

世阿弥伝書における「衆人愛敬」

——歴史的背景を中心として——

佐々木 香 織

序

現在、翻刻出版された『花伝』は『風姿花伝』と題し、七篇で一書とされている。しかしながらこれらは、第一から順に書かれたものではなく複雑な過程を経た後の書であることが、ここ三十年ほどの間に明らかにされてきた。基本的には応永三十二年成立の『花鏡』に『風姿花伝』の語が見えることから、『花伝』七別紙口伝』に『花鏡』に『風姿花伝』の語があることから、伝存しているのは応永二十年代後半に改訂・増補された本文と考えられている。⁽¹⁾ 本論文で取り扱うのは、通常五番目の位置に置かれる『花伝』。「奥義云」、通称奥義篇である。

世阿弥伝書は、基本的に「いかに能をすべきか」を目的に相伝されたものであり、「能とは何か」「なぜ能をするのか」といったことを論じる性格のものではない。しかしながら、この奥義篇には「なぜ能をすべきか」についての見解が述べられており、当時の猿楽者が何を目的に能を行っていたかを知るための貴重

なものである。本論文では『奥義云』⁽²⁾をテキストとし、特に「衆人愛敬」ということばをめぐって考察をすすめたい。

一、奥義篇成立の理由

これまでの研究史上、『花伝』奥義篇はさまざまに問題化されてきたが、なかでも、近年の大きな成果は執筆動機の検討であると考えられる。奥義篇の奥書は宗節本にのみ存在し、しかも年記・識語ともに他書の世阿弥奥書の形式と異なるため、後人付加の可能性も指摘されており、執筆年代は正確にはいまだ不明である。そこで、執筆動機となるような歴史背景を探ることによって、その年代を推定する研究が進められてきた。奥義篇に關しては「……後小松帝の北山第行幸に際し、犬王の芸が天覧に供されたことやそれに引き続く義満の死が、執筆動機に影響したとする表氏の説が通説であり、それに対して落合博志氏は、犬王の優遇は応永十五年以前からであり、『犬王の時代』ともいふべき時期は極めて長かったとして『奥義』成立を応永十五年

直後に限定することについて、反論を提起された。」⁽³⁾ というような議論が行われている。

表章氏は、世阿弥が一貫して義満の愛顧を受け続けてきたという旧説に対して、義満が晩年には近江猿楽の名手である犬王・道阿弥を重用したことを初めて指摘し⁽⁴⁾、それによって奥義篇成立年代について言及した。「世阿弥よりは先輩で応永初年まで世阿弥以上に活動していた犬王は、応永三年に結城満藤事件に連座して一時失脚していたらしく、同六年の一条竹ヶ鼻勸進猿楽で世阿弥が名声を獲得したのはその間隙での出来事と解されるが、条々三篇を執筆した同七年の直後あたりに犬王が復帰し、世阿弥以上に足利義満の寵顧を受けた。失脚時に犬阿弥と称したのを道阿弥と改めたのは義満の法名「道義」の一事を頂戴する榮譽を蒙ったことだったし、応永十五年の後小松天皇の義満北山邸行幸に際して義満が天覧に供した猿楽も、犬王の初演であった。」⁽⁵⁾

つまり、世阿弥は義満の愛顧を一身に受け続けてきたわけではなく、犬王が失脚している間に第一人者の地位を築き、そして犬王の復活に伴ってその地位を脅かされることになったというのである。

「たとひ、天下に許されを得たる程の為手も、力なき因果にて、万一少し墜るる時分ありとも、田舎・遠国の褒美の花失せずば、ふつと道の絶ふる事はあるべからず。道絶えずば、又天下の時に合ふ事あるべし。」⁽⁶⁾

表氏は奥義篇のこの一節に対して「この時期の世阿弥は、能

界の第一人者の地位を犬王に奪われ「少し墜るる」状態にあったことが確実視される。そうした危機的状況が世阿弥に奥義篇を書かせたに違いない。」との見方を示している。つまり、奥義篇の執筆理由は犬王の失脚と復活であり、奥義篇成立はそれから測算すれば応永十五年頃であろうと推定されている。この論文を発表した時期の表氏は「力なき因果の一節を世阿弥自身の浮沈から生まれた言明と捉えていたということである。」⁽⁶⁾

これに対して落合博志氏は、犬王が早い時期から義満の愛顧を得ていたことを明示する「鹿苑院西園下向記」という史料を紹介し、犬王の失脚について疑義を唱えた。⁽⁷⁾ 犬王の失脚がないか、あるいはそれほど長期にわたるものではないのであれば、犬王の失脚と復活を奥義篇執筆の動機とする表氏の論は揺らぐことになり、併せて成立年代に関しても確証を欠くことになる。そしてまた落合氏は、奥義篇の内容からその成立を検討し、「……所説自体を世阿弥の或る一時期の境遇の反映と捉えることには賛し難い。たとえ何らかの執筆契機があつたにせよ、世阿弥が奥義篇で提示したのは、能における根本的かつ普遍的な課題であつたからである。」⁽⁸⁾ としている。

表氏の指摘するとおり、奥義篇の執筆動機に具体的背景を想定することは可能である。たとえ、犬王の復活による世阿弥の後退という限定的状況がこの言説を書かせたではなくとも、世阿弥にこれを書かせたのは、近江猿楽や田楽の台頭、義満の死に伴って次第に落ちてゆく自らの境遇だとすることは決して無理なことではない。それについては落合氏も、「……奥義篇の成立

事情に対する表氏の推定を完全に否定する意図はない。可能性は乏しいとしても、そのような状況が全くなかったとは言いがたないからである。」としている。

そしてさらに、無責任な想像を巡らすならば、これは大王についても当てはまるように思われる。すなわち、犬王は「申楽談義」においても絶賛されている名手の一人であり「天下に許され得たる程の為手」とみなしてよいと思われるが、そんな彼も庇護者であった結城満藤の失脚に連座するという「力なき因果」によって田舎・遠国で暮らすことを余儀なくされた。だが、そこでくさることがなかったのであろうか、都へと凱旋し天覧能を任されるという「又天下の時に合ふ」ことができた、ということも可能ではないだろうか。これはあくまで想像の域を出ぬものだが、注視しておきたいのはこのようなことが猿楽者である身の上に、充分起こりえたということである。義満の愛顧がさまざまな猿楽者に向けられ得たということ、さらに、庇護者によっていかようにも浮沈し流離をやむなくする猿楽者の在りようそのものが、そもそもこの議論の大前提となっているのである。

そのように考えれば、落合氏の指摘するとおり、奥義篇を具体的状況に対する限定的な対策としてのみ捉えるべきではないとも考えられる。なぜなら、奥義篇は芸を生業として生きるものの在り方を反省的に捉えた上で、芸能の意義と必然性という、能のみならず芸能・芸術全般における根本的問題に言及しているからである。

これらの研究は、「力なき因果」が具体的に何を指すのか、という問題提起によって奥義篇の執筆年代や犬王の生涯を明らかにしたものであるといえる。だが、本稿では視点を変えて、「衆人愛敬をもて一座建立の寿福とせり」という世阿弥の教えが、相伝された能役者に何を教えたのか、ということを中心に考えてみたい。

二、奥義篇「衆人愛敬論」

奥義篇は、内容上、前半部の十体論と後半部の衆人愛敬論の二つに大きく分けることができるといわれている。十体論とは、具体的な十の演目についての論といった意味ではなく、父観阿弥や、観阿弥が風体の師と仰いだ田楽本座の一忠が、それぞれ得意の演目以外の風体も演じこなしていた実例を挙げ、大和猿楽の従来物まね芸のみならず、近江猿楽や田楽をも含めたあらゆる風体を修得することの必要性を論じたものである。あらゆる風体を修得することとは、時や所に相応しい役柄を演じる可能性を増すことになり、それによってより多くの観客から愛顧を得られることになる。それに続く衆人愛敬論では、なぜ猿楽者は観客からの愛顧を旨とすべきなのかについて述べられている。つまり、演技論と観客論に分けられるといっても、最終的に奥義篇は、あるべき猿楽者の姿とはいかなるものかという問題に収斂されていくと考えてよいと思う。

「秘義に云、抑、芸能とは、諸人の心を和らげて、上下の感を

なごむ事、寿福増長の基、遐齡延年の方なるべし。極め極めては、諸道悉寿福増長ならんとなり。殊更この芸、位を極めて、家名を残す事、是、天下の許されなり。是、寿福増長なり。」

ここでは、芸能の社会的存在意義、その必然性を明確に述べている。そもそも芸能とは、多くの人の心を和ませ、貴賤の上下を分かつた感動させるものであり、それは幸福の基盤であり、寿命を延ばすものであるという。しかし、芸を高めて世人に幸福をもたらすよう精進するにしても、相手は、精進によつて得られた高度な芸を理解できる貴所の目利きばかりではない。

「凡、愚かなる輩、遠国・田舎の卑しき眼には、この長・位の上れる風体、及びがたし。これをいかがすべき。」

それに対して世阿弥は、自分の芸を理解できる目利きにさえ理解されればよいというような、高踏的姿勢に構えることなく、むしろ、より厳しい道を指し示す。

「この芸とは、衆人愛敬をもて、一座建立の寿福とせり。故に、あまり及びぬ風体のみなれば、又諸人の褒美欠けたり。此ために、能に初心忘れずして、時に応じ、所によりて、愚かなる眼にもげにもと思ふやうに能をせん事、これ寿福也。」

この芸は、多くの人に愛されることを以て、一座を成り立たせる上での寿福としており、そのため、あまりにその芸が及ばぬものであれば、褒美を頂くことはできない。初心を忘れず時や場所に応じて、あまり目の肥えていない人にも、その人がなるほどと思うように能をすることが寿福なのである、という。

衆人とは、「もろもろの人、すべての人」を指すと日守辞書にはあるが、ここで用いられている意味はたんに数量的に多くの人と解するよりも、あらゆる場所のあらゆる階級の人々と解するのがよいのではないかと思う。なぜなら、ここでの眼目は「愚かなる輩、遠国・田舎の卑しき眼には、この長・位の上れる風体、及びがたし」という状況を如何にするかという問題であり、目の肥えた京の観客が数量的に大勢いることを想定しているわけではない。つまり、ここでの衆人は貴賤、在所、時を選ばないさまざまな人々を指すと見てよいと思われる。この芸は、そのような種々多様な人々に愛されることを以て、一座を維持繁栄させてゆくという「寿福」としている、というのである。

「よくよく風俗の極めを見るに、貴所・山寺、田舎・遠国、諸社の祭祀に至るまで、をしなべて誇りを得ざらんを、寿福達人の為手とは申すべきや。：しかれば亡父は、いかなる田舎・山里の片辺にても、その心を受けて、所の風義を一大事にかけて芸をせしなり。」

いかなる場所のいかなる機会においても、人々を納得させられる人こそ「寿福達人」である、という。ここでは観阿弥が、どんな田舎であつてもその見物の人々を軽視することなく、彼らの気持ちを汲み取り、その地域の風義を尊重して芸をしていたことが述べられている。父親阿弥の都への進出によつて、世阿弥はすでに幼少期には京の最高度の文化に触れていたが、観阿弥自身は、京に鳴り出して行く以前はこのような山里の人々を相手にすることが多かった、といわれている。ひとことで田

舎・遠国といつても、現代でさえ地方によつて趣味や嗜好はさまざまに異なっている。観阿弥が、自らの大和猿楽のわざに固執することなくあらゆる風体を身につけていたのは、これらのさまざまに異なる人々の、誰に対しても愛される芸を心掛けていたからに他ならない。このような姿勢を衆人愛敬というと考えられる。ではなぜ、そこまでして万人に褒美せられるような芸をめざさなければならないのか。それは、先に引用した一節に大きく関わる。

「たとひ、天下に許されを得たる程の爲手も、力なき因果にて、万一少し麁るる時分ありとも、田舎・遠国の褒美の花失せずば、ふつと道の絶ふる事はあるべからず。道絶えずば、又天下の時に合ふ事あるべし。」

たとえ天下に名を轟かせた役者も、「力なき因果」によつて人氣を落とすことがあるかもしれない。だが、田舎で評判をとり続けていたら都への道が絶えることはない。また、都で人氣を博する好機に巡り会うこともあるだろう、というこの言明がそれに答えている。ここでの「力なき因果」は、「世上人心の動向などの移り変わつてゆく事などをいうものと思う。人為の力では、世風の潮流の動きをどうすることも出来ないからである。又、この中には、当時の猿楽者の保護者たる武家などの、気まぐれな移り気のために生ずる愛好の変化なども、含めて考えるべきであろう。」⁹⁾、「人間の力ではどうにもならない運命としての因果。能役者は人氣稼業であるから本人の努力とは無関係に、世間の風潮によつてどうにもならない栄枯盛衰がある。」¹⁰⁾

などと捉えられている。

一時は都を席巻し榮華を誇つた役者であつても、それが生涯続くという保証をしてくれるものは誰もいない。力量、人氣、どれも劣らぬものであつても、大王のようにパトロンの失脚によつて自らもその地位を失つてしまうこともありうるし、實際、世阿弥自身も、最終的には佐渡に配流されたのである。將軍にさえ氣に入らればよい、自分の芸を理解できる識者にのみ理解されればよい、あるいは誰に理解されずとも自分さえ納得する舞台ができればよいなどという姿勢では、特定の観客の愛顧を失うことが生活基盤そのものを失うことになり、ひいては芸そのものの衰退・消滅の原因ともなつてしまう。だが、たとえ都を落ちる羽目になつても、落ちていつた先で人々に受け入れられれば芸で身を立ててゆくこともできるし、芸を消滅させずに次代へと存続させてゆくこともできる。運が良ければ都へ再度凱旋する可能性もあるのである。

それゆえ、自らの出自の芸団が得意とする演目のみならず、あらゆる風体に通じていなければならぬ、ということにならう。大和猿楽は物まね芸を得意としたが、観阿弥はそれのみならず、近江猿楽の天女舞や曲舞の音曲を積極的に修得した。それまでの猿楽は旋律の面白さを主眼とする小歌がかりが中心であつたが、観阿弥は曲舞の一派である加賀女の乙鶴に学んで、拍子の面白さも加味した音曲を謡いだした。また、観阿弥自身は大男であつたらしいが、物まねを基本としながらも幽玄美も追究した作品を世に出し、いかにもかほそげな女を演じたとい

う。

そのように「十体」、すなわちあらゆる風体を身につけるべきであるのは、時や所にかかわらず、与えられた機会に相応しい役柄を演じる可能性を増すことになるからであり、それによってより多くの観客から愛顧を得られるからである。そしてそのように、貴賤や場所を問わない多くの人々の愛顧を求めたのは、浮き沈みの多い彼らの立場によるものと考えて良いだろうと思われる。

三、「衆人愛敬」の歴史的背景

先に引用したとおり、「寿福増長」「一座建立の寿福」「寿福達人」と奥義篇には「寿福」ということが散見される。一般に「寿福」といえば、精神的幸福だけでなく経済的利益をも意味する。能勢朝次氏も一座建立の寿福を「その一座が成立し長く繁栄してゆく根本の資財の意。」⁽¹¹⁾としているが、思想史大系本では「寿福増長の基、遐齡延年の方なるべし」を根源的な論として重視し、「…『一座建立の寿福』にしても、一座建立が、一座を維持し発展させる。意であるかどうかに少々疑問があり、その場合全体が渾然一体となる能の成功の意かもしれない、その場合はこの『寿福』も観客と関連することになるのである。『寿福』を《経済的収入》と端的に解してしまうのは、そうした意味で相当に危険であると思う。」⁽¹²⁾という見解を示している。それに對して、金井清光氏は「…娯楽のための舞台云能は役者と観客

とが一体となつてはじめて成り立つから、観客の寿福はとりもなおさず役者の寿福であり、役者の寿福は観客の寿福でもある。観客だけが寿福を得て役者が不幸に沈んだり、その逆のことなどありえない。」⁽¹³⁾と役者と観客ともどもの幸せと解しているが、観客が能を見て経済的利益を得ることはないから、この見解の場合は経済的利益は重視されていないと考えるべきであろう。つまり、総合すれば、多くの人々に愛されることによつて経済的にも一座を維持することができ、そしてそれが役者にとつても観客にとつても幸福であるという意味にならうか。経済的意味を持つているにしても、「…近代の立場からは、甚だしい功利主義思想のように受け取られるが、室町時代にあつては、真理や至芸にともなう必然の成果であつて、近代が取り上げているような、単なる功利主義ではなかつた。」⁽¹⁴⁾と見ることが妥当と思われる。

「寿福」とは具体的にいえば、経済的支持のことである。俗語の「おたから」といった感じのことばであらう。ところで、寿福を増加させるのがすぐれた役者であるため重要な資格のひとつだということは、どうも若い人の共感を得にくいらしい。わたくしが教室で右の条を講釈したとき、いつもすくなくからぬ抵抗を感じさせたようであり、将来もたぶん同様であらうと思われ。⁽¹⁵⁾

「寿福」についての見解は、経済的支持のみをとるべきではないという見方があることはこれまで述べたとおりであるが、その意味に経済的側面があることは否めない。そしてまた、収入

を重視する発言に対して学生たちが「すくなからぬ抵抗」を感じることは、感情的には同意できることである。世阿弥が、芸術のためにあらゆる生活を犠牲にして悔いることのない孤高の芸術家であつてほしい、という願望を抱くことには学問的見地を離れて共感するし、世阿弥はそのような願望を仮託されやすいのだろうとも思う。

しかしながら、世阿弥が理想のみを糧に生活できていたわけではないのは当然のことである。現実的には「…能はシテひとり芸ではない。いまの標準要員でいって、最低十六人はいないと、ひとつの曲を満足に上演しかねる。まして、勸進能などで何番も演ずる場あい、いくら貧弱な座でも、三十人以上は必要だつたらうし、それだけの要員を確保してゆけるだけの収入が無かつたら、演能は結局できないことになる。演能ができなくなつたときは、名人芸も大根芸も、共に消滅のほかない」のである。

加えて、猿楽能が発展・進出してきた彼らの時代背景を考えれば、なおのこと、芸人が経済的意味での「寿福」を得ることの重要性を考えざるをえない。世阿弥の死後、いわゆる応仁の乱による戦乱で都は荒廃した。都の荒廃というのであれば、そもそも、父親阿弥が活躍していた頃は、皇家がふたつに分かれて争うという史上稀にみる事態が勃発していたのであり、それに加えて京都は文保元年には数ヶ月続く大地震にみまわれ、正中二年には大雷雨・洪水に襲われた。宮中と將軍家の争乱のしたでは、一条河原の落首にあるように悪党たちが跋扈しており、

まさに天下は麻の如く乱れていたといえる。そのような中で、芸を売って生きていくというのはいかなることだつたのであろうか。

能役者の地方まわりは平時でも行われていたが、応仁の乱後は、能役者の地方下向が記録上も急増加しているそうである。⁽¹⁶⁾森末義彰氏の『中世芸能史論考』にはそのような事例が数多く報告されている。⁽¹⁷⁾金春家系略記には、応仁の乱によって金春家が家領を失い、大和・伊勢を流離することになつたとあり、また、まさに応仁の乱の最中である文明二年、大乗院寺社雑事記に「天下の大乱に依つて、猿楽共計会以ての外なり、装束等事の他正体なし」とあり、薪猿楽のちの門跡での芸能に際して、装束の調達などに奔走してやつた事実が記されているという。満足に装束を揃えられない、演能が成り立たないという事態に、地方に下向し何とか生をつなぐ他ないほど、応仁の乱は猿楽者たちに大きな打撃を与えたことが、これらの記録からも容易に推測される。

そして応仁の乱によつて、猿楽座が最大の庇護者となつていた將軍家の勢力も地に墜ちると「…猿楽の徒は、これまでのように地方の豪族に招かれたからというのではなく、経済的理由から、積極的に地方への勸進下向を企て、あるいは有力な大名の庇護を求めて地方に下る傾向が生じてくる。」⁽¹⁸⁾という。大乗院寺社雑事記には金春善鳳が文明十五年能登の国に下つたという記事がある。また、観世座でも、応仁の乱後、畠山氏の援助を得ようと能登に下つたという記録がある。伊勢貞宗の諸状

業文によれば、觀世大夫が下向に際して、畠山義統の被官遊佐美作守にその周旋を依頼している。觀世座が困窮と聞き及んでゐるため、大名衆で能を催して扶持を賜れるようにしてやつてくれ、といったことであるといふ。⁽¹⁴⁾

応仁の乱以降も世は平安になるところか、秀吉の統一までの間は群雄割拠、下克上の時代であり、京のみならず日本全土が戦乱の巷と化した。そのような状況において、猿樂者たちはさらに諸国の大名小名を渡り歩くこととなる。觀世宗節は、天文四年には九州に下向しようとする幕府に大内義隆への幹旋を依頼し、弘治三年には越前方面へ、また、永祿十一年、天正八年には安芸に下向し嚴島神社で法樂能を行ったという。越智觀世の十郎大夫は駿河の今川氏を頼ったが、今川義元が桶狭間で敗死した後は遠江の家康の庇護を受けたという。宝生座にいたつては応仁の乱後はほとんど地方を廻り、地方下向の記録は美濃、周防、小田原、加賀など各地にわたる。⁽¹⁵⁾

猿樂者たちは、望むと望まないにかかわらず、「衆人愛敬」を旨として、貴賤や場所を問わずに多くの人々の愛顧を求めざるをえなくなつたといえよう。公家風の今川氏を頼るならば、目利きにするような風体を心掛けたかもしれず、その今川が討ち取られれば、また新たな庇護者の好みや眼力に合わせて芸をしなければならぬ。大名小名にも頼れず、市井に散つていった猿樂者も多かつたであらう。そのような環境で、自らの芸も磨き、若い世代への指導もし、その土地の特色を学んで芸に生かし、そこまで努力したからといって、彼らには生活を維持し

てゆけるという保証があつたわけでもなかつたのである。そのような苛酷な状況下においても「寿福」を賜ることができるといふことは、実は想像以上に大変なことだと考えられる。そしてそれでも寿福を得続け、能が命脈を保ち得たのは、地方下向を厭わず衆人愛敬に努めたその姿勢にあるといつてもよいのではないだろうか。

「力なき因果」の一節は、これまでの先行研究にあるように義滴の愛顧の問題として、奥義篇執筆動機を実証的に裏づけるものとして考えることができる。たとえ將軍に疎まれて「少し靡る時分」があつても「衆人愛敬」を旨として田舎で精進していれば、「天下の時」に再度巡り会うこともできる、と捉えることが可能である。しかし、たとえ世阿弥の執筆の意図とは離れた形であつても、この一節を猿樂者、あるいは芸に携わるもの一般の問題として捉えるならば、異なる見方もできるように思われる。つまり、社会情勢の問題として、生計を立てるためには戦乱で荒廢した都を去らざるをえず、能そのものが「少し靡る」状況になつても、「衆人愛敬」を旨として遠国で精進していれば、いずれ「天下の時」に巡り会うこともできる、と敷衍して捉えることも可能である。応仁の乱以降の苦難を越えて、結局、能は豊臣秀吉等の後援を得て立場を確立し、江戸幕府では式樂の地位を得るに至つたのである。

結

奥義篇には、確かに「寿福」を得ることの重要性がくり返されてはいるが、しかし、それは経済的意味での「寿福」を最終的な目的としていたからではない。

「この寿福増長の嗜みと申せばとて、ひたすら世間の理にかかりて、もし欲心に住せば、これ、第一、道の廢るべき因縁なり。道のための嗜みには、寿福増長あるべし。寿福のための嗜みには、道まさに廢るべし。道廢らば、寿福おのづから滅すべし。」世阿弥は、寿福を増長させてゆけるのが名人の条件であると言ったが、しかし寿福を増長するというのは、欲望を肥大化してよい、ということではない。欲に駆られるのは道の廢れる原因である。道のための良い芸を支えるさまざまな嗜みには、寿福がある。そのように寿福を増長させるべきだとはいへ、寿福を増長させることそれ自体を目的にすれば、道こそが廢れてしまい、道が廢れば寿福を得る手段自体を失うことになるのである。つまり、重要なことは道を継続するということだ、という主張がこの一節からは読みとることができる。奥義篇の最後はこう結ばれている。

「凡、花伝の中、(年来)稽古より始めて、この条々を注(す)所、全自力より出づる才学ならず。幼少より以来、亡父の力を得て人と成りてより、廿余年が間、目に触れ、耳に聞き置きしまま、その風を受けて、道のため、家のため、是を作する所、私あらむものか。」

己の利己心ではなく、あくまで道のため、家のためだと世阿弥が述べているように、戦乱の世に能を捨てずに生き抜いた猿樂者たちも、ただ、みずからの欲望を満足させるためだけに能の道を守ったのではあるまい。無論、俗に言えば「一旗揚げたい」と思っていたものも大勢いたであろうが、しかし、名利欲や金銭欲のみを礎にして「天下の時」に合うことができるのは、せいぜい一代である。欲心を支えにして、数百年の間芸道を守り通すことなど不可能である。能が命脈を保ちえたのは、世阿弥の後継の者たちが、道のため、と信じて能を行ってきたという側面が少なくないであろう。

奥義篇がまさに「奥義」である由縁は、この「道」ということばで表現されている芸能の意義について明確にされているからだと考えられる。つまり、第四とされる神義篇において芸能の由来を系統づけ、その上で、そのように受け継がれた芸能にいかなる意味があるのか、それを猿樂者としていかに捉えればよいのか、自らが準じて生きていく「道」が何であるのかが奥義篇では明示されているのである。

「抑、芸能とは、諸人の心を和らげて、上下の感をなごむ事、寿福増長の基、退齡延年の方なるべし。極め極めては、諸道悉く寿福増長ならんとなり。」ここに掲げられたとおり、芸能はひとり的心のみを和らげればよいというものではない。諸人の心を和らげるためには、多くの人に自らの芸を享受してもらわねばならない。貴賤・上下を分かつたず感動を与え、良い芸で寿命の延びる心地にさせ、人々の寿福を増すことこそ、衆人愛敬を旨

として各地で精進した猿楽者たちの道を形作り、彼らの活動を支えたのだと考えられる。いかに能をすべきかという実践方法を論じた条々三篇などは別に、なぜ能をすべきかという能の根柢を論じたゆえに、この一編が奥義とされているのだと考えられる。

註

- (1) 以上のような文献学上の問題については、表章氏の一連の論考、日本思想史大系「世阿弥禅竹」、「花伝」から【風姿花伝】への本文改訂(『語文』第三十八号、一九八二)、岩波講座能・狂言「能楽の伝書と芸論」(岩波書店、一九八八)、「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって(『能楽研究』第十八号、一九九四)、竹本幹夫「花伝」の成立をめぐる諸問題(『文学』十一・十二月号、二〇〇〇)、重田みち「初期三書から『花伝』へ」、「花伝」から【風姿花伝】へ」(『文学』十一・十二月号、二〇〇〇)等の先行研究を参照した。本稿はこれらの先行研究に基づいて考察を進めた。
- (2) テキストとなる世阿弥伝書は、日本思想史大系「世阿弥禅竹」、岩波書店、一九七四を使用した。
- (3) 竹本幹夫「花伝」の成立をめぐる諸問題(『文学』十一・十二月号、二〇〇〇)、七十三頁
- (4) 表章「世阿弥の生涯をめぐる諸問題」、『文学』三十一号、一九六三
- (5) 表章、竹本幹夫「岩波講座能・狂言Ⅱ能楽の伝書と芸論」、一九八八、五十二頁
- (6) 表氏は、一九六三年『文学』誌上にこの問題を提起されたから、一貫して奥義篇執筆背景に犬王の活躍を想定する説を守ってきたが、近年の『観世流史』参究―義満時代の世阿弥をめぐる三題―(『観世』、一九九九、二)では落合氏の説を検討し、執筆年代を応永十五年代と断定せず留保の姿勢に変化している。
- (7) 落合博志「犬王の時代―鹿苑院西国下向記」の記事を紹介しつつ、「能楽研究」第十八号、一九九四
- (8) 落合博志「花伝」奥義篇再考、『文学』十一・十二月号、二〇〇〇、八十六頁
- (9) 能勢朝次「世阿弥十六部集評釈」上巻、岩波書店、一九四〇、百六十三頁
- (10) 金井清光、前掲書、四百四十二頁
- (11) 能勢朝次、前掲書、百六十一頁
- (12) 日本思想史大系「世阿弥禅竹」、岩波書店、一九七四、補注二三
- (13) 金井清光「風姿花伝詳解」、明治書院、一九七五、四百三十三頁
- (14) 西尾実「道元と世阿弥」、岩波書店、一九六六、二四九頁
- (15) 小西甚一「能楽論研究」、塙書房、一九六一、百十五頁
- (16) 小西甚一、前掲書、註一三七

昭和二十八年の能楽ルネサンスの会にての談話であるとい
う。

(17) 森末義彰『中世芸能史論考』、東京堂出版、一九七一、九
十六頁

(18) 森末義彰、前掲書、百四頁

(19) 密田良二「中世における能登の能楽」、『宝生』第一卷第
三号、一九六三、四頁

(20) 森末義彰、前掲書、百五、百八頁

(とくさき・かおり 筑波大学大学院哲学・思想研究科)