

『風姿花伝』神儀篇の成立経緯と著述の意図

——「申樂」命名説を軸として

重田みち

序

中世後期初頭の能役者である世阿弥（一三六四—一四三六以降）が編纂した能楽伝書『風姿花伝』^{ふしかなでん}は、年来稽古・物学・問答・神儀・奥義の五篇から構成されている。そのうち本稿のテーマとする神儀篇（以下書名を冠せず「神儀篇」と略称する）は、その提示する話題の面から言えば、猿楽の神代・仏在所の起源から日本古代における来歴、世阿弥当時の近畿各地における主な猿楽の座の構成・所属に至るまでを説いた伝書である。同篇の性格は、能役者の藝や催しの在りかたを説いた同書他篇、及び同書と成立のうえで密接な

関係にある『花伝』花修篇・別紙口伝^①とは趣が異なるととらえられることが多い。たとえば能勢朝次氏は、「猿楽者流の家に伝はる伝説の記述」であり「能楽論といふべきものではない」と述べ、表章氏は、「独立した猿楽縁起説」であり、内容も文体も他篇とは異質であると概説する^②。このように、神儀篇は猿楽（または大和猿楽）の「伝説」「縁起説」「猿楽史」を記述した伝書であると認識されてきた^④。従来の神儀篇を活用した研究も、そこに綴り合わせられた猿楽の由緒来歴説の個々の内容に注目し、そこから能楽や関連芸能の史実、説話の伝承史を推測する芸能史研究・説話史研究、もしくは民俗学的研究の資料とするものが大半を占めてきた^⑤。

しかし、神儀篇の性格を見きわめる基礎となるはずの同篇の文献

学的研究は、著者が世阿弥自身かどうかを問題とした論や、成立に
関する推測が行われてきたものの、いまだに十分とは言えない。こ
れまでの研究によれば、その由緒来歴説のなかには明らかに世阿弥
周辺の猿楽関連伝承であつたと見られるものがある一方、記紀や
『賢愚経』所収説話、『本朝文粹』『辨散楽』等に由来するとする説
があり、それらの学識を有する知識人が世阿弥に協力したのではな
いかとの表章氏の推測が示されている。^⑩この表氏説は、換言すれば、
同篇著述の際に知識人の力を借りて「伝承」の創作や既成の説の意
図的変形が行われた可能性があると指摘である。つまり、神儀篇
は猿楽の既成の伝承を素朴に叙述しただけの伝書かどうかという、
同篇の性格把握を左右する問題を提起することとなり、右に述べた
藝能史・説話史等諸研究に際しての資料的位置付けにもかかわるこ
ととなる。しかし、このように新たな問題が提起されることについ
て、表氏自身とくに言及しておらず、またこれらの問題について、
知識人の関与の可否や典籍の内容が取り込まれた経緯に関する
個々の具体的な考証も行われていない。また、表氏は神儀篇の成立
を応永二十五年（一四一八）以後の可能性が強いと述べながらも、
「断定」せず、「遠慮した結論」としてその積極的な主張を躊躇して
いるが、^⑪それは、後述する直接の理由以外に、成立の問題と連鎖す
る右のような同篇の著者や性格の問題についての考証が十分ではな
かつたことも遠因している。^⑫したがって、これらの問題について、

あらためて具体的な考証・考察を行うことが有用であると考える。
そこで本稿では、表氏の推測が成り立つかどうかを含め、神儀篇の
著者、成立時期、由緒来歴説の性格等、これらの問題の一端を取り
上げて論じたい。なお、このような本稿の性質上、関連する複数の
表氏説に多々言及することとなる。

またそれにあたり、神儀篇第三条に見える「申楽」命名説という
べき説に、とくに注目したい。この説は、上宮太子がこの藝能を
「さるがく」と命名し、それは「申楽」と表記すべきである（一般
的な「猿楽」の表記は本来的ではない）と説くものである。猿楽（「申
楽」）の由緒来歴を何らかの観点から叙述する神儀篇において、こ
の説が全体の要となつていふことには疑問の余地がない。また、上
述した表章氏による神儀篇の著述に知識人の協力があつたとの推測
にあたつて眼目となつた説でもあり、上記の問題を考える際に、重
要な鍵を握るのではないかと筆者も考える。したがって、本稿では
「申楽」命名説を全体の軸として、神儀篇の成立やこの説自体の典
拠の一端を明らかにしたい。

また先に述べたように、従来神儀篇の性格は「伝説」「縁起説」
「猿楽史」などと言われることが多かったが、それを世阿弥の思想
があらわれた著述として読む試みは、成り立たないものであろうか。
同篇の著者の問題が提起されているにせよ、それを『風姿花伝』の
一篇に位置付けたのが世阿弥であることは動かない。しかも神儀篇

の著述目的として、猿楽（「申楽」）への比較的素朴な矜持きやうじや神聖視のために、その由緒来歴説をまとめて叙述したとする見かたが仮に当てはまるとすれば、その性格は、『花伝』『風姿花伝』の他篇に見出される新奇性や独自の発想とは相当にかけ離れていると言わなければならないか。その点に注意するならば、世阿弥が関与した一篇として、神儀篇の性格そのものを一から見直す余地が生じよう。したがって本稿では、神儀篇に一篇を貫くどのような意図がはたしているのかという点に着目する。すなわち、同篇の由緒来歴を示す個々の説が、何のために取り上げられ、どのように相互に並び、結びつけられ、最終的には何を説くことへと向かっているのかという文脈の読解を試みたい。本稿ではこのように、神儀篇を世阿弥独自の論や主張として、すなわち字義どおりの藝道論、能楽論としてとらえる可能性がないかを考え、その著述の意図や『風姿花伝』における役割の問題についても再考したい。

なお、これらの問題を考える手順として、本稿前半では神儀篇の成立時期やその著者、説の形成について考証・推測を行い（第一節―第四節）、それを踏まえて、後半に同篇の主旨や能楽論・藝道論としての意味、著述の意図について考察する（第五節―第七節）。

一 神儀篇の成立時期——「申楽」表記は応永二十五年以後か

神儀篇の成立時期について、具体的に論じた唯一の説と言つてよいのは、序に触れた、表章氏による応永二十五年以後に著述された可能性の指摘である。ただしそこに述べたように、表氏は、その結論を断定せず躊躇している。したがって本節では、この表氏説を検討し、その指摘が成り立つかどうかを検証したい。

この表氏説の根拠は、序に述べた第三条の「申楽」命名説、すなわち次の一節と深くかかわっている（以下この説をそのように称する）。

上宮太子、天下すこしはりありし時、神代・仏在所の吉例に任て、六十六番の物まねを彼河勝におほせて、おなじく六十六番の面を御作にて、即河勝にあたへたまふ。橘の大裏しん殿にてこれを勲ず。天下おさまり、国しづかなり。〔第三条第四段〕

上宮太子、末代の為、神楽なりしを、「神」といふ字の片をのけて、つくりをのこし給ふ。これ、日よみの「申」なるがゆえに、「申楽」と名付。則、たのしみを申によりてなり。又は神楽をわくればなり。〔第三条第五段〕¹⁴

上宮太子が秦河勝に演じさせた六十六番の物まねを、「神」字の旁を採って「申樂」（さるがく）と命名したことを述べる右の説は、猿樂が「神樂」に由来すると説く第一条の神代起源説を承けた藝術の名称由来説である。序に述べたように、この説の特徴は「さるがく」を「申樂」と表記すべきであるとする点にあり、世阿弥以前の文献には、この類の説や「申樂」と表記する史料が見当たらないことから、世阿弥周辺において形成された説と考えられる。表氏は、世阿弥が一般の「猿樂」表記と異なるこの説を主張し始めたのがいつ頃かという問題を提起し、約二十種の世阿弥伝書すべてを対象に「さるがく」の用例の表記を精査している。その結果、応永二十年代後半以降に完成したと表氏が推定する現存本『風姿花伝』¹⁵には「申樂」表記の例が多く、なかでも神儀篇では全用例がそれに該当するのに対し、応永二十五年までに相伝したと見てよい伝書の用例はすべて仮名書きであり「申樂」表記への関心がうかがわれないことから、表氏は、神儀篇の著述が、応永二十五年以後に行われた可能性を指摘している。

それに対し、表氏がこの結論の断定を控えた直接の理由は、第一に、『花鏡』現存本のうち応永二十五年以前に世阿弥が著述したと推定されている条々にも「申樂」と表記した例が見えること、第二に『風姿花伝』完成以後の著述である『拾玉得花』『習道書』の用

例には「申樂」表記が案外少なく仮名書きが多いことから、仮名書きの用例が「申樂」命名説以前を示すとは言い切れないとの懸念を生じたことにあつた。しかし考えるに、第一については、著述時期はそれとおりであつても、『花鏡』現存本が実際に書写されたのは、その奥書が記された応永三十一年頃であり、同二十五年よりもはるかに後年である。また第二については、『拾玉得花』『習道書』には仮名表記も見られるが、「申樂」表記がないわけではない。つまり、これらの現象は先の表氏の調査結果ととくに矛盾しない。それに対し、上述したように、応永二十五年までに書写した伝書と現存本『風姿花伝』との表記との差は、「申樂」表記への意識の有無を歴然と示していよう。したがって、「申樂」命名説が考案され神儀篇の一部として執筆されたのは、応永二十五年以後と見て差し支えないと考える。

このことは、現存する神儀篇全体の成立にもそのまま当てはまる。つまり、表氏が躊躇した説を以上のように検討すれば、同篇全体の成立時期も、同じく応永二十五年以後と推定される。一方、神儀篇を含む『風姿花伝』全体の完成時期について表氏は、同書書名に見える「風姿」の語が、他の世阿弥伝書では『至花道』（応永二十七年六月奥書）の頃より現れるようになることから、応永二十七年頃をその上限であると考え、同年から応永三十年頃を、同書とともに神儀篇の成立時期でもあると、やはり断定を躊躇しながらもひとま

ずの推定をしている。¹⁷しかし、『風姿花伝』完成時期について、筆者は右表氏説と異なり、応永二十七年六月（『至花道』相伝期）以前であつたと推定している。¹⁸『至花道』を含め、その頃からの世阿弥伝書に字音語造語を多用する特徴が見られることに對し、『風姿花伝』には世阿弥自身が後補した箇所を含めてその特徴がないことが、その理由である。「風姿」の語についても、まず完成期の『風姿花伝』に用いられ、その後『至花道』等にも用いられたと見れば不自然ではないと考えている。今なお筆者はそのように推定しており、したがって、神儀篇の成立時期、及び「申樂」命名説形成時期の推定範囲は、表氏説と異なり、『風姿花伝』完成期とともに、応永二十五年以後一、二年の間に絞られると考える。

二 神儀篇の著者の問題（一）

——「申樂」命名説の典拠と学識的背景

神儀篇の成立時期の問題と並んで、その成立の経緯に関して取り上げられてきたのは、同篇が世阿弥自身の著述かどうかという問題である。吉田東伍（一八六四—一九一八）は、同篇は世阿弥の他の著作と内容や執筆態度に相違があることから世阿弥に仮託した後代の偽書であると述べている。¹⁹それに対し表章氏は、その世阿弥らしくない荒唐無稽な内容の背景に、序に述べたように学識がうかがわ

れることに注目し、神儀篇の文章は純粋な世阿弥の著作ではなく、世阿弥が何らかの知識人に委嘱して編んでもらった猿楽由緒説に、大和猿楽円満井座の伝承を少々加筆したものであると推測している。²⁰表氏は同時に、同篇の「申樂」命名説について、その附会の巧妙さや、「申樂」の意味を「樂しみを申」などと述べるユーモアのセンスが、世阿弥の文章とは異質であり、別人物の発想ではないかと述べている。これも大いにありうることに首肯される。本節ではこのように著者の問題が指摘されている「申樂」命名説に引き続き注目し、そこにこれまで指摘されてこなかった何らかの学識が見出されるのではないかということについて考証する。

これに関して着目したいのは、「申樂」命名説が漢字一字を偏と旁に分ける発想の上に立っている点である。このような説をなすには、漢字の素養、とくに「神」字の構成に関する知識が必要であり、世阿弥一人で発想しえたとは考えがたい。²¹そのような特徴をもつこの説の典拠として挙げるのは、中国後漢の許慎（生没年未詳）が撰述した最古の字書『説文解字』の、次に引用する巻一「神」字条であろう。

神 天神。引出萬物者也。從示、申聲。

「訓読」神。天神。萬物を引出する者なり。「示」に従ふ、「申」の聲。²²

「天神。引出萬物者也」は「神」字の意味を表しており、続く「從示、申聲」は、『説文解字』における形声文字の説解の体例に則り、意符「示」と声符「申」を示している。このように形声文字を意符と声符とに分けて示す字書及び辞書類は、すべて『説文解字』の体例を継承していることから、神儀篇の「神」字から「申」字を引き出す発想は、『説文解字』の右の説解に基づくことが明らかである。またこの説解とともに、中国南唐の徐鍇（九二〇―九七四）による同書注釈『説文解字繫伝』の次の文にも注意される。

臣鍇曰、申即引也。疑多聲字。天主降氣以感萬物、故言引出萬物也。

〔訓読〕臣鍇曰く、申は即ち引なり。疑ふらくは聲の字多し。天主氣を降し以て萬物を感じしむ。故に萬物を引出すと言ふなり。

右には「申」の意味が「引也」と示されている（「申即引也」）。上述した説解について「故言引出萬物也」と言うのも、「神」字の意味に「申」の意味が反映されていると見たからであり、徐鍇は「神」字を形声文字ではなく会意文字と解していた。⁽²³⁾ 徐鍇の『繫伝』がこのように「神」字の声符「申」の意味を「引き出す」の意

であると述べる点は、神儀篇が「すなはち、楽しみを申によりてなり」と、やはり「申」の意味に言及することと通ずる。⁽²⁴⁾ よって、『説文解字』とともにその注釈『説文解字繫伝』も、神儀篇の「申楽」命名説の発想の下地となっている可能性が高い。

『説文解字』「神」字説は、日本中世の文献にも、その引用やそれを用いた説が複数見出される。世阿弥周辺で参照された『説文解字』本文としては、同書及び『繫伝』を含む同書注釈を摘録した『古今韻会举要』の五山版応永五年（一三九八）刊本が知られる。⁽²⁵⁾ また『説文解字』「神」字条を引用した例として、世阿弥と交流のあった岐陽方秀（第六節に言及）による『碧巖録』注釈『碧巖録不二鈔』や、一条兼良の『日本書紀』神代卷注釈『日本書紀纂疏』等を挙げることができる。⁽²⁶⁾ しかも日本中世の文献には、右の『説文解字』「神」字条の説を用いた、猿に関する附会説も見出される。関屋俊彦氏により指摘された鎌倉時代中期の天台山王神道書『耀天記』⁽²⁷⁾ の次の文はその一例である。

昔の黄帝ハ……其臣下ニテ蒼頡大臣ト聞シ人ハ……黄帝ノ勅ヲウケ給テ、文字ハ造出タリト聞エ侍レバ……神ト申文字ヲバ、サルニシメストツクル也。サルト申文字ニハ日ヨシノサルヲ用キ、シメスト申ス文字ニハ示現ノ示ヲ用ルナルベシ。其示文字ヲ篇ニシテ神ノ字ヲ作タレバ、神ノ文字ヲバ申ニ示ト申也。サ

レバ神ト申ス文字ハ、山王ト申サンズル神ニ……サルニスガ
「タ」ヲ示シ給ハンズレバ、其由ヲ文字ニ作り顯サントテ、蒼
頤大臣将来カミミテ、山王ノ御事ヲ造タル文字也。⁽²⁸⁾

右は中国の文字発祥説に基づく説でもあり、漢字を構成要素に分割する発想がやはり『説文解字』をふまえていることは疑いない。また、これは同書「神」字の説解を日吉山王神道の神猿に附会した説であるが、猿への附会説は、世阿弥と同時代の天台僧良遍の応永二十六年（一四一九）二月の講説を記述した『日本書紀卷第一聞書』にも次のように見える。

神代上文。此卷ニハ、天神七代ノ事ヲ注ス。仍、神代上ト云也。
凡、神ト者、申ニ示ト書ケリ。申トハ、一心也、六窓獼猴ノ義、
可思之。⁽²⁹⁾……一心ノ神ハ、万徳ヲ具足シ、宛然ノ本有也ト云意也。

右では「神」字の要素「申」から猿を連想させ、禪に伝わった六窓獼猴の譬喩から「一心」概念を導き出し、神道の神の本性と結びつけている。このように、世阿弥活動期前後を含んだ日本中世の文献には『説文解字』の「神」字に基づく説が散見され、なかには「申」字の和訓に猿を結びつけた附会説が含まれる。神儀篇の「申

樂」命名説が、学識の場という視点からいずれの説に近いかなど、これらの説との関係はいま措くが、それが中国の字書の学識に基づくことが確実視されると同時に、その旁である「申」の和訓に猿を結びつける発想は、『耀天記』『日本書紀卷第一聞書』の類の附会説（ただしこれらの説そのものとは限らない）を参照したものである可能性が考えられる、それらのなかに、『日本書紀』神代卷注釈としての神道説が見出されることには、注意すべきであろう。

このように、『説文解字』の「神」字の説解を「猿」と結びつけた附会説は鎌倉期にすでに見えていた。しかし、先述したように、世阿弥が「申樂」表記を行うようになったのは応永二十五年（一四一八）以後であり、猿樂を「申樂」と書いたそれ以前の文献も見出せない。識字率が低かったはずの世阿弥以前の猿樂の役者が、字書の教養を要する説を伝えていた必然性も見出しにくい。これらを総合すれば、神儀篇の種々の由緒説のなかで少なくとも「申樂」命名説は、一知識人が世阿弥に協力して考案したと考えられ、おそらくは執筆も行ったと見てよからう。

三 神儀篇の著者の問題（二）

——文体及び太子の呼称に着目して

前節に述べたように、「申樂」命名説は知識人の学識によって

なつたと言えるが、表章氏は、神儀篇にはそのほかにも世阿弥以外の人物の手になる文があると推測している。すなわち、神儀篇の「短文主体のきびきびした」『風姿花伝』他篇とは異なる文体を、世阿弥以外の人物の手になると述べている。⁽³¹⁾ また、世阿弥が太子に言及する場合「聖徳太子」と称するが、神儀篇に「上宮太子」の呼称が五例見えるのは、世阿弥とは別人物の手になるからであるとも指摘している。表氏のこれらの指摘は、たしかに神儀篇の著者の問題に関して示唆を与えている。ただし、表氏が言及する右の文体が「申楽」命名説をなす学識を有する知識人のそれとしてふさわしいと言えるかどうかは、実際にそれに該当する文を具体的に吟味し、文体としての特徴を正確に位置付けることが前提となる。また、「上宮太子」の用例についても、神儀篇のどこに見えており、それが右の文体と相関関係にあるかどうかを検証する必要がある。したがって、本節ではこの問題について、個々の文に即して検証・考察するために、神儀篇各条の性質の違いに留意し、第三条とそれ以外の条々に分けて考えたい。まず第三条に注目するのは、後述するように、神儀篇全体が表氏が注目した文体で貫かれているわけではないなかで、第三条には、とりわけ表氏が指摘した神儀篇の文体面の特徴が際立っているためである。またこれらの検証・考察と同時に、逆に、どの文が世阿弥自身の執筆したものであるかについても推測したい。

まず、第三条の第一段・第二段は次のとおりである。

一、日本国においては、欽明天皇の御宇に、大和泊瀬の河に興水のをりふし、河上より一のつばながれくだる。三輪の杉の鳥居のほとりにて、雲客此つぼをとる。なかにみどり子あり。かたちにうわにして玉のごとし。〔第三条第一段〕

是、ふり人なるがゆえに、大裏に奏聞す。其夜御門の御夢にみどり子のいはく、「我はこれ、大国秦の始皇のさいたんなり。日域にきゑんありて今現在す」と云。〔同第二段〕

右の文において、表氏が述べた特徴とともに「ごとし」、「いはく……と云」等の語句を含む点は、それが漢文訓読的文体であることを示している。この文体的特徴は、続く「申楽」命名説（同条第四段・第五段、第一節に引用）にも該当し、必ずしも短文ではないが、同条の全体にわたっている。⁽³²⁾ とくに「天下おさまり、国しづかなり」（第四段）等の対表現、また「則、たのしみを……」（第五段）、「則、神と崇めて」（第六段）、「守屋はうせぬ、と云々」の「則」「云々」等、漢文訓読体に多用される表現が見えるとともに、「申楽」命名説が『説文解字』の知識に基づくことと併せて、第三条全体が漢文に習熟した世阿弥の協力者の知識人によって執筆されたと考えれば了解しやすい。

また、表氏が世阿弥とは別人物の手になると指摘した「上宮太子」の呼称は、その用例五例のうち四例が、右に述べた第三条に見えている点にも注目したい（第三条以外の例は、後述するように、続く第四条の冒頭の文に見える一例だけである）。とりわけその二例は「申楽」命名説に見え（「上宮太子、天下すこしきはりありし時……」、「上宮太子、末代の為、神楽なりしを……」）、その知識人が「上宮太子」の呼称を用いたことを証すると言つてよい。また他の二例は、それに続く部分に次のように見える。

彼河勝、欽明・敏達・用明・崇峻・推古・上宮太子につかへたてまつり、この藝をば子孫につたへ、化人跡をとめぬによりて、撰津国難波の浦より、うつほ船にのりて、風にまかせて西海に出づ。播磨国坂越の浦につく。浦人舟をあげて見れば、形人間にかはれり。諸人につきたゝりてきずいをなす。則、神と崇めて、国豊也。「おうきにある」とかきて、大荒大明神と名付く。今の代に靈験あらたなり。本地毘沙門天王にてまします。〔第三条第六段〕

上宮太子、守屋の逆臣をたいらげ給し時も、かの河勝が神通方便の手にかゝりて守屋はうせぬ、と云々。〔第三条第七段〕

これらは大和猿楽やその周辺の伝承と解され、世阿弥に協力した知

識人が考案した話とは考えがたいが、そこで太子を「上宮太子」と呼んでいることから、第三条の前の文と併せて、これらの文章を執筆したのがその知識人であったことを示していると見てよからう。⁽³⁵⁾

このように、第三条には、漢籍の学識と併せて漢文訓読体的文体が見出され、「上宮太子」の呼称がそこに集中的に用いられており、これらがすべて、世阿弥ではなくその協力者による著述の特徴であるとともに、その人物が知識人であることを示していると考ええる。

また文体面では、第一条・第二条にも注意したい。第一条冒頭には「神代のはじまりと云は、天照太神、天の岩戸にこもり給ひし時、天下とこやみに成りしに……」とあり、第二条冒頭には「仏在所に、は、しゆだつ長者、祇園精舎をたて、供養の時、釈迦如来、御説法ありしに……」とあつて、両者の構文は近似している。しかも両者とも右の文に続いて由緒説が具体的に示され、さらに両者の末尾にはそれぞれ「其時の御あそび、申楽のはじめと、云々」、「それより、天竺に此道は初る也」とあり締め括りの表現が類似しているように、両条は相互に対をなすとも言うべき、技巧の勝つた文体であると言える。第一条に「……と、云々」の表現が見えることと併せて、これらは漢文体的特徴であると言つてよい。したがって、これらの執筆者は、世阿弥ではなく知識人であったと見るべきではないか。

ただしこの両条は、内容的に、知識人の考案によつたとするには疑問が残る。表氏が神儀篇の学識のあらわれと述べた記紀や『賢愚

『經』に基づく脚色は、原拠の指摘としてはそのとおりであるが、第

一条の天岩戸説話は、記紀の記述に合わないいわゆる「中世日本紀」⁽³⁴⁾「中世神話」に属し、少なくとも当時最高の知識人が考案した

話ではあるまい。第二条の天竺起源説も、『賢愚經』の説話内容が

大幅に変形されており、⁽³⁵⁾「後戸」の語を伴う仏教説話であることか

らも、天台宗寺院常行堂の藝能に関する由緒説の分類であろう。し

たがってこの両条の説話は、大和猿楽に縁の深い寺社に伝わった天

岩戸説話や藝能の由緒説の写しまたは翻案であり、⁽³⁶⁾第三条の「申

楽」命名説以外の文と同様に、世阿弥が提供した既成の説を用いて、

知識人が文章にまとめたのではないか。また、第三条の「申楽」命

名説が両条の説話内容を踏まえているのも、その人物が世阿弥から

あらかじめそれらの説の情報を得ていたからではないか。

このように、神儀篇には漢文訓読体的な整った文体が見られるが、

同篇の全体がそのような文体で一貫しているわけではない。たとえ

ば、次の第四条第一段の文がそれにあたる。

一、平の都にしては、村上天皇の御宇に、昔の^a上宮太子の御筆

の申楽延年の記を^b覧なるに、先^c・神代・仏在所のはじまり、

月氏・晨旦・日域に伝るきやうげんきぎよをもて、^d讚仏転法輪

の因縁をまもり、魔縁を退ぞけ、福祐をまねく。申楽舞を奏す

れば、国おだやかに、民しづかに、寿命長遠也と、太子の御筆

あらたなるによて、村上天皇、申楽をもて天下の御祈禱^{たるべし}可為と

て、その比、彼河勝より此申楽の藝を伝る子孫、秦氏安なり、

六十六番申楽を紫宸殿にて仕。其比、紀のごの守と申人、才智

の人なりけり。是はかの氏安が妹むこ也。これをもあひともな

いて申楽をす。

このなかで、先に知識人の考案によると推測した傍線部 a・d は、

由緒・縁起類の叙述として明快であり、その間の傍線部 c も、上記

d とともに対（または三句対）表現を用いた漢文訓読体的な特徴を

有している。しかし、直前の「先、神代・仏在所のはじまり」（点

線部 b）は、神儀篇第一条の神代起源説と第二条の天竺起源説を指

しているらしく、それらが「申楽延年の記」の内容の一部であると

言わんとしているようではあるが、直後と自然につながらず、文の

体裁が整つておらず、どこからが引用であるのかが曖昧である（架

空の書物であることはいま問わない）。後文の、村上天皇が国家の祈

禱のため秦氏安と紀権守に猿楽を勤めさせたとの説明部分（点線部

e・f）も、挿入文が繰り返され、説明が入り組んでいる。このよ

うに、知識人の筆を思わせる漢文訓読的な文体とそうでない文体と

が混在しているのが右引用文であり、全体をその知識人が一人で著

述したとは考えにくい。

そのなかで、先述した神儀篇における「上宮太子」の残りの一例

が、右のa部分に見えている。「上宮太子の御筆の申楽延年の記」は、同篇以前にこれに言及した資料がなく、太子仮託の架空の書物と見られている。³⁹⁾これについて注目すべきは、「上宮太子」の呼称が「申楽」と結びつけられている点で、知識人が考案した「申楽」命名説と共通し、しかもその仮託・架空である点も、同説の附会・捏造的な性質に通ずることである。さらに、「申楽延年の記」に記述があるという「申楽」の国土安穩・寿命長遠の効用（「国おだやかに、民しづかに、寿命長遠也」）が「申楽」命名説にも示されている（「天下おさまり、国しづかなり」前掲）。このように両者に共通点が多いことは、この「申楽延年の記」なる書物の説が、「申楽」命名説と同じく、世阿弥に協力した知識人の考案に係るものであることを示唆しているのではないか。⁴⁰⁾

これから推測すれば、その知識人は、『太子の『申楽延年の記』に、大陸の除魔招福の藝能に由来し国土安穩・寿命長遠の効用があるという「申楽」を、村上天皇が天下の祈禱のため秦氏安に命じて勤めさせた⁴¹⁾との素案を執筆したが、世阿弥がそこに大和猿楽の既成の伝承、すなわち神代・天竺起源説を「申楽延年の記」と結びつける文言や、秦氏安やその妹智の紀權守が猿楽の藝系にあるとの説明（右引用文点線部b・e・f）を書き足したために、第四条の先の文は異なる文体が混在する結果となつたのではないか。

なお、第四条の第二段の執筆者は両人のどちらとも判断しがたく、

第三段は円満井座内部の話題であり、太子を「聖徳太子」と呼んでいるから、執筆者は世阿弥であろう。⁴²⁾

さらに、第五条には次のように「しかれば」の語が見えていることに注目したい。

一、当代において、南都興福寺の維摩会に、講堂にて法味をおこない給をりふし、食堂にて舞延年あり。外道をやわらげ、魔縁をしづむ。その間に、食堂前にて彼御経を講給。すなはち祇園正舎の吉例也。〔第五条第一段〕

然ば、大和国春日興福寺神事おこなひとは、二月二日、同五日、宮寺において、四座の申楽、一年中の御神事初也。天下泰平の御祈禱也。〔第五条第二段〕

表章氏は、神儀篇には世阿弥が多用する「しかれば」の用例がないと述べ、それを同篇全体を編んだのが世阿弥とは別人物であると推測する根拠の一つとしているが、⁴³⁾実際には神儀篇には右のように「しかれば」の用例が見える。しかも、右の「しかれば」は、その用法にも注意される。表氏は、世阿弥の藝論の「しかれば」の用例には、通常の用法のように「だから」「であるから」「ゆえに」などと訳すことができない例があることを指摘している。⁴⁴⁾右の例を検討すると、興福寺の維摩会に延年があるために二月の神事猿楽がある

と述べているわけではなく、この「然ば」も、世阿弥独特のやや変則的な用法であると言える。したがって、右の第二段は世阿弥自身が執筆した可能性が高いと言うべきである。ただし右第一段は、その漢文訓読体に近い文体の特徴からも、知識人が執筆したのではないか。

以上のように、表氏が世阿弥と別人物の手になるのではないかという点から注目した神儀篇に特徴的な文体とは、漢文訓読体的な整った文体であることが認められ、そのことは、その別人物が漢文に習熟した知識人であり、「申楽」命名説を考案した人物としてふさわしいことを意味している。神儀篇の著述にあたって、世阿弥が同人に協力した知識人の着想のみならず、その筆力も借りたことは疑いない。とくに第一条から第三条までは、その全体がほぼその人物の執筆の跡を留めていると言える。しかし、第四条・第五条については、知識人の素案に世阿弥が書き足しを行ったために、入り組んだ説明や構文の不整合が含まれているのであろう。また、第三条・第四条に見える「上宮太子」も、その知識人による呼称であり、その前後がその人物による文であることを示している。なお、近畿の各猿楽の座と参勤先を記した第六条は、世阿弥が書き加えたと思われる。これを要すれば、神儀篇の素案を執筆したのは漢文・漢籍に秀でた知識人であり、ただし最終的に世阿弥がそれをまとめ直したことになる。本節の最後に、神儀篇のどの部分が知識

人の手によっており、どこが世阿弥自身によるまとめ直しであるかについて、筆者の推定をまとめておく。微細な点についてはなお検討を要するが、大筋は以下のとおりであると考ええる。

第一条・第二条——知識人の著述。ただし両条の天岩戸説話及び天竺起源説は、天台宗寺院常行堂等、大和猿楽に縁の深い寺社に伝わった由緒説の写しまたは翻案。

第三条——知識人の著述。第三段の「申楽」命名説もその知識人の考案による。他の段の秦河勝説は大和猿楽やその周辺の伝承の写しまたは翻案。

第四条——知識人の素案に世阿弥が手を加えている。第一段は世阿弥の加筆が入り交じる。第二段の執筆者はどちらとも判断しがた。第三段は全体が世阿弥の加筆。

第五条——第一段は知識人の著述。第二段は世阿弥の加筆。

第六条——全体が世阿弥の執筆。

四 第三条の主題と形成

——猿楽始祖の秦河勝と仮面藝能猿楽創始者の太子

前節に見たように、世阿弥に協力した知識人の文章がほぼそのままでの形で跡を留めたと考えられる神儀篇第三条は、とりわけ種々の説が綴り合わせられた条と見られている。それでは、その人物は同

条をどのように構成し、全体として何を示そうとしたのであろうか。

第三条は、大和猿楽が始祖とする秦河勝の伝説として構成されている⁽⁴⁷⁾。その面から同条の構成を見ると、第一段から第三段までの河勝出自説（A）、第四段・第五段の上宮太子指揮下における藝能勤仕説（河勝藝能者説・「申楽」命名説ⅡB）、第六段の河勝荒神説（C）が揃うことによつて、その伝説のひとつの顛末が整い、それに第七段の守屋平定譚（D）が附載される（A・C・D本文は第三節に引用、Bは第一節に引用）。

これらを素材面から見ると、河勝出自譚（A）では、河勝が大和泊瀬の河に漂着した秦始皇の再誕の降人であり、宮中で育ち、大臣となつて秦姓を下賜されたことが述べられる。既成の伝承と見られるが、欽明朝を舞台とする点は、推古朝の上宮太子統治時代を記す第四段以下の説とは素材が別個であることを示唆している⁽⁴⁸⁾。次に、

「申楽」命名説（河勝藝能勤仕説、B）については再々述べたが、太子御作の面を用いたとする点は、先祖秦氏安より伝来した「聖徳太子の御作の鬼面」があるとする、大和猿楽円満井座の伝えに着想したものであろう⁽⁴⁹⁾。六十六という藝の番数、「橘の内裏紫宸殿」という上演の場所名は、秦氏の伝承や大和猿楽の藝態を反映している⁽⁵⁰⁾。

続く河勝荒神説（C）は、本地垂迹思想を基盤として、河勝が「申楽」を子孫に伝えた後、流離して播磨国坂越浦で奇瑞をなし、大荒大明神（本地毘沙門天王）として崇められ、当地を豊かにしたと叙

述する。同明神は、伊藤正義氏の推測のとおり秦氏祖神の居住区域における勧請神であり、服部幸雄氏の指摘のとおり、大和の円満井座系猿楽が崇める宿神と同一であろう⁽⁵¹⁾。同条末尾に附載される守屋平定譚（D）も河勝の超人的事蹟であり、大和猿楽における一伝承と見られる。このように第三条は全体として、世阿弥が称した秦氏⁽⁵²⁾の先祖と称される河勝の、常人とは異なる伝説的経歴や猿楽（「申楽」）との関係を示している。しかし、本来各々別個の説として存在していたことは間違いない、世阿弥に協力した知識人が種々の説を統合して構成し、首尾が整った秦河勝伝説一箇条に仕上げたのであろう。

このように同条の内容の基調は大和猿楽の始祖としての神格化された河勝像を説くことにあると言えるが、そのなかで第二節において知識人が考案したと推測した「申楽」命名説（上記B）だけは、その描きかたが他といささか異なるのではないか。注意すべきは、ここでは河勝ではなく、太子の比重が大きいことである⁽⁵³⁾。太子が河勝伝説に登場すること自体は不自然ではないが、この説が河勝の藝能との関連性を説いて猿楽の祖神であることを直接示す、一連の伝説の眼目であるにもかかわらず、そこで神格に近いあつかいを受けているのは、藝能の催しを発案し六十六番の面を制作した太子である。世阿弥に協力した知識人は、太子の藝能による統治を主題とし、河勝ではなく「上宮太子」と「申楽」に重点を置いて、「申楽」命

名説を創作したと見られる。

それでは、なぜここでは大和猿樂の伝承の基調から離れて太子が主役とされたのか。それについて注意すべきは、太子の「申樂」命名が、「申樂」（猿樂）という藝能の創始にほぼ等しいことである。神儀篇第一条・第二条では猿樂の起源が神代や仏在所にあると説くが、『風姿花伝』序文に「申樂延年のことわざ、其源を尋ぬるに、或は仏在所よりをこり、或は神代より伝るといへども、時うつり、代へだゝりぬれば、其風をまなぶちから、およびがたし」と述べるように、この二箇条は、太古の起源説として冒頭を飾る權威としての意味はあるにせよ、それらを世阿弥が自身の継承した猿樂に直結すると認めるには、具体性や現実性が希薄であつた。それに対して世阿弥が実質的に自身の藝系と認めえた条件は、第一に秦氏の血統によること、第二に仮面藝能であることであつたに違いなく、そうであつたからこそ、第四条に説かれているように円満井座伝来の鬼面の作者と伝えられた太子が、仮面制作のみならず藝能の命名を行つた猿樂の実質的創始者として、大和猿樂の始祖とされた河勝の伝説の合間に描き込まれたのではないか。

以上を総合すれば、世阿弥と面識のあつた一知識人は、おそらく応永二十五年（一四一八）前後に、秦氏の種々の伝承を統合し首尾が整つた秦河勝伝説を編み、円満井座の太子御作の面の伝承に基づいて創作した「申樂」命名説をつなぎ合わせて、秦氏が伝える仮面

藝能としての大和猿樂の創始説と言ふべき、第三条の内容を仕上げたのであろう。

なおここで、かつてより議論されてきた『風姿花伝』の異本である四篇本系本文の成立上の位置付けについて附言しておく。⁽⁵⁶⁾この問題でいま注意すべきは、現在『風姿花伝』の主要伝本として用いられる五篇本系諸本（本稿も原則的にこの本文に依拠する）では「神儀云」とする神儀篇の見出しを、四篇本系諸本では「聞書云」と作ることであり、それが原『風姿花伝』の本文であつた可能性が、表章氏や伊藤正義氏によつて指摘されてきたことである。⁽⁵⁷⁾しかしこれまで見てきたように、世阿弥に協力した知識人の創作を含む同篇の実質は、当初から「聞書」ではなかつたため、この見出しを原形と断ずることはできない。ただし、世阿弥が手を加える以前の同篇の素案が、表向きは大和猿樂の伝承の体裁をとつていたことも、そのとおりであろう。したがつて、その知識人が世阿弥の「聞書」と銘打つて見出しを付けた可能性は、その人物が附会説の作成者であつたと見られることから、否定はできない。したがつて、神儀篇四篇本の見出し「聞書」はその素案の状態が何らかの事情で跡を留めたものであつて、「神儀」という篇名は、その後世阿弥が全体を最終的に修訂した時に新たに付けたものであつたと見る余地はあろう。⁽⁵⁸⁾さらに附言すれば、表氏は「申樂」命名説の後半部（第三条第五段）を、その一節がなくても前後の文脈が十分つながる記事である

と述べ、増補の可能性を指摘している。⁽⁵⁹⁾つまり、応永二十五、六年以前に、その一節を増補する以前の原神儀篇が存在していたとの想定である。⁽⁶⁰⁾しかし本稿のこれまでの推測からは、右の現象は知識人が考案した説と、既成の伝承を素材とした前後の説との質の違いに起因すると見れば了承しうるものであり、右のような原神儀篇を想定すべき理由はとくにないと考ええる。

五 桃源瑞仙『史記抄』にうかがわれる世阿弥の猿楽観

——「申楽」は「神楽」の藝系である

本稿ではこれまで、神儀篇の成立時期や説の形成、執筆者など、成立の問題を取り上げてきたが、以下の節ではそれを承けて、同篇の著述の意図について考察する。第一に、知識人の協力を得て考案された「申楽」命名説は、世阿弥にとつてどのような意味があつたのであろうか。表章氏は、猿楽の役者に獣の「猿」字を用いた「猿楽」表記を嫌う意識があつたと述べているが、⁽⁶¹⁾はたしてそれが「申楽」命名説の眼目であつたろうか。本節ではこの点について、同じく表氏が関連資料として注目した、桃源瑞仙の撰述に係る『史記抄』滑稽列伝所載の一話の内容を参照しつつ、考えてみたい。

世阿弥の次世代の五山僧である桃源瑞仙（一四三三—一四八九）が書き留めたこの逸話は、東福寺を本拠地とした禅僧岐陽方秀

（二三六一—一四二四）と世阿弥との交流を示す資料として、日本史学者の森末義彰氏により能楽研究界に紹介されて以来、⁽⁶²⁾能楽の専門的研究においても知られるようになった。瑞仙が方秀門下であつた蔵室翁から聞いた話であるとする、その内容は次のとおりである（現代日本語訳は後述）。

世阿……常在不二師座上笑談、且供禪寂一嘆。嘗云、「俗之語訛者甚矣。呼我輩為猿楽、不足言之、其變成申楽、猶無憑拠、況於猿哉。本是神楽也。人或從省作申、爾來転申成猿。豈不誤也耶」。（卷十六「滑稽列伝」第六十六、標点引用者）⁽⁶³⁾

右の「嘗云」以下は、世阿弥が方秀の許で禅僧に向かつて話した内容であるが、表氏は次のように、その内容が「猿楽」の表記の誤りを指摘する点に重点があると解し、同時に、「申楽」表記に対する説が神儀篇の「申楽」命名説と矛盾すると述べている。

素直に読めば『世間の言葉（＝用字）』には訛誤が多い。我々を「猿楽」と呼ぶのは甚だおかしいことだ。それを變えて「申楽」と言うのも根拠がない。まして「猿楽」などんでもない。本来は「神楽」なのだが、「神」の字を人が略記して「申」と書き、それがさらに「猿」と書かれるようになったもので、誤りも甚

だし”と世阿弥は主張していたことになる。「神儀篇」「申楽」命名説と較べると、本来は「神楽」だと言う点は共通し、「猿楽」は甚だおかしいとの点も、「サルガク＝申楽」説の根底にあったはずのことであるが、「申楽」と書くのは根拠がないと言う点は大きな矛盾である。⁶⁴⁾

しかし右の文の解釈について再考するに、「其変成申楽、猶無憑拠」の「其」は「猿楽」を指す代詞ではなく、「其れ」と訓み、直後に係つて個別の場合を提示する（一種の仮定、“……については”……についても）ほどの意を表す）連詞である。それをふまえ、この一連の文を私に現代日本語訳すれば、次のようになる。

〔現代日本語訳〕 世阿弥は……平生、不二和尚のもとに寄つては談笑し、しかも禪の悟りの場に大笑いを提供することがあった。ある時〔世阿弥が〕言った、「世間でのことばの誤りはひどいものです。我々を『猿楽』と見なすなどは〔ひどすぎて〕指摘する値打ちもないほどです。〔『神楽』の「神」の字を〕変形して『申楽』とすること〔についても、それ〕でさえ根拠がないのに、ましてや『猿』とは何たることでしょうか。本来は神楽なのです。人々のなかで一部の人が〔『神』字の偏を〕省略して『申』と改め、その後〔いつの間にか〕『申』字が変えられ

て『猿』と書かれるようになったのです。誤りでないはずがありません」と。

右では「変じて」の下に置かれる賓語が省略されているが、これは下文の、本来この藝能は神楽である（「本是神楽也」）という主張を前提とした言辭であり、「神楽」といふ表記を変じて「申楽」と表記することについて述べたものと解したい。つまり、「猿楽」や「申楽」よりも「神楽」のほうがその由緒を直接に示す本来的なことばであり、その点で根拠があると言っているのであろう。「申楽」表記には根拠がなく、まして「猿楽」ではない”と言ったのも、「我が藝能はもと神楽なりき」の一点を強調するあまり、即席の談話の場で、実際の世阿弥の考え以上に「申楽」や「猿楽」表記を遠ざけるような語気になったにすぎないのではないか。とりわけ、「猿楽」を「神楽」に直結させる効力をもつ「申楽」表記を世阿弥が強く否定したとは考えにくく、この談話時における世阿弥の「申楽」表記に対する考えそのものが、神儀篇と矛盾していたわけではないと考える。

しかも、表氏は言及していないが、『史記抄』のこの逸話の後文にも注意したい。そこには桃源瑞仙の評として、「蓋和樂始于春日、江樂始于日吉、皆日本之神樂也」（思うに、大和猿楽は春日社ではじまり、近江猿楽は日吉社ではじまったのだが、ともに日本国の神樂であ

る)という文が記されている⁽⁶⁵⁾。瑞仙が別の機会に別の人物から聞いた話に基づいた文であるが、注意すべきは、大和猿楽と近江猿楽を日本の神楽であると述べる点である。瑞仙も、蔵室翁から伝聞した世阿弥の談話の重点が、猿楽を「神楽」と結びつけることにありと理解していたからこそ、このような評を行ったのであろう。

そのようにとらえられる『史記抄』の世阿弥の逸話をとおして、あらためて神儀篇の「申楽」命名説を読み直せば、「猿」字には言及せず、「神楽なりしを」「神楽をわくればなり」と、「神楽」との関連を繰り返す点に注意される。作成者であった知識人がこの附会説の「神楽」にどの程度の意味を込めたのかはいま明らかにしえないが、少なくとも世阿弥にとつて、この説は猿楽が「神楽」の藝系であることを主張するきっかけとなつたか、あるいはその主張を助ける権威ある根拠となつたのではないか⁽⁶⁶⁾。

以上のように、世阿弥は「申楽」命名説を、猿楽が「神楽」の藝系にあるとする思想の支えとし、それを親しい禅僧たちの間で話題にしたものと推測される。その時期は世阿弥が「申楽」表記を行うようになった応永二十五年(一四一八)以後、岐陽方秀が没した応永三十一年二月までの間であつたろう。桃源瑞仙『史記抄』滑稽列伝の逸話を、神儀篇の「申楽」命名説と併せ考えることにより、『風姿花伝』完成期の世阿弥が、猿楽が「神楽」の藝系にあるという意識を非常に高めたことが、明らかになる。

六 神儀篇における仏教性・神道性の対比と

春日の神事の重視

——『風姿花伝』序文への階梯としての神儀篇

上に見たように、世阿弥は猿楽が「神楽」の藝系であることを主張し、神儀篇の「申楽」命名説も、猿楽を神道と結びつけるものであつた。しかし、既述したことから明らかなように、同篇には神道のみならず仏教に関する記述も少なくなく、神仏習合的要素も含まれる。神儀篇において宗教性がその読解の重要な鍵を握ることは疑いないが、その宗教的記述は相互にどのようなに連関し、神儀篇を最終的にまとめた世阿弥はそれにより何を説こうとしたのであろうか。本節ではこの問題について具体的に考えたい。

神儀篇には、猿楽の仏教性・神道性とともに、両者の性質と密接に関連する外来性・日本国性の両方が示されている。先述した第一条の神道性に対する第二条の仏教性、第三条の秦河勝の秦始皇帝再誕説・荒神説(外来性、本地垂迹説すなわち神道に対する仏教の優位性)に対する神楽の藝系を引く仮面藝能「申楽」の創始(神道性・日本国性)、第四条の狂言綺語としての猿楽(月氏・辰旦・日域に伝る狂言綺語)云々、外来性)に対する、日本の国家行事としての国土安穩・寿命長遠の祈禱(日本国性)、第五条の興福寺維摩会の舞

延年（仏教性）に対する春日大社の二月の神事の猿楽（神道性）、第六条の近畿各地の猿楽の奉仕先としての寺社名（神道性・仏教性）等、すべての条々にわたり、それらが対比的に述べられている点に特徴がある。

神儀篇のこの仏教性・外来性と神道性・日本国性の対比には、両者の均衡を保った対表現的な記述も見られるが、ただし、同篇全体として、そのような猿楽の両義性や両者の対等性を説いているとは言えないのではないか。第三条の河勝伝説や第五条前半の興福寺維摩会延年の説など、世阿弥の協力者の素案と見られる部分に猿楽の外来性や仏教性の叙述の多いことは、その人物が猿楽の神道性・日本国性にそれほどこだわっていなかったことを思わせる。⁶⁵ それに対し、世阿弥が書き足したと見られる第五条後半及び第六条は、大和猿楽の参勤先が春日大社であるとする、神道的な内容である点に注意したい。また、神儀篇全体の展開も、まず神代の神楽から説き起こし、天竺起源説及び秦河勝伝説を介して、次第に日本の仮面藝能「申楽」の創始とその国家行事への藝能勤仕へと説き進み、興福寺維摩会の「舞延年」の説を挟んで、最後には、春日大社の神事に奉仕する大和猿楽の神道性の強さ、天下泰平を祈禱する日本国における猿楽の藝能的役割と効能の主張へと落着いている。世阿弥が最終的にまとめた神儀篇に見出されるこの説の展開は、猿楽が「神楽」の藝系にあるとする同人の主張と通い合っている。さらに、完成形

と見られる神儀篇（現存五篇本）では、その篇名がほかならぬ「神儀」と付され神道と結びつけられていることにも注目したい。先述したように、四篇本に見られる「聞書」の見出しの文献学的な位置付けは確定しえないが、同篇を「神儀」と名付けたのは世阿弥であり、またそれが同人の最終決定としての篇名であつたろう。世阿弥は、権威ある既成の伝承に基づく、外来性・仏教性の勝つた説を排除してはいないが、同人が神儀篇で最終的に強調したのは、猿楽の神道性・日本国性であつたと解すべきであろう。

それに加えて注目すべきは、大和猿楽のこの神道性・日本国性や春日社の神事との関係の主張は、神儀篇だけでなく、同じく『風姿花伝』完成間近になって著述されたと推定される同書全体の序文にも、次のように見出されることである。⁶⁶

夫、申楽延年の事業、其源を尋るに、或は仏在所より起り、或は神代より伝るといへども、時移り、世隔たりぬれば、其風を学ぶ力、及びがたし。近比万人のもてあそぶ所は、推古天皇の御宇に、聖徳太子、秦河勝に仰て、且は天下安全のため、且は諸人快樂のため、六十六番の遊宴を成て、申楽と号せしより以来、代々の人、風月の景を仮て、此遊びの中だちとせり。其後の河勝の遠孫、この藝を相續ぎて、春日・日吉の神職たり。仍、和州・江州の輩、両社の神事に従ふ事、今に盛なり。〔以下略〕

この序文は、「申楽延年の記」を想起させる「申楽延年」の語が冒頭に見えることをはじめ、神儀篇の内容と重なりが多く、「或は仏在所より起り、或は神代より伝る」と神儀篇第一条・第二条を承けた、仏教性・外来性と神道性・日本国性の均衡を保った記述も含む。しかし、「申楽」命名説を除けば神儀篇第三条の内容を反映せず、秦河勝の超人性への言及がなく、必ずしも同篇全体の要約にはなっていない。また、太子統治期以下の記述において、「天下安全のため」の行事として河勝が「申楽」を勤め、その遠孫が「春日・日吉の神職」となり神事に参勤しているとして、その日本国性・神道性を示す一方で、外来的・仏教的側面が褪色させられている点には、とりわけ注目される。『風姿花伝』序文には、このように、世阿弥が神儀篇をとおして主張しようとした猿楽の国家行事の藝能としての効能や、大和猿楽の春日社と強く結びつく神道性が、端的に表明されている。

神儀篇は、このように、世阿弥が大和猿楽やその周辺において認識されていた猿楽の仏教性・外来性に配慮しつつ、それとは逆の神道性・日本国性を猿楽本来の性質であると説いた伝書である。太子が内裏での仮面藝能を企画し、「申楽」と命名してそれが「神楽」の藝系であることを示した時点が、猿楽という日本国の藝能の起点であり、そうであるからこそ春日社の「天下泰平」の神事を勤める

こととなった——この新しい大和猿楽の来歴物語を、旧来の由緒の基盤を塗り替える形で作り上げ、大和猿楽に神道性・日本国性の烙印を押しつつ、春日の神事との緊密な関係を示すこと、これが『風姿花伝』序文の著述に直結する、最終的な神儀篇の主旨だったのでないか。大和猿楽の性格をそのように位置付けることが、応永二十年代半ば（一四一八頃）の世阿弥にとって何らかの理由で重要になったのであろう。「申楽」命名説は、知識人による創作の段階では、猿楽の「神楽」との関係をそこまで強調するものではなかったとも考えられるが、少なくとも結果的に世阿弥のそのような新しい主張を支え、神儀篇の主張の核をなすに至ったと言えよう。

七 神儀篇著述の動機と背景の一端

——翁猿楽と春日社参勤の重視の意味

以上に見たように、神儀篇は大和猿楽を「神楽」の藝系であるという性格付け、春日の神事と結びつけた一篇であった。その思想が『風姿花伝』序文に端的に示され、同書完成へと収束したと見られるが、応永二十年代半ば（一四一八頃）に至って、新たにそのような思想が示された動機とは何であったか。最終節である本節では、その一端について考察する。

第一に注目すべきは、『風姿花伝』は、大半が翁猿楽ではない脇

能以下の能の藝の在りかたや心構えを説いているにもかかわらず、神儀篇及び先述した『風姿花伝』序文の前半部に限って、翁猿樂を主に念頭に置いてのことである。それは、第四条に《式三番》の由緒を述べ、第五条に春日興福寺の神事すなわち薪猿樂における春日社頭の《翁》（呪師走り）を取り上げていること等から明らかであり、春日・日吉の「御神事」や「神職」という信仰性の強いことばも翁猿樂を示唆している。しかし、春日社頭の《翁》は原則的に座の長が担う藝であり、世阿弥のような能役者が勤めるものではなかった。それにもかかわらず、応永二十五年以後の世阿弥において高まった猿樂の神道性・日本国性への意識は、翁猿樂を自身の藝系の本藝として標榜する（ひょうぼう）というかたちであらわれている。

第二に、それが大和猿樂の春日社参勤の重要性の認識と一体であつた点に注意される。これに関して想起すべきは、興福寺薪猿樂の修二会離脱、すなわち世阿弥若年時における両金堂への翁猿樂を含む猿樂参勤の廃絶により、同薪猿樂は寺院内での翁猿樂を闕き、春日社のそれだけとなったことである。神儀篇が大和猿樂の春日の神事への奉仕を述べ神道性を強調するのは、この興福寺参勤の変遷の史実を踏まえたものであろう。

しかし、神儀篇が、その薪猿樂の実態の変化を強い動機として著述されたとは考えがたい。大和猿樂の興福寺修二会離脱からすでに三十年以上を経ており、しかも、法会や神事からいささか離れた、

京都の足利將軍家文化圏を主要な経済的基盤としていた世阿弥にとって、奈良の春日社に奉仕する猿樂よりも、京都を中心とした能の在りかたを考えるほうが、実質的に重要であつたことは言うまでもない。実際、世阿弥が応永六年（一三九九）の自身の京都竹ヶ鼻勧進猿樂をおそらくきつかけとして『花伝』に書き続けてきた内容の大半は、室町文化が形成されたそのような環境を、如実に反映していると言える。

では、応永二十年代半ばに至って、世阿弥はなぜ春日社での翁猿樂を重視するようになったのか。この問題に関して注目すべきは、神儀篇著述と相前後する世阿弥の衆人愛敬説、すなわち『風姿花伝』奥義篇後半部を中心とした論である。そこには、観客の貴賤、上演の場の都鄙を問わず、あらゆる鑑賞者を尊重しようとする世阿弥の姿勢があらわれている。それまでは足利將軍家を最重視していた世阿弥の、視野の拡がりや思想的な深まりがそこにかがわれるが、それを別の角度から見れば、そこには観世座の統率者という立場からの、活動の方針の転換も示唆されているのではないか。幅広い鑑賞者を世阿弥が意識するようになったのは、当時の將軍家当主であつた足利義持が、田楽新座の能役者増阿弥を破格に厚遇したことの影響であつたと推測される。増阿弥の活躍は、応永二十年代（二四三—）に入る頃から義持の晩年にあたる応永三十年代前半まで続いた。その情況下、世阿弥が、將軍家とその周辺において観

世座がかつてと同様の活躍の場を見出すことは難しいという一種の諦観、あるいは見きわめを生じたとしても決して不自然ではない。奥義篇後半部には、それをうかがわせる文言が次のように見える。

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、万一少し廢るゝ時分ありとも、田舎・遠国の褒美の花失せずは、ふつと道の絶ふる事はあるべからず。道絶えずは、又天下の時に合ふ事あるべし。

世阿弥は義持政権期をとおして、少なくとも形の上では、將軍家側近の役者としての立場を脱していない。しかし応永二十年代半ばからは、必ずしもその名目にこだわらず、都以外での演能の場の確保や開拓を試み、その方面の活動に力を入れるようになったことが考えられよう。そのようにして、また政権が変わった時に「天下」すなわち国の最高権力の下で再起すべく、雌伏し座を持ちこたえようとした、この時期の世阿弥の方針が、右の文言にあらわれているのではないか。そして、神儀篇に春日興福寺という具体名を挙げ、大和猿楽を春日社参勤の座と明記したことから、そこに、世阿弥があらためて春日興福寺との関係の強化に努めたなどの事情が反映されていると想定することも可能ではないか。

この点に関して同時に注意すべきは、神儀篇では、当時の將軍家

周辺において猿楽と同様に重要であった田楽の話題について、いささかも触れていない点である。『風姿花伝』奥義篇の義満政権晩期の執筆と推定される前半部では、猿楽とは異なると述べながらも田楽に言及し、世阿弥出家後の講話でも田楽の能役者や起源を話題にしている（『世子六十以後申楽談儀』序等）。世阿弥のそれらの態度からは、神儀篇でも田楽について記述するのがむしろ自然であろう。翁猿楽は言うまでもなく田楽とは異なる猿楽の専門藝であつたが、同篇が翁猿楽を中心に据えることと、田楽に言及しないこととは、同一の事情による現象の両面ではないか。つまり、神儀篇著述の意図の一つは、田楽ならぬ猿楽について説くことであり、そこには、当時の世阿弥が、大和猿楽の本藝である翁猿楽の存在意義を強調し、増阿弥属する田楽に対する差別化を図つたという事情があつたのではないか。

さらに参照すべきは、松岡心平氏が指摘するように、応永二十三年九月及び二十四年八月に義持が奈良に下向し興福寺を訪れ、世阿弥を含めた猿楽の催しに臨んだ後日、一条院において増阿弥の能を観たことである。^⑮ 神儀篇著述をやや遡るこの機会に、興福寺関係者が義持の増阿弥愛好を実感したことは疑いない。一条院は薪猿楽の別当坊猿楽の場でもある。増阿弥率いる田楽新座も古来奈良を本拠地としていたが、^⑯ 世阿弥が右の折に、京都はともかく興福寺での地位は守りたいとの思いを起こすことは十分にありえたらう。右の興

福寺演能は、神儀篇の内容との関連においても、注意してよいのではないか。

このように、翁猿樂奉仕と大和猿樂の春日社参勤を重視する神儀篇の内容は、応永二十年代半ばにおける世阿弥を取り巻く情況、すなわち足利義持の増阿弥厚遇を背景としてこそ、了解しうるのではないか。逆境に陥った観世座の対策として、世阿弥は、京都ばかりでなく、春日興福寺をはじめ、都以外の地域における演能活動の場を守り、模索することをも考え始めた——それがこの神儀篇の内容にあらわれているものと見たい。

結語——『風姿花伝』における神儀篇の意義

以上に見てきたように、神儀篇の成立時期・著者等の文献学的事柄について、またその伝書としての性格について、同篇に関する表章氏の説を中心とした従来説を再考し、従来行われていなかった同篇の各条、個別の説に即した具体的な検証・考察を行った結果、従来説とは異なる結論、または従来説において明確ではなかった事柄について、より明確な結論を得た。それらを以下にまとめれば、神儀篇は『風姿花伝』完成直前の応永二十五、六年（一四一八、一九）前後に発案、著述されたと推定される。それに何らかの知識人が協力した特別な一篇であったことは、少なくとも「申楽」命名説が

『説文解字』に関する知識・教養に基づくことから明らかであり、それを既成の大和猿樂の伝承と統合し由緒説として編んだその人物の漢文に秀でた筆力が、第三条を中心にあらわれている。ただし世阿弥は、それに手を加えて全体をまとめ直した。それが現存本神儀篇であるが、そこで同人は、猿樂が「神楽」の藝系であるとする「申楽」命名説を根拠として、興福寺新猿樂の一環としての春日社への翁猿樂奉仕を大和猿樂の根本の勤めと位置付け強調するとともに、太子・村上天皇の故事を根拠として日本の国家行事の藝能としての効用を主張している。それは応永二十年代に入る頃からの足利義持の増阿弥厚遇という情況を反映している可能性がきわめて高く、神儀篇は、相対的に逆境に陥った大和猿樂観世座の棟梁としての世阿弥の意向や方針に著述の端を発した、相当に意図的な書物であったと言える。そこには、將軍家の傘下での演能活動に疑問を挟むことのなかったそれ以前の在りかたを根本的に見直し、春日興福寺との関係保持などに目を向け始めた世阿弥の事情をうかがうことが可能である。

神儀篇がこのように、既成の伝承内容を忠実に写した素朴な伝説の類ではなく、応永二十年代半ばの特別な情況下における一種の猿樂観の提示であり、あらたな猿樂の伝統・来歴の説の構築であったことには注目すべきであろう。世阿弥が演能の在りかたを模索する過程の思想があらわれている点では、同篇は『花伝』『風姿花伝』

の他篇と基本的に変わるところがない。神儀篇が藝能史研究や説話史研究、民俗学等の資料として用いられることは序に述べたが、その場合にもこのような性格をもつ同書の史料性には注意を要する。

世阿弥が著述の協力を得た知識人の具体像については今後なお考察を要するが、いま言えることとして、その人物が漢文方面の学識を有し、『日本書紀』注釈あるいは神道説にも親しんでいた可能性が高いことを指摘しておく。世阿弥との交流が知られている禪僧である岐陽方秀は、『日本書紀』や神道説とは縁が薄いことから、その候補からは外れると見てよい。またその漢文訓読体の文章力や附会の巧妙さから見れば、定型文の作成やいわゆる「中世神話」の伝達が精一杯という水準を大きく超える教養の持ち主であり、おそらくは漢才に秀でた貴族またはそのような出自の出家者であろう。

神儀篇の最大の主張である猿楽の神道性と春日社参勤の重視は、その後も続いた。『世子六十以後申楽談儀』の冒頭には「申楽とは神楽なれば」とあり、永享八年の奥書を有する『金島書』所収の薪の神事の謡い物にも「十二大会の始めにも、この遊楽をなす事の、当代の今に至るまで、目前あらたなる、神道の末ぞ久しき」とあるが、神儀篇と同じく興福寺薪猿楽の春日社頭の《翁》を取り上げたこの謡は、神儀篇著述期またはそれ以後の作であろう。この謡が次代の義教政権期、自身の佐渡配流を題材とした謡い物集の最後に収録された事実は、大和猿楽の神道性と春日社参勤が、将軍家との関

係においてさらなる不遇に陥った最晩年の世阿弥の精神的支柱としてもはたらいいたことをうかがわせる。

付記：本稿は、日本学術振興会科学研究費助成金（研究課題番号：15K02232）の成果の一部である。

注

- (1) 『風姿花伝』は、応永七年（二四〇〇）にいったん完成し第四郎に相伝したその前身としての第一次『花伝』（年来稽古篇・物学篇・問答篇の三篇を主体とした）に、世阿弥自身が大幅な書き足しや再編成を行い、約二十年後に『風姿花伝』という新しい書名を冠して最終的成立を見た書物と推測される。右三篇及び神儀篇・奥義篇は『風姿花伝』の諸篇として伝わり、第一次『花伝』の後に著述されたと見られる花修篇・別紙口伝が『花伝』と題する書物として現存する。この著述の経緯については表章氏が最初に指摘し、筆者もそれを承けて関連考察を行った。表章「世阿弥」初出一九六九年一月、日本文学研究資料刊行会編『謡曲・狂言』、有精堂出版一九八一年所収、重田みち「初期三書から『花伝』へ」、『風姿花伝』へ、『文学』隔月刊第一巻第六号、二〇〇〇年十一月、等諸考察。「世阿弥の能楽伝書『花伝』花修篇の性格と相伝に関する問題」『演劇研究』第三十八号、二〇一五年三月、その他「足利義持時代の美意識——世阿弥の藝論の冷え・さび・無文」『藝能史研究』第一〇八号、二〇一五年一月、注(8) 掲出表氏稿及び小論参照。
- (2) 能勢朝次「世阿弥十六部集評釈」、岩波書店、一九四〇年、一三七頁。
- (3) 表章「世阿弥の伝書とその芸論」、『能の伝書と芸論』、岩波講座 能・狂

言II、岩波書店、一九八八年、三二頁。

- (4) このほか伊藤正義氏は、神儀篇を、大和猿楽が誇る「円満井座の由緒」としての「猿楽史」であると述べる。伊藤正義「円満井座伝承考」、初出一九六九年七月、『金春禅竹の研究』、赤尾照文堂、一九七〇年、二六五—二六六頁。

- (5) 神儀篇における猿楽の由緒来歴に関する説が、様々な説を綴り合わせたものであるとの見かたが、能勢朝次注釈(注(2)を参看)等、大方の共通理解となっている。

- (6) 下記をはじめとする諸論考。能勢朝次「翁猿楽の発生」、『能楽源流考』、岩波書店、一九三八年。服部幸雄「後戸の神」、初出一九七三年七月、「宿神論」、初出一九七四年十月—一九七五年二月、ともに『宿神論——日本芸能信仰の研究』、岩波書店、二〇〇九年、所収。表章「多武峰の猿楽」、初出一九七四年十月、『大和猿楽史参究』、岩波書店、二〇〇五年、所収。牧野和夫「中世の太子伝を通して見た一、二の問題(1)——世阿弥、禅竹の伝書の場合」、初出一九八一年三月、「無明法性のこと——覚書——無明法性合戦状」の背景」同六月、『中世の説話と学問』、和泉書院、一九九一年、所収。天野文雄「翁猿楽の成立をめぐる諸問題」、初出一九八三年七月、『翁猿楽研究』、和泉書院、一九九五年、所収。山路興造「翁猿楽」考、初出一九八五年二月—三月、『翁の座——芸能民たちの中世』、平凡社、一九九〇年三月、所収。

- (7) 吉田東伍『能楽古典 世阿弥十六部集』、磯辺甲陽堂、一九〇九年、序引二一—二四頁。

- (8) 表章「四卷本『風姿花伝』考」、初出一九六〇年三月、及び一九七九年補説『能楽史新考(二)』、わんや書店、一九七九年、所収。同「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、一九九四年三月。伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』。同「解題 四卷本風姿花伝」、『室町ころ——中世文学資料集』、角川書店、一九七八年、五四九—

五五三頁。

- (9) 神儀篇に対する記紀の投影は能勢朝次氏、賢愚經の説話との関係については伊藤正義氏説参照。能勢朝次『世阿弥十六部集評釈』、岩波書店、一九四〇年、「風姿花伝第四、神儀云」「神儀篇」。伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』、二七二—二七四頁。また「辨散楽」については、同作品が暗示となつてこのような伝説が生まれたに相違ないとの能勢氏の見解がある。能勢氏上記著書、神儀篇語釈及び「評」。なお注(36)(38)(40)をも参看。

- (10) 表章「世阿弥の伝書とその芸論」、『能の伝書と芸論』四八—四九頁。「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三一頁。
- (11) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、第二節及び第三節。

- (12) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、以下の記述等。「以上に「第四神儀」「神儀篇」成立応永二十五年以降説を開陳してきたが、言葉を選び、可能性を強調しただけで、そう断定しては、こなかつたはずである」(二六頁)、「神儀篇成立は」やはり応永二十五年以後の可能性が強いとの発言に止めるのが無難であろうと思う。実はそれは、次節「同稿第四節「申楽」説の発想は世阿弥とは別人か」に述べることをも勘案しての遠慮した結論なのである」(二八頁)等。なお傍点は引用者により、「()」内は引用者による補注である。以下同じ。

- (13) 注(12)に引用した表氏文言の後者(表氏稿二八頁)は、それに関するものであろう。この文言は「次節」のいずれの説を「勘案」したかについて具体性を闡くが、神儀篇著者等の文献学的問題が十分に解明されていない状況が、表氏の成立年代推定の論調に影響していることが読み取られる。
- (14) 本稿に引用する『風姿花伝』本文は、最善のテキストを有する金春本を底本とし、かつ最も世阿弥の文字遣いに近いと推測されている吉田本の文字遣いになるべく従い、他の主要伝本を適宜参照し、段落分けも含め、本

稿筆者が校訂したものである。

- (15) 本文冒頭に「神代・仏在所の吉例」が各々第一条の神代起源説・第二条の天竺起源説を指す。その第一条・第二条の全文は以下のとおりである。

一、申楽、神代のはじまりと云は、天照太神、天の岩戸にこもり給ひし時、天下とこやみに成りしに、八百万の神達、あまの香久山にあつまり、大神の御心をとらむとて、神楽を奏し、せいなうをはじめ給ふ。中にも、あまのうずめの尊、すゝみ出給て、神の枝にしでを付て、声をあげ、ほどろ焼、ふみとどろかし、かんがゝりすと、うたい舞かなで給。〔第一条第一段〕

その御声ひそかにきこえければ、大神岩戸をすこしひらきたまふ。国土又明白たり。神達の御面しろかりけり。〔第一条第二段〕

其時の御あそび、申楽のはじめと、云々。くはしくは口伝にあるべし。

〔第一条第三段〕

一、仏在所には、しゆだつ長者、祇園精舎をたて、供養の時、釈迦如来、御説法ありしに、提婆、一万人の外道をともない、木の枝・篠の葉にしでを付てをとりさけめば、御供養のべがたかりしに、仏、舍利弗に御目を加へ給へば、仏力をうけ、御後戸にて、鼓・しやうがをとゝのへ、阿難の才覚、舍利弗の知恵、富楼那の辯説にて、六十六番の物まねをし給へば、外道、笛・鼓の音をきゝて、後戸にあつまり、是を見て静まりぬ。其隙に、如来供養を宣給へり。〔第二条第一段〕

それより、天竺に此道は初る也。〔第二条第二段〕

- (16) 表章校注「世阿弥 禅竹」、岩波書店、一九七四年、補注二〇。同「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐつて『能楽研究』第一八号、二二—二三頁。同書完成時期の筆者の推測はこの表氏説と異なるが、応永二十五年以後であると考え点は同様である。

- (17) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐつて『能楽研究』第一八号、二二—二三頁。

- (18) 重田みち「初期三書から『花伝』へ、『花伝』から『風姿花伝』へ」『文学』隔月刊第一巻第六号。なお、これは表氏の成立時期推定説以後の拙論である。

- (19) 注(7)を参看。

- (20) 表章「世阿弥の伝書とその芸論」、『能の伝書と芸論』三二—四九頁。

- (21) 『風姿花伝』完成期以後の世阿弥が藝論に漢文的記述を試みたことは表氏の指摘のとおりであるが、そこには初歩的な誤りが見られ、「申楽」命名説が世阿弥自身の考案によるとはとうてい認められない。表章校注「世阿弥・禅竹」、補注二〇。

- (22) 本文は五代の学者徐鍇の同書注釈『説文解字繫伝』（『説文解字』小徐本）に拠り、清の道光年間祁雋藻刻本『説文解字繫伝』（中華書局、一九八七年）より引用した。

- (23) 右「疑多聲字」は、許慎の説解に「從示、申聲」と「聲」字（形声文字の声符）があるのは余計であり、会意文字と見て「從示、申」とすべきだと述べたものである。

- (24) 『風姿花伝』主要伝本にはこの前後はすべて「たのしみを申によりて」とあるが、吉田本は校註者である吉田東伍が「申」字に振仮名「マナス」を付し、従来の世阿弥伝書注釈においても、この字は「まうす」と訓まれ「申し上げる」の意と解されてきた。しかし、『説文解字』『繫伝』の「引き出す」の意に従えば、「申」の訓みは諸和訓資料の同字条に見える「のブ」が適合する。神儀篇の文脈からも、この前後を「楽しみを申ぶるによりてなり」と訓み、藝によつて楽しみを呼び起こすことを表したと解釈する余地を残すかと考える。

- (25) 『古今韻会举要』伝本については下記住吉朋彦氏稿参看。「二元」刊本系『古今韻会举要』伝本解題——本邦中世期漢学研究のための『日本漢学研究』第一号、一九九七年十一月。「古活字本『古今韻会举要』考」『斯道文庫論集』第四四号、二〇一〇年二月。

- (26) 『碧巖錄不二鈔』、普照序「順神」注。『日本書紀纂疏』卷一「神代」注。
- (27) 関屋俊彦「能・狂言と日本の笑い」、木村洋二編『笑いを科学する——ユーモア・サイエンスへの招待』、新曜社、二〇一〇年。
- (28) 続群書類従、第二輯下所収本文に拠り、標点等、表記の一部を整えた。
- (29) 伊藤正義監修『磯馴帖、村雨篇』（和泉書院、二〇〇二年）所収本文に拠る。ただし一部に表記を変えた箇所がある。
- (30) 『宏智禪師廣錄』卷第二の次の話の類に拠ると見られる。
 舉仰山問中邑…「如何是佛性義」。邑云…「我與爾說箇譬喻。如室有六窓中安一獼猴。外有人喚云狂狂、獼猴即應、如是六窓俱喚俱應。」（大正新脩大藏經第四八冊、二五頁上。六の窓を備えた建物中に一匹の猿がいれば、外からの喚びかけに應える声は六つの窓すべてから聞こえるが、その声は一つである、の意）。
- (31) 表章「世阿弥の「サルガク」申樂」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三〇—三二頁。
- (32) 第三条第六段・第七段本文は後文に引用。また第三段の本文は以下のとおり。
 御門きとくにおぼしめし、天上にめさる。せいじんにしたがひて、才智人に超、年十五にて大臣の位にのぼり、秦の姓をくださる。「しん」といふ文字「はた」なるが故に、秦河勝はなり。
- (33) 第七段の話は、能《守屋》またはその素材となった話の要約であるが、ここでの「上宮太子」の呼称が、『守屋』の詞章においては太子がすべて単に「太子」と呼ばれていることと異なる点も、やはりこの段の執筆者がその知識人であることを思わせる。
- (34) 注（９）を参看。
- (35) 神儀篇第一条の記紀との関係について言えば、「天の岩戸」を『日本書紀』は「天石窟」、『古事記』は「天石屋戸」とし、『日本書紀』は岩の扉部分に限定する場合にのみ「磐戸」という。また、記紀には神々が真坂樹に

- 幣を付けて祈禱した、及び天鈿女が真坂樹を髪にしたとの記述は見えるものの、天鈿女命が神の枝の手に取り歌い舞ったとは記していない。さらに記紀には天鈿女命以外の神々の藝能演戯の記述も見えない。同条の説話はこのように記紀の内容と大きく齟齬する、非正統的な、いわゆる「中世日本紀」（「中世神話」）の一例である。「中世日本紀」「中世神話」については以下を参看。伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって」「文学」第四〇巻一二号、一九七二年十月。山本ひろ子「中世神話」、岩波書店、一九九八年。
- (36) この内容は、『賢愚経』の舍利弗が外道を屈服させた話などに基づく脚色（表章「世阿弥の伝書とその藝論」、『能の伝書と芸論』四八—四九頁）ではあるが、翻案が大きく、全く別の説話として成立している。能勢朝次氏は興福寺維摩会の延年の伝説などと関連がありそうな仏教説話であると述べ、伊藤正義氏は『賢愚経』との関係に注意しながらも神儀篇の説そのものの典拠は求めたいと述べる。能勢朝次「世阿弥十六部集評釈」、神儀篇、評。伊藤氏説は注（９）を参看。
- (37) 服部幸雄「後戸の神」、『宿神論』所収、参照。
- (38) ただし第一条末尾は『古語拾遺』の内容もふまえており、同部分は知識人によった可能性がないとは言えない。同条のその部分のみ、「国土又明白たり。神達の御面しろかりけり。其時の御あそび、申樂のはじめと、云々」と漢文訓読体的な歯切れのよい文体となっている点にも注意したい。なお『古語拾遺』との関係については別稿に譲る。
- (39) 伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』二八二—二八三頁。表章校注「世阿弥・禅竹」当該文頭注。
- (40) この話の登場者である村上天皇と秦氏安の組み合わせが、従来の指摘のとおり『本朝文粹』所収対策文「辨散楽」の発問者と答申者である点にも注意したい。このように「辨散楽」を踏まえる点が（注（９）をも参看）、表氏が神儀篇の説に知識人の手が加わっていると推測した根拠の一つであ

り、また右の点以外にも、「辨散楽」の用語や背景にある思想が神儀篇や後の世阿弥の藝論にも反映していると筆者は考えている（中世文学会平成二十八年秋季大会にて口頭発表）。これに関する論は別稿に譲る。

(41) つまり素案は、おおよそ次のような文だったのではないか。

平の都にしては、村上天皇の御宇に、昔の上宮太子の御筆の申楽延年の記を觀覽するに、「申楽延年という藝能は」月氏・晨旦・日域に伝るきやうげんきぎよをもて、讃仏転法輪の因縁をまもり、魔縁を退げ、福祐をまねく。申楽舞を奏すれば、国おだやかに、民しづかに、寿命長遠也」と、太子の御筆あらたなるにて、村上天皇、申楽をもて天下の御祈禱可為とて、秦氏安におほせて、六十六番申楽を紫宸殿にて仕。

(42) 第四条第二段・第三段の本文は以下のとおり。

其後、六十六番までは一日につとめがたしとて、其中を選て、稻積イナヅメの翁（翁面）、代経翁（三番申楽）、父助、これ三をさだむ。いまの代の式三番はなり。則、法・報・応の三身の如來をかたどり奉所なり。しき三番の口伝、別紙にあるべし。〔第二段〕

秦氏安より、光太郎・金春まで、廿九代の遠孫なり。これ、大和国円満井の座也。をなじく、氏安より相伝たる聖徳太子の御作の鬼面、春日の御神影、仏舍利、是三、この家に伝る所也。〔第三段〕

(43) 表氏は、「されば」「しかれば」「さるほどに」の三種の接続詞の多用が、世阿弥の文体の特徴であるとする。「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三一頁。なお、表氏が神儀篇に「しかれば」の用例がないと述べたのは、単純な見落としてであろう。

(44) 『風姿花伝』問答篇第三条「然ば、さるがくの当座に於いても」、「花伝」花修篇第一条「しかれば、よき能と申は」等。表章校注『世阿弥・禅竹』当該文頭注及び補注七五。

(45) もっとも、表氏はこれらを話題転換と見なし「ところで」と訳しているが、世阿弥の「しかれば」の例は、他例も含めて完全な話題転換の意味とは解

されない。この例は、興福寺と春日大社の行事における藝能には除魔招福・天下泰平の効用があるという話題において、興福寺維摩会が除魔を担当する一方、春日御社上りの猿楽は天下泰平の祈禱を担当する、という両者の均衡を保った緊密な関係が「しかれば」によつて示されている。他例についてはいま具体的に触れないが、世阿弥の「しかれば」の用例は、すべてこのように前後に話題上の繋がりが認められる。

(46) 漢文訓読の文体の特徴は、第三条の「みどり子のいはく……と云、「しん」といふ文字「はた」なるが故に、秦河勝是なり」等の表現にも認められる。

(47) 『世子六十以後申楽談儀』第二十三条に「大和申楽は、河勝より直に伝はる」と見える。なお本稿における『世子六十以後申楽談儀』の引用は、表章校注『世阿弥・禅竹』に拠る。

(48) 伊藤正義氏は、天王寺系秦氏関連の伝承や禅竹の伝書に拠り、推古朝を河勝出現の時代とするのが円満井座の伝承に忠実であると指摘する。「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』所収。

(49) 神儀篇第四条末尾に、「秦氏安より、光太郎・金春まで、廿九代の遠孫なり。これ、大和国円満井の座也。をなじく、氏安より相伝たる聖徳太子の御作の鬼面、……この家に伝る所也」とあり、大和猿楽におけるその伝承を記す。

(50) 「六十六番の物まね」は、能勢朝次氏が延暦十三年の延暦寺供養の記録として挙げる秦氏の楽人六十六人という数、または表章氏が指摘する多武峰の六十六番猿楽などとの関連を思わせ、同じく「橘の内裏紫宸殿」は、服部幸雄氏によれば秦氏の伝承を反映したと推測される。能勢朝次「平安時代の貴族的猿楽」、『能楽源流考』二三頁。表章「多武峰の猿楽」、『大和猿楽史参究』所収。服部幸雄「宿神論」、『宿神論』五〇―五一頁。

(51) 伊藤正義「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』所収、及び、服部幸雄「宿神論」「宿神論」所収。

(52) 現存本『風姿花伝』第三問答篇末尾に見える応永七年（一四〇〇）時点の奥書に、世阿弥が自身を「秦元清」と署名していることが、秦氏を称した早い資料である。

(53) 本条における太子の重要性は、この前後の話の筋が、欽明朝から太子統治時代へと数代の天皇を飛び越えて直結し、第六段冒頭に列挙された敏達からの三代はその間を繋ぐための名目以上の意味を見出せない点、またそこに、本来は推古朝に含めるべき太子の名が挙げられ、天皇よりも太子の存在が突出している点にうかがうことができる。

(54) 伊藤正義氏の指摘のとおり、天王寺系秦氏の伝承等に太子譚と深く関連しているものがある。「円満井座伝承考」、『金春禅竹の研究』二八三—二八五頁。

(55) 両条の本文は注（15）に引用。

(56) 『風姿花伝』の伝本は、「五巻本」「四巻本」と呼ばれてきたが、前者の善本に、その篇構成とは別に「上巻」「下巻」と分けた跡があり、それとの混同を避けるため、近年筆者はこれをそれぞれ「五篇本」「四篇本」と呼ぶことにしている。

(57) 表章「四巻本風姿花伝」考——附、『花伝』七篇の成立をめぐる諸問題、初出一九六〇年三月、『能楽史新考（一）』所収。伊藤正義「解題 四巻本風姿花伝」、『室町ごろ』所収。もともと、その後表氏は、四篇本系が五篇本系に先行する、世阿弥自身による別系統の本であるとしていた旧説を、五篇本の世阿弥原本から同一人が一篇を除き、五篇本系に先行して相伝したのが四篇本系であるとする説に変更している（上記『能楽史新考（一）』所収稿補説（3））。またその際、表氏は、見出しの「聞書云」が世阿弥原本の神儀篇の当初の見出し（五篇からなっていた）にふさわしいとも述べている。

(58) その事情として、前注に記した表氏の新説などが想定可能である。

(59) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、

二七—二八頁。

(60) ただし、この想定がいまの四篇本系と五篇本系の関係と無関係であることは、四篇本系諸本も第三条第五段の本文を有することから明らかである。

(61) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、三頁。

(62) 森末義彰「桃源瑞仙の『史記抄』にみる世阿弥」、初出一九七〇年二月、『中世芸能史論考——猿楽の能の発展と中世社会』、東京堂出版、一九七一年、所収。

(63) 岡見正雄・大塚光信編『抄物資料集成 第一巻 史記抄』、清文堂、一九七一年。なお、引用文に続く「事自妙法教院禿力而始」以下は、世阿弥と藏室翁のどちらの言であるかの判別が難しいが、ひとまずその前までを世阿弥の言と見なし、鉤括弧を付した。

(64) 表章「世阿弥の「サルガク」申楽」説をめぐって『能楽研究』第一八号、六頁。

(65) この引用文の内容は、神儀篇の最終条に世阿弥当時の猿楽の座の所属を示した記述「大和国春日御神事相隨申楽」「江州日吉御神事相隨申楽」、及び『風姿花伝』序文の「かの河勝の遠孫……春日・日吉の神職なり」云々の文と関連が深いことから、世阿弥の言に端を発する別経由の説だったと見てよからう。

(66) この引用文直前に「又與余之昔所聞大同少異」（この話も私がかつて聞いた話と大同小異だ）とある。

(67) 世阿弥の「神楽」の概念は、神儀篇第一条の天岩戸説話のような神道性と結びつけられていることは確かであるが、厳密には明確な具体性を以てとらえがたいものであるため、以下本稿ではこの「神楽」の語に鉤括弧を付して表記する。

(68) 「申楽」命名説の創作の際にも、猿楽の「さる」の説明のために「神」字の構成を着想したことから、偶然「神楽」に言及することになったとも考

えられる。

(69) この序文は、表章氏により、当初の『花伝』にはなかった後年の増補と推測され、筆者も同書完成間近の最終時期に執筆されたと推定している。

表章「花伝」から『風姿花伝』への本文改訂「語文」第三八輯、大阪大学国語国文学会、一九八一年四月。重田みち「『風姿花伝』奥義篇書き替えの経緯再考——田楽本座の役者一忠の記述及び能の名望論について」『藝能史研究』第二〇三号、二〇一三年十月。

(70) 表章氏は神儀篇の内容について、本来多武峰の六十六番猿楽と縁の深い説であつたものを興福寺と縁ある説に改変したのではないかと述べており（『多武峰と猿楽』寸感）『能と狂言』第五号、二〇〇七年、それは、同篇の「六十六番の物まね」や、そこから三番を選んだのが『式三番』であるとの説が、多武峰の六十六番猿楽に由来するとの推測に基づいている（多武峰の猿楽、『大和猿楽史参究』六九―七二頁）。「六十六」と秦氏との関係は多武峰の説には限らないが（注（50））を参看、神儀篇著述に用いられた原素材が多武峰の説であつた可能性は十分に考えられよう。

(71) 表章「薪猿楽の変遷」第二節、初出一九七七年七月、『大和猿楽史参究』所収。

(72) 表章「大和猿楽の「長」の性格の変遷」、初出一九七六年二月、一九七七年三月、一九七八年七月、『大和猿楽史参究』所収。

(73) 表章「薪猿楽の変遷」初出一九七七年七月・八月、『大和猿楽史参究』所収。表氏は両金堂への猿楽参勤の廃絶を明徳年中（一三九〇―一三九三）と指摘する。

(74) 奥義篇後半部の著述時期推定、及び以下に述べる衆人愛敬説ならびに義持の増阿弥厚遇に関する一連の拙稿は以下のとおり。重田みち「初期三書から『花伝』へ、『花伝』から『風姿花伝』へ」『文学』隔月刊第一巻第六号。『風姿花伝』の完成と世阿弥の思想——増阿弥の存在のかかわりの可能性「『藝能史研究』第一七二号、二〇〇六年一月。『増阿弥全盛期——常在

光院の演能の意味」『鎮仙』第五三三号、二〇〇五年三月。『風姿花伝』奥義篇書き替えの経緯再考——田楽本座の役者一忠の記述及び能の名望論について」『藝能史研究』第二〇三号、二〇一三年十月。

(75) 奥義篇の完成は神儀篇と同じく『風姿花伝』完成の直前と推定されるが、その前半部には前代の義満政権期に活躍した大王道阿弥の藝風が意識されていることから、その著述の開始は義持政権開始以前と見るのが自然である。重田みち「『風姿花伝』奥義篇書き替えの経緯再考——田楽本座の役者一忠の記録及び能の名望論について」『藝能史研究』第二〇三号、二〇一三年十月。

(76) 松岡心平「足利義持と世阿弥——世阿弥の新資料報告」『鎮仙』第四三七号、一九九五年十一月。なお同稿には、これらの義持下向の折に世阿弥も演能していることから、「義持の時代に世阿弥が冷たくあしらわれていた」という通俗説の訂正がさらに強く求められる」とあるが、増阿弥と世阿弥との待遇の差は京都の勸進能開催等、当時の演能記録の差に顕著であり、寺社参勤等の活動はともかく、義持自身の藝の愛好という点から増阿弥と比較して見れば、世阿弥は義持に冷遇されていたという表現は可能であろう。

(77) 能勢朝次『能楽源流考』一四八〇―一四八七頁。

(78) 『金鳥書』本文は、表章校注『世阿弥 禅竹』所収本文に拠る。