

神仏と能

● 鎌田東二

— 神道と仏教から見た能の信仰世界（十七） —

『九位』の構造分析

有力寺社等の重要儀礼の場で世阿弥の率いる一座（結崎座）がさまざまな形態で「参勤」し、能の舞台を勤めていたことは、世阿弥自身の著作『風姿花伝』や『申楽談儀』や先学の研究で明らかであるが、世阿弥が臨済宗ではなく、曹洞宗にて得度したことの経緯と意味はさらに考究する必要がある。

というのも、臨済宗系の矛盾した公案言語を高度に活用する「看話禅」と曹洞宗系の極端に言語的幻

惑を排する「黙照禅」との違いを見れば、世阿弥の著作の考察や論理には、臨済宗系の公案の方が身近で親和性があるように思われるからである。確かに、曹洞宗には、「正偏五位」（正中偏・偏中正・正中来・兼中至（偏中至）・兼中到）や「功勳五位」（向・奉・功・共功・功功）があり、世阿弥の『五位』への影響と連関が見て取れる。が、一方、臨済宗には有名な「十牛図」（尋牛・見跡・見牛・得牛・牧牛・騎牛・歸家・忘牛・存人・人牛俱忘・返本還源・入廬垂手）があつて、禅の悟りの階梯への道筋が実に明確に提示されている。道元の主張だけからすれば、そのような意識の階梯などの議論はむしろ黙照禅には邪魔なように見える。しかし、世阿弥は能役者の身心の階位を驚くほどの執

念で位置づけている。

世阿弥の芸境・芸位論はグラデーション（層位・段階的変化・漸次的移行）を成している。著述過程で言えば、『五位』から『九位』へと、より精密に階層化されていく。そのどちらにおいても「妙」が究竟位になるのだが、妙から、感、意、見、声とその風位を下降していく過程を描く『五位』に対して、『九位』では、「妙花風」から「龜鉛風」までの九段階を螺旋的に移行し、往還する。そこにおいて重要なところは、核心をなす命題を「言語道断、心行所滅」として、前掲二著作以外にも、『遊楽習道風見』や『六義』や『拾玉得花』などで、実にくどいくらいに繰り返して述べている点である。この境位をいわば「絶対無」（西田幾多郎、久松真一）的な究竟点として、その照源からさまざまな「景」が浮かび上がってくるという構図になっている。したがって、「言語道断」であり、「心行所滅」の妙位・妙層がいかなるものであるかが、わからないとすべてが砂上の楼閣となる。

この『九位』の説明の中核部を列記する。

一、妙花風「新羅、夜半、日頭明なり」「妙と

云ば、言語道断、心行所滅なり」
二、寵深花風「雪千山を蓋ひて、孤峰如何が白からざる」

三、閑花風「銀坑裏に雪を積む」

四、正花風「霞明かに、日落て、万山紅なり」

五、広精風「語り尽す、山雲海月の心」

六、浅文風「道の道たる、常の道にあらず」

七、強細風「金錠影動きて、宝剣光寒じ」

八、強龜風「虎生れて三日、牛を食ふ氣あり」

九、龜鉛風「五木鼠」

禅はパラドックスに満ちている。矛盾律や排中律を超える「即非の論理」（鈴木大拙）を生み出した。まず、「夜半日頭」という、宋代の臨済宗の禅僧の『大慧普覚禅師語録』などの著作に出てくる真夜中の太陽のビジョンが照源として示される。この現実にはあり得ない、無景（非景）を光源として、スペクタクルに次の「景」が浮かび上がってくる。次の景とは、千の白い雪山の中にあつて、たった一つだけ白くない峰があるという景である。その景は奇怪であり、不思議であり、妖異ではあるが、まだ思考の合理の

中に入ってくる。

しかし、真夜中の太陽とは「絶対矛盾的自己同一」(西田幾多郎)である。だが、この絶対矛盾を表現した奇妙な作品がある。それは、三島由紀夫の小説『豊饒の海』第二巻『奔馬』だ。この小説の最後で、テロリストの右翼少年飯沼勲が追い詰められて、夜の海に面した崖つぶちで割腹自決するのだが、その時、飯沼勲の脛の奥に「日輪は赫奕と昇った」のである。今わの際の最後の瞬間に、暗黒の中を昇って来る太陽を、十九歳が終わる直前に自決した飯沼勲は幻視したのだ。「正に刀を腹へ突き立てた瞬間、日輪は脛の裏に赫奕と昇った」

『近代能楽集』を書いた三島由紀夫は、能が日本文化の精髓を表現するものと捉えていたが、『豊饒の海』四部作も、本多繁邦というワキが、次々と輪廻転生していくシテを見届け、問答を交わし、その成仏を祈念する神秘劇であった。その神秘劇の「荒魂」の相を描いた第二巻の最後で、三島由紀夫は真夜中の太陽を昇らせたのである。

世阿弥は、その真夜中の太陽を「妙」とし、「言語

道断、心行所滅」と説く。言葉も、心も途絶えて、沈黙と無の海と空の中に溶けていく時に、真夜中の太陽が燦然と耀く。その玄妙神秘を能の元始の元始と定めたのだ、世阿弥は。

世阿弥はこの「妙花風」を、「堪能の幽風」、「無心の感」、「無位の位風の離見」と説明している。言葉も、心も意識も超絶した場所とも言える場所、境地とも定まらぬ境地。絶対矛盾しつつも、それが矛盾ではなく、そのままに、そのとおりに、真如であるところ。そのような「無位の位風」を世阿弥は指し示す。そして、次に、一面の雪山の中に、ただ一峰だけ雪をいただいでいない山があるとす。これまた臨濟宗系の『五燈会元』などの禅書の中の「雪千山を蓋ひて、孤峰如何が白からざる」を、「千山の雪、一峰白からざる深景」とも説明する。千の白の中の唯一の非白。これは真夜中の太陽よりは現実性がある。ありそうである。しかし、極めてレア(稀)である。そのような特別の、稀有の絶景。それが「籠深花風」の境地である。

そして、続いて、「上三花」の中の第三の境地の「閑

花風」。それは、曹洞宗系の『宏智わんし禪師広録』に出てくる「銀坑ぎんこう（鏡）裏に雪を積む」という景として説明される。ここではすべてが清らかに、きらきらと輝いている。違和はない。白銀の鏡の中に白い雪が盛つてある。白の中の白。銀鏡の白の中の白雪の白。純白ではあるが、よりその純白が強化され純化され莊嚴化されている。そのような全白の景。

この三景が「上三花」の景である。この三つの景の内、二景の説明が臨済宗系の看話禪の禪語を採用している。つまり、公案という矛盾言語を駆使することでの思考の準拠枠を破壊し、言語思考の限界から実相じつそうの世界への解放を導く禪の手法を主たる説明として世阿弥は採用しているということである。第一の妙花風と第二の寵深花風の景の説明がいずれも臨済宗系の禪語を採っているということの中に、世阿弥が曹洞宗系の黙照禪よりも臨済宗系の看話禪と親和性があったことを示していると言えないか。もちろん、第三の閑花風は曹洞宗の宏智しよかく正覚しよかく（二〇九一—一二五七）の語録から引いているので、黙照禪の系統がないわけではない。しかし、この黙照禪者の宏

智正覚は、先の第一妙花風の禪語を説いた看話禪者の大慧宗杲だいゑそうこう普覚ふかく（二〇八九—一一六三）と激しく対立したのであるから、世阿弥にとって、黙照禪と看話禪との対立がさほど意味のある大きな相違点でなかったことが見て取れる。むしろ、謡の美的意味世界を追及した世阿弥にとっては、公案という超妙手な言語活用はヒントと魅力とイメージネーションに満ちていたと言えるだろう。だからこそ、「新羅夜半日頭」などを引いて来たのであろう。

さて、では、次の「中三位」の景はどうであるか？ 第四の景は「正花風」で、それは、「霞明かに、日落て、万山紅なり」と説明される。これを小西甚一は、「霞は明るくたなびき、夕陽は西に傾いて、見わたす限りの山は、みな紅の色に染まっている」（『世阿弥能楽論集』たちばな出版、二〇〇四年）と口語訳している。これはいわゆる通常の美しい風景である。ある意味では、日常の美景である。特別に珍しいことではない。しばしば起こり得る、しかし、普通に美しいと感じられる景。

続く第五の「広精風」の景は「語り尽す、山雲海

月の心(情)と説明される。そしてそれは、「山雲海月の心、満目青山の広景」とも説明され、それを「語り尽す所」、それが広精風の景なのである。山にかかる雲、海を照らす月。これは特に何てことはない普通の景である。特別に美しいとも、稀とも言えぬ日常の景。そのただ普通の、あたりまえの景を大事にする。

第六の「浅文風」は「景」ではなく、「景」を見通していく「道」として説かれる。ここでは、「道の道たる、常の道にあらず」という、有名な『老子』の冒頭の句が採用される。『老子』冒頭句は、少し違って、「道可道、非常道。名可名、非常名。無名天地之始、有名万物之母。故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄、衆妙之門(道の道とすべきは常の道に非ず。名の名とすべきは常の名に非ず。名無きは天地の始め、名有るは万物の母。故に常に無欲にしてその妙を觀、常に有欲にしてその徼を觀る。この両者は同じきに出でて而も名を異にす。同じきをこれを玄と謂い、玄のまた玄は、衆妙の門なり)」という。『老子』冒頭に「道」の語のみならず、「妙」の語が

出てくることに注意しておこう。そして、「無欲」の「觀」と「有欲」の「觀」とでは、見るべき「景」が異なってくるということにもさらなる注意が必要だ。つまり、心の状態によって、「觀」の仕様によって、見え方が、見える「景」が変わってくる。だからこそ、「觀」の修行の道行が重要な実践課題となる。そこで、ここがスタート地点となる。ゆえに世阿弥は「浅文風を以て、九位習道の初門と為す」とする。

さて、問題は次の「下三位」の三つの風位であり、景である。

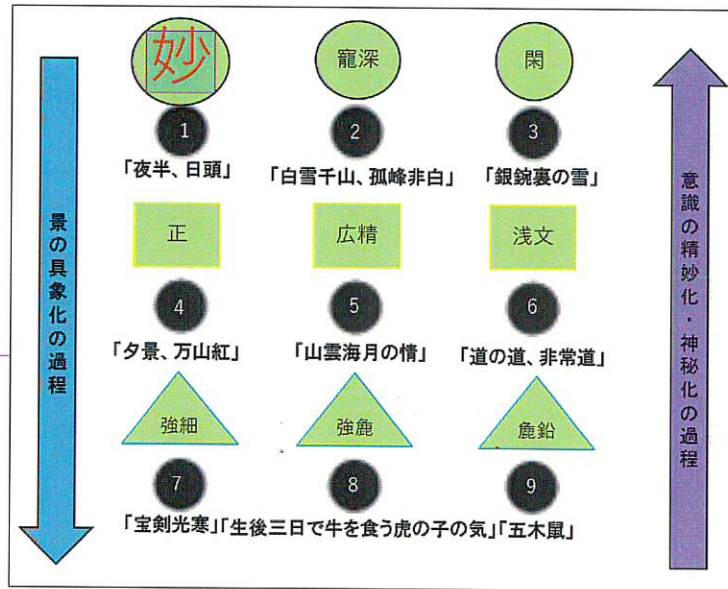
まず、第七の「強細風」だが、それは、これまた臨済宗系の『碧巖録』の中の「金鎚影動きて、宝劍光寒じ」という景として説明される。鉄槌が振り下ろされる。凄まじい宝劍の光が放たれる。その荒々しくも強烈な破壊力の中に、宝劍の伶俐な光が宿っている。そこには、破壊的な美がある。

第八の「強麤風」は、「虎生れて三日、牛を食ふ氣あり」と説明されるが、これは景とも言えなくはないが、より「状」(状態)を示している。虎は生後三日で牛を食らうほどの激しさを秘めている。その

荒々しいさま。

最後の第九の「麿鉛風」は、ただ一言、「五木鼠」とのみ示され、そしてその説明として孔子の言葉として、「木鼠は五の能あり。木に登る事、水に入事、穴を掘る事、飛ぶ事、走る事。いづれも其分際に過ぎず」との文言が引かれるが、これは実際は孔子の言葉でなく、『荀子』「勸学篇」の語に対する注釈である。しかも、この説明は、景ではなく、状であり能（能力）である。木鼠（ムササビ）が生まれつき木に登ったり、水に入ったり、穴を掘ったり、飛んだり、走ったりする生存能力を持っているという、ただそれだけの事実。それは生得的な素の能力なので、洗練されたり、錬磨されたりしているわけではない。

世阿弥は、この『九位』において、意識の精妙化



【九位】構造図

と景の具象化の逆対応を示している。「言語道断、心行所滅」の「景」は、『九位』後半部の「九位習道の次第条々」の中で、「此上は、言語を絶して、不二妙体の意景をあらはす処、妙花風也。是にて、奥義^{しじょう}上の道は果てたり」、つまり、言葉で表現できず、矛盾しつつ同一であるという境位こそが、最高の玄妙な奥義であると記している。この世阿弥の神秘道（ミステイジズム）と現象道（リアリズム）。黙照と看話の交叉点。まさに「絶対矛盾的自己同一」の道と妙を、まことにアバンギャルドに、「玄のまた玄」として参入創造したのである。意識は幽冥の中に昏れゆき、景は現象の中に顕現する。この顕幽の両極を行き来し、橋渡しする。能とはまさしく幽明の境を異にすることはなく、結びつけ、橋渡しすることにあるのだ。（京都大学名誉教授・上智大学グリーンフケア研究所特任教授）