法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

世阿弥の「サルガク=申楽」説をめぐって ： 「風姿花伝第四神儀」の成立年代、その他

著者	表 章
雑誌名	能楽研究 ： 能楽研究所紀要
巻	18
ページ	1-48
発行年	1994-03-30
URL	http://hdl.handle.net/10114/00020450

世阿弥の「サルガク＝申楽」説をめぐって

――「風姿花伝第四神儀」の成立年代、その他――

表　章

はじめに

世阿弥の代表的な能楽論書とされる『花伝』七篇は、「第一年来稽古条々」「第二物学条々」「第三問答条々」「第四神儀」および「奥義」までの五篇分を収める『風姿花伝』と、『花伝第六花修』と、『花伝第七別紙口伝』との、三種の本から今は成り立っている。その三種七篇を順次に成立した体系的な著述と見なす従来の把握を批判し、現存する『風姿花伝』は応永二十年代後半になって世阿弥自身が改訂増補して書き直した本であることを、二十年近く、私は主張し続けている。昔の書名は「花伝」だったのを改訂に際して「風姿花伝」に改めたとの説をも、同時に主張してきた。昭和四十九年刊の日本思想大系『世阿弥 禅竹』の補注でそのことを言い出し、大阪大学の『語文』第三十八輯（昭和56年3月）に発表した「【花伝】から【風姿花伝】への本文改訂」では、現存『風姿花伝』のどこが増補改訂部分と考えられるかを具体的に指摘した。昭和六十三年三月刊の岩波講座「能・狂言」第二巻『能楽の伝書と芸論』（竹本幹夫氏との共著）でも、世阿弥の伝書は私が担当したので、『花伝』については増補説や改名説を強調している。

その私見に対し、同調する立場から私が漏らした部分をここも増補であろうと指摘する動きなどはあるものの、反論は出ていない。少なくとも若い研究者の間では私説が定説的なものとして受け入れられているかに見えるのは、欲目であろうか。

それはともあれ、本稿も前述の私見展開の流れの末に位置するもので、「申楽」の語を媒介に『風姿花伝』増補改訂説を補強し、合わせて、これまで厳密な考察を回避していた「風姿花伝第四神儀」の成立時期等についても考えてみたい。世阿弥の伝書の文言を引用する際には、文字づかいが問題になる所は清濁を含めて各本の形に従い、他は前述の『世阿弥 禅竹』の本文に従うことを原則とし、所在箇所をも同書のページ（P82などの形）で示すことにするが、諸本の用字法を検討する仕事が大きな比重を占めるので、各本の形に従う引用が大半を占めるであろう。

一　世阿弥の「サルガク＝申楽」説

能や狂言は、今でこそ「能楽」と呼ばれるが、それは明治以後に一般化した呼称で、それ以前には「さるがく」と呼ばれ、「猿楽」と書くのが普通であった。それは奈良時代に大陸から伝来した「散楽」がサンガクと呼ばれ、その「ン」が「ル」に近い音だったため仮名では「さるかく」または音便形の「さるかう」と書かれたことに由来するようであるが、平安時代には漢字では「散楽」と書かれることが多かったのに鎌倉時代から「猿楽」が優勢になった背後には、サルガクの芸が滑稽な物まねを主体とした時期が長く、猿の姿態のおかしみに通じる芸として人々に認識されていたという事情もあったようである。サルガクが演劇の形の芸を持つようになったのは鎌倉後期以来のことであり、初代の観世大夫たる観阿弥が活動した南北朝時代になって、歌・舞・物まねの諸要素の融合したいわゆる「能」

が急速に成長したが、それもやはり「猿楽」と記録されるのが常であった。「能」とすらまだ呼ばれていない。

そのサルガクを「申楽」と書くのが正しいと世阿弥は言う。「風姿花伝第四神儀」第三条の次の文がそれである。

○上宮太子、天下すこしさはりありし時、神代・仏在所の吉例に任て、六十六番の物まねを彼河勝に仰て、同六十六番の面を御作にて、則河勝にあたへ給ふ。橘の内裏紫震殿にてこれを勤ず。天〔下〕おさまり、国しづかなり。上宮太子、末代のため、神楽なりしを、「神」といふ文字の片をのけて、つくりをのこし給。是、日よみの「申」なるがゆへに、「申楽」と名づく。すなはち、たのしみを申によりてなり。又は神楽をわくればなり。

（P39）（文字づかいは金春本による。〔　〕内は金春本の誤脱を他本で補った所）　《資料A》

本来は「神楽」だったのを、上宮太子（聖徳太子）が「神」の字のシメスヘンを除いてツクリの「申」だけを残し、それは暦（＝十二支）ではサルと読む字なので、サルガクと名付けられたのだ、という説で、「楽しみを申す」（申ノ楽）芸であるがゆえでもあるとの説明も添えている。〝だから「申楽」と書くべきで、「猿楽」は誤りだ〟などとは言っていないが、サルガクを日本に広めた責任者とされる上宮太子の命名として権威づけている点からも、「申楽」と書くのが正しいと主張していると解していいであろう。

この上宮太子「申楽」命名説、「サルガク＝申楽」説はまことに巧妙な説明で、「申ノ楽」と漢文風に読ませたあたりは微苦笑を覚えるほどであるが、史実でないのはもとよりのこと、古くから猿楽の間に伝承されてきた説でもあるまい。世間一般に流布し、有力視されていた見解でもなかった。世阿弥以前にサルガクを「申楽」と書いた記録が一つも見出だされていない――今後に発見される可能性も皆無であろう――事実が、それを物語っている。「第四神儀」が初めて言い出した、新たなる由緒説と考えられるのである。むろんその新説の背後には、滑稽な物まねから脱皮した新しい芸―能―を主体にしつつあったサルガク（芸人）の、「猿楽」と書かれることを嫌う意識があったであろう。

もっとも、サルガクは「申楽」であるとの新説を言い出したのが世阿弥自身であることの保証はない。第四節に別に考察するごとく、「第四神儀」に展開されている猿楽由緒説には学識ある人の見解がかなり混入していると認められ、むしろ学識ある人に書いてもらった文章に若干の手入れをしただけではないかと私は考えている。したがって、格別に巧妙な新説たる「サルガク＝申楽」説にも、別人の創案を世阿弥が借用したものである疑いがかなり濃いと思われるが、根源の発想は別人であっても、世阿弥が自己の著述にそれを採り入れ、彼自身の見解と受け取れる形でそれを開陳している以上、「サルガク＝申楽」説は世阿弥の主張であったと理解していいはずである。『風姿花伝』の序（その全体が世阿弥自身による後年増補部分と認められる）に、

○……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、且は諸人快楽のため、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。（P14）　《資料B》

とあるのは、サルガクの目的・効能を天下安全の祝言性と諸人快楽の娯楽性に要約した適切な発言以外は、明らかに「第四神儀」の説の要約であり、増補改訂本たる『風姿花伝』を書いた段階（従来の私見では応永二十年代後半）でも世阿弥が聖徳太子「申楽」命名説（「サルガク＝申楽」説）を信奉していたことを示している。

また、伝書に記述して子弟・門弟にその説を伝えるだけではなく、出入を許された貴人・庇護者の前でも世阿弥は「サルガク＝申楽」説に近いサルガク由緒説を開陳していたようである。森末義彰氏が「桃源瑞仙の史記抄にみる世阿弥」（同氏著『中世芸能史論考』〔昭和46年、東京堂出版〕所収）に紹介された、桃源瑞仙『史記抄』巻十六の滑稽列伝第六十六の「優孟者」への注は、世阿弥が小男だったとの貴重な記事を含むことで著名になった資料であるが、その記

事には世阿弥の「サルガク＝申楽」説に関する興味深い記事が続いている。森末氏の前記論考から全文を孫引きさせてもらおう。注の本体は「孟トハ倡優ナリ、俳優ト云モ同コトソ、日本ノ猿楽ノ狂言ノ様ナモノソ」だけの短文で、続いて漢文の左の記事がある。原文にはない訓点を私に補い、また説明の便宜から仮に段落を立てておいた。

季春十九日、入曹源寺、浴退蔵。蔵室翁先在。話次及十郎観世自今日於百済教寺為中舞楽上。余曰、所謂十郎者亦昔之世阿弥之後裔乎。翁亦不識。（①）

翁曰、世阿躬長短小、起座足踏而成節。蓋其技能習熟之所使然也。常在不二師座上笑談、且供禅寂之一噱。（②）

嘗曰、俗之語訛者甚矣。呼我輩為猿楽、不足言之。其変成申楽、猶無憑據。況於猿哉。本是神楽也。人或従省作申、爾来転申成猿。豈不誤也耶。（③）

事自妙法教院禿力而始。近於院有広田数十頃、中間有叢祠。院以其田給禿衆。禿衆五十余人（云云）。其田年々不熟。禿魁一日対叢祠神且怨且責。神忽現形、答曰、在昔歳時必奏三十三番之舞楽楽於我。我酬之以豊穣。今也舞無一番、而怨之何深耶。若欲豊登（ママ）則奏舞如故。禿曰、彷彿有聞其事。然無知舞者、為之奈何。神廼舞於三十三番之楽而教之。其後習而為之、而田亦熟矣。今之式三番云者、其三十三番之初三也。（④）

又與余之昔所聞、大同小異。蓋和楽始于春日、江楽始于日吉。皆日本之神楽也。（⑤）

今抄優孟伝故記之以為笑。（⑥）

《資料C》

森末氏の考証の結論をそのまま借用して言えば、これは、漢籍の研究にすぐれた業績を残した禅僧桃源瑞仙（永享二年〔一四三〇〕生れ。不二和尚岐陽方秀の弟子）が応仁の乱を避けて郷里近江に疎開し、愛智郡の永源寺に滞在していた時に

書かれた記事で、『史記抄』の滑稽列伝が成った文明九年(一四七七)のことである。同年三月十九日に永源寺塔頭の退蔵寺で入浴した際に、先に来ていた蔵室□密長老(やはり不二和尚の弟子で、瑞仙よりもかなりの先輩。法諱の完全形不明)から聞いた話が主体である。①の部分がその経緯を示し、同じ愛智郡の程近い百済寺で十郎観世(観世十郎元雅の遺子。世阿弥の孫)がその日から能を催したことが話題になって、話が世阿弥に及んだのであった。②が世阿弥が小男だったことや彼が不二和尚の禅室に親しく出入りしていたことを示す格別に有用な記事で、森末氏の紹介もここが眼目だった。不二和尚は応永十八年に東福寺の住職となり、天龍寺・南禅寺の住職を歴任して応永三十一年二月三日に没したが、その数年前から東福寺に不二庵を構えて自適の生活を送っていた。世阿弥がしばしば不二和尚を訪れたのは恐らくはその間のことで、東福寺で修行中だった蔵室□密も世阿弥と同席する機会があったのであろう。

③の記事は、蔵室長老が耳にした世阿弥の発言の記録で、そこがサルガク説である。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。それを変えて「申楽」と言うのも根拠がない。まして「猿楽」などとんでもない。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、誤りも甚だしい〟と世阿弥は主張していたことになる。だがそれでは、「第四神儀」の「サルガク＝申楽」説とはかなり違うことになってしまう。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。十二支のサルと関係づけたり「申ノ楽」の意味でもあるとこじつける説の開陳を識者の前なので遠慮し、「神楽」説を表に立てた説に変更して世阿弥が語ったことも考えられなくはないが、五十年も前のことなので蔵室長老が記憶違いしている可能性がより強いのではなかろうか。世阿弥は「第四神儀」の通りの主張をしたのを、聞いていた蔵室が「それはこじつけで根拠とは言えない」と感じたことが、世阿弥自身の意見

として記憶されてしまったことも考えられる。そうした見地から、③の記事は、「サルガクは神楽であり、猿楽などと書かれるのは甚だ困る」と世阿弥が部外者にも主張していたことを示す、という程度の評価に止めるのが無難かと思う。ここの「申楽」無根拠説については、第四節でも言及するであろう。

④は文脈からは③と同じく世阿弥の発言の記録のように読まれる。だが、そこに展開されている妙法院寺領の田の神祠に奉納する三十三番の舞楽がサルガクの始まりだとの説は、他の資料に全く見えない興味深い話ではあるが、世阿弥が「第四神儀」などに述べているサルガク由緒説とはあまりに違い過ぎ、世阿弥が主張したこととはとうてい思えない。聖徳太子建立のサルガク「六十六番」の数を世阿弥は何度も繰り返しているのに、半数の三十三番になっている点がそれを象徴している。同様に世阿弥の所説との相違を不審と感じた森末氏は、妙法院が天台宗の寺院で日吉門跡(正しくは新日吉門跡)と呼ばれたことなどから、これは近江猿楽に伝承された式三番起源説を世阿弥が話したのを、蔵室が聞き、思い出して瑞仙に語った際、あるいは瑞仙が『史記抄』に記録した際に、世阿弥の説であるかのごとく変形してしまったのではないか、と推測された。その通りではないにしても、似たようなケースの誤伝が生じていることはほぼ確かであろう。三十三番の初めの三番が今の式三番であるとの説は、六十六番の内から選んだのが式三番だとの世阿弥の説と近似し、世阿弥の話に基づいて④の記事が書かれていることは間違いあるまい。なお、六十六番サルガクを観音の三十三身に結びつけた説明が金春禅竹の『明宿集』第七条に見え、「三十三身・三十三身ヲ、身ヲアワスレバ六十六番ノサルガク、ソレヲ、ヨウヲトリカンヲヒロイテ三ニツヽムレバ式三番」と言う。その禅竹の説と④の説に関係があるか否か、判じ難い。縁があるかも知れない説として存在を指摘するだけにしておく。

⑤の部分は明瞭に瑞仙の見解で、前文のどの説と「大同小異」なのか不明確ながら、大和猿楽を「和楽」、近江猿楽を「江楽」と略称している点が珍しい。⑥は《資料C》をここに書き加えた趣旨の説明である。

以上、桃源瑞仙『史記抄』の《資料C》の記事について、本論からの逸脱を惧れつつも③の部分を中心に考察した。要は、「第四神儀」に「サルガク＝申楽」説を主張しているだけではなく、身辺の後援者などにも世阿弥がその説の流布に努めていたことが、《資料C》から知られるということである。五十年過ぎてからの記録で世阿弥の話が正確に記録されていない惧れがあり、世阿弥の「サルガク＝申楽」説主張を補強する資料にはならないが、「猿楽」は誤りだと強調していたこと――そのことは世阿弥の伝書には表に出ていない――が判明するだけでも価値があろう。

二　世阿弥伝書におけるサルガクの用字

前節に述べたように、『風姿花伝』の「第四神儀」で世阿弥は「サルガク＝申楽」説を採用・主張していた。そうであるからには、少なくともその説を採用した時から以後の世阿弥は、自己の著述でサルガクに言及する際、「申楽」の文字を使用することを原則としたはずである。その点を彼の伝書(能芸論書)について検証してみよう。

世阿弥の伝書には、当然のことながらサルガクの語が多出する。芸人・催し・個々の曲・役者の芸、などを意味する用例や、芸能の種類としての広義の用法などが混在し、語義の幅が広いが、サルガクの語をいかなる文字で表現しているかの調査には語義の差異は考慮する必要があるまい。

また、世阿弥伝書で彼の自筆本が伝存しているのは『花伝第六花修』『花伝第七別紙』『花習内抜書』の三種だけであり、他は後代の転写本(またはそれに基づく翻刻)に依拠せざるを得ないが、その転写本が世阿弥本の文字づかいを忠実に踏襲しているのでなければ、世阿弥の用字法調査の資料にはなし得ない。だが、どの転写本がどの程度に原本の文字づかいを踏襲しているかの認定は、世阿弥自筆本の伝存する三本からの転写本以外は、厳密には不可能である。

しかし、「世阿弥の平仮名書の用字法の特色」(『能楽研究』第5・6号(昭和55・56年))をまとめた際の経験に即して言えば、観世大夫家伝来本の中心を占める七世観世大夫元忠(法名宗節)の手に成る転写本はあまり世阿弥の用字法に忠実ではなく、吉田東伍博士校注『世阿弥十六部集』(通称、吉田本)に翻刻された本文は総じて踏襲の度合いが高いと言える。そうしたことを念頭に置きつつ、代表的な伝本を利用してゆくことにする。

もっとも、応永二十八年奥書の『二曲三体人形図』、三十年の『三道』、奥書はないが三十年前後の成立と推定される『曲付次第』『風曲集』『遊楽習道風見』、応永三十五年奥書の『六義』、それと前後する頃の『五位』『九位』、晩年の音曲伝書たる『五音曲条々』、息男元雅追悼文たる永享四年(一四三)の『夢跡一紙』、佐渡での謡物を集めた永享八年の『金島書』には、サルガクの語が現れない。したがって以下の考察ではそれらの伝書に言及しない。また世阿弥の芸談を子の元能が編んだ『申楽談儀』は、世阿弥自身が書いたものではないから、世阿弥のサルガクの用字法の考察では同書を除外するが、第五節の考察では後継者のサルガク表記の具体例として触れるはずである。世阿弥から金春禅竹に当てた二通の書状にもサルガクの語は見えない。

【1『風姿花伝』の場合】

序・第一・第二・第三・第四、および第五相当の「奥義」までを一括書写している『風姿花伝』には、「脇のサルガク」などの熟語の分を含めて、サルガクの語が42例現れる。最も善本とされている金春本(室町末期書写。金春大夫家旧蔵。今は宝山寺蔵)で見ると、その内の32例までが「申楽」で、「さるかく」の仮名書が10例である。仮名書は、

○ひるの申楽はのちかよく、よるのさるかくはさしよりよし。(P28)

○てき人のさるかくにかへてすれは、いかにてき方の申楽よけれとも、さのみには負くる事なし。(P30)

など、サルガクの語が連続する所で「申楽」に混じて現れることが多い。金春本の筆者は専門の書家であったらしく（『能楽研究』7号〔昭和57年〕、表章「宝山寺本「風姿花伝」「至花道」は竹雲軒筆にて、竹雲軒は鳥養道晰か」参照）、無意識のうちにも書面に変化を生むような文字を選択する習性を持っていたようである。そうしたことを無視しても、42例中の32例が「申楽」である事実は、金春本の親本・祖本がサルガクに「申楽」の字を宛てることを基本にしていたことを思わせる。他本はどうか。

吉田本は『風姿花伝』を『花伝書』の名で収めている――それが「花伝書」なる誤称が流布した原因だった――が、その『花伝書』は後人改訂の加わっていることが明瞭な本文であるにもかかわらず、文字づかいには不思議に世阿弥の癖が残っている（例えば文節の頭のエには「ゑ」を使う点など）。無視せずにサルガクの用字を見ると、全43例（本文改変のため金春本より1例多い）の内の31例が「申楽」、1例が「さる楽」、11例が「さるかく」で、「申楽」と書くのが基本である点は金春本と同様である。仮名書の「さるかく」11例の内の4例のみが金春本でも仮名書の所で、この比率では、両本の共通の祖本の文字づかいが踏襲された結果とも言えないであろう。吉田本はどちらかと言えば仮名書が連続する傾向があり、逆に「第四神儀」の14例はすべて「申楽」である（金春本は2例が仮名書）。

一方、観世大夫家伝来本たる室町後期書写のいわゆる宗節本（末尾に観世宗節の署名があることからの通称。筆者は宗節とは別人で、宗節よりは一時期古い頃の写本）は、全用例（42例）がすべて「申楽」である。これは、筆者が世阿弥の「サルガク＝申楽」説を継承する立場の人だったために原本の仮名をも「申楽」に改変して書写したことを想像せしめ、祖本の文字づかいもそうだったと主張することはとうてい出来ないが、金春本・吉田本におけるサルガク表記に「申楽」が優勢であることと矛盾はしない。「申楽」優勢が祖本以来の形であることの傍証的意義を持つと評価してもよかろう。なお、金春本・宗節本・吉田本が祖本を同じくする同系統の本であろうことは、『世阿弥 禅竹』以後に繰

り返し言及したことなので、再論はしない。

もう一つの五巻本たる観世宗節筆に相違ない観世家伝来の巻子本(漢字まじり片仮名書)は、全体が金春本系の後人改訂本で、序や「第四神儀」の改訂不能の所だけ「申楽」にし、他のサルガクはすべて「能」に改めている。したがって、この本はサルガクの用字検討の資料にはできない。「奥義」を欠く四巻本(十数種伝存)も、転写を重ねた崩れた本文のみが伝わり、これまた参考にはならない。

以上に見たごとく、『風姿花伝』の伝本では金春本・吉田本が原本の文字づかいの様相を推測するのに有用と思われるが、両本ともほぼ四分の三の用例が「申楽」であり、両本共通の祖本――世阿弥自筆本の可能性が高い――がサルガクには「申楽」の文字を用いるのを基本にしていたことを推測せしめる。本文の一部たる「第四神儀」で前掲のごとく「サルガク＝申楽」説を展開している以上、それは当然のこととも言えるが、当然ではあっても確認しておく必要があることなのである。

【2　『花伝第六花修』『花伝第七別紙口伝』の場合】

『花伝第六花修』には世阿弥自筆本が伝存し、観世宗家に蔵されている。奥書に年記が含まれないため成立年代・書写年代ともに不明確であるが、成立は応永十年代(中頃?)かと思われる。現存の自筆本が成立当初の本とは言い切れないので、書写は応永二十年(一四一三)を過ぎてからの可能性もあろう。

その世阿弥自筆『花伝第六花修』のサルガクの用例は、第三条の左の1例のみである。

○いかにも・さるかくのもとぎにハ・ゆふけんならん・人たい・まして・心・こと葉をも・やさしからんを・たしなみて・かくへし・(P51)

総じて漢字を稀にしか使用していない写本で、それは世阿弥自身が漢字を知らなかったからではなく、読み手の識字能力に配慮しての仮名多用と解されるが、右の記事の前後では「松・杉・物・万物・見所・見物・又・人躰」などが漢字である。そうした中で、唯一の用例のサルガクが「申楽」ではなく仮名で書かれているのである。

『花伝第七別紙口伝』は、世阿弥が最初に弟の四郎に与えた本と見られる彼の自筆本が観世文庫蔵の『花伝第七別紙』として伝存し、また応永二十五年に元次(世阿弥の息男十郎元雅の初名か)に与えた本の転写本も、抄写本を含めれば三種伝存している。両系統で本文が若干異なる。

まず弟四郎相伝本たる『花伝第七別紙』(通称『古本別紙口伝』)は、焼損のため三割強の本文が欠けたり読めなくなったりしている不完全な本であるが、サルガクの語は6例見え、表記は左のごとくである。(□は判読不能部分、／は改行部分、」は改頁部分。濁点・句切り印は底本通り)

○又・日を・かさねたる・さる□□□」□□□□□□□をよはす□□うて□□□□□□□／　(第四条)
○これを・心えて・さのみに・大じに・なからん・時の／さるがくには・たちあひ・せうぶに・　(第七条)
○まことの・大じの・さるかくに・手だてを・かへて・／せいれいを・いだせは・　(第七条)
○かんよふの・たちあひ・大じ／のさるがくに・さためて・かつ事あり・　(第七条)
○をよそ・たとへは・三日に・三庭の・さる／がくあらん・時は・　(第七条)
○もし・てきはうの・さるかく・しめり・たちて・の□／わるくは・　(第七条)

最初の分の下二字も仮名だったろうから、6例すべてが「さるかく」または「さるがく」で、「申楽」とは書いていないことが明白であろう。なお、元次本の首部の2例にあたる所の『花伝第七別紙』の形は、最初の分は別語「能」であり、次の分は欠けて本文が不明である。

応永二十五年の元次本系統の三本では、吉田本がかなり忠実に原本の文字づかいを踏襲していることが、より原本に忠実ながら抄写本たる禅竹本との比較からも明確である。同本のサルガクの用例も6例で、左の形である。

○サルカクモ、ヒトノコヽロニメツラシキトシルトコロ、スナハチヲモシロキコヽロナリ。（P55）
○……サテ、サルカクヲセントキニ、ソノモノカスヲ、ヨウ〳〵ニシタカイテトリイタスヘシ。（P55）
○コレヲコヽロエテ、サノミニ大シニナカラントキノサルカクニハ、タチアイセウフニ、（P63）
○大シノサルカクノヒ、テタテヲカエテ、エテノノウヲシテ、セイレイヲイタセハ、（P63）
○ヲヨソ、三日ニ三ニハノサルカクアラントキハ（P63）
○テキハウノサルカク、ヨクイテキタラハ、セウシンアナタニマシマストコヽロエテ、（P63）

これまた6例ともに仮名書で、「申楽」は使用されていない。

元次本系のもう一つの完本たる宗節本（天正六年〔一五七八〕奥書）は、原本が片仮名書なのを平仮名に改変して書写しているのを初め、文字づかいの面では原本の形を失っている本であるが、

○又・日を重たる申楽、一日のうちハ申に及ハす、風躰のしな〳〵を色とるへし。（P59）

は、吉田本の誤脱部分である。それと吉田本と同文の所と7例のサルガクの内、初めの3例が「申楽」で、後の4例が「さるかく」である。最初は室町末期に観世系の役者にかなり浸透していたらしい「申楽」の文字に変えて書写していたが、途中から原本の形に従ったものと解される。同じ原本に基づいている吉田本以上にはとうてい評価できず、元次本のサルガクがすべて仮名書であったことは確実と信じられる。なお、禅竹本は抄写本でサルガクの語を含まない。その文字づかいがほとんど全く吉田本と同じであり、吉田本が原本の文字づかいまで忠実に踏襲した翻刻であることを証明してくれる点が、今の場合は有用である。

『花伝第七別紙口伝』のサルガクの用字について要約すれば、弟四郎本たる『花伝第七別紙』は判読可能の部分に見える6例がすべて平仮名書であり、元次本は、吉田本が誤脱していて宗節本が「申楽」の字を宛てている1例を含めた7例がすべて片仮名書であったと認められる。元次本奥書の応永二十五年六月一日の段階で、世阿弥はまだ「サルガク＝申楽」説を採用していなかったのではなかろうか。その問題は第三節であらためて考える。

【3　『花習内抜書』の場合】

『花鏡』の前身たる『花習』の内の一ヶ条「能序破急事」だけを抜書した応永二十五年二月十七日奥書の『花習内抜書』は、なぜか世阿弥の署名がないが、彼の自筆本であることが明確で、稀に漢字を交えた片仮名書である。催しとしてのサルガクの序破急について論じた所なので、一ヶ条だけながらサルガクの語が7例見え、左の形である。句切り印、文節間のアキ、濁点(すべて三つ点)は底本に従い、改行部を／で示した。

○ジョトイッハ・……・サルガ／クモ・ワキノノウジョナリ・　(P68)
○二バンメノノウワ・ワキノサルカ／クニ・カワリタルフゼイノ・ホンゼッタ、シク／テ・　(P68)
○四ハンメワ・ギリノウナンドノ・……・マタワ・ナキサルガクナンド・コト／ニ〈ヨカルヘシ・　(P68)
○ソレワハヤ・サルガクワ・キウニ・ヲヨヘトモ・／キニンノ・御コ、ロワイマタ・ジョナリ・　(P69)
○マタシゼン　キセザル／ゴクワイノ　サルカクアリテ・大ゴシユノ／ゴジブンナントニ・　(P70)
○カヤウナラン・トキノ／サルカクヲハ・ジョヲ・ツカマツラン　ウチニ／テ・……　(P70)
○シカレハ／ジョハキウノコ、ロエ・タイカウノ・サルカ／クヨリハシメテ・サカモリ・……　(P70)

7例のすべてが片仮名書で、「申楽」は一つもない。本文のほとんどの文字が片仮名で、漢字は「花伝・一・二・

三・申・日・四・五・七・大・御・人・上・十・心」だけしか使っていない本ではあるが、サルカクは「申楽」と書くのが正しいとの主張を持っていたのなら、「申楽」とも書きそうなものである。読み手(相伝相手)の識字能力を考慮したにしても、「花伝」は「クワデン」の振仮名を添えて漢字で書いており、同様に「申楽」に「サルカク」と振仮名することもできたはずである。「序破急・次第・本・義・面・哥舞・本風・重・和・注・釋・貴人・御意・不同・心中・諸人」などの振漢字を傍記していることが多いのが世阿弥自筆本三種の中での『花習内抜書』の特色であるが、「サルカク」に「申楽」の傍記は加えていない。まだ「サルカク＝申楽」説を採用していなかったがゆえに、7例のすべてを仮名で書いたと解するのが穏当であろう。

【4　『花鏡』前後の諸書】

応永二十年代後半から、世阿弥は毎年のように伝書をまとめるようになる。それらの伝書のサルガクの用字を見ることによって、世阿弥がいつ頃から「申楽」の文字を使い始めているか、またどの程度その文字に固執していたかを把握できるのではなかろうか。前述したごとくサルガクの語の使用されていない伝書も多いので、サルガクの用例を含む七書についてのみ検討することにする。

応永三十一年奥書の『花鏡』は、奥書によれば世阿弥が40歳以後(応永十年以後)の所説を漸次書き連ねた書であり、全十八ヶ条の内の十四ヶ条は応永二十五年段階で『花習』の名でまとめられていたことが、『花習内抜書』の奥書から知られる。その『花習』の末部に四ヶ条を増補し、既存の条にも何ヶ所かまとまった記事を増補したのが『花鏡』であるが、現存の伝本では、永享九年(一四三七)に貫氏(金春氏信の初名と推定される)が書写した金春本(金春大夫家旧蔵。今は宝山寺蔵)が最も古いが、鼠害による損傷が大きく、数転を経て文字づかいの改変が甚だしい江戸期の転写本でそ

こを補わなくては全本文を把握できないという難点がある。一方、首部と奥書とを欠いていたため書名が不明のまま「覚習条々」と題して翻刻された吉田本の『花鏡』は、本文も文字づかいも金春本以上に世阿弥筆の原本に忠実であると認定できる。その論証は煩瑣になるので省略するが、以前に詳細に『花鏡』の諸本について校合した結果、確実にそうと断定できるのである。さいわい、吉田本に欠けている所にはサルガクの語が含まれていないから、以下では吉田本に基づき、金春本を参考資料として使ってゆくことにする。

その『花鏡』には熟語分をも含めてサルガクの語が18例現れる。吉田本ではその内の15例までが仮名書で、

○申楽の当座に出て、さし事・一声を出すに、其時分のきわあるへし。　（P89）

○かほのもちやう、……内申楽、さかもりなとにも、大人の御かほのすんにあてゝ、かほをもつて…　（P89）

○申楽も、色々の物まねはつくり物也、これをもつ物は心也。　（P100）

の3例だけが「申楽」である。金春本は18例中3例は欠損で見えず、右の第三例もそうであるが、他の15例の文字づかいは吉田本と一致し、サルガクの文字に関しては両本とも世阿弥筆の原本の形を忠実に踏襲しているものと認められる。「内申楽」のような熟語に漢字が使われ易いのかとも思ったが、第二例に続く一文中の「ことさら、うちさるかくなとならは、いかにも〳〵御前を遠くなすやうに用心すへし」は仮名書である。仮名書を主体としつつ、はっきりした方針もなく稀に「申楽」とも書いている、と『花鏡』のサルガクの用字を総括していいであろう。

なお、3例の「申楽」の内の2例は全十八ヶ条の第七条(事書十二ヶ条の最初の条)たる「時節当感事」に現れている。四十歳過ぎから漸次書き溜めて成立したのが『花鏡』であるとの観点から言えば、比較的早い段階――応永二十五年の『花習』より相当溯る頃――に同条は成立していたことになる。だが、「申楽」が2例混じる現存本の用字法に基づいて、同条が成立した頃にはすでに世阿弥は「サルガク＝申楽」説を採用していたと考えるのは無理であろう。

現存両本から推測される応永三十一年六月奥書の世阿弥本の文字づかいには、各条成立以来の昔の文字づかいの踏襲されている面が確かに大きいと考えられるものの、途中記事への増補や末尾への四ヶ条増補が終了した後の、『花鏡』成立後の文字づかいである事実は動かしようがないからである。奥書を除く『花鏡』本体の全容の成立は恐らく応永二十七年前後であろうが、その頃から世阿弥が漢字を多用して伝書を書くように変わっていることも注意しなければならない。第三例が全体での第十四条（事書の第八条。『花習』での最終条）の「万能綰一心事」の内であるが、同条成立時に世阿弥が「サルガク＝申楽」説を抱いていたか否かについても、同じことが言えよう。『花習』以後の増補記事に相違ない第十六条（事書第十条）「比判之事」のサルガク4例や最終の「奥段」のサルガク1例も仮名書「さるかく」なのである。

全18例中の3例だけにせよ、『花鏡』のサルガクに「申楽」の文字が使用されており、それが世阿弥筆の原本の用字のままと認められる事実は、同書を書写した当時の世阿弥がすでに「サルガク＝申楽」説を採用していたことを示している。他方、にもかかわらず15例を「さるかく」と仮名で書いている事実が、「サルガク＝申楽」説にさほどこだわっていなかったことを推測させる。『風姿花伝』のサルガクが75％も「申楽」であったこととの差異の大きさをどう理解すべきかは、さらに他書の用字の検討を経なければなるまい。

応永二十六年六月奥書の『音曲口伝』にはサルガクが1例だけで、

○亡父、さるかくの能に曲舞をうたひ出したりしによて……　（P77）

と、最良の本文と見られる宗節本（『風姿花伝』と同本）では仮名書である。応永二十七年六月奥書の『至花道』は、『花鏡』成立後の著述である可能性が高いが、同書のサルガクの用例は左の1例だけである。

○こゝに、当世のさるかくの稽古をみるに、みな〳〵二曲三体の本道よりは入門せずして…　（P113）

右は金春本を引いたが、原本の文字づかいの踏襲度はより高いと思われる吉田本もそこは仮名書であって、『花鏡』の前後に成立した両書には「申楽」の文字は使用されていなかったかのようである。

【5　『拾玉得花』の場合】

正長元年(一四二八)に世阿弥が女婿の金春氏信(禅竹)に相伝した『拾玉得花』には、江戸初期(元和(一六一五～二四)初年頃)に金春分家初代の八左衛門安喜が転写した一本が伝わるのみである(能楽研究所蔵)。同本は、世阿弥筆の原本から直接転写したものと思われ(享徳二年(一四五三)の氏信の奥書があるのは、世阿弥本への加筆であろう)、金春八左衛門安喜が転写した他の多くの伝書の書写態度を参照しても、原本の文字づかいまで忠実に写していると認められる。漢字を多用し、片仮名の振仮名を添えて読ませる点が多い原本の形態自体が、文字づかいを変えて転写することをしにくくしてもいる。安喜本の文字づかいを世阿弥本のそれの踏襲と見なして大過ないはずである。

その『拾玉得花』にサルガクが5例現れ、左の形である。

○勧進(クワンシン)・大庭(タイハ)の申楽は、天地人の三才の気に通(ツウ)し、〔次ノ文ニ続ク〕　(P185)

○庭申楽(ニワサルカク)・内能(ウチノウ)なんとは、人気の躰(タイ)のみにて、天気は用(ユウ)になる事あるへし。　(P185)

○先、申楽の当庭(ハ)、番数(ハンカス)みちて、諸人一同のほうひをうるは、其日の序破急成就の〔故〕也。　(P191)

○又、物くるいなんとの事は、……是を当道のふし物に入へき事はなけれ共、申楽事とは是なり。　(P194)

○又、三体の外(ホカ)、鬼人躰(キシンタイ)なんとは、是又、さるかく事の似(ニセ)事也。　(P194)

5例中の4例までが「申楽」で、同じ「サルガクゴト」が続くため無意識の内に用字を変えたらしい最後の分だけが仮名書であるから、『風姿花伝』よりも「申楽」の比率が高い。『拾玉得花』の頃にはサルガクは「申楽」と書くこと

を原則にしていたと見ていいであろう。

だが、その状態が晩年まで継続しているわけではない。『拾玉得花』が「申楽」の使用率では頂点で、晩年の世阿弥伝書ではそれが低下してゆくのである。

【6　『習道書』など最晩年の諸書】

成立年代不明ながら、世阿弥晩年の「五音」説の例曲列記が主眼の音曲伝書『五音』は、『拾玉得花』よりも後年の成立と見られるが、同書に現れる4例のサルガク（上巻1・下巻3）は、

○先、和州ニヲイテ、サルカクノ芸人ヲ、シト云トモ……　（P206）

○ムカシ、白ヒケノクセ舞ヲ、亡父申楽ニ舞出シタリショリ、当道ノ音曲共ナレリ。　（P223）

○シラヒケ・ユラノミナト・チコク、是ハ、サルカクノ内ナカラ、……　（P223）

○白ヒケ・ユラノ湊・地獄、是ハ申楽内也。　（P230）

と、仮名書2、「申楽」2である。右は同書の上・下巻からの抄本たる片仮名書の宗節本（観世文庫蔵）を引いたが、下巻のみの完本で平仮名書の細川本（鴻山文庫蔵）も、下巻の3例の文字は片仮名・平仮名の別を無視すれば宗節本と同じである。世阿弥筆の原本の文字づかいのままなのであろうが、「申楽」は半分だけなのである。

一座の座衆の役ごとの心得を説いた永享二年（一四三〇）三月奥書の『習道書』には、14例もサルガクの語が現れるが、最善本と認められる吉田本で見ると、平仮名の「さるかく」が8例、「申楽」が6例で、ほぼ拮抗しているとは言え仮名書のほうが多い。江戸中期筆の観世本は数転を経ていて文字づかいまで原形を保っている可能性は少ないが、第五条の末尾に「是、サルカクノタメノ笛ナレハ也」の一文が加わるのでサルカクが15例になり、仮名書9例、「申楽」

6例で、やはり仮名書が多い。両本とも、冒頭の題記「申楽一座人数其役々習道次第」や、跋文の「申楽一会之習道如此」など、肝要の所では漢字を用いているが、そこに顕著なように漢字を多用した文体の中なのに、仮名書が多くなっているのである。例の笛の名人名生の逸話を述べた、論ではない記事に現れる4例のサルガクを、「大和さるかく」「神事さるかく」などと、漢字で書くほうが自然な所を含めてすべて仮名で書いている点が、特に注目される。

また、永享五年三月奥書で世阿弥の能楽論書としては最後の著述たる『却来華』は、吉田本でしか見ることができないが、サルカクは5例現れ、左の形である。

○天女の舞はあふみさるかくか本なりと申ともからあり。（P247）
○又、するか舞の書、……その秘曲、さるかくにつたはりたりともきこえす。（P248）
○たゞし、さるかくの舞は、一切の物まねの人体によりてまふ事なれは（次に続く）（P248）
○とりわきて、さるかくの舞の本とはいつれを申へきや。（次に続く）（P248）
○翁の舞、申楽の舞の本にてやあるへき。（P248）

4例までが平仮名書で、最後の用例だけが、「サルガク＝申楽」説を忘れたわけではないことを示すかのごとく「申楽」になっている。

【7　まとめ】

以上に世阿弥伝書におけるサルガクの表記の実態を見てみた。自筆本三種以外は転写本に基づいての推測であり、世阿弥筆の原本がそうだったと断定はできないが、文字づかいまで忠実に踏襲している度合が比較的強いと認められる転写本が主な資料であり、複数の転写本の存在する伝書についてはそれらも調査して比較・検討しているから、右

に把握した各伝書のサルガク表記の様相は、世阿弥の用字のままである蓋然性がかなり高いであろう。少なくとも各伝書における世阿弥のサルガク表記の傾向をそれから推断して差し支えないものと信じる。

そうした観点から、前項までの調査結果で注目すべき点を私の論点に合わせて整理すれば、次のごとくである。

①応永二十五年(一四一八)六月奥書の『花伝第七別紙口伝』(元次本)以前の諸書――同書と、世阿弥自筆『花伝第六花修』と、同『花伝第七別紙』(弟四郎本)と、同『花習内抜書』の四種――には、「申楽」と書いた例が皆無で、すべてのサルガクが仮名書である。

②応永三十一年奥書ながら、世阿弥四十歳以後の所説の集成で二十七年には成立していたと見られる『花鏡』には、「申楽」が3例見られるが、15例に及ぶ仮名書が主体である。二十六年の『音曲口伝』や二十七年六月の『至花道』の各1例も仮名書である。

③応永二十年代後半に世阿弥自身が増補・改訂したと推測される『風姿花伝』では、「第四神儀」に「サルガク＝申楽」説を開陳しているだけあって、42例現れるサルガクの四分の三は「申楽」と書かれている。

④正長元年(一四二八)に金春氏信(禅竹)に与えた『拾玉得花』では、5例のサルガクの4例までが「申楽」で、最も「申楽」の比率が高い。

⑤永享二年(一四三〇)三月奥書の『習道書』では、14例のサルガクの内、「申楽」が6例、仮名書が8例である。ほぼ同時期の成立と見られる『五音』の4例が「申楽」2・仮名書2であるのとほぼ似た比率で、晩年になって「申楽」の使用率が低下する傾向が認められる。

⑥永享五年三月奥書で能楽論としては世阿弥最後の著述たる『却来華』では、5例のサルガクの4例までが仮名書で、「申楽」は1例に過ぎず、比率が仮名書優勢に逆転している。

右の整理に基づき、世阿弥の「サルガク＝申楽」説と関係づけて、次のことが言えるであろう。

①は、応永二十五年段階で世阿弥がまだ「サルガク＝申楽」説を唱えていなかったことを思わせるに十分である。自筆本三種を含む最も確実な世阿弥の用字が把握できる四書に、一つも「申楽」と書かれていない事実の重みは大きい。四書ともに仮名書主体で、世阿弥がまだ漢字を多用する文体を採用していなかった段階での著述ではあるが、すでに「サルガク＝申楽」説を採用・主張していたのなら、一つぐらいは「申楽」と書きそうなものである。振漢字の形で「序破急・本風・貴人・御意」などの諸語を漢字で示す方法をも併用しているのに、「申楽」は振漢字にも使われていない。かなり漢字を使用するようになった応永二十六年の『音曲口伝』や二十七年の『至花道』が、各1例のみとは言えまだ仮名書であることを参照しても、「サルガク＝申楽」説以前の著述ゆえの「申楽」不使用と見なすのが自然であろう。

②の点は評価がむつかしい。18例中の3例のみとは言え「申楽」が使用されているから、『花鏡』書写当時に世阿弥がすでに「サルガク＝申楽」説を唱えていたことは知られるものの、その書写年次が、『花鏡』が成立したであろう応永二十七年から奥書の三十一年までの間であるとしか推測できないからである。仮にそれが判明したとしても、成立までに二十年近くを要し、徐々に書き溜めたために昔の用字と後の用字とが混在していて、いつから「申楽」の字を書き始めたかの認定には使えないのではなかろうか。それにしても、「申楽」と書いた最初の例が『花鏡』に現れ、その比率が仮名書より格段と低くて、世阿弥が同書の原本を書くにあたってさほど「サルガク＝申楽」説にこだわってはいないことが把握できるだけでも有難い。

③は逆に、世阿弥が『風姿花伝』の原本を書くに際して、「サルガク＝申楽」説にかなりこだわっていたことを思わせる。それが何年の段階のことかは、決め手がない。増補改訂本たる『風姿花伝』の成立年次を以前に応永二十年

代後半と推定したのは、『花鏡』の応永三十一年の奥書に「風姿花伝」の名があり、それ以前に「花伝」から「風姿花伝」への書名変更や増補改訂が済んでいたと解されることから、同年以前と見なし、書名に使用されている「風姿」の語が世阿弥の伝書に現れるのが、『花鏡』の増補記事（応永二十五年以後に相違ない）や二十七年の『至花道』からであることを勘案してのことだった。具体的には応永二十七～三十年の頃を想定していたのである。前掲の整理結果に基づき、「申楽」表記の流れの中で言えば、『花鏡』成立よりは『風姿花伝』成立が後と考えるのが自然であろうから、以前からの推測と矛盾はしない。若干『花鏡』奥書に近づけて、応永三十年前後に『風姿花伝』が成立したと考えるほうが、「申楽」表記の推移の面からは妥当かも知れないが、そう言い切るのは行き過ぎになりそうである。

④は、正長元年（応永三十五年）当時の世阿弥が「サルガク＝申楽」説にかなりこだわっていたことを思わせる。やはり「申楽」の比率の高い増補改訂本『風姿花伝』成立から『拾玉得花』にかけての時期に、「サルガク＝申楽」説が世阿弥において最も強く主張されていたと解してよかろう。

⑤や⑥は、実は予想外の現象だった。『拾玉得花』以後には「申楽」の優位が継続しているものと予見を抱いていたのである。だが、『習道書』の段階で仮名書と拮抗する程度に後退し、最晩年の『却来華』では仮名書優勢に逆転しているのが実状であった。『五音』はともかく、『習道書』や『却来華』は吉田本に基づいての数値であり、伝本の用字の忠実度に問題があるとは考えられないから、世阿弥自身の用字が変化したと考えざるを得ない。「第四神儀」であれほど明確に「サルガク＝申楽」説を主張した後で、しかも漢字を多用する文章を書くことに慣れた段階においてそうなのである。晩年になってサルガクを「申楽」と書くことにこだわらなくなっていたとしか受け取れないこの現象は、どう理解すべきであろうか。「サルガク＝申楽」説自体の由緒と関わるのではなかろうか。そのことについては、第四節に考察する。

三　「第四神儀」成立応永二十五年以降説

前節の「まとめ」に要約したように、応永二十五年段階で世阿弥はまだ「サルガク＝申楽」説を採用していなかったと考えられる。然るに、「風姿花伝第四神儀」では明確に「サルガク＝申楽」説が強調され、同篇のサルガクの用例の大半（金春本では14例中の12例。吉田本では14例全部）が「申楽」と書かれてもいる。この事実は、「風姿花伝第四神儀」が応永二十五年以後の成立であることを示しているのではなかろうか。

いったい、「第四神儀」は、『花伝』七篇の中でも最も成立年次を特定しにくい内容である。七篇が順序通りに成立したと考えられていた昔には、「第三問答条々」の応永七年卯月十三日の奥書に続いて書かれているからその直後頃と、単純に推測されていたが、『風姿花伝』は世阿弥自身による応永二十年代後半の増補改訂本であることが指摘され、七篇が順次成立したわけでもないと考えられている現在では、旧説が通用するはずもない。だが、他の六篇がいずれも能楽論が内容で、所説の比較から成立年代を考定することがある程度可能なのに対し、「第四神儀」だけは、サルガクの由緒説ばかりで論ではなく、それに基づいたと見られる『風姿花伝』の序の前半以外には比較すべき記事が他の六篇になく、成立年代を推測する手掛りが見いだされていなかったのである。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」とある記事（後掲の《資料D》参照）が、『円満井座系図』などが氏安から二十九代目としている「金春」（光太郎の子）の代に書かれたことを推測させるものの、その「金春」の事績がほとんど不明――応永十二年生れの氏信（禅竹）の父であり、子が父の芸について記憶しない段階で早世したらしいことから、応永前半が主たる活動期だったことが推測される程度――のため、具体的な年代推定には無効に近い。かつそこは後年の

増補記事と考えられる所なのである。そんな事情で、「第四神儀」の成立年代に関する論考はまだ出ていない。私自身も格別の新見もないため成立時期には明確に言及しないまま過ごしてきた。そうした難問を解く糸口に、「サルガク＝申楽」説の存在がなるのではなかろうか。

「第四神儀」の成立を応永二十五年以後と考えることにはなんの支障もない、と言えば嘘になる。常識的な判断に従えば、世阿弥自筆本が「花伝第六花修」と題し、同じく世阿弥自筆本が「花伝第七別紙」と題しているからには、それらが著述された以前――どんなに遅くとも応永二十五年以前、恐らくは応永二十年以前――に第四や第五は成立していたはずであり、それに相当するものとしては、増補改訂本たる『風姿花伝』の四巻目に「風姿花伝第四神儀」と巻序を明記して収められている「神儀」と、巻序はないが第四の後に位置する「奥義」の他には、想定できる著述がない。だから「神儀」も「奥義」も応永二十年以前には成立していたはず、という推論にならざるを得ないであろう。私自身も数年前まではそう考えていたのである。「神儀」にも「奥義」にも、成立後の世阿弥自身による増補と見られる記事が含まれている事実が、増補される以前の旧形の「神儀」「奥義」の存在だけでなく、両篇が比較的早くに成立したものと思いこませるはたらきをも伴っていた。そうした立場に立てば、「サルガク＝申楽」説が含まれることを理由に「第四神儀」は応永二十五年以後の成立と考えることには、容易には賛成できないであろう。

しかしながら、自筆本の「第六」や「第七」が書かれる以前に「神儀」や「奥義」が成立していたことを明示する資料は何も存在していない。「奥義」の場合は、近江猿楽の芸風に言及してそれを含む十躰獲得の必要を力説しているあたりが、近江比叡座の名手犬王の復活―応永八年前後―が著述の契機であったことを思わせ、応永十年代には成立していたことを確実視させる内部徴証が存在していると言えるが、「神儀」にはそうした内部徴証もない。二十五年以後の成立と考えて少しもおかしくない内容なのである。（もっとも、前述したように成立年代を狭く特定できる手掛

りが記事の内部に存在しないので、応永十年代の成立と考えてもやはりおかしくはない)。増補記事の存在も、応永二十五年以後に一旦成立した後、書名を「風姿花伝」に改めた際などの増補と考えれば、矛盾ではなくなる。「第四神儀」を応永二十五年以後の成立と見なしていいのではなかろうか。

それならば、第六が成立したであろう応永二十年以前の段階での「第四」はなんであったか。その疑問への明確な解答を今は持たない。ただ、『花伝』七篇の中に占める「神儀」の遊離性から、第四に「神儀」が位置する必然性は皆無と言ってよく、まったく別内容の記事がかつてそこに位置した可能性も十分考えられる、とは言える。その「(神儀とは)別内容の記事」として想定できるのは、今のところ、応永二十六年六月の奥書はあるが記事内容の質的差異から複雑な成立過程のあったことが推測される『音曲口伝』(本来は無題の音曲伝書)と、『花鏡』の題目六ヶ条――そこは応永二十五年以前に成立していたことが『花習内抜書』の奥書から知られる――ぐらいである。『花伝』の全体に音曲への言及が極めて少ないことからは、『音曲口伝』の原形がもと第四だったケースを想定したいように思うし、『花鏡』もその前身たる『花習』も「題目」と「事書」の両部分から成り、首部に位置する「題目」六ヶ条がもとは別の伝書だったとも考えられる点からは、それが本来は「花伝第四題目条々」などの形で『花伝』の一部だったケースも、捨て難い想定ではあろう。どちらも格別の根拠を持たない想定ではあるが、そうした想定も許されるほど原『花伝』における「第四」の実質は曖昧なのである。応永二十年以前の段階の「第四」を特定できないことは、「第四神儀」を応永二十五年以降の成立と考えることの障害にはならない、と私は考える。

以上に「第四神儀」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ったはずである。肝腎の「サルガク＝申楽」説が、「神儀」の原形成立後の増補記事である可能性をも

考慮しなければならないからである。

旧稿（「【花伝】から【風姿花伝】への本文改訂」）に指摘したことであるが、「第四神儀」にも増補と認めるべき記事が含まれている。第四条末尾の、

○秦氏安より、光太郎・金春まで、廿九代のゑんそんなり。これ、大和円満井の座也。同、氏安より相伝、聖徳太子の御作の鬼面、春日御神影、仏舎利、是三、この家に伝る所也。（P40）　《資料D》

がそれで、円満井座の伝承がここでだけ生のまま顔を出していることや、そこ以前の「第四神儀」の記事では3例ともに「上宮太子」の名だったのに、ここで突然「聖徳太子」になっている点から、《資料D》が「神儀」の他の記事と異質であることが明白で、原著者とは別人による増補記事に相違ないものと思われる。「サルガク＝申楽」説が展開されている《資料A》にも、同じように増補記事の可能性がないであろうか。

《資料A》を含む第三条は、「日本国にをいては」と書き出す日本でのサルガクの由緒説で、秦の始皇帝の再誕たる秦河勝の降人伝説に続いて《資料A》の記事があり、その河勝が坂越の大荒大明神として祀られた経緯と上宮太子の守屋退治での河勝の功績が続く。《A》の前半の、太子が河勝に命じて六十六番の物まねを演じさせた話は、それがなくては日本のサルガクの始まりを説いたことにならないので、この条に必須の記事である。増補部分とは考えられない。《A》の後半が「サルガク＝申楽」説であるが、そこが増補記事か否かはすこぶる微妙である。そこがスッポリ抜けても、前後の文脈は十分つながる。前文と直接のつながりのない、やや独立的な記事でもある。そうした点からは、増補の可能性がかなり強いとも言えよう。が、主語が「上宮太子」なのは前文と合い、増補記事に相違ない《資料D》とは異なる。また、世阿弥には例の少ない短い文が続くという、「第四神儀」の特徴と言える文体が他の部分と共通していて、それらは別人による増補とは考えにくい面である。原形を執筆したのと同じ人物が後に追加した記事である

ことも考えられる。あれやこれやで容易には結論を出せず、未だに迷っているのが実情である。

もし「サルガク＝申楽」が増補記事であれば、「第四神儀」は応永二十五年以後の成立とは言えないことになる。それ以前に成立していた『花伝』の「神儀」に、書名を『風姿花伝』に変更した段階などに「サルガク＝申楽」説を増補したと説明できるからである。そのことが、新説提示に慎重を記して「可能性が強い」の形の発言を採らせた主因であるが、増補記事でないとしても、やはり同じ態度を採らざるを得ないであろう。二十五年以後説の前提になっているのは、世阿弥自筆本三種を含む同年以前の世阿弥の著述のサルガクが仮名書ばかりで、「申楽」とは一つも書いていないことであった。それはまだ「サルガク＝申楽」説を採用していなかったからであると考えるのが自然ではあろうが、「申楽」説を採用してはいたが、全体を仮名書主体で書いたために「申楽」が現れなかっただけであることも、絶対にあり得ないことではない。それゆえに、「サルガク＝申楽」説が増補ではないことが明白になっても、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、次節に述べることをも勘案しての遠慮した結論なのである。

四　「申楽」説の発想は世阿弥とは別人か

「サルガク＝申楽」説を含む「第四神儀」は、かつて偽書視されていた時期がある。世阿弥伝書を初めて世に出した不朽の業績たる『世阿弥十六部集』の序引において、吉田東伍博士が、氏の言う『花伝書』の解題で、

然らば、此五篇花伝は、世子の真本かと問ふに、否々然らず、端書并びに第四神儀は、後人の挿入に係り、世子の述作にはあらず、（同書序引18頁）

と明言し、別に「終に臨み、五篇花伝の端書と、第四神儀篇は、竄入偽托なるべき由を弁明すべし」との書き出しで、内容の荒唐無稽さや『申楽談儀』の所説との不一致等を指摘されたのである。「恐らくは応仁の比の偽筆」との具体的な年時推測をも伴っていた。その吉田説に対し、佐成謙太郎氏が「花伝書の端書及び神儀篇は果して偽書か」と題する論考（『芸文』大正10年11月号。「国語国文学研究史大成」8『謡曲　狂言』〔昭和36年、三省堂〕に転載）を発表し、史実ではない由緒説が展開されているからといって偽書とするのは早計で、それはそれで世阿弥時代の猿楽の伝承として容認できるとの立場から、端書（序）も「第四神儀」も世阿弥の著述と認めるべきことを主張された。その佐成説が学界に受け入れられ、以後は序も第四も『風姿花伝』の一部として認定されてきている。

それに対して私は、「最終的に世阿弥が（神儀を）『花伝』の一篇として第四の位置を与えたことは確かながら、それが純粋の世阿弥著述であるかどうかはやはり疑わしい」（『能楽の伝書と芸論』）との立場を採っている。基本的には佐成説に従い（ただし端書を演繹したのが神儀との把握には反対）、吉田氏の偽書説には同調しないものの、別の視点から、純粋の世阿弥著述ではないのではないかとの非純粋著述説を提起しているのである。

その非純粋著述説を抱くようになった根源の理由は、神儀篇の内容が『花伝』の他の六篇とあまりにも異質であるという、誰もが抱くであろう違和感であるが、直接的な契機は、奥義篇を持たない四巻本『風姿花伝』の諸本が神儀と同内容の記事を「聞書云」（聞書に云はく）と題して収めていることであった。「四巻本風姿花伝考」（西尾実先生古希記念論文集『中世文学の世界』〔昭和35年、岩波書店〕所収）に述べたことに基づいて要約した形の、日本古典文学大系『歌論集能楽論集』（昭和36年、岩波書店）の『風姿花伝』の補注八の左の文が、当時の私見を物語っている。

八　風姿花伝第四神儀云　四巻本系の諸本はこの表題がなく、「聞書云」の見出しで、神儀と同内容の記事を、第三までの附録の形で記載している。神儀篇が猿楽伝説であり、「聞書」の名にふさわしいことや、第三の末に応

永七年の奥書があって、花伝が当初から第五ないしは第七までの巻序を予定して書かれたものでないと信じられることから見て、四巻本の形が花伝の原形を示し、神儀篇の性質をも示しているものと解される。すなわち、最初は序と第三までで、その末に猿楽伝説の聞書を附録的に添えてあったものが、後に奥義篇が書かれるに及んで、「聞書」を第三までに並ぶ一篇として独立せしめ、風姿花伝第四神儀と題するにいたったものであろう。そう見れば、花伝七篇の中に占める神儀篇の特異な性質も理解できる。……

（なお、古典大系の『能楽論集』の校注は西尾実氏名義であるが、『風姿花伝』と『三道』は、最初の原稿は田中允氏が書き、校正段階で西尾氏に委嘱されて香西精氏が頭注・補注を大幅に加筆・修正し、さらに私が本文の校訂とオーバーした頭注・補注の削除・整頓などを担当しており、誰の著述とも言いかねる鵺的なものになっているが、右の補注は確実に私の文章である。『能楽論集』の右の二書以外の校注は私の責任である）。

右の説は四巻本を『風姿花伝』の原形に近いと高く評価していた段階でのものであり、後に『風姿花伝』は応永二十年代後半になってから世阿弥自身が増補・改訂した本との見解を持つようになって、四巻本も五巻本『風姿花伝』に基づく略本と評価を改めたため、大幅な変更を要する。が、神儀篇の内容が第三者からの「聞書」にふさわしいとの見解は、世阿弥自身の意見ではないだろうということであり、その点は今と同じ把握である。神儀篇が本来は付録的なものだったとの見解も、今なお捨て切れないでいる点である。

それはともかく、四巻本の形態に胚胎した非純粋著述説を、それが正しいと確信するようになった要因の一つは、神儀篇の文体の特異性への着目であった。そしてこの着目は、久保克児氏が昭和43年に法政大学大学院に提出した修士論文『世阿弥能楽論の文体についての研究』に負うものだった。その修士論文は、世阿弥の能楽論書全体を対象とし、全体に通じる特色の指摘が主体であったが、個々の著述固有の特色にも言及し、中でも、「第四神儀」の文体が

他の世阿弥著述の文体の粘着性とは異質で、短い文を連ねるきびきびした文体であることを、注目すべき特徴として指摘していた。その論を私は非純粋著述説と結び付けたのである。久保克児氏が霊友会会長夫人という立場上繁忙を極め、せっかくの好論を論文として発表していないため、これまでは氏の名を挙げないまま「第四神儀」の文体異質に言及してきたが、実態は右のごとくである。

短い文が連続する所は他の世阿弥伝書にもあるし、「第四神儀」にも長く続く文がないわけではない（第二条の最初の文など）。だが、世阿弥の口癖と言いたいほど他書に多出する「されば」「しかれば」「さるほどに」――日本思想大系『世阿弥 禅竹』補注吾参照――が一つも現れないことに象徴される神儀の文体の異質性は、論書と然らざる書との差異が生んだ現象との説明を拒否するほど大きいと私は感じる。

非純粋著述説を確信するもう一つの要因は、日本思想大系『世阿弥 禅竹』（昭和49年、岩波書店）の校注を担当し、注釈を付ける立場で「第四神儀」の本文を熟読し、『古事記』『日本書紀』『賢愚経』『本朝文粋』などにわたる、広範な学識なしでは書けない内容であることを確認したことだった。吉田東伍博士が内容の荒唐無稽さゆえに世阿弥の著述ではないと考えたのとは逆に、荒唐無稽にも見える由来説の背後にある該博な学識ゆえに、私は世阿弥の純粋の著書ではあるまいと感じる。また、増補記事（資料《B・D》）や『五音曲条々』の「聖徳太子の御金言」など、世阿弥の散文での語彙は「聖徳太子」らしいのに「神儀」では「上宮太子」であるなど、使用語彙でも「神儀」に特異性が見られる。以上のような観点を総合して、「誰かに委嘱して編んでもらった猿楽由緒説に少々加筆して『花伝』に加えたのではあるまいか」（『能楽の伝書と芸論』）と考えているのである。

右に述べたような階梯をたどって年ごとに強く主張しつつある「第四神儀」非純粋著述説の立場で見ると、「サル

ガク＝申楽」説も、世阿弥自身が言い出したことではなく、委嘱されて神儀の所説の原形を執筆したであろう学識ある人物、または世阿弥が影響を受ける立場にいた識者の発想ではないかと、疑われる。非純粋著述説には賛同しない立場で読む人でも世阿弥自身の発想か否かを疑って当然なほど、「サルガク＝申楽」説は巧妙な故事つけなのではなかろうか。故事つけであることは明白ながら、禅竹が『明宿集』で「翁」は「公ノ羽」と書くことを根拠に「王位スナワチ翁ナリ」とか「山王(権現)スナワチ翁」とか言い出す類の牽強付会の感をあまり与えず、「楽しみを申すによりてなり」などと微苦笑を誘う文言をサラリト言ってのけるあたり、ユーモアのセンスさえ感じさせ、きまじめな論を書き連ねる世阿弥のそれとは異質の発想・発言のように思える。「サルガク＝申楽」説は世阿弥以外の人物が言い出したことなのではあるまいか。

そうした意見をかねてから持ち、大学院での『花伝』演習などではその説を開陳していたものの、根拠らしきものは「世阿弥らしからぬ巧妙な故事つけ」と感じられることだけであり、「世阿弥らしからぬ」は客観的な基準のない評価であるため、学説としてそれを主張するほどの気持は抱いていなかった。だが、世阿弥伝書のサルガクの表記を調べているうちに気が変わった。晩年の世阿弥が自己の理論を伝書に書き留めるにあたって「申楽」の文字にあまりこだわっていない事実が、「サルガク＝申楽」説の発想が彼自身ではないことを物語っていると思えたからである。

第一・二節の復習になるが、世阿弥は「風姿花伝第四神儀」において、上宮太子が本来は「神楽」だった芸を「申楽」とし、「申」は十二支の申(サル)なのでサルガクと名付けられたと説明している。サルガクの語より「申楽」の文字が先に決まったのであり、「楽しみを申す」の意味であるとか「神楽」の分身ゆえであるとかの付随する説明も「申楽」の文字に即してのものである。「サルガク＝申楽」説ではなく「申楽＝さるがく」説だと言えるほど、この故事つけの中での「申楽」の文字の比重は大きい。

世阿弥以前に存在した形跡のないそうした説を自分が言い出したのなら、著述の内部でサルガクに言及するにあたっては「申楽」の文字を使用するのが当然のはずである。だが、第二節に詳細に検証したように、自筆本三種を含む応永二十五年以前の著述には、一つも「申楽」は使用されず、すべて仮名書である。それは、応永二十五年段階にはまだ「サルガク＝申楽」説を世阿弥が採用していなかったためと解され、その見地から「第四神儀」成立応永二十五年以後説を第三節に述べた。三分の二以上が応永二十五年の『花習』以前に成り、残りも二十七年には成立していたろう『花鏡』になって、18例中の3例のみながら「申楽」が現れるから、その頃から世阿弥は「サルガク＝申楽」説を採用するようになったらしい。だが、それが自身の発想だったにしては、『花鏡』での使用率が低すぎはしないだろうか。応永二十年代後半の成立と私が推定していた『風姿花伝』では、「サルガク＝申楽」説を内含するだけあって40例を越えるサルガクの四分の三が「申楽」と書かれ、同書の成立が私の推定より遅れて三十年に近かったことを思わせるほどである。正長元年の『拾玉得花』は5例のサルガクの4例が「申楽」で、「申楽」の使用率が最も高い。だが、二年後の『習道書』では仮名書が14例中の8例と半ばを越え、永享五年の『却来華』では5例のサルガクの中で「申楽」は1例に減じている。『風姿花伝』から『拾玉得花』にかけての頃に「申楽」と書くことを主体にしてはいたものの、その前後の使用率は以外に低く、ことに晩年は「申楽」の文字にこだわらなくなっているのである。

以上に要約したような「申楽」使用の推移の実態は、「サルガク＝申楽」説を世阿弥自身の発想と解する立場からでは、理由の説明が困難であろう。他人の発想の借用と見れば、「猿楽」と書かれることを嫌っていたので喜んでそれを受け入れ、漢字では「申楽」と書き、一時は大半のサルガクをそう書いたりもしたが、熱がさめた晩年にはまた漢字で書くことにこだわらない昔の表記に戻った、といった説明が可能である。「サルガク＝申楽」説が世阿弥の言い出したことではなく、他人の発想の借用である蓋然性はかなり高いのではなかろうか。自身の発想したことならば、

すこぶる巧妙な故事つけだけに、サルガクを文字に書けばおのずと「申楽」になるほど、その説が彼の血肉化していいはずである。彼自身の発想ではなかったがゆえにそうはならなかったものと考えたい。

なお、「サルガク＝申楽」説が世阿弥自身の発想ではないとの見解を支持するかに見える資料が、《資料A》として第一節に引用した桃源瑞仙の『史記抄』の③の部分である。そこには「其変成二申楽一、猶無二憑據一」とあった。世阿弥が「我々を申楽と呼ぶのは(猿楽よりはましだが)格別の根拠はない」と話していたと、昔不二和尚の所で同席したことのある蔵室長老が桃源和尚に物語っているのである。それが事実なら、「サルガク＝申楽」説を言い出したのは世阿弥でないと断言してよかろう。ほぼ同じ時期に、一方では「サルガク＝申楽」説を主張し、別の所で発想者自身がそれには根拠がないと言うはずはないからである。だが、前述のごとく、五十年も昔を思い出して老僧が語ったことには記憶違い混入の惧れが大きい。右の一文を後ろ盾にして別人発想説を強調するのは軽率の謗りを免れまい。

ただ、不二和尚や蔵室や世阿弥らが同座していた席で、誰かが「サルガク＝申楽」説について「猶無二憑據一」と語ったことまでは否定できまい。その発言者が世阿弥であったこともあり得ないことではない。識者の発想した「サルガク＝申楽」説を「猿楽」と呼ばれるのは嫌だとの気持などから採用し、その文字を自己の著述で使用してはいたものの、故事つけであることを認識しており、気楽な席での「笑談」の中で本音を漏らしたことなどが想定できよう。しかし、学識ある僧の集まった禅室でのことである。世阿弥の話した「サルガク＝申楽」説を聞いた僧の意見である可能性がより強かろう。そうした識者の意見を聞く機会もあったことが、世阿弥が「申楽」の文字にこだわらなくなった理由の一つかも知れない。ただしそれは、「サルガク＝申楽」説が世阿弥自身の発想の場合にも、他人の意見の借用の場合にも言えることである。

五　その後の「申楽」説

ところで、『風姿花伝』の「第四神儀」に見える「サルガク＝申楽」説は、世阿弥の後、どのように継承されたであろうか。事のついでに、その点を概観しておこう。具体的には、世阿弥の晩年以後にサルガクを「申楽」と書くことがどの程度に通用していたかの調査・報告である。後半の第4項以後の日記類の用例は、能勢朝次博士の『能楽源流考』(昭和13年、岩波書店)が引用している諸書を主体とする限られた範囲しか調査していないままの、大雑把な報告である。洩れはあろうが、論旨に影響を及ぼすほどのことはないものと信じる。

【1　『申楽談儀』の場合】

世阿弥の息男観世七郎元能が父の芸談を整理して永享二年十一月に一書にまとめた『世子六十以後申楽談儀』(通称『申楽談儀』)は、完本が伝存せず、序と第二十八条までは柳亭種彦旧蔵の室町末期の写本(通称、種彦本。大正大震災に焼失したが、影写本を含む数種の転写本によって文字づかいまで復元できる)を底本とし、種彦本の脱落部分と、二十九～三十一条と、奥書や付載記事は、唯一の完本だった堀家旧蔵本(これも震災で焼失)に基づいて種彦本に欠けた記事だけを吉田東伍博士が翻印した明治四十一年刊『世子六十以後申楽談儀校異並補闕』によって補った形の接合本文で読まざるを得ない。その種彦本は冒頭に「世子六十以後申楽談儀　秦元能聞書」と題している。堀本も冒頭に「世子六十以後申楽タンキ」と題されていた由、『世阿弥十六部集』序引に吉田博士が言及している。編者元能筆であったろう原本の題記に「申楽」の文字が使われていたに違いあるまい。

だが、『申楽談儀』の本文中に現れる27例のサルガクの用字を見ると、24例までが仮名書であり、

▽今くまの〻申楽のとき、将くん家〈ろくおんいん〉、はしめて御なりなれは、　（P293）

▽丹波のしゆくは、かめ山の皇帝の御前にて申楽をせしとき、長者になさる。　（P303）

▽たき〻の御神事は、……其時より、「けにも申楽かんにんふひん」とて、二月になさる。　（P305）

の三ヶ所だけが「申楽」である。3例とも種彦本でしか読まれない所で、堀本でのみ読まれる2例（「サンハンサルカクヲカシニハスマシキコトナリ」〔17条〕と「サルカクシャウチウノアリキニ」〔28条〕）は「サルカク」である。用例の大半（25例）を収める種彦本は、原本が片仮名書なのを平仮名に変えて書写していることを初め、文字づかいまで原本の形を踏襲しているとは言えない本であるが、善本だったらしい堀本（片仮名書）に「申楽」の用例がない点を参照しても、元能筆の原本に「申楽」の文字が僅少だったことは推測できる。

つまり元能は、冒頭の書名には「申楽タンキ」と「申楽」を書いたものの、本文に現れるサルガクはほとんど仮名で書いていたと推定される。世阿弥から聞いたか『風姿花伝』を読んだかして、「サルガク＝申楽」説を知っていて表立つ書名にはその文字を採用したが、内部の文字づかいに反映するほどにはその説を重視していなかった、と認定してよかろう。父が子に対してその説をさほど強調していなかったからではあるまいか。

【2　金春禅竹の場合】

能楽論書著述の面で世阿弥の後継者だったと言える女婿の金春氏信（禅竹）のサルガクの用字は、いささか複雑である。彼の著述は『金春古伝書集成』（昭和44年、わんや書店刊）に自筆本を含む最善と認められる伝本を底本に選んで翻印されている（以下の引用では同書底本の文字づかいに従い、所在箇所も同書の頁を注する）。それで見ると、

▽夫、申楽家風之道者、世上異端のもてあそひにあらず。（『歌舞髄脳記』。P121）
▽夫、申楽歌舞一心の道を知べき事は、……（『五音十躰』。P143）
▽それ、申楽舞哥の音曲習道と者、……（『五音三曲集』。P149）
▽夫、申楽家業之道者、……（『六輪一露之記』。P197）
▽夫、神楽申楽有道之芸人において（『幽玄三輪』。P263）

など、主要な著述の冒頭を申し合わせたように「申楽」の語で書き出している。総じてこれらの書にはサルガクの語が稀にしか現れず、仮名書の例としては「夫、和劦・江州のさるがく」（『五音十躰』。P147）と「拍子之事、是はおのづから此家にむまるゝもの、さるがく拍子はしるもの也」（『五音三曲集』。P178）を見るのみである。世阿弥から5例のサルガクの4例までを「申楽」と書いた『拾玉得花』を相伝されたのにふさわしく、これらの著書を書いた段階の禅竹は「申楽」の文字をかなり重視していたと見られる。禅竹が『風姿花伝』を所持し、「第四神儀」を読んでいたことは、『明宿集』にそれを演繹した形のサルガク由緒説が展開されている事実から明瞭である。そこでの「サルガク＝申楽」説に、60歳頃までの禅竹は従っていたのである。なお、右の引用は『五音十躰』（伝本多数。底本は室町末期筆）以外はすべて分家初代の金春八左衛門安喜が元和前後に本家伝来本（ほとんど禅竹筆だったらしい）を転写した本であるが、彼の転写本には原本の伝存するものが含まれ、忠実な書写態度であることが把握できる。安喜筆の禅竹伝書の文字づかいも、基本的には原本の形を継承していると認められる。

ところが、自筆本の伝存する禅竹晩年の伝書になると、様相がかなり変わる。最も用例の多い『明宿集』では、30例がすべて片仮名書「サルカク」で、「申楽」は一つもない。「神事サルカク」「泊瀬サルカク」「三番サルカク」「サルカク神事」など、前後が漢字でもサルガクは仮名で書いているから、草稿本である（それは明瞭）がゆえに仮名書を

採用したとは言えず、「申楽」の文字を意識的に避けていたかにすら見える。奥書がなくて厳密な成立年代は不明ながら、晩年の著述と推定されている『至道要抄』の自筆本（サルガクの用例は左の1例のみ）が、

▽夫、申楽哥舞之曲音、色々なりと云へ共、根本、八音可知。（P266）

と、冒頭を昔の著述と同じく「申楽」の語で書き出しているのが、晩年では唯一の「申楽」の用例である。

驚くべきことには、文正元年（一四六六）三月奥書の自筆本『六輪一露秘注（文正本）』は、その冒頭の書き出しに、

▽猿楽神楽之道者、神代よりはしまり、六十六番之しな〳〵なれ共、翁式三番におさめて、……（P249）

と、世阿弥が忌避していたはずの「猿楽」を使っているのである。同書のサルガクの用例がここの1例だけなので、ついウッカリしての用字とも見えるが、そうではない。大夫職を子の七郎元氏に譲って隠居してからの執筆であることが明白な『円満井座系図』（P309）では、「上宮王太子」への注記に「殊以、猿楽之道、此御時ヨリ興シ給フ御事ナレハ」、「秦河勝」への注記に「橘ノ内裏、紫震殿ニテ、神楽猿楽翁舞ヲ仕ル」、「秦氏安」への注記で「竹田猿楽」、末尾の付記では「近江猿楽ノ根本、是也」、「猿楽ノ棟梁、是也」と書き、5例のサルガクのすべてに「猿楽」の文字を使用しているのである。晩年の禅竹は、『風姿花伝』の「サルガク＝申楽」説に従わず、「猿楽」と書くことに方針を転換していたと考えざるを得まい。

そして、この方針転換は、恐らくは一条兼良が禅竹に書き与えた「猿楽之由来縁起」説に従ったためであろう。その兼良の縁起説は、『六輪一露之記』の形にまとめられた禅竹の六輪一露説に儒教の立場からの解説を加えたいわゆる「兼良注」の一部として、その首部に収められている。康正元年（一四五五）秋に南江宗沅が書いた『題六輪一剣図後』に「当朝関白一条殿、探『賾儒書』、一々合論」と言及されているから、同年以前の成立と見られる。その縁起説を、応仁二年（一四六八）三月に禅竹が書いた『猿楽縁起』（同書が禅竹の生存を示す最後の記録）が、兼良の自筆からの写しであ

ることを明記して冒頭に転載し、若干の補足（「第四神儀」の説に基づく）を加えている。最も確実な禅竹の筆跡たる同書から、兼良の縁起説の首部だけを左に引用しておく。（振仮名は省略）

一条殿ノ御筆

抑、猿楽ト云ヘル二字ノ名詮ハ、日本記ノ神代ノ上巻ニ見タリ。天照大神、天ノ岩戸ニ籠マシ〳〵シ時、天ノ鈿女ノ命トイエル神、手ニ茅纏ノ矛ヲトリ、真木ノカヅラ、日影ノタスキヲカケツヽ、嘘楽ノタワフレヲナシ侍リ。鈿女ノ命ハ猿女君ノ遠祖トノ、嘘楽シ給シニヨテ、猿楽トハ云ヘル也。又、同書ノ下巻ニ、天孫アマクタリ給シトキ、天照大神、猿田彦ト云神ニ化シ給テ、天孫ノ先駆ヲシタマフトキ、……　《資料E》

最初に「猿楽ト云ヘル二字ノ名詮」と書き出して、天鈿女命（猿女君の遠祖）や猿田彦と関係づけた説であり、この説には「申楽」の文字が入り込む余地がない。この由緒説を禅竹は信奉した。死ぬ直前の自筆の「猿楽縁起」にわざわざ兼良の文を転載していること自体が、それを明示している。兼良がこの由緒説を禅竹に書き与えたのは前述のごとく康正元年以前のはずであるが、長禄四年（一四六〇）の『五音三曲集』の冒頭にまだ「申楽」の字を書いているから、貫ってすぐその説を信奉したのではなく、同年から文正元年（一四六六）の『六輪一露秘注（文正本）』までの間に、世阿弥の「申楽」説から兼良の「猿楽」説に乗り換えたものと考えられる。相手が当代第一の博学と称された関白の説とあっては、仮に世阿弥が生きていたとしても文句は言えなかったであろう。

右に見たごとく、禅竹のサルガク表記には「申楽」から「猿楽」への転換があった。兼良の縁起説のほうが、故事つけの一種ではあるが当時としては説得力を持っていたろうから、禅竹がそれに従って「猿楽」と書くように方針を変更したのは、常識的な判断だったと言える。そして、禅竹が「師家」と仰いだ世阿弥の「サルガク＝申楽」説をあっさり捨てた事実からも、世阿弥が後継者に対してさほど「申楽」説を強調していなかったことを推測してもいい

であろう。そのこともまた、「サルガク＝申楽」説を世阿弥自身の発想ではないと考えたい理由の一つである。

なお、一条兼良は右の猿楽縁起説に固執していたわけではなかった。禅竹没後の文明三年（一四七一）に嗣子金春七郎元氏（宗筠）に兼良が書き与えた『申楽後証記』（『金春古伝書集成』所収）は、確かに兼良作と言える別種の縁起説であるが、「夫、申楽は神楽の変躰也」と書き出し、「神の字のつくりをとりて申楽となづけたり」と「サルガク＝申楽」説を認める立場を明示し、天鈿女命に言及して「猿楽とも是を書り」とも述べて、「サルガク＝申楽」説と《資料E》の説とを折衷させている。多分、《資料E》を書いた時には存在を知らなかった「第四神儀」を、文明三年の段階では元氏から見せられ、両者を勘案した新しい縁起説を書き与えたのであろう。起源伝説に続く円満井座の由緒の記事にも「大和の国に申楽四座あり」と「申楽」の文字を書いており（兼良自身の用字と解してよかろう）、これらの用例は次項に述べる第三者の「申楽」の用例の早い時期のものとしても注意すべきものである。

【3　第三者の記録（1）―『満済准后日記』と『蔭涼軒日録』】

観阿弥・犬王・世阿弥らの活動の跡を伝える応永三十五年（一四二八）以前の諸記録――『師守記』『後愚昧記』『迎陽記』『教言卿記』『隆源僧正日記』『満済准后日記』等――のサルガクは、すべて「猿楽」または仮名書であり、「申楽」の例は一つも見いだせない。それが、応永三十五年四月二十七日の改元で年号が正長に改められた直後から、世阿弥やその後継者以外の第三者の記録にも「申楽」が現れてくる。

将軍義持・義教の信頼篤く、「黒衣の宰相」と評されるほど幕政に関与した醍醐三宝院門主満済准后の自筆日記たる『満済准后日記』は、応永十八年から永享七年（一四三五）にわたるが、サルガクの語は応永二十年四月十八日の「醍醐神事猿楽畢降雨」が初出で、以後、しばしば同書に現れるサルガク――応永三十一年四月の清滝宮祭礼楽頭職交替の記

事等――をすべて「猿楽」と書いていたのに、正長元年六月十二日に、

十二日、晴、夕立、今日於二室町殿御所一日吉申楽施二芸能一云々、　《資料F》

と、初めて「申楽」の字を使用する。五日後の十七日の記事や七月十日の記事では「猿楽」に戻るが、同月十七日の、

十七日、晴、今日於二室町殿一申楽在レ之、観世三郎并十二五郎一手ニ成テ施二芸能一、十二五郎七十六歳云々、此老者如二若者一種々クロイ能共沙二汰之一、驚レ目了、　《資料G》

とある著名な記事でまた「申楽」を書き、以後は、時々「猿楽」を混じることもある――永享元(正長二)年九月二十五日・永享二年正月十日(4例)・永享三年正月二日――が、サルガクは「申楽」と書くことを原則として、最後の用例たる永享七年四月十七日・十八日の清滝宮祭礼の「申楽」に及んでいる。

右のごとく、満済准后は正長元年を境に「猿楽」から「申楽」へと用字を転換している。それが世間一般の傾向だったわけでは絶対にない。応永二十三年からの『看聞御記』が多出するサルガクをすべて「猿楽」と書いているのを初め、平行する諸記録に「申楽」の用例を見ない段階での用字転換なのである。その背後に、満済が「サルガク＝申楽」説を耳にする機会があったろうことを想定し、それに従ったが故の「申楽」採用と解するのが素直であろう。そして、満済が得た情報の源はむろん世阿弥の周辺と思われる。応永三十一年四月に醍醐清滝宮祭礼の楽頭職を満済は観世大夫(元雅と解する説もあるが、「三郎」とも記録されており、世阿弥と確信される)に与えており、「サルガク＝申楽」説を世阿弥から直接聞く機会もあり得た。満済が初めて「申楽」と書いた《資料F》の三週間前の『満済准后日記』五月二十一日の記事には、

廿一日、今日、於二拜殿前一観世大夫法楽七番申レ之、馬卅疋賜レ之了、予密々見物、

とある。その時にでも世阿弥から聞いたのであろうか。ただし、《資料F》の後に一度「猿楽」に戻り、《資料G》以後

に「申楽」主体に転換したことからは、《G》の催しに出演した観世三郎(元重。後の音阿弥)からも同じ説を聞き、新将軍義教お気に入りの三郎の説を採用しての転換だったことも想像される。世阿弥の甥で養子でもあった観世三郎元重も、「第四神儀」を読んでいた可能性のすこぶる高い人物である。世阿弥から聞いての転換と見なすだけで説明がつくのに、あえて三郎元重の影響をも考慮するのは、次に述べる『蔭涼軒日録』の似た性質の表記転換に、音阿弥が影響を与えていたと推測されるためである。

相国寺鹿苑院の蔭涼軒の院主の日記たる『蔭涼軒日録』は、将軍義政時代に幕政に容喙した季瓊真蘂の手に成る永享七年(一四三五)から文正元年(一四六六)までの前半部と、応仁の乱後の亀泉集証の手に成る文明十六年(一四八四)から明応二年(一四九三)までの後半部から成る。季瓊筆の前半部は、サルガクの語の初出が意外に遅くて寛正三年(一四六二)三月九日条の「高倉御所、為レ花御成、仍不参也、有二観世猿楽一也」が最初らしく、以後に漸増するが、寛正五年二月二十三日の、

来四月勧進猿楽、観世桟敷之図、自二広橋殿并管領細川一被レ献之由、御談餘被二仰出一也。

までの6例はすべて「猿楽」である。それが、十五日後の三月八日の記事の、

斎罷、勧進申楽之事、有二御雑談一也、

以降、同年四月五日・七日・十日の三日間興行された糺河原勧進能までに集中的に現れる18例のサルガクのすべてを「申楽」と書いている。勧進猿楽終了翌日の十一日の記事に、観世大夫と音阿弥が挨拶に来たことに言及し、

観世大夫并音阿弥、為二河原猿楽無為之賀一来也、

と「猿楽」を交え、その後にも2例(寛正六年正月十四日の「猿楽十二」・同年五月二十四日の「猿楽之様子」)だけ「猿楽」と書いているが、勧進猿楽終了から前半の記事が終わる文正元年までに現れる他のサルガク30例はすべて「申楽」で

ある。『満済准后日記』とすこぶる近似した形で、寛正五年三月五日を境に、季瓊真蘂はサルガクの表記を「猿楽」から「申楽」に改めているのである。それが糺河原勧進猿楽の準備中のことで、それをめぐる将軍義政の談話に関連して「申楽」の初例が現れる点からも、音阿弥が語っていたであろう「サルガク＝申楽」説が季瓊の耳に入ったがゆえの意識的な用字変更に相違ないものと思われる。音阿弥から直接聞いたのか、義政などを通しての伝聞かは、両様に考えられるが、いずれの場合も情報の源は音阿弥だったと言えるであろう。

満済にせよ、季瓊真蘂にせよ、かなりの識者である。当然「サルガク＝申楽」説を故事つけと感じたはずである。にもかかわらず彼らがサルガクの表記を「猿楽」から「申楽」に改めたのは、「サルガク＝申楽」説に権威を認めたからではなく、将軍贔屓の観世大夫家の伝承なるがゆえに、一応それに敬意を表してのことであったろう。その意味で、猿楽たる観世大夫の地位の向上が、「申楽」説の流布に幾分かは役立ったかのようである。

とは言え、『蔭涼軒日録』の時代にも第三者が「申楽」と書いた例を他に見いだすことは至難である。亀泉集証が書いた同書の後半部の用字がすべて「猿楽」である事実がそれを象徴している。向上した地位にふさわしくない「猿楽」の呼称を嫌う音阿弥らは、機会あるごとに――糺河原勧進猿楽など世人の耳目を集める行事の際などは殊に――「サルガク＝申楽」説を強調したことであろうが、効果は少なかったようである。季瓊真蘂は「申楽」と書くようになったものの、この勧進猿楽に関する他の諸記録はみな「猿楽」である。群書類従所収の『糺河原勧進猿楽日記』は室町幕府の故実の権威だった伊勢家伝来の資料で、冒頭の首書には「多田須河原勧進申楽」とあるが、本文では5例とも「猿楽」であり(伝本によって「申楽」を混じることもあるのは、後人の改変であろう)、首書の文字が後人の書き換えらしい。書名としても「猿」字で書かれるのが常なのは妥当な把握と言えよう。第一節に引用した桃源瑞仙の『史記抄』が、《資料A》の②では世阿弥の「申楽」説に言及し、「第四神儀」とは系統を異にする別のサルガク縁起説を

述べた③の部分でも「猿楽」の文字は避けて「舞楽」と言っていながら、『史記抄』の本体たる「優孟者」への注では「日本ノ猿楽ノ狂言ノ様ナモノゾ」と、平然と「猿楽」の文字を使っているのが、識者の「サルガク＝申楽」説への平均的な評価だったのではなかろうか。

【4　第三者の記録(2)―その他の諸資料】

ある時期に意識的に「申楽」の文字を採用したと見られる『満済准后日記』と『蔭涼軒日録』の分を除けば、第三者がサルガクを「申楽」と書いた室町時代中期以前の記録は極めて少ない。探索し得た「申楽」のわずかな用例のうち、能役者の書いた記録ではなくて年代の早い例を、幾つか紹介しておこう。

一条兼良から『申楽後証記』を与えられた金春七郎元氏は文明十二年(一四八〇)十一月二十七日に没したが、その忌日が当時の若宮祭の式日だったため、父の忌日に子の金春大夫元安(禅鳳)が神事猿楽に参勤して〈翁〉を舞うことの可否が問題になり、文明十四年に興福寺大乗院門跡の尋尊(兼良の子)が実家たる一条家を通して氏の長者の近衛政家に意見を聞いている。その問い合わせに対する差し支えなしとの決定文書の控が『宗筠遠忌勘文』(金春大夫家旧伝。宝山寺蔵。『金春古伝書集成』所収)であるが、その冒頭の卜部兼倶の勘文に「申楽翁」の語が見え(近衛政家が氏の長者の立場で『後法興院記』文明十四年十月二十一日に書き留めておいた写しも「申楽翁」で、それが兼倶の用字であることは確実)、官局雅久の勘文、南曹弁俊名の長者宣通告文に続いて最後に位置する一条冬良の大乗院宛返書にも「申楽為二亡父正忌日一之間」と、「申楽」の文字が使用されている。冬良の場合は父兼良の『申楽後証記』の説を聞き知っていての使用と考えられるが、神道家の卜部兼倶が「申楽」の文字を採用した背景が把握しにくい。出演可との勘文を書いてもらうために金春大夫元安(禅鳳)の側が資料として「第四神儀」を提供したケースも想定してみたが、「第四神儀」

の由緒説は忌日に出演することの可否には無益である。右の想定も無益であろう。唯一神道を創始したほどの兼倶ゆえ、なんらかの経緯で「サルガク＝申楽」説を聞き知っていて、神道と縁ある「申楽」の字を採用したのであろうか。「サルガク＝申楽」説の実際の発想者の線とつながるかと憶測したりもしたが、それは無理らしい。当時識者の間に「申楽」説が浸透しつつあったことが、例は少ないが日記類に例が見られることから推測されるからである。例えば、禅僧季弘大叔の『庶軒日録』文明十八年七月十四日の記事に「…申楽観世、以二上意一来二誉田一」とあるのは、『宗筠遠忌勘文』と隣接する時期の用例である。卜部兼倶の「申楽」もその線で理解していいことであろう。

右の『庶軒日録』の例と、『醍醐宗典僧正日記』明応五年（一四九六）閏二月十三日の記事に「泉湧寺勧進申楽、大夫観世ト云々」とある（『能楽源流考』八二〇頁より孫引）のとが、厖大な演能記録を博捜引用している『能楽源流考』所収記事の、応仁（一四六七～六九）から永正（一五〇四～一五二一）までの分での「申楽」の用例のすべてらしい（『宣胤卿記』文明十三年五月十一日の条や『後法興院記』〔『政家公記』〕文亀元年〔一五〇一〕四月五日の条の記事の引用の「申楽」は「猿楽」の誤植）。いかに「申楽」の用例が少ないか、明らかであろう。尋尊の『大乗院寺社雑事記』を初め、『蔭涼軒日録』に平行あるいは後続する時代の諸記録におけるサルガクの表記は、「猿楽」が圧倒的に優勢であったのである。

「申楽」説は流布しなかったが、昔はサルガクの語で表現していた催しや曲を「能」の語で表現する風潮が応仁の乱後に漸次強まったようで、『蔭涼軒日録』の後半部では、能に関する記事は前半部に劣らず多いのにサルガクの用例が激減している。能役者を意味する場合以外は「能」と言うのが普通になっているためで、他書においても時代が下るほどその傾向が顕著になる。従って「猿楽」と記録されることも減少してくるが、それが能役者がそう書かれるのを嫌ったためであるとは、言えそうにない。「能」という言葉の普及がもたらした現象と見なすべきであろう。

ついでながら、個人の技能や才能を意味する「能」が「劇」に近い意味に使われるようになったのは世阿弥時代か

らのようで、彼の伝書に「静が舞の能」などの形で見えるのが早い用例である。世阿弥晩年には「劇」の意で能役者仲間では通用するようになっていたのが、室町中期に世間にも広まったらしい。「能」の語の語義・用法の変遷も追及に値する一つの課題であろう。

【5　余説】

先に「サルガク＝申楽」説の流布に努めたであろうと推測した音阿弥の子で、大鼓が専門ながら能の作者としての業績の大きい観世次郎権守信光の家系・経歴を宜竹和尚景徐周麟が略記した形の『観世小次郎画像之銘文』(『翰林胡蘆集』所収)は明応末年(一五〇〇頃)の執筆らしいが、「析二神字一名レ之曰二申楽一」、「太子所レ筆申楽延年記」、「莫レ過二於申楽一」、「信光語レ予曰。申楽之伎…」、「所謂申楽者、尽レ美矣、尽レ善矣」などの形で「申楽」の字が多用されている。明らかに「第四神儀」のサルガク由緒説に基づく文が含まれ、信光が画像の賛を依頼した際に「第四神儀」を資料として提供したことが確実であるから、「申楽」の語が世に流布していたことの例とは評価できないが、「サルガク＝申楽」説が禅僧などの間に知識として広まった経緯の一サンプルとして注意される。

また信光が宜竹に「第四神儀」を提示して自家の由緒を修飾してもらおうとした事実は、当時の能役者が「第四神儀」の由緒説を価値あるものとして認め、利用していたことを示してもいる。恐らく信光がサルガクを漢字で書けば、「申楽」の文字を採用したことであろう。能作者としては信光の好敵手だった金春八郎元安(禅鳳)も、彼の著述した伝書にサルガクの語を使うことが稀であるが、書名を持つ唯一の伝書たる『毛端私珍抄』の冒頭を「夫、申楽歌舞の二道、吾家之ならひ」と書き出している。禅竹伝書の形の踏襲ではあるが、彼もまた漢字で書けば「申楽」だった。観世・金春の別を問わず、「猿楽」の文字を嫌って「サルガク＝申楽」説に従うのが、能役者一般の風潮だったものと

推測される。室町末期に激増した各種の能伝書のサルガクは、仮名か「申楽」のことが多く、ここでは「猿楽」が劣勢になる。だがそれは、サルガク（＝能役者）の間でだけ通用したことだった。

そうした室町末期以降成立の能伝書には、例えば『八帖本花伝書』巻一や慶長四年（一五九九）奥書の『申楽聞書』（続群書類従・『細川五部伝書』所収）に見られる、大和サルガクでは（『申楽聞書』は金春や宮王では）「申楽」と書き、近江サルガクは「猿楽」と書くとの説など、「サルガク＝申楽」説に基づいてはいるが別種と言うべき縁起説も含まれている。それらについての考察は、本稿の範囲を逸脱することなので、今は立ち入らないでおく。

江戸時代になっても、世間一般ではサルガクを「猿楽」と書くのが当然のことだった。江戸幕府の公的な記録たる『徳川実紀』が終始「猿楽」で通していることが、それを象徴しており、「サルガク＝申楽」説はついに主流にはなり得なかったのである。誰の目にも明らかな故事つけ説のたどった当然の成り行きと言えよう。かくて、嫌い続けた「猿楽」の語から能役者が解放されるのは、「能楽」の語の流布を待たざるを得なかったのである。

その「能楽」なる言い方、『本光国師日記』元和三年（一六一七）五月十二日の条の、同日付酒井雅楽頭宛書状の控に、

一、尊札致二拝見一候。明日松平筑前殿へ被レ成、御能楽御座候ニ付而、猿楽共ニ、筑前ゟ帷子・鳥目なと被レ遣候時、御簾おり可レ申哉と被レ成二御尋一候。……

とあるのが、管見では飛び離れて早い用例である。早すぎるだけではなく、筆者の崇伝が同書の他の記事ではすべて「猿楽」と書いているのとも合わないので、翻刻本の誤校かと疑っているが、未だに原本に就いて確かめることをしていない。「御能の楽しみ」などと読むのは無理であろう。それを除けば、観世流の能役者で能楽史研究に熱心だっ

た浅野栄足(天保五年(一八三四)53歳没)が自己の編著に『能楽余録』『能楽年表』などと題しているのが古い例に属しようが、それも孤立的な用例で、栄足以外の人が「能楽」の語を使用した維新以前の他の用例を私は知らない。その語が世間一般に流布したのが、明治十四年(一八八一)に旧大名の華族らが能楽社を設立し、芝公園内に能楽堂を建設してからであることは、今は常識に属しよう。当初「皆楽社」の名で設立準備の進められていたこの組織が、発起人の一人の前田斉泰や世話人の重野安繹の意見で「能楽社」の名で発足したことが、能と狂言を一括して「能楽」と呼ぶことを急速に普及させたのである。世阿弥が嫌った「猿楽」の語に代わる、「申楽」のような故事つけではない、「能楽」なる呼称が確立したのは、「花伝第四神儀」の推定成立年代からは四百六十年を経た後代になってのことだった。

【付記】

本稿は、一九八八年九月二十日からイギリスのDurham大学で開催されたヨーロッパ日本研究協会の第五回大会の初日、第七部門(演劇・美術・音楽)の研究発表で「申楽の語に見る『花伝』改訂の跡」と題し、日本語で話したことが基礎になっている。その発表では本稿の第三節までにあたることの大筋だけを述べ、「サルガク＝申楽」説後年増補の問題を今後の課題と言い添えた。その問題の吟味から以後が本稿での追考である。

右の研究発表当時はオランダのライデン大学に短期留学中であったが、同大学のエリカ・デ・ポーター教授に学会での発表を要請されて、にわかに用意した論題だった。かかる長文の論考に発展したにつけても、留学中に終始お世話になった同教授への感謝の念を新たにしている。(94・3・1)