

源 了圓著

『型』

広 神 清

一

本書は、創文社の「叢書 身体思想」の第二巻として刊行されたものであるが、著者自身すでに本書の「あとがき」で述べられているように、既刊の『義理と人情』（中央公論社）、『文化と人間形成』（第一法規出版）につながる、著者の一連の日本文化論の系譜を承けて著述されている。

内容把握の便を考慮して、まず本書の目次の概略を紹介しておくたい。

まえがき

第一章 「型」とは何か

第二章 「型」の前身——古代・中世における「身」と「ころ」と「わざ」の思想

第三章 世阿弥の能楽理論における「型」の問題

第四章 剣法論に見られる「型」

第五章 「型」と稽古——「型」と日本人との交わりの「型」結び 「型」における心

いま細目は省略したが、この目次を通して、本書の骨格が、日本における「型」の問題を、世阿弥の能楽理論と諸流の剣法論とを主軸として論ずることによって組み立てられている、と見てよいようである。実際、単純に量的な計算からも、能楽理論への論及に当てる第三章が九四頁、剣法論を検討する第四章が八〇頁、併せて一七四頁となり、これが本書の本論部分三〇六頁の優に過半を占めている。さらに最大の比重が能楽理論の考察にかかっていることも知られるのである。

このことは、著者が、型の問題の考察に際して、第四章の「はじめに」で以下のように述べられたことに由来する。

「世阿弥によって完成された能の型をもって、『文』の芸における型を代表させたい」が、その根拠は、「茶道、華道、狂言、舞踊、歌舞伎、等の諸芸能においてはそれぞれ型があり、

それぞれの芸能においてはそれぞれの型の理論があるが、それらは能からヒントを得たものが多く、また世阿弥の場合ほど多面にまたがる考察をしているものはまれである」と考えて無理はないからであるという。

他方、著者は、「武」の芸における型の問題は、剣道における型によって代表させたいという。「武の芸には剣道のほかに、居合、弓道、槍、薙刀、棒術、馬術、柔道、唐手、合気道等、数多くの種類があり、またそれぞれの武道には種々の流派があつて、当然それぞれの流派毎に異なる型があるが、私は剣道をもつて『武』の芸における『型』の問題を代表させたい」とし、「その理由は、徳川時代において頂点に達した古流武芸において最も隆盛をきわめ、多くの人材をひきつけ、型の問題について最も多くの理論を提供しているのが剣道——当時の最も代表的な用例に即して言えば『剣法』——だからである」というのである（一二二—一二三頁）。

つまりここに見られるように、著者は、「型」の問題について文・武両面から考察を行ない、文の芸における型を能楽論により、武の芸における型を剣法論によって、究明しようとしているのである。

二

さて、「型」とはいったい何か。第一章で展開される論議がこの問題に集中している。

そこでは「型」は「個人の行為の次元における行為様式から、社

会における集団の行為様式、さらには文化の型と呼ばれる一般的なもののへ」（一〇頁）と拡張して考えられるとしながらも、しかしここでは視野を窄めて、「型」は「発生的には個人の身体の動作と深く関わっていると思う。洋の東西を問わず、古代の神まつりの儀式における宗教的儀礼や、それに伴う舞踊などの身体的動作がだんだんと様式化されて、『型』という名前こそなければ、実質的には或る型が生じたであろう」（一一頁）という。「それらが世俗化されてやがてそれは『芸』というものになっていく」（同前）のである。

なおここで、芸能に関する西山松之助氏の定義——「芸とは、（中略）体の全体または一部をはたらかすことによつて、文化価値を創り出すとか、または再創造する（中略）はたらきをいう」——が引用され、著者もまた「芸が身体、肉体の基盤の上に成立すること」に注目し、その意味で「武芸もやはり『芸』であつた」（同前）との諒解を示されている。

要するに、「肉体・身体を用いる文武の芸の成立とともに、『型』というものが日本では強く意識されるようになったのであろう。そしてそれは中世から近世に渉る時期であつた」（一一—一二頁）のである。

ところで、芸能を視覚で把える観客の側からは、まず「形」を通して「型」を見ることがなるから、「形」と「型」とが不可分離であるの言うまでもないが、「しかし、『形』と『型』とは同じではない」（一二頁）。柳宗悦も語るように「型と形は違ふ」（「茶道を想ふ」）のであり、さらにこの相違についての確に再説したものとして、「『型』は基本的に『形』（フォルム）であるけれども、た

だ一つの機会にだけ行われた『形』は『型』ではない。ある『形』が『型』になって定着し固定するのは、幾度も繰り返してその『形』が演じられ、時代の観客によって承認されること、そしてその『形』がある種の規範となつて、俳優から俳優へと伝承されることとその前提となる」との服部幸雄氏の説（『型掌論』）があり、この説に著者も同意している（一三頁）。

結局、「型」というのは、「人間の意識的・無意識的な動作によってつくられる形のうち、ある形がとくに選択され、そしてその形を繰り返し繰り返して洗練し、その形の現実化を持統的なものとしようとする努力・精進の結果、成就し完成したいわば『形の形』ともいふべきものにはかならない」（一四頁）。

さて、「型」が一度出来上がると、その『型』は演技者の手を離れ、演技者の人格を離れて独り立ち」を始め、やがて規範性・典型性・模範性を獲得し、「私どもにそれに向かつての、あくことのない努力精進を促す『強制力』を獲得する」（二五頁）に至るのである。

三

本書が考察の対象とする「型」は、人間の身体的行為や運動にもとづく「型」であるが、この意味における「型」の成立にとって不可欠なのは、「心・技・体」の三要素（三六頁）である。

「型」の基本（素材）となる身体の運動（体）は、おおむね精神の活動（心）によって惹起される。さらに「形の洗練であり、合理化・機能化・美化であり、いわば形の形である」「型」が生まれ

るには、ある種の『わざ』（技・業・術・事・態）が必要であらう」（三六～三七頁）。

「型」の形成にとって必須の三要素——心・技・体——の相互連関について、第二章は「『型』の前身」という表題のもとに、古代及び中世日本人がこの問題に寄せた関心を取り上げる。とくに道元と兼好との場合については、独立の一節を割り振って詳説している。

（1）

先述したように、評者の見る限り、本書の主題が最も色濃く反映する論述は、世阿弥の能楽論を扱う第三章と諸流の剣法論を扱う第四章に集約されている。そこで、「型」の形成と心・技・体の三要素との関連という問題をめぐる著者の考察を、章の順を追って跡づけてみたい。

世阿弥には多数の論書があり、そこにはそれぞれの執筆の段階に相応した論旨が見られ、著者はそれらを丹念にトレースしつつ考察を展開されているが、評者は、紙数の制約もあるゆえ、まず「世阿弥が最終的に到達した世界」と著者の指摘する場所から議論に参加してみることにする。

論書『拾玉得花』は、演能者が稽古を積習した末に到達ないし開拓する芸位を「安位」とし、これを「安き位」と区別している。

「安き位」とは、「稽古を習道したる成功の安位」つまり「わざの次元の芸位」である。したがって心の次元からは「無心とはなを

も申がたし」ということになる。これに対して「安位」とは、「意景・態相に全くかはらぬ所あるべし。其時は、稽古・習道を尽くしつる条々、心中に一物もな(き)」、「そういう芸位である。世阿弥に即しつづ著者はこの芸位を説明して、それは、演能者が舞台の上に表現したい心内のイメージ(意景)や演技(態相)の工夫が意識の中からまったく消え失せた、芸の究極の段階である(一一四頁)、とする。この「安位」に到達すれば、「下三位にまじはるも、其為手の位、上三位の定位のまゝなるべし。(中略)此位の達人をこそ、真実の安位と云べけれ」と世阿弥は言う。稽古・稽古の果てに、「稽古したいさいのことを忘れはてて、無心と自己忘却のうちに演技するところをめざす稽古」(一一五頁)を続ける芸境においては、「是、万曲をなすとも、心中に『安し』とだにも思ふべからず。舞曲・無心の当態なり」であって、ここに真実の「無心」——「有心」と相対的に対抗する「無心」を否定し超越した絶対の「無心」の芸位が開顯する。『拾玉得花』のこの条について、著者は、「これが世阿弥が最終的に到達した世界」である(一一五頁)とし、ここにおいて「『わざ』と『心』と『身』とが無心の次元で統一される(同前)と言う。すなわち「心・技・体」三要素の統一が、ここで成就されたことになる。

さて、この絶対的な「無心」の芸位よりかえりみれば、かつて『風姿花伝』(別紙口伝)で説かれた「秘スレバ花ナリ。秘セズバ花ナルベカラズ」という、いわば「秘する芸位」も、ついで「花鏡」に表れる「我心をわれにも隠す安心」という芸境も、ともに過渡的なものでしかなくなる。すなわち『拾玉得花』に至ると、『風

姿花伝』における「秘スル」ことの効果(結果)として開花する「めづらしさ」つまり「花」は克服され、また『花鏡』において、観客に対してのみならず、舞台上の演能者が自分自身の内心にもざとらせまいとして凝らした工夫も、真の「無心」の芸境とはあい容れないものとなるのである。

それでは、『拾玉得花』における「花」とは、そして「無心」とは、いかなる境地であろうか。

爰に、当道の安心に寄せて是を見るに、遊樂の面白と見る即心は、無心の感也。(中略)無心の感、即心はたゞ観(歡)喜のみか。覺えず微笑する機、言語絶て、正に一物もなし。爰を「妙なる」と云。「妙なり」と得る心、妙花也。(中略)舞歌の曲をなし、意景感風の心耳を驚かす堺、覺えず見所の感応をなす、是、妙花也。是、面白也。是、無心感也。此三ヶ条の感は、正に無心の切也。

ここでは、「妙花」と「面白(おもしろし)」と「無心の感」の三ヶ条が、「無心の切」すなわち無心の刹那に感得されると説かれている。世阿弥のこの説を承けて、著者は、「この無心の感は演者・観客相(双)方の無心の感であろう」(一四六頁)と言い、ここにおいて、演者にとっては「無心ということさえ忘れた無心『ただ歡喜のみ』という自己超越に由来する法悦の世界」が舞台上に開けたのであり、他方、観客の側は、そのような演者との一体融合の世界に没入していくのである。

これが先に見た究極の芸位たる「安位」の内容でもあると言えよう。

(2)

「型」の形成と心・技・体三要素との相関の問題は、第四章で集中的に展開される剣法論の考察に当たってもそのテーマをなす。

著者はまず「剣法」について、「剣法というのは、武技として要求される技術を磨くとともに、自分の心のあり方を磨き、『心法』というものを問題とする高度な精神性をもつ古武道である」(一六四頁)とする。しかもここでは、「『心』の問題が『身体』の問題と相関的に」扱えられ、「心」については、その「『現にあるありよう』の側面だけでなく、それと同時に『あるべきありよう』が問われ、そしてさらに現にある自己をあるべき自己へと変容するための修練・実践・修行が説かれている」(一六五頁)という。心・技・体からめて言えば、「身体を通じて技を磨くことによって心のありようを深めつつ、その深まりゆく心のありようを捉える」(同前)ということになる。

ところで、著者が、数ある「武」の芸の中から特に剣法を選び——あたかも多彩な「文」の芸の中から能楽を取り上げたように——そこにおける「型」の問題を考察しようとする理由は、「『心・技・体』の問題をめぐっての心法ということが最も深められているのが剣法の世界である(るから)」(一六六頁)である。

しかし、そうであるからといって、剣法の世界では一貫して心法だけが重視せられてきたのではない。著者は、「剣法論の歴史」(第四章 (2))において、戦国末期から明治以後の近代剣道の成立に至るまでの剣法書の歴史を三期に区分して、それぞれの時期の特

色を述べられている。それを評者なりに要約すると、戦国末期の戦乱の世を経た戦士たちによる経験に基づく技法書から出発して、心法を至上とする剣法書の頂点に登りつめる(第一期)と、次の時代(第二期)はそれへの反動としてやはり「技」や「形」を重視する剣法書を求める方向へと動くが、やがてこの動向も克服されて、再び心法重視の剣法書が時代を代表するようになる(第三期)、ということであろうか。

心法をもって剣法の中核とする剣法書の一つに柳生宗矩の『兵法家伝書』がある(第一期)が、著者は、この書について、「近世の剣法論の『型』をつくった」点で「歴史的に見て最も重要であらう」(一八八頁)とされ、「宗矩の心法を基礎に置く剣法理論は澤庵(『不動智神妙録』の禅の思想)の影響なしには成立し得なかった」(同前)と考えていられる。「初め住地の、無明と煩惱と、後の不動智とが一つに成りて、智慧働の分は失せて、無心無念の位に落着申し候」(『不動智神妙録』)と説く澤庵を承けて、「剣法の技術的修練が積んだぎりぎりの極意の世界では、心の絶対的自由が最後のきめ手になる」(二〇九頁)と考えた宗矩は、その自由を『無心』とも『本心』とも『平常心』とも言っている」(同前)。

しかし、この「無心」の心法は、未だ要するに勝負に勝つための心法であることを脱していなかった。ところが、一七世紀末頃、『剣法夕雲先生相伝』という剣法書があらわれて、勝利をめざす剣法を「畜生剣法」と批判し、技の狡猾性を否定した。夕雲の剣法は、「勝負にかかわらず」「天の真心」に至ることを求める剣法であり、そのためには「赤子の良心」に帰る以外にはない。それは要

するに「無為の兵法」である（二一五頁）。著者によれば、この剣法は「近世日本における剣法の行きついた一つの極点」（二一八頁）である。

さて、これらの心法至上主義の系譜につながる剣法家たちは、心・技・体の問題をどう捉えていたのであろうか。たとえば柳生宗矩が、「いつとなく功つもり、稽古かさなれば、（中略）何事をなすとも、おもはず無心無念に成て、（中略）此時我もしらず、心になす事なくして身手足がする時、十度は十度ながらはずれず。（中略）無心なる時、皆あたる也。無心とて、一切心なきにあらず。唯平常心なり」と述べるのを受けて、著者は、身・技・体の関係の問題に對する宗矩の応答をここに読み取り、さらに、「『無心』に帰り、『平常心』に帰した時、身と心とは本源の一如、未分化の状態に帰るという考え方」（二四〇頁）をそこに見、「この身心の根源的一致を可能にするもの」を剣法家の「『自然』観」に求めていられる（二四一頁）。

四

終わりに、本書の内容に関して、読後の総括を二、三の箇条に列記しておきたい。

（一）従来、能楽論は芸術論として取り扱われ、剣法論は武道論として取り上げられることはあったが、本書は、両者の共通性を「型」と「心・技・体」の問題に見出すことによって、両者を相関的に論じている。この点に、本書の新しい意図が読み取れる。

（二）能の演者や剣法家が、それぞれの稽古・修行の実践の過程

で経験的に自得したところを総括し体系化しようと試みるとき、すなわち理論化への意欲を見せるとき、既成の教学たる仏教ないし儒教の教理に着目することがある。このような場合について、本書の著者は、既成教学の教理の、能楽論や武道論への直接的ないし個別的影響を指摘するのでなく、たとえば、儒教と武道論との関係については、「江戸中期以降の儒教の新しい動向が剣道の世界に影響したと考えるよりも、社会の新しい動向が儒者にも剣者にも共通にあらわれたと考えた方が適當であらう。あるいは時代精神が儒教や剣道に分有されたといってもよい」（二三四頁）と説かれている。これは、儒者も剣者ともに大きな時代思潮の波をかぶっていたということであり、その時代を一つの全体として視野に収める穩当な史眼が、ここには見開かれている。

一方、仏教と剣法との関係については、たとえば、宮本武蔵の『五輪書』に言う「身心一如」に触れて、著者は、「これは敵を前にして必死の闘いをする剣者の構における身心関係であって、孤独の瞑想にふける禪者の坐禪中の身心関係ではない」（一九七頁）とされる。確かに一往は著者の説が正當であらう。しかし、ここで著者の比較の対象となっているのは、一方は、文字通り「真剣」勝負の生死を賭けた剣者であり、これに対する他方は、未だ「孤独の瞑想にふける」だけの余裕を残した、生死の不安の断崖に追い詰められてはいない坐禪行者なのではあるまいか。「百尺の竿頭に一步を進むる」禪者は、やはり坐禪において自己を必死の真剣勝負の場に追い詰めて行くのではなからうか。

また、前述の儒教と剣道との関係について採用されたような説明

原理が、仏教と剣道との相関についても成り立たないであろうか。

(3) さて、本書の論述全体を通して、評者が最も強い感銘を受けたのは、巻末に掲げる諸章への注のうち、第三章に係る注(21)の記述であった。そこで著者は、加藤周一氏の「世阿弥の戦術または能楽論」が「観客を『化かす』手段の研究が、世阿弥の能楽論全体の課題であって、観客に対してそれを秘することは、むしろ、実際の必要であった」と主張するのを受けて、「加藤氏の見解の大方は正しいと思う」(三二〇頁)と、ひとまず肯定し、すぐに続けて、「しかし晩年の世阿弥についてもその考えを貫くことは間違っていると思う」(同前)と反駁される。その理由は以下の如くである。

「『花鏡』における『虚構の美』を守るために、『我心をわれにも隠す安心』という戦略性を放棄したとき、世阿弥は多くの観客の支持をも放棄したのではないかと思う。世阿弥がもし『失意の人』でなく、成功者として一座を率いる立場にあったら、ここまで自己の美の立場を貫けたかどうか。世俗の不幸は、世阿弥を美と自己の要求の徹底的追求者たらしめたと思うのである。これによって能は大衆性を失った。しかしまた時代を超え、文化を超えて生き抜く厳しさに裏づけられた普遍性を獲得したといえよう」(同前)。

世阿弥が特にその晩年を「世俗の不幸」の中で「失意の人」として過ごさなければならなかったことは、彼の伝記が明らかにしている。著者は、世阿弥の実人生の不遇が、かえってそれゆえに、彼を美の求道者たらしめ、その芸術論に単なる戦術・戦略論を越える普遍性を賦与せしめるに至った、と言われる。事柄の真実に触れるのは、その事柄をめぐる対決の場における勝者だけでなく、敗者もま

た真実を把むことができる、あるいは勝者にも増してより深く真実に突き当たる、ということであろうか。

世阿弥が生きた当時における芸能者一般が置かれていた社会的地位を思えば、申楽には「貴人の御心に合ひたらん風体」(『風姿華伝 第三』)が求められ、「貴人の御意にかな(ふ)」(同前)ことが肝要であった。また「この芸とは、衆人愛敬を以て、一座建立の寿福とせり」(『風姿花伝 奥儀云』)は不動の鉄則であったことであろう。そして何よりも「申楽の勝負の立合」において競演者たる「敵人」に勝ちを占めることが大事であった(『風姿華伝 第三』)。そのためには眼識ある他者つまり「目利き」の批評に耳を傾ける必要があり、他者の眼をもって自己を見る「離見の見」という視点も必須とされた。

それらが必要であることは言うまでもないのであるが、しかし「最終の批評家、究極の批評家は自分自身でなければならないと考えている」(一五頁)のが著者である。

本書が、文・武の芸における「型」の確立の問題を考察の主題として論述を展開する中で、結局、「型」の問題は、人間形成の問題と最も密接に関連することが明らかにになったようである。自己批評を通じて成就される人間の自己形成が、本書の基調をなす究極のテーマであったと言えよう。

末尾に、瑣末に涉るけれど、気付いた点一、二を付記したい。

その一は、時期区分に関する用語について。初めに「近世初期」(三三〇頁)とあり、これに続く時代を「江戸中期」(二三四頁)と呼び(巻頭の目次においても同様)、また別の箇所(一六三頁)

には「徳川時代」ともあって、時代（あるいは時期）呼称が不統一であるように見えること。

その二は、論文「世阿弥の禪的教養」（岩波書店刊『文学』昭和三十三年二月号に初出）を収める香西精氏の著書名は『世阿弥新考』（昭和三十七年二月 わんや書店刊）であり、第三章の注（23）に香西精氏の著書として引用される書名（三〇〇頁）は訂正を要すること。

（創文社 一九八九、九刊 四六判 三一四頁 二、五〇〇円）

〔付記〕このたび本書の書評の執筆という大役をお引き受けするめぐり合わせを蒙ったことについて評者なりに考えてみると、その昔、世阿弥の能楽論に関心を寄せて、『倫理学年報』第一八集（昭和四四年三月 理想社刊）に「『秘スル花』の理と禪的論理」なる小論を寄稿したことが思い起こされる。これは文字通りの拙論であって、その内容は貧弱であつたけれど、今回の書評執筆をきっかけとして、既に時効になっているはずの拙論に、様々な点で訂正・増補を施すべき機会が与えられたことに、感謝の思いを新たにしているものである。——一九九〇年一〇月。

（筑波大学教授）