

世阿弥能楽論『風曲集』に見える一禅語の解釈とその思想史的背景

——「二に多種有り、二に両般無し」——

一六

序

室町時代初期の能役者・能作者・能楽論著述者である世阿弥による音曲伝書『風曲集』の第四条（最終条）は、「有文音感」「無文音感」について論である。

その論によれば、音曲の風体には、「曲をつらね、句を」色どつた「聞き所多き」有文音感と、「声聞無文にて、さして心耳を動かす曲はなくて、たゞ美しく、たぶやかに聞ゆる」無文音感とがあるが、その「無文」には、「曲を尽くし、文正（＝言葉のアクセント）を磨きて後、安き位の妙聞になりかへる」無文と、「終に曲をも心えず、文正をも習伝せずして、たゞ無心の」無文とがあると世阿弥は説いている。ここでは前者を（上果の無文）、後者を（不覚の無文）と呼んでおく（「不覚の無文」という言葉は同条にも見えている）。右に引いた「声聞無文にて、（中略）たゞ美しく、たぶやかに聞ゆる」無文音感とは、前者（上果の無文）を指している。そして、世阿弥は、「無文音感」（上果の無文）と「有文音感」とを位の上で比較し、「無文音感」を「第一」に、「有文音感」を「第二」に位置付け、その後、次の言葉によって同条を締め括っている。

一他数あり、二両般なしと云り。

重田 みち

（右引用文は、世阿弥の子息元雅の家に伝わった本の系統である吉田本に拠った。）

右傍線部は、禅語（禅僧によって用いられた語句であり、かつ他の仏教諸宗の関与する仏教関連書に見えないものをいまこのように称する）であつて、「一有多种、二無両般」（「一に多種有り、二に両般無し」）が本来の形である。これが禅語であることは、川瀬一馬氏が、日本の室町時代中期の臨濟宗の僧である東陽英朝の編とされる禅句集『句双紙』（『禅林集句』）にこの句を見出されたこと^①によって明らかにされ、さらにその後香西精氏が、中国北宋末の禅僧である圓悟克勤の講義録『碧巖録』に同句が見えることを指摘された^②。

一方、右傍線部の解釈については、この言葉の出典が不詳であつた時期に、能勢朝次氏が、次のごとき注を示された。

他数は多数の宛字であらうと吉田博士は考へられた。一といふ時にはその中に多を含むが、二といへば二以外のものは含まないといふ意であらう。出典はまだ見出し得ない。^③（傍点能勢氏）

能勢氏は、右傍線部を「一といふ中には多を含むが、二は二限りのものだ」と口訳しておられる。

右の注釈及び口訳自体、とくに傍線部後半部分の「二無両般」の意味を明快に理解することが難しく、能勢氏がどれほどの確信をもってこれ

を記されたのが不詳であるが、それにもかかわらず氏の注釈はその後もほぼそのまま受け継がれてきたようである。たとえば——能勢氏の『風曲集』を注釈した書は決して多くはないのであるが——能勢氏の能楽論研究の後継者とも言える小西甚一氏は、川瀬氏によって禅句集からこの句が見出された後、「両般」に「ふたとおりの意」との注を付けられつつも、句全体を「一というなかには多を含むが、二は二かぎりのものだ」と、能勢氏と同様に訳しておられ、一方、現存する世阿弥の能楽伝書すべてを校注しておられる表章氏は、「一の中には多くのものが含まれているが、二は二以外のなものでもない」と訳しておられる。やはり「二に両般無し」の意味がわかりにくい。結局、『碧巖録』に見える右の句は、少なくとも能楽を対象とした研究者においては、これまで解釈が確定されないままになってきたと言つてよからう。

本章は、この「一に多種有り、二に両般無し」を、仏教史を見渡しつつ明確に解釈し、『風曲集』第四条の文脈におけるこの句の読みを再考しようとするものである。

一、「一に多種有り、二に両般無し」と『碧巖録』

『碧巖録』は、北宋初の禅僧である雪竇重顕（九八〇—一〇五二）が、中国五代以前の禅僧たちの問答を中心とする「本則」百則に付けた「頌」（頌古）に、中国北宋末の禅僧である圓悟克勤（一〇六三—一一三五）の「垂示」「評唱」「著語」が加えられるという構成をとった書である。ただし、それは圓悟自身の撰述に係るものではなく、その講義に臨んだ門弟たちによって編まれた講義録であると見られている。^⑥

同書はかつて、朝比奈宗源氏の校注による岩波文庫『碧巖録』（一九五二年初版、岩波書店）がほぼ唯一の注釈書であったが、朝比奈氏著書は

本文とその訓読が主体であつて、注が少なかつたため、同書によって『碧巖録』の本文の細部まで理解するのは難しかった。しかしその後の、入矢義高氏・梶谷宗忍氏・柳田聖山氏による、「本則」及び雪竇重顕の「頌」の部分のみを注釈・現代日本語訳した『雪竇頌古』（禅の語録15、筑摩書房、一九八一年）の出版、また、入矢義高氏・溝口雄三氏・末木文美士氏・伊藤文生氏の校注による岩波文庫『碧巖録』（上・中・下三冊、一九九二年—一九九六年、岩波書店）の出版、さらにその後の、末木文美士氏著『現代語訳碧巖録』（上・中・下三冊、二〇〇一年—二〇〇三年。実際には、末木氏をはじめとする八氏から成る『碧巖録』研究会の成果）の出版によって、『碧巖録』の解釈の難しさがかなり緩和された。

しかして、世阿弥の『風曲集』に引かれた「一に多種有り、二に両般無し」の句は、『碧巖録』第二則、趙州從諗（七七八—八九七）の説法「至道無難」云々に対する、雪竇重顕による頌である。

その「本則」（趙州録 卷上に見える）及び「頌」とそれぞれの現代日本語訳を、現在最も進んだ注釈であるとしてよい、右の『現代語訳碧巖録』「第二則」に拠つて次に引いておく。「本則」「頌」の下の亀甲括弧内に記すのがその句の訳である。また、「頌」のほうには、その訓読文を、先述朝比奈氏著書に拠り括弧内に補つた。

「本則」

挙。趙州示衆云、「|| 趙州が説法して言った、」

至道無難、「|| 最高の道は難しいことはない。」

唯嫌揀扱。「|| 唯だ取捨選扱を嫌うのみ（と、三祖は言っているが）」

纔有語言、是揀扱、是明白。「|| そういう言葉が出てきたとたん、

もう取捨選扱であり、明々白々になつてしまふ。」

老僧不在明白裏。「|| わしは明々白々のところには住まぬ。」

是汝還護惜也無。「|| おまえたちは（それを）後生大事にするの

か。』

時有僧問、既不在明白裏、護惜箇什麼。〔「その時ある僧が問うた、
「明々白々のところにいない以上、何を後生大事にすることがあり
ましよう。」〕

州云、我亦不知。〔「趙州「わしも知らぬ。」〕

僧云、和尚既不知、為什麼却道、不在明白裏。〔「僧「和尚は知ら
ないのなら、どうして明々白々のところに住まぬと申されたのです
か。」〕

州云、問事即得、礼拜了退。〔「趙州「問はそれでよろしい。礼を
して退れ。」〕

〔頌〕

至道無難、(至道無難。)(「最高の道に達するには難しいことはな
く、

言端語端。(言端語端。)(「言葉のはしはしがそれだ。」

一有多种、(二に多種有り。)(「一にさまざまあり、

二無兩般。(二に兩般無し。)(「二に兩様はない。」

天際日上月下、(天際日上り月下る。)(「地平に日は昇り月は沈む。」

檻前山深水寒。(檻前山深く水寒し。)(「欄干の前には深い山と冷た
い川。」

髑髏識尽喜何立、(髑髏識尽きて喜何ぞ立せん。)(「髑髏は知覚が消
えて、情は起りようがない。」

枯木竜吟銷未乾。(枯木竜吟して未だ乾かず。)(「枯木は竜のように
唸りを発して、まだ朽ちきつてはおらぬ。」

難難。(難難。)(「難かしや、難かしや。」

揀扱明白、君自看。(揀扱明白君自ら看よ。)(「取捨だろうと、明々
白々だろうと、自分で見て取るのだ。」

また同書には、右の「一有多种、二無兩般」の句の注として、次のこと
く記されている。

至道の多様な示現、しかもその多様さの一つ一つが別ものではない。
一即多、多即一。

ちなみに、『現代語訳碧巖録』の訳の基盤をなすと言える、先述した
『雪竇頌古』においては、右の句が「一つでもさまざまあり、二つでも
二通りあるわけではない」と訳され、その注が次のごとく記されてい
る。

一有多种云々 一色が無限に分かれてとどまるところがないが、け
つきよくは一つ一つが別ものではない。

(右「云々」は「二無兩般」を指しているものと解される。筆者注)

右の両注釈書の『碧巖録』の雪竇重頌の頌「一有多种、二無兩般」の解
釈は、基本的にはみな同じである。しかし右両書においては、「二無
兩般」について、「二つでも二通りあるわけではない」「二に兩様はない」
と逐語訳されているが、その注は、直前の「一有多种」と合わせて行
われている。

また、『雪竇頌古』をふまえており『現代語訳碧巖録』の前段階の書
である、岩波文庫『碧巖録』上(先述)においては、「一有多种」の注釈
が、次のごとく記されている。

一つの理にもさまざまな面があるが、その多様さの一つ一つが別も
のではない。

右の書には、注の形態を見るかぎり、「二無兩般」の文には注が行わ
れておらず、そのうちの「兩般」に「ふたとおり」という振り仮名が付
されているのみである。しかしこれが『雪竇頌古』をふまえていること
に注意すれば、「二無兩般」の意味が記されなかったというよりは、「一
有多种」と「二無兩般」とが別の事柄を意味しているのではなく、両者

が一体であり、一つの事柄を述べたものと捉えられたからであると解せられる。このことは、世阿弥能楽論『風曲集』の本章「序」に掲げた同句の従来の注——たとえば能勢氏「一といふ時にはその中に多を含むが、二といへば二以外のものは含まない」——のごとく、「一有多種」と「二無両般」とが対立しているとする解釈とは大きく異なる点である。筆者も結論としては、右の『碧巖録』注釈と同じく、「一有多種」と「二無両般」は一体の事柄を述べたものであると捉える。ただし、『風曲集』におけるこの句と、かくのごとくに譬えられる世阿弥の論のより正確な解釈を試みるために、いまこれらの句について、その思想的背景に留意しつつ、さらに考えてみたい。次節以下に、それを述べる。

二、「一に多種有り、二に両般無し」の意味再検

まず前半の「一に多種有り」については、従来の『風曲集』の訳「一といふ時にはその中に多を含む」(能勢氏)のままではほよいと思われる。つまりこれは、真理(真如)は唯一であり、しかしそれは見方によって多面的に捉えられることを言ったものであろう。

この「一に多種有り」と思想的に共通するものとして、世阿弥は、その能楽論『拾玉得花』の第二条に、「万法一に帰す。一いづれの所にか帰す。万法に帰す」という言葉をも引いている。これについては、香西精氏が、同じく『碧巖録』にこの句の一部が見えることを指摘された。すなわち、同書のやはり趙州に因む第四十五則の「本則」に「万法帰一、一帰何処。」という言葉が見え、しかもこの句が、岐陽方秀——日本室町時代の僧であり、世阿弥と交流があった——の先輩格にあたる東漸健易の、応永十八年二月の南禅寺における講話に引かれ、その語録に留め

られていると、香西氏は指摘されたのである。その講話は次のとおりである。

仏滅日上堂。垂示云「涅槃心易明易々。脱体道難悟難々。両頭俱坐断。一剑倚天寒。傍有不甘底。对衆則道看。」惠淳侍者出衆云「正法眼藏。掲杲日麗天之光。涅槃妙心。示落葉帰依之旨。正与麼時。願垂慈誨。」答云、「諸法従本来。常時寂滅相。」進曰「一華開天地春。一漚生波瀾治。」答云「法地若動。一切不安。」進曰「記得。雲居膺禪師、因僧問。『如何是一法。』師云『如何是万法。意旨作麼生。』答云『話作兩極。』」進曰「即今咨問和尚。万法帰一。々帰何処。」答云「一又帰万法。」進曰「与麼則載断衆流。不存涓滴。」答云「刹竿頭上風車子。釈迦世尊。於涅槃会上。以手摩胸云。『汝等善觀吾紫磨金色之身。瞻仰取足。勿令後悔。生供死頼了也。山僧平生。不欲見仏。何也。幸是娘生眼。何曾点塵。』」

(大日本史料より。句読点を適宜改め、鉤括弧を付した。また、香西氏稿引用文の字の誤りは正した。)

香西氏によつて述べられたとおり、『碧巖録』には、ある僧が趙州に尋ねた文言として「万法帰一、一帰何処。」とあるが、その趙州の答には、東漸の右の講話と異なり「一」が「万法に帰す」とは記されていない。そのため香西氏は、世阿弥の『拾玉得花』に引かれた言葉の、より近い典拠が、東漸健易の講話にあるとされたのである。この説には従うべきであろう。しかし、右の「万法帰一」と「一に多種有り」とは、いわゆる一元論的な発想として、共通していると言えよう。

次に、後半の「二に両般無し」の句について言及する。『風曲集』におけるこの句の従来の注釈は、本章の序に述べたごとく、「二といへば二以外のものは含まない」(能勢朝次氏)、「二は二かぎりのものだ」(小西甚一氏)、「二は二以外のなにもでもない」(表章氏)とさ

れていた。しかし、これらの注釈は再検されるべきと筆者は考える。

まず基礎的な事柄としてその逐語訳を試みると、「両般」は「二種類」「二様」の意、「A無B」は「AにはBがない（Bが含まれない）」の意であるから、これを直訳すれば、〃二つには、二種（二様）のものがない（含まれない）〃になるはずである。これは、先述した従来の『風曲集』の注釈とは意を異にする。しかしその具体的な意味として、筆者は、〃二つに見えても、実は二種（二様）ではない。一に帰するのであると〃という解釈を採りたい。つまり、「二に両般無し」は、直前の「一に多種有り」とほぼ同様の事柄を、重ねて言ったものと捉えたいのである。

これはおそらく、先述した『雪竇頌古』『現代語訳碧巖録』と同様の解釈である。先述したごとく、『雪竇頌古』には、「一有多种云々」（「一有多种、二無両般」）に対して「一色が無限に分かれてとどまるところがないが、けつきよくは一つ一つが別ものではない。」との注が、また『現代語訳碧巖録』には、「一に多種有り、二に両般無し」に対して「至道の多様な示現、しかもその多様さの一つ一つが別ものではない。一即多、多即一。」との注が行われていた。つまり両書においては、「一に多種有り」と「二に両般無し」とが一体であり、一元論的な事柄を述べたものと解されていることがわかれるのである。

筆者はこれらの『碧巖録』の注釈に従いたい、その根拠として、「二に多種有り、二に両般無し」という表現に関する概念及び思想史について言及する必要があると考える。次節では、そのことについて述べる。

三、「一に多種有り、二に両般無し」の思想的背景（一）

——「不二」の概念——

「一に多種有り、二に両般無し」のうち「二に両般無し」に関連深いと思われる言葉として、まず挙げるのは「不二」の概念である。

その源は、『維摩経^②』のチベット訳第八章・同鳩摩羅什訳第九章「入不二法門品（「不二の法門に入ること）」である。それは、同經典の主人公と言えるヴィマラキールティ（維摩詰。在家として身を現してはいるが、法を極め、方便にすぐれており、仏弟子や諸菩薩もその説法にはかなわないう「菩薩^③」が、方便のために病（この世のあらゆる者が悟りの境地に到らなければ治ることのない病）に罹り、そのヴィマラキールティの見舞いに世尊に命じられて訪れるマンジュシリー（文殊師利王子）と、王子について行った多くの菩薩たちとの会話の中で、ヴィマラキールティが菩薩たちに「不二の法門に入る」とはいかなることかを質問するくだりである。

もちろん、『維摩経』のこの章の内容と、世阿弥能楽論とをただちに結び付けるわけにはいかないが、「二に両般無し」の句意を確認するにあたって重要な内容であると思われるため、長文ではあるが、その一部を、長尾雅人氏のチベット訳を底本とする訳注^④に拠り、次に引用する。

（一）　そこで、ヴィマラキールティはこれらの菩薩たちに質問した。「高貴なあなたがたよ、菩薩が不二の法門にはいるということがありますが、それはどういうことなのか、説明していただきたく存じます」

ここに、〃自由に自分を存在として変幻する（法自在）〃とよばれる菩薩がいた。彼はつぎのように説く。「良家の子よ。生じることと滅することとが二である。ところで、生じることなく起ることがないばあいには、滅することはまったくない。法は無生であるとの確信（無生法忍）を得ること、これが不二にはいることです」

（二）　〃吉祥な秘密（徳守、勝密）〃という菩薩は説く。「われあり、

わがものありという、これが二である。われをいたずらに構想することがないから、わがものはなくなる。いたずらに構想することのないことが、不二にはいることです」

(三) 吉祥の峰(徳頂、勝峰) 菩薩は説く。「汚れといい、浄めという、これが二である。もし汚れを十分に知るならば、浄めに対する妄信もなくなる。あらゆる妄信が破られることへ導く道、これが不二にはいることです」

(四) 善き星(善宿、妙星) 菩薩は説く。「動きと思考とが二である。動きがなく、(したがって) 思考がないならば、注意を集めること(作意)もなく、関心をはらうこともない。関心をはらうことのないことが、不二にはいることです」

(五) 妙なる腕(妙臂) 菩薩は説く。「菩薩の心といい、声聞の心という、これが二である。それらが幻の心に等しいと見るならば、そこには菩薩の心もなく、声聞の心もない。心の姿の等しいこと、これが不二にはいることです」

(六) 瞬きしない(不瞬、無瞬) 菩薩は説く。「取ると取らないとがすなわち二である。取らないとは、認識しないことであり、認識しないときには、そこに判断(して取る)もなく、除き捨てることもない。あらゆる存在について、つくらず、はたらきかけないこと、これが不二にはいることです」

(七) 善眼(妙眼) 菩薩が説く。「一相であるといい、無相であるという、これが二である。判断をやめ、分別をやめるならば、それは一相ともせず、無相ともしないことになろう。ある相と別な相とにおいて相は平等であるとさすれば、それが不二にはいることです」

(八) プシユヤ星(弗沙、育養) 菩薩が説く。「善と悪が二である。

善と悪とを採し求めず、特質(因相)も無特質(無因相)も異ならないと知れば、それが不二にはいることです」〔後略〕

以上のごとく、三十一の菩薩たちが「不二にはいること」について各々の説を述べた後、その菩薩たちは、マンジュシリーに質問する。

(三二) 〔前略〕「マンジュシリーよ、菩薩が不二にはいるとは、どのようなことですか」

マンジュシリーが答える。「高貴な人よ、あなたがたの説はすべてよろしいが、しかし、あなたがたの説いたところは、それもまたすべて二なのである。なんらのことばも説かず、無語、無言、無説、無表示であり、説かないということも言わない。これが不二にはいることです」

(三三) そこで、マンジュシリーはヴィマラキールティに言った。「われわれはおのおの説を述べたのですが、あなたにもまた、不二の法門について、何か語っていただきたいのですが」

そのとき、ヴィマラキールティは、口をつぐんで一言も言わなかった。

すると、マンジュシリーは、ヴィマラキールティをたたえて言った。「大いに結構です。良家の子よ、これこそ菩薩が不二にはいることであって、そこには文字もなく、ことばもなく、心がはたらくこともない」

このように説かれたとき、五千の菩薩たちが不二の門にはいって、ものはすべて不生であるという確信(無生法忍)を得た。¹⁶⁾

かくのごとく『維摩経』においては、対的な二概念——ただし二概念でなく三概念である場合もある——と見られているものが、実は二(複数)ではない(「不二である」)ことが、菩薩の口を借りて、繰り返し説かれている。しかも、後の中国の僧が親しんだ同書の鳩摩羅什訳には、

〃「為二」(〃二と見なされる) 事柄を洞察することによって「入不二法門」(〃「不二」の境地に至る)〃とあり、「二」「不二」という表現が用いられている¹⁵⁾。

この『維摩経』の内容・表現を背景に置くと、『碧巖録』に見える「二無両般」は、〃二(複数)であるように見えても実は二(複数)ではないの意として、自然に解釈せられるのではあるまいか。

ただしここに、『維摩経』と禪との関連について言及すべきであろう。すなわち、中国の禪においては、次節に取り上げる唐代の宗密以来、『円覚経』(正しくは『大方広仏円覚修多羅了義経』と名づけられ、北インドの仏陀多羅訳と伝えるが、現在では、中国で撰述された、いわゆる偽経と見なされている)が重んじられたが、その『円覚経』の冒頭部分には、次のごとく「不二」という言葉が見える。

如是我聞。一時婆伽婆。入於神通大光明藏。三昧正受。一切如來。光嚴住持。是諸眾生清淨覺地。身心寂滅。平等本際。圓滿十方。不二隨順。於不二境。現諸淨土。與大菩薩摩訶薩十萬人俱。

(大正新脩大藏經、第一七冊、九一三上)

この本文の、柳田聖山氏による訓読文及び現代日本語訳を、次に引いておく。

〔訓読〕

是の如くに、我れ聞きぬ。一時、婆伽婆、神通に入りて、大光明藏に三昧正受したもう。一切の如來も、光嚴住持せり。是れ諸の衆生の清淨覺地にして、身心寂滅せる、平等の本際なり。十方に円満して、不二に隨順し、不二の境に於て、諸の仏土を現じ、大菩薩摩訶薩十万人と俱なりき。

〔現代日本語訳〕

正しいものと、ボクたちは信じたのだ。

あるとき、聖者は神秘状態に入つて、大光明藏(偉大なる言葉の輝き)という、瞑想の境地を楽しんでいられた。大ぜいの如來たちも、光明に祝福されて、そこに住ま^とっていられた。およそ生きとし生けるものの、穢れなき感性の場であつて、身も心も完全に落ちついて、何の差別もない本来の分際なのだ。(光明は)十方世界に満ちあふれて、対立なく物と適応し、そんな対立のない(光の)広場に、沢山のブツダの国土をつくりだして、偉大な道を共にゆく若ものたち、十万人が同席したのだ。

(傍線部は、先に引用した『円覚経』本文の傍線部の訳に当たる) 右のごとく、『円覚経』の、しかも冒頭部分に、先の『維摩経』において徹底的に説かれ、その『維摩経』をふまえた「不二」という言葉が用いられていることには注意すべきであろう。禪において、「不二」の概念が重視された歴史的背景はそこにあるものと推測せられるからである。

四、「二に多種有り、二に両般無し」の思想的背景(二)

——宗密の論とのかかわり——

「二に多種有り、二に両般無し」にかかわりが深いものとして、次に指摘されるのは、仏教史研究において重視される一人物である、中国唐代の圭峰宗密(七八〇—八四一、圭峰禪師とも)の思想である。宗密は、若年には経学(儒学)を学び、二十七歳で出家し、禪と教学との円融を理想とする、いわゆる経禪一致論を唱えた人であり、前節に触れた『円覚経』の膨大な注釈書・『原人論』等の書を撰述した。

その現存するものの一に『禪源諸詮集都序』がある。同書については、宇井伯寿氏がすぐれた解説を行つておられる¹⁶⁾。いまそれを要するに、同

書は、その書名のごとく『禪源諸詮集』全体に係る序論であるが、百巻あったという『禪源諸詮集』は散逸して現在見ることを得ない。しかしその都序は、全体をとおして、宗密の経禪一致・円融調和の思想が端的に表されたものであり、後代の禪宗に円融門思想が横溢するに至る端緒となった点において大きな意味を有する。

同書には全体にわたって、経禪一致の思想がさまざまな面から繰り返して説かれており、随所に「一に多種有り、二に両般無し」の句に通じる発想が見出される。次に、その一部を採り、右に述べた宇井氏の校訂を経ての訓読文を次に引用する。

問ふ、今禪詮を集む、何ぞ経論と関せむや。答ふ、十の所以あり、須らく経論の権実を知りて、方に諸の禪の是非を弁すべく、又須らく禪心〔「の」である。本文空白〕性相を識りて、方に経論の理事を解すべし。一には、師に本末あり、本に憑りて末を印するが故に。二には、禪に諸宗あり、互に相違阻するが故に。〔後略〕

〔卷上。同書の引用は以下同じ。〕

右のごとく、宗密は、「禪心」と「経論」とが相互に関連づけられるべきことを主張し、それにあたって、十の根拠があると説く。そのうち、最初の根拠について述べた部分を次に引用する。

初めに、師に本末ありとは、謂はく、諸宗の始祖は即ち是れ釈迦、①経は是れ仏語、禪は是れ仏意なり。諸仏の心と口とは必ず相違せず。〔中略〕達摩は法を天竺に受けて、〔みづか〕躬ら中華に至り、此方の学人の多く未だ法を得ず、唯名数を以て解を為し、事相を以て行と為すのみなるを見て、月は指に在らず、法は是れ我心なることを知らしめむと欲するが故に、但、心を以て心を伝ふるのみにして、文字を立せざりき。宗を顕はし執を破せむとして、〔おと〕故らに斯言ありしのみ、文字を離れて解脱を説くには非ざりしなり。故に教授せられ

て意を得たる者は、即ち頻に金剛經と楞伽經とを讀し、此二經は是れ我心要なりと云へり。②今時の弟子は彼此、源に迷ひ、修心〔「の」である。本文空白〕者は経論を以て別宗と為し、講説の者は禪門を以て別法と為す。因と果と修と証とを談ずるを聞いては、便ち経論の家に推属せしめて、修と証とは正しく是れ禪門の本事なることを知らず、即心即仏と説くを聞いては、便ち胸襟の禪に推属せしめて、心と仏とは正しく是れ経論の本意なることを知らず。人の難じて、禪師何ぞ講説するを得むと云ふを叙するに、余今此を以て答ふ。③今若し権実の経論を以て、深淺の禪宗に對配せずむば、焉むぞ教を以て心を照し、心を以て教を解することを得むや。

右には、傍線部のごとく、本来「経」と「禪」とはそれぞれ「仏語」〔「口」と「仏意」〔「心」〕であって、相反するものではないはずである〔傍線部①〕にもかかわらず、当代に到って、「経論」を顧みない「修心の者」と、「禪門」を顧みない「講説の者」との分裂が生じたことへの歎きが述べられ〔傍線部②〕、釈迦以来の本来の状態を取り戻すべく、「権実の経論」と「深淺の禪宗」の双方を用いるべきである〔傍線部③〕ことが説かれている。

次に、続く第二の根拠について述べた部分を引用する。

二には、④禪に諸宗あり、互に相違反すとは、今の集の述ぶる所、殆ど且に百家ならむとし、宗義の別なるものすら、猶將に十室ならむとす。〔中略〕⑤空を以て本と為すあり、知を以て源と為すあり、寂黙こそ方に真なれと云ふあり、行坐こそ皆是なれと云ふあり、見今今朝暮の分別為作一切皆妄なりと云ふあり、分別為作は一切皆真なりと云ふあり、万行悉く存するあり、兼ねて仏も亦泯する〔「はろびる」〕あり、其志を放任するあり、其心を拘束するあり、経律を以て所依と為すあり、経律を以て障道と為すあり、唯汎語するのみ

に非ずして而も乃ち確言し、確に其宗を弘め、確に余類を毀る、争でか和合することを得む。問ふ、是なるものは即ち収め、非なるものは即ち揀ばむ、何ぞ委曲に和合することを須ひむや。答ふ、⑥或は空、或は有、或は性、或は相、悉く邪僻なるには非ず。但、各皆己に党して是と為し、彼を斥けて非と為すに縁りて、彼此確定するのみ。故に須らく和合すべきなり。⑦問ふ、既に皆邪に非ずむば、即ち各確定に任せむのみ、何ぞ必ずしも之を会せむや。

右において宗密は、禪宗一つをとつても、それがさらに分派し（傍線部④）、分派した各々がそれぞれの掲げる真理の一面に固着して他の派を非難し合う状況を歎じ（傍線部⑤）、各々の掲げる事柄はすべて真理の一面であり、邪念ではないのであるから、相和合すべきことを主張する（傍線部⑥）。そのうえで宗密は「それぞれが邪念でないなら、各々がそれぞれの掲げる事柄を主張するに任せていればよいのではないか」との問を立て（傍線部⑦）、それに答える体裁を取りつつ、次の事柄を説く。

至道は一に帰し、精義は二無し、応に両ながら存せしむべからず。至道は辺に非ず、了義は偏せず、応に単に取るべからず。故に必ず須らく之を会して一と為して、皆円妙ならしむべし。

右は、本稿に取り上げた「一に多種有り、二に両般無し」の文に通じる端的な言説であると思われる。これをいま私に解釈すると、次のごとくになる。

真如とは結局一つに還元されるのであって、精と義とは「一」「禪」「仏意」と「経」「仏語」とは。以上、先の引用文の傍線部①を参看）とは、「精」「義」の二つがあるわけではなく、それらは真如という一つの両面であるにすぎないから、二つに分かれた別々の存在であると観るべきではない。真如は一方に与したものでなく、最上の教えは一方に偏ったものではないから、一方だけを採用してはならな

い。このようであるから、必ずや精と義とは一つに融合するものと会得して、すべてを一つと観、完全円満なこの上ない境地に至るべきである。

つまり雪竇重頤の頌における「一に多種有り、二に両般無し」の基盤には、後代の禪に多大な影響を与えた宗密の右のごとき論があり、重頤の当該句も、真如（至道）について述べたものであって、「一に多種有り」の「一」は真如、「二に両般無し」の「二」は、たとえば「禪」と「経」など、真如のうちに対置される両面的な、または複数の概念である——もちろんそれは決して二元論ではない——と解せられる。

「一に多種有り、二に両般無し」は右のごとき歴史的背景を持つ句であると推測せられるから、前半の「一に多種有り」と後半の「二に両般無し」とは対をなしているけれども、両者は分離独立したものではなく、一体であるものと捉えるべきであろう。したがってそれはおよそ、次のごとく訳すことができるものと考ええる。

真如は一であるけれども、見方によつては多様に見える。また、二つ（複数）に分節せられるごとくに見えても、実は二つ（複数）ではない。真如という一に帰するのである。

しかして、世阿弥の『風曲集』第四条の右の句は、文脈の中でいかに解すべきであろうか。最終節である次節においては、そのことについて述べる。

五、『風曲集』第四条における

「一に多種有り、二に両般無し」の解釈

前節までに述べたことをふまえ、世阿弥能楽論『風曲集』第四条における「一に多種有り、二に両般無し」の意味を考えるにあたって、まず

同条全体を引用しておく。

一、音曲の懸・風体に、両様あり。人のもちゐもしなあり。曲をつらね、句を色どりて、有文音感の、き、所おほきをこのむ人もあり。又、声聞無文にて、さして心耳をうごかす曲はなくて、たゞ美しく、たぶやかにきこゆる風体をこのむもあり。是は、いづれも勝劣有まじき也。

さりながら、無文にしなあり。無曲・無文に聞えて、声かかのおもしろき計としる所の、そのおもしろき感とは、曲をつくし、文正をみがきて後、やすき位の妙聞になりかへる劫の感なり。まことに不覚の無文にて、つるに曲をも心みず、文正を習伝せずして、たゞ無心の無文ならば、音曲き、ぞめすべし。

先、無文にてしかもおもしろき位は、上果也。其位とは、如_レ此の稽古の条々を習きわめつくして、四声・呂律の句うつり・文字うつり、ことごとく覚得して、やすきくらるになりかへりて、その色々は意中の正根にこもりて、さて、きく所は声かかりの無曲音感のみなる所、是無上也。此位に至る音曲は、有文・無文、いづれへも、心のまゝに曲体をなすべし。

しかれば、有文・無文に付て、曲聞差別あり。無文の曲の、音声のおもしろさばかりにて、よくきき、つくす所、感のさほどにもなからんをば、不覚の無文と知るべし。又、無文とはきき、て、音感いやたけて、しかもおもしろさつきせずは、是、有文をきわめ過たる無文よと知るべし。是、上果妙声の位也。しかれば、無文音感は、有文₁ともこもるがゆへに、是を第一とす。有文の音感は、無得₁ま₁ではきわめぬ所ののこるがゆへに、第二とする也。「一に他数あり、二に両判なし」と云り。

*1 有文……吉田本「有無」。表氏が、『世子六十以後申樂談儀』

第二十條の『風曲集』当該部分引用文に「有文」とあるのを参看し、宗節本に従われたもの。

*2 両判……吉田本は「序」に引用したごとく、ここを「両番」とするが、表氏は、宗節本の「両判」を採用しておられる。

右の「しかれば、無文音感は」以下の部分について、能勢朝次氏は、「無文を〔一に多種有り、二に両般無し〕の」一に、有文を〔同じく〕二に配して考へてあるものと思はれる」（亀甲括弧内は本稿筆者注）と述べられ、末尾の文の「一」「二」を序数詞と見られて、第一等の無文は有文の要素を含むが、第二等の有文は有文そのものだけでしかない」といった意味合いに解されたもののごとくである。同氏のこの部分の現代語訳は次のとおりである。

かやうな次第だから、真の無文音感といふものには、有文も無文も共に籠つたものであるから、是を第一等のものとする。有文の音感には、まだ無を得法する境地にまでは極めてゐないものであるから、是を第二等のものとするのである。古語にも、一といふ中には多を含むが、二は二限りのものだといふ語がある。

後の注釈書の解釈も右と大差はない。しかし、『碧巖録』の雪竇重頌の頌に見える「一に多種有り、二に両般無し」は、前節末に述べたごとくに訳せられるものと考えられ、「一」「二」は序数詞ではなく基数詞である。それをふまえば、『風曲集』に引かれた同句は、（上果の）無文音感が「第一」であり有文音感が「第二」であることを――つまり無文音感と有文音感との品等を――説いたものではなく、有文音感をひとまず措き、有文音感とともに籠る（上果の無文）がいかなるものであるか、その性質の譬えとして解せられるのではあるまいか。すなわち、『風曲集』の「一に多種有り、二に両般無し」は、具体的には次のごとくに訳せられるのではあるまいか。

有文音感を究め終た無上の無文音感には、有文もともに籠っているけれども、それは有文・無文が別々にあるのではない。有文が融合されて、無文という究極の一境地に到達しているのだ。

『風曲集』第四条においては、たしかに有文と無文の差異が説かれているが、それは、無文音感に対して有文音感をことさら低く位置付けようとしたからではあるまい。同条の冒頭近くにおいて、世阿弥は、有文音感と無文音感とを比較し、鑑賞者によって評価が分かれることに言及しつつ、「いづれも勝劣有まじき也」と述べている。また、やはり世阿弥による音曲論であり「曲の位」について説かれた『曲付次第』第四条においても、「きはむるさかいの」有文音感は、同人によって、上果の無文音感に次ぐ第二の位と定められている。同条の本文は次のとおりである。

一、曲の位の事。前に申つることく、文字の正をよくくきはめて、曲聞うつくしく、たけて、無曲音にきこゆるは、事をつくし（く）て、やすきくらゐにいたる妙声也。しかれば、無曲感聞を上曲とすべし。又、曲聞心耳に通じて、よき曲哉ときこゆるを、第二とすべし。是は、きはむるさかいの有文音感の位也。〔後略〕

右の文言からは、「きはむるさかいの」有文音感^⑤が、決して低く評価されているわけではないことがわかれよう。むしろ、「一に多種有り、二に両般無し」の句で締め括られる『風曲集』第四条の特徴であつて、かつ『曲付次第』に言及がないのは、〈上果の無文〉と〈不覚の無文〉の差別の論なのである。

以上より、世阿弥能楽論『風曲集』に引かれた「一に多種有り、二に両般無し」の句は、〈上果の無文〉と〈不覚の無文〉との区別を明らかにしたうえで、「有文」がともに籠る無上の無文音感の境地、すなわち謡の音感における最上の境地を譬えたものであるもの^⑥と考へる。

注

- ① 川瀬氏『頭注世阿弥二十三部集』（能楽社、一九四五年）当該部分を参看。
- ② 香西氏「世阿弥の禅的教養——特にその用語を中心として——」（『文学』第二六卷第一二号、一九五八年十二月。後に『世阿弥新考』、わんや書店、一九六二年、に収録）を参看。
- ③ 能勢氏『世阿弥十六部集評釈』下（岩波書店、一九四四年初版）。
- ④ 小西氏『世阿弥集』（筑摩書房、一九七〇年）。同書の復刻『世阿弥能楽論集』（ただし同書は『世阿弥集』をふまえており、踏襲された注も多いが、一方で収録書を増やし、書名の呼称を変更されるなど、内容は『世阿弥集』と異なる。たとえば出版、二〇〇四年）も同訳。ちなみに両書の校訂本文において、小西氏は「一に多種有り、二に両般無し」の「多種」を、底本が「他種」であったのを「多数」とされ、「両番」は「両般」とされて、「両般」に「ふたとおりの意」との注を付けておられる。
- ⑤ 表章氏校注『世阿弥禅竹』（岩波書店、一九七四年）。
- ⑥ 『碧巖録』と称される書の伝本諸本（日本の岐陽方秀の『碧巖録不二鈔』に記されていることき断片的なものをも含む）それぞれの本文の差が大きく、それは、圓悟の講義が複数の人物によって録され、それぞれが伝存した——つまり、当初から複数の本文があった——ためであると推測されていることによる。なお、後述する『碧巖録』注釈書は、いずれも張本を底本とし、他本によって一部を改めたものである。
- ⑦ ちなみに同書には、全文の現代日本語訳は示されていないが、「二に両般無し」の「両般」に「ふたとおり」という振り仮名が付されている。
- ⑧ 香西氏「万法帰一」（『宝生』第九卷第一二号、一九六〇年十二月、後に『世阿弥新考』、わんや書店、一九六二年、に収録）、及び、同氏「万法帰一——不二和尚と世阿弥——」（『禅文化』第六一号、一九七一年七月、後に『能謡新考』、檜書店、一九七二年、に収録）を参看。
- ⑨ この部分について、香西氏は「こうした有名な公案を引く場合に、先人の答をそのまま借用することはないのだろうと思うから、東漸和尚の話ということになりそうである」とあり、夫れには従うべきであろう。

「雲居膺禪師」は、「雲居」は中国江西省の雲居寺を指し、「膺禪師」はその開祖である唐代の僧道膺（?—九〇二）を指すものと解せられる。したがって、「雲居膺禪師因僧問。如何是一法。師云、如何是方法。意旨作麼生。答云。話作兩橛。」の部分は中国における話の引用であり、ある唐代の僧が道膺に尋ねた問であるものと見られる。よってその部分を二重鉤括弧で括った。直後の「進曰」以下は、東漸と惠淳侍者の会話である。

⑩ 『碧巖録』の、この句に関する同書第四十五則の「本則」は次のとおりである。先と同様、『現代語訳碧巖録』から引用し、下の亀甲括弧内に同書の現代日本語訳を記しておく。

拳。僧問趙州、万法帰一、一帰何処。「僧が趙州に問うた、「あらゆる現象は一に帰結します。一はどこに帰結するのですか。」
州云、我在青州作一領布衫、重七斤。「趙州「私は青州で、麻のひとえの衣を仕立てた。重さ七斤。」

右のごとく、ある僧の問を受けた趙州は、その僧の一人の言葉にとらわれず、あえて問をかわし、自由自在の境地を答に託した。かくのごとく、言葉の理の連関を断ち切り、そこに固着せず（住せず）にあるとする趙州の態度に、圓悟が敬意を払っていることが、同則についての圓悟の言葉からうかがわれる。

⑪ そもそも、この「一有多种」、「万法帰一」、「帰万法」という言葉の源は、『華嚴経』（大方広仏華嚴経）卷十六「十住品」第十五に見える「二即多」「多即一」にある。前節に引いた『現代語訳碧巖録』の「一有多种、二無兩般」の注に「一即多、多即一」とあるのも、それを念頭に置かれたものであろう。それに関して、初唐の僧で華嚴教学を大成した法蔵（六四三—七一二、華嚴宗第三祖とされる）の『華嚴経探玄記』巻第一には、「円教」（理想とされる最高位の教え）について、次のごとく記されている。

亦名秘密教。謂法界自在具足圓滿一即一切一切即一無礙法門。亦華嚴等是也。

〔訓読〕

（円教は）亦た秘密の教えとも名づく。法界自在、具足円満、一即

一切、一切即一、無碍法門を謂う。亦た『華嚴』等是れなり。
また、やはり唐代の僧で華嚴経学を改革した澄観（七三八—八三九、華嚴宗第四祖とされる）の『華嚴経疏』第十八には、「理」と「事」との関係について述べた次の文言が見える。

〔訓読〕

理是能く事を成す。「これを」一即多と説く。事は能く理を顕す。「これを」多即一と説く。

右の法蔵・澄観に次いで華嚴宗第五祖とされたのが、後の第四節に言及する、禅をも相承した宗密である。そこに、『華嚴経』と禅との関係が見出される。

⑫ 『維摩経』（Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra）は、初期大乘経典の代表であり、サンスクリット原典は失われ、チベット訳、及び、鳩摩羅什訳の『維摩詰所説経』（三巻）のほか、支謙・玄奘の漢訳が現存する。思想的には『般若経』における〈空〉の觀念を承けており、後述する、不二の法門に関するヴィマラキールティ（維摩詰）の沈黙（維摩の黙）などと言われる）は広く知られている。

⑬ 『維摩経』において、ヴィマラキールティは、世尊（釈迦）により「菩薩」と呼ばれている。

⑭ 以下あえて長文を引用するのは、『維摩経』の当該章に、「二に両般無し」に関連の深い「不二」の概念が繰り返して説かれており、この反復性によって、仏教史における「不二」概念の重要性が増幅したものと考えられるためである。

⑮ 長尾氏、新訂版『大乘仏典』第七卷（中央公論社、一九八〇年）所収本文に拠った。

⑯ ちなみに、大正新脩大蔵経所収、鳩摩羅什訳『維摩経』（『維摩詰所説経』）の当該部分（入不二法門品第九）は以下のとおりである（長尾氏によるチベット訳注本文と同様に段落分けを行い、チベット訳の節に相当する節の番号を付した。両者には節の順序が異なる部分がある）。

爾時維摩詰。謂衆菩薩言。諸仁者。云何菩薩入不二法門。各隨所樂説之。會中有菩薩名法自在。説言。諸仁者。生滅為二。法本不生今則無滅。

得此無生法忍。是為入不二法門。……(一)

德守菩薩曰。我我所為二。因有我故便有我所。若無有我則無我所。是為入不二法門。……(二)

*不胸菩薩曰。受不受為二。若法不受則不可得。以不可得故無取無捨無作無行。是為入不二法門。……(六)

德頂菩薩曰。垢淨為二。見垢實性則無淨相順於滅相。是為入不二法門。……(三)

善宿菩薩曰。是動是念為二。不動則無念。無念則無分別。通達此者。是為入不二法門。……(四)

善眼菩薩曰。一相無相為二。若知一相即是無相。亦不取無相入於平等。是為入不二法門。……(七)

妙臂菩薩曰。菩薩心聲聞心為二。觀心相空如幻化者。無菩薩心無聲聞心。是為入不二法門。……(五)

弗沙菩薩曰。善不善為二。若不起善不善。入無相際而通達者。是為入不二法門。……(八)〔中略〕

如是諸菩薩各各說已。問文殊師利。何等是菩薩入不二法門。
文殊師利曰。如我意者。於一切法無言無說。無示無識離諸問答是為入不二法門。……(三二)

於是文殊師利。問維摩詰。我等各自說已。仁者當說。何等是菩薩入不二法門。
時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰。善哉善哉。乃至無有文字語言。是真入不二法門。
說是入不二法門品時。於此衆中五千菩薩。皆入不二法門得無生法忍。
……(三三)

(第十四冊、五五〇中—五五一下)

なお、大正新脩大藏經には、最古の漢訳である支謙訳も収められているが、支謙訳には本章最後の第三三節に相当する内容(いわゆる「維摩の黙」のくだり)が見えない。

①⑦ たとえば第二十二節には、次のごとくある。

(二二) 〃感官の静かな(寂根、寂静根)〃菩薩は説く。「仏と法と僧とをわけるのが二である。しかし、仏の本性は法であり、法の本性は僧であ

る。それらはいずれも無為であり、無為は虚空(のよなもの)である。あらゆる存在は虚空に等しい、とこのように理解することが、不二にはいることです」

(長尾氏によるチベット訳訳注本文に拠る。注⑮を参照されたい。)ちなみに、同鳩摩羅什訳は次のとおりである。

寂根菩薩曰。佛法衆為二。佛即是法法即是衆。是三寶皆無為相與虚空等。一切法亦爾。能隨此行者。是為入不二法門。

右には「仏」「法」「僧」という三概念が挙げられ、それが「二」であるとされている。つまり、『維摩経』のこの章においては、「不二」であるものを分節することへの批判が述べられているのであって、それをいくつに分節するかについては問題とされていないものと解せられる。

①⑧ 注⑮・①⑦の鳩摩羅什訳本文を参照。

①⑨ 柳田氏、仏教経典選13『中国撰述経典一 円覚経』(筑摩書房、一九八七年)に拠る。

②⑩ 右『円覚経』引用文に傍線を付した部分が『維摩経』をふまえたと思われることは、前注に掲出した柳田氏著書の当該部分の注に従った。

②⑪ 宇井氏訳注『禅源諸詮集都序』「後記」(岩波書店、一九三九年)。そこには次のごとく記されている。

圭峰宗密が曾て古くから伝はる禅系統の諸家の言句偈頌等を集めて、禅源諸詮集と名づけて禅蔵と為し、そして之に都序を書いた。禅源諸詮集は百巻以上のものであつたが、不幸にして散逸し、現今としては全く知られて居ない。幸に其都序のみが伝はつて居て、学者の間に弄ばれた。宗密は禅に於ては荷沢神楷—磁州智如—益州南印—遂州道円—圭峰宗密と相承けた人、同時に華嚴宗の第五祖として杜順禪師—至相智儼—賢首法蔵—清涼澄観—圭峰宗密と次第した人である。かく教禅を兼ねた人であるから、都序のいふ所も、当時教家と禅家と水火争うたのを嘆いて、其間の調和を試みたものであつて、経禅一致論の主張として、仏教史上に於ても注意すべきものであるのみならず、禅宗史上に於ても従来の祖門の禅が何れかといへば空門を主となす傾向であつたに對し、爾來円融門の思想が横溢するに至る境をなすとも見得る点で大なる意味を有する。思ふに、禅源諸

詮集が伝はつて居たにしても、其内容は禅系統の人々の言句偈頌と宗密のこれ等に対する注釈評叙を加へたものであつて、恐らく経禅調和の説述があつたのではなからうから、此点でいへば、却つて都序の方が重要視せられるべきで、従つて都序には都序としての独立の意義があるといふべきである。〔後略〕

②② なお、宇井氏の校訂された漢文本文（岩波文庫『禅源諸詮集都序』所収）は次のとおりである。ただし、段落の冒頭は一字下げとした。また、適宜読点を補つた箇所がある。（『禅源諸詮集都序』の漢文本文の引用は以下同じ。）

問、今集禅詮、何関経論。答、有十所以、須知経論權実、方弁諸禅是非、又須識禅心性相、方解経論理事。一師有本末、憑本印末故。二禅有諸宗、互相違阻故。〔中略〕

②③ この部分の『禅源諸詮集都序』漢文本文は次のとおりである。

初言師有本末者、謂、諸宗始祖即是釈迦、経是仏語、禅は仏意。諸仏心口必不相違。〔中略〕達摩受法天竺、躬至中華、見此方学人多未得法、唯以名数为解、以事相为行、欲令知月不在指、法是我心故、但以心伝心、不立文字。顯宗破執、故有斯言、非離文字説解脱也。故教授得意之者、即頻讚金剛楞伽、云此二経是我心要。今時弟子彼此迷源、修心者以経論为別宗、講説者以禅門为別法。聞談因果修証、便推統経論之家、不知修証正是禅門之本事、聞説即心即仏、便推属胸襟之禅、不知心仏正是経論之本意。有人難云、禅師何得講説、余今以此答也。今若不以權実之経論、対配深淺禅宗、焉得以教照心、以心解教。

②④ この部分の『禅源諸詮集都序』漢文本文は次のとおりである。

二禅有諸宗、互相違反者、今集所述、殆且百家、宗義別者、猶將十室。〔中略〕有以空为本、有以知為源、有云寂默方真、有云行坐皆是、有云見今朝暮分別為作一切皆妄、有云分別為作一切皆真、有万行悉存、有兼仏亦泯、有放任其志、有拘束其心、有以経律為所依、有以経律障道、非唯汎語而乃確言、確弘其宗、確毀余類、争得和合也。問、是者即収、非者即揀、何須委曲和合。答、或空、或有、或性、或相、悉非邪僻。但、縁各皆党己為是、斥彼為非、彼此確定。故須

和合。問、既皆非邪、即各任確定、何必会之。答、至道帰一、精義無二、不応両存。至道非辺、了義不偏、不応単取。故必須会之為一、令皆円妙。

②⑤ 右の文において、宗密は、対語・対概念、及び、基数詞・序数詞を多用している。宗密の文章のこのような特徴は、中国の古典的文章の典型であると言える。世阿弥の、とくに義持時代以降の能楽論における対的表現や数詞の多用は、このような中国文化の影響下にあるものと推察される。ただしこのことについての詳細は別稿に譲る。

②⑥ 能勢氏『世阿弥十六部集評釈』下（注③に掲出）に拠る。

②⑦ 世阿弥によって「第一」「第二」と位置付けられるものが、両者（「第二」も）ともに好意的な評価である他の例として、『花伝』第六「花修」の次の文が挙げられる。

しかれば、よき能と申は、本説正しく、めづらしき風体にて、詰め所ありて、かゝり幽玄ならんを、第一とすべし。風体はめづらしからねども、わづらはしくもなく、直に下りたるが、面白き所あらんを、第二とすべし。

②⑧ なお、音曲の「有文」「無文」については、拙稿「世阿弥能楽論における『詩』受容をめぐって——『遊楽習道風見』『音曲口伝』の『詩』説——」（『中世文学』第四四号、一九九九年五月）第二節をも参照されたい。世阿弥の用いる「有文」「無文」の概念は、本節の冒頭に引用した『風曲集』第四条の第一段落にも説かれるとおり、鑑賞者にも明らかに感じ取られる何ものかであつて、抽象的・術学的なものではなく、具体的な音楽技法のいずれかにかかわるものと筆者は考える。ただしそのことについての考察は別稿に譲り、本稿においては、『風曲集』に見える「一」に多種有り、二に両般無し」の文脈上の解釈及び思想的背景を述べるに留める。

（新潟産業大学非常勤講師）