



Title	修羅能における武士の取り上げ方とその背景
Author(s)	金沢, 裕之
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 1982, 16, p. 1-16
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56542
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

修羅能における武士の取り上げ方とその背景

金 沢 裕 之

『平家物語』を本説とする謡曲を読みながら、常々気にかかる所がある。それは例えば『忠度』を例にとると、「さなきだに妄執多き娑婆なるに、なになかなかの千載集の、歌の品には入りたれども、勅勘の身の悲しさは、読み人知らずと書かれしこと、妄執の中の第一なり。されどもそれを撰じ給ひし、俊成さへ空しくなり給へば、おん身はみ内にありし人なれば、今の定家君に申し、然るべくは作者をつけて賜ひ給へ」といふ、歌道への執心のために忠度が死後の世界からよみがえって恨みを述べる、その部分である。

馬場あき子氏は『修羅と艶——能の深層美』の中で、「能という、その曲目の半数以上が幽霊によつて主人公の座を押しえられている奇妙な芸能は、この幽霊の登場理由に〈妄執〉という主題を与えた。あの世からこの世へと、瞬時を引き返してくることの可能な力は、ひとえにこの世に残した妄執の深さによるものだとしたことになる。」と説明しており、更にこの考え方をさかのぼって、何故死後の世界（あの世）が現世（この世）と交流して

いるのかという点に関しては、時間と空間の規制から脱するための演劇的発想であるとか、死の時点から生をふり返ることによって各回想場面を観客に印象づけるためであるとか、われわれ自身の心理空間を描き出すためとか、多くの人々によりさまざまな説明がなされている。

また『忠度』において、修羅の妄執を描かずに歌道への執着から来る迷妄に切りかえたという点についても、「修羅とは世阿弥以前においてはまさに妄執の世界であり悪鬼の世界であり、陰惨な物狂の世界なのであった。(中略)それをいかにして美しく表現するかというところに世阿弥の苦心があった。」という説明は首肯できるし、『平家物語』そのものの思想の中にも、相良享氏が「武士らしい武士には、今生にかけた期待を思い切る時があった。思い切ったその時、その武士は、武士にとってただこれだけはとも大切なものだけを大事にした。それは名であった。」⁽⁷⁾というように、この忠度でいえば和歌や和歌における名を、生死の問題を超越する大切なものとして考えていた、というあり方を見いだすことができる。

以上挙げた諸見解はそれなりにみな妥当に思われ、納得もしうるものであるが、そうした点を認めた上で、私には依然として『忠度』の構想について理解できない部分が残る。それはたとえ死後の世界からであるにしても、何故忠度が恨み(執心)を主張してきたか、ということである。『平家物語』で忠度都落ちの場面を見てみると、ここでは「其後世しづまって、千載集を撰ぜられけるに、忠度の有しあり様、いひをきしことの葉、今更おもひ出て哀也ければ、彼眷物のうちにさりぬべき歌いくらもありけれ共、勅勘の人なれば、名字をばあらはされず、故郷花といふ題にてよまれたりける歌一首ぞ、読人しらずと入れける。ささなみや志賀の都はあれにしをむかしながらの山ざくらかな 其身朝敵となりにし上は、子細にをよはずといひながら、うらめしかりし事共也。」⁽⁸⁾と、

確かに作者のうらめしい感慨が記されている。しかしそのうらめしさは、あくまで作者（または見聞きした者たち）のそれであって、忠度自身のものではない。俊成に自作の一卷の家集を托し、「今は西海の波の底にしづまば沈め、山野にかばねをさらさばさらせ、浮世におもひをく事候はず。さらばいとま申して」と「悦」んで立ち去ってゆく忠度は、既にその時点で（俊成に家集を托したという行動によって）思い切っているのであり、極端に言えば、彼の「ささなみや——」の一首が千載集に読み人知らずとして入れられたという後日談からさえきっぱりと切れているところに、『平家物語』の美しさがあるように思われる。

それに対して謡曲の『忠度』は、『平家物語』で忠度が断ち切った（そして、そのことにこそ美しさを見た）まさにその執心に焦点を当て、それを前面に押し出すことによって作品を構成している。謡曲という型にする上での見事な換骨奪胎であるともいえるが、この部分における『平家物語』と謡曲の取り扱い方の違いは、武士のあり方にも関わる、何か深い意識の違いのようなものを私に感じさせる。

世阿弥が「源平の名将の人体の本説ならば、ことにく平家の物語のまゝに書べし。」と教えた軍体の能（修羅能）を中心に、謡曲における武士の取り上げ方を『平家物語』におけるそれと比較しながら考え、併せて、能の大成期であった南北朝から室町初期において、その発展に与って力があつた享受者としての武士層のあり方も考察してみたい。

二

一口に修羅能といっても、作品の主題、特色、本説との関わり、武士の取り上げ方、などには多種多様なものが

あり、一つの視点から統一的に全体をまとめてゆくのは、甚だ困難なことに思われる。そこでここでは、さまざまな問題の中から四つのポイントを取り上げて、それぞれについて対象となる作品を検討しながら考察してみたい。そのポイントとは次のとおりである。

- (a) 修羅道の苦しみについて
- (b) 成仏・救いについて
- (c) 武士の行為について
- (d) 幽玄との関わりについて

修羅道とは仏教でいう六道の一つで、現世で争いをした者や慢心・猜疑心の強かった者が死後に落ちる世界であり、常に鬨争を事とするといわれる。『八島』⁽¹¹⁾や『籠』⁽¹²⁾や『経政』⁽¹³⁾に描き出されている様はそれを典型的に表わしているものといえるし、修羅道とは限定できないが、『鶴』⁽¹⁴⁾の陥っている世界も、修羅道に通ずる恐ろしさや暗さを秘めているものといえる。

さて、修羅道の苦しみを激しく伝えるこれらの作品には、共通する特色がある。それは苦しみに喘ぐ主人公たちが、ほとんど用いによる救いを頼んでいないことである。こうした苦しみに喘ぐ者たちこそ、用いによる救いを求めもよさそうなのに、義経も景季も経政もほとんどそれを望まない。とするとここで考えられるのが、彼らの苦しみに用いによって救われる性質のものではないのではないかということ、その点から考えてみると、彼らの苦しみは確かに、華々しく素晴らしいものであった現世への希求によるものであることが考えられる。『八島』における義

経の華々しい働き、『箴』の景季の鮮やかな姿や戦いぶり、『経政』における夜遊の面白さ。それらはみな、(彼らにとつては)修羅の苦しみがいかに烈しくても、それさえ厭わずに希求すべきものであった。

ここで考えなければいけないのは、そうした現世を希求しそれに愛着を持つ心こそが、逆に修羅道の苦しみを一層激しいものにしていないか、ということである。ここで「現世の榮譽が修羅道の苦しみにつながる」という逆説が浮かび上がってくる。『頼政』にも、この傍証になるような事例が見られる。但し、ここで注意しておかなければいけないことは、この逆説が、逆説なるが故に成立していることである。現世の榮譽は、死後の苦しみの世界から振り返る時、苦しみが強ければ強いほどその輝きを増すのであって、決して現世の榮譽が即苦しみにつながっている訳ではない。

とすると、こうした修羅道の苦しみの原因となっている主人公たちの熱い思いには、甚だ人間的・現世的な傾向が強いことが考えられる。それは『藤戸』の漁夫の老母が現なく叫んだ「我が子を返せ」という思いにも通じ、永遠に果てることなく彼らを苦しめ続けることを感じさせる。

(b) 成仏・救いについて

修羅の苦しみが強調されない作品では、程度の差はあるにしても、菩提の弔いの依頼や成仏が中心になることが多い。詞章の中ではつきりと主人公の成仏が語られるものには、『清経』『通盛』『藤戸』があり、ことばとしては見えないもののほぼ成仏が約束されていると思われるものとしては、『頼政』『敦盛』⁽¹⁸⁾、『知章』⁽¹⁹⁾があげられる。その辺りの所が不明なのが、『実盛』と『忠度』で、『実盛』の場合は弔いの依頼も強いが修羅道の苦しみも強く、たやすく成仏できるとは思えないし、『忠度』の場合は、本説でも謡曲でも死ぬ直前に十念を唱えたことが記されている

るにもかかわらず、『清経』のようにそれによって成仏することが約束されてはいない。⁽²¹⁾

そこで考えられるのが、(a)でも見た現世への執心との関係である。実盛も忠度も、現世での華々しい死に様や歌道への執着が強く残っており、そちらへの関心が弔いによる救いへの関心を上回っているように思われる。思いあぐね、ついには思い切った筈の「思い」への執着は、それだけにひととき強いものとして印象づけられる。

さて、このように謡曲作品で大きく取り扱われている成仏や救いの問題については、これをどう考えたらよいのだろうか。むろん、そこからまず引き出されるのは、成仏や救いが大変重要な関心であったという結論であろう。が、果して実際そうなのだろうか。

はつきりと成仏が語られている作品の中で、無条件に成仏が礼讃されていると思われるのは『通盛』である。しかしその『通盛』の場合⁽²²⁾、二人がともに成仏する姿は、超人間的な雰囲気強い「成仏」というより、もつと現世的な感じのする恋愛への礼讃のような印象が強い。『清経』の場合⁽²³⁾は作品全体の関心や流れとは違って、ただ死の直前に十念を唱えたということで、どんでん返しのように成仏が語られる。更に『藤戸』の場合⁽²⁴⁾は、これは明らかに強引な付け足しの感じで、一曲全体として考えると、老母の烈しい恨みの心情を曖昧なものにしてしまいかねない恐れさえある。

もちろん、成仏や救いの問題にはほとんど関心がなかった、ということとはできない。しかしこうした問題はおそらく常識のようなものとして、中世を広く覆っていたものであろう。謡曲では確かにそれを多く扱っているが、だからといって、謡曲が特に成仏や救いの問題を大きく考えていたとはいえないような気がする。それよりここでは、世阿弥が伝書でも強調する能の祝言性⁽²⁵⁾からくる要請の方を重く考えてみたい。演芸が祝言を事とするのは、洋の東

西を問わぬ法則なのではないだろうか。

最後に仏教の宗派的問題についても少し触れておきたい。世阿弥が時宗の徒であったか禅宗の信奉者であったかという問題は、今日でもまだ完全に解決がしていない問題である。そのことには深入りしないとして、謡曲の作品から、その宗教的性向を探ることはほとんど不可能に思われる。多くの修羅能のなかには、浄土教的なもの（これには当然『平家物語』自体の思想のあり方が関わっているだろう）、時宗的なもの、禅的なものなどが入り組んでおり、作品の中で扱われたり引用されているからといって、すぐそれとの結びつきを考えることはできさうにない。ただ、そのことから逆に一ついえることは、そのように作品としてさまざまな性格のものを扱っているという要請から、広く多くの考え方を受け入れてゆこうとする体質が、謡曲そのものの中にあるのではないかということである。題材も見物人も雑多なものである芸能としての能にとつて、そうした姿勢は最も基本的なものだったのではないだろうか。

(c) 武士の行為について

『平家物語』が主従の情誼や功名のために思い切つて死に向かうという武士の行動を活写していることはよく知られている。『平家物語』を本説とする能にも、当然そうした合戦の場面や武士の行為が多く登場する。ではそこで、彼らの行為はどのように捉えられているのだろうか。

「八島」「籠」「実盛」などに共通するものとして、主人公の修羅道における苦しみがあった。その性格については(a)で考えたが、そうした苦しみを武士の現世での行為と関係づけて考えてみると、武士の華々しい行為はどちらかといえば否定的に見られている、ということがいえるかと思う。中世に広がっていた仏教的な基盤からすれば、

戦いそのものが一つの悪事として考えられていたことは間違いないだろう。そうした立場がもつとはつきりとした型をもって出てきているのが『藤戸』で、ここでは武士層以外の者から武士の行為を眺める視点が設定され、武者の習いが持つ利己的な性格や非情さが、殺された漁夫の老母の嘆きによって明らかにされている。

但し、そうした武士の行為に対する否定的な見方というのは、最初から意図されていたものとは考えにくい。盛綱は老母を不憫だとは思っても自分の行為を反省した訳ではなかったし、些か唐突な型ではあるが、息子の漁夫も成仏したとされている。つまり、こうした武士の行為を否定的に捉える見方は意図的に出されたのではなく、息子への愛着の故に悲嘆にくれている老婆を描き出すとする意図が、間接的に導き出したものであると考えられる。そしてそれを可能にしたのは、こうした老母を作品の中に描き出しうるようになったという、社会情勢の変化であるように思われる。

武士の行為が必ずしも否定的に捉えられているとは限らないという点では、『兼平』⁽²⁶⁾や『知章』の例をあげることができる。彼らには修羅の苦しみが見られないし、兼平の場合は勇壮な死が称えられている感じで、一方知章の場合は、成仏が約束されるような描かれ方をしている。そこで二つの作品をよく考えてみると、両者における主人公の武士の行為には、直接的な情愛が背景になっていることがわかる。兼平が最後までつき従って跡を追った義仲は、主君とはいえ兼平の兄弟のような間柄（兼平はめの子）であったし、知章は父の身代りになったのである。彼らの行為は結果的には確かに名をあげるものとなったが、決して最初からそれを意図して行なわれたものではなかった。それに対して、義経や景季や実盛や盛綱の行為は、まさに最初から「名」を求めて命を空しくする行為であった（義経の場合は名声を守るため）。

こうして見てくると謡曲において否定的に捉えられているのは、命を空しくするという行為自体ではなく、非実体的な名を求めるといふ動機の方であることが考えられる。そこには命は名より重いものであるという認識があり、且つ、そうした命も情愛の為に軽んぜしめられうる、という志向があるように思われる。妻への情愛を原因として入水するという、武士にあるまじき行為をした清経が、たとえ十念のせいとはいいいながらも成仏できたのは、そうした認識の上に立っているからではないだろうか。

(d) 幽玄との関わりについて

世阿弥が、彼以前にはほとんど注目されることがなかった軍体の能(修羅能)を工夫する上において、『平家物語』に注目したことは、『平家物語』の持つ風雅な側面(具体的には「花鳥風月」)によることは間違いない。『籠』の梅、『頼政』、『忠度』の和歌、『敦盛』、『清経』の笛、『経政』の琵琶など、そうした多くの例を上げることができる。しかしこれら「花鳥風月」の素材が作品の中でどのように取り扱われているかを考えてみると、『平家物語』と謡曲では異なった様相が見られるように思われる。

一番大きな違いと考えられるのは、そうした素材の作品における位置で、『平家物語』では主体としての人間に對してそれらは従属的に存在していたのに比べて、謡曲ではそれらの「花鳥風月」が前面に押し出され、時には一曲全体をも支配するような位置に立っていることである。『忠度』、『経政』、『敦盛』、『頼政』などには特にその傾向が強い。そしてそれ以外でも、例えば『知章』や『通盛』に見られるように、たとえ統一的なものを取り上げないにしても、さまざまな素材が詞章にちりばめられ、作品の主題や主人公とは別に一つのイメージを作り上げて、一曲の流れの中心に位置を占めている。そしてそうした「花鳥風月」や恋の素材が集散的に作り上げるイメージが、一

般に幽玄と呼ばれるもので、武士を主人公に扱う作品でありながら、そこになるべく華やかな味わいを盛り込ませようとしているところに、修羅能の特色があるのである。

但し、ここでいう幽玄な味わいとは、『平家物語』に感じられるような余情的で悲哀の色彩が強いものではなく、もっと我々の感覚に直接迫ってくるような華やかでドギツイ、生き活きとしたものであることに注意しておきたい。田中裕氏は世阿弥の伝書の研究から、彼における幽玄の性格を「それは感覺的、官能的に華麗なもの、明快なもの、寛濶なもの、新鮮なものであって、内面性としての幽暗、嚴肅、緊張、静寂などからかなり遠いものといつてよい。」⁽²⁷⁾と述べているが、幽玄におけるそうした性格は、実際の作品の中からもかなり強く感じ取ることができるように思われる。

三

次に、謡曲やその他を参考にしながら、南北朝から室町期における武士のあり方やその背景を考えてみたい。「武者の習い」にしたがって、思いを断ち切つて死に敢然と立ち向かつてゆくことが理想とされた初期武家社会に対して、能の大成期の武家社会における思想的特質は、「現世的なるものの重視」ということではないかと思われる。現世的な生への執着の強さは、それを典型的に表わすものではないだろうか。能においては、一旦現世への思いを断ち切つた筈の忠度や経政らが、死後もなお現世への執着にさいなまれ続けるし、名のために生を軽んじた義経や景季や実盛は死後も烈しい責苦を受け、名もなき漁夫やその母や怪鳥(鵜)も、連綿と生への執着を語り続ける。『太平記』に登場する護良親王は、殺されてもなお食い切つた刀を口に含んで生きている人間のような眼をして、まさ

に生への執念を見せつけるし、⁽²⁸⁾軍馬や人の肉まで食べて籠城を続けた金崎城の兵士たちにも、⁽²⁹⁾烈しい生への執念をうかがうことができる。

こうした死に直面した時の生への執着に対して、現世における現世的なものの重視のさまは、生の謳歌という型で發揮される。同じく『太平記』から拾ってみると、「武家ノ族ハ富貴日來二百倍シテ、身ニハ錦繡ヲ纏ヒ食ニハ八珍ヲ尽セリ。」⁽³⁰⁾という状態で、特に世阿弥に一忠の田楽や名生の笛の技の素晴らしさを伝えたこと⁽³¹⁾で知られる婆娑羅大名佐々木道誉らは、戦乱の合間を見て、「日々寄り合ヒテ、此間ノ辛苦ヲ忘レントテ酒宴・茶ノ会ナンドシテ夜昼遊ビ」⁽³²⁾、特に大原野の花会などは、「世ニ無^レ類遊ビ」と称されている。⁽³³⁾また卷三十五「京勢重ネテ南方発向ノ事」には、情勢の変化で急遽参戦を免れた武士たちが、「今度ノ軍ハ定テ手痛カラズラント、アグンデ思ヒケルガ、安ニ相違シテ一軍モナケレバ、皆悦ビ勇ンデ、聽テ京ヘゾ入りニケル」と生を素直に悦んでいる姿が描き出されている。

さてこの時代の現世的なるものの重視の傾向と、中世の根底を流れ続けた仏教思想との関わりは、どのように考えたらよいのだろうか。ここで注目したいのが佐々木道誉とほぼ同時代を生きた『徒然草』の作者吉田兼好の場合である。橋本一氏は『徒然草』における章段ごとの内容分類を行ない、その中で最も多くの割合を占めているのが「現世を肯定した上での処世訓」であることから、兼好が出家者であることと『徒然草』の中に人生の無常を説いた説が若干あることから『徒然草』を一貫するのが厭世思想であるとする従来の一般的な説を否定し、「なるほど兼好は、無常を観じて世を厭へとかなり強い語気で勧めてゐる。しかし、その世といふのは絶対的の人生を意味するものではなく、俗世の意味なのである。即ち俗世を離れて閑居することが真に人生を楽しむ所以である。寸陰を惜んで時々

刻々生存の喜びを味はへと勧めているのである。(中略)つまり兼好は現世の肯定者である」と述べている。『太平記』巻二十一「塩谷判官讒死ノ事」にも、他人の妻に横恋慕した高師直に呼ばれて恋文を代筆したという有名な話があり、世間知に通曉し現世的生を楽しんでいる出家者兼好の姿が彷彿とする。

『徒然草』第百三十七段では、何人も死を免れ得ないことを語ったのち「兵の軍に出づるは、死に近きことを知りて、家をも忘れ、年をも忘る。世を背ける草の庵には、閑に水石を弄びて、これをよそに聞くと思へるはいとはかなし。静かなる山の奥、無常のかたき襲ひ来ざらんや。其の死に臨める事、戦の陣に進めるに同じ」と述べ、同じく死を免れ得ない人間のうちでも、その職能から必然的に死を常に心に当てている武士の生の方に、隠遁者のそれより重いものを見ようとしている。ひろんそうした武士の生が即享樂的なものとなるとは限らないが、前にあげた『太平記』における佐々木道誉らの生きざまは、兼好の考える武士の生にかなり近いものであるように思われる。

ここでもう一人、これまた道誉や兼好と同時期を生きた禅僧夢窓疎石の場合を見てみたい。『夢中問答』の中で疎石がくり返し非難するものに、「凡夫の外に仏あり、穢土の外に浄土あり」という立場を取る浄土宗の教えがある。⁽³⁵⁾「生死の外に涅槃をもとめ、妄心の外に真心を求め」死後に行きつく浄土や楽土にのみ思いを致す、という現実逃避的・現実否定的あり方は、彼のよくする所ではなかった。⁽³⁶⁾生死無常を恐れて隠遁するのではなく、「山河大地・森羅万象悉く是れ自己なり」と自覚して、現実に向かつて工夫してゆくという現実直視・現実肯定の生き方が彼の基本にある。⁽³⁷⁾ひろん名利を求める心は厳しく戒められなければならないが、「しかれ共若し生死無常を怖れて、世欲の名利を求めざるばかりにて、真実の道心を発すことなくば、亦是れ愚人なり。」⁽³⁸⁾というように、目前の現実から逃避しようとするあり方こそもっとも厳しく戒められなければならない。

疎石のこうした此岸的といえるあり方は、時の権力者に進んで近づいたり庭園造りのために全国を廻ったという彼の生涯に典型的に示されているといえよう。武士のあり方について語る部分でも、「忠功をいたせる人の恩賞にはこりて誅罰にあふを見て、忠功をいたすこと詮なしといふべからず。誅罰にあふことは忠功のとはならず。恩賞にはこりて過分の心を起せる故なり。(中略)過分のふるまひをせず、いよく忠をいたし功をつまば、唯身を立て家を起すのみならず、君のため世のため無窮の巨益あるべし。」⁽³⁹⁾と述べており、このような型で武士のあり方が一旦公認されれば、あとの過分の受け取り方は武士自身に委ねられることになって、現世的なるものを求める方向を助長することにもなるだろう。

四

こうして当時の仏教的姿勢から考えても、南北朝から室町初期における現世的なるものを重視する傾向は、現実肯定という型をとって時代の底流をなしていたであろうことが考えられる。振り返って考えてみれば、能に登場する武士たちは、修羅道に苦しむにしても成仏してゆくにしても、その舞台で演じられる姿は、情念をむき出しにした甚だ人間的なもので、とても悟り切った超人間的で明澄なさまを表わしているものではなかったのである。

武士を主人公にした修羅能が、時の支配者であり能の享受者であった武士たちにどのようなように受けとめられていたかという点について、いくつかの説がある。⁽⁴⁰⁾修羅能における武士の取り上げ方に対する捉え方の違いにもよるが、私は現実には血腥い戦争にとり巻かれた武士たちにとって、戦争が非情なものであればあるほどその合間には華やかな美しいもの・人間的なものを希求したであろうし、そうした時にむき出しともいえる型で発現してくる人間の情

念が、修羅能にも強く反映しているのではないかと思う。

多くの論者がほとんど例外なく修羅道の苦患を典型的に表わす部分とする、『八島』の「また修羅道の関の声。矢叫びの音震動せり。〔カケリ〕 けふの修羅の敵はたそ、なに能登の守教経とや、あら物々しや手並みは知りぬ、思ひぞ出づる壇の浦」という場面には、修羅道の苦患を見(想像し)ながらも、それでもなお戦の世界に立ち向かってゆく(ゆかなければならない)武士のあり様が象徴的に示されているように思われるし、その背景には、現世を肯定的に捉えてゆこうとする禅思想を中心とする時代のあり方が反映しているように思われる。

謡曲や世阿弥の論書の中に禅用語が多く用いられていることは周知のことであり、近年の研究⁽⁴²⁾によって、世阿弥が後年(六十才前後)禅宗に帰衣したことはほぼ間違いないとされている。しかしその禅宗は先に夢窓疎石の例に見たように、仏教のうちでも、むしろ現実肯定的色彩が強いものであったように思われる。死後の苦しみ・現世の無常の意識が強ければ強いほど、逆に現世における常なるものを求めようとしたのが当時の支配的な意識ではなかったろうか。そしてその常なるものとして人間の情愛や情念が捉えられ、そこに「人間の生」がオーバーラップされているように思われる。

注

- (1) 横道萬里雄・表章校注『謡曲集』(日本古典文学大系4041、岩波書店、一九六三)(上)二四六頁。以下『謡曲集』とのみ記す。
- (2) 同書(講談社、一九七五)四〇頁。
- (3) 増田正造『能の表現』(中公新書、一九七二)五八頁。

- (4) 『謡曲集』解説(上)八頁。
- (5) 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』(名著刊行会、一九八一)一六五頁に紹介されているインモース氏の説。
- (6) 北川忠彦『世阿弥』(中公新書、一九七二)九三頁。
- (7) 『武士道』(塙新書、一九六八)六四頁。
- (8) 高木市之助ら校注『平家物語』(日本古典文学大系3233、岩波書店、一九五九)(下)一〇四頁。
- (9) 同右。
- (10) 『三道』(表章・加藤周一校注『世阿弥・禅竹』日本思想大系24、岩波書店、一九七四、所収)一三八頁。
- (11) 『謡曲集』(下)二七一〜四頁。
- (12) 佐成謙太郎校注『謡曲大観』(明治書院、一九三〇)(一)五一六〜二〇頁。以下『謡曲大観』とのみ記す。
- (13) 『謡曲集』(下)三一三〜四頁。
- (14) 『謡曲集』(上)三〇五〜一〇頁。
- (15) 『謡曲集』(下)二六五頁の『八島』の主題解説。
- (16) 『謡曲集』(上)二五八〜六四頁。頼政には修羅の苦患がほとんど見られないが、それは現世において栄誉を得られなかったことにも関係すると思われる。
- (17) 『謡曲集』(下)三四七頁。
- (18) 『謡曲集』(上)二四〇頁。
- (19) 『謡曲大観』(四)二四七〜五二頁。
- (20) 『謡曲集』(上)二七〇〜三頁。
- (21) 『謡曲集』(上)二四七〜八頁。
- (22) 『謡曲集』(上)一一六頁。
- (23) 『謡曲集』(上)二五六頁。
- (24) 『謡曲集』(下)三四九頁。
- (25) 『風姿花伝』(『世阿弥・禅竹』前掲書、所収)一四頁。

- (26) 『謡曲大観』(二)七二四―三〇頁。
- (27) 『中世文学論研究』(塙書房、一九六九)四六四頁。
- (28) 後藤丹治・釜田喜三郎校注『太平記』(日本古典文学大系34、36、岩波書店、一九六〇)(二)三三頁。
- (29) 同右、(二)二四二―四頁。
- (30) 同右、(三)一五二頁。
- (31) 『習道書』(『世阿弥・禅竹』前掲書、所収)二三八頁、及び『申楽談儀』(同上)二六一頁。
- (32) 『太平記』前掲書、(三)三〇六頁。
- (33) 同右、(三)四四三頁。
- (34) 橘純一校注『徒然草』(日本古典全集、朝日新聞社、一九四七)解説、四〇―二頁。
- (35) 佐藤泰舜校訂、夢窓国師『夢中問答』(岩波文庫、一九三四)一八五頁他。
- (36) 同右、一八四頁。
- (37) 同右、一三〇頁。
- (38) 同右、九九頁。
- (39) 同右、六九―七〇頁。
- (40) 金井清光『能の研究』(桜楓社、一九六九)一一九頁。家永三郎『猿楽能の思想史的考察』(法政大学出版局、一九八〇)一七二―三頁他。
- (41) 『謡曲集』(下)二七三頁。
- (42) 香西精『世阿弥新考』(わんや書店、一九六二)所収の「世阿弥の出家と帰依」他。