芸術と宗教における究極地

―金春禅竹と本覚思想をめぐって-

だり、芸術的にも優れたものになりやすい、というわけでもない。った人の制作があったとしても、それが直ちに宗教的共感を呼ん人は少なくないようである。また宗教心や神秘的な宗教体験を持うところがあるかどうかと考える必要はない、……と思っている今日では芸術と宗教とは別個の文化活動であり、互いに通じ合

であろう。
であろう。
であろう。
であろうが、芸術においては、限りなく高い美的価値があるべきだあろうが、芸術においては、限りなく高い美的価値があるべきだめを開いたとかいうような体験を達成することを称してもよいでが説かれる)とは、神や仏を実感できたとか、救われたとか、悟

宗教における究極地(仏教では「究竟位」という無上妙覚の仏果

当たり、そこへの到達は仏教が教えている、とくに天台止観によしかるにわが国においては、芸術の究極地を求めて修練するに

れぞれについての考え方に対して、問題提起になるからでもある。を禅竹の著述によって示されていると思われるので、本稿はこのって開示される、という思想があった。その最も精密な思索が金って開示される、という思想があった。その最も精密な思索が金って開示される。という思想があった。その最も精密な思索が金って開示される、という思想があった。その最も精密な思索が金って開示される。

形像や根源的感情が浮かび出てくるのである。」と述べているが、いうことは、多くの識者の説くところである。手近な資料として、ハインリッヒ・リュッツェラーが、ゲーテの「芸術は一種の宗教の故に芸術は自分から進んで宗教と結合する。」という箴言を掲げながら、「人間には宗教と芸術との共通の地層がある。即ち太古の体験がそれであり、人格のかの深遠な層から夢や形像や根源的の体験がそれであり、人格のかの深遠な層から夢や形像や根源的感情が浮かび出てくるのである。」と述べているが、

反宗教性』にもとづくものと見なされて、一種の禁断の木の実とはとんどそのまま肯定してよいであろう。このような「宗教と芸はとんどそのまま肯定してよいであろう。このような「宗教と芸は俗悪な人間性に引きずられてしまい、宗教上の目的を冒瀆するは俗悪な人間性に引きずられてしまい、宗教上の目的を冒瀆するは俗悪な人間性に引きずられてしまい、宗教上の目的を冒瀆するは俗悪な人間性に引きずられてしまい、宗教上の目的を冒瀆するは俗悪な人間性に引きずられてしまい、宗教上の目的を冒瀆するなる。つまり芸術は、人間に宗教を必要とするような「宗教と芸はとんどそのまま肯定してよいであろう。このような「宗教と芸はとんどそのまま肯定してよいであろう。このような「宗教と芸はとんどそのまま肯定してよいであろう。このような「宗教と芸はとんどそのまま情にしている。

それゆえに、仏教で言うならば、例えば『摩訶止観』では、泥木・彩画・書などの技能は、生活・人事・学問などと同様に、人木・彩画・書などの技能は、生活・人事・学問などと同様に、人の欲望にもとづくから、禅定の妨げになるとして、禁じられていめの法がればならない、という。つまり宗教にとっては"何のためなければならない、という。つまり宗教にとっては"何のための芸術か"が問われるのであって、宗教上の目的に添わない限めの芸術か"が問われるのであって、宗教上の目的に添わない限し、という。

されるのである

た(『源氏物語願文』――安居院澄憲作といわれる)。

花・荘厳の芸術的工夫は大いに認められる、というわけである。ためであれば、堂塔の建立や仏像仏具 の 調進 や 奏楽・歌唄・供だとすれば事は簡単でもあり、そこで仏法を讃え仏に供養する

こされ頓に二十五有の苦海を渡る」ことができる、とまで言われるときは、則ち為れ已に一切三世の仏を供養するなり。」とあるよるときは、則ち為れ已に一切三世の仏を供養するなり。」とあるように、仏教芸術の基本は讃仏乗である。このことを依り所として「願わくば今生世俗文字の業、狂言綺語の過ちを以て、転じて 将「願わくば今生世俗文字の業、狂言綺語の過ちを以て、転じて 将「願わくば今生世俗文字の業、狂言綺語の過ちを以て、転じて 将「願かくば今生世俗文字の業、狂言綺語の過ちを以て、転じて 将「によってことごとく救い上げられるのだ、と喧伝された。源氏物語に没頭したような作者も読者も、「値い難き浄土の諸法を施物語に没頭したような作者も読者も、「値い難き浄土の諸法を施物語に没頭したような作者も読者も、「値い難き浄土の諸法を施物語に没頭したような作者も読者も、「値い難き浄土の諸法を施ります。」

のの、文芸の存在を支える一助とされてきた。

「で、山徒たちをけしかけて本堂を焼いてしまった、という悪例がある。教い難い人間を教うための仏の教えを、た、という悪例がある。教い難い人間を教うための仏の教えを、た、という悪例がある。教い難い人間を教うための仏の教えを、だ。という悪例がある。教い難い人間を教うための仏の教えを、だ。という悪例がある。教い難い人間を教うための仏の教えを、だ。という悪例がある。教として更に不」恐。本堂に 火 をごま 火きの存在を支える一助とされてきた。

ところが、そのような文芸とはいかなる作品美に到達せねばなところが、そのような文芸とはいかなる作品美に到達せねばなところが、そのような文芸とはいかなる作品美に到達せねばなところが中道であって、ことごとくが真実義にかない、無明の塵さに行記し、まづは娑婆の衆生を引導」することもできるのだ、上に往詣し、まづは娑婆の衆生を引導」することもできるのだ、とができたのふかき義によりて法文の無尽なるをさとる」ことができとか普賢経に「罪福無、主我心自空。」とかあるように、「歌の深きとか普賢経に「罪福無、主我心自空。」とかあるように、「歌の深きとか普賢経に「罪福無、主我心自空。」とかあるように、「歌の深きとか音賢経に「罪福無、主我心自空。」とかあるように、「歌の深きとか音賢経に「罪福無、主我心自空。」とかあるように、「歌の深きとか音賢経に「罪福無、主我心自空。」とかあるように、「歌の深きとなってあり、そのゆえに歌道は仏道に通じ、「あまねく十方の仏とうたのふかき義によりて法文の無尽なるをさとる」ことができるのであり、そのゆえに歌道は仏道に通じ、「あまねく十方の仏とかであり、そのゆえに歌道は仏道に通じ、「あまなく十方の仏とかであり、そのゆえばとのように表が、そのように関している。

についての洞察から生じる詠嘆にこそ「歌のふかき義」「もとのる」という恣意的な心情主義を超脱して、人生と自然の存在構造の生存との絡み合いの真義に思い及んだ詠出ができるのである。そこまで照し切った止観においてこそ、眼前の光景と自分する。そこまで照し切った止観においてこそ、眼前の光景と自分も煩悩も菩提であり、辺邪も中正であり、生死も菩提である、とも煩悩も菩提であり、辺邪も中正であり、生死も菩提である、と

心」を見出したものである。

この俊成の「もとの心」の見出し方がその後の歌道即仏道論を取捨せよ」と教えられた、と言う。鴨長明は「和歌はよくことを取捨せよ」と教えられた、と言う。鴨長明は「和歌はよくことはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極いる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極いる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりを極いる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきをはりないに、一般を造り真言を表は、「教時尺」(安然の『真言宗教時義』)の「青々翠竹惣是法身、たいうことであった。西行と交流のあったを唱うるのと同じだ、ということであった。……このように俊成時代の東京は、「教時尺」(安然の『真言宗教時義』)の「青々翠竹惣是法身、での章は不変真如を示した本覚の理であり、女郎花さえもが色香中道の匂いとして貴賤を隔てることはなり、女郎花さえもいる。

このかた、歌とは、"そのつどの思い"を歌うよりも、"最後に心 とくに室町時代になると、日頃の心を自ら乗り越えていくような の行きつくべき所。を悟るがゆえの思念を詠ずるようにもなった。

まよひ初めし心の末にひかれてきてもとのさとりにかへり

かねぬる (新千載848)

いるものだと気づいたような歌が多くなった。 (5)(ま)の心」や「もとのさとり」は、 己れの内に 本来具有されて

わが心もとのさとりを忘れつつうきよのなかと何思ふらん (閑月集528) 権僧正了遍

こととはむ本の覚りの都びとうき世に生死ありやなしやと (仏国禅師集29) 仏国禅師

色にそむ心の花のちりてこそ本の覚りのねに帰りぬれ

仏とも法ともしらぬ人にこそもとのさとりは深くみえけれ

待惜しみさき散る花のふる郷や本のさとりの都なるらん

悟りを (雪玉集2493) あやしくもいつよりよそになしつらんおのがものなる本の (草根集1015) 三条西実隆

り所を見つめさせ、究極の心のおき所を探させるのであった。人 感化は、人々に、有為転変の中を生きねばならない自分の命のあ 鎌倉時代から民間にも広がりはじめてきた天台本覚門の談義の

弥や禅竹の求める申楽美も、右のような"止観的美意識"の流れ らわせ、その表現が人の心を打つことを知るのである。……世阿 間相は無常にして常住、事物はあるがままにして真実であること を悟り、その自覚において湧き出ずる美的感動が己れを而今に安 は、空仮中三諦という"存在構造の観じ方"を会得してこそ、世 にもとづいている、と考えることができるのである。

を昇りつめて、「万徳了達の妙花」を開くべきだ、と言った。こ の「妙花」の内容は、後に「無文の文」と言われた。父観阿弥の 世阿弥は、申楽の面白さを花の美にたとえ、しだいに上位の美

小曲舞(拍子が強くて小歌節を交えた謡い方)に対して、 世阿弥は

曲」することをよしとした。つまり「有文の文」である曲に対し 拍子で飾ることなく文句を「ただありのままに謡」い、その詞句 て、「無色の文」「無文の文」こそが「妙」という最高の美である の「一句一曲」において「無文の位より無色の文がをのづから出

ならないのである。易の「咸」は、感情・感覚の「感」という文とした。為手も見物衆も、心の持ち方、美の見方を転換させねば

は、むしろ"外に表わさない心"であることが鍵である。「無心 ゆえ「無心の能」とは、古今集序のような"外に表わす心"より う。そのように「まことのかんは心もなき際」にあるのだ。それ 「咸」においてこそ夫婦は感応し合い、万物は対応し合う、とい 字から「心」という字画を抜き去った文字であるが、そのような

芸術と宗教における究極地

心行所減」の「妙位」「妙所」である。…… 無体顕『見風、然者非』所』及『褒美』」これが「言語道断、不思議、無位の位風の離見こそ妙花にや有べき。」「妙者離』有無」互』有無、(22)、(22) このような「無心の感、の位にて我心をわれにも隠す安心」にて、せぬ隙の前後を縮ぎ、の位にて我心をわれにも隠す安心」にて、せぬ隙の前後を縮ぎ、

このような世阿弥の名言において、「無!」という否定詞が多用

るのである。

る報身なのであり、それゆえ「一切諸法本是仏法」という在り方る報身なのであり、それゆえ「一切諸法本是仏法」という在り方を具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを異足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを異足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを異ないであり、子れゆきであり、という。その真如を 具現するのが本門であって、「真如具法門」という。その真如を 具現するのが本門であって、「存立具法門」という。その真如を 具現するのが本門であって、そこでは三千の諸法は塵々に至るまで常住であり(三千常住門)、おのずと法報応の三身が具現される(万法三身門)。つまり、すべては自性不生の法分であるが、この世に現れてはそれぞれの色相を見たでは三千の諸法は塵々に至るまで常住であり(三千常住門)では自性不生の法分であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを具足した応身であり、各々がおのが特性を照し出して分別できを見ないがより、名々がおのが特性を照し出して分別できを見ないた。

器して、是得遊楽の妙花に至るべき」だと述べたことが納得でき楽の景体として、一心を天下の器となして、広大無風の空道に安楽の景体として、一心を天下の器となして、広大無風の空道に安『拾玉得花』において飛花落葉を「常住不滅」と称し、「万%を遊をなすのである。こういう考え方に世阿弥が従ったとするならば、

右において世阿弥は、俊成の求めた「もとの心」をば、常の心を捨て去ったところの「無心」と称し、そこが心の到達すべき境を捨て去ったところの「無心」と称し、そこが心の到達すべき境を捨て去ったところの「無心」と称し、そこが心の到達すべき境をったが、それによって啓発されたのが、女婿でもある金春禅竹のめるが、それに対して禅竹は、「幽玄」を単なる 美的様相の一本の歌躰論の幽玄美よりはもっと理想視されて申楽美の最高位とされたが、それに対して禅竹は、「幽玄」を単なる 美的様相の一種の「理念」として説き、それによっておのが人生にとっての究極の「理念」として説き、それによっておのが人生にとっての究極の「理念」として説き、それによっておのが人生にとっての究極のであるた。

ひたすら思索を進めた点にある。それが明確になるのは、一四五響したほど盛んに流布されていた天台本覚思想を咀嚼しながら、ばさらに充実すると助言されたことによって、当時の神道にも影保証され、また関白一条兼良によって孔老二教の道理を顧慮すればさらに充実すると助言されたことによって顕密の仏道に通じるものと神竹の申楽習道の独自性は、六輪一露の当初の構想である『私神竹の申楽習道の独自性は、六輪一露の当初の構想である『私

本)』、一四六八年迄の作『至道要抄』以上の四著において、本覚 た小篇 『六輪灌頂秘記』、一四六六年作の 『六輪一露秘注(文正 して一四六五年の『六輪一露秘注(寛正本)』とその紙背に記され に、一露をも「空仮中之三論」と説明した時からである。そに、一露をも「空仮中之三論」と説明した時からである。そ

六年作の『六輪一露之記注』以後の作と 見られる『六輪一露大 意』において、寿竪住の上三輪に空中仮の三諦を配当するととも

とにしたい。

ながら禅竹の思想上の要点を見究めつつ、私の注目点を述べるこ 論の要句を駆使した六輪一露説が展開される。今は諸著を総合し

"歌舞の根源" とされてきた「心」を、「本来無主無物之妙用」と (3) (3) としたものである。そして、その「無主無物之妙用」を「仮に」 これは禅竹が、世阿弥のいう「無心」をば、おのが理論の出発点 心」であり、これから作動し始めるという「妙位」にある。…… であろう。それは闇にある限りは何物でもなく、心行所滅の「無 ける「ほの人〜と明そめける妙心……心行所滅の感心」に通ずる(3) 覚される"情感としての心』ではなくて、かの天の岩戸開きにお 称した点にある、と言えよう。それは、古今序以来のだれにも自 禅竹の六輪一露説の基本は、最初の『私詞』に おいて、古来

> (32) と記され、その「かりにあらはる」を寿輪と云。」と記されたのであ足され、その「かりにあらはる」を寿輪と云。」と記されたのであ 躰、……無我無相、天真独朗之所、……無相にして実相也。」と補 る。ここが禅竹理論の根本をなすのである

ているのである。これが申楽の一音一舞一躰、あらゆる芸態の、(36)がに帰する位でありこのようにして六輪一露の「円相」が保たれど。 をあらしめるところの「万物出生ノ精魂」が一露である。それに **、いた努力でなければならず、最後に、空輪はすべてを空じて元** 輪は異相の形を試みる位であるが、共に上三輪の「幽旨」にもと 対して、像輪は森羅万像をあらためて捉え直す位であり、また破 るが、まだ作動してはいない。作動させるのが一露である。万物 であるから、「無上之位」である。しかし寿輪は〝能動性〟ではあ 位が、住輪である。だからこの上三輪は"存在の最初のあり所 ノ根源」と称しうる。その寿輪をもととして万物が生起し始める(※) おける「万物ヲ生ルウツワモノ」なのであり、そのゆえに「幽玄 モヤマズメグリ動ズル心」である。その意味で天地未分の段階に べてをあらしめる「命」であり、そういう能動性として「シバシ 一気が、竪輪という位であり、万物が生じて落ちついたところの つまり寿輪は、これという「物」ではないが、そこにおいてす

が、習道者の"芸の心"となって作動し、究極の妙所を具現して いる境位を示している。意識的な努力としては各自は像輪を手掛 中心軸である。……このように禅竹は考える。 だから右の六輪一露は、世阿弥の「無心」のごとき、もとの心、

ずるところの器。とし、さらに最後の一露を"この無上のものの

七段に析出するが、禅竹は、最初の寿輪を"そこにおいて感が生

ついては、「寿輪いまだあらはれざる時よりの性劔、円相根本の性 重位』とした。そのような『私詞』の短い説明が、後に、一露に(ヨ) けるわけであり、天地人三才の森羅万象の「ソノ物/〜ニシタガイ、無極」におけるわけであり、天地人三才の森羅万象の「ソノ物/〜ニシタガい。だから像輪は、「心ノママニフルマウ」ところの破輪と同様に、上三輪を離れないためには、みずから空輪における"空ずるに、上三輪を離れないためには、みずから空輪における"空ずるに、上三輪を離れないためには、みずから空輪における"空ずるに、上三輪を離れないためには、みずから空輪における"空ずるに、上三輪を離れないためには、みずから空輪における"空ずるに、上三輪を離れないためには、みずから空輪における"空ずるに、一直をも進れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無相にして実だ現れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無相にして実に現れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無相にして実に現れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無相にして実に現れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無相にして実に現れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無相にして実に現れざる時よりの性劔」が、すべてのものを「無極」における「空心決定婦人として又一塵をも離れざる精心」という境位を具現するのである。一露の一劔は、そのような「無極」におけを具現するのである。一露の一劔は、そのような「無極」における「安心決定情入之」である。

じつは「無我無相」であり、じつは「諸法実相の道理」を体現し をうづめば、色躰かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色躰かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色躰かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色躰かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色躰かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色外かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色外かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色外かくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色外がくる所なく、一心に成て、色心不二にして幽 をうづめば、色外がくる所なく、一心に成て、色い不二にして幽 をうがということであるが、

成されたのであり、ここが禅竹の〝究極地〟である。(4)(4) ているのである。そのことについて「諸人の見聞こゝに成ず」る(4)

「色心不二」とは周知のように、『法華玄義』において迹門の十妙から本門の千妙に進むべきことを説明するために、荊渓湛然が妙から本門の千妙に進むべきことを説明するために、荊渓湛然が妙であり、いずれも上位の門によって順次成就される。)という有名な釈義である。そして色心不二門は十不二門を代表する思想であり、そのもとづくところは空仮中の一心三観である。それぞれ不二融実践によるのである。つまり身口意の三業が躰音舞となって、色実践によるのである。「據徒へ、わりくだきまけ、一心三観のである。でありまでは、一心三観のである。であり、そのもとづくところは空仮中の一心三観である。それゆえに、禅竹の到達した『色心不二の幽玄の極み』とは、一心三観の字様が「據徒和合」し、かの六輪は今や一輪となってめぐり続けている境位なのである。「據徒へ、わりくだきまつして、和合けている境位なのである。「據徒へ、わりくだきまつして、和合けている境位なのである。「據徒へ、わりくだきまつして、和合けている境になのである。「據徒へ、わりくだきないにまつする、の中道に達するところの精劔の一露において、「無上上果之幽玄の中道に達するところの精劔の一露において、「無上上果之幽玄を極」が具現するのである。

版本によって周知されているところの『真如観』に照らしてみるされている。彼の自筆と鑑定される『作善日記』は、元禄五年の見されたように、禅竹自身の本覚思想への共鳴にもとづいて構築見されたような禅竹の理論は、文中に天台本覚論のキーワードが多

そのうえ禅竹は、遺言により『法華五部九巻書の序品』を山門をして、(53)の学匠仙海に写させている。同書序品は、世尊が文殊と弥勒に対応して法華経を説いたという説明に続けて、"本朝の猿楽田楽の応して法華経を説いたという説明に続けて、"本朝の猿楽田楽の応して、

想を、六輪一露の修行の支えとしていたと考えられる。

と述べている。従来の学界では右の「正段」を「チリヤタラリタが本来なのだ。そこでかの猿楽の「正段」は、尺迦一代の仏が本来なのだ。そこでかの猿楽の「正段」は、尺迦一代の仏流浪の相白を表わすのである。

る。 *** おとも意味不明な文献だと扱いかねていた。しかし私は、天台本 (記) がの登場する一四〇〇年代には流布されていた天台本覚門の談義 書の一つであり、申楽のような人生ドラマの歌舞芸能を、かの和 書の一つであり、申楽のような人生ドラマの歌舞芸能を、かの和 (記) (記)

……」などの「正叚」、声歌(笛などの楽譜)と解釈したから、な

ルードルフ・オットー以来重視されているヌミノーゼのような、よって、"空じながら和合させていく技法論"を考えた。それは、まま仏道の真実義に通じる筈である。最澄・円仁・安然このかた、まま仏道の真実義に通じる筈である。最澄・円仁・安然このかた、まま仏道の真実義に通じる筈である。最澄・円仁・安然このかた、まま仏道の真実義に通じる筈である。最澄・円仁・安然このかた、まま仏道の真実義に通じる筈である。最澄・円仁・安然このかた、まま仏道の真実義に通じる筈である。

しかもそれは、自己本来の在りように立ち帰ることであった。禅

圧倒的ではあるがやはり対象体験の情感であるものとは違って、

止観によって自分の側からおのずから切り開かれる境位であり、

ている「性理」に思い及ぶときに実感できる美の現成であった。 それが前述した「色心不二、幽玄の覚躰」である。 の道、一切の人のしわざにいたるまで」のすべてのものが基づい 竹の「幽玄」とは、「天地、陰陽、日月、星宿、神祇、仏法、人王

体現のための実践方法を、手がかりにすることができるのではな て求めるためには、宗教からの示唆、とくに仏教における真如の ような、"そこにおいて己が安らいうる所" を芸術上の境位とし く者は、限りなき向上を己れや人々に課するとしても、究極地の も示されている。芸術のような宗教以外の立場において進んでい 各自の側からの究極地の切り開き方を教える。絶対他力において 的となろう。それに対して宗教は究極地を教える。とくに仏教は ことはできる。しかし究極地を設定することは、理論的には観念 提しなくても、人は"人を超越した彼方』があることを推知する を探索することもないのではないか、と案じられる。神や仏を前 うともしない人々は、死ぬまでの生涯において到達すべき究極地 かろうか。……禅竹によって与えられた一つの示唆である。 付言するならば、今日、仏教もキリスト教も知らない人、知ろ

- (1) H. Lützeler; Sinn u. Formen religiöser Kunst. s. xii (『比較 芸術学研究11』美術出版社、一九八一年)。
- 『摩訶止観』岩波文庫、上二三一一二三二頁
- 『法華経』岩波文庫、上一一二一一一六頁、同一三〇頁。
- 「和漢朗詠集」五八八番(『白氏文集』七一巻)。

- 5 『源氏物語願文』『群書類従』一七一四四九頁。
- 6 前出(3)の一二四頁。
- 7 『源平盛衰記』有朋堂文庫、上五三頁
- 成以前の歌論における"こころの美学=」同、一二号。 · 俊成時代のさとりの美学とその継承」 『池坊短大紀要』四号。 「俊 『古来風躰抄』(日本歌学大系二)三〇三一三〇五頁。 なお拙稿
- 9 前出(2)の上二四頁。
- 10 『三五記』(日本歌学大系四)三三七一三三八頁
- 『発心集』(新潮日本古典集成)二七六頁。
- 11 『拾玉集』(新編国歌大観Ⅲ)六八五・六九三頁。
- 13 12 「法門百首」『群書類従二四』七〇四一七〇五頁。 『明恵上人資料集Ⅰ』三〇三頁。
- 以下「新編国歌大観」の各巻。

間相常住論」『池坊短大紀要』一五号。

- (16)『風姿花伝』六五頁。以下世阿弥の典拠は『世阿弥・禅竹』(日本 思想大系)による。
- 『音曲口伝』七八頁。
- 『花鏡』九五頁。
- 19 前出(18)の九六頁。
- 21 『九位』一七四頁。

20

前出(18)の一〇〇頁。

- 『五位』一七〇頁。
- 「漢光類聚」『天台本覚論』(日本思想大系)二〇〇頁
- 『池坊短大紀要』一九号。「禅竹の幽玄と本覚思想」同二〇号。 拙稿、「伝忠尋 "翁猿楽口伝"の "正叚" と世阿弥の "天台妙釈"」
- 一七〇・一七四頁。 『拾玉得花』一八六頁。 前出『世阿弥・禅竹』一〇〇・一〇一・一〇三・一五九・一六六

- 『遊楽習道風見』一六七頁。
- (28) 『六輪一露大意』二二五頁。以下禅竹の典拠は『金春古伝書集成』 による。
- 『六輪一露之記』一九七頁 『歌舞髄脳記』一二一頁。
- 『六輪一露記注』二一五頁。 『六輪一露概抄』二二八頁。 前出(29)の同頁。
- 前出(33)の二一八頁。 前出(33)の二一七頁。
- 37 前出(33)の同頁。 前出(33)の二一七頁
- 前出(29)の二〇一頁 前出(33)の二一七頁。
- 前出(32)の同頁。 前出(32)の同頁
- 42 前出(28)の同頁。
- 43 前出(32)の同頁。 『文正本』二五〇頁。
- 前出(43)の二五一頁。
- 前出(46)の二七八頁。 『至道要抄』二七七頁。
- 『作善日記』三二七一三二八頁
- 「真如観」『天台本覚論』(日本思想大系)一二五—一三九頁。
- (51) 『法華五部九巻書序』五六一—五六五頁 写本『真如観略抄』。 真如蔵一六一九年写本『真如観抜書』。 竜谷大学蔵、一四九三年

前出(5)の五六四頁。

53 前出(24)の拙稿。

54

拙稿「台密における世間相常住の思想」『池坊短大紀要』一四号。 拙稿「禅竹の六輪一露と本覚思想」『池坊短大紀要』二一号。 (みさき・ぎせん、哲学・美学・日本芸術思想、

池坊短期大学客員教授・前学長)