

Title	《弓八幡》成立の時と場：『申楽談儀』の「当御代」と応永初年の義満をとりまく状況をめぐって
Author(s)	天野, 文雄
Citation	演劇学論叢. 1999, 2, p. 1-28
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/97584
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

《弓八幡》成立の時と場

——『申楽談儀』の「当御代」と応永初年の義満をとりまく状況をめぐって——

天野 文雄

はじめに

世阿弥の芸談集たる『申楽談儀』の第十四条に、「当御代のはじめのためにかきたる能」とされる《弓八幡》は、その制作時期とともに、大成期（南北朝期～室町初期）の能が作られた状況が具体的に知られる点で、きわめて貴重な作例である。この《弓八幡》は右の記事などから世阿弥の作であることが確実な能であるが、それだけに《弓八幡》についての右の記事は、たんに《弓八幡》の成立というだけでなく、世阿弥や世阿弥のような「御用役者」がどのような環境にあつて能を作り、かつ演じていたかをもよく伝えている点で、とりわけ貴重な資料であるといえよう。

しかるに、右の『申楽談儀』の記事については、「当御代のはじめ」の「当御代」を、將軍とみるか天皇とみるか、また將軍であれば義持なのか義教なのか、天皇であれば誰

なのか、といった点で諸説が分かれていて、右は大成期の御用役者の環境についての貴重な資料であるにもかかわらず、その方面についての研究に十分活用しにくいうらみがあった。また、この「当御代」をどう解するか——とくに將軍と解するか天皇と解するか——で、大成期の能と能役者をめぐる環境についての状況把握にも大きなちがいが出てくるのであるが、そうした点でも、この記事の解釈は大成期の能楽史研究に小さからぬ影響を及ぼすはずである。そこで、ここでは、《弓八幡》の文辞やその能としての作意（ねらい）という、従来の論にはほとんど欠けていた視点をも導入して、あらためて『申楽談儀』の「当御代」の意味するところ、つまり《弓八幡》成立の「時」と「場」を考えてみることにする。その結論をあらかじめ示しておく、
「当御代」は義持のことで、《弓八幡》の成立は義持が將軍宣下をうけた応永元年（一三九四）十二月からまもないころ、ということになるのだが、副題にもかかげたように、

そのことを応永初年ころの（義持ではなく）義満をめぐる諸状況とのかかわりのなかで論じようというのである。

一 「当御代」をめぐる解釈史

まず、以下の論の前提として、『申楽談儀』第十四条の「当御代」についての解釈史を紹介して、問題点の整理をしておくことにする。

従来、この問題はほとんど『申楽談儀』の注釈のなかで扱われてきたが、その最初は『申楽談儀』を世に紹介した吉田東伍氏のもので、同書を収めた記念碑的な『世阿弥十六部集』（明治42年。能楽社）の「序引」に、

さて、新作については、三道集に委しとあれど、三道集今傳らず、まことに惜むべし、されど、談儀中にいへる説「祝言の謠は、直なる體に書くべし、弓八幡の如し、此弓八幡は當御代の初めの為めに書けり、相生（高砂）は側へ觸れて尾鱗あれど、弓八幡秘事も何もなし」云々、此に當御代とあるは、正に普廣院將軍義教にあたり、即以て、本書談儀の嘉吉以前に成れるを證す、

とあるのがそれである。右は「序引」中の『申楽談儀』についての解説の部分であるが、ここでは第十四条の記事を

要約的に紹介し、『弓八幡』が書かれた「当御代」を義教のこととして、『申楽談儀』の成立時期を嘉吉以前としている（義教は嘉吉元年に謀殺されているゆえ）。この解説は明治四十一年六月の『能楽』に発表されたものであるが（それを翌年の『世阿弥十六部集』の序引に一部修正を加えて転載）、この時点ではいまだ末尾の元能による永享二年十一月十一日の奥書年記までを備えた完本の堀家旧蔵本は知られていなかった（同じく『三道』（右では『三道集』）も知られていなかった）。そのために、ここではこのように『申楽談儀』の内容からその成立時期が考証されているのであるが、吉田氏は新出のこの書が「世子六十以後申楽談儀」と題された世阿弥晩年の書であるところから（当時、世阿弥の没年は嘉吉三年とされていた、「当御代」を義教と認定したのである）。この場合、『大日本地名辞書』などの俚業で知られる歴史学者の吉田氏が、「当御代」に「当今」の可能性をまったく考えていないことは、いささか注意しておいてよいことかもしれない。

この「当御代」＝「義教説」は、昭和初年刊行の佐成謙太郎氏の『謡曲大観』にも継承された。昭和六年刊行の『謡曲大観』第五卷の『弓八幡』の解説では、吉田東伍氏の「義教説」をうけて、『弓八幡』が義教の代始めに作られた能であるにもかかわらず、全編は天皇の万歳を祝うこ

とで一貫し、そこに庇護者たる將軍にたいする阿諛追従的な要素がほとんどないことを評価して、「武家中心時代に於て平和を唱へ、將軍專横時代に於てとりわけて皇室を尊崇し奉る。これが一能役者の見識であり熱情であつたのである」とし、さらに「たゞ繰返していひたいのは、世阿彌の心事であり、見識であり、熱情である。偉大なる藝術家は時流を遠く離れた、遙かに高い所に立つてゐるものであることを、靜かに考へたいと思ふのである」とする。ここでは、『弓八幡』の成立事情(將軍の代始め)とその作品内容(天皇贊美)とのギャップを、世阿彌の藝術家としての偉大さに帰しているのであるが、このような佐成氏の理解については、後に『弓八幡』の作意を検討するさいに、あらためてふれることにならう。

このような「当御代」＝「當將軍」説にたいして、「當御代」＝「当今」説は昭和十九年刊の能勢朝次氏の『世阿彌十六部集評釈(下)』ではじめて登場する。すなわち、同書の『申楽談儀』の「語釈」の項に、

○當御代の始—當今の意とすれば、後花園天皇(正長元年七月御踐祚。永享元年御即位)の御事となり、當將軍の意とすれば、義教(正長元年三月將軍職となる)の事となる。恐らく當今の意であらう。何れにしても、正長以後の新作と見るべきものである。

とされるのが、それである。ここでは「當御代」が「當將軍」の意である可能性にも留意しつつ、最終的にはそれは「当今」の意であらうとし、それならば後花園天皇のこととする。ここで、天皇では正長元年(一四二八)七月踐祚の後花園天皇が、將軍では同年三月將軍宣下の義教が比定されているのは、『申楽談儀』奥書の永享二年(一四三〇)十一月の時点における在位(あるいは在職)ということを重ね視したためであらうが、『申楽談儀』の筆録期間(応永二十九年—永享二年の約九年)をふまえるならば、正長元年より以前(天皇なら称光、將軍なら義量や義持)も十分その候補となりえよう。また、ここでは、「當御代」を「当今」の意であらうとした理由は示されていないが、おそらくは、『弓八幡』の内容が一貫して天皇の治世を贊美する形になっているためではないか、と思う。

昭和二十年刊の川瀬一馬氏の『頭註世阿彌二十三部集』も「当今」説であるが、天皇は後花園ではなく称光とする。すなわち、その頭注につきのごとくある。

弓八幡は應永三十年二月六日の著作識語のある能作書に見えてゐるから、當御代は天皇の御事と見て稱光天皇の御在位中と見なくてはならない。即ち、弓八幡は稱光天皇の御代始めをお祝ひして書いた能で、應永十九年頃の事となる。従つて談義のこの部分も正長元年

七月後花園天皇御踐祚以前に書留められた事となる。

ここでは、『弓八幡』が応永三十年の識語がある『三道』(右では『能作書』)にみえるから、その成立を応永三十年(一四三三)以前とし、それならば称光天皇の時代で、その成立は称光即位の応永十九年ころとしている。ここでは、この問題についてはじめて『三道』の記事が援用されている(『三道』には世阿弥の作として「やはた」がみえる。この「やはた」が『弓八幡』であることは確実)。また、この場合も「当今」説の根拠が示されていないが、これも能勢氏と同様に、やはり『弓八幡』の内容ゆえかと推定される。

こうして、「当御代」の解釈は、明治末年から戦前までは「当將軍」説から「当今」説へという推移があったのであるが、こうした解釈史をうけて、「当將軍」説を強く主張したのが、昭和三十五年刊の表章氏校注の岩波文庫『申楽談儀』である。それについての「補註四一」のほぼ全体をかかげる(他の問題にふれた冒頭と末尾を若干省略)。

：當御代を當代の天皇と解するのは無理であろう。當時の用例をみても、ほとんどは將軍の方である。天皇の踐祚・即位を祝って猿樂が新しい能を作ること極めて可能性が薄く、將軍職を祝っての新作ならば十分あり得よう。弓八幡が足利氏(源氏)の祖神である八幡大菩薩の神徳を讚美した曲である点からも、當御代

は將軍の代と解したい。將軍としても、應永十五年に將軍となった(將軍宣下は應永元年)義持か、正長二年に將軍職についた義教かが問題となる。これは應永三十年奥書の能作書の「やはた」が弓八幡か放生川かの、補註五〇の問題とも関連するが、弓八幡は世阿彌自身が「直ぐなる能」と自負しているにもかかわらず、その詞章はあまり巧みではなく、世阿彌晩年の作とは思えないし、義教は音阿彌元重を引立て世阿彌の座を壓迫した將軍でもあるから、義持の御代始めのための作と考えたい。義持は應永十六年八月に岩清水八幡宮に「御代初」の社參をしている。

あらためてこれを要約すると、「当御代」が「当今」の意である可能性はきわめて低いこと、「当將軍」であれば、世阿弥に冷淡だった義教ではなく義持であろうこと、義持であれば、「当御代のはじめ」は將軍宣下のあった応永元年ころではなく、義満が没して実質的な將軍となった応永十五年ころであろう、との三点の主張になろう。それに付随して、ここでは、「当御代」に「当將軍」を意味する用例が当時の資料に多いこと、『能作書』(『三道』)の「やはた」が『弓八幡』のことかどうか(応永三十年以前に『弓八幡』が成立していたかどうか)、『弓八幡』の作意(ねらい)や文辞の巧拙、などへの言及もあって、それまでとくらべ

て格段に周到な考証がなされている。また、「当御代」＝「義持」説の提起はこれが最初である。

この「当御代」についての解釈は、現存の世阿弥伝書すべてに施注した昭和四十九年刊行の表章氏の校注になる『世阿弥禅竹』の「補注」でもほぼ踏襲されている。「ほぼ」というのは、「当御代」が義教である可能性に配慮した結果、「当御代」＝「義持」説の主張が前者にくらべてやや慎重になっているからであるが、その所説は前者との間に基本的な変化はないとしてよいであろう。

こうして、昭和三十五年の岩波文庫『申楽談儀』以後は、「当御代」は「当將軍」の意で、それは義持のことである可能性が高く、したがって《弓八幡》の成立は応永十五年、六年ころ、との見解がほぼ定着していたのだが、近年、再び「当今」説が提起されるにいたった。それは大谷節子氏の論考「弓八幡」考―当御代の初めのために書きたる能―（『金剛』145号。平成八年一月）の所説で、同稿によれば、石清水八幡と天皇家との緊密な関係や、《弓八幡》が応永二十年の奥書年記を持つ《難波》より後の成立との推定を根拠に、「当御代」は応永十九年（一四二二）に即位した称光天皇をさすであろう、という。この大谷氏の説は、その論拠の一つになっている《弓八幡》と《難波》との関係の論証がなされていない（別稿に譲るとされているが、現時点ではま

だ発表されていない）、一つの提起にとどまるが、「当御代」解釈史のうえで戦前の「当今」説がよみがえった形になる。

右の大谷氏の説は、世阿弥をはじめとする大成期の役者をめぐる環境―とりわけ庇護者との関係―についての理解が研究者によって大きなちがいがあ（らしい）ことを教えてくれた点で、筆者にはきわめて印象深かった。最近の田口和夫氏の論考「世阿弥自筆能本（難波梅）・（松浦）の補筆訂正」（『能楽研究』22号。平成十年五月）でも、《難波》の成立を称光天皇の親王宣下と関係づける見解が提示され、その見解をもとに、世阿弥が《難波》以外にも天皇の代始めを祝う能を作る可能性のあったことが指摘されている。《難波》成立についての田口説の当否はさて置き、一般論として言うならば、大成期の能の庇護者との関係は、基本的には將軍とその周辺の武將とのかかわりを中心に考えられるべきであり、《弓八幡》にしても《難波》にしても、その成立を天皇の代始めなどとの関係で主張しようとする場合は、そのような役者と將軍との基本的関係をふまえての、それを覆すだけの堅固な論証が要求されよう。世阿弥伝書をはじめ諸資料が示す能役者と庇護者たる將軍との関係はそれくらい強固で、また基本的だからである。そういう観点からは、「当御代」は当然「当將軍」と解する

のが自然なのであるが、上記のような近年の異見に接すると、「当御代」が「当今」ではなく「当將軍」であると主張するためには、右のような状況証拠的な理由では不十分であり、より実証的なレベルでの論証が必要であることが痛感される。

そこで、以下では、これまでほとんど着目されなかった視点から《弓八幡》成立の「時」と「場」を検討し、あわせて能楽史研究上重要な意味を持つ『申楽談儀』の「当御代」が「當將軍」の意なのか「当今」の意なのかという問題にも及んでみたいと思う。

二 《弓八幡》の成立時期(その一)

—「天下一統」をめくって—

《弓八幡》は、高良の神(石清水八幡の末社神)の化身の社人(前ジテ)が、八幡の初卯の神事に参詣した後宇多帝の陪従(ワキリ衆人)に錦の袋に納めた桑の弓を捧げる前場と、本来の神体姿で現われた高良の神(後ジテ)が陪従の前で神舞を舞って、当代(後宇多帝の治世)をことほぐ後場とからなる脇能(祝言能)である。その成立は、『三道』に世阿弥の作としてみえる「やはた」がまず確実に《弓八幡》のことと考えられるから、同書奥書の応永三十年(一

四三三)二月をもって下限とする。ときに世阿弥は六十歳か六十一歳であるが、はたして《弓八幡》はこれ以前のいつ頃に、いかなる状況のもとに作られたのであろうか。その手がかりを、まずここでは《弓八幡》の終曲部(第9段)の「天下一統」という言葉に求めてみたい。その「天下一統」がふくまれる終曲部の詞章はつぎのとおりである(引用は上掛り古写本により、下掛り古写本との異同を傍記した)。

〔ロンギ〕^地へげにや末世といひながら、く、く、神の威光はいやまして、かくあらたなる御影向、^{御社}拜むぞ尊かりける^{シテ}へ君^{御代}を守りのおん恵、もとより定めあるうえに、ことにこの君の神徳、天下一統と守るなり

^地へげにげに神代今の代の、^{しるし}印の箱の明らかに^{シテ}へこの山上に宮居せし^地へ神の昔は^{シテ}へ久方の^地へ月の桂の男山、さやけき影は所から、^{シテ}へ鳥類鳩吹く松の風までも、みな神体とあらはれ、げにたのもの^{かみこころ}しき神慮、^{神世}示現大菩薩八幡の、^{神世}神託ぞ豊かなりける、く

右は後ジテによる神舞のあとの場面で、高良の神と陪従との問答(ロンギ)によって、八幡神による当代贅美が描かれる場面であるが、問題の「天下一統」は、そのうちのシテの言葉のなかにみえている。そのシテの文句を現代語に言い換えると、「八幡神が君(天皇)を守護するのは既定

のことがらで当然のことですが、ことにこの君（後宇多帝）にたいしては、神徳によって天下一統を祈って守護することになり「ます」となり、「天下一統」は「天下泰平」のよ
うな意で用いられている。

ここでこの「天下一統」に注目するのは、「天下一統」という言葉、とりわけ「一統」が歴史的にはかなり特殊な言葉であり、《弓八幡》の成立期たる南北朝期～室町初期に限定すると、それはおもにつきぎの三つの歴史的な事件にたいして用いられている言葉だからである。その三つの事件とは、第一に元弘三年（一一三三）の後醍醐による鎌倉幕府の討伐と建武新政府の樹立、第二に正平六年（一一三五）十月～同七年閏二月の南朝による北朝の一時的な接収、第三に明德三年（一一三九）閏十月の南北朝の合一、の三つである。これらのうち、前二者は、現在の日本史研究においてそれぞれ「元弘の一統」「正平の一統」と呼ばれている。以下、それぞれにおける「天下一統」（あるいは「一統」）の用例を紹介することにしよう。

第一の後醍醐による新政府樹立の例は、三つの事件のなかではもつとも豊富である。管見に入ったものはおそらくその一部であろうが、たとえばそれは、著名な『一条河原落書』（建武年間記）所収の末尾に、

天下一統メズラシヤ、御代ニ生テサマ〜ノ、事ヲミ

キクゾ不思議ナル、京童ノ口ズサミ、十分一ヲモラスナリ。

などとある。この「天下一統」が後醍醐による倒幕と新政府の樹立を意味していることは言うまでもあるまい。また、正平六年（一一三五）の足利直義と南朝の和陸交渉における北畠親房と直義のやりとりを収めた『吉野御事書』には、

先朝運数に応じ神威をおこして天下一統せられ、祖皇の御いきどをりをやすめ給ふ時いたりしかば、掌をかへすがごとくなり。建武の征東將軍、彼時をはかりて御方に参し功勞を立られし、実に理運也。

とある（『親房事書』の部分）。「先朝」が後醍醐天皇のことである。このほか、北畠親房の『関城書』にも、後醍醐による新政府の樹立が「一統之聖運」「一統之運」と表現されている。また、『太平記』をみると、

○今天下一統ニ帰シテ、寰中雖無事、朝敵ノ余党猶東国ニ在ヌベケレバ、鎌倉ニ探題ヲ一人ヲカデハ悪カリヌベシトテ、当今第八ノ宮ヲ、征夷將軍ニナシ奉テ、鎌倉ニゾ置進セラレケル。（卷十三「中先代蜂起事」）

○此二三年ノ間天下僅ニ一統ニシテ、朝恩ニ誇リシ月卿雲客、指タル事モナキニ、武具ヲ嗜ミ弓馬ヲ好ミテ、朝義道ニ違ヒ、礼法則ニ背シモ…（卷十四「主上都落

事)

などの用例が管見では右の二例をふくめて四例ある(日本古典文学大系『太平記』〔流布本〕による)。「太平記」では、このほか「公家一統」(巻十二「公家一統政道事」、巻十四「節度使下向事」、巻八「春宮還御事」とか、「元弘一統」(巻三十「吉野殿與相公羽林御和陸事」とか、「一統」(巻十三「足利殿東国下向事」、巻十四「新田足利確執奏状事」とかの語でも、後醍醐の新政府樹立を表現している。

第二の正平六〜七年の南朝による北朝の一時的な合体については、ごくわずかの用例しか見いだせなかつたが、『吉野御事書』の「直義返状」の部分に、

抑此御事書のごとくは、天下一統の御色歟。其段は先朝の御徳盛なりし。猶三年を越えずして海内反覆しき。諸国の武士勇卒等、又元弘の如く公家の被官となり、卿相雲客の家臣僕徒ならむ事をは欲すや否や。能々御了簡有べき歟。

とある。北畠親房の提案にたいして、「公家による天下一統ということをお考えなのですか」と足利直義が反論したくだりである。『吉野御事書』は南北朝の和睦についての文書であるだけに、「親房事書」の部分にも、「十六年の間、随分一統をこそ存せられけぬ。しかれども国々しづかならざる事なへの故ぞや」とか、「諸軍勢の所存とて風聞の説

あり。公家一統の御世にかへらば、諸人の本領を失べし……」といった「一統」の用例がある。これらではいずれも、南北両朝の対立が解消された場合の状態を「一統」と呼んでいる。

第三の明徳三年の南北朝の合一は「合体」「合一」「和睦」などと呼ばれることが多く、「天下一統」「一統」と呼ばれることはそう多くはなかつたようで、管見では「一統」の用例は二例しか検索しえなかつた。その一つはつぎの『応永記』である。

某南朝御和睦ノ事ヲ取申シ、両朝一統スルノミナラズ三種ノ神器ヲ当朝ニ納ム。凡神器ト申ハ大国ノ秦ノ李斯ガ藍田ノ玉ニテ造シ印璽ニハ替リテ、忝モ天照大神ヨリ相伝リテ、帝々相伝シ玉フ三国無双ノ靈宝トコソ承候へ。是又非「随分忠節」乎。

これは応永六年(一三九九)に義満に背いて堺で討死した大内義弘が義満の使で説得にきた絶海中津に自身の忠節の数々をあげて弁明するくだりの一文で、ここに「両朝一統」とある。これは明徳三年の南北朝合一から七年ほど後の資料であるが、南北朝合一が「一統」と呼ばれていたことがこれで明らかになる。なお、ここに「某南朝御和睦ノ事ヲ取申シ……」とあるように、大内義弘は紀伊・和泉両国の守護職を領有していた関係で南北朝合一の実現には重要

な役割をはたしている。

二つめは景徐周鄰の『翰林葫蘆集』所収の「鹿苑院殿百年忌陞座」の次のくだりである。

同年、三種神器入洛、夫神器者、天照大神開國以降、
代々帝王、丕承以為正統之識矣、其一謂之神璽云、建
武之乱、失之於南兵、公之佐于今上也、合浦還珠、武
威所加、四海一統……

これは南北朝合一から百年以上も後の資料だが、ここでは義満の功績が列挙されるなかで明徳三年の南北朝合一におよび、両朝が和睦して三種の神器が帰洛したことを「四海一統」と称賛している。この「四海一統」は「天下一統」と同じ表現とみてよからう。この用例は時代こそくだるが、室町幕府が強力な保護を加えた五山の禅僧の義満百年忌における陞座（法語）中の表現であることを勘案すると、室町幕府が南北朝合一を「四海一統」（＝天下一統）と認識していたことを窺わせる点で貴重である。

以上、《弓八幡》にみえる「天下一統」（あるいは「一統」）の用例を、南北朝期～室町初期の三つの事件ごとに紹介した。この時代全体にわたって用例を検索したわけではないが、「天下一統」「一統」が主としてこの三つの事件をめぐって用いられていることは、まず確実と思う。《弓八幡》にみえる「天下一統」は、そのような特定の事件にたいし

て用いられている言葉なのである。

ところで、これらの用例をあらためて見渡してみると、そこには「天下一統」の「一統」がいかなる意味の言葉であるかも、おのずから明らかになるであろう。そもそも、「一統」とは「ひとつにまとめること。すべくくること」（『広辞苑』）の謂であるが、右にかかげた「一統」は、おおよそ「対立する二つの勢力が一つに統一される」という意味で用いられていると認められる。すなわち、「元弘の一統」は鎌倉幕府と京都の朝廷という二つの勢力の統一、「正平の一統」は南朝と室町幕府（おおよそ幕府の庇護下にある北朝）という二つの勢力の統一、南北朝合一は南朝と北朝（おおよそそれを支える室町幕府）という二つの勢力の統一、というように。また、この場合の「対立する二つの勢力」というのは、「天下一統」という語が示すように、たんなる地域的な対立などではなく、「天下」「国家」という次元における対立であり、その統一が「一統」と表現されているのである。この点については、「公家一統」（『吉野御事書』など）、「武家一統」（『太平記』巻三十四「平石城軍事」など）という言い方が、「公家による天下一統」「武家による天下一統」の謂であることも参照されよう。

さて、「天下一統」（あるいは「一統」）がこのような語であるとするれば、それが《弓八幡》に用いられている事実

どのような意味を持つてくるであろうか。《弓八幡》では、「ことにこの君の神徳、天下一統と祈るなり」とあって、そこでは後ジテ高良の神によつて「天下一統」が祈念されているのだが、そのような「天下一統」への祈念は、《弓八幡》が作られた大成期（南北朝期）室町初期のいかなる状況をふまえているのかということである。もともと、ここで能のような「作品」に当然のように現実の投影をみようとすることには、あるいは疑問が呈されるかもしれない。しかし、「天下一統」（あるいは「一統」という言葉は、現実には、みてきたような大きな歴史的な事件について用いられている言葉であることをふまえるならば、この《弓八幡》のなかの「天下一統」も当然そのような現実の事件との関係のなかで考えられてよいであろう。むしろ、そういう関係のなかでこそ考えられなければならない、というべきなのである。

そうすると、《弓八幡》の「天下一統」については、これを作らる世阿弥の活動時期との関係で考えると、上記の三つの「天下一統」のうちでは、南北朝合一以外にはないことになる。「元弘一統」や「正平一統」の時代には世阿弥はまだ誕生していないが、南北朝合一の明德三年（一九二）に世阿弥は二十九歳か三十歳だからである。つまり、《弓八幡》の「天下一統」はまず確実に南北朝合一をふま

えた表現とみなせるのであるが、そうだとすると、その語が用いられて「天下一統」が祈念される《弓八幡》の成立は、南北朝合一以前か、あるいは南北朝合一をあまり隔たっていない時期とみるのが自然であろう。これに《弓八幡》が「当御代のはじめのためにかきたる能」だとする『申楽談儀』第十四条の記事をかさねると、《弓八幡》が作られたのは南北朝合一から二年後の義持將軍宣下（応永元年（一三九四）十二月）をさほど隔たらぬころ、という可能性が浮上してくるのである。

これにたいして、これまでに《弓八幡》成立の時期として想定されてきた、義持が応永十五年（一四〇八）の義満没後に実質的な將軍となった時期や、永享元年（一四二九）に將軍となった義教の代始めや、応永十九年（一四二二）に即位した称光天皇の代始めや、正長元年（一四二八）に即位した後花園天皇の代始めなどは、いずれも南北朝合一からはいささか時間的な隔たりがありすぎる。なによりも、応永十五年以降は、天下はすでに長いこと「一統」の状態にあり、そこであらためて世阿弥によつて「天下一統」が祈念される能が作られる必要はほとんどなかったと考えられる（南北朝合一後も旧南朝方の活動は何度か起きているが、それは基本的に幕府や朝廷の存在をおびやかすようなものではなかった）。《弓八幡》の成立が応永十五年以降であった場合

でも、そこに「天下統一」の語が用いられる可能性は皆無ではないだろうが、その可能性はきわめて低いというべきなのである。

もちろん、これだけでは《弓八幡》の成立を応永元年十二月の義持の將軍宣下の直後と断定することはできまい。そもそも、《弓八幡》の内容は後宇多天皇の治世の賛美になつていたのであつて、《弓八幡》成立の「時」や「場」は、そのような内容をもふまえて総合的に考えられなければならないことはいうまでもあるまい。そうした点の検討はあとで行うことにして、ここではとりあえず、「天下統一」の語を介してみると、《弓八幡》の成立は応永初年の可能性がきわめて高いことを指摘しておきたいのである。

なお、問題の《弓八幡》の「天下統一」は、近世以前の「下掛りのテキストに「天下一同」とするものがいくつもある。調査の範囲では、天文元年（一五三二）の識語がある天理図書館蔵『遊音抄』所収のテキスト、近世初期写の京都大学蔵十三冊本と了随本（鴻山文庫蔵）の三本がそれである。それらはいずれも「天下一同」とあつて、これだと「イットウ」ではなく「イチドウ」と謡われたような印象である。これが「一同」が原形で「イチドウ」と謡われたとすると、これまでの「一統」にもとづく考証を根底から見直す必要が出てくるのであるが、現在の五流はすべて

「一統」であり、下掛りの古写本でも漢字で「一統」とするものもあり（吉川家旧蔵や毛利家旧蔵の車屋謡本、岩本本など）、下掛り最古本の禪鳳本転写本（野坂元定氏蔵）が「一、とう」としていることなどを勘案すると、下掛りの原形も「一統」であつたとしてよいのではないかと思われる（「一、とう」は「一統」であろう）。この「一統」は現在の謡い方もそうだが、古台本でも声をひときわ張りあげるハリ節で謡われていたと認められるが、そうした謡い方によつて、この部分を一曲の「開聞」とするのが、世阿弥の作意だつたと考えられるのである（この点は味方健氏の示唆による）。

また、この点に關してなお興味ふかいは、「正平の一統」のすこし前、兩朝の合一に向けての動きがあつたころの文書に、兩朝の合一を「一同」と表現したものが散見されることである（正平二年～三年の阿蘇文書など）。この事實は、現時点では用例は見いだせていないものの、明德三年の南北朝の合一が「一同」とも表記されたことを思わせる。とすれば、下掛りのテキストにみえる「天下一同」はそれなりに根拠のある表記だつたことになる。「一同」には「イットウ」の読みもあるようであるから（『広辞苑』などでは「いっとう」の項目下に「一統」と「一同」を掲出している）、一部の「下掛り写本にみえる「一同」も「イットウ」と謡われていたとみてよさそうである。

三 《弓八幡》の成立時期（その二）

—「弓を囊む」趣向をめぐって—

前節では、《弓八幡》成立の「時」と「場」を、その詞章にみえる「天下一統」の語をめぐって考えてみたが、この節では、その問題を「弓を囊む」という《弓八幡》の中心的趣向を材料に考えてみる。

《弓八幡》ではその前場で、高良の神の化身たる社人（前ジテ）が錦の袋に納めた桑の弓をかついで登場して、その袋入りの弓を天皇に献上すべく勅使たる陪從（ワキ）に渡す場面がある。袋に納めた桑の弓をかついで登場したシテをみつけたワキは、「今日は当社の御神事とて参詣の人々多きなかに、これなる翁錦の袋に入れて持ちたるは弓とみえたり」という。すると、シテは、これは当社に年久しく仕えて君の安全を祈念している者で、神慮としてこの袋に納めた桑の弓を君に献上しようと言ひ、その由来をツレの從者とともに、つぎのようにのべる。

ツレへ昔もろこし周の代を、治めし国のためしには
シテへ弓箭を囊み干戈を収めしたためしをもつて ツレへ
弓を袋に入れ シテへ劍を箱に納むること ツレへ泰平
の御代のしるしなれ

ここにいう「桑の弓」とは、「礼記」内則篇にみえる故実（男子の誕生を祝って桑弓と蓬矢を四方天地の六方に射る慣習）に由来するもので、わが国においては、本物の弓矢ではない「桑の弓」「蓬の矢」は戦争のない平和な時代を象徴する言葉として用いられてきた（能の略式演奏のなかにも「桑の弓」と「蓬の矢」を天下泰平の象徴とする《弓矢立合》がある）。一方、弓矢を袋に入れることは、右にも「昔もろこし周の代を、治めし国のためしには」とあるように、「詩経」周頌の「時邁」のなかで周の建国の経緯を叙したなかにも、「明昭有周、式序在位、載戢干戈、載囊弓矢」とあるのに由来する言葉で、文字どおり武器を納めて平和が到来することを意味した言葉である。これは現代語でいうと、「輝ける周、在位の者を序列し、すなはち武器を収め、すなはち弓矢を囊にす」となる（白川静氏「詩経雅頌」）。つまり、平和の象徴である「桑の弓」をさらに錦の袋に納めることによって、泰平の御代をいつそう強調しようとしたのが《弓八幡》のこの場面なのである。いうまでもなく、これは高良の神による当代守護を主題とする《弓八幡》の作意（ねらい）とも直結する趣向であり、《弓八幡》という曲名もそのような主題や趣向をふまえていることが知られるのである（《弓八幡》という曲名が「弓矢」と「八幡」との合成語であることなどは大谷節子氏の「前掲論考」に指摘がある）。

このように、錦の袋に囊んだ弓を天皇に献上しようとする趣向は《弓八幡》においては、そのまま主題と言ってもよいほどに大きな意味を持つているのであるが、この「弓矢を囊む」という表現は、注目すべきことに、管見のかぎりでは、想定される《弓八幡》の成立期（南北朝期）室町初期）においては、いずれも南北朝の合一によって完成される義満による平和の招来をさす場合に用いられているのである。以下、そうした事例を時代順に逐一紹介してゆくことにしよう。

まず、嘉慶年間（二三八七〜八八）の成立で、常陸の武将佐竹師義の著述かとされる『源威集』の序章につきのある。

元弘二世替、建武ノ初ヨリ武将ニ奉^レ從ニ、不^レ思舟ノ中、浪之上ニ浮沈、命ヲ泊ト思ヒシヨリ、嘉慶ノ至^レ今ニマテ六十二近、又其年月ノ中ニモ、風立波静ナ^レラサレトモ、終ニ柳営ノ威風、四方海夷ノ国迄モ靡[□]、弓矢ヲ袋ニ納ル時也。

ここでは元弘・建武から嘉慶までの約六十年間の動乱の政情をのべて、近年は「柳営ノ威風」により、「弓矢ヲ袋ニ納ル時」が到来したという。これは明徳三年の南北朝合一の四、五年前のことであるが、南北両朝の争いは康安元年（二三六二）十二月に南軍の進攻によって將軍義詮が近

江に逃げ、義満が守護赤松の播州白旗城にかくまわれた事件があった翌年あたりから沈静化していた。その後、応安元年（一三六八）に十五歳の義満が將軍職を継いだが、それからは南朝方にはさしたる動きはなく、政情は安定していた。ここでは新將軍義満登場以来のそういう状況を「弓矢を袋ニ納ル時」としているのである。

つぎに、明徳三年（一三九二）の『相国寺供養記』にはつぎのようにある。相国寺の落慶供養は明徳三年の八月二十八日のことで、以下は相国寺を建立した義満のそれまでの功績をのべた箇所である。

御父祖二代、天下雖^レ有^レ御管領、世上猶以不^レ安寧。或偽朝動及^レ劫奪之謀、奸臣多有^レ反逆之企。身着^レ甲冑、手携^レ圈戟、御事及^レ度々^レ畢。当御代、延文以來三十余年、囊^レ弓矢^レ而風塵不起。買^レ牛犢^レ而田業克修。遠方近国之民擊^レ壤歌。堅甲利兵之士高枕樂。旧冬、逆臣雖^レ有^レ犯上之乱、一時被^レ加^レ誅罰、万邦悉属^レ静謐。

ここでは尊氏・義詮の治世が戦乱に明け暮れた時代であったのたいして、「当御代」の義満が生まれてからの三十余年間（義満の誕生は延文三年（一三五八））は平和がうち続いているとして、そのような三十余年におよぶ義満時代の状態を、「囊弓矢而風塵不起」と表現しているのである。

（この「当御代」も天皇ではなく將軍を意味する用例）。もつとも、前述したように、康安元年には南軍の攻勢で四歳の義満はひとり播州白旗城にかくまわれるような事態が出来ていたのであるから、三十余年にわたる平和というのはいささか誇張であるが、これも前述のように、義満が將軍になった応安元年（一三六八）以降はまさにそういう状況だった（明徳三年は応安元年の二十四年後。「旧冬」の「逆臣」による「犯上之乱」は前年の山名氏清による明徳の乱のことであるが、それもただちに収束され（明徳の乱は半日で収束）、いよいよ天下は静謐に帰したという。ここでは相国寺供養は義満による「囊弓矢」の輝かしい帰結という位置づけがなされているとしてよいであろう。ちなみに、この年は義満にとっては記念すべき年で、この相国寺落慶供養から二ヶ月後の十月二十五日には三種の神器が五十七年ぶりに吉野から帰座して南北朝の合一がなっている。

つぎは応永十五年（一四〇八）八月十六日に青蓮院で行われた義満の百箇日における足利満詮（義満の弟）の願文（『迎陽記』所載）のなかの、やはり義満の功績を称賛した箇所である。

伏惟、過去禪定准三宮大相国覚靈、智量博達、声名遠聞、武略者所_レ伝也。逢_二太平時_一兮囊_二弓矢_一、政道者所_レ正也。率_二中庸性_一兮秉_二鈞衡_一、異邦服歸、何處不_二

砥属_二、群族戴_レ仰、誰人_二不瞻依_一。

ここでは義満の為政者としての才能や声望のあと、太平の世に会つて弓矢を囊み、政道を正したことがのべられ、その人となりによつて異邦も帰服し、万人の尊敬をえたことが記されている。問題の「囊弓矢、政道者所正也」は明らかに『詩経』の「時邁」をふまえていよう。もつとも、これは義満の没後にその生涯の功績をのべたものであるが、これだけを見ると、「囊弓矢」は義満の治世全体にわたる功績として称賛されているようにも読める。もちろん、それは歴然たる歴史的事実であり、この箇所をそのように解するのはごく自然なことではあるが、さきの二例の「囊弓矢」を参照すると、この「逢太平時兮囊弓矢」は、具体的には南北両朝の対立による争乱の解消をさしていると読むのが正しいと考える。その点についてはこのあとであらためて検討することになる。

つぎの例は惟肖得巖の『東海瑠華集』（永享六年）に収められた『鹿苑院殿准三宮大相国天山大禪定門年忌香』の記述で、正長元年（一四二八）に南禅寺で催された義満二十年忌の法語である。以下はその冒頭部分である。

天山正体本如々、突出威音大劫初、起滅涉縁因肉眼、真成六日捕蟾蜍、其人、靈山受勅、專任護法、巨嶽降神、曷不闕渠、転鹿埜之四輪、即真即俗、參龍華之三

会、非卷非舒、仏国於是乎恢廓、魔塵於是乎掃除、至若武囊弓矢、文混車書、蓋是提焚湖登于覺岸、借仁義宿于蓮盧者乎、(下略)

ここではまず義満による仏法の興隆をのべ、ついで「至若武囊弓矢、文混車書」と、平和の招来をのべ(「文混車書」は文事の隆盛の謂らしい)、さらに、そうした巧業を義満は情熱と仁義をもつて行つた、とする。この「囊弓矢」も、一読しただけでは、義満の生涯にわたる功績のようにつけとられるかも知れないが、これも具体的にはやはり南北朝の対立解消を意味しているものと思われる(この点も後述する)。

最後は、横川景三の『補菴京華新集』に収められた文明十七年(一四八五)五月の相国寺における義満の九十三回忌の法語である「鹿苑院殿拈香」の記述である。

天下有日本国之大、而歎此国相輔車者是吾相国耳、日本有富士山之高、而歎此山相抗衡者非吾天山何、維憲合二儀不足、其明並兩耀無他、見伊呂蕭曹於伯仲指揮之間、是故北闕輔新主、坐致太平、四海盡囊弓矢、論禹湯文武於礼楽征伐之上、是故南朝捧神器、来帰至化、一日未動干戈、嗚呼以此較彼、哀哉北野相公、身奉延喜聖朝、魂沈筑紫宰府、三千里外神号鬼哭、国人至今感激、以彼較此、大哉北山相公、道合大明天子、威振

高麗国王、五十年間雲行雨施、国人至今謳歌、(下略)

ここでは同じ相国(太政大臣)の菅原道真(没後の追贈)と比較して義満の功績がたたえられているが、問題の「囊弓矢」は「北闕の新主」を補佐して、座して太平を招来したという箇所のみえている。この「北闕の新主」は、永徳二年(一三八二)踐祚の後小松と認められるが、ここで注目すべきは、「四海盡囊弓矢」の結果として、南朝が神器を京都に戻して両朝の合一が実現した、としていることである。これによれば、義満による「囊弓矢」は明徳三年の両朝合一までの両朝間に争乱のない状況をさし、明徳三年の合一はそうした状況の総仕上げの位置にあるという書きぶりである。これは義満の九十三回忌という時期における五山僧の法語であり、それが当時の幕府の歴史認識であったとしてよからう。これに『源威集』や『相国寺供養記』が明徳三年の両朝合一(実質は神器帰座)以前の争乱なき時代を「弓矢ヲ袋ニ納ル時」「囊弓矢」と表現していることを勘案すると、これら義満にかかわる「囊弓矢」という表現は、義満の治世のうち、明徳三年に実現した南北朝合一によって完結する合一までの両朝間の争乱なき状況にたいして用いられている、としてよいであろう。

ちなみに、このような見方は日本史研究においても定説のようであって、たとえば、佐藤進一氏の『南北朝の動乱』

(日本の歴史〔9〕。中央公論社)でも、義満の三十五年の政治的生涯は、「かれが目ざした国内統一事業の内容と完成度から、大きく前期二十年、後期十五年の二期に分けられる」としているが、諸資料にいう「囊弓矢」はこの「前期二十年」の功績にあたるのである。このようにみてくると、さきに紹介した応永十五年の義満百箇日忌の満詮願文や正長元年の惟肖得巖の義満二十年忌法語の「囊弓矢」は、具体的にはやはり義満によって招来された両朝合一までの争乱なき状況をさしていると考えるのが妥当ということになる。

以上、管見に入った「囊弓矢」の用例(いずれも義満の事績)を紹介してみた。このほか「囊弓矢」の例ではないが、類似の表現として、義満の功業を「四夷来服扶桑掛弓」と表現している資料もあることを付け加えておきたい(『翰林葫蘆集』所収の景徐周麟の義満百年忌法語)。これについては、『弓八幡』では錦の袋に納められていた弓は「桑の弓」であったことが想起されるが、ともあれ、以上のように、義満の功業として諸資料にみえる「囊弓矢」が『弓八幡』の中心的な趣向になっているのである。その諸資料にみえる「囊弓矢」が明德三年の南北朝の合一によって完結する両朝の争乱なき時代の状況を意味する言葉であることと、前節で問題にした「天下統一」の持つ意味とをあわせ考え

ると、「当御代のはじめのためにかきたる」(『弓八幡』)の成立は、いよいよ応永元年十二月の義持將軍宣下まもない応永初年ころとするのが自然な推測ということになる。

なお、以上の「囊弓矢」の用例はいずれも義満の治世賛美にかかわるものであったが、それはあながち筆者の調査の範囲が狭いための結果というだけではないようである。というのは、義満のあとを継いだ義持の治世については、たとえば、岐陽方秀の『不二和尚遺稿』の「頭山説」(応永十七年四月の作。頭山は義持の道号)に、

常德老師、嘗上尊号於相公。所以勸発斯道、而向所謂四海誦仁政者、亦当根于此。

とあったり、また、

一品大相公襲爵之三年、惟仁惟政、令人誦不輟口、天下降平、雖彼延天至化、而不多讓。四海蒼青、何幸耶。

とあって、義持については延喜・天曆の聖代にもおとらぬほどの「仁政」と「升平」(泰平の意)が称賛されているが、ここに義満のように「囊弓矢」ということにふれられないのは注意してよいことであろう。このほか、管見に入ったところでは、惟忠通知の『繫驢檄』の応永十九年の法語の、

元日上堂、兜楼風散一爐薰、閭闔天開五色雲、四海九

州歌有道、唐堯虞舜是吾君。

なども、義持の「仁政」と「升平」を称賛したものとみなしてよいであろう。義満のあとをうけた義持の治世が南北朝合一を遠く隔たった時代であることを考えれば、そこに「囊弓矢」への言及がないのは当然のことであろう。もつて、「囊弓矢」の語が義満の治世に密接にかかわるものであることを指摘して、《弓八幡》の成立が義満時代の応永初年ころであろうとする私説の傍証としておきたい。

四 応永初年ころの義満をめぐる情勢と

《弓八幡》の成立

以上のような理由から、《弓八幡》の成立は応永元年十二月の義持將軍宣下をそう隔たらないころと考えられるのだが、この結論は、当然のことながら、『申楽談儀』の「当御代」が義持であることと一体である。前述のごとく、「当御代」を義持とするのは現在までの通説であるが、それは《弓八幡》の成立を応永十五年の義満没後に義持が実質的な將軍となったころとする説であつて、それと本稿が提起する「当御代」＝「義持」説とはもちろん別種の説である。また、本稿で《弓八幡》成立論の根拠とした「天下統一」と「弓矢を囊む」に着目すれば、そこに「当御

代」＝「当今」説が成立する余地はまったくないことも明らかであろう。

こうして、《弓八幡》は応永元年十二月に義持が將軍に就任したころ、その代始めを祝して世阿弥によつて作られた能と考えられるのであるが、ここで強調しておきたいのは、そこで祝われているのは直接的には義持の代始めではあるが、《弓八幡》が最終的に祝福しようとしているのは実質的な最高権力者であつた義満の治世だということである。この点については、これまでの「天下統一」と「弓矢を囊む」の検討のなかでもふれるところがあつたが、周知のように、応永元年に新しく將軍になつた義持はときに九歳の若年であり、將軍職移譲後も義満が没するまで実権は義満にあつた。また、義持への將軍職移譲が「引退」などではなく（このとき義満は三十七歳の壮年）、その逆の、將軍を超える権力を獲得するための方策の一環であつたことも、歴史上の常識であろう。つまり、この時期は義満の政治的生涯の後期の十五年（前掲「南北朝の動乱」参照）の劈頭にあたつてゐるわけである。義満が義持に將軍職を譲つた応永元年前後は、義満のそうした覇権への願望が急速に実現していった時期であり、《弓八幡》が応永元年の義持の代始めのために作られたならば、当然、そのころの義満をめぐる情勢との関連についても検討される必要がある

う。よく知られていることではあるが、あらためて応永初年前後の義満をめぐる主要な出来事を列挙すると、つぎのごとくである。

明德二年（一三九一）

- ・ 十二月、明德の乱勃発（義満も出陣し一日で事態を収拾）。

明德三年（一三九二）

- ・ 八月、相国寺供養（同寺は義満の創建で発願以来十年目の供養）。
- ・ 十月、南北朝合一（吉野より五十七年ぶりに神器帰座）。

応永元年（一三九四）

- ・ 十二月、義持將軍宣下（義満は將軍辭任）。
- ・ 十二月、義満、太政大臣に任ぜられる（將軍辭任の八日後）。

応永二年（一三九五）

- ・ 六月、義満、太政大臣辭任（在任は六カ月）。
- ・ 六月、義満出家（太政大臣辭任の十七日後）。

応永四年（一三九七）

- ・ 四月、北山第立柱（北山第常住は応永六年から）。

とりあえず、明德の乱があった明德二年から北山第の立柱があった応永四年までの七年間の主要な出来事を列挙し

てみた。義満の年齢でいうと、三十四歳から四十歳までのことになるが、こうしてみると、連続する重要な出来事の中で、義持への將軍職移譲が持っている意味が明らかになるう。

この年表の冒頭にかかげた明德の乱は、強大な守護大名だった山名氏を滅ぼしたという点で、義満の権力基盤を決定的なものにした出来事である。この明德の乱のほぼ一年後に南北朝の合一が実現しているのであるが、それは臼井信義氏の『足利義満』（人物叢書）がいうように、「義満はこの威勢を駆って南朝との和平を策した」ことの結果だとしてよいであろう。『明德記』によると、明德の乱の首謀者である山名氏清は蜂起にあたって南朝から錦の御旗を賜わっていたが、このように南北朝合一以前の幕府にたいする反乱は南朝と通じているのが普通であった。南朝は康安二年（一三六二）以降は微弱な勢力でしかなかったものの、依然としてそのような反幕行動に大義名分を与えうる存在だったのであるが、その南朝が消滅した明德三年の両朝合一は、やはり時代を画す事件だったとしてよいであろう。

これにたいして、応永元年以降に連続する太政大臣辭任や突然の出家や北山第造営などは、義満による「皇位篡奪」をも視野に入れた絶対的権力獲得のための行動とするのが、田中義成氏の『南北朝時代史』（大正十一年）以来の日

本史研究の通説であるが、そのような義満の新しい行動の劈頭に位置しているのが、応永元年の義持の將軍職就任なのである。

以上が《弓八幡》成立の時期と目される応永初年の義満をとりまく情勢のあらましであるが、このようにみてくると、《弓八幡》にみえる「天下一統」や「囊弓矢」という用語や趣向が、あるいは《弓八幡》という能の内容そのものが、いかにこの応永初年という時期の義満をめぐる情勢に吻合しているかが理解されるであろう。

また、《弓八幡》の成立を応永初年と考える以上は、この時期に新將軍の誕生を祝って新作された能が上演された時と場についても、いちおうは考えておく必要がある。そうはいっても、それについては格別の資料もないのだが、次の『足利治乱記』の「前將軍義満公任太政大臣事付公家噪憤事」の冒頭の記事はいささか注意されるのではあるまいか。

同月廿一日、未夕將軍家ニハ諸国ヨリノ祝儀ニテ日々酒宴ノミニテ、御一門他家ノ隔ナク会合ニテ、日月ト同ク御当家ツキシシト云アヘル最中ニ、大御所義満公ノ御一言ヲ以テ、禁裡大ニ噪憤ノ事アリ。

これは義持に將軍宣下があった応永元年十二月十七日の四日後のことで、この日、義満は朝廷にたいして、太政大

臣任命を要求した。右の「大御所義満公ノ御一言」というのがそれで、ために朝廷は「噪憤」の状況に陥ったのである。『足利治乱記』はこのあと、義満の太政大臣任命までの経緯と半年後の辞任について叙しているのだが、ここで注目されるのは、この日もなお義持の將軍宣下を祝う祝宴が盛大に行われていた、とされていることである。この記事の前の項は「義持朝臣叙爵事并將軍義満公過言」であって、そこでは義持の叙爵をめぐる混乱（朝廷の補任は最初は従五位下だったが、これに不満な義満の要求で結局前例のない正五位下の補任となったこと）が記されている。この義持の叙爵は將軍宣下と同日のことであり、両者は一体の關係にある。つまり、右の記事は、義持が正五位下に補任されて新將軍となった祝宴が十二月十七日以降、この二十一日まで盛大に行われていることを伝えているわけである。『足利治乱記』は義詮時代から義教時代までの京鎌倉の足利家の盛衰を叙した成立時期不明の史書で（最後は嘉吉元年（二四四一）の赤松による義教弑逆の記事で終わる）、その史料性はあまり高くはないとされている書であるが、將軍職就任の直後に祝宴が行われるのは当然のことであり、右の記述にはとくに疑義をさしはさむ必要もないように思う。この記事にしたがえば、世阿弥が「当御代のはじめ」のために新作した《弓八幡》が上演されたのは、この時期の祝宴の場

の可能性が考えられるのであるが、それは常識的にも首肯されることであろう。その場合は、《弓八幡》の成立は応永元年十二月末ということになる。

なお、この時期の義満の動きのなかで、《弓八幡》の成立にかかわるものとして注意されるのは、義満や義持の石清水八幡宮への参詣であるが、將軍宣下前には応永元年二月二十八日の義満の参詣が、將軍宣下後には応永二年二月十六日、同年八月二十一日の義満の参詣が知られる。このうちでは、宣下からまもない応永二年二月十六日の義満の参詣などが注意される。もともと、《弓八幡》の舞台は石清水八幡ではあるが、そのことはかならずしも《弓八幡》が義満や義持の実際の参詣をふまえて作られたことを意味するものではないから、義満の参詣の有無はさほど重要なことではないともいえよう。《弓八幡》の舞台が石清水八幡の初卯の神事の日に設定されているのは、同社が尊氏以来、足利氏の崇敬する社であった、ということだけでも十分説明がつくことなのである。

五 《弓八幡》における「当代賛美」の主題と趣向

これまでの検討によってえられた知見は、《弓八幡》は応永元年十二月の義持將軍宣下のころに作られたこと、そ

れが上演されたのは「足利治乱記」が伝える將軍宣下直後の数日にわたる祝宴の席上の可能性もあること、したがって、「申楽談儀」の「当御代」は義持をさし、「当御代のはじめ」は応永初年をさすこと、などである。そのような知見をうけて、ここでは最後に《弓八幡》の側から、この「当御代のはじめのためにかきたる能」が具体的にどのような形で將軍の御代（形式的には義持、実質的には義満の御代）を賛美しているかということを検証しておくことにする。それは、《弓八幡》が表面的には天皇（後宇多）の治世を賛美する形になっけていても、実質的には將軍の治世を賛美する「寓意」として読まれるべきことの検証でもある。

《弓八幡》は全九段からなる能である。第一段には、後宇多の院に仕える臣下（ワキとワキツレ）が登場して、院の命令で石清水の初卯の神事に参詣しようとするのをのべる。以下、都からの道行となって臣下は八幡に到着するのだが、その道行の文句は、

〔上ゲ歌〕ワキ・ワキツレへ四つの海、浪静かなる時なれや、く、八洲の雲も治まりて、げに九重の道すがら、行き来の旅もゆたかにて、めぐる日影も南なる、八幡山にも着きにけり、く

というもので、最初から当代賛美色が濃厚である。四海の浪が静かで八洲の雲も収まっているという文句は、当代賛

美の常套的な文辞で、一見、平凡な表現のようにみえるかもしれないが、これは既述のような応永初年の情勢のなかに置いてみると、まさしく実感であったことが知られよう。

第2段では、八幡に仕える老人夫婦（シテとツレ）が袋に納めた弓をかついで登場して、泰平の御代を賛仰し、さらにその御代を守護する八幡の神徳を賛美する。この段の表現も《弓八幡》の主題と深くかかわっているので、煩をいとわずその詞章をかかげよう。

〔一七イ〕シテツレへ神祭る、日も如月の今日とてや、
のどけき春の景色かな 初ぼらけツレへ花の都の空なれや
シテツレへ雲も収まり風もなし

〔サシ〕シテへ君が代は千代にさゞれ石の、巖
となりて苔のむす 春の影はあまなくシテツレへ松の葉色も常盤山、
緑の空ものどかにて、君安全に民あつく、関の戸ざし
もさゞりき、もとよりも君を守りの神国に、わきて
誓ひも澄める夜の、月かげるふの石清水、絶えぬ流れ
の末までも、生けるを放つ大悲の光、げにありがたき
ふか時世かな

〔下ゲ歌〕シテツレへ神と君との道すぐに、歩みを運ぶ
この山の
〔上ゲ歌〕シテツレへ松高き、枝もつらなる鳩の峰、く、

曇らぬ御代は久方の、月の桂の男山、げにもさやけき影に来て、君万歳と祈るなる、神に歩みを運ぶなり、

このように、この段では、一貫して「君」による平安とその永遠、あるいは神（八幡神）による「君」の守護が説かれていく。この「君」は、用語のうえでも、また、ワキを後宇多天皇の陪従とする《弓八幡》の設定のうえでも、天皇（後宇多帝）をさしていることは明らかである。それはこのあとの段においても一貫しており、《弓八幡》は全体として、後宇多天皇の治世をことほぐ内容になっている。「甲楽談儀」第十四条の「当御代」を天皇のこととみようとす解釈の根拠もここにあるわけだが、このような《弓八幡》の内容や表現は、「天下一統」や「囊弓矢」が示唆する《弓八幡》成立の時期や事情とまっこうから対立する。これを要するに、《弓八幡》のこのような内容（天皇賛美）をもとに『甲楽談儀』の「当御代」を考えるか、「天下一統」「囊弓矢」が示唆する《弓八幡》成立の時期や事情から「当御代」を將軍の治世とみて、これを基準に《弓八幡》の内容と表現を見直すべきか、ということになるが、いうまでもなく本稿の立場は後者になる。換言すれば、《弓八幡》は一貫して君（天皇）の治世をことほぐ内容になっているが、それを將軍の治世賛美の「寓意」と読

むべきだと思うのである。

第3段では、宮仕えの老人夫婦（シテ・ツレ）と臣下（ワキ）とによる、袋に納めた弓をめぐつての応対が展開する。老人は袋に納めた弓を天皇に献上しようと言い、あわせて周代の故事をあげて弓を袋に納めることの謂われを説く。この「囊弓矢」が意味するものは第3節に詳述したように、明徳三年の南北朝合一によつて完結した平和の到来とみてよいのだが、この能では、袋に納めた弓を実際に小道具として舞台に出すという趣向をこらして、これを演出のうえでも一曲の眼目に据えて、さらに当代賛美の主題にもつなげているのである。大谷節子氏の前掲論文では、この弓を袋に納めるという趣向は初卯の神事に同様の儀式があつたのではなく、《弓八幡》における創作であらうとするが、おそらくそうなのであらう。つまり、「囊弓矢」の趣向は神事の模倣ではなく、泰平の御代の到来という現実の表徴と考えられるのであつて、この趣向には《弓八幡》における世阿弥の作意（ねらい）の精髓がこめられているとみてよからう。

この「囊弓矢」についての謂われが語られると、まもなく第3段は終わるが、その終わりの部分の文句は、

「掛ケ合」……シテ・ツレへそれは周の代これは本朝、名に

も扶桑の国を引けば

「上ゲ歌」^地へ桑の弓、取るや蓬の八幡山、く、誓ひの海もゆたかにて、君は船、臣は瑞穂の国々も、残りなくなびく草木の、恵みも色もあらたなる、ご神託ぞめでたき、神託ぞめでたかりける

というものである。ここにみえる「誓ひ」「神託」とは、君臣和合の泰平の御代を守ろうという八幡の「誓ひ」であり「神託」であつて、これは後場の八幡の末社神たる高良の神（後ジテ）が登場する伏線ともなっている。

第4段は、シテの老人によつて、八幡神が神功皇后（八幡三神の二）の昔より御代を守護してきたことと、いまも行われている初卯の神事の由来（神功皇后が九州四王寺で異国退治のために行った七日の神拝に発するとの説）が語られ、その神祭りによつて神も感応して御代守護の神託が実行されること、などが語られる（クリ・サシ・クセ）。

ところで、右の語りには、《弓八幡》が天皇の治世賛美ではなく、將軍の治世賛美のために作られたことを思わせる徴証が認められるので、そのことを指摘しておこう。それはこの段の「クリ」のつぎのような文句である。

^地へそもそも弓箭をもつて世を治めしはじめといつば、人皇の御代はじまりても、すなはち当社のご神力なりすなわち、ここでは「弓箭をもつて世を治めしはじめ」として、以下では神功皇后による異国退治の事跡、応神天

皇の豊かな治世、欽明天皇のときの豊前宇佐への八幡神の示現とその石清水（男山）への勧請、さらにいま陪従（ワキ）を迎えている初卯の神事の由来が前ジテによって語られる（実際にはシテではなくほとんどを地謡が謡う）。ここに神功皇后や応神天皇の事跡、あるいは欽明天皇時代の八幡神の示現が語られるのは、後宇多帝の治世をことほぐ内容の《弓八幡》には一見するとまことにふさわしいのであるが、右にかかげた「弓箭をもつて世を治め」というのは、まさしく武士の治世賛美にふさわしい文句であろう。そこには（この能が演じられている）当代も「弓箭をもつて世を治め」る時代であること、つまり当代が將軍の支配する世であることが暗示されているからである。換言すれば、この文句は、『申楽談儀』の「当御代」を天皇の治世と考えるようにする場合の大きな障害となるものであろう。さらにまた、この「クセ」では、

地へ……されば神功皇后も、異国退治のおんために、九州四王寺の峰において、七箇日のご神拜、ためしもいまは久方の、天の岩戸の神遊び、群れるて謡ふや神葉の、青和幣白和幣、とりどりなりし神霊を、

シテへ移すや神代の跡すぐしに

地へ今も道あるまつりごと、あまねしやひもろぎの、をかたまの木の枝に、黄金の鈴を結びつけて、ちはや

ぶる神遊び、七日七夜のご神拜、まことに神も納受し、地神も感応の海山、治まる御代に立ちかへり、国土を守り給ふなる、八幡三所の神託ぞめでたかりける

と、この《弓八幡》の舞台となっている初卯の神事が、神功皇后の異国退治のために九州の四王寺（太宰府の西北）での神拜に由来するとされているが、その起源が右のごとく異国退治にかかわるものであるとすると（石清水八幡の初卯の神事は現在ではその実態は不明だが、右は当時の説で作者の捏造ではあるまい）、初卯の神事は武をもつて世をおさめる將軍の支配下にある当代の平和をことほぐ《弓八幡》の舞台としてまことに恰好の設定ということになる。なお、ここに「治まる御代に立ちかへり」とあるのも、応永初年の政治的情勢を暗示する表現とみてよいであろう。

第5段はシテの退場の場面で、老人はじつは高良の神であるとその素性を明かして、当代守護のための夜神楽を奏することを予告して消えうせる。

第6段は狂言による間之段で、現在は男山山下の者の居語りが挿入されるが、《弓八幡》が作られたころは、はるかに簡略な前後のつなぎの段であったはずである。

第7段では、臣下（ワキ）が帰洛してこれまでの出来事を報告しようとしていると、音楽聞こえ異香薫じて、高良の神の来現が暗示される。

第8段は、予告どおり後ジテ高良の神が現われて、初卯の神事の神楽にあわせて、当代守護の舞（神舞）を舞う。登場した後ジテは、「八百万代にいたるまで、動かず絶えず君守る、高良の神とはわがことなり」と名乗るが、その言葉のとおり、後ジテは君（後宇多天皇）を守護するために登場してきたのである。続く舞は当然、神による当代守護を象徴する意味をになっていることになる。

第9段は、高良の神の影向（および当代守護の誓約）に感激するワキにたいして、高良の神がさらに「天下一統」の継続を約束すると、全山は畜類鳥類松風みな神体となり、その神々しい雰囲気の中で終曲となる。「天下一統」が南北兩朝の合一にかかわる語であることは第二節に詳述したとおりであり、そこでものべた《弓八幡》の成立事情をふまえると、この語は袋に納めた弓をワキに献上する趣向とともに、本曲の眼目ということができよう。

以上、場合によっては、義持の將軍宣下を祝って作られた能であるという視点をも加味しつつ《弓八幡》を読んできたが、このように読んでみると、《弓八幡》は後宇多天皇の治世という時代設定のもと、表面的には天皇の治世を賛美するようにみせつつ、じつは新將軍義持の治世、さらにそれは「天下一統」をなしとげた義満の新しい時代にたいする賛美を描いた能であることが、いっそう鮮明になるの

ではないだろうか。とりわけ、第4段の文句には、武をもつてする將軍の治世賛美がすけてみえてもいる。

しかし、そうはいつても、《弓八幡》は全体としては（表面的には）まぎれもなく天皇の治世賛美の内容になる能である。《弓八幡》が義持の代始めに作られた能であると主張するためには、なお、《弓八幡》が（第4段のようなほころびはあるものの）一貫して天皇の治世を賛美する形になっていることについての説明が必要であろう。

義持の代始めに作られたと考えられる《弓八幡》がなぜ天皇の治世を賛美する内容になっているのか。じつは、この問題はひとり《弓八幡》だけでなく、多かれ少なかれ天皇の治世賛美の要素をもつ協能全体についての問題でもあるのだが、《弓八幡》の場合、その理由はやはり「寓意」ということに帰着するであろう。「寓意」とは、表面的には天皇の治世を賛美する形をとりながら、実際には將軍の治世を賛美しているということであるが、そうした観点から注目されるのは、《弓八幡》がワキを後宇多帝の陪従として、その時代を「当代」ではなく、鎌倉後期の後宇多帝の時代に設定していることである。かりにこれが「当代」という時代設定であれば、《弓八幡》における天皇の治世賛美はそのまま当代の天皇賛美ということになるかもしれないが、鎌倉後期の後宇多帝の時代という設定であれば、

それは過去の歴史の物語となり、かならずしも当代の天皇の治世賛美には直結しないことになるからである。

さらに、ここで広く脇能全体をながめてみると、脇能のなかにはワキを当今の臣下として、時代を当代に設定している作品も多いが、それはいずれかといえば世阿弥以後に認められる現象であって、世阿弥作が確實視される脇能には、ワキを当今の臣下としたものは一つもないことが注意される。このようにいうと、あるいは《難波》と《鶉羽》のワキが当今の臣下ではないかという指摘が出るかもしれないが、《難波》のワキは世阿弥自筆本では都人であり、《鶉羽》のワキは下掛りでは僧であり、いずれもそれが原形と認められる。このほかでは、《高砂》のワキは阿蘇の神主友成であり、《老松》のワキは都人（梅津の某）であり、《養老》のワキは雄略天皇の臣下であり、《箱崎》のワキは延喜帝の臣下（壬生忠岑）である。このようにみると、世阿弥の脇能のワキは都人や僧や神主であり、天皇の臣下とする場合には、それは雄略や延喜という過去の歴史的な天皇の臣下となっていることになる。《弓八幡》はそのうちの後者の例になるのだが、このような設定においては、そこで天下泰平が賛美されても、それはただちに当代の天皇の治世賛美ということにはならないのであって、世阿弥の脇能は、当代の賛美や、歴史的な天皇の治世の賛

美をしつつも、それが当代の天皇の治世への賛美とはならないような形になっているのである。古作らしい《金札》のワキも桓武天皇の臣下であることを勘案すると、これは世阿弥の脇能というより、世阿弥以前の脇能にみられる現象ということになるが、それは同時に、南北朝～室町初期の能大成期の注目すべき現象ということにもなるのであって、ここに義満・義持時代における世阿弥をはじめとする御用役者のおかれた環境の投影を読み取ることができようと思うのである。

このように考えてみると、世阿弥以後におけるワキを当今とする脇能の出現の背景には、当然、能役者をめぐる環境の変化が予想されるであろう。それは、多くの系統を異にする役者が將軍に「近仕」していた義満・義持時代（それは世阿弥の時代でもある）の環境と、観世大夫が御用役者の地位を独占するようになる義教時代以後（音阿弥以後）の環境とのちがいということになるが、この点は室町後期における天皇の権威の上昇という問題や、世阿弥以後の脇能作者と室町將軍とのかわりなどをもふまえて、今後考察されなければならない問題であろう。

いささかくどくなつたが、以上が、將軍義持の代始めに作られたと考えられる《弓八幡》が天皇の治世の賛美で一貫していることについての私見である。考えてみれば、数

ある脇能のなかで、直接室町將軍の治世を賛美するような能はひとつとして存在していないのである。それだけをみても、脇能の当代賛美や天下泰平の祝福のなかに、世阿弥たち御用役者の「寓意」がひそんでいるだろうことは容易に予想されるところであって、その点においては、従来の脇能についての理解はいささか素直すぎたと言わなければなるまい。なお、ここで思い出されるのは、本稿の冒頭で紹介した『謡曲大観』の佐成謙太郎氏の《弓八幡》評である。佐成氏はそこで、「武家中心時代に於て平和を唱へ、將軍專横時代に於てとりわけて皇室を尊崇し奉る。これが一能役者の見識であり熱情であつたのである」として、「偉大なる芸術家は時流を遠く離れた、遙かに高い所に立つて」いたと評価されたのであるが、事實はまったく逆だったことになる。そうではなくて、徹底的に庇護者たる義満の意向を慮つて、その治世を賛美しようとしたのが世阿弥だったのである。その場合、これは世阿弥の他の脇能についても言えることだが、義満の治世賛美を一曲の作意（ねらい）としながらも、それを直截的な形ではなく比喩という形で表現している点に注意されるべきであろう。世阿弥においてこのような比喩的な表現が可能だったのは、能作者もその保護者である將軍も和歌や連歌の文学的伝統になじんでいた点に求められるであろうが、そのような表現

法が世阿弥の脇能を能大成期にしか通用しないものとして終わらせることなく、「祝言」という普遍的な主題をもった作品群として今日まで演じつがれることになった最大の要因であろう。

なお、『弓八幡』のワキが後宇多天皇の臣下で、この能が後宇多天皇の時代に設定されていることについても、これまでのべてきた『弓八幡』成立時の情勢をふまえての寓意を認めることができるのではないかと思う。後宇多天皇は文永十一年（一二七四）〜弘安十年（一二八七）の在位、また文保二年（一二三二）〜元亨元年（一二三三）の三年間は上皇として院政を敷いている。『弓八幡』でワキが「後宇多の院に仕へ奉る臣下」というのも後宇多に院政時代があつたためであるが、『弓八幡』が想定しているのは在位十四年におよんだ天皇としての親政の時期とみてよいのであろう。その場合、後宇多の前が龜山で、皇位が龜山↓後宇多と継承されたことが注意されるのである。それというのも、明徳三年の南北朝合一時の天皇は南朝が後龜山で北朝が後小松で、このときは讓国の儀式に従つて、後龜山↓後小松と皇位が継承されたからである。もちろん、龜山と後龜山は別人だが、「龜山」が共通することに注目すると『弓八幡』が後宇多の時代に設定されたのは、それによつて南北朝合一後に後龜山から皇位を継承した後小松の時代

(応永元年の義持將軍宣下も後小松の時代)を寓意として暗示したものであったのではないか、と思われるのである。《弓八幡》が後宇多帝の時代に設定されていることについては、これまでその理由を説いたものはないようであるが、《弓八幡》成立の時と場をふまえてみると、そういう解釈が成り立つ余地は十分にあるのではないだろうか。

六 新見が示唆するもの―むすびにかえて

《弓八幡》成立の時と場についての本稿の結論は、大成期(南北朝期〜室町初期)の能楽研究に波及するところが少なくない。なによりそれは、大成期の能と能役者をめぐる環境については、やはり將軍や武將との関係を基本に考えるべきことを、あらためて確認したことになるが、新見がもたらす大成期の能についての展望はそれだけではない。ここではそれらを簡条書き風に記して、いささか長くなりすぎた稿を閉じることにした。

第一は、大成期における能が作られる背景、とりわけ脇能が作られる背景についてである。《弓八幡》の成立事情がみてきたごとくであれば、同じような制作事情は当然他の能にも想定されよう。それは能全体にいえることだが、とりわけ庇護者との関係が不可避だったと思われる脇能に

は、そうした制作事情をうかがわせる徴候が残されているように思う。筆者の現在までの把握では、世阿弥時代の脇能(あるいは準脇能)では、《高砂》《難波》《養老》《老松》《白楽天》《合甫》などに、そのような徴候が認められる(これらにはいずれも当時の將軍をめぐる状況との関連が認定できる)。考えてみれば、いかなる芸術作品も作者が身をおいていた環境から自由ではありえないわけであるが、世阿弥をはじめとする大成期の御用役者などはとりわけそうした側面が大きかったのである。

第二は、世阿弥の脇能における「祝言」の内実で、それはたんなる祝言ではなく、《弓八幡》が示すように「当代の治世賛美」が祝言の内実だということ。これは《高砂》《難波》《養老》《老松》《蟻通》などの世阿弥作の能からも容易に帰納しうることであるが、そのことはまた世阿弥の能楽論書からも確実に言えるのである。たとえば、世阿弥の『五音曲条々』には「祝言と者、安楽音也。直三云タルガ、ヤス〜トクダリテ、治声ナルカ、リ也」とあり、『五音』にも「祝言、安全音ト名付」とあるように、世阿弥は「祝言」を「安全音」「安楽音」「治声ナルカ、リ」と定義しているが、その定義は『詩経』大序の「治世之音、安以樂。其政和」に基づくもので、もとは御代の泰平を意味する言葉であった(右の『詩経』大序は『五音曲条々』にも

引かれる)。禅竹が『五音三曲集』で「祝言」を「治世安樂の曲味」「理世・撫民の曲味」などとしているのも、世阿弥の理論を継承発展させたものに相違ないが、要するに、世阿弥の「祝言」はすなわち「当代の治世賛美」だったのである。その「当代」はもちろん將軍の治世ということになるが、この事實は世阿弥の御用役者としての立場を端的に示すものであろう。この稿ではそれを《弓八幡》についてみたわけであるが、世阿弥や世阿弥時代の協能（ほとんどは世阿弥の作）は、そのような視点からの読み直しが求められているのである（世阿弥時代の協能の「祝言」が將軍の治世を念頭に置いていることについては、すでに小田幸子氏「世阿弥の祝言能」『芸能史研究』80に指摘がある）。

第三は、《弓八幡》によって、世阿弥の夢幻能が応永初年ころにはすでに作られていたことが知られるということ。夢幻能の形成過程については従来定説がなく、現在に残るような世阿弥の夢幻能がいつごろ作られたかも不明であったが、《弓八幡》はその問題に貴重な事例を提供するものである。これはまた応永初年ころの能の演劇としての成熟度についても貴重な材料となるものであろう。従来は、『三道』所載のいわゆる「応永年間の規範曲」については、それらの成立を、『三道』の奥書年記が応永三十年（一四一三）であることから、どちらかというところと応永後半期に比重

をおいて考える傾向が強かったように思うが、《弓八幡》が応永初年に成立していたことになれば、世阿弥が世阿弥らしい能を作りはじめた時期についてもあらためて見直しが求められることになろう。それはまた、いまだ暗中模索の状態にある世阿弥作の能の編年的位置付けにもひとつの確たる指標を提供することにもなるかと思う。

※

※

このように、《弓八幡》の成立についての本稿の結論は、大成期の能の姿を考える場合にいろいろな点で波及するのであるが、最後に微細な問題ながら、《弓八幡》の《八幡》から《弓八幡》への曲名の変化について付言しておきたい。《弓八幡》がもとは《八幡》と呼ばれていたことは、『三道』の「応永年間の規範曲」中にみえる「やはた」が《弓八幡》であるらしいことからまず確実であるが、それが《弓八幡》と呼ばれるようになったのは、同じ石清水八幡の祭礼を舞台にした協能の《放生川》があとから作られたためではないかと思う。《放生川》は《放生会の能》《八幡放生会の能》という名で『申楽談儀』にみえるのが初見で、ワキは鹿島の神職。『三道』以後に作られた作品らしく、世阿弥作の可能性が高い作品である。