

研究ノート

応永期における渡唐天神説話の展開

芳澤 元

はじめに

近年、原田正俊氏の研究によって、中世後期の仏教、とくに禪宗を国家との関係や社会全体のなかで把握する見方が芽生えようとしている。⁽¹⁾しかし、仏教の内実・性質をみるうえでも重要な切り口となるはずの、文化現象との関係を論じようとするとき、こうした視点は十分浸透していないように思う。

そのような関心から室町文化史の動向をみると、従来の研究では、北山文化と東山文化という二極史観が主流であったが、⁽²⁾近年では二つの狭間に埋没していた応永・永享期にも注意が促され、⁽³⁾多くの研究分野で関心が高まってきているように思う。

そこで盲点の一つとなっているのが、足利義持の禪への造詣に関する理解である。この問題を論じた数少ない専論に、玉村竹二氏の研究がある。⁽⁴⁾これによると、義持は義満末期からつづく五山の退廃に批判的で、禪林の公平な人事運営をめざしながら、自身は禪の高度な論議に熱をあげ、⁽⁵⁾禅僧のごとく振る舞ったという。禪に傾倒した義持は、当時の政治・文化を担った守護・幕閣ら

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

「小規模の義持」とともに、従来の武家社会でかつてないほど高踏的な文芸美術を育んだとする一方、この時代の文化を義満期の産物として北山文化に包摂し、義持没後はその水準を保てず変質したと評する。⁽⁵⁾

だが、応永年間の文化事象を、単に北山文化の一部として評価し、その特質を義持の個性に収斂させることに、支障はないだろうか。右にのべた室町文化論の最新動向では、かかる個性論は後景に退き、北山・東山中心史観も相対化されており、玉村論文の内容は検討されてしかるべきであろう。ところが、現状はむしろ逆であり、義持と禪の関係にふれる各分野の研究では、未だに玉村論文がほぼ全面的に踏襲されている。その背景には、歴史学一般の通弊として、玉村氏が開拓した五山の史料を、巧みに利用した研究が少ないこと、第二に、禪宗を社会的観点から論じる原田氏のような研究が、応永期を対象としていないことが考えられ、その結果、応永期の禪宗文化の清新さを義持の個性に求める議論はいまだ修正されていないのである。これは、仏教史研究と文化史研究がうまく相互連関していないためでもあり、その大きな障害の一つが五山側史料の問題なのである。

以上のような研究史をふまえ、注目したいのが渡唐天神説話である。周知のように、同説話は、宋朝禪林のリーダー無準師範（一二七八―一二四九）のもとに菅原道真（八四五―九〇三）が参禅し嗣法を許されたという、時空を超えた両者の邂逅の物語である。同説話が絵画や詩文というかたちで歴史の表舞台に登場するのは応永年間からのことである。義満から義持への移行期を含むこ

研究ノート

三八(二七六)

ともあり、脚光をあびるこの時期だが、文化面では、天神法楽連歌の興行や「応永の詩画軸」とよばれる複数の漢詩を冠する水墨画が隆盛をきわめる。⁽⁷⁾天神の顔、禅林水墨画の顔をもつ同説話の流行も、これらと時を同じくしているのである。こうした点から同説話は、同じ応永年間に隆盛した法楽連歌・詩画軸、義持保護下の禅など、ほかの文化事象のいくつかと接続しうるものと想定される。そうした応永年間の文化傾向とからめ、同説話の展開過程や担い手を見極めることは、義持の特異性の問題をも見直し、応永年間の文化水準をはかる素材にもなる。少なくとも、渡唐天神像が近世まで長く命脈を保つ理由は、義持の個人的趣向だけでは説明しきれないであろう。

だが、同説話を素材として応永期という時代を考える動きはみられず、同説話がなぜ応永期を起点に流布するのかという疑問に答える明快な説明もなく、当時の展開過程の説明は曖昧になっている。これまで同説話は分野を超えて論じられ、多彩かつ豊富な研究蓄積をもつが、⁽⁸⁾必ずしも個々の研究は結びついておらず、逆にいえば論点が拡散しかねない側面もある。近年では、むしろ同説話の成立年代を遡らせる議論の方が盛んだが、⁽⁹⁾一方で、応永期の社会との関係や諸文化との接点を意識した論考が乏しい状況にある。

各分野に研究蓄積があり、室町期とくに応永期の宗教・文化の具体相を示す事例となるにも拘わらず、渡唐天神という個別研究は室町期研究の見直しの動きから忘却されかねない。こうした視点に立てば、成立年代遡及論はあまり効果的ではない。

こうした問題をふまえ、以下の手順で議論を進めていく。第一章では、議論の前提として前代からの継承面を俯瞰し、第二章では応永期を中心に関係史料の検討、当時の渡唐天神像の分析を通してその展開過程を具体的に分析し、第三章では、同説話がなぜ応永期に展開したのか、その時代背景について考察する。

第一章 渡唐天神説話の思想的系譜

これまで渡唐天神説話は、禅僧の中国趣味、あるいは禅僧の天神信仰の一類型、三教一致思想の温床などと様々に評価されてきたが、⁽¹⁰⁾こうした個々の評価だけでは渡唐天神の何が新味なのか曖昧である。そこで本章では、応永年間の議論に入る前に、渡唐天神説話の思想的系譜を時系列に沿って整理し、⁽¹¹⁾同説話が前代からどのような要素を継承したのかを確認したい。

最初に、同説話の根本史料『両聖記』にふれておく。著者は旧南朝廷臣で臨済宗法燈派の耕雲明魏(花山院長親)である。これによると、耕雲の同伴である月溪源心が、明德年間に北野天神の姿を夢にみるが、応永元年(一三九四)秋に忠庵昌佐(月溪の同門)が伏見蔵光庵に持参した「天神無準に受衣し給ける御姿を図したる形象」が、夢の北野天神と一致したことを喜び、話をきいた庵主の休翁普観によって、この画像は土地神に勧請された、という。これが同説話の確かな初見史料だが、この他に当時の渡唐天神の具体像を知る手がかりは発掘されていない。本章の目的は、同説話の成立時期の措定ではなく、その展開過程を考えるため、同説話が登場してくる歴史的な前提を探ることである。

第一に、禅僧と天神信仰の結びつきである。管見の限り、仁安三年（一一六八）入宋前の栄西が大宰府天神・安楽寺以下の社寺に参詣した例⁽¹²⁾、元亨三年（一一三三）春に南山士雲が大宰府安楽寺に遊び景観を詩にしたものが早い事例である（『南山和尚行実』遊安楽寺詩）。鎌倉末期における禅僧の寺社参詣の貴重な事例ではあるが、前者は天満宮参詣に限ったものではないし、後者は具体的な天神信仰への関与がみえず、両事例から渡唐天神説話の淵源あるいは関連性を導くには、かなり不足である。

南北朝期になると、より明確な事例が散見される。菅原氏出身で、康永二年（一三四三）自身の示寂日を天神忌日と予言した高山慈照（『高山照禅師塔銘』）、貞治元年（一三六二）十二月二十五日に相模国神代郷の天神廟に参詣して祭文をささげた義堂周信（『空華集』卷二〇祭文「祭天神文」）、下総国小山郷の天神祠に参詣した一曇聖瑞の例などがある⁽¹³⁾。また、夢窓門弟の愚中周及（一二三三〜一四〇九）が、観応二年（一二五一）元からの帰国船が嵐に遭った際、北野天神に祈念して冥助を得たという話もあり、同船していた東福寺の性海霊見（一二一五〜九六）が後に喧伝した⁽¹⁴⁾。北野天神が海難救護の神として禅僧にも崇拜されたといわれる事例である。

禅僧の北野天神賛詩もこのころから増えていくが、入元経験をもつ臨済宗古林派の石室善玖（一二九四〜一三八九）の「天満大自在天神」賛には、「秦漢儀標自在天」「衣冠文物晋唐人」などの表現がある（『石室和尚語録』）。村田正志氏は、この事例から渡唐天神説話の萌芽は認められないとしたが、主題は一般の天神賛では

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

あるものの、唐土を意識した内容になっている。同時期の禅僧が天神信仰に接近するなかで、天神を中国に関連づけて描写する点で見落とせない。

中国に目を向ければ、元末明初の江南の文人が、日本に帰国する留学僧に、北野天神の飛梅伝説を漢詩に作り贈るような文芸交流が存在し、当時の江南で北野天神は一定の認知度をもっていた。なかでも、文人洪恕の漢詩は室町期五山の渡唐天神図像賛にも紹介され、同説話がもつ時間的・空間的な矛盾を整合化する論拠の一つとされた⁽¹⁵⁾。十四世紀後半の禅僧と江南学士の文芸交流の場で、北野天神が中国と結合するのは新しい動きである。

十五世紀に入ると、応永十年（一四〇三）十月十四日、近江永源寺の霊仲禅英（一四一〇没）が播磨伊保荘本『北野天神縁起』奥書を執筆し、伊保荘社中に奉納して「安国家利生民」を祈念したという⁽¹⁶⁾。伏見蔵光庵に渡唐天神像があらわれたのと同じ時期に、禅僧が西国地域の北野信仰に関与する動向がみられるのである。こうした、南北朝期に活発化する禅僧と天神の緊密化が、渡唐天神説話を図像化させる条件を用意したとみられる。

第二に、室町期の渡唐天神説話における鎌倉期からの連続性を考える際、原田氏が指摘した禅宗の神祇化度説話との関係が想起される。神祇化度説話とは、問答や法衣授与などを通して、禅僧が日本の神祇に教化するという説話（主に夢想譚をとまなうもの）であり、渡唐天神説話と類似するモチーフも多い。なかでも、同説話と直接的な関係が認められる事例は、八幡神が無学祖元の夢に示現し、彼を迎請したという伝承である⁽¹⁷⁾。この話は、春屋妙葩

研究ノート

四〇(二七)

賛の無学祖元像(京都・慈照院蔵)にも反映され、八幡神の使者として右袖に金龍、左肘と膝に青白二羽の鳩が描かれ、絵画のうえでも顕彰された⁽¹⁸⁾。

無学祖元の迎請伝承は、惟肖得嚴(二三六〇～一四三七)が作った「北野天神」賛でも、「予嘗読⁽¹⁹⁾三^(無学祖元)仏光学翁普説、有^(空格)二^(八幡迎請)一段^(之端力)。其事相類。又不^(レ)可^(レ)誣乎」と言及されている(この賛については後でもふれる)。瑞溪の学芸上の弟子である横川景三(一四二九～九三)が作成した渡唐天神像の賛序や天隠龍沢(一四三三～一五〇〇)の「天神賛」⁽²¹⁾のなかでも、無学の伝承は紹介されている。無学の迎請伝承が、渡唐天神説話の前提をなす物語として認識されていたことがわかる。いわゆる神祇化度説話のなかでも、時期的にも早い鎌倉期の無学祖元の例が、室町期を通して強く意識され、渡唐天神説話の正当化に用いられたのである。

また、中世禅林には神祇が登場しない夢想譚もあるが、そのなかにも渡唐天神説話に類似した話は数ある。とくに、鹿王院蔵の春屋妙葩夢中像には、永徳二年(一二八二)正月十七日、春屋門弟の道隠昌樹が夢に唐土に渡り、徑山で中巖円月(一二三〇～一七五)と一幅の画軸について談じ、それが師春屋の肖像であったという夢想記が載っている⁽²²⁾。

このように、十四世紀後半の段階において、禅僧の天神信仰と夢想説話群の双方に、「渡唐」の要素がすでに潜在していたのである。渡唐天神説話も、こうした鎌倉期以来の思想的系譜を継承したものといえるが、これは神祇化度説話からの単純な継承ではあるまい。『両聖記』には「一心法界に遠近のへだてなし」「不生

不滅のうちに、又古往今來の別有べからず」とある。渡唐天神の賛詩にも、「仏鑑不^(レ)來扶桑、菅君不^(レ)往大唐⁽²³⁾」、「不^(レ)離日東遊大唐⁽²⁴⁾」とあり、日本と唐土が一つの精神世界とされる。数百年の時を超え、扶桑・大唐を越境するという、渡唐天神説話の筋書きは、観音化身説にもとづくが、「一心法界」という超歴史的な思想に一段と深化したものといえる。

もう一点、付言したいのは、禅僧の渡唐天神の画題詩にみえる「五百年」という語である。たとえば、希世靈彦(一四〇四～八九)は、「梅花不^(レ)与乾坤老、五百年來一樣春」とよみ、『中華若木詩抄』はこの詩を、「天神ノ御時ヨリ今日マテハ五百年ヲ経タレトモ梅ハタゞ一樣ノ春也。コレヨリ後猶イツマテカ栄フベキゾ」と解釈している⁽²⁵⁾。つまり「五百年」とは、道真没後から室町期までをカウントした年数なのである。「五百年」という概数への拘りは、おそらく「五百年にして必ず王者の興る有り」(『孟子』公孫丑章句下)といった古典にもとづくが、猪苗代兼載(一四五二～一五一〇)が、「天神は、五百歳過て物をの給ふべし。其間は夢想にてしらせ給ふべしとなり」とのべたように(『兼載雜談』)、五山や連歌の文芸世界では、やはり道真没後五百年にあたる応永年間が、画期として重視されていたのである。

渡唐天神説話は、鎌倉期以来の神祇化度説話や、「渡唐」の要素を加えた禅僧の夢想譚および北野信仰を融合させ、発展させた室町期禅林の思想的産物だったといえる。禅僧と天神の接近、江南での飛梅の認知度、「渡唐」説話の存在からすれば、十四世紀後半の時期は、渡唐天神説話に一步二歩と近づく過渡的段階とい

える。また、連歌や五山漢詩の世界で、道真没後五百年に天神信仰の興行が意識されるなど、応永年間がひとつの画期として認められたのである。

以上のような渡唐天神説話の登場までの思想的推移をふまえ、つぎに応永期を中心に、同説話がどのように展開したのか、関係文献および現存画像の分析を通して考察したい。

第二章 大内盛見の渡唐天神像と足利義持

周防・長門・豊前三国を領有し、中国地方で武名を轟かせた大内盛見（一三七七―一四三二）が、四代將軍足利義持に対し、自らが秘蔵する天神像を献上したという逸話がある。その画像は、南宋の画僧牧溪（一一八〇没）の筆になり、彼の師である無準師範の賛をもつ、まさに渡唐天神像そのものであったという。これは、等持院住持の梅室周馥（生没年未詳²⁶）が幼年時を追憶して、瑞溪周鳳に語った後年の話である。それでは、一体いつ渡唐天神像は義持に献上され、また盛見はどこでこれを手したのであるうか。画像授受の場や具体的なやりとりを詳述する本史料を読解すれば、同説話の展開過程を解明するヒントになると考える。本章では、盛見が義持に渡唐天神像を献上した時期などについて、注意深く検討したい。

第一節 渡唐天神像の献上時期

まずは検討史料である『臥雲日件録抜尤』文正元年（一四六六）五月七日条を掲出する。

七日。等持院主梅室^{（周馥）}来訪。話次及^下北野天神^{（無準）}参^{（師範）}之事^{（上）}。a

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

梅室曰、某童年、侍^{（足利義持）}勝定相公五年、大内^{（盛見）}德雄居士、就^{（正）}正禅院、奉^{（上）}請勝定院殿。德雄以^{（上）}天神像、献^{（上）}相公。先謂^{（上）}某曰、此像珍秘久矣。今日相公辱^{（上）}来臨。殊以^{（上）}献^{（上）}之。盖^{（法常）}牧溪筆無準贊。々有小序云々。某持以呈^{（上）}相公、細述^{（上）}德雄意。b
時^{（周）}嚴中和尚、隔^{（上）}牆聞^{（上）}此、問^{（上）}某某贊如何。只誦三四句曰、「凌霄峰頂夢醒后、袖裡遍界香」。其余不^{（上）}記。嚴中曰、唯此二句足云々。近時嚴中和尚、三十三年時、其弟子周甄西堂、為^{（上）}齋請^{（上）}使来。謂曰、先師故帑中、記^{（上）}此事云々。c予曰、天神参^{（上）}無準之事、或無^{（上）}来歴、人疑^{（上）}之。如今所^{（上）}聞、無準已举^{（上）}所^{（上）}夢、命^{（上）}其弟子牧溪^{（上）}図^{（上）}之、仍自作^{（上）}贊。此事若実、此外求^{（上）}甚麼来由。予又举^{（上）}愚極^{（上）}所^{（上）}話、及^{（上）}華岳寄所^{（上）}記之兩事、告^{（上）}之梅室。一命^{（上）}繼書^{（上）}記^{（上）}到^{（上）}勝智院、尋^{（上）}忍西堂。問^{（上）}祖師日記内、有^{（上）}天神像来歴否。曰、未^{（上）}知^{（上）}之云々。

本史料については、すでに村田正志氏²⁷、宮島新一氏²⁸が分析しているが、なお考証の不十分な点がある。本史料は、義持や盛見の没後約三十年後の談話であるから、内容整理のうえ、史料的价值について吟味しよう。

まず、梅室周馥は幼童のころ義持に近侍しており、盛見が正禅院という寺に義持を招待した際にも従い、事前に盛見からこの天神像を贈る心意を聞き、これを義持に献上したとある（a部分）。盛見が義持を招待した正禅院に関して、宮島氏は不明とするが、応永三十三年（一四二六）義持が作成させた天龍寺蔵『応永鈞命絵図』²⁹にみえることから、京都嵯峨（薄馬場の東方）の禅院であることが判明する。さらに、夢窓派の鄂隱惠藏（一三六六―一四二

研究ノート

五)の「正禪院開御成時」と題する詩に、つぎのようにある。

上台、衝雪入山時(上台、雪を衝いて入山の時)

屹立嵯峨削玉奇(屹立せる嵯峨、玉を削って奇なり)

三級瀑花万松緑(三級の瀑花、万松の緑)

不妨収向一庭移(妨げず、一庭に向かって収め移すことを)⁽³⁰⁾

この詩から、雪のころ嵯峨の正禪院に將軍御成があったことがわかる。その時期は、鄂隱が義持の逆鱗にふれて逐電する応永二十五年(一四一八)六月以前である。⁽³¹⁾ 鄂隱は、応永二十一年(一四一四)鹿苑院主となり、同年に義持が製作させた清凉寺本『融通念仏縁起絵巻』に、義持・後小松院をはじめ山名時熙・堯仁法親王・赤松義則・細川満元らとともに詞書染筆に加わるなど、⁽³²⁾ 五山禪林の代表として有力守護や公家衆とともに義持の文化行政を支えた。右の義持御成と大内盛見の関連性は不明だが、義持治世に將軍御成のあった禪院であるから、正禪院が義持と盛見の会談の場になったとしても不思議ではない。

また、正禪院での歎談のようすを、夢窓派の重鎮である厳中周墻(一三五九―一四二八)が墻越しに耳にし、梅室にこの天神像の賛について質問し、三四句「凌霄峰頂夢醒后、袖裡遍界香」のみを聞いて納得したとある。賛者不明で、「其余不記」とあり一二句はない。さらに梅室は、最近、厳中の三十三回忌仏事に臨んだ際、厳中門弟の周甄西堂から、梅室と厳中の会話を紙背に記録した古い具注暦が存在すると知らされたとのべている(⑥以下)。ここまでが梅室の回顧談である。なお、厳中が鹿苑院住持だった応永三十二年(一四二五)四月十六日に賛をした渡唐天神像が現存

四二(六〇)

するものの、⁽³³⁾ ⑥の賛とは字句が異なっており、本件との前後関係は測定しがたい。

以上、正禪院に義持御成の事実があった点、逸話中に登場する義持や厳中らの人物に没年などの矛盾がない点からみて、なお詳細を欠くものの、正禪院が応永年間に義持と盛見の会談の場になった蓋然性は高く、本記事の史料的价值も認めることができる。

つぎに、盛見が義持に渡唐天神像を献上した時期を考えたい。宮島新一氏は、盛見による渡唐天神像の獲得時期について、応永二十五年(一四一八)十一月までに入手したと推測されるが、その根拠は、義持の大内亭渡御に関する『満濟准后日記』の記事のうち一点のみで、やや薄弱である。

まず、献上時期を論じる前提として、盛見の在京期間を明らかにする必要がある。松岡久人氏は、⁽³⁴⁾ おそくとも応永十七年(一四一〇)十月以前に上洛したとする。最近の藤井崇氏の研究では、⁽³⁵⁾ 『満濟准后日記』『山科家礼記』など同時代史料から、義持が大内盛見亭に御成する記事を網羅し、盛見の在京期間を応永十九年(一四二二)頃から同三十二年(一四二五)の十三年間と、永享元年(一四二九)十月の一時期と推定した。同三十二年については、惟肖得嚴も、「歳在乙巳、⁽³⁶⁾ 西鄙連鷄之役」のため「政府命」をうけ盛見が鎮西に下向したと語る。「連鷄」つまり諸侯がまとまらず(『戦国策』、不穏な情勢下にある西国を鎮めるため、盛見は幕府軍として派遣されている)。

しかし、盛見最初の入京時期については訂正が必要である。応永十七年八月二十六日、岐陽方秀が盛見のために作成した「与

朝鮮国議政左右政丞書⁽³⁷⁾「^(盛見)道雄去冬入京、以致

吾国新主即位之賀、国主挽留、未能即回」の一節があり、義満没後の応永十六年(一四〇九)冬、盛見が足利家の家長となつた義持に謁見すべく上洛し、その後、「道雄、致賀事訖而回」周防」と、周防に帰還したことがわかる。影の直轄軍となる盛見の上洛を喜悅する義持のようすも窺える。

盛見はこの時期、洛中の自邸で、京都真如寺の惟肖得嚴より道号「大先」の字説(解説)を与えられた事実から、盛見が応永十六年冬から翌年秋にかけて在京し、五山に接近したことが確認できる。⁽³⁸⁾ 義持は同三十五年(一四二八)没であるから、盛見が天神像を献上しえた時期は、広くみて応永十六年以降、同三十二年以前ということになる。さらに、藤井氏がいうように、義持の盛見亭訪問が応永十九年以降に集中している点を重視すれば、上限もこの時期に認めることができるが、結論は本章末尾でまとめたい。

先の『臥雲日件録抜尤』の記事にはつづきがある(以下)。渡唐天神像の来歴を記した具注暦の存在を聞いた瑞溪は、「天神が無準和尚に参禅したことに由来がないと疑念を抱く者がいるが、無準和尚が夢見たところを牧溪に描かせ、自ら賛を作ったということが事実ならば、この他に何の来由を求めることもない」と息巻き、愚極礼才の談話や華岳建胃の記録など、説話の史料の根拠を梅室に披露している。梅室は早速、嚴中日記の關係記事を調査させた。翌八日には、左のように、勝智院の忍西堂が、嚴中日記を瑞溪のもとに持参した。

応永期における渡唐天神説話の展開(芳澤)

勝智院忍西堂来。呈嚴中和尚日記三卷。盖平日就曆背一記事。今纔存⁽⁴⁰⁾ 応永二十一年・二十二年、及三十二年所記耳。一々点検、無⁽⁴⁰⁾ 記天神像事。或余曆背記有之乎。又甄西堂妄説乎。1

結局、日記から渡唐天神に関する記録は発見できず、口惜しい瑞溪は、一言「甄西堂妄説乎」と書き残したのである。物的証拠を執拗に探して同説話の来由を根拠づけようとする姿勢からは、当時の禅僧が説話の実否を一樣に信じたわけではなかったことが窺えて興味深い⁽⁴¹⁾が、嚴中日記の残簡に關係記事がないことは、筆者としても残念である。

第二節 応永年間の渡唐天神像の作例

盛見が義持に対して、將軍御成のある正禅院という寺で渡唐天神像を献上したことは明らかにしたが、盛見が件の画像をどこで入手したのかまでは史料にみえず、詳細不明というほかはない。文献に史料的制約がある以上、現存する渡唐天神像のうち同じ応永年間の遺品を分析することがもっとも堅実な方法であろう。

【A】 惟肖得嚴賛⁽⁴²⁾ 応永二十四年(一四二七) 夏(禅文化研究所蔵)

【B】 海門承朝賛⁽⁴³⁾ 応永二十四年(一四二七) 季冬三十五日(曼殊院蔵)

【C】 惟肖得嚴賛⁽⁴⁴⁾ 応永二十九年(一四三二) 十一月二十五日(模本有)

【D】 東漸健易賛⁽⁴⁵⁾ 年未詳(京都・頂妙寺蔵)

【E】 嚴中周噩賛⁽⁴⁶⁾ 応永三十二年(一四二五) 四月十六日(個人蔵)

【F】 与可心交賛⁽⁴⁷⁾ 永享二年(一四三〇) 十二月中旬(米国・個人蔵)

藏⁽⁴⁷⁾

【G】春夫宗宿贊⁽⁴⁸⁾永享七年(一四三五)二月二十五日(建仁寺常光院藏)

【H】惟肖得嚴贊⁽⁴⁹⁾永享八年(一四三六)九月中旬(岡山県立美術館蔵)

【I】海門承朝贊⁽⁵⁰⁾永享十年(一四三八)二月二十五日(個人像)

紙数の問題から、渡唐天神像のリストを全てあげることとはできないが、応永年間から永享年間まで含めた現存作例は右の九点である。だが、たとえば惟肖得嚴の詩文集『東海瑠華集』『五山新』をみると、右以外に六点の渡唐天神の詩を残しており、実際にはより多くの図像が存在したことは想像にかたくない。

従来、Aは現存する最古の渡唐天神像とされていたが、その後、応永二十三年(一四一六)惟肖得嚴贊のものが発見され、絵画の初見年代が一年遡ることになった。だが、新発見の作品をめぐる情報は錯綜しており、管見のかぎり正確に画像を紹介する図録・文献はみられない。⁽⁵¹⁾現段階では、現存分で最古の作品と確言できるのはAとせざるをえない。

右をみて最初に気づくのは、惟肖得嚴の存在である。彼は応永以降もA・C以外に天神画像への着賛を行っている。Hがそれであり、彼の詩文集にも残っている。⁽⁵²⁾惟肖は早い時期から複数の画像に着賛しており、本件の盛見の場合を考えるうえで有力なキーパーソンの一人である。まずAの賛の序文を掲げる。

A世称、無準住^(平出)徑塙^(菅)之日、夢感^(無字祖元)菅祠入^(衣孟)室、付^(衣孟)授^(衣孟)。此図様、也好事者喜伝^(空格)奉之。予^(空格)讀^(空格)三仏光學翁普説、中有^(空格)

八幡^(夢)迎請之瑞。其事相類。皆不可^(誣)乎。矧^(誣)常光・語心、同有^(夢)偈贊^(援)。故^(援)例結縁云。(賛は中略)
丁酉夏、比丘^(応永二十四年)嚴焚香謹書。

この賛は第一章(前掲註(19)参照)でふれたものとはほぼ同文である。ここに空谷明心(常光国師)と椿庭海寿(南禅寺語心院)の名がみえ、本作に先行して両者が渡唐天神像の賛を執筆していたとある。また、Aと同年成立になるBの賛者は海門承朝である。彼は南朝長慶天皇の皇子だが、空谷明心に師事して夢窓派の禅僧となった経緯をもつ。このように、最古の作品であるA・Bともに空谷明心の賛をふまえていると推測されるが、とくにAの賛者である惟肖得嚴が空谷と椿庭の賛を閲覧した具体的な経緯がCにみえている。⁽⁵³⁾

C(上略)世称、^(無準師範)円照之輩^(信重)徑塙也、一夕夢^(相国寺)吾北野天神、竊詣^(信重)丈室、受^(信重)金縷伽梨^(信重)以帰。而手携^(信重)梅花一枝、豈自標榜、而着^(信重)其跡乎。好事者絵以伝広^(信重)之。①予嘗居^(信重)万年蘊真、或者索^(信重)之賛辞、以其説凭虚拒焉。則出^(信重)常光・語心二賛^(信重)見^(信重)示、是足^(信重)以為^(信重)拠^(信重)。述^(信重)而還^(信重)之。自爾以降、索者比々而有。②今茲甲州太守武田東川増公居士、持^(信重)此幅^(信重)来請曰、題^(信重)緒言其顛、將^(信重)介之。求^(信重)諸老偈若詩、益以播^(信重)彼靈德。亦神之攸^(信重)嗜也。(中略)予閱^(信重)仏光禪師語、有云、八幡神儀、数謁請^(信重)垂化吾邦。其又可^(信重)不信乎。(中略)③東川居士、用^(信重)武名家^(信重)、而拜^(信重)上生幢翁^(信重)為^(信重)師、亦円照六世的裔、則愛^(信重)玩茲幅^(信重)、以為^(信重)掲虔之具。非^(信重)偶然也(下略)。

右のC①の箇所にあるとおり、両者の渡唐天神の賛は相国寺蘊

真軒に存在した。この蘊真軒は、益溪という禅僧に贈った詩に、
 「（応永十八年）辛卯春、以（相国寺）官命、藉名于万年相刹。益溪喜予来分（54）席蘊真」とあるように、惟肖が義持の命で真如寺から移籍した相国寺の居所である。この蘊真軒で、惟肖は足利義満の肖像に賛を加えているが、その依頼主は義持ではなく大内盛見であった。（55）つまり、応永十八年（一四一一）ごろ、渡唐天神関係の書物をもつ義持膝下の相国寺で、惟肖と大内盛見が絵画を通して接触していた事実からは、盛見が義持に献上した渡唐天神像に、惟肖が関与した可能性は十分考えられる。少なくともこうした絵画着賛の類例やその年代からいっても、盛見が画像に賛を得た場を京都とみることは許されよう。

また、Cの画像は現存しないが、甲府一蓮寺に武田信玄の手による模本が伝わる。惟肖賛の末尾に「（南禅寺少林庵）応永廿有九年壬寅仲冬廿五、少林比丘惟肖得嚴謹書」とあり、着賛年代がわかる。武田信重が渡唐天神像を所持したとあるが（C②③）、信重の師である夢窓派の古幢周勝（一三七〇～一四三三）が法脈のうえで無準師範に連なり、数えて六世の法孫に当たる信重が無準にちなむ渡唐天神像を「掲虔之具」とすることは偶然ではないと、惟肖は語る。同説話は天神信仰とは別に無準師範を敬慕する文脈でも受容されたのである。

信重は、父信満が上杉禅秀の乱で鎌倉府の持氏勢に追討されたのち、高野山隠遁を経て在京したとされるが、（56）上洛の時期は不明で、信重が渡唐天神の画幅をどこで入手したかもわからない。前稿において、永享二年（一四三〇）十二月以前の早い段階で鎌倉

近辺に渡唐天神像が流布していた形跡が認められ、応永年間には京都と東国の地域間を往来していたことを指摘したが、（57）Cの場合も東国で入手した可能性を残しておきたい。

義持は応永二十八年（一四二二）ごろから信重を甲斐守護に任命するべく鎌倉府と交渉し、同三十年六月には補任状を与えている（『満濟准后日記』同五日条）。渡唐天神像を携えて南禅寺上生院の惟肖得嚴を訪れた段階では、信重はまだ正式な守護ではないことになるが、京都側ではすでに「甲州守護」と認識されていた。Cは応永年間に在京守護（在京勢力）が渡唐天神像を所持していた事例に準じることができる。

なお、ついではながらD・Eにも目を通しておう。Dは南禅寺の前長老である東漸健易（一三四四～一四二三）の賛をもち、（58）年未詳ながら東漸が没した応永三十年以前の執筆ということになる。内容自体は特筆すべき点はないが、序にわざわざ「是乃書籍所レ未親也。且述（59）世之所レ伝云」と記しており、この段階で同説話が書籍ではなく世間の伝聞により流布していた側面をあらわしている。Eの賛者厳中周噩は、義持と盛見がいた正禅院に居合わせた人物だが、先述したように、盛見の渡唐天神像とEの関係は不明である。

第三節 盛見所持の束帯天神像

ところで、大内盛見は熱心な天神信仰の持ち主であった。このことは、大内氏の渡来伝承・祖先神話に関係する妙見大菩薩への信仰と比べれば、看過されがちであるが、盛見の関心を渡唐天神像に惹きつける要因になったと想定される。盛見が所持した現存

の束帯天神像は二点あるが、いずれも盛見が在京中に五山僧から賛を得たものである。

【J】大周周齋賛⁶⁰ 応永二十四年(一二四七)五月(鎌倉国宝館蔵)

菅相公之靈、天下国家万世崇奉以為明神。福善禍淫、威德無双。廟于北野、輪奐壯麗不可言。祭祀祀典、殆乎社稷不之若也。貴賤奔趨無虛日也。吾大内將作公、奕世依歸此神。一昔恍然忽夢^(空格)神儀。峨冠盛服、手縮念珠。感刻注視、目不暫捨。醒後命工、輒繪厥像。玆敬秘重、須臾不肯違離。尔来弥覺礼祝日新。後十數年丁酉夏、吾公特狀夢事、來俾余為之贊。瑞徵異驗非一也。余謝不敏而不可^(空格)也。神之事^(空格)見于国史洎^(虎関師練)師^(元亨釈書)。茲不繫引謹為^(空格)辭曰。(賛は省略)

応永蒼龍作噩仲夏 日、沙門釈周齋謹書。^[方形朱印]^[方形朱印]

本図は束帯姿で念珠をもつ天神立像である。賛者は夢窓派の大周周齋(一二四八―一二四九)で、義持の信任厚く、この二年前に南禅寺に昇住した。著賛年代は応永二十四年仲夏であるが、最古の現存作品の着賛(前掲A)が同年夏であり、季節まで一致する。賛には、盛見が天神の夢告を蒙り、夢で見た束帯天神の姿を画工に描かしめ、「後十數年丁酉夏」に京都の大周に賛を依頼したとあるから、画像製作年代も、盛見の天神信仰の淵源も、これより十年以上前に遡ることになる。つまり、盛見は上洛以前領国にいた段階から束帯天神像を所持し、上洛後に五山僧に賛を依頼したのであり、盛見の天神信仰と京都五山をつなぐ線も応永二十四年より前から存在したことになる。盛見の渡唐天神像を考えるうえ

でも有力な情報であろう。

【K】惟肖得巖賛⁶² 永享元年(一二四九)十一月十三日(山口県古熊神社蔵)

梅華樹下主林神(梅華樹下、主林神^{しゅりんしん})

元是補陀分化身(元と是れ補陀、分化身^{ぶんけしん})

北野松崎無可擇(北野、松崎、択ぶべき無し)

護持大内幾千春(大内を護持すること幾千春)

大意は「梅の守り神たる天神は、もともと観音の化身である。

(だから)京の北野と周防の松崎が離れていても、(京の大内裏を守ったように、西国に向かう)大内公にもご加護がある」となる。小序にも貴重な情報があり、「菅社尊儀、予旧所秘也。偶^(空格)大内公特恩榮帰、携此幅、以贐焉。公命予着語其端、奉^(空格)安于治内松崎祠中」とある。

盛見は、惟肖得巖から秘蔵する束帯天神像を餞別として贈られ、これを松崎天神に奉納したという。五山僧が束帯天神を信仰したこともわかる。当時盛見は、少貳氏・菊池氏に攻撃された九州探題洪川義俊を援護すべく鎮西へ下向するところであり、十月には、將軍義教から筑前の管轄を委任され、十一月十四日夜に京都を出発した⁶³。出立直前の十一月初旬、將軍義教や三宝院満濟から、黒皮腹巻や刀剣、錢貨を餞として贈られている⁶⁴。この束帯天神像もその餞別の一つで、まさに京都出発の前日のことである。「大内を護持すること幾千春」と武運を祈っているように、盛見の天神信仰には戦勝祈願の側面もあった⁶⁵。

このように、盛見が所持した束帯天神像には、モノの流れでい

えば、在京以前の在国時代に所持した場合と、在京中に五山僧から贈与され領国にもち帰った場合があり、どちらの場合も、京都での着賛を経ている点が共通している。

盛見が渡唐天神の画像自体を入手した場所を示す確証はないが、以上の検討結果をふまえても、京都の可能性と領国の可能性しかない。前者については、ここまでの行論の過程でその論拠を示せたとと思うので、後者の可能性について一瞥しておく。

大内氏は長府長福寺・赤間関永福寺などの長門国の禪院を対明交易の窓口にし、⁽⁶⁶⁾盛見奉行人白松氏に赤間関を通過する朝鮮使節の検閲を担わせるなど、⁽⁶⁷⁾唐物配送の中継基地となる赤間関を実質的に管轄していた。松崎天神や聖一派禪院の所在、要港赤間関の支配からして、大内氏領国で渡唐天神像を入手した可能性は残っている。天神信仰・禪宗・物流という三つの点だけでいえば、大宰府に近い貿易港博多での入手を推測するのも無理からぬことではあるが、⁽⁶⁸⁾実際の大内氏の博多支配が、時期によって不安定だったことを思えば、⁽⁶⁹⁾博多よりは周防・長門に蓋然性を認めるべきであろう。

従来の研究史では、渡唐天神説話の発生地を北部九州とみて、ここから京都に伝播したという道筋が共通見解となっているが、議論が西国発生説や成立年代に偏重するあまり、肝心の九州―京都間を結ぶ中間地域での展開に関する言及は一切なかった。その点で、盛見が在国中に渡唐天神像を得た可能性は魅力的なのだが、その入手経路について、敢えて一案を呈すると、盛見は領国赤間関の奉行人を介して件の渡唐天神像を獲得し、京都五山で賛を得

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

たともいえるが、決定打はない。赤間関入手説については、あくまで可能性をわずかに残すにとどめ、以上の検討をまとめた。

本章では、大内盛見が足利義持に渡唐天神像を献上した事実関係について検討した。盛見と義持が嵯峨正禪院で邂逅したことは、同院に義持御成の事実が確認できることから蓋然性が認められる。盛見が義持に渡唐天神像を献上した時期は、広くとれば応永十六年（盛見上洛）から同三十二年（鎮西下向）以前となる。この渡唐天神像の入手経路自体は、京都と領国の可能性を残すが、その着賛は、同時期の類例からして盛見が在京中に京都五山で依頼したと考えられる。

第三章 渡唐天神説話の展開を担ったもの

さて、盛見が義持に渡唐天神像を献上したことを中心に、応永年間の同説話の展開過程を検討してきたが、最後に本章では、両者を結ぶより強固な回路・接触面を探し出し、第二章の論証を補強したい。その接触面とは、第一には室町殿と大内氏の天神信仰であり、第二には耕雲明魏の存在が想起される。これらの事実関係の検討を通して、渡唐天神説話がなぜ応永年間に展開したのか、その背景や意味について論じたい。

第一節 義持と北野天神・盛見と松崎天神

まず、室町殿と天神の関係についてみていく。

建武三年（一三三二）尊氏が鎮西から京都へ進撃し、湊川合戦へ向かう途中、住吉社や観音に加え、「此外天神の使者の御霊、合戦の度毎に光を輝し給ふにぞ安堵しける」（『梅松論』下）と、

研究ノート

四八(二六六)

天神の奇瑞が戦勝をもたらした話は著名だが、室町殿と天神の關係でとりわけ注目されるのが、毎月二十五日に將軍第で開催された天神講である。⁽⁷⁰⁾その初見史料『中院一品記』暦応二年(二三三九)五月三十日条によると、將軍家天神講には尊氏の笙の師範である豊原龍秋⁽⁷²⁾が出仕し、公家社会では禁制である「二太鼓」が問題なく演奏されるなど、舞樂を伴う儀式だったようである。

また、土御門高倉天神社(安樂院)は、尊氏第に近接する醍醐寺の院家法身院に所在する鎮守堂だが、ここでも天神講が開催された。⁽⁷³⁾延文三年(二三三八)には尊氏・義詮⁽⁷⁴⁾から、社領として近江国愛知郡香莊を三寶院光濟に寄進・安堵され、以後、三寶院領となったこともあり、天神講は將軍家のもと醍醐寺三寶院により運営され、天下泰平・戦勝祈願などの目的で開催された。また義満は天神講だけでなく、明徳二年(二三九一)ごろから將軍御師の院家松梅院への優遇政策を通して北野社支配を強め、祭礼整備を行ったが、⁽⁷⁶⁾これらは足利將軍歴代の天神信仰の延長線上のことでもあった。

以上は先学も指摘するところだが、室町殿の天神信仰に關与した寺社は、北野社や醍醐寺三寶院ばかりではない。応永五年(一三九八)北山第に移った義満は、その年の十二月十一日、証菩提院光覺に菅原道真の署名のある太政官符を書写させ、翌日献上させている。⁽⁷⁸⁾光覺はこの「天神御筆正本」の官符について、裏書に「代々相承之間、當于愚身進上之条、偏付冥慮雖有其恐、全非為私。法流再興因縁、併可依彼上意之間、如此致沙汰者也」と記している。当時の義満が密教重宝にも強く執着し

ていることとあわせ検討すべき点であるが、いずれにせよ、醍醐寺三寶院だけでなく自家興隆を願う証菩提院のような顕密寺院が、義満に奉仕する動きがみいだせる。京都伏見の藏光庵に渡唐天神像が伝来したのは、まさにこれらと同じ明徳・応永年間の出来事であったが、このころすでに室町殿の天神信仰は、顕密諸宗の広く知るところとなっていたのである。

さて、義持の北野信仰もよく知られた話である。永享二年(一四三〇)に行われた義持の追善仏事の陞座説法において、惟肖得巖は義持について、つぎのようにのべている。

然至⁽⁷⁹⁾于崇神敬仏、若嗜⁽⁸⁰⁾慾然、略⁽⁸¹⁾陳一二。(中略)凡我禪叢、殿廬弊⁽⁸²⁾於震凌⁽⁸³⁾者、補⁽⁸⁴⁾苴⁽⁸⁵⁾之⁽⁸⁶⁾莊嚴⁽⁸⁷⁾之。(中略)勢州神祠者、本朝宗社也。男山者源氏出自也。北野者⁽⁸⁸⁾台靈篤信也。以至⁽⁸⁹⁾清水・清和・因幡⁽⁹⁰⁾諸宇、潔⁽⁹¹⁾斎肅詣。

義持の禪林改革志向をあらわす内容だが、ここでは義持が神仏に帰依する由来を、伊勢は宗廟神であること、石清水は源氏の氏神であること、そして北野は亡き義持個人が「篤信」したことに帰している。室町殿にとっての三社の位置づけを、五山僧が一応認識しているわけだが、この「台靈篤信」の中身が問題である。⁽⁸¹⁾義持の北野参籠の初見は、応永十六年(一四〇九)の事例である。⁽⁸¹⁾応永二十年(一四二三)二月二十三日から同二十九日の事例では、二十五日に管領細川満元も参籠し、ともに法樂連歌を行った。⁽⁸²⁾翌年の同じ日の北野参籠では耕雲明魏が祇候し、天神名号和歌を詠進した(『詠十五首和歌』)。室町殿の北野信仰と和歌奉納に、僧俗の側近が従事していたことがわかる。

義持の天神信仰の情熱は、北野参籠にとどまらず彫像にも及んでいる。蓬左文庫蔵『勝定院殿纂集諸仏事』⁸³によると、いわゆる飛梅（筑前安楽寺の紅梅）が仏師をして「北野天神図様」を模した「十一面聖像」を彫らせたとあり、南禅寺の廷用宗器（義満弟）は義持に命じられ、応永二十七年（一四二〇）正月十八日、この十一面観音像の安座法語の文を作成し、偈に「有時現天大將軍相、有時現大自在天神」。何止「応化三十二、以種種形現刹塵」とある。ここでは一般的な観音三十三応身説（『法華経』普門品）ではなく三十二応身説（『首楞嚴経』六）をふまえ、観音が「天大將軍の相」を示すという。また、同三十二年十一月晦日には「飛梅の木」を使って北野社の大威徳明王像を模した小仏の彫像を仏師に命じている（『満濟准后日記』同日常）。義持の天神信仰は、將軍家天神講や北野参籠、彫像活動から連歌興行など多方面にあらわれている。父祖からつづく天神信仰の強化ともいふべき義持の姿勢であり、そこには側近武家や禅僧の奉仕もあった。

では、義持の天神信仰の内実はどこにあったのか。

義持個人の問題についていえば、彼の出生が北野天神に深く因縁づけられていた点である。すでに西山克氏⁸⁴がふれているが、至徳三年（一三八六）二月、義満は義持誕生の時、御産祈禱について「被止諸社之御願」とあるように、北野社に限った。やがて若君（のちの義持）が誕生し、北野社側は義満から「当社冥助」と称えられた。⁸⁵無論この話は、義満による御産祈禱の事例ではあるが、そののちの義持と北野の関係を規定する要因になったと思われる。義持は応永三十年（一四二三）四月二十五日、等持院に

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

おいて元璞慧珙（絶海中津の法嗣）の手で隠密裏に出家剃髪するが、その直前にも北野社に参詣している（『満濟准后日記』同日常）。義持が自身の節目において北野社に参詣したのは、出生以前からの北野との縁由を強く意識したためであろう。

以上のように、尊氏以来の天神信仰は、義満の代には顕密諸宗に広く知れわたる事柄となっていたが、義持の代には、室町殿の寺社参詣では北野参籠が群を抜き、天神講のみならず、和歌奉納や絵画・木像製作に執着するなど、従来の北野重視路線が強化・多様化されていた。さながら従来の室町殿の天神信仰が義持期に飽和点に達した感すらある。

一方、第二章でみたように、大内盛見もまた室町殿と同様に天神を尊崇しているが、この両者が天神を媒介にして接近していた事実が確認できる。

盛見は京都の別館に、「蓬月亭」「飛泉亭」という二つの亭を造営した。すでに河合正治氏もその存在にふれているが、⁸⁷ここで指摘したいのは、京都別館での文芸の実態である。飛泉亭については、惟肖得巖が作文した「飛泉亭詩後叙」⁸⁸に詳しい。これは、惟肖得巖が飛泉亭を訪問し、盛見のために詩と後叙を寄せたものである。飛泉亭には梅の巨木数株が植えられ、毎年そこで百韻連歌の会席が開かれ、その連歌を領国周防国の鎮守である松崎天神に奉納していた。惟肖得巖に加え、義持も飛泉亭の会に臨席しており、盛見のために扁額の字を書いたという。

義持が連歌に参加した理由は、「社乃北野也。夫梅与歌詞、寔神所嗜。所以修相公之賜」、つまり義持が梅と歌を嗜む天神を

研究ノート

五〇二六八

崇敬したことに求められている。義持は北野のみならず、盛見主催の連歌会において、彼のために松崎天神にも歌を奉納した。盛見にとっては、義持との安定した協調関係を、鎮守松崎天神への連歌奉納によって領国に知らしめることになった。ここに、義持や五山僧に接近する盛見の主体的姿勢がみてとれる。また、義持と盛見の天神信仰が確かに交差し、互いに天神を共通の関心事として認識していたことも明白である。このように、盛見による義持への渡唐天神像献上も、天神を精神的紐帯とする両者の文芸興行のなかで展開したことができる。つまり、この段階で渡唐天神説話は、室町殿と守護が関心をもつ天神信仰の文脈で語られており、場に応じて、無準師範への参禅という禅林の思潮から離れて展開したのである。

なお、同じころ伏見殿でも、蔵光庵天神への参詣⁽⁸⁹⁾、応永二十五年から定着する天神法楽の月次連歌など、社会的な連歌ブームがあった⁽⁹¹⁾。惟肖得巖ら五山僧は、こうした当時の風潮をうけ、盛見主催の天神法楽連歌に進出するかたわら、渡唐天神像への着賛活動を行っていた。こうした連関が、同説話を応永年間に顕在化させることになったのである。

第二節 耕雲明魏と五山僧

ところで、耕雲明魏は、渡唐天神説話の初見史料とされる『両聖記』の著者であることから、これまで同説話に関する重要人物として注目を浴びてきた。耕雲は義持とも盛見とも昵懇であり、両者をつなぎうる存在でもある。だが彼自身に渡唐天神像に賛をつけた痕跡がないことは、他の五山僧と比べると奇妙でもある。

同説話の展開のなかで耕雲はいかなる立場にいたのか、とくに義持政権でのほたらきや五山僧との関係に注意しながら検討してきた⁽⁹²⁾。

耕雲明魏がもとと花山院長親という南朝祇候廷臣だったことは知られているが、元中三年（一三八六）ごろまで吉野山に母・弟とともに滞在し、南朝に出仕した可能性が最近指摘されている⁽⁹³⁾。南北朝合一後は室町幕府に帰順し、長慶天皇の源氏物語いろは辞書『仙源抄』を、「台命」すなわち義持のために抄録書写するなど、南朝が保持してきた王朝文化の歌論秘説を室町殿に伝授した⁽⁹⁴⁾。また、耕雲研究では注意されていないが、群書類従本『御成敗式目追加』は、校合本の一つに耕雲の題跋本を採用しており、そこに「今依^(平出)台命⁽⁹⁵⁾加朱墨点⁽⁹⁶⁾之次、詠一首和歌、以写⁽⁹⁷⁾感情云」とあり（『群書類従』二二輯二頁）、この「台命」も義持に比定される⁽⁹⁸⁾。耕雲は、室町殿に式目学をも教授したわけだが、和歌に「むかしこそみてしのばるれ世の為に定て置し露の言のは」とあるように、古典復興の意味合いをもっていたらしい。

耕雲は室町殿に対してだけでなく、件の大内盛見にも古典学を伝授している。『古今集聞書』（竹柏園旧蔵・天理図書館本）奥書に「^(大内盛見)国清寺殿耕雲和尚仁御伝授之聞書也。秘々大秘」とあり、応永十八年（一四一一）三月九日、盛見が耕雲から古今伝授を受けたことは見逃せない事実である。米原正義氏も両者を歌道上の師弟とみているが、この古今伝授が耕雲と盛見を直接つなぐ精神的・文化的紐帯をなしたと考えられる⁽⁹⁹⁾。

古今伝授を通じた盛見と耕雲の結合は、応永二十年代の義持政

権による神社復興事業を推進するなかでも機能している。たとえば、幕府との協調・自家再興を企図する盛見が指揮した宇佐宮修造事業である。⁽⁹⁸⁾ ここで耕雲は、応永二十五年（二四一八）正月十六日の宇佐宮縁起奉納や、翌二十六年十一月二十五日の宇佐宮一御殿内院・外院修造に際し、盛見とともに祝歌を詠んでいる。⁽⁹⁹⁾ また翌年五月二十六日には、出雲国日御碕社の造営も進められ、義持を筆頭に、盛見のほか細川満元・京極持高・飯尾加賀守らが勸進帳に名を連ねた。⁽¹⁰⁰⁾ 修造の勸進状を作成したのは、社僧妙観の依頼を受けた耕雲である（『日御碕社修造勸進状』）。幕府との関係強化をはかる大内氏が義持政権の事業を積極的に指揮し、南朝廷臣だった耕雲が社殿造営を寿ぐことの政治的意味も注意されるが、ここでは、守護が主導する義持政権の大がかりな神社復興事業においても、耕雲が神祇への造詣と和歌の文才による事業の意味づけや活性化を期待されていたことだけ確認しておきたい。

こうしてみると、第二章でみた渡唐天神像の献上にも、耕雲の影を義持と盛見の間に発見できそうなものだが、はたして如何であらうか。

耕雲が神社復興に関与した理由について、大田壮一郎氏⁽¹⁰¹⁾は彼が神祇・密教に造詣の深い臨済宗法燈派に属したことに求めるが、第一義的には神に奉納する和歌の才能が大きな要因だったのではなからうか。『勸進状』でも、社僧妙観が「求予詠和歌以作証明」た理由を、「是以、神迹之彰因和歌也」と記す。実際に耕雲は、応永十四年（二四〇七）義満自詠の十首和歌のうち一首に「長点」をつけ称賛するなど（『教言卿記』同年十二月二十四日条）、

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

遁世出家後もなお、歌学者としての性格は変わらず、以前同様に和歌の関わりにおいて、室町殿のため尽力している。無論、耕雲は漢学・漢詩の技量も蓄えているが、⁽¹⁰²⁾ 応永の詩画軸に登場する五山の常連メンバーにも名がみえず、漢詩中心の禅林社会においてはやや異色であり、一般の禅僧の括りでは捉えきれない。むしろ耕雲は、遁世して名を変え、禅僧になっても、在俗時代の社会的属性を維持している好例になると考えている。

ただ、耕雲が禅林と隔絶した存在というわけでは決していない。同じ禅僧でも惟肖得巖は、耕雲について、「偶頭山相公、聞其名、礼致之、襟義日厚、恨相見之晚、以至称其和歌之妙絶」。出近古定家卿、宜虚其左。而天下傾想風采矣」とのべ、惟肖自身も、耕雲から儒典・漢唐二史や「本朝国史及野語雑説」を教わったといい、その歌才や博識を称えている。⁽¹⁰³⁾ 耕雲は、早くから渡唐天神像に賛を寄せる惟肖得巖に和漢の知識を授けており、五山僧より一段上の存在でもあったのである。

渡唐天神像を介した盛見と義持の和合演出の場に、耕雲の姿はみられず、渡唐天神像の賛を書いた痕跡すらない。その点でみて、この時期に同説話の展開を実際に主導したのは、耕雲というより惟肖得巖を筆頭にする五山僧であった。これまで同説話に関して耕雲が過剰評価されてきたのは、応永年間の画像や詩文集を顧み、分析することなく、『両聖記』という一史料に頼りすぎたためではなかったか。

ただ、ひとつ確かなのは、彼が盛見とともに文化事業に関与する義持の側近であり、同説話の展開を担う惟肖得巖ら五山僧に、

研究ノート

五二(二六〇)

和漢の知識を伝授するような指導的立場にあったことである。耕雲自身は、南朝時代から和歌の達人として経歴を積んでおり、五山の漢文世界に転身してから和歌の世界を中心に生きた人物である。同説話の中心人物とまではいえないが、『両聖記』執筆の事実を考慮すれば、少なくとも同説話の展開を脇から盛り上げる役割を果たしたと評価できる。

以上のように、盛見の義持への渡唐天神像の献上は、盛見主催の天神法楽連歌に義持や惟肖得嚴が参加した事実と密接に関連する出来事であり、応永年間の都鄙間和合のなかで展開した文芸交流の一環であるといえる。

このことは、代表的な応永詩画軸である応永十七年(一四一〇)製「芭蕉夜雨図」にも看取される¹⁰⁴。本図には総勢十四名の賛があり、南禅寺を中心に太白真玄・惟肖得嚴・嚴中周盟・鄂隱惠竄ら禅僧が大半を占めるが、朝鮮国奉礼使梁需ともう一人、「右金吾嬾真子」こと山名時熙も画幅に五言句を寄せている。時熙も盛見と同じく、当時有力な在京守護で義持政権の幕閣の一員である。最近、早島大祐氏¹⁰⁵は、応永二十年代を画期とする守護の京菩提寺の成立に、守護在京の定着・都鄙間の緊密化との連関を見出した。時熙も南禅寺に栖真院という京菩提寺を拠点としたが、五山や守護が共演する文芸興行や絵画鑑賞の世界も、こうした社会再編の動きのなかで形成されたとみられる。本稿が明らかにした渡唐天神説話の展開も、こうした文脈で理解することができるのである。

おわりに

以上、応永年間に軸をおき、渡唐天神説話の展開過程を具体的な場面に則して考察した。これまでの研究史では、同説話の成立や淵源を探ることに関心を集めており、その展開過程について時系列に沿った分析は乏しく、『両聖記』や関係古記録に頼りがちで、応永年間という早い時期の渡唐天神像の作例に、真っ向から取り組む研究はなかった。

これに対して本稿では、大内盛見が足利義持に渡唐天神像を献上した出来事を、盛見の在京時期、両者の天神信仰を介した接触の事実などから明らかにし、同説話の展開が、義持個人というより彼の周辺にいた五山禅林や一部の在京守護の主体性によって担われたことを論じた。盛見が画像自体を入手した経路は不詳とするよりほかはないが、渡唐天神像への着賛所望から義持への献上までの過程は復元することができ、画像の献上時期は、広くみれば盛見上洛の応永十六年から同三十二年以前ということになる。

また、応永年間に渡唐天神説話が展開した背景には、義満期から義持期にいたる都鄙関係再編のなかで形成された五山と守護の文芸空間(応永の詩画軸ブーム)に加え、五山僧の社会的な天神連歌ブームへの便乗があったのであり、だからこそ同説話の画像もこの時期に広がることになったのである。『両聖記』の伏見殿廷臣が歌を捧げる描写にも明瞭であろう。盛見が義持に渡唐天神像を献上した下地も、ここにあったのである。

この時期の都鄙関係の再編、それにともなう室町殿・守護・五

山僧の文芸空間の形成と、詩画軸・連歌ブームといった社会情勢・文化傾向が、渡唐天神説話の図像化をうながし、同説話を禅林世界から開放させた。とくに渡唐天神説話の場合、室町殿たる義持の主導性はみられず受動的である。むしろ同説話の流布に貢献したのは、都鄙を超えた守護と禅僧の結びつきによるところが多であった。玉村氏が、応永年間の文化創造における幕閣守護を「小規模の義持」と表現したのは過小評価であろう。近世にいたるまで再生産されることになる渡唐天神像や応永詩画軸の隆盛は、義持個人の趣向だけではなく、こうした社会構造に起因するのである。

ところで、応仁二年（一四六八）、連歌師心敬が関東で著した『ひとりごと』には、「応永の比、永享年中に諸道の明匠出、うせ侍るにや」と回顧する有名な一文がある。応永・永享期は「諸道」興隆の時代だったが、当時の名匠が応仁期に相次いで亡くなり、往時を偲ぶほかないという。渡唐天神説話も、前代からの思想的な恩恵を受け、応永年間の社会情勢に規定されつつ発現したと思われるが、近世に入っても再生産されており、応永年間に育まれた文化現象がそのあとも継承された事例として特筆すべきである。大内盛見と武田信重とは渡唐天神像への視線が異なるように、享受した者に応じて変幻自在に顔を変える渡唐天神像だからこそ、その後も訪れたであろう幾度かの社会再編を乗り越え、後世まで残ることになったのであろう。

このように渡唐天神説話は、応永年間の時代性に規定される部分と、多様に変質し順応する部分を兼ね備え展開したと考えられ

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

るが、その多面性ゆえ、生みの親である五山僧の当初の思惑から離れ、社会的に展開するにつれ、一人歩きすることになったと思われる。これは、中世社会が禅宗文化をどのように理解したかの本質にも関係する問題である。とかく室町文化を論じるとき、禅思想の優位性や影響力を自明視しがちだが、渡唐天神説話しかり、とくに室町期の禅は禅としてだけでなく、むしろ周辺にある多様な諸要素と結合しやすい側面をもつことで、社会一般に受容されたということもいえるのである。

本稿はあくまで、応永年間という特定の時期に限定した議論に過ぎず、渡唐天神に関しても他地域での展開や全容まで追ったわけではない。この問題は室町後期まで視野に入れ検討すべきであり、稿を改めて論述してみたい。

- 註(1) 原田正俊『日本中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年）。
- (2) 桜井英治『日本の歴史12 室町人の精神』（講談社、二〇〇一年）二二五～二二六頁、末柄豊「室町文化とその担い手たち」（榎原雅治編『日本の時代史11 一揆の時代』吉川弘文館、二〇〇三年）など。
- (3) 清水克行「足利義持の禁酒令について」（同『室町社会の騷擾と秩序』吉川弘文館、二〇〇四年、初出一九九九年）、天野文雄『世阿弥がいた場所』（ベリカン社、二〇〇七年）第三章、高岸輝「清凉寺本『融通念仏縁起絵巻』と足利義満七回忌追善」（同『室町王権と絵画―初期土佐派研究―』京都大学学術出版会、二〇〇四年、初出二〇〇二年）、大田壮一郎「室町殿権力の宗教政策」（『歴史学研究』八五二号、二〇〇九年）ほか。
- (4) 玉村竹二「足利義持の禅宗信仰に就て」（同『日本禅宗史論集』

研究ノート

五四(二六二)

下之二、一九八一年、初出一九五一年。

(5) 玉村竹二『五山文学』(至文堂、一九五五年)二二三頁。

(6) 鈴木元「室町初期の天神信仰と伏見宮」(森正人編『伏見宮文化圏の研究―学芸の享受と創造の場として―』平成一〇―一一年度科学研究費補助金「基盤研究C」研究成果報告書、二〇〇〇年)。

(7) 熊谷宣夫「応永年間の詩画軸」(『美術研究』四号、一九三二年)ほか。

(8) 蔭木英雄「渡唐天神画像をめぐって―五山文学の一断面―(上)(下)」(『禅文化』八〇・八二号、一九七六年)、朝倉尚「賛渡唐天神詩寸見」(同『禅林の文学―中国文学受容の様相―』清文堂出版、一九八五年)、原田正俊「渡唐天神画像にみる禅宗と室町文化」(前掲註

(1) 書、初出一九八七年)、今泉淑夫・島尾新編『禅と天神』(吉川弘文館、二〇〇〇年)ほか。

(9) 村田正志「渡唐天神思想の源流」(同『村田正志著作集5 国史学論説』思文閣出版、一九八五年、初出一九五四年)をはじめ、上田純一「渡唐天神説話の発生をめぐって」(『日本宗教文化史研究』五一号、二〇〇一年)、大塚紀弘「渡唐天神説話源流考―観音寺所蔵『天神袈裟之記』の紹介を兼ねて―」(『日本宗教文化史研究』九一二号、二〇〇五年)。

(10) 魚澄惣五郎「渡唐天神に就て」(『歴史と地理』二一六号、一九一八年)、林屋辰三郎「天神信仰の遍歴」(『新修日本絵巻物全集』九巻、角川書店、一九七七年)ほか。

(11) こうした作業に今泉淑夫「天神信仰と渡唐天神伝説の成立」(前掲註(8)『禅と天神』所収)が多くの事例をあげており示唆深いが、同説話の推移をみるうえでは煩雑さも伴っている。新たな事例も加えつつ整理する必要がある。

(12) 『靈松一枝』所収『宋西入唐縁起』(東京大学史料編纂所蔵謄写本「請求番号二〇一六―四八八」)。

(13) 『幽貞集』(『五山文学新集』四、二八二―二八三頁。以下、『五山新』と略称)。

(14) 『大通禪師語録』卷六年譜(東京大学史料編纂所蔵謄写本「請求番号二〇一六―三一五」)、『愚中周及年譜抄』(同所蔵影写本「請求番号三〇一六―三三」)。

(15) 拙稿「渡唐天神図像賛を読む―東福寺・与可心交賛の再検討―」(『アジア遊学』一二二号、二〇〇九年)。

(16) 中野玄三「社寺縁起絵論」(同『日本仏教絵画研究』法蔵館、一九八二年)三七七頁。このほか、播磨国飾西郡英賀東林にある泉禪庵住持の周栄記室が北野天神を崇拜し、連歌奉納や社殿造営を行った例もある(播磨英賀神社蔵『北野天神縁起』永正本奥書)。

(17) 『仏光国師語録』九(『大正新修大蔵經』八〇、一三五頁c)「巨山和尚録序」。

(18) 図録『北条時宗とその時代展』(NHKプロモーション、二〇〇一年)三九頁。

(19) 『東海瑠華集』二(『五山新』二、七〇四頁)「北野天神」。

(20) 『補庵京華後集』(『五山新』一、三五九頁)「書北禪和尚天神賛后」。

(21) 『翠竹真如集』二(『五山新』五、八六一―八六二頁)「天神賛」。

(22) 滝沢幸恵「鹿王院所蔵の「春屋妙葩像」」(『鹿王院文書の研究』思文閣出版、二〇〇〇年)。

(23) 前掲註(20)に同じ。

(24) 『村庵藁』上(『五山新』二、二三七頁)「北野天神參無準画像」。

(25) 『新日本古典文学大系53』(岩波書店、一九九五年)二五九頁。小

林幸夫「渡唐天神の秀句―禅林の夢想天神説話―」(同『咄・雑談の伝承世界―近世説話の成立―』三弥井書店、一九九六年、初出同年)。はい例では、惟忠通恕(一三四九―一四二九)『雲壑猿吟』の「飛梅寄古畔侍者」にもみえる(『五山文学全集』三、五〇二頁。以下、『五山全』と略称)。

(26) 梅室周馥は山名氏出身で、細川成之に養育され、嵯峨華嚴院で出家した(玉村竹二『五山禅僧伝記集成』思文閣出版、二〇〇三年、三八三頁)。なお、嵯峨華嚴院は天下龍門のそば、正禅院の近所にある(『応永釣命絵図』)。

(27) 村田論文(前掲註(9))七六―七八頁。

(28) 宮島新一「束帯天神像と渡唐天神像―怨霊神から学芸神へ―」『国文学 解釈と鑑賞』六七―四号、二〇〇二年。

(29) 『日本荘園絵図聚影』二 近畿一(東京大学出版会、一九八八年)。(30) 『南游稿』七言絶句(『五山文学全集』三、七〇二頁)。「不妨」は「くしてもよい」の意にとる。

(31) 『看聞日記』応永二十五年六月十三日条。当時、鄂隠は鹿苑院・天龍寺を兼任した。同年三月十八日条によると、義持不興の理由は陽多院仏事の差配や、義持からの借物の故障、赤松満祐在国の申次のことになったという。

(32) 高岸論文(前掲註(3))参照。

(33) この作品は、村田正志氏が昭和三十九年(一九六四)二月の毎日新聞社主催の渡唐天神画像展でガラス越しに閲覧したもので、昭和六十二年(一九八七)には、古筆学研究所の此君書屋の所蔵になったらしい。村田論文(前掲註(9))六七頁、松原茂「天神信仰の流布と天神画像の展開」(古筆学研究所編『古筆学叢林1 古筆と国文学』八木書店、一九八七年)三二八―三二九頁。

応永期における渡唐天神説話の展開(芳澤)

(34) 松岡久人「大内氏」(オメガ社編『地方別日本の名族9 中国編』新人物往来社、一九八九年)二〇五頁。

(35) 藤井崇「盛見期の大内氏分国支配システム」(『ヒストリア』二〇一号、二〇〇六年)。

(36) 『東海瑠華集』三(『五山新』二、八〇六頁)「蓬月亭詩叙」。

(37) 『不二遺稿』下―書問(『大日本史料』第七編之一三、三六六―三六七頁)。

(38) 『東海瑠華集』二(『五山新』二、六七二頁)「大先字説」、加藤一寧「常栄寺蔵『大先説』訳注」(花園大学国際禅学研究所論叢一、二〇〇六年)、米原正義「周防大内氏の文芸」(同『戦国武士と文芸の研究』おうふう、一九七六年)五五〇―五五四頁附載の盛見略年譜も参照。

(39) 華岳建胃には文正元年(一四六六)七月二十五日賛の渡唐天神像(東京・個人蔵)が知られ(『国史大辞典』一〇巻「渡唐天神像」図版8)、問題の「臥雲日件録抜尤」の記事から三カ月後の着賛ということになる。

(40) 『臥雲日件録抜尤』文正元年五月八日条。

(41) なお本史料にみえる牧溪画・無準筆の渡唐天神像の真偽の問題があるが、中国よりも日本で牧溪画愛玩のあったことは(海老根聡郎「牧谿の生涯」『牧谿―憧憬の水墨画』五島美術館、一九九六年ほか)、島尾新氏のことを借りれば、これこそ「和の中の漢」の一形態というべき代物といえよう。

(42) 図録『天神さまの美術』(東京国立博物館ほか、二〇〇一年)一三八頁。

(43) 図録『特別展覧会 菅原道真公一一〇〇年祭記念 北野天満宮神宝展』(京都国立博物館、二〇〇一年)四四頁。

研究ノート

五六(二六四)

- (44) 『国史大辞典』一〇巻「渡唐天神像」図版11。なお甲府一蓮寺については、濱田隆「甲府一蓮寺「東帯天神画像」考―中世の文芸と絵画の一断面(一)―」、『仏教芸術』二五二号、二〇〇〇年) 参照。
- (45) 『禪と天神』(前掲註(8)) 一二八頁。
- (46) 『国史大辞典』一〇巻「渡唐天神像」図版3、および松原論文(前掲註(33))。
- (47) 詳細は拙稿(前掲註(15)) 参照。
- (48) 村田論文(前掲註(9)) 六七〜六八頁。
- (49) 『天神さまの美術』(前掲註(42)) 一三〇頁。
- (50) 『国史大辞典』一〇巻「渡唐天神像」図版4。
- (51) 前掲『禪と天神』五九〜六〇頁では、図9に本作を岡山県立美術館蔵として紹介するが、図9の写真は同館が所蔵する永享八年惟肖得嚴賛の作品の誤りであり、最古の作品が模本という説明もない。岡山県立美術館に問い合わせたところ、最古の作品は同館にないことが判明した。一方、図録『岡山県立美術館水墨画名品選』(五島美術館、一九九七年) 三六頁では、本作にふれて「個人蔵 模本」としているが筆者未見。
- (52) 『東海瑤華集』二(『五山新』二、七〇八頁) に「北野天神」の題で収録。
- (53) 『東海瑤華集』二(前掲註(19))、七〇五〜七〇六頁)「北野天神」。
- (54) 『東海瑤華集』三(『五山新』二、八〇五頁)「贈別益溪上人叙」。
- (55) 『東海瑤華集』二(『五山新』二、七二六頁)「鹿苑院殿天山相公画像賛」。
- (56) 磯貝正義『武田信重』(『中世武士選書1』戎光祥出版、二〇一〇年、初刊一九七四年)。
- (57) 拙稿(前掲註(15))。
- (58) 近世初頭の墨蹟鑑定書『墨蹟之写』には、「前南禪」の肩書きで東漸が「洞院藤君黃門」の要請で執筆した「大政威徳天満自在天神讚竝序」が書写されている(竹内尚次『江月宗玩墨蹟之写―禪林墨蹟鑑定日録―の研究』上、国書刊行会、一九七六年、九七頁)。洞院黃門は実信が満季に比定でき、応永の比較的早い作例ということになる。
- (59) 森茂暁「周防大内氏の渡来伝承について―「鹿苑院西国」下向記」を素材にして―」、『政治経済史学』三六三号、一九九六年)、同「大内氏の興隆と祖先伝承」(『山口県史研究』一一号、二〇〇三年)、須田牧子「大内氏の先祖観の形成とその意義」(同『中世日朝関係と大内氏』東京大学出版会、二〇一一年、初出二〇〇二年)。
- (60) 図録『荏柄天神社 九百年―鶴岡八幡宮古神宝類とともに―』(鎌倉国宝館、二〇〇四年) 八頁。翻刻・訓点は私に改めた。
- (61) 『天神さまの美術』(前掲註(42)) 二八七頁の救仁郷秀明氏の解説では、画像の製作年代を応永十〜十五年(一四〇三〜〇八)とする。
- (62) 図録『国宝天神さま―菅原道真の時代と天満宮の至宝』(九州国立博物館、二〇〇八年) 一二四頁。なお、第一句「主林神」は林を主(まも)る神の意。用例として『山谷詩集注』巻七(『和刻本漢詩集成』巻一四―宋詩、汲古書院、三七六頁)。希世靈彦の北野神君賛にも、「春風五百余年の後、猶お梅花のため主林と成る」とある(『翰林五鳳集』巻五五)。
- (63) 佐伯弘次「大内氏の筑前国支配―義弘期から政弘期まで―」(『九州中世史研究』一輯、文献出版、一九七八年) 二四九頁、松岡論文(前掲註(34)) 二〇五頁。
- (64) 『満濟准后日記』永享元年十一月十二日条・十四日条。
- (65) 戦国期、毛利隆元が安芸郡山の満願寺に預けた大内氏の軍旗には、菱形紋の上に、八幡大菩薩を中心に、妙見大菩薩・天満大自在天神の

神号が左右に墨書されている（『日本美術館』小学館、一九九七年、五一七頁）。この配置は、大内氏にとって天神が、妙見大菩薩と同格で、「合戦の神」としては八幡神に一步譲っていることを暗示している。

(66) 伊藤幸司「大内氏の外交と東福寺聖一派寺院―博多承天寺・長府長福寺・赤間関永福寺―」（同『中世日本の外交と禅宗』吉川弘文館、二〇〇二年、初出一九九八年）。

(67) 田村哲夫「守護大名『大内家奉行衆』」（『山口県文書館研究紀要』五号、一九七八年）、関周一「朝鮮王朝官人の日本観察」（『歴史評論』五九二号、一九九九年）。

(68) 松岡論文（前掲註（34））二一九頁。

(69) 周防国の禅僧が現地の唐人から、むかし中国径山が回祿したときの無準師範の行履を伝え聞き、これを京都の瑞溪周鳳に語っており（『臥雲日件録抜尤』文安五年正月十九日条）、周防・長門方面で無準師範や径山に関する情報は浸透していた。

(70) 天神講に関する専論に、三島暁子「南北朝・室町時代の天神講と奏楽―足利將軍家と醍醐寺法身院の関わりから―」（『芸能史研究』一八七号、二〇〇九年）がある。

(71) 『大日本史料』第六編之五、五五二頁。

(72) 坂本麻実子「足利義満と笙」（小島美子・藤井知昭編『日本の音の文化』第一書房、一九九四年）。

(73) 『師守記』貞和五年八月二十五日条、『豊原信秋記』応安七年二月二十五日条、『満濟准后日記』応永二十年正月二十五日条・同二十一年二月二十五日条。

(74) 延文三年二月十一日付「足利尊氏書状」・同月十二日付「足利義詮書状」など（『大日本史料』第六編之二二所収『三宝山文書』）七三

応永期における渡唐天神説話の展開（芳澤）

〇・七四四～七四五頁。荻野三七彦「醍醐寺と近江香荘」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六号、一九六三年）参照。

(75) 荻野三七彦「近江国香荘文書の研究」（同『日本中世古文書の研究』荻野三七彦博士還暦記念論文集刊行会、一九六四年）、服部幸子「中世醍醐寺における法身院と満濟に関する一考察」（大桑斉編『論集仏教土着』法蔵館、二〇〇三年）。

(76) 三枝暁子「北野祭と室町幕府」（五味文彦・菊地大樹編『中世の寺院と都市・権力』山川出版社、二〇〇七年）。

(77) 義満の北山第近隣には天神社が所在した（『吉田家日次記』応永九年正月一日条）。

(78) 『京都御所東山御文庫記録』甲一一三「天満天神御筆 寛平三年十月十日官符案」（『大日本史料』第七編之三、六一二頁）。

(79) 大田壮一郎「足利義満の宗教空間」（『ZEAMI』四号、二〇〇七年）。

(80) 『東海瑤華集』一陸座「勝定院殿贈大相国一品顯山大禪定門大祥忌」（『五山新』二、五七五頁）。

(81) 桜井英治『破産者たちの中世』（『日本史リブレット』27）山川出版社、二〇〇五年）二四～二六頁。

(82) 『満濟准后日記』応永二十年二月二十三・二十五・二十九日条。

(83) 『勝定院殿纂集諸仏事』五〇「十一面安座」（蓬左文庫蔵「請求番号一〇四一六六」）。

(84) 西山克「夢見られた空間 テクスト5 北野曼荼羅」（同『聖地の想像力―参詣曼荼羅を読む―』法蔵館、一九九八年）。

(85) 『神輿中門廻廊等造替記録』（北野天満宮史料刊行会編『北野天満宮史料 古記録』一九八〇年、八六～八七頁）。

(86) 村尾元忠「足利義持の神仏依存傾向」（安田元久先生退任記念論

五七（六五）

研究ノート

集刊行委員会編『中世日本の諸相』下巻、吉川弘文館、一九八九年、西山論文（前掲註（84））。

（87）河合正治「室町前期の武家社会と文化」（同『中世武家社会の研究』吉川弘文館、一九七三年、初出一九六三年）二二二頁。

（88）『東海瑠華集』三『五山新』二、八〇〇～八〇一頁。

（89）『看聞日記』永享七年正月二十五日条。

（90）鈴木論文（前掲註（6））。

（91）岡見正雄「室町ころ」（『国語国文』二〇一八号、一九五一年）。

（92）耕雲の事蹟については、岩橋小弥太「耕雲明魏」（『国語と国文学』二八一一号、一九五二年）、井上宗雄「中世歌壇史の研究」室町前期・南北朝期（明治書院、共に改訂版）一九八四年・一九八七年、福田秀一「中世和歌史の研究」第七章IV（角川書店、一九七二年、初出一九七一年）ほか多数。さしあたり福田氏著書の略年譜を参照。

（93）久保木秀夫「宮内庁書陵部蔵『法門四十七首和歌』翻刻と解題——南北朝末期歌壇に関する新出資料——」（『人間文化研究機構連携研究「文化資源の高度活用」：中世近世の禁裏の蔵書と古典学の研究——高松宮家伝来禁裏本を中心として——研究調査報告2、二〇〇八年）。

（94）岩坪健「南朝歴代の伝承」（同『源氏物語古注釈の研究』和泉書院、一九九九年、初出一九九五年）。

（95）三浦周行「法制史総論」（同『法制史の研究』岩波書店、一九九九年）五一頁、上横手雅敬「御成敗式目追加」（『群書解題』三、統群書類従完成会、一九六〇年）一〇三頁。

（96）『天理図書館稀書目録』和漢書之部第二、一二五～一二六頁。

（97）米原著書（前掲註（38））五四二頁。

（98）田村正孝「室町期における宇佐宮の祭祀・造営再興」（『年報中世史研究』三二号、二〇〇七年）。

五八（六九）

（99）『宇佐宮現記』一（『宇佐神宮史』史料篇九）二二五～二二六頁、二五九～二六〇頁。

（100）『日御碕社修造勸進状』・『日御碕社建立次第』応永二十五年八月二十八日条（『神道大系』神社編三六（出雲・石見・隠岐国）三、四頁・一七頁）。

（101）大田論文（前掲註（3））。

（102）たとえば、等持寺での義持・満濟への『孟子』談義（『満濟准后日記』応永二十年四月二十九日・五月四日条）や、義持の丹後天橋立遊覧における作詩がある。『真愚稿』（『五山全』三、八二九頁）「次畊雲陪相公遊丹之天橋偈韻」。

（103）『東海瑠華集』二『五山新』二、七二二頁（「耕雲老人寿像」）。

（104）図録『龜山法皇七〇〇年御忌記念 南禅寺』（東京国立博物館ほか、二〇〇四年）九二・二五四頁。

（105）早島大祐『室町幕府論』（『講談社選書メチエ486』講談社、二〇一〇年）二三三～二六六頁。守護やその一族の在京については、山田徹「南北朝期の守護在京」（『日本史研究』五三四号、二〇〇七年）。

付記 本稿は二〇〇九～二〇一〇年度科学研究費補助金による研究成果の一部である。成稿にあたり、二〇〇七年龍谷大学に提出した修士論文を基礎とし、口頭報告（大阪歴史学会中世史部会・海域アジア史研究会）と史料調査をふまえた。

〔追記〕脱稿後、橋本雄「渡唐天神説話の源流と流行」（同『中華幻想——唐物と外交の室町時代史——』勉誠出版、二〇一一年）に接した。初出時（二〇〇八年）のものに、応永年間における同説話の流行を、五山側が北野参籠に熱心な義持の北野信仰をとりこんだことによるとの展望が加わっている。本稿の問題関心にかかわる重要な指摘である。