

# 中世文化と同朋衆

村井康彦

同朋衆については「はじめに」でも述べたように、早くから関心を抱き、こんにちに至るまで精粗さまざまながら、中世文化を論ずる時には必ずず関説して来た。それらのいくつかはその名も『武家文化と同朋衆』（平成三年）に収録した。本稿は同朋衆についての唯一の画証と考えられる「足利將軍若宮八幡宮参詣絵巻」の理解に資するため、その同朋衆について述べるものであるが、全般的なことについては右の小著にゆだね、ここでは同朋衆の研究史を概観しながら、それを通して同朋衆の文化史的な意義を明らかにしたいと思う。

## 一 同朋衆研究の軌跡

室町將軍家に近侍し、その御用を務めていた同朋衆の存在は、むろん古くから知られていたが、文芸上の役割を評価した最初は、天正年間の『山上宗二記』ではなかろうか。宗二は千利休の弟子であり、ともに秀吉の茶頭として仕えた堺の茶人であるが、その直言癖のゆえに再三秀吉の勘気にふれ、最後は小田原の地で耳を切り鼻を

そがれた上、慘殺された。天正十八年（一五九〇）四月一日のこと  
で、その十一ヶ月のちには利休も同じく秀吉の命で自刃する。本書  
はその宗二が、天正十六、七年頃、何人かの者に書き与えた茶書で、  
文言に多少の違いはあるが、内容的にはどの写本もかわりはない。  
その冒頭、いわば序文の部分に次のように記す。

夫茶湯ノ起ハ、普光院殿（義教）・鹿園院（義満）ノ御代ヨリ

唐物絵讃等歴々集り畢、其比御同朋衆ハ善阿弥・毎阿弥ナリ。

その後慈照院殿（義政）の代には能阿弥が仕えて歌連歌をはじめ  
様々な文芸を催したこと、能阿弥の推薦で村田珠光が將軍より召さ  
れて茶湯の師匠をつとめ、これによって茶湯が広まったこと、義政  
没後も代々の將軍家が茶湯を嗜んだが、これに御同朋衆芸阿弥・相  
阿弥らが仕えたこと、などを述べる。將軍の前後を間違えるなど史  
料的な瑕疵も見受けるが、その分伝承の原初性が示されている。評  
価といってもその程度のことであるが、同朋衆のなかでは能阿弥が  
義政との関係でもっとも活躍した人物とするここでの認識は、以後  
こんにちに至るまで受けつがれているといつてよいであろう。

この能阿弥に、子の芸阿弥と孫の相阿弥を合わせて三代三阿弥と称している。右にも見える毎阿弥が能阿弥の父であるが、四代四阿弥という言い方をしないのは、史料上の毎阿弥がせいぜい將軍の使い走りや伊勢神宮などへの將軍の代参をつとめるのが主で、文芸的な仕事には殆んど関係しなかったことによるものであろう。しかし毎阿弥のような存在を排除し、三阿弥を同朋衆の典型とみなして来たことが同朋衆の理解を偏らせたことはいなめない。それについてはあらためてふれるとして、『山上宗二記』によって、歴代將軍に仕えた三阿弥ら同朋衆の役割が評価されるのと表裏の関係で、將軍のなかでもとくに義政の芸術性が評価されたのも、本書あたりが最初ではなかろうか。言葉としては成熟していないが、いわゆる「東山文化」の原像がみえてくるのもこの時代である。換言すれば中世文化の理解は、歴史的には義政の東山文化に代表させることから始まったのであって、義満を中心とする北山文化といった概念はむしろ後出的なものであったと考えてよい。私自身は東山文化の概念については別の考えがあり、義政の芸術的な先進性を評価するがゆえに、その時期は、文化史上の時代区分としては過渡期と考える方が妥当とみるが（『天文文化論』『武家文化と同朋衆』所収）、その判断の如何を問わず、義政の文芸活動が同朋衆の存在を抜きにしては考えがたいことだけはたしかである。

さて同朋衆についての認識は、先にもふれたように、江戸時代以

後戦前までは、『山上宗二記』のそれを大きく出るものではなかったといつてよい。しかも同朋衆といえば先の三阿弥に限られるようになったのが特徴である。これには絵画に長じて国工・国手と称されたかれらが、美術史の上で取上げられたことも無関係ではなからう。笹川種郎『東山時代の文化』（昭和十八年）は、戦前における東山文化の代表的著作であるが、『日本文化名著選』の一冊として刊行された同氏『江戸已前日本絵画史』（昭和十八年）と同様、絵画を中心とする三阿弥関係の記録の列挙にとどまっており、同朋衆全体を見通すといった姿勢はほとんどない。

同朋衆についての研究が進んだのは、やはり第二次大戦後のことであり、しかもその特徴は、同朋衆が必ず有した阿弥号をめぐり、時宗（衆）研究の一環として行われるようになったところにある。吉川清『時衆阿弥教団の研究』（昭和三十一年）がその先鞭をつけた業績といつてよいであろう。

阿弥号といえば鎌倉初期、東大寺復興に関わった俊乗坊重源が南阿弥陀仏と号したこと、最近ではこの重源に従って造像した仏師快慶が安阿弥陀仏と称したことが知られるが、鎌倉時代以後念仏系の宗派、とくに一遍の唱えた時宗の入信者（これを時衆といった）の間で用いられたことからこの一派を特徴づける要素となった。ただし阿弥号そのものは時衆に限るものでなかったことはいうまでもない。ところが戦後の一時期は、阿弥号であればすべて時衆とみなす

安易な理解が横行した。あとにふれるが観阿弥・世阿弥の時衆説はその最たるものであり、しかも同じ理由によって世阿弥同朋衆説もセットで唱えられるようになったが、いずれも吉川氏の説に出るものであったといつてよい。

その後、時衆の中世文芸に果たした役割について、もつとも包括的、総合的な研究を進めているのが金井清光氏で、『時衆文芸研究』（昭和四十二年）は、こんにちにおけるもつとも代表的な仕事である。<sup>1)</sup>

## 二 同朋衆の評価

さて同朋衆の研究は、このように時衆研究のなかで進められ重視されるようになって来たが、その一方で、過度の評価に対する反論もあらわれている。その一つが野地修左氏の『日本中世住宅史研究』（昭和三十年）における三阿弥論である。これは中世の住宅―書院造の研究にとって不可欠の史料である『君台観左右帳記』や『御飾書』の分析を通して、三阿弥が茶湯に関わった事実はないとし、これらを「数寄の宗匠」などというのは江戸時代、寛文から元禄にかけてつくられた付会の説にすぎない、と断じたものである。たしかに記録の上では茶事に直接関連する事績が見当たらないところから、伝統的な理解は大きな打撃を受け、その反応は『君台観左右帳記』研究などの分野でさつそく現われている。<sup>2)</sup>

しかし野地氏の批判は当たっていないというのが私の考え方である。

とくに当時の茶湯が、將軍家でいえば、同朋衆により唐物をもって座敷飾りの施された殿中で行われるものであったことを考えると、その唐物の管理と利用の全般に関わった三阿弥らが、茶会にまったく無関係とみるのは正確な見方とはいえない。氏は東求堂同仁齋についても、書齋であつて（通説の如く四畳半）茶室ではないと断じるが、だいいち当時の書院座敷は和歌会や連歌会などがもたれる接客の場でもあつたのであつて、書齋を個人的な冥想の場とのみ見るのは事実に反する。茶事についても、他の場所（茶湯所）で用意された茶が主客の席に運ばれるのが書院茶湯の特徴であり、専用茶室でなくとも茶事の催された場がすなわち茶室なのであつて、書齋と茶室とを対立概念の如く考えるのは歴史的な理解とはいえない。それどころか解体修理によつて同仁齋の天井から「ゐろりの間」との墨書も発見されて囲炉裏が切られていたことが分り、そのことを記す『御飾書』の信憑性がかえつて高まつた。三阿弥たちの仕事は、そうした書院座敷や茶湯のあり方のなかで理解すべきで、野地説は厳密な議論のようであつて、かえつて事実から乖離しているといわねばならない。三阿弥たちはまぎれもなく「数寄の宗匠」であつた。

野地氏とは別の立場から、また三阿弥というよりは同朋衆全般の役割を徹底的に低く見たのが香西精「同朋衆雑考」（『世阿弥新考』所収、昭和三十七年）である。先にもふれたように戦後における時衆研究のなかで、猿樂の世阿弥もまた時衆であり、將軍家に仕えた

同朋衆であつたとする理解がひろがつていたのに対し、世阿弥をこよなく愛した同氏が、一流の文化人であつた世阿弥が時衆であるはずはなく、また同朋衆と同列に扱われるのは許しがたいとして當時の通説に真向から反論したものである。

世阿弥は禅（曹洞禅）的教養をもっており、時衆ではありえないし、また同朋衆は一介の家事使用人（下人）、將軍家の殿中雑役夫というべきものであつて、教養人の世阿弥と同列に論ずるに値いしない存在、というのが氏の主張である。

同朋衆の職掌は多岐にわたり、使い走りから唐物奉行に至るまで多種多様であつて、一芸一能に秀でた者だけが同朋衆に取立てられたとする通説は、たしかに氏のいうように虚妄の説であらう。しかしそれは通説が正確でないというだけのことであつて、歴史的存在としての同朋衆そのものの実態とは関係がない。大事なものは通説の非の指摘に終始するのではなく、事実の正しい認識を得ることである。ところが氏は、同朋衆が殿中雑事に従つた場面をとらえ、そのことを徹底的に衝くことによって同朋衆の非文化的性格を剔出する一方、文化的な仕事に當つた能・芸・相阿弥らについては、かれらは同朋衆でないと主張することで自説に不利なところは回避する。世阿弥時衆説・同朋衆説に私憤を抱く氏の心情は十分理解できるが、その論調はほとんど誹謗に近く、読む者にとって決して快いものではない。同朋衆についての貴重な指摘も多いだけに、そのことが惜

しまれる。そして両極端は相通ずるのとえの如く、一芸一能に秀でた者が同朋衆に取立てられたとみる通説も一面的なら、一介の家事使用人、雑役夫と決めつけるのも偏頗の論といわねばならない。折衷論というのではなく、妥当な理解が望まれる。

野地氏や香西氏の茶道史批判は私には激烈に過ぎると思えるが、そういわれても仕方がない、根拠のない俗論の類が横行していることもまた事実である。千利休の祖父が義政の同朋衆・千阿弥であつたとする通説にも疑問がある。

その考え方は千家その他に伝わる『千利休由緒書』に述べられている。この書は承応二年（一六五三）、徳川家康の系譜が編まれるに当り、家康ゆかりの遺族から聞き取り調査した際の記録で、紀州徳川家の儒臣と当時同家の茶頭をつとめていた千宗左（江岑）との間にかわされた問答がまとめられている。したがってこれは、虚実は別にしても、千家の草創期についての根本資料といつてよい。

さてこれによれば千家はもと田中家といい、代々足利公方に仕えた同朋衆であつたが、利休の祖父が義政（および子の義尚）に仕えた同朋衆・千阿弥であつた。ところが応仁元年（一四六七）、細川勝元の要求により、義政の近習十二人が西軍山名宗全方に通じたかどで「掃除（追放）」されたなかに千阿弥がおり、この時堺に下つて閑居したが、のちに京に戻つて義尚に仕えた。しかし義尚が近江鈎の陣中で没し（一四八九）、義政もまたその翌年没するに及び、再び堺

に下向した。子の与兵衛は田中の字を改め、父の千阿弥の千の字をとって名字とし、今市町で商家を営んだが、子の与四郎は茶を好み、その道に進んだのである。――

千阿弥は同時代の記録からも実在の人物であり、応仁元年の一件も事実であったことがたしかめられるから、千阿弥は義政の同朋衆の中では側近的な立場にいたことが知られる。しかもその職掌をみると香や茶器の扱いに当るなど、茶湯に関わっており、その点で利休の祖父とするにふさわしい。しかしこの千阿弥は利休の祖父ではなかったというのが私の理解である。その論拠については小著『千利休』（NHKブックス）にゆだねたいが、当時の記録から判断して、千阿弥は義政の没後も依然として京都に住んでおり、堺へ下った形跡がないことがその最たる理由である。利休の長年の知己であった山上宗二の著書――先にあげた『山上宗二記』に、三阿弥らの名は出て千阿弥についてふれるところがないのも、利休の口から千阿弥の名が出なかったことを暗示している。利休の祖父は法名を「道悦」といい、利休は若い時分その法会を行なっているが、貧乏のため十分なことができなかったと歎いている。私にはその祖父道悦と同朋衆千阿弥のイメージが重ならないのである。同朋衆千阿弥説は江戸期につくられた千家の家譜伝説ともいうべきものではなかろうか。

なお、明和四年（一七六七）から翌年にかけて京都所司代阿部飛

驒守正允が幕府巡見使として調査した時の記録『京都順見記』によると、東山安養寺（時宗）の本堂には安阿弥（快慶）作の阿弥陀三尊像・開山像などの他、「千利休宗易位牌有之」とある。どのような因縁で利休の位牌が現円山公園にあった時宗寺院に安置されたのか分からないが、気になる話ではある。

### 三 従軍時衆と同朋衆

同朋衆は必ず千阿弥号をもっているが、逆は必ずしも真ならずで、阿弥号をもっていないもすべてが時衆というわけではないし、ましてや同朋衆というわけでもない。その点は香西氏の指摘する通りである。氏が挙げているいくつかの事例からも、同朋衆の子で禅僧になったものもおれば、熱烈な法華信徒がいたことも知られる。同朋衆（のすべて）が時衆でないことは明らかである。しかし問題は、同朋衆はなぜ必ず千阿弥号を称したのか、その根源を問い直すことであろう。先の香西氏は、観阿弥や世阿弥は義満が勝手につけたもので、格別の意味はないとするが、それで片づく問題ではないと思われる。

同朋衆の理解にこのような違いが生ずるのは、その実態がいまひとつ明らかでないためであるが、もっとも立ち遅れているのが同朋衆の成立過程についての説明であり、すべてはそこに帰着する。室町幕府の職制の末端に位置づけられて以後の同朋衆についてはとも

かく、それに至る過程が空白といってよいのである。

同朋衆の源流が鎌倉最末期から南北朝、室町初期の戦乱期、有力武將に同道した時衆、いつてみれば従軍僧に求められることは、まず間違いない。元弘三年（正慶二年・一三三三）一月、鎌倉幕府軍斎藤新兵衛入道息兵衛五郎らが楠正成を河内千早城に攻めた時、この軍隊に同道する時衆が二百余に及んだとある『正慶乱雑志』（「正慶二年楠合戦注文」とも）の記事が初見である。もとを辿れば念仏系の僧侶が他宗徒に比して早くから葬送に関わったことが、合戦での戦傷戦死を覚悟しておかねばならなかった武將たちの求めるところとなり、時衆を同道するようになったものとみられる。記録や軍記もののなかに「最後マデ付タル時衆ノ徒」とか「トモニツレタル遁世者」などとあるのがそれである。従軍しないまでも、合戦が終われば直ちにその場に赴き、戦傷者には金瘡の治療に当り、戦死者は十念を授けて菩提を弔い、頭髮や鎧などの一部を取って遺族へ届ける時衆も少なくなかった。

こうした従軍時衆については、元弘三年五月二十八日付、他阿弥陀仏安国上人の証阿弥陀仏宛て書状、ことに応永六年（一三九九）十一月二十五日付、他阿弥陀仏自空上人教誡状のごときは、従軍時衆の戦陣訓ともいべきものであった。すなわちこれによれば、南北朝内乱期のさなか観応年間（一二五〇―五二）には、「軍勢に相あいにともなう伴時衆の法様」が配布されていたが、「今は見および、聞およべる時衆

も不レ可有」とあって応永初年には忘れられていたようだ。そこでこの年あらためて「心得らるべき条々」を定めたというのである。

いわく「時衆が軍隊に同道するのは十念一大事のためであるから、弓矢方のことで使者（いわゆる陣僧）になつてはならない」、いわく「軍隊においては護身のため鎧甲を身につけるのはよいが、弓箭兵仗を手にして殺生してはならない」、いわく「檀那の一大事（戦死）を見届けるのに身体がひもじくは叶わないから、食事はいつでもあるにまかせて食べておけ」等々。いずれも体験から来る実践的な教訓であったことが知られて興味をひく。のちのものであるが『異本小田原軍記』（氏綱連歌の事）にも、

惣じて時衆の僧、昔より和歌を専とし、金瘡（刀の切り傷）の治療を事とす。依レ之御陣先へも召連れ、金瘡を療治し、又死骸を治め、或は最後の十念をも受け給ひけるほどに、何れの大將も同道ありて賞翫あるとぞ聞えし。

とあり、檀那（武將）と時衆の関係がよく示されている。かれらの提供する情報が『太平記』や『明德記』など軍記もののニュースソースとなつたのをはじめ、戦陣の間にあつて武將の無聊を慰める必要上から文芸や芸能をよくする時衆が生れたのも、理由のないことではない。

同朋衆は、基本的にはこうした従軍時衆が、やがて確立した室町幕府の職制の一部に編成されたものと考えるが、残念ながらその過

程を記録の上でおさえることができない。同朋衆についての記録類は足利義詮の頃からあらわれはじめるが、ほぼ分っているのは、義満をへて義持、義教の頃に制度的な確立をみ、義政期に至ったということである。

しかし同朋衆になった人物のうち、海老名南阿弥はもと関東武士だったといい、また毎・能・芸・相阿弥の四代は、もと越前朝倉氏の家臣だったという伝承をもつ。これが事実なら、没落武士が同朋衆の供給源になったケースも考えられるが、そんなに多かったとは思えない。戦国大名の御伽衆・御咄衆に武功のあった武士などが当てられたのとは同一には語れないであろう。これは道俗を問わないのに対して、同朋衆の場合、「阿弥号」を抜きにしては語れないからである。

同朋衆が阿弥号をもつのは、名乗りの問題だけでなく、遁世姿をしたことと表裏の関係にある。剃髪し法体となったのは、そうすることで身分の格差の解消がはかられたことが大きい。かつて遁世者の西行とか長明が遁世したことによって、それまで考えられなかった貴紳との交わりが可能になったことが想起されよう。その意味で同朋衆の出自は一般的にいつて低かったとみられる。

さて猿樂の観阿弥・世阿弥父子や道阿弥は、いずれも義満による命名である。のちに世阿弥の甥の元重に音阿弥と名付けたのは、たぶん義教であるが、これにはイニシャルで「観・世・音」（観阿弥が

大和長谷寺の観音信仰の持主だった）とする意図があったとみられる。このことについて先の香西氏はこういう。この阿弥号は、「単に義満のほしいままに付けた私号であつたにすぎないから、宗教的には中立的であるとしてもいうか、あるいは非宗教的であるとしてもいふべきか、法名としての宗教性は、ほとんど零に近いほど稀薄であつた」と。これは義教による音阿弥についても同じであろう。しかし果してそうであろうか。この論理が通用するのなら、禪宗や法華宗の信徒もいた同朋衆の名乗る阿弥号も、手続きに従っただけの形式的なもので、宗教性は零に近かったと主張することも可能である。しかしそれは中世という時代性を無視した現代人のそれこそ恣意的な解釈でしかない。猿樂者と同朋衆とを同一視するわけではないが、阿弥号を称し、法体姿（世阿弥らもそうであつた）になることには、共通の理由があつたに違いない。それは身分的に対極にある者が「貴人」に仕えるに当って求められていた一種の通過儀礼であり、それによる身分格差の解消が図られたものとみるべきである。それによって身分格差が本当になくなるわけではもとよりない。そうすることである種の社会的な認知が行われたのである。遁世のもつ社会的な効用といつてよいであろう。

同朋衆が必らず阿弥号を付けられていたのは、系譜的に武家に従つた時衆に由来するためといつてよいが、没落武士もいたであろうから、時衆一元論で片付くものでもないと思う。しかし幕府職制の



なかで唯一宗教的呼称が付けられた背景もしくは根底に、身分制の問題が横わっていたことを無視することはできない。といって制度として確立して以後、特定の信仰なり宗派が強要されたわけではないから、同じ同朋衆でもさまざまな信仰をもつていても不思議ではない。その辺りのことをきちんと整理しておかないと、同朋衆についての正確な認識は得られないであろう。

同朋衆の成立過程については、今後の研究にまきたいと思う。

#### 四 ヒト・モノ・トコロ

以上、同朋衆をめぐる問題点のいくつかを取上げたが、その文化史上の意義となると、やはり三阿弥たちに戻ってしまう。一芸一能に秀でた者として召されたのではないが、その経験を通じていくつかの分野のプロフェッショナル（宗匠）になった事実まで否定することはできない。そればかりか、かれらの活躍した分野に時代的な傾向が反映されているという意味で、これを無視も軽視もすることは許されない。

室町幕府なり將軍家において、同朋衆（のすべてではないが）をふくめ「道々ノ者」たちが吸収された背景には、みずからが文化保持者である公家と違い、そうした文化の伝統をもたない武士社会にあったは、パトロンとなることでしかこれを享受できないという事情があった。時期的な差異はあるが、安土桃山期の天下一統者たち

が茶頭や御伽衆を擁したのも、身分的には似て非なるものであるが、基本的には同じシステムといつてよいであろう。

その点でかれらの活躍の場として室町幕府のなかに「会所」が登場したことの意味は大きい。<sup>3</sup>すなわち義満の営んだ（一三七八）室町殿、いわゆる花の御所の庭間建物群のなかに一字の会所が登場したのが最初で、つぎの義持の三条坊門殿（一四〇九）には二字（ただし一字は次の將軍義教が一時仮寓していた時の建立になる）、これが義教の室町殿になると、南向会所（一四三三）、会所泉殿（一四三三）、新会所（一四三四）と連年造られている。先の三条坊門殿の一字を合わせると義教はじつに四字もの会所を建てたことになる。義教の会所への執心は異常とさえいえるものがある。

会所がこのようにふえた理由は、幕府における各種の行事、なかでも文芸関係の行事が増加したことにある。猿楽・田楽・松拍手あるいは和歌・連歌・茶湯・立華などが恒例、臨時の殿中行事とされた。その多くは義満に出るが、これを先例としながら次々と月次（月例）の行事にしたのが義教である。義教といえば音阿弥を寵愛して世阿弥父子を迫害したことで知られるが、猿楽に限らず、和歌、連歌あるいは茶湯などにも関心をもったことで知られる。私が室町文化のピークを義教の永享年間に求める（そして義政の東山時代を過渡期とみる）ゆえんである。

しかしこの会所のもつ文化史的な意味は、それが書院座敷という



新しい生活空間として発展したことにある。具体的には、座敷飾りの場としていわゆる床の間が出現したことである。床の間とは、鎌倉時代以来進んで来た唐物（絵画・墨跡・文房具・法具類）の将来と受容、つまりは唐物数奇の高揚がもたらした日本的な座敷飾りの場といつてよい。歴代將軍によって蒐集された唐物類はのちに「東山御物」と称されたが、これの目利（鑑定）や外題、表装、出納などに当り、またそれらの唐物を用いて会所の座敷飾りに当ったのが、同朋衆に他ならない。能・芸・相の三阿弥たちが「唐物奉行」といわれ、時に「会所同朋」とも称されたゆえんである。これまで繰り返した述べてように、殿中雑事に奉仕した同朋衆はピンからキリまでいたが、その殿中雑事のなかでもっとも力量の見せどころとなったのが座敷飾りであったというわけである。

つまりこのような座敷飾りが將軍家において重要な職掌となった背景には、第一に、飾られるモノとしての唐物に対する執心、いわゆる唐物数奇が室町期に至ってピークに達したことであり、第二は、それを承けて飾られるトコロとしての書院座敷の発展があったことである。そして第三に、同朋衆はまさにその飾りに当るヒトだった。こうして唐物莊嚴（かざり）が関心事となるなかで、おのずから求められたのが座敷飾りの規矩、すなわち「室礼」であり、そのことに当った同朋衆が経験的に考案した室礼の集大成が、いうところの「君台観左右帳記」であった。將軍楼台の左右についての座敷飾

りの書というほどの意味であろう。左右は上巻・下巻のこととする理解もあるが、それを書名のなかにふくみ込むとは考えがたい。いずれにせよ徳川美術館蔵になる御飾書のなかに「君台観左右帳記」キョウタイカンサウバウキとの記載があるが、それに付されたフリガナが、公方御倉に収蔵された重宝類を中国宋代の徽宗皇帝のそれになぞらえた、当事者たちの思いをよく伝えている。

『君台観左右帳記』には能阿弥本と相阿弥本とがあり、当然のことながら内容的には前者の方が素朴であり、後者の方が洗練されている。その一部をなす画人録の部での画家の品等分けが、前者では上・中・下の三品等だったのが、後者では上々々・上々・上中・上・中上・中（その記載はないが）・下上・下（同前）と八品等にまで細分化されているのは、評価の変動をふくめて、日本人の好みや鑑賞眼の進んだことを示している。また前者にのみ器物の説明のあと、唐物を見る上での心得を説いた次のような文言がある。

唐物色々みること、能心よくに入て見おぼゆる事肝要にて候。…只物数をよく見候て、目功入候こと肝要にて候。絵はなににても

正筆（本物）を見候（ことが肝要）…。

これは能阿弥本のもつ伝書性格の性格といつてよいであろう。その分古態を示しているわけである。

さて『君台観左右帳記』の内容は、どの系統でも三部——(1)画人録、(2)座敷飾、(3)器物の説明——からなる。(1)は宋元を中心とする

画家百五十―百七十名ほどを品等に分ち、それぞれが得意とする画題を書き上げたものであり、(3)は彫物(漆工品)、胡銅物、茶垞物(磁器)、土の物(天目茶碗)、葉茶壺、抹茶壺などについて、ときに絵入りで説明し、最後に、主として書院の上に飾られる文房具についての説明である。これらに対して(2)が座敷飾、すなわち(イ)(押板床)飾次第、(ロ)書院飾次第、(ハ)違棚の飾り、の三ヶ所の飾り方を図をまじえて説明したものである。(1)の絵画も(3)の器物も、(2)の座敷飾りの構成要素であるから、全体として座敷飾の規式書ということができる。このうち(1)の画人録の部分だけが、ときに独立して作成されることがあるのは、唐絵の愛好された時代のこととて、格別の需要に応えたものであろう。

このように見てくると『君台観左右帳記』には、唐物数寄の高揚に対応する形で出現した日本的受容の姿とその美学がこめられているといつてよいであろう。その床の間をふくむ書院座敷が、将軍家などの武家から寺院や公家、あるいは上層町衆へと取り込まれ、江戸時代を通じて標準的な日本住宅の構造となったことを思えば、同朋衆によって考案された室礼は、日本人が育てた生活美学の母胎といつてよいのである。

注

- (1) 時衆の文芸・芸能など文化史研究については、金井清行『時衆文芸研究』(昭和四十二年)、大橋俊雄『時衆教団史研究のあゆみ』(『時衆の成立と展開』昭和四十八年)参照のこと。
- (2) 赤松俊男『御飾書』解題『茶道古典全集』第二巻、昭和三十一年)会所については村井「会所の文芸」(『日本文化小史』、昭和五十四年)、川上貢『日本中世住宅史の研究』(昭和四十二年)参照。
- (3) このような観点から考察したのが村井「君台観左右帳記と御飾書」(『茶の湯の古典』、昭和五十八年、のち『武家文化と同朋衆』に所収)
- (4)