

茶湯の思想・断章

生活文化にみる日常性と非日常性

村井康彦

平成二年が千利休四百年忌ということで、利休や茶湯について関心がもたれたが、ブームが去ったあとになにが残ったか。ことに茶湯に対する理解が、これまでどれほど進んだか、はなはだ心もとない。私が茶湯に関心をもつようになったのは、中世都市研究のなかで、これが典型的な都市文化と考えられただけでなく、茶湯が日本文化のある面、それもかなり本質的な部分を備えていると思っただからである。

ひとくちでいえば、日本文化のもつ生活文化という特性をもつとも典型的な形で具有するのが茶湯である。利休が日本文化史の上で評価されるのも、生活文化としての茶湯がもつ日常性と非日常性の関係を追究した点に求められるといつてよい。したがってそこで出されている問題はひとり茶湯に限るものではなく、ひろく生活と芸術の関係、あるいは生活と思想(美意識)の関係を考える上での素材を提供しているように思う。

この点について考えるとき、私がいつも想起するのが、一人は津田左右吉であり、もう一人が岡倉天心である。

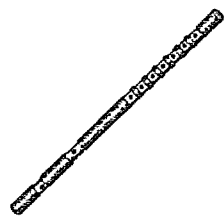
まず前者についていえば、とくに『文学に現はれたる我が国民思想の研究』における考え方に関係がある。津田は、思想は生活とともにある、実生活をはなれて存在するのは思想ではない、という観点から、文学作品を通して各時代の思想の特徴を抽出することを意図している。文学作品を素材とするのは、「文学は生活の表現」「小説は歴史より却って時代の真相を後世に伝えるもの」であるからであるが、このことは氏にとって文学は事実であり(あるべきであり)、作為や虚構性は排除されることになる。だから平安時代に盛行した和歌による男女のかけ合いといったことは不道德以外のなものでもないことになってしまふ。

津田が生活に密着したものが本物とする立場から、表現におけるリアリズム論に立つのは当然であるが、その結果、文学や芸術における作為や虚構、あるいは宗教にせよ文学にせよ知的・観念的な次元での受容は無意味であり、価値がない、ということにもなる。したがってその文脈の中では、貴族とか一部の学者(僧侶・儒者)の次元の受容はだめで、庶民にまでひろまっていなければ

本物とはいえない、ということにもなる。その意味で津田の主張がもつとも明確、鮮明に打ち出されているのが『貴族文学の時代』の巻であろう。しかしこれでは素材リアリズム論でしかないであろう。

この津田の考え方に対してはアンビバレンツというか、私には相反する二様の思いがある。一つは、高踏的な思想も、血肉化されてはじめて本物である、という考え方はまさにその通りであり、そこでこれを思想の生活化といつてよいであろう。

しかしこの津田の考え方を推し進めると、芸術や文化は成り立たなくなってしまうのではないか。なぜなら芸術とは、ジャンルの違いはあっても、素材そのものではなく、素材に手を加えて改変し、新しいものをつくり出すことである。いかに素材ばなれをするか、本物をいかに抽象化し虚構化するか、その作為にこそ意味があるはずである。もとより芸術の定義づけ、理解には時代による変化があり、素材と素材ばなれの関係にも多少のゆれはあろう。たとえばテレビで、その番組の作成の現場(うら)を見せることなどは、非日常的な場に日常性を持ち



込む、といった意味では、虚構性を弱める方向にあるといえるであろう。ある意味でそれは文化の大衆化のメルクマールといつてよいのかも知れない。作られた演技ではなく自然な演技に対する要求は、テレビ時代になって強まったものといつてよいであろう。

そうしたことは考慮する必要があるが、しかし津田の論法をもつてすれば芸術一般は説明できなくなつてしまふ。むしろ芸術における作意―日常性はなれば、生活文化であればあるほど必要なのではなからうか。なぜならそれがなければ生活そのもの、日常性そのものに還元、回帰してしまうからである。

この点については、もう一人の人物、岡倉天心が『茶の本』のはじめの箇所であらうに述べているのが参考にならう。

「茶道とは日常生活の俗事のなかに見出された美的なものに基づく一種の儀式である。」

これを要約すれば茶（道）は生活・芸術ということになる。しかし考えてみれば、生活・芸術というのは、じつは全く相反する二つの概念（「生活」と「芸術」）を結び

つけたものであり、対立、矛盾する概念を結びつけることでつくりだされる世界が茶湯であったといえよう。

二

ここで茶湯の成立する過程を述べる必要はないが、あとの論のためにつぎのことだけは確認しておきたい。

第一、茶湯は禅院茶礼を母胎として成立したことである。すなわち中国より伝えられた「禅苑清規」（禅僧が常住坐臥守るべき規則）の遵守が鎌倉後期以来強調されていたが、そのなかに含まれていた喫茶儀礼（茶礼）が武家社会にとりこまれ、その禅院茶礼を母胎に茶会の形式がつくられた。その時期は十四世紀半ばのことであった。

第二、成立した茶湯のその後は母胎の禅院茶礼（湯）から乖離する道程であったことである。というのは、禅苑清規に含まれる茶礼自体は、その後何の変化もなかった（禅寺の室中^{しつちゆう}で行われるから茶室はいらないし最少限度の道具でこと足りる）が、民間の茶湯の方は、いったん成立するや次々と新しい要素をとり込み、禅院茶礼とは似て非なるものになつていったからである。ことに書院座敷

の出現により、立礼であつた禅院茶礼と違い、畳に坐る坐礼となつた。

こうして茶湯のその後は禅院茶礼ばなれの歴史であつたといつてよい。もとより当初から茶禅一味といった観念はなかつた。茶に禅風が強調されるようになるのは、それから二世紀のちのことである。

茶湯が茶数寄、略して数寄の語で表わされるものになつたのも、こういう時期のことだつた。鎌倉時代以来の唐物数寄の昂揚が、前述の禅院茶礼とともに、茶湯を成立させた要件であつたといえるが、その後高麗物・和物へと数寄の対象がかわつても、モノとの関わりという点では一向にかかわらず、そこでの美意識の展開が、茶湯を特質づけるものとなつた。数寄が茶湯の代名詞になつた所以である。

茶湯がもつ、このモノとの関係、換言すれば数寄をめぐつては、つぎのようなことが問題とされてきた。

第一は、右にふれた数寄の美意識の変化である。歴史的には十五世紀末から十六世紀にかけての時期に現われはじめた、唐物数寄から和物数寄への変化（和漢のさか

いを紛らかすことが大事だとされた。村田珠光「心の文」のなかで、備前物や信楽焼のもつ「ひえかれる」「ひえやせる」美への関心が高まつたことである。これには連歌師心敬の歌論の影響が大きい。いわゆる「わび」は、こういう傾向の赴くところに生じた、茶が持つモノとの関係のなかで育つた美意識であつた。

「わび」については、さまざまに論じられて来たが、これが茶湯といつたん結びつくと、以後不可分のものとなつたのは、もともと「わび」もモノとの関係から生じた美意識だつたからである。「わぶ」「わびしい」は、元来モノの欠如によつて生じるマイナス感情であつたが、藤原俊成や定家らによつて、和歌の世界で、むしろ好ましい美意識に価値転換されたものであつた。西行や長明といった遁世者が、みずから求めてわびしい山里での生活に入つたというような時代背景があつたことはいふまでもない。

しかしこの時期（十三世紀初期）、茶湯はまだ存在しなかつた。「わび」が茶湯と結びつき、その美意識となるのは、十六世紀半ば以後のことである。

第二は、このようにモノとの関係が茶湯の要件であったことから、茶湯は「わび」のような美意識（さらにいうなら倫理）を生む一方、やたらと道具を蒐集し、用いる、いわゆる道具茶に陥る危険性をつねにもっており、そのことが批判の対象となったことである。たとえば、数寄とは物数を寄せることである（『分類草人木』）といった皮肉の批判が現れている。そして以後、これが江戸時代を通じて（こんにちまで）、茶湯批判の中心テーマとなった。

その典型が儒教的な倫理観に基づく道具茶批判で、諸藩の財政逼迫がそれに拍車をかけた。

たとえば「珍器を集め心をかたむくる、尤もいやしき事にあらずや」といったのが水戸藩主六代治保なら、寛政改革の推進者だった白河の松平定信は、「その茶を侍る入費、たとい聊かなりとも、わが俸祿よりいずるところにして、一錢一粒みな君の賜より出るなり」（『茶道訓』）、「茶事のほい（本意）しらばいかでさせる物数寄に

こがね費やすべき」（『茶事掟』）といい、「三畳・四畳の容膝の小室、万ず質素につくりても、つねに奢りを好みては、何か茶道をしれるというべき」（『茶道訓』）とも述べる。

ちなみに朝鮮半島では李氏朝鮮の代になり、儒教の立場から仏教が弾圧されたことにより、寺院と関係の深かった喫茶の風が消えたものと思われていた。いまでも儒教思想が根強く浸透していることは周知の通りである。しかし近時の調査で、仏教（寺院）がけつして廃絶してはいなかったこと、したがって茶の栽培や喫茶の風も残っていることが報告されはじめている。そのデータ如何では朝鮮の茶に対する理解はかなりかわってくるかも知れない。

儒教の茶湯批判がもつばら道具茶に向けられていたなかで、特異な存在が数内竹心の論であろう。竹心は茶の家元数内家の宗匠となった人物で、十七世紀前半に活躍したが、朱子学の素養があったことから茶湯の現状をきびしく批判している。すなわち竹心によれば、茶湯は珍器の翫興、交筵の風情といったものではなく、市里の俗

徒に人倫道德を知らしめる我朝の「世教」である、ということになる。ここでは同じ儒教の立場からではあるが、むしろ茶道のもつ（べき）道德的、あるいは教育的な機能が積極的に強調されており、やはり茶の世界のなかにいる者（家元宗匠）の立場が表明されていて興味深い。ちなみに竹心の論は、そこからさらに茶人にもおよび、

古田織部も小堀遠州も千宗且もそれぞれすぐれたところがあるが、一長一短がある。しかるに利休はすべてにおいてすぐれている。すべからく利休の茶に戻れ、と強調する。そのことを論じた書物が『源流茶話』と名づけられ、たゆえんである。利休に対してその無謬性が指摘され、茶聖観ともいべきものが生まれたのも、儒教思想のなかであったことに留意しておく必要がある。

しかしいづれにしても、儒教思想からは茶湯の芸術性は育たなかったし、それ以上に、芸術性を涸渫しかねなかったというべきである。

四

さきに私は、茶湯は矛盾した概念を結びつけるところ

に成立したといったが、そのことをもつとも端的に示すのが、草庵茶湯の成り立ちにみられた茶室の思想であろう。十六世紀の都市民の間で流行した「市中の山居」という意味づけがそれである。先述した、道具について「ひえやせる」「ひえかえる」美が求められていたのと同じ時期のことで、これは空間の美学といつてよい。

すなわち、慶長年間に活躍したバテレンのジョン・ロドリゲスは『日本教会史』のなかで堺の茶についてくわしく述べているが——そしてそれは、十六世紀半ば以来、わが国に來たバテレンたちの茶湯理解のなかではとび抜けて深いものであるが——堺の富裕町人たちは、町の雑踏のなかに「小屋」を営み、山里の閑寂の境地を味わった。そこでこれを「市中の山居」（Yichūno sankō）といい、かれらはこの方が純粹の山居にまさるものともみている、と。

ここでいう純粹の山居とは、遁世者・隠者が文字通り俗界を捨て、世俗をはなれて山里に入り、そこで草庵を営んだことをいうが、それよりも世俗、町なか、俗界のなかに持ち込まれた山里（草庵）の方がすぐれていると

みていた、というものである。

ここには脱俗と世(在)俗の關係の逆転がある。数寄者たちの享受したものは、遁世脱俗の疑似体験である。

むろん遁世者にしても、西行がくりかえし「世の中を捨てて捨てえぬわが身なりけり」と嘆いているように、世俗と切り離された世界にだけ生きたのではない。山里といっても、夜ともなれば巷の灯が見えるようなところに庵住することで、あらためて遁世の身であることを確認したのである。

しかもかれら遁世者は、遁世することによって、脱俗前には不可能であった責紳とも交わっている。出家遁世は身分の格差の解消を実現するもつともてつとり早い方法であった。これが遁世のもつ世俗的効用ともいえるべきものであり、遁世によって世俗との關係が断ち切られるものではなかったのである。

遁世者の宗教的行為においてすら、このような世俗的効用があったとすれば、数寄者たちの「市中の山居(里)」は、かれら俗人の疑似遁世であり、宗教というより美学の問題であった。

茶湯は抹茶を点でて飲むという、ただそれだけの、きわめて日常的な生活行為に基づいているがゆえに、茶湯は日常性と非日常性との関わりのなかに存在してきたといえるが、そのことをもつとも徹底して追究したのが利休であった。茶湯における利休の試みは自然や身辺雑事に素材を求めることの多い日本文化一般を理解する上でも参考になるものであろう。

(むらゐ やすひこ・国際日本文化研究センター教授)

その「市中の山居」の空間的表現が四畳半であったのは、四畳半が「(方)丈間」といわれたように、遁世者たちの営んだ山里の草庵を、規模で示せば四畳半であるとする認識に基づくものであった。居住空間の規模にいちいち意味があったわけではないが、四畳半にだけは脱俗の空間という意味があったことに留意しておきたい。

これが十六世紀半ば、堺・京・奈良の三都を中心とする草庵茶湯の展開期、数寄者たちの茶室はすべてといつてよいほど四畳半であった理由である。「山上宗二記」はこうした草庵茶湯の中心に武野紹鷗がおり、四畳半を規模とする茶湯の世界のリーダーであったことを述べ、利休も六十までは紹鷗の写しであったこと、六十一になつてその「法度」を破り、独自の世界を打ち出したと指摘している。利休が、二畳といった小間の茶室をつくり出したのが、それである。利休によるこの茶室の小間化と「くぐり戸(にじり口)」の採用とあわせてすでに四畳半でも具えていた茶室の脱俗性をさらに徹底したものであり、ある意味では虚構の空間に仕立てたものといつてよかつた。