

茶道と日常生活の美学

—「自由」・「平等」・「同胞の精神」の一つの形—

幸 津 國 生

The way of tea and the aesthetics of daily life

— A certain form of "Liberty", "Equality", "Fraternity" —

Kozu, Kunio

1 はじめに

茶と言えば、かなり多くの人が毎日のように茶を飲む。また毎日ではなくても数日に一度位ならば、ほとんどすべての人が茶を飲むと言ってもよいであろう。現代日本で生活する人々の中でまったく茶を飲まないという人は、むしろ非常に珍しいのではないだろうか。なにをどのように飲むかと言えば、もちろんいろいろな機会や人それぞれの好みによって茶の種類や飲み方は違うであろう。¹⁾ なにで飲むかと言えば、もちろん普通は「茶碗」で飲む。いつ飲むかと言えば、普通一日に三度の食事をするその食後（もちろん寿司のときのように食事しながらということもあるだろうし、また「お茶漬け」のときもある）に、あるいはまた「お茶の時間」に飲む。どこで飲むかと言えば、純日本風の「茶の間」でのことかもしれないし、あるいは街の「喫茶店」でのことかもしれない。それはまた場合によっては、「茶話会」でのことかもしれないし、「茶事」のときに「茶室」あるいは「茶席」で催される本格的な「お茶会」でのことかもしれない。ここには、同じく茶を飲むといっても、和やかなひとときにほっと一息をつくというような日常のささやかな飲み方から格調高く儀式化された飲み方にいたるまで、日常生活の中で無限のヴァリエーションが生み出されるであろう。しかし、茶を飲むということそのこと自

体は、われわれにとって日常生活に欠くことのできない一部分であり、一人一人の生活習慣の基本の一つになっているとすることができるであろう。

このことは、ごく当たり前のありふれたことであり、ことさらには意識されないかもしれない。しかし、それがあまりに基本的なことであるので意識されることがないかもしれないけれども、そこにはわれわれにとってなかなか大事なことが含まれているように思われる。というのは、それが茶を飲むことであるかどうかはともかく、他の場合であっても、一般に日常生活の生活習慣には、われわれがどのように何らかの「事」を営み、その際どのように「物」を用い、そしてどのように他の「人」と出会い、さらにどのように環「境」に向き合っていくのか（「事物人境」については後述参照）、総じてわれわれが自己を世界にどのように関わらせていくのかということが現われていると考えられるからである。そのような日常生活の在り方を典型的に表わすものとして、まさに「日常茶飯事」という表現が定着していると言えよう。この表現は、日本人の生活の中で茶を飲むことがあまりにもありふれたことであるということによって、逆にそれだけ基本的なことであるということを示しているであろう。かくて茶を飲むことは、それが実際にどのような飲み方で行なわれているかということを超えて、各々の人間に

として自己と世界との関係の在り方を表わすという点でより一般的な意味を持っているのではないだろうか。

この自己と世界との関係の在り方には、各人の生まれ育った文化的伝統の中で培われたものが影響を与えているに違いない。このことを日本の文化的伝統において考えてみると、そのようなもののうちでも基本的なものの一つとして「茶の湯」あるいは「茶道」²⁾を挙げることができるであろう。この伝統は、先の「日常茶飯事」という表現にも深く関わっているであろう。岡倉天心の『茶の本』によれば、日本人の生活一般は茶道の影響を受けてきたという。すなわち、「われわれの住居と習慣 Our home and habits、着物と料理 costume and cuisine、陶磁器 porcelain、漆器 lacquer、絵画 painting、——文学ですら our very literature——あらゆるものが、茶道 Teatism の影響を蒙^{こうむ}ってきた。」(岡倉 1994a: 218/14) この本が英文で出版された当時(ニューヨーク、1906(明治三十九)年)おそらく彼の言うとおりの状況であり、それ故彼は当時欧米人に未知であったこの伝統を称揚したのであろう。現代日本においても同じ状況があると言うことができるかもしれない。というのは、時代はやや異なるとはいえ現代においても日本独自の文化的伝統に言及されるとき、茶道がその最も典型的な例の一つとして挙げられる³⁾からである。

ここで考えたいのは、茶道のこの影響の意味についてである。すなわち、現代日本に生きるわれわれにとって自己と世界との関係の在り方をめぐって茶道にどのような意味があるのか、という点についてである。この意味を明らかにすることによってわれわれは自己の文化的伝統に根ざしつつ、しかも日常生活の基本的な事柄に関わるものの視点から、一般に現代における人間の問いに答えることに何らかの寄与をなすことができるであろう。

このことについて考えるためには、茶の湯あるいは茶道の原理的立場がどのような仕方であるのか、という点について論究されなければならないであろう。

これらのことについて論究することは、まったくの門外漢にすぎない筆者にはできるはずもないことである。にもかかわらず、筆者がこのことについて考えようとするのは、次の事情による。すなわち、茶道が日常生活の基本的な事柄に関わるものであるだけに、毎日生活していく上で誰でもその文化的伝統によって知らず知らずのうちに影響を受けているであろうという事情である。そのような一人としてこの影響の意味を考えてみるという課題を立てることは、自己と世界との関係の在り方について想いをめぐらせるとき、専門家にとっては当然要求されることであろうが、筆者のような一般人にとっても許されることであるばかりでなく、むしろ必要なことではないだろうか。

この課題が立てられることの背景には、現代日本における次のような状況があると思われる。すなわち、現代日本における人間にとって一人一人の存在の意味が様々な形で問われている⁴⁾のであるが、しかしこの問いへの十分な答えはなお見出されていないという状況である。例えばこの問いは、「自分探し」・「自分流」・「自分らしさ」という言葉に見られるような「自分」への欲求において示されている。⁵⁾これも個々の人間の「生命(いのち)」の欲求の一つであろうが、「生命」の諸欲求のうちでも、これは現代日本における個々の人間にとって自己自身の存在とその在り方へとその関心が集中していることを示しているであろう。情報化社会の中で現実の世界との関係がかえって不分明になり、各個人が「自分」の人生をどのように形成すべきかを切実に問うてい

るのである。

この形成が個人の「自由」によるということは、一応誰にも受け容れることができるであろう。だが、これだけでは先の問いへの答えにはなりえない。というのは、そこには次の問題があるからである。すなわち、「自分」への関心がそれだけで追求されるならば、それは個々の人間を一方では彼（女）を取り巻く世界からその自己の内部に閉じこもらせるか、他方では世界（の一部である他者、とりわけ他の人間）を無視したりいじめたり差別したりする態度を採らせるか、いずれにせよ、自己と世界との適切な関係から逸脱させないとも限らないという問題である。前の場合においては、個人の主観的な真実が追求されることがそれだけで孤立させられるのではないだろうか。そこでは個人にとって自己の人生の追求だけが主題となるであろう。そのことが「自分らしさ」として求められるわけである。もちろんこの側面は誰にとっても不可欠の要素ではあるが、それが孤立させられるとき、自己の外部にある現実の世界にはとくに関心が向けられることがないであろう。したがって、この世界について、とりわけ社会について言えば、それは理論的な認識の対象にはなることなく、例えば東洋的諦観の態度によって受容されるに止まるかもしれない。後の場合においては、自己中心主義的に自己と世界との関係が捉えられることになるであろう。おそらくそこでも現実の世界は理論的な認識の対象にはならず、その内容に関して例えばその時々流行や既成の権威や伝統的秩序に無批判に委ねられることによって、それが現にあるそのままの姿で正当化されたりするかもしれないのである。

そこから、では個人にとって自己が世界とどのように関わっているのか、あるいはどのように関わっていくべきなのか、という問いが立てられるであろう。そのとき、この問いの一方の側面とし

て他の誰でもない個人としての自己の内面に沈潜しつつも、他方の側面としてこの自己から世界へとどのように関わっていくのか、すなわち自然に関わる自然認識とともに、社会へとどのように向かっていくのか、あるいは社会をどのように形成していくのか、ということを経る社会認識の成立の可能性が問われるであろう。その場合問題となるのは、「自由」とは何かという点をめぐって、これが現代日本における個人にとって「自分」のものになっているのかどうかということである。というのは、「自由」とはさしあたりは人権の思想における「自由」、とりわけ「思想・良心・宗教の自由」に見られる「精神的自由」と捉えられようが、その場合、近代ヨーロッパの市民社会に由来するというその出自を考慮するならば、現代の日本人にとってなお「自分」の内容をなすものになったとは言えないと考えられるからである。すなわち、上に述べたように自己が孤立した「自分」として捉えられる限り、「自由」がその出自において本来持っているであろう意味が捉えられているとは言えないのである。

「自由」をめぐるそのような問題の一つとして、「自由」が「平等」および「同胞の精神」とどのように関わっているか、という問題がある。すなわち、人権の思想からすれば、これらは相伴うものであり、そこに個々の人間が自己でありつつも、しかし自己の内面に閉じこもることなく、単に自己であることを超えて世界と関わっていく立場があると考えられる。この立場は、自然に関しては人間中心主義的であるという制約を持つとはいえ、少なくとも社会に関してはその中の「自由」が「平等」および「同胞の精神」との関係において自己中心主義的ではなく、しかも先の「精神的自由」において他の立場を承認するという形で自己を相対化している。そのことを通じて、個々の人間は人間というものの本来的な性格としての根源

的な自由を実現していくのである。これに対して、まさにこのような立場が欠如しているということが現代日本の様々な問題の一つなのである。この問題は、個々の人間の「アトム化」とも言うべき「自由」の孤立化のうちに見られる。この立場を獲得するということは、ここで言う「自由」の孤立化が「自分」としての自己を内面に閉じこもらせるばかりではなく、また逆にこの自己を肥大化させ自己の外側の他者、とりわけ他の人間を無視したりいじめたり差別したりするという態度にも転化する傾向を見せている現在、われわれにとって重大な課題であろう。

ところで、現代の日本人にとっても本来そこに「自分」を見出すことができるのものであるはずのその文化的伝統を顧みるとき、同じ問題はかつてどのように現われていたのであろうか。そこには個人にとって、上のような孤立化とは異なり、自己を内面に閉じこもらせるのではなく、また他者の存在を尊重しないような関係、とりわけ他の人間を差別するような関係に陥ることもない形で自己を世界へと関わらせていく方向が存在していたのではないだろうか。その例の一つとして茶の湯の提示する方向があると思われる。とりわけ、そこでの人間の平等の立場は注目に値する。そこにはもちろん人権の思想という立場からの主張が見られるわけではないけれども、少なくとも個々の人間が自己を世界と関わらせていくその仕方のうちに、実質的には「自由」・「平等」・「同胞の精神」にあたる思想が展開されていると考えられるのである。

ここでわれわれが問題とすべき点は、近代ヨーロッパ出自の人権の思想にあたるものを自己の文化的伝統のうちに見出すことにあるのではない。大事なことは、われわれがこの伝統のうちに自己の在り方にとって基盤となる内発的自主的な思想を見出すということである。そしてむしろ人権の

思想が持つ問題点をも克服し、それ故この思想の制約を超えることができるかもしれない形でわれわれなりの自己と世界との関係の仕方を見出すということである。だが、それと同時に、この伝統が果たして個々の人間のうちに定着し、一つの思想として歴史の中で彼（女）の「生命」の在り方を導いてきたのかどうかを吟味することも必要であろう。すなわち、人権の思想が現代の日本人においてもそれなりに定着しているとしても、しかしこの伝統はそれよりも深いところでその日常性によってわれわれ一人一人の生活を規定し、したがって世界との関係において、われわれ一人一人にとって自己の内容をなし、したがって主観的な真実を作っているかもしれないのである。

もちろん、茶道の中に、その人間と人間との関係についての理解において、体系的にまとまった形で社会認識を見出すということは、困難であるかもしれない。そこでの人間と人間との関係とはあくまで或る個人と他の個人との具体的な出会いにおける関係であり、この関係の認識が社会一般ないし或る特定の社会についての理論的な把握を可能にするものとは言えないであろう。しかしながら、茶道はまた日常生活のいたるところで隅々にまで浸透するその原理的立場によって、一人一人の人間にとってその思想的基盤をなすものではないだろうか。

ただし、各々の個人の思想的基盤をなすといっても、茶道の場合、その宗教上の出自にもかかわらず、それは通常非日常的なものとして存在する宗教の営みとは区別されるであろう。一般に宗教の営みにおいては、とりわけ信仰という場面においては、或る個人にとってその日常を超えたものへの帰依が問われるのであり、そこでは或る個人と他の個人との具体的な出会いは、一定の意味を持つとしても、あくまで従属的な位置を占めるにすぎないであろう。これに対して茶道においては、

この日常的・世俗的な出会いが重要なものとなるのである。言い換えれば、この出会いという世俗的な事柄においてこそ、茶の湯が禅という一つの宗教的立場の枠を超えて、社会的により広い範囲で影響を及ぼすことになったのであろう。そうだとすれば、その立場を原理的に考察する場合、「茶道の玄旨」（久松真一、後述参照）という原理的立場そのものよりも、むしろその現われとしてのこの出会いの在り方—それは「一座建立」・「和敬清寂」・「一期一会」（後述参照）などによって表現される—こそが問われるべきであると思われる。すなわち、その由来としての禅の立場について関心を向けることは確かに重要ではあるが、それだけでは足りない。われわれの論究が向かわなければならないのは、むしろ茶の湯がその営みにおいて禅の立場を超え出ながら、その営みをこの立場の現われとして示すということにあるのである。この現われにおいては、どのような宗教的な立場を採るのかに関わりなく個人同士が美への欲求において時間と空間とを共有するということが求められている。そこには宗教的な次元とは異なる世俗的な次元が生じている。この世俗的な次元においてこそ、個々の人間がそれ以外のところでは求められない仕方で、すなわち、美への欲求に心身を委ねるという形で自己を世界と関わらせるのである。したがって、われわれはまさにこの世俗的な次元について論究しなければならないであろう。

この事情を明らかにするためには、茶道が町人の営みとして頂点を極めたという歴史的背景について考慮することが必要であろう。⁸⁾ そして町人の営みに見られるような世俗的な次元において茶の湯の美が成立するであろう。その美は、日常性において浸透し、「わび」の美において洗練され、さらに例えば利休の悲劇的な最期において見られるように、それを求める人間の生死において極ま

るであろう。個人にとっては、この世俗的な次元において新しい形で自己と世界との関係が作り出されるわけだが、この関係に含まれる人間相互の関係についての捉え方においては人間の差別が否定され、その平等が位置付けられるであろう。この捉え方は社会認識にとっても示唆するところがあると思われる。ただし現実の世界では、政治に対して芸術が個人の態度として対置されたり、政治に一定の距離をとる形で茶道が「死の術」に対する「生の術」として位置付けられ（岡倉天心、後述参照）たり、客観的にははたもかく少なくとも主観的には政治に従属する形で「茶道報国」という主張がなされ（田中仙樵、後述参照）たりする。そこでは、茶の湯が作り出したような形で個人にとって自己と世界との関係の在り方が必ずしも十分に実現されているわけではない。ここに茶の湯の社会的位置付けが問題になるであろう。さらにこのことを踏まえて、茶道の原理的立場がその営みにおいて現われるということがわれわれにとってどのような積極的な意味を持つのかが論究されなければならないであろう。

そこで明らかにされるべき点は、次の四点である。すなわち、第一に（2）茶の湯の意味をめぐってそれがどのように日常性・世俗性において成立し、どのように歴史的には町人の営みとしてその頂点に達したのか、人間相互の関係としてはどのように人間の平等を前提し、そしてどのように「茶道の玄旨」という原理的立場からの現われとして捉えられ、この現われのもとでどのような態度が生み出されるのか、第二に（3）美への欲求において茶の湯の原理的立場が現われるのだが、そのとき或る意味で宗教のような意味を持つ茶の湯の美とは日常性との関係・「わび」におけるその在り方・人間の生死との関係という点でどのようなものなのか、第三に（4）茶の湯の原理的立場の現われが現実の世界では政治と芸術との関係

における個人の態度の在り方として、また「死の術」に対する「生の術」として、さらに「茶道報国」という立場としてどのように社会的に位置付けられるのか、おわりに第四に(5) 茶道の原理的立場がその営みにおいて現われるということがわれわれにとってどのような積極的な意味を持つのか、という点である。

2 茶の湯の意味

2.1 茶の湯の日常性・世俗性

茶の湯は、その日常性において宗教の儀式から独立し、世俗化した儀式である。すなわち「佛法モ茶湯ノ中ニアル」(『山上宗二記』52) とする「開山」(同 96) (つまり茶道の開祖とされる) 村田珠光において成立した方向である。⁷⁾ このことは、茶の湯の源泉が宗教(禅宗)に求められる(「茶湯ハ禪宗ヨリ出タルニ依テ、僧ノ行ヲ専ニスル也、珠光・紹鷗、皆禪宗也」『山上宗二記』95) にもかかわらず、強調されなければならない。しかし、一端世俗化したものは、それ自身の内部で理想化される。宗教的な神聖性は世俗化されるのであるが、今度はその世俗性が神聖化されるわけである。その結果、或る種の宗教が生ずるであろう。すなわち、「独立した世俗の行事 independent and secular performance」(岡倉 1994a: 198/34) としての茶の湯あるいは茶道が確立されたのである。天心によれば日本の茶の湯において茶の理想の極点が見られるのであり、「茶はわれわれにとっては飲む形式の理想化 an idealisation of the form of drinking 以上のものとなった。それは生の術の宗教 a religion of the art of life である」(同: 198/35) とされる。そこには、なるほど宗教的背景が前提されはするであろうが、むしろ世俗性において、その独自の立場が示されるであろう。

茶の湯が基づく日常性とは言うまでもなく人々

の日常生活の中で茶を飲むことにある。利休の一首として伝えられる歌によれば、「茶の湯とは只湯をわかし茶を立て／のむばかりなる本を知べし」(『南方録』275)、という。そこには何らの特別なことはないように思えもする。そこでその奥に何かあるのではないかと訊ねたくもなるであろう。『南方録』によれば、或る人が利休にまさにそのように訊ねたという。「或人、炉と風炉、夏冬茶湯の心持、極意を承^{うけたまわり}たきと宗易に問れしに、易こたへに、夏はいかに涼しきやうに、冬はいかにもあたかなるやうに、炭は湯のわくやうに、茶は服のよきやうに、これにて秘事はすみ候由申されしに、問人不興して、それは誰も合点の前にて候といはれければ、また易の云、さあらば右の心になふやうにして御覽ぜよ。宗易客にまいり御弟子になるべしと申されける。」(同 14) すなわち、そのことの中にすべてが凝縮されており、そこからすべてが展開されていくのである。⁸⁾

この一見単純に思われることの中に「茶の湯」という名称の意味、したがってこの営みの本質があるようである。「そもそも茶の湯と云名は何の為につけ候や。茶と湯の相応第一なり。草菴にて初座の火あひをかんがへ、後座の湯あひに应じて座に入、茶に逢^{あう}を巧者の客と云。またその客に应じて、湯あひ、火あひ相当して、茶をたつるを巧者の亭主と云なり。[……] さてこそあさあさしきやうなる名なれども、茶の湯と云名、深々の道理をふくめると知べしと云々。それよりますますこの心を専^{もっぱら}にして見来れば、炭の次第より始て、一座一会の心、只この火相、湯相のみなり。」(『南方録』220-221) この「火相、湯相」に見られるのが、茶を飲むことの儀式化であろう。

茶の入れ方が儀式化していくことの説明として、それが生きていくことへの不安による⁹⁾ というのは、確かにそうであろう。これらのことが一つの生活全体の体系として働くことになるであろう。

喫茶の日常性故に「根本玄旨の自己表現」を自覚的に求める「侘茶道」が成立し、人間の生活全体が典型的に捉えられており、「人間の生活体系の典型の世界」(久松 1987: 117) が成立するという解釈によって、何でもないありふれた日常の細々した事柄から生活の体系化へのプロセスが説明されるであろう。ただし、この体系化においては、往々にして儀式の一人歩きが始まりがちであり、繰り返しその原点が強調されなければならないようである。『南方録』は、利休の言葉として珠光において提示された方向を伝え、その中で茶の湯の営みの意味を確認している。「侘の本意は、清浄無垢の仏世界を表して、この露地草菴に至ては、塵芥を払却し、主客ともに直心の交なれば、規矩尺寸、式法あながちに云ふべからず、火をこし、湯をわかし、茶を喫するまでのことなり。他事あるべからず。これ則ち仏心の露出する所なり。」(同 214)

だが、この生活の体系化においては宗教の内部の儀式の場合とは異なって、一つの問題が生ずるであろう。というのは、宗教上のごとであれば、それはあくまで日常性とは別の次元に属することとして、その独立性が確保されるのであろうが、これと異なり茶の湯の場合には世俗に徹することによって、日常性そのものの内部に通常の理解からすればそれとは異質なものを抱え込むことになるからである。そこに対立する両者の緊張が見られることになるであろう。この緊張がある限り、そこには日常そのものとは言えない非日常が含まれているであろう。

しかし、非日常といっても、それが現前するものであるという点で通常の宗教とは異なるのではないだろうか。この現前するものを崇拜の対象とするという態度には、おそらく日常性からの脱出が世俗を超えるところに求められる宗教とは異なる方向が示されている。すなわち、日常性そのもの

のうちに日常的でありながら日常性を超えたものを求める方向である。世俗性という視点から見れば、この方向をこの種の宗教の持つ非世俗性へのそれとも言うのであろう。しかし、この非世俗性はあくまで世俗性に内在している。つまりこの方向は、世俗的でありながらも世俗を超えたものを見出す方向である。それは、脱俗の方向が隠棲という形で世俗からの離脱を求めるのに対して、「市中の山居」という形で世俗そのもののうちに止まるのである。¹⁰⁾ 基本は、あくまで世俗のうちにあるわけである。ここには、茶の湯の営みが町人のものとして頂点に達したという事情が現われているであろう。

2. 2 町人の営みとしての茶の湯

この世俗性重視の背景として注目されるべきことは、茶の湯の流行が堺のような都市において起こったのであり、そしてその担い手の茶人のうち、その名人と謳われる宗匠たちが町人であったということである。¹¹⁾ 彼らは、自らの生業において自己の才覚を発揮し、そしてそれを支える都市の自治の担い手としても主体として力量を身に付けたのであり、その結果、彼らの相互の間には、平等な同市民的な関係が創り出されたのではないだろうか。彼らにとって、身分的な制約を超えた人間同士の関係の発展が求められたと考えられる。この関係の発展は、自治都市のもたらす平和という条件においてはじめて成立しえたのであろう。

この条件は、戦国時代という時代と対照的である。¹²⁾ この条件は、おそらく権力への志向と背反する志向をもたらすであろう。そうだとすれば、茶の湯とは本来平和という条件のもとで成立する「生の術」であって、政治的権力への志向が戦争に向かったとき、この志向を主体的に受けとめる「死の術」ではないはずである(これら二つの「術」の対比については4. 2 参照)。現実が戦争

状態にあるのに対して、茶の湯において平和状態を創り出すというようにも言えよう。¹³⁾

しかし、茶の湯が現実の世界にどのように関わるかは、難しい問題である。利休においては、その立場は時の権力者秀吉のそれと微妙に交錯し、利休は悲劇的な最期を迎えざるを得なかった（3 参照）。また日本の近代において茶道は、平和の精神を具体化する方向よりは、東洋的諦観の美学や「茶道報国」（4 参照）に向かった。その結果、茶の湯に個人の主観的な真実を求める人生論的な方向が残ることになったようにも思われる。そうだとすれば、茶道はそのままでは「死の術」への方向を容認することになりかねない。「生の術」への方向が生かされるためには、それを支える平和という客観的条件が忘れられてはならないのである。

そのとき、茶の湯が歴史的に見て町人社会で流行したことが次の意味において重要であろう。すなわち、それが表すものは身分制度による権力志向の貴族主義ではなくて同市民的關係の平等による平和志向の民主主義であるという意味においてである。この点で茶の湯は武士道とは、その成立基盤が異なっている。武士道は、言うまでもなく武士階級の精神を示すものであり、成立基盤から見て、貴族主義という性格を持っていたであろう。武士道の精神性の高さを称揚した新渡部稲造によれば、そのような性格を持った武士道の徳が上から下へと広がっていった。「武士道の徳は我が国民生活の一般的水準より遙かに高きものである[……]。太陽の昇る時まず最高峰の頂をば紅に染め、それから漸次ぜんじにその光を下の谷に投ずるがごとく、まず武士階級を照らしたる倫理体系は時をふるにしたがい大衆の間からも追隨者を惹きつけた。平民主義はその指導者として天成の王者を興し、貴族主義は王者的精神を民衆の間に注入する。」（新渡部 1938 : 127）そうだとすれば、武士道は

茶の湯が権力者に受け容れられたのとは反対の方向で広がっていったことになる。かくて両者は、始めから対立する方向にあったことになるであろう。したがって、この両者の対比から見ると、茶の湯の性格は本来貴族主義とは異なったところにその特徴があることになるはずである。

この点で、茶の湯に一種の貴族主義を見る理解が批判的に検討されなければならない。例えば、天心は茶道のうちに貴族主義を見ているようである。すなわち、茶の哲学が「茶道のあらゆる信奉者を趣味の貴族 aristocrats in taste にすることによって東洋民主主義の真精神 the true spirit of Eastern democracy を表している」（岡倉 1994a : 218/14）とされるのである。この理解には疑問が残る。ここでは、趣味にせよ「貴族」の規定と「民主主義」の規定とが「東洋」において結合されているわけであり、概念規定が曖昧であると言わざるを得ないのである。¹⁴⁾ この点についてはまず次にとりわけ茶の湯における人間の平等について検討する必要があるであろう（2. 3 参照）。さらに現実の世界との関わりにおける茶の湯の社会的位置付けおよびその積極的意味について論究しなければならないが、これは後で述べよう（4 および 5 参照）。

2. 3 茶の湯における人間の平等

茶の湯は先に述べたように世俗のうちで営まれるのだが、このことはこの営みが他者、とりわけ他の人間との関わりにおいて生ずるということを意味するであろう。すなわち、この関わりは他ならぬ「現世」という世俗において生ずるものなのである。茶室における茶の湯の営みそのものがこの世俗性を示している。天心は、このことを次のように説明する。「その飲料は純粹と精巧にたいする崇拜 the worship of purity and refinement の口実となり、主人と客が一緒になって、この折

に現世の無上の幸福 the utmost beauty of the mundane を作り出す神聖な役割を果たすものとなった。茶室は生存の寂寥たる荒野の中のオアシスであり、疲れた旅人はそこに会って、芸術鑑賞という共同の泉から渇きをいやすことができた。茶の湯は、茶、花、絵画を素材に仕組んだ即興劇 an improvised drama であった。」(岡倉 1994a : 198/35) つまり、個人の自己形成の運動は、茶の湯という世俗的なものにおける主人と客との相互のドラマとして演じられるのである。¹⁵⁾

では、どのようにしてこのドラマは成立するのであろうか。このドラマの成立にとって重要なものは、それが演じられる「境」、そしてそこで用いられる「物」という条件を別にすれば、二つ、すなわち第一に人間の態度としての所作・心得、第二にそのドラマの演じられる人間相互の関係そのものとしての「一座」である。

第一の人間の態度に関して、茶の湯において「一座ノ建立」のために主客それぞれの所作・心得が定められる(『山上宗二記』92-93)。まず「客人フリ」として亭主への「敬」の態度が要求され、「一期一会」の態度が求められる。「朝夕寄合間ナリトモ、道具ヒラキ、亦ハ口切ハ不及云ニ、常ノ茶湯ナリトモ、路地ヘ入ヨリ出ルマテ、一期ニ度ノ會ノヤウニ、亭主ヲ可敬畏、世間雑談無用也」。次に「亭主フリ」として客への「敬」の態度が強調される。「心ニ成程客人ヲ敬ヘシ、貴人ノ茶湯上手ノ事ハ云ニ不及、常ノ參會スル人ヲモ、心ノ底ニハ名人ノ如クニ思ヘシ、客人呼合專一也」。そこには、芸術の成立にとって重要な事柄が示されていると思われる。すなわち、ここに複数の人間が相互に彼(女)らそれぞれの芸術を認めあう関係が生じているのであるが、この関係には各人が平等であるということが前提されているのである。例えば茶の湯に加わる者には開口における平等に見られるように平等¹⁶⁾の立場が要

求されるであろう。それは同市民的な関係における平和への志向に由来するのであり、したがって貴族主義における権力への志向とは相容れないわけである。¹⁷⁾「侍 samurai ならば、軒下の刀架に剣を置いていく。茶室はまたとない平和の家 the house of peace であるから。それから客は低く身をかがめ bend low、高さ三尺以上はない狭い入口から部屋へにじって creep はいる。この手続きは客のだけれども、身分の高いものも低いものもひとしく high and low alike 踏まねばならないものであって、それは謙譲を人の心に植えつける inculcate humility ためのものであった。」(岡倉 1994a : 175/56-57)

新渡部も茶の湯に関して同じようなことを述べている(新渡部 1938 : 61-62)。新渡部は、茶の湯を精神修養の例として挙げる。そして、この例が平和にも関わるものとして捉えられるのである。「最も簡単なる事でも一つの芸術となり、そして精神修養となりうるかの一例」としての茶の湯について、次のように述べられる。「茶の湯の要義たる心の平静、感情の明澄、举止の物静かさは、疑いもなく正しき思索と正しき感情の第一要件である。騒がしき群衆の姿ならびに音響より遮断せられたる小さき室の周到なる清らかさそれ自体が、人の思いを誘って俗世を脱せしめる。清楚なる室内には西洋の客間にある無数の絵画骨董品のごとくに人の注意を眩惑するものなく、『掛物』は色彩の美よりもむしろ構図の優雅さに吾人の注意を惹く。趣味の至高の洗煉が求められたる目的であり、これに反し些かの虚飾も宗教的恐怖をもって追放せられる。戦争と戦争の噂の絶えざる時代において一人の瞑想的隱遁者[千利休]によって工夫せられたという事実そのものが、この作法の遊戯以上のものたるを示すに十分である。茶の湯に列なる人々は、茶室の静寂境に入るに先だち、彼らの刀と共に戦場の兇暴、政治の顧慮を置き去

て、室内に平和と友情とを見いだしたのである。」ここには茶の湯の本質が平和に結びつくものとして捉えられている。だが、そこでは美学上の主張が現実の世界にとって、とりわけ平和にとってどのような積極的な意味を持つのか、ということよりも、個々の人間の精神修養に関心が向けられていると言わざるを得ないのではあるが。

そして第二に第一の人間の態度に加えて、そのドラマの演じられる人間相互の関係そのもの、とりわけ茶室における「一座」が重要であろう。極小の茶室は、そのような関係を創り出すための不可欠の装置として考案されたものであろう。あくまで数名の範囲で主客の関係が成立する。「小座およそ鋪おおかたの会、客五人に過べからず。凡は二、三人をよしとす。露地入、座入、置合おきあわせを見るなどの隙入すきいりに、火相心得ざればひがごと多し。二、三人までは、大方程拍子よきものなり。それさへ主客未熟なれば、遅速のべちゞめしらを知らず、火相、湯相あしく成なるなり。五人にも成ては、客の立ふるまい、手間入てまひり候へば、火相散々にあしく成なり。」(『南方録』227)

「一座」におけるこの関係は、一種の貴族主義の関係と捉えられるかもしれない。しかし、そうではない。そこには誰でも参加することができる。「一座」にはもちろん一定のルールが要求はされるものの、このルールに従う限り、「一座」は誰にでも開かれている。ここでのルールとは、何ら特別のものではない。そこではただ美への欲求のみが共有されているにすぎず、この美への欲求によって求められるルールが前提されるにすぎないのである。そして美への欲求は、誰にも少なくとも潜在しているであろう。そしてそこでは各人の位置は言うまでもなく相互に転換するものである。それは、むしろ個人と個人とが相互に承認し合うために創り出される「一座」なのである。そこには、言わば人権の思想の一つとしての「同胞の精

神」の場が現出するであろう。それは現代で言えば、相互の連帯が目指されていると言いうる。またそのような場においては各々の個人は相互に人間として認め合う。ここには人間一般に貫徹される基本的人権という立場に関する認識はないとしても、実質的には具体的な一人一人の人格が承認されることによって、この「一座」に関する限り、相互の人間としての尊厳の尊重が目指されるのである。これらは、さしあたり茶道における「和」であり「敬」であると理解することができよう。ここには、眼の前の他の個人への態度として言われる事柄以上の事柄が見出される。それは、個人自身の修養として言われる「清」および「寂」においても見出されるであろう。

ここで貴族主義に関して、西洋における人間相互の関係についての理解と対比された茶道におけるこの関係についての一つの理解を取り上げよう。それは、フクヤマによって取り上げられ、論争を喚起したコジェーヴの「歴史の終わり」という考え方の中に登場する茶道についての理解である。フクヤマによれば、コジェーヴはそのヘーゲル解釈の中で人間は、その終末において人間であることをやめて動物性に戻るとしていたが、日本人は茶におけるような形式的な芸術において人間が人間のままとどまっていられると理解していたという。(フクヤマ 1992: (下) 235 以下、コジェーヴ 1987: 247 [Kojève 1947: 437] 参照。)¹⁰⁾ フクヤマは、この理解を受け継ぎ、他の人間との関係における人間の「優越願望」は茶道において功利主義的な目的とは無縁な形式主義において現われるとする。すなわち「茶道は、純粋な貴族崇拜スノビズムという形をとった『優越願望』の活躍の舞台である」と捉えられるのである。それは歴史の終わりの後、人間的な活動の存在の可能性を示すものとされる。つまり、歴史を動かしてきた「優越願望」が昇華された一つの型であるというのである。ここでは

コジェーヴのヘーゲル解釈の正当性如何は問われない。しかし、茶道についてのコジェーヴ・フクヤマの理解は同じことについての茶人の理解とは異なっている。というのは、茶人は茶道において、優越するかどうかという枠を超えたところにある境地を目指しているからである。茶道は、それが世俗の日常生活を基盤において成立するものである以上、誰にでも開かれているはずである。人間の平等は、本来は茶室においてのみならず、どのような場合にも貫かれているであろう。もちろんそこには名人とそれ以外の人間との違いは残るであろう。しかし、誰でも名人になることができるとは言えないまでも、少なくとも誰にとっても修養の可能性は与えられているのである。人々は、美への欲求において相互を尊敬し相互に学びつつ自己を磨いていくわけである。そこでは優越するかどうかは問題になりえないのである。そのように見るとき、先の枠はむしろ茶の湯の墮落形態であると言えないであろうか。この形態について『南方録』は利休の言葉として次のように述べる。「世をわたる師匠ども、大名の氣に入^い、茶の會長ずるを専^{もっぱら}と心得^{かね}、銀もちぶげん者^しのこのこと好むを幸いとして、欲心よりすゝむる茶の湯なれば、只今さへ思の外なるふるまひ多し。ましてや末代の茶思^{おも}やられて是非に及ばず。百年の後、ふたゝび生れて、世間の茶成^{なり}はてたるありさまを見たきことなりと云々。」(『南方録』216)まさに茶の湯は、このような「ふるまひ」と相反するものなのである。

2. 4「和敬清寂」の位置付け

一人一人の人間が日常生活の中で、つまり宗教との対比で言えば世俗性の領域で、自己をその生活の主体として形成するということ、しかもその生活の中でこの自己の主体としての形成が或る意味で宗教にもあたるような次元において行われる

ということ、このことを原理的に提示したというところに茶の湯の独自の意義が見出されるのではないだろうか。おそらく宗教一般と比べて、そのように言いうるであろう。というのは、当の宗教性は宗教家の営みにおいてはともかく、一般人の営みにおいては通常日常生活そのものの中には求められず、したがって日常性とは別の非日常的な次元にあることになるだろうからである。他の芸「道」(花(華)道・香道・書道などそれぞれの分野に応じて「道」と名付けられることが多い)においても(また「道」とは名付けられていないとしても、同じく美を追求する芸術一般においても)似たことが言えるかもしれない。というのは、これらにおいては美の追求としての芸術の営みは日常生活の一部分をなすこともあろうが、やはりそのための独自の時間と空間とにおいて追求されると思われるからである。これに対して茶の湯は、その儀式については確かに独自の時間と空間とにおいて営まれるであろうが、その営みの由来から見て世俗的な日常生活の中に根付いており、また儀式として意識されないような形で「日常茶飯事」として日常生活そのものになっていると言えよう。そのことによって生活の芸術化が図られるとともに、逆に芸術の生活化が行われるであろう。

個人の主体としての在り方は、茶道において通常「和敬清寂」として提示される。しかし、これら四字の意味をどのように理解するかが問われなければならない。これらの意味の理解をめぐる久松真一の理解が次の点において検討に値する。すなわち、久松が通常を理解を不十分であるとし、これに対して、これらを「茶道の四諦」(久松 1987:124)とする理解を対置しているという点である。

久松によれば、「和敬清寂は、一般には茶道における人間の、あるいは人間の間の、心掛けすなわち倫理法則として理解されている」(同 125)

という。しかし、この理解は「和敬清寂をただ人間の上のみ限ること」であり、「その真意の表面の一端を捉えたものにすぎない」（同 126、以下同箇所）とされる。久松は、この理解に対して「事物人境における和敬清寂」という理解を対置する。「われわれのとるべき態度の観点を強調して言えば、茶人は事物人境に^{むか}対して和敬清寂するのでなければならない。これを徹底して言えば、事物人境が和敬清寂するのでなければならない。」「事」とは茶を点てることなど茶の営みそのもの、「物」とは茶碗など茶道具、「人」とは亭主と客の別など種々の在り方における人間、「境」とは露地などの境地として理解される（同 127 参照）。これらそれぞれが「和敬清寂」するのだが、このことは、次のものとして理解される。すなわち、例えば「事」のそれは、茶を点てることと主体との一致としての「和」、そしてことがらとことがらの「和」、このことがらを大切にすることとしての「敬」、そしてことがらとことがらの相互の役割の尊重としての「敬」、ことがらが清浄であることとしての「清」、ことがらが寂かなものであることとしての「寂」、そして相互にそのところを得て落ち着き、全体として現成することとしての「寂」（同 128-130 参照）、としてである。このことが同様に「物」・「人」・「境」それぞれにおいてもまた備えられなければならない、とされる。

このようにして、「和敬清寂」を「人間の倫理法則」とする理解が批判されるのである。しかしながら、その場合注意されるべきことは、「茶道を行ずる主体の観点」（同 130）が強調されるということである。その点から「四諦は一諦からおのずと行なわれる」と言われ、「無念なる主体」が「このような一諦として、法則に従うのではなく、自然に法則を立て自然にこれを施行する」（同 131）とされている。ここでの一諦は「主体的無」としての「高次の寂」（同）とも言われる

ものであり、「茶道の玄旨」（同 136）であるとされる。ここでの主体とは、言うまでもなく「和敬清寂」の主体であるが、この主体の主体であることの所以が発揮されるのが、単に「人間の倫理法則」という次元であるばかりではなく、この次元をも含むより根源的な「事物人境」という次元なのである。或る主体にとっては、自己の個々の行為としての「事」も含めて、「事物人境」とは自己の関わるべき世界である。この世界との関わりにおいて主体としての自己があるということだが、「和敬清寂」という在り方での個々の行為を通じて明らかになってくる。この個々の行為が「茶道」の内容をなすものに他ならない。「茶道の玄旨は形ある相対的な法則として自己自身を表現するとき、この四諦としてあらわれ得るのであるが、まさにこのことに対応して、相対的な有相の現実からこの茶道の玄旨にいたる道はまたこの四諦をおいてないのである。」（同 136）

ここには一つの問題がある。すなわち、「茶道の玄旨」そのものとその「表現」である「四諦」との関係について一つの立場が既に前提されているという問題である。「主体的無」という立場がまず言わば断言的に主張されているのである。「この茶道の玄旨とは、[……] 茶道の見地から名づけられたところの、仏教における根源的なもの、すなわち^{じたい}主体的無にほかならない。」（同 136-137）しかし、この主張とそれに「対応」するものとして示された「相対的な有相の現実」（これがそのような仕方では表現されること自体を含めて）とがつながっているということは自明のこととは言えないであろう。この点の論述に不明の部分がある。この両者の関係を作り出すこと、すなわち後者から前者への道が「茶道」とされていると理解できよう。「四諦を通して茶道の玄旨に参ぜんとすることが、茶道の修業なのである。」（同 136）「四諦」と「茶道の玄旨」とは相互に前提し

あっており、ここには循環が見られる。すなわち、「茶道とは、仏教の根源を和敬清寂という四諦によって表現するとともに、表現されたものを通してその根源へ導きかえすものにほかならないことが理解せられるであろう。茶道が仏法を根源とするとか、茶道を修することは仏法を習うことに他ならぬとかいわれるゆえんである。」(同 137)

この循環においては、そもそも「四諦」というものが設定されたこと自体の意味については、論究されないままに止まる。すなわち、「四諦」と「玄旨」との関係について、それが「漸修」ではなくて「頓悟」であることという主張が断言的になされることになるのである。「特に留意されなければならぬ一事」として、久松は次のように自己の主張を展開する。「それは、茶道を修することは確かに四諦を通して玄旨に参ぜんとすることではあるが、玄旨は四諦のいわば延長線上の果てにあるものではなくして、四諦を透断し、四諦すらも一箇に打擲したところに現成するものであるということである。玄旨と四諦とは、能表現者と所表現者として、たしかに本来的に一連のつながりにおいてあるものであり、ここに四諦を通して玄旨に参ずるということもいわれるのであるが、この本来的なつながりとは、語の真実の意味において絶対否定的ということなのである。したがって、両者のつながりは『漸修』ではなくして『頓悟』でなければならない。四諦を通して茶道を修するということも眼目はここにおかれねばならぬのであり、このようにしてはじめて、茶道を修することが仏法を習うということにも、また自己を習うということにもなるのである。ここに絶対的な掃蕩の一関がある。しかしこれは、単に空々寂々になるということではない。四諦を透断して頓にこの関を透過するものは、無相なる主体的無として、頓に四諦の相をとって用き出るのでなければならない。それが、歴史的世界を

自然かつ法爾に建立するということなのである。茶道を修して茶道の玄旨に参ずるとは、具体的には、このような意味をもったものでなければならぬのである。」(同 137-138)

だが、このように言うことによって、どれほど事柄が「具体的」になったのかが問題である。果たしてこの言説によって、単に「空々寂々」になるのではなくて、「歴史的世界」を「建立」することが論究されたことになるのであろうか。単なる「空々寂々」とはいわゆる東洋的な無の立場であると言えようが、それを超えて「歴史的世界」の「建立」について述べるためには、「四諦」と「玄旨」との関係について前者を後者に帰着させるのではなくて、「四諦」とされるものにより密着する形で、すなわち当のこの「四諦」なるものに即して、このものが設定されているということ自体の意味が明らかにされなければならないであろう。というのは、この「四諦」なるものが結局のところ「玄旨」に帰着し、この「玄旨」についての「頓悟」に委ねられるのだとすれば、それはおそらく宗教的なもの一般に見られるものであって、何故他ならぬ「四諦」として設定されなければならないのか、という理由が不明となるからである。すなわち、一定の宗教的な確信の内部で、その根源とその現われとの関係についてどのように述べられても、その言説は当の宗教的な確信の枠を超えることはないであろう。このように言うことは、もちろん「玄旨」なる立場そのものを否定しているのではない。しかし重要なことは、この立場の主張に止まるのではなくて、むしろこの立場が「四諦」という形で展開されるということそのこと自体に積極的な意味を見出すということである。すなわち、そのことにこそ茶道が「玄旨」の原理的立場を超えて茶道として成立したことの理由があると考えられるのである。

2. 5「一期一会」における個人の態度

ここで言われている儀式における個人の態度は、通常「一期一会」のそれとしてと説明される。すなわち、一つ一つの個別的な物、そして個々の人との出会いを大切にすることを、「一期一会」は教えているのである。¹⁹⁾

ここで一つの問題がある。すなわち、人間相互の関係について「一期一会」が言われる場合、個人の態度の在り方に関心が集中しているように思われるという問題である。このような関心の在り方に関する限り、その関心が向けられるのは、個人がどのような態度を採るのかというところに対してであって、人間相互の関係の構造への認識に対してではないのである。しかし、茶室における人間の平等には、このような認識ではないにせよ、個人が自己を世界との関係において位置付ける或る特定の態度が示されている。すなわち、個人は、他者とりわけ他の個人との関係において自己を位置付け、そのことによって単に自己の内部に止まるのではなくて、そこから自己の外部へと出ていき、その外部の世界と関わるのである。茶の湯の営みにおいては、それが一つの「即興劇」とされる以上、このことが日常的に行なわれる。すなわち日常性において、個人は自己を現実の世界と対峙させるのである。こうして、禅の立場としての「無」がそのままでは個人の内面的な悟りに止まりがちであるのに対して、茶の湯においてはそれが日常化され、具体化された形で現われるわけである。

そのとき、宗教的な立場がどこまでその個人にとって身に付いたものになっているのかが問われるであろう。その限りでは、個人の修養の在り方が問われ、言わば人生論的な、個人の主観的な真実が求められるであろう。これは『山上宗二記』が利休の師武野紹鷗の言葉として伝える通りであろう。「茶湯者ハ無能ナルカ一能也、紹鷗ノ弟子

トモニ云ハレシハ、人間ハ六十定命ト云トモ、身ノ盛ナル事二十年、不斷茶湯身ヲ染ルサヘ、何ノ道ニモ上手無シ、藝ニ心ヲカケハ皆々下手ナルヘシ、但、書ト文學ハ心ニカクヘシト云ハレシ也」(同 91)。ここには茶湯者だけではなく、誰にとっても個人がそれぞれの分野の修養において自己を形成していくことの意味が示されていると言えよう。最後の「書ト文學」とある条りは、歌人としての紹鷗の面目躍如と言うべきところであろう。

このように、個人が修養に努めることは当然のことではある。しかし、茶の湯で行なわれるものは、この主観的な真実の追求に止まるものではないであろう。あるいはこの真実の追求が主として行なわれるにせよ、この追求を可能にする条件が求められるであろう。すなわち、人間が他者との関係、すなわち自己を取り巻く世界との関係のうちにあるということそのこと自体が強調されなければならないのである。人間というものの根源的な自由は、前者の主観的な真実の追求という内的自由であるとともに、後者の世界との関係において、この世界を形成していくという形で実現されるべき外的自由でもあるだろう。これら両面が統一されてこそ、人間にとって根源的な自由は実現されるであろう。茶の湯は、この自由を日常生活において実現させるのである。

茶の湯において個人にとって自己を取り巻く世界は、茶室という「境」や道具や花などの「物」であるとともに、他の「人」である。一般に対象としての自然である前者に対してももちろんであるが、個人が自己と世界との関係の在り方を提示するのは、他の個人に対してであろう。この関係の在り方においてこそ、個人の美意識がどのようなものであるかが問われるであろう。そのとき、あらゆる中心を排除する相対の立場が提示される。

自然に関しては、この脱中心主義は、脱人間中心主義を意味する。それは、あらゆる物の他なら

ぬその個性性に注目するであろう。そのとき人間は「物の律動 rhythm of things」(岡倉 1994a: 161/71)、つまり個々の物が個体として持つ固有のリズムに触れようとする。そのような態度によって個人は自己の制約を超越するのである。しかし、ここには一つの問題がある。すなわち、個々の物にとってそれがどのような意味を持っているのか、それは人間の思い込みにすぎないのではないかという問題である。この問いについては、個々の物に訊ねることができればよいわけであるが、当然のことながらそのようにすることはできない。そこで残るのは、物に対して個人はどのように振る舞うべきか、その態度について問うことである。人間の側からどのような態度を採るべきか。この問いに対して茶の湯が与える答えは、物の固有のリズムに触れようとすることである。そして、おそらく人間にはそれ以外にはできることはないであろう。

では、どのようにして物の固有のリズムに触れることができるのであろうか。この点に関しては、天心が花について述べたこと(岡倉 1994a: 148/85-86)が示唆的である。天心によれば、茶人たちは美への彼らの奉仕に花に加わってもらおうという仕方^なで生け花の法を定めたという。「花を切り、その手足を曲げる destroy ことによって、世界観を昂める新しい型を展開させる evolve new forms ennobling the world idea ことができるならば、そうしてもよいではないか。われわれが花に求めるのは、美にたいするわれわれの奉仕に加わって join in our sacrifice to the beautiful もらうことだけである。われわれは『純粹』と『簡素』に身を捧げることによって、この行為の償い atone for the deed by consecrating ourselves to Purity and Simplicity をしよう。」ここには或る種の宗教的な態度、「彼らが花をみるとき^のの宗教的な畏敬の念 the religious veneration with

which they regard flowers」があると言えよう。「彼らはいい加減に摘む cull at random のではなくて、心の中に描く美的構成を目的として一本一本の枝や小枝を、注意深く選択する carefully select each branch or spray with an eye to the artistic composition they have in mind。たまたま絶対に必要な限度を逸脱して伐ったり cut more than were absolutely necessary すれば、恥ずかしく思う be ashamed。」このように、花に対する茶人の細心の注意が「美的構成」という目的に向けられる。このことが物の固有のリズムに触れることなのであろう。

さらに、花自身がこのことを知っていると言われる。すなわち「花御供 Flower Sacrifice」の意味である。「おそらく、花もその意味をよく知っているのだ appreciate the full significance of it。花は人間のように臆病ではない。花によっては死を誇りとするものもある glory in death。日本の桜 the Japanese cherry blossoms がそうで、彼らはいさぎよく風に身をまかせる freely surrender themselves to the winds のである。」(同 143/91) このところは、天心の意図とは離れて、近代日本のナショナリズムの悲劇を想わせる。

ほとんど同じような捉え方が新渡部において「大和魂」とされる(新渡部 1938: 130-131)とき、その感が深い。本居宣長の歌「敷島の大和心を人間はば／朝日に匂ふ山桜花」に新渡部は「我が国民の無言の言」を見出すのである。彼はこの歌の下段に注意を促し、この「古来我が国民の愛花であり、我が国民性の表章であった」桜とヨーロッパ人の賛美するという薔薇とを対比させる。「大和魂は柔弱なる培養植物ではなくして、自然的という意味において野生の産である。それは我が国の土地に固有である。その偶然的なる性質については他の国土の花とこれを等しくするかも知

れぬが、その本質においてはあくまで我が風土に固有なる自発的発生である。しかしながら桜はその国産たることが、吾人の愛好を要求する唯一の理由ではない。その美の高雅優麗が我が国民の美的感覚に訴えること、他のいかなる花もおよぶところではない。薔薇に対するヨーロッパ人の賛美を、我々は分つことをえない。薔薇は桜の単純さを欠いている。さらにまた、薔薇が甘美の下に刺を隠せること、その生命に執着すること強靱にして、時ならず散らんよりもむしろ枝上に朽つるを選び、あたかも死を嫌い恐るるがごとくであること、その華美なる色彩、濃厚なる香気——すべてこれらは桜と著しく異なる特質である。我が桜花はその美の下に刃をも毒をも潜めず、自然の召しのままに何時なりとも生を棄て、その色は華麗ならず、その香りは淡くして人を飽かしめない。」そこには「死」の香りが漂ってはいしないだろうか。ここから、「死の術」の賛美までほとんどあと一歩であろう（4.2 参照）。

しかしながら、自然の在り方から人間のそれを導く日本的心情は自然への敬意に関する限り、受け容れられるべきであろう。ここに示される立場は、脱人間中心主義を意味するであろう。それは、自然との関係において人間が自己を位置付ける立場である。ここには、人権の思想が今までのところ主として人間相互の関係において展開されてきたのに対して、その制約を超える視点が提示されている。

人間に関して言えば、上の視点を前提した上で、人間相互の関係という次元においても、個々の人間にとっては脱自己中心主義が要求される。そのとき、個人は他の個人との関係において自己を位置付けることになるであろう。というのは、ここでは個人は他の個人をもてなすことを通じて、この個人を敬うのだからである。自己の相対化がここに成立するのだが、それは、あらゆる人間の差

別を排除するであろう。そこにおいてこそ、茶の湯が成立するのであり、その美が生まれるのである。

3 茶の湯の美

3.1 美と日常性

先に述べたように、生活の体系化が茶の湯において行われるのだが、そのことによって生活は単にあるがままのものに止まるのではなく、そこには或る意味で非日常性が生ずる。すなわち、日常性への志向は、「物の律動」やまたそれに対応する人々という他者との関係において実現されるのだが、これら他者との交流が深まるとともに、それ自身の内部で非日常性への転換を生み出すのである。そこにこそ、茶の湯の美が成立する。茶の湯は、禅を世俗化することによって前面に現われる芸術への欲求に基づくものであり、したがって美への欲求を核心とするものであろう。²⁰⁾ すなわち、ここに美がそのものとして欲求されるということが可能になったとも言いうるのである。

かくて、美がそのものとして欲求される。そしてこの欲求を満足させ、美を享受するための過程は、日常性の中にある非日常性としてますます大きな意味を持つようになり、今度は逆に非日常性から日常性を規定するようになり、終には美を崇拜の対象とするようになるであろう。天心によれば、そのことによって茶の芸術は、或る意味で宗教の境地に近付くのである。すなわち、「芸術において、血縁ある精神の結びつき the union of kindred spirits in art ほど世にも神聖な hallowing ものではない。出会った瞬間に、芸術を愛する者は自己を超越する transcend。彼は存在すると同時に存在しない At once he is and is not。彼は『無限』 Infinity を垣間みるが、彼の喜びを声にする言葉がない。眼は舌をもたないか

ら。彼の精神は物質の束縛 the fetters of matter から解放されて、物の律動となって運動する。かくて、芸術は宗教に近いもの akin to religion となり、人類を^{たか}昂める ennoble mankind ののである。このことによって、傑作は何か神聖なもの something sacred になる。」(岡倉 1994a: 161/71)

このように茶の湯における日常性こそ美を現前させる条件となり、通常の宗教の非日常性あるいは内面性を超えさせる。そして美そのものの崇拜が或る種の宗教となるとも言えよう。それは美として現前するものを対象とするのであるが、この美が個々の人間のありのままの姿を超え、非日常の次元に導く限りで、宗教的であると言えなくもない。ここに「存在すると同時に存在しない」という各人の精神のドラマがある。各人は自己でありながら自己を超えるのである。これは一つの矛盾である。²¹⁾ しかし、このドラマが目指すものは美であるということによって、そして他者、とりわけ他の人間との交流における美の現前において、この矛盾はその瞬間毎に生じつつも、また解決されるであろう。このようにして美は産み出され、享受されるのである。

茶人にとって、とりわけ茶の宗匠にとって、茶道は茶室において行なわれるだけのものではない。天心の主張に従えば、茶道の精神は彼らの日常生活において表現され、さらに人格そのものにまで刻まれるべきものである。「彼らは、茶室でおこなわれている高度の風雅 the high standard of refinement によって、その日常生活 daily life を律しようと努めた。どんな環境にあっても、心の平静を保たねばならぬ。そして、会話は、周囲の調和を台なしにすることがないように、おこなわねばならぬ。衣服のかたちや色彩、身のこなし、歩きかた、すべて芸術的人格 artistic personality の表現たらざるものはない。」(岡倉

1994a: 141/92、以下この段落同所より) このことは、その人格の芸術化を意味するであろう。人は「おのれを美しくしなければ、美に近づく権利 right to approach beauty がないからである」とされる。ここに美を目的とし、それへの接近において自己を超越しようとする運動がある。「そういうわけで、茶人たちは芸術家以上の何ものか、芸術それじたいになろうと努めた。」この運動は、主体の態度の在り方に、したがって自己自身へと意識を向け、自己を美として形成しようとする運動であると言えよう。²²⁾

3. 2 「わび」の美

美とは何かという問いに答えることはむずかしい。例えば、秀吉と利休とでは確かに美の理念が異なると言わざるを得ないかもしれない。安土桃山の文化の理想が絢爛豪華の美にあったとすれば、それは戦国の終末と平和の到来による社会全体の自己表現の欲求として時代の欲求であったのであろう。しかし、それはまず身分制確立による全国統一を目指す権力者の欲求であった。これに対して、町人にとっての文化の理想が草庵の美であったことは、町人の中にはそれなりにあったと思われる平和への志向ともつながっているのではないだろうか。しかし、茶の湯が権力者にも受容され、その事業に利用されるようになったとき、そしてその美が「わび」の美として自覚されたとき、それが絢爛豪華の美とどのように関わるのかが問われたことであろう。

美とは、あるがままのものが肯定され容認されるものではないであろう。そこには、美を美としてあらしめる主体による形成の働きが前提されるに違いない。自然美もまた主体によって発見されるものであろう(庭一面に咲く朝顔をすべて切り取り、茶室の中で床の間の青銅の器にただ一輪の朝顔のみを生けて秀吉に見せたというエピソード

における利休の自然美への態度を見よ。岡倉 1994a: 143/90-91)。芸術美であれば、そこには制作活動が前提されるのは当然である。そこで主体と客体との合一として美が目指される。その合一は現実の世界における非合一に対する批判を含むと考えられる。たとえ個人の修養だとしても、芸術における制作活動には形成の契機が含まれるであろう。美は、(ジャンルによる違いを別として) 時間的空間的に現前する。時間的空間的であると言うのは、まずこの合一としての作品を制作し享受する時間的な過程があり、また当の合一が空間において何らかの感性的な形態で現前するからである。茶の湯が亭主と客とによって創作される即興劇と理解されるのは、そこに時間的空間的な美の現前が捉えられるからであろう。したがってこの美の現前によって、それ以前の状態は超越されるのであり、またこの状態以外の現実もそれが美ならざるものである限り、美的に批判され、美的なものへと形成されることにもなるであろう。茶の湯のような日常の小さなことの中に「万有を支配しているのと同じ調和と秩序 the same harmony and order which reigned through all things」(岡倉 1994a: 205/28) を見出すということは、そのような形成の活動を意味するのであろう。すなわち、万有の調和と秩序をそれとしてあらしめるべく、美を現前させるのである。

「わび」の美をめぐる先の問いに一つの答えを与えるならば、この美は草庵の美のみならず黄金の茶室の美をも含むものであろう。²³⁾ それは、珠光の言葉として伝えられるように、「菓屋ニ名馬繫タルカヨシト也、然則、麁相ナル座敷ニ名物置タルカ好シ、風體猶以テ面白也」(『山上宗二記』101) とされるのであるから、対立物からなる美であると言えよう。この美を美として受けとめることは難しいことであるに違いない。とりわけその育った文化的伝統が異なる人間にとっては、そ

うであろう。

それ故、例えばヨーロッパ人が草庵の茶室や道具を見たとき、「わび」の美は不可思議なものとししか映らなかったであろう。そのような印象をルイス・フロイスのヨーロッパ文化と日本文化との比較に関する覚書の中に見出すことができる。「われらの部屋は、非常によく加工され磨かれた材木で作られる。彼らの茶の湯の部屋は、自然を模するよう、森から運んで来たままの木材で作られる。」「われらの部屋には、一般に、多くの光の採れる窓が(いくつも)ある。茶の湯の座敷には窓がなく、暗い。」「われらは、宝石や、金片、銀片を宝とする。日本人は、古い釜や、古いひびが入った陶器、土器などを宝物とする。」(松田/ヨリッセン 1983: 121-122。同じくフロイス 1991: 148) 同じことを日本人の方から見ると正反対の捉え方となる。例えば天心はルイス・フロイスとは正反対の立場を主張するのである。すなわち。「わが国の茶室の装飾法は、西洋でおこなわれている、家の内部がしばしば博物館 a museum と化しているような装飾法とは反対のものである[……]。装飾の簡素と装飾法の頻繁な変化 simplicity of ornamentation and frequent change of decorative method に慣れている日本人には、西洋人の室内は絵と彫像と装飾的骨董品の長蛇の列 a vast array of pictures, statuary, and bric-à-brac でつねに充満していて、富をただ俗っぽくひけらかしているという印象 the impression of mere vulgar display of riches をあたえる。」(岡倉 1994a: 170/61-62)、と。

このように対比的な捉え方のうちに、ヨーロッパの中華思想の拡大する波との接触反応によってみずからに備わった極小の美をはじめて意識していった²⁴⁾ ことを見ることも可能であろう。ここでフロイスによって語られた印象は、当然のことながら、「わび」の美が対立物からなる美である

ことを捉えたものではない。この美を鑑賞するためには、対立物の次元を超えたより高度の次元を感じる主体の形成が前提されるであろう。

この主体の働きは、天心によれば、「数寄屋」Abode of the Unsymmetricalにおける不均斉のものを完成させることにある。それは、儒教と北方仏教において左右対称性 symmetry の均斉な表現が求められたのに対して、それと違っていた道教と禅における完全という概念によるという。「それらの哲学の弾力性は、完全そのものよりも完全を求める過程に重きを置いた more stress laid upon the process through which perfection was sought than upon perfection itself. 真の美 True Beauty は、不完全を心の中で完全なものにする人 one who mentally completed the incomplete だけが発見することができる。人生と芸術の力強さ The virility of life and art は、伸びようとする可能性 its possibilities for growth の中にある。茶室では、全体の効果を自分とのかかわりの中で完全なものにすること to complete the total effect in relation to himself が、客めいめいの想像力 imagination にゆだねられている。」(岡倉 1994a : 169/62-63)

不均斉というもののうちに不完全を完全にすることを考えるこの理解に対して、久松真一による批判がある。すなわち、「不均斉とは、完全を崩すことである。この点、私は岡倉天心^{おかくらてんしん}の考え方に必ずしも賛成できない。天心は完全に到る過程を不均斉と解しているが、私は完全を毀^{こわ}すことであると思う。それは完全を通り越したところからの完全の否定である。」(久松 1987 : 56) いずれの立場も一定の完全なものを超えている点では共通であろう。両者は、天心がその一定の完全なものを超えて新しい完全なものを求めたのに対して、久松は前者を否定することに重点を置いているという点で異なっていると考えられる。いずれも眼の

前には不完全なものあるいは不均斉なものが存在している。これについて、天心はこの不完全なものから新しい完全なものを求める過程に注目するのに対して、久松はこの不完全なものの不完全性を重視するわけである。いずれの場合も、主体の高度な働き、つまり不完全なものを完成させるか、不完全性の強調によって完全を否定するか、という働きが前提されるであろう。天心の言及している老子の相対主義からすれば、久松の方がこの主義に忠実であるとも言えよう。

『老子』において、その相対主義について次のように語られる。「天下、皆^{みな}な美の美たるを知るも、斯^{これ}れ悪^{あく}のみ。皆^{みな}な善^{ぜん}の善^{ぜん}たるを知るも、斯^{これ}れ不善^{しやうぜん}のみ。故^{ゆえ}に有^う無^む相^あい生^{しょう}じ、難^{なん}易^い相^あい成^{せい}し、長^{ちやう}短^{たん}相^あい較^{かたど}(形)り、高^{こう}下^げ相^あい傾^{かたむ}け、音^{おん}声^{せい}相^あい和^わし、前^{ぜん}後^ご相^あい随^{したが}う。是^{こゝ}を以^{もつ}て聖^{せい}人は、無^む為^ゐの事^{こと}に処^おり、不^ふ言^{ごん}の教^{きやう}えを行^{おこ}なう。万^{ばん}物^{ぶつ}は作^{おこ}りて辞^じせず、生^{せい}じて有^あせず、為^なして待^たまず、功^{こう}成^{せい}りて居^ゐらず。夫^それ唯^{ただ}居^ゐらず、是^{こゝ}を以^{もつ}て去^さらず。」(現代語訳「世の人はみな美の美たるを知って美のみに執着するが、／その美はすなわち醜にほかならぬ。／みな善の善たるを知って善のみに固執するが、／その善はすなわち不善にほかならぬ。／かくて有ると無いとは互に生じあうセットの概念であり、／難^{むづかしい}しいは易^{やさしい}しいを前提として成立し、／長い^{ひさ}いは短い^{ひく}いがあるから、それぞれに形をもち、／高いと下^{ひく}いは互に取って代わりうる相対的な概念であり、／楽器の音と人の肉声とは相互に調和しあい、／前には後^{うしろ}が、後には前がつきまとうのである。／だから道の体得者である聖人は、／一面的な価値観にとられぬ無為のいとなみに身を任せ、／言語概念の相対性を超える不^ふ言^{ごん}の教^{きやう}えを行^{おこ}なってゆく。」「一切万物が己れの造化のはたらきによって生起してきても黙々として一言も語らず、／万物が生成しても、それを吾がものにしようとはせず、／生成化育の偉大ないとなみを行ないながら手柄が

おもせず、／大功が成就しても成功者の栄位に居すわらない。』『老子』第二章 1978：上47/47-48, 53) 見られるように、ここではあらゆるものが相対的なものとして把握される。²⁵⁾ ここでの関心は、あらゆるものの存在を人間がどのように捉えるのか、そしてそれに対してどのように振る舞うかというところに向けられている。すなわち、人間に対して、人間は或るものについてどのようにそれを言い表わすかという言説の仕方に囚われるのだが、実はそれは相対的なものであるにすぎないということを体得すること、そしてこれを行なっても、その成果として生じたものに囚われずに生きることが求められているのである。

では、このことはわれわれのここでの問いとどのように関わるのであろうか。ここで問われているのは、一般的に言えば人間が自己を世界とどのように関わらせるかという問題ではある。しかし、とりわけここで主題になっているのは、一般的な自己と世界との関係の在り方についてではない。さらに問われるべきことは、この在り方がとりわけ美についてどのように示されるのか、ということである。それ故、『老子』の立場が当面の主題である「不均斉」にどのように関わるのかが問われなければならない。

不均斉とは、この立場によって提起されたあらゆるものの相対性を示すものであろう。一方では、その限りで人間的な「完全」が否定されていることになり、久松の理解は正しいと言えよう。他方では、あらゆるものの「不完全」を主張し、その限りでそれを超えて「道」の絶対性に向かう動きもそこにはあるだろう。これが天心において「不完全」を「完全」にするということの意味であろう。大事なことは、ここに「完全」を否定するにしても、「不完全」を「完全」にするにしても、そのように働く主体がそこにあることである。この主体は『老子』においては「聖人」として捉えられ

ている。その場合、論究の対象が茶の湯という芸術であることに注目する必要がある。すなわち、そこでは美を現前させる主体の働きが問題なのである。その意味では、いかに「不完全」なものの全体の中で位置付けられる必要がある。茶人は言うなれば、『老子』における「聖人」にあたる主体なのである。それ故、美の現前に注目するならば、天心の理解にも根拠があると言えよう。

ここでの美の現前は、とりわけ視覚的に明瞭な形でなされる。この点で、「わび」が日本の歌道の伝統から影響を受けて成立したことは重要であろう。²⁶⁾『南方録』(23-25)によれば、紹鷗はわび茶の湯の心は、『新古今集』の中の藤原定家の歌、「見わたせば花も紅葉もなかりけり／浦のとまやの秋の夕ぐれ」という歌の心にあると言ったという。「花紅葉は則書院台子の結構にたとへたり。その花もみぢをつくづくとながめ来りて見れば、無一物の境界、浦のとまやなり。花紅葉をしらぬ人の、初よりとま屋にはすまれぬぞ。ながめながめてこそ、とまやのさびすましたる所は見立たれ。これ茶の本心なりといはれしなり。」このように利休は師紹鷗の言葉を伝えた上で、さらに同集中の藤原家隆のもう一つの歌「花をのみ待らん人に山ざとの／雪間の草の春を見せばや」を付け加えたという。この歌について、利休は次のように述べたとされている。「世上の人人そこの山かしこの森の花が、いついつさくべきかと、あけ暮外にもとめて、かの花紅葉も我心にある事をしらず。只目に見ゆる色ばかりを楽しむなり。山里は浦のとまやも同前のさびた住居なり。去年一とせの花も紅葉も、ことごとく雪が埋み尽して、何もなき山里に成て、さびすましたまでは浦のとまや同意なり。さてまたかの無一物の所より、をのづから感をもよほすやうなる所作が、天然とはづれはづれにあるは、うづみ尽したる雪の、春に成て陽気をむかへ、雪間のところどころに、いかにも

青やかなる草が、ほつほつと二葉三葉もへ出たるごとく、力を加へずに真なる所のある道理にとられしなり。」

ここでは直接に見えるものを超える想像力を働かせるということが期待されている。眼の前の情景を見ながらも、直接のその情景を超える情感によって美意識が表されているのである。しかし、あくまで美が視覚的に捉えられていることには変わりがない。すなわち、美は現前するものとして捉えられていると言えよう。ただし、この現前は主体の働きによって、眼の前にあるもの以上のものになっているのである。紹鷗における「浦のたまや」から利休における「雪間の草」への展開は、眼の前にあるものを手がかりとしつつも、これらのものによって示された世界が主体の働きによって、この主体である個人の自己との関係において、より躍動的に眼の前にあるもの以上のものとして捉えられたと言えよう。この躍動が「花紅葉」すなわち「書院台子の結構」を予感させることは言うまでもない。したがって、そこでは絢爛豪華の美の可能性も捉えられているのである。

かくて、利休における「わび」の美には絢爛豪華の美をも含む広がりがありが原理的には可能であるはずである。しかしながら、現実には、そのような立場を貫くのは至難の業であろう。まず「わび」の草庵の美というものが実際には名人にしか捉えられないものであるに違いない。これは、おそらく『山上宗二記』の主張する通りであろう。「宗易ハ京ニテ一疊半ヲ始テ作ラレタリ、當時ハ珍敷ケレトモ、是平人ハ無用也、宗易ハ名人ナレハ、山ヲ谷、西ヲ東ト、茶湯ノ法ヲ破リ、自由セラレテモ、面白シ、平人ソレヲ其儘似セタラハ、茶湯ニテハ在ルマシキゾ」(同 102-103)。それは利休にとっては当然のことであつたと思われるが、もし「平人」が真似をしても、草庵の美とはほど遠いものになるわけである。にもかかわらず、たと

え単なる真似ではなく真剣な追求であるにしても、往々にしてこの美の方向に固執するということになりがちなのである。そのとき、絢爛豪華の美は否定されることになる。この場合、二つの美の方向は対立させられるであろう。

この対立について、野上弥生子の小説『秀吉と利休』の描写が興味深い。この絢爛豪華の美を否定する方向を採った人物として登場するのは、山上宗二である。彼は利休第一の弟子であり、もちろん決して「平人」ではない。しかし、この小説での利休から見れば、宗二の「わび」の美の追求は、秀吉の場合とは正反対にこれまた一面的な方向の追求であり、それはかえって絢爛豪華の美に囚われていることになるのである。宗二は、利休に対して秀吉による絢爛豪華の美を受け容れる師匠にそれが茶の道に反していると批判するわけである。「彼〔利休〕の草庵露地の侘び茶の理念が、金ぴかの茶室でどう生かされるかであり、この疑いをもっとも強く抱いたのは利休の一番弟子で、いまは秀吉の勘気を蒙って所払いとなっているやまのうえそうじやまのうえそうじの山上宗二であつた。同じ堺の茶湯者ちやのゆのものの中でも、宗二はとりわけ生一本で、師匠の利休を珠光につぐ名人とは信じながらも、彼をはじめとして自分たちまで、本来はひたすら修道の方便たるべき茶湯を、生活のたずきとする本意なさをつねづね嘆いていたのだから、黄金の茶室への反感も烈しかった。秀吉の金ぴか趣味に対する利休の迎合、妥協にはかならないとまで彼は思うのである。」(野上 1964: 16) これに対して利休はどのように反応したのだろうか。この小説では、このときの利休の心の動きが二つの美を総合しようとする仕方で描かれる。「妙喜庵内の待庵によって、いっぽう無にまでお圧しつくした美の創造に悦びを見いだしたに劣らない意欲を、他方、黄金の茶座敷にもそいだまでであつた。火焰かえんに消滅したことで、いっそ活き活きと眼に残る安土あづちの七重の天守閣、それ

の再現にはかならず大阪城のけんらん、華麗が象徴するかぎりなく豊満で、過剰な、美の時代感覚を、畳三ひらの黄金の空間に横溢^{おういつ}させて見ようとして試みでもあった。はなはだしく異質なる建物も、それ故に別種のものではなく、利休の利休らしい独創が、たまたま極の両端に表現されただけで、その意味からは、二つは一つのものに過ぎなかった。同時に黄金の茶室で金の茶道具を用いつつも、待庵の侘^わび茶を味^{あじわ}うにかかわらず、その粗ら壁をまえにして坐^{すわ}っても、百畳敷きの大広間で、永徳、山楽^{さんらく}の障壁画のあいだにあるに等しく、澆^{はつらつ}刺とおおらかな美意識に浸りえないならば、結局はそれを枯れかじけさせた侘^わび数寄にも、徹することはできないはずだ、と利休は考えたかった。」(同：17)²⁷⁾

勅使河原宏監督の映画『利休』は野上のこの小説を原作としているが、その脚本では原作を踏まえつつ二つの立場が二人の対話としてより緊迫感を伴って描かれている。「利休屋敷・居間／利休が割れた黒茶碗の破片をていねいにつないでいる。／山上宗二が呼ばれている。／宗二『たびたび御心をわずらわして申し訳ございません』／利休『……』／宗二『私は節を曲げないたちですので』／利休『それではいかにもこのわしは』／宗二『宗匠さまは何をおっしゃっても通るお方ですから……』／利休『……』／宗二『良い機会です。出ていきます』／利休『どこへ行く』／宗二『茶湯者は純粹に茶湯者であるべきで……それを生活のたずぎになさるのを嘆かわしく思っております。……悲しいことに、私も同じ生き方をするほかないのですか』／利休、黙々と手を動かしている。／利休『黒は古き心』／宗二『——』／宗二、見つめる。／しばらく無言がつづく。／宗二『殿下は金がお好きなのです』／利休『しかしなあ、宗二。金の茶室には不思議な美しさがあるんだ。あの中に入ると、すうっと広がって、おおら

かでそう、無辺なのだ……』／宗二『それはご自分がお作りになったからでしょう』／利休『お前は、逆に金の値打ちに毒されているんじゃないのか』／宗二『殿下にこびていらっしゃるんだと思います』／利休『——』／宗二『わびの草庵とはまったく違う。宗匠さまのひだの多いお考えは、私は飲み込めません』／利休『わしは、二つを分けて考えられんのだが』／宗二『矛盾しております』／無言で見つめ合う二人。」(赤瀬川／勅使河原 1989：104) 実際にこのような対話があったかもしれないと思わせるシーンである。²⁸⁾

これら二つの立場を統一するような原理的な可能性を現実の中で展開することは歴史に委ねられざるを得なかった。非人間的な現実の有り様を批判し、現実を変革していくことは許されなかった。それゆえ、それは修養という形で個人にとっての主観的な真実の追求という人生論的な態度に局限されざるを得なかった。これに対して美の多様な表現を包含するような、美の思想の展開が改めて望まれるのである。そのとき、茶の湯の理想は、依然として先の原理的な可能性への一つの視点を提示していると思われる。

3. 3 美と生死

茶の湯の催しに「一期一会」を見出すならば、それは各人の生の極限的な境地を意味するであろう。交わりにおいて見出されるこの境地は、したがって茶における主体の形成の目的である。この目的は逆説的であるが死において極まるであろう。というのは、茶の営みが生涯に一度のこととされるとき、それは各人の「生」の究極の形が示される以上、「生」の究極としての死そのものに向けられることになるであろうからである。²⁹⁾

この境地における美に到達するためには、「物の律動」に即することが不可欠であろう。すなわち、物をしてそのものたらしめること、あるいは

物がそのものであることができるように人間が自己の制約を超え、物を人間の側から制約から解放することである。そして各人はこの美に向かうドラマにおいて、その生を全うすることができるのである。天心流に言えば、美を求めて生きてきた者だけが、生を美しく全うし、美しく死を迎えることができる。「美しいもの the beautiful とともに生きてきた人だけが美しく beautifully 死ぬことができる。」(岡倉 1994a : 138/95) ここに「自己実現の一つの方法 one of the methods of self-realisation」(同 : 201/32) の究極の形がある。

しかし、そのような形で生を完結させるということは至難の業であろう。利休の死は、そのようなものであったのかもしれない。井上靖の小説『本覺坊遺文』は、その死を山上宗二・古田織部との「死の約束」によるものとして描く。そこでは「無」に対して「死」が対置される。「無」ではなくならん。“死”ではなくなる！／あの妙喜庵の席で、山上宗二さまの口から出た言葉である。そして“無”ではなくならず、“死”ではなくなることを、あの席におられたそれぞれの方が、身を以て試されたのであろう。が、それにしても、“なくなる”ということは何がなくなるのであろう。茶人として、“死”によってしかなくすことができないものは何であろうか。」(井上 1984 : 134)

井上のこの小説を原作とする熊井啓監督の映画『本覺坊遺文 千利休』脚本では、上の条りの情景が床の間にある掛け軸の言葉をめぐってより視覚的に明瞭な仕方次第のように描かれる。「山崎妙喜庵・茶室／承前の画面の利休・宗二。／宗二『“無”と書いた軸をかけても何もなくなりません』／次の間に向って、／宗二『手燭！』／本覺坊の声『はい』／襖を細目に開けて手燭を差し出す。／宗二、受け取ると、手燭を床にかけてある軸に向って差し出す。／利休のとなりに、はっきりと

織部の姿が現われる。(宗二の持つ、手燭の光が動いてきて、すでに坐っていた姿が、暗い中からボウッと明るく現われるようにしたい)／宗二『“死”と書いた軸の場合は、何もかもなくなる。“無”ではなくならん。“死”ではなくなる』／織部と宗二、うなずき合う。／本覺坊『あそこにおられたお三方の間には、言ってみれば死の約束が取り交わされたに違いございません。それぞれのお心の中で』／その三人の姿。」(依田 1989 : 108)³⁰⁾

ここで提起されている問いへの答えは、利休の賜死において与えられる。すなわち、侘びについての「てらい」や「身振り」ことが死によってはじめてなくなるとされるのである。「上さまからはたくさんのものを頂いてまいりました。茶人としていまの地位も、力も、侘数寄への大きい御援助も。そして最後に死を賜りました。これが一番大きい頂きものでございました。死を賜ったお蔭で、宗易は侘茶というものがいかなるものであるか、初めて判ったような気がしております。堺へ追放のお達しを受けた時から、急に身も心も自由になりました。永年、侘数寄、侘数寄と言っていました、やはりてらいや身振りがございました。宗易は生涯を通じて、そのことに悩んでいたように思います。が、突然、死というものが自分にやって来た時、それに真向うから立ち向った時、もうそこには何のてらいも、身振りもございませんでした。侘びというものは、何と申しますか、死の骨のようなものになりました。」(井上 1984 : 195-196) かくて単なる言説によってではなくて、身を以て侘びを文字通り体現しなければならないのである。³¹⁾

その遺偈、すなわち「人生七十、^{りき}力^き因^{とつ}希^き／咄。吾^わが^こ這^この宝剣、祖^そ仏^{ぶつ}、／共^{とも}に殺^{ころ}す。／提^ひぐ^きる我^{われ}が得^え具^ぐ足^{そく}の／一^{ひと}太^た刀^{だち}今^{いま}此^この時^{とき}ぞ／天^{てん}に抛^{なげ}う^つ」(現代語訳「人生ここに七十年。えい、えい、えい！

この宝剣で祖仏もわれも、ともに断ち切ろうぞ。／私は、みずから得具足えぐそくの一本の太刀たちを引っさげて、いま、まさに我が身を天に抛なげうつのだ」³²⁾ という言葉をも身を以て示すことにおいてはじめて利休はその号の意味する境涯に達したということになるであろう。ここに茶道の立場が宗教的な儀式に解消されない世俗的な現実の世界において現われていることの意味が示されているのではないだろうか。いわゆる東洋的諦観を超えた、美の形成への生の極致としての死が提示されているであろう。

4 茶の湯の社会的位置付け

4. 1 茶の湯における政治と芸術との関係

茶の湯の社会的位置付けをめぐる、茶人が現実の世界でどのように自己を位置付けたかという問題がある。その際、茶の湯が芸術として現実の世界の政治に対置されることがある。実際両者は従来しばしば対立するものとして理解されてきた。すなわち、政治と芸術とは別の次元にあってこれらが対立するという考え方である。例えば、両者は秀吉と利休との対立において見出されてきた。³³⁾ これに対して本稿は茶の湯の成立させた社会的条件のもとでの政治とその上に成立する美の探求としての芸術とを一つの関連において捉える。この捉え方からすれば、これら対立するものとして捉えられたものはそれぞれ同じ次元で、すなわち政治および芸術のそれぞれの次元で捉えられるべきであると思われる。両者の対立があったとすれば³⁴⁾、それは権力と芸術との対立というよりは、むしろ権力への志向とこれとは原理的に相容れない同市民的な関係への志向との対立ではないだろうか。全国統一政権の登場は、新たな桎梏を町人たちにもたらした。すなわち、身分制度の固定である。ここに二つの志向の対立は不可避的となったであろう。³⁵⁾

もちろん芸術の次元においても、華麗な茶と草

庵の茶との対立はあるわけだが、前者が権力への志向と結びつくとき、この対立は支配者と被支配者との政治の次元での対立となる。先に述べたように、「わび」茶が躰口における平等に見られるように平等の立場を主張する限り、それは同市民的な関係を志向するのであり、したがって権力への志向とは相容れないわけである。前者の志向が茶の湯にとってその美の成立と不可分のことであるとすれば、「わび」茶は草庵の茶に極限され、華麗な茶と対立せざるを得ないことになるであろう。利休の処罰のうちに「中世的なもの」と「近世的なもの」との対比³⁶⁾を見出す解釈もあるけれども、この解釈では時代の転換において不可避的に生じた二つの立場の対立をめぐる、「わび」が「中世的なもの」として捉えられることになる限りにおいて、「わび」の持つ広がりが必要しも十分には捉えられないのではないだろうか。茶の湯に関する限り、「わび」の立場とはその社会的位置付けが原理的な意味を持っていると考えられる。そうだとすれば、その美を成立させる社会的条件を捉えることが不可欠のことなのである。

4. 2 「死の術」vs.「生の術」

茶の湯の社会的位置付けをめぐる、さらにわれわれにとっての現実の世界である日本の近代のもとでの茶の湯の社会的位置付けが論究されなければならない。

そのような場合の一つとして、天心が「サムライの掟」=武士道の「死の術」に茶道の「生の術」を対置していることが挙げられる。このとき、彼はどこまで近代のナショナリズムに自己を対置したのであろうか。「西洋人は、日本が平和のおだやかな枝芸に耽ふけっていたとき、野蛮国とみなしていたものである。だが、日本が満州の戦場で大殺戮きつを犯しはじめて以来、文明国と呼んでいる。近ごろ、『サムライの掟』the Code of the Samurai—

わが兵士が勇躍して身命を捨てる『死の術』the Art of Death についての多くの論評を聞くけれども、茶道についてはほとんど注意が惹かれていない。茶道こそ、わが『生の術』our Art of Life を大いに表しているのである。もしもわが国が文明国となるために、身の毛もよだつ戦争の光栄に抛らなければならないとしたら、われわれは喜んで野蛮人でいよう。われわれの技芸と理想にふさわしい尊敬がはられる時まで喜んで待とう。」(岡倉 1994a : 217-216/15-16)³⁷⁾ この見解をどのように解釈するにせよ、ここで問われるべきことは、茶の立場が人類の置かれている現実に対して、とりわけ近代文明の現実に対して、原理的にどのような問題を提起し、その解決への道筋をどのように示しているのかということである。

そのような問題として提起されたのは、「生の術」が「死の術」に対置されたということである。ここで問われるべきことは、ではこのことによって思想のレヴェルで何が主張されたのか、ということである。近代のナショナリズムによって「死の術」において対等な位置を認められたことに対して「生の術」の立場から何を主張することができるのだろうか。新渡部においても、武士道精神性の高さを称揚することに重点が置かれており、「死の術」がアジア大陸への侵略に向けられたことに対する批判は感じられない。そこでは、近代の軍事技術や教育制度に対して、この精神性が対置されるばかりである。「最も進歩せる銃砲も自ら発射せず、最も近代的なる教育制度も臆病者を勇士と成すをえない。否！鴨緑江やうりくかうにおいて、朝鮮および満洲において戦勝したるものは、我々の手を導き我々の心臓に搏ちつつある我らが父祖の威霊である。これらの霊、我が武勇なる祖先の魂は死せず、見る目有る者には明らかに見える。最も進んだ思想の日本人にてもその皮に搔痕そうこんを付けて見れば、一人の武士が現われる。」(新渡部

1938 : 147) 精神性の向かう方向こそが問われるべきなのであるが、ここではこの方向は単に個人の在り方おいてばかりではなく、国際関係において「死の術」と特徴づけられる他はないものとなっている。

近代の日本は「死の術」によって「脱亜入欧」を図ったのではないだろうか。そうだとすれば、「生の術」を主張することは、この「脱亜入欧」に対する批判であるはずであろう。そもそも天心は「アジアは一つ」(岡倉 1986 : 17) とし日本を「アジア文明の博物館」(同 : 22) であると主張したのだから、この点での根底的な批判を期待したいところである。しかし、この点での美学上の主張として「生の術」の原理的な意味を現実の世界に対置するという問題提起は残念ながら強いとは言えない。もちろんここにこのような問題提起を読むことも不可能ではないかもしれない。すなわち、明治日本の文明開化思想に向けられた抗議³⁸⁾ や近代西洋の帝国主義・植民地主義に対する批判およびそれに加わろうとする日本への憂慮³⁹⁾ を読みとることもできよう。しかし、その内容に関しては評価が別れるところである。すなわち、一方では、美学上の主張が現実の世界とは異なると見做したり、⁴⁰⁾ 他方ではこの現実の世界への認識欠如による東洋的諦観の美学の発生を見たりする⁴¹⁾ というように評価が別れている。しかし、さらに天心の美学上の主張そのものがどのように現実の世界に対して原理的に問題を提起しているのか、という点についての検討が必要であろう。この点では、天心自身は自己の美学上の主張が現実の世界においてどのような意味を持つかについて、必ずしも明確に認識していなかったと言わざるを得ない。そこで、美学上の主張そのものの中から現実の世界へと結びつく方向の有無が問われなければならないであろう。ただし、さらにそれがどのような現実の世界であるのかが問われな

ればならないのであるが。

4. 3 「茶道報国」

日本の近代において茶道をとにかく現実の世界へと結びつける方向を採った茶道人に田中仙樵がいる。仙樵は、「大日本茶道学会設立趣意書」において茶道のうちに広義には六合（天地四方）に関係するもので、極め尽くすことのできないもの、狭義には「修身齊家治國平天下之基」（田中仙樵 1992：92、田中仙堂訳「身を修め、家庭を齊え治め、國家を統治し、天下を平定する基」同：278）を見出し、自分の仕事は、「明^{ミツ}茶道之本旨^{ミチ}、以^{ヨリ}保^ホ一存^{イツソン}國粹^{コクスイ}、外^{ソト}則^{ノチ}示^シ字内万国^{ジチンバンこく}、内^{ウチ}則^{ノチ}成^{ナリ}修身齊家之基礎^{シウシンサイカノキソ}、以^{ヨリ}欲^{ヨク}報^{ホウ}國家^{コクカ}」（同、同訳「茶道の本旨を明らかにし、國粹を保存し、外に対しては世界に示し、内に対しては身を修め家を齊え道德の基礎とすることを務めとし、國家に報いようとするもの」同：279）であるとする。ここには、広義には宇宙に関して、狭義には社会に関して美（学）的というよりは道德的な態度が前面に出ており、社会（個人から家を経て國家および諸國に至る全体を含む）について道德を軸にして捉える立場がある。

仙樵の理解によれば、茶道には主観的方面と客観的方面との二面があり、前者が目的であり、後者はその手段方便であるという。この前者について、まさに先の立場から捉えられるのである。「主観的というのは、心の修養によりて人間の軌道を正しく歩み得る茶道人になることである。それには、聖人君子の教え遺した道德を完成せねばならぬ。また人間は礼儀という行為の準則がある。日常この準則に従って行動せねばならぬ。茶道は礼儀を教え、道德を守るを以て、ここに人格というものが次第に向上する。人格ということは、種々なる文化に育成せられて、完成した花をも実をも具備した人間に対しての尊称ともいえる。ここに

達するには、茶道によりて禅の修行を期し、侘^{わび}という耐乏生活的茶の精神に鍊^ねられて、少欲知足という、自己満足に安住し、茶道における天然自然美の愛好心を養うて、文雅風流の心を涵養^{かんよう}することが出来る。また茶道という教えは、動作と精神を訓練する道なるが故に、知らず識らず、所謂常識^{いじゆん}の発達を期することが出来る。」（「茶道とは何ぞや」昭和三十年、同 89-90）ここには久松によって批判されたような茶道の言わば道德主義的理解が示されている。そこから「和敬清寂」も理解される。「初めの和と敬とは、無論、自己の心の修行の発露であるから心の問題ではあるが、もっぱら己と人との間における心の持ち方を説いたもの、後の清と寂とは、もっぱら自己の心内の解脱を説いたものであるから、吾^{われ}と人との間の問題ではないのである。この点、よくよく味わうて茶道を歩めば、茶道を以て外は天下を治め、内は以て真実の仏となり得る広道の道であることが諒解出来ると思う。」（「和敬清寂の解」昭和十一年、同 119-120）この立場によって、茶道はほとんど個人の主観的な真実の追求に帰着することになるのではないだろうか。

この立場においては、社会はそれ自身としては理論的な認識の対象とはなっていない。それ故、現実の世界がそのまま道德的な態度に向き合わされる。この世界は、時代の移り変りとともに変化するものとして捉えられる。そこでは変化するのが理論的な認識の対象となることなく、そのまま存在する事実として受容され、これに自己の道德的な態度が茶道の根本的な宇宙観に由来するものとして対置されるのである。このような事実として受容されるのは、現実の情勢、とりわけ政治的な情勢である。

仙樵における「茶道報国」の思想においては、茶道の立場がそのまま「國家」に結び付くものとして捉えられる。ただし、それは、一つの政治的

イデオロギーとして提示されるものではないであろう。それよりもむしろ、茶道を近代日本における現実の世界で社会的に認知させることが目指されたのであろう。このことは、あくまで「茶道を以て、国民道德の基礎とし、国民礼法の普及を謀らんとする」立場からであり、そこに「婦女子の遊芸」と誤解されてきたという茶道を「修身齐家、国家平天下の基礎」（「茶道について」、昭和十一年、同：11）としたいという動機に示されている。このことが「茶道の民衆化」の主張と並存しているところが、「東洋民主主義」をめぐる一つの問題として生ずるであろう。この思想は、茶道自身の立場に反しないのであろうか。

仙樵によれば、民主主義に関して「日本にはすでにその主義と思想は、神代より伝承せられて来た」のであり、「吾が茶道は、デモクラシー的国民の日常生活を指導した常道」であるという（以下「デモクラシーと茶道」昭和二十年、同：252-253）。ただし、それは「日本型デモクラシー」であり、「日本の国体」を前提しているというのである。

まず、「日本型デモクラシー」について。「日本の道德は経の線で、君臣、父子、主従と次第に遡^{さかのぼ}って、祖先崇拜、敬神崇祖の道が行なわれて来た。これは天地を貫く久遠の生命として奉戴^{ほうたい}し来り、吾が日本民族精神のしからしむるところ、一三千年来の東洋的道德にして、信教の自由と共に永久に温存せなくてはならないものと信ずる。一吾らの祖先の大業たりし天孫降臨の始めに君臣の別があり、天皇と人民と平等ということは行なわれておらぬ。／されば外国のごとく、人民が集まりて主権者を機関的に奉戴したのではなく、君主が随神^{かんがら}にあって、臣民がこれに従属して来たことは、親あって子が生れたに均しい関係にある。しからば、君主は権力を以てのみ臨み、民意の自由人格を無視したかというに、決してしからず。

天皇はかの天の安の河原に八百万^{やおよろず}の神達を神集いに集い、神謀^{かみばか}りに謀^{はか}り賜うという、民意尊重の政治を以て国是とせられたことは、古より祝詞^{のりと}の文句にある通りである。これが、今上陛下におかせられても、御同様の思召を以て、民主主義を御発表になっている所以^{ゆえん}に外ならぬことを拝察する。これを民意尊重の日本風デモクラシー政治というべきであろう。」ここで「信教の自由」が出てくるのは不思議である。これは、戦後の状況に合わせて言われたのであろうか、あるいは「民意の自由人格」が古来から認められていたのだという主張に結び付けられているのかもしれない。ここには、戦後日本の「主権在民」に見られる「デモクラシー」理解とは正反対の「デモクラシー」理解が示されていると言わざるを得ない。さらにここでの「日本」という限定なしに、「真の意味のデモクラシー」が主張されさえもする。「君臣の別も夫婦の別もない平等主義は、これを悪平等という。およそ世の中に、上下無視の平等無差別ということはあり得ないであろう。平等即差別、差別即平等でなければならぬ。これがまた真の意味のデモクラシーである。」（同：253-254）

次にこの「デモクラシー」理解に基づく茶道理解について。秀吉の茶が、北野大茶の湯に見られるように、それまでの貴族間の茶と異なり、上下なくデモクラティックであったが、利休の侘の茶道はさらに一層デモクラティックであった、という。「即ち、おおよそ、露地と名付けた地域には、平等無差別の世界を表現しており、主客の間には無賓主^{ともすずり}を以て体とし、連客の間は一碗共啜^{ともすずり}的無差別の交わりを結び、この間尊卑の区別なく、老幼の差もない。自由平等の世界である。のみならず、この茶席の内こそ平和の世界で、何らの危険も感ぜぬ場所である。即ち、世は戦国であり、殺伐限りない時に、茶席の内のみは帯刀は許されぬことを以て法としていた。利休の茶道は、この戦国時

代において、この平和的の茶道を侘茶と称して、津々浦々まで行わんとしたもので、貴族階級の独占した旧弊の茶道の打破につとめたものである。」(同：255) 利休の茶についての理解は、この限りではわれわれのそれと基本的に同じであると言える。

しかし、仙樵は、この利休の茶道における平等あるいはデモクラシーを「日本的」文脈で理解する。「これを悪平等の社会主義や、無差別の民本主義と同一に考えてはならぬ。どこまでも、日本の茶道は日本のデモクラシーである。されば、茶室の中にも、自然、上下の差別は行われる。無賓主の内にも賓主歴然の会が実行せられる。即ち、亭主は亭主、お客はお客である。上客は上客で、お詰は末席であらねばならぬ。かの利休が錢屋宗納を上客に催した茶会に、木村常陸守が突然入席したが、末席にしか加えなかった。これが階級打破の内にも上客、末席の差別を設けた好例である。従ってまた、上客の役目とお詰の役目は、自然に差別がある。」(同：255-256) 上客・末席の差別については、門外漢の筆者としては論ずることができないのだが、木村常陸守の一件は『南方録』に出てくる文脈と同じなのかどうか、疑問なしとしない。すなわち、「小座敷の会、賞客と云は、貴賤によらず、申入れたる人を上客とあしらふなり。平生の高下によらず。休にてあるとき、錢屋宗納、賞客にて入来ありけるに、木村ひたち殿、不図案内して、こしかけに入、よき折がらに候、座に加へ玉はるべき由云入らる。休、むかひに出て一礼し、常陸殿、宗納の御相伴あつて玉はり候へと申さる。もとよりその心得に候とて、ひたち殿、末座にて相すみけるなり。草菴の作法、天下の人、かくのごとく休の清風にしがたい、貴賤一同、露地の本意を行はれしこと、寺院の清規にまさりて尊かりしなり。」(『南方録』263)

ここで言われていることは、仙樵の言うところ

とは逆に、「貴賤」・「平生の高下」によらず、茶席では「申入れたる人」を上客とするということの意味するのではないのだろうか。亭主はもちろんのこと、外部では上の位置にある者も、そのことを納得しており、自ら「末座」に座るのよしとするのである。茶席には別の秩序があるということが重要なのである。これに対して、仙樵はただ「東洋的道德、善良の風俗」のための「日本のデモクラシー」の秩序を対置するだけである。すなわち、「さらにまた、貴人と同席する場合、あるいは床に御宸翰などが掛けられる時、その場合には最敬礼の法式が行われる。それでは不平等ではないかとの疑問が生ずるであろうが、日本のデモクラシーは、以上の平等でなくてはならぬ。上に陛下を戴き、下臣民は忠節を尽し、親に孝を行い、夫婦自ら別あり、上を敬い、下を愛撫する。その中に自然の平和がある。この事柄を忘れては東洋的道德、善良の風俗を破壊することになる。そこで茶道には和敬清寂という標準語があって、和は平等の平和を意味し、敬は上下親交の内に自然の尊敬がなくてはならず、君に忠、親に孝、朋友に信も、ことごとくこの敬より出発する。その差別中に何ら障壁を設けない和楽がある。これが本当の茶道であらねばならぬ。」(田中仙樵 1992：256) ここには『南方録』の文脈から全く逆の結論が導かれているのではないだろうか。上客・末席の差別が「階級」の上下と同じ意味とされているようだが、後者の前提に合わせて前者が理解されているように思われる。

かくて現実の上下がそのまま容認され、そのような態度を採ることが現実の世界のもとで主張されるのである。「現在、世の中には民主主義、自由主義といえ、上下の階級打破のみならず、進んで下国民がかえって、天皇の御政治までも改廃するのではないかと疑われるほど危機に瀕してい

ることを思うの時、ここに、茶道の鉄則を世の中に流布し、茶道が古来実行して来った平和主義、和楽観を以て標準として、世間の進むべき方針の一助としたいと考うものである。」(同：257) またこの立場が「茶禅一味」のもとに根拠付けられる。「茶道は禅道と一味である。禅の極致は平等無差別の一元観である。無念無想というも、無の字の提唱も、一円相の観想も、皆この無一物底の自然観である。ここに到達して自由自在を得て後、却歩して世間を観ずる時、森羅万象ことごとくこれ差別の中に棲息することに気が付くであろう。これを色界というが、色界と空界、円融無礙の所が、即ち自由主義である。デモクラシーである。かの財産を平均せんとし、人間の階級を打破せんとするがごとき、天地自然の道理を如何せん。」(同) これは「無」の「平等無差別」の立場のもとに世間の「差別」を吸収することに、あるいは前者の名のもとに後者を容認することにならないであろうか。

そして個人の修養が、したがって個人の主観的な真実の追求が強調されることになる。「茶道は静を練り虚を凝らし、併せて気海丹田を養うのである。多年養い来る臍下の田地、この空襲なる千載一遇の好機に際会した。果たして虚か実か何か知らぬが、予は空襲警報の発令せらるるや、常に敵機の運動とその方向を見て、近隣への警戒の詔を勤め、しかも気憂如たるもの、それ茶道修養の賜ものか。」(同「空襲下の茶道」：240、昭和二十年)「予は、諸方の軍需工場や学校、会社等々、時局の進展につれて、茶道の講演と実習に多忙を極めている。街頭進出はこの時である。茶道報国はこの時機を措いて他にはないと思う。家は漏らぬほど、食事は飢えぬほどにて足ることを宣伝して、茶道の効能を説かねばならぬ。」(同「決戦下の茶道」：245、昭和二十年)この部分は、『南方録』が利休の茶道論として示すところが出典となっ

ている。「宗易の云、小座敷の茶の湯は、第一仏法を以て、修行得道する事なり。家居の結構、食事の珍味を樂とするは俗世の事なり。家はもらぬほど、食事は飢えぬほどにてたる事なり。これ仏の教、茶の湯の本意なり。水を運び、薪をとり、湯をわかし、茶をたてゝ、仏にそなへ人にもほどこし、吾ものむ、花をたて香をたく。みなみな仏祖の行ひのあとを学ぶなり。」(『南方録』9)ここでの文脈は、個人の修行の態度を示すものである。茶の湯が「仏法」に基づいて「修行得道する事」に直接結び付けられ、それが「俗世の事」に対置されており、その世俗性の意味の広がりを感じられない。それは、また原理的にも「無」を限定することになるであろう。

しかし、それはともかく、この文脈は「茶道報国」のためという文脈とは全く異なっている。「仏祖の行ひのあとを学ぶ」とは、「決戦下」の事態の容認にはないはずである。「茶道の効能」とは、このような時代に追従するところにはないであろう。この現実の容認は、「壕舎の生活」の容認に至ることになるであろう。すなわち、「今回の戦災は、予のためにおそらく最後であろうが、相当の試練であった。けれども、妙なもので、五十年來幾回となく試練を受けたこの身には、いささかの驚きもなく、悲観もなく、かえって反対に楽観的である。よく人が見舞に来て、定めて不自由であろうとか、壕舎の生活では御気の毒じゃないてくれるが、当の本人は一向平気で、むしろ焼けたために体得し難きものを体得し、侘生活の實際を体験したことを、心の底から感謝している。」(同「壕舎の茶道」：248、昭和二十年)この「感謝」によって、ほとんど「壕舎の生活」が賛美され崇拜されるところにまで至っているかのようである。

このような仙樵の立場に関して印象深いことは、「昭和二十年」八月十五日の以前と以後とにおけ

る状況の変化がその立場に何の転換も生じさせなかったということである。ここでは、久松真一の立場について述べたのと同様に、禅の原理的立場が茶道においてどのように現われるのが展開されないままに止まっているように思われる。現われを原理に還元するのではなく、原理はむしろ現われにおいて試されなければならないであろう。茶道における日常性・世俗性の意味はそこに示されるのではないだろうか。

5 おわりに

茶道の原理的立場がその営みにおいて現われるということ自体の積極的な意味について次のように考えられないであろうか。「和敬清寂」という形で捉えられたものを原理に遡って明らかにすることはもちろん重要である。この原理とは、仏教的なものの根源的な原理としての「主体的無」に求められる。しかし、さらに重要なことは、むしろこの原理が何故「和敬清寂」として捉えられたのかという点である。すなわち「事物人境」との関係におけるこれら四つとして原理が示されるということ、このことの意味が考慮しなければならない。この意味とは、この原理にすべてが還元されるのではなくて、当の関係においてこの原理が現われるということのうちにある。というのは、「主体的無」にのみすべてが還元されるのであれば、それは一つの宗教的立場そのものが求められていることになるからである。しかし、ここで問題となっているのは、そのような宗教的立場そのものではない。そうではなくて、あくまでこの立場が当の関係において、すなわち世俗性の次元において現われるということそのこと自体の意味が論究されなければならないのである。

筆者としては、とりわけその中での「人」について注目したい。というのは、ここではあくまで「主体」が問題になっているのであり、この「主

体」とは、他の「事物境」と対比して「人」においてこそ、最も具体的にその在り方が問われるからである。「玄旨」たる「主体的無」がどのようなものであるとしても、各人はまず「主体」として各人の自己と世界との関係を構成する者であり、相互にこの構成の仕方について「主体」としての立場を交換しあうからである。或る個人は他の個人にとっての自己と世界との関係の構成の仕方に敬意を払い完全な平等の立場に立つということが求められるのである。⁴²⁾ そこでは或る一定の宗教的立場が前提されるとしても、その前提は背景に退き、まさに「事物人境」における「和敬清寂」という形で、自己と世界との関係の在り方が美的に表現されるのである。その美は或る一定の宗教的立場に結びつけられるにせよ、重要なのはこの立場ではなくて、世俗性の次元でそこに現前している美そのものが享受されることである。

ここでは人間同士が相互に人間として尊重しあい、自然に対して敬意を払う、そのような各人の自己と世界との関係の在り方が作り出されるであろう。日常の事柄がそれなりのルールに則って行なわれていくことは、意識すると否とに関わらず、誰にとってもごく普通のことである。このことをほんの少し意識して、このルールを自分なりに作っていくことによって、日常生活は各人にとってより「自分」自身の生活として捉えられることになるであろう。各人は、自己の生活を美的に享受する。この享受は緊張感を和らげ、各人はそこに安らぎを得ることができるであろう。このことが人間相互に行なわれるならば、それは相互の関係の中で各人が自己の生活を美的に形成していくことを促すであろう。そしてそれは、相互の関係をも美的に形成していくであろう。すなわち、「事物人境」が美的に形成されるであろう。たとえそれが生活の一場面にすぎないにせよ、少なくともその場面に関してはまさに生活の芸術化が行なわれ

るのである。そこで作り出された生活の一場面は芸術そのものとなり、その立場から再び生活の全体が見なおされ、今度は芸術から生活へと逆に働きかけられるであろう。つまり、芸術の生活化である。このようにして生活と芸術との往復運動を通じて生活そのものが芸術として生きられるのである。

ただし、そこには問題がないわけではない。というのは、それが日常的であるが故に、それは日常の多様性のうちに拡散し希薄化する危険性も大きいからである。各人にとっては自己が世界とどのように関わるべきかということをめぐって、常に緊張感を持ち続けるということは簡単なことではないであろう。ここに「歴史的世界」の「建立」の難しさという問題がある。個人にとっては、自己がその中で生きるこの世界はあまりにも巨大であり、そこに「自分」を発見することはなかなか難しい。「自分」がどのようにしようが、世界は世界として勝手に動いていく。そしてその力は圧倒的である。「自分」は不安に陥り、揺らいでしまう。個人はなんとか「自分」を確かなものにつなぎとめようとする。その確かなものとは何か。例えばさしあたりは「自分」を自己自身の中に見出して安心を得ようとするであろう。つまり個人の主観的な真実がそれだけで孤立させられて追求されるのである。そこには自己中心主義的な自己と世界との関係が作り出されるであろう。

インターネットに見られるような情報化が進んだ現代社会の中で、不安な「自分」・揺らいだ「自分」は、「自分」を自己自身の中に求める緊張に耐えられなかったり、退屈さや空虚さを埋めてくれるような何らかの確かなものを自己の外部に求めたりして、「出会い」に期待しようとする。⁴⁹⁾そこには同じように不安な「自分」・揺らいだ「自分」に耐えられない個人がいる。そこにはささやかな「一座」のようなものが少数の個人の範

囲で出来上がるかもしれない。しかし、その場合にも、少数の範囲で自己中心主義的に自己と世界との関係が作り出されることになるのではないだろうか。これは、それなりに「自由」で「平等」であり、また「同胞の精神」的であるかもしれない。しかし、少数の範囲を超えれば、他者、とりわけ他の人間との関係にも入らざるを得ないであろう。そのとき、その他者が人間である場合、その他者に対してはこれを見下したりいじめたり差別したりすることになるであろう。そこでは「平等」は存在せず、「同胞の精神」は存在しえないであろう。そのとき、個人の態度は、往々にして時々の流行や既成の権威や伝統的秩序に無批判に寄りかかるものであったりするのだが。現実の世界は、少なくとも深層の部分では理論的な認識の対象にならないままに止まるということになるのである。

現実の世界の方では、個人に対して時々の流行や既成の権威や伝統的秩序を提供したりするわけである。それは新鮮なものであったり、抵抗できないほど社会的にも心理的にも半ば強制されるものであったり、他にはないほど安心できるものであったり、いずれにせよなかなか確かなものでありそうに見える。そしてその提供の仕方と言えば、それは最新の華麗なファッションによるものであり、なかなか魅力的である。個人は提供された内容にというよりも、提供の仕方そのものに惹かれるのかもしれない。あるいは華やかな流行に憧れるばかりではなく、他の人が持っているのだから「自分」にもそれがなければという強迫観念を抱くのかかもしれない。しかも、それはなかなか便利にできている。なるほど個人は、そのようなものがなくても生活することができないというわけではないかもしれない。しかし、実はそういうものを持たなければ生活が成り立たないように感じられもするのである。この世界とは別のところに自

己を置くことで「自分」を発見し安心しようとしても、それが提供する様々な手段なしには生活できないと思わせられるほど、世界は自己の中に浸透している。そもそも「自分」を発見する手段が既にこの世界によって提供されたものなのである。そこには、個人にとって、必ずしも明確には意識されていないとしても、既に自己と世界との関係が与えられた形で前提されていることになるであろう。結局のところ、この関係は、個人にとってそれから離れて存在することのできないものであり、それを拒否することはできないのである。

ここに与えられた関係は、もちろん、個人にとって必ずしも否定的な意味を持つばかりではない。情報化社会において、例えば個人にとって情報は従来なかったような形で個人の自己表現に可能性を拡大するものであろう。⁴⁰ この条件のもとで、生活の仕方の多様化が進むとともに、逆にそれらを統合する方向も強まるであろう。そこでは、或る特定の宗教や思想によって形成された文化に基づいて生活が営まれるのではなく、そのような立場を超えた世俗性がますます大きな比重を占めるようになるに違いない。人々にとってこの世俗性の次元で自己と世界との関係を作り出す可能性が広がっていくのである。

問題は、この可能性を活かすように個人が主体として形成されるのかどうかにある。そうであるとすれば、個人にとってできることは、そしてしなければならないことは、この関係に対して眼を閉じるのではなく、それを改めて理論的な認識の対象とすることであろう。この認識は、自然認識とともに社会認識として誰にとっても開かれたものにされなければならないであろう。その際、不安な「自分」・揺らいだ「自分」をも含んだ全体が認識されなければならない。そのとき、もう一度「自由」・「平等」・「同胞の精神」の思想によって「自分」と感じられるような内容を作り出すこ

とはできないだろうか。これらは、あまりにも言い古されたものとして、顧みられないものであるかもしれない。しかし、われわれはこれらについて十分に、つまり「自分」としての生き方にまで刻みこまれるような形で言ってきたのだろうか。実はその言い方がわれわれの日常に即したものではなかったのではないだろうか。それ故、これらはただ「自分」のものとして感じられなかったのかもしれないのである。これに対して、意外にもわれわれの日常生活の中にその内容となるものを見出すことができるのではないだろうか。

その場合、自己の文化的伝統の中にあるものを再び自覚することによって、われわれの日常生活を捉えなおすことから出発できるであろう。それは、例えば茶の湯あるいは茶道そのままではないとしても、それに由来するという形で日常生活の中に定着しているのである。それは、現代社会の条件の中で無限のヴァリエーションを通じて拡散し希薄化しがちなものではある。確かに本来格調高く儀式化されたものであっても大量消費という条件のもとで大衆化され、また消費の仕方のグローバル化の中で多様化することによって、われわれはモノの前に自己の採るべき視点を見失ってしまうかもしれない。しかし、われわれが自己の文化的伝統に学ぶならば、少なくともこの視点に関して方法論が与えられている。すなわち、世俗的な日常性そのもののうちにおいて、あらゆる多様なものは相対的な「物」として位置付けられ、生活の主体によって「事」として美的に統一されるであろう。このことは、日常生活を芸術的あるいは美的にするであろう。そして、この主体の形成を「人」すなわち市民相互の関係において作り出すという視点もまた与えられている。さらにこれらがそのうちにある「境」が全体として把握されるであろう。確かにそこに社会認識と言いうるものを見出すことはできないかもしれない。にもかか

わらず、少なくともこの視点の具体化において、「自由」・「平等」・「同胞の精神」に見られる人権の思想にあたるものも見出されるであろう。そこでは、とりわけ社会についての認識の基礎が人権の思想にあたるものによって獲得される。そのことによって少なくとも社会は批判的に吟味され理論的に認識されるべき対象として捉えられるであろう。

そのようにして、各々の個人にとって自己がどのように世界に、とりわけ社会に関わるべきかが明らかとなり、したがって社会を形成していくのにどのような原理に依拠するべきかが見えるようになるであろう。個人は「自由」に自己を主体として形成するのだが、そのとき「平等」にあたるものを軸として、他の個人と関わり、そこに「一座」という「同胞の精神」の場が「建立」つまり形成される。このようにして個人にとって自己と世界とが関係付けられるのである。ここで「建立」された場は、さしあたりいかにも少数の範囲に限られているであろう。しかし、それが原理的に含むものはこの範囲に限られるものではない。「死の術」に対して「生の術」がいわゆる東洋的諦観を超えて実現されるであろう。より具体的な形で「平和」が志向され、⁴⁵⁾ そのような形で「歴史的世界」の「建立」が目指されるであろう。そして、それは単にこれらの三つの人権の思想の原理に関わるであろう「人」においてばかりではなくて、さらに「事物境」においても「和敬清寂」を現出させることであろう。そのとき、各個人は、自然に対して人間中心主義を超えるとともに他の個人との同市民的關係において「自由」・「平等」・「同胞の精神」を実現する日常生活の中で、美への欲求の主体として、さらに（人格）美そのものとして自己と世界との関係を形成することのうちに「自分」を発見していくであろう。⁴⁶⁾

註

- 1) 例えば「日本茶」と「紅茶」や「中国茶」との違い、「緑茶」の中での「煎茶」や「抹茶」との違い、「緑茶」と「ほうじ茶」などとの違い、「緑茶」の中でのランクの違い、また点てるか淹れるかティーバッグか缶かというような違い、さらにコーヒーなど他の飲み物との違いについてはここでは触れないことにしよう。これらについては、谷本 1993、松下他 1995、矢沢 1995参照。
- 2) 「茶の湯」と「茶道」とは本来区別されるべきであろうが、研究史の中でもこの区別は必ずしも明確にはなされないまま、そのいずれかが、あるいは両者が並行して用いられているようである。それ故、本稿では両者の区別という点には立ち入らず、両者をほぼ同義のものとして、それぞれの文脈に応じてゆるやかに用いることにする。両者の区別については、村井康彦 1979：208参照。「茶道」という語については西山松之助・解説：『南方録』315、371参照。
- 3) 現在の国際関係の中で、茶道に限られるわけではないが、自己の文化的伝統に基づいて日本の側からの発信が求められている。その必要性が説かれるとき、『武士道』を著した新渡部稲造と並んで、この著作などに示される天心が先駆者として挙げられる。「二人の先人は、日本の歴史、伝統、精神風土で育まれた『美と心』を紹介することで、日本が洗練された精神性の高い『文化国家』であることを示そうとした。同時に、それは日本人への警告でもあった。」「二人の訴えたことは、単なる懐古趣味や、偏狭なナショナリズムを称揚するものではない。むしろ、そうした傾向を廃し、先のような「文化国家として生きることだった。」「今こそ、そうした哲学や思想が国をリードしなければならない。」（毎日新聞、1999年1月1日付け、社説「国の『品格』を考えよう」）同じく二人の名前を挙げて「日本の心を世界に説明する努力」について語られる。山崎 1999参照。ナショナリズムをめぐる天心および新渡部の姿勢の評価

については、4. 2 参照。

- 4) 現代日本における人間の状況に関する筆者の認識および「生命」の欲求については幸津 1996 : 2-29 参照、「人権」・「自由」については同 : 32-60 参照。
- 5) 最近「自分史」を書くということ自身が研究されるようになった。小林 1997 参照。また「自分学」が提唱されている。大枝 1998a、同 1998b 参照。
- 6) 日本人の社交下手が理由の一つとなって、茶の湯、すなわち以前の社交の形態である連歌・立花会・能より精神的・求心的な社交の形態が作られたという指摘は興味深い。勅使河原 1991 : 47, 51 参照。
- 7) ここに「日常茶飯の生活の中に仏の教えがあるのだ、という悟り」(桑田 1979 : 36) において茶道が成立したとされる。
- 8) 茶の湯の強みが「人間の最も根源的な行為、即ち人と共に座って、食事をしたり、お茶を飲んだりといったことの型や基本を具体的に凝結させていくということ」(千・跋文：岡倉 1998 : 208) にあるとする説明は分かりやすい。
- 9) 茶を毎日入れるとき、その入れ方にもっとも良いリズムが決まってきて、それがスムーズにとりおこなわれていくことによって、安心し心の安らぎを得るというわけである。赤瀬川 1990 : 172 参照。
- 10) 「市中の山居」の意味については村井康彦 1977 : 46-52、増淵 1996 : 45-47 参照。
- 11) 茶の湯が富裕な町人の間で流行した事情については芳賀 1963 : 29 参照。同じく三浦周行 1984 : 188, 192 参照。
- 12) この点で堺についての次の描写は示唆的である。「当時は戦国時代の事であったから、各地はつねに戦争の絶え間がなかったが、この地はひとり中立独立の都市であって、壕の内は平和にみち、勝者敗者もここへ来れば、皆平和の裡に安楽に生活し、敵味方といえども逢えば微笑をかわしながら、愛情と礼儀とを以て応対した。だが一度壕の外五歩を出づると、たがいに果たし合いをしたといわれる。」三浦周行 1984 : 184。
- 13) 乱世の無法状態・無秩序状態に対して茶の世界だけの平和の秩序を樹てるところに茶道の理想を見出すという点については、桑田 1979 : 191-192 参照。
- 14) この点をめぐって次のエピソードが興味深い。すなわち、戦後日本にアメリカの或る代将が講演し、日本人は西洋の民主政体をむやみに採用することはなく、むしろ日本人の伝統のなかで培ってきた、民主主義の理念にも目を向けなくてはならないとし、『茶の本』に言及して、これによればとして、この理念は茶の湯の伝統のなかでも培われている、と述べたというエピソードである。千・跋文：岡倉 1998 : 204 参照。問われるべきことは、ここで言う民主主義の理念が『茶の本』からの引用箇所に基づいているとすれば、民主主義の規定は曖昧ではあるが、そこには伝統的文化に根付いた思想の可能性が与えられているのかどうかということである。
- 15) これを「一場の舞台芸術」(林屋 1965 : 146) と見做すこともできよう。ただし、演劇と類似するところもあるが、演劇では客の態度はさほど問題にされないのに対して、「茶の湯は客が参加してはじめて成立する催し」であるという点に演劇との違いを見ることについて田中仙翁 1996 : 4 を見よ。同 : 217, 251 をも参照。
- 16) 桑田 1979 : 42, 52, 188-189、勅使河原 1991 : 92, 33, 77, 97。この平等の立場は、茶室に入るには武士が刀をとらなければ入れないということに結びついており、したがってそこに茶の湯における平和への志向が示されているであろう。
- 17) かくて「和」(本文後述参照) の中に『『茶室の中で社会に於ける平等を学ぶ』という顕著な特徴』を見出すことは茶の湯にとって、その芸術の成立と不可分のことであろう。千・跋文：岡倉

- 1998: 212。ものとのとのカネあいという意味で「物」における「和」をカネワリと捉えられないであろうか。それは「事」において型となり、さらに「人」・「境」にまで及ぶかもしれない。カネワリの意味については田中仙翁 1996: 44, 51 参照。
- 18) 両者とも、天心からの先の引用箇所（岡倉 1994a: 218/14）に言及しているわけではないけれども、「スノビズム」という原語に対する「貴族崇拜」という日本語訳の訳語が共通しているだけでなく、事柄としても、主体の形成がテーマとなっている点で、天心において茶道が信奉者を「趣味の貴族」にするとされていることに共通している。しかし、茶道を「純粋な貴族崇拜」あるいはスノビズムという形式主義の文脈において理解する立場は、茶道における民主主義への可能性を捉えているとは言えない。
- 19) その中で「一期一会」における人間相互の態度の在り方に「敬」を見ることもできよう。千・跋文：岡倉 1998: 228 参照。
- 20) この点に関する次の解釈は首肯できる。「禅は[……] いわば超越すぎて普通の心ではいたれぬところがあるから、禅を修めた茶人たちは茶の湯の形でその了得したところを実行する途を工夫したのである。おそらくここに彼らの美的思慕^{エスチナク・アズビレーション}が現れることも大きかったのである。」（鈴木 1940: 141）かくて、茶の湯とは禅と共通するところの「原始的単純性の洗煉美化」（同: 121）であることになろう。同じく同: 140 参照。
- 21) ここに生活＝日常性と芸術＝虚構性という「矛盾した要素をもつがゆえに存在しうる芸術形式」として茶の湯を捉えることも可能であろう。村井康彦 1977: 286 参照。
- 22) これを芸術における人格美への意識の運動と捉えることもできるかもしれない。今道 1973: 166, 177, 208 参照。
- 23) 桑田 1981: 31, 133 参照。同じく熊倉編 1998: 130 参照。両者が相反するものではなく、同じ時代の両極端の側面をお互いに表現し合っていたものという解釈が茶人にも見られる。荒井 1997: 92 参照。しかし、両者は実際には対立して捉えられることが多い。この点については 27) 参照。
- 24) 赤瀬川 1990: 65 参照。また珠光を「茶文化のコロンブス」とし、彼が茶室という「縮みの空間」作り出したところに「わび」茶の「新世界」の発見を見る捉え方も興味深い。李 1984: 186-187 参照。
- 25) 同箇所についての解説（福永・解説：『老子』：上48）に従えば、「形而下的な世界における一切の存在と価値の相対性」が主張されている。あらゆるもののこの相対性に対してこれを超える立場が「道」として捉えられ、これが聖人によって実現されるのである。「一切の人間的な秩序づけと価値づけを否定的に超える“道”の絶対の立場」が対置され、「形而上的な根源の真理」としての「道」を体得した聖人がこの立場に立つことによって「人間的なといふものの限界性を克服する」道の在り方が実現されるという。老子の理論の独自性が相対主義にあることについては、貝塚 1961: 103 参照。
- 26) これは、紹鷗が歌人であったことによるという。桑田 1979: 68-69 参照。
- 27) 研究文献においても、同じく二つの茶の美が対立するものとして捉えられる。芳賀 1963: 316、唐木 1963: 84, 96、田中仙翁 1996: 134-136 参照。利休の美学に、安土・桃山の豪華・巨大との対立意識、下剋上の気概による根源的無の自覚を見る解釈もある。成川 1983: 162, 166, 190, 194 参照。
- 28) このシーンは、映画全体では秀吉（山崎努）と利休（三國連太郎）との対比が主となっている中で、茶の湯そのものの内部での対立を主題としていて印象的である。そこでは宗二（井川比佐志）と利休との関係をめぐって師弟の情愛がありつつも、当の茶道についての考え方で対立せざるを得

ない二人の想いが描かれる。

29) しかし、この死は孤独における死ではない。それは「交わり」において迎えられる死である。ここには孤独を超えていく方向が示されている。これはホスピスにおいて「孤独の死」ではなく「交わりの死」(柏木 1987: 134)を保証しなければならないとされる場合との共通性があると思われる。

30) 映画では掛け軸に「死」とあり、その前に座る利休(三船敏郎)・宗二(上條恒彦)・織部(加藤剛)の姿が手燭で照らし出されるシーンにはなかなか迫力がある。

31) この点に関して、先の山上宗二の言葉において表明された捉え方、すなわち利休の茶道の悲劇的完成としての「死」が伝統的東洋思想の「無」さえも超えていた、と作者が示唆しているということを読み取る解釈は興味深い。この解釈によれば、そこには利休の内面における異常なまでの烈しさが感じられるのであり、利休の茶が単なる美や風雅のわざではなく、互いに死を獲得するために人間と人間がいのちを突きつける儀式であったのだ、という。高橋英夫・解説: 井上 1984: 217 参照。ただし、現実の歴史的存在としての人間利休が「利休」という号の意味する境涯に達していたならば、悲劇的終焉は訪れなかったであろうという指摘(芳賀 1963: 175-176)を参照する必要がある。

32) 小松 1991: 211-212/216。前註で言及した指摘に従えば、この遺偈において利休が「生死相対の世界から不生不滅の絶対の世界へ」(芳賀 1963: 330)と飛躍したということが示されている。

33) デスポットと芸術家との罅ぜりあい(芳賀 1963: 305)、天下人の権力対茶道の純粹さ(海音寺 1990: 319)、政治権力対美(勅使河原 1991: 98)、天下をかまえたもの対「茶道」不動の道(富士 1991: 89)という捉え方を参照。二番目の海音寺潮五郎の小説(初出は東京日日新聞 昭和十五年

七月十二日～十二月二十八日)への解説によれば、その原型となったのは、この対比を最初に先駆的に示した同「天正女合戦」(『オール読物』文藝春秋 昭和十一年四月～七月)であり、それ以前は、権力者秀吉に対して利休が単なる茶坊主にすぎないという人物観が一般的であったが、これに対して上の対比による作品構成が採られた。この作品構成の仕方は、野上弥生子『秀吉と利休』などによって踏襲されたという(磯貝勝太郎・解説: 海音寺 1990: 325-326参照)。また、これらが発表された当時は、軍国調と国策的な時代であり、これらの小説の中で作者が利休をして秀吉の外征計画について諫言させ、時勢の暴風に屈せぬ姿勢を示すということは、勇気が必要とすることであったという(同 328参照)。小説という形態ではあるが、現実の世界との関係においてこのような立場を採る可能性もあったことが示されているという点で、茶道の社会的位置付けに関して示唆するところが多い(4参照)。茶道もまた現実の世界に関わらざるを得ないわけである。

34) 利休が秀吉の高麗出兵を批判したということには文献的根拠はないと言われている。小松 1991: 312参照。

35) この点で、利休処罰の時代的背景が身分制確立にあり、利休がこれに抵触したことに処罰の原因を見る捉え方は説得的である。桑田 1979: 101、同 1981: 114-118参照。同じく、秀吉による利休の抹殺は封建的近世の絶対主義的専制による、先駆的な近代市民的自由の圧殺であったという解釈(成川 1983: 134)参照。

36) 利休の処罰に「中世的なものに対する近世的なものからの絶縁状」(芳賀 1963: 320)を見る解釈を参照。「花紅葉」が王朝文化を表すものとされ、これとの対比で「わび」は中世的なものとされる(唐木 1970: 上 159-160参照)が、事柄としては、「花紅葉」は華麗な茶に対応するものと言えよう。

37) 十七・八世紀には、ここで天心が指摘するの

と異なり、茶の文化は西洋人にコンプレックスを抱かせるものであったのであり、このコンプレックスからイギリス近代史が出発し、東洋への攻撃的進出という展開となった、という。角山 1980 : 37, 84参照。ここに天心の見る事態の原因があるとすれば、歴史のアイロニーを感じざるを得ない。

38) ここに近代の西洋文明に対する抗議よりも本当は明治日本の文明開化思想に向けられた抗議を読むことも可能であろう。桶谷秀昭・解説「憂ひ顔の美の使徒」：岡倉 1994a : 118参照。

39) ここに天心の反帝国主義・反植民地主義を読みとり、「日本が日露戦争でヨーロッパ帝国主義の仲間入りをしたことを憂えている」と捉えることもできよう。ソーントン不破直子「岡倉天心小伝」：岡倉 1995 : 180, 189参照。

40) 天心の主張は、「アジアの政治的統一ではなく、「むしろ文明史的な、あるいは芸術的な、アジア精神の覚醒とその意義づけにあった」（松本三之介・解説：岡倉 1986 : 220）のだという評価がある。

41) 天心には日本がアジアの解放を口にしながら「脱亜の道」を歩んだことへの自覚も認識もなかったと批判し、そこに「唯美主義的で、東洋的諦観の美学が発生する根拠」があった（宮川寅雄・解説：岡倉 1971 : 101参照）とする評価がある。

42) ここで共同飲食において作り出される差別や対立を超える営みとその状態とが或る歴史的社会的な文化の中で重要な意味を持つであろう。それは、文化の違いを超えて、あるいは宗教的な立場の違いを超えて、人類に共通の経験の蓄積が見られるかもしれない。その点で飲みまわしに見られる茶道とキリスト教との対比は、その影響関係の有無はともかく興味深い。この点について増淵 1996 : 113 以下, 119, 125-138参照。利休とキリシタンとの関係については、同 54-62参照。同書でも言及されている三浦綾子の小説『千利休とその妻たち』では、利休が「天主の教えも、茶の心も、つまるところは一つであった」（同 1980 : 下231）

と思ったとされている。史実はともかく、思想的に興味深い指摘である。利休キリシタン説については、山田 1995参照。「自由」・「平等」・「兄弟愛」[同胞の精神]を介しての茶道とキリスト教との対比については、ミルワード 1995 : 182 参照。

43) この「出会い」が非常に危険なものでもあるということが情報化社会における事件によって明らかにされた。「人と人とのつながりをどうはぐくみ、どのように発展させていくか、という道筋について、私たちの社会が新たな試練に直面している」（朝日新聞 1999年1月8日付け、社説「(伝言ダイヤル)『出会い』の落とし穴」)。

44) インターネットの提示する可能性については、村井純 1995 ; 同 1998、古瀬/廣瀬 1996参照。

45) 『『一盃からピースフルネスを』(二人の人間が共にお茶を飲むことから世界平和が生まれる)」（千・跋文：岡倉 1998 : 242）というモットーによる「世界平和」への志向が注目される。

46) 「茶心のあるライフスタイル」(立木 1998 : 140)の提案参照。

文献目録(本文・註の中で引用などの後にページを挙げる。ルビ・強調は刊本の通り。)

1 古典

『山上宗二記』桑田忠親校訂、『茶道古典全集 第六巻』淡交社 1956、49-129

『南方録』西山松之助校注、岩波文庫 1986

『老子(上)(下)』福永光司[訳・解説]、朝日新聞社 1978

フロイス、ルイス 1991『ヨーロッパ文化と日本文化』岡田章雄訳注、岩波文庫[原著：Frois, Luis: Kulturgegensätze Europa-Japan. Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão (1585), (erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhän-

digen portugiesischen Frois-Textes von Josef Franz Schütte S. J. Tokyo 1955. ただし、引用は松田／ヨリッセン 1983から行なった]

2 考察の対象とした文献

赤瀬川原平／勅使河原宏 1989 脚本「利休」『キネマ旬報』1989.9.1、100-116

井上 靖 1984『本覚坊遺文』講談社文庫

岡倉覚三 1929『茶の本』村岡 博訳、岩波文庫
[原著：Okakura, Kakuzo: The Book of Tea. New York 1906、以下同 1998まで同じ]

岡倉天心 1971『茶の本』宮川寅雄訳・注、講談社文庫

同 1983『現代語で読む 茶の本』黛敏郎訳・解説、三笠書房

同 1994a『英文収録 茶の本』桶谷秀昭訳、講談社学術文庫（原文・訳からの引用は、この順序でこの刊本のページを挙げる）

同 1994b『茶の本』立木智子訳、淡交社

同 1995『茶の本』ソーントン不破直子訳、社会思想社（初版：海南書房 1969）

同 1998『対訳 茶の本 The Book of Tea』千宗室序文・跋文、浅野 晃訳、講談社インターナショナル

同 1986『東洋の理想』富原芳彰訳、講談社学術文庫[原著：Okakura, Kakuzo: The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan. London 1903]

コジェーヴ、アレクサンドル 1987『ヘーゲル読解入門－「精神現象学」を読む』上妻 精・今野雅方訳、国文社[原著：Kojève, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel. Paris 1947]

田中仙樵 1992『茶道改良論』田中仙堂編・解説、講談社学術文庫

新渡部稲造 1938『武士道』矢内原忠雄訳、岩波文庫[原著：Nitobe, Inazo: Bushido, the Soul

of Japan. Philadelphia 1899]

野上弥生子 1964『秀吉と利休』新潮文庫

久松真一 1987『茶道の哲学』藤吉慈海編、講談社学術文庫

フクヤマ、フランシス 1992『歴史の終わり（上）（下）』渡部昇一訳、三笠書房[原著：Fukuyama, Francis: The End of History and the Last Man. New York 1992]

松田毅一／E・ヨリッセン 1983『フロイスの日本覚書 日本とヨーロッパの風習の違い』中公新書

依田義賢 1989 脚本「本覚坊遺文 千利休」『キネマ旬報』1989.9.15、98-111

3 研究文献その他

赤瀬川原平 1990『千利休 無言の前衛』岩波新書

朝日新聞 1999.1.8

荒井宗羅 1997『和ごころで磨く ビジネスに生かす“茶の湯の精神”』清流出版

李御寧 1984『「縮み」志向の日本人』講談社文庫

今道友信 1973『美について』講談社現代新書

大枝秀一 1998a『自分学原論 知の起源と由来』窓社

同 1998b『頭の使いみち使いかた 自分を知り、活かし、治める「自分学」のすすめ』実務教育出版

海音寺潮五郎 1990『茶道太閤記』文春文庫

貝塚茂樹 1961『諸子百家－中国古代の思想家たち』岩波新書

柏木哲夫 1978『生と死を支える ホスピア・ケアの実践』朝日新聞社

唐木順三 1963『千利休』筑摩書房

同 1970『日本人の心の歴史 上下』筑摩書房

熊倉功夫編 1998『日本文化のゆくえ－茶の湯から』淡交社

- 桑田忠親 1979『茶道の歴史』講談社学術文庫
同 1981『千利休』中公新書
- 幸津國生 1996『現代社会と哲学の欲求』弘文堂
- 小林多寿子 1997『物語られる「人生」 自分史を書くということ』学陽書房
- 小松茂美 1991『利休の死』中公文庫
- 鈴木大拙 1940『禅と日本文化』北川桃雄訳、岩波新書
- 立木智子 1998『岡倉天心「茶の本」鑑賞』淡交社
- 田中仙翁 1996『茶道の美学 茶の心とかたち』講談社学術文庫
- 谷本陽蔵 1993『お茶のある暮らし』草思社
- 角山 栄 1980『茶の世界史 緑茶の文化と紅茶の社会』中公新書
- 勅使河原宏 1991『私の茶道発見 日本の美の原点とは』光文社
- 成川武夫 1983『千利休 茶の美学』玉川大学出版部
- 芳賀幸四郎 1963『千利休』人物叢書 新装版 1986、日本歴史学会編集、吉川弘文館
- 林屋辰三郎 1965『茶の美術』、『日本の美術 15巻』平凡社
- 富士正晴 1991『豪姫』新潮文庫
- 古瀬幸広／廣瀬克哉 1996『インターネットが変える世界』岩波新書
- 毎日新聞 1999. 1. 1
- 増淵宗一 1996『茶道と十字架』角川選書
- 松下智／橋本実／鈴木良雄／南廣子 1995『Q & A やさしい茶の科学』淡交社
- 三浦綾子 1980『千利休とその妻たち（上）（下）』新潮文庫
- 三浦周行 1984『大阪と堺』朝尾直弘編、岩波文庫
- ミルワード、ピーター 1995『お茶とミサ 東と西の「一期一会」』森内薫／別倉貞徳訳、PHP研究所
- 村井純 1995『インターネット』岩波新書
- 同 1998『インターネットⅡ一次世代への扉』岩波新書
- 村井康彦 1977『千利休』NHK ブックス
- 同 1979『茶の文化史』岩波新書
- 矢沢利彦 1995『東のお茶、西のお茶』研文出版
- 山崎正和 1999「新たな知的開国をめざして」産経新聞 1999. 1. 1「正論」
- 山田無庵 1995『キリシタン千利休 賜死事件の謎を解く』河出書房新社