

氏 名 朴 珉廷
ぼく みんじょん

学 位 博士（芸術学）

学 位 記 番 号 博（芸）甲 第 29 号

学 位 授 与 年 月 日 平成 26 年 3 月 31 日

学 位 授 与 の 要 件 学位規程第 3 条第 3 項該当

論 文 題 目 名 伝統藝術における藝道の修行について
—茶道における「そそう」と「守破離」を中心に—
Study on Training in the Way of Art (Geido)
—Focusing on *Sosou* and *Shu Ha Ri* in the Way of Tea(Chado)—

審 査 委 員 主 査 倉澤 行洋

副 査 Horst Siegfried Henneman

同 吉川 直哉

一、論文内容の要旨

本論文は「第一章」から「第四章」までの本論部分に「序章」と「終章」を付した全六章より成る。以下にその目次と、論者自身による内容の要旨を掲げる。

目次

序章

第一節 藝道の意味

一 伝統藝術

二 藝道

三 藝道における修行

(一) 「狂言綺語」

(二) 「藝道即仏道」

第二節 藝道の修行論についての先行研究

第三節 本研究の目的と研究方法

第一章 藝道における修行の段階論

第一節 多段階論

一 『十牛図』

二 『論語』

三 『風姿花伝』

第二節 三段階論

一 「守破離」

二 「三道」

三 我の三段階

第三節 二段階論

一 「向去と却來」

二 「稽古と工夫」

(一) 「色即是空と空即是色」

(二) 「稽古と工夫」

(三) 「高く心を悟りて俗へ帰るべし」

三 「姿から心へ、そして心から姿へ」

第二章 『山上宗二記』における修行論

第一節 「茶禪一味」の修行

一 珠光の茶道には「仏法も茶道の中にある」

二 武野紹鷗の「茶禪一味」の実践的な立場

三 茶の湯の風体は禪宗より出る

第二節 「名人」の修行論

一 「名人」の修行論の背景

二 「名人」を目指す修行

(一) 「名人」とは

(二) 古今の「名人」簿

(三) 「名人」を目指す修行

三 「名人の果て」は、「侘数寄」が専なり

(一) 「名人の果て」としての「侘数寄」

(二) 「茶湯の果て」としての「枯れかじけ寒かれ」

第三節 「茶湯者覚悟十体」・「又十体」の修行

- 一 茶人における茶道の「覚悟」
- 二 「茶湯者覚悟十体」の修行
 - (一) 「茶湯者覚悟十躰」の構成
 - (二) 「茶湯者覚悟十躰」の修行
- 三 「又十体」の修行
 - (一) 「又十体」の構成
 - (二) 「又十体」の修行

第三章 数寄の理想的風体「そそう」

第一節 「そそう」の風体の登場

- 一 「そそう」の表記と意味
 - (一) 「そそう」の表記
 - (二) 「そそう」の辞書的意味
 - (三) 三つの「そそう」(善きそそう・悪しきそそう・只そそう)
 - 二 「そそう」の研究状況
- 第二節 茶書にみる「そそう」の姿
- 一 『分類草人木』における、道具の「そそう」
 - (一) 『分類草人木』「小壺」
 - (二) 『分類草人木』「風爐・囲爐裏類」
 - 二 『山上宗二記』におけるの「そそう」
 - (一) 茶人の在り様としての「そそう」
 - (二) 主客の在り様としての「そそう」
 - (三) 懐石の在り様としての「そそう」
 - (四) 茶室の在り様としての「そそう」

(五) 灰形の在り様としての「そそう」

(六) 取り合わせの在り様としての「そそう」

第三節

山上宗二の風体への見識

一 茶湯の全般を風体で現す

(一) 茶の湯の全体的な慣わし・行い方について、禅宗の風体を用いたと示す

(二) 時代の主流の茶を茶人の風体で言い表す

(三) 茶の行い方や個別な教えを風体で表す

二 茶の湯の究極を風体でしめす

三 名人の茶湯を風体で言い表す

第四節

「そそう」が登場する三つの背景

一 思想的背景

(一) 禅

(二) 正直

(三) 論語（思無邪）

二 風体論の伝統

(一) 風体の分類

(二) 風体における修行の順序

三 東洋的自然観

第五節

山上宗二の「そそう」

一 茶人の姿としての「そそう」

二 茶人自身の表現としての「そそう」

三 取り合わせの在り様としての「そそう」

四 数寄の眼としての「そそう」

五 「そそう」の事例

第四章 「守破離」について

第一節 修行の三段階としての「守破離」

- 一 『茶話抄』・『不白筆記』に於いての「守破離」
- 二 『山上宗二記』に窺える「守破離」
- 三 「離」の境地としての「そそう」

第二節 茶道における「守破離」

- 一 『心の文』における「守破離」
- 二 『南方録』における「守破離」
- 三 『利休の辞世』における「守破離」

第三節 諸道における「守破離」

- 一 禅道における「守破離」
- 二 藝道における「守破離」
- 三 人生のあり様における「守破離」
- 四 西洋哲学における「守破離」

終章 「そそう」の現代的意義

第一節 自然体としての「そそう」

- 一 理想的茶人像
- 二 茶道の姿
- 三 藝道の姿

第二節 「守破離」の離の境地

- 一 東洋文化の精華
- 二 自然本位主義の時代を生きる

第三節 伝統と創造

- 一 伝統
- 二 創造

参考文献

論文

辞典類

要旨

はじめに

伝統藝術の領域には、「藝と共に心の修行」という観点から「藝道」という非常に大事な概念がある。しかし、これまでの藝道研究において提示されてきた藝道の定義の中では、心の方に重みが置かれた例は少ないように思える。更に藝道論において大事な二つの柱とされる「風体論」や「心の修行論」についての実践的な立場からの本格的な研究は殆どないと言っても過言ではなからう。このような状況の中で倉澤行洋氏の藝道論は、藝道における「風体」とその「心の在りよう」について、抜きん出た研究成果であるといえよう。

私は本論文で、倉澤氏の藝道論に依拠して研究を行ってきた。その結果、このたびの第一の研究成果として、茶道における重要な風体としての「そそう」を山上宗二の茶書から発見した。そして「そそう」が思想的には確実に禅を基本にしていること、次に日本の風体の伝統を確かに受け継いでいること、そして東アジア三国における共通の自然観を表わしていること、最後にそれが、修行の段階論「守破離」において最後の段階である「離」の境地から出てくる「自然体」の姿であることを確認した。

本論文では、基本的に倉澤氏の藝道論を踏まえながら、藝道の定義及び藝道における修行の段階論に触れ、「そそう」について、その本質的な意味や現代的意義を明らかにすることを試みたものである。

一 藝道の意味

本論文でいう倉澤氏の「藝道」とは、「藝から心への道、そして心から藝への道」という二段階の修行論を提示するものである。より具体的には第一の修行の段階として「藝を通して心の在り様を深め高める道」と取りあげる。そして第二の修行の段階として「心の在り様を深め高めたところから藝を行う道」という二段階論を説いて、「藝道」とは第一段階と第二段階の過程を両方含んだものでなければならな

いと強調した（『藝道の哲学』）。言い換えれば、「藝道」とは、「心」を要として第一の段階である「藝からの道」と第二段階である「藝への道」の、動的・実践的二段階の修行論である。

ここでいう藝道の「藝」とは、「藝術」に置き換えられる語として、その語意は、古く東洋の「六藝（礼・楽・射・御・書・数）」や「四術（琴・棋・書・画）」の言葉が意味するような、人間の多様な才能やわざを全て包括する意味をあらわす。また美を追求する営みという意味で近代ヨーロッパにおいて用いられた美学用語としての英語やフランス語の *art*、ドイツ語の *Kunst*、ラテン語の *ars* の翻訳語ではなく、これらの語がもともともっている意味、つまり人間のさまざまな行為を広く包含する意味をあらわす。

このような意味での「藝術」の語は、自然に対する人間のなす行為のすべてを表す「文化」の語とほとんど同義になってくる。そういう意味で「伝統藝術」の語は、「伝統文化」と置き換えることができる場合もあり、実際、現にそのように用いられることがあり、それを違和感なく使っていることもある。以上を踏まえたくて、本論文での「伝統藝術」とは、国家・民族その他なんらかの集団において、ある共通の特性を具えた藝術行為が、相当の期間継続して行なわれるとき、その行為、およびそれによって作られたものを伝統藝術と定義している。

二 藝道における修行の段階論

私は過去に修士論文『山上宗二記』にみる茶人観を通して、日本茶道の大成期（十六世紀から十七世紀初め頃）における茶人の在り様について述べたことがある。このとき、「茶道」の意味については、それは単なる嗜好飲料や薬用的効果のある健康飲料として茶をたしなむことではなく、また社交的・文化的な行為のなかたちとして茶をたしなむことでもなく、高い精神的境地に至る一つの道として、茶を実践することであると考えた。

しかし、後に倉澤氏の『藝道の哲学』による「茶道」の定義に触れてから、自分の「茶道」の定義が、茶道の第一の段階である「茶から心への道」にとどまっている限界に自ら気づかされた。茶道は第二段階の「心から茶への道」をも含んでこそ、真の意味が満たされることに目覚めたのである。これは茶道の意味に対する大乘的覚醒であった。

このような修行の二段階論は、白樂天の「狂言綺語」に基づいた「藝道即仏道」の考え方のうえで、仏道における「向去と却来」に倣って成立した、世阿弥の能楽論における「色即是空と空即是色」、心敬の連歌論における「稽古と工夫」、芭蕉の俳諧論における「高く心を悟りて俗へ帰るべし」などの伝統を受けた、大乘的な二段階論として捉えられよう。倉澤氏の藝道の二段階論は、この伝統を徹底的に踏まえた上で、その核心にあたる「心」と「姿」の在り様の静的関係を、修行の「道」をもって動的関係へと明確・簡潔に表したものである。本

論文が倉澤氏の藝道の定義に従うのは、このような実践的観点からである。

(一)「修行」

そもそも「修行」の語が日本の文献に見られる早い例は、『日本書紀』(七二〇)に従えば、聖徳太子が当時講経のために用いられていた『法華義疏』・『勝鬘經義疏』である。聖徳太子の講経の対象は、おそらく当時日本国や社会をリードする支配階層のエリートであろうし、講経の際に登場する「修行」の語は、彼らの脳裏に刻まれていったであろうとの推測は無理ではないだろう。このような「仏道」の講経に用いられる「修行」の語が、「藝道」にも用いられるようになるきっかけは、前例の白楽天の「狂言綺語」に基づいた「藝道即仏道」の考え方であったと思われる。

(二)「狂言綺語」

「狂言綺語」とは、仏の説いた「実語」に対して、道理にはずれた語や人の心を惑わす偽り飾られた語のことで、仏教や儒教の立場から、文学や歌舞音曲などの藝を否定的に指している。ところが、唐の白楽天が、晩年に自著の『洛中集』を香山寺の経蔵に納めるに際して、

願以今生世俗文字之業、狂言綺語之過、転為将来世讚仏乗之因、転法輪之縁(『洛中集』原文)

願はくは今生世俗文字の業、狂言綺語の過ちを以て、転じて将来世讚仏乗の因、転法輪の縁となさんことを

(読み下し文『白氏文集』七一)

と「狂言綺語」の語を使用してから、犯戒の行為が逆に功德を積むこととして肯定されることになった。

白楽天の「狂言綺語」は、日本における藝道、特に文芸と仏教と結び付けられるきっかけを与えた。それまでは、『法華經』「安樂行品」に「世俗の文筆、讚詠(うた)の外書」をつくる者と交際するなどいわれているように、狂言綺語をもてあそぶことは、妄語戒を破り、仏の教えに背く行為と考えられた。しかし、一方では『涅槃經』に「麁言(あらあらしい言葉)及び軟語(柔和な言葉)、皆第一義に帰す」ともあって、狂言綺語も「諸法実相」を示す方便とも考えられていた。举例の白楽天の「香山寺白氏洛中集記」における、文藝の「狂言綺語」と仏道とが究極において一致できるものとし、「狂言綺語」による文学作品の創作が、仏教の信仰に反するものでないとして、この両者を結びつけてその存在の意義を認めようとする考え方は、歌の道に係わる僧侶たちを中心に、「狂言綺語」が方便と説かれるようになる重要な

きっかけとなったのである。また広く享受された『和漢朗詠集』には白楽天の漢詩が圧倒的に多かったことも、後世への影響を拡大し、「狂言綺語」の語は、『栄華物語』『平家物語』『十訓抄』『沙石集』とはずがたり『拾玉集』等の詩文・和歌・物語・説話にまで頻出するようになる。なお、文芸だけではなく能楽にも影響を与え『自然居士』『山姥』『風姿花伝』などの謡曲や能楽の修行論書にまで現れ、「藝道即仏道」という考え方が拡大していくのである。

(三) 「藝道即仏道」

「藝の道を仏道の修行と同様に捉える「藝道即仏道」の考え方は、藝道論において実践的に展開された。その代表的な例が、能楽における世阿弥の「色即是空と空即是色」の修行論である。「色即是空、空即是色」は、元来、『般若心経』のことばとして、「色」と「空」の「相即」を示す、佛教の核心なる考え方である。ところが、世阿弥は『遊楽習道風見』において、「色」から「空」へ、そして「空」から「色」へとというふうに、修行の過程として捉えていた。つまり、『般若心経』の「色即是空、空即是色」を能楽の修行に転用し、万曲を「色」に、為手の心を「空」に当てて実践的に考えていた。「色即是空」を修行の第一段階として、「空即是色」をその第二段階として、修行の過程として捉えている。これは世阿弥の独自の段階論の捉え方であるが、このように静的なあり方を動的な過程として捉える考え方は、後述する茶書『山上宗二記』の「名人の段階論」においても見られる。

(四) 修行の段階論

修行の道に至る過程を段階論的というと、初期仏教のほうは非常に細かく分かれているようだが、ここではそれを省き、東アジアに見られる段階論に限って、代表的なものについて見ることにした。

藝道の修行における段階論として、多段階論、三段階論、二段階論と三つに分類したうえ、これを「守破離」論を用いて再度分析して研究した。

まず、多段階論として古いのは、年齢に追っての段階論として『論語』があり、能楽では世阿弥の『風姿花伝』が代表的である。茶書としては『山上宗二記』がもつとも本格的で早い例の茶道修行書である。さらに細かく十段階に分けて自己の修行を提示しているものとして『十牛図』がある。

次に三段階論としては「守破離」が代表的で、『茶話抄』・『不白筆記』にある。よく引き合いで取り上げられる「序破急」・「真行草」・「皮肉骨」があるが、しかるべき段階を必ず踏まなければならないという段階論の条件があるがため、注意が必要である。

修行における段階論の条件とは、第一に、必ず前段階を踏まえた上で、次の段階に順次に進まなければならぬ。一段階を省略するとか、段階を追い越すとかはありえない。第二に、逆順して進むことはしない。「序破急」・「真行草」・「皮肉骨」は、段階として用いることは可能ではあるが、順序においては必ずこの条件を満たしているとはいえないところから、「守破離」と区別して理解する必要がある。また、このような修行の段階論の特徴から、修行なき「名人」は存在しないこともいえよう。

そして仏教や日本の伝統藝術において共通している二段階論がある。仏教では「向去と却来」・「還源と起動」がそれであり、藝道には世阿弥の「色即是空と空即是色」、心敬の「稽古と工夫」、芭蕉の「高く心を悟りて俗に帰るべし」、倉澤氏の「藝から心への道・心から藝への道」などという二段階がみられる。

以上、茶道において二段階論はもともとその傾向が強くみられると同時にそれが強く求められている。そこで、「守破離」は他の国には例が見られない修行論として、日本の藝道論の特徴として考えられる。特に修行の過程というのが緻密に考えられた結果がこのような段階論を生み出したと伺える。

三 茶道における「そそう」について

このたびの第一の研究成果として取り上げた「そそう」の風体について論じた。

日本語の「そそう」は今も嘗ても「粗末」「不始末」「荒い」など、否定的な意味を表わし、今の茶道でも「そそうのないように」とは言うが、「そそうになるように」とはおそらく言わないだろう。ところが、日本茶道の大成期の伝書『山上宗二記』にはもともと大事な数奇茶湯の風体として「そそう」を積極的に唱えているのが確認できる。

茶人の在りようをはじめ、茶室・主客・懐石・灰形・取り合わせの在り様に至るまで、数奇茶湯の全体の在りようについて「そそう」を善き風体として用いている。これは日本茶道の姿や本質を捉えるのに非常に興味深く注目すべきところに違いはないが、今までの研究では本格的に取り上げられた例はほとんどないようにみられる。

そこで、本研究では、

一つ目に、「そそう」は、従来茶道の美意識又は境涯・理念として主に取り上げられてきた「侘び」「さび」以前に茶道の大成期の原点にあった風体として、「数奇の眼」であることを明らかにし、茶道史のうえで、その展開と行方を考察した。

この際、茶書に書かれた「そそう」の用例を、『山上宗二記』を基点として、『山上宗二記』をはじめ、その以前と以後の現在までの茶書から、できる限りその用例を拾い出して検討した。そして、普通否定的な意味合いの「そそう」と混乱を防ぐために、仮に、してはいけな

いそそを「悪しきそそ」、結構なものと比較した場合のそそを「ただのそそ」、『山上宗二記』の「そそ」のように積極的に勧めるそそを「善きそそ」と名づけて、三つの「そそ」を分類して検討を行った。

二つ目に、茶道における「そそ」は茶道から独自の生まれたものではなく、日本伝統藝術における風体論と修行論との長く深い伝統の中から生まれたことを明らかにした。それによって、茶道が日本伝統文化の中でもかなり異質的だという先入観から解放されると思う。

そもそも「そそ」は『山上宗二記』での「茶の湯者覚悟十体」と「又十体」に登場するものである。今までの研究では『山上宗二記』における「十体」が、十の風体を表す用語として伝えながらも「風体」としてみなされることはなく、心得の箇条書きとして捉えられた。そこで、本研究は「そそ」を「茶の湯者覚悟十体」の「風体」として捉えるべきであることを提示し、伝統藝術ジャンルの風体論を用いてその分析を行った。

具体的方法としては、歌論における藤原定家の十体論、能楽論における世阿弥の九位論、連歌における心敬の風体論を踏まえたうえ、倉澤氏の風体論の独自の研究成果である七つの風体論を用いて「そそ」を統合分析した。

風体論は必ず風体の修行の順序と強く結びついているので、修行論についても分析を行った。これによって風体論への真の理解が得られるのであろう。その研究方法は風体論の分析の際と同様であった。

三つ目に、「そそ」の思想的な背景を考察することによって、「そそ」の東アジア文化における他地域との繋がり及び共通性を明らかにした。特に東アジア三国を中心に、「そそ」の思想的背景として、例えば、空、無、正直、邪無思などを、共通した内容を含む思想として確認できた。

四つ目に、「そそ」の登場の背景として、東洋的自然観が取り上げられた。四季折々の自然を友として過ごし、その中で自然の天理を学び、それにしたがう生き方を望むことは、東洋人の根本にある自然観・人生観である。このような自然観・人生観は、「自然体」を意味する「そそ」の背景となったと考えられる。

五つ目に、「そそ」の人類文化にとつての普遍的な価値を見出すことを試みる。

「そそ」は自由自在で無碍な境地からでてくる自然体として考えられる。「そそ」の研究が、ただ、日本における、または中世における、または茶道にのみにとどまるのではなく、東西を問わず人類の文化・文明がより時空的に近接・共有できるようになったこの時代に目指すべき普遍的な価値を「そそ」から見出すことを試みた。

四 山上宗二の「善きそそ」について

『山上宗二記』における「そそう」の用例は、全部で六箇所である。そのうち、一箇所は、「茶人の姿としてのそそう」、次の四箇所は、「茶人自身が表現する姿としてのそそう」、最後の二箇所が、取り合わせの姿としての「そそう」である。

「そそう」の姿を表す語は、『山上宗二記』の以前の茶書や同時代の茶会記で道具の鑑定用語として用いられている。そのときの「そそう」は、してはいけないような悪しきそそうではなく、むしろ高い評価を示す鑑定の語として確立していたと見受けられる。

しかし、宗二は、『山上宗二記』にそのような道具を記載するときに、いっさいそのような表現をしていない。宗二の「そそう」は、「茶人自身の姿」と「茶人自身が表現する茶湯の姿」のみに限定して用いられていることが確認できた。それには意識的な意図があるようにもうかがえる。その理由はどこにあるのだろうか。一つの手がかりとして、数寄茶湯の開山と讃える珠光の『心の文』をとりあげよう。

又当時、ひふかるゝと申て、初心の人躰かひせんしからき物などをもちて人もゆるさぬたけくゝむ事、言語道断也。

珠光は、まだ道具のあじわいを十分にわからない初心者が、ひえかれの境地の茶人が使うような備前ものや信楽ものなどの道具をもって、そのまねをしてもてあそぶことを、言語道断だと厳しく戒めている。宗二もそのような意識をもっていたのではなからうか。「そそう」と評価された道具は、すでに珠光のような名人が使うものであった。「なげずきん茶入」がその一例である。二十年も三十年も厳しい修行の段階を積んでこそやっと至れる境地の風体を、安易に「そそう」と評価される道具をもってまねをする初心者のことを、意識的に警戒していることも考えられよう。そのため、道具の「そそう」にはあえて用いず、最初から茶人自身の姿として、また他人が作った道具ではなく、茶人自身が表現する茶湯の姿のみにもちいることにしたと考えられる。

(一) 茶人の姿としての「そそう」

「茶湯者覚悟十体」の第一にある、「上をそそうに、下を律儀に」である。「上の姿をそそうに、心の有り様を律儀に」を、本論文で研究して得られた語を用いていいかえれば、「姿は自然体に、心は正直に」といえよう。ここでいう「正直」は『紹鴎侘びの文』における「まこと」の意味に相通じるもので、前述したところから引用すると、『論語』の「思無邪」であり、禅の語をもちいると「無一物」・「無」・「空」に共通している。

(二) 茶人自身の作り出す表現としての「そそう」

宗二は、初心者の立場を考えてこの『山上宗二記』を書き始めたため、他人が作った道具の姿の「そそう」には触れずに、茶人自身が表現する茶湯の姿のみに限っている。その例は四箇所にある。

- ① 灰形の在り様として、「角々手きはを真ニ入て、そさうにミゆる様に灰をいるゝ也」
- ② 懐石の在り様として、「物ヲ入テソサウニミユル様にスルカ専也」
- ③ 亭主振りの在り様として、「貴人茶湯ノ上手ノ事ハ不及申、不断寄合衆ヲモ名人ノコトク、底ニハ可思。将又、上ヲハそさうに可仕」
- ④ 茶室の在り様として、「准会席、物ヲ入テソサウニスルカ数寄之作事也」

(三) 取り合わせの在り様としての「そそう」

『山上宗二記』における「そそう」の用例は、全部で六箇所である。そのうち、一箇所は、「茶人の姿としてのそそう」、次の四箇所は、「茶人自身が表現する姿としてのそそう」、最後の二箇所が、ここにある取り合わせの姿としての「そそう」である。

昔、珠光被申候ハ、ワラヤニ名馬ヲ繫タルカ好ト、旧語に有時ハ、名物之道具ヲそさうなる座敷ニ置キタルハ、当世の風体、猶以面白敷

この取り合わせのことを、「対照の美」として見る見方もあるが、普通にいう「結構」に相對するものといえ、**「悪しき」**がそれにあたるだろう。同様に「名物」に相對するものであれば、「**悪しきそそう**」であるべきだろう。ところが、ここでいう「そそう」なる茶室は、すでに前の段階を経てきた「善きそそう」である。この「善きそそう」の茶室と「名物」は、表面的には対照的にみえるかもしれないが、内容的には確実に「対等」である。表面的にいう「対照的**美**」に対して、内面的には「対等**の美**」といえよう。この対等、平等の関係としての「善きそそう」を、宗二は取り合わせの在り様として唱えているのである。

ただし、このような取り合わせの「そそう」が取り上げられる背景には、宗二がもつとも尊敬する師匠の利休の作意と関係があると考えられる。紹鴎の時代は、小座敷は、唐物を持たない侘び数寄の専用の茶室であったが、利休は、三畳敷、二畳半敷、二畳敷を用いるようになった。

三畳敷ハ紹鴎ノ代迄ハ無道具ノ侘数寄ヲ専トス。唐物一種成共持候者ハ、四畳半ニ座敷ヲ立ル。宗易異見候、二十五年以来、紹鴎之時ニ同シ。当関白様ノ御代十ヶ年ノ内、上下悉三畳敷・二畳半敷・二畳敷、用之候。

昔、珠光被申候ハ、ワラヤニ名馬ヲ繫タルカ好ト、旧語に有時ハ、名物之道具ヲそさうなる座敷ニ置キタルハ、当世の風体、猶以面白歟。

上のような、取り合わせの在り様としての「そそう」は、『山上宗二記』以降の茶書における「そそう」として典型的な用例である。宗二の「そそう」を研究している者として、残念に思うところは、宗二の「そそう」は、先述してきたように、「茶人の姿としてのそそう」、及び「茶人自身が表現する姿としてのそそう」が、「そそう」の本質的な捉え方で、それを宗二は望んでいると考えられる。しかし、『山上宗二記』以降の茶書では、宗二の望んでいた「そそう」の方向へは進まず、茶人自身とは離れているところの「そそう」のほうへ傾倒してきているようである。本論文は、宗二の「そそう」を発見してから、それを正しく再認識することによって、珠光を代表とし、引拙、紹鷗、利休へと継承される数寄茶湯の本質を、宗二の「そそう」を通して、見ようとした。その結果、「そそう」は「数寄の眼」として最高に評されることを知ることができた。

(四) 数寄茶の湯に眼としての「そそう」

宗二の「そそう」が、道具には用いられていないことは、すでに述べたとおりである。その理由として、一つには、『山上宗二記』初心者向けに作成されているため、あえて使っていないということ、今ひとつは、宗二の考え方として「そそう」は風体の本質として、茶人自身に用いるべきだという認識があったためということ、この二つが考えられる。これを裏付けるような宗二の大事な言及に注目したい。

宗二は、すでに「そそう」と評価されている珠光の「なげづきん」茶入について「数寄ノ眼」という最高の評価をしている。「なげづきん」茶入は珠光が臨終のときまで大事にされていた「一種」のものであった。

一 かたつき 珠光のなげつきん、へらめ四つ有。むかふに一ツ、上へ下タ一文字ニ、ヲシコミヘラアリ。其内ニナタレ色葉在。惣ノ葉ハコイアメ也。珠光、始新田、次ニ宗及文林、其後小茄子所持候。此壺カヘカヘ放候テ、果ニ此ナケツキン、彼円悟一軸、死去之後迄アリ。宗珠ニ被申置候ハ、忌日ニハ此一軸ヲ懸テ、ナケツキンニヒクツヲ入、茶湯ニ可仕由、被申置候。惣別、数寄ノ方ニハ此一種ナラシハ数寄ノ眼也。

このなげづきん茶入については、「そそう」と評価されている資料は一五六七年の『宗及他会記』である。

永禄十年二月七日朝

了二

道叱

宗及

二人

なけつきん拝見申候、つほおよそ如此候欤、へら四ツ有、浦の方へら一段ゆかミ申候也、面のへらに、おしいれたつやうなるところ有也、土少白色也、一段こまかに申候、くすり黒候也、口のうちへも、くすりまはりたる也、かたにつくろい有、ひねりうすく候也、くすりこまか也、口立のひたる也、かたゝれさかりたつ也、上くすり下くすりとのさかい、上くすり白色なること有、かたにかたさかり有、いつれも惣別そさうに覚申候、口のすち一段ふとく候、ふた平つく也、うらきんはくにてたミ申候、同所二而、しゆくわう茶わん拝見申候、へら廿六有、いとそこ立候也、中二福といふ字有、惣別、茶わんておもく候也、

『宗及他会記』で「そそう」と評価されている「なげ頭巾」かたつき茶入に対して、宗二はあえて「そそう」を用いず、最高の数寄道具への評価として「数寄の眼」を用いた。宗二にとって「そそう」とは「数寄の眼」に通じるものであり、「そそう」が最も重要な「数寄の眼」と言い得る在り様であることを示している。

五 守破離について

修行の三段階論である「守破離」を取り上げて論じた。「守破離」の意味は「守」は形と心を守る、「破」は形と心を破る、「離」は「守」・「破」両方からも離れるということである。

ここでは、『山上宗二記』における「名人の段階論」を「守破離」の三段階で分析してみた。元来この部分は、「従心」を目指す修行論書である『論語』に倣い、年齢を追って茶道における名人の段階論を説いているものであるが、「守破離」とともに修行の三段階論である「三道」・「心の修行論」を照らし合わせて分析し、表で表してみた。『論語』および『山上宗二記』の修行論は、年齢によるこだわりはあるものの、しかるべき段階を必ず踏まなければならないものであり、その目指すところは「名人」・「従心」・「離」・「無碍自在」・「無学道」の境地にあった。つまり形と心を「守」り尽くしそのうえ、形と心を「破」り、ついには形と心に拘らなくなった「離」を目指したものであった。

山上宗二の「そそう」は厳しい名人を目指す修行による、「守破離」の「離」の境地における「自然体」の風体として考えられよう。

『論語』の 段階論	守破離 (段階名)	『山上宗二記』の「名人」の段階論	心の修行・三道
15才 志学	守 (下手)	15-30 万事ヲ任坊主(守の第一段階)	我 ↓ ↓ 無我 ・見道
30才 而立		30-40 出我分別 習骨法普法度数寄雑談ハ坊主之 伝ヲ仕、	
40才 不惑		40 作分数寄ノ仕様ハ主次第也、但シ十ノ物五ツ我 ヲ可出、是ヲ四十に而道ニ不迷ト云事也(守の第二段 階)	
50才 知命	破 (上手)	40-50 坊主ト西ヲ東ト違テスル也、 其内ニ我リウ出テ上手ノ名取ヲスル也、一段茶湯ヲ 若クスル也 (破の第一段階；創造)	無我の我・修道
60才 耳順		50-60 坊主のコトクー器ノ水ヲ一器ニ移ス様ニ 如師スル也 (破の第二段階；検証)	
		60-70 右ノ十ヶ条目に如書注候、万の名人之所作ヲ スル也 (破の第三段階；続検証)	
70才 従心	離 (名人)	70- 従発心処不越法	無碍自在・無学道

結 び

繰り返すが、本論文は倉澤行洋氏の藝道論に依拠して研究を行ってきた。その結果、このたびの第一の研究成果として、茶道における重要な風体としての「そそう」を山上宗二の茶書から発見した。そして「そそう」が思想的には確実に禅を基本にしていること、次に日本の風体の伝統を確かに受け継いでいること、そして東アジア三国における共通の自然観を表わしていること、最後にそれが、修行の段階論「守破離」において最後の段階である「離」の境地から出てくる「自然体」の姿であることを確認した。

本研究の成果として取り上げられる「そそう」の風体と「守破離」の段階論の研究を通じて、藝道における藝・心・道の三要素について再認識できる機会を得た。そして、茶人の在り様、人の在り様、伝統と創造、西洋と東洋、自然と人間のことについて幅広く考えるきっかけになった。何より実践的な方面から修行論を論じていくことに意義を持ちたい。

二、本論文の評価されるべき特色

① 序章において論者は先ず、本論文のテーマである「伝統藝術」「藝道」、「修行」とは何であるかの定義を試みる。今日、「藝術」「伝統藝術」「藝道」などの用語は甚に氾濫するのみならず、学的研究においてもはつきりした意味規定がなされないままに多用され、ために論述の趣旨が曖昧になったり混乱を来したりすることが多いことを思えば、論者がここで、先ず用語の意味を明確にしたのは、当然の手続きではあるが、評価されてよい。論者はここで、先行研究を参照して、「藝道」を「藝から心への道」として「心から心への道」として「心から心への道」と定義し、「修行」については、古今のいろいろな用例に徴して、それは具体的には、「自ら、正しく、年月を重ね、常に、実践すること」と規定し、これに基づいて論を展開していく。

② 次に日本で、詩歌・文藝を藝道に結びつけて捉える一つの契機になったのは、白楽天の「狂言綺語」の考え方であることを指摘する。「狂言綺語」の語はこれまでもいろいろな角度から取り上げられてきたが、これを「藝道」に結び付けたのは新鮮であった。

③ 藝道を「姿から心へそして心から姿への道」とする立場から、従来の藝道論では、身体の動きなどに重きを置くことが多く、「心」の面への配慮が欠けていると指摘する。また「姿」は、日本の藝論に頻出する「風体」と同義であるが、従来の藝道論においては、風体についての検証も不十分であったとし、これを精密に追求する。

④ その成果として、山上宗二が重要な風体用語として用いた「そそう」の意味の解明に挑戦した。これは本論文の一つの柱をなしている部分であり、前人未踏の試みと評価しなければならない。それは未だ不十分な所を残してはいるが、それは論者の力量不足というよりは、問題の大きさによるものというべきであろう。

⑤ 論者が本論文のいま一つの柱として挙げているのは「守破離」である。これはもと日本の兵法方面で用いられた概念が、茶道など他の藝事に拡散し、さまざまな場面で用いられるようになったものである。これを論者は、藝道における「修行の段階論」という観点から取り上げる。すなわち修行の段階論を多段階論、三段階論、二段階論の三つに分類し、守破離を「三段階論」の代表として取り上げ、これを他の段階論と比較対照することを試みている。論者が二段階論として取り上げているのは「向去」と「却来」、「稽古」と「工夫」、「色即是空」と「空即是色」、「高く心を悟る」と「俗に帰る」、「姿から心へ」と「心から姿へ」であり、三段階論として取り上げているのは、「守」「破」「離」と仏法修行における「見道」「修道」「無学道」である。多段階論としては「十牛図」、「論語」の「志学」「而立」「不惑」「知命」「耳順」「従心」、世阿弥の『風姿花伝』の「年来稽古条々」、『論語』に倣った山上宗二の年齢による段階論である。

論者はこのような多くの修行論を紹介し、この中の主なものを一つの表にまとめることを試みている。これも未完成であるが、これによって「守破離」の意味を広くかつ深い視野で解明する作業が大きく前進した。これも本論文の評価さるべき点である。

⑥ 本論文の第二、第三章は主として山上宗二の茶書の研究に基く。論者は既に母国の大学院において宗二茶書を取りあげ、これを修士論文のテーマとしていた。来日してから論者は、自らの研究を顧みて、それが「茶から心への道」にとどまっていたことに気づき、「心から茶への道」に茶道の生きた意味があることに目覚めた、と自ら語っている。この観点から論者は宗二茶書を深く読み返し、先人の気付かなかったことをいくつも発見した。

例えば宗二茶書の中で、能阿弥の言として引かれる「仏法も茶の湯の中にある」の語には、真実の茶道は禅茶であるとの考え、またそれに基づく「珠光を開祖とする茶道史」観が示されているとしているのは、宗二茶書の、従来になかった一つの深い読み方と評価できる。

また、宗二が、『論語』の六段階論に倣って語る六段階論は「守破離」の三段階論に結びつき、またそれは「茶から心への道、そして、心から茶への道」という藝道のあり方とも符合するとの指摘も肯綮に当たる。

⑦ いわゆる『山上宗二記』の中でも、「茶湯者覚悟十体」「又十体」は、茶の風体のありようについての宗二の考え方がよく表されている重要な部分である。ここについても論者はいくつもの新しい読み方を示す。一例を挙げよう。宗二は「十体」の最初に、「上をそさうに、下を

律義に」という。この解釈として、従来はこれを茶人相互の身分の上下に関するものとする考えが主流であった。これに対して論者は、この「上」と「下」は茶人の内なる「心」と外なる「うわべ」つまりは「姿」「風体」として捉えるべきと説く。そしてこの観点から宗二における「そそう」の研究が行われることになる。

⑧ 「そそう」は、「守破離」と並んで本論文の柱をなしている論考である。論者は「そそう」を「よきそそう」「あしきそそう」とに分けて、その意味を詳細に考究し、「そそう」は風体用語ではあるが、単なる風体用語ではなく、同時に「心」のありようをも含む語であることを明らかにしていく。この研究も未だ完全ではないが、「そそう」をこのような観点から取り上げたのは、本論文の論者の創見によるもので、高く評価されるべきものである。

三、残された課題

① 本論文は以上の如く、いくつもの創見を示す。特に本論文の論者が日本語を母国語としない人であることを思えば、多くの日本の古典を渉猟して、難解な古文の読解に尽瘁し、いくつもの課題を見出し、それに真摯に対応したことは敬服に値する。しかし既に述べた如く、それらの課題のいくつかは未完成のままに残されている。これの完成は容易なことではないが、望むらくは生涯をかけてそれを目指してほしい。

② 論者は本論文の研究を通して、日本の伝統藝術の思想なканずく「そそう」の理念の背景に四季折々の自然を友として過し、その中で自然の天理を学び、それにしたがう生き方を望む、東洋人の根本にある自然観・人生観があるとし、かつこのような自然観・人間観が

東西を問わず人類の文化・文明が、時空的に近接・共有できるようになったこの時代に普遍的な価値があるのを見出したと語っている。論者の研究がこの方面でも大きく花開くのを期待する。

③ 「そそう」はまた、東洋思想全体を俯瞰して考えると、大乘仏教の「不二不二」、「一即多、多即一」思想にも関係があるかと思われる。同様のことは「わび」についても考えられる。この問題の解明は論者自身も志向しているところでもあり、いつの日にか明快な答の提出されることを期待する。

四、審査結果の要旨

以上の如き観点から、本論文を上記三名の審査委員によって、着想の独創性、叙述の的確さ、構成の整合性などにわたって慎重に審査した結果、全員の一致をもって、上記学位申請者に博士（芸術学）の学位を授与するのが妥当であるとの結論に達した。