

1101 四年度（平成二十六年度）博士課程学位請求論文

利休の茶の湯

— 本来面目と自刃受諾 —

Cha-no-yu of RIKYU: from an Aspect of

Original Face and His Acceptance of Death Order

宝塚大学大学院 メディア造形研究科 造形・デザイン専攻

伝統芸術研究領域 博士課程（後期）

鈴木 恵子

序 論	3
-----	---

第一部 わびの概念

第一章 わびの概念とさび

はじめに

- 一 「わび」及び「さび」の語彙の国語学的変遷
—万葉集、勅撰集、中世文学を通して—
- 二 茶の湯の目指すべき境涯としての「さび」
まとめ

第二章 珠光の思想

はじめに

- 一 何故、わび茶の開祖であるのか
- 二 珠光の美意識
- 三 「心の文」の冷え・枯れの思想
- まとめ

第三章 武野紹鷗「侘びの文」における「わび」の定義

—「正直につゝしみ深くおゝらぬさまを侘といふ」—

はじめに

- 一 「紹鷗侘びの文」
- 二 「紹鷗侘びの文」の先行研究
- 三 各写本の相違点の比較
- 四 「紹鷗侘びの文」解釈
- まとめ

第四章 『南方録』に見る利休像と利休のわび

はじめに

- 一 『南方録』の真偽
- 二 『南方録』に見る利休のわび
- 三 『南方録』に見る利休の大悟
- まとめ

第五章 「わび」と「侘数寄」

—『山上宗二記』、『長閑堂記』、『宗湛日記』による考察—

- はじめに 143 132 126 125
- 一 大名茶の湯・茶の湯者・侘数寄・名仁 151
- 二 侘数寄と名仁の「胸の覚悟」 155
- まとめ 152

第二部 利休と禅

第六章 古溪宗陳と千利休

- はじめに 182 174 161 155
- 一 古溪宗陳の生涯 152
- 二 「西江水」の公案 151
- 三 古溪和尚相望（送別）の茶会 151
- 四 「青黄二碗」と讒言 151
- まとめ 151

第七章 利休居士号と利休画像

- はじめに 218 212 201 201
- 一 利休居士号偈頌 201
- 二 利休画像の贊偈 201
- まとめ 201

第三部 利休の自刃

第八章 利休自刃直前の三つの書状

- はじめに 240 232 230 227 227
- 一 （天正十九年）閏正月二十二日付 羽与（細川三斎）宛書状 227
- 二 （天正十九年）二月十四日付 松佐（松井佐渡守康之）宛書状 227
- 三 （天正十九年二月）十五日 芝監物（芝山監物）宛書状 227
- まとめ 227

第九章 利休自刃の真因

- はじめに 274 255 249 249
- 一 利休切腹の原因の諸説 249
- 二 『山上宗二記』から自刃の原因を探る 249
- まとめ 249

第十章 利休辞世の句

はじめに

- 一 利休自筆辞世と宗旦の写し
- 二 『千利休由緒書』及び『茶道要録』の語る利休辞世
- 三 表千家所蔵以外の利休辞世
- まとめ

第十一章 利休辞世の解釈

はじめに

- 一 利休辞世の語句の解釈
- 二 利休辞世の内容解釈
- まとめ

結論

謝辞

史料 主要参考文献一覧

335 322 321 313 310 308 298 298
293 290 288 283 283

利休の茶の湯

— 本来面目と自刃受諾 —

序論

千利休は「わび茶」を大成したと云われる。その利休のわびとは何かを解明することが本論文の目的とするところである。芭蕉は「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の繪における、利休が茶における、其貫道するものは一なり」（『笈の小文』）と利休の茶湯の本質に言及している。その「一」とは、当然、利休においては「わび」であろう。その「わび」は、利休なる人物の「本来面目」から生まれ出でたと考える。いや、「本来面目」そのものであると云うべきであろうか。一方、利休は秀吉の一介の茶頭たるにとどまらず、天正十四年の大友宗麟上坂の折、美濃守秀長の「何事も何事も心安かるべく候。内々の儀は宗易、公事の儀は宰相存じ候」との言葉を聞いた宗麟をして「宗易ならでは閑白様へ一言も申し上ぐる人これ無しと見及び候」と云わしめたほど、秀吉の側近中の側近として、時の政権内において権勢を揮うほどの政治的辣腕の持ち主でもあった。片や、政治的手腕をもって、世俗という「実」なる「動」の世界において、秀吉に常従し、また、片や、「虚」である脱俗の「静」なる世界では「わび茶」をもつて、秀吉の師匠なり得たのである。井伊宗觀（直弼）の云う「虚より実に入るは茶の一道なり」⁽¹⁰⁾を生きたのである。利休の中には、脱俗の境涯への傾斜と俗世における政治的手腕とが 共存していた。久保権太輔利世は「宗易ハ秀吉公の御師にして、その才智、世にすくれたる人なれハ、天下おしなハ、此下智をまなはすと云事なし」と『長闇堂記』で語っているが、「その才智」は、藝術（茶湯）と政治（内々の儀を司る秀吉の茶頭）の二つの領域において、世人の追隨を許さぬほど、他に抜きん出ていたのである。藝術と政治における「世にすくれたる」「才智」の不二が利休その人であつたのである。『南方録』の語る「理想の茶人、千利休」の利休と、また、大友宗麟の語る政治的辣腕の持ち主、利休、はたまた、『晴豊記』⁽¹¹⁾や『北野社家日記』⁽¹²⁾等に利休切腹の罪状の一つとして挙げられている「売僧」的一面もその所行に見られたのかもしれない千利休、それらをひつくるめて、全てが、人間利休であつたのである。

利休は、西行や心敬、宗祇のような遁世者ではない。秀吉の茶頭として、「紹鷗遠行卅四年以來」の「先達者」であると同時に、時の政権内で、政治的実力を有したという実に振幅の大きな、複雑なる人物である。それが利休なる人物の特筆すべき点であると考える。また、筆者においては、その振幅の大きさ、複雑さ、そして、藝術と政治における「世にすくれたる」「才智」の不二であつたという非凡性に、利休の大きな魅力を見ているのである。

筆者は、そのような人間利休の「本来面目」が、藝術と政治のせめぎあいの中から、芭蕉の云う「一」が貫道するところのわび茶を創造したと考えるのである。

本論文においては、利休のわびの根源である利休の「本来の面目」、すなわち、『南方録』に云う「心ノ一ツカネ」を探究して行くことを試みるのである。やがて、それは利休が從容と死に向かつたこと、すなわち、自刃受諾という激しくもあり、しかし、また、静かとも云える起動性をもつて、終つたことを、利休の内面を僅かなりとも表出していると考えられる数少ない史料からの類推により、論証することを敢えて、試みる。利休の「わび」は、「如何に生きるか」、「如何に死ぬか」ということがその命題であったことを探る。

利休には自筆とされる「辞世」と消息以外には、自筆の史料は現存しない。世阿弥や心敬等とは異なり、利休は、その教えや思想を述べるものを見していないのである。『元伯宗旦文書』にある宗旦への宗旦の消息「我等ハ申事きらいて一言も不申候由可申候。利休以来

如此候。おしへ候事なく候。」(寛永十年四月二十七日付)は、その辺の事情を語っている。⁽²⁾

筆者は、人間は理性(精神)、感性(肉体)、そして、靈性⁽³⁾、この三つの統合体であると考える。靈性とは、理性(精神)と感性(肉体)の根底に存するものであり、感性を鋭くし、理性にその本来の働きを促すものである。そして、「無限の創造力をはらむ」ものである。西田幾多郎は「我々の自己の根底には、どこまでも意識的自己を超えたものがあるのである。

これは我々の自己の自覺的事実である。 中略 鈴木大拙は「これを靈性⁽⁴⁾といふ。」

と述べている。この靈性は、仮性とも、人間の本来面目とも云い換えることが出来るであろう。

西田はまた、「わが心深き底あり 喜びも憂^{(うれひ})の波もどどかじと思ふ⁽⁵⁾」という歌を残しているが、この歌の「わが心」にある「深き底」も、「本来面目」、「靈性」を意味すると考える。

「申事きらいにて一言も不申候由」の利休の「本来面目」を考察するために、数少ない史料として残されている居士号賀頌及び偈頌、利休の書状、参禅の師との商量、及び辞世の句等の精緻なる解説、分析を試みながら、『南方録』、『山上宗二記』、『宗湛日記』、『長闇堂記』に見られる利休像も視野において、利休の「本来面目」、「靈性」への解明を目的とする。本論文の構成、及び内容を次に提示する。

第一部「わびの概念」においては「わび」の語彙の意味とその変遷について、考察していく。

一般的に、茶の湯の概念としての「わび」は、不足の状態に意義を認め、そこに内実の豊かさを見ようとする「物より心を重視する」という意味で用いられて来ているが、果たして、「わび」が、どのような経緯で、茶の湯の概念となつて来たのかを考察するという基本的研究

究を行う。

第一章においては、「わび」の国語学的意味を、万葉集、勅撰集時代、そして、中世において、どのように用いられて来たかを考察する。同時に「さび」についても同様の考察を行い、「わび」の語彙の用いられ方と比較する。唐木順二、そして、宗旦及び江岑宗左（千宗音「千家における茶の湯の理念の形成—元伯宗旦、江岑宗左を中心として—」による）は、

茶湯がめざすべき境涯や境地に「さび」を用いているので、その詳細を考察する。

第二章、第三章では、その「わび」が、茶湯においては、いかなる意味内容として、使われて来たかを探つて行く。

日本茶道史の流れに沿つて、珠光の「心の文」、「紹鷗侘びの文」の茶湯の理念を精査する。

しかし、珠光の「心の文」には、「わび」という語彙は、見られない。「紹鷗侘びの文」において、茶の湯において、初めて「わび」なる語彙が、「正直に慎み深くおごらぬさま」を意味するという哲学的意味をもつて、登場したとされている。(一)の二つの史料が、それぞれ、珠光、紹鷗の真蹟であるという確実な根拠の無いことを踏まえた上で、精緻なる解題である。両史料とも内容的価値から、精読の必要性と価値を見たのである。「心の文」においては、「わび」なる語彙は、使われていないが、「茶道形成期における精神が高い密度で凝縮される」(二)という内容からである。また、「紹鷗侘びの文」は、例え、「後人の偽作」であろうとも、茶道理念の凝縮が見られ、また、その「後人？」の紹鷗への茶人としての期待像を見ることが出来たからである。両遺文とも、真蹟としての確証を得られないが、「わび」を精査する過程において、看過できない遺文であると考える。また、「茶事もと、閑居して物外をたのしむ居る所へ、知人とぶらひ来て、・・・・・」(三)に続く一文には、茶の湯の何たるかというエッセンスが語られている。

第四章では、『南方録』は、立花実山による編集著作の書であるとの立場において、「理想の茶人、千利休」像を精査する。『南方録』は、歴史的立場においては、茶道一等史料ではないが、「茶道精神の真髓」への求道、探究においては優れた史料であると考える。茶の湯の研究には、歴史的実証的研究と実践者側の「茶の心」を求める理念的研究との二つの立場が必要とされると考える。『南方録』は、全てが史実で無いにしても、「多くの史実が隠されている」とも考える。しかし、利休と利休の茶を理想化しており、禅的色彩が濃厚過ぎる嫌いはあるものの、利休の茶の精神を少なからず、伝えていると考えられるのではないか。先学の『南方録』研究及び評価を概観した上で、主に「覺書」「滅後」に語られる「侘び」の定義、及び「露地」の思想を精査する。『南方録』における「わび」は、「清淨無垢ノ佛世界」とも「佛心ノ露出スル所」とも定義される。すなわち、利休の茶の湯は「禪林ノ清規」を基として、書院台子の茶の湯をやつして、露地草庵の茶の湯へと至り得たのであることが

語られる(「滅語」)。茶禪一味論である。「清淨無垢ノ佛世界」に入るためには、「塵芥ヲ

「私却」しなければならない。「易のいはく、露地にて亭主の初の所作に水を運び、客も初の所作に手水をつかふ、これ露地・草菴の大本也」（「覚書」）と、「露地」の意義が説かれている。また、「覚書」では、茶禅一味論から離れ、紹鷗と利休のわびを定家と家隆の歌をもつて、その比較を、却来と起動に焦点を当て、考察を行う。さらに「曲割論」へと考察を進め、『南方録』が、詳細な曲割論を展開しながら、「カネヲハナレ、ワザヲ忘レ、心味ノ無味ニ帰スル」（「墨引」）ことを説いていることに注目したい。「滅語」に「五ツ折六ツノ小ワリヲ修行シテ至ルココロの「ツガネナリ」とあるように、「心の「ツガネ」へと導くのである。さらに「其得道ニ至テ却テカネヲワスレ、法ヲ離レ、自然ト其ノリニカナヒタルヲコソ、心ノ大力ネト申ナレト云々」（「追加」）とあるように、「心の大力ネ」を究極の境地とし、利休がその究極の境涯にある「大悟ノ茶人」であることを語っている。その考察を通して、利休の「わび」の解明へと繋げて行く。

第五章では、利休と同時代の人物である山上宗二、神屋宗満、久保権田輔利世の目を通じて語られる利休を考察し、利休の創造した茶湯の理念、すなわち、「わび」の何たるかを探る。特に『山上宗二記』を中心に「侘び数寄」の精査をし、利休の「わび」の考察へ繋げる。数寄の意味する内容を、『紹鷗門弟への法度』にある「数寄者といふは隱遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」の意味する境地とほぼ同内容の境地と解釈する谷^{(9)の1}晃氏の見解を首肯し、その数寄の究極の境涯が、侘び数寄であり、すなわち、茶人の究極の境涯であると一応理解しておく。しかし、「隱遁の心第一に侘て」の箇所が、

利休の生涯とは符合しない。「侘び数寄」は「〈わび茶〉の思想の原型⁽¹⁰⁾」であるが、利休の「わび」の内実には、「侘び数寄」の概念をはるかに超える何かがあるのである。本論文においてはその何かを論証することが目的である。その何かとは隱遁と脱俗の相違から生じる何かとも云えるのではないか。宗二が、「数寄者ト云ハ善法也」と遁世者、善法を「数寄者」、すなわち、「侘び数寄」の代表者として上げている。この「侘び数寄」は、西行、心敬、宗長等の遁世、閑居し、歌にのみ没入し、求道生活を送る「数寄」に通じることを内容とする「侘び数寄」^{(9)の2}である。それ故、「侘び数寄」には、隱遁、遁世の意味が加味されていることが知られよう。しかし、利休の「わび」は、脱俗の境涯に存するということを第六章以下の考察により、論証されると考える。「隱遁」と「脱俗」は、世間における却来、起動があるか否かへと展開する問題である。

『山上宗二記』における「侘び数寄」の意味内容を整理する必要があろう。ある箇所では、善法に代表される「一物モ不持」「侘び数寄」との意味において、また、ある箇所では、茶湯における究極の境涯を意味する「侘び数寄」というように、二通りの内容で用いられていると考えるが、何か判然としない。ロドリゲスの『日本教会史』の「本数寄」と「侘び数寄」の分類とも比較しつつ、考察を深めることにする。

その上で、利休の茶湯を、『宗湛日記』及び『長闇堂記』の考察も交え、『山上宗二記』から、一物も持たざる侘数寄にも、一物を所持している侘数寄にも求められている「胸の覚悟」に焦点を絞つて考察する。特に「茶湯者之覚悟又十件事」における「一期ニ一度之参会」の思想を中心に、利休が緊張感漲る厳しい精神的世界の建立を求めたことに、利休の茶湯における「胸の覚悟」を見て行く。同時に珠光、紹鷗の茶湯における「胸の覚悟」も考察し、利休のそれと比較する。そして、利休の「胸の覚悟」は、利休自刃へと繋がっていたのではないかとの推論に到るのである。

『山上宗二記』の考察は、「第十章 利休自刃の原因」においても再度取り上げ、利休自刃の真因とその受諾とが、宗二の語る利休の「当世の茶湯」の「わび」にあつたのではなかろうかとについて、考察する。前述の茶の湯における「胸の覚悟」が、利休自刃へと繋がつて行つたのと同様の結論である。

利休の「本来面目」、「靈性」を探究するには、利休と禅の関係の考察が必要であろう。何故なら、古溪宗陳が「利休居士号」が下賜された折の賀頌に云うところの「泉南拠篠斎宗易迺余三十年飽參徒也」から、利休の参禅が知られ、また、「宗易」号が、大林宗套（紹鷗入門時）、あるいは、笑嶺宗訴（「仏祖正伝宗派」）から授けられていることからもその参禅は明らかである。

「第二部 利休と禅」において、利休参禅に関する考察を行う。

第六章においては、その参禅により、利休を鍛磨したであろう古溪宗陳と利休の親交を考察する。「財産処分状」においても、利休の親族と共に、「古溪和尚様進上」として、遺贈品が記されていることからも、利休の古溪への思いが窺われる。古溪が利休に与えたであろう禅的、靈的影響、感化を、古溪による、「利休居士号賀頌」の解題により、考察する。その賀頌は、唐の龐蘊居士に見紛う程の悟徹の境涯にあると利休を称えるに際し、龐蘊居士と馬祖大師の問答「不与万法為侶者、是什麼人」（「西江水の公案」）から多くの語彙が引用されている。それ故、「西江水の公案」（一口吸尽西江水）の精緻なる考察を行うことによつて、利休の悟徹の具体的な内容と、古溪が利休を導いたその境涯を明らかにする」とがねらいである。

千宗易が「西江水の公案」を透過し、古溪和尚から拠篠斎号を受けたのは、天正元年九月とも十一月ともいわれると伝えられているのであるが、石田雅彦氏は「仙巒宗洞答問二十一條」を根拠に、利休は、古溪ではなく、笑嶺によって、「西江水の公案」を透過したとしていることから、「仙巒宗洞答問二十一條」における利休の見解も瞥見する。^{けんげ}

次に、「茶之湯次第書」（東京藝術大学附属図書館蔵）及び『利休於聚楽四畳半座敷図』（堀

口家蔵本 寛文拾式年書写）から、「天正十六年九月四日朝 於聚楽ニ利休居士台子之茶湯」

から、秀吉の詔により、流謫の身となつた古溪送別いや、古溪想望の茶会を考察する。

まず、その茶会の主旨が、古溪和尚送別なのか、相望なのかを考察する。米原正義氏は、

茶会開催日の天正十六年九月四日は、古溪は既に博多に在つたことを『蒲庵稿』の「仲秋口號時寓筑之妙樂寺」と題する七言絶句の詩が天正十六年八月十五日に博多の地にて、詠まれたこと等を根拠に、古溪の京都不在を立証し、送別の茶会ではなく、想望の茶会とされたのである。この詳細を考察し、筆者においても、「古溪想望の茶会」を首肯し、その立場において、当日、利休が、用いた、秀吉から表具のし直しのために与つていた幾島虚堂の墨蹟の文字「木葉辞柯霜氣清 虎頭戴角出禪局 東西南北無人処 急々帰來語此情」（堀口家蔵本のみにある）の解説を、『虚堂錄』等を紐じきながら、行う。その文字は、『虚堂和尚語錄』の「茂侍者を送る」に典拠するものであり、大燈国師の投機の偈は、その七言絶句の二句の「東西南北無人処」によるものであることを理解した。虚堂智愚は、大徳寺開山宗峰妙超の師、南浦紹明が参禅した宋の高僧である。故に「和尚達を本そう」するに誠に相応しい一軸であったのである。しかし、千原弘臣氏は、堀口家蔵本のこの史料（「天正十六年九月四日朝於聚樂ニ利休居士台子之茶湯」）以外に虚堂のこの七言詩の伝わった史料が無いことに言及し、『宗湛日記』による「天正十五年十月十二日に聚樂第」にて宗湛が見た虚堂の墨蹟の文字「巖桂初飄好問津軟風輕結露華新諸方不用多招レ手自有尋香逐臭人」ではなかろうかとしている。ただし、『宗湛日記』は、「床に虚堂の文字懸テ有」とあるのみで、「生嶋虚堂」とは書かれていないのである。天正十五年当時、秀吉の所持の虚堂の墨蹟が「生嶋虚堂」の一軸のみであつたとしたら、前述の茶会で用いられた墨蹟の文字は、宗湛が見た虚堂の文字になることになるのかもしれないが、本章においては、多くの史料を考察するいとまは無いが、出来る範囲で、検証を行いたい。

本章最後に、自刃直前の商量ではなかろうかとされている古溪との商量「青黄二碗」（『古溪宗陳禪師法語』高桐院子院清源庵藏）を考察し、利休の悟境と、古溪と利休との深い靈的結びつきを論証する。この商量「青黄二碗」の解釈について、利休は、「江湖風月集」にある偈頌「守口瓶」を踏んでいるとの説がある。すなわち、利休自刃の原因の一つに上げられている讒言を利休が含んで、応じたのであるとの説があることから、讒言について語る『千利休由緒書』、『三斎公伝書』、『茶道要録』等を涉猟する。また、「お龜に思い置く」における利休の心情も明らかにして行く。

第七章においては、古溪による利休居士号賀頌、利休居士号の意味を説く春屋宗園、及び仙嶽宗洞による偈頌と利休画像の古溪宗陳及び春屋宗園による贊の精緻なる解説を行う。道号は、「被授者の個性や精神的境涯などを考慮し、彼に対する祝福と期待・訓戒と激励などの意味をこめて」贈られるものである故、「利休」という、道号、居士号の意味を説く偈頌や贊から、利休の境涯、また、その人物像を抽出できると考えるのである。古溪宗陳、春屋宗園、仙嶽宗洞によるそれぞれの偈頌や贊は、同工異曲ではあるが、「利、休す」の意味が説かれている。どれも、禅における悟りの境地とされる遊戯の境地、「利、休す」に利休があることを述べている。利休の「深き底」は、この「遊戯」の境地であり、そこにこそ、当に利休の「わび」があると考えるのである。「遊戯」の境地の内実の解釈は、利休の「わび」

の解釈において重要な「遊戯」の境地の解釈は、第十一章「利休辞世の句の解釈」において行うが、『南方録』「覚書」には、利休の「わび」を「花をのみ待つらん人に山ざとの雪間の草の春を見せばや」の歌に寄せて説明している。その歌に象徴される利休の「わび」の特質は却来、起動性であることは、第四章で述べたが、「遊戯」の境地を却来、起動に焦点を当てながら、第十一章において考察するとする。

「第三部 利休の自刃」では、利休の自刃周辺を中心として、考察する。

まず、第八章では、秀吉政権の中枢に位置するという辣腕にして、傲岸である利休の纖細な面を利休自刃直前の三つの書状を中心に考察する。

三つの書状の第一は、利休自刃の一か月前（天正十九年閏正月）二十二日付、細川越中守宛書状で、高麗茶碗「引木の鞘」を忠興に贈ることがその書状の主旨であるが、大徳寺周辺で、何か只ならぬ事が起り、利休が窮地に陥っていることを推量させる書状である。

次に（天正十九年）二月十四日付、松井佐渡守康之宛書状である。利休は、秀吉の「御詫」により、二月十三日夜、聚楽屋敷を出て、堺へ下向する。松井康之は、飛脚にて、見舞いの書状を送ったものと見える。この書状は、その返書である。康之への謝意と淀の船着場まで、厳しい状況の中、見送りに来た細川忠興、古田織部への感謝の気持ちを伝えるよう頼んでいる。堺へ蟄居下向の状況が推量される書状である。

最後に（天正十九年二月）十五日付、芝山監物宛書状である。この書状からは、秀吉からの大蟄居せよとの詫により、淀川を渡り、堺に下向しなければならなかつた利休の「かなしい心情が吐露されている。

以上三つの書状及び「緑苔墨蹟」は、辣腕にして、傲岸な利休からは、意外とも感じられる利休の纖細な優しい心情を表出している書状である。人間利休の弱い部分と見ることもできよう。

利休の堺蟄居下向時の巷間の噂や利休誅罰の原因とされる罪状や「利休切腹」に関する記述を、『時慶記』、『晴豊記』、『北野社家日記』、『多門院日記』、『鈴木新兵衛の書状』等から考察する。また、利休自刃の折の状況を『千利休由緒書』、『茶道要録』、『利休居士伝書』からも涉猟するとする。

堺蟄居中に認められたことも考えられる『財産処分状』についても合わせて考察し、利休の自刃への覚悟のほどを考察する。

第九章では、利休自刃の原因を考察する。

第八章において、自刃直前の三つの書状の考察に当たつて、利休誅罰の罪状を、『鈴木新兵衛の書状』、『晴豊記』、『北野社家日記』、『多門院日記』等の史料により、①大徳寺山門に自己の木像をあげたこと（不遜・僭上）。② 茶器の売買や周旋などによって、不当の利益を得るという売僧の所行があつたこと。『千利休由緒書』『三斎公伝書』からは、③利休の息女を秀吉が所望したが、利休が応じなかつたこと、この三つの罪状が上げられていることを考察した。しかし、従来、利休研究家は、この三つは表向きの罪状で眞の原因是他にあるうとし、各説をあげている。

まず、利休研究家の提起している利休自刃の原因とする主なる各説の詳細を列挙する。そのどれもが、当たつていると考えられなくはない。その一説に、政治的謀殺があげられているが、天正十九年当時の利休を取り巻く秀吉を中心とする政治的背景や秀吉政権内の力関係や利休への讒言のこと等、歴史的背景への考察をしなければならない。天正十九年二月当時、利休を取り巻く全てが、不運にも利休滅亡に拍車をかけるものであつたのではなかろうか。同時に『山上宗二記』から、天正十年から利休自刃の天正十九年までの九年間の間に主流となつた利休が追及した新しい茶の湯、すなわち、『山上宗二記』の云う「当世の茶の湯」を精査することを通して、「山ヲ谷、西ヲ東ト茶湯ノ法度」を破り、全て自由に創造した「当世の茶の湯」の本質である利休の「わび」に、利休の自刃と「自刃受諾」の真因？あるいは、伏線が考えられることを論証することをねらいとする。従来茶の湯の中心にあつた唐物名物からの脱却、そして、「茶湯者之覺悟十体事」及び、「茶湯者之覺悟又十体事」においては、権力や権威におもねらない思想が読み取れるのである。そのような「当世の茶の湯」の根本思想が、利休のわびであり、利休の本来面目によるものであると考察して行く。

筆者は、利休が、秀吉にわびを入れなかつたことに注目するのである。『北野社家日記』に

は、山門の利休木像の件で、大徳寺の長老衆三人も磔にするところであったが、大政所や大納言後室の取成しにより、命乞い出来たことと、当時、京都奉行であつた前田玄以等がこの件で、譴責処分を受けたことが語られている。秀吉が大徳寺山門の利休木像を問題視していたことが、推量される史料であるが、利休も何らかの方法で秀吉に詫びを入れたなら、長老衆と同様、許されたであろうことが推測され得る。また、秀吉は利休の詫びを待つていたとも云われている。しかし、「けかさしとおもふ御法のもすれは、世わたるはしと成そかなしき」と常々口にしていたという利休は、全てを胸におさめて、從容と死に赴いて行つたのである。「当世の茶の湯」を生み出した「世にすくれたる」器量が、秀吉におもねることを己に許さなかつたのではなかろうか。

秀吉へ詫びを入れることのなかつた、静かな、しかも、厳しくもあり、激しくもある自刃受諾は、利休の「わび」の特質の結晶ではなかろうか。

利休自刃当時の利休を取り巻く状況の全てと利休の内面とを同時に浮彫りにしていくことを、本章における考察の目的とする。

第十章及び第十一章では、利休の辞世の句への考察を行い、利休の「わび」の結実を見て行く。

第十章においては、利休の「辞世」に関する考察を行う。

現在、表千家不審庵には、利休自筆の「辞世」と二つの宗旦の写しとされる「辞世」が、現存している。主として、この三つの史料を中心に、利休「辞世」について考察する。

しかし、利休自筆か否かは問題とされるところであるが、小松茂美氏は『利休の手紙』において、他に二点の「辞世」を紹介しているので、その二点の精査も、利休真筆の「辞世」の解説、内容理解の補足のためを行うとする。その二つの「辞世」と表千家蔵の利休真筆の

「辞世」との語句における比較を試みるのであるが、利休真筆において、「天に拋」とあるところをこの二点は、一つは「天に靠」、他の一つは「天にヨセカク」とあるところに注目したいのである。また、一つは、利休七十歳の時ではなく、天正十四年、六十五歳時に書されたものであることも注意を引くことである。さらに、『千利休由緒書』と『茶道要録』には、「旦藏司エ」として、宗旦宛に利休が二月二十八日、すなわち、死の直前に書き残したとされる「辞世」についての記述がある。自筆も写しも現存してはいないが、日付が二十八日とされていることと「旦藏司エ」として宛名が書かれていること、また「拠全斎利休」と記される等、他の「辞世」と相違する点に注目し、これも合わせて考察を行う。

第十一章においては、利休真筆とされる「辞世」の字義の詳細な解釈を、柴山全慶氏による「利休辞世」（『表千家』千宗左編、角川書店、一九六五年）の先行研究から、まず、基礎的考察を行う。

特に「力団希咄」（利休真筆）「力團希咄」（宗旦模写）の読み方、字義の意味と用いられ方について考察する。『雲門広録』には、「咄咄咄力口希」とあるが、その後の『無明録』や『虚堂録』では、「力団希」とあること、及び、利休は、「力団希」と書し、宗旦は、「力團希咄」と写していることを整理する。さらに「吾這宝劍 祖仏共殺」の解釈に当たっては『無門関』、『臨在録』等々の語録、また、大燈国師や大林宗套の遺偈等々を精査することにより、「靈峰宝劍」（『碧巖録』第七十五則）や「吾家寶劍」（大林宗套の遺偈）と、同義に用いられていることが、明らかにされる。すなわち、文字上は、利休の生命を断ち切らんとする栗田口吉光の一刀であるが、利休の靈性的人格の一刀を云わんとしていることが理解される。その一刀は、大燈国司の遺偈にある「截断佛祖 吹毛常磨」、すなわち、「佛祖」を「截断」し、毛をも切り捨てるほど鋭い刃先が磨滅した一刀である。すなわち、「利、休す」の一刀であることが理解される。「祖仏共殺」は、『臨濟録』「示衆」の「逢祖殺祖、逢仏殺仏」、また、『碧巖録』「第七十七則 雲門餌餅」における「超仏越祖」と同様の意味を有することが理解される。「吾這宝劍」によって、仏も祖師も殺し（超越し）、あらゆるものから完全に自由自在になり、自由無碍なる境地、天上に遊ぶ」とき解脱無碍の大自在の境地にあるということを考察して行く。すなわち、「利、休す」の遊戯の境地が、「辞世」に詠まれていることを明らかにする。すなわち、利休の辞世は、遊戯の境地の表現であることを論述する。

最後の和歌「提ル我得具足の一太刀今此時ぞ天に拋」は四言四句と意味内容は同じである。「我得具足の一太刀」は「吾這宝劍」と同義である。「この生命の一刀を、我が身を、今この時、不生不滅の絶対的境界へ向かって、抛つ」という意味であり、自刃に立ち向かう利休のいさぎよさと気魄のこもった一句であり、「遊戯」の境地における起動であると考察出来る。利休の「辞世」は、利休本来面目の表出である。利休なる人物の人格の根源の吐露であると考える。また、利休の茶の湯は、利休本来面目の具現であると考える。そして、秀吉の自刃の命への沈黙の受諾は、遊戯の境地における却来からのものであり、力強い起動であることを論述することが、ねらいである。

(0)

井伊直弼「入門記」

其の中に心を接して。諸業の助けと為ること前に説くが如し。然れども諸道の助とのみ、一片の之を思ふときは、又喫茶の道立ち難し。虚より実に入るは、茶の一一道なり。

(井伊直弼茶書『一期一会（1）』校訂解題 井伊正弘・倉澤行洋 燈影舎、一九八八年、一七頁)

(1)

藝術

筆者は、中国の六藝四術（「礼・樂・射・御・書・數」、「詩書禮樂」）に典拠する内容を意味する用語として用いる。

「いわゆる西洋的な藝術（美の追求の営み、それによって作られたもの）の意味をも内包する人間百般の才能を意味する用語である。」（倉澤行洋「禪と茶と藝術」〈久松真一『藝術と茶の哲学』燈影舎、二〇〇三年、三九三～三九五頁〉）

(2)

千宗左監修・千宗員編『新編元伯宗旦文書』河原書店、二〇〇七年、六一頁

(3)

小野寺 功『聖靈の神学』春風社、二〇〇三年、十四頁

「今後、人間の生き方は、理性を最高の理念として合理性を追求するのではなく、人間の本質を〈感性・理性・靈性〉の統合体とみる考え方が中心になってくると思います。」

(4)

『西田幾多郎全集』第十一巻、岩波書店、一九四九年、四一八頁

(5)

倉澤行洋「禪と茶と藝術」（久松真一『藝術と茶の哲学』燈影舎、二〇〇三年、

三八四頁）

そういう深みのある厳しさや和やかさの出てくる源は「深き心」であった。それを久松の師の西田幾多郎は、

わが心深き底あり喜びも憂^{うれひ}の波もとどかじと思ふ

という歌で示していた。この歌を承けて久松は、

巨海^{おほうみ}は底なく深く形なし

大浪小波任運に起つ

と詠じた。久松の示す厳しさや和やかさは、喜びの波も憂いの波も届かぬ「深き心」の底から沸き出てくる大浪小波なのであつた。

(6)

千宗音「千家における茶の湯の理念の形成—元伯宗旦、江岑宗左を中心として—」

『美学²³⁸』美学会編、美術出版社、平成二十三年

(7)

『紹鷗侘びの文』

茶事もと、閑居して物外をたのしむ居る所へ、知人とぶらひ来て、茶點もてなし、何かなど花を生てなぐさみ候すがたにて候

(8)

侘ノ本意ハ、清淨無垢ノ佛世界ヲ表シテ、コノ露地・草庵ニ至リテハ、塵芥ヲ払却シ、主客トモニ直心ノ交ナレバ、規矩寸尺、式法等、アナガチニ不レ可云火ヲ、コシ、湯ヲワカシ、茶ヲ喫スルマデノコト也、他事アルベカラズ、コレ則佛心ノ露出スル所也、〔滅後〕

大徳、南宗ナトノ和尚タチニ一向問取シ、且夕、禪林ノ清規ヲ本トシ、カノ書院結構ノ式ヨリカネヲヤツシ露地ノ一境、淨土世界ヲ打開キ 〔滅後〕

(9の1)

谷 晃「数寄の系譜序論—特に『山上宗二記』における数寄—」『茶の湯文化学』第三号、茶の湯文化学会編、一九九六年、三十九頁

(9の2)

同 右

三十八頁

(10)

神津朝夫 『現代語でさらりと読む茶の古典 長闇堂記 茶道四祖伝書（抄）』 淡交社

一一〇一年、五頁

(11)

石田雅彦「天正三年正月南宗寺禪問答と堺の茶人たち—仙巒宗洞問二十一條」

『法政史学』第47号、法政大学史学会、一九九五年、一二七頁

(史7)

『晴豊記』

天正十九年二月

廿六日 晴、宗湯、利休事也、曲事有之よりちくてん（逐電）、大徳寺三門ニ木さう（像）つくり、せきた（雪駄）というこんかうはかせ、つへ（杖）つかせつくり置候事、曲事也、其しさい（子細）、茶の湯道具、新物共くわんたい（緩急）にとりかわし申たるとの事也、その木さう、しゅらく（聚楽）の橋の下、はた物二あけられ、ぬしめし（主召）よりニました（増田）右衛門丞、さかい（堺）こしあ（越）申由候也、見物にも、有之由候、とりゝゝのさた（沙汰）ともなり、

（『増補 続史料大成』 臨川書店、一九七八年）

(史8)

『北野社家日記』

廿八日、今日大雨降、カミなりなる、あられ、大あれ也、あられの本これほど
也、●（中略）

廿九日、宗^(易)きと申者、天下一之茶之湯者ニて候つれ共、色^{ゝゝ}まいす仕候故

清^(成敗)はい有之也、大徳寺三門之^(建立)こうりう仕、末代迄名を残と在木さう^(像)を我

すかた二作、セきたをはき、つゑをつき□有之、いわれ閑白様へ申上候へハ、
猶いよくさいふかく成申候間、くひをきり、木さうともにしゆらく^(聚樂)大橋
にかけ候也、大徳寺之長老衆も両三人はた物ニ御あけ候ハンと儀候つれ共、
大政所様、大納言^(後室)こうしつ、各上様へ御侘言により長老衆御たすけ分也、玄
以法印・山呂玄羽御はな分也、木さうハ一日○よりかゝり申候、

（校訂竹内秀雄『北野社家日記』第四、続群書類從完成会、一九七三年、二八三頁）

史料纂集

第一部

「わび」の概念

第一章 わびの概念とさび

はじめに

唐木順三は『千利休』において、利休のわびを世阿弥のさびと対比させながら、利休のわびの解説を進めている。

「能が高く心を悟りて俗に還るといふ却来の契機、色即是空から空即是色に轉ずる機をもつたのに、何故に茶が對立並存の域を超えることができなかつたのか。一言にしていへば何故に無に徹することができなかつたか。わびといふ言葉をさびと違つて使はざるをえなかつたか⁽¹⁾」と問題提起している。わびは、却来の契機を持たず、対比によつて、生じるものであるとしている。「過去の豪奢に対する現在のわび、世間の豪勢に対する自分のわび、また自己の豊富に対する自己のわび等である。豪奢や豊富に対していへば隱逸や貧寒であるが、これは量的な相違はあつても有に対する有であることには違ひない」とし、対立対象がなくなれば、わび自体の存在もあやぶまれるとしてゐる。それに対して、世阿弥は、高貴な人の所作を真似ることから、幽玄の風体を極め、「高貴な象徴芸術」としての能を、さびの様式として、確立した。世阿弥は、「色即是空」すなわち、冷え枯れた世界へ昇りつめ、一転して、「空即是色」への却来を説くのであるとしている。世阿弥による能の持つさびとは「高く心を悟りて、俗に還るといふ却来の契機、色即是空から空即是色に轉ずる機をもつた」ものなのである。唐木はわびを、量的な相違における有に対する有の対比から生じる概念であるとし、却來の契機を持たないと定義し、それが利休の茶の本質であるとしている。それに対して、さびを「高く心を悟りて、俗に還るといふ却来の契機」をもつ概念と定義し、世阿弥の能にそれをみている。また、茶が無に徹することができず、わびといふ言葉をさびと違つて使はざるをえなかつたことは、「強ひていへば、それが中世と違ふ近世といふ時代の制限によるといふ外はない。」としている。

唐木は「『南方録』的利休に偏向のあることは疑へない。私がわびをさびと區別して、わびを對比から起る概念と規定したのも、『南方録』のしるすわびとは違つた解釋である。『南方録』を離れても、利休が大茶人、大趣味人であり、豪気な人物であつたことに變りはないのである。」(210頁)との一文をもつて、『千利休』を結んでいる。

この唐木順三における「わび」「さび」の捉え方を検証することを通して、「わび」「さ

び」の語の概念を明確にし、延いては、利休のわびの解明へとつなげたいと考えている。

本章においては、利休のわびを解明する手立てとして、まず、二つの語の変遷、意味、内容について、考察を進め、唐木による「わび」「さび」の定義と比較との検証を試みることを通して、「わび」と「さび」の概念について、明確にして行くことを試みたい。「さび」の語の変遷の理解と把握は、「わび」なる語の概念を明確にするために必要であると考える。「わび」「さび」については「美の伝統 新修版」(『岡崎義恵著作選』宝文館出版、一九六年)及び「わびの系譜」上(筒井紘一『研究と資料 茶湯』五号、木芽文庫、一九七一年)及び、「わびの系譜」下(筒井紘一『茶湯 研究と資料』六号、思文閣、一九七三年)を中心にはじめ、その他の論文も参考して、その変遷を考察する。

一 「わび」及び「さび」の語彙の国語学的変遷 ——万葉集、勅撰集、中世文学を通して——

まず、『哲学事典』(下中邦彦編集、平凡社、昭和五二年)、『岩波哲学思想事典』(新川哲雄、岩波書店、一九九八年)、『精選版 日本国語大辞典』(小学館、二〇〇六年)等々を涉猟した結果を要約してみる。

わびは「わびし」という形容詞、あるいは「わぶ」という動詞(もの、ことへの不足、不満を意味する)から出た語であり、これが美の概念を表す語として用いられるのは中世の歌論以後のことであり、茶の湯の成立と展開に伴つて、内容を深め、不足の状態の中に生み出す簡素、枯淡、閑寂の趣を基調とした美を意味するようになり、名利や権力を求める生活態度を是としない立場から生み出され育まれた情趣である。茶道における美的理念であると同時に一種の生活的な規範ともなる精神であつて、また、蕉風俳諧の重要な理念となつてゐる。

「さび」は「さぶ」という動詞の名詞化された語で、「さぶし」「さびし」という形容詞ともなる。古くは心情的孤独、また老いふることを意味したが、これに美的意義をみとめることは藤原俊成にはじまり、俊成は歌詞の古風で落着きあるものを「さびたる姿」として重んじた。心敬も連歌において枯淡で静寂な「冷え寂たる」美を理想とし、茶道や能楽においても同様の境地が志向された。それらの中世的な伝統をうけて、さびを「しおをり」「細み」などとともに風雅の精神にもとづく俳諧の美的理念として確立したのは芭蕉である。

まず、〈わびし〉〈わぶ〉そして、〈さぶし〉〈さびし〉の用例を一、三、万葉集から拾い出し、比較してみることとする。

(1) 万葉集における〈わびし〉〈わぶ〉

おおみわのいらつめ
大神女郎の大伴宿禰家持に贈れる歌一首

さ夜中に 友呼ぶ千鳥 もの思ふとわびをる時に 鳴きつつもとな 618

(和備居時二)

おおみわのいらつめ
(卷四 相聞 大神女郎)

国遠み思ひなわびそ風の共雲の行くよと言は通はむ (卷十二 犬旅發思) 3178

(和備曾)

ちりひぢ
塵泥の数にもあらぬ我ゆゑに思ひわぶらむ妹が悲しさ (卷十五 中臣宅守) 3727

(和夫良牟)

「さ夜中に」の歌における、「わびをる」は恋における喪失感、満たされない、苦しい気持ちを歌つたものであり、「国遠み」の歌の「わびそ」は国遠く暮らさなければならぬ身の孤独感の表現であり、「塵泥の」の「思ひわぶらむ」は筒井絃一氏によれば、「塵泥の数にもあらぬ我」すなわち、「社会的に満足できない地位にある自分を妻がわびるだろう」と思いやつたもので、愛情の問題を離れて社会生活に対する不満足からのわびであるとしている。以上の万葉集の歌では「わび」が何らかの事情により、「満たされない愛の切なさの為に、心が鬱屈し、生命の抑圧された状態」を表現する言葉としてつかわれている。さらに岡崎氏はこの意味の上に「或場合諦念の情が加はり、わびの心境に安住せむとする情が萌してゐるのではないかと思はれる場合がある」とし、その例として、「遠からばわびてもあ

らむを里近く在りと聞きつゝ見ぬがすべなさ」(卷四 大伴田村家大娘 おほをといめ 757)と「思ひ絶えわびにしものをなかなかに何か苦しく相見そめけむ」(卷四 大伴家持 750)を挙げている。この「〈わび〉の語にはあきらめを含むらしい」と言及し、「後に俳諧などへ発展する〈わび〉はこの諦念的〈わび〉が戀愛を離れて、更に広汎な普遍的な生命への愛の抑圧となり、諦念は一層徹底して宗教的解脱の近い境地にまで進むのであるが、万葉集にその

萌芽を見ることが出来るやうに思はれる。」とあり、「宗教的解脱の近い境地の萌芽」がすでに万葉集の歌にあることを指摘しているのであるが、この岡崎義恵の説に注目したいと考える。

(2) 万葉集における〈さぶし〉及び〈さびし〉

ただ
おもひ
正に心緒述べる

うつく
おも
わぎも
いめ
愛しと念ふ吾妹を夢に見て起きて探るになきがさぶしさ (卷十一 正述心緒)

2914

(無之不怜)

さざなみ
まかり
おち
樂波の志我津の子らが罷道の川瀬の道を見ればさぶしも (卷一 挽歌 柿本人麻呂)

218

(不怜毛)

物に属けて思ひを發せる

櫻花今ぞ盛と人はいへど我がさびしも君とし在らねば (卷十八 屬物發思) 4074

(佐不之毛)

右の三つの歌も、先述の万葉集における「わび」の歌と同様、愛する人が側にいないことへの、喪失感、嘆きを歌つたものであり、「心が荒れたやうになつて寂寥憂鬱の情調が充満している状態である。」岡崎氏によると、この万葉集の「さび」の使い方に關して、「苦惱であったものが、〈静かな空寂感〉へと移り行き、〈生活感情の芸術化〉がほのかに見られる。」としている。

万葉集における「わびし」「さびし」は愛の満たされない状態の嘆きを表現しており、内容的に近似していると考へる。「わび」という人間間の満たされない状態を嘆く言葉には、率直な素朴な愛の満たされざる不快の感情、嘆きの表現、また、ある歌には諦念の萌しが見られると考へる。「さび」には嘆きの寂寥感と静寂が感じ取られるが、それが、岡崎氏が指摘するところの芸術化ということなのであろうか。

(3) 勅撰集時代のわび

万葉集においては、人間関係の満たされなさの嘆きの表現であつたわび(恋、世間における不如意な状態)は、勅撰集時代には、万葉集と同じく、人間を対象とする歌も多く詠まれているが、自然を対象とする歌が詠まれて行くという変化と移行を見る。万

葉集時代には身分の貴賤を問わず、あらゆる階層の人々（読人しらず）が歌の作者であったが、平安朝時代に入ると、歌が貴族や僧侶のものへと限られて行くのである。

次の二首は「わび」「わびし」の中心が恋である歌である。

我戀はしらぬ山路にあらなくに惑ふ心ぞわびしかりける（古今、戀ニ 貫之） 597
山隠れ消えせぬ雪のわびしきは君まつの葉に懸りてぞふる（後撰、戀六 読人しらず）

次の二首は疎外感からくるわびで、世の榮譽、榮華、榮達から疎外され、都遠く、暮らすことに対するわびである。平安貴族が、疎外感、生活苦を「悲劇美として享受せんとする文化人的教養」⁽⁴⁾をもって、芸術的にとらえたのであるとある。

わくらはに問ふ人あらば須磨の浦に藻塩たれつつわぶと答へよ

（古今十八 在原行平朝臣 雜下） 962

都人いかにと問はば山高みはれぬ雲ゐにわぶとこたへよ（古今 小野貞樹 雜歌） 937

わびぬれば身を浮草の根を絶えて誘ふ水あらばいなむとぞ思ふ（古今 小野小町 雜歌） 938

「これらの〈わび〉は生活の全面的な不如意が基礎になつてゐるのであるが、未だ世界観的な厭世とまでは進んで居らず、又その失意からも脱出する道も、宗教的若しくは美的解脱として完成せる形態を示して居ない。やはり個人的苦悩からの無目的の逃避であるらしいのである。併しこれが次第に宗教的解脱の方向へ進んだり、又〈わび〉の今まで美的安住の境地を誘ひ出したりするのである。」⁽⁵⁾

季節や環境から生ずるわび感を歌つた二首を挙げてみる。

今よりは植ゑてだに見し花薄ほにいづる秋はわびしかりけり（古今卷四 秋歌 平貞文） 242

山里は秋こそ殊にわびしけれ鹿の鳴く音にめをさましつ（古今卷四 秋歌 忠岑）

万葉集ではほとんどの歌が恋や人間関係の満たされなきを歌っていたのであるが、古今集ではその類の歌の他に、季節や自然界の景色そのものに対してわびが使われてくるのである。

「自然界のわびと言つても人間生活のわびが根底にあるが、わびが人間生活より逃避して自然界の景物へと移つた所に特色がある。」

しかし、古今集の段階では、自然界に見たわびをまだ、つらく思つており、「美的安住の境地」を創造する段階には至つていない。「美的なわび」は、見られない。

「新古今集においても、わびは嘆きの域を抜けていないが、歌が技巧的になり、恋の悩みや生活苦、世界苦を美化して歌う傾向が見られ、歌全体が艶なるものや、幽玄に属するものになつて來るのである。

恋侘びて野辺の露とはきえぬとも 誰か草葉を哀とは見む

(新古今) 卷十五 恋歌 左近中将公衝) 1339

消侘びぬうつらふ人の秋の色に 身をこがらしの森の下露

(新古今) 卷十四 恋歌 定家朝臣) 1320・

さえ侘てさむる枕の影見れば 霜深き夜のありあけの月

(新古今) 卷六 冬歌 俊成女) 608・
ながめ侘びぬ柴のあみ戸の明方に 山のはちかく残る月影

(新古今) 卷十六 雜歌 獣圓法師) 1524

「嘆きの域を脱して」いな「わび」が諦めを通り越して、そこに安住の境地を見出した時に、「美的なわび」が生じるのであるが、和歌の世界では達成せられていないと考えられている。「それは茶道・俳諧の如き、美と宗教との結合を根底とする一つの道が打開されぬ」とによつて、可能となるもののやうである。⁽⁷⁾

以上、万葉集時代、そして、主として平安貴族のわびの歌から、わびが満たされない恋や生活苦、世界苦の嘆きの表現である」と見てきた。さらに進んで、中世文学におけるわびを徒然草、連歌論などに探り、そして、後章においては、珠光、紹鷗、利休へとわびの語の意味の変遷を見て行くことの途上におけるものである。

(4) 勅撰集時代のさび

岡崎義恵氏は〈わびし〉〈わぶ〉そして、〈さぶし〉〈さびし〉は万葉集においては、人間の愛の不足の状態を嘆く言葉として、近似の関係にあるが、その相違は〈わびし〉〈わぶ〉の本質は「遂げられない戀愛のやるせなさ」の表現にある⁽⁸⁾、それに比べ、「夫婦の愛の

失はれた物足りなさ」が〈さぶし〉〈さびし〉の本質であると分析している。そして、「わび」は王朝時代には対象を人間から自然へと向けて行つたことを前述した。しかし、わびは、依然として、人間愛の遂げられないやるせなさの表現にも多く使われているのに対し、

「さび」は「人間生活から漸次脱離して、自然の中に出でられるやうに」なつて行くのである。「さび」は「わび」より情調性が強く、「愛する者の後を見送る」「愛情の挽歌」とでも云い得る空寂感があることを強調している。そのことは著しい変貌を遂げて行く「さび」の語の変遷、推移の萌芽ともいふべきものであろう。しかし、人間の愛の満たされないためのさびしさを歌つている歌も、当然、まだ見られはする。しかし、「さぶ」の語が自然物に置き換えられ、やがて、〈さぶ〉といふ動詞が消滅して〈さびし〉といふ形容詞に統一されてくる。そして、山里、秋、月、雪、風、鹿の声などの自然の風物におけるさびしさの情調を詠み、それらの「さびしさ」の中に、美としての意味や「美的快感」が醸し出されてくるのである。

長月もいく有明になりぬらむ浅茅の月のいとどさびゆく

(新古今 秋歌 前大僧正慈圓)

521

山里は冬ぞさびしさまざりける人めも草もかれぬと思へば

(古今 冬 源宗宇朝臣)

315

住む人もなき山里の秋の夜は月の光もさびしかりけり

(後拾遺 秋上 藤原範長朝臣)

夕されば小野の萩原吹く風にさびしくもあるか鹿の鳴くなる

(千載・秋下・藤原正成朝臣)

さびしきに宿を立ちいでて眺むればいづくも同じ秋の夕暮

(後拾遺・秋上・良遲法師)

道もなくつもれる雪に跡たえて古里いかにさびしかるらむ

(金葉 冬 皇后宮肥後)

中世に入り、玉葉集、風雅集にはいると、「枯野のすすき有明の月」が理想とされた時代の美的志向を受けて、「幽寂」な歌が見られるようになる。新古今集までの「華やかさを含むさびしさと異なり」、「ひえ、さび、からびた」さびしさが歌われる所以である。

山ふかみタベの鐘の聲つきて残る嵐の音ぞさびしき

(玉葉・雜三、前大僧正慈順)

山松は見るく雪に消え果ててさびしさのみの夕ぐれの雨

(風雅・雜中 儀子内親王)

むらくに小松まじれる冬枯の野べ淒じき夕ぐれの雨

(風雅・冬 永福門院)

岡崎氏は玉葉・風雅の「さびし」は「さび」に置き換えるてもよい位になつてきていることを分析し、さらに中世の「さぶ」の語の用例、変遷を考察し、「不樂 不怜 ↓ 寂び 鑄び」への推移を指摘している。中世の「さぶ」の語の使い方は、新古今集以後のこととしている。この「さぶ」は万葉集では「不樂」の意が中心であったが、「古びる」「荒ぶ」の意味となり、「そのさびを對象物に存する性質として認識し、自身も亦その情調に同化するのである」としている。万葉集では、對象物が荒ぶ、古びるという意味には「さぶ」は用いられておらず、ひとの心が満たされない人間関係故に荒び、不快になると言う意味で使われていたことは前述した。

ささ波や國つみ神のうらさびて古き都に月獨りすむ

(千載・雜上 法性寺入道前太政大臣)

思ひやるあはれ難波の浦さびて蘆の浮根はさぞ泣かれむ

(後拾遺・哀傷 伊勢大輔集)

596

これらの歌の「うらさびて」は「不樂」(心が荒び、不快である)の意味もあるが、古びる。荒ぶに中心があるとされている。

「さぶ」の用語に物が古くなつたため、荒ぶ状態になるという意味が出るのは平安朝時代になってからであるが、岡崎氏はその用例が極めて僅かしか見出せないので、その成立事情を明らかにすることが出来ないとしているが、「ここで、重要なことは、「平安朝に入つてから現れたと思はれる」〈さぶ〉は古びて、荒涼たるものと云う意味であったが、新古今時代にはいると、その古びに美を見出していくことである。「美的な古び」に変化して行つたのである。次の慈鎮和尚の歌は、月影が時を経て「さびしくなる中に一種の美を含」んでいるのであろう。

長月もいく有明になりぬらむ浅茅の月のいとどさびゆく

新古今時代に入つて、しばしば用いられるようになった「さびたる」「さびて」は、物の蘭けさびた姿にも用いられている。玉葉・風雅和歌集から「蘭けさびた敍景歌」を挙げてみる。

夕づく日色さびまさる草の下にあるとしもなく弱る虫の音

(玉葉・秋下 権僧正覺圓)

薄霧の朝けの梢色さびて虫の音のこすもりの下草

(風雅・秋下 永福門院)

何となく庭の蓬も下をれてさび行く秋のいろぞかなしき

(風雅・秋下 後鳥羽院)

これらの歌は草木の凋落の姿にさびたるものを見ている。

「さび」の色は草木の秋更けた姿の上に認められたのであるから、句の色などといふ精神的なものではない。併しこの凋落する自然の色は、單なる感覺的なものでもない。感覺の中に影さす精神の色でないとも言へないのである。」

以上、勅撰和歌集の時代には「さぶ」「さびし」の用語が人間関係の満たされなさから自然の風物について用いられ、その状景のさびしさの表現から、事物の古びや荒びの表現にさらに、欄けさびた状景に用いられ、美的要素を含んでいくのである。中世のさびには美的要素が伴っていたことは強調されなければならない。

(5) 中世文学におけるわび

前節(2)及び(4)において、万葉集時代、そして、勅撰集時代の平安貴族のわびの歌から、わびが満たされない恋や生活苦、世界苦の嘆きの表現であること見てきた。さらに進んで、中世文学におけるわびを徒然草、連歌論などに探ることにする。

「わび」が、「うとましく、好もしくない心の状態、あるいは生活の状態をあらわす言葉」として使われ、その欠けたる状態に何らかの価値なり、積極的な意義などは万葉時代、さらに平安朝、勅撰集時代には、感じられてはいないことを前節で論述した。そして、筒井結一氏の指摘のるように、南北朝時代に入つてからは、『徒然草』で兼好法師が「つれづれわぶる人は、いかなる心ならん。まぎるるかたなく、ただひとりあるのみこそよけれ」(七十五段)と語り、「いかなる心ならん」に「わぶる人」に批判的であることを見る。「つれづれわ」び、「ただひとりあるのみこそよけれ」という、「わび」が喜ぶべき状態で

あるという中世文学の美意識の対象にはまだ、なつていない。そして、室町時代にはいり、村田珠光と同時代の宗祇、肖柏、宗長の連歌『水無瀬三吟』においても、「わび」は、難儀を感じる状態に使われたり等、心地よいものでない意味で使われ、ここでも美意識の対象にはなつていなことが、例示されている。

うつろはむとはかねて知らずや 宗長
おきわぶる露こそ花にあはれなれ 宗祇
まだ残る日のうち霞むかげ 肖柏

・・・・・

鶴なく片山くれて寒き日に 宗長
野となる里もわびつづぞすむ 宗祇
帰りこば待ちし思を人やみむ 肖柏

・

結論として、この、珠光と同時代の宗祇、肖柏、宗長の連歌からは、「わび」の美意識は見られないこと等から、珠光の時代にはわびの美意識はなかつたのではなかろうかと、筒井氏は指摘する⁽¹⁰⁾。

数江教一氏は謡曲の『松風』（田楽〈汐汲〉の観阿弥、世阿弥による改作）を例にとり、ワキの旅の僧の言葉「わざとも侘びてこそ住むべけれ」における「侘び」には、平安時代の貴族のただ思わしくない自分の境涯や心情を嘆いてのみいるのではなく、「うらぶれた境遇にかえつて風流なものを見出そうとする心のゆとりをふくむ」とし、「わび」の言葉に風雅なものが加わってきていていることを指摘している。

御志ありがたう候。出家と申し旅といひ、泊まりはつべき身ならねば、いづくを宿と定むべき、その上にこの須磨の浦に心あらん人は、わざとも侘びてこそすむべけれ。

(11)

それと同時に、室町時代における人生觀においての価値の転換を指摘している。

平安貴族にとって、現実の豊かな生と愛を享受することを良しとし、「わびの心境や生活」には、同情を示さず、それを、「うとましい、嘆きの対象とした。しかし、「松風」の「わざとも侘びてこそ住むべけれ」における「わび」の語に感ぜられる「うらぶれた境遇を嘆きつつもなお感傷に遊びうる心のゆとり」に、不足の状態にも何らかの意義を認めようとする傾向の萌芽のようなものが含まれていたのではないかとしている。中世の末期には、

不足、乏しき状態に何らかの意味を見出し、そこに安住しようとする動き、すなわち、人生観における価値の転換が行われてくる。東山文化の特質に見られるところのものは、人生の深いところを見つめようとする冷徹な目、そして、叶わぬ現世の名利を満たすことのできない運命として受容する諦観の念、さらに、そういう現世的なものを超越して行こうとする姿勢であった。そういう時代の特質が「不足の状態にも何らかの意義を認めようとする傾向の萌芽」と結びつき、「従来のわびとは違ったものを打ち出していった」との結論を出している。

(6) 歌論 連歌論 能論における「さび」

岡崎氏によるところの歌論、連歌論、能論における「さび」の変遷を要約してみる。

俊成が歌合判詞に「さぶ」という語を用いて（「姿さびたり」）、歌の「勝」「負」の判詞を行っている例をいくつかあげ、「俊成のこの〈さびたる姿〉」とは歌詞がやや古風で落着きがあり、静かな深い感じを與へるやうな場合である」とし、万葉時代の「不樂」や「不怜」の主觀的「さぶ」ではなく、「美的快感を伴う物さびた感じが、対象の中に見出された場合」で、「さび」の美が「成立せんとするやうである」が、「さびたる姿」の歌が最高の価値を持つということにはなっていないとある。その後、判詞の中に「さび」の語が見える時には、歌の姿というより歌の題材、内容の方における「さび」が主になつて来ている。また、歌論においては、「歌仙落書」では、風体論として「さびたるさま」が認められ、それは古風な風体を内容としており、それがよきものとされているとある。

連歌論、能論における「さび」については、後章で「珠光における〈ひゑ・かれ〉」において、改めて論じるが、簡単に触れておくこととする。

『白髮集』（宗祇）や『心敬僧都庭訓』において、初心の者が「ひえさびたる姿」（『白髮集』）、「ひえさびたる方」（『ささめご』）と『心敬僧都庭訓』を好み、そのような句を作ろうとすることは「言語同断」のことであり、初心の時は「うつくしく」すべき」と、「ひえさびたる姿」はしかるべき修行を経て到達する歌境であることが説かれている。「ひえさびたる方」が到達すべき最高の美の理念であり、その境地に至る背景には、「禪定修行」「心地修行」の肝要であることが繰り返される。心敬は「ささめご」とにおいて、魂の沈潜を感じるような筆舌しがたい美しさ「艶」を強調しているが、「艶」は「ひえさびたる方」に通底している美の理念と管見では解釈する。

能においては、世阿弥が「さび」の出発点であるとし、「花鏡」に「さびさびとしたる」「冷たる曲」「たけたる位」などについて説明していることにより理解できるとしている。

たけたる位は「妙所」にあるもので、「妙所」について、「此妙所は、能を極め、堪能^{かんのう}その物に成りて、蘭けたる位の安き所に入ふして、なすところのわざに少しもかゝはらずで、無心無風の位に至る見風、妙所に近き所にてやるべき。凡、幽玄の風体の蘭けたらんは、

此妙所に少し近き風にてやるべき。能々心にて見るべし。」(『花鏡』)とある。すなわち、能を極め、熟達した人がわざを忘れ、無心に自在に舞うことの妙なる風は、幽玄の風体の蘭けたものであると説いている。また、「たけたる位」は禅竹が「蘭曲」でこれを説き、さびに結び付けている。禅竹の理論は冷えさびたものを強調し、幽玄の極致として、蘭けたものを説いている。禅竹において、たけたるものとさびたるもののが大体において一致するとされている。禅竹の能論は心敬の連歌論に近いとしている。岡崎氏は、このような能論における「さび」について、「〈さび〉といふものに、深奥にして又究極的・本質的な意味を付與している」とし、中世中葉の宗教的時代を背景として「世界觀の根底として、又美的理想の究極所として、〈さび〉が藝術論の中心に進出して來た」としている。

すなわち、「さび」は能においては、至極、最高の芸境(「空即是色」すなわち「却来の位」、「蘭けたる位」)に存するということであろう。「空即是色の安位」は妙所であり、「蘭位」であり、それが、能におけるさびの境地ということになろう。

一 茶の湯の目指すべき境涯としての「さび」

(1) 唐木順三著『千利休』における「さび」

唐木はわびとさびの根本的な相違はさびが却来の契機を持つことに対し、「わび」は「却来」の契機を持たないところにあるとしている。「色則是空から、空則是色へ転ずる機がわびにはない。いはば有の根柢としての無をもたないのである。」⁽¹⁾⁽²⁾とある。

世阿弥は「貴人や官女の、それ自身幽玄なものの物真似から出発し、つひに自己自身を幽玄化し、その対自的な立場において即自的なものを逆に止揚し、反つてかつての真似の対象をして自己に真似させ、そこに、さびの様式を生みだし」としている。そして、「ただ無常の上手の得たる瑞風かと覚え」るべき「心より出来る能」(『花鏡』)に至り得た。そして、そこは、「至高の達人の孤独な芸境」であり、「〈寂々〉とした〈冷え〉た」境地なのである。唐木は世阿弥の偉大さを、「一人の天才だけのもちうる特權的また悲劇的な孤独を超えて、さびを時代の様式、今日からいへば中世様式に築きあげた点にある。」としている。「遊學習道風見」から、世阿弥が『毛詩』(『詩經』)の「梟は、雛にして美しくて、次第に後にはをかしき様の鳥なりと言へり」及び『論語』の「苗而不秀者有、秀不実者有」を引用している部分においては、「老古の美をつくりあげることのむずかしさと共に、その方法を説き、成長完成の美を冬枯の美、銀椀裏の雪として象徴し、それを〈色則是空〉

の境としている。いはば寂々として冷え枯れた世界への登りつめである。ところで彼はここで一転して〈空則是色〉への却来を説く。〈有は見、無は器なり。有を現はす物は無なり〉即ち空を根柢として色を説くのである。」と説明する。この却来によつて、生來の色から、「空に定位する色に變貌する」こと、そして、世阿弥の九位の「下三位の風も最高位の風に浴することになる」との解釈を示す。そして次のように結論づけるのである。「さびが様式をもち、山海草木有情非情がさびの色をもつてたちあらはれる。心が無心を、有文が無文を、形が無形を、総じて色が空を根柢としてたちあらはれるであらう。無の藝術、空の様式、すなはち有や色がそれ自体として固定定着するのではなく、ひとつの象徴として出現するといふ世界こそ中世の中世的性格、すなはちさびの世界である⁽¹⁾⁽³⁾」。

さらに唐木は芭蕉の「わび」は彼の意味をもつてして言えば、「さび」であるとのことを示唆している。「芭蕉のわびは主観的な趣味を超えた形而上のものであるといったとき、そこにさびが含意されていたのである。造化とともに自在に心が転じ、風の音に心がひびき合ふといふ世界が私のいふさびである。⁽⁴⁾」

芭蕉には「高くこころをさとりて俗に帰る」の「帰る」において、または「格に入つて格を出る」の「出る」において、そのところに自在が生じ、「風の音に心がひびき合ふといふ境」、すなわち「却来」があり、唐木の言う「さび」の境地が存するのである。

唐木のさびを定義するなら、一・色即是空から空即是色と転ずるという却来の契機をもつてゐること、二・有と有との対立、対比では無く、無の介入、否定の契機の介入があること、一・ひとつの様式であるためには、無からの出発、否定からの創造であること、一・造化とともに自在に心が転じることと考察する。すなわち、「色即是空から空即是色と転ずることによって、なまの色は空に媒介されて変貌する」のである。

確かに、この変貌においてこそ、正にさびの美と価値が存するのであると考える。

「造化とともに自在に心が転じ、風の音に心がひびき合ふといふ境が私のいふさびである」と自ら定義するところのその「さび」を唐木順造は利休の茶には見ていないのである。しかし、果たして、この唐木順三の利休の茶についての解釈は妥当なのであらうか。唐木の定義する「さび」は利休の茶における「わび」であり、『南方録』に見る「わび」なのではなかろうか。後章において、論証を試みたい。

(2) 宗旦と江岑宗左の茶の湯における「さび」

千宗音氏が「千家における茶の湯の理念の形成—元伯宗旦、江岑宗左を中心として—」において、元伯宗旦（一五七八～一六五八）と江岑宗左（一六一三～七二）の茶の理念をさびとして論述していることに言及したい。まず、千氏は、「茶の湯の理念」が、「わび」「さび」にあることは、現在、自明の理であること、そして、これらは、西洋的な「美学」の範疇では捉えきれない概念であること、すなわち、美的理念にとどまらず、茶の湯を行う人間の内面に踏み込んだ理念であることを指摘し、この特質を内実とした概念が、同氏が今稿で論じる「茶の湯の理念」であると冒頭で表明している。かつ、「わび」「さび」の概念は、未だ、実体に即し、歴史的に解明されていないとし、かつ、利休の茶の湯の理念は伝承に基づいたものであると述べている。また、矢部良明氏が、『千利休の創意』において、「わび」が茶の湯の骨格をなす美的理念になつたのは、江戸時代中期以降であるとしていること⁽¹⁶⁾に言及している。しかるに、利休の言動を実際に見聞した宗旦による『元伯宗旦文書』及び利休時代の話を父宗旦から直接聞いていた江岑宗左による『江岑夏書』、この二つの自筆の資料によって、両者の「わび」「さび」の理念の内容を明らかにし、「千家の茶を貫く理念へと転化したこと」を論述しているのである。

宗旦の書状には、「わび」は出て来ない。すなわち、宗旦の茶の湯の理念は「わび」ではなく、「さび」であったことを論述している。その書状において、「さび」は二度用いているとあり、当世は「さび」の茶は流行らないが、時流に迎合せず、正直に「さび」の茶を志向しなければならないことを江岑宗左への書状で述べている。宗旦の「さび」について、さらなる内容を、その書状から読みとつていて。「ささうに立」てられた茶室に「物すくな」き道具を取り合わせるという粗相に徹底しているのである。「対立物を持たない絶対唯一のものとしての粗相なるものを良しとし、その中に価値を見出」すのが、宗旦の「さび」であると定義している。「桃山時代の豪華と粗相を対比させる美意識を超克し、粗相そのものが自立する新しい理念としての〈さび〉を提示したのである。」その思想の背景には、幼少時に体験した禪があり、仕官をしない生活の不如意があり、また、利休の生涯と非業の死の経験があつたとしている。

江岑宗左も、茶の湯の理念を「わび」ではなく、父、宗旦から受け継いだ「さび」に置いていることを『江岑夏書』を根拠に論述している。粗相という「さび」の美意識を受け継ぐとともにそれを茶人の心構え、姿勢にまで言及し、茶の湯を修練の場とし、技の習得とともに「さび」の境地の体得、すなわち、茶人の境涯にまで及ぶ理念に展開していることに注目すべきであることを千氏は論述している。江岑は、名人の能役者が、何と言うことなく、すらりと扇子を扱う如く、目だった所のない、飾り気の無い、自然の所作を美しいとし、取り合わせにおいては、それぞれの道具の自然な静かな調和を良しとした。その

ような茶の湯を構成する諸要素が自然に調和する美意識での茶の湯の実現には、それを行ずる茶人の修練が肝要であり、その修練の目的は、技の修練と共に「自然体に徹した境地で茶の湯にのぞむ」その境涯を培うことであつたであるうとしている。

千氏の指摘にもある通り、谷川徹三は『茶の美学』において、「わび」は、美的理念であると同時に茶人の境涯にまで言及した概念、また、そういう境涯にある茶人をも意味する」とし、「さび」は物事の性質を観照的に捉えた概念であるとしている。その谷川の解釈は、「さび」をその茶の湯の理念とする宗旦、江岑宗左の「さび」の解釈には、当てはまらないくなるわけである。江岑宗左においては、「さび」は「茶の湯を行ずる人間そのものにまで言及した概念」であるとの千氏の論述とは、矛盾する。千氏は、宗旦、江岑の茶の湯の理念は「わび」ではなく、「さび」が、その根本に据えられ、茶の湯を行ずる人間にまで、言及した概念であることを、宗旦、江岑の言説により、明らかになつたと強調している。

ま と め

「わび」及び「さび」は、通常、日本伝統芸術の理念として、延いては、茶湯の理念、美意識として、用いられて来ている。本論文の目的である利休の茶の湯の理念とされて来ている「わび」の解明に先立ち、まず、「わび」なる語彙の意味するところを、国語学的に探究する必要性を感じ、『万葉集』の時代から、中世文学の時代まで、順次、その国語学的変遷を考察するという基礎的研究を行つた。同様に「さび」もその変遷を探究した。

『万葉集全解』（多田一臣訳注、筑摩書房、一〇〇九年）及び『古今和歌集全評釈』（片桐洋一、講談社、一九九八年）等々を、歌の解釈及び理解の参考とした。

『万葉集』においては、「わび」は、愛情の満たされなさや喪失感、社会からの疎外感、孤独感等、嘆きの表現として、その歌に詠まれていることを考察した。そして、『古今集』においても、平安貴族が、満たされない恋や生活苦、世界苦の嘆きを「わぶ」「わびし」の語において、表現していることを理解したが、自然界の風物にその思いを託して詠む傾向が出て来たことを考察した。『新古今集』においては、やはり、「わび」は嘆きの表現であったのであるが、歌が技巧的になり、恋の悩み、生活苦、世界苦を美化して歌う傾向が現れ、歌全体が艶なるものになつたということが特色であつた。万葉集時代から勅撰集時代の和歌では、「わび」は、相変わらず、うとましく、不足の心の状態や生活の状態の嘆きとして、用いられているが、その感情の対象を自然界の風物にも向けられて行つたことを考察した。そして、その欠けた状態に何らかの意味や、積極的な意義を見出して行く傾向は、見られなかつたこと、また、美意識の対象にはなつていなかつたことに注目した。さらに時代を追つて、中世文学の時代、『徒然草』や、村田珠光と同時代の宗祇、肖柏、宗長の連歌『水瀬三吟』から探究するに、「わび」は、心地よいものとしては、使われて

い、やはり、美意識の対象にはなっていないことを理解した。一方、数江強一は、謡曲『松風』のワキの僧の言葉「わざとも侘びてこそ住むべけれ」の「侘び」に風雅なもののが加わってきたと指摘し、不足の状態に意義を見出し、そこに安住しようとする傾向が芽生えてきているとし、その萌芽が、中世末期の時代の特質と結び付き、「従来のわびとは違つたものを打ち出していった」とする見方にも言及した。数江強一の見解も看過しがたいが、一応、「わび」は、万葉集時代から、平安貴族の時代において、その和歌に、うとましい、嘆かわしい表現として、使われ、中世においても、肯定的な意味や、美的理念としては、まだまだ使われて来ていないと考察する。哲学的的理念や美意識での使用は認められなかつたことを強調しておきたい。その後の「わび」の変遷を、第二章、第三章、第四章において、茶の湯の世界における「わび」の追究において、行うとする。

「さび」についても『万葉集』においては、その使われ方は、「わび」に近似し、愛の満たされない状態の嘆きの表現に使われていた。勅撰集時代に入ると、「わび」よりもさらに、自然界の風物を対象に使われて来る。自然界の風物のさびしさの情調を、美意識をもつて、詠む傾向が出てくることを捉えた。「不樂」（心が荒び、不快である）の意味の他に古びる、荒ぶの意味の使われ方が出て来、その古び、荒びに美を見出していることが特徴である。中世に入り、『玉葉集』、『風雅集』では、「〈枯野のすすき有明の月〉が理想とされた」時代の美的志向を受けて、美的要素をもつて、闇けさびた状景に使われている。勅撰集時代以降、「さび」には、「寂」の意味の他に「鏽」「古び」「荒ぶ」という意味を持つて來ること、そして、美的要素が伴っていることを考察した。

さらに、続けて、歌論、連歌論、能論における「さび」を同様に『美の伝統 新修版』（岡崎義恵）を主軸に考察した。まず、「歌論」においては、歌の判定の折の俊成の語「姿さびたり」を例にとり、その「さび」は、歌詞が古風で、静かな深い落ち着きのある句に用いられ、『歌仙落書』の「さびたるさま」は、古風な風体の形容に使われ、それはよきものであるとされていることを理解した。連歌論では、「ささめごと」にある「ひえさびたる方」を考察した。この意味するところは、初歩の「うつくしく」の対極、終極にあり、心地修行や禪定修行によって、初めて到達し得る最高の美の理念であるのである。能楽においては、世阿弥が、「さびさびとしたる」「冷たる曲」との表現において、幽玄の風体の闇けた曲を意味させ、禪竹も、冷えさびたものを強調し、その極致に闇けたるものがあるとしている。

歌論、連歌論、能論において「さび」は、その究極的、本質的理念として、また、美的究極の理念として、芸術論の中心になつて来たことを考察した。

以上、「さび」を和歌や連歌、そして、能の本質的理念として、また、美的究極の理念として、用いられていることを理解したのであるが、さらに、究極の境地、境涯の表現として「さび」用いている例を唐木順三の『千利休』及び、千宗音氏の論考「千家における茶の湯の理念の形成——元伯宗旦、江岑宗左を中心として——」⁽¹⁵⁾から考察した。

唐木順三は「わび」を、「却来」の契機をもたない概念であると、すなわち、色則是空から、空則是色へ転ずる機がないこと、有の根柢としての無をもたないことを内実とする概念であると主張し、そのような「わび」が、千利休の茶の湯の理念であるとしている。そして、「さび」を日本伝統文化、藝術の窮極の境地を内実とする概念であるとし、世阿弥

の「心より出来る能」に、また、芭蕉の「わび」は唐木によれば、「さび」であるとする。唐木による「さび」とは、色即是空から空即是色と転ずるという却来の契機をもつてゐること、有と有との対立、対比では無く、無の介入、否定の契機の介入があること、無からの出発、否定からの創造であること、造化とともに自在に心が転じることと定義されることを認識した。

「造化とともに自在に心が転じ、風の音に心がひびき合ふといふ境が私のいふさびである。」と定義するところのその「さび」を唐木順造は利休の茶には見ていないのである。果たして、この唐木順三の利休の茶についての解釈は妥当なのであらうか。唐木の定義する「さび」は利休の茶には、見られないのであらうか。このテーマは、本論文の主旨であるので、後章において、検討を試みなければなるまい。

最後に、千 宗音氏は、宗旦、江岑の茶の湯の理念を「さび」であると、『宗旦文書』、『江岑夏書』を根拠に論述していることを考察した。

宗旦の茶の湯における粗相という「さび」の美意識を江岑は受け継ぎ、同時にそれを茶人の心構え、姿勢にまで言及し、茶人の境涯にまで及ぶ理念に展開していることを千氏は論述している。江岑は、茶の湯を構成する諸要素が自然に調和する美意識（「粗相」）での茶の湯の実現には、それを行ずる茶人の境涯を培うことの不可欠さを主張しているとする。以上、この二つの主張は、「さび」を美意識のみならず、それを行ずる人間の境涯にまで言及する理念として捉えていることを強調しなければならない。

「さび」についての考察は、「わび」なる語の理解と把握の一助として行つた次第である。

(1) 唐木順三『千 利休』筑摩書房、一九六三年、三十六頁

(2) 岡崎義恵『美の伝統 新修版』〔岡崎義恵著作選〕、宝文館、一九六五年、

三〇九頁

(3) 前掲書(2)『美の伝統 新修版』三一〇頁

(4) 筒井絃一「わびの系譜」上、『研究と資料 茶湯』五号、一九七一年、木芽文庫、

- (5) 前掲書(2)『美の伝統 新修版』三三三三頁

(6) 前掲書(4)「わびの系譜上」一一二頁

(7) 前掲書(2)『美的伝統 新修版』三三八頁

(8) 前掲書(2)『美的伝統 新修版』三一五頁

(9) 前掲書(2)『美的伝統 新修版』三四九頁
一、二頁

(10) 筒井絢一「わびの系譜」下、『茶湯 研究と資料』六号、一九七三年、一一〇～一一一頁

(11) 数江教一『わび一侘茶の系譜』塙書房、一九九九年、三八頁

(12) 前掲書(1)『千利休』三四頁

(13) 前掲書(1)『千利休』三四頁

(14) 前掲書(1)『千利休』一八二頁

(15) 千宗音「千家における茶の湯の理念の形成——元伯宗旦、江岑宗左を中心として
——」、『美学²³⁸』、美学会編、美術出版社、一〇一年、一三三～一四四頁

(16) 矢部良明『千利休の創意』角川書店、一九九五年、四八頁

(17) 谷川徹三『茶の美学』淡交社、一九七七年、一七五頁

はじめに

わびは、万葉集時代においては、愛情の充たされたさや生活苦を嘆く表現であった。勅撰集時代に入ると、同じように、愛情の充たされなさの嘆きの表現であり、また、平安貴族の世の榮譽、榮華、榮達からの疎外を嘆く感情の表現であった。また、自然界や景色の表現にも見られるようになったが、同じく、「うとましく、好もしくない心の状態を表す言葉」であった。新古今集には、歌が技巧的になり、恋の悩みや生活苦、世界苦の美化の傾向が見られ、歌全体が艶なるものや幽玄に属するものになって来るが、嘆きの域は脱していない。中世文学を見て行くと、徒然草においても、また、村田珠光とほぼ、同時代の宗祇、肖柏、宗長の連歌『水無瀬三吟⁽¹⁾』においても、わびは心地よいものでない意味で使われ、美意識の対象にはなっていないことを理解した。しかし、数江教一氏は謡曲の『松風』（田楽『汐汲』の観阿弥、世阿弥による改作）を例にとり、ワキの旅の僧の言葉「御志ありがたう候。出家と申し旅といひ、泊まりはつべき身ならねば、いづくを宿と定むべき、その上にこの須磨の浦に心あらん人は、わざとも侘びてこそすむべけれ。」における「侘び」には、平安時代の貴族のように、ただ思わしくない自分の境涯や心情を嘆いてのみいるのではなく、「うらぶれた境遇にかえつて風流なものを見出そうとする心のゆとりをふくむ」とし、「わび」の言葉に風雅なものが加わってきていくことと「不足の状態にも何らかの意義を認めようとする傾向の萌芽」を指摘しているのであるが、その見解も看過することは出来ないとした。第一章において、主として和歌を中心に、文学上における「わび」の語彙の変遷を見てきたのである。

第二章において、珠光の思想を考察するに際し、中世の時代思想を概観するに、この時代の特質として、不足、乏しき状態に何らかの意味を見出し、そこに安住しようとすると動き、すなわち、人生觀における価値の転換が行われてくる。東山文化の特質に見られるところのものは、人生の深いところを見つめようとする冷徹な目、そして、叶わぬ現世の名利を満たすことのできない運命として受容する諦觀の念、さらに、そういう現世的なものを超越して行こうとする姿勢である。そのような東山文化の特質を心敬の連歌論に、まず、見てみることにする。

無常觀が世を支配しているこの中世末期において、人々はその救いと心のやすらぎを仏法に求め、現世的なものを超越して行こうとする姿勢が顕著である。心敬（一四〇六～一四五）は、心の修行無くして、秀逸なる歌は詠めないことを説いているのだが、心敬における「心の修行」は、仏道による修行であり、歌道と仏道は一如であると説いている。『ささめごと』から引用してみる。

秀逸と申せばとて、あながちに別のことにあるらず、心をも細く艶にのどめて、世のあはれをも深く思ひいれたる人の、胸より出たる句なるべし。

さとりに心をかけ侍らすはいかでか哥道の生死をはなれ侍らん。⁽³⁾

清岩和尚ノ歌

身ぞあらぬ秋の日影の日にそへてよわればつよきあさがほの花

これらの初めの五文字、まことに、人の口をかり侍らむ作者の思ひよるべきにあらず。大かたは、露寒みなどにても幽玄^{おも}至極なるべきに、玄妙なり。ひとへに心地修行の歌也。⁽⁴⁾

いかばかりか堪能幽玄の好士も、心地修行おろそかならむは、至りがたき道なりといへり。⁽⁵⁾

以上、見て来たように、心敬は秀逸なる歌は、心地修行無くしては、「胸より出」来る」との無いことを強調している。本論考において論述する、東山時代の「侘び茶の祖」とされる（村田）珠光（一四三〇—一五〇二）の「心の文」にも、道具の鑑識眼を養うことにおいて、心地修行の肝要さが説かれるのである。さらに、道具より心に茶の湯の本質のあることを説いている。「心の文」が、珠光の真蹟であるという確実な根拠の無いことを踏まえた上で、精緻なる考察を行うこととするなどを、付言しておかなければならない。

「侘び茶の祖」の「侘び」の意味するところは、前章において見てきた従来の「わび」の意味する「うとましく、好もしくない心の状態」ではないのである。不足の状態に意義を認め、そこに内実の豊かさを見ようとする心の働き、すなわち、「物より心を重視する」⁽⁶⁾という茶の概念なのである。

この論考においては、「心地修行」の肝要さを説く「心の文」や他の遺文に、「わび」「侘び」という語彙はなくとも、不足の状態に意義を認め、そこに内実の豊かさを見ようとする心の働き、すなわち、「物より心を重視する」侘び茶の概念の萌芽が見られることを、検証することが、この論考の主旨である。

一 何故、わび茶の開祖であるのか

『宗湛日記』の天正十五年「亥正月十二日朝 利休 御會 宗湛 宗傳兩人」の条項を、

考察するとする。利休が珠光に重きを置いていることの一例であるとの戸田勝久氏の指摘⁽⁷⁾があるところであるが、亥正月十二日朝、宗湛、宗傳兩人は利休「大坂ニテ」の会に招かれている。利休は宗湛への「御雜段吏」において、珠光を引き合いに出している。

御雜段吏

前 略

一 ナゲ頭巾ハ、珠光末期ニ、宗珠ニ無上ヲ入候ハテ、揃ハカリ入ヨト云テ死也、古ハ二貫文ホトノ物也、如此イヘル更ヒゲナリ、此小壺ヲナラヤノ又七ト云者、所持候ツルニ、彼雜談ヲ聞テ、ラウサイニテ死也、古ノ者ハヲカシキ也、

一 圓悟ノ文字ハ、一休ニ只モライテ、是ヲ珠光ノ表具セラルト也、此光ハ一休和尚ノ法ノ弟子ニテ候間、只被進候也、今千貫文ニ宗易トラセラレ候トノ御雜談ナリ、

(8)

これは、珠光が、一休宗純に参挿し、印可の証として、円悟克勤の墨跡を授けられたと伝えられる一つの傍証ではある。また、『山上宗二記』にも「昔珠光一休和尚ヨリ被^レ申請」とあるのであるが、確証となる歴史的資料は無いとされている。また、『山上宗二記』（南家本、板部岡江雪斎宛）には、「一珠光開山」と茶の湯の開祖として、位置づけ、「茶湯者ノ数奇者古今之名仁ト云ハ珠光并引拙・紹鷗也」と、珠光を挙げている。

珠光の茶風は「極月冬木の雪遠山ニ似タル歟（『山上宗二記』表千家本）」、「雪ノ山カ」（『山上宗二記』南家本）、「枯木の雪」（『松風雜話』）、「枯れかしけさひたる風体」（『閑夜茶話』）などと、評されている。

珠光の経歴については、「茶事談」「松屋名物集」「茶器名物集」「茶之湯六宗匠伝記」「山上宗二記」「続視聽草」「鳥鼠集」等に所伝があるが、「これらの所伝の大部分は確たる裏付け資料を持たない」とあり、確かな経歴は現在のところ、分つていないとされる。芳賀幸四郎氏は珠光の活躍した室町時代中期の歴史的資料に彼の実在を示す根本的資料はないが、しかし、その実在を積極的に否定する根拠も無いことに言及し、茶会記において、珠光茶碗が重んぜられていること等により、彼の歴史的実在を肯定することが妥当であろうとの見解を示している。⁽¹⁰⁾ また、筒井紘一氏は、利休が珠光茶碗を茶会において、しばしば、

使用し続けたことが、珠光の名を不動なものにしたとしている。⁽¹¹⁾

珠光が何故、茶祖と云われるのかについて、倉澤行洋氏は、「珠光がそれまでの遊芸としての、薬用としての、礼法としての茶湯に精神的深さと高さを与える、他の日本の伝統芸能、能、絵画、歌や書等と同等の高さにまで引き上げた人物だからである」と分析する。⁽¹²⁾

珠光の伝書あるいは、遺文に「心の文」(古市播磨法師宛一紙)、「お尋ねの事」がある。また、『山上宗二記』の原形となつたと云われている『珠光一紙目録』がある。

『禪鳳雜談』には「一、珠光の物語とて、月も雲間のなきは嫌にて候。これ面白く候。池ノ坊の花の弟子、花のしほつけの事、細々物語り候。是も得して面白がらせ候はん事、さのみ面白からず候。」⁽¹³⁾において、珠光の言葉「月も雲間のなきは嫌にて候」があり、『山上

宗二記⁽¹⁴⁾』には「昔珠光被申候ハ、ワラヤニ名馬ヲ繫キタルカヨシト旧語ニ有時ハ、名物之道具ヲそさうなる座敷ニ置キタルハ當世の風体、猶以テ面白歟」において、「ワラヤニ名馬ヲ繫キタルカヨシ」が伝えられている。

第二節において、前記、珠光の遺文を分析することにより、珠光の思想を考察する。

二 珠光の美意識

(1) 「ワラヤニ名馬ヲ繫キタルカヨシ」

『山上宗二記』に「昔珠光被申候ハ、ワラヤニ名馬ヲ繫キタルカヨシト旧語ニ有時ハ、名物之道具ヲそさうなる座敷ニ置キタルハ當世の風体、猶以テ面白歟」とある。

この箇所で、宗二は、紹鷗の時まで、唐物を一種でも所持の人は、四畳半の茶室を作ることになつていたが、宗易は、異なる考えを持つていた。そして、閑白の代になつてからのこの十年の間、上下問わず、三畳敷、二畳敷を用いるようになった。そのような粗相な茶室に名物を置くことをよしとする珠光の風体を面白き風体と述べている。

この珠光の言葉の宗二の解釈には、茶の湯における価値観の転換の兆しが見てとれるのではないか。唐物、名物を第一とする茶の湯からの脱却の兆しと茶室と道具の関係における美意識の変遷が行なわれつゝあることが伺える。藁屋と言う粗相なる茶室、すなわち、冷え枯れた世界、名馬に比喩されるところの華やかな道具、すなわち、唐物、名物、この取り合せの対照の妙味、興趣を珠光は主張しているのである。藁屋という不完全な欠けたものと唐物という完全なものとの対比による融合は、茶の湯における新しい美意識の誕生を意味すると考える。また、欠けた、不完全なものへの、新たな価値の付与があるのでなかろうか。

唐木順三は『千利休』において、わびは対比においておこるとし、「過去の豪奢に対する現在のわび、世間の豪勢に対する自分のわび、また自己の豊富に対する自己のわび等であ

る。豪奢や豊富に対してもいへば隠逸や貧寒であるが。これは量的な相違はあっても有に対する有であることには違ひない。と説き、「藁屋に名馬繫といふところがその限界といつてよい」と、茶の湯における理念の限界をそこに見ている。この珠光の言葉の宗二の解釈は唐木の云う対比における美意識であり、唐木の云うところの「わび」である。しかし、後章において、わびなる概念の内容とするところが、紹鷗、利休において、そのわびが「ワラヤニ名馬ヲ繫キタルカヨシ」の対比の美意識で終止したのか否かは論究して行きたい。西堀一三氏は、名馬を名馬に乗つて訪れて来る貴人であるとし、その貴人が下々の家に入ることを表現しているとの解釈を示している。何故訪れるのかと言うと、茶の湯と云う道を同じくする故であり、茶湯の威徳であるからであるとしている。貴賤の差を越える同感は茶湯に起因するとしている。⁽¹⁷⁾ この西堀一三氏の解釈は、『ささめごと』の「鴨野長明の石の床には、後鳥羽院二度御幸ありしとなり」という心敬が「幽栖閑居を好む歌人」において、列举した鴨野長明と後鳥羽院の話を想起させる。⁽¹⁸⁾ この話においては、和歌の威徳に貴賤の差を越える所以があるということであろう。

芳賀幸四郎氏は、この言葉を外的な表現を粗粗にし、内面を豊かに充実させることで、わびの本質を喝破したものとの解釈を示している。⁽¹⁹⁾ 井口海仙氏も芳賀氏と同様なる解釈において、茶の湯の話題を想起させた。この話においては、和歌の威徳に貴賤の差を越える所以があるということであろう。

「貧しい生活でも心の中には、名馬を秘めている」を示している。⁽²⁰⁾

管見においては、心敬が『ささめごと』で、「幽栖閑居」においてこそ、すなわち、世俗を脱却した境地においてこそ、秀逸なる歌が生まれると説いているように、珠光も、書院ではなく、草庵においてこそ、名馬が生かされる、すなわち、珠光の是とする茶の湯の実現があるという解釈を提示してみたい。珠光の是とする茶の湯とは、第三章で論述するところの「心の文」の精神の具現である茶の湯であろう。つまり、「道具以外のところにそ

の本質を求めた」茶の湯なのである。第三節において、詳しく、論説することとする。

(2) 「月も雲間のなきは嫌にて候。」

『禅鳳雑談』に「一、珠光の物語とて、月も雲間のなきは嫌にて候。これ面白く候。池ノ坊の花の弟子、花のしほつけの事、細々物語り候。是も得して面白がらせ候はん事、さのみ面白からず候」とあるが、ここからの引用である。⁽²³⁾

金春禅鳳（一四五四～一五三二）は、珠光の言葉「月も雲間のなきは嫌にて候」、その情趣は、興味あることであるが、それと対照させて、池坊の弟子の話の「花に技巧を凝らし、人目を引こうとする作意」は興ざめであることを語っている。この前の段においては、謡のよき姿、禅鳳の理想とする姿を語っている。

同十一月十一日、坂東屋に被^レ留候。雑談に、謡はすげなくてはあしく候。匂^の候て、
しほら敷^レ、ほけやかなるがよく候。さのみ綺麗過ぎ候て、真白なるも嫌にて候。⁽²³⁾

謡は、「ほけやか」（物の形や色あいなどがぼんやりして、はつきりしないさま）であるのが、望ましいこと、だが、あまりに綺麗過ぎて、真白であるのはよろしくないとある。この「真白」の意味するところは、「玄妙」「幽玄」等の「玄」と間逆の内容を意味すると考へる。「白」の反対は、「黒」であり、「黒」は〈玄〉に通じる〈玄人のように〉。〈玄〉は〈玄奥〉の玄、〈幽玄〉の玄で、奥深いことを表わす⁽²⁴⁾のである。その解釈を援用させていただくと、「白」は、はつきりとしている様、余りにも露わで、陰影が無さ過ぎる様と解釈できる。すなわち、禪鳳は、全てがはつきりと、あらわに、余りにも綺麗に表現されるのは、深い味わいや、興趣のある謡い方では無く、全てを出し切つてしまわない、陰影、抑揚のある深みをもつた謡い方が、望ましいことを語つているのであると解釈する。

完全なものでは無く、不完全なものに、全てをあらわにしてしまわない様に、幽かな様に、翳りのあるものに、美しさ、興趣を感じる美意識である。池ノ坊の花の弟子の話と対比させ、技巧を凝らして完璧な美しさを作ることを否定し、自然なままの不完全さ、幽かな様、余情、余白をよしとする珠光の美意識に禪鳳は共鳴している。これは、既に『徒然草』において、吉田兼好（一二八三？～一三五三？）が「花はさかりに、月は隈なきをのみ、見るものかは」（百三十七段）に見られるところの中世人の美意識である。『心敬法印庭訓』にも「雲間の月を見る如くなる句かおもしろく候」⁽²⁵⁾とあり、珠光の言葉と同様の見解である。これとは対称的に、王朝時代は、望月を美しいとしたのである。

数江教一は、「この言葉のみに関する限り」という前置きをもつて、「珠光にもやはり余情の美的情趣に心を浸しきつていているところが見られるといわれてもやむをえまい」と述べており、管見においても、同様の見解であるが、西堀一二氏は、何故雲ある月がよいと珠光が述べているかと云うと、それは、その雲のように人生にはあらゆる障りがあることを思つてのことであるとの見解を示している。そして、その障りを嫌うのでは無く、むしろ人生をそのようなものとして受け入れ、積極的にそれに対処していくことを是とする姿勢、そして人間を完全なものとして考えることが誤りでもあると珠光は考へるのであるとしている。⁽²⁶⁾ 果たして、珠光は、この言葉において、そこまで、考へたであろうか。それは、珠光の次の時代、紹鴻、利休の時代に到つてからの心情ではなかろうか。この言葉は珠光の美意識、全てをあらわにしてしまう「真白なる」完璧な美しさでは無く、「ほけやかな」、⁽²⁷⁾

すなわち、陰影、抑揚のある幽かな様を美しいと、また、面白いとすることを語っているのであると解釈したい。

「眞白なる」完璧な、全てが、露わであることをよしとしない美意識は、世阿弥の「秘すれば花」に通じる。

世阿弥は能において、観客に感動を与える芸境のおもろしさ、珍しさを、また、そのように、能を演じようとする演者の心の感得、働きを「風姿花伝」において、「花」と表現している。

申樂も、人の心に珍しきと知る所、即ち面白き心なり。花と、面白きと、珍しきと、これ三つ同じ心なり。⁽²⁸⁾

秘する花を知る事。「秘すれば花なり。秘せば花なるべからず」となり。⁽²⁹⁾

「眞白」に、すなわち、全てをあらわにはつきりと、くつきりとしてしまわないところに「花」があるのである。感動、興趣を呼ぶのである。

三 「心の文」の冷え・枯れの思想

珠光伝書の一つ「心の文」は、珠光から弟子の古市播磨法師（一四五九～一五〇八）名は澄胤、大和国古市（豪族）に宛てた伝書の体裁をなしているもので、奈良の名家松屋に伝來したものである。「心の文」が、珠光の真蹟であるという確実な根拠は、無いのであるが、本論においては、眞贋鑑定の問題には、触れない。この論考においては、「茶道形成期における精神が、高い密度で凝集されている」「心の文」の内容を精緻に考察し、冷え、枯れの思想とともに、物より心を重視する精神の萌芽を考察して行くこととする。

（1）「心の文」全文の解釈

心の文

此道第一わろき事ハカマムカシヤう也。こふ者をはそねミ、初心のものをハ見クたす事、一段無勿体事共也。こふしやにちかつきて一言をもなけき、又初心の物をはいかにもそたつへき也。此道の一大事ハ、和漢のさかいをまぎらかす事、肝要くようしんあるへき事也。又当時、ひえかるゝと申て、初心の人躰かひせん物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。かるゝと云事ハ、よき道具をもち其あちはひをよくしりて、

心の下地によりて、たけくらみて、後までひへやせてこそ面白くあるへき也。又、さへあれ共、一向かなハぬ人躰ハ道具にハからかふへからす候也。いか様のてとり風情にても、なげく所肝要にて候。たゞかまんかしやうかわろき事にて候。又ハかまんなくともならぬ道也。銘道にいわく、

心の師とハなれ 心を師とせされ
と古人もいわれし也。

(31)

現代語訳

先学の現代語訳や評釈を参考にしつつ、管見による現代語訳、解釈を試みることとする。

この道（茶を修行して行く道）において、最もよろしくない事は慢心と我執である。熟達の域にある先輩には、嫉み心を持ち、初心の人に對しては、見下す態度をとること等、以外の外で、あつてはならない。熟達の先輩には、自分の方から、近づいて行き、自分の未熟さを謙虚に申し述べ、（教えを乞い）、初心者に對しては、（適切な親切な助言をする等）上達の手助けをいささかなりとも、することである。

この道において肝要なことは、和漢の境を紛らかにしてしまうことと、すなわち、和物と唐物とを調和せしめることである。

また、この頃、「ひえかるる」と称して、初心の者が備前の物や信楽の物を使い、「たけくくむ」茶の湯（冷えを極め尽くし枯れへと却来した境地において、初めて出来る茶湯）、すなわち、長年、修練の功を積み、至極の境に到り得た人においてこそ、可能とされる茶の湯をすることなど、世人から受け入れられないことであり、相手にもされないことである。言語道断なこと、余りにも愚かしく話にもならないことである。

「かるる」ということは、まず、唐物等、よい道具を自分で持ち、その道具をよく味わい、研究し、その特徴等を十二分に味わい、また、自分の茶の湯において、使いこなすことが出来なければならない。そして、冷えを極め尽くし枯れへと却来した、そのような至極の境地に到り得た時に、その心を「たけた心」とか、「真我」と言うのだが、その境地の心力によつて、たけ、枯れた風を出し、しかもその枯れが、枯れた後までも冷え痩せていく「冷え枯れ」であつてこそ、興趣があるのである。それが、「かるる」ということなのである。しかしながら、「よき道具」を持つことが難しい人達は、道具に拘らなくてよい。手取釜しか持てないような場合であつても、謙虚に熟達の先輩に自分の未熟さを話し、教えを乞うことが肝要なのである。兎に角、「我慢」（慢心と我執）はよくないのである。けれども、無くてはならない「我慢」があるのである。「我慢」は「我慢」でも、慢心や我執の意の「我慢」ではなく、修道の目的とするところの境地である「真我」「無我の我」を意味する「我慢」が大事なのである。

道のいましめとしての言葉に「あなた自己自身、すなわち、真我の師となりなさい。あなた自己自身を師としてはいけません」（究極の境涯とは、真我、無我の我をも忘れ去った境涯なのです）と「大悟」への境地を説いている。これは昔の賢人も云つてゐることである。

(2) 此道の一大事ハ、和漢のさかいをまぎらかす事、肝要くようしんあるへき事也

この珠光の修道論において、修行の心構え、過程を述べる中に、「物より心を重視する」侘び茶の概念の萌芽が見られることを考察の途上にある。そして、その「心」とは、珠光においては、「大死一番絶後蘇つた」心なのであるが、「心の文」において、いかに珠光はそれを主張しているのかを、主要な中心となる二つの段落から考察することとする。

此道の一大事ハ、和漢のさかいをまぎらかす事、肝要くようしんあるへき事也。

この道において肝要なことは、和漢の境を紛らかしてしまうこと、すなわち、和物と唐物との完全なる融合と調和なのである。

「唐物に対する和物の美的価値を重視する時代傾向⁽³²⁾」において、茶の湯における唐物と和物の取り扱い方は重要である。戸田勝久氏は、「(和漢のさかいをまぎらかす事)」は茶の湯の出発点であり、唐物の茶入れや天目を如何に扱うか、これが点前の原点であり、この点前手続きは、唐物への敬意の表れであり、また、唐物の物に対して、「(和物の物における)不足は(心)で補う」とにより、唐物と和物が対等関係を結ぶことになる⁽³³⁾」との見解を示された。四ヶ伝（「茶通箱、唐物点、台天目、盆点を裏千家では四ヶ伝といつて いる」）を例に、考えてみると、「唐物点」においては、唐物の茶入れを扱うに、曲の水指、黒楽茶碗、止め節の竹の茶杓、そして、唐金の建水といった道具の約束事は、唐物の茶入を和物の道具の中に融合、融和せしめた形であろう。また、「台天目」においては、唐物の天目茶碗、象牙の茶杓と和物の茶入とを融合、融和せしめている。以上の「唐物」、「台天目」における道具組は、裏千家茶道における「唐物」「台天目」の点前における「きまり」「約束事」からの援用であることを、断りおく。唐物のみを道具組みとする茶の湯とは異なる新たな美の創造があり、その点前は、侘び茶における唐物の扱い方の表現である。唐物に対する敬意の侘び茶における表現である。唐物と和物が「心」において、対等関係を結び得た上ででの敬意であろう。「唐物の物に対して、「(和物の物における)不足は(心)で補う」とされるその「心」は、珠光の云う「よき道具をもち其あちはひをよくしりて、心の下地によりて」の「心の下地」であると解釈したい。

西堀一二氏が、「(この信楽や備前は、今までの唐物にかへ、新しく日本の物として取上げられた茶道具である。本来結構なものでなく、日用の雑器を転用したものが最初の意であるが、これを用ひた意が「冷えかるる」の心によつてゐたのは、人間経験の成長によつて得られる世界の 事⁽³⁵⁾ で、後略」と述べているように、「信楽や備前は、「本来結構なもの」

として、珍重される唐物とは異なり、「本来結構なものでなく、日用の雑器を転用したもの」なのである。故に「心の下地」無くしては、同等なる関係は結べないのである。「これを用ひた意が〈冷えかるる〉の心によつてゐたのは、人間経験の成長によつて得られる世界の事で」とある。「人間経験の成長によつて、得られる冷えかるる心」とは、冷えを極め尽くし枯れへと却來した境地を意味し、それは、長年、修練の功を積み、修道に励んで、到達し得る至極の境であることを表現しているのである。「心の下地」は、次項（三）で言及するところの「無くてはならぬ我慢」なのである。

倉澤行洋氏は、珠光の意図する「和漢のさかいをまぎらかす事」において、「まぎらかす」を和漢を単に融和せしめるとの解釈は不足であること、融和という言葉は二つの対立する立場をたして一で割る式の主体性に乏しいニュアンスであるとされ、「融和」という言葉を使うにしても、その「融和」の持つ内容は、「唐風、和風を一つに融かしさり、和しさること、唐風・和風を揚棄すること⁽³⁶⁾、したがつて、もはや唐風でも和風でもない高次の風をつくること」とされている。珠光が「此道の一大事」としたのは、唐風とか和風とかに捕われないもつと、自由な主体的な茶風、すなわち特定の茶風を否定しきつた「無礙自在の絶対無的主体」の茶境であるはずであるとされている。

「まぎらかす」こと、すなわち、「唐風とか和風とかに捕われないもつと、自由な主体的な茶風、すなわち特定の茶風を否定しきつた〈無碍自在の絶対無的主体の茶境〉の創造、これこそ、「侘び茶」の真髓であろう。また、その創造のためにには、珠光の云う「心の下地」をもつて、可能とされることであろう。また、「なくともならぬ」我慢、「大死一番絶後蘇」つた「真我」「無我の我」へと至り得た茶の湯者においてこそ実現されるものであろう。

『山上宗一記』の「唐物モ持チ目モ聞キ茶ノ湯モ上手右ノ三ヶ条モ調リ一道ニ志深ケレハ名仁ト云也」とある。「右ノ三ヶ条」とは、「胸ノ覚悟一ツ作分一ツ手柄一ツ」の「三ヶ条」を意味するのであるが、その名人を倉澤行洋氏は破格、離格という二つ位階に分けて定義しておられる。次の如く簡略にまとめていただきたい。名人は、型を自在に用い、その型に命を通わせ、人に感動を与える人である。破格の名人は、自己表現にその既存の型がふさわしく無い場合は、それを捨てたり、変えたり、そして、新たな姿を創造できる人、また、離格の名人とは、型を破ることや、変えるという型へのとらわれやこだわりから全く離れ、自由自在、自由無礙の境地にあり、その表現において、人の心を打つことのできる人である。そして、利休はその離格の名人であるとされている。

そういう名人であつてこそ、珠光の意図する「和漢のさかいをまぎらかす事」を高次において実現せしめると考える。

(3) たゞかまんかしやうかわろき事にて候。又ハかまんなくもならぬ道也。銘道に
いわく、心の師とハなれ 心を師とせされと古人もいわれし也。

兎に角、「我慢」、すなわち、慢心と我執はよくないのである。けれども、無くてはならない「我慢」があるのである。「我慢」は「我慢」でも、慢心や我執の意の「我慢」ではなく、修道の究極の境地である「真我」「無我の我」を意味する「我慢」が大事なのである。

道のいましめとしての言葉に「あなた自己自身、すなわち、眞我、無我の我の師となりなさい。あなた自己自身を師としてはいけません」と「大悟」への境地を説いている。これは昔の賢人も云つてゐることである。

「かまんなくもならぬ」我慢の解釈は「心の文」において、珠光が伝えようとしていることの内容の鍵となる言葉であると考える。

この「我慢」を永島福太郎氏は「自分を無にするばかりではいけない。また時には、自分を偉なりとする心もちがなくてはいけないというのがこの道である。」との口語訳をつけている⁽³⁹⁾。村井康彦氏は「自らにとらわれる」ともいけないが、といって自負心もなくてはならない⁽⁴⁰⁾」としている。両氏とも「我慢」の意味するところの「我（が）をよりどころとして心が高慢である」と。自分をたのんで、自ら高しとする⁽⁴¹⁾こと」の「我（が）をよりどころとして」「自分をたのんで」の部分の拡大解釈をなさつておられると考える。

管見においては、「あなたの根底に存する〈意識的自己〉を超えた」もう一つの自己を、〈自分の心の〉師としなさい。〈自分の心〉を師としてはいけません。」との解釈を提示したい。
〈かまんなくともならぬ〉我慢は、珠光の示す修道の目標であると考える。「心の師」となるべき「我慢」は、「心」すなわち、あるがままの「自己自身」と同次元の相対的に位置するものでは無い。あるがままの「自己自身」とは、煩惱の支配下にあり、成長途上の現状における「自己自身」である。我々、人間の中には、そのような自己自身を規制しているところのもう一つの自己が存在する。それは、西田幾多郎の言う「絶対矛盾的自己同一」的自己なのである。西田幾多郎は「我々の自己の根底には、どこまでも意識的自己を超えるものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は何人もここに気付かなければならぬ。鈴木大拙はこれを靈性（日本的靈性）」⁽⁴²⁾という。而して精神の意志の力は、靈性に裏付けられることによつて、自己を超越すると云つて居る⁽⁴³⁾。」西田からもう一箇所引用する。「我々の自己の底には何處までも自己を越えたものがある、而もそれは単に自己に他なるものではない。自己の外にあるものではない。そこに我々の自己矛盾がある。」と云つてゐる。

「かまんなくてもならぬ我慢」は、そのもう一つの自己の促しによって、高みへと、深みへと現状のあるがままの「自己自身」を指向させ、「真心」「絶対心」「絶対我」「無我の我」へと自己超克させるべく働くところの自己の深奥での嘗みから転生せられたのである。修道とは、まさにその嘗みを内容とすると考える。その自己の深奥での嘗み、葛藤により、古き自己を克服し、新たな自己へと覚醒するのである。「大死一番絶後蘇つた」〔碧巖録〕

卷五第四十一則 本則 評唱⁽⁴⁴⁾ ところの「我」である。聖書に「古き自己に死に、新しき

自己に生きる⁽⁴⁵⁾」とあるその新しき自己である。

倉澤行洋氏は、『珠光 茶道形成期の精神』において、この「我慢」を姿→心への修行の道筋において到達したところの「真心」「絶対心」「絶対我」「無我の我」である」と、即ち「闘けた心」であると分析されておられる。そして、その「真心」「絶対心」「絶対我」「無我の我」「闘けた心」はよき姿、闘けた姿への却来を内摂している」とを強調される。すなわち、「命根断處、絶後再甦、隨^レ類受^レ身」〔拾玉得花〕とするところであると説かれる。⁽⁴⁶⁾さらに、なくともならぬ「我慢」、すなわち、「無我の我」をも超克する境地を示唆される。その境地は、利休の辞世「人世七十 力因希咄吾這宝劍祖仏共殺 提ル我得具足の一太刀」此時ぞ天に拋⁽⁴⁷⁾に見られるところのあらゆる物から、自由自在になり、さらに自在になつたというその意識からすらも超脱するという絶対的な自由無碍の境地、すなわち、利休が到つたところの遊戯の境地であるとされる。

慶長十年（一六〇五）に千道安が「利休」号の意味について問うたことに、春屋宗園は、「参得宗門老古錐 平生受用截流機 全無^ニ伎倆」白頭日 鮑^レ對^ニ青山一呼^ニ枕^ニ児⁽⁴⁸⁾」と答えている。すなわち、長年の修行のはてに到達した大悟すらも忘れ果てた、無心の、天心爛漫な境涯に利休がいることをこの「偈頌」は、表現しているのだが、「我慢」の到達すべき境涯とは、かくなる境地なのであろう。「マタイ傳」第一八章三節に誰もが悔い改めて子供のようにならなければ天国に入れない⁽⁴⁹⁾とある。聖書では、「天国に入る」、すなわち、「救いに与かる」こと、「神の国を見る」には、子供のような純真無垢な、天真爛漫な、「平々凡々の大愚というべき境」にならなければならないと云つてゐる。それは、すなわち、「遊戯」の境地である。

「無我の我」からも超脱する境地とは、西田幾多郎の言う「我々の自己の根底にある、意識的自己を超えたもの」と、修道、修行において、現状の自己が到り得たところの「無我の我」「絶対我」「真心」との境界線が無くなり、ぴったり相重なりあって同一になる」とではなかろうか。それは、言う間でもなく、至り難い境地であり、果たして、到達可能な境地なのか、当然、容易に解答出来る問題ではない。しかし、「靈性に裏付けられることによつて、自己を超越する」ことが可能となるのであると考へるなら、その境地への到達は、不可能ではないと考へておくことにする。

「ヨハネ傳」第三章三節八節に、「神の国を見る」には、あらたに靈によつて、生まれ

なければならぬこと、そして、靈によつて生まれることは、地上的、相対的次元におけることは無く、目に見えない風の如く働く靈の力によるることであり、その風は地上的次の元の思議思量では把握出来ないこと、すなわち、「靈の絶対的な自由な働き」が、語られてゐる。

「まことに誠に汝に告ぐ、人あらたに生まれば、神の國を見ること能はず。」

「肉によりて生まるる者は肉なり、靈によりて生まるる者は靈なり。なんじら新たに生まれしと我が汝に言ひしを怪しむな。風は己が好むところに吹く、汝その聲を聞けども、何處より来たり何處へ往くを知らず。すべて靈によりて生るる者も斯くのべ」とし

(50)

「靈によりて生まるる者は靈なり」の「靈」は、ギリシャ語聖書の「ブネウマ」からの訳である。「風」にも、ギリシャ語聖書においては同じ「ブネウマ」が用いられている。

すなわち、「風」とは、「ブネウマ〈靈〉」である。西谷啓治は「芭蕉における〈狂〉」において、この「風（pneuma）」を「キリスト教の聖書は、神の靈を風に見立て」と説明し、右の「ヨハネによる福音書」の語句を引用して「芭蕉の芸術家魂」に言及している。

あらたに靈によつて、生まれるとは、「大死一番絶後蘇」とことであり、それは、人の思議思量を超えた次元のことであり、「言語道断不思議、心行所滅の処」『遊學習道風見』なのである。まさに、「風」が吹いたことにより、「自由自在」「自由無碍」「遊戯」の境地に到つたのである。「風は己が好むところに吹く、汝その聲を聞けども、何處より来たり何處へ往くを知らず。」であるのだが、修道、求道なき所には吹かないことは前提であると考える。

「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其貫道する物は一なり。」『笈の小文』とあるが、利休の茶にも、貫道している「一」とは、この「我慢」であるとも言えるのではなかろうか。珠光の「なくてはならぬ我慢」の精神は、かくの如く、利休に受け継がれているのである。

まとめ

珠光の美意識は、「冷え枯れる」「冷えやせる」という中世的な能楽論・連歌論の系譜のなかに位置づけられるとされる。谷晃氏は、乱暴に簡単に云つてしまえばとの前書きをもつて、侘び数寄の理念は「禪を基礎に据えて、和歌論や連歌論を加味して成立したと理解される」と定義している。『茶祖伝⁽⁵⁴⁾』に茶の奥義を尋ねる足利義政に「一味清淨禪悦法喜趙州是知己 陸羽豈到佳境」と珠光が答えたとある。この史料は、珠光の茶が、「茶味禪味同一味」とするところのものであつたことを物語つており、また、珠光の一休⁽⁵⁵⁾への参禪の傍証となるとも考えられる。また、「心の文」の思想も、禪にその根拠を置き、「冷え枯れ」「冷えやせ」の美意識が語られていると考えられる。

珠光の「心の文」には、「わび」「侘び」「侘び数寄」という語彙は見い出されない。茶の湯の最高理念とされて来た「わび」は、紹鷗や利休に到つてのことであるのだが、珠光は「侘び茶の祖」と称されてきた。それは、本章において、「心の文」を中心に論述してきたことからも、理解できるように、珠光において、「物より心を重視する」という「侘び茶」の概念の萌芽が見られ、また、ある程度実践されていたからなのである。⁽⁵⁶⁾

本章において、いかに珠光が「冷え枯れ」という中世的美意識を彼の茶の湯に包摂しつつ、「道具以外のところに茶の湯の本質」を高く、深く求めているかを「心の文」を中心に考察した。

本章においては、「心の文」のキーワードの「かまん」、「なくともならぬ」「かまん」は、「笈の小文」に云う「其貫道する物は一なり」の「一」に通じるものであること、すなわち、利休に貫道しているものであると、結論づけた。

最後に、「大死一番絶後蘇」ること、また、「言語道断不思議、心行所滅の処」の意味する境地と同様の境涯を、聖書の言葉からも考察し、大悟の境涯における東西の普遍性にも、少しく、言及してみた。

(1) 水無瀬三吟

うつろはむとはかねて知らずや
おきわぶる露こそ花にあはれなれ
まだ残る日のうち霞むかげ

宗長
宗祇
肖柏

・・・・・

鶴なく片山くれて寒き日に

宗長

野となる里もわびつづぞすむ

宗祇

帰りこば待ちし思を人やみむ

肖柏

(筒井紘一「わびの系譜」下、『茶湯 研究と資料』六号、一九七三年、一二〇～一二二頁)

- (2) 『連歌論集 俳論集』(日本古典文学大系)⁶⁶、岩波書店、一九六九年、一四〇頁
前掲書(2)『連歌論集 俳論集』一八七頁
(3) 前掲書(2)『連歌論集 俳論集』一九六九年、一八八～一八九頁
(4) 前掲書(2)『連歌論集 俳論集』一八九～一九〇頁
(5) 前掲書(2)『連歌論集 俳論集』一八九～一九〇頁

- (6) 倉澤行洋「日本茶道における〈侘び茶〉の哲学」『茶学の会十周年記念特集号』
特別寄稿

茶学の会(小泊重洋主宰)、一三四四頁

戸田勝久『連翹抄』思文閣、二〇〇五年、四一頁

『宗湛日記』(茶道古典全集)第六卷、淡交社、一九七七年、一七五頁

『角川茶道大事典』、角川書店、一九九〇年、倉澤行洋執筆、六三六頁

芳賀幸四郎『わび茶の研究』淡交社、一九七八年、三一頁

(11) (10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1) 草庵茶が興つて間もない初期茶の湯の世界で、珠光の名を不動にしたのは利休ではなかつたかと考えられる。それは若い時から使用してきた青磁を〈珠光茶碗〉と名づけた茶碗を使用し続けたことによつても明らかだ。

(筒井紘一「珠光〈心の一紙〉再考——〈長歌茶湯物語〉との関係において」戸田勝久先生喜寿記念論集刊行会編『武野紹鷗 わびの創造』思文閣、二〇〇九年、一〇四頁)

- 倉澤行洋『珠光 茶道形成期の精神』淡交社、二〇〇二年、二六頁
『古代中世芸術論』(日本思想大系)²³、岩波書店、一九七三年、四八〇頁
(14) (13) (12) 熊倉功夫校註『山上宗二記 付茶話指月集』岩波文庫、二〇〇六年

※ 右記『山上宗二記』は、表千家本を底本としている。
以降、右記『山上宗二記』による場合は、底本に関する表示はしない。

- 前掲書(14)『山上宗二記 付茶話指月集』三〇六～三〇七頁
唐木順二『千利休』筑摩書房、一九六三年、三六頁
西堀一三『新修茶道全集』巻八、創元社、一九五二年、四五頁
前掲書(2)『連歌論集 俳論集』一九二頁
前掲書(10)『わび茶の研究』五〇頁
井口海仙『茶道名言集』社会思想社、昭和四五年、二二頁
(21) (20) (19) (18) (17) (16) (15) 道に情け深き歌仙の中に、幽棲閑居のみ好見て常の會席にもまみえず、人の知らざる中に世に名を得たるよりも見え侍る人、おぼくありとなむ。おぼつかなし。古賢の語り侍る。いかにも、さやうの人の中に、まことの歌人はあるべしとなり。
(前掲書(2)「連歌論集 俳論集」、一九二頁)
そのように読んでこそ、道具以外のところに茶の湯の本質を求めた珠光における

「道」の意味が浮かび上がつてくるのではないだろうか。

(神津朝夫「珠光の茶の湯論」熊倉功夫編『茶人と茶の湯の研究』思文閣、二〇

○三年 二八五頁)

(23) 前掲書 (13)『古代中世芸術論』四八〇頁

(24) 前掲書 (12)『珠光 茶道形成期の精神』二四四頁

注 38 「たけくらむ」か「たけくらむ」かということについて

前 略

「たけくらむ」と読んで、「くらむ」に「暗む」の字を当て、次のように考
えるのも一案である。

「暗」は「黒」は「玄」に通じる「くろうと玄人のように」。「玄」は「玄奥」の玄、
「幽玄」の玄で、奥深いことを表わす。「暗」にこういう「玄」の意を込め
て解釈すると、「闇け暗む」は闇けて深奥の境に至る、ないし、そういう境
を出す、という意味になる。

後 略

(25) 一 幽かなるところに心をかけ給べし。ひとへ白梅の竹の中より咲き井で、雲ま
の月を見るごとくなる句が、おもしろく候。

(木藤才蔵校注「心敬法印庭訓」『連歌論集』3、三弥井書店、一九八五年、

四〇一頁)

(26) 数江教一『わび一詫び茶の系譜』塙書房、一九九九年、九五頁

(27) 西堀一三「初期茶道の文献史料」『新修茶道全集』卷八、創元社、一九五二年、四
五頁

(28) 『歌論集 能楽論集』〔日本古典文学大系〕65、岩波書店、一九六九年、三八七
頁

前掲書 (28)『歌論集 能楽論集』三九四頁

(29) 前掲書 (12)『珠光 茶道形成期の精神』三七頁

(30) 前掲書 (12)『珠光 茶道形成期の精神』三八〇三九頁 · 写真3「珠光 心の文」

前掲書 (12)『珠光 茶道形成期の精神』三八〇三九頁 · 写真3「珠光 心の文」

「珠光墨蹟一 平瀬家蔵」〔茶道全集〕卷の五、創元社、一九四一年、写真の頁)

の倉澤行洋氏による翻刻。

前記「平瀬家蔵の珠光墨蹟一」は、前掲書 (12)『珠光 茶道形成期の精神』の写
真の頁に掲載されている。

本論考においては、「たけくらむ」と読む倉澤説において、解釈したが、同箇所
を「たけくらむ」と読む説もあり、意見の分かれるところである。
左記に両説の一覧を提示する。

「たけくらむ」と「たけくらむ」

たけくらむ

西堀一三『新修茶道全集 卷八』 創元社 昭和二七年)

倉澤行洋『珠光 茶道形成期の精神』 淡交社 平成一四年)

たけくらむ

桑田忠親 『新修茶道全集 卷八』 春秋社 昭和三十一年)

永島福太郎 『茶道古典全集 第三卷』 淡交社 昭和五二年)

村井康彦 『日本思想大系 23 古代中世芸術論』 岩波書店

一九七六年)

西堀一三 『茶道全集 卷の五』 創元社 昭和十六年

『源流茶話下』 『茶道古典全集 第六卷』 淡交社 昭和五二年)

『甫公伝書』 『茶道四祖伝書』 松山吟松庵校訂

(32) 村井康彦校註 『珠光 心 の文』 『古代中世芸術論』 〔日本思想大系〕 23、岩波書店、
古市播磨法師あて

一九七三年、四四八頁

(33) 二〇〇七年度、宝塚大学大学院博士課程 「茶道表現研究II」 (戸田勝久担当)
講義 (平成十九年四月十七日) において。

『角川茶道大事典』 角川書店、一九九〇年、濱本宗俊執筆、五八六頁

前掲書 (27) 「初期茶道の文献史料」、五〇頁

倉澤行洋『増補 藝道の哲学』 東方出版、一九七七年、一一四頁

倉澤行洋『藝道の理念と実践』 和田修二・倉澤行洋『敵味方をこえて平和を織る』
燈影社、一九一〇年、一三九〇一四四頁

(38) 『珠光古市播磨法師宛一紙』 『茶道古典全集』 第三巻、淡交社、一九六〇年、六頁

前掲書 (14) 『山上宗二記』 二二二二頁

倉澤行洋『藝道の理念と実践』 和田修二・倉澤行洋『敵味方をこえて平和を織る』
燈影社、一九一〇年、一三九〇一四四頁

(40) 前掲書 (13) 『村井康彦校註 『珠光 心 の文』、四四八頁
古市播磨法師あて

『精選版 日本国語大辞典』 小学館、一九〇〇六年

『哲學論文集』 第七〔西田幾多郎全集〕 第十一巻 四一八頁

前掲書 (42) 『哲學論文集 第七』 四一八頁

(44) 末木文美士編・『碧巖録』 研究会訳 『現代語訳 碧巖録』 岩波書店、一三二二頁

～一三四頁

(45) コロサイ人への書 第二章九節～十節

著たればなり。この新しき人は、これを造り給ひしものの像に循ひ、いよ
互に虚言をいふな、汝らは既に舊き人とその行為とを脱ぎて、新しき人を
き
あらた
ちしき
いた
あらた
たがひ
いつぱり
なんじ
すで
ふる
ひと
おこなひ
ぬ
あたら
したが
かたら
したが
ひと
いよ
新になりて知識に至るなり。

『舊新約聖書 文語訳』 日本聖書協会、一九九二年、三〇〇頁)

前掲書 (24) 『珠光 茶道形成期の精神』 七十一～一二三頁

(47) 二〇一二年度、宝塚大学大学院博士課程 「伝統藝術総論」 (倉澤行洋担当) 講義に
おいて。

(49) 『一默稿』 『大徳寺禪語錄集成』 第四巻、大徳寺、法藏館、一九八九年、六九頁
マタイ傳第十八章二節～三節

イエス幼児を呼び、彼らの中に置きて言ひ給ふ『まことに汝らに告ぐ、もし、汝

ら翻へりて幼児の如くならずば、天國に入るを得じ。』

(50) ヨハネ傳第三章三節
『舊新約聖書 文語訳』日本聖書協会、一九九一年、二七頁)

まことに誠に汝に告ぐ、「人あらたに生まれずば、神の國を見ること能はず。」

同 六節～八節

肉によりて生まるる者は肉なり、靈によりて生まるる者は靈なり。なんじら新たに生まるべしと我が汝に言ひしを怪しむな。風は已が好むところに吹く、汝その聲を聞けども、何處より來たり何處へ往くを知らず。すべて靈によりて生るる者も斯くのう」とし

『舊新約聖書 文語訳』日本聖書協会、一九九一年、一三三頁)

(51) 風

風を意味するヘブライ語のルーアツハは「息」「みたま」「靈」などを意味し、特に「靈」と訳された箇所が多い。また、ギリシャ語のプネウマもヨハネによる福音書3・8、ヘブライ人への手紙1・7の一ヶ所で「風」と訳されているが、大部 分は「靈」とされている。

(木田獻一他監修『新共同訳 聖書辞典』キリスト教新聞社、一九九五年、一〇七頁)

ヨハネによる福音書第三章八節

風は思いのままに吹く。あなたはその音を聞いても、それが、何處から来て、どこへ行くかは知らない。靈から生まれた者もみなその通りである。

ヘブライ人への手紙1・7

また、天使たちに関するては、

「神はその天使たちを風とし、御自分に仕えるものたちを炎とする。」

(52) 「芭蕉における〈狂〉」『西谷啓二著作集』第二十卷、創文社、一九九〇年、一三

八頁

ただ侘数寄の理念はとても複雑で難解なものであり、『山上宗二記』を読んでもなかなかわかりにくく、乱暴な言い方であることを承知のうえで簡単にいえば、禪を基礎に据えて和歌論や連歌論を加味して成立したと理解される。

(谷 晃「利休の茶会記と茶の湯の変容」〔裏千家 今日庵歴代〕第一巻『利休宗易』、淡交社、一〇〇八年、一一五頁)

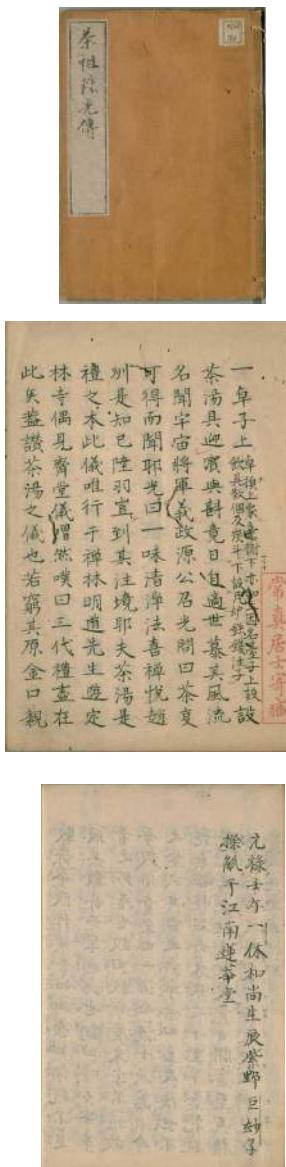
(54)

巨妙『茶祖珠光伝』写本(『茶道叢書』46〈国立国会図書館蔵〉)

「茶^ハ者一味清淨禪悅法喜 趙州是^レ知己 陸羽豈^ニ到^{ランヤ}^ニ佳境^ニ」

「元禄^ク壬午^{ジンゴ}一休和尚生辰紫^{ウセウシン}野巨妙^{ヨミウ}子操^{トル}于江南蓮華堂^一ウニ」

※ 元禄壬午 → 元禄十五年(一七〇二年)



筒井紘一『茶書の研究』淡交社、平成十五年、四七一頁

・元禄十二年(一六九九年) 茶祖珠光伝 巨妙 版本(別名) 茶祖伝
国会・京大・早大所蔵

前掲書『茶書の研究』、一八一頁

「巨妙の『茶祖珠光伝』(元禄十二年成立)」とある。さらに、次のように続く。
「巨妙の『茶祖珠光伝』は広く読まれたらしく、現在十指に余る写本が伝えられているほか、その後享保十五年(一七三〇)に刊行された『料理綱目調味抄』の付録に「茶祖伝」として附されるによよんと、さらに一般の眼にも触れるようになった。跋文によると、巨妙とは南宗寺の僧で、紹鷗の外孫ということになつている。」

前掲書『茶書の研究』、一八一頁

「私は『茶祖伝』を書いた巨妙とは大心義統のことではなかつたかと
考へてゐる。大心は大徳寺二十八世天倫宗忽の法嗣で、巨妙子・小心子と称し、
明暦三年(一六五七)に生まれて、五十歳の時に大徳寺の二七三世となり、享保
十五年(一七三〇)に没している。」

(55) 一休宗純 応永元年(一三九四)一月一日～文明十三年(一四八二)十一月二十一日

(56) わびが自覺的に茶の湯の最高理念とされるのは、紹鷗や利休にいたつてのことであるが、その動向はすでに珠光において芽ばえ、ある程度実践されていてからである。(芳賀幸四郎『わび茶の研究』淡交社、一九七八年、四九頁)

— 「正直につゝしみ深くおゝ」らぬさまを侘といふ —

はじめに

「紹鷗侘びの文」において、茶の湯において、初めて「わび」なる語彙が、「正直に慎み深くおゝ」らぬさま⁽⁷⁾を意味するという哲学的意味をもつて、登場したとされてきた。第一章で論述した「心の文」同様、「紹鷗侘びの文」も、紹鷗の真蹟であるという確実な根拠は無い。しかし、この史料にも、「心の文」と同じく、内容的価値から、精読の必要性と意義を見たのである。「心の文」においては、「わび」なる語彙は、使われていないが、「茶道形成期における精神が高い密度で凝縮されてゐる」という内容からであることは、先に述べたが、「紹鷗侘びの文」は、例え、「後人の偽作」であろうとも、茶道理念の凝縮が見られ、また、その「後人?」の紹鷗への茶人としての期待像を見ることが出来るところである。真蹟としての確証を得られないことを、踏まえた上で、「わび」を精査する過程において、看過できない遺文であると考え、この「紹鷗侘びの文」の精緻なる考察を行い、利休のわびへとつなげて行くことが、第三章の目的とするところである。また、「茶事もと、閑居して物外をたのしむ居る所へ、知人とぶらひ来て、……」に続く一文には、茶の湯の何たるかと、いうエッセンスが語られていることに、注目して、考察を行う。

一 「紹鷗侘びの文」

「紹鷗侘びの文」

侘と云うこと葉は、故人も色々に歌にも詠じけれ共、ちかくは、正直に慎み深くおぼらぬさまを侘と云ふ。一年のうちにも十月こそ侘なれ。定家卿の歌にも、

いつはりのなき世なりけり神無月

誰がまことより時雨そめけん

とよみとりけるも、定家卿なればなり。誰が誠よりとは、心言葉も不及處を、さすがに定家卿に御入候。ものごとの上にもれぬ所なり。茶事もと、閑居して物外をたのしみ居る所へ、知人とぶらひ来て、茶點もてなし、何かなど花を生てなぐさみ候すがたにて候。師へよく聞き置き候に、一つとして心はなるゝ所作はなし。是も心と心のつかぬ所にもてなす心を本性と云ふなれば、我しらずによき所に叶ふところが奇妙とも云ふべきなりと、仰せ有難き事にて候。御身は只人にてましまさず候。聞く耳、見る目、知り得るものあれば、一分の明徳くもりなく候。我等は、心にてとくと合點して樂しみ候へ共、口べたにて、いはれ不申候。言葉にあらはす斯道の本意は落申して、あさまに聞へ候ものにて候。天下の侘の根元は、天照御神にて、日國の大主にて、金銀珠玉をちりばめ殿作り候へばとて誰あつてしかるもの無之候に、かやぶき・黒米の御供、其外、何から何までつゝしみふかくおこたり給はぬ御事、世に勝れたる茶人にて御入候。ふるきを不レ捨、新しきを不レ求といふところ肝要にて候。今さへ古きを求め寶となす風俗にて候へば、なげかはしく。後代にては影も形もなくなり、あき人の業になり可レ申と、いたくなしく候。侘と云ふ文字、空法師幾日か工夫候へども、埒あき不レ申候。本來物のなき人は手に入りかね可レ申。あなかしじく。

八月五日

大黒庵(判)

宗易得人

(1) 桑田忠親編『新修茶道全集』巻八

この「侘びの文」は、武野紹鷗（文龜二年（一五〇一）～弘治元年（一五五五））が、利休（大永二年（一五三三）～天正十九年（一五九一））、すなわち、若き日の宗易に宛てて書かれた文であるとされる。

『山上宗二記』には、「紹鷗ハ五十四而遠行、茶湯ハ正風体之盛ニ死去ナリ。物ニタトウレハ吉野ノ花ノ盛ヲを過テ夏モ越シ、秋ノ月、紅葉ニ似タリ」とある。紹鷗は、五十四歳にて、遠行したのであるから、三十四歳以前の宗易に宛てられていてことになる。本章に掲げた前記の「侘びの文」は、桑田忠親編集・解題の『新修茶道全集』巻八、「文献篇上」（春秋社、一九五六年）によるものである。桑田氏は、その解題において、この文は、「石州秘事五ヶ條」に收められており、「恐らく

く後世茶人の假作であらうが、紹鷗の茶道理念だけは凡そ傳え盡くしてゐるやうに思はれる」⁽³⁾と述べている。これについて、戸田勝久氏は、『石州秘事五ヶ條』とは何か、何處に所蔵される文献であるのか何も分かつていないと言及し、「侘びの文」の信頼性に疑問を持たざるを得ず、桑田氏の解題の内容以上に踏み込まなかつた心情を述べている。しかし、後年、戸田氏は、「侘びの文」の然るべき底本の一つとして、東北大学附属図書館所蔵の「紹鷗利休ニをくりしふみ」(速水宗達自筆稿本『卑言類聚』に収載)を発見し、このことにより、「学問的検討に値する、耐えうるといつてよい」文献に到達できたとしている。速水宗達を通観したところにある「紹鷗の侘びの文」を研究することが可能になつたことを述べている。戸田氏は「自筆本が、未発見ならば、後代の写本に頼らざるを得ないのだが」、その場合写し手が、問題であり、その写し手は、「責任の持てる茶の湯世界の存在である」とが望ましいとしている。速水宗達は、「裏千家が生んだ最高の教養人」であり、「責任の持てる茶の湯世界の存在である」との見解を示し、故に、速水宗達を通観したところにある「紹鷗の侘びの文」は、研究に値するとしている。⁽⁴⁾

戸田氏はその写本について、その詳細を次のように記述している。

速水宗達(享保十二年(一七二七)～文化六年(一八〇九))とは、茶道を裏千家人代、又玄斎一灯宗室に学び、儒学を堀川の古義堂に、和歌を小沢蘆庵に学んだ学者であり、茶道と学問を帰一したところに、自己の茶のあり方を見出そうとした江戸中期の京都の茶匠である。「大日本茶博士」の称を聖護院盈仁親王から贈られている。⁽⁵⁾

「さて、『卑言類聚』の〈紹鷗利休ニをくりしふみ〉の末尾に、宗達は、次のように書いている。

右ハ紹鷗の消息、土井山城守殿所持ニテ写之候。土井山城守利徳(割注・実利置ノ兄シアレバ大隈ナリ)
守(更に割注・初伊与守)利信の嫡子ナリ)居城參州碧海郡薊屋二万三千石利徳朝臣嫡利制兵庫頭
ナリ

宗達は、土井利徳の所持する文書を写したこと明記しているのだが、果たしてそれが、紹鷗自筆なのであるか、今ひとつ分明でない。⁽⁶⁾

速水宗達による「紹鷗利休ニをくりしふみ」は、土井利徳の所持する文書を写したとあることをくりかえしておきたい。尚、東北大学附属図書館所蔵の「紹鷗利休ニをくりしふみ」(速水宗達自筆稿本『卑言類聚』)の写真が、前記『武野紹鷗 茶と文芸』に掲載されている。

前章において、珠光の「心の文」の内容の分析、考察を行つたが、「心の文」も、「小堀遠州以来、珠光の真蹟として、通用しているものではあるけれども、これを珠光の真蹟と断定するに足る根拠は、実は何一つ無い」わけであるのだが、筆者の主眼としたところは、真贋鑑定ではなく、「心の文」の豊かな精神性高い内容であり、利休の侘びの解説への序章のために必要とする考察であった。今論考における「紹鷗侘びの文」も、自筆本は無く、前述した如く、比較的近年、戸田氏が、速水宗達による写本が「紹鷗利休ニをくりしふみ」として、速水宗達自筆稿本『卑言類聚』に収載され

ているのを発見したという状況下である。

『山上宗二記』によれば、紹鷗は、珠光ならび引拙とともに、「古今之名仁」に上げられ、末期の

言葉として「知^レ量茶味与禪味同スルコトヲ為^テ「松風ヲ吸シ^ン」不^ニ意塵」⁽⁸⁾とある。この言葉は、

『大林宗套語錄』⁽⁹⁾に、「大黒庵主一閑紹鷗居士肖像
武野新五郎源仲林 泉南人 曾結弥陀無碍因。宗門更転活機輪。

料知茶味同禪味吸盡松風意未塵」と見え、「武野紹鷗⁽⁹⁻¹⁾画⁽⁹⁻²⁾像」(名古屋市武野元平氏蔵)にも、大林宗套による同句の贊偈がある。その意味は、「かつては、阿弥陀の光明と機縁を結び、宗門を転じ、その靈機は活発となり、茶味と禪味の同じであることを悟り、松風(茶の湯)を吸い尽くしても、なお、その心はけがれる」とはない」ということである。

筆者は「侘びの文」においても、「心の文」と同様、紹鷗文献としての信憑性より、桑田忠親氏を

して「紹鷗の茶道理念だけは凡そ傳え盡くしてゐるやうに思はれる」と言わしめたその内容の豊饒さを重視し、利休の侘びの解明のための前段階として、考察を行うこととする。

田中秀隆氏は、これまでの茶道史的研究における紹鷗理解形成は、『南方録』、『山上宗二記』と共に「紹鷗侘びの文」によるものであることを示唆している⁽¹⁰⁾ことを付言しておきたい。

二 「紹鷗侘びの文」の先行研究

(1) 末 宗廣における「紹鷗侘びの文」

田中秀隆氏は、「紹鷗侘びの文」の研究の嚆矢は、末宗廣が、昭和七年一月刊行の『茶道月報』に紹介したことであるとしている。⁽¹¹⁾

昭和七年一月刊行の『茶道月報』に掲載の末宗廣の「紹鷗侘びの文」は、『茶書の研究 末宗廣著作集I』(思文閣 昭和五十六年)に収載されているが、それによると、末氏は、古写本の中に「紹鷗侘びの文」とあるものを見つけたので、紹介するとし、次のようにことわりを述べている。

「之は紹鷗が何日如何なる場合に宗易に書いたものであるか單に八月と丈で年代も不明であるし又文意よりして普通の消息文とは異なるものである。果たして之が紹鷗の自作であるか又は後人の偽作であるか、其邊の處の考證の資なく只紹鷗侘びの文と題せられてあつたところから紹鷗作として紹介するので假令之が後人の偽作であつても茶の方から見て多少の関係はある様に思ひ敢て紹介することにしたのである」⁽¹²⁾。そして、段落⁽¹³⁾ごとに「侘びの文」を抜粋し、その後に末氏による注釈を入れている。段落ごとに掲載されている「紹鷗侘びの文」を全文まとめて次に掲げてみる。

侘と云ふこと葉は故人も知^レ□□に歌にも詠じけれどもちかくは正直につゝしみ深くお^レらぬさまを侘と云ふ。一年のうちにも十月こそ侘なれ。定家卿の歌にも、

いつはりのなき世なりけり神無月

誰がまことより時雨そめけん

とよみとりけるも、定家卿なればなり誰が誠よりとは心言葉も不及處をさすかに定家卿に御入候ものことの上にもれぬ所なり。茶事もと閑居して物外をたのしみ居る所へ知人とふらひ来て茶點もしなし何かなど花を生てなくさみを候すかたにて候。師へよく聞き置き候一つとして心はなるゝ所侘びはなし、是も心と心のつかぬ所にもてなす心を本性と云ふなれば、我しらずによき所に叶ふところが奇妙とも云ふべきなりと仰有難き事にて候。御身は只人にてましまさず候聞く耳、見る目、知り得るものあれば一分の明徳くもりなく候。我等は心にてとくとがてんして樂しみ候へ共口には云ひへたにていはれ不申候言葉にあらはす斯道の本意は落申してあさまに聞へ候ものにて候。

天下の侘の根元は天照御神にて日國の大主にて金銀珠玉をちりばめ殿作り候へばとて誰あつてしかるもの無之候にかやぶき黒米の御供其外何から何までつゝしみふかくおこたり給はぬ御事世に勝れたる茶人にて御入候ふるきを不捨新しきを不求といふところ肝要□□にて候□うさへ古きを求め寶となし風□にて候へばなげかはしく。後代にては影も形もなくなり、あき人の業になり可申といとなげかはしく、侘と云ふ文字□法即幾日の工夫といへども尙もあき

不申候本來物のなき人は手に入りかね可申あなかしこく

八月五日

大黒庵

宗易得人

(14)

「□の所文字不明」とある

太字と傍線のある部分は、前記『新修茶道全集』巻八「文献篇上」に掲載の桑田忠親編集・解題の「紹鷗侘びの文」と異なる部分であるが、大きな相違はまず無いと云つてよいのではなかろうか。相違の部分は、「」がなく、語彙が続けて書かれている部分（太字・傍線で示す）である。はつきり桑田忠親版と異なっているのは、次の四箇所である。括弧内は、桑田忠親版である。「故人も知□□」（「故人も色々に」）、「茶點もしなし」（「茶點てもてなし」）、「心はなるゝ所侘びはなし」

（「心はなるゝ所作はなし」）、「いとなげかはしく」（「いとかなしく候」）の以上四箇所である。

そして、この写本の奥書には、土井山城守の家宝となつて居るのを「岩原永伯老人と言ふ者」が写しつたものであることが記されているとある。土井山城守利徳トシノリとはないが、兎に角、土井山城守とある。前述の戸田氏が発見した、速水宗達の自筆稿本『卑言類聚』の「紹鷗利休ニをくりしみ」の末尾に、宗達は、土井山城守利徳の所持する文書を写したと明記している。ということは、末宗廣氏による「紹鷗侘びの文」も『卑言類聚』の「紹鷗利休ニをくりしみ」も、すなわち、「岩

原永伯老人なる人物も、速水宗達も、同じく土井山城守の所持する文書を、同文書か否かは不明ではあるが、写したということになるのである。

末宗廣は、この「紹鷗侘びの文」と題する論考において、「尚ほ本文寫本の爲め二三文字不明の個所あり且つ本文のまゝにては意味の解し難き様思はるゝ點もあるので僭越ながら私註を加へることとする」とあり、各段落ごとに解釈を示している。詳細については、「第四節〈紹鷗侘びの文〉の解釈」において、検証することとする。末宗廣による「紹鷗侘びの文」における侘びの本意の解釈は、「正直に慎み深く、おごらぬことであり、そのことは、万事控えめ質素、そして誠のあることを言うのである。季節でいうなら、十月の風情である。その侘の本家本元は、如何様な贅沢をも許される身分でありながら、万事につけて質素控えめ、そして慎み深くいらせられる、天照大神である。その侘びを紹鷗においては、自分ではよく会得しているのだが、口下手のため、言葉で、十分に表現、説明することが出来ない。しかし、この侘びという言葉は、仏性のない者が、幾日工夫考案しても會得は出来ないのである」としている。この翻刻、解釈において、「石州秘事五ヶ條」に収められているとすると桑田忠親氏版（前出『新修茶道全集』卷八「文献篇上」と大いに相違する点は、「□法即幾日か工夫候へども」（□は解読出来ず、不明としている箇所）を、「空法師幾日か工夫」ではなく、「仏性のない者が、幾日か工夫する」と解釈しているところである。

（2）西堀一三における「紹鷗侘びの文」

前記「中世美学媒介者像の蹉跎—大正・昭和の紹鷗研究」において、田中秀隆氏は西堀一三の紹鷗研究を「紹鷗侘びの文」の解釈を中心と紹介している。まず、西堀一三は、昭和十一年刊行の『茶道全集 茶人篇（一）卷の五』（創元社）に「紹鷗伝研究」を執筆している。「紹鷗伝研究」においては、茶道の精神を結成する上において、紹鷗は、「深く顧みられなければならないものがある」とし、「紹鷗侘びの文」については、紹鷗は、侘を「正直におごらぬさま」であるとし、その言葉に天照大神を自らかぶせていて、「紹鷗は、天照大神の名において、確信している。それは「天地に通ずる大道と信じて疑はない故に」、紹鷗は、天照大神の名において、確信している。そして、そのことは、「如何にその信念が厳肅なものであったかを窺はせるものである」と説明している。⁽¹⁵⁾

つづけて、西堀は昭和十三年（一九三八）、創元社刊行の『日本茶道史序説』において、「紹鷗侘びの文」の全文を紹介し、その解釈を示している。⁽¹⁶⁾ここに、掲載の「紹鷗侘びの文」は、桑田忠親版（文献篇上）『新修茶道全集』卷八、春秋社、一九五六年、一七頁）によるものと思われる。

西堀による「紹鷗侘びの文」についての解釈を要約すると、「正直につゝしみ深くおごらぬ様」、このような内容を表現する言葉を空法師が数日間工夫したと言っている。「侘」は元来は、経済的に困窮している人の謂いであったのが、この「侘」をもつて、「正直につゝしみ深くおごらぬ様」の表現としたのである。また、天照大神を崇敬していることから、この「侘」は、「神ながらの道」というに近いものであり、「本来物なき人は手に入りかね可申」なのである。ここにおいて、「侘」は「侘人（經濟的に窮迫せる人の謂）」の手より一般人のものとされるに到つたのである。以上である。侘を「神ながらの道」としているところに注目したい。

さらに西堀は、『日本茶道史』（創元社、昭和十五年）において、この「紹鷗侘びの文」の解釈を「ちかくは」とあることに注目し、『日本茶道史序説』における解釈より次のように深化させて行つて⁽¹⁷⁾いる。

「ちかくは」とあるのは、「正直におがらぬさま」を「侘」といいう語彙の内容とすることは、この時代に新たに定められたことであり、「空法師幾日か工夫候へども」とあるように、「侘」なる語をこの内容に当てることが妥当なのかどうか、検討されたことに西堀は注目している。当然、この「侘」は従来の「侘」の意味したこととは異なつてゐる。「侘」は従来は不足を意味する言葉であるのだが、紹鷗自身も自らの不足を経験し、その心の葛藤、それに堪えることにおいて、新たに発見した「侘」の意義とは、その不足を肯定するのみならず、「正直につゝしみ深くおがらぬ」心を持つることであるとの心境に紹鷗は到つたのであると西堀は解釈している。「一年のうち十月こそ侘なれ」の説明として、紹鷗は定家卿の歌「誰がまことより時雨そめけん」を示してゐる。「誰が誠よりとは、心言葉も不及處を」と深く紹鷗が感銘しているのは、このような「まこと」の心が時雨るゝ思いに逢わねばならなかつたことを紹鷗は経験したのであるうし、そのような状態を、「正直につゝしみ深く」との思いで、自らを建直したのであらう、そして、紹鷗に於いてはこの「建て直る心」が「侘」であつたとの解釈を西堀は掲げてゐる。そして「紹鷗の侘に於ては、そこに不足の状態が影を消すことになる。寧ろ正直にと云ふ實體があることになるのであつて、ここに所謂サハヤカも來るのである」と纏めている。

西堀の「誰がまことより時雨そめけん」の「まこと」の解釈は「第四節〈紹鷗侘の文〉解釈」において、さらに精査することとしたい。

(3) 戸田勝久氏における「紹鷗侘びの文」

速水宗達の自筆稿本『卑言類聚』の「紹鷗利休二をくりしふみ」（戸田勝久氏による翻刻）⁽¹⁸⁾を、まとめて、次に掲げる。

一侘と云ふこと葉は故人もいろいろに哥にも詠じけれどもちかくは正直につゝしみ深くおがらぬさまを侘と云ふ。ひと年のうちにも十月こそ侘なれ。定家卿の歌にも
いひはりのなき世なりけり神無月誰がまことよりしくれそめけん

と詠じけるも定家卿なればなり。誰がまことよりとは心言葉も不^レ及處を、さすがに定家卿に御入候、ものごとの上にもれぬ處也、
茶事もと閑居して物外をたのしみ居たる所へ、知人とむらひ来りて、茶をたてもてなし何がなと花を生て慰として、もてなせし姿にて候
師へよくく聞置き候に、一つとして心はなるゝ所作なし、是も心と心のつかぬ處にてなす心を本性と言なれば、われ知らずよき二かなふ処が奇妙とも云ふべきや、と仰候難有事ニて候

御身は只人ニてましまさず候、きく耳見る目知り得るものあれど、一分の明徳くもりなく候、我等心にて合点し、たのしみ候へども、口ニハいひ下手ニていはれ不申候、言葉にあらはすほど道の本意が落申して、あさまニ聞へ候

天下の侘、根本ハ 天照大神也、日本國の大主ニて金銀珠玉をちりばめて、殿作被成候て御入候とも、誰有てしかるもの無之候也、かやぶき黒木の御侘其外何から何までも、つゝしみ深くをござり給へぬ御事、世に勝れたる茶人ニて御入候

古きを不レ捨、新しきをもとめずといふ処要ニテ候、今さへふるきを求め宝となす風俗ニて

候ヘバなげかハしく候。後代ニテハかげも形もなくなり、海人人のわざに成可申と、いとかなしく候。

侘といふ文字、日々工夫候へとも、埒明き不申候、本来物のなき人ハ、手に入りかね可申、^{アマ}あなかし)。

戸田氏は、「正直に慎み深く奢らない」というのは、紹鷗にとつて、人生如何に生きるかという命題であり、指標であった」とし、一切の物欲、執着を脱した世外の閑人が、風逸を楽しんでいる所へ、心を許した友が訪ねて来る、そのような折、手近にある花を生け、茶を点てて持て成す、このことこそ茶の湯なのだということを若い宗易に伝えようとしていると解釈している。また、宗達の写本には、「侘といふ文字、日々工夫候へとも、埒明き不申候」とあり、「空法師」が抜けている。これは宗達が、空法師を理解できなかつたか、それとも、知つていても、「不適合」として、捨てたのかもしぬれないとの見解を示す。戸田氏はこの「空法師」を、架空の人物であると考えるとし、『堺市史』に空海について、「能阿弥から伝へられた茶湯を悉く道陳に伝へた」人物との説明があることから、空海的な役割を果たした「同種類の何人かの存在を集合した、複合の人格」ではないかと見ていている。「空法師幾日か工夫候へども、埒あき不レ申候」とあるのは、自明の理であるとしているが、何故なら、能阿弥、空海という唐物の世界にいる人に「侘といふ文字」は無縁であるからであるのである。「本来物のなき人は手に入りかね可レ申」は、戸田氏においては、「本来物」を「唐物」と解釈していると思われる。すなわち、『南方録』における紹鷗の「ワビ茶ノ湯ノ心」を表現している定家の歌「見ワタセハ花モ紅葉モナカリケリ浦ノトマヤノ秋ノタグレ」から、紹鷗の侘びは、「一方に書院・台子（唐物世界）を描き、片方に浦の苦屋（草庵）を配する」極構造であり、この双方の乖離の間に侘びが存在する」との解釈において、「唐物を持たなければ、対極にある侘びを設定することはできない」故、「本来物のなき人は手に入りかね可レ申」であるわけであるとしている。

定家の「いつはりのなき世なりけり神無月誰がまことより時雨そめけん」から、紹鷗は、「（誠）という思想真情を抽出し」たことに注目し、また、「定家の絶対化」、「万事に遺漏のない定家像を提示」したことを指摘している。花鳥風月とともに日本の美意識を代表するものの一つである「時雨」に焦点を当てるという、その文学的背景の奥深さをも示唆している。また、「侘の文」が、茶の湯が隣接する藝術分野への広がりを持つていてることを表明していることにも注目している。

「御身は只人ニてましまさず」、これは「未だ三十四歳に充たない、当時の宗易に与えた」紹鷗の人物評であり、後世利休が多く弟子を持つ教育者たる立場に成長するのは、この紹鷗という「優れた指導者」との出会いによるのではなかろうかとしている。

「師へよく聞置き候に、一つとして心はなるゝ所作なし、是も心と心のつかぬ處ニてなす心を本性と言なれば、われ知らずよきニかなふ処が奇妙とも云ふべきや、と仰候」

これは所作、茶の湯の点前に關することであり、珠光の「御尋ねの事」における「一所作ハ自然と目にたち候ハぬ様に有るへし」との連関に着目し、また、茶の湯の点前が唐物を扱うことから出發したものであるが、侘び茶においては、「心」でその物に代替するのであり、「亭主は心の籠つた修練を重ねた点前で」客をもてなすのである。「大形では無く、〈自然と目にたち候ハぬ様ニ有〉りたいので、そして所作の一つ一つは、〈心のはなる〉ことなどあるはずがない」としている。(19)

天下の侘、根本ハ 天照大神也、日本國の大主ニテ金銀珠玉をちりばめ、殿作被成候て御入候とも、誰有てしかるもの無之候也、かやぶき黒木の御侘其外何から何までも、つゝしみ深くをござり給ハぬ御事、世に勝れたる茶人ニテ御入候

右の速水宗達の自筆稿本『卑言類聚』の「紹鷗利休ニをくりしふみ」には、「かやぶき黒木の御侘其外何から何までも」とあるが、桑田忠親氏による『新修茶道全集』の「侘のふみ」では、「かやぶき・黒米の御供、其外、何から何まで」とある。末宗廣氏版では、「かやぶき黒米の御供其外何から何まで」とあり、桑田忠親版とほぼ同じである。「黒木」と「黒米」、「御侘」と「御供」、写本の折の問題であろうと思われるが、一対二で、「黒米」「御供」に軍配を挙げたい。

「正直につつしみ深く」と神殿のたたずまいを直結させて、そこに「わびの心」が、存することを感じ、感動されたという²⁰尊父戸田宗寛氏の話から、皇大宮、伊勢神宮の紹鷗時代の有様と「日本國の大主ニテ金銀珠玉をちりばめて、殿作被成候て御入候とも」を検証している。

戸田氏は、『伊勢神宮と日本の神々』(朝日新聞社、一九九三年)から、次のような畠山林継氏による「千木や堅魚木は天空高くそそり立つ大屋根の象徴的なものであり、現在金具が打たれ、きらびやかなものであるが、基本的には茅葺屋根に必要なものである(註・千木鰯木を指す)。正殿の縁の欄干の柱には五色の玉が据えられ、中国五行思想の影響も窺え、裝飾的でもあるが、がいして素朴造りの彩色のない飾り気の無い建造物といえる」との「伊勢神宮の建築美」についての解説を引用し、本来、神殿には、きらびやかな裝飾があつたことに言及している。

文龜元年(一五〇二)生まれの紹鷗が伊勢神宮を見たのは、寛正三年(一四六一)の第四十回内宮遷宮(その後、中絶、外宮遷宮が再興されたのは、永祿六年(一五六二))から四十年以上経つてからであることになるが、目片宗充氏が紹鷗は、「数十年修復せられぬままの」「見る影もなくつた」神殿を拝されたが、あるいは、「余り間近に拝することは許されなかつた」のではと伊勢神宮についての項『茶の湯の謎』(平成六年改訂版 私家版)で述べていることを紹介している。伊勢神宮は、本来は、「黄金色の金具、勾欄には、赤、白、青、黄、黒と五色に色どられた玉珠形の置玉」のある莊厳な建築、「金銀珠玉をちりばめ」に近いのではないか、「実際の神殿を拝見すれば、むしろ「金銀ちらばめ」に近いのではないか、目片氏はそこまで明瞭には書いておられないのだが」と言及することにおいて、戸田氏は「侘の文」の表現の拙さを婉曲に指摘している。

また、伊勢神宮の建築を侘びの美の原点とする時、「(侘び)を歪曲し、狭隘の中に押し込めていたのではないか」との問題提起を戸田氏はしている。(20)

「古きを不^レ捨、新しきをもとめずといふ処要ニテ候、今さへふるきを求める宝となす風俗ニテ候

「バなげかハしく候。後代ニテハかげも形もなくなり、海人人のわざに成可申と、いとかんしく候。」

宗達の写本では「海人人」となっているが、桑田忠親本の「あき人」の方が器物の扱いを言うのであるから適切であろうとし、宗達は土井山城守利徳所持の紹鷗の原本を写したとしているが、それも「写」であつたのかも知れないとの見解を示されている。

「古きを不^レ捨、新しきをもとめずといふ処要ニテ候」この意味は判然としないとしつゝ、「紹

鷗門弟への法度」の次の三か條を検討している。

一人の所持の道具所望申間敷事

一道具を専に茶の湯いたし候は甚だ不宜事

一数寄者は棄たれたる道具を見立て茶器に用候事。況や家人をや

(西堀一二三氏の校訂による)

三 各写本の相違点の比較

桑田忠親氏による「紹鷗侘びの文」、『卑言類聚』の「紹鷗利休ニをくりしふみ」、そして、末宗廣氏による「紹鷗侘びの文」、この三つの紹鷗による文における比較的大きな相違点を次に抜き出した。その中で、意味、内容にまで大きく、関つて来ると思われるものには、●印をつけた。

(21)

(桑田忠親氏による)^(2,2)

(『卑言類聚』戸田勝久氏による)^(2,3)

(末宗廣氏による)^(2,4)

- 故人も色々に
茶點もてなし
 - 心はなるゝ所作はなし
あさまに聞へ候ものにて候
 - 天下の侘の根元は
天照御神にて、日國の大主にて
 - かやぶき・黒米の御供
かやぶき黒米の御供
- 故人もいろ倩に
茶をたてもてなし
 - 心はなるゝ所作なし
あさまニ聞へ候
 - 天下の侘、根本ハ
天照大神也、日本國の大主ニて
 - 故人も知□□に
茶點もしなし
 - 心はなるゝ所~~侘~~びはなし
あさまに聞へ候ものにて候
 - 天下の侘の根元は
天照御神にて日國の
大主にて

●あき人の業になり可^レ申と

海人^{アマ}のわざに成可申と

あき人の業になり可申と

いとかなしく候

いとかなしく候

いとなげかはし情

●侘と云ふ文字、空法師幾日か

侘といふ文字、日々工夫候へとも 侘と云ふ文字「法師」^{ムツ}幾日

工夫候へとも

工夫といへども

●宗易得人

宗易道人

宗易得人

四 「紹鷗侘びの文」の解釈

左記の順に各段落一とに掲げ、考察する。

1. 桑田忠親による「紹鷗侘びの文」（文献篇上）『新修茶道全集』卷八、春秋社、一九五六年）
2. 『紹鷗利休ニをくりしふみ』（『卑言類聚』所載 戸田勝久氏による翻刻）『武野紹鷗 茶と文藝』中央公論美術出版、一〇〇六年）
3. 末宗廣氏による「紹鷗侘びの文」（『茶書の研究 末宗廣著作集Ⅰ』思文閣、一九八一年）

尚、管見による現代語訳は、前記1『新修茶道全集』卷八の桑田忠親編集の紹鷗侘びの文』による」ととする。

(1) 侘と云ふこと葉は

侘と云ふこと葉は、故人も色々に歌にも詠じけれどもちかくは正直に慎み深くお^レらぬさまを侘と云ふ。一年のうちに十月こそ侘なれ。定家卿の歌にも、いつはりのなき世なりけり神無月
誰がまことより時雨そめけん
とよみとりけるも、定家卿なればなり。誰が誠よりとは、心言葉も不及處を、さすがに定家卿に御入候。もの^レとの上にもれぬ所なり。

一侘と云ふこと葉は故人もいろいろに歌にも詠じけれどもちかくは正直につゝしみ深くお^ルらぬさまを侘と云ふ。ひと年のうちに十月こそ侘なれ。定家卿の歌にも、

いつはりのなき世なりけり神無月誰がまことよりしぐれそめけん

と詠じけるも定家卿なればなり。誰がまことよりとは心言葉も不^レ及處を、さすがに定家卿に御入候、もの^レとの上にもれぬ处也、

侘と云ふこと葉は故人も知□□に歌にも詠じけれどもちかくは正直につゝしみ深くおびらぬさまを侘と云ふ。一年のうちにも十月こそ侘なれ。定家卿の歌にも、

いつはりのなき世なりけり神無月

誰がまことより時雨そめけん

とよみとりけるも、定家卿なればなり誰が誠よりとは心言葉も不及處をさすかに定家卿に御入候ものことの上にもれぬ所なり。

(イ) 現代語訳

侘と云う言葉は、昔の人も色々歌にも詠んでいることがあります、近頃では、正直で、つつしみ深く、謙虚なことを、侘という言葉で表しているのです。一年の四季に喰えるなら、十月こそ侘の季節でありましよう。定家卿は、「いつはりのなき世なりけり神無月誰がまことより時雨そめけん」(偽りのない世だなあ。一体、どなたのまことからこのように十月になると、時雨が始めるのだろうか)と歌に詠んでいますが、さすが、定家卿であられます。「誰が誠より」とは、感性、直観でも、また、言葉においても、それを表現することが難しいところを、定家卿でいらっしゃればこそ見事に表現なさつているのです。それにつきましても、定家卿は、万事に遺漏の無い方でいらっしゃいます。

(ロ) 正直に慎み深くおびらぬさま

「(二)」で、「侘」と云う言葉が、「ちかくは」すなわち、この当時に、「正直に慎み深くおびらぬさま」を意味するようになったということであり、それ以前には、第一章(「わびの概念とわび茶」)において、和歌を中心にして論述したように、「侘」は、物心両面において、「不足の好ましくない状態」を表現する言葉であった。「心の文」においては、唐物の美への重視から、備前物、信楽物等への「冷え瘦せ」「冷え枯れ」の美への覚醒と移行が見られた。「冷え瘦せ」「冷え枯れ」の境地に到るには、「心」を深め、高め、至境に到らなければならないことが説かれ、また、「よき道具」を持つことが難しい人達は、「道眞にハからかふへからす」とあり、道眞重視からの脱却も見られたが、「わび」なる言葉は無かつた。しかし、管見においては、後の「わび」の概念の萌芽を「心の文」に見ていいることを論述した。この「心の文」については、珠光生存の時代に、水指や建水に信楽物や備前物等が使用されることとは無かつたので、「心の文」の成立を「永正から天文年間の間に連歌、能楽、茶の湯の世界に通じた人物による作成であったといわなければならないのではなかろ(25)うか」とする筒井紘一氏の見解に触れておきたい。それは、兎も角として、「紹鷗侘びの文」に到つて、人生觀なり、哲学的概念を意味する「侘」なる概念、語彙が登場したと見ることが出来る。

戸田勝久氏は「正直に慎み深く奢らないというのは、紹鷗にとって、人生如何に生くべきか、と
いう命題であり、指標であつた」とする。そして、「紹鷗侘びの文」においては、十月こそが、四季の中で、侘の情感溢れる季節であることと、そして、侘の美として、「時雨」が提示されている。すなわち、侘の美意識の表明である。「時雨こそ、月、雪、花、時鳥、卯の花、紅葉などと共に、こ(26)

の国の美意識を形成する重要な自然現象の一つである」としている。⁽²⁷⁾

(八) いつはりのなき世なりけり神無月誰がまことより時雨そめけん

この歌は、定家一代の家集『拾遺愚草 中』冬(一一〇五)にある。詞書に「時雨知時 私家」とある。定家の自邸における歌会で詠じられた歌である。本歌は、「いつはりと思ふものから今さらにたがまことをかわれば頼まむ」(『古今和歌集』卷十四 恋歌四 七一三 詠人不知)、また、「神無月降りみ降らずみ定めなきしぐれぞ冬のはじめなりける」(『後撰和歌集』卷八・冬・四四五 詠人不知)である。

『山上宗二記』に「紹鷗ハ卅ノ年マテ連歌師ニ候、三條逍遙院殿詠哥大概之序ヲ聞、即茶湯ヲ為ニ分別」名人ニ被成候也」とあるように、三条西実隆より『詠歌大概』の序を授かり、それによつて、茶の湯の理念を追求した紹鷗にとつては、定家は崇敬の対象であつたであろう。『詠歌大概』における「情以新為先」について、西堀一三は、「單に新を主張すると云ふことは旧を守ることと等しく容易であるが、そのような安易な新しさが今紹鷗の心を照らしたのではない。青年客氣の人々の求むる新ではなくして、旧きことも知り尽くし人生の体験をも充分得たものが革めて守らうとする新しさのことである。」と紹鷗の茶の湯への新しさへの追求について言及している。

「偽りのない世の中だなあ! 一体、じなたのまことから」のようになると、きまつて、時雨れ始めるのだろうか」との「まこと」への歌の作者、定家の感慨を考えてみたい。

定家の歌の本歌である、『古今和歌集』の「いつはりと思ふものから今さらにたがまことをかわれば頼まむ」における「まこと」は、人の眞実、真心、誠実さ、この歌では、具体的には、眞実の愛の言葉ということになろう。「いわりの言葉と思つてゐるので、いまさら、誰の言葉を頼りにするのでしょうか。じなたの言葉も頼りになりはしません」との意味であろう。だが、紹鷗の取り上げた定家の歌における「まこと」は、誰かのまことによつて、そのお蔭で、神無月という神様のいない月であるにもかかわらず、冬の訪れと共に、間違いなく、定め通り、時雨が降る、誰かのまこと、すなわち、何かの力によつて、自然の狂い無き運行があることへの感嘆が吐露されているのである。この「まこと」は人の心のまことと自然の摂理のまこと、この二つの複合的意味内容を持つている。そのような「まこと」への感嘆である。自然と人における「天理」、「大いなる理法」への感嘆である。

そして、「正直に慎み深くおらぬさま」とは、「まい」とから出で来る概念、真情、心情である。「正直に」とは、人として、まことであることである。自然の摂理に従つて、生きることであり、そこに、「侘」は存在する。戸田勝久氏は、先にも指摘したように、「正直に慎み深く奢らない」というのは、紹鷗にとつて、人生如何に生きるかという命題であり、指標であつた」としている。西堀一三は、「紹鷗侘の文」の後半部に天照大神への言及があることから、「正直に慎み深く奢らない」とことを、「神ながらの道」に近い、厳肅なものとして、紹鷗が受け止めていることに注目している。さらに、紹鷗の「まこと」が時雨れる経験をし、その挫折を建て直す心こそ、紹鷗にとつては、「侘」であったのであるとの紹鷗の内面に触れる言及をしているが、「人生如何に生きるか」という命題であり、指標であったとの解釈と内容を同じくするものであると考える。

筒井紘一氏は、侘とは理念ではなく、ある境地であり、その境地とは信仰に通じるものであると

説いてい（²⁸）るが、「正直に慎み深くおうらぬさま」を侘とする紹鷗の定義と矛盾するものではない。この紹鷗の侘と利休の侘との比較は後章で試みたい。

（2）茶事もと、閑居して物外をたのしみ居る所へ

茶事もと、閑居して物外をたのしみ居る所へ、知人とむらひ来て、茶點もてなし、何かなど花を生てなぐさみ候すがたにて候。師へよく聞き置き候に一つとして心はなるゝ所作はなし。是も心と心のつかぬ所にもてなす心を本性と云ふなれば、我しらずによき所に叶ふところが奇妙とも云ふべきなりと、仰せ有難き事にて候。

茶事もと閑居して物外をたのしみ居る所へ、知人とむらひ来て、茶をたてもてなし何がなと花を生て慰として、もてなせし姿にて候
師へよく□聞き置き候に、一つとして心はなるゝ所作なし、是も心と心のつかぬ處にてなす心を本性と言なれば、われ知らずよき二かなふ処が奇妙とも云ふべきや、と仰候
難有事ニて候

茶事もと閑居して物外をたのしみ居る所へ、知人とふらひ来て茶點もしなし何かなと花を生てなくさみを候すかたにて候。
師へよく聞き置き候一つとして心はなるゝ所作びはなし、是も心と心のつかぬ所にもてなす心を本性と云ふなれば、我しらずによき所に叶ふところが奇妙とも云ふべきなりと仰有難き事にて候。

（イ）現代語訳

茶をするといつことはもともと、世間から離れて、一人隠逸の境涯を楽しんでいる所へ、知人が訪れて來たりした折、茶を点て、もてなし、何はなくとも、手近にある花を生けて、共に、心慰めあい、楽しむことなのです。

師匠からよくよく聞き置いておいたことなのですが、（茶事には）何一つとして心のこもらない所作はないということ、（心をこめてなすのではあるのですが、技とらしく大形でなく）、さりげない心遣いでもなすことが（茶事の）本来のあるべき、もともとのすがただとことです。そして、それも我知らず、無意識のうちに、自ずとそのように出来てしまうということは、筆舌し難い妙味のあるところなのですとお話下さったことを有難く思っているのです。

（ロ）『専応口伝』と「何かなと花を生てなぐさみ候すがたにて候」

「何かなと花を生てなぐさみ候すがたにて候」について、戸田氏の指摘のある通り、『専応口伝』

に「艸の庵の徒然をも忘れやすると、手すきみに破瓶古枝を指立て、「たゞ小水尺樹をもつて江山
數程の勝概をあらはし、暫時頃魁の間に千変万化の佳境をもよおす、宛仙家の妙術ともいひつべ⁽²⁾
し」とあるように、徒然なるままで、身近にある器に水を張り、庭の草花を入れ、その花に野山や
川の自然の景色とその移ろいを味わい、楽しむのである。まさに自然の中に身を置いているが、こと
きである。そして、その花は、「皆一花の上にして開悟の益を得しそ(30)かし」とあるように、「正
直に慎み深くおざらぬさま」へと人の心を導くのである。「花を生てなぐさ」むとは、そのような花
なのである。

また、茶の湯は、慰みを本意とすることが、紹鷗が、天文十八年、生島助之丞に与えた伝書に次
のように、言われている。

「數寄の道は只慰みを本意とする」ことなれば閑に手前をしをらしく綺麗にたてなす事専たり、能々
稽古あるべし⁽³¹⁾」

(八) 我しらずによき所に叶ふところ

(a) 『茶話抄』及び『遊學習道風見』による考察

「我しらずによき所に叶ふ」というこの境地は、「孔子ノ曰」としてある「七十而徒(達)心所欲ス
ル不_レ踰_ニ矩_ヲ」⁽³²⁾である。山上宗一は、さらに続けて、「七十二而徒_レ發心處_ニ不_ニ越法」云ハ、宗
易之今茶湯之風体也」と述べている。宗一は、この境地に至るまでの修業の段階を、師の教えのま
まに稽古するべしという十五歳から三十歳までの初段階から始まって、十年ごとの四段階を設定し
て、修行の内容を説明している⁽³³⁾。

『茶話抄』には、「稽古ハ其心千疊敷に金張付ヲ目當ニいたし習ふへし、かくて修練事を重れば、
おのれと青に立_レ歸り、茶の極意ニ至る者なり」と「そ」とあり、「我しらずによき所に叶ふところ」⁽³⁴⁾
は、『茶話抄』においては、「青」に立帰ることであることを説く。「青」の境地とは、修練に修練を
積み、その結果としては、「三才の童子のような無心の境地」、自由自在の境地、〈青の境地〉に立ち戻
ることである。また、別の箇所では、「稽古ハたゞ心静まる様に工夫すへし、業ハなる物なれとも、
茶事ハ心地の修行にして、その場に游ぶ事安からず⁽³⁵⁾」とあり、業は稽古を積めば、出来て行くも
のであるが、茶を行ふことは、心地の修行が大事であって、その修行の末、遊戯の境地に到り、茶
事において、游ぶことく、自由自在にふるまえるようになるのだが、それは、易しいことではない
とされる。「その場に游ぶ事」すなわち、茶事の場に游ぶという境地とは、「我しらずによき所に叶
ふ」ということなのである。

『花鏡』においては、「ただ此の妙所は、能を極め、堪能その物に成て、闡けたる位の安き所に入

ふして、なす所の態に少しもかゝわらで、無心無風の位に至る見風、妙所に近き所にてやあるべき」とあり、「無心無風の位に至る見風」、そ、「我しらずによき所に叶ふといひ」であろう。そのような芸の位は、当に『遊學習道風見』の云う「言語道断、不思議、心行所滅の處、是妙也」であり、「侘の文』における「我しらずによき所に叶ふといろが奇妙とも云ふべきなり」と意味するところは同じである。

さて、そのような芸道の妙所、極意を説いた「師」とは、誰なのであらうかとの問が、頭を持ち上げて来る。各資料から考察するとする。

(b) 紹鷗の師と「教外別伝不立文字」

『山上宗一記』では、「藤田宗理 目聞也、紹鷗始ノ坊主⁽³⁸⁾」とあり、『南方録』「覚書」では、「宗易ノ物ガタリニ、珠光ノ弟子、宗陳、宗悟ト云人アリ。紹鷗ハ此一人ニ茶の湯稽古修行アリシ也」⁽³⁹⁾とある。『山上宗一記』に「始ノ坊主」とあることから、紹鷗には、他にも師があつたことが想像される。戸田氏は、前述の藤田宗理、十四屋宗陳、十四屋宗悟の他に、『分類草人木』を根拠に、宗珠が紹鷗の師であつたことを指摘し、藤田宗理、十四屋宗陳、十四屋宗悟、村田宗珠等四人について、「何れも珠光門下である、これらの茶の湯者の全てに接触したと思ふ」としている。さらに、「師と目される多くの人物を持つたことは、一つには茶の湯が未だ草創期にあって、一人の人格に集約しきれない、模索の状態にあつたことと、別に、紹鷗が早くから茶の湯一筋に志を立ててゐなかつたことを示して いる」としている。⁽⁴⁰⁾

宗珠が紹鷗の師であつたかもしないとする根拠は、『分類草人木』巻末表紙裏古貼紙に「已上三冊者、能阿 珠光 松本 宗珠 紹鷗 去レ非取レ是 當道之奥義 最防^ニ外見^ヲ者也 難レ辭^シ懇望候^ヲ間、令^ニ授與^ヲ訖^(ワシヌ)」との永禄八年正月廿日附、雖知苦齋（翠竹齋）道三の奥書によるものである。しかし、戸田氏は、宗珠から紹鷗へという脈絡の存在を指摘することが出来ると考えるが、これをもつて、俄に紹鷗の師を宗珠と断定するものではないとしている。⁽⁴¹⁾

『分類草人木』は、眞松齋春溪が、その師武野紹鷗から相承した茶道の秘伝を筆写したものであるが、（曲直瀬）道三^ヲが、眞松齋春溪から、この秘書を授与されたことが見える。

また、『山上宗一記』に、「京堺ノ衆ニ珠光之弟子多シ、松本・篠・道提・善法・古市幡州・西福好・藤田・宗宅・紹滴・紹鷗、右此衆其蹟ヲ統ク⁽⁴³⁾」との一文があるが、神津朝夫氏は、後半の部院・引拙是等力類也、東山殿他界之後代々之公方様是ニ等シ、御同朋之流芸阿弥・相阿弥先師ヲ学、其後御物天下工打乱下々之私物トス、今ニ不絶此一道、末世猶以繁昌也、珠光蹟目宗珠・宗悟・善

分の「珠光蹟目宗珠・宗悟・善好・藤田・宗宅・紹滴・紹鷗、右此衆其蹟ヲ続ク」を從来の解釈では、宗珠・宗悟・善好・藤田・宗宅・紹滴・紹鷗は珠光の弟子として、この部分を解釈しているが、神津朝夫氏は、宗悟・善好・藤田・宗宅・紹滴・紹鷗、を珠光蹟目宗珠の弟子と読み取り、『山上宗二記』の別のところには藤田宗理が紹鷗の最初の師だったという記事があり、紹鷗はその後宗珠の直弟子になつたらしい⁽⁴⁴⁾としている。

「師へよく聞き置き候に」とある紹鷗の「師」については、特定出来ない。藤田宗理、十四屋宗陳、十四屋宗悟、村田宗珠、そして、忘れてならないのは、三条西実隆、古巣宗旦、大林宗套、これらの人々のうちの誰を指しているのであるうか。管見においては、その中の一人ではなく、それぞれからの教示、薰陶を得た結果として、紹鷗自身の悟りの境地ではなかろうかと推論する。例えば、『南方録』の「秘伝」における利休が笑顔和尚から僧璨大師の〈信心銘〉を読み聞かせられるこ⁽⁴⁵⁾とによつて、侘茶を大悟した⁽⁴⁶⁾ことである。芸道の極意の伝授は、ことば、文字によらない以心伝心によるところのもの、すなわち、「教外別伝不立文字」なのである。

『無門関』「第六則世尊拈華」においても、「教外別伝不立文字」が説かれている。

六 世尊拈華

世尊、昔、在靈山会上拈花示衆。是時、衆皆默然。惟迦葉尊者破顏微笑。世尊云、「吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳、付囑摩訶迦葉。」

世尊、昔、靈山會上に在つて花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆な默然たり。惟だ迦葉尊者のみ破顏微笑す。世尊云く、「吾に正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門あり。不立文字、教外別伝、摩訶迦葉に付囑す。」

(西村惠信訳注『無門関』岩波書店、一九九四年)

釈尊が、ただ、花を拈じたところ、弟子の摩訶迦葉だけが、その意味を悟得し、破顏微笑したのである。釈尊はそれを見て「私には伝えるべき仏法がある。不立文字、教外別伝それを摩訶迦葉に全て託そう」と語つたというのであるが、紹鷗も訶迦葉如くであったのではなかろうか。

(3) 御身は只人にてましまさず候

御身は只人にてましまさず候。聞く耳、見る目、知り得るものあれば、一分の明徳くもりなく候。我等は、心にてとくと合點して楽しみ候へ共、口べたにて、いはれ不申候。言葉にあらはす斯道の本意は落申して、あさまに聞へ候ものにて候。

御身は只人にてましまさず候、きく耳見る目知り得るものあれど、一分の明徳くもりなく候、我等心にて合点し、たのしみ候へども、口ニハいひ下手にてはれ不申候、言葉にあらはすほど道の本意は落申して、あさまに聞へ候ものにて候。

御身は只人にてましまさず候聞く耳、見る目、知り得るものあれば一分の明徳くもりなく候。我等は心にてとくとがてんして楽しみ候へ共口には云ひへたにてはれ不申候言葉にあらはす斯道の本意は落申してあさまに聞へ候ものにて候。

(イ) 現代語訳

あなたは、只の人ではないのですよ。聞く耳、万事を見る目、そして知ることの出来る力（知力）を備えているということとは、天からの仮性を曇りなく、与えられているということなのです。

私は、心では深く理解して、（茶事を）楽しんでいるのですが、口でそれをうまく表現する」とは、苦手で出来ないので此道（茶の湯）の本義を言葉で表現しようとすると、（肝要なこと）を云い落としたりして、浅薄なことになってしまふ」とでしょう。

(ロ) 「教外別伝不立文字」と「拈華微笑」

紹鷗の、宗易という一人の人間への理解、評価、励まし、潜在する才能への期待が、「御身は只人にてましまさず候。聞く耳、見る目、知り得るものあれば、一分の明徳くもりなく候」と溢れ出でいる。宗易の「聰明であり常に透徹であり、そこに心鏡を曇らすこと」片の邪心もなく」と、未

宗廣氏は、紹鷗の宗易への評価の内容に言葉を尽くしている。⁽⁴⁾⁽⁶⁾

管見においては、「一分の明徳くもりなく候」に注目したい。「あなたは只人ではないですから、すなわち、仮性を天から分け与えられている人なのでから、『斯道の本意』を『心にてとくと合點できるはずです』との紹鷗の宗易への『斯道』における修道への期待が読みとれるのではないか」と、紹鷗は、天文二十四年（一五五五）、五十四歳にて、遠行、その時、大永二年（一五二二）生まれの宗易は、三十四歳であるということとは、この文は宗易、三十四歳以前に与えられたということになろう。

「斯道の本意」の理解は、「ことばに現わす」とができるのである。「口べたにて」「口ニハいひ下手にて」「口には云ひへたにて」とあるが、これは、（紹鷗）の謙遜の意であり、言葉のあやであつて、前述した」とく、「斯道の本意」は「教外別伝不立文字」、「拈華微笑」の範疇におけることなのである。極言すれば、仮性において、悟得するものなのである。西堀一三は、『池永宗作への書』

の「ナゼナレバ強ファカルフ無程ニ茶具眞ニミユル上明リ也」との道具を見る茶室の明かりのことに関する紹鷗の言葉について、「直接に人の感覺に訴ふるものよりも、より深く人の心に触れるものを茶道は発見しようとしたのであつた」との見解を示している⁽⁴⁾⁽⁷⁾が、紹鷗は、「斯道の本意」が、より深く宗易の心に触れることを期待したのではなかろうか。

(4) 天下の侘の根元は、天照御神にて

天下の侘の根元は、天照御神にて、日國の大主にて、金銀珠玉をちりばめ殿作り候へばとて誰あつてしかるもの無之候に、かやぶき・黒米の御供、其外、何から何までつゝしみふかくおこたり給はぬ御事、世に勝れたる茶人にて御入候。

天下の侘、根本ハ 天照大神也、日本國の大主ニテ金銀珠玉をちりばめて、殿作被成候で御入候とも、誰有てしかるもの無之候也、かやぶき黒木の御侘 其外何から何までも、つゝしみ深くをざり給ハぬ御事、世に勝れたる茶人ニテ御入候

天下の侘の根元は天照御神にて日國の大主にて金銀珠玉をちりばめ殿作り候へばとて誰あつてしかるもの無之候にかやぶき黒米の御供 其外何から何までつゝしみふかくおこたり給はぬ御事世に勝れたる茶人にて御入候

(イ) 現代語訳

天下の侘の大本は、天照御神でいらっしゃるのです。日の国の大主であらせられるのですから、金銀珠玉をちりばめた殿閣を御造りになられ、(そこに住まわれたとしても)、誰も非難などするはずもありませんのに、かやぶきの館に住まわれ、黒米を召し上がるているのです。本当に何から何までつゝしみふかく、手をぬくことなく、徹底しておられ、まさに世に勝れた茶人でいらっしゃるのです。

(ロ) 天下の侘の根元としての天照御神

この項においては、天照御神に「正直に慎み深くおごらぬさま」の理想像を見ている。この一文から抽出される侘とは、貧しさではないということ、豊かさにおいて、自分の身に贅沢三昧を許さず、真実に、慎みをもつて、謙遜にあることを侘とすることが、その具体例としての天照御神の描写から理解される。

戸田氏は、「茶の湯と日本固有の信仰である、神道との交渉を示す」殆ど唯一の文献であるとしている。西堀一三は、この「侘」を、紹鷗は崇敬している天照御神の名において、確信しているのである。よつて、「神ながらの道」に近いものであると分析していることは、本章第二節(二)において、詳細に述べた。⁽⁴⁸⁾

(5) ふるきを不_レ捨 新しきを不_レ求といふといふ肝要にて

ふるきを不_レ捨、新しきを不_レ求といふといふ肝要にて候。今さへ古きを求め寶となす風俗にて候へば、なげかはしく。後代にては影も形もなくなり、あき人の業アタラになり可_レ申と、いとかなしく候。

古きを不_レ捨、新ステしきをもとめずといふ處要ニテ候、今さへふるきを求め宝フルとなす風俗アタラにて候へばなげかはしく。後代ニテハかげも形もなくなり、海人アマのわざアマに成可申と、いとかなしく候。

ふるきを不捨新しきを不求といふといふ肝要□□にて候□うさへ古きを求め寶となし風□にて候へばなげかはしく。後代にては影も形もなくなり、あき人の業アタラになり可申といとなげかはしく、

(イ) 現代語訳

古いもの（ありあわせの道具）を捨てず、新しいもの（道具）を求めるないことが肝要なことです。今でも、古いもの（由緒のある道具）を求めて、それを珍重することが流行っていますが、まことに嘆かわしいことです。後世は、（侘の心）が、世上から、影も形も無くなり、（茶の湯が）商売人の業と墮してしまうことでしょう。悲しく思います。

(ロ) 「古きを求め寶となす風俗」と「紹鷗門弟への法度」

道具に拘泥しすぎないとへの戒めであろう。

自分の分相応の道具で茶の湯を楽しむことの肝要さが説かれている。唐物や名物、由緒のある道具を秘藏し、それを誇ることを茶の湯の全てとすることは、望ましいことではないのである。そうなれば、道具屋の商いのための茶の湯となってしまうのである。ここでは、心の茶の湯、すなわち、侘の茶の湯が説かれているのである。道具を専らとする茶の湯を排しているのである。

「紹鷗門弟への法度」⁽⁴⁹⁾の次の三か条においても、「侘の文」の右の部分と同内容の道具本位の茶の湯への戒めが説かれている。さらに、人が珍重していない、人の目に捨てられてしまっているような道具から、自分の目で見立て、取り上げ、使うことができてこそ、数寄者であることが言われている。侘び数寄であるのである。「棄たれたる道具」を見立て茶器に「取り上げるに際し、「数寄に入る」道具でなければならないことは言うまでもない」とであろう。

〔紹鷗門弟への法度〕

- 一 人の所持の道具所望申聞敷事
- 一 道具を專に茶の湯いたし候は甚だ不宜事
- 一 数寄者は棄たれたる道具を見立て茶器に用候事、況や家人をや

(6) 侘と云ふ文字、空法師幾日か工夫候へども

侘と云ふ文字、空法師幾日か工夫候へども、埒あき

不レ申候。本來物のなき人は手に入りかね可レ申。あなかしこく

八月五日

大黒庵(判)

宗易得人

侘といふ文字、日々工夫候へども、埒明き不申候、本來物のなき人へ、手に入りかね可申、あなかしこく。

八月五日

大黒庵

宗易
道人

江

侘と云ふ文字□空法即幾日の工夫といへども埒もあき

不申候本來物のなき人は手に入りかね可申あなかし一ぐ

八月

大黒庵

宗易得人

(イ) 現代語訳

侘をどう説明したらよいかを、空法師が何日もかけて、工夫し、考えたのですが、とうとう出来なかつたのです。侘を本当に求めようとする心のない人には、理解、会得など出来ようはずもないことです。

これ以上はもう申しません。(以上で、「さ」います。)

八月五日

大黒庵(判)

宗易得人

(ロ) 「本來物のなき人」と「まこと」

管見においては、「本來物」を「本性」「仮性」と解釈したい。紹鷗の侘、「正直に慎み深くおさらぬさま」は、「まこと」を本当に求めようと/or>する心において、会得出来るものであり、それは、仮性、本性によるものだからである。末宗廣氏は、「被陶冶性のない佛性のない者」には、会得できないと説明している。「まこと」を本当に求めようと/or>する心とは、仮性の働きである。物よりも心を重視する境地において、体得出来るものである故、唐物專一の世界にいた「空法師」には、中々理解出来なかつたということであろうか。

西堀一三氏は、紹鷗によれば「正直につゝしみ深くおさらぬ様」を侘としたのだが、空法師は、この内容を表現するに、「侘」が妥当か否か数日間、工夫したとの解釈をしている。だが、「結局」の文字を使ふことに落付いた様であります」として⁽⁵⁰⁾いる。

空法師は、「正直につゝしみ深くおさらぬ様」を表現する言葉として、侘が相応しいのかどうか、工夫考案を重ねたと解釈すべきなのか、「ちかく」言われているところの侘といふことばの内容を理解し、それを説明するのに、数日間思案したと解釈すべきなのか判然としないが、後者の意味において、現代語訳を行つた。

最後の「宗易得人」については、末宗廣氏は、「得道の人の意か」としているが、判然としない。

戸田氏は、「得人」は「徳人」の音通であり、美称であるとしている。⁽⁵¹⁾速水宗達の自筆稿本『卑言類聚』の「紹鷗利休ニをくりしふみ」のこの部分の戸田氏における翻刻はないが、『武野紹鷗 茶と

文藝』に掲載のこの「紹鷗利休ニをくりしふみ」(東北大学附属図書館所蔵)⁽⁵²⁾の写真から判読する

に「宗易道人」と読めるが、戸田氏も、「宗達の書写は宗易道人となつて いる」とこの部分に触れておられる。

「茶の道にある人、宗易」と「う」ということであろうか。すなわち、やがて、大悟の茶人、言うなれば、天照大神にも見紛う「世に勝れたる茶人」への道、その修道の中にあることを強調するという、宗易への励まし、期待、彼の資質への称賛を含む敬称であろうか。「道人」については、戸田氏は、速

水宗達の見識による改変であるやもしれないことを示唆しておられる。⁽⁵³⁾

ま と め

「紹鷗侘の文」におけるわびとは、「正直に慎み深くおざらぬ」と「う」ということであった。言い換えれば、真実であるということである。すなわち、「まこと」とある。この文においては、その「まこと」が定家の歌「いつはりのなき世なりけり神無月誰がまことより時雨そめけん」に託されている。人の心のまこと、そして、大きな自然の摂理のまこと、このような大いなる理法ともいうべき靈的な力への敬虔なる姿勢から、人がまことである」と、すなわち、「正直に慎み深くおざらぬ」生き方が出てくる」とを、「紹鷗侘の文」は語っているのである。

『山上宗二記』に「堺武野紹鷗 名人 名物六十程在」とあるように、名物を六十種所持していた紹鷗にとって、簡素で、清淨な皇大神宮の佇まいに、如何なる贅沢をも許される立場の天照大神を想い、自身のあるべき姿をそこに見たのであるうか。「正直」「慎み」は鎌倉時代以来の神道書に既に説かれている思想であるとの西堀一三氏の言及があることに触れておきたい。⁽⁵⁴⁾

侘びは、精神的にも、社会的にも、物質的にも不足の状態への嘆きを意味した。そのような否定的な内容の言葉を、肯定的な意味内容を表現する言葉として、持つて来るということは、不足を超える何かを体験し、新たな価値を見出したということである。定家の歌「いつはりのなき世なりけり神無月誰がまことより時雨そめけん」に、それを解く鍵がある。その何かとは「まこと」なのである。不足をまことをもつて、「正直に慎み深くおざらぬ」態度で、甘受した時、新たな価値観、世界が開けるのである。

「紹鷗侘の文」は、そのような境地で生きる人にとっての茶の湯とは何かを宗易に説いている。訪れた友に身近にある花を生け、茶を点て、心をこめて、しかし、さりげなく、さらりともてなし、共に楽しみ、慰めあうことである。そのような佳境に遊ぶことであるのだと。愛弟子の資質を称賛し、励まし、さらに、言葉や文字で教えられない茶の道の奥義があることを語り、そこへ宗易を導いている。

その茶の湯を楽しむに、道具本意であつてはならぬこと、持ち合わせの道具をよりよく生かすことの大切であることが言われている。由緒のあるような道具ばかりを珍重し、それを買い求める傾向の見られることを嘆かわしいとし、そのような傾向が強く支配すれば、「侘の心」は、影も形も無くなり、茶の湯が商人の商いのためのものになってしまふことへの警告も述べている。

以上が「紹鷗侘の文」の要旨であるが、紹鷗の茶道理念が凝縮されている。『山上宗一記』に「心敬法師連歌之語ニ曰、連歌之仕様ハ、枯かしけ寒かれと云、此語ヲ紹鷗茶ノ湯ノ果ハ如此有度物を、^ルなど常ニ被申之よし辻玄哉語リ伝へ候」にある紹鷗が茶の湯に目指す境地は、「十月の時雨れる風情」を深化したものと考えられよう。

紹鷗にとつての侘とは、「まこと」により、「正直に慎み深くおこら」ず、生きる」とあつた。そして、紹鷗の美意識において、十月の時雨れる風情こそが、侘びの美の象徴であった。それは、「余情溢れる幽遠の世界を醸し出す季節」であり、「侘びた風景の中〔に〕ある艶びた色彩感覚」であつた。定家の「有心体や幽玄体を底辺に」する範疇にあつた。⁽⁵⁶⁾

「數寄者は慈悲あり、故に物のあはれなるなり」と『群書類從』にのせる平安朝時代の樂道の書⁽⁵⁷⁾にあることを西堀一三は紹介しているが⁽⁵⁸⁾、慈悲の心は「正直に慎み深くおこらぬさま」を内包する概念である。「紹鷗の侘の文」に見る「侘び」とは、「あはれ」に内包される概念であると考える。三条西実隆より『詠歌大概』の序を授かり、それによつて、茶の湯を「分別」した紹鷗にとつては、当然の帰結であろう。また、「紹鷗門弟への法度」に「數寄といふは隱遁の心第一に侘て、佛法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」とあるところからもそれは知れよう。

紹鷗の末期の言葉として「知量茶味与禪味同スルコトヲ為テ松風ヲ吸シン不意塵」とあることを本章「第一節」において、紹介したが、「紹鷗侘の文」においては、禪の思想は、顯著な形においては見えなかつた。むしろ、この「文」においては、「神ながらの道」の思想を交えて、十月の時雨れる時節に美しさを見、「あはれ」を感じ、世外の風逸を楽しむ閑人が、心許す友を迎え、手近かにある花を生け、さらりと「服点て、そのようにもてなす時の互いの心慰めあえる茶の湯」こそが、侘びの茶であることが説かれている。その所作が「我しらずによき所に叶ふ」という「言語道断、不思議、心行所滅」の妙なる境地にこそ、「侘び」の心の茶の湯があることを「紹鷗侘びの文」は、語つてゐるのである。

後章において、利休の侘びとの比較を試みたい。

- (1) 桑田忠親編集・解題 〈紹鷗侘びの文〉「文献篇上」『新修茶道全集』巻八、春秋社、一九五六年、一七〇一八頁
- (2) 熊倉功夫校注『山上宗一記』付 茶話指月集 岩波書店、一〇一〇年、三二七頁
- (3) 戸田勝久『武野紹鷗 茶と文藝』中央公論美術出版、一〇〇六年、一五八頁
- (4) 前掲書(3)『武野紹鷗 茶と文藝』一五六頁
- (5) 前掲書(3)『武野紹鷗 茶と文藝』一五四～一五九頁
- (6) 前掲書(3)『武野紹鷗 茶と文藝』一五九頁

(6—1) 「紹鷗利休二をくりしふみ」(速水宗達 自筆稿本『卑言類聚』 東北大学附属図書館蔵)



前掲書（3）『武野紹鷗 茶と文藝』一六〇～一六一頁より転載

(7) 倉澤行洋『珠光 茶道形成期の精神』淡交社、一九〇一年、三七頁

(8) 前掲書（2）『山上宗二記 付 茶話指月集』二三三頁

(9) ↓(史12) 『大林語録』〔大徳寺禪語録集成〕第三卷、法藏館、一九八九年、三〇三頁
(9—1)



『茶に生きた人』(上) 桑田忠親編、角川書店、一九六三年、一〇二頁) より転載

(10) 前掲書（1）「(紹鷗侘びの文)『新修茶道全集』巻八、一六頁

(11) 田中秀隆「中世美学媒介者像の蹉趺—大正・昭和の紹鷗研究」『武野紹鷗 わびの創造』思文閣、二〇〇九年、一八九頁

(12) 前掲書（11）「中世美学媒介者像の蹉趺—大正・昭和の紹鷗研究」『武野紹鷗 わびの創造』一八二頁

(13) 『茶書の研究 末宗廣著作集』I、思文閣、一九八一年、三五頁

(14) 前掲書（13）『茶書の研究 末宗廣著作集』I、三五～三九頁

(15) 前掲書（11）「中世美学媒介者像の蹉趺—大正・昭和の紹鷗研究」、一八六～一八九頁

(16) 西堀一三『日本茶道史序説』創元社、一九三八、一二九～一三五頁

(17) 西堀一三『日本茶道史』創元社、一九四〇年、一二五～一二九頁

(18) 前掲書（3）『武野紹鷗 茶と文藝』一七〇～一七〇頁

(19) 前掲書（3）『武野紹鷗 茶と文藝』一七〇～一七〇頁

(20) 前掲書（3）『武野紹鷗 茶と文藝』一七〇～一七〇頁

(21) 前掲書（3）『武野紹鷗 茶と文藝』一七〇～一七〇頁

(22) 前掲書 (1) 『紹鷗侘びの文』一七〇~一八〇頁

(23) 前掲書 (3) 『武野紹鷗 茶と文藝』一七〇~二一〇頁

(24) 前掲書 (13) 『茶書の研究 末宗廣著作集』I、三五〇~三八〇頁

(25) 筒井絃一「珠光〈心の一紙〉再考」、前掲書 (11) 『武野紹鷗 わびの創造』一一二頁

(26) 前掲書 (3) 『武野紹鷗 茶と文藝』三七頁

(27) 前掲書 (3) 『武野紹鷗 茶と文藝』一七六頁

(28) 筒井絃一「わびの系譜」上、『研究と資料 茶湯』五号、一九七一年、木芽文庫、一〇〇頁

これに対し、境地とは、主観的に自分にとり入れようとするものであって、個々にとつては、普遍的であつても、全的な普遍ではない。この点で、境地とは信仰に通じるものである。禅者が無や空を究極のもとしてそれを体得するために精進するのと同じく、生活芸術なる茶の湯も無や空を土台におきつつ、表現として、“わび”を使ったのである。

- (29) 〔専応口伝〕『古代中世藝術論』〔日本思想大系〕23、岩波書店、一九七三年、四五〇頁
同 右
(30) 西堀一三『日本茶道史』創元社、一九四〇年、一四四頁
(31) 熊倉功夫校注『山上宗二記 付茶話指月集』岩波書店、二〇一〇年、二九七頁
(32) 前掲書 (32) 『山上宗二記 付茶話指月集』二九七頁
(33) 虫損

一 為十有五志學、卅而立□、四十而不惑、五十而知^二天命^一、六十而耳順、

七十而^従徒^一心^ノ所^レ欲^{不^レ踰^二矩^一}、注二曰、茶湯仕様十五カラ卅迄ハ万事ヲ任^ル二坊主^一也、

三十カラ四十迄ハ出^一我分別^ヲ一 習骨法普法度數寄雜談ハ坊主之伝仕、作分數寄ノ仕様^{シヤウ}

ハ主次第也、但シ、十ノ物五ツ我ヲ可^レ出、是ヲ四十二而道ニ不迷^ト云事也、五十迄十年ハ坊主ト西ト東ト違^{テスル}也、其内ニ我リウ出^デ上手ノ名取ヲスル也、

一段茶湯ヲ若クスル也、又十年六十迄ハ坊主ノコトク一器ノ水ヲ一器ニ移ス様ニ如師スル也、隨^レ耳トハ右ノ十ヶ条目ニ如^{キチウ}書注^シ候^ツ万ノ名人ノ所作ヲ手本ニスル也、七十二而徒^一發心處^{ニ不^レ越法^二云ハ^一}、宗易之今^ヲ茶湯之風体也、名人一人之外ハ無用ト^{云々}、年六十八歳ニ相當之儀也、

『茶話抄』〔茶道古典全集〕第十卷、淡交社、一九七七年（初版一九五六年）、二六〇頁
前掲書 (34) 『茶話抄』二六五頁

「花鏡」『世阿彌 横竹』〔日本思想大系〕24、岩波書店、一九七七年、一〇一頁

前掲書 (36) 『遊学習道風見』一六六頁

前掲書 (32) 『山上宗二記 付茶話指月集』三〇〇頁

- 久松真一校訂解題『南方錄』〔茶道古典全集〕第四卷、淡交社、一九七一年（初版一九五
三九 (38) (37) (36) (35) (34)

- 三九 (39) (38) (37) (36) (35) (34)

六年)、一九四頁

戸田勝久『武野紹鷗研究』中央公論美術出版、一九六九年、一八頁

(41) 桑田忠親編集・解題〈分類草人木〉「文献篇上」『新修茶道全集』卷八、春秋社、一九五六年、五四頁

(42) 前掲書(40)『武野紹鷗研究』一〇〇頁

前掲書(32)『山上宗二記 付茶話指月集』、一二二頁

神津朝夫『千利休の「わび」とはなにか』角川書店、一〇〇五年、一〇八頁

(43) 前掲書(39)『南方録』三四五頁

前掲書(13)『紹鷗侘びの文』三七頁

(44) 前掲書(17)『日本茶道史』一五四頁

(45) 前掲書(47)『日本茶道史』一〇一頁

(46) 前掲書(48)『武野紹鷗 茶と文藝』一一〇頁

(47) 「紹鷗門弟への法度」[茶道古典全集]第三卷、淡交社、一九七七年(初版一九五六六年)、

五〇頁

(48) 前掲書(16)『日本茶道史序説』一三三頁

(49) 戸田勝久『南方録にみる露地の思想』利休宗易『裏千家今日庵歴代』第一卷、淡交社、

一〇〇八年、七十頁

(50) 前掲書(3)『武野紹鷗 茶と文藝』一六〇頁

(51) 前掲書(51)『南方録にみる露地の思想』一〇〇八頁

(52) 同右

(53) 前掲書(17)『日本茶道史』一三二頁

(54) 前掲書(55)『山上宗二記 付茶話指月集』、三〇〇頁

(55) 福良弘一郎『茶の湯と歌論に關わる一考察』『武野紹鷗 わびの創造』思文閣、一〇〇九年、二四〇頁・二四三頁

このように紹鷗が目指した侘び茶の世界は、連歌に培われた和歌の余情にあるのであり、心を寄せた定家の描く和歌の世界の基礎である艶かなる有心体や幽玄体を底辺に置いていたと考へる。(一四〇頁)

紹鷗が定家の「いつはりのなき世なりけり神無月 誰がまことより時雨そめけん」の歌と「見わたせば花も紅葉もなかりけり 浦のとまやの秋の夕暮れ」の歌を侘び茶の心であるとしたことを考へると、一〇月という時期が紹鷗にとって余情溢れる幽遠の世界を醸し出す季節であつた。このように、定家の歌に見られる侘びた風景の中ある艶びた色彩感覚が、紹鷗の目指す侘び茶の道具選定の基準にあつたといえる。(一四三頁)

(56) 前掲書(49)『紹鷗門弟への法度』[茶道古典全集]第三卷、五六頁

はじめに

山田哲也氏は、「千利休論—何が議論されてきたか」（「特集 茶の湯—スキの芸術」『美術フォーラム』⁽¹⁾ 21に掲載）において、熊倉功夫氏による江戸時代から昭和五十年代までの千利休の研究史である「〈参考文献解題〉千利休研究の歩み」（『千利休大事典』）を通観した結果として、『『南方録』の存在と影響の大きさ』の感慨を次のように述べている。「元禄時代に書かれた利休贊仰の書である本書にいかに近、現代の茶道史の利休研究が左右されてきたか、むしろ、どれほど引摺られてきたか」ということである。本書により、利休はわび茶の大成者となつたといつても過言ではなかろう。それは、本書に描きだされた利休像が、元禄時代も現代においても理想の茶人、千利休であつたからに他ならない。少々粗っぽい表現をあえてさせてもらうと、学問的方法論を超えてでも、そこにおける利休像は、受け容れたい憧憬としか理解できないのである⁽³⁾。そして、各研究者の千利休研究を紹介した後、その研究において、大きな存在であったのが、『南方録』であつたこと、それを紹介した後、その研究において、大きな存在であったのが、『南方録』であつたことと、現今的研究状況は、して、それを乗り越えることが、千利休研究の大課題であつたことと、現今的研究状況は、支持派と否定派に二分されていることを指摘している。そこで、本章の本論に入る前に、筆者の『南方録』に対する見解と姿勢を明らかにする必要があると考える。筆者において

も、「本書に描きだされた利休像」は、「理想の茶人、千利休」であり、「學問的方法論を超えてでも、そこにおける利休像は、受け容れたい憧憬としか理解できないのである」との考え方とその思いを一にするものである。

一 「南方録」の真偽

(1) 西山松之助の『南方録』観

現在、『南方録』は南坊宗啓が書いた利休秘伝書などではなく、黒田藩の家老立花実山（一六五〇—一七〇八）によって著されたものであることについての疑問はないといふ段階に落ち着いているが、多くの学者によつて、真偽論争がなされてきた。その緒は堀口捨己の『利休の茶』⁽⁴⁾（一九四一年）であった。

西山松之助は、「近世の遊芸論 三『南方録』について」において、『南方録』は偽書であるが、茶道古典としての価値は大きく、最も重要なものとされてきたとしている。『南方録』は、利休の茶の精神や実技のわざを伝えた原型があつて、それを土台に体系化され、

さらに実山がこれに利休贊美のためのある程度の加筆をしたものといふことになる⁽⁵⁾との自身の見解を述べている。また、利休回帰思想が高揚された元禄時代という時代背景の中で『南方録』が著されたことにも注目している。「ここに『南方録』の真偽問題を整理し、その価値を考えておきたい」とし、『南方録』の評価を大きく分けて、四つに整理している。
(一) 完全に偽書で無価値である。(二) ある部分は利休のものと信じ難いが、他の部分は利休の茶と考えられる。(三) すべて利休の茶で、最も価値高き古典である。(四) 偽書であるが、本当の利休の茶をいつそう美化し、高度化し、古典化したものである、といふ
四つの見解がある」としている。

利休回帰思想が高揚された時代背景の中で、『南方録』は著されたと西山は指摘しているが、その時代に、利休の権威付けを意図とする大徳寺と千家の動きが、そのことが、『南方録』を聖典化し、利休を讃仰する傾向に拍車をかけたとの説のあることにもふれておきたい。

(2) 小宮豊隆・堀口捨己・桑田忠親・唐木順三の各『南方録』観

西山松之は、その真偽を問題とした小宮豊隆、堀口捨己、桑田忠親の各学説を紹介している。小宮豊隆、堀口捨己の学説を辿つてみたい。

(イ) 小宮豊隆

小宮豊隆には『南坊録』の真偽』(『茶と利休』角川書店、昭和三十一年初版)において、南方録の真偽を問題とし、「私は本録七巻が偽書であることを、確實に証明し得ないのであるから、それを信じたいと思ふ。しかし、その中に『宗易茶湯日記』のやうなものがある以上、私はどこまでもその信を貫くことができない」との結論に至つてゐるが、『南坊録』は偽書として斥けられてしまふには、あまりに貴重なものを相當澤山含んでゐると言へるのである」と、その内容を高く評価もしてゐる。小宮は、江戸時代の青木凡鳥の『喫茶南坊録』を使用している。『南方録』原本ともいふべき博多円覚寺蔵の立花実山自筆本が知られていない段階のものであることに注意したい。

(ロ) 堀口捨己

堀口捨己も、『利休の茶』において、『南方録』が偽書であるとしている。その例として、「墨引」にある月山御盆に、鎌倉茄子と花山天目を組み、「茶杓ハ普廣院殿御自作ニテニ二種ニソヘラル」とある箇所を取り上げ、「茶杓をみずから作るなど云ふことが、こんな早い時代にあつたとは、考へられないことである」としてゐる。⁽⁸⁾ 別の例として、同じ「墨引」の「東山殿ノ臺子所ハ、御書院ゴトニ在トイヘドモ、就中、南面御書院ノ臺子所ヲ以テ相傳ノコトモ、能、相、も記シヲカレシナリ」の箇所など、当に「擬書であることが知られる」としている。何故なら「東山殿は、能阿弥の死んだ文明三年八月五日より後に作られたものであつた。即ち、文明十五年に初めて移り住める程に、その一部分が出来上がつた」⁽¹⁰⁾のであると史実との不合を指摘している。

また、「会」において、「宗易茶湯日記去年十月より此九月廿九日迄会の内品異之分所々書抜」とあり、その「日記」に笑嶺和尚が登場する。笑嶺和尚は天正十一年十一月二十九日に示寂しているので、この「日記」の述べる「去年十月より此九月廿九日迄」は、天正十一年十一月二十九日以前でなければならない。にもかかわらず、天正十七年に古田左介から古田織部になつた織部が「織部」として登場する。等々のような史実と矛盾する箇所を例にとり、『南方録』の疑わしさを指摘している。⁽¹¹⁾ 堀口は『南方録』は桃山時代末か江戸時代初めに、何かに拠つて作られたのであろうが、「極めて怪しげなものが多かつたとせ

ざるを得ない」としている。⁽¹²⁾

(八) 桑田忠親

桑田忠親は、『千利休』（青磁社、一九四四年）の中で、『南方録』などは、比較的伝来の正しいものであつて、その記事のことばとくを疑うことは偏狭に過ぎると考えるが、また、全てをその形のまま信用することも総計であり、正確な茶の湯の歴史を構成するに当つては慎重を要する主旨のことを述べている⁽¹³⁾が、それより、十三年後に著された『山上宗二記の研究』（河原書店、一九五七年）のはしがきでは、『南方録』は、近年研究の結果、後世茶人の仮託の書ということが明らかにされた。玉ではなく、石である⁽¹⁴⁾と述べている。

(二) 唐木順三

唐木順三は、服部土芳の『三冊子』が芭蕉の精神を伝えていると同じ意味で『南方録』が、利休の精神を伝えていとは到底思えず、この書全体の持つていてる臭味に作為の跡を感じるとしている。利休に過度の仏法臭さを感じるが、ある部分には、利休らしい言葉を感じるとして、幾つかその箇所を挙げている⁽¹⁵⁾。

(3) 田中仙樵の『南方録』宝典視

田中仙樵は『南方録』が偽書であるという説が一般化する中において、南坊宗啓による利休の教えの聞き書きであるとし、最後まで、宝典視する姿勢を貫いた。そして、特に「墨引」などのカネワリ論の研究に力をそいだのである。『田中仙樵全集』第四巻（田中仙翁編、茶道之研究社、昭和五二年）に纏められている。

田中仙樵の他、柴山不言、西堀一三も、南坊宗啓の書と見ていている。

(4) 永島福太郎の『南方録』観

永島福太郎氏の『南方録』解釈も渉猟しておかなければならないと考える。永島氏は『茶の古典』（『茶の湯ライブラリー』⁽¹⁶⁾9、淡交社、一九六九年）において、『南方録』は「立花実山をめぐる博多文化人グループの編述」としていることである。さらに、「元禄時代、茶聖利休觀の勃興にともない、また茶法ないし茶説の文化（深化）発展をふまえて、利休の茶湯大成を追憶し、茶禪の茶道精神を宣揚した書物と考える」とあり、続けて、実山が、

「利休の茶書や伝承を広く探つた」ことに言及している。利休のおこした茶湯の正道の復興をはかつたところの利休讃仰の書としている。しかし、後年、「博多文化人グループの編述」とあるところを「立花実山を中心とする僧俗の博多文化人のサロンから生まれた」⁽¹⁷⁾

と表現をあいまいにしたことを『南方録 解説⁽¹⁸⁾』において吐露している。その『南方録』研究グループとは僧俗のメンバーから成つてることが、実山が僧俗の師友をあげていることから、たやすく推量されるとしている。実山の僧俗の師友、すなわち、衣斐了義、三谷古斎ら黒田藩士の数名が『南方録』の編集同人であったとしている。「立花実山を中心とする僧俗の博多文化人のサロン」の中に前述の黒田藩士の他、僧、おそらく禪僧であろうが、含まれていたと見ており、永島氏の解釈において特記すべきことと考える。

『南方録』と命名した古外宗少は大徳寺派の博多における拠点、崇福寺の住職であり、実山は彼に親炙しており、古外宗少を導師として、崇福寺で、元禄七年（一六九四年）に第一回利休忌をおこなつていている。実山自筆本『南方録』を所持していた龍淵環洲は蘭溪道隆を開山とする博多円覚寺の住職であつたことも、云い添えておく。

さらに、『南方録』は、利休に関する「秀れた評論書」であるが、元禄時代の評論書であることを念頭において利用することに注意しなければならないとしている。

さて、現在、『南方録』は、立花実山の編著であることが通論であるが、実山が利休以来のどのような資料を典拠に『南方録』を編述したかということが問題とされている。

（5） 戸田勝久・筒井紘一・熊倉功夫『南方録』観

戸田勝久氏は、『南方録の行方』において、「立花実山は、純度の高い良質の資料を多量に持つていて、あるいは、それを『原南方録』と言うべきかもしれないが、それを土台にして、この『南方録』を編集著作した」とし、この書物には、「数々の珠玉のような結晶」が内包されており、ひとくちで、偽書として葬るとしたら、それは、「文化的側面で、非情な冒流となるだろう」としている。

筒井紘一氏は『南方録』は実山によるフイクションではなく、利休死後に版行されたり、筆写された多くの書を収攢、検討しながら、実山の持つ文学性を縦横に使って仕上げられたもの」と定義し、「利休の茶法や精神を伝える書としての価値」を認めている。ただ、利休時代の茶の湯の諸相に論及する時の引用資料としては、充分な検討が必要とされること

を強調されて いる。⁽²¹⁾ ということは、堀口捨巳の指摘している史実との矛盾、不合に注意しなければならないことに言及していると考へる。

熊倉功夫氏は、『南方録』は、聖典でも偽書でもなく、「茶の湯が生んだ文学であり、思想の書」であるとして いる。⁽²²⁾ 熊倉氏は同書の「解説にかえて—私の『南方録』覚書」において「まさに立花実山という偉材が、利休没後百年を機に、利休とは何者か、茶の湯とは何かを、さまざまの史料をもとにして思索し、精度の高い文章に結実した伝書—物語です」⁽²³⁾ と述べ、「『南方録』の中にも、多くの史実が隠されていると思われ」と続けて いる。

根拠となる史料として、『利休茶湯書』⁽²⁴⁾ 及び『堺数寄者物語』⁽²⁵⁾ と『堺鑑』⁽²⁶⁾ をあげている。

三者とも、『南方録』に文学性を認め、ニュアンスは少々違うが、実山が何らかの史料、資料に拠つて、彼の教養、知識、知性によって、纏められた書物であるとしている。戸田氏は、「実山に文筆の才があり、禅の素養があり、茶の湯を深く解していく中で、何の材料もなしに『南方録』を単独で書きあげることは、不可能だ」ということである。それは実山を低く見るのでは決してない。『南方録』の内容が余りに高い水準を示しているからである⁽²⁷⁾ と、『南方録』の内容を高く評価し、かつ、「原南方録」の存在を暗に述べている。熊倉氏は、戸田氏の『南方録』への姿勢を「はなはだ文学史的、ないし思想史的な考え方」であると見ており、「茶の湯思想の文学的結晶としてすぐれた作品であれば、そこにこそ価値があるので、歴史史料としての価値は一の次」ということになるが、このような読み方を「すぐれた『南方録』の読み方の一つである」としながらも、熊倉氏自身は歴史的に読みたいとし、実山が「下敷」にした「伝書」を明らかにしたいと考えているとし⁽²⁸⁾ て いる。そして、「そのまま史実と認める」とはできないが、侘茶の理念を最も純化し理論化した書物として、また豊富な利休挿話集として、現代における茶の古典の第一と考えられている⁽²⁹⁾ と定義している。

筒井氏と熊倉氏は、「立花実山によって著されたことについての疑問はない。ただ実山が利休以来のいかなる書を典拠にしてきたかが問題になる点である」とし、典拠の史料に注目し、歴史的に読む姿勢を強調しているが、その内容の思想的価値を否定しているわけ

ではないと考える。前述した如く、熊倉氏は『利休茶湯書』『堺数寄者物語』と『堺鑑』をあげている。

(6) 神津朝夫の『南方録』観

神津朝夫氏は、『南方録』のある部分に関しては『堺鑑』、『利休茶湯書』を『南方録』のタネ本としてあげているが、根拠となる資料の見つからない部分（茶の湯についての思想的な部分や師紹鷗との新たな工夫についての交流等）については、そのような資料等存在せず、実山の創作であり、偽書であると結論づけている。⁽³⁰⁾

(7) まとめ

倉澤行洋の『南方録』観を中心に (筆者の立脚地)

筆者においては、史実検証としての『南方録』ではなく、『南方録』に謳われている利休像とそのわびを研究することとした。何故なら、『南方録』は、「茶の湯の真実を探求する人にとっては、依然、第一等の書である」からであり、偽書でも聖典でもないと考える。実山や僧俗の博多文化人一派によるフイクションではなく、戸田氏、筒井氏、熊倉氏の説に従い、多くの書や史料を収攢、思索検討しながら、実山の文学性をもつて、編纂著作したものと考える。田中秀隆氏は、「(理想化された利休の茶を考えるために」という限定をつければ、第一の茶書であることが、最も批判的な実証主義史家も認めざるを得ないであろう本である」と述べている。⁽³¹⁾

倉澤行洋氏は、これまで、各研究者の真偽論を踏まえた上で、『南方録』が、「歴史的事実を実証的に探求するための資料としては第二次的な」資料に留まるであろうが、そのことと、茶書としての価値が二次的なもので終わることにはならないとしている。何故なら、「この世には事実以上の真実というものがある」のであるから、「茶の湯の真実を探求する人にとっては、依然、第一等の書である」としている。⁽³²⁾『南方録』の利休像は思弁的見地よりすれば、後人の附会などを多く含んだ虚像であるかもしれないが、実践的見地よりすれば、この上なくリアルな像であり、それ故にこそ、『南方録』は今も茶道聖典の名声と実質を失わぬのである」と、『南方録』に謳われている茶の湯の思想と利休像に「史実以上の一真実」なるものを認めている。「(の上なくリアルな像)とは、「その時代の要請に応

えた茶人たちによる新たな利休像⁽³⁾⁽⁴⁾、すなわち、虚像では無く、茶人の実践の指標たる当為像であるからであろう。『南方録』には、求道的、禅的、高い美意識の茶の湯觀が著されていると考える。『南方録』の記述をそのまま史実として、すなわち、利休の史実を伝える正確な史料として、読むことはできないとしても、「茶の湯の眞実」と「当為像」としてのリアルな利休像から、『南方録』におけるわびを抽出して行くことが、本章の主題である。

本章においては、実山が「貞享三年（一六八六）京都の某が所持する「利休秘伝茶湯書」五巻を他筆を雇つて書写入手」したとする「覚書」「会」「棚」「書院」「台子」の五巻と「利休百年忌に当る元禄三年（一六九〇）に南坊宗啓の一族と伝える納屋宗雪から借用して書写」したとする「墨引」「滅後」の一巻、併せて、実山の弟、寧拙の云うところの「先師」（実山）が全七巻の内から「秘奥甚深なるもの九ヶ条」を抜書きしたという「秘伝」、そして、「老師」（実山）が「本録七巻の内よりもらしける所を集め」たという「追加」の二巻を含めた全九巻として、『南方録』を精査することとする。

一 『南方録』に見る利休のわび

（1） 覚書

宗易ある時、集雲庵にて茶湯物語ありしに、茶湯は臺子を根本とすることなれども、心の至る所は、草の小座敷にしくことなしと常くの給ふハ、いか様の子細か候と申、宗易云、小座敷の茶の湯は、第一佛法を以て修業得道する事也、家居の結構、食事の珍味を樂とするは俗世の事也、家ハもらぬほど、食事ハ飢えぬほどにてたる事也、是佛の教、茶の湯の本意也、水を運び、蒔をとり、湯をわかし、茶をたて、佛にそなへ、人にもほどこし、吾ものむ、花をたて香をたく、ミなく佛祖の行ひ

のあとを學ぶ也⁽³⁾⁽⁵⁾、

『南方録』 第一巻「覚書」は、『南方録』の根幹をなす巻である。利休の茶法の根本、利休の茶における精神が書かれている。南坊宗啓が師の利休が常々語っている、茶湯は台子を根本とするということだが、心の究めなければならないところは、草の小座敷の茶の湯の中にこそあるということの子細な意味内容について、利休に質問することから始まる。利休のその時の答え、すなわち、右に掲げた「覚書」の一節に、『南方録』における利休のわびの茶の概念が集約されている。「覚書」を貫通している根本思想は、「茶の道は仏の道」

という思想である。「滅後」に「大徳、南宗ナトノ和尚タチニ一向問取シ、旦夕、禪林ノ清規ヲ本トシ、カノ書院結構ノ式ヨリカネヲヤツシ露地ノ一境、淨土世界ヲ打開キ」とある。「秘伝」には「草庵ノ一風ハ、居士専取タテラレ、禪林の清規ヲ引合く、露地、數奇屋賓主ノ次第、諸具万般、ツマビラカニ埒明き候(37)」とあるように、仏の道とは、『南方録』

においては、禪であることが知られる。『山上宗二記』には「道陳・宗易ハ禪法ヲ眼トス(38)」とあるが、茶禪一味が根本思想である。

『南方録』後章には、大林和尚（大林宗套 大徳寺九十世住持）、笑嶺和尚（笑嶺宗訴 大徳寺第百七世住持）、古渓和尚（古渓宗陳大徳寺百十七世住持）が登場する。また、利休は、

古渓宗陳の「三十年飽參の徒(39)」であつたことも想起される。

この芸道、芸術と仏道が一如であるという思想は、歌道や連歌、能楽においても見られるところのものである。『ささめごと』において、心敬は「歌道はひとへに禪定修行(40)」の道」という西行の言葉を引用し、仏道歌道一如であるべきという思想を述べている。

この一節の主旨は、草の小座敷の茶の湯において、心の究めなければならないところは、仏法に従つて、修業し、得道することと同じなのである。仏の道を歩み、ならい、悟ることであることを具体的に述べている。家や食事に贅をつくすのは、俗世間のことである。修業する者は、家や食事は、最低限のことでの充份なのであり、そういう生活こそが、仏道であり、その仏の道にこそ茶の湯の眞の意味があるのである。すなわち、水を運び、蒔を取つてきて、湯をわかし、そして、茶を点てる。その茶をまず、仏前に供え、人にも施して、そして、自らも飲む。また、花を生け、香をたく等々、これらのこととは、釈迦や祖師方の行跡に習うものなのである。茶の道は、仏の道なのである。「覚書」では、仏道修行と茶湯の修行は同一であるところを説き、そのような修行によって、茶の湯の本意に至れることを述べている。「茶道仏道一如(41)」であるとしている。そして、水を運び、蒔を取つてきて、湯をわかし、茶を点てるという日常茶飯の中に、茶の湯の修業、仏道修行はあるのであると説く。「日常が茶の湯の修業、仏道修行である」ことは、前章で詳細に論述した古渓宗陳の利休居士号偈頌の内容とも符号する。古渓和尚が利休居士号が勅賜されたことを非

常に喜び、贈った偈頌は古渓の語録『蒲庵稿(39)』に次のようにある。

泉南之拠笠齋宗易迺余三十年飽參之徒也
禪餘以茶事為務頃辱特降 緯命賜利休
居士之號聞斯盛舉不堪歎抃贅一偈以抒賀

利休は古渓の三十年来の参禅の弟子であることを表明し、その利休の禅境について、師たる古渓は、唐の龐蘊居士にも見紛う程の悟徹の境涯にあると述べている。すなわち、龐蘊居士のように神通妙有の大居士であり、日常茶飯がそのまま、禅道である。心空及第(悟り)に到りては、その心境新たに、隱逸花(菊)が新たな香りと風露を今や帶びているが如きであるとの意である。

『蒲庵稿』にある古渓による利休居士号偈頌における「飢來喫飯遇茶々」において、利休の日常そのものが、禅道であることを謳っているが、この言葉は、龐蘊居士が、師の石頭希遷から「日用ノ事作麼生」(「日常、どのように過ごしているか」)と問われ、その問に対し、「日用の事は別無し」とまず、応じ、そして、「神通並びに妙有 水を運び柴を搬ぶと」(「水を運び柴を搬ぶ日常の営みが至妙な神通の働きにほかならない」と應えた時の言葉に照応する語句⁽⁴⁻¹⁾)。古渓は、利休を龐蘊居士たらんと利休と龐蘊居士を結び付けていふところから、表現をえて、引用された言葉であろう。『南方録』の「水を運び、蒔をとり、湯をわかし、茶をたてゝ」は「飢來喫飯遇茶々」「水を運び柴を搬ぶと」に照応する。すなわち、日常こそが、禅道であり、茶の道であり、そこでの修行によつて、得道する」とあると云つてゐるのである。「覺書」の別の箇所では、「茶一道、モトヨリ得道ノ所、濁ナク出離ノ人・・・」⁽⁴⁻²⁾とある。得道とは、すなわち、脱俗の境地に至ることである。悟りを得ることである。悟りとは、真の自己に目覚めることである。真心に至ることである。「眞の自己」⁽⁴⁻³⁾とは、後章で論述するが、「滅後」や「秘伝」では、「心の一つガネ」と称される。久松真一はこれを「無相の自己」と名付けている。「覺書」では、日常そのものこそ、仏道であり、茶の道であり、「心の一つガネ」への道であることが説かれ、「滅後」においても同様の主旨が次のように語られている。

サテ又侘ノ本意ハ、清淨無垢ノ佛世界ヲ表シテ、コノ露地・草
菴ニ至リテハ、塵芥ヲ払却シ、主客トモニ直心ノ交ナレバ、規
矩寸尺、式法等、アナガチニ不レ可云、火ヲコシ、湯ヲワカ
シ、茶ヲ喫スルマデノコト也、他事アルベカラズ、コレ則佛心
ノ露出スル所也、

旦夕、禪林ノ清規ヲ本トシ、カノ書院結構ノ式ヨリカネヲヤツシ露地ノ一境、淨土世界ヲ打開キ、一字ノ草菴ニ畳敷ニワビスマシテ、薪水ノタメニ修行シ、一碗ノ茶ニ眞味アルコトヲヤウ

ヤウホノカニヲボエ候ヘトモ⁽⁴⁴⁾

さて、日常こそが、行であり、仏道であり、茶の道であり、「心の一ツガネ」への道であることが、「覺書」では、「水を運び、蒔をとり、湯をわかし・・・・・」と語られ、「滅後」でも、「火ヲゝコシ、湯ヲワカシ、茶ヲ喫スルマデノコト也、・・・・・」「薪水ノタメニ修行シ、一碗ノ茶ニ眞味アルコトヲ」と述べられていることを見てきたが、ここで『南方録』において、利休の理想とする「わび」の茶とは、如何なるもののかを、考察するために、『南方録』における「わび」及び「露地」を精査することとする。

(2) 「覺書」における「わび」の本意

「茶湯は臺子を根本とすることなれども心の至る所は、草の小座敷にしく」となし⁽³⁵⁾（「覺書」）とあり、「墨引」にも「茶ノ湯ノ深味ハ草菴ニアリ、眞ノ書院臺子ハ各式法儀ノ嚴重ヲトトノヘ、世間法ナリ、草ノ小座敷、露地ノ一風ハ、本式ノカネヲモトゝスルトイヘドモ、終ニカネヲハナレ、ワザを忘レ、心味ノ無味ニ歸スル出世間法ナリ」とあるよう⁽⁴⁵⁾に、茶の湯を「書院臺子」の茶と「草の小座敷」または「草菴」の茶に「分し、「草の小座敷」または「草菴」の茶に「茶の湯の本意」「茶ノ湯ノ深味」があることを力説している。本章第一節で述べたが、『南方録』が、利休の精神を伝えているとは到底思えず、この書全体の持つてゐる臭味に作為の跡を感じると『南方録』を批判している唐木順三であるが、前記「墨引」のこの一文には、利休らしい言葉として受け取れる主旨のことを述べている。⁽⁴⁶⁾
「書院臺子」の茶は、「各式法儀ノ嚴重ヲトトノヘ、世間法ナリ」という。すなわち、書院臺子の茶は、眞の茶であり、式法を嚴重に定めた世間の茶礼であるとする。「臺子」においても、「申しても／＼小座敷ならてハ、茶之湯之本心ハ難至事ニ候」とあるが、「小座敷」の茶は「禪林ノ清規ヲ本トシ、カノ書院結構ノ式ヨリカネヲヤツシ露地ノ一境、淨土世界ヲ打開」⁽⁴⁷⁾く茶の湯なのである。「秘伝」には「草菴ノ一風ハ、居士専取タテラレ、禪林の

清規ヲ引合く、露地、數奇屋賓主ノ次第、諸具万般、ツマビラカニ埒明(48)き候」とある。

利休が、禪林清規を本として、眞の書院台子の茶の曲尺割をやつして露地の境界に淨土の世界を造り、「露地、數奇屋賓主ノ次第、諸具万般」を工夫したのであるという。

「草の小座敷」の茶、または「草庵」の茶をまとめて、「草庵小座敷の茶」と総称する。

その草庵小座敷は、「淨土世界」であり、そこに存する「侘ノ本意」が「滅後」に説かれることを、繰り返し、掲げる。

侘ノ本意ハ、清淨無垢ノ佛世界ヲ表シテ、コノ露地・草庵ニ至リテハ、塵芥ヲ扱却シ、主客トモニ直心ノ交ナレバ、規矩寸尺、式法等、アナガチニ不^レ可^云火ヲ^レコシ、湯ヲワカシ、茶ヲ喫スルマデノコト也、他事アルベカラズ、コレ則佛心ノ露出スル所也

すなわち、『南方録』における「わび」は、「清淨無垢ノ佛世界」とも、「佛心ノ露出スル」こととも表現される。そして、そこにおいては、世塵を扱却し、主客は直心の交わりをもち、規則や、式法等 を超脱した世界なのである。主客共に脱俗の境涯にあるのである。鵬雲斎がその著『茶の精神』において語る「茶を媒介としての宗教的自由への境涯への飛躍」であるのである。まず、その境地に入るための禊が必要であろう。「塵芥ヲ扱却シ」なければならない。そこに、露地の果たす重要な役割がある。

(3) 露 地

宗易、漢和トモニ古来無之露地草庵一風ノ茶ヲ工夫シ、ヲソ

ラク 趙州ノ意味ニモカナフベキカナド^レ思^フ(50)ニ、

右に引いた「滅後」において、利休が漢の国にも日本国にもこれまでなかつた「露地草庵一風ノ茶」を創造し、この茶は趙州の禪の心にもかなうほどのものであると表明している。利休が創造した「露地草庵」の茶とは何か、露地の果たす役割の重要な事が、この名称からも明らかである。

露地が、茶席への単なる通り道ではなく、利休の茶の湯にとつて、重要な役割を果たす道であることを次に掲げる「覺書」の一文から精査する。

宗易へ茶に参れば、必手水鉢の水を自身手桶にてはこび入らるゝほどに、子細を問候へば、易のいはく、露地にて亭主の初の所作に水を運び、客も初の所作に手水をつかふ、これ露地・草菴の大本也、此露地に問ひ問へるゝ人、たがひに世塵のけがれをすゝぐ為の手水ばち也、寒中には其寒をいとハズ汲みはこび、暑氣にハ清涼を催し、ともに皆奔走の一つ也、いつ入たりともしぬれぬ水こゝろよからず、客の目の前にていかにもいさ清く入てよし、⁽⁵¹⁾

露地はただ浮世の外の道なるに心の塵をなに散らすらん⁽⁵²⁾

倉澤行洋氏は、この「露地」について、「露地」の「地」を心地（真心・無相の自己）と同

義）の意味と見なして、心地が露わになつた境と解することを示唆している。一切の煩惱

を脱した平安の境地、つまりは無相の自己に目覚めた境地であると説明する⁽⁵³⁾。久松真一は、無相の自己について禅的立場から、「本当の自己」—未だ目覚めていないが、本来は目覚めている本当の自己⁽⁵⁴⁾—と云つてゐる。「無相の自己に目覚めた境地」とは、いわゆる「救われた」境地であるが、絶対他者の神や仏によつて、他律的に救われたので無く、「本来、目覚めておりながら、現在は目覚めていないものが目覚めてくるのであり、それが本当の自己であることになる」と説明している。「一切の煩惱」を払拭し、そこから脱却し、心地（真心・無相の自己）が露わになるということであろう。その象徴として、「露地にて亭主の初の所作に水を運び、客も初の所作に手水をつかふ」所作があるのである。「世塵のけがれ」「心の塵」を洗い、清め、そのことによつて、「清淨無垢」の境界が、露わになり、現れて來るのである。心地が露わになつた境界に入るのである。

『壺中爐談』の次の一節も露地の意味を語つてゐる。

露地は草庵寂寞の堺をすへたる名なり、法華譬喻品に長者諸子すでに三界の火宅を出て、露地に居すると見えたり、また露地の白牛といふ、白露地ともいへり、世間の塵勞垢染を離れ、一心清淨の無一物底を、強て名づけて白露地といふ

『法華譬喻品第三』に「諸子等の安穩に三界の火宅を出づることを得て、皆四衢道中の露地に於いて坐して、復障礙無く、其の心泰然として歎喜踊躍(56)す」とある。『法華譬喻品第三』に露地はこのように説かれている。すなわち、火宅とは、世塵的なるもの、煩惱を言い、そこから逃がれ、払却した時に歎喜が、自由無碍なる至福の境地に入れることを語っている。この露地の思想こそ、利休の茶の湯の、利休のわびの因つて立つところである。

『壺中爐談』では、露地は「世間の塵勞垢染を離れ、一心清淨の無一物底」であると。すなわち、「佛心ノ露出スル」境界にあることを説いている。露地は、草庵小座敷の茶の湯の本意である「清淨無垢」の境界に入り、真心の覚醒のための、導入として、「世塵のけがれ」「心の塵」を払却した空間である。煩惱から超脱した空間である。

そのような露地の意義を、鵬雲斎は「利休が意図したものは、茶を媒介としての宗教的自由への境涯への飛躍(49)にあつた」と、云つてゐる。「宗教的自由への境涯への飛躍」には、まず、世塵を払却し、煩惱から超脱しなければならない。利休の茶の湯にとって、「露地」の意味は深く、重要である。

「秘傳」に「又大秘事ト云ハ、カノ山水、草木、草庵、主客、諸具、法則、規矩、トモニ只一箇ニ打擲シ去テ、一物ノ念ナク、無事安心一様ノ白露地、コレヲ、利休宗易大居士、的傳ノ大道ト知ルベ(57)シ」とある。

(4) 「覚書」に見る二つの和歌

(イ) 定家の和歌（「紹鷗ワビ茶ノ湯ノ心」）

紹鷗ワビ茶ノ湯ノ心ハ、新古今集ノ中、定家朝臣ノ哥ニ、

見ワタセハ花モ紅葉モナカリケリ

浦ノトマヤノ秋ノタグレ

コノ哥の心ニテこそあれと被申しと也、花紅葉ハ、則書院臺子の結構にたとへたり。

其花もみじをつくぐとながめ來りて見れば、無一物の境界浦のトマヤ也、花紅葉ヲシラヌ人ノ、初ヨリトマ屋ハスマレヌゾ、ナガメクテコソ、トマヤノサヒスマシタル所ハ見立タレ、コレ茶ノ本心也トイハレシ也、

紹鷗のわび茶の湯の理念、すなわち、紹鷗のわびは、定家の歌「見ワタセハ花モ紅葉モナカリケリ浦ノトマヤノ秋ノタグレ」に表現されているとする。「花紅葉」は書院台子に喩えられている。「浦のトマ屋」は、無一物のわび茶を表している。台子については、「覚書」に「茶湯は臺子を根本とすることなれども」⁽³⁵⁾とあり、「臺子」には、「臺子ハ榮花結構ノ式ナレハ、萬疎畧アルマシク候、是茶湯極眞ニテ、法式ノ根本也」と定義されている。

書院にて、唐物名物を中心厳重なる法式のもとで行われる豪華、贅沢な茶の湯である。それに対して、唐物等から脱却した無一物の「草菴」の茶がある。紹鷗の茶の湯は、書院臺子の式正の茶と無一物のわびの茶との二元論の茶であるとする。すなわち、「書院臺子」の茶と「草菴」の茶との乖離において、存立するとする戸田勝久氏の指摘がある。⁽⁵⁸⁾「書院臺子」の茶を充分味わい尽くしてこそ、無一物の「草菴」の茶を理解することができる。はじめから、無一物の「草菴」の茶はできないとする。二重構造の茶の湯である。『山上宗二記』に紹鷗は「名物六十種ばかり所持也」とあるように、片方に物質的にも豊穣な世界を持ち、そして、片や「茶の湯もハテ」は「枯かしけ寒かれという境涯」でありたいとする茶の湯である。「豪華と無一物が対立しつつ共存する世界が紹鷗の世界」である。『山上宗二記』は、「心敬法師連歌之語ニ曰、連歌之仕様ハ、枯かしけ寒かれと云、此語ヲ紹鷗茶ノ湯ノ果ハ如此有度物を、など常ニ被申之よし辻玄哉語リ伝ヘカタ候」と語つている。

戸田勝久氏は、『武野紹鷗研究』において、「紹鷗は修正されている」と述べている。すなわち、利休のわびの理念を表現しているとされる家隆の歌の「雪間の草」を云いたいばかりに、すなわち、利休のほうがもっとよいのだということのために、「浦ノトマヤ」を出したのである⁽⁶²⁾。また、「紹鷗の侘び茶について「裝飾性、文学性、器物偏重性」が

含まれることを指摘している。⁽⁶³⁾

(口) 家隆の和歌（利休「ワビ茶の湯」の心）

又宗易、今一首見出シタリトテ、常ニ二首ヲ書付、信ゼラレシ
也、同集家隆ノ哥ニ、

花をのミ待つらむ人に山里の

雪間の草の春を見せばや

これ又相加へて得心すべし、世上の人ゝそこの山・かしこの森
の花が、いつ／＼さくべきかと、あけ暮外にもどめて、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也、
山里ハ浦ノトマヤモ同前ノサビタ住居也、去年一トセノ花モ紅
葉モ、コト／＼ク雪ガ埋ミ尽シテ、何モナキ山里に成テ、サビ
スマシタマデハ浦ノトマヤ同意也、サテ又カノ無一物ノ所ヨリ、
ヲノヅカラ感ヲモヨホスヤウナル所作ガ、天然トハヅレグニ
アルハ、ウヅミ尽シタル雪ノ、春ニナリテ陽氣ヲムカヘ、雪
間ノトコロ／＼ニ、イカニモ青ヤカナル草ガ、ホツ／＼ト一
葉・三葉モヘ出タルゴトク、力ヲ加ヘズニ眞ナル所ノアル道理
ニトラレシ也、⁽⁶⁴⁾

「花をのミ待つらむ人に山里の雪間の草の春を見せばや」

この歌は、利休の「ワビ茶の湯」の理念を表すとされている。これは、『六百番歌合』「春
の部」および『壬二集』にある家隆の歌である。

前述の定家の歌に象徴されると、この紹鷗の二元論的茶の湯の構造に対して、利休はそれを超える絶対的世界を追求したのである。「雪間の草の春」によって、利休の絶対的わびの世界が象徴されている。花や紅葉、すなわち、書院台子の茶の湯や唐物名物の価値観や美意識を超えた世界を求めたのである。去年の花や紅葉も真っ白な雪によって、全て埋め尽されている。埋めつくされている雪山は、一見、寂びすました景色にて、浦の苦屋の寂

びた、静まりかえつた無一物の世界と同様である。紹鷗はこの浦の苦屋の冷え寂びた無一物の世界にわびを見たのである。しかし、利休は、無一物の世界をさらに超えるところにわびを感じてるのである。全て真っ白に埋めつくされた雪山という無一物の世界において、その雪間から、青々とした新芽が、ホツホツと萌えて来ている。目に滲みるような新芽の青々とした清冽な、生命力に満ちた美しさこそが利休のわびなのである。無一物の世界を破り、超え、そこから起動する躍動感ある生命力こそが、利休のわびなのであると説かれている。筆者はこの力強い生命力、躍動感に利休のわびの概念のあることに注目したいと考える。

成川武男氏は「深い雪の下から力強く萌え出ようとする草の芽の生命力は、いわば、雪の山里の否定性をさらに否定する積極的肯定的な契機である。この契機に着目することにおいて利休は、侘び茶の心の極致が、現実否定の極限である無の自覚からの美的藝術的表现であることを、つまり、現実への前向きの働きかけであることを示唆しているとみてよかるう」と述べている。⁽⁶⁵⁾

倉澤行洋氏は、「浦のトマヤ」と「雪間の草」の二つの歌の風体論を論じ、「浦のトマヤ」は、「花も紅葉もなき晚秋から冬にかけての風体を冷えに冷えた風体であるとし、「雪間の草」の冷え寂びた静寂の雪景色に、青草が萌え出るという「春の暖かさをも包摂」していわる美意識を、「冷えやさし」の風体であるとしている。すなわち、「風体論」から見ると、

紹鷗のわびは、「冷え」であり、利休のわびは「冷えやさし」であるとされる。⁽⁶⁶⁾

また、倉澤氏は、『藝道の哲学』においては、この二つの和歌を、向去なる還源、却来なる起動という観点から捉えておられる。

紹鷗のわびの歌の「花紅葉」「書院台子」は、諸々の法則全般を意味するとする。「其花もみじをつくぐとながめ來りて見れば」の意味は、「諸々の法則を習い覚える、法則において死する」という意味になるとする。「無一物の境界浦のトマヤ」は、すべての法則を忘れて去つて至り得た境地を意味し、そこに至るためにには、「花紅葉即法則にひたすら打込むことによつてである」のである。

「花紅葉ヲシラヌ人ノ、初ヨリトマ屋ハスマレヌゾ、ナガメくテコソ、トマヤノサヒスマシタル所ハ見立ひそうタレ、コレ茶ノ本心也トイハレン也」とあるのは、「花紅葉即法則にひたすら打込むこと」無くして、無一物の境涯に至ることは出来ないのである。⁽⁶⁷⁾ それに対して、「(花をのみ・・・)」の歌には、起動の心が強く出ていると受け取られるとしている。さらに、「紹鷗の理想とした境地に飽き足らないでこれを起動の方向に一步進め、山里の雪間に若草を掘り出し、枯れ木に花を咲かせ、浦の苦屋に再び花紅葉を創り出

す境地を理想としていたとも受け取れる」と続けている。⁽⁶⁸⁾

西山松之助氏は、このわび茶の精神を新古今和歌集や壬一集の和歌によって説き、その歌の心に悟道があるとすることに注目している。そして、『南方録』は茶禅一味のみであるということは出来ないのでなかろうかと指摘し、また、「江戸初期の極めて旺盛に高揚された王朝文化復興の潮流が敏感に映発されている」⁽⁶⁹⁾との指摘のあることを付言しておきたい。

(5) 曲 尺 割

『南方録』の特徴の一つは、茶禅一味の思想であることは前述したが、他の大きな特徴は、曲尺割論である。曲尺割とは、点前の三要素（位置の決定・順序・動作）における道具の置き合わせについての法則である。「墨引」の巻において、その詳細が説かれているので、「墨引」の巻を中心に考察する。

「墨引」冒頭に次のようにある。

書院・臺子・草菴ニ至ルマテ、カネワリノ數ヲ定ルコト、根本
何ノカネニ本ヅキテ極メタルコトヲ人皆シラザルガユヘニ、事
ニ拠テ迷惑スルナリ、凡天地順行ノカネアリ、四季ニ土用ヲ加
ヘテ節ヲ五ツニタテ、四方ニ中央ヲ加ヘテ五ツヲ立、一日ヲ辰
ヨリ申ノ五時ニワカチ、夜ヲ五更ニワカツ、陰陽五氣ニアラワ
レテ、人モ五ノ體ヲウクル等ノモトヅキニテ五ツガネヲ定規ト
シテ、大モ小モ此カネ違フコトナシ、五ハ陽數ナリ、形ニアラ
ハルゝモノハ陽ナリ、此五ツガネノ間く六ヲ、陰ノカネトス、
本式ニハ陽ノ五ツヲ用テ、六ハ常ニ不用、草菴ノ茶ノ湯ハ、臺
子本式・書院ノ格式ヲ本トスルトイヘトモ、陰陽トモニ用ル子
細アリ、書院臺子ニモ陰陽トモニ用ル子細ニモトツキテノコト
ナリ、⁽⁷⁰⁾

まず、「カネワリ」は、陰陽五行思想に基いていることが説かれる。

カネワリとは「一定の長さを等分割して生じる分割線そのもの、台子なら天井板と地板の

横の長さ、畳なら短辺の両畳縁を除いた残りの部分の長さを等分割して生じた分割線」⁽⁷¹⁾

である。五陽六陰の十一のカネが基本であることが分かる。この十一のカネに合わせて道具の置かれる位置が決まるのである。その曲尺割の背景にあるのは、易思想であり、陰陽五行思想に基いている。「墨引」の巻において、宗易は、紹鷗から伝授された「十一ノカネ」について、その詳細を宗啓に伝授するのである。その内容とは左記のようである。

道具の数を「丁半」（陰陽）に従つてかざることや、道具の置き合わせを「陰陽十一のカネ」に合わせることが説かれる。すなわち、カネワリの大原則は一・カネに合わせて道具を飾ること、二・道具の数を「丁半」（陰陽）（偶数と奇数）に従つて飾ることなのである。その十一ノカネについて「十一ノカネ、五ツハ陽、コレヲ體ノカネト云、六ハ陰ニシテ用ノカネナリ」（「墨引」二一六頁）と説明される。

すなわち、「陰陽十一のカネ」とは、畳の幅三尺一寸五分から両脇の縁の部分（各一寸）二寸を除いた二尺九寸五分を六等分する時の五本の分割線を「陽のカネ」または「体ノカネ」というわけである。中心の線を「中央のカネ」という。さらに、六等分された空間をそれぞれに二等分すると、六本の分割線ができる。この六本の分割線を「陰のカネ」または「用ノカネ」というのである。

また、置き合わせ道具の数にも陰陽の法則があり、初座は陰の数（偶数）に、後座は、陽の数（奇数）に置き合わせなければならないことが左記のように説かれる。

器の數、初座・後座イカゞ可仕ヤト尋申ケルニ、臺子書院ハ、晝ハカネモ數モ陰ニテ、アルイハ祝儀、懷舊佛事等、ソレ／＼口傳アリ、草菴ハ小座敷ノ内、物數モ少キコトナルユヘ、數ハ吟味三不及カト紹鷗トモ相談申タルコトナレドモ、初座陰、後座陽ト差別スルコトナレバ、數モ調半ヲ以テ能ゝ料簡スベシ、哥床ハ床、座席ハ座席、棚ハ棚
二調一半 二半一調

コレニテ得心アルベシ、

臺子書院の茶は、昼の会は、陽にかざり、夜の会は、陰にかざる。祝儀、懷舊佛事等は口伝があるとあるが、その内容は、後節で次のように説明される。

吉凶ニシテ陽ハ吉、陰ハ凶トス、祝儀ノ時ナト勿論、書院、

押板、臺子、一式陽ノカサリ也、佛事懷舊等陰ナリ、
⁽⁷³⁾

すなわち、陽は吉であり、陰は凶とされる。祝儀の会は吉であるから、陽カネに合わせ、仏事、懷旧等は、凶である故、陰のカネに合わせてかざるのである。

置き合わす道具の数は、初座は陰の数（偶数）に、後座は、陽の数（奇数）に置き合わせなければならないが、具体的には、「床ハ床、座席ハ座席、棚ハ棚」で、「二調一半二半一調」にかざるのである。調は偶数、半は奇数である。「二調一半にかざるなら、総数は、奇数となり、陽である。二半一調は、総数が偶数となり、陰である。初座は二半一調に、後座は、二調一半にかざるのである。

例として、初座には床に墨蹟（一）、座席に釜または風炉（一）、棚に羽簾と香合（一）で二半一調のかざりとなり、偶数になり、陰のかざりとなるのである。

また、「臺子」の部に「三折ノカネニ間ノカネヲ入タルモノ也⁽⁷⁴⁾」

とある三折ノカネ（小カネ）は、田舎間（五尺八寸×二尺九寸の畳）や小台子に用いるカネである。この三本のカネの間を二分するカネを入れると七本の分割が引かれる。したがつて三折ノカネを七ツカネともいうのである。⁽⁷⁵⁾

京間（六尺三寸×三尺一寸五分）では、前述した「十一ノカネ」が用いられる。

只一つかざつてあれば、「一ツ物」であるというのではなく、十も二十も道具があつても、その中の、「一ツ物」は置かれているカネの位置から分かる事が説かれる。その「十一ノカネ」において、「中央第一のカネ」に、一ツ物（名物や、その座における重要な主たる道具）が置かれることが、左記のように説かれる。

中央第一ノカネ、一ツ物ノ至極ノカネ也

中央ノカネニアハセテ置モノハウタカヒモナキ秘事ノ一物⁽⁷⁶⁾

惣テ臺子ニテモ、臺目タムニテモ、中央ノカネホド至極ノカネハナキ也、名物秘藏ノモノハイカニモシテ中央タルヘシ、晝夜トモニ中央第一也⁽⁷⁷⁾

そして、一物を第一のカネに置ぐときの極意が続けて語られる。

一物ノカザリ名物等、我道具トテ卑下^(ひげ)不及、カネノ眞中、峯^(みね)

摺^{すり}リニヲクベキ也、スリトハ、カネノ眞中ヲ道具ノ眞中ニ少ス

ラスルナリ、中く目ニ見ユルホドノ事ニテナケレドモ、コ

レ秘事口傳ナリ⁽⁷⁾⁽⁸⁾、

カネニアテ、一ツ物ヲ眞中ニヲクコト大法ノ通ナリ、サレトモ
眞鉢ニアタルヲ嫌フ也、鉢ハツシトテ、少心モチニホコヲハツ
ス也、大秘事也、ハツシヤウロ傳アリ、タトヘハ音樂ノ拍子
ニモ、拍子ニ合ハヨクシテ拍子ニアタルハ下手ノ樂也トカヤ、
樂人ノ秘書ニソレヲ峯スリノ足ト云ト也、利休ハ臺子其外ニテ
モ、一物ノカネヲ、峯スリノカネトモ、スリカネトモ云ルゝ也、
ユルカセニ可心得ニアラズ、休ノ哥ニ

中央のカネニアハセテ置モノハウタカヒモ

ナキ秘事ノ一物⁽⁷⁾⁽⁹⁾

すなわち、一ツ物を中心第一のカネに合わせてかざる時、「峯スリノカネ」、「スリカネ」と云つて、道具の中心をカネの真ん中から、目には分かる程ではないが、少しずらしておくべきことが云われている。カネの「眞鉢ニアタルヲ嫌フ也」とある。そのずらし方は秘事口伝であるとある。

その他、道具の数を整えることやカネに合わせて置くことの救済方法として、カネハズシ、ツヅキノカネ（台子の上段に茶碗、茶入、棗の三種を並べ飾る時、二本の陽のカネで、陰のカネをはさんで置くことによって、陰のカネに置かれた茶入は陽のカネに置かれたと見なされる）、ククリカネ（一つの陽のカネにまたがつて置かれた大盆にのせられた茶入

は陽のカネにあると見なされる）等が説明されている。「臺子」の巻にも、名物の天目とナツメを台子天板にかざるにつき、ナツメを客賞玩の茶が入っているため、中央第一ノカネに三歩カヽリにおき、名物の天目を陽の第一のカネに峯スリにかざるという細やかな心遣いを示すカネワリが述べられている。この曲割の規矩を説く茶書は、『南方録』の他には無いとの戸田氏による指摘がある。

しかし、『南方録』は、その独特的道具や点前に関する厳格な規矩、法則であるカネワリ論の詳細を説いた後、そのような法則、規矩を放下することを究極の目的とするることを主張するのである。

(6) 心の一つかね

本章の第二節において、『南方録』における利休の「わび」の何たるかを考察するために、しばしば、引用してきた「墨引」の巻の次の一文を再度掲げる。

真ノ書院臺子ハ各式法儀ノ嚴重ヲトゝノヘ、世間法ナリ、草
ノ小座敷、露地ノ一風ハ、本式ノカネヲモトゝスルトイヘド
モ、終ニカネヲハナレ、ワザヲ忘レ、心味ノ無味ニ帰スル

出世間法ナリ⁴⁵⁾

「滅語」の巻の次の歌には、「ココロの一つガネ」という言葉が登場する。

五ツ折六ツノ小ワリヲ修行シテ

至ルココロの一つガネナリ⁴⁶⁾

すなわち、「棚」「臺子」「墨引」において、カネワリについて、諸々詳細にその規矩、法則が語られる。五陽六陰のカネを修行し、その規矩、法則の遵守実行の大家になることが五陽六陰のカネの修行の最終目的、究極の目標ではないのである。「終ニカネヲハナレ、ワザヲ忘レ、心味ノ無味ニ帰スル出世間法ナリ」とあることとく、カネやワザを超克し、脱俗の境地に至ることが目指すところのものなのである。すなわち、「ココロの一つガネ」に至ることを主張している。「ココロの一つガネ」とは、「覚書」に云う「心の至る所は、草の小座敷にしくことなし」と常々、宗易が語っているところの境地なのである。格式法儀を第一義とする書院台子の茶の湯とは異なり、草の小座敷の茶の湯において、心の究めなければならぬところは、仏法に従つて、修業し、得道することにおいて求める境地と同じなのであると云つているのである。本節の(二)及び(三)で詳細に論述したが、宗易の説く境地は、「清淨無垢ノ佛世界」とも、「佛心ノ露出スル」境地であるとも表現される。すなわち、真心、無相の自己に至ることなのである。

詳細に細心の注意を払つて定められているところの規矩、法則を修行し、極め尽くし、我が物とすることができたなら、それらを捨て去る、忘れ去ることを究極の目的とするこ

とを説く、「曲尺割論」は、「覚書」の内容とともに、『南方録』の白眉ともいべきである。そして、「法則、規矩、トモニ只一箇ニ打擲シ去⁽⁵⁾テ」後、すなわち、法則、規矩から全く自由になりながらも、より高い次元において、その法則、規矩に絶妙なる体において、かなつてゐる境地が、次の「滅後」の巻の歌で表現されている。

カネハ只子狐丸ノ夢想ヅチ

ホコニナアテソホコナハヅシソ⁽⁸⁾⁵

すなわち、謡曲『小鍛治』の話の三条小鍛治宗近が、稻荷明神の相槌によつて、名剣「子狐丸」を打ち出した折のその「自在無碍」なる槌さばきのように、カネの鉢、つまりカネの中心に当ててもいけないし、また、中心からはずれてもいけないという絶妙なる体を言つてゐるのである。

「終ニカネヲハナレ、ワザヲ忘レ、心味ノ無味ニ帰スル」ことと、「心味ノ無味ニ帰スル」という境地が目指すところのものなのである。更に「墨引」は、「心味ノ無味ニ帰スル」内容について、その説を展開させる。「心味ノ無味ニ帰スル」ことは、ワザの修練、熟達を言うまでもなく前提条件とする」とを説くことを忘れてはいられない。「事と理」は別々でないことを「事熟スレバ心塾ス、心熟スレバ事塾ス」と説く。⁽⁸⁾⁷「滅後」の巻にあるが、利休が、規矩、法則を等閑にし、「心味」のみで茶の湯を行つていたのではなく、「カネワリ」の研究を地道に行つていたことを描写する「墨引」の巻の一文と合わせて、次に引用を掲げる。

休ハ、五ツ十一ノカネ、七ツカネ、二ツヲ常ニ懷中シテ居玉
フ、イツモ置合シ玉フ時ハ、コノ坊サヘソコニハヲカレズ、
勝手ヘ追ヤリテ、只ヒトリカノカネヲ取出テ置合セラレシ也、
マコトニ殊勝、道ヲヲロソカニセヌイマシメナルベシ、⁽⁸⁾⁶⁾

(滅語)

心味ダテシテ、知ベキコトヲ知ズ、取アツカイフツゝカニテハ
不相応ノコトナルベシ、實は事ト理ト別々、ニアラズ、事熟ス

レバ心塾ス、心熟スレバ事塾ス、ワザハ能スレドモ心イマダ至^(よぐ)

ラズと云ハ、ワザモイマタ妙處ニ至ラザルユヘ也、心ハ熟シタ
レドモワザ至ズト云モ、心イマタ妙ニ入ザルユヘ也、コレ佛ノ

道ニモフカク了^(りょうかい)會ノ一段ト⁽⁸⁷⁾云々、

(墨引)

精神論ばかり述べ立てて必要な知識や技術の習得、練磨をなおざりにすることは、見当違ひなことである。事（わざ）と理（心）は修道の両輪のようなものであり、わざ（技術）が塾してくれば、心も深められ、成熟して行くのである。心が深められ、成熟して行けば、わざ（技術）も熟達して行くのである。わざは極められ妙所に至っているが、心的深み、成熟が無いということは、わざも未だ、未熟だということである。事理双修の論が展開されている。心的には、深められ、妙なる境地であるが、わざは熟達していないということは、心も未だ深奥に至りえていないのである。心が深奥に至り得て、その境地でこそ、生み出されるわざは絶妙なものなのである。わざが絶妙なるものであるということは、心が妙所に至り得ているということなのである。心とわざはそのような、切つても切れない相関関係にあるのである。すなわち、わざと心は不二なのである。後世、川上不白は同様のことを、『茶話抄』に「茶話ニ添」として「金剛經、應無所住而生其心、事ヲ終ル者是工夫要也、夫茶道在心不在術、在術不在心、心術双忘、一味常顯、是茶道之妙道也」⁽⁸⁸⁾と述べている。すなわち、不白は、心と術共に、妙所に至り得たなら、その両者から超脱した上で、心と術が一つになつて具現することこそ、茶道の究極の妙なる姿であると云つてゐるのである。

これは、世阿弥が『遊學習道風見』にいうところの「色即是空」が「空則是色」になる境地である。諸芸には「色」（わざ、術）と「空」（心）の二つの次元があると説かれる。「色即是空」とは、姿から心への、つまり、還源、向去、稽古の位に当り、「空則是色」は心から姿への、つまり起動・却来・工夫の位に当る。心から姿（わざ、術）へと却來した位の芸風とは、「是非・善惡を絶対的に超え、あらゆる規矩・準繩・法則を絶対的に離れた」「無碍自在な心」から、いで来る芸風であるのである。「何となればそれ自身が絶対的な規矩・準繩・法則」だからであるのである。世阿弥が、『花鏡』に述べる「堪能その物に成て、闡けたる位の安き所に入ふして、なす」とのわざに少しもかゝはらず、無心無風の位に至る見風、妙所に近き所にてやあるべき」というところの「妙所」は、「空則是色」へと却來した芸風である⁽⁹⁰⁾。すなわち、「墨引」の巻の語る「心」が「妙ニ入」

つており、その結果「ワザ」も「妙處ニ至」つている境地と同様であるのである。

さて、「心が「妙ニ入」るとは、「心ノ一ツカネ」に至るということと同内容であると考える。『南方録』の最高の目的とする境地とは、事理修行の後、「心ノ一ツカネ」に至り、さらに、「心ノ一ツカネ」を忘れ去ってしまう境地なのである。その無碍無心において、点前をする時、

忘タル心ノカネハ五ツトモ六ツトモナシニアフゾ妙ナル⁽⁹⁾₍₁₎

(滅後)

このうたのような境地、すなわち、修道の段階の「守破離」の「離」の境地を「墨引」は、茶の湯の修行の目標としていることを説くのである。「守」においては、「五ツ折六ツノ小ワリヲ修行」する段階、「百千万ノ本式」、「カノ山水、草木、草菴、主客、諸具、法則、規矩」を修行する段階である。「破」は、それらの修行の後、それら規矩、法度等と違えたことなどを行つてみる段階、すなわち、『山上宗二記』の云う「師ト西ヲ東ト違テスル」段階である。

「離」の境地は、「草菴、主客、諸具、法則、規矩、トモニ只一箇ニ打擲シ去テ、一物ノ念ナク」自由無碍にいながら、規矩、法度にかなつてゐる段階を云う。「滅語」の云う「ヨシヽ三界出離ノ人ハ、却テ三界ニ安坐スト云ヘリ」とあるこの境地であろう。また、「追加」においては、「離」の境地を「心ノ大カネ」と称し、『論語』卷第一「為政第二」にあるところの「七十にして心の欲する所に従ひ矩を踰へず」と同内容の境地を「カネヲワスレ、法離レ、自然ト其ノリニカナヒタルヲコソ」と表現してゐる。

未熟の人ハ却而規矩ニクヒラレ、茶ノ本心ヲ取ウシナヒ、道

ノサマタケトナル也、臺子・袋棚品ヽ、カサリ、草菴ノ法

ニ至ルマテ、年月修行ノ功ツミヌレハ、自悟ニ規矩モ見ル

ホトニ成ル、其タケ分ヲ師タル人ハ見トゝケテ、一箇ニ傳

受スルコト也、其得道ニ至テ却テカネヲワスレ、法ヲ離レ、

自然ト其ノリニカナヒタルヲコソ、心ノ大カネト申ナレト

云⁽⁹⁾₍₃₎

(追加)

川上不白は、『不白筆記』において、「守破」は、修行の途中段階（「上手」の段階としている）であり、「守破」共に合わせて打擲し離れ、その上で「守破」を共に「守」る境地を「名人」の境地としている。その「守」は初めの「守」とは、内実が違うことに注意を促すことを忘れてはいない。次元、内容が異なるのである。その境地は『南方録』の説くところの「心ノ大カネ」の境地と同義であろう。

扱守ニテモ片輪破ニテモ片輪此ニツヲ離レテめい人の位也、前の二ツヲ合して離れてしかもニツヲ守ル事也　此守ハ初ノ守ト

ハ違也　初ノ守ト今此守と如⁽⁹⁴⁾何

『南方録』は「色即是空　空則是色」「守破離」すなわち、「向去却来」の境地をかくのべとく説いているのである。

三　『南方録』に見る利休の大悟

（1）　心の一つカネと利休の大悟

『山上宗二記』においては「七十ニ而テ徒一発心ニ不越法」云ハ、宗易之今茶湯之風体也、名人一人之外ハ無用ト　云々⁽⁹⁵⁾とある。利休が名人、すなわち、「離」の境地にあることを宗二は表明している。また、「宗易茶湯モ早冬木也、平人ニハ無用也」とも云つている。『南方録』は、利休の「離」の境地、すなわち、利休の「大悟」について、どのように語つっているのであろうか。それに関する記述を抜粋してみたい。

「墨引」⁽⁹⁶⁾には、数奇屋における初座を陰とし、後座を陽とすることは大法であり、初座・後座の陰陽は、その「火アイ」に根拠があることを利休が説き明かす話が語られる。初座、後座の常のきまりことは、天候によつては、臨機応変なるはたらきにより違えることが許される。「天氣ノ晴クモリ、寒温暑濕ニシタカイテ變体ヲスルコト、茶人ノ料簡ニアリ」とあり、「タトヘバ鬱々、シキ天氣ナドノ時、初座簾ヲハズシ、ツキ上ゲヲアゲ、花ヲイケナドスルコト」がある。そのようにしたとしても、陰の席である初座の陰陽は一向に影響を受けない。何故なら、「火アイ」に拠るからであることを利休は語り、ついで、その

場に居合わせた大林、笑嶺両和尚が、その利休の話を聞いて、利休の茶を「ゲニ／＼、教外別傳ノ地位、大悟ノ茶ト云ベシト感心」したとあるのである。

「ゲニ／＼、教外別傳ノ地位、大悟ノ茶ト云ベシ」と大林、笑嶺両和尚に言わしめたその茶の創案者、利休の大悟について、「滅後」「秘傳」から涉獵することとするが、その前に、或る人物が利休に尋ねた夏冬の茶湯の極意についての利休の答に、前掲の話と同じく、笑嶺和尚がお墨付きを与えている「覚書」の次の箇所にふれておきたい。

或人、炉ト風爐、夏・冬茶湯ノ心持、極意ヲ承タキト宗易ニ問
レシニ、易コタヘニ、夏ハイカニモ涼シキヤウニ、冬ハイカニ
モアタゝカナルヤウニ、炭ハ湯ノワクヤウニ、茶ハ服ノヨキヤ
ウニ、コレニテ秘事ハスミ候由申サレシニ、問人不興シテ、ソ
レハ誰モ合点ノ前ニテ候トイワレケレバ、又易ノ云、サアラハ、
右ノ心ニカナフヤウニシテ御覽セヨ、宗易客ニマイリ御弟子ニ
ナルベシト被申ケル、同座ニ笑嶺和尚御座アリシガ、宗易ノ被
申ヤウ至極セリ、カノ諸惡莫作・(よあくまくさ)諸善奉行ト鳥窠ノコタヘラ
レタル同然ゾトノ玉ヒシ(97)也、

「夏ハイカニモ涼シキヤウニ、冬ハイカニモアタゝカナルヤウニ、炭ハ湯ノワクヤウニ、茶ハ服ノヨキヤウニ」この茶の湯の極意は當に「大悟ノ茶」であろう。前節「心ノ一つカネ」において論述したところの「離」の境地の茶の湯であろう。厳しい事理修行を経て、至れるか至れないかの境地であろう。

笑嶺和尚の示した鳥窠禪師の答、「諸惡莫作・諸善奉行」は『五灯会元』卷第二にある次のような話である。寺の長松の上に棲んでいたので、鳥窠禪師と時人から呼ばれていた、道林（徑山法欽の法嗣、七三一～八一四）のところに、白居易が来て尋ねる。「如何なるか是れ仏法の大意」と。師は「諸惡莫作・衆善奉行」と答える。すかさず、白居易は「三歳(98)の孩児(99)も也た恁麼に道うことを解くす」と言い返す。道林禪師は「三歳の孩児(98)も道い得る」と雖も、八十の老人(99)も行ない得ず」と答えると白居易は頭をさげて、退いたのである。

すなわち、「諸惡莫作・衆善奉行」というようなことなら、三歳の幼児でも答えられる簡単な当たり前のことで、「仏法の大意」は、もっと深遠な難しい処にあるとの答を白居易は期待しており、最初は「諸惡莫作・衆善奉行」の深遠さ、難しさを理解できなかつたのであるう。

「悪を作すことなかれ、善を行ひなさい」と命令形の解釈で、通説では、用いられてゐるが、「諸惡莫作・衆善奉行」は七仏通誠偈の第一句であり、「自淨其意、是諸佛教」と続く。「一切の惡の不作と、善の具足と自心の淨化とは、これは諸佛の教である」が、梵語の意味である。心、すなわち、法性は、惡を作ることができなく、善を奉行せざるを得ず、意心、自らの淨化のあること、これが法性の法爾自然の働きであるということである。『茶席の禪語大辭典』には、「これらを清め人為を絶して法性と一如となれば、そのはたらきとして、諸惡は自おのづから作られることがない」と解するべきであるとの説明がある。また、芳賀幸四郎は『禪語の茶掛一行物』において、次のように説明している。我々は、本来、清淨無垢なる法性を具有しているのであるが、「煩惱妄想の鑄」や「こざかしい理屈道理や取捨分別の垢」で汚されている。その鑄や垢を拭い去れば、本来の清淨無垢な心が現前して来る。その心の発露が善であり、「天地自然の理法・至道」に合致したものなのである。善とは清淨無垢なる心の発露であり、惡とは、前述の鑄や垢によるものなのである。⁽⁹⁹⁾

「諸惡莫作・諸善奉行」は禪道、仏道による人間修行の厳しい修行により、「煩惱妄想の鑄」や「こざかしい理屈道理や取捨分別の垢」が拭い去られ、そこから露れ出で来る「本来の清淨無垢な心」、すなわち、「真心」、「無相の自己」、「心ノ一ツカネ」へと覺醒した境地においては、自ずと行ぜられることなのである。

笑嶺の言われた利休の「大悟の茶」についての詳細を精査するに、まず、「滅後」に次のような記述がある。

臺子ヲハジメ、諸事ノリ・法度ハ百千万也、古人モコニ止
(規矩)

ツテ、コレヲ茶ノ湯ト心得タルト見ヘテ、ヲノク 法式ヲ大切

ニスルコトノミヲ秘書ニシルシヲカレタリ、易ハ、其法式ヲ階子ニシテ、今少高キ所ニモ登リタキ志有リテ、大徳、南宗ナトノ和尚タチニ一向問取シ、旦夕、禪林ノ清規ヲ本トシ、カノ書院結構ノ式ヨリカネヲヤツシ露地ノ一境、淨土世界ヲ打開キ、

一宇ノ草菴一疊敷ニワビスマシテ、薪水ノタメニ修行シ、一碗

ノ茶ニ眞味アルコトヲヤウヤウホノカニヲボエ候ヘトモ⁽¹⁰¹⁾

「滅後」

「一碗ノ茶ニ眞味アルコトヲヤウヤウホノカニヲボエ候ヘトモ」、とあり、しかし、折々未熟なため、茶の心が、濁り、迎える客が未熟であれば、それに引きずられてしまうであろうとの利休の懸念へと続く。そして、世間の茶の湯への批判が「滅語」において、述べられる。草庵の茶を、大名家、高家に取り入り、書院のように扱い、酒盛などをするというように、利休の創造した「露地草菴一風の茶」の正道が廃れて行くことを憂えている。

「十年ヲ不レ過、茶ノ本道捨ルベシ、タル時、世間ニテハ却而茶ノ湯繁昌ト思ベキ也」と予言し、「百年ノ後、フタゝビ生レテ、世間ノ茶成ハテタルアリサマヲ見タキコト也ト云々」⁽¹⁰²⁾とある。『南方録』が発見されたとする元禄三年(一六九〇)は、天正十九年(一五九二)の利休自刃から丁度「百年ノ後」にあたる。この「滅後」に述べられている利休の懸念する「露地草菴一風の茶」の正道が廃れて行く様は、元禄三年(一六九〇)頃の茶の湯の有様をよく云い当ててことになる。さらに、「又末世出現ノ佛モ無キニアラズ、此道ニ於テモ得心ノ人後代ニ出來シ、御坊ヤ休ガ志ヲ感通スルコトモアルベシ、サヤウノ人ニ一服ノ茶ヲ手向ラレタラバ、百年ノ後タリトモ、骸骨ウルホイヲ得、亡魂ナドカウケヨロコバザルベキ、必茶道ノ守神トナルベシ、佛祖モナドカ力ヲソヘ玉ハザラント」とあるのだが、この部分は、編集者立花実山の作為が見える箇所であるとの西山松之助及び熊倉功夫氏の指摘がある。元禄時代は利休回帰の思想が高揚され、利休百年忌が強く意識された時代である。利休回帰の思想が、強烈に燃え上がつたことの結実が、実山による、『南方

録』の編集創作であつたと西山松之助はして⁽¹⁰³⁾いる。前述の箇所における実山の作為とは、実山自身こそは利休の後継者であり、その証明のために「滅後」を編集創作し、当に『南方録』が利休の守神であることを如実に語つてしまつてゐるのではなかろうかとの西山松之助の指摘があることを熊倉功夫氏は言及している。熊倉功夫氏は、この箇所は『南方録』を權威づけるための工夫であつたとして⁽¹⁰⁴⁾いる。

この利休の南坊宗啓への物語は、天正十七年一月廿八日の小雨の静かに降る夜であつたと「滅語」は語る。

利休は茶の湯にあるさまざまの規矩、法度、法則を梯子として、その上の次元の茶を求め、大徳寺、南宗寺の和尚達に参禪し、禅宗の清規を基本とし、書院台子の茶をやつして、草庵二疊敷に清淨無垢の仏世界、露地の境界を開き、わびの茶を創造したと語る。「一碗ノ茶ニ眞味アルコトヲヤウヤウホノカニヲボエ候ヘトモ」と謙遜を含む表現と解釈するとす

る。利休が、悟りの結果として、「一宇ノ草庵」の「ワビ」の茶を創造したのである。

左記に掲げた「滅後」からの引用は、利休が「大悟ノ茶人」であると宣言し、大悟たる内容を詳細に語る。基本を外さず、しかもいかなる場合においても、自由自在、自由無碍である。「カネヲワスレ、法ヲ離レ、自然ト其ノリニカナ」つている境界である。その得心の茶であるわびの正道の茶を伝えることだけを志し、自分の足りないことにも謙虚な姿勢であたり、自分より優れた点を見つければ、それが誰であろうと、たとえ、初心者であつても、感嘆することに吝かではなかつた。それであるから、周囲の誰からも信頼され、深く心を寄せられていたのである。「此道第一わろき事」である「かまむかしやう」の心をこの利休は超克しているのである。

また、「秘傳」において、利休が、「山水、草木、草庵、主客、諸具、法則、規矩」全てを、「打擲シ去テ、一物ノ念ナク、無事安心一樣ノ白露地」に在ることを語る。つまり、煩惱を超脱し、「世間の塵勞垢染を離れ、一心清浄の無一物底」にあるのである。

宗易居士ハ、理ニ通ジワザニカナヒ、大悟ノ茶人ナリ、サル故ニ四季折ゝ、昼夜トモニ、自由自在ナリシ也、基本ヲワキマヘ、ヒタスラ茶ノ正道、世ニツタヘンコトヲ根本ニフカク志玉ヘバ、我アヤマリヲモカクス心ナク、人ニモワザグト語聞セ、我ニマサレルヨキコトアレバ、イカナル初心ノ人ノ所作ヲモ感嘆シテ、自他ノ差別ナク道ニ於テ只深切ナリケレバ、交ル人イヅレムツマシカラヌハナカリシ⁽¹⁰⁵⁾也、

「滅後」

又大秘事ト云ハ、カノ山水、草木、草庵、主客、諸具、法則、規矩、トモニ只一箇三打擲シ去テ、一物ノ念ナク、無事安心一樣ノ白露地、コレヲ、利休宗易大居士、的傳ノ大道ト知ルベシ⁽¹⁰⁶⁾

「秘傳」

利休を大悟に至らせたのは、笑嶺和尚が、三祖大師僧燦（？～六〇六）の『信心銘』を始めから終わりまで、懇ろに読み聞かせしたことによると「秘傳」⁽¹⁰⁷⁾にある。その部分の「秘

傳」からの引用を最後に掲げる。

『南方録』においては、大徳寺の僧、大林宗套、笑嶺宗訴、古溪宗陳が登場するが、笑嶺和尚の挿話がもつとも多い。大林2回、笑嶺6回（「會」の客組に見える5回を除く）、古溪2回（「會」の墨蹟の筆者4回を除く）である。利休は、大林宗套、笑嶺宗訴、古溪宗陳に参禅しているのだが、宗易号が一説に笑嶺和尚から、授かつたとされていることもよるのだろうか。表千家蔵の『仏祖正伝宗派』に天文十四年四月八日に笑嶺の法を嗣いで受戒し、利休宗易と号したとあるが、千原弘臣氏は、堺南宗庵の大林宗套から、授かつたとしている。⁽¹⁰⁸⁾

この挿話は笑嶺和尚の導きにより利休が、大悟に至つたとある。

南坊宗啓は、利休が晩年「十一ノカネ、陰陽差別ナク」置合わせることに、疑問を感じ、利休に尋ねるのである。利休は、南坊に他言せぬようとにとの注意の上、笑嶺和尚の導きによつて、大悟、得心に至り、カネワリや陰陽の法則に拘泥しない草庵のわびの茶の湯を大成した経緯の詳細を語るのである。

その詳細とは、笑嶺和尚が、一重の「閑」を超えるよう、すなわち、「百千万ノ本式」からの超脱を促したのである。あらゆる法則等々から自由自在、自由無碍でありながら、大法にかなつてゐるという妙處へと飛躍するよう導いたのである。笑嶺和尚は、利休の茶は世間の茶とは異なり、禪の真諦に変わらない真味の茶であると評した。陰陽の規矩、昼夜の差別吉凶の飾りは書院台子の茶の湯においては必要なことであるけれども、利休創案の禪林の清規にも適う露地草庵の茶の湯においては、矛盾するものではないのだろうかと語り、利休にそれらを超克、超脱した次元へとさらに進み、最後の山、閑を超えるべく、説き明かし、三祖大師僧燦の『信心銘』を始めから終わりまで、懇ろに読み聞かせたのである。笑嶺和尚は、草庵の茶の湯においては、陰陽に拘泥しないことがより相応しいのではなかろうかと指摘したのである。何故なら、陰陽の動き出す前は、ただの一であり、この一を守らなければ陰陽に対して自在であるとは云えないと説き明かす。笑嶺和尚から読み聞かせられた『信心銘』の趣旨である「信心不二」を得心することによつて、利休は「力ノ百千万ノ本式ヲ心ノ一つガネニサトリヲサメテ、ツラク 明メ見レバ、陰陽ハ天地ノ二氣、日月ノゴトク、晝夜ノゴトクナレバ、善惡吉凶ノ沙汰不及、陰陽合テ、十一ノカネ心次第二用テコソ、小座敷ノ一風ナルベケレ」との「老後の大安樂」の境地に至つたのである。

『信心銘』の説き明かす「信心不二」とは、信ずる働きをする「信」も信ぜられるところの「心」すなわち、「人人本来具足の仏心」も、いざれも「本具円妙の心のはたらき」であることをいうのである。「信」そのものが「涅槃妙心」であること、「信」と「心」はすなわち、一つのものであること、「信」は他律的に外にあるのでは無く、「仏心」の具有する働きに過ぎないことを説いてゐるのである。

「和尚ノ示教ニテ、大悟ノ茶ニイタルコト、生ゝ世ゝ、本望不レ過之」とある。

「百千万ノ本式」すなわち、あらゆる規矩、法度、法則を全て「心ノ一ツカネ」におさめるとは、それから自由自在になり、心の赴くままに用いることである。陰陽合わせて十一ノカネから自由自在になり、しかも、大法に決して外れてはいない草庵小座敷のわびの茶が誕生したのである。「万法無咎ノ一服」の茶へと至り得たのである。

芭蕉が『笈の小文』で云う「西行の和歌、宗祇の連歌、雪舟の絵、利休が茶において貫道するものは一なり」とある、その「一」なるものの貫道する茶へと至り得たのである。

休居士老後二十一ノカネ、陰陽差別ナク置合セ玉フ、コレホド
不審ナルコトナシ、度ニ尋申ケレトモ、(としより)年老物ワスレナリト
ノミノ玉フ、カノ去乙年正月五日ノコトナリシ、閑ニ我等獨客
ニテ茶ヲ給リシ時、此事ヲ申出シタレバ、機嫌ヨク、サラハコ
ノ物語申ベシ、カマヒテ他言アルベカラズ、世間ノ衆ニ聞セテ
ハ、法ノミダル、コトナリ、茶一道ノ傳ノマヽニテ、サシヲキ
タルガヨシ、(ホウエイ)笑嶺和尚、アル時、閑ナル夜話ノ次^{デニ}、和尚被
レ仰ルハ、休居士ノ茶味中々 古來茶人ノ見解ニアラズ、禪法ノ
眞味ト無^ニ他事^ニ、我等モ茶ヲ飲コトスキナルユヘ、タビ々々 茶
会ニ遇テ巧者ニ成リテ、色ゝゝノコトヲ耳フレ候、ソレニ付、
不審シテ得心ヲ承タキト被^レ仰シホドニ、何事ニカ候ト申ケレハ、
陰陽ノカネ、晝夜ノ差別、吉凶ノ飾トヤラン、タビ々々 承ルコト
ニテ候ガ、書院台子ノカザリナドニハ、勿論サナクテカナハヌコ
トト覺ヘ候、 草菴ノ一風ハ、居士專取タテラレ、禪林ノ清規ヲ
引合^レ、露地、数奇屋賓主ノ次第、諸具万般、ツマビラカニ尙
明キ候、コレマデニテモ、スムベク候ヘトモ、今一重ノ關ヲコヘ
ラレタラバ、廣くヤスク成玉フベシト、三祖大師、信心銘ヲ始ヨ
リ終マテ、懇ニ讀聞セ玉フ、

中 略

ソレヨリ、カノ百千万ノ本式ヲ心ノ一ツガネニサトリヲサメ

テ、ツラ／＼明メ見レバ、陰陽ハ天地ノ二氣、日月ノゴトク、晝夜ノゴトクナレバ、善惡吉凶ノ沙汰不及、陰陽合テ、十一ノカネ心次第二用テコソ、小座敷ノ一風ナルベケレ、數年ノ間コノカネニ、クビラレ、心外ノ至也、眞ノ臺子、草ノ座敷、コニニアキラカナリ、此事紹鷗在世ニテ聞玉ハゝ、トモニ／＼歡喜アルベシ、

中 略

和尚ノ示教ニテ、大悟ノ茶ニイタルコト、生ゝ、世ゝ、本望不^レ過レ之

中略

其後春中ニ、カナラズ堺ヘ御下候ヘ、万法無咎ノ一服可レ仕トモウシケルニ、ソノ一月ノ不慮ユヘ、其後一服ヲマイラセザルコト、無念至極ナリ、

「秘傳」

まとめ

『南方録』は、一・茶禪一味の思想、二・カネワリ論、そして三・茶の湯の遊芸化への批判と利休の茶の讚仰と回帰、この三つの思想が主に説かれている。『南方録』は利休の史実そのものではない。また、第一章で指摘したように、史実における矛盾、不合もあり、偽書と云われる所以であるが、史実が反映されている部分もあると考える。

(イ) 茶禪一味の思想

全九巻を通して、特に「覺書」「滅後」「秘伝」における根本思想は、「茶道仏道一如」という思想である。『南方録』においては、「仏道」とは、禪である。茶禪一味論である。禪とは、久松真一によれば、「形なき自己」というものの自覚であるということ、即ち無相の自己の自覚である⁽¹⁰⁹⁾とある。第一章で論述したように、茶の湯を通して、無相の自己、すなわち「心ノ一ツカネ」に至ることが説かれている。

「滅後」に「大徳、南宗ナトノ和尚タチニ一向問取シ、旦夕、禪林ノ清規ヲ本トシ、カノ書院結構ノ式ヨリカネヲヤツシ露地ノ一境、淨土世界ヲ打開キ」とある。「秘伝」には「草庵ノ一風ハ、居士専取タテラレ、禪林の清規ヲ引合く、露地、數奇屋賓主ノ次第、諸具万般、ツマビラカニ埒明き候」とあるように、利休の茶の湯は、「禪林ノ清規」を基と

して、書院台子の茶の湯をやつして、露地草庵の茶の湯へと至り得たのである。よつて、「わび」の概念は「清淨無垢ノ佛世界」とも、「佛心ノ露出スル」ところとも、禅的境地においてその定義がなされる。世塵が払却され、規則や、式法等を超脱した世界において、主客は直心の交わりをもつてゐる。そこへの導入に必要とされるのが、露地であり、そこにおいて、世塵が払却され、すなわち、一切の煩惱を脱した平安の境地、つまりは無相の自己に目覚めた境地へと導かれる。「世間の塵勞垢染を離れ、一心清淨の無一物底」に在るのである。この『法華譬喻品』第三の「諸子等の安穩に三界の火宅を出づることを得て、皆四衢道中の露地に於いて坐して、復障礙無く、其の心泰然と歎喜踊躍す」に由来したところの露地の思想こそ、利休の茶の湯の、利休のわびの因つて立つところであるとしている。

「無一物」底とは、六祖慧能による「菩提本無レ樹、明鏡亦非レ臺、本來無一物、何處有二塵埃」⁽¹⁾（六祖壇經「行由」）に拠るものである。⁽¹⁾

唐木順三が『千利休』において、指摘するように、数少ない史実から垣間見える利休を考えると、禅的要素の潤色の強いことが感じられる。

しかし、この芸道と仏道が一如であるという思想は、歌道や連歌において、見られるところのものである。『さざめごと』において、心敬は「歌道はひとへに禪定修行の道」という西行の言葉を引用し、仏道歌道一如であるべきという思想を述べて⁽¹⁾いる。心地面修行の肝要さが強調され、祖師方の行跡に習うものであることが説かれる。

「覓書」においては、仏道修行と茶湯の修行は同一であるところを説き、そのような修行によって、茶の湯の本意に至ることを述べている。「茶道仏道一如」の思想である。

歌論や、能楽論等の日本の芸道論は、その特質として、宗教的、精神的なものが、支柱に据えられている。『南方録』においては、その支柱が禅であるが、日本の芸道論の伝統を踏まえている。

「わび」の定義が、禅的境地からのみならず、新古今和歌集や壬一集の和歌によつてなされている。そのことから、『南方録』は茶禅一味のみであるということは出来ないのではなかろうかとの西山松之助氏の指摘があり、江戸初期の王朝文化復興の流れの影響であるとしていることは第一章で述べたが、それは、さておき、熊倉功夫氏は、『南方録』の根拠は、『堺数寄者物語』（寛永八年（一六三一）成立）、『堺鑑』（貞享元年（一六八四）出版の地誌）そして、『利休茶湯書』（延宝八年（一六八〇）刊行の版本）にあるとの説を挙げていることは、これも第一章で述べた。熊倉氏は、紹鷗と利休のわびの心の説明としての定家と家隆のそれぞれの和歌が、『堺数寄者物語』や『堺鑑』において、既に見られることを

指摘している。『堺数寄者物語』では、「見渡せははなもみちもなかりけり 浦のとまや
の秋の夕暮 定家の御歌也 此歌紹鷗自筆にかきて数寄屋のかつてにありしを、見し人か
たるを聞し也、紹鷗すきの心ハ此歌を持て心とせりと申伝へり」と、また、「宗易数寄の建
立ハ花をのミ待らん人にやまさとの雪まの草の春を見せはや」との記述を紹介している。
熊倉氏は、同物語は、ただ歌を上げているのみであり、この二首の歌の解釈はなされてい
ないことを強調して⁽¹⁾⁽²⁾いる。だが、『南方録』は、定家の歌において、紹鷗のわびの三元
論的特質を説き、また、家隆の歌によって、利休のわびは無一物の境涯にあること、すな
わち、禪に結びつけた解釈を示したのである。利休のわびは絶対的無であり、その無は、
躍動であり、生命であることを「山里の雪間の草の春」から説いたのである。これこそ、
『南方録』の面白躍如とするところであり、このことによつて、根拠とした何らかの茶書、
伝承があろうとも、高次の茶の湯の精神を創り上げ、その評論書なり得たのである。そこ
に『南方録』の存在価値があると考へる。

(ロ) 曲割論

この曲割の規矩を説く茶書は、『南方録』の他には無いとの戸田氏による指摘があること
に注目したい。「墨引」は、道具の置き合わせや道具の数に関する厳格な規矩、法則を陰
陽五行思想に基づき説いている。それが曲割である。五陽六陰の十一のカネに合わせて
道具の置かれる位置が決まること、また、昼・夜の会、祝儀・仏事の会、初座・後座に
おける陰陽の飾り分け、すなわち、道具の数を陰陽（偶数・奇数）に揃えるということ
である。そして、名物や秘蔵の道具は一つモノとして、「中央第一のカネ」に「峯スリ」
におくことが説かれる。「峯スリ」とは「鉢ハツシ」と云われ、道具の中心をカネの真ん
中から少しづらしておくことである。

カネニアテ、一ツ物ヲ眞中ニヲクコト大法ノ通ナリ、サレトモ
眞鉢ニアタルヲ嫌フ也、鉢ハツシトテ、少心モチニホコヲハツ
ス也、大秘事也、ハツシヤウロ傳アリ、タトヘハ音樂ノ拍子
ニモ、拍子ニ合ハヨクシテ拍子ニアタルハ下手ノ樂也トカヤ、
樂人ノ秘書ニソレヲ峯スリノ足ト云ト也、利休ハ臺子其外ニテ
モ、一物ノカネヲ、峯スリノカネトモ、スリカネトモ云ルゝ也、
ユルカセニ可心得ニアラズ、休ノ哥ニ
中央のカネニアハセテ置モノハウタカヒモ

ナキ秘事ノ⁽¹⁾⁽²⁾一物⁽³⁾

〔墨引〕

「峯スリ」という曲割論に、一つには、中世日本文化の美の特質とされる不均斎をよしとする美意識、均斎、左右相称、完全を嫌う性格が見られると考える。この「不均斎」は久松真一が上げる禅藝術の七つの性格（不均斎・簡素・枯高・自然・幽玄・脱俗・静寂）の一つである。久松はこの七つの性格の特質を「完全をも超え、聖をも超えた不完全であり、俗であるのです」と云つてい⁽¹⁾⁽⁴⁾る。また、さらに、謙譲さ、控えめであることと美德とする、ゆかしい精神の表現でもなかろうか。西堀一三の『南坊録の研究』に田中仙樵が尾上菊五郎にきいた話として、「摺り足の伝授」のことが、「峯すりの足」の語釈の註に見える。「摺り足の伝授」とは、舞台の中央に初めて立ち上り、それから大凡半足下座へ外して舞い始める」と云うとのことである⁽¹⁾⁽⁵⁾。そして、それは高貴の方の観覧に供える時のためにあるとあるが、茶の湯において、中央第一のかねに堂々と置かれるべき秘蔵の名物であっても、かねの鋒を少しづらして置くことは、役者の舞台における「摺り足の伝授」とその精神において、相通じることがあるのではないか。

岡本文音氏は『茶の湯と音樂』において、この「峯スリ」の解釈において、楽人ノ秘書にある「拍子ニ合」ということが「少心モチニホコヲハツス」ことであるということであり、「音樂」の「拍子ニ合」ということが、ズレを含んだ概念だということになると説明する。そのズレの概念は、空間的のみならず、時間的概念を含むものであるとしている。秘蔵の道具をかねに少し摺らしておくという行為は、物理的ズレを生じさせる表現というより、むしろ、感覺的なズレを問題とする心理的表現と捉えるべきであるとしているが、その心理とは、「摺り足の伝授」におけると同様の心理なのであるまいか。

そのように詳細にきめ細く論じたカネワリを完全に修得した上で、放下することを説き、「心の一つガネ」「心ノ大カネ」にくくなってしまうことをカネワリ論の到達点にしている。それは、カネワリという潮流が、他の箇所の精神論と合流し、わびの境地という大河へと流れつくことになる。

「追加」に「其得道ニ至テ却テカネヲワスレ、法ヲ離レ、自然ト其ノリニカナヒタルヲコソ、心ノ大カネト申ナレト云々」⁽¹⁾とあるように、『南方録』は、最高、至極のかねである心の一つガネに括られた「万法無咎ノ一服」の茶、すなわち、眞の躍動であり、生命である「無一物底」の茶を、「百千万ノ本式」をも通して説き明かしたのである。

(八) 茶の湯の遊芸化への批判と利休の茶への讃仰と回帰

「滅後」において、「露地草庵一風の茶」の正道がくずれて行く様が語られ、「十年ヲ不レ過、茶ノ本道捨ルベシ、タル時、世間ニテハ却而茶ノ湯繁昌ト思ベキ也」と利休は、「露地草庵一風の茶」の将来を憂い、茶の湯が遊芸化して行っている現状に批判の目を向ける。そして、「百年ノ後」に再度生まれて来て、茶の湯の変わり果てた姿を見てみたいものだと

南坊に話す。しかし、末世であっても、茶の湯の正道を極めた人が出現しないとも限らないであろうし、その時には、利休自身が「茶道ノ守神」となりましょうと語る。その利休の南坊への話は、天正十七年二月二十八日の夜半過ぎまで及んだと「滅後」は伝えている。

『南方録』が発見されたとする元禄三年（一六九〇）は、天正十九年（一五九一）の利休自刃から丁度「百年ノ後」にある。この「滅後」に述べられている利休の懸念する「露地草菴一風の茶」の正道が廃れて行く様は、元禄三年（一六九〇）頃の茶の湯の有様をよく云い当てており、また、その時代は利休回帰の思想が高揚され、利休百年忌が強く意識された時代であるとの西山松之助氏の指摘がある。

確かに、この「滅後」の部分は、「百年ノ後」については、天正十九年（一五九一）の利休自刃から数えて、『南方録』が発見されたとする元禄三年（一六九〇）は丁度「百年ノ後」ということに符合したり、その元禄時代が、利休回帰の思想が高揚され、利休百年忌が強く意識され、暗示するかのような天正十七年二月二十八日であったこと等から、創作的作為が顕著に現れていることを感じるが、利休と利休の茶への敬慕と利休の茶が廃れていっていることへの無念さがしみじみと感じられる場面でもあると考える。

それは、『南方録』編著者、実山の利休と利休の茶への讃仰によるものであろう。

本論考における『南方録』研究として、主に『南方録』の語る「利休のわび」と曲尺割論の到達点にある「心の一つかね」さらに「利休の大悟」この三つを中心に論じてきた。

「覚書」「墨引」「滅語」を中心に、利休のわびは無一物の境涯という禅の精神に基づく概念であることが定義される。日常些事の中にこそ天地の根本原理が存し、その日常に無心に励むことこそ、禅道であり、茶の道であり、そこに、悟りが生まれる。その脱俗の境地が、「わび」なのであると説かれる。また、一方、二つの和歌において紹鷗と利休のわびの比較がなされ、利休の茶の理念には、紹鷗のそれには見られない無一物に存する生命力、躍动感のあることが強調される。

さらに「墨引」における曲尺割論を精査することにより、その到達点は「心の一つかね」であること、すなわちこれまで習得してきた精緻なる「規矩寸尺、式法」全てから超越し、かつ、自然と矩に適っている処が、目指すべき境地であると説かれる。そして、利休は、自由自在でありながら、基本にかなう「大悟の茶人」であることが「滅語」で語られる。その大悟は、笑嶺和尚の導きによるものであり、利休は最後の難関なる閑所を超え、今や自由自在なる境涯にあるということである。

この『南方録』成立に関しては諸説があるが、研究者間では、現在のところは、立花実山による編著であるとの段階で、一応落ち着いている。前述した「南方録」の語る利休像及び利休のわびは、禅の理想とする思想で貫かれていて、「利休の実像」、「眞の利休の茶」とどう関わっているのか、「利休の虚像」でしか過ぎないのか、簡単には解決することの出

来ないこの問題こそ、利休研究の山であろう。この山の一合目にも達しない程度にしか、踏み込めないにしても、問題の糸口なりとも考察することにしたい。

茶書関係文献史料としての価値の基準として、田中秀隆氏は『山上宗一記』の評価史において、桑田忠親氏の『山上宗一記』と『南方録』の評価及び研究姿勢を論評することによって、二つの評価軸を掲げている。すなわち、「真の利休の茶」を研究するに際しての歴史的評価軸と茶人的評価軸の二つである。歴史的評価軸とは、歴史学者の学問として、実証のみを重要視する学者としての立場からの価値基準であり、茶人的評価軸とは、茶の湯の実践者たる茶人にとって「茶の湯の心」を読み取ること、すなわち、「先哲の著した斯道の古典を研鑽味読することによって」茶の精神の「真髓」を探り求め、そして自己の茶の湯の実践に生かすことにはいかなる価値があるのかという処にその価値基準が置かれ⁽¹¹⁷⁾。

田中氏は、この二つの評価軸を互いに理解し、許容しあうことが、茶の湯を豊かにする学問となろうと結んでいる。桑田氏には、歴史学的評価軸のみを評価し、「その原理が成立した当時より遙か後世の茶人が、根拠のない非学問的態度で聞き伝へのまゝ漫然と書き留めたやうな性質の茶書は、たとひ内容が豊かであっても、余り、信用が出来ない。」との茶の実践者側の評価軸を全く顧みない発言がある。戸田勝久氏は、茶道の実践者としての立場から、そのような学問的傾向に危機感を抱き、「更に厳しく学問の眼が行き渡るにつれ、茶の湯の内容は次第に瘦細つてゆくに違ひない」とし、茶の実践者側のもつていた価値観への正当な評価を学問の世界に要求したこと、「茶道に於て特に大切に取扱はれ」⁽¹¹⁸⁾てきたこと、すなわち、「その時代に、生きていた人の価値観・世界観」への「正当な評価」を要求してきたことに言及している。その時代の人々の価値観、世界観がその時代の生きた茶の湯であり、それを茶の湯研究において、なおざりにしたとすると、片手落ちということであろう。戸田氏は、その時代の人々によつて、いかに扱われてきたかということとが伝統であり、その伝統によつて生かされた珠光なり、利休のレーディングの意義の理解を歴史学者に求めているのである。

茶書文献の価値は、この論考では、詰まるところ、享受する側の評価軸に因ることを示唆し、前述の二つの評価軸はそれぞれ、論理的に独立しているので、一義的には、どちらが優れているかは決められないとしている。そうなのである。優劣はないのである。

「真の利休の茶」を歴史家として、実証のみで求める場合と、茶の湯の実践者側から求める場合では異なる。しかし、その両方向からの研究こそ、不可欠であり、茶の湯の全貌を明らかにし、いわんや「真の利休の茶」に近づけると考える。その立場を異にしながら、茶の湯と関わつて行く、歴史学者、知識人、そして茶人等々が、それに茶との関わりにおいて、大切と考え、思索、研究してきた営為の全てが茶道の歴史をたしかに構成して

いるのである。「眞の利休像」を求めるためには、歴史学者の実証的研究と茶の湯実践者側の茶の心を求める研究との両者が不可欠であろう。それが茶の湯を「痩せ細」らせないとであり、茶の湯を豊かにする学問であると考える。

『南方録』は歴史的立場においては、茶道一等史料ではないが、茶の湯の実践者が「眞の利休の茶」の内容を追究、研究することにおいて、はてまた、「茶道精神の真髓」は何かへの求道、研究において、貢献することは大なるものがあると考える。歴史学者が茶の湯の実践者の立場に身を置いた場合も、身を置かないにしても、確実な史料に基づく実証的研究と同時に、「茶道精神の真髓」を探求することは意味のあることであると考える。もつと強く発言するすれば、「茶道精神の真髓」への探究は不可欠であると前述の理由によつて考える。『南方録』は、そのためには、価値ある文献であることは言うまでもないであろう。

「たとひこれが、歴史的研究の結果偽書であるにしても、その内容は少しも価値を減ずるものではない。侘数寄の茶道としてはかくあるべきものであるといふ規範となることがで
きるものである」との久松真一氏の見解をもつて、『南方録』研究への筆者の姿勢と結論づけたい。

- (1) 山田哲也「千利休論—何が議論されてきたか」熊倉功夫編集「特集 茶の湯—スキ
の芸術 第1部 茶の湯の系譜」『美術フォーラム²¹』VOL. 25、醍醐書房、
二〇一二年
- (2) 『千利休大事典』淡交社、一九八九年、七五七～七六六頁
- (3) 前掲書(1)「千利休論—何が議論されてきたか」五五～五六頁
- (4) 堀口捨己「利休の茶」岩波書店、一九九五年(初版一九五一年)
- (5) 西山松之助「解説 近世の遊芸論」『近世藝術論』(日本思想大系)⁶¹、岩波書店、
一九七二年、六三三頁
- (6) 前掲書(5)「解説 近世の遊芸論」六三一頁
- (7) 『南方録』[茶道古典全集]第四卷、淡交社、一九六七年(初版 一九五六六年)、
二四九頁
- (8) 前掲書(4)「利休の茶」五四頁
- (9) 前掲書(7)「南方録」一二二頁
- (10) 前掲書(4)「利休の茶」五五頁
- (11) 前掲書(4)「利休の茶」一九六頁
- (12) 前掲書(4)「利休の茶」五四頁

桑田忠親『千利休』青磁社、一九四四年、五頁

桑田忠親『山上宗二記の研究』、河原書店、一九五七年、二頁

唐木順三『千利休』筑摩書房、一九六三年、二〇一頁

(13)

(14)

(15)

(16) 永島福太郎『茶の古典』〔茶の湯ライブラリー〕9、淡交社、一九六九年、一五八頁

(17) 永島福太郎「南方録の世界」『南方録覚書・茶話指月集』筒井絃一校訂訳注〔茶の湯の古典〕2、世界文化社、一九八四年、一一頁

(18) 永島福太郎『南方録 解説』、淡交社、一九八六年、二三三九頁

(19) 前掲書(16)「南方録の世界」『南方録覚書・茶話指月集』一一頁

(20) 戸田勝久『南方録の行方』淡交社、二〇〇七年、三八八頁

(21) 筒井絃一『南方録(覚書・滅後)』〔現代語でさらりと読む茶の古典〕シリーズ6卷、淡交社、二〇一二年、五頁

(22) 熊倉功夫『現代語訳 南方録』中央公論新社、二〇〇九年、一頁

(23) 前掲書(22)『現代語訳 南方録』八六三～八六四頁

(24) 熊倉功夫『南方録を読む』、淡交社、一九八三年、三九二頁

(25) 熊倉功夫「武野紹鷗と千利休」『武野紹鷗 わびの創造』思文閣、二〇〇九年、六頁

(26) 前掲書(20)『南方録の行方』四〇頁

(27) 前掲書(24)『南方録を読む』三九八頁

(28) 『角川 茶道大事典』角川書店、二〇〇〇年、熊倉功夫執筆、一〇五〇頁

(29) 筒井絃一『茶書の研究』淡交社、二〇〇三年、一九五頁

(30) 神津朝夫『千利休の「わび」とはなにか』角川新書、二〇〇五年、二一頁

(31) 田中秀隆『近代茶道の歴史社会学』思文閣、二〇〇七年、八六頁

(32) 倉澤行洋『南方録』『風狂と数奇』〔岩波講座 日本文学と仏教〕第五巻、一九九四年、岩波書店、二六九頁

(33) 倉澤行洋『珠光 茶道形成期の精神』淡交社、二〇〇二年、二〇頁

(34) 前掲書(25)『武野紹鷗と千利休』、二四頁

(35) 版一九五六年)、三頁

(36) 前掲書(35)『南方録』二六五頁

(37) 熊倉功夫校注『山上宗二記 付茶話指月集』岩波書店、二〇一〇年、三〇三頁

(38) 『蒲庵稿』〔大徳寺禪語録集成〕第四巻、法藏館、一九八九年、一五一頁

(39) 「ささめごと」『連歌論集 俳論集』〔日本古典文学大系〕66、岩波書店、一九

六九年、一八二頁

(41)

第七章第二節「利休居士号賀頌解題」において、詳細に論述する。

(42)

前掲書(35)『南方録』一六頁

(43)

◎久松真一「禪と芸術」『増補 久松真一著作集』第五巻、法藏館、一九九五年、二三八頁

(43) ◎藤田真知子研究発表要旨
第一回研究会「久松真一の茶道」『國際伝統藝術』1、國際伝統藝術研究会、二〇一二年、六〇頁

以上のような過程を経て人間本来のあり方・眞実の自己に目覚めた久松は、この人間本来のあり方を「無相の自己」とも表現し、「無相の自己」とは無相であるということにとどまるのではなく、あくまで自己であるのだから、その無相は常に外に（日常）へとはたらき出す能動的・主体的無でなければならないと述べている。

- 前掲書(35)『南方録』二六四～二六五頁
前掲書(35)『南方録』二一一～一二二頁
前掲書(15)『千利休』二〇四頁
前掲書(35)『南方録』一〇六頁
前掲書(35)『南方録』三四六頁
千宗室『茶の精神』『茶の湯ライブラリー』1、淡交社、一九八六年、一八八頁
前掲書(35)『南方録』二六七頁
前掲書(35)『南方録』三～四頁
前掲書(35)『南方録』三一九頁
前掲書(32)『南方録』二八六頁
久松真一「絶対主体道」『増補 久松真一著作集』第二巻、法藏館、一九九四年、一七六頁
四一五頁
（55）『壺中爐談』〔茶道古典全集〕第四巻、淡交社、一九六七年、初版 一九五六年、一九一頁
（56）塚本啓祥『譬喻品第三』〔傍訳 法華三部經全書〕第一巻、四季社、二〇〇八年、前掲書(32)『南方録』三四九頁
前掲書(32)『南方録』二〇五頁
戸田勝久『武野紹鷗 茶と文藝』中央公論美術出版、二〇〇六年、三九頁
前掲書(22)『現代語訳 南方録』九六頁
熊倉功夫校注『山上宗二記 付茶話指月集』岩波書店、二〇一〇年、三〇〇頁
戸田勝久『武野紹鷗研究』中央公論美術出版、一九六九年、二五八頁

前掲書（59）『武野紹鷗 茶と文藝』四七頁

前掲書（35）『南方録』一六頁

成川武夫『千利休茶の美学』玉川大学出版部、一九八三年、一九九頁

倉澤行洋『対極桃山の美』淡交社、一九九一年、四五〇頁

倉澤行洋『増補 藝道の哲学 宗教と藝の相即』東方出版、一九八七年（初版一

九八三年）、八二頁

前掲書（67）『増補 藝道の哲学 宗教と藝の相即』八五〇八七頁

前掲書（5）「解説 近世の遊芸論」六三四頁

前掲書（32）『南方録』二一〇頁

関根宗中『綜合藝術としての茶道と易思想』淡交社、二〇〇九年、一七六頁

前掲書（32）『南方録』二一三頁

前掲書（32）『南方録』二一六頁

前掲書（32）『南方録』一九七頁

前掲書（32）『南方録』二三〇頁

前掲書（32）『南方録』二三七頁

前掲書（32）『南方録』二三〇頁

前掲書（32）『南方録』二三〇頁

前掲書（32）『南方録』二三七頁

前掲書（32）『南方録』二三八頁

前掲書（32）『南方録』二三九頁

前掲書（32）『南方録』二三〇頁

前掲書（32）『南方録』二三七頁

前掲書（32）『南方録』二三八頁

前掲書（32）『南方録』二三九頁

前掲書（32）『南方録』二三〇頁

前掲書（32）『南方録』二三七頁

前掲書（32）『南方録』二三六頁

前掲書（32）『南方録』三一九頁

前掲書（32）『南方録』三〇三頁

前掲書（32）『南方録』二二二頁

『茶話抄』〔茶道古典全集〕第十卷、淡交社、一九七七年（初版一九五六年）、二一九頁

前掲書（33）『珠光 茶道形成期の精神』七十三頁

前掲書（67）『第五章 至極無上の藝境』『増補 藝道の哲学 宗教と藝の相即』

二五三（一五八頁

前掲書（32）『南方録』三一九頁

前掲書（32）『南方録』二六五頁

前掲書（32）『南方録』三五三頁

江戸千家茶の湯研究所編『不白筆記』、一〇〇三年（初版一九七九年）、一六四頁

前掲書（38）『山上宗二記 付茶話指月集』二九八頁

前掲書（32）『南方録』三一九頁

前掲書（32）『南方録』二六五頁

前掲書（32）『南方録』三五三頁

（95）（94）（93）（92）（91）（90）（89）

（88）（87）（86）（85）（84）（83）（82）（81）（80）（79）（78）（77）（76）（75）（74）（73）（72）（71）（70）（69）（68）

前掲書（32）『南方録』二一二頁
前掲書（32）『南方録』八頁

『五灯会元』上巻、禪文化研究所、二〇〇六年、一五六頁

有馬頼底監修『茶席の禪語大辞典』淡交社、二〇〇二年、三五九頁

芳賀幸四郎『禪語の茶掛一行物』淡交社、一九七四年、二六三頁

前掲書（32）『南方録』二六五頁

前掲書（32）『南方録』二六五～二六七頁

西山松之助『家元の研究』吉川弘文館、一九八二年、三四八頁

前掲書（22）『現代語訳 南方録』六五九頁

前掲書（32）『南方録』二七三頁

前掲書（32）『南方録』三四九頁

前掲書（32）『南方録』三四五～三四九頁

千原弘臣『利休の年譜』淡交社、一九八二年、七五頁

久松真一『藝術と茶の哲学』〔京都哲学選書〕第一九巻、燈影舎、二〇〇三年、

『禅学大辞典』禅学大辞典編纂所、一九八五年、一一〇〇頁

前掲書（40）「ささめごと」『連歌論集 俳論集』一八二頁

前掲書（25）「武野紹鷗と千利休」、一〇頁

前掲書（32）『南方録』二三七頁

前掲書（109）『藝術と茶の哲学』三六頁

西堀一三の『南坊録の研究』宝雲社 一九四四年、一一一頁

岡本文音『茶の湯と音樂』思文閣、二〇一二年、二〇六頁

田中秀隆『〔山上宗二記〕の評価史』茶の湯懇話会編集『〔山上宗二記〕の研究』
一、三徳庵、一九九三年、四八～五二頁

前掲書（6）『武野紹鷗研究』一八四頁

前掲書（62）『武野紹鷗研究』一八五頁

久松真一『茶の古典十二選（九）南方録』『淡交』昭和三十年九月号二五頁

（前掲書）（117）『〔山上宗二記〕の評価史』五七頁による

六十頁

第五章 「わび」と「侘数寄」

—『山上宗二記』、『長闇堂記』、『宗湛日記』による考察—

はじめに

第一章において、「わび」の語彙の変遷を『万葉集』、『古今集』、『新古今集』、そして、中世文学と辿った。万葉集時代から勅撰集時代の和歌では、「わび」は、愛情の満たされなさや、不足の心の状態や生活苦の嘆きとして、用いられていること、そして、その感情は、対象を自然界の風物にも向けられて行ったことを考察したが、その欠けた状態に何らかの意味や、積極的な意義を見出して行く傾向は、見られなかつたことと、美意識の対象にはなつていなかつたことに注目した。さらに時代を追つて、中世文学の時代、『徒然草』や、村田珠光と同時代の宗祇、肖柏、宗長の連歌『水瀬三吟』においても、「わび」は、心地よいものとしては、使われていず、やはり、美意識の対象にはなつていないことを理解した。

第二章、第三章、第四章においては、茶湯関係の遺文、史料から、「わび」に焦点を当てて、考察を行つた。「心の文」、「紹鷗侘びの文」、「南方録」の精緻なる解説、考察を試みた。「心の文」においては、「わび」なる語彙は見出せず、「冷え枯れ」、「冷えやせ」の中世的美意識が、強調される。しかし、「心の文」には、「道具以外のところに茶の湯の本質」をおく「わび」の精神が「冷え枯れ」、「冷えやせ」の中世的美意識において、内包されて、語られていることを考察した。「心の文」のキーワードの「なくともならぬ」「かまん」は、『笈の小文』に云う「其貫道する物は一なり」の「一」に通じるものである」と、すなわち、利休に貫道しているものであると、結論づけた。

第三章の「紹鷗侘びの文」においては、「わび」の定義がなされている。

「紹鷗侘びの文」におけるわびの定義とは、「正直に慎み深くおごらぬ」ということであつた。

同時に、定家の歌「いはりのなき世なりけり神無月誰がまことより時雨そめけん」が、紹介され、十月に「わび」の風情を最も感じるとし、また、大きな自然の摂理のまこと、すなわち、大いなる理法ともいふべき、人間の思議思量を超えた力への敬虔なる姿勢から、人がまことであること、すなわち、「正直に慎み深くおごらぬ」生き方が出てくることを、「紹鷗侘びの文」は語つていると結論づけた。

第四章の『南方録』においては、「わび」の概念は「清淨無垢ノ佛世界」とも、「佛心ノ露出スル」ところとも等、禅的境地においてその定義がなされる。また、紹鷗のワビを定家の歌「見ワタセハ花モ紅葉モナカリケリ 浦ノトマヤノ秋ノタグレ」に、利休のワビを家隆の歌「花をのミ待つらむ人に山里の雪間の草の春を見せばや」に託して、その説明をしている。

「心の文」は、珠光の真蹟であるという確実な根拠の無いこと、そして、筒井経一氏には、「永正から天文年間の間に連歌、能楽、茶の湯の世界に通じた人物による作成」との見解がある。首肯せねばならぬ見解と考えるが、第二章においては、真蹟か否かについては、言及せず、内容を中心に精緻なる分析を行つた。また、「紹鷗侘びの文」は、「後人の偽作」とされていること等を踏まえた上で、内容重視という見地からの検証であるとの断わりをした。『南方録』は、元禄年間の立花実山による編集著作とされ、「わび」が、美意識として、はじめて、茶の湯に登場するのは、この『南方録』によるものであるとの矢部良明氏の指摘のあるところである。⁽²⁾ 中村修也氏は、この矢部氏の見解を踏まえて、「わび」を美意識として、結びつけ、その創始を千利休によるものであるとした『南方録』は、元禄三年（一六九〇）に出されたものであることから、茶の湯が本来、「わび」を根本としたということは、まだ、証明されていないことであり、むしろ、江戸中期に形成された概念であるとの見解をとつている。故に、利休の茶の湯を「わび茶」と称することには、慎重を要するとしている。⁽³⁾ 筆者においても、前述の二つの「わび」に対する見解を視野に入れながら、利休の茶湯への解明を行うべきと考えている。

以上の「わび」に対する見解は、一時、さて置くことにして、本章においては、利休の茶の湯が、篤く語られる『山上宗二記』による「侘数寄」を中心に考察し、利休の茶湯への解明に繋げて行きたい。

『山上宗二記』は、山上宗二が、二十数年間稽古を重ねてきた利休流（宗易流）茶法の秘事を、その弟子達に天正十六年から天正十八年に掛けて、伝授しようとしたものである。それ故、利休によつて、茶の湯が大成されつゝある時代の茶の湯の有り様を考察することが出来るのである。

一大名茶湯・茶湯者・侘数寄・名仁

（1）茶人の分類

古今唐物ヲ集名物之御嚴リ全ク數寄人ハ大名茶湯ト云也、又目聞ノ茶湯モ上手ニテ

世上数奇ノ師匠ヲ仕テ過レ身茶湯者ト云、又侘数寄ト云ハ一物モ不レ持者、胸の覺悟

一ツ作分一ツ手柄一ツ此三ヶ条調ル者ヲ云也、又唐物モ持チ目モ聞キ茶ノ湯モ上手右ノ三ヶ条モ調リ一道ニ志深ケレハ名仁ト云也、是紹鷗之追加之判也、其外當代幾

千万之道具、小道具迄皆悉紹鷗之目聞ヲ以テ被レ出レ好也、口伝・密伝在リ、茶湯者ト云ハ松本・篠両人也、数寄者ト云ハ善法也、茶湯者ノ数寄者古今之名仁^ミトト云ハ珠休の名を連ねることを控えたのであろう。

光井引拙・紹鷗⁽⁴⁾也、

『山上宗二記』の右の引用は、茶人の分類である。まず、「数寄人」、「数寄」、「数寄者」を、筆者において、次のように定義することにする。

「数寄人」＝茶の湯をたしなむ人、乃ち、茶人。

「数寄」＝茶の湯。

「数寄者」＝侘数寄。（侘数寄と同義に使われることあり）

また、「隠遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情」を備えている茶人、もしくは、「平安時代から続く〈数寄〉の語句が持つ、歌論にもとづいた特異な精神性」をもつて、茶の湯をたしなむ茶人。

前掲の引用の内容要旨は次のようであろう。

大名茶湯とは、古今の唐物名物を集め、それを並べ飾りたてる茶湯を行う茶人である。茶湯者は、目聞きにして、茶湯も上手にて、その茶湯の師匠をして、生計を立てている茶人を云う。侘数寄とは、名物も持てず、ただ、胸の覚悟一つ、作分一つ、手柄一つ、この三か条を身に備えて茶湯を行う茶人である。名人とは、唐物を所持し、目聞きであり、茶の湯も上手で、しかも、右の三か条（胸の覚悟一つ、作分一つ、手柄一つ）をも備え、この茶の一一道に志の深い茶人のことを云う。以上の如くに分類を行つてゐる。

「胸の覚悟」、「作分」、「手柄」の内容を谷晃氏は、『茶人たちの日本文化史』において、分類しているので、その解釈を取ることにしたい。⁽⁵⁾

覚悟＝茶の湯に一心振不乱に取り組む覚悟とその決心

作分＝茶の湯における創意と工夫

手柄＝茶の湯の技量とそれまでの実績

次にその分類における代表者の具体名を上げている。

「茶湯者」として、松本珠報、篠道耳、数寄者に栗田口善法、「茶湯者ノ数寄者古今之名仁」

として、珠光、引拙、そして紹鷗を上げている。当然、利休も続くであろうが、生存中の利休の名を連ねることを控えたのであろう。

宗二は、名人として、名を挙げた 珠光、引拙、そして紹鷗に利休を加え、それぞれの茶

の湯の風体を、『山上宗二記』の後半部において、次のように表現している。

一 紹鷗ハ五十四而遠行、茶湯ハ正風体之盛ニ死去ナリ、物ニタトウレハ吉野ノ花ノ
盛ヲ過テ夏モ越シ、秋ノ月、紅葉に似タリ、

一 引拙ハ十月時雨ノ比、木葉乱ルゝ□節ニ似タリ、※虫損 残画及び異本よりみて「時」。

七十而遠行

一 珠光ハ及八十遠行、極月冬木ノ雪遠山ニ似タル歟、

右三人之行色々ニ替ト云々、但シ何レモ面白シ、

一 宗易茶湯モ早冬木也、平人ニハ無用也⁽⁶⁾、

名人の風体、茶湯の境地を季節に例えている。

名人とする紹鷗の茶の湯は、五十四歳という「正風体」の盛りに死去した故に、冬枯れの境地に達していざ、季節に例えるならば、春を過ぎ、夏も越し、そして、迎えた秋の月と華やかな紅葉にその風体は、例えられる。

(鳥居) 引拙は、十月の時雨の頃、木葉が乱れ落ちてゐる風情にその茶の湯の風体が例えられる。七十歳にて、遠行している。

珠光は、八十歳での遠行であつたが、その茶の湯は、十二月の冬の雪積る木、あるいは、冬の遠山に例えられる。そして、この三人の名人の茶の湯における仕業は、変化に富み、それぞれに興味があるのである。

宗易の茶の湯も、既にその風体は冬木である。そして、余りにも非凡にて、凡人には、真似も出来ないことであり、凡慮の及ばない範疇にある。

以上のように、名人四人の茶の湯の境地、風体を宗二は、季節に例えている。

そのような名人も、侘数寄も備えているべきとされる三か条(胸の覚悟、作分、手柄)を次項において、「胸の覚悟」を中心に考察を進めたいが、その前に『山上宗二記』における「侘数寄」なる語彙の意味する内容について、考察を行うとする。

(2) 侘数寄

前述した如く、宗二は、「侘数寄」という言葉を「一物モ不レ持者^{ルタモノ}、胸の覚悟一つ作分一つ

「樂ハ弥侘数寄力専也」とも云い、また、「三疊敷ハ紹鷗ノ代迄ハ無^ニ道具」ノ侘数寄□専トス」（※虫損。異本には「侘数寄ニ、専トス」とある。）と、わざわざ「道具無しの」と付け加えている。しかるに、一物を持たざる「侘数寄」と、名物所持の「侘数寄」とが存在することになり、また、「古人之曰、茶湯名人ニ成ての果ハ道具一種サヘ樂ハ弥侘数寄力専也」ともある。それは、茶湯の名人とまで称されるようになると名物道具はただ一つでよい。その一つで楽しむ境地に到ると、その茶湯は「侘数寄」の茶湯になるという意味である。すなわち、「侘数寄」は、茶の湯の究極の境涯を意味する謂いとして用いられている。

宗二は、「侘数寄」なる語を名物を所持していても、所持せざとも、一物をもつてゐるか否かに比重があるので無く、要は、唐物名物と云う道具本位ではない、それから脱却した、心に重心を置く茶湯、つまり、豪奢な華美ではない、簡素な慎ましい、自分の持てる道具での「数寄に入った」茶の湯、また、そのような茶の湯を行う茶人を意味していたと解釈する。また、一方では、茶人の究極の境涯を意味する表現、理念としても、用いていると解釈する。中村修也氏の「いずれにしても、もとは名物道具を持つていた人の境地の進化を述べてお

り、その究極が〈侘び数寄〉という主張である」との見解も首肯したい。⁽⁷⁾

谷晃氏も、『山上宗二記』における「侘数寄」を茶湯の最高の境地・境涯を示す語であるとしている。それは、「古人之曰、茶湯名人ニ成ての果ハ道具一種サヘ樂ハ弥侘数寄力専也、心敬法師連歌之語ニ曰、連歌之仕様ハ 枯かしけ寒かれと云、此語ヲ紹鷗茶ノ湯ノ果ハ如此有度物を、など常ニ被申之よし辻玄哉語り伝へ候、但シ茶湯ハ風体年く珍クかはるへきの条、其時ノ先達ニ可習者也」とあるところから、「侘数寄」を茶湯の最高の境地・境涯を示す語であると解釈できるとし、かつ、「侘数寄」の風体は、「枯かしけ寒」きものであり、また、「年く珍クかはる」ものであるとしている。谷氏は、『紹鷗門弟への法度』における「数寄者」といふは隠遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」を『山上宗二記』における「侘数寄」に近い内容であるとしている。また、宗二が「数寄者」の例として挙げている善法は、西行や心敬から宗祇へと続く歌詠みたちの遁世、閑居しての求道の生活において、歌に没入していた「数寄」に通ずるものがあろうとしている。⁽⁸⁾

『日本教会史』において、ロドリゲスは、当時の茶の湯を、東山殿の茶の湯の古い様式を部分的に改め、完成させて行き、「現在流行している数寄」を作り上げたと分析し、そして、その数寄を本の寄（本数奇か）と侘数寄に分類している。本数寄は、高価な品のいくつかが、なければならぬが、侘数寄は、安価な類似品を用い、庶民でも出来る貧弱な茶の湯である

とし、本数寄も侘数寄も、その目的とするところは同じであると分析している。⁽⁹⁾ ロドリゲス

の観察による「侘数寄」は、『山上宗二記』の「一物モ不^ルレ持者^{タモノ}」なる侘数寄とほぼ同様と理解出来るが、「胸の覚悟一ツ作分一ツ手柄一ツ此三ヶ条調ル者」という茶人の境地、云い換えれば、「数寄に入る」という理念、美意識のことろまでは、観察が出来ていないと考える。

同様のことを、谷 昊氏は「平安時代から続く〈数寄〉の語句が持つ、歌論にもとづいた特異な精神性には注意を払つておらず、『山上宗二記』のいう茶の湯の最終的な境地・境涯としての侘数寄への理解は不十分であると考えられる」と述べている。⁽¹⁰⁾

「侘数寄」の茶湯関係史料における初見は「池永宗作への書」における「境^(境)ノ邊ニハ、ワビ數寄トシテ、クドカマエバカリシテ持ツ人ヲヲシ、是ヲバ常翁ガマエトモ云⁽¹¹⁾也」であるとされる。

江戸期の『長闇堂記』（寛永十七年（一六四〇））においても「侘数寄」なる語彙がしばしば見られる。次項において、考察するが、大方は、一物も持たざる「侘数寄」と同義において、用いられている。

（3）「数寄者ト云ハ善法也」

『山上宗二記』の別の箇所では珠光が善法を「胸中のきれいな者」と称賛したとも語つている。

京粟田口善法カンナヘ一ツニテ一世ノ間食ヲモ茶湯ヲスル也、身上樂ム胸ノキレイナル者トテ、珠光褒美候⁽¹²⁾、

熊倉功夫氏は、宗二の善法に対する賛辞は、さまざまの茶人に対する短評の中でも注目されるとし、「()」にいう「胸のきれい」というのは、他のところに出る「胸の覚悟」「きれい」数寄、心中、なお以て専らなり（略）と相応する言葉、どうやら『宗二記』のなかで理想とされる茶人の一極に、この粟田口善法がいたのではないかと思われる⁽¹³⁾と解説している。宗二においては、よい評価を得ている善法であるが、宗旦は、「かやうのものは只礼もなく雅もなく、変人にて習ふべからず」と一路庵禪海、南都与五郎、道六共々に酷評して⁽¹⁴⁾い

る。筆者においては宗旦の見解を首肯するところである。珠光が称賛したという「胸ノキレイ」とは、善法に「世俗の名誉や利害を重んじる価値観・人生觀から自由」であるために入った、遁世・閑居の生活を中心見てのことではあるまい。当時主流であった道具本意の茶湯を逸脱した余りにも「ユニークな」茶湯の風体は、別次元の問題となろうか。西行や心敬は、遁世・閑居して求道の生活に歌の道を追求するために入つたのである。禪海等と同じく「世俗の名誉や利害を重んじる価値観・人生觀から自由」になることを求めたのである。

しかし、その自由さが問題となるところである。管見においては、禪海等の自由さは、世間からの超脱という自由さではなく、世間を無視した自由さなのであるまいと考へる次第である。そのような境地が、かんなべ一つで雑炊も焼き、茶湯をするという振る舞いになつたのではないか。また、必然的に善法を確かに「一物モ不レ持」^{ルタ}状態へと導いたであろう。善法等の世間を無視した勝手気儘な振る舞いを、宗旦は礼もない、雅もない変人の為すことと見て取つたのである。世間から超脱することと世間を無視することとは違うと考へる。求道とは、世間から超脱することであり、世間を無視することではない。そこには、「礼」も「雅」も存するのではなかろうか。「数奇者」、「侘数寄」においても「礼」も「雅」も存すると考へる。しかし、その「礼」「雅」の内容の定義が肝要であると考へる。一物も持たず、しかし、茶湯に志す決意が堅固であり、茶会や茶事における作意に優れ、人からの容認のある茶湯の出来る人物、すなわち、「侘び数寄」は、やはり、「礼」も「雅」も備えていると考えたい。先に少しふれたように、「礼」、「雅」の内実が問題となるが、本論考の主旨ではないので、この問題にはこれ以上深くはふれない。また、宗二は、世間の価値観から自由に生き、一物も持たず、我が茶の湯をするところに、主眼をおいて、善法を評価し、宗旦はその茶湯の風体を中心に考へ、評したということであろうか。しかし、宗二は、紹鷗が「茶ノ湯ノ果」は心敬法師の云う「連歌之仕様」のように「枯かしけ寒かれ」とのよう有りたいものだと常々、辻玄哉に語つていていたことを述べている。さらに「茶湯ハ風体年く琢クかはるへきの条、其時ノ先達ニ可習者也」とも語つてゐるところから考へるに、宗二は、「枯かしけ寒かれ」の風体に言及してゐるのである。言及するということは、その理念への志向があるということである。「枯かしけ寒かれ」の風体は「冷え」がその根底にあり、「冷え」は「礼」も「雅」も内実している。谷氏が、『紹鷗門弟への法度』における「数寄者といふは隱遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし』を『山上宗二記』における「侘数寄」に近い内容であるとしているところから考へても、善法は「数奇者」、「侘数寄」の代表者に相応しいのであろうかとの疑問が再度、筆者においては生じて来るが、宗

二は、「一物モ不レ持者」^{ルタモノ}、すなわち、道具無し、手許不如意にして、私利私欲なく、胸中の「キレイ」にして、茶の湯をすることに主眼を置いているのである。『長闇堂記』においても、

栗田口の道善と云道心者の侘数寄有、手取なへ只ひとつを持って、

と道善（栗田口善法の⁽¹⁵⁾こと）を「侘数寄」に挙げている。また、名高い侘数寄として、數内宗也（宗巴）をあげ、訪れて来た客人との話が尽きず、夕食時になり、その客人は「晩炊」を持つて来るよう下僕に言い付け、宗巴は母屋から運ばれてきた「晩食」を客への食事が届くのを待たずに一人でその場で食べてしまつた逸話を紹介している。そのことは、当時の風習からして珍しいことではないのだが、ただ、常識としては、待合でも食べるべきところであるが、そのような礼儀作法に頓着しなかつた宗也のふるまいを、「宗也心つよく、大胆のしかたなり」と称し、⁽¹⁶⁾

侘数寄は心つよく大胆にあらねハ、道具万不如意なる程に、世に有人とましはれハ、心おとりせられて、肩身つまりて、おのつから茶湯にうとむ物也、と云て、只胸の覚悟第一ならん、⁽¹⁶⁾

と結論づけている。これらの侘数寄とは、世間的なしきたり、名誉、富、利害等世俗的是一切から全く自由である境涯・境地に主眼をおいて見てのことであろうか。その境地の深化は、高次の精神的、脱俗の境涯ということになる。高次の精神的、脱俗の境涯から行われる茶湯は「礼」も「雅」も内実していると考える。谷氏の云う『紹鷗門弟への法度』における「数寄者」といふは隠遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし』を『山上宗二記』における「侘数寄」に近い内容であるとの説に従えば、その「侘数寄」は、名人の境涯、境地、風体を表現する理念であり、宗二における善法に代表される茶人の分類の「数寄者」、「侘数寄」と区別して考えたい。

二 侘数寄と名仁の胸の覚悟

(1) 侘数寄の「胸の覚悟」

「侘数寄」及び「名仁」の条件の一つである「胸の覚悟」とは、「茶の湯に一心振不乱に取り組む覚悟」との定義を先に紹介したが、茶湯に取り組むことにおいて、搖るぎない決意があることである。搖るぎない決意とは、その茶湯において、人からの不評や身の不遇を招くことがあっても、それに負けず、我が茶湯をする信念を貫くことである。風体の問題は別

次元、別の立場からの問題とし、『長闇堂記』には、幾つかの箇所で、道具無しの茶湯すなわち、「侘数寄」の茶湯を行う心構えにおいて、「胸の覚悟」が不可欠であることを語つてゐる。『長闇堂記』から「侘数寄」の「胸の覚悟」の具体的内容を考察することとする。

志たにたるまねハ、いさみをあるしとしては、人に耻る事なき物也、今の世におもへハ、たれ有て、このしかたならん、たゞ志つよからぬゆへに、いさみなくして、人をも身をも耻るゆへ、道に到るものなしとみえし⁽¹⁷⁾

右の引用は、茶湯に取り組む志が堅固でさえあれば、勇気をもつて、自分の茶湯を何恥じることなく、行うことができるのであるが、今の世では、志が確りしていないため、勇気を持てず、人をも他人をも恥じてしまい、茶の道に至る者が少ないということである。侘数寄の茶湯は、確りした、強い志と勇気が不可欠であるのである。また、久保権太夫は、その心構えを次のようにも語る。

侘数寄は心つよく大胆にあらねハ、道具万不如意なる程に、世に有人とましはれハ、心おとりせられて、肩身つまりて、おのつから茶湯にうとむ物也、と云て、只胸の覚悟第一ならん⁽¹⁸⁾、

すなわち、侘数寄は、道具もなく、万事不如意なので、世に名高い人と交われば、肩身狭く感じ、委縮してしまいがちであり、そのようなことから茶湯が嫌になつたりしてしまいかである。兎に角、どのような不評や嘲りをもいに介きない大胆とも云うべき、心強さを持たなくしては、侘数寄の茶湯は出来ない道なのであることを説いている。さらに遠州が侘について次のように説き明かしていることを、『長闇堂記』は語る。

侘は萬事にその心なくてハあるへからす、よの常の茶湯にほこる人ハ、かやうの心持、胸におちかたき物⁽¹⁹⁾也、

また、侘数寄の茶湯が出来るためには、まず、「侘の心」すなわち、一物から自由になり、一物に代わるべき何か、いや、一物の存在価値以上の精神的な何かを持つていなければならぬ。そのような心を万事に、日常の生活の支柱に持つていなければ出来ないのである。しかし、名物道具の所持を誇り、道具本意の茶湯のみに喜びを持つ人物には、「侘」の心を持つことは中々難しいのである。さらに、久保権大輔は、次のようにも語る。

只浦山敷は目利の人、作意ある人、是数寄の根本たる(20)へし

右の引用においては、一物を超克するには、目利であり、作意があることが重要であるとしている。まず、「心つよく大胆」であらねばならない。そして、次に求められるのは、目利であり、作意があることであるということであろう。

この「数寄」なる語彙の内容解釈をここでまとめてみることにする。

谷晃氏が「紹鷗門弟への法度」における「数寄者といふは隠遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」を『山上宗二記』における「侘数寄」の内容に近いとし、また、「数寄」の語句には、平安時代からの歌論にもとづく特異な精神性があるとしていることは、「本章第一節（2）侘数寄」において、紹介した。久保権大輔は、「数寄」の根本は、目利きと作意があるべきと語る。その谷氏の考えを首肯した上で、まとめてみると、「数寄」とは、平安時代からの歌論にもとづく特異な精神性を備え、それは、風流とか、風雅の意味する語句より鋭く、厳しい感性、精神性であろうか、そして、目利きであり、作意に優れる資質に富んでいる概念と謂えようか。

少し、話がそれたが、以上、『長闇堂記』も含めての考察から、「侘数寄」の「胸の覚悟」とは、「一物を持たない」ことに気後れすることなく、心を強く大胆にもち、「数寄」の根本たる「目利」と「作意」をもつて、「一物」を超克する我が茶湯を行い、それが、人からの不評や身の不遇を招くことがあつても、自分の茶湯の信念を貫く心構えでいることである。そして、その信念、心強さと大胆さには、矜持が内実されているべきであろう。

（2）名仁における「胸の覚悟」

『山上宗二記』の定義する「侘数寄」とは、「一物も持たず」、「胸の覚悟、作分、手柄」の三ヶ条を備えて茶湯を行う人物であった。そして、その「侘数寄」の「胸の覚悟」の内容については、前項で論述したが、さて、名人の条件の中にも「侘数寄」同様、「胸の覚悟、作分、手柄」の三ヶ条を、唐物の所持、目利、茶湯も上手であること、茶の道への志が深いこと等の要件に加えてあげている。名人とは、そのような要件を備えた茶の湯者、数奇者であるとし、珠光、引拙、紹鷗を挙げている。当然、利休も名を連ねるべきところ、「宗二」は、生存中の茶人である利休の名をあげることをひかえたものと考えられる(21)。

名人とされる人物にも備わっているべきとされる「胸の覚悟」の内実に関して、珠光、紹鷗そして、利休等の名人から考察を進めたい。

（イ）珠光の茶湯における「胸の覚悟」

珠光が古市播磨に宛てた「御尋之事」は茶席における五ヶ条の心構えを説き、最後に、『拾遺和歌集』卷十七にある僧正遍昭の歌「こゝにしも何にほふらんをミナヘシ人の物いひさかにくきよに」と結んでいる。この「御尋之事」を締める最後のこの一句に珠光の茶湯における「胸の覚悟」が窺えると考える。「御尋之事」は、『源流茶話』の「詞歌」編から引用する⁽²²⁾。

御尋之事

珠光

一所作ハ自然と目に立候ハぬ様に有べし、

一花のこと、座敷のよきほとかるくと有べし、

一香をたくこと如何、さのミけやく敷立候ハぬ様ニつくべし、

一道具も年より人又若キ人それくのほど可然候、

一座敷へなをりて、主客ともにこころをのどめて、ゆめくたねんなき心もちこそ、

第一の肝要なれ、御心までにて、外面へ無用なり、

こゝにしも何にほふらんをミナヘシ人の物いひさかにくきよに

「こゝにしも何にほふらんをミナヘシ人の物いひさかにくきよに」というこの歌には「房の前裁見に、女どもまうで來たりければ」という詞書がある。遍昭のこの歌の直接の意味は「場所もあろうにこの寺の僧坊に、どうして女郎花があでやかに咲くのだろう。人の取沙汰が口うるさい世の中な⁽²³⁾に」(女性が居るのを憚る僧坊に、どうしたことか、女郎花が咲き匂い、それを見物に、女性が集まつて来るのを見て、口うるさい世間の人は何を言うか分かつたものではない。根も葉も無い悪い噂を立てるに違いないのだが、女郎花は、そのようなことには関せず、ただ黙然と、きれいに咲き匂つている。)

珠光は遍昭のこの歌の女郎花の姿に茶湯におけるあるべき姿勢を見て、「御尋之事」五ヶ条を締め括ったのである。

女郎花は、女性が近づけば、口うるさい世間の人が根も葉も無い悪い噂を立てるであろう僧坊に、そのようなことには、我関せず、黙然と、咲き方を変えることも無く、「たゞ無心

に、自然に、おのれのあるがまゝに咲いているだけである。⁽²⁴⁾ 僧坊に無心に咲く女郎花の姿に、珠光は、茶湯における「覚悟」を見たのでなかろうか。自分の茶湯を世上の評判や動静に動じることなく、無心に、あるがままに行う境涯を茶湯の究極の境地と覚悟したのである。

『心の文』においては、「又ハかまんなくともならぬ道也。銘道にいわく、心の師とハなれ 心を師とせされと古人もいわれし也。」と、茶湯の道において、究極的に肝要とされるのは、「なくともならぬ」「かまん」であることを説いている。前節において、『こころの文』の詳細な解釈および分析は試みたので、この節においては、繰り返さない。「又ハかまんなくともならぬ道也。銘道にいわく、心の師とハなれ 心を師とせされと古人もいわれし也。」との箇所に、珠光という名人の茶湯の道における厳しい覚悟が表出されていると考える。茶湯においては、「なくともならぬ」「かまん」を持たなければならぬことが説かれている。

その「かまん」とは、世阿弥の『遊学習道風見』に云う「言語同断 心行処滅之處」⁽²⁵⁾ の茶湯へと起動する「絶対我」「無我の我」である。すなわち、言語の表現を超え、思議思量を超えた「妙」なる境地の茶の湯への起動は、この「真心」「絶対我」「無我の我」の働きなのである。たゆまぬ、長年に亘る稽古、修道の結果、到り得るのであるとされる「かまん」から起動された茶湯とは、「心の下地によりて、たやすくして、後までひへやせた面白い」茶湯なのである。「心の師とハなれ 心を師とせされ」と、常に自己超克し、さらに、そのような境涯をも放下してしまうことを珠光は説くのである。「御尋之事」における、「御心までに、外面へ無用なり」（「五ヶ条の心得」）修得出来るよう修養、努力し、それをあなたのお心の内にのみ留め、その姿をあらわになさらぬように。そして、究極のところは、その修行、努力ですら放下してしまえるように）も「心の師とハなれ 心を師とせされ」と同様の境地を説いている。それが、珠光の茶湯における厳しい覚悟なのであると考える。

（口） 紹鷗における「胸の覚悟」

紹鷗門弟への法度

- 一 客の心に合ぬ茶の湯すましき也、誠の数寄にあらず、我が茶の湯と言所を心得専要、又、客に手をとらする事あしく候。

右に掲げた一条は、「紹鷗門弟への法度」の十二ヶ条⁽²⁶⁾の最後の一条である。

「客の心に合ぬ茶の湯」はしてはならない。「客の心に合ぬ茶の湯」とは、「客の心に叶わない茶の湯」ということであろう。そのような茶の湯は「誠」の茶の湯ではない。同時に「我が茶の湯」をすることがもっとも肝要なことであると説く。「客」と「我」は、相反する概念であるが故、一見、矛盾しているように感じる。しかし、その「我が茶の湯」こそが、「誠」

の茶の湯であり、「客」の心に自ずと叶う茶の湯であることが含蓄的に意味されていると考える。

『南方録』「覚書」に客と亭主の心の持ち様について「互ノ心ニカナフガヨシ、カナイタガルハアシゝ」とあるが、「我が茶の湯」は、「カナイタガル」ことなく、「互ノ心ニカナフ」のである。『紹鷗枕びの文』にある「師へよく聞き置き候に、一つとして心はなるゝ所作はないし。是も心と心のつかぬ所にもてなす心を本性と云ふなれば、我しらずによき所に叶ふところが奇妙とも云ふべきなり」とあるが、そのような境涯における茶の湯が、「我が茶の湯」であるはずである。

「我が茶の湯と言所を心得専要」⁽²⁾に、紹鷗の茶の湯における「胸の覚悟」が存ると考える。

「我が茶の湯」とは、珠光のいう「かまんなくともならぬ」「かまん」による「茶の湯」と内実、同じことであろう。長年の厳しい稽古、心地修行の結果、到り得た境地より却来た、その人の魂の吹き込まれた茶の湯であろう。その茶の湯においては、自ずと「客の心に合う」もてなしがなされるはずである。その「我が茶の湯」とは、『茶話抄』では、「青に立帰」つた境地における茶の湯として表現されている。

『茶話抄』には、稽古ハ其心千疊敷に金張付ヲ日當ニいたし習ふへし、かくて修練事を重れば、おのれと青に立歸り、茶の極意ニ至る者なりとそ⁽²⁾⁷とある。「青」の境地とは、修練に修練を積み、その結果としては、三才の童子のような無心の境地、自由自在の境地を云うのである。また、『茶話抄』の別の箇所では、「稽古ハたゞ心静まる様に工夫すべし、業ハなる物なれとも、茶事ハ心地の修行にして、その場に游ふ事安からず」⁽²⁾⁸とあり、業は稽古を積めば、出来て行くものであるが、茶を行には、心地の修行が大事であつて、その修行の末、遊戯の境地に到り、茶事において、游ぶ⁽²⁾⁹とく、自由自在にふるまえるようになるのだが、それは、易しいことではないとされる。「その場に游ふ事」すなわち、茶事の場に游ぶという境地は、「我しらずによき所に叶ふ」境地なのである。

(八) 利休における「胸の覚悟」

利休の茶の湯における「胸の覚悟」を考察するに当たり、利休の肉声を伝えていると思われる『山上宗二記』と『宗湛日記』から精査することとする。

(a) 『山上宗二記』

「又十体之事」に利休が「一期ニ一度之参会之様ニ」と茶会の主客の在り方について、語つたとされる箇所に利休の茶湯における厳しい覚悟が窺える。

一 客人振之事 大方在

^{*}二 一座建立

、条々密伝多レ之、一儀為

二初心

一紹鷗被

二語置

者也、但當時宗易被レ嫌候、端々夜話之時珍ク被申出候、第一朝夕寄合間成共、道

具之開キ又ハ口切之儀ハ不レ及レ申、常ノ茶湯成共、路地ヘハイルカラ立迄、一期

ニ一度之参会之様ニ亭主ヲしつして可レ威ト也、公事之儀世間之雜談悉無用也、夢

庵狂歌ニ云、

我仏隣の宝智舅天下軍人の善惡

ヨシアシ

此歌にて可ニ分別^(ス)、茶湯雜談數寄入タル事ハ可レ放^(ス)、兼ハ又茶之立ツ前ハ無⁽²⁹⁾言、

客としての在り方は「一座建立」として、密伝が多く有り、また、紹鷗が初心者のために、語り置いているのだが、その「一座建立」の条々密伝を紹鷗が語り置くことを、當時利休は嫌つたとある。茶湯の精神論を普段は語らない利休が珍しく端々に話してくれたことは、「一期ニ一度之参会之様ニ」客は、亭主に相対すべきであるとの考えであった。朝会であれ、夕の会であれ、道具披きの会や口切の会のような大事な茶会はむろんのこと、日常の会であつても、路地入りから退出までの間、「一期ニ一度之参会之様ニ」すなわち、一生にただ一度の出会いであるごとく、客は亭主を心深く思い、また、敬して接しなければならない。世事雑談は絶対にしてはならない。そのことを牡丹花肖柏は狂歌で「我仏隣の宝智舅天下軍人の善惡」と詠んでいるが、まさにこの歌の通り心がけなければならない。しかし、茶席での雑談は数寄に関する話だけは許されているのだが、茶が立つ迄は無言がよいとのことを利休が宗ニに語つたというのである。話は、「亭主振之事」に及び、亭主は客を心底尊敬して、また、客はどのような立場の人であつても名人を迎えた時のようにもてなさなければならぬと話は続くのである。

「一座建立」は、『風姿花伝』や『申楽聞書』によると能樂の一座を經營または新たに興すことが元來の意味であり、「連歌や俳諧を興行することも一座とよぶようになった」とある。その一座の「運営の良否と会衆の技倅の巧拙によって一座の芸能が満足すべき内容で行われ雰囲気が盛り上ることが、望まれ、それを一座建立とよんだ⁽³⁰⁾」とあることから敷衍して、茶会における一座建立とは、然るべき内容にて、雰囲気の盛り上がりがあり、主客の心の一一致の得られた茶会を云うのであろうか、そのような一座建立においては、客人の在り様が大いに影響することを『山上宗二記』の前掲の箇所では述べているのである。利休は、茶の湯の「一座建立」には、亭主は云うまでもなく、客の在り方も大切であることを踏まえた上で、前述の「一期ニ一度」の緊張感漲る、厳しい精神を説いたのである。

利休は茶湯に緊張感と高次の精神的世界の建立を求め、世俗の飲食や会合の場と異なる」とを主張しているのである。

この「一期ニ一度之参会」の思想と同様の思想を、幕末の大老井伊直弼は、『茶湯一会集』において、「一期一會」という表現で展開している。

抑、茶湯の交会は一期一會といひて、たとへば幾度おなじ主客交会するとも、今日の会にふたゝひかへらさる事を思へば、實に我一世一度の会也。去るにより、主人は、万事に心を配り、聊も餞末なきやう深切実意を尽くし、客にも、此会に又逢ひがたき事を辨へ、亭主の趣向、何毫つもおろかならぬを感心し、実意を以て交るべき也。是を一期一會といふ。必々主客とも等閑には一服をも催すまじき筈の事、即『一会集』の極意なり。⁽³¹⁾

この『茶湯一会集』に見られる井伊直弼の主客の精神は、『山上宗一記』の前述の「一期ニ一度」の箇所の精神をより具体的に述べたものと考えられる。

「必々主客とも等閑には一服をも催すまじき筈の事、即『一会集』の極意なり。」

とは、主と客との感應道交、すなわち、主客の直心の交わりに主眼をおく茶の湯の建立を志しているのであると考へる。直心の交わりについて、『南方録』は、「規矩寸尺、式法等、アナガチニ不レ可」云、火ヲ、コシ、湯ヲワカシ、茶ヲ喫スルマデノコト也、他事アルベカラズ、コレ則佛心ノ露出スル所」の交わりであると説いていいる。

(b) 『宗湛日記』

『宗湛日記』の語る利休から、利休の「胸の覺悟」と在りし日の利休を考察することにする。

天正十八年庚寅年九月
同十日昼

一利休老 聚樂二テ 御會、 球首座 宗湛

書院ニテ、上段ノヲシ板ニ天神名號懸テ、ソノ前ニクリくノショク臺ノ上ニ、

青磁ノ角ナル香爐置、ショク臺ノ下ニ、古銅ノ花生ニヲ車一本入テ、脇ノ方ニ、臺子ノ茶湯アリ、カナ風爐 アラレ釜 カネノ水指 ヒシヤク立カネ 蓋置 竹ノ引切 上ニハ黒茶碗カタマリハカリ置、中ニ臺子ノサキノカベニ春甫ノ文字懸テ、先振舞アリ、ソノ後ニ、

一茶ノ時ニ、内ヨリ棗、袋ニ入持出テ、前ニ置テタテラルゝ、茶ノ後ニ、又内ヨリセト茶ワン持出テ、臺子ノ上ノ黒茶碗ニ取替ラルゝ、黒キニ茶たて候妻、上様御キライ候ホトニ、此分ニ仕候ト也、

一墨蹟ハ、横ニ大字ニ七アリ、口ニ吹毛ト書出サルゝ、上ニ丸印、下ニ角印、合テ二アリ、上下丹イロノ紙、一文字金ラン也、

一名號ハ、ヒタリ字ニ右字ヲマセテ有、筆者ハ薩摩衆、年少カクト也、

一手水鉢ハ、大 キナル丸キ石堂也、ヒシャク、アヲノケ（32）テ也、

右に掲げたように、天正十八年九月十日昼の会に聚楽第の利休屋敷にての利休の会に、宗湛は、球首座と共に呼ばれている。

書院にて、天神名号が懸けられ、その前に俱利の燭台が置かれ、燭台の上には、青磁の角の香炉、下には、尾車草が一本生けられた古銅の花生が置かれていた。脇の方に台子が置かれ、道具は、カネの風炉、アラレ釜、カネの水指、カネの柄杓立、蓋置は竹の引切であつた。そして、天板には、黒茶碗のみが飾られていた。

宗湛等は、まず、懷石が振る舞われ、その後で、茶の湯となつたのだが、利休は、勝手から、仕覆に入れた棗を持ち出して茶を点てた。茶が済むと、また、勝手から瀬戸茶碗を持ち出して、台子の天板に置かれている黒茶碗と取り替えられ、「上様は黒い茶碗で茶を点てることはお嫌い故、このよう以致した」と利休が語つたと宗湛は記している。

その三年前の天正十五年亥正月十二日朝、宗湛は、宗傳と利休の大坂屋敷の深三畳半の席に招かれている。はじめ、床柱には、白梅の入った高麗筒が掛けられていたが、手水の間に、網に入った橋立の大壺に変えられ、尻フクラの茶入と井戸茶碗が使われた。その後、利休から、数々の数寄の雑談がなされた。珠光の投頭巾については、「珠光が末期に宗珠にこれに無上の茶を入れるのでなく、挽屑の茶を入れよ」と云つて死んだという雑談や、円悟の墨蹟があつた。さらに、「内赤ノ盆ハ、赤ハ雜ナルコゝロ也、黒ハ古キコゝロ也」との御雑談もあつた。この雑談から、利休が「黒」の色を「古キコゝロ」と捉えていることが分かる。その「黒」の色を秀吉が好まなかつたことを重々承知の上で、天正十八年正月に聚楽屋敷に宗湛等を招いた時に、堂々と使つたわけである。また、同年十月廿日昼の会に聚楽屋敷に宗湛一人が招かれているが、この時の茶碗も黒で、中次と共に使われている。この折も御雑談があり、珠光が肩衝の上に茶杓をのせることや緒を短く結ぶことを始めたのであり、それは投

頭巾から始まつたという雑談を宗湛に聞かせている。

天正十五年亥正月十二日朝

一利休 聚楽二テ 御會、

宗湛 宗傳兩人

フカ三疊半 四寸ノキロリ 五徳スヘ、釜アラレ、ウバノ口、鬼面、床の向ノ柱ニ
高麗筒ニ白梅入テ、手水ノ間ニ取テ、床ハシタテノ大壺置テ網ニ入、次ノ間小棚ノ
下ニ土水指、唐也、御茶尻フクラニ入、井戸茶碗ニ道具仕入テ、

土水覆

引切

御雜談叟

一 (略)

一 (略)

一ナゲ頭巾ハ、珠光末期ニ、宗珠ニ是ニ無上ヲ入候ハテ、揃ハカリ入ヨト云テ死也、
古ハニ貫文ホトノ物也、如此イヘル叟ヒグナリ、此小壺ヲナラヤノ又七ト云者、
所持候ツルニ、彼雜談ヲ聞テ、ラウサイニテ死也、古ノ者ハヲカシキ也、
一圓悟ノ文字ハ、一休ニ只モライテ、是ヲ珠光ノ表具セラルト也、此光ハ一休和尚ノ
法ノ弟子ニテ候間、只被進候也、今千貫文ニ宗易トラセラレ候トノ御雜談ナリ

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一 (略)

一内赤ノ盆ハ、赤ハ雜ナルコゝロ也、黒ハ古キコゝロ也、

天正十八年庚寅年九月
廿日昼

一利休老

御會、

宗湛一人

二畳敷 圧炉裏 雲龍釜、貫付松力サ也、貫カラカネ、

友蓋ラリイレ、

中次

黒茶碗、道具入テ、土水指 セト水下 引切 手水ノ間ニ、床ニハシタテノ大壺置
テ、コンノ網ニ入、緒カラムスヒニ、コイ茶過テ、大壺ヲアミヲノケテ、

床ノ前ナケコロハシテミセラルゝ

一水指

(略)

一手水鉢

(略)

一ヒシヤクハ、

(略)

一炭斗

(略)

一道籠ニハ、

(略)

御雑談事

一肩衝ノ上ニ茶杓置候事、光ノ仕出候、ナケ頭巾ヨリ始ナリ、同緒ヲ短クムスヒ候事、ナケツキンヨリ、此仕付イツレモ珠光ノ仕出候也、

一書院ニ、タシツクエニ、

画 有り (略)

(34)

この『宗湛日記』は、利休在世時のものであり、利休の肉声が聞こえる数少ない史料である。

戸田勝久氏は「利休の心は寛広であり、清冽でさえあつた。この気分は宗湛が自ら記した『宗湛日記』に鮮明であり、生々しい利休その人が覗えるし、その肉声も聞こえる。利休在世時の『宗湛日記』は利休の眞実に迫る行動記録といえる⁽³⁵⁾」としている。さらに、利休が博多の宗湛を自分の侘茶の思想を伝えるに叶う人物であると判断し、「内赤ノ盆ハ、赤ハ雑ナルコゝロ也、黒ハ古キコゝロ也」等々の数寄の御雑談を聞かせ、「黒キニ茶たて候叟、上様御キライ候ホトニ、此分ニ仕候ト也」とも、真情を明かし、秀吉との対立を信頼を寄せた宗湛には隠さないと解説している。

珠光についての雑談も幾つかしている。織部が「珠光名人と云事(ヲ) 利休以前はハ合点も難行處ニ、宗易出で一入珠光名上る也⁽³⁶⁾」と語つたとあるが、利休の珠光称揚が窺えると いうものである。

筒井紘一氏は「茶碗における利休の美意識の基本は黒にあり、高台脇から真直ぐに立ち上がる整形を理想とし、そうした視座で利休は茶席の道具を取り合わせてきたといえようとしている。「その典型が楽長次郎に焼かせた〈大黒〉〈太郎坊〉などの樂焼であり、〈小原木〉〈大原女〉などの瀬戸黒ちやわんである⁽³⁷⁾」と説明している。

その黒茶碗の黒を古き心と厳しい精神性を追求する利休の感性は捉え、黒茶碗で茶席の取り合せをした。黒は、重厚さ、落ち着きを呈し、温故知新をイメージさせる色であろうか。黒は全ての色を含む色でもある。それが、利休の茶であり、大きな権力に逆らっても、利休が我が茶湯を全うする覚悟が見えるのではないか。ここに、利休の茶湯における覚悟の

明確さと強靭さが窺えると考える。

ま と め

『山上宗二記』にある「侘数寄」の条件の一つである「胸の覚悟」と名人とされる人物にも備わっているべきとされる「胸の覚悟」の内容について考察した。

「侘数寄」の「胸の覚悟」は、『長闇堂記』の久保権大輔の語る「侘数寄は心つよく大胆にあらねハ、道具万不如意なる程に、世に有人とましはれハ、心おとりせられて、肩身つまりて、おのつから茶湯にうとむ物也、と云て、只胸の覚悟第一ならん」を引用し、この言葉を中心に論じた。

『山上宗二記』においても、『長闇堂記』においても、その侘数寄を代表する者として、栗田口善法を上げている。栗田口善法は、名物道具の賞玩や所持、世俗的地位や名誉や利害等から自由なる境涯にある「胸ノキレインアル者」としての「侘数寄」の代表者であること、しかし、「侘数寄」には、名人の境涯をも意味する謂いであることにもふれた。その「侘数寄」は、『紹鷗門弟への法度』における「数寄者といふは隱遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」に近い内容であるとの説を首肯し、名人の境涯、境地、風体を表現する理念であり、宗二における善法に代表される茶人の分類の「侘数寄」と区別して考えたいとした。

名人の茶湯における「胸の覚悟」として、珠光、紹鷗そして利休と考察してきた。

珠光は、古市播磨に宛てた茶席における五ヶ条の心構えを説いた「御尋之事」の最後に書き記した「こゝにしも何にはふらんをミなへし人の物いひさかにくきよに」、この一句に珠光の茶湯における「胸の覚悟」を託したと考えることを述べた。すなわち、僧坊に周囲の雜音に捕われることなく、ただ無心に咲く女郎花の姿に、自分の茶湯の究極の境地を見たのである。世上の評判や動静に動じることなく、自分の茶の湯を、無心に、あるがままに行う境涯を茶湯の究極の境地と覚悟したのである。

紹鷗は「紹鷗門弟への法度」の十二ヶ条の最後の一条「客の心に合ぬ茶の湯すましき也、誠の数寄にあらず、我が茶の湯と言所を心得専要、又、客に手をとらする事あしく候。」から、紹鷗の茶の湯における「胸の覚悟」を論述した。「紹鷗侘びの文」にある「一つとして心はなるゝ所作はなし。是も心と心のつかぬ所にもてなす心を本性と云ふなれば、我しらずによき所に叶ふところが奇妙とも云ふべきなり」とあるそのような境涯における茶の湯が、「我が茶の湯」であり、そのような茶の湯を行うとするところに紹鷗の茶の湯における「胸の覚悟」が存するとした。

利休の「胸の覚悟」については、『山上宗二記』と『宗湛日記』の利休の肉声を伝える箇所から論じた。

『山上宗二記』の「又十体之事」に利休が「一期ニ一度之参会之様ニ」と茶会の主客の在り方について、語つたとされる箇所に利休の茶湯における禅の精神を基盤にしたと考えられ

る厳しい覚悟が窺えるとした。利休は茶の湯において、緊張感と高次の精神的世界の建立を

求め、世俗の飲食や会合の場と異なることを主張していることをこの一条から論じた。

「一期ニ一度之参会」の思想は井伊直弼の『茶湯一會集』の「二期一會」の思想でもあることにふれた。そして、『宗湛日記』から、天正十八年庚寅年九月十日の聚楽第利休屋敷における宗湛と球首座を招いての茶会において、利休が秀吉が嫌う黒茶碗で敢えて茶を点てたことに注目し、時の権力に動ぜず、自分の茶の湯を行うところに、利休の茶の湯における「胸の覚悟」があることを論じた。

簡単に纏めるならば、「侘数寄」の「胸の覚悟」は「一物」を持たない不如意さにおいて、我が茶の湯をするに際しての「覚悟」であり、名人の「胸の覚悟」は、「一物」を超克する高次の茶の湯の創造を志すことにおいての覚悟であったと考える。

つまり、「二物」を持つているか否かの立場が、侘数寄と名人の大きな相違である。侘数寄は「一物」を持たざるという不如意の境涯を精神の豊かさと大胆さで超克し、名人は「二物」を持てる豊かさの中にも、慎ましさと精神の緊張をもつことであり、それが、山上宗二の云う「茶湯名人ニ成ての果ハ道具一種サヘ樂ハ弥侘数寄力専也」の「侘数寄」の真髓であると考える。

最後に注目したいのは、利休の茶の湯における「胸の覚悟」が利休の自刃とつながっていたのではなかろうかと推測されることである。そのところが、珠光、紹鷗とその「覚悟」の結果が大きく違つたのであるが、それは、利休が珠光、紹鷗とは違つて、隠遁者ではなく、時の政権内の権力者であつたこと、言いかえれば、政治的手腕における傑出した才能を、茶湯におけるこれまで優れた芸術的才能と同時に持ち得た人物だったからではなかろうか。

村井康彦氏は、利休においては、「政治的な行動をとるようになることと芸術的な才能が開き始めた、発揮され始めたというのは一つであつて、決して二つではないと思う」と述べているが、確かに、その二つの才能、能力を、幸か不幸か、同時に生かし得た人生が開かれたところに、茶湯における「胸の覚悟」が、政変の流れと相まって、死へとつながる伏線となつて行つたのではなかろうか。利休という名人においても、「侘数寄は心つよく大胆にあらねハ、道具万不如意なる程に、世に有人とましはれハ、心おとりせられて、肩身つまりて、おのつから茶湯にうとむ物也、と云て、只胸の覚悟第一ならん」との久保権大輔の言葉が、言及され得るところに、利休の茶の湯の真髄を見るのである。

「第十章 利休自刃の原因」において、『山上宗二記』の語る「当世の茶の湯」の考察を行い、本章で論述した「胸の覚悟」が利休自刃の伏線となつたのではなかろうかとする筆者の考え方を、さらに進めて行くことにする。

(2) 紹鷗『わびの創造』思文閣、二〇〇九年、一一二頁

(3) 中村修也「わびと数寄」『文教大学大学院言語文化研究科付属言語文化研究所紀要』第25号、文教大学大学院言語文化研究科付属言語文化研究所、一九一頁（六頁）
（4）熊倉功夫校注『山上宗二記』付茶話指月集』岩波書店、二〇一〇年（初版二〇六年）、二三三五～二三四頁
九五年、四八～四九頁

(5) 谷 晃『茶人たちの日本文化史』講談社、二〇〇七年、一二一頁

(6) 前掲書（4）『山上宗二記』付茶話指月集』三一七頁
（7）前掲書（3）一七七頁（二〇頁）
（8）谷 晃「数寄の系譜序論—特に『山上宗二記』における数寄—」『茶の湯文化学』第三号、茶の湯文化学会編、一九九六年、三六～四〇頁

(9) ジョアン・ロドリゲス『日本教会史』「大航海時代叢書」IX、岩波書店、一九

六七年、六〇一～六〇二頁
（10）谷 晃『茶会記の研究』淡交社、平成十三年、四三三頁
（11）紹鷗口授「池永宗作への書」『茶道古典全集』第三卷、淡交社、一九七七年（初版一九五六年）、八十頁

(12) 熊倉功夫校注『山上宗二記』付茶話指月集』岩波書店、二〇〇六年、二九九頁
（13）前掲書（12）『山上宗二記』付茶話指月集』三四一頁

（14）正木鞠彦『本阿弥行状記と光悦』中央公論美術出版社、一九六五年、八十八頁

一九五六年、六〇一～六〇二頁

栗田口善法、禪海和尚 塚の東上村住此僧手取鍋にて粥 与五郎 和州南都
をにて後これをあらひて茶をせんず

北市村住

道六 所同し者 この四人隠逸の異人にて、杓子にて粉炭をすくひ、炉中に提梁
故略之

釜をかけ 今民間 土居に円座をしき、朱客の応対もなく、只茶を喫し楽しむ。
釣鍋

かやうのものは只礼もなく雅もなく、変人にて習ふべからず、とわが友宗旦の
噂被致し也。

(15) 神津朝夫『長闇堂記』茶道四祖伝書（抄）』淡交社、二〇一一年、五八頁、
「註」による。

(16) 『長闇堂記』〔茶道古典全集〕第三卷、淡交社、一九七七年（初版一九五六年）、
三六六～三六七頁

(17) 前掲書（16）『長闇堂記』三六一頁
（18）前掲書（16）『長闇堂記』三六七頁

(19)

前掲書(16)『長闇堂記』三七五頁

(20)

前掲書(16)『長闇堂記』三八〇頁

(21)

筒井絢一『山上宗二記を読む』淡交社、一九八七年、一七頁

(22)

「お尋ねの事」[茶道古典全集]第三卷、淡交社、一九七七年(初版一九五六年

第三卷、四七二頁

(23)

小町谷照彦校注「拾遺和歌集」[新日本古典文学大系]7、岩波書店、一九九〇年

三一五頁

(24)

倉澤行洋『珠光』淡交社 二〇〇一年 一六四頁

「道の辺にふと見つけた、女郎花の花、それは何といふこともなく、たゞ美し咲き匂つてゐる。世の人々の物言いがさがにくい(うるさい)からとて、それを気にしたり、咲き方を変えようといふのではない。たゞ無心に、自然に、おのれのあるがまゝに咲いているだけである。そういう女郎花の風情に、珠光は茶湯の究極のあり方をうつし見たのであろう。」

(25)

「言語同断 心行處滅之處、是妙也」(世阿弥『遊學習道風見』)[日本思想大系] 24 岩波書店、一九七四年、一六六頁)

(26)

『紹鷗門弟への法度』[茶道古典全集]第三卷、淡交社、一九七七年(初版一九五六六年、第三卷、五〇〇五一頁)

紹鷗門弟への法度

- 一 茶湯ハ深切の交る事
- 一 礼儀正敷柔らかにいたすべき事
- 一 他会の批判申間敷事
- 一 高慢多くいたす間敷事
- 一 人の所持の道具所望申間敷事
- 一 道具を専に茶の湯いたし候は甚だ不宜事
- 一 会席ハ珍客たりとも茶の湯相応に一汁三菜に過べからざる事
- 一 数寄者は捨てたる道具を見立て茶器に用候事、況や家人をや
- 一 茶の湯者の茶人めきたるはことの外にくむこと
- 一 数寄者といふは隱遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし、
- 一 淋敷は可然相候、此道に叶えへり、きれいにせんとすれば結構に弱く、侘敷せんとすればきたなくなり、二つともさばすあたれり、可慎事、
- 一 客の心に合ぬ茶の湯すましき也、誠の数寄にあらず、我が茶の湯と言所を

心得專要、又、客に手をとらする事あしく候

(27) 『茶話抄』〔茶道古典全集〕第十卷、淡交社、一九七七年（初版一九五六年）

二六〇頁

(28) 前掲書（27）『茶話抄』二六五頁

(29) 前掲書（1）『山上宗二記』付茶話指月集』二九四～二九五頁

※通用字体に改めた。

(30) 『角川茶道大事典』角川書店、二〇〇二年、田中仙翁執筆、九二二頁、

(31) 井伊直弼（井伊正弘 倉澤行洋校訂）『一期一会』（1）燈影舎、一九八八年、二四頁

(32) 『宗湛日記』〔茶道古典全集〕第六卷、淡交社、一九七七年（初版一九五六年）、

二五六～二五七頁

(33) 前掲書（32）『宗湛日記』一七四～一七五頁

(34) 前掲書（32）『宗湛日記』二五八～二五九頁

(35) 戸田勝久『千利休の美学—黒は古きこゝろ』平凡社、一九九四年、一七二頁

(36) 松山吟松庵校注 熊倉功夫補訂「織部伝書」『茶道四祖伝書』思文閣、一九七四年、

八六頁

(37) 筒井紘一「第一部 利休の茶道具 瓢花入と竹花入」熊倉功夫・筒井紘一監修『手紙で読む千利休の生涯』同朋舎メディアプラン、二〇〇七年、三六頁

山上宗二が

惣テ茶碗ハ唐茶椀スタリ、

というように唐物愛好が終わり、高麗物が流行する時代へと変化していた。そして、高麗物のオーソドックスな姿は、粉引・三嶋・井戸などであり、これらの多くは端の広がった形態のものであった。ところが、利休が若い頃から愛玩していた「挽木の鞘」^{きょうげんばかま}は狂言袴手といわれる茶碗で、高台脇からまっすぐ立ち上がった形をしている。同様の姿は、雲堂手といわれる「紀三井寺」の茶碗でも見られ、その典型が楽長次郎に焼かせた「大黒」「太郎坊」などの樂焼であり、「小原木」「大原女」などの瀬戸黒ちやわんである。すなわち、茶碗における利休の美意識の基本は黒にあり、高台脇から真直ぐに立ち上がる整形を理想としたようだ。そうした視座で茶席の道具を取り合ってきたのが利休であつたといえよう。

(38) 茶の湯懇話会編『山上宗二記研究』三、三徳庵、一九九七年、二七頁
〔第二章 特別報告 茶の湯成立期の証言者『山上宗二記』は何を教えてくれるか】

第二部

利休と禪

はじめに

天正十三年、利休が、正親町天皇から、「利休居士号」を下賜された折、それを言祝ぐ賀頌において、古溪宗陳は、「泉南之抛筌斎宗易迺余三十年飽參之徒也」と述べている。すなわち、古溪宗陳は、利休の三十年來の参禪の師であったのである。その古溪宗陳からの公案「西江水」を透過することにより、悟りを開き、「寒熱の地獄に通う茶柄杓も心なければ苦しみもなし」と詠じたと伝えられている。「西江水」の公案、利休居士号賀頌については、本章の二において、考察する。利休は古溪の「三十年飽參の徒」として、百練千鍛の商量を古溪と交わすことにおいて、師と靈的呼応を重ね、禪法參得に至り得たと考えられる。

利休をして、「自己本来の面目」へと導き、それが、「宗易流」⁽²⁾の茶の湯、利休流の茶の湯の創造の源にあるとするとならば、古溪が利休に与えたであろう靈的影響は看過出来ないと考え、古溪との靈的交流を、本章においては、考察して行く。

前述の「利休居士号賀頌」の精緻なる解釈は、「西江水」の公案の全き理解と知識を必要とし、その知識と理解において、「利休居士号賀頌」の解説は、はじめて可能とされる。

また、利休、その人の靈性の理解をも可能にすると考える。「靈性」なる語彙は、鈴木大拙『日本的精神』、柴山全慶（「利休辭世の内容」『禪心茶話』）、数江教一（『わび一侘び茶の系譜』）によつて、ほぼ、同義で使われているが、本稿においても、同義の解釈にて、

用いている。すなわち、精神と感性（肉体）の奥底に存し、その二つのものが「二つでなく一つであつてそのまま二つである」よう働くという、人間に本来具有する靈的なものを意味させていることを付言しておく。靈性を深めることと、「本来の面目」とは、同義であると考えている。

本章においては、利休の靈性の理解のために、「西江水」の公案の精緻なる考察を行い、つづいて、自刃直前に交わされたのではなかろうかとする商量「青黄一碗」を精査し、これにおいても、利休の靈性を探求する。さらに、古溪和尚相望（送別）の茶会を「茶之湯次第書」から、読み解き、利休の古溪への思いを覗う。

利休のわび、利休の茶の湯の真髓に存する理念は、彼の「自己本来の面目」、即ち、利休の靈性からの創造によるものであると考える。古溪が、利休の靈性を磨き、躍動させることに与えた影響は、大きいものであったと考える。また、古溪との靈的呼応の中に、利休なる人物の「自己本来の面目」が表出すると考えるのである。

一 古溪宗陳の生涯

古溪宗陳の生涯を利休居士との接点を中心に見ていくこととする。

古溪宗陳（大慈広照禪師・一五三二年～一五九七年〈天文元年～慶長二年〉）の伝記には、清巖宗渭（一五八八～一六六二）が撰述した「古溪行状」がある。「前住大徳會孫比丘清巖宗渭謹狀」との識語があり、古溪の語錄『蒲庵稿』⁽⁴⁾（史13）下巻の末に収められている。

「行状」によると「師諱宗陳號古溪宗陳自稱曰蒲庵越前州朝倉氏之子也」とある。すなわ

ち、越前朝倉氏の出としている。続けて、「幼而穎敏乃長就州之驢雪瀧公而受業」とある。

驢雪瀧公とは、驢雪鷹瀧のことであり、五山派の禪僧で、後に建仁寺の二七九世となり、また、南禅寺の歴代にも名をつらねている。驢雪が足利学校に行くに当たり、古溪もそれに隨て、足利学校で学んでいる。驢雪が寂したことにより、大徳寺の江隱宗顯（一五〇六～一五六一・大徳寺第一〇二世住持）に参じる。同門に春屋宗園（一五二九～一六一一・大徳寺一一一世住持）がおり、両者は「行状」に「春屋が机に向かって、書を読む時は、古溪は坐禅をし、古溪が書を読む時は、春屋は坐禅をし」とあるように、共に刻苦精励したのである。その後、永禄四年（一五六一）、江隱宗顯の示寂により、古溪宗陳（三十歳）、春屋宗園（三十三歳）は笑嶺宗訴（一五〇五～一五八三・大徳寺一〇七世住持）に参じることになる。「行状」に「永禄辛酉の春、隱滅を示し、法姪笑嶺宗訴禪師に遺囑して」曰く、「園・陳の二禪、将来作両株大樹、為後人蔭涼去、禪師能之接せよと。」とある。「幼にし

て穎敏な」古溪と切磋琢磨して、修行に励んだ春屋、この両者は大樹となるべき器であつたのである。古溪は、「明月橋」⁽⁵⁾の公案で悟りを得て、笑嶺宗訴より印可を受けた。元龜四

年春壬正月下浣日に、道号「古喫」⁽⁶⁾が授けられる。天正元年九月十五日、古溪、四十二歳にて、大徳寺一一七世住持として、奉勅入寺している。この古溪の大徳寺入寺に、宗易は百貫文の奉加をしており、利休は奉加の筆頭であり、二番目の津田宗及の伍拾貫文の倍の奉加であり古溪との繋がりの深さが伺える。⁽⁷⁾「古溪の大徳寺住持期間は一年であつたと見られ」⁽⁸⁾、『蒲庵稿』に退院上堂と称する、住持を退くに当つて上堂して述べた「偈」⁽⁸⁻¹⁾がある。

また、千利休からの求めに応じて書かれたとする古溪の退院上堂の語が、「古溪宗陳墨蹟」⁽⁸⁻²⁾として、軸装されたものが、三井記念美術館にある。

住山誰料去朝天雲
水寄蹤二十年金字
玉堂不我事一蓑烟雨
白鷗前

右山野龍寶退院之拙偈也
抛筌老人出南紙需書之
老人與山野道契不淺不獲
峻拒輒命禿兔云

古喫閑衲

この大徳寺の住持になつた僧で、誰か昨日までの地位に執着するものがあろうかという一偈から古溪の潔さ、清廉潔白さが伺え、また、利休との深いえにしが「老人與山野道契不浅不獲峻拒輒命禿兔云」との語句から判る。抛筌老人、すなわち、利休が南紙を用意して、古溪に一偈を書いてもらうことを求めてきたので、道において師弟という深い絆で結ばれている利休のことゆえ、その申し出を断りきれず書いたのであると述べている。

扱て、この退院上堂の偈に、「抛筌老人」とある。すなわち、利休のことであるが、ここで利休の抛筌斎号の問題が出て来る。この一偈をいつ、利休が南紙を用意して、古溪に依頼したのかの正確な日付は不明であるが、古溪退院直後であつたとしたら、天正元年か二年には抛筌斎の斎号を授けられていたことになるのではないかとの説がある。この抛筌斎

の斎号に關しては、龐蘊居士に起因する「西江水の公案」（《一口吸尽西江水》）を利休が透過し、古溪和尚から抛筌斎号を受けたという千家の口伝があり、それが何時なのかという問題に關しては先学の諸説がある。

千原弘臣氏は「千家の口伝によると、千宗易が《一口吸尽西江水》の公案を透過し、古溪和尚から抛筌斎号を受けたのは、天正元年九月とも十一月ともいわれる」と云う。石

田雅彦氏は「天正三年正月南宗寺禪問答と堺の茶人たち—仙嶽宗洞答問二十一條 一⁽¹⁰⁾」において、利休が天正三年正月以前にはまだ「西江水」の公案を透過していなかつたとし、この公案は古溪ではなく、笑嶺によるものであるとし、次のように結論づけている。「通説によれば利休は、この西江水の公案を通過することによって、〈抛筌斎〉号を受けた、といわれているが、本《二十一條答問》から抛筌斎号を、これによつて得たかどうかはうかがえない。ただし抛筌斎の初見とされるのは、管見の限りでは天正三年九月十六日付織田信長の黒印状が日付が確認できる最初の資料である。この《二十一條答問》が天正三年正月の日付であるので、もしこの問答透過後に抛筌斎号を得たとするならば、すこしばかり出来すぎであろうか」。

「仙嶽宗洞答問二十一條」とは、天正三年正月朔日に堺の南宗寺において、笑嶺が禪僧、禪人合わせて二十二名に対して、「西江水」の公案をそれぞれに挙し、その見解⁽¹¹⁾を各々検して、指導した記録である。師笑嶺を中心として、二十二名の禪僧、禪人が集まっている。禪僧の中には春屋宗園、執筆者の登首座（仙嶽宗洞）、禪人には、千宗易、津田宗及、山上宗二等がいる。

この石田氏の見解について、千原氏は「天正三年元旦の公開禪問答は特別な法儀」としている。「仙嶽宗洞答問二十一條」に関しては、本章二の（2）において、さらに、考察する。

古溪の生涯を追つて述べて來ているところであるが、少しく、脇道に逸れた。

天正十年十月、古溪は秀吉の催した信長の葬儀において、役僧の一人として、勤める。織田信長の菩提を弔うべく創建された總見院の開山に秀吉から請ぜられ、利休とともに、秀吉政權に深く参画して行くようになる。天正十三年、秀吉の禁中茶会の折、下賜された利休号に一偈をなし、祝意を述べているが、「利休号賀頌」については、本章の二及び第七章においても、考察する。それに先立つ天正十一年、長谷川等伯筆の利休像にも古溪は贊をなしている。『蒲庵稿』に「利休宗易居士幻⁽¹²⁾容」^(史15)として同様の一文がある。

居士者界浦好事風流之士也當世茶術為務因書一絕句充贊詞

喫茶人道是盧同面目依然画太空莫問斯翁歸去處天遊睡後一清風

すなわち、その意味は「居士は堺の数寄者であり、風流人である。当世は、茶術をもつて、務めと為している。よつて、一絶句を書いて贊詞とするにしよう。喫茶人はこの利休を盧同かという。盧同の面目は、太空を自由自在に飛び回ることなのだから、盧同や利休の帰り行く処をどこへ等と野暮なことは尋ねなさんな。自由に飛び回り、天に遊び、そして、まどろんだ後には、爽やかな清風が、脇の下をシユウシユウと通り抜け、盧同のように仙人になって、風をきつて、あの山上へ飛び行くのだから」

この偈に関する詳細な考察は、第七章において行うが、古溪の利休觀が、読み取れる一偈である。

天正十六年、秀吉の勘気にふれ、九州に流罪となる。「古溪行状」⁽¹⁾³⁾は石田三成の讒言によると伝えているが、真相は不明である。その折、利休は古溪和尚想望の茶会（送別の茶会）を催している。この茶会については本章の二において、論述する。しかし、利休らの取り成しにより、翌天正十七年には許され、帰洛し、その折、總見院に住持していた弟子の玉甫紹琮は、古溪に再住を乞うが、それを辞し、洛北市原の常楽庵に住することになる。

同十七年十二月八日に利休の父、「一忠了専禪人五十回忌」の法要を勤め、その法語が『蒲庵稿』に見える。天正十九年正月、豊臣秀長の死の折には葬儀の導師を務め、秀長の菩提のために創建された大和郡山の大光院の開山に請ぜられる。

天正十九年利休による大徳寺山門寄進が問題となり、利休は秀吉により賜死、また、秀吉の大徳寺破却の命には、古溪は一命を賭して大徳寺を守り、また、利休を擁護したのであるが、その折の古溪の激しい気性と氣概は『古溪行状』⁽¹⁾³⁾や『千利休由緒書』⁽¹⁾⁵⁾が語つて

いる。利休は、「末期の文」と称される財産処分状を残しているが、そこに、「やうきひの金ノ屏風 壱双、古溪和尚様進上候也」、また、「栢樹子、古溪和尚様」とある。古溪は、楊貴妃の金屏風一双を形見として利休より贈られている。栢樹子の墨蹟は、古溪の書であることも書かれている。ここにも、利休の古溪への敬慕が窺われる。

慶長元年（文禄五年、一五九六）八月二日、病が重く、危篤に陥り、その時、門弟子に求められた辭世の偈「六十余年胡喝乱喝未後転機不作一喝擲筆而逝矣」を遺している。慶長元年十二月、後陽成天皇より「大慈広照禪師」の号を賜り、翌慶長二年（一五九七）一月十七日、六十六歳にて示寂する。

(1)

「西江水」の公案と利休の抛筌斎号

居士後之江西、參馬祖大師。問曰、不与万法為侶者、是什麼人。祖曰、待汝一口吸尽西江水、即向汝道。士於言下頓領玄旨。遂呈偈、有心空及第之句

(読み下し)

居士、後に江西に之き、馬祖大師に参ず。問うて曰く、「万法と侶たらざる者、是れ什麼人ぞ。」祖曰く、「汝が一口に西江の水を吸尽するを待つて、即ち汝に向かつて道わん。」士、言下に頓に玄旨を領す、遂に偈を呈し、「心空及第之句」有り。

『龐居士語錄』⁽¹⁷⁾

右に「西江水」の公案を掲げたが、「西江水」の公案とは龐蘊居士と馬祖大師の問答である。『龐居士語錄』及び『碧巖錄』第五卷第四十二則⁽¹⁸⁾に見られる。

大徳寺七十六世、古嶽宗亘（一四六五～一五四八）の門下から、大林宗套、笑嶺宗訴、春屋宗園、古溪宗陳等の禪僧が輩出されている。「古嶽の法系は大徳寺北派とよばれ。北派では「西江水」の公案が重用されていた」とある。千原弘臣氏は、「西江水」（『茶道雑誌』

第56卷第11号）において、古嶽宗亘の左記に掲げる墨跡⁽¹⁹⁾（戸田即日庵蔵）を紹介しているが、その墨跡からも、「西江水」の公案が禪堂における鍊磨に使われていたことが判る。

吸 江 吸 江 吸

龐老無口
呑尽西流

龐老無口シ
西流ヲ呑尽ス

君若不信

君若シ信ゼズンバ

問取白鷗

白鷗ニ問取セヨ

生苕叟

生苕叟

江月宗玩の訓点による

この墨蹟から、古嶽宗亘の弟子への指導「龐居士は西流の水を呑み尽くした。しかし、口では無いのだぞ。このことをよく念じ、悟りなさい」が読みとれる。

また、「笑嶺宗訴語録—祖心本光禪師行状」には、天文十二年（一五四三）、笑嶺の師（古亘）が、この「万法と併たらざる者の公案」を宗訴首座（笑嶺）に挙し、機語を交わしているのが見られるが、これも大徳寺北派での「西江水」の公案の重用の一例であろう。前述したように、千原弘臣氏によると、「千宗易が『一口吸尽西江水』の公案を透過し、古溪和尚から拋筌斎号を受けたのは、天正元年九月とも十一月ともいわれる」とあり、石田雅彦氏は「仙嶽宗洞答問二十一條」を根拠に、利休が天正三年正月以前にはまだ「西江水」の公案を透過していなかつたとし、さらに、利休は、古溪ではなく、笑嶺によって、透過したのではなかろうかとしている。

(2) 「西江水」の公案

このように重要な意味を持つ「西江水」の公案を本章の二の冒頭に掲げたが、前述したように、「西江水」の公案とは龐蘊居士と馬祖大師の問答である。『碧巖録』第五卷第四十二則及び『龐居士語録』に見られる。『龐居士語録』に「襄州居士龐蘊、字道玄、衡州衡陽県人也。世本儒業。少悟塵勞。志求真諦。」とある。龐蘊居士（？～八〇八）は唐代の在家の質直の禪者であり、中国の維摩居士と呼ばれている。妻との間に一男一女があり、出家はせず、独自の悟境を熟成したのである。最初、江西（揚子江の西）の馬祖と並び称せられる湖南（洞庭湖の南）の石頭希遷（七〇〇～七九〇）に参じ、後に、馬祖大師（七〇七～七八六 六祖慧能の法嗣 門下に百丈懷海等あり）に参じたと云われている。

この龐蘊居士は、江西（揚子江の西）にある馬祖大師に問うのである。

「龐居士が馬祖に問うた、「万法（一切の存在者）と閑らぬ（独脱無依の）者はどんな人でしようか」。馬祖が答えた、「お前が一口で西江の水をすっかり飲んでしまつたら、いつてやろう。居士は言下に玄旨を悟り、一偈を呈した」。

その時、呈した一偈「心空及第之句」は、入矢義高氏の『龐居士語録』によると、次のようにある。

そのとき彼が筆と硯を借りて書きつけた偈の全文は次の如くであった――

十万同一会

十万 一會い ちえを同じくし

各各學無為

各各無為い まつを学ぶ

此是選仏處

此は是れ選仏い じえの處

心空及第帰

心空くうじて及第くして帰る

この意味は「ここ馬大師の処には十万から修行者が集まり、共に道を求めるという縁に結ばれて、めいめい無為の理を学んでいる。こここそはまさに仏子を選考する試験場だ。いま私は心を空無ならしめたことで合格の喜びを得て〈本来の家郷に〉還りゆくのだ」ということである。

龐居士は馬祖にしたのと同じ問い合わせ、「不与万法為侶者、是什麼人」を以前に石頭希遷にしている。『碧巖録』第五卷第四十二則(¹⁸)に、次のようにある。

龐居士參馬祖・石頭兩處有頌、初見石頭便問、不與万法為侶、
是什麼人。声未斷、被石頭掩却口、有箇省處、

『龐居士語錄』も同様のことを語っている。

唐貞元初、謁石頭禪師乃問不與万法為侶者、是甚麼人。頭以手掩其口、
豁然(2)有省

龐居士の問、「不與万法為侶者、是什麼人」に対し、石頭希遷は、手で龐居士の口を押されたのである。即座に龐居士は悟ったとある。

そして、石頭の「日用事作麼生」の間に偈をもって、居士は、答えるのである。石頭はこれを領としたとある。

一日石頭問曰、子見老僧以來、日用事作麼生、士曰、若問日用事即無開口處、
頭曰、知子恁麼、方始問子、士乃呈偈曰、日用事無別、唯吾自偶諧。頭頭非取

捨、处处没張乖。朱紫誰為号。岳山絕点埃。神通并妙用。運水与搬柴。頭然⁽²⁾⁽³⁾之。

『龐居士語錄』

(読み下し文)

一日、石頭問うて曰く、「子^{なんじ}老僧に見えて以来、日用ノ事作麼生、士^{そもきん}曰く、

若し日用事を問わるれば、即ち口を開くの處無し。頭曰く、子^{なんじ}が恁麼なるを

知つて方に始めて子^{なんじ}に問う、士乃ち、偈を呈して曰く、

日用の事は別無し。唯吾自偶諧す^{(たまた)かな}（偶^ま諧^うのみ）、

頭頭取捨に非ず^(ど)で何しようと禍は起きない)

处处張乖を没す

朱紫誰か号を為す^(ちようかい)（朱や紫の衣を賜り称号が贈られるのは誰のことやら、自分には関係ないこと）

岳山点埃を絶す^(ここ山中は塵一つ無いところ)

神通并びに妙有^(ちゆうゆう) 水を運び柴を搬ぶと^(水を運び柴を搬ぶ日常の営みが至妙な神通の働きにほかならない。頭之を然とす)

(＊張乖 唐宋の俗語。すべてことがうまく行かず乖^(ぎくしゃく)すること)

石頭は、ある日、龐居士に尋ねたのである。「ここに来て、私に会つて以来、日常どのように過ご^(ご)しているのか」と。居士は、「特別何をしていると、口を開いて、お答えするようなことはないのです」と応じる。さらに石頭は「それを承知の上で、聞いているのだ。改めて同じことを尋ねよう」と。そこで、居士は、次のような意味内容の一偈をもつて、それに答えたのである。

「日用のこととて、特別なことは何も無いです。ただ、偶々、自ずとうまく行つてます。自分で、あれを選び、これを捨て、ということも致しません。どこで、何をしても、禍は起きません。朱や紫の衣を賜り、称号が贈られるのはよそ様のこと、私には関係ないことです。ここ山中は、塵ひとつ無いところ、ここで、水を運び、柴を搬ぶ日常の営みに、至妙な神通の働きがあるので」。石頭は、この答に肯いたのである。

(3) 利休居士号賀頌

天正十三年十月七日、関白秀吉の禁中茶会の後見をつとめるに際し、「利休居士号」が正親町天皇から勅賜される。居士号勅賜を古溪が言祝ぎ、利休に贈った賀頌は『蒲庵稿』に次のようにある。

泉南之抛筌齋宗易迺余三十年飽參之徒也
禪餘以茶事為務頃辱特降 緯命賜利休
居士之號聞斯盛舉不堪歎抃贊一偈以抒賀忱云
龐老神通老作家飢來喫飯遇茶々心空及第等閑

看風露新香隱逸花⁽²⁴⁾_(史16)

前項（2）において、「西江水の公案」を詳細に考察したが、それは、前掲の利休居士号賀頌が、龐蘊居士と馬祖大師、及び石頭との問答を踏まえて「抒賀忱云」、すなわち、抒べられているからなのである。利休居士号賀頌の後半「龐老神通老作家飢來喫飯遇茶々心空及第等閑看」と龐蘊居士と馬祖大師、及び石頭との問答が、照応するのである。「龐老神通老作家」すなわち、「龐蘊居士のような神通老作家である」における、「神通」は、石頭の「子見老僧以来日用事作麼生」に対し、龐居士が呈した一偈「神通并妙有」に、そして、「飢來喫飯遇茶々」は同じ一偈の「運水与搬柴」という日用の当然の事という意味に照応する。「心空及第」は、龐居士が馬大師に呈した「心空及第之句」における「心空及第帰」に照応する。

古溪への利休の参禅において、「西江水」の公案、そして、利休号の賀頌から推察するに、龐蘊居士は古溪膝下での利休参禅において、大きな存在であったことが推察される。古溪は、利休に、「鋭く孤絶な問い合わせを発し得るほどに、独覺者として真摯な修業を積み重ねて来たに違いない」龐蘊居士のように在野において独自の悟境に至ることを、すなわち「プロフェッショナルな禅者の世界とは別箇の立地にあって、自由人として、己れを貫く」く居士たらんことを期していたのではなかろうかと推察される。それが、「三十年飽參之徒」として、古溪教導のもとでの利休の参禅の内容であり、「西江水」の公案が重用された所以であったのではなかろうかと考察する。

利休は、天正三年正月南宗寺において開かれた笑嶺和尚の公開禅問答において、笑嶺の「萬法与侶為らざる者是れ什麼人ぞ」^{ともなん}との問いに「鯉趨りて庭を過ぐ」と応じ、笑嶺は「意

旨如何」と利休は「活鱗々地」^{かっぽっぽづち}と答えている。

天正十年十月十四日に古溪は、大徳寺總見院に入室する。⁽²⁵⁾ この折の法筵に、「易」（利休）は、「仙岳」（仙嶽宗洞）、「怡」（怡雲宗悦か）、「印」（大徳寺玉林院開山月岑宗印か）、「寿」（博多屋宗寿）、「二」（山上宗二）等と参席している。古溪は、「万法不侶」の「西江水」の公案をもつて、問答を行つてゐる。宗易は、「海内の豪俊、奔走して帰る」と応ずる。

さらに古溪は、「意旨如何」と問う。利休は「乾坤独歩」と答える。利休の見解^{けんげ}に興味がもたれるところであるが、この古溪の入室勘弁は、利休が怠らず、參禪を行つていたことが、推測され、また、「西江水」の公案が重用されていたことの傍証となろう。

本章の「はじめに」において、述べたように、利休は、「西江水」の公案を透過するこ⁽²⁶⁾とにより、悟りを開いたと伝えられている。大龍和尚筆「西江水」（不審庵藏）の如心斎による奥書に、「利休居士参得此語了」とあり、利休の「禪法参得を後世に証」している。古溪による「利休居士号賀頌」については、第七章において、再度、考察する。

三 古溪和尚想望（送別）の茶会

（1）

「茶之湯次第書」

肝胆相照らし、阿吽の呼吸で利休と呼應していたであろう利休の師、古溪は天正十六年某月秀吉の勘氣を蒙り、九州大宰府へと流されることになる。「行状」は次の如く語る。

石田治部少輔三成興師不合内抱妬心頻ニ讒之関白不察徒師于鎮西太宰府時十六年某月也以天正寺不畢工而廢

すなわち「石田治部少輔三成は師と合わず、内に妬心を抱き、頻にこれを讒す。関白察せず、師を鎮西太宰府に徙す。時に十六年某月也。故に天正寺の工畢らずして廢す」ということである。

利休が天正十六年九月四日朝、古溪想望（送別）の茶会を聚楽屋敷東向き四畳半にて催したことの記載が、「茶之湯次 第一書」⁽²⁹⁾⁻¹（東京藝術大学附属図書館蔵）及び『利休於聚楽四畳半座敷図』（堀口家蔵本 寛文拾貳年書写）⁽²⁸⁾にあることが、中村昌生氏による「数

奇屋古典集成⁽²⁹⁾（一）において、明らかにされ、二つの典拠の照合もなされている。そこで、その茶会の主旨を、「茶之湯次第書」（「数奇屋古典集成」（一）における翻刻）を中心にして、『利休於聚楽四畳半座敷図』（堀口家蔵本）と照合しながら、考察する。また、堀口捨巳氏による『利休の茶』⁽³⁰⁾における同会記の記述も参考とする。

天正十六年九月四日朝 於聚楽ニ利休居士台子之茶湯 客

春屋和尚未國師以前之時也 正甫和尚^(※) 古溪和尚ハ太閤御前惡敷候て西国に
御座候時也

予本覚遅存 以上三人

一台子の茶湯之儀、昔の事ニ今世ニハ數奇えも不入とて
利休居士ハ以外嫌ニて候へ共 此度ハ上様より生嶋虛堂の
表具仕直し候へとの御詫ニテ 利休座敷ニテ上々えハ隱密
之儀にて和尚達を本その儀迄也 惣別和尚達の御参会ニハ
數奇にかまハす台子 台天目にて御茶立候 於大徳も如斯
一座敷東向四畳半 四尺の床 とうこ棚有 北の方に横窓 東
のくゝりの上に窓二つ 大小あり

一利休手前之事

棚の上より四方盆のこかたなりをとりおろし 三目ほどをきて

先ハ三寸五分程も可在之候哉 目斗見申候間大かた候

一茶入しりふくら 白地の金襴の袋ニ入 盆の左の方おろし袋の緒をときか
てふかれ候 ふくろハとうこ棚へ被入候

一茶巾 茶筅 茶杓天目に入候 台天目両の手にもちて棚の上
より取おろし 身の前に置 茶杓をふきて盆におかれ候 茶

筅 水こぼしの跡に被置候

一蓋をきとりおろし 左の角におかれ候

一水こぼし取おろし 蓋置の次に被取候

一柄杓立の柄杓をとり 左の手にあつけ 釜のふたをふくさに
て被取候

一天目台共ニ少先へおしやり 湯をがうの内少くミ出してまつ
すゝかれ候 二度めには柄杓半分程汲て茶筅を入れ 暫すゝか
れ候 天目を取おろし 茶筅を本の所えやり 台をふかれ候
一天目台に載 ゆかみをよく見て右の手ニ茶入をとり 左へ渡
し 蓋をゆひ三つにて取て 盆の角に置いてその手にて茶杓取

春屋へハ茶三すくい湯少入て 玉甫へハ五すくい入てす
ひ茶 本覚ハ台をはなし被下候 茶残候とて盆をはなし 茶
入はかり棚の上におかれ候 天目台にのせ とうこ棚へ入候
柄杓ハもとのことくさしておかれ候 とうこ棚の戸をたて
ふたおきもとの所へ直し水こぼしまでをさしてかへられ候

※註に「玉甫紹琮の誤り。後の条には玉甫と出でいる」とある。

(中村昌生編著「茶之湯次第書」『利休の秘宝』〔数寄屋古典集成〕(一))

中村昌生氏は、「数寄屋古典集成」において、右に掲げた「茶之湯次第書」の翻刻を行うとともに、『利休於聚楽四畳半座敷図』(堀口家蔵本)との校訂を行い、異同を列挙しているが、本稿においては、本稿の主旨に関わる大きな、重要な異同のみを明記し、考察する。

中村氏の校訂によると、「一利休手前之事」の前に『利休於聚楽四畳半座敷図』(堀口家蔵本)には、次の「八項と一図の書き込みあり」とある。

一床にキタウ文字

木葉辞柯霜氣清

虎頭戴角出禪扁

東西南北無人処

急々帰来語此情

七言四句ノし也

一二ヨウ足風呂ニ アラレ釜

一かねノ文さしたる水指

一柄杓立 金ノ物二柄杓立候

一水コホシカウシ 金ノ物

一蓋置ハコトク

一棚ノ上 台天目四方盆ニ、尻ふくらの茶入袋ニ入

一台子上下ノ目板より柱八分ホタシ

(図)

一尺九寸七分 少ノ出入長クトモ其時久ノ

このみ次第か むかし台子ニ

一上ノ板ノ長サ 三尺

一は々 一尺四寸

一板のあつさ 六分

一下ノ板ノ長サ 三尺

一同は々 一尺四寸

一同は々

一同は々

同あつさ 一寸五分

一上下ノ間一尺八寸板ヨリ上ノ寸也

堀口捨己氏の『利休の茶』においても、利休の「茶会としては、稀な台子の茶の例」として、ほぼ同様の記載が見られる。後頁の注（二の一注一）に「」の茶会記は今まで世に知られなかつたもので、寛文拾式年書写の家蔵本によつた」とあるにより、前述の『利休於聚樂四疊半座敷図』（堀口家蔵本）⁽³²⁾が、その典拠であると推察される。

「古溪和尚ハ太閤御前惡敷候て西国に御座候時也」において、「西国に」と、『数寄屋古

（一六七三年）

典集成

においては、翻刻されているが、『利休大事典』掲載の『茶之湯次第書』（東京藝

術大学附属図書館蔵、筆写本）を見るに「古溪和尚ハ太閤御前惡敷候て西国江御座候時也」

と、すなわち、「西国江」（「西国え」）と筆者においては、判読され得ることを付言してお

きたい。『利休の茶』において、堀口氏は、「西國へ」と翻刻している。また、米原正義

氏は、「利休史再考 古溪送別茶会か 相望茶会か」及び『天下一名人 千利休』において、⁽³³⁾

「江」と判読し、「江」と記載している。⁽³⁴⁾

（2） 送別の茶会なのか、想望の茶会なのか

天正十六年、古溪は秀吉の勘氣を蒙り、西国に流刑の身となる。石田三成の讒言によるかと語る「行状」を再度掲げる。

石田治部少輔三成興師不合内抱妬心頻ニ讒之関白不察徒師千鎮西太宰府時十六
年某月也以天正寺不畢工而廢

古溪流謫の真相は不明としながら、桑田忠親氏⁽³⁶⁾も千原弘臣氏⁽³⁷⁾も天正寺建立に関するこ
とで古溪が秀吉の勘氣を蒙つたのでなかろうかとしている。天正十二年（一五八三）に秀
吉は信長の冥福を祈るために船岡山に天正寺の創建を志したが、いつのまにやら沙汰やみ
となり、その地には、大政所のための天瑞寺が建立され、また、奈良の大仏に劣らぬ大仏
殿を建てる計画を立て、天正十六年五月十五日に大仏殿居礎の儀が挙げられたのである。
そのような状勢の中、利休は前述の「茶之湯次第書」における〈天正十六年の会記〉に
見られるように、天正十六年九月四日、聚樂園敷四疊半にて、古溪のための茶会をもつた。

従来、「古溪和尚送別の茶会」とされていた。それに対し、米原正義氏は『天下一名人千利休』において、天正十六年九月四日は、古溪は既に博多に在つたことを『蒲庵稿』（松平不昧刊行本）の「仲秋口號時寓筑之妙樂寺」⁽³⁸⁾と題する七言絶句の詩が天正十六年八月十五日に博多の地にて、詠まれたことを根拠に、論証することと、客組の順序の記載が茶会における客順の常識を逸脱していることに注目し、古溪の京都不在を立証した。故にこの聚楽屋敷四畳半における利休による台子の茶会は、送別の茶会ではなく、博多に既に居る古溪を想つての「古溪和尚想望茶会」としたいとされたのである。

「仲秋口號時寓筑之妙樂寺」と題する七言絶句の詩が、天正何年の八月十五日に詠られたのかという問題と客順の記載についての詳細をここに、考察することにする。

米原氏は、「仲秋口號時寓筑之妙樂寺」（『蒲庵稿』松平不昧刊行本）における箇所において、芳春院本（東大史料編纂所蔵影写本）には、「天正十六年寄宿於博多妙樂寺以見作之於是諸徒下語了也」⁽³⁹⁾とあり、「仲秋口號時寓筑之妙樂寺」と題する七言絶句の詩は天正十六年

の仲秋に詠まれたことは、確かにであるとする⁽⁴⁰⁾。しかし、堀口捨己氏は、この「芳春院本」

に見られる「天正十六年寄宿於博多妙樂寺以見作之於是諸徒下語了也」⁽³⁹⁾という書き入れのない写本もある以上、「いざれ後から書き加えられたもの」であり、不確実なる記載とし、

この詩を天正十七年の仲秋ではなかろうかとしている。千原弘臣氏は、天正十六年八月十五日に古溪が、博多に在ることを肯定し、聚楽屋敷四畳半にての古溪のための茶会は、天正十六年七月下旬に開かれたのではなかろうかとする。当時、京都、博多間の旅は、約二十日を要することを考慮しての考え方である。当時の季感は、秋は、七月～九月であり、仲秋は八月であることを述べている。

両氏の説によれば、古溪想望の茶会は、成り立たない。

しかし、米原正義氏は、古溪の西国下向を、天正十六年五月とする立花大龜老師の見解⁽⁴³⁾

（なごみ二）を『天下一名人 千利休』紹介し、その根拠は、大徳寺芳春院蔵の『蒲庵稿』（東大史料編纂所蔵影写本）にある「山野頃触忤博陸侯之威權譏口金者可知矣以故謫隅之雲溪進退不穩々々處便帰家穩坐底也」。謾賦拙偈述卑懷」と前書きのある七言絶句の詩の後に書かれている「天正十六年之夏五」⁽⁴⁵⁾によるものであろうとしている。

すなわち、「博陸侯（関白秀吉）の威權に触れ、大隅の雲溪に謫され、進退のほど、落ち付かず、不自由である云々」との前書きをしているのである。

ついで、古溪の帰洛に関しては、米原氏は、次の5項目の検証から、天正十七年の中秋には、古溪は、博多を発つて帰洛の途上にあるとしている。⁽⁴⁶⁾

① (天正十七年) 五月朔日付倫首座、球首座宛利休の書簡⁽⁴⁷⁾

上洛の熊谷豊前守に託された博多津における古溪の近況、流謫の模様を認めていると推察される倫首座、球首座、両首座からの利休宛ての書状に對する返書において、利休は、関白秀吉の古溪への怒りが「弥々、ヤワラ」⁽⁴⁸⁾ いだことを述べている。

② (天十七年) 七月十八日付、古溪宛小早川隆景の書簡⁽⁴⁹⁾

当時、筑前の領主であった小早川隆景は古溪への書簡を送っている。その主旨は、一昨日（十六日）、宗易の肝煎で、古溪帰寺の許しが、関白様から出たので、迎えの舟を遣わしたと述べ、詳細については、大徳寺や宗易から連絡が行く、ということである。小早川隆景は、古溪の流謫にあたり、庇護していたことが、(天正十七年) 五月朔日付

倫首座、球首座宛利休の書簡⁽⁴⁷⁾から、窺える。

③ 『宗湛日記』における「天正十七年」八月二日大同庵で宗湛を招いての古溪の朝会⁽⁴⁹⁾

宗湛は、会の詳細を「付落」している。これを、米原氏は、古溪の帰洛の出發間近で、多忙だったためではなかろうかとしている。

④ (天正十七年) 八月二十六日付、神屋宗湛宛、利休の書簡

利休は、神屋宗湛に書状⁽⁵⁰⁾を送り、「古溪老和尚様御逗留中、又今度御出船之刻、御肝煎之由、被仰聞候。於ニ愚拙満足、過分之至候。和尚様、関白殿以ニ御詫⁽⁵¹⁾御帰洛、外聞実儀候。貴老御上洛候者、面上、御礼可申レ候。恐々謹言」と述べている。すなわち、利休は、古溪の博多逗留中も、また、この度の帰洛のための船の手配のこと等でも、宗湛が尽力してくれたことを謝し、関白の御詫によつて、帰洛が叶つたことは、外聞上も、実際にもよろしいことであると、宗湛が、上洛の折には、会つて礼を述べたい旨を認めたのである。

(天正十七年) 八月二十六日には、古溪は、京都に帰洛していることが、この書状から窺える。

⑤ (天正十七年) 九月五日付、神屋宗湛、島井宗室宛、利休の書簡⁽⁵¹⁾

利休は、神屋宗湛、島井宗室に宛て、前田玄以と施薬院全宗、そして、利休の三人で、秀吉に古溪帰洛のことを披露すると、秀吉は、上機嫌にて、古溪を新寺の院主として、取り立て、格別なる高配を賜るという御詫であつた旨を認めている。

以上（1）から（5）の書状や『宗湛日記』からの一連の流れの考察により、古溪の帰洛を八月廿日頃としている。当時の博多、京都間の行程は、二十泊位とされるので、古溪は八月十五日以前に博多を出立していなければならず、天正十七年八月十五日の月を博多で愛でることはないとなる。④の書状から、古溪は、八月二十六日には、帰洛していると読み取れる。

以上見て来たことから、米原氏は、古溪は、天正十六年五月に西国へ下向し、「仲秋口號時寓筑之妙樂寺」と題する七言絶句の詩をその年の（天正十六年）仲秋に詠んだとする。翌年の天正十七年の七月に秀吉から古溪帰寺の許しが出され、古溪は、八月十五日は、既に博多を発つており、帰洛の途上にあつたとされる。よって、天正十六年九月四日の利休の茶会には、古溪は博多の地に在り、聚楽における茶会には、不参加であつたと説くのである。

筆者においても、前述の検証により、天正十六年九月四日の「於聚樂ニ利休居士台子ノ茶湯」の折には、古溪は、既に博多の地に在つたとする米原氏の説を首肯し、天正十六年九月四日の利休の茶会を「古溪想望の茶会」と考えて、論を進めることとする。

しかし、「於聚樂ニ利休居士台子之茶湯」は、確かな史料とは云えず、信憑性に問題があることも、米原氏と同様、承知している。

（3） 「於聚樂ニ利休居士台子ノ茶湯」の客組

「茶之湯次第書」（東京藝術大学附属図書館蔵）（『数奇屋古典集成』（一）における翻刻）

天正十六年九月四日朝 於聚樂ニ利休居士台子之茶湯 客
春屋和尚未國師以前之時也 正甫和尚 古溪和尚ハ太閤御前恩敷候て西国に
御座候時也
予本覚遅存 以上三人

【堀口家蔵本】

天正拾六年九月四日朝 於聚樂ニ利休居士台子ノ茶湯
客 春屋和尚未國師以前ノ時也

玉甫和尚

古溪和尚

太閤御前悪敷候て西国へ御座候之時

本覚遅存

「ここに「於聚楽ニ利休居士台子ノ茶湯」の二つの史料を列記して見たが、「茶之湯次第書」に見られる「以上三人」が「堀口家藏本」には見られない。この「以上三人」は客組みの理解に大きな意味があると考える。「茶之湯次第書」の「以上三人」が筆写する折の加筆ではなく、「堀口家藏本」における欠落を書き落としと解するならば、この日の京都聚楽屋敷の四畳半における利休の茶会の客は春屋和尚、玉甫和尚、本覚遅存、「以上三人」となる。前項（3）による考察の結果、古溪は、天正十六年九月四日は博多の地に在ることが判明している。

「古溪和尚 太閤御前悪敷候て西国に御座候之時」は、古溪和尚が客としての参席を示すのではなく、「古溪和尚が太閤秀吉の勘気を蒙って、西国に流謫遊ばされておいでその時」ということでその茶会の開かれた主旨と状況時を語っているだけであると考える。古溪が参席し、「古溪送別の茶会」なら、当然、古溪が正客であり、春屋が古溪の法兄であつたとしても、「古溪、春屋、玉甫、本覚遅存」との客順になるであろう。この「以上三人」は、この茶会の客順の不自然さの問題を解消し、ここにおいても「古溪和尚想望茶会」が成立することとなる。これは米原正義氏も『利休大事典』⁽⁵²⁾において、この天正十六年九月四日の茶会を「古溪和尚想望茶会」と見なす理由として、挙げておられる。

点前における記載においても、春屋、玉甫、本覚遅存の三人について、「春屋へハ茶三すくい湯少入て 玉甫へハ五すくい入てすひ茶 本覚ハ台をはなし被下候」とあり、ここに、古溪に関する記述はないことからも、古溪の参席のないことが知れよう。

春屋へは、茶を三杓入れて、各服に点て、玉甫と本覚遅存には、茶を五杓入れて、「すひ茶」にしたとある。少しゆるめの濃茶を玉甫と本覚遅存の二人には、点てたと解釈する。お茶の量としても辻褄が合うと考える。

以上の考察から、「於聚楽ニ利休居士台子ノ茶湯」は、春屋、玉甫、本覚遅存を迎えての利休による茶会であり、それは、古溪が既に西国、博多へ下向した後に、古溪への想いから、開かれたのである。

客順の考察によつても、この茶会を「古溪想望の茶会」とみなされると考える。

（4） 虚堂の墨蹟

一台子の茶湯之儀、昔の事ニ今之世ニハ數奇えも不入とて
利休居士ハ以外嫌ニて候へ共 此度ハ上様より生嶋虚堂の

表具仕直し候へとの御詫ニて 利休座敷ニて上々えハ隠密

之儀にて和尚達を本その儀迄也 惣別和尚達の御参会ニハ

数奇にかまハす台子 台天目にて御茶立候 於大徳も如斯

(「茶之湯次第書」〔数寄屋古典集成〕(一))

本章三において、天正十六年九月四日聚楽における利休の茶会は、西国に流謫される古溪を想つての茶会であることを考察して来た。客は、春屋和尚、玉甫和尚、本覚暹存であり、この茶会で利休は「上様より生嶋虚堂の表具仕直し候へとの御詫ニて」預かつたという虚堂の墨蹟を掛けている。「茶之湯次第書」(東京藝術大学附属図書館蔵)には、墨蹟の内容の書入れば無い。堀口家藏本にのみ、記されている墨蹟の内容は、左記のようである。

一 床にキタウ文字

木葉辞柯霜氣清

虎頭戴角出禪局

東西南北無人処

急々帰來語此情 七言四句ノし也

この七言四句の詩を堀口氏は、次のように訳されている。

木の葉は枝をはなれて、霜氣はきよい

頭角を現した俊れた僧が禪門を出る

東西南北 人なき境を悟り

急ぎ帰りきたつて、この情を語れ

右の語句の出典は『虚堂和尚語録』⁽⁵³⁾第七巻の「遺偈」であるが、虚堂智愚は大徳寺開山宗峰妙超の師、南浦紹明が参禅した宋の高僧である。大徳寺の僧にとつては、ゆかりの深い虚堂の墨蹟は、「和尚達を本そう」するに誠に相応しい一軸であつたのである。

この出典は、『虚堂和尚語録』に「茂侍者を送る」として左記のようにある。

送_ニ茂侍者_一

木葉辭_レ柯霜氣清虎頭戴_レ角出_ニ禪局_一東西南北無_レ人
處急々歸來話_ニ此情_一

利休は古溪和尚参禅下において、『虚堂和尚語録』も紐解いていたのではないだろうか。

該当部分の意味を無着道忠撰の『虚堂錄 犁耕』⁽⁵⁴⁾と『虚堂和尚語録』⁽⁵⁵⁾によつて、意味を解することを試みる。

「茂」は石溪心月の法嗣の南叟宗茂のことであるとある。

「茂侍者を送るその時、木の葉が舞い落ち、空気は凜冽としている。今や、出格の衲僧がこの禪門から旅立とうとしている。東西南北諸方何処に行きて、(活躍することであろう)、しかし、心を深く通わす、参すべき師の無きことを覚えたならば、急ぎこの禪門に帰り戻つて、その離別之情を語り、また、外での経験を語り、知音底の話をしなさい」というのが、表面上の訳であろう。

しかし、「東西南北無人処、急々帰来語此情」の二句には、向去、却来を意味する、禅の悟りの境地を云わんとしているのである。⁽⁵⁶⁾ 「東西南北無人処」とは、無一物の境涯に到り、自由無碍なる境地へ到ることを意味する(向去)。そして、「急々帰来語此情」においては、その悟りにおいて、そこから却来て、今度は、人々を悟得へと教化することを意味する(却来)。この二句において、虚堂は、悟りを得て初めて、禪門から出て行く茂侍者に、外での働きに期待し、世間での活躍やその経験を話す日の來たらんことを期待をもつて、語りかけているのである。「東西南北無人処」とは、悟境を意味し、「急々帰来語此情」は、悟境から、却来し、衆生を悟得へと教化することを意味するのである。

大徳寺開山、大燈国師(衆法妙超)は、鎌倉の建長寺で、師の大應国師(南浦紹明)に

碧巖錄卷第一第八則「翠巖眉毛」における「雲門の閥」の公案で参禪し、大悟したのである。⁽⁵⁷⁾ その折の投機の偈に、「一回雲閥を透過し了り、南北東西活路通ず。夕處朝遊賓主を没し、脚頭脚底清風を起こす」とある。それは、「閥」を透過してはじめて、開ける境涯を「南北東西活路通ず」と表現しているのである。「閥」は、閥門、関所である。「びしやりと閉めてどこへも通さぬ」関所である。しかし、超えるに難しい、その「閥」の向こうに「南北東西」「東西南北」へと自由自在に道が通じる、伸びやかな、広々した境涯が開かれているのである。大悟し、自由自在、自由無碍なる、無一物の境涯に到ることを表現しているのである。

虚堂の一軸の「東西南北無人処」は、大燈国師の投機の偈にその典拠があると考える。東西南北に活路が通じたなら、今度は「急々帰来語此情」、すなわち、衆生がその境涯に到れるよう、説き、働くことを語りかけているのであると解釈する。

「上様より生嶋虛堂の表具仕直し候へとの御詫ニテ 利休座敷ニテ上々えハ隠密之儀にて和尚達を本その儀迄也」とあるように、利休は、表具の直しのために秀吉から預かつたという「生嶋虛堂」の墨蹟を上へは内緒でということで、掛けたのである。それは、虚堂智愚が、大徳寺開山宗峰妙超の師、南浦紹明が参禪した宋の高僧であり、その日の茶会

の主人公である大徳寺僧に深い、ゆかりのある僧であるのである。その虚堂の墨蹟は、「和尚達を本そう」するに誠に相応しい一軸であったからである。また、「木葉辞柯霜氣清」の句は、九月という清冽な空気の季節に相応しい。「虎頭戴角出禪局」は、当に「幼而穎敏」「将来作両株大樹」と「行状」の語る古溪の「出禪局」の描写をするに、これ以上の表現は無いといつてもよいであろう。そして、利休の心情は「急々帰来語此情」に尽きるのでなかろうか。この句に利休は自分の心情を託したのである。

以上のことから、利休は、「上々えハ隱密之儀」にしなければならなかつたにも関わらず、「和尚達を本そう」するに誠に相応しいこの一軸を掛けたものと思われる。

この虚堂の墨蹟の文字に関して、千原弘臣氏は『宗湛日記⁽⁶⁰⁾』における天正十五年十月十二日に聚楽第にて宗湛が見た虚堂の文字、「徳惟侍者巡禮」と題する詩の「巖桂初飄好問^レ津軟風輕結^ニ露華新^ニ諸方不用^ニ多招^レ手^{一自有^ニ尋^レ香逐^レ臭人^一」を挙げ、この七言絶句ではなかろうかとしている。⁽⁶¹⁾ この文字も前出の『虚堂和尚語録』に「徳惟侍者巡禮⁽⁶²⁾」として、見える。虚堂の下にあつた徳惟侍者が、諸方の仏祖の塔の巡礼に出発するに当たり、虚堂に請うて与えられたのである。}

「巖桂（木犀）が風にたなびき、巡礼に出るに良い時節である。やわらかな風が、葉上で、露を結んでいる。師家は、自分で招いたりはしないが、よい香りを薰らせて放つて、その香りを逐つて、（参禅しなさい）」との意味であろう。

「古溪想望茶会」の一軸として、堀口家蔵本には、「急々帰來語此情」とのインパクトのある文字がある故、この機の演出としては、堀口家蔵本の方が、印象が強く、効果的であろうか。

『宗湛日記』の（天正十五年十月）十二日の条の最初の処に「床に虚堂の文字懸テ有」とある。ただ、「虚堂」とあるのみで、「生嶋虚堂」とは書かれていない。そして、その墨蹟の文字の説明が、十二日の項の記載事項の後半に為され、「巖桂初飄好問津^{初クタリメ}」とある。千原氏は堀口家蔵本の「木葉辭柯」の虚堂の文字は、果たして原本にあつたものなのであろうかとの疑問を投げかけている。後からの書入れではなかろうかと暗に言及している。そして、不思議なことに、堀口本のこの会記（「古溪想望（送別）の茶会」）以外に虚堂のこの文字の伝わった史料が無いことを不思議なこととして、指摘している。

虚堂の墨蹟を「生嶋虚堂」の文字を中心に史料から整理して、若干、検討してみたい。『山上宗二記』「墨蹟之次第」に秀吉所持の虚堂の墨蹟について、左記のようにある。

『山上宗二記』には、秀吉所持の虚堂の墨蹟は、右の「昔幾嶋所持也」とある「幾嶋」虚堂のみである。

『松屋会記』には、弘治三年卯月十七日「京生嶋一郎五郎」の会に参席した久政は、「床

ニ虚堂墨蹟 小板ニ釣物 手桶 高ライ茶ワ⁽⁶⁴⁾ン」と記している。

『天王寺屋会記』の元龜二年二月廿二日の条⁽⁶⁵⁾に、宗及は、「十四や隆正」の会に参席し、「床ニ墨蹟、キタウ、従始カケテ、但、生嶋墨蹟也」とあり、さらに「此墨蹟、始而、但、隆正所持已後ニ今朝会始ナリ」とある。さらに『天王寺屋会記』の天正十年十一月七日の⁽⁶⁶⁾条⁽⁶⁷⁾には、秀吉が、宗及を客に「キタウ墨蹟」を掛けているのが見える。その「キタウ墨蹟」は、宗及が、「前二十四屋隆性方ニ而見申候」ところの「キタウ墨蹟」であつたと記している。

同十一月七日 山崎 羽築様御会

一キタウ墨蹟、前二十四屋隆性方ニ而見申候也、前ヨリヨコヘヒロク見ヘ候、紙カタメナリ、表紙、上下茶色也、ホケン、中アサキホケン、一文字風帶キンシヤ紫カ、軸木地ハチチク也、

右に見て来た会記から、秀吉所持の虚堂は、京都四条の町人生島一郎五郎が所蔵していた虚堂の墨蹟であり、すなわち、「生嶋虚堂」であり、それは、十四屋隆正の所蔵を経て豊臣秀吉の所蔵となつたことが判る。

秀吉所持の虚堂の墨蹟は、「生嶋虚堂」のみであつたのであろうか。『山上宗二記』には、他の虚堂の墨蹟を秀吉が所持していた記載は見出せない。

竹本千鶴氏による表⁽⁶⁷⁾「秀吉蒐集の名物」の表（『織豊期の茶会と政治』）によると、秀吉は「生嶋虚堂」の墨蹟を所持し、史料に見える茶会での使い始めは、天正十年十一月七日『宗及他会記』『宗久書抜』とある。また、かつては、織田信長が所蔵していたものもある。『宗及他们会記』の、天正十年十一月七日の条項は、前述したところの会である。秀吉は、他にもう一つ「虚堂の墨蹟」（紅屋宗陽の文字）を所持していたが、それは、滝川一益に贈呈したことが列記されている。⁽⁶⁸⁾

『宗及他们会記』に、滝川一益は天正十二年三月一日、秀吉、宗及を迎えて、この「虚堂の墨蹟」を掛けていることが判る。⁽⁶⁹⁾旧冬、闕處の折、秀吉が紅屋宗陽から召し上げたも

のであるとある。」の「ベニヤ」（紅屋）虚堂は、『宗凡他会記』の元和乙卯元年十月廿日の条項の「有樂物語」に、大阪の役で焼失したとある。⁽⁷⁰⁾

『山上宗二記』は、「天正十四年末から十五年初めの頃までの茶の湯に関する宗二の知識」が記されたものであることから、天正十五年当時、秀吉所蔵の虚堂の墨蹟は、「生嶋虚堂」のみであったと一応考えられるのではないか。その仮定に立つと、『宗湛日記』における（天正十五年十月）十二日の秀吉の茶会に掛けられた虚堂の墨蹟は「生嶋虚堂」ということになり、「生嶋虚堂」の文字は、宗湛が記した「巖桂初飄好問津軟風輕結露華新諸方不用多招レ手自有尋香逐臭人」ということになるのだろうか。⁽⁷¹⁾

天正十年十一月七日、山崎 羽築様御会に参席した宗及は、（生嶋）「キタウ墨蹟」を拝見し、その表具について、前記「会記」のように、「上下茶色也、ホケン、中アサキホケン、一文字風帶キンシャ紫力、軸木地ハチチク也、」と記録している。

天正十五年十月十二日に宗湛が聚楽第にて拝見した「墨蹟」について、宗湛は、次のように記している。

帯ノ内、立一尺二三寸、ヨコ二尺一二寸、上下コヒ茶、

中白地ノ金ランフ⁽⁵⁾ンノ一文字風帶キンシャ古、ミルイロ共、モエキ共

紋也、

コ⁽⁶⁾ン共、

ミワカス、

露白シ、ハチ軸クワリン、表具アタラシクミユル、

上下は「コヒ茶」、中回しは「白地ノ金ランフンノ紋」、一文字と風帶は「キンシャ古」、「ミルイロ共、コン共、モエキ共」見分けがつかないとし、露は「白シ」、軸は「ハチ軸クワリン」としている。

比較してみると、上下は、ほぼ同色と解釈することが出来るが、中回しは色、裂地とも異なっている。一文字と風帶は、同じくキンシャではあるが、色は異なっている。これをいかに解釈すべきか。軸木が、撥軸であることは、同じであるが、宗及が見た軸木が「クワリン」か否かは、不明である。「表具アタラシクミユル」とあることから、天正十年から天正十五年の五年の間に表具を仕直したこととも考えられる。今一つ、はつきりしない。

本章においては、史料の検証も不十分であり、瞥見したに過ぎず、天正十五年十月十二日に聚楽第にて、宗湛が見た「虚堂」の墨蹟を「生嶋虚堂」と断定するには、さらに充分なる史料の精緻なる検証が必要であると考える。

四 青黄二碗と讖言

「青黄二碗」なる一文には、『茶の湯 研究と資料⁽⁷⁻²⁾』第五号所収の「蒲庵稿」において、熊倉功夫氏の「杉本捷雄氏が蒲庵稿より採録された」という語であるが、瞥見した範囲では同文のものを見い出せなかつたので附として掲出し、後考を俟ちたい」との断り書きをもつて、最終頁に記載されている。杉本捷雄著『千利休とその周辺⁽⁷⁻³⁾』にも記載がある。『千利休とその周辺』は昭和四五年が初版である。千原弘臣氏は昭和五七年初版の『利休の年譜』において、『蒲庵稿』には洩れているが、高桐院子院清源庵に残る『古溪宗陳禪師法語』に〈青黄二碗〉と題する一文がある⁽⁷⁻⁴⁾として、この「青黄二碗」を掲げている。愈語》に〈青黄二碗〉と題する一文がある⁽⁷⁻⁴⁾として、この「青黄二碗」を掲げている。愈

好斎千宗守は、昭和十八年初版の『利休居士の茶道』において「青黄二碗」を紹介し、高桐院子院清源庵に残る「古溪宗陳禪師法語」に見られることに言及している。「古溪宗陳禪師法語」について、愈好斎千宗守は「この和尚には蒲庵稿といふ語録が残されてゐるが、今一つ此れと別に古溪宗陳禪師、古巖宗亘禪師法語といふ二大和尚の法語を前後にして一冊とした小冊子が、高桐院子院清源庵にあつた。この書の古溪和尚の分は蒲庵稿に洩れたものを収録し、又同じものも載せられてある⁽⁷⁻⁶⁾」との説明をつけている。蛇足ながら、『茶道文化研究⁽⁷⁻⁷⁾』第三輯に「蒲庵稿」が翻刻されているが、青黄二碗は、採録されていない。

史料としては、前述の如くであることを承知し、内容の考察を行うこととする。

(1) 「青黄二碗」

天正十九年三月二十八日に利休は秀吉の命により、自刃においてその生涯を閉じる。「青黄二碗」とは、自刃の前に師、古溪と交わしたとされている商量である。

青黄二碗

青師一閑紹鷗伝于千利休宗易居士、居士一生喫茶持用之器也。

天正十九年二月念八日、居士因事而卒^ス。寿七十余。末後与衲喫茶。

衲問、末後之一句乍麼生、居士答曰、白日青天怒電走
言了伝于衲。清正來見而打破之。衲修理而伝于末世焉。
黄衲一生喫茶持用之器也。

青黄二碗

青^ハ師一閑紹鷗伝^{フル}_ニ于千利休宗易居士^一_ニ、居士一生喫茶持用之器也。

天正十九年二月念八日、居士因^レ事而卒^ス。寿七十余。末後与^レ衲喫茶^ス。

衲問^フニ末後之一句乍麼生^{一ト}、居士答^{ヘテ}曰ク、白日青天怒電走^{ルト}

言^ヒ了^{ツテ}伝^フ_ニ于衲^一。清正來^リ見而打^ニ破^ス之^ヲ。衲修理シ而伝^フ_ニ于末世^一_ニ焉。

黄^ハ衲一生喫茶持用之器也。

千原弘臣『利休の年譜』

「青黄二碗」の内容は左記のようになろう。

千利休居士は青色の茶碗を師である一閑紹鷗から譲られ、居士は生涯、この茶碗を愛用していた。天正十九年二月二十八日、居士は、大事に因つて、逝去した。齡、七十余年であつた。死の直前、末期に際し、訣別の茶を共に喫した。和尚は問うた。「最後に一句」、居士はすかさず、答えて言う。「白日青天怒電走」と。言い終えて、その茶碗を和尚に託した。後日、清正が来た折、その茶碗を見るや、壊してしまつたが、和尚は継ぎ合わせ修理し、今に伝えている。黄色の茶碗は和尚が生涯、茶を飲むに愛用したのである。

死を前にした利休に古溪が「末後之一句乍麼生」と問うのである。利休はすかさず、「白日青天怒電走」と応じる。「電」は「雷」と同じく「かみなり」「いなずま」という意味にて、柴山全慶氏は利休の「白日青天怒電走」を「白日青天怒雷走る」として解釈を示している。「晴天怒雷」とは意識、分別のはいるすきを許さぬ「絶言絶慮底」のことであり、「怒雷」は「分別をいれる余地を許さぬ」という意味であるとの禅的解釈をしている。「怒雷」は「はげしい怒り」と見える表現であるが、古来、禅者にとつては、究極の境地を提示する時の常套語であつて、必ずしも激情を意味するものでないと説明される⁽⁷⁾⁽⁸⁾。すなわち、死を賜つたことへの利休の憤怒ではないということである。突如、身におこつた大事を泰然自若と受け止める「ゆるぎない心地」の表現と解釈できると考える。利休は三十年に及ぶ古溪への参禅の恐らく最後となるであろう師との商量において、自己の真面目において、「白日青天怒電走」と、即座にそのゆるぎない心地において、応じたのである。利休の全人格をかけての「本来具有底」で応じたのである。柴山全慶氏は「師弟ともに、生死を生きながら生死を越ゆる一境に、円融無碍の法悦をわかち合つたとみるべきである。」との大悟解脱の禅的境地を読みとついている。古溪と利休は、生と死の崖つぶちにおいて、魂と魂がふれあい、靈的一致という法悦を味わつたと解釈する。

(2) 「江湖風月集」と讒言

また、愈好斎千宗守は「白日青天怒電走」は、「江湖風月集」の重慶靈叟道源禪師による偈頌「守口瓶」を利休が踏んでいて、「青天白日怒雷奔」を受けたものであるとしている。江湖風月集は、禪宗七部⁽⁷⁹⁾の書の一つであり、宋末の優れた禪匠七十五人の偈頌二百六十三首を編集した冊子であり、禪林で読誦せられていたものである。

「青天白日」が利休においては、「白日青天」になり、「怒雷奔」は利休においては、「怒電走」となっている。愈好斎千宗守は「雷」が筆写に際し、筆が走り、「電」と書き写し誤つたのであるうとしている。『無門関』「第二十一則 雲門屎橛」には、「閃電光 撃石火」⁽⁸⁰⁾とある。「閃電光」すなわち、「ひらめくいなずま」と訳されている。「雷」と「電」は同じ「かみなり」、「いなずま」という意味に使われると考えられる。愈好斎千宗守の言うように、筆写の折の間違いかもしれないが、利休は「怒電」と感じたことも考えられ得るのではないか。

守口瓶

口を守ること瓶の如し

明明只在鼻孔下

明明として只鼻孔下に在り

動著無非是禍門

動著すれば是れ禍門に非ずといふことなし

直下放教如木揆

直下放教あれ木揆の如くなるも

青天白日怒雷奔

柴山全慶『江湖風月集』創元社⁽⁸²⁾

この「守口瓶」については、杉本捷雄氏も前述の『千利休とその周辺』において、「青黄

「二碗」の本歌として、これを上げている⁽⁸³⁾。

さて、この「白日青天怒電走」、「青天白日怒雷奔」は、利休の自刃の原因、利休の心情を解く鍵があると考える。古渓和尚が、「末後之一句乍麼生」と問う。利休はすかさず、「白日青天怒電走」と応じる。この激しい商量に利休の自刃受諾の境涯が垣間見られる。字義、字面通り解釈すれば、「一点の雲も無き青々とした晴天に稻妻が激しくサツと走り、雷鳴が轟いた!」ということであろうか。『日本国語大辞典』（小学館）によると、「怒雷」は「激しい雷」と説明されている。柴山全慶氏は「白日青天怒雷走」として、「晴天怒雷」とは意識、分別のはいるすきを許さぬ「絶言絶慮底」のことであり、「怒雷」は「分別をいれる余地を許さぬ」という意味であるとの禅的解釈をしている。「怒雷」は「はげしい怒り」と見える表現であるが、古来、禅者にとつては、究極の境地を提示する時の常套語であつて、必ずしも激情を意味するものでないと説明していることは前述した。

すなわち、死を賜つたことへの利休の憤怒ではないということである。突如、身におこつた大事を泰然自若と受け止める「ゆるぎない心地」の表現と解釈できると考える。

柴山全慶氏は、「利休は師より即時的な商量の一問を受け、直下に自己の真面目を提示し、「白日青天怒雷走」と。そのゆるぎない心地を示したのである。一喝を放つて応じたのと同一である」と、さらに続けて「すなわち、師弟ともに、生死を生きながら生死を越ゆる一境に、円融無碍の法悦をわかち合つたとみるべきである。」との大悟解脱の禅的境地を読みとっている。この「白日青天怒電走」の境地を、「人世七十 力団希咄 吾這宝劍 祖仏共殺 提ル我得具足の一太刀 今此時ぞ天に拋」との辞世を利休をして、読ませた布石と考えられるのではなかろうか。

この「青黄二碗」の解釈について、利休は、左記に掲げる「江湖風月集」の重慶靈叟道源禪師による偈頌「守口瓶」を踏んでいて、その中の一句「青天白日怒雷奔」を受けたものであり、それは、利休自刃の原因に考えられている讒言を利休が含んで、応じたのであるとの説については、先にふれた。

守口瓶

口を守ること瓶の如し

明明只在鼻孔下

明明として只鼻孔下に在り

動著無非是禍門

動著すれば是れ禍門に非ずということ無し

直下放教如木揆

直下放教あれ木揆の如くなるも

青天白日怒雷奔

せいてんはくじつどらいはし
青天白日怒雷奔る

柴山全慶『江湖風月集』創元社

「守口瓶」の云うところは、「口は禍の門である故、木とつの如く、口を硬く閉ざしているも、驚天動地の事態である」との意に解釈しておく。

杉本捷雄氏は「守口瓶」を本歌として、利休が「白日青天怒電走」と応じたとの解釈をなし、「口が禍の元」の俚諺に通ずるものとすれば、利休自刃の原因と推量されているところの讒言を含んで、利休が応じているとの解釈を述べている⁽⁸⁴⁾。米原正義氏もまた、「守口

瓶」を踏んで「白日青天怒電走」と応じたとの説をとつている。千原弘臣氏はこの「青黄二碗」から利休自刃の原因の一つに考えられている讒言の暗示を次のように読み取っている。「自分は晴天白日で、何の罪もおかぬ、その白日の中に一閃刀刃下この世を去る、しかしその一閃は怒電の如く天下を震撼せしめる利休の一喝であるぞ」と。

利休が「守口瓶」を本歌として、「白日青天怒電走」と応じたとの説に従うと、前述の千原弘臣氏の解釈のように、「自分は白日青天、潔白、そのもの故、黙するのみ、何を語らうぞ！」ということになるのであろうか。

いずれにしても利休の搖ぎ無い心地の一叫を師古溪は了とし、歎びと悲しみの不二の境地を共に味わったことと考える。

この「白日青天怒電走」の境地は「人世七十力因希咄 吾這宝劍 祖仏共殺 提ル我得具足の一太刀 今此時ぞ天に拋」との辞世をして、読ませた布石と考えられるのではないであろうか。

この利休自刃の原因の一つに考えられている讒言については、『千利休由緒書』⁽⁸⁷⁾には利

休が大徳寺の山門に金毛閣の額榜^{ガク}をかけ、頭巾を被せ、尻切^{シキレ}を履かせた己が利休の木像を造り置いたこと、その下を主上も行幸、院も御幸、攝家清花の尊貴も通られるのである。

そのような不礼不義に対し、「利休天下ニ秀、出頭無双を婧、時々讒言仕候輩有レ之候

ニ付、秀吉公御機嫌損申候」とある。また、讒言についての次の記載もある。

「此年十一月讒言ニテ利休ヲ秀吉公御にくみ出候て、天正十九年正月十三日ニ堺へ被追下^{イデ}閉門、二月廿六日被^ニ召上^一上洛、同廿八日ニ切腹被^ニ仰付^一候」とある。

『茶道要録』⁽⁸⁸⁾には、「同十一月 公宗易ヲ悪ミ玉フ、其元讒佞ノ訴ヘ何某ト云フ者ノ所為ナリ、其科トシ攻ラルゝ所、」と見える。新旧の茶器の可否を決し、値を定めることで、財をなし、大徳寺山門金毛閣の利休の木像を掲げ、また、茶器の新旧を偽つて売買する」とで「多ク人ヲ 騙ス、是一ツ、是國賊ナリト怒ラセ給ヒ終ニ居士ヲ 収テ誅セサセ給フ、」とある。さらに、『三斎公伝書』⁽⁸⁹⁾には、利休の娘を秀吉に差し出すことを勧める木下祐桂との話が語られている。

然ル所ニ、秀吉公祐桂ニ、此中ハ何事が珍敷事有之と被仰候ヘバ、利休娘之事を申上る。左候ヘバ利休之 内(御内儀)へ為御使祐桂兩度被遣候(共)ヘバ、易ヘ不申候てはいかゞと内心不申候を、易聞て中々不及覺悟ト申上る。愈祐桂腹立候也。其折節又德善院散々ニ 取成候て切腹也。玄以法印之意趣ハ、胴高を取出シ、肩衝と云て利休ニ見スるを、一円ニ物不言、其意趣ニてなり。

以上、利休自刃の原因を秀吉への何某の讒言にあるとの説を踏まえて、『千利休由緒書』を初めとして各伝書を瞥見してみた。果たして、讒言者とは誰?、何某であったのであるうか。

利休が「守口瓶」を本歌として、「白日青天怒電走」と応じたとの説に従うと、前述の千原弘臣氏の解釈のように、讒言に対し、「自分は白日青天、潔白、そのもの故、黙するのみ、何を語ろうぞ! 喝!」ということにならうか。「腹は決まっている」のである。泰然自若と搖るぎない境地にあるのである。

しかし、「末後之一句乍麿生」の商量は、通常の禅寺の師家への参禪、勘弁においてもなされる商量でもあると聞いている。

(3) 「お龜に思ひ置く」の文と讒言

さらに、「守口瓶」から「讒言」が喚起され、「讒言」について、各伝書を瞥見して来たが、『千利休由緒書』や『茶道要録』等にある「お龜に思ひ置く」の一文とも重なつて来る

のである。

「お龜に思ひ置く」の文について、史料を涉獵し、考察する。

① 天正十九年正月利休御勘当、いよく極り、堺へ被^レ追下^{スル}候時、京ヲ出候砌、小棗一茶半袋ヲ左右ノ手ニ持、乗りものに乗候節、硯紙取寄て狂歌

利休めはとかく果報乃者そかし

菅丞相になると思えハ

右之一首ヲ堅紙書テ、巻、納メ封目ヲ付、上書ニお龜におもひ置、利休と書て、お龜に渡候へとて出候、お龜ハ利休娘、万代屋宗安か後家也、

『千利休由緒書⁽⁹⁾⁰』

② 利休メハトカク果報ノ者ソカシカンシヤウセ
ウニナルト思ヘハ

ト堅紙ニ記シテ巻テ上ニ封目ヲ付テ、於龜^(ヲカメ)ニ思置利休ト書テ、於龜ニ渡候ヘトテ出ル、於龜^(ヲカメ)ト云ハ居士力娘少庵ガ妹ナリ、即此真筆我ガ四方庵ニ所持スル者ナリ

『茶道要録⁽⁹⁾¹』

③ 一おかめの文 箱^(山田)編

榎本又右衛門

利休めはとかく果報のものそかし
菅相しやうになるとおもへは
おかげに送りおもひおく、

『中興名物記⁽⁹⁾²』

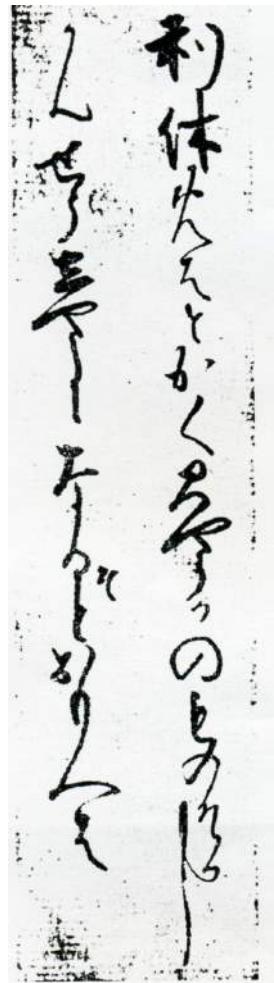
④ 天正十九年辛卯二月廿八日死

利休めはとかく果報の者ぞ（か）し

あら人神と成^(レ)とおもへバ

折節雷なり候へバ、此狂歌を易読^(給フ)候ト世に云。七十歳午ノ年の人ナリ。

『利休居士伝⁽⁹³⁾書』



『千利休の書簡』(六一五頁)より転載

和歌山市の大立寺で発見された短冊
昭和四十三年和歌山市の大立寺で発見され、桑田氏が
真筆と鑑定した。

『千利休の書簡』⁽⁹⁴⁾

以上、「お龜に思ひ置く」の文を見てきた。「お龜」について、『千利休由緒書』では「お
亀ハ利休娘、万代屋宗安か後家也」とし、『茶道要録』では、「少庵ガ妹ナリ」となつてい
る。この「お龜」とは、誰なのか。杉本捷雄氏は、「お龜」を利休の娘にして、少庵の妻と
している⁽⁹⁵⁾。千原弘臣氏は、少庵の妻女は、「おちやう」で、「お龜」は、『千利休由緒書』
にあるように、「利休娘、万代屋宗安か後家也」としている⁽⁹⁶⁾。

「おちやう」とは、天正十二年十月二一日おちやう宛利休書状⁽⁹⁷⁾（畠山記念館蔵）に見る
利休が「むらさきのせうあんよりきたり候きんす壱まいを」送った人物である。

杉本氏は、「おちやう」は、「お龜」の幼名で、同一人物ではなかろうかとの説にも言及
している⁽⁹⁸⁾。

近年、少庵の妻女についての研究が、中村修也氏及び、山田哲也氏によつてなされ、

⑤ 利休めはとかくみようがのものぞかし

かんぜうしやうになるそとおもへば

兩人とも、先述の天正十二年十月二二日付利休の書簡の宛先である「おちやう」が少庵の妻女ではなかろうかとの説を発表している。⁽⁹⁹⁾ 中村氏は「おちやう」と利休の間に血縁関係は見出せないとし、山田氏は、この書簡に添えられた、江戸初期の茶人家原自仙が仙叟に宛てた勘返状から、仙叟が「おちやう」を少庵妻女の喜室宗桂だとし、また、表千家に残る一級史料からは、喜室宗桂（慶）は少庵妻女であるとあることにより、そして、普通は、少庵「内」、「内室」と表現するところ、利休が「おちやう」と宛名の女性の名を直接呼びかけていることにより、利休の娘である可能性は高いとしている。

では、利休が切羽詰つた非常時に文を残した「お龜」とは、果たして誰なのか。

『千利休由緒書』の語るように、利休の娘で、万代屋宗安の後家であり、『茶道要録』にあるように、少庵の妹⁽¹⁰⁰⁾なのであらうか。後考が必要である。管見では、「堺へ被⁽¹⁰¹⁾追下

候時、京ヲ出候砌、小棗一茶半袋ヲ左右ノ手ニ持、乗りものに乗候節、硯紙取寄て狂歌⁽¹⁰²⁾を書き、「お龜」に渡すよう頼んだことにより、「お龜」は、京に住まいしている人物、娘なのではなかろうかと考える。堺に住んでいる人物に宛てた書を、京の屋敷に残し、渡すよう頼むことは不自然であるのではなかろうか。

「お龜に思ひ置く」の文を、『千利休由緒書』、『茶道要録』、『利休居士伝書』、『中興名物記』から、先に列举した。大同小異であるが、『利休居士伝書』では、天満天神として、信仰の対象となつた菅原道真、「菅丞相」の箇所を「あら人神」としていることは、注意を引く。いずれにしても、利休がその思いを託したのは、大事な娘の「お龜」であることは間違いない。

菅原道真は藤原時平の讒言（齊世親王を皇位につけ、醍醐天皇から皇位の篡奪を謀つたと誣告された）によって、大宰府に流されたが、その後は、学問の神として北野天満宮などに祀られたのである。

「お龜に思ひ置く」の文には、お龜の心を痛ませまいとする利休の父親としての心情がこの歌には溢れているが、それと同時に、管見では、何の罪もないのに讒言によつて、流罪となつた菅原道真と同様、利休自身も潔白であることを名誉を賭けて、「お龜」に告げているのではなかろうかと考えるのである。

ま　と　め

本章においては、利休の「本来面目」の理解のために、三十年來の参禅の師であつた古溪宗陳との精神的交わりを、利休參徳の証とされる「西江水」の公案の精緻なる考察から、つづいて、「古溪和尚相望（送別）の茶会」を「茶之湯次第書」を読み解き、利休の古溪へ

の思いを考察し、さらに、自刃直前に交わされたのではなかろうかとする商量「青黄一碗」の精査を通して、古溪と利休の交わりを提示した。

まず、古溪宗陳について、基礎的な認識を行うため、その生涯を『蒲庵稿』の「行状」から、考察した。古溪宗陳は、「幼にして穎敏」であり、春屋宗園、共々、大樹となるべく人材として、師である江隱、笑嶺から、期待される器であったのである。古嶽、大林、江隱、笑嶺と続く大徳寺北派の法系に連なり、大徳寺一一七世住持である。

その大徳寺北派で重要視されていたのが、「西江水」の公案である。その「西江水」の公案は、正親町天皇から利休号が勅賜された折に、古溪が贈った利休居士号贊頌の典拠となつていて。利休居士号贊頌の理解のためには、「西江水」の公案の全き理解が不可欠であり、その贊頌から、古溪が、利休に期待した人間像、「三十年飽参」により、利休が到達したであろう利休像を読み取ることが出来るところと考えている。

すなわち、唐の龐居士の如く、「神通并びに妙有 水を運び柴を搬ぶと」（水を運び柴を搬ぶ日常の営みが至妙な神通の働きにほかならない）の境涯に利休があることが、理解されたのである。

「古溪和尚相望（送別）の茶会」においては、堀口捨己、桑田忠親、芳賀幸四郎氏による先行研究においては、利休が秀吉から表具の仕直しのために預かっていた秀吉秘蔵の「生嶋虚堂」の墨蹟「木葉辞柯霜氣清」に焦点が当てられ、論じられて来た。堀口氏は、「鋭い、はげしい茶会」、「利休の世の並ならぬ独り行く境の茶」として、桑田忠親氏は、「度胸のよさ」、「利休の眼中に閑白なし」と、千原弘臣氏は「利休の侠気と剛胆。凄絶な茶会」と、芳賀幸四郎氏は「大胆不敵な所行」とし、「參禪の師であり肝胆相照らした茶友である古溪に対する惜別の情がそうさせたのであろうが……」と述べている。

本章においては、先行研究の注目を集めている「生嶋虚堂」の墨蹟を中心に利休の心を探ることをねらいとし、「木葉辞柯霜氣清」の出典を探つた。『虛同和尚語錄第七卷 遺偈』において、「送茂侍者」と題される七言四句の詩であることを明らかにし、利休の古溪への想いを読み取るべく精緻なる解説を行つた。

虚堂智愚は大徳寺開山大燈国師（宗峰妙超）の師、南浦紹明が參禪した宋の高僧である。また、墨蹟の一句「東西南北無人處」は、大燈国師（衆法妙超）が、師の大応国師（南浦紹明）に、「雲門の関」（碧巖錄卷第一第八則「翠巖眉毛」）の公案で參禪し、大悟した折の投機の偈にちなむ一句であることが判明した。それ故、大徳寺の「和尚達を本そう」するに誠に相応しい一軸であり、特に「急々帰来語此情」に遠く博多の地にある古溪への想いを託したのではなかろうかと論述した。

しかし、千原弘臣氏は『宗湛日記⁽⁶⁰⁾』における天正十五年十月十二日に聚楽第にて宗湛が見た虚堂の文字、「巖桂初飄好問津」を挙げ、この七言絶句ではなかろうかとしている。

『宗湛日記』には、「床ニ虚堂ノ文字懸テ 有⁽¹⁰⁴⁾」とのみ記載されていて、「生嶋虚堂」とはしていな。宗湛は虚堂の墨蹟の表具について、かなり細かく、描写しているので、「生嶋虚堂」(『天王寺屋会記』天正十年十一月七日の条⁽⁶⁶⁾)の墨蹟との比較を試みたが、完全なる一致を見ることはできなかつた。天正十五年十月十二日に聚楽第にて、宗湛が見た「虚堂」の墨蹟を、「表具仕直し候へとの御詫ニテ」利休が、天正十六年九月当時、預かった「生嶋虚堂」と同一のものと断定する根拠は見い出せない。さらに充分なる史料の精緻なる検証が必要であるとの結果に到つた。

もし、宗湛が見た虚堂墨蹟が、「生嶋虚堂」であつたとしたなら、利休による「古溪想望(送別)の茶会」で使われた虚堂の墨蹟の文字は、「巖桂初飄好問津」になるのであらう。「木葉辞柯霜氣清」の文字が与えたような劇的効果は、減少すると考えるが、いずれにしても、利休の古溪を想う気持ちには変わりないと考える。本章においては、瞥見したに過ぎず、さらなる検証が必要とされるのは言うまでもない。

最後に、自刃の前に師、古溪と交わしたとされている商量「青黄二碗」を考察した。

「末後之一句乍歎生^{(そもさん}」は、死を目前にせずとも、師弟の平常の参禅の練磨においても行われる商量の一つでもあると聞いているが、本章においては、利休周辺の雲行きが怪しくなってきた頃に交わされた商量として、解説を行つた。この「白日青天怒電走」の境地を、「人世七十 力団希咄 吾這宝劍 祖仏共殺 提ル我得具足の一太刀 今此時ぞ天に抛」との辞世を利休をして、読ませた布石と考えられると考察し、突如、身におこつた大事を泰然自若と受け止める「ゆるぎない心地」と利休の気迫のすさまじさの表現をこの商量に考察した。

この「青黄二碗」は、「江湖風月集」の重慶靈叟道源禪師による偈頌「守口瓶」を踏んでいて、その中の一句「青天白日怒電奔」を受けたものであり、それは、利休自刃の原因に考えられている讒言を利休が含んで、応じたのであるとの説があることから、讒言について、『千利休由緒書』、『茶道要録』、『三斎公伝書』の逸話を考察した。この讒言については、第九章において、再度、考察することとする、本章では、「お龜に思ひ置く」の文において、利休は、何の罪もないのに讒言によつて、流罪となつた菅原道真と同様、利休自身も潔白であることを「お龜」に告げているのが、その主旨であると解釈した。

「西江水」の公案、「末後之一句乍麼生^{そもさん}」等の商量から類推するに、利休は古溪の「三十

年飽参の徒」として、古溪の勘弁により、百練千鍛の商量を古溪と交わすことにおいて、師と靈的呼応を重ね、禪法參得に至つたのである。利休が「心空及第」に到り、「風露新香隱逸花」として、そして、さらに、「遊戯」の境地に到つたことは、古溪への參禪がもたらしたところのものも少なからずあつたであろう。古溪が利休に与えた禪的なもの、すなわち、精神的深み、靈的なるものが、利休が、わび茶を大成させることに大きな影響があつたことは当然のことと推察される。また、古溪は利休の茶に「禪の精神の具現」を期待していたことも考えられるのではなかろうか。それは、『南方録』「滅語」に語られている煎

茶を好む古溪が、利休に煎茶にての露地入り茶湯を創案して欲しいと頼む逸話⁽¹⁰⁵⁾からも想像できる。露地入り茶湯とは、脱俗の禪的、宗教的境地に遊ぶ茶の湯であるのである。

「従来の茶の湯が、眞の茶道になり得たのは、古溪が利休に与えた精神的深さが、利休の偉大な藝術的才能によって、その茶の湯に表現されたことに⁽¹⁰⁶⁾ある」との主旨を桜井景雄氏は「言い過ぎかもしれないが」との前置きをもつて、その著『禪文化史の研究』で述べている。

確かに利休の侘び茶の大成に古溪が果たした役割を看過することは出来ないと考察する。

最後に、「幼にして穎敏」、そして、「大樹」となるべくしてなつた古溪と「御身は只人にてましまさず候。聞く耳、見る目、知り得るものあれば、一分の明徳くもりなく候」と天から与えられているものが豊かにあると語りかけられている利休、この肝胆相照らし合う兩人は、人間として逸材であり、また、利休のもつてゐるたぎる性格、潔さ、強さ、激しさを、古溪においては、大徳寺退堂の偈「住山誰料去朝天雲水寄蹤三十年金宇玉堂非我事一蓑烟雨白鷗前」に、また、利休木像が問題となり、大徳寺を破却せんと、秀吉より遣わされた徳川家康を筆頭とする四名の使者に対して、一命をもつて、大徳寺と利休を守つたその時の氣概、志氣、潔さの中に見ることができ、その人間性の特質において、類似していると考察する。

(1) 柴山全慶『禪心茶話』春秋社、一九六九年、一三〇頁

(2) 「六十一ノ年ヨリ替ル分別、當世ノ口傳密傳有之付、宗易流三數寄ノ仕様ト云密

傳有之、一人相傳伝如件」(皆川山城守宛『山上宗二記』酒井巖氏所蔵〔茶道古典全

集》第六卷、一一六頁)とある。渡辺誠一氏は、「本能寺の変の後、利休が秀吉の

茶頭となつた天正十年から、利休自刃の天正十九年までの九年足らずの期間に主流

となつた、利休が追及した新しい茶の湯を、『山上宗二記』では、「当世の茶の湯」

と表現していると解釈されている」と説明する(『山上宗二記』から見た千利休)

『人文科学論集』明治大学経営学部人文科学研究室編、二〇〇〇年、七五頁)。

(3) この「靈性」という語は、鈴木大拙(『日本の靈性』)、柴山全慶(『利休辭世の内容』『表千家』所収)、数江教一(『わびー侘び茶の系譜』)によって、同義で使われている。

鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫、二〇〇七年、一六頁・一七頁

精神と物質との奥に、いま一つ何かを見なければならぬのである。一つのものが対峙する限り、矛盾・鬭争・相克・相殺などということは免れない。それでは人間はどうしても生きていくわけにはいかない。なにか一つのものを包んで、二つのものがひつきようするに二つでなくて一つであつてそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが**靈性**である。

西田幾多郎『西田全集』第十一巻、岩波書店、一九四三年、四一八頁

我々の自己の根底には、どこまでも意識的自己を超えたものがある。

これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は何人もここに気付かなければならない。鈴木大拙はこれを**靈性**といふ。

柴山全慶『利休辭世の内容』千宗左編『表千家』角川書店、一九六五年、八六頁

禅における迷悟の転位は、永遠の生命とか真実の自己とかいう道理を、單に思想として知るということでも、死してのちに地上から天国の神の座にいくといふことでも、この娑婆を離れて十万億土かなたの極楽に生まれることを信ずるということではない。それはつねに〈この身〉という具体的な場を離れないで、別次元の自己に生きるという**靈性的自覺**のことである。

柴山全慶『禪心茶話』春秋社、一九六九年、二七五頁

利休の示した**靈性**の一叫、靈性の一劍は、単に三百六十余年の昔に示された歴史的事実ということのみでなく、今日もなお光を放つ金剛不壞の真心でなけれ

ばならぬ。

数江教一『わび—侘び茶の系譜』塙書房、一九九九年、一九六頁
わびの美については、その即時的な感性の快さの段階にとどまつてはおれない。その快さは感性を超えて、精神のより深いところをみたすようなものに昇華せねばならぬのである、いわゆる靈性の美というのがそれである。

(4) ↓ (史13) 「行狀」『蒲庵稿』〔茶の湯 研究と資料〕No.5、木芽文庫、一九七一年、六十頁

(5) 明月橋の公案

「師時歲滿三十、嶺暗夜乘涼携師到明月橋、問曰、已是明月橋為甚無月、師曰、幸有大燈在、嶺領之」

(前掲書)(4)「古溪宗陳行狀」三二(九頁)

(6) 『笑嶺宗訴語錄』大德寺監修〔大德寺禪語錄集成〕第三卷、法藏館、一九八九

年、三八六頁

古溪 宗陳首座 元龜四年春壬正月下旬日

(7) 古溪和尚入寺之奉加帳



『利休大事典』より転載

(8)

竹貫元勝『古溪宗陳—千利休参禅の師、その生涯』淡交社、二〇〇六年、五九頁

一一七世の古溪の次は、一一八世梅隱宗香で、天正元年十月十日であるが、居い

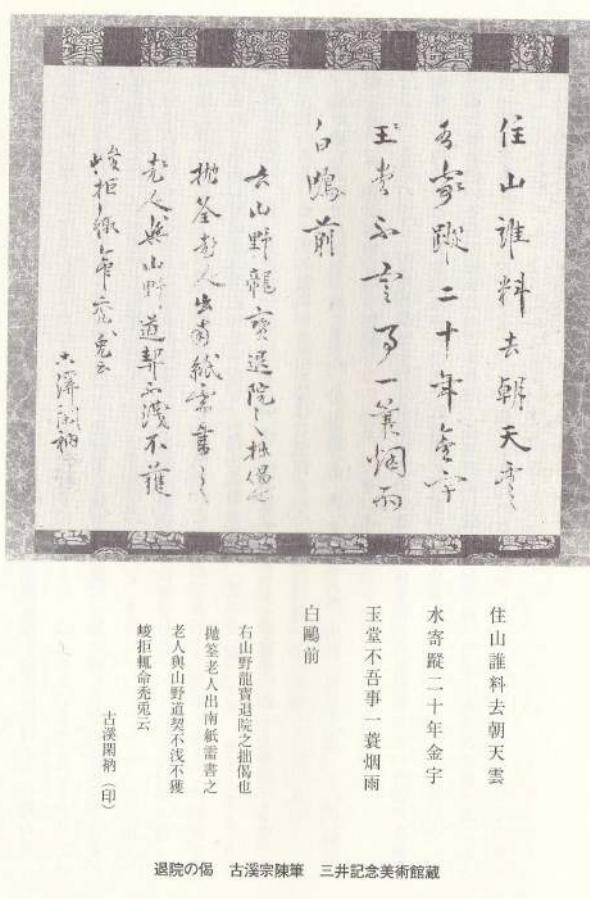
成であり、実際には住持していない。一一九世の真淑宗相が、天正二年九月八

日に、奉勅入寺しているので、「古溪の大徳寺住持期間は一年であったと見られる」。

(8—1) 『蒲庵稿』大徳寺監修「大徳寺禪語錄集成」第四巻、法藏館、一九八九年、
一三五頁

退院上堂柱杖子向山僧云歸去來兮歸去來兮和尚五縁十德俱虧三種之職一亦無矣
何故主此名藍也山僧被柱杖子拶着直是開口不得又無措足處於是南岳獻嘲北隴騰
笑漫賦一偈謀諸柱杖子々々鼓禪床而云乃歌曰住山誰料去朝天雲水寄蹤三十年
金字玉堂非我事一蓑烟雨白鷗前

(8—2) 「古溪宗陳墨蹟」(三井記念美術館蔵) 退院の偈



(竹貫元勝『古溪宗陳 千利休參禪の師、その生涯』
〈淡交社、二〇〇年、六七頁〉) より転載

(9) 千原弘臣「西江水」『茶道雑誌』第56巻第11号、河原書店、一九九一年十一月、
七十頁

(10) 石田雅彦「天正三年正月南宗寺禪問答と堺の茶人たちー仙嶽宗洞問二十一條」
『法政史学』第47号、法政大学史学会、一九九五年、一二七頁

(11) 千原弘臣「松風の音²⁹」『茶道文化』第556号、茶道文化社、一九九五年六月一日、
二頁

(12) ↓(史⁵) 大徳寺監修『大徳寺禪語錄集成』第四巻、法藏館、一九八九年、一
四九頁

一年、六十頁

造寺奉行石田治部少輔三成與師不合内抱妬心頻ニ讒之闕白不察徒師于鎮西大宰府時十六年某月也

前掲書(4)「行状」『蒲庵稿』六一頁

尋遣四使東照君前田利家前摧破紫野伽藍師對四使委曲諭之不可師懷中出

田玄以細川忠興

剣一揮云法之衰替如此貧道先有死耳四使感其志氣確乎歸説閔白退絕破寺之事

(14) 前掲書(8)『蒲庵稿』一四六頁、「一忠了専禪人五十回忌」^{*}

(15) 『千利休由緒書』

(※を付した字体は、筆者により通用字体に改めた。)

一 利休切腹の後、大徳寺へ秀吉公より御とかめ候次第ハ如何御申伝候哉、

○宗左御受ニ、山門の上に額榜ヲかけ、利休木像ヲ置候御とかめノ使、家康様、

利家様、細川忠興公、徳善院玄以、浅野彈正五人ニテ御座候、則大徳寺ヲ破却可
レ仕旨御内意、五人の御衆中大徳寺へ御越、法堂へ一山の僧衆ヲ召集メ、御と

かめの上意被仰渡候、古溪宗陳ハ、懷ニ七首ヲさし、家康様利家卿ノ膝本
二詰めかけ、少もひるまず、問答数刻、家康様利家卿ハ上意を御述のべ被レ成、
利休ハ賤輩凡夫たるニ、山門ノ上ニ木像ヲおかしむる事、尊卑の名分を不レ存、

是一山ノ僧徒ノ罪なりト被レ仰候、古溪大音上、仏法ニ王侯の品なし、法ニ親

ヲ貴人とあがめ申候、利休賤輩ト云共、仏道ニ親ク、道ヲ重クいたし候へハ、
仏道の尊貴なり、然らバ木像をも可レ貴ム所也、破却ニ及バ、不レ及ニ是非一、
仏法破滅の時節到来也、寺門ト生死ヲ同可レ仕とて、少も不レ屈事不レ叶ニ及バ、

家康公利家卿ト指違可説レ死と、思切たる古溪ノ氣色ヲ、家康様能々御覽被レ

遊、御顔色ガシショクやわらけ、古渓以已下の長老へ被レ仰候ハ、被レ申趣道理も候間、

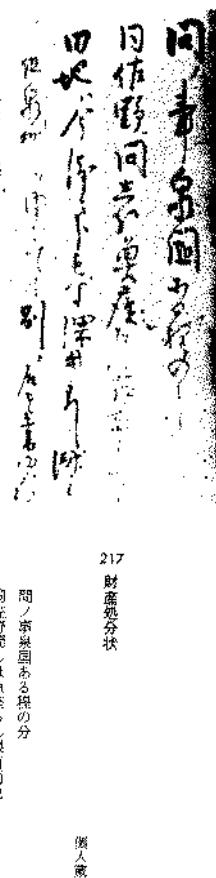
徳善院ヲ御たのみ御申わけ可レ然旨、御指図被レ成、古渓ヲはしめ長老達タチの思切

たる道義ドウギの氣色ケシキヲ御感被レ成、御落涙ニ被レ及、何分にも、上ノ御前ハ可二申披

一問、御安心候ヘト被レ仰、御還り、其談秀吉公ヘ被ニ仰上一、大徳寺別儀無レ之候よし、

(千宗左衛門監修『利休大事典』淡交社、一九八九年、六五五一六五六頁)
財産処分状

(16)



217 財産処分状

個人蔵

問ノ事某國ある保の分
同僚野間と後魚樂らん銀百両也
田地八今要無分も才孫井にて候
但泉州ノ内にて別三名を賣つて候
分有之
常陽今ノ家後妻死後も十二月ノ間
西之海すと第三略事
ふん屋丁總子才之
才木丁西向すこそすすもの事也
但総二北となり池子屋ちん石橋のあね也
大かた此分子想時より分包此外家共
今ある分家易代ニ取之候分を分保也
ひやうまひ金ノ瓶風 置致
吉田新安様上候
金二枚銀風おひり 壱ハ招安也
參良屋道場實物アラマツ代本錢ハセヒン、恰錢カヒン又
泡瀬屋謹ハシナリ後生又買主某也ホシヨリ
酒罷子
吉田新安様
販賣おき二不人候分一四不可存易也ハシナリ

同居家

(17) 小松茂美『利休の手紙』(小学館、一九九六年、二四五頁)より転載

『碧巖録』卷第五第四十二則 龐老好雪(※)

龐居士參馬祖・石頭兩處有頌、初見石頭便問、不与万法為侶、

是什麼人。声未断、被石頭掩却口、有箇省处、作頌道、日用事無別

(18)

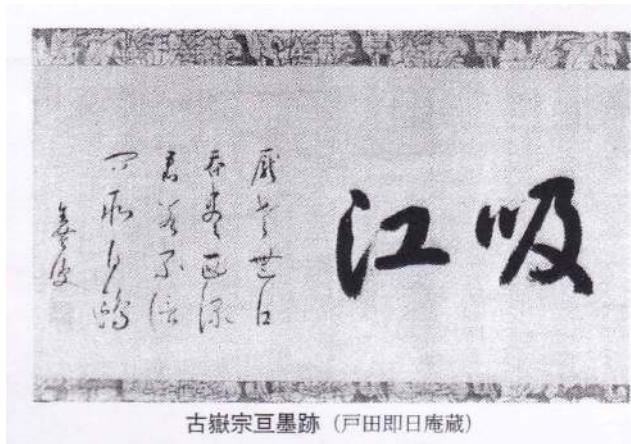
唯吾自偶諧、頭頭非取捨、处处沒張乖、朱紫誰為號、青山絕点埃、
神通并妙有、運水與搬柴

後參馬祖、又問、不與方法為侶、是什麼人。祖云、待你一口吸盡西江水、
即向汝道。士豁然大悟、作頌云、十万同聚会、箇箇學無為、此是選仏
処、心空及第歸

(末木文美士編『現代語訳 碧巖錄』中、岩波書店、二〇〇一年、一四三頁)

(※) 「龐老好雪」は、『碧巖錄索引 附 種電鈔』(芳澤勝弘他編、禪文化研究所、一九九一年、一五四頁)による。末木文美士編『現代語訳 碧巖錄』中に
は、「龐居士のひとひらひとひらの雪」とある。

(19) 前掲書(9) 千原弘臣「西江水」(六九〇七十頁)より転載



(20)

祖心本光禪師行狀

「天文癸卯歲旦入室垂拳萬法不侶話手時師為侍者枕語交契」

(「笑嶺宗訛語錄」大德寺監修『大德寺禪語錄集成』第三卷、

法藏館、一九八九年、三八六頁)

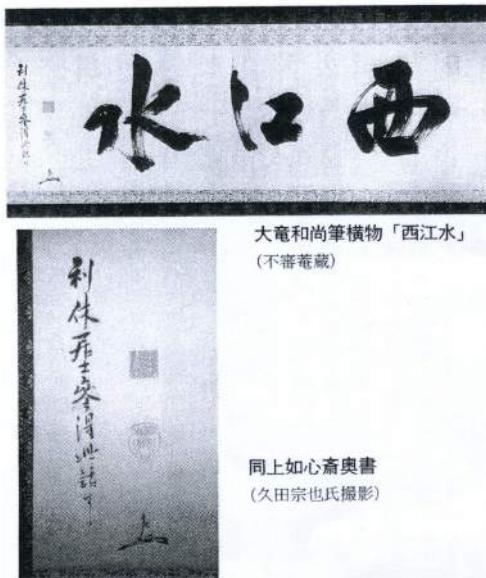
(21) 倉澤行洋「古溪宗陳と千利休 一 古溪墨蹟「龐蘊馬祖問答」をめぐって 一」

『茶道雜誌 特集利休号』河原書店、一九七六年四月、五二頁

(22) 前掲書(17)「龐居士語錄」一二頁

$\widehat{25}$
 $\widehat{24.5}$
 $\widehat{24}$
 $\widehat{23}$
 ↓
 $(史 16)$ 前掲書 (8) 『蒲庵稿』一五一頁
 前掲書 (17) 『龐蘊居語錄』一三頁
 前掲書 (7) 『古溪宗陳—千利休參禪の師、その生涯』八九頁

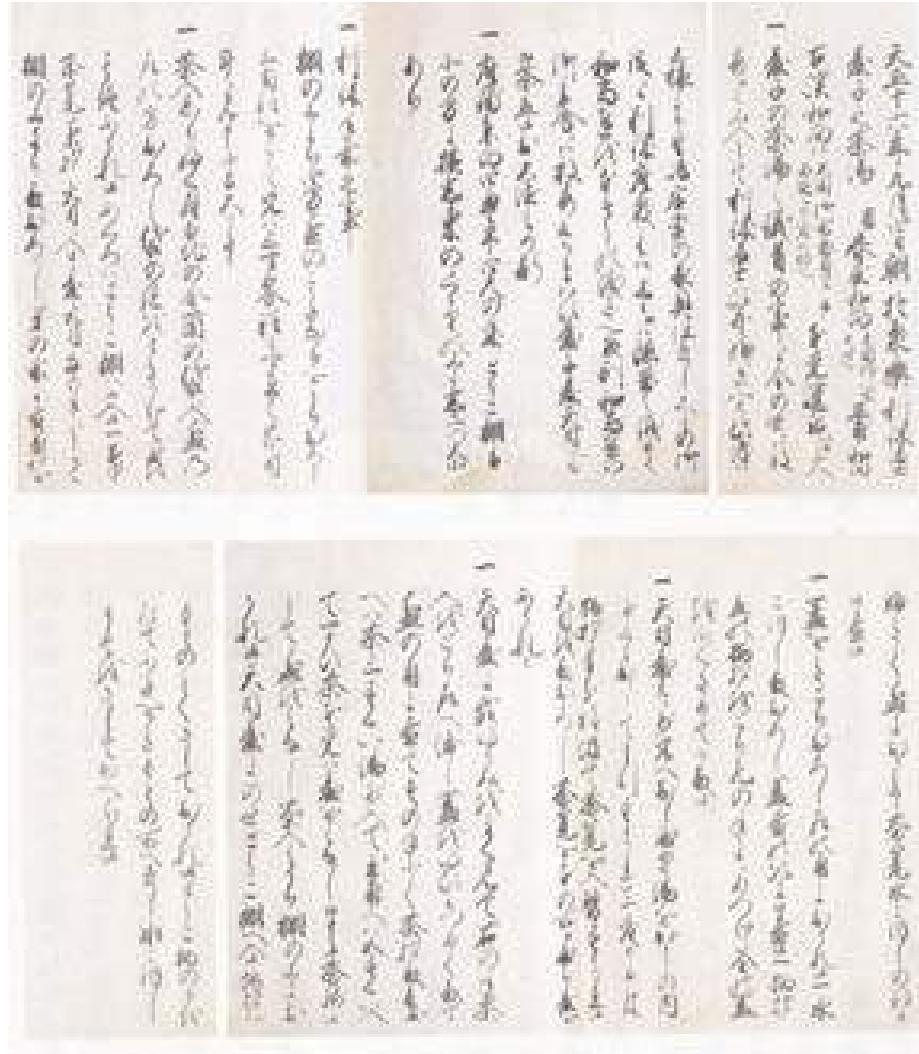
大竜和尚筆「西江水」及び如心斎奥書



『茶道雑誌』一九九二年十一月号より転載

$\widehat{26}$
 $\widehat{27}$
 $\widehat{28}$
 $\widehat{29}$
 前掲書 (9) 千原弘臣「西江水」六七頁
 前掲書 (4) 「行状」『蒲庵稿』『蒲庵稿』六〇頁
 堀口捨己『利休の茶』鹿島研究所出版会、一九七〇年、二二九頁、二の一注二
 (29) 中村昌生編著「茶之湯次第書」『利休の秘宝』〔数寄屋古典集成〕一、小学館、一
 九八七年、一三二—一三三頁

$\widehat{29}-1$ 「利休居士台子之茶湯 茶之湯次第書」



『利休大事典』(八十頁) より転載

- | | |
|------|--|
| (30) | 前掲書 (28) 『利休の茶』二二二—二四〇頁 |
| (31) | 前掲書 (28) 『利休の茶』二一一頁 |
| (32) | 前掲書 (28) 二三九頁 |
| (33) | 前掲書 (28) 二一二頁 |
| (34) | 『淡交』淡交社、二〇〇〇年十一月号、九六頁 |
| (35) | 米原正義『天下一名人 千利休』淡交社、一九九三年、二〇六頁 |
| (36) | 桑田忠親『千利休研究』東京堂、一九七六年、一九八頁 |
| (37) | 千原弘臣「金毛閣七」『茶道雑誌』52卷11号、河原書店、一九八八年十一月、三九頁 |
| (38) | ↓ (史14) 前掲書 (8) 『蒲庵稿』一五三頁 |

仲秋口號時寓筑之妙樂寺

不意生逢三五秋渺茫寄跡一虛舟月明忽作京城看飛入羽觴相勸酬※

(※を付した字体は、筆者により通用字体に改めた)

「蒲庵稿校異並びに補遺」大德寺監修「大德寺禪語錄集成」第四卷、法藏館、

一九八九年、一九頁

底「時寓筑之妙樂寺」→真「天正十六年寄宿於博多妙樂寺以見作之於是諸徒下語了也」

前掲書(4)『蒲庵稿』六七頁

底「時寓筑之妙樂寺」→写「天正十六年寄宿於博多妙樂寺以見作之於是諸徒下語了也」

(40) 前掲書(35)『天下一名人 千利休』二一〇頁
(41) 前掲書(28)『利休の茶』二三一頁

一略」 「天正十六年寄宿於博多妙樂寺、以見作之、於是諸徒下語了也」と
あつた。古溪が天正十六年(^(五八八))の中秋八月の月を、九州で見たことになる。する
と、九月四日の京都の茶会は、少し疑わしくなつてくる。あるいはこの詩が
天正十七年の誤りでないかとも思う。またこの書き入れは、写本によつては、
ないものもあるので、いずれ後から書き加えられたものかと思う。

(42) 前掲書(3)『金毛閣七』『茶道雜誌』四二頁

(43) 戸田勝久「茶之湯次第書」を読む その二『なごみ』12巻8号。一九九一年

八月、七一頁

(44) 前掲書(35)『天下一名人 千利休』二二三頁
(45) 前掲書(39)『蒲庵稿校異並びに補遺』一九頁、

底「藍」ノ下→真「天正十六年夏五」

前掲書(8—1)『蒲庵稿』一五三頁 (底本は崇福寺蔵刊本)

山野頃触忤博陸侯之威權讒口銷金者可知矣以故謫隅之雲溪進退不穩々々
(*筆者により、通用字体に改めた)

處便歸家穩坐謾賦拙偈述卑懷

若非河北便河南志與漁樵將結庵蕩笠之前綠蓑底是吾圓覺大伽藍 (天正十六
年夏五)

前掲書(4)「行狀」『蒲庵稿』六七頁 (底本は京都大学図書館蔵刊本)

底「藍」ノ下→写「天正十六年之夏五」

山野頃触忤博陸侯之威權讒口銷金者可知矣以故謫隅之雲溪進退不穩々々

處便歸家穩坐謾賦拙偈述卑懷

若非河北便河南志與漁樵將結庵窮笠之前綠蓑底是吾圓覺大伽藍（天正十六年之夏五）

（＊筆者により、通用字体に改めた）

前掲書（5）『天下一名人 千利休』二二〇～二二三頁

（47） 小松茂美『増補版 利休の手紙』小学館、一九九六年、三七一～三七二頁、（書状番号八十四）

的便の条、申さしめ候。蒲庵様、其の津に於て、唯今、御安住の旨、仰せ越され候。満足せしめ候。兩三人、珍しからず候と雖も、御辛勞、御肝煎察し奉り候。閑様、御心（身）底弥々、和らぎ、別して、然るべく候條、御心易かるべく候。御氣遣い無く、其元、御堪忍、尤もに候。和尚様へも右の旨、申し上げ候。今度熊谷豊前守殿、始めて參会仕り候處に存じ候わば、書状ども慥かに、相届けられ、並びに隆景へも肝煎の由にて、本望此の事に候。此の便宜、悦び入り、和尚様へ御報申し上げ候。殊に宗叱御馳走申す由に候。是又、大慶に候。

略

五月朔日

和尚様、無事何より以て、満足此の事に候。以上

倫首座

球首座 座元禪師

聚樂より

利休

小松氏は、この利休の書簡にある日付「五月朔日」を天正十七年の「五月朔日」

としている。

(48) 桑田忠親『定本千利休の書簡』東京堂、一九七一年、五一四頁

左記に掲げる書状は、広島県米山寺蔵の小早川隆景の書状である。桑田氏はこれを、古溪宛と解釈し、天正十七年の七月十八日であるとしている。

能得尊意候。内々宗易御肝煎之故、一昨日可有御帰寺之旨、関白様被仰出候条、則時御迎舟進之候。於様子者、大徳寺并宗易ヨリ被仰下候間、不能詳候。恐慌謹言。

小早川左衛門佐

隆景（花押）

七月十八日

(49) 『宗湛日記』〔茶道古典全集〕第六卷、淡交社、一九七七年、二五三頁

一古溪和尚、御大同庵ニテ會 此數奇、付落

(50) 千原弘臣『利休の年譜』淡交社、一九八二年、二七〇頁

尚々、於ニ京都御相応之御用候者、可レ蒙レ仰候。

為ニ御音信、去春御状並沈香木ニ拾両給候。御懇志之至候。仍古溪老和尚様御逗留中、又今度御出船之刻、御肝煎之由、被仰聞候。於ニ愚拙満足、過分之至候。和尚様、関白殿以ニ御詫御帰洛、外聞実儀候。貴老御上洛候者、面上、御礼可レ 申候。恐々謹言

八月廿六日

利休

宗易（花押）

宗湛老

(51) 前掲書(48)『定本千利休の書簡』五一三頁、(書簡番号、一二百二十四)

今度古溪和尚様御帰洛之段民法藥院我等両三人令披露候御前御氣色不斜候則新寺被仰付院主ニ成シ被為參別而可有御馳走御詫候於様子者弥御仕合可然候条可御心易候尚追而可申 入候恐々謹言

利休

九月五日

宗易（花押）

宗湛老　　床下

千宗左他監修『利休大事典』淡交社、一九八九年、八一頁

(53) 虚堂智愚著・禪文化研究所編「遺偈」『虚堂和尚語錄』第七卷、禪文化研究所、

一九〇年、一一六頁

(54) 無着道忠撰『虚堂錄犁耕』禪文化研究所、一九九〇年、八九五頁

禪文化研究所編、

(55) 國譯禪宗叢書刊行会編『虛堂和尚語錄』下卷〔國譯禪宗叢書〕第二輯、第七卷、

第一書房、一九七四年、二四六頁

(56) 「東西南北無人處　急々帰來語此情」の「向去却來」の解釈については、倉澤行洋指導教授のご教示による。その御示唆に基いて、筆者において展開せしめたものである。

(57) 禪文化研究所編『碧巖錄索引 附 種電鈔』禪文化研究所、一九九一年、二二頁

〔末木文美士編『現代語訳 碧巖錄』上、岩波書店、二〇〇一年、一五三～一五七頁

〔第八則　翠巖の夏安居の説法〕

有馬頼底監修『茶席の禪語大辭典』淡交社、二〇〇二年、一九二～一九三頁

(58) 前掲書(58)『茶席の禪語大辭典』一九三頁

(60) 『宗湛日記』〔茶道古典全集〕第六卷、淡交社、一九七七年、一三三六頁

一墨跡ハ、帯ノ内、立一尺二三寸、ヨコ二尺一二寸、上下コヒ茶、

中白地ノ金ランフンノ一文字風躰キンシヤ古、ミルイロ共、モエキ共

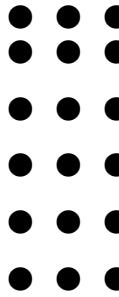
紋也、　　コン共、　　ミワカス、

露白シ、ハチ軸クワリン、表具アタラシクミユル、先六字ツヽ五クタリ、

其ヨリ一字サケテ、四クタリ有、奥ニハ角印一アリ、一寸方ホト、已上十ク

タリ、字數合四十九有、

巖桂初飄好問津　初クタリメ



コノ字數ノ

手　内ニ、コノ心ノ

テノ字有リ



寶 祐 申 寅 秋

ヤクタリメ也

虛 堂 爾 知 禹 書

九クタリメ也

後 略

- (61) 前掲書 (50) 『利休の年譜』二五八～二五九頁
(62) 前掲書 (53) 「遺偈」『虛堂和尚語録』一一七頁
(63) 熊倉功夫校注『山上宗一記 付茶話指月集』岩波書店、二〇一〇年(第一刷二
○〇六年)、二五六頁
- (64) 『松屋会記』〔茶道古典全集〕第九巻、淡交社、一九七七年、一九頁
(65) 『天王寺屋会記』〔茶道古典全集〕第七巻、淡交社、一九七七年、一六六頁
前掲書 (65) 『天王寺屋会記』三七一頁
- (66) 竹本千鶴『織豊期の茶会と政治』思文閣、二〇〇六年、一九六頁
前掲書 (67) 『織豊期の茶会と政治』一九七頁
前掲書 (65) 『天王寺屋会記』四〇三頁
- (69) 前掲書 (65) 『天王寺屋会記』四三〇頁
前掲書 (63) 『山上宗一記 付茶話指月集』三三八頁
『茶の湯 研究と資料』第五号、木芽文庫、一九七一年、七七二頁
- (70) 杉本捷雄『千利休とその周辺』淡交社、一九八七年(初版一九七〇年)、四一頁
前掲書 (50) 『利休の年譜』三一二頁
- (71) 千宗守『利休居士の茶道』東京堂、一九四四年(初版一九四三年)、八七頁
前掲書 (75) 『利休居士の茶道』八六頁
- (72) 裏千家今日庵文庫編『茶道文化研究 特集 茶道と宗教』第三輯、茶道資料館、一
九八八年、九二頁～一四七頁
- (73) 柴山全慶『禪心茶話』春秋社、一九六九年、二七〇頁
七部録 日本臨済宗一般で重用される七部の典籍。
- (74) 〔碧巖錄」「臨在錄」「大慧書」「虛堂錄」「五家正宗贊」「禪儀外文集」「江湖風月集」
の総称
- (75) (禅学大辞典編纂所研究所編『禅学大辞典』大修館、一九八五年、四四八頁)
(76) 井上暉堂『無門関入門 禅の悟りとは何か』朱鷺書房、二〇〇六年、一四一～一
四五頁
- (77) (81) 西谷啓治、柳田聖山編『禅家語録II』〔世界古典文学全集〕第三六巻B、筑摩書
房、一九七四年、三八三頁
- (78) (82) 柴山全慶・直原玉青『江湖風月集』創元社、一九六九年、二六六頁
前掲書 (73) 『千利休とその周辺』四一頁

(84) 前掲書

(73) 『千利休とその周辺』 四一頁

(85) 前掲書

(35) 『天下一名人 千利休』 二五一～二五三頁

(86) 前掲書

(50) 『利休の年譜』 三一三頁

(87) 筒井絢一編

「千利休由緒書」 千宗左衛門監修『利休大事典』 淡交社、一九八九年、六六

六五四頁

(88) 筒井絢一編

『茶道要録』 千宗左衛門監修『利休大事典』 淡交社、一九八九年、六六

一頁

(89) 松山吟松庵校訂・熊倉功夫補訂

「三斎公伝書」『茶道四祖伝書』思文閣、一九七四年、一〇五～一〇六頁

四頁

(90) 前掲書

(87) 『千利休由緒書』 六五七頁

八頁

(91) 前掲書

(88) 『茶道要録』 六六二頁

八頁

『中興名物記』『茶道古典全集』第十二卷「補遺二」 淡交社、一九七七年、三三

(山田) 宗徧の門下、江戸の塗物師にて宗五と號

す」とある。

(93) 松山吟松庵校訂・熊倉功夫補訂

「利休居士伝書」『茶道四祖伝書』思文閣、一九七四年、一二二頁

七四年、一二二頁

(94) 前掲書

(48) 『千利休の書簡』 六一五頁

前掲書 (73) 『千利休とその周辺』 一四二頁

(95) 千原弘臣

『元伯宗旦』 淡交社、一九八九年、四四頁

前掲書 (47) 『増補版 利休の手紙』 五〇頁・三四五頁

前掲書 (73) 『千利休とその周辺』 一三八頁

(96) 中村修也

『千少庵論』 熊倉功夫編『茶人と茶の湯の研究』 思文閣、二〇〇三年、六一～六五頁

六一～六五頁

山田哲也「少庵の妻女について」『茶の湯文化学会会報』 No. 80、茶の湯文化学会、二〇一四年三月、六頁（茶の湯文化学会東海例会平成二十五年十一月十六日発表）

前掲書 (28) 『利休の茶』 二二二～二二三頁

前掲書 (36) 『千利休研究』 一一九頁

前掲書 (37) 『金毛閣(七)』『茶道雑誌』 四一頁

芳賀幸四郎『千利休』 吉川弘文館、昭和四十四年、二二八頁

前掲書 (60) 『宗湛日記』 二二三頁

前掲書 (65) 『天王寺屋会記』 三七一頁

『南方録』『茶道古典全集』第四卷、淡交社、一九六七年、二八六頁

桜井景雄氏『禪文化史の研究』 思文閣、一九八六年、二六八頁

※ 古溪宗陳の標記は、「古渓」とした。引用文において、「古渓」とある場合は、そのまま「古渓」とした。

はじめに

本章においては、利休居士号及び利休画像に付されている古溪宗陳、春屋宗園、仙岳宗洞による偈頌や賛の内容の解説を行うことにより、そこから、抽出される利休像について考察することを目的とする。

天正十三年（一五八五）十月七日、関白秀吉の禁中茶会の後見をつとめるに際し、利休居士号が正親町天皇から勅賜された折、利休参禅の師古溪宗陳は、その勅賜を寿ぐ賀頌を寄せた。古溪の語録『蒲庵稿』に残されている。また、表千家には、古溪筆の一軸が残されている。

第六章では、古溪による賀頌の意味するところの全き理解のために、不可欠な「西江水」の公案の精緻なる考察を行った。本章では、その考察の上に利休居士号賀頌のさらなる解説を行う。

文禄四年（一五九五）、少庵は、利休居士号の意味を仙岳宗洞に、問うた。それに応えた仙岳宗洞の利休居士号の偈頌の一軸が、裏千家に残されている。また、慶長十年（一六〇五）には、道安が春屋宗園に利休居士号の意味を問うている。春屋の語録『一默稿』にその偈頌が残されている。

利休画像の偈頌については、天正十一年（一五八三）に長谷川等伯筆とされている正木美術館蔵の利休画像に古溪宗陳が偈頌を書いている。第六章の一で、少しくふれた。また、表千家蔵の長谷川等伯筆の利休画像には、春屋宗園による偈頌が書かれている。それぞれの語録、『蒲庵稿』、『一默稿』にもその偈頌は残されている。

一 利休居士号の偈頌

(1) 古溪宗陳による利休居士号賀頌

天正十三年、古溪宗陳が利休居士号が勅賜されたことを非常に喜び、贈った頌^{じゅ}は古溪の語録、『蒲庵稿』に次のようにある。再度掲げるとする。

泉州之抛筌斎宗易迺余

三十年飽參之徒也

禪余以茶事為務頃辱特降 紲命賜利休居士

之號聞斯盛舉不堪歎抃贅一偈以賀

忱云。

龐老神通老作家 飢來喫飯遇茶々 心空及第等閑
看風露新香隱逸花 ⁽¹⁾

—読み下し—

泉州の抛筌斎宗易は迺^{すなわ}ち余の三十年飽參の徒也

禪余を茶事を以て務と為す。頃辱^{かたじけな}くも特に綸命を降し、利休居士之號を

賜う。斯の盛舉を聞き、歎抃^{かんべん}に堪えず一偈を贅^{ぜい}し以て賀忱を抒べて云う。

龐老^{ほうろう}の神通^{ろうさつき}老作家、飢え来れば、飯を喫し、茶に遇えば茶、

心空じ及第して等閑に看れば風露新たに香る隱逸花

表千家藏の古溪宗陳筆の賀頌の一軸を左記に掲げる。『蒲庵稿』の賀頌と比較すると、表千家藏一軸には、「飢來喫飯遇茶々」の部分は見られない。「神通」は掛物では「禪通」となっている。



泉南之抛筌齋宗易迺余

三十年飽參之徒也禪余以

茶事為務頃辱特降綸命

賜利休居士之號聞斯

盛舉不堪歎抃贅一偈

以賀忱云

龐老禪通老作家心空

及第等閑看風露新香

隱逸花

乙酉菊月日 古溪叟⁽²⁾

この賀頌を読み解いて行くことにおいて、利休の参禅の道筋の大要及び、古溪が利休に期待していた居士像が浮かび上がつて来ると考える。

まず、この賀頌の前半において、古溪は利休が自分の三十年來の参禅の弟子であつたことを表明し、利休が、参禅に励み、その傍ら、茶事を務めとしていたことを述べている。そして、先般、恐れ多くも利休居士号が勅許されたことに言及し、その盛舉はまことに慶びに堪えないことであり、よつて、一偈を贊し（贈つて）、祝意を述べるとある。

その一偈において、古溪は、利休の禅境について、唐の龐蘊居士にも見紛う程の悟徹の境涯にあり、日常そのものが禅道であるとの称賛を贈つてゐる。その禅境の高さ、清冽さを「心空じ及第（悟り）し、自由無碍なる境地に入つて、今や、隠逸の花（菊）が風と露を帶びて新たな香りを放つてゐるが如きである」との美しい表現をもつて、述べてゐる。日常が禅道である利休の茶風が集約されているのである。

「隠逸花」とは菊の花のことである。周敦頤『茂叔』の「愛蓮說」に「菊は花の隠逸なる者也」と『古文真寶後集』にある。「隠逸」は「脱俗の人」を意味し、利休は、「居士」すなわち、人間に住む隠逸者である。

この居士号賀頌は、大徳寺北派で重用されている公案「西江水」を踏まえて詠まれてゐることとは、第六章の二において、その詳細を考察した。

すなわち、蘊居士は、祖大師に「不与万法為侶者、是什麼人」と問うのである。

居士後之江西、參馬祖大師。問曰、不与万法為侶者、是什麼人。祖曰、待汝一口吸尽西江水、即向汝道。士於言下頓領玄旨。遂呈偈、

『龐居士語錄⁽⁴⁾』

馬祖大師は、「待汝一口吸尽西江水、即向汝道」と答える。即座に龐居士は悟った。そして、そのとき蘊居士は、筆と硯を借りて、次の如くの偈を書き付けた。

十萬同一會
各各學無為
此是選仏處
心空及第歸

『龐居士語錄』

また、それ以前に蘊居士は馬祖にしたのと同じ問い合わせ「不与万法為侶者、是什麼人」を石頭希遷にしている。『龐居士語錄⁽⁵⁾』に次のようにある。

唐貞元初、謁石頭禪師乃問不与万法為侶者、是甚麼人。頭以手掩其口、豁然有省。

龐居士の問、「不与万法為侶者、是什麼人」に対し、石頭希遷は、手で龐居士の口を押さえたのである。即座に龐居士は悟つたのである。

そして、石頭の「日用事作麼生」の間に偈をもって、居士は、答えるのである。石頭はこれを領としたとある。

一日石頭問曰、子見老僧以來、日用事作麼生。士曰、若問日用事即無開口處、頭曰、知子恁麼、方始問子、士乃呈偈曰、日用事無別、唯吾自偶諧。頭頭非取捨、处处沒張乖。朱紫誰為号。岳山絕点埃。神通并妙用。運水与搬柴。頭然之。

古溪の利休居士号賀頌の後半「龐老神通老作家飢來喫飯遇茶々心空及第」と「西江水の公案」の関連を考察した通り、利休居士号賀頌の「龐老神通老作家」における、「龐老」は、「龐居士」のことであり、「神通」は、石頭の「子見老僧以來、日用事作麼生」の問い合わせに対し、龐蘊居士が呈した一偈における「神通并妙用」に照応する。同じく、「飢來喫飯遇茶々」

は「運水与搬柴」に照応する。「心空及第」は、馬祖大師との問答の後に龐蘊が書き付けたという「心空及第之句」あるいは、その句における「心空及第帰」に照応することは一目瞭然であることの詳細は第六章の二で考察した通りである。すなわち、水を運び、柴を搬ぶということに象徴される、日常の仕事を為すこと、また、飯を喫し、茶を飲むという普通の日常が、龐蘊居士と同じく、利休にとつても、禅道であり、そのような日常事を生きることにおいて、自由無碍なる境地に到り、そこから、却来して、凡慮を超えた自在な働きを為し、そして、今や居士号を賜り、さらに心新たなる妙境にて、人間に住まいする悟徹の人であるとの称賛を古溪は利休に贈っているのである。

このように、居士号偈頌において、龐居士に關係する語句がいくつも使われているのである。龐蘊居士は古溪膝下での利休参禅において、大きな存在であつたことが推察される。

第六章の二で述べたように、龐蘊居士（？～八〇八）は、中国の維摩居士⁽⁶⁾と呼ばれ、

唐代の在家の質直の禪者である。『龐居士語錄』⁽⁷⁾に襄州の居士龐蘊は、字^(あざな)を道玄といつて、もと衡州衡陽県の生まれであり、儒学者の家の出であったこと、若くして、人生の悩みに逢着し、真諦を求めようとしたとある。（襄州居士祐蘊、字道玄、衡州衡陽県人也。世^(もと)二本ト

スニ儒業^(ヲ)少^(わか)クシテ悟^(リ)ニ塵勞^(ヲ)。志シテ求^(ム)ニ真諦^(ヲ)。）妻との間に一男一女があり、出家はせず、独自の悟境を熟成したのである。最初、江西（揚子江の西）の馬祖と並び称せられる湖南（洞庭湖の南）の石頭希遷（七〇〇～七九〇・慧能について得道、後、青原行思に師事）に参じ、後に、馬祖大師（七〇七～七八六・六祖慧能の法嗣 門下に百丈懷海等あり）に参じたと云われている。

古溪は、利休に、「鋭く孤絶な問いを發し得るほどに、独覺者として真摯な修行を積み重ねて来たに違ひない」龐蘊居士のように、世間において、自由人として、独自の悟境に至る居士たらんことを期していたのだと考えられる。また、利休においても、維摩居士、龐居士のような大居士たらんとする大志があつたであろう。「飢來喫飯遇茶々」という普通の日常が、龐蘊居士と同じく、利休にとつても、禅道であり、そのような日常事を生きることにおいて、自由無碍なる境地に到つたことを頌は詠つてはいるが、「禪余以茶事為務」とあるように、利休にとつての普通の日常とは、その生涯の後半は信長、さらに、秀吉の茶頭として、また、秀吉の參謀としての日常であり、その激しい「人世」を生きる中における「龐老神通老作家飢來喫飯遇茶々心空及第」であつたことに注目したい。

利休は辞世に「人世⁽⁸⁾七十力因希咄 吾這宝劍祖仏共殺 提ル我得具足の一太刀 今此時ぞ天に抛」と詠んでいたが、「人生七十」ではなく、「人世七十」としている所に、出家をせず、人間^(じんかん)

に住まいし、人の世を七十年生きてきた「居士」としての自負とその立場の表明が見られる。「吾這宝劍祖仏共殺」は、祖師縛、仏縛、あらゆるものから超脱した自由無碍なる遊戯の境地を意味すると解釈するが、利休が、この賀頌においては、既に、「心空及第」に到り、自由無碍なる大自在を得た妙境にあることを見ることができる。

この禅的なるものが、利休の茶の湯を大成させることに影響があつたことが推察されるのである。また、古溪は利休の茶に「禅の精神の具現」を期待していたことも、この賀頌の行間から読みと取れるのではなかろうか。

第六章の二でもふれたように、大竜和尚筆「西江水」の如心斎による奥書は、「利休居士参得此語了」（不審庵蔵）^{（ごをさんとくしわんぬ）}とあり、利休の「禅法參得を後世に証」しているが、利休は、「西江水」の公案を透過することにより悟りを開いたことは、その詳細を第六章の二において、述べた。

（2）春屋宗園による利休号偈頌

慶長十年（一六〇五）、利休号の意味を問う道安の求めに応じて、春屋は、次の偈頌をもつて、応じた。春屋の語録『一默稿』および、裏千家藏の一軸にその偈頌を見る。



『利休大事典』六九頁より転載

利休号 宗易禪人之雅称 先師普通國師見号
焉者也道安老人就于愚拙需述利休之義小偈塞
其請云
參得宗門老古錐平生受用截流機全無伎倆白頭日
飽對青山呼枕兒 慶長十乙巳稔菊月朔日

『一默稿⁽⁹⁾』

(読み下し)

利休号 宗易禪人之雅称 先師普通国師、号を見す者也

道安老人愚拙ニ就イテ利休之義を述ブルヲ需もとむ小偈其請ヲ 塞あらわす云ウ

参得ス宗門ノ老古錐平生受用截流機全伎倆無クシテ白頭日

飽あくまで青山ニ対シ枕児ヲ呼ブ 慶長十乙巳稔菊月朔日

(意訳)

利休号は、宗易禪人の雅称であり、先師普通国師が（その）号を付けたのである。

道安老人が私めに就いて、利休之義を述べることを求めたので、その請に小偈をもつて応えて云う。（すなわち、次の二句である）。

参禅の末、悟得し、（いまや）宗門においては、老いた、きつさきが鈍磨し、古びて役に立たなくなつてしまつた錐にも喻えられようか。

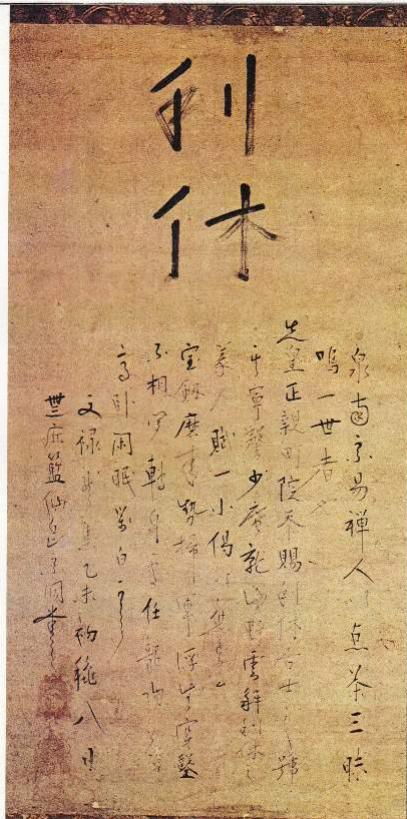
（若い時には）常日頃、銳利俊敏、一刀のもとに煩惱も人惑をも截断していた（「利」の意味するところ）。だが、今や、そのような戦いや手腕から超脱したのである。白髪の老人となつた今、青山を飽きるまで（のんびりと）眺めている。それにも飽きたと今度は枕を引っ張り出して、ゴロリとする、そんな自由無碍に過ごす境涯にあるのである。（「休」の境涯）

尚、裏千家蔵の一軸には、「利休之義以小偈」とあるが、「以」は『一默稿』には無い。

(3) 仙岳宗洞による利休号偈頌

文禄四年（一五九五）に少庵の求めに応じて書かれた仙岳宗洞の利休号頌の一軸が裏千家に蔵されている。

熊倉功夫『千利休 わび茶の美どころ』（平凡社、五五頁）より転載



泉州宗易禪人以点茶三昧
鳴一世者也

先皇正親町院忝賜利休居士之号
其寧馨少庵就山野需解利休之
義乃賦一小偈以応焉云

宝劍磨來勢掃軍浮世穿鑿

不相聞転身處任韶陽答

高臥閑眠對白雲

文祿龍集乙未初穢八日
無底籃仙岳宗洞書之

(10)

(読み下し)

泉州宗易禪人^{ぜんにん}点茶三昧ヲ以テ

一世ニ鳴ル者也

先皇正親町院^{かたじけな}忝^{かた}クモ利休居士之号ヲ賜フ

其寧馨少庵山野ニ就キ利休之義ヲ解ヲ需ム

乃^{すなわち}一小偈ヲ賦シテ以テ焉ニ応ジテ云フ

宝劍磨^{みがききたり}來勢軍ヲ掃ヒ浮世穿鑿^{ふせいせんざく}

不相聞転身處韶陽ノ答フルニ任セ

高臥閑眠白雲ニ対ス

文祿龍集^{たつどしきのとひつビシヨウ}乙未初穢^{おう}八日

無底籃仙岳宗洞書之

(意訳)

泉州宗易禪人は点茶三昧を以つて、一世にその名を鳴らした者である。
先皇正親町院が忝なくも利休居士之号を賜われたのである。

その子息の少庵は山野に就いて利休之義の解説を需めて来た。もと

そこで、一小偈を作ることを以て、焉に応じこれ（次のように）云う。

一刀のもと烈しい勢いで、煩惱を切り掃う。俗世の余計なことに迷うことは聞いた事がない。

厳しい、激しく修業の末は、その身を（大きく）翻し、雲門文偃のあの答に（身を）ゆだねてしまつてゐる。のんびりと臥せり、まどろみ、白雲を眺めたりの日々である。

「日々是好日」である。

文禄龍集乙未初穂八日（文禄四年七月八日）

無底籃仙岳宗洞書之

（4）利休号の選定者

利休研究家において、問題となつてゐるのは、この「利休」という居士号、もしくは道号は、いつ、誰によつて、選定されたかということであり、意見が分かれるところである。

天正十三年（一五八五年）三月十日、秀吉は正二位・太政大臣に任せられる。この年の十月七日、関白秀吉は正親町天皇に禁中にて、献茶をし、利休はその後見をする。無位無冠の利休は、禁中に上がるため、世俗的な身分を超脱し、法体という形をとり、昇殿することにしたのである。その時、「利休居士」号が正親町天皇より勅賜されることになった。

「利休居士」号がいつ、誰によつて、選定されたかが、利休研究家において、意見が分かれるとこゝである。

（一）の説は、大林宗菴（文明十二年～永禄十一年（一四八〇～一五六八））から授与されたという説。その根拠は道安が慶長十年（一六〇五）九月、春屋宗園（享禄二年～慶長十六年（一五二九～一六一二））に「利休居士号」について尋ねた折に答えた「利休居士号頌」に「宗易禪人之雅称 先師普通國師見号者也」とあり、普通國師、すなわち、大林和尚から、永禄十一年（一五六八）以前、利休四七歳以前に授けられたといふのである。

熊倉功夫氏（11）、米原正義氏（12）は、大林和尚が、永禄十一年以前、利休四七歳以前に授け、禁中参内に当たり、改めて、古溪和尚、春屋和尚が「利休」を居士号に選び、秀吉に推举し、その上奏により、正親町天皇による勅賜の形式をとつたとしている。（二）の説は、芳賀幸四郎氏（13）、桑田忠親氏（14）、千原弘臣氏（15）等による「利休居士」号の授与者を古溪宗陳（天文元年～慶長二年（一五三一～一五九七）とする説である。芳賀氏は春屋和尚の「利休居士号

頌」の「宗易禪人之雅称、先師普通国師見号者也、」を一応、春屋の錯誤としておくとしている。そして、大林説を否定する理由として、1. 利休居士号は天正十三年十月七日の禁中茶会の前に勅賜されたものであるが、大林はその十七年前（永禄十一年）に没していること。

2. 『大林宗套語録』に武野紹鷗（一閑）、津田宗及（天信）、道陳（古岑）等に授けた道号の頌が見えるのに、利休については何らの記載が無いこと。3. 桑田氏の指摘によるところの天正十三年以前の書簡に利休と自著した真蹟の書翰がないことを列挙している。その上で

何よりの根拠として、天正十三年九月二十九日付の利休の阿首座あての自筆の書状⁽¹⁶⁾により、利休居士号が「一日の仮の名」として、授与されたことが明らかのことと、利休の參禪の師、古溪和尚の一偈が、その語録『蒲庵稿』にあることであるとしている。

本論考においては、このことについては、本論考の主旨ではないので、これ以上はふれないと。ただ、筆者においては、「利休」居士号の選定者を大林としても、古溪としても、何故『大林宗套語録』や『蒲庵稿』に無いのか、合点が行かない。『大林宗套語録』は慶安三年（一六五〇）に紹鷗の孫武野宗長によって、編まれたもので、完全なものとは言えないとの

杉本捷雄氏の指摘もある。⁽¹⁷⁾『大林宗套語録』には、天信（津田宗及）、古岑（北向道陳）、大

成（谷宗臨）等の道号は見える。⁽¹⁸⁾『蒲庵稿』は写本として、慶長十三年（一六〇八）の奥書

のある芳春院本や真珠庵本がある。享和三年（一八〇三）に松平不昧による版本が知られるが、やはり、完全なものではないのだろう。乱暴なことを承知で言うとしたなら、勅賜という形故に、自刃せねばならなかつた利休故、削除したことは考えられないのだろうか。また、利休居士号の意味を文禄四年（一五九五）に少庵は、仙岳に尋ねているのだが、文禄四年は古溪（慶長二年（一五九七）示寂）は在世しており、選定者が古溪であつたとしたら、少庵は何故、古溪に尋ねなかつたのかという疑問が生じるのだが、この疑問が、居士号授与者を大林としている村井康彦氏が利休居士号の選定者を古溪という通説を捨てて、大林説をとる

最後の決め手であつたと述べている。⁽¹⁹⁾しかし、文禄二年（一五九四）しかし、古溪は、聚

光院に住し、中風にかかり、半身不随であったことを、竹貫元勝氏は、『鹿苑目録』の文禄三年十月六日の条を引用することにより、述べている。相国寺鹿苑院の有節瑞保が、この日聚光院に古溪を訪ね、その時のことを「古溪中風、半身叶わず、嗟嘆余り有り」と記しているとある。⁽²⁰⁾古溪が、健常でなかつたことが、少庵が、古溪を法兄とする仙岳に尋ねたことは、肯けるのではなかろうか。村井康彦氏の「大林説」の根拠は、崩れることになる。

この仙岳の偈頌は、後説する。

春屋宗園、仙岳宗洞による利休号偈頌を本章一の（2）及び（3）に掲げたが、同工異曲で、ほぼ同じ内容となつてゐる。

「道号を選定するにあたつては被受者の個性や精神的境涯などを考慮し、彼に対する祝福と期待・訓戒と激励などの意味をこめて、これを選ぶのが建前である」とあるにより、利休という道号、居士号の意味を解いている偈頌から、利休の人物像が浮き彫りにすることが出来ると考える。

芳賀氏の説明、解釈⁽²²⁾を反芻しつつ、春屋による利休号偈頌の意味を解読して行くこととする。

「利休」の「利」について、それぞれ、「参得ス宗門ノ老古錐平生受用截流機」「宝劍磨來勢掃軍浮世穿鑿」の句において説明している。壯年期の利休が、きつきの鋭い錐をもつていたこと、また、一刀のもとに切り捨てるごとの出来る刃先の鋭い名剣の所持者であつたことを両偈頌は詠つている。利休の鋭利、鋭敏、俊敏さが、買われて、秀吉の参謀として地位を占めるに至つたのであろう。

すなわち、「般若の慧劍、見性した者にしか持てない名剣」を利休は持ち、長年の「参得」によつて、磨いて来ていることを詠つている。その鋭い「錐」とか、「宝劍」は利休の靈性的人格の一刃である。利休の禅人格、禪的境地を意味する。すなわち、鋭い、よく磨かれた一刀で、煩惱も切り払い、人惑をも勢いよく切り捨てて来たことを詠つている。禪の悟りの鋭さを表している。堀口捨己氏が『利休の茶』において、利休のわびを「ぬるくない侘び」⁽²³⁾、「たぎる侘び」と形容しているが、利休の内には、鋭さと激しさと強さがあることが推量される。また、辞世の句「人世七十力団希咄 吾這宝劍祖仏共殺、提ル我得具足の一太刀、今此時ぞ天に拋」からも、また、自刃の前に交わしたとされる古溪との商量「白日青天怒電走」からも、激しい禪機がほとばしり出ており、利休の靈性の鋭さ、強さ、激しさ、同時に性格の強さと激しさが窺われるのではないか。「白日青天怒電走」は、第六章の四において、その詳細を考察した。

「休」は「全伎倆無クシテ白頭日 飽青山ニ対シ枕児ヲ呼ブ」、「不相聞転身處韶陽ノ答フルニ任ス 高臥閑眠白雲ニ対ス」の句において、その境涯が詠われる。

長年参禅し、よく磨かれた、剣先鋭い一刀で、煩惱も切り払い、人惑をも勢いよく切り捨てて來た利休の壯年時代のきつき鋭い剣、錐は、やがて、鈍磨して行き、古びて役に立たなくなつてしまつたように、今や、老いて、煩惱との激しい戦いからも超脱し、のんびりと、青山を眺め、自由自在、無碍に過ぎず境涯にあることが述べられる。

仙岳の偈頌においては、『碧巖録』第六則（『雲門広祿』卷中⁽²⁴⁾）を引き、雲門文偃が、衆僧に説示し、「十五日已後、道将一句來。自代云、」（十五日以後について一句で言ってみよ。自分で（衆僧に）代って答えた）とあるその時の雲門文偃の答え「日々是好日」の境涯で過す、すなわち、のんびりと、白雲を眺め、まじろんだりして、無為に過ぎ^スすという文言で語られる。

若き日には、切つ先鋭い錐や鋭利な刃先の名剣で、煩惱も粗俗も切り払うという激しく、銳利鋭敏であつたが、（修道の末に行き着いたところは）今や、大愚の愚ともいふべき有様であり、すなわち、自由無碍、自在でありながら、仏祖の道にかなつてゐるという境涯にあることを「利休」が意味することを二つの偈頌は語つてゐる。

二 利休画像の贊偈

（1）（長谷川等伯筆？）古溪宗陳贊 利休画像（正木美術館蔵）



『利休大事典』より転載

天正十一年、長谷川等伯筆とされている利休像（正木美術館蔵）に古溪宗陳は贊をしている。次に掲げる。

利休宗易禪人幻容

禪人者夫界浦好叟風流之士也

當世以茶術為務因書一絕句

充贊詞

喫茶人道是虛同面目依

然画太空莫問老翁歸去

處天遊睡後一清風

嘵

癸未之仲穢下浣日

前龍寶山 古溪□拙

(25)

利休宗易禪人幻容

禪人者夫レ界浦ノ好叟風流之士也

当世_テ茶術_ニ為_レ斯務ト因_{ミニ}書_{キテ}ニ一絶句_一

充ツ_一贊詞_ニニ

喫茶人道フ是レ盧同ト面目依

然画_ク太空_ヲ莫レ問_{フコト}老翁歸云ノ

處天遊睡後一清風 嘸

癸未之仲穢下浣日

前龍寶山古溪□拙

(26)

老?

(意訳)

利休宗易禪人幻容

禪人は界浦（堺）の数寄者で風流人である。

現今、茶術（茶の湯）をもつて、その仕事としている。よって、一絶句を書くことにより、贊辞に充てよう。

喫茶の人（茶人）はこの人は盧同かと尋ねる。盧同の面目は大空を自由自在に飛び回ることだ。この翁が何處へ帰つて行くのかという（野暮なこと）を聞きなさんな。（仙人の住む清らかな、あの山上に決まつてはしないか） 天に遊び、まどろんだ後は、（盧同のようになくなり、風をきつて、飛ん行くのだろうか） 一清風が吹くではないか。（わらい）

天正十一年九月下旬

前龍寶山古溪□拙

『蒲庵稿』に「利休宗易居士幻容」として同内容の一文がある

利休宗易居士幻容

居士者界浦好事風流之士也當世茶術為務因書一絶句充贊詞

喫茶人道是盧同面目依然画太空莫レ問斯翁歸云處天遊睡後一清風

(27)

(2) 天正十一年 利休画像 古渓宗陳贊（正木美術館蔵）解題

天正十一年、古渓は長谷川等伯筆とされている利休画像（正木美術館蔵）に贊をしている。

この画像については、利休研究家において、問題視されるのは、天正十一年（一五八三）に「利休宗易居士幻容」とあることである。「利休居士」号が、天正十一年に使用されていることは、天正十三年（一五八五）の利休居士号の勅賜以前に居士号が授与されていたことの論拠に一応、この画像はなるわけである。利休居士号の授与者を大林とする杉本捷雄氏はこの画像を「大林説」の一つの根拠に挙げている⁽²⁸⁾。同じ「大林説」の村井康彦氏は、「贊は依頼者某の需めに因つて一偈を書く、といった詞書が記されているのに、この絵にはそのこと

がない。それは、この一幅は古渓和尚自身がみずからのためにつくつたものだからではないか」との指摘をし、この一軸を天正十三年の禁中茶会以前に利休号をもつていた論拠にするには躊躇するものがあるとしている⁽²⁹⁾。杉本捷雄氏にも、古渓和尚みずからのためのものではなかろうかとの同様の指摘がある。雪舟を専門とする中島純司氏（仏教大学名誉教授・美術史学者）によると、「肖像画そのものは、等伯の天正十一年（一五八三）前後の画作様式を示すものと考えたい」としている。画作の年代に合わせて、贊は「後入れ」という可能性もあるということになろう。いずれとも決着はつかない。

この精悍な、眼光鋭い、若き日の利休像に、古渓は軽妙な贊を為している。この利休像の顔つきと内容とが合致しない。

利休と唐の隠逸の文人、盧同とを重ね合わせている。盧同は玉川子と号し好学博覧、詩文に長じ、少室山に隠棲、茶を愛した。陸羽と同時代の人物である⁽³⁰⁾。利休が仙人のように軽妙洒脱、自由自在、縦横無尽に、全てを達観して飛び回るがごとき境地に遊んでいる姿を描いている。遊戲三昧の境涯の利休を詠っている。次に掲げる盧同の「七椀喫茶歌」を引いて、この贊は練られている。

一 梗喉吻潤

二 梗破孤悶

三 梗搜枯腸惟有文字五千卷

四 梗發輕汗平生不平事尽向毛孔散

五 梗肌骨清

六椀通仙靈

七椀吃不得也

唯覺兩腋習習清風生

蓬萊山在何處

(33)

天正十一年、利休は、秀吉の茶頭としての地位をかためて行く年である。『宗及他会記』の天正十一年五月二十四日の秀吉の朝会の条に⁽³⁴⁾、「茶堂宗易」とあり、「これが秀吉の側近茶

頭の初見である」とある。前年の十一月は、大山崎の地に茶室（待庵）を創建することを

秀吉から依頼され、山崎に逗留した模様が、堺に在る藪中斎におくつた「山崎より」の書状⁽³⁵⁾から窺われ、多忙に日を送り始めたことが推察される。（翌年の天正十一年）三月に茶室（待庵）は完成を見たことも末吉勘兵衛尉利方宛の書状⁽³⁶⁾から知れる。この書状を天正十一年と

する小松茂美氏に従つてのことであるが⁽³⁷⁾。秀吉の側近、参謀として、権勢をもつて、活躍し始める時期であることを考えると、この古渥の贊の利休像と合致しないようを感じる。

前述した中島純詞氏の説「画作の年代を天正十一年前後」を首肯すると、贊は「後入れ」という可能性も十分考えられ得る。

(3) 長谷川等伯筆 春屋宗園贊 利休画像（表千家蔵）



頭上巾兼手中扇儼然遺像
旧時姿趙州且坐喫茶底若不

『利休大事典』(七三六頁) より転載

斯翁争得知

利休居士肖像常隨信男

宗慶照之請贊伽陀一絕係

上充香供云

文禄第四乙未歲舍季穉念四日

三玄春屋叟宗園

(38)

(読み下し)

頭上ニ巾、兼カネ手中ニ扇、儼然タル遺像

旧時ノ姿、趙州且坐喫茶底、若シ不ニ斯翁一争ンバ

得レ知

利休居士肖像常隨ノ信男

宗慶照シテ之請レ贊伽陀一絕ヲ係

上シ充アテ香供ニ云フ

文禄第四乙未歲舍季穉念四日

三玄春屋叟宗園

(意訳)

頭上に頭巾、兼ねて、手中には扇を持ち、その厳然たる遺像は旧時の姿のままである。趙州且坐喫茶底をこの翁でなければ、どうして知ることができようか。

利休居士肖像を、常に隨從していた信男、宗慶が照し、贊を請うて來たので伽陀一絶(七言詩)を係上し、香供に充てて、云う。

文禄四年九月二十四日

三玄春屋叟宗園

『一默稿』

頭上巾兼手中扇儼然遺像旧時姿趙州且坐喫茶底

若不斯翁争得知

利休居士肖像常隨信男宗慶照之請贊伽陀

一絶係上完香供云 文禄第四乙未歲舍季秋念四日

(39)

(4) 文禄四年利休画像 春屋宗園贊（不審庵蔵）解題

利休没後五年目に描かれた肖像画である。中島純司氏によると「等伯筆」という伝称は江戸時代の初期からあつたらしいが、款印はなく、画風から判断して等伯筆とされているものである⁽⁴⁰⁾。請贊者の宗慶は、田中宗慶であり、庄左衛門宗味と吉左衛門常慶の父に当る。また、「三彩獅子香炉」に彫りこまれている「とし六十、田中、天下一宗慶（花押）、文禄四年九月吉日」とある人物であるうとされている。田中宗慶についてはその出自を問題とされるが、本論考においては、ふれない。はじめは、宗慶のために作られたが、後に千家に入ったらしい。『茶話指月集』に「^{千家}利休ノ像」（久須美疎安による「名物記」）として、『源流茶話』には「不審庵利休居士肖像の贊 春屋国師⁽⁴²⁾」として、この一軸の偈頌についての記載が見られる。

鳳林和尚の『隔菴記』にも、千宗左が茶の湯にこの「利休居士像」を掛けていることが見える。

萬治三年（一六六〇）六月廿八日の条に左記のようにある。

「廿八日、午時於千宗左^{江寧}、而招予、茶之湯振舞也。畳踏皮五足令持、投也。本法寺之内知存・吉権兩人相伴也。掛物東風筆跡也。茶入丸壺、盆立也。茶後於書院、出雲門、而喫薬酒、喫薄茶、而打談。宗左舍弟宗室亦被出也。書院掛利休居士像、大徳寺春屋国師之贊、絵之筆者長谷川等伯之筆也。予直帰于萬年也。後 略⁽⁴³⁾」

この偈頌において、春屋の描く利休は、「趙州且座喫茶底」を悟得している利休である。

「且座喫茶」は『臨在録行録⁽⁴⁴⁾十三』にある。臨在義玄が三峰の平和尚を問うた時、問答の最後に平和尚から言われた一言がこの「且座喫茶」である。「且く座して茶を喫せよ」⁽⁴⁵⁾ということであり、「まあ、坐つてお茶でも召し上がり。修行者の勇み足や氣負いをいなしたり、たしなめることば」である。相手の緊張を和らげ、落ち着かせ、一息つかせ、肩肘はらず、ありのままでいることの大切さを促す言葉である。「且座喫茶」は碧巖録第三十八則「風穴の鉄牛のはたらき」にも見える。風穴延沼（八九六～九七三 南院慧顥⁽⁴⁶⁾の法嗣）

と鏡清道忿（八六八～九三七 雪峰義存の法嗣）の問答の最後に鏡清が風穴に「且座喫茶」と言う。

しかし、筆者において疑問とするところは、「趙州」である。趙州従諗は山東省曹州の人であるが、趙州（河北省）の觀音院に住したところから、趙州従諗と呼ばれ、「喫茶去」『趙州錄』という言葉がある。臨在義玄は、同じ山東省曹州の南華の人であるが、彼は小院を、臨在院と称し、鎮州（河北省）に構えたとある。趙州ではない。

趙州従諗は、彼のもとへ新たに参学に來た修行者に「曾て此間に到るや」（ここに來たことがあるか）と尋ね、「來たことある」と答えた人にも「來たことがない」と答えた人も「喫茶去」と応じたという。それを聞いていた院主（寺の事務を司る僧）が、「どうして、共にお茶を飲ませるのか」と尋ねたところ、再び「喫茶去」と答えたというのである。「曾て此間に到るや」の真意は、「悟りは得ているか」ということであり、「喫茶去」は「目をさまして出直してこい」という語気をもつ言葉であるのが本来であるが、日本では、伝統的に「且座喫茶」と同義で使われているとの有馬頼底氏の説明⁽⁴⁷⁾を受け、「趙州且座喫茶」は、「趙州

喫茶去」の代替語⁽⁴⁸⁾であることに納得し、春屋は、「趙州且座喫茶」を「趙州喫茶去」と同義で使つたとの解釈に到つた。

厳然たる風格ある姿から、「まあ、坐つてお茶でも召し上がり」と氣負う修行者に声をかけ、落ち着かせ、やがて、茶の奥義へと導くそのようなことは、利休ならばこそのことである。この偈頌から、同時に利休自身が、ゆつたりと泰然自若に、あるがままにあるさまを知ることができる。そして、多くの弟子を感化して來たことを窺わせる。

ま と め

本章においては、利休居士号及び利休画像に付されている古溪宗陳、春屋宗園、仙岳宗洞による偈頌や贊の内容の解読から、利休なる人物像の考察を行つた。

まず、天正十三年（一五八五）、正親町天皇から利休居士号から勅賜されたことを、寿ぎ、利休の參禪の師、古溪が贈った賀頌の解読を行つた。その一偈において、古溪は、利休の禅境について、唐の龐蘊居士にも見紛う程の悟徹の境涯にあり、日常そのものが禅道であるとの称賛を贈つてゐる。その禅境の高さ、清冽さを「心空じ及第（悟り）し、自由無碍なる境地に入つて、今や、隱逸の花（菊）が風と露を帶びて新たな香りを放つてゐるが如きである」

と表現している。この賀頌に、日常が禅道である利休の人間性を集約せしめている。

次に、春屋と仙岳による利休号の意味の解釈においては、「利」は、切つ先鋭い錐や一刀のもとに切り捨てる名剣の刃先のように銳利俊発な機用を意味し、「休」は老来とともに、円熟し、そのような斬釘剪鉄の功用を失い、休歇し、大悟した者の持つ大愚の愚ともいうべき境涯、自由自在、自由無碍、自在でありながら、仏祖の道にかなっているという境涯を意味することを理解した。

利休画像の贊偈においては、古溪は利休に盧同を重ね合わせ、『七椀喫茶歌』を引きながら、天空を自在に飛びまわり、清風をそよがす、清らかな高い山上に住む仙人に利休をなぞらえている。ひょうひょうとしながら、おおように、自由自在、縦横無人に、仙境に遊んでいる。茶の湯によつて、非日常の世界へ誘われ、仙境に遊ぶ利休を詠んでいることを考察した。

春屋は等伯筆画像に、頭巾をかぶり、扇を手にした厳然たる姿に往時の利休居士の姿を偲び、趙州「且座喫茶底」にある利休を表現している。すなわち、茶の湯の師としての風格と重みのある利休である。二つの画像において、古溪の贊は軽妙洒脱の感があり、春屋のそれは、中々重厚である。

現実の利休は、古溪、春屋、仙岳によるそれぞれの偈頌によつて理解される人間像通りの人物であったのであろうか。

前述した芳賀幸四郎氏の云う「道号を選定するにあたつては被受者の個性や精神的境涯などを考慮し、彼に対する祝福と期待・訓戒と激励などの意味をこめて、これを選ぶのが建前である」ということから、鑑みてみたい。

本章の一（4）利休号選定者については、詳述したが、「利休」号が、利休四十七歳以前、永禄十一年（一五六八）以前に授けられた説に従つて、考えて見たい。壯年期の利休は、当に「利」の利休だったのであろう。利休は、本来、利発であり、銳利俊発、機敏敏捷にて、その感性は纖細であり、また、栗田口の吉光の名剣の「ごとく切れ者であり、烈しく「たぎつた」性格の持ち主だったのではあるう。それは、いくつかの茶書における利休に関する逸話

からも窺える。ここでは、『茶道四祖伝書⁽⁴⁹⁾』における密庵咸傑の墨蹟を北向道陳と松江降仙から偽物と云われ、その場で燃やしてしまったという逸話を利休の激しさの一例としてあげておく。しかし、これは茶人の目利きとしての自分への矜持と面子からでもあらうとも考えられる。同種の話が『江岑夏書⁽⁵⁰⁾』にも語られている。ここでは堺の南宗和尚に祖師の墨蹟と思つていたものを「一休のうつし」と云われ、その場で引き破つた話となつてゐる。『宗及他会記』の永禄十一年霜月十二日昼の宗易会の条に「此冬ハ宗易ヒツソクニ而朝会ハナシ、但、墨蹟ナドヒキサカレ候時之事也」とあるが、利休逼塞の原因と考え方である。

また、後年、信長、秀吉の茶頭として、頭角を現し、その全盛期には、大伴宗麟をして「宗

易ならでは関白様へ一言も申し上ぐる人これ無しと見及び候」⁽⁵⁾⁽²⁾（天正十四年四月六日 国元

豊後の宿老への手紙）と言わしめたほどの権勢を有したことからも、利休の有能さ、才氣煥発、剛胆さは知れよう。単なる茶頭としてのみならず、秀吉の側近中の側近としての地位を得ていたということは、茶の湯における創造的力量と同様の政治的手腕、企画力に勝れ、軍事的機密にも関与していたということであろう。その参禅においても、「平生受用截流機」、すなわち、斬釘剪鉄の功用大きく、煩惱、人惑に対すること、少しの滞りもなく、鋭利俊敏な働きをもつて、臨んだことであろう。

「休」の利休は、どこに示されようか。その姿を示す史料を示すのは中々難しい。

「利休」道号の選定者、それが大林にしても、古溪にしても、禪で最高の境地とされる「休」の境涯、すなわち、「帰家穩坐」の境地へと「錐」のような、銳利俊敏な利休なればこそ、その境涯に達することを期待し、「祝福・訓戒・激励」をこめて、利休の到達すべき目標としての大愚の愚ともいうべき、自由自在、自由無碍なる境地「休」を授与したのである。壯年期の茶の湯者としてこれから活躍する利休は、「老古錐」と云うには、無理があり過ぎるであろう。しかし、そのような境地へと達することの出来る「種」（靈性）を藏する大器であることを授与者は、当然、見て取っていたことであろう。大器なる人物は、その振幅の大きいものである。

はたして、利休はそのような目標とすべき「休」の境涯にいかなる過程を経て、いつごろ、達したのであろうかということである。利休没後に書された春屋と仙岳の居士号頌を考えると、そのような境涯から余りにも遠かつたとしたら、前述のような偈頌は詠まないのではなかろうかと考えられる。また、古溪の居士号賀頌や利休画像への贊にしても、賀頌や贊の性質として、贊美や祝意としての世辞も当然、含んで作られるのであるが、それにしても、現実の姿から余りにも遠い、賀頌や贊は詠まないと考える。現実の利休は、賀頌や贊の描く利休そのままの人物であったのであろうか。

天正元年に、利休は「西江水の公案」を透過し、禪法参得に到り、抛筌斎号を受けたと千家の口伝では言われているとされているが、石田雅彦氏は利休の参得を天正三年一月との説を立てていることの詳細は、第六章の二一（1）で論述した。

「全無伎倆白頭日 飽対青山呼枕児」「転身處任韶陽答 高臥閑眠對白雲」という、禪の最高の悟りの境涯にあつたか否かについて、芳賀幸四郎氏は、「もし利休と〈利休〉が実境涯において合致していたならば、やがてみるあの悲劇的な終焉はついに彼を訪れなかつた

らうし、よし訪れたとしても、呵呵大笑裡にこれを回避したであらうからである」との解釈を示している。村井康彦氏は利休号の意味する境涯は、「あくまでもかれが理想とした境涯であつて、それを現実の利休と混同してはならないだろう。それは利休の過大評価であ

り、かえつて利休を虚像化してしま⁽⁵⁾⁽⁴⁾う」としている。

しかし、利休の「辞世」の内容および、利休自刃の受諾の在り様、利休の性格等から、鑑みるに、「悲劇的な終焉^{しゅうえん}」すなわち、自刃せよとの秀吉からの詔を「呵呵大笑裡にこれを回避」する曖昧な人物と考えることは出来ない。この問題は、「全無伎倆白頭日 飽対青山呼枕兒」「転身處任韶陽答 高臥閑眠對白雲」という、禅の最高の悟りの境涯の解釈にかかるところである。すなわち、禅で最高の境地とされる「休」の境涯、すなわち、「帰家穩坐」の境地、「遊戲」の境地とは、煩惱、欲望、迷妄、迷執の境から、本来の自己に立ち帰る境涯であり、激しく、たぎる性格も、その炎を鎮めるのである。「休」の境涯とは、「大愚の愚ともいうべき有様であり、すなわち、自由無碍、自在でありながら、仏祖の道にかなつていている」という境涯である。「仏祖の道にかなつていている」とは、「却来」「起動」の境地であり、却来の境地ではならない。大愚の愚の境地とは、ただ、邪氣のない、自由自在の気ままな、無為の境地ではなかろう。第九章で、利休の自刃の原因とその受諾については、詳細なる考察を行うが、利休の自刃の原因とその受諾については、動きであったのではなかろうか。從容と死に赴いたと表現されるその姿は、利休の却来の境涯からのものであつたと考⁽⁵⁾⁽⁵⁾える。それは利休の「辞世」から、理解されると考えるのだが、利休の「辞世」については、第十一章で論じる。

- (1) ↓ (史¹⁶) 『蒲庵稿』大徳寺監修〔大徳寺禪語錄集成〕第四巻、法藏館、一九八九年、一五一頁
- (2) 千宗左衛門監修『利休大事典』淡交社、一九八九年、六九頁
- (3) 「愛^レ蓮説」周茂叔

前 略

予謂菊、花之隱逸者也、牡丹、花之富貴者也、蓮、花之君子者也、

後 略

(『古文真宝』別冊〔中国の古典〕²⁶、学習研究社、一九八四年、五四頁)

(4) 入矢義高『龐居士語錄』〔禪の語錄〕7、筑摩書房、一九七三年、一九頁(二二一

(5)

前掲書(4)『龐居士語錄』一二一~一八頁

(6) 維磨居士

『維磨經』に登場する人物。中インドのバイシャーリーの長者で、在家のまま大乗仏教の玄義に通じ、般若の深義「無相不可得」に弾じ及んでいる。とくに文殊と論争し、不二の法門（悟り）は「空」の一字をも用いえずとして「黙」をもつて処したことは有名。

(古田紹欽他編『仏教大辞典』小学館、一九八八年、九九四頁)

(7) 前掲書(4)『龐居士語錄』三~四頁

(8) 前掲書(4)『龐居士語錄』一三頁

(9) ↓(史⁷)『一默稿』『大徳寺禪語錄集成』第四卷、法藏館、一九八九年、六九頁

(10) 熊倉功夫『千利休 わび茶の美とこころ』〔日本を創った人々〕¹⁵、平凡社、一九七八年、五五頁

(11) 前掲書(10)『千利休 わび茶の美とこころ』五四頁

(12) 米原正義『天下一名人 千利休』淡交社、一九九三年、一六一~一六二頁

(13) 芳賀幸四郎『千利休』吉川弘文館、一九六九年(初版一九六三年)、一五三~一五七頁

(14) 桑田忠親『千利休』角川書店、一九六九年(初版一九五八年)、七七頁

(15) 千原弘臣『利休の年譜』淡交社、一九八二年、一九二頁

(16) 天正十三年九月二十九日付 阿首座宛自筆書状

吳吳能能可預御披露候

御書并居士之義忝次第二候如此御兩人蒙仰蒙り候へハ眞の様に罷成候て一日も忝候唯今度之一日之かり名實に罷成候頓々罷下可申上候只今夜中ニ出京仕候間閣筆候此等趣可預御披露候恐々敬白

九月廿九日 宗易(花押)

拋筌

宗易

「

ア首座

(桑田忠親『定本 千利休の書簡』東京堂、一九七一年、一九六頁)

(17) 杉本敏雄『千利休とその周辺』淡交社、一九八八年、三五頁

(18) 『大林宗菴語録』大徳寺監修『大徳寺禪語錄集成』第三卷、法藏館、一九八九年、三〇四~三〇五頁

村井康彦『千利休』講談社、二〇〇四年、二二四頁

竹貫元勝『古溪宗陳 千利休参禅の師、その生涯』淡交社、二〇〇六年、一七七頁

(19) 前掲書(1)『千利休』一五八頁

前掲書(1)『千利休』一六六~一七七頁

堀口捨己『利休の茶』鹿島研究所出版会、一九七〇年、三一三頁

(24)

末木文美士『現代語訳 碧巌録』上、岩波書店、二〇〇一年、一一四～一一五頁

永井政元『雲門』臨川書店、一〇〇八年、一四二～一四三頁

芳賀幸四郎『千利休』吉川弘文館、一九六九年、写真用頁 参照

(25)

前掲書(25)『千利休』 参照

(26)

前掲書(25)『千利休』 参照

(27)

↓(史15)『蒲庵稿』大徳寺監修「大徳寺禪語錄集成 第四卷、法藏館、一九八九

年、一四九頁

(28)

杉本捷雄『千利休とその周辺』淡交社、一九八七年、三五頁

(29)

村井康彦『千利休』講談社、二〇〇四年、二〇八頁

(30)

前掲書(28)『千利休とその周辺』七〇頁

(31)

中島純司『長谷川等伯』「日本美術絵画全集」第十卷、集英社、一九七九年、一〇

六頁

(32)

井口海仙他監修『新版 原色茶道大辞典』淡交社、二〇一〇年、一二二七二頁

(33)

福田宗位訳編『中国の茶書』東京堂、一九七四年、二〇二～二〇三頁

(34)

『天王寺屋会記』「茶道古典全集」第七卷、一九七七年、三九〇頁

「同五月廿四日朝 築州様 於坂本御會会始」

(35)

前掲書(12)『天下一名人 千利休』一三三頁

(36)

一我等事先二三日中に急度下可申候もす屋其外みなく此由
申度候近比迷惑なる事承候て久しく山崎に逗留候恐々謹言

十一月十四日 宗易(花押)

山崎より

藪中齋まいる

御返報

桑田忠親『定本 千利休の書簡』東京堂、一九七一年、九十二頁

(37)

前略

一作事漸に出来候見物に早則被下候可延引候者秀公御陣の事も
可聞候旁々其陣より尤に候さやうに候はゝ庵も可出来候壺被
上候時分に我等者と一所に可然候恐々不宣

三月八日

易(花押)

自 山崎

易

末勘公まいる 回答

* 桑田忠親氏は右の書状を天正十年(三月八日)のものとしている。

(桑田忠親『定本 千利休の書簡』東京堂、一九七一年、八十一頁)

* 小松茂美氏は、秀公御陣とは、天正十一年（一五八三）二月十一日の秀吉の伊勢出兵（峰・桑名の諸城を攻めた）のことであり、「作事漸に出来候」は待庵の完成であり、この書状を、天正十一年（三月八日）としている。

小松茂美『利休の手紙』小学館、一九九六年 三五一頁

(38) 『没後400年長谷川等伯』編集 東京国立博物館 毎日新聞社 二〇一〇年

一二二二頁 二七五頁)

前掲書(10)『千利休 わび茶の美ところ』五頁 参照

(39) ↓(史18) 前掲書(9)『一默稿』八〇頁

前掲書(31)『長谷川等伯』一三七頁

(40) (41) 『茶話指月集』〔茶道古典全集〕第十卷、淡交社、一九七七年、二三九年

(42) 『源流茶話』〔茶道古典全集〕第三卷、淡交社、一九七七年、四八五頁

(43) 赤松俊英編纂『隔菴記』第四、思文閣、一九九七年、六七四頁

(44) 柳田聖山『臨在録』、大蔵出版、一九七二年、二五九～二六〇頁、一三三峯の平和尚

(45) 有馬頼底監修『茶席の禅語大辞典』淡交社、二〇〇二年、三三三頁

(46) 末木文美士編『現代語訳碧巖録』中、岩波書店、二〇〇二年、九五～九六頁

(47) 前掲書『茶席の禅語大辞典』二〇八頁

(48) 「喫茶去の解釈」について、倉澤行洋氏から次のようなアドバイスを賜った。

倉澤氏が、その昔、趙州の居た柏林寺（觀音院）という寺の住職に、近年会う機会があり、「喫茶去」の解釈について、尋ねたところ、趙州の時代、「喫茶去」は、「ここで飲みなさい」という意味で、使われていたとの説明をその住職から受けられたということであった。

(49) 松山吟松庵校訂・熊倉功夫補訂『茶道四祖伝書』思文閣、一九七四年、一〇頁

(50) 『江岑夏書』〔茶道古典全集〕第十卷、淡交社、一九七七年、七四頁

(51) 前掲書(34)『天王寺屋会記』一四四頁

(52) 前掲書(12)『天下一名人 千利休』一六九頁

(53) 前掲書(25)『千利休』一七六頁

(54) 前掲書(19)『千利休』二一四頁

(55) 倉澤行洋氏から「帰家穩坐」「遊戯」の境地に関して、「無為而無不為」との御示唆を賜り、筆者は、利休の「休」の境地の解釈について、再考を重ねた。

第三部

利休の自刃

第八章 利休自刃直前の三つの書状

はじめに

自刃直前の利休の書状を精査することにより、利休を取り巻く状況と利休の心情を考察することとする。特に本稿においては、剛腕な利休その人の人間的な弱さの窺える書状を取り上げ、利休なる人物の複雑な人となり、性格を探究し、利休の茶の湯の源泉は何処にあるかを考察して行くこととする。

一（天正十九年閏正月）二十二日付、細川越中守忠興宛

従大徳寺即今帰宅申候

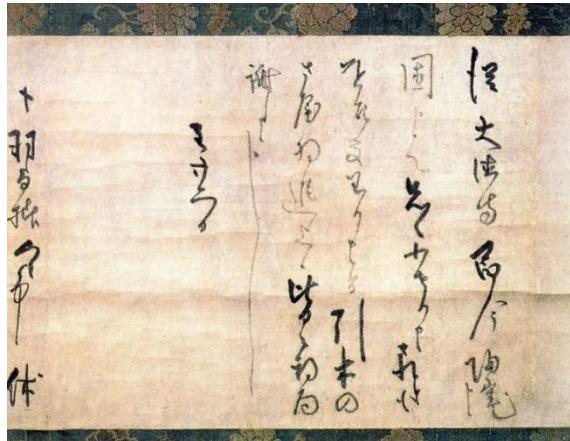
困申候て先々臥せり申候されとも
をそなわり申候間引木の
さや持進上候皆々期面
謝申候 かしく

壬廿二日

（封）羽与様

人々御中

休



『利休大事典』四七八頁より転載

(読み下し)

只今、大徳寺より帰宅致しました。ほとほと疲労困憊し、すぐ横になつてしましました。「引木のさや」を遅くなりましたが、進上致します。万事お目にかかるて、ご挨拶、御礼申します。

閏（壬）二十二日

羽与様

人々御中

休

この書状は天正十九年閏正月二十二日付、羽柴与一郎こと細川越中守忠興宛であり、利休に堺への蟄居の命が下される二十日前のものである。事態がかなり、深刻化して来ているのである。利休は事態の打開をはかるために、大徳寺に出向き、古溪宗陳らと善後策を講じたが、埒があかず、疲労困憊の上、帰宅したのである。利休は何らかの事態の悪化に困惑し、憔悴のあまり、帰宅するや否や、横になつてしまつたようである。そのことを細川三斎へ書き送り、かねてより約束の「挽木鞘」の茶碗を届ける旨を告げている。桑田忠親氏は、この頃から、大徳寺の利休木像が問題となり始めていたのではないかとをしている。そして、

その善後策を大徳寺の古溪和尚に相談に行つたのではと推理している。⁽¹⁾

大筋において、前述の解釈が、永島福太郎、桑田忠親、芳賀幸四郎、村井康彦、米原正義氏等の解釈である。小松茂美氏は、壬廿二日の書状以後の、閏正月二十九日付、細川越中守忠興宛の「生貝のあふりかい」が二百個送られたことの札を述べると同時に、住吉屋宗無と

万代屋宗安に関して言及し、「一笑一笑」で結ぶ書状⁽²⁾と伊達政宗を白河当たりまで出迎えて

いることが窺われる織部宛（天正十九年）二月四日の書状⁽³⁾を根拠に、「この時点では、利休の心中には、何の不安の影もなかつたものとみなければならない」としている。すなわち、天正十九年二月四日の時点では、利休が感じるような不穏な動きがなかつたのではなかろうかとしている。「困申候」の解釈について、これを「困る＝こまる」と読むことが、利休周辺の事態の只ならぬ動きがあることの解釈に繋がるとしている。小松氏は、「困申候」の「困」は、『広雅』（釈言）の「困、悴也」の意味にとるべきであるとしている。「悴」とは『日本国語大辞典』（小学館）によると、「かじかむ〈悴〉」①生氣がなくなつて、やせ衰える。②手足などが寒さのため、こびれて思うようにうごかなくなる。③恐れぢぢまる。」とあり、『広辞苑』（岩波書店）には、「かじかむ〈悴〉」①疲れ瘦せる。②手足がこびれて思うように動かなくなる。」とあるが、小松氏は「大徳寺から帰宅して、疲れたので、床を敷いて休む」と解釈したいとしているが、細川忠興とは、親昵なる間柄であるとしても、弟子の武将への文言として、「ただ疲れたので横になる」というのは妥当ではないように考

える。やはり、「ほとほと困り果てて」と何か事態の只ならぬことに直面し困惑している状態を伝える表現であると考えたい。

中村修也氏は、この「引木の鞘の文」を天正十九年のものとする根拠のないことを指摘し、「壬廿二日」の閏月が閏正月と確定する資料はないし、天正十三年に閏八月があることに注目している。天正十三年七月十一日に細川忠興に羽柴姓が与えられていること、同年十月七日に禁裏茶会があり、その折、利休号が下賜されたことに言及し、「壬廿二日」を、天正十三年の閏八月廿二日と考え、「従大徳寺即今帰宅申候 困申候て先々臥せり申候」の文意を「目前に控えた禁裏茶会や利休号に関わる諸問題と捉えることも可能である」との説を上げているが、年月を決定する確たる根拠はないと結論づけている。さらに、中村氏は、「引木の鞘の文」をはずして考えるとすると、奥羽で起きた一揆の問題で秀吉の聴取を受けるための伊達政宗の上洛が（天正十九年）二月四日であり、同九日に聚楽第で尋問が行われ、政宗は無罪放免となるのであるが、秀吉陣営においては、天正十九年二月九日までは、政宗問題が最重要なことであり、利休の問題は浮上していなかつたのではなかろうかとしている。「利休追放は、二月十日から十三日という短い期間に決定された可能性が高くなる」としていることにも言及しておく。⁽⁴⁾

桑田忠親氏は、細川越中守忠興宛ての「中々に住れすハ又住てわたらん 浮世の事ハとて

もかくても」の狂歌で始まる書状⁽⁵⁾を前掲の書状と同日、天正十九年閏正月の二十二日のものと推定している。桑田氏は、この書状は、前出の「挽木鞘文」を細川越中守忠興に送った後、それと入れ違いにでも、忠興から書状が届いたのであろうか、利休は再び、筆を取ったのがこの書状であるとしているが、桑田氏の天正十九年説を決定する確たる根拠はこの書状においても無いと考え、また、「昨日者大徳寺へ小用御さ候て参候」の箇所に前掲の書状と同日に送ったとするには、筋が通らないものを感じるが、この書状の利休の歌「中々に住れすハ又住てわたらん 浮世の事ハとてもかくとも」と「けふハ内にさひしく」に注目致したく、この書状も考察することとする。利休の心理を探つてみると、困惑事に対してもうか、気を取り直すべく、自分で自分を鼓舞するかのように、「この浮世は、中々住みにくい処ですね！」でも住んでみせましようぞ！」と強気のところを見せていている。米原正義氏は、「利休の性格的一面がうかがわれる」⁽⁶⁾としている。「利休の性格的一面」とは、勝気な一徹な部分を云うのであろう。そして、さらに、「けふハ内にさひしく」と心情を吐露している。「今日は何とも寂しくて」、これが、この機にあたつての利休の偽らざる心底であろう。そして、日が落ちてから、少し話があるので、忠興を訪ねたい旨を伝えている。村井康彦氏は利休が孫ほど年の差のある忠興（永禄六年—正保二年（一五六三—一六四五））に心情を打ち明けていることに注目している⁽⁷⁾。傲岸な利休が、それと併せて持ち合っていたところの、ナイ

一づさ、繊細さを垣間見る思いがする。それは、利休、十八歳の頃、祖父道悦の七回忌の法

要を行つた時に、無財のため、法要の斎ときをすることができないことを嘆き、夕日に向かつて

涙して、縁苔の墓石を磨くことしかできない心情を歌つた「縁苔の墨蹟⁽⁸⁾」において見せていい

るのと、同様の心情が、この書状には、吐露されているのではなかろうか。

この節で取り上げた「引木の鞘」の書状からは、利休が秘蔵の「引木の鞘」（大名物・高麗青磁、狂言袴茶碗）を細川三斎に贈つたこと、形見としてか、三斎の日頃からの懇望に応じてのことか、そして、「困申候て先ゝ臥せり申候」と真情の吐露に、三斎との師弟愛が滲み出していることと、傲岸な利休の見せた率直さに注目するに留めることとする。

二 (天正十九年) 二月十四日付、松井佐渡守康之宛

二月十三日、堺蟄居という秀吉の「御詫」により、利休は葭屋町の聚楽屋敷を出て、淀川を渡り、堺へと向かう。その状況は十四日付、細川忠興の重臣、松井佐渡守康之宛消息が如実に語つている。

〔上段〕

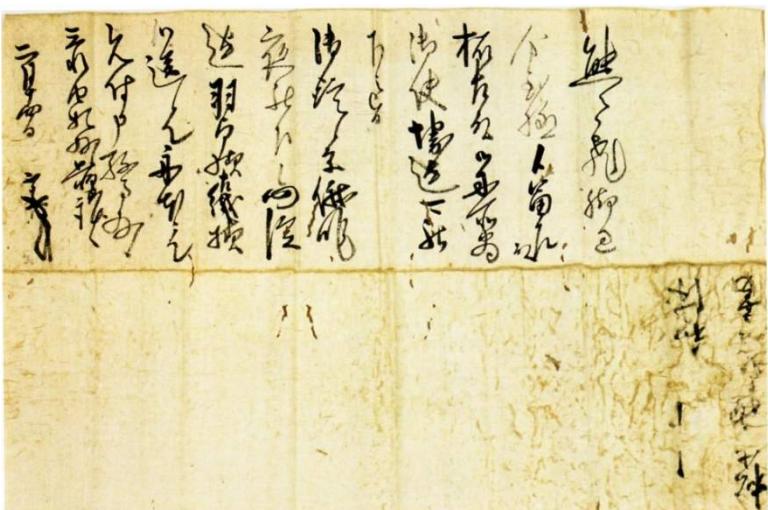
能ゝ御飛脚過 分至極候富左殿 枯左殿御両所為
御使堺迄可罷 下之旨 御詫候条俄昨
夜罷下候仍淀 适羽与様古織様 御送候て舟本二て
見付申驚存候 稗由頼存候 恐惶謹言

二月十四日

宗 (花押)

〔下段〕

(封)
利休
宗易
回答



『利休大事典』(四八四頁) より転載

【読み下し】

能おさわざ御飛脚 過分至極候。富左殿、柘左殿、御両所、御使と為て、堺迄、罷り下る

べきの旨、御詫じょうに候の条、俄かに昨夜、罷り下り候。仍よつて、淀迄、羽与様・古織様、御送り候て、舟本にて 見付け申し、驚き存じ候。忝きの由、頼み存じ候。恐惶謹言

二月十四日

宗(花押)

松左様 回答

宗易

利休

天正十九年二月十三日夜、秀吉の命を受けた、二人の使者富田左近将監知信、柘植左京亮与一から、「堺へ罷り下れ」との秀吉の詫を告げられ、急遽、利休は「お龜におもひ置ヲク」の文を残して屋敷を出る。『千利休由緒書』、『茶道要録』には、家を出るに際して、左右の袖に小橐、茶半袋を納めて、傍らの硯紙をとつて、「利休めはとかく果報クハホウ乃ものそかし 菅丞相になるとおもへハ」と書き、上書に「お龜ニ思ひ置ヲク 利休」と書いて、お龜に渡すよう言い残して、屋敷を後にしたとある。聚楽屋敷を出て、淀の舟着き場に向かい、用意されたいた船に身を移す。船は闇の中、静かに淀川を下り始める。そこに、思いも掛けないことに高弟の細川忠興、古田織部が送りに来ているのを見て、驚き、感激するのである。

「お龜におもひ置ヲク」の文については、第六章の四で讒言に関する論述において、『千利休由緒書』、『茶道要録』、『利休居士伝書』、『中興名物記』等を涉獵しながら論じたので、ここでは繰り返さない。

『源流茶話(9)』と『茶話指月集(10)』には、葭屋町の利休屋敷を立つ前にさる人物に「心たに岩木となさは其のまゝにミやこの内も住みよからまし」(『源流茶話』)、「心たに岩木とならはそのまゝにミやこの内も住よかるへし 火中(火中)」という文を渡した逸話がある。この二つの逸話は何らかのことで、利休が苦境に陥っていることを語るものであろう。

「自分の心が岩や木のように何も感じないようであったなら、このままで、この都も住みよいのかもしれないが。(読み終わったら)火中へ(燃やしてしまってください)」という意味と解釈するが、利休の心情にとって、現状の京都の状況はとても辛いものであるということであろう。自分の心を偽らないとしたら、無事過ごすことは無理な状況下に置かれているこということであろう。木石でない生身の利休にとって、苦境と思われる事態が生じていたとい

うことである。その心情を知友への文で述べ、蟄居を命ぜられた身の上の者からの手紙としては、差し障りがあろうから、すぐ焼却してしまうよう述べているのであるが、利休の本心の現れている歌である。

第二節の冒頭に掲げた、松井康之宛の書状に戻るとする。その情景は、万感迫るものがある。利休の心中にはさまざまな事が去來したであろう。

この書状は見舞いの書状を飛脚にて寄越した松井康之への謝意と同時に淀の舟着き場まで、見送りに来てくれた細川忠興、古田織部に感謝の気持ちを伝えてくれるよう松井康之に頼んでいる。

中村修也氏は、細川三斎の見送りについて、利休ですら寝耳に水であった堺への蟄居について、「十三日深夜の堺下向を三斎が知っていた。堺下向は秀吉の裁定であるから、三斎はその秀吉が決断を下す場にいたからこそ知り得た情報だったと考えられる⁽¹⁾」と、すなわち、利休の処分会議に同席していたから知り得たのではなかろうかとの見解を示されているが、うなづけるものがある。利休の処分会議に同席した立場で、淀の渡しに見送りに来るということは、秀吉の思惑を考えれば、彼の立場を脅かしたものであつたことが、考えられ、そのような状況下での見送りに師弟の結びつきの深さと三斎の人柄の深い「ゆかしさ」が思われる。

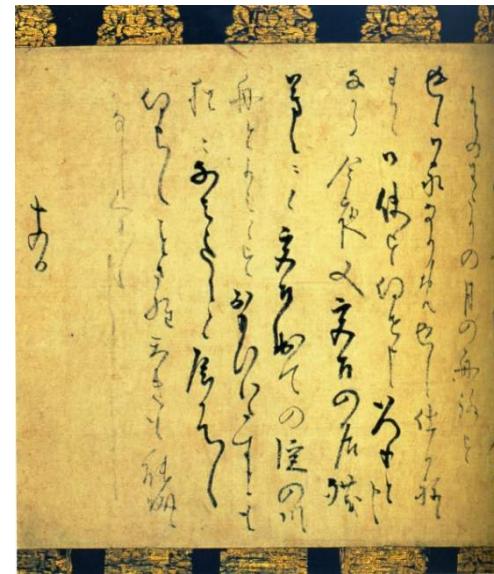
西洞院時慶の日記『時慶記^(史1)』には、「宗益曲事之由、先日披露候、遂電候處」とあり、勧

修寺晴豊の日記『晴豊記^(史2)』には、「宗湯、利休事也、曲事有之よりちくてん」とあるように、利休が京の屋敷から姿を消したことについて、「逐電」と表現しているが、事実は秀吉の諫によって、天正十九年二月十三日夜、淀川を渡つて堺へと退去したのであるが、巷間では、その事実を知らなかつたということである。

淀の渡しの見送りから、細川忠興、古田織部の誠実な人間性が感じられ、また、利休にはいかほどの慰めと感激であつたことか。秀吉の勘気にふれることを懼れて利休と距離を置いた弟子達も多かつたであろうが、秀吉の思惑をも顧みず、見送りにきたこの両人の利休を思う誠実な心が、利休の一入の感動と痛みとともに、この書状からは読み取れる。

三　（天正十九年二月）十五日付、芝山監持宛書状

二月十四日付、松井佐渡守康之宛の書状の翌日に認められた、十五日付の、七高弟の一人、芝山監持の見舞状に対する返書は、現存の利休最後の消息となつてゐるとされている。師を案じる心のこもつた書状が監持から届き、利休は返書を認めたものと思われる。



(封) 芝監持殿まいる 尊報 易

御詠に又一入涙斗に候 返し

おもひやれミやこをいてゝ今夜しも よとのわたりの月の船路を

返ゝ御詠なかめ返し仕りかね候 まゝ御使者待せ申候いつもと申し

なから今夜又宮古の名残 方々に候宮古出ての淀の川

舟とよみ候はおもひいたす事も 猶々なミたに候屋かてく

待申候ことさら天氣も能成候 かなしく候く、かしく

十五日

(読み下し)

「おもひやれミやこをいてゝ今夜しもよとのわたりの月の船路を」

(都を出て、まさに今夜、この淀の渡しを月明かりを受けながら、(堺への) 船路に着くこの胸中をお察し下さい)

いただいたお歌を幾度となく読み返し、お返しに〈宮古出ての淀の川舟〉と詠みかけましたが、いつものことながら、今夜も又、(堺と都の行き来に幾度となくこの淀川を上り下りしたことなど) 都のことがさまざま、思い出され、涙にくれてしまい、御使者をお待たせしてしまいました。やがて、そのうちには、(事態もよくなりましよう!) (秀吉公のお許しの出るのを) 待つと致しましよう! (秀吉公の) ご機嫌も(そのうちには) 格別良くなることでしょう。(でも) 今は、ただただ、辛く、悲しゅうございます。

利休は自分の心情を赤裸々に監持に認めていた。芝山監持にも心許せる親しさと信頼をこの書状において見せており、芝山監持に宛てた他の書状（¹²）からも、監持への率直な、気の置けない親しみが窺われることからも、利休と監物の間には、遠慮の無い師弟関係があつたことが推量される。村井康彦氏は前掲の十五日付の堺で認めた監物宛の書状について、「こうした感情の吐露は利休書状のなかでは殆ど唯一のもの」と指摘する。また、村井氏は「(かなし候)には利休の悲しみの深さがじかに伝わってくるようだ。そして傲岸であつた利休

にこの弱さがあることを知り、一瞬、鮮やかに利休の深奥がかいま見られたような思いであつた。⁽¹⁴⁾」と語っている。この書状から村井氏が、利休の深奥にかいま見たものは、利休の弱さであったとしているように、確かに「かなしく候」には、利休の心底の悲しみが、伝わつて来る。「かなしく候」からは、利休の心の深奥に存する痛む胸が感じ取れる。

しかし、管見においては「弱さ」という表現より、この「痛む胸」を「感性の纖細さ」と解釈したい。秀吉の参謀、茶頭として、辣腕であり、傲岸であり、また、茶器の売買や周旋等から利潤を得ることもあり、しかし、遊興性から脱却したところの「一期ニ一度」の緊張感溢れる厳しい茶の湯を求め、また、東山御物から脱却し、わびの美の創造をなしたというそのような八面六臂の働きをしてきた利休、すなわち、「複雑、かつ幅の広い人物」である利休の心底に存している感性の纖細さなのである。その感性の纖細さは、また、利休の鋭さ、激しさへと変容するところのものであろう。その人となりにおいて、稀なる傲岸さと強気さ、同時に、感性の纖細さ、鋭さという両極を利休は、合わせ持つていると考える。

この書状には、悲哀感に沈む利休がそこにいる。しかし、一時、そのように憂^{うれひ}の波に揺れはしても、利休の根底には、その波の届かない「深き底」⁽¹⁵⁾が在り、彼を支えていたことを忘れてはならない。

利休のわびの茶の源泉は、そのような複雑な清濁合せ持つた利休なる人物の根底に存する「深き底」、すなわち、利休なる人物の「本来の自己」「本来面目」なのであろう。利休なる人間の「本来の自己」とは、筆者が、本学位論文の序文で「人間というものは、その本質において、時代、世の東西を超えて、感性（肉体）と理性（精神）そして、その二つの根底に存する靈性、この三つの統合体であると考⁽¹⁶⁾え」と述べたところの靈性とは、この「人間本来面目」「本来面目」と同義である。「人間本来面目」を、「久松真一は、「無相の自己」⁽¹⁷⁾と表現する。

「青黄二碗」の商量や利休の「辞世」は、利休の「本来の自己」、「無相の自己」の表現であり、その風体が、激しく、たぎっているのは、利休の鋭く激しい感性の為すところのものであると分析する。云い換えれば、利休の個性の表現であろう。

この書状は傲岸にして、「複雑かつ幅の広い人物」たる利休の悲哀が表出され、それは、利休の内奥に存している纖細さの証となる書状であると考える。

「屋かてく 待申候」の解釈を村井康彦氏は、「むろんあの世でのことであろうが」と

解釈し、米原正義氏も、「ことさら天氣も能成候 かなしく候く、かしく」のくだりに、

「（）の世に別離しようと決意した利休の心の深奥が思われてならない⁽¹⁹⁾」としているが、この箇所は、秀吉の機嫌が良くなり、堺蟄居の命が解け、許しの知らせが来ることを待つとしましようぞというように解釈したい。「天氣」は秀吉の機嫌と解釈することが適当と考える。利休はこの天正十九年二月十五日の時点では、秀吉の許しのあることへの希望をかすかなりとも抱いていたのではなかろうかとも推量できるが、しかし、『千利休由緒書』は大政所、北政所を通して、助命の嘆願をするよう前田利家等に勧められたらしいが、利休が、それに応じなかつたことが次のように語られていることから考えると、利休は、心底では、覚悟を決めて堺へ蟄居したのであるとも考えられる。

人間利休の搖らぐ心をこの書状では、垣間見るのである。

「加賀大納言利家卿より御内證ニテ大政所様北ノ政所ヲ奉レ頼、御託事申上候ハ、
御免可レ被レ成と御申候、利休うけゴイ不レ申、天下ニ名をあらハし候、我等ガ、
命おしきとて、御女中方ヲ頼候てハ、無念ニ候、他とヘ御誅伐ニ逢候とても、
無ニ是非ニ候とて、承引不レ仕」

（『利休大事典』六五四頁）

『北野社家^(史)日記』によれば、大徳寺の長老衆は、磔にされるところ、大政所、大納言後室の取成しによって、助けられたとあるから、利休の助命もあり得たのであろう。

「廿八日、今日大雨降、力ミなりなる、あられ、大あられ也、あられの本これほど也、●
(中略)

廿九日、宗^(易)と申者、天下一之茶之湯者ニて候つれ共、色ゝゝまいす仕候故御清はい
有之也、大徳寺三門之^(建立)有之、末代迄名を残と在木さうを我すかたニ作、セきたを^(像)
はき、つゑをつき□有之、いわれ関白様へ申上候へ、猶いよ^(成敗)くさいふかく成申候間、
くひをきり、木さうともにしゆらく大橋にかけ候也、大徳寺之長老衆も両三人はた物ニ^(頬)
^(祭樂)

御あけ候ハンと儀候つれ共、大政所様、大納言こうしつ、各上様へ御侘言により長老衆

御たすけ分也、玄以法印・山呂玄羽御はな分也、木さう(後室)ハ一日○よりかゝり申候、

天正十九年二月二十六日に使者として、増田右衛門尉長盛が遣わされ、京都聚楽第の利休屋敷に連れ戻されるのであるが、『細川家記^(史3)』に、蟄居中の十日余りの間に細川三斎、蒲生氏郷が堺に利休を見舞つたとの話が語られている。そのことを耳にした石田三成が秀吉に御注進に及んだが、秀吉は炙りものの話をして、取り合わなかつたことが語られている。

小松茂美氏は真偽は定かでないとしている。これは「堀内伝左衛門覚書」よりの抜書が『細川家記』に収録されたものであるとのことである。⁽²⁰⁾

蟄居中の利休を古渓和尚も見舞つたのではなかろうか。「青黄二碗」の問答、「末期に一句乍(そもさん)生」に「白日青天怒電走」と応じる激しい商量はその時なされたことも考えられなくはない。しかし、この問答は、日頃の師家への参禅における百鍊千鍛の一つとして交わされる商量でもあるとも聞いているので、この問答の時期については断定出来ない。「青黄二碗」の商量については、第六章の四で言及した。

「泉の国あるほどの」で始まる「財産処分状⁽²¹⁾」は、桑田忠親氏⁽²²⁾並び中村修也氏⁽²³⁾の見解に従つて、この蟄居の十日余の間に、書かれたものと考えたい。日付は記されていない。しかし、小松茂美氏は、利休の辞世が何回となく書き換えられているように、この財産処分状も老境に入つてから、もしもの時のために、書き置いておいたものの一通であろうとしている。⁽²⁴⁾この处分状で、財産分与される人物は、紹安、弥三郎（万代屋宗安）、石橋良叱の妻、吉渓和尚である。堺の一族として、利休女婿千紹二家（紹二・その妻）の名前と、万代屋宗安の妻、石橋良叱が、記されていないことが気にかかる。この時点で、万代屋宗安の妻以外の三人は没していたのではなかろうか。『南方録』に「正月十八日息女自殺セラレ、ソレヨリ愁傷ノ内ニ、世上ヒソメキテ」（「滅後⁽²⁵⁾」）という事件を伝えている。『壺中炉談』にも「休の女、容貌美なるをもて、秀吉公、休に召つかへるべきよし命あり、其前、婚姻の約ありしゆゑ、わび申されしかども事ゆかず、女もすでに自殺せり、命に背くの御いきとほり少か

らず、讒佞の言も亦相まじりしかば、他事を擧て切腹させらる」とある。利休切腹の原因

の一つに、容姿の美しい利休の女むすめを秀吉が所望し、それに利休が応じなかつたことが上げ

られているのである。利休の女の自殺についての史料は他には、見当たらないので、史料的に確実なことは不明であるが、秀吉が利休の女むすめを所望した話はいくつかの史料に見える。

また、『松屋名物集⁽²⁷⁾』には、「千乘二 利休翁婿也、此内儀ヨリ事起り、利休及生害也」とあるが、『松屋名物集』を編んだ松屋久重（一五六六～一六五二）を時代的な観点から、その噂の事実性が高いと考えると、秀吉が所望した利休の女むすめは、千乘二（紹二）の内儀だったと考えられるのではないか。

財産分与は、古渓和尚以外は、利休が先妻宝心妙樹との間に生した子供とその配偶者、すなわち、堺本家の利休の親族である。「三十年飽参」の師であつた古渓和尚には、大徳寺入寺の際には、百貫文という多額の奉加をしており、また、この処分状においては「やうきひ金の瓶風 壱双」と「栢樹子」の墨蹟を贈るとしている。前章でも指摘したように、利休との交流の深さを窺わせるものである。利休にとっては、心の師として、大きな存在であつたことが窺われる。紹安等、堺本家の親族に分かち残すものは、和泉の国^の問職、塩魚座の権利、田地、宗易の今の堺の家屋敷、その他の堺の家屋敷、土地の地子、屏風等々で、これらは、父、了専時代からのものと宗易の代に取得したものであることが書き置かれている。この処分状には、宗恩、少庵の名が見えないことに注目したい。また、この財産処分状に書き置いたことが、堺の親族への財産分与の事項の全てであると、他の事項に関して、悶着が起きないよう最後に書き記されている。

利休は堺での蟄居の十日余りの懊惱の日々において、自分の置かれている苦境に對峙し、覺悟を固めて行つたのであろうか。あるいは、「お女中方に」助命嘆願の取次を頼まなかつたということは、既に覺悟を決めて堺へ蟄居したのであろうか。古渓和尚の「末期の一旬乍そわさん」に「白日青天怒電走」と「絶言絶慮底」で感じた問答に見られるような潔い強い意志をもつて、二十五日には、辭世「人世七十力団希咄 吾這宝劍 祖仏共殺 提ル我得具足の一太刀今此時そ天に抛 天正十九年仲春廿五日 利休宗教易居士 花押」を認める。

「末期に一句乍そわさん」の問答と「辭世」については、その詳細を第十章及び第十一章で論

じる。

二十六日 『千利休由緒書』(史⁴)『茶道要録』(史⁵)に、利休は堺より葭屋町の聚楽屋敷に呼び戻される。『晴豊記』(史²)に「ぬしめし(主召)よりニました(増田)右衛門丞、さかい(堺)こし(越)申由候也」とある。使者として、増田右衛門尉長盛が遣わされ、二十六日夜陰に、京都聚楽第の利休屋敷に連れ戻されると語つて(²⁸)いる。

『千利休由緒書』(史⁴)には、「一月廿六日ニ被召上上洛、同廿八日ニ切腹被仰付候」と記されている。二十六日に京都へ連れ戻された利休は、二十八日に切腹させられたとある。罪状については、幾つかの史料から、次の三つのことが上げられる。

①勅使も関白もその下を通るであろう大徳寺山門金毛閣上に雪駄履きの自分の木像を挙げたことへの不遜僭上と不敬不義、②茶器の売買に不正私曲・売僧行為があつたこと、③利休の娘を秀吉が所望したが、利休がそれに応じなかつたこと等が上げられている。

利休の木像を大徳寺山門にあげたことと、売僧行為があつたことが切腹の罪状であると記しているのは、伊達藩の家臣、鈴木新兵衛の国元の家老、石母田影頼への「書状」(史⁶)、『晴豊記』(史²)。

『北野社家日記』(史⁷)、『多聞院日記』(史⁸)等である。

そして、その利休の木像が天正十九年二月二十五日に、一条戻橋の袂に磔にされたこと、そして木像の磔は京童にとつても珍しいことであつたことが、左記の史料において、語られている。

前述したように、利休の娘の事件は、『千利休由緒書』、『三斎公伝書』(史⁹)、『南方録』、『松屋名物集』において、語られているのであるが、『千利休由緒書』では、これを、次のように否定している。

「一 利休生害ハ娘ゆヘ候て有レ之との説有レ之、左様ノ品も有事ニ候哉、○宗左御受ニ、世上ニテハ、左様ノ品も申伝ヘ候、しかと不レ存候、利休女子三人御座候、壱人ハ千ノ紹仁ノ妻、壱人ハ石橋良叱^{リヤウシツ}か妻、壱人ハ万代屋宗安が妻ニテ御座候、世上にて申候ハ、宗安か後家^{ゴケ}ノ事ニテ御座候様ニ申候、私家ニハしかと不ニ申伝^{セツ}候、」

すなわち、世上では、利休の三人の娘の内の一人、万代屋宗安の後家が、利休の切腹の原因であろうと云われているらしいが、当家ではそのような言い伝えは全くないのであると、江岑宗左は紀伊徳川家の儒臣、李一陽、宇佐美彦四郎に答えている。

前記史料で数々見て来たように、二月二十五日に利休処刑を暗示するように、大徳寺山門の利休木像が聚楽の大門戻り橋に磔にされた。二十六日（『千利休由緒書』）に、利休は堺より葭屋町の聚楽屋敷に呼び戻され、二十八日に切腹するにいたるのであるが、『千利休由緒書』や『茶道要録』は、上杉景勝の軍勢、「兵士数百騎、弓鉄砲四百挺ニテ利休か家の四辺

ヲ 囲^{カコマセ} らる」と語る。利休の茶の弟子であつた多数の大名が利休を助け、連れ去ることを懸念したことであつたのである。検使役の蒔田淡路守、尼子三郎左衛門、安威摂津守の三人を迎えた利休は、不審庵にて最後の茶湯をし、蒔田淡路守の介錯にて切腹して果てた。『利

休居士伝書』^(史10)は、堺の屋敷において、利休の切腹が行われたとしている。その日京都は、

天候が荒れ、雷が轟いていたと『北野社家日記』や『晴豊記』^(史7)は語る。利休の首は聚楽の城に検使の蒔田淡路守、尼子三郎左衛門によつて、運ばれるが、秀吉の実檢を受ける事も無く、かねてより、一条戻り橋に磔にされていた利休木像の足下に曝されたと『千利休由緒書』にある。『北野社家日記』^(史7)には、「くひをきり、木さうともにしゆらく^(聚樂) 大橋にかけ候也」とある。そして、『鈴木新兵衛書状』によると、その罪科を書き記した木札が側に立てられたという。

『多門院日記』は、「スキノ宗益（易）今暁腹切了ト」と二月二十八日の早朝に利休が切腹したことを語つてゐるが、中村修也氏は、前記の利休切腹の罪状を語る『北野社家日記』、

『晴豊^(史2)日記』、『兼見卿^(史1)記』等やまた、他の史料（『家忠日記』『上越市史 別編2 上杉

氏文書集一』『言經卿記 四』『伊達日記』『時慶記』^(史1)の詳細なる考察の結果、利休が実際に切腹したという確実なる同時代的史料は見い出せないとし、利休は切腹せず、細川三斎に匿われ、隠遁の余生を送つたのではなかろうかとの論説を発表していることにも言及しておきたい（中村修也「利休切腹の史料的検討」茶の湯文化学会・東京例会 二〇一三年五月二十日 日本大学芸術学部江古田校舎）。

もし、隠遁の生活に利休が入つたと仮定して、考えるに隠遁の生活は利休の心的状態においては、「死」を意味したのではなかろうか。秀吉政権内的重要なる立場にあることの緊張感とせめぎ合いから、利休の茶は生まれたのではなかろうか。隠遁における利休は、遊戯の境地において、その余生を送り、利休の茶をさらに深化させたのであろうか。

利休のたゞる激しさと遊戯の悟りの境地とは、いかなる内実をもつて、利休の内奥に作用したのであろうか。筆者においては、隠遁における利休の心的内実に興味を覚えるのであるが、想像することは、ある意味無意味なことであろう。

まとめ

自刃に到る利休の心情を天正十九年閏正月以降の三つの利休自筆とされている書簡を中心⁽²⁾に考察することにおいて、利休なる人物の内奥を探ることを本章の主旨とした。

利休は、『野村宗覚宛伝書』において、「數寄道は利巧になく、ぬるくなく、只取り廻しの

奇麗なる様にたしなむ事肝要也と、紹鷗老宣ひしに、枯木の雪に折れたる如く、すねぐし

く、手前のしほらしき功をなす事成りがたき物にて侍り、よく稽古すべし」と述べている。

「ぬるくなく」と、利休も紹鷗の教えを強調している。利休の茶が「ぬるく」なかつたことは、『利休居士伝書』に「左海草部屋道設より御書中ニ、利休年ハ六十六ニ候ヘども、皆ゝ自身給仕メされ候。少もぬるき事無之候。いかにも気をいらちて、数寄に不入と云事ハ無之

（天正十五年）

と書て来る。丁亥年ノ事なり⁽³⁾とあることからも明らかである。谷川徹三は、秀吉の甥の

秀保に宛てた手紙に「其方茶のゆぬるく候て、かやうのわひ（侘）所の作事出来かね可申候、すきたきり候は、早速可出来候」とあるとし、「すきたきり候」に注目し、この言葉は利休

の教えの受売りそのものであろうと推量していることを首肯したい。秀保に教え諭す「わ

ひ所の作事」については、確かに秀吉が利休からの教えをそのまま伝えたものであろうと考⁽³⁾える。つまり、利休は「ぬるき」を嫌い、「たぎる」茶湯を是としたと考えられるということである。「ぬるき」とは、『日本国語大辞典』を参考に、解釈してみると、「まだるく、のろく、間が抜け、機敏、俊敏さに欠け、生氣と熱意の無い状態」の謂いであろう。それに反し、「たぎる」とは、「勢いがあり、ある処では、激しく湧き立ち、さかまき（序破急があること）、機敏にして俊敏、精魂の入った、秀で優れた状態」を謂うのである。

そのような「たぎる」茶湯を推奨したであろう利休その人こそ、たぎる人であったことが、「辞世」や「青黄二碗」の商量から、また、秀吉政権の中核に在り、天正十四年四月六日の大友宗麟の国元の宿老への書状で述べた「宗易ならでは、関白様へ、一言も申し上ぐる人これ無見及候」との言葉からも窺える。

天正十九年閏正月二十二日から、堺へ蟄居した二月十五日までの三つの利休の書状には、たぎる利休なる人物の心の深奥に存していた繊細な面が垣間見られるのである。その期間の利休を取り巻く状況、諸事情への史料的考察も合わせて進めながら、利休の心情を推量し、悲哀に沈む傲岸なる利休から、その内奥にひそむ繊細さを発見した。傲岸で、辣腕にして、しかも繊細なる、感性の鋭さをその内奥に秘めているという複雑な多面的、多重層的人格の利休の根源には、悲哀も喜怒も届かない「深き淵」が存することに言及し、まさにそこが、

利休のわびの茶の湯の源泉であると論じた。「深き淵」とは、利休本来の自己、利休の「無相の自己」である。利休の靈性なのである。

(天正十九年閏正月)二月二十二日付、細川忠興宛ての「引木の鞘」の書状については、利休と細川忠興の親昵なる間柄が窺え、その書状において、何か窮地に陥り、疲労困憊していると利休が、自分の偽らざる心情を率直に吐露していることを見て来た。同時に、(年月不詳)二十二日付、忠興宛て書状「中々に住れすハ又住てわたらん 浮世の事ハとてもかくても」⁽³⁾の狂歌で始まる書状においても、「中々に住れすハ又住てわたらん 浮世の事ハとてもかくても」と、困惑事に対してもううか、気を取り直すべく、自分で自分を鼓舞するかのように、「この浮世は、中々住みにくい處ですね！ でも住んでみせましようぞ！」と利休の性格的一面である、勝気な一徹な部分を見せながらも、「けふハ内にさひしく」と心情を吐露していることを考察した。「今日は何とも寂しくて」と伝え、そして、日が落ちてから、少し話があるので、忠興を訪ねたい旨を伝えていた。傲岸な利休が、それと併せて持ち合っていたところの、ナイーブさ、織細さと細川忠興との親昵なる信頼関係をこの書状から、読み取ることが出来ることを論じた。

次に(天正十九年)二月十四日付、松井佐渡守康之宛の書状を考察した。

二月十三日、堺蟄居という秀吉の「御詫」により、利休は葭屋町の聚楽屋敷を出て、淀川を渡り、堺へと向かのであるが、苦境に置かれている利休の状況と心情が、細川忠興の重臣、松井佐渡守康之宛書状が如実に語っている。

『時慶記』や、『晴豊記』^(史)は、利休が京の屋敷から姿を消したことについて、「曲事」により、「逐電」と表現していることから、利休に関する巷間の噂を考察した。事実は秀吉の詫によって、天正十九年二月十三日夜、淀川を渡つて堺へと退去したことと、その淀の渡しに人目を忍んで、細川忠興、古田織部が見送りに来たのであるが、そのことが、この書状によつて知られる。利休は松井康之に、その見送りへの感謝と御礼を忠興、織部に伝えてほしい旨を述べている。秀吉の勘気にふれることを懼れて利休と距離を置いた弟子達も多かつたであろう中、秀吉の思惑をも顧みず、命がけの見送りに来たこの両人の利休を思う切実な心が、利休の一入の感動と痛みとともに、この書状からは読み取れる。

最後に現存の利休最後の消息とされている、(天正十九年二月)十五日付、芝山監持宛書状を考察した。師を案じる心のこもつた監持からの書状に対する、利休の返書であるとされる。

利休は自分の置かれた苦境と心情を「かなしく候」と赤裸々に監持に認めている。芝山監持にも、細川忠興に対する同様、心許せる親しさと信頼をこの書状において見せていいるのであるが、そこから、利休の心の深奥に存する痛む胸が感じ取れることと、それを利休の弱さという表現より、「感性の織細さ」と解釈したいことを論じた。その「感性の織細さ」

と、辣腕にして傲岸なる面との二極を合わせ持つ利休の根底には、喜怒哀樂の届かない「深き淵」が存し、「わびの茶」を創造した原動力であったことに言及した。そして、その感性の繊細さは、利休の鋭さ、激しさへと通じるところのものであり、「たぎる」茶の湯という風体となつたことを論じた。

利休のわびの茶とは、唐物名物からの脱却と一期一会の精神と直心の交わりという主客の深い精神的世界の展開を称揚し、「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其貫道するものは一なり」の「一」を主客が共有する境涯を求めるという、茶の湯の創造を成し得たところの、求道性の高い茶の湯なのである。その具体的な空間表現が、「待庵」である。利休は、茶室の広さを三畳敷から二畳敷へ、さらに一畳半へという茶室の草体化、狭小化を行つた。それは、道具本意の茶の湯を否定し、肉体を極限化し、主客の精神性の高い、深い、緊張感のある厳しい心の世界の展開を求めたからなのである。また、唐物名物賞玩という、道具本意の茶の湯から脱却し、今焼茶碗（樂茶碗）、竹花入れ、竹の茶杓、木地曲の水指を創案し、青竹の引切の蓋置や面桶の水翻、釣瓶の水指や、国焼の茶入れ等を用いた茶の湯、すなわち、名物ではないが、「数寄に入る」道具を中心とする新しい一風の茶の湯を樹立したのである。唐物名物中心の茶の湯の風体を大きく変革させたのである。

この書状は傲岸にして、「複雑かつ幅の広い人物」たる利休の深奥に存している繊細さの証となる書状であると結論づけた。

堺における蟄居中に認めたとも考えられる「財産処分状」⁽²¹⁾も合わせて考察した。天正十九年仲春廿五日付の辞世もこの堺での蟄居中に書かれたものと考え、利休はこの蟄居において、覚悟をより堅固なものにし、自刃に臨む「腹を決めた」ものと考察した。

天正十九年二月二十六日に京都の利休屋敷に連れ戻され、二十八日に切腹となるのであるが、当時の世上にて利休誅罰の原因とされている罪状、利休切腹については、『鈴木新兵衛の書状』^(史6)、『晴豊記』^(史2)、『北野社家日記』^(史7)、『多聞院日記』^(史8)等々を中心に、また、『千利休由緒書』^(史4)、『利休居士伝書』^(史10)等々を涉獵し、考察した。利休自刃の真因については、各利休研究家の説を概観した上で、次章、第九章で論じる。

(2)

今朝参礼本望に候扔生貝のあふりかい一あり數貳百ヶ賞翫仕候別而珍物是か
初に被下候又宗無一儀ふしきに存候もす屋にとてもの御事候能々御尋所仰候
一笑々々恐惶謹言

閏正廿九日

宗易（花押）

より

休

羽与様 回答

(3)

〈封〉古織公

まいる 人ゝ御中

利

伊達政宗公上洛間白河

迄今参候頓帰可参候皆ゝ

御隙入候へ夜に入尤ニ候

かしく

四日

（小松茂美『利休の手紙』小学館 一九九六年）

(4)

熊倉功夫・筒井絢一監修『手紙で読む千利休の生涯』同朋メディアプラン、二〇〇〇
七年、八五頁

(5)

（捺封書裏上書）

ペ 羽与様 回答

易

中々に住れずハ又住てわたらん

浮世の事ハとてもかくても

御床しく存處ニ尊礼過當々々扔雨故御普請相延御執著たるへきと奉察候

昨日者大徳寺へ小用御さ候て参候けふハ内にさひしく

もちや道喜など放申候夜に入候て御入逢の時分伺申ちと放申度候

恐惶かしく

二十二日

易

（花押）

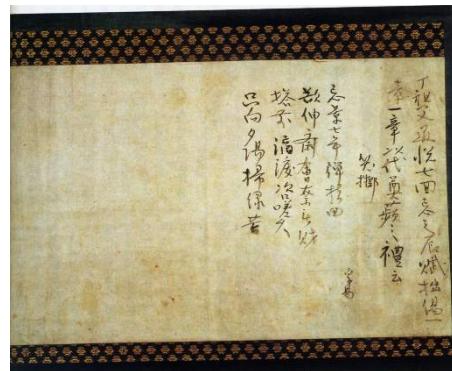
（桑田忠親『定本千利休の書簡』 五九一頁）

(6) 千宗左衛門監修『利休大事典』淡交社、一九八九年、四七九頁（「引木鞘の文」の解説）

「困申候て」には、精神的な疲労をうかがわせるものがある。興味深いのは他の手紙からも、この前後利休が、孫ほどに年齢の開きがある細川三斎に心を打ちあけていることで、（後略）」

(7) 米原正義『天下一名人 千利休』淡交社、二四八頁、一九九三年

(8) 緑苔の墨蹟（利休の祖父道悦の七回忌の宗易の偈）



『利休大事典』（四二頁）より転載

丁祖父道悦七回之辰賦拙偈一

章 一章以代奠蘋之礼云

笑擲

宗易

忌景七年彈指回

欲伸齋会奈無財

塔前滴淚谷嗟久

只向夕陽掃綠苔

この「緑苔の墨蹟」は、表千家に所蔵され、如心斎の筆で、箱内に、「利休居士偈忌景七年弾指回」とある。利休の祖父道悦の七回忌の折の宗易の偈である。すなわ

ち、またたく間に月日が過ぎ、祖父の七回忌が回ってきた。法要の斎を立派にした

いと思うも無財のため、思うようにすることもできず、涙が流れ落ちる。ただ夕陽に向かって、緑の苔むす墓石を洗い清めることしか出来ない己が身の不甲斐なさを嘆いているのである。

(9) 『源流茶話』〔茶道古典全集〕第三巻、四七七頁)

堺に蟄居の時、ある友のかたへ

利休翁

心たに岩木となさは其まゝにミヤこのうちも住よからまし

(10) 『茶話指月集』〔茶道古典全集〕第十巻、一二一四～一二一五頁

天正十九年正月十三日、宗易 太閤の御勘氣を蒙り、不審庵を出て堺へ蟄居^ス、時に小橐一つ・茶半袋を左右の袖中におさめ、乗物にのりて堺へおもむくよし、流布の茶錄にみえたり、同じ比、さるかたへつかへすせうそこに

心たに岩木とならはそのまゝにミヤこの内も住よかるへし 火中

先年、此自筆の文、人のミせつる也、不レ曲^{ルコトヲ}ニ其心^{ノヲ}一可レ知、

(11) 中村修也「利休切腹の史料的検討」『茶の湯文化学会会報』 No. 78 (一〇一三年一〇月八日)

茶の湯文化学会・東京例会 (一〇一三年五月二十日、日本大学芸術学部江古田校舎)

(12) 七日付司馬監物宛自筆消息

御樽一荷鯛一折持被下候忝次第に候鴈塩引などは被下候ても入不申候自然銀子など 候はゞ一折可給候 先々馬事數々入御念かたしけなく候とてもの事に銀をも精を被入候て可被下候待申候馬の逃への時分可申入候かしく

七日

芝監物殿 尊報

宗易

(桑田忠親『定本千利休の書簡』東京堂出版、一九七一年、三三六頁)

(13) 村井康彦「利休の書状」千宗左衛門監修『利休大事典』淡交社、一九八九年、四八

七

(14) 村井康彦『千利休』講談社、一〇〇四年、一九〇頁

(15) わが心深き底あり喜びも憂^{うれひ}の波もどかじと思ふ 西田幾多郎

(大正十二年一月二十日〈火〉の日記より)

頁

(西田幾多郎『西田幾多郎の声 手紙と日記が語るその人生』前篇
書肆心水、二〇一一年、二二四頁)

(16) 小野寺 功『聖靈の神学』春風社、一〇〇三年、十四頁

「今後、人間の生き方は、理性を最高の理念として合理性を追求するのではなく、人間の本質を〈感性・理性・靈性〉の統合体とみる考え方が中心になつてくると思します。」

(17) 久松真一『藝術と茶の哲学』(京都哲學選書第一九卷) 燈影舎、一〇〇三年、

六十ヶ七十三頁

第一部 禅と美術 禅藝術の表現主体としての禅そのもの I 禅とは何か

(1) 自覺の無相性

従つて、「無相の自己」というそのものが、衆生本来仮なりといふことの本当の意味にならなくてはならないわけであります。

(18) 前掲書(13)「利休の書状」四八七頁

(19) 前掲書(7)『天下一名人 千利休』一五八頁

(20) 小松茂美『利休の手紙』小学館 一九九六年 三一一頁

しかしながら、先に述べた『細川家記』の中に、注目すべき「堀内伝左衛門覚書」よりの抜書が収録されている。

堀内伝左衛門覚書云、秀吉公御代、利休逼塞之時分、蒲生飛驒守氏郷、越中守忠興御見廻之事を石田治部少輔、秀吉公ニ訴被レ申候由、何共、御挨拶不レ被レ成由、其後大勢見廻被レ申衆御座候由、又申上候ヘハ、其刻、秀吉公御意被レ成候は、亥ハ始ハあつきものなれとも、後はあつくはなき物也。かわきり大事なる物、氏郷、越中は利休弟子也。兩人見廻候義、尤と思召由、其方ハ心得悪敷之由、是、長岡友山老咄ト云々、

これは長岡友山の談話を、堀内伝左衛門が筆録しておいたもの。事の真偽は定かではない。

(21) 『財産処分状』
『利休大事典』(五七二頁)より転載

問ノ事泉国ある程の分

同佐野問しほ魚座ちん銀百両也

田地ハ今渡被申分もす深井にて候済候

但泉州ノ内にても別ニ名を書ゆつり候

分有之

宗易今ノ家但我死テ後十二ヶ月ノ間ハ

西本家今小路

西之浦すち弥三郎事

こん屋丁地子すこし

才木丁西同すこし中すちの事也

但紹二北となり地子屋ちん石橋のあね也

大かた此分了専時より分也此外家共

今ある分宗易代ニ取之候分を分候也

○やうきひ金ノ瓶風 壱双

(紹安花押)

古溪和尚様進上候也

金ノ二枚併風右ノ 壱ゝ是ハ紹安也

かハリ也

桑良屋道珠家質物之代本錢六拾貫文

徳輝墨蹟 是ハ今うり候や又覺す候也(紹安花押)

是ハはやわたし候

栢樹子

古溪和尚様

此書おきニ不入候分一円不可存候也

(22) 桑田忠親『定本千利休の書簡』東京堂出版、一九七一年、六〇六頁

この書置には、日付はないが、天正十九年の二月二十八日の利休切腹より少し前に書かれたに相違ない。おそらく、堺に蟄居を命ぜられたとき、堺の利休屋敷で書かれたものと、推測する。

(23) 熊倉功夫・筒井絃一監修『手紙で読む千利休の生涯』同朋メデイアプラン、二〇〇七年、九一頁

日付、宛名ともに欠いているが、文中に「我死テ後」という表現があり、内容的にも利休切腹の直前に書かれたものと推測される。また、場所についても、文中に書かれている地名が、「泉州」「今小路」「紺屋丁筋」「材木町筋」など堺に関わる地名ばかりであることからも、堺蟄居中に認めたものと考えてよかろう。利休が堺に蟄居したのは、天正十九年二月十三日から同二十六日までの二週間である。不審庵に残る利休の遺偈の日付は、「天正十九年仲春廿五日」とあるから、財産処分状もこの頃に書かれたのではなかろうか。

この²¹⁷は、その滞留二週間足らずの間にしたためられたものである、という説もある。が、末期の財産処分状であれば、当然ながらもつと詳細に書かれるはずである。これは、利休の遺偈が何回となく書かれているのと同様に、老境に際し、もしもの時のために、と書き残した一通が伝存したものと考えるのが至当であろう。したがつて年代も利休六十代後半、紹安四十代前半のもと考えられる。

(25) 『南方録』〔茶道古典全集〕第四巻、淡交社、一九七七年

正月十八日息女自殺セラレ、ソレヨリ愁傷ノ内ニ、世上ヒソメキテ
「滅後」三〇九頁

(26) 『壺中炉談』〔茶道古典全集〕第四巻、一九七七年、四一一页
『松屋名物集』〔茶道古典全集〕第十二巻、淡交社、一九七七年、四一一页

千乗二 利休翁婿也、此内儀ヨリ事起リ、利休及生害也

(28) 小松茂美『利休の手紙』小学館、一九九六年、三一四頁

利休が、この二十六日朝、増田右衛門尉長盛に伴われて上洛するとなると、その後には、京都に到着したことになる。

(29) 鈴木恵一編輯『千利休全集』学藝書院、一九四一年、七九頁
(30) 松山吟松庵校註・熊倉功夫補訂『茶道四祖伝書』思文閣、一九七四年、二四頁
(31) 谷川徹三談『利休の茶の構造』『茶道雑誌』第35巻第3号、一九七一年三月、河原書店、一九頁

第九章 利休自刃の真因

はじめに

第八章において、考察したように、利休切腹の原因是、まず、第一の罪状にあげられたものは、大徳寺山門に自己の木像をあげたことであつた（『鈴木新兵衛の書簡』、『晴豊記』、『松梅院禪昌日記』、『多聞院日記』等々）。これは、自己の分を弁えない不遜僭上の行為として受け取られ、石田三成、前田玄以等、反利休派にとつては、格好の罪状となつたのである。第二の罪状としては、茶器の売買や周旋などによつて、不当の利得を得るという売僧の所行があつたということである（『鈴木新兵衛の書簡』、『晴豊記』、『北野社家日記』、『多聞院日記』等々）。芳賀幸四郎氏は「狭い審美眼の伝統を打破して、伝来やそれらのレツテルにかかわることなく、物そのものの美を発見してこれを茶器として簡抜登用し、新しい美の世界を開いたこと、一言にしていえば独創的な偉大な目つきであった」が故に、一般の人々には理解できず、彼の所行は不当な利益をむさぼる売僧の所行と見られたのではなかろうかと述べている。⁽¹⁾

第三に、利休の息女を所望したが、利休が応じなかつたことが切腹の原因ではなかろうかと『千利休由緒書』『三斎公伝書』は伝えている。以上の表向きの罪状は口実で、何か他に利休の自刃の原因があるのでないかといふことが従来、利休研究家に問題とされてきている。まず、研究者の利休切腹の第一因を箇条書きしてみることにする。

一 利休切腹の原因の諸説

1. 秀吉と利休とのわび、美意識の相違（芳賀幸四郎・唐木順三・倉澤行洋・熊倉功夫）

芳賀幸四郎氏は、木像の問題、茶器の売買や周旋等は、表面上の口実に過ぎず、「口実があつたら利休を处罚してやろう」という根強い意図が、秀吉の心中に成熟している。ければ、茶器売買問題も木像事件も賜死にまで发展することはなかつたであろう」とし、「利休の切腹の背後に伏在するものは何か」ということが、古来問題とされ、それについて種々の解釈が提起されている。「秀吉の征服欲と、利休のそれに対する頑固な反発、征服しようとする意志とそれを傲然とはねかえす意志との内面的な抗争、芸術をも政治的権力の下に屈服させようとするデスポットと、茶の世界、ひろくいへば芸術の世界では、いかなる俗的権威をも認めまいとする芸術家との内にこもつたはげしい鍔ぜり

あい、これが利休晩年の両者の関係であった。それは、利休が^{ほうかん}間に⁽²⁾なつて屈服しない限りは、両者いづれかの死をもつてしか解決されない相克であつた」とし、これを利休

切腹の要因としている。同時に、利休晩年の桃山期は、「水墨画の枯淡から濃絵の絢爛

へ、能の幽玄美から阿国歌舞伎の官能美」へと云つたごとく、「宗教的・精神的なものから感覚的・官能的なものへ、内面的・否定的なものから外面的・肯定的なものへ、陰から陽へ」の展開が、この時代の「基本的・支配的動向」であつたことと、また、秀吉の美意識がそこにあつたことに注目している。「利休がその全生涯をかけて完成した茶の湯が、最高究極の理念としたもの」である「わび」の特質とは、その方向を逆にするものであつたわけである。その利休のわびとは「複雑豪奢を否定した簡素清淡の美、人為的で不自然なものを排した正常で自然な美、また宗教的なものに裏づけられた靈性の美、それらの統一」としてのものであつたとする。「利休の茶はより多く旧い中世的なものにつながつていた」のであるとし、「旧い中世的なものと新しい近世的なものとの相剋、そして前者の没落」が、利休切腹の背後にある根元的なものであつたとし、利休の切腹は中世的世界の終焉の象徴であると芳賀幸四郎は結論づけている。

この美意識に関しては、倉澤行洋氏は利休と秀吉のわびの相違を『対極 桃山の美』において、次のように分析している。

秀吉には、利休からの影響以前にわびへの志向があつた。その志向の土台は、彼の鄙びたもの・素朴なものへの愛着であった。それに反し、利休の志向したわびの土台は「冷え」の美意識であった。「冷え」は、「あ（粗・醜・荒）れたもの」を、冷えの中に包摂することによって、より「深く高い冷えの美、あるいは高次の鄙・素朴の美」

を産み出す働きをする。すなわち、利休の志向したわびは、世阿弥の「却来花」、珠光

の『心の文』にいう「冷え枯る」範疇に存するものであった。秀吉の志向したわびは

「なまわび」であり、利休の志向したわびは「冷えわび」である⁽³⁾。

倉澤氏はその具体例として、兩人作の竹の花入を示している。秀吉作の花入は「大会」、利休作の花入は小田原陣中で「園城寺」、「夜長」と一緒に作った「尺八」である。「北野大茶湯」を主催した秀吉と彼の片腕であった利休の志向する「わび」の内実は、このように異っていたのである。倉澤氏は、「北野大茶湯」において、この両人の間には、目に見えぬわびをめぐる葛藤があつたであろうし、それは切腹の伏線となつたであろうとしている。

唐木順三は、わびを「わびは元來、對比においてなりたつ」と定義し、そのわびを秀吉と利休の対立の原因としている。何故なら「わびた心によつて、對比の對照を批評し、また評價するといふ性格をもつ。秀吉と利休との衝突もそこから當然に起きてきたものであつた」とする。利休においては、「對比の對照」は、秀吉であり、彼は閑白であり、絶対者であった。権力者への批判や評価は、死を賭しての行為であるわけである。利休の茶が、激しく、たぎる茶であつたのはそのためであり、彼の茶は生死を賭けての茶であつたのである。北国、四国、九州、東国と天下統一を成し遂げ、果ては、朝鮮や大明國をも制覇せんとする「日輪の子を以て任ずる」秀吉と、「達磨を客にせんといふ」

〔南方錄〕「滅語」利休が、同じところで、主従の関係、一方からすれば、師弟の關係の持続は難しいとする。衝突は必然であるとする。秀吉が、大燈国師の応答に対した花園天皇のように「龍顏」を動かした如くの器量でないとすれば、不可能に近いとする。花園天皇が大燈国師に「佛法不思議、王法と對す」と云い、それに対し、大燈国師は「王法不思議、佛法に對す」と応じた時、花園天皇は、ただ、「龍顏」を動かしただけであったという話から、唐木順三は、花園天皇と秀吉との人間的器を対比させている。利休のわびは秀吉に、すなわち、桃山式のものに対立するところに彼のわびがあつたのであるから、そのわびの性質上、秀吉を超え得ないのである。秀吉は利休を制圧しようとした、利休は秀吉を教えようとした。この衝突は起ころべくして起こつたのである。この秀吉と利休との対立的感情が、「三成か玄以の策謀」を起爆剤として、爆発し、利休切腹へと至つたのであると、唐木順三は結論づけている。そして、「利休は對立を全うすることによって、對立を超えることを選ぶことによつて、一清風を薰じたのである」と、「それは利休の時代的運命であり、侘びの時代的性格であった」と、利休のわびの特質に利休切腹の要因があつたことを強調している。木像事件、売僧事件、お吟事件はこの対立感情の爆発によつて、挙がつた火の粉のようなものとしている。このお吟事件に關

して、唐木は、お吟のことについて何かを三成らに利休が話したことが、禍となつたのではなかろうかと次のように言及する。⁽⁵⁾

或ひはお吟がかういつてゐた、といふやうなことを。ふとしたはずみに三成にしやべつたことが、禍の門をなしたのではないか。⁽⁶⁾

熊倉功夫氏は『江岑宗左茶書』の「伝聞事」から利休が一畳半の茶室を作つたら、秀吉のお気に召さず、二畳に改めさせられたり等、少しづつ、意見が合わなくなり、両人の間に溝ができきたことを江岑が述べていることを上げて、いくつかの理由が組み合わさり利休を追いつめるわけであるが、本質的な理由は茶の湯をめぐる志向のズレであるとしている。⁽⁸⁾「伝聞事」においては、一畳半の茶室を二畳敷にした逸話のみならず、路地の外に、垣を造り、白壁にして、松を植えたところ、秀吉のお気に召さず、直したことや、又、門の上に、扁額を上げたところ、これも御意に召さず、下ろすことになつた話も上げられている。

2.

政治的謀殺（村井康彦・杉本捷雄・千原弘臣・千宗守・中村修也）

（武者小路千家十二代）

村井康彦氏等、右に掲げた利休研究者は、利休切腹の原因を政治的なものにしている。村井康彦氏は「利休賜死は直接的には三成派による政治的謀殺と考えるが、しかしその観点からだけでは処刑は秀吉側近（一派）の推すところとなつて肝腎の秀吉の意志が宙に浮いてしまうのではないか」とも、「利休が殺された直接の原因是秀吉の武将間に進行していた深刻な権力闘争に巻き込まれた結果とみるべきである」とも述べている。⁽⁹⁾

いる。

杉本捷雄氏は、古溪和尚との問答（「青黄二碗」）や「お龜におもひ置の文」⁽¹⁰⁾から、

朝鮮陣に対する「口禍」、「讒言」が主要な原因としている。「権力が仮借なく罪科を問う場合の原因是政治行政の上」のことであり、当時の秀吉のあたまを占めていたものは、は朝鮮陣のことであったとの説を上げている。

利休が芸術至上主義故に自刃へという敗北の道を辿つたと考えられないとしている。利休は功利一辺倒の人物ではないと考えるが、かなりの現実主義者と杉本氏は分析し、

そのような利休を芸術主情主義者と考えることは、余りにも利休を美化することになるとする。⁽¹⁾

千原弘臣氏は、『松井家旧家』に「天正十九年二月十三日利休勘氣を蒙り堺に行く。訪う人忠興、古田織部淀まで見送る。廿八日切腹。忠興より介錯人山本三四郎を遣す。神戸喜左衛門を葬礼奉行に被遣、利休死に臨ミ、羽与殿と簡に記した茶杓を忠興に贈る」との史料から、利休の葬儀がひつそりと神戸喜左衛門を葬礼奉行に行われたらしいことを示唆している。『蒲庵稿』にも『一默稿』にも、利休拈香の掲が記されていなことから、古溪、春屋とも葬儀への列席はなかつたものと思われるとしている。また、津田宗及、今井宗久、松屋久好、神屋宗湛等も利休自刃については何も書き留めてないことに言及し、「茶湯者が利休の死について一切黙していたことは大きな謎である」としている。利休を讒したのは、石田三成・前田玄以との説があるが、茶頭のなかにも讒言者がいたのではなかろうかとの説を上げている。

千原氏は、「利休賜死の原因として、寿像に名をかりた讒言のあつたこと」を、利休切腹の原因としている。千原氏の説の注目すべき点は、茶頭の中に讒言者がいたかもしれないとしていることである。⁽²⁾

千原宗守氏（愈好斎）⁽³⁾は『利休居士の茶道』（昭和十八年刊行）において秀吉と諸大名の誰かとの間に起こつた機密に関する重大事件に利休が介在していたのが、死の原因としている。

これは恐らく秀吉と諸大名の誰かとの間に起つた機密に関する重大事件に介在してゐたのが死の原因であつて、其為に遂に誰もその眞髓に觸れる事が出来なかつたのであらう。⁽⁴⁾

中村修也氏は、利休自刃をめぐる具体的史実を「千利休の生涯」（講座日本茶の湯全史）第一巻中世）において、を次のように推測している。

天正十九年正月二十二日に秀吉政権における「公儀」の面を受け持つていた秀長が亡くなつた。「内々の儀」は、利休が受け持つという、秀吉政権における両輪の片輪に当たり、また、利休の擁護者でもあつた秀長の死は、利休の立場を弱いものにすることになつた。石田三成、前田玄以等、豊臣政権の磐石化を進めている実務派にとつて、最大

の障害は徳川家康であった。しかし、家康を追い落とすことは困難であった。次に邪魔なのは、家康に接近している伊達政宗であった。天正十八年十月に始まつた木村吉清父子の悪政が原因の奥州一揆を裏面から支援していた伊達政宗を石田三成等は、言い逃れの出来ない証拠を示して、政宗の処刑を計画したが、徳川家康の助言に従つて、政宗は上洛し、秀吉に引見し、その尋問を切り抜け、無罪放免となつたのである。三成一派の目論みは、失敗に終わつたのである。その政宗を、三成一派が、今後の秀吉政権において、邪魔な存在としている秀長、利休は擁護しているのである。秀長は死去したが、利休は今尚、健在である。そこで、三成等は、利休の売僧的行為を持ち出し、利休処分を秀吉に献策した。そこで、利休の利用価値を余り見出せなくなつて來ていた秀吉は、三成等の要求を受け入れたのではなかろうかと、中村修也氏は推論している。また、戦国期の武将達の癒しとして、必要であつた茶の湯も天下静謐になり始めると、その存在価値は、絶対的では無くなり、堺の商人たる利休等の政商も一人に限定する必要がなくなり、自己の政権を堅固にするためには、三成等、吏僚的、文治派の存在こそ必要となつて行つた時代の「政策転換期の象徴的なできごとが利休切腹」と考えられると結んでいる。

3.

利休の専横と僭上 茶の湯名人の自負（桑田忠親・米原正義）

桑田忠親氏は利休切腹の原因の一説に上げられている「利休が朝鮮出兵に反対したこと」は史実的であり得ないとの見解を示している。大政所、北政所、徳川家康、浅野長政等も反対論者であり、利休のみが処刑されるのは、おかしいとしている。芳賀幸四郎や唐木順三における芸術的対立をその原因とするについては、過去の歴史の強引なる現代的解釈であるとしている。この時代、芳賀や唐木が想像するほど、人間の思想は、理論的ではないとする。秀吉と利休の関係は、そのようなこむつかしいものではなく、むしろ、甘つたれた妥協的なものであつたのではないかと見て いる。

桑田忠親氏は、利休処罰の直接原因は、大徳寺木像事件であるとしている。「売僧の頂上」と云われる茶器の目利きと売買の私曲があつたということに関しては、茶器に対する利休の優れた感性が為すところの目の確かさ、美意識が多くの人々の人気と共感を呼んだ結果であると考えられるが、しかし、利休を罪する口実として、使われたのであろうとしている。この二つの罪状は、利休の長年の専横と僭上の暴露したものであるとし、「利休滅亡の根本原因是、まさにかれの身分不相応な専横にあつた」といえるとしている。この二つの罪科は、後世の茶人や研究者が云つて いるような免罪等ではなく、明白な罪科であり、この二つを、ことさら重大視して、処罰のための罪状としてどのように取り上げたかが、処罰の動機につながるとしている。

その専横と僭上は、古渓和尚配流送別の茶会を聚楽第内において開き、秀吉からの預かりものの虚堂の墨蹟を掛けたこと、堺への蟄居の折の「利休めはとかく果報のものぞかし菅丞相になると思へば」の歌に見られる自分を菅原道真に擬していること、

また、天正十四年上坂した大友宗麟が「宗易ならでは関白様へ申上ぐる者一人もなし」と嘆息していること等々から、窺えるとしている。

桑田忠親氏は、利休処罰の原因と動機は、秀吉側近中の利休支持派と利休反対派との暗闘などにあるが、もっと広い視野から眺めると「身分法令」（天正十八年七月制定）に触れるがごとき、大名を大名とも思わない、武士を武士とも思わない不敵な堺町人であり、豪気に直言し、頭の高い天下一茶頭の利休の専横と僭上さが秀吉にとって、目障りになつたとしている。秀長の死により、利休擁護派が弱体化し、三成等の反利休派が利休の失脚を推進させたのである。三千石の御茶頭の筆頭故、町人並みの打ち首ではまずいと考え、武士並みに切腹を命じたとしている。

秀吉は、利休死後、その処刑を悔やみ、四年後に、その子孫に千家の再興を許可したのは、利休の罪状が不敬罪・私曲罪の程度にすぎなかつたからで、あながち冤罪と認知したわけでもなかろうとしている。⁽¹⁵⁾

米原正義氏は、利休切腹の原因は木像事件であるとしている。その木像事件の引金となつたのは、利休の「天下一の自負心」であるとしている。

「利休の思考の根底に、時代の先端をゆく天下一の茶湯名人の自負心」があったとし、その極点が、木像事件にあらわれたとしている。茶器問題は、私曲罪とはいはず、冤罪とみられなくもないが、木像事件は、秀吉としては、「利休の身のほどを忘れた不遜僭上、不敬罪に値すると考えたであろう」としている。それは、秀吉が、大徳寺長老を尋問し、利休や大徳寺長老を磔にしようとしたし、また、京都奉行前田玄以らが、監督不行届として、譴責処分を受けていることからも明らかであるとしている。利休はこれを讒言によるものであるとと考え、疑を晴らすことが出来ると考え、秀吉は木像を利休の僭上として激怒したのである。米原氏は、ここに秀吉、利休の自我と自我の対決を見て、その利休の中に「天下一茶の湯名人の自負心」を感じ取つてゐるのである。⁽¹⁶⁾

二 『山上宗二記』から自刃の原因を探る

— 当世の茶の湯を中心にして —

『山上宗二記』は、「二十数年間稽古を重ねてきた利休流茶法の秘事」を、山上宗二がその弟子達に天正十六年から天正十八年に掛けて、伝授しようとしたものである故、利休が追及した新しい茶の湯が主流となつていていた時期の利休の茶の湯の真髓を読み取れるものである。それは、「宗易ニ骨ヲ碎身ヲ碎カ、又ハ金銀ヲ山ト積カ」と述べていることから、宗二

の利休への心醉が窺われることからも明らかである。宗一が茶湯の究極の境涯、境地の表現とする「侘数寄」は、師の利休の茶湯の根本思想の写しであると考えられる。そして、また、

その利休の茶湯は「山ヲ谷、西ヲ東ト茶湯ノ破^リ法度^ヲ」のものであつた。利休流の茶の湯

は、「桃山時代の茶の湯のスタイル」というにとどまらず、文化における新しいパラダイムの誕生を意味して⁽¹⁸⁾いたのであると熊倉功夫氏は述べている。「パラダイム」とは、『日本国語大辞典』によると、「ある時代に支配的なものの見方、考え方」を意味するとある。

「六十一年ヨリ替ル分別、當世ノ口傳密傳有之付、宗易流ニ數寄ノ仕様ト云密傳有之、一人相傳伝如件、」（別本皆川山城守宛『山上宗二記』酒井巖氏所蔵「茶道古典全集」第六巻、一一六頁）とあるが、本能寺の変の後、利休が秀吉の茶頭となつた天正十年から、利休自刃の天正十九年までの九年足らずの期間に主流となつた、利休が追及した新しい茶の湯を、『山上宗二記』では、「当世の茶の湯」と表現していると解釈されて⁽¹⁹⁾いる。筆者においては、「バラダイム」を字義通りに解釈すると、「当世の茶の湯」は、一時代を風靡しただけのことと解釈されるが、はたして、「当世の茶の湯」は、単に「文化における新しいバラダイム」に過ぎなかつただけのことであろうか。「当世の茶の湯」は、一時代にのみ限られるのではないか、「茶の湯」の精神において、普遍的なるものが、存在したのではなかろうか。

「当世の茶の湯」、つまり、「六十一年ヨリ替ル分別」の何たるかを考察し、「当世の茶の湯」が自刃の真因の伏線となつていた可能性について論じる。

(1) 当世の茶の湯道具

天正十六年二月、大友義統（宗麟の子）が東上の折、随行の宿老浦上長門入道道冊が国元の若林中務入道道閑に送つた書状に当時の茶の湯の様子が見える。同年三月五日には、大友義統一行は、秀吉の茶会に列しているのであるが、その茶会の二畳敷での薄茶の模様を、其の書状に次のように述べている。

（井戸裏）^(黄紐) いおりにせめひほの釜、自在にてつらせられ候、天下一の井戸茶碗、水指はつる^(鉢瓶) へ、蓋置ハ竹の引切、水こほしハめんつう也、^(面桶)

また、道冊は、秀吉仕様の茶湯道具について、次のように感想を述る。

其許にてハ宗易の作に候竹之蓋置、又めんつう・つるべ・今焼茶碗、皆ゝす

たり候由申候、聊も誠にてハなく候、既 関白様御沙汰候間、御推量可レ有候
この書状から、天正十六年当時の茶の湯、「当世の茶湯」において、利休見立ての、利休
好みの竹之蓋置、めんつう、つるべ、今焼茶碗等が使用され、それが、西海の豊後にまで、
拡がつてこととまた、それが廃れてしまつてゐるとのうわさのあつたことが判る。しか
し、廃れてなどいづ、利休見立ての侘び道具は、「関白様御沙汰」によつて、天正十六年現
在、使われていたことが、語られる。「竹之蓋置、めんつう、つるべ」は、紹鷗が好み出

されたものでもある。⁽²⁾ すなわち、その茶の湯は、従来の東山御物を中心とする唐物名物を
重視する茶の湯ではないことが知られよう。『長闇堂記』⁽²⁾ からも当時の茶の湯の模様が窺わ
れる。久保権太輔は、右の書状と同前の様子を次のように語つてゐる。

宗易ハ秀吉公の御師にして、その才智、世にすぐれたる人なれハ、天下おしなへ、
此下智(知)をまなはすと云事なし、後は利休居士と申せし、さる程に、昔の名物と
も、皆おしこみすたり、茶湯あらたまり、昔の圍爐裡八寸六寸を四寸になをし、
—— 中略 —— くさり自在もすたり、皆五徳すへとなり、茶具、

今焼茶碗、茶入に棗大中小有て、清甫と云ぬせり 當地林小路與次といふぬし
は中次の薄茶入天下一たり

そして、墨蹟に古溪和尚のものを使うようになり、掛物の幅を狭くし、一尺二・三寸の幅と
し、一行物が流行したこと、表具も紙表具、北絹でされるようになったことが語られ、次
のように続く。

萬事手かるく、さひたるを本とせらるゝ也、世間のわひに心をつけ、又、道具も
たても、遍く茶湯のなるへき事をしめして、道におむかせんためとも云也、

久保権太夫は、利休居士の徳を語り、それまでの名道具が廃れ、使われなくなり、利休
による新しい茶の湯の到来を語つてゐる。その新しい茶の湯とは、炉を一尺四寸にし、釜は
五徳据えとなり、今焼茶碗、清甫という塗師による大中小の棗が使われるのである。墨蹟も

利休の参禅の師の古溪和尚のものが使われるようになった。広い幅の掛物を贅沢とし、わび茶に相応しく、一尺二・三寸に狭くし、二行の大文字を一行物にし、また贅沢なひかり輝く裂地は、廃止し、紙表具、北絹が使われるようになった。

「道具もたても、遍く茶湯のなるへき事をしめして」と、唐物名物からの脱却した茶湯が利休によつて、行われ始め、道へ導くためであつたことが語られている。

『山上宗二記』に戻つて、利休流の「当世の茶の湯」における茶湯道具の評価を見てみることにする。

宗二は、茶湯道具の価値基準を「当世」の「数寄」に置き、「数寄道具」「数寄ニハ如何」

「当世ハ如何」「数寄ニ不^レ入」「数寄ニハ不^レ用」等という表現にて、茶湯道具の評価を下している。唐物名物に価値が置かれるのではなく、「当世」の「数寄」という美意識に叶うか否かを基準に評価している。「利休が追究した新しい茶の湯、利休流の侘び茶における価値⁽²⁾⁽³⁾基準」に適するか否かが問題とされている。その例をいくつか挙げてみる。

唐物名物の尼崎台は、当世は大名道具で、「侘数寄ニハ如何」なものであろうとしている。

茶碗に関しては、コンネン殿ノ茶碗は、「当世ハ如何」とし、善好茶碗は「数寄道具」であり、関白所持の井戸茶碗には「此一種山上宗二見出、名物ニ成候、天下一ノ高麗茶碗也」と判定を下している。唐物の茶碗は用いられなくなり、高麗茶碗、今焼茶碗、瀬戸茶碗等は「ナリ、比サヘ能ク候ヘハ」、すなわち、形、大きさが能ければ、「数寄道具」であると断定している。

惣別茶碗之事、唐茶碗ハ捨リタル也、当世ハ高麗茶碗、今焼茶碗、瀬戸茶碗以下迄

ナリ、比サヘ能ク候ヘハ数寄道具ニ候也、

一 尼崎台 前 略

当世大名道具なり。侘数寄ニハ如何、口伝在

一 コンネン殿ノ茶碗 清紫ノ物也、楊貴妃ノウカイ茶碗ト云旧説在、

但不審、当世ハ如何、後略

一 善好茶碗 堀宗及ニ在、

昔紹鷗、道陳所持、数寄道具ノ由

「唐茶碗ハ捨リタル也、当世ハ高麗茶碗、今焼茶碗、瀬戸茶碗以下迄ナリ、比サヘ能ク候ヘハ数寄道具ニ候也」とある「今焼茶碗」とは、利休が陶工長次郎に造らせた樂茶碗で、唐物天目や高麗茶碗に代つて、天正十四年以後、盛んに使われるようになるのであるが、

その会記における初見は、「ハタノソリタル茶碗」である。『宗及他会記』に天正八年十一月九日、宗及、宗二を客とした朝会に、利休は「ハタノソリタル茶碗」を初めて使つている。

これは口造りの部分が反り返った茶碗で、長次郎に焼かせた茶碗であるとされている。

『久政茶会記』には、「宗易形ノ茶ワン」（天正十四年十月十三日）⁽²⁵⁴⁾、「今ヤキ茶ワン」（天

正十四年十月二十三日）⁽²⁵⁵⁾として、この樂茶碗が使われているのが見える。利休の美意識による「ナリ、比サヘ能ク候ヘハ数寄道具」なる利休自身の創作も行われ始めたのである。唐物重視、唐物珍重の分別を破り、利休は独自の価値観から分別し、当世の茶の湯を創造して行つたのである。

釜に関しては、宗薰所持の珠光鍋釜は、宗易が好まず、当世のわび茶に使用するのは、如何なものであろうとしている。宗易は、昔の名人のなんだ道具でさへ、自分の追究しているわび茶に基準を置いた美意識に当てはまるか否かで判断を下している。当世は引拙所持の大霰の猿釜や、紹鷗所持の筋釜、笠釜等の大釜が、数寄に相応しい釜とされる。しかし、「小形の釜であつても「比、膚さヘ能ク候ヘハ数寄ニ入候也」、つまり、寸法や、釜膚がよければ、数寄草庵の茶湯に使うことが出来る」と述べている。

牧溪の「大根ノ絵」や同じく牧溪筆の大軸や小軸は名物として、扱われてきているが、「侘立ル数寄者」には不用のものであるとする。また、名物の「かふらなし」の花入れも、数寄の範疇には入らない、ぬるく、目だるい道具であるとしている。これに対し、道陳が昔所持していた釣舟の花入れは、宗易が、舟の花入の中では、別して、数寄道具であると語ったという。茶入れにおいては加賀の前田公所持の万代屋肩衝は格別にわび茶に相応しい数寄道具である。かつて書院茶の時代から一時代前迄は、名物として、珍重された内巻の大海や水谷の大海上をはじめ、その他大海の類は、数寄には相応しくないので、用いられないとする。茶入れに関しては、宗易は茶が半袋程入る大きさの円壺や尻ふくらの類の小壺を格別に好んで用いたと異本にある。「宗易の流」のわび茶には、円壺や尻ふくらが相応しいとの分別であつたのである。

一 珠光鍋釜 宗薰ニ在、千貫也、但当世ハ如何ト、

宗易ノ氣ニ□入、[※]

（※虫食い 但し異本①には

「不入」とある）

一 宗易しやうはりの釜 此外之しやうはり釜共、又宗久林徹釜、宗甫、善好
釣物、もすや宗安、宗易ノ釣物、何ニ昔ヨリ申伝ル釜ハ当世如何、口伝在

一 大根ノ絵

堺太子屋所ニ在

中略

右之外牧溪大軸、小軸ハ五百貫ナリ、古人名物トテ用レ之

但シ侘立ル数寄者ハ無シニ所望⁼、条々在ニ口伝⁼、

一 かふらなし 関白様ニ在、

一 かふらなし 惣見院殿御代ニ火入失申候、

一 かふらなし 塙天王寺屋宗及ニ在、

中略

右三ツ花入名物也、但此外かふらなし数十計モ在リ、
是モ数寄ニ不^{サル}レ入ぬるき物也、

一 前略

釣舟、道陳昔所持。六百貫ニ宿屋町赤根屋へ行、未彼所ニアリ、宗易舟ノ
内ニテ数寄道具之由被申候、

一 もぢやかたつき 賀州金沢前田殿ニ在、

此壺別而ノ数寄道具也、

一 前略

円壺、尻ふくらの事、壺ニ御茶半袋程入大なるか数寄道具也、

「当世宗易専ら用小壺ニテ候」

(異本武田家甲本)

一 内曇大海 茶入也、

代物千貫ノ名物也、但数寄道具ニハ如何

一 水谷ノ大海 茶入也、

中略 但当世ハ好惡ニ不^レ寄、

何も数寄ニハ不^レ用、昔中古ニハ名物とて用る也、

以上、見て来たように、宗ニ^一は、「(名物)と(数寄道具)」という二つの分類を行つた⁽²⁾⁽⁶⁾のである。数寄道具とは、利休が追究している新しいわび茶に基準を置いた道具ということであろう。

そして当世の茶湯は、数寄道具を善しとし、かつての名道具でも、数寄の範疇に入らなければ、不用とされていることを例を挙げて前述した。鳴肩衝や、珠光小茄子のように、「珠光一種ニ被^レ樂候壺ナレハ名物ト云イ又数寄道具也」とあるように、名道具で数寄道具である物もあつたが、「当世ハ如何」と、流行遅れの名物を上げ、当世の茶湯における変化の様相が示されたのである。「昔の名物とも、皆おしこみすたり、茶湯あらたまり」ということの実相を見ることが出来たのである。

また、「善き道具」とは、従来は、東山御物に代表される唐物名物を意味していたのだが、宗二は、「善道具ヲ持事、但シ珠光^{併ニ}引拙、紹鷗、宗易此衆心ニ被レ懸茶湯道具専也」（茶湯者之覚語十体事）とあるように、珠光、引拙、紹鷗等、わび茶の名人の「目明習」による道具を「善き道具」とし、特に利休のわび茶を基準に価値判断を行っているのである。この時代、当に、筒井絢一氏の指摘のるように、「〈和漢のさかひをまぎらかす〉茶道界の動向を如実に知ることができる」⁽²⁷⁾のであるが、それは、利休の美意識、創造力によるものであるのであろう。利休は、従来、珍重され、茶湯の中心にあつた唐物名物に捕われるごとなく、自由に自分が目利きした道具を自分の茶湯の中心に置いたのである。それが「宗易流」の茶湯であったのである。

(2) 当世の茶室

利休の「六十一ノ年ヨリ替ル分別」による創造は、茶室の狭小化にも及ぶのである。

前出、別本皆川山城守宛『山上宗二記』に、利休は、六十一の年迄、紹鷗の写しの茶室を用いていたことと、荒木撰州へ平釜を譲った後に、炉を一尺四寸にしたことが、述べられる。

「この寸法の囲炉裏は、天正十年以降になると一般に普及し、〈當世風〉の炉となる」⁽²⁸⁾との渡辺誠一氏の見解がある。

一宗易茶湯ハ老年七十也、卅四十迄ノ行如法度仕、五六十年迄ノ行、四畳半一

尺九寸五分ノ栗縁大イロリニ姥口ノ釜ヲ自在ニテ釣、其冬、荒木撰州へ平釜被遣、其冬ヨリ一尺四寸ノ爐ニナル、眞ノ縁、六十一ノ年迄ハ紹鷗四畳半ノ寫也、
六十一ノ年ヨリ替ル分別

また、紹鷗の代までは、三畳敷は、道具無しの侘び数寄の持つ茶室で、唐物を一種でも所持している人は茶室は、四帖半に造らなければならなかつたのであるが、これに對して、宗易は、異なる考え方をしていたのである。そして、秀吉の天下になつてから、分限者も道具無しの侘び数寄も、一様に、三畳敷、二畳半敷を用いるようになり、そのような狭小の茶室で、唐物名物を用いての茶の湯が行われるようになつた。すなわち、粗相な座敷に名物を置く妙味が当世の風体となつてきたことを宗二は次のように語る。

三畳敷ハ紹鷗ノ代迄ハ無道具侘び数寄□専トス、
※虫損。異本①には「侘数寄ニ、

唐物一種成共持候者ハ四帖疊半ニ座敷を立ル、

「專トス」とある。

宗易異見候、廿五年以来紹鷗之時ニ同シ、

(武田家甲本を異本①としている)

当関白様ノ御代十ヶ年ノ内上下悉三帖敷、二帖半敷用之

□□□昔珠光被申候ハ、ワラヤニ名馬ヲ繫キタルカ

好ト旧語ニ有時ハ、名物之道具ヲそさうなる座敷ニ
置キタルハ當世の風体、猶以面白歟、

「宗易異見候」と宗ニは述べている。紹鷗の流が、紹鷗没後も主流であつたが、利休は、その考えとは違う方向性を茶室においても、実現したのである。

天正十年(一五八二)、山崎の合戦の後の頃、利休は大山崎の地に一疊隅炉の「待庵」を秀吉の命により、創っている。利休にとって、「侘びに徹する茶の湯の場を造る初めての試み⁽²⁹⁾であ」り、「道具本位の茶の否定」へと茶の湯を進め、求道性の高い心の茶の湯の実現の空間であったのである。

世上においても、三疊敷、二疊半敷が當世の風になつて行つたのである。その茶室の狭小はさらに進んで、秀吉は、「二疊敷の座敷」を造り、利休は、さらに進めて、一疊半の茶室を造つたとある。しかし、普通の茶人には、そのような狭小の茶室は不必要であり、況や、一疊半の茶室においては、宗易であるからこそ、用いることが出来るのであり、平人には、不可能なことであり、茶の湯にはならないと宗ニは述べている。

宗易は、非凡なる目聞故に、何をしても茶の湯になる。「山ヲ谷西ヲ東ト茶湯ノ法」を破つても、茶の湯になるのである。しかし、平人がそれをしたら、邪道であり、茶の湯にはならないと、宗易の「その才智、世にすくれたる人」であることを宗ニは語つてるのである。

二疊敷の座敷、関白様ニ有、是ハ貴人力名人力扱ハ

一物モ不レ持侘数寄歟、此外平人ニハ無用也、又宗易京ニ

一疊半ノ始テ作ラレ候、當時珍キ事也、是も宗易一人之外ハ如何、

山ヲ谷西ヲ東ト茶湯ノ破^リ法度^ヲ一物ヲ自由ニス、但宗易一人ノ事ハ

シャタウ

目聞ナルニ依テ何事モ面白シ、平人宗易ヲ其儘似セタラハ邪道ト云々、茶湯ニテハ有間敷者也、

しかし、『江岑宗左茶書』の「伝聞事」においては、利休が一畳半の茶室を作つたら秀吉のお気に召さず、一畳に改めさせられた逸話が語られていることは、前章でもふれたところであるが、一畳半の茶室を創案する宗易の「その才智」の「世にすぐれたる」ところが、秀吉には、気に入らなくなつて行つたということでもあろうか。

(3) 茶人の究極の境涯 — 当世の茶の湯における理想とする茶人

(イ) 侘数寄

「侘数寄」という語を、宗二は、二つの意味で用いていることは、第五章で述べた。その詳細は省略するが、宗二は「侘数寄」を代表する茶人として、栗田口善法を上げ、また、別の箇所で「古人之曰、茶湯名人ニ成ての果ハ道具一種サヘ樂ハ弥侘数寄力専也」とも述べている。栗田口善法をその代表とする「侘数寄」の意味するところは、「西行や心敬から宗祇へと続く歌詠みたちの遁世、閑居しての求道の生活において、歌に没入していた「数寄」に通ずるもの」で、遁世し、世俗の榮誉榮達から離脱した境涯、「胸ノキレイナル」境地において、「一物も持たない」茶の湯を、胸の覚悟、作分、手柄のこの三つにて行う茶人を意味していると考える。善法のことを「カンナヘ一ツニテ一世ノ間食ヲモ茶湯ヲスル也、身上樂ム、胸ノキレイナル者トテ珠光褒美候」とある。一方、「古人之曰、茶湯名人ニ成ての果ハ道具一種サヘ樂ハ弥侘数寄力専也」の意味する「侘数寄」は、谷晃氏の指摘のあるように、数寄を『紹鷗門弟への法度』の「数寄者といふは隱遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」とほぼ同様の内容と解釈し、その数寄の究極の境地と定義できると考える。しかるに、善法に代表される茶人の分類の「侘数寄」と区別して考えたいことは、第五章で論じた。数寄の究極の境地を意味する「侘び数寄」は「*わび茶*」の思想の原型⁽³⁰⁾である。

(ロ) 茶禪一味

そして、そのような「侘数寄」の境涯の支柱にあるのは、禅の精神であると述べている。次に掲げるように、古今の名人と位置付けた珠光、紹鷗、そして、利休は悉く禅宗であったこと、また、道陳、利休は、禅における修行を茶の湯の中心に据えていたこと、そして、紹鷗の末期の言葉「茶の湯と禅とは一体であり、茶の湯をすることによつて、世塵から救われ、心が清められた」を引き合いに出すことによつて、茶禪一味の考え方を語るのである。

数寄者之覺悟ハ禪宗ヲ可レ用ニ全一也、紹鷗末後ニ曰、知レ量茶味与禪味同スルコトヲ為ニ松風吸シソ不ニ意塵ニ云々

茶湯ハ禪宗ヨリ出タルニ依テ僧行ヲ專ニス、珠光、紹鷗悉禪宗也、在密伝一、ソウノコナイ

道陳、宗易ハ禪法ヲ為レ眼、古則氣之上ヲ樂ミ是ヲ數寄之師匠ニス、

数寄者之觉悟ハ禪宗ヲ可用全也、

惣別茶湯之風体依為從禪宗出悉夕學方

(ハ) [佐数寄] の人間としての具体的な内容

茶の湯者の究極の境涯が侘数寄であり、また、その侘数寄の境涯の根底を成すのは、禅であると宗二は語っていることを前述した。そして、「侘数寄」たる人間の具体的な内容が、「茶湯者之覺悟十体事」及び、「茶湯者之覺悟又十体事」等々から推し測られると考察する。

そこでこの十ヶ条の要件があげられた。いわば茶人以前の、人間としてあるべき像を示す箇条も少くないのは、わび茶人は、まず人間的にすぐれていることが要求されたからである。こうした要求される条件について論じた茶書は、いまだ管見のうちに入らない。『山上宗一記』⁽³¹⁾独自の記載であるとの熊倉功夫氏の見解に注目したい。そして、本論考においても、「人間としてあるべき像を示す箇条」を中心に、論述することとする。

茶湯者之覺悟十件事

- 一 上をそきうに下を律儀ニ、物之はつのちかハぬ様にすへし、その一

一 万事ニ物の嗜并ニ氣遣、
一 きれい数寄、心の中猶以専也 その三

一 朝起、夜放(咄)し会、朝ハ寅一天ヨリ茶湯仕懸ル也、その四

一 酒をひかゆる事、又淫乱モ同前、その五

一 茶湯を冬春ハ雪を心に畫夜すへし、夏秋ハ初夜過迄可然、但月の夜ハ独成共
一

可レ及シ深更ニ、その六

※ 異本 昼（晝）

一 第一我ヨリ上ナル仁ト智音スル事専也、人を見知可寄合事肝要ト云々、

その七

一 茶湯ニハ座敷、路地、境地勿論、竹木松在所并ニ畳^{タラミ}を直ニ敷事此分専也、

その八

一 善道具ヲ持事、但シ珠光并ニ引拙、紹鷗、宗易此衆心ニ被懸茶湯道具専也、

その九

一 茶湯者ハ無能ナルカ一能也ト紹鷗弟子共ニ云、注ニ曰、人間ハ六十雖ニ定命其内身ノ盛成事ハ卅年也、茶湯ニ不斷染レ身サヘ何レノ道ニモ無^{キニ}二上手ハ彼是

ニ心ヲ懸ハ悉下手之名ヲ可取、但シ物ヲ書文字計ハ可レ赦ト云々、右十ヶ条ニ

取分口伝多レ之 その十

又十件事

一 目聞^{*} 注ニ云、茶湯之道具之事不及申、目ニテ見程ノ物ヲ善惡ヲ見分、人□逃ル程ノ物をしほらしく数寄ニ入レ好事也、目聞ニ嫌事ハ、むまき物ニ似たる物をすく目聞を嫌也、（二）

目^{*} 異本①には「目利」とある

□ 虫損。異本①では「ノ」としている。

一 点前 薄茶力専也、是を眞の茶ト云、世上ニ真之茶ト云ハコイ茶ノ事也、是をハ手前をも身をもくつして、こいちやをかたまらぬ様ニ、いきのぬけぬ様ニたつる也、其外台子之四ツ組并小壺、肩ツキ、其外在此中、（二）

手^{*} 異本③には、「手前ニモ身にもかまハす」とある。

一 囲炉裏風炉炭灰之事 注ニ曰炭ノ手不レ知レ数^ヲ、但シ朝ハ炭ヲなかれテ面

白キ様ニ置也、惣別冬ハ暁寅ノ剋ヨリ茶湯を仕懸ル也、然ハ日指出ニ炉中面
白シ、茶前ニハ湯ノ涌様ニ無味ニ炭ヲ置也、客人帰様ニ手ををく也、一日の
間ハ炭不ニ取合」流次第におく也、日暮から夜放し、更ルニ隨テ手ヲ置ヘ
し、次ニ灰之事、角角手きはを真ニ入てそさうにミゆる様ニ灰をいるゝ也、
猶以口伝在之、

(三)

一 所作 一 花ノ生様 一 絵墨蹟ノ懸巻 (四)

一 台天目茶呑様 一 同ク数台、万ノ台 (五)

一 コイ茶呑様 一 床ヘ道具上下 (六)

一 小壺、肩撞、四方盆ニ載テ客ニ成テ拝見様子 (七)

一 風炉、小板、釜直居ル様、同囲炉裏ノ内釜釣 (八)

様、其外手而仕ル程ノ所作事也、

一 会席之事 色々様々毎度替也、其内正風体ナルハ日々幾度モ可然、其内珍

キ行ハ十度ニ一度ニ二度歟、名物持ノ若仕出之衆は三度四度迄モ可レ赦、物ヲ

入テソサウニミユル様ニスルカ専也、惣別茶湯ニ作ヲスルト云ハ、第一会席、

又ハ暁客ヲ呼歟、押懸テ行カ、第二ニ道具嚴様、扱ハ宮仕ノ珍キカ女ヲ仕 (絶)
フ事モ在、但シ人ノ仕タル作ヲハ □曾以不レ可レ似、我カ新ク可ニ作分ニ仕、

貴人呼時ハ何珍行可仕ト云々、紹鷗時ヨリ此十年先迄ハ金銀ヲチリハメニノセ
ン三ノセ膳マテリ、 (九)

一 客人振之事 大方在一一座建立、条々密伝多レ之、 (十)

一 儀為初心、紹鷗被語置者也、但當時宗易被レ嫌候、端々夜話之時珍ク被申

出候、第一朝夕寄合間成共、道具之開キ又ハ口切之儀不レ及レ申、常之茶湯

成共、路地ヘハイルカラ立迄、一期ニ一度之参会之様ニ亭主ヲしつして可レ威ツ

ト也、公事之儀世間之雜談悉無用也、

我仏隣の宝智舅天下軍人のヨシアン善惡

此哥にて可ニ分別ス、茶湯雜談數寄入タル事ハ可レ放ス、

兼ハ又茶之立ツ前ハ無言、次ニ亭主振之事、客人ヲ底ニハ成ヘキ程しつすへし、

貴人茶湯ノ上手ノ事ハ不レ及レ申ニ、不斷寄合衆ヲモ名人ノコトク底ニハ可思、

將又上ヲそさうに可レ仕、客人呼合専也、道具開ハ一人歟、

一 数寄雜談ノ事古人申旧候、名物之判、御茶之上左、上手ニ升ヶ年之越シ可習事、
異本①には「噂」とある。

一 茶湯ニハ習骨法普法度、第一ニ数寄ノ仕様ト云事在リ、是密伝也、就ニ上手テ^{**}

一 可シ談合ス、但此五ヶ条雖モ悉窮ニ非作ナラハわかさ屋宗可、梅雪同前ニテ可レ

果ツ、茶湯ノ仕様之儀、習ハ古キヲ可レ用レ専ス、作意ハ新キヲ為レ 專スト、風体

ハ堪能ノ先達ニ可任ト也、其節節ノ時代ニ相様アフヤウニ可ニ分別スト云々、 (十二)

一 茶湯之師匠ニ別テ後、師匠ニ用ル覺語悟一切ノ上、仏法、歌道并ニ能、乱舞

刀カタナノ上（^ヘ噂）左、又下々ノ所作迄モ名人ノ仕事ヲ茶湯ト目聞ト二ヶ条ノ手本ニ取

也、茶湯ノ師匠になる覺語、茶湯卅年抛チレ身我茶湯ヲタシナミ嗜ス茶湯之儀坊主ヲせましきとて逼塞スル目聞ヲハ、自ラ天下カラ呼出す也、又我茶湯ヲハ取乱シ天下ヘ出、坊主顔スル者ハ梅雪同前也、茶湯座敷三居様右ニ注ス、猶口伝重々、

以上右十体是也、十体共ニ有ニ密伝ス、

右此語ヲ紹鷗、道陳、宗易ノ密伝ニ在之、

以上、「茶湯者之覺悟十體事」および、「茶湯者之覺悟又十體事」を列挙したが、論述の便宜上、各条項の下に筆者による番号を付加したので、以後、この番号によつて、論述するこ

ととする。

「茶湯者之覺悟十体事」および、「茶湯者之覺悟又十体事」を内容から大別してみると、
① 茶人として道徳的、倫理的在り方、② 茶人としての人間関係の在り方、③ 茶の湯関係事項及び茶人として具体的茶の湯事項において心得るべきことの三項目に分類出来る。

「茶湯者之覺悟十体事」のその二、その三、その五は、①の分類の茶人として道徳的、倫理的在り方に触れている。その一、その七は、②の茶人としての人間関係の在り方に分類される。分類①と分類②に「茶人としての」との筆者は前書きを付けたが、これは、茶人のみならず、他の芸事に携わる人にも、また、芸事に關係する、しない如何に関わらず、人間として望ましい在り様でもあることは、言うまでも無い。

その在り様とは、全てのことに心得を持つことを心掛け、物事の道理を弁え、飲酒や好色に耽ることを戒めること、そして、人との関係においては、上席の人によるべき礼を尽くすのもとより、後輩や下の立場の人には、それ以上に心を遣つて、大切に遇さなければならぬこと、自分より人間として、色々な面で優れている人と交わり、よき影響を受けるように心がけ、また、人をよく判別し、善き人間と仲間になることが肝要であるとされているのである。

「十体」の「その三」の「一 きれい数寄、心の中猶以専也」は、『南方録』「覺書」にある野ガケ（野点）をする時の心得について説く「主客ノ心モ清淨潔白ヲ第一とす、シカレバ此時バカリ清淨ニスルニアラズ、茶一道、モトヨリ得道ノ所、濁ナク出離ノ人ニアラズシテ

ハ成ガタカルベシ」とその意味するところは、同じである。『源流茶話』にも、利休の大成

した茶の湯の奥義を「清淨正直之道、禮和質朴の法、相備ハッテ、茶道大ニ熟し、大いに成

れり」としている。「ここでも「清淨」が強調されているが、「心の中」における「きれい数寄」と同義であろう。すなわち、世塵を払却し、世俗の欲望を捨て、仏心を求める境地への

修道によつて、「清淨正直之道、礼和質朴」の徳が養われる。また、世塵の中には、世間における栄誉、榮達、利害も含まれなくもない。それ等は、権力者の手中、意中から授かることを常とする。利休、そして、宗二が、その生涯を熾烈な結末に終わつた原因の一つには、この「心の中」の「綺麗好き」が、権力者の意向におもねることをよしとするなどを許さなかつたのではなかろうか。

「茶湯者之覺悟又十体事」は、どちらかと云うと、技術的な面での茶の湯関係事項及び茶人として具体的茶の湯事項において心得るべきことが、列挙される。（一）目聞きでなればならぬこと、その目聞きは、茶の湯道具のみならず、他のものについても善し悪しの判断の出来る眼力であること、（二）手前においては、濃茶を真とする世間の考え方とは反対に薄茶こそが、眞の手前であること、（三）炉中の炭の置き方と灰の仕様のこと、（四）所作（手前）、花の生け方、絵や墨蹟の掛物のかけはずしに関すること、（五）台天目での茶の飲み方

また、数の台、万の台を用いての茶の飲み方、(六) こい茶の飲み用、道具の床への上げ下げ、(七) 小壺や肩衝を四方盆に載せて拝見する方法、(八) 風炉に小板を使用した時の釜の据え方と炉に釜を釣る時の釣り方、(九) 会席については、正風体の懷石は、毎日何度もよいこと。奇抜な趣向の懷石は、十会の内、二回か三回位迄にすること。器に食物を入れて粗相に見えるようにするのがよいこと。会席や道具の飾り方等は作意をもつて行うのであるが、その作意は自分独自のものでなければならない。人真似はいけない。また、紹鷗の時代から今より十年位前迄は、金銀ちりばめた二の膳や三の膳まであつたことが語られる。

しかし、宗二は当世の茶の湯においては、『南方録』「覺書」の「小座敷ノ料理ハ、汁一つ、サイニカニツカ酒モカロクスベシ、ワビ座敷ノ料理ダテ不相応ナリ、勿論取合ノコク・ウス

キコトハ茶ノ湯同前ノ心得也⁽³⁴⁾」にあるように、一汁三菜の簡素なしかし、心を盛り込んだ懷石で、また、自分独自の作意で、客をもてなすことを善しとするものであることを説いてい

る。

「茶湯者之覚悟又十体事」の「十一」では、茶の湯で大切なことは、習い、基本となる決まり、そして侘び茶の湯の仕様と云うこと等であるが、これらを全て体得した上で、欠くことの出来ないのは、作意であることが述べられる。侘び茶の湯において、習いは古法を用い、作意は、新しいのがよいのである。そして、風体は堪能の先輩方に従つて、その時代に合うようになるのが望ましいのであると、語られる。さらに「十一」の二つ目の条項においては、茶の湯の自分の師匠に別れた後には、仏法、歌道、能、乱舞、刀のこと、下々の所作まで、あらゆるものを師匠とし、茶の湯の仕様と目間に關しては、特に名人から学ぶとよい。そして、茶の湯の師匠になる覚悟としては、三十年間、この道に身を投げ捨てて、精進することである。精進に励んだ、目聞きの茶人は、当人が自ら出て行かなくても、世間は、放つてはおかぬものであること等が語られる。これ等は茶の道に限らず、あらゆる芸道に通用する普遍的なことである。

「茶湯者之覚悟十体事」および、「茶湯者之覚悟又十体事」を解説して來ているのであるが、最後に「茶湯者之覚悟又十体事」の「客人振之事」(十) を考察することとする。この条項では、身分の上下、貴賤に関わらない一人の人間への敬の思想が垣間見られるのであるが、それは、「當世の茶の湯」の特質と解釈され得ると考える。

前章「〈わび〉、〈侘数寄〉と『山上宗二記』に見る〈胸の覚悟〉においての論述を繰り返すことになるが、茶湯の精神論を普段は語らない利休が珍しく端々に話してくれたことは、「一期ニ一度之参会之様ニ」客は、亭主に相対すべきであるとの考えであった。朝会であれ、夕の会であれ、道具披きの会や口切の会のような大事な茶会はむろんのこと、日常の会であつても、路地入りから退出までの間、「一期ニ一度之参会之様ニ」すなわち、一生にただ一度の出会いであるごとく、客は亭主を心深く思い、また、敬して接しなければならない。世事雑談は絶対にしてはならない。そのことを牡丹花肖柏は狂歌で「我仏隣の宝賀舅天下軍人の善惡」と詠んでいるが、まさにこの歌の通り心がけなければならない。しかし、茶席での

雑談は数寄に関する話だけは許されるのだが、茶が点つ迄は無言がよいとのこと、そして、その数寄雑談とは、古来から語り継がれてきた名物のこと、茶会の噂、二十年來の師匠からの教え等である。『壺中炉談』にも、「露地清茶規約」に「菴内、菴外におひて、世事雑話、古来禁(35)之」とあり、世俗の雑話を禁じている条項が見える。「一期ニ一度」の緊張感漲る、厳しい精神の然るべき茶会の一座建立においては、客人の在り様が大いに影響するのである。この「一期ニ一度」の思想を、幕末の大老井伊直弼は、『茶湯一會集』において、「一期一會」という表現で展開しているが、第五章でふれたので、その詳細は繰り返さない。

利休の話は、「亭主振之事」に及び、亭主は客を心底尊敬して、また、客が、どのような立場の人であつても名人を迎えた時のようにもてなさなければならぬと、次のように、話は続くのである。

貴人茶湯ノ上手ノ事ハ不レ及レ申、不斷寄合衆ヲモ名人ノコトク底ニハ可思、将又上ヲそさうに可レ仕、客人呼合専也、道具開ハ一人歟、

「亭主は、招いた客が、身分のある人物や、茶の湯の名人を招いた時は心篤くもてなすのは、無論のことであるが、日頃、寄り合う仲間であつても、心底では、名人を招いたと思って遇しなければならない。上の立場の人には、粗相にもてなしてもよい。客人を呼び合うことは、肝要である。道具披きには、客は「人が相応しい」との意味であるが、これと同内容のことは、既に「茶湯者之覚悟十体事」において、「上をそさうに下を律儀ニ、物之はつのかかぬ様にすべし」との条項で、云われている。すなわち、「他人」への心底でのあるべき姿勢については、身分の上下、茶の湯の巧者、初心者の如何に関わらず、一様に篤く遇すべきことが云われている。同時に身分のある人や茶の湯名人等へのことさらの気遣いに終始してしまいがちの世間の傾向を牽制している。

この客人への貴賤に関わらない姿勢が、「当世の茶の湯」の大きな特徴であると考える。利休の侘び茶の心である。

この思想は、『南方録』「滅後」に語られる錢屋宗納を正客に約束し、利休が招いた折、その日の茶会に申し入れていない秀吉の家臣の木村常陸介が不図立ち寄り、茶会に加えて欲しい旨を告げた折の利休の常陸介への対応に見られるのである。常陸介は、腰掛けまで来て、丁度よい機会なので、一座に加えて欲しい旨を申出されたのであるが、利休は「本日は錢屋宗納を正客に約束した茶会であるので、その御相伴でお入り下さい」との意向を告げたのである。木村常陸介は、自分もそのつもりで来た旨を告げ、武士である木村常陸介はその日、堺衆客の末座にて相伴したという話である。その話を「滅後」は、「草菴の作法、天下ノ人、カクノゴトク休ノ清風ニシタガイ、貴賤一同、露地ノ本意ヲ行ハレシコト、寺院ノ清規

ニマサリテ尊カリシ(36)也」と結んでいる。

利休が、茶湯に緊張感と高次の精神的世界の建立を求め、世俗の飲食や会合の場と異なることを主張し、茶室は、世俗の身分的立場から脱却した「茶の浄土」であるべきことを、提唱していることが、「又十体事」の「貴人茶湯ノ上手ノ事ハ不レ及レ申、不断寄合衆ヲモ名人ノコトク底ニハ可思、將又上ヲそさうに可レ仕、客人呼合専也」や、『南方録』の木村常陸介の話から、理解されるのである。

『茶湯一會集』に「必々^{かならずかならず}主客とも等閑には一服をも催すまじき筈の事、即『一會集』の極意⁽³⁷⁾なり」とあるが、それは、主と客との感応道交、すなわち、主客の直心の交わりに主眼をおく茶の湯の建立を志しているのである。直心の交わりとは、「規矩寸尺、式法等、アナガチニ不レ可」云、火ヲ、コシ、湯ヲワカシ、茶ヲ喫スルマデノコト也、他事アルベカラズ、コレ則佛心ノ露出スル所」の交わりをいうのである。すなわち、茶室は「茶の浄土」であるのである。

(4) 当世の茶の湯とは —まとめ—

前述したように、当世の茶の湯とは、利休が秀吉の茶頭となつた天正十年から、利休自刃の天正十九年までの九年足らずの期間に主流となつた、利休が追及した新しい茶の湯を、『山上宗二記』では、「当世の茶の湯」と表現している。

「当世の茶の湯」においては、唐物名物として珍重され、賞玩されてきた道具を、従来の唐物尊重という価値基準ではなく、「当世」の「数寄」という美意識に叶うか否かを基準に評価する。すなわち、利休流の侘び茶に相応しいか否かで判断する。「珠光鍋釜」のごとく、昔の名人が好んだ道具に対しても、「当世ハ如何ト」として、利休流の侘び茶には適さない道具として位置づけている。「利休が追究した新しい茶の湯、利休流の侘び茶における価値基準」に適するか否かで、道具の価値が決まる。従来の唐物名物珍重、重視の価値観は捨て置かれているのである。利休は従来の茶の湯の則を超えたのである。

次に茶室について、考察したが、当世の茶の湯において、好まれる茶室は、「唐物一種成共持候者ハ四帖畳半ニ座敷を立ル」という紹鷗以来の常識を破り、唐物の所持の如何に関わらず、侘数寄の用いていた三畳敷、二畳半敷の茶室を造り、狭小の茶室で唐物を用いるという対照の妙も楽しむことをよしとするものであつた。また、当世の茶の湯の主である宗易は、「非凡なる目聞」故に、「山ヲ谷西ヲ東ト茶湯ノ法」を破るがごとき一畳半の茶室を作つたが、これは平人には無用なものであるとする。一畳半の極小の茶室においては、極度の精神的厳しさが求められる。宗易は、「非凡なる目聞」であり、その茶の湯は、「早や、冬木なり。平人には無用なり」と評される。その宗易ならばこそ、「何事モ面白」い茶の湯となるので

ある。その一畠半を秀吉は嫌つたと「伝聞事」にあることを確認した。

さらに、「当世の茶の湯」において、理想とされる茶人については、「侘数寄」という茶の湯の究極の境涯へと禅を支柱に修道、得道する茶人であることを見てきた。すなわち、「ただ名物をもち、趣向にすぐれ目利であつたとしても、わび茶人としては不十分」であるのであり、その上で、わび茶人は、世塵から脱却し、「佛心」を我心とし、そして、人間的にすぐれていることが要求されるのである。こうした要求される「侘数寄」たる人間の具体的内容が、「茶湯者之覚悟十体事」及び、「茶湯者之覚悟又十体事」等々から推し測られるとして、その詳細を論じてきた。

特に「茶湯者之覚悟十体事」（「その三」）の「一　きれい数寄、心中猶以専也」は、『南方録』「覚書」にある野ガケ（野点）をする時の心得について説く「主客ノ心モ清淨潔白ヲ第一トス。シカレバ此時バカリ清淨ニスルニアラズ、茶一道、モトヨリ得道ノ所、濁ナク出離ノ人ニアラズシテハ成ガタカルベシ」とその意味するところは、同前であることから、世塵を払却し、世俗の欲を捨て、仏心を求める境地への修道を説いていると解釈し、世俗の欲の中には、世間ににおける栄誉、榮達、利害も含まれる。そして、それ等は、権力者の手中、意中に存するものであることと、「心中」の「綺麗好き」は、権力者へのおもねりやへつらいを善しとしない心情でることに注目し、「綺麗好き」であるべきと修道に努めたであろう利休や宗二の最後の悲劇の伏線となつたのではなかろうかと推論した。

「茶湯者之覚悟又十体事」については、「客人振之事」（十）に、特に注目し、考察した。この条項では、身分の上下、貴賤に関わらない一人の人間への敬の思想が垣間見られ、それは、「当世の茶の湯」の特質と解釈されると考えた。このような思想は、数年後には、秀吉により、「身分統制令」⁽³⁸⁾（天正十九年八月）が布かれようとするこの時代の秩序に合わないものであろう。

「けかさしとおもふ御法のともすれば

世わたるはしと成そかなしき」

宗二は、この歌を利休が常々口にしていたと語る。さらに「宗易を始我等式まで茶湯を身過に仕事口惜次第也」と続けている⁽³⁹⁾。利休が創造し、宗二が信奉するところの「当世の茶の湯」を遁世もせずに、茶頭という立場において、守り行くことに当然生じるであろう難しさと厳しさが窺える。日付は不明であるが、藪中齋宛の利休の書状⁽⁴⁰⁾「あらきのとくいそかハしさ陽にても薬にても無之候憂き世のすきへい計候貴所の御すまいうら山しく候かしく」からも、利休の心中の矛盾を窺うことが出来る。利休は、「茶頭」として、茶の湯のみならず、「茶の湯において發揮されたかれの作意は、そのまま世事においても通用するすぐれた立案、企画力として秀吉に尊重された」という政治的辣腕をもつて、秀吉政権の中枢に存してい

⁽⁴¹⁾企画力として秀吉に尊重された」という政治的辣腕をもつて、秀吉政権の中枢に存してい

るのである。芸術性と政治的辣腕との不二が利休であった。そのような利休においてさへ、「御法」をけがさずして、「世わたるはし」を保ち行くことは難しかつたのである。しかし、終極において、利休は、「御法」をけがさない道を選んだのであると考えるが。

利休がキリストンであったのではという説がささやかれもあるが、筆者においては、松田毅一氏の利休キリストン否定説⁽⁴²⁾を首肯するものである。松田氏は同書において次のように述べている。「つまり、当時、一流の人物なり武将は、いずれも茶道に通じており、利休七哲として知られる人たちの中にキリストンの洗礼を受けた人がかなりいたというに過ぎない。千利休は宗易の名で南蛮人バテレンの報告にごく稀に名を見せるが、キリストン宗門とのかかわりがなかつたためもあって、天正十九年の利休の死という劇的な事件についても何ら記録されていない。古田織部がキリストンでなかつたことは南蛮バテレンが明記しているところである。」

また、ルイス・フロイスは『日本史』において、天正十四年秋の日比屋宗札の処刑の事件を語る箇所の一部で「(高山) ジュスト右近殿は、関白とその茶の湯の師匠(千利休)を自邸に招く機会があった。この宗易は異教徒だが、ジュスト(右近)の親友であつた」と語り、利休は異教徒であったと述べている。天正十四年において、利休は異教徒、キリストンではなかつたことが、判明する。

前述した通り、筆者は、「利休キリストン否定説」を首肯するものであるが、「客人振之事」(十)や、「南方録」「滅後」に語られる正客の堺衆の錢屋宗納と末客の武将、木村常陸介の話に見る、身分の上下、貴賤に関わらない一人の人間への敬の心を支柱に茶の湯におけるもてなしがなされるべきことを理想とする思想には、キリスト教の人間は遍く平等に神によつて、その姿に似せて創造されたものであることを根拠に、人の人格の価値を重んじるキリスト教思想と同前のものが語られていると考察する。キリスト教では人の中にキリストを見、仏教では人の中に仏、仏性を見て、身分の如何に関わらず、敬をもつて、大切に遇するとうことであろう。

以上、「山上宗二記」における「当世の茶の湯」の特質を考察してきたのであるが、

「当世の茶の湯」は、文化の下剋上でもあつたことが、論述され得たかと考える。道具においても茶室においても、茶人としての在り方においても、これまでに常識とされてきた価値観の倒置、転換であり、常識や既成概念を覆し、破るものであつたことが前述の論述から示されたと考へる。権力、権威への追従の否定であつたとも云える。その創造力の源にあつたものは、他ならぬ利休の「山ヲ谷、西ヲ東ト茶湯ノ破ニ法度」⁽⁴³⁾しかも「何事モ面白」いといふ利休の独創力、芸術家としての天才的創造力によるものであると考える。そして、「その道におむかせん」とする「世にすくれたる」器量が、「文化における新しいパラダイム」を誕生させたのであるが、その誕生の背後には、政治的な利休の立場の荷担があつたことも忘

れてはならない。利休における芸術性と政治的辣腕の不^二が、「当世の茶の湯」を流行させたのである。

さて、「パラダイム」を字義通りに解釈すると、「ある時代に支配的な考え方」ということであるので、「当世の茶の湯」は、「ある時代」、すなわち、天正十年頃から利休自刃の天正十九年迄の間にのみ旋風を巻き起こした「茶の湯」との解釈になるが、果たして、そうであろうか。「風体」にのみ、主眼をわけば、字義通りの表現も可能であると考える。何故なら、

天正十六年、大友義統^{よしむね}が東上の折、義統^{よしむね}の宿老、浦上長門入道道冊の国元への書状に「其

許にてハ宗易の作に候竹之蓋置、又めんつう・つるべ・今焼茶碗、皆ゝすたり候由申候、
聊も誠にてハなく候、既 関白様御沙汰候間、御推量可^レ有候⁽⁴⁾ とあるところから見ても、
風体は「すたる」こと、変化することがあろうし、また、宗ニ^二は、「風体ハ堪能ノ先達ニ可^レ
任ト也、其節々^{フリフリ}ノ時代ニ相様^{アフヤウ}ニ可^ニ分別⁽⁴⁾ト云々、」とも、「但シ茶湯ハ風体年く珍クかはる

へきの条、其時ノ先達ニ可習者⁽⁴⁾也、「とも語つてゐる。しかし、「当世の茶の湯」の心、す
なわち、「侘び数寄」の心は、普遍性を有し、「利休の侘び茶」として、その精神は、後世の
茶の湯の真髓となり得たのである故、「パラダイム」なる語彙の字義とは、矛盾を生じて來
ることになるのであるが、熊倉功夫氏は、「後世、わび茶とよばれる新しい茶の湯は、桃山
時代の茶の湯のスタイルということにとどまらず、文化における新しいパラダイムの誕生を
意味して⁽¹⁸⁾いた」と述べていることから、利休が追求した「当世の茶の湯」を、ある時代に
のみ支配したものとは捉えていないと推測する。「当世の茶の湯」の普遍性を前提としての
表現であると考える。

やがてはその「当世の茶の湯」を生み出した「世にすぐれたる」利休の器量が、秀吉の意
志に屈し、おもねることを己に許さない決断へと導き、利休自刃の伏線となつたことと考察
する。

ま と め

以上主な利休自刃原因の諸説を見てきたが、その他、岡倉天心の「秀吉毒殺説」〔茶の本〕
岩波書店、一九六八年)、小松茂美氏の「秀吉が橋立の壺を所望したが、利休が応じなかつ
たことが秀吉の怒りを買った」(『利休の死』中央公論社、一九八八年)、また、「利休キリシ
タン説」、「家康・政宗・利休この実力者三人の接近を恐れた秀吉が利休を排除した」等々の
諸説が伝えられる。

これまで、上げられている利休切腹の原因の諸説を合わせて考えると、利休の切腹、あるいは、切腹説を否定する利休隠遁説を仮に首肯するにしても、秀吉政権の表舞台から、完全に抹殺されるという事態は、避けることができない運命のように、利休に降りかかって来た感がある。

表沙汰の罪状としてあげられている、大徳寺山門に自身の木像をあげたこと、茶器の売買や周旋などによって、不当の利得を得るという売僧の所行があつたこと、それから、息女を所望したが、利休が応じなかつたこと等は、それだけでは、確かに切腹の原因には考えにくいたが、山門の木像に関しては、不遜僭上さが秀吉の怒りを買ったことは十分考えられることがある。山上宗二が、小田原陣の最中に、一徹な性格から、「秀吉公にさへ、御耳にあたる

事申て、その罪に、耳鼻そがせ給ひし」⁽⁴⁶⁾『長闇堂記』とあることからも、推測され得る。

しかし、山門が、寄進され、その落慶法要が行われたのは、天正十七年（一五八九）十二月七日で、二年近くも前のことである。利休が木像を山門に上げたのは、「末代迄名を残」そうとしたのではなく、大徳寺側が、利休の山門寄進への功績を顕彰するためでもあつたであろう。それを、切腹の原因とするなら、それを口実にした何某かの讒言があつたからであると考えたい。何某とは、反利休派の石田三成一派かもしれないし、千原弘臣氏の指摘にあるように、茶頭の誰かかもしれない。そして、その讒言の内容が、秀吉に「切腹」の裁可を下させたのであろうが、切腹の決断へと秀吉を誘引する要素が、日頃の利休にあつたということが考えられる。その一つには、桑田忠親氏や米原正義氏が指摘するところの利休の僭上と「天下一の自負心」であろう。徳富蘇峰がいみじくも言うところの「利休はあまりにも秀吉の寵遇を好み、その優待に狃れて、増長した。思うに、彼もまた、秀吉における一種の城狐社鼠として、その成福をほしいまゝにした」ということも考えられる。

秀吉と茶の湯における考え方や美意識の相違やズレも見えてきた。芸術的相克というような大仰なことで無いにしても、「少々御意ニちかい被申候」と江岑の指摘にもあるように、「茶の湯をめぐる志向のズレ」や、「わび」をめぐる対立が起きてきていたのである。

秀吉と利休の関係は、「芸術的相克」というような理屈ばつた関係ではなく、桑田忠親氏の指摘にあるように、「甘つたれた妥協的なものであつたのではないか」とも考えられる。唐木順三の云うように、秀吉と利休の人間的器の質の相違は、大燈国師と花園天皇の人間的器の質の関係の如くではない。それは、倉澤行洋氏の指摘にあるように、「わび」に対する感性の次元の相違からも明らかである。秀吉の「わび」は、利休の「冷え」を根底とした高次の「冷えわび」に対し、単に鄙びたもの、素朴なものへの郷愁から来る「生わび」なのである。熊倉氏は、「茶の湯をめぐる志向のズレ」や、「わび」をめぐる対立が少しづつ生じて来たとしているが、それは、表立つてのことであつて、兩人においては「冷えわび」と「生わび」という根本的な相違が、最初から在つたものと考える。それは、「わび」の風体におけるのみならず、「わび」の心（精神）の両面において、利休と秀吉は根本においては、ズレ

ていたのであるが、両者の妥協によつて、事無きを得ていたものと推量する。秀吉は彼の権力の増大と共に、自説を強調し、利休は、やむを得ずそれを受け入れつゝも、内心においては、承服出来てはいなかつたであろう。ぎくしゃくした心理的状態が、生じて來ていたことが推察される。利休は自分の目の確かさ、美意識には、搖るぎない自信をもつてゐることは、

『茶窓閑話』⁽⁴⁸⁾の語る「園城寺」の竹花入れ誕生の逸話からも、窺える。秀吉の投げ捨て、

ひびの入つた竹筒を、利休は拾い、花入れとし、少庵への土産とした。在る時、利休はその

竹筒に水を入れ、花を挿れたが、例のひびから水が漏れたが、「此漏れこそ命なれ」と云い、その竹筒のひびから、園城寺の鐘のひびきに思いを寄せて、「園城寺」と名付けたのである。

この逸話は『茶話指月集』にもあるが、それには、秀吉が投げ捨てた竹筒を利休が拾つたとはされていない。『茶話指月集』⁽⁴⁹⁾のこの逸話の「附」においては、利休が 小田原陣の時、

利休が切り出し、「圓城寺」、「尺八」「音曲」の三本の竹花入れを創つたことが語られている。その美意識や創造力をもつて、利休は「當世の茶の湯」と称される侘びの茶を造り出したことを『山上宗二記』において、考察し、利休が追究した新しい茶の湯、「當世の茶」は、既成概念や常識、従来の価値観を覆す茶の湯であつたこと、そのような茶の湯を創造した利休のわびの心（利休成る人物の心髄）は、終極には、秀吉の権力におもねることを許さなかつたことを論述した。また、「當世の茶」を流行させた背後には、利休の政治的な立場の荷担もあつたことを論述した。「當世の茶の湯」のわびの心と時の権力とは、合致しないことは自明なことであり、やがては、破局する運命にあるものであろう。

折しも、秀長という利休の擁護者が、天正十九年正月二十二日に病死する。

「内々の儀は宗易、公儀の事は宰相」というように、利休と秀長は、秀吉政権内において、両輪であり、その片一方の存在を失つたことは、利休にとつて、大きな不運であったのである。利休の立場を弱体化することになつたのである。その一方で、利休失脚を願う反利休派の石田三成一派は、その勢力を増して行くのである。そして。天下統一を成し遂げつつある秀吉の目は、朝鮮へと向かっていく。朝鮮出兵には、武将の間でも賛成派（石田三成、前田玄以、増田長盛）と反対派（大政所、北政所、徳川家康、浅野長政、利休等）の二派ができていた。このような状勢に利休は置かれていたのである。天正十九年の始まりは、全てが、不運にも、利休にとつて、不利に動いていたのである。

筆者においては、利休自刃の原因を断定することは、難しいのであるが、強いて、自説を上げなければならぬとするなら、利休が、何らかの政治的な事柄に巻き込まれ、石田三成一派、あるいは、茶頭等の讒言により、大徳寺の寿像の件や茶器の売買等の事件を口実にして、「切腹」の命が下されたのではなかろうかと推論する。

「切腹」の命を下した秀吉の心理を推量するに、利休との間に「茶の湯をめぐる志向のズレ」や、「わび」をめぐる対立という心理的葛藤や溝が生じてきているところに、寿像に關

する讒言を聞き、また、彼の日頃の専横と僭上さが目障りになつて来ていたこともあり、許し難き感情を抱いたと考える。大徳寺の長老衆は大政所や北の政所を通して、詫びを入れてきたが、利休は堺への蟄居後、何の音沙汰もなく、詫びも入れてこない。その三千石の茶頭の頭の高さ、誇り高さに秀吉は、我慢ならないものを感じるようになつて行つたのではないかろうか。秀長存命なら、利休のために、取り成したであろうに、その秀長は、正月二十二日に死去しているのである。利休を窮地から救う要素は、この時点においては、皆無であったのである。

桑田忠親は、「利休滅亡の根本原因は、まさにかれの身分不相応な専横にあつた、といえる」⁽⁵⁰⁾と述べているが、筆者においては、この「利休滅亡」の原因、要素は、利休自刃の天正十九年二月前後に、利休が、置かれていた状態、状況の全てにあることを強調したい。すなわち、利休が「あまりにも秀吉の寵遇を恃み、その優待に狃れて、増長」していたがため、秀吉はじめ彼を取り囲む諸大名、武将達、茶頭達の反感があつたこと・秀吉との茶の湯の志向のズレに起因する秀吉との心理的溝が生じ始めていたこと・秀長の死による利休擁護派の弱体化と反利休派の石田三成等の利休失脚への陰謀・「御女中方ヲ頼」等して、侘びを入れない利休の覚悟、これらのすべての要素が相乗効果を生み、利休滅亡へと拍車を掛けたのであると考える。利休滅亡の条件が同時進行した感がある。筆者は決して運命論者ではないが、「利休自刃」、「利休滅亡」に、逃れ得なかつた「定め」のようなものを感じる。しかし、この機に際し、逃れる道が、皆無であったということではなかろう。「御女中方ヲ頼」む等の方法で、秀吉の勘気を解くことも一つの方策であつたことであろう。しかし、利休は何の弁解もせず、從容と死を受け入れたのである。利休の「腹」^(はら)は、ある時点で決つたのではなかろうか。利休は、自分を取り巻く状況の全てをその「世にすくれたる」器量をもつて、受け入れ、覚悟したのである。それは、また、利休からの秀吉への永訣の宣言でもあつた。

利休が秀吉政権の中核にあり、秀吉の參謀であり得たのは、彼の優れた政治的手腕と、茶の湯における「山ヲ谷西ヲ東ト茶湯ノ法」を破つても「おもしろい」茶の湯になるという「非凡なる」茶の湯の才能、この二つのことだけで、その地位、その立場を占めていたれたとは、考えられない。その文武両道における「世にすくれたる」器量と同時に「けかさしとおもふ御法のともすれば、世わたるはしと成そかなしき」と常に吟じたということから推察され得る秀吉への妥協、秀吉へのおもねりが、必要とされたに相違ない。利休が、何らの弁解もせず、從容と死を受け入れたことは、「世わたるはし」を捨て去つたのである。すなわち、それは、妥協とおもねり無くしては成立しなかつたであろう秀吉との関係への永遠の訣別の宣言であったのではなかろうか。本来の利休自身への回帰だつたのではなかろうか。利休は、

当に「大死一番絶後蘇」⁽⁵¹⁾たのである。世阿弥の云う「命根絶処 絶後再甦」⁽⁵²⁾（『拾玉得花』）

である。

利休の生涯が切腹において、終止符を打つたという悲劇の真因は、利休自身にあつたといふことであろうか。

- (1) 芳賀幸四郎『千利休』吉川弘文館、一九六九年、二八五頁
(2) 芳賀幸四郎『千利休』吉川弘文館、一九六九年、三〇五頁
(3) 倉澤行洋『増補 対極 桃山の美』淡交社、一九九二年、二〇八～二二六頁
(4) サテ又侘ノ本意ハ、清淨無垢ノ佛世界ヲ表シテ、コノ露地・草庵ニ至テハ、
塵芥ヲ拂却シ、主客トモニ直心ノ交ナレバ、規矩寸尺、式法等、アナガチニ不レ
可レ云、火ヲ、コシ、湯ヲワカシ、茶ヲ喫スルマデノコト也、他事アルベカラズ、
コレ則佛心ノ露出スル所也、作法挨拶ニカ、ハルユヘ、種々ノ世間義ニ墮シテ、
或ハ、客ハ主ノアヤマチヲウカゞヒソシリ、朱ハ客ノアヤマチヲアザケル類ニ成
ヌ、此子細塾得了悟スル人ヲ待ニ時ナシ、趙州ヲ亭主ニシ、祖大師ヲ客ニシ
- テ、和休居士トコノ坊ガ露地ノ塵ヲ拾フホドナラバ、一會ハトヽノフベキカ、大
笑ヽヽヽ(滅語)
- (5) 『南方録』『茶道古典全集』第四卷、淡交社、一九七一年、二六四～二六五頁
(6) 唐木順三『千利休』筑摩書房、一九六三年、一一〇頁～一三五頁
(7) 唐木順三『千利休』筑摩書房、一九六三年、一二六頁
千宗左監修、千宗員編『江岑宗左茶書』主婦の友社、一九九八年、一二六頁
- 一、休、一疊半致し被申候 太甲御意ニ不入候故、二疊敷ニ致シ、路地之外ニ
かきして白壁ニシテ松植被申候、是も御意ニ不入なおし被申候、又門ノ上ニ
（額）かく上被申候、是も御意ニ不入、おろし被申候、其時より少ツゝ御意ニち
かい被申候
- (8) 熊倉功夫「利休再考 9 利休切腹」『茶の湯』第四〇六号、茶の湯同好会、二〇〇七年十二月、一～二頁
- (9) 村井康彦『千利休』講談社、二〇〇四年、二八二頁
- (10) 村井康彦『千利休追跡』角川書店、一九九〇年、一〇一頁
- (11) 杉本捷夫『千利休とその周辺』淡交社、一九八七年、六八頁
- (12) 千原弘臣『千利休の系譜』淡交社、一九八二年、三一四頁
- (13) 千宗守『利休居士の茶道』東京堂、一九四三年、八一頁
- (14) 中村修也「千利休の生涯」茶の湯文化学会編『講座 日本茶の湯全史』第一巻中世、

(15) 思文閣、二〇一三年、一六九〇—七一頁

(15) 桑田忠親『千利休』中央公論社、一九八一年、一一八頁

同 『千利休研究』東京堂出版 一九七六年 三二三頁

(16) 米原正義『天下一名人 千利休』淡交社 一九九三年 二七一頁

(17) 熊倉功夫校注『山上宗二記 付茶話指月集』岩波書店、二〇一〇年

底本「表千家本 山上宗二記」

異本①は表千家本に添つていた武田家旧蔵の巻子本。

異本②続群書類従本、異本③酒井家本

(18) 熊倉功夫「山上宗二の生涯と茶の湯」『山上宗二記研究一』茶の湯懇話会編
三徳庵 一九九一年 三二頁

※パラダイム

アメリカの科学史家T・H・クーンが一九六二年に提唱した概念で、ある時代に支配的なものの見方、考え方。『精選版 日本国語大辞典』小学館、二〇〇六年)

(19) 渡辺誠一『山上宗二記』から見た千利休』『人文科学論集』明治大学経営学部人文学研究室編 二〇〇〇年 七五頁

(20) 前掲書(16)『天下一名人 千利休』天下一名人 千利休』一九二二頁

(21) 前掲書(17)『山上宗二記』二四七頁

一 鈎瓶ツルベ 面桶 竹之蓋置、此三色 □ 紹鷗好ミ被出候、〔抹消〕

一 自在ハ昔ヨリ在、但シ紹鷗宗易好ミ被出候、猶以当世ノ数寄道具ニテ候、

(22) 『茶道古典全集』第三卷 淡交社 一九六〇年 三六四頁

(23) 渡辺誠一『山上宗二記』から見た千利休』『人文科学論集』明治大学経営学部人文学研究室編、二〇〇〇年、七五頁

(24) 「宗及他会記」 天正八年十二月

同十二月九日朝 宗易會
宗及 宗二

一炉 始而かたのたれたら 之まへ 也まへ 自在まへ

一床 輝東陽之墨蹟、かけて、前ニ葉茶壺、但、了眞ヨリ被買壺也マイスケ

一手水間、床二細口、靄の橋

白梅生而

一ハタノソリタル茶碗 なつめ 前後ニ茶碗也、切目茶桶

(胡銅)
コトウノ合子、ホリ物アリ、

- (25イ) 松屋會記 天正十四年十月
十三日朝
一中坊源吾へ
宗治 宗立 久政三人
(井上)
三条敷、自在釣物、ツルヘ (水指) サツウ (茶桶) 宗易形ノ茶ワン ヲリタメ
- (25ロ) 松屋會記 天正十四年
「十月廿三日」
一郡山尾崎喜助殿へ
道か 久政二人
眞釜ハウチ (羽落) コトク ツルヘ ナツメ 今ヤキ茶ワン メンツ
- 引切
『茶道古典全集』第九巻、淡交社、一九七一年、一二二五～一二二六頁)
- (26) 武内順一「山上宗二記の内容と構成」『山上宗二記 天正十四年の眼』五島美術館
学芸部編、五島美術館、一九九五年、一四頁
- (27) 筒井絢一『山上宗二記を読む』淡交社、一九八七年、二頁
- (28) 渡辺誠一『山上宗二記』から見た千利休』『人文科学論集』明治大学経営学部人
文科学研究室編、一九九〇年、六九頁
- (29) 中村利則「千利休論—異端の造形」熊倉功夫編『茶人と茶の湯の研究』思文閣、
二〇〇三年、五頁
- (30) 神津朝夫『現代語でさらりと読む茶の古典 長闘堂記 茶道四祖伝書(抄)』淡交社、
二〇一一年、五頁
- (31) 熊倉功夫「山上宗二の茶の湯論」『山上宗二記研究』二、茶の湯懇話会編、三徳庵、
一九九四年、六二頁
- (32) 『南方録』『茶道古典全集』第四巻、淡交社、一九六七年(初版一九五六六年)、一
五～一六頁
- (33) 『源流茶話』『茶道古典全集』第三巻、淡交社、(初版一九五六六年)一九七七年、
四五一页
- (34) 前掲書(3)『南方録』一一頁
- (35) 『壺中炉談』『茶道古典全集』第四巻、淡交社、一九六七年(初版一九五六六年)、
四五一页
- (36) 前掲書(3)『南方録』二〇八頁
- (37) 井伊直弼「茶湯一會集」井伊正弘・倉澤行洋校訂解題『一期一會(1)』燈影舎、

(38) 身分統制令

1591年（天正十九年）8月21日付で、豊臣秀吉が発した3か条の「定」。単に身分法令とも称される。第一条では天下平定の達成を機に「侍・中間・小者・あらし子」などの武家奉公人が新たに町人・百姓になることを禁じ、ついで第2条で百姓が耕地を捨てて商売や賃仕事につくことを禁じた。最後の第3条は奉公人出奔の際の手続きを説く。統一政権による統治対象の類型化を表明したものであるが、朝鮮出兵を前に年貢と武家奉公人を確保するための時限的立法で近世社会の身分制度に直結して理解すべきではないとの見解もある。

永原慶二監修『日本史辞典』岩波書店、一九九九年、一一〇〇頁

(39) 前掲書(1)『山上宗二記 付茶話指月集』三一六頁

(40) 日付欠、藪中齋宛の利休の書状

桑田忠親『定本 千利休の書簡』東京堂出版、一九七一年、五三三頁

(41) 村井康彦『千利休』講談社、一〇〇四年、二三二頁

(42) 「南蛮のバテレンと茶の湯」『茶道聚錦三 千利休』小学館、一九八三年、二三四
（一二二五頁）

(43) 松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史I』第十一章 一二三九頁

(44) 前掲書(1)『山上宗二記』二九五〇一九六頁

(45) 前掲書(7)『山上宗二記』三〇一頁

(46) 『長闇堂記』〔茶道古典全集〕第三巻、淡交社、一九七七年（初版一九五六六年）、
三六五頁

(47) 德富蘇峰『近世国民日本史』明治書院、一九三五年、四二二頁

利休はあまりにも秀吉の寵遇を好み、その優待に狃れて、増長した。思うに、彼もまた、秀吉における一種の城狐社鼠として、その成福をほいまゝにしたであろう。彼の門前は市を成し、彼に対する贈遣は山を成したであろう

(48)

はじめ秀吉公の投捨給ひし竹ハ、前栽の石にあたりて、ひびき入しが、利休
ナガステ センザイ

拾ひて少庵ヘミやげとす。或時是を床にかけ、花を挿しに、客其水のしたゞりて、
ヒロ アルトキ トコ イレ

タタミ イノチ
畠のぬれけるを見ていかにといひけれハ、此漏モル こそ命なれといひし。三井寺の
モル セウアン

鐘のひびきを思寄て、園城寺と名づけ、即簡に園城寺少庵とばかり書付あり。
オニジャウジ スナワチツ、セウアン

近松茂矩『茶窓閑話』（今日庵文庫複製）今日庵文庫、二〇〇三年、〇五頁

宗易、園城寺の筒に花を入れて床にかけたるを、ある人、筒のわれめより水の
したゝりて畳のぬれけるをみて、いかゞと申されたれば、易、此水のもり候か

(いのち)
命なりといふ、

附

此筒葦山竹、小田原歸陣時カイノ、千ノ少庵へ土産也、筒裏ニ園城寺少庵ト書

付有リ、名判無シ、又此同竹ニテ先ツ尺八キリを剪、太閣へ獻ス、其次音曲、

已上三本何レモ竹筒ノ名物ナリ、音曲ニ利休狂歌アリ、其文フミ、今京の人所

持ス

(50) 「茶話指月集」『茶道古典全集』第十卷、淡交社、一九七七年、二〇六頁
桑田忠親「第四章 利休处罚の原因と動機」『千利休研究』東京堂出版、一九七六年、三〇三頁

(51) 「碧巖錄」卷第五、「第四十一則 趙州問死」

(52) 世阿弥・西尾実校注「拾玉得花」『歌論集 能樂論集』久松潛一校注「日本古典文学大系」65、岩波書店、一九六九年、四六〇頁

「悟々同未子」云。自得暉和尚云、〈六牛第六〉「命根断處、絶後再甦、隨類受身」云々

はじめに

第十章においては、主として、現存の利休の「辞世」に関する考察を行う。

現在、表千家不審庵には、利休自筆の「辞世」と二つの宗旦の写しとされる「辞世」が、現存している。主として、この三つの史料を中心に、利休「辞世」について考察する。

しかし、利休自筆か否かは問題とされるところであるが、小松茂美氏は『利休の手紙』において、他に二点の「辞世」を紹介しているので、その二点の精査も、利休真筆の「辞世」の解説、内容理解の補足のために行うとする。その二つの「辞世」と表千家蔵の利休真筆の「辞世」との語句における比較を試みるのであるが、利休真筆において、「天に抛」とあるところをこの二点は、一つは「天に靠」、他の一つは「天にヨセカク」とあるところに注目したいのである。また、一つは、利休七十歳時のものではなく、天正十四年、六十五歳時に書されたものであることも注意を引くことである。さらに、『千利休由緒書』と『茶道要録』には、「旦藏司エ」として、宗旦宛に利休が二月二十八日、すなわち、死の直前に書き残したとされる「辞世」についての記述がある。自筆も写しも現存していない故、史実的根拠は薄いが、日付が二十八日とされていることと「旦藏司エ」として宛名が書かれていること、また「抛全斎利休」と記される等、他の「辞世」と相違する点に注目し、これも合わせて考察を行う。

一 利休自筆辞世と宗旦の写し

利休の辞世は、表千家不審庵に利休真筆とされる門外不出の辞世が所蔵されている。また、表千家には、宗旦による写しが二点所蔵されている。この自筆辞世と宗旦による写しの辞世に関して、考察する。

(1) 利休自筆の辞世

利休真筆の表千家不審庵所蔵の利休辞世は『表千家⁽¹⁾』(千宗左編、一九六五年)に掲載されているが、恐らく、これが、書物掲載の初めてであろう。この利休自筆の一軸は、「毎年三月二十七日に行われる利休忌に居士木像の安置されている祖堂(点雪堂)の床に掛けるの

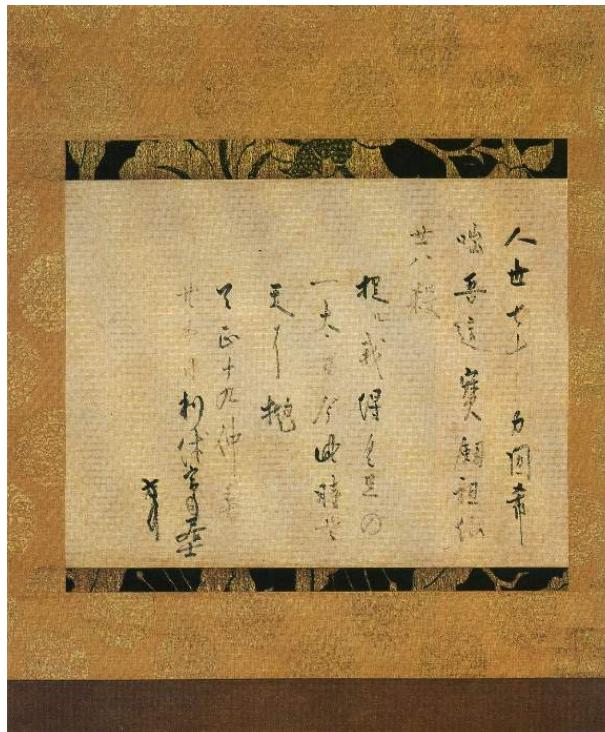
は、元伯宗旦筆の写しで、真筆の辞世は五十年めごとにより行われる居士の遠忌の茶事以外には代々これを用いないことになっているから、この茶事に招かれた人々のみが見ているわけで、ほとんどその存在は世に知られていない。」と即中斎千宗左は「利休辞世の伝来」の冒頭で述べている⁽²⁾。

門外不出の一軸である。

利休自筆辞世



表千家不審庵蔵



『利休大事典』(淡交社)より転載

人世七十 力因希
咄吾這寶劔祖伝
共殺

提ル我得具足の
一太刀今此時ぞ

天に拋

天正十九年仲春
廿五日 利休宗易居士

花押

この真筆とされる辞世は、如心斎の時に、川上不白の奔走により、江戸の上田小平治（江戸の名門冬木家）より、表千家に納められたのである。表千家に戻されるまでの利休の「辞世」については、「モス屋宗貫京ニて茶の湯可仕候ニて、利辞世を借、それより返し不申候」

とあり、また、『茶道要録』には、「彼ノ辞世ノ書、界ノ商人居士ト所縁有アルニ因テ所持ス」⁽⁴⁾

とあることから、推察されるように、利休死後、そのままは千家に伝わらなかつたのである。また、「辞世」の内箱の貼り紙に「利休末后宗貫へ行」とあることも、そのことの傍証であろう。

その後のこの「辞世」の一軸の伝来について、表千家に伝わる書状を解読した上で、千宗左氏（即中斎）は、次のように述べている⁽⁵⁾。

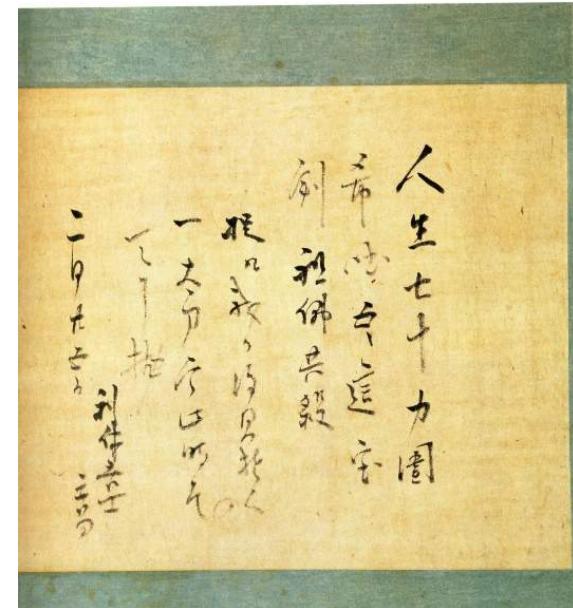
前 略 すなわち辞世の一軸は上田小平治が先祖代々秘蔵しており、その一族のかねてより如心斎と懇意の文右衛門が両者のあいだをとりもつて、ようやく如心斎へ譲る話がまとまり、そのことを大徳寺の英巖和尚を通じて申しいれたいきさつが分明する。

さらに、江戸深川の冬木家の上田小平治からの一燈宗室宛ての書状及び、同族の上田喜平次より千宗左（如心斎）宛ての書状により、「辞世」の一軸の表千家に戻る経緯は次のようである。

上田小平治は、居士の辞世を表千家に譲る旨の承諾を、茶道書一巻伝授との引き換えといふ条件で、承諾したこと、そして、同族の上田喜平次が、川上不白の下で茶の稽古をしていふという縁で、「辞世」の一軸が冬木家に伝わっていたことが知られたのである。江戸に下つた川上不白は、如心斎の命を受けて、かねがね居士の木像や辞世を探していたのである。かくして、上田小平治は、未の年（宝暦元年／一七五一）六月に、上洛し、居士の辞世を如心斎に譲つたのである。如心斎より礼のしとして、居士筆の武藏鑑の掛物と長次郎の北野黒の茶碗を贈られたということである⁽⁶⁾。

管見では、大方の利休研究書の「辞世」の写真は、元伯宗旦の写しの一軸が掲載されているケースが多いと見ていている。次に宗旦の写しによる利休の辞世（表千家不審庵蔵）を掲げる

(2) 宗旦の写しによる利休辞世



宗旦筆利休辞世 写し① (不審庵蔵)

「千利休」『別冊太陽 日本のころ¹⁵⁵』(平凡社) より転載

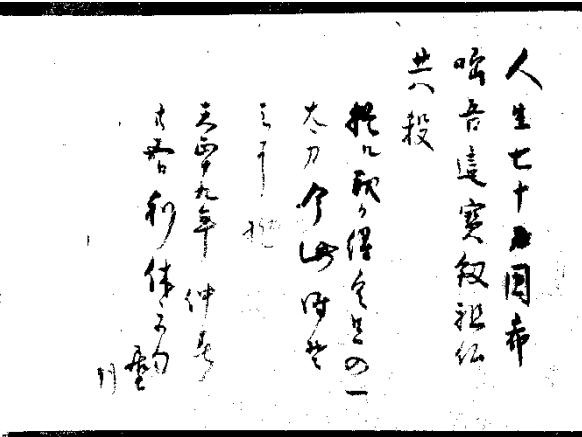
人生七十力圍
希咄吾這寶
劍祖佛共殺
提ル我得具そく
の
一太刀今此時ぞ
天に抛
利休居士
二月廿五日 宗易

この辞世（遺掲）は表千家不審庵に伝来するもので、千宗旦が利休自筆の辞世（遺掲）を写したものと伝えられる。

利休自筆において、「人世」とある処が、右に掲げた宗旦の写しにおいては、「人生」と、写されており、「力団希」であるところが、「力圍希」となっていること、「實劍」が「宝劍」と写されていること、「祖仏」が、「祖佛」となっていること、及び、「天正十九年仲春廿五日」の箇所が、宗旦写しにおいては、年号がなく、「二月廿五日」となっているというこの五か所の相違がある。特に、「力圍希」の箇所と、年号が書されていないことに注目したい。

この宗旦の写しの他に、もう一つ宗旦筆の写しが表千家不審庵に伝来するのである。

『元伯宗旦文書』(千宗左編)⁽⁷⁾に、その写真が掲載されている。



宗旦筆 利休辞世写し② (不審庵蔵)

千宗左編『元伯宗旦文書』(茶と美舎)より転載

人生七十日因希
咄吾這寶劍祖伝
共殺
提ル我得具足の一
太刀今此時そ
天に抛
天正十九年仲春
廿五日利休宗易
居士
判

この後掲の写し（写し②）においても、前掲の写し（写し①）同様、利休真筆において、「人世」とあるところを、「人生」となつていて、真筆をかなり、忠実に写している。「人世」以外の異同は、「一太刀」の「一」と「宗易居士」の「居士」の位置、及び、花押の部分が、判となつていているという三か所である。「力因希咄」の「因」は利休真筆と同じく「因」になつておらず、日付も「天正十九年仲春廿五日」と正確に写されている。前掲の写し（写し①）は、真筆の「力因希咄」の因が「力園希咄」となつておらず、また、日付も「天正十九年仲春廿五日」のところが、「二月廿五日」と「天正十九年」という年号が省略され、「仲春」が二月になつていて、この異同は何を意味するのであろうか。利休真筆として残されている

辞世の单なる宗旦の写し違いなのか、何らかの意図をもつて、違えたのか、それとも、真筆として残されている表千家所蔵の「辞世」の他に利休が書き残したものがあり、それを宗旦が写したことによるものか、疑問が残る。前掲の写し（写し①）において、柴山全慶師は宗旦が「団」は音を「イ」と読むことから「團」に確信をもつて、直したとし、宗旦の学識を敬服すべきものとしている。柴山全慶氏及び、中国学の学者、福永光司氏の「口」、「団」、「團」についての説明を要約すると、「口」は、「國」及び「團」の古字であり、「口」が、「團」を意味する場合には、「國」と区別する意味にて、「団」の字を用いる慣例があるということである⁽⁸⁾。次章（第十一章）において、その詳細を論述する。

宗旦による二つの写しが伝来していることは、宗旦の利休への追慕と崇敬の情の現れであり、また、自身の辞世への準備もあったのではなかろうか。

二 『千利休由緒書』及び『茶道要録』の語る利休辞世

表千家所蔵の『千利休由緒書』には、利休自刃直前の状況が語られ、そして、利休の辞世が掲げられている。

逢源斎口上ニテ、李一場宇佐美彦四郎ニ物語之覚、天正十九年正月利休御勘當、いよいよ極り、堺ヘ被^ニ追下^ク候時、京ヲ出候砌、小棗^{ナツメ}一茶半袋ヲ左右ノ手ニ持、乗ものに乗り節、硯紙取寄て狂歌

利休めはとかく果報のものそかし

菅丞相になるとおもへハ

右之一首ヲ堅紙^{タテ}ニ書テ、巻納メ、封目^{フウジメ}ヲ付、上書^ニお龜におもひ置利休と書て、お龜に渡候へとて出候。お龜ハ利休娘、万代屋宗安か後家也。二月廿六日京ヘ被^ニ召上^ク、同二月廿八日ニ切腹、辞世に曰

人生七十力団希咄^{トツ}

吾這^{コノ}宝劍 祖仏モ共ニ殺^{セツ}ス

提^{ヒツサグ}る我得具そくの一ツ太刀今此時そ天になけうつ

拠全斎利休

この『千利休由緒書』⁽⁹⁾の記述によると、利休は、「辞世」を大徳寺三玄院の春屋宗園の下に喝食となり、この天正十九年には、十四歳、藏司になつていた孫の宗旦（一五七八年～一六五八年〈天正六年～万治元年〉）に、遣わしているのである。右の辞世は利休が宗旦に遺したものであり、それを江岑宗左が受け継ぎ、「別紙ニ書付宇佐美彦四郎に相渡申候」とあるように、紙に「辞世」を書き付けて、宇佐美彦四郎なる紀州徳川家の家臣に渡しているのである。小松茂美氏は、「拠全斎利休は 天正十九年二月廿八日に 〈旦藏司〉宛ての〈辞世〉を葭屋町の聚楽屋敷において、死の直前に書いたということになるが、これをいかに解釈すべきか」との趣旨の問題提起をしている。この『千利休由緒書』の「辞世」には、年号及び日付がない。いつ書かれたのかは、判然としないが、小松氏は「天正十九年二月廿八日」に書かれたと解釈し、「天正十九年仲春廿五日」より三日後、死の直前に書かれたと解釈している。また、「利休宗易居士」ではなく、「拠全斎利休」となっていることも、真筆や宗旦の写しと異なる部分であり、特記すべきことである。「全」は「笠」の間違いであろう。

さて、『千利休由緒書』のいうところの「旦藏司へ」の三文字は、現存の真筆にしろ、宗旦の写しにしろ、その三文字は見られない。書き記すに足ると考えられる余白があるが、空白のままである。封書の上書に「旦藏司へ」を、書き記したことも考えられる。『千利休由緒書』自体の模写の段階で生じた間違いの可能性も否定はできない。江岑が利休の伝記を口上した折、「別紙ニ書付」けた段階での江岑の間違いも考えられる。しかし、紀州徳川家のお尋ねに、江岑が利休の伝記を口上した承応二年（一六五三年）には、宗旦は七十六歳にて存命しているのである。『千利休由緒書』にも「此喝食ハ後ニハ宗旦ト申候、則我等父にて、当年七十五六ニ罷成、京都ニ罷有、此度の御たつねも、宗旦かたへ尋遣シ、度々御うけ申上候」とあることを考えると、「旦藏司へ」は、この「辞世」においては、書かれていたものと解釈したい。尚、『茶道要録』にも同様の記述がある。利休辞世においても「旦藏司」⁽¹⁰⁾また、「拠全斎利休」となつており、年号日付は見られないことは同じであるが、『茶道要録』は、二月二十八日、利休が聚楽屋敷において、死の直前に、「旦藏司」宛ての辞世を認めたことを、はつきりと告げている。拠つて、この『千利休由緒書』や『茶道要録』にいう「辞世」は「天正十九年二月廿八日」に聚楽屋敷において、死の直前に旦藏司に遣すために、「拠全斎利休」の署名のものに、書いたものと結論づけることにする。そして、この辞世は、「天正十九年仲春廿五日」とは、別に存在したが、伝来せず、現存していないことになる。

三 表千家所蔵以外の利休辞世

表千家所蔵の辞世が利休真筆の辞世の基準であるが、その辞世の他に、左記の一¹¹点が残されていると小松茂美氏は『利休の手紙』において、紹介している。



小松茂美『増補版利休の手紙』(小学館)より転載

七十年光力

因希咄吾這

寶劍祖仏殺

供

提ル我ゑくそく

之一太刀今此這

時そ天に靠

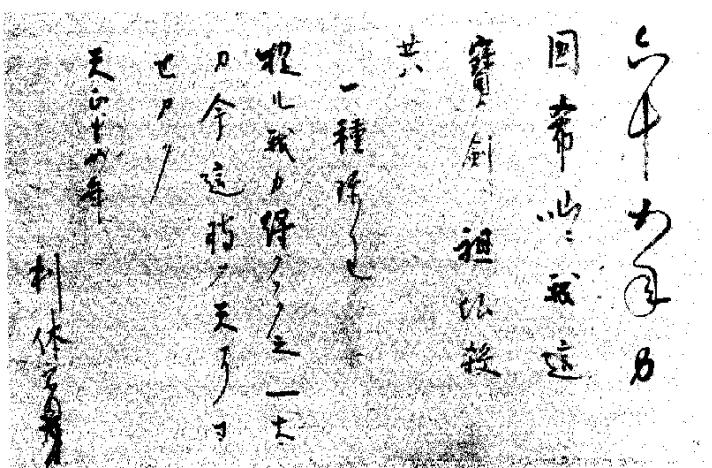
天正十九年辛卯歲

利休宗易居士

(花押)

B

共
寶劍祖以殺
國希山五遠



防府毛利報公会蔵（模写）

小松茂美『増補版利休の手紙』（小学館）より転載

六十五年力

因希咄吾這

寶寶祖仏殺

共

一種珍重

提ル我力得クソク之一太

刀今此這時そ天にヨ

セカク

天正十四年

利休宗易（花押）

結論を先に述べるとすれば、前掲A「七十年光」の辞世は、小松氏によって、利休の真筆と鑑定されている。また、柴山全慶氏は、『禪心茶話⁽¹⁾⁽²⁾』に、Aの辞世「七十年光力因希咄」と全く同様の辞世を掲げ（活字のみであるが）ている。柴山師は、それを「石見亀井藩主の旧蔵であり、近年故あって裏千家に移藏せられた、利休辞世の真筆と称せられている一軸がある（昭和廿七年五月号『淡交』誌所載）」と紹介している。筆者が、『淡交』（昭和廿七年

五月号)に掲載の「七十年光力因希咄」の写真⁽¹⁾⁽³⁾を確認したところ、前掲Aの小松氏のいう益田鈍翁旧所蔵のものと同一の物と映る。前掲Aの益田鈍翁旧所蔵のものと、石見亀井藩主の旧蔵の近年裏千家所蔵となつたと云われているものとは、果たして、同一のものなのか否か、後考を要すると考える。

後掲B「六十五年力因希咄」は、その箱に古筆了佐(寛文二年(一六六二))、古筆了珉(元禄十三年(一七〇〇年))の極札があるが、小松氏は利休自筆原本の模写と鑑定し、真筆ではないとしている。⁽¹⁾⁽⁴⁾模写と贋作とは、動機や意図とするところが異なることに注意したい。模写は原本への尊重、筆者への敬慕故になされるが、贋作は不純な動機でなされることが多い。

古筆了珉はこの軸の桐箱の表に金文字にて、次のように書き記している。

「泉州堺ニ此類書有レ之。年号天正十八年月日あり、判無レ之。此書者、十四年ト有、月日無レ之。古筆了珉考見、此書前年可レ為ニ書置。両通無ニ疑怪也」

すなわち、堺にも類書(辞世)が伝わっているが、これには、「天正十八年」の年紀と月日が記されていたが、この前掲Bの書には「十四年」とだけで、月日がないことを指摘し、両書とも不慮の期に備えて、前年、すなわち、前以て、あらかじめ書かれたものであると云つてゐる。

本章で言及した辞世を年月日順にまとめるところになる。

- ①——イ 前掲Bの辞世 「天正十四年」(月日は不明)、利休六十五歳時のもの「ヨセカク」
とある。(模写現存)
- ①——ロ 古筆了珉の極めの桐箱により、前掲Bの辞世と同種とされる辞世、但し、「天正十八年」(月日あり)、利休六十九歳時のものがあると云う。(現存せず想定)
- ② 前掲Aの辞世 「天正十九年辛卯歳」(月日は不明)、利休七十歳時のもの「靠」とある。(自筆? 現存)
- ③ 表千家所蔵 「天正十九年仲春廿五日」(真筆現存、不審庵)
- ④ 『千利休由緒書』『茶道要録』の語る辞世 「旦藏司ヘ」とあり、二月廿八日に書されたとする。(現存せず。想定)

・表千家所蔵 宗旦の写し 「二月廿五日 利休居士 (現存) (不審庵)

宗易

・表千家所蔵 宗旦の写し 「天正十九年仲春廿五日 利休宗易居士 (現存) (不審庵)

判

前掲Aの辞世及びBの辞世の特徴は、「靠」「ヨセカク」で、表千家所蔵の真筆はじめ、宗

旦の写しはその箇所は「抛」、『千利休由緒書』の「旦藏司へ」の辞世は「なけうつ」としてある。興味深い箇所である。

「靠」は『大漢和辞典⁽¹⁾⁵⁾』によると、「カウ、コウ ①たがふ、そむく ②よる、かかる、もたれる」とある。また、「靠天」という熟語があげられ、「カウテン 天にまかす」とある。

「提ル我得具足の一太刀 今此時ぞ天に抛^{なげうつ}」の「抛」は、抛筌斎という斎号を用いていた利休の茶境とも結びつき、「この生命の一刀を、我が身を、今この時、不生不滅の絶対的世界へ向かつて、抛つ」という意味であり、自刃に立ち向かう利休のいさぎよさ、覚悟、豪氣さ、気魄が漲り、禅機の鋭さを放っている語句である。これに対して、「靠」「ヨセカク」は、天に頼る、天にまかすという意味であり、「抛」に比べると、迫力に欠ける感があるうか。

ま と め

利休自刃の三日前、「天正十九年仲春廿五日」に、堺屋敷において、利休は、「辞世」を遺したということが伝えられ、不審庵に利休真筆とされる辞世が、遺されている。また、不審庵には、宗旦による利休辞世の写しも二種類遺されていることを考察した。その三点が史料的根拠としては、確かな利休の辞世である。前掲A「七十年光力因希咄」及び、前掲B「六十五年力因希咄」の辞世は、真蹟であるという確実な根拠は、無い。しかし、模写が残されていること、また、『千利休由緒書』や『茶道要録』に日付の異なる辞世について語られていること等から、利休は、たった一度のみ（不審庵蔵の利休真筆）、辞世を認めたのではなく、いく度か、筆を染めていることが考えられるのではなかろうか。

①——イ 「天正十四年」（月日は不明）に、利休六十五歳時には、長年の禅で培った心境を筆にすることを試みた。「ヨセカク」との語句から「天にその身を委ねる」心境であったのであろう。（前掲Bの辞世）

①——ロ 「天正十八年」（月日あり）には、古筆了珉の極めの桐箱の箱書きから、推量される辞世、これはあくまでも想定の書ではあるが、利休六十九歳時、「此類書」すなわち辞世を書いていくことになる

② 天正十九年には、月日は不明であるが、「七十年光」の辞世がある。（前掲Aの辞世）「天に靠」とある。

③ 「天正十九年仲春廿五日」の堺屋敷で書かれた辞世、これは「靠」を改めて、「抛^{なげうつ}」

としてあり、利休は、抛筌斎という斎号も鑑み、また、「たぎる」自身の性格からし

て、気魄と禅機の鋭さを放つ「拠」^{なげうつ}との語句に変えたのであろうか。（表千家所蔵・

利休真筆）

- ④ 天正十九年二月廿八日には、「旦藏司へ」として、宗旦のために、聚楽屋敷において、死の直前に遺した辞世（『千利休由緒書』、『茶道要録』想定）

すなわち、天正十九年には三つの辞世を書き遺していることになる。

これらのことから、利休が「天正十九年仲春廿五日」にのみ、すなわち、「辞世」をただ一度のみ書き残したのではないと推定する。来るべき時を慮つて、「前年」から、書き置き、いざという時に備えていたと考察する。利休は、禅僧が遺偈を遺すように、人生のある時期より、己の境涯と矜持に相応しい辞世を考え廻らし、準備し、推敲し、数回にわたって、筆を染め、死に臨む時のために、当然備えていたに相違ないと考える。「人生五十年」と云われていたこの時代、利休は、当然、晩年に入つて、己の死を考え、いかに死と対峙すべきか、己に相応しい死との対決、死の受容に備えていたことが推察される。「無門関」「雲門広録」

「大燈国司遺偈」⁽¹⁶⁾などを渉猟し、己の境涯と矜持に相応しい文言、語句を探求し、推敲に、推敲を重ね、折々に筆を手にしたのではあるまいか。現存の資料から見るなら、「靠」と「拠」がその一つの例であろう。その意味の違いについては、前述した。利休は「天正十四年」（月日は不明）、六十五歳の折には、「ヨセカク」と筆を染め、「天正十九年辛卯歳」（月日は不明）、七十歳時にも、「靠」を書き置いている。「天正十九年仲春廿五日」の辞世において、初めて「拠」⁽¹⁷⁾としている。「靠」より、「拠」⁽¹⁸⁾が。利休自身の心境に相応しかつたのであろう。

「宋時代の蜀の成都の韓利休の辞世」⁽¹⁷⁾の語句に「人生七十力口希」、「這裏提寶劍」、「露呈佛祖共殺機」が用いられているところから、利休の辞世はこの韓利休の辞世を拈用したものであるとの説もある。柴山全慶氏は、「千利休」と「韓利休」という、偶然にしては、余りにも同一の名前や、韓利休の辞世を遺すに至る話が、利休のそれと似過ぎていてこと等から、「日本の茶人千利休の物語があつて、誰かがこれを歴史小説風に修飾してデツチあげ、柴山氏の考えを首肯する。

「辞世」の内容の詳細については、第十一章において、考察する。

「綠苔の墨蹟」の無力さに涙する、繊細な優しい心情と、その心根の奥に潜む、氣概と激しさは、その後の利休をして、わび茶を大成せしめ、「天下一」の茶頭として、「宗易ならでは關白様へ一言も申し上ぐる人これ無しと見及び候。」と大友宗麟に言わしめたほどの地位へ

と上らせたのである。

「人生七十力因希咄」の辞世はいかにも、天下一の茶頭として、「天下二名をあらハシ」、豪腕にして、感性鋭く、「わび茶」を大成した利休居士の生涯の総まとめであり、まことに面目躍如たるものがあると考える。

- (1) 千宗左編『表千家』角川書店、一九六五年、三頁
- (2) 前掲書(1)『表千家』七八頁
- (3) 『隨流齊延紙の書』〔茶道古典全集〕第十卷、淡交社、一九七七年(初版一九五六
年)、一二三頁
- (4) 『山田宗徧全集』第二卷、山田宗徧全集頒布会、一九五九年、一四〇頁
- (5) 前掲書(1)『表千家』七九頁
- (6) 前掲書(1)『表千家』七九〇八一頁
- (7) 千宗左編『元伯宗旦文書』茶と美舎、一九七一年
- (8) 前掲書(1)『表千家』八三〇八六頁
- 福永光司「千利休『遺偈』の訓み方——中国学の一研究者として」『淡交』別冊29号、一
九九九年一月
- (9) 「千利休由緒書」『利休大事典』淡交社、一九八九年、六五七頁
- 『千利休由緒書』(表千家所蔵)「承応二年己ノ年ニ權現様御年譜初而被仰付候時、
千利休伝記御尋覓書」と表紙にあり。また、巻末に「寛文六年七月閑鷗書之」とある。)
本書は承応二年(一六五三年)に徳川家康の年譜作成に際して、紀州徳川家の儒臣、
李一陽(梅溪)と宇佐美彦四郎(佐助)が、利休の伝記を尋ねたことに対する江岑宗左の
返答の部分と、兩人による江岑宗左による口上を覚書にした部分と豊臣秀頼の小姓古田九
郎八による話を十市縫殿助が筆録したものの再録から成る。
- * 寛文六年 一六六六年
- (10) 「茶道要録附冊 利休伝」『山田宗徧全集』第二卷、山田宗徧全集頒布会、一九五
九年、一三八〇一三九頁
- 一、同二月二十五日 利休 召ニ因テ上京シ聚楽ノ家ニアリ。上杉景勝ニ命ジテ
居士ガ屋宅ヲ令レ廻。其旨利休科有テ所レ害、彼常ニ諸大名ニ親ミ用ヒラル
故ニ御氣遣不小、堅ク四壁ヲ守リ可廻トナリ。依レ之大勢ヲ以テ警固セラル。
同二十八日蒔田淡路守ヲシテ利休切腹スルノ検使ト定ラル。乃介錯可有ト

ノ貴名ニ因テ淡州自居士カ首ヲ擊シム。初ヨリ居士カ門弟ニシテ志シ深シ。
諺ニ云居士檢使ノ來ラン事ヲ思テ、兼テ点茶ノ設ヲナシ釜湯ノ沸ニ感ジテ
腹ヲ可脇差ノ柄頭ヲ紙捻ヲ以テ卷ナガラ檢使ノ到來ヲ待居タル所ヘ、蒔田
氏来レリ。居士悦デ相互ニ茶ヲ喫シ快談シテ暇ヲ請フトナリ。淡州強テ茶ノ
湯ヲ樂ムト云共自レ此速カニ止ヌトナリ。此居士辭世ニ云ク

人生七十

力囲希咄^{トツ}

吾這宝劍^{コノ}

祖仏モ共殺

提^{ヒツサグ}ル我得具足^{ワガエグソク}ノ一つ太刀今此時ゾ天ニ拋^{ナゲウ}ツ

旦藏司^エ

拠全斎利休

- (1) 小松茂美氏『増補版 利休の手紙』小学館、一九九六年、三三一八～三三一九頁
(2) 柴山全慶『禪心茶話』春秋社、一九六九年、二五三頁
(3) 『淡交』六卷四七号、淡交社、一九五二年（昭和二七年）五月号（写真）
(4) 前掲書（1）『利休の手紙』三三六頁
(5) 諸橋轍次『大漢和辞典』巻十二、大修館、一九五九年、一三七頁
(6) 『雲門錄』

咄々々力口希 禅師訝中眉垂

・「大燈国師遺偈」

截断仏祖 吹毛常磨
機輪転処 虚空咬牙

・『無門関』

関將軍の大刀を奪ひ得て手に入るるが如く、
仏に逢うふては仏を殺し、祖に逢ふては祖を殺し、
生死岸頭に於て大自在を得、六道四生中において
遊戯三昧ならん

(1) 前掲書 (2) 『禪心茶話』二八〇頁

韓利休の辭世

(宋の五祖山の茶道人 宋代茶禪式の茶礼儀を創製したる「劉元甫」の法系者)

人生七十力囮希
肉瘦骨枯氣末微
這裡咄提王宝劍
露呈仏祖共殺機

- (18)
- ② 近重物安「力囮希」千宗守『利休居士の茶道』東京堂、一九四三年、一一五
一一九頁)
前掲書(12)『禪心茶話』二八三頁

はじめに

本章においては、利休の「辞世」の内容を考察することを目的とする。

利休は、禅僧が遺偈を遺すように、人生のある時期より、己の境涯と矜持に相応しい辞世を考え廻らし、準備し、推敲し、死に臨む時のために、備えていたことが、推量されることを、第十章で考察した。「人生五十年」と云われていたこの時代、利休は、晩年に入つて、己の死を考え、いかに死と対峙すべきか、己に相応しい死との対決、死の受容に備えていたと考える。古溪宗陳による利休居士号偈頌に「三十年飽參之徒」とあるように、長年、大徳寺の大林宗菴、笑嶺宗訴、古溪宗陳等の下で、参禅に励んだ利休は大徳寺開祖の「大燈國司遺偈」をはじめ、参禅の師である大林、笑嶺の遺偈、さらに「無門閑」「雲門広録」などを涉獵し、己の境涯と矜持に相応しい文言、語句を探求し、推敲に、推敲を重ねていたことであろう。その足跡を辿りながら、「辞世」の四言四句の偈と和歌における語句の分析と考察を試みた上、辞世の行間を読みとり、利休の本来面目に迫ることが、本章のねらいである。

一 利休辞世の語句の解釈

表千家不審庵蔵の利休真筆とされている辞世、及び、宗旦の二つの模写の辞世については、第十章で考察した。

語句のみ、再度掲げる。

(い) 利休真筆 表千家不審庵蔵

人世七十 力因希

咄吾這寶劍祖伝

共殺

提ル我得具足の

一太刀今此時ぞ

天に拋

天正十九年仲春

廿五日 利休宗易居士

花押

(ろ)

千宗旦筆 利休辞世 不審庵藏

人生七十力圍

希咄吾這宝

劍祖佛共殺

提ル我得具そく

一太刀今此時ぞ

天に拋

二月廿五日 利休居士

宗易

(は)

千宗旦筆 利休辞世 不審庵藏

人生七十力団希

咄吾這寶劍祖仏

共殺

提ル我得具足の一

太刀今此時ぞ

天に拋

天正十九年仲春

廿五日利休宗易

居士
判

(1) 「人世七十」

真筆とされる辞世には、「人世七十」とあるが、表千家不審庵藏の二つの宗旦の模写は、二つとも、「人生」となっている。「人生」は「人の一生。人間がこの世に生きていくこと」

であり、「人世」は「世の中、浮世」を意味する。どちらにしてもこの世に生を受け、この世に生きる」と七十年の生涯ということであるが、「人世」の方がこの生きにくい浮き世に生きてというニュアンスが濃くなると考える。宗旦は、意図するところがあつて、「世」を「生」に変えたのであらうか。それとも無意識に「生」と書いていたのだろうか。また、利休は意図的に「世」を選んだのであらうか。千宗守（十二代 愈好斎）は『利休居士の茶道』において、杜甫の『曲江詩』の「人生七十古来稀」が、利休の耳に残り、ヒントになつたことは疑われないとしている。何故なら、当時、杜甫の『杜工部集』は禅家の間で、愛読されていたものだからであるとしている。しかし、『曲江詩』は「人生七十」即ち「世」ではなく「生」である。杜甫は鎌倉時代、五山の僧によつて、盛んに読まれ始めたが、室町期には、一部の学僧と貴族の間のことであり、杜甫が広く一般に読まれるようになるのは、江戸時代に入つてからであるとある。⁽²⁾ 利休と関係の深い大徳寺ではどのようであつたのであらうか。管見では、利休は大徳寺の僧の遺偈や、中国の禅僧の語録にふれることは多かつたであろうが、果たして、杜甫の詩も読んでいたのであらうか。疑問に思う。

曲江詩

朝回日日典_二春衣
毎日江頭尽_レ醉帰
酒債尋常行處有
人生七十古來稀
穿_レ花蝶深深見
点_レ水蜻蜓款款飛
伝_二語風光_一共流転
暫時相賞莫_二相違_一

(3)

- (2) 「力団希咄」 (利休自筆 不審庵蔵・宗旦による写し 不審庵蔵)
「力圍希咄」 (宗旦による写し 不審庵蔵)
「力口希咄」 (昭和二十四年十月、大阪市立美術館での茶道総合展に出陳された宗旦による写し)

◎ 読み方

「口」、「団」、「圍」の三つの用法においては柴山全慶師が「利休辞世」⁽⁴⁾『表千家』角川書店) 詳細なる分析を行つてゐる。左記に要点のみ纏めることとする。

利休自筆には「力団希」とあり、宗旦の写しには「力圍希」とある。この「力団希」は古来禅者の間に使われてゐる用語であり、その用例を柴山師は『雲門広録』及び『虚堂録』、

『無明録』など、九例を年代順に挙げている。利休の辞世の第二句「力団希」は、それらの語録に基づいたものと推定される。そして、『雲門広録』が年代的に見て、第一であることから、『雲門広録』を典拠とし、無着道忠⁽⁵⁾の『虚堂録犁耕⁽⁶⁾』を傍証に引いて、結論を出している。

咄咄咄力口希。禪子訶、中眉垂。（雲門匡真禪師 九四九寂）

（『雲門匡真禪師広録』巻上『大正新修大藏經』第四十七巻、諸宗教部四、五五三頁）

力団希、再三撈撦始応知。（無明慧性禪師 一二三七寂）

（「無明慧性語録」⁽⁷⁾）

卓主杖。力団唏。咄咄咄。（虛堂智愚禪師 一二六九寂）

（『虛堂和尚語録第一』『大正新修大藏經』第四十七巻、諸宗教部四、九九四頁）

声前一句量外機、三八九力団希、宝鏡当台不鑑。（無学祖元禪師 一二八六寂）

（『禪門分韻』⁽⁸⁾）

無着道忠選『虛堂録犁耕上』（禪文化研究所、一九九〇年）

「力団唏、咄咄咄」忠曰、「団」当作口、雲門錄作口、唏又当作希、雲門錄作希

（一八六頁）

忠曰、団音訛韋有來由雲門語云咄咄咄力口希此口音韋而謬寫作力団希亦為音韋遂以団字為音韋也（一七二頁）

（読み下し）

忠曰、団（カ）の音 韋と訛るに由来あり、雲門の語に曰く、咄咄咄、力口希、此口音は韋にして、謬り写して団となるも亦、音を韋となす。遂に団字を以て音を韋となすなり

すなわち、この用語の解釈を、多少の言い分はあるとしながらも、次のように結論づけている。

「力□希、力団希」は「力□希」と書くをもって正しいとし、「□」は「圍」の古字であるから、音を「イ」と読むのである。「禪林句集」、「茶話指月集」にも「力□希咄」の「リキイキとかな付けがされている例も示している。しかし、「□」一字の場合は、「力」と発音するのが、妥当であろうとしている。

第十章で、掲げた宗旦の模写は、一つは、「圍」とあり、他の一つは、「団」と模写していたことを考察した。しかし、柴山全慶氏によると、昭和二十四年十月、大阪市立美術館に於ける茶道総合展に出陳された宗旦の写しには、「力□希」と書されていたことと、「おそらく宗旦は「力団希」は「力□希」が本来の語形であることを知つており、したがつて、真筆の文字を訂正する意志があつたと考えられる」としている。柴山全慶氏による「昭和二十四年十月、大阪市立美術館に於ける茶道総合展」に出陳された宗旦の模写を含めると、三点の利休辞世の宗旦の模写が現存するということになる。しかし、管見においては、この模写についての他に言及された資料は見ない。

中国学の学者である福永光司氏は、この「□」について、「□」は「圍」の古字であると同時に「國」の古字でもあるので、「國」と区別し、「圍」と訓むとを明示するために韋の上部のカを□のなかに記入し、「団」と作ることが行われていたことを指摘している。さら

に、「咄」は『雲門広録』の「咄咄咄、とつとつとつ 力□希、りきいき 禅子、ぜんす 訝、いぶかり 中眉垂」の第一句「咄咄咄、とつとつとつ」⁽⁹⁾ の「咄」の字を押韻の関係で「力団希」の三字の下に移したとしている。⁽⁹⁾

柴山全慶氏、福永光司氏の以上の解釈から、利休辞世の場合、「力団希」は、「リキ、イキ」と発音するのが妥当であることになる。

前頁で掲げたように、柴山師が禪僧（無明慧性、虚堂智愚、無学祖元）の語録に「力団希」が使われている例を挙げていることから推量するに、「力□希」より「力団希」が使われることが通常多かつたのではないかと考えると、利休が「力団希」と書したことは、頷けるのではなかろうか。

◎ 字 義

次に「力□希」の字義に關して、柴山師は、『碧眼錄古抄』に「力□の二字は団の分字なり。希は助ヶ字。力□希と云うも「エイツ」と云う義なり」の説を探り、力強い叫び声を示した擬音語としている。団を二字に示すのは詩や偈をつくるとき、字数を合わせる文字の技巧によるとする。団は「アツ」とか「エイツ」とかいう叫びの擬音語であるから、その発声の動機や目的にしたがつて、それぞれふさわしい意味をあたえていくべき文字である。そこで、擬音語「団」字そのものについて、考える必要があるとし、無着道忠の『虛

堂錄犁耕上』にも「字彙曰団ハ胡臥切、火ノ去聲進レ船ヲ聲」⁽¹⁰⁾（字彙に曰く、団は胡臥の切、

火の去声、船を進むる声)とある。『新版 禅学大辞典⁽¹⁾』にも「因」は「船を進める声。船をひく声。失せ物を突然見つけ出した時に思わず、発する声。禅門では大悟する時、思わず、知らずに発する一声をいう。因地一下 大悟徹底して、カツと一声すること」とある。

利休の辞世の「力口希」(口)は、「エイツ」は、死に直面し、七十年の人生を振り返つたとき、いかなる心境、心情から発せられた叫びであろうか。

千宗守(十二代 愈好斎)は、『利休居士の茶道』において、その境涯を、「・・・師を尋ね、道を訪ふの人、参究三十年にして忽然心花發現し、此事を會得し、覺えず 因地一聲、物を失ふてもとめ得たるが如く平生に慶快す、・・・」という、大悟徹底に到り、探し求めているものを得た時の、真理に目覚めた時の歎声の「アツ」とか「エイツ」であろうとしている。しかし、柴山師は、千宗守氏(十二代 愈好斎)の見解をはつきりと否定し、利休の辞世の「因」は「〈大悟した歓喜の一聲〉ではなく、〈己に大悟している無生死の心境そのものの端的〉」の提示であるとしている。⁽¹³⁾

さて、福永光司氏は「利休の遺偈の力因希の典拠である雲門広録の「力口希」もまた中國語としては、希(かそけき道の根源的な真理=禪道の奥義)を圍えようとする努力する」の意に解すべきである」とし、さらに「利休が、中国学の一研究者であるわたくしと同じように中国語として訓んだか否かは、またおのずから別個の問題である。」と締めくくつている。⁽¹⁴⁾ 福永説を探るとすると、「人生七十年、心の一つがねを、眞の悟りを、求め、求めて生きてきた、トーツ」という感慨になるのであろうか。

筆者においては、柴山氏の説を首肯し、悟り得た人の境涯から発せられる靈性的「エイツ」であると考える。

(3) 吾這宝劍 祖仏共殺

「吾這宝劍」は文字上は、利休の生命を断ち切らんとする栗田口吉光の一刀であるが、この四句は、利休の靈性的人格の一刀を云わんとしている。古溪の「三十年飽參之徒」である利休の禪人格、禪的境地を言っている。わび茶を大成したところの利休の靈性そのものである。すなわち、利休の本来面目である。

「祖仏共殺」の「殺」は「劍」に関連する修辞的用法にて、文字そのままの意味ではない。利休のこれら「吾這宝劍 祖仏共殺」の表現の典拠は、無門関(第一、趙州狗子)、臨在録(示衆)、碧巖録(第七十七則 雲門の餉餅)が考えられる。また、利休は大燈国師、大林宗菴、笑嶺宗訴などの遺偈からも学んでいたことが推量される。

「吾這宝劍 祖仏共殺」の語句の典拠となると推量される語録と遺偈を掲げ、解説する。

①『無門関』第一 趙州狗子

驀然打発、驚天動地、如奪得閻將軍大刀入手、逢仏殺仏、逢祖殺祖、於生死岸頭、得大自在、向六道四生中遊戲三昧。

驀然まくねんとして打發だはつせば、天を驚かし、地を動じて、閻將軍の大刀を奪い得て手に

入るるが如く、ぶつ仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於いて

大自在を得、ろくどうしそう六道四生の中に向かつて、遊戯三昧ならん。ゆげ（15）

この『無門関』の「趙州狗子」では、趙州が修業僧の「狗子にも仏性があるのでしようか」という質問に対し、「無」と答える。これに対し無門は次のように評唱する。

「參禪し、妙悟を得るには、禪の祖師方によつて定められた閻門を通らなければならない。すなわち、〈無〉という閻門、〈禪宗無門関〉である。普通の分別心を完全に滅してしまい、この閻門を通らないとしたなら、それは、草木に住み着く精靈のようなものに過ぎない。この閻門を通ることが出来れば、趙州に見えることも出来、達磨や祖師方と同じようにものごとを見たり、聞いたり、すなわち、祖師方と同じ境地に近づけるのである。それには、全身全靈をもつて、日夜を問わず、「無」の問題に取り組まなければならない。この〈無〉を〈虚無〉の〈無〉や相對的、二元論的な〈有無〉の〈無〉と理解してはならない。この〈無〉を、吐くことも飲み込むこともできない熱い鉄丸を飲み込んだ時のように、己のうちに抱え込んでいると、悪知惡覺が蕩け出て行き、「打成一片」の境地、すなわち内と外とが一つになる境地、無我無心の純一境、真理と一体となるのである。その〈無〉の境地はある物が、爆発するように、ある時、忽然と、自己の中で爆發的に起動する。自己内部における爆撃である。それは筆舌を超えた驚天動地の境地である。あたかも、蜀の劉備の臣で天下に剛勇を轟かした關羽將軍からその大刀を奪つて、仏も祖師も殺し（超越し）、すなわち、仏縛からも、祖師縛からもあらゆるものから完全に自由になり、生死無常の世界にありながら、全くの自由無碍なる境地を得て、たじょういつべん六道四生において、すなわちどこにおいても「平和と真実の世界」に遊ぶごとき解脱無碍の大自在の境地なのである。平生、あらゆる精神力をもつて、この〈無〉に間断なく集中すれば、悟りの灯がパツとつくであろう。

道流、你欲得如法見解、但莫受人惑。向裏向外、逢著便殺。逢仏殺仏、
逢祖殺祖、逢羅漢殺羅漢、逢父母殺父母、逢親眷殺親眷、始得解脱、
不与物拘、透脫自在

道流、你如法の見解を得んと欲せば、但だ人惑を受くること莫れ。

裏に向ても外に向ても、逢著せば便ち殺せ。仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、
羅漢に逢うては羅漢を殺し、父母に逢うては父母を殺し、
親眷に逢うては親眷を殺して、

始めて解脱し、物と拘わらず、透脫自在なることを得ん。⁽¹⁶⁾

臨在は右の法語の前に、出家者は、修行が肝要であることを自分の経験を例に挙げ、説いている。すなわち、往日、戒律や經論の勉学に励んだが、求道においては、あまり意味をなさないことに気がつき、即刻、投げ捨ててしまい、道を求め、禪に参じた。その結果、大善知識に目覚め、悟りを得るに到つたのであるが、それは、体究練磨の末のこと、ある時、はたと悟つたのである。そして、続けて説いている。

修行者達よ。正しい眞の見解を得ようとすると、人に惑わされないようにせよ。内においても外においても出逢つたものは全て殺せ。（執着してはならない。）仏に逢えば仏を殺し、祖に逢えば祖を殺し、羅漢に逢えば羅漢を殺し、親類に逢えば親類を殺し、そうして始めて（全てのものに束縛されず、超越して）、解脱が可能となる。何物にも拘束されず、透脱して自在を得るであろう。

③ 碧巖錄卷第八 第七十七則 雲門餉餅

「本則」舉。僧問雲門、如何是超仏越祖之談。開。旱地忽雷。拶。門云、
餉餅。舌拄上齶。過也。

挙す。僧雲門に問う。「如何なるか是れ超仏越祖の談。」開。旱地の忽雷。

拶。門云く、「餉餅。」舌上の齶を挂う。過也。

ある僧が雲門に問うた。「仏も祖も超越したところの談とはいかなるものなのでしょうか。」ほころび、隙が見えた！（僧の問が破綻しているさま）これは何と青天の霹靂の問。ひと突き迫った。（僧が雲門に突っ込んだ）

雲門は答えて云う。「餅。」僧は舌が動かず、物も言えない。見過してしまった。（雲門の答えを捉えることが出来なかつた）

これは、仏祖を超越し、仏祖の言葉に縛られず、自在でありながら、仏祖の道にかなつてているという境涯、この大自在の「玄玄微妙」の境地についてある僧が雲門に問うてゐる。雲門は、「餅。」と応じる。

④ 碧巖錄 卷第八 第七十五則 鳥臼屈棒（鳥臼の屈棒）

垂示云。靈峰寶劍、常露現前。亦能殺人、亦能活人。在彼在此、同得同失。
若要提持、一任提持。若要平展、一任平展。且道、不落賓主、不拘回互時如何。試舉看。

垂示に云く。靈峰の宝劍、常露現前。亦た能く人を殺し、亦た能く人を活かす。彼に在り此に在り、同得同失。若し提持せんと要せば、提持するに一任す。若し平展せんと要せば、平展するに一任す。且く道え、賓主に落ちず、回互に拘わらざる時如何。試みに举す看よ

靈妙な鉢先を持つ宝剣とは、般若の慧劍のことである。見性をした者にしか持てない名剣なのである。それは常に手中にある。人を殺すことができれば、人を活かすこともできるものなのである。かしこにもあり、ここにもある。与奪自在な働きをすることが出来るのである。その名剣を鞘に納めておくことも、抜いてズバリと使うことも把住、放行、自由自在なのである。その宝剣をもつて、賓主に拘わらず、互いに入れ替わり、はたらくとしたら、どうであろうか。ここに例を挙げるので、見てみなさい。（18）

⑤ 遺偈

◎ 宗峰妙超〈大燈國師〉（一二八二～一三三七）

遺偈本文

截断佛祖

吹毛常磨

機輪轉處

虚空咬牙

建武丁丑蠅

月 日 (花押)

珍重

首座大衆

(釈文)

佛祖を截断し、
吹毛常に磨す、

機輪転する處

虚空牙を咬む

建武丁丑蠅

四
十二

月 日 (花押)

珍重

首座大衆

(19)

◎ 大林宗套 (一四八〇~一五六八)

遺 偻 本 文

吾家寶劍

的的常磨

臨行急用

鋒刃破那

正月二十七日宗套 (花押)

一衆珍重

(釈文)

吾家の宝劍

的的常に磨す

行に臨み急ぎ用ゆれば

鋒刃破せん

正月二十七日宗套 (花押)

一衆珍重

(20)

◎ 笑嶺宗訴（？）一五八三(1)

遣偈本文

因雲呵雨七

十九年斬却

魔佛吹毛靠

天

天正十一年十一月廿九日宗訴（花押）

一衆珍重

(釈文)

雲を因し雨を呵し

七十九年なり

魔佛を斬却し

吹毛天に靠る

天正十一年十一月廿九日宗訴（花押）

一衆珍重

(21)

一一 利休辞世の内容解釈

利休は秀吉からの自刃の命を受け、死と向き合う。生死の岸頭に立ち、静かに端座し、瞑目すると、過ぎ越し七十年の人生が感慨深く、走馬灯のように過ぎ行く。今日を限り、この七十年の人世が終結する。これでよい！悔いはない。このまま、永訣を告げよう、

新たな出立であるぞ、エイツ！トーツ！

般若の慧劍とも云うべき、吾がこの靈的劍を揮つて、祖師も仏も超越し、あらゆるものから超脱し、大自在を得て、この生死無常の人世から、不生不死の大空へと飛び立つのだ！

今ぞ、吾がこの命の靈的劍を、天空へと抛とう。

「力団希咄」（エイツ！）は利休の靈性の鋭い一叫である。「禪機の激しさ」がこもつてゐる。利休の剛毅な人格を伺わせる。また、利休の「たぎる」氣質も浮かんでくる。七年の人世を概観し、その七十年の人世に大死し、絶後に蘇った境地からの一叫である。悟

り得た大悟解脱の境涯からの一叫である。

「吾這宝劍 祖仏共殺」は前節一一（3）において、解説した『無門関』に見る、関羽將軍から奪い取つたその名刀によつて、仏も祖師も殺し（超越し）、すなわち、あらゆるものから完全に自由になり、生死無常の現世にありながらも、全くの自由無碍なる境地、ろくどうしちょう六道四生、どこにおいても、天上に遊ぶごとき解脱無碍の大自在の境地と同内容を意味するのである。「無生死の大自在を得た境地」なのである。生死相対の無常なる世界から不生不死の絶対世界への飛躍は「吾這宝劍」を揮うことによつて、なされたのである。この「吾這宝劍」は前述したように、文字上は、利休の生命を断ち切らんとする栗田口吉光の一刀であるが、利休の靈性的人格の一刀を云わんとしている。その一刀は、大燈国司の遺偈にある「截断佛祖 吹毛常磨」、すなわち、「佛祖」を「截断」して來た、毛をも切り捨てるほど鋭い刃先が磨滅した一刀である。「利」「休す」の境涯を意味する。古溪の「三十年飽参之徒」である利休の禪的境地、利休の禪人格を言つてゐる。

この「宝劍」は前節で列举したように、『碧巖錄』第七十五則「鳥臼屈棒」における「靈峰寶劍」、笑嶺宗訴の師、大林宗套の遺偈における「吾家寶劍」とも 同義である。

つぎの利休辭世の「祖仏共殺」は、『臨在錄（示衆）』における「逢仏殺仏、逢祖殺祖」、『碧巖錄』第七十七則の「雲門の餉餅」の「超仏越祖」と同義である。すなわち、仏祖を超えた究極の境地とは、あらゆる規矩、価値観を超脱する、「真正の悟り」、「絶妙の悟り」、「無生死の大自在」を意味するのである。また、大徳寺開山、大燈国師の遺偈の「截断佛祖 吹毛常磨」、利休の師、笑嶺宗訴による遺偈「斬却魔佛 吹毛靠天」も、「吾這宝劍 祖仏共殺」と同義、同内容の表現であるところに、利休は辭世を遺すに当たり、『雲門広錄』『無門関』『臨在錄』『碧巖錄』等の語錄や參禪の師である大徳寺禪僧による遺偈などから学んでいたことが推量されるのである。

最後の和歌「提ル我得具足の一太刀今此時ぞ天に拋」は四言四句と意味内容は同じである。「我得具足の一太刀」は自分の一番大切な掛け替えのない道具、太刀ということであり、前述の「吾這宝劍」と同義である。利休の禪人格、利休の靈性を意味していることは明らかである。「拋」は、拋筌斎という斎号を用いていた利休の茶境とも結びつく。『宗子』にある「得魚而忘筌」を想起させる。「この生命の一刀を、我が身を、今この時、不生不滅の絶対的世界へ向かつて、拋つ」という意味であり、自刃に立ち向かう利休のいさぎよさ、覚悟、豪氣さ、気魄が漲り、禪機の鋭さを放つてゐる語句である。同時に、現世の権力を超越した剛毅さと利休の大胆な強い性格が、現れてゐるようにも感じる。

ま　と　め

本章においては、「利休辞世」の語句及び、内容の分析、解釈を、柴山全慶氏の「利休辞世⁽⁴⁾」及び倉澤行洋氏の「利休の求めた茶とその死—辞世をめぐつてー」からの示唆に基⁽²²⁾づいて、考察を行つた。

特に「力口希咄」「力団希咄」、「力圍希咄」の読み方、その意味するところを考察した。

「力口希」「力団希」、「力圍希」の用例を、いくつかの禅語録に求めた結果、『雲門匡真禪師広録』にある「咄咄咄力口希。禪子訝、中眉垂」が、もつとも古い用例であるところから、本来「力口希」とあるべきといふ、誤つて、「力団希」とされ、通常使用されて来たこと、また、「口」は、「圍」の古字である故、「圍」とされる例も瞥見した。それ故、「口」は発音を「イ」とされること、及び、「力団希」は、「リキイキ」と読み、「力団希咄」（「リキイキトツ」）は、「えいっ！」「やア！」という叫び声の擬音語であり、利休の辞世においては、大悟徹底した人の発する激しい一叫「えいっ！」であることを理解した。

利休の「吾這寶劍 祖仏共殺」は、『無門関』、『臨済録』、『碧巖録』また、大燈国司の遺偈に、同内容の語句「逢仏殺仏、逢祖殺祖」や「靈峰の宝剣」、「截断佛祖 吹毛常磨」等からの影響であることが分明し、利休がそれらを参考にしたであろうことを考察した。

利休の辞世の意味する境涯は、「一口吸尽西江水」、すなわち、西江の水を飲み尽くし、「大死一番絶後蘇」った境地である。すなわち、第七章において、考察した古溪の居士号賀頌の詠う「龐老神通老作家 飢来喫飯遇茶々 心空及第等閑看風露新香隱逸花」、そして、春屋の居士号偈頌「宝劍磨來勢掃軍 浮世穿鑿不相聞 転身處任韶陽答 高臥閑眠對白雲」の居士号偈頌「宝劍磨來勢掃軍 浮世穿鑿不相聞 転身處任韶陽答 高臥閑眠對白雲」の境涯と同内容の境涯を、すなわち、「遊戯三昧ならん」の境地を、利休は、自刃に際し、「辞世」として、遺しているのである。そして、その表現からは、利休の強い個性の表出が、窺えるのである。それは、宗旦の辞世の句「一息切斷 咄々喝々 看今轉機 審茶煙作 虚空めか こくうにとふと 生来て 又くくくうと成鐘の聲」⁽²³⁾から、読み取れる大らかな、謙虚な、少々諧謔的にひびく「辞世」と比較すれば、利休の辞世の激しさ、鋭さは、歴然であろう。それは、辞世を書する状況の大きな違い、また、両人の性格の相違に起因することも無いとは云えないが、筆者においては、それより、わび茶の大成者と秀吉の參謀との不二の「人世」を生きた大器であつた利休の自刃を前にしての「辞世」であるが故に、剛毅さ、氣魄の漲り、禪機の鋭さ、激しさは、起因するのではなかろうかと考える。

高僧や高徳の居士の「遺偈」や「辞世」の拙い解釈は、恐れ多く、憚られることがあるが、「研究」ということで、お許しいただくとする。

- (1) 千宗守『利休居士の茶道』東京堂、一九四三年、一〇六頁
- (2) 黒川洋一『鑑賞 中国の古典 17 杜甫』角川書店、一九八七年、二四頁
- (3) 黒川洋一『鑑賞 中国の古典 17 杜甫』角川書店、一九八七年、一三六頁
- (4) 柴山全慶「利休辞世」千宗左編『表千家』角川書店、一九六五年、八二頁～八六頁
- (5) 無着道忠（一六五三～一七四四）、臨済宗、妙心寺に住す。禪門の經典、祖錄の注解等の業績あり。（禪学大辭典編纂所編『新版禪学大事典』大修館、一九八五年、九三五頁）により抜粋）
- (6) 無着道忠撰『虚堂錄犁耕』禪文化研究所、一九九〇年、一七二頁、一八六頁
『虚堂錄犁耕』は無着道忠著『虚堂錄』に語釈をなしたもの。（禪学大辭典編纂所編『新版禪学大事典』大修館、一九八五年、二〇五頁より抜粋）
- (7) 前掲書（4）「利休辞世」八三頁
- (8) 前掲書（4）「利休辞世」八三頁
- (9) 福永光司「千利休『遺偈』の訓み方—中国学の一研究者として」『淡交』別冊29号、一九九九年一月
- 前掲書（6）『虚堂錄犁耕』一七二頁
- 禪学大辭典編纂所編『新版禪学大辭典』大修館、一九八五年、一三三一頁
- 千宗守『利休居士の茶道』一一〇頁
- 前掲書（4）「利休辞世」八六頁
- 前掲書（9）「千利休『遺偈』の訓み方—中国学の一研究者として」
- (14) 平田精耕（天竜僧堂）「無門関」西谷啓治・柳田聖山編『禪家語録II』〔世界古典文学全集〕36B、筑摩書房、一九七四年、三六一～三六二頁
- (15) 秋月龍珉「臨在錄」西谷啓治 柳田聖山編『禪家語録I』〔世界古典文学全集〕36A、筑摩書房、一九七二年、三四〇頁
- (16) 勝平宗徹（南禪僧堂）「碧巖録」西谷啓治・柳田聖山編『禪家語録II』〔世界古典文学全集〕36B、筑摩書房、一九七四年、三一一頁
- 前掲書（17）「碧巖録」三〇八頁
- 古田紹欽『遺偈の書』毎日新聞社、一九八二年、一八一頁
- 前掲書（19）『遺偈の書』一八六頁
- 前掲書（19）『遺偈の書』一九六頁
- 倉澤行洋 講演『利休の求めた茶とその死』二〇〇八年十一月八日、宝塚造形芸術大学新宿キャンパス公開講座
- 千宗左編『不審庵伝来 元伯宗旦文書』茶と美舎、一九七三年、写真19
- (23)

結論

本論文においては、利休における「わび」は、利休の「本来面目」から生まれ出でたことを論証することを目的とした。筆者は利休を秀吉の茶頭たるにとどまらず、秀吉の側近中の側近として、政治的辣腕の持ち主でもあり、利休処罰の罪状の一つにも上げられている売僧的一面もありというように、振幅の大きな、複雑なる人物として捉え、そのような利休の「本来面目」が、藝術と政治のせめぎあいの中から、芭蕉が『笈の小文』に云う「一」が貫道するところの茶の湯を創造したと考えるのである。

西田幾多郎の云う「深き底」、鈴木大拙の云う「靈性」、久松真一の云う「無相の自己」は、仏性とも、人間の本来面目とも云い換えることが出来るであろう。

本論文においては、利休の茶の湯の根源は、利休の「本来面目」、すなわち、「靈性」であることを探究して行くことがねらいである。やがて、それは利休が自刃受諾という激しくもあり、しかし、また、静かな受動性とも云える起動性をもつて、終つたことを、利休の内面を表出している史料から論証した。また、藝術と政治における世にすぐれた才智の不二の人であつたことが、利休に悲運の最期をもたらすことになつたことを論証し得たかと考へる。利休の「わび」は、「如何に生きるか」、「如何に死ぬか」ということがその命題であつたことを明らかにすることをねらいとした。

第一部「わびの概念」においては「わび」の語彙の意味とその変遷について、考察した。一般的に、茶の湯の概念としての「わび」は、不足の状態に意義を認め、そこに内実の豊かさを見ようとする「物より心を重視する」という意味で用いられて来ているが、果たして、「わび」が、どのような経緯で、茶の湯の概念となつて来たのかを考察するという基本的研究を行つた。

第一章においては、「わび」の国語学的意味を、万葉集、勅撰和歌集、また、中世の隨筆等において求め、愛情の喪失感、社会からの疎外感等、嘆きの表現であったことを理解した。

「さび」も、歌においては、ほぼ「わび」と同様な意味で用いられていたが、唐木順三、そして、宗旦及び江岑宗左は、茶湯が目指すべき境涯や境地に「さび」を用いていることに注目した。

第二章、第三章では、珠光の「心の文」及び「紹鷗侘びの文」を精査した。「心の文」においては、「物より心を重視する」という思想が、語られてはいるが、「わび」なる語彙は、見られなかつた。「紹鷗侘びの文」において、茶の湯において、初めて「わび」が、「正直に慎み深くおざらぬさま」という哲学的意味をもつて、登場したことを確認した。

第四章では、『南方録』に謂う「侘び」は、「清淨無垢ノ佛世界」等と定義され、茶禪一味論が展開された。禪的色彩の濃い「侘び」の定義がされていることに注目した。利休の「わび」を「花をのみ待つらん人に山ざとの雪間の草の春を見せばや」の歌に寄せて説明し、無一物の世界を破り、そこから起動する躍動感ある生命力こそが、利休のわびであるとしている。また、『南方録』は、詳細な曲割論を展開しながら、その曲割を放下し、然も自然との規矩法則に適っている境地を究極の境地とし、利休がその究極の境涯にある「大悟ノ茶人」とあると語つてることを考察した。そして、そのような境地を『南方録』は、「わび」の究極の境地であるとしていることを明らかにした。

第五章では、『山上宗二記』の「侘数寄」の一いつの意味を中心に考察を行つた。管見においては、一つは、名道具を所持せず、創意に優れ、技量もあり、茶の湯における根本精神の堅固な茶人を意味する「侘数寄」であり、他は、茶湯における究極の境涯を意味する「侘数寄」であると整理した。前者の「侘び数寄」に善法の名が上げられている。後者は、「古之曰、茶湯名人ニ成ての果ハ道具一種サヘ樂ハ弥侘数寄力専也」と表現されている。数寄の意味する内容を、『紹鷗門弟への法度』にある「数寄者といふは隱遁の心第一に侘て、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし」の意味する境地とほぼ同内容の境地と解釈する谷晃氏の見解を首肯し、その数寄の究極の境涯が、「侘び数寄」であり、茶人の究極の境涯であると理解するとすると、利休の「わび」の内実には、「侘び数寄」の概念をはるかに超えるものがあると結論付けた。それは、「隱遁」と「脱俗」の相違である。「侘び数寄」には、隱遁、遁世の意味が加味されるが、秀吉の參謀であつた利休の「わび」は、脱俗の境涯に存するということを、第六章以降の考察により、論証され得ると考える。「隱遁」と「脱俗」の相違は、却来、起動性へと展開するか否かにかかる問題である。

しかし、この「結論」のまとめにおいて、利休の却来、起動は、世間において、成されたが、善法、西行、心敬等の遁世者には、別の形での却来、起動があり得たのかもしれないとの考えに到り、『山上宗二記』の「侘び数寄」の考察に後考を必要としている。

同時に利休の茶の湯を、『宗湛日記』及び『長闇堂記』の考察も交え、『山上宗二記』における、一物も持たざる侘数寄にも、一物を所持する「名仁」にも求められている条件の一つ、「胸の覚悟」に焦点を絞つて、「侘数寄」の「胸の覚悟」、「名仁」の「胸の覚悟」の内容を考察する。利休の「胸の覚悟」については、特に「茶湯者之覚悟又十体事」における「一期ニ一度之参会」の思想を中心に、利休が緊張感漲る厳しい精神的世界の建立を求めたことに、見て行く。「名仁」として、宗二が名を上げている珠光、紹鷗の茶の湯における「胸の覚悟」も考察し、利休のそれと比較する。そして、利休の「胸の覚悟」は、利休自刃へと繋がつていたことを論証した。

『山上宗二記』の考察は、「第十章 利休自刃の真因」においても再度取り上げ、利休自刃の真因とその受諾とが、宗二の語る利休の「当世の茶湯」の「わび」にあつたことを明らかにした。

「第二部 利休と禅」においては、利休の「本来面目」、「深き底」を探究するために、利休と禅の関係の考察を行つた。

第六章においては、参禅の師、古溪宗陳が利休に与えたであろう禅的、靈的影響、感化を、古溪による、「利休居士号賀頌」の解題と、その親交を「天正十六年九月四日朝 於聚楽二利休居士台子之茶湯」の会によつて、考察した。まず、古溪による賀頌は、唐の龐蘊居士に見紛う程の悟徹の境涯にあると利休を称えるに際し、龐蘊居士と馬祖大師の問答「不与万法為侶者、是什麼人」（「西江水の公案」）から多くの語彙が引用されていることを理解し、「不与万法為侶者、是什麼人」の問答の分析から、利休の悟徹の具体的な内容が理解されると考え、「西江水の公案」（一口吸尽西江水）の精緻なる考察を行つた。その結果、日常生活が禅道であり、水を運び、柴を搬ぶという日常の営みに至妙な神通が働く境涯にある龐蘊居士の姿を明らかにすることが出来、古溪和尚の利休観を考察することが出来た。

千宗易が「西江水の公案」を透過し、古溪和尚から抛筌斎号を受けたのは、天正元年九月とも十一月ともいわれると伝えられているのであるが、石田雅彦氏は「仙嶽宗洞答問二十一條」を根拠に、利休は、古溪ではなく、笑嶺によつて、「西江水の公案」を透過したとしていることから、「仙嶽宗洞答問二十一條」における利休の見解を瞥見した。笑嶺和尚の「萬

法与侶為らざる者是れ什麼人ぞ」との問いに、利休は「鯉^{はし}趨りて庭を過ぐ」と応じ、笑嶺は「意旨如何」と、利休は「活鱗々地」と答えている。また、利休が怠らず、参禅を行つてい
たことの例として、天正十年十月十四日の古溪の大徳寺總見院における入室勘弁にふれた。この折の法筵に、古溪は、「西江水」の公案をもつて、問答を行つてゐる。古溪の問いに、宗易は、「海内の豪俊、奔走して帰る」と応ずる。さらに古溪は、「意旨如何」と問う。利休は「乾坤独歩」と答える。この二つの利休の見解の解釈及び考察の時間と「すべ」を持たず、

ここから、利休の禅的靈性の解明を出来なかつたことを、残念に思い、今後の課題である。

次に、秀吉の詔により、流謫の身となつた古溪のための茶会を、古溪送別ではなく、想望の茶会であるとの立場において、「茶之湯次第書」（東京藝術大学附属図書館蔵）及び『利休

於聚樂四畳半座敷図』（堀口家蔵本 寛文拾式年書写）から、「天正十六年九月四日朝 於

聚樂ニ利休居士台子之茶湯」における、利休の古溪への心情を考察した。特にその日用いたとある「幾島虛堂の墨蹟」の文字「急々帰來語此情」に古溪への利休の想いを見たのであるが、この文字「木葉辞柯霜氣清 虎頭戴角出禪局 東西南北無人處 急々帰來語此情」は、堀口家蔵本にのみ記載のある文字であり、千原弘臣氏は、『宗湛日記』による「天正十五年十月十二日に聚樂第」にて宗湛が見た虛堂の墨蹟の文字「巖桂初飄好問津軟風輕結露華新諸方不用多招^レ手自有尋香逐臭人」ではなかろうかとしていることから、二つの墨蹟の内容の

解説、及び史料的考察を行つた。ただ、『宗湛日記』には、「床に虚堂の文字懸テ有」とあるのみで、「生嶋虚堂」とは書かれていないことに筆者は注目している。天正十五年当時、秀吉所持の虚堂の墨蹟が「生嶋虚堂」の一軸のみであったとしたら、前述の茶会で用いられた墨蹟の文字は、宗湛が見た虚堂の文字になることになるが、本章においては、数少ない史料を瞥見したに過ぎず、さらなる検証を必要とする。堀口家蔵本の文字は、『虚堂和尚語錄』の「茂侍者を送る」に典拠するものであり、大燈国師の投機の偈は、その七言絶句の二句の「東西南北無人処」によるものであることや、虚堂智愚は、大徳寺開山大燈国師（宗峰妙超）の師、南浦紹明が参禅した宋の高僧である故に大徳寺の「和尚達を本そう」するに誠に相応しい一軸であつたことを考察した。

本章最後に、自刃直前の商量ではなかろうかとされている古溪との商量「青黄二碗」（『古溪宗陳禪師法語』高桐院子院清源庵藏）を考察し、利休の悟境と、古溪と利休が深い靈的結びつきがあつたことを論じた。この商量「青黄二碗」の解釈について、利休は、「江湖風月集」にある偈頌「守口瓶」を踏んでいて、その中の一句「青天白日怒雷奔」を受けたものであり、それは、利休自刃の原因に考えられている讒言を利休が含んで、応じたのであるとの説があることから、利休に讒言があつたことについて語る『千利休由緒書』、『三斎公伝書』、『茶道要録』等の史料を涉猟した。また、「お龜に思い置く」の文については、讒言によつて、流罪となつた菅原道真と同様、利休自身も潔白であることを、娘「お龜」に告げている文との解釈を示した

第七章においては、古溪による利休居士号賀頌、利休居士号の春屋宗園、及び仙巖宗洞による偈頌と利休画像の古溪及び春屋による贊の精緻なる解釈を行つた。道号は、「被授者の個性や精神的境涯などを考慮して、贈られるものである故、「利休」という、道号、居士号の意味を説く偈頌や贊から、利休の境涯、また、その人物像を明らかに出来たと考える。古溪、春屋宗園、仙巖宗洞によるそれぞれの偈頌や贊は、同工異曲ではあるが、「利、休す」の意味が説かれていることを論証した。すなわち、禅における悟りの境地とされる遊戯の境地である。利休の「本来面目」は、この「遊戯」の境地にあり、そこにこそ、當に利休の「わび」があると考えるのである。「遊戯」の境地の内実の解釈は、利休の「わび」の解釈において重要である。『南方録』「覚書」には、利休の「わび」を「花をのみ待つらん人に山ざと雪間の草の春を見せばや」の歌に寄せて説明している。無一物の世界を破り、超え、そこから起動する躍動感ある生命力こそが、利休のわびなのであると、すなわち、その歌に象徴される利休の「わび」の特質は、却来、起動性であることは、第四章で明らかにした。「遊戯」の境地を却来、起動に焦点を当てながら、第十二章における「利休辞世」の考察を行うことを必要とした。

第三部「利休の自刃」では、利休の自刃周辺を主として、考察した。

まず、第九章では、秀吉政権の中枢に位置するという辣腕にして、傲岸である利休の繊細

な面を利休自刃直前の三つの書状を中心に考察した。非常時において、人が見せる一面から、平常窺われない面が発見されるものである。

三つの書状の第一は、利休自刃の一か月前（天正十九年閏正月）二十二日付、細川越中守宛書状で、高麗茶碗「引木の鞘」を忠興に贈ることがその書状の主旨であるが、大徳寺周辺で、何か只ならぬ事が起り、利休が窮地に陥っていることを推量させる書状である。

次に（天正十九年）一月十四日付、松井佐渡守康之宛書状である。利休は、秀吉の「御詫」により、二月十三日夜、聚楽屋敷を出て、堺へ下向する。松井康之は、飛脚にて、見舞いの書状を送つたものと見え、この書状は、その返書である。康之への謝意と淀の船着場まで、厳しい状況の中、人目を忍んで、見送りに来た細川忠興、古田織部への感謝を伝えてほしい旨が認められている。堺へ蟄居下向の状況が推量される書状である。

最後に（天正十九年二月）十五日付、芝山監物宛書状である。この書状からは、秀吉からの蟄居せよとの詫により、淀川を渡り、堺に下向しなければならなかつた利休の「かなし」い心情が吐露されている。

以上三つの書状は、辣腕にして、傲岸な、そして、たぎる性格の利休からは、意外とも感じられる利休の纖細な優しい心情が、表出されている書状であることを考察した。人間利休の弱い部分と見ることもできようが、複雑、かつ幅の広い人物である利休の感性の纖細さと考察した。その感性の纖細さは、また、利休の鋭さ、激しさへと変容するところのものであり、その人となりにおいて、稀なる傲岸さと強気さ、同時に、感性の纖細さ、鋭さという両極を利休は、合わせ持つていると結論づけた。この書状には、悲哀感に沈む利休がいるが、

一時、そのように憂^{うれひ}の波に揺れはしても、利休の根底には、その波の届かない「深き底」が在り、彼を支えていたことを強調した。利休のわび茶の源泉は、そのような複雑な清濁合^{せきじゆごう}わせ持つた利休なる人物の根底に存する「深き底」、すなわち、利休なる人物の「本来面目」であると結論づけた。すなわち、理性と感性の根底に存する靈性である。

本章では、利休の内面と同時に、利休の堺蟄居下向時の巷間の噂や利休誅罰の原因とされる罪状や「利休切腹」に関する記述を、『時慶記』、『晴豊記』、『北野社家日記』、『多門院日記』、『鈴木新兵衛の書状』等から史実を考察した。また、利休自刃の折の状況を『千利休由緒書』、『茶道要録』、『利休居士伝書』からも涉猟し、利休自刃当時の利休の内面と世間の有様、社会状況とを合わせて考察することにより、天正十九年二月当時の利休を、浮き彫りにすることが出来た。

第十章では、利休自刃の真因を考察する。

第九章において、自刃直前の三つの書状の考察に当たつて、利休誅罰の罪状を、『鈴木新兵衛の書状』、『晴豊記』、『北野社家日記』等々の史料により、①大徳寺山門に自己の木像をあげたこと。（不遜・僭上）② 茶器の売買や周旋などによって、不当の利益を得るという売僧の所行があつたこと。『千利休由緒書』『三斎公伝書』からは、③利休の息女を秀吉が所望したが、利休が応じなかつたこと、この三つの罪状がその原因であることを考察した。

しかし、従来、利休研究家は、この三つは表向きの罪状で眞の原因は他にあろうとし、各説（①秀吉と利休のわび・美意識の相違、②政治的謀殺、③利休の専横・僭上）をあげている。管見においては、そのどれもが、当たつていると考えられなくはないのである。その一説、政治的謀殺に関して、天正十九年当時の利休を取り巻く秀吉を中心とする政治的背景や秀吉政権内の力関係等、歴史的背景の基本的な考察を行つた。天正十九年正月二十二日の秀吉政権における両輪の片輪であり、利休の擁護者でもあつた秀長の死は、利休の立場を弱いものにし、其の一方、豊臣政権の磐石化を進めている石田三成派は勢力を強化し、彼等にとつて、利休の存在は、邪魔なものであり、その失脚を謀るのである。そのような政治的状況の中、利休の僭上に、秀吉はじめ彼を取り囲む諸大名、茶頭達の反感があつたこと、茶の湯の志向のズレに起因する秀吉との間に生じた心理的溝、また、侘びを入れない利休の覚悟、これらのすべての要素が相乗効果を生み、利休滅亡へと拍車を掛けたのであるとの結論に到つた。そして、「利休滅亡」に、逃れ得なかつた「定め」のようなものを見るに至つたことを論じた。まず、「利休自刃」の原因、要素は、利休自刃の天正十九年二月前後に、利休が、置かれていた状態、状況の全てにあると結論する。

次に、『山上宗二記』から、天正十年から利休自刃の天正十九年までの九年間の間に主流となつた利休が追及した新しい茶の湯、すなわち、『山上宗二記』の云う「当世の茶の湯」の本質、すなわち、利休のわびに、自刃受諾の真因なり、伏線があつたことを考察した。

「当世の茶の湯」は、「山ヲ谷、西ヲ東ト茶湯ノ破^ヲ法度^ヲ」しかも「何事モ面白」いといふ茶の湯であつた。道具においても茶室においても、茶人としての在り方においても、これまでに常識とされてきた価値観の倒置、転換であり、常識や既成概念を覆し、破るものであつたことを論述した。また、「茶湯者之覺悟十体事」及び、「茶湯者之覺悟又十体事」においては、「きれい数寄、心の中猶以專也」、「上をそさうに下を律儀ニ、物之はつのちかハぬ様にすへし」の条項からは、特に權力や權威におもねらない思想を読み取つた。そのような「当世の茶の湯」の根本思想が、利休のわびであり、利休の本来面目によるものであると考察した。

利休が秀吉の筆頭茶頭であり、政権の中枢に位置する、秀吉の參謀であり得たのは、彼の、茶の湯における非凡なる才能と優れた政治的手腕と、この二つのことだけで、その地位、その立場を占めていたられたとは、考えられない。その文武両道における「世にすぐれたる」器量と同時に「けかきしとおもふ御法のともすれば 世わたるはしと成そかなしき」と常に吟じたということから推察され得るに、秀吉への妥協やおもねりが、必要とされたに相違ない。利休が、何らの弁解もせず、從容と死を受け入れたことは、「世わたるはし」を捨て去つたと考察した。すなわち、それは、妥協とおもねり無くしては成立しなかつたであろう秀吉との関係への永遠の訣別の宣言でもあつたのではなかろうか。本来の利休自身への回帰だったのではないかろうか。利休は、當に「大死一番絶後蘇」たのである。

先に、「利休自刃」の原因は、利休自刃の天正十九年二月前後に、利休が、置かれていた

状態、状況の全てにあると前述したが、中でも、「利休滅亡」の真因は、自刃を受諾した利休自身の中に、すなわち、利休の本来面目にあつたとの結論に到つた。

第九章では、利休を取り巻く天正十九年二月当時の社会的状況と人間利休の本来面目の拮抗を考察することをねらいとした。

第十章、第十一章では、利休辞世の句の精査を行つた。

第十章では、表千家不審庵所蔵の利休真筆の「辞世」と二つの宗旦の写しとされる「辞世」、この三つの辞世を中心に、基礎的な考察を行つた。特に真筆とされる辞世に関するでは、利休没後、万代屋宗貫に渡り、その後、江戸の冬木家蔵となり、川上不白の奔走により、如心斎の時代に、表千家に戻つたことが、先学の研究により、明らかになつていることを確認した。宗旦の写しについては、利休自筆の辞世との文字の相違、「人世」（利休真筆）と「人生」（宗旦模写）、及び「力因希咄」（利休真筆）と「力園希咄」（宗旦模写）に注目し、その詳細は、第十一章で明らかにした。また、真筆か否かは、問題であるが、表千家所蔵以外の二点の利休辞世も、利休真筆の「辞世」の解説、内容理解の補足と比較のために行つた。利休真筆において、「天に拋」とあるところを「の」の二点は、「天に靠」、他の一つは「天にヨセカク」とある。「拋」は、「この生命の一刃を、我が身を、今この時、不生不滅の絶対的世界へ向かつて、抛つ」という意味であり、自刃に立ち向かう利休のいきぎよさ、気魄が漲り、禅機の鋭さを放つてゐる語句である。これに対して、「靠」「ヨセカク」は、天に頼る、天にまかすという意味であり、「拋」に比べると、気魄に欠ける感があると考察した。

また、一つは、利休七十歳時ではなく、天正十四年、六十五歳時に書されたものであることから、利休の気持の推移を考察すると同時に、利休は辞世を何回か書き、推敲を重ねていたことの傍証になると考察した。さらに、『千利休由緒書』と『茶道要録』には、「旦藏司エ」として、宗旦宛に利休が二月二十八日、すなわち、死の直前に書き残したとされる「辞世」についての記述がある。日付が二十八日とされていることと「旦藏司エ」として宛名が書きされていること、また「拋全斎利休」と記される等、他の「辞世」と相違する点に注目した。第十一章においては、利休真筆とされる「辞世」の字義の詳細な解釈を、柴山全慶氏による「利休辞世」（千宗左編『表千家』角川書店、一九六五年）の先行研究に基づき行つた。特に「力因希咄」の読み方とその意味については、「因」は、「イ」と発音すること、「力因希咄」（リキイキトツ）は、大悟した人の「エイツ」という一叫であることを考察した。また、「口」は、「圍」の古字であり、宗旦は、その知識がある故、利休真筆の「因」を「園」と模写したことが判明した。先学の研究から、『雲門広録』には、「咄咄咄力口希」とあるが、その後の『無明録』や『虚堂録』では、「力因希」とあるべきところ、誤つて「力因希」とされたことを理解した。その後、禅門では、「力因希」が、慣例的に用いられて來たと解釈し、利休が、「力因希咄」と書したことは、領けるものがあるとの結論に到つた。

さらに、「吾這宝劍 祖仏共殺」の解釈に当たつては、利休は、『無門関』『臨在録』等々の語録、また、大燈国師や大林宗奪の遺偈等々を参考にしたことが推量された。利休の辞世

の「吾這宝劍」は、「靈峰寶劍」(『碧巖錄』第七十五則) や「吾家寶劍」(大林宗菴の遺偈)と、同義に用いられていることを明らかにした。すなわち、文字上は、利休の生命を断ち切らんとする栗田口吉光の一刀であるが、利休の靈性的人格の一刀を云わんとしている。その一刀は、大燈国司の遺偈にある「截斷佛祖 吹毛常磨」、すなわち、「佛祖」を「截斷」し、毛をも切り捨てるほど鋭い刃先が磨滅した一刀である。すなわち、「利、休す」の一刀である。「祖仏共殺」は、『臨濟錄』「示衆」の「逢祖殺祖、逢仏殺仏」、また、『碧巖錄』「第七十七則 雲門餅餅」における「超仏越祖」と同様の意味を有する。「吾這宝劍」によつて、仏も祖師も殺し（超越し）、この意味は、あらゆるものから完全に自由になり、自由無碍なる境地、天上に遊ぶごとき解脱無碍の大自在の境地にあるということを考察した。すなわち、「利、休す」の遊戯の境地が、詠まれていることを明らかにした。

最後の和歌「提ル我得具足の一太刀今此時ぞ天に拋」は四言四句と意味内容は同じである。「我得具足の一太刀」は「吾這宝劍」と同義である。「この生命の一刀を、我が身を、今この時、不生不滅の絶対的世界へ向かつて、拋つ」という意味であり、自刃に立ち向かう利休のいさぎよさと禅機の鋭さを放っている句であり、「遊戯」の境地における起動であると考察した。秀吉からの自刃の命に対する利休の沈黙の受諾は、「無為而無不為」であったのである。

しかし、「遊戯」の境地における起動については、本論文においては、考察が浅く、今後の研究の課題である。

利休の「辞世」は、利休本来面目の表出である。利休なる人物の人格の根源の吐露であると考える。また、利休の茶の湯は、利休本来面目の具現であると考へる。そして、秀吉の自刃の命への沈黙の受諾は、遊戯の境地における却来からのものであり、力強い起動であると結論する。

最後に、利休のわび茶が、天下一の茶の湯になり、利休が自刃に終つたことは、利休の藝術的才能と政治的手腕の非凡な不二とその根底に存する「本来面目」と、そして、秀吉の利休重用、この二本の糸が、天正末期の時代の動きの中で、織りなした、大袈裟にいえば、茶の湯史上における一つの壮大な織物であつたのではないか。久保権大輔利世の言葉「宗易ハ秀吉公の御師にして、その才智、世にすぐれたる人なれハ、天下おしなへ此下(知)智をまなはすと云事なし」の中に、利休の運命の全てが語られていくと考える。

本論文においては、「わび」を美意識としてではなく、利休の茶の湯の真髓、

利休の茶の湯の精神に「わび」なる語を用い、その真髓、精神から創造された利休の茶の湯を「わび茶」と称して、論考を進めてきたことを、付言させていただく。

謝 辞

本論文の作成に際しては、指導教授の宝塚大学大学院教授、倉澤行洋先生、ならび、同大学院教授で副指導教授のホルスト・S・ヘンネマン先生より、懇切なるご指導、貴重なご助言を賜つたことに、改めて感謝を申し上げる次第である。

本論文は、倉澤行洋指導教授のご著書『珠光 茶道形成期の精神』を学ばせていただき、不肖の弟子にて、非才であることも顧みず、師に倣い、前掲のご著書のような遺文の精緻なる解説による論文を書きたいとの願望から出発したものである。また、倉澤教授の「利休」に関しての先行研究とご示唆無くしては、拙いことながらも、完成することは出来なかつたことを思い、感謝の念に堪えない。また、ヘンネマン教授からは、広い、新しい視野へと、導いて戴き、折々に、研究の展開へのヒントを賜つたことに、厚く御礼を申し上げたい。

茶の湯文化学との最初の出会いは、本学においても、ご教授賜つた、裏千家今日庵業躰でいらっしゃる戸田勝久先生の『茶の本』のお講義であった。その時から、四十数年を経て、今回、拙論を間借りなりにも、纏めることが出来たことは、その時目覚めさせていただいた茶の湯の学問への興味であることを思い、また、長年のご指導にも感謝を申し上げる次第である。

本学において、東洋大学名誉教授の河波昌先生、若き日、裏千家学園時代にもご指導をいただいた今日庵文庫長の筒井紘一先生からも、貴重な、あたたかなご教授を賜り、有難く感謝を申し上げたい。

また、本学の先輩、嶋本浩子様には、ご多用の中、「研究概要」の英訳をお引き受け下さり、また、拙論完成へとお励まし下さったことに感謝申し上げる。

その他、ご教授下さった沢山の先生方から賜つた学恩により、稚拙ながらも、論文を完成することが出来たことに、感謝と御礼を申し上げる次第である。

史料

史1 『時慶記』

廿五日 雨天、宗永来候、（中略）宗益曲事之由、先日披露候、遂電候処、又今日一条橋、彼木像ヲハツ付ニ被懸候、不思議ノ事也、禁中御法樂御会在之候
千宗易

（翻刻・校訂 時慶記研究会『時慶記』第一巻、臨川書店、二〇〇一年）

史2 『晴豊記』

天正十九年二月

廿六日 晴、宗湯、利休事也、曲事有之よりちくてん（逐電）、大徳寺三門ニ木さう（像）つくり、せきた（雪駄）というこんかうはかせ、つへ（杖）つかせつくり置候事、曲事也、其しさい（子細）、茶の湯道具、新物共くわんたい（緩急）にとりかわし申たるとの事也、その木さう、しゆらく（聚楽）の橋の下、はた物ニあけられ、ぬしめし（主召）よりニました（増田）右衛門丞、さかい（堺）こしき（越）申由候也、見物にも、有之由候、とりゝのさた（沙汰）ともなり、

廿七日 晴、利休事もさたのミ也、

廿八日 午刻ニ雨、神なり、あられ降、ことゝ敷事、中々居申斗候也、ならわてまいますおにゝなりおにの出立おそろしくこしられて、くれゝニおとも取申候、あらわれ申候、今日わたり申由也、其しさいかと京わらへん申候也、明日わたり申候由候也、上様より先年清花成の馬代、両御所今日進上候也、禁中銀十まい、院へ五まい也、准后殿下殿うけ取申置候也、いつみたわ物井家相そへわたし申候也、
（『増補 続史料大成 晴右記 晴豊記』臨川書店、一九七八年、一八二一～一八三頁）

史3 『細川家記』

堀内伝左衛門覚書云、秀吉公御代、利休逼塞之時分、蒲生飛驒守氏郷、越中守忠興御見廻之事を石田治部少輔、秀吉公ニ訴被レ申候由、何共御挨拶不レ被レ成由、其後大勢見廻被レ申衆御座候由、又申上候へハ、其刻、秀吉公御意被レ成候は、炙ハ始ハあつきものなれども、後はあつくはなき物也。かわきり大事なる物、氏郷、越中は利休弟子也。兩人見廻候義、尤と思召由、其方ハ心得悪敷之由、是長岡友山老咄ト云々、

（小松茂美『利休の手紙』小学館、一九九六年、三一一頁）

史4 『千利休由緒書』

二月廿十六日ニ召ニテ京ヘ罷上り、葭屋町の宅へ着候、弟子中の諸大名より利休ヲうはい助んとの沙汰御座候ニ付、秀吉公より上杉景勝へ被^{ムクミ}「仰付」、侍大将三人、足輕大将三人、已上六組三千斗ニテ、利休屋敷ヲ取まき、両日番仕候、同月廿八日ニ尼子三郎左衛門、安威^{アイ}摂津守、^{マイ}蒔田淡路守^{ケンシ}檢史ニテ切腹仕候、辭世の頌^{ジユ}、和歌御座候、別紙ニ書付宇佐美彦四郎ニ相渡シ申候

此年十一月讒言ニテ利休ヲ秀吉公にくみ出^{イデ}て候て、天正十九年正月十三日ニ堺へ被^{ムクミ}「追下」閉門、二月廿六日ニ被召上上洛、同廿八日ニ切腹被^{ムクミ}「仰付」候、利休京着より上杉越後宰相景勝卿ニ被^{ムクミ}「仰付」、兵士数百騎、弓鉄砲四百挺ニテ利休か家の四辻ヲ^{カコマセ}囲^ラらる、是ハ多年大名數輩ヲ弟子ニ取、諸大名の懇志、誠ニ不^レ浅故ニ、利休へ加勢などあるか、又ハ密^{ヒソカ}ニ立除^{シナ}せる品も可^レ有かと氣遣^{ヅカイ}也、二月廿八日ニ蒔田淡路、尼子三郎左衛門、安威摂津守檢視也、

一 其内蒔田淡路守ニ、利休切腹セハ介措可^レ仕と被^{ムクミ}「仰付」上杉景勝より番ニ來候、六頭之内、岩井備中守ハ謙信ノ指図ニテ、先年より利休茶道の弟子たる故ニ、切

腹可^レ有旨、内證を、利休ニ告ルニ付、茶の湯ノ支度して、檢史ヲ待、腹ヲ可^レ切脇指の柄ヲ、紙捻ニテ巻て、檢史の来ルヲ待、三使ヲ不審庵へ申入、一会して後切腹、蒔田淡路ハ無ニノ弟子なれハ、上意ニテ介措、利休妻女宗恩白小袖を持出て死骸^{ガイ}へかける、辞世ノ詩歌の文ハ、堺ノ町人方ニ取持、利休首^{クビ}は聚樂御城へ、蒔田尼子持參候へ共、実驗ニ不^レ及、一条戻橋ニ梟^{カケ}、大徳寺の山門の上ニ置たる利休か木

像ヲ、柱ヲ立テ結付、利休か首ヲ鉢^{カバン}がけニのせて木像ニ踏^{フマ}せて、被^レ曝^{サラ}、毎日ノ見物群集ヲなす

(『利休大事典』淡交社、一九八九年、六五六頁)

秀頼侯御小姓組古田九郎八直談、十一縫殿助物語△天正十七年ノ二月、秀吉公東山辺へ御鷹野ニ御出、黒谷吉田辺、御歩^{カチ}ニテ、鷹御す^{タカ}、御通りのとき、畠中ニテ花見の帰りと見へて、歳^{とし}の比^{ころ}三十余の女房、乗りものをハ跡ニもたせ、幼児^{ヨウニ}三人づれ、下人男女十人斗^{アフ}ニテ参逢、御先ヲ木ノ下半助參り、上様御成にて候間、わきへかた付候へと、先を拝^{ハライ}候故、かの花見の女房子とも、下人ニ畠中の柳陰^{カゲ}ニかた付、つくばい居候、秀吉公御通リ被^レ成御覽被成ニ主人とおほしき女房、容顔^{ヨウガノ}うつくしく、世に類少^{タグイスクナク}、歳もいた三十許^{バカリ}、盛^{サカリ}ニ見へ候ニ付、御共之御小姓衆御使候て、何ものゝ妻女ニテ候哉と、御尋候へハ、千利休娘ニ而して、万代屋宗安後家ニテ候と申上、秀吉公聚樂^{モズ}へ御帰被^レ成、出頭人の尼幸藏司ヲ御使ニ而、彼女房方へ御書ヲ被^レ下、聚樂へ御奉公ニ出候へとの仰也、かの女房御返事ニ、幼少ノ子共^{アマタ}余多御座候間、御奉公ニ出候事不^ニ罷成^一候、御免被^レ下候へとて上意ニ不^レ応、秀吉公ハ徳善院御使候て、父ノ利休かたへ此旨被^ニ仰下^一候、利休存候ハ、娘を御奉公ニ出し候てハ、何事も利休ハ、娘の影候^{カゲ}て、仕合よしと、人に被^レ思候テハ、只今までの佳名皆水に成候、中く存も不^レ寄ト志ヲ極^{キワメ}、御うけ不^ニ申上^一、両三度まで被^ニ仰遣^一候へ共、利休曾^テ而御うけ不申候ニ付、其以テ御にくみふかく罷成候、然共、此儀候て御とがめハ天下の人口を御遠慮^{エンドリヨ}ニテ御指置被^レ成、利休かあやまりあれかし、其次而ニ御誅伐可有と思召候所ニ、大徳寺の山門の事御耳ニ達し、遂^{ツイ}

ニ利休を御誅伐被レ成候よし、古田九郎八直談を長曾我部成親方ニテ十一縫殿助聞候テ、大坂落城已後ニ、十市縫殿助物語也、是ハ大坂籠城の中ニテ、古田九郎八物かたり也、九郎八ハ古田織部正ノ嫡子なり、秀頼公御小姓なり

(『利休大事典』六五八～六五九頁)

史5 『茶道要録』

居士殺害

同二月二十六日、利休 召ニ因テ上京シ聚楽ノ家ニアリ、上杉景勝ニ 命シテ居士ガ屋宅ヲ令レ岡、其旨利休科有て 所レ害、彼常ニ諸大名ニ親ミ用ヒラル故ニ御氣遣不レ少、堅ク四壁ヲ守リ可レ岡ト也、依レ之大勢ヲ以テ警固セラル、同二十八日蒔田淡路守ヲシテ利休切腹スルノ檢使ト定ラル、乃介錯可レ有トノ 貴命ニ因テ淡州自居士カ首ヲ擊シム、初ヨリ居士カ門弟ニシテ志シ深シ、諺ニ云居士檢使ノ来ラン事ヲ思テ、兼テ点茶ノ設ヲナシ釜湯ノ 泡沸ニ感ジテ腹ヲ可レ切脇指ノ柄所ヲ紙捻ヲ以テ巻ナガラ檢使ノ到来タキリ

ヲ待居タル所ヘ、蒔田氏来レリ、居士悦デ相互茶ヲ喫シ快談シテ暇ヲ請フト也、淡州

強テ茶ノ湯ヲ樂ト云共自レ此速カニ止ヌト也、此時居士辭世ニ云ク

人生七十
力岡希咄

吾這宝劍

祖仏共殺

提ル我得具足ノ一ツ太刀今此時ゾ天ニ抛ツ

旦藏司工

拋筌斎利休

最後尤潔シ、兼テ云含メヌルヤ、居士カ妻女宗恩出テ其儘綾ノ白小袖ヲ以テ死骸ヲ覆

ヘリ、彼辞世ノ書、界ノ町人居士力所縁有ニ因テ所持ス、淡州居士力首ヲ携出ラレケレバ実檢ニハ不レ可レ及、則反橋ニすべき由也、是又カノ讒口ニヨルト云ヘリ、此節居士

力置シ山門上ノ影像ヲモ倒^{サカシマ}ニ、礎^{ハリツケ}ニス、居士之礼服ヲ著シタル木像也ト云リ

『利休大事典』六六二頁)

史6 鈴木新兵衛書状

一茶湯之天下一宗易^(千利休)無道之刷年月連續之上、御追放、無行方候、然處ニ右之宗易、其身之形を木像ニ作立、紫野大徳寺ニ被納候ヲ、殿下様より被召上、聚樂之大門毛どり橋と申候所ニ、張付ニ、かけさせられ候、木像之八付、誠々前代未聞之由、於京中申事爾候、見物之貴賤無際限候、右八付之脇ニ、色々ノ科共被遊御札ヲ被相立候、おもしろき御文言、不可勝計候、一遠境之處ニ、無御失念、われく式迄御状、眞實以恭奉存候、何様罷歸、万鬱可申達候、此外申上度事、數多御座候へ共、難盡筆希候間、無其儀候、恐慌謹言

(東京帝国大学編『大日本古文書』家わけ第三(伊達家文書) 五八七、史料編纂所、明治四十一年、八〇〇八一頁)

史7 『北野社家日記』

廿八日、今日大雨降、カミなりなる、あられ、大あられ也、あられの本これほど也、●
(中略)

廿九日、宗^(易)るきと申者、天下一之茶之湯者ニて候つれ共、色ゝゝまいす仕候故御清はい有之也、大徳寺三門之^(建立)うりう仕、末代迄名を残と在木^(像)さこうを我すかたニ作、セ^(成敗)きたをはき、つゑをつき□有之、いわれ閑白様へ申上候へ、猶いよくさいふかく成申候間、^(罪)

くひをきり、木さうともにしゅらく 大橋にかけ候也、大徳寺之長老衆も両三人はた物

ニ御あけ候ハソと儀候つれ共、大政所様、大納言（後室）こうしつ、各上様へ御侘言により長老

衆御たすけ分也、玄以法印・山呂玄羽御はな分也、木さう（像）ハ一日〇よりかゝり申候、
廿五日

（校訂竹内秀雄『北野社家日記』第四、続群書類從完成会、一九七三年、二八三頁）

史8『多聞院日記』

二月

廿八日、蓮成院藤盛トテ日中飯出了、南井坊・王院・長者々、以上、錫一対・両種「タ

フフ也ウト卅」持了、

一 スキノ宗益（易）今曉腹切了ト、近年新儀ノ道具共用意シテ高値ニウル、マイ
スノ頂上也トテ歟、以外閑白殿腹立。則ハタ物ニト被仰出テ、色々トワヒコトニテ、
壽像ヲ作テ、紫野ニ置テハタ物ニ取上了、住屋検断、主ハ高野へ上ト、ヲカシキ事

也、誠惡行故也

（『多聞院日記』四〔増補史料大成〕臨川書店、一九七八年）

史9『三斎公伝書』

利休身上相果候ハ、木下祐桂、秀吉公ハナツキ牢人スルナリ。知音ナレ共、（利休ヨリ見
舞二人ヲモ不）遣候、祐桂腹立（候）なり。又御前なおり候ヘバ目出度とて、利休、祐桂

ヘ被尋候所ニ、祐桂云、利休と云人ハ不承及不存とて取アハズ、タガイニ腹立（候事ハ無限候得共）ナリ。中

直リ有之て先能ふるなり。然ル所ニ、秀吉公祐桂ニ、此中ハ何事か珍敷事有之と被仰候ヘ

バ、利休娘之事を申上る。左候ヘバ利休之内へ為御使い祐桂兩度被遣ヘバ、易ヘ不申候

てはいかゞと内心不申候を、易聞て中々不及覚悟ト申上ル。愈祐佳腹立候也。其折節又

（前田玄以）
徳善院散々ニ取成候て切腹也。

玄以法印之意趣ハ、胴高を取出シ、肩衝と云て利休ニ見スルを、一円ニ物不言、其意趣

ニてなり。

(松山吟松庵校注・熊倉功夫補訂『茶道四祖伝書』思文閣、一九七三年、二〇五頁)
二〇六頁)

史10 『利休居士伝書』

大徳寺山門ハ連歌の宗長建るなり。是ニ利休ノ像を上て二階ニ利休額を作居ル。曲泉ニ
乗り頭巾ニ杖をつき、せきだをはき、雪を見る躰か。太閤秀吉公御違乱無限、左海にて
切腹ト被仰出候。此時の五奉行兩人、内一人ハ佐久間不干。堺へ下りの時、淀にて易ノ
乗物を舟へのする時、細川忠興公と古田織部殿と兩人御まわしめ候なり。易の御内儀も
下るニ付(内儀)云、「数人の弟子集一人も用ニ不立候所ニ、御両所ハ御念被届御贈り、
其上利休の乗物を御廻し被成候事難申尽」と云へり。易聞給て「夫も不入御念入御念」
と斗の御暇乞也。

左海の宅ニ入、小座敷四畳半の炭を直すも自身也。

辞世

人世七十、(力)口希咄、吾這宝劍、祖仏共殺

提ヒツサグる我得具足の一太刀

今此時ぞ天に拋

釜の湯たぎりを聞、床ニ腰を掛けかゐなつかへ候へバ、此置合にて無之とて、にじり
より腹わたを取り出し、自在(掛)のひるくぎに腸を掛け、十文字ニ切てかゐしやく有
しとなり。卒爾ニかいしやくするチ、手上げたる時打と約束有しト也。

天正十九年辛卯二月廿八日死

利休めはとかく果報のもぞ(か)し

あら人神ミと成とおもへバ

折節雷なり候へバ、此狂歌を易読（前掲書）候ト世ニ云。七十歳午ノ年の人ナリ。山門ノ影額
を京一条もどり橋ニ獄門ニかゝり候也。

(前掲書『茶道四祖伝書』二十一～二十二頁)

宗易木像大德寺ニ在レ之、今度、宗易御勘氣也、依レ之、聚樂之橋ニ被レ曝ニ置之候、云々

(米原正義『天下一名人 千利休』淡交社、一九九三年、二五〇頁)

『大林宗套語錄』・『蒲庵稿』・『一默稿』

史 12 『大林宗套語錄』(『大德寺禪語錄集成』第三卷より転載)

「大黒庵主一閑紹鷗居士肖像」

用得腰間三尺霜威名千歲高應長為人子細傾心
騰夏日陰如冬日陽。

木里庵主一閑紹鷗居士肖像
曾結弥陀無碍因。宗門更轉活潑輪科知茶味同禪
味吸盡松風意未塵。

富田氏花溪宗春居士肖像

巍然容氣凜乎肝腸掃蕩人天則手中拈一柄之扇
截断佛祖則腰間帶三尺之霜噴一門桃李群花外
子葉孫枝春玲長。

平奉宗琳禪人夢影

外以克柔中以剝。渾家積善有餘慶。拈仁風扇收腰
劍坐斷太平無夏場。

肖像集

幼顏如玉美意無物可比。用得本來真在手作扇子

自贊

入室諸伎請

升堂在握。打退撻西來之單傳不立文字。称南
宗之正續已絕。埃塵有時罵倒臨濟。山滿大板。用
有時奴呼衆迎。跡勒爲活主人。阿呵。雖然。恁麼老
來妄。廢潭載松自愛。歲寒。一樣不假桃紅李白香。

又

宗訴首座請

『蒲庵稿』(研究と資料 茶湯 No.5) (木芽文庫) より転載

「行狀」

住無端看踏斷累廬
一日烟消大冶爐鉢誰下領衆徒
價呼喚不留斯老廬
四哲烹成治祖爐承銀派去幾多徒
向來一瓣鼎恩
句雪裡梅花穿玉廬

春屋國師
仙岳和尚
蘭叔和尚

行狀
師諱宗陳號古溪自稱曰蒲庵越前州朝倉氏之子
也幼而頗敏乃長就州之驪啻瀧公而受業隨遊是
學校瀧公減後太參京北紫野江隱顯和尚隱門庭
孤峻浪不許四來挂錫及見師不凡命居大仙聚會
堂且使與春屋圓公同其寮限方六尺其間置面
部六物兩個蒲團及机一腳其餘書墳等架棚安焉
奉對机看書則師坐禪師對机看書則春坐禪常待
半夜鐘而以索掛机於壁上兩人少臥聞雞鳴必興
諸後梵務雖暑熱於寒折膠未嘗一日息慢其事如
是亦恰聞一紀永保辛酉之春應示滅遺囑法姪笑
請新禪師曰園陳二禪將來作兩株大樹爲後人陰
涼本禪師能接之嶺曰既而如此何不傳衣鉢隱曰
禪師我師大聖嫡孫夫園陳法緣正須在於禪師嶺
領其旨時歲滿三十纏暗夜乘涼尋師到明月橋
問曰已是明月橋爲甚無月師曰幸有大燈在嶺領
之元龜二年二月師繪嶺頂相請讚曰中有敗禪者
的相續來今至汝之語先是室中密受台囑天正
元年九月勅使引師視篆紫野一香祖嶺壽巖四
十二自雷造化布于一國祐予屬集羣伯奠傾十年

是音恰聞一紀永保辛酉之春應示滅遺囑法姪笑
請新禪師曰園陳二禪將來作兩株大樹爲後人陰
涼本禪師能接之嶺曰既而如此何不傳衣鉢隱曰
禪師我師大聖嫡孫夫園陳法緣正須在於禪師嶺
領其旨時歲滿三十纏暗夜乘涼尋師到明月橋
問曰已是明月橋爲甚無月師曰幸有大燈在嶺領
之元龜二年二月師繪嶺頂相請讚曰中有敗禪者
的相續來今至汝之語先是室中密受台囑天正
元年九月勅使引師視篆紫野一香祖嶺壽巖四
十二自雷造化布于一國祐予屬集羣伯奠傾十年

三歲與師不合內抱妬心頻譏讒之關白不察徒師
于贛西太宰府時十六年其月也以故天正寺不畢
工而廢大佛殿嘴天台妙法院十八年蒙許歸山撫
見現住王甫和尚乃是師上足也自處扁室乞師再
住師固辭不應得終焉之地於鴨山之北市原乃
東福下之廢寺也師修之扁曰常樂齋蓋記其來由
也其冬十二月師之俗弟子千利休有事忤關白旨
利休嘗營闢於紫野山門上彫已木像置之關上佛
側表其建立願主關白怒曰我嘗往來山門下彼何
爲不敬至是殺利休尋遣四使田家以細利家而

豐秀吉創據見院于紫野諸師爲第一世且修十佛
華薦其主信長公冥福十三年三月秀吉滅根來傳
法院移其伽藍于泉州再興舊海會寺諸師閻堂演
法十四年春秀吉欲建大覺刹于紫野西南船岡祝
延國家無窮是泰歲七月秀吉以任關白謝天子
恩也而問住名於師二云萬巖山天正寺乃記年號
也天子親書額字_{御印院}開上地橋材石之次
關白與師同登船岡眺東山勝景曰彼有靈地規模
南都東大寺創舍那大像使師開祖於二大寺乃興
師到東山開地甲斐做基造寺奉行石田治部少輔

摧破紫野伽藍師對四使季曲諭之不可師懷中出
劍一揮云法之衰替如此貧道先有死耳因使感其
心氣確乎歸說關白還絕破寺之車十九年正月大
和大納言豐秀長卒秀長乃關白之弟也關白哀惜
曰東坦佛事賴何師近臣曰紫野前住竹洞然半關
合云不若長老古溪師到和州爲大納言授院號道
法諱謂大光院春岳宗棠而以某月日舉揚東坦
佛事關白以題其名之雅而且稱己意告侍臣曰我
輩不錯是歲十二月秀吉辭關白爲太閤明年父祿
於元大光院成尼之不過一周一夜夢天照皇太神

塔之側享世壽六十六僧賜芳干翻其法者_{總見玉}
串珠和尚大光蘭叔秀和尚玉林月夢印和尚雲伯
秀崖元及琳倫二首座也利休居士編入室弟子有
詩卷稿二卷
前往大德曾孫北丘清巖宗渭謹狀
系曰世以大鑑禪師清拙瀧公爲大智再生者同
生閑趣同以正月十七日而示寂如之東瀧以後
柏行百丈清規也我大慈翁示生北越勤張百丈
清規同門_{其年詳于山門}世壽滅日共同大鑑禪師者

「蒲庵稿」(『大徳寺禪語錄集成』第四卷より転載)
〔仲秋口號 時寓筑之妙樂寺〕

仲秋口號 時寓筑之妙樂寺	不意生逢三五秋渺茫寄跡一虛舟月明忽作京城
看飛入羽觴相勸霸	千花萬草借問不知名颯々涼風烈薄々寒露清
秋日野望	長空看雁影到處聽虫聲紅杏一春鬧爭如秋日情
	賀金殿 <small>閑白殿下就大徳寺開之</small>
	吾龍峯與祝融峯易地皆然万歳松因憶明皇金殿
	事豐其仙掌玉芙蓉
丙辰春首於攝之溫泉試筆	

史
15

『蒲庵稿』(『大徳寺禪語錄集成』第四卷より転載)
〔居士者界浦好事風流之士也〕

居士者界浦好事風流之士也當世茶術爲務因書一絕句充贊詞	寒茶人道是盧同面目依然画太空莫問斯翁歸太
處天遊睡後一清風	紹普禪人幻質 <small>折扇子</small>
看丹青妙筆二諦俗而真颯々扇頭上清風絕點塵	了翁宗悅禪人幻容
影似月明穿碧潭相逢直欲抒清談着衣喫飯成何	事白髮蒼顏五十三
琉璃國現住建善信甫大和尚肖像	

祖苑春光去再回靄然和氣又仁哉三千里外親相見月遣梅花送影來	芝山之玄公首座右信甫大和尚之寵弟也頃以事寓日域粗窺吾龍窯家私一日參詣之次寄此真容需贊詞拒辭不允謾繙拙偈塞其責天正八稔八月如意珠日
大光院殿春岳大居士幻容	累世至德今時名鄉臂彌一張弓能耳蠅飛衛射腰佩三尺劍磨干將莫耶精甲科取將相妙年補父兄論道有光邦家袞冕執玉要渠得弁清廟鹽梅調羹

「泉州之拠筌齋宗易廻余三十年飽參之徒也」

合虛空拍手呌胡盧

王仲和尚追悼本光禪師之和韻

百世克家臨濟禪誰知滅這瞎驢前祖心真正舉揚
去吐蕊牡丹飛雪天

泉州之拠筌齋宗易廻余三十年飽參之徒也

禪餘以茶事爲務頃辱特降 紲命賜利休

居士之號聞斯盛舉不堪歡抃贅一偈以抒賀

悅云

龐老神通老作家飢來喫飯遇茶々心空及第等閑
看風露新香隱逸花

奉和南宗老師試毫之韻

詰學烟霞可煞新三玄三要舉揚人將何好報師翁
德天到梅邊別有春

一句臨機忽試春慈悲之處要猶辛山花潤水與人
看便是吾翁堅固身

龍寶之碧菴主翁蓄累石漬以盆水置庭宇間
一日黃梅大禪佛過菴兒下親覩此石之妙見
呈尊偈主翁以爲之記謾奉依其嚴韻露醜拙

云

人道珠官得寶回天教大塊削成開此中雖小吟難

『一默稿』(『大德寺禪語錄集成』第四卷より転載)
 「利休号 宗易禪人之雅称 先師普通國師見号焉」

意伯号

兼如雅翁者累代以和歌之道爲業矣

一日寄華牋求別称々曰意伯并賦小偈聊解其義云
 匹啻以歌鳴畜誠趙州公案太分明不知日々差將至
 嘯月詠花過一生

慶長十七己酉夏月六日

江南号

世有庠子爲父俗人求諱号々曰江南

宗西短偈一章矢其義云

有如練者出空劫先若歸大海白浪滔天

慶長十七己酉仲秋初六日

利休号

宗易禪人之雅称

先師普通國師見号

晉者也道安老人就于愚拙嚮述利休之義小偈塞

其請云

參得宗門左右雅平生受用截流機全無伎俩白頭日

慶長十七己酉秋月朔日

飽對青山呼枕兒

慶長十七己酉秋月朔日

同徹号

三蘭院殿下厥諱曰 大初雅称耳

同徹乞祇夜一篇解其義云

天地分來万物通工夫綿密在其中梅花公葉送玄底

知一樣春千里風

慶長十七己酉九月如意珠日

三蘭院者近衛園白殿也

綠翁号

正因禪人需雅称々曰綠翁賦拙偈矢

其義云

一句了然消旧業即令無喜又無憂安眠高卧老来日

只對青山愧白頭

慶長十七己酉臘月十六日

玉岑号

玄璣禪者字曰玉岑述一偈以旌其義云

瑩々清光照絕巔元來此物山藍田良工不借巨靈手

劈破千山置目前

慶長十七己酉臘月十六日

主要参考文献一覧

※著者の五十音順による

- 赤松俊秀編纂『隔菴記』第四、思文閣、一九九七年
秋月龍珉『十牛図・坐禅義―禅宗四部録』上、春秋社、一九八九年
秋月龍珉『口語で読む禅の古典 無門関を読む』PHP研究所、一九九〇年
朝日新聞社編『伊勢神宮と日本の神々』朝日新聞社、一九九三年
井伊直弼（井伊正弘・倉澤行洋校訂）『一期一会』（1）燈影舎、一九八八年
石川常彦校注『拾遺愚草』卷中、三弥井書店、一九八六年
井上暉堂『無門関入門 禅の悟りとは』朱鷺書房、二〇〇六年
伊吹 雄『ヨハネ福音書注解』知泉書館、二〇〇四年
入屋義高『龐居士語録』『禅の語録』7、筑摩書房、一九七三年
『雲門匡真禪師広録』卷上『大正新脩大藏經』第四十七卷、諸宗教部四、
江戸千家茶の湯研究所編『不白筆記』茶の湯研究所、二〇〇三年（初版一九七九年）
岡崎義恵『美の伝統 新修版』宝文館、一九六九年
小野寺 功『聖靈の神学』春風社、二〇〇三年
数江教一『わび・侘茶の系譜』塙書房、一九九九年
片桐洋一『古今和歌集全評釈』中、講談社、一九九八年
唐木順三『千利休』筑摩書房、一九六三年
木船重昭『後撰和歌集全釈』笠間書院、一九八八年
『虚堂和尚語録』第二「大正新修大藏經」第四十七卷、諸宗教部四、一九六七年
虚堂智愚著・禪文化研究所編『虚堂和尚語録』第七卷、禪文化研究所、一九九〇年
久保田淳『藤原定家全歌集』卷上、河出書房新社、一九八五年
熊倉功夫『日本を創った人々 千利休』平凡社、一九七一年
熊倉功夫編『禅と能楽・茶』ペリカン社、一九九七年
熊倉功夫『茶の湯の歴史 千利休まで』朝日新聞社、二〇〇五年
熊倉功夫・筒井絢一監修『手紙で読む千利休の生涯』同朋メデイアプラン、二〇〇七年
熊倉功夫『現代語訳 南方録』中央公論新社、二〇〇九年
熊倉功夫校注『山上宗二記』岩波書店、二〇一〇年
倉澤行洋『古溪宗陳と千利休』（二）—古溪墨蹟「龐蘊馬祖問答」をめぐって―
『茶道雑誌 特集利休号』一九七六年五月
倉澤行洋『古溪宗陳と千利休』（二）—古溪墨蹟「龐蘊馬祖問答」をめぐって―
『茶道雑誌 特集利休号』一九七六年四月
倉澤行洋『南方録』『岩波講座 日本文学と仏教』第五卷、岩波書店、一九九四年
倉澤行洋『珠光 茶道形成期の精神』淡交社、二〇〇二年
倉澤行洋『対極桃山の美』淡交社、一九九二年
黒川洋一『鑑賞 中国の古典 17 杜甫』角川書店、一九八七年
桑田忠親『千利休』青磁社、一九四四年

- 桑田忠親『山上宗二記の研究』河原書店、一九五七年
- 桑田忠親『定本 千利休の書簡』東京堂出版、一九七一年
- 桑田忠親『千利休研究』東京堂出版、一九七六年
- 神津朝夫「珠光の茶の湯論」熊倉功夫編『茶人と茶の湯論集』思文閣、二〇〇二年
- 神津朝夫『千利休の「わび」とはなにか』角川書店、二〇〇五年
- 神津朝夫『山上宗二記入門』角川学芸出版、二〇〇七年
- 國譯禪宗叢書刊行会編『虛堂和尚語錄』下巻『國譯禪宗叢書』第二輯第七巻、國譯禪宗叢書刊行会、一九七四年
- 古溪宗陳語錄「蒲庵稿」『研究と資料 茶湯』No.5 木芽文庫、一九七一年
- 小松茂美『増補版 利休の手紙』小学館、一九九六年
- 小宮豊隆『茶と利休』角川書店、一九五六年
- 桜井景雄『禪文化史の研究』思文閣、一九八六年
- 柴山全慶『利休辞世の内容』千宗左編『表千家』角川書店、一九六五年
- 柴山全慶『禪心茶話』春秋社、一九六九年
- 末宗廣『茶書の研究』末宗廣著作集I 思文閣 一九八一年
- 末木文美士編『現代語訳碧巖録』中、岩波書店、二〇〇二年
- 杉本捷雄『千利休とその周辺』淡交社、一九八四年
- 鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫 二〇〇七年
- 関根宗中『綜合藝術としての茶道と易思想』淡交社、二〇〇九年
- 千宗左編『表千家』角川書店、一九六五年
- 千宗左編『不審庵伝来元伯宗旦文書』茶と美舎、一九七一年
- 千宗室『茶の精神』『茶の湯ライブラリー』1 淡交社、一九八六年
- 千宗室監修『利休宗易』『裏千家今日庵歴代』第一巻、淡交社、二〇〇八年
- 千宗守『利休居士の茶道』東京堂、一九四三年
- 千原弘臣『元伯宗旦』淡交社、一九七九年
- 千原弘臣『利休の年譜』淡交社、一九八二年
- 千原弘臣『西江水』『茶道雑誌』一九九二年十一月号
- 大徳寺監修『大徳寺禪語録集成』第三巻、法藏館、一九八九年
- 大徳寺監修『大徳寺禪語録集成』第四巻、法藏館、一九八九年
- 高橋治男『村田珠光と茶の湯の哲学』『日本文化の哲学』タイセイ、二〇〇〇年
- 竹貫元勝『古溪宗陳－千利休参禅の師 その生涯』淡交社 二〇〇六年
- 竹内順一『山上宗二記の内容と構成』五島美術館学芸部編『山上宗二記 天正十四年の眼』五島美術館、二〇〇〇年
- 多田 一『万葉集全解』筑摩書房、二〇〇九年
- 田中秀隆『近代茶道の歴史社会学』思文閣、二〇〇七年
- 田中仙翁編『田中仙樵全集』第四巻、茶道之研究社、一九七七年
- 田中良昭『唐代の禪僧1 慧能』臨川書店、二〇〇七年
- 谷川徹三『茶の美学』淡交社、一九七七年
- 茶の湯懇話会編『山上宗二記の研究』一、三徳庵、一九九三年
- 筒井絃一『わびの系譜上』木芽文庫編『茶湯 研究と資料』No.5 木の芽文庫、一九七一年

- 筒井紘一「わびの系譜下」木芽文庫編『茶湯 研究と資料』六号、思文閣、一九七三年
- 筒井紘一「茶祖的伝」木芽文庫編『茶の湯 研究と資料』六号、思文閣、一九七三年
- 筒井紘一編『南方録・茶話指月集』「茶の湯の古典」世界文化社、一九八四年
- 筒井紘一『山上宗二記を読む』淡交社、一九八七年
- 筒井紘一『茶書の研究』淡交社、二〇〇三年
- 東京国立博物館編『没後400年長谷川等伯』毎日新聞社、二〇一〇年
- 戸田勝久『武野紹鷗研究』中央公論美術出版、一九六九年
- 戸田勝久『連翹抄』思文閣 二〇〇五年
- 戸田勝久『武野紹鷗 茶と文藝』中央公論美術出版、二〇〇六年
- 戸田勝久『南方録の行方』淡交社、二〇〇七年
- 戸田勝久先生喜寿記念論集刊行会編『武野紹鷗 わびの創造』思文閣、二〇〇九年
- 熊倉功夫「武野紹鷗と千利休」
- 田中秀隆「中世美学媒介者像の蹠跡——大正・昭和の紹鷗研究」
- 筒井紘一「珠光〈心の一紙〉再考——〈長歌茶湯物語〉との関係において」
- 福良弘一郎「茶の湯と歌論に関わる一考察」
- 永井政元『雲門』臨川書店、二〇〇八年
- 中島純司「長谷川等伯」『日本美術全集』第十巻、集英社、一九七九年
- 永島福太郎『南方録 解説』淡交社、一九八六年
- 中村修也「千利休の生涯」茶の湯文化学会編『講座 日本茶の湯全史』第一巻「中世」、思文閣、二〇一二年
- 中村修也「利休切腹の史料的検討」『茶の湯文化学会会報』No.78、(二〇一三年一〇月八日)
- 中村昌生『利休の秘法』『數奇屋古典集成』一、河原書店、一九八七年
- 中村利則「千利休論—異端の造形」熊倉功夫編『茶人と茶の湯の研究』思文閣、一〇〇三年
- 成川武夫『千利休 茶の美学』玉川大学出版部、一九八三年
- 西田幾多郎『西田全集』第十一巻、岩波書店、一九四三年
- 西堀一三『日本茶道史序説』創元社、一九三八年
- 西堀一三『日本茶道史』創元社、一九四〇年
- 西村恵信訳注『無門関』岩波書店、一九九四年
- 西山松之助『家元の研究』吉川弘文館、一九八二年
- 能仁晃道『訓読 五灯会元』中巻、禪文化研究所、二〇〇六年
- 芳賀幸四郎『一行物』淡交社、一九七四年(初版一九七三年)
- 芳賀幸四郎『わび茶の研究』淡交社、一九七八年
- 芳賀幸四郎『千利休』吉川弘文館、二〇〇六年(初版一九六三年)
- 久松真一『禅と美術』思文閣、一九七六年
- 『久松真一著作集』第二巻、法藏館、一九九四年
- 久松真一『藝術と茶の哲学』燈影舎、二〇〇三年
- 福田宗位訳編『中国の茶書』東京堂、一九七四年
- 古田紹欽訳注『無門関』角川書店、一九七〇年(一九三六年初版)
- 古田紹欽『遺偈の書』毎日新聞社、一九八二年
- 古田紹欽『禪僧の遺偈』春秋社、一九八七年

堀口捨己『利休の茶』鹿島研究所出版会、一九七〇年

堀口捨己『利休の茶』岩波書店、一九九五年（初版一九五一年）

増田孝「古溪宗陳語錄『蒲庵稿』解題」木芽文庫編『茶湯 研究と資料』No.5、木の芽文庫、一九七一年

松山吟松庵校註・熊倉功夫補訂『茶道四祖伝書』思文閣、一九七四年

無着道忠選『虚堂録犁耕』上、禅文化研究所、一九九〇年

村井康彦『千利休』講談社、二〇〇四年

柳田聖山『臨在録』大蔵出版株式会社、一九七二年

柳田聖山『禪と文学』ペリカン社、一九九七年

矢部良明『千利休の創意』角川書店、一九九五年

山田宗匄編『茶道要録』〔山田宗徧全集〕第二巻、山田宗徧全集頒布会、一九五九年

山田宗敏編『史料 大徳寺の歴史』毎日新聞社、一九九三年

山田哲也「千利休論—何が議論されてきたか」熊倉功夫編集「特集 茶の湯—スキの芸術

1部 茶の湯の系譜」『美術フオーラム』Vol.25、醍醐書房、一〇一二年、

山田無文『碧巖録全提唱』第八巻、禅文化研究所、一九八七年

山田無文『臨在録』下巻、禅文化研究所、一九八九年

米原正義『天下一名人 千利休』淡交社、一九九三年

米原正義「古溪宗陳と千利休（上）」『淡交』、一九九六年六月号

米原正義「古溪宗陳と千利休（下）」『淡交』、一九九六年七月号

鷺阪宗演『現代語訳 無門関』大蔵出版株式会社、一九九五年

渡辺誠一「『山上宗二記』から見た千利休」『人文科学論集』明治大学経営学部人文科学研究室、二〇〇〇年

R・A・カルペツバ著・伊東寿泰訳『ヨハネによる福音書文学的解剖』

日本キリスト教団出版局、二〇〇五年

※以上、著者の五十音順による

全集

〔日本思想大系〕岩波書店

23 『古代中世芸術論』一九七三年

24 『世阿弥・禪竹』一九七四年

61 『近世藝道論』一九七二年

〔日本古典文学大系〕岩波書店

65 66 久松潛一・西尾実校注『歌論集・能楽論集』一九六九年

木藤才蔵、井本農一校注『連歌論集・俳論集』一九六九年

〔茶道古典全集〕淡交社

第三卷『紹鷗門弟への法度』一九七七年

『長闇堂日記』一九七七年

同 『源流茶話』

第四卷 『南方錄』一九六七年

同 『壺中爐談』一九六七年

第六卷 『山上宗二記』一九七七年

同 『宗湛日記』一九七七年

第七卷 『天王寺屋会記』宗及他会記』一九七七年

第九卷 『松屋會記』久政茶會記』一九七七年

第十卷 『茶話抄』一九七七年

同 『隨流齊延紙の書』一九七七年

〔茶道全集〕創元社

卷の五 〔茶人篇（二）〕一九三六年

桑田忠親編集・解説 〔新修茶道全集〕春秋社、一九五六六年

卷八 『文献篇』上

西堀一三編 〔新修茶道全集〕創元社、一九五二年

卷八 『文献篇』

〔世界古典文学全集〕筑摩書房

36 A 西谷啓治・柳田聖山編 『禪家語錄I』一九七二年
36 B 西谷啓治・柳田聖山編 『禪家語錄II』一九七四年

〔茶道聚錦〕小学館

第三卷 村井康彦責任編集 〔千利休〕一九八三年

〔図説茶道大系〕角川書店

第六卷 桑田忠親編 『茶に生きた人』上、一九七四年

辞典・事典

禪学大辞典編纂所編 『禪学大辞典』大修館書店、一九八五年

千宗左・千宗室・千宗守監修 『利休大事典』淡交社、一九八九年

林屋辰三郎他編 『茶道大事典』角川書店、二〇〇〇年

有馬頼底監修 『茶席の禪語大辞典』淡交社、二〇〇二年