

出合いの構造

——佗茶の考察を手がかりとして——

加 藤 春 恵 子

I. 序章——なぜ、いま佗茶か？——

II. 「現実」としての茶道

- (1) 伝統文化への接近方法
- (2) 茶の歴史と利休の佗茶
- (3) 同時代社会のなかの佗茶

III. 「理念」としての佗茶

(以下次号)

- (1) 佗茶の過程と構造
- (2) 人と人
- (3) 人と自己
- (4) 人と物
- (5) 人と自然
- (6) 人と世間
- (7) 人と空間
- (8) 人と時間
- (9) 心・身体・理性・感性

IV. 終章——もう一つの「出合い」を求めて——

I. 序章——なぜいま佗茶か？——

現代日本社会は、「近代社会の理念の現実化」と「近代社会の弊害の克服」という二重の課題を同時に抱えている。このことは、今日、ほとんどすべての国についていえると思われるが、内発的に近代的な社会の原理を醸成していく動きが、鎖国、第二次大戦下の戦時体制、と二度にわたっておしとどめられ、それらに続いた外圧によって急激に上から推進された日本では、この二つの課題の錯綜がきわめて激しいと考えられる。「近代社会の理念の現実化」が他の先進工業国に比して遅く、表層的で、この理念にもとづく社会ないしはそれにいたる変動過程を担うに足る人間像の形成が不十分なところへ、経済面での急激な近代化に

伴う諸矛盾が顕在化し、さらには、近代化の道程を遙か遠くまで辿った国々の直面している問題が先取りされて早々と輸入され情報化の波にのって流布される、という状況のなかで、「近代社会の弊害の克服」という側面が大きくクローズアップされているからである。

個の確立とそれを保障する諸制度の確立を通して、国民一人一人がよりのびやかに生きられる社会をつくる、いいかえれば、「身分」に縛られない自由・平等な諸個人の連帯関係をつくりだす、というかたちでとらえる限りにおいて、近代が追求してきた課題は決して打ち棄てられてよい問題ではない。それと同時に、近代化のもたらした諸々のひずみを是正して、人間と人間との、人間と環境との新たな共同関係をつくり出すという、より新たな課題も重要である。いわば、近代社会の第一課題と第二課題ともいうべきものがあり、両者は共に重要なのである。

今日、われわれの周辺には、これら二つの課題をめぐって、多様な社会運動、あるいは生活運動ともいうべきものが展開されている。さまざまな差別反対運動は第一課題に関わるものといえようし、多岐にわたる社会福祉増進の動きも同様である。他方、自然保護運動や、低公害生産物の産直運動などは、第二課題に関わりの深いものといえよう。

詳細にみると、二つの課題を共に担うかたちで展開されている運動も多い。たとえば、女性解放運動は基本的人権の確立のための運動という第一課題にかかわる側面において展開されていると同時に、「個」の孤立からの脱出を求める都市住民

の心の渴望をみたすネットワークの形成、あるいは家族の再生のための手がかりの提供という第二課題にかかわる側面をも示している。施設や専門家だけに担われる閉じられた仕事としてでなく、コミュニティとの関わりでボランティアを組みこんで展開されるとき、社会福祉推進の動きも、都市の人間関係の再生をめざすものとして第二課題に深く関わってくる。

第一課題ないしは第二課題を相互背反的なかたちで追求する動きも存在する。人々の心の飢えに触れることなく、あるいはそれを逆なでするかたちで権利や施設の制度化、増設等々が「上」から推進される場合は、第二課題を無視した第一課題の突出といえるであろう。他方、近代の一切を悪として消し去ろうとする動きは、第一課題を無視した第二課題の突出といえよう。今日特に注目されるのは、第二課題の突出であろう。日本の経済的成功の故に日本の諸制度をすべてプラス面に重点をおいて評価しようとする内外の論者の増加や、若者の変貌への老年層や支配層の危機感に支えられて、今日、第一課題を忘れた第二課題の追求が行なわれがちである。しかし、いかに実質的平等の実現が難しく、いかに自律的・能動的かつ交流的に生きることが困難であり、いかに経済的合理性の極限的追求に伴う人間関係や環境との関係の破壊が痛ましいからといって、いたずらに前近代を理想化して復古をはかることは、身分的抑圧にあえぎながらよりのびやかに生きられる社会の実現を求めて歴史の歯車をまわし、基本的人権をはじめとする数々の権利を遣して逝った人々の労苦を塵芥の如く捨て去ることと同義であろう。

このように考えるとき、今日必要な作業の一つは、第一課題と第二課題とを共に推進するための手がかりの発見作業ではないであろうか。すなわち、二つの課題の緊張関係・相補性・バランスに留意しながら、人々が自らのくらしを点検し新たなくらしを創造するための手がかりを見出す

作業が、多様なかたちで展開される必要がある。

そのような作業の一環として、ここでは、「佗茶」に注目してみたい。前近代から近代への道程に——結果的には鎖国によっておしとどめられたとはいえ、世界との交流のなかで内発的な近代化の胎動を示しつつあった桃山時代という「日本のルネッサンス」ともいべきときに——花開いた佗茶には、失われようとしている前近代の諸要素を新たなかたちで近代の枠組のなかに再生しようとするさまざまな試みが内包されている。それは、具体的なかたちをとってあらわれるものでありながら、周到に考え抜かれた生活哲学ともいべき構造を有している。広範囲な諸領域に関わる明確な¹⁾提案もしくは規範がそこには含まれている。コミュニケーション論を学んできた筆者の関心からすれば、佗茶の中心は人と人とのコミュニケーションにある。しかし、次章で明らかにするように、茶の世界では、人と人との関係は単にそれだけで成立するものではなく、人と自己、人と物、人と自然、人と社会、人と空間、人と時間等々の諸関係のあり方と分ちがたく結びついている。これらの関係の充実に支えられて、はじめて人と人との真の出合いがかたちづくられるのである。このことは、現代の都市に生きる我々にとって大きな示唆を含んでいる。小論のタイトルを「出会いの構造」としたのは、このような諸関係の織りなす広義の「コミュニケーション」の世界に光を当ててみたかったからである。

ここで留意しておくべきことは、佗茶には多くの問題点もまたはらまれている、という点である。以下、まずこの問題点とそれをもたらした歴史的背景に触れながら、「矛盾のかたまり」としての現実の茶道について考察する。そのうえで、そこにはらまれている「理念」についてさらに深く考察し先述の第一課題と第二課題の双方に応えるライフスタイルを造出するための手がかりを求める。そして最後に、佗茶の「理念」の限界——主として時代的制約からくるもの——について考え

1) 「明確な」といってもしばしばそれは言語化されことなく師から弟子へさまざまなかたちで伝達されるにとどまっており、浅学な筆者などには理解し難い点が多い。幸いにして、柳田宗範先生のお教えによって、筆者はその若干を知ることができた。なお多くの誤解があることと思われるが、それはすべて茶道にも歴史にも素人でありながらあえてこの主題をとり上げた筆者の責任である。先生からはまた多くの貴重な書物をお貸し頂いた。記して感謝したい。

ながらさらに展開の方向を模索することにしたと思う。

Ⅱ. 「現実」としての茶道

(1) 伝統文化への接近方法

生活の現状点検と方向性発見のためのヒントやモデルは、宗教教理、イデオロギー、学術理論等々の観念体系に求めることもできようし、より具体的な制度や事象に求めることもできよう。また、国外に求めることもできようし、国内に求めることもできよう。さらに、過去の歴史のなかに求めることもできようし、現在起りつつあることがらに求めることもできよう²⁾。ここにとり上げようとする佗茶は、具体的な道具、茶室、行動様式等々の伝承とそれらを導く諸理論と家元システムという制度を伴って日本の歴史のなかに育まれてきたひとつの伝統文化である。

今日、こうした日本の伝統文化をとり上げるに際しては、二つの陥穽に留意しておく必要がある。

第一に、国内の伝統文化について認識することは、外国人などよりかえってその国の人——とりわけ「進歩」を求める知識人や若者たち——にとってむずかしいため、価値を見落す危険があるという点である。現実には或る社会の歴史のなかで発展し制度化されてきたものには、世俗の埃が厚くかぶさっており、遠い憧れをもって接する者には見えにくいその埃が、その国の人には明らかに見えてしまうからである。茶道とて決して例外ではなく、「茶の湯」といえば多くの人々がただちに、富豪の虚栄と、「嫁入り前」に自らの商品価値を高めて箔づけすべく着飾って集う娘たちと、彼らから集めた許状等の代金をもって栄える家元システムを思い出してしまうであろう。ここでわれわれは、そのような世俗の埃のかげにかくされた基本的構造を、すなわち、「現実」のなかに埋めこ

まれた「理念」をひき出す構えをもつ必要がある。

しかしながらわれわれは、上記のような第一の陥穽を逃れようとするあまり第二の陥穽にはまるものがあってはならない。すなわち、第二の危険とは、伝統文化の美点に目を奪われるあまり、その構造そのもののなかに内包された問題点を見落とすということである。今日、「脱近代」を求める西欧の人々のなかには、一面的な日本文化への思い入れをする傾向がしばしばみうけられる。彼らは、もはや逆戻りすることは不可能なまでにそれぞれの社会に定着した近代的諸権利を享受しながら、そのことには気づかず、あたかも近代即「悪」であるかの如き言説を展開し、「前近代」的抑圧に苦しみながらそのなかに生きる人々とは無縁な憧憬を、「異世界」のひとつとしての日本に寄せがちである。このような傾向は、序章でも触れたような、日本の経済的成功から類推して諸々の日本の社会制度を有効なものと考え、自国経済の行き詰まり解決の手がかりと考えて一面的に称揚しがちな一部のジャパノロジストたちの隆盛とあいまって、日本人の保守的心情を醸成し、人々を酔わせて批判的視点を色あせたものにしてしまう「麻薬」的な³⁾言説の汎濫を招いている。伝統文化のなかに今日われわれの課題解決のための手がかりを求めるに際しては、こうした傾向にひきずられて、われわれ自身の社会の第一課題の実現の道程をあと戻りさせることのないよう留意しながらとりくむ構えが必要である。

このような関心のもとに、しばらく茶道の歴史と利休の佗茶の成立当時の社会とを考察し、歴史というタテ軸と同時代の社会というヨコ軸の交点に利休の開いた世界を位置づけてみたい。そして、「現実」の茶道に組みこまれている理念と問題点との交錯を明らかにして、一面的偏見にもとづく無視と一面的憧憬にもとづく理想化とを避けながら我々にとって必要な手がかりを抽出するための

2) 筆者自身、さまざまなものから、本論文に記した問題にこたえるための手がかりをえたいと願っている。たとえば、ロンドンの女性たちのコミュニティ・ネットワークに注目してきたように、「現在起りつつあることがら」にも多くを学びつつある。こうした海外の事象に関しても、偏見による軽視や過度の理想化による問題の看過を避ける構えが必要だと思われる。

3) 今日、外国人にとって日本から学びうるものは多くあると思われるが、日本社会のプラス面の過大評価を日本人が鵜呑みした場合には、より住みやすい社会を求める人々にとって、社会批判の眼を曇らせる可能性があると考えられる。それはまた、より効率的な制度やシステムを求めるリーダー層の人々にとっても、客観的な認識の妨げとなると思われる。

構えをつくっていきいたいと思う。

(2) 茶の歴史と利休の佗茶

さきにも触れたように、佗茶が社会的注目を集めて大きく開花したのは秀吉の時代であり、その主たる担い手は千利休である。

これに先立って、「茶」には長い歴史があり、また、利休以後今日まで400年余に亘る長い道程がある。この歴史の中に位置づけてみてはじめて、利休の佗茶の特色も明らかになってくる。このような観点から、しばらくその歴史に目を注ぐこととしたい⁴⁾。

茶とその飲み方に関わる茶礼とは、中国で発展し、奈良時代から平安時代にかけて日本に伝わった。茶の精製法、飲み方は多様であるが、茶道⁵⁾に今日も用いられている粉末状の抹茶をかきまぜて飲む方法は、鎌倉時代のはじめに禅僧栄西によって宋からもたらされた。それは、延命長寿の妙薬として将軍に献上愛好されると共に、西大寺大茶盛で知られるようなかたちで民衆への施茶も行なわれた。他方、道元などにより禅寺内での修道生活の一環としての茶に関わる儀式や礼法の制定、継承も行なわれた。すなわち、抹茶喫飲という行為は、健康への願いに応えるという世俗的意味をもって社会の各層に滲透する一方、俗世を超越して人間性を磨くための修業の一環でありそうした修業にたずさわる人々の連帯感を高める場でもあるという超俗的意味をも担って日本に定着し展開されてきたということが出来る。

このようにして日本に根づいた「茶」は、鎌倉末期に闘茶という形式が宋から渡来したことを契機に大きく変貌する。すなわち、南北朝から室町初期にかけては、豪華な賞品を賭けて利き酒ならぬ利き茶ともいべき飲み方をして茶の産地をあてを競い、食物をあり余るほど供して酒宴を開くという、競争心や虚栄をさらけ出した無礼講的な「茶寄合」が、武家を中心に公家・庶民にも流行する。戦乱の時代を反映して、力ある人々

が権勢を競って招き合い、招待の約束を違えることが武力抗争のきっかけとなるなど、力を誇示するための場という新たな世俗的意味を担わしめられた「茶」が登場したのである。

こうした茶寄合の場や道具をはじめは中国的色彩の強いものであったが、室町時代を通して次第に中国直輸入のイメージを薄め、和様化されてくる。そして、小笠原流武家礼法制定の影響下に六代將軍義教の同朋能阿弥(1397～1471)によって厳粛な書院での点茶の儀式が考案される。秩序の確立を求め支配の永続を求める権力者の願いと安定した社会を求める人々の願いとを反映して、荒々しい自己表現や競争のための遊興茶から、静かな茶への歩みがくりひろげられる。能阿弥は形式はつくったものの精神面を特に強調することはしなかったといわれている。すなわち、荒々しい粗野な武将たちにふるまい方の「型」を教えることを通して叛乱を防ぎ行為様式という外形から秩序を築く——秩序形成という世俗的意味を担った「茶」がここで登場したと考えてよいのではないかと思われる。

能阿弥の開いた「型」の世界をうけつぎながら「心」の問題を中心に据えた「茶」の世界を開いたのは、能阿弥の弟子で大徳寺の一休に禅を学んだ奈良の人村田珠光(1423～1502)である。能阿弥自身、珠光の開いた「茶禅一味」の境地に感動して自ら入れかわって珠光の弟子となり、能阿弥の進言によって將軍義政も珠光に弟子入りして茶の道を学びはじめたという。仏法も茶道の中にあり——すなわち、日常の飲食をめぐる一挙手一投足の中に仏の道を見出すことができるのだと悟り、儒教をもとりいれて、我執・執妬・輕蔑等を戒め、「へりくだった茶人の心が茶会の趣向や茶湯の風体となって自然に表われることを求めた」⁶⁾珠光は、茶室や茶道具を改革し、広々とした書院に代わって簡素な草庵風の四畳半を正統的な茶道の場とし、中国の影響をさらに薄めて和風の飾り方や道具を考案する。ここにおいて「茶」

4) 本節の記述は、桑田忠親『茶道の歴史』(東京堂出版, 1967), 同『茶道辞典』(東京堂出版, 1956)に多くを負っている。

5) 抹茶を用いるものの他に煎茶を用いる「煎茶道」があるが、ここでは抹茶による狭義の「茶道」に限って考察の対象とする。

6) 桑田忠親編『茶道辞典』16頁。

は、人間修養のための「道」⁷⁾として明らかに位置づけられ、「茶道」が確立されたのであり、「茶」は秩序維持という世俗的機能と人間修養という超俗の意味とを表裏一体にあわせもったものとして支配階層のなかに定着するのである。

珠光流の茶はたちまち京都、奈良、堺に大流行し、猥雑なもの、ごてごてしたもの、形式ばかりのものの排除が続く。こうした動きのなかで、室町末期に堺から富商武野紹鷗（1502～1556）があらわれ、珠光よりさらに和風でさらに簡素な諸道具・諸作法を工夫する。それらは、珠光流の「真」の座敷に対して、「行」^{ぎょう}の座敷といわれる茶室のなかに位置づけられて、新たな境地がそこに開かれる。「浦のとまや」からながめた晩秋の風景にたとえられる「正直で慎しみ深くおごらぬさま」を「佗び」と呼んだ彼によって、茶道のめざす心の世界は改めて名称を与えられる。小論でとり上げる「佗茶」の登場である。

紹鷗門下の次代の名人としてこの佗茶をさらに展開し大成するのが、千宗易（利休・1522～1591）である。ほぼ同時代⁸⁾の西欧のルネッサンス期のベネチアを思わせる貿易港であり且つ文化都市として盛えた堺の富商の跡取り息子として生まれ、生みこまれた家業に専念することにあきたらなかった宗易は、茶道のなかに個性発揮の場を求め、それを手がかりに中央の政治の世界に入っていく。ここにいたって、能阿弥の頃から中央政治との絡み合いのなかで育まれてきた茶道は、政治との関わりを一段と深めることになる。

利休の生涯は、堺の商人と室町幕府崩壊後の「天下」を狙って、それを手中に治めた新興政治権力との緊張をはらんだ結合の深まりと軌を一にするものでもあった。すなわち、天下統一を志す織田信長が堺に矢銭を課したとき、自治都市堺の硬派

商人は堀や木戸口をかためてこれと戦わんとした。これに対して、茶人としてきこえた商人たちの多くは、融和をはかる軟派として硬派を説得する。かくして堺は信長の代官を迎えて彼の下に服することになり、これと入れ違いに千宗易は同じく堺商人の茶人たちと共に信長の茶頭となって安土城に仕えることとなる。彼らはいわば堺商人が天下を治める武家政治家に送った外交官であり文化顧問官であったといえる。彼らの助けをえて信長は、茶道のもつ秩序回復・秩序維持の機能を活用して「茶湯政道」を称し、武将たちに茶道を奨励して、彼らに褒賞として与えられるべき領地の代りに名物茶器を授け、茶事開催を許すというかたちの多分に非物質的な「恩」を与えることをもって支配の円滑化をはかるという、権利者にとってはきわめて安上りな政治システムをも開発する。茶人たちにうけつがれた道具を収集し、その「真物」^{ほんもの}性を保証し権威づけてその価値を高め、さらには、民衆の使う雑器から茶器を選び出してそれに「名物」としての位置を与え、諸将に領地に代えてまでもと渴望させるだけの眼力と立場をもった茶頭たちは、彼らの雇い手にとってきわめて重宝な「財の創出者」ないしは「価値の創出者」であったといえる。すなわち、茶道の担ってきた秩序維持機能は、「礼」を奨励して「下剋上」を防ぐという従来の側面の他に、経済的側面をも加えて、いよいよ政治支配と結びついていくのである。

信長のあとをうけた豊臣秀吉は、さらに信長のやり方を発展させる。利休は彼のもとで同じく茶頭として大きな力をふるうことになる。この時代に、茶道は、世俗的機能と超俗の意味、さらには、世俗的機能と世俗批判の意味⁹⁾に引き裂かれつつ矛盾をはらんだかたちで発展する。同じ大阪城内

7) 日本では数々の芸術や武術が「〇〇道」と呼ばれて単なる技術習得にとどまらず人間修養のための方法として広く行なわれ、しかもしばしば家元制と結びついて社会的ライセンスの対象となっていることは注目に値する。茶道もその代表的なものの一つである。

8) イタリアルネッサンスの盛期は利休の生きた時代に先立つことはほぼ一世紀である。本稿は「ルネッサンス的なもの」の芽生えを重視して安土桃山時代を論じ、そのなかに利休をはじめとする茶人、武将、商人、各領域の芸術家等々を位置づけて論じた原田伴彦『戦国社会史』（原田伴彦著作集1、恩文閣出版、1981）、花田清輝『日本のルネッサンス』（朝日新聞社、1974）などから多くの示唆をうけている。

9) 客観的にみた場合にある事象が一定のシステムの中で果している「機能」と、その事象の担い手自身が感じたり信じたりしている「意味」とは多くの場合一致しない。ここではそのような点を考えつつ二つのことばを用いている。

に設けられた絢爛たる黄金の茶室と侘びた草庵風の茶室山里丸とは、その矛盾を象徴する。利休は大広間での格式張った台子の茶を行なったり宮中での秀吉の茶会の後見役をつとめたりする一方、晩年とみに四畳半、あるいはさらに小さな茶室をつくることに心を注ぎ、最小一畳半と伝える茶室をも愛用して、珠光（「真」）、紹鷗（「行」）の二名人よりさらに簡素な「草」の侘茶の世界を開いていく。野心に溢れる武将たちの働きによって築かれた絢爛たる桃山の政治・文化の中に自ら求めて参加し、秀吉の茶頭として秀吉をはじめ武将たちや富商の相談にもあずかり、彼らの媒介者として情報の伝達・造出にあたり、政治・外交にまで大きな発言権を保ちながら、一方で、禅僧や親しい弟子たちとの関わりの中で、秀吉の世俗性に対する批判と、おそらくはその下に権勢をもつ自らの世俗性に対する自己批判のよりどころとしての侘茶の世界を発展させていくのである。「けがさじとおもう御法のともすれば世わたるはしとなるぞかなしき」という、利休に先立って秀吉の怒りを受けて惨殺されたその愛弟子山上宗二の手記のなかにある和歌は当時の利休の心境を伝えている¹⁰⁾。

客観的にみれば秀吉の権力の安定・拡大に奉仕し、彼の自己顕示欲を充足させ、自らも茶を通して権力を獲得・維持するという世俗的機能を茶道に果させつつ、主観的には世俗批判の意味を茶道に担わせていった利休の内的矛盾は、ついに秀吉の憎悪を受け、秀吉の命による切腹というかたちで幕を閉じる。

権力者自身が自らの俗物的なライフスタイルへのいささかの批評を許すという自由のあった時代は天下平定と共に終り、世俗のなかにあって自らもその恩恵に浴して特権を享受しながら世俗を批判するという生き方はいよいよ困難になっていく。それに伴って、江戸時代の茶は二つに分岐する¹¹⁾。一方では、大名・富豪などそのときどきの政俗権力に大きく同調して世俗的機能を自ら問い

直すことをしない茶人たちによる派手好みの茶が展開される。他方では、「俗世間」から物理的もしくは心理的にドロップアウトした独自の境地が開かれていく。利休の孫で「乞食宗旦」と仇名された宗旦はこの方向に大きく寄与している。彼は、その弟子沢庵和尚が記した宗旦の遺書と伝えられる『禅茶録』に示されるような、祖父の一面のみを継承・展開した超俗の「侘」の世界に沈潜する。すなわち、利休の生きた桃山時代に、また利休という個人の内部に世俗的側面と緊張をはらみつつ同居し、世俗に対する対立・批判を含んでいた「侘」は、自由な批評精神が禁ぜられ知足が要求されて生みこまれた身分にふさわしく期待される役割を疑うことなく果していくことが求められる封建時代にいたって変質するのである。『禅茶録』によれば、不自由なるも不自由と思はず、不調も不調と思はず、また、不自由や不調を気取らず誇らないのが、真のわびであった。ここに禅茶は「自性を了解する工夫であり、「自得」の公案となる。」¹²⁾すなわち、侘茶は、俗世間に、あるいは俗世間のなかに生きる個人にその内部から問いをつきつける内側からの超俗的批判の働きを失って、非日常的な「別世界」の「遊び」もしくは日常世界の規範への適応のための「修養」の場となっていくのである。

その後、江戸時代を通して家元制を発展させつつ、茶道は、社会を動かす人々やそのなかに生きる民衆のさまざまな欲求に応えながら生き続けて今日にいたっている。支配の手段としてあるいは生活のよりどころとして「型」や「らしさ」を求める組織や個人の要求をみたすというかたちでそれはいつの時代にも変ることなく秩序維持機能を果し続けている。またそれは支配階層のなかで育つ継承されたものであるが故に人々の上昇志向や自己顕示欲をもみたまふ働きをもちつづけている。さらには、精神修養の場、コミュニケーションの場としての機能も果し、一部の実業人のなかに継承されてかつての武将たちに担われた時代

10) この歌は利休自身のものではなく、僧慈円の作である。利休はしばしばこの歌を口ずさんでいたと宗二は伝えている。『山上宗二記』（林屋辰三郎・横井清・楳林忠男編注『日本の茶書1』平凡社東洋文庫201、1961、原書成立1588）参照。

11) 唐木順三『千利休』（筑摩書房、1963）参照。小論は同書に多くを教えられている。

12) 前掲書、108頁。

をしのばせながらも基本的にはその担い手に女性を多く加えることによって「女らしさ」の教育の場としての色彩を強めつつ世俗性と超俗の理念とを併せもったひとつの「現実」として存在しつづけている。

(3) 同時代社会のなかの佗茶

以上、歴史のなかで佗茶の展開をながめてきた。ここでは、佗茶が利休という一人の天才に担われて矛盾をはらみつつ社会的な位置を高めた桃山時代に絞ってさらに同時代の社会のかかえていた問題——同時代の人々のかかえていた欲求にどのように利休が応えようとしていたかということを考えてみたいと思う。桃山という時代には、近代社会への移行に伴うさまざまな問題が内包されており、それだけに、今日われわれが願っている第一課題と第二課題の解決もまた当時の人々にとってすでに潜在的に課題として存在していたのではないか——利休の茶の「佗茶」としての側面には、そうした課題への回答が秘められているのではないか、というのが、ここで利休の生きた時代の社会を考えてみたいと思う理由である。すなわち、この時代には現代の日本社会の抱える課題の原型があり、回答の原型もまた在るのではないか、というのが筆者の考えである。

利休が佗茶を通して批判していたのは、秀吉という一個人にはとどまらないであろう。それは、秀吉に象徴され、秀吉がその推進力となっていた「近代的なるもの」のマイナス面であった、と考えられる。具体的には、佗茶は、都市の巨大化による自然と人間との乖離、城廓に代表される建築の巨大化や組織の巨大化による人間と人間との密接な交流の機会の減少、分業の進行や官僚制化による異質な人々の出会いの機会の減少、あくなき競争によって休まることのない人々の心、権力の強大化に伴う「タテ社会」性の強化とともに見失われてゆく個性や平等の精神¹³⁾、等々に対する批判と対抗策とを含んでいたのだといえよう。確かに、自ら都会人的であり、権力の直中^{ただなか}に位置していた彼が提示しえたのは一時の非日常的な別世界^{いつとも}

であり、彼の示した原理を社会すべてに及ぼすことは不可能だったという限界はある。しかし、単にことばで批判をつぶやくだけではなく、興隆しつつあった都市社会に支配的な生活様式とは異なるライフスタイルを目にみえるかたちで工夫し、育てていったところに、利休の存在価値があったといえよう。

佗茶はまず、近代化してゆく都会に住む人々の自然回帰欲求に応えるものであった、といえることができる。

利休の生きた当時、現在より遙かに自然と密着していたとはいいいながら、権力や経済力の集中に伴って、都市は巨大化の傾向を強め、田園からの乖離傾向を著しくしていたと考えられる。このような状況のなかで、都市の人々は、自然回帰の欲求もしくは、自然との「ふれあい」欲求を深めていたのではないだろうか。

このような欲求に応じて、利休は、茶室のなかで、都市住人たちをして象徴化されたかたちの「田舎」のくらしに触れさせるべく工夫をこらしたように思われる。茶室のしつらは、佗びてくるほど簡素になり、農家のたたずまいを思わせるものになる。部屋の一隅に切られた炉に釜の湯がたぎる音やほの暗い粗壁——天下をとるべく合戦中であつた秀吉のために利休が造つたと伝えられる山崎の待庵にみられるような——は、都会人の田舎への憧憬に応え、秀吉のように田舎から都へ上ってきた人々の望郷の念にも応えたと考えられる。都の人々は、茶匠の演出のもとで、胸をしめつけられるような感動をもって「ふるさと」に——田舎の生活の苛酷さを思い出させることなく、自然に密着した手づくりのくらしのよさだけを思い出させる程度に美化され象徴化されたそれに——出会ったのではなかろうか。

茶室のなかでは、寒暖・乾湿・明暗なども細心の注意を払ってコントロールされている。そのうえで、一輪の花や一片の食物に象徴された「季節感」が人々の「自然」への渴望に応じて提供されたのである。

これらの工夫のなかに、近代社会のかかえる自

13)「下剋上」によって知られる動乱期には、その後の秩序確立後の社会には失われてしまった身分制に縛られない「平等」(力ある者の間での実質的な平等ではあるが)の精神があったと考えられる。

然との乖離、自然の忘却に伴う不安感や〈根こぎ〉感という問題状況とそれに対する利休の回答を読みとることができるであろう。

ただしそれは、茶室の外で進行していく「都」の「田舎」からの収奪や、自然破壊をおしとどめる力をもつものでは決してなかったであろう。ここでは「田舎」は、「自然」は、象徴化され、「美」として都会生活者の随伴者になったに過ぎない——そこに、利休の「近代」への回答の限界もまたあったといえるのではないであろうか。

佗茶はまた、当時の人々のコミュニケーションの欲求に応えるものであった。

桃山という時代は、巨大な城廓建築が大都市の中に姿をあらわしたことによって文化史のなかに記憶されている。灰燼に帰して今はその跡をたどることも難かしい書院造りの室町御所とも、山城安土とも違った平城を、秀吉は、大坂に、そして伏見桃山に造営し、そこに住んだ。国内外の交通を通して富を蓄積しつつあった商人層との結びつきを深めながら、都市のただなかに、武力に支えられ文化に装われた権力の座をつくり出したのである。かくして、西洋建築から学んだといわれる天守閣をもつ巨大建築が壮大な部屋部屋と豪華絢爛たる飾りとを伴って出現して、執政上のオフィスと、天下人とそれに連なる人々の住宅とを兼ねることになった。

こうした建物は、権力者の自己顕示欲求や権力・支配欲求をみだし、威信の誇示を通して秩序の強化に資するものではあっただろう。しかし、そこに住む人々にとって、また、そこに集まる人々のコミュニケーション——交流および情報交換——の欲求をみたすうえで、甚だ不都合な面を含んでいたと考えられる。

ときあたかも、動乱から統合に向おうとする時代であり、異質な利害、文化を背負った社会の諸部分——政治家・官僚としての色彩を強めつつあ

った武士、商人、宗教家、芸術家等々——の交渉、交流、さらには人格の出会いを通しての人材発見の場が求められていた時代である。大書院は腹藏なく語り合うには大きすぎる。もてなしたくとも料理は長廊下を運ばれるうちに適温を失い、給仕人は密談を妨げてしまう。屏風で囲って¹⁴⁾みても、冬の大広間は寒々としている。そこで、親密感と秩序とを共存させたコミュニケーションの場が求められる。巨大建築を誇った安土桃山時代に利休が「狭さ」を追求して遂に一畳半という茶室までつくり出すにいたった背景をそこにみることができる。

当時求められたのは、親密感ばかりではない。初対面の人々をも含む異質な人間どうしが秩序を保ちつつ、しかも「人間」として出会えるコミュニケーションの場であったと考えられる。予めそれぞれが学習してきた型に従って、協同作業に参加し、「一座建立」をするという茶の湯のあり方は、この目的を果すにふさわしい。しかも、佗茶は、「天下人」をも含む参加者全員が、一応、対等の資格で、共通の行為を行なうというルールを有している。客の坐り方の順序などには、俗世間での身分が混入することもあるが、たとえ秀吉が亭主役を演ずるときでも、彼自らが器物を運び点茶をし、さらには調理すること、室内を清掃して座を整えることまでもが——少なくともルール上は——期待されており、彼が客となるときは、茶室に入るさい自らの草履を片づけ、他の客にも配慮して菓子などの取り廻しに心を用いることが望まれている¹⁵⁾という点で、その協同作業はコミュニケーションの場として効果的に設定されている。すなわち、価値観やライフスタイルの多様化した今日の社会で、スポーツやゲームという共同作業が人々の心をつなぎ、地位の異なる人々をも交流させて人々のコミュニケーションの欲求に応えているのと同様の機能が当時の茶の湯にはあったと

14) 野上彌生子『秀吉と利休』（1962～3年、『中央公論』連載。『野上彌生子全集第13巻』岩波書店、1982、所収。）には、座敷の一隅を屏風で囲って席をしつらえ、大広間での宴会の座を外してくる秀吉を待つ利休ら茶頭たちの姿が描かれている。利休自身茶室のことをしばしば「かこい」と呼んでおり、広大な城や住宅や寺院のなかに狭い一角を求め、かたちづくっていった茶室形成の歴史がうかがえる。（堀口捨己『利休の茶室』岩波書店、1949、31～33頁参照）

15) 実際には必ずしも理念通り行なわれていなかったのではないかと思われるが、格式張った書院での「真」の茶などより、「草」の佗茶の場合、はるかに平等への志向が強いということができよう。

考えられる。

そこでは、「ふるまい」が先行して「ことば」は従となりがちであり、それさえも型にはめられ制約されやすい¹⁶⁾という問題点はある。言語を十全に用いて討論するというコミュニケーション様式を十分に発展させることなく、「不言実行」を「言論」より上におく傾向の強い日本社会の限界を反映しながらも、そのような社会に生きる人々のニーズに応えたコミュニケーション様式を、利休らは提供し、工夫、改良を重ねてそれを発展させつつあったということができるであろう。

佗茶はまた、人々の人格陶冶の欲求に応えるものでもあった。

茶道は、単に人々にふるまい方の順序や型の記憶を求めるだけでなく、人格を磨くことを要請し、そのための訓練の場を提供すると共に、相互間の人格判別の場をも提供する。参加者は、絶えず個々の他者の心情や仕事のはこびと全体の状況にさりげなくひろやかな配慮を行ないつつ、しかも、迷うことなく自らのつとめを果すことを通して、深い喜びを味わうことを要請される¹⁷⁾。同じように定められた役割行動を果していながら、一挙手一投足に、一人一人の人間の器量の違いが判然とあらわれ、それが全体に微妙な影響を与える。このような機会は、人々に自己を対象化して向上を目指させる場を提供すると共に、信頼に値する人物の発見の場をも提供すると考えられる。与えられた役割を忠実に演じ、しかもそれにとどまることなく、その役割を自らの器量と工夫によって与えられた以上のものにして、しかも出過ぎることなく全体に寄与するというかたちの、自己規制力・状況判断力を伴った、日本社会の求める「抑制された積極性」の枠内での自己実現の場が、そうした力をもつ人材を求めて活力ある秩序を築こうとしていた桃山という時代を反映して求められており、佗茶はその象徴的表現であったのではな

いかと考えられる。

それはもはや、進行する過程に対する人々の根本的な問題提起をうけとめ、闘茶の時代のような粗削りの人格表現を許容するだけの開かれた性質をもちあわせていない、という点で、限界をはらんでいる。あたかもその後の日本の、「和」の規範に支えられた官僚制システムのなかに「人間味」を含みこんだ組織のありようを象徴するかのように、与えられた「枠」と「型」のなかでの自己実現の場であり、それに合わせるための人格陶冶の場である。このような限界を内包しつつ、佗茶は当時の社会の人々の人格陶冶の欲求に合致した、充実した「心の時間」を人々に提供するものであったというのであろう。

以上に述べたように、佗茶は、近代的なるものへの移行をはらんでいた桃山時代の人々の欲求とそれに応える茶匠たち、とりわけて時代の要求への直観力と美的工夫への天才の所有者千利休によって、権力の座と密着したかたちで発展をとげた。

それは、巨大化し変動する都市のなかにおける人々の自然回帰欲求、コミュニケーション欲求、人格陶冶欲求に応えるものであった。しかしそれらは、用意された自然回帰の象徴性——本質的な回帰ではなく意味世界、意識の世界のなかだけでの回帰——の故に、コミュニケーションの非言語性の故に、また、人格陶冶における過度の秩序志向性——「型」へのひたすらな忠実性——の故に、同時代の社会変動への「批評」ではありえても、状況を変えるだけの力を含んだ「批判」ではありえなかった。しかも、これらの限界は佗茶にとって単なる偶然的な随伴物ではなく、佗茶を生み育てた社会に流れていた時代精神を反映しており、佗茶の構造に基本的に組みこまれて、その「美」をかたちづくっているものといえる。このことの故に、佗茶には、次の時代を切り開こうと願う人々を惹きつけてそのエネルギーを吸い込み、その

16) 利休当時の状況については明らかにできないが、今日の茶室では自由な会話のできる時間は少なく、質問すべきこと、答えるべきことも予め定められ学習されていて、型通りの会話が定められた時点で行なわれる以外はむしろ沈黙のなかで点茶等の進行を味わうことが中心に据えられている。

17) それは、日本の職場、若者集団、その他さまざまな「場」成員に要請される心得と類似している。その点で日本社会の象徴的存在として佗茶の場があるといってもよい。筆者のゼミナールに参加したブラジル生まれの日系二世阿部和子ルイザさんは、日本に来て最も自国の社会と異なると思われた点としてこのことを挙げ、日本社会のなかに生みこまれそれを自明のものとしてしまっている筆者には気づかない特徴を示唆してくれた。

目的を見失わせてしまう要素をはらむ¹⁸⁾ものという側面があることをも見失うわけにはいかない。そのような点をもはらんだ茶道の「現実」がある

ことに注意したうえで、次に「理念」としての佗茶のなかに含まれる近代批判の手がかりを探索していきたいと思う。

18) 1970年前後から今日にいたるまで、佗茶を含む日本文化、ないしは東洋文化、とりわけて神秘的瞑想要素を有するものは、近代社会にあきたらない人々をひきつけ、彼らのエネルギーを吸収している。これらは、人々が生きている現実の近代社会そのものに根ざした次の時代への模索の動きを弱めていると考えられる。特に、若者の瞑想への憧れや新宗教への没入には、異世界への逃避傾向が伺われる。