

伝統文化における幽玄の美

——茶の湯から考える——

The Beauty of Yūgen in Japanese Traditional Culture:
An Approach for the Subtle and Profound Mood,
from Chanoyu Points of View

彭 浩

要 旨

日本人は自然を愛している。その自然観の奥は「幽玄」の世界につながっていると思われる。「幽玄」の概念と境涯は、中国と日本の文化においては、異なる部分があるかもしれないが、「わび・さび」は日本人だけがわかるものと思われる。「わび・さび」は、日本人の自然観・死生観の表れであり、美意識である。古典文学は、心を自由に解きほぐす力をもっている。この古典的な心的空間は、もちろん、日本の伝統文化を代表する茶道の世界にも存在する。茶の湯は、自然を大切にし、それを表現して人々を理想の世界、超越の世界に導いていく。「幽玄」の美学、「わび・さび」の境地は、茶の空間から広がり、今日に至るまで、日本文化の根底にあり、人々の心を魅了している。

日本の茶の湯の理念と美意識は思想であり、哲学である。それは、和歌・連歌における「幽玄」論から受け継いだ精神でもある。今回は茶の湯を中心として、日本文化における「幽玄」という理念と美意識を通して日本人が求めている精神世界を探ってみた。茶の湯は、和歌の「幽玄」論に基づいて、陸羽の『茶経』の「他界観念的遊戯性」の影響を受け、俗世界から離れ、超越の世界を理想とし、さらに、禅の心を求めて「得道修行」を目指している。その奥には、「幽玄」の美の魅力がある。現代人は、その世界に魅了され、求めている。日本文化の力と魅力は、そこにあると思われる。

キーワード

茶の湯, 他界観念的遊戯性, 幽玄, わび・さび, 禅, 心

1. はじめに

日本の伝統文化、日本文学、日本らしさ、日本的なものなど、日本の文化を語るとき、「もののはれ」「わび・さび」「幽玄」といった言葉、概念、美意識、思想、哲学は避けて通れない。20世紀後半から21世紀の今日にかけ、アニメ・マンガ、和食、茶の湯などに代表される日本的なもの、日本文化は世界的に注目され、大ヒットしている。一方、日本国内においても、「日本的なもの」に対する関心が高まり、自国の文化に対する再認識、ルーツ探しという動きが出ている。近年、「あはれ」「わび・さび」「幽玄」「いき」などに関する書籍がネットランキングでトップになっている。物質文明にリードされている現代社会において、なぜ日本の文化が人気を集めているのか。日本的なものの根底にある何か、現代人の心を魅了しているに違いない。

日本人は自然を愛している。その自然観の奥は「幽玄」の世界につながっていると思われる。「幽玄」の概念と境涯は、中国と日本の文化においては、異なる部分があるかもしれないが、「わび・さび」は日本人だけがわかるものだと思う。「わび・さび」は、日本人の自然観・死生観の表れであり、美意識である。

中沢新一は『日本文学の大地』という本のなかで、日本の古典文学を生み出した心の世界を「心的空間」と定義して次のように指摘した。「日本文学の大地」とは、日本の「古典文学」が生産されてきた、心的な空間のことにほかならない。この心的な空間は、明治時代の初期に解体され、『近代文学』という別の構造に再編成されたが、それ以降も、そして今も、私たちの心を魅了する力をうしなっていない¹⁾。「古典的な心的空間は、近代以降も、無意識の底に沈んだようにして、日本人の心の中で生き続けている²⁾。

自然と文化の関係は、東西文化を考える時の一つのキーワードである。中沢新一は、「自然と文化の大分割」という近代を生み出した強力な原理の影響を受けて形成された新しい心的な空間の秩序によって、作り出された「近代文学」を意識して「古典文学を生み出した心的な空間」を提起したのである。その心的空間のもつ最大の特徴は、自然と文化が分離されない、ということにあると指摘した上で、次のように説明している。

その心的空間では、自然と文化は分離されることなく、連続してつながりあっている。自然が文化の中に折りたたみ込まれ、文化は自然の内奥にむかっていくことを理想とした。こういう思想は、作家や知識人や芸術家によって抱かれていただけではなく、庶民生活や景観の中に息づいてきた。それどころか、料理、建築、造園、農業、漁労、祭祀から経済システムのなかにさえ、それは生きている。古典文学を生んだこのような心的空間は、日本人の無意識の構造そのものをあらわしている。実は「クールな日本」といわれているものは、ここから生まれている。³⁾

古典文学は、心を自由に解きほぐす力をもっている。この古典的な心的空間は、もちろん、日本の伝統文化を代表する茶の湯の世界にも存在する。茶の湯は、自然を大切にし、それを表現して人々を理想の世界、超越の世界に導いていく。「幽玄」の美学「わび・さび」の境地は、茶の空間から広がり、今日に至るまで、日本文化の根底にあり、人々の心を魅了している。

日本の茶道は、中国の寺院からもたらされたが、平安時代の王朝・貴族の唐物好みの模倣段階を経て、鎌倉、室町、安土桃山時代にかけて、将軍家・武士階級中心の書院茶・唐物好みの華やかな茶道から和物をも取り入

れ、「草庵思想」に基づいた「わび茶」が誕生した。僧侶たちが宋から茶の種、天目茶碗、寺内生活の規範としての「清規」と台子を持って帰り、「茶の湯」の原型を作った。それが千利休によって「わび・さび」を求める禅の修行としての「茶の湯」に大成され、家元制度の下で、500年以上日本の伝統文化として継承されてきた。また、明代の隠元禅師が黄檗宗ともにもたらした文人茶は、日本で「煎茶道」になり、やはり型と形を通して道を究める修行として、今日まで伝承されている。

中国から伝承された喫茶文化は、日本では、本家の中国と異なってきた。日本の茶道の理念と美意識は思想であり、哲学である。それを理解するためには、日本の古典文学を背景として究める必要がある。今回は茶の湯を中心として、日本文化における「幽玄」という理念と美意識を通して日本人が求めている精神世界を探ってみたい。

2. 和歌・連歌と茶の湯

2-1. 幽玄

「幽玄」の定義は、まず『広辞苑』をみると、次のように説明されている。「幽玄」とは、「①奥深く微妙で、容易にはかり知ることのできないこと、また、あじわいの深いこと、情趣に富むことである。②上品でやさしいこと、優雅なこと。③㊦日本文学論・歌論の理念の一つ。優艶を基調として、言外に深い情趣・余情あること。その表現を通してみられる気分・情調的内容。④能楽論で、強さ・硬さなどに対して、優雅で柔和典麗な美しさ、美女・美少年などに自然に備わっている幽玄も、卑賤な人物や鬼などを演じてさえ備わる高い幽玄もある。風姿花伝」。

この定義からわかるように、「幽玄」は、日本文学論、能楽論、特に歌論を研究する際のキーワードである。日本の茶の湯が求める境地は、和歌と密接な関係があり、和歌の世界における概念と境地を究めていくと、茶

の湯の世界のもっと深いところまで近づくことができる。

また『大漢和辞典』によると、「幽玄」は、次のように説明されている。「①幽冥の国。〔後漢書、何皇后紀〕②幽かで奥深いこと。幽遠で玄妙なこと。〔王逢、詩〕③老荘及び禅の哲理の深遠のこと。〔駱賓王、代女道士王靈妃贈道士李栄詩〕自言少小慕幽玄，只言容易得神仙。〔臨濟録〕道流是寔情大難，佛法幽玄，解得可可也。④詩歌の道の深遠幽奥なこと。転じて，藝術其のものをいふ。〔本朝續文粹、藤厚敦光、柿本人麿畫讀竝序〕方今為重幽玄之古篇，聊傳後素之新様」⁴⁾。

この解釈からもわかるように、「幽玄」という概念は、「あはれ」「わび」「さび」「いき」などと異なり、中国で生まれたものである。ここでは、特に③老荘思想および禅の哲理の深遠と、④詩歌の道の深遠幽奥の意味を重視したい。中国で生まれ、使われたこの言葉は、現在、中国ではほとんどの辞書に載っていない。それが独特の美意識として発展したのは日本においてであった。特に、和歌に関する評論・理論としての歌論において展開されたのである⁵⁾。以下、田中久文の『日本美を哲学する』を参考にしながら、日本の「幽玄」の美意識をまとめてみたい。

1) 「幽玄」前史

平安時代に、空海の詩文集『文鏡秘府論』は、「幽想」「幽趣」を使い、また最澄の『一心金剛戒体秘決』は、「諸法幽玄之妙」という言葉を使い、仏法の深遠さを表現している。この使い方は、中国語の本来の意味と同じように思われる。日本の歌論において、最初に使われたのは、紀淑望の『古今集』であった。しかし、美意識として重要な意味をもって登場したのは『和歌体十種』と考えられる。その美意識を受け継ぐ歌論として、藤原公任(966年～1041年)の『和歌九品』がある。さらに「幽玄」を中心的に理念とする中世の歌論の直接の萌芽となったのは、藤原基俊(1060年～1142年)であった。彼は、「幽玄」を最高の「美的価値概念」として認めた。

2) 王朝美の深化としての「幽玄」——俊成

「幽玄」概念を明確に歌論の中心に据えたのは、藤原俊成（1114年～1204年）であった。俊成の「幽玄」には、「あはれ」「優し」「艶」といった王朝の美意識に深みを加えたものがあり、崇高・壮大な風景を詠んだものがあり、「さび」や無常感といった中世的な美意識を詠んだものがあった。これらに共通した「幽玄」概念について、俊成は「慈鎮和尚自歌合」の判詞で次のように説明している。

おほかに歌は〔……〕ただよみあげたるにも、打詠じたるにも、なにとなくえん〔艶〕にも幽玄にもきこゆることのあるべし。よき歌にもなりぬれば、其詞すがたの外に景色のそひたるやうなることあるにや。たとへば春の花のあたりに霞のたなびき、秋のまへに鹿の声をきき、かきねの梅に春風の匂ひ、みねのもみじに時雨の打ちそそぎなどするようなることのかびてそへるなり。つねに申すやうには待れど、かの月やあらぬ春やむかしといひ、むすぶ手のしづくににごるなど云へる、なにとなくめでたくきこゆるなり。⁶⁾

これによれば、「幽玄」とは、直接言葉が表現する「詞すがた」を超えたところに現出する「景気」といったものである。それは、たとえていうならば、「霞」の奥の「春の花」を、「鹿の声」に「秋」を、「梅」に「春」を、「時雨」の背景に「もみじ」を感じ取るようなものである。「月やあらぬ春やむかし」とは、『伊勢物語』の「月やあらぬ春や昔の春ならむわがみ一つはもとのみにして」を指している。去年の春、連絡もないままに引越してしまった恋人の旧宅を訪れて不在の恋人を詠んだものである。また、「むすぶ手のしづくににごる」とは、「むすぶ手のしづくに濁る山の井の飽かでも人に別れぬるかな」という紀貫之の歌である。すくって飲んだ手か

らこぼれ落ちる雫ですぐに濁ってしまって、山の井戸がそれ以上十分に飲めなくなってしまうように、あなたと十分にお話することもなしに別れてしまうことだなあ、という意味である。たまたま出会った人へのほのかな恋心と名残惜しさが詠まれている。両歌は、俊成の歌論書『古来風躰抄』でも絶賛されている。両歌とも、艶美な恋の歌であるが、その成就を歌ったものではなく、別れた人、あるいは別れていく人への余情を詠んだものという点から考えて「幽玄」といえるであろう⁷⁾。

大西克礼^{よしのり}は、俊成の「幽玄」概念を次のようにまとめている。

単に歌詞の直接的表現内容以外に、そこに連想要素として参加するものが余情を形成するというだけの意味ではなく、心詞を併せて一首の歌の全体を翫賞する時に、一種の名状し難い美しい「情趣」の漂う如き場合をさしているのであろうと思われる。とにかく俊成の場合では、もはや単なる「余情」でもなく、また単なる「美」とか「優艶」というのみでもなく、この両方が統一されて、「美的余情」または「詩的余情」の縹渺としてとらえ難いもののある場合を指して「幽玄」というのであろう。⁸⁾

3) 「幽玄」と「心」——定家

藤原俊成の子である藤原定家（1162年～1241年）の「幽玄」論には、大きな違いがみられる。定家は、「幽玄体」と同時に、和歌の芸術的理想としては、「有心」の概念を提出し、「心」を一層高次の位置に置いている。「有心体」を主張した定家自身は、「心」を重視している。彼の歌論『毎月抄』は、次のように書いた。

よくよく心を澄まして、その一境（一つの精神的境地）に入りふしてこ

そ稀によまるる事は侍れ。されば、宜しき歌と申し候は、歌毎に心の深きのみぞ申しためる。

彼が強調したのは、「心を澄ま」せた歌、「心の深き」歌である。当時の歌論の世界においては、「心」はキーワードの一つであった。

藤原俊成にとって、歌の心を深めることは、仏道で「心」をみがくのと同じように考えていた。定家は、父俊成と同じように、歌を仏教の「止観」にも通じるような宗教的な心境によるものだと考えているようである⁹⁾。

『南方録』で、武野紹鷗がわび茶の心を詠んだものとして紹介したのは、定家の歌であった。

見渡せば 花も紅葉もなかりけり 浦のとまやの 秋の夕暮れ

この歌は、後鳥羽院が定家に「心」がないと感じ、定家の美学そのものを詠んだ歌であるとされた。しかし、武野紹鷗が、この無一物の境界は、茶の本心なり、と讃えた。ここでは、花・紅葉の否定が、「浦のとまや」に象徴される「わび」「さび」という、より高次の美に到達するための階梯として解釈されている¹⁰⁾。

4) 西行法師

王朝貴族の美の世界と異なり、西行法師（1118年～1190年）は旅を通して自然とじかに触れあおうとしたため、その歌には自然との透徹した交感を詠んだものが多い。しかし、「西行の『心』は、月や花に誘発されることによって、身体から遊出していき、その行方は自然をも超え出ていく。その意味では自然に開かれながら、自然を超越しているのである。ただし、自身にとってもその超越の先がどこなのかはわかっていない。まさに『心のはてを知るよしもがな』である」¹¹⁾。西行の和歌に関しては、『明恵上人

伝記』に記されている。そのなかに「我此の歌によりて法を得る事あり」とある。歌を詠むことと仏道修行を一つのことと考えるところは、俊成と同じである。さらに西行は、花月はすべて「虚空」のような「心」の上に咲く実体のない彩りにすぎないとしている。

これは、鴨長明とも通じる心象であると、田中久文は指摘した¹²⁾。

5) 鴨長明の「幽玄」

鴨長明（1155年?～1216年）の「幽玄」概念はかなり明確になっていく。彼は『無名抄』（1211年～16年成立）において、「幽玄」について、「詞に現われぬ余情、姿に見えぬ景気」と述べている。この「余情」が暗示するのは、「色もなく声もな」い「秋の夕暮れ空の気色」である。それは、王朝の美意識を超えて、無限なものに向かっているのである¹³⁾。長明の場合、その「幽玄」のなかには「無」と呼ぶべきものが含まれていた¹⁴⁾。

6) 優艶の「幽玄」——正徹

正徹（1381年～1459年）は、定家を最も敬愛した室町時代初期の歌人である。彼は定家の歌論とされる『愚秘抄』から大きな影響を受けていた。『愚秘抄』の中では、「幽玄」の内容をなす「行雲体」と「廻雪体」とが「艶女の譬名」とされ、そのいわれが中国の伝説によって説明されている。女性の艶美と関連した「幽玄」の歌は、すべて恋の歌である。『正徹物語』では、「幽玄」を「行雲廻雪」で説明して、「幽玄」が女性の優艶美に通じるものとされている。また、そこには、夢幻的な要素も色濃くなっている。

また、正徹は、吉田兼好（1283年?～1352年）の『徒然草』を愛読していた。正徹の「幽玄」論にも、兼好の思想が反映されている。『徒然草』には、艶美についての議論も度々登場するが、王朝の優雅に対して、より清爽で、冷寂である。正徹は禅僧であり、彼の「幽玄」論は、兼好の思想と多くの共通点がある。

なお、正徹と同時代の世阿弥（1363年?～1443年?）も、能楽論で「幽玄」

を重視している。彼が完成させた「夢幻能」の世界は、正徹の艶美な「幽玄」と重なるところが多い¹⁵⁾。

7) 冷え凍りたる「幽玄」——心敬

正徹の弟子であり、僧でもある心敬（1406年～1475年）は、歌と連歌の双方で活躍した人である。その連歌論『ささめごと』『ひとりごと』などでは、「幽玄」が重要な位置を占めている。

心敬の「幽玄」論の特徴は、「心」との関連を強調していることである。「此の道は幽玄体の中にも心にとめて修行し侍るべき事にや。……心の艶なるには入りがたき道也」。これは、心敬の理想とするものであるが、正徹の説くような優艶な世界ではない。心敬では、「心」は「修行」や「道」という禅的な宗教性と深く結びついている。その「心」の「修行」の末に至りつく「幽玄」とは、「冷え凍りたる」世界、「冷え寂びたる」世界だと説明している。

昔の歌仙にある人の、歌をばいかように詠むべき物ぞと尋ね侍れば、
「枯野のすすき、有明の月」と答へ侍り。これは言わぬ所に心をかけ、
冷え寂びたるかたを悟りしれとなり。

また、心敬の自作の歌に、次のような歌がある。

ふけにけり 音せぬ月に 水さび江（水錆の浮かぶ入江）の 棚無し小舟
ひとり流れて

心敬は、「ひとへにふけさびたる風情をつくし侍り」と、この歌に注を加えた。このような閑寂の極致が彼の理想としたところである。心敬のこの冷え凍りたる「幽玄」は、珠光が茶の究極の理想とする「冷え枯るる」

の世界——わび茶の理想にぴったりで、わび茶が求めている超越的境涯の理論的根拠になったのである¹⁶⁾。

ここまで、「幽玄」概念の展開を追ってきたが、その根底にながれているものは、しいていえば、日本人の自然に対する畏敬と信仰、俗世界から超越して自然と一体になっていく「超越」への憧憬と素直な心であろうと思われる。

2-2. 和歌・連歌とわび茶

1) 冷え枯るる心

「茶湯ハ禪宗ヨリ出タルニ依テ、僧ノ行ヲ専ニスル也、珠光・紹鷗・皆禪宗也」

これは、『山上宗二記』にある有名な言葉であるが、茶が、禪的な思想と結びつき、茶の湯は、禪の修行と同様であるといっている。茶匠たちは、皆寺院で参禅している。

茶の湯の祖となった村田珠光（1423年～1502年）は、奈良の称名寺に入って僧になったが、一休禪師と出会い、参禅帰依の後、茶の究極の理想を禪的な世界に見出したのである。禪の精神を茶の湯に加味し、精神的深みのある四畳半の茶室のわび茶の作法を創始した。「一味清浄、禅喜法悦の境地こそが茶の理想だと確信する。遊び事でもなく、芸事でもなく、自分の心を清める事を理想とするという、宗教的な内容を第一義としたのである」¹⁷⁾。珠光が志向した究極の理想は、禪的な境涯であった。

珠光が古市播磨法師に宛てた「心の文」からは、その理想を明確につかむことができる。この文章の中で、彼は初めて茶の湯を「道」としてとらえた。また「心の師とハなれ、心を師とせされ」——心の師とはなるがよ

い、しかし、心を師にはするな」——という言葉を残した。つまり、彼は茶の「道」にとって一番大切なことは、人間としての素直な心とありかたであると教えている。この道において第一にいけないことは、心の慢心であり、執念である。また、きわめて肝要なことは、和漢の境地を融和させることである。

珠光は、茶の究極の理想とする「冷え枯るる」（枯淡）の世界に到達するために我執をいましめて、もっぱら修道を第一義と考えた。『南方録』に記載されているように、そのため、四畳半の座敷を作り上げたのである。即ち、「小座敷の茶の湯は、第一仏法を以て修行得道する事也」ということである。

「月も雲間のなきは嫌にて候」。これは、珠光の有名な歌であるが、この歌の思想的背景には、歌人兼好の『徒然草』の「花はさかりに、月は隈なきをのみ、見るものかは」という歌がある。不完全・不足をかえってよしとする不完全の美や心の眼で見た美しさを讃える。茶の湯の成立は、このような美意識の成立が背景にあった。その美意識は、和歌世界の伝統や鎌倉・室町時代に流行した連歌の世界によって生み出されたものであった。

2) わびの境地

珠光の伝統を継承した室町後期の茶人武野紹鷗（1502年～1555年）は、さらにこの美意識を展開し、わびの境地を確立した。茶の湯の理想は、結構壮麗をきわめる寺院を建てようと願う「一座建立」の精神に通ずるものであるとし、茶に招かれたる時は、「一期一度の参会のよう」に、亭主を敬い、「世間の雑語」をすべて捨てきるべきであるとする。珠光の「冷え枯るる心」に対して、わび・さびの心のもととなる、「ひえた」「愁えた」「わびた」など茶の骨法を主張する。したがって、茶の極意は「数寄者といふは隠遁の心第一に侘びて、仏法の意味をも得知り、和歌の情を感じ候へかし……」にあるとする。即ち、数寄の清の精神は、「慈悲の心」であり、「物

のあはれ」の心でなければならぬ。完全でないもの、完成していないもののなかに、完全以上のものをみようとするところに、数寄の心をみる。しかし、その道はさみしい道なのである。「淋敷さびしきは可然候、此道しかるべくに叶へり」。素直な心をもつものの運命といい、「さみしき」ことが本来なのだ、それが仏法の意味であり、数寄の心だというのである。このような「誠の数寄」への道は、さらに深められてゆく¹⁸⁾。

武野紹鴎は、わび茶の目標として、「連歌は枯れかじれて寒かれと云ふ。茶の湯の果てもその如く成りたき」という言葉を残した。珠光も紹鴎も、ともに和歌・連歌に親しみ、その美の境地を茶の湯に取り入れ、わび茶を創造した。特に連歌の世界では、「冷えさびる・枯れる」という言葉でその境地を説明している。これは、心敬の連歌論によるもので、その美意識は、その弟子・室町後期の連歌師である飯尾宗祇（1421年～1502年）に伝えられ、また、紹鴎の師にあたる室町後期の公家・歌人の三条西実隆（1455年～1537年）に受け継がれた。彼は、宗祇から古今伝授を受け、古典の普及に努めた。こうして、この和歌と連歌の美意識が、珠光と紹鴎にも引き継がれ、茶の湯が求めている究極の理想世界は、和歌と連歌と同じ境地になるわけである。

鎌倉・室町時代に流行した連歌の会は、一座に人々が集まって一定のルールの下で行われた。「香」を焚かれ、「花」も生けられ、茶の湯も行われた。こうした寄り合い芸能から規範が生み出され、茶の湯の文化も生み出された。連歌会などの「寄合」の文化は、茶の湯の母体であったともいえる。

ここまでみてきたように、茶の湯は日本の古典文学と深い関係があることがわかる。和歌と連歌の歌論が求めている世界は、茶の湯に大きな影響を与えている。特に、武野紹鴎が歌論を通して、わび茶の世界を開いてきた。彼は、定家の歌に詠まれた、花も紅葉もない、無一物の境界は、茶の

本心なり、と讃えた。紹鷗が利休に宛てた手紙と呼ばれる「わびの文」の冒頭に、「わび」を「正直に慎み深く、おごらぬさま」と解釈した。

3) わびの力

利休の茶道の哲理を今に伝える『南方録』のなかの「覚書」には、紹鷗の「わび」を受け、さらにそれを積極的に解釈した。利休は、定家の花と紅葉の歌から、もう一つの意味を見い出した。即ち、花・紅葉は東山文化が育てた書院台子の荘厳な茶を象徴し、その茶を味わいつくしてこそ、浦の苫屋の秋の情景——わび茶の世界が展開されていく。続いて利休は、わびの心を示していると考えている歌として、藤原家隆の歌を挙げる。

花をのみ待つらん人に山里の 雪間の草の春を見せばや

花を咲くのを待っている人には、山里の雪の間に芽生える草の姿にこそ、本当の春があることをみせたいものだ、ということである。雪間の草は、利休自身のわび茶になるのであり、その「わび」の心を他の人にも味わってほしいという、積極的な姿勢をもっている。利休の茶は「わびの力」であり、その基に「さび」の哲学が生まれていくものであると、茶道裏千家大宗匠・千玄室が指摘した¹⁹⁾。

「わび」茶は、千利休によって、また新しい希望、新しい生命が吹き込まれたのである。

3. 茶の湯が求める究極の世界

3-1. 茶室から見る茶の理想

茶の湯は、日本の伝統文化において大きな役割を果たし、大きな意義をもっている。茶の湯は単なる客をもてなすための一つの作法の形式ではなく、その根底には精神的な基調となすものがある。

では、茶の湯の根底にあるもの、つまり茶の理想とは何か。茶道裏千家大宗匠・千玄室は次のように説明している。総合文化としての茶の湯は、「茶禪一味という言葉で象徴されるように、一碗の茶を喫することによって、高邁な精神的世界までも体得する事をねがうのである」²⁰⁾。「茶の理想とするものは何か、と問われた時、『他界観念的な遊戯性』にあると答えない。茶は、『隠居の場における清遊』と定義した古人もいる。要するに、現実の社会にありながらも、次元の高い精神の遊びを実現しようとする努力である、という意味に理解されるべきだと考える。……茶の湯の形式をとおして、高雅な精神的自由の世界を演出しようとする努力である」²¹⁾。この次元の高い精神世界に入るためには、物質的と人的な、いくつかの要素が必要になってくる。茶庭(庭園、露地、飛石、露地の門——枝折戸、蹲踞)、茶室と茶道具などの物的要素と、亭主と客の対応のなかで形成される心象という人的要素である。

1) 物質的要素

茶室に入る前の、ささやかな露地の門——枝折戸が重要な役割を果たしていることを特に強調したい。なぜなら、枝折戸を境にして、次元を異にした世界として意識させようとするのである。ここからは、もう俗世界と違って、神聖な禪の世界になるわけである。門の内側は世俗を超えた、脱俗の境地だといってよい。これは、『法華経』のなかの「三界の火宅を出でて、露地に住す」するための試みといえよう。「実は、ここらにこそ、茶の湯の理想とする『他界観念的な遊戯性』の秘密をとく鍵がある。茶が世俗的なものであってはならないからこそ、こうした手続きを必要とするのである」²²⁾と大宗匠・千玄室が大切なポイントを教えている。茶室の前の蹲踞で、客は手水をつかうことになっている。『南方録』に記されている言葉は、特に注意すべきだと大宗匠千玄室は指摘した。

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、草庵の大本也、此露地に間ひとるる人、たがひに世塵の
けがれをすすぐ為の手水ばち也

茶の湯の場合は、心身を清めてから、茶室に入らなければならない。この世俗にもよく見られる喫茶行為は、「世塵をはらわなければならないと規制するところに、すでに脱俗的境涯を意識した他界観念が働くのである。日常的なものを世俗的なものとしてこれを卑しめ、これからの超脱をねがうのである」²³⁾。

書院形式の池泉回遊式の庭にみられるような豪華趣味は、茶庭が最も嫌うものである。茶室はつねに中心であるため、茶庭は、茶室へ客を案内すべき露地という理念の下で、すべてが華美をさける方向に向かって組み立てられるのである。露地は踏むものであり、茶室という他界的な清浄の世界へ客を導くために、徐々に、気持を調整する役目も果たすのである。

『南方録』では、茶の湯と仏法については、次のように記した。「小座敷の茶の湯は、第一仏法を以て修業得道する事也」²⁴⁾。「是、仏の教、茶の湯の本意也……湯をわかし、茶をたてて、仏にそなへ、人にもほどこし、吾ものむ、花をたて香をたく、ミナミな仏祖の行ひのあとを学ぶ也」²⁵⁾。この言葉からわかるように、茶を飲むという日常的な行為も、実は、他界的な世界への超脱の手段であり、俗世界から離脱を求めての実践として、一碗の茶を喫する行為を通してこの究極の理想を実現するのである。

席中に入ると、床の間にかけられた禅僧や茶匠の墨蹟と床に生けられる一輪の花、釜の松籟の音、ほのかに漂っている香の匂い。きわめて狭い、質素な四畳半の空間であるが、世俗的な世界と違って、異質な世界を構成している。茶室のすべてが超俗的な境地への飛躍を意図して設定したものである。つまり、茶室は、超俗的な世界への飛躍を試みようとする「他界

観念的な遊戯性」の所産である。

茶道具は、感覚的に不完全なものが多いが、不完全で稚拙なものの方が、茶の理想にかなない、茶の湯自身もっている美の範疇によって選ばれるのである。茶の湯は人生の修行であり、人生を表現している。限りのある人生は、円満なものではないはずである。その不完全のなかで喜びを感じ取ることが大切と考えられている。これは、「わび・さび」という理念・美意識に通じているように思われる。

『南方録』では、茶の理想をはっきりと規定している。「小座敷の茶の湯は、第一仏法を以て修行得道する事也、家居の結構、食事の珍味を楽とするは俗世の事也、家ハもらぬほど、食事は餓ぬほどに手たる事也」。茶の湯の目的は、修行得道することが大切で、俗世界の楽しみから離れ、住む家は、雨が漏らなければよい、食事は、お腹がすかなければ十分だということである。とにかくこの俗世界から離脱することを目指して修行することが肝心である。

2) 人的要素

茶の理想にかなう人間関係は、人格的な対応である。茶を飲むことが目的ではない。茶の湯の一会に連なった以上は、それだけの覚悟が必要であり、その覚悟があってはじめて、主と客、客と客との対応のなかで、究極的な理想実現への道がひらける。席中における人間相互の協調と調和を意識して、また話題も世俗を遠ざけて選ばなければならない。主と客とが一体となって、別世界的な境涯を建立しようと努力することになる。「一期一会」の境地を目指すのであるが、席中であって、ともに一座が建立できる機会というのは、これが最初で、しかも最後であるかもしれない。それはとりもなおさず、茶の理想とするものが、主と客との対応のなかでの実現にあるからである。

「茶の湯を構成する、物的条件としての、茶庭・茶室・道具から、さら

に人間関係としての、主と客の対応のあり方まで、どの一つの要素も、他の要素と複雑にからみあっている。そこにこそ、茶の湯が総合的な文化体系としての意味を持つのであるが、それだけに、これの実践の道はけわしいのである」²⁶⁾と大宗匠千玄室は指摘した。険しい道を歩みながら、精神を高め、人生を全うすることを目的としている。

喫茶というきわめて日常茶飯の行為を通して、他界的な世界への超脱を意図する茶の湯という特有な文化体系が形成された。ではなぜ、茶の湯が日本だけで文化体系となり得たのか。それは、茶の湯には、観念的遊戯性とみられる点が多いと、大宗匠千玄室がいう。露地に立った時、枝折戸を前にして、内と外との境界をはっきり意識して、蹲踞で杓いっぱいの水で心身ともに清め、席中における動作や、主・客の対応のしかた、一碗の茶を点てるための順序だった術、これらすべてが形式的であり、観念的でもある。「実は、その形式にこそ茶の文化をとく鍵がある。……こうした手続きや形式を踏む事によって、茶が究極に理想とする境地に近づこうとする、いわば一つの遊戯なのであり、だからこそ、それが文化となり得るのである」²⁷⁾。「究極の理想が、他界的な自由の境涯の実現にあるのだから、すべてが、そのための準備的行為とみなされるわけである。……これから入ろうとする世界が、世俗的な即物的な世界ではなく、日本人が固有の心性としてもっているところの、他界的観念の所産とみるべき」である²⁸⁾。

ここまでみてわかるように、他界とは、俗世界から超越する世界、または禅の世界である。茶の湯は、仏道修行に通ずるという観念である。わびた簡素な狭いつらえであっても、茶室になったら、いかなる金殿玉楼よりも尊厳な仏道修行の道場となる。こういう認識があるからこそ、茶が文化となるのである。「別世界に自由に飛翔しようとする理想が、つねにすべてに優先するのである。いわば、極端な精神主義、強烈な理想主義が基調となるわけで、それがあがるゆえに、茶庭の構えも、茶室のしつらえも、

一定の整いを見せてくれるのである。……茶道の基礎となるべき理想の内容を把握しないと、……茶の湯そのものも、有閑人の遊び事としか理解されなくなってしまう」²⁹⁾。茶道は、俗世界の遊びではない。仏道修行を通して達する境涯は、仏教のあの世観、あるいは、浄土の世界に通じて、別世界に自由に飛翔しようとする理想は、中国の老荘思想に通じるものがある。「一日二十四時間の移ろいへの配慮も、春・夏・秋・冬といった季節の変化に対する心ゆきも、すべてがこの茶の理想のために、なされなければならない茶人の必須的課題となる」³⁰⁾。この精神の高い境涯に達するために、心の持ち方も要求され、素直に宇宙と自然の摂理に従わなければならない。亭主が茶を点てる座は、宇宙座ともいわれるゆえんはここにある。

3-2. 他界観念的遊戯性

中国で生まれた「茶道」は、中国では、時代とともに生まれ変わり、寺院から人間の実在の世界に浸透してきた。しかし、唐代の陸羽（728年～785年）は『茶経』においては、茶の作法の説明を通して、俗世界から超越しようとする夢幻的な境涯と「幽玄」の世界を説いて、人々を次元の高い世界に導いた。日本の茶の湯の世界は、非現実な世界であり、「脱俗」——「俗世界」から離れて超越することから始まったと思われるが、実は、その精神的背景には、陸羽の『茶経』の影響が大きいと、大宗匠千玄室が指摘した。大宗匠千玄室は、『「茶経」が我が国における意義』と『茶の精神』という二冊の本において、繰り返し「他界的なもの」「他界観念」「他界への飛躍」などの言葉を用いて、茶の湯の理想と精神を説いた。

「他界観念」というのは、俗世界と次元を異にした世界であり、陸羽の俗世界から超越しようとする思想である。陸羽の思想背景には、中国の道教の神仙思想や老荘思想の脱俗の境涯の影響があると思われる。「遊戯性」とは、その境地に達するために用いる手段であり、陸羽は『茶経』におい

て、その全体三卷十章を通してその具体的な作法と考え方を示した。これについては、次の陸羽の『茶経』の部分で詳しくみていきたい。

3-3. 夜咄茶事の情趣——究極的な幽玄の世界

茶の湯の世界には、冬の極寒期の夜間、灯火の下で催される夜咄がある。夜咄の風情の第一は、灯火の趣にある。待合いには火鉢や行灯が用意され、日没後の案内となるので、露地の行灯や灯籠が、えもいわれぬ風情を醸し出す。迎えつけには手燭の交換があり、暗い露地でお互いに近づきあう灯り、交換する手燭は、心と心を通わす表現である。席入り後の、闇と灯りが作り出す茶室の陰影は、人間の本質を見つめるのに恰好の空間になっている。短檠、手燭と膳燭の灯りで、炭手前、懐石、濃茶、薄茶の順で、茶事が静かに進んでいく。まさに究極な幽玄の世界であり、陸羽の他界的遊戯性の具現化である。趣深い夜咄の茶事における亭主・客・水屋の働き、主客で共に語り合う時間と空間は、夢想的、非日常的、世俗世界からはるかに超越している。

以上みてきたように、わび茶は、陸羽の『茶経』から「他界観念的遊戯性」の思想を受け、冷え凍りたる「幽玄」という心敬の和歌論の境地と禪の脱俗超越の精神に基づいて完成した。四畳半の世界は、宇宙を象徴して、日本人の自然観、宗教観と人生観を表している。「幽玄」という美意識とそこから作り出された世界は、今日まで人々の心に沁み込んで、癒してくれている。

4. 茶道精神の思想的背景——『茶経』

4-1. 陸羽の超脱的な世界

日本化した茶の湯は、中国文化から離れて独自の世界を作ったと思われ

がちであり、また、日本文化の形成は、脱中国文化から始まったという説もある。しかし、茶道裏千家大宗匠千玄室は、日本の茶道精神の背景には、陸羽の影響があると指摘した³¹⁾。

陸羽は8世紀半ば、唐代の玄宗から徳宗にかけての時代の人であり、茶道に関する世界最古の『茶経』を著したため、茶の元祖といわれている。この著述が後世、今日まで維持され続けてきた文化史的意義は大きい。陸羽自らが書いた『陸羽自伝』によると、彼は世俗を超脱し、孤高に生きんとする性格がきわめて強かった。交友関係はすべて文人・詩人であり、つねに高士とともにあった。陸羽の『六羨歌』から、その淡泊な心が読み取れる。彼は、黄金の酒樽に満ちた酒、白玉の杯、貴顕の姿といった世間的な欲望に対していっさい関心がなく、ただ故郷の竟陵城下を流れている清冽な西江の水が忘れられない。その美しい美味しい水が、悠々自適の生活をしている彼にとって、茶を煮るのに最も大事なことであり、茶が陸羽の何よりの友なのである³²⁾。

陸羽の『茶経』は三巻十章から構成されている。第一章の冒頭に、「茶者南方之嘉木也」とある。ここでは、「茶の効用は、味がいたって寒である。飲用として、行いすぐれ、ひかえめな人に最もふさわしい」とある。第三章において、茶の形に関しては、文学的な表現で、茶の優れたものと質の悪い形態のものを分けて記述した。大宗匠千玄室は、この「異常なまでに神経質に形態を論じ、鑑定秘密までも教えるのは、その飲茶によって招来される世界が、非現実的な特殊な境涯として考えも及ばない世界であるゆえだったから」と指摘した³³⁾。

陸羽はつねに漂々として自然を楽しみ、山野を逍遥していた。茶のある所へは憑かれてさまよい求めて行く。陸羽が、『茶経』を書くに至った精神的基調は、飲茶によって、最終的に到達せらるべき世界を正しい飲茶の方法を論ずることによって、結果的に、人々をそういった世界に正しく引

き入れようとしたと考えられる。彼が、『茶経』なる題名を付けたところにも、この書に抱き、また託した抱負と自信のほどが察せられるように思われる³⁴⁾。

4-2. 地・水・火・風・空の宇宙観

『茶経』の第四章においては、茶器の二十四種を列挙した。その内、風炉については次のように説明している。「足は三つで、鼎のようである。その一本一本の足には、古い書体で次のように書いてある。上には水の卦、下には風の卦、中には火の卦、体には五行が均しくそなわり百疾を去る」。これに対して、千玄室は、陸羽の考え方には、仏教的な思想と中国の五行の世界観が混然として一つになり、そこから他界的世界への一つの道順と汎神論的な自然主義が読み取れると指摘した。陸羽はこの三者に、敬虔な祈りをささげるように、それぞれの紋様と卦を配した。これもひとえに、陸羽の心構えの表れといえよう。「これは単に、飲茶の形式としてではなく、むしろ、飲茶のためには、その前に、風を司り水や火を司る鬼神に祈念しつつ沸かしてこそ、本当に正しい茶が得られるものだと考えるのではないか。だから、陸羽の考え方の基調には、一碗の中にも、自然の根源にまで通ずる何ものかを感じせんとする意思が、しかも、陸羽の根源的な欲望なり意思として、働いている事を証明するものではなからうか³⁵⁾。「自然を構成する五大要素のそれぞれに、神靈的な意味を付加して考える道教的世界観も、彼陸羽にとっては、自然・人間の究極的なものへ直入しようとする手だてにしかすぎなかったのであろう³⁶⁾」。仏教と道教は、陸羽に大きな影響を与えたことがわかる。

陸羽の影響を受けたかのように思われるが、栄西が京都で建立した建仁寺本坊中庭にある潮音庭（三連の庭）には、「□○△乃庭」がある。単純な三つの図形は宇宙の根源的形態を示し、禪宗の四大思想（地水火風）を、

地(□)水(○)火(△)で象徴したものといわれている。茶の湯は形と精神・思想を結びつけ、お茶を点てる一連の動きを通して形から入って高い精神性を求めていることを改めて認識できる。また陸羽が考えた風炉は、今日に至るまで、日本の茶の湯や煎茶道に使われていることは興味深い。

4-3. 陸羽の「幽玄」の世界

陸羽は、第六章に至って、茶の飲み方を論ずるなかで、茶が飲用されるに至った歴史的系譜を神農氏から説きはじめる。神農氏は、中国古伝説のなかの三皇の一人であるが、医薬・農業の神として尊ばれている。その神農氏以下を系譜づけるあたり、陸羽が茶に抱く思いの深遠さがうかがわれる。そして、茶の流行とともに、低俗化していくのを嘆いた。

ああ、天が万物を育むや、すべて至妙なものがあるのに、人間のやることなすことは、浅はかな事ばかりだ。

天が与えてくれる至妙なものというのは、低俗な人間では、到底考えも及ばないものだと、陸羽のもつ道教的世界観の片鱗がうかがえるようであると、大宗匠千玄室が指摘した³⁷⁾。

第七章の大半は説話の解説である。陸羽は、説話を通して茶の超現実的な世界を描いた。茶が導く世界は、現実をはるかに離れた夢幻的世界のものである。茶が、飲料としての領域をはるかに超えて、超現実的な空想の世界に悠々としている。美女が嬉々として花園に戯れ、茶をわかすに忙しい、といった詩の表現は、茶が究極的に人を誘い入れる世界が、夢幻的な性格をもっていることを示している。また、古い塚に毎日祈り込めてそそぐ茶は、十万銭となって恩返しの話と茶を売る老婆が窓から飛んでいった話がある。「いずれもが、茶の世間的意味を説いているのではなく、茶に託

して画く、中国人の自由で豊かな空想的・夢幻の世界と言わねばならない。それは、茶であって、茶ではなく、さらに高い自由の境涯の造形と言ってよい」³⁸⁾。

「陸羽は、これらの説話を通して、自分の世界の表現を試みた。中国人固有の夢幻的な表現といい、美女に託して語らせるあたり、茶のもつ究極の世界を最大限に造形化するための努力である。……しかし、陸羽はどこまでも、現実の世界における茶の効用を説く事は忘れない」³⁹⁾。この両者の一見矛盾するような表現が、互いにたくみに織りあわされてゆくところに、『茶経』の文学的価値も認めねばならない。

以上みてきたように、陸羽自身が俗世界を超越している人であり、彼が著した『茶経』は、現実世界においての茶を詳しく説きながら、俗世界から超越しようとする他界的、夢幻的な幽玄の境地を示した。名と利に走る世俗的欲望を戒め、茶のもつ高雅な香りだけがそうした世俗的な欲望を払拭してくれる世界は、質的に高い次元のものである。陸羽が茶に託して作り上げた夢幻的な世界は、まさに中国的な「幽玄」の境地といえよう。この「幽玄」の世界とは、老子の「無」の世界、荘子の逍遙游の世界、あるいは、道教が求める仙人の世界であろうと思われる。

では、なぜ陸羽は、このような「幽玄な夢幻の世界を、一碗の茶に託して造形化しようとしたのであろうか。これは、『茶経』の眼目であり、陸羽が茶に描いた精神的基調の奥にある、根源意志といったようなものである」⁴⁰⁾。唐代の詩人たちの詩から、その奥ゆかしい世界が読み取れる。

陸羽と同時代の詩人で、茶人でもある盧同のあまりにも有名な詩は究極的な茶の世界を表現している。一椀、二椀と杯を重ねるにしたがって、世塵を払い、これを捨離し、「六椀 仙靈に通ず 七椀 喫し得ずただ両腋習々として清風の生ずるを覚ゆるのみ」。「仙靈に通じ、神仙の世界に遊び、現実的心労の世界を忘却の彼方に追いやってゆく。そして最後には、超現

実的なる、夢想の境涯に遊戯三昧する。その心的移行の姿をたくみに表現していると思われる。……古来、中国人が求め来たった神仙思想が、ここにも読みとられる」と大宗匠千玄室が指摘した⁴¹⁾。

また、陸羽の友人、有名な詩僧釈皎然の詩にも、同じ境地を詠まれている。

一飲すれば昏寐を滌き
情来りて朗爽 天地に満つ
再飲すれば我が神を清め
忽ち飛雨の軽塵に灑ぐが如し
三飲すれば便ち道を得
何ぞ須ひん
苦心して煩惱を破るを
孰か知る 茶道の璽が真を全するを
唯だ丹丘の得ること
此の如き有るのみ (佐藤保先生の書き下しを借用させていただいた)

「茶道」という言葉が初めて詩に出て、しかも、その道は、仙人の丹丘しか知らないといっている。盧同と釈皎然の詩からは、茶の究極の目的が、神仙的境涯に遊ぶところにあると、明らかにわかるであろう。「三飲すれば便ち道を得」の「道」は、陸羽の茶が最後に行きつくところだといえよう。

要するに、陸羽をはじめとする唐代の文化人たちが求めた精神的な境涯は、道教、特に荘子の虚静無為の心境、自由な生き方と超俗的な精神世界であると思われる。幽潔、仙気、茶を飲むことによって到達する超脱的な世界、また、世間的な心気を洗い落として、他界の世界に遊ぼうとする努

力と夢は、中国人固有の世界観ともいえる。大宗匠千玄室は、この「行為的な現実的な、不自由で窮屈で貧弱で制約の多い世界を飛び越えて、行為によらずして自由自在の境涯に果てしなく飛翔しようとする努力は、中国文化の本質的な特色でもある」⁴²⁾と指摘した。

陸羽の他界観念は、単に空想的に夢幻を喜ぶのではなく、むしろ、自己の欲望を行為化することを最小限にいとめ、それを精神的に造形化することによって形づくられた世界のほうが、優位であり、究極的であるべきだ、とする古来よりの中国人の思惟が、根底にあったというべきであろう⁴³⁾。陸羽の「幽玄」の世界は、中国の伝統的な道教・老荘思想の超脱の境涯と通じているのである。

5. 結びにかえて

日本の茶の湯は、茶を喫するというきわめて日常茶飯の行為を通して、他界的な世界への超越を意図する特有の文化体系である。その背景には、陸羽の『茶経』の影響がある。大宗匠千玄室が強調したかったのは、「他界観念的遊戯性」という哲学が、日本の茶の湯に大きな影響を与え、それが、後に日本化した茶の湯における精神性を求める特徴の基礎になったことである。

茶の湯が求める究極な世界は、最初は唐代の陸羽の『茶経』の「他界観念的遊戯性」の考え方、また陸羽の思想背景にある老荘思想における超越の境涯から大きな影響を受けた。その後、宋から帰ってきた僧侶たちによってもたらされた禅宗の思想が日本で受け入れられ、茶人たちが参禅するようになり、寺院の茶と茶人の参禅が一体になり、はからずも「茶禅一味」の境地に達した。次第に、茶に禅的な要素が多くなってきたのである。陸羽の「他界観念的遊戯性」と禅の思想、そして、和歌・連歌の「幽玄」の美意識、日本文化の根底にある日本人の自然観が、全部揃って最終的に

「茶の湯」という形に仕上がってきたといえよう。

陸羽の茶の精神——「他界観念的遊戯性」をどう理解すればよいのか。大宗匠千玄室は脱俗性と解釈したが、同時に「行為化」と「造形化」をも強調した。陸羽の「幽玄」の世界は、この現実世界の延長としての道教が求める仙人の世界であり、またこの俗世界を超越し、もっと次元の高い自由で悠遊としている老荘の世界であると思われる。その世界に飛躍したいとする願望と夢は中国思想・文化の根底にあり、それが中国の詩人・文化人の伝統として、唐・宋・元・明・清の時代を経て、近現代まで継承され続けてきた。しかし、形としての文化は、ほとんど消えてしまったといわざるを得ない。

中国の文化人が求めているのは、陸羽『茶経』が求める他界的超越の世界、あるいは、現実の俗世界を超越して、荘子の自由で「逍遙遊」の境地であろう。同時に、現実重視は、中国思想の大きな特徴でもある。生まれてから死ぬまでのこの一回限りの人生の生き方を教える儒家思想と孔子の教えは、2000年以上中国人の心に浸透している。現実を肯定し、それを無限に延長しようとする道教、あるいは、道教から生まれた神仙思想は、庶民の間で信仰されている。世俗の世界を否定し、それを超越しようとする老荘思想は、昔の士大夫階級、文化人の間において、影響が大きい。しかし、仏教の涅槃と輪廻の思想と境地までわかる人は限られている。

一方、「他界観念的遊戯性」として完成した日本の茶の湯は、「行為化」と「造形化」を通して超越の世界に達することが実現できている。茶の湯は、非常に精神性を重んじて、禪宗の修行と同じような高度な精神性を求めている。

日本の古典文学、特に和歌論においては、「幽玄」の美意識が非常に重要なキーワードであり、それが、長い歴史のなかで、日本文化の伝統になってきた。「幽玄」論においては、藤原俊成、藤原定家、西行禪師、鴨

長明、正徹、心敬、紹鷗らの歌論の展開からわかるように、「幽玄」は、美意識から、次第に「心」と結びついた。その「心」は、また仏道修行と密接な関係がある。即ち、「幽玄」の世界は、禪の世界であり、心の修行によって達することができるのである。茶の湯が求めている究極の世界も、この禪の世界であろう。それは、陸羽が『茶経』で示した脱俗の「他界的」境涯と重なる部分があり、陸羽の「遊戯性」も、茶の湯の形作りに大きな影響を与えたといえるであろう。

「茶禅一味」の考え方、仏道修行を目的としている茶の湯に代表される日本の伝統文化においては、やはり禪の影響が強いように思われる。日本人は、宗教的な心境をもっているため、「得道修行」の禪の修行を目的とする茶の湯が生まれたと思われる。和歌に詠まれた心は、茶の湯の理想であり、俗世界を超越して求める次元の高い自由で悠々としている境地は、慌ただしい中で生活している現代人を魅了している。

現代人は、俗世界の汚れを払い、古典文学を育てた日本文学の大地に足を下ろして、自然と文化が分離されない心的な空間、質素な茶の湯の空間で、素直な心を取り戻すことを求めている。だからこそ、今、日本的なものが日本国内だけでなく、世界的に関心と人気を集めていると思われる。「幽玄」の美は、人々の心を癒してくれるであろう。茶の湯は、和歌の「幽玄」論に基づいて、陸羽の『茶経』の「他界観念的遊戯性」の影響を受け、俗世界から離れ、超越的世界を理想とし、さらに、禪の心を求めて「得道修行」を目指している。その奥には、「幽玄」の美の魅力がある。現代人は、その世界に魅了され、その世界を求めている。日本文化の力と魅力は、まさにそこにあると思われる。

注

- 1) 中沢新一『日本文学の大地』角川学芸出版, 2015年, 1頁。
- 2) 同書, 2頁。
- 3) 同書, 3頁。
- 4) 諸橋轍次郎『大漢和辞典』縮寫版 卷四, 大修館書店, 1976年(昭和51年), 536頁。
- 5) 田中久文『日本美を哲学する あはれ・幽玄・さび・いき』青土社, 2013年, 43頁。
- 6) 同書, 55頁。
- 7) 同書, 54-56頁。
- 8) 同書, 56頁。
- 9) 同書, 69-70頁。
- 10) 同書, 71頁。
- 11) 同書, 68頁。
- 12) 同書, 68-69頁。
- 13) 同書, 58頁。
- 14) 同書, 71頁。
- 15) 同書, 81頁。
- 16) 同書, 81-83頁。
- 17) 千玄室『茶の精神』講談社学術文庫, 2003年, 157頁。
- 18) 同書, 159-162頁。
- 19) 千玄室「わび 利休の哲理」, 『わび』淡交社, 2002年。
- 20) 千玄室『茶の精神』講談社学術文庫, 2003年, 43-44頁。
- 21) 同書, 44-45頁。
- 22) 同書, 47頁。
- 23) 同書, 48頁。
- 24) 同書, 49頁。
- 25) 同書, 49頁。
- 26) 同書, 58頁。
- 27) 同書, 60頁。
- 28) 同書, 61頁。
- 29) 同書, 62頁。
- 30) 同書, 63頁。
- 31) 同書, 64頁。
- 32) 同書, 66-68頁。

- 33) 同書, 72頁。
- 34) 同書, 73-75頁。
- 35) 同書, 78頁。
- 36) 同書, 79頁。
- 37) 同書, 88頁。
- 38) 同書, 94頁。
- 39) 同書, 94頁。
- 40) 同書, 94頁。
- 41) 同書, 80頁。
- 42) 同書, 128頁。
- 43) 同書, 128頁。

参考文献

- 千玄室『茶の精神』講談社学術文庫, 2003年
千玄室「わび 利休の哲理」, 『わび』淡交社, 2002年
田中久文『日本美を哲学する あはれ・幽玄・さび・いき』青土社, 2013年
中沢新一『日本文学の大地』角川学芸出版, 2015年
諸橋轍次郎『大漢和辞典』縮寫版 卷四, 大修館書店, 1976年(昭和51年)