

わびと数奇

中 村 修 也

A study of the cultural concepts about two terms : *Wabi* and *Suki*

Syuya Nakamura

This paper is a case study of *Wabi* and *Suki* as cultural concepts. The image of *Wabi* has until now not been interpreted. Here, I reconsider the concept of tea in line with historical records limited to the warring States period.

As a result, it is understood that although the original meaning of the tea ceremony was based on economic need, it developed into a formal ceremony. *Suki* is a word born of enjoyment. However, the reception of tea came to be expressed by hermits as a special cultural entertainment. Then, as luxurious tea ceremony rooms came into being, the character changed.

はじめに

茶の湯を語る時、「わび茶」という言葉がキーワードとして登場する。

というよりは、茶の湯イコールわび茶という認識が一般的に普及しているといえよう。

しかし、言語は時代とともに内容を変化させる。茶の湯が成立したとされる室町時代と、その後の江戸時代、そして近代に入ってから明治・大正と、現代に属する昭和・平成では、同じ「茶の湯」という言葉でも、意味するところが違う可能性がある。

かんとんに考えても、流派も家元も存在しなかった室町時代と、幕藩体制のもとで家元制度が確立した時期の茶の湯では、存在形態が異なる。前者では個性や工夫が重視され、後者では点前作法の遵守が第一義とされるようになる。また封建時代の茶の湯と近代以降の民主主義社会の茶の湯では、同じ家元制度をとっていても、弟子と宗匠の距離感が異なってくる。そのうえ、明治・大正期は近代西洋文化重

視の時代であったため、江戸時代以来の流派茶道は批判的に評価された面もあった。それに比して、戦後の日本では、裏千家茶道の世界的な広がりも見られ、茶の湯は日本の伝統文化として認識されるようになった。こうした社会的背景が異なる「茶の湯」を一つの概念としてとらえようということ自体に無理があろう。

本稿では、茶の湯の重要タームである、「わび」と「数奇」に焦点を当てて、文化概念としての茶の湯の成立期の内容に踏み込みたいと考えている。

一 わびとはなにか

茶の湯についての一般的な理解としては、次の三点が指摘できよう。

- ① 茶の湯とはわび茶を意味する。
- ② わび茶は村田珠光が始めた。
- ③ わび茶は千利休が大成した。

「わび茶」という言葉を『日本国語大辞典 第二版』で引くと、「侘茶」の項目が立ち、「わびちゃの

ゆ」を引くように指示がある。そこで「侘茶湯」を引くと、

東山時代に流行した書院飾を中心とする書院の茶の湯に対し、村田珠光以後に流行した、わびの境地を重んずる茶の湯のこと。千利休が強調し、完成したといわれる。また一般に、質素閑

寂な茶会の意にも用いる。侘茶。と説明されている。さきほど挙げた①②③を総合すると、このような内容になる。

しかし、この説明には不明な点が多い。まず、室町時代後期に、村田珠光が茶の湯を行ったという史料は存在しないし、「わびの境地」を重んじた茶の湯が流行したという直接の史料もない。千利休が「わび茶」を強調したという史料もないし、まして完成したという史料もない。国語辞典の国語学的な字義についての部分は、「質素閑寂な茶会の意」の箇所だけであり、他は歴史的な説明である。その歴史的な説明が、実は証明されていない内容であるとする、この辞典の説明は正確ではないということ

になる。

とはいえ、他の辞典を見ても、ほぼ同様の説明しかされていない。

ここで、比較的一般的な「わび茶」の理解の例として、草薙正夫氏の『幽玄美の美学』^{〔1〕}を挙げてみたい。そこには、次のような説明がある。

寂庵宗沢の『禪茶録』において、「侘の一字は、茶道において重じ用ひて、持戒となせり」といわれているように、「わび」は茶道の根本的精神とせられ、また自分を「侘つくしたるわび人」と称した芭蕉においても、「わび」は俳諧の根本精神とせられていたことは、いまさういうまでもないことである。そして「わび」の類縁語と解される「さび」が、平安末期の歌人藤原俊成以後心敬を経て、芭蕉に至るまでの多くの歌人や連歌師によって、日本文学における美的概念として重要視されてきた歴史的系譜をかえりみても、「わび」が中世以後の日本芸術の理念を理解するために、欠くことのできない

重要な意義をもっていることは否定できないであろう。このことは恐らくは何人も認めるところであって、何ら事新しいことではない。

多くの茶人たちが抱いている「わび茶」の理解も、ほぼ草薙氏の見解と同様であると思われる。現代茶人が、茶の湯をそうした「わびの精神」に基いたものと理解することは問題ない。現代茶の湯の目指す所が、そこにあるからである。

しかし、歴史的な立場に身を置くと、かんたんに「わび」を「茶道の根本精神」とは言うことはできない。それを論じるためには、信頼にたる史料の存在を必要とするからである。たとえば、草薙氏が論拠としてあげている寂庵宗沢の『禅茶録』の成立は文政十一年（一八二八）である。江戸時代後期の茶論書をもって、「茶道の根本精神」を証明するわけにはいかない。『禅茶録』が我々に提示してくれるのは、十九世紀には禅僧の立場から茶の湯を論じた場合、「わび」が茶道の持戒とされていたという認識がもたれていたということではない。それを室

町末期の茶の湯成立期にまでは敷衍させられないのである。

また、「さび」が平安期以降、近世元禄期まで、日本の美意識の一つとして存在したことは認められても、「わび」を「さび」と同一視してよい論理はどこにもない。「わび」と「さび」は音韻的に似た響きをもつが、だからといって字義まで同じであるとはいえない。安易に同一視することは危険である。これについては、矢部良明氏の明確な指摘がある。矢部氏は中世文化のキーワードを「冷・凍・寂・枯」の四つとして、次のように述べる。⁽²⁾

茶の湯者たちは単なる茶数寄から離れて、あえて無表情に近い無名の工芸にフットライトを浴びせ、「冷・凍・寂・枯」の美意識に支えられた深い精神性を求める茶の湯を推進していった。その背景には能・連歌などの強力な援軍がいたのである。

矢部氏の論には、そのまま受け取れない部分もあるが、それはさておき、中世人にとって連歌・能が

必須の教養であつたことは事実であり、そこにおける美意識が「冷・凍・寂・枯」であり、「侘」が含まれないことは認められよう。矢部氏はさらに、

「侘」は室町・桃山・江戸前期にあつては字義どおりの意味であつた。すなはち、うらぶれて将来の期待を失つた不如意の生活状態を意味しており、具体的に侘数寄といったとき、それは、有産望門の茶の湯ではない。手許不如意・道具不如意の茶の湯を指す言葉だったのである。主張する^③。矢部氏の論では、茶の湯が文化として成立した時点では、規範とした美意識は、あくまで「冷・凍・寂・枯」の四つであり、「侘」が登場するのは『南方録』の登場を待つてからであるという。首肯すべき意見だと考える。

その『南方録』「滅後」二二には、サテ又侘ノ本意ハ、清淨無垢ノ仏世界ヲ表シテ、コノ露地・草庵ニ至テハ、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。コレ則仏心ノ露出スル所也。

とあり、侘が一つの精神性をもった用語として認識され、それが茶の湯に生かされている状況を描いている。さらに同書「棚」一には、「宗易ハ又草茨の小座敷を専にし、わびを致されし故、紹鷗の座敷も、書院と小座敷の間の物ニ成し也」とあることから、利休の茶の湯がわび茶であつたと理解されるようになった、というのが矢部氏の指摘である。更なる論証は必要であるが、おそらくは、この矢部氏の指摘は正鵠を得ているものと考えられる。

そもそも「わび」を美意識と理解して、茶の湯と結びつけ、その創始を千利休とした『南方録』の成立を考えると、これまた元禄三年（一六九〇年）なのである。利休没後百年を経てのこととなる。西山松之助氏の研究によれば、『南方録』は福岡黒田藩の家臣・立花実山（一六五五—一七〇八）の手によって、利休百回忌を強く意識して創作されたものという^④。この『南方録』に関する見解は、以後も熊

倉功夫氏に引き継がれている⁽⁵⁾。

とすると、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、江戸中期に至ってから形成された概念であり、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言わざるを得ない。

しかし、一度定着した「わび茶」概念を払拭することは難しい。たとえば、早くに、望月信成氏が次のような見解を示している⁽⁶⁾。

「わび」は「わびしい」という言葉で代表される窮乏困憊に近い状態を示した言葉と解すること、次に閑居を楽しむとか、しぶみ、さび、地味とかいう言葉と共通する意味に解釈されているなどの説があるが、しかし現在われわれが常識的に使用する「わび茶」の「わび」はそのような貧乏の間の茶というようなものではなく、また閑居する隠居老人だけが悦ぶ茶でもないはずである。もっと異なった、深い広い意味があるような気がしてならない。否そうあるべきは

ずのものと私は考える。要するに「大言海」などに解釈されている「わび」の意味に私は喰い足らないものを感じ、さらに深い広い芸術性、文化性のある解釈を施してみたい衝動にかられるのである。

望月氏は、明治二十二年生まれで、東京帝国大学文学部美学及美術史学科を卒業し、京都博物館・大阪美術館を経て、大阪市立美術館長を勤められた美術の専門家である。美術系の立場からの発言として、「わび」に文化性を求めたい気持ちは、とてもよく理解できる。そして、元禄期以降に限定すれば、それはあながち間違いでもない。

こうした問題は、「喫茶」と「茶の湯」を区別しないところからも発生している。たとえば、「禪茶」という言葉ははなはだやっかいで、禪と喫茶を意味する場合と、禪と茶の湯を関連付けて使われる場合の両方が成立してしまうのである。

禪宗寺院において茶は必須の存在であり、日常的に喫茶の機会が設けられていた⁽⁷⁾。ところが、茶の湯

がある時期から禅宗を精神的支柱としたために「禅茶」という言葉は、茶の湯における精神修養としての禅宗を意味するようになってしまう。そして禅宗の質素儉約を旨とする修行としての生活様式の一環として、「わび」た生活との共通性が強調され、禅と「茶の湯」が結びつけられてしまうことになるのである。

さらに中世のある時期から、たしかに茶の湯は禅と強い結びつきをもつ。そして近世になると「わび」も美意識の一つとして確立されてくる。その時期は、おそらくは利休百回忌を迎えた元禄期ではないかと推測するが、それは後述するとして、ここで押さえておきたいことは、近世中期以降の茶の湯およびその精神と戦国期の茶の湯を同一視する根拠は今のところ存在しないということである。

先述の望月氏も、ある程度は「わび」を歴史的に捉えようとしている。

禅僧が一衣一鉢の簡素な日常生活をしていることは何びとも知る通りであり、その禅に触発さ

れて発生した茶がありとすれば、初めに「わび茶」式の茶道が生れ出るであろうと想像しても決して不自然ではないはずである。これに反し、書院の茶はむしろ將軍家を中心として行われた接客の儀式が集成されてできあがったものと考えるべきであり、この書院の茶が簡素化してわび茶になったとは、とうてい考えられない。おそらく、わび茶は書院の茶とは別途をたどり、禅門のあいだ、あるいは禅林に出入する風流人のあいだで、娛しみのために喫茶したのが簡素な儀式となり、書院の茶からも儀式の一部をかりて、成立したものと考えるべきではなかろうか。

と述べる。こうした発想は、大正・昭和の茶の湯を見て、わび茶をいかに考えるかという立脚点に立っている。そのこと自体は、同時代的な発想としてありうべき文化論である。しかし、あくまで想念的なものであり、史料を根拠としたものではなかった。このように、茶の湯を美学的、思想的に考えようと

いう発想は、岡倉天心に始まり、久松真一氏によって確立されたといえるかもしれない。

岡倉天心は、かの著名な『茶の本』の冒頭部分で、次のように述べる⁽⁹⁾。

茶は薬用として始まり後飲料となる。シナにおいては八世紀に高雅な遊びの一つとして詩歌の域に達した。十五世紀に至り日本はこれを高めて一種の審美的宗教、すなわち茶道にまで進めた。

天心は、十五世紀つまり室町時代に茶は審美的宗教性をもった「茶道」という文化に昇華したことを主張するのである。そして、

茶はわれわれにあつては飲む形式の理想化より以上のものとなった。今や茶は生の術に関する宗教である。茶は純粹と都雅を崇拜すること、すなわち主客協力して、このおりにこの浮世の姿から無上の幸福を作り出す神聖な儀式を行う口実となった。茶室は寂寞^{せきばく}たる人世の荒野における沃地^{よくち}であつた。疲れた旅人はここに会し

て芸術鑑賞という共同の泉から渴^{かわき}をいやすことができた。(中略) そのすべての背後には微妙な哲理^{せうり}が潜^{ひそ}んでいた。茶道は道教の仮りの姿であつた。

と述べる⁽¹⁰⁾。天心は茶の湯を禅ではなく、道教と結びつけて考えた。廃仏毀釈の嵐が吹き荒れた明治期にあつては、茶道と仏教を結びつけるのは得策ではなかったであろう。しかし、禅を否定したわけではなかった。

茶と禅との関係は世間周知のことである。茶の湯は禅の儀式の発達したものであるということはずでに述べたところであるが、道教の始祖老子の名もまた茶の沿革と密接な関係がある。(中略) ここでいう道教と禅道とに対する興味は、主としていわゆる茶道として実際に現われている、人生と芸術に関するそれらの思想に存するのである。

とも述べている⁽¹¹⁾。天心は、「禅道は道教と同じく相対を崇拜するもの」であるとして、両者が互いを認

めうる存在であるという論理を立て、茶の湯において「道教は審美的理想の基礎を与え禪はこれを実際のなものとした」⁽¹²⁾と説いた。天心にとって、茶の湯が本当に道教的な要素が強いものと感じられたのかどうかは議論すべきことである。しかし、天心が『茶の本』を、欧米人に東洋の文化を理解させようという意図をもって執筆していることはたしかで、その際に、三大宗教の一つとして知れ渡っている仏教よりも、神秘的な道教を持ち出した方が、インパクトが強いと企んだ可能性は否定できない。また、天心自身が老子的な生き方に憧れていたということもあるかもしれない。

いずれにしても、天心は茶の湯を道教的な審美眼で理解しようとしているが、実は「わび」という概念は持出していない。これは訳者である村岡氏の影響もあるかもしれないが、後には「わび」と表現されるところが、「簡素」という言葉で置き換えられている。もともと、これも「わび」の概念を欧米人に理解させることが困難と考えての上の表現かもしれない。

れない。天心が「わび」「禪茶」という言葉を知らないはずがないから、なぜ、「わび」という概念を『茶の本』に持出さなかったかは、かんたんには結論付けられない。

それはともかく、天心の『茶の本』を読んだ久松真一氏は、ストレートに「わび」概念を持ち出す。久松氏が昭和二十七年に行った京大心茶会創立十周年記念講演会における講演筆録をもとにした『茶道の哲学』⁽¹³⁾には、

茶道の正統である佗茶は、貴賤貧富の別なく何人にも解放された高い文化的生活でありました。茶道は太閤の学問所であり、武士の道場であり、人々の安息所であった。茶道はただ、一時の風流をたのしむとか、ただ普通の軽い安息を得るとかいうことだけに止まらず、深い宗教的慰安の道でさえありました。

と断言している。「茶道の正統」とは何であろうか。そこから問題は始まる。家元制が始まった江戸時代においては、「〇〇流の正統は〇〇家」という言い

方が出来よう。それぞれの流派というものが成立した時点で、家元の点前が正統性を有するからである。しかし、茶の湯がまだ流派を持たない段階で、どのような基準をもって正統と論じるのか、その基準を示さないで、「正統」かそうでないかを論じることには無意味である。

ここにいう「侘茶」が何故、「茶道の正統」なのか、久松氏の文章を読む限りにおいては、茶道が禅を庶民に普及させたからだという風に受け取れる。たとえば、

茶道はその禅というものを、禅宗の寺院の中におかないで一般庶民の家庭の中にもちこんで、それによって庶民の高い文化生活を形成したのであります。

と書かれている。⁽¹⁴⁾さらに、

利休は庶民的禅文化を形成し、庶民をしてそれに参ぜしめ、新しい様式の生活を創造したのであります。茶道は新生活様式でありまして、その中には日常生活がすべて総合的に包括されて

いるのであります。

といった記述もある。⁽¹⁵⁾しかし、この利休が庶民に禅文化を茶の湯を通して伝授したという根拠は『南方録』であった。『南方録』が立花実山の創作物であれば、一氣に根拠を失うことになるのである。

ここでも、茶の湯・禅・わびの連携には『南方録』という後世の創作史料が根拠になっていることが確認できる。なぜ、このような方法論が取られるのか。それについても久松氏の論考から知ることができる。

久松氏の『茶道の哲学』には、昭和十六年に久松氏が京大心茶会を創立した際に著した「茶道箴」が収められている。その中の「侘数奇」の項に、「侘茶人といいますが、貧乏な茶人という意味に一般に用いられていた」とわびの本来的な意味に触れ、『山上宗二記』を引用して、戦国期においては、

侘数奇という言葉では、どの場合にも道具がない茶ということが侘数奇の茶ということになっているのでありまして、侘という言葉のものと

意味がやはり出ております。

と、わびの字義を正確にとらえている。⁽¹⁶⁾にもかかわらず、久松氏の思いは、歴史的な事実を超越して、次のような思考へと突き進む。⁽¹⁷⁾

もし佗数奇とか佗茶とかいうことが、ただ道具のない茶ということであり、また佗茶人というもの、単に道具を持たない、あるいは極端に言って、一物もない茶人というだけの意味に尽きるのであるならば、佗という言葉は、特に茶のすぐれたあり方とか、理想的なあり方とかいうものとは無関係なことになって、それが茶のあり方として理想的な、真実なあり方だということにはならないのであります。実にそれは無意味な言葉といわねばならぬことになります。

と、たいへん残念がっている。これは「わび茶」に拘泥した結果に生じた弊害と言えよう。戦国期には、佗茶以外の茶の湯も存在したわけで、そうした茶の湯の文化性を歴史的に追及すべきだったのである。それが、茶の湯・禅・わびという三つのキーワード

にとらわれて、他の茶の湯への視線がかき消されてしまったのである。佗茶が「茶のあり方として理想的」であらねばならないという論証はなされず、思い込みだけが理想像を生んでいるわけである。久松氏の思いは、次のような展開を見せる。

しかし佗茶といわれているものの内容をよく考察してみますと、それは非常に深い、すぐれた内容を持っているのでありまして、ただ道具がない茶というようなごく単純な意味の言葉とはいえないのであります。ただ単に物を持たないというだけの意味ではなく、他の深い複雑な意味があると考えられるのであります。

ということになる。⁽¹⁸⁾ここで久松氏が、「非常に深い、すぐれた内容を持っている」と指摘する茶の湯は、昭和十六年に実際に行われている茶の湯であり、彼が心茶会で実践しようとしている茶の湯のことである。けっして戦国期の、利休が生きた時代の茶の湯のことではない。久松氏の思考の中で、現実の茶の湯と歴史上の茶の湯が混然と一体化してしまっている。

るのである。

二『山上宗二記』のわび

すでに久松真一氏の指摘がある通り、中世における「わび」は経済的な窮乏を意味する。国語的にはそれでよいが、歴史的に史料に即して、茶の湯の世界でも、そのように認識されていたかどうかを確認しておきたい。そこで、こうした時に必ずと言ってよいほど利用される『山上宗二記』の検証を行うこととする。

神津朝夫氏は、芳賀幸四郎氏が『わび茶の研究』の中で指摘しているわびの美意識は、実は「寂」の美意識であることを確認し、矢部良明氏が「わび」が美意識として登場するのは『南方録』以降であると指定していることを受けたうえで、利休の師とされる武野紹鷗の茶の湯も「わび茶」ではなかったと指摘する⁽⁹⁾。

紹鷗の茶の湯は、わび茶とは逆に、室町將軍家の愛好した高価な輸入品である唐物茶道具を茶

会に積極的に持ち込むものであった。紹鷗にはそれを集める財力があつたし、その趣味は堺の豪商茶人たちに共通するものでもあった。

そして、神津氏はルイス・フロイスの『日本史』第一部五十九章の永祿八年（一五六五）二月頃のアルメイダ修道士の書簡を引用して、日比屋了珪に招かれたアルメイダが、豪華な茶道具を見せられたことを論拠に、

紹鷗没後十年、利休が四十四歳の時にあたるこの頃になつても、豪商たちの茶会の目的が豪華な茶道具を見せることにあつたことが、はつきり述べられている。

と指摘する⁽²⁰⁾。これは、神津氏の指摘の通りであろうというよりは、どの時代にも豪華な品が嫌われることとはない。もちろん、豪華であるだけの品に対する批判というものも、どの時代にも存在するが、そうした評価が一方的であることは稀である。黄金が永遠に輝きを失わず、万人の憧れとなっていることを考えれば、すぐに理解できることであろう。神津氏

の指摘は、日比屋了珪が豪華な茶道具を自慢していた点においては、その通りであるが、その時代の茶人すべてが、そうした豪華主義であったとは限らないのである。

むしろ、「わび茶」論を展開している人たちが指摘するように、平安時代からすでに、不足の美や「冷・凍・寂・枯」といった美意識は存在していたのであって、戦国時代にも当然、それらの美意識は存在していた。両者は併存しているこそ、相手を際立たせるものである。

ところが、神津氏は、千利休とわび茶の関係については肯定的である。

利休が若い頃に千家は苦境にあつて貧しかったことを指摘した。利休の父親は茶の湯をしていなかったようなので、利休の茶道具はすべて自力で集めたものだったのだろう。そうだとすれば、利休は当初はまさに侘数寄の、あるいはそれに近い境遇で茶の湯をしていた時期があったのではないだろうか。唐物をひけらかす豪商茶

人たちを横目に見ながら、利休は茶の湯についての思索を深め、茶の湯の核心を道具以外に求め、わび茶について一つの信念をもつようになったにちがいない。商売で成功し、唐物を多量に手に入れたあとも、利休はその茶の湯を貫いたのである。

と論じている。⁽²¹⁾ 残念ながら、ここに書かれた神津氏の指摘は、史料の裏付けのない推測である。利休の父親のことなど、ほとんど史料がない人物である。彼が茶の湯をしていなかったかどうかを論断することはできない。むしろ、史料がない分、当時の堺商人として、商売上の付き合いの上からも、嫌でも茶の湯の手ほどきくらいは受けていたと推測する方が、まだ首肯できる。利休の父親が早くに亡くなったことは、利休の逆修から推測でき、利休が若い頃苦労したことも推測できるが、それ以上のことは推測を越えた想像でしかない。「唐物をひけらかす」と書いているが、唐物を所有して、それを茶会に出さないのも嫌みである。それを利休が横目で見ていた可

能性はあっても、そうした茶の湯を利休が否定したとはいえない。むしろ羨望の眼差しで見ていた可能性もある。

堺町衆の茶の湯がわび茶ではないとした神津氏は、なにゆえ、利休に関してのみ、わび茶の可能性を考えてしまうのか不思議であるが、あるいは、神津氏が珠光のわび茶を認めているがためであるかもしれない。神津氏は、『南方録』の利休の師は紹鷗という記述を否定して、利休の師を辻玄哉に求めている。そして辻玄哉は連歌の世界を知るにつれて、「茶道具を買ひ集めて見せるだけのような茶の湯にしだいに批判的」になってゆき、弟子の利休に侘数奇を伝えたというのである⁽²²⁾。

しかし、辻玄哉の茶の湯がわび茶であったというのも根拠のない話である。連歌に親しむうちに、連歌の枯淡の美意識を持つようになったというのは、かたたんには言えない話である。なぜなら、神津氏は紹鷗のわびを否定しているが、その紹鷗こそは、『山上宗二記』で「三十の年まで連歌師に候」と評

されているからである。神津論に従えば、連歌に親しんだ紹鷗の茶の湯がわびでないならば、辻玄哉の茶の湯もやはりわびではないことになる。ところが、『山上宗二記』には次のような記述もある。

心敬法師、連歌の語にいわく、連歌の仕様は、枯れかしけて寒かれという。この語を紹鷗、茶の湯の果てはかくの如くありたき物を、など常に申さるのよし、辻玄哉、語り伝え候。

神津論に従って、紹鷗の茶の湯がわび茶でないとすると、『山上宗二記』のこの箇所の記事は信頼できないことになり、辻玄哉が連歌に親しんだゆえに、わび茶に目覚めたという説も怪しいものとなる。

他方、神津氏は、基本的に、「わび茶」の存在を否定していない側面がある。芳賀氏と矢部氏の研究を下敷きにしており、かつ『南方録』を偽書とみているにもかかわらず、「わび茶」の存在を前提とした論を展開している箇所がいくつか見いだせる。

神津氏は『山上宗二記』の茶の湯について、次のように述べる⁽²³⁾。

一休は堺にも住み、当時の豪商たちから深い尊崇を受けていた。その伝統が、堺の南宗寺とそこに集まる茶人たちにも引き継がれていた。特に利休や宗二の侘数寄、のちの言葉でいう「わび茶」には、茶室や道具、料理を立派にする世俗的遊興の場とは違う茶の湯の追及があり、それを禅本来の精神によって裏付けようとしたのが宗二であった。

と、なぜか「わび茶」を禅的精神性のあるものと理解を変えている。神津氏は、「わび」が戦国期には美意識として確立されていなかったとしながらも、茶の湯には「わび」の美意識が存在したという立場に立っている。その理由は、神津氏が『山上宗二記』を研究したためではなからうか。なぜなら、『山上宗二記』には「わび」を美意識とする表現がある。

そこで、『山上宗二記』における「わび」という言葉が使われた用例をすべてあげて検討してみるところとす。

『山上宗二記』 1

珠光の跡目、宗珠、宗悟、善好、藤田、宗宅、紹滴、紹鷗。右この衆、その跡を續ぐ。珠光は目聞きを能阿弥に問究し、即ち末子に相伝す。引拙の代までは珠光の風体なり。紹鷗の時、悉く改め追加せしめ畢んぬ。当世の勘能の先達、中古の開山なり。古今唐物を集め、名物の御蔵り全く、数寄人は大名茶湯というなり。また目聞きの茶湯も上手にて、世上数寄の師匠を仕りて身を過る、茶湯者という。また、侘び数寄というは一物も持たざる者、胸の覚悟一つ、作分一つ、手柄一つ、この三ヶ条調うる者をいうなり。また唐物も持ち、目も聞き、茶の湯も上手、右の三ヶ条も調おり一道に志深ければ名仁というなり。これ紹鷗の追加の判なり。その外、當代幾千万の道具、小道具まで、みな悉く紹鷗の目聞きを以って好み出さるるなり。口伝、密伝あり。茶湯者というは松本、篠、兩人なり。数寄者というは、善法なり。茶湯者の数寄者、古

今の名仁というは珠光ならびに引拙、紹鷗なり。右この一卷大形は珠光の一紙目録の写しなり。その後、紹鷗追加せしめ畢んぬ。紹鷗遠行三十四年以來は、宗易先達なり。右の尊師に二十余年、問い置き候密伝、これを書き改め、今案などこれなり。いずれに名物は一種々々を目聞きの習い大事、深重にあるべしと云々。数寄者の覚悟は禅宗を全と用うべきなり。紹鷗末後にいわく、量り知る、茶味と禅味と同ずることを、松風を吸じんして意塵れずと云々。三、四の句ばかり書き付け候なり。

『山上宗二記』2「大壺の次第」

一、尼崎台 下十、代五十貫宛

右この台は黒台なり。朱にて台のうちにむかで印。当世大名道具なり。侘び数寄にはいかが。口伝あり。

『山上宗二記』3「御絵の次第」

一、大根の絵 堺、太子屋所にあり。

是も自画自讃、一對。息庵日々に飽く、讃の語

あり。右の外、牧溪大軸、小軸、横絵、少し違い候て八景十六幅あり。大軸は千貫、小軸は五百貫なり。古人名物とてこれを用う。ただし当世はいかが。用いず。惣別、牧溪この外軸数多し。名物に入るべし。主によりて代物高直にも取るべし。ただし、侘びを立つる数寄者は所望に無し。条々口伝あり。

『山上宗二記』4

一、袋棚という物あり。引拙、紹鷗、是を専らに度々厭る。ただし、この棚は侘び数寄には入らざる物なり。名物の数を持つ人、床に懸物、前に花入か大壺かを置き、扱て袋棚の中に小壺、内赤の盆にのせ、三つの天目の内、数の台にすえ、二つ蔽りなり。上に堆朱のいんろう、下の棚のふすま障子の内に銅のたらい水指なり。柄杓、蓋置、かねの水こぼし、茶せん入れ、茶碗なり。条々密伝なり。棚の拵え様に口伝あり。

『山上宗二記』5

侘び花入

一、手燈籠 堺、なや宗薫にあり。唐の花かなり。昔、紹鷗所持。

『山上宗二記』6「また十体の事」

一、宮仕の事 大名か、または唐物持ちは、兎の様に髪を曲げたる子を、袴ばかりきせてつかう。また喝食、この二人を用ゆ。武士若衆は遣わず。次に十二、三なる沙弥を宮仕に遣う。是は貴人、凡人、下々まで、誰にも似あい候。是、坊主よりの伝なり。このごろ宗易申され候は、二帖半持つほどの侘び数寄は、亭主の宮仕然るべし。

『山上宗二記』7

一、古人のいわく、茶湯名人に成りての果ては、道具一種さえ楽しむは、弥、侘び数寄が専らなり。心敬法師、連歌の語にいわく、連歌の仕様は、枯れかしけ寒かれという。この語を紹鷗、茶の湯の果てはかくの如くありたき物を、など常に申さるのよし、辻玄哉、語り伝え候。ただし、茶湯は風体、年々珍しくかわるべきの条、

その時の先達に習うべき者なり。

『山上宗二記』8

三疊敷は、紹鷗の代までは、道具無しの侘び数寄を専らとす。唐物一種なりとも持ち候者は、四帖半に座敷を立つる。宗易異見候。二十五年以来、紹鷗の時に同じ。当関白様の御代十ヶ年の内、上下悉く三帖敷、二帖半敷、二帖敷これを用う。されども昔、珠光申され候は、わらやに名馬を繋ぎたるが好しと、旧語に有る時は、名物の道具をそそうなる座敷に置きたるは当世の風体。なお以って面白きか。

『山上宗二記』9

この二疊半の事。紹鷗の時は天下に一つ。山本助五郎という人、紹鷗の一の弟子なり。その人に好み候て茶湯をさせられし侘び数寄なり。開山という蓋置の五徳を一種に持つ。ただし当時はこの五徳も、また藤こぶの五徳も、二つ共に用いず。

『山上宗二記』 10

細長い三疊敷。宗易、大坂の座敷の移しなり。ただし、道具持ち、茶湯の功者は仕るなり。侘び数寄、初心なる茶湯には無用か。

『山上宗二記』 11

二疊敷の座敷、閑白様にあり。是は貴人か名人か、さては一物も持たざる侘び数寄か、この外、平人には無用なり。また宗易、京に一疊半の始めて作られ候。当時、珍しき事なり。是も宗易一人の外はいかが。口に注す如く、孔子いわく、七十に及び発心する処に従えども法を越えず。この語を宗易常に思い、主を名人に身を赦し、山を谷、西を東と茶湯の法度を破り、物を自由にす。ただし、宗易一人の事は目聞きなるによりて、何事も面白し。平人、宗易をその儘似せたらば邪道と云々。茶湯にてはあるまじき者なり。ただし、宗易に骨を砕き、身を砕くか、または金銀を山と積むか、別して気に入らば、その上にて主の年比、主の道具の様子、

その身に似せ、様々に茶湯相伝たるべき者なり。かくの如き心持ちならば、上手なるべき事、眼前か。

『山上宗二記』 12

一、内外共の侘びたる身上には、もんめんぬのこ、しぶかみこも苦しからず。

『山上宗二記』 13

一、亭主の出で立ちは、はりぼうじょう、新しういかにもあかつかぬをわびてきるなり。また、ぬのこも苦しからず。

『山上宗二記』 1によれば、「侘び数寄というは一物も持たざる者、胸の覚悟一つ、作分一つ、手柄一つ、この三ヶ条調うる者をいうなり」とあり、「わび」の数奇（者）というのは、三つの条件を満たした者で、その三つの条件とは、①茶の湯に対する精神的成熟がなされている人、②点前に一つでも工夫がある人、③皆が誉める茶会を一度でもしたことがある人、というものである。そして、大前提として、名物を一つも持たないで①③を成し遂げるという

ことが挙げられている。

この「侘び数奇」を「侘び」＋「数奇」に分解すると、大前提の名物を一つも持たないというのが「侘び」に当たり、①～③の条件が「数奇」に相当する。この部分の解釈だけでは、名物を持たないことが、そのまま経済的貧窮を意味するわけではない。日常生活は豊かであっても、茶の湯にお金をかけない人もいるであろう。また、富裕者でわざと隠者の生活をしている者も「一物も持たざる者」となりうる。しかし、『山上宗二記』は、大名茶湯・茶湯者・侘び数奇という三種の階層を取り上げている。

A 大名茶湯：古今唐物を集め、名物の御蔵り
全く数奇人

B 茶湯者：目聞きの茶湯も上手にて、世上数
寄の師匠を仕りて身を過る

C 侘び数奇：一物も持たざる者、胸の覚悟一
つ、作分一つ、手柄一つ、この三ヶ条調う
る者

こうした文脈の中で考えると、経済的にA↓B↓

Cの順で貧窮度を増していると考えすることは可能である。だが、あくまで雰囲気であって、たしかなことではない。

『山上宗二記』2を見ると、名物の尼崎台について書かれており、この「大名道具」は「侘び数奇にはいかが」と、侘数奇が持つべきものではないと否定的である。しかし、この表現は、逆に侘数奇が持とうとすれば大名道具も持てるが、侘数奇を行うには不適切であるという意味にも解釈できる。もし、そうならば、侘数奇は、それを行う人物が貧窮者である必然性はなく、あくまで数奇の様式の一つとして理解すべきことになる。

『山上宗二記』3は、太子屋が所持する「大根の絵」についてであるが、これもまた名物で、「侘びを立つる数奇者は所望に無し」とあり、「侘びを立つる」という表現に注目すると、経済的には問題のない茶人が「わびた茶の湯を行う」時には、名物は必要ないという解釈となる。『山上宗二記』4の袋棚についての「この棚は侘び数奇には入らざる物な

り」という表現も、同様に理解できる。

『山上宗二記』6は、茶会における食事の給仕についての当世風のやり方についての宗二の考えである。そこでは「宗易申され候は、二帖半持つほどの侘び数寄は、亭主の宮仕然るべし」とあつて、茶室を二畳半の「侘び数寄」では、わざわざ給仕役を設けないで、亭主みずから給仕すればよいと利休が提案したことを述べている。これも茶の湯を催す亭主が貧窮者ではなく、あくまで数奇が「侘び」ものである場合の作法を述べた文脈である。では、なぜそのようなルールになるか。それは、本来、狭小な空間しか持てない人物は貧窮者だからである。貧窮者は、当然、他人を雇って給仕役を頼むことができない。それゆえ亭主は、自分で食事を用意し、茶も点で、料理も給仕しなければならない。そうした狭小の茶室で行う茶の湯は、あくまで侘数奇の茶の湯であるから、それに応じたルールが生じるということであろう。

つまり、二畳半の茶室は本来は貧窮者の茶の湯を

行う空間であるが、もし、富裕の者でもそこで茶の湯を行うならば、本来の「侘び」た茶の湯を行うべきであるという主張である。

『山上宗二記』7は古人の侘数奇に関する理解を紹介している。そこでは「茶湯名人に成りての果ては、道具一種さえ楽しむは、弥、侘び数寄が専らなり」とある。茶の湯巧者となり、名人とまで称されるようになると、名物道具は一つだけあればいい。その一つで茶の湯を楽しめるようになると、いいよ、その人の茶の湯は「侘び数寄」となっていく、というのである。いささか『山上宗二記』1で規定した侘数奇の「一物も持たざる者」という条件と矛盾するが、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。

しかし、それとて絶対のことではなかった。「茶湯は風体、年々珍しくかわるべき」とあり、実は、茶の湯のあり方は時々刻々と変化するものであつて、一定したものではないから、臨機応変も必要と宗二

は考えていた。

『山上宗二記』8の記述は、侘数奇を考えるうえで重要である。三畳敷の茶室は、「紹鷗の代までは、道具無しの侘び数奇を専らとす」とある。もし茶会に唐物を一つでも使用したならば、茶室は四畳半にしなければならぬというのである。『山上宗二記』6の記事と対応する。茶室の広狭に応じて、数奇か侘数奇か区別されていたのである。

つまり、三畳敷の茶室ならば、名物道具を一つも使わない侘数奇となり、それ以上の四畳半ならば数奇となる、というのが紹鷗以来の規則だったのである。では、なぜ茶室の広さと「わび」が関連するのかというと、先ほどの繰り返しになるが、かつては茶室の広狭は経済力を象徴したのである。その名残として、あるいはそれを踏まえて、このような規則が成立したのではなからうか。断定はできないが、一つの仮説として提示しておく。そして、宗二の文脈で言うと、それを定めたのは紹鷗であった。

ところが「宗易異見候」と、利休には異論があっ

た。「当関白様の御代十ヶ年の内、上下悉く三帖敷、二帖半敷、二帖敷これを用う」とあり、豊臣秀吉が関白に就任した十年間の間に、世間で三畳敷・二畳半敷・二畳敷の茶室を使う人が増えたというのである。「上下悉く」というのは、身分の上の者も下の者も、という意味であろう。つまり、茶の湯を行う人は、誰彼かまわず、貧窮者でなくても三畳敷以下の茶室を使うようになった現状を述べている。『山上宗二記』9・10・11は、そうした具体例である。だが、ここで注目したいのは、秀吉の存在である。秀吉が初めからそのような紹鷗のルールを無視したのではない。あくまで関白に就任してからのことであるという。考えてみると、関白になり、位人臣を極め、経済的にも天下一になった秀吉が、流行の茶の湯を行うのに、名物道具を三畳敷きの茶室では使えないというルールに従うことを良しとしなかったことは想像に余りある。いいかえれば、天下人となった秀吉にはルールはなく、わびた空間で名物道具をも自由に使う、そのような茶の湯を好んだので

あろう。

こうした秀吉の振舞を、利休は、「わらやに名馬を繋ぎたるが好し」という珠光の言葉と伝えられるものを援用して、秀吉の行為を理論武装しているのである。「わらや」とは狭小な茶室であり、「名馬」は名物道具である。そうした美意識もあるのではないかと、利休は秀吉を弁護した。それに対して、宗二は「当世の風体。なお以って面白きか」とやや批判的である。

次の『山上宗二記』9の史料も茶室についての見解である。紹鷗の時代には、二畳半茶室を持っていたのは山本助五郎一人であった。今、二畳茶室は秀吉が所持しているが、それを使えるのは、「貴人か名人か、さては一物も持たざる侘び数寄」であって、「平人には無用」な茶室だと宗二は言う。「貴人」とは秀吉であり、「名人」は利休であろう。このような天下人かその茶頭は二畳であっても誰も文句は言えない。また、現実に貧しい本物の侘数奇に対して文句は言えない。二畳茶室とはそのような存在で

ある、と宗二は言う。そして利休が京都に一畳半茶室を始めて作ったが、これは当時としても「珍しき事」で、「宗易一人の外はいかが」と利休以外は使うべきでないことを述べている。これは厳しい利休批判である。利休を秀吉という権力者と同等に見なして、権力者ゆえに勝手な茶の湯ができるので、それ以外の者はするべきではないと主張している。

『山上宗二記』11に、宗二は利休を「山を谷、西を東と茶湯の法度を破り、物を自由に」した人物と批判している。ただし、「宗易一人の事は目聞きなるによりて、何事も面白し」と、一見弁解しているようにも思える。ところが、本心は、「平人、宗易をその儘似せたらば邪道と云々。茶湯にてはあるまじき者なり」と手厳しい。

宗二にとって、紹鷗の立てたルールこそが、茶の湯の本来的なあり方であった。それは堺茶の湯にとつて大事な存在であった。しかるに秀吉という天下人が現れ、そのルールを無視して茶の湯を行った。堺茶人の代表の一人である利休は、それを窘めるの

ではなく、迎合する形で、秀吉の茶の湯の理論武装を行った。それが、「山を谷、西を東と茶湯の法度を破」る行為のように宗二の眼には映った。利休の茶人としての偉大さを知るだけに、宗二には耐えがたいことであつたであらう。「茶湯にてはあるまじき」という表現にそれは言い尽くされているといえよう。

『山上宗二記』12の表記は、そうした宗二の侘数奇論を補強する。「内外共の侘びたる身上には、木綿布子、渋紙子も苦しからず」とあるのは、どのように解釈すればよいのか難しい。「侘びたる身上」は「貧困な身の上」としか訳せない。そうした貧困者であれば、茶会の時の服装も木綿や渋紙製の着物でも差支えないということになる。しかし、「内外共の」とはどういう意味であらうか。内側と外側の意味ではあるまい。それでは何の内側と外側か不明になる。とすると、「数量、時間などを表わす語に付いて、それに近いことを示す語」（『日本国語大辞典 第二版』）の意味で考えるしかない。そうする

と、「そこそこの貧困者」という意味になる。ただし、「内外共の」の「共」の字を無視して解釈した場合の理解でしかない。「共」にこだわると、やはり家の内外と解釈するしかなくなる。とすると、家の中でも、外出するときでも「侘びたる身上」ということになり、わざとの振舞ではなく、現実的に「わびた」身の上、つまり貧困者というように理解するしかない。

『山上宗二記』13もこれに関連する。茶会における亭主の服装は、継ぎ接ぎで縫った着物で、新品の手垢の付いていないものを「わびて」着るのがよく、布子であつてもよいと述べている。茶会の亭主は貧困者に限らないから、ここではわざとやつした服装・姿を表現している。つまり、本来は経済的困窮者が木綿や渋紙をやむなく着用して茶会を行っていた状況があつた。ところが、その「わびた」風情が好まれて、「侘び数寄」を行う際には、わざとそのような服装を着けるように規則化したということであらう。

このような『山上宗二記』の記述を勘案すると、数奇は、富裕者、貧窮者を問わず行われていた。富裕者は名物道具を蒐集し、広間で名物を使用して数奇を行っていた。一方、貧窮者は貧しい服装と道具で数奇を行っていた。その貧窮者の数奇を行う姿勢は、物に囚われない精神性をもったものとして評価された。数奇者たちは隠者の体を装うために、貧窮者の生活様式を真似て数奇を行い、それが「佗数奇」と称されるようになったのではなからうか。定期的には、後述するように、紹鷗以前においては数奇が東山殿の茶の湯とは異なって成立し、さらに紹鷗の頃から佗び数奇が普及し始めたと考えられる。

三 数奇について

これまで「佗び数奇」といって、「数奇」という言葉を用いてきたが、では、「数奇」とはどういうものであろうか。「数奇」という言葉は、一般的に「好き」という言葉からきていると考えられている。そのことはおそらく間違いないであろう。問題は、

時代による意味の変化である。平安時代、鎌倉時代、室町時代と同じ意味で「好き」が使われているという保証はない。また、時代によって、意味がきれいに分けられるというものでもなからう。意味が併存することはかなり一般的に起こり得る現象である。そのことは、現代の国語辞典を紐解いてもすぐに了解できる。一つの語、一つの言葉に複数の意味が説明されており、我々はそれを適宜使用している。

茶の湯の数奇については、代表的な見解が二つある。その一つは柳宗悦氏の「奇数の美」⁽²⁴⁾であり、二つ目は熊倉功夫氏の「数奇の発生と展開」である。

柳氏は、桑田忠親氏の「数奇」という言葉は、「好」の当て字に過ぎないという説を批判して、

元来は恐らく、すべてが「数奇」と記したのであるまいか。足利義政時代、つまり文安年間（一四四四年頃）に編輯されたと思われる漢和の字書である『下学集』には数奇とある。それに一般にゆき渡った字引のごとき『節用集』を見ても、寛永頃（一六二四―一四四年）までの

「数奇」と記し、正保（一六四四—四八年）、慶安（一六四八—五二年）に至って始めて「数奇」なる字が現れたといわれる。それ故、大體からいつて、一休、珠光、紹鷗、利休、織部、宗湛、光悦のごとき人々の現れた時代、即ち十五世紀半頃から十七世紀の始め頃までは、どうもすべて「数奇」と記したようである。この期間が茶の黄金時代であったのはいうを俟たぬと指摘する。柳氏は各時代の辞書の表記をもとに「数奇」から「数寄」への変換期を十七世紀前期においている。

これに対して、熊倉氏は、古くは数奇であつて数寄という字は使わなかった、という『難波江』の説は正確ではない。むしろ両様の使い方は、はじめから混同されてきたのである。今でも数寄という字は宛字だから数奇と書くべきで、奇という字が不均衡の美を象徴すると考える人もいるが、それは付会の説というべきだ。

と反論する。ここで熊倉氏が、「奇という字が不均衡の美を象徴すると思われる人」というのは、柳氏のことを指している。柳氏は、

奇は偶数に対する言葉で、何か不足するもののあることを暗示する。つまりそれは奇数の様で、完からざるものを指すのである。数が奇数で零余が現れ、不充分さを示唆するところに、茶精神を見るのである。

と述べている。⁽²⁶⁾この柳氏の論理展開は、いささか無理がある。奇数が偶数に対するものであることは誰もが認めるところであり、奇数だと割算で余りが出るのは自明のことである。だが、それが不完全の美とどのようにつながるか、また、数奇の「奇」の字とどのように関係するかは、なんら説明されていない。

一方で、熊倉氏の論にも疑問が残る。「数奇」と「数寄」の二つの表記が「はじめから混同されてきた」と断言しているが、掲載誌の性質上、史料は提示されていない。また、たとえ混同されて使われて

きたとしても、茶の湯を意味する「すき」の表記が混同されているかどうかは、かんたんには断定できない。さらに熊倉氏は、漢語としての「数奇」は不遇、不孝、まれといった意味で、「すうき」または「さつき」と読んだが、それは論から除外して、風流を好む「数奇」に焦点を当てたいと、探求を放棄している。そのうえで、

執着してとことん究めないと気がすまない。これが数奇であった。そして、そういう人を『古今著聞集』でも「数奇の者」と呼んだのである。もはやここでは色好みではなく文雅風流への執着であったが、対象がたとえ茶の湯にかわっても、この執着する心が失われたら数奇ではない。室町時代の辞書に「僻愛之義」（『塵芥』）とか「愛物云也」（明応五年『節用集』）など出るのはその謂であつた。

と指摘する。数奇が物事に執着する精神を意味したことは熊倉氏の指摘の通りであろう。しかし、なぜ「好き」が「数奇」となり、「数奇」の字も使われる

ようになったかの理由は説明されていない。それに對して、柳氏は、そのことをとことん追求している。まず、「好き」が「数奇」と表現するようになった理由については、

「好」は「すき」とも「このみ」とも読むが、「絵好」「歌好」などという言葉は古くから見かける。しかし好みには浅い好みがあつたり、物好きに溺れたり、しかも色好みなどという聯想もあつたりして、とかく茶の道からは離れる。それ故「好」と區別して、わざわざ「数奇」の二字を用い、別に新しい意味をこの言葉に持たせたと見るべきであろう。

と、一つの解決案を提示している⁽²⁶⁾。さらに「数奇」から「数寄」への変化については、

漢語の「数奇」は「不倖」を意味する。「数奇の運命」などよくいうが、出来事の多い一生のことで、特に悲しみや苦しきの多い命数を指すのである。それで数奇という和語から漢語の「不倖な」という聯想を避けるために、新しく

「数寄」なる文字を用いる者が出たのだろうと思われる。

と説明する。さらに「寄」の字には「心を寄せる」という意味合いが含まれ、よりいっそう「好」の意味を深めてくれるので、「数寄」という字が普及したと推測している。⁽²⁹⁾ 柳氏の説には納得できる部分があるが、あくまで仮説であって、史料の根拠のあることではない。

とはいえ、実は字の表記の変化を史料的に追うことは、かなりの困難である。同時代的に「数寄」↓「数寄」への変化を説明した史料が存在したとしても、それをすぐに信用することはできない。傍証が必要となる。そうしたものがあれば、すでに柳氏や熊倉氏が使用しているはずである。そこで、まず、「数寄」についての理解を同時代史料で確認することとする。

まず茶の湯について宣教師ジョアン・ロドリゲスは『日本教会史』上巻、第三三章第一節において、次のようにまとめている。⁽³⁰⁾

この東山殿の生存中に、そういう家で茶に招待することが、宮廷でも、日本のその他の地方でも、単に貴人だけでなく、さらに庶民で隠退して珍しいことを好む人々の間に、特に都と堺の二つの都市において盛んになっていった。その都市では、前に述べたように、息子に家を譲って隠居し、安楽な生活を送っていた富裕な商人や市民がたくさんいた。この様式を気楽に採り入れることに困難はなかった。なぜなら、客人を茶でもてなす風習は、日本ではきわめて古くて、それをしないわけにはいかなかったもので、その古い風習に、当世風の方法をもつて客人をもてなす新しい様式、新しい礼儀、新しい礼法、茶の招待に適した鄭重さが加わっているのを見た時、人々は容易にそれに親しみを持ったからであり、主としてそれは、その中心をなす創始者が、すべての人からたいへんな尊敬と名声を博していた東山殿であつたからである。これを当時からその後も、茶の湯といい、そのことを

本業とする者を茶の湯者、その家を茶の湯座敷、そして道具や器物を茶の湯道具といった。

東山殿つまり足利義政が始めた接待方式を、京都や堺の富裕な隠居が受け入れたのが茶の湯であるとロドリゲスは述べる。その前提には、日本人がそれ以前から接客にお茶を用いる習慣があったことと、足利義政の権威に対する尊敬の念があったと指摘している。さらに同第二節^③には、

その後、時がたち、また、全国にわたり、特に都や堺では、この道に丹精をこめて、その習練に専心していた人が多くおり、従って彼らは世間の意向に應えてこの芸道に傑出し、そういう人として万人から認められ重んぜられていた。これらの人は、あまり重要でないことをいくつかり取り除き、また、彼らの考える目的になっ

ていて、都合がよいと思われたことを新しく別につけ加えることで、東山殿の古い様式を部分的に改めて、この茶の湯の様式をますます完成してゆき、その結果、現在流行している数奇と

呼ばれる別の様式を作り上げた。そして、それを本職とする人を数奇者、茶に招かれる家を数奇屋、それに用いられる道具を数奇道具と呼ぶ。その数奇という言葉は、動詞のすくから出たもので、ほしがる、愛着を持つ、また、気に入ったものに心を寄せるという意味である。

とあり、富裕な隠退者たちは、義政の始めた茶の湯をさらに進化させて「数奇」という様式を作り上げたという。さらに、数奇が動詞の好くに淵源していることも指摘している。「すうき」という漢語との関係は述べられていない。

このことを勘案すると、「数奇」は「好き」の当て字ではあっても、漢語の「すうき」とは本来無関係であった可能性を示唆する。表記としては「数奇」は「すうき」に通じるが、それはあくまで偶然であって、それに由来していると考えerの必要はなかったのではなからうか。もし、そうであれば、「すき」に「数奇」という字を当てた理由は別の所に求めなければならないことになる。

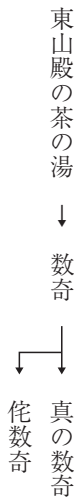
ロドリゲスは、佗数奇についても叙述している。⁽³²⁾

数奇は、国内で何らかの形でそれに専念するすべての人々にとって一般的なものであるとはいえ、それは貧弱で、前に述べたようなりっぱな器物もなく、その土地でできて恰好が似ているが、まだ真の数奇における評価と評判を得ていない別の器物を使っているのであるが―その方法を佗数奇と呼び、それは貧しい数奇の一方法であって、彼らに可能なやり方で本来の目的とするところを模倣するのである―、本来の、そして真の数奇に専念することには、そのこと自体いろいろな点で多大の費用がかかり、従って多くの財産と資力が必要とするので、あらゆる種類の人々のできることはない。

ロドリゲスは、数奇には佗数奇と真の数奇の二種類があるという。そして佗数奇は、真の数奇を真似てはいるが、名物道具を使用できない貧しい人の数奇であるという。そして、真の数奇を行うには多大の費用が必要で、富裕な人たちしかそれを行なえ

ないともいう。先の記述と合わせて考えると、ロドリゲスのイメージしている数奇は、基本的には富裕層が行なう文化ということになる。

ロドリゲスは、日本の庶民層まで茶の湯の接待が普及していることは認めている。そのうえで、数奇は富裕な隠者が東山殿の茶の湯を改良して行なったものと考えている。そして、数奇が普及するなかで、貧しい数奇を「佗数奇」と表現している。これを図式化すると、



となる。だが、それほど単純なことではないであろう。東山殿流の茶の湯が無くなったわけでも、一般の喫茶が無くなったわけでもない。いろいろな茶が存在していたはずである。そして、次のロドリゲスの指摘も注意を要する。⁽³³⁾

茶の湯の人々は、これら孤独の鉄人を模倣することを信条としているので、この道に携わる異教の師匠はすべて、禪宗の宗派に属するか、そ

の祖先が当時までは他の宗派であつたとしても、禪宗であるようによそおうかする。そして、たとえこの道において前述の禪宗の宗派を模倣したとはいえ、その宗派に特有ないかなる迷信をも、また、宗儀や儀式をもとらなかつた。なぜなら、この点についてはそれから一切採り入れないで、ただ隠遁的孤独、公的な交渉の雑事から身をひくことだけを模倣し、また、不熱心、無気力、優柔で女々しいことを去り、万事において意志の果斷と敏速さを模倣していた。

ロドリーゲスは、茶の湯における禪宗的要素を、宗教としての禪宗とは明確に区別している。禪宗の孤独性を真似た隠者が茶の湯を行つていたとする。つまり、禪宗の修行をするのでもなく、宗教儀式に参加するのでもない。ただ、その精神性だけを取り入れたのが茶の湯であると述べる。

だが、これも一面であらう。ロドリーゲスを始めとする宣教師は、基本的に仏教を邪教とし、否定的な立場をとっているから、彼らの禪宗に対する理解

も、割り引いて解釈しなければならぬ。

熊倉氏は数奇の変遷について、「江戸時代にはいるとたちまち数奇者の世界は風化し変質してしまふ」と指摘する。そして、茶の湯から遊興的な要素が失われ、「茶の湯を茶道として倫理規範たらしめよう」とする動きの中で、「数奇という言葉そのものがすたれてしまふ」と述べる。

この指摘は、実は江戸期を待たず、すでに戦国期に現われている。『天王寺屋会記』には「茶湯」「茶湯如常」という表記がしばしば見出される。ここに「茶湯」とあるのは、「ちやとう」ではなく「ちやのゆ」である。そして重要な事は、『天王寺屋会記』には「数奇」も「数寄」も一度も登場しない。もちろん「わび」も登場しない。『天王寺屋会記』は、津田宗達・宗及・宗凡の天王寺屋三代にわたる茶会記である。自会記は宗達の天文十七年（一五四八）十二月六日の記事から始まり、宗及の天正十三年（一五八五）七月二十九日まで書かれており、他会記は宗達の天文十七年十二月七日の記事から宗凡の

天正十八年十二月二十九日までの記事が記されている。永島福太郎氏によると、宗達茶会記は、「宗達の編集、その浄書本」であり、宗及茶会記は「大部分は編集浄写本」ということである。⁽³⁵⁾『山上宗二記』が天正十七年前後の成立であるから、ほぼ同時代の史料といえる。

ところで、『山上宗二記』が「わび」「数奇」という用語を多用するに對して、『天王寺屋会記』にはその二つの用語が皆無であるのはどうしたことだろうか。

「宗達自会記」天文十八年五月二十二日条に、「茶湯如常」と登場するのが、「茶湯」の初出である。ここで表記されている茶湯は数奇と同義である。その後、同年八月十六日、十九日、二十七日の茶会記にも「茶湯如常」とあり、この表現が一般的であることを示している。同年十二月二十四日条には、「茶湯、前之日同前候」という表記も見える。天文二十年六月七日、十日の茶会記には「常之茶湯」という表現も見いだせる。

そして、天文二十四年八月十八日晚の茶会記には、「茶屋ニテ」という表記が登場し、弘治元年十一月二十五日晚の茶会記には、「茶屋ニテ 常之茶湯也」という記述が見える。数奇屋ではなく、茶屋なのである。さらに「宗及自会記」天正六年九月三十日の茶会記に「茶湯之飭」という表記が登場する。これも数奇之飭ではない。

つまり、『天王寺屋会記』では、数奇と表記すべきところが、茶会・茶室・道具に関しても茶湯と表記されているのである。もちろん、これを一般化できるかどうかはすぐには結論が出せないが、少なくとも十六世紀後半の堺・天王寺屋においては、「数奇」「侘び数奇」という表現は使われず、「茶湯」で統一して表現されている。

『天王寺屋会記』が浄書本・浄写本を含んでいたとしても、ほぼ自筆本と同等の史料性を持っているとするならば、その史料的价值は高い。『日本教会史』の内容を考えると、天正五年（一五七七）に來日したロドリゲスが東山時代の茶の湯を実見する

ことは不可能であり、それについては第三者から聞いた知識を整理したと考えるべきである。とすると、数奇に関する情報も、必ずしもすべて彼自身が直接得た情報という保証はない。

また、『山上宗二記』の史料的价值を考えると、冒頭の珠光・能阿弥・義政の三者の出会いの話などは史実とは考えられないことは、多くの研究者が認めている。熊倉功夫氏は、『山上宗二記』の「解説」で、表千家所蔵の『山上宗二記』を「京都大学総合博物館所蔵の宗二自筆書状と比較しても、まず山上宗二の自筆と考えてよさそうである」として、「『山上宗二記』とは、千利休によって茶の湯が大成に向うその歴史的瞬間を、弟子の山上宗二が記録した、最も信頼すべき史料である」と述べる⁽³⁶⁾。ここで、『山上宗二記』の信憑性を論じる余裕はないが、宗二の自筆書状一点との比較だけでは、『山上宗二記』の信憑性を論じるには、いささか説得力に欠ける点があるであろう。かといって、信憑性を否定する材料も明確にはない。ここでは、『天王寺屋会記』と

の用語の違いがあることだけを指摘しておきたい。

しかし、二点の史料の比較では、水掛け論に終わりがねないので、もう一点、同時代の茶の湯史料も検討してみたい。そこで、『宗湛日記』の中から、数奇・わび等に関する用語を検索してみた。その結果が左の通りである。

数奇	…六一回
数奇屋	…二六回
数寄屋	…二回
スキヤ	…二回
数奇の飾（カサリ）	…三回
数奇ノ御雑談	…一回
茶湯	…五回
大茶湯	…四回
茶屋	…二一回
茶屋坊主	…一回
茶屋ノカサリ	…一回

『宗湛日記』において、茶会は一般的に「会」「御会」と記されている。それ以外には「振舞」と記さ

れる場合もある。茶室に関しては「座敷」と書かれており、茶会については、ただ「御茶」とだけ書かれていることもあった。

だが、右の回数表を見ると、数奇と茶湯の両方が使用されていることがわかる。もともと頻度から言くと、茶湯よりも圧倒的に数奇の方が多い。大茶湯を茶湯に含めると、九回となり、数奇はその約七倍の頻度である。ところが、茶室については、数奇屋と茶屋の頻度はそれほど差がない。数奇屋＋数寄屋＋スキヤ＝三〇回に対して、茶屋は二一回で、三対二である。一・五倍を多いと見るか、記録データの問題として処理するかは意見の分かれるところであろう。

そうした中で、注目したい記事が二つある。

一つ目は天正十五年十月二十一日の記事である。

十月廿一日晝 大坂御城ニテ、

一 關白様ニ 宗及御同心ソロテ、参上仕也、

其朝、薩摩伊集院、玄旨公 御茶湯ニテ、ソノ

アト（跡）見也、山里ノ御數奇屋ニマワリ候、

この記事を見ると、大坂城の広間で茶の湯があったて、その後に山里丸の数奇屋に移動したことが記されている。茶の湯が数奇屋で行われたのではないことがわかる。「御茶湯」は、おそらくは広間の御座敷で行われたのであろう。

二つ目が天正十六年の記事である。

天正十六年戌子ニ、肥後國二一キ（揆）ヲコ

リ、上方ヨリ諸勢御下ノ時、小早川トノ（殿）

數奇ヲナサレ、大名衆ニ御茶被進候吏、日々茶

道（堂）御相伴ニ宗湛罷出也、其節マテハ名嶋

ノ濱ニカヤ屋ヲメサレ、不斷御座處ナリ、サン

ロハハ箱崎座主坊屋敷ノ内ニ、御カコイヲ被成、

ソノ次ニ二疊半ノ數奇屋、カヘ（壁）ハ杉ノ青

葉ニテシトメ、風爐ニテノ茶湯也、御振舞ハ廣

間也、御振舞ハ三月朔日ヨリ、

ここでは茶会から酒宴への一連の様子がわかる。肥後国の一揆を鎮圧するために諸大名が終結した。そこで小早川隆景が諸大名に茶を振る舞うために「数奇」を行った。宗湛は茶堂の介添えを勤めた。

ある時までは、名嶋の浜に茅屋を設けて「数奇」を行つたが、いつも行うことならばというので、箱崎の座主坊の屋敷の中に囲いを設けることとした。その囲いの続きに二畳半の数奇屋を付けた。その数奇屋の壁は杉の青葉で囲った。その数奇屋で、風炉にて茶の湯を行い、振舞は広間で行つたというのである。

これを整理すると、

数奇 — 茅屋

茶湯 — 数奇屋

振舞 — 広間

という対応関係になる。

『宗湛日記』は天正十四年（一五八六）十月二十八日、慶長十八年（一六一三）十二月九日の茶会記が記されている。普通に考えると、十六世紀後半から十七世紀初頭にかけては、数奇と茶湯、数奇屋と茶屋が混在して使用されていたということになる。

ところが、ここで『宗湛日記』の史料の信憑性が

問題となる。『茶道古典全集』の「解題」によると、『宗湛日記』についての本格的な史料批判はまだ行われておらず、「漠然と印象的に疑い、また肯定されているのが実情」とのことである。⁽³⁷⁾そして、具体的には、天正二十年二月八日の記事と文禄三年十一月の記事が、他の信頼できる史料と比較して、誤謬であることが指摘されている。そして、最終的に次のように指摘されている。

「宗湛日記」はこのようにして、大小いくつかの瑕瑾をふくむもので、史料として全體的に信用できるものではない。遺憾ながら、われわれはこの事實を謙虚に冷静に認めなければならぬ。しかし、そうかといつて、その史料的价值を全く否定することは、むしろ行過ぎである。三上博士の言をかりるまでもなく、「宗湛日記」はその大體において依然として、日本茶道史上の最も貴重な文献であり、桃山時代史研究の重要な史料である。ただ、これを全體的に頭から信用してかかることは危険であり、その史料と

しての取扱いには十分に慎重でなければならぬ、というものである。

『宗湛日記』の存在価値を低めたくないという解題者の思いはともかく、史料としての信憑性に問題があることはたしかであろう。そうした、『宗湛日記』に現われた用語の頻度をどこまで信用してよいものかが問題となる。

史料的な信憑性を考えると、『天王寺屋会記』↓『山上宗二記』↓『宗湛日記』の順番であろうか。しかし、ロドリゲスの『日本教会史』や『日葡辞書』にも、数奇も茶の湯も登場していることなどを勘案すると、一概に『天王寺屋会記』の記述形態だけを正しいとするわけにはいかない。

この問題は、かんたんには結論を出せないといえよう。さらに史料批判を行い、多くの史料を検討しない限り、即断することはできない。

おわりに

『山上宗二記』『天王寺屋会記』『宗湛日記』『日本

教会史』といった戦国期の史料をみてきた。しかし、『天王寺屋会記』を除いて、他は記述内容をそのまま信用することができる史料とはいえない。そうしたことを踏まえて、「わび」「数奇」について考えなければならぬ。

まず、『天王寺屋会記』『宗湛日記』の記述において、「わび」という用語は登場しなかった。『日本教会史』には「佗数寄」は登場するが、それは文化概念をもった用語としてではなく、貧窮を意味するものであった。それに対して、『山上宗二記』だけは「わび」を、美意識を表現する用語として使用している。『山上宗二記』だけが特異な位置にあるといえよう。この「わび」に関する齟齬を、無理矢理に解消した解釈を提示することはなほだ困難である。むしろ、一人特異性を放っている『山上宗二記』の史料批判を徹底して行なう方が先決であろう。

「数奇」と「数寄」については、明確な結論をえることができなかった。しかし、『宗湛日記』を見る限りでは、「数寄」は「数奇」の書き誤りでしか

ないように理解できる。ではなぜ「好き」が「数奇」となったのか、という点については、隠者たちのペダンティックの中から生み出された当て字とし、今のところは推測できない。より多くの史料検討が必要であろう。

消極的結論であるが、これまでのように、戦国期の茶の湯をかんたんに「わび茶」ということは、現時点では正確ではないということを強調しておきたい。そして、少なくとも一六世紀後半の堺に住した天王寺屋においては、「わび」も「数奇」も茶会記に使用されず、「茶湯」と記されていたことを繰り返し確認しておきたい。

そのうえで、私見を述べることを許していただけるなら、次のように考えたい。

最初、「茶湯」と書かれた時は、茶と湯という意味の「ちやとう」であった。これは禅院などで儀礼の場でも用いられた表現であった。禅院の喫茶習慣は、鎌倉時代に武家の間に普及し、鎌倉末期の金沢貞顕などは接客にしばしばお茶を用いた。この段階

で、「茶湯」は「喫茶」へと意味を広げた。

室町將軍足利義政は、唐物を書院に飾る室礼と融合させて、「ちやのゆ」という文化を創造した。ここでは、將軍ならではの唐物莊嚴による「茶の湯」が展開された。將軍の文化は守護大名に伝わり、世間に流布した。しかし、世は戦乱の時代であり、秩序が崩壊した時代でもあった。富豪層の中には、家業を息子に任せ、自らは世を捨て、隠者となるものも現われた。彼らは、本来の経済的豊かさを捨て、世捨人たる質素な修行僧の生活を気取った。そのために、都会の中に「市中の山居」を現出し、方丈のような小屋に住まいした。そして、質素を模した生活の中で、將軍義政の「茶の湯」に改良を加えて楽しみ始めた。これを世間の人は「数奇」と呼んだのであろう。まさに物好きな人々が行なう、「数奇」の文化であった。

この隠者の数奇は、基本的には息子たちが受け継いだ経済力を基盤としていた。それゆえ、藁屋に見えて、実はお金のかかった特別な小屋であった。し

かし、見かけは貧しい小屋に見えた。それゆえ、経済的に貧しい人たちも、それを真似て茶の湯を楽しむようになった。それを「数奇」とは区別して「侘び数奇」と呼ぶようになった。かつては、貧しい振りをしただけで、実際は豊かな人たちが行っていた「数奇」も、本当に貧しい人たちが行なうようになると、富裕者の間では、「侘数奇」を否定して、本来の「茶の湯」に回歸する人たちが現れた。紹鷗や宗達たちがそうした人たちだったのであろう。彼らは、義政の茶の湯に近づこうと唐物名物を蒐集した。そして、隠者たちが趣味的に行った「数奇」に禅の精神を取り入れて、また新たな「茶の湯」を展開しようとしたのであろう。『天王寺屋会記』に「数奇」「わび」の表記がなく、「茶湯」で一貫されているのは、そうした強い意志の表れとも考えられる。

1 茶・湯（禅院時代）↓ 2 喫茶（鎌倉後期）
↓ 3 茶の湯（東山文化）↓ 4 数奇・侘数奇
（応仁大乱後）↓ 5 茶の湯（戦国期）

このように考えると、もっとも史料の信憑性の高

い『天王寺屋会記』に「茶湯」表現だけが記され、いささか後世の編纂が顕著な『宗湛日記』に「茶湯」「数奇」などの表現が混在する理由も理解されるのではなからうか。

そして、「数奇」と「数寄」について憶測を述べると、おそらく富裕な人たちがわざと貧相な隠者を装った生活スタイルをしたことに対して、時の人々はそれを揶揄する意味合いを込めて「数奇」と評したのではなかっただろうか。それが、戦国末期になつて、贅沢な数寄屋が登場すると、それは羨望の対象となり、「数奇」が似合わない表現となり、「数寄」という文字に変化していったと考えられる。もちろん史料の根拠のないことであるが、一応の見解を示しておきたい。

【註】

（1） 藤原正夫『幽玄美の美学』一四八頁、塙書房、一九七三年。

（2） 矢部良明『千利休の創意―冷・凍・寂・枯か

- (3) らの飛躍―』二三頁、角川書店、一九九五年。
矢部同書、四九頁。
- (4) 西山松之助『家元の研究』校倉書房、
一九五九年。
- (5) 熊倉功夫『現代語訳 南方録』中央公論新社、
二〇〇九年。
- (6) 望月信成『わびの芸術』九六頁、創元社、
一九六七年。
- (7) 中村修也「茶の湯以前」『美術フォーラム21』
二五号掲載、二〇一二年。
- (8) 望月同書、九八頁。
- (9) 岡倉覚三著・村岡博訳『茶の本』岩波文庫、
二二頁、一九二九年。
- (10) 岡倉同書、三九頁。
- (11) 岡倉同書、四〇頁。
- (12) 岡倉同書、五〇頁。
- (13) 久松真一『茶道の哲学』一三頁、講談社学術
文庫、一九八七年。
- (14) 久松同書、一四頁。
- (15) 久松同書、一六頁。
- (16) 久松同書、一七三頁。
- (17) 久松同書、一七六頁。
- (18) 久松同書、一七六頁。
- (19) 神津朝夫『千利休の「わび」とはなにか』
五五頁、角川書店、二〇〇五年。
- (20) 神津同書、一五八頁。
- (21) 神津同書、二一六頁。
- (22) 神津同書、九八―一〇〇頁。
- (23) 神津朝夫『山上宗二記入門』二四八頁、角川
学芸出版、二〇〇七年。
- (24) 柳宗悦『茶と美 柳宗悦選集第六卷』
一九六〇年、後に講談社学術文庫、二〇〇〇
年。
- (25) 熊倉功夫「数奇の発生と展開」『淡交』
三二七号掲載、一九七四年。
- (26) 柳同書、二九四頁。
- (27) 柳同書、二九五頁。
- (28) 柳同書、二九六頁。

- (29) 柳同書、二九六～七頁。
- (30) ジョアン・ロドリゲス著／佐野泰彦・浜口乃二雄訳『大航海叢書第Ⅰ期9日本教会史(上)』、五九七頁、岩波書店。
- (31) ロドリゲス同書、六〇二頁。
- (32) ロドリゲス同書、六一一頁。
- (33) ロドリゲス同書、六〇四頁。
- (34) 熊倉前掲論文。
- (35) 永島福太郎「解題」(『天王寺屋会記 七』所収、淡交社、一九八九年)。
- (36) 熊倉功夫校注『山上宗二記』岩波書店、二〇〇六年。
- (37) 『茶道古典全集』第六卷、三九四頁、淡交社、一九五八年。