

# 久松真一と茶道

和田修二

〔抄録〕

近代日本の教育学は、専ら西洋の教育学の輸入と応用として研究教育されてきた。しかし、二〇世紀の末にいたって世界は非西欧諸国の勃興と西洋中心の文化的普遍主義の退潮が起り、国際化に伴って文化的多元主義と共生の指向が諸国民の共通の課題とされるようになった。これはまた、別けても非西欧諸国においては、世界歴史的に見た自国の文化的伝統の意識化が教育の基礎的な課題となることもある。本論はこうした観点から、歴史的に

日本文化と深い関係にある仏教に注目し、わが国における仏教的伝統とのかかわりで日本の近代教育と教育学を批判的に再考し、再構築するために、まず近代日本におけるすぐれた仏教者の教育観を検討しようとするものである。

本稿ではその一部として、久松真一をとりあげた。

キーワード 東洋的無、禅仏教、佗茶道、心茶会

## 一 生 涯

久松真一（抱石）は明治三二年（一八八九）岐阜市外長良の農家に生まれた。両親も祖父母も浄土真宗の信仰が篤く、彼も幼少より宗教家になりたいと思い、旧制岐阜中学に入学した時は京都西本願寺の仏教大学（現在の龍谷大学）に進学して僧侶になろうと考えていた。ところが、近代科学や近代思想を学ぶにつれてこれまでの信仰との矛盾に苦しむようになり、中学四年の頃にはこのジレンマで全く何も手が

つけられないようになって、遂に宗教と訣別し、理性に基づく人間探求を志して哲学を学ぼうと決心する。そして、中学卒業に際して哲学をするにはどの大学がよいか校長であった林 鈞藏に相談したところ、京都大学への入学を奨められ、新進気鋭の哲学者として西田幾多郎の名を教えられたのであった。

久松は明治四一年（一九〇八）一九歳で三高に入学、在学中に初版された西田の『善の研究』を耽読、この書の「純粹経験」はまだよく理解できなかったものの、理性によって崩壊させられた宗教とは違った、理性にも納得できる宗教のあることを知って再び宗教への関心が

よみがえる。そして、大正元年（一九一二）京都帝国大学文科大學哲學科に入学、翌年西田の宗教学概論の講義を聴講して深い感銘を受けた。当時西田は四三歳、「頭は丸刈で額は高くはげあがり、鋭い眼光が度の強い眼鏡の奥に炯々と輝き、鼻太く耳立ち、口は一文字にしまり、常に無精ひげを生やし、瘦躯に色褪せた紋付の羽織をかけ、杖をついてコツコツと靴穿きで考えながら歩く姿は、まさに仙人か羅漢であつた。西田が京大で宗教学を講じたのはこの一回だけであつたが、この出会いは久松にとって決定的なものであつた。この講義が彼の中に、「多年にわたつて混沌と、しかも粘り強く潜在していた内面的な要求」を「ややはっきりと目鼻のついた塑像に彫り上げて」くれ、彼に「宗教の目を哲學的に開いて」くれたからである。

しかし、大学卒業を目前にして、久松は哲學がはたして自分の求める人生上の問題の眞の解決になるか反省懷疑させるさまざまな生きた問題に直面することになる。そして、いかに深遠な哲學的認識であつても、それが一般的對象的認識である限り、個別的主体的な問題の解決には無力であつて、結局自分自身の存在を主体的根本的に変革する他ないと思いつめるようになり、大学卒業にも全く無関心となつて下宿に引きこもり、遂に周囲から精神の異常を噂されるまでになつた。

こうして彼は、理性に絶望しながらさりとて理性の批判に耐えぬ宗教に後戻することもできず、このアボリアからの脱出を禪に求め、大正四年（一九一五）六月、宇治黄檗に行く決意を固めて深夜下宿を出立し、途中西田を訪ねてその意を告げたところ、西田から性急な行動を戒められ、まず禅籍を読んで徐々に禅修行の準備をするようすすめら

れたのであつた。

その年の一月、西田は久松を妙心寺専門道場の師家であつた池上湘山に紹介し、久松は湘山の提唱を聴講する。湘山は独眼で猫背の風采の頗る場がない人であつたが、久松の初印象は「刃のこぼれてしまった大鉞のようで」「一塊の鉛の如く座蒲団に食い入つて動かし難いどつしりとした落ちつきと、何もものにもかかわらぬ屈託なき洒脱さ、安らかさ、無心さ、人為的な学知や有為善のすり切れた素朴さ、犯し難い威嚴の内から溢れ出る温かい親しさと、錆びた黄金のような艶消しの美しさといったよつな、言いつくし難い複雑な深い味のもの」であつた。それは彼が心に描いていた真人のアイデアそのものであつたが、彼はこのアイデアが湘山において具体的に実存していることをまのあたりに見て、彼自身も「湘山の真面目を彼自身の自己に覚証したいと切願したのであつた。同年一二月、久松は禅堂内に坐ることを許され、一年中で最も峻烈な臘八大接心に参加するが、その時の湘山は平時とは打つて変わつて「近づき難い孤危峭峻なる千仞の断崖絶壁」と化し、久松は「その際立つた徹底的な心変」に驚く。禅堂内の生活は初めてであり、座禅しても辛うじて座相を保つことがやつとであつた彼にとつて、このときの心身の苦痛はかつて経験したことのない苛烈なものであり、肝心の工夫もそれに氣を奪われがちであつたが、刻々と迫り来る独參の度に、湘山はますます鉄壁となり、その独眼の睨みは殺人光線となつて、彼は遂に三日目には心身ともに完全に行き詰まり、彼自身が「黒漫漫の一大疑團」と化す絶体絶命の窮地に追いこまれた。疑團とは、久松によれば「疑われるものと疑うものが

一つであつて、しかもそれが全体的に彼自身であるようなもの」のことで、百尺竿頭に登つて進退極まつた状態をいうが、彼はその時忽然としてこの疑団が内から瓦解氷解して、湘山も湘山と彼の間の隔ても無くなり、はじめて「無相にして自在な眞の自己を覚証する」と同時に、「歴代の祖師と手を把つて共に行き肩毛厮結んで同一眼に見、同一耳に聞く」という無門の話の偽らざるを知つたと書き残している。久松二六歳のときであつた。

久松はその後、妙心寺塔中春光院に移居し、大正八年（一九一九）臨濟宗大学（現花園大学）の教授となつて宗教哲学を講じ、更に龍谷大学教授を経て昭和一〇年（一九三五）京都帝国大学講師、同一二年助教となつて仏教学を講ずるようになる。また、この間に昭和一三年に京都大学学生坐禅会「真人会」を結成、日米開戦を間近に控えた同一六年に「京大心茶会」、同一九年に「京都大学学道道場」を創立して、戦時下の学生の自主的な求道活動を指導した。

昭和二〇年、西田幾多郎が歿し、第二次大戦が終つた。久松は翌一年京都大学教授となり、二四年に京都大学を停年退官するが、引き続きいて花園大学、京都市立美術大学で宗教学を教えると共に、京大心茶会と京都大学学道道場を学生だけでなく社会に開かれた組織として「心茶会」「学道道場」に改め、禅と茶道をポスト近代を視野に入れた国際社会に通用する日本文化として自覚し発信する活動を続けた。そして、昭和三二年（一九五七）ハーバード大学神学部客員教授に招聘されたのを機に、欧州諸国と中東、インドを歴訪し、ティリッヒやハイデッカー、ユンク等世界の碩学と対話を行つて、東洋文化と西洋文

化の出会いを試み、内外の識者に広汎で多大な感銘を与えたのであつた。最晩年の久松は郷里長良に移つて昭和五五年（一九八〇）九一歳で入寂したが、その遺詠は

形なき自己に覚めて不死で死し不生で生まれ三界を遊戯

今更に死すや誰かいふやらむもと不生なる我と知らずや

末期の書が「葬儀不行 弔問辞退」「寂滅為樂」「末期一句 殺仏殺神」であつた。

久松は後年自分の学究生活をふり返つて、自分は世の常の学者のように学究生活というものがあつたかどうか疑わしい、「自分の生涯を通して第一の関心事であつたのは、学究というよりはむしろ絶対眞実を生きたること、即ち宗教的な生活にあつた」と述べている。このため彼は、古い中世的な信仰の宗教から近代的な理性の哲学に脱皮し、更に対象知的な理性哲学の限界を突破して無礙自在の眞実の自己に覚め、以来、この眞実の自己を主体知的に行ずることによつて生活のあらゆる面に自己表現し、そうすることで、「覺の宗教」と「覺の哲学」を打ち立てようとしたのであつた。哲学者の下村寅太郎は、後に春光院時代の久松を回想して、「久松さんの生活は妙心寺山内の誰よりも清浄な生活であつたらう」と言い、久松がいつも端正で、不意に訪れても彼の住まいが一塵も止めず清掃整頓されており、誰にでも茶菓の用意と作法通りの点茶のもてなしがあつたこと、彼の生活が簡素ではあつたが決して寒瘦ではなく豊潤であり、彼の学業も修道も峻厳であつたが常に風流の気分があつたこと、そして彼の優美とも見える挙措

の裡には常に簡潔な打てば金鉄の響きを発するもの、鍛錬された筋骨があつて、それが強い機鋒として閃光を発したと述べ、「禅については全くの門外漢である私には、禅者としての久松さんのことを語る資格はない。しかし外形にみられるだけで、久松さんの禅に満幅の信頼と魅力を持ったことを告白する」と書いているが、この思いは久松と出会った全ての人々に共通するものであつたと言つてよい。

## 二 絶対主体道

言うまでもなく、若き日に宗教的関心を持ち、哲学的思想的遍歴を経てきびしい修行の末に無相の自己に覚めるという経歴は、仏教者、わけても禅門の人々にとって珍しいことではない。しかし、久松のようにこの禅的な覚りをその後の日常生活の中で実践し、西谷啓治の表現を借りれば、その驚嘆すべき徹底性一貫性をもって清冽に生きて「一隅に照る」生涯を通じて、仏教と日本文化の創造的發展に関心を持つ人々に多大の影響を与えた人は稀有ではないか。

『キリスト教と世界宗教』のなかで、シュワイツァーは世界的な宗教を比較して、仏教を世界と自己から自由になることを説くことにおいて最も明徹で首尾一貫した世界人生否定の世界観人間観であると言ふ。しかしながら「世界の本質についての論理的な思惟は倫理的なものに達することはできない」「宗教は世界を説明しなければならぬだけではない。それは私が自分の人生について欲するものに対しても答えなければならない。宗教に対して置かれなければならない究極の

標準は、それが真にまた生き生きとした仕方であるかというのである。この決定的試験において東洋の論理的諸宗教は落第である」と断じた。残念ながらわが国の仏教界には、シュワイツァーの批判が当る現実がこれまでも現在もみられるが、久松の努力は戦前も戦後も一貫して、仏教における無が現実にも有るものから出発する西洋的な思惟における有無の無に属するのではなく、有無を絶した絶対の無であること、仏教の本質はかかる絶対の無を人間の本性として自覚することによって、自己が何ものにもとらわれなくなるが故にこそ現実自在に作用できるようになるところにあること、このような創造的主体的な無が「東洋的に形而上的なもの」であり、この東洋的無の意義を内外に向かつて明らかにすることがわれわれの文化的使命であることを確信し、実行することにあつた。

彼はまず仏教の最も徹底した形を禅にみる。彼によれば、禅は古来「不立文字教化別伝」というように、既成の仏教經典の所説をドグマ的に信じてそれに依存するのではなく、既成教典成立の根源である妙心に還ろうとするものである。それは他者的な神や仏を信じたり対象的に体験したりするような theistic religion でもなければ、自己を空しくして神仏や自然に合一しようとする mystical religion でもない。「直指人心見性成佛」というように人間世界の在り方を単に対象的にはなく主体的に疑つて絶対の限界境界に達し、それを突破して人間の真のあり方を悟ること、真心に覚めた人間として再び現実にはたらく humanistic religion である。ただ禅もまた、ややもすればこの人間の限界境界を超える涅槃寂靜に安住するところがあるが、これ

は死人禪である。仏教的生活の究極は、われわれがただ悟ればよいのではなく、そこから再び生死の世界に還つて衆生のために生きること、即ち、一つには人々を悟りへと誘導すること、いま一つには現実の世界に新しき意味を与え、眞実の世界を形成するために働くことにあるのであつて、「不住生死不住涅槃」の「還相行」、「大慈悲行」こそ肝要でなければならないという。

彼はまた、一般に宗教という有神論と考えられるが、たとえ超越的な神であつても他者的な神に依存する限り眞の解脱とはいえない。自己が甦るといふことは、それ以外のものによつて起るのではなく、それ自身の底から甦るのでなければならないと言ひ、「今日求められているのは他者的な神のない宗教 atheistic religion である」、「仏教において証とか覺とか般若という言葉で表されているものは単なる自律を超えた自律の自覚体のことであつて、かかる自覚体のほかに仏教の仏はない」という立場から、有神論的な「信の宗教」に対して、仏教をむしろ無神論的な「覺の宗教」、仏教的生活を「絶対主体道」として弁証しようとしたのである。

彼は戦後、人間の生き方、人生觀の類型を、深淵にはまつた人の比喩を用いて五つに分類して論じている。第一は泳ぎを知らずに深淵に入り、波間に浮沈しながら無反省に自分を妄信して遂に没溺する者である。第二は没溺の免れ難きを知つて恐怖狼狽し、全くの虚脱に陥る者、第三は己れの運命を覚悟しながら、なおも不安の中に能う限りの力をつくそうとする者である。これに対して第四は、自力の限界を知つて絶対他者的な救済者に一切を委ねて、死の絶望より救われ、常に

その絶対他力に助けられつつ安んじて波浪の間に浮沈する者、第五は没溺絶望の深底より縁にしたがつて頓に浮かび出て自ら游泳の用を生じ、絶対自力的に、心や身体や波浪を彼の用の不可欠な肯定契機として独脱無依に波間に浮沈し、溺れる者に対して大悲の波を起こして、機に応じて自ら泳ぐことができるよう誘導する者である。第一は安易な人間中心の自力主義、第二は虚無主義、第三は実存主義の立場である。これに対して第四はキリスト教をはじめとする他力主義の宗教の立場であり、第五は批判的自力主義とでもいふべき禅的な立場であるが、彼はこれらの五つの人間類型がいずれも先立つ類型の批判として、第五のものまで進まねばならぬと考えていた。これは、阿部正雄によれば、時代や民族の相違を越えた人間そのものの在り方についての久松の批判的解明であると同時に、当時のわが国におけるヒューマニズムやデモクラシーの提唱、ニヒリズムや実存主義、田辺元の『懺悔道としての哲学』が広く迎えられていた思想界に対する久松の批判でもあつたのである。

### 三 現代批判とFAS禅

このように久松の思索と言論活動の顕著な特徴は、当初より仏教が厭世的遁世的であるという内外の仏教に対する非難もしくは誤解を一扫して、世界歴史的な展望の中で仏教わけても禅の積極的な現代的意義を明らかにすることにあつたが、この志向は彼が昭和三年に欧米旅行から帰国して以来、一段と確信的となつたようにみえる。

彼は戦後間もない昭和十三年に、「禅よりみた現代批判」の中で、「脚下照顧」に言及し、とかく人は遠いところばかりみて近いところを見落すのが常であるが、人間自体というものを批判的に見るところに宗教への道がある。「仏教の原理は素朴な人間の世界、歴史の世界の成立の原理ではなく、むしろ徹底的な批判、否定の原理であると同時に、その絶対肯定、絶対現実の原理であると考えられなければならない」と言い、戦後のわが国の宗教界で、宗教と自称しているものはたして本当に脚下照顧をしているかどうかを問っている。彼は新憲法下の「信教の自由」の名の下に、どういふ宗教でも是認さるべきであるといった安易な考えがあることに對して、宗教を宗教の本質から批判してそれが正法であるか邪教であるかを見分け、正法を顕揚し邪教を破摧することがなければ宗教の發達向上は望めない。「信教の自由」は互いに馴れ合いや妥協、折衷に流れるのではなく、批判が自由であること、常に本当のものを見出し、それを宣揚し、あるいはまた、現在本当のものがなければそれを生み出し、造り出してゆくということがなければならぬ。「この点で私は今日の宗教界全体の動きに對して不満を感じざるをえない」と述べている。

彼は宗教の自己批判と並んで、われわれは「宗教の立場から現実界を批判し、それを宗教的にするということを忘れてはならぬ」と言い、本当の宗教というものは閉じた世界ではなく開かれた世界でなければならぬ。仏教的な智は個人的な生活を批判し指導するだけでなく、「社会なり国家なり世界なり三界を照らす智でなければならぬ」「仏教は世界の中に働き出て、それを本当の宗教的な世界にしてゆく

願心と批判力と現実力をもたなければならない」が、その批判に際して禅には実に勝れた理想的な態度がある。それが何ものにも着せざる絶対無着の態度、禅でいう独脱無依の「直心」であるといっているのである。

彼は戦後日本の特徴を、唯心論の反動としての唯物論、専制主義全体主義への反動としての民主主義の無批判的な受容は認であると言いい、戦前戦中の日本が物と対立した心に着し、心をもって割り切れないものまでも割り切ろうとする無理を敢えてして大きな過誤を犯したように、物に著する唯物論的な考えで割り切ろうすることも大きな過誤を犯す。「今日は唯心論の欠陥を自覚した時代であるが、唯物論の欠陥には盲目的な時代である。この唯物論の脚下照顧なくしては今日の時代は決して救われぬ」「現代の唯物論はやがて大きな障壁に衝き当るであろう」と述べている。

彼はまた、専政主義や独裁主義、全体主義は「一とか全とかいうものが先にあつてそれを絶対化するとき」に起る。一には単一の一と全体の一があるが、専政主義や独裁主義は単一の一を絶対化したものであり、これに對して社会主義は社会という全体の一を絶対化した全体主義である。全体的一は多に内在する一であるから純粹の独裁主義ではないが、一が先であるためにその危険性をもっている。この危険を避けるためには、一は常に脚下照顧して多を開却せぬようにしなければならない。元来一は多に即して一でなければならぬが、多を撥無した一は真の一ではないため、戦時中の日本は全体主義の脆弱性を暴露して崩壊を余儀なくされたが、戦後の日本は反動的に一に對して多が

優越を占めるようになった。「民主主義の短所は、一の撥無に墮ち易く多の放任と無秩序に陥る惧れがあることにある」。したがって、「即今の脚下照顧は多に着することなく常に一を忘却せぬことにある」。禅においてはどこまでも一は即多的であり、多は即一的であって両者は無礙である。われわれは一にも多にも着せず、時に応じ機に臨んで自在にあるいは一を先としあるいは多を先としなければならぬ。この「一多一如」の立場こそ全体主義と民主主義を止揚した高次の立場でなければならぬ。「民主主義も単なる個的多を絶対とし常に多を生とすれば、またやがて難関に衝き当ることを免れないであろう」というのが久松の見解であった。

このような禅に新しい時代を開く積極的意義を見ようとする久松の立場の底には、近代が中世的な他律や神律から脱却して自立的な理性的人間にめざめた時代であり、主体はもはや他者的な神仏ではなく人であり、世界は天国や極楽ではなく歴史的世界となったこと、しかしこの近代人のあり方に懐疑的となったのが現代であるという時代認識と、この近代的な理性的人間の危機の根源は、「科学文明による人間の喪失とか戦争をはじめとする非理性的な事件の増加といったことではなく、なぜならそうした現象は近代的な人間の真の自覚がないために起る現象であって、ますます近代的人間の自覚を高める必要こそあれ、何ら近代の本質的否定契機になるものではない。結論的に言えば、人間の存在と非存在、価値と反価値とが相関的にからみ合った絶対的「二律背反にある」という人間認識がある。

久松によれば、人は自己意識的理性的になることによって、自己の

存在が時間的空間的、社会的歴史的に制約されたものであることと、自己がただ生きるのではなく意義のある生き方を求めてこの制約を越えようとすることに気づき、「人間が存在非存在的であると同時に価値反価値的であって、しかも存在と非存在、価値と反価値とが必然的に相反しているという絶対的「二律背反」に直面する。換言すれば、理性的人間に生死や善悪の対立葛藤として意識されるこの絶対的「二律背反こそ、人間性に内在する宿命的な絶対死、絶対苦であり、根元的な危機である。この理性的な人間の宿命的な絶対不安、絶望を脱却しようとするところに本當の宗教的要求が生まれるのであるが、この絶対不安からの脱却は、結局自己が絶対的「二律背反をこえること、いわゆる生死善悪を撥無したのではなく、「生死善悪をこえた人間になる」ほかはない。そして、そのような生死善悪の内にある人間ではなく生死や善悪を越えながら、しかもそれらを内にもつものとなることが人間の真のあり方であり、人はみな本来そのような「真人」、何ものにもとらわれることのない自己となつてはたらくことができるというのが、禅仏教の立場である。そこから久松は、禅が時代において果し得る最も大きな歴史的課題は、「近代人の絶望的宿命である絶対「二律背反を識らしめ、他律的中世的セイズムに逆転することなく、安易なヒューマニズムにあぐらをかくことなく、<sup>ゴストモウシ</sup>実存主義のように不徹底な現実肯定に終ることもなく、「後近代」に向かつて）新しき世代への道を開く」ところにあるとみるのである。

しかしながら、この歴史的課題に因應するためには、禅自身も自己変革が必要である。「禅はまず山の中の禅、禅寺の中の禅ではなく、大

衆の中の禅でなければならぬ」「私は禅とは本当の自己を知ることであると考える」。禅では「己事究明」といい、自分のことを究明するのが修行であるが、われわれはみな日常本当の自己になろうとして生きているのであるから、「禅は実は誰でもものすべての人の事である」。この誰でもしていることを徹底して行くことによって「すべての人が皆自分自身で（無相である）本当の自己にめざめ、そして（一切の繫縛から脱して）真に自在な働きを持って、各自の職場において世界を変え歴史を創って行く」ということ、これが実はすべて禅の働きでなければならぬ」。このためには、われわれは各自が歴史の中の働きに即して本当の自己にめざめるといふことと、めざめた者として歴史的世界の中で働くことが「実は同一の事であり、決して別々の事ではない」ことを知らなければならぬ。

その際、久松は、禅が直指人心見性成仏というように、これまで本当の自己にめざめた人間のはたらきを個々の他人を悟らせることに向かつてはたらくことと考えてきたのに対して、これからの禅はそれだけでは十分でない。もっと近代と対決して現代人の基本問題に取組まねばならないという。なぜなら、現代では個人だけでは対処できない新たな人類の事態、危機が生じているからであって、その一つが「科学力」と、国家や国家ブロック、民族や階級、イデオロギー等の立場に立った「集団力」の著しい増強である。このため「従来は個人を救うということによって社会を救うという個人主義的な考え方が宗教の中で主になっていたといつてよいが、今日では世界を救うということによって個人が救われるという面が非常に強くなってきている」。換

言すればこの科学文明と集団の暴走を抑えるためには、何よりも「世界倫理」というものを確立する必要がある」。しかもその世界倫理を国家や民族や階級のエゴイズムの立場からではなく、「世界」という立場あるいは全人類という立場に立つて確立する」ことが必要であり、仏教もその問題に真剣に取組まなければならない。そして、こうした信念に基づく新しい禅として、久松が提唱したのが「FAS禅」であった。

「F」にいうFAS禅のFはFormless self（形のない自己）、AはAll mankind（全人類）、SはSuper historical history（歴史を超えた歴史）の略で、久松はそれを人間存在の「深さ」「広さ」「長さ」の三構造に対応する活動の目標と考え、形なき自己にめざめると全人類の立場に立つて生きること、歴史の場において歴史を超え、自らの歴史創造のはたらきからも自由であるような立場に立つてわれわれが働くことが今日の禅であり、これからも必要な人間のあり方であると考えたのである。久松は欧米視察から帰ると積極的にこのFAS禅の提唱と組織づくりに向かうことになるが、上田泰治によると、これは久松が仏教の本質を「覚の宗教」とみる立場から昭和一九年に京都大学に創設した「学道道場」の実践の中から、道人たちの綱領として作られた『人類の誓い』を久松がFASという標語に要約したものであり、久松は近代的人間の自覚をFASの方向に踏み越えることによって、「後近代（ポストモダン）」的な人間の立場を確立しようとしたのであった。



#### 四 茶道と人間形成

周知のように、久松は宗教や禅だけでなく、文化別けても芸術について深い思索とすぐれた論稿を残しているが、狭義の教育と教育学について特に論じてはいない。しかし、教育を本当の人間になる、あるいはするといふ意味での「人間形成」と考えるなら、彼は当初より大衆の人間形成に深く関心し言及してきた国民的な教育者、単なる変化や現状適応ではないポストモダンを視野に入れた人間解放のための生涯教育の理念を独自に先取りし、実践した代表的日本人であつたとみることが出来る。

久松が日米開戦に先立つ昭和一六年一月に、茶道を学びたいという学生有志の要請に応えて京大心茶会を創つたことは先に述べたが、この会の目的綱領の第一條が、「本会は茶道の芳躅を攀ぢ総合的に日本文化の奥秘に参じ事物人境に於て身心共に能く和敬静寂し以て真心の錬成を期す」というものであつた。彼は両親の薫陶もあつて早くから茶道に親しんでいたが、この綱領からも分かるように、茶道を単なる伝統的な芸事や作法ではなく、後述するような佗茶即佗禅として、また茶道を日本文化を代表する総合的な生活体系と捉え、心茶会の第一義諦を茶道を通した「真人の形成」においたのである。以来、この会は戦中戦後を一貫して、久松が定めた茶道修行の指針である『茶道箴』に従い、座禅と點前の稽古を続けて今日に至っているが、私はこうした異色の茶道団体が半世紀以上も持続していること自体、特記すべき

ことだと思つのである。

茶道というとき、久松はまず茶道の本流は室町時代の村田珠光から竹野紹鷗、千利休に連なる「露地草庵の茶」「佗茶道」であるという。それ以前の茶道は、富裕な者や権力者の華美で享樂的な書院の茶が主であつた。これに対して佗茶人とは、もとは名物の茶器をもたぬ貧乏な茶人のことであつたが、この「わび」を単なる貧乏以上の積極的で深い意味をもつ原理と捉え、この原理に基づいて日常の生活すべてを包括する洗練された新しい生活様式に高めたのが珠光や紹鷗や利休であつた。彼らにあつては「佗とは有以上の生きた無であつた」。彼らは物をもたないのを転じて、佗が「物をもたないのを生かす」とであり、「無いものをフルに生かす」、あるいは「生きた無である」ところに大きな意義があり、人間の本當の創造性があると考えたのである。例えば彼らはあり合わせの物を集めて粗末な小屋を造つたが、

その建て方や資材の生かし方にこの佗の精神をはたらかせたのであつて、「数坪に満たぬ土地を十二分に生かして却つて大伽藍、大庭園に優る露地草庵を創建し、そのうちで全人的な生活を樂しむところに佗の本質がある」のである。これは大きな物の見方、価値観の轉換であつたといふべきであり、今日のような時代にこそわれわれの学び直さねばならない精神であると言つてよい。

久松はこのように佗茶道を茶道の本流とみる立場から、茶道が人々の日常生活に密着して独自の総合的な文化体系を形成してきた点に注目し、茶道文化を西洋文化と対比される日本独特の文化の一つの典型としてとりあげようとした。茶道には建築としての茶室や庭園とし

この露地、工芸品としての茶道具をはじめとして、動作の美しさと繊細な思いやりの道徳をもつ作法がある。また華美の否定から生まれる清らかさと寂けさ、安らかさと落ちつきという茶道の美と茶道の悟り、宗教がある。彼はそうした建築工芸から日常の礼儀作法、道徳や宗教までを包括した茶道文化の特徴として、不均斉、簡素、枯高、自然、幽玄、脱俗、静寂の七つの性格をあげている。

「不均斉 (asymmetry) は完全をくすす」「簡素 (simplicity) はくすくさない、単純である」「枯高 (wized austery) は感覚的なものが取払われ、生々しくないこと」「さび」または「渋み」といつてもよい。「自然 (naturalness) は素直で作意がないこと」「幽玄 (sable profoundness) は無限を含んで余裕余情があること」「脱俗 (unconditioned freedom) は俗を離れること」「洒脱であること」「静寂 (calmness) は落ちついて騒がしくないことである。この七つの性格は「そのいずれを欠いても茶道文化とは言えない」ものであり、また「本来別々のものではなく一つのものの属性である」。そして彼は、「この一つのもが「無」であるというのである。」「佗の文化は有中に無のある文化であり、無が有中に表現されている文化である」「茶道的創造的精神とは無である」「無がひとの内に生きてきたときひとは茶人となる」。

このような茶道文化の特徴は、佗茶道の創造者たちがいずれも深く禅とかかわり、自らもそのことを自覚証言していることと不二であった、利休は『南方録』で「小座敷の茶の湯は第一仏法を以て修行得道する事也」と述べている。この場合の仏法は禅法のことであり、久松

はそこから、茶道が単に禅から影響を受けたというのではなく、紹鷗や利休は茶道の究極の目的を仏法の修行得道と心得、佗茶の本質を「和敬静寂」の四諦によって表現すると共にその表現を通してその根源に導く場として、茶道に庶民を参加させたのであり、「茶道によって露地草庵風の禅が新しく建てられた」「佗茶は禅院から在家の露地草庵に、禅僧を居士としての茶人に脱化して、そこで禅院や禅僧にはできなかった庶民的禅文化を創造した」のだと考える。換言すれば、久松は佗茶が「茶によって禅を庶民的な佗禅に向下させた」「禅における宗教改革であった」とみるのである。

久松によれば、利休は茶に関してこれまでになかった新しい露地草庵風の茶を工夫しただけではない。禅に関しても今までの禅のあり方にとらわれず、それを踏み台にして更に一步を進め、僧侶の禅から独立した庶民の禅を創造した。禅は本来禅院や禅僧の専有物ではないとしても、現実の禅は禅院や禅僧の専有物であり、それ自身としては高いものでも世間離れしていた。しかし利休は、禅によって一方では茶を庶民的な高い佗茶文化に形成すると共に、茶によって禅を現実在在家の庶民のものにしたのである。茶についてはこれまでも中国の『茶経』や宋西の『喫茶養生記』があるが、そこで説かれている茶は薬効であった。また禅では道州の「喫茶去」の故事のように、茶がしばしば「禅の商量の機縁」とされてきたが、その場合は「喫茶という一所作の禅化であって、佗茶のような総合的な文化生活体系としての茶の禅化ではなかった」。この意味で利休の佗茶ほど、禅の影響を受けた伝統文化の中でも総合的体系的なものはなく、茶も佗茶ほど禅的

な主体性を自覚的にもったものはなかったものであり、そこに久松が利休の禪茶一如の典型、佗茶を未曾有にして比類のないわが国独自の生活文化の典型として重視した所以があった。

このような茶道観に基づいて、久松はわれわれが茶道を行うことでおのずから①総合的に特色ある日本文化に参じ、②仏法に参ずることができ、③不断の日常生活において在家で禅を行ずることになる。④和敬して道徳的に向上する。⑤人間生活において礼儀作法が尊重されなければならぬことを学ぶ。⑥諸道具をただ見るのではなく実際に使うことによつて観ること、一段と高尚な趣味を養つことができ、また茶道は⑦事実上日本文化の独特な価値を自覚し、高揚、宣揚すること、⑧茶の精神を生かした新しい日本文化を創造すること、⑨日本の文化財を保存することに、大きく貢献してきたことを挙げ、これに⑩茶の葉としての功德を加えて、彼の構想する「茶の十徳」としたのであった。

久松が京大心茶会をつくつた当時、すでに日本は全面的な戦時体制に入っており、大学内外にもこの非常時に茶湯を習うとは何ごとかという批判が強かつたのであるが、久松はこのような時代であればこそ、単なる遊芸でない茶湯、真実の自己に覚め生死をこえる境地をめざすことを第一義とした利休の佗茶に学ぶ必要があると考えたのであろう。一般に利休については、「茶の湯とはただ湯をわかし茶をたてて飲むばかりなるものとしるべし」という彼の歌が引用され、ナイーヴに茶の湯とは何もとりたてて難しいものでない、ただ湯を沸かして茶とたてて飲むだけのことだと考えられ易いが、久松はこれは浅薄な

解釈であり、『南方録』滅後の巻に「茶ノ湯ト八只湯ヲワカシ茶ヲ立テノムバカリナル本ヲ知ヘシ」とあるように、茶の湯の第一義はその「もと」を知る、根源玄旨を悟る、「心悟」にある。第二に、もとを本當に知るということは対象的ではなく主体的に知ること、「もと」になつて働き出るといふことであり、それが余念なくただ湯を沸かし茶をたてて飲むだけの「こと」となるのだと言い、茶道修行における知行の一体不二であることを強調したのであつた。久松の『茶道箴』はそうした真人の自覚と形成のための茶道の実践的指針であると同時に、彼自身の茶道の哲学の要約であつた。彼は戦後、この茶道箴を、更に「露地草庵」「茶道の玄旨」「和敬静寂」「芳躅」「流儀」「好み」「佗数奇」等、一五の項目に分けてそれぞれの意味、意義と課題を論述している。

倉沢行洋は、のちに心茶会の稽古と抱石庵での茶湯の体験を回想して、そこにはいつも身のひきしまるきびしさと共に、自から高められ深められるすがすがしさがあつたこと、心茶会をめざす茶道が、茶湯によつて人の心を高め深めて行く「茶から心へ」の道であると同時に、その心で茶湯の姿を高め深めるように工夫する「心から茶へ」の道という二つの道の往還にあり、「心茶」が心と茶の相即、「茶から心へ」と「心から茶へ」を表す久松の造語であつて、彼の場合、「心から茶へ」の道は狭義の茶道の枠をこえて生活全体に拡散浸透し、生活を茶道化し、更に新しき文化創造歴史創造へと具体化することをめざしていたと言い、「そうした生活の茶道化の典型がほかならぬ抱石先生の生活であつた。茶道は抱石先生の一部ではなく全部であつた。い

わゆる余技ではなかった。先生の生活は茶道そのものであった」と述べている。

典型とは、それを直ちに尺度として使うことのできるような規範のことではない。「典型は自分がそれに触れることによって自己の根源が点火され、自己に独自な作用（はたらき）が出てくるような発火石としてのみ役立つもの」のことである。今日のわが国では茶道人口が急増し、茶湯は空前の繁栄にあると言ってもよいが、久松は早くから現代における茶湯の復興が茶の本質的精神を失った風流茶の流行となることを深く憂えていた。残念ながら戦後日本の五〇年は、茶道だけでなく政治も文化も宗教も、久松が希ったことより憂いたことの方が現実となった観が強い。そのあげく近代中心の発想と生活の根本的な変革を求められているのがわれわれの境地であるとすれば、人間の形成に深く関心し時代に先がけてポスト近代を旨とした人物の典型として、仏教界と教育（学）界が改めていま久松から学ばねばならぬことは多大であると言わなければなるまい。

〔註〕

教育はプラトン以来、政治の一部と考えられてきたが、政治の理想は絶えず変化する上に目的のためには手段を選ばぬマキヤベリズムとデマゴギ一の面をもつ。戦後日本の教育界がこの政治主導の教育観の優越のために混乱してきたことは周知の通りであるが、これとは対極をなすものとして、個々の人間を本来唯一無二の存在と考え、人間の本質を未決の課題と考えて、各人の生涯にわたる人間の自覚の深化と実現の支援を教育の本道と考える立場が可能である。現実には教育にはこの二つの面が不可欠であ

るが、この点で私は、後者に立脚した「覚と創造のための生涯教育学」の研究が急務であると思う。これについては別に述べたい。

〔参考文献〕

『久松真一著作集』理想社 昭和四四年

藤吉慈海・倉沢行洋編『真人 久松真一』春秋社 平成三年

追記

本研究は佛敎大学平成十年度特別研究助成を受けたものであり、本稿はその研究成果の一部である。

（わだ しゅうじ 教育学科）

二〇〇一年十月十七日受理