

「利休回帰」と「宗統復古」

―『南方録』『滅後』冒頭部を起点に―

櫻本 香織

はじめに

「利休回帰」とは、西山松之助によって主張された概念と呼称で、茶の湯の流祖を千利休（一五二二―一五九一）とし、それに回帰する意識を指す。西山の「利休回帰」に関する論述を抜粋し整理すれば、¹⁾以下の三点に大きくまとめられよう。

(Ⅰ) 幕藩体制の整備発展とともに、石州流・織部流・遠州流という茶の湯の諸流において、正統意識が高揚し、秘技秘法の相伝形式を、流祖の祖法として格式化してゆくなかで、千利休宗易居士が共通の源流遠祖として強烈に意識されるに至った。²⁾

(Ⅱ) 『南方録』は利休を絶対化しようとする、強烈な利休回帰（百年忌）意識を最も端的に表明している。この利休回帰意識は元禄ごろに大いに高揚された。

(Ⅲ) 利休回帰思想は、町人遊芸として新しく旺盛に展開されていた茶道社会において、それが道として多くの人を迎え、前進するために何より必要な方途であった。

また西山は、(Ⅱ)の中で、立花実山(一六五五〜一七〇八)撰『南方録』³⁾「滅後」冒頭部で述べられる一文を取り上げて、そこに利休の百年忌すなわち利休回帰の思想が結実されたと主張する。その一文とは次節に掲げるAのへであるが、西山は「この百年の後における利休の期待、それは、千万の所作をこえて無作の作に至り、口舌の外において真の茶味を賞翫しようとした実山自身こそ、それにこたえる人であり、またそうあるべき彼の発願にとうじているものではなかるうか」と推測した。

熊倉功夫もこれについて、「実山が「滅後」の巻を「発見」したのは元禄三年(一六九〇)で、まさしく利休切腹の天正十九年(一五九一)から数えると利休の百回忌の年にあたる。それはこの一文の中の「百年ノ後タリトモ」という言葉に符合する」と、西山が主張する利休百回忌と利休回帰意識の關係に賛同し、「実山の執心により利休は『南方録』としてこの世に守神の姿を再現した」と述べている。⁴⁾

このように西山らは、『南方録』における「利休回帰」とは、利休没後から百年目を機に実山が利休を尊崇し、利休に帰る意識のことであると指摘した。また、この意識は元禄期の茶道の本質を取り戻す方策であったとされ、「利休回帰」という概念と呼称は西山の指摘以来、今日まで研究者の間で定説化され、自明視されてきた。

一方で西山によると、芸道における師匠からの秘技相伝について、「芸道のみならず、真言・天台・浄

土・禅など、宗教教団における法脈相承などにも重要なもので、芸道における秘技相伝の体系整備や、その相伝法などは、早くから仏教教団の相伝思想やその形式に倣ったところが多い」と述べている。⁵⁾すなわち茶の湯における相伝の形式も、仏教各宗派の影響があるという。この西山の説明に従えば、「利休回帰」も仏教の宗派の相伝形式になぞらえたものであると考えられよう。⁶⁾しかし、それがどこの仏教宗派に倣い、どのような思想的背景があるのかということについては明らかにされていない。

筆者はこれまで『南方録』の茶の湯の禅の思想には、日本曹洞宗開祖である道元（一一二〇〇〜一二五三）撰『正法眼蔵』の影響があることを指摘した。⁷⁾このことから、『南方録』における「利休回帰」志向は、『正法眼蔵』における相伝の思想に倣ったものであると推測できよう。そこで小稿では、『南方録』における「利休回帰」といわれる志向について、二つの側面から検討する。

まず、『南方録』「滅後」冒頭部の「利休回帰」を示すとされる一文を含む前後の文脈を取り上げ、『正法眼蔵』「行持」の一節と比較する。次いで、『南方録』「滅後」奥書の利休の年忌に関する記述を確認し、「利休回帰」がどのような人物と思想から影響を受けたのかを考察する。具体的には、江戸元禄期の曹洞宗中興の祖であり、立花実山の禅の師である卍山道白（一六三六〜一七一五）の語録『鷹峯卍山和尚広録』や、実山の流謫記である『梵字艸』の記述から、実山と卍山と道元の関係を整理し、『南方録』にみる利休三回忌辰や利休百年忌などの記述と比較精査する。さらに、卍山が行った「宗統復古」の筆録である『宗統復古志』も参照して、「利休回帰」と「宗統復古」の関係を探る。

これらの検証から、『南方録』における「利休回帰」志向は、卍山が行った、道元に復古するという「宗統復古」から影響を受けたものであることを明らかにしたい。

一 『南方録』における「利休回帰」

『南方録』「滅後」には、「利休回帰」意識と利休百年忌に関する話が見られる。まず本節では、「滅後」(02)⁸⁾における「利休回帰」志向が見える話を以下に引用し、かつ現代語訳して、その特徴を整理したい。

A 『南方録』「滅後」(02)

イ只ヲソル、所ハ、数奇ノ人世ニ多クナルホド、師匠モ多ク、口ニ指南シ、或ハ大名高家ノ交リニハ、草菴ヲ書院ノゴトク取サバキ、其本意ヲ尋ルニ不レ及。□或ハ大食大酒ノ人ハ、草菴ニテモ酒盛ノ興ヲナシ、ソノ心ニカナハザレバ、佗ズキイヤニ思フ也。世ヲワタル師匠トモ、大名ノ氣ニ入、茶ノ會長ズルヲ専ト心得、銀モチブゲン者ノコノコト好ムヲ幸トシテ、欲心ヨリス、ムル茶ノ湯ナレバ、只今サへ思ノ外ナルフルマヒ多シ。マシテヤ末代ノ茶思ヤラレテ不レ及「是非」。ハ百年ノ後、フタ、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。ニ予曰、サレバ又イカヤウニ指南仕テカ、道ノ正シク立行コトハ候ベキト云。易ノ云、サマド、思案シテモ、明ラメガタ

キ所也。セメテハ、書院台子ノ法ヲ習フベキト云人ニ、不_レ知ト云テ不_レ教、草菴ノコトバカリヤス
ノト授シテ、カネナドヲモ不_レ云、大カタヲ疊ノ目数ニ覺ヘサセ、炭ツグ次第ヨリ、コイ茶・ウ
ス茶、只一通リニシテ、ワビノ心ヲ何トゾ思ヒ入レテ、修行スルヤウニサヘ仕立タラバ、其中、十
人、廿人ニ一人モ、道ニサトキ人ハ道ニ入ベキカ。道ニ入ホドノ人ニテダニアラバ、ソノ時、望次
第、台子ヲモ得心サセテ、立カヘツテ品トノ規矩ヲ修行セバ、一日、二日ニモ事スムベシ。シカレ
ドモ此思案モトゲガタキ子細アリ。(中略)ホソレユヘ師モ、思ヒノサマドノ事ヲタクミ出シ、
古伝ニチガヒタルコトイクラト云敷ヲ不_レ知。十年ヲ不_レ過、茶ノ本道捨ルベシ。スタル時、世間ニ
テハ却而茶ノ湯繁昌ト思ベキ也。コトノク俗世ノ遊事ニ成テアサマシキ成ハテ、今見ルガゴトシ。
カナシキカナ。(中略)へ仏祖・聖賢ノ大道サへ、時有テサカヘヲトロフ、イサ、カ悲ムベカラズ。
又末世出現ノ仏モ無キニアラズ。此道ニ於テモ得心ノ人後代ニ出来シ、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。ト仏祖モナドカカヲソヘ玉ハザラン
ト、ネンゴロニ物語アリツル。其日ハ、天正十七年二月廿八日、其夜小雨シメヤカニフリ、闇夜ニ
及ヌル。スデニ十九年辛卯同月同日、横難ニ逢玉フ。悲歎カギリナシ。チコノ坊ガ回向、日とノ茶
湯ナラデハ深切ノ人モアルマジ。此坊ガナキアトモ、ヲコタリナク回向申ベキ由、カン版ニ残スモ
ノナリ。

【現代語訳】

イただ恐れるのは、風流な人が世間に増えるほど、師匠も多くなり、口々に教え示すようになる。あるいは大名や名家との茶の湯の交流には、草庵を書院の様に取り扱い、その本来の意義を求めるにも及ばない。

口あるいは大食大酒の人は、草庵においても酒盛りの楽しみをし、そのおのおのの心に適わなければ、佗数寄を嫌に思うのである。世を渡る師匠たちは、大名の気に入るように、茶会の時間を長くすることを専ら心得ている。金持ちがこのことを好むのを幸いとして、欲の心よりすすめる茶の湯であるから、現状において思いがけないふるまいが多い。ましてや末代の茶の湯のことを思いやられてしかたがない。

八百年後に、ふたたび生まれて、世間の茶の湯が成り果てている様子を見てみたいことだと云々。二私（9）が言うには、それではまたどのように指南申し上げれば、茶の湯の道が正しく普及することができるのでしょうかとお尋ねした。利休が言うには、さまざまに思い案じて、明らかにすることができないところである。せめては、書院台子の茶の湯の方法すなわち点前を習いたいという人には、知らないと言つて教えない。草庵のことだけを簡単に伝授して、カネワリなどをも言わない。おおかた畳の目数を覚えさせて、炭点前の次第から、濃茶・薄茶までをただ一通りさせて、わびの

心は何であるかということを書いて、修行するように教えこんだならば、その中の、十人、二十人のうち一人も、道に聡い人はその道に入ることができるだろうか。道に入るほどの人であれば、その時に、望み次第で、書院台子の茶の点前をも得心させて、立ち返っているいろいろな段階の点前の規矩を修行すれば、一日、二日のことで済んでしまっただろう。そうであるけれどもこの思案も成し遂げられない事情がある。(中略)

ホそうであるから師匠も、思い思いにさまざまの事を巧みに作り出し、古くからの伝承に違うことがどれだけあるかわからない。十年を過ぎないうちに、茶の湯の本当の道は廃れてしまっただろう。廃れる時、世間ではかえって茶の湯が繁盛していると思うべきである。ことごとく俗世の遊びごとになつて嘆かわしく成り果て、今見ているようだ。悲しいことだ。(中略)

へ仏祖や聖人、賢人の正しい道でさえ、時代において栄えたり衰えたりする、少しも悲しむべきではない。又末世に出現の仏もないわけではない。この道においても得心の人が後の世に現れて、御坊¹⁰や利休の志を感じ通じてくれることもあるだろう。そのような人に一服の茶を手向けてもらえたらば、百年の後であっても、骸骨が潤いを得て、亡魂がどうして受け喜ばないことがあるのか。必ず茶道の守り神となるだろう。

ト仏祖もどうして力を添えてくださらないことがあるかと、親しく談義した。その日は、天正十七年二月二十八日で、その夜は小雨がしめやかに降っており、深夜まで及んだ。すでに天正十九年

辛卯同月同日に、利休は不慮の災難に遭われた。悲歎することは限りない。

千宗啓が回向し、日々の茶の湯以外に深く思い入れる人もいないだろう。この坊がいなくなつたあとも、怠りなく回向してもらう由縁を、看板に残すものである。

このAは、「滅後」(02)の後半部分の内容にあたる。「滅後」(02)の話は、『南方録』全七巻の各話の中で最も長く、巻頭の「覚書」冒頭部の草庵茶の湯の主張と対応する内容が確認できる。^①右のAは、すでに熊倉が指摘しているように、撰述者立花実山が現状の茶の湯を批判し、かつ茶の湯の将来に対する悲観的な見方を述べる箇所である。

もつとも、「滅後」(02)には、『南方録』の一貫した主張であり、「覚書」冒頭部で触れられる書院台子と草庵の茶の湯の対比がくり返し見られる。イでは、ただ恐れることとして、風流な人が世間に増えるほどに、師匠も多くなり、あれやこれやと教える。あるいは大名や名家の人々と茶の湯を行う時は、草庵の茶の湯を豪華な書院台子の茶の湯のように取りふるまい、その本意の意義を探し求めることはできないという。すなわち、本来修行を重んじる草庵の茶の湯が、豪華な書院台子の茶の湯のように取り扱われている現状を憂いている。

さらに口でも、草庵の茶の湯が酒盛りを楽しみにする欲の心からおこなう茶の湯に取って代らされている様子を具体的に述べ、末代の茶の湯のことを思いやっている。そして、ハでは利休が百年の後にふた

たが生まれ、世の中の茶の湯が成り果ててしまっている状況を見てみたいという。ここにも茶の湯の未来を悲観している記述が確認できる。

これに対して、二では南坊の問いかけに利休は書院台子の茶を習いたいという人には、それについては教えず、そうした人にも修行を本意とする草庵の茶の湯をたやすく伝授するという。たとえば、炭や濃茶および薄茶点前をひと通りさせて、わびの心とは何かを心にとめさせて修行するように成し遂げれば、その中の十人および二十人に一人でも、道に聡い人は草庵の茶に入るだろうと述べる。その道に入るほどの人ならば、書院台子の茶の湯も心に得させ、立ち返っているいろいろな点前の規矩を修行させれば、一日か二日で習得してしまうともいう。だが、この書院台子の茶をきっかけとして、草庵茶の湯の真髓を習得させる方法論は、よい思案策にも、そうできないいわれがあるという。

そして、ホでは十年も過ぎないうちに茶の本来の道はすたれてしまい、茶の湯は俗世間の遊びに成り果ててしまうと強調し、茶の湯の未来を悲嘆する。しかし、へにいたって、仏祖および聖人や賢人の正しい道でさえ、時が経るにつれて栄え衰えるのであるから、悲しむことはないという。この茶の湯の道においても得心の人が後の世に現れ、南坊宗啓や利休が主張する草庵茶の湯のあり方に感銘を受けてくれる後任者を期待する。そのような人に一服の茶を手向けてもらえば、百年の後には、死んだ利休の骸骨は潤いを得て、その亡魂が受け喜び、必ず茶道の守り神となるだろうと言う。

ここまでは、茶の湯の未来に対する悲観論がくり返し述べられてきたが、このへでは悲観論を受けつ

つ、未来に向けて利休の茶の理解を求める待望論を言う。すなわち、後継者が草庵の茶の湯を心から理解し、茶の湯の大成者とされる利休を茶で供養することを実山は望んでいる。また、このへは、冒頭でも触れた通り、西山と熊倉によって利休百年忌に利休回帰意識が示される一文として指摘された箇所である。だが、両氏は、百年後の利休の後継者として実山がそれに応える人物であったと指摘するだけで、実山がこの一文を創作した典拠や思想的背景には言及していない。

以上、Aの「滅後」冒頭部の話の特徴を整理すると、次の三点にまとめられよう。

①書院台子と草庵茶の湯の対比とその点前習得期間。(イ・ニ)

②現状の茶の湯すなわち利休の死から百年後の茶の湯の悲観。(イ・ロ・ハ・ホ)

③草庵茶の湯の大成者としての利休が、百年後の後継者によって供養されることの期待。(ハ・チ)

このうち①における書院台子と草庵茶の湯の関係は、道元撰『正法眼蔵』「行持」で述べられる「豊屋」と「草庵」の対比構造に由来する。また、「草庵」を含む「露地」の語についても、同書「行持」で述べられる「露地」の思想があることを指摘した¹³⁾。このことから、「利休回帰」志向が見られる右のAの一節も、『正法眼蔵』「行持」の理論や表現に基づいていのではないかと推測される。次節で明らかにするように、Aに見られる悲観論や、強調される「百年」という言葉、トの「其夜小雨シメヤカニフリ、闌夜ニ及ヌル」という表現が、「行持」に見られる内容および表現と対応し、類似している。

二 『南方録』『滅後』冒頭部と『正法眼蔵』『行持』

前節では、『南方録』『滅後』冒頭部における「利休回帰」志向が見える話の特徴を、①②③の三つに整理した。とりわけ、②と③に共通する「百年」という言葉は重要となる。というのは、西山の指摘によつてこれまで、『南方録』における「利休回帰」志向は利休百回忌と関係があるとされ、また、利休没後の百年後の後継者は創作者実山であるとされてきたからである。本節では、「利休回帰」志向が見えるへの「骸骨」などの特異な言葉も参考にしつつ、『南方録』における「草庵」と「露地」の概念の典拠である『正法眼蔵』『行持』と『南方録』『滅後』冒頭部を比較し、検討したい。

『正法眼蔵』『行持』は、「弁道話」から「八大人覺」までの、現存九十五巻のうち最も長い巻で、上巻から構成される。「行持」とは簡単に言えば、修行することを護りたもつことである。その中で道元は、釈尊から天童如浄(一一六三〜一二二八)に至るまでの歴代祖師たちによる「行持」の話を例に挙げながら、それらについて自らの解釈を記している。

『正法眼蔵』『行持』上巻の中には、先のAの一部に影響を与えたと思われる箇所がある。その該当部分を以下に抜粋し、概観したい。

B 『正法眼蔵』『行持』上

り古来の仏祖いひきたれることあり。いはゆる若人生百歳、不_レ会_二諸仏機_一、未_レ若_二生一日而_一、能決

三丁之。これは一仏二仏のいふところにあらず。又諸仏の道取しきたれるところ、諸仏の行取しきたれるところなり。百千万劫の回生回死のなかに、行持ある一日は、髻中の明珠なり。同生同死の古鏡なり。よろこぶべき一日なり。ル行持力、みづからよろこばるるなり。行持のちからいまだいたらず。仏祖の骨髄うけざるがときは、仏祖の身心をしまし、仏祖の面目をよろこばざるなり。フ仏祖の面目骨髄、これ不去なり、如去なり、如来なり、不来なりといへども、かならず一日の行持に稟受するなり。ワしかあれば一日はおもかるべきなり。いたづらに百歳いけらんは、うらむべき日月なり。かなしむべき形骸なり。カたとひ百歳の日月は、声色の奴婢と馳走すとも、そのなかりの行持を行取せば、一生の百歳を行取するのみにあらず。百歳の他生をも度取すべきなり。(中略) ヨしかあるを古聖先賢は、日月をしみ、光陰をしむこと、眼睛よりもをしむ。国土よりもをしむ。そのいたづらに蹉過するといふは、名利の浮世に濁乱しゆくなり。タいたづらに蹉過せずといふは、道にありながら、道のためにするなり。すでに決了することをえたらん。また一日をいたづらにせざるべし。ひとへに道のために行取し、道のために説取すべし。このゆえにしりぬ。レ古来の仏祖、いたづらに一日の功夫をつひやさざる儀、よのつねに観想すべし。遅遲華日も、明窓に坐しておもふべし。蕭蕭雨夜も、白屋に坐してわすることなかれ。

この引用文は、雲居道膺の話の後で、道元が行持について解説する箇所である。まず、リでは、道元

は古来の仏祖が言い伝えてきたこととして、「若人生百歳、不_レ會_二諸仏機_一、未_レ若_三生一日而、能決_三了之_二」の一文を引用している。もし人生が百年だとしても、諸仏の機（ものゝ要）を會得していないならば、生まれて一日であつても、よくその諸仏の機を決了（はつきりと會得すること）しているものにおよぶことはないという。禪宗の法系や語録などを述べた宋の道原著『景德伝灯録』卷二の僧伽難提章にこれと同じ文言が見られる。¹⁶なお、この出典とされる『法句経』には、「若人寿百歳、不_レ知_二大道義_一、不_レ如_三生一日、学_三惟仏法要_二」という偈頌があり、寿命が百年であつても、大道の義を知らなければ、生きて一日であつても、仏法の要を学んでいるものにおよばないという。

すなわち、リの一文は又ヤルで述べるように、これまで諸仏が行つてきた行持ある一日が大切であり、それはよろこぶべき一日であるという。他方、道元は、行持のちからがなく、仏祖の骨髓を受けることのできないのは、仏祖の身心を大切にせず、仏祖の面目をよるこばないからだと述べる。ヲではこの仏祖の面目や骨髓という根本のことを指す語を使つて、去るものでもなく、来るものでもないが、かならず一日の行持によつて教え受け継ぐことができる」と明言する。さらにフでは、だからこそその一日の行持は重要であると強調し、漠然と生きる百年は恨むべき月日であり、悲しむべき形骸であると強烈に悲嘆している。

これに対して、カの一文中では、百年の月日において、一日の行持ができれば、一生の百年すべてを行じることばかりではなく、次の生涯の百年もすくい取ることができると説く。またヨでは、昔の聖人や

賢人たちは、月日を惜しみ大切に修行したという例を挙げ、月日をいたずらに過ごしてしまうというのは、名誉や利欲の浮世に濁乱されてしまうことであると戒める。さらに**タ**では、いたずらに過ごさないうということ、道の中で、道のためにするものであり、ひたすらに道のために行うものであると強調する。そして**レ**において、道元は、古来の仏祖は一日の修行も無駄にできなかったことから、遅遅華日のゆつくり過ぎ行く春の日にも、蕭蕭雨夜のもの寂しい雨の夜にも、白屋（行）すなわち草庵に座って修行することを忘れてはならないと述べる。

このように、道元は古来の仏祖が行ってきた行持について、百年と一日を対照して、一日の行持が重要であるとし、それによって仏祖の面目や骨髄を受けることができると主張する。また、後継者に対して、ただ何もなく百年を生きることは恨むべきことであり、悲しむべき形骸であるという。これに対して、昔の聖人らは月日を惜しみ大切に修行し、決了したという。ここでは、月日を無駄に過ごすことについて、名誉や利欲の世俗にけがれ乱れてしまうと憂い嘆いている。このことから、この**B**の話の特徴は次のようにまとめられよう。

- (1) 百年と一日の月日の対比における一日の行持の重要性。(リ・ヌ・ワ・カ)
- (2) 月日を無駄に過ごすことの強烈な批判と悲観。(ワ・ヨ)
- (3) 後継者における仏祖の面目や骨髄の理解。(ル・ヲ)

これら三点の特徴が、「滅後」冒頭部の「利休回帰」が見える話の特徴すなわち**A**のへに影響を与えて

いるのではないかと考えられる。まず前節で論及したように、Aの話の主な特徴の一つは、現状つまり利休から見て百年後の茶の湯に対する強烈な悲観であった。Bの『正法眼蔵』「行持」上巻においても、右の(2)に、ただ百年をいたずらに過ごすことについての強い批判と悲観が確認できた。それは同時に、百年の月日において、一日の行持ができれば、一生の百年すべてを行じることばかりではなく、次の生涯の百年もすくい取ることができると、未来に対する期待が述べられていた。

次に、Bでは右の(1)に、百年の月日の行持に対して、一日の行持が重要であるとされる。一方、Aの①すなわち二には、書院台子の茶を学びたい人に、いろいろな点前を修行させれば、草庵茶の習得について、一日か二日のことだけ済んでしまうと述べる。すなわち、前者が一日の行持を、後者が一日か二日で点前を習得するというように、短期間の小さい単位を重要とする点で発想を同じくしている。また、Bのルで道元が、「仏祖の骨髓うけざるがごときは、仏祖の身心をしまし、仏祖の面目をよるこはざるなり」《仏祖の骨髓を受けることができないのは、仏祖の身心を大切にせず、仏祖の面目をよるこはないからだ》と述べる文言は、への「利休回帰」志向を示す一文に、影響を与えていないだろうか。へは利休の話として「此道ニ於テモ得心ノ人後代ニ出来シ、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」という。すなわち、百年後、南坊や利休の志に感銘を受けてくれる人に、一服の茶を供えてもらえれば、利休の骸骨は潤いを得て、亡き魂が受け喜ぶと述べられる。

ルでは、後代の修行者が仏祖の骨髄を受けることができないのは、仏祖を大切にせず、その面目を喜ばないからだとする。一方、へでは利休らの草庵の茶を理解する後継者によって供養されたならば、利休の骸骨は潤いを得て、亡魂が受け喜ぶという。このルとへは、表現方法が異なるものの、話の構造はほぼ同じと解釈できよう。Bのルの一文における「仏祖」を「利休」に、「骨髄」を利休が大成したときれる「草庵の茶の湯」に当てはめれば、「利休の草庵の茶の湯を受けることができないのは、利休の身心を大切にせず、利休の面目をよるこばないからだ」と言い換えることができる。これは、への「利休回帰」志向すなわち流祖利休に帰る主張に対応しよう。つまり、への利休が話しているとされる「利休回帰」志向の一文は、Bのフおよびルで、道元が述べる文言から影響を受けている。

これら三点の特徴の他に、AがBから影響を受けていると思われる内容や文言がいくつか指摘できる。ヨでは昔の聖人や賢人たちは、月日を惜しみ大切に修行してきたのだから、月日を無駄に過ごすのは、名譽や利欲の浮世に濁乱することであると主張する。この批判の文言は、Aのへの「仏祖・聖賢ノ大道サへ、時有テサカヘヲトロウ、イサ、カ悲ムベカラズ」という表現に影響を与えていないだろうか。ここでは意味内容としては対応はしていないが、ヨの「古聖先賢」とへの「仏祖・聖賢」の語句や、悲観的見方の表現は類似している。さらに、Aのトの「其夜小雨シメヤカニフリ」という表現が、Bのレの「蕭蕭雨夜」の文言に近似している。ちなみに、レでは、古来の仏祖の修行場所が、草庵を指す白屋とされている。Aおよび『南方録』の話では草庵を重視することから、この点においても実山がAの話と

創作するにあたって、Bを参照していると言えるだろう。

このように、Bの『正法眼蔵』『行持』上巻の特徴三点と、Aの『南方録』『滅後』冒頭部のへを含む話の特徴三点、またAがBから影響を受けていると思われる文言の対比をまとめれば、次の表のようになろう。

B『正法眼蔵』『行持』上		A『南方録』『滅後』冒頭部	
(1) 百年と一日の月日の対比における一日の行持の重要性	リ・ヌ・ワ・カ	①書院台子と草庵茶の湯の対比とその点前習得期間	イ・ニ
(2) 月日を無駄に過ごすことの強烈な批判と悲観	ワ・ヨ	②現状の茶の湯すなわち利休の死から百年後の茶の湯の悲観	イ・ロ・ハ・ホ
(3) 後継者における仏祖の面目や骨髄の理解	ル・ヲ	③草庵茶の湯の大成者としての利休が、百年後の後継者によって供養されることへの期待	ヘ
「古聖先賢」	ヨ	「仏祖・聖賢」	ヘ
「蕭蕭雨夜」	レ	「其夜小雨シメヤカニフリ」	ト

以上、Bの『正法眼蔵』『行持』上の話とA『南方録』『滅後』冒頭部における「利休回帰」志向が見られる話を比較し検討した。ここではBで道元が述べる話を整理し、その特徴を三点にまとめ、それがAの話の特徴三点に影響を与えていることが確認できた。一つ目に、Aの利休が述べているとする茶の湯の現状すなわち利休の死から百年後の悲観に、Bの道元が一日の行持を重視しつつ、ただ何もなく百年を生きたことの強烈な批判と悲観が見られた(2)と②)。二つ目に、道元が重視する一日の行持は、

百年の月日と対比されていた。その対比は、Aの書院台子という数多い人や点前の習得に対して、草庵茶の湯の点前は一日か二日の短期間の習得が重要であるとする点で共通していた(①)と①)。三つ目には、「滅後」冒頭部の利休の死から百年後の後継者に、利休および草庵茶の理解とその供養を示す「利休回帰」に、『正法眼蔵』「行持」で後継者は仏祖の面目や骨髄をよく理解するべきであるという主張から影響を受けていると考えた(③)と③)。このことから、「利休回帰」志向を含む『南方録』「滅後」冒頭部の話には、『正法眼蔵』「行持」が強い影響を与えているといえるだろう。

三 「利休回帰」と「宗統復古」

三― 「南方録」にみる利休三回忌と利休百年忌

「利休回帰」志向は、利休百年忌を意識していると言われている。『南方録』「滅後」の奥書では、利休三回忌と利休百年忌が記述され、前者は南坊宗啓、後者は立花実山の立場から述べられている。まず、南坊宗啓の奥書とされる記述を以下に取り上げてみよう。

C 『南方録』「滅後」奥書

ソ右此一巻ハ、文禄二癸巳二月廿八日、先師利休宗易大居士第三回忌辰、香花茶菓ヲ供養シ、誦經
回向シ畢テ、灯下懐旧ノ涙ヲシタデ、アリシ世ノ物語ドモヲ、アトサキトナク書ツバケ、已ニ一巻

トナル者也。執筆ノ序一偈ヲトナヘテ牌下ニ呈ス。

ツ利休大居士清茶門弟南坊宗啓稽首

孤灯油尽花纔白

一鼎水乾茶不_レ青

師去草房三覚夢

東風報_レ曉淚空零

ソでは、「右此一巻」すなわち「滅後」の巻は、文禄二年（二五九二）二月二十八日の利休三回忌辰に、香や花や茶菓を供養し、誦経回向しおわつて、灯火のもとで昔のことを懐かしく思い涙を流し、利休ありし世の談義などを、あともさきもなく書き続けたものとされる。またこの執筆の序に一偈をとなえて位牌のもとにさしあげるとある。また、ツでは南坊が利休の「清茶」の「門弟」として位置づけられ、一偈が続いている。

ここで、この南坊が利休三回忌辰に供養回向の際、涙を流し、一偈をつくつたという描写に注目したい。というのも、後に三一_二、三一_三で詳しく確認するが、実山の流謫記である『梵字艸』と卍山の語録『宗統復古志』には、道元の命日に対して同じような心情の描写が確認できるからである。一方、このCの奥書のすぐ後に、立花実山による利休三回忌と百年忌に言及する、次のような記述がある。

D 『南方録』「滅後」奥書

ネ南方録全部七卷ハ、利休居士点茶ノ奥旨也。泉州堺、南宗禅寺塔頭、集雲菴南坊宗啓首座禅師ニ伝ル所也。啓公、茶味、禅味ヲ一口ニ喫得シ了テ、自由底ナルモノ、録中ニ於テ見ツベシ。ナカノ七卷ノ内六卷ハ、啓公多年ノ間、草紙草筆ヲエラバズ、往々ニシルシ来テ、已ニ卷トナルモノニシテ、休居士存生ニコレヲ電覽シ、一一点頭シテ奥書ヲ加ヘラル、所也。又其中、〱覚書 〱会 〱置棚 〱書院 〱台子ノ五卷ハ、伝ヘテ千家ニ秘ス。貞享三丙寅年、縁ニ感ジテ書写シ得タリ。其後此書ノ残葉ヲ探リ求テヤマズ。ラ元禄三庚午春、啓師ノ肉族、泉州ニ在コトヲ仄ニ聞テ便ヲ通ジ、幸ニ光之公ノ東行ニ供奉シ、同春正月廿一日二日三日、撰ノ大坂ニ寓スル時、啓ノ遠族、宗雪老人ニ相見シ、カノツタヘモテル秘書二卷ヲ見ル。一卷ハ墨引也。反古表紙竹軸等モ亦五卷ト一様ナリ。予甚奇トシテ、拜手稽首シ、又一卷ヲ開見スルニ、表紙竹軸等相同ジ。余紙ニ、文禄二年癸巳二月廿八日、休居士三回忌辰ニ記ス所、コレ滅後ノ卷也。コノ二卷ハ啓公ノ手ニ在テ、千家ニナキコト知ンヌ。雪老秘シテユルサズトイヘドモ、懇望乞ニ、再回言ヲ尽シ、ツキニ書写ヲユルセリ。予寓居、両日両夜ニ写シ畢リ、五卷ト合セテ七卷トナシ、茶室ノ大珍トス。猶其七卷ノ中、キハメテ秘奥ナル事ト九箇条ハ、別卷附録シテ篋底ニ賞玩ス。ムカノ元禄三年タルヤ、今其経過ヲ考レバ、休居士百年忌也。書写ノ時、イマダカツテ其節ヲシラズトイヘドモ、暗ニ感ジテ筆フトルコト、因縁

ノシカラシムルモノカ。予コノ祿ニ因テ、少シキ塵垢ノ黒唇ヲス、ギ、炉底ノ火ヲ吹コトヲシリ、其千万ノ所作ヨリ、ツキニ無作ノ作ニ到ルコトヲ管見シ、マス／＼此録ノ茶味、口舌ノ外ニ於テ、真アルコトヲ尊ブ。コ、ニ於テ、カノ啓公ノ清韻礎ヲ攀テ、卑語ヲ頌シ、両尊師ニ呈シテ苦茗ヲ一
点ス。

〽洗_ニ滌乾坤_ニ大夢醒

門開_ニ露地_ニ徑苔青

清茶_ニ抹了_ニ喫無_レ物

一陣松風寒玉零

〽松の風いかにつたへて白露の

玉ハかくしも袖に零ケン

ウ元祿十三年庚辰二月廿八日百年後学

而生実山宗有拜書

このDには、実山が『南方録』を発見した経緯とされる話が述べられている。¹⁹⁾ まず、冒頭のネでは、『南方録』全七巻は、千利休居士の茶の湯の奥義であり、堺南宗寺集雲庵²⁰⁾の南坊宗啓首座禅師に伝わっ

たものであるとされる。また、南坊の茶の味わいは、喫得というように禅の悟りを一口の中に喫しながら悟ることであつて、何事にもとらわれない境地にあつたことは、この『南方録』の中にみてとれると
言う。

一方、ナには『南方録』七巻のうち、さきの五巻が貞享三年（一六八六）に、ラにはあとの二巻が元禄三年（一六九〇）に書写されたとあり、実山による『南方録』各巻の入手方法や書写までのいきさが述べられている。ラで確認したいのは、「余紙ニ、文禄二年癸巳二月廿八日、休居士三回忌辰ニ記ス所、コレ滅後ノ巻也」とあることである。ここでは、右のCの奥書ソで南坊が利休の三回忌に利休との談義を懐かしく思い涙を流しながら「滅後」の巻を書きまとめたとされるその記述を実山が発見したことになる。

ムでは「カノ元禄三年タルヤ、今其経過ヲ考レバ、休居士百年忌也」とあり、実山が元禄三年に『南方録』の残りの二巻である「墨引」と「滅後」を手に入れたのは、利休百年忌であつたと述べる。『南方録』の発見入手にまつわる話は、他に「覚書」の紫墨による奥書と、²¹⁾実山の『岐路弁疑』「牒」の中でも触れられている。²²⁾『岐路弁疑』「牒」には『南方録』各巻の入手と書写の経緯に関する記述のみがあり、利休の年忌については触れられていない。つまり、実山はDの奥書と『岐路弁疑』「牒」の両書の中で、『南方録』の発見を取り上げているものの、『南方録』においてのみ「利休三回忌辰」と「利休百年忌」を意識して創作していると考えられる。²³⁾このように、利休の三回忌辰や百年忌に「滅後」が書かれたり、

発見されたりと設定され、利休の年忌が強調されている。

最後に、**ウ**には「元禄十三年庚辰二月廿八日百年後学 而生実山宗有拝書」とある。これは、利休百年忌の元禄三年から十年後の元禄十三年（一七〇〇）²⁴、二月二十八日すなわち利休の祥月命日の日付になっている。また、それに続けて「百年後学」とある²⁵。これは利休没後百年後の後継者という意味だろう。さらに、「而生実山宗有拝書」と記されることから、「百年後学」とは実山を指す。

この識語で「百年後学」と記述されているのは、注目すべきである。というのは、**A**のへの一文から西山や熊倉が類推するように、実山が自らを利休死後百年後の利休の後継者としてここで位置づけられているからである。だが、この「百年後学」とは、前節の**B**の『正法眼蔵』「行持」上巻の話に確認できたように、道元における一日における行持に対する「百年」の行持の解釈によるものと考えられないだろうか。そこでは、百年と一日の行持を対比して、一日の行持が重要視されていた。だが、それは一日の行持ができれば、一生の百年すべてを行じることばかりではなく、次の生涯の百年もすくい取ることができるといのように、同時に「百年」も重んじられていた。一方、道元は何もなく百年を生きることを強く批判し悲観した。この奥書の最後の記述において、実山が自らを「百年後学」と記したことは、こうした『正法眼蔵』「行持」における道元の「百年」についての解釈が影響したと解したい。

以上、**C**や**D**の『南方録』「滅後」奥書には、利休三回忌や百年忌という利休の年忌を強調し、利休を重んじて話が作られていることが確認できた。とりわけ**C**の利休三回忌辰に供養回向の際、涙を流しな

がら、「滅後」を執筆し、一偈を作ったという文言については、次節で検討する実山の日記や卍山の語録の中の、道元の祥月命日に供養する記述に同様の描写が見られる。それは、実山と卍山が道元に対して、共通した理解を持っていたからと考えられる。

三二 実山と卍山と道元

実山と卍山の道元に対する共通した理解を示す記述が、『鷹峯卍山和尚広録』『瑞鳳山東林寺記』に見える。その箇所を以下に掲げたい。

E 『鷹峯卍山和尚広録』卷二十六「瑞鳳山東林寺記」

筑前州博多郷東林禪寺、未詳何人之創開於何代。一旦廢壞、只有空名而存也。中元錄九年、祖忠上座、告官起廢、結構禪宇、再成僧伽藍処。如其費用、尽傾自己衣資、且仮檀越実山居士之護念耳。(中略)ノ祖忠素知予欲赴崎陽、特來請曰、崎陽帰程願見寄錫於新東林、以師為開山、以寺属大乘、而起永平正統於我国。是從來之志願、非一朝一夕之心也。其辞氣逼人、不許飾讓。乃以孟秋十七、発鷹峯、中秋十五遊崎陽、同二十六到東林。

ここでは、実山の家臣亀子白直(生没年未詳)の実兄でもあり、また実山の義父野村為貞(？)一六

八六)の家臣でもある曹洞宗の僧侶祖忠²⁶⁾とともに実山が博多東林寺を開基し、叡山道白を開山として迎えた経緯が叡山の側から述べられている。²⁷⁾中に見えるように、元禄九年(一六九六)に祖忠上座が、官に告げて荒廢していた寺を興し、禪宗の建物を建てて、再び僧伽藍所となった。その費用は、祖忠自身の資金を投入して、また檀越である実山の護念を借りるのみとある。さらにノでは、祖忠が叡山の長崎訪問の帰路に新東林寺に錫杖を寄せることを願い、叡山を東林寺の開山となし、寺を加賀大乘寺の宗門の末寺に属して、永平の正統を我が国筑前に起こすこととしたいと志願している。叡山はこの祖忠の言葉の気はせまるようで、譲る様子がないと書き留めている。

ここで注目したいのは、ノに見える「起永平正統於我国」という文言である。これは祖忠の言葉とされ、博多東林寺を「永平の正統」と位置づけている。「永平の正統」の「永平」とは、曹洞宗永平寺を開山した道元を指すので、道元の正統という意味である。したがって、祖忠は当時叡山による開祖道元に帰る活動である宗統復古を理解し、実山を開基とし東林寺を曹洞禪の寺として開山することを叡山に請い願っている。²⁸⁾実山も叡山の名聞をよく知っており、「宗統復古」を理解し、賛同していることが推測できる。

このように、祖忠が東林寺を開基する際、実山と二人で開基し、叡山を開山として歎願している。なお、「永平の正統」すなわち道元の正統とあるように、道元の教えに帰るといふ「宗統復古」を理解し、道元を祖とする叡山の意識が見える。さらに、実山の流謫記『梵字艸』巻一「末の松山」には、実山と

道元の関係が見られる記述がある。以下に取り上げたい。

F 『梵字艸』一「末の松山」

〔八月二十八日 道元禪師正辰〕

ノ八月廿八日は、道元古仏の正辰にして常ごろこと更にまつり、東林にも詣できゝげものし侍り。こゝには何の設もなきを、林氏の花一枝、忠卒がこねり、これなん百味のそなへなる。かの元禪師遷化の中秋に、

へ才又見んとおもひし時の秋だにも 　こよひの月にねられやはせし
とよみ給ふ。秀歌にて世につたふ。巳に四百五十年を過たり。我かゝる身もながらへのうちに、此日をまつるぞ希有なる。

へク又見んと我もおもはぬ秋なれど 　けふまであればあり明の月

これは、実山が宝永五年（一七〇八）に謫居で書いた日記の一部である。ノに見えるように、これが記された八月二十八日は、道元の祥月命日であり、それにまつわる実山の道元に対する心情を記述したものである。実山は幽閉生活において常日頃道元を祀っていたが、この日は特別道元に心をかけている。できることなら自身が開基となった博多東林寺に詣でたいとも言っている。ここ幽閉の地でせめて花一

枝とこねりと呼ばれる甘柿を百味30のように供えて供養したとある。そして、才では、道元の歌を取り上げて没後四五十年を過ぎた曹洞宗開祖道元を偲び、その和歌に倣って実山もクの歌を詠んでいる。

ここでノに見える「正辰」とは祥月命日のことである。実山が何もない幽閉場所で、あり合わせの花や果物等の供物で道元を供養した事実は、道元を曹洞宗の開祖として重んじていることを示している。

また、才で実山が引用している道元の中秋の日の歌は、道元の和歌集である『傘松祖師道詠』の最後に収められた歌である。『傘松祖師道詠』には寛元三年（一二四五）九月二十五日の初雪より、建長五年（一二五三）中秋までに詠われた六十首の歌が収められている。31この歌は道元が病氣療養のために八月五日に京都に入って間もない中秋の日に、月に対して詠んだ歌である。32自分の死期を感じたためか、再び見たい秋を思い、中秋の今宵の月を見てその美しさに眠ることができないという心残りを歌に詠んでいる。

これに対して、クに見るように、実山も道元の歌に倣って自らも歌を添えている。その歌からは、罪状をつけられないまま幽閉されたその生活のむなしさと、いつ死が訪れるかわからない不安、そして、一方で死を覚悟している心がわかる。この歌および日記から、東隆眞33が指摘するように、実山の道元に對する理解や崇敬の心が見てとれる。

このように、実山は道元の祥月命日の供養と没後四五〇年をしつかりと認識し、道元に対して尊崇の念を抱き、道元の和歌集『傘松祖師道詠』の最後に収められている和歌に倣って自分の歌を詠んでいた。

このことから、実山は道元の著作群を確実に見ていたと考えられる。

とりわけ、ここで八月二十八日の祥月命日に道元を特別な祖霊として位置づけ、道元の死から四五〇年を過ぎたその区切りの年代を強調していることは重要であろう。なぜなら、Cの『南方録』『滅後』奥書には、二月二十八日の「利休三回忌辰」に、南坊が香や花や茶菓を供えて、利休のことを思い涙を流しながら「滅後」を書いたという話に類似するからである。なお、卍山の語録『宗統復古志』には、Cの奥書に見える利休三回忌にまつわる話の表現や、Fの『梵字艸』で実山が道元の命日にあたって述べた心情と類似した文言が見られる。

三―三 卍山の「宗統復古」

『宗統復古志』は、曹洞宗中興の祖である卍山道白によって行われた道元の教えに帰るという「宗統復古」改革についての記録書であり、上下巻から構成される。この書は卍山の弟子である三州白龍（一六六九―一七六〇）が口授し、その侍者の卍海宗珊（一七〇六―一七七七）が筆受したもので、一般に卍山の語録と呼ばれている。『宗統復古志』が『南方録』の「利休回帰」志向に影響を与えていると推測できる記述を取り上げて、「利休回帰」と「宗統復古」の関係性を検討したい。

『宗統復古志』上巻の冒頭では、最初に道元の禅とその思想が定義され、卍山が道元に復古する決意が述べられている。以下にその箇所を抜粋する。

G 『宗統復古志』卷上「卍師壯歲嘆三宗幣」

昔シ如来世尊、正法ヲ以テ、国王大臣、有力ノ檀那ニ付属シ玉フ。是故ニ三国諸宗ノ高僧、各各伝持ノ正法ヲ弘通スルニ、皆王臣ノ外護ニ由ズトイフコトナシ。ヤ吾ガ永平元祖、曾テ大宋国天童山淨禪師ノ室ニ入テ、親ク洞上ノ密旨ヲ伝来シ玉ヒシヨリ、已ニ五百年ニ及ベリ。(中略)マ爰ニ師翁卍山和尚ハ、備後州ノ人、其ノ受業、一線和尚ニ從テ、武州ノ集福寺ニ居セリ。壯歳ノ頃ヨリ、常ニ永平高祖ヲ追慕シ、正法眼蔵ヲ読デ、嗣書・面授ノ卷ニイタリテハ、ヤガテ卷ヲ掩テ、長歎シテ曰、吁仏祖ノ伝法ハ、必ず一師印証、一面受相承ニアルコト、高祖如レ比嚴重ニ誠メ玉ヘリ。ケ然ルニ中古以来、宗風地ニクダリ、法系ノ乱レ、宗統ノ断ズルコト、イヅレカ此レヨリ甚シカラシ。我何ゾ抛ヲ扱バザラン。寧ロ棄テテ、他派ニ投ゼンカ。ハタ発願シテ、古道ヲ回サンカ。此ノ二念、胸中ニ戦テ決セザルコト久シカリケルガ、一旦、奮然トシテ復古ノ志ヲ決シ玉ヘリ。

右の話の冒頭では、日本曹洞禪が釈尊の正法を受け継ぎ成り立ってきたことを説いている。そしてヤに見るように、永平元祖である道元は、中国天童山の如浄禪師の伝法の場合に入って、洞山良价(八〇七〜八六九)の密旨を伝来して、すでに五〇〇年におよんでいるという。一方、マでは、卍山の出自を紹介し、卍山は壮年の頃より、常に永平高祖である道元を追慕し、『正法眼蔵』を³⁴読んで、「嗣書」「面

授」における一師印証という顔と顔を向き合わせる面受相承が、道元の重んじた教えであると誠めている。しかし、ケで言うように、中世以来、道元の法系は乱れ、宗統は分断していることから、道元に復古する必要があると決意している。

すなわち、卍山は『正法眼蔵』『嗣書』『面授』を読み、道元の教えである一師印証という人から人の嗣法思想に帰ることの重要性を認識した。法系が乱れ、宗統が分断しているというように、江戸時代前期の嗣法は人が寺院に属して法統が受け継がれるという伽藍による嗣法が行われていた。³⁵人が寺を替えることによつて師を替えたりする嗣法が日常であり、これを正す改革が「宗統復古」である。卍山は道元の一師印証という師から弟子へ法統を受け継ぐ嗣法思想の精神に帰ることを目指した。

師から弟子へ法統を受け継ぐ嗣法思想である「宗統復古」は、元禄時代に行われた卍山の主な業績のうち筆頭に挙げられる。³⁶これが『南方録』における「利休回帰」志向に多大な影響を与えたと考える。また、ヤでは道元が中国から禅を伝えてから五百年になるとあるように、「五百年」という区切りの年代に触れていることも着目すべき点であろう。というのは、前節のFの『梵字艸』の中では、実山が道元の祥月命日を供養するに際し、四五〇年を過ぎたその区切りの年代を意識していたことが確認できたからである。これらの点を注視しつつ、さらに『宗統復古志』の中で卍山が道元の功績を称え尽力し、尊崇の念を示している箇所を引用しよう。

H 『宗統復古志』卷上「誓仏天決志復古」

サルホドニ卍師ハ、仏祖龍天ニ重誓ヲナシテ、一生ノ間ニ、古道ヲ復センコトヲ願ヒ玉ヘバ、出テハ同志ヲ探リ、入テハ典籍ヲ考ヘ、夙夜ニツトメテ安ジタマハズ。有ル時、潜ニ総寧寺ノ丹心堀和尚、龍穩寺ノ因光了和尚ニ見ヘテ、此ノ事ヲ告テ云、御僧統ノ鼎力ニ依テ、願クハ此ノ宗幣ヲ除ン。(中略) フ又寛文四年、師二十九ニテオハシケルガ、正法眼蔵ヲ写シテ、自ラ序ヲ作レリ。其ノ略ニ云、面授之卷、仏道之篇、実ニ古今ノ眼蔵、独脱ノ玄論也。コ又永平の忌辰ニ値フ偈ニ、大法ノ興衰不_レ耐_レ嗟、毎_レ逢_三祖忌_二湿_三袈裟_一ト云ヘリ。偈ト云ヒ、序ト云ヒ、他日大願ノ先容ナルナリ。

これは、さきのG「卍師壯歳嘆宗幣」のすぐ後に記される話である。項目に「誓仏天決志復古」とあるように、卍山がなお仏祖龍天に誓いを述べて、一生をかけて宗統を復古することを志している。その決心を総寧寺の丹心堀和尚や龍穩寺の因光了和尚にも述べている。フには、その活動として寛文四年(一六六四)の二十九歳の時に、『正法眼蔵』を書写して序を作り、「面授」の巻や「仏道」の篇は、道元の『正法眼蔵』が独脱の玄論であると称えているとある。これは、『正法眼蔵』の再編と開版のことであり、卍山の業績のうちのまた一つである。

一方、コでは永平の忌辰すなわち道元の祥月命日に際し、偈をしたため、道元の教えの盛衰を嘆き、祖忌のたびごとに涙を流し袈裟を濡らしていると言っている。そしてその偈や序を、将来の大願の先容

(紹介して称揚すること)としている。この卍山が道元の忌辰において道元を追慕し、偈を作るという文言が、Cの『南方録』「滅後」奥書に見える南坊による「利休三回忌辰」にまつわる話や、Fの『梵字艸』に見える実山が道元の祥月命日を供養する描写と対応すると考える。

なぜなら、これら三点には、「利休三回忌辰」や道元の忌辰とあるように、利休や道元における年忌が関わっているからである。またそれらの年忌の話には、三点とも類似した描写が認められる。Cでは「滅後」の巻を書いた際、偈が添えられたという記述が見え、Fでは実山が道元の命日に歌を詠み、Hでも卍山は道元の忌辰に偈を作っており、それぞれ利休や道元を供養している。また、Cの『南方録』の記述には「灯下懐旧ノ涙ヲシタデ」とあり、Hには「毎逢三祖忌ニ湿袈裟」と見える。このことから、実山は『南方録』のCのソを創作する際、Hのコにおける卍山が道元の忌辰に追慕する表現に倣って書いたものと推測できる。

さらに、実山が卍山の「宗統復古」改革をよく理解していたことが『宗統復古志』巻下に確認できる。続いて、その該当箇所を掲げよう。

I 『宗統復古志』巻下「公門換レ手大敲レ関」

工漸ク六月廿一日、出訴センコト密決シ玉フ。然モ、他ノ聴ニ落ンコトヲ憚テ、唯ダ何トナク、志摩ノ守殿ノ衙ニ、願書ヲ指出スベキ由シ、梅老へ計リ給フニ、梅老ノ云、此ノ事容易謀ルベカラズ。

最初、飛驒殿へ願書指出スノ時、彼ノ一言ニテ事止ヌ。今又其ノ衙ニ出シ、石ヲ抱クテ淵ニ投ズトヤラン。若シ輕輕敷謀リ玉ハバ、必ず大事ヲ損ヒ玉ハントテ、其ノ意見ヲ用ヒ給ハザルモ言理ナリ。テ卍師ハ、猶モ其ノ事ヲ漏ラシ玉ハズ。空ク上訴ヲ止メ給フ。心ロノ内コソ本意ナケレ、抑モ此ノ事ヲ密談スルモノハ唯ダ瑠璃光寺ノ田翁、并ニ白龍侍者、実山居士ノミナリ。山居士諫メテ云、人心ノ変化ハ常ナリ。

この引用文は、『宗統復古志』巻下巻頭の抜粋である。冒頭の「工」に六月二十一日に出訴することを密かに決めると見えるように、これは「宗統復古」すなわち道元の人法による嗣法へ戻る改革を幕府に訴願することを決意した記述である。ここに「六月二十一日」とあり、「志摩ノ守」の寺社奉行に願書を出す内容から、元禄十五年（一七〇二）の幕府への再訴にまつわる話とされる。³⁷ 伽藍法を人法に改めるには、宗門の行政を統率している僧録を通して寺社奉行を動かし、改革の指令を請わなければならず、直接幕府に訴えることができなかったとされる。そのため、卍山が「宗統復古」を目指したのは、さきの「G」マで確認したように、二十八歳の時であったが、実際の江戸幕府への訴願は、元禄十三年（一七〇〇）の六十五歳になってからようやく開始された。なお、「工」に見える梅老とは卍山とともに「宗統復古」改革を行った梅峰竺信（一六三三〜一七〇七）のことである

この「I」の元禄十五年の訴願に関する記述は、元禄十三年から梅峰とともに江戸に下り、幕府へ再三願

い訴えている活動の最中の話である。そこでは、テに見るように、卍山は状況を見つつ上訴をやめる方法もとっている。その際、これについて相談したものは、江戸瑠璃光寺の田翁牛甫（？〜一七二四）や、弟子の三州白龍であり、そして、実山であった。なお、実山は諫める言葉も添えている。その後、幕府への「宗統復古」の訴えは、元禄十六年に受け入れられ、「宗統復古」改革は大成した。

このように、卍山の「宗統復古」改革の理解者の一人として、実山がそばにいたことが確認できる。実山は「宗統復古」をしつかりと認識し、賛同していたことがわかる。それは、道元の教えであり、Fの『梵字艸』の中で、実山が道元を追慕して供養していた記述と対応する。

以上のことから、『南方録』において「利休」が茶の湯の流祖として位置づけられるのは、実山が「道元」を曹洞宗の祖として尊崇し、「宗統復古」改革における「道元」の教えに帰ることに倣ったことであると指摘できよう。すなわち、『南方録』における「利休回帰」志向は、江戸元禄期に卍山が行った「宗統復古」改革から影響を受けたといえよう。

結語

以上、『南方録』「滅後」冒頭部に見られる「利休回帰」志向が、江戸元禄期の曹洞宗中興の祖である卍山道白が行った、道元に復古するという「宗統復古」改革に影響を受けたものであることを検討した。この考察は大きく分けて二つの側面から行った。まず、〈a〉『南方録』「滅後」冒頭部と『正法眼蔵』

「行持」を比較し検証した。次に、(b)『南方録』「滅後」奥書にみる利休の年忌に関する話と実山や卍山の道元の忌辰についての記述を比較し、かつ彼らの「宗統復古」における理解から、「利休回帰」志向の背景を探った。

前者(a)では、『南方録』「滅後」冒頭部における「利休回帰」志向が見える話の特徴を整理し、三点にまとめた。すなわち、①書院台子と草庵茶の湯の対比とその点前習得期間②現状の茶の湯すなわち利休の死から百年後の茶の湯の悲観③草庵茶の湯の大成者としての利休が、百年後の後継者によって供養されることの期待である。

『南方録』における「草庵」の概念は、道元著『正法眼蔵』「行持」が典拠の一つになっていることが明らかになっている。このことから、『南方録』「滅後」の典拠も『正法眼蔵』「行持」から影響を受けていると推測し、『南方録』「滅後」冒頭部と、『正法眼蔵』「行持」上巻の一節を取り上げて比較検討した。

この「行持」の話の主張も以下の通り三点にまとめた。(1)百年と一日の月日の対比における一日の行持の重要性。(2)月日を無駄に過ごすことの強烈な批判と悲観。(3)後継者における仏祖の面目や骨髄の理解。これらが、『南方録』「滅後」冒頭部における「利休回帰」志向が見られる話の特徴の三点に影響を与えていることを指摘した。

(1)の百年と一日の月日を対比して、一日の行持が重要であるという主張は、①の書院台子と草庵茶の湯の対比において、その点前習得期間が小さい単位を重要視し、発想が共通していると推測した。

それは、書院台子の茶を習得したい十人および二十人のうち、一人でも草庵の茶に入る人ならば、一日か二日で点前を習得してしまうと述べる点で、(1)と①は関係があるのではないかと論じた。

(2)で道元が一日の行持を重視しつつ、百年という長い月日を無駄に過ごすことを強烈に批判し、悲観することは、②の利休が述べたとされる利休没後百年後の悲観論と共通性があると推測した。

(3)の後継者に仏祖の骨髄および面目をよく理解させるべきだという主張は、③の利休の死から百年後の後継者に、草庵茶の湯の大成者としての利休が理解してほしいという期待に影響を及ぼしていることを指摘した。

一方、後者(b)では『南方録』『滅後』奥書の利休三回忌辰や利休百年忌に関する記述を取り上げて、卍山語録『鷹峯卍山和尚広録』と実山の流謫記『梵字艸』、また「宗統復古」改革の筆録『宗統復古志』を相互に照合し、「利休回帰」と「宗統復古」の関係を論じた。すなわち、『南方録』の奥書に見える利休三回忌の表現と、『梵字艸』における実山が道元の祥月命日に供養する描写、『宗統復古志』にみる卍山の永平の忌辰にあたっての文言には、互いに類似した表現が認められた。

以上のことから、「利休回帰」志向が見える『南方録』『滅後』冒頭部の話には、『正法眼蔵』『行持』が強い影響を与えていることを明らかにした。また、『南方録』『滅後』奥書に見える利休三回忌辰の文録二年に「滅後」が執筆されたという記述や、利休百年忌の元禄三年に『南方録』が発見されたとする記述は、利休の年忌を強調した実山の創作といえる。

そして、実山が『南方録』において利休を茶の湯の流祖として位置づけ、利休を重んじたのは、実山の道元を曹洞宗の祖とする尊崇であり、卍山の「宗統復古」という「道元」の教えに復古することの改革に賛同したものであると指摘できる。したがって、実山は利休に「回帰」するのではなく、「復古」するということ意識で『南方録』を撰述したと考えられる。すなわち、『南方録』における「利休回帰」志向は、江戸元禄期に卍山が行った曹洞宗開祖道元に復古するという「宗統復古」に倣ったものであると結論づけられる。

「附記」小稿は、二〇二一年九月二十五日、オンライン（Zoom）で開催された、茶の湯文化学会令和三年度大会において、同題で研究発表を行ったものを成稿したものである。

「使用テキスト」主に以下に依拠しつつ、適宜、句読点・読み等を私に改めた。

『正法眼蔵』 〓 道元禅師全集。『南方録』『岐路弁疑』『梵字艸』 〓 茶書古典集成。『鷹峯卍和尚広録』

〓 曹洞宗全書。『宗統復古志』 〓 続曹洞宗全書。

【注】

- (1) 西山松之助『家元の研究』（西山松之助著作集第一巻、吉川弘文館、一九八二・六）三四六〜三五四頁。
西山松之助『芸道と伝統』（西山松之助著作集第六巻、吉川弘文館、一九八四・六）一七七〜一八〇頁。
- (2) たとえば、宗偏流『茶道便蒙抄』（一六八五・貞享二年）では、利休↓少庵↓宗且↓宗偏とし、遠州流『茶之湯三伝集』（一六九一・元禄四年）は、利休↓織部↓遠州と強調する。さらに、石州流『石州三百箇条』（成立年未詳）には、利休↓道安↓桑山左近↓石州とある。これら各流派において、利休を流祖と位置づけている。
- (3) 千利休の茶の湯の教えを、弟子の南坊宗啓（架空の人物）が聞き書きしたという設定の書。『南方録』は、江戸中期の立花美山の著作である。なお、『南方録』に関する研究史については、拙稿『『南方録』における「草庵」の思想』（『東洋の思想と宗教』第三十七号、二〇二〇・三）、『『南方録』「覚書」冒頭部の仏教思想―薪水の修行譚を中心に―』（『早稲田大学院文学研究科紀要』第六十六輯、二〇二一・三）を参照されたい。
- (4) 熊倉功夫『現代語訳 南方録』（中央公論新社、二〇〇九・七）六五八〜六五九、八五八頁。
- (5) 前掲注（1）『芸道と伝統』一七五頁。
- (6) 『南方録』における師資相承の系譜の特徴である「利休」と「紹鷗」の師弟関係について、『正法眼蔵』のうち「嗣書」「面授」の思想に由来することを指摘した。『南方録』における師資相承の系譜―道元論著と卍山語録の影響―（茶の湯文化学会東京例会、二〇二一・二・二七口頭発表）。
- (7) 『南方録』における、「草庵」「薪水の修行譚」「師資相承の系譜」「露地」の背景には、『正法眼蔵』の思

- 想があることを指摘した。前掲注(3) 拙稿参照。他に『南方録』における師資相承の系譜―道元論者と卍山語録の影響―(茶の湯文化学会東京例会、二〇二一・二・二七口頭発表)、『南方録』における「露地」―立花実山の「草庵」の解釈を手がかりにして―(第7回茶の湯と茶文化に関するサンフランシスコ国際会議オンライン開催、二〇二一・六・一九口頭発表)。
- (8) 通し番号は、テキストとして使用した茶書古典集成による。
- (9) 『南方録』の筆録者で利休の弟子と設定される南坊宗啓のこと。
- (10) 南坊宗啓を指す。
- (11) たとえば、右で省略した話には、露地草庵の茶の湯が薪水の修行として捉えられ、仏法から述べられる点で、「覚書」冒頭部と共通している。前掲注(3) 拙稿「『南方録』「覚書」冒頭部の仏教思想」三三頁。
- (12) 前掲注(4) 六五七頁。
- (13) 第7回お茶三昧 茶の湯と茶文化に関するサンフランシスコ国際会議オンライン開催(二〇二一・六・一九口頭発表)において、『南方録』における「露地」―立花実山の「草庵」の解釈を手がかりにして―と題し、『南方録』の「露地」の概念は、『法華経』および『正法眼蔵』「行持」などの仏教経論書に見える「露地」の思想に由来すると指摘した。
- (14) 道元の中国留学先での師。
- (15) 現代語訳および要約するにあたって、以下の解釈を適宜参照した。中村宗一『全訳 正法眼蔵』巻一(誠信書房、一九七一・一〇)、増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵』(第三巻、角川書店、一九七三・八)、

玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵3』（大蔵出版、一九九四・三）。

(16) 前掲注(15) 玉城康四郎、九四頁。

(17) 「白屋」については、前掲注(3) 拙稿『南方録』における「草庵」の思想」五七頁で言及した。

(18) 「清茶」という言葉は、Dの実山の奥書の偈にも使われている。この語は、道元の師である如浄の語録『如浄和尚語録』に見える言葉で、その後日本の禅宗の語録にいくつか確認できる。『如浄和尚語録』は、如浄の侍者である文素らの編集により、中国の紹定二年（一二二九）に刊行された。なお、この書は延宝八年（一六八〇）に卍山道白が校正した卍山本が大正蔵本の底本となっている。『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版、一九九八・八）二〇〇二A如浄和尚語録」の項参照。

(19) 熊倉功夫は、前掲注(4) 八五七〜八五八頁の「解説」で、実山が『南方録』を発見した経緯の背景について、独自に述べながら、西山説の「利休回帰」と「利休百回忌」の関係性に賛同している。なお、西山松之助は、Dに見える実山の『南方録』発見に関する話を、『南方録』の成立としている。前掲注(1) 西山松之助『芸道と伝統』一八六〜一八七頁。

(20) 前掲注(3) 拙稿『南方録』「覚書」冒頭部の仏教思想」の註釈「集雲庵」を参照されたい。

(21) 円覚寺本には見られない。『茶道古典全集』（第四巻、淡交社、一九五六・一二）。

(22) Dのナとラに対応する『岐路弁疑』「牒」における文言を一部以下に示しておく。ナ↓「南方録我等所持之最初ハ、貞享三年丙寅ノ秋、光之公御参勤時、貴公、三谷古斎、我等も御供申、船中、蒲刈泊船之節、京都何某方より我等へ書状来、利休秘伝茶湯書五卷所持之人有之、密ニ写取事可成手次有之、大望ナラ

バ写テ可送之由、少と書拔、台子大規・小規之図等モ写越候」。ラ↓「漸元禄三年庚午年正月廿二日（此年、光之公御隠居後、初而御參勤也）、到三大坂一着、兼而通達し、同晩、宗雪入来知人ニ成、則雲菴道具之内七種相求、さて、墨引、滅後二卷借用、廿二日三日兩夜夜通し（御持病不快、廿二日より廿四日迄御逗留也）、写留置候」。

- (23) 神津朝夫は、『南方録』の成立はもつと遅く、利休百年忌に合わせてその発見の年をさかのぼらせたのではないかと指摘し、後に実際の成立は宝永二年（一七〇五）近くまで下がるものだろうと推測している。『南方録』と千家」（『茶書研究』創刊号、茶書研究会、二〇一二年・六）三二一〜三八頁。『茶の湯の歴史』（角川文庫 22652 二〇二一年・四）二八三頁。

- (24) この年は、道元生誕五〇〇年にあたる。

- (25) この語について、西山と熊倉による註釈や解釈はない。

- (26) 本多寛尚「実山居士の禅の師・卍山道白」（『立花実山三百回忌記念展 南方録と茶の心』東林寺、二〇〇七・八）八七頁。

- (27) 東林寺に卍山を開山として迎える話は、『梵字艸』（東林寺縁起）「瑞鳳山東林寺後々記」の中にも、実山の立場からその状況が記されており、ほぼ同じ内容が認められる。

- (28) 『梵字艸』「瑞鳳山東林寺後々記」では、実山が卍山道白の随侍の長老でのちに実山の出家に携わる乾光貞和尚に対して、卍山道白宛に東林寺開山の要望をしたためた書簡を祖忠に預けている記述がある。祖忠はその書簡を持って卍山の京都鷹峯を直接訪問し、卍山がそれを快諾する報告を実山にすると、ともに

歓喜踊躍したことが見られる。

- (29) 実山と卍山との出会いは、東林寺に卍山を開山として招じたことからとされるが、実山は卍山と以前より何らかの接点があったとも考えられている。それは、本多寛尚は、実山が卍山道白を東林寺開山として招いた経緯について、特別な理由あるいは特別な関係があるものと推測している。たとえば、その経緯として、一つ目に実山が京都大徳寺に参禅していた縁故からと考へ、二つ目に『南方録』を通じての茶会の流れではないかと推測している。そして、三つ目に実山が博多商人や京都の諸氏、さらに加賀の豪商を交えた文化交流の中で、卍山道白との出会いがあったのではないかと憶測している。前掲注(26) 八六頁。
- (30) 仏前に供えるさまざまな食物。「父母宴樂会三諸親」、『百味珍羞皆具足』(『大乘本生心地觀經』卷四「大正三・三〇八下」)。「師云、莫道是末。一日普請拈蕨菜」。南泉拈起一茎云、遮箇大好供養。師云、非但遮箇。百味珍羞他亦不顧」(『景德伝灯録』卷六「大正五二・二四八上」)。「又況百味珍羞、通相供養」(『正法眼藏』「行持」)。
- (31) 大久保道舟『道元禪師語録』(岩波書店、一九四〇・二)二二九頁。
- (32) 『傘松道詠講話／信心銘拈提講話(下)』(沢木興道全集十三卷 大法輪閣、一九六四・二)一九二頁。
- (33) 東隆眞「卍山和尚と茶人・立花実山居士―博多・東林寺の開山と開基―」(『大法輪』第七十六卷第五号、二〇〇九・五)三四頁。なお、前掲注(3) 拙稿「『南方録』における「草庵」の思想」四一―四二頁でも触れた。

(34) 三州白龍撰「鷹峯和尚年譜」の「三年癸卯」の項(『鷹峯卍山和尚広録』卷四十九)には、寛文三年

(一六六三)の卍山が二十八歳の時とある。九二五頁。

(35) 鏡島元隆「卍山」『道元思想のあゆみ3 江戸時代』（吉川弘文館、一九九三・七）四〇五頁。

(36) 鏡島元隆は卍山の主な業績を、嗣法思想、禪戒思想、清規思想の三点と定義している。これはすでに卍山の没後に華嚴宗の道恕撰『碑陰文』の中で、卍山の功績として述べられている。『日本の禅語録 第八卷 卍山・面山』（講談社、一九七八・一）三〇頁。

(37) 前掲注(34)九三〇頁。「十五年壬午」の項による。

(38) また前掲注(35)鏡島によれば、直接幕府に訴えることは、当時の封建治下にあつては、死罪か流罪であり、卍山が一人奮い立つても埒が明かず、時機を待つ以外なかつたと指摘している。四〇二頁。