

壳茶翁研究

二〇一四年十二月

長崎大学大学院
水産・環境科学総合研究科

馬 叢慧

目次

序章 先行研究と本研究の目的	3
第一節 先行研究及びその問題点	3
一、売茶翁についての先行研究	3
二、先行研究の問題点	6
第二節 本論文の目的及び研究方法	8
一、研究目的	8
二、研究方法	9
第一章 売茶翁の伝記の研究	11
第一節 売茶翁について	11
一、売茶翁の生涯	11
二、『梅山種茶譜畧』と『對客言志』	13
第二節 江戸時代の史料における売茶翁伝の比較	21
一、『近世畸人傳』と「賣茶翁傳」	22
二、『落栗物語』と「賣茶翁傳」	26
三、まとめ	29
第三節 京都通仙亭開業までの空白の期間	31
一、従来までの売茶翁の生涯についての見解	31
二、売茶翁の売茶活動について	37
三、まとめ	40
第二章 煎茶史における売茶翁	42
第一節 売茶翁以前の煎茶	42
一、江戸時代以前の「煎茶」	42
二、江戸初期の「煎じ茶」	44
三、「石川丈山」と「隠元禪師」	46
第二節 売茶翁以降の煎茶	49
一、『青湾茶話』と『清風瑣言』	49
二、後世文人の煎茶と売茶翁	55
三、煎茶道について	61
第三節 煎茶における売茶翁の位置づけ	65
一、売茶翁の抹茶批判	65
二、文人による煎茶の芸道化批判	67
三、煎茶史における売茶翁の位置づけ	70

第三章 売茶翁の交友関係	72
第一節 先行研究による交友関係	72
一、売茶翁の交友関係についての研究	72
二、僧侶との交友	74
三、文人との交友	77
四、まとめ	82
第二節 売茶翁と大潮元皓	83
一、龍津寺の住職	83
二、「送賣茶翁再游洛序」	85
三、「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」	91
四、まとめ	105
第四章 売茶翁の逍遙遊—脱俗、入俗、そして超俗	107
第一節 月海時代 —脱俗—	108
第二節 京都で売茶を始める —入俗—	114
一、「売茶口占十二首」	115
二、「卜居三首」	138
第三節 高遊外時代 —超俗—	143
一、「高遊外」という名と莊子	144
二、「賣茶偶作三首」	146
三、偶成	150
四、偶成	155
五、偶成	156
六、自警偈	160
まとめ	166
終章	168
第一節 研究の結論と成果	168
一、売茶翁像の変化と空白の10年間についての考察	168
二、売茶翁前後の煎茶史と、売茶翁の位置づけ	169
三、売茶翁の交友関係	170
四、売茶翁の思想	171
第二節 今後の課題	173
参考文献	174
初出一覧	178

序章 先行研究と本研究の目的

第一節 先行研究及びその問題点

一、売茶翁についての先行研究

売茶翁(1675-1763年)は煎茶や煎茶道の「中興の祖」と呼ばれる人物であり、これまでの売茶翁についての研究は、仏教研究者、煎茶道関係者によるものがほとんどであった。本節においては、伝記、年譜、資料集、論文の項目によって、先行研究を紹介する。

1、伝記

売茶翁はこれまで煎茶や煎茶道における「中興の祖」や「始祖」とされ、先行研究について触れる際には、伝記の形式によるものが大半である。最初に売茶翁の伝記を書いたのは、売茶翁の法弟である大潮禪師(1676-1768年)¹に師事した大典禪師(1719-1801年)²である。大典は売茶翁と直接面識があったことから親交も深く、著書である「賣茶翁傳」³(1763年)は後世の売茶翁研究において、重要な基礎資料となっている。この800字からなる「賣茶翁傳」は『賣茶翁偈語』(1763年)にも編纂、出版されているが、後々修正されて、大典禪師による『小雲棲稿』^{しやううんせいこう}にも収録されている。

この「賣茶翁傳」の他にも、近世から近現代にかけて数多くの伝記が作られているので、参考までに以下に列記する。

『近世畸人傳』(1790年)、『近世叢語』(1845年)、『高翁小傳』(1848年)、『落栗物語』(出版年不詳)、『記事論説文梯：鼈頭語叢下』(1888年)、『禪林佳話』(1902年)、『奇僧百話』(1908年)、『禪の一夕話』(1910年)、『日本史伝文選下巻』(1920年)、『禪窓閑話』(1921年)、『すねもの奇人変人』(1921年)、『奇人奇話』(1926年)、『京都府茶業史』(1935年)、『近世高士傳』(1942年)、『売茶翁』(1982年)、『BAISAO THE OLD TEA SELLER』(2008年)。

これらの大半は売茶翁についての短編の伝記であるが、それぞれに特徴があり、『近世畸人傳』には売茶翁の伝記、詩、茶具図が含まれ、『高翁小傳』には『近世畸人傳』から抜き出した部分のほか、売茶翁の像、大典禪師の「売茶翁傳」の要約、売茶翁の書簡が載せられている。また、『京都府茶業史』は主に売茶翁と緑茶を改良した永谷宗円についての逸話であり、『近世高士傳』は売茶翁についての古書を詳しく説明し、売茶翁の詩についても触

¹ 大潮禪師：大潮元皓は、黄檗宗の僧、俗姓は浦郷である。道号が大潮であり、月枝・魯寮・西溟・泉石陳人とも号した。肥前伊万里の出身で、売茶翁と同じ龍津寺の化霖禪師に師事し、売茶翁の法弟にあたる。

² 大典禪師：江戸中・後期の文人僧。号は梅莊、大典、東湖山人、不生主人など。頭常は諱。近江の人で、始め黄檗に入り、のち相国寺に転じて僧となる。儒学を宇野士新に、詩文を大潮に学んだ。

³ 第四章にて具体的な内容を引用している。

れている。田中忠雄氏による『売茶翁』（1982年）は伝記に分類するよりは人物小説に類型されるもので、著者自身が語り手として物語を陳述する形をとっており、全編を通して歴史的な記述より、作者の感想が多いのも特徴的である。『BAISAO THE OLD TEA SELLER』はアメリカ人ノーマン・ワデル氏によるものであり、売茶翁の伝記と詩を英文で訳したものである。

2、年譜

伝記の他に、売茶翁の年譜も多数作成されている。

最初の年譜となる『売茶翁年譜』は、1928年に福山暁菴（1883-1946年）⁴氏が作成したものであり、同氏は1934年にも売茶翁の資料集『賣茶翁』を著し、その中に売茶翁年譜も収録されているが、これは『売茶翁年譜』に加筆したものと思われる。また、同じ福山暁菴により「売茶翁年譜」が1962年と1975年に出され、それぞれ『売茶翁』（1962年）と『売茶翁』（1975年）に収録されている。つまり、福山暁菴による売茶翁の年譜だけでも4部作成されているのである。

福山氏以外にも、「売茶翁年譜」を作成した人物として谷村為海氏がいる。谷村氏は売茶翁の年譜を2度作成しており、最初は1960年に『禅文化』18号に掲載され、2度目は1983年に出版された『売茶翁：禅のこころ』に収録されている。

さらに、売茶翁単独の年譜ではないが、川頭芳雄氏は『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮と売茶翁』（1974年）において、大潮と売茶翁の両者の年譜を載せている。また、田中新一氏は『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』（2010年）で、「柴山家年譜と売茶翁」と題して、売茶翁の生家である佐賀蓮池藩の柴山家と同じ年譜を作成している。

3、資料集

売茶翁が89歳⁵で亡くなる直前に出版された『賣茶翁偈語』は、売茶翁についての初めての資料集と言えよう。『賣茶翁偈語』は、売茶翁の詩およそ98首と、売茶翁の茶具の銘文を収録しており、巻頭には伊藤若冲による売茶翁の画と、池大雅の書いた売茶翁の詩がある。また、金龍道人（1712-1782年）⁶による序、大典禪師による「賣茶翁傳」、大潮の跋文も掲載されている。これは、売茶翁についての基礎資料でもあり、売茶翁を知る上で重要なものとなっている。

福山暁菴氏が、『賣茶翁偈語』をもとに1934年に『賣茶翁』を編纂し、売茶翁の詩を収録しただけでなく、詩の解釈や語句の出典の説明を加え、同時に『賣茶翁偈語』に漏れた「偈語外集」、売茶翁の作品とされる「對客言志」、「與某人」、売茶翁の墨跡に基づく「尺牘集」、

⁴ 福山暁菴（朝丸）：黄檗の僧で道号は朝丸、黄檗山塔頭の法林院の主となった時、売茶翁を祀る売茶堂を建て、数十年にわたって売茶翁研究を行った。

⁵ 売茶翁の年齢を数え年で記す。

⁶ 金龍道人：江戸時代中期の僧侶、名を敬雄、字を韻鳳とする。

売茶翁と交友のあった人たちの詩文を整理した「贈投詩偈集」、「年譜」を加えたのである。これは、『賣茶翁偈語』に続く、売茶翁研究における最も重要な資料の一つであり、後々の売茶翁研究にも大きく影響を与えている。

また、福山暁菴は1962年に、淡川康一氏との共作で『売茶翁』を出版したが、巻末に「福山暁菴師編纂訓註「売茶翁」を加減してこの抄本を作り、博雅の一粲に供う。」⁷とあるように、これは1934年の福山暁菴の『売茶翁』から一部抽出し、淡川康一氏による偈語の現代文の訳を付け加えたものである。

その他に売茶翁の誕生300周年を記念して、『売茶翁集成一遺品・遺墨・偈語・伝記一』がある。これは現在に到るまで、民間や個人に収蔵されていた売茶翁にまつわる服、茶道具、遺墨、偈語、伝記、及び江戸時代の画家たちの売茶翁についての作品を収集したものであり、その解説、売茶翁の年譜も含まれる。

さらに売茶翁の出身地である佐賀県の県立博物館において売茶翁展が開かれた際の記録として『売茶翁：禅のこころ』が作成されている。これはその際に展示された文物の写しを主としており、その展示品の説明や出品目録、売茶翁の年譜、また珍しい資料としては、売茶翁の出生地である佐賀に現存する、売茶翁にまつわる遺跡を尋ねたものもある。

2010年に、煎茶道関係者の田中新一氏が出版した『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』は、売茶翁についての資料集で最新のものである。売茶翁の墨跡、茶具図、年譜など、従来までの資料集に含まれたもののほか、著者自らが日本全国を歩き、売茶翁に縁のある地の写真、各地に散在する売茶翁の像、売茶翁の研究者、煎茶関係資料など、売茶翁についての内容を新たに加え、これまでで最も幅広く売茶翁の資料を収録した資料集と言えよう。

最後に、資料集ではないが、『佐賀県立博物館調査研究書第9集』（1983年）には尾形善郎氏の「売茶翁伝関係資料」が収録され、大典禅師の「賣茶翁傳」、『近世畸人傳』の「賣茶翁」、『近世叢語』の「賣茶翁」、『野史』の「賣茶翁」、それぞれの原文資料が載せられている。また、これらの史料の影印と売茶翁の書簡二通の影印もある。

4、論文

ここでは、売茶翁に関する論文やそれに類似するものについて紹介する。

まず、売茶翁の残した漢詩については、末木文美士・堀川貴司氏による『江戸漢詩選第五巻 僧門』（1996年）では、売茶翁の漢詩78首について訳と注釈、解説をしている。また、淡川康一氏による「「賣茶翁偈語」平解」（『売茶翁集成』主婦の友社、1975年）もある。大槻幹郎氏の『売茶翁偈語訳注』（2013年）は、『賣茶翁偈語』に記載された漢詩を全部訳した上で『賣茶翁偈語』に掲載されている大典の「賣茶翁傳」、大潮の「跋」、梅山の「跋賣茶翁偈語後」、「附録」及びその語釈と題文の人物の略伝についても訳している。さらに売茶翁の「對客言志」、宝暦十三年（1763年）版も記載されていることで、売茶翁についての資料集

⁷ 福山暁菴編纂訓註 淡川康一抄出平訳『売茶翁』其中堂 1962年

の性格も併せ持つものである。なお、売茶翁による『梅山種茶譜畧』については、大槻幹郎氏が『煎茶文化考—文人茶の系譜—』（2004年）において、『梅山種茶譜畧』の訳を載せた他、小川後楽氏も「梅山種茶譜畧」（2006年）を著している。

次に、売茶翁の生涯や煎茶精神などについての研究は、川頭芳雄氏の『佐賀県郷土史物語 第一輯 脊振山と栄西；大潮と売茶翁』（1974年）、谷村為海氏の『高遊外壳茶翁』（1981年）、早川聞多氏の「売茶翁といふ事件—『對客言志』をめぐって」（1999年）、井上敏幸氏の『高遊外壳茶翁の心』（2006年）などがあげられる。

さらに、売茶翁の美意識や資料関係の研究、そして文人との関係については、狩野博幸氏の「【奇人たちのバックボーン】売茶翁」（1990年）、中野三敏氏の「売茶翁の風流」（1992年）、水田紀久氏の「売茶翁グループ—秋成の茶道—」（1996年）、古郡紗弥香氏の「江戸文人の視覚文化—売茶翁を中心として—」、筆者の小論「売茶翁と文人煎茶—売茶翁と上田秋成を中心として—」（2006年）などがある。そして、小川後楽の連載「近世煎茶交友録」（1981—1982年）、佃一輝氏の「「去俗」と「清」—煎茶の美意識の変遷—」（1999年）、安永拓世氏の「江戸時代中後期における煎茶趣味の展開と煎茶道の成立」（2012年）など、煎茶についての論文では必ずと言っていいほど売茶翁が触れられている。

二、先行研究の問題点

以上、売茶翁の先行研究について、主に、伝記、年譜、資料集、論文に分類して紹介したが、これまでの諸研究においても明らかとなっていないことが散見される。私見ながら、以下でその問題点について提起したいと思う。

第一に、売茶翁が特に注目され始めたのは江戸後期から明治時代にかけてであるが、有名となった売茶翁の人物像は、主に江戸時代に出版された伝記等によって徐々に形成されたと思われる。しかしながら、伝記による売茶翁のイメージは、必ずしも一致していない。この点において従来までの諸研究は、これらの伝記を引用するに留まっており、江戸時代における売茶翁のイメージの変遷、それによって作られた売茶翁の人物像が後世に与えた影響については、まだ明らかにされてはいない。

第二に、売茶翁の生涯については、幼い頃出家した龍津寺、売茶翁が京都で煎茶を売り始めてからの期間、さらに最後に京都で亡くなった場所まで詳しく研究が行われており、近年では売茶翁の生家である佐賀蓮池藩の柴山家について研究されるようになった。しかしながら、売茶翁の伝記と年譜を通覧しても、売茶翁が47歳まで佐賀の龍津寺にいて、57歳から京都東山に住み始め、61歳で通仙亭を開いて、煎茶を売っていたという通説があるのみで、47歳から57歳までの約10年間については、彼が龍津寺にいたのか、あるいは煎茶を売っていたのかについて定説の無い空白の10年であり、この期間については、いまだ解説がなされていない。

第三に、煎茶史における売茶翁の位置づけについてである。従来、売茶翁は煎茶道の「中興の祖」や「始祖」「開祖」と呼ばれてきた。中野三敏氏がその著書において「当時の彼（売茶翁）の姿は非儒、非仙、非律、非教、非禪と形容される。禪を修めて禪を離れ、売茶の一翁と化したあたりにその真価があるわけだが、一方でまた当時の京洛の地には、その真価を認めるにやぶさかではない具眼の人士が集まっていたところがおもしろい」⁸とあるように、江戸時代中後期の文人達の間には文人煎茶という趣味が流行する上で、売茶翁の売茶活動が大きく影響したことは間違いない。しかし、その背景として文人煎茶が中国の文人趣味への憧憬のみでなく、同時代の茶の湯（抹茶道）のあり方に対する批判という形で文人達に広まったことは看過してはならない。その点で売茶翁も自身の詩偈や、「對客言志」において、当時芸道化して精神性を失ったとされる茶の湯、特に僧侶が茶の湯に親しみ、墮落した風潮にあったことに対して、強い批判の姿勢を見せている。したがって売茶翁が煎茶において抹茶の法式、手前を模倣して、芸道化を意識していたのか、あるいは煎茶道と、その「中興の祖」とされる売茶翁の精神性が一致するかどうかについても検討し、煎茶史における売茶翁の位置づけを再確認することが必要である。

第四に、売茶翁の交友関係については、福山暁菴氏の『賣茶翁偈語』（1934年）に収録された「贈投詩偈集」を始め、近年の谷村為海氏の『高遊外売茶翁』（1981年）、狩野博幸氏の「【奇人たちのバックボーン】売茶翁」（1990年）、中野三敏氏の「売茶翁の風流」（1992年）、田中新一氏の「売茶翁と交流のあった人々」（『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』2010年）などの研究により、大部分が明らかとなっている。しかし、これらの研究は、売茶翁と交友のあった人物がどの範囲にまで及んでいるかという点に終始しており、実際の交友の記録である書簡や詩文を通じて、売茶翁の精神性や人物像を読み取ることはほとんどなされていないのが実状である。特に、売茶翁と同じ龍津寺で化霖禪師（1634-1720年）⁹に師事した大潮との間には、書簡、詩文が多数存在しているが、これまでは同門の兄弟弟子の関係にあるだけで、親しい関係にあるとされ、その関係性の分析は十分にはなされていない。

第五に、『賣茶翁偈語』に収録されている漢詩は、当然ながら売茶翁という人物を理解する上での重要な手掛かりであり、特に売茶翁の思想や精神性を解明する為に果たす役割は大きい。淡川康一氏は「『賣茶翁偈語』平解」の中の「思想背景」において、「翁の詩の中に、莊子の故事にふれた個所が多いのは、本書を読まれるかたの気づかれるところであろう」¹⁰と述べているように、売茶翁の漢詩において、莊子からの出典と思われる内容が多数含まれているのは事実である。また、黄檗僧から還俗して後に、自ら名乗った「高遊外」という名前もまた、『莊子』の由来であると思われる。

⁸ 中野三敏『江戸文化評判記—雅俗融和の世界』中央公論社 1992年 P48

⁹ 化霖道龍：黄檗山の第四代住持であった濁湛性瑩の弟子

¹⁰ 『売茶翁集成—遺品・遺墨・偈語・伝記—』主婦の友社 1975年 P136

しかし、先述のように、売茶翁の詩については、すでに福山暁菴氏の『賣茶翁』(1934年)、淡川康一氏の「賣茶翁偈語」平解(『売茶翁集成』主婦の友社、1975年)、末木文美士・堀川貴司氏の『江戸漢詩選第五巻 僧門』(1996年)、大槻幹郎氏の『売茶翁偈語訳注』(2013年)など四度にわたって解釈が加えられているものの、これらは主に黄檗関係者や、仏教研究者、煎茶道関係者によるものである為、売茶翁の詩はほとんど仏教典を通じて解釈されている。実際には売茶翁の記述で荘子に触れたものが散見されながらも、深い考察まではなされていないのが現状である。また、福山暁菴氏の『賣茶翁』(1934年)が「売茶翁偈語」の研究上参考されることが多いが、福山氏は「緒言」において、「一、註に援用したる類語の出典は、座右の書中により、得るに任せて引用したるものにして、必ずしも根本出典に非ず。」¹¹と説明したように、「売茶翁偈語」には根本となる出典が記されていないものがまだ数多く存在している。

第二節 本論文の目的及び研究方法

筆者は修士論文において「江戸時代の文人煎茶～売茶翁を中心に～」と題して、煎茶史、とりわけ売茶翁と文人煎茶、文人煎茶と煎茶道の関係を整理することで、三者の特徴と相違点を考察し、これまで単に煎茶道史という一つの流れでとらえられることの多かったことについて考察を加えた。最終的には、売茶翁の煎茶を契機に中国の文人趣味に興味を抱いた文人達が、新しい煎茶の精神を基調とした独自の文人煎茶を形成させたものの、売茶翁と文人との煎茶の精神には、必ずしも一致が見られなかった。かくして文人煎茶は形式・礼儀化された煎茶道の大成に伴い、対立した後に衰退していくこととなったが、売茶翁の煎茶及び文人煎茶には特有の性質が存在することから、従来までの煎茶道中心的な煎茶の研究に対して、再検討をする必要があるという結論に至ったのである。ただし、修士課程においては、煎茶史と煎茶史における売茶翁を研究対象とした為、売茶翁の精神性まで深く分析するには至らなかった。

一、研究目的

そこで、先述の先行研究における問題点の解決を念頭に置きつつ、博士論文においては、以下の点を本論文における研究目的とする。

第一に、江戸時代における売茶翁の人物像の描写の変遷を考察することで、売茶翁の江戸時代におけるイメージの変化を明らかにする。そして、そのイメージと売茶翁自身の思想との関係について検討したい。

第二に、これまでほとんど触れられることのなかった売茶翁の生涯における空白の期間、つまり年表における47歳から57歳で京都で煎茶を売り始めたとされるまでの期間について検証を行う。

第三に、煎茶史における売茶翁の位置づけを再確認することを試みる。

¹¹ 福山暁菴『売茶翁』其中堂 1934年 緒言

第四に、売茶翁の交友関係を整理するとともに、特に売茶翁と大潮との関係について詳細に考察する。

最後に、従来まで売茶翁が残した漢詩について、仏教関係者、煎茶道関係者は大半を仏教典が出典として解説してきたが、実際に売茶翁の漢詩には莊子からの出典と思われる内容も多く含まれている。特に売茶翁の還俗後の俗名も莊子に由来するという明確な特徴が見受けられた。この点で、売茶翁が莊子について知識を習得していたことを証明する明確な史料はまだ見つかっていないが、莊子を熟読し受容していたことは確実だと思われる。よって本稿では、特に売茶翁の詩の分析を中心として、売茶翁の精神と莊子の関係を究明し、売茶翁研究における問題点を補うことに貢献したい。

二、研究方法

本論文の研究方法としては、先行研究を踏まえて文献を比較分析し、中国古典に基づいて売茶翁や大潮などの漢詩を解釈し、先行研究の再考及び売茶翁の思想の究明といった研究目的の達成を試みる。

1、伝記の比較

売茶翁は三百年以上前、江戸時代中期の人であり、多くの人が売茶翁の風変わりな生き方に興味を持ち、亡くなる直前にはすでに伝記が版行されるようになった。江戸時代に版行された売茶翁の伝記は5部存在しており、本論文は特に重要な3部について比較を行う。具体的な方法としては、最も基礎となる大典禅師の「賣茶翁傳」との相違について見出し、江戸時代に描かれた売茶翁の人物像とその変化及びその変遷を明らかにする。なお、本論文では、『賣茶翁偈語』の「賣茶翁傳」（1925年、国立国会図書館蔵本）、『近世畸人傳』の「賣茶翁」（1911年刊、国立国会図書館蔵本）、『百家隨筆』「落栗物語」の「賣茶翁」（1918年、国立国会図書館蔵本）を底本とする。

2、伝記及び年譜の整理

先述の通り、売茶翁の生涯においては、47歳から57歳で京都の東山に住み始めるまでに、およそ十年の空白期間が存在している。本論文においては、売茶翁の伝記、年譜をもとに空白期間についての記録を整理し、さらに売茶翁の詩作の表現の分析を踏まえつつ、この空白期間について究明する。

3、大潮の作品の分析

売茶翁にとって同門の兄弟弟子であった大潮は、売茶翁についての文書、売茶翁の詩に対して次韻を残している。これらの史料を解釈することによって、売茶翁と大潮の関係について詳しく解釈する。特に、大潮の詩作については、中国古典から出典の解説を行うことを留意する。大潮の「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」は『魯寮詩偈』（若木太一氏蔵

本)、「送賣茶翁再游洛序」は『魯寮文集』(1745年刊、国立国会図書館蔵本)、「寶壽開山化霖和尚行業記」は大潮元皓の『西溟餘稿』(1748年刊、国立国会図書館蔵本)の「卷之二」を基礎資料とする。

4、売茶翁の作品の分析

売茶翁の思想、特にどうして売茶する生活を選んだかについて、売茶翁が京都で煎茶を売り始めてから書かれた詩を中心に分析をする。従来までの仏教典により売茶翁の詩を解釈する方法とは異なる、中国古典、特に『莊子』によって売茶翁の詩を解釈し、売茶翁の思想と『莊子』との深い関係性や売茶翁の売茶行為について究明する。

なお、本論文で扱う売茶翁の漢詩は、『賣茶翁偈語』(1925年、国立国会図書館蔵本)を基礎資料とする。また、『莊子』の解釈については、より正確に理解するために、莊子研究の先達、金谷治、福永光司、森三樹三郎先生方の著作を参考にしながら研究を進める。また、各作品については『大漢和辞典』(大修館書店)及び『漢語大詞典』(中国漢語大辞典出版社)を基本に出典を調べた。

第一章 売茶翁の伝記の研究

本章では、売茶翁の生涯と売茶翁の作品『梅山種茶譜畧』と『對客言志』について紹介し、さらに売茶翁の伝記に関して考察を行う。

まず、今日の売茶翁イメージがどのように形成されたかについては、売茶翁研究の基礎資料となっている江戸時代に書かれた伝記が大きく影響していると筆者は考える。これらの伝記を比較し、売茶翁の人物像の変化と形成について明らかにしたい。

次に、先述した売茶翁の生涯における不明確な期間についても言及する。売茶翁については、47歳まで佐賀の龍津寺にいたことは確認できるが、その後は57歳で京都東山に住み始め、61歳で通仙亭を開いて、煎茶を売ったということが通説となっている。しかし、47歳から57歳までの約10年間について、彼が龍津寺にいたのか、あるいは煎茶を売っていたかについての定説は無いのが現状である。売茶翁の生涯において、京都で売茶を行うまでの期間はまさに準備期間ともいうべきものであり、その期間の行動は非常に重要で興味深いものがある。そこでこの空白の約10年についても、売茶翁の伝記と年譜に加えて詩作も踏まえて考察してみたい。

第一節 売茶翁について

本節において、売茶翁の生涯、売茶翁の詩作以外の作品、『梅山種茶譜畧』と『對客言志』について紹介する。

一、売茶翁の生涯

売茶翁は一般的に煎茶や煎茶道「中興の祖」として知られている人物である。肥前国蓮池¹²の人であり、本名を柴山元昭、法名を月海と言ひ、父は佐賀藩の支藩、蓮池藩の城主の医者であった。彼は11歳で蓮池にあった龍津寺に入門し、黄檗宗門下の化霖禅師に師事することになった。

黄檗宗は、江戸時代に中国明代の福建省から日本に招聘された、中国臨濟宗の隠元隆琦(1592-1673年)¹³を開祖とする宗派であり、江戸の当時では禅宗の一派とされた。なお、黄檗の由来は臨濟宗の開祖である臨在義玄の師、黄檗希運(?-850年)¹⁴の名前にちなんでいる。隠元は、数十名の弟子と渡来すると共に、明代の禅のみでなく、当時中国の文人の間で好まれた文人趣味も多くもたらしたとされるが、その中に煎茶も含まれていた。¹⁵

売茶翁が師事した化霖の師、黄檗宗第四代住持の独湛もまた、隠元とともに来日した一人であった為、上述の文人趣味や煎茶に詳しかったことは想像に難くない。その独湛の弟子である化霖を師に持つ売茶翁が、龍津寺において文人趣味や煎茶に触れる機会は少なからずあ

¹² 現在の佐賀県佐賀市蓮池町、佐賀鍋島藩の支藩として蓮池鍋島藩が置かれた。

¹³ 隠元隆琦：中国の福建省に生まれ、黄檗山萬福寺で得度し、招聘されて長崎の興福寺の住持となり、徳川将軍との面談を経て、山城国宇治郡（京都府宇治市）に黄檗山萬福寺を開いた。

¹⁴ 黄檗希運：唐代の禅僧。幼い頃から黄檗山建福禅寺で修行し、後に黄檗山黄檗寺を開創した。

¹⁵ 大槻幹郎『煎茶文化考—文人茶の系譜—』思文閣出版 2004年 P16-17

ったはずだが、これが後に売茶翁が煎茶に対して興味を抱く原点となったのかもしれない。

売茶翁は若い頃から異彩を放っていたようで、堂々としたという意味で「岐嶷」と評され¹⁶、門弟の大潮からも後に詩で賞賛されるほどであった。そのような売茶翁を師の化霖は黄檗山に帯同し、その際に黄檗山住持の独湛から売茶翁が偈を賜ったことも、彼の非凡さを示す逸話であろう。

売茶翁は22歳の時に病気で苦しんだ末、回復しないままに陸奥国（東北地方）の開元山万寿寺の月耕道稔（1628—1701年）や湛堂律師（1669—1720年）のもとで修行に励んだが、全国を行脚し、時には筑紫国の雷山（現在の福岡県と佐賀県の県境）でひと夏を過ごすなどの苦行を行った。その後は龍津寺で、14年を過ごし、師の化霖が死去し、門弟の大潮が龍津寺の住持となって後に売茶翁は寺を出た。

いよいよ売茶を始めた経緯について近世畸人伝においては、「夫、袈裟の徳にほこりて人の信施をわづらはすは、われ自善する者の志にあらずと。ここにして始て茶をうりて飢を助く。」¹⁷とある。ここでは、売茶翁が仏僧であることを鼻にかけて信徒に布施させることは、自分の望むことではなかった為、売茶により生活をしのいだとある。

その売茶の形態は、「凡春は花によしあり、秋は紅葉にをかしき所を求めて、自ら茶具を荷ひて至り、席をまうけて客を待つ。」¹⁸もので、風情のある場所に茶具を持参しては、店を構えて来客を待つというものであった。茶売りは、江戸当時には少なからずいたであろうが、売茶翁のこうした売茶の様子がどれほど珍しいものとして人目に映ったのかはわからないが、その珍奇さの一つに売茶翁の経歴や雰囲気、風体が影響していたであろうことは、想像に難くない。

その後、僧籍であったままの売茶翁は、10年に一度の帰国を義務付ける国法の関係から67歳で帰省し、その際に僧籍から離脱することで国法の縛りから抜け出した。この時に売茶翁は、「高遊外」を名乗ることとなったのである。

このような売茶翁について、近世畸人伝では「凡人茶を売ことを奇として称すといへども、翁の志、茶にあらずして茶を名とす。其平居綿密の行ひはしる人まれ也。」¹⁹と評している。ここでの「志は茶にはなくて、茶を名とする」というのは、どのように解釈するべきであろうか。「名」については莊子逍遥篇の「名者、実之賓也」とあるように、名は実に従うものと解するべきであろう。そう考えると、売茶翁においても志に従う形で茶が存在したこととなる。この志については、本論において後に明らかにしていくこととなる。また、売茶翁の綿密な行いを知る人はほとんどいなかったとする表現も非常に印象的である。なぜなら、一般的に売茶翁は著名人であり、名だたる文人達が訪れるネットワークの中心として先行研究でも位置づけられているからである。したがってここでは、売茶を含めた売茶翁の言動そのものに深い真意が含まれており、それが理解されにくかったことが示さ

¹⁶ 大典頭常「賣茶翁傳」（『賣茶翁偈語』）田中楯太郎 1925年 P1

¹⁷ 伴蒿蹊著 中野三敏校注『近世畸人伝』中央公論新社 2005年 P79

¹⁸ 同上

¹⁹ 同上 P80

れている。

その後売茶翁は、岡崎の地で「携ふる所の茶具を取て火に投じ」²⁰することで、売茶から退き「老窮ては全く客を辞せり」²¹という状態であったという。そのような状況の中で、売茶翁は89歳の生涯を閉じたのであった。

二、『梅山種茶譜畧』と『對客言志』

売茶翁は『賣茶翁偈語』に収録された漢詩の他、『梅山種茶譜畧』と『對客言志』の二篇の文章を残したとされる。これらについては各種の先行研究が存在しており、本論においては主に売茶翁の漢詩作品から売茶翁の思想を分析することを趣旨としているため、ここでは二篇を紹介するのみとする。

1、『梅山種茶譜畧』

『梅山種茶譜畧』は売茶翁の唯一の著書であり、延享五年（1748年）に梅尾（梅山はその別称）高山寺の密辨に請われて書かれたものであり、宝暦四年（1754年）に密辨²²の跋と合わせて版行された。天保九年（1838年）には『梅山種茶譜畧』の附録として栄西禅師²³（1141-1215年）の『喫茶養生記』が加えられ、密辨の跋を杉本懶庵の跋に変えて、再版された。本文もこの版本（国立国会図書館所蔵）を底本とする。なお、原文は片仮名交じりの文章であるが、読みやすくするために、本論文では平仮名に書き直している。

『梅山種茶譜畧』は福山暁菴氏の『賣茶翁』（1934年）、淡川康一氏と福山暁菴氏の『賣茶翁』（1962年）、『日本の茶書2』（1972年）、川頭芳雄氏の『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮と売茶翁』（1974年）に一部収録されている。また、『売茶翁集成』（1975年）と大槻幹郎氏の『売茶翁偈語訳注』（2013年）に影印が載せられ、大槻幹郎氏の『煎茶文化考—文人茶の系譜—』（2004年）では現代文訳と注釈を付けている。このように売茶翁についての資料集や論文などの先行研究では必ずと言って良いほど触れられているのが、『梅山種茶譜畧』なのである。

『梅山種茶譜畧』は前半では単に煎茶ではなく、茶そのものの中国における歴史について簡単に触れ、それから日本へ伝来したことについて以下の様に述べている。

「夫れ茶は神農より以来其来ること尚し。唐に至りて。陸羽經を著し。盧同歌を作りて。茶事海内に布く。尔来風騷之士。詩賦若くは譜を造りて。茶を賞せずと云う無し。吾邦に在ては。往昔より此事に乏し。聖武皇帝。天平元年四月八日。一百の僧侶を。禁廷に入れ。大般若經を講ぜらせるること四日。第二日行茶とて。百僧に茶を賜ふと。又 嵯峨天皇。弘仁元年始て賞茶の式を立と。梅尾山の古記曰。嵯峨天皇。幸江州梵釋寺醉後茶を喫し玉

²⁰ 伴蒿蹊著 中野三敏校注『近世崎人伝』中央公論新社 2005年、P80

²¹ 同上

²² 生没年不詳。梅尾高山寺第二十代住持。

²³ 栄西：臨濟宗の開祖で建仁寺の開山。著書に『喫茶養生記』など。

ふ。是れ喫茶の始なりと。又茶は上古より我朝にあり。挽茶の節會とて。内裏に於て行ると。専ら抹茶を用ゆと見えたり。然りといへども。國人賞茶の者猶希なり。」

このように、まず茶は神農から始まり、唐代から陸羽の『茶経』、盧仝の「茶歌」によって広がったとしている。ここで売茶翁が強調したかったと思われるのは、その次の部分の「尔来風騷之士。詩賦若くは譜を造りて。茶を賞せずと云う無し。」つまり陸羽と盧仝以来、風流人が茶をたしなむようになったというものである。本文では、陸羽と盧仝について割注があり、「陸鴻漸は。唐の玄宗天宝年間の人。天宝元年は。天平十四年に當る。盧玉泉は。唐の憲宗元和中の人。」と両者を簡単に紹介するのみである。

次に、日本での茶の歴史については、二つの例を挙げており、一つは、「聖武皇帝。天平元年四月八日。一百の僧侶を。禁廷に入れ。大般若經を講ぜらせるること四日。第二日行茶とて。百僧に茶を賜ふと。」と聖武天皇²⁴ (701-756年) の天平元年 (729年) にすでに僧侶によって茶の儀式を行ったことである。「行茶」は佛の儀式で茶を配ることをいう。これについて、大槻幹郎氏は「大典の『茶経詳説』の「附言」に記されているので、大典から得た情報であろう。」²⁵とし、また、「この事実があったとすれば、我が国で八世紀のはじめごろ、儀式化した茶が喫まれていたのである。」²⁶としているが、茶の儀式が行われたとしても、茶が儀式によって飲まれていたかについて疑問視すべき点もある。

二つ目は、「嵯峨天皇。弘仁元年始て賞茶の式を立と。梅尾山の古記曰。嵯峨天皇。幸江州梵釋寺醉後茶を喫し玉ふ。是れ喫茶の始なりと。」と嵯峨天皇²⁷ (786-842年) が酒に酔い、茶を飲んだとする事例である。ここでは「弘仁元年始て賞茶の式を立と」と茶の式の成立は弘仁元年 (810年) としている。また、「茶は上古より我朝にあり。挽茶の節會とて。内裏に於て行ると。専ら抹茶を用ゆと見えたり。」については、割注に「中華も上古は抹茶を用い、其後團茶煎茶各用ゆ。近代に至りては専ら沖茶を用ゆ。茶経に所謂淹なり。或は泡茶を用ゆ。泡は盃に茶をいれ。熟湯を泻て喫す。沖茶泡茶は。茶の製煎茶と異なり」とあり、併せて大槻幹郎氏により詳細に解説されているので、²⁸ここでは詳細を述べないこととする。

ただし、大槻氏によると「割注はこのことについて、中華においても上古 (上代) には抹茶を用いたが、其の後団茶と煎茶をおのおの用いるとしている。これは固形茶である団茶を粉末にして抹茶とするという点からは混乱があるようであるが、蒸して固めた団茶と葉茶のままの煎茶を、それぞれに用いてきたとするのであろう。」²⁹と割注に混乱があることを指摘し、割注の中の「抹茶」と「煎茶」を現代日本語と同様に解釈して、茶の種類と

²⁴ 聖武天皇：奈良中期の第45代天皇。佛教を深く信仰し、東大寺を建てたとされる。

²⁵ 大槻幹郎『煎茶文化考—文人茶の系譜—』思文閣 2004年 P267

²⁶ 同上 P268

²⁷ 嵯峨天皇：平安時代の第52代天皇。在位中に唐文化が栄え、「日本後記」が編まれた。

²⁸ 大槻幹郎『煎茶文化考—文人茶の系譜—』思文閣 2004年 P268-273

²⁹ 同上 P272

しているが、後方の「沖茶」「泡茶」についての説明と同じ流れで考え、また中国語の意味から理解すると、ここでいう「抹茶」と「煎茶」は名詞として、茶そのものを指すのではなく、茶法のことであると思われる。よって、ここでの割注は、「中華においても、上古には抹茶法（点茶、茶を点てる）を用いたが、その後団茶を煎じる茶法を用いた。近代に至って、専ら茶を沖れるのを用いて、所謂『茶経』に言う淹れることである。或いは茶を泡れるのを用いる。泡とは茶碗に茶を入れて、沸いた湯を注いで喫することである。沖茶と泡茶は、茶葉を言う煎茶とは違う。」という意味に解釈すべきであろう。

ここまでで売茶翁は、簡潔に茶の歴史を紹介したが、その続きに「梅山」について述べている。

「建仁榮西禪師。法の為め再宋に入て。建久二年東に歸る。茶子を持し来り。嘉種を得来と云て所を指す。先筑前州背振山に植ゆ。而茶子を梅尾山明慧上人に奉す。上人。即所居の地に就て植え。精製して専賞す。尔れより漸く四方に播して。賞茶の者多し。故に茶事に於て見るときは。吾邦の榮西明慧あるは。大唐の陸羽盧仝有が如し。若道德を以て論せば。大法を荷擔して。行解相應し。禪教拔群の大宗匠なり。譬は車の両輪の如し。智水内に満て。德澤外に溢るるの餘り。風雅茶事に及ぶもの歟。今時遊蕩の僧。漫に茶事に倣ひ。世塵を逐を以て。古人を見は。霄壤の隔なり。

予曾て賣茶の偈を作る其中に

遠覓靈苗入大唐。持歸西老播扶桑。宇陽一味天然別。堪嘆時人論色香。

皓大潮次韻

明慧何年入太唐。趙州今日在扶桑。茶亭自有通仙路。到日知誰穿鼻香。

又梅尾山舊記。西齋詩話云。壽上人回自日本。以其國所産梅尾山茶見惠賦詩謝。其略。幸得梅山信。初嘗日本茶。又雪邨梅禪師。梅山に幽棲す。公元より茶を賞す。赤松圓心も亦茶を好む。心時に公を訪ふ。公一詩を賦す。何料山茶延俗客。馬蹄塵逐白雲翔の句あり。後に鹿苑相公。大内義弘に命じて。梅尾の茶種を移して、宇治に植しむ。爾来都鄙遠近茶樹あらずと云處なく。其本を尋るときは。梅尾山にあらずと云ふ無し。梅尾の一院主語て曰。宇治の製茶家。毎歳神茶出るときは。先上人の真前に奉ずと。本を忘れざるの意明けし。」

ここでは、茶の歴史よりも字数を費やして、茶と「梅山」との関係を詳しく説明している。榮西禪師は宋から茶の種を持ち帰り、最初は筑前の背振山に植え、また茶の種を明慧上人(1141-1215年)に提供し、明慧によって「梅尾山」(梅尾のこと、売茶翁がいう梅山のこと)に茶の種が播かれ、製茶が始まったという。そこで、売茶翁は榮西禪師と明慧上人を中国の陸羽と盧仝に喩え、日本の茶の歴史において極めて重要な人物だとした。そして、自らの詩作「売茶口占十二首」の第八首と、それに対する大潮の次韻「和売茶口占 贈通

仙亭主翁十二首」の第八首とを引用した。³⁰また、ここで売茶翁は、当時抹茶に溺れていた僧侶達について「古人を見は。霄壤の隔なり。」と批判したのである。こうした抹茶に対する批判、特に抹茶を行う僧侶に対する批判は、売茶翁の漢詩作品、及び『對客言志』にも随所に見られるものである。

栄西禅師、明慧上人と梅尾との関係に留まらず、さらに売茶翁は、『西齋詩話』にある「壽上人」³¹の詩、梅山の隠居する雪邨梅禅師、すなわち雪村友梅禅師（1290-1346年）と赤松圓心（1277-1350年）との茶を通じての交友、及びその茶詩について紹介し、「梅山」は従来文人僧と深い関係があったことを示した。そして、足利義満³²（1358-1408年）の命により、大内義弘（1356-1399年）³³が梅尾の茶種を宇治に植え移し、これが日本において茶の栽培が普及するきっかけとなり、「爾来都鄙遠近茶樹あらずと云處なく。其本を尋るときは。梅尾山にあらずと云ふ無し。」とあるように、どこの茶木でも、その由来を探れば梅尾山となったのである。

続いて売茶翁は次の様に締めくくっている。

「予少し時。此山に上る。上人影堂の庭前。茶樹一株有。再至るときは枯れて根株のみ存す。三たびするとき空庭のみ。其勝境を相るに。山川を帯得て。尤茶園に宜き地なり。

今茲五月。某の院主。手製の新茶を恵まる。初て梅山の極品を啜ることを得たり。其色香滋味。殊に群を出て。扶桑最高の佳種と稱することを辱めず。予文字に拙め古に味し。故に畧見聞することを采摭して以て状す。若人予が状する所によつて。其錯を正し。其事實を廣くし。之を文して大成せは。梅山の盛事にして。予が幸甚なり。所謂因樵子路至葛洪家者也

延享五年戊辰中秋日 賣茶翁高遊外誌

ここで売茶翁は、自分自身は「梅山」を3度訪れていることを明らかにし、割注には「予童僧たりしとき。師に侍して長崎に至る。唐僧某公接待甚厚し。武夷茶をすすむる次で。話武夷山及ぶ。山川秀麗にして。茶樹繁茂すと。其説甚詳なり。其言う追憶するに。梅尾は大小高低異なりといへとも。頗る武夷の風致に髣髴たり。」とあり、売茶翁が若い頃、師の化霖禅師について長崎を訪れ、その時に、「唐僧某公」（中国から来た僧）から武夷茶と武夷山の話聞き、梅尾山は売茶翁にとって武夷山のイメージと近いとしている。そして、初めて梅山の茶を味わった時はその素晴らしい味に感動し、「扶桑最高の佳種と稱することを辱めず」と絶賛したとある。最後に、「所謂因樵子路至葛洪家者也」と『梅山種茶譜畧』を締めくくったのである。

「所謂因樵子路至葛洪家者也」は『虚堂和尚語録』の「不因樵子徑、爭至葛洪家」に由

³⁰ この売茶翁と大潮の詩の分析については、第四章第二節と第三章第二節を参考にされたい。

³¹ 『西齋詩話』と「壽上人」については不詳。

³² 足利義満：室町幕府三代将軍、号鹿苑院殿。

³³ 大内義弘：南北朝時代から室町時代にかけての有名な武将。

来すると思われるが、葛洪（283-343年）は西晋・東晋時代の道教の代表的人物であり、「葛洪家」は仙境とも喩えられ、その仙境に辿りつくために木樵がつくった小道を通って行かないとならないという意味を踏まえて、売茶翁は原文の「不」を取り除き、自ら木樵がつくったような俗の道を通り、「葛洪家」のような仙境に辿りついたとしたのである。この仙境については、売茶翁はこれまで述べてきた「梅山」のことや、また自らの人生をかけて理想とする境地を示したものと言えるであろう。

2、『對客言志』

『對客言志』は実際に売茶翁が書いた作品であるかが明確ではないものの、その墨跡は清荒神清澄寺³⁴境内にある鉄斎美術館に所蔵されており、書簡にも「賣茶翁自書、對客言志に題し、以て鉄齋老學友の爲にす」と山中信天翁³⁵（1822-1885年）の落款がある。『對客言志』は、福山暁菴氏の『賣茶翁』（1934年）によって活字化され、後に淡川康一氏と福山暁菴氏の『賣茶翁』（1962年）にも載せられ、そこでは「売茶翁述」³⁶とされている。また、川頭芳雄氏の『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と榮西;大潮と売茶翁』（1974年）でも活字化されており、大槻幹郎氏の『売茶翁偈語訳注』（2013年）の「附載」において解釈もされている。

また、『売茶翁集成』（1975年）には『對客言志』について概略が訳されており、その他にも淡川康一氏の「翁の生活態度と其の文芸」（『賣茶翁』1962年）、早川聞多氏の「売茶翁といふ事件—『對客言志』をめぐって」（1999年）、井上敏幸氏の『高遊外売茶翁の心』（2006年）など売茶翁の思想に関する論文でも必ずと言っていいほど『對客言志』に言及している。

その冒頭では、「客有り、詰問して曰く、夫れ沙門は、僧伽藍に住し或は空間に独处し、十方の供養を受け、若し供無きときんば乞を行して自活す、是れ大聖の遺誠にあらずや、今子、鬧市に跡を託し煎茶を鬻て活す、幾んど邪命毀禁に似たり、請ふ其意を聞ん、」³⁷とあるように、『對客言志』では、売茶翁がどうして茶を売っているかを質問する客がいるという設定で、それに対する売茶翁の応答がその内容である。

売茶翁はこの問いに対して、多くの言葉を費やして説明している。

「余云く、公の言尤も公論なり、然りといへども、略吾が志を言ん、孔子の曰く、君子居之、何陋之有、古人の詩に曰く、大都心足身還足、只恐身間心未間、祇得心間隨處樂、不論朝市与雲山と、況んや復吾が法門廣大無量、機の利鈍に隨て、教を説ること万般なり、

³⁴ 寛平8年（896年）、宇多天皇の創意による勅願寺として創建された真言三宝宗の寺、兵庫県宝塚市にあり、富岡鉄斎の作品を展示した「鉄斎美術館」や史料館が境内にある。

³⁵ 山中静逸のこと、信天翁は号である。明治時代の書家、政治家である。

³⁶ 淡川康一 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1962年 P19

³⁷ 原文は片仮名交じりの文章であるが、ここでは1934年に出版された福山暁菴氏の『賣茶翁』（偈語外集P7）にある「對客言志」を引用している。

經に曰く、心浄れば仏土浄しと、若し心無るときんば、酒肆魚行姪舎戯場も、浄刹にあらざると云こと無し、大円覺を以って我伽藍となすが故なり、今時の輩を見るに、身は伽藍空間に処して、心は世俗紅塵に馳する者の十に八九なり、又出家は、財施を受るに堪たりと云ふの言を仮て、千態万計して、信施を貪求す、施す者有るときんば、媚び諂て師長父母よりも敬重す、これに依て施者も以て、其功に誇り、重恩の思ひを作て受者を輕蔑す、施者受者、共に本より三輪空寂の名字をも知らず、或は外威儀を逞ふし、内貪心を懷て、異を顕し衆を惑はして、人の供養を受く、此の輩信施消し難きの義を知るといへども、貪心に蔽れ猶を故らに犯す、初より知らざる者に又一層蒙昧なり、或は乞を行ずれば、平等の慈心を三千里外に抛擲し、有縁の郷里を択び、言を巧にし顔を作て人の門戸に傍ふ、施さざる者を見ること冤家の如し、此の如くなるが故に、世人乞食の僧を賤すること路傍の丐者に同じ、斯くの如き等皆是れ邪命にして、現相、激發、方口等を免れず、其害却て劫盜よりも甚だし、其聚斂の臣あるより、寧ろ盜臣あれと云の語暗に符号せり、其れ実に傷むべしとす、古徳の偈に曰く、信施一粒米、重如須弥山、若也不成道、披毛戴角還と、夷齊は首陽に餓死し、顔子は一瓢宴如たり、豈にこれを憶はざらんや、中古老宿あり、常住の豊検を計て徒衆を安せざる、宿云く、佛世は可なり、今時は不可なりと、唐土の禪林、多くは主伴各自ら田園を耕て自活す、誠に微意有るかな、外邪命に似て、正命清浄の食なり、余洛に来て東郊に寓すること数年、或は齋供に応じ或は施物を受く、皆是れ薦靈の爲めにして、粒米半錢も有心の施にあらざると云ふこと無し、加之らず、却て恩恵を加ふるの思ひをなす、悉く不浄食にして、彼の墻間の祭余に同じ、余本より有心の施を嫌ふ、唯洛に留らんことを欲するが故に、忍んでこれを受く、而して謂らく、殘生来日を期し難し、因循として心に欲せざることを忍受するは、恰も兒女の志に同じ、即棄て去んとす、棄て去るときんば、車轍の鮒魚に同じく口壁上に掛くるに堪たり、古人物外の活計を追憶するに、蒲鞋を編み、渡子と為り、或は力を鬻ぎ、柴を売る等、皆余が堪へざる所なり、是を以て、鴨水河辺、人跡繫き処を相て、小舎を借り得舗を開き、茶を煮て往来の客に売与し、茶錢を以て飯錢となす、是れ余が素懷に愜へり、売茶は兒女独夫の所業にして、世の最も賤する所なり、人の賤する所我れこれを貴しとす、即吾が吾れを快しとする所以の者なり、」

ここで最初にある、「孔子の曰く、君子居之、何陋之有」については、『論語』子罕第九に「子欲居九夷。或曰陋如之何。子曰、君子居之、何陋之有。」とある。これは、孔子が東方の異民族の地に住みたいといった所、ある人が「東方は未開の地だ」といぶかしんだ所、孔子は「君子が住めばどんな地域でも感化される。未開の地など関係があるか」と答えたと言う。売茶翁は幾度となく論語を引用しているが、ここでは場所に貴賤の関係がなくなるであろうことを述べている。

また、「大都心足身還足、只恐身間心未間、祇得心間随处楽、不論朝市与雲山」について

は、李宗易³⁸の『静居』に以下の詩がある。

大都心足身還足 大都、心足て身還て足る
祇恐身閑心未閑 祇だ恐る身閑にして、心未だ閑ならざるを
但得心閑随处楽 但だ心閑なることを得ば、処に随いて楽まん
不論朝市與雲山 朝市と雲山を論ぜず

この詩を踏まえて考えると、売茶翁は都で心身ともに満足しているものの、身体は暇だが心は慌ただしいことを懸念している。もし、心が穏やかであれば市中の雑踏でも俗世を離れてもどこでも楽しめるだろうにという意味で用いている。場所に違いは無い、という点では前述の論語の文章と考え方に近いものがある。

さて、對客言志において、まず売茶翁がこの二文を冒頭に述べることの真意は何であろうか。おそらく、単に「どこでも同じだ」と受動的・消極的に述べているのではなく、「自らが出向くことで、両者に違いなどはなくなってくる」とう能動的・積極的な姿勢が見られることが特徴だと考える。とりわけ『論語』では自らの主体的な取り組みで周囲を感化していくことが可能となり、「静居」では自らの心を鎮めることが求められる、この2点こそが売茶翁の真意であると筆者は考える。

そして、ここでは当時の仏僧達に対する批判的な思想も含まれている。「今時の輩を見るに、身は伽藍空間に処して、心は世俗紅塵に馳する者の十に八九なり」から始まる売茶翁の言葉は、寺院にいながらにして心が俗塵にある者が実に八、九割に達するとして、当時の僧に対する批判は、売茶翁の他の詩作にも見られる内容である。その様な状態で、布施を受ける者も貪欲で、与える者も侮蔑という状況にあり、本来の布施をする人、される人、与えられる物のすべてにとらわれのない、三輪空寂（三輪清浄）の境地を知ることもないとしている。

売茶翁はこの文章の中盤ではかなりの字数を用いて、この布施という行為が本来のあり方からかけ離れてしまっていることの問題点に触れている。これには早川聞多氏も「翁自身がその動機を語った『對客言志』によると、その主因はあくまでも当時の僧侶批判にあったことが判る。しかもその批判は深く自らの内に向けられたものであった。このことは取りも直さず翁自身が真の佛教者たらんと願ってゐたことを証するであろう」³⁹と述べているように、売茶翁が龍津寺の住職となることを捨て、売茶する生活を選んだ理由、さらには売茶翁の思想を考察する際の重要な要素として、筆者も理解している。

さらに、当時の僧侶への批判については「聚斂の臣あるより、寧ろ盜臣あれ」⁴⁰と儒教の

³⁸ 李宗易：宋の人、白居易の詩を模倣する。

³⁹ 早川聞多「売茶翁といふ事件—『對客言志』をめぐって」（『茶道文化大系第一巻 茶道文化論』淡交社 1999年 P12）

⁴⁰ 『礼記』「大学」 孟献子曰：「畜馬乘、不察於鷄豚；伐氷之家、不畜牛羊；百乘之家、不畜聚斂之臣。与其有聚斂之臣、寧有盜臣。」

經典である大学を引用し、厳しく徴収する家臣より、盗みを働く家臣の方が良いとされかねない困った状況を嘆いている。

そのような中で売茶翁は、「夷齊は首陽に餓死し、顔子は一瓢宴如たり」と、一つは中国殷代の伯夷と叔齊の兄弟が、周の武王や殷の紂王を放伐したことに憤り、首陽山に隠遁して餓死をした逸話、もう一つは孔子の弟子の顔回が清貧の生活を楽しんでいることを絶賛した逸話⁴¹とを提示している。このことから売茶翁は、例え生きる為であって見失ってはいけない信念があることを、中国での2つの逸話を通じて示したのであった。

また、「余洛に来て東郊に寓すること数年、或は齋供に応じ或は施物を受く」とこの對客言志が、売茶翁が京都東部に住み始めて数年後に記録されたことがわかるとともに、「彼の墻間の祭余に同じ」とは、『孟子』離婁下に「蚤起、施從良人之所之、遍國中無与立談者。卒之東郭墻閑、之祭者、乞其余」とあるように、墓地の供え物の余り物を求める行為を孟子が批判したもので、売茶翁は同じ東郊において同様なことをしたくないという強い思いが現れている。しかし、それでも布施を受けるのは、「唯洛に留らんことを欲するが故に、忍んでこれを受く」と、売茶翁の京都に滞在することへのこだわりを感じることができる。

そして、売茶翁が売茶を選んだ理由としては、「蒲鞋を編み、渡子と為り、或は力を鬻ぎ、柴を売る等、皆余が堪へざる所なり」としている。これについて、井上敏幸氏は「『蒲鞋ヲ編ミ』以下の人々をおそらく「白箸翁」などの図版VI『扶桑隱逸伝』（巻上所載）から捜して来ていたのではないか」⁴²、「こういう隱逸の人たちを描いたのが深草元政著の『扶桑隱逸伝』であります。寛文四年（1664年）に出版され、ベストセラーとなりました。おそらく売茶翁は『扶桑隱逸伝』を熟読していて、日本の隱者たちの伝統的な自活の方法を知っていたのではないのでしょうか。」⁴³と推測している。

これまでの売茶翁の回答に対して、『對客言志』における「客」は、売茶翁の答えに納得できないようで、さらに「(客云く、)子が説、脱然として潔きに似て也て太だ小見なり、縦ひ染心を以て施すとも、無心にしてこれを受けば皆是れ清浄なり、何ぞ取捨の心を容れん」と問うのである。これは、売茶翁の考えは狭い了見で、「無心」になって施しを受ければ、清浄なものではないかと問い詰めるのである。これに対して売茶翁は次の様に答えている。

「余云く、苟も取捨好悪の心を泯せば、屠家姪室の施財も、悉く正命清浄の物にして、何ぞ浄穢の相を見ん、然りといへども、已に三輪空寂の名を立するときば、浄穢を分かつも亦得たり如上の説話、畢竟是れ眼中の翳なり、若し此の翳を脱得せば、長河を攪て酥酪

⁴¹ 『論語』雍也篇 子曰：「賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回不改其樂。賢哉回也。」

⁴² 井上俊幸『高遊外売茶翁の心』（高遊外売茶翁頭彰会講演録）高遊外売茶翁頭彰会 2006年 P16

⁴³ 同上 P16-17

と成し、大地を変じて黄金と作すも分外にあらざ、余未此翳を除くことを得ず、故に妄りに空華の淨穢を見る、これを以て、造次顛沛にも孜々として是を思こと茲に在り、」

ここで売茶翁は、まず客の言う通り「取捨好悪の心を泯」して「無心」になれば、「屠家姪室」もすべて清浄な物で淨穢は無くなるだろうが、三輪空寂あるいは三輪清浄という布施を与える者、受ける者、布施される物の三者が清浄であるべきだということが「眼中の翳」となって、「妄りに空華の淨穢を見」てしまうとしている。従って売茶翁は自らを未熟だと認めつつも努力しながら、慌ただしく不安定な生活を選んでいるというのである。

なお、「眼中の翳」と「妄りに空華」については、『景德伝燈録』巻十の「一翳在眼空華乱墜」に由来し、惑相を一度認むれば、眼中の翳の如く、それからそれへと妄想が乱発するという意である。一見すれば売茶翁が世の中の誘惑に負けて、心を静めることができていないような意味に思えるが、修行を積んだ人間であっても「無心」になることが難しいと売茶翁は強調しているのである。しかしこの「無心」の境地に至ることが、売茶翁の追求する理想の境地の一つではなかったかと筆者は考えるのであるが、これについては第四章第三節において詳しく述べることとする。

そして、『對客言志』の最後では「客云く、勉めよ哉、更に請ふこれを筆にせよと、余才拙く学僂にして、文作ること能はず、聊か倭語を以て其大略を述す。」とあり、客の要求により文章に現わしたとされたが、ここの「余才拙く学僂にして、文作ること能はず」を理由に、「倭語」にしたという表現には違和感を覚える。売茶翁は『賣茶翁偈語』で漢詩を百余りも収録されており、黄檗僧として中国文学についての素養を相当持っていたことは明らかであるので、売茶翁自身の言葉としては実情に即していないように思われる。とはいえ、売茶翁の『梅山種茶譜畧』も和文で書かれているのだが、ここでは売茶翁の文書を書く際の一つの謙虚な表現方法ととらえるのが良いのかもしれない。

なお、これまで『對客言志』について考察してきたが、管見の限りにおいてはこれらの内容について、従来までの売茶翁研究で触れたり、訳を加えたりはなされたものの、より本文を詳細に考察を加えられることはなかった点を述べておく。

第二節 江戸時代の史料における売茶翁伝の比較

本節では、江戸時代の史料に見られる売茶翁伝を比較することで、売茶翁に関する伝記の変遷を把握するとともに、江戸時代において売茶翁のイメージの形成過程を明らかにしたい。

売茶翁についての伝記は、1763年、売茶翁が89歳で亡くなる直前に、『賣茶翁偈語』(1763年)に収録、出版された大典禅師の「賣茶翁傳」が最初である。また、「賣茶翁傳」以後も、『近世畸人傳』(1790年)、『落栗物語』(出版年不詳)、『近世叢語』(1845年)、『高翁小傳』(1848年)などの伝記が見られる。

「賣茶翁傳」は、売茶翁の法弟大潮の弟子で直接交友も深かった大典によるもので、原

文が 800 字程度の漢文で、売茶翁の生涯とその風流を簡潔に記したものである。本節では、「賣茶翁傳」を基本史料として、その他に作られた売茶翁の伝記と比較したい。なお、「賣茶翁傳」については、第四章の第一節で、詳しく説明するため、重複しないように漢文のみを引用する。

なお、『近世叢語』（1845 年）は、伝記と売茶翁偈語の引用で構成され「賣茶翁傳」とほぼ重複し、『高翁小傳』（1848 年）は売茶翁の像や売茶翁の従兄宛の書簡が載せられているが、伝記の内容は大典の「賣茶翁傳」の要約、『近世畸人傳』の「賣茶翁」から抜き出したものであることから、『近世畸人傳』（1790 年）、『落栗物語』（出版年不詳）と「賣茶翁傳」の比較に限定し、江戸時代の史料における、売茶翁伝による売茶翁像の形成過程を検討する。

一、『近世畸人傳』と「賣茶翁傳」

『近世畸人傳』（1790 年）は伴蒿蹊（1733-1806 年）⁴⁴により 1790 年に著されたものであり、様々な人物の生活像を描いた五巻からなる人物伝である。同様に伴蒿蹊による『續近世畸人傳』五巻も 1798 年に出版されている。森銑三氏は、自らの校註した『近世畸人傳』の冒頭の解題において、「本書に重んずべきはその文章があくまでも趣味を生命としてゐることであり、その文は特に苦心を費したといふではなく、ただ無造作に書流してゐるのに過ぎないが、然もその淡々たる叙述の内に箇々の人物を躍動せしめて居り、漢文者流の文章のやうに強いて形を整へぬ點に却つて自然の趣を得て、親しみの深いものにしてゐる。」⁴⁵と評価しており、こうした特徴が江戸当時の様々な階層の人達に親しまれることとなった原因なのかもしれない。

さて、売茶翁については、畸人伝の巻二に記載されているが、発刊された当時にはすでに畸人の代表的な存在であったようで、売茶翁の伝記の他にも漢詩六首や茶具図などが含まれている。畸人伝における前半部分、龍津寺を離れるまでの記述は以下の通りである。

「賣茶翁者肥前蓮池人也。姓柴山氏、諱元昭、月海と號す。早歳薙髮龍津の化霖を師とす。化霖は黄檗獨湛禪師の弟子なるをもて、たづさへて黄檗に詣る。一日湛めして方丈にいたらしめ、賜ふに偈をもてす。少年といへども其才器異なるをすれば也。翁ますます自勉む。二十二歳におよび、痢を患て困しみ、自安ずることあたはず。ここにおいていきどほりを發し、病いまだ全愈ざるに旅だち陸奥に至り、萬壽の月耕に附して歳をへ、またあまねく諸方の知識の門に遊ぶ。あるひは湛堂律師によりて律をもならひぬ。西に東にあとをとどめず。身たくはふる所なく、ひとへに此道をもて任とす。つくしの雷山の峰に止りて火食せず、一夏を過すがごとき、その精苦をしるべし。省悟すといへども、尚自足れり

⁴⁴ 伴蒿蹊：江戸時代後期の歌人で文章家。名を資芳、号を閑田子、閑田廬。主に『主従心得草』『閑田詠草』『閑田耕筆』『閑田次筆』などを著した。

⁴⁵ 森銑三『近世畸人傳』岩波書店 1940 年 P3

とせず。つねの言に曰、むかし世奇首座龍門の分座を辭して、是猶金針の眼を刺が如き歟、毫髮ももしたがへば晴すなはち破る、しかし、生々學地に居て自煉んには、といへり。予つねに是をもて自警む。もし能一拳頭、あまねく物機に應ずるに足らば、いでて人のためにして可也。其あるひはいまだしからずして、そこはくの學解をかざりて、顔を抗て宗匠と稱せんは恥る所なり、と。後肥前にかへりて、師に仕ふること十四年、師没して、法弟大潮をあげて其寺の主とし、自は平安に通る。さて曰、釋氏の世に處る、命の正邪は心なり、跡にあらず。夫袈裟の徳にほころて人の信施をわづらはすは、われ自善する者の志にあらず、と。」

これに対して大典の「賣茶翁傳」における、同様の龍津寺時代については、以下の通りである。

「賣茶翁者。肥前蓮池人也。姓柴山氏。年十一出家。名元昭。號月海。師龍津化霖。霖師黃檗獨湛。翁少岐嶷。不與稠人比。嘗從師詣黃檗。一日湛召至方丈而賜以偈。蓋識其穎異也。翁益孳孳自勉。及二十二歲。會患痢困憊。不能自處。於是奮然有遊方參詢之志。病未愈也。腰包頂笠。萬里而至于奧。見萬壽月耕。掛搭經歲。晨夜精勵。既而遍遊濟洞耆碩之門。又依湛堂律師。習毘尼之學。或單孤居止。不恒東西。身無所蓄。壹以斯道為任。筑之雷山。高二十里。翁嘗棲止其頂。飯麩屑飲水。下浴于溪。以過一夏。其精苦類如此。蓋有所造詣。而翁不以自足也。居恒言曰。古者世奇首座。辭龍門分座也。曰。是猶金針刺眼邪。毫髮如差。晴則破矣。不如生生居學地而自煉也。予每以此自警。以為苟能有一拳頭足以普應物機。而出為人可矣。其或未然。脩飾兩娑學解。抗顏稱宗匠。吾所耻也。乃後還于肥。侍霖于龍津。巨監寺事者。十有四載。霖没舉法弟大潮主之。遂去之京。始得肆其樂託之性。又自謂釋氏之處世。命之正邪心也。非迹也。夫張夸僧伽之徳。勞人信施。非予自善者之志也。」

この「賣茶翁傳」と畸人伝とを比較すると、畸人伝の記述はほぼ「賣茶翁傳」と類似していることがわかる。このことについては、安永拓世氏も「江戸時代中後期における煎茶趣味の展開と煎茶道の成立」において、『近世畸人傳』中の売茶翁の事績については、ほぼ『売茶翁偈語』の「売茶翁伝」をうけたものである⁴⁶と指摘するように、畸人伝の売茶翁伝は「賣茶翁傳」を読みやすくした和訳に近いものであったが、それを指摘するに留まり、具体的な両書の違いについて比較検討することはしなかった。

以下では筆者が両者の伝記について比較する際に注目した点を示したい。

第一に、売茶翁が龍津寺を大潮に託した後に、「賣茶翁伝」では「遂去之京。始得肆其樂

⁴⁶ 安永拓世「江戸時代中後期における煎茶趣味の展開と煎茶道の成立」、『商経学叢』第59巻第2号 2012年 P192

託之性。」とあるのに対して、『近世畸人伝』では「自は平安に通る」とのみ表現した点である。つまり、畸人伝では「始得肆其樂託之性」（始めて其の樂託の性を肆にするを得る）が省略され「平安に通る」と端的に記されており、売茶翁にとっての「樂託の性」は重要ではなかったかのようなのである。

第二に、京都で煎茶を売り始めた際の様子について、畸人伝では、

「ここにして始て茶をうりて飢を助く。凡春は花によしあり、秋は紅葉にをかしき所をもとめて自茶具を荷ひて至り、席をまうけて客を待。洛下風流の徒よろこびてそこにつどふ。さればいくほどなく、賣茶翁の名あまねく世に聞ゆ。」

とあるが、同じ部分について、「賣茶翁傳」では以下のように描かれている。

「乃始賣茶爲生。名亭以通仙。占居于洛之表。夫大佛燕子之池。東福紅葉之澗。及西山糾林佳勝。皆所時出鋪之也。則籃其茶具。泥爐瓦餅。注以清冽之水。而烟冉冉舉矣。乃鮮芳焙煮之飲。飲者稱美。而筒中之錢。足以樂飢。居無幾。賣茶翁之名。喧海內焉。」

この部分では、『近世畸人傳』と「賣茶翁傳」で内容の異なる部分が出てきている。まず、「賣茶翁傳」では、売茶翁の茶亭として有名な通仙亭を示した「名亭以通仙」の記述が、畸人伝では省略されている。次に、売茶翁の売茶した場所についても、「賣茶翁傳」には「占居于洛之表。夫大佛燕子之池。東福紅葉之澗。及西山糾林佳勝」（洛の表に占居し、それ大仏燕子の池、東福紅葉の澗、及ぶに西山糾林の佳勝）とあったが、畸人伝では「凡春は花によしあり、秋は紅葉にをかしき所」と簡略化した。「賣茶翁傳」中に出てくる景勝地は、京都でも有名な場所であると同時に、文人層にも深い関係のある場所でもあった。畸人伝ではそのような委細は割愛して風流さのみを伝えたのである。

さらに、「賣茶翁傳」では「皆所時出鋪之也」（皆時に出でて之に鋪する所なり）、「泥爐瓦餅。注以清冽之水。而烟冉冉舉矣。乃鮮芳焙煮之飲」（泥爐瓦餅、注ぐに清冽の水を以てし、而して烟冉冉と舉がる。乃ち鮮芳焙煮之飲）と、茶舗を不定期で出したこと、売茶翁が煎茶を淹れる風景を描写しているが、畸人伝では、「席をまうけて客を待」と一言で言い換えてしまっている。確かに、この部分の描写については、ある程度漢文の素養がある人物でないと、理解の困難な表現であるが、この文面を削除することによる、売茶翁の持つ文人的側面、文人との交友についての、イメージの変化は少なからず生じたものと思われる。

さらに、売茶翁の漢詩に頻繁に使われ、「安貧樂道」⁴⁷の精神の象徴とも言える「錢筒」に関する記述も、「賣茶翁傳」には「而筒中之錢。足以樂飢」（而るに筒中の錢、樂飢を以て足る）とあるが、『近世畸人傳』においては見られない。その代わりに、「賣茶翁傳」に

⁴⁷ P124

は無い、「洛下風流の徒よろこびてそこにつどふ」という表現が畸人伝には加えられている。売茶翁にとって、売茶は自らの理想を貫くためだけでなく、生活の糧そのものでもあった。しかし、『近世畸人傳』の削除によって、売茶翁の人間としての生活感がほとんどなくなり、ただ悠然と風流を嗜む「畸人」だけのイメージが残されていったことは大きな転換であろう。

また、売茶翁が67歳で故郷佐賀に帰り、僧籍から還俗したことについては、『近世畸人傳』と「賣茶翁傳」とで、ほぼ内容が一致していることを確認することができる。

「さるに其故國の法、疆を出づるものは必官のしるしをたづさへ、十年一たび歸りて更に命ぜらるることをうく。僧といへども同じ。翁七十にのぞみて復國に還り、自僧を罷、其國人のつかへて京にあるもの下に名をよせて、十年の限りを免んところふ。國もとより翁の爲人を信ずるゆえに、これを許す。ここにして自ら高を氏とし、遊外を號とし、笑て人にかたりていふ、吾貧して肉をもちいず、老て妻をよろこばす。葛巾野服茶を賣のすぎはひかなへり、と復京に去ぬ。」

「肥國之法。出疆者必以券。而雖釋氏之雲遊四方。十年必還。以更命之。翁且七十。復還于國。則乞自罷僧。欲隸名於肥人之宦在京者。以免十年之限也。國固信翁之為人也許之。於是自姓高號遊外。笑語人曰。吾貧無以肉為。老無以妻為。葛巾野服。賣茶之生計有適焉。復飄飄然去而之京。」

そして、伝記の最後の部分について『近世畸人傳』では、

「凡人茶を賣ことを奇として稱すといへども、翁の志は茶にあらずして、茶を名とす。其平居綿密の行ひはしる人まれ也。晩に岡崎に居て、携ふる所の茶具を取て火に投じ、是より門を杜ぎ客を謝して、天年を養ふ。或人いふ、一旦座右に、長咄しいや、と書付られしが、老窮ては全く客を辭せり、と。終に蓮華王院の南、幻庵にして化す。世壽八十九。寶曆十三年癸未失月十六日也。右大典禪師、翁の生前著す所の傳、偈語の後にみえたるをとりて譯して、遷化の世壽年記等を加ふ。又偈語のうち、翁の行實にあづかる作四五をとりてここに擧。なほ翁をよろこぶ人は偈語全書をみるべし。」

と記述され、「賣茶翁傳」では、以下の通りとなっている。

「則海内又莫不稱說遊外居士焉。前後贈以詩如倭歌者。亡慮百數。皆謂翁之風流。振古所未有也。然而翁之志。不在茶。而名乎茶者也。其平居綿密之行。人不省也。晩居岡崎養老。乃取茶具燒之。其語見集中。於是杜門謝客。將終身焉。今茲寶曆癸未。翁年八十九。尚得無恙云。」

両伝記の最後の部分では相違点が散見される。まず、「賣茶翁傳」では「則海内又莫不稱說遊外居士焉。前後贈以詩如倭歌者。亡慮百數。皆謂翁之風流。振古所未有也」(海内又遊外居士を稱説せざることなし、前後贈るに詩もしくは倭歌を以てする者亡慮百數、皆翁の風流を謂う、振古未だ有らざる所なり)と、文人層との詩の交流が盛んに行われ、売茶翁の評価が高かったという記述が、畸人伝では削除されている。代わりに、「凡人茶を賣ことを奇として稱すといへども」と、畸人伝という主旨があるため付け加えられたかもしれないが、売茶翁の「畸」あるいは「奇」というのは、売茶した点にあるとしている。

また、畸人伝の「或人いふ、一旦座右に、長咄しいや、と書付られしが、老窮ては全く客を辭せり、と。終に蓮華王院の南、幻幻庵にして化す。世壽八十九。寶曆十三年癸未八月十六日也。」については、著者の伴蒿蹊自身が当時情報を得たのであろうか、「賣茶翁傳」には無い内容が新たに追加されている。

そして、『近世畸人傳』の最後には「右大典禪師、翁の生前著す所の傳、偈語の後にみえたるをとりて譯して、遷化の世壽年記等を加ふ。又偈語のうち、翁の行實にあづかる作四五をとりてここに擧。なほ翁をよろこぶ人は偈語全書をみるべし。」と、大典の「賣茶翁傳」を和訳したこと、売茶翁が亡くなった詳しい年記を付け加えたこと、売茶翁の偈語を載せたことが明記されている。さらに、畸人伝の売茶翁伝には「兼葭堂所藏賣茶翁茶具圖八品」という茶具図が付されており、安永氏によれば「この茶具を通して、次第に煎茶趣味の中での売茶翁の価値が引き上げられていったと思しい」⁴⁸と評価する様に、当時はこの畸人伝の読者が大いに影響を受けたことであろうことは想像に難くない。

以上、伴蒿蹊の『近世畸人傳』と大典の「賣茶翁傳」とを比較してきたが、畸人伝が作成されたのが、寛政2年(1790年)で、売茶翁が没したのが宝暦13年(1763年)、伴蒿蹊30歳の時であった。そう考えれば、売茶翁は晩年に売茶の活動はやめていたが、同じ京都に住む伴蒿蹊には、売茶翁のもとに集った文人たちや庶民の情報が耳に入っていたことであろう。そうした点で『近世畸人傳』は、ほぼ同時期の売茶翁の様子が感じられる作品ともなっている。

また、この比較検討を経て、畸人伝では大典の「賣茶翁傳」における文人層の好むような難解な表現を排除し、端的に売茶翁の「風流」な特徴のみを伝えることで畸人として演出しようとしていることがわかる。その点では、実際に売茶翁と交友関係のあった大典による伝記と比較すると、より抽象化することで、人間としての売茶翁ではなく、やや風変わりな半神仙的な要素を持つ大衆向けの売茶翁像の形成の役割を果たしたと思われる。

二、『落栗物語』と「賣茶翁傳」

『落栗物語』は、豊臣秀吉の時代から江戸後期までの200年間にわたる見聞・逸話集であ

⁴⁸ 安永拓世「江戸時代中後期における煎茶趣味の展開と煎茶道の成立」、『商経学叢』第59巻第2号 2012年 P194

り、刊本は無いものの写本は十本以上ある。⁴⁹国立国会図書館蔵本の『百家随筆』に収録されたものには、作者は「垂相家孝卿」⁵⁰とあり、また同館所蔵の『落栗物語』(写)にも作者は「藤原家孝」とあるので、両者は同一人物であることがわかる。この作者についても、これまで二、三の説があるようで、森銑三氏の『随筆事典5』(1961年)「解題篇」、多治比郁夫・中野三敏氏の『唐代江戸百化物 在津紀事 仮名世説』「巖垣竜溪と『落栗物語』の作者」による論文があるが、作者について未だ定説はないのである。

さて、売茶翁については、『落栗物語』の「三十七」に記載されている。『落栗物語』は随筆のため、「賣茶翁傳」や『近世畸人傳』のような、売茶翁の生涯に沿う書き方とは随分異なっている。まず、最初に「雙の岡の麓に、賣茶翁と云人あり、年八十餘りて、頭は白き蓬を戴たる如し、髭長くして膝を過ぬべし」と売茶翁の外見についての描写から始まり、神仙的な要素が感じられるやや誇張した売茶翁像を描いている。これは、伊藤若冲や田能村竹田などによる売茶翁像や売茶翁自身の作詩した「自賛三首」の二首にある「髭鬚照雪、疎髮鬢鬆」を彷彿とさせるものである。伝記において売茶翁の外見を記述したのは、それまでの「賣茶翁傳」と『近世畸人傳』に見られないものであり、売茶翁のイメージが具体化されてきた証左とも言える。

次に、売茶翁の売茶風景については、「賣茶翁傳」では、「名亭以通仙。占居于洛之表。夫大佛燕子之池。東福紅葉之澗。及西山糾林佳勝。皆所時出鋪之也。則籃其茶具。泥爐瓦餅。注以清冽之水。而烟冉冉擧矣。乃鮮芳焙煮之飲。」と売茶する場所、使用する茶具、茶を入れる風景を具体的に描き、『近世畸人傳』では「凡春は花によしあり、秋は紅葉にをかしき所をもとめて自茶具を荷ひて至り、席をまうけて客を待。」と煎茶道具と売茶翁の茶を入れる風景に触れていなかったのに対して、『落栗物語』においては以下のようにある。

「一の籠に點茶の具を入れ、みづから負行て、山林の面白き所、水石の清き所にて茶を點じ、人にのませつつ、貴き賤きをわかたず、料のありなきを問はず、世の中の物語などのどやかにしければ、皆人翁になれむつびぬ、あまた人にしられて年を経ぬれど、いかなる事有ても怒りの色をあらはせし事なかりければ、世にありがたき事にいひけり」

ここでは、畸人伝の売茶翁の描き方に加えて、「貴き賤きをわかたず、料のありなきを問はず」、「いかなる事有ても怒りの色をあらはせし事なかりければ、世にありがたき事にいひけり」と売茶翁が貴賤や尊卑にこだわらない至って公平で自由な存在であったと同時に、寛容な人間に描かれており、より一般人にも親しみやすい、ある種の神仙的な要素をもった売茶翁像を思わせる。

さらに、売茶翁の生涯についても、売茶翁本人に尋ねても「みづからはただ西國の者な

⁴⁹ 多治比郁夫・中野三敏『唐代江戸百化物 在津紀事 仮名世説』新日本古典文学大系 97 岩波書店 2000年 P427

⁵⁰ 垂相家孝卿(1747-1799年)大炊御門家孝。本姓は藤原、垂相は大納言の唐名。宝暦十二年に権大納言、天明七年に内大臣、寛政八年に右大臣となった。

り」としか答えないので、「後に肥前國蓮池殿に仕ふる侍」が売茶翁の経歴を知っていたので話したという設定を取っている。

「此人は龍津の化霖禪師の上足の弟子なり、十一歳より家を出て、化師に従ひ論語をよみ禪を學び、二十餘りにて諸國行脚し、奥州の耕、黄檗の獨湛など云ふ名師に謁をして道を見がき、夫より西に歸りて、筑紫の雷山の奥に引籠り松の陰苔の上に起ふし、麥の粉と云物を袋に入れて持しを、少づつ食て、谷水を汲て喉を潤し、一夏の間座禪し、亦寺に歸り霖師に仕ふることもの如し、かく宗乘に於てくらからざりければ、霖師寺を譲らんといへどもうけず、師寂して後、寺を法弟大潮に譲り、己はいづくともなくうせたりしが、今はここにかくれ住るなりけり」

この内容については「賣茶翁傳」とほぼ変わらないものであるが、敢えて他人の口から語らせるあたりに、売茶翁像の演出が感じられる。そして、「賣茶翁傳」では、売茶翁が僧侶である自らを戒める言葉として、「居恒言曰。古者世奇首座。辭龍門分座也。曰。是猶金針刺眼邪。毫髮如差。睛則破矣。不如生生居學地而自煉也。予每以此自警。以爲苟能有一拳頭足以普應物機。而出爲人可矣。其或未然。脩飾兩娑學解。抗顏稱宗匠。吾所耻也。」という表現を用いているが（これは『近世畸人傳』においてもほぼ同じ内容である）、『落栗物語』では「かく宗乘に於てくらからざりければ」と端的に説明されており、素養がない一般人にも背景をより理解しやすく表現した印象を受ける。

また、売茶翁が師の亡き後に龍津寺を大潮に託して寺を出てからのことも、「師寂して後、寺を法弟大潮に譲り、己はいづくともなくうせたりしが、今はここにかくれ住るなりけり」と表現しており、しばらく行方不明であったが、今は京都に隠れ住んでいると謎めいた記述をしている点も非常に興味深い。さらに、売茶翁が京都から佐賀に戻り還俗した事実や売茶翁においては象徴的な「高遊外」を名乗ったことについても、『落栗物語』においては割愛されている。

また、「賣茶翁傳」では売茶を始めた後に還俗した売茶翁が再び京都に往く時に「笑語人曰。吾貧無以肉為。老無以妻為。葛巾野服。賣茶之生計有適焉」（畸人伝でもほぼ同意）と表現されているが、『落栗物語』においては以下のように記されている。

「我也疾くより相知れば、それが髪を伸し野服とやらん着て、僧とも俗とも見えず。いかなればかくは振舞うぞと問へば、『我は智徳共に足らず、法衣を身に纏ひ、殊勝げに見えて、人の施を受ん事、空恥づかしければ、かく俗形になれり、元より貧く、此年月茶を賣て世を渡るほどなれば、妻をも持、魚をも食べき事思ひもよらず・・・』」

ここでは、そもそも売茶を始めた理由を述べている点で「賣茶翁傳」「畸人伝」と大いに異なっている。なお、この売茶を始めた理由については、売茶翁の対話の記録と言われる

「對客言志」に同義の内容があることから、『落栗物語』ではそれらを踏まえて記録したものと考えられる。

また、「賣茶翁傳」で「然而翁之志。不在茶。而名乎茶者也。其平居綿密之行。人不省也。」（『近世畸人傳』において「翁の志は茶にあらずして、茶を名とす。其平居綿密の行ひはしる人まれ也。」とある）と記述されている文章は、『落栗物語』では見られなかった。

その他にも「賣茶翁傳」では、「則海内又莫不稱說遊外居士焉。前後贈以詩如倭歌者。亡慮百數。皆謂翁之風流。振古所未有也。」、畸人伝では「洛下風流の徒よろこびてそこにつどふ。さればいくほどなく、賣茶翁の名あまねく世に聞ゆ。」と書かれていた売茶翁の文人との関係や文人的な才能については、『落栗物語』には一切描かれず、「皆人翁に馴れ睦びぬ」と言う、万人に好まれた売茶翁を描いている。

さらに、「売茶翁傳」では「而筒中之錢。足以樂飢」、畸人伝では、「ここにして始て茶をうりて飢を助く」とあるような、売茶翁の困窮する様、売茶を生活費に充てる様子は『落栗物語』には掲載されず、風流な畸人を描くにとどまっているのである。これは、「賣茶翁傳」は当然のこと、『近世畸人傳』よりもさらに人間としての生活要素に関する描写を一切なくし、「人間」としての売茶翁の伝記よりも、「神仙風」の売茶翁を描いているように感じさせるものである。

最後に、「賣茶翁傳」と『近世畸人傳』の両伝記と異なり、『落栗物語』の中での売茶翁は、「浮世に心引ることなく、所定めず行巡りしかど、只都の邊は山の立ち居、水の流なつかしき所多ければ、思はずここに足留まりぬ」と言っており、売茶翁が京都にこだわったのではなく、たまたま風景が良いので滞在しているという主旨の発言をすることで、売茶翁が風流を追って浮草の様な生涯を送ったかのような体裁をとっている。この点「賣茶翁傳」等では売茶翁は京都を意識した活動をしており、その他の記録でも京都という土地に何らかの強い執着を持っていたと思われるので、『落栗物語』とは異なる状況である。

これらを考察した際に、『落栗物語』では、その他の伝記と比べてかなりの部分が簡略化されると同時に、売茶翁の外見や行動をイメージしやすいように、端的にまとめあげている感じがある。そこには売茶翁というある種の仙人然とした風流人が描かれており、売茶翁の生涯における苦悩や苦労はそぎ落とされている感が否めない。そのことは同時に、「賣茶翁傳」にあるような「然而翁之志。不在茶。而名乎茶者也。」と言ったものも消し去ることとなり、単に風流なお茶を提供するに留まっているようにも思われる。その点では、この『落栗物語』をその他の二つの伝記と比べると、記された時期が下るか、あるいは実際に売茶翁を見たことはなく、諸記録にしか触れていない様にも感じられる。

三、まとめ

以上、本節では売茶翁研究上でも強い影響力を持つ、江戸時代に著された売茶翁の伝記の内、「賣茶翁傳」、『近世畸人傳』中の「賣茶翁」、『落栗物語』中の「三十七」（賣茶翁）の三つについて比較検討を行った。

まず、「賣茶翁傳」は売茶翁が亡くなる直前に出版された『賣茶翁偈語』に附属したもので、売茶翁と直接面識のあった大典禪師により漢文で書かれたものである。売茶翁の黄檗僧時代の経歴や、龍津寺の住職を放棄し、京都で煎茶を売り始めたこと、還俗や文人との交友、人生の終焉など、主に売茶翁の生涯に沿った内容がまとめられた伝記であった。同時に、売茶翁が京都で売茶した景勝地や売茶翁の精神、さらには文人趣味と深い関係を持つ内容が多く見られた。これらの内容や漢文での記述を考慮すると、当時の「賣茶翁傳」の読者はほとんどが教養のある文人層であったと推測でき、それらの文人層の大半が売茶翁や大典と何がしかの交流関係にあったと考えることもできよう。

次に、『近世畸人傳』の「賣茶翁」は、大典の「賣茶翁傳」を和訳した内容が多く見られる上、特に前半は「賣茶翁傳」と一致したものがほとんどである。しかし、後半においては、「賣茶翁傳」の内容に近いながらも、文人的な煎茶の風景や、売茶翁が文人と盛んに交友した内容は削除されている。また、畸人伝では、最後の部分で売茶翁の人生終焉の地についての補足や、売茶翁の漢詩（六首）と煎茶具図を付加している。これらを踏まえて「賣茶翁傳」と比較するならば、まず和文で書かれ文人との関係の部分の削除したことで、内容が容易になった為、漢文に素養のない一般人でも親しみやすくなったと思われる。そして、茶具図を添付することによって、売茶翁の煎茶に触れたことのない人々でも、イメージを伝えやすくなることができたと考えられる。その点では、「賣茶翁傳」と「畸人伝」では、情報を伝える対象そのものが異なっていたと考えることができよう。

最後に、『落栗物語』「三十七」の売茶翁についての内容は、「賣茶翁傳」と『近世畸人傳』とも異なる体裁をとっており、まず構成が「賣茶翁傳」と『近世畸人傳』とは逆で、すでに京都で売茶を始めた80歳近い売茶翁の様子から描き始めるのだが、三つの伝記の中では唯一売茶翁の外見について触れている。また、『近世畸人傳』と同様に、文人達と深い関係のある煎茶の風景の描写や売茶翁と文人との交友などの記述も見当たらない。また、売茶翁が京都から佐賀に帰り、還俗の手続きをし、再び上京した件も記述されなかった。加えて最大の違いは、売茶翁の精神や漢詩については全く触れず、風流な売茶をしたという事実のみが伝えられている。一方『落栗物語』では、売茶翁についての後半の記述で、龍津寺を離れ、京都で茶を売り始めるまで、売茶翁の行方が記されていないこと、売茶翁は京都に対して執着を持っていなかったような見解も示されており、これらも他の二つの伝記とは異なるものである。

このように、『近世畸人傳』、『落栗物語』における売茶翁の伝記を、売茶翁の生涯を最も忠実に記録されたとされる「賣茶翁傳」と比較することによって、江戸時代に書かれた売茶翁の伝記という同じカテゴリーであっても、その差異を明確にし、読者の受ける売茶翁のイメージの変化について考察することができた。

そうして描かれた売茶翁像の変化により、読者層も「賣茶翁傳」を読んだ文人層から、『近世畸人傳』や『落栗物語』を読んだ一般層へと広まり、さらには売茶翁の煎茶についても

文人的な趣味から風流な奇人としての特徴的なものとなり、やがて売茶翁は誰彼となく親しみやすい煎茶を売る老翁、さらにはより神仙風な存在へと変化していったのである。

とりわけ大典の描いた文人風の売茶翁から『近世畸人傳』と『落栗物語』に見られる半神仙的な売茶翁への変化は、何よりも売茶翁の言動や風体にそうした要素を見出したからだと思われる。しかし、売茶翁自身は決して自ら神仙をイメージして演出したのではなく、売茶翁の作品にも見られるような一貫した思想や表現が客観的に見られた際に、ある種の「神仙風」にとらえられてしまったものと思われる。こうした売茶翁の思想の解釈については、詩作などから理解する必要があるので、第四章において具体的に考察する。

ともあれ、こうした売茶翁像の変化の変遷が、後世の売茶翁への見方、あるいは煎茶史における「中興の祖」として売茶翁が選ばれる上での根幹となるイメージとなったことは言うまでもない。

第三節 京都通仙亭開業までの空白の期間

売茶翁は、11歳から壮年時代までを黄檗僧として過ごし、その後上京し、煎茶を売る生活を始めた。京都の東山では「通仙亭」⁵¹と名付けた茶亭を設け、京都の名所で茶を売る風流な生活を過ごし、その後は68歳で還俗し、名前を高遊外に改め、以後81歳まで京都で茶を売り続けた。

従来までの記録や諸研究によって、「売茶翁が47歳まで主に佐賀の龍津寺にいた」ことと、「売茶翁が57歳から京都東山に住み始め、61歳で通仙亭を開いて、煎茶を売っていた」ことは諸資料をもとに明らかなものとされている。しかし、売茶翁の47歳から57歳までの約10年間については、彼が龍津寺にいたのか、あるいは煎茶を売っていたかは、筆者の見る限りでは、資料も乏しく定説が無いというのが実状である。

本節は、売茶翁が売茶活動を開始した時期について、諸記録や従来までの研究を確認しつつ、それらの不明確な部分を示した上で、筆者なりに売茶翁の詩句の読解を通じて、売茶翁47歳から京都通仙亭開業までの空白の期間について考察するものである。

一、従来までの売茶翁の生涯についての見解

本稿で用いるのは、売茶翁の生涯を中心に記述された年譜など9点である。以下では、まず冒頭で述べた様に売茶翁の47歳から57歳までと、57歳から61歳までについて、諸資料の記述を検討してみたい。

1、大典禪師 「賣茶翁傳」1763年

先述の通り、「賣茶翁傳」は大典禪師によるものである。大典禪師は、売茶翁の法弟大潮

⁵¹ 中国唐代、盧仝(?-835年)『七碗茶歌』に「六碗通仙靈」(六碗飲めば仙界へ通じる)とあるのが、通仙亭の由来と思われる。

の詩文における弟子であり、売茶翁と直接面識があり交友もあったことから、その記述は売茶翁研究における基礎資料となっている。大典禪師の「賣茶翁傳」では、売茶翁の生涯について以下のように述べている。

侍霖于龍津。回監寺事者。十有四載。霖没擧法弟大潮主之。遂去之京。始得肆其樂託之性。
(霖に龍津において侍す。因て寺事を監するは、十有四載。霖没し法弟の大潮を挙げて之を主とし、遂に去って京にゆき、始めて其の樂託の性を肆にするを得る。)

このように「賣茶翁傳」では、売茶翁は化霖が亡くなる 1720 年(46 歳)までは龍津寺におり、寺務に勤めたと記述されている。その後、売茶翁は住持を大潮に託して、京都に出たとあるが、ここでは具体的な時期は明記されていない。

2、福山暁菴 『賣茶翁年譜』 1928 年

大典禪師以降 20 世紀に入って、売茶翁を本格的に研究したのは、黄檗僧の福山暁菴であった。これは売茶翁についての初めての年譜であり、売茶翁の 47 歳については以下のようにある。

同(享保)六年 四七歳

十月、亡師化霖の遺物として袈裟を大潮に送り且つ早く歸寺せんことを促す。翁既に出洛の志ありて寺事を大潮に託せんとす。

ここでは、売茶翁は享保 6 年(1721 年)47 歳の時に、亡くなった化霖の遺品である袈裟を法弟大潮に送り、早く寺に帰るようにと催促したとあることから、この時点では売茶翁が龍津寺に滞在していたことがわかる。

また、同じく『賣茶翁年譜』では、売茶翁 57 歳については以下のようにある。

同(享保)一六年 五七歳

此頃僧院生活を脱して京洛に出で初めて翁が志とする樂託の生涯に入りたるものの如し。
(後考)

ここでは先ほど大典が時期を示していなかった上京の時期について、享保 16 年(1731 年)売茶翁が 57 歳の頃に、僧院生活から抜け出して京都に出たとしているのである。

また、同じく売茶翁 61 歳については以下のようにある。

同(享保)二〇年 六一歳

此頃東山に通仙亭を構へ蝸廬と扁して茶店を開き始めて売茶生活入りたるが如し、(後考)

斯くして此處に居ること二三年。

福山氏は、享保 20 年(1735 年)売茶翁 61 歳の時に、売茶翁は京都東山に「通仙亭」という茶店を開いて売茶生活に入ったとする。

なお、この福山氏の年譜(1928 年版)においては、売茶翁が龍津寺にいた 47 歳から、上京した 57 歳までの約 10 年間、売茶翁がどこで何をしていたかは、空白となっている。また、57 歳で上京し、61 歳で通仙亭を開き売茶をするまで、どのように過ごしたかも明確ではない。

3、福山暁菴 「賣茶翁年譜」 1934 年

次に、昭和 9 年 (1934 年)に福山暁菴により出版された『売茶翁』という資料集の中の「売茶翁年譜」(1934 年版)について検討してみたい。

同(享保)六年辛丑 四十七歳

春、法弟大潮に書を寄せ、化霖の遺命を傳へ歸寺せんことを促す。十月、化霖の遺物として袈裟を、泉州堺に滞留中の大潮に送り、書を添えて重ねて歸寺せんことを促す。翁既に出洛の志ありて、寺務を大潮に托せんが受なり。

ここでは、享保 6 年(1721 年)売茶翁 47 歳の時に、大潮に対して寺へ戻ってくることを促したとある。「賣茶翁年譜」(1928 年版)の記述に対して、2 度も書簡を出したこと、大潮が当時堺に滞在していたこと、そしてこの時点から売茶翁に京都に出る志があったことが追加されている。

また、「賣茶翁年譜」(1934 年版)では、売茶翁 48 歳について、下記の記述を追加している。

同(享保)七年 四十八歳

大潮をして化霖の行業を記せしむ。

ここでは、享保 7 年(1722 年)売茶翁 48 歳の時に、大潮に化霖の所業を記録させたとあるので、大潮はようやくこの年に寺に戻り「化霖和尚行業記」を記したことが明らかとなっている。

その他、やはり 47 歳から 57 歳まで、57 歳から 61 歳までの売茶翁の行動については、明らかにはされなかった。

4、福山暁菴 「売茶翁年譜」 1975 年

また、昭和 50 年(1975 年)に出版された『売茶翁集成』に収録されている、福山氏の「売

茶翁年譜」(1975年版)については、全体的に修正された項目が見受けられる程度で変化は見られなかった。

以上の点より、今日一般的に解説される売茶翁の経歴については、福山氏による約50年間で3回に及ぶ年譜作成の中で、通説化されたものと考えることができる。

5、谷村為海 「賣茶翁年譜」1960年

福山氏以外に、売茶翁の年譜に着手した人物として、谷村為海氏がいる。谷村氏は年譜を2度作成しており、最初の年譜は1960年(昭和35年)『禅文化』18号に掲載されたものである。

まず、谷村氏の「賣茶翁年譜」(1960年版)では、売茶翁が龍津寺を離れた時期を考察する資料として、以下の記述がある。

享保八年(一七二三年)四十九歳

正月十一日、翁の母みや没す、享年七十七、龍津寺に葬り。

ここでは、1723年(享保8年)売茶翁49歳の時に、母が亡くなり龍津寺に埋葬したとある。この記述から、売茶翁が47歳で大潮に帰還を促し、48歳で大潮が戻り、49歳で母を埋葬するまでは龍津寺にいたであろうことが推定できる。しかし、49歳から57歳までの期間について、売茶翁の行動は依然明確ではない。

そこで、谷村氏の「賣茶翁年譜」(1960年版)には、以下の記述がある。

享保十六年(一七三一年)五十七歳

此頃、京洛に出で、初めて・・・魯寮詩偈中の詩引に「辛酉冬十有一月余從松浦歸蓮池乃知月海禪翁以去月下浣歸自洛」とあり、又同詩引に「蓋十年乃以享保元年冬十月歸郷」とあり、翁が六十七歳の春、従兄草川玄道に宛てた尺牘の文中に「最早十餘年來京都寓居仕候五六年來賣茶翁と成り」とあるより類推す。しかし売茶翁傳に「及舉法弟大潮主之、遂去之京、始得肆其樂託之性」とあることよりすれば、大潮が享保八年に龍津寺を継席してから間もなく京に出たものと考えられるが、・・・翁はその間にあって化霖の示寂後すぐ上洛の志をいだきながらやむを得ず留まっていたのではなかろうかと考えられる。

享保16年(1731年)売茶翁57歳の記述において、谷村氏は初めて大潮の『魯寮詩偈』や、売茶翁が従兄の草川玄道に宛てた書簡の記録を示すことで、売茶翁が57歳のときにはすでに京都にいたと推定されることを証明した。

同時に、谷村氏は大典の「売茶翁傳」の記述により「大潮が享保八年に龍津寺を継席してから間もなく京に出たものと考えられる」との見解を示している。しかし、その後京都に出るまでの資料が見つかっていないことや、大潮自身がしばらくして再び放浪の旅に出

たことなどから、谷村氏は売茶翁について「上洛の志をいだきながらやむを得ず留まった」と推測している。

このことから、売茶翁の上京のタイミングについて、不確定な要素があることが示されたのは、「賣茶翁年譜」（1960年版）が最初であったと言える。

6、谷村為海 『高遊外壳茶翁』1981年

その後、売茶翁の49歳から57歳までの消息については、依然として明らかではなかったが、「賣茶翁年譜」（1960年版）からおよそ20年を経過し作成された、同じく谷村氏による、『高遊外壳茶翁』には、以下の記述がある。

享保十五年（一七三〇）の秋、五十七才のころ、佐嘉を出てから七年を経て、ようやく京都東山に来て住んだ。それまで難波の天王寺村にいたらしい。しかし難波へとすぐ来たのでもないらしい。翁の「茶をたいて なにはの人をよせぬるも筒に入江のおあしみたさに」の句は、そのころの作である。

ここには、まず「享保15年（一七三〇）の秋、五十七才のころ、佐嘉を出てから七年を経て、ようやく京都東山に来て住んだ。」との記述がある。谷村氏は享保15年を売茶翁57歳としているが、売茶翁は1675年の生まれであることから1730年は56歳であるのが正しい。福山氏および谷村氏自身の「売茶翁年譜」（1960年版）では、享保16年（1731年）を売茶翁57歳と正しく記載していることから、ここは谷村氏の記載間違いであったと思われる。

さて、もし享保16年の時点で、佐賀を出てから7年が経過しているという記述に信頼を置かならば、売茶翁が佐賀から旅立ったのは、享保9年（1724年）売茶翁50歳頃と谷村氏は推測しているのである。これは「売茶翁年譜」（1960年版）において、売茶翁が49歳の時に母を埋葬しており、その後、間を置かず売茶翁は佐賀を出たとの見方によるものであろう。

そして、谷村氏は佐賀から京都に出るまでの期間に難波の天王寺に売茶翁がいたこと、そして大阪に至るまでにも寄り道をしていた可能性を示していた点で、確実に売茶翁の空白期間について意識していたと思われる。

7、谷村為海 「売茶翁年譜」1983年

次に谷村氏による「売茶翁年譜」は、1983年に出版された『売茶翁：禪のこころ』に収められたものである。作成された年代が不詳であるが、1981年に書かれた『高遊外壳茶翁』の内容と大差がない点から、1983年前後に作られたものだと考えられる。

享保九年（一七二四）五十歳

四月、寺を去って東に向かった。

享保十五年（一七三〇）五十六歳

この年の秋か、佐嘉を出てから七年、ようやく京都東山に来て住んだ。それまで難波の天王寺村に居たらしい。しかし難波へとすぐ来たのでもないらしい。

ここにおいても前出の『高遊外売茶翁』の記述同様だが、とりわけ享保9年(1724年)売茶翁50歳のときに、佐賀を出たと明確に記している点で、これまでの売茶翁の記録における空白期間について、最初に記されたものであると言えよう。

このことから谷村氏は1960年(昭和35年)から20年近くをかけて、新たな資料を見つけ、売茶翁の新しい動向について示したのであるのだが、その詳細までにはうかがい知ることができない。

8、川頭芳雄 『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と榮西;大潮と売茶翁』1974年

谷村氏の他に、川頭芳雄氏も『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と榮西;大潮と売茶翁』において、売茶翁が佐賀を離れた時期について言及している。

月海が自由になったのは享保十六年(1731年)歳五十七になってからである。・・・何れにしても、享保十六年には京に去った。

川頭氏は、主に大典禪師が書いた『売茶翁傳』を引用し、売茶翁は享保16年(1731年)57歳になって京都に向かったとの見解を示している。

このことから、やはり先述の谷村氏の売茶翁の空白期間についての検証が従来までの研究より進んでいたと考えることができる。

9、田中新一 「柴山家年譜と売茶翁」2010年

売茶翁の年譜について、最も新しいものとして田中新一氏による『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』(2010年)に収められた「柴山家年譜と売茶翁」がある。その中には、売茶翁の47歳から61歳までの期間について、以下の記述がある。

享保8年 1723年 49歳

大潮、龍津寺三代を継ぐ 月海はこの頃、京都に出ている可能性あり。⁵²

享保16年 1731年 57歳

京都に向かう。

享保17年 1732年 58歳

大阪、天王寺村、茶臼山村に住む。

享保20年 1735年 61歳

⁵² 原文は「→57歳は空白の時」と説明がある。

東山に茶舗「通仙亭」を開く。「對客言志」

ここでは、享保 8 年(1723 年)売茶翁 49 歳の時に、大潮が龍津寺を継いだとあり、福山氏の「売茶翁年譜」(1934 年版)においては、その前年に大潮が寺に戻ってきていることが記されているので、おおむね合致している。

また、田中氏と谷村氏とで若干の違いはあるものの、売茶翁が 49 歳から 50 歳までの時期、佐賀を出たことが推測される。

そして、谷村氏が「売茶翁年譜」(1983 年版)において、享保 15 年(1730 年)売茶翁 56 歳で京都に住むこととなり、それまで難波天王寺に住んだことを示したのに対して、田中氏は、享保 17 年(1732 年)売茶翁 58 歳の時に、天王寺村・茶臼山村に住んだとしている。

以上、これまで特に売茶翁の年譜の記述を中心に売茶翁が京都に進出する以前の 47 歳から 57 歳までの期間について 9 つの資料をもとに比較検討してみた。

福山氏と川頭氏の記述は、この期間についての売茶翁の記述は一樣に空欄であり、売茶翁は 57 歳で京都に来たという表現に留まっている。

これに対して谷村氏は「売茶翁年譜」(1960 年版)では売茶翁は 57 歳まで佐賀の龍津寺に留まっていたと推測しつつも、何らかの検討の余地を含ませており、後に、「売茶翁年譜」(1983 年版)においては、売茶翁が 50 歳で佐賀を出て京都に向かい、大阪を経て 56 歳で京都に来たという、新しい見解を示している。

最も新しい田中氏は、谷村氏同様 50 歳頃に佐賀を出た可能性を示したものの、いくつかの点では違いが見られた。

これらから考えると、これまでの研究において資料が乏しいことも起因して売茶翁がいつ京都に出たのかという点については不明な点が多いように思われる。その一方で、57 歳で京都に出てから 61 歳で通仙亭を開くまでの売茶翁については、どの年譜にもほぼ記録がなく、田中氏が大阪に住んだことを示唆するのみであった。

二、売茶翁の売茶活動について

次に通仙亭を開くまでの売茶翁に注目してみたい。売茶翁の売茶活動については、福山氏の「売茶翁年譜」(1928 年版)の記述を始めとし、享保 20 年(1735 年)売茶翁 61 歳の時に、京都東山に「通仙亭」という茶店を開いて売茶生活に入ったとするのが通説である。⁵³

ここで筆者は、売茶活動の時期を検討する上で、売茶翁の詩偈である「売茶口占十二首」と彼の法弟である大潮が書いた「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」を基にした、考察を試みた。

売茶翁は売茶生活を始めてから亡くなるまで、百首近い漢詩を残している。その中でも代表的な作品が「売茶口占十二首」である。この「口占十二首」は十二首からなり、これ

⁵³ 谷村氏は元文元年(1736 年)売茶翁 62 歳としている。

に大潮が次韻した「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」がある。「売茶口占十二首」の作成年代は不明であるが、『江戸漢詩選第五巻 僧門』では、大潮の「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」（1738年頃）と「和売茶翁ト居作却寄三首」の作成年代から、売茶翁が通仙亭で茶を売り始めて間もない頃（1735年以降）の作品だと推定しており、同様に売茶翁の「ト居三首」も同時期の作品だと考えられる⁵⁴とある。

この考え方は、先述したように売茶翁が61歳で京都に茶店を構えて売茶を始めたという福山氏の記述とも合致している。しかし、筆者がこれらの詩句を読み解くにあたり、両者の作品の時期とその内容とが必ずしも一致しないのではないか、ということに疑問を持つにいたった。

まず、売茶翁の「売茶口占十二首」の五首目には、以下のようにある。

初心不改幾春秋 初心改めず、幾春秋
性癖風顛竟不休 性癖風顛、竟に休せず
紫陌紅塵謾盤礴 紫陌紅塵、謾りに盤礴
世波險処泛虚舟 世波険しき処、虚舟を泛ぶ

初心を改めることなく、長い月日が経った。自分の変わった性格は相変わらずだ。世俗にみだりに居座り、世間の険しさに空の船を浮かべる。

筆者は、まず冒頭の「初心不改幾春秋」という部分に、売茶翁の強い思いを感じるが、ここでいう「初心」とは単に自由な身になるだけの意味であったのだろうか。この後、売茶翁が約20年もの間売茶を続け、深い精神性を煎茶に投影していったことを考えれば、この初心とは、やはり売茶により生計を立てていくという生き方の強い意志表示であったように思われる。

そう考えれば、通仙亭で売茶を始めて2～3年余りで、「初心不改幾春秋」の表現はどことなく違和感を覚える。したがって通仙亭以前にも売茶を行ってきた可能性が生じてくるのではないだろうか。

次に大潮が次韻した「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」についても見てみたい。まず、第六首には次のようにある。

紫陌紅塵歲月深 紫陌の紅塵 歲月深し
春風楊柳又揺金 春風、楊柳 また金を揺らす
賣茶生計長如此 売茶の生計 長く此の如し
何必桑滄變古今 何ぞ必ずしも古今 桑滄の変

⁵⁴ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五巻 僧門』岩波書店 1996年 P32、P49

俗世間に長く隠居し、また春風が吹いて、柳が芽生える季節になった。売茶で生計を立ててからこんなに長くなったが、どうして桑田が滄海に変わるような変化が必要であろうか。

ここでは、まず「紫陌紅塵歲月深」とあり、売茶翁が俗世間に隠遁してからすでに長い月日が経っていることが表現されている。もし売茶翁が一部の年譜にあったように、57歳まで佐賀の龍津寺にいたとするならば、大潮はこの表現を用いなかったのではないだろうか。したがってこれは、売茶翁が早い時点(50代前半)には佐賀を離れて、京都に向かった証明になるであろう。

また、「賣茶生計長如此」という表現を用いていることに注目したい。これはまさに売茶翁の売茶生活が長く続いていることを示しているのだが、仮に通仙亭での売茶が始めてであった場合、3年程度の売茶で「長如此」との表現を用いるのは、過剰な表現だと思われる。そのように考えれば、やはり通仙亭以前から売茶翁がすでに売茶生活を始めていたことの証左となるのではないだろうか。

同じく「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」の第八首には次のようにある。

誰道行蔵随世縁 誰かいう行蔵、世縁に随うと
百年長擅一狂顛 百年長く擅(ほしい)ままにす、一狂顛
除非十二先生業 除非す十二先生⁵⁵の業
世界三千不直錢 世界三千⁵⁶、錢に直(あた)らず

出处進退は世間の動きに随っているなどと誰が言ったのだろうか。翁は一生、自分のやりたいように我を通してこられました。ただ茶を売るという生業さえあればいい、それ以外にこの全世界など何の価値もないのだ、という気持ちで。

ここにおいても、大潮は「百年長擅一狂顛」と売茶翁が売茶活動を長い間続けている様な表現を用いている。そこから、やはり売茶翁が57歳までに佐賀の龍津寺にいて、売茶を初めて数年程度であったと考えれば、表現に違和感を覚えるのは筆者だけであろうか。

さらに、「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」の第十一首には次のようにある。

賣茶長住大河湄 売茶、大河の湄に長く住む
客至誰能不嘆奇 客至りて誰が能く奇と嘆ぜん
況復玻瓈南國盞 況や復た玻瓈 南国の盞
拈來此地也無虧 拈來 此地も虧(か)ける無きなり

⁵⁵ 中国南宋、審安老人の『茶具図贊』(1269年)で示された十二種類の茶具のこと。茶具を図解したのみでなく、その名称や官職をつけるとともに、「贊」(贊辞)を書いた点で特徴的である。

⁵⁶ 仏教用語で広く全世界を示す「三千大世界」(仏国土)を示す。

売茶翁は川のほとりに長く住んでいる、客が来たら誰もが珍しいと感心する。ましてやガラスの杯を取り上げると、この土地にも欠けるものが無いことがわかる。

ここでも大潮は「賣茶長住大河湄」と表現しており、売茶翁が川のほとりに長く住み、客を待っているということから、売茶を営んでいたことがわかる。同時に、鴨川の畔の通仙亭以前にも、どこかの川沿いで、水を汲みながら茶を売っていた様子うかがえる。

以上の記述から考えると、再三述べてきた享保 20 年(1735 年)売茶翁 61 歳の時に、京都東山に「通仙亭」という茶店を開いて売茶生活を始めたとすれば、その 3 年以内に売茶翁と大潮が作詩したものとしては、あまりに表現が不自然である。

また、本稿では特に触れてはいないが、両者の詩句にはその他にも、2、3 年前に売茶を始めたばかりとは思えないような、長い時間の経過を感じさせるものが散見される。

これらから筆者は、売茶翁の売茶は 61 歳の通仙亭が出発点ではなく、売茶翁が京都に出たとされる 57 歳よりもさらに前、つまり売茶翁が 50 歳で佐賀を出て以降、すでに何らかの形で売茶を行いながら生計を立てていたものと考ええる。

三、まとめ

以上、本節では売茶翁が佐賀を出て、売茶を始めたとされるまでの期間の、売茶翁の動向について考察を行った。

まず、これまでの売茶翁について作成された年譜を確認した際、大潮に帰還を促した 47 歳、大潮に寺を託した後、京都に出た 57 歳、京都で通仙亭を開き売茶を行った 61 歳という、3 つの時点については、どの年譜もほぼ一様に記述されていた。

しかし、それらの間の期間、つまり佐賀から京都に出る 47 歳から 57 歳までと、京都に出た後から通仙亭を開く 57 歳から 61 歳までの記録については、ほぼ残されていなかった。しかし、この期間こそが、売茶翁にとって最大の個性でもある「京都で売茶を行った」という事象につながってくるもので、これらの空白期間についての考察は、売茶翁を検証する際に必要不可欠なものであると筆者は感じている。

この空白期間について谷村氏は、売茶翁が 49 歳で母を佐賀に埋葬したことを記したほか、これ以降佐賀を出て、大阪などを経て 57 歳で京都に住んだことを示唆していた。また、田中氏は谷村氏とやや異なる時点ではあるが、やはり売茶翁が大阪に住んだことを示していた。

次に、売茶翁が売茶を始めたタイミングは、どの年譜でも 61 歳で通仙亭を開いて売茶を行ったと記述しているが、その時点をもって「売茶を始めた」と解釈することには、筆者は若干の疑問をもつ。

その根拠として、売茶翁 61 歳の享保 20 年(1735 年)の 3 年後の元文 3 年(1738 年)に、大潮が『魯寮詩偈』の中に作品を残しており、それと同時に売茶翁自身の詩句もおおむねこ

の 3 年以内に成立したものと考えられ、その両者の作品中の表現が売茶の開始時期を考察する上で、興味深いものだったからである。

それらの作品中の表現を検証した所、両者の表現には売茶翁が 61 歳になってようやく売茶を始めたような雰囲気は微塵も感じられず、むしろ売茶活動はそれ以前から長い期間行われた様な表現を見ることができた。

以上の考察を通じて、筆者は売茶翁が 61 歳で通仙亭を開き、京都で売茶を行う以前にも売茶を営んでいた可能性を示した。今回は、売茶翁の経歴における空白期間とも言える約 10 年間の動向について考察を試みたが、資料も限られており可能性を示すに留まった。しかし、今後も引き続き売茶翁の生涯を年譜や詩句を通じて検証することで、売茶翁が売茶活動に至った経緯などについて一層考察を深めていきたい。

第二章 煎茶史における売茶翁

本章では、具体的に売茶翁と煎茶の関係について考察していく。売茶翁と煎茶との関係を知る上で、売茶翁以前の煎茶がどのようなものであったか、そして売茶翁以降の煎茶がどのように発展していったかについて考察してみたい。

なお、厳密な意味で煎茶史をとらえる場合には、茶全般の背景や抹茶・抹茶道の歴史、さらには煎茶の製法や中国における茶史等も考慮する必要があるが、本論文においては、特に売茶翁前後の煎茶を中心に考察することとする。

第一節 売茶翁以前の煎茶

一、江戸時代以前の「煎茶」

まず本節では、江戸時代の売茶翁以前の「煎茶」について、その伝来や普及について考察する。煎茶は一般的な日本の茶法の歴史においては、「団茶（餅茶）」「抹茶」に続くものとされる。従って日本の茶史では比較的新しいものと言える。とは言え、「煎茶」という語句のみで考えるならば、使用したとされる記述は平安時代にも見られ、平安時代の史書『日本後紀』⁵⁷に「大僧都永忠⁵⁸手自煎茶奉御」（大僧都の永忠（734-816年）が自ら煎茶を奉る）とあるように、僧侶の永忠によって、煎茶が当時の嵯峨天皇に献じられたことがわかる。これが「煎茶」という言葉が日本で使われるようになった最初の記録とされる。しかし、この「煎茶」は現在の名詞的な煎茶とは異なり、あくまで「茶を煎じる」という動詞的な用法であり、その後「葉茶」という名詞的な用法が登場するまでは、専ら動詞的な表現で煎茶という言葉が用いられることが多かったようである。

なお、言葉について言及するならば、中国での本来の意味と、日本の用法とでは一致しない点があることも示唆しておく。特に「煎茶」については、中国では本来「茶を煮る」意味であるが、後に詩中などでは、「湯を沸かして茶を入れる」意味に転用されることとなった。これはおそらく明代の文人の用法の影響と考えられるが、日本では煎茶の成立と期を同じくして、「使用する茶葉そのもの」も煎茶と呼ぶようになった。

なお、この点について高橋忠彦氏は「中国茶文化研究の歴史と諸問題」において、「日本で煎茶道が成立すると、それに用いる茶葉も「煎茶」と呼ぶようになり、一定の混乱を生じている。この混乱は中国にも及んでいるらしい。」⁵⁹と述べている。しかしこの主張に対して筆者としては、日本において煎茶と茶葉が同義に用いられたのは、煎茶道以前、さらには売茶翁以前に見られること、加えて日本のように茶葉や茶法が「煎茶」として併用される様な混乱は、中国では日常的に見られるものでないことから、些か懐疑的な点もある。

さて、茶そのものは平安時代に中国から日本に伝えられ、さらに鎌倉時代になって栄西を

⁵⁷ 『日本後記』: 840年、40巻 六国史の一つで桓武天皇から淳和天皇までの漢文による編年体。

⁵⁸ 永忠: 平安時代、大和の人、学僧。姓は秋篠。三十歳前後入唐して、帰朝したのは延暦24年(805)63歳のときである。桓武天皇の勅命により、近江梵釈寺首となる。

⁵⁹ 高橋忠彦編「中国茶文化研究の歴史と諸問題」『東洋の茶 茶道学大系第七巻』淡交社 2000年 P7

はじめとする入宋僧などによって急速に日本に普及したものであるが、その際に栄西が伝来した茶は、一般的に「抹茶」であったとされる。しかし同時期の鎌倉時代には「煎茶」という言葉がすでに頻繁に用いられており、例えば五山⁶⁰の禅僧たちの作詩の中で茶についての詩は百首を超え、「煎茶」という言葉自体も散見される。

例えば、龍泉令淬の⁶¹「松山集」には「煮雪煎茶」、圓旨別源⁶²の「東歸集」には「煎茶」、虎閑師練⁶³の「濟北集」には「煎茶」と「烹雪煎茶」とそれぞれの詩題に煎茶が用いられており、これらは茶を煮るほか、流水や雪を沸かして、茶を点てるという意味でも「煎茶」という表現を用いている。さらに義堂周信⁶⁴の「空華集」にも「跋雪水煎茶詩」「擔月泉」「煎茶」の三首があり、どれも「煎茶」を用いているが、同時に「點」という「点てる」ことを意味する言葉も登場している。

このように鎌倉時代の五山禅僧の漢詩中にみられる「煎茶」という表現は、数多い五山の漢詩のごく一部分ではあるものの、鎌倉時代にはすでに「煎茶」の言葉そのものが使用されていたことがうかがえよう。また、このような背景から、日本の茶史研究において、鎌倉時代にはすでに煎茶法が存在したとする説もある。

しかし、筆者としては五山の漢詩にみられる「煎茶」は、江戸時代以降の葉茶という名詞的に用いられる「煎茶」とは異なり、単に「煎じる」という動詞的な意味であったと考える。実際に漢詩から見出すことのできる鎌倉時代の茶の形式は、煎茶でも抹茶でもない、団茶(餅茶)という三者ではもっとも古い形式のものである。その点では、鎌倉時代の五山の漢詩に見られる茶の形式は、従来までの団茶法から、後の室町時代で勃興する抹茶へと変遷する過渡期とも言うべき特別な時期であった。

その証左となりうるのが、「煎じる」という詩中の表現が一般的に認識される「茶を煎じる」意味ではなく、「水」や「雪」、「泉」などを煎じて(沸かして)その湯で「茶を点てる」意味であったことである。併せて水の品質にこだわる姿勢は、中国の唐から宋代にかけての茶書の傾向と共通している点も興味深い。

なお、中国においては茶神、茶祖とも言われる陸羽(733-804年)⁶⁵の没後10年程度で、張又新が『煎茶水記』を著して、これが茶書において初めて「煎茶」という言葉が登場したものとされる。『煎茶水記』は、陸羽の『茶経』「五之煮」に見える、茶に用いる水の品定め各論的展開であり、全編で茶についてはまったく触れていないが、両者の年代に大きな

⁶⁰ ここで言う「五山」とは、中国南宋時代の官寺の制度を模倣し、鎌倉・室町時代に幕府の統制下で禅寺の格式を定めた際に、最高の五寺を五山としたものである。ただし、鎌倉以降京都にも五山の制がしかれたため、寺名や序列は一定することはなかった。いわゆる五山文学はそのような諸寺の禅僧たちの、鎌倉末期から室町時代に書いた、詩文・論説・日記・随筆などの漢文による文学的作品の集成のことである。

⁶¹ 龍泉令淬(不明-1365年)虎閑師練の門下で萬寿寺三十二世。

⁶² 圓旨別源(1294-1364年)元応に入宋、建仁寺四十四世、他の作品に「南遊集」がある。

⁶³ 虎閑師練(1278-1346年)学芸史伝に精通し、元享釈書三十巻は有名である。

⁶⁴ 義堂周信(1325-1388年)空華道人とも号し、建仁寺、南禅寺などの住職となった。

⁶⁵ 陸羽：中国唐代の文筆家。著書に『茶経』など。

隔たりがないことから、両者の茶法は固形茶を粉末にした茶を煮て点てるものであったと考えられる。なお同じ唐代の蘇廙により『十六湯品』(900年頃)が著されているが、ここでは茶を釜に入れて直接煎じるのではなく、茶を茶碗に入れて、上から湯を注いで点てる飲み方⁶⁶であったことが示されている。このことから、唐代にはお湯を沸かした釜に入れて直接煮る方法から、粉末にした団茶の上に湯を注ぐ方法にまで発展していた様子がわかる。

二、江戸初期の「煎じ茶」

先述のように煎茶の言葉自体そのものや、簡単な形で煎じた茶は、江戸時代以前からあったことがわかるが、江戸時代の煎茶の普及状況について、江戸中期の商人である河内屋可正^{かわちやかしょう}(1635-1713年)は、庶民の様子を描いた記録『河内屋可正旧記』⁶⁷「煎茶の事」において次のように記述している。

「一、今時まちも里も家々寺々に、昼夜のわかちもなくもてはやす、せんじ茶と云事は、寛永の末、正保の比迄はかつて以てなかりし也。引茶を常に用ひけり。扱も他国には茶をせんじて呑ける由、めづらしきなんめり、なんどと余所事に皆々いひたりしを慥に覚しか。」

「近年あちこちで昼夜を問わず流行している煎じ茶は、寛永の末、正保の頃(1640年代)までは無くて、抹茶を用いていた。他国では茶を煎じて飲むらしいが珍しいな、と言っていたのを覚えている。」⁶⁸

これは河内国(大阪府)の庄屋であった可正の日記中に見られる煎茶についての記事であるが、ここではまず江戸時代初期、具体的には1640年代まで、京都に近い河内のような先進地帯でも、ほとんど煎茶が飲まれず抹茶が日常的であったと記録されている。その後、隠元が日本に渡り、京都に寺を構えたのが1661年であったことを踏まえると、この地域で煎茶が流行したのは隠元の来日前後と考えることができる。

なお、当初は煎茶ではなく、「煎じ茶」が用いられたとされ、これは赤黒く味も粗末なもので、いわゆる緑色の「煎茶」とは異なる。つまり畿内でも下層の人々は煎じ茶を飲んでおり、特に鎌倉時代以降の東国の地方でも煎じ茶が飲まれていたことから、煎じ茶は庶民の茶として、地方から徐々に普及していたようである。なお今日の煎茶は、急須に湯を注いで茶の成分を抽出する淹茶法であるが、当時の煎じ茶は急須ではなく、釜に直接茶葉を投じて煮出す方法のままに「煎じる茶」であったとされる。

また、本草学者であった人見必大(1642-1701年)が中国の本草書・通鑑などを参考にして日本の食物・薬草について記述した『本朝食鑑』⁶⁹巻四、果部、茶には以下のようにある。

⁶⁶ 当時の茶書にはまだ「茶筴」という言葉が出てないので、茶杓でかき回したと推測される。

⁶⁷ 『河内屋正旧記』：元禄九年(1693年)～宝永三年(1708年)までの記事が収められている。

⁶⁸ 河内屋可正著、野村豊 由井喜太郎編『近世庶民史料—河内屋可正旧記—』清文堂・学習出版社 近世庶民史料刊行会 1955年 P97

⁶⁹ 『本朝食鑑』：全十二巻、元禄五年(1692年)の序があり元禄十年(1697年)に刊行。

「處處産于煎茶、此亦以宇治之産爲勝、江州之政所、紀州之熊野、駿州之安部、予州之不動坊、及海西江東所在有之、江都市上所販煎茶者、駿甲総野奥之産也、近時江東之俗常煎茶朝飯前先飲者数碗、呼稱朝茶、婦女最爲之、京師海西之俗不然、南都之俗、用煎茶者飯、和以炒大豆、黒大豆、赤小豆等之類、四方賞之、號奈良茶。」⁷⁰

(処々煎茶を産す。これ亦宇治の産をもって勝れたりとなす。江州の政所、紀州の熊野、駿州の安部、予州の不動坊、及び海西江東ある所にこれあり。江都市上の販ぐ所の煎茶は、駿、信、甲、総、野、奥の産なり。近時、江東の俗、常に茶を煎じて朝飯の前、まず飲むの数碗、呼ぶに朝茶と称す。婦女最もこれをなす。京師、海西の俗は然らず。南都の俗、煎茶を用い飯を煮る。和するに炒り大豆、黒大豆、赤小豆等の類をもってす。四方之を賞し、奈良茶と号す。)

これによると煎じ茶は、1600年代後半には江戸で朝食前の「朝茶」という形で女性を中心に普及してことがわかる。当時は「煎じ茶売り」も多く存在していたことが法令の中などに見える⁷¹が、京都や西日本ではそうした風習は広まっていなかったようで、奈良では煎じ茶を利用した奈良茶という茶飯が盛んに食べられていたようである。

これらのことから、急須を用いる現代風の煎茶そのものは黄檗僧・隠元の渡来によって中国から日本に伝来されたようではあるが、『河内屋正旧記』の記述によれば、それ以前にも煎茶に似た煎じ茶なるものが、既に関東を中心に流行していたようである。ただしそれはまだ煎茶といえるものではなく、直接釜に茶葉を入れて煮込むだけの「煎じる茶」であった。『本朝食鑑』によれば煎じ茶は江戸の庶民の中でかなり広まっており、種類も煎じ茶と奈良茶などに発展していたようである。

こうして日本に煎茶が次第に流行し、煎茶を嗜む人々が登場するのであるが、後の売茶東牛(1791-1879年)の『煎茶綺言』(1857年)によれば、「煎茶の祖は、六々山人丈山居士、石川重之」、「第二祖、平岩仙桂」は丈山に従い煎茶を学び、「第三祖、舩屋一夢」は、仙桂と交友し茶法を授かり、この時期から煎茶式が全国に流行したとしている。また「第四祖、小川信庵」は、京都で一夢に師事し茶技を学び、『煎茶会話式之書』を著した人物で、酒店・飯店・茶店の三店を設け順次巡り、茶店では煎茶と菓子を出すなど、まさに風流人の遊びをなしたようである。それから、「第五祖が、中興売茶翁、高遊外居士」で、一夢や信庵の弟子と交友し、煎茶に親しみ、「第六祖は、八橋売茶方巖」で、売茶翁の遺風を慕い煎茶を行い、上田秋成と交友し、「第七祖は、梅樹軒売茶東牛」であったとして自分自身を煎茶の系譜の中に位置付けている。⁷²

⁷⁰ 丹岳野必大千里『本朝食鑑 卷之四』平野氏傳左衛門 平野屋勝左衛門 1697年 P41

⁷¹ 熊倉功夫等『史料による茶の湯の歴史(下)』主婦の友社 1995年 P403

⁷² 売茶東牛『煎茶綺言』「煎茶家系譜」1857年 出版不詳 P1-4

この一連の系譜は、研究史上まったく脈絡のないものであることは確認されているが⁷³、登場する各人物が煎茶の普及において何らかの影響を与えたと考えることはできよう。

三、「石川丈山」と「隠元禪師」

これまでも述べたように、江戸時代までの日本の茶の主流と言え、いわゆる「抹茶」であったが、抹茶道の低迷とほぼ同時期に、煎茶が登場した。

煎茶は、葉茶を使用するが、それ自体は日本に茶が伝来して以来存在していたものだと考えられる。それでは、今日のように茶葉を茶瓶（急須）を用いて飲む形式がいつから始まり、どのようなものであったかなどは、詳細には解明されていない。ただし、先に述べた民衆の間で広まった簡易な煎茶は、「煎じ茶」として位置づけられ、番茶よりも粗悪な茶で、庶民で飲用される程度であり、一般的な煎茶に分類するには多少の問題がある。

それでは、今日知られる「煎茶法」を日本で最初に用いたと特定できる人物については、石川丈山と黄檗僧の隠元禪師との説に分かれている。

1. 石川丈山（1583-1672年）

石川丈山は徳川家の家臣であったが、元和元年（1615年）の大阪夏の陣で罰せられて、京都に隠棲してから丈山と名乗った。また儒学を藤原惺窩（1561-1619年）に学んだ他、漢詩や書道などの文人的な技能に優れ、寛永十三年に比叡山麓の一乗山に詩仙堂を建て、煎茶の店を設けて文人墨客に煎茶をもてなしたとされる。このことから丈山は煎茶道においては、日本における煎茶家の始祖とされ⁷⁴、詩仙堂の名でも有名な人物である。丈山の煎茶について、『新篇覆醬集』巻三「閑吟」の五～八句には以下のようにある。

爐喫盧仝三椀茗 炉に盧仝の三椀の茗を喫し
園吟和靖八梅詩 園に和靖八梅の詩を吟ず
晩来晴好谿山雪 晩来晴れて好し谿山の雪
更有何人訪戴逵 更に何人か戴逵を訪うこと有らん

また、同じ『新篇覆醬集』巻三「九月盡遊北肉山」の五、六句にも以下のようにある。

解渴茶三椀 渴きを解く茶三椀
修生菓一囊 生を修む菓一囊

このように丈山の詩文中には、煎茶や同様の表現が多く見られるが、筆者としては丈山の煎茶はあくまで多様な趣味の一つでしかなかったと考える。確かに丈山は中国文化にも

⁷³ 佐伯太『煎茶点前』河原書店 1940年 P153

⁷⁴ 主に小川流の説であり、花月庵流は隠元としている。

素養があり、当時の日本の煎茶の第一人者であったかもしれないが、煎茶を通じた世界の構築や、煎茶の幅広い普及、あるいは抹茶道への対抗心など、そのような意識は丈山には希薄だったように思われる。その点では、後世に登場する売茶翁や、売茶翁以降の文人たちが試みた様な、煎茶を通じたメッセージや新しい文人趣味の構築とは趣を異にしていたと思われる。

とは言うものの、丈山の詩仙堂に隠棲しつつ、世俗との交わりを絶っての清貧な処世、詩文を愛し、唐詩の精神の復興にも熱心であった姿は、後世煎茶道を実践した人々にとって憧憬の対象とも為り得たのであろう。そして、このことが彼を煎茶家の始祖とする最大の理由であると考えられる。

2. 隠元禪師（1592-1672年）

隠元禪師は、1654年に63歳で中国から日本に渡来してきた黄檗僧であり、1661年に京都の黄檗山に萬福寺を建てたなど、様々な面で日本文化の発展に貢献したため、時の皇室からも国師号や大師号を宣下された。そもそも黄檗とは本来木の皮が薬や染料に使われる「きはだ」のことで、隠元の住んでいた中国の福建省の万福寺一帯に多く生息していたものである。そして黄檗宗は明末の臨済宗のことで、江戸では臨済宗黄檗派として区別されたが、明治時代になって一度臨済宗に合併され、黄檗宗に独立したのである。

隠元によって伝来されたものは、美術、医術、建築、音楽、史学、文学、印刷、煎茶、普茶料理など広汎にわたり、宗教界だけにとどまらず、広く江戸時代の文化全般に影響を及ぼした。この他、隠元豆・西瓜・蓮根・孟宗竹・木魚など、さらに代表格が煎茶であったとされる。

今日親しまれる煎茶と呼ばれるものは、正式には江戸時代に中国の明から伝来されたもので、基本的には茶葉を茎と一緒に炒めるか蒸すかして、手で適当に揉みほぐした後に乾燥させたものである。これを急須に入れて上からお湯を注ぐか、またお湯に投じて沸かすなど、いくつかの飲み方がある。

こうした煎茶を日本に伝来したのが、隠元禪師率いる黄檗宗の門下数十名であったとされる。この黄檗宗一門は布教のための来日と同時に、中国明代の文人間で流行していた文人趣味（煎茶趣味など）も同様に伝来したとされる。この煎茶の伝来について大枝流芳は『青湾茶話』⁷⁵「淹茶」で、「世俗に云う、隠元禪師始めて日本に此の法を伝う、と云えり。」と述べているが、隠元が初めて煎茶を伝来したことについては是非があり、後の田能村竹田（1777-1835年）は「石山齋茶具図譜」で以下のように述べている。

「本邦茶飲之行也久矣、近日所用葉茶、相伝僧隠元将来、未知果然否至其用風炉急尾焼、烹点飲啜、自遊外高翁始焉。」⁷⁶

⁷⁵ 第二章第二節参照 P49

⁷⁶ 『田能村竹田全集』国書刊行会本「石山齋茶具図譜」国書刊行会 1916年 P319

(本邦茶飲の行われるや久し。近日用いる所の葉茶、相伝う僧隠元の将来とす。未だ知らず、果たして然るや否やを。其の風炉・急尾焼を用い、烹点飲喫するに至るは、遊外高翁自りはじまる。)

ここで、竹田は日本に葉茶による喫茶法を伝来したのは隠元禪師であることについての確証はないとしている。たとえ煎茶を隠元が伝来し、日常生活の中に取り入れたとしても、果たしてそれが後の風流・風雅な文人の喫茶趣味、あるいは煎茶道へとつながる精神性を提起したかと言えば定かではない。ただ、隠元の伝来した煎茶の精神は、禪宗特有の心を目覚めさせることに主眼があり、後世の文人のように、遊芸としての茶ではなかったことは確かであろう。そのあくまで禪者の修業という立場から、禪の開悟と禪の境地を知るための方便が煎茶であり、これが後の売茶翁に強く影響を与えたと考えられる。

これまで見てきたように、石川丈山や隠元禪師については、何を以て煎茶の開祖とするかで考え方が分かれるものの、その後煎茶に大きく影響を与えた人物であることは間違いない。その後、江戸時代の中期以降には、文人の喫茶趣味や芸道的な要素が加わり芸道化していくのであるが、そこには長い間黄檗宗の僧侶でありながら、突如京都で煎茶を売り始め、当時の文人達に煎茶への強い興味を抱かせた人物こそが、売茶翁、後の高遊外であった。江戸時代の文人たちは、煎茶という新進の文化について売茶翁を通じて摂取することで、新しい境遇を獲得することとなり、その精神や文芸において大きな影響を受けることとなる。

第二節 売茶翁以降の煎茶

これまでも述べてきたように、売茶翁が煎茶に対して果たした役割は、一面では「煎じ茶」として庶民に普及していたものを、「煎茶」という新しい様式で、しかも「売茶」という独自の手法を用いて一躍有名にしたことにあった。もちろん、そうしたある意味で奇抜な売茶を行うことそのものが売茶翁の本来の目的ではなかったことは、第四章「売茶翁の逍遙遊」において詳しく述べることにする。

ともあれ、そうした売茶翁の真意との符号はともあれ、当時の文人達は売茶の行為や売茶翁自身の生き方に興味を持ち、大いに感銘を受けた。本来、文人茶そのものは抹茶や煎茶といった形式に拘ることなく、茶の精神が重要視されるものであった。しかし、抹茶が日本で芸道化したと同時に、次第に煎茶と抹茶とは異なるものとして、より高尚で文人の嗜む趣味、いわゆる「文人煎茶」へと発展していったのであった。この文人煎茶については、中国歴代の茶書においても存在するが、一定の煎法が伝えられるものではなく、もっぱら文人による詩文や書画から推定できる様式を示している。文人煎茶で尊重するのは、点前の美醜善悪や味の良し悪しよりも、精神的なものを重要視することであった。つまり茶を楽しむこと自体が神髄とされたのである。以下では、売茶翁以降に作られた煎茶書を中心に、江戸時代中後期における煎茶文化の発展と売茶翁の記述について考察してみたい。

なお、本節では、主に江戸時代中後期を代表する煎茶書『青湾茶話』と『清風瑣言』に見られる中国茶書の影響、及び『茶痕醉言』、『煎茶略説』、『煎茶早指南』、『煎茶訣』における文人達の売茶翁の受容を分析する対象とする。

一、『青湾茶話』と『清風瑣言』

1. 『青湾茶話』

『青湾茶話』は宝暦6年（1756年）に出版され、再版以後は『煎茶仕用集』と改名され、日本においてまとまった煎茶書としては最古のものである。作者の大枝流芳は大阪出身の享保期の人物であるが、生没年やその伝記については未詳である。青湾・修然翁・釣陰などの号をもち、巖四川とも名乗った。一般的には風流人、とりわけ香道家として知られており、ここで取り上げる『青湾茶話』の他に、『雅遊漫録』、『改正香法秘伝』、『貝尽裏の錦』、『抛入岸波』など多方面にわたっての著書がある。

まず文人茶の原点となった趣味・風流としての煎茶について論じたのは大枝流芳だと考えられる。売茶翁の死去する7年前の1756年に発行された『青湾茶話』は、売茶翁が煎茶を売って20年程の期間で急速に広まりつつあった煎茶についての茶書であり、「わが国のまとまった煎茶書として、現在までに知られている最も古いものである。」⁷⁷と評されている。全書は上、下両巻で構成されている。上巻は藏茶、焙茶、洗茶、湯候、淹茶、辨水、選器、秤量、盪滌、茶製、茶所、茶事、論客、飲時、良友、不宜用、不宜近、得趣の十八の章に分けられている。下巻は主に図録を主な内容として、水注、建城などの十種類あま

⁷⁷ 林屋辰三郎・横井清・檜林忠男『日本の茶書2』平凡社 1972年 P70

りの茶器を紹介したものである。附録は闘茶式の紹介と茶具図からなる。『清湾茶話』の序の後には「採摭諸書」がつけられており、これはいわゆる参考文献のようなものであり、その中は、元末明初に陶宗儀の編集した『説郛』に収録されている、唐から明までの『闘茶記』、『北苑貢茶録』、『茶録』、『茶疏』、『煮泉小品』、『茶箋』など二十四部の茶書の他に、『茗考』、『蒙史』など十三部の茶書、及び『本草綱目』、『三才図會』、『尊生八箋』など茶の内容が含まれる医学典籍、百科書と詩集『石屋山居詩』などが記載され、茶書、医学書、詩集など広い範囲に及ぶ。このことから大枝流芳は中国歴代の茶書について博覧強記であったことがわかる。全書を通して見ると、引用部分が大半であり、特に明の茶書についての引用と解釈が多くを占めることから、ここでは引用内容を以下の表にまとめてみた。

『清湾茶話』上巻	中国の茶書からの引用
藏茶	『茶疏』、『茶解』、『茶栖幽事』、『尊生八箋』
焙茶	『煮泉小品』
洗茶	『茶譜』、『茶疏』
湯候	『煮泉小品』、『茶疏』
淹茶	『茶経』、『五雑俎』
辨水	『煮泉小品』、『茶疏』
選器	『茶畧』、『茶譜』、『茶疏』、『三才図會』
秤量	『茶経』、『茶畧』、『茶疏』
盪滌	『茶譜』、『茶箋』、『茶畧』
茶製	『便覧群芳』、『王氏談録』
茶所	『茶疏』 ⁷⁸ 、『尊生八箋』
茶事	『煮泉小品』、『茶録』 ⁷⁹ 、『茶箋』、『茶解』、『煎茶七類』、『煮泉小品』
論客	『茶疏』
飲時	『茶疏』
良友	『茶疏』
不宜用	『茶疏』
不宜近	『茶疏』
得趣	『茶畧』

上記の表からは、『清湾茶話』は『茶疏』、『茶解』、『煮泉小品』、『茶譜』、『茶箋』、『茶録』、『煎茶七類』など多くの明代茶書を引用し、特に『茶疏』からの引用が多いことが分かる。最初の「藏茶」から「茶事」までは、中国の文物からの引用とその日本語訳以外にも、

⁷⁸ 『茶疏』に言及はしたが、具体的に内容は引用していない。

⁷⁹ 『茶録』と題する茶書が多いが、ここで引用されたのは明の馮可時の作品である。

作者自らの体験・知識を踏まえて、時には同意や反駁しつつ、評語を書き加えた内容も見られる。例えば、「茶製」の章においては、『便覧群芳』に曰く、菊葉は茶葉に代わる可きなり。香、色俱に美なり。とあれども、是も日本の人には其の味よろしからず。枸杞葉を茶に製し用ゆれども、是もよろしからず。」⁸⁰と独自の意見を述べている。

しかし、基本的に中国の茶書、特に明の茶書の引用が中心で、十三章の「論客」から十七章の「不宜近」までは、完全に『茶疏』からの引用であり、説明なども付加されていない。こうした点から、『青湾茶話』が出版される時期の煎茶書は、自己の見解より中国茶書の引用が中心で、煎茶文化も次第に普及しつつある段階であったと思われる。

それでも、本著は以降の煎茶書に大きな影響を与え、後述の上田秋成の『清風瑣言』にも影響を与えたことは有名である。後の柳下亭嵐翠は『煎茶早指南』で以下のように述べている。

「浪花の大枝流芳子のあらわせし『煎茶仕用集』は、ある人いわく、『青湾茶話』をやわらげたるものなりと。…凡そ和漢の茶書、其の数おおしといえども、初心の人の解しがたきものばかりなれば、しるすに及ばず。只だ、右の二篇にて、おおかたのことはたるべけれ。」⁸¹

ここでは和漢の茶書は数多くありわかりにくいのが、初心者が学ぶには流芳と秋成の著書が最適であると示されている。これはやはり流芳の知識が多岐にわたり、とりわけ中国の茶文化に対する理解も十分であったことに起因するものであろう。これにより流芳の煎茶書の評判が後世にまで広まったものと考えられよう。

さて、流芳の『青湾茶話』「茶事」には、「茶を煎ずるは漫浪のことに非ず。須らく、其の人と茶品と相得べきを要す。故に、其の法毎に、高流隠士の雲霞（世俗から脱する）・泉石（自分を愛する・官に仕えぬ）・磊塊（広大）を胸次の間に有する者に伝う。」⁸²とあり、煎茶は適当なものではなく、人と茶品が適合することが必要であり、そして脱俗・自由・広大な精神を要求するものだと流芳は述べた。ただし脚注にもあるように、この表現は明代の文人の語句を借りたものであり、流芳の自作ではないものの、これは売茶翁と同時代の流芳が、中国の文人そのものへ煎茶の精神を求めていたという点で、文人茶における源流であることが垣間見える事例でもある。

同じく流芳の『青湾茶話』「茶事」には、「茶侶^{ちやのともし}は、翰卿（文人）・墨客・緇流^{しる}（僧侶）・羽士（仙人）・逸老（隠者）・散人（無用の人）。或いは軒冕の徒（貴顕の人）、世味を超軼せる者なり。」⁸³とあり、ともに喫茶する仲間として、文人・僧侶・仙人・隠者など世俗を超越した人物を歓迎するとある。これも前出同様に明代の文人に言葉を借りたものであるが、

⁸⁰ 大枝流芳『青湾茶話』写、ページ数不詳

⁸¹ 林屋辰三郎・横井清・楳林忠男『日本の茶書』平凡社 1972年 P254

⁸² 本項目は山陰徐渭の『煎茶七類』によるとされるが、本来は明代陸樹声の『茶寮記』の付録に存在するものである。

⁸³ 大枝流芳『青湾茶話』写、ページ数不詳

流芳の引用を通じて文人煎茶の精神がうかがえるものである。まさに、文人達や売茶翁はこうした立場の存在であったことは言うまでもない。

さらに、流芳の『青湾茶話』「良き友」には、「清風・名月 紙帳・摺襪（紙のとばりと紙の布団） 竹林（竹の寝台）・石枕 名花・玉樹」とあるように、煎茶を飲むのに適した時期として、精神的なゆとりを得られる場が列記されている。この文章すべてが流芳によるものか引用なのかは不明であるが、少なくとも「清風」という語句の出典自体が、売茶翁も文人達も敬慕した盧全であったことから、当時の中国文化に憧れる文人にとっては共通のキーワードであったのかもしれない。

ちなみに、『青湾茶話』では、売茶翁については、「得趣」に、「茶注銘」と「焙鈎銘」の二か所に茶道具図に添えて「高遊外居士」の字が見えるだけであり、売茶翁の煎茶について言及していない。『青湾茶話』は、日本人でかつ同時代を生きた売茶翁より、発祥の地中国の茶書に目を向けていたことが窺えるであろう。

2. 『清風瑣言』

『清風瑣言』は寛政6年（1794年）に出版され、その作者の上田秋成（1734-1809年）は大阪曾根崎に生まれ、4歳で養子になって以後、上田姓を名乗った。通称は東作（藤作）、号を無腸・休西・鶉了・剪枝畸人、家号を余齋・三余亭・鶉居・鶉廼家とした。漢学を都賀庭鐘に学び、和歌国学を賀茂真淵門下の加藤美樹に師事した。また文学者として読本として知られる『雨月物語』⁸⁴など古典と近世戯作を融合した独自の境地を開拓した。安永2年（1773年）には医学を学び大阪で開業もした。村瀬栲亭⁸⁵（1746-1818年）とともに煎茶の普及に尽力し、『清風瑣言』の他、その補正版である『茶痕醉言』も著している。趣味に適した茶器を陶工の六兵衛に作らせるなどした。著書に『癩癖談』『胆大小心録』『春雨物語』などがある。

『清風瑣言』は、抹茶を批判し、煎茶の普及を内容とする煎茶書であり、上、下巻から構成されている。上巻は、主に茶の発展史、品種、製法、煎法などが紹介され、下巻は茶具や貯蔵方法についてである。全書は東渡、考古、稟性、天時、製造、地霊、品解、表異、品目、入雑、煎法、分量、煮散、茗戦、湯候、辨水、選器、収貯、久藏、取火、附余、遺事の二十二の部分に分けられている。また、「和州法隆寺所藏古銅風爐圖」と他の茶具図も収録されている。「内容及び構造の上で、それほどの新味はないが、文人と煎茶との密接な関係を作る上で、本書はわが国の煎茶史上重要な位置を占めている。」⁸⁶と評されている。

先述した『青湾茶話』と同様、『清風瑣言』も中国歴代の茶書、特に明の茶書を大量に引用しているが特徴である。例えば、「稟性」、「天時」、「製造」に『茶畧』、『大観茶論』、『茶史』、「入雑」に『茶譜』、「煎法」に『茶経』、『茶疏』、『茶録』、「湯候」から最後の「附余」

⁸⁴ 『雨月物語』：明和五年（1768年）、全五巻。短編小説集で日本・中国の古典や伝説からなる、怪異小説九編からなる、和漢混交文である。

⁸⁵ 村瀬栲亭：江戸中期の儒学者で、煎茶の造詣も深かった。

⁸⁶ 林屋辰三郎・横井清・檜林忠男『日本の茶書』平凡社 1972年 P154

までの部分の中に『茶経』、『茶疏』、『茶解』、『茶史』、『茶箋』、『茶畧』、『茶寮記』など多数の茶書を引用している。

ただし『清風瑣言』は中国の茶書を多く引用したが、大枝流芳の『青湾茶話』より日本における煎茶を重要視している。まず、構造からすでに異なっており、最初の「東渡」で茶が日本に伝わる過程を詳しく紹介し、次に「考古」で中国における茶の発展史について言及したのである。また、全書の他の内容を見ても、『青湾茶話』のように中国茶書をそのまま引用するのではなく、中国茶書を紹介すると同時に、日本における煎茶についても具体的に説明し、完全に中国茶書によらない内容まで現れたのである。「地霊」では、秋成は日本の名茶産地のみ紹介し、中国の茶産地について全く触れなかったのはその一例である。さらに、「品解」と「品目」においても、日本で比較的有名な茶についてのみその分類と比較を行っている。

そして、日本の煎茶を詳しく紹介した他に、煎茶と文人との密接な関係について明確に述べたことが『清風瑣言』のもう一つの特徴である。特に清雅の茶や文人と飲茶との関係について多くの紙面を惜しまなかった。例えば、「稟性」においては、『茶畧』の「茶之有性、猶人之有性、人性皆善、茶性皆清」⁸⁷を引用して、「茶の清雅を貴む語にて、茶の性寔に清也」⁸⁸と説明したのである。また、「天時」においても、「茶を製するに氣候の遲速有り、清明穀雨の前後を時とし、一旗二鎗を節とする説多し、宇治の園畝は晩春孟夏の間、新芽漸葉となり、光澤輝々しきを候として摘と云り、天下の園畝是に效ふや否や、西土にも岍山の茶は此時に摘、其地稍寒氣冽しきが故なり、宇治の地勢必寒きによりてにあらず」⁸⁹と茶摘みについて、必ずしも中国茶書に従う必要が無いと指摘したとともに、「其早晚の功は、山僧逸人、自ら園畝を開きて蒸焙を試むる人知るべし。」⁹⁰と山僧と逸人、つまり茶に関して一般の人と山僧、文人逸人を区別したのである。また、「品目」の項目において、日本各地の煎茶を等級に分けて、「近江の信楽、茶品殊に多し、山中の村民園畝を開きて、蒸焙を事とす、煎種の純品此地天下第一なり」、「洛北妙心寺の花園、近江の永源寺の越溪、土山の曙、美濃の虎溪、播磨の仙霊山僧の手製、利の爲らざるは佳品也、」⁹¹とし、「其它は丹波の草山、香泉寺、播磨の鹿谷、日向茶の類は、常食の品にて文雅の友にあらず。」⁹²と日常の飲茶と文雅の茶とをはっきり区別したのである。

この『清風瑣言』で、最も茶と文人との関係を表したのは「附余」であると思われる。盧全や歐陽修の茶詩を挙げただけでなく、『茶畧』の「得趣篇」、「飲茶貴茶中之趣、若不得其趣、而信口哺啜、與嚼蠟何異、遠行口乾、大鐘劇飲者不知也、酒酣肺焦、疾呼解渴者不知也、

⁸⁷ 上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻 中央公論社 1992年 P282-283

⁸⁸ 同上 P283

⁸⁹ 同上

⁹⁰ 同上

⁹¹ 同上 P287-288

⁹² 同上 P289

飯後嗽口、横呑直飲者不知也、井水濃煎、鐵器漫煎者不知也、必也山牕涼雨、對客清談時知之、躡屐登山、扣舷泛棹時知之、竹樓待月、草榻迎風時知之、梅花樹下、讀離騷時知之、楊柳池邊聽黃鸝時知之、知其趣者、淺斟細嚼、覺清風透五中、自下而上、能使兩頰微紅、冬月温氣不散、周身和暖、如飲醇醪、亦令人醉、然第語大略、至于箇中微妙、是在得趣者自知之、若涉語言、便落第二義」⁹³を引用し、これこそが「茶の眞面目と云べし、蔡君謨蘇瞻等、老ては飲事なく、只日に煎て玩ぶのみと聞ゆるは、陶淵明の無鉉の琴のためしに、其趣を知る人々也」と文人の茶の趣について表現したのである。

中国茶書の引用、煎茶と文人の関係について述べた他、『清風瑣言』は具体的に茶事についての規範にも言及し、「煎法」では次のように述べている。

「煎法蒸培の茶は煮るに宜しく、炒茶は淹煎に宜し、法則、先づ湯の茶を煮べきを候ひて、茶を急に瓶に投れ、即手に火爐を去りて盆上に置き、一霎時熟するを待て飲べし、熟味の候は、瓶中の茶葉の沈めるを準とす、淹茶は別鐘に湯沸せて、茶瓶を沃盆の上に居て、茶を先づ瓶に投、瓶の外面より熱湯を沃ぎ、温氣を内に通ぜしめて後、瓶中に湯を汲入る也、杓を高く舉れば、湯躍りて茶韻勵す、熟味を待事法上に同じ、又煮るに臨みて茶葉を洗ふ法あり、是茶に塵垢有を去る爲なり、別に瓦盆を儲て、新汲の水に一洗し、竹匙を以て瓶に移し、而後湯を汲入るなり、沃盥の圖茶経に出たり、但上製の品は不可洗、洗へば清韻を脱す、鑊炒の茶は氣味共に濃く、洗ふて宜し、又淹茶の捷法有、先瓶中に茶を投、一杓温湯を汲入て、茶葉を洗ひ即ち瓶の嘴より去て、更に熱湯を汲み、熟候を待也」⁹⁴

ここでは煎法、淹法について細かく説明しているが、これは中国の歴代の茶書や『青湾茶話』に見られないものである。また、「分量」において、「茶の分量、煮るは水一合に茶五分を適とす。濃きを好む者は是に増べし、茶は量を不可過、又淹茶は大方に湯を次故に、量を増も宜し、但茶品によりて活用有べきなり、色味共に濃きに過る者清韻なし。」と「分量」の部分は全体的に四、五十字しかないが、水の使用量を詳細に記したのである。ここまで淹れ方、分量、茶具の選び方について詳しく記載していることは、『清風瑣言』と『青湾茶話』の違いの一つであり、中国の茶書とも大きく相違する点である。

ただ一つ、『清風瑣言』は『青湾茶話』が書かれてから四十年近く離れ、売茶翁が亡くなって三十年以上が経ち、『賣茶翁偈語』も版行されて三十年以上になるのにもかかわらず、『青湾茶話』と同様、売茶翁についての記述はほとんど見られなかった。大枝流芳、上田秋成の時期は中国の煎茶知識を吸収するのに専念し、まだ売茶翁に目を向ける時期ではなかったと考えられるのであろうか。後に、上田秋成は『清風瑣言』の補正版として、文化2年(1807年)に『茶瘦醉言』⁹⁵を書くと、その内容が一転して、売茶翁が多く言及されるよ

⁹³ 上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻 中央公論社 1992年 P309

⁹⁴ 同上 P209-291

⁹⁵ 『茶瘦醉言』は未刊行であり、上田秋成の自筆本と写しが存在する。本論文は『上田秋成全

うになったのである。また、『茶瘦醉言』とほぼ同時期に、浪速楽水居主人の『煎茶略説』⁹⁶（1798年）柳下亭嵐翠⁹⁷（1767-?年）の『煎茶早指南』⁹⁸（1801年）も出版され、同じく売茶翁についての内容が多数見られることから、次で詳しく述べることとする。

二、後世文人の煎茶と売茶翁

1. 文人達の売茶翁の位置づけ

ここではまず、江戸期の文人達の著述をもとに売茶翁の位置づけについて考察してみたい。

最も象徴的なものとして、江戸後期の柳下亭嵐翠の『煎茶早指南』「叙」には、「居士（売茶翁）は、本朝煎茶の中興なり。」⁹⁹とあり、同じく『煎茶早指南』「附言」には「点茶の中興は、利休居士なれども、此の煎茶にては、売茶翁高遊外居士なり。尤も、礼式の明らかなる事は、千氏なれども、清風雅趣は、高翁、又格別の人なり。実に本朝の茶神と称すべきは、高遊外居士なるべし。」¹⁰⁰とある。

ここでは、まず売茶翁を煎茶における「煎茶の中興の祖」と表現している。仏教に「中興開山」という言葉があるように、特に復興に偉業のあった人物などを中興と表現するが、売茶翁はそれにあたりと考えられていたようである。

ここでは、抹茶における中興の祖が千利休であるように、日本の煎茶においては売茶翁が中興の祖にあたりとし、礼儀や形式がはっきりしているのは茶の湯であるが、「清風雅趣」といった精神的な素晴らしさは、売茶翁が格別で、まさに日本における「茶神」にあたり、とも述べている。ここでは、抹茶の千利休、煎茶の売茶翁をほぼ並列に位置づけながらも、形式より精神の点で売茶翁を「茶神」とまで位置付けているのである。これは売茶翁を、売茶翁自身も尊敬していた中国唐代の茶神である陸羽になぞらえた表現であるが、作者である嵐翠の売茶翁に対する強い敬意を感じることができる。

なお、同時にこの文章から感じられるのは、煎茶と抹茶（茶の湯）とを対比させるといふ対立構造であり、嵐翠はより精神的なものに重きを置いていたという点で、煎茶に傾倒していたことがわかる。

なお、ここに見られる煎茶と抹茶との対立関係については、主に売茶翁以降の文人層に顕著に見られるものであるが、売茶翁自身も抹茶道に対しては一定程度の厳しい見解を見せている。というのも売茶翁は当時の僧侶達が抹茶道に墮落していることを批判はしてい

集』第九巻（1992年）に収録されたのを参考とした。

⁹⁶ 和歌を好み煎茶にも精通した浪速楽水居主人（号を実成梅三）の死後に、友人の北邨春豊が跋文を作成。

⁹⁷ 柳下亭嵐翠：『煎茶早指南』の叙によれば、柳下亭嵐翠は名古屋の人。もともと抹茶家であったが、煎茶に転向した。生没年未詳。

⁹⁸ 『煎茶早指南』：享和2年（1802年）の自序がある、稽古事を好む者たちを対象に煎茶に関する平易な入門書。

⁹⁹ 林屋辰三郎・横井清・榎林忠男『日本の茶書2』平凡社 1972年 P225

¹⁰⁰ 同上 P254

るが、それでもって自己の行う煎茶を直接抹茶の対立軸として提唱するような言動は見られなかったからである。したがって、売茶翁はあくまでの自己の禅僧としての経験上から、煎茶という手法を用いたと考えることができるが、それでもって既存の抹茶を直接批判するようなことまでは無かったと思われる。¹⁰¹そうした点で、売茶翁以降の文人層が嗜んだ煎茶の特徴の一つに、抹茶道との対立・比較の構造を挙げることができよう。

また、売茶翁を「煎茶の中興」と位置付けたものは、他の文人の記述にも見られ、今日の煎茶道まで一貫して用いられる表現となっている。

例えば先述の売茶東牛の『煎茶綺言』にも「第五祖が、中興売茶翁、高遊外居士」¹⁰²とあった。また深田精一¹⁰³（1802-1855年）は『木石居煎茶訣』において、「皇国煎茶の行わる煎茶者流みな売茶翁高遊外をもて、陸羽・盧同に比し、煎茶の鼻祖とす。宜なり。其の精行儉徳高致風韻の余りありて、よく茶中の真味を得し事。予常に翁を推して小茶神とす。」¹⁰⁴と述べている。

ここでは、1800年代には煎茶を行う者がこぞって売茶翁を「煎茶の鼻祖（開祖）」¹⁰⁵として、茶における中国の陸羽・盧全同様の存在であるとしており、作者の深田精一自身は売茶翁をそれらに並ぶ「小茶神」と位置付けたものである。このことから当時の文人達の売茶翁に対する強い憧憬を感じることができる。同時に、文人達は中国文化への憧憬を常に持っていたことから、煎茶においても陸羽・盧全を意識し、その源流が中国にあることを述べている点も興味深い。

このように売茶翁以降の文人達は、売茶翁に対して強い尊敬の念を抱きつつ賛美したのであるが、そこには日本において風流な煎茶を一躍有名なものとして普及させたとともに、中国からの茶を伝承したという立場も含めた評価であった。

2. 上田秋成から見た売茶翁

先ほど述べたように、江戸時代中後期に書かれた『青湾茶話』と『清風瑣言』においては、その影響にも関わらず売茶翁が述べられることは少なかった。それは、自国の煎茶が発展しつつある一方で、同時に中国の煎茶書から煎茶文化の知識を吸収していた時期であったとも考えることができよう。だが、『清風瑣言』が版行されてから13年、同じ著者の上田秋成は煎茶について『茶癡醉言』を著した。上田秋成については、一般的に石川丈山

¹⁰¹ 田中新一氏によれば売茶翁は抹茶の茶杓と茶碗を保持しており、抹茶の作法も記録に残していたという。（『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』P214）

¹⁰² 第二章第一節を参照 P45

¹⁰³ 深田精一：名古屋藩で生まれ、幼少時より神童とよばれ、成長してからも国事に奔走した人物である。また自らが古木石に興味を持ち、「木石居」と号したほか、放下叟・百信庵とも号した。父の正詔が茶に関心を抱いていたことから、茶にも精通したとされ、『諭等放言』『黙々余声』などの著書がある。

¹⁰⁴ 林屋辰三郎・横井清・檜林忠男『日本の茶書2』平凡社 1972年 P263

¹⁰⁵ 鼻祖については、『漢書』『揚雄伝』に「有周氏之蟬嫣兮、或鼻祖于汾隅、靈宗初諫伯僑兮、流于末之揚侯」とある。

を始祖とする煎茶家の系譜においては、売茶翁に次ぐ「中興の祖」と呼ばれる人物である。それは、秋成が煎茶について両書を著したからと思われるが、『清風瑣言』について、柳下亭嵐翠の『煎茶早指南』には次のようにある。

「『清風瑣言』は、浪花の無腸（秋成）翁のあらわす所にして、実に煎茶第一の書なり。されども文の向上なるもの故、初心の人はずめぬところも多し。識者によりてきくべし。」¹⁰⁶

ここでは秋成の『清風瑣言』が煎茶における筆頭の書物ではあるが、難解なものでもあり初心者にはすすめないとある。このことは同時に秋成の煎茶に対する造詣が特に深かったことの証明にもなるであろう。

さて、秋成については、30歳の頃に売茶翁が没したということもあり、近畿圏で活動していた秋成が売茶翁と面識があった可能性も排除できないが、両者の間に直接交流があったかについては、現存する史料からは推測することができないのが現状である。

しかし秋成の著書『茶瘦醉言』には売茶翁に関する記述が多く見られる。「翁によりて煎茶の行るる事、寛保より明和にいたりて、上制しきしきに出せり。是は翁の徳也。」¹⁰⁷と『茶瘦醉言』にあり、これは売茶翁の煎茶によって、寛保から明和にわたって天下に大流行したことは間違いなく、売茶翁の人徳によるものだと評価を下している。このような評価は同時代の煎茶を嗜む文人たち同様である。しかし、その後秋成なりの売茶翁に対する評価が示されている。例えば、「貧士なれば、富家の交りなく、茶具玩器、当時の唐山製の物を用ひて、点器のえらひなかりし故に、玩器たまたま数奇かましくせられし物、多くは鈍漢也。茶も、一森、山吹を専ら煮て、上制をえらはす有し也。」¹⁰⁸とあるように、売茶翁が常に貧しく、専ら煎茶には「唐山製」¹⁰⁹の茶器を用いて使い分けることもなく鈍感であったのは、茶葉についても同様であったとする。つまり秋成の審美観からすれば売茶翁は批判の対象にもなっていたのである。また、佃一輝氏の指摘によれば、こうした秋成の売茶翁への批判は、同時代の文人であった池大雅（1723-1776年）や高芙蓉（1722-1784年）、木村兼葭堂（1738-1802年）などに対しても及んでおり、これらの文人がより売茶翁と密接な関係にあったことから、売茶翁の美観に直接影響を受けていたからであろうか¹¹⁰。

こうした秋成の売茶翁批判は、『茶瘦醉言』以前の寛政10年（1798年）に刊行された浪速楽水居主人の『煎茶略説』¹¹¹など、当時しきりに売茶翁の使用・選択した茶具を賞賛する風潮が原因であったとも考えられる。以下にその例をあげてみたい。浪速楽水居主人の『煎

¹⁰⁶ 林屋辰三郎・横井清・楡林忠男『日本の茶書2』平凡社 1972年 P254

¹⁰⁷ 上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻 中央公論社 1992年 P329

¹⁰⁸ 同上

¹⁰⁹ 唐山製とは、当時中国で製作されたと考えられていた陶磁器のこと。

¹¹⁰ 佃一輝『『去俗』と『清』』（『茶道文化論 茶道学大系第一巻』淡交社 1999年 P292）

¹¹¹ 『煎茶略説』：和歌を好み煎茶にも精通した浪速楽水居主人（号を実成梅三）の死後に、友人の北邨春豊が跋文を作成した。

茶略説』^{きびしょう}「小砂罐」には、「急焼（きびしょう）も唐製をよしとす、然れども其中に好悪あり、最上の品は高翁所持の急焼南瓜形、清水六兵衛模形して世上の売茶翁形といふはこれなり」同じく『煎茶略説』の^{ひふき}「吹笛」には、「吹管は俗ならぬを用ひたきもの、高翁の火ふき竹よきころなり、長さ八寸ばかり」とあるように、売茶翁が所持していた煎茶具が当時の流行になっていたことがわかる。さらに柳下亭嵐翠の『煎茶早指南』「瓢製茶焙（ひさごのちゃほうじ）」には、「高翁、ひさごを用いて、ひしゃくを作り用いられしゆえ、今煎茶家に是を得て、ひしゃくにせんとあらそいもとむ。」¹¹²とあるように、当時は売茶翁が瓢箪を用いて柄杓をつくったのを模倣して、煎茶家が先を争って瓢箪を柄杓にしたようである。

このように売茶翁は江戸の文人達にとってある種の象徴であったには違いないが、それは精神的な面での追求であるよりも、売茶翁の茶具の模倣など形式的な面に力が注がれていたのかもしれない。特にこの『煎茶早指南』では、著書の目的が初心者用の諸道具や煎茶の茶法の手引書であったことから、煎茶家が一樣に売茶翁を模倣しつつ、趣味を追求していた傾向にあったことがわかる。

以上見てきたように、煎茶における売茶翁の道具面での模倣が、当時の江戸後期の社会に蔓延していたことは間違いのないであろう。事実、秋成も当初の『清風瑣言』においては、こうした傾向を疑問視するのではなく、単に茶の沿革や品種・製法・煎法や当時普及しつつあった煎茶の法式を述べ、一方では抹茶への批判を基調するものであった。しかし、その補正版として書かれた『茶癡醉言』では、煎茶の普及の背景に、売茶翁への盲目的に追従する様子を感じてか、売茶翁を「貧士」や「鈍漢」と厳しい評価を下し、批判するかのような態度をとったのである。

筆者はこうした、それまでの売茶翁崇拜の風潮が変化した時期を、売茶翁煎茶から文人煎茶への転換期だと考える。そのような新しい文人煎茶の世界を提起したのが、秋成であったと考えるが、その秋成自身にも『清風瑣言』と『茶癡醉言』の間とでは心境の変化が見られることがわかった。

さらに先述のように秋成の批判対象は、売茶翁と交流があり熱烈な信奉者であった同郷の木村兼葭堂にも及んでおり、秋成の『茶癡醉言』には以下のように記されている。

「郷友木村孔恭は、文雅の名たかく、産物のえらひ、茶を煮るをもて、共に人しる。然とも、文雅の友四方より日々に來たる。送迎にいとまなく、茶味の嗜好、器のえらひ、煎法の事におきては疎也しかは、高翁の風流にいたらず。流芳の茶、且水のえらひにおきては次也。」¹¹³

ここで秋成は、兼葭堂の風雅な様に高い評価を与えるものの、多くの文人達に会うことに忙殺され、茶味の嗜好や茶器の選択、煎茶方法には疎く、売茶翁に及ぶものではなかつ

¹¹² 林屋辰三郎・横井清・檜林忠男『日本の茶書 2』平凡社 1972年 P254

¹¹³ 上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻 中央公論社 1992年 P330

たとしている。さらに秋成は『異言』で兼葭堂について、「点家に交はらさりしかは、席上茶具の位致乱れて、清韻を失う。」と、兼葭堂が抹茶道（茶の湯）との交流が無かったことで、かえって煎茶の席における飾りつけや設置が乱れ、清韻を失ったと厳しく評価している。

これは、秋成自身が常々批判していた茶の湯について精通していなかった兼葭堂を、秋成が批判するという不思議な状況であるが、このことから考えると、秋成自身は抹茶にも煎茶にも通じた上で、煎茶に親しみ、抹茶を批判するという選択をした状況が分かってくる。

実際に秋成が抹茶に通じていた記録については、田能村竹田全書『屠赤瑣瑣録』¹¹⁴にも、「余斎（秋成）翁の話に、茶筴は茶経に載る処は、わり茶筴にて、・・・今の茶人の茶筴は圓和と称して、本は物を洗ふ竹ささら也、紹鷗翁、始てこれを用とぞ。」とあり、秋成が抹茶で用いる茶筴についての博識を披露した様子が描かれている。

これらの秋成に関する一連の史料によって、秋成は売茶翁から兼葭堂へと継承されていた、煎茶器やしつらい、美意識などを批判したものと考えられる。

それでは反対の立場に立って、売茶翁たちの美意識が問題視されるものであったかについて考えてみたい。例えば深田精一による『煎茶訣』には、売茶翁は「瓶は好醜を論ぜず、潔浄を要」したとあり、茶具の造形や美観を問題とせず、まずは清潔さを重要視したことがわかる。とは言っても佃一輝氏によると茶具の造形をとってみても「都籃」「具列」などは単純な素朴さとはいえず、明確な美的構想があった¹¹⁵と考えられるようである。そのことは、当然ながら当時の知識階級である文人層に受け入れられたということからも、決して売茶翁らに美意識が欠如したと一方的に決めつけられることはできないと思われる。

そうであれば、秋成の批判する売茶翁の審美眼や選択する感性、鈍漢さが、秋成自身の美意識が如何なるものであったかという問題になってくることになり、これは木村兼葭堂の審美眼の評価についても同様である。売茶翁達の造形の基本は「唐山製」であり、造形や志向も端正かつ無装飾のものであったが、とは言え素朴で無計画なものでもなく、造形意欲を感じさせるものであった。こうした美意識に対して、秋成自身の美意識が対立していたと考えられる。

なお、秋成は大支流芳については、『異言』で「翁に謁して煎法をつたへし人也。」として一目置いており、『茶痕醉言』では「浪花の大支流芳は、富家の子にて、弱きより風流をこのみたる畸人なり。茶を闘かはせ、器をえらふは、翁に勝れり。青湾茶話、雅遊漫録等を著せしに見るへし。」¹¹⁶と記したように、茶器の選択における美意識という面では売茶翁よりも高く評価している。ただし、前半部にあるように流芳が、風流を好んで煎茶に親し

¹¹⁴ 『屠赤瑣瑣録』巻2、81「秋成と茶筴」

¹¹⁵ 佃一輝『『去俗』と『清』』（『茶道文化論 茶道学大系第一巻』淡交社 1999年 P295）

¹¹⁶ 上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻 中央公論社 1992年 P329

んだことや、『異言』に「茶品をたたかはし、香烟をくゆらせて、隱逸の興は疎きと云。」とあるように、風流ではあるが秋成が理想とする文人趣味としての煎茶とはかけ離れたものであったようである。

また、こうした秋成と売茶翁とで美意識の隔たりがあったことについては、佃氏が述べるように秋成を流芳や都賀庭鐘（1718-1794年）といった中国文人趣味の直接の受容者の一派としてとらえ、売茶翁とはほぼ同時期に別の煎茶趣味が発生し流行したという説¹¹⁷もある。筆者はこうした、同時期に売茶翁派と秋成派の煎茶が発生したという考え方には立たないまでも、参考として紹介しておく。

以上、売茶翁以降の文人茶について検証してきたが、前述の大枝流芳の煎茶精神は中国の文人の引用も多く、中国の文人趣味の一連としての文人茶が確立しつつあったように思われる。しかし、筆者自身は日本における文人煎茶の精神の確立は、売茶翁以降の上田秋成であったと考えている。その証左として、例えば上田秋成の『膽大小心録』には、「煎茶の清は文雅の友なり。よりにて心をすまし閑を甜ふ。」とあるように、秋成は「清」という表現によって煎茶のありかた、喫し方を定義しようと試みた。また秋成の『茶癡醉言』では、「茶煎品さかんなりといへとも、点家の饗式、且玩器の珍物に推れて、対とすへきにあらず。しかれとも、貧士に遊びとなりて、文雅風流の味はまされり。」¹¹⁸とあるように、秋成自身、煎茶は抹茶ほどの格式や名器を持たないが、貧士（ここでは売茶翁であろう）が文人達の興味をよび、「文雅風流」が流行したとある。

このように秋成の茶書に見られる「清」「文雅風流」の精神は、秋成以降の文人達にも多く見られるが、筆者はこれこそが江戸時代の文人茶の根幹になるものだと考える。また秋成の文人茶の精神の特徴は、煎茶を抹茶道（茶の湯）と対比させたことにもみられる。その点では、売茶翁や大枝流芳には煎茶への思い入れはあっても、抹茶・抹茶道との明確な対立構造は見られず、いくばくかの抹茶批判が見られる程度であった。

一方で秋成は『清風瑣言』「附余」において、「武門には喫茶往来の茶会の壯観なる、僧家には百丈清規の大饗の威儀なる例は、山林の士の与るべきにあらず、惟茶は文雅養性の技事而已。」¹¹⁹とあるように、武家に『喫茶往来』で描かれるような茶会、寺院に『百丈清規』にある大饗の例があるが、これらは山林の隠士のかかわるものではなく、ただ茶は文雅と養性の技であるとして、当時の抹茶とは別の個性を煎茶に提起したのであった。

なお、秋成は、晩年に『背振翁伝』（茶神の物語とも）という、茶を主題とした、やや哲学的な小品を残している。ここでは茶を擬人化して二人の兄弟に例え、兄弟はともに中国からやってきて、一人は「かの大徳」（栄西）とともに都（鎌倉）に赴いて將軍家の特別の寵

¹¹⁷ 佃一輝『『去俗』と『清』』（『茶道文化論 茶道学大系第一巻』淡交社 1999年 P300）

¹¹⁸ 上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻 中央公論社 1992年 P337

¹¹⁹ 同上 P310

愛を得て時流に乗ったが、一方は反対に栄耀栄華を煩わしく思い、深い山中で隠逸的な生活をするようになったとしている。ここで兄弟に例えられた茶（抹茶と煎茶であろう）が、果たしてどちらが兄でどちらが弟であるかは定かではないが、秋成は抹茶と煎茶とを兄弟ととらえ、両者の特性を比較・説明したものと考えられる。

さらに秋成は、多くの茶書を通じて自己の実践する煎茶の正当性を主張したのであった。秋成の『清風瑣言』の村瀬栲亭による序文には、「然而茶非煎者、不能發其神。余嘗謂茶点者為賢、煎者為聖。」とあるように、茶は煎茶にこそ精神があり、真の茶はまさに煎茶であることを強調しているが、このような秋成の煎茶への思い入れは、後世の文人に次第に受け継がれていくこととなった。

これらより考えると、江戸期に売茶翁という契機により煎茶を嗜むことを知った文人達は、直接売茶翁の精神を受け継いだのではなく、むしろ売茶翁による脱俗の精神を契機にして、文人特有の精神に調和・発展させていったと考えることができよう。

三、煎茶道について

1. 煎茶道における売茶翁の位置づけ

さて通常茶道といえば、千利休によって大成された「抹茶道・茶の湯」が即座に思い出される。この茶道は、中国宋代に日本へ伝来した抹茶が、日本固有の文化と融合して発生した、日本特有の茶文化であった。今日では「日本の茶道＝抹茶道」と思われがちな構図が成り立っているが、こういった理由によるものであった。

しかし現代の日本の茶道を正確に語るならば、茶の湯だけとするわけにはいかない。抹茶と別の立場にあるものが、江戸時代に黄檗宗の隠元によって日本にもたらされた煎茶であるが、この茶葉という形式の煎茶を契機とした以後二百年間にわたる発展によって、これまた抹茶道に匹敵する新しい茶文化形式である煎茶道を、日本の特有な環境の中で発生させたのであった。

煎茶道については、今日でも全日本煎茶道連盟への加盟数が 38 流派¹²⁰あり、抹茶道とは異なり多数の流派が存在している。それぞれが開祖として、石川丈山や隠元禅師、そして売茶翁などを位置付けているのであるが、川頭芳雄氏は「現在黄檗山には全日本煎茶道連盟があつて各種の流名の方が参加されているが日本煎茶道の元祖は高遊外である。」¹²¹と述べている。それだけ売茶翁が煎茶道に与えた影響は大きいと考えなければならないであろう。

江戸中期に売茶翁という契機によって変化をもたらされた煎茶は、幕末期にさらにひとつの変化を受けることとなったのである。それは言い換えるならば、売茶翁以降の文人たちを中心としていた煎茶（文人煎茶）は、本来抹茶道を批判する形で中国文化を嗜好する文人達に迎合されて流行してきたのであるが、次第に既に大成していた茶の湯の形式を模

¹²⁰ 平成 26 年 10 月現在

¹²¹ 川頭芳雄『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西;大潮と売茶翁』1974 年 P827

倣することによって存続を試みた流派が出現し、これがいわゆる「宗匠煎茶」と呼ばれるものであった。

つまり隠元や石川丈山によって始められ、売茶翁によってその精神的な側面が強調された煎茶は、売茶翁が売茶行為をなした1730年代から100年近い時を経て、大別して二つの流派、「文人煎茶」と「宗匠煎茶」とに分立したのであった。そして、専門的な煎茶家の登場が続き、さらには煎茶家元の誕生を経て、煎茶は家元制度によって保持・伝達されることとなったのである。筆者はこの時点をもって、厳密な意味での「煎茶道史」の始まりであると考えているのである。なお、宗匠煎茶の初代家元にあたる代表的な人物として、田中鶴翁と小川可進があげられるので、以降で見ていきたい。

2. 田中鶴翁（1782-1848年）

田中鶴翁は大阪の醸造元に生まれ、名を元長といった。檜林忠男氏の指摘するところでは、『浪華人物誌』によると彼の住んでいた清水町の屋敷には井戸があり、旧名を「浪華清水」、後に「菊之清水」と呼ばれた名水が湧き出ることによって知られたようである。名水と名酒は密接な関係にあるが、煎茶にとっても名水は必要不可欠なものであることは、多くの茶書にかかれている通りである。鶴翁が家業の必要上、水に敏感であり、名水を必要とする茶に対しても関心を寄せていたであろうことは、なんら不思議でもない。¹²²

さらに、田中鶴翁は売茶翁に対して、「夙に売茶翁の風を慕い、煎茶を好み」、「別に茶の一家をなし世上に弘め」とあるように、売茶翁を慕いつつ、煎茶に興味をもち、直接学びはじめたのは文政年間のはじめ、鶴翁が34、5歳の頃であり、煎茶家として独立したのは文政7年（1824年）であった。檜林忠男氏によると、天保9年（1838年）に一条忠香（1812-1863年）の招きを受けて京都に行き、諸公卿の前で煎茶の手前を披露し皆に茶をすすめ、そこで「種々の被け物」を受け、その際に、「千世万 花と月とに 汲みそへよ 鶴の翁の かめを集めて」の歌とともに、忠香から「鶴翁」の名が与えられたとされる。¹²³いわゆる「花月庵」と称される流派が煎茶家元として誕生したのは、ほぼこの時期だと考えられる。

そのような田中鶴翁の煎茶の内容であるが、『浪華風流繁昌記』¹²⁴には「煎茶を好み、其法高遊外翁三世の伝統をつぎ、一家を開き諸国に門人多し」としているように、田中鶴翁自身が煎茶の系統を煎茶道の開祖としての、売茶翁に求めていたことは明らかである。これによるならば、花月庵の一派は高遊外つまり売茶翁を煎茶道の始祖とし、彼と親交が篤くそして彼の伝記をも書いた相国寺の大典禅師、そしてその弟子の聞中禅師を煎茶道の二代・三代と考え、そして鶴翁自身を四代とするものである。

この一連の継承の真偽は不明であるが、鶴翁自身は実際に黄檗山で禅を学び、「毛孔」と号していたといわれることから、黄檗僧の聞中を通して煎茶を直接学んだのかもしれない

¹²² 檜林忠男『煎茶の世界』徳間書店 1971年 P123

¹²³ 同上 P124

¹²⁴ 天保頃に刊行され、作者は桧桓真種。

い。ただし相国寺の大典と聞中との間に、煎茶を通じた交流があったかは定かではない。また開祖とされる売茶翁自身が、晩年の宝暦五年（1755年）売茶翁81歳の時、老齢により売茶生活が困難になったため、20年間茶具を入れて持ち運んだ僊窠を焼却するという象徴的な行為に及んだのは後継者を望まず、自身の煎茶を形式化することなどは求めていなかったものとも考えられる。よってこれら一連の煎茶道における世代交代において、煎茶方法の伝授という形式的な流れを見出すことは難しいと筆者は考える。実際「煎茶家の系譜」においても世代間の交流は実際に見出しがたいこともその一例といえよう。こうしたことから煎茶道における煎茶道具は、一応売茶翁が使用するものを模倣する形態をとったが、いわゆる茶道としての基本的な点前方式や礼法といったものはほとんど田中鶴翁によって作られたと考えられる。

3. 小川可進（1786-1855年）

小川可進は京都に生まれ、可進は名は弘宣、通称を可進、後楽と号した。本来は御典医であった小川家の6代目であったが、茶に熱中するあまり、50歳で医業を廃し、煎茶三昧の生活を過ごしたとされる。

小川可進は煎茶家として独立した後も、医者としての科学的・合理的・衛生的な態度は煎茶そのものの考え方や扱い方にも影響を与えたようである。また「煎茶家の系譜」においては三代目に数えられる小川信庵の子孫であると自称し、売茶翁の煎茶方法を伝えると称して、新たに「可進流」（今日の小川流）を創始したという。しかも時の権力者と親しい関係にあったため、一時は煎茶といえば可進流といわれるほどに流行したが、茶の湯を模倣した点前や印可、鬪茶の一種とされる「五煎・七煎」などに傾いたとも言われる。

なお代表的な著書には『喫茶辨』がある。これは小川可進が晩年に門人の求めに応じ、安政元年（1854年）に病床で従来までの茶法の根本原理を後述し、橘諸見が筆記したものである。従来の煎茶書が、もっぱら教養と博識によるものとするならば、可進の『喫茶辨』は煎茶への愛情と、体験によるものであるといえる。さらに可進には『煎茶記聞』と題する自筆の著書が残されているが、これは嘉永7年（1854年）に古稀を記念して出版したもののようで、内容的には『喫茶辨』と共通するものが多い。

とりわけ『喫茶辨』は、中国文学の素養を基礎としない為、煎茶を文人趣味として扱う煎茶書とは異なり、煎茶が一般的に受け入れられるようになった背景が窺えるのである。『喫茶辨』は「法則」「烹法」「茶生」「火生」「水生」「茶具」の六の部分に分けられている。小川可進の煎茶は、まず茶の本質を知り、それに即して合理的な煎法を考え、その助けに茶器を求めようとしたことが特徴的である。そして茶樹の栽培から茶葉の製造にいたる過程までに注意を払い、茶葉が温度や湿度によって微妙に変化することをとらえ、何度も実験を重ね、思考を重ねていったのである。小川後楽氏は、こうした点で可進こそが、煎茶の入れ方や新しい茶器の工夫で近世後期の煎茶の世界を新しく塗り替えたと主張している。このことについて例えば小川可進の『喫茶辨』に、「是れ亦我が智りたるには非ず。水勢の炳然たる

茶味より我に告ぐるところ也。」とあるように、また「夫れ茶は活物なり」という意識こそは、可進の特徴であり、日本の近世後期に高まる合理思想と自然観察などの流行の産物といえる。

また「茶具」に、「其の茶器は、新古和漢を撰ばず、活用なるを専要とす。」とあるように、茶器については、一切のこだわりをもたず、実用的か否かで判断するあたりは、「唐山製」の茶器を用いた売茶翁や、自作した上田秋成とは価値観の違うことを示しているのではないだろうか。ここにも筆者は文人茶と宗匠煎茶との相違を見出すのである。

そして小川可進の『喫茶辨』の最大の特徴は、礼法についての記述である。「法則」に「烹るに法あり。式なし。其の式、其の法中にあり。」¹²⁵とあるように、煎茶に形式は存在しないが、方法は存在し、またそれ自体が形式であるということを主張しているが、続きの部分に「然れば、烹るに臨みて帙帛を用うは、是れ沸湯の水気去り、熟湯を待つ度也。則なり。或いは茶則を以て牀上を拍つは、是れ驚覚の義に倣い、主客意を此に聚むるの用なり。或いは湯茶投つたる茶瓶を膝上し、進退稍有りて、茶鍾に注ぐは、熟味を待つに非ず。是れ茶味を保たしむるの節なり。」¹²⁶と具体的な作法を紹介した。小川可進は「式なし」というが、「帙帛を用うは、是れ沸湯の水気去り」、「茶則を以て牀上を拍つ」、「湯茶投つたる茶瓶を膝上し、進退稍有りて」と確実に作法を規範したのである。堀河康親（1797-1859年）の『煎茶記聞』によると、「翁は平安の人。禁門の西傍に住す。（中略）食を忘れて唯心を煎法に潜めて、愈々煎じ、愈々熟し、日夜に愛喫し天陽地陰火水風を瓶炉の中に活達なさしめて、茶茗の沸湯に調和する煎法を以て至精の香味を得たり。古来より發明せざる処なり。」とあり、可進が煎茶の法式、つまり煎法において独創的な試みをなし、新しい光を投げかけたことが、可進の茶の独自性であったとするが、抹茶の稽古を経験している人であれば、茶の湯の作法を思わせる内容も少なくないことに気付くであろう。

かくして可進は煎茶に理に即した方法をもたらし、煎茶の新しい側面を切り開き、煎茶をもっぱらにする、独立した煎茶家として登場することになった。このことについて堀河康親は『煎茶記聞』の序文で、「近世宝暦明和の年間このかた、煎茶の清潔なるを知て嗜むもの、ここかしこにあり。しかしながら未だ委しからず。しかるに小川後楽老は、わかきより、茶徳の靈妙を仰ぎ、日夜愛喫し、当時煎法の活達を極む。」とあるように可進は煎法によって煎茶の宗匠とよばれた最初の人物とされたのであった。¹²⁷

こうした煎茶の方法・形式論は、文人茶には見られないものであつて、宗匠煎茶、つまり可進と同時代の鶴翁との間で共通してみられる特徴である。

また文人茶と宗匠煎茶の関係については「世人翁（上田秋成）を称して煎茶宗匠と云。余や然らず。翁の茶を翫ぶ、一は勤学を助け、或は其風致を愛するが為ならん。豈之れを茶家と云ふ可けん、夫れ我国に於て煎茶の宗匠と呼ぶ者誰ぞや。即ち小川後楽翁其人ならん。と

¹²⁵ 林屋辰三郎・横井清・檜林忠男『日本の茶書2』平凡社 1972年 P277

¹²⁶ 同上

¹²⁷ 小川後楽『煎茶入門』淡交社 2001年 P89

『茶事筭記』にも記されるように¹²⁸、当時一説では上田秋成を宗匠煎茶、つまり煎茶道の始祖とする動向があったようである。しかし秋成の煎茶は煎茶学ともいべき学問的な面が強く、本人が風流を好んだという点で、真の煎茶家（煎茶道家）ではないと否定されているのである。そして本文では宗匠煎茶の始祖こそは、小川可進であると断定されたのであった。

このように宗匠煎茶は、煎茶が漸次世間に普及するにつれ対照的な存在であった抹茶道に準拠しつつ、煎茶が茶礼化していったものである。そして宗匠煎茶はほとんどの宗派が売茶翁を煎茶道の「始祖」、或いは煎茶道「中興の祖」としているのが現状である。

第三節 煎茶における売茶翁の位置づけ

本章においては、煎茶史における売茶翁を考察する中で、特に売茶翁前後の煎茶について第一節、第二節で確認してきた。第三節では、いよいよ売茶翁自身が煎茶においてどのような位置づけであったかを検証する。

一、売茶翁の抹茶批判

まず、売茶翁の抹茶道（茶の湯）に対する言動を見ていきたい。売茶翁はその半生を、煎茶を売る生活で過ごしたが、当時流行していた抹茶道（茶の湯）をどのように考えていたかについて見てみたい。

第一章でも触れたが、売茶翁が残した唯一の茶に関する作品とも言われる『梅山種茶譜畧』¹²⁹においては、以下のように述べている。

「吾邦の縈西明慧あるは。大唐の陸羽盧仝有が如し。若道德を以て論せば。大法を荷擔して。行解相應し。禪教抜群の大宗匠なり。譬は車の両輪の如し。智水内に満て。徳澤外に溢るるの餘り。風雅茶事に及ぶもの歟。今時遊蕩の僧。漫に茶事に倣ひ。世塵を逐を以て。古人を見は。霄壤の隔なり。」

ここでは同時代の僧侶が乱れた抹茶道を行い、俗世間に溺れている様子が見ええる。これが僧侶に対する直接的な批判のみでなく、当時乱れていた抹茶道そのものに対する売茶翁の婉曲的な批判と考えることに無理はないであろう。また、売茶翁の短文の作品『與某人』の中でも、以下のようにある。

「両師の茶を賞せらるること、禪觀に眠りを醒し、氣をいさきやうする故なり、然るを唯今は世間のもてあそび物となり、出家も世人と同じく遊び事にいたし、両師の本意を不知してくらす、日本の禪法は縈西禪師始祖なり、夫より前、大唐の禪僧も来り、和僧入唐禪

¹²⁸ 小川後楽『煎茶入門』淡交社 2001年 P89

¹²⁹ 全篇については、第一章第一節を参照 P13

法を傳へ歸もあれと傳らず、禪宗相續は蔡西より不絶して今に到る、然れとも禪宗直指の意を、ゆめにも會せずして、我は禪宗とて宗門の名にほこり、官禄などをむさぼる事、茶の本意をしらず色香味にふけるがことし、なげかわしきことなりと、茶によそゑて禪宗の衰へを嘆息するなり。」¹³⁰

ここでは『梅山種茶譜畧』と同じように、栄西禪師に言及する中で、栄西こそが日本の禪の始祖とであると称賛している。栄西は茶を持ち帰り、茶によって「禪觀に眠りを醒し、氣をいさきやうする」ことを望んだが、今の禅僧はただ茶を弄び、俗世間の人と同じように、茶を遊び事としてしまい、栄西の本意を知らないのだと嘆いているのである。この文からも、当時の仏教界で茶を弄する乱れた気風が広まっていた状態がうかがえよう。さらに、売茶翁の作品とされる『對客言志』¹³¹においても、どうして茶を売り始めたかについての問いに対して以下のように述べた。

「今時の輩を見るに、身は伽藍空間に処して、心は世俗紅塵に馳する者の十に八九なり、又出家は、財施を受るに堪たりと云ふの言を仮て、千態万計して、信施を貪求す」¹³²

ここでは、当時の僧侶に対する批判が見られ、直接抹茶のことに触れてはいない。しかし先述の『梅山種茶譜畧』と『與某人』の内容から、売茶翁の批判には抹茶のことも含まれていることは間違いないであろう。

この三つの記述からも、売茶翁は当時の抹茶を僧侶がすべきものではないと抹茶を批判するとともに、当時の僧侶も批判していたのである。そのように考えると売茶翁が自らの社会的地位を捨て、さらに煎茶を売茶する老翁になった背景には、当時の仏教界に対する一種の抗議の要素もあったと考えることができよう。換言すれば売茶翁の行為には、真の禅茶を復興し、僧侶達に目を覚まさせ、栄西と明慧両禪師の禅茶の真意を意識してもらおうという目的があったことについては、これまでの先行研究でも明らかとなっている点である。

売茶翁の抹茶に対する批判は、これらの記述の他に詩作にも存在する。本論文の第四章において詳しく分析するが「売茶口占十二首」¹³³の第九首には、以下のようにある。

遠覓靈苗入大唐 遠く靈苗を覓めて大唐に入り
持帰西老播扶桑 持ち帰って西老扶桑に播す
宇陽一味天然別 宇陽の一味、天然別なり
堪嘆時人論色香 嘆ずるに堪えたり、時人の色香を論ずるを

¹³⁰ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 「偈語外集」P10

¹³¹ 全篇については、第一章第一節を参照 P17

¹³² 第一章第一節 P18

¹³³ 第三章第二節 P101、第四章第二節 P124

一、二句目の「遠く靈苗を覓めて大唐に入り、持ち帰って西老扶桑に播す」では、臨済宗開祖の栄西によって、抹茶が持ち帰られたことに対して、四句目「嘆ずるに堪えたり、時人の色香を論ずるを」で述べたように、栄西が持ち帰ったのは茶だけではないはずなのに、今の人は茶の精神より色や香りばかりを話題にしている、当時の抹茶も形式化され、精神性を失っていると、売茶翁の残念な気持ちと批判の意が表現されている。これらから、売茶翁の茶の真意の一つには、当時墮落していて仏教界の茶の弄ぶ様子に対する対抗心があったと考えられる。

さらに、売茶翁は晩年に「偶成」という詩を作っている。その副題には「警少年禪流倣余茶事」（少年禪流の余が茶事に倣うをいましむ）とあり、内容は次の通りである。

太傅面前翻却去 太傅面前翻却し去て
千年舊案舉来新 千年の旧案挙し来りて新なり
腕頭無力全扶起 腕頭全く扶起するに力なくんば
謾叫煎茶莫失真 謾に煎茶を叫んで真を失するなかれ

この詩が作成された時期には、既に売茶翁が有名人となっており、売茶翁の茶を学ぼうとする若い僧が出てきた様子をこの詩から窺うことができる。しかし、詩の副題からは売茶翁自身は自ら茶事を伝授する気もなく、自分の茶を真似しないように戒めたことが理解できるであろう。

以上に述べた通り、売茶翁には抹茶道の様に形式化された煎茶を求めることはなかったと思われる。また、売茶翁は一生で多くの僧侶などと交友関係にあったものの、弟子は存在しなかったため¹³⁴、その形式を後世に継承しようという積極的な考えはなかったものと思われる。

二、文人による煎茶の芸道化批判

江戸時代初期、煎茶は中国から日本に伝わり、僧侶や文人から次第に社会の各階層に普及し、その後江戸末期までの二百年あまりの期間で、民間でも日常的に煎茶が飲まれるまでに普及した。同時に煎茶は大きく二つに分かれたのであるが、それが「文人茶（文人煎茶）」¹³⁵と「宗匠煎茶（煎茶道）」である。

宗匠煎茶（煎茶道）は広義では茶道の一つであるが、江戸時代に明から伝来した煎茶と従来までの抹茶道の形式規範とが融合したものである。当時、宗匠煎茶と対立した「文人茶」の代表的人物の深田精一は、自らの『木石居煎茶訣』において、宗匠煎茶について以

¹³⁴ 煎茶道の系譜においては、売茶翁は弟子がいた説もある。

¹³⁵ 明代の文人趣味に影響を受け、文人の間で広まった文房を収集し、詩を作り画を描き、琴を弾き茶を飲む趣味嗜好である。

下のように批判した。

「煎茶家に二あり、一は文人茶、一は俗人茶なり、こは孔門の科目に君子儒と小人儒とのふたつあるに等しく、多くは俗人茶に陥る也、如何にといふに文人茶は茶飯清事の真趣を主にして澹泊を甘んず、俗人茶は此清事澹泊の意味を解せず、主とする的のなければ遂に俗人茶に墮落沈倫して永却浮む瀬なきことかなしけれ。」¹³⁶

作者の深田精一の主張では、当時の煎茶家は「文人茶」と「俗人茶」の二種類に分立しており、これは儒学の世界に君子儒と小人儒の二種があるのと同様で、煎茶家の多くは俗人茶に墮落してしまったとある。このことから作者は、新進の宗匠煎茶を俗人の煎茶と位置づけ、儒学における小人のようなものとして卑下していることがわかる。一方で自らの嗜む文人茶は、売茶翁以降の文人によって受け継がれたものであり、日常生活のすべてが清らかであるという精神を中心として、あっさりとする無欲であることを旨とする。そのような精神面を説いた上で、俗人茶にはこの清事淡泊という意味を理解することがなく、中心となるべき目的がないので、ついには世俗に墮落して永久に浮かび上がれない存在となってしまったことは悲劇だとしている。また同じく深田精一の『木石居煎茶訣』には以下のようにある。

「文人茶は烹点法も其気量に随ひて自ら規則を設け、清戯簡潔の古意を失はぬを主とす、俗人茶は近来末茶家法によりて拙き規則をたて、甚しきは印可を施すとて謝儀をもとめ、或いは烹点何十通りあるの又は真行草の作前あるのと唱へて門戸を張るものあり、愚かなる人は其門に入りてわざをも習練し、かの印可を受けたきまでにまどへるなど、棒腹にも堪えぬおろかさなり、斯まで是を学ばんとならば、末茶家の規則はかの俗人茶に比すれば万倍の全備年久しく、和光同塵の妙趣を極たれば、是を習ふてこそ達見とはいふべけれ。」¹³⁷

ここでは、「文人茶」は煎茶の入れ方もそれぞれの個性に合わせて自分で規則を設け、清らかな遊びで簡潔であるべき本来の主旨を失わないことを大切にすることが、一方の「俗人茶」は近年、茶の湯の法に合わせて拙劣な規則を作っているとする。その甚だしい例としては、免許を与えると云って謝礼を求め、あるいは茶の入れ方に何十通りもあるとか、真行草の手前があるとか言い、流儀の門を構える者もいて、愚かな者はその門流に入り技術を習い、かの免許を受けたいと悩むなど、笑うに笑えぬ愚かさだと嘲っている。このように学ぶならば、いっそ「茶の湯」の規則の方が、煎茶の俗人茶に比べると遥かに整っており、歴史も古い。また日本と中国のよいところも兼ね備えて妙を得ているのだから、それを学ぶことが俗人茶よりはむしろ上等な考え方というべきである、と皮肉を述べている。

深田精一の煎茶道に対する批判の是非について、筆者は評価をしないこととする。しか

¹³⁶ 百信先生 口授『木石居煎茶訣』巻下 梶田勘助 1904年 P5-6

¹³⁷ 同上 P6

しこの深田精一の『木石居煎茶訣』から、当時の煎茶道は煎茶という茶法を使用しながら、形式と規範においては、抹茶道を模倣していたことが一目瞭然である。特に茶礼については、何十種類もあったのみでなく、抹茶道の「真行草の手前」まで、そのまま煎茶道に応用していた様子をうかがうことができる。この「真行草」とは、東晋時代の王羲之が書法において確立した規範のことであり、後には日本の抹茶道でも用いられるようになった。茶道では「真」とは最も正式な茶礼のことであり、「草」は比較的気軽に行われる茶礼のこと、「行」は両者の間を指し、「真行草」は抹茶道において特に重視され、各種の手前に使われている。また、茶礼における模倣だけでなく、抹茶道のように、煎茶道には様々な流派が出ており、専門の煎茶家や煎茶の手前を教える専門的な煎茶教授者まで現れていたようである。これらのことから、煎茶道は抹茶道の形成過程を一定程度模倣したことは間違いないと思われる。

深田精一の他にも、頼山陽¹³⁸（1780-1832年）の作品『山陽先生題跋書後』にも以下の内容が見られる。

「高游外。桑苧流亜。盖有心人。遁託於茶者。觀其臺齡自燒茶具。非没心此一件者。可知也。今之俗物動輒曰煎茶煎茶。沾沾自喜者。皆高之罪人已。」¹³⁹

「高游外は、桑苧の流亜なり。盖し有心の人にて、遁れて茶に託する者なり。其の臺齡にして自ら茶具を焼くを觀るに、心を此の一件に没する者に非ざるは、知るべきなり。今の俗物は動（やや）もすれば、輒（すなわ）ち煎茶煎茶と曰い、沾沾と自ら喜ぶ者、皆高の罪人なるのみ。」¹⁴⁰

ここで頼山陽は、売茶翁に対して一定の理解を示しており、売茶翁が81歳の時に茶具を焼いたことから、茶事にのみ没頭していたのではないと指摘している。それは恐らく、売茶翁の生涯や茶具を焼いた際に作られた「仙窠焼焼却語」を通じて解釈したものであったと思われる。そして、当時売茶翁の名を借りて煎茶ばかり主張していた輩については、「皆高之罪人已」つまり売茶翁に対する罪人であると強く批判したのである。頼山陽の生きた時代を考えると、まさに煎茶道が成立しつつある時代でもあった。

ここで、売茶翁による「仙窠焼焼却語」を確認してみたい。

我從來孤貧 無地無錐	我れ從來孤貧 地なく錐なし
汝佐補吾曾有年	汝吾れを佐補すること曾て年あり
或伴春山或鬻松下竹陰	或は春山秋水に伴い、或は松下竹陰に鬻ぐ
以故飯錢無缺	故を以て飯錢缺くることなく

¹³⁸ 頼山陽：名は襄、字は子成、号は山陽、三十六峯外史である。江戸時代後期の思想家、漢詩人、文人であり、著作は『日本外史』などがある。

¹³⁹ 頼山陽『山陽先生書後3巻・山陽先生題跋2巻』 若山屋茂介等 1836年 P12

¹⁴⁰ 服部宇之吉君校閲 自治館編輯局譯補『和訳山陽書後並題跋』 自治館 1915年 P229-230

保得八十餘歳	八十余歳を保ち得たり
今已老邁 無力于用汝	今已に老邁 汝を用ゆるに力なく
北斗藏身 將終天年	北斗身を藏して 將に天年を終へんとす
却後或辱世俗之手	却後或は世俗の手に辱められば
於汝恐有遺恨	汝に於て恐くは遺恨あらん
是以賞汝以火聚三昧	是を以て汝を賞するに火聚三昧を以てす
直下向火焰裏轉身去	直下に火焰裏に轉身し去れ
轉身一句且如何	轉身の一句且つ如何ん
良久云	やや久しうして云く
劫火洞然毫末盡	劫火洞然として毫末盡く
青山依舊白雲中	青山舊に依る白雲の中

売茶翁はこの「仙窠焼焼却語」において茶具を焼却するにあたり、「今已に老邁、汝を用ゆるに力なく」「將に天年を終へんとす」と自らの高齢が原因で茶具が使えなくなりつつあるが、「却後或は世俗の手に辱められれば、汝に於て恐くは遺恨あらん」と、自分の亡き後に茶具が世俗の人の手に汚されないようにと懸念したのである。ここでも売茶翁は、単に名声を追ったのではなく、煎茶によって自らの自己表現を行ってきた人物であることがわかるであろう。

三、煎茶史における売茶翁の位置づけ

本章においてはこれまで煎茶史に注目し、売茶翁の登場以前と登場以後について概観してきた。これらから気付くことは、いずれも売茶翁とは何らかの関係を有していたことであり、それらを端的に表現するならば、煎茶は黄檗宗が日本に伝来してから売茶翁を経て、江戸期の文人層に広がっていったという一連の流れを認識することとなる。その煎茶史における橋渡し的な存在にあった売茶翁という存在は、煎茶史の流れ、いわば煎茶の系譜において主に文人煎茶と煎茶道（宗匠煎茶）という二つの系譜によって、それぞれから中興の祖や開祖などと位置づけられてきたのであった。

煎茶道（宗匠煎茶）については、文人煎茶と双璧を為すもので、中国伝来の煎茶文化と抹茶道との性質を併せ持つ新しい形の煎茶であった。しかし、時には深田精一の様に文人茶に対する俗人茶と批判されることもあったように、文人茶からすれば抹茶道の模倣ということで批判されることもあった。

これらの背景を踏まえて、筆者としては売茶翁を「煎茶道の中興」としてではなく「煎茶の中興」として位置づけることに賛同している。それは、やはり売茶翁自身が自由奔放な煎茶を行い、形式にこだわらず精神性を求め、最終的には茶具を焼却するという点で伝承を断ち切る姿勢を見せたことに起因するからだ。当時の僧侶達が栄西の茶禪の精神を忘れて茶を自己の名声を高める手段としていること、仏教界全体が墮落していること、この

ような風潮に売茶翁はある種の抗議をしつつ、煎茶に取り組んだことも含め、禅茶の真意を伝えようとした姿勢が見受けられた点は、売茶翁特有の思想とも言えよう。

それならば、なぜ煎茶道がかくも売茶翁を開祖としようとするかという点について、安永氏は「系譜化が、花月庵のような売茶翁「三世」の宗匠の出現を促したのであり、それゆえに、売茶翁の神格化が、煎茶趣味から煎茶道へという方向性を導き出した」¹⁴¹と、系譜化と売茶翁の神格化が関係したと指摘している。筆者としてもこの指摘は正しいと思う一方で、売茶翁本人は系譜化や神格化を求めていたのであろうかという点に思い至るのである。

そのように考えれば、やはり売茶翁の位置づけは「煎茶道の中興」であるよりは「煎茶の中興」という表現の方が、より実態に近い様に思われると同時に、売茶翁自身としては自らを中興とも意識せず、後継者を必要としていなかったという可能性は大いに考慮しなければならないであろう。

この点で売茶翁本人の意識と後世の売茶翁を中興とする者たちとの間に乖離が生じていることは認めなければならないが、売茶翁の煎茶に対する思想のより深い考察については、後の章で行うこととする。¹⁴²

¹⁴¹ 安永拓世「江戸時代中後期における煎茶趣味の展開と煎茶道の成立」、『商経学叢』第59巻第2号 2012年 P196

¹⁴² 川頭氏も『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』P827において「茶道については全く知識がないので茶道のことを述べる資格はない。」と断わった上で「しかし高遊外の煎茶道は茶の作法様式ではなく、求めたのは禅心である。したがってさびとかわびとか言いながらも形式に随したきらいがあった千利休以来の抹茶道を踏襲したのではなく、隠元がもたらした黄檗煎茶の影響を受けつつ、これに陸羽の茶経を基にしたものであらう。」と述べている。筆者としてもこの考え方にはおおむね賛同している。ただし、高遊外（売茶翁）の煎茶道ととらえる点や、求めたのは禅心という点については、いささか賛同しかねる点はある。

第三章 売茶翁の交友関係

本章においては、売茶翁の交友関係について考察する。売茶翁については、『近世畸人伝』においても「洛下風流の徒よろこびてそこにつどふ」「売茶翁の名あまねく世に聞ゆ」と表現されたように、当時の文人や風流人たちがそのもとに集い、交友関係も広い人物であったことがわかる。このような幅広い人脈の基礎となるものは、やはり売茶翁が黄檗僧でありながら京都中で茶を売り歩いたことにあると考えられる。

先行研究では、これまでも売茶翁の交友関係の広さについて触れることが多々あったものの、前掲の引用などをもとに交友関係の広さのみを示唆するに留まるものが多く、具体的にどの程度の広さの交友関係があったかについては、不明確な点もある。本章においては、先行研究を踏まえてまず売茶翁と交友関係にあった人物とその内容について概観することとしたい。

さらに本章では、売茶翁と最も交友が深かったとされる大潮に注目する。売茶翁と大潮とは同門の兄弟弟子という時点で親密関係にあったとされ、両者の書簡や詩偈が数多く残されているが、これまでそれらは十分に分析されていないのが実状である。本章においては、両者が交わした記録をもとに、交友関係についての分析も試みる。

第一節 先行研究による交友関係

まず、本節においては、売茶翁の交友関係について、主に先行研究から考察してみたい。先述した様に、これまで売茶翁の交友関係については、複数の先行研究によって触れられることが多かったテーマである。それはやはり当時の著名な文人層がこぞって売茶翁のもとに集ったかの様な表現により、あたかも売茶翁が積極的に多くの文人と交流したように感じられるからである。ここではまず、各種記録にみられる売茶翁の交友関係について概観してみたい。

一、売茶翁の交友関係についての研究

1、福山暁菴『賣茶翁』(1934年)

売茶翁の交友関係において最も有用な史料である。売茶翁の詩中に出てくる人物名の注釈がなされているほか、売茶翁から宛てられた「尺牘集」や売茶翁に宛てられた「贈投詩偈集」など、交友関係のあった人物と売茶翁とが交わした詩偈が収録され、「緒言」には「一、贈投詩偈集は、同門及び交友等より翁に贈れる詩偈を集録したるものにして、翁の環境を知るの一助たらんとするものなり。之れ亦概ね遺墨に拠り、其他最も信すべき文献より探る。」とある。「贈投詩偈集」には、20名を超える人物から売茶翁に贈られた詩が掲載されている。以下に登場する人物名を示す。なお、()内は登場回数である。

【附録】桑為溪、大潮、紫石、百拙、宇野士新、君山、大典顕常、古心、二山、沙浦南樵、悟心、終南

【尺牘集】鍋島既往、柴山七右衛門、大用(3)、石川永庵、観性禅尼、古月尼、松波治部

之進、玉潭上人、津田治部之進 (2)、岩城清右衛門、終南、荒木吉太郎英士、およし (4)、照圓禪尼、與左衛門、古道 (3)、柴傳右衛門、大潮

【贈投詩偈集】

《文人》桑原空洞 (2)、貞寛、宇野士新、江雅文伯、福元雅、吉益東洞、亞将倉、華園柏巖、山宮維新、亀田窮楽

《僧侶》悟心 (4)、終南 (4)、大潮 (9)、大溪、玄朗、百拙、紫石 (3)、格外、無染 (2)、桂洲、大典 (3)、浄躍、月船、蘭陵

2、川頭芳雄『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』(1974年)

「売茶翁の交友関係」¹⁴³が設けられており、ここでは11名の人物を紹介するとともに、売茶翁との交友についてごく簡潔に述べている。

大潮、紫石、大典、伊東(伊藤)若冲、池大雅、桑原空洞、彭城百川、中院通枝、吉益東洞、百拙、古道

3、田中新一『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』(2010年)

「売茶翁と交流のあった人々」¹⁴⁴という項目の中に、「月海元昭が師と仰いだ人」¹⁴⁵として4名、「詩文・書簡にある人」として100名近くが列記され、略歴と売茶翁との交流の有無が簡潔に触れられている。

4、大槻幹郎『売茶翁偈語訳注』(2013年)

売茶翁偈語にある78の句についての解説とともに、附録に登場する人物について簡単な経歴を添えている。

5、狩野博幸「【奇人たちのバックボーン】売茶翁」(1990年)¹⁴⁶

売茶翁の交友関係についての論文ではないが、売茶翁の生涯、黄檗宗についての紹介も含みつつも、売茶翁の交友関係に触れる内容としては、比較的深く論じているものである。大潮、大典、伊藤若冲、池大雅、宇野士新など、売茶翁との交友を述べるとともに、これらの人物に加えて片山北海、悟心元明、木村兼葭堂など、文人や文人僧の間のネットワークについて説明している。しかし、これらの文人や文人僧のネットワークについて言及はしたものの、それらの交流史料の分析までは至っていない。

¹⁴³ 川頭芳雄『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』佐賀県郷土史物語 1974年 P818

¹⁴⁴ 田中新一『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』2010年 P234

¹⁴⁵ 同上

¹⁴⁶ 狩野博幸「【奇人たちのバックボーン】売茶翁」、『芸術新潮』1990年5月号 P34-40

このように売茶翁と交流があったと思われる人物については、諸研究において触れられているものの、具体的な交流内容についてはまではほぼ分析されていない。また、基本的には「売茶翁伝」に記載されている記述をもとに交友関係があったとされるものが大半であることもわかる。

これらの人物と売茶翁との交友関係を詳細に分析することは大変な紙面を要する為、本節ではここに挙げた人物の中から、特に名前が頻出する人物について簡単に紹介することとする。

二、僧侶との交友

売茶翁は本来黄檗僧であった為、晩年には還俗して高遊外を名乗ったものの、人生の大半は黄檗に籍を置いていたこととなる。その点で売茶翁と黄檗僧、あるいは仏僧との交友は顕著なものである。

1、大潮元皓（1676-1768年）

黄檗僧の大潮元皓は、売茶翁の法弟で、同じ龍津寺に入門し、後に住持となったことから、特に重要な人物である。売茶翁が故郷を離れて京都で売茶を始めて以降も、頻繁な交流の記録が残されているので、次の節で特別に取り上げることとする。

2、大典顕常（1719-1801年）

大典は、享保4年（1719年）に近江国（現在の滋賀県）に生まれ、梅莊顕常、蕉中などの呼称を持った。11歳で京都の臨濟宗相国寺の107世住持の独峰慈秀に師事した。同時に、古文辞学を宇野士新と大潮に学び、売茶翁とも交友を深め、京都や大阪との文人と交流した。その後相国寺の113世住持ともなり精力的に著作を為した。大典と売茶翁とは40歳以上も年が離れていたが、深い交友があり、売茶翁が亡くなった年には大典が「賣茶翁傳」を著した。

『江戸漢詩選第五卷 僧門』の解説では、大潮と大典は「僧でありながら、プロの詩人であり漢学者であると言ってもよく、それ故護園一派とも近いところに位置した。詩作の数も膨大であり、題材も仏教的な枠に捉われない」¹⁴⁷と述べられている。また大典については「大潮に比べると、自らの感情の起伏を割合ストレートに表現する傾向があり、その点は売茶翁に近いものを感じる」¹⁴⁸とも表現されている。

延享元年（1744年）に大典（26歳）が売茶翁（70歳）とともに病床にあった師の宇野士新を訪ねた際のものが『昨非集』巻下に残っている。

¹⁴⁷ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P309

¹⁴⁸ 同上 P329

「売茶翁携茶具訪士新先生煎茶飲之余亦與焉席上奉贈先生二首」¹⁴⁹

蕭然茶鼎竹林傍 朝夕風烟颺草堂 為是人間少相賞 携来今日與君嘗
寄傲南窓秋色開 蕭條三逕少徘徊 芳鮮新發雷溪色 爭若當年載酒来

これによっても、売茶翁は大典と年の離れた交友関係にあったと同時に、宇野士新とも交流があったことがわかる。ここで興味深いのは、売茶翁の茶を「為是人間少相賞」と表現していることである。61歳で京都で売茶を行い、68歳で還俗して高遊外となったのであるが、その茶を飲む者は少ないと大典は述べている。事実、その前年には亀田窮楽¹⁵⁰（1690-1758年）に施しを受けた際の謝辞も残っていることから、客は少なかったのであろう。

しかし、客が少ないという一面的な理解のみでなく、この後大典が売茶翁との間に長く交友関係にあり、売茶翁についての著述を残すことを考えれば、「為是人間少相賞」という表現については、売茶翁が折に触れて嘆いていた「自らの茶の真意が理解されない」という点を考慮したものと考えられる。その点では、大典は若くして売茶翁の重要な理解者の一人であったと言えるであろう。

また、大典が売茶翁に強く影響を受けていたであろうこともうかがい知ることができる。『昨非集』巻上の「反反招隠」¹⁵¹は、「招隠詩」と「反招隠詩」を踏まえて作詩したものであり、隠遁への憧れを感じさせるものである。また、その詩の中にも売茶翁が用いていると同様の表現が散見される。例えば「無為隠朝市」、「普化恣市廛」、「遊心群象外」、「難為世俗伝」など、売茶翁の「売茶口占十二首」第七首の「陸沈城市恣癡頑」、「卜居三首」第一首の「移錫今朝入市廛」を思わせる句である。

そして、大典には「与友人携茶遊糾林 有懷往時」と題する詩があるが、これについて『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、「宝暦11年（1761年）頃の作」「延享4年（1747年）夏、売茶翁と共にただす糾の森に遊んで茶を喫しその時大典が銘を書いた売茶翁の注子が現存」「売茶翁には「友を携えて糾に遊ぶ」があり」「売茶翁に限らずとういった思い出があってこの詩が生まれたのであろう」¹⁵²と示しており、これも売茶翁と大典の交友を示す資料となっている。

ここでは、「糾林復此遊 煎茶心且適」と、この糾の森（京都市下鴨神社内）での風情ある過ごし方を表現したと同時に、「屈指親知尽 回頭歲月流」「逝者竟無休」と交流のあった人物達が大典に先んじて亡くなったであろうことを示している。当然売茶翁はこれらの追憶の人々でも筆頭格にあったのであろう。大典にとっての売茶翁の影響の深さを物語るものである。

¹⁴⁹ 大典顕常『昨非集』2巻 兼葭堂 1761年 P19

¹⁵⁰ 亀田窮楽：江戸中期京都の書家。名は曳尾、通称久兵衛、無悶子、哄々斎とも号す。風格飄逸気品がり、性洒脱にて、よく酒を飲んだと言われ名利超然。

¹⁵¹ 大典顕常『昨非集』2巻 兼葭堂 1761年 P1

¹⁵² 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P251

3、悟心元明（1713-1785年）

黄檗僧の悟心元明、道号は悟心、法諱元明、荷安であり、法泉寺の六代住持である。大典と同世代で売茶翁と交流のあった僧侶であり、画家などの芸術面においても秀でた才能を持っていた人物である。医者で父の松本駝堂が売茶翁と同年代であると同時に、近世畸人伝にも登場することは符合としては興味深い点でもある。売茶翁と悟心との交友の記録は比較的残っており、「奉送月海老和尚還肥前」は当時僧籍にあった売茶翁が肥前に帰国する際に送った詩である。「奉贈売茶遊外翁移居於東邨」は80歳の売茶翁が転居の際に送った詩（なお、81歳で売茶翁は売茶から離れた）である。「売茶遊外翁 ト居聖林有偈 和其韻奉寄」は、当時聖護院村に住んだ売茶翁が作った「聖林ト居」¹⁵³に韻を合わせたものであるが、売茶翁の外見を「黒面」と評し、これは売茶翁の「賣茶偶作三首」の第一首、「黒面白鬚窮禿奴」という表現を借りたと思われる。「初秋訪高遊外道人 不值」は、久しぶりに売茶翁の住居を訪ねたが会えず残念であった心情を記したものであるが、「欲問高遊塵外趣」と世俗外に関心を持っていたことも興味深い。このように、悟心は売茶翁の月海時代から高遊外時代まで長く付き合った人物の一人であるが、年の離れた先輩僧に対して憧れにも似た感情を抱いていたことがわかる。

4、金龍道人（1712-1782年）

金龍道人¹⁵⁴は、『賣茶翁』の「贈投詩偈集」には登場していないが、『売茶翁偈語』の冒頭「売茶翁偈語題釈」を書いた人物である。その「売茶翁偈語題釈」においては、「予昔讀名公集、其中多有與売茶翁者、偈和贈答特褒矣」と記している。これによると、著名人の文章を読む際に、売茶翁という名前が頻出し、偈語や互いに贈りあった詩文が賞賛されていたようである。このことから、すでに同時代の文人間では、売茶翁の噂が持ちきりであった状況が考えられる。さらに、「衝口成章、王公貴戚聞而欽之、翰卿墨客文以交之、名声籍甚云。」と、売茶翁のことは身分の高い者達も尊敬し、文人達とも交友しているので非常に有名であったようである。最後に金龍道人自身の見解として、「世人徒以翁為逍遙物外瀝落風流人、誰復有知其所売之茶與趙州之茶同一香味乎哉。」とあり、世間の者は売茶翁を自由奔放な風流人と奇異に思っているかもしれないが、実際に売茶翁の茶と趙州の茶は同じであると示唆しているのである。ここで言う「趙州之茶」とは、「喫茶去」で知られる趙州從諗¹⁵⁵（778-897年）のことであり、より精神的な茶、いわば禅茶をイメージしていたのであろう。事実売茶翁自身も幾度も詩で趙州に触れていることから、意識していたのは間違いない。

なお、この金龍道人については、田能村竹田全書『屠赤瑣瑣録』巻2、84「金龍道人」において、「金龍道人、市居する時、其戸口に一聯を設く、曰、貧乏なり、乞食物もらひ入

¹⁵³ 「杖笠移來洛水東、地清好是寄衰躬、奏琴行樹松千尺、憂玉園林竹一叢、直透長安欄外道、新添聖護洞中翁、街頭坐斷半窓屋、箇裡風光無有窮」、『賣茶翁偈語：附名公茶器銘』、田中檜治郎 1925年 P14

¹⁵⁴ 金龍道人：江戸時代中期の僧侶で、名は敬雄、字は韻鳳。

¹⁵⁵ 趙州從諗：中国唐末の禅僧、語録の『趙州録』は公案として有名。

るべからず、文盲也。詩人墨客不可来。」¹⁵⁶という記録が残されている。貧乏なので乞食は入ってくるな、文盲なので文人は来るなという、ある種の風変わりな言動は、どこことなく売茶翁を髣髴とさせるものであり、金龍道人の売茶翁への敬愛の現われであったのかもしれない。

これまでに見てきたように、売茶翁と僧侶との交友関係を考えた際に、まずは売茶翁が黄檗僧であったことがその交友関係の根幹となっていることに気付かされる。黄檗僧のみならず臨済僧も散見されるが、両者は本来中国では同門にあたる為、精神的な面での相違もそれほどなかったのであろう。また、売茶翁の周囲には極めて文化度の高い僧侶達が存在したことがわかる。その一因には中国の最先端の文人趣味を渡来させた黄檗僧の存在があるだろうが、それとは別に売茶翁という異端な僧侶に対して、関心を向ける僧侶も少なくなかったことは、江戸当時の文化的な包容力や僧侶の文化面への探求心が大きく影響していたのであろう。

三、文人との交友

売茶翁と文人との交友関係については、これまでも様々な見地から注目され、比較的触れられることの多い分野であった。それは直接間接を含め、売茶翁の影響を受けたとされる文人層が多岐にわたり、それらの文人達が江戸後期の文化の立役者となってきたことも一因となっている。

このように一介の文人僧侶であった売茶翁が、これほどまでに文人達の注目を集める存在となるには大別して二つの方向があると思われる。一つは、京都に住む売茶翁に実際に対面し喫茶するという直接的な交友、もう一つは、実際に交友のあった文人から感想や評判を聞いたり、あるいは書物などに記述された売茶の様子などを読むことで間接的な影響を受けるものである。売茶翁という人物がかくも人口に膾炙する存在に至ったのは、長い売茶期間を経て、その両者がひたすら拡大していったからだと思われる。ここでは直接交流のあった人物について紹介する。

1、宇野士新（1698-1745年）

宇野士新は江戸中期の儒者で号を明霞と言った。『売茶翁』を著した大典禅師の儒学の師にあたることから、しばしば売茶翁と漢詩をお互いに贈っている。売茶翁も宇野士新の病中に茶具を担いで煎茶をしに行ったこともあるという。以下は、売茶翁がしばらく佐賀に帰る前に宇野士新より送られた詩文である。

「送月海老師暫還肥」

帝郷君幾歳 今遇故郷人
旧時元非旧 新知未必新

¹⁵⁶ 田能村竹田『田能村竹田全集』国書刊行会本、国書刊行会 1916年 P27

蓮花求喩法¹⁵⁷ 茶竈返同塵
喩有雲間月 洪来随客身

この詩では売茶翁との別れを惜しむ宇野士新の心情が巧みに表現されている。

また、大典らが士新を訪問した際の返礼として「明霞先生遺稿」巻三には以下のようにある。

「売茶翁僑居相国寺九月八日為余荷茶具来大典禪師伴之有詩見贈乃賦以謝翁蕉酬禪師」

九日陶家載酒来 携僧煮茗席先開 白蓮坐入林中杜 黄菊寧思籬畔林
茶味芬芳添爽氣 詩篇慷慨起清風 舊痾輒得遊塵外 高臥何妨在市中
年々病裡感秋深 叢菊秋深轉不禁 此日逢君俱啜茗 玩芳非復楚臣心

この詩の中では、売茶翁が相国寺に移住していることが明記されるとともに、また「年々病裡感秋深」という句から、宇野士新が重い病に伏せている様子をうかがうことができる。「売茶翁年譜」(1960年)¹⁵⁸によると、宇野士新は売茶翁が71歳のときに亡くなったので、この詩が作られたのは、その少し前であろう。また、売茶翁が68歳で、還俗の手続きをして、故郷佐賀から京都に戻り、宇野士新に面会していることを考えると、この詩はその頃の作品と推測できるのである。また、この詩からは、売茶翁と大典、宇野士新の三人のことが含まれており、その交友にはネットワークができていたことの証左にもなるであろう。

2、桑原空洞（1673-1744年）

桑原空洞は字を為溪と言い、儒者で中国書に詳しい書家でもあった。「方外閑人」という別号も名乗り、禅を好み老荘にも通じていたという点では、同年代の売茶翁の茶の精神を十分に理解できる人物であったのだろうか、両者には詩文が比較的残されている。例えば売茶翁が故郷（佐賀）に帰る際に贈った詩である「送月海老翁赴故郷二首」では、「月海」という売茶翁の僧侶時代からの名前を用いた他、「淡交此別」などの言葉からも却って関係の深さが推測できる。また、物外や知音などの用語の出典からも、中国通であったという桑原らしい表現と思われる。また、「次韻売茶老翁卜居二首」では、呼称が前述の「月海」から「売茶翁」になったことも、売茶翁との長い交友の証拠とも言える。「次韻売茶老翁卜居二首」は、内容からすると、売茶翁が京都の双丘に住んだ時期に作詩した「賣茶偶作三首」に対して桑原空洞が次韻したものであるが、売茶翁の三首に対しては、第一、二首だけ次韻している。ちなみに、大潮も「和売茶翁卜居作却寄三首」を作っている。

¹⁵⁷ 仏法をさとし教える。

¹⁵⁸ 谷村為海『売茶翁年譜』1960年 P89-90

「送月海老翁赴故郷二首」

- 一、水国天寒秋已深 孤帆万裏動帰心
淡交此別無他贈 黄葉紛紛飛片金
- 二、独歩天涯物外心 山容水態是知音
難期后会更何歳 衰晚漸同西日沉

「次韻売茶老翁卜居二首」

- 一、未曾説仏不論儒 日煮清泉売酪奴
咲破人間榮辱事 飄然莫誤入蓬壺
- 二、風炉移処愛春榮 遂以売茶呼作名
大内山花双丘月 応須付輿一閑生

3、伊藤若冲（1716-1800年）

伊藤若冲は南画の代表的な人物で、花草魚介類や鶏の絵が得意であった。この若冲と売茶翁との交友については、若冲により描かれた売茶翁像が現存するだけでも三幅あることや、若冲の代表的な作品である『動植綵絵』には、売茶翁の一行書で「宝暦庚辰冬至日 丹青活手妙通神 八十六翁高遊外書付若冲隠士」と記されていることから明らかである。

なお、若冲に絵を請う人は米一斗を謝礼としたことから「斗米翁・斗米庵」と号したとも言われる。この絵を米に変えて生活するという行動について、狩野博幸氏は『若冲』において「若冲は売茶翁を倣ったのである。住職の地位を捨て、茶を売って生活することを選んだ売茶の精神に共鳴して、本来、絵を売らずとも生活できる境遇であるにもかかわらず、絵を一斗の米（あるいは相応する代金）で売るという姿勢を標榜した。こうした姿勢は、池大雅が「待賈（買ってくれるひとを待つ意）の語（『論語』子罕編）からその号をつけたり、彭城百川が「売画自給」の印を好んで用いるのと、まったく同じといってよい。大雅も百川も、若冲と同様、売茶の“精神”の周辺にいたひとである。」¹⁵⁹と指摘していることも両者の関係性を知る上で興味深い。

4、木村蒹葭堂（1736-1802年）

木村蒹葭堂は、江戸中期を代表する文人で、画家や収集家としての一面も持っていた。若い頃から文人趣味に没頭し、20年間で9万人近い人と交流した記録も残されている。蒹葭堂が成人した頃が売茶翁の晩年にあたるが、蒹葭堂の自伝である『異斎翁遺筆』において、売茶翁との交友については、「余平生茶を好む。酒を用いず。烹茶は京師売茶翁親友たり。故に其烹法を用ゆ。老翁が茶具、余が家にあり」と記録されている。年は離れていても酒を飲まず茶を好む蒹葭堂が風流な売茶翁と昵懇の関係にあったことは想像に難くない。また、

¹⁵⁹ 狩野博幸『目をみはる 伊藤若冲の「動植綵絵」』小学館 2000年 P104

煎茶好きな仲間を集めて「清風社」を結成したという。なお、1823年には兼葭堂によって『売茶翁茶具図』が出版されたことで売茶翁の茶具が後世に伝わる契機となったことも関係の深さをうかがわせるものである。

5、吉益東洞よしまつとうどう（1702-1773年）

吉益東洞は、安芸国（現在の広島県）の出身で、漢方医として見識も広く、強い影響力を持った人物で、弟子も多くその中から多数の有名医を出した。「冬至后日 訪茶隠城南幽棲栖 話竟日 席上作」は、売茶翁と終日語り明かした際の詩であるが、この詩には売茶翁が多用する「名利」という表現が用いられ、「清話」という精神的な用語も使用されており、吉益東洞が売茶翁の茶の精神性を理解し、交友を心より楽しんでいる様子がうかがえる。

「冬至后日 訪茶隠城南幽棲栖 話竟日 席上作」

深院蕭蕭落木霜　　竹関鎖断名利場
醉来清話与茶熟　　与味也兼日景長

6、亀田窮楽（1690-1758年）

亀田窮楽は江戸中期の書家であり、京都に住んでいたことから売茶翁との交友が特に深かったことで有名である。『近世畸人伝』には、亀田窮楽の記述に売茶翁も登場している。

「売茶翁とひとつ小路に住し時、莫逆のまじはりを結びて、彼は茶をのみ、是はさけをのみ。時ありて酒のまぬ売茶翁、壺提て酒買に行る日もありけるとぞ。後売茶翁双丘の東畔に転居し、梅雨連月に及び、茶を買客なし。錢筒傾尽して糧絶し時、窮楽是を聞て至りとぶらひて賑はしむ。時に翁謝せる偈、偈語に見ゆ。」¹⁶⁰

このように、同じ小路に住んだこともある売茶翁と亀田窮楽とは、お互いに親交の深い莫逆の友であった。亀田窮楽は酒、売茶翁は茶で楽しい時間を過ごしたというのも印象深いものである。時には、売茶翁に茶を求める客が無く生活が困った時には、亀田窮楽が助けにいったようであり、これに感謝した売茶翁の詩が残っている。

「贈窮楽隠士」

無茶無飯竹筒空　　恰似波臣車轍窮
多謝特来親賑濟　　篋瓢充得養衰躬

ここで筆者が興味深く感じることは、両者に見られる荘子の影響についてである。売茶翁に見られる荘子の影響については、本稿の根幹を為すもののひとつであるが、この詩に

¹⁶⁰ 伴蒿蹊『近世畸人傳』青山堂書房 1911年 P239

見られる両者のやりとりには顕著にそれが見られる。

例えば、「無茶無飯」の様に、無を続けて用いるのは荘子の文章において頻繁にみられる用法である。また、「恰似波臣車轍窮」は『莊子・雑篇』の「外物篇」において、貧しい荘子が監河侯の所に米を借りに行った際に、話した内容に由来する。

「周昨来、有中道而呼者。周顧視車轍中、有鮒魚焉。周問之曰、『鮒魚来。子何為者邪。』對曰、『我東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉。』周曰、『諾。我且南遊吳越之王、激西江之水而迎子、可乎。』鮒魚忿然作色曰、『吾失我常与、我無所処。吾得斗升之水然活耳、君乃言此、曾不如早索我于枯魚之肆。』」

「周、昨来たりしとき、中道にして呼ぶ者あり。周、顧視するに、車轍中に鮒魚あり。周これに問うて曰わく、鮒魚よ、子は何為る者ぞやと。對えて曰わく、我れは東海の波臣なり。君豈に斗升の水ありて而く我れを活かさんかと。周曰わく、諾。我れ且に南のかた吳・越の王に遊はんとす。西江の水を激して子を迎えん。可なるかと。鮒魚、忿然として色を作して曰わく、吾れは我が常与を失なえり。我れ処る所なし。吾れは斗升の水を得れば、然ち生きんのみ。君乃ち此れを言う。曾ち早く我れを枯魚の肆に索めんにかかずと。」¹⁶¹

これは荘子が車の轍に水たまりに鮒を見つけ、波臣なる鮒に救いを求められるのだが、荘子が後から救おうと伝えたところ、波臣なる鮒はすぐに救われないことに大いに憤ったというものである。売茶翁は自らをこの鮒になぞらえて、困窮している様子を伝えているのである。

さらに、亀田窮樂の名が「曳尾」であったことも印象的である。曳尾とは、『莊子・外篇』秋水篇で登場する表現である。

「莊子釣于濮水、楚王使大夫二人往先焉曰『願以境内累矣。』莊子持竿不顧曰『吾聞楚有神龜、死已三千歳矣、王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者、寧其死為留骨而貴乎、寧其生而曳尾于塗中乎。』二大夫曰『寧生而曳尾塗中。』莊子曰『往矣。吾將曳尾于塗中。』」

「莊子、濮水に釣す。楚王、大夫二人をして往きて先かしむ。曰わく、願わくは境内を以て累わさんと。莊子、竿を持と顧ずして曰わく、吾れは聞く、楚に神龜あり、死して已に三千歳。王、巾笥してこれを廟堂の上に藏すと。此の龜は、寧ろ其れ死して骨を留めて貴ばるることを為さんか、寧ろ其れ生きて尾を塗中に曳かんかと。二大夫曰わく、寧ろ生きて尾を塗中に曳かんと。莊子曰わく、往け。吾れは將に尾を塗中に曳かんと。」¹⁶²

これは、楚王の使いが荘子に仕官を願った所、荘子が楚の国の神龜を例に出して、龜も生きて泥の中で尾を曳く方が幸せだと仕官を断ったものである。亀田窮樂は、その「龜」

¹⁶¹ 金谷治訳注『莊子』第四冊[雑篇] 岩波書店 1971年 P11-12

¹⁶² 金谷治訳注『莊子』第二冊[外篇] 岩波書店 1971年 P279

の名字から連想して曳尾と名乗ったのだろうが、やはりその背景には荘子の影響をみることができよう。

このように考えれば売茶翁と亀田窮楽は双方に荘子的な素養があり、両者の交流の根底に荘子が用いられたとも考えられる。

また、贈投詩偈集には亀田窮楽から売茶翁に送られた以下の詩がある。

「奉賡遊外居士茶飲高韻 予嗜酒故為之詞矣」

応咲酔翁情不濃 投閑置散酒船中

年年歳歳長如客 贏得傲遊劉阮風

この詩は、亀田窮楽が酒を好きなことを伝えると同時に、売茶翁との交流を心より楽しんでいっている様子がうかがえる。ここに出てくる劉晨と阮肇については、六朝時代の『幽明録』にある逸話による。後漢の時代に会稽郡（現在の浙江省）の劉晨りゅうしんと阮肇ばんちやうが、中国の霊山の一つである天台山に登り道に迷った末、仙女に出会い生活を送り、しばらくして故郷に戻ると、世代が7代過ぎて晋の時代になっていたというものである。亀田窮楽は売茶翁とともにまさに桃源郷を旅するかのような境地を楽しんでいたことが分かったと同時に、中国文化への教養の深さもうかがうことができよう。

四、まとめ

以上、本節では売茶翁と同時代の文人や僧侶との間に見られる交友関係をまとめてみた。

しかしながら、具体的に売茶翁の交友をテーマとした研究を網羅的に行うことは非常に困難なものであることがわかった。その理由としては、まず売茶翁自身の交友範囲が広すぎることで、そして売茶翁自身著書が少なく、交友の記録のもととなる史料が体系的にまとめられていないことである。その点では兄弟弟子の大潮は異なり、多くの記録を残しているため、交友関係の特定は比較的容易となっている。

したがって、売茶翁の交友関係を特定し、その実態を考察する為には、交友の相手と思われる人物の著書を詳細に検証しなければならず、それには莫大な労力を要することとなる。さらには、研究者に求められる知識も膨大なものとなり、これまで十分に交友関係を研究したものはほとんど無いと言える。

そのような中で本節においては、京都に住む畸人として表現されがちな売茶翁の周囲には多くの文人・僧侶が取り巻いており、さらには売茶翁に強い憧れを抱いていた事実を知ることができた。売茶翁は持ち前の知性・教養・交友関係を活用しつつ、その上売茶という特別な手段によって、京都にさらには全国に当代一の文人として名を広めたのであった。筆者自身こうした評判は、隠者足りえんとする売茶翁の欲するものではなかったと考えるのだが、ともあれ文人や文人僧たちに煎茶を紹介し、こうした風雅な趣味によって、売茶翁は同じ時代の文人或いは、文人僧に大きな影響を与えたのであった。またこの文人や文人僧の売茶翁

に対する強烈な憧れによって、ついに売茶翁は中興の祖として位置づけられ、後世の文人にも影響を与え、江戸中期から後期にかけての、文人煎茶を開花させる契機ともなったのではないだろうか。

第二節 売茶翁と大潮元皓

売茶翁と大潮との関係はこれまで先行研究においても取り上げられてきたテーマである。師の化霖禅師が亡くなった後に、大潮が龍津寺を継ぎ、売茶翁が京都で売茶生活を始めて以降も、売茶翁と大潮とは書簡や漢詩の交流を絶えず行ったようであり、このことから売茶翁という人物を知る際に、大潮の存在無くして深い考察を行うことは困難であると言っても過言ではない。

本節では、まず大潮の『魯寮文集』に残る「送賣茶翁再游洛序」を通じて、大潮の売茶翁に対する理解の深さを読み取るとともに、売茶翁の残した「売茶口占十二首」に対して、大潮の次韻した作品「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」に着目し、大潮と売茶翁との関係を具体的に解説していきたい。

なお、「送賣茶翁再游洛序」と「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」については、これまでも先行研究で触れられることのあったものであるが、引用や出典などを踏まえた深い考察はこれまでなされなかったもので、売茶翁研究においては有意義な試みであると考えられる。

一、龍津寺の住職

大潮元皓(1676-1768年¹⁶³)は、黄檗宗の僧であり、俗姓は浦郷である。道号が大潮であり、月枝・魯寮・西溟・泉石陳人とも号した。肥前伊万里の出身で、16歳の時に売茶翁と同じ龍津寺に入り、化霖禅師に師事したので、売茶翁の法弟にあたる。大潮は仏教のほかに、多方面の学問も修め、詩文にも優れた。『西溟餘稿』、『魯寮詩偈』、『松浦詩集』など多くの文集を残しただけでなく、荻生徂徠や服部南郭など、多くの文人との交流もあったことから、これまでの先行研究も多岐にわたる人物である。

売茶翁は22歳から10年あまり行脚修行をし、大潮も21歳の時から、時々遊行に出ており、二人とも龍津寺にいない期間は多かったが、それまでは共に龍津寺で過ごしたと思われる。師の化霖の没後、大潮が龍津寺の住持となるが、従来の売茶翁研究においては、売茶翁自身が龍津寺の住職になることを放棄し、大潮を推薦したと考えられる傾向にあった。これは、おそらく大典の「賣茶翁傳」にある「霖没擧法弟大潮主之」からの推測であり、売茶翁自身が住職になることを拒否し、法弟大潮を住職として挙げたと考えたのであろう。

しかし、一方では、売茶翁と大潮、どちらが住職になるべきなのか、その才能について

¹⁶³ 大潮は1678年に生まれたという説もある。(川頭芳雄『佐賀県立郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮と売茶翁』)

比較しようとする研究もあった。谷村為海氏は『高遊外壳茶翁』（1981年）において、大潮について以下のように述べた。

「(大潮は) 享保三年の夏には、師の化霖に「遠大なることをせよ。近小なることはやめよ。竜津寺は小刹で、われの余年を終わらしめるものは月海で、棺を斂めてくれるものには鏡宗¹⁶⁴がいるから」と、激励されて佐嘉を出たのだ、などと、いろいろ理由を設けて、寺を継ぐことを拒みつづけた。」¹⁶⁵

谷村氏による化霖の言葉の出典がどこかを知る術はないが、少なくともこの内容から、月海（売茶翁）より大潮が優れた才能の持ち主として、龍津寺のような小さな寺に縛られてしまうことがもったいないという意味を読み取ることができよう。

また、『江戸漢詩選第五巻 僧門』の「解説」においても、次の様に述べられている。

「(売茶翁) 当然その後を継ぐべき立場であったが、翁はかたくなにそれを拒み、法弟の大潮元皓を呼び戻して後を継がせようとした。大潮は当時自由な立場で文人として活躍していたから、寺に縛られることを嫌ってなかなか戻らず、結局享保七年（一七二二）彼が戻って寺を継ぐまで、翁が寺務を司どった。

こうした翁の前半生を見ると、むしろ非常に生まじめな性格がうかがわれ、後半生の自由人としての生き方にそぐわないような感がする。だが、その生まじめさゆえに、禪の指導者としての自らの資質の限界を知り、その資格がないのに安閑と寺の食を食むことを自ら許すことができなかつたのである。」¹⁶⁶

ここでは大潮が「自由な立場で文人として活躍していた」から、龍津寺の住職になることに縛られたくないとしているに対して、売茶翁は「禪の指導者としての自らの資質の限界を知り、その資格がないのに安閑と寺の食を食むことを自ら許すことができなかつた」とあるように、売茶翁が住職になることを拒否する原因の一つとしてあげている。

ともあれ両者が龍津寺の住職を拒否する理由について、詳しい資料は残されていないが、大潮が書いた「寶壽開山化霖和尚行業記」¹⁶⁷には以下の記述がある。

「弟子若干人。傳法者如湖等僅十数人。而若皓與昭輪次奉師。自師身退甘露之院至示寂十有八載。云皓嘗辭師即五年於外。今而來歸。師寂忽大祥矣。元昭撰院事奉師臨末。亦能狀師事實也。足其所狀之意。使皓文師出處。皓不肖者。忍文邪。又禮弗可避。乃拜稽首記師行業。」

¹⁶⁴ 鏡宗：化霖の最初の弟子で、化霖が引退した後、龍津寺の住職となった人物。

¹⁶⁵ 谷村為海『高遊外壳茶翁』出版社不詳 1981年 P454-455

¹⁶⁶ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五巻 僧門』岩波書店 1996年 P314-315

¹⁶⁷ 大潮元皓『西溟餘稿』「卷之二」1748年 P26

(弟子を度すること若干人、法を伝うる者の湖等の如き、僅かに十数人、皓と昭とが如き、輪次して師に奉せり、師の身甘露之院に退きし自り、示寂に至るまで十有八載なり、云うらく皓嘗て師を辞し、即ち外に五年、今に師寂して来り帰る、忽ち大祥となる、元昭かねて院事を摂り、師の臨末に奉し、亦能く師の事実を状する也、其の状する所の意を足して、皓をして師の出处を文せしむ、皓は不肖なる者の、忍んで文せんや、又礼避くべからず、乃ち拝稽首して師の行業を記す。)

ここでの「大祥」は葬後二十五カ月で祭ること。すなわち、この行業記は化霖が亡くなってから二年後に書かれたものである。この文から、化霖に法を得た人は十数人いるが、大潮と売茶翁は順番に化霖に仕えたというのである。化霖が龍津寺の甘露院に隠居してから亡くなるまでの十八年間、大潮はよく師の元を離れ、遊学に出たが、最後に離れてから五年が経ち、戻ったのは化霖の二回忌の時であった。さらに、大潮がいない間、元昭(売茶翁)は寺務をしながら化霖の臨終時の世話し、その時のことを書状にしたとある。その書状により、大潮が化霖の行業を書くこととなったのである。つまり、売茶翁と大潮、各自に龍津寺を継ぎたくない理由があったかもしれないが、化霖は臨終の時に遺言を残し、その遺言によって、大潮が龍津寺を継ぐこととなったのである。

このように売茶翁が大潮に及ばず、龍津寺の住職を拒んだという理由を推測されたものも存在したが、大潮自身が売茶翁を「同門之最」とし、売茶翁に対して非常に尊敬していたことも周知のことである。そのような売茶翁と大潮、実際の関係については以降でより深く考察していく。

二、「送賣茶翁再游洛序」

「送賣茶翁再游洛序」は、売茶翁が67歳で故郷の佐賀に帰り、還俗して再び京都に戻る時に大潮が書いたものだと思われる。全文で800字程度の漢文であり、大潮の『魯寮文集』に収録されている。本節は『魯寮文集』(延享2年刊国立国会図書館蔵本)を基本資料としている。管見の限りでは『佐賀県郷土史物第一輯 脊振山と栄西；大潮と売茶翁』(1974年)においてのみ、資料として活字化され、いくらか注釈されているが、詳しい分析はなされていない。

「送賣茶翁再游洛序」は、売茶翁が佐賀から京都に戻ろうとする時、旧知の人物が売茶翁に京都で茶を売る理由についての問いかけたことに対する、売茶翁と大潮の会話の記録であり、売茶翁を理解する上では、非常に重要な資料である。なお、問いかけた人については「人或問翁者」と書かれたのみで、内容からは架空の人物の可能性があると思われる。

さて、序の最初は、大潮の売茶翁についての評価から始まる。

「曰賣茶翁之在洛也。雖其無以自給乎。然不欲求於外。故游非其方不從。交非其人相接焉。唯以其鬻茶。故名徧五幾。然五幾之所以知賣翁。又奚盡哉」

(日、売茶翁の洛に在るや、其れ以て自給する無しと雖も、然も外に求ることを欲せず、故に游其の方に非ざれば従わず、交わりその人に非ざれば接せず、唯其の茶を鬻ぐ故を以て、名は五畿に偏き、然も五畿の売翁を知る所以、又奚ぞ尽さんや、)

「方」は、『莊子』大宗師篇に、「孔子曰、彼遊方之外者也、而丘游方之内者也。」と「方外」、「方内」とあり、これについては第四章でより詳しく解釈しているが¹⁶⁸、成玄英の『莊子疏』では、「方、區域也。」と「方」を解釈している。つまり、区域、区劃の意味である。「五畿」は、畿内の五つの国、山城、大和、河内、和泉、摂津の五国の総称である。

ここでは、売茶翁が京都において茶を売り、自給できなくても、人に頼ることなく、自分の志に合わない道に進むことなく、趣が合わない人とは接していないことが分かる。これは、本論文の第一章において明らかとなった、『近世畸人伝』と『落栗物語』による大衆向けの売茶翁像とイメージが随分かけ離れていることが分かる。また、売茶翁が還俗する以前に、既に京都を中心とした地域で有名になっている様子を窺うことができる。

続いて、大潮はさらに、売茶翁について次のように説明している。

「翁去郷里之十年。而展其師親墓来歸。獲復與元皓相歡以及明年之春。賣翁之意。無為乎郷。無為乎郷者無執乎郷。則乃知其為無執乎郷者。為無執乎世者已。不其大哉。」

(翁郷里を去ることの十年にして、其の師親の墓を展して来たり帰り、復た元皓と相歡することを獲て、以て明年の春に及ぶ、売翁の意郷に為すこと無し、郷に為すこと無きは、郷に執ること無ければなり、則乃知る其の郷に執ること無しと為するは、世に執ること無しと為るは、已に其の大ならずや、)

ここで売茶翁は、故郷を離れて十年、亡くなった師の化霖の墓参りで帰ってきており、大潮と会うこともできたとあるので、売茶翁が67歳に故郷に帰り、還俗したときのことであることがわかる。売茶翁は還俗して、再び佐賀を離れることを大潮に伝えたようで、大潮は売茶翁がまた故郷を離れることを「賣翁之意。無為乎郷。無為乎郷者無執乎郷。則乃知其為無執乎郷者。為無執乎世者已。不其大哉。」とし、すなわち売茶翁は故郷に対して執着を持たない人であるため、世の中にも執着を持たず、これこそ「大」なる人だと絶賛しているのである。

しかし、その偉大な売茶翁は、大潮の敬意同様には周囲から理解されていなかったようで、京都に戻ろうとした時、「居亡何。賣翁復將之洛。於是親戚故舊懼往。而不返也。計欲留之竟不可得。」(居ることいくばくも亡くして、売翁復た將に洛に之かんとす、是に於て親戚故旧往きて返らざらんことを懼るるや、計りて之を留めんと欲す、竟に得るべからず、)と親戚などが売茶翁を故郷に引きとめようとした。そして、売茶翁に対して、問いかける人まで登場したのである。

¹⁶⁸ 第四章第三節、「高遊外」について P144

「人或問翁者曰。今翁之意無執乎世。而猶所執乎洛耶。夫人生一世間。各有所事事。拘拘乎。役役乎。不能知其所休已。第如翁者則鄉與洛又奚擇焉。孔子不云何陋之有。今翁所有者。豈獨其茶耶。又奚以之洛而賣為。翁不答乃顧余而笑。」

(人翁に問う者或りて曰く、今翁の意世に執ること無し、而して猶お洛に執る所あるがごとし、夫れ人一世間に生まれて各々事を事とする所あり、拘拘と役役と、其の己を休する所を知ること能わず、第翁の如きは則ち郷と洛と又奚ぞ択ばん、孔子云わずや、「何の陋しき之有らん」と、今翁の有する所は、豈独りの其の茶のみならんや、又奚ぞ以て洛に之きて売ることを為さん、翁答えず、乃ち余を顧みて笑う、)

「拘拘」は、まがって伸びない様。『莊子』大宗師篇に「嗟乎、夫造物者、將以予爲此拘拘也。」とある。「役役」は、労役して休まぬ様子。『莊子』齊物篇に、「終身役役、而不見其功。」とある。「何陋之有」は、『論語』第九に、「子欲居九夷、或曰、陋如之何、子曰、君子居之、何陋之有。」に出典して、君子がそこに居住すれば文明や学問の教化が自然に進むと故郷を「九夷」に喩えたのである。

売茶翁のような世の中に執着を持たない人が、どうして故郷より京都を選択し、またどうして茶を売ることにしたのかに対しての問いかけであった。さらに、莊子の言葉「拘拘」と「役役」、孔子の言葉「何の陋しき之有らん」を借りて、茶という物に拘り、京都のような場所に拘りすぎるべきではないと売茶翁にあてこすろうとして問いかけたのである。売茶翁はこれに対して答えず、ただ大潮を見ながら微笑むだけであった。

「又問。昔如来非夫自覺以覺他。出世以遂懷四十九年以賣所有於群類者乎。至若諸代列祖鳴鐘擊鼓。其所有何適而弗為。是以臨濟以喝。德山以棒。石鞏以彎弓。不一而足。若夫孔老世之聖者也。老子曰。良賈深藏。孔子曰。求善賈而沽諸。此亦有之至也。而彼且奚適。今翁所有者。豈獨其茶耶。又奚以之洛而賣為。雖然人各有所好。物各有所托。今翁所為豈托與。翁於是益笑。問者茫然。少焉。乃出。」

(又問う、昔如来は夫の自覺して以て他を覚し、世に出て以て懷を遂げ四十九年、以て所有を群類に売る者に非ずや、至るに諸代列祖鐘を鳴らし、鼓を打ち、其の有する所いづくに適くとしてか、是を以て臨濟は喝を以てし、徳山は棒を以てし、石常は弓を彎くを以てす、一にして足らず、夫の孔老の若きは、世の聖なる者なり、老子の曰く「良賈は深く蔵す」孔子の曰く「善き賈を求めて諸を沽らん」、此れ亦有するの至りなり、而るに彼且に奚くに適かんとす、今翁の有する所は、豈独り茶ならんや、又奚ぞ洛に之を以て売ることを為さん、然りと雖も人各好む所有り、物各托する所有り、今翁の為する所、豈托するが為か、翁是に於いて益笑う、問う者茫然たり、少^{しばらく}して乃ち出ず、)

「臨濟以喝」、「臨濟」は臨濟義玄(?-867年)、中国の禪僧で臨濟宗の開祖。「喝」とい

う怒鳴る禪風である。「徳山以棒」、「徳山」は徳山宣鑑（780-865年）、棒を使って修行者に指導することで、「臨済の喝、徳山の棒」として有名である。「石鞏以彎弓」、「石鞏」は唐代の石鞏慧藏が弓を張って来者に向たのがその禪風である¹⁶⁹。「良賈深藏」は、賢い商人は良い品物を持っていても店頭に並べたてず店の奥深くに収蔵する。本当に学識がある人は人前にひけらかさないことを喩える。『史記』老子韓非列伝に、「良賈深藏若虚、君子勝徳、容貌若愚。」とある。「求善賈而沽諸」は、美玉は良い買い手に売るべきである、つまり自分の学識を認めてくれる人を待つことを指す。『論語』子罕に「子貢曰。有美玉於斯。韞匱而藏諸。求善賈而沽諸。子曰。沽之哉。沽之哉。我待 賈者也。」とある。

それでも売茶翁が答えないため、質問者はさらに問いかけたのである。如来が四十九年をかけて説法、禪宗は鐘を鳴らして鼓を打ち、臨済は喝、徳山は棒、石鞏は弓によって禅の示し方が違うことを言及し、質問者は佛教、特に、禪宗に詳しい人物であることが窺うことができる。また、老子が孔子に対しての教え「良賈は深く蔵す」、孔子の「善き賈を求めて諸を沽らん」の言葉を借りて、売茶翁が自己顕示すべきではないと主張しているのである。

さらに、文中の「此亦有之至也。而彼且奚適。」（此れ亦有するの至りなり、而るに彼且に奚くに適かんとす、）は、『莊子』逍遙遊篇の「此亦飛之至也。而彼且奚適也。」（此れ亦た飛ぶの至りなり、而るに彼且に奚くに適かんとするやと。）¹⁷⁰から引用したと思われる。これは『莊子』逍遙遊篇においては、斥鴳（うずらのような小鳥）が鯤（大鵬のような大鳥）を嘲笑った言葉であり、「此小大之辯也」（此れ小大の弁なり）¹⁷¹という、斥鴳には鯤の志を分かるはずがないと表す言葉であった。質問者は莊子の言葉を借りて、売茶翁が茶を売ることは、禅の列祖、老子や孔子のような先哲たちの境地まではたどり着けないだろうと厳しく問い詰めたのである。

最後に、「雖人人各有所好。物各有所托。今翁所為豈托與。」（然りと雖も人各好む所有り、物各托する所有り、今翁の為する所、豈托するが為か、）と、売茶翁は茶を売ることに託しているのかと質問した。ちなみに、「人各有所好」は、白居易の詩「鶴」の「人各有所好、物固無常宜」に、「物各有所托」は、陶淵明の詩「感士不遇賦」の「萬物各有托、孤雲獨無依」を思わせる句である。

ここで売茶翁に問いかけた内容を見てみると、質問者は一般の人ではなく、中国古典については、かなりの素養の持ち主であった。興味深いことに、質問者が知識をひけらかして、売茶翁を論破しようとしたのに対して、売茶翁は終始微笑みただけで、答えようとしなかったのである。

質問者は売茶翁の答えを得られず、しばらくして立ち去って後に、売茶翁と大潮の会話が始まるのである。

¹⁶⁹ 石鞏に参禅した三平（義忠禅師）との逸話は「石鞏張弓」「三平開胸」として知られる。

¹⁷⁰ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P24

¹⁷¹ 同上

「余與翁相謂。凡今之人所同欲得者。最莫過利。而名次之。利之所以欲得於己者。最莫過今人之不由道。而銜其名以釣。然彼急其得於名。而降焉者急其得於利。利之與名。崇卑雖殊。均之急於得者也。然則前所謂不由道者。即其所得。固自不能酬其所欲也。」

(余翁と相謂えらく、凡して今の人同じく得んと欲する所の者、最も利に過ぐることなし、而して名之に次ぐ、利の己に得んと欲する所以の者、最も今の人道に由らずして、而して其の名を銜いて以て釣るに過ぎたることなし、然りといえども、彼は其の得ることを名に急にす、而して降れる者は、其の得ることを利に急にす、利と名と崇卑殊なりと雖も、均しく之得るに急なる者なり、然るときは則ち前に所謂る道に由らざる者、即ち其の得る所あるも、固より自ら其の欲する所に酬うること能わず。)

「名利」は名誉と利益、功名と利禄。『戦国策』秦策に「張儀曰、争名者於朝、争利者於市。」とある。

ここで、売茶翁は問いかけに対して答えなかったが、大潮に対しては口を開いたのである。売茶翁は「名利」について、当時の「不由道」(正当な方法を守らない)の人は、利益のために名誉を欲しがり、名誉を手に入れても、その欲に満足させることがないと批判した。これに対して大潮は、次の様に言った。

「元皓曰。嗟名利哉。得亦有道焉。故古之由道者。其於名利亦稍不期而集。豈自銜容致哉。且名利之於人。莫大於有天下也。而舜之所以有天下。豈可期乎。故曰舜有天下而弗與焉。我佛世尊。初棄金輪寶位。而脱履名利。由是觀之今為佛子。雖王天下非貴也。況世之瑣瑣者何足道哉。而今之人上者名而自釣下者利。而莫知其足。遑遑焉汲汲焉。終身於囁嚅伺候之間。了不知其名利之去道。而非我有也。甚矣。名利之害道也。夫以釋焉而得。儒焉而得。雖有能不害乎我者。幾希也。獨賣翁以其鬻茶。故名徧五幾。然五幾之所以知賣翁。又奚盡哉。乃今或以其所有問焉。斯不知翁者也。而又不知其茶者也。猶且欲其有言。即醜大於世。急名利也。嗟翁信能賣哉。」

(元皓が曰く、嗟名利なるかな、得るも亦道有り、故に古の道に由る者、其の名利に於いて、亦稍期せずして集まる、豈自ら銜いて致すを容れんや、且名利の人に於ける天下を有するより大なるはなし、而して舜の天下を有する所以、豈期す可きや、故に曰く舜天下を有し、与らずと、我が仏世尊初め金輪宝位を棄て、而して名利を脱す、是に由りて之を觀れば、今私子為る者、天下に王たりと雖も貴に非ず、況や世の瑣瑣たる、何ぞ道に足らんや、而るに今の人上なる者は名にして、以て自ら釣り、下なる者は利にして、其の足ることを知ることなし、遑々たり、汲々たり、身を囁嚅の間に終わり、了に其の名利の道を去りては我が有に非ざることを知らず、甚だしきかな、名利の道に害ある、夫れ釈を以てしかも得る、儒にしてしかも得る、能く我を害せざる有ると雖も、機希なり、独り売翁其の茶を鬻ぐの故を以て、名五幾に徧し、しかも五幾の売翁を知る所以、又奚ぞ尽くさんや、

乃ち今或（人）其の所有を以て問う、斯れ翁を知らざる者なり、而して又其の茶を知らざる者なり、猶お且つ其の言有らんことを欲す、即ち醜きこと世に大なり、名利に急するなり、嗟翁は信とに売ることを能するかな。）

「弗與」は与えないの意味。『韓非子』説林上に「因索地於趙、弗與、因圍晉陽。」とある。「瑣瑣者」は計謀の狭く浅い者。『爾雅』釋訓疏に「舍人曰、瑣瑣、計謀褊淺之貌。」とある。「遑遑焉」は忙しく、落ち着かないさま。『魏志』文帝紀に「洙泗之上、悽悽焉、遑遑焉。」とある。「汲汲焉」は忙しいさま、せわしく努めるさま。『禮記』問喪に「望望然、汲汲然、如有追而弗及也。」とある。「囁囁」は臆病で、口を動かすだけで、はっきり物を言えない意味。韓愈の「送李愿歸盤谷序」に「口將言而囁囁。」とある。「伺候」は狙いがかがうの意味。『吳志』全琮傳に、「伺候不休。」とある。

大潮は「名利」について売茶翁と同じ意見を示し、さらに最も大きい「名利」としての「天下」を例にして、「舜」や「我佛世尊」は自ら天下を望んだのではなく、天下を手に入れても、それを利用して「利」を得ようとしていない。しかし、今の「名」を利用して「利」を得ようとする世俗の人は、満足することを知らず、「名利」を求めることが「道」に反することを理解していないと厳しく批判したのである。そして、売茶翁について、その名が五畿に広がっても、売茶翁を本当に理解する人がおらず、売茶翁に質問したような人は、売茶翁を知らない人、売茶翁の茶を知らない人だと嘆いたのである。このように売茶翁と大潮とが語らったのは、茶という行為に留まらず「名利」についてまでの意見も交わしていたこととなる。

大潮の「送賣茶翁再游洛序」を通して、当時一般的に、売茶翁は「名」を求めるために京都で茶を売っていると思われていた背景が窺えるのである。また、売茶翁は最後まで質問に答えることなく、京都で茶を売ることに對して、理解を求めていなかった。大潮は一般の人と違って、売茶翁の思いを深く理解し、売茶翁の思想や精神は名利を追求する人に理解できるものではないと代弁したのである。これについて、「序」の最後に、「翁曰。詩云人之有心。吾忖度之。吾子之謂也。吾其行哉。吾子必將繼吾廼行。」（翁の曰く、詩に云く、「人の心有る、吾之を忖度する」は、吾子が之謂いなり、吾其れ行かんかな、吾子必ず將に我に繼がんと欲す、廼ち行く、）とあるように、売茶翁自身も、世間一般的にどう思われているかを「人の心有る、吾之を忖度する、吾子が之謂いなり、」と大潮の言うことを肯定し、それでも「吾其れ行かんかな」と京都に戻る決意を表したのである。ちなみに、売茶翁はどうして京都で茶を売ることにしたのかは、本論文の第四章において詳しく考察していく。

これまで見てきたように、売茶翁の茶の真意について語られている記録はほとんどない中で、「送賣茶翁再游洛序」はその一端に触れる貴重なものであると言えよう。と同時に、売茶翁が大潮の洞察力に感銘しきりであった点などが、大潮こそが売茶翁の真の理解者（知己・知音）に限りなく近い存在であった証左とも言えよう。

三、「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」

売茶翁は売茶生活を始めてから亡くなるまで、百首近い漢詩を残している。「売茶口占十二首」はその中の代表的な作品である。「口占十二首」は、すべてが七言律詩であり、題目通り、十二首からなる。作られた年代は不明であるが、『江戸漢詩選第五巻 僧門』では、大潮の「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」（1738年頃）と「和売茶翁ト居作却寄三首」の作成年代から、売茶翁が茶を売り始めて間もない頃（1735年頃）の作品だと推定しており、「ト居三首」も同時期の作品だと考えられる¹⁷²とある。つまり、売茶翁が京都で茶を売り始めた頃の作品である。これはおそらく、大潮の次韻「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」が収録されている『魯寮詩偈』の年代順から推測されたものであろう。

「売茶口占十二首」が作成された時期は、売茶翁が京都で売茶生活を始めて間もない頃でもあり、売茶翁を知る人はそれほど多くはなかった時期である。「送賣茶翁再游洛序」からも分かるように、その売茶行為を珍しくは思っても、売茶翁の隠遁の背景にある思想や、真の売茶の目的を理解する人もそれほどいなかったと思われる。

そのような中で、同門の大潮は、売茶翁の活動の賛同者として、売茶翁の「口占十二首」と「ト居三首」に対して次韻をし、売茶翁を積極的に支持した様子がうかがえる。とりわけ「和売茶口占 贈通 仙亭主翁十二首」においては、単に次韻したもののみでなく、売茶翁の詩の内容や込められた気持ちを巧みに汲み取り、機転を効かした詩を作った大潮の優秀さも垣間見ることができるのも興味深い。

本節で扱う「売茶口占十二首」と「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」は、『売茶翁偈語』（大正14年刊国立国会図書館蔵本）、『魯寮詩偈』（若木太一氏蔵本）を基礎資料としている。以下は、売茶翁と大潮の詩の題名を略して、順番通りに並べ、主に大潮の次韻「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」を解説し、売茶翁と大潮の関係を具体的に読み取ってきたい。

第一首

【売茶翁】

将謂傳宗振祖風 将に謂えり、宗を伝え祖風を振うとし
却堪作箇賣茶翁 却って堪えて、箇の売茶の翁となる
都来榮辱亦何管 都来の榮辱、亦た何ぞ管せん
收拾茶錢賑我窮 茶錢を收拾し、我が窮を賑わす

「禅宗を伝え、開祖の教えを賑わせようと思っていたが、逆に売茶する翁になってしまった。すべての榮辱にどうしてとらわれようか。茶代を集めて、私の困窮に充てている。」

¹⁷² 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五巻 僧門』岩波書店 1996年 P32、P49

【大潮】

河上湘簾揺午風 河上の湘簾、午風に揺ぐ
賣茶却勝住山翁 売茶は却って住山翁に勝つ
生涯但有長流水 生涯但だ長流水有り
逝者如斯趣不窮 逝く者は斯の如きか、趣窮らず

「河のほとりの簾が、昼間の風に揺れる。茶を売るのは山に住む翁、つまり寺の住職に勝っている。人生にはただ長い川を流れる水があるだけだ。過ぎ去って行くのは川の流れのようだ、趣が尽きない。」

大潮は売茶翁の詩に対して、「風」、「翁」、「窮」の韻を合わせている。「湘簾」は竹のすだれ、湘は湘竹のことであるが、ここでは売茶翁の茶店にかかる旗を喩えたのだろうか。宋の范成大の詩「夜宴曲」には「明瓊翠帶湘簾斑」とある。「逝者如斯」という表現については、『論語』子罕篇「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍昼夜。」とあり、「子、川の上に在りて曰わく、逝く者は斯くの如きか、昼夜を捨てず。」という有名な句である。これは、「過ぎ去る者は、すべてこの川の水の如くであろうか。昼も夜も、一刻の止むときなく、過ぎ去る。人間の生命も、歴史も、この川の水のように、過ぎ去り、うつろってゆく」という悲観的な解釈がある。

一方、宋の程伊川の注では、「此道体也。天運而不已、日往則月来、寒往則暑来、水流而不息、物生而不窮、皆与道為体、運乎昼夜、未嘗已也。」¹⁷³宋儒の新注は、この章をもって樂觀の言葉とし、世界の間断なき運動、その象徴を孔子が川の水に見たとしている。吉川幸次郎は、宋儒がこの『論語』の一章は、世界の本質を指摘したとして「此れは道の体也。天は運りて已まず。日往けば則ち月来たり、寒さ往けば則ち暑さ来たる」、世界の本質は無限の循環である。ゆえに「水は流れて息まず、物は生じて窮まらず。皆な道に与いて体と為り、昼夜に運りて未だ嘗て已まざる也。」要するに世界の本質は、無窮の運動にある。「昼も夜も一刻も停止することのない宇宙の活動は、この川の水によってこそ示される。それは無限の持続であり、無限の発展である。人間もまたそうした持続、発展の中にいる。」という積極的な解釈をしている。¹⁷⁴

大潮はこの句では、おそらく「逝者如斯」を積極的な意味に取り、人間の生涯は川の流れのように過ぎ去るものであっても、売茶翁の風流は川の流れのように永遠に止むことがないとしている。川辺にかかる旗が午後の風に揺れ、売茶の生活は住職よりずっと素晴らしいという様に、大潮は売茶翁の売茶生活を風流に描き、黄檗僧のままでいるよりはずっと良かったのだと肯定し、むしろ大潮にはその生活ぶりが羨ましむようにも読み取れるのである。

また、第一首において、売茶翁が「收拾茶錢賑我窮」と「困窮」の意味で用いているの

¹⁷³ 朱子『論語集注』が「程子曰く」として引いている。

¹⁷⁴ 吉川幸次郎「読書の学」、『吉川幸次郎全集』第25巻 筑摩書房 1986年 P303-307

に対して、大潮は「逝者如斯趣不窮」と「趣に窮まりが無い」と表現し、同じ「窮」という字を使いながらも、貧しさという意味をどこまでも風雅であるという意味に置き換えているのが印象的である。

第二首

【売茶翁】

茶亭新啓鴨河濱 茶亭新たに啓く、鴨河の濱
坐客悠然忘主賓 坐客悠然と主賓を忘れる
一盃頓醒長夜睡 一盃頓に醒む、長夜の睡
覺來知是舊時人 覚め来たりて知る、是旧時の人

「鴨川のほとりに新しく開いた茶店では、客も悠然として主賓の立場を忘れてしまう。一杯の茶で直ちに長い眠りから目を覚まし、目覚めて以前のままの自分であることを悟る。」

【大潮】

石爐瓦鼎傍河濱 石爐瓦鼎、河濱の傍ら
問月従風何處賓 月に問い、風に従い、何處賓なるか
但使茶香能透腑 但茶の香をして、よく透腑すれば
相逢誰不箇中人 相逢う、誰が箇中人ならずや

「風炉は河の傍らにあり、月に聞いたり風任せにしたりするが、一体どこに客がいるのだろうか。ただ、茶の香りが心身を通り抜けると、誰もがこの奥深い存在であることに気づく」

ここでは、大潮は売茶翁の詩の「濱」、「賓」、「人」の韻に合わせている。石爐瓦鼎は、風炉と茶釜のこと、風爐瓦鼎ともいう。宋・羅願の詩にも「岩下才經昨夜雷、風爐瓦鼎一時來」とある。「透腑」は腑臓に浸透する意味である。「相逢」は、あい逢うこと。唐・白居易の「琵琶行・并序」では「同是天涯淪落人、相逢何必曾相識」とある。また、唐・杜甫の「長沙送李十一銜詩」では、「與子避地西康州、洞庭相逢十二秋」とある。「箇中人」はこの中の人。宋・蘇軾の「李頎秀才善畫山 以兩軸見寄 仍有詩 次韻答之」に「平生自是箇中人、欲向漁舟便写真」とある。禅語では、奥深い道理を理解できる人とする。

売茶翁は、喫茶を通じて、肢体や是非など、あらゆる差別を忘れる境地に至り、自由自在に遊する、という至高な生き方を二首で表現していた。当然大潮にはそれを読み取れていないはずがない。大潮は、次韻の最初の二句「石爐瓦鼎、河濱の傍ら 月に問い、風に従い、何處賓なるか」で、売茶翁の茶をどこまでも風流に描いている。三句目の「但茶の香をして、よく透腑すれば」は、売茶翁の強い願望は、茶を通してしっかり伝わり、これを飲んだ人は、「相逢う、誰が箇中人ならずや」のように、必ずその生き方の奥深さを理解できるだろうとしたのである。

第三首

【売茶翁】

頻喚喫茶効趙州 頻りに喫茶を喚び、趙州に効う
千年滞貨没人求 千年の滞貨、求める人なし
若能一口喫過去 若し能く一口に喫過ぎ去られば
萬劫渴心直下休 萬劫の渴心、直下に休す

「喫茶をしきりに叫んで、趙州和尚を真似する。長い間の売れ残りを欲しがる人もいない。もし一杯のお茶を飲めば、長い間の心の渴きもたちまち癒してしまう」

【大潮】

一従滄海出西州 一たび滄海より西州に出で
竟是青山無所求 竟是、青山求むる所無し
春水日烹三五度 春水、日に煮ること三五度
人間何処不堪休 人間何処に休むに堪えざらんや

「一たび九州を出ると、終の住処を求めず、雪解け水で一日に再三再四、茶を煮る。世間のどこでも休むことはできるだろう。」

大潮は、売茶翁の第三首の「州」、「求」、「休」の韻に合わせている。「一従」は「～から」の意味。唐・王昌齡の「寄穆侍御出幽州」には、「一従恩遣度瀟湘、塞北江南萬里長」とある。「滄海」とは、大海原とともに仙人の住む島を示すこともあり、西州は西海とも呼ばれ、九州地方を示す。「三五度」は、何回かの意味。「青山」は本来青々とした山の意味だが、墓の意もある。蘇軾の詩「予以事繫御史臺獄云云遺子由詩」には「是處青山可埋骨」とある。宋・月性の詩「將東遊題壁詩」に「埋骨豈惟墳墓地、人間到處有青山」とある。「春水」は、春の川水。唐・杜甫の「遣意」に「一徑野花落、孤村春水生」とある。「不堪」は、甚しい、ひどい意味もあるが、ここではできないという意味である。南朝梁・陶弘景の「詔問山中何所有・賦詩以答」に、「山中何所有、嶺上多白雲、只可自怡悅、不堪持贈君」とある。「休」はやすむ。『説文』には、「休、息止也、従人依木」とある。ここではそれをさらに、反語的に表現している。

売茶翁が何歳から佐賀を出たかについての明確な記録は残されていないが、この詩では「売茶口占十二首」を書くまで何年も経過していることが分かる。¹⁷⁵売茶翁が龍津寺を大潮に托し佐賀を離れる際に、戻らない決心を大潮に伝えていたかのように、大潮は「一たび滄海より西州に出で、竟是、青山求むる所無し」と表現している。このことから推測すれば、この詩を通して売茶翁には今後佐賀に戻ることを求めているかのような信念を感じることができる。

売茶翁は安定した生活を求めることもなく、毎日茶を煮て、気が向くままに世間を渡り歩く生活をしている様子を、大潮は第三首の次韻で表したのであるが、結果として売茶翁

¹⁷⁵ 第一章第三節参照 P37

は、通仙亭を開いてから体調が悪化する 81 歳まで煎茶を売り続け、亡くなった後も本人の意志によって、墓に埋められることなく、鴨川に遺骨を流したのである。そのような売茶翁の生涯を踏まえると、大潮の第三首は大潮こそが売茶翁の第一の理解者であったことの証左ともなるのではなかろうか。

第四首

【売茶翁】

身老殊知吾性拙 身老いて、殊に知る吾が性の拙きを
旧交尽是占機先 旧交は、尽く是れ機先を占む
可憐隻影孤貧客 憐むべし、隻影孤貧の客
売却煎茶充飯錢 煎茶を売却し、飯錢に充つ

「我が身が老いて、つくづく自分の性格の鈍さを知る。古い知人は皆、先を行ってしまった。可哀そうな孤独な者、煎茶を売りながら食費に充てている。」

【大潮】

松風説破未生前 松風説破す、未生前
一碗纔通象帝先 一碗 纔 に象帝の先を通ず
自是有人稱換舌 自らは是れ換舌と称する人有り
醒來為擲杖頭錢 醒め来たり、杖頭錢を擲つ為り

「松風の様な釜の湯の音が、生まれる以前の世界を解き明かす。茶一碗で、天帝の先に通じることができる。これを舌が換わるようだ、と言う人がいた。目覚めたのは、茶代を払うためだ」

四首では、大潮は「先」、「錢」の韻を合わせている。

「松風」は茶釜の音。宋・蘇軾の「試院煎茶」では「蟹眼已過魚眼生、颼颼欲作松風鳴」とある。「説破」は打ち明けるの意味。「未生前」は禅語で、「父母未生前」とは父と母が生まれる前の本当の姿、一念すら起こらない無差別の心性という意味である。「纔通」はやつと通じるという意味で、道元¹⁷⁶（1200-1253年）の「正法眼蔵」に「一法纔通万法通」とある。「象帝先」は「象帝之先」、『老子』四章に「吾不知誰子、象帝之先」があり、これは天帝よりも先の意味である。「杖頭錢」は、中国晋代の隠者阮脩（270-311年）¹⁷⁷が、いつも杖の頭に百文の錢をかけて酒屋に寄っていたことにちなんでいる。『世説新語箋疏』の下巻上に「阮宣子常步行、以百錢掛杖頭、至酒店、便独酣暢、雖当世貴盛、不肯詣也」とある。

前半では、「松風説破す未生前 一碗纔に通ず象帝の先」で、売茶翁の茶にこれ以上ない評価をしている。つまり、売茶翁の茶は、普通の茶ではなく、「未生前」と「象帝之先」の

¹⁷⁶ 道元：鎌倉時代初期の禅僧。日本における曹洞宗の開祖。

¹⁷⁷ 阮脩：字は宣子、鴻臚卿の次官である鴻臚丞となった。

ような人間本来あるべき姿を悟らせるお茶であるとしている。大潮の三句目「自らはれ換舌と称する人有り」から、売茶翁の茶の味は舌を換えるほどの味だと褒める人がいることが分かる。この点について、売茶翁は自分の詩の中で、茶の味について触れることはあまりなかった。この句はまさに売茶翁が売る茶の味の素晴らしさを証明したものである。

四句目の「杖頭錢」は阮脩の説話で『晋書』¹⁷⁸卷四十九にその伝記が載っており、「脩、字宣子、好老易、云々、性簡任、不修人事、絶不喜見俗人、遇便舍去、云々、常歩行、以百錢掛杖頭、至酒店、便独酣暢、雖当世富貴而不肯顧、家無儋石之儲晏如也」とある。阮脩は、易の理に詳しく、老子の無為思想にも通じ、俗人に会うことを喜ばず、常に歩行するのに、百錢を杖頭に掛け、酒店に行けば思う存分酒を飲み、また生活を営むことに無関心で、家に蓄えはなかったようである。彼の世俗的な価値観を破った風変わりな生活振りは、どこか売茶翁と似ているように思われる。大潮は「醒め来たり、杖頭錢を擲つ為り」で、売茶翁の素晴らしい茶を飲み、目が覚めることができたら払う茶代は、普通の茶代ではなく、阮脩の「杖頭錢」のような脱俗的なものと同じだとしている。四首目の次韻を通じて、大潮が売茶翁の茶に対して深い理解を示しており、売茶翁の真の理解者であったことをうかがい知ることができる。

第五首

【売茶翁】

初心不改幾春秋 初心改めず、幾春秋
性癖風顛竟不休 性癖風顛、竟に休せず
紫陌紅塵謾盤礴 紫陌紅塵、謾りに盤礴
世波險処泛虚舟 世波險しき処、虚舟を泛ぶ

「初心を改めることなく、長い月日が経った。自分の変わった性格は相変わらずだ。世俗にみだりに居座り、世間の険しさに空の船を浮かべる。」

【大潮】

明月珠簾萬戸秋 明月珠簾、万戸の秋
此翁高臥夜方休 此の翁高臥し、夜まさに休す
朝来縦作山陰客 朝来、縦ひ山陰の客となるも
去住終同訪戴舟 去住、終に訪戴の舟に同じ

「月の美しい光が玉のすだれに照り映える都の秋。この翁（売茶翁）は俗世を離れ、夜が更けてやっと眠りについた。たとえ明朝早く起きて友を訪ねても、戴逵を訪ねた王徽之のように気ままにふるまうことでしょう。」

大潮は第五首では、「秋」、「休」、「舟」の韻を合わせている。

「珠簾」は玉で作られたすだれのこと。「萬戸」は「千家萬戸」と同じ、たくさんの家の

¹⁷⁸ 中国晋朝について書かれた歴史書、二十四史の一つ。唐太宗の命により、房玄齡・李延寿らによって編纂された。

意味から都を意味する。宋・道原の『景德傳燈録』に、「師曰「長安城里」問「如何領會」師曰「千家萬戸」とある。「此翁」はこの翁、売茶翁のことを指す。「高臥」は、その心を高尚にして世俗の煩わしさを避けて暮らすこと。『晋書』隱逸、陶潛傳では、「嘗言、夏月虚閑、高臥北窗之下、清風颯至、自謂、羲皇上人」とある。「山陰客」は、晋の王徽之のこと。王徽之は会稽山陰に住んでいたのはその由来である。唐・杜牧の詩「題劉秀才新竹」に「不是山陰客、何人愛此君」とある。「去住」は、去ることと留まること。漢・蔡琰の詩「胡笳十八拍」に「十有二拍兮哀樂均、去住兩情兮難具陳」とある。「訪戴舟」は、戴逵¹⁷⁹（326-396年）を訪れる舟。王徽之¹⁸⁰（?-388年）が雪の夜に、友人の戴逵を訪れる物語に喩えている。

一、二句目「明月珠簾、万戸の秋、此の翁高臥し、夜はじめて休す」は、美しい秋の京都にいる売茶翁の姿が描かれているが、一方では「高臥」と売茶翁が隠遁している様子を想起させる表現である。三、四句目は、主に売茶翁を王徽之が雪の夜に、友人の戴逵を訪れる物語になぞらえている。この物語は『世説新語任誕』¹⁸¹にあり、「王子猷居山陰、夜大雪、眠覺、開室命酌酒、四望皎然、因起彷徨、詠左思招隱詩、忽憶戴安道、時戴在剡、即便夜乘小船就之、經宿方至、造門不前而返、人問其故、王曰、吾本乘興而行、興盡而返、何必見戴」とある。

王徽之が雪の夜に船に乗って、友人の戴逵を訪ねたが、興が尽きたということで、戴逵に会わず引き返した逸話¹⁸²である。大潮は、世俗にいながらも世俗の価値観に縛られず、気ままに隠遁する売茶翁の風雅さを王徽之に喩え、売茶翁の隠遁生活を、真に風雅なものとして解釈し賞賛しているのである。

第六首

【売茶翁】

建溪絶品飾龍鳳 建溪絶品、龍鳳を飾る
換却舌頭價萬金 舌頭を換却すること價萬金
正向鳳凰城畔賞 まさに鳳凰の城畔に向って賞す
依然落節古猶今 依然として節を落ちること、古は猶お今の如し

「建溪の茶は絶品で龍鳳が飾られる。舌を取り替えるようで万金の価値がある。都を臨んで（抹茶を）味わうのも、昔も今も相変わらず節度を越えている。」

【大潮】

紫陌紅塵歲月深 紫陌の紅塵 歲月深し
春風楊柳又揺金 春風、楊柳 また金を揺らす

¹⁷⁹ 戴逵：字は安道、東晋時代の文人、再三の任用を受けず、隠遁生活を送った。

¹⁸⁰ 王徽之：字は子猷、王羲之の子、山陰に隠居し、職位は黄門侍郎になった。

¹⁸¹ 『世説新語』は、中国南北朝・宋の劉義慶によって編纂された後漢末から東晋までの著名人の逸話を集めた小説集である。

¹⁸² 「剡溪訪戴」「王子猷訪戴」「雪夜訪戴」などとして山水画の画題ともなっている。

賣茶生計長如此 売茶の生計 長く此の如し
何必桑滄變古今 何ぞ必ずしも桑滄古今の変にならんや

「俗世間に長く隠居し、また春風が吹いて、柳が芽生える季節になった。売茶で生計を立ててからこんなに長くなったが、どうして桑田が滄海に変わるような変化が必要であろうか。」

第六首では、大潮は「深」、「金」、「斤」の韻を合わせた。

「紫陌紅塵」は、売茶翁が第五首でも用いているように、俗塵のことで、売茶翁が俗世間に隠遁していることを指す。「歳月深」は年月が長いことを指し、つまりは売茶翁が隠遁してすでに長いことを示しているのである。「楊柳」はやなぎのこと。「揺金」は木が芽生える意味。宋・楊公遠の「野趣有声画」には「怪渠楊柳揺金未、底事漫空絮便飛」とある。「桑滄」は「桑田滄海」、桑田変じて滄海となる、世の中の移り変わりが激しいこと。『神仙傳』巻七に、「麻姑自説云「接待以来、已見東海三為桑田」とある。「古今」は昔と今。『禮記』に「是百王之所同、古今之所壹也」とある。

一、二句目の「紫陌の紅塵 歳月深し、春風、楊柳 また金を揺らす」は、売茶翁が龍津寺を離れ、俗世界に入ってからすでに月日が長く経過し、春風で柳の木がまた芽生えて、再び新しい一年が来たという表現である。大潮がこの次韻を書いたのは春の季節であったのであろうか。また、大潮は売茶翁の売茶生活に対して、三句目で「売茶の生計 長く此の如し」と表現していることも興味深い。

また、四句目では「何ぞ必ずしも古今 桑滄の変」と、売茶翁が六首目において、用いた「古は猶お今の如し」という表現の「古今」の部分を活用し、売茶翁が今と昔では依然として変わらないと言ったことに対して、大潮は今と昔ではそれほど変わるものではないと労わっているような様子が印象的である。

第一章第二節で述べたように、資料が残されていないため、売茶翁がいつ龍津寺を離れたのかは明らかにはされていない。また従来、売茶翁が売茶生活を1735年に通仙亭の開業によって始まったとされるのが通説であった。しかし、大潮の次韻「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」は、収録された『魯寮詩偈』の順番に従えば、1738年頃の作品であることが推測できる。つまり、1738年の「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」を書かれるまで、一句目の「紫陌の紅塵 歳月深し」のように、売茶翁は龍津寺を離れて、俗世間で隠遁したのは長い月日が経ったと推測できよう。さらに、大潮が描いた「売茶の生計 長く此の如し」のように、売茶翁は茶を売って生活するのも非常に長いことがわかる。大潮の六首目は、これまでに第五首で考察したように、売茶翁は龍津寺を大潮に托して、早い段階で龍津寺を離れ、そして、1735年、61歳以前にはすでに売茶生活を始めていたことの証左になるであろう。

第七首

【売茶翁】

自覚踈狂違世間 自ら踈狂を覚え、世間に違う
陸沈城市恣癡頑 城市に陸沈し、癡頑を恣にす
誰言形影唯相弔 誰が言う形影、唯相弔うと
十二先生伴我閑 十二先生、我が閑に伴う

「自分が常識外れと感じつつも、世間とは異なった存在となっている。街に隠遁し、好き勝手に頑なである。そんな私を誰が孤独だというのか、私には茶具たちが相手をしてくれている。」

【大潮】

遊蹤長寄市塵間 遊従 長く市塵の間に寄る
磊落偏同怪石頑 磊落 偏に怪石の頑なと同じ
儻値時人相借問 儻値 時人、相借問す
賣茶豈礙老僧閑 賣茶 豈に老僧の閑を礙（妨げる）

「長い間俗世間に遊歴の跡を残し、（売茶翁は）磊落して普通の人と違う。もし、人々が売茶翁について口々に騒いだとしても、茶を売ることが老僧（売茶翁）の悠然とした生活を邪魔することにはならないであろう。」

第七首では、大潮は「間」、「頑」、「閑」の韻に合わせた。

「市塵間」は市中の喧騒の中を意味する。「磊落」は、大きな石が無造作に転がることから、転じて型にはまらない、度量の大きさを意味する。『文心彫龍』時序に、「張蔡磊落、鴻儒之才不時乏。」とある。「怪石」とは、通常とは異なる形の石の意味であるが、玉に似た石のこともある。『漢書』地理志上に「鉛松怪石」があり、注には「怪石、石之次玉美好者」とある。「時人」は、そのときの人、当時の人々。『後漢書』宋弘傳に「穎川荀爽、深以為美、時人亦服焉。」とある。「頑」は頑な、片意地で『国語』鄭語には「而近頑童窮固。」とあり、「頑童、童昏、固、陋也。」と注がある。「礙」はさまたぐ、とどめるの意味、『説文』に「礙、止也、从石疑聲。」とある。「閑」は「閑」と同じ。売茶翁の六首目では、「ひま、いとま」の意味で使ったが、ここでは、「くつろぐ、悠然としている」の意味である。『楚辞』宋玉、招魂では、「靜閑安些」とある。その注に、「空寛曰閑」とある。

一句目の「遊従 長く市塵の間に寄る」は売茶翁が長い間、俗世間を遊歴していることを表している。これは、大潮自身の六首目の「紫陌の紅塵 歳月深し」と呼応して、売茶翁が俗世間に隠居してからすでに長い月日が経っている様子をうかがうことができる。二句目の「磊落 偏に怪石の頑なと同じ」は、売茶翁の人格に対して度量が大きく、玉に似た石の様だと賛美し、大潮の売茶翁に対する尊敬を感じさせる。大潮にとって売茶翁は少年時代から同門であり、それだけに売茶翁について深く理解していたのであろう。

また、三句目の「儻値時人、相借問す」は、「もし人に（売茶翁のことを）聞かれたら」

という意味であるが、この十二首を作詩した頃には、すで大潮のもとに売茶翁について尋ねる人が多くいたのであろうか、京都での売茶翁の風変わりな売茶行為が注目を集めていた様子を窺うことができる。最後の「賣茶豈に老僧閑を礙」は、売茶翁が七首目で「暇をしている（我閑）」と表現したことに対して、巧妙に「悠然としている」の「閑（＝閑）」の意味とし、茶を売ることはまさに売茶翁の悠然としている、本来の姿を現しているとしたのである。

第八首

【売茶翁】

行蔵自古且随縁 行蔵は古えより且（かりに）縁に随う
或宿孤峯或掣顛 或いは孤峰に宿し、或いは掣顛^{せいてん}
道是煎茶接来往 道う是れ煎茶来往を接す
笑吾賣弄乞文錢 笑う、吾が売弄、文錢を乞うことを

「出处進退は古くから縁によるという。時には山頂に住み、時には風変わり。茶を煎じて往来する人をもてなすと言い、私が偉そうにお金を求めていることを笑え。」

【大潮】

誰道行蔵随世縁 誰かいう行蔵、世縁に随うと
百年長擅一狂顛 百年長く擅（ほしい）まます、一狂顛
除非十二先生業 除非す十二先生の業
世界三千不直錢 世界三千、錢に直（あた）らず

「出处進退は俗縁に随っているなどと誰が言ったのだろう。（売茶翁は）風顛をやり通して来た。茶を売ることを除くと、それ以外のすべてが何の価値もないのだ。」

第八首では、大潮は売茶翁の「縁」、「顛」、「錢」の韻に合わせた。

「世縁」は世の中のゆかりのこと。俗縁、塵縁のこと。戴叔倫の「暉上人獨坐亭詩」に「去住渾無跡、青山謝世縁」とある。「百年」は百歳で、一生の喩え。「長擅」は「擅長」のことで、思うがままに技量を発揮すること。唐・王捧珪の「日賦」に「在七政雖擅其長、昭萬物不競其功」とある。「狂顛」は売茶翁の風顛のこと。「十二先生」は茶具のこと。売茶翁の七首目にも使われている。「十二先生業」は茶を売ることを指す。「世界三千」は「三千世界」のこと。仏教用語の「三千大世界」の略で、小千世界、中千世界、大千世界のこと。『釋氏要覽』に「此山（須彌山）有八山遶外、有大鐵圍山、周廻圍遶、并一日月晝夜回轉、照四天下、名一國土、積一千國、各小千世界、積千箇小界、名中千世界、積一千中世界、名大千世界、以三積千、故名三千大世界。」とある。「直錢」は「値錢」のことで値打ちがあるという意味。「不直錢」は、値打ちがない、価値がないという意味である。

第一句の「誰かいう行蔵、世縁に随うと」は、売茶翁の七首目の「行蔵は古えより且つ縁に随う」に対するものであり、「縁」に「世」を加えることによって、売茶翁の「行蔵」

が世間一般的なものではなく、「世縁」といった俗縁や塵縁のような世俗的なものに縛られない素晴らしいものであることを巧妙に表した。続いて、第二句で「百年長く擅（ほしい）ままにす、一狂顛」は、先述のように、大潮はすでに売茶翁の風顛に対する思いをよく知っているのもので、その崇高な理念のもとで一貫した姿勢を見せてきたと、賞賛しているのである。

そして、売茶翁の「道う是れ煎茶来往を接す、笑う、吾が売弄、文銭を乞うことを」、「茶を売って小銭をもらっている」の表現に対して、大潮は「除非す十二先生の業、世界三千、銭に直（あた）らず」と、売茶翁の所業は世俗的な金銭の価値では推し量れないものだと「銭」についての解釈を次韻する中で、売茶翁の売茶行為をよく理解し、高めていることが印象的である。

第九首

【売茶翁】

遠覓靈苗入大唐 遠く靈苗を覓めて大唐に入り
持帰西老播扶桑 持ち帰って西老扶桑に播す
宇陽一味天然別 宇陽の一味、天然別なり
堪嘆時人論色香 嘆ずるに堪えたり、時人の色香を論ずるを

「はるばるお茶を求めて、中国に行き、持ち帰った栄西は日本に広めた。宇治茶の味は格別であるのに、人々が色や香りだけを求めるのは嘆かわしい。」

【大潮】

明慧何年入太唐 明慧何れの年か太唐に入りし
趙州今日在扶桑 趙州 今日扶桑に在り
茶亭自有通仙路 茶亭自ずから通仙の路有り
到日知誰穿鼻香 到らん日 知んぬ 誰か鼻を穿って香しき

「明恵上人がいつ中国に入ったか、趙州和尚が今、日本にいるかのようなようだ。茶店からは自然と仙境への道が通じており、鼻を穿つような茶の香りがかぐのは誰であろうか。」

第九首では、大潮は「唐」、「桑」、「香」の韻を合わせている。

「明慧」とは明恵上人のこと。華嚴宗中興の祖、京都の栴尾で遁世生活などを送りつつ、栄西が中国から持ち帰った茶の種子を普及させたとされる。「太唐」は大唐で中国のことを指す。「趙州」は趙州從諗、中国唐末の禅僧で語録の『趙州録』は公案として有名である。売茶翁は第三首でも趙州に言及している。「茶亭」は売茶翁の通仙亭のこと。「穿鼻」は鼻に穴をうがつことで、ここでは鼻を突き通すという意味。

売茶翁は第九首では、「宇陽の一味、天然別なり、嘆ずるに堪えたり、時人の色香を論ずるを」と、当時の人は茶の精神より、味と色のような表面ばかりのものを気にしていると嘆いた。これに対して大潮は、「明慧何れの年か太唐に入りし」とあるように、実際に明恵

は、中国には行っていないはずなのに、いつの間に中国へ渡ったのか、さらに「趙州 今日扶桑に在り」とあるように、中国唐代の禅僧である趙州も、日本に来たはずはないのに、いつの間に来日したのか、と売茶翁を茶に由来する名僧達になぞらえ、売茶翁の茶こそが茶の精神を受け継いだものであるとした。確かに栄西の茶の精神は継承されていないかもしれないが、「茶亭自ずから通仙の路有り」とあるように、売茶翁の茶亭こそ天に通じ、売茶翁の茶を飲めば、天にも登り、神仙になれるほど真の茶であると表現し、大潮の売茶翁に対する、強い尊敬と期待の意が込められている。

第十首

【売茶翁】

瓦鼎翻波松籟發 瓦鼎に翻波、松籟発する
点来売與五湖人 点来売与す、五湖の人
奈何箇裡無知味 奈何ぞ、箇裡に味を知る無し
獨坐自煎絶等倫 独坐自煎し、等倫を絶する

「釜の中に波が起こり、松風のような釜音が発し、その茶を世間の人に売り与える。この味をわかる人がいないのはどうしてだろうか。素晴らしいお茶を独りで煎じている」

【大潮】

採得金芽不記春 採得金芽、春を記さず
當年誰是社中人 当年誰是れ社中の人
無端獨向長空嘯 端無く獨り長空に向かい嘯く
驚殺尋枝摘葉倫 尋枝摘葉の倫を驚殺し

「貴重な茶を摘み得て、長い年月が経ったが、当時は誰が仲間であったのだろうか。絶えず独り空に向かって嘯いて、表面ばかり気にする輩を甚だ驚かせてしまう。」

第十首は、大潮は「人」、「倫」の韻を合わせた。

「金芽」とは、茶葉の意味であるが、特に珍しいものを示したものでもある。この表現は、『全唐詩』の僧皎然の「飲茶歌諷崔石使君」にも「越人遺我剡溪茗、採得金芽爨金鼎」と見られる。また、「不記春」は、長い年月が経った意味を表す。李白の「長門怨二首」の其二に見られる表現であり、「桂殿長愁不記春」とある。そして「社中」とは、仲間を示している。「無端」は、仕方なく、思わずという意味もあるが、筆者としては先述の売茶翁の十二首目同様に、絶えずという意味で考えたい。唐・楊巨源の「大堤曲」には「無端嫁與五陵少、離別煙波傷玉顔」とある。「長空」は大空のことで、唐・杜牧の「登樂遊原詩」に、「長空澹澹孤鳥没、萬古銷沈向此中」とある。「驚殺」は大いに驚く。「尋枝摘葉」とは、表面ばかり気にすることを意味し、宋・嚴羽「滄浪詩話・詩評」には、「建安之作全在氣象、不可尋枝摘葉」とある。「倫」はたぐい、類のことで、『説文』に「倫、輩也、从人侖聲。」と解釈がある。

第十首で売茶翁は、お茶を点でて人々に売ろうとするが、自分の茶を分かってくれる人がいないと表現している。これに対して一、二句で大潮は「採得金芽、春を記さず、当年誰是れ社中の人」長い月日の中、同じ志を持っている人は誰だったのであろうと、売茶翁と同様に残念だという口調をとった。売茶翁の「奈何ぞ、箇裡に味を知る無し、独坐自煎し、等倫を絶する」のように、一人で茶を沸かしていると表現しているのに対して、大潮は売茶翁が一人で茶を沸かしていても、その真の茶こそが、「端無く獨り長空に向かい嘯く」と獨り空に向かって嘯いているように、(茶の味や色のような)表面ばかり重視する「尋枝摘葉倫」のような人たちを驚かせて、目を覚ませてあげるのだと絶賛し、売茶翁を励ましているようにも感じられるのである。

第十一首

【売茶翁】

五台拈起玻璃盞 五台、^{はりさん}玻璃盞を拈起す
塞断口門味太奇 口門を塞断し、味ただ奇なり
莫道南方無這箇 道う莫かれ、南方這箇無し
通仙亭上也無虧 通仙亭上も、虧ける無し

「五台山でガラスの杯を取り上げると、口を塞ぐほどに味が素晴らしい。南の方にはこのような物がないと言わないでくれ、通仙亭では欠かすことはないのだから。」

【大潮】

賣茶長住大河湄 売茶、大河の湄に長く住む
客至誰能不嘆奇 客至りて誰が能く奇と嘆ぜん
況復玻璃南國盞 況や復た玻璃 南國の盞
拈來此地也無虧 拈來 此地も虧(か)ける無きなり

「売茶翁は川のほとりに長く住んでいる、客が来たら誰もが珍しいと感心する。ましてやガラスの杯を取り上げると、この土地にも欠けるものが無いことがわかる。」

大潮の第十一首の次韻では、「奇」、「虧」の韻を合わせた。

「長住」は長くいること。「大河湄」は大きな川のほとり、ここでは鴨川のこと。「玻璃」、「盞」、「拈來」、「無虧」は、売茶翁が十一首で使っている。

第一句は、「売茶、大河の湄に長く住む」と表現しており、売茶翁が川のほとりに長く住み、客を待っているということから、売茶を営んでいたことがわかる。同時に、鴨川の畔の通仙亭以前にも、どこかの川沿いで水を汲みながら茶を売っていた様子が見えてくる。これも、売茶翁の第五首の「初心改めず幾春秋」や大潮の第六首「紫陌の紅塵歲月深し」と同様に、売茶翁は京都東山に「通仙亭」という茶店を開いて売茶生活を始めたとすれば、その三年以内に売茶翁と大潮が作詩したものとしては、あまりに表現に不自然であり、売茶翁は通仙亭開業以前から、すでに茶を売っていた可能性が高いと考えられる。

第二句の「客至りて誰が能く奇と嘆ぜん」は、売茶翁の変わった売茶の風景に感心したという。売茶翁について、『近世畸人伝』でも「凡春は花によしあり、秋は紅葉にをかしき所をもとめて、自茶具を荷ひて至り、席をまうけて客を待。洛下風流の徒よろこびてそこにつどふ。さればいくほどなく、売茶翁の名あまねく世に聞ゆ。」とあるように、京都で茶を売り始めて間もなく、文人に注目されるようになったとあるが、第二句からもその様子をうかがうことができる。

第三、四句「況や復た玻瓈 南国の盞、拈來 此地も虧（か）ける無きなり」は、文殊菩薩が無著に出したような珍しいお茶は、売茶翁の茶亭でも飲めると表現している。これは売茶翁の茶が、京都の文人達に受け入れられた理由を売茶翁の十一首で使われたストーリーを借りて、巧妙に説明を入れたものであろう。

第十二首

【売茶翁】

棚口路頭千古趣 ほうこう 棚口路頭、千古の趣
清香万里没邊春 清香万里、没辺の春
無端随分開舗席 端無く分に随い舗席を開く
是我由来待買人 是れ我れ由来買を待つ人

「土手の道には昔の趣があり、良い香りがはるか遠くまで広がっている。絶えず気ままに店を開いているが、私はそもそも買い手を待っているのだ。」

【大潮】

瓦鼎松風日日新 瓦鼎松風、日日新たなり
天香吹満百花春 天香吹き満つる、百花の春
非因來換娘生舌 来たって娘生の舌を換うるに因るに非ずんば
誰作趙翁屋裏人 誰か趙翁屋裏の人とならん

「茶釜から松風の様なお湯の湧く音が、毎日新しい。茶の香りに満たされる花々が咲く春。ここに来て、生まれつきの舌を取り換えられるほどの茶を味合う味わうことがなければ、誰が趙州和尚の流れをくむ人になれるだろう。」

十二首では、大潮は「春」、「人」の韻を合わせている。

「瓦鼎」は売茶翁の第十首にも使われており、茶釜のこと。「松風」は大潮の四首目にもあり、茶釜の音の意味。「日日新」は毎日新しい意。『礼記・大学』に「苟日新、日々新、又日新」とある。「天香」はいい香り、ここでは茶の香りを表す。「百花」は種々の花、多くの花。「百花春」は、多くの花が咲く春の意味。「趙翁」は趙州のこと、「屋裏人」は禅語、同門、同流儀の人。「趙翁屋裏人」は趙州と同流儀の人の意味である。

十二首の締めくくりとなるこの詩では、売茶翁はまず京都にあふれる「千古の趣」を説き、大潮はそれに対して「瓦鼎松風」から導かれる喫茶という行為に「日日新」という「千

古」に対応する表現をあてている。大潮の『魯寮詩偈』の内容から、「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」は1738年の春に作られたもので、売茶翁の十二首に「清香万里没辺春」に対して、大潮は「天香吹満百花春」と韻を合わせているからも、「売茶口占十二首」は春に作られたと推定できるであろう。

売茶翁の「端無く分に随い舗席を開く、是れ我れ由来賈を待つ」、自分の茶を理解できる人を待っているという表現に対して大潮は、「来たって娘生の舌を換うるに因るに非ずんば、誰か趙翁屋裏の人とならん」と、舌を取り換えてしまうくらいの売茶翁のお茶を味わうのだけでなく、趙州の説く茶禅一如の境地を味わえるだろうと、売茶翁の茶は悟りの為の存在だと強調しているのである。大潮は、まさに売茶翁が待っている自分の茶の真意を分かる人物であったと言えるだろう。

四、まとめ

以上、本節では売茶翁の交友関係においてとりわけ重要な存在と思われる大潮との交友関係に注目し、「龍津寺の住職」「送賣茶翁再游洛序」「売茶口占十二首」の3点に注目し考察してみた。これらから両者の関係性や、売茶翁の人間像、売茶の精神について理解できることが多数あった。とりわけ今回取り上げた「送賣茶翁再游洛序」の詳しい考察や「売茶口占十二首」に次韻した詩との対比を通しての考察は、これまで行われなかったものであったが、この取り組みにより大潮の売茶翁に対する理解度や思いの深さ、売茶翁の活動に対する大潮の役割について改めて認識することができた。

ここでは以下に何点か気づいたことを示すこととする。

(1) 大潮は同門の兄弟子である売茶翁に対して尊敬の念だけでなく、売茶翁の精神性にも強い憧憬を抱いていた。こうした背景には、大潮が売茶翁と同じ肥前（現在の佐賀県）の出身であっただけでなく、幼少の頃より同じ禅師のもとで修行した仲であったことが深く関係している。当時の両者の関係を明確に示すものは少ないが、売茶翁が幼少より注目に値する言動をとり、住職の席も任されかけたことなどについて、大潮は詩『松浦夜泊 夢月海兄』の中でも「海子同門最 襟期自不群 曾従師席晤 忽向帝都分 石上題明月 毫頭落彩雲 夢回松浦月 宛在水之濱」とある。（月海は同門の中でも最も素晴らしく、その志は普通の人と群れることはなかった。）と売茶翁を評しており、一目置いていたことが読み取れる。

その売茶翁が、大潮を龍津寺の後継者とする為に再三連絡をとり、大潮もそれを受けて帰国していることから、売茶翁の大潮に対する影響力の強さがうかがえよう。

(2) 口占十二首を通して感じられるように、大潮は売茶翁が活動を始めた当初からの売茶翁の茶に対する深い理解者であった。このことから推測できることは、売茶翁が京都で活動する以前か、あるいは活動して間もない時期には、すでに一定の精神性が確立されて

おり、その頃から大潮にも理解できるように示していたということである。売茶翁の煎茶精神は決して単純なものでなく、ある種の禅問答の様な点もある。それを大潮はまさに「打てば響く」様に、「知音」の逸話のように伯牙の琴を鐘子期が解するように、売茶翁の精神を理解していたことは、単なる同門の僧として以上の深い信頼関係によるものであったと考えられる。さらに一步進めるならば、そのような売茶翁の精神の自由闊達さにあこがれていたことが、大潮自身も後に寺から離れることとなった理由であったのかもしれない。

(3) 大潮の果たした役割で重要なものがさらに1点ある。それは大潮という存在が時には言葉足らずな隠者の売茶翁に代わり、その煎茶精神を紹介する代弁者であったという点である。同時に本節では十分には触れることができなかったが、売茶翁の交友関係においてもまた、大潮は少なからず影響しているように思われる。そのように考えれば、まだまだ認知度の低い頃から売茶翁やその活動を、大潮が自らの作品や人的交流などを通じて当時の文人層などに広く周知を行うことでまた、売茶翁の評判が広まる契機になったとも考えられよう。

第四章 売茶翁の逍遙遊一脱俗、入俗、そして超俗

本章では、売茶翁の思想とその思想に大きく影響を与えた莊子との関係についての検討を通じて、売茶翁がいかなる理由で黄檗の僧籍を離れ、売茶の老翁になるに至ったのかを明らかにしたい。

先述した様に、売茶翁についての研究は、煎茶道関係者や仏教研究者によるものが大半であり、それらは売茶翁を煎茶道の「開祖」や「中興の祖」として、煎茶道の一環として研究を行い、或いはその詩文を仏教の経典で解釈するものであった。

そのような経緯もあり、売茶翁の生涯においては、ほぼ半生が黄檗僧であったことを主たる原因として、仏教の影響が頗る大きいように指摘されてきた。それは一面では事実であるかもしれないが、筆者は売茶翁の人生を考察する中で、それだけでは十分で無いと感じるに至った。

それは、言わば莊子的思考の内在という点である。これまでの売茶翁の詩作の注釈においても、莊子を出典とする引用は散見されたものの、ごくわずかであったと同時に莊子的な解釈でもって売茶翁の詩をとらえることはほぼなされなかった。筆者は売茶翁の生涯を理解する際に、莊子を通じた考察が必要不可欠と思うに至った為、本章で特に触れておきたい。

参考までに、『売茶翁』（1962年）に注釈を加えた淡川康一氏は巻末の「翁の生活態度とその文芸」において「俗を棄てて俗に入った、此の生活態度は、又矛盾と云はば云え、此の矛盾こそは、まことに朗らかな矛盾である。」¹⁸³と述べ、「棄俗」と「入俗」について言及しているが、これは莊子の代表的な思想でもある。

さらに、同氏の「売茶翁偈語平解」でも「翁の詩の中に、莊子の故事にふれた個所が多いのは、本書を読まれるかたの気づかれるところであろうし、理想と現実とを一体不二と見る莊子よりすれば、大衆の勤労人民とともに息をするのは、当然のことであり、…また売茶翁が「僧に非ず道に非ず又儒に非ず」と作っていることも、よく首肯される。」¹⁸⁴とある。ここで、淡川氏は売茶翁と莊子とのつながりについて示唆しているものの、これ以降売茶翁がどれだけ莊子の影響を受けていたかについて、検証することはなかった。これは一例であるが、売茶翁がどれほど莊子の影響を受けていたのか、また、売茶翁がどこまで莊子を理解していたのかという問いについては、これまで十分な研究がなされていないのが実状である。

さて、売茶翁の生涯については、11歳で出家してから、89歳で亡くなるまでの期間で大別して三期に分けることができよう。

第一期は、龍津寺で出家してから、61歳で京都で茶を売り始めるまでの、主に「黄檗僧としての時代」である。この期間は、売茶翁が出家して俗世間を脱した、いわゆる「脱俗」

¹⁸³ 福山暁菴・浅川康一『売茶翁』 其中堂 1962年 P71

¹⁸⁴ 主婦の友社編『売茶翁集成：遺品・遺墨・偈語・伝記』 主婦の友社 1975年 P136

の時期である。売茶翁が禅僧として修行を重ねた時期であると同時に、本章で触れる荘子に関する知見も、この第一期に得られたものと思われる。つまり売茶翁にとって第一期は、売茶翁独自の思想に発展するまでの基礎作りの時期であったと考えられよう。

第二期は、売茶翁が京都で茶を売り始めてから、67歳で佐賀に戻り、黄檗僧から還俗して高遊外と名乗るまでの期間である。僧侶の身分であるが、事実上は俗世間に入った「入俗」の時期である。いわば「黄檗僧と売茶翁の二重の身分」を持った時期でもあった。第二期はわずかな期間ではあるが、売茶翁の人生にとって売茶というインパクトのある活動を展開した極めて重要な時期であるとともに、後に僧籍を離れ名実ともに「高遊外」という存在となる準備段階、換言すれば「高遊外」となるための決意を抱いた時期とも言えよう。

第三期は、売茶翁が佐賀に帰り、僧侶の籍から還俗した68歳から、自らを「高遊外」と名乗り、89歳で亡くなるまでの期間である。この時期は、売茶翁にとって、黄檗から離世の中のすべてに束縛されなくなった「超俗」の時期である。売茶翁として売茶に専念する、売茶翁思想の成熟期であったと言えよう。

売茶翁を研究するにあたっては、現存する資料の関係もあり、第二期と第三期が極めて重要と考えられる。そこで本章では、主に売茶翁が第二期、第三期に残した作品から、売茶翁がどれほど荘子を理解し、荘子の影響を受けていたかについて追求することとしたい。

第一節 月海時代 一脱俗一

大典禅師の「賣茶翁傳」によると、売茶翁は肥前蓮池（今の佐賀市）の人である。蓮池鍋島藩医・柴山杵之進の三男として生まれ、11歳の頃、鍋島藩の宝寿山龍津寺に入門し、黄檗宗門下の化霖禅師に師事し、法名を月海とした。売茶翁が11歳から壮年まで、黄檗僧・月海として過ごした龍津寺は、天災と空襲によって、二度も崩壊し、現在は寺本体がほとんど残っていない。そのため、売茶翁の黄檗僧時代の資料は全く残っていない。したがって売茶翁の黄檗僧時代について読み取るには、現在は「賣茶翁傳」に頼るしかない。

序章でも述べたように、「賣茶翁傳」は大典禅師によるものであるが、大典は売茶翁の法弟大潮の詩文における弟子であったと同時に、売茶翁と直接面識があり交友もあったことから、その記述は売茶翁研究における基礎資料となっている。

「賣茶翁傳」によれば、売茶翁の生まれとその後の出家については、以下のように記述されている。

「賣茶翁者。肥前蓮池人也。姓柴山氏。年十一出家。名元昭。號月海。師龍津化霖。霖師黃檗獨湛。」

「売茶翁は、肥前蓮池の人なり。姓は柴山氏、年十一に出家し、元昭と名し、月海と号す。龍津化霖を師とす。霖は黄檗獨湛を師とす。」

ここに売茶翁の出生と出家について、最小限ではあるが記されている。売茶翁の師の化霖は黄檗の獨湛の弟子とあるが、獨湛は、中国明代の黄檗僧であり、隠元隆琦に従い来日し、黄檗山の四代目住持となった。黄檗宗は江戸時代に、中国明代の福建省から日本に招聘された、中国臨濟宗の隠元隆琦を開祖とする宗派であり、江戸の当時では臨濟宗の一派とされた。なお、黄檗の由来は臨濟宗の開祖である臨在義玄の師であった、黄檗希運の名前にちなんでいる。

隠元は、数十名の弟子と渡来すると共に、明代の禅のみでなく、当時中国の文人の間で好まれた文人趣味も多くもたらしたとされるが、その中に煎茶も含まれていた。¹⁸⁵売茶翁の師の師にあたる、黄檗宗第四代住持の獨湛は、隠元とともに来日した一人でもあった為、上述の文人趣味や煎茶に詳しくたことは想像に難くない。その獨湛の弟子である化霖に師事した売茶翁が、龍津寺において、文人趣味や煎茶に触れる機会はあったはずだが、これが後の売茶翁の原点であったのかもしれない。

次に、「賣茶翁傳」には、「翁少岐嶷。不與稠人比。嘗從師詣黃檗。一日湛召至方丈而賜以偈。盖識其穎異也。」（翁少にして岐嶷、稠人と比せず。嘗て師に従て黄檗に詣る。一日湛召して方丈に至らしめ、賜うに偈を以てす。盖し其の穎異を識ればなり。）とある。「岐嶷」は、幼にして秀でぬきんでること。「稠人」は、多くの人、衆人。「穎異」は、さどく秀でていること。売茶翁は少年時代から、異彩を放っていたようで、師の化霖は黄檗山に帯同した際に、化霖の師であった黄檗山住持の獨湛から売茶翁は偈を賜ったことから、彼の非凡であった様子がうかがえる。

売茶翁の青年時代について、「賣茶翁傳」の中には、以下のようにある。

「翁益孳孳自勉。及二十二歳。會患痢困憊。不能自處。於是奮然有遊方參詢之志。病未愈也。腰包頂笠。萬里而至于奥。見萬壽月耕。掛搭經歲。晨夜精勵。既而遍遊濟洞耆碩之門。又依湛堂律師。習毘尼之学。或單孤居止。不恒東西。身無所蓄。壹以斯道為任。筑之雷山。高二十里。翁嘗棲止其頂。飯麩屑飲水。下浴于溪。以過一夏。其精苦類如此。蓋有所造詣。而翁不以自足也。」

「翁益孳孳として自ら勉む。二十二歳に及び、痢を患い困憊し、自ら処すること能わず。是に於て奮然として遊方參詢の志あり。病未だ癒えざるに、腰包頂笠し、万里にして奥に至り、萬壽の月耕に見え、掛搭し年を経て、晨夜精勵す。既にして濟洞耆碩の門を遍遊す。また湛堂律師に依て、毘尼の学を習す。或いは単孤居止し、東西を恒にせず、身に蓄うる所無く、一に斯道を以て任とす。筑の雷山、高さ二十里、翁嘗て其の頂に棲止し、麩屑を飯し水を飲み、下りて溪に浴し、以て一夏を過ごす。其の精苦類此の如し、蓋し造詣する所有りて、而して翁以て自ら足れりとせず。」

「自處」は自ら処置する意味。「腰包頂笠」については、福山暁菴氏が『賣茶翁』（1934

¹⁸⁵ 大槻幹郎『煎茶文化考—文人茶の系譜—』思文閣出版 2004年 P16-17

年)で、「禅僧行脚の服装より轉じて多く行脚のことに用ひられる。」¹⁸⁶と解釈している。「掛搭」は、行脚の僧が荷物を卸し、衣鉢袋を僧堂の単位の釣に掛けること、転じて僧が寺などに留まることを指す。「耆碩」は、老いて徳望高い者の意味。「濟洞耆碩」は、臨濟と曹洞の徳望高い者のことを意味する。「毘尼」は毘那耶ともいう。「Vinaya」の音訳で戒律の意味。『賣茶翁』(1934年)では、「離行、調伏、滅などと譯す、三蔵中の律を云ふ。」¹⁸⁷と解釈している。また、大槻幹郎氏の『売茶翁偈語訳注』では、「毘尼はサンスクリット語 Vinaya の音写で、毘那耶とも書き律の意で、僧侶が正しい修行生活を行う上で守るべき規則のことである。また戒律を集めた經典のことでもある。毘尼の学は戒律を研究し深めるための学問で、月海は天台僧湛堂にそれを学んだのである。」¹⁸⁸とある。

売茶翁は、22歳の時に病気で苦しんだ末、回復しないままに行脚に出かけ、遠路陸奥国(東北地方)の開元山万寿寺の月耕道稔¹⁸⁹(1628-1701年)に参禅し、しばらくそのもとで勉強に励んだという。そして、全国を一人で貧しく行脚し、臨濟と曹洞の有名な師を尋ね、厳しい修行を積んだ。また、湛堂律師¹⁹⁰(1669-1720年)のもとで律を習い、時には筑紫国の雷山(現在の福岡県と佐賀県の県境)で、ひと夏を過ごすなど、麩の屑を食に充て、冷たい水を飲み、溪の水で体を洗うような苦行を行った。

月海は、有名な禅僧のところで修行を重ね、さらに遠くまで行脚し、時には山での「坐雨安居」、つまり夏季に三ヶ月ほど山に入り、坐禅修行を行うなどした。青年期の売茶翁は禅僧として非常に努力していることが分かる。しかし、売茶翁自身は厳しい修行を重ねても、満足しなかったようで、彼自身の言葉は「賣茶翁傳」に以下のように記されている。

「居恒言曰。古者世奇首座。辭龍門分座也。曰。是猶金針刺眼邪。毫髮如差。睛則破矣。不如生生居學地而自煉也。予每以此自警。以爲苟能有一拳頭足以普應物機。而出爲人可矣。其或未然。脩飾兩娑學解。抗顏稱宗匠。吾所耻也。」

「居恒に言うて曰く、古の者世奇首座、龍門の分座を辞した。曰く、是れ猶金針の眼を刺すがごとしや、毫髮もし差えば、睛則ち破る。生生学地に居して自ら煉らんに如かず。予毎に此れを以て自警とす。おもえらく苟も能く一拳头有りて、以て普く物機に応ずるに足ることあらば、出でて人の為に可とするも、其れ或いは未だ然らん。兩娑の学解を修飾し、抗顔して宗匠と称せんは、吾が恥じる所なり。」

「居恒」は平生、常々の意。「世奇首座」は、『補続高僧伝』¹⁹¹によると、成都の人であり、

¹⁸⁶ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P3

¹⁸⁷ 同上

¹⁸⁸ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P9-10

¹⁸⁹ 月耕道稔：名古屋の人。妙心寺の住持。50歳に黄檗の木庵性瑫に参じ、化霖と席を同じくする。売茶翁は化霖を通じて、月耕道稔のところで修行できたと思われる。

¹⁹⁰ 湛堂律師：京都の人。真言宗の僧。売茶翁が律を習った師とされる。

¹⁹¹ 全二十六卷、明汰如法師明河撰、『卍続蔵』に収録される。

龍門佛眼禪師は幾度も世奇首座を分座にさせようとしたが、それを辞退したという逸話がある。「一拳頭」は、「賣茶翁傳」では、「學人を接得手段を云ふ、刺史李教歸宗に問ふ、如何なるか是れ祖師西來の意、師乃ち拳頭を豎起して曰く會すや、史曰く不會と。」¹⁹²と説明している。「普應物機」も「賣茶翁傳」によれば、「万物の機根に應ずるの力量なり。」とある。「兩娑」、娑は些に通じる、いくらかの意味。「抗顔」は、強顔、高ぶった顔を意味する。

売茶翁は世奇首座の言葉を借りて、「是れ金針の目を刺すが猶し、毫髪もし差えば、睛則ち破る。生生學地に居して自ら煉んに如かず。」と自らをその言葉で戒めていたという。修行僧というぐらいで、万物の機根に応じる力があるのように勘違いし、幾らかの学問を飾り、宗匠の顔をするのは恥であると、売茶翁は考えたのである。売茶翁は、厳しい修行を重ねただけでなく、学問においても「生生學地に居して自ら煉んに如かず」というように、常々勉学に勤しむ姿勢であった。

売茶翁の後の詩作を見ると、莊子からの引用が散見されるが、売茶翁がどの時点で莊子に触れていたかまでは明らかではない。しかし、ここで見られた様な売茶翁のひたむきな修行の様子やその聡明さから推し量ると、青年期に売茶翁が莊子を学ぶ機会を得ていた可能性は高いと思われる。

その後、行脚や修行を経て、売茶翁は佐賀にある龍津寺に戻り、師の化霖を補佐した。その内容については、以下の通りである。

「乃後還于肥。侍霖于龍津。曰監寺事者。十有四載。霖没舉法弟大潮主之。遂去之京。始得肆其樂託之性。又自謂釋氏之處世。命之正邪心也。非迹也。夫張夸僧伽之德。勞人信施。非予自善者之志也。」

「乃ち後に肥に帰り、霖に龍津において侍す。因て寺事を監するは、十有四載。霖没し法弟の大潮を挙げて之を主とし、遂に去って京にゆき、始めて其の樂託の性を肆（ほしいまま）にするを得る。又自ら謂うに釋氏の世に処するは、命の正邪の心なり、迹に非ざるなり。夫れ僧伽の徳を張夸し、人の信施を勞するは、予の自善する者の志に非ざるなり。」

「樂託」は、散漫でしまりが無い意味。「釋氏」は仏教徒、僧侶のこと。「僧伽」は梵語 samgha の音訳で、仏教に帰依して修行する者の集団、転じて、その各個人をいう。僧侶のことを表す。「自善」は、自修、自ら己の身を正しく修めること。

化霖禪師が亡くなったのは享保5年(1720年)¹⁹³であり、月海が46歳の頃であった。「賣茶翁傳」の内容から逆算すると、売茶翁の日本各地への行脚、修行はおおよそ10年であったことが分かるが、その後、佐賀に戻り、化霖の元で寺務を行い、14年間過ごしたことになる。

大潮の「寶壽開山化霖和尚行業記」には「(癸未) 秋七月讓寶壽与湖鏡宗以匡其徒寺西南

¹⁹² 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P4

¹⁹³ 大潮の「寶壽開山化霖和尚行業記」では、「而寂享保五年十一月九日也」とある。

隅構退隱所掲其院曰甘露者所」とあり、化霖は70歳の時に、龍津寺の住職を弟子の湖鏡（月海の法兄のあたる）に譲り、引退したとある。化霖の70歳とは1703年であり、月海が28歳の時であり、まだ行脚の途中であった。帰寺したのはその4年後の月海が32歳のことである。龍津寺に戻った月海は、14年間も寺事を監しながら、師の世話をしたと思われる。そして、「霖没し法弟大潮を挙げて之を主たらしめ、遂に去って京に之き、始めて其の樂託の性を肆（ほしいまま）にするを得る」と化霖が亡くなった後は、法弟大潮に龍津寺を継がせ、京都に行って、初めて自分が思う通りに生きられるようになったのである。

10年間の行脚を終えて後は、月海はほぼ化霖の元を離れず、寺務を14年間行っていた。龍津寺を継ごうと思えば、住職になれたと思われるが、あえて住職にならなかったのは、どうしてなのだろうか。

「賣茶翁傳」は、売茶翁の言葉として「釋氏の世に処するは、命の正邪の心なり、迹に非ざるなり。」を引用している。福山暁菴の『賣茶翁』によると、これは『禪林寶訓』を出典として、「禪林寶訓に云く英邵武、潘延之に謂て曰く古の學者は心を治む、今の學者は迹を治む、然も心と迹と相去ること霄壤なり」¹⁹⁴と解釈している。さらに『禪林寶訓』には、「英邵武、潘延之に謂て説く、古の道を学ぶ人は、専ら諸縁を屏息するを以てし、自らの心を修理するを務と為す。今の道を学ぶ人は、却って外に向かい討ち、唯だ事跡を修理するを務と為す。然るに心法は無形にして、また作る無きなり。事跡は有形有為、道と相差す。霄天壤地の遠き如くなり。」とある。つまり、売茶翁が求めていたのは昔の道を学ぶ人の様な「自らの心」を修めることであり、今の道を学ぶ人の「事迹」を修めることではなかった。そして、僧としての徳を誇張して、人に布施をしてもらうことは、「自善」する者の志ではないというのである。これは、先述¹⁹⁵の『對客言志』における「今時の輩を見るに、身は伽藍空間に処して、心は世俗紅塵に馳する者の十に八九なり」と概ね内容が一致する点でもあり、大槻氏が『売茶翁偈語訳注』でも、「ここは月海が、なぜ売茶を行おうとしたかを示すところである」¹⁹⁶と示したように、後に売茶翁が茶売りとなり、自分を養っていく原因の一つとして重要なものである。

以上、第一節について整理すると、『賣茶翁傳』によれば、少年期の売茶翁こと月海は、黄檗山の獨湛禪師に認められるほど聡明であり、青年期は非常に熱心に勉強し、そして後に彼自身の詩「自贊三首」にも「早歳入釋、事師參禪、百城烟水、遠探要津、熱喝痛棒、嘗苦喫辛、歴盡雪霜、自救不了、顛頂面皮、懍懼多少」と示されるように、人並ではない厳しい修行を行っていたのである。

かくして10年にも及ぶ修行を終えて、月海は龍津寺に戻り、師の化霖が亡くなるまでの14年間、寺務に専念した。そして、これまで禅僧としての努力が報われ住職になれたであ

¹⁹⁴ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P4

¹⁹⁵ 第一章第一節参照 P18

¹⁹⁶ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P14

ろう時期に、突如として龍津寺を去ったのである。

こうした経緯を客観的な世間的価値で判断すれば、売茶翁はまさに禅僧としてのキャリアを積み、脱落することもなく成功を収めることが期待できる時期であった。そうであるのに、月海はどうして住職としての名誉や安定した生活を棄てる決意に至ったのであろうか。同時に、売茶翁がその後、京都に向かい、売茶を行う真の目的は何であったのだろうか。売茶翁がいう「心」とは何だろうか。筆者はこれらの点において、売茶翁に深く影響を与えていたのが、莊子とその代表的な「遊」の思想であると考え。したがってこれを続く第二節、第三節における着眼点としたいと思う。

また、『賣茶翁傳』においては、売茶翁が龍津寺を去り、京都に住み始めるまでの具体的な記録が残されておらず、売茶翁が龍津寺を離れた後については、「乃始賣茶爲生。名亭以通仙。」と京都で茶を売り始めた頃からの内容しか残されていない。さらに、全般的にこの時期について示す資料が残されておらず、売茶翁についての従来までの研究においても、売茶翁が龍津寺を離れてから京都に住むまでの期間の記述は避けられる傾向にあり、いわば空白期間が生じているのである。なお、この空白期間について、第一章第二節で具体的に述べたため、ここでは省略したい。

第二節 京都で売茶を始める 一入俗一

本節では、売茶翁の第二期となる京都で売茶を始めた61歳から、黄檗僧から還俗し高遊外となる67歳頃までの期間、つまり、禅僧の月海でありながら、実際は寺から俗世間に入り、売茶を行った時期について触れる。

第一節では、11歳から46歳までの黄檗僧としての売茶翁について見てきた。売茶翁は禅僧としての修行に励み、寺務に勤め、龍津寺の住職にもなれるほど成功を収めていたが、自らこの安定した寺院での生活と名誉を棄て、龍津寺を去った後に、忽然と京都に現れ、茶を売り始めた。この売茶翁について「賣茶翁傳」では、以下のように記述されている。

「乃始賣茶爲生。名亭以通仙。占居于洛之表。夫大佛燕子之池。東福紅葉之澗。及西山糾林佳勝。皆所時出鋪之也。則籃其茶具。泥爐瓦餅。注以清冽之水。而烟冉冉舉矣。乃鮮芳焙煮之飲。飲者稱美。而筒中之錢。足以樂飢。居無幾。賣茶翁之名。喧海內焉。」

「乃ち始めて茶を売りにて生を爲す。名は通仙を以て亭とす。洛の表に占居し、それ大仏燕子の池、東福紅葉の澗、及ぶに西山糾林の佳勝、皆時に出でて之に鋪する所なり。則其の茶具を籃（かご）にし、泥爐瓦餅、注ぐに清冽の水を以てし、而して烟冉冉と擧がる。乃ち鮮芳焙煮の飲、飲む者美と稱す。而るに筒中の錢、樂飢を以て足る。居る幾ばくも無く、売茶翁の名、海内に喧し。」

ここから、売茶翁が京都において売茶した様子を窺うことができる。売茶翁は、茶亭を「通仙亭」と名付けたが、それは固定した場所ではなく、京都の様々な名所で茶を売っていたのである。異国風の茶器、素晴らしい茶の味で、売茶翁の風流はたちまち有名になったという。

『売茶翁偈語』によると、売茶翁は京都で売茶生活を始めてから亡くなるまで、百首近い漢詩を残している。これらは、売茶翁を研究する上で、非常に重要な資料となるが、その大半が売茶翁の第二期における作品である。従来、売茶翁の詩はほとんど仏教書、特に禅宗の經典によって解釈されており、その売茶の行動も、禅の修行の一環として指摘されてきた。本節ではこれらの詩を、莊子及び中国古典により解釈し、売茶翁と莊子との深い関係を探ることにより、売茶翁が禅僧としての生活と地位を棄て、売茶する老翁になった理由、その真の目的を追求することを試みたい。

売茶翁の第二期に作られた詩の中で、特に注目したいのは、「売茶口占十二首」と「卜居三首」である。「口占」は、詩に草稿を作らず、直ちに口ずさむとう意味であり、「卜居」は住居を占い定める意味から転じて、居所を定めることを指すのである。「口占十二首」と「卜居三首」は、すべてが七言律詩であり、題目通り、それぞれ十二首と三首からなる。これらに対して、大潮は「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」と「和賣茶翁卜居作却寄三首」を次韻して作詩した。なお大潮が次韻した詩については、第三章第三節において詳しく述べてきた。

さて、「売茶口占十二首」と「卜居三首」が作られた年代は不明であるが、売茶翁が京都に住居を定め、茶を売り始めた頃だと思われる。『江戸漢詩選第五巻 僧門』でも、大潮の「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」（1738年頃）と「和売茶翁卜居作却寄三首」の作成年代から、売茶翁が京都で茶を売り始めて間もない頃（1735年頃）の作品であると推定しており、「卜居三首」も同時期の作品だと考えられる¹⁹⁷とあり、つまり、売茶翁が京都で茶を売り始めた頃の作品である。これはおそらく、大潮の次韻「和売茶口占 贈通仙亭主翁十二首」が収録されている『魯寮詩偈』の年代順から推測されたものであろう。「卜居三首」も内容が近い点から同時期のものと推定したと思われる。

「口占十二首」と「卜居三首」には、売茶翁の茶に対する姿勢や、様々な思いが込められており、禅僧から売茶の老翁に変わった自分の思いについて、また、世俗に隠居するという意志などが詩に示されている点で、売茶翁という人物を知る上で貴重な資料である。

一、「売茶口占十二首」

第一首

将謂傳宗振祖風 将に謂えり、宗を伝え祖風を振うとし
却堪作箇賣茶翁 却って堪えて、箇の売茶の翁となる
都来榮辱亦何管 都来の榮辱、亦た何ぞ管せん
收拾茶錢賑我窮¹⁹⁸ 茶錢を收拾し、我が窮を賑わす

「禅宗を伝え、開祖の教えを賑わせようと思っていたが、逆に売茶する翁になってしまった。すべての榮辱にどうしてとらわれようか。茶代を集めて、私の困窮に充てている。」

将謂は思い違いの意味。宋の程顥の詩「春日偶成」にある「時人不識余心楽、将謂偷閑学少年」の中でも同じ思い違いの「将謂」が使われているが、ここで思い違いしている人は売茶翁自身であったろうか、他人であったろうか興味深い。「傳宗」は、宗を伝える。「祖風」は、祖師の禅風。「都来」はすべて、完全の意味。唐の羅隱の「晚眺」には「天如鏡面都来静、地似人心総不平」とある。「榮辱」は榮耀と恥。「亦何」は「どうして…だろうか」の意で、「管」は気にする。「都来榮辱亦何管」はすべての榮辱をどうして気にするのだろうか、つまり気にしないという意味である。「賑」は救済するという意味。

これは「売茶口占十二首」の第一首目として、売茶翁の決心を表す作品である。第一、二句の「将に謂えり、宗を伝え祖風を振うとし、却って堪えて、箇の売茶の翁となる」とは黄檗僧時代の売茶翁の志の禅宗を広めることであったが、今はただ一人の茶売りの老翁になったという。

第三句「都来の榮辱、亦た何ぞ管せん」は、すべての榮耀と恥を気にしない意味であるが、売茶翁がいう「すべての榮耀と恥辱」は何を指すのだろうか。周知のように、売茶翁

¹⁹⁷ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五巻 僧門』岩波書店 1996年 P32、P49

¹⁹⁸ 「窮」については、第五首の「貧」の説明の部分を参照。

が望めば、少年時代から修行していた龍津寺の住職となることも不可能ではなかった。僧侶として寺院の住職になるのは、世間一般からすれば、栄耀である。

そうであるのに、売茶翁は自身の作品『對客言志』で「売茶は儿女独夫の所業にして、世の最も賤する所なり」と述べ、茶を売ることが最も卑しいということを承知で、住職の名誉を棄てて卑しい茶売りを選んでいる。このことは世間一般的な価値観からしてみれば、まさに「恥」と言えよう。しかし、同じ『對客言志』では「人の賤する所我れこれを貴とす、即吾が吾れを快しとする所以の者なり」とあり、売茶翁は、あえて人が卑しいとすることを自分は貴いとし、自分のやることを快いことにするというのである。つまり、名誉とされる「住職」を棄て、恥ずかしいとされる「売茶」を選ぶという、世間一般的な価値観に反する選択をしたのである。一見自分を卑下しているように見えるが、三句と四句において売茶についての強い意志が表現されており、この売茶翁の反俗・脱俗的な思想こそは莊子に基づくものと言えるだろう。

第二首

茶亭新啓鴨河濱 茶亭新たに啓く、鴨河の濱
坐客悠然忘主賓 坐客悠然と主賓を忘れる
一盃頓醒長夜睡 一盃頓に醒む、長夜の睡
覺來知是舊時人 覺め来たりて知る、是旧時の人

「鴨川のほとりに新しく開いた茶店では、客も悠然として主賓の立場を忘れてしまう。一杯の茶で直ちに長い眠りから目を覚まし、目覚めて以前のままの自分であることを悟る。」

ここでの茶亭は、売茶翁が鴨川の川辺に開いた「通仙亭」のことを示している。同じ「売茶口占十二首」十一首にも「通仙亭上也無虧」とある。「新たに」と表現していることから、1735年以降のこととなる。

そして第二句において主賓とは、一般的に主人と客の意味であるが、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、「主観と客観の対立」¹⁹⁹を示すとされ、また、「忘主賓」については、「忘主賓でそのような対立を超えて一体となった境地を言う。」²⁰⁰と説明されている。また、「坐客悠然忘主賓」全体についても、『莊子』大宗師篇に出る「坐忘」（無意識裡に天地と我とが一体となる境地）を念頭に置く。²⁰¹とのみ解釈されている。

ここで「坐忘」についてさらに深く考察してみたい。『莊子・大宗師篇』には、「它日復見曰、回益矣、曰、何謂也、曰、回坐忘矣、仲尼蹙然曰、何謂坐忘、顔回曰、墮肢體黜聰明、離形去知、同於大通、此謂坐忘」とある。これは孔子と顔回が「坐忘」について対話する形を通じて、「坐忘」とは「自分の身体や手足の存在を忘れ去り、目や耳のはたらきをなくし、

¹⁹⁹ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P34

²⁰⁰ 同上

²⁰¹ 同上

形のある肉体を離れ、心の知を捨て去り、あらゆる差別を超えた大道に同化すること」²⁰²を示すとされる。福永光司氏はこの「坐忘」について、「莊子は孔門のスローガンである仁義礼楽を晒いながら、超越者の世界が一切の人間的な営みの矮小さを超えるところに成り立つことを強調しているのである」²⁰³と解釈している。また、森三樹三郎氏は、「莊子の坐忘が、はたして坐禅のような修行としてあったかどうかは疑わしい。『莊子』全体を通じて、無為自然に至るための修行法は、まったくといってよいほど説かれていない。むしろ修行とか努力といったことは、不自然な人為として排斥されるものであったと考えられる。したがって坐忘というのも、いっさいの差別を忘れ去る境地を、象徴的に表現したことばとみてよいであろう。」²⁰⁴と「坐忘」と「坐禅」の違いについて区別した。つまり、坐忘は坐禅と異なり、人為的な行為を排除し、いっさいの差別や自我を忘れ去る境地を示したものだと言えよう。

そのように考えると、「主賓」は単なる茶亭における主と客という両者でとらえるのでは不十分なことに思い至る。禅語には、「賓主歴然」という言葉があり、これは『臨濟録』の「上堂」の「是日兩堂首座相見、同時下喝。僧問師、還有賓主也無。師云、賓主歴然。師云、大衆要會臨濟賓主句、問取堂中二首座。便下座。」という話が本来のものである。つまり、二人の高僧が同時に互いに「喝」を放ったことに対して、ある僧が師に対して、両者の間には賓と主とが区別しないのかと聞いたところ、師は賓主の区別は明確だと答えたものである。「真の一喝は、無位の真人の最も端的直接的な働きであり、従って本来一味平等であるべきもの、その間に主客の差別などあろうわけはない。しかし、真の平等はまたただちに差別で、そこに歴然たる主客の区別が存しなければならないことをいう。」²⁰⁵のである。

再び、「坐客悠然忘主賓」を考えると、表面的には「茶亭の客も悠然として、主人と客の立場を忘れてしまう」という意味であるが、これまでの解釈を加えると、売茶翁は自分の通仙亭において、喫茶を通じて、主体や客体、つまり形のある肉体を離れ、心の知を捨て去り、あらゆる差別を超えた大道に同化するという、まさに莊子の「坐忘」の境地の実践を強く意識していたことがわかる。

そして、第三句の「長夜」は、長い夜を示すが、仏教用語では煩惱により悟りが開けていない境地を例えて使う語句である。例えば生死長夜や無明長夜などであるが、『成唯識論』²⁰⁶七には、「未得真覺、恒處夢中、故仏説為生死長夜」とある。これは「いまだ真覺（さと）りを得ずして、常に夢の中に処す。故に仏は説いて、生死長夜となす」と生死に迷い苦しむさまを長い夜の眠りにたとえているのである。

第四句の「舊時人」の舊時は、昔や古い時の意味である。『後漢書』「光武十王 東平憲王蒼傳」にも、「三年、帝饗衛士於南宮、因從皇太后、周行掖庭池閣、乃閱陰太后舊時衣服、

²⁰² 森三樹三郎訳注『莊子 内篇』中央公論社 1974年 P186

²⁰³ 福永光司『莊子 内篇』新訂 中国古典選 第7巻 朝日新聞社 1966年 P287

²⁰⁴ 森三樹三郎訳注『莊子 内篇』中央公論社 1974年 P186-187

²⁰⁵ 秋月龍珉『臨濟録 禅の語録10』筑摩書房 1972年 P23

²⁰⁶ 『唯識論』ともいう。中国の唐代に玄奘が漢訳した唯識の論典。日本へも早くに伝わる仏教典の一つ。

愴然動容。」とある。先述した『賣茶翁』(1934年)では、「悟っても人には別に変わりなき意、普燈に云く只舊時の相を改めて、舊時の人を改めずと、又曹山云くただ是れ舊時の人、舊時の路を行かずと。」²⁰⁷と解釈がある。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』においては、「舊時人」について「禪語。むかしのままの存在。覚醒以前と変わらない自己のあり方。それがそのまま本来の自己。」²⁰⁸、『売茶翁偈語訳注』においては、「もとのままの自分自身」²⁰⁹と解釈している。

売茶翁は、三、四句目で、一杯のお茶を飲むと、すぐに長い眠りから目が覚めて、自分が昔のままであると悟った、と表現しているがこれはどのようなことを示しているのだろうか。

筆者はここでの表現を、莊子の「胡蝶の夢」を連想させる句であると考え。『莊子・齊物篇』には次のようにある。

「昔者莊周夢為胡蝶、栩栩然胡蝶也、自喻適志与、不知周也、俄然覺、則蘧蘧然周也、不知、周之夢為胡蝶与、胡蝶之夢為周与、周与胡蝶、則必有分矣、此之謂物化」

「昔莊周は、夢に胡蝶と為れり。栩栩然と胡蝶なり。自ら喻しみて志に適えるかな。周たるを知らざるなり。俄然にして覚むれば、蘧蘧然く周なり。周の夢に胡蝶と為るか、胡蝶の夢に周と為るかを知らず。周と胡蝶とは則ち必ず分有り。此を之れ物化と謂う。」

これは、莊子こと莊周が、自分が胡蝶になった夢を見るという大変有名なフレーズである。簡単に述べれば、夢で蝶となった莊子は、自分が莊子であることを忘れていたが、目が覚めるとやはり莊子であった。莊子が夢で蝶となったのか、蝶が夢で莊子になっていたかはわからないが、莊子自身でありながら、両者は異なる形のものである。そのようなことを「物化」と呼ぶというものである。

「すべてをひとしいとみる立場からみれば、自分と他者との区別がないのであるから、胡蝶はそのまま莊周である。したがって、どのような変化がおとずれても、自分が失われることはない。生きている自分があると同時に、死んでいる自分がある。人生だけを現実とみるのは差別の立場であり、人生もまた夢と見るのが無差別の立場である。なぜなら、万物斉同の理においては、夢と現実との区別はないからである」。²¹⁰

この第二首においても、突然夢から目覚めて、胡蝶ではなく、莊子であることに気付いたと同様に、売茶翁は喫茶を通じて、自分自身も以前の自分であることに気づくとしたこ

²⁰⁷ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1936年 P9。1962年、其中堂によって出版された『賣茶翁』も、詩偈の注は福山暁菴氏によるもので、内容はほとんど同じため、ここで省略する。

²⁰⁸ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1936年 P9

²⁰⁹ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P25

²¹⁰ 森三樹三郎訳注『莊子 内篇』中央公論社 1974年 P77

とに共通点が見られる。胡蝶は莊子であり、莊子もまた胡蝶であるように本質的には変化していない。売茶翁は今の自分も自分自身であり、昔の自分も変わらぬ自分であると表現しているのである。

ちなみに売茶翁の別の詩である『試越溪新茶』においては、「莊周何暇化胡蝶、胸宇灑然物外人」とあるように、喫茶と胡蝶の夢とを対照していることで、悟りに近い境地を求める売茶翁が莊子を強く意識していたことがうかがえる。

これまで示した様に、もし売茶翁が第二首において、「坐忘」と「胡蝶の夢」というイメージを含んで作詩していたとするならば、売茶翁の莊子に対する意識は相当に強く、同時にこの詩に込められたメッセージも深いものと考えざるを得ない。つまり、売茶翁は喫茶を通じて、肢体や是非など、あらゆる差別を忘れるという坐忘の境地に至るとともに、さらには胡蝶の夢に見られるような、自由自在に物化の世界で敖遊するという、莊子が至高とする生き方に至ることができることを主張した詩であったと言えよう。

第三首

頻喚喫茶効趙州 頻りに喫茶を喚び、趙州に効う
千年滞貨没人求 千年の滞貨、求める人なし
若能一口喫過去 若し能く一口に喫過ぎ去れば
萬劫渴心直下休 萬劫の渴心、直下に休す

「喫茶をしきりに叫んで、趙州和尚を真似する。長い間の売れ残りを欲しがるともいない。もし一杯のお茶を飲めば、長い間の心の渴きもたちまち癒してしまう」

「趙州」は趙州禪師のこと。中国唐末の禪僧であり、その禪語「喫茶去」は広く知られている。『趙州録』巻下に「師問二新到、上座曾到此間否。云、不曾到。師云、喫茶去。又問那一人、曾到此間否。云、曾到。師云、喫茶去。院主問、和尚、不曾到、教伊喫茶去即且置、曾到、為什麼教伊喫茶去。師云、院主。院主應諾。師云、喫茶去。」とあり、「師、二りの新到に問う、「上座、曾て此間に到るや。」云く、「かつて到らず。」師云く、「茶を喫し去れ。」又た那の一人に問う、「曾て此間に到るや。」云く、「曾て到る。」師云く、「茶を喫し去れ。」院主問う、「和尚、曾て到らざるに伊をして茶を喫し去らしむるは、即ち且らく置く。曾て到るに、什麼としてか伊をして茶を喫し去らしむる。」師云く、「院主。」院主応諾す。師云く、「茶を喫し去れ。」」である。これは、新到も久参も、一杯のお茶が無心に飲めたら、そのとき一生参学の事はおわるのである。²¹¹

売茶翁は一句目で、「頻りに喫茶を喚び、趙州に効う」とはつきりと目指したものが趙州のような茶であることを示し、地位や経験など、世間一般的に重視されるもののすべてを忘れて、無心に茶を飲めば、これこそ一生参学に同等するほどの茶であるとしたのである。

「千年滞貨」は、いつまでも売れ残っているもの。『賣茶翁』（1934年）では、「抱朴子に

²¹¹ 秋月龍珉『趙州録 禪の語録 11』筑摩書房 1972年 P363

云く和壁変じて滞貨となると、禪門には未了の公案に喩ふること多し。虚堂録云く千年の滞貨行はれず、重ねて新たに價ひを増すと、今は前掲の趙州喫茶去の話を指すか。」²¹²とある。『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、『壁巖録』²¹³十二則・本則評唱に「五祖先師頌して云く、賤売の担板漢、麻三斤を貼秤するも、千百年の滞貨、渾身を著く処なし」²¹⁴と出典について解釈した。宋・釈慧空禪師の詩『泐潭遍上人出示延福頌古三首索鄙語因用其韻贈之』に「千年滞貨無人顧、拈起従教著価看」や、宋・大歇謙禪師の偈に「千年滞貨無人買 未免如今累子孫」という句があり、宋の禅僧の中でも売茶翁と同じ用法があるのがよく分かる。

「千年滞貨没人求」は、「千年の滞貨、求める人なし」、つまり長く売れ残ったものを求める人がいないという意味である。『売茶翁偈語訳注』では、出典は『江戸漢詩選第五卷 僧門』と同じ『碧巖録』とあるが、「訪れる客の少なかつた時の思いを詠んだものと思われる」とされている。ここで果たして売茶翁は、自分のお茶が長年売れ残り、誰も必要とされない、無用なものであると思っているのであろうか。

『莊子・逍遙篇』にも、「千年の滞貨」と似た無用な物について以下の内容がある。

「恵子、謂莊子曰、吾有大樹、人謂之樗、其大本擁腫而不中繩墨、其小枝卷曲而不中規矩、立之塗、匠者不顧、今、子之言大而無用、衆所同去也、莊子曰、子獨不見狸狌乎、卑身而伏、以候敖者、東西跳梁不辟高下、中於機辟、死於罔罟、今夫斄牛、其大若垂天之雲、此能為大矣、而不能執鼠、今、子有大樹患其無用、何不樹之於無何有之鄉、廣莫之野、彷徨乎無為其側、逍遙乎寢臥其下、不夭斤斧、物無害者、無所可用、安所困苦哉」

「恵子、莊子に謂いて曰わく、吾れに大樹あり、人これを樗と謂う。其の大本は擁腫して繩墨に中たらず、其の小枝は卷曲して規矩に中たらず。これを塗に立つるも、匠者顧みず。今、子の言は大にして無用、衆の同に去つる所なりと。莊子曰く、子は独れ狸狌を見ざるか。身を卑くして伏し、以て敖者を候い、東西に跳梁して高下を避けざるに、機辟に中たりて、罔罟に死す。今夫の斄牛は、其の大なること垂天の雲の若し。此れ能く大たるも、而も鼠を執うる事能わず。今、子に大樹ありてその無用を患う。何ぞこれを無何有の郷、広莫の野に樹え、彷徨乎として其の側に無為にし、逍遙乎として其の下に寢臥せざる。斤斧に夭られず、物も害する者なし。用うべき所なくも、安ぞ困苦する所あらんやと。」²¹⁵

これは、『莊子』逍遙篇にある有名な話であり、莊子は恵子の質問に対して、「無用の用」について解釈している。世俗的な価値観からすれば、大きな木「樗」は、幹も太く、こぶだらけで、枝まで曲がりくねり、大工も手が施す用がないほど全く役に立たないものであり、誰も振り向いてくれない「無用」のものである。しかし「無用」なものだからこそ、「斧

²¹² 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P7

²¹³ 中国の仏教書。宋の禅僧・圓悟克勤によって編されたのである。

²¹⁴ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P36

²¹⁵ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P38

や斤で命をおとす心配もなく、危害を加えられる気づかいもないものは、たとえそれが無用のものであっても、少しも困ることはない²¹⁶のである。つまり、「すべてのものから安全な自己を確保するであろう。そこにはつきることのない彷徨の歓喜と極まることのない逍遥の悦楽がある。「安の困苦することかあらんや」一世間的に無価値とされるからといって、何も気に病むことはないではないかというのである。」²¹⁷そして、『莊子』によれば、真に偉大な人間が自己を世俗の矮小さに縛り付ける一切のものから飛翔するように、真に有用なるものは世俗の有用さを超えるのである。世俗の有用さを超えたところに、すなわち世間的に無用とされるものの中に、真の有用さがあるのである。しかし、世俗にとらわれた人間たちは、この世俗の有用さを超える無用なるものの有用さを知らない。

売茶翁は二句目で、いつまでも売れ残るという「千年滞貨」のような表現で、自分の茶は「無用」とされるが、まさに莊子が言う「樗」と同じように、世間一般的な価値観からすれば「無用」であっても、実は「世俗の有用」を超える「真の有用さ」があると訴えているのである。さらに、それを証明する為かのように三、四句目が続くのである。

「萬劫」は仏教語。生まれてから死ぬまでを一劫と言い、萬劫は永遠、極めて永い時間の意味。『景德傳燈録』²¹⁸卷十九では、「莫将等閑空過時光、一失人身、萬劫不復、不是小事。」とある。「渴心」²¹⁹は水を飲みたく思う心。轉じて、切な欲望の意味である。三、四句目の「若し能く一口に喫過き去られば 萬劫の渴心、直下に休す」を通して見ると、もし一気に（この茶）飲めば、長い間の喉の渴きのような欲望からたちまち解放されることができると読める。

三首目で、売茶翁は初めて、自分の茶の本質について言及する。それは先述のように、趙州のような茶を目指しているものであり、すなわち、世間一般的に重視する地位や経験などすべてを捨てて、無心になって飲む茶であった。この無心の茶は、世俗の価値観からすれば「無用」のものであり、いつまでも売れ残っている茶であった。しかし、この「無用」の茶こそ、一般的な「有用」なものを超える「無用」のものであり、「真の有用」の茶である。この茶を飲めば、まさに俗世間に縛られていた一切のものから脱出することができ、「そこにはつきることのない彷徨の歓喜と極まることのない逍遥の悦楽がある」としてしているのである。

第四首

身老殊知吾性拙 身老いて、殊に知る吾が性の拙きを
旧交尽是占機先 旧交は、尽く是れ機先を占む

²¹⁶ 森三樹三郎訳注『莊子 内篇』中央公論社 1974年 P24

²¹⁷ 福永光司『莊子 内篇』新訂 中国古典選 第7巻 朝日新聞社 1966年 P28

²¹⁸ 宋・道原により編纂され、数多くの禅僧の伝記が収録されている。

²¹⁹ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五巻 僧門』では「仏教語の渴愛（渴えたような愛欲の心）の意をかける」（P36）と解釈されている。

可憐隻影孤貧客 憐むべし、隻影孤貧の客
売却煎茶充飯錢 煎茶を売却し、飯錢に充つ

「我が身が老いて、つくづく自分の性格の鈍さを知る。古い知人は皆、先を行ってしまつた。可哀そうな孤独な者、煎茶を売りながら食費に充てている。」

「性」はさが、うまれつき、人の天賦。『説文』の中に、「性、人之易気性、善者也、从心生聲。」とある。「拙」はつたない、たくみではない。『説文』には、「拙、不巧也、从手出聲。」とある。また、『老子・四十五篇』には、「大巧若拙。」とある。「旧交」は古い知人。「機先」は物事が起ころうとする矢先や兆し。『宋書・徐爰傳』では、「自以、體含徳厚、識鑑機先」とある。ここでの「占機先」は先取られるという意味と思われる。「隻影」は一つの影、孤独の影の意味。「孤貧」は孤独で貧乏である。『漢書・王莽傳』に「莽獨孤貧」とある。

一、二句目の「身老いて、殊に知る吾が性の拙きを、旧交は、尽く是れ機先を占む」では、売茶翁が昔の知り合いと比べて、自分がうまく出世できなかったことを嘆いている。表面上、『売茶翁偈語訳注』でも言われたように、「拙」は「自分のことを謙遜している言葉」²²⁰であり、「この一句は自嘲である」²²¹とも感じられる。売茶翁の半生は僧侶として過ごしているため、「旧交」も同様に僧侶のことであったのかもしれない。つまり、売茶翁は昔の知り合いの様に仏教界ではうまく出世していないと表現しているのである。しかし、この点についてはこれまでも述べたように、売茶翁は師の化霖の直弟子であり、龍津寺を継ぐことも可能であった。しかし住職となることを避け、寺を離れ売茶翁という特殊な存在となったのは紛れもなく本人の選択であった。先述のように、『老子・四十五篇』では「大巧若拙」とある。つまり、世俗的な価値観からしてみれば、売茶翁は出世の道を捨ててしまっており、これはまさに「拙」である。しかし、この世俗的に「拙」とされるものこそ真の「大巧」だと考えられることも売茶翁の特徴の一つであろう。ちなみに、「拙」について、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、売茶翁には「肯定的なニュアンスがこめられる。」²²²とある。

三句目の「憐むべし、隻影孤貧の客」で注目したいのは「貧」である。「売茶口占十二首」の四首目だけでなく、売茶翁は自分の詩の中で何回も「貧」という字を使っている。例えば、「売茶口占十二首」と同じ時期に作られたと思われる「卜占三首」の第二首では、「一条瘦杖伴孤貧」とある。また、「試越溪新茶」にも「由来久貧忍飢渴」とある。さらに、「舎那殿前松下開茶店」では、「貧不苦人人苦貧」ともある。売茶翁の詩を全体的に見てみると、「貧」についての内容が数多く含まれている。そして同じ「貧乏」、「貧窮」の意味を持つ「窮」も、「売茶口占十二首」の第一首に出ており、多用されていたことが分かる。売茶翁

²²⁰ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P27

²²¹ 同上

²²² 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P37

の生涯を通じて「貧」や「窮」は常に感じられるものであり、一貫した方向、性のようにも思われる。それでは、売茶翁はどのような意図を持って「貧」や「窮」を述べていたのだろうか。

筆者が売茶翁の精神に少なからぬ影響を与えていると考えるのは『莊子』であるが、その「山木篇」には、「貧」について以下のようにある。

「莊子衣大布而補之、以縵係履、而過魏王、魏王曰、何先生之儻邪、莊子曰、貧也、非儻也、士有道德不能行、儻也、衣弊履穿、貧也、非儻也、此所謂非遭時也」

「莊子、大布を衣てこれを補い、縵を以て履を係いで、魏王を過る。魏王曰わく、何ぞ先生の儻れたるやと。莊子曰わく、貧なり。儻れたるに非ざるなり。士、道德ありて行なう能わざるは、儻れたるなり。衣弊れ履穿てるは、貧なり、儻れたるに非ざるなり。此れいわゆる時に遭うに非ざるなり。」²²³

これは莊子と魏王との会話について説話である。莊子のみすぼらしい服装に対して、魏王は「儻」、すなわち「すぐれた道德を世に行なうことのできない精神的な苦悶をいう」²²⁴のであるが、それに対して莊子は、(精神的に) 疲れたのではなく身なりが「貧」であるだけで、士人として真実の道とその徳をわきまえながら、それを実践できないことが、疲れていることであると答えたのである。つまり、「儻」とは世の中に道德を行えないという内面的な苦しみであるが、「貧」とは外面的な身なりの粗末さに過ぎないと言っている。

また、孔子の門人で、顔回同様に清貧で知られた原憲という人物がいる。原憲の家は狭くて、屋根に青草が生え、扉が無いも同然で、雨漏りもする粗末なものであったが、琴を弾き、歌を歌う生活をしていた。『莊子・讓王篇』においては、同じ孔門の子貢と原憲との会話について紹介している。

「子貢曰、嘻、先生何病也、原憲應之曰、憲聞之、无財謂之貧、學而不能行謂之病、今憲貧也、非病也、子貢逡巡而有愧色、原憲笑曰、夫希世而行、比周而友、學以爲人、教以爲己、仁義之慝、輿馬之飾、憲不忍爲也」

「子貢曰く、嘻、先生何ぞ病(儻)れたるやと。原憲これに応じて曰わく、憲これを聞けり。財なきをこれを貧と謂い、学んで行なう能わざるをこれを病ると謂うと。今、憲は貧なり、病るるに非ざるなりと。子貢逡巡して愧ずる色あり。原憲笑いて曰わく、夫れ世に希めて行ない、比周して友たり、学は以て人の為めにし、教えは以て己れの為めにし、仁義をこれ慝にし、輿馬をこれ飾るは、憲は為すに忍びざるなりと。」²²⁵

²²³ 金谷治訳注『莊子 第三冊外篇・雜篇』岩波書店 1971年 P91-92

²²⁴ 福永光司『莊子 外篇・下』中国古典選 15 朝日新聞社 1978年 P97

²²⁵ 金谷治訳注『莊子 第四冊雜篇』岩波書店 1971年 P73

ここでは、原憲が貧しい生活ながらも「匡坐而弦」座って琴を弾いている所に、同じ門人の子貢が華美な服装で訪ねて来て、原憲が粗末な服装で応じた際のやりとりが描かれている。子貢が原憲の姿を見て「疲れているようだ」と言ったところ、原憲は「金のないのを貧しいといい、己れの学んだ真理を身につけてゆけないのを疲れているというのか。今、私の生活は貧しくはあるが、疲れてなどはいません」²²⁶と答えたのである。

このように『莊子』においては、「貧」について「憊」との対立を通して説明している。つまり、「貧」は外見的な貧しさだけであって、「憊」のような内面的な疲れではないのである。

さて、龍津寺での安易な生活を捨て、茶売りを選んだのは売茶翁自身であったので、彼自身は出世できないことや生活の貧しさを惨めに考えていたと思えない。また、売茶翁の詩全体を見ても、「貧」「窮」に関する用語は数多く存在するが、「憊」については特に書かれていない。

これらのことから、売茶翁における「貧」とは、まさに『莊子』の言う外面的な「貧」であり、貧しさであるが、一方で内面的な「憊」は感じておらず、精神的な豊かさを追求することができているとの自己表現ではないだろうか。これは、まさに「安貧楽道」²²⁷のような、貧に安じて自分の信じる道を楽しむという理想のためなら、貧窮な環境に身を置いてもよいという境地だったのではないだろうか。

第五首

初心不改幾春秋 初心改めず、幾春秋
性癖風顛竟不休 性癖風顛、竟に休せず
紫陌紅塵謾盤礴 紫陌紅塵、謾りに盤礴
世波險処泛虚舟 世波險しき処、虚舟を泛ぶ

「初心を改めることなく、長い月日が経った。自分の変わった性格は相変わらずだ。世俗にみだりに居座り、世間の険しさに空の船を浮かべる。」

「初心」は最初に思い立った心、もとの考えの意味。「春秋」は春と秋。ここでは、四季の春夏秋冬である。「性癖」は生まれつき、持前の癖。『蒙齋筆談、上』に「朴性癖常騎驢。」とある。「風顛」は風狂のこと。仏教本来の戒律などを逸した行動。「風顛」はよく売茶翁の詩に使われるものであるが、紀律にとらわれない修行の仕方のこと。「紫陌紅塵」とは、街の埃、すなわち俗塵を示している。劉禹錫「元和十一年自朗州召至京戲贈看花諸君子」に「紫陌紅塵拂面來」とある。「盤礴」は「槃礴」とも書き、足を開いて座る意味。『莊子・田子方』に「宋元君將書函…有一史後至者、儻儻然不趨、受揖不立、因之舍。公使人視之、則解衣槃礴、贏。」とある。「世波險処」「虚舟」は、もとは空の船、何も乗せていない舟の

²²⁶ 福永光司『莊子 雑篇』 中国古典選 17 朝日新聞社 1978年 P30

²²⁷ 孔子と顔回の人生観。『文子・上仁』に「聖人安貧楽道、不以欲傷生、不以利累己」とある。

意味である。『莊子・列禦寇篇』に、「巧者勞而知者憂、無能者無所求、飽食而敖遊、汎若不繫之舟、虚而敖遊者也」とある。

一句目の「初心」とは、単に自由な身になるだけの意味であったのだろうか。この詩は通仙亭を開業して間もない頃に書かれたと推測されるが、この後、売茶翁が約20年もの間売茶を続け、深い精神性を煎茶に投影していったことを考えれば、ここの初心とは、やはり茶を売ることだという強い意志であったように思われる。つまり、「初心改めず、幾春秋」は、お茶を売り始めて何年も経っているとのことである。そう考えれば、通仙亭で売茶を始めて2～3年余りで、この表現を用いるのは違和感を覚える。そうであれば、通仙亭以前にも売茶を行ってきた可能性が生じてくるのである。これについて、第一章第三節²²⁸で詳しく述べているので、ここでは説明を省略したい。

二句目の「性癖風顛、竟に休せず」の「性癖」は生まれつきの癖である。売茶翁は「売茶口占十二首」で「性」を二度使っている。初めは四首目の「身老いて、殊に知る吾が性の拙きを」であり、売茶翁は自分の「性」を「拙」としていた。つまり、売茶翁は自分の生まれつきの癖を「風顛」で「拙」だとしているのである。先述のように、売茶翁は龍津寺の住職になる出世の道を捨て、「風顛」を選んだ。世間の価値観からしてみれば、確かに「拙」であるが、むしろ売茶翁自身は「大巧若拙」の意味に「拙」を捉えて、真の「大巧」に近づこうとしていたようにも思われる。

また、「風顛」について、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、「大潮の「月海兄に復する書」（『西溟余稿』文部・卷三）に「又謂く、吾が兄、他日、必ず箇の風顛と為りて、往く所を問うことなく、若しくは第五橋下に於てせんと」²²⁹とあり、風顛が売茶翁の理想であったことが知られる²³⁰ともあるように、「風顛」こそが売茶翁の理想であったとされてきたが、果たして「風顛」は売茶翁の理想であると言えるのだろうか。

二句目の「性癖風顛、竟に休せず」、三句目の「紫陌紅塵、謾りに盤礴」を見てみると、売茶翁は、風顛という紀律にとらわれない修行の仕方を好んでいて、これを「俗世間にみだりに居座る」のように実践している。言い換えると、「謾りに盤礴」という格好で「性癖風顛」の修行をしているのである。売茶翁はこういう修行を理想とするより、あくまでも形式的なものとして捉えていたのかもしれない。

四句目の「世波陰しき処、虚舟を泛ぶ」について、『賣茶翁』（1934年）では、「虚舟」を「清虚の心を以て處すること、杜詩に曰く君に對すれば是れ虚舟を泛ぶるかと疑ふ、其注に其人に對するに及んで、虚舟を泛ぶる如し、盖し静虚の心其人と俱に忘ると。所謂、塵中塵に染まざる境地を云ふ乎」²³¹と解釈している。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』においては、「『莊子』山木に虚船として出る（虚舟の語は『淮南子』詮言にみえる）。無心の境

²²⁸ P31

²²⁹ 原文は「況又謂吾兄他日必為箇風顛、莫問所往、若於第五橋下。」である。

²³⁰ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P38

²³¹ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P7

地でいれば、世にあつて害されることがないことを喩える。」²³²とある。さらに、『売茶翁偈語訳注』では、「虚しい船たびとも思える」²³³としている。

この「虚舟」について、売茶翁が影響を受けたと思われる『莊子・列禦寇篇』においては、「虚舟」について以下のようにある。

「巧者勞而知者憂、無能者無所求、食而敖遊、汎若不繫之舟、虚而敖遊者也」

「巧者は勞して知者は憂うるも、無能者は求むる所なく、食らいて遨遊す。汎として不繫の舟の若く、虚にして遨遊する者なりと」²³⁴

つまり、「器用なものは体を疲れさせ、もの知りは心を苦しめるが、無能なものはこれと違って求める目当てもなく、ものを食べては気ままに遊んでいる。ゆらゆらと波まに浮かぶ綱の切れた小舟のように、虚心になって気ままに遊ぶ（これこそ最高の）人だ。」²³⁵である。世間一般的な価値観からすると、売茶翁が四首目の「旧交は、尽く是れ機先を占む」にある「機先を占む旧交」は、出世を望む人たちで、まさに「巧者」と「知者」になるだろう。そして、自分のような「性癖風顛」なものは、世間の目から見ると「無能者」であり、無能な生活をしている。しかし、こういった「無能者」だからこそ、「世波険しき処」に「虚舟を泛ぶ」ことができ、「ゆらゆらと波にただよう捨小舟のように、己を虚しくして気ままに人生を楽しむ自由な人」²³⁶になれ、「己れを虚しくして以て世に遊ぶ」²³⁷ことができるのである。これこそ売茶翁の真の理想であるではないだろうか。

以上、述べてきたように、従来、売茶翁の理想とされてきた「風顛」は、理想よりも形式的なものであり、売茶翁は「風顛」という形式的な修行によって、険しい世波に虚舟を泛べ、『莊子』における「世を遨遊する」様な最高な生き方を実践している。これこそ、売茶翁の理想であり、売茶翁が目指している最高の精神的境地であったと言えよう。

第六首

建溪絶品飾龍鳳 建溪絶品、龍鳳を飾る

換却舌頭價萬金 舌頭を換却すること價萬金

正向鳳凰城畔賞 まさに鳳凰の城畔に向つて賞す

依然落節古猶今 依然として節を落ちること、古は猶お今の如し

「建溪の茶は絶品で龍鳳が飾られる。舌を取り替えるようで万金の価値がある。都を臨んで（抹茶を）味わうのも、昔も今も相変わらず節度を越えている。」

²³² 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P39

²³³ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P29

²³⁴ 金谷治訳注『莊子 第四冊雑篇』岩波書店 1971年 P170

²³⁵ 同上 P172

²³⁶ 福永光司『莊子 雑篇』中国古典選 17 朝日新聞社 1978年 P150

²³⁷ 『莊子・山木篇』の句であり、原文は「人能虚己以遊世」である。

「建溪」は福建省で最大の河川である閩江の上流に流れる「沙溪」「富屯溪」と併せて三大河川である。建溪は武夷山と仙霞嶺から流れており、茶の産地であることから、茶は「建茶・建茗」とも言われる。五代から宋代にかけて、最高級の茶を提供した「北苑」もこの地で、建安（福建省建甌）の東側、鳳凰山の南側に位置した。「龍鳳」とは、この建溪で作られたお茶に皇帝や王族のシンボルの龍と鳳凰の模様を彫りこんだことから「龍鳳団茶」と呼ばれたことに由来する。このことについては、宋の歐陽脩の作品にも「双井茶」と題したものがあるが、その中で「君不見建溪龍鳳団、不改旧時香味色」とあり、絶賛するものであったことがうかがえる。

「換却舌頭」は舌を換えるほどの意味。大潮の次韻の第五首にも「換舌」とある。宋・釋法薰の「煎竹」に「塩醋費他多少了、舌頭換却不曾知」、宋・鄭清之の「拙偈調偃溪上人」にも「偃溪爛嚼雪窓紙、換却舌頭別参起」とある。「鳳凰城」については、天皇のことを鳳凰と示すのか²³⁸、あるいは宇治の平等院鳳凰堂を示すのかは定かではないが、売茶翁の活動していた鴨川と天皇の居場所であった御所がそれほど離れていなかったことを考慮すれば、売茶翁が御所そして京都を意識したことは明らかであろう。「賞」は、賜う、ほめる、称える意味。ここでは、賞味であり、お茶を鑑賞して味を楽しむこと。『集韻』では、「賞、一曰、玩也。」とある。また、『管子・霸言』にも、「其所賞者明聖也。」とあり、その注に「賞、謂樂翫也。」とある。

「落節」は、「節」は節度のこと、のり、ほどを指す。『漢書、循吏、龔遂』には、「功曹以爲王生素耆酒、亡節度、不可使」とある。「落節」は節度を失うという意味である。『陸象山先生全集』（『四部叢刊』）に、「要常踐道。踐道則精明。一不踐道、便不精明、便失枝落節」とあり、過失をする、間違いをする意味でもある。

これについて、『賣茶翁』（1934年）では「利益を失ふを落節と云ひ、資本を失ふを抜本と云ふ。虚堂録に云く若し劍手相應に非ずんば、ほとんど落節せんと、今は茶賣茶翁の真意を買ふものなく、随て利亦なきを云ふか。」²³⁹と解釈しており、「落節」の出典を『虚堂録』としている。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では「損をする。『碧巖録』四則・本則著語に「東辺に落節し、西辺に抜本す」と説明があり、『賣茶翁』（1934年）の影響を受けていることが分かる。『虚堂録』は虚堂智愚（1185-1269年）の語録、日本の禅宗に大きな影響を与えたとされる。そういう意味では、売茶翁も『虚堂録』を読んだ可能性が大きい。その原文は「乃擧。百丈因。僧問。如何是奇特事。丈云。獨坐大雄峯。僧禮拜。丈便打。師云。百丈故是大機大用。若非劍手相酬幾乎落節」とある。

「古猶今」は、昔も今も変わらないという意味。『列子』卷第七「楊朱篇」には「五情好惡、古猶今也、四體安危、古猶今也、世事苦樂、古猶今也、變易治亂、古猶今也。」とある。

第一、二句では、売茶翁が「建溪絶品、龍鳳を飾る、舌頭を換却すること價萬金」と、

²³⁸ 『和漢三才図会』にも天照が鳳凰の姿で降臨したとある。

²³⁹ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P8

龍鳳が施された建溪の団茶は、舌を換えるほどの「萬金」の価値がある味であると述べており、建溪の団茶の素晴らしい味を賛美しているようにも見える。

今までの先行研究とは、第一、二句についての解釈にはそれほど違いはないが、第三、四句において、明らかに異なっている。

『売茶翁集成』の「賣茶翁偈語平解」では、「しかも私は、田舎とは違って、天子様のござる鳳凰城、京都のまん中で、店を出しています。それこそ先客万来。しかし、お客さんはただうまい、うまいの連発で、銘茶の奥に秘む真味を、味わっていただける人は、そう多くはありませぬ。こう思うと、高価な茶を仕入れても、結局は、私の茶店の経営方針からみれば、元もとり返せぬ、落節一つまり、利益を失っています。いまでも昔も、俗人のやり方は変わらぬものと思われます。」²⁴⁰とある。

また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、「この茶をその名もゆかりの鳳凰城のあたりで味わうのだから、これ程贅沢なことはないのに、昔からずっとあいも変わらず損ばかりしている。」²⁴¹と訳がある。

さらに『売茶翁偈語訳注』においては、「まさしく龍鳳ゆかりの、鳳凰城のほとりで味わえるのに、相も変わらず昔も今も喫まないと損をするのに客は少い。」²⁴²と訳し、さらに「このような意義深い茶を、都の一角で味わうことができるのに、それとは知らないで通り過ぎる人がいる。物事にそれぞれ意味があることに気が付いていない人があることは、今も昔も変わらない。遠慮しないで茶を喫みにお出でなさいといっているのであろう」²⁴³と解釈した。

三者とも「落節」を「損する」と福山暁菴氏の『賣茶翁』での解釈の影響を受けた上で、それぞれ解釈を加えているが、これらに対して、筆者は違う解釈を試みたい。

第三句の「まさに鳳凰の城畔に向って賞す」は、単に京都の御所に向って茶を味わうという意味としてとらえるのであろうか。あるいは、当時の京都で大勢が抹茶に親しんでいた様子を「建溪の団茶」と表現したのであろうか。²⁴⁴後方で解釈するならば、売茶翁はこの表現により、昔の中国の団茶、今の京都の（抹）茶の両者を同時に言及したとも考えられる。

そのように考えると、第四句の「依然として節を落ちること、古は猶お今の如し」とあるのも、一見すれば売茶翁が今も昔も落ちぶれているという表現に感じられるが、先の解釈から発展させれば、昔の建溪の団茶でも、今の京都の（抹）茶でも、「古は猶お今の如し」のように、昔も今も変わらず、節度が失われている、つまりは味や形式を重視することが度を越していることを嘆いていると主張したように思われる。売茶翁が茶の味や形式的なものより、茶の本質的な所に気付いて欲しいという真意を伝えようとしている句でもあつ

²⁴⁰ 主婦の友社『売茶翁集成』1975年 P138

²⁴¹ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P39-40

²⁴² 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P30

²⁴³ 同上 P57

²⁴⁴ とともに茶を粉末にして用いることから、団茶から抹茶が発生したとも言われる。

たのではないだろうか。

第七首

自覚踈狂違世間 自ら踈狂を覚え、世間に違う
陸沈城市恣癡頑 城市に陸沈し、癡頑を恣にす
誰言形影唯相弔 誰が言う形影、唯相弔うと
十二先生伴我閑 十二先生、我が閑に伴う

「自分が常識外れと感じつつも、世間とは異なった存在となっている。街に隠遁し、好き勝手に頑なである。そんな私を誰が孤独だというのか、私には茶具たちが相手をしてくれている。」

「踈狂」とは「疏狂」とも書き、自由奔放の意である。宋・朱敦儒の「鷓鴣天・西都作」には「我是清都山水郎、天教懶慢帶疏狂」とある。「陸沈」は、俗世界に隠遁する意味。『莊子・雜篇・則陽篇』にも、「陸沈者」として出てきており、孔子を登場させて隠者のあり方を示している。『賣茶翁』（1934年）でも、「莊子に曰く方且世と違ひて心之と俱にするを屑しとせず、是れ陸沈する者なり、其註に沈むこと水に在らずして陸に在り、隠者の市鄽に隱に喩ふと、乃ち顯れて而も隠るの意なり。」²⁴⁵と説明をしている。「癡頑」は、「痴頑」のこと、もとは愚かでかたくなの意味だが、ここでは、自分が世俗と違うことを自負的に表現しているのであろうか。「形影相弔」とは、体と影とが寄り添って慰めあうことから、孤独であることを示している。魏の時代の曹植の「上責躬應詔詩表」には、「形影相弔、五情愧赧。」、『文選』の中の李密の「陳情表」にも「外無期功強近之親、内無應門五尺之僮、瑩瑩獨立、形影相弔。」とある。「十二先生」とは、茶具全般を指すが、その由来は、南宋の審安老人の『茶具図贊』（1269年）であったとされる。「閑」はひま、いとまの意味。「伴我閑」については、宋・陸游の「出游」に「举世誰能伴我閑、出遊隨所一開顏」があり、暇をしているというのである。

ここで売茶翁は、最初の二句で自分の生き方が世間と違うことについて、陸沈や癡頑という言葉を用い个性的であることに自負を持っているように感じられる。とりわけ、「陸沈」については、『莊子』「則陽篇」では以下のように説明されている。

「孔子之楚、舍於蟻丘之漿、其隣有夫妻臣妾登極者、子路曰、是稷稷何爲者邪、仲尼曰、是聖人僕也、是自埋於民、自藏於畔、其聲銷、其志无窮、其口雖言、其心未嘗言、方且與世違、而心不屑與之俱、是陸沈者也、是其市南宜僚邪」

「孔子、楚に之き、蟻丘の漿に舍る。其の隣に夫妻臣妾の極に登る者あり。子路曰わく、是の稷稷たるは何爲る者ぞやと。仲尼曰わく、是れ聖人の僕（徒）なり。是れ自ら民に埋もれ、自ら畔に蔵る。其の声は銷え、其の志は窮まりなし。其の口は言うとも、其の心

²⁴⁵ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P8

は未だ嘗て言わず。方且に世と違いて、心これと俱にするを屑しとせず。是れ陸沈する者なり。是れ其れ市南宜僚²⁴⁶かと」²⁴⁷

これから陸沈を引用することで、自分が隠者であることをしっかり主張しているのである。この「陸沈者」とは、「自分で民くさのあいだに埋もれ、自分で畑仕事のなかに身を隠している。その名声は世間から消え去り、その道への志は果たしてもない。口では普通に話していても、その心は無言の静寂だ。つまり世俗に背を向けて、俗人どもといっしょになることを心にいさぎよしとしない」²⁴⁸のである。これはまさに、「大隠隠朝市」のことであり、大悟徹底した真の隠者は、山林などに隠棲せず、民衆の中で生活する。衆人の中に住み、一見、衆人と異ならない生活をし、しかも其の身の清さを保つという意である。

売茶翁は、自ら龍津寺を離れ、いわば「山林」で僧侶の修行を続けることを捨て、京都のような人混みの「市」で茶を売る生活を選んだが、これは第二句「城市に陸沈し、癡頑を恣に」すること、そのものであり、売茶翁が「城市に陸沈」する「大隠」を目指していたことが分かる。

後半の二句では、そのような売茶翁を「形影相弔」と表現してはいけないと言っており、十二先生ともいうべき多くの茶器達が、自らの静けさに寄り添っていると、むしろそれが孤独ではなく自ら望んだ環境であり、売茶翁が求めた孤高であるかのように感じさせる。

第八首

行蔵自古且随縁 行蔵は古えより且（かりに）縁に随う
或宿孤峯或掣顛 或いは孤峰に宿し、或いは掣顛
道是煎茶接来往 道う是れ煎茶来往を接す
笑吾賣弄乞文銭 笑う、吾が売弄、文銭を乞うことを

「出处進退は古くから縁によるという。時には山頂に住み、時には風変わり。茶を煎じて往来する人をもてなすと言ひ、私が偉そうにお金を求めていることを笑え」

「行蔵」とは世に出て道を行うこと、世から退いて隠れることの意味である。『論語・述而篇』に「用之則行、舎之則蔵」とある。ここでは、「随縁」は、仏教用語。因縁に随って現象を起すこと。水が風の縁に随って波を起すようなもの。『北齋書・陸法和傳』に「(文宣) 賜法和云云、奴婢二百人、云云、法和所得奴婢盡免之、曰、各随縁去。」とあるが、『漢語大辞典』によれば、機縁に従い、自然に任せる²⁴⁹意味でもある。「孤峯」とは、一つの峰。孤立した山。張説「送梁六詩」に「巴陵一望洞庭秋、日見孤峯水上浮」とある。「掣顛」は、

²⁴⁶ 出典は『莊子・徐無鬼篇』、賢者のこと。

²⁴⁷ 金谷治訳注『莊子 第三冊外篇・雜篇』岩波書店 1971年 P295

²⁴⁸ 同上 P296

²⁴⁹ 原文は中国語「順応機縁、任其自然。」であり、ここは筆者の訳である。

『臨濟録』にも唐代の禅僧普化²⁵⁰に対する表現として「掣風掣顛」とある。売茶翁はここで自身のことを「風顛」としている。「来往」は行く者と来る者。「賣弄」は寵を恃んで権を弄す。転じて誇り示す、自慢する、衒うという意味。『後漢書、楊震傳』に「盛修第舍、賣弄威福。」とある。「文」はもん、一厘の穴錢の称。「文錢」は、小錢、少ないお金の意味。

一句目の「行蔵は古えより且（かりに）縁に随う」、「世に出るのも、退いていても縁に随う」とあり、『論語』を出典とする「行蔵」と仏教用語の「随縁」が使われている。「行蔵」は、『論語・述而篇』の「用之則行、舎之則蔵」、「之を用ふれば則ち行ひ、之を舎つれば則ち蔵る。」であり、本来、認めてくれる君主がいれば、進んで自分の正しいと思う道を実践し、認められなければ、世の中から隠れるという孔子の政治に対する進退の考え方である。『賣茶翁』（1934年）では、『論語』の他、「又岑參が詩に曰く早年進退に迷ひ、晩節行蔵を悟ると。又一生不休の意もあり、虚堂録に云く自ら笑ふ一生定力なく行蔵多く業風に吹かるることを」²⁵¹と解釈しているが、売茶翁の詩においては、どういう意味をしているのであろうか。

二句目の「或いは孤峰に宿し、或いは掣顛」は一句目を補足したものである。大典の『売茶翁傳』²⁵²によれば、「筑之雷山、高二十里、翁嘗棲止其頂、飯麥屑飲水、下浴于溪、以過一夏」とあるが、売茶翁は麦の粉と水だけで、筑前雷山²⁵³で夏を過ごしたという記録が残されている。つまり、売茶翁がいう「蔵」は世間を離れ、山林に隠れ、俗を離れる、いわば「脱俗」の意味だと読み取れる。そして、京都に出て茶店を開き、人混みの中で茶を売ること自ら「風顛」、「掣顛」と言ったように、売茶翁にとっての「行」は、「陸沈者²⁵⁴」として俗世間に出て、茶を売りながら、「大隠隱朝市」²⁵⁵の生活する「入俗」のことと言えよう。こうして、売茶翁の「行蔵」は、本来の意味を使っているわけではなく、俗世間を離れるか、入るか「去俗」と「入俗」を指していることが分かる。そして、売茶翁はこうした「去俗」と「入俗」を、意欲的に行ったのではなく、「随縁」という縁に随うものであり、自然のありのままに随ったというのである。

売茶翁が俗世間に入る（入俗）のは、三句目の「道う是れ煎茶来往を接す」、茶を煎じて往来する人々をもてなすためであるが、それが世間の人たちに理解されない。四句目で「笑う、吾が売弄、文錢を乞うことを」と表しているように、ただわずかのお金をもらうために茶売りをしていると思われがちだが、俗世間の一般的な価値観に縛られないことを売茶翁が目指していたものではなかつたであろうか。

この第八首を通じて感じることは、やはり売茶翁が世の中の毀誉褒貶などにはとらわれ

²⁵⁰ 普化：唐代の禅僧で臨濟録に登場する風狂な人物。日本の禅宗、普化宗の始祖とされる。

²⁵¹ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1936年 P8

²⁵² 大典禅師（1719-1801年）によるもの。売茶翁についての最初の伝記、その記述は売茶翁研究における基礎資料となっている。

²⁵³ 現在の福岡県糸島市雷山。

²⁵⁴ 売茶翁は第七首に「陸沈城市恣癡頑」とある。

²⁵⁵ 売茶翁の第七首の説明を参照。

ることなく、例え型破りで風変りな存在であろうとも、それもすべて「随縁」であるとし、自然体であるとしたことを示している。これはやはり荘子の物化に近い考え方を示しているものである。

第九首

遠覓靈苗入大唐 遠く靈苗を覓めて大唐に入り
持帰西老播扶桑 持ち帰って西老扶桑に播す
宇陽一味天然別 宇陽の一味、天然別なり
堪嘆時人論色香 嘆ずるに堪えたり、時人の色香を論ずるを

「はるばるお茶を求めて、中国に行き、持ち帰った栄西は日本に広めた。宇治茶の味は格別であるのに、人々が色や香りだけを求めるのは嘆かわしい。」

「覓」は探す意味。「靈苗」はすぐれてよい苗。『拾遺記、一、炎帝神農』に「神芝發其異色、靈苗擢其嘉穎。」とある。ここでは茶の苗のことを指す。「大唐」は、「唐」、中国のこと。「西老」は栄西禅師のことで、臨濟宗の開祖、建仁寺の開山である。また、宋から茶を持ち帰ったと広く知られ、『喫茶養生記』を著した。「扶桑」は日本を指している。王維の「送祕書晁監還日本詩」に、「郷國扶桑外、主人孤島中」とある。「宇陽」は、宇治のこと。「一味」は一つの味。南北朝時代高允の「酒訓」に「言所益者、止于一味之益、不亦寡乎。」とある。「天然」は自然、人為の加わらないもの。「別」は格別の意味。「時人」そのときの人。ここでは、今の人を指す。「色香」は文字通り、色と香りのことである。ここでは、茶の色と香りのことを言う。

一、二句目の「遠く靈苗を覓めて大唐に入り、持ち帰って西老扶桑に播す」では、売茶翁の茶に対しての思いが込められている。ここで注目したいのは「西老」、栄西のことである。周知のように、売茶翁が11歳から出家していたのは黄檗宗であり、当時は黄檗派であり、その源流は臨濟宗である。とりわけ、栄西は日本の臨濟宗の開祖であり、宋の茶も栄西によって、中国から持ち帰り、当時の抹茶法と同時にもたらされたのである。日本における抹茶は臨濟により始まって、臨濟と大きな繋がりがあると売茶翁は一、二句目に込められていると思われる。

こうして、臨濟宗開祖の栄西によって持ち帰られた抹茶は京都で根付いて、三句目の「宇陽の一味、天然別なり」のような、格別な存在となった。それには、茶そのものだけでなく、茶の精神も含まれているのである。しかし、売茶翁が四句目「嘆ずるに堪えたり、時人の色香を論ずるを」で述べるように、栄西が持ち帰ったのは茶だけではないはずなのに、今人は茶の精神より色や香りばかりを話題にしている、素晴らしい茶の精神は受け継がれていないと、同じ臨濟宗としての売茶翁の嘆きであり、残念な気持ちを表現したものである。

これについて『売茶翁集成』、『江戸漢詩選第五巻 僧門』、『売茶翁偈語訳注』では茶の

種類を言及しなかったことに対して、『賣茶翁』（1934年）では「唯茶の色香を論じて、煎茶の真精神を閑却せる者の多きを痛嘆するの意か、茶譜に云く茶に真香あり、佳味あり、正色ありと。」²⁵⁶と「煎茶」であると解釈している。売茶翁が京都で茶を売り始めた当時、煎茶はまだそれほど普及していなかったため、種類を考えるならば、売茶翁は抹茶に対して批判しているのではないかと思われる。

第十首

瓦鼎翻波松籟發 瓦鼎に翻波、松籟発する
点来売與五湖人 点来売与す、五湖の人
奈何箇裡無知味 奈何ぞ、箇裡に味を知る無し
獨坐自煎絶等倫 独坐自煎し、等倫を絶する

「釜の中に波が起り、松風のような釜音が発し、その茶を世間の人に売り与える。この味をわかる人がいないのはどうしてだろうか。素晴らしいお茶を独りで煎じている」

「瓦鼎」は茶釜のこと。「松籟」とは、松風の音、ここでは茶釜の音を喩える。「五湖」は、五湖四海のことで、中国全土を意味するが、ここでは天下の意味であり、「五湖人」は天下の人々である。「箇裡」は、この中、その中の意味。唐・王維の詩「同比部楊員外十五夜游有懷静者季」に、「香車宝馬共喧闐 箇裡多情侠少年」とある。「獨坐」はただ一人で座っているの意味。『江戸漢詩選第五卷 僧門』と『売茶翁偈語訳注』では、その出典を『碧巖録』二十六則・本則の「僧、百丈に問う、如何なるか是れ奇特の事。丈云く、独り大雄峰に坐す。」としている²⁵⁷が、仏典ではないが、李陵の「答蘇武書」にも「身之窮困、獨坐愁苦。」とあり、また、王維の「竹里館詩」にも「獨坐幽篁裏、彈琴復長嘯」と「獨坐」を使っている。「絶等倫」、「絶等」は抜きん出ている意味であり、「倫」は並び、順序の意で、ここでは茶の味が絶妙であることを表現している。『賣茶翁』（1934年）では「漢書甘延壽傳に曰く投石超距等倫を絶すると。」²⁵⁸と出典をあげている。

第一句の「瓦鼎に翻波、松籟発する」は、売茶翁が茶を沸かしている様子をうかがうことができる。そのお茶を、第二句で「点来売与す、五湖の人」のように、天下の人に飲ませてあげたいという売茶翁の思いが込められている。しかし、「奈何ぞ、箇裡に味を知る無し」と、自分のお茶を分かってくれる人がいないとしている。ここでいう茶の味は、九首目と同様に、単純に茶の味そのものを指すのではなく、茶の精神性も含まれているのである。こうした茶の精神を分かってもらえなくても、売茶翁は「独坐自煎し、等倫を絶する」と、一人で絶品の茶を煎じて味わうという。この四句目について、『賣茶翁』（1934年）で

²⁵⁶ 福山暁菴『賣茶翁』1934年 P9

²⁵⁷ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P45
大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P37

²⁵⁸ 福山暁菴『賣茶翁』1934年 P9

は、「蓋し、翁独自の煎茶は他の一般茶家の追随を許さざる所あり。」²⁵⁹と解釈しているが、これまで見てきたように、俗世間の価値観に縛られない売茶翁は自身を茶家として定義しないはずであるし、むしろ追随されたくないと思われる。したがってここでは、「独自の煎茶」より、「孤高」という意味を持っていると思われる。

第十一首

五台拈起玻璃盞 五台、^{はりさん}玻璃盞を拈起す
塞断口門味太奇 口門を塞断し、味太だ奇なり
莫道南方無這箇 道う莫かれ、南方這箇無し
通仙亭上也無虧 通仙亭上も、虧ける無し

「五台山でガラスの杯を取り上げると、口を塞ぐほどに味が素晴らしい。南の方にはこのような物がないと言わないでくれ、通仙亭では欠かすことはないのだから。」

「五台」は、「五台山」のこと、中国山西省にある山で、普陀山・九華山・峨嵋山と並び仏教四山の一つであり、文殊菩薩の聖地とされる。「拈」は指でとること。「拈起」は持ち出すこと。「玻璃盞」はガラスの茶杯のことで、ここでは中国禅宗の公案、文殊菩薩と無著禪師の会話に出た内容をなぞらえている。「塞断口門」は、口を塞ぐ。口を塞いでしまうほど味が素晴らしいという意味である。「南方」も「玻璃盞」と同じように、文殊菩薩と無著禪師の会話「問曰、南方還有這箇否」にある「南方」をなぞらえている。「通仙亭」は売茶翁の茶店。「無虧」は欠けないことで戦国時代の屈原の『楚辞・九歌第二』、大司命に「愁人兮奈何、願若今兮無虧。」とある。

売茶翁の十一首目は、ほとんど文殊菩薩と無著禪師の会話の内容とされる禅宗の公案に関わるものである。これは『碧巖録』²⁶⁰と『五燈會元』²⁶¹に収録されているのであるが、『賣茶翁』(1934年)、『江戸漢詩選第五卷 僧門』、『売茶翁偈語訳注』では、『碧巖録』を出典とし、『江戸漢詩選第五卷 僧門』は「この句は、『碧巖録』九十一則・頌評唱に引く文殊と無著文喜(八二一—九〇〇仰山慧寂の嗣)の問答をもとにしている。「無著、文殊を訪う。喫茶の次、文殊、玻璃の盞子を举起して云く、南方に還た這箇有りや。著云く、無。殊云く、尋常這箇を用てか茶を喫す。著、語なし(『五灯会元』九にも出る)。」²⁶²とある。

実際に『碧巖録』の原文には、以下のようにある。

無著遊五台。至中路荒僻处。文殊化一寺。接他宿。遂問。近離甚处。著云。南方。殊云。南方仏法如何住持。著云。末法比丘。少奉戒律。殊云。多少衆。著云。或三百或五百。無著却問文殊。此間如何住持。殊云。凡聖同居。龍蛇混雜。著云。多少衆。殊云。前三三後

²⁵⁹ 福山暁菴『賣茶翁』1934年 P9

²⁶⁰ 中国宋代の仏教書。『仏果圓悟禪師碧巖録』ともいい、圓悟禪師により編された、全十巻ある。

²⁶¹ 中国宋代の仏教書、禅宗の灯史である。『景德傳燈録』、『天聖広燈録』、『建中靖国統燈録』、『聯燈會要』、『嘉泰普燈録』の五燈から編集された。

²⁶² 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P46-47

三三。却喫茶。文殊举起玻璃盞子云。南方還有這箇麼。著云。無。殊云。尋常將什麼喫茶、著無語。遂辞去。

確かに『碧巖録』の内容を一読すれば、売茶翁は文殊菩薩と無著禪師がガラスの茶杯についての内容をなぞらえていることがよく分かる。しかし、売茶翁はどのようにして十一首でこの公案に言及したのかという点については『碧巖録』だけでは解釈が不十分だと筆者は考える。そこで、売茶翁の詩をより吟味する為に、『五燈會元』の内容も見てみたい。『五燈會元』巻九「杭州無著文喜禪師」には、以下のようにある。

師直往五臺山華嚴寺。至金剛窟禮謁。遇一老翁牽牛而行。邀師入寺。翁呼均提。有童子應聲出迎。翁縱牛。引師陞堂。堂宇皆耀金色。翁踞牀指繡墩命坐。翁曰。近自何來。師曰。南方。翁曰。南方佛法如何住持。師曰。末法比丘。少奉戒律。翁曰。多少衆。師曰。或三百。或五百。師却問。此間佛法如何住持。翁曰。竜蛇混雜。凡聖同居。師曰。多少衆。翁曰。前三三。後三三。翁呼童子致茶。併進酥酪。師納其味。心意豁然。翁拈起玻璃盞。問曰。南方還有這箇否。師曰。無。翁曰。尋常將甚麼喫茶。師無對。師觀日色稍晚。遂問翁。擬投一宿得否。翁曰。汝有執心在。不得宿。師曰。某甲無執心。翁曰。汝曾受戒否。師曰。受戒久矣。翁曰。汝若無執心。何用受戒。師辭退。

『五燈會元』「杭州無著文喜禪師」では、文殊が老翁の姿に化けて、無著と遭遇する話から始まっている。ガラスの茶杯についての応答は、『碧巖録』とほぼ同じであるが、両者には異なる部分が三点ほど見られる。

一つは、使われる文字である。文殊がガラスの茶杯を持ち出す際の表現について、『碧巖録』では「文殊举起玻璃盞子云」とあり、『五燈會元』では「翁拈起玻璃盞」とある。両者を売茶翁の詩と比較すると、文字からすると、『五燈會元』が、より売茶翁に引用された可能性が高いことがわかる。

また、茶については、『碧巖録』では文殊と無著が茶杯についての会話に留まるのに対して、『五燈會元』では、まず「師納其味、心意豁然（師、其の味を納めて、心意豁然たり）」とあり、無著が出されたお茶を味わったことで気分も明るくなったとある。この点についても、売茶翁の二句目の「口門を塞断し、味ただ奇なり」という表現が、茶の味とその効能について言及しているので、『五燈會元』を参考にした可能性が高いと思われる。

最後に、茶杯について話の後の、文殊と無著の会話に注目したい。『碧巖録』では、茶杯についての内容のみで話が終わったのであるが、『五燈會元』は続きが興味深い。無著は文殊の茶杯についての問いに答えられなく、一晚泊めて欲しいと頼み出し、文殊と以下の会話があった。

「遂に翁に問う。擬するに一宿を投じるに得るや否や。汝、執心を有して在り、宿する

を得ず。師曰く、其甲執心無し。翁曰く、汝曾て受戒するや否や。師曰く、受戒して久し。翁曰く、汝もし執心無くんば、何ぞ受戒を用いん。師辞退す。」

つまり、無著との会話を通じて、文殊は無著が「執心」を持っていることを見抜き、この「執心」こそがいけないと言うのである。売茶翁自身、佐賀の龍津寺を離れ、住職の役目、僧侶としての安定した生活に執着せず、まさに、「執心」を捨てて、売茶翁となったのである。「売茶口占十二首」で見てきたように、売茶翁は茶そのものにこだわることはしなかったのは明らかである。そう考えると、単なる茶に関する内容があったから文殊と無著の会話を売茶翁が引用したとは考えられにくい。筆者は、『五燈會元』で述べられた「執心」の内容こそ、売茶翁がこの公案を引用した目的であったと考える。「玻瓈盞」についての内容は、確かに茶の入れ物ではあったが、あくまでも表面上なものであり、この公案に売茶翁自身が共鳴して、通仙亭での売茶活動によって、世俗的な価値観に対する「執心」を持たない心の大切さを人々に伝えようとしたのではないだろうか。売茶翁は四句目で、「通仙亭上也、虧ける無し」とあるように、文殊菩薩の言う「執心」を持たないお茶が、自分の通仙亭にあると自負しているのである。

第十二首

棚口路頭千古趣 棚口路頭、千古の趣
清香万里没邊春 清香万里、没辺の春
無端随分開舖席 端無く分に随い舖席を開く
是我由来待賈人 是れ我れ由来賈を待つ人

「土手の道には昔の趣があり、良い香りをはるか遠くまで広がっている。絶えず気ままに店を開いているが、私はそもそも買い手を待っているのだ。」

「棚口」は堰のほとり、「路頭」は道端である。「千古」は大昔。「千古趣」は昔の趣。「没辺春」とは、「無辺春」と同じ、宋・宏智禪師の詩「百草頭上無辺春」に由来すると思われ、これは森羅万象、果てしなく春が訪れることを示している。

先ほど「無端」は思わずという意味を表すとしたが、²⁶³「無端」について、福山暁菴の注には「はしなくと読み、はからず、わけなくの意、莊子註に云く無端は不図の義、卒爾の義、由緒無きの義なり」とある。この点について実際に金谷治注の『莊子』から引用した以下の文章がある。

「彼将処乎不淫之度、而蔵乎無端之紀²⁶⁴、遊乎万物之所終始」（達生篇）

「彼将に不淫の度（宅）に処りて、無端の紀（基）に蔵れ、万物の終始する所に遊び」²⁶⁵

²⁶³ 大潮の十首目に詳しく説明がある。

²⁶⁴ 金谷治は「無端の紀」について「端なく連続循環する万物変化の中心」としている。

²⁶⁵ 金谷治訳注『莊子 第三冊外篇・雑篇』岩波書店 1971年 P35

「死有所乎帰、生有所乎萌、始終相反乎無端、而莫知乎其所窮」（田子方篇）

「死には帰するに所あり、生には萌すに所あり、始めと終りと無端に相い反りて、其の窮まる所を知るなし。」²⁶⁶

「処乎無嚮、行乎無方、挈汝適復之撓撓、以遊無端、出入無旁、与日無始」（在宥篇）

「無嚮に処り、無方に行き、汝の適復（往復）の撓撓を挈げて、以て無端に遊び、無旁（辺）に出入して日と与に始めなし。」²⁶⁷

これらはいずれも「無端」を「限りない」という広がりの意味で用いている。筆者も、この詩中においては、「万里」「没邊」などの広がりを持たせていることから、「無端」においても同様の意味にとらえるのが適していると考えられる。

「随分」については、福山暁菴注の『賣茶翁』では、「随分開舗席、自己の家風を立てること碧岩集に云く分に随って箇の舗席を開くと、翁嘗て人に語りて云く古人物外の活計を追憶するに、蒲鞋を編み、渡子となり、或は力を鬻ぎ、柴を賣る等、皆余が堪えざる所なり、是を以て鴨水河畔人跡の繁き處を相て、小舎を借り得、舗を開き、茶を煮て、往來の客に賣與し、茶錢を収めて飯錢となす、是れ金が素懷に愜へり、賣茶は兒女獨夫の所業にして、人の賤んずる所我れこれを貴しとす、即ちわが吾を快しとする所以の者なりと。」²⁶⁸と解釈している。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では「開舗席」と合わせて、「分相應のこと。…『碧巖録』八十八則・本則著語に「分に随いて箇の舗席を開く」。それぞれの力量に相應して説法する意を含む。」²⁶⁹と説明している。さらに、『売茶翁偈語平解』には、「分にしたがってこの舗席を開くという文句に則りまして、私は、私なりの家風を立てるつもりであります。」と訳がある。『売茶翁偈語訳注』でも、「分に随う、分相應、身分相應。」とある。「舗席」についても、『碧巖録』八十八則「玄沙接物利生の衆生濟度」本則著語に「分に随いて箇の舗席を開く」とあるが、その真意はそれぞれの人の力量に応じて説法をするとされる。²⁷⁰とあるように、最初の福山注の影響が大きいことが分かる。

しかし、売茶翁の生涯及びその詩を通して見てみると、翁は固定した場所で茶を売るのでなく、気ままに様々な場所で茶を売っていたことが分かる。また、売茶翁がある種の流儀とも言うべき「家風を立てる」ことを考えていたかということ、筆者としてはいささか得心できない点がある。

よって、ここでの「随分」は、先人の用いた「分相應」以外に、「場所や時間を気にせず随意に」という解釈も可能ではないだろうか。『漢語大辞典』によれば、唐の王績「独坐」

²⁶⁶ 金谷治訳注『莊子 第三冊外篇・雜篇』岩波書店 1971年 P117

²⁶⁷ 金谷治訳注『莊子 第二冊外篇』岩波書店 1971年 P91

²⁶⁸ 福山暁菴『賣茶翁』1934年 P10

²⁶⁹ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P48

²⁷⁰ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P41

の「百年随分了、未羨陟方壺」と「気ままに」という意味で用いられていることがその証左である。

次に、「由来」はもともとから、元来の意味。唐代楊炯の「夜送趙縱詩」に「趙氏連城壁、由来天傳」とある。「待買人」とは、買う人を待つ。『論語・子罕篇』に「子貢曰、有美玉於斯、韞匱而蔵諸、求善賈而沽諸、子曰、沽之哉、沽之哉、我待買者也。」とある。これは、孔子の弟子の子貢が、「美しい宝玉をしまっておくのか、買い手を探して買ってもらうのか」と暗に孔子に仕官しないかを尋ねたものである。これに対して孔子は、「売ろう売ろう、買い手を待っている」と応じたものである。

第一、二句「棚口路頭、千古の趣、清香万里、没辺の春」は、売茶翁のお茶のスタイルを表している。それは、茶室で行うものではなく、川のほとりや道端のような所で行う風流の茶であり、春の季節にはどこまでも漂う香りを持つものである。第五首で見られたように、「世波險しき処、虚舟を泛ぶ」ような、売茶翁は気ままに「世を遨遊する」ことを理想としているが、それを実践しているのは、「棚口路頭」での茶であり、売茶翁自身はこれを真の「千古の趣」としているのである。

後半では、売茶翁は自らの売茶行為を「端無く分に随い舗席を開く」と表現し、固定した場所を持つものではなく、「棚口路頭」のような風雅な場所で、絶えず気ままに茶店を開いたことを示しており、これもまた売茶翁の「世を遨遊する」現れでもあった。

四句目の「是れ我れ由来賈を待つ人」という句では、孔子が自分を評価してくれる人物がいるなら、いつでも仕官しようと表わした言葉を用いることで、売茶翁自身が何も茶をもったいぶっているわけではないことを示している。『江戸漢詩選第五卷 僧門』においては、「茶を買う客を待つ人の意で、同時に自分の真価をわかってくれる人を待っているという意をこめる」と解釈しているが、売茶翁に至っては「自分の真価」を分かってくれる人より、「自分の茶の真意」を分かってくれる人こそ待っていたのではないかと思われる。

二、「卜居三首」

第一首

移錫今朝入市廛 錫を移し今朝市廛に入る
紅塵堆裏絶塵縁 紅塵堆裏、塵縁を絶つ
鴨河清處洗衣鉢 鴨河清處、衣鉢を洗う
明月波心影自圓 明月波心、影自ら圓なり

「住居を移して、いざ市中に入る。俗塵にしながら俗縁を絶つ。鴨河の清らかなところで袈裟と飯鉢を洗い、明るい月が波の中に丸く映っている。」

「錫」は僧侶や道人の杖のことで「移錫」は僧侶が別の寺に移ることを喩える。明の沈徳符の『野獲篇、釋道、京師敕建寺』に、「今上替身僧志善、以左善世住持其中、盖従龍泉寺移錫于此。」とある。「市廛」は市中のみせ。市廛のこと。福山暁菴は『賣茶翁』(1934年)

において「入市麩、古語に曰く大隠は市麩に居すと」²⁷¹と説明している。「紅塵」は、「売茶口占十二首」の第五首でも「紫陌紅塵」と使われており、俗世間を指す。「塵縁」は、世俗の縁。「衣鉢」は、仏教用語で袈裟と飯鉢のこと。「波心」は波の真ん中で水心のこと。唐の白居易の「春題湖上詩」に、「松排山面千重翠、月點波心一顆珠。」とある。

第一、二句の「移錫今朝入市麩、紅塵堆裏絶塵縁」で売茶翁は「錫を移して」を使い、本来禅僧が修行するべき「寺」から、京都の「市麩」に身を置く意志を表現した。「紅塵堆裏」、つまり俗塵が高く埋まっている中にいながらも、俗の縁を絶つという。これは、「売茶口占十二首」の第七首「城市に陸沈し、癡頑を恣にす」と同工異曲の表現であり、俗塵に隠れて、俗世間の人と同じ生活をし、「陸沈者」²⁷²のように「大隠隠朝市」²⁷³を実践しているのである。

では、「市麩」における「大隠」、いわゆる「超越者」は、どういう者であろうか。『莊子・天地篇』で莊子は、孔子の口を借りて、「夫明白入素。無爲復朴。體性抱神。以遊世俗之間者。」（[内面的な]潔白さで素のままの世界に入り、無為自然のふるまいで素のままの本質に復帰し、本性そのものとなって精神を胸に抱きながら、世俗にたちまじって生活を楽しんでいるような人）と説明したのである。つまり、真の超越者は、世俗から離れた生活しかできないものではなく、世俗にいながらも本性に影響されない存在であり、売茶翁の言う「紅塵堆裏 塵縁を絶す」という境地そのものであろう。

そして、第三、四句「鴨河清處洗衣鉢、明月波心影自圓」は、鴨河の清らかな水で袈裟と飯鉢を清め、身が市麩にありながら、波の中に映っている丸い明月のように、身も心も俗塵や波に影響されることなく穏やかに静まっている状況を感じさせる。

「卜居三首」の一首目は、住居を京都の「市麩」に移した売茶翁の決心を表したものである。寺院での生活を放棄した売茶翁は、俗塵での「市隠」、つまり俗に入る「入俗」を選んだのである。これは、「売茶口占十二首」に表現された「山林」としての寺院を離れ、俗世界に入る意志と一致しているものである。

第二首

擾擾市麩寓此身 擾擾たる市麩、此身を寓す
一條瘦杖伴孤貧 一條の瘦杖、孤貧に伴う
鬧中用得靜中趣 鬧中用いるを得たり、靜中の趣
隨處任縁立處眞 隨處縁に任せ、立處眞なり

「騒がしい市の中に身を任せ、一本の細い杖が孤独で貧乏な私に付き添ってくれる。賑やかな中こそが静かな趣を得られ、どんな所にも縁に任せて、いる場所こそがまことである。」

²⁷¹ 福山暁菴『賣茶翁』1934年 P10

²⁷² P129 参照

²⁷³ 同上

「擾擾」は、みだれるさま、さわぐさま。『廣雅・釋訓』に、「擾擾、亂也。」と解釈している。また、『莊子・天道篇』に「堯曰、然則膠膠擾擾乎。」とあるが、その注に「膠膠擾擾、皆動亂之貌也。」とある。「寓」は、仮住まいをする、宿るの意味。「瘦杖」は細い杖。「鬧中」、「鬧」は騒がしい、にぎやか。「鬧中」は騒がしい中の意味。「靜中趣」は、騒がしいに対して、静かな中の趣である。

これについて、『賣茶翁』(1934年)は、「鬧中用得靜中趣。鬧中は喧騒なる中にあること、大惠書に云く而今省力にして靜鬧一如なるを得んと要すれば、但只だ趙州の無字を透取せよ、忽然として透得せば、方に知る靜鬧兩ながら相妨げざることを。」²⁷⁴と仏教書で解説している。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』においては、「静かなところの興趣。唐の劉禹錫「誠禪師の山房に宿す」その二に「衆音徒らに起滅するも、心静中に在って観ず」²⁷⁵。」としている。「靜中趣」に関しては、唐の韋応物の詩「神靜師院」に「方耽靜中趣、自與塵事違」とあり、これが売茶翁に一番近い使い方だと思われる。

「隨處」は、どこでも、至るところ。唐の杜甫の「畏人詩」には「早花隨處發、春鳥異方啼」とある。また、唐の孟浩然の「歳除夜會樂城張少府宅詩」にも「客行隨處樂、不見度年年」とある。「任縁」は、縁に任せゆだねること。「立處」は、現在立っている所。『臨濟録・示衆』に「爾且隨處爲主、立處皆眞、境来回換不得」とあり、如何なる處でも境遇に左右されずに獨立自在なことを表す。売茶翁のこの句については『賣茶翁』(1934年)と『江戸漢詩選第五卷 僧門』の両方が『臨濟録』を踏まえていると示している。

一、二句目「擾擾市廛寓此身 一條瘦杖伴孤貧」から、市中に住み始めた売茶翁の様子をうかがうことができる。それは、賑わっている市中にいるにもかかわらず、「孤貧」であった。「孤貧」或いは「孤独」、「貧」、「窮」については、売茶翁の詩でもよく使われており、龍津寺を離れてから、一人ぼっちで貧しい生活を送っているように書かれているが、前述したように、このような生活は本人が望んで選択した道でもあり、「孤独」と「貧乏」より、むしろ「孤高」という印象を感じるのである。これらについては、「売茶口占十二首」の五首、七首において詳しく触れているので、ここで省略することとする。

三句目の「鬧中用得靜中趣」は、「市廛」にいる売茶翁の心境を表している。煩わしい市中でこそ、静かな趣を得られるとしている。『莊子・天道篇』には「靜」について以下のようにある。

「聖人之靜也。非曰靜也善故靜也。萬物無足以鏡心者。故靜也。水靜則明燭鬚眉。平中准。大匠取法焉。水靜猶明。而況精神聖人之心靜乎。天地之鑒也。萬物之鏡也。」

「聖人の静なるは、静なることは善なりと曰うが故に静なるには非ざるなり。万物の以

²⁷⁴ 福山暁菴『賣茶翁』1934年 P10

²⁷⁵ 原文は「衆音徒起滅、心在淨中觀」である。

て心を鏡すに足る者なきが故に静なり。水の静なるときは、則ち明らかなること鬚眉を燭し、平らかなること準に中たり、大匠も法を取る。水の静なるすら猶お明らかなり。而るを況んや聖人の心の静なるをや。天地の鑒なり、万物の鏡なり。」²⁷⁶

これは、聖人の静けさについての内容であり、真の「静」についての荘子の解釈である。つまり、「天地の静けさとは無心ということであるから、聖人が静かであるのは静けさを意識しない静けさであり、静けさが善であり正であるからといったような価値意識をもって静かにしているわけのものではない。そうではなくて、何物も彼の心をかき乱せぬという無心の境地にあるから静かなのである。」²⁷⁷。売茶翁もまさに、意識的に作られる心の静けさではないからこそ、「万物の以て心を鏡すに足る者なきが故に」煩わしい市中のような環境にも影響されず、「静中趣」を味わうことができ、そして、前首の四句目「明月波心影自圓」のように、水面に映る円く明るい月のように心の静けさがあるのではないだろうか。

四句目の「隨處任縁立處眞」については、従来の注釈では「蓋し、翁の真面目は、隨處に主となりて分明なるも、唯人の會取せざるのみ。」²⁷⁸または「どこにあっても状況任せで、その場その場が真実そのもの」²⁷⁹とされており、その出典を『臨濟録』の「爾且く隨處に主と作れば、立處皆眞なり」として解釈されてきた。

しかし、ここで注目したいのは、『臨濟録』の原文では「隨處に主と作れば」とあるのに対して、売茶翁は「隨處縁に任せて」と表現しているところである。「隨處縁に任せて」とするならば、自分の居場所を選ぶのではなく縁に任せる、つまりそこに強い意志や執着は無く、どのような場所でも構わないという成り行き任せの意味として解釈することができる。

これは、本来の出典とされる『臨濟録』の「隨處に主と作れば」に比べると、より超越した境地であるかのように感じられる。そしてそこには荘子的な思考である、世間と出世間、市中と山林(寺)といった場所の区別がなく、福永氏の言葉を借りれば「この現象世界の一事一物をも白眼視しない。是非得失を根源的には一つとみる万物斉同の哲理を達観しながら、この人間社会のまっただなかに身をおいて悠々と生きてゆく。いわゆる逍遙の遊びを楽しむ自由人の生活である」²⁸⁰という表現に合致していることに気づかされる。

また、『莊子・天下篇』にある「獨與天地精神往来。而不敖倪於萬物。不譴是非。以與世俗處。」(独り天地の精神と往来して、万物に敖倪せず、是非を譴めず、以て世俗と処す)「天地自然の神妙なはたらきとともに世界を往来しながら、万物の上になんて驕りたかぶるようなことはない。また是非の区別をきびしく追求したりすることもなく、世俗のなかにた

²⁷⁶ 金谷治訳注『莊子 第二冊外篇』岩波書店 1971年 P145-146

²⁷⁷ 福永光司『莊子外篇・中』中国古典選14 朝日新聞社 1978年 P10

²⁷⁸ 福山曉菴『賣茶翁』1934年 P11

²⁷⁹ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P50

²⁸⁰ 福永光司『莊子雜篇・下』中国古典選17 朝日新聞社 1978年 P231

りまじっている」²⁸¹という金谷氏の解釈とも似た境地であるとも考えられよう。

第三首

自笑東西漂泊客 自ら笑う東西漂泊の客となるを
是吾四海即為家 是れ吾れ四海を即ち家と為す
舊時交友如相問 舊時の交友、如し相い問わば
第二橋邊舎水涯 第二橋邊、水涯に舎す

「自ら東西南北に放浪する自分を笑うが、私は天下の内を家とする人だ。昔の友人が尋ねたら、二ノ橋の辺り、川のほとりに住んでいると答えて。」

「自笑」は、自ら自分のことを笑うこと。「東西」は、東西南北、または「東西南北人」、居處の一定しない人の意にかける。『禮記・檀弓上』に、「吾聞之、古也、墓而不墳、今丘也、東西南北之人也、不可以弗識也。」とあるが、その注に、「東西南北、言居無常處也。」とある。「漂泊」は、水上に漂うこと。転じて、人の所定めずさすらうことをいう。唐の杜甫の『丹青引贈曹將軍霸』には、「即今漂泊干戈際、屢貌尋常行路人」とあり、「漂泊客」は漂泊する人。「四海」は、四方の海の内。天下の意。『論語・顔淵篇』に、「四海之内、皆兄弟也」とある。「四海即為家」は、「四海為家」のこと。四海に漂泊して、住居を一定としないことを指す。『史記・高祖本紀』には「且夫天子四海為家、非壯麗無以重威」とある。「如相問」は唐の王昌齡の「芙蓉樓送辛漸」に、「洛陽親友如相問、一片冰心在玉壺」とある。「第二橋」は、東山の山麓から流れる川に対して、四本の橋が架けられ、それぞれ北から一ノ橋、二ノ橋、三ノ橋、四ノ橋といわれ、売茶翁が言うのは、二ノ橋の近くのことである。「水涯」は、水際、河のほとりこと。『周易・漸卦』の「初六、鴻漸于干」の疏に、「干、水涯也。」とある。

「卜居三首」の一、二首において、売茶翁は俗世間に身を隠す意志を表明したのに続き、第三首の一、二句「自笑東西漂泊客、是吾四海即為家」では、安定した住居を持たず、天下の内を家とし、放浪することを表明した。

その点、『莊子・在宥篇』には、「浮遊不知所求。猖狂不知所在。遊者鞅掌以觀無妄。」（浮遊して求むる所を知らず、猖狂して往く所を知らず。遊ぶ者は鞅掌にして以て無妄を観る。²⁸²）とあるように、売茶翁はただ安定した住居を求めないのを目的としているのではなく、俗世間にいながら「おれの心のままにふるまって定めなく彷徨する一所不住の徒、とらわれなき自己の自由を楽しむ人間は外形を忘れてただひたすら自己と世界の真実なるすがたを諦観する」²⁸³と自由自在に遊することを理想としているのである。この二句は、「売茶口占十二首」の第五首の「世波險しき処、虚舟を泛ぶ」を思わせる内容であり、何も求

²⁸¹ 金谷治訳注『莊子 第四冊雜篇』岩波書店 1971年 P229

²⁸² 金谷治訳注『莊子 第二冊外篇』岩波書店 1971年 P84

²⁸³ 福永光司『莊子外篇・上』中国古典選13 朝日新聞社 1978年 P143

めることはなく、どこへ行くあてもなく、ただ世間をぶらぶらして遊び、荘子の「遊」を理想とする最高の精神的境地を表しているのである。

三、四句目は、「卜居」の締めとして、しばらくの住居を定める意であろうか、知り合いに対して住所が第二橋あたりだと伝えている。

第三節 高遊外時代 一超俗一

本節は、売茶翁が68歳から89歳で亡くなるまでの間、つまり黄檗僧から還俗し、「高遊外」と名乗った期間について考察するものである。

第一節及び第二節で見てきたように、売茶翁は少年時代から黄檗僧として出家し、中年までは順調に僧侶としての道を歩んでいたが、住持になろうかという間に龍津寺を出て、京都での売茶生活へと移ったのである。その後、売茶を始めて六年後に、一度佐賀に戻り、還俗の手続きをしたのであった。このことについて、大典禅師の『賣茶翁傳』では、以下のように記されている。

「肥國之法。出疆者必以券。而雖釋氏之雲遊四方。十年必還。以更命之。翁且七十。復還于國。則乞自罷僧。欲隸名於肥人之宦在京者。以免十年之限也。國固信翁之為人也許之。於是自姓高號遊外。笑語人曰。吾貧無以肉為。老無以妻為。葛巾野服。賣茶之生計有適焉。復飄飄然去而之京。」

「肥國の法、出疆する者必ず券を以てす。而るに釋氏の雲遊四方と雖も、十年必ず還り、以て更（か）える之を命ず。翁且つ七十、復た國に還るに、則ち自ら僧を罷めんと乞い、名を肥人の京に在りて宦する者に隸し、以十年の限を免るるを欲する。國固より翁の人と為りを信じずればこれを許す。是れに於いて自ら高を姓、遊外を號とす。笑いて人に語りて曰く。吾貧にして肉を以て為す無し。老にして妻を以て為す無し。葛巾野服、賣茶の生計適する有り、復た飄飄然として去りて京にゆく。」

「肥國」とは、ここでは売茶翁の出身地の肥前国のこと。「雲遊」は、諸国を巡遊する、放浪する。「隸」は、つける、分属させる。「宦」は仕える。「葛巾野服」は山林に隠遁者の服。明・凌濛初の『二刻拍案驚奇』二卷に、「這國能葛巾野服、扮作了道童模樣。」とある。「飄飄然」は、ひらりと軽い様子。また、利欲と心を全く捨て去る様子。『新書・容経』には「趨以微磬之容、瓢然翼然。」とある。

売茶翁の故郷の肥前蓮池藩では、出国する者は許可を受けなければならず、たとえ放浪の僧侶であっても、10年に一度は国に帰り、許可を更新しなければならなかったようである。売茶翁は70歳が近づいた時（実際には67歳）に、国に帰り、自ら僧を辞めることを決意し、京都にいる肥前藩士の従者となった。これにより売茶翁は還俗し、再び京都に戻り、柴山という本来の名ではなく、「高遊外」という名前を名乗ったのである。

この売茶翁の還俗について、「賣茶翁傳」の中では、10年毎の更新という制限から逃れる為であったと記されているが、果たしてそれだけが理由であったのだろうか。これについて、『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』においては「ここで彼は今度京に出たら、すでに年六十八（寛保二年）にもなるので十年先に帰へれるかどうか、または帰らない決心であったのかは測り知れないが十年経た後に帰らない方法を考へた。」²⁸⁴とし、余生を考慮した上で判断したとしている。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』では、「僧であることをやめたことは、単なる便宜上の問題でなく、その意識の上でも大きな転機となったと思われる。」²⁸⁵と売茶翁の内面的変化を示唆している。

筆者も、この点について売茶翁が還俗したのは、形式上の理由だけではなく、売茶翁自身の内面に変化があったのではないかと強く感じている。そこで本節では、売茶翁の内面的な思考の変化について、売茶翁が還俗して以降の第三期に作られた詩を通じて、考察を行うこととする。

一、「高遊外」という名と莊子

本論において筆者が提起している、売茶翁における莊子の影響という観点からすれば、この第三期で売茶翁は「高遊外」を名乗ると同時に、一層莊子の世界、いわゆる「遊」の境地に近づいて行くように感じられる。

最も象徴的であるのが、自らを「高遊外」と名付けたことである。『売茶翁偈語訳注』では、「そこで中国の文人風に自ら姓を高、号を遊外としたのである。」²⁸⁶と、当時の江戸期の文人の間で、中国風に名前をつける風潮があった背景から解釈している。また、『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』では、「もっとも単純に推考すれば、高く法外に遊ぶという意味でこのように改めたであらうか。それとも方外の意味であらうか。」²⁸⁷と、意味について推測し、『江戸漢詩選第五卷 僧門』は「世俗の規範の外。『莊子』大宗師篇に「彼は方の外に遊ぶ者なり」とある。「方外閒遊」で前詩の「物外逍遥」と同じような意味。自らの姓名「高遊外」もこれをふまえたものであろう。」²⁸⁸と「方外」についての説明の中で、「高遊外」の出典の可能性について言及している。

ただし、これらの先行研究からも見られるように、売茶翁の名前「高遊外」についての由来の可能性には触れていたものの、詳細な解釈にまでは至らなかった。

さて、筆者は売茶翁が改名した「高遊外」は、紛れも無く莊子から発想を得たものであり、莊子の思想に深く影響を受けていると確信している。例えば、『莊子・大宗師篇』には、子桑戸、孟子反、子琴張という超越者が登場する寓言がある。三人は世俗にとらわれない

²⁸⁴ 川頭芳雄氏『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』1974年 P803

²⁸⁵ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P86-87

²⁸⁶ 大槻幹郎『売茶翁偈語訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P16

²⁸⁷ 川頭芳雄氏『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮売茶翁』1974年 P803

²⁸⁸ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P104

生活、生死を越えた世界について、互いに憧れと決意を語り合い友となったが、やがて、子桑戸が死んでしまうのである。

「莫然有間。而子桑戸死。未葬。孔子聞之。使子貢往待事焉。或編曲。或鼓琴。相和而歌曰。嗟來。子桑戸。嗟來。子桑戸。而已反其真。而我猶爲人。猗。子貢趨而進曰。敢問。臨尸而歌。禮乎。二人相視而笑曰。是惡知禮意。子貢反以告孔子曰。彼何人者邪。脩行無有。而外其形骸。臨尸而歌。顔色不變。無以命之。彼何人者邪。孔子曰。彼遊方之外者也。而丘遊方内者也。外内不相反。而丘使女往弔之。丘則陋矣。彼方且與造物者爲人。而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅懸疣。以死爲決疢潰癰。夫若然者。又惡知死生先後之所在。假於異物。託於同體。忘其肝膽。遺其耳目。反覆終始。不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外。逍遙乎無爲之業。彼又惡能憤憤然爲世俗之禮。以觀衆人之耳目哉。」

「莫然として間ありて、子桑戸死す。未だ葬らず。孔子これを聞き、子貢をして往きて事を待たしむ。或いは曲を編み、或いは琴を鼓し、相和して歌いて曰わく、嗟來、桑戸よ、嗟來、桑戸よ。而は已に其の真に反る、而して我れは猶お人たりと。子貢、趨りて進みて曰わく、敢えて問う、尸に臨みて詠は礼かと。二人相い視て笑いて曰わく、是れ悪くんぞ礼の意を知らんやと。子貢、反りて以て孔子に告ぐ。曰わく、彼何人ぞや。修行あるなくして其の形骸を外れ、尸に臨みて歌い顔色も変えず。以てこれに命くるなし。彼何人ぞやと。孔子曰わく、彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり。外と内とは相い及ばず、而るに丘は女をして往きてこれを弔わしむ。丘は則ち陋なり。彼は方且に造物者と人（偶）と為りて、天地の一氣に遊ぶ。彼は生を以て付贅臬疣と為し、死を以て決疢潰癰と為す。夫れ然くの若き者は、又た悪くんぞ死と生との先後の在る所を知らんや。異物に仮りて、同体に託し、其の肝胆を忘れ、其の耳目を遺れ、終始を反覆して端倪を知らず、芒然として塵垢の外に彷徨し、無為の業に逍遙す。彼又た悪くんぞ能く憤憤然として世俗の礼を為し、以て衆人の耳目に觀さんやと。」²⁸⁹

子桑戸が死んだ後、孟子反と子琴張は遺体の前で一人が曲を編み、一人が琴を弾き、歌を歌い、全く悲しい表情が見えなかったという。孔子の遣いとして葬儀の手伝いに行った子貢がそれを目の当たりにしたが理解できず、師の孔子に「彼何人ぞや。修行あるなくして其の形骸を外れ、尸に臨みて歌い顔色も変えず。」と問いかけた。これに対して、孔子は以下のように答えた。

「あの連中は「方の外に遊ぶ者」すなわち世俗の礼教規範の埒外に生活する人間だ。わたしのような「方の内に遊ぶ者」すなわち世俗の礼教規範に縛られ、その埒内で生活する人間とは根本的に違う。「方内」と「方外」と、この二つの世界は、全く次元を異にする別々の世界だ。」²⁹⁰

²⁸⁹ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P201、P203

²⁹⁰ 福永光司『莊子内篇』中国古典選12 朝日新聞社 1978年 P294

ここでは、莊子が「方外」と「方内」との概念を定義し、「方外に遊ぶ者」は世俗を超えた超越者としている。このような超越者は「異物に仮りて、同体に託し、其の肝胆を忘れ、其の耳目を遺れ、終始を反覆して端倪を知らず、芒然として塵垢の外に彷徨し、無為の業に逍遙す」。つまり、「一切の人間のさかしらと思慮分別を捨てて、ただ無念無想、芒然として分別の世界の犇きの外に彷徨し、あるがままの自然に身を任せて、とらわれなき自由を逍遙する」²⁹¹。そして、「自己の内にある形骸を超えたものを問題とするから、形式や儀礼を整えて世間の耳目を飾り、世人の喝采を浴びることなど考えてもいない」²⁹²人だとされる。

このことから、売茶翁が還俗した際に、自分の姓を「高」、名を「遊外」としたのは、こういった超越者のように、黄檗という仏教界を離れ、人間の形骸、世俗の礼教規範に一切縛られず、「方外」の世界を高く遨遊しようとする心境の表現でもあったと思われ、莊子の思想に対して深い理解があったものと考えられる。

さて、高遊外として還俗してからの売茶翁、つまり第三期にも、数多くの詩が残されている。ここでは、特にその心境が表れている「偶作」、「偶成」、「自警句」と題される作品を抽出し、高遊外となってからの具体的な心境の変化を考察してみたい。

二、「賣茶偶作三首」

「賣茶偶作三首」は、売茶翁自身の筆跡で残されたものであり、それには「癸亥仲春 賣茶翁游外書于 雙丘寓舎」と落款がある。各先行研究でも記しているように、「癸亥」は寛保三年(1743年)であり、「仲春」は旧暦の二月、つまり、これは売茶翁の69歳の時、還俗してから間もない頃の作品であることがわかる。

第一首

非僧非道又非儒 僧に非ず道に非ずまた儒に非ず
黒面白鬚窮秃奴 黒面白鬚、窮秃奴
孰謂金城周賣弄 孰(た)れか謂う金城に周(あまね)く賣弄すると
乾坤都是一茶壺 乾坤都(すべ)て是れ一茶壺

「僧ではなく、道でもなく、また儒でもない。黒い顔に白い鬚、貧乏な秃げた奴。京で茶を自慢していると言われているが、天と地すべてが一つの茶壺にあるのだ。」

「黒面」は黒い顔で「白鬚」は白いひげ。『晋書、王彪之傳』に、「年二十鬚鬢皓白、時人謂之王白鬚。」とある。「秃奴」は秃げた奴で『賣茶翁』(1934年)には「秃奴は僧侶を罵る稱呼、木間の坊主と言ふが如し。』『臨濟録』に云く一般の好悪を識らざる秃奴ありて、

²⁹¹ 福永光司『莊子内篇』中国古典選 12 朝日新聞社 1978年 P295

²⁹² 同上

便ち神を見、鬼を見ると、」²⁹³と僧侶に対する軽蔑する呼び方として説明している。『江戸漢詩選第五巻 僧門』、『売茶翁偈語訳注』も同じ説明をしている。「金城」は京城のこと。『文選・張協』の「詠史」に「朱軒曜金城、供帳臨長衢。」漢の劉良の注には「金城、長安城也。」とある。「賣弄」は、寵を恃んで權を弄す、転じて、誇りしめす、自慢するという意味。『後漢書・楊震傳』には「盛修第舍、賣弄威福。」とある。「乾坤」は天と地。『周易・説卦』には「乾爲天、坤爲地。」とある。

第一句の「僧に非ず道に非ずまた儒に非ず」の僧・道・儒は、仏・道・儒の三教のこと。つまり、売茶翁は三教のいずれにも属さないと云ったのである。このことについて、『莊子・齊物篇』には以下のようにある。

「古之人。其知有所至矣。惡乎至。有以爲未始有物者。至矣盡矣。不可以加矣。其次以爲有物矣。而未始有封也。其次以爲有封焉。而未始有是非也。」

「古えの人、其の知至る所あり。悪くにか至る。以て未だ始めより物あらずと爲す者なり。至れり尽くせり、加うべからず。其の次は以て物ありと爲す、而も未だ始めより封（界）あらざるなり。其の次は以て封ありと爲す、而も未だ始めより是非あらざるなり。」²⁹⁴

ここで莊子の言う至高の境地とは、金谷氏によれば「もともと物などはないと考える[無の]立場」「境界を設けない[物我一如の]立場」「善し悪しの判断を設けない[等価値観の]立場」²⁹⁵であるという。売茶翁が僧侶から還俗して、三教に代表される宗教や流派といった制限を超えて、境界のない自由自在の境地を意識していたのは、まさに今述べた莊子の至高の境地に基づくものであると思われる。このような表現は第三期の売茶翁の心境として、他の詩にも見られるものであり、極めて重要な着眼点と思われる。

第二句「黒面白鬚、窮禿奴」は、売茶翁自身の外見についての内容である。真黒く汚れた顔に白い鬚、さらに貧しい禿げ頭は、落ちぶれた老人を感じさせるものである。このように売茶翁が詩の中で、自己の外見に触れたものは、珍しいがいくつか見られる。同じ「賣茶偶作三首」の第三首には「風狂、髪を被り緇衣を脱ぐ」と、髪を結わないで、ばらばらに伸ばし放題の様子が描かれている。また、「自贊三首」の第二首には、「髭鬚照雪 踈髮鬢鬆」と、真っ白なひげと乱れたままの薄い髪とあり、全体的に髪もひげも伸ばし放題の禿げた老人の汚いイメージである。

ここで筆者が考えるのは「売茶翁はなぜこのような風体をしていたか」という点である。売茶翁が貧しかったからそのような風体だと考えるのではなく、思うところがあつて売茶翁がそのような姿をとったと考えることにより、見えてくることもある。

²⁹³ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P24

²⁹⁴ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P62

²⁹⁵ 同上 P64

例えば『莊子・徳充符篇』にはその回答がある。「徳充符」において莊子は、足がない人や、背中が曲がった人、みつ口の人のような、外見的に畸形な人たちについて触れ、「徳の充ちた人間は徳が内面的に充実した人であり、実際に外形的なものではない」と語っている。中には、申徒嘉という足切りの刑によって片輪者となった人が、鄭の宰相である子産と一緒に伯昏無人を師として学んだ寓言もある。高貴な地位を持つ子産は、片輪者の申徒嘉と同席することを嫌がったのであるが、それに対する申徒嘉の話の内容は以下の通りである。

「人以其全足笑吾不全足者。衆矣。我怫然而怒。而適先生之所。則廢然而反。不知。先生之洗我以善邪。吾之自寤邪。吾與夫子遊十九年矣。而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之外。而子索我於形骸之内。不亦過乎。」

「人其の全たき足を以て吾が全たらざる足を笑う者、衆し。我れ怫然として怒る。而して先生の所に適けば、則ち廢然として反る。知らず、先生の我れを洗（導）くに善を以てせるか、吾れの自ら寤めたるか。吾れ夫子と遊ぶこと十九年なり。而も未だ嘗て吾れの兀者なるをしらざるなり。今、子と我れと形骸の外に遊びながら、而も子は我れを形骸の内に索む、亦た過たずやと。」²⁹⁶

「形骸」は、『莊子』において極めて重要な概念であるとされる。莊子は美と醜、貴と賤のような世俗的な価値観を「形骸」とし、真の超越者については、申徒嘉が子産に対して「いま君とわたしとは形骸を超えた世界で学んでいるのに、君はわたしを形骸にとらわれた立場でみている。」²⁹⁷と答えたように、「形骸」を超えた境地に立つ者としているのである。

このように考えれば売茶翁が、詩の中においても自らの貧相な格好を描いているのも、「形骸」という世俗的な価値観にとらわれないという心境の証でもあり、同時に先述の様に自ら「高遊外」と名付けたことも、「形骸」の制限を超えた世界に高く遊するという意味を含めたものであったのだと考えることができる。

なお、第三、四句の「孰謂金城周賣弄、乾坤都是一茶壺」は、僧侶であった売茶翁という人物が京都で煎茶を売り歩くという珍しさを評判する人がいたのだろうか。それに対して、売茶翁は、自分の茶こそが天と地そのものであり、「賣弄」ではないと表現したものであろう。

第二首

卅歳辭親謝世榮 卅歳、親を辭して世榮を謝す
類齡立姓遁僧名 類齡、姓を立て、僧名を通る
此身堪笑同蝙蝠 此の身笑うに堪えたり、蝙蝠に同じ

²⁹⁶ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P155

²⁹⁷ 同上 P157

依舊賣茶一老生 旧に依りて売茶、一老生

「幼い頃、親の元を離れ、出家した。年を取ってから名前を作り、僧の名を捨てた。この身を蝙蝠のようだと笑うべきだが、私はただただ茶売りの老人である。」

「𠂔歳」の𠂔は小児の髪を束ねて二つの角とした様子で、𠂔歳は幼い頃の意味。「辭親」は、親から離れる意。「世榮」は、世上の栄耀、富貴官禄などをいう。唐代韋應物の「幽居詩」に「自當安蹇劣、誰謂別世榮」とある。「頽齡」は、老年の意味。南北朝時代陶潜の「九日閒居詩」に、「酒能祛百慮、菊解制頽齡」とある。「遁」は、しりぞく、離れる。「堪笑」は堪だ笑うべきこと。「蝙蝠」については、『賣茶翁』（1934年）に「かうもり、僧を罵るに用ふ。今は翁の謙稱なり。思連鈔に云く猥りに比丘と號す、甚だ蝙蝠の如し、剩へ佛子と稱す、恐らくは慙愧すべし。其註に、強て與へて名を安んぜば、鳥鼠僧と曰ふ、人衆の中の尊にして而も鳥鼠の名ある、恥づ可きの甚しきなり、和名に蝙蝠は鳥鼠と名づく」と²⁹⁸と仏教の視点から説明している。『江戸漢詩選第五卷 僧門』では「鳥でもあり獣でもある生き物と考えられていた。僧でも俗でもある自らに比す。」²⁹⁹と解説している。また、『売茶翁偈語訳注』では、「鳥獣両性の生き物と考えられていたことから、僧であり俗でもある自分に比している。」³⁰⁰とある。宋代蘇轍の「子瞻聞瘦以詩見寄次韻」にも「屈伸久已効熊虎、倒掛漸擬同蝙蝠」とある。「老生」は年寄りのこと。

第一、二句の「𠂔歳、親を辭して世榮を謝す、頽齡、姓を立て、僧名を遁る」で、売茶翁は幼い頃から親を離れて出家し、世俗から離れたが、年を取ってから却って僧侶の身分を捨て、還俗したという自分の人生の縮図を描いたのである。世俗的な価値観からすれば、この風変りな経歴はまさに第三句「此の身笑うに堪えたり、蝙蝠に同じ」で表現したように、「蝙蝠」のような鳥でもなく、獣でもない中途半端な生き方で笑い物である。しかし、それはあくまでも世俗的な価値観であり、人がどのように言おうと、「旧に依りて売茶、一老生」のように、茶を売る年寄りを束縛することができないのであると同時に、売茶翁という個としては変化が生じていないという点での一貫性、莊子の言うところの「物化」的な視点を示すものとも言える。

第三首

祖道無功垂古稀 祖道に功無く、古稀に垂（なんなん）とす
風狂被髮脱緇衣 風狂、髪を被り緇衣を脱ぐ
世間出世放過去 世間出世、放過し去る
唯此賣茶足拯饑 唯だ此の賣茶、拯饑に足る

²⁹⁸ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P24

²⁹⁹ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P89

³⁰⁰ 大槻幹郎『売茶翁偈語訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P106

「禪の道で功績もなく、七十歳になってしまった。風変わり（の格好）で髪を伸ばし放題、僧衣まで脱いだ。世間も出家も捨て去り、ただ茶を売ることによって飢えから救ってくれるのだ。」

「祖道」は、黄檗僧であった売茶翁にとっては禪の道のことを指す。「無功」は、功績がないこと。『韓非子・解老篇』には「不固無功、無功則生有徳。」とある。「古稀」は、七十歳をいう。唐代杜甫の「曲江詩」の「朝回日日典春衣、每日江頭盡醉歸、酒債尋常行處有、人生七十古來稀。」はその出典である。売茶翁がこの詩を書いたのが六十九歳、数え年で七十歳であった。「風狂」は、「売茶口占十二首」の第五首の「風顛」と同じ意味。仏教本来の戒律などを逸した行動。売茶翁の詩にも頻繁に使われるものであるが、紀律にとられない修行の仕方であることを示す。「被髮」は、頭髪をふり乱すことで、髪を束ねずに自然のままにしておくこと。『爾雅・釋獸』に、「狒狒如人、被髮迅走食人。」とある。「緇衣」は、僧の服。唐代韋応物の「秋景詣琅琊精舎」に「悟言緇衣子、蕭洒中林行。」とある。「世間」は、世の中、俗世間の意味。『史記・淮南王傳』に、「人生一世間、安能邑邑如此。」とある。「出世」は、俗世間を離れること、神仙の境遇に入ること。『顔氏家訓・養生』に、「不能出世。」とある。また、仏教用語「出世間」として、この世間より勝れた、覚者の世界、僧侶の踏むべき道。『法華経・譬喩品』に、「開示演説出世間道。」とある。「放過」は、そのままに捨てること。『琵琶記・金閨愁配』に、「誰想爹爹苦不放過。」とある。「拯饑」は飢えを救うことで『論衡・感虚』に「田出穀以拯饑。」とある。

一句目の「祖道に功無く、古稀に垂とす」は、「売茶口占十二首の」第一首の「將に謂えり、宗を伝え祖風を振うとし」を思わせる句であり、黄檗僧としての修行時代を謙遜して表現している。二句目の「風狂、髪を被り緇衣を脱ぐ」は、自らの格好についての内容であり、「賣茶偶作三首」の第一首の「黒面白鬚、窮秃奴」と同じように、「形骸」といった外見的なもの、世俗的な価値観にとられない心境を表していると思われる。これについては、第一首の中で具体的に展開しているので、ここでは省略することとする。

三句目の「世間出世、放過し去る」の「世間」は世の中、俗世間の意味であり、「出世」は俗世間を離れることであるから、これは売茶翁が、俗世間にいることも俗世間を離れることも捨ててしまうことを言っているのであろう。言い換えれば、売茶翁にとって「離俗」した黄檗僧時代は「出世」に当たり、京都で茶を売り始めて後に、俗塵に入って行く「帰俗」は、まさに「世間」に向けてである。売茶翁は「世間」と「出世」、二つの語で簡潔にこれまでの人生をまとめ、さらにこれからは「世間」でも「出世」でもない、つまり、「入俗」も「脱俗」も超えた「超俗」を目指したものと考えられ、第一首で表現した「僧に非ず道に非ず又儒に非ず」のような、あらゆる俗世間の価値観の枠組みを超えた境地を感じることができる。

さて、前述した通り、「賣茶偶作三首」は売茶翁が還俗して間もない69歳頃の作品であるが、この頃からこれまで売茶翁の詩作にはなかった表現が見られるようになり、作品からは心身ともに「高遊外」となってからの心境を読み取れるものと言えよう。

三、偶作

西郊借館倚雙丘 西郊に館を借り雙丘に倚（よ）る
杖笠隨縁任去留 杖笠、縁に隨い去留を任す
延客草廬鬻僂茗 客を延（ひ）いて、草廬に僂茗を鬻ぐ
煮泉瓦竈燒松球 泉を煮て瓦竈に松球を焼く
白雲數片生涯淡 白雲數片、生涯淡く
緑竹千竿隱所幽 緑竹千竿、隱所幽（ふか）い
一箇筒錢充粥飯 一箇筒錢、粥飯に充（あ）て
百年活計屬茶甌 百年活計、茶甌に屬す
玉川魚眼正醒睡 玉川魚眼、正に睡りを醒（さま）し
軒后葦胥何暇游 軒后の葦胥、何ぞ游する暇あらん
世上不知家産乏 世上知らず、家産乏しきを
盡言好事逞風流 盡く言う、好事風流逞しきと

「西の郊外双ヶ丘に館を借りて、杖と笠に頼り、自然のままに生きる。客を招いて草庵で粗末な茶を売り、瓦の竈で松かさを焼いて泉水を沸かす。空には白雲が漂い、我が生涯は恬淡、青々とした竹林に隠居し隠れている。一つの錢筒を食事に充て、一生の生計は茶釜に任せている。沸いた茶がまさに眠りを覚まそうとし、軒后が華胥の国に遊ぶような夢を見る暇もない。世の中は私の身代が乏しい事を知らないで、物好きで、風流を自慢しているとばかりを言う。」

「雙丘」は京都双ヶ丘³⁰¹のこと。他にも双岡、双ヶ岡、雙ヶ岡などの表記がある。「隨縁」は機縁に従い、自然のままに任せる意味。「売茶口占十二首」の第八首「行蔵自古且隨縁」でも使われている。「任去留」、去留は去ることと留まること、また生死のこと。自然のなりゆきを指す。『売茶翁偈語訳註』では「去ると、とどまる。自然のなりゆき。陶潜の「帰去来辞」に「曷ぞ心に委ねて去留に任せざる。」³⁰²と出典があるが、「竹林七賢」の三国時代の嵇康の「琴賦」には「斉万物兮超自得、委性命兮任去留。」とあり、これは「帰去来辞」の「寓形宇内復幾時、曷不委心任去留」の出典であることから、両者とも荘子の影響を受けているのである。「草廬」は、草を結んで作った庵、草庵。『後漢書・周燮傳』に「有先人草廬結於岡畔。」とある。「僂茗」、僂は麤の俗字、荒いことから、僂茗は粗末な茶の意味。「瓦竈」は粘土で作ったかまど。『売茶翁偈語訳註』では、「素焼きの竈、瓦の竈であるが、瓦爐・茶爐・風爐で、せんでいう涼爐である。」³⁰³と説明されている。「松球」は、松かさのこと。「隱所」は、隠處、隠れ家、隠れ場所。唐代賈島の「山中道士詩」に「不曾離隱處、

³⁰¹ 現在の京都市右京区

³⁰² 大槻幹郎『売茶翁偈語訳註』全日本煎茶道連盟 2013年 P112

³⁰³ 同上

那得世人逢。」とある。「幽」は深い。『爾雅・釋言』に「幽、深也。」とある。「粥飯」はかゆめし、食事のこと。『山房隨筆』に「太守若頭陀、両粥一飯。」とある。「茶甌」は、茶を沸かす小さい釜のこと。唐・李華の「雲母泉詩」に、「澤蘗滋畦茂、氣染茶甌馨。」とある。

「玉川魚眼」、玉川は、透き通った河の水。唐の白居易の「和李相公六韻」に、「似従銀漢下、落傍玉川西。」とある。或いは、盧仝の号から、盧仝のことを指すか、茶の代称としても使われる。宋・陸遊の「昼臥聞碾茶」に「玉川七盃何須爾、銅碾聲中睡已無。」とある。魚眼は、茶を入れる時、湯が沸いて泡が立つ様子。唐代李羣玉の「龍山人惠石廩方及團茶詩」に「灘聲起魚眼、滿鼎漂清霞。」とある。玉川魚眼は、茶釜の中に沸いている湯の泡を指す、或いは沸いた茶そのものの泡を指すのである。これについて、『賣茶翁』（1934年）には「玉川は盧仝の別號、魚眼は湯沸の状なり。茶經に曰く其沸ること魚目の如しと、亦李羣玉の詩に曰く灘聲魚眼を起こし、滿鼎清霞を漂はすと。」³⁰⁴と注釈がある。また、『売茶翁偈語訳註』にも、「唐の盧仝、号玉川の魚眼であるが、盧仝の茶詩には魚眼の語句はない。魚眼は宋の蘇軾（号を東坡）の後に「煎茶歌」と呼ばれる「試院煎茶」と題する詩の第一句に、「蟹眼 已に過ぎて魚眼生ず」とあり、湯が沸く際の泡の大きさの変化を詩語としたものである。この語を玉川の茶を象徴する言葉と用いたのであろう。」³⁰⁵とあり、両方とも「玉川」を盧仝としている。しかし、「盧仝の魚眼」では、あまりにも不自然な表現なので、ここでは、売茶翁は「透き通った川水の魚眼」或いは「茶の魚眼」との表現に用いたのではないかと筆者は考える。

「軒后」は、黄帝軒轅氏のこと。唐・魏徽の「奉和正日臨朝應詔」に「百靈侍軒后、萬國會涂山。」とある。「華胥」は、華胥之國のこと、安楽平和な境地。「華胥之夢」、或いは「晝寢」はその由来である。『列子・黄帝篇』に、「又十有五年、憂天下不治、…晝寢而夢、遊於華胥氏之國、…其國無師長、自然而已、其民無嗜欲、自然而已、不知樂生、不知惡死、故無夭殤、不知親己、不知疎物、故無愛憎。不知背逆、不知向順、故無利害。都無所愛惜、都無所畏忌。…乘空如履實、寢虛若處牀。雲霧不礙其視、雷霆不亂其聽。美惡不滑其心、山谷不躓其步。神行而已。黄帝既寤、怡然自得…今知至道不可以情求矣、又二十有八年、天下大治、幾若華胥氏之國、而帝登假。」と華胥の夢について述べられている。

「世上」は世の中、世間のこと。『戦國策・秦策』に、「人生世上、勢位富厚。」とある。「家産乏」、家産は家の財産、身代。『史記・李廣傳』に「廣爲二千石四十餘年、家無餘財、終不言家産事。」とある。「乏」は、とぼしいこと。『集韻』に「乏、一曰、匱也。」とある。「好事」はめずらしいことを好む、物好き。『論衡・道虚』に「今時好事之人。」とある。

売茶翁の詩は七言絶句を主とするが、この詩は比較的長い十二句から為る古体詩である。第一句から第四句は、京都双ヶ丘に住む場所を移し、新しいところで茶を売り始めたとする内容である。売茶翁は京都で茶を売り始めてから、住所を固定せず転々としていた。前述したように、第二句の「杖笠、縁に随い去留を任す」の「任去留」は、嵇康の「琴賦」

³⁰⁴ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P26

³⁰⁵ 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳註』全日本煎茶道連盟 2013年 P113-114

と陶潜の「帰去来辞」に使われていた語句であるが、とりわけ嵇康は「竹林七賢」の代表的な人物であり、老荘思想の影響を大きく受けている。彼は「琴賦」で「斉万物兮超自得、委性命兮任去留。」と、万物斉同の世界に逍遥して、生死を自然のままに任せるという境界を詩に読んだが、これこそ売茶翁の心境そのものを表したのではないだろうか。

第五、六句の「白雲數片、生涯淡く、緑竹千竿、隠所幽い」は、売茶翁の悠々とした隠居生活を描いているが、古くから「白雲」とは文人の隠遁の象徴として、詩に多く見られる。唐代孟浩然的「秋登萬山寄張五」の中にも「北山白雲中、隠者自怡悦。」、唐の王維の「送別」にも「但去莫復問、白雲無盡時。」とあるように、「白雲」は隠遁者の孤高で離俗の品格を代弁するものである。また、第六句に用いられる「竹」も文人と深い関係を持っていることは言うまでもない。竹の淡泊で超逸な性格は文人に愛され、「竹林七賢」はその代表的なものである。宋の蘇軾も「於潜僧緑筠軒」で、「可使食無肉、不可使居無竹。無肉使人瘦、無竹令人俗。」とした。

さて、第五句の「白雲數片、生涯淡く」の「淡」は、元は淡い、薄いの意味であり、『説文』では、「淡、薄味也、从水炎聲。」と解説している。最初に「淡」の世俗的な範疇を超える意味を定義したのは老子であり、『老子』には「恬淡爲止」とある。そして、『莊子』の中でも、「淡」は数多く使われており、『莊子・応帝王篇』に、「汝遊心於淡、合氣於漠、順物自然、而无容私焉、而天下治矣」（汝心を淡に遊ばしめ、気を漠に合わせ、物の自然に順いて私を容ることなければ、而ち天下治まらんと）³⁰⁶とある。これは、「心を恬淡無欲の境地に遊ばせ、気を空漠清寂の境涯にあわせて、何事についてもその自然なあり方に従って自分の勝手な心をさしはさむことのない」³⁰⁷ことを指したのである。ここでの「恬淡無欲」の境地は、心静かで淡泊無為の状態である。

また、『莊子・天道篇』では、「夫虚静恬淡寂漠無爲者、天地之平、而道德之至」（夫れ虚静恬淡 寂漠 無為は、天地の平にして道德の至なり。）³⁰⁸、「夫虚静恬淡寂漠無爲者、万物之本也」（夫虚静恬淡寂漠無為は、万物の本なり。）³⁰⁹とある。莊子は、「虚静恬淡寂漠無爲」を「天地自然の平安のあり方、真実の道とその徳との実質的な内容」³¹⁰さらに「万物のあり方の根本」³¹¹としたのである。売茶翁は、自らの隠遁生活を「白雲」と喩え、「道德の至」と「万物の本」となる「恬淡無為」の境地で悠然としていたのではないだろうか。

売茶翁は五、六句で、京都双ヶ丘の新しく住居を「白雲數片、生涯淡く、緑竹千竿、隠所幽か」と表現し、まるで隠居生活を始めたかのような様子である。この様子は、売茶翁が還俗してからのものであるが、第二期において京都で茶を売り始めた頃の「卜居三首」の「錫を移し今朝市廛に入る」、「紅塵堆裏、塵縁を絶つ」、「擾擾たる市廛、此身を寓す」と俗世

³⁰⁶ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P221-222

³⁰⁷ 同上 P222

³⁰⁸ 金谷治訳注『莊子 第二冊外篇』岩波書店 1971年 P147

³⁰⁹ 同上 P148

³¹⁰ 同上 P149

³¹¹ 同上

間に入った頃の表現とは大きく異なっており、第三期の方がより隠者然とした風情を感じさせるものとなっている。

このように考えれば、売茶翁にとっては僧侶の身分でありながら京都で茶を売り始めた第二期（61歳-69歳）こそが俗塵に身を託した時期であり、還俗してからは、本当の意味で俗世間を離れたのかもしれない。

七、八句目の「一箇筒錢、粥飯に充て、百年活計、茶甌に屬す」は、五、六句目の「出世」的な描き方から突如現実的な内容に変わるのである。「筒錢」、「粥飯」、「活計」は、売茶翁の詩によく使われている表現である。特に本首の場合、五、六句のような「出世」的な句と交じると非常に目立ち、一見「世間」と「出世」とで矛盾しているようにも見える。これについては、後の「偶成」と合わせて明らかにしたいので、ここでは説明を省略したい。³¹²

第九句の「玉川魚眼、正に睡りを醒し」とは、（売茶翁の作る）茶が沸き、眠りを覚ますという意味であるが、単なる生理的な眠りだけでなく、十句目の「軒後の華胥、何ぞ遊ぶ暇あらん」と、黄帝が華胥の国に遊んで得るほど、あるいはそれよりも早く人を悟らせる作用があるとしている。先述のように、これは「華胥之夢」、或いは「晝寝」という物語であるが、その由来は『列子・黄帝』にあるので、以下に概要を示す。

ある日、黄帝は昼寝の夢で理想の国、華胥氏の国に遊び、その国は、君主というものがなく、民にも嗜欲がない。すべてが自然のままであり、人々は生を喜ぶことなく、死を悪むこともないので、若くして死ぬ者などもない。己に親しみ人を疎んずることを知らない。愛憎の感情もない。心に取捨選択することがないので、利害損得の念も生じない。空を歩け、虚空にも寝れる、雲や霧もその視覚を遮らず、雷霆の音もその聴覚を乱さず、物の美醜もその心を揺がさず、険岨な山谷もその歩行を躓かせず、形体を超えた精神の自由に満ちているのである。黄帝はやがて夢からさめて、自然無為は道の極致であることを悟った。それから二十八年が経ち、天下は大いに治まって、夢の中の華胥の国のようになった。

ここで述べられた華胥国の人々は、『莊子』でいう超越者、「一切の人間のさかしらと思慮分別を捨てて、ただ無念無想、茫然として分別の世界の犇きの外に彷徨し、あるがままの自然に身を任せて、とらわれなき自由を逍遙する」ことと非常に近い存在である。このような超越者の国は、まさに万物斉同の世界であると言える。宋代黄庭堅も「煎茶賦」において、「不遊軒后之華胥、則化莊周之胡蝶。」と、「華胥」と「莊周之胡蝶」を書いたように、「華胥之夢」は前述の莊子の「胡蝶の夢」と同じく目を覚ますことを促すものである。売茶翁もまた、喫茶は肢体や是非などのあらゆる差別を忘れ、自由自在に万物斉同の理想の世界を敖遊する超越者に導いてくれるものであり、それも一服という短い時間で得られる境地であることを自負しているであろう。

第十一句、十二句の「世上知らず、家産乏しきを、盡く言う、好事風流逞しきと」は、

³¹² P157 参照

世の中は私が貧乏であることを知らないで、ただ物好きで、風流事を自慢しているというばかりという意味である。ここも同詩の七、八句と同じく、「世間」的な世俗に関する内容であり、後の「偶成」で併せて分析することとしたい。³¹³

四、偶成

性癖風顛世上違 性癖の風顛、世上に違い
賣茶生計愜其機 売茶の生計、其機に愜（かな）う
心休冷淡勝甘旨 心休冷淡、甘旨に勝る
意足破衫齊錦衣 意足り破衫、錦衣に齊し
曉酌井華涵月荷 曉に井華を酌み、涵月を荷い
暮挑瓦鼎帶雲歸 暮に瓦鼎を挑（かか）げ、雲を帯びて歸る
老身用得這般事 老身用いるを得たり、這般の事
物外逍遙絶是非 物外に逍遙し是非を絶す

「生まれつきの風狂は世の中と違い、茶を売ることが本性にちょうど合っている。心が静まれば、質素な味でも美味に勝ち、気持ちが満足していれば、素朴な服でも錦の衣と同じ。明け方に朝一番の井戸水を汲んで、月影と一緒に担い、夕方は茶釜を担ぎ雲を帯びて帰る。老いた身にこんなことを得られて、煩わしい世俗からかけ離れ、悠然としている。」

「愜」は満ちる、満足する、叶う。『漢書・文帝紀』の注に「應劭曰、愜、滿也。」とある。「機」は、もと。万物を生み出すもの、造化、自然。『莊子・至樂篇』に「萬物皆出於機、皆入於機。」とある。「心休」の休はやすむ、沈む。『説文』に「休、息止也、從人依木。」とある。心休は、心が沈む意味である。「冷淡」は濃豔でない、あっさりしていること。唐の白居易の「白牡丹詩」に「白花冷淡無人愛、亦占芳名道牡丹。」とある。「甘旨」は美味しい食べ物、美味のこと。漢・晁錯の「論貴粟疏」に、「夫寒之於衣、不待輕煖、飢之於食、不待甘旨」とある。「意足」、意はこころ、思い。『春秋繁露、循天之道』に「心之所之謂意。」とある。意足は心が満足する意味である。「錦衣」はにしきのころも、美服のこと。『詩・秦風・終南』に「君子至止、錦衣狐裘。」とある。「井華」は朝最初に汲んだ井戸水。『本草・流水・井泉水』に、「集解、穎曰、井水新汲、療病利人、平旦第一汲、爲井華水、其功極廣。」とある。「涵」は涵、潤す、潤う意味。『説文』は「水澤多也、从水函聲、詩曰、僭始既涵。[段注]所受潤澤多也。」と解釈している。「老身」は年取った身体。白居易の「讀鄂公傳詩」に「唯留一部清商樂、月下風前伴老身。」とある。「這般事」はこのようなこと、こんなこと。「物外」は世事を離れた場所。俗世間の外。『莊子・秋水篇』に「若物之外、若物之内。」とある。「逍遙」は、外物と浮沈して天性を損じないこと。『莊子・讓王篇』に「逍遙於天地之間、而心意自得。」とある。「是非」は善と悪、正と不正。『莊子・寓言篇』に、「好惡是非。」とある。

³¹³ P157 参照

第一句の「性癖の風顛、世上に違い」の「性癖の風顛」は「売茶口占十二首」の第五首・二句目の「性癖風顛、竟に休せず」で使われている。「性癖」は生まれつきの癖である。前述した通り、売茶翁の詩に「性」はしばしば出ており、同じ「売茶口占十二首」四首目も「身老いて、殊に知る吾が性の拙きを」があり、売茶翁は自分の「性」、つまり生まれつきの癖を「風顛」で、俗世間の価値観で判断すると「拙」であるとしている。当首の一句「性癖の風顛、世上に違い」も生まれつきの癖は世の中、すなわち俗世間の価値観と違ふと訴えているのである。第二句の「賣茶の生計、其機に愜（かな）う」は、その俗世間の価値観と違った生まれつきの本性に合うのは「売茶の生計」だとしているのである。

第三、四句の「心休冷淡、甘旨に勝る、意足り破衫、錦衣に齊し」は、心を沈ませ、気持ち満足していれば、質素な味でも旨みや甘さよりおいしく感じ、素朴な服でも錦の衣に勝つという意味である。ここでいう「冷淡」はあっさりしている意味であるが、「甘旨」に対する質素な味わいのことを指すと思われる。売茶翁は、味や物に対する欲は心の問題とし、心が静まれば、欲も治まり、心が恬淡無欲の状態、いわゆる「虚静恬淡」であることを具体化したのである。

第五、六句「曉に井華を酌み、涵月を荷い、暮に瓦鼎を挑げ、雲を帯びて歸る」、「涵月」井戸に浸した月、つまり月影のことである。この二句は、明け方一番に井戸水を汲み、月影とともに担って、茶を売りに行き、夕方に茶釜を担ぎ雲とともに帰るといふ売茶翁の売茶生活についての描写であるが、世俗を離れて、悠然とした様子を窺うことができる。これについて、売茶翁は第七句の「老身用いるを得たり、這般の事」において、年老いた自分は、このようなこと、つまり「曉に井華を酌み、涵月を荷い、暮に瓦鼎を挑げ、雲を帯びて歸る」といふ生活を得られたとしている。第八句の「物外に逍遥し是非を絶す」、「是非」は善と悪、正と不正という意味であるが、ここでは、売茶翁は善と悪、正と不正より、これらを判断する世俗の価値観を指し、俗世間の価値観による是非の判断など、煩わしいことと縁を絶ち、物外という世界を逍遥するとしているのである。はっきりと「物外に逍遥」、「是非を絶す」と心情を語ったのが、還俗してからの第三期の特徴だと思われる。

五、偶成

優遊方外樂天真	方外に優遊し天真を楽しむ
九九老翁生計貧	九九の老翁、生計貧なり
一箇錢筒纔濟餓	一箇の錢筒、纔に餓を濟う
半窓僑舎好安身	半窓の僑舎、好く身を安んず
舗前車馬泯喧寂	舗前の車馬、喧寂を泯（ほろ）ぼす
爐内笑談忘主賓 ³¹⁴	爐内の笑談、主賓を忘る
寄跡聖林行樹下	寄跡する聖林行樹の下

³¹⁴ 原文は「爐内笑談忘主貧」とあるが、内容から恐らく「貧」は「賓」の写し間違いと思われる。

松風拂盡利名塵 松風拂い盡す、利名の塵

「悠々と方外に心を遊ばせ、天真自然を楽しむ。八十一歳の老翁は生計が苦しい。一つの錢筒が僅かながらも飢えを助けてくれて、小さな仮住まいに身体を休ませる。茶店の前を通る馬と車は喧しさを静かさを感じさせない。炉を囲んで談笑して、主人と客の立場を忘れる。聖護院の並木の下に身を寄せて、松風が名と利の汚れを払い尽くしてくれる。」

「優遊」は、優游と同じ。ゆったりする。『詩経』大雅の「卷阿」に、「伴兎爾游矣、優游爾休矣。」とある。「方外」は世俗の礼教規範を超越した世界。『莊子・大宗師篇』に、「孔子曰、彼遊方之外者也、而丘遊方内者也。」³¹⁵とある。「天真」は、天から与えられた純粹の性、本性のこと。『魏志・胡昭傳』に、「天真高潔、老而彌篤。」とある。「九九」は九の自乗数が八十一であることから、「九九老翁」は売茶翁が八十一歳のことである。「半窓」は、窓の半分、または窓をいう。唐・牟融の詩「題趙支詩」に「一枕秋聲鸞舞月、半窓雲影鶴歸巢。」とある。「僑舎」は僑居、僑寓と同じで仮住まいのこと。「安身」は身を安ずる、身心を安らかにする。『春秋左氏傳・昭公元年』に「君子有四時、朝以聽政、晝以訪問、夕以修令、夜以安身。」とある。「車馬」は往来の多い形容。賑やかな有様。陶潛の「飲酒詩」に、「結廬在人境、而無車馬喧」とある。「泯」は滅びるで、『説文新附』は、「泯、滅也、从水民聲。」と解釈している。「喧寂」はかまびすしいことと静かなこと。「笑談」は笑いながら話す、談笑。『魯褒・錢神論』に、「令聞笑談、非錢不發。」とある。「忘主賓」は主賓の立場を忘れる。売茶翁の「売茶口占十二首」の第二首にも「坐客悠然忘主賓」とある。「聖林」は、売茶翁に「聖林ト居」という詩があり、八十歳頃に京都聖護院に住居を移した時の作品である。『賣茶翁』(1934年)では、「京都岡崎の北、聖獲院の附近。」³¹⁶と解釈しているが、聖獲院は聖護院のことであり、「獲」は誤字である。また、他の各先行研究も同じ解釈を示している。「松風」は松籟ともいい、まつかぜのこと。唐の杜甫の「玉華宮詩」に「溪回松風長、蒼鼠竄古瓦。」とある。「利名」は、名利、名誉と利益、功名と利禄のこと。『戦國策・秦策』に「張儀曰、争名者於朝、争利者於市。」とある。また、『莊子・盜跖篇』に「無足問於知和曰、人卒未有不興名就利者。」とある。

この「偶成」は売茶翁が八十一歳の時の作品である。ここでは、特に前半の四句までに売茶翁の荘子的思考がうかがえるので注目してみたい。

まず、第一句の「方外に優遊し天真を楽しむ」は、売茶翁が「方外」の世界を悠然と遊して、天真自然を楽しむ様子が描かれている。「方外」については、『江戸漢詩選第五卷 僧門』において「世俗の規範外。」と説明があるのに対して、『売茶翁偈語 訳注』は、「世の外、世俗にわずらわされない所。」と解釈している。ここで売茶翁の言う「方外」とは、俗世間を離れた山林などのような実在の場所のことではなく、俗世間の礼教規範などを超えた精神的な世界を指していると思われる。

³¹⁵ P144 参照

³¹⁶ 福山暁菴『賣茶翁』其中堂 1934年 P36

そして、第二、三、四句の「九九の老翁、生計貧なり、一箇の錢筒、纔に餓を濟う、半窓の僑舎、好く身を安んず」からは、八十一歳になった売茶翁が、相変わらず貧しい生活を送っており、茶売りで得るわずかの収入を食費に充て、仮住まいもかなり狭いところであることが窺える。これら三つの句は、第一句の「方外に優游し天真を楽しむ」とした超越した視点とは対極的に、食や住などの世俗的な視点に一転していることが明確である。

同様な表現は前述した「偶成」にもあり、「白雲數片、生涯淡く、緑竹千竿、隱所幽か」という俗外の視点に続き「一箇筒錢、粥飯に充て、百年活計、茶甌に屬す」という世俗の視点、そして再び「玉川魚眼、正に睡りを醒し、軒後の萼胥、何ぞ游する暇あらん」という俗外の視点に続き「世上知らず、家産乏しきを、盡く言う、好事風流逞しきと」という世俗の視点と交互に表現されているのもその一例である。

実際にこのような傾向は売茶翁の詩を全体的に通して見られるものであり、売茶翁は「塵縁を絶つ」「物外を逍遙」「方外に優游」などの「不俗」の表現や、当時の文人が好む風雅な表現を用いる半面で、「我が窮を賑わす」「家産乏しき」「拯饑に足る」「茶錢を收拾」など、「窮」「貧」「飢」「錢」のような「俗」に関する内容もごく普通に描いているのである。

この両者の切り替えは詩ごとやあるいは一つの詩の中でも用いられているが、とりわけ売茶翁が還俗してからの第三期において、「俗」と「不俗」が相互に用いられる様子が顕著となってくる。

それでは売茶翁は、なぜ「俗」と「不俗」を混在させる表現を多用したのであろうか。筆者はその真意を『莊子・山木篇』に求めてみることにする。

「莊子行於山中。見大木枝葉盛茂。伐木者。止其傍而不取也。問其故。曰。无所可用。莊子曰。此木以不材得終其天年矣。出於山。舍於故人之家。故人喜。命豎子殺鴈而亨之。豎子請曰。其一能鳴。其一不能鳴。請奚殺。主人曰。殺不能鳴者。

明日。弟子問於莊子曰。昨日山中之木。以不材得終其天年。今主人の鴈。以不材死。先生將何處。莊子笑曰。周將處夫材與不材之間。材與不材之間。似之而非也。故未免乎累。若夫乘道德而浮遊。則不然。无譽无訾。一龍一蛇。與時俱化。而无肯專爲。一上一下。以和爲量。浮遊乎萬物之祖。物物而不物於物。則胡可得而累邪。これ神農黃帝之所法也。」

「莊子山中を行き、大木の枝葉盛茂せるを見る。木を伐る者、其の旁らに止まるも、而も取らざるなり。其の故を問う。曰わく、用うべき所なしと。莊子曰わく、此の木、不材を以て其の天年を終うるを得たりと。山を出で、故人の家に舍る。故人喜び、豎子に命じて鴈を殺してこれを亨(饗)めしむ。豎子請うて曰わく、其の一は能く鳴き、其の一は鳴く能わず。請う奚れをか殺さんと。主人曰わく、鳴く能わざる者を殺せと。

明日、弟子、莊子に問うて曰わく、昨日、山中の木は不材を以て其の天年を終うるを得、今、主人の鴈は不材を以て死す。先生は將に何くにか処らんとすると。莊子笑いて曰わく、周は將に夫の材と不材の間に処らんとす。材と不材との間は、これに似て非なり。故に未だ累いを免れず。夫の道德に乗じて浮遊するが若きは則ち然らず。誉れもなく訾もなく、

一竜一蛇、時と俱に化して、肯えて専らに為すことなし。一上一下、和を以て量と為し、万物の祖に浮遊す。物を物として、物に物とせられず、則ち胡ぞ得て累わすべけんや。此れ神農・黄帝の法る所なり。」³¹⁷

莊子は弟子と山の中を旅した際に、使いようがなく、伐採されていない大木を見て、莊子は、「この大木は『不材』だからこそ、その天年を全うことができるのだ」と言った。山を出てから、友人宅に泊まった時、鳴く鷺鳥より鳴かない鷺鳥が主人に殺され、客をもてなすに使われたのを見て、弟子が莊子に、「山中の大木は『不材』によって、天年を全うできたが、鷺鳥は『不材』によって命を失った。先生は（材と不材）どちらに身をおくのでしょうか」と質問したのである。これに対して莊子は、「周將處夫材與不材之間」、つまり「材」と「不材」の間に身をおくと答えたのである。「材」とは、『莊子』において、「用」であり、「不材」は「不用」に当たり、また、唐の成玄英は莊子疏の中で、「言材者有爲也、不材者無爲也。」³¹⁸としている。すなわち、莊子はどちらか一方に拘るのではなく、「材」と「不材」、「用」と「不用」、「有爲」と「無爲」の「間」に身をおくとしたのである。さらに莊子は、「名譽とか非難といった世間的な評判から超越して、あるときは竜となって大空をかけめぐり、あるときは蛇となって地上をはいまわり、時の推移とともに変化して一つの立場に執着した行動はとらない。あるときは高みに登り、あるときは低く身を沈め、調和そのものになりきって万物の始源一道の世界一でのびのびと遊んでいる。」³¹⁹と時々刻々と変化することの重要性を説くのである。

このことを踏まえると売茶翁は、莊子の説く「間」の範疇をはっきりと理解していたのではないだろうか。売茶翁は「俗」と「不俗」という両端を示しつつも一方に拘ることなく、「間」を取ったのである。つまり、自然のままに身を任せ、ときには「俗」であり、ときには「不俗」でもあり、時の推移とともに変化し、一つの立場に執着しないことが売茶翁の描いた境地であったと言えよう。

ここで、売茶翁の「俗」と「不俗」を解釈する上で福永氏の言葉を引用しておきたい。

「莊子において、超越者とは自由人であり、自由人とは一切の対立を、従ってまた内と外との対立をも超える存在でなければならなかった。そして内と外との対立を超えるとは、内でもなく外でもなく、しかも内でもあり、外でもあることにほかならないから、真の超越者とは、実は方外であるとともに方内でもある存在、換言すれば、“無方の人”というのでなければならぬ。“無方の人”にして初めて真の自由人すなわち超越者であり得るのである。」³²⁰

³¹⁷ 金谷治訳注『莊子 第三冊外篇・雑篇』岩波書店 1971年 P69-71

³¹⁸ 陽家駱編『莊子集釋』世界書局 1974年 P293

³¹⁹ 金谷治訳注『莊子 第三冊外篇・雑篇』岩波書店 1971年 P73

³²⁰ 福永光司『莊子 内篇』中国古典選 12 朝日新聞社 1978年 P296

これらから売茶翁は、「俗」と「不俗」、方内であるとともに方外でもある存在であり、まさに「無方の人」一真の超越者であり、つまり、「俗」とか「不俗」とか、善し悪しなどの分別に執着せず、ただ「因是」、つまりひたすらに自然に身をまかせていて、「両行」、つまり対立したもののいずれもがひとしく行われることになる³²¹「超俗」にほかならない存在であったと言えよう。

六、自警偈

夢幻生涯夢幻居 夢幻の生涯、夢幻の居
了知幻化絶親疎 幻化を了知し親疎を絶す
貪榮萬乘猶無足 榮を貪れば萬乘猶お足る無し
退歩一瓢還有餘 歩を退けば一瓢還餘り有り
無事心頭情自寂 無事なれば心頭の情自ずから寂に
無心事上境都如 無心なれば事上の境都て如なり
吾儕苟得體斯意 吾儕、苟しくも斯意を體するを得れば
廓落胸襟同太虚 廓落胸襟、太虚に同じ

「ゆめまぼろしの生涯ゆめまぼろしの住居、悟りを知ると愛憎差別もなくなる。顯達富貴をむさぼると天子となっても物足りない。一步引けば、一つの瓢箪の水でも十分だ。無為になれば、心の情は自ら静まり、無心になれば、何事も境遇を同じように感じる。吾輩もこのことを体得できれば、心の中は太虚と等しくなるであろう。」

「夢幻」は、ゆめまぼろし、また、あるようなないようなはかなさ。『梁書・謝幾卿傳』に「夢幻俄頃、憂傷在念。」とある。『賣茶翁』（1934年）は、夢幻について「方丈記に所謂、今日の瀨は明日の淵にして轉變更に極まりなく、夢幻の中に住居するが如きの意なり。金剛經に云く一切有爲の法は、夢幻泡影の如し、露の如く亦電の如し、應に是くの如きの觀を作すべしと。」³²²と仏教典を出典としている。また、『江戸漢詩選第五卷 僧門』と『売茶翁偈語訳注』も同じく『金剛經』を出典としている。³²³「了知」はさとり知る。朱熹の「廓然亭詩」に「了知廓然處、初不從外得。」とある。「幻化」はかわりうつる、まぼろしのように変化する。『列子・周穆王篇』に、「窮數達變、因形移易者、謂之化、謂之幻、云云、知幻化之不異生死也、始可與學幻矣。」とある。『賣茶翁』（1934年）の中で、「幻化とは、楞嚴經義疏に云く假りに虚偽に託して妄りに情を設けて、名付けて幻と稱す、無にして忽ち有り、畢竟體無き之を稱して化と云ふとあり、前の夢幻と畧同義なり」と解釈している。これに対して、『江戸漢詩選第五卷 僧門』と『売茶翁偈語訳注』は『維摩經』を出典とし

³²¹ 「因是」、「両行」は、『莊子・齊物論篇』の言葉であり、その解釈は、金谷治による（『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年、P61）

³²² 福山暁菴『売茶翁』其中堂 1934年 P40

³²³ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P128
大槻幹郎『売茶翁偈語訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P177-178

ていおり、『維摩經』弟子品に「一切の諸法は幻化の相の如し。」とある。「親疎」は親疎。近親と疎遠、血縁と他人。『鬼谷子・揣篇』に「君臣之親疎、孰賢孰否。」とある。「貪榮」、榮は榮華、身分が良く栄え時めく、顯達富貴のことから、貪榮は顯達富貴をむさぼること。「萬乗」は一万の兵車。ここでは、萬乗の土地を領する君主、天子。萬乗之君、萬乗之王。『老子・二十六章』に「奈何萬乗之王、而以身輕天下。」とある。「無足」は不足、足りないの意。「退歩」は引き下がる。『五燈會元』『雪峯存禪師法嗣、玄沙、師備禪師』に「師與泉守在室中説話、有一沙弥掲帘入見、却退歩而出。」とある。「一瓢」は一瓢飲、ひさごに入れた飲み物、または簡易な生活を指す。『論語・雍也篇』に、「一簞食、一瓢飲、在陋巷、人不堪其憂、回也不改其樂。」とある。「無事」は無為のこと、自然のままに従う。『老子』に「取天下常以無事、及其有事、不足以取天下。」とある。また、『莊子・達生篇』に「芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎無事之業。」とある。『賣茶翁』（1934年）では「傳燈録に云く心若し無事ならば萬象生ぜずと。」³²⁴と『傳燈録』を出典としている。「心頭」は心の上、心上。唐・李山甫の「山中寄梁判官詩」に「更無塵事心頭起、還有詩情象外来。」とある。「寂」はやすらか、しずまる。『廣韻』に「寂、安也。」と説明がある。「無心」は何の気も心もないこと、自然であること。『莊子・知北遊篇』に「形若槁骸、心若死灰、眞其實知、不以故自持、晦晦媒媒、無心而不可與謀。」とある。『江戸漢詩選第五卷 僧門』では「『伝灯録』卷十五・徳山章に、「汝但だ心に事無く、事に心無ければ、則ち虚にして靈、寂にして妙」とあるのを踏まえる。」³²⁵と、「無事」、「無心」の両方とも『伝灯録』を出典としている。

「境」は境遇、身のおきどころ。處世上の身の位置。『江戸漢詩選第五卷 僧門』と『売茶翁偈語訳注』では、「知覚や思考の対象。」³²⁶と解釈している。「吾儕」は我が輩、われらという謙遜語である。『左傳』宣、十一に「吾儕小人所謂、取諸其懷而與之也。」とある。「苟得」は、かりにも得てならないものを得ることの謙遜語。『孟子・告子上』に「生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也。」。これについて、『江戸漢詩選第五卷 僧門』と『売茶翁偈語訳注』は「苟 仮に。もしも。」³²⁷と説明し、『売茶翁偈語訳注』の「苟」は誤字だと思われる。「廓落」は心が広くさっぱりしているさま。李白の「送趙判官赴黔府詩」に、「廓落青雲心、結交黄金盡。」とある。『賣茶翁』（1934年）は「廓落は心の廣大、清朗なる貌、信心銘拈古の註に云く無心の道人、不疑の地に穩座し、廓落として依を忘ずと」と、またも仏教禪典を出典としている。「胸襟」は胸の中、胸中。唐代李白の「贈崔侍郎詩」に「洛陽因劇孟、託宿話胸襟。」とある。「太虚」は宇宙の大元氣、宇宙生成の始。大空。また、「道」を指す。虚無深玄の理をいう。『莊子・知北遊篇』には「道不遊乎太虚。」とある。唐の成玄英の莊子疏には「太虚、是深玄之理。」とある。『賣茶翁』（1934年）においては、「太虚はおほぞら、即ち虚空と同じ、無門關に云く若し眞に不疑の道に達せば、猶太虚の廓落と

³²⁴ 福山暁菴『売茶翁』其中堂 1934年 P40

³²⁵ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P129

³²⁶ 末木文美士・堀川貴司『江戸漢詩選第五卷 僧門』岩波書店 1996年 P129
大槻幹郎『売茶翁偈語訳注』全日本煎茶道連盟 2013年 P178

³²⁷ 同上

して洞豁なるが如く、豈強いて是非す可けんやと、また信心銘に云く圓なること太虚の如く、缺けることなく餘ることなしと。」³²⁸とした。『江戸漢詩選第五卷 僧門』と『売茶翁偈語訳注』も同じ『信心銘』を出典としているが、全体的に、先行研究は仏教禅典に出典を求めめる傾向が強いという印象を受ける。

この「自警偈」は、売茶翁が晩年に作ったものであり、自分を戒める詩でもあるため、第七句の「吾儕、苟しくも斯意を體するを得れば」のような謙遜の表現が使われている。

第一句の「夢幻の生涯、夢幻の居」は、人生はゆめまぼろしのような表現であるが、前述のように「夢幻」について、先行研究では『方丈記』と『金剛経』を出典としているが、ここで筆者は売茶翁の言う「人生」と「夢」の関係を『莊子』に求めてみたい。

『莊子・齊物篇』には、以下のようにある。

「夢飲酒者。旦而哭泣。夢哭泣者。旦而田獵。方其夢也。不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以爲覺。竊竊然知之。君乎。牧乎。固哉。」

「夢に酒を飲む者は、旦にして哭泣し、夢に哭泣する者は、旦にして田獵す。其の夢みるに方りては、其の夢なることを知らず。夢の中に又た其の夢を占い、覺めて後に其の夢なることを知る。且つ大覺ありて、而る後に此れ其の大夢なることを知る。而るに愚者は自ら以て覺めたりと爲し、竊竊然（察察然）としてこれを知る、君たらんか牧たらんかと。固なるかな。」³²⁹

ここでは夢というものに着目して、夢の中で酒を飲んで楽しんでいた人が、朝になると泣き、夢の中で泣いていた人が、朝になって楽しい狩獵に出かけるようになることがある。夢を見ている最中は、夢を見ているのを分からず、ひどい時は、夢の中で夢占いまでしてしまう場合もあるが、目が覺めて初めて夢であったことを知る。人間の一生も、これと同じ様に悟りを得て後に、現世大きな夢のようなものであることを知る。ここを福永氏は「多くの人間はとらわれた人生を夢のごとく生き、夢ごとき人生のなかで、なお見果てぬ夢を追っている。」³³⁰と表現している。つまり、今ある価値観や感情、それらのものも、すべては夢の中のような幻であり、人間が本来持っているべきものではないのである。

福永氏はさらに「夢が夢であることに気づくためには、大いなる覺醒がなければならない。大いなる覺醒者は、すなわち絶対の真理に刮目した者のみが、大いなる夢から解放されるのである。しかるに、愚かなる世俗の惑溺者たちは、自己の夢を覺めたりとし、ござ

³²⁸ 福山暁菴『売茶翁』其中堂 1934年 P41

³²⁹ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P81

³³⁰ 福永光司『莊子 内篇』中国古典選 12 朝日新聞社 1978年 P124-125

かしげに知者をもって自ら任じ、己れの好む者を君として尊び、己れの憎む者を奴隷ごとく賤しむ愛憎好悪の偏見に得々している。」³³¹とする。

つまりここでは、世俗の愚かな者は、人生が夢であるという真の目覚めを得られないままに愛憎差別に陥り、逆に真の覚醒に至る者こそが売茶翁が第二句「幻化を了知し親疎を絶す」で表現しているように、愛憎差別という親疎も断ち切る事となるということと符合しているのである。

第三、四句の「榮を貪れば萬乗猶お足る無し、歩を退けば一瓢還餘り有り」は、名利をむさぼれば、天子になっても、その欲は満たされることがない。一方、欲を無くせば、一つの瓢箪の水でも余ってしまう。これは、莊子の名利に対する考え方と一致するものである。『莊子・逍遙遊篇』には、「吾將爲名乎。名者實之賓也。吾將爲賓乎。鷦鷯巢於深林不過一枝。偃鼠飲河不過滿腹。」（吾れは將に名の爲にせんとするか。名は実の賓なり。吾れは將に賓の爲にせんとするか。鷦鷯は深林に巢くうも一枝に過ぎず、偃鼠は河に飲むも腹を満たすに過ぎず。）³³²とある。つまり、ここでは売茶翁も莊子も重要なのは富貴を極めることなどではなく、生命を維持するだけで十分で、名利などに惑わされないのである。「死が人間に必然づけられた絶対的な事実であるとするれば、安らかに満ち足りた心の豊かさを己れの限られた人生の“生の証し”とすることこそ人生の最上のものであろう。満ち足りた心の豊かさは己れの心を虚しくして一切をあるがままに受け入れてゆくことによるのみ得られる。囚われない心のみが人間の心を真の意味で安らかにするであろう。」³³³

第五、六句の「無事心頭情自寂、無心事上境都如」について、『賣茶翁』（1934年）、『江戸漢詩選第五卷 僧門』、『売茶翁偈語訳注』などすべての先行研究において、「心頭に無事なれば情自ずから寂に、事上に無心なれば境都べて如なり」と本来の語順を変えて解釈されている。これについては、福山暁菴氏の『賣茶翁』（1934年）の注釈による影響が大きいと思われる。しかし、詩の平仄と韻律に影響が無いことから、売茶翁が意図的に語順を変えたとも考え難い。従って筆者は、本来の語順通り、「無事なれば心頭の情自ずから寂に、無心なれば事上の境都て如なり」として解釈することとする。

「無事」は前述した通り「無為」のことである。『莊子・達生篇』には「芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎無事之業。」とあるが、これは、『莊子・大宗師篇』の「芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎無為之業。」（芒然として塵垢の外に彷徨し、無為の業に逍遙す。）³³⁴と同じである。

「無心」は何の気も心もないこと、自然であること。「心」とは、「売茶口占十二首」の十一首にある「執心」のことであり、執着する心である。つまり無心とは、すなわち執着心を無くすことに他ならない。福永氏は『莊子』において、以下のように「無為」と「無心」を解釈している。

³³¹ 福永光司『莊子 内篇』 中国古典選 12 朝日新聞社 1978年 P124-125

³³² 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P29

³³³ 福永光司『莊子 古代中国の実存主義』中公新書 1964年 P170

³³⁴ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P203

「至人は無心の境地に遊ぶから「物ニ応ジテ無方」あらゆる事象に自由自在に対応してゆくことができる。「無心」とは、心が無いということではなくして、囚われた心をもたないということである。あらゆる境地において、固定し限定され釘づけされた心をもたず、何ものにも囚われない自由な自己をもつということである。あたかも「無為」が何もしないでじっと寝そべっていることではなくして、人間の作為的な行為、自己や他人をことさらに意識し計算した行為をしないことであり・・・真の無為が『無不為の無為』であるように、真の無心もまた『物に应じて無方なる』無心でなければならない。」³³⁵

これらを踏まえると、「無事なれば心頭の情自ずから寂に」は、わざとらしい人間の振る舞いを無くせば、心が自然に静まり、「恬淡無為」の境地に達することができることを示し、「無心なれば事上の境都て如なり」は、執着心を持っていなければ、「あらゆる事象に自由自在に対応」できるという意味であろう。

福永氏によると、無心と無為による境地を「物に应じて無方なる」（『莊子・知北遊篇』）とするが、さらに、「物に应じて無方でありうるために心を虚しくするのであり、心を虚しくすることによって何ものにも限定されない自由な心のはたらきが実現する。」³³⁶としているのである。

さて、「心を虚しくする」とは、売茶翁が最後の句に示した「廓落胸襟、太虚に同じ」であろうか。ここで、売茶翁がいう「太虚」という境地は、何を指しているかを検討してみたい。

『莊子・人間世篇』には孔子と弟子の顔回が「虚」について会話したものがある。

「顔回曰。吾无以進矣。敢問其方。仲尼曰。齋。吾將語若。有心而爲之。其易邪。易之者。睥天不宜。顔回曰。回之家貧。唯不飲酒。不茹葷者。數月矣。若此則可以爲齋乎。曰。是祭祀之齋。非心齋也。回曰。敢問心齋。仲尼曰。若一汝志。无聽之以耳。而聽之以心。无聽之以心。而聽之以氣。耳止於聽。心止於符。氣也者虚而待物者也。唯道集虚。虚者心齋也。」

「顔回曰わく、吾れ以て進むなし。敢えて其の方を問うと。仲尼曰わく、齋せよ。吾れ將に若に語げん。有心にしてこれを爲すは、其れ易からんや。これを易しとする者は、睥天、宜しとせずと。顔回曰わく、回の家は貧し。唯えに酒を飲まず、葷を茹わざる者、数月なり。此くの若くんば則ち以て齋と爲すべきかと。曰わく、是れ祭祀の齋なり、心齋には非ざるなりと。回曰わく、敢えて心齋を問うと。仲尼曰わく、若、汝の志を一にせよ。これを聴くに耳を以てすることなくして、これを聴くに心を以てせよ。これを聴くに心を以て

³³⁵ 福永光司『莊子 古代中国の実存主義』中公新書 1964年 P166-167

³³⁶ 同上 P167

することなくして、これを聴くに気を以てせよ。耳は聴に止まり、心は符に止まるも、気なる者は虚にして物を待つなり。唯だ道は虚に集まる。虚とは心齋なりと。」³³⁷

この会話の中で、莊子は「心齋」と「虚」、二つの概念を提示した。「心齋」とは、酒や食べ物の齋戒ではなく、心の齋戒を行うことである。心の雑念をとり、耳で聞かず、心によって聞き、さらに心で聞かず、気によって聞くようにする。耳はただ音を聞くだけで、心はただ物事を認識するのである。気こそが、人為的な作為がなくなり、すべてを受け入れられる「虚」の状態にまで導くことができるのである。「虚」は「心齋」であり、「虚」により「道」の境界に達するのである。

さらに、福永氏の言葉を借りると、「莊子はこの宇宙と人間の同質（気）において、あらゆる人間的な作為の浄化を考えているのである。彼はその宇宙的に浄化された人間の心で気境地を「虚」とよぶ。…「虚」とは何もないということではなくして、自己を宇宙的な自己にまで止揚することである。自己を宇宙的自己にまで止揚するから、そこには何ものにもとらわれない自由無碍なはたらきが成立する。いわゆる「天地の一気に遊ぶ」（大宗師篇）というのがこれであり、気を以て聴くとは、天地の一気に遊ぶことなのである。そして天地の一気に遊ぶとは、莊子の逍遥遊にほかならぬから、「虚」とは逍遥の遊びを遊ぶということであり、「心齋」とは逍遥の遊びを遊び得る境地に自己を置くということなのである。」

売茶翁が言う「廓落胸襟、太虚に同じ」は、まさに、心を虚しくして、「天地の一気に遊ぶ」、すなわち天地の一気を逍遥遊するという莊子におけるの最高境地を指すのではないのであろうか。

³³⁷ 金谷治訳注『莊子 第一冊内篇』岩波書店 1971年 P113

まとめ

これまで第四章においては、売茶翁の思想について詳しく考察してきた。この問題は、これまでの先行研究によって多くのアプローチがなされてきたものではあったが、まず筆者は独自の研究方法として、売茶翁の生涯を出家してから京都で茶を売り始めるまでの期間、京都で茶を売り始めてから還俗して高遊外と名乗るまでの期間、還俗して「高遊外」と名乗ってから亡くなるまでの三期に分けることとした。そして、第一期については、「賣茶翁傳」に沿って、僧侶としての売茶翁の修行時期を整理し、第二期と第三期は、主に売茶翁が残した多くの詩作(偈語ともいう)を中国古典に基づいて丹念に出典を調べることにした。この中国古典の出典に依る方法は、これまでも部分的にはなされていたが、仏教典の影響からか看過されがちな傾向にあった。事実先行研究の大半は、福山暁菴の注や碧巖録に出典を求めていたからである。

筆者はこうした中国古典のアプローチを取り入れる中で、売茶翁の名乗った「高遊外」に象徴される「遊」の思想、いわゆる『莊子』的な思想との関連性を中心に、売茶翁の莊子受容の視点から解釈することを試みた。

これにより人生の大半が黄檗僧の身分であった売茶翁を仏教典のみにより解釈するのではなく、『莊子』によって解釈することで売茶翁の新しい精神世界が開けてくることが判明し、これにより売茶翁と莊子との深い関係について見出すことができた。

なお、第四章を作成するにあたり、その発想は金谷治氏の「芭蕉における莊子—江戸期の老莊受容と対比して—」を参考とした。この論文は、莊子研究者の立場から松尾芭蕉の莊子の理解について深く考察したものであるとともに、江戸期における老莊受容の風潮の中での松尾芭蕉の重要性も提起するものである。

筆者はこの発想をもとに、従来では指摘されることのほとんどなかった売茶翁における莊子の受容をテーマとして、売茶翁の生涯には「遊」の思想が常に強い影響力をもっており、その顕著な例として「高遊外」と名を改めたものと考えている。このように考えれば、松尾芭蕉同様に、江戸期における老莊受容の風潮の中において、売茶翁の位置づけも軽視できないものと考えることができよう。

まず、第一節については記録も少なく伝記に基づいた為、ここでは紙面を割かないこととする。

そして、第二節では、売茶翁が京都で茶を売り始めて間もない時期の作品と思われる「売茶口占十二首」や「卜居三首」の詩をもとに売茶翁の精神について考察した。

これまでの先行研究において、売茶翁の売茶行為は禅の修行の一環に位置付けられており、実際に「売茶口占十二首」においても、当時の抹茶に対する批判や、茶禅についての内容は数多く見られた。しかし、これらの詩を深く考察した際に、売茶翁がそれまでの僧侶の修行を続けることを敢えて捨て、寺から俗世間に入る(帰俗・入俗)ことで、「卑しい」とされた売茶の老翁となり、京都の「紫陌紅塵」で「大隱隱朝市」の「陸沈者」として生

きることを表明したことが明らかとなった。

そして、売茶翁は世間的に「無用」とされる自分の茶こそが「真の有用」の茶であり、この茶を通して、栄耀と恥辱、富貴と貧窮、是と非といった、世間の一般的な価値観に束縛されることなく、あらゆるものに対して執着する心、つまり「執心」を無くし、世俗に交じりながらも、「虚舟」のように、自由自在に物化の世界で敖遊するという、荘子が至高とする生き方に至ることができると強く主張したのである。

また、「風顛」については従来の研究では、売茶翁の理想と位置づけられてきたが、第二節において売茶翁の詩を分析する事によって、「風顛」は理想よりも単に形式的なものであり、売茶翁はこういった形式的な修行によって、『莊子』における「世を遨遊する」ような最高な人の生き方を実践しているのであり、「世波險しき処、虚舟を泛ぶ」ことこそが、売茶翁の理想であり、売茶翁が目指している最高の精神的境地であったことを検証できた。

そして第三節では、いよいよ売茶翁が還俗して自らの名乗った「高遊外」と『莊子』の関係について考察した。売茶翁は、自らが世俗の礼教規範を超えた「方外」の世界を高く遊しようとする意を名前に込めており、『莊子』に大きく影響されたことを改めて証明することができた。また、売茶翁が還俗してから書いた詩作の中から、「偶作」「偶成」「自警句」を選び、京都で茶を売り始めてから、還俗した第三期にかけて、売茶翁の心境の変化を考察した。

晴れて禅僧の身分から脱出した売茶翁は、第二期までの世俗的な価値観に縛られない思想に加えて、さらに美醜や貴賤といった「形骸」を超え、囚われない世界へ遊ぶこととなったのである。その詩にある「僧に非ず道に非ずまた儒に非ず」と宗教や流派に制限されない、境界を設けない、自由自在の立場を描くのが第三期に入ってから売茶翁の特徴の一つである。

また、第二期の様に俗世間に入っても俗世間には染まらない、という強い意識に対して、僧から還俗した第三期の売茶翁は、却って「世間出世、放過し去る」、いわゆる「俗世間」と「出世間」の両方とも放棄するという立場に至ったのである。

加えて、詩作に見られる「白雲数片、生涯淡く、緑竹千竿、隠所幽か」という俗外的な描写や「一箇筒錢、粥飯に充て、百年活計、茶甌に屬す」のような世俗的な視点、そして「塵縁を絶つ」「物外を逍遙」「方外に優遊」などの「不俗」の表現や、「我が窮を賑わす」「家産乏しき」「拯饑に足る」「茶錢を收拾」など、「俗」に関する内容が、同じ詩の中で交互に描かれるのも、第三期におけるもう一つの特徴である。このことから売茶翁がもはや「俗」と「不俗」の分別に執着することなく、「俗」と「不俗」を超えた「超俗」の世界へ邁進したにほかならなかつた。そして、売茶翁は「無為」と「無心」の境地に至り、わざとらしい人間の振舞いも無くし、あらゆる物に対して執着心を無くして、「天地一氣」の自由自在の世界を逍遙遊するという、『莊子』の最高の境界を目指す理解者であったことを証明することができたと言えよう。

終章

本論文においては、煎茶における「中興の祖」とされる売茶翁という人物に注目し、四章にわたって論を展開してきた。本章では、各章において考察してきた内容及び研究史上の意義を再度確認した上で、本研究の意義について述べることにしたい。

第一節 研究の結論と成果

一、売茶翁像の変化と空白の10年間についての考察

第一章においては、まず江戸時代以降の売茶翁像の構築に大きく影響したと考えられる、売茶翁の伝記3編（大典による「賣茶翁傳」、『近世畸人傳』、『落栗物語』）を比較検討することにより、売茶翁に関する描写の変遷に伴う売茶翁像の形成過程について注目した。研究史においては大典による「賣茶翁傳」の影響が極めて強いとされるが、その他の伝記の記述と比較することは、これまでにない新しい試みとなった。

考察を通じて『近世畸人傳』と『落栗物語』を分析すると、記述や描写は明らかに異なっており、それらを大典による伝記と比較した際には、簡略化や抽象化が随所に見られた。こうした記述の変化は、読者層の広がりとともに売茶翁の人物像の構築に確実に影響を及ぼしたと考えられる。

特に売茶翁については、その在世中よりも死後にその名声が高まったとされるのは、従来までの研究では売茶翁を崇拜した文人層のネットワークによるものだと認識される傾向にあったが、こうした伝記の記述が果たした役割も軽視できないものと考えられ、やがてはこれが売茶翁を中興の祖と位置付ける契機となったことと無関係ではないであろう。

また、伝記や年譜をもとに売茶翁の生涯を考察した際に、47歳まで佐賀の龍津寺にいたこと、57歳で京都に住み始めたこと、61歳で通仙亭において売茶を始めたこと、これらの3つの年代は確認できるが、それらの期間についての売茶翁の行動は不明となっている。本章においては、いわばこの「空白の期間」について考察を行った。この期間は、売茶翁が京都に行き、売茶を始める最も重要な時期にもかかわらず、年譜への記載がないことを理由としてか、従来までの研究においては触れられることの少ないテーマであった。そのこともあり、諸研究においては端的に「売茶翁は61歳から京都で売茶を始めた」ということが定説となる傾向にあった。この点について筆者は売茶翁の詩に見られる記述などの考察を踏まえ、従来までの「61歳、売茶開始説」とは異なる見解を持つに至った。本論文においては、諸伝記や売茶翁の詩作も分析の対象にすることで、売茶を開始した具体的な年代の特定は出来なかったものの、売茶翁が佐賀を離れた比較的早い段階から売茶活動に着手していたと思われることについての着眼点を提起した。

それでは、売茶翁にとってのこの空白期間について、どのように解釈すべきなのだろうか。この空白期間の始まりは、まさに門弟の大潮が龍津寺に戻り正式に寺を継いだ時期にあたる。それまで師の化霖に長年仕え、禅僧としての経歴も順風満帆であった売茶翁

にとって、弟弟子の大潮が寺を継いだことが、売茶翁の内面ではどのように作用していたのであろうか。この部分の売茶翁の精神的な変化は未だ明らかとなっていないが、自ら住職を譲ったという説もあれば、寺を継げず失意のまま放浪の旅に出たとする説もある。しかし、売茶翁が再三に渡り大潮の帰寺を促したとある記録や、大潮が住職に就くまで辛抱強く待ち続けた上で旅立ったことなどを考えると、売茶翁の放浪が単に寺を継げなかったという挫折や失意から導かれた行動ではないことは明らかであろう。

また、売茶翁の放浪については、禅僧的な修行の一環であると従来考えられ、先行研究においては、売茶翁が茶禅一如の精神を説くために売茶したこと、あるいは風狂・瘋癲といった行動さえも禅の修行であるとされることがあった。しかし、これらはあくまで売茶翁の言動を一禅僧としかとらえられていないようにも思われる。売茶翁は単なる僧侶としての立場から脱却することを視野に、還俗する以前から強い信念を抱いて売茶していたと筆者は考える。

二、売茶翁前後の煎茶史と、売茶翁の位置づけ

第二章においては、日本の煎茶史における売茶翁の位置づけを確認するために、まず売茶翁前後の煎茶史について考察した。売茶翁以前の煎茶は一般的に広くは普及していなかったものの、石川丈山や隠元などの煎茶への取り組みにより、一部の層に対してではあったが、次第に煎茶が流行しつつあった。これにより両者は、煎茶道における開祖と称されることもある。なお、隠元が日本に伝来した黄檗宗の門下に、売茶翁が入山したことを考えると、売茶翁という人物における隠元、そして黄檗宗の影響は極めて強いものと考えることができよう。

また、売茶翁以降の煎茶において重要な役割を果たしたのは、売茶翁にとって同時期あるいは後世の文人層たちであった。彼らはいずれも多様な趣味を持つ中で、「売茶翁とその煎茶」に強い興味を抱き、そこに集ったのであった。そこには、単なる中国の文人趣味としての煎茶や著名人の間で流行しているという客観的な魅力に留まらず、売茶翁という人物の人間的魅力によって関心が一層高まったという点も看過してはならないであろう。カリスマとも言うべき売茶翁が京都にいて、まさに当時の文人たちが、煎茶という共通の趣味を嗜んだことが、爆発的に人気を広まることとなった一因と考えるべきであろう。そのように考えれば、売茶翁の名声が高まるという事象において、京都の地と文人たちの存在は無くてはならぬ要素であったのかもしれない。また、そのような文人たちが後に文人煎茶（文人茶）という独自の形態を見出していったことも、売茶翁という契機の前では偶然ではなく必然であったのかもしれない。

以上の点を踏まえて、売茶翁の煎茶史上の位置づけを行うならば、まず売茶翁以前からの煎茶に対しては、隠元の伝来した中国の文人趣味である煎茶というものを売茶翁が継承したことがあげられる。もちろん売茶翁が意図的に継承しようと思ったかと言えば、決してそうではなかったであろう。ただ、今日でも全日本煎茶道連盟は黄檗山にその本部が設

置され、売茶翁が顕彰されていることはそれを示すものであろう。

同時に一部の人々にとっての高雅な趣味であった煎茶を、一躍有名なものとして普及させたのも売茶翁の影響によるものであった。また、売茶翁が自身以降の煎茶に対して与えた影響としては、やはり文人層の人々に対して「売茶翁の煎茶」という強いイメージを植え付け、憧憬的となり、やがてはこれを契機に売茶翁を「中興の祖」として位置づける動きが急速に広まったものと考えられることができる。

ただし、留意しなければならないのは売茶翁本人が煎茶に求め託したものと、その後煎茶の中興の祖として扱われることとの差異についてである。これまでも述べたように売茶翁の煎茶はあくまで形式的なものを除外した自由さに独自の思想を加えたものであり、さらに深く考察すれば、売茶翁自身が荘子的な「遊」の実践の中で一つの手法として選んだものが煎茶であった。そのように考えれば、売茶翁の後世の人々が売茶翁をもてはやし中興の祖と位置づけることは、必ずしも売茶翁の本意ではなかったと考えることもできる。

三、売茶翁の交友関係

第三章では、売茶翁の交友関係について考察した。売茶翁の交友は僧侶や文人などと幅広い交流があったようで、書簡や詩も多く残っており、これまでも研究の俎上に上ることが多かったテーマである。本論文においては、まず従来も指摘されていた僧侶や文人たちとの交友関係を概観し、売茶翁の周囲の僧侶や文人達がいずれも文化度が高く、売茶翁とともに高いレベルでの交流がなされていたことがわかった。その点では、売茶翁の周囲では当時としては高水準な文化的交流が実在していたことは確かであろう。

続いて本論においては、売茶翁と特に密接な交友関係にあったとされる大潮に注目して交友関係を考察した。従来までの先行研究においても売茶翁と大潮との交友関係は多岐にわたり指摘されているところであるが、それは両者が兄弟弟子にあたる関係にあったことや、往来した書簡や詩の多さを根拠とするものが多く、実際にそれらの内容について深く考察した研究はあまり見られなかった。第三章においては「売茶口占十二首」などの解釈を通じて、一見すれば難解な売茶翁の精神を、大潮がどれだけ深い理解を示し、また尊敬の念を抱いていたかについて明らかにした。同時に大潮もまた、存分に詩作の腕をふるったことで両者がかなり高い次元で交流していたこともわかった。

これらの点からも、大潮こそが売茶翁の最大の理解者であるとともに最高の賛美者であり、時には口少ない売茶翁の代弁者や文人達とのネットワークの一員として、売茶翁とその煎茶を社会全体へと広める役割を果たしたことも見えてきた。そうした大潮の様々な一面が明らかになると同時に、やはり「送賣茶翁再游洛序」に見られる両者の会話から垣間見られたものは、知己や知音という言葉に相応しい緊密な関係であったのだろう。

四、売茶翁の思想

売茶翁についての先行研究は多岐に渡り行われてきたが、資料集、年譜、交友関係の他、

その売茶行為の解釈においては、禅茶の復興、茶禅一味といった煎茶精神の解明が中心であった。それは、これまでの売茶翁研究が主に仏教関係者や研究者、或いは煎茶道関係者を中心に行われており、さらに、売茶翁の作品『梅山種茶譜畧』と『對客言志』の中でも、当時の茶禅の墮落に対して批判の内容が読み取れるという二つの要因にあるとしたのは、前述の通りである。しかし、これまでの先行研究においては、その売茶行為に大きく影響した売茶翁思想の深層まで分析するには及ばなかったのである。

本論文の第四章では、売茶翁の思想について深く迫ることを目的とし、これまでなされなかった売茶翁の莊子受容という観点からの考察を行った。研究方法として、特に老莊思想研究の先駆である金谷治先生の「芭蕉における莊子—江戸期の老莊受容と対比して—」を大いに参考させていただいた。それは、売茶翁の詩作の中にも『莊子』に関する内容が多く存在し、松尾芭蕉とほぼ同時代に生きた売茶翁も、江戸期における老莊受容の風潮に強く影響を受けていたことを確信できたからである。

第四章の構造として売茶翁が煎茶を始めるまでの第一期、その後還俗し高遊外を名乗るまでの第二期、そして高遊外時代の第三期までに分け、第一期は売茶翁の作品が現存されないため、主に「賣茶翁傳」を読み取ることを中心として、売茶翁の前半生を分析した。第二、三期は、具体的に売茶翁の詩作と莊子との関係の分析を試みた。

第一期は資料も少なく、その思想を解明できる要素は少なかったものの、後の第二、三期を考慮すれば、この時期に売茶翁が莊子に触れていたことになるであろうし、それが最終的に売茶翁こと高遊外を形成する基礎作りとなったことは看過してはならないであろう。第一節では「賣茶翁傳」を通じて、第一期の売茶翁すなわち黄檗僧月海の前半生は、余人には堪えられない程の厳しい修業に励み、僧侶として順調にキャリアを積み上げた時代であった。その後売茶翁の師化霖が亡くなり、これまで僧侶として努力した甲斐が住職への就任という形で結実しようとした時に、売茶翁は僧侶としての全てを捨てる決意をしたのである。この時期は売茶翁にとって、まさに僧侶としての俗を離れた—脱俗の時代であった。

そして第二期ではいよいよ売茶翁が、売茶の実践により、僧侶でありながら俗世間、世俗に入って行くという行動を起こしたのである。第二節は、主にこの時期の売茶翁の詩作として有名な「売茶口占十二首」と「卜居三首」に着目し、俗世間に入った売茶翁の心境を分析することで、その思想を深く考察することができた。僧侶の身分を残しながら、あえて寺での修行をせず、俗世間に入ることを選ぶ理由が込められていたのが、この時期売茶翁の作品の特徴である。それは、栄耀と恥辱、富貴と貧窮、是と非といった、世間の一般的な価値観を突き破る「茶」を売ることであり、この世間一般的に「無用」とされる「茶」こそが「有用」なものだと訴えながら、あらゆるものに対する執着する心を無くし、世俗に交じりながらも、どこにも繋げられない空船の「虚舟」のように、自由自在に物化の世界で敖遊するという、莊子が至高とする生き方を実践するためであった。いわばこの時期

は、売茶翁にとって僧侶の身分を保ちながら俗世間に入る―「入俗」の時期であった。

この時期の売茶翁は、詩中で盛んに「風顛」を主張しているため、「風顛」はこれまで「売茶翁の理想」と認識されてきた。しかし、本論文の考察により、「風顛」は理想よりも、あくまでも形式的なものであり、売茶翁は「風顛」という形式的な修行を通して、『莊子』における最高な人の生き方を実践しようとしていた。「世波險しき処、虚舟を泛ぶ」といった、世の中を自由に遨遊することこそが売茶翁の理想であったと言えよう。第二期という売茶翁の「入俗」の時期は、禪の修行として位置づけるよりは、目覚めつつあった「逍遙遊」の境地に近づきつつある時期であったのだろう。

さらに第三期に至っては、売茶翁はもはや僧侶という立場さえも捨ててしまい、どこにも属さない完全な自由人となった時期である。この時期において、売茶翁はまず自らの名前を「高遊外」とし、すべてのものに囚われることなく、形、宗教、流派といった束縛から解放され、「僧に非ず道に非ずまた儒に非ず」の存在となったのである。この時期の売茶翁は、第二期の様に俗世間に身を置きながらも、俗世間に染まらないと強く強調する姿が見えなくなった代わりに、第三期の詩には「俗」と「不俗」（あるいは「俗外」といった内容が交互に現れるようになる。この時期の詩を解釈することによって、売茶翁の中ではすでに「俗」と「不俗」の境界線が無い、いわばこの時期の売茶翁は、「俗」と「不俗」を超える―「超俗」を実現したものと究明することができた。俗を超えた「超俗」の境地に至ることによって、売茶翁の詩作は「俗」も「不俗」も混在する、「無為」「無心」の境地となっており、もし売茶翁の第二期を「遊」に近づきつつある時期とするならば、第三期はまさに売茶翁の「逍遙遊」の思想が完成した時期と考えることができよう。

これら第四章の考察によって、これまで売茶翁の売茶行為を、表面的に茶禪の復興による行動だと解釈することではなく、その詩作に含まれる売茶翁の思想の深層を究明することができた。それは、売茶翁の詩に『莊子』に関する内容が多く存在するのは、ただ修辞上の問題ではなく、売茶翁の思想の中核となるものと判明したからである。かくして売茶翁は煎茶を売ることによって、莊子の「逍遙遊」を体現し、また根本的に莊子の「逍遙遊」を追求することができたからこそ、莊子の思想を自らの糧とすることができ、売茶生活のもととなる原動力にすることができたのであろう。

このように売茶翁の言動を含め、思想の背後には莊子の「遊」の思想が見受けられ、これらを結び合わせることで、従来までの研究では明らかにされてこなかった売茶翁の思想の深い考察が可能となったことこそ、本研究における大きな成果と言えよう。

第二節 今後の課題

これまで見てきたように本論においては、従来まで長い年月が費やされた売茶翁に関する先行研究を踏まえて、筆者の感じたいくつかの問題点について独自の観点により考察を行ってきた。

まず、売茶翁の伝記や年譜などについては、これまで多くの研究がなされており、ほぼ疑う余地も無いと思われていたが、本論に示したように複数の記述をより深く検証することで、売茶翁像の変化という現象や、売茶翁の生涯における空白期間の存在などが明らかとなった。本論においてはいくつかの伝記をもとに論証を試みたが、今後もより多くの史料をもとに更なる考察を行うことが課題となる。こうした研究の延長線上にこそ、売茶翁やそれを受け入れた当時の江戸時代の諸相が潜んでおり、これらを着実に明らかにしていくことで売茶翁研究がより深みを持つこととなるであろう。

また、売茶翁の交友関係については、これまでも多くの研究者が着目してきたように、交友範囲も広く、それぞれの人物が作品を多く残していることから、交友の全体像を明確にとらえることは極めて困難である。その為、本論でも示した様に売茶翁が多種多様な人物と交流した一方で、記述から垣間見られる売茶翁の言動は一様ではなく、あたかも相手により応対が変化していたと思われる節もある。そうした複数の交友関係から、真の売茶翁を見出すには、これまでの研究では不十分であり、より多くの交友関係をより深く考察することが求められる。加えて、売茶翁にはステークホルダーが多く存在していたことは数多くの研究者も指摘しており、「売茶翁を中心としたネットワーク」が構築されたとも言われる。ただし、売茶翁に限らず当時は文人層を中心に多くのネットワークが形成された時期でもあった。そのような中での売茶翁ネットワークの位置づけを明らかにする為にも、より広い見地から売茶翁の交友関係の考察は必要と思われる。

最後に、売茶翁に見られた荘子受容についてであるが、本論で提起した「逍遙遊」の精神については、荘子的思想をもとに売茶翁を解釈するという筆者独自の試みから生じたものである。この発想をもとに売茶翁研究における新たな見地を見出せたことは大きな収穫であった。しかし、筆者自身の荘子への造詣が不十分な点もあることから、今後も売茶翁の荘子受容という見解を補完するべく研究を進めていくことが必要である。また、当時の江戸時代には文人層にも老荘思想の受容が進んでおり、特に荘子について理解する人物が多かったことは本論で述べた通りであるが、それらの風潮と売茶翁に見られた荘子受容にどのような関係性が見られるかは今後課題としたい点である。おそらく両者は決して無縁なものではなく、ある意味では相関性をもっていた点もあるのではないかと考える。これにより、売茶翁を風変りで異質な一畸人としてのみでなく、当時の江戸社会に影響を与えた一構成員として位置づけることは、今後の売茶翁研究においても大いに意義あるものであろう。

参考文献

一、史料

- 高遊外『賣茶翁偈語：附名公茶器銘』（田中櫛治郎、1925年）
高遊外『梅山種茶譜畧』（梅尾藏版、1838年）
伴蒿蹊『近世畸人傳』（青山堂書房、1911年）
国書刊行会編「落栗物語」（『百家隨筆』第一卷、国書刊行会、1918年）
大潮元皓「送賣茶翁再游洛序」（『魯寮文集』二卷、二酉堂千綿新五郎 一止人額田正三郎、1745年）
大潮元皓「和壳茶口占 贈通仙亭主翁十二首」（『魯寮詩偈』、写）
大潮元皓「寶壽開山化霖和尚行業記」（『西溟餘稿』卷之二、田中甚兵衛 辻井吉右衛門、1748年）
角田簡大「賣茶翁」（『近世叢語』加賀屋善藏ほか、1828年）
壳茶東牛「煎茶家系譜」（『煎茶綺言』出版者不詳 1857年）
大枝流芳『青湾茶話』上卷（写）
樂水居主人『煎茶畧説』（兼葭堂、1798年）
頼山陽「山陽先生題跋 書後」（『山陽先生書後 3卷・山陽先生題跋 2卷』、若山屋茂介等 1836年）
百信先生 口授『木石居煎茶訣』卷下（梶田勘助、1904年）
大典頭常『昨非集』2卷（兼葭堂、1761年）
大典頭常「賣茶翁傳」（『賣茶翁偈語：附名公茶器銘』、田中櫛治郎、1925年）

二、著書

- 福永光司『莊子 内篇』新訂 中国古典選 第7卷（朝日新聞社、1966年）
福永光司『莊子 内篇』 中国古典選 12（朝日新聞社、1978年）
福永光司『莊子 外篇・上』 中国古典選 12（朝日新聞社、1978年）
福永光司『莊子 外篇・中』 中国古典選 12（朝日新聞社、1978年）
福永光司『莊子 外篇・下』 中国古典選 12（朝日新聞社、1978年）
福永光司『莊子 雜篇・上』 中国古典選 12（朝日新聞社、1978年）
福永光司『莊子 雜篇・下』 中国古典選 12（朝日新聞社、1978年）
福永光司『莊子 古代中国の実存主義』（中公新書、1964年）
金谷治訳注『莊子』第一冊[内篇]（岩波書店、1971年）
金谷治訳注『莊子』第二冊[外篇]（岩波書店、1971年）
金谷治訳注『莊子』第三冊[外篇・雜篇]（岩波書店、1971年）
金谷治訳注『莊子』第四冊[雜篇]（岩波書店、1971年）
森三樹三郎訳注『莊子 内篇』（中央公論社、1974年）
森三樹三郎 宇都宮清吉訳『世説新語 顔氏家訓』中国古典文学大系第9卷（平凡社、1969年）

年)

陽家駱編『莊子集釋』(世界書局、1974年)

福山朝丸(福山暁菴)『賣茶翁年譜』(其中堂、1928年9月)

福山朝丸(福山暁菴)『賣茶翁』(其中堂、1934年8月)

淡川康一 福山暁菴『売茶翁』(其中堂、1962年10月)

主婦の友社編『売茶翁集成—遺品・遺墨・偈語・伝記—』(主婦の友社、1975年11月)

佐賀県立博物館『売茶翁：禅のこころ』(佐賀県立博物館、1983年)

川頭芳雄『佐賀県郷土史物語第一輯 脊振山と栄西；大潮と売茶翁』(川頭芳雄、1974年)

谷村為海『賣茶翁年譜』(谷村為海、1960年3月)

谷村為海『高遊外壳茶翁』(出版社不明、1981年)

大槻幹郎『煎茶文化考—文人茶の系譜—』(思文閣出版、2004年2月)

大槻幹郎『売茶翁偈語訳注』(全日本煎茶道連盟、2013年5月)

田中新一『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』(田中新一、2010年)

Norman Waddell『BAISAO THE OLD TEA SELLER』(COUNTERPOINT、2008年5月)

中野三敏『江戸文化評判記—雅俗融和の世界』(中央公論社、1992年)

狩野博幸『目をみはる 伊藤若冲の「動植綵絵」』(小学館、2000年8月)

伴蒿蹊著、森銑三校註『近世畸人傳』(岩波書店、1940年1月)

伴蒿蹊著、中野三敏校註『近世畸人伝』(中央公論新社、2005年)

多治比郁夫 中野三敏『唐代江戸百化物 在津紀事 仮名世説』新日本古典文学大系 97 (波書店 2000年)

末本文美士 堀川貴司『江戸漢詩選第五巻 僧門』(岩波書店、1996年1月)

黒板伸夫 森田悌編『日本後紀』(集英社、2003年11月)

山岸徳平校注『五山文學集』(岩波書店、1966年2月)

布目潮風編『中国茶書全集』上、下二巻(汲古書院、1987年12月)

河内屋可正著、野村豊 由井喜太郎編『近世庶民史料—河内屋可正旧記—』(清文堂・学習出版社 近世庶民史料刊行会、1955年11月)

丹岳野必大千里『本朝食鑑』巻之四(平野氏傳左衛門 平野屋勝左衛門、1697年)

人見必大著 島田勇雄訳注『本朝食鑑』東洋文庫(平凡社、1976年)

服部宇之吉君校閲 自治館編輯局譯補『和訳山陽書後並題跋』自治館 1915年

松下忠編『詩集日本漢詩(1)覆醬集・新編覆醬集・白石詩草ほか』(汲古書院、1987年2月)

上田秋成全集編集委員会 中村幸彦等編『上田秋成全集』第九巻(中央公論社、1992年10月)

田能村竹田『田能村竹田全集』国書刊行会本(国書刊行会、1916年)

長澤 規矩也『晉書』(古典研究会、1980年)

竹内照夫『礼記』新釈漢文大系 27(明治書院、1971年)

小林信明『列子』（明治書院、1967年5月）
秋月龍珉『臨濟録 禅の語録10』（筑摩書房、1972年）
秋月龍珉『趙州録 禅の語録11』（筑摩書房、1972年）
蒋宗福 李海霞等訳『五灯会元』（西南師範大学出版社、1997年）
前田慧雲 中野達慧原編『五燈會元』（琳琅閣書店、1971年5月）
林屋辰三郎 横井清 檜林忠男『日本の茶書2』（平凡社 1972年3月）
熊倉功夫『史料による茶の湯の歴史（下）』（主婦の友社、1995年）
佐伯太『煎茶点前』（河原書店、1940年1月）
檜林忠男『煎茶の世界』（徳間書店、1971年9月）
小川後楽『煎茶入門』（淡交社、2001年）

三、論文

金谷治「芭蕉における荘子—江戸期の老荘受容と対比して—」（『日本思想史学』第30号、日本思想史学、1997年）
吉川幸次郎「読書の学」（『吉川幸次郎全集』第25巻、筑摩書房、1986年）
小川後楽「梅山種茶譜畧」（『茶の文化』第6号、2006年）
井上敏幸「高遊外壳茶翁の心」（『葉隠研究』60号、2006年）
井上敏幸『高遊外壳茶翁の心』（高遊外壳茶翁顕彰会講演録）（高遊外壳茶翁顕彰会、2006年）
早川聞多「売茶翁といふ事件—『對客言志』をめぐって」（『茶道文化大系第一巻 茶道文化論』淡交社 1999年）
古郡紗弥香「江戸文人の視覚文化—売茶翁を中心として—」（『研究紀要』21号、2012年）
田中新一「柴山家年譜と売茶翁」（『売茶翁を「もっと知ろう」～そして郷里佐賀に返そう～』、田中新一、2010年）
福山暁菴「売茶翁年譜」（『売茶翁集成—遺品・遺墨・偈語・伝記—』主婦の友社、1975年）
谷村為海「賣茶翁年譜」（『禅文化』18号、1960年）
谷村為海「売茶翁年譜」（『売茶翁：禅のこころ』佐賀県立博物館、1983年）
淡川康一「「賣茶翁偈語」平解」（『売茶翁集成—遺品・遺墨・偈語・伝記—』主婦の友社、1975年）
狩野博幸「【奇人たちのバックボーン】売茶翁」（『芸術新潮』、1990年5月号）
中野三敏「売茶翁の風流」（『江戸文化評判記—雅俗融和の世界』、中央公論社、1992年）
水田紀久「売茶翁グループ—秋成の茶道—」（『郷友集—近世浪華学藝談—』、近代文藝社、1996年）
森銑三「賣茶翁」（『近世高士傳』、黄河書院、1942年）
後藤北溟「賣茶翁の生涯」（『修養禅話』、交融館、1904年）
無鳴道人「二十二。売茶翁」（『奇僧百話』、大学館、1908年）

- 樋口紅陽「賣茶翁」(『すねもの奇人変人』、日本書院、1921年)
- 山田仁平「賣茶翁【附】太田見良 覺芝和尚」(『奇人奇話』、忠誠堂、1925年)
- 新貞斎 編「賣茶翁傳」(『記事論説文梯：鼈頭語叢. 下』、井口松之助、1888年)
- 民友社編「寒山と賣茶翁」(『閑話休題』、民友社、1908年)
- 俣野節村「賣茶翁」(『偉人の言行』、大学館、1900年)
- 鈴木魅「賣茶翁の不羈」(『一話一訓趣味と修養』、愛国社、1922年)
- 安達披早吉「賣茶翁と永谷三之丞翁」(『京都府茶業史』、京都府茶業組合聯合会議、1935年)
- 好川海堂「翁と賣茶翁」(『日本喫茶史要・日本煎茶創始者永谷翁』、喫茶の友社、1906年)
- 幸田露伴「賣茶翁」(『日本史伝文選』下巻、大鏡閣、1920年)
- 本山荻舟「賣茶翁」(『名人畸人. 前編』、至玄社、1926年)
- 前田慧雲「賣茶翁の氣楽」(『楽しい人生』、至誠堂書店、1915年)
- 本山荻舟「賣茶翁」(『名人畸人. 前編』、至玄社、1926年)
- 森大狂「賣茶翁」(『禅林佳話』、森江書店、1902年)
- 菅原時保「賣茶翁」(『禅窓閑話』、禅話叢書刊行会、1921年)
- 西江靈弦「賣茶翁一畸人傳中の一人一」(『火の国物語』、西江靖、1915年)
- 京都府茶業組合聯合会議所 編「第六圖 賣茶翁元昭畫像」(『京都茶業写真総覧』京都府茶業組合聯合会議所、1925年)
- 京都府茶業組合聯合会議所 編「第七圖 賣茶翁筆蹟」(『京都茶業写真総覧』京都府茶業組合聯合会議所、1925年)
- 裳華房 編「(五二) 賣茶翁」(『座右之銘：先哲教訓』、裳華房、1905年)
- 佃一輝「『去俗』と『清』－煎茶の美意識の変遷－」(『茶道文化論 茶道学大系第一巻』、淡交社、1999年)
- 安永拓世「江戸時代中後期における煎茶趣味の展開と煎茶道の成立」(近畿大学経営学部『商経学叢』第59巻第2号、2012年)
- 高橋忠彦「中国茶文化研究の歴史と諸問題」(『東洋の茶 茶道学大系第七巻』、淡交社、2000年7月)
- 小川後楽「近世煎茶交遊録」(1～21) (『日本美術工芸』(508号－528号)、1981－1982年)
- 馬叢慧「江戸時代の文人煎茶～売茶翁を中心に～」(修士論文、2003年)

初出一覧

- 一、「茶書から見る中国煎茶文化の伝来と発展」、『農業考古』2013年第5期（総第129期）
『中国茶文化』専号（46）P313-316、2013年5月
（第二章第二節に収録）

- 二、「売茶翁の歴史的な位置づけの再考」、『吉林省教育学院学報』第29巻第6期（総342期）、
P128-130、2013年6月
（第一章第一節に一部、第二章第三節、第四章第二節一部収録）

- 三、「売茶翁の売茶活動に関する一考察—京都通仙亭までの空白の期間」、『東亜漢學研究』
第4号、P373-385、2014年5月
（第一章第二節に収録）