

「品茗」の審美属性から中国茶道の本質を探る

A research into the essence of Chinese teatism from the aesthetic
attribute of *pinming*

林美茂・趙子涵

Lin Meimao and Zhao Zihan

中国人民大学哲学院 茶道哲学研究所

School of Philosophy, Renmin University of China

E-Mail:mimolin1230@yahoo.co.jp

Abstract

The typical characteristic of Chinese tea-culture is that tea, as a food, develops from its original material property (“drinking”) to its aesthetic property (“taste”), thus forming a unique cultural form. It is easy to find that this is a process in which the subjectivity of human beings is gradually established in the relationship between human beings and things. The appearance of tea-tasting culture, as its highest aesthetic form, makes tea transcend the field of diet culture and rise to the aesthetic category with philosophical meaning. However, through the analysis of the aesthetic elements in “tea-tasting”, this paper realizes that the “truth-seeking” advocated in “tea-tasting” is not to seek for a state in which the tea and the people be observed in the same realm, but to remain in a state of suspension between people and objects. And the so-called Chinese teatism revealed in it, although it has a tendency to explore the “Dao” of “Follow Nature”, it has not entered into the conscious pursuit of the lofty spirit of human relations, which carries the Tao with “tea” and promotes the Tao with “tea”, essentially can not go beyond the level of fun, luxury consumption of a small number of people with similar identity, knowledge and values.

Key words : Tea-drinking; Tea-tasting; Subjectivity; Aesthetic property; The spirit of teatism

はじめに

実に様々な飲食文化がある中で、茶文化ほど、長い歴史の中で、最初の物質的な属性から高度に形而上的な審美属性を備えるまでに発展し、その属性に自身と他が区別されるほどの特殊性をもたせたものは他には見られない。茶文化は、東洋人が生命的主体性を表す審美観や、人倫価値を高揚させる媒体となり、人間の生存哲学の高みにまで至っている。

ここでいう特殊性を持つ審美属性とは、既に茶文化を一種の文化たらしめている固有の特性であり、古代ギリシャ哲学が掲げた事物存在の卓越性、即ち徳性 (arete) とよく似たものを指す。他の飲食文化の中にも同じように審美を求めるものはある。料理の盛り方や色香りの追求、皿や器、酒類でも杯や飲み方に教養が求められるし、珈琲の挽き方や酸味の追求などもある。しかしながら、中国における茶文化は、上述と同様の追求以外にさらに重要なもの、「飲」という物質的要求から「品」という審美の追求へと昇華した。つまり人間の心身の修行、人間と人間の関係における礼義、品行、交友、一人の人間がその人生の中でやり抜く「善きこと」等といった主体性の追求という面にまで昇華したのである。こうして、「茶」を以て道を問い、「茶」を以て道を悟り、「茶」を以て道を載せ、「茶」を以て道を弘めるという高い精神性が生まれた。茶文化における「品茗」という審美属性があってこそ、「茶道」の精神へと発展し、他の飲食文化と区別される特殊な存在となり得たのである。

それでは、茶文化の「品茗」属性は如何に発展してきたのであろうか。茶文化の全ての形態はこうした属性を内包していたのだろうか。茶文化におけるどのような審美の営みがこの属性を備えることができるのか。中国茶文化の審美属性は「品茗」の追求を通して如何に表現しうるのか。また、こうした表現はどのような哲学的意味をもっているのだろうか。「中国茶道」を掲げることは、真の意味での「茶道」の本質を備えうるものなのであろうか。

一、文化形態としての中国茶文化の特徴

中国は世界の茶葉の故郷である。茶の発見及び、薬用、食用、飲用が始まった時期については今に至るまで定説はない。学术界でよく見られる代表的な三つの起源説、「神農説」、「商周説」、「秦漢説」¹⁾ からすれば、少なくとも今から二千年以上前の漢代には、中国人の

1) 「神農説」は陸羽の『茶経』に代表される。『茶経』の記載によると、「茶之為飲、発乎神農氏、聞於魯周公(六之飲)とある。「商周説」は晋の常璩『華陽国志』の記録による。記録では、周の武王が紂王を伐ち、殷が滅んだ後、巴蜀の地を手に入れた。巴蜀の貢ぎ物の中に茶が含まれていたとのことである。しかしこの説は最近、竺済法によって否定されている。それは、『華陽国志』の記載は後世引用

飲茶の記録が見られる。陸羽の『茶経』や『神農本草経』の記載によれば、こうした起源は中華文明の歴史が始まる前まで遡ることが出来る。もしも陸羽の言う「茶の飲を為すは、神農氏に発し、魯周公に聞こゆ（茶之為飲、発乎神農氏、聞於周公）」（『茶経』「六之飲」）ということが史実であるならば、茶の食用の歴史は中華文明史と同じほどに悠久の伝統をもつことになる。しかし、漢代以前の中国における茶の食物としての歴史は判然としていない。一般的には、食物としての茶の始まりは薬用であったとされている。それは、『神農本草経』に「神農は百草を嘗め、日に七十二毒に遇うも、茶を得て之を解く（神農嘗百草、日遇七十二毒、得茶而解之）」という記載があるためである。また茶は薬用以外にも、食用としての記載もある。陸羽の『茶経』「七之事」には『晏子春秋』の「晏が齊桓公に相たる時、脱栗の食を食し、三弋五卵茗菜を灸するのみ（晏相齊桓公時、食脱栗之食、灸三弋五卵茗菜耳）」という一節が引用されているが、これは茶が食物とされた最初の記載である（ただし「茗菜」が茶を指すのかについては諸説ある）。そして茶を煮ることで飲用にしたという記述は、もっとも早い文献では漢代の王褒『僮約』の「武陽茶を買い、茶を烹るに具を尽す（武陽買茶、烹茶尽具）」という一節である。²⁾

上述した茶葉の発見から栽培、薬用から飲用までの過程だけからみるのであれば、茶とその他の食物の文化形成のプロセスは全く違いがない。しかし、重要なのは茶がこの後の発展において他の食物と少しずつ違ってきていることである。ここで大事なものは、飲用から品茗へと本質的な昇華を遂げたことにある。小さな一歩のように見えるが、しかし大きな意義があるのである。「飲用」としてだけであれば、茶の存在は物質的側面に留まり、人間の消費の仕方如何に関わらず、それは全て人間の身体的欲求の範疇におけるものになる。しかし「品茗」となると、身体的なところと依然関わりは持つものの、同時に純粋な身体的欲求の領域を脱し、主体的意義を確立する審美の範疇に足を踏み入れるのである。

される過程で、一部分だけを切り取って意味が曲がったまま伝えられているという問題があり、「武王伐紂」とは歴史的沿革を記載しているだけのことで、「……皆納貢之」に含まれる「茶」及び「園有香茗」の記載は単に当地の物産を述べてあるに過ぎず、決して「武王伐紂」以降の事柄ではない（竺濟法『華陽国志』兩処“茶事”并非特指周代）（『中国茶葉』2015年09期）。『秦漢説』は顧炎武の『日知録』に基づくものである。『日知録』の記載によると、秦では巴蜀の地を手にした後、飲茶の習慣が始まった。このため、その後に漢人の王褒が「武陽買茶、烹茶尽具」したとある。もちろんこれ以外にも、「茶古不聞、晋宋以降、呉人彩（采）葉煮之、謂之茶茗粥」（宋・謝宗撰『論茶』（『格致鏡原』卷二十一所収））などのような晋代起源説もある。

- 2) 一般的に唐代以前は「茶」の字は無く、「荼」に相当する文字としては「荼」等があったと考えられている。しかし注意すべきは、以前この字は、あるものは唐代以降の「茶」と同義であり、またあるものはただ当時の野草を指すらしいということである。学界での一般的な考え方では、王褒の『僮約』で使われている「茶」の字は、その後の「茶」にあたとされる。このため、文献によっては直接「武陽買茶、烹茶尽具」と書かれている。

中国古代茶文化において、「品泉」や「品水」という言い方は比較的早い段階で存在し、主に茶を煮るときの水の品質の追求のことを指した。一方、「品茗」は比較的遅く、前近代になって漸く文学作品の中に出現した。『中国古代茶書集成』に収められた文献³⁾によれば、唐から五代にかけての茶文献において、まず陸羽の『茶経』『顧渚山記』『水品』には「品茗」という語は見られない。そこでの茶を飲む表現としては「飲」「啜」「食」「服」「爵」「味」という六つの動詞があるが、この中で「啜」という飲み方だけが比較的「品」に近い。しかし、『茶経』の時期の陸羽の文献では、「品」という言い方は存在しない。他の人の文献を見渡してみても、「品茗」は見あたらない。それだけではなく、清代に到るまで、筆者が現時点で入手している茶に関する文献を見る限りでは、「品茗」という単語は現れない。明末の文学的文献に初めてこの表現が出てくるが、「品茗」はずっと「品茶」の文学的表現でしかなかった。明末の詩人である謝肇淛が、博物誌的性質をもつ『西吳枝乘』（『続説郛』巻二十六）の中で、初めて「品茗」という表現を使っている。そこには「余嘗て品茗するに、武夷・虎丘を以て第一とするは、淡くして遠なればなり。松夢・龍井之に次ぐは、^{かんば}香しくして艶なればなり。天池又た之に次ぐは、常なれども厭われざればなり（余嘗品茗、以武夷虎丘第一、淡而遠也。松夢龍井次之、香而艶也。天池又次之、常而不厭也）」とある。これ以外にも、施紹莘の『花影集』（巻五・詩餘）にも同様の表現が出てくる。「生涯を屈指するに、詞を填め句を問い、品茗し評香し、兄を叫び^{よなんじ}你を呼ぶ。暇あれば則ち囲碁するは、亦た尤も賢なるのみ（屈指生涯、填詞問句、品茗評香、叫兄呼你。暇則囲碁、亦尤賢乎已）」（『醉蓬萊』「祝彦容九月初度」）。清代に至ると、この表現は様々な文学的文献で頻繁に出現し、次第に文学的表現において広く採用されるようになり、「品茶」のもう一つの表現として、近代以降、両者は同じ意味で併用される状態となった。

目下調べられる文献でいえば、古代で最も早い「茶を飲む」という表現は「茗飲」であり、南北朝時代に現れた。南朝の宋の人、劉敬叔の志怪小説『異苑』巻七には「剡県の陳務の妻、少くして二子と寡居し、茶茗を飲むを好む。宅中先に古塚有り、毎日茗飲を作すに、先ず輒ち之を祀る（剡県陳務妻、少与二子寡居、好飲茶茗。宅中先有古塚、毎日作茗飲、先輒祀之）」という内容があり、また北魏の楊街之著『洛陽伽藍記』には「劉縞は王肅の風を慕い、茗飲を伝習す（劉縞慕王肅之風、伝習茗飲）」という記載がある。⁴⁾ 唐代に至って、陸羽にも「茗を煮て飲まんと欲するに、先ず炙りて赤色ならしむ（欲煮茗飲、先灸令赤色）」

3) 朱自振・沈冬梅・増勳編著『中国古代茶書集成』（上海文化出版社（上海）、2010）、3-86頁。

4) この書は西暦547年に成立したが、原本は既に散失している。現存最古のものは宋代の刻本である。よって原文は宋時代の修正を経ており、原文が「茗飲」であったかどうかは知る由もない。この記載が現在見ることのできるの明代高元濬「茶乘」、陳繼儒「茶董補」におさめられている茶文献、及び劉源長「茶史」、陸廷燦の「続茶経」等である。

(『茶経』「七之事」)や、「聞けらく子は茗飲を善くし、常に恵を思う(聞子善茗飲、常思恵)」(『顧渚山記』)のように「茗飲」が出てくる。⁵⁾しかし唐においては、新しく「啜茶」という語が、文学作品の中で多く見られるようになった。唐代の釈皎然、顔真卿等の『月夜啜茶聯句』詩や、釈靈澈『唐四僧詩』に引用された常達の詩句「啜茶して好水を思い、月に対して諸峰を数う(啜茶思好水、対月数諸峰)」などである。古代において茶を飲むことを「品」で表したのは、「啜茶」の「啜」の字と関係していると考えられる。「啜」は口をすぼめて微かに吸う動作であり、大口を開けて飲むこととは異なる。所謂「大口を飲と為し、小口を品と為す(大口為飲、小口為品)」である。茶の表現が「飲」から「啜」、そして「品」へと変化していったのは、単に用語の違いというだけではなく、根本的なところで人と茶の関係が身体的欲求から審美的なものへと発展し、人間に潜在する主体性が目覚めていく過程を示しているのである。

早期における茶文献の中には「品茗」は見られないものの、早くから「品茶」という言い方は存在した。その最初は、唐末の陸龜蒙『甫里集』(『唐甫里先生文集』卷二十、黄丕烈校本(『四部叢刊』所収))にある「楊文公談苑」において、陸龜蒙が「高士を以て召すに至らず、躬自らみづか舂ほんそう錘もて品茶評水し、流俗と交わず……(以高士召不至、躬自舂錘品茶評水、不與流俗交……)」と述べている。一説によれば、陸龜蒙には『品茶』という著書があったが、それは既に失われ、具体的内容を知ることはできない。⁶⁾今日我々が見ることのできる茶文献は、宋の黄儒の『品茶要録』が最初である。しかしながら、黄儒のいう「品茶」は、まさに四庫全書総目提要がこの本について「茶の采制烹試おのほの各其の法有るを以てするに、低昂得失の辨ずる所は其れ微なり」(以茶之采制烹試、各有其法、低昂得失、所辨其微)」(朱自振等、111頁)と評価したように、単に茶の「采制烹試」及び茶の鑑別の意味であり、後世にいう「品茗」の意をもつ「品茶」とは大きく異なる。⁷⁾最も早く「品茗」の意を備えた「品茶」は、明の陳繼儒の『茶話』にある「品茶。一人にして神を得、

5) 『茶経』におけるいくつかの文献では、ここの原文が「聞子善具飲、常思見恵」となっている。しかし『顧渚山記』によれば、ここは「茗飲」でなければ意味は通らず、「具飲」では何を言っているのかわからないという。

6) 清の張玉書『佩文韻府』(『御定佩文韻府』卷九十八之四)の記載によると「陸龜蒙作品茶一緒繼茶経之後……」とあり、程百二編『品茶要録補』に引用された『升庵先生集』の記載によると、「龜蒙置茶園顧渚山下、歲取租茶、自判品第」となっている。これでわかるように、その主な内容は茶の鑑定の問題であり、茶湯の味わいに言及しているかどうかはわからない。

7) 明代でいま一つ注目すべき文献は、明初の太祖朱元璋の第十七子・寧王朱権が著した『茶譜』に、「品茶」を条目として書かれた一節があることだ。しかしここでの「品茶」は、ただ単にどのような茶葉を摘むのか、味わうときに何に注意すべきか、飲み終わった後にどのような感覚があるのが良い茶なのか、良い茶の産地、茶をあまりたくさん飲んではいけない人、等といった最も簡単な茶の知識と茶を飲むときの注意事項であり、後世で一般に理解される「品茶」の意味とはかけ離れている。

二人にして趣を得、三人にして味を得、七八人なれば是れ施茶と名づく（品茶。一人得神、二人得趣、三人得味、七八人は名施茶）」（朱自振等、266頁）であろう。こうした人数の多少に対する講究は、雰囲気や個人の感覚によるものであり、後世の「品茗」が追求する審美と似通うところがある。陳繼儒の「品茶」の思想は、同じく明代の張源『茶録』の影響があると思われる。『茶録』の「賞茶」の項では「飲茶は客の少なきを以て貴しと為し、客衆ければ則ち喧し、喧しければ則ち雅趣乏し。独啜すれば神と曰い、二客なれば勝と曰い、三四なれば趣と曰い、五六なれば泛と曰い、七八なれば施と曰う（飲茶以客少為貴、客衆則喧、喧則雅趣乏矣。独啜曰神、二客曰勝、三四曰趣、五六曰泛、七八曰施）」（朱自振等、246頁）と解釈してある。しかし、張源が使っているのは「賞茶」「飲茶」であって、「品茶」ではない。たとえそうだとした場合、張源の「飲茶」に関する人数の多少の考えは大きな影響があり、陳繼儒以外にも、同時代の人の中で屠本峻の『茗笈』、高元濬の『茶乗』等に記録されている。中でも程用賓撰『茶録』ではこれに対して更に細分化している。『茶録』は品茶の過程を細かく分け、「投交」、「醞啜」そして「品真」の順番で詳述している（朱自振等、313頁）。「投交」では茶を点てる時に、茶葉と水を入れる順序が季節によって異なることを述べ、「醞啜」では分茶と品茶の時間や人数の規定（これは明らかに張源の『茶録』の影響を受けている）であり、「品真」は茶の真味を味わう工夫についてである。ここに至って、中国茶文化の「品茶」の形式と内容は大方全面的に表されたのである。しかし、程用賓は歴史上生年不詳であり、『中国古代茶書集成』は「『茶録』の初稿が成った時期は……少なくとも万歴二十年（1592年）かそれよりも早い」と推断している（朱自振等、311頁）。しかし、程用賓の『茶録』が出る前、もうひとつ注目に値する文献があった。それは徐渭の『煮茶七類』（徐渭、1146頁）である。この文献は明代の「品茶」文化の中心の形成と確立に対して根本的な意義を持っており、明末の華淑『品茶八要』の誕生に直接繋がっている。『品茶八要』の内容はほとんどが『煮茶七類』と同じで、題目を改め最小限の内容を増訂しただけなのである。『品茶八要』の出現は、明代の「品茶」文化の形態が成熟に向かっていたことを示していたといえるであろう。つまり、中国の「品茶」に関する各要素、条件、規約、法度、心得は十六世紀末、遅くとも十七世紀初めにはその基本が成立し、後の発展はそれを基にしていることは明らかである。

上述した飲茶概念の変遷から、中国茶文化の「飲」から「品」への発展に、辿ることのできるはっきりとした道筋があったことがわかる。唐代以前は「茗飲」といい、唐代には「啜茶」という表現が流行した。唐末には「品茶」という言い方が出現したが、あまり流行らなかったようである。宋代に入り、「天下の水味を品第するなり（品第天下之水味也）」（歐陽修『大明水記』）のような「品水」という言葉が出たものの、この「品」も単に茶を煮るときの「泉」或いは「水」の鑑別、及び茶を点てる時の火加減（候湯）、茶の品質を

見極めるといったところに留まり、品茗の境地を追求するということまでは至ってはいない。これは当然、宋代に流行した所謂「茗戦」という貴族の「闘茶」と関係する。このため、唐末には既に「品茶」という言い方があり、宋代にはさらに『品茶要録』等の直接「品茶」という名を冠する文献もあったが、それらも全て唐以来の伝統に留まっていた。その「品茶」の「品」はやはり茶や水の優劣を見定めることであり、「品茶」の過程の中で真の意味での審美追求というレベルまでは達していなかったのである。明代に至ると、「品茶」は水の優劣、茶を点てる時の水声や様子、茶の産地や特徴の研究以外に、茶を飲む人や環境への追求、茗飲の過程においては、茶や水の鑑別、技巧等の追求といった細かなことから、茶人に対する「品茶」という精神的審美のレベルへと昇華したのである。こうした現象の原因のひとつは、おそらく時代が変わることで、茶の製造工芸や消費する茶の種類が変化したという外在要因の影響であろう。もう一つも、時代の変化によって人々の審美的情緒に変化が生じたという内在的追求と関係がある。例えば、唐代で主に消費されたのは抹茶（当然散茶や餅茶というものもある）の類で、宋代では片茶（団茶）が流行し、明代には茶葉が主流となった。茶葉は淹れるのに適しており、淹れた茶があって初めて、「品茶」という独特な茶文化がだんだんと形作られていったのである。こうした文化発展の基礎の上に、明末において文学的品茶のイメージを持つ「品茗」が出てきた。しかし、清代中期までは茶文献の中で単に「品茶」だけが使われており、「品茗」は依然として文学的イメージでしかなかったが、この時両者が同じように使われ始めたのである。⁸⁾ もちろん、こうした発展には多元的な原因があり、その中で茶の消費の主体それ自体の要因が決定的である。よく知られているように、中国古代において、茶の消費の主体は基本的に金と時間のある貴族、僧侶、文人等であり、茶の産地にいる茶の栽培者を除くと、一般庶民は審美的な茶文化とはほとんど無縁である。お茶農家の消費も一般的な飲料に過ぎず、優雅な文化形態を追求していたわけではない。まさに富と時間と文化のある階級が茶の審美的消費を独占したことが、中国の茶文化が物質的飲料から精神的な意味での「品茗」の追求へと発展した内在的・根本的な原因なのである。

二、「品茗」における審美表現の形態

上述のように飲茶文化の発展史を整理することで、我々はそこに含まれる根源としての主体的存在である人間と茶との関係の変遷を見ることができる。文化形態としての中国の飲茶文化が、まさに「品茗」のレベルへと発展したことによって、人間は主体的存在を備えた審美を持つこととなり、飲茶文化は「審美」という特質をもって文化形態としての独

8) 備訥居士の小説『咫聞録』巻四、巻十等（清道光二十三年刻本）。

特な意味合いを獲得したといえよう。簡単にいうと、最初の「茗飲」は「茗」に重きが置かれ、「飲」は受動的行為の選択である。人間の主体的存在は物質の状態や属性の制約をうけるため、「茗飲」では「茗」が先で「飲」は後となり、「飲」は単に機能的意味をもつだけであった。唐代に「啜茶」が出現してからは、人間の主体的意義は目覚め始め、「啜」が明らかに「茶」を味わうために必要であったので、ここにおいて人間の主体的存在が強調されたのである。しかし、茶の物質的制約は全くなくなっておらず、唐末から宋にかけて「品茶」の追求が現れても、この時の「品茶」がまだ水の選択・茶の摘み取り等の要素の探求に留まっていたため、その主体性は全く物理的制約から離れておらず、ここでの主客関係は多く見積もっても対等であった。まさにこのため、宋代で流行したのは「品茶」ではなく「鬪茶」であり、「鬪茶」において人間の存在は「茶戯」や「茗戦」といった娯楽の異化するところとなり、主体性は増されるどころか弱まっていったのである。明代に入ってようやく、人々は茶文化の病的な娯楽から開放され、「品茶」の時に「茶侶」を選び、「茶趣」を探し、「品真」を求めた。人間の主体的存在はこれまでにないほど強まり、「品茶」においての主体的存在は茶というよりも、むしろ人間の自我感覚となって、茶の重要性は副次的な位置まで後退した。まさにこうした審美の背景のもと、明末には「品茗」という文学的表現が出現した。茶は人間が主体的存在を確認する為の媒介となり、とりわけ「茶侶」や「茶趣」の追求において、重要なのは茶ではなく人であった。上述した人間と茶の関係の変遷は、中国飲茶文化が物質的なところから審美のレベルにまで発展した軌跡をはっきりと描き出し、人間と物質の関係の発展が包含する哲学的意義を明示している。こうした意義は、人間が「品茗」を追求する審美的活動の中で当然凝集されていったのである。

「審美」というとき、我々はまずそれに対して基本的な内包を把握せねばならない。それはつまり、どのような営為が審美に属するのか、また審美とはどのようなレベルの表現なのか、などといった問題であるが、それには基本的な理解が必要である。

審美に関してということになると、我々はすぐにプラトンの『饗宴』における「美」に対する探求の過程の記述に思い当たる。すなわち我々は一つの美しい肉体からはじまり、二つの美しい肉体に至り、さらに全ての美しい肉体へと至る。そして美しい肉体から人間のいろいろな営為へと至り、美の営為から更に美の学問へと至り、いろいろな美の学問から美そのものを対象とした学問へと至り、最後には美そのものとは何かを理解するに至る。このような低次から高次へと弛まず探求していく過程の中で、ある日「突然 (eksaiphnes)」目の前に真の美の原野が出現し、幸せに真の美を「観照 (theoreo)」して、自己の魂と美のアイデア (idea)、即ち美の真の存在が渾然一体となる、或いは「一如」の状態となる。

こうした観照の状態であらう⁹⁾、この過程を「最高の神聖秘儀」と呼ぶのである。ここで注意すべき三つの内容がある。第一に、美の探求、つまり審美の過程は物から事へ、沢山の物-事から美そのものへ進んでいく。それは点から面、個別から一般、低次から高次、形而下から形而上へ発展していく過程なのだ。第二に、美の出現は「突然」であり、言葉での表現や論理的推論ができない形で現れ、探求する者と出会うのである。第三に、人間が美を体得するのは「観照」の状態であり、それは人間の理性や魂と美そのものが渾然一体となった一如の境地である。人間は物も我も忘れた状態の中でこそ精神的な出遇いをすることができ、それは言葉を通して実現することはできないのである。或いは悟りのみがあって言葉にはならない。まさに『老子』の「道の道(い)うべきは、常の道に非ず(道可道、非常道)」という、言葉にも名前にもならず、ただ心で理解し言葉で伝えることのできない状態である。このような人間と美の一如の関係であってこそ、審美の究極であり、真の審美の状態であると呼ぶことができる。それでは、我々が検討している「品茗」における審美についても、この審美の状態に符合しているか否かを考察していかなければならないであろう。

中国飲茶文化における「品茗」の審美表現全体を見渡すと、上述した三つのうちの一つめが体現されていることが分かる。第二の面も個人の経験の中に存在しているとみられ、心で体得した言論や詩文の出現がこのような美と遭遇した個人の経験の証左となっている。第三の面、つまり最も高いレベルで求められる美に対しての形而上的「観照」の追求については、それに言及しているものはないようである。具体的には、陸羽の『茶経』から宋代の『品茶要録』、乃至明代の程用賓『茶録』や華淑『品茶八要』などの文献における飲茶の審美追求、即ち審美の対象である茶、水、道具、環境、そして茶摘みの時期、製茶方法、湯を沸かす心得、茶を飲む人に対しての心がまえ等、審美と関係する要素には、上の第三の面が全く見られない。

陸羽は「茶聖」の名に相応しく、僅か数千語の『茶経』の中で、飲茶に必要とされるところをほとんどおさえており、茶文化における「経」としてその名に恥じぬものである。後世の茶文化の文献は、基本的に陸羽の示した範疇を超えておらず、ただそれを細分化しただけである。『茶経』の中で明らかにされた内容は、そのほとんどが「品茗」における審美追求に関連しているといえるであろう。それらをまとめると、おおよそ二方面における四つの内容になる。二方面とは、(1) 人と物の選択・選別、(2) 知と行に関する規定と要求、である。ここで言われる「知」とは陽明心学での所謂「致良知」の「知」とは異なり、茶に関する一般的な「知識」であるに過ぎない。四つの内容とは、A：陸羽はまず

9) プラトン『饗宴』211a-eを参照。

「茶の……飲を為すは、最も宜しく精行儉徳の人なるべし（茶之……為飲、最宜精行儉徳之人）」と指摘し、茶人に対しての要求を述べている。B：各種器具や器の材質、水質の優劣、茶の産地、採集・加工・点て方など、これらはみな物質的な追求である。C：「山水は上、江水は次、井水は下（山水上、江水次、井水下）」、「其の火は炭を用い、次は勁薪を用う（其火用炭、次用勁薪）」といった水や火おこしの材料の選別、湯を沸かす時の音（「微有声」）、様子（「魚目」「連珠」「鼓浪」）など、また「茗飲」の時の「熱に乗じて之を連飲すれば、重濁を以て其の下に凝り、精英もて其の上に浮く。如し冷めれば、則ち精英は氣に随いて竭くに、飲啜して消さざるも亦た然り（乘熱連飲之、以重濁凝其下、精英浮其上。如冷、則精英随氣而竭、飲啜不消亦然矣）」といった心得、また茶の生産地の所在など、これらは知の範疇であった。D：「行い」に関して、上述した人間の「精行儉徳」も茶の審美における「行い」の根本なのである。広義の言い方をすれば、茗飲における茶人に対する全ての要求は「行い」に関するものである。こうした『茶経』の「茗飲」に関する内容と範疇は、後世において茶の考え方や探求の基本的なフレームとなった。陸羽以降、張又新の「煮水」、蘇廙の「湯品」、温庭筠の「採茶」、毛文錫の「茶譜」等、全ては陸羽に端を発している。宋代以降に飲茶文化に関するいろいろな文献が見られるが、そこで述べられていることも、陸羽が定めた境界の中から展開されており、その内容が部分的に追加されているだけに過ぎない。例えば、歐陽修の「水」、蔡襄の「茶」と「器」、黄儒の「品茶」、徽宗皇帝趙佶が大観年間に唱えた「茶論」など、みな陸羽の『茶経』の理論をより詳しくしたものである。このため、『茶経』は所謂「品茗」を突き詰めるという高いレベルには達してはいないものの、既に飲茶文化が後の「品茗」の追求へと向かうための基本的領域と探求の方向を定めていたといえよう。

唐代から宋代にかけて現れた茶に関しての理論は、飲茶文化における「審美」の表現形態として、「物と事」に対する審美の中で留まっている。それはつまり、上述した審美問題の第一段階の「身体性の審美」、即ち「物の審美」から「事の営為」の中で留まっており、美の学問のレベルまでしか到達しえず、最終的な「美そのもの」、「真正なる美」の追求までは至っていない。こうした探究本質を持つ「品茗」の追求が、明代の諸文献、特に朱権『茶譜』に初めて現れ、程用賓『茶録』などの文献に引き継がれた。明代の人々の「品真」への追求があってこそ発端が見えたのである。

『茶譜』の「品茶」には「谷雨の前に於いて、一槍一葉なる者を采りて之を制して末と為し、膏を得て餅を為すこと無く、雑うるに諸香を以てし、其の自然の性を失い、其の真味を奪う。大抵の味は清甘にして香り、久しくして回味あり、能く爽神なる者を上と為す（於谷雨前、采一槍一葉者制之為末、無得膏為餅、雜以諸香、失其自然之性、奪其真味。大抵味清甘而香、久而回味、能爽神者為上）」（朱権等、38頁）とあり、程用賓は『茶録』の中で「品真」

に対してさらに詳しく「茶に真有らんか。曰く、有り。色・香・味為る、是れ本来の真なり。精神を抖擻して、病魔迹を斂むるを、真香と曰う。清馥 人に逼り、人の肌髓に沁するを、奇香と曰う。不生不熟にして、聞者置かざるを、新香と曰う。恬澹にして自得し、無臭にして倫ぶべきを、清香と曰う。干葩を論ずれば、則ち色は霜臉菱荷の如し。醜湯を論ずれば、則ち色は蕉盛新露の如し。始終は一の如く、久しく滌^かならずと雖も、是れ嘉と為すのみ。丹黄昏暗、均しく以て佳と言うべきに非ず。甘潤は至味と為し、淡清は常味と為し、苦渋の味は斯れ下なり。乃ち茶中に料を著け、盞中に果を投じ、譬うるに玉貌に脂を加え、蛾眉に黛^{もち}を試い、翻して本色の為に累ねるが如きなり（茶有真乎。曰有。為色・香・味、是本来之真也。抖擻精神、病魔斂迹、曰真香。清馥逼人、沁人肌髓、曰奇香。不生不熟、聞者不置、曰新香。恬澹自得、無臭可倫、曰清香。論干葩、則色如霜臉菱荷。論醜湯、則色如蕉盛新露。始終如一、雖久不滌、是為嘉耳。丹黄昏暗、均非可以言佳。甘潤為至味、淡清為常味、苦渋味斯下矣。乃茶中著料、盞中投果、譬如玉貌加脂、蛾眉試黛、翻為本色累也）」と述べている。（朱自振等、313頁）茶の色香味に関して、このように総合的且つ詳細な描写をしている文献は、この時点では実に珍しい。¹⁰⁾ 明らかに、ここにおける「真」は自然の本真である。ここでの「品茗」に向かう過程に示される、如何に「品真」であるかということには、「道は自然に法る（道法自然）」ことの追求が重要であることは明らかである。そしてこの追求において、人間の主体的存在は、その根本、即ち茶の色香味がどのように現れるか、その「真」とはどのようなものかということに対する、人間知性の分別、判断において立てられる。

実は、明代にはもう一つ注目に値する大切な文献がある。それは許次紆の『茶疏』である。許世奇の記載によれば、この著作は明の万曆丙申年、つまり万曆二十五年、西曆 1597 年もしくはそれ以前に完成しているはずである。¹¹⁾ この書は、前人の飲茶に関する著作のさまざまな成果を吸収し受け継いだ上で、初めて品茶の時機（「飲時」）、即ちどんな環境で、どんな時間に、どのような心の状態であるのが「品茗」に適しているのかを明らかにしている。

この文献の中で、許次紆は「品茗」の時の二つの状況をはっきりさせている。ひとつは自分が品茶する際に「躬自（みずか）ら勞を執る（躬自執勞）」ことができること。もうひ

10) 錢椿年の『茶譜』においても「真」の問題が提起されているが、「香」の中に留まっており、「味」はただ「佳」「色」であり、「正」を強調するだけで、「真」に対しての理解に突出してはいない。また、彼は「不宜以珍果香草雜之」という問題も強調しているが、一方では「若必所宜、核桃・榛子・瓜仁……」というように、物の「或可用」ということの妥当的選択を述べている。

11) 『中国古代茶書集成』の「作者及伝世版本」によると、「本文の写作年代、据許世奇引言、「丙甲（申）年、余与然明（許次紆の字）游龍泓……嗣此經年、然明以所著茶疏視余」とあり、現時点ではこの本が書かれたのはこの時代であったと推論できる。

とつは、客人を接待する際の「豈に能く親ら臨まん、宜しく両童をして之を司らしむべし（豈能親臨、宜教両童司之）」というものであり、また「童子」に対する儀礼のやり方を比較的詳しく規定している。しかし、その中でも「飲時」という節の内容は注目していかなければならない。すなわち「心手閑適、披咏疲倦、意緒禁乱、聴歌聞曲、歌罷曲終、杜門避事、鼓琴看画、夜深共語、明窓浄几、洞房阿閣、賓主款狎、佳客小姬、訪友初帰、風日晴和、輕陰微雨、小橋画舫、茂林修竹、課花責鳥、荷亭避暑、小院焚香、酒闌人散、兎輩齋館、清幽寺觀、名泉怪石」（朱自振等、262-263頁）である。この96字の中に、許次紵が追求する茗飲に適した時間、場所、心情、環境、状態等の全ての条件が書かれている。ここでは部分的には内的条件が示されているが、外的条件がより多く求められている。

許次紵と前述した程用賓の「品真」を比べてみよう。程用賓の「品真」が述べているものは、我と物（茶）が如何に出遇うか、また我はこうした出遇いの中で「茶之真」という、「品茗」が求める審美の世界を如何に追求するかである。このように真を追求するとき、人間の主体性は非常に強調される。一方、許次紵における審美の追求は、既に「茶」という存在から遊離しており、審美のプロセスを我とその身が置かれた環境の中に打ち建て、環境と時間の主体性が強まり、「茶」に至っては第二位に後退しているのである。まさにこのため、彼は客を接待するとき「両童をして之を司らしむ」という、自分が譲ることを提唱できたのだ。ただ、こうした譲るということによって、物と事が分離し、知と行がかけ離れてしまう。このような「品茗」の審美追求は、典型的な本末転倒、木に縁りて魚を求むる行いであり、後世の「品茗」文化が世俗化に走る外的追求が始まったといえるであろう。目下流行している所謂茶芸がこの影響を受けているのかどうかはわからない。小院焚香、美女撫琴、佳人泡茶、これらはおよそどこにでも見られる「品茶」の風景である。崇高な主体性をもつ審美の追求である「品茗」は、「躬自ら勞を執」って客人を接待するもので、このような品茶になって初めて、人間の主体性が本当に確定され、「品茗」の根本となるのである。これに対して、清代の陳元輔ははっきりした認識を持っている。彼は『枕山樓茶略』の中で「烹茶之法、陰陽五行の理と相い符すれば、智心文人に非ざれば、恐らくは体認も真ならず、未だ隔靴搔痒を免れず。人の多く烹茗の一事を以て之を童僕に付し、未だ粗疏草率を免れず、茶を致すの真氣全く消えるを望見す。我に在りては其の滋味を嘗むる莫ければ、吾同志に願う者は、一挙手の勞を吝む勿く、以て其の美を取めよ（烹茶之法、与陰陽五行之理相符、非智心文人、恐体認不真、未免隔靴搔痒。望見人多以烹茗一事付之童僕、未免粗疏草率、致茶之真氣全消。在我莫嘗其滋味、吾願同志者、勿吝一挙手之勞、以収其美）」とはっきりと述べている¹²⁾（朱自振等、824頁）。これは「品茗」に対する本当の意味での

12) 『中国古代茶書集成』で編者はそれを「知趣亦不難」と改めているが、筆者はそれは誤りだと考える。

有識者だけが持てる深刻さである。しかし、そうとはいっても、ひとつの審美形態として、許次紆のような「茶」の他の形而下的条件の審美追求も「品茗」の（広義における）審美を構成している一部であることは認めざるを得ない。中国飲茶文化が明代まで発展し、茶以外の飲茶環境の整備、飲茶の時機の選定、茶の味わいの追求といった要素が現れ、「品茗」の中で表現される審美の属性がようやく整ってきたのである。

以上の簡単な文献の整理から、古代中国の茶文化において現れた「品茗」の審美属性は、大方広義と狭義の両面で表現されよう。広義でみると、各種文献にみる茶、茶器、茶葉の収穫時機、加工技術、水質、湯の沸かし方、器具、茗飲の環境、茶を点てる順序、茶侶への要求、茗飲の形式、茶芸、茶俗等の研究や決まり事の追求、これらは全て「品茗」の審美の範疇に帰属するものである。狭義の面からいうと、茶侶の選択、茶湯の吟味、茶事の儀式化の探求といった、人間の主体性が次第に強まる過程があつてこそ、「品茗」審美の真の意味があるのだ。程用賓『茶録』に示された「投交」、「醞啜」、「品真」の三段階の「茗飲」の規約は、形式上は「品茗」審美の内包を具えている。しかしながら、ここで示された「品真」の追求も、まだ美の営為から美の学問というレベルに留まっており、美の学問から美そのものを対象とした探求へと昇華していないのである。ここでの人間と茶の関係にはまだ主客の二元分裂の状態、すなわち茶は茶であり、人間はやはり人間であるという状態が存在するため、「品茗」は茶のためであり、茶によって定められるところがあり、同時に茶もまた人間によって存在し、人間による選択や鑑別によって制限されるのである。審美が求める、茶と人間の一如の状態はここではまだ現れていない。本当の意味での「品茗」において、茶は茶ではなく、人間は人間でない、茶と人間が渾然一体となり、同時に、茶は人であり、人は茶であるという、茶も人も両方が忘れられた審美の世界へ到達することが必要なのである。しかしながら、このような茶の物質的存在意義を超越し、人間と茶の弁別を超えた観照の状態での審美の追求は、明代の「品真」においては全く示されていない。趙佶の『大観茶論』における「品茗」の際の「英を啜い華を咀み、篋筍の精を較べ、鑑裁の妙を争う（啜英咀華、較篋筍之精、争鑑裁之妙）」ということも同様で、人間が茗飲する時には、努力して「品第の勝、烹点の妙、咸な其の極に造らざる莫し（品第之勝、烹点之妙、莫不咸造其極）」という境地を追求してゆくのである（趙佶等、7頁）。

三、「品茗」から「茶道」へ

中国飲茶文化における「品茗」の審美属性に対して以上のような理解を経た上で、こうした審美追求と所謂「茶道」がどのような関係にあるのかを探ることが、最後に必要にな

底本の「知趣亦不易」が正確であり、尊重されるべきであろう。

ってくる。

「茶道」に関して、中国には少し曖昧な認識がある。それは中国が茶の原産地であり、かつ中国人が古より「道」の伝統に重きを置くことから、茶道も自然と中国を源としてきた。しかし、近年こうした認識に対して学界においては、中国の茶道というものの有無が取り沙汰されるようになってきたのである。肯定する者も否定する者もそれぞれ理があるが、双方の論点は実は本当の意味での学術的対話や探求がなされていないのである。ただそれぞれの道理を主張するだけであって、これも学界の常ではある。

中国に「茶道」があるかどうかを知るには、まず「何を茶道と呼ぶか」を明らかにする必要がある。「茶道」が何かを知らずして、「茶道」の有無を知ることはできない。しかしながら、「何を茶道と呼ぶか」、或いは「茶道とは何か」を明確に定義することは極めて困難なことであり、不可能であるとも言える。相反する考えがそれぞれ自己の見解を持っている原因がここにある。ただ、学術的探求の基礎の面から言うと、双方がまずは探求における共同のプラットフォームを一つ確立し、お互いに受け入れることのできる標準を決め、それによって中国茶文化の中に「茶道」があるのかどうかを考察する必要がある。それでは、この共同の標準とはどのようにして確立すべきなのであろうか？我々は先人の学問探求の方法を参照することができる。実は学問の探求は哲学における探求そのものである。哲学が未知なるものに対して如何にして探求していくのか、それは我々の「茶道とは何か」という探求にも適用されるはずである。

ここで、再びプラトンの『国家』における「善とは何か？」に関する探求を思い出して頂きたい。ソクラテスはグラウコンの「善とは何か？」という問いに対して、まず自分が「善とは何か？」を知らないことをはっきりと表明したが、自分が思うところ (ha oietai)、つまり「もしそれが善であるならば、それがどのような存在であるべきか」を答えることができた。それによって、有名な「太陽の比喩」が引き出され、すなわち太陽を「善」なる存在に喩えたのである（『国家』第六巻、506d-509b）。つまり、たとえ「それが何か？」がわからなくても、少なくとも「それはどのような存在か？」をモデルとした一つの標準を確立でき、これによって、双方がたどり着く結論がこの標準に符合するか否かが確かめられる。これも我々が未知なる事物を探索するにあたって、拠り所にできる唯一の道である。

「茶道とは何か？」を考えると、まずは「道とは何か？」を確かめることが必要である。中国の伝統哲学においては、「道」の理解に関して2つの内包が含まれる。一つは、自然世界の究極の本源的な存在、根源的原理の「道」である。老子の言う「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず（道生一、一生二、二生三、三生万物）」（『老子』第四十二章）における「道」、これは「天道」、「地道」或いは「天地之道」、「自然之

道」とも理解できる。もう一つは孔子の「朝に道を聞けば、夕べに死すとも可なり（朝聞道、夕死可矣）」（『論語』里仁篇）における「道」である。こちらはすなわち「人道」、「人倫之道」であって、孔子が求めるのは人間の相互関係であり、人類社会の仁治や礼治の和合秩序の原理である。このため、2つの「道」の性質には違いがある。前者の特徴は「自然に法る」ことであり、自然そのものの状態及び人間と自然の関係を示している。後者は、修身の道の探求であり、人間と社会、人間同士の間に必要な「倫」や「理」を導き治めることのできるものである。そうであるからこそ、「之を道びくに政を以てし、之を斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥無し。之を道びくに徳を以てし、之を斉うるに礼を以てすれば、恥有りて且つ格る（道之以政、斉之以刑、民免而無恥。道之以徳、斉之以礼、有恥且格）」（『論語』為政第二）という言葉がある。ここでの「道」は当然「導」に通じ、「引導」や「治理」を指すのであり、その性質は「道義」「道徳」「道理」等である。しかし、いずれにしても、「道」としての存在は、人間にとってはどちらも老子の「道とすべからず」という特徴を持っており、その究極的な意味は言葉では表現できない。このため、人間のいろいろな「行動」や、具体的な「事」を通してこそ、道は現れ、探求が進むのである。同様に、茶が物質的存在というレベルから、「道」を求め、「道」の所在が現れることを追求する所謂「茶道」へと昇華するとき、必ず「法」自然、「養」身心、「修」徳行、「弘」道義の追求があり、またこれによって人類が生命存在を探求する本当の意味での美しき行為が現れるのである。こうした意味において、「茶」をもって道を問い、「茶」をもって道を悟り、「茶」をもって道を載せ、「茶」を持って道を弘めるという審美の営為があってこそ、これを「茶道」と呼ぶことができるのである。

もし「茶道」と呼ぶことができるのであれば、上述した存在的特徴を備えているはずである。これも「～とはどのようなものか」の段階に留まり「～とは何か」ではなく、一つの理想の前提というだけである。しかし、この理想のモデル(Pradeiguma)を尺度として、「茶道」であるかないかを評価する標準とすれば、中国茶文化の中で審美的意義を持った「品茗」が「茶道」の内包と本質を備えているかどうかを考えていくことができるのである。

上述した「道」が示す含意からみると、「茶道」には二つの方面からの探求がある。天道と人道である。天道と「物」は相関しており、「当然」の道に属する。人道は「事」とつながっており、「当為」を求める道である。前節において分析した「品茗」の審美属性によって、唐代から清代に至るまで、茶に関する文献に書かれた歴代の茶人の品茗に対する心得、規約、研究等には、はっきりした傾向があることがわかる。すなわち、人と物の関係、如何にして茶を見分けるか、如何にして茶摘みし、加工し、保存し、水を選び、どのように沸騰させて茶を淹れ、どのような飲茶の環境を選ぶか等、を示すとき、品茗の主体としての人間が如何にして人間以外の物の存在と向き合うかを表現している。ここでは、

「自然に法る」ことの追求が茶人達の共通の特徴なのである。例えば、良い茶と茶摘みの時期との関係、良質の湯と良い水との関係、沸騰を待つ時間と茶人との関係、茶を点てる心得等、全てこの傾向が現れている。こうした「当然」が関わっているのは全て「天地之道」、「自然之道」の問題であり、中国茶文化における「品茗」の審美の中では、「茶道」の意義の探求の一方面を構成する形式条件と表現内容が表されているのである。それでは、もうひとつの方向、人間と関わる「人道」の探求はあるのだろうか。実は、「品茗」の審美においても一つ極めて大切な問題が前節では整理されていない。それは「品茗」における「茶侶」の選択である。これこそが「茶道」を構成するもう一つの重要な側面、すなわち人道の当為の問題である。

「茶侶」は茗飲の賓客を指し、明代には「茶賓」という表現が出てきた。¹³⁾「茶侶」の語が最初に出現したのは、明代の徐渭が改訂して石に刻んだ唐代の盧(ろ)全(どう)『煎茶七類』における「第六類」であり、そこでは「茶侶。翰卿・墨客、縉流・羽士、逸老・散人、或いは軒冕の徒、世味に超然たる者なり(茶侶。翰卿墨客、縉流羽士、逸老散人、或軒冕之徒、超然世味者)」(徐渭、1147頁)と述べられている。注目すべきは、この文献「七類」の「第一類」にはまず「人品」について「一、人品。煮茶は小雅を凝清すると雖も、然れども要須(かならず)其の人は茶品と相い得たり。故に其の法は毎に高流大隠、雲霞泉石の輩、魚蝦麋鹿の俦に伝われり(一、人品。煮茶雖凝清小雅、然要須其人与茶品相得。故其法每伝於高流大隠、雲霞泉石之輩、魚蝦麋鹿之俦〔『説郛続』本『諭政茶書』は「之輩、魚蝦麋鹿之俦」を「磊块胸次問者」に作る))」と書かれていることである。この文献には二つの情報がある。第一に、もしこの文献が本当に盧全の作品であるとしたら、「茶侶」の説は唐代から始まったということになる(というのも、自序においてこの文献が盧全の作を改訂したものであるとしているからである)。第二に、「茶侶」の選択が「茶」の「人品」に対する要求から始まっているということだ。所謂「要須(かならず)其の人は茶品と相い得たり」である。まさに屠隆の言う「佳茗を使えども飲むこと其の人に非ざるは、猶お乳泉を汲みて以て蒿菜を灌ぐがごとく、罪の焉より大なるは莫し。其の人有れども未だ其の趣を識らず、一たび吸いて尽くし、味を辨ずる暇あらざるは、俗の焉より甚しきは莫し(使佳茗而飲非其人、猶汲乳泉以灌蒿菜、罪莫大焉。有其人而未識其趣、一吸而尽、不暇辨味、俗莫甚焉)」である。¹⁴⁾つまり茶の人間に対する要求で、「品茗」においてはそれに

13) 醉茶消客『明抄茶水詩文』「大城山房十咏」に、「茶賓。枯木山中道士、緑蘿庵里高僧。一笑人間白塵、相逢肘後丹經」とある(朱自振等、507頁)。

14) 明・屠隆撰『茶箋』(朱自振等、235頁)。この説はおそらく芸衡『煮泉小品』の同じような説を吸収している。『煮泉小品』には「煮茶得宜。而飲非其人、猶汲乳泉以灌蒿藜、罪莫大焉。飲之者一吸而尽、不暇辨味、俗莫甚焉」とある。(同上、199頁)

相応しい賓客が望まれるということだ。徐渭（盧全）のこうした思想は宋代の葉清臣の『述煮茶泉品』にも「紫華・緑英は、均しく一草なり。清瀾・素波は、均しく一水なり。皆な情を庶彙に忘れ、或いは伸を知己に求め、然らざる者は、叢薄の莽・溝澆の流なれば、亦た奚ぞ以て異ならんや（紫華緑英、均一草也。清瀾素波、均一水也。皆忘情於庶彙、或求伸於知己、不然者、叢薄之莽溝澆之流、亦奚以異哉）」と表現されている。この文献の「跋」においては更に、品泉は品人の如しという説がある（朱自振等、93頁）。葉清臣の理解では、茶葉と水は、本来「叢薄の莽・溝澆の流」と異ならず、人間の発見によって優れたものとなったのである。ということは、「品茗」の「茶侶」に対する選択、という重要性は言うまでもない。これ以降の沢山の茶文献において、「茶侶」に関する叙述を見ることができる。¹⁵⁾ このため、屠本峻は『茶笈』において「茶は猶お人のごときなり。善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪なり（茶猶人也。習于善則善、習于悪則悪）」と評している。（朱自振等、340頁）

「茶侶」に関しては、これら品茗者の品性、修養、学識等の要求の他に、賓客の人数の要求もある。前述したように、張源が最初に『茶録』の中でどれだけの人数が適しているかを提起し、後の高元濬は『茶乗』の中で、「茶侶」と人数の要求を一つにして、「茶宜」という章において「茶侶は宜しく翰卿・墨客、縉流・羽士、逸勞・散人、或いは軒冕の徒、世味に超軼して俱に雲霞泉石有り、胸次の間に磊塊なる者なるべし〔ここは徐渭の言に拠るもの〕。飲茶は客の少なきを以て貴と為し、客衆ければ則ち喧し、喧ければ則ち雅趣乏し。独り啜るを神と曰い、二客を勝と曰い、三四を趣と曰い、五六を洩と曰い、七八を施と曰う〔ここは張源と同じ〕（茶侶宜翰卿墨客、縉流羽士、逸勞散人、或軒冕之徒、超軼世味俱有雲霞泉石、磊塊胸次間者。飲茶以客少為貴、客衆則喧、喧則雅趣乏矣。独啜曰神、二客曰勝、三四曰趣、五六曰洩、七八曰施）」（朱自振等、274頁）と述べた。明末には黄龍徳が『茶説』を撰した時、独りで飲むときに「茶侶」とともに「品茗」したときの感じ方の違いを、「茶竈は烟を疏（とお）し、松涛は耳を盈たし、独り煮て独り啜り、故に自ら一種の樂趣有り、又た高人と道を論ずるに若かず、詞客の詩を聊しみ、黄冠の玄を談じ、縉衣の禪を講じ、知己の心を論じ、散人の鬼を説くの愈しみと為すなり。此の佳賓に対し、躬ら茗事を為し、七碗下咽して両腋に清風 頓に起こる。之を独啜に較ぶれば、更に神怡を覚る（茶竈疏烟、松涛盈耳、独烹独啜、故自有一種樂趣、又不若与高人論道、詞客聊詩、黄冠談玄、縉衣講禪、知己論心、散人説鬼之為愈也。对此佳賓、躬為茗事、七碗下咽而両腋清風頓起矣。較之独啜、更覺神怡）」（朱自振等、416頁）と指摘している。

15) 高元濬『茶乗』、華淑撰、張璋訂『品茶八要』、胡文煥『茶集』、陳繼儒『茶話』、陳鑑『虎丘茶經注補』等を参照。

以上の文献から、古代の茶人が「茶侶」を選ぶことに関しての基本的な要求と思想がわかる。第一に、茶侶は必ず茶がわかる者でなければならない。人間は茶に相応しくなければならず、所謂「飲むこと其の人に非ず」では駄目なのである。第二に、品茗の人は品のある者を選ぶ必要があり、非俗な輩ではいけない。まさに盧仝の詩の「柴門反関して俗客無く、紗帽籠頭自ら煎喫す（柴門反関無俗客、紗帽籠頭自煎喫）」（『謝孟諫議茶歌』）や、「此れ正に美人の如く、又た古の法書名画の如ければ、度は俗漢の手に著くべきか否や（此正如美人、又如古法書名画、度可著俗漢手否）」（陳繼儒『茶話』（朱自振等、267頁））などと述べられるようなことである。第三に、品茗においては独啜と宴会を分け、宴会の時の茶侶は人数が多くない方がよい。それは「客衆ければ則ち喧し、喧ければ則ち雅趣乏し」だからである。こうした要求とその原因の記述から、「茶侶」の選択はやはり人間と茶の関係に着眼することから始まっており、人間と物体との関係の基礎の上に同様に建てられていることがわかる。ここでの「当為」の理は上述した天道の「当然」之理と同じ構造である。では「茶」という媒体、「品茗」という営為を通して、人間と人間を如何に打ち建てて探求し表現するにはどうしたらよいのだろうか。「茶」を通して、人間がどのようにして「物」の束縛から自由を得て、「物」の追求、「物」の享楽を越え、目に何物も映らず、心に何の妨げもない澄み渡った境地へと至るべきなのかは何も表されていない。特に「茶侶」の選択に対しては、人間の雅と俗の区別がつけられ、「雅」の追求を中心に据え、「俗」の参加を拒み、「茶」が「軒冕の徒、世外に超然たる者」や「翰卿・墨客、縑流・羽士、逸老・散人」といった社会の名士、有閑、資産階級の独占的消費になったのである。こうした決まり事は、「茶道」における「人道」が追求すべき「衆生平等」の根本精神とは明らかに相反するものだ。当然、中国茶文化が「品茗」の追求へと至ったその源は、上述した「翰卿・墨客、縑流・羽士、逸老・散人」といった所謂「軒冕の徒、世外に超然たる者」のしからしむるところであることを認めなければならない。しかしながら、「品茗」が「茶道」へと至るには、個人の身分、地位それ自体を越えて、「衆生」を「茶侶」として、本当の意味での「茶」をもって道を問い、「茶」をもって道を悟り、「茶」をもって道を載せ、「茶」をもって道を弘める、という審美の営為に進むことが必須であり、それによって初めて中国茶文化の審美追求が「茶道」の境地に至ることができる。

では、中国茶文化の「品茗」は何故真の意味での「茶道」の追求へと至ることができないのか。この原因について考えていかなければならない。歴史文献の示す内容からみると、主な原因は以下のいくつかの方面になるであろう。

第一に、歴代の茶人は「茶道」に対してははっきりとした認識を持っておらず、「茶道」の言葉はあっても、「茶道」の本当の意味が何かを探し求めてこなかった。

中国茶文化の文献において、「茶道」に言及しているものというと、一般的には皎然『飲

茶歌』「誚崔石使君」と封演『封氏聞見記』の二つが挙げられる。皎然の詩で最初に出てくる「孰か茶道の爾の真を全うするを知らん、唯だ丹丘の此の如きを得ること有るのみ（孰知茶道全爾真、唯有丹丘得如此）」というような「茶道」の語¹⁶⁾は、詩全体からみれば、単に飲む人自身の感覚からして、前の「三飲便得道、何須苦心破煩惱（三たび飲めば便ち道を得ん、何ぞ須らく苦心して煩惱を破らん）」及び「崔侯之啜るの意已まず、狂歌一曲人を驚かすのみ（崔侯啜之意不已、狂歌一曲驚人耳）」の句に続く飲む人の情景、状態というだけなのである。封演の言う「常伯熊なる者有り、又た鴻漸の広潤に困りて之を色し、是に於いて茶道大に行わぬ。王公朝士飲まざる者無し（有常伯熊者、又因鴻漸之広潤色之、於是茶道大行。王公朝士無不飲者）」¹⁷⁾にある「茶道」の意味も不明確であり、「飲茶之風」が流行しているというふうに理解するしかないようである。陸羽の『茶経』が現れて以降、「茶の功效並びに煎茶炙茶の法、造茶の具の二十四式を説く（説茶之功效并煎茶炙茶之法、造茶具二十四式）」等に対する茗飲の規範の整理がなされたため、当時飲茶の気風が高まって「茶道大行」と言ったに過ぎない。茶関連の文献において初めて「茶道」に言及したのは、明代張源の『茶録』中最後の一節「茶道」である。そこを見ると、「茶道。造る時は精、蔵むる時は燥、泡ぐ時は潔。精・燥・潔にして、茶道は尽せり（茶道。造時精、蔵時燥、泡時潔。精燥潔、茶道尽矣）」とある（朱自振等、247頁）。しかしここでの「茶道」は、加工、保存、冲泡（茶を淹れる作業）という三つの要求のことであり、先に述べた「茶道」とはかけ離れている。清代に入ると、「茶道」の語は「茶之為道」と「品茶之道」という言い方に変化する。その中で、陸庭燦がまとめた『続茶経』に収められた『農政全書』に「茶の道為る、滯を積き垢を去り、睡を破り煩を除き、功あれば則ち著る（茶之為道、積滯去垢、破睡除煩、功則著矣）」（朱自振等、681頁）とあるが、明らかにこれは茶の効能を述べているのであって、「茶道」ではない。一方「品茶之道」に関しては少し異なっている。胡秉枢が撰した『茶務僉載』¹⁸⁾の最終節「品茶法」の締めくくりに「故に品茶の道は、豈に易と言うべけんや（故品茶之道、豈可言易哉）」（朱自振等、844頁）とある。ここでの内容はまず、茶・水・器の選択を述べ、次に煮水、薪材、冲泡、蓋碗もまた同様に

16) 皎然『飲茶歌』「誚崔石使君」に次のようにある。「越人遺我剡溪茗、采得金牙鑿金鼎。素瓷雪色縹沫香、何似諸仙瓊蕊漿。一飲滌昏寐、情來朗爽滿天地。再飲清我神、忽如飛雨洒輕塵。三飲便得道、何須苦心破煩惱。此物清高世莫知、世人飲酒多自欺。愁看畢卓瓮間夜、笑向陶潛籬下時。崔侯啜之意不已、狂歌一曲驚人耳。孰知茶道全爾真、唯有丹丘得如此」

17) 封演『封氏聞見記』巻六「飲茶」中に「楚人陸鴻漸為茶論、説茶之功效并煎茶炙茶之法、造茶具二十四式以都統籠貯之、遠近傾慕、好事者家藏一副。有常伯熊者、又因鴻漸之論広潤色之、于是茶道大行、王公朝士無不飲者」という記載がある。

18) この書は作者が光緒三年（1877年）初頭に書き上げた後、在中国日本領事によって日本勸農局教授に推薦され、茶事の時に直接日本へ持って行かれた。この時まで中国では刊行されていなかった。そして、日本内務省勸農局が日本語に翻訳し、その年の7月に出版された。

大切であることが強調され、さもなければ茶の「真性」が壊されるとして、最後に「品茶之道」で締めくくられている。この内容から、胡秉枢の言う「品茶之道」も単に選茶、択水、候湯、冲泡の角度からの「茶道」であり、「茶」を以て道を問い、「茶」を以て道を悟り、「茶」を以て道を載せ、「茶」を以て道を弘めるとは違う、ただの茶芸の範疇におさまるものであった。よって、中国歴代茶人が茶を論じた時に関心を持った問題、即ち人間と物（茶・水・器）の関係に限られたものであって、人間と人間の関係を示すことは全く言及していないのである。これらの内容から分かるように、中国の茶文化において、「茶道」は探求の領域には全く入っていない。

第二に、中国の歴代茶人の「品茗」に対する追求は、主に「茶趣」に目を向けており、それは自己の享楽、優雅な生活といった、個人の楽しみと自己感覚の需要であった。

「茶趣」の追求に対して、清代の陳元輔は『枕山樓茶略』の中で、「飲茶は茶中の趣を得るを貴び、若し其の趣を得ずして口に信（まか）せて哺啜すれば、蠟を嚼むと何をか異らん。然りと雖も趣は固より知り易からず、趣を知るも亦た易からず。遠行して口乾き、大種劇飲する者は知らざるなり。酒酣もて肺焦げ、疾呼して渴を解く者は知らざるなり。飯後に口を漱ぎ、横吞直飲する者は知らざる也。井水もて濃く煎ず。鉄器もて慢く煮る者の知らざるや必せり。山窓の涼雨、客に対して清談する時に之を知り。躡屐して山に登り、舷を扣き棹を泛べる時に之を知る。竹樓に月を待ち、草榻もて風を迎える時に之を知る。梅花の樹下、『離騷』を読む時に之を知る。楊柳の池辺、黄鸝を聴く時に之を知る。其の趣を知る者は浅く斟み細く啜り、清風の五中に透入するを覚え、下よりして上り、能く兩頬をして微かに紅ならしめ、冬月の温気散らず、周身和暖し、醇醪を飲むが如く、亦た人をして酔わしむ。然れども第だ其の大略を語れば、個中の微妙に至れば、是れ趣を得る者は自ら之を知るに在り。若し語言に涉れば、便ち第二義に落つ（飲茶貴得茶中之趣、若不得其趣而信口哺啜、与嚼蠟何異。雖然趣固不易知、知趣亦不易。遠行口乾、大種劇飲者不知也。酒酣肺焦、疾呼解渴者不知也。飯後漱口、横吞直飲者不知也。井水濃煎。鉄器慢煮者不知也必也。山窓涼雨、对客清談時知之。躡屐登山、扣舷泛棹時知之。竹樓待月、草榻迎风時知之。梅花樹下、読離騷時知之。楊柳池辺、聴黄鸝時知之。知其趣者浅斟細啜、覚清風透入五中、自下而上、能使兩頬微紅、冬月温気不散、周身和暖、如飲醇醪、亦令人醉。然第語其大略、至於個中微妙、是在得趣者自知之。若涉語言、便落第二義）」（朱自振等、824頁）と明確に示している。このように、いつ品茶をするのか、また茶の妙趣を得ることができることを詳しく描いているものは非常に少ない。ここではいつ、どこで飲茶をするのかを分かっている者を知趣者とすることを重点的に述べているが、たとえ知趣といっても、ただ個人の感じ方による「自ら之を知る」ということに過ぎず、言語を通して伝達共有することはできない。こうした「品茗」に関する感得は、もちろん前述した審美のあまり言葉

を忘れる世界と符合する。よって、「知趣者」であってこそそれぞれが心で会得するのであり、「茶侶」の選択は必然であろう。このため、「煮茶」、「品茗」の感得の方法は「毎に高流大隠、雲霞泉石の輩（魚蝦麋鹿の俦）に伝わる」（徐渭、1146頁）しかないのである。

第三に、茶は必需品ではなく、一般庶民にとっては生活の中の贅沢品であって、有っても無くてもよいのだ。「品茗」の審美を追求することに至っては、尚更一般人が及ぶところではない。たとえ消費条件をそなえた特殊階級の一部の人間でも、往々にして日常の茶事は自分の身分、地位、品位、或いは名士と交わって風流人を気取る必要からであり、本当の意味で茶の心の味わいを体得できはしないのだ。したがって、清の劉源長が『茶史』を編纂したとき、どんな人が「茶を賜うの福」をもっているのかを明らかにしている。彼は次のように指摘する。「吾、生民の務を觀るに、飽暖より切なるは莫し、乃ち或いは終歲制衣を得ず、並びに日に一食を得ざれば、安んぞ不急の茶を計らん。名に奔り利に趨り、淫涵紛華なる者に至りては、名品有りと雖も、啜る暇あらざるなり。桓譚の云う有り、天下の神人、一に曰く仙、二に曰く隱と。吾以為く、此の二徳を具え、而る後に茶を賜うの福、茶を策（はか）るの勳を以てすべし（吾觀生民之務、莫切於飽暖、乃或終歲不得制衣、并日不得一食、安計不急之茶。至於奔名趨利、淫涵紛華者、雖有名品、不暇啜也。桓譚有云、天下神人、一曰仙、二曰隱。吾以為具此二徳、而後可以賜茶之福、策茶之勳）」（朱自振等、559頁）。しかしながら、現実には茶の名品はいつも「名に奔り利に趨り、淫涵紛華なる者」によって独占的に消費され、彼らは茶を権力に取り入り風流人を気取るという世俗的な目的に使う。まさにこのために、「烹茗の一事を以て之を童僕に付す」ということが現れ、それ以外にも、佳人美姫や玉手香肌がよく茶事の客人にとっての主目的となり、「茶道」の真義が失われてしまったのである。

ここまでをまとめると、本来ならば高い審美意義を備えるべき「品茗」は、中国飲茶文化の中において、「茶道」の真意を探求するところまでは、本当の意味では至っていない。その表現形態の上では、既に「茶道」の二つの段階での表現、即ち「道」を存するものとしての天道にせよ人道にせよ、そのどちらも関係する内容が言及されているが、それらの内容は多くが人間と物質の関係のレベルに留まっており、形式的な意味での「茶道」の追求や体得を表しており、本質的な意味で本当に「茶道」が持つ探求精神には至っていない。もちろん、「茗飲」から「品茗」へと至る古代飲茶文化の発展史からみれば、根源としての主体的な人間存在は、審美追求に於いてその主体意識が強めてきた傾向が示されることを哲学的な課題として深く探求するに値するのであろう。

* 附記

（本稿は中国国家社会科学研究基金重点項目；「井上哲次郎《东方哲学史》的缘起、理路与影响研究」（プログラム番号；20AZX011）における付随的な一成果である）