

茶湯における心理療法的意味について

甲南大学 学生相談室 友久茂子

はじめに

「日本社会が病んでいる」といった思いは、心理療法を日々の営みとする生活の中で、深く感じるところである。広く社会を見渡すと少年犯罪の増加、凶悪化、ストーカーや少女監禁事件といった新しい型の犯罪の増加、そして、法の番人であるべき警察組織の怠慢や腐敗など耳を疑い目をおおいたくなるような事件が後を絶たない。こういった事件や傾向については、当事者個人の人格の問題や責任は当然のこととしても、こういった状況を生み出す社会の現状を、再点検する必要がある。大きく観ると、ここには日本の近代化、情報化に伴う日本文化の変容、特に日本人が古くから受け継いできた伝統文化の沈滞や退廃も見え隠れしているのではないかと思われる。また、より身近に考えてみると、家族のあり方や人間関係の希薄化によって、日本人が根無し草のように漂い始めているように見える。

伝統文化について最近話題になった出来事として、2000年1月に全国初の女性知事が誕生した時、大相撲大阪場所を目前にして女性知事は、知事杯を自らの手で、つまり、土俵にあがって渡したいと相撲協会に申し入れた。しかし、相撲協会側は大相撲

の土俵には伝統的に女性は上がる事ができないと主張した。そのため、男女平等を主張するグループからは「知事の公務として土俵に女性が上がるのを拒否するのは差別であり、そんな伝統は捨て去っても良いのではないか」と主張し、思いがけなく巷でも日本の伝統に対して様々な議論がなされた。結局、今回は知事が辞退する形で議論は終息したが、伝統とはなにか、伝統をどのように捉えるべきかと言った意味で、興味をそえられる事であり、知事の辞退で終わりを迎えるあたりも日本の伝統文化として考えてみると、意味深い出来事と言える。

一方、人間関係のなかにも伝統文化が生きていつけていることは、臨床場面においてしばしば体験することである。例えば、家父長的権威を誇示する夫をたてて「入浴は父親が一番に、食事は家族が揃うまで待つ」と語る母親、「財布の紐はがっちり舅や姑が握り夫婦の単位が感じられない」と訴える「嫁」の存在など、日常生活や習慣の中にも日本的、伝統的考えは根強く生きていく。しかし、皮肉なことに、そういった習慣や伝統は不登校児や摂食障害者の家庭で頑なに守られていることが以外にも多い。このことは、伝統や伝統文化を闇雲に守り続けることが人間にとって幸せなのではなく、その時代の心の要請にこたえながら、言い換えれば、伝統や伝統文化が変容しつつ守り継がれる時、幸福感に貢献するのではないだろうか。昨今では、伝統芸能の能や狂言が能楽堂ではなく広いホールで演じられたり、雅楽の笙や箏で、ピートルズナンバーが演奏され、人々の心を捉えていることも、変容しつつ守り継がれることの意味を物語っている。

ところで、変容しつつ守り継がれてきた日本の文化を代表する

ものは「茶湯」ではないだろうか。茶は仏教の伝来と同時に大陸から持ちこまれたもので、当時はその方法も道具も唐物至上主義で、日本固有の文化としてもとからあったものではなかった。しかし、茶が日本に到来後、抹茶として飲用されはじめ、中世から近代への境、戦国の世に村田珠光、武野紹鷗、千利休らの出現によって、茶湯は「茶道」あるいは「侘び茶」となって日本固有の文化として確立されたものである。その後、茶湯は時代の移り変わりと共に、しなやかに変容しながら代表的日本文化として現代も生き続けている。茶室についても建築家の石井和紘（一九九四）は、畳の部屋を広く数寄屋と規定し、それが四世紀という長い歴史を持ちながら、いまなお現代的な生き方をしている唯一の歴史的建筑様式であると主張している。その理由については、数寄屋がフレキシブルな柔らかな建築様式であり、数寄屋自身がその都度時代の要請に合わせて変身し得たことと、千利休や小堀遠州といった人材に恵まれたことをあげている。そして、数寄屋は現在三つの生き方をしており、ひとつは伝統を最も強く受け継いだ茶湯における小間としての「茶室」、一番目はコンクリートやツバーイ・フォーを含む「一般住宅の和室」、三番目に数寄屋が生きているのは「料亭」であると述べている。このように、伝統文化は表面的には色あせたように見られるが、フレキシブルに変容しながら深い所で脈々と生き続けており、日常の生活様式と共に心理的に強く影響されている。ここでは伝統的日本文化である茶湯論の系譜をたどり、侘び数奇とは何か、その心理療法的意味について考察したい。

もう一つの茶湯論

一 茶湯の系譜

「茶湯とは何か」と問われて、簡単に答えることができる人はまずいない。それは、茶湯はさまざまな要素、数多くの側面を有しており、複雑かつ総合的文化と考えられるためである。ある時は日常的な衣、食、住の文化と見なされたり、また別の時には芸術や哲学、宗教として語られることもある。日本文化史、特に茶湯文化の研究者である熊倉功夫（一九九九）は、茶湯論について「茶湯論の系譜」の中で次のように論じている。多少長くなるが、筆者の考えるもう一つの茶湯論を導き出すために熊倉の論を紹介したい。

熊倉はまず、茶道の思想は時代により、人によって大きな振幅があったことを挙げている。しかも、茶道の本質は実践であって、語るべきでないとか、語ったとしても語りうるものではないとする茶人が多い。また、茶道の性格が包括的、複合的でそれだけ漠然としたものでもある。従って、茶湯論はその全てに関わりつつ、いずれかの切り口から茶道を分析することだとして、現代までの茶湯論を芸能論、茶禅一味論、分限論、趣味論と分類した上で熊倉の持論を展開している。そこでこの分類に従ってそれらの茶の湯論を概説することから始めたい。

初めて芸能という切り口で茶湯を捉えたのは、連歌における巡事性と、中世における芸能が一座に集つて結果を固める役割を演じたことに対比させ、結座性をあげた林屋辰三郎であるとしている。連歌の巡事性は茶湯では濃茶の飲みまわしであり、結座性とは亭主と客の間に生じる一体感と高揚感を、一座建立と考えたこと

だとしている。そして、熊倉自身は茶道における芸能性について「ふるまい」「よそおい」「じつらい」「おもい」の四点をあげ、次のように説明を加えている。「ふるまい」とは演技や楽器の演奏や歌唱などで、身体表現を用いて日常的次元から芸術的次元へと高めることで、茶道では亭主の点前作法である。

「よそおい」とは芸能では化粧、衣装、手にもつ、「採りもの」で、演者はよそおつことによつて想像上の役に变身し日常からの脱却をはかる。これは茶道では茶人の正装である十徳が変身を象徴し、また、茶道具の全てが「採りもの」であるとしている。

「じつらい」は舞台を意味し、日常性を拒否する境界であり、演者と観客の間の約束事である。これは茶道についていえば、生活空間の座敷と庭の姿をとりながら、独自の空間を演出する茶室と露地であり、これこそが最も芸能的空間だとして、いくつかの文献を挙げ説明している。それによると露地が茶室という別世界への導入路であり、そのイメージは深い山中の別世界を市中に表現しようとしたものである。そして、これら三つの要素は一見日常的でありながら、非日常の時空に如何に主客が移るかという仕掛けであるとしている。

「おもい」は芸能思想にあたり能における花、あるいは幽玄、連歌における「冷え枯れる」「俳諧の「さび」など、それぞれの芸能の持つ美意識を表現する思想である。茶道においてはそれが「わび」だとして茶室や茶会の例を挙げて解いている。

その他、芸能的側面として、連歌との関連について、武野紹鷗がもともと連歌師であり、美意識的にも共通のものを有し、精神手法において共通性の高さを指摘し、その一つとして、連歌にお

ける「付け合い」と「見立て」が、茶道における道具の取合せ、主客の組み合わせにあたるとして、中世の芸能として連歌と茶道は極めて近い所に位置していると述べている。

二つめの茶禅一味論については、中世の文化が宗教の力を借りることによつて、初めて社会的に顕現してきたことをまずあげている。例えば出雲阿国の歌舞伎踊りの興行についても、中世を超える近世的演劇の出発点であったにもかかわらず、北野社境内で念仏踊りという宗教的なシチュエーションにおいて、演じることが可能となった。あるいは、南北朝期からの同朋衆といわれた人々は、時宗の徒であるかたにかに関わらず「阿彌」を称し、半僧半俗の体をとることで、聖と俗の間を自由に行き来しながら自らの才能を發揮し得たことを挙げている。

その後、時宗の衰退に伴い一休宗純らの出現によつて、芸文に携わる人々が禅宗に精神的拠り所を求めて参集してゆくことになる。特に、茶道は荣西禅師によつて喫茶法が紹介されて以来、主に禅院において定着し、多くの茶会の舞台も禅寺院内で行われた。そして、村田珠光、武野紹鷗、千利休という三人の大茶人が共に禅と深く関わっていた事は、『山上宗二記』に「茶湯八禅宗ヨリ出タルニ依ツテ、僧ノ行ヲ専ニス、珠光、紹鷗、利休、悉禅宗也」と記されていることから明白である。

また、茶禅一味論の代表的文献は17世紀に、「小座敷の茶の湯は、第一仏法を以つて修行得道する事也」で始まる『南方録』と、19世紀に登場する「茶意は即禅意也」の一文が見える。『禅茶録』であるとしている。しかし、このいずれにも当時の茶道の現状に

対する強い批判が見られ、近代の田中仙焦、久松真一に至る茶禅一味論も、一定の茶道批判を含んでおり、こういったことから考えると、茶道一味論は常に茶道論の非主流として茶道を支えてきたと主張している。

次の分限論とは封建社会の基本的な秩序の思想で、異風に包まれる戦国的芸能性を否定した近世的茶道の成立であるとしている。例えば、千利休も古田織部も町人である分限を忘れて天下人の側近となった結果、罰せられたと考え、そもそも茶道が万民を苦しめるものだとする近世的為政者の発想があつたとする。そんな中で小堀遠州は『遠州茶湯聞書』に、仏法、儒教、道教などの教えをバランス良くとり入れた心のあり方を説き、『論語』や『中庸』をもって茶を説明した事を指摘している。これは都市生活が急激に豊かになり始めた事によって、茶道が急速な遊芸化の傾向をみせはじめたことへの批判の現われと見ている。茶道への批判は内部の茶人、家元の間からも種々登場するが、彼らの批判は遊芸化した茶に対する自省の側面と、茶道批判に対する反論の側面を持つており、茶湯は、批判されるように社会生活と矛盾するものではなく、むしろ、円滑な社会生活のために必要な営みであると主張した事を述べている。それらについては千家茶道の普及に努めた茶人住人楊甫の壁書や表千家九世々斎宗左の書状などをあげて、分限論が単純な禁欲思想ではなく、限られた枠の中で十分に生を楽しむための思想であつたとしている。しかし、封建社会のもとで、「数奇」の精神を合理化するために、つまり、茶道精神の立脚基盤を補強するために是が非でも必要な思想であつ

た。従つて、分限思想それ自体が茶道論とはなり得ないと論じている。

最後の趣味論は幕末維新の動乱の中で、宗教的、倫理的な枠組が変質し、茶道も旧来の分限思想の枠組から離脱し始める。そこに登場するのが近代数奇者である。近代数奇者とは、明治以降近代日本の資産家、あるいは知識人芸術家の中で、茶湯を愛好し、多くの名物道具を所有し、職業的茶人になることなく趣味として楽しんだ人々としている。その中で益田純翁は、「夫茶の湯は人の心を豊かにし、友の交わりを厚くし、なへて世の融和をはかるを本意とす、人各其境遇を異にすれとも、茶事は貧富老若彼是の別無く、ともに楽しむこそ本意なれ」と、「茶道常識論」を展開している。また、前半生を実業家として過ごしたのち、後半生は一切の業務を離れ、数奇者として多くの業績を残した高橋箒庵（義雄）は昭和七年一月号の『茶道月報』に「『おら』が茶の湯」という一文を発表した。この一文は自らを「おら」と田舎者風に呼称することで、真面目極まりない茶道精神主義者を戯作風に揶揄しているという。その中高橋は、趣味は尊い人間の特性であり、趣味なくしては人間の生活にうるおいもないし楽しくもない。人間らしい生活にとつて趣味は必要不可欠であり、それゆえに趣味は至高のものであると主張している。この趣味至上主義の主張は、茶湯の本質が遊びであり、遊びであることの大切さを初めて主張し得た茶道論であるという。そして、熊倉は「歴史的に、茶道は遊びであることを力モブライジュしてきた。しかし、箒庵は、もはや趣味という人間にとつて不可欠の遊びであることを正面から

説いたのである。ホイジンガの『ホモ・ルーデンス』を引用するまでもなく、文化の本質は遊びである。そのことを、茶の湯についていえば、近代の数奇者たちは体験的に会得していたといえよう。」と述べて支持している。

以上、芸能論、分限論、茶道一味論、趣味論と紹介してきたが熊倉はその最後に、これら四つの茶道論は、その時代が要求した思想として、それぞれの役割を演じてきたことを認めながら、いずれも十分ではあり得ないとする。そして、それは茶道が未熟であるというよりも、茶道そのものが複雑で捉えにくい性格をもっていると指摘し、その捉えにくさは茶道の表現法の難しさに起因し、その点で明らかに他の芸術と異なると主張する。そこで、熊倉は珠光の「心の文」と、井伊直弼の「独座観念」の一文を引用して茶の本質にせまり、結局「茶道は茶の点前、道具、茶会、見識などさまざまの方法を通じて、人間が人間らしくなる道というほかはない。」と、結論付けている。

2. 侘び数奇について

前項でみてきた通り、さまざまな茶道論が展開されてきたが、いずれも茶湯論として十全ではない。そこで、筆者は「侘び数奇」の意味を考察することで、茶湯にせまりもつひひとつの茶道論へとつなげたい。

「数奇」とはもともと「好き」であり、「好色」「多情」をあらわす言葉であり、対象に執着し、心を尽くすことを意味する。そこから芸道に精進し、心を打ち込むことを現すようになった。また、「侘び」とは本来「思わすらい、気落ちすること」から閑

寂な風情を意味していた。その侘びが「数奇」と結びつくことによつて茶湯の精神的な側面を表す言葉となった。つまり、茶は中国から伝来して以来、唐物数奇となり、その批判として、もともと連歌師であつた武野紹鷗や村田珠光らの出現によつて、唐物数奇から侘び数奇へと変容していったと言われている。それでは侘び数奇とは、どのような意味を含んでいるのだろうか。

村井康彦(一九七二)はその著書『千利休』の中で「禅鳳雑談」の「珠光ノ物語とて、月も雲間になきはいやにて候、これおもしろく候」という一節や、珠光の「心の文」を引用して、その頃から侘びの理念が唱導されたことを語っている。『心の文』とは「此道、第一わろき事ハ、心のかまんかしやう也、」で始まる一文で、茶湯者の心がけとして、高慢になつて我意を張り通すことを戒る一方で、この道の一大眼目とすべきことは、和漢の境界を融和させる事が重要であるが、道具はそれぞれの持ち味をよく知る事が重要で、最近では「冷え枯れる」と言つて、ひとりよがり「冷え枯れた」境地を出そうとするのはばかげたことであると、その頃の茶湯の風潮を批判している。つまり、唐物至上主義の時代にあつて、そのみに執着することを戒め、唐物数奇に対立するものとして侘び数奇が登場してきたことが、この一文によつて理解できる。

このように対立概念として侘び数奇が登場してきたことと関連して、唐木順三(一九七三)がさまざまな角度から論じている。まず最初に唐木は、「わび」と「さび」が神を背景にしていることなど極めて似通つた概念ではあるが、心理的にも事実としても明らかな違いがあることを述べた上で、その違いについて、世阿

弥と足利義光の關係を、利休と織田信長・豊臣秀吉の關係とを比較している。この場合、能の先行芸能である猿楽や田楽はもともと田舎のものであり、それを演じる旅芸人が、自らを解放して、その芸を高貴な象徴芸術にまで高めた事が、観阿弥・世阿弥父子の役割として重要なことである。しかも、彼らはひたすらな精進と努力によって義光に認められ、さらに天皇の前で能を舞うことになる。唐木はそのことを次のように記しており一部引用したい。「物真似を基本とした観阿弥が、下賤の身では及びがたしいつた國王、大臣、公卿、武家の起居、また見る事なければよくよく伺つべし、といった女御、更衣の振舞ひを、言葉を尋ね、科を求め、尋ねに尋ねた末に、その物真似を完成態に仕上げたのみか、遂には、貴人、美女の幽玄というところに達した。世阿弥にいたっては更に一步を越して、『心』の能、『動十分心、動七分身』の能を説いた。」

それに対して利休は、高い文化人である天下の堺商人として四十九歳にして、天下をねらう若き武人信長に出会う、ていると言つ。利休の祖父阿弥は足利義政に同胞衆として仕え、清和源氏の流れをくむ田中姓を称し、戦乱のため流離の身となって自由都市堺に住みつき、いわば侘び人の生涯をそこで送っており、利休が豪商の血と芸術家の血を共に受け継いでいた事を挙げてゐる。つまり、義光に対して観阿弥、世阿弥が貴人、公卿の心理や動作へのひたすらな物真似によつて、自らの位置を高めていったのに対して、茶湯の場合、義政が下つて行つて草庵の茶を立てた珠光と出会ひ、その後、信長や秀吉は侘び茶を確立させた利休と出会つた。そのために茶湯はどこか教師的立場に立つてしまつてゐるとい

う。そのことは能が幽玄の世界を実現し、無常觀のさびの世界を実現したのに対して、茶湯がどこまでも対立概念としてのわびに、とどまらざるを得なかつたことと深く關係すると主張している。

次に唐木は、「侘び」は落ちぶれて侘び暮らす侘び人の侘びではなく、義政の東山引退の如く、乱世の世、浮沈きわまりない時代にあつて、権力や金力を卑しいものとして、無権力、無金力の中にひとつの広い世界を築こうという生き方であるとする。これを紹鷗はさまざまに工夫をして言葉で表現しようとしたが、結局『侘びの文』のなかで、「侘びといふ言葉は故人も色々に歌にも詠じられ共、ちかくは、正直に慎み深くおこらぬさまを侘びといふ」と書いたことを挙げてゐる。また、平安末から鎌倉時代に起つてきた日本の伝統のなかには、もともと過剰、多情を意味した「すく、すき」を、その外延においては、極度にまで狭めながら、その内包を強く豊かなものにするという方向があり、そういう数奇が往々にして、「道」の名で呼ばれ、この伝統の上に侘び数奇も立つてゐるといふ。しかし、茶数奇は食という動物本能をもとにしており、和歌管弦や花鳥風月へのすきとは本質的に異なることを指摘し、そのことが、侘び数奇にどこか無理を生じさせているとする。

また、侘びがさびと違うところは、有の根底としての無を持たない。つまり、色即是空から、空即是色へ転ずる機が侘びにはないといふ。そして、侘び茶を支えた堺の豪商出の茶人たちには色即是空も、無常觀も無いといふ。その例として、紹鷗が自らの富をそのままにしておいて、富があつても奢らないさまにわびを見出し、豪華な宮殿を造営できる実力を持つてゐるのに、白木茅ぶ

きの建築で茶を営むところにわびが有り得たとしている。

そして、唐木は本書のあとがきに、日本史における千利休のしめる位置の重要性を認めながら、今だ文化史上の位置が明確にされていなくして、時代的に世阿弥と芭蕉の「さび」の間に位置する利休のわびの性格を規定しようとしたと述べ、次のように語っている。「一言にいえば、さびは無を根底にしているのに対して、わびは有と有との対比の観念である。巨大なものに対する狭小、派手に対する地味、豊富に対する欠乏、豪奢に対する謙虚でありながら、どこかに自己の優越を感じているといふところにわびがある。」そして、「利休が無を根底とするさびにまでゆけず、わびに終わったのは、信長、秀吉という独裁的武断政治家と直接に結びついたことに由来する芸術家の必然の運命であった。」ニ々々というものである。これは結論として唐木が、「さび」を人間の生き方を規定する哲学として、究極の地点に到達できず、ひとつの過程にとどまらざるを得なかった。つまり、マイナスのイメージで捉えていることを物語るものである。

3. 心理療法としての茶湯論

まずここでは、唐木が侘びを対立概念と規定し、マイナスのイメージで捉えたことについて考えてみたい。唐木は対立概念そのものをマイナスとは考えていないし、英語でいふ confrontation でもない。むしろ一つの物の中にある二つの側面の対比という意味である。そして、その一方、つまり侘びの、狭小や地味や謙虚に親近感を感じ、むしろそのまま極小化することで無にまで達することに人間としての究極の目的を感じていたと思われる。だから

こそ、侘びとさびの比較の中で、世阿弥と利休の出自について述べ、世阿弥の貧に対して利休の富を無に到達し得なかつた理由だとしている。確かにその理由として正当性があるかもしれない。しかし、この論理には無理がある。それは唐木の説にはすでに価値観の片よりがある。あるいは彼の感情移入が起こっている、つまり、侘びが「自己の優越感を感じている」とするのは唐木の問題であって、断じて侘びの問題ではない。もつと心理学的に言えば彼のコンプレックスともいえる。つまり、唐木は対立概念の一方、巨大や派手や豊富や豪奢に対して、初めからマイナスイメージを抱いていた。それはこの著書が書かれた一九七〇年代は体制に対する批判の時代であったこと、もつひとつは、唐木個人の好みや価値観、つまり感情とイデオロギーの問題が深く関わっていると思われる。しかし、筆者が問題にするのはそのことではない。唐木が「わびは有と有の対比の概念である」と述べたことに筆者は意味を見出す。むしろ、侘び茶における対比概念こそが、極めて人間的営みであり、心理療法と同種の心のはたらきであると考ええる。

ところで、人間はさまざまな悩みを持ち、その解決が困難になり、何らかの症状を抱えた時、治療者のもとを訪れることになる。そのとき、クライエントは学校へ行って勉強していたり、会社へ行って家族を養っていたり、母親として子育てをしていたり、それぞれ現実生活を持っているが、多くの場合、その現実生活に何らかの支障をきたしている。そこで、何とか症状が消失したり、現実の生活に適應したいと願ってやってくる。従って、治療者はクライエントの話聞きながら、どうすれば症状が消え、社会に

適応して行けるのか、その原因と治療の方法を考えることもある。しかし、一方で彼らにとって、一番心地のいい生き方、心のそこから生きていく喜びを感じる事ができる生き方を想い描いてもいる。もちろん、向き合ったクライエントによって、どちらを重視するかそのウエイトは違ってくる。しかし、どちらかを蔑ろにしているのは、クライエントの心は決して満たされることはない。心理療法はクライエントが自らの外界と内界とのせめぎあいを、なんとか心におさめて行くプロセスを見守ることである。従って、唐木の言う「さび」のせかいは心理療法的ではない。「侘び」だからこそ意味がある。

心理療法について、友久は『茶湯と心理療法』(二〇〇〇)の中で、「面接室とイメージという非日常的『場』と『体験』によって、現実的エネルギーを活性化させ、相互的連関の中で、クライエントが自ら治っていくのを、治療者が見守って行く過程」と述べた。また、茶湯が心理療法といかに近い関係にあるかについては、侘び茶が深山に隠棲することではなく、「市中の山居」と言われたように、豊かな社会生活を過こしつつ行われたことや、茶会を説明することで明らかにしてきた。例えば、茶会における、さまざまな音や道具の取り合わせ、手触りや口縁の感触は五感を刺激して心をひらかせ、豊かな言語的コミュニケーションはリアルなイメージ体験であり、そこに大粋のシナリオを持ちながら、内容も数量も自由で即興劇的であること。あるいは、遊びとしての茶湯は癒しの体験ではあるが、茶室にじり口が設けられたこと、つまり侘び茶へ移行することで、求道性や宗教性がいっそう強まり、治療の意味合いを深めていった。またそういった宗教性を有

しながら、茶湯も心理療法も宗教的礼拝対象を持たないことなどである。

ところで、対立概念の心理学的意味を明確にするには、分析心理学の創始者であるユングのタイプ論を細解くのが最も適切な方法と思われる。ユングは人間の基本的態度として、異なる二つの型があると考えた。一つはその人の関心や興味が外界の事物や人に向けられ、それらとの関係や依存によって特徴づけられているとき外向的といい、逆に、その人の関心が内的要因によって動かされるとき内向的といった。そして、意識と無意識に対しても外向的であるか、内向的であるかを区別し、意識の態度が外向的な人は無意識の態度は内向的に働き、意識の態度を補償すると考えた。また、それとは別に、人はそれぞれ最も得意とする心理機能を持っていると考え、それを思考、感情、感覚、直感と四つに分けた。これらはそれぞれが独立して機能し、これら四つの機能のうち、思考と感情は対立関係にあり、感覚と直感も対立関係にある。そして人はこれらいずれかの機能に強く頼っているが、ある人が主として依存している心理機能を主機能、その対立関係にある機能を劣等機能とした。これに外向と内向を組合わせて、内向的思考型、外向的思考型など八つの基本類型を考えた。実際にはそれほど明確に八つの型に分類できるわけではないが、人間の心理機能や基本的態度を対立概念で説明したことに注目しておきたい。このように、ユングのタイプ論は意識の態度に注目し、その態度や機能を明確に分類しながら、意識と無意識の相補的な働きを見出し、人間の心は意識の一面的な働きに対して無意識的な補償作用が働き全体性へと志向する、このことを個性化の過程と

説明した。そこで、筆者は「侘び数奇」について、このユングのタイプ論や個性化という考え方をもとに考察を試みた。

前述の通り「数奇」とは好きであり物事への執着であり、「侘び」は気落ちした閑寂さであり、そこに対象への執着は無い。あるいは近世初期の茶湯では、「数奇」の数とは名物の数であり、「数奇者」とは名物の所有者をさし、「侘び」は道具を持つていなかった茶人を指すと松岡正剛（一九九九）は指摘している。つまり、侘び数奇とは極めて対立的な関係を孕んだ言葉である。それが何故茶湯の心を最も端的に表現する言葉になり得たのか。それはユングの言う意識と無意識の相補性として捉えてみると分かりやすい。つまり、茶湯は茶が中国から伝来し、喫茶法が確立して以来殿中の茶として、派手さ、豪華さ、豊かさを追求してきた。しかしそれが行きつく所まで行きつくと、その一面性を補償する意味で、地味さ、貧欲さ、閑寂さ、すなわち「侘び」を要求するようになる。そこへ登場するのが連歌や禅の影響を受けた紹鴎であり、珠光である。それを当時の茶湯界への批判と見ることもできるが、もし批判であつたとすれば、殿中茶湯の中核をなしていた殿上人たちにそれほどスムーズに受け入れられることは無かつたであろう。もっとも、信長、秀吉の時代、戦国の下克上として捉えると納得できなくもない。しかし、やはり意識の一面性に対する無意識の要求として補償作用が働いたからこそ、天下人であつた信長、秀吉が利休の侘び茶を自らの内面にとり入れたと考えるべきであろう。利休についても同様に考える事ができる。つまり、堺の豪商であり相当な道具を所持した数奇者であつた利休が、次に求めたのは「侘び」の心であつた。その後、利休は秀吉の茶

頭にまでのぼりつめ、究極の侘びの世界を設立した。それが山崎の妙喜庵である。そこへ利休は金の茶室を造営した將軍秀吉を招き入れる。そのことは、秀吉の治療者的存在であつた利休にとって心の必然性であり、派手さ、豪華さを追いつけた秀吉にとつても不思議なやすらぎの体験であつたにちがいない。この場合、二人の関係は相補的に働いていたと考えられるし、秀吉にとつても利休にとつても、それは意識と無意識の激しい凌ぎ合いが起こつていたのではないだろうか。

数奇が執着であることはすでに述べたが、ユング（一九七七）が『錬金術に見られる宗教心理学的問題』の中で、「執着」が望ましいものではなく、耐えがたいものであるかもしれないが、実際には積極的な意味もあるかもしれないとして、興味深いことを述べているので引用したい。『執着は』は一方では極めて扱いにくい代物であり、しかもこの困難は見たところ克服し難いもののように思われるが、しかし他方ではまさにこの困難のゆえにこそ、全神経を集中して、一個の人間全体をもって応じようと要求しているところの、比類なき状況を示しているのである。患者は無意識裡に一貫して、究極的には解決不可能な大問題を追求しており、他方医者はその技術のありつたけを駆使して患者の追求を助けよつとする。これが『執着』の示している状況の真の姿ではあるまいか。『わが術の求めんと欲するは全き人間なり』と昔のある錬金術師は言い放っている。追求されているのは、他ならぬこの『全き人間 home totus』なのだ。医者の努力も患者の追求もより一層偉大であると同時に未だ可能性としてしか存在していない人間、隠れている、まだ顕在化していない『全き人間』を目指

している。全体性への正しい道はしかし、まことに残念なこと
に、避けることのできない迂路や迷路からなっている。それは
『最長の道 Longissima Via』であり、真直くではなく、ヘルメス
の蛇杖さながらに反対の極と極を結びつつ曲がりくねった道であ
る。その迷宮にも似た紆余曲折を前にすれば何人も恐怖のあまり
後込みせずにはおれないような道である。そしてこの道の途上で、
人々が「めつたに出会うことのない」と形容したがるあのさまざま
な経験が生まれるのである。めつたに出会えないのは、それが
非常な努力を要するからに他ならない。なぜならこれらの経験が
要求しているのは、世間の人々が最も恐れているもの、すなわち
全体性だからである。」

ユングの言葉は難しい。しかし、心理療法自体がそう簡単に表
現することはできないためでもある。ここでユングは治療者がク
ライエントの追求を助けるために、技術のありったけを駆使する。
それが「執着」であると語っている。心理療法はユングをもつて
しても、「ヘルメスの蛇杖さながらに反対の極と極を結びつつ曲が
りくねった道」と表現せざるを得なかったり、その目的にしても、
錬金術師の言を借りて、「わが術の求めんと欲するは全き人間な
り」と言い放っているが、この「全き人間」こそがユングのいう
個性化の過程であろう。そして、これを「わが術の求めんと欲す
るは侘び数奇の道なり」を言い換えたとしてもなら意味は変わ
らない。心理療法も茶湯もその表現法が難しく、しかも心を問題
にはするが身体を通して体験的にしか理解が困難である。結局、
茶湯も心理療法も、熊倉が言うように、「人間が人間らしく」「個
が個らしく生きる道」といふより他に無いのかも知れない。

おわりに

日本の文化はめんめんと受け継がれ、さまざまな形で現代社会
にも生きつつけている。茶湯も代表的な日本文化として四百年以
上前から、さまざまに変容しながら受け継がれてきた事は喜ばし
いことだ。しかし、現代の茶湯は「数奇」ばかりが強調されて
「我意、我執」が気になる。豪華で豊かなものの世界が、心の豊
かさをもたらすこともある。しかし、そこにはかり執着していて
は心の中が貧しくなる。数奇で、好きて、好き尽くし、侘びて詫
びて、わび澄まして、その境界で凌ぎ尽くし、心におさめること
ができる機会となるべきだが、そして、その時、ふと新しいイメ
ージが生まれてくるのだが…。すぐ事だけしかできない人、侘び
るだけしかできない人、あるいは、侘びも数奇とも無縁になって、
根無し草のように漂い始めた人も多いのではないだろうか。それ
は日本の伝統や、文化を担う大人社会が硬直化し、その時代の心
の要求にそつて、しなやかな変容への努力を怠っているせいかも
知れない。

一方、心理療法は極めて新しい専門分野である。一九七〇年、
大学紛争が多少ヒステリックな動きを見せ始め、「不登校」「自閉
症」といった言葉が巷でも聞かれるようになった頃、筆者は大学
を卒業し、主に青少年を対象とした精神病院に、テスター兼カウ
ンセラー兼教師として勤務する事になった。その年は大阪万博の
開催された年でもあり、学友の中には語学力や美貌をかわれ、コ
ンパニオンとして華々しく活躍した人も多かった。そんな時代に
あって、精神病院勤務といえは、周囲の人々は「なぜ、よりに
よって…」と驚き、半ば蔑みの視線さえ感じたものだ。当時、臨

床心理学とか心理療法は、極めてマイナーな専門分野であり、まして精神病院といえ、一般社会のみならず、医療機関としても差別的な目で見られ、よりによって人生の裏街道を、なぜ筆者が歩き始めたのかといぶかしく思われたのである。当時週4日を病棟内にある一室で、心理テストや面接を細々と行い、時には何の設備もないところで、院内学級の設立に向けて学習への試みも行った。ある時は絵画教室であったり、音楽教室であったり、またある時は遠足や運動会や学芸会も催した事を記憶している。今から考えれば無謀なほど思いつくまま、しかし、それは常に善意と熱意に支えられた実践であったし、社会的には日陰ながらも、自らの臨床実践としては最も濃く、熱く貴重な経験であったと自負している。まずは、当時筆者の無謀な催しに参加してくれたり、不慣れたテスト技術にも快く被検者になってくれたり、未熟者のカウンセラーであった筆者に悩みを話してくれたおおぜいの患者さんに感謝したい。

ところが、21世紀を目前にした今、さまざまな心の問題や痛ましい事件が頻発し、心理療法に対する認識や期待は高まり、臨床心理学は表街道を堂々歩き始め、三十年前とは雲泥の差である。その事自体、心理療法の現場で働くものにとっても喜ばしいことである。しかし、臨床心理学は経験科学であり、科学といえども経験が重要視される。しかも、それは臨床体験に限定されたものではなく、日常的「命」と、非日常的「魂」にふれる体験と言っべきである。まして、現代青年の心の問題は、その感情体験の不足が根底にあるとすれば、臨床心理学を志す若者も同質の問題を抱える可能性は高い。そんな時、「俺、数学」の体験は意味深い。

露地を通って茶室に一步入れれば、松風の音を聴く感受性を養い、無限のイメージに浸ることができ、露地から一步出ればこの世の生き方を豊かに体験させてくれる。これが茶湯における心理療法的意味である。

引用文献

- 石井和紘 1994 「数奇屋の思考」鹿島出版会
 熊倉功夫 1999 『茶道論の系譜』 「茶道文化論」 8 - 46 淡交社
 村井康彦 1971 「千利休」 日本放送出版協会
 唐木順三 1973 「千利休」 筑間書房
 友久茂子 2000 『茶湯と心理療法』 「甲南大学学生相談室紀要」 32 - 41
 松岡正剛 1999 『数奇と編集の文化』 「茶道文化論」 173 - 204 淡交社
 ユング C・G 1977 『錬金術に見られる宗教心理学的問題』 「心理学と錬金術」
 13 - 64 池田紘一・鎌田道生訳 人文書院

参考文献

- 河合隼雄 1969 「ユング心理学入門」 培風館
 ユング C・G 1989 「心理療法論」 林道義訳 みすず書房
 マイヤー C・A 1993 「個性化の過程」 氏原寛訳 創元社

ABSTRACT

The tea-ceremony as a form of psychotherapy

TOMOHISA, Shigeko
 Konan University

The purpose of this study is to consider the tea ceremony, one part of traditional Japanese culture, as a possible form of psychotherapy. The tea ceremony is described by the word: Wabi-suki. It describes two opposite concepts existing simultaneously in the tea ceremony. The original meanings of Wabi were loneliness, deserted, modest or silent, but, when it is used as a concept in the tea ceremony, includes the meaning of detachment. Also, originally the meaning of Suki was sensual attraction, later coming to have the meaning of attachment to personal belongings. These two concepts act to balance each other. The joint experience of Wabi and Suki are important to develop a stable human mind.

C. G. Jung, who first proposed analytical psychology, said consciousness and unconsciousness act in compensatory manner. If one side is too strong, the other side works to balance in compensation. And while these two parts remain in balance, we can be healthy

If you consider attachment as a need and detachment as a working of the conscious mind, then Wabi-suki can be considered to have a similarity to Jung's concept

Key words : Wabi-suki, psychotherapy, and compensation