

平成二十七年名古屋大学大学院文学研究科学位（課程博士）申請論文

# 『喫茶養生記』に見える宗教思想

―道教との関わりを中心に―

名古屋大学大学院文学研究科  
人文学専攻中国哲学専門

張 名揚

平成二十七年六月

# 目次

序	1
---	---

## 第一章 『喫茶養生記』の思想性とその体裁・構成

はじめに	11
一、栄西について	11
1、人物	11
2、思想	16
二、『喫茶養生記』の分析	21
1、上巻	21
2、下巻	25
3、初治本と再治本	35
おわりに	44

## 第二章 食養生と茶

はじめに-----61

一、食養生の思想-----61

二、『喫茶養生記』に見える心臓と苦味-----67

1、『周礼』と『黄帝内经』との関わりについて-----67

2、本草学との関わりについて-----73

三、茶の利用について-----77

おわりに-----84

### 第三章 天台山の茶と神仙思想

はじめに-----94

一、詩文に見える天台山の茶-----95

二、『太平御覧』に見える天台山地域の茶-----99

1、『太平御覧』巻八六七「飲食部」-----99

2、丹丘と丹丘子-----101

3、瀑布山と大茗-----103

4、剡県の茶と祭祀-----105

5、作成年代について-----108

おわりに-----113

#### 第四章 宗教儀礼における茶―道教・密教の星辰崇拜を通して―

はじめに――

123

一、栄西の時代における供物の茶――

124

二、道教經典に見える供物の茶――

127

1、『北帝七元紫庭延生秘訣』に見える北斗崇拜と『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」――

129

2、『太上赤文洞神三籙』に見える北斗崇拜と『七曜星辰別行法』――

137

おわりに――

147

附表――

148

#### 第五章 陶弘景と茶

はじめに――

158

一、陶弘景の足跡と茶――

159

二、陶弘景の著述と茶――

161

三、陶弘景における茶の認識――

172

1、茶と茗――

172

2、茶と仙人	174
3、茶と瘡	176
おわりに	179
結語	187
附録 「日本国千光法師祠堂記」・「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」 訳注稿	
序言	193
凡例	193
一、虞樗「日本千光国師祠堂記」	196
二、如蘭「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」	201
注	219
初出一覧	254
参考文献一覧	255

## 序

栄西（一一四一～一二一五）、備中（現在岡山県）の人。俗姓は賀陽、号は明庵。久安四年（一一四八）に出家し、仁平三年（一一五三）に比叡山に登った。栄西は生涯二回中国を訪れたことがある。その一回目は仁安三年（一一六八）四月から同年九月までの五ヶ月間で、二回目は文治三年（一一八七）の四月から建久二年（一一九一）の七月までの四年間である。帰国後、彼はそれぞれに建久六年（一一九五）に博多で聖福寺、正治二年（一二〇〇）に鎌倉で寿福寺、建仁二年（一二〇二）に京都で建仁寺を創建した。後に建暦元年（一二一一）に日本における最初の茶の専門書、『喫茶養生記』（初治本）を撰述し、建保二年（一二二四）に初治本に刪潤を加え、再治本としての『喫茶養生記』を完成させた。その最期は寿福寺（二説は建仁寺）で送り、年は七五歳であった。著作に『喫茶養生記』の他、『隠語集』や『興禅護国論』などが知られている。

『喫茶養生記』は、その題名からわかるように、「喫茶」と「養生」という二つの概念から構成されている。まず、「養生」について言えば、秦漢時代の神仙家や方士達が実践した養生術はあくまでも不老不死の願望を叶えるためのもので、登仙を目標とする手段である。一九七三年、湖南省長沙馬王堆漢墓から出土した『養生方』・『却穀食気』と名付けられたものや帛画の導引図が戦国末期から秦漢時代の間における養生法の実態を伝えている。また、古籍に散見する辟穀・服餌・導引術・房中術などの名が養生術の多様性を示していると同時に、古くから盛んに行われていたことが推察される。医学の分野において、服餌に関連する薬物学、いわゆる本草学は早くから存在しており、古く『神農本草経』では薬物を上・中・下に分けている。嵇康（二二四～二六三）『養生論』（『文選』卷五三所収）に「上薬養

命、中藥養性（上藥は命を養ひ、中藥は性を養ふ）」とあり、葛洪（二八三～三四三頃）『抱朴子』卷一一「仙藥」に「上藥令人身安命延、昇爲天神、遨遊上下、使役萬靈、體生毛羽、行廚立至（上藥は人をして身安んじ、命延び、昇りて天神と爲り、上下に遨遊し、萬靈を使役し、體に毛羽を生じ、行廚、立ちに至らしむ）」や「中藥養性、下藥除病（中藥は性を養ひ、下藥は病を除く）」とあるのもそれに関連するもので、養生思想の色合いが強く見えている。

道教も養生思想と深く関与している。修行の一種として、養生術の実践がその宗教理論に取り入れられている。一例を挙げれば、道士陶弘景（四五六～五三六）には『養性延命録』という作がある。（或いは孫思邈（五八一頃～六八二）撰とする説もある。）この書は「教誡篇」・「食誡篇」・「雜誡忌禳害祈善篇」「服氣療病篇」・「導引按摩篇」「御女損益篇」という六篇から成り、六朝期までの養生術を多く収録している。中世以前の人々の養生思想に対する関心が本書を通して窺える。

一方、「喫茶」という行爲について、前漢末期、王褒「僮約」（『初学記』卷十九所引）には「園中拔蒜。斲蘇切脯。築肉臠芋。臠魚魚鱖。烹茶盡其脯（中略）武陽買茶（園中に蒜を抜く。蘇を斲（き）り、脯を切る。肉を築き、芋を臠（に）る。魚を臠（き）り鱖を魚（に）る。茶を煮て其の脯に盡す（中略）武陽に茶を買ふ）」とあり、茶の売買が既に行われていたことを示しているにもかかわらず、前漢時代以前の茶に関連する文字記録が一切残っていない。「僮約」以外の古い記述として、『北堂書鈔』・『芸文類聚』などの隋唐時代に作られた類書にはいくつかの茶に関連する記述が見られる。後に陸羽（七三三～八〇四）が多くの茶の逸話を収集し、『茶経』に編入した。北宋になり、『太平御覽』が編集され、『北堂書鈔』・『芸文類聚』よりも、さらに数多くの茶関係の資料を収録している<sup>二</sup>。但し、上記書に収載された記述には重複部分が多く、また、そのほとんどは魏晋南北朝時代に成立したものである<sup>三</sup>。魏晋南北朝は中国史の中で不安定な時代である。乱世から逃げ出そうとする気持ち、神仙世界への憧れという感情がこの時代に高まっていた。この側面から考えると、前記類書に収める茶の記述に見える神仙思想は、当時の社会状況とも関わってい

ると言えよう。

秦漢時代における養生思想及び本草学が発達していた段階から、魏晋南北朝という不安定な時代を経て、唐代に入り、陸羽が『茶経』を撰述した。後に衰えることなく、唐代楊焄『膳夫経』に「建中已後盛矣（建中（七八〇）〜七八三）已後盛んなり」とあるように、喫茶文化がその隆盛期を迎えた。漢代から唐代までの間に、古人の茶に対する認識は徐々に変化し、茶の利用が盛んになってからは、製茶法・飲茶法を中心に、数多くの茶書が書かれていた。『喫茶養生記』も茶の専門書の一つとして著されたものであるが、管見では、喫茶による養生のことを強調し、さらにその概念を書物の題目に現したものとすれば、『喫茶養生記』が唯一のものである。

栄西は中国思想を基にして、『喫茶養生記』を著していることが、同書には上述したような数多くの類書の記述を引用しているだけではなく、栄西自身が述べた「此等之記録皆有所、又稟承在大國乎。不審之輩到大國詢之、無隱歟（此等の記録、皆所有りて、又、稟承は大國に在り。審らかにせざるの輩は大國に到りて之を詢めれば、隠すこと無きか）」<sup>三</sup>（初治本）などの言葉からも推知できる。換言すれば、栄西が古来中国で伝えられていた思想概念を利用し、「喫茶」と「養生」という二つの概念を上手く融合して、『喫茶養生記』を完成させたと言える。

ところで、ここ数年、栄西八〇〇年忌を機に、栄西という人物の研究が盛んに行われており、栄西に関連する様々なことが明らかになってきた。その中で、新しい発見として、二〇〇二年、名古屋市大須の真福寺宝生院において、栄西の著作及び直筆書状が発見されたことは注目を集めている。この真福寺宝生院の所蔵品を中心に、「古事記一三〇〇年 大須観音展」が二〇一三年に名古屋市博物館にて行われた。また、栄西を主題にする展覧会としては、二〇一〇年には、福岡市博物館において「栄西と中世博多展」が開催され、二〇一三年には、岡山県立博物館が特別展「栄西」、東京国立博物館において特別展「栄西と建仁寺」が行われている。いずれの展覧会においても栄西と茶との関わりが注目され、『喫茶養生記』が大きく取り上げられていた。

『喫茶養生記』という書物をめぐっては、日本史・医学史など、各分野から数多くの研究をなされてきた。次に現在に至るまでの『喫茶養生記』の研究状況を概観しておこう。細かい書誌は「参考文献一覧」を参照されたい。

早い時期になされた研究の中で、最もよく利用されたものとして、森鹿三氏の『喫茶養生記』「解題」及び「補注」が挙げられる。氏は、栄西が『喫茶養生記』を著す際に主に利用したのは『太平御覧』と『経史証類備急本草』（以下は『証類本草』という）であることを指摘し、現時点でも多くの研究者がその説に基づいて考察を進めている。その他、服部敏良氏「喫茶養生記・病儀論の医学的考察」は、初治本と再治本の異同・成立事情について詳しく検討している。多賀宗華氏『栄西』は栄西を中心に検討するものであるが、『喫茶養生記』に関しては、桑が霊木として尊重された理由は六大（風大）に関与していることを指摘し、栄西における桑の認識を検討する際に参考になる。古田紹欽氏『栄西 喫茶養生記』<sup>四</sup>は、『喫茶養生記』に訳注をつけて、日本仏教史の立場から栄西という人物を分析するとともに、『喫茶養生記』の成立経緯・体裁をめぐる諸問題について考察している。さらに『喫茶養生記』は、栄西が一種の「医療革命」を目指して著したものであると氏は考えている。九〇年代以降も、『喫茶養生記』に関する研究は絶えず行われている。高橋忠彦氏「中国茶史における『喫茶養生記』の意義」は中国喫茶文化史の立場から、特に製茶技術と飲茶法に重点を置いて、南宋時代の喫茶文化と比較している。そして、『喫茶養生記』という書物は、他の文献の欠を補う内容を多く含んでいると氏は指摘している。二〇〇七年、米田真理子氏「茶祖栄西像の再検討―『喫茶養生記』をめぐる」は密教教理との関わりに着目して考察している。米田氏のこの研究は、『喫茶養生記』の段階では密教が基盤とされ、茶と禅とのつながりは見出せないという重要な問題を提起した。二〇〇八年、高橋忠彦氏『喫茶養生記』の初治本と再治本」において、本書の初治本と再治本を比較し、両版における漢文の異同を中心に研究している。二〇一二年、田中美佐氏「中国喫茶文化の伝播と栄西の『喫茶養生記』」は、森鹿三氏の指摘を踏まえつつ、栄西が『喫茶養生記』の茶の部分で、百科全書である『太平御覧』の記述を多く引用しているにもかかわらず、桑の部分

では本書を一切利用しないことについて論じている。結論として、桑そのものは当時において馴染があったため、百科全書の紹介を省いても問題ないと氏は主張している。二〇一五年、熊倉功夫・姚国坤による共編書『荣西『喫茶養生記』の研究』が刊行された。本書は「荣西の事跡と『喫茶養生記』・『喫茶養生記』の研究」・「宋代の飲茶法と文化」・「史料」の四篇から成り、多数の論文を収録している。その中で、姚国坤氏「荣西が天台山に赴いた経緯と茶に関する事跡」は「羅漢供茶」について詳しく説明し、高橋忠彦氏「『喫茶養生記』の文体と語彙」は前掲「『喫茶養生記』の初治本と再治本」の所論を踏まえた上で、『喫茶養生記』は恐らく特定した読者層（武士階層）を意識しながら著した書であろうと指摘している。また、中村修也氏「『喫茶養生記』執筆の目的」は、早期の荣西伝には茶将来記事がないという点に注目しており、前掲米田論文と同様に「茶祖荣西」という人物像に関連する問題を提起している。

一方、『喫茶養生記』と道教思想との関連についての研究としては、二〇〇三年、遠藤純祐「喫茶考―仙菓としての茶―」は、『五臓曼荼羅儀軌鈔』に見える配当に注目し、荣西が述べた苦味を有する茶が心臓に良いという理論は、仏典以外から影響を受けたと指摘している。二〇〇五年、江静・呉玲両氏による『喫茶養生記』に見られる道教文化の影響に関する試論」は養生思想と五行思想を説明した上で、仏教と道教との関係、中国伝統医術と道教医術と深い関係、茶に付加された仙菓としての性格という三点が、『喫茶養生記』が道教の影響を受けた原因として取り上げている。二〇〇九年、岩間眞知子氏は「養生論の系譜から見た『喫茶養生記』」において、養生書としての『喫茶養生記』の位置付け、密教における養生、荣西における茶と桑の認識の三点を中心に検討している。そして、茶と桑とともに禅と関わっており、それは、荣西が『喫茶養生記』を撰述した時に大きな影響を与えていたと氏は主張している。ちなみに、『喫茶養生記』に見える桑と禅との関わりについて、岩間氏は二〇一四年、「桑はよく禅に通ず―冊子『荣西と喫茶養生記』補遺」において詳しく論じている。

以上、先行研究の概略を記したが、中国思想史の見地から分析を行ったものは僅少であることがわかる。具体的に

道教思想史の視点からなされた研究は、管見では前掲江・呉二氏による論文のみである。但し、江・呉二氏は、比較的大きな視点で『喫茶養生記』の撰述時の背景となったものを見ている。本論文は以上のような研究を踏まえて、道教思想史・中国喫茶文化史の視点から『喫茶養生記』の分析を行う。また、中国喫茶文化史という分野において、研究対象としてごく稀に使われる道教経典を利用し、茶に付与された宗教的・道教的な性格について考察を試みる。

次に本論文の構成について述べておく。

本論文は五章及び附録から成る。第一章は前半と後半に大きく分かれる。前半部分では栄西という人物について考へる。「日本国千光法師祠堂記」と「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」という二つの中国で作成された栄西伝を通して、中国で知られていた栄西の事跡について確認するとともに、『隠語集』を取り上げて、『喫茶養生記』以外の著書で彼の思想の特徴を考察する。

第一章の後半部分は、書物の構造・体裁から、中国思想（神仙道教思想）の受容までを含めて、『喫茶養生記』を全般的に分析する。栄西が訪れた天台山は仏教の聖地でもあり、道教側にとっても重要な道場である。天台山の喫茶文化は神仙思想に関連する部分が多い。栄西が著した『喫茶養生記』にもそのような痕跡が多々見られる。茶のみならず、桑に重点を置いて書かれた下巻には「仙薬」・「仙術」などの語が多く用いられているし、辟穀と服食の思想概念も同書に窺える。初治本にしか見えない「仙人有二種仙人。一苦行仙、二服薬仙也。苦行仙者斷食味、服一米一粟等久活命。服薬仙者、服種々薬、以久保命。（仙人に二種の仙人有り。一は苦行仙、二は服薬仙なり。苦行仙なる者は食味を斷ち、一米一粟等を服して久しく命を活（い）かす。服薬仙なる者は種々の薬を服して以て久しく命を保つ）」というのが即ちそれである。

次の三章は、『喫茶養生記』の序文と地の文に見える思想概念を手がかりとし、栄西の時代までに蓄積された喫茶文

化について考える。

第二章は食養生の分野における茶を考察するものである。第一章と同じように、本章も大きく前半部分と後半部分に分かれる。前半部分は、栄西が『喫茶養生記』で強調する苦味と心臓との関係について考える。即ち『喫茶養生記』中に見える（一）心臓は王、あるいは君子のようなものである（二）心臓は苦味と相性の良いものである（三）苦味を有する代表的なものは茶である（四）茶は心臓疾患を治療するものであるという四つの理論について分析を行う。また、前述したように、『喫茶養生記』は中国の思想文化に基づいて著されたものである。この部分は、中国古典医学理論と参照しながら検討を進める。

第二章の後半部分は、『喫茶養生記』に見える茶の苦味を南宋時代以前の中国文献に確認し、茶の苦味は食養生の分野において、どのように古代中国人に認識されていたか、苦味を有する茶の調理法はどのようなものであろうか、という二点を明らかにする。この部分は、主に訓詁学の視点に立って論じていく。

次に第三章では、天台山の茶と神仙思想について考える。栄西の中国における活動地域はほとんど天台山周辺であった。彼が目にした中国の喫茶文化は天台山とその周辺の茶文化に關与する可能性が高い。初治本と再治本の序文に見える「山谷生之、其地神靈也（山谷、之を生ずれば、其の地、神靈なり）」という表現が即ち茶と宗教聖地の天台山との関わりを示す例である。なお、『太平御覧』から転引された「天台山記」に見える「茶久服、生羽翼」（初治本・再治本とも）という記述もまた神仙思想的色彩を有する天台山の茶に言及している。この章はまず『喫茶養生記』の撰述時代より前に成立した天台山を主題とする資料を概観し、それらの資料に記されている茶について見る。次に『太平御覧』をテキストとして、天台山地域の茶にまつわる説話を中心に分析する。それとともに、神仙思想と天台山の茶との繋がり及びその成立年代を明らかにする。

第四章は、茶と宗教との関わりについて検討する。供物としての茶について、栄西は『喫茶養生記』において「此

茶諸天嗜愛。仍供天等時、獻茶。不供茶、則其法不成就矣（此の茶、諸天嗜愛す。仍りて天に供する等の時に、茶を獻ず。茶を供せざれば、則ち其の法成就せず）（初治本）と述べている。ところで、栄西は中国で禅を学び、中国での見聞で『喫茶養生記』を著したが、同書には禅に関連する思想が一切見られない一方、密教經典の記述を多く引用している。これにより、同書に見える供物としての茶は、密教儀礼を意識しながら記したものであると思われる。実際に『大正藏』に見ると、茶の利用が見える唐末以前に成立したとされる密教經典は存在している。それらの經典に見出せる道教的色彩、及び星辰崇拜の思想に注目する必要がある。本章では、早期に成立したとされる道教經典『北帝七元紫庭延生秘訣』と『太上赤文洞神三籙』を、唐末以前に撰述された密教經典『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」と『七曜星辰別行法』と比較しながら、祭祀の場面における茶の利用を考察する。

最後に第五章では本草学、及び喫茶文化とともに深く関与している道士、陶弘景について試論する。

栄西は『証類本草』を利用して『喫茶養生記』下巻を完成させたと知られているが、第二章の結論を先に言うと、本書上巻にも本草学 of 思想が見出せる。但し、上巻の茶について、栄西は後の時代に増補された「茗、苦■（■＝木＋茶）」の項目を参考にしたのではなく、古く『神農本草經』に存在していた「苦菜」の条に見える思想を用いて記したと考えられる。このことから、『神農本草經』に見える「苦菜」に「疑此即是今茗（疑ふらくは此れ即ち是れ今の茗なり）」という注を付けた陶弘景の存在が大きいと思われる。本章では、まず陶弘景に関連する地域の喫茶文化を確認する。次に陶弘景撰とされる文献に見える茶の共通点について考える。この章を通して、医学と宗教とともに深く関わっている陶弘景における茶の認識を明らかにする。

本論文は以上の五つの章の記述の後、附録として、中国人によって撰述された以下二つの栄西伝の訳注稿を収める。

一、南宋、虞樗「日本国千光法師祠堂記」

二、明代、如蘭「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」

これは、日本史の視点で栄西という人物に注目するだけではなく、中国における栄西像を通して、栄西の国際的功績を確認する目的による。同時に、第一章の所論と合わせて、栄西の生涯、及び中国喫茶文化史における『喫茶養生記』の位置づけについて考えてみたい。「日本国千光法師祠堂記」は短いものであるが、栄西の伝記として最古のものに属し、高い価値を有している。一方、「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」は明代になって撰述されたものであるが、内容が豊富であるので、栄西の生涯を検討する上で参考になる。ちなみに、両者はともに栄西は天台山の羅漢に茶を献上したことに言及しており、当時における茶の宗教的な性格を反映する良い資料ともなる。

なお、本論中に『正統道蔵』を引用する場合、上海涵芬楼本の線装冊の冊数を示した上で、葉数に加え、各葉の右頁はa、左頁はbで表記する。『大正新脩大蔵経』については、『大正新脩大蔵経』を『大正蔵』と簡略化し、巻数・頁数に加え、上段を上、中段を中、下段を下で表記する。句読点を改めた箇所がある。

## 注

一 『北堂書鈔』巻一四四「酒食部三・茶篇八」に合わせて一一条の茶に関連する記述が収められている。一方、『芸文類聚』巻八二「草部下・茗」には六条、『茶経』巻下「七之事」には四八条、『太平御覧』巻八六七「飲食部二五・茗」には五五条が収録されている。

二 魏晋南北朝時代の喫茶文化を中心になされた研究については、関剣平「魏晋南北朝における喫茶の文化」（『国立民族学博物館研究報告』二七巻二号、二〇〇二年）、同氏「茶の文化地理―魏晋南北朝時代を中心に―」（『立

命館文学』第六一九号、二〇一〇年）が詳しく、参考になる。

三 本論文所引『喫茶養生記』の原文は、初治本も再治本も『茶道古典全集』第二卷（淡交社、一九七七年）による。句読点の一部を改めた。

四 なお、本書は一九八二年に出版され、二〇〇〇年に新たに刊行された。本論文では新版を利用する。

## 第一章

### 『喫茶養生記』の思想性とその体裁・構成

#### はじめに

日中の喫茶文化史において、入宋僧である栄西によって著された『喫茶養生記』の重要性は無視することができない。一般に、テキストを分析するにあたって、著者自身及び書物全体を支える思想基盤を考慮しなければならないことは言うまでもない。栄西が中国を訪れ、喫茶文化を日本に広めたことは周知の通りであるが、栄西と中国との関わり、『喫茶養生記』という書物の背後に隠れている中国思想についての研究は多くない<sup>一</sup>。

本章は二節を設け、栄西及び著書の『喫茶養生記』の分析を試みる。第一節は、栄西という人物を中心に論じる。栄西の生涯と思想（仏教面）については既に多くの研究がある。ここでは栄西と中国との関わりに重点を置き、中国で作成された栄西伝に絞って考察することにした。また、二〇〇二年に、名古屋真福寺宝生院において発見された『隠語集』（未再治本）を利用し、栄西の思想の特徴、及び同書に見える中国思想を短く論じることと定める。第二節では『喫茶養生記』を中心に、特に中国思想史の視点から書物の分析を行う。

#### 一、栄西について

##### 1、人物<sup>二</sup>

栄西の事績は中国の正史には見えないが、個人の著述に、彼の伝記が残されている。同じく南宋時代の人で、虞樗<sup>三</sup>が著した「日本国千光法師祠堂記」(『続群書類従』巻二二五所収、詳しくは訳注稿を参照)は中国人によって書かれた最初の栄西伝である。末尾には「大宋宝慶元年」と記されており、即ち一二二五年の作である。

師諱榮西。備州人。孝靈賀陽氏六十二世孫。母夢明星感孕生。年十一出家。延暦寺薙髮染衣、初學俱舍娑婆論。十  
三受大戒、習天台教觀。掩關八年、以爲未至、誓往西域求道。二十八航海達四明、遊台山萬年寺。禮石橋羅漢、瀾  
茶現花。又見二青龍、俄頃尊者現全身。益堅素志、遂居之。會虛庵徹公移主天童、因與偕行。及建閣、即東還、願  
有以助之。越二載、大木果至而閣成。師之力也。師自幼敏悟、晚通唐朝内外典。持律終身。過午不食。本國賜號僧  
正。廣修佛事、茲不具書。臨終預期、兩手節印、安坐而化。壽七十五。臘六十二(中略) 大宋寶慶元年八月九日、  
修職郎監臨安府都稅務虞樗記并書。陳祥刊。

法師は栄西と称し、備州の人。孝靈賀陽氏の六十二代目の子孫である。(法師が生まれる前に)母は夢の中で明星  
を見て身ごもり、法師を生んだ。十一歳の時に出家した。延暦寺で落髪して、緇衣を着、初めて『俱舍論』・『娑婆  
論』を学んだ。十三歳の時に大戒を受け、天台の教觀を習った。(その時)門を閉ざしてこもり、八年間修行した  
が、それでもまだ足りないと思い、西域に行つて、道を求めようと誓った。二十八歳の時、海を渡つて四明山に着  
き、(その後)天台山の万年寺に遊学した。石橋の羅漢を礼拝し、茶を煎じ(て献上し)た時に花の紋様が現れた。  
また二匹の青龍を見た後、にわかに尊者が全身を現して、(正体を法師に)見せた。(この神秘的な体験によつて、  
法師は)前よりも一層日頃の志を堅固にし、ついに(天台山に)留まることを決意した。ちやうど虚庵懷敞が拠点  
を天童山に移そうとした時に、法師は(虚庵懷敞に従つて)ともに天童山に行った。千仏閣を建造するという時に  
なつて日本に帰り、(その造営に)何か援助できればと願つた。二年後、大きな材木が案の定、運ばれてきて、千  
仏閣が完成した。それは法師の力によるものである。法師は幼い頃から賢く、晩年になると、中国の仏典のみなら

ず、その他の典籍にも精通していた。戒律を保ち、終身変わらなかった。昼が過ぎると食事をしなかった。日本国は彼に僧正という号を賜った。幅広く仏事を営んでおり、ここでは具に記さない。自分で亡くなる日を予言し、両手で印を結び、安らかに座ったまま世を去った。年は七十五で、臘は六十二であつた。(中略) 大宋宝慶元年八月九日、修職郎監臨安府都稅務虞樗 記並びに書。陳祥 刊刻。

栄西と中国との関わりについて、「日本国千光法師祠堂記」は、(一) 栄西が天台山で羅漢に茶を献上したこと (二) 虚庵懷敏との付き合い (三) 千仏閣の建造に力を貸したことと (四) 晩年は中国の典籍に精通していたことを取り上げて述べている。

「日本国千光法師祠堂記」以外では、明代、加(如の誤りか?<sup>四</sup>) 蘭が永樂二年(一四〇四)に記した「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」(『続群書類従』巻二二五所収)が中国におけるもう一つの栄西伝である。成立は比較的遅いが、「日本国千光法師祠堂記」より長くて内容も豊富である。中国に関連する記述を箇条書きでまとめると、次のようになる。

① 與本國重原、同入天台。見青龍於石橋、應眞現於餅峯。因而茶供、異花滿盞。(訳注稿第四節)

本国の重原とともに天台山に登った。石橋のところで青龍を見、餅峯に応眞が現れたのを見た。これにより茶を供え、不思議な花の紋様が茶杯に溢れていた。

② 文治二(三の誤りか?<sup>五</sup>) 年夏、(中略) 直往天台萬年寺、謁虚庵。(訳注稿第五節)

文治二年(一一八六)の夏、(中略) 直ちに天台山の万年寺に行き、虚庵にお目通りした。

③ 淳熙間、歲大旱、郡請師禱雨。身發千光燭、天雨大澍、因號千光。(訳注稿第六節)

淳熙年間(一一七四～一一八九)のある年、旱魃がおこった。郡は法師を招き、雨乞いを依頼した。(儀式を行う際に) 禅師の身は千本の光を放出し、その後、空から潤い的大雨が降り出した。それにより、千光と号したのであ

る。

④萬年寺缺三門兩廡。師捨芝券三百萬舉二役。先是中天竺那蘭陀寺三藏、室利跋羅之所造也。（中略）又修觀音院大悲寺智者塔院。（訳注稿第六節）

万年寺では三門・二廊が（壊れて）欠けている。法師は三百万の芝券（当時の紙幣のことか？）を使って、その修復を成し遂げた。（それは）昔中天竺那蘭陀寺三藏、室利跋羅によって造られたものである。（中略）また觀音院・大悲寺・智者塔院を修繕した。

⑤淳熙末、虚庵移天童。師亦隨之。又修天童千佛寶閣。（訳注稿第六節）

淳熙末年、虚庵は天童山に遷った。法師も（虚庵に）随って行った。また天童山の千仏宝閣を修繕した。

⑥初師在天台、取道邃法師所栽菩提樹枝、付商船謂、吾邦無此樹。先移一枝、栽於本土、驗我傳法中興之効。至今繁茂焉。（訳注稿第十節）

昔、法師が天台山にいた時に、道邃法師が植えた菩提樹の枝を商船の人に渡して、このように言った。「我が国にはこの木がない。とりあえず一本を本土に移植し、（無事に成長できるかどうかによって）我が仏法の中興の結果を確かめよう」と。今になって（その木が）生い茂っているのである。

①・②・⑤と同様の記述は「日本国千光法師祠堂記」にも見られる。これらの重複する内容により、栄西に関することで、中国においてよく知られていた最も重要な事績が窺える。則ち（一）羅漢に茶を献じたこと（二）虚庵懷儼との交際（三）千仏閣の造営に力を注いだことである<sup>六</sup>。

興味深いのは、日本では最初の茶書として、『喫茶養生記』がよく知られており、また、同書が漢文で著され、漢籍の記述を多数引用しているにもかかわらず、「日本国千光法師祠堂記」はこの書（或いは茶祖としての栄西像）に言及しておらず、「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」はいくつかの栄西の著作を取り上げているが、同じように『喫

茶養生記』の名が見られないことである。茶に関連する記事は、天台山の羅漢に茶を献上したことのみである。

その理由として、挙げられるのは次の三点である。第一に、『喫茶養生記』は中国における医療・養生思想を受容したもので、書物自体の性格は栄西の宗教的活動を中心に記したこれらの伝記の性質とかけ離れているという点。第二に、『喫茶養生記』は日本における最初の茶書であるにも関わらず、その時代の中国では喫茶の風習が既に盛んで、茶の専門書も多く著述されていた。したがって、『喫茶養生記』を著した功績を取り上げて、限られた紙面で述べるよりも、むしろ栄西のその他の事績に焦点を当てて紹介したほうが有意義という点である。第三に、『日本国千光法師祠堂記』はさておき、「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」は虎関師鍊（一二七八～一三四六）が著した『元亨釈書』より後に成立したものである。「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」には「禪師示寂、今已五傳、塔銘未立。天龍密禪師哀輯遺事、踵門而請。余雖老悖、敢不述乎（禪師が示寂して以来、その法はすでに五代に渡って伝えられたが、未だ塔銘が作られていない。天龍密禪師が（様々の明庵西禪師の）軼事の収集し、自らここに来てお願いした。私は年をとって道理の通じない人であるが、（この場合は）どうして明庵西禪師のことを述べないわけがあるだろうか）」（訳注稿第一節）とある。如蘭が天龍密禪師（堅中圭密）の依頼を受けて栄西伝を著したことは明白である。「天龍密禪師、遺事を哀輯す」という表現、及び「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」は『元亨釈書』と重複する部分が多く、筆致が似ている点<sup>7</sup>から見れば、『元亨釈書』を含めて、堅中圭密が集めてきた栄西関係の資料を中国の如蘭に渡したのだろうか、如蘭の手元には『元亨釈書』のようなものがあつたと推測される。「日本国千光法師祠堂記」や『元亨釈書』などの、比較的早い時期に完成された栄西伝には『喫茶養生記』の言及が一切ないので、如蘭が『喫茶養生記』の存在を知らなくても不思議ではない<sup>8</sup>。なお、如蘭に知られたとしても、「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」には「密部所述甚多（密教関係の著述は非常に多かった）」（訳注稿第十節）という記述が見えている。それにより、『喫茶養生記』は塔銘に取り上げる必要がなく、単なる栄西の数多くの密教関係の著作の一冊に過ぎない

と如蘭は認識していた可能性もある。これらのことから敷衍して、『喫茶養生記』は栄西の存命中に、或いは没後にすぐには有名になり、世に知られたものではないと言える。

以上、(一) 著述趣旨の相違 (二) 茶文化の流行程度の相違 (三) 当時における『喫茶養生記』という書物の知名度が低いという三点が、「日本国千光法師祠堂記」と「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」が『喫茶養生記』に言及しない理由として考えられる。

## 2、思想

『喫茶養生記』より前に、一一八一年に著された『隠語集』は注目に値するものである。『喫茶養生記』と同じように、『隠語集』も前掲栄西伝に言及されていないものである。

中日を問わず、当時の社会における性の認識は決して開放的ではない。ところが、男女の性的な交わりを例にして、栄西は『隠語集』<sup>九</sup>に

若男女和合之時、男根女根相加持、各自然生得精。男精白也、女精黄也。

例えば、男女が和合する時に、男根と女根は一体になり、自然にそれぞれの精を生み得る。男性の精は白色であり、女性の精は黄色である。

と述べている。また、陰陽思想が込められている、中国の名剣である干将と莫邪を取り上げて次のように言っている。

干将莫耶、男劍女劍。以此男女二利用和合、譬定惠二□扉開閉。

干将と莫耶とは男劍と女劍のことである。この男女の二劍の利用、和合することを定・恵という二つの□扉の開閉に喩える。

さらに、『妙法蓮華經玄義』や『摩訶止観』などの天台宗に関わる仏典の記述に、独特の解釈を施している。彼は理

智冥合のことを水銀と黄金で仏像を造立することに例えて、以下のように語っている。

先天台宗云、水銀和真金、能塗諸色相功德。和法身、處々應現。(中略)水銀者、白水男精、即□智體也。真金者、黃水女精、即實理體也。其理智冥合生應身子也<sup>一〇</sup>。

昔、天台宗は「水銀と純粋な黄金を混ぜ合わせれば、諸々の仏像に塗ることができる。仏の本体と調和させ、至る所にその姿を出現させる」と言っていた。(中略)水銀というものは、白水であり男精である。即ち□智体である。真金というものは、黄水であり女精である。即ち実理体である。その理と智が和合する時に(仏の)身体が生まれる。

榮西は『隱語集』において「莫作疑、皆師伝也。若無師授則置私之字耳(疑うな。これらのことは皆師から授かったのである。師から伝授されたものではない場合、「私」という字を置く)」と述べており、情報源があるということ強調している。現時点では、『隱語集』はどこまでが師の意見であるか、どこまでが榮西自身の考えであるかは判断し難い<sup>一一</sup>。管見では、合わせて四箇所に「私」という字が記されている。そのうち、次の二つの記述は興味深い。

私案云、法界定惠之女男和合、黃白二滯融□、以男□種成子體、故續父姓不受母姓也。

私が考えてみるに、法界における禪定と智慧のことは男女が和合するようなもので、黄色と白色の精が交わる時に、男種によって子供の身体が出来上がる。したがって、(子供は)父親の名字を受け継ぎ、母親の名字にしない。

私云、故男女不相加持者、无快樂。不受快樂者、不可生黃白二精也。不生黃白二水者。不可成子息體。

私が言う、だから男女が(和合して)一体化にならなければ、快樂が生まれない。快樂を感じなければ、黄色と白色の二種の精が産生しない。黄色と白色の二種の水が生じなければ、子供の身体は出来上がらない。

「私案云」と「私云」の記述はいずれも男女の和合によって子供が生まれる比喩である。また、「私云」の数行後に、前掲水銀と黄金で仏像を造立するという記述が見えている。三者はともにものの生成に重点を置き、「黄白」の和合を

めぐって言っているものである。末本文美士氏によれば、男女の和合は後に立川流において展開するが、『隠語集』はそのような傾向を示す最初の文献である。また、このような発想は修験道系の密教と関係があるのではないかと氏は指摘している<sup>二二</sup>。

但し、日本宗教思想（修験道）の範囲内に限定しなければ、中国において、古来「精」というものに込められた思想が思い浮かぶ。また、黄・白に関しては神仙術の一種で、黄白（煉丹）術に関与する可能性を示唆している。精について、古く『易』「繫辭下伝」に「天地絪縕、萬物化醇。男女構精、萬物化生（天地にある陰陽の気が交わってはじめて万物が出現する。男女が精を合わせると、万物が生まれてくる）」とあり、『管子』「水地」に「人、水也。男女精氣和、而水流形（人は水である。男女の精氣が和合してはじめて、水が流れて形が出来上がる）」とある。また、医学書では、『黄帝内経』の一部とされる『素問』「金匱真言論篇第四」に「夫精者身之本也（そもそも精は身の根本である）」（『四庫叢刊』本）と記されており、『靈樞』「決氣第三十」に「兩神相搏、合而成形。常先身生、是謂精（陰陽の両神が突き当たって和合すると形が出来上がる。いつも身体より先に生じてくる（ものがある）。それは精という）」（『四庫叢刊』本）が見えている。上述の数多くの古籍は、「精」は一種の根源的なものであると主張している。それは『隠語集』に記された白水と黄水（男精と女精）によって身体が出来上がるという発想と共通する部分があると言えよう。

「理（黄金・女精）智（水銀・男精）冥合して生じて身子に應ず」という記述は煉丹術とも深く関与している。後漢時代、魏伯陽が撰した『周易参同契』は煉丹の書として知られている。また『参同契五相類秘要』と『魏伯陽七返丹砂訣』は魏伯陽が『周易参同契』を補完するために著した書物とされている<sup>二三</sup>。『魏伯陽七返丹砂訣』には「天生玄女、地出黄男、皆受性太和、感靈妙之氣。以陽守陰、借位而居、以陰返陽、還歸本性（天は玄女を生み、地は黄男を生む。皆は大いなる調和の状態から性を受け、靈妙な氣を感じる。陽によって陰が守られ、しばらく（陽が）陰の位に居るが、陰によって陽は帰ることができ、本性に帰着することができる）」（『正統道蔵』第五八六冊、一a～一b）

とある。その解釈であろうか、『参同契五相類秘要』には「天生元女者、水銀也。地生黃男者、黃金也。皆稟性太和微妙之炁。左陽右陰、即位而相通（「天、元女を生む」とは水銀のことである。「地、黃男を生む」とは黄金のことである。皆大いなる調和の状態から性を受け、微かな妙なる氣を授かる。左は陽、右は陰。それぞれの座に居るが、互いに繋がっている）」（『正統道藏』第五八九冊、一b）と記されている<sup>一四</sup>。水銀を女、黄金を男に配当することは『隱語集』と反対であるが、表現法という点において、その相似性は認められる。中晚唐頃に成立した、羊參微の作とされる『元陽子金液集』には「玄天汪汪配地黃、男精和合並同房。白液爐中隨月化、時人服者瑩心涼（広々とした玄天は地黃と結びつき、男精が（女精と）和合して同じところにある。白液は炉の中で時間の流れと共に変化し、時の人がそれを服用すると気分が清々しくなる。）」（『正統道藏』第一一三冊、十三b）とある。それについて、注（著者不明、恐らく宋代の人が書いた注であろう<sup>一五</sup>）は「天地玄黃是陰陽二氣。男精汞也。白液者金也。和歸一處爲之黃白。象雞形、入鼎燒之、然後變色成丹。人得食者、能殺三尸、去九蟲。令人無所染。謂之真人也（天地玄黃とは陰陽二氣のことである。男精は水銀のことを指す。白液は黄金である。一箇所で和合して黃白術を行う。鶏の形をして鼎に入れて焼くと、色が変わって丹になる。人がそれを服用すると三尸を殺すことができ、九虫を取り除くことができる。（また、）人に汚れないようにさせる。それ（を服用した人）は真人というのである」（十三b～十四a）と述べている。『隱語集』では黄金を黄色に配当しており、「白液者金也」と少し異なっているが、「男精汞也」という特殊な発想は『隱語集』の「水銀は白水男精なり」という表現と一致している。

以上のことから、榮西が『隱語集』において何度も述べた男女和合・男精女精の比喻は中国古来伝えられてきた精の概念、及び道教（養生）思想と関わっていることが明らかにってきた。

ところで、前にも少し触れたが、晩年に著された『喫茶養生記』も、それは数多くの中国思想を受容したものである（後述）。その中には

榮西在唐之昔、見貴重茶如眼。有種種語、不能具註。給忠臣、施高僧、古今儀同。唐醫云、若不喫茶人、失諸藥效、不得治痾。心臟弱故也。(再治本)

(私) 榮西が昔中国にいた時に、(中国の人々が) 自分の目のように茶を貴んでいるのを見た<sup>一六</sup>。話は様々あるが、具にここで記すことができない。忠臣に賜り、高僧に与えることは古今変わらないものである。(また、) 中国の医者が次のように言った。「茶を飲まない人は(薬を服用しても) その薬の効用を失い、病を治すことができない。心臟が弱いからである」と。

と記されている。入宋は、榮西における茶の認識に大きな影響を与えたと推知できる。しかし、その一回目の入宋は仁安三年(一一六八)で、二回目は文治三年(一一八七)である。榮西は、建暦元年(一一二一)に『喫茶養生記』の初治本を完成させ、三年後の建保二年(一二二四)にそれを再治した。一回目の入宋から『喫茶養生記』(初治本)の執筆まで、かなり長い年月が経ったと知られる。したがって、著者自身における思想的变化がどのようなものであるか、『喫茶養生記』を著す際はどのような心境であったか、などのことは考えるに値する<sup>一七</sup>。ここでは詳しく論じないが、「晩は唐朝の内外典に通ず」(虞樗「日本国千光法師祠堂記」。上述)という記述から考えると、晩年、多くの中国書に精通した榮西が著した『喫茶養生記』に見える思想がどのようなものか、という問題は必ずしも単純ではないと言えよう。

ちなみに、高峰東叟(一七三六～一八〇一)が編纂した「日本禅宗始祖千光祖师略年譜」<sup>一八</sup>によれば、建仁二年(一一〇六)六月に「置台密禪三宗、教授學徒。由是又構真言止觀二院於寺(建仁寺に)天台・密・禅の三宗を置き、弟子達に教えていた。それがきっかけで、さらに真言・止觀の二院を構えた」<sup>一九</sup>と知られる。同じ寺院に異なる三つの宗派を併置することは当時の社会状況に関連すると思われるが、『隱語集』に見える特殊な比喻、『喫茶養生記』における中国思想の受容と併せて考えると、榮西という人物には、異なる文化と事物に対する受容性があるという結論に

至る。

## 二、『喫茶養生記』の分析

『喫茶養生記』という書物の上巻は題名の通り、喫茶による養生を唱えるものである。一方、その下巻は、桑で病を治すということ述べている。森鹿三氏によれば、『喫茶養生記』の上巻では『太平御覧』が主に利用されたのに対し、下巻においては北宋唐慎微の『証類本草』（一一〇〇年頃の成立、未刊）が多く使われたという<sup>二〇</sup>。では、上下巻はそれぞれにどのような思想概念が反映されているのだろうか。

### 1、上巻

前述のように、『喫茶養生記』の上巻は「茶」を中心に記しているものである。茶そのものに対して、栄西は次のような認識を持っていたと思われる。

#### ①苦味を有するもの

栄西に認識されていた茶の特性を数点に分けることができる。まずは五行説との関係である。つまり五味の中の苦味を茶そのものに配当するということである。

『喫茶養生記』の上巻において、栄西は密教經典『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』と『五臓曼荼羅儀軌鈔』の文を引いている。その中で、『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』に見える「心臓好苦味（心臓は苦味を好む）」（再治本、以下同）という記述を利用し、「苦味者は茶、青木香等也（苦味（と言えば、その代表的なもの）は茶・青木香などである）」<sup>二一</sup>と言い、茶そのものに結びつけている。

茶の苦味に注目し、それは心臓に良いと述べ、最終的に喫茶によつて長寿を得るという考え方は特殊なものである<sup>二二</sup>。（詳しくは本論文第二章を参照。）だが、『喫茶養生記』に引く密教經典の理論は中国の伝統思想と関与しており、

五行説の痕跡が見えている。また、苦味を好む心臓について、『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』の配当であろうか、「心、南也。夏也。火也。赤也。神也。舌也（心は南である。夏である。火である。赤である。神である、舌である）」という記述や、『五臓曼荼羅儀軌鈔』に説かれる「心南方寶生佛也（後略）（心臓は南方の宝生仏に当たる（後略）」）というのも、いずれも五行説と密接な関係を持っている<sup>二三</sup>。

## ②眠気の防止ができるもの

第二は茶の医学的効能である。記述のほとんどは『太平御覧』から転引している。『喫茶養生記』「茶功能」の箇所に見える茶の効能を見ると、二十に近い引用の中では凡そ三分の一が茶の人を眠らせないという薬効についての記述である<sup>二三</sup>。類書にある数多くの記述を取捨選択し、『喫茶養生記』の中に取り入れた栄西の考えはどのようなものであろうか。

栄西は中国の禅を学び、それを日本に伝えた。唐代封演の『封氏聞見記』巻六には「開元中、泰山靈巖寺有降魔師、大興禪教。學禪務於不寢、又不夕食。皆許其飲茶（開元年間（七一三〜七四一）、泰山の靈巖寺に降魔師がいて、大いに禅の教えを広めた。禅を学ぶ時は寝ないことを追求し、夕食も食べてはいけない。皆に茶を飲ませるだけであつた）」とある。『封氏聞見記』に見えるこの記述のように、中国の禅宗では修行中の眠気を防止するために、盛んに茶を飲む習慣がある。このことは必ず栄西が目にしたと思われる<sup>二四</sup>。禅を全面的に紹介するには、中国禅宗で重要視されてきた茶の飲用法を日本に導入する必要がある。また、人々に茶を勧めるためには、その効能も強調しなければならない。したがって、栄西が『喫茶養生記』を執筆する際に度々古典を利用し、その効能に言及するのではないかと考えられる。但し、禅と結び付けずに考えることも可能である。既に先行研究が指摘しているように、『禪苑清規』（一一〇三年の成立）には禪院での、喫茶の礼法を細かく定めている。ところが、同じ栄西の著作である『興禪護国論』（一一九

八年の成立)には『禪苑清規』の記述を多く引用しているにもかかわらず、『喫茶養生記』の中では、禪のこと(喫茶の礼法)を、栄西は一切触れていない。したがって、宗教の宣伝とは関係なく、栄西は専ら飲料としての茶の実用性を強調しているということも考え得る<sup>二五</sup>。

いずれにしても、茶の効能の一つとして、眠気を醒ますということ、栄西は『喫茶養生記』の上巻において強調していることは間違いない。

### ③身を軽くさせる神秘的なもの

前述のように、『喫茶養生記』は上下の二巻から成るものであり、それぞれに「茶」と「桑」を紹介する書物である。桑と比べて、茶に付与された神秘性は比較的薄いと思われる(後述)が、茶そのものに対しても、栄西はやはり特別な視点で見えていた。

まず、次の文には、茶を仙薬として扱い、生えた場所もそれによって霊力が得られて、聖地になるという考え方が見える。

茶也、養生之仙薬也。延齡之妙術也。山谷生之、其地神靈也。人倫採之、其人長命也。(再治本、以下同)

茶は養生の仙薬であり、寿命を延ばす靈妙な術(を具えたもの)である。山谷にそれが生えれば、その地が靈驗あらたかなところになる。人がそれを採れば、その人が長命を得るのである。

さらに「茶功能」の箇所では次の二つの記述を『太平御覧』から引用している。

壺居士食忌曰、茶久服羽化。與葦同食、令人身重云云。

壺居士の『食忌』にいう、「茶を久しく服用すれば羽化する。葦とともに食べると人の身を重くさせる云々」と。

陶弘景新録曰、喫茶輕身換骨苦。

陶弘景の『新録』にいう、「茶を飲用することで身が軽くなり、骨の苦しみもそれによって取り除くことができる」と。

この二つの引用はともに茶を利用することで、体が軽くなるということ語っている。また、『食忌』には「羽化」という語が記されており、神仙思想の形跡も明確に見られるのである。

もう一つの引用は『天台山記』からのものである。

天台山記曰、茶久服生羽翼云云。

天台山記にいう、「茶を久しく服用すると、羽翼が生える云々」と。

唐代、道士徐靈府（七六〇頃～八四〇頃）の『天台山記』にはこの記述が見当たらないため、現時点まで、先行研究のほとんどは別ものと考えている<sup>二六</sup>。しかし、神秘性を持つ茶の産地を示す資料として、この『天台山記』は重要性を持っている。『食忌』と『新録』と同じように、これも羽化登仙の思想に関わっているが、天台山が茶の産地として名高いことと、栄西自身の活動地域がほとんど天台山とその周辺であった側面からすると、『天台山記』のこの文は彼自身に相当な影響力を有すると考えられよう。（天台山の茶については本論文第三章を参照。）

この三つの記述はいずれも神仙思想の色彩が濃いため、栄西の目に映った茶は、神秘的な性格を有するものと想像できる。さらに、下巻「喫茶法」には「此茶諸天嗜愛、故供天等矣（この茶は諸天が嗜むものである。したがって、諸天などに捧げる）」、「上通諸天境界（上は諸天の境界に通じる）」とある。これらの表現、及び「日本国千光法師祠堂記」と「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」に見える茶を石橋の羅漢に献上するという行爲から考えれば、『喫茶養生記』再治本の完成に至るまでの数十年の間、茶は栄西に終始別格として扱われ、「仙薬」として認識されていたと推知できる。（祭祀における茶については本論文第四章を参照。）

以上、（一）心臓に良い効能（二）眠気の防止（三）身を軽くさせる神秘的なものという三つの要素で、『喫茶養生

記』上巻の思想基盤が構成されていると言える。

## 2、下巻

下巻は「桑」に重心をおく巻である。下巻の構造と内容配置を分かりやすく説明するために、表で次のように示しておく。また、後に述べるが、道教・神仙思想に深く関わっている「仙薬」・「仙経」・「仙術」に言及する箇所も同表に標記する。

病名	
1、飲水病	
2、中風手足不従心病	
3、不食病	「桑下鬼類不来。又仙薬上首也」(再治本、以下同)
4、瘡病	
5、脚気病	
治療法	
1、桑粥法	
2、桑煎法	「仙経云、一切仙薬、不得桑煎不服云云」
3、服桑木法	「是仙術也」
4、含桑木法	

(続く)

5、桑木枕法	「是皆仙術而已」
6、服桑葉法	
7、服桑椹法	
8、服高良薑法	
9、喫茶法	
10、服五香煎法	「是因爲仙藥也」・「仙經文先出畢」
卷之下 末尾文	

(表一)『喫茶養生記』下巻に見える病名と治療法

表に示したように、「喫茶法」は、茶のことにする上巻ではなく、桑を中心とする下巻に配置されていることは興味深い<sup>二七</sup>。考えてみるに、もし「喫茶法」をそのまま上巻に入れると、上巻と下巻との関連性が薄くなってしまふ。すると、『喫茶養生記』という題名から見れば、下巻を書物から独立させない限り、『喫茶養生記』において、それは非常に目立つ存在となる。したがって、榮西もこの考えをもち、意図的に「喫茶法」を治療法の一つとして、『喫茶養生記』の下巻に入れたのではないかと思われる。なお、「喫茶法」のところに見える、桑の湯と茶の湯を服用しないと、様々な病が生じるという記述の次には、初治本は「茶功能上已記畢(茶の効能は先に既に記し終わった)」、再治本では「茶功能上記畢(茶の効能は先に記し終わった)」となっている。主に茶の利用法について述べるこの部分に「茶功能、上に已に記し畢はれり」、或いは「茶功能、上に記し畢はれり」という語が突然現れることに少し違和感が

ある。また、「茶功能、上に已に記し畢はれり」・「茶功能、上に記し畢はれり」の次に、初治本では『宋人歌』と『本草拾遺』、再治本では以上の二書を加えて、さらに『勸孝文』からの引用文を記している。先行研究によれば『本草拾遺』は『太平御覧』からの引用で、『宋人歌』と『勸孝文』については不詳である<sup>二八</sup>。引用のことは別にして、この部分はいかにも上巻の、茶の機能を紹介する文の続きのように見える。この点もまた「喫茶法」の条に見える「茶功能、上に已に記し畢はれり」（初治本）或いは「茶功能、上に記し畢はれり」（再治本）という表現の不自然さを提示している。『吾妻鏡』卷二二「建保二年（一二二四）・四月乙亥」には「自本寺召進茶一盞。而相副一卷書令献之。所譽茶德之書也（本寺（寿福寺）より、一杯の茶を届けてもらった。一卷の書物とともに献上させた。茶の効能を褒め称える書物である）」とあり、榮西が將軍に「茶の德を譽むる所の書」を献上したと知られる。その將軍に捧げた書物は『喫茶養生記』であろう。但し、必ずしも現在伝わる上下二巻から成る『喫茶養生記』の形態ではないと考えられる。「二巻」及び「茶の德を譽むる所の書」という語があるので、桑の部分は献上した時に入れなかった可能性が高い<sup>二九</sup>。また、私見では、將軍の病を取り除くためにこの書を献上したのであれば、現伝本上巻のままで、重要な茶の利用法を記さずに、その他の茶に関連するもの（例えば採集時期・製造法）を紹介するのは合理的ではない。以上のことから、前述のように、上下巻を繋ぐためであろうか、現行本『喫茶養生記』に見える茶の利用法を上巻から取り出し、下巻に入れ、桑と五香煎の利用法と並べさせたということは考えられる。

「仙經」・「仙藥」・「仙術」についての言及も注目に値する。前掲表の通り、「桑煎法」の箇所に「仙經」・「仙藥」という語が見える。

仙經云、一切仙藥、不得桑煎不服云云。（再治本、以下同）

仙經にいう、「すべての仙藥は桑の木で煎じなければ服用しない云々」と。

ほぼ同じ文は初治本の末尾にも見られる。「仙經云、一切仙藥、不得桑煎則不服云々」というのが則ちそれである。

森氏の考察によれば、この記述は『証類本草』に引かれた北宋の蘇頌の『本草図経』によるものである。さらに、『本草図経』によれば、それは『抱朴子』からの引用であることもわかる。なお、『証類本草』は後に「大観」と「政和」の両系統に分かれるが、榮西が主に浙江省で活動していたため、彼が宋で目にしたのは、江南で盛行していた大観系統の本草書に違いないと氏は考えている<sup>三〇</sup>。『大観経史証類備急本草』（以下は『大観本草』という。一一〇八年の成立）巻一三「桑根白皮」の条には次のように記されている。

仙經云、一切仙藥、不得桑煎不服、出抱朴子。

仙經にいう、「すべての仙藥は桑の木で煎じなければ服用しない」と。『抱朴子』より。

ちなみに、『抱朴子』と明記しているが、現行本『抱朴子』の内篇にも、外篇にもこの記述が見当たらない<sup>三一</sup>。

「服桑本法」のところには「仙術」の文字が記されている。

鋸截屑細、以五指撮之、投美酒飲之。女人血氣能治之。身中腹中萬病、無不差。是仙術也。不可不信矣。恒服、得長壽無病也。

鋸でこれを切って、細かく裁断してから、五本の指でこれを撮み、美味しい酒の中に入れて飲む。女性の血の病を治すことができる。身の、腹中の様々な病氣は（これで）治らないものはない。これは仙術である。信じなくてはいけない。常に服用すれば、長寿が得られて病にかかることはない。

これも『証類本草』からの転載であろうと考えられる<sup>三二</sup>。『大観本草』巻一三「桑根白皮」の条には『葛氏方』の記述が見られる。その「又方」として、次の文が記されている。

血露不絶、鋸截桑根、取屑五指撮。取醇酒服之、日三。

血が出て、止まらない場合は、桑根を鋸で裁断し、（細かく切ってから、）その屑を五本の指で撮む。濃い酒を取ってきて、それ（を桑根の粉末）とともに日に三回服用すれば良い。

さらに、「服桑葉法」の箇所にも「仙術」という語があり、以下のように見えている。

四月初採影干。秋九月十月、三分之二落、一分殘枝。採。又影乾。和合末、一如茶法服之、腹中無疾、身心輕利。夏葉冬葉等分、以秤計之。是皆仙術而已。

四月の初めに摘んで、陰干しにする。秋の九月、十月の時に、葉の三分の二が落ち、三分の一が枝に残っている。それも摘む。また陰干しにする。粉末にしてから混ぜ合わせて、茶の飲み方と同じように服用すれば、腹中には病がなく、心身とも軽くなり調子が良くなる。夏の葉と冬の葉を等しく分けて、秤で計量する。これらは皆仙術である。

この文もやはり『証類本草』に収録されている『本草図経』からの引用である。さらに考察していくと、それは『本草図経』の中に見える「神仙服食方」からの転引である<sup>三三</sup>。『大観本草』で出典と考えられる記述は次の通りである。

神仙服食方、以四月桑茂盛時採葉。又十月霜後、三分二分已落時、一分在者、名神仙葉、即採取、與前葉同陰乾。

擣末丸散任服、或煎以代茶飲。(卷一三「桑根白皮」)

神仙服食方。四月、桑が茂っている頃にその葉を摘む。また十月に、霜が降りてから、三分の二の葉が既に落ち、三分の一の「神仙葉」と名付けられるものしか残っていない時に、直ちにそれを採集し、前に摘んだ葉と一緒に陰干しにする。(その後) 搗いて粉末にするか、丸薬にするか、いずれかを服用すれば良い。或いは煎じて茶の代わりに飲んでも宜しい。

以上は、「仙経」・「仙薬」・「仙術」に言及している『喫茶養生記』に見える『大観本草』の引用部分である。出典についての問題は既に先行研究で的確に指摘されているため、ここでは更なる検討は行わないこととする。

『喫茶養生記』の中に見えるこれらの「仙経」・「仙薬」・「仙術」はともに本草医学に深い関係を持っている。ところで、医学のみならず、道教の影響を受けた痕跡も明らかに見て取れるのである。「桑煎法」に見える「仙経」・「仙薬」

は『大觀本草』に記されている『本草図經』からのそのままの引用であるが、他の所で「仙術」という語を采西が使った理由は何であろうか。

前掲『葛氏方』の「葛氏」は東晋の神仙家、葛洪（二八三～三四三頃）のことを指している。『葛氏方』は彼の著作であり、『肘後救卒方』の別伝本とされている<sup>三四</sup>。『葛氏方』の「又方」として、桑木を服用する方法を『大觀本草』が記しており、それを采西が『喫茶養生記』の中に引用した。この文は葛洪の原撰であるかどうかは別にして、『抱朴子』と『葛氏方』はともに葛洪に関係しているので、采西は葛洪のことを意識しながら、「仙經」に関連している彼の方法を「仙術」として『喫茶養生記』に記した可能性が高い。但し、もう一つの引用である「神仙服食方」の撰者は未詳であるため、このことについては考証する必要がある。

『隋書』卷三四「経籍志」・『旧唐書』卷四七「経籍志」・『新唐書』卷五九「芸文志」にはそれぞれ「神仙服食方」が著録されている。しかし、撰者はいずれも不明である。「神仙服食方」の名と近似する「神仙服食薬方」は同じ『隋書』卷三四「経籍志」に記され、「抱朴子撰」と明記してはいるが、『本草図經』の「神仙服食方」がこれを指すかどうかわからない。

但し、『抱朴子』内篇卷一一「仙薬」には

桃膠以桑灰汁漬、服之百病愈。久服之身輕有光明。在晦夜之地如月出也。多服之則可以斷穀。

桑灰汁に漬けた桃膠を服用すれば、様々な病が癒される。これを久しく服用すれば、体が軽くなり、輝く光を放つ。

暗夜のような、暗い所に居る時はまるで月が出て（光を放って）いるようである。これを多く服用すれば穀物を断つことができる。

と書かれており、桑の利用が見られる。また、体が軽くなるという表現は前掲『喫茶養生記』の「服桑葉法」の箇所にある「末して茶の法の如く之を服して、腹中に疾無く、身心輕利す」という記述と類似する。

葛洪との関係はさておき、榮西が「仙術」・「仙薬」などの語を利用し、桑を『喫茶養生記』の中で褒め称える理由は、ほかに考えられる。それは、古代中国では桑そのものをどのように見ていたのか、という点にある。

『芸文類聚』卷八八「木部上」には「桑」の条があり、その中には『典術』という書物の引用がある。

典術曰、桑木者、箕星之精神。木蟲食葉爲文章。人食之、老翁爲小童。

『典術』にいう、「桑」という植物は箕星の精髓（を具えたもの）である。その木に宿っている虫がその葉を食べると美しい紋様が生じる。人がそれを食べると、老人が子供に若返る」と。

『太平御覧』卷九五五「木部四」「桑」の条にもほぼ同様の記述が収録されており、以下のように記されている。

典術曰、桑木者箕星之精。

『典術』にいう、「桑」という植物は箕星の精髓（を具えたもの）である」と。

『典術』のこの記述は、不老長寿の追求という思想が色濃く反映されている。文中の箕星は古来、二十八宿の一つとしても、風神としても知られている。『漢書』卷二六「天文志」には「箕星爲風、東北之星也（箕星は風を吹かせるもので、東北の星である）」とある。また、鄭玄（一二七～二〇〇）は『周礼』「春官宗伯」、「大宗伯」の条に見える「颶師雨師」という経文について、鄭司農（鄭衆、？～八三）の「風師箕也。雨師畢也（風師は箕である。雨師は畢である）」という解釈を引用して注しているのが即ちそれである。

『典術』が、桑には箕星の精髓が入っているとする具体的な理由は、管見の限りでは不明である。但し、先行研究<sup>三五</sup>が指摘しているように、古代聖王の雨乞いを行う場所は「桑」に関連している。例えば『呂氏春秋』「季秋紀」第九「順民」には「天大旱、五年不收、湯乃以身禱於桑林（酷い旱魃で、五年連続収穫ができなかった。湯はそこで自ら桑林で（雨乞いの）祈りをした）」とある。この記述に関して、後漢高誘は「桑林、桑山之林。能興雲作雨也（桑林とは桑山の林である。（そこで）雲を起し、雨を降らせることができる）」と、桑林は聖地のようなものであると見なして注

している。また、『芸文類聚』巻一二「帝王部二」に見える「殷成湯」の条には『帝王世紀』の記述が収録されており、「湯自伐桀後、大旱七年。（中略）禱於桑林之社（湯が桀を討伐して以来、七年間、酷い旱魃が続いた。（中略）桑林の社で（雨乞いの）祈りをした）」とある。さらに「桑林」には祭祀関係の「社」があることにも言及している。「桑山」・「桑林」の名が、桑が多く生えていることに由来するかどうかは明らかではないものの、これらのことから、桑そのものが風雨の神に結ばれ、霊木として見なされ、『典術』に見える記述のように、次第に箕星にも関連付けられるようになったのではないかと考えられる。ちなみに、霊木としての桑について、多賀宗隼氏の指摘によれば、光宗（一二七六～一三五〇）は『溪風拾葉集』において「所詮西方ハ風大ノ方。桑ハ又風大所成ノ靈木也（要するに、西は「風大」のところである。桑もまた「風大」によって作り出された霊木である）」（『大正蔵』巻七六、五七三上）と述べている。この文は、「葉上僧正秘伝最極ノ大事」として記され、「葉上僧正」は栄西のことを指しているが、確実に栄西のものであるかどうかは吟味を要する<sup>三六</sup>。但し、鎌倉時代における桑を「六大」の「風大」に結びつけるという考え方は『典術』の文と共通しており、中国養生思想との関わりは興味深い。

『典術』という書物は現時点では不詳であるが、『隋書』巻三四「経籍志」に著録されている「范東陽方一百五巻」の次には「梁又有阮河南藥方十六巻、阮文叔撰。釋僧深藥方三十巻。孔中郎雜藥方二十九巻。宋建平王典術一百二十巻。羊中散藥方三十巻、羊欣撰。褚澄雜藥方二十巻、齊吳郡太守褚澄撰。亡（梁の時代にはまた『阮河南藥方』十六巻、阮文叔撰・『釈僧深藥方』三十巻・『孔中郎雜藥方』二十九巻・『宋建平王典術』一百二十巻・『羊中散藥方』三十巻、羊欣撰・『褚澄雜藥方』二十巻、齊、吳郡太守の褚澄撰、などのものがあるが、（皆）散逸した）」とあり、「医方」に分類されている。『芸文類聚』所引、前掲『典術』の記述は恐らくこの書物からのものであるろう。そうであれば、医学の分野において、桑は不老長寿に関わるといった思想概念は既に梁代（五〇二～五五七）以前にあったと推測できる。

以上、榮西が桑に対して「仙術」・「仙薬」などの語を使った理由として（一）葛洪との関わり（二）古籍に見える桑に込められた不老長寿の思想という二点が考えられる。

『喫茶養生記』という書物は、上下巻の区別のみならず、「茶」と「桑」という二つの部分に大別することができる。また、上下両巻の比較について、下巻のほう、即ち「桑」に重心を置く一巻は明らかに宗教思想の色彩が濃いと考えられる。

「不食病」の直後には次のような文が見えている。

是末代多鬼魅所著、故以桑治之。桑下鬼類不来。又仙薬上首也。勿疑矣。（再治本、以下同）

これは、末代のこれらの病の多くは、鬼魅にのり移られて発生するものだから、桑を用いて治すのである。桑の木の下には鬼類が来ない。またそれは仙薬の首位である。疑うことがあつてはいけない。

また、十種類の治療法（前掲表を参照）を掲げる前に、榮西は以下のように述べている。

亦桑樹是諸佛菩薩樹。携此木、天魔猶以不競、況諸餘鬼魅附近乎。

また桑の木は諸仏、菩薩の木である。この木を身に携える時は、天魔ですら競って近付かない。ましてその他の、諸々の鬼魅も憑いたり近づいたりすることはない。

ちなみに、初治本のこの部分は

桑樹是過去諸佛成道之靈木也。以此樹爲乳木護摩時、鬼魅悉退散馳走。又息災法相應木也。桑樹下鬼魅不来、是故此樹爲萬病之薬也。若人攜此木爲念珠、爲杖、爲枕、天魔尚以不得侵、況諸餘下劣鬼魅附近乎。

桑の木は、過去世の諸仏がその根元で道を得た靈木である。この木を乳木として護摩を焚く時は、鬼魅は皆退散したり、走って逃げたりする。またこの木は息災法に相應しい木である。桑の木下には鬼魅が来ないから、この

木は万病の薬となるのである。もし人がこの木を携え、数珠・杖・枕として使うなら、天魔ですらその人を侵さない。ましてその他の、諸々の下級の鬼魅も憑いたり近づいたりすることはない。

となっており、栄西は密教における道具としての桑の利用とその神秘的な働きについて語っている。

それだけではなく、「含桑木法」の条は次のように記している。

常含之、口舌齒并無疾。口常香、諸天神愛樂音聲。魔不敢附近。

常にこれを口に含めば、口・舌・齒はいずれも病気にはならない。口中は常に芳しく、(その香りはまるで) 諸々の天神が好む音楽のようなものである。魔はそれを恐れて近寄らない。

以上の記述と、「桑木枕」の条に見える次の文はいずれも桑には魔・鬼魅を退治する力を有することを述べている。

枕之、則無頭風、不見惡夢、鬼魅不附近。

これを枕にするなら、頭痛がなく、悪夢を見ず、鬼魅も近寄らない。

まとめてみると、『喫茶養生記』上巻所引『尊勝陀羅尼破地獄法秘鈔』と『五臟曼荼羅儀軌鈔』には五行・五臟を中心とする思想が述べられており、それによって栄西は茶の利用を導き出す一方、下巻の『大元帥大将儀軌秘鈔』では呪文を唱えることによって、鬼魅が退散するということを述べている。このように、経典の記述を利用し、栄西は鬼魅退散の霊薬である桑のことを下巻において取り上げている。

医学的な視点からすると、下巻のほうはやはり神秘性と宗教的要素が多く入っている。この問題を検討する上で、栄西が認識していた当時の社会状況を考慮しなければならない。つまり、「我朝日本曾嗜愛矣(我が日本は嘗て茶を嗜み、愛していた)」「(再治本)」という記述のように、茶の飲用は嘗て日本で伝わっていた一方、桑の服用はまだ深く浸透していない<sup>三七</sup>。養生法の一つとして、それを同書で宣伝しようとするなら、「茶」そのものと比べて、仙経、仙術などの記述を多く利用し、その効能の良さを褒め称えることがむしろ重要であろう<sup>三八</sup>。

### 3、初治本と再治本

そもそも『喫茶養生記』という書物自体には初治本と再治本の二版がある。服部敏良氏は両版本の異同を考察し、五十以上の相違点を列挙してきた。また、初治本、再治本とも内容に多少の変動はあるが、根本的に内容を異にすると思われるような大きな変化は認められないと氏は指摘している<sup>三九</sup>。

一方、高橋忠彦氏によれば、榮西は漢文らしさ及び文章の分かりやすさを求めるために、再治本で多数の変改を行った<sup>四〇</sup>。しかし、ここで注意を要するのは、語彙の添削ではなく、一部の記述が全部削られたということである。本章に見える『喫茶養生記』の引用は主に再治本によるものである。再治本に見られない次の記述は興味深い。

仙人有二種仙人。一苦行仙、二服藥仙也。苦行仙者斷食味、服一米一粟等久活命。服藥仙者、服種々藥以久保命。其中服桑木仙能久保也。

仙人には二種類が存在している。一には苦行仙であり、二には服藥仙である。苦行仙とは食味（の摂取）を断ち切り、一米一粟などの服用によって久しく命を延ばすものである。服藥仙とは、様々な薬を飲むことによって長く命を保つものである。その中、桑木を服用する仙人がより長く（命を）保つことができる。

仙人についての記述は桑の効能を宣伝する上で書かれたものであり、明らかに神仙思想の影響が見えているものである。『苦行仙』について、榮西はさらに「苦行仙は食味を断ち、一米一粟等を服して久しく命を活（い）かす」という説明を付け加えて述べている。これはいわゆる辟穀の思想に違いない。

「辟穀」とは道教より早くから存在していた中国の養生法である。馬王堆漢墓で発見された『却穀食氣』はそれに関連する古い資料として知られている。また、『史記』卷二五「留侯世家」にも辟穀についての記述があり、

乃學辟穀、道引輕身。

そこで辟穀、導引や身を軽くする術を学んだ。

と記されている。

日本の場合、平安時代、長久年間（一〇四〇～一〇四四）の完成とされる鎮源『大日本国法華経験記』巻中第四十  
四「叡山西塔宝幢院陽勝仙人」<sup>四一</sup>には次のような記述があり、辟穀という行為がそこにも確認できる。

陽勝仙人、俗姓紀氏、能登國人也。勝蓮華院空日律師弟子。元慶三年、始登叡山。年十一歳矣。精神聰明、一聞  
經教不再問之。暗誦法花、習學止觀。（中略）登金峰山、尋仙舊室。籠住南京牟田寺。習仙方法、最初斷穀、菜蔬  
爲食。次離菜蔬、果蓏爲食。漸留飲食、服粟一粒。身着蘿薜、口離飡食。（中略）延喜元年秋、陽勝永去、煙霞無  
跡。

陽勝仙人、俗姓は紀氏、能登國（現在石川県北部、能登半島）の人である。勝蓮華院の空日律師の弟子である。  
元慶三年（八七九）、初めて叡山に登った。その時、年は十一歳であった。元気で明敏であり、經典の教えを一回  
聞くと二度と質問しない。法華経を暗誦し、止觀を学んだ。（中略）金峰山に登り、仙人の昔の居室を探していた。  
（その時は）南京牟田寺にこもって住した。仙法を習って、最初は穀物を断ち、野菜を食物としていた。次は野  
菜から離れ、果物や瓜類のものを食物としていた。次第に飲食をしなくなり、粟一粒のみ食べるようになった。  
身に蘿薜（隠士の服装）を着、口は食事から離れた。（中略）延喜元年（九〇一）の秋、陽勝は永遠にこの世を去  
り、微かな煙や霞のごとく、何の跡も残らなかった。

また、大江匡房（一〇四一～一一一一）の『本朝神仙伝』<sup>四二</sup>にも類似の文が見られる。

陽勝者、能登國人也。俗姓紀氏。其母夢吞日光、有身生之。元慶三年、登叡岳、住宝幢院。時年十一、師事定日  
律師。性太聰敏、學不再問。通法花・瑜伽・摩訶止觀。（中略）後登金峰山、止住牟問寺。三年苦行、毎日服粟一  
粒。行歩勁捷、無翼而飛。雖歷冬月、不着衣衾。延喜元年秋、遂以登山。

陽勝は能登国の人である。俗姓は紀氏。(彼が生まれる前に)母は夢の中で日の光を飲み込んで身ごもり、彼を生んだ。元慶三年、叡山に上り、宝幢院に住した。十一歳の時、定日律師に師事した。その人となりは非常に明敏で、一回学ぶと二度と質問しない。法花・瑜伽・摩訶止観に精通した。(中略)後に金峰山に登り、牟婁寺に住した。三年間苦行して、毎日、一粒の粟のみを食べていた。行動・歩行の速度が速くて、翼がないのに空を飛ぶ(ような速度であつた)。冬を過ごす時は衣やふすまを着ない。延喜元年の秋に遂に仙人となつた。

文中に見える「三年苦行して、毎日粟一粒を服す」との表現は『喫茶養生記』の初治本に見られる「苦行仙は食味を断ち、一米一粟等を服して久しく命を活(い)かす」という記述と近似する。

ちなみに、『元亨釈書』卷一八「願雑三・神仙」にもほぼ同じ記述があり、『本朝神仙伝』と比べて、辟穀のことを詳しく述べている。

釋陽勝、姓紀氏。能州人。(中略)習仙方、初辟穀、食菜蔬。次去菜食果蔬。漸止飲食、或日食粟一粒。

釈陽勝、姓は紀。能州(能登国)の人である。(中略)仙方を習つて、最初は穀物を断ち、野菜を食べていた。次は野菜や果物・瓜類などを取り除いた。次第に飲食をしなくなり、或は一日に粟一粒のみを食べていた。

以上のことから、陽勝に関する記述は既に平安時代から複数の書物によって伝えられていたことがわかる。その思想的根源は中国の神仙思想或いは道教にあると考えられるが、その表現から見て、荣西は『大日本国法華経験記』や『本朝神仙伝』に記載された陽勝のことを知って、そこに見える「粟一粒を服す」や「三年苦行して、日毎に粟一粒を服す」といった文言を初治本に引用したことは可能である。

「服薬」も養生法の一つであり、薬物の服用によって長生きを追求する方法である。『抱朴子』内篇卷八「釈滞」には次のような記述が見られる。

欲求神仙、爲當得其至要。(中略)雖言服薬、而服薬之方、略有千條焉。

神仙になることを追い求めようとしたら、その最も大切な要領を得なければならない。(中略) 服薬と言っても、その方法はおよそ千条にも及ぶ。

この文により、服薬法の多様性が知られる。また、その行爲は『抱朴子』の時代において、普遍的に知られていたと言っても過言ではない。

それに関連して、初治本下巻の末尾には「茶與桑並服。貴重無高下(茶と桑を両方服用しなさい。どれでも貴重であるから、区別はできない)」とある。書物構成の点から考えれば、この書き方は上巻と下巻を繋ぐために施されたものと見なして良い。但し、異なる二種類のもの(茶・桑)を、榮西が同等に並べて記し、ひいては『喫茶養生記』自体は茶と桑の組み合わせによって出来上がった書物という点は興味を引く。茶は仙薬であると榮西は認識している。ところが、『大観本草』には「仙經に云ふ、一切の仙薬、桑煎を得ざれば服せず」とあり、『喫茶養生記』の初治本にも再治本にもこの記述が見られる。榮西が「茶と桑、並びに服す」と述べることに、或いは茶と桑が関連付けられたのは恐らくこの文の影響を受けたのだろう。つまり、茶と桑は配合してはじめて、その効能が現れるということである。また、『大観本草』所引「神仙服食方」には「或いは煎じて以て茶に代へて飲む」と記されており、榮西が文字を換えて「一にして之を服すること茶法の如し」として『喫茶養生記』で引用している。「神仙服食方」に記された茶の代わりに桑を服用することは、茶と桑を同等に扱っているように見え、榮西が茶と桑を結び付けた理由はそこからも窺える<sup>四三</sup>。なお、「神仙服食方」という処方名、及び服食の色彩を有する服桑木仙のことが記されているため、『喫茶養生記』に見える桑の服用に言及する部分を、榮西が服食のことを意識しながら完成させたことは考えられる。

服食における茶の利用についても少し見よう。『晋書』卷九五「芸術伝」には「單道開、敦煌人也。常衣粗褐、或贈以繪服、皆不著。不畏寒暑、晝夜不臥。恒服細石子、一吞數枚、日一服、或多或少。(中略)日服鎮守藥數丸、大如梧子。藥有松蜜薑桂伏苓之氣。時復飲茶蘇一二升而已(單道開、敦煌の人。常に粗末な衣を着ていて、人がきぬの服を

与えても着なかつた。寒暑を畏れず、昼夜寝なかつた。いつも細かい小石を服用し、一回は数個を飲み、一日一回服用していた。時には量が多く、時には少なかつた。(中略) 毎日数錠の鎮守薬を飲み、その薬はアオギリの種のような大きさである。薬は松・蜜・薑・桂・茯苓の匂いがする。(単道開は) 時にそれと一、二升ぐらいの茶蘇だけを服用していた」と記されている。この記述は『茶経』巻之下「七之事」、及び『太平御覧』卷八六七「飲食部・茗」の条にも収録されており、茶に関連する記述として有名である。単道開は仏僧であるが、慧皎(四九七〜五五四)『高僧伝』卷九所収「単道開伝」には「絶穀餌栢實。栢實難得、復服松脂。後服細石子、一吞數枚數日一服。或時多少噉薑椒。如此七年、後不畏寒暑、冬溫夏涼、晝夜不臥。與同學十人共契服食、十年之外或死或退。唯開全志(辟穀を行い、栢実を服用していた。栢実には手に入れ難いもので、松脂も服用していた。後に細かい小石を呑み、一回は数個、一日は一回であつた。ある時は若干の薑椒を食べていた。このようなことを七年間した後、寒暑を畏れず、冬なのに温かく、夏なのに涼しく感じられるようになり、昼も夜も寝なかつた。同学十人と意気投合で服食を行つたが、十年間で亡くなつた人もいれば、途中であきらめる人もいた。ただ単道開だけがその志を成し遂げた)」とあるので、神仙術を実践し、それに詳しい人物であることが推察される。この文によれば、『晋書』に記録された茶蘇と小石・丸薬の併用もまた服食という思想の下で行われたものであろう。

「辟穀」も、「服薬」も、いずれも中国の古くから伝えられてきた養生術である。「日本国千光法師祠堂記」に見える「晩は唐朝の内外典に通ず」という記述によれば、これらの養生法は榮西に知られても不思議ではない。その裏付けとして、榮西は『喫茶養生記』において四回も中国から情報を得たということに言及している。それぞれ序文に見える「不如訪大國之風、示近代治方乎(むしろ大國に訪れ、その近代の治療法を示した方がよい)」「(初治本、以下同)」、「榮西在唐之昔、見貴重茶如眼。有種々語不能具註。帝王有忠臣必給茶、僧說妙法則施茶、今昔同儀、或只在茶之法(私)榮西が昔中国にいた時に、(中国の人々が)自分の目のように茶を貴んでいるのを見た。話は様々あるが、具

にここで記すことができない。帝王は忠臣が現れた時に必ず茶を賜り、僧侶が妙なる法を説く時に、いつも茶が施される。それは古今変わらないもので、(変わったのは)茶の点て方だけであろう)、下巻の末尾に記された「是唯依大國口傳、非自由之情(これらは大國で受けた口伝に従っただけのもので、(私栄西の)勝手な発想ではない)」、及び「此等之記録皆有所、又稟承在大國乎。不審之輩到大國詢之、無隱歟(これらの記述は皆拠り所があり、大國に由来したものである。疑問を持つている者達は大國に行つて尋ねてください。皆隠さずに教えるだろう)」という四回である。そのうち、下巻には二条が見えており、場所的には遠く離れていないところにあることは注目に値する。文章の構造として、栄西は「是れ、唯だ大國の口傳に依り、自由の情に非ず」の直後に仙人の記述を置き、数行後にまた「此れらの記録は皆より所有ありて、又稟承は大國に在り。審らかにせざるの輩は大國に到りて之を詢ぬれば、隠すこと無きか」と述べている。換言すれば、下巻末尾の部分を執筆する際に、栄西は二回も自分が記したものは中国に由来したことを強調している。この点において考えると、「是れ、唯だ大國の口傳に依る」と「此等の記録は皆より所有り」の間に置かれている仙人と茶桑併用の記述もまた中国から得た知見で記したという可能性が提起される。そうであれば、道教との関わりを無視できず、再治本と参照すると、初治本の末尾部分は比較的道教思想の色彩が濃いと思われる。

ところで、仏教(密教)經典にも辟穀や服餌などの記述が見られる。但し、濃厚な道教的色彩を帯びていることは注意すべきである。蕭登福氏によれば、仏教(密教)の服餌は、利用される薬物は道教でもよく用いられるものである。また、長生きを求める目的は道教と一致している。さらに、『大正蔵』及び敦煌の仏典写本に見える辟穀と服食方は道教と同様であると氏は指摘している<sup>四四</sup>。そのような密教經典を、栄西が知っていた可能性はある。

『大日本国法華經驗記』・『本朝神仙伝』、或いは辟穀と服餌のことに言及している密教經典には道教的要素が入っている。しかし、仏教文化史におけるこの種の思想概念はしばしば批判を受ける。僧祐(四四五〜五一八)『弘明集』卷

六には南斉、明僧紹「正二教論」が収録されており、「其練映金丹、餐霞餌玉、靈升羽蛻、尸解形化、是其託術。驗而竟無覩其然也（その金丹を煉り、霞を食べ、玉を服し、昇天したり羽化したり、尸解したり形を変化したりするのはそれに託する方法である。しかし、確認してみたところ、そのようなことは一切見られない）」（四部叢刊本）とある。また、同書卷七に収める南朝宋、恵通「駁顧道士夷夏論」には「子以必死爲將生。其何反如之。故潜居斷糧以修仙術。

僕聞老氏有五味之戒、而無絶穀之訓矣（あなたは必ず死ぬことを生きることとして思い込んでいる。その道理に反していることはこれ以上ない。だから隠居して辟穀を行い、それによつて仙術を修めるのである。私は老子には五味の戒があり、辟穀の教えがないと聞いている）」が見えている。このような神仙術に対する反論は『弘明集』或いはその後書かれた道宣（五九六～六六七）が編纂した『広弘明集』に多く収載されている。そのためであろうか、道教思想を仏典に利用する際に、道教の固有名詞を避けたり、道教的色彩をカムフラージュしたりするのはよくあることである<sup>四五</sup>。そこで、榮西はどのようにこれらのものを見ていたのか、ということが重要な問題点となる。

建仁寺藏重刊本『興禪護国論』巻首には撰者不詳の序文が附されている<sup>四六</sup>。榮西の事績がそこに詳しく記されている。それによれば、若き頃の榮西は曾て「絶穀」を実行していたことがわかる。

十三歳登叡山、得度諱曰榮西。（中略）二十三歳下叡山、住備前州日應山。絶穀修三摩耶行有年矣。〔大正蔵〕卷八〇、一上）

十三歳の時に叡山に登り、悟りを得て榮西と称した。（中略）二十三歳の時に叡山を下り、備前州の日應山に（行って）住していた。そこで数年間の穀絶ちを行い、三摩耶行を修めていた。

右の文に見える「絶穀」は、必ずしも養生思想のもとで行われたものと言えない。「絶穀」は一種の修行として、若き頃の榮西が多く古代行者のように実践し、養生思想のことを全く意識しなかった可能性があるからである<sup>四七</sup>。但し、逆にこの点から、七十四歳の時に、榮西が『喫茶養生記』の初治本に見える苦行仙の記述を削っても良いと考え

たことは、苦行仙に与えられた「一米一粟等を服して久しく命を活（い）かす」という性格が、若き頃に行っていた修行としての「絶穀」の性質、或いは本人が晩年に主張している宗教思想（禪・密）と根本的に異なると思われる。

「苦行仙」と「服薬仙」を削除した理由について、以下の二点にも注目する必要がある。第一に、前掲「審らかにせざるの輩は大國に到りて之を詢ぬれば、隠すこと無きか」という表現である。辟穀・服薬は確実に中国に由来したものである。しかし、中国仏教がよく批判する行爲を榮西が記した後に、さらに疑問を抱いている者は中国に行つて、その非難を受けた思想を確認すれば良いと言ふのは不自然である。第二に、苦行・服薬を行う行爲自体は中世になつて、全盛期を迎えた修験道も取り入れたということである。修験道について、ここでは詳しく論じないが、宮家準氏の指摘によれば、鎌倉初期には、金峯や熊野の修験者は役小角を開祖と仮託し、その伝記『金峯山本縁起』（『諸山縁起』所収）を作り上げた<sup>四八</sup>。『金峯山本縁起』<sup>四九</sup>には

役優婆塞者、大和國葛上郡茅原郷人也。今改姓成高賀茂也。着藤皮衣、松葉爲食、吸花汁、助貯身命。三十余年誦孔雀明王咒、難行苦行、大驗自在也。

役優婆塞は、大和国葛上郡茅原郷（現在奈良県中西部）の人である。今、その姓が変えられて高賀茂に作る。（役優婆塞は）藤の皮の衣を着て、松の葉を食物として食べ、花の汁を飲み、それで命を保っていた。三十余年ずっと『孔雀明王呪』を読誦し、様々な苦難を重ねて、大驗自在となった。

とあり、「苦行」という語が見えている。また、「松の葉を食と爲し、花の汁を吸ひて身命を助け貯ふ」という記述から、服食（服薬）の思想も見出せる。ちなみに、数多くの資料に、修験道的色彩を有する辟穀関係の記述が見られる<sup>五〇</sup>。前掲『大日本国法華経験記』・『本朝神仙伝』・『元亨釈書』に収める陽勝伝もそうであるし、さらに一例を挙げれば、平安中期の成立とされる『宇津保物語』「忠こそ」<sup>五一</sup>に「山伏は穀絶ちて久しくなり侍りぬ（山伏は穀類を食べずにいるのが久しくなりました）」とある。この記述は明らかに山伏（修験者）のことに言及し、当時の山伏における穀絶

ちの実態を伝えている。

このように、「苦行」と「服薬」を、当時の修験道が修行の一環として取り入れていたことが推察される。これは『喫茶養生記』初治本に見える表現、ないし栄西が苦行と服薬の概念に付け加えた説明と一致している。ところが、無住（一二二六～一三一二）が撰した『沙石集』（一二八三の成立）巻六には「説戒ノ悪口ノ利益ノ事」<sup>五二</sup>という条があり、栄西の弟子として知られている栄朝（一一六五～一二四七）の語が見えている。それは、仏教理念とかけ離れた山伏（修験道）の諸行爲に対する厳しい批判である。

受戒ストハイヘドモ、戒儀モ不知不守。ナマジイニ法師トハ名ケ、布施ヲトリ、供養ヲウケナガラ、不可思議ノ異類・異形ノ法師、國ニミチテ、佛弟子ト名ヲケガシ、一戒モ不持。或妻子ヲ帶シ、或兵杖ヲヨコタエ、狩リ漁リヲシ、合戦・殺害ヲスコシモ不憚。

受戒したと言っても、戒儀のことを知らず守らない。中途半端に法師という名を付けて、人の布施を取り、供養を受ける。そのようなよくわからない異類、形の異なる法師は国中にあふれており、仏弟子であると言いながら、一つの戒も持たない。妻子を持ち、或いは兵器を携え、狩りをしたり、漁をしたり、戦ったり、殺生したりすることは少しも憚らない。

栄朝と栄西の生没年が近いので、栄朝が認識していた修験道を、栄西が同じ見解を持っていた可能性が高い。なお、その師弟関係もまた栄西と栄朝には思想的繋がりがあることを提示している。また、栄西が『喫茶養生記』の初治本を著した七十一歳の時の出来事を「日本禅宗始祖千光祖师略年譜」に確認すると、そこには「冬十月、大將軍源實朝、請宋本大藏經、實於府之永福寺。請師慶讚（冬の十月、大將軍の源実朝（一一九二～一二二九）が中国の大藏經を求め、（手に入れてから）それを居館内の永福寺に納めた。師に頼んで慶賀称賛してもらった）」とある。また、七十二歳の夏の六月に「大將軍源公、就壽福聽法、師以佛舍利三顆與源公（大將軍の源実朝が寿福寺に赴いて法を聞いた。

師が三粒の仏舍利を実朝に与えた」と、七十三歳の春の三月に「大將軍就壽福聽法（大將軍の源実朝が寿福寺に赴いて法を聞いた）」、七十四歳の夏の六月に「大旱。大將軍使師祈雨、自受齋戒、誦法華經（酷い旱魃が起きた。大將軍が師に雨乞いをしてもらい、自ら齋戒して、『法華經』を誦した）」と記されている。これらの記述により、七十四歳に『喫茶養生記』を献上するまでに、仏教に関心を有する源実朝と付き合っていたことが知られる。ここで、辟穀・服薬の記述を削除した理由として、権力者、或いは世に影響力を有する栄西が、修験道的色彩のある記述で、知らないうちに修験道を宣伝してしまうことを避けようとすることは考えられる。言い換えれば、できるだけ仏教（密教）の立場から離れずに『喫茶養生記』を完成させようとする栄西の意図が初治本と再治本の比較を通して推察される。まして『沙石集』から窺えるように、修験道に対する否定的な印象が鎌倉時代に存在していたことはなおさらである。

## おわりに

本章は中国思想史の角度から、栄西及びその著書の『喫茶養生記』の検討を試みた。

栄西自身について、その著書及び活動から見て、異文化に対する受容性が高いということがわかる。この種の気質があるからこそ、彼は精力的に活動することができ、数多くの著書を執筆することができたと言える。

『喫茶養生記』の内容は、「茶」と「桑」の二つの部分に大別できる。上巻の茶に対して、栄西は「仙薬」という神仙思想的な言葉で形容している。一方、下巻の桑に対し、その利用法について、栄西は「仙術」などの語を使い、その効能の良さを称えている。

『喫茶養生記』の上下巻を比較すると、下巻のほうが宗教性及び神仙思想の色彩が濃い。その理由は、栄西が見た

茶は嘗て日本に伝わっていたのに対し、養生法としての桑の利用は未だ深く浸透していないという点にあると筆者は考えている。換言すれば、茶と桑という両者への世間における認知の不均衡を解消するために、栄西がより一層の、宗教性に富んだ書き方でもって、桑のその不思議な効能を『喫茶養生記』の中で強調するのである。

密教僧でもあり、禅僧でもある栄西によって著された『喫茶養生記』の性格は決して単純ではない。仏教関係者の著書であるにもかかわらず、『喫茶養生記』（特に初治本）には神仙・道教的思想概念も多く入っている。それゆえにこそ、栄西自身に備わっていた思想の多重性を窺うことができ、また、当時の日本における神仙・道教思想の受容状況も本書を通して確かめられるのである。

## 注

「『喫茶養生記』の先行研究について、『茶道古典全集』第二巻（淡交社、一九七七年）所収、森鹿三氏の「補注」及び「解題」が詳しく、参考になる。なお、本章所引『喫茶養生記』の日本語訳は、初治本は高橋忠彦『茶経・喫茶養生記・茶録・茶具図賛』（淡交社、二〇一三年）、再治本は古田紹欽『栄西 喫茶養生記』（講談社学術文庫、二〇〇〇年）を参考にして訳出した。森鹿三氏の「補注」及び「解題」に記されていないもの、及び森氏以降に著された主要な先行研究には、服部敏良「喫茶養生記・病儀論の医学的考察」（同氏『鎌倉時代医学史の研究』所収、吉川弘文館、一九六四年）、高橋忠彦「中国茶史における『喫茶養生記』の意義」（『東京学芸大学紀要 第二部門 人文科学』第四五集、一九九四年）、東君「『喫茶養生記』と宋代飲茶」（同氏『茶か

ら茶道へ』所収、市井社、一九九八年）、遠藤純祐「喫茶考―仙葉としての茶」（『現代密教』第一六号、二〇〇三年）、江静・呉玲「『喫茶養生記』に見られる道教文化の影響に関する試論」（『アジア遊学』七三号、二〇〇五年）、米田真理子「茶祖栄西像の再検討―『喫茶養生記』をめぐる」（『芸能史研究』第一七七号、二〇〇七年）、高橋忠彦「『喫茶養生記』の初治本と再治本」（『アジア遊学』一一六号、二〇〇八年）、岩間眞知子「養生論の系譜から見た『喫茶養生記』」（同氏『茶の医薬史―中国と日本』所収、思文閣、二〇〇九年）、田中美佐「中国喫茶文化の伝播と栄西の『喫茶養生記』」（同氏『喫茶文化史研究序説』所収、晃洋書房、二〇一二年）、高橋忠彦「栄西禅師と『喫茶養生記』」（『淡交』第六八卷第四号、二〇一四年）、熊倉功夫・姚国坤（編）『栄西『喫茶養生記』の研究』（宮帯出版社、二〇一四年）のほか、『茶道雑誌』第七五卷第三号（二〇一一年、以下同）・第七五卷第五号・第七五卷第七号・第七五卷第九号・第七五卷第一号・第七六卷第一号（二〇一二年）に連載された、安永祖堂「『喫茶養生記』を読む（1）」、「『喫茶養生記』を読む（最終回）」などがある。

二 栄西という人物については、多賀宗隼『栄西』（『人物叢書』所収、吉川弘文館、一九六五年）が詳しく、参考になる。注一所掲古田書には栄西の生涯紹介が附されている。服部敏良氏は注一所掲同氏論文に、栄西の性格について章を立てて論じている。栄西の伝記について、中尾良信「栄西伝」（『国文学解釈と鑑賞』第五一卷第九号、一九八六年）、柳田聖山「栄西と『興禅護国論』の課題」（市川白弦・入矢義高・柳田聖山（校注）『原典 日本仏教の思想<sup>10</sup> 明菴栄西 一休宗純』所収、岩波書店、一九九一年）、館隆志「栄西の入滅について」（『印度学仏教学研究』第五八卷第一号、二〇〇九年）などの研究があり、いずれも栄西に関する伝記類のものを系統的にまとめている。

三管見の限り、虞樗という人物については明らかでない。柳田聖山氏は「「祠堂記」の虞樗と陳祥とについては、その伝を明らかにし得ないが、当時、わが入宋者の行動は、宋人の注意をひいたらしい」と指摘している。また「日本国千光法師祠堂記」の作成経緯について、氏は「この記録は宋人の筆になり、栄西の弟子明全が、若き道元を伴って入宋し、不幸にして天童山で寂したので、その霊骨を祠堂に収めるに際して、かつて千光法師栄西が天童山の千仏閣を修造した功績をしのび、その由来を述べたものである。大宋宝慶元年（一二二五）八月九日に、修職郎監臨安府都税務虞樗が筆をとり、陳祥が刊して天童山の祠堂におさめた」と述べている。注二所掲柳田論文、四四七頁。

四この点については附録「「日本国千光法師祠堂記」・「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」訳註稿」注一百三九を参照。

五この点については附録「「日本国千光法師祠堂記」・「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」訳註稿」注四十六を参照。

六伝記ではないが、南宋楼鑰（一一三七―一二一三）の『攻媿集』卷五七には「天童山千仏閣記」という文があり、栄西の中国における事跡が次のように記されている。

日本國僧千光法師榮西者、奮發願心、欲往西域求教外別傳之宗。若有告以天台萬年爲可依者。航海而來、以師爲歸。及遷天童、西亦隨至。居歲餘、聞師有改作之意、請曰、（中略）它日歸國、當致良材以爲助。師曰、唯。未幾遂歸。越二年、果致百圍之木。

日本僧の千光法師栄西が心を奮い立たせて、西域に行き、「教外別傳の宗」（禪宗）を求めようとした。ある人は、天台山の万年寺は身を託すに相応しいところであると彼に言った。（栄西がそれを聞いて）海を渡

つて宋に入り、師のところを帰する場所としてやって来た。天童山に移る時も栄西は師に従って共に行った。  
（天童山に）来てから一年あまりになり、（栄西が）師には（千仏閣を）改築しようという意志があるのを聞き、「（中略）後日国に帰り、良い材木を送って助けようと考えています」と師に願ひ出た。師は「分かった」と答えた。しばらく立たないうちに（栄西は）日本に帰った。二年後、案の定、百抱えもある大きな材木を送ってきた。

ここでは「日本国千光法師祠堂記」・「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」と同様に（一）虚庵懷敏との交際（二）千仏閣の造営に力を注いだことを取り上げて述べている。

七例えば、前掲「洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘」の①に対して『元亨釈書』では「見青龍於石橋、感羅漢於餅峯、因而供茶、異花現盞中」に作る。②に対して「三年夏、（中略）直至虚菴」に作る。④に対して「西在萬年、三門兩廊缺焉。西捨三百萬舉二役。先二百餘祀、中天那蘭陀寺三藏室利跋陀羅之所造也。（中略）又修觀音院、大慈寺、智者塔院」に作る。⑤に対して「淳熙之末、菴移天童。西亦行」に作る。⑥に対して「初西在台嶺、取道遼法師所栽菩提樹枝付商船、種筑紫香推神祠、建久元年也。西以謂、吾邦未有此樹、先移一枝于本土以驗我傳法中興之効。（中略）至今繁焉」に作る。『元亨釈書』の原文は『新訂増補国史大系』卷三一所収『元亨釈書』（吉川弘文館、一九六五年）による。句読点の一部を改め、異体字を通用字体に改めた。

八木宮泰彦氏は「栄西の著述」（同氏『栄西禅師』所収、丙午出版社、一九一六年）において、栄西の伝記類のもの（『元亨釈書』・『黄龍十世録』・『洛城東山建仁禅寺開山始祖明庵西公塔銘』・『本朝高僧伝』・『延宝伝灯録』・『千光祖師塔銘遺鈔』・『東山建仁禅寺并諸塔頭略記』）、仏教書籍目録類のもの（『扶桑禅林書目』・『日本禅林撰述書目』）及びその他（『天台霞標』）に見える栄西の著作を取り上げている。しかし、『喫茶養

生記』に言及しているのは高峰東峻『千光祖師塔銘遺鈔』と撰者不明の『日本禅林撰述書目』のみである。『日本禅林撰述書目』について、水野弘元氏は、本書は恐らく江戸前期の成立であろうと指摘している。『大日本仏教全書』（鈴木学術財団、一九七三年）巻九九「解題三」、三三五頁。この説によれば、『日本禅林撰述書目』も『千光祖師塔銘遺鈔』と同様に、遅く成立した書物であるとわかる。多賀宗華「栄西の著作について」（『日本歴史』第一五六号、一九六一年）は、上記木宮氏に取り上げられた書物以外、さらに多く『扶桑禅林書目』・『禅籍志』・『本朝台祖撰述密部書目』・『山家祖徳撰述篇目集』・『自在金剛集』・『雑談集』・『沙石集』・『長西録』・『昭和現存天台書籍総合目録』を列举しているが、『喫茶養生記』の名が見えるのはやはり前掲『日本禅林撰述書目』のみである。

<sup>九</sup>原文は『中世先徳著作集』（臨川書店、二〇〇六年）所収、真福寺本『隠語集』（未再治）の翻刻による。『中世先徳著作集』と同じ、判断できない文字は□で示す。なお、字体を旧字体に統一した上で、訓点を省略し、句読点の一部を改めた。

一〇『隠語集』所引、『大正蔵』に収める『妙法蓮華經玄義』と『摩訶止観』の記述は次の通りである。

水銀和真金能塗諸色相。功德和法身處處應現往。（『妙法蓮華經玄義』、『大正蔵』卷三三、七四五中・七四七下）

水銀と純粹な黄金を混ぜ合わせれば、肉眼で見える仏像などのものに塗ることができる。その功德が仏の本体と結合して、至るところに現れる。

水銀和真金能塗諸色相。（『摩訶止観』、『大正蔵』卷四六、五四下）

水銀と純粹な黄金を混ぜ合わせれば、肉眼で見える仏像などのものに塗ることができる。

二一この点について、末本文美士氏は「実際、本文中には「私案」「私会」「私云」などの表現が見られる。もつともそれほど厳密に分かれるかどうかは、疑問がないわけではなく、師から受けたものとしても、全体として栄西が受け入れていた説と見ることができであろう」と述べている。注九所掲書所収『隠語集』「解題」、五六六頁。

二二注九所掲書所収『隠語集』「解題」、五六九頁。

二三蕭登福『正統道藏総目提要』（文津出版社、二〇一一年）八七一～八七二頁、八五六～八五八頁。

二四『魏伯陽七返丹砂訣』には年代不詳の黄童君の注が付されている。黄男について、黄童君は「黄男者硫黄也（黄男とは硫黄のことである）」（一b）と注しており、『参同契五相類秘要』に見える黄男と黄金との配当と異なっている。

二五注十三所掲書、二三五～二三六頁。

二六この表現について、高橋氏は「『大方便仏報恩経』に「天王に五百太子有り。（中略）其の父愛念すること、例えば眼目の如し」とあるのと同様の表現」と指摘している。注一所掲高橋『茶経・喫茶養生記・茶録・茶具図賛』一九六頁。

二七米田真理子氏は「留学での体験が基になったことは自明であるが、本書の執筆が、再度の帰朝より約二十年を経た時期であったことから、帰国後の学問の反映も考慮すべきである」と述べている。そこで、氏は栄西の密教思想に注目して論じている。注一所掲米田論文、四頁。

二八本章では、藤田琢司（編）『栄西禅師集』（禅文化研究所、二〇一四年）収録されている「日本禅宗始祖千光祖师略年譜」を利用する。七五七～七八一頁。

一九この点について、古田紹欽氏は「栄西の禅宗は本質的に即仏法的であり、広い立場をとっている」と述べている。「日本禅宗史―臨済宗」（西谷啓治（編）『講座禅』第四卷『禅の歴史―日本』所収、筑摩書房、一九七四年）一〇頁。一方、安永祖堂氏は、栄西がインドに行くのが不可能となり、そこで中国で禅を学び、「のちに栄西によって創建された建仁寺が真言・止観・禅の三宗兼学の道場とされたように、あくまでも総合的な仏教の教えの中での禅というのが栄西の立場であったということでしょう」と述べており、禅のことに重点を置いて論じている。注一所掲、『茶道雑誌』第七五卷第三号所収安永論文。三四頁。

二〇注一所掲森「解題」、一四一―一四九頁。

二一布目潮風『中国茶文化と日本』（汲古書院、一九九八年）、二三一―二三二頁、注一所掲米田論文、注一所掲岩間論文を参照。ちなみに、岩間眞知子氏は注一所掲同氏論文において「茶が心臓に効果がある」ということは、これまた中国歴代の医薬書では確認できないことであった」と述べている。二七四―二七五頁。

二三注一所掲森「補注」には詳しい論述があり、参考になる。七六―八〇頁。また、注一所掲服部書（三五六―三六〇頁）、李暁「喫茶と養生についての比較―唐・宋と鎌倉・南北朝を中心として―」（『日本研究』第二一集、二〇〇〇年）、注一所掲高橋『茶経・喫茶養生記・茶録・茶具図贊』（一七六頁）はいずれも『喫茶養生記』に見える五臓と五行の配当は中国の五行・医学理論と一致することを指摘している。

二四『喫茶養生記』の中に見える、人に眠らせない茶の薬効に関連する記述は次の通りである。

廣雅曰、其飲茶醒酒、令人不眠云云。（再治本、以下同）

『広雅』にいう、「茶を飲むことは、酔いを醒まし、人を眠らないようにさせる云々」と。

博物志曰、飲真茶、令少眠睡云云。

『博物志』にいう、「真茶を飲むことは、眠気を少なくさせる云々」と。

神農食經曰、茶茗宜久服。令人有力悅志云云。

『神農食經』にいう、「茶茗は長く服用するのが良い。人を元気にし、その気持ちを快くさせる云々」と。

本草曰、茶味甘苦、微寒無毒。服即無癢瘡也。小便利、睡少、去疾渴、消宿食。

『本草』にいう、「茶の味は甘くて苦く、微寒で毒がない。服用すれば癢瘡が無くなる。小便の通じが良く、眠気が少なくなり、喉の渴きを解消し、胃の中に溜まっている食べ物を消化させる」と。

華陀食論曰、茶久食、則益意思云云。

華陀の『食論』にいう、「茶を久しく服用すれば、意志を強くさせる云々」と。

桐君錄曰、茶煎飲、令人不眠云云。

『桐君錄』にいう、「茶を煎じて飲むことは、人を眠らないようにさせる云々」と。

杜預葬賦曰、茶調神和內、倦懈康除。

杜預の「葬賦」にいう、「茶は精神を整え、体内を調和させ、安らかに倦怠感を取り除くことができる」と。

本草拾遺曰、皐盧苦平。作飲止渴、除疫、不眠、利水道、明目。生南海諸山中、南人極重之。

『本草拾遺』にいう、「皐盧は苦くて平である。飲料として飲めば、喉の渴きを解消し、疫病を除き、眠らないようにさせ、小便の通じを良くし、目を明らかにする。南海諸山の中に生えており、南の人がそれを極めて重視している」と。

白氏文集詩曰、午茶能散眠云云。

『白氏文集』の詩にいう、「午後の茶は眠気を醒ます云々」と。

白氏首夏詩曰、（中略）又曰、破眠見茶功云云。

白氏の「首夏」という詩にいう（中略）またいう、「眠気を醒まして茶の効用が見える云々」と。

<sup>二四</sup> 野本覚成氏は「淳熙十四年（一一八七）四月に入宋し、万年寺を訪ねた。また虚庵懷敞禅師より禅法を学び、居住すること二年五カ月、毎年春夏、茶の採取や製法も学んだ」と述べている。陳公余・野本覚成（朱学根訳）『聖地 天台山』（佼成出版社、一九九六年）一三二頁。また、服部敏良氏は「荣西は在宋中、寺院において、自ら茶を喫み、また茶礼を体験したのであるが、（中略）茶礼が、いかに重要な行事であるかを切実に感じたと思われるであろう。ことに、喫茶が坐禅中の睡魔を防ぐ唯一の方法であることを知り、帰朝後禅宗の普及には喫茶が欠くべからざるものであることを痛感し、これをわが国に伝えるべく決意したものと考えられる」と言っている。注一所掲服部書、三六七頁。

<sup>二五</sup> 注一所掲遠藤論文、注一所掲『茶道雑誌』第七五卷第一号所収安永論文を参照。ちなみに、米田真理子氏は「『喫茶養生記』の段階では密教が基盤とされ、明恵との関係においても禅との繋がりは見出せない」と述べている。注一所掲米田論文、一三頁。

<sup>二六</sup> 注一所掲森「補注」、一〇四頁。薄井俊二氏は「現行の『天台山記』に同文のものは見られない。また、「服之、生羽翼」という内容も、合理精神に富む「天台山記」にはなじまないように見える」と述べている。薄井俊二「『天台山記』の流传」（同氏『天台山記の研究』所収、中国書店、二〇一一年）一二七頁。

<sup>二七</sup> この点について、東君氏は「荣西が上巻と下巻の役割を明確に分担させたという意図が伺えるだろう」と述べて、「上巻を理論篇に、下巻を応用篇にした」と指摘している。注一所掲東君氏論文、一四五頁。一方、村井康彦氏は「もどって来た『喫茶養生記』」（『日本研究』第二巻、一九九〇年）において、宋代における「一茶一

湯」という、来客をもてなすのに茶湯と薬湯をもってすることを取り上げて、「榮西も入宋中、この種のもてなしを各地で受け、茶とともに湯薬を喫する機会があったとみてよいであろう」と指摘している。言い換えれば、榮西にとって茶と湯薬としての桑とは不可分のものであったため、「喫茶法」が下巻に配置されたのではないかと氏は考えている。二一七頁。しかし、注目に値する文章の構造については、東君氏も、村井氏も触れていない。

二八注一所掲森「補注」、一〇一―一〇三頁、一二三頁。

二九注一所掲古田書所収「『喫茶養生記』をめぐって」には『喫茶養生記』の巻数について論じる部分がある。古田氏は『吾妻鏡』の記述を取り上げて「初治本、再治本にいつている二門の「第二遣除鬼魅門」の桑粥、桑湯にふれている部分は、將軍に献じたという一卷の書には含まず、二巻本とは別に纏めていたものと考える」と述べている。一五六頁。また、「謹叙」という語から、氏は「この点憶測になるが、予め將軍に献呈すべく一卷本が纏められていて、それが『吾妻鏡』に記すような建保二年に実際に献呈される運びとなったものと考える」と指摘している。一五八頁。注一所掲遠藤論文を参照。

三〇注一所掲森「補注」、一一五―一一七頁、及び「解題」、一四七―一四九頁。但し、宋でこの『大観本草』を見たか、それとも帰朝してから、『喫茶養生記』を執筆する際に、手元に置いてある本草書を参照したか、という問題は解し難く、更なる厳密な考察を行う必要がある。

三一王明『抱朴子内篇校釈（増訂本）』（中華書局、一九八五年）と楊明照『抱朴子外篇校箋 下』（中華書局、一九九七年）には『抱朴子』の佚文篇が附されている。但し、本章所引文が見当たらない。

三二注一所掲森「補注」、一一七―一一八頁。

三三注一所掲森「補注」、一一八―一九頁。

<sup>三四</sup>『葛氏方』について、注一所掲森「補注」、一一五頁、注一所掲岩間書、二〇四～二〇五頁を参照。ちなみに『正統道藏』には八巻本の『葛仙翁肘後備急方』（第一〇一三～一〇一五冊）が収められているが、その中に「服桑木法」の記述が見当たらない。

<sup>三五</sup>『典術』の記述に関連して、宇野瑞木氏は「後漢墓の祠堂における孝の表象―扶桑樹と雲・風のモチーフをめぐる」（『表象文化論研究』八、二〇〇九年）において「桑Ⅱ箕星の精Ⅱ風伯（風の神）Ⅱ神木とされ、桑は風を巻き起こすことができる神木と考えられていた。また、殷王朝を創始した湯王が身を呈して雨乞いをした場所が、まさに「桑林」であったことは、よく知られている。（中略）『芸文類聚』巻一二では『帝王世紀』を引いて「桑林の社に禱る」と記すように、桑林とは桑林の中に社を立てた場所を意味した。（中略）扶桑に桑の字が用いられるのは、農耕社会において神聖視された桑の風雨の神としての側面とも大いに関係していたのではないだろうか」と指摘している。一一三頁。桑の伝説について、鈴木虎雄「桑樹に関する伝説」（『支那学』第一巻第九号、一九二一年）が詳しく、参考になる。

<sup>三六</sup>注二所掲多賀書、一八一～一八三頁。

<sup>三七</sup>但し、実際状況として、当時の日本では、茶が依然として利用されていた。この点について、福地昭助『平安時代の茶』『喫茶養生記』まで』（角川学芸、二〇〇六年）が参考になる。なお、米田真理子氏は注一所掲同氏論文において、栄西以前の茶に関連する先行研究をまとめており、参考になる。以上より、茶の利用が断絶したように見える「曾て嗜愛す」という記述は、栄西の個人的認識の下で記されたものと考えられる。『喫茶養生記』の時代における桑の利用程度に関連して、田中美佐氏は筆者と正反対の意見を持っている。氏は、栄西が『喫茶養生記』の茶の部分で、百科全書である『太平御覧』の記述を多く引用しているにもかかわらず、桑の部分では

同書を一切利用しないことについて論じている。結論として、当時において、桑そのものは馴染があつたため、百科全書の紹介を省いても問題ないと氏は主張している。また、平安時代中期に成立したとされる『医心方』に見える桑の薬用の処方方を、氏は同論文に取り上げて紹介している。注一所掲田中論文を参照。但し、食養生における桑の利用、『喫茶養生記』に見える桑の神秘的な働きについて、氏は注目していない。同じく『医心方』の例であるが、その巻二十九・三十には飲食に関連する養生法が収められている。管見の限り、巻二十九「諸獸禁」に見える「又云、凡猪・羊・牛・鹿諸穴皆不可以穀木・桑木爲割炙食之。入腸裏生虫傷人（また「凡そ猪・羊・牛・鹿などの獸の肉は削った穀木や桑木で炙つて食べてはいけない。腸に入ったら、虫が発生し、人を傷つける」と述べている）」という記述と、「葛氏方治酒後大渴方」の「桑根白皮三兩」という箇所にか桑の言及が見当たらない。桑の木で獸を炙るのは桑をそのまま食用にするわけではない。「葛氏方治酒後大渴方」は治療法の一環として見て良いが、食養生の分野に入れるのはやはり難しい。巻三十はそれぞれの食物名を挙げ、名称ごとにその効能を述べる巻である。しかし、この巻に取り上げられたものは桑樵しかない。以上のことから考えれば、食養生の分野における桑の木や葉などの利用はやはり当時の日本において、異質的なものと言えよう。『医心方』の原文は『覆刻日本古典全集』所収『医心方』（現代思潮社、一九七八年）による。異体字を通用字体に改めた。<sup>三八</sup>桑そのものの効能に対して、柴西は次のように述べ、明らかに茶とともに食養生の分野に取り入れたいということがわかる。

桑煎法（中略）常服消食、利小便、輕身、聰明耳目云云。（再治本、以下同）

桑煎法（中略）よく服用すれば食べ物を消化し、小便の通じをよくし、身を軽くし、耳と眼の働きを良くする云々。

服桑木法（中略）是仙術也。不可不信矣。恒服得長壽無病也。

服桑木法（中略）これは仙術である。信じなくてはいけない。常に服用すれば、長寿が得られて病にかかることはない。

服桑葉法（中略）一如茶法服之、腹中無疾、身心輕利。

服桑葉法（中略）茶の飲み方と同じように服用すれば、腹中には病がなく、心身とも軽くなり調子が良くなる。

三九 注一 所掲服部書、三四八頁。

四〇 注一 所掲『アジア遊学』一一六号、『淡交』第六八卷第四号、及び『榮西『喫茶養生記』の研究』所収「『喫茶養生記』の文体と語彙」を参照。

四一 原文は井上光貞・大曾根章介（校注）『往生伝 法華驗記』（『日本思想大系』所収、岩波書店、一九七四年）による。字体を旧字体に統一した上で、句読点の一部を改めた。なお、本書の「文献解題」が詳しく、参考になる。

四二 注四一に同じ。

四三 『喫茶養生記』に見える茶と桑について、東君氏は「病氣予防のために飲む茶と病氣治療のために服する桑、この両者をあわせれば末世に苦しむ人々を救えるであろうと榮西が信じ、上下二巻分けて『記』を書き記したのではないかと考えられる」と述べ、『喫茶養生記』に言及された末法思想に注目して論を進めている。しかし、榮西がどのように茶と桑を関連付けたのかについては言及していない。注一 所掲東君氏論文、一四五頁。一方、岩間眞知子氏は「桑はよく禅に通ず」冊子『榮西と「喫茶養生記」補遺』（『茶』五月号、二〇一四年）におい

て、南宋詩人の陳与義（一〇九〇～一一三八）の「書懷示友」詩に見える「柏樹解說法、桑葉能通禪（柏の木は説法を解き、桑の葉は禪教に通じる）」（『簡齋集』卷三所収）という記述、及び孫思邈『千金翼方』卷一二所収「正禪方」に見える「春桑耳、夏桑子、秋桑葉。上三味等分搗篩。以水一斗煮小豆一升、令大熟、以桑末一升和煮微沸、著鹽鼓服之。日三服、飽服無妨。三日外稍去小豆、身輕目明、無眠睡。十日覺遠智、通初地禪。服二十日到二禪定。百日得三禪定。累一年得四禪定。萬相皆見。壞欲界、觀境界。如視掌中。得見佛性（春のキクラゲ、夏の桑の実、秋の桑の葉。以上の三つは量を等しくして搗いて篩う。一斗の水と一升の小豆と一緒に煮て、完全に火を通してから一升の桑の粉を入れてさらに煮て、少し沸騰したら寺納豆を入れて一緒に服用する。一日三回、満腹まで服用しても構わない。三日後小豆の量を少し減らして（服用すると）、身が軽くなり、目が明らかに見え、眠気が無くなる。十日になると遠覚を悟り、禪定の最初の段階に至る。二十日服用すると二禪定の境地に至る。百日なると三禪定の境地に至る。一年間実行すると四禪定の境地に至る。（それで）全ての相が見えるようになる。欲望の世界を壊してものを見る。（それは）まるで自分の掌を見るような（容易な）もので、仏性は（この方法で）得られる」という文を取り上げて、茶と同様に、桑も禪教に密接な関係を有すると論じている。但し、前述のように、『喫茶養生記』には禪についての言及は一切ないということに、氏は注目していない。

四四 蕭登福『道教と密宗』（新文豊出版社、二〇〇九年）第五章を参照。

四五 池平紀子「スタイン二四三八に見える仏教餌辟穀法受容について―『太上靈宝五符序』との関連を中心に―」（麦谷邦夫（編）『三教交渉論叢続編』所収、京都大学人文科学研究所、二〇一一年）を参照。

四六 この序文の末尾には「右序未考何人作。適獲於南叟朔所記之冊中。舊本不載之。（中略）朔者瑞岩惺之徒、實

祖師七世孫也。寶徳中、與九淵蹊入明國、不詳終焉。東峻 識（右の序文は誰が作ったのか未だわからない。偶々南叟朔（南叟竜朔、？～一四五五）に書かれた手稿の中から発見された。古い版本には収録されていない。（中略）南叟朔は瑞岩惺（瑞巖竜惺、一三八四～一四六〇）の弟子で、実は祖師（栄西）の七世の法孫である。宝徳年間（一四四九～一四五二）、九淵蹊（九淵竜蹊、？～一四九八）とともに明国に行った。その最期はわからない。東峻記）」（『大正蔵』巻八〇、一下。異体字を通用字体に改め、句読点の一部を改めた）と記されている。なお、注二所掲柳田氏論文に、この文についての解説があり、参考になる。

<sup>四七</sup>この点について、五来重『修験道の修行と宗教民俗』（『五来重著作集』所収、法蔵館、二〇〇八年）に収める「木食と修験」が詳しく、参考になる。

<sup>四八</sup>宮家準「修験道と道教」（『東方宗教』第八一号、一九九三年）を参照。

<sup>四九</sup>原文は桜井徳太郎・萩原龍夫・宮田登（校注）『寺社縁起』（『日本思想大系』所収、岩波書店、一九七五年）による。字体を旧字体に統一した上で、句読点の一部を改めた。

<sup>五〇</sup>注四七所掲五来論文を参照。なお、窪徳忠氏は前述した陽勝、及び『元亨釈書』巻一八「願雜三・神仙」に見える「釋窺仙、居宇治。持密咒、兼求長生。辟穀・服餌、一旦乘雲而去（釈窺仙は宇治に住んでいた。密咒を保持して、長生きを求めていた。穀物を避け、薬物を服用し、ある日の朝、雲に乗って去った）」という釈窺仙のことを取り上げて、「現在でも、一部の修験者は辟穀の術を修行する由だから、その具体的な方法はとにかく、古くからの伝統として辟穀が行われていたことはたしかである」と述べている。同氏「道教と日本」（『中国文化叢書』巻九『日本漢学』所収、大修館書店、一九六八年）一一三頁。

<sup>五一</sup>原文は河野多麻（校注）『宇津保物語』第一巻（岩波書店、一九五九年）による。なお、『宇津保物語』の成

立について、河野氏は前掲校注書第三卷（岩波書店、一九六二年）「解説」において、成立年の上限を天暦六年（九五二）とし、下限を天禄元年（九七〇）よりも五、六年前としている。

<sup>五二</sup>原文は渡邊綱也（校注）『沙石集』（『日本古典文学大系』所収、岩波書店、一九六六年）による。返り点・送り仮名を省略した。なお、鎌倉時代における修験道認識について、和歌森太郎『修験道史研究』（河出書房、一九四三年）が詳しく、参考になる。

## 第二章

### 食養生と茶

#### はじめに

栄西によって著された『喫茶養生記』は日本における、茶に関連する最初の専門書である。その題名からわかるように、本書は喫茶による養生の思想を唱えるものである。

栄西の時代において、中国では既に数多くの茶書が書かれている。但し、喫茶は養生に良いということを強調し、さらにその思想を書名に現したのは、管見の限りでは、『喫茶養生記』が最初である。

本章では、栄西が『喫茶養生記』で強調する茶の苦味が心臓に良いという理論について考える。それと同時に、『喫茶養生記』を一つの手掛かりとして、それ以前の茶、特に養生の分野における茶の利用を考察する。

#### 一、食養生の思想

「食養生」という語は文字通り、食による養生を意味する言葉である。古い用例はほとんど見られない一方<sup>1)</sup>、それに関連する思想がしばしば古い文献に現れる。

『周礼』「天官・冢宰」には「食医」の条があり、そこは次のように述べている。

食醫掌和王之六食・六飲・六膳・百羞・百醬・八珍之齊。凡食齊眡春時、羹齊眡夏時、醬齊眡秋時、飲齊眡冬時。

凡和、春多酸、夏多苦、秋多辛、冬多鹹、調以滑甘。(中略) 凡君子之食恒放焉。

「食医」は王の六食・六飲・六膳・百羞・百醬・八珍の調和を司る。大凡「食」は春のように暖かく食べたほうが宜しいものであり、「羹」は夏のように熱く食べたほうが良いものである。「醬」は秋のように涼しく食べたほうが良いものであり、「飲」は冬のように冷たく飲んだほうが宜しいものである。(味の)調和について、春は酸味が(他の味より少し)多い。夏は苦味が(他の味より少し)多い。秋は辛味が(他の味より少し)多い。冬は鹹味が(他の味より少し)強く施される。それぞれの味は(最終的に)なめらかで甘い味によって整えられるのである。(中略) 王のみならず、凡そ君子の食事は皆これに依るべきである。

食医とは君主の食事を司る者である。食養生に関連する、四時によって五味を調節することが右の文に記されている。また、春夏秋冬と五味の配当から、この記述には五行の思想概念も見出せる。

『周礼』の成立について、定説はないが、ほぼ戦国末期から前漢中期の間に成立したと考えておくことにする<sup>二</sup>。

五行思想に関連する、五味と五臓との関係は『黄帝内経』の複数の篇に言及されている<sup>三</sup>。『素問』「五臓生成篇第十」に見える次の記述はそれぞれの臓器に相性が良い味を述べている。

故心欲苦、肺欲辛、肝欲酸、脾欲甘、腎欲鹹、此五味之所合也。

だから心臓は苦味を欲し、肺臓は辛味を欲し、肝臓は酸味を欲し、脾臓は甘味を欲し、腎臓は鹹味を欲する。これは、五つの味にはそれぞれ相性の良い臓器があるからである。

また、『素問』「宣明五氣篇第二十三」には

五味所入、酸入肝、辛入肺、苦入心、鹹入腎、甘入脾。是謂五入。

五味が入る所について、酸味は肝臓に入り、辛味は肺臓に入り、苦味は心臓に入り、鹹味は腎臓に入り、甘味は脾臓に入る。これを「五入」と言う。

とあり、撰取された五味の入る所について説明している。

『黄帝内経』の成立については諸説があり、現在では断定し難いものである。丸山敏秋氏は前漢と後漢を含めた漢代であるとし、坂出祥伸氏は前漢の初め頃に成立したと指摘している。また、山田慶児氏は、『黄帝内経』は同じ時代に書かれたものではないと考えている。さらに、真柳誠氏によれば、『素問』の「天元紀大論」・「五運行大運」・「六微旨大論」・「気交変大論」・「五常変大論」・「六元正紀大論」・「志真要大論」、いわゆる「運氣七篇」は唐代王氷以前、およそ後漢から隋唐間に成立した可能性が高い<sup>四</sup>。ここでは詳しく論じないが、「運氣七篇」を除き、『黄帝内経』は漢代以前に成立したものであると考えておくことにする。

同じく『黄帝内経』の一部とされる『靈枢』にも前掲「宣明五氣篇第二十三」の内容と相似な表現が見られる。「九鍼論第七十八」の以下のような文がそれである。

五味。酸入肝、辛入肺、苦入心、甘入脾、鹹入腎、淡入胃。是謂五味。

五味は、酸味は肝臓に入り、辛味は肺臓に入り、苦味は心臓に入り、甘味は脾臓に入り、鹹味は腎臓に入る。淡味、つまり甘味の極めて薄い味は胃臓に入る。これを「五味」と言う。

単純に五臓と五味との関係を述べるだけではなく、穀（食物）の味と五臓について語っているのは『靈枢』「五味第五十六」の次のような記述である。

五味各走其所喜、穀味酸、先走肝。穀味苦、先走心。穀味甘、先走脾。穀味辛、先走肺。穀味鹹、先走腎。

五味はそれぞれにその好む所に行く。食物の味が酸味の場合、先に（その好む所である）肝臓に行って入る。食物の味が苦味の場合、先に（その好む所である）心臓に行って入る。食物の味が甘味の場合、先に（その好む所である）脾臓に行って入る。食物の味が辛味の場合、先に（その好む所である）肺臓に行って入る。食物の味が鹹味の場合、先に（その好む所である）腎臓に行って入る。

また、この篇は以下のように、「五宜」と「五禁」のことを取りあげて、具体的に食物による治療法を述べている。

五宜、所言五色（宜？<sup>五</sup>）者、脾病者、宜食粳米飯・牛肉・棗・葵。心病者、宜食麥・羊肉・杏・薤。腎病者、宜食大豆黃卷・豬肉・栗・藿。肝病者、宜食麻・犬肉・李・韭。肺病者、宜食黃黍・雞肉・桃・葱。五禁、肝病禁辛、心病禁鹹、脾病禁酸、腎病禁甘、肺病禁苦。肝色青、宜食甘。粳米飯・牛肉・棗・葵皆甘。心色赤、宜食酸。犬肉・麻・李・韭皆酸。脾色黃、宜食鹹。大豆・豕肉・栗・藿皆鹹。肺色白、宜食苦。麥・羊肉・杏・薤皆苦。腎色黑、宜食辛。黃黍・雞肉・桃・葱皆辛。

五宜、いわゆる五宜とは、脾の病を持つ者は、粳米飯（うるち米）・牛肉・棗・葵を食べるのが良い。心の病を持つ者は、麥・羊肉・杏・薤（のびる）を食べるのが良い。腎の病を持つ者は、大豆黃卷（大豆の芽）・豬肉・栗・藿（豆の葉）を食べるのが良い。肝の病を持つ者は、麻（ごま）・犬肉・李・韭を食べるのが良い。肺の病を持つ者は、黃黍・雞肉・桃・葱を食べるのが良い。五禁とは、肝病は辛味を禁じ、心病は鹹味を禁じ、脾病は酸味を禁じ、腎病は甘味を禁じ、肺病は苦味を禁じることである。肝は青色を司っているので、「甘」に属するものを食べるのが良い。杭米飯・牛肉・棗・葵は皆「甘」に属するものである。心は赤色を司っているので、「酸」に属するものを食べるのが良い。犬肉・麻・李・韭は皆「酸」に属するものである。脾は黄色を司っているので、「鹹」に属するものを食べるのが良い。大豆・豕肉・栗・藿は皆「鹹」に属するものである。肺は白色を司っているので、「苦」に属するものを食べるのが良い。麥・羊肉・杏・薤は皆「苦」に属するものである。腎は黑色を司っているので、「辛」に属するものを食べるのが良い。黃黍・雞肉・桃・葱は皆「辛」に属するものである。

『靈樞』『五味第五十六』に見えるこの記述は、それぞれの臓器の病を治療する上で相応しい食物及び禁ずるべき味を列挙している。

穀物・家畜・果物の順で、食物を部類ごとに分けて、音律・経脈・色・味・季節に配当して挙げているのは同じく

『靈樞』「五音五味第六十五」である。即ち

上徵與右徵同。穀麥。畜羊。果杏。手少陰。藏心。色赤。味苦。時夏。上羽與大羽同。穀大豆。畜彘。果栗。足少陰。藏腎。色黑。味鹹。時冬。上宮與大宮同。穀稷。畜牛。果棗。足太陰。藏脾。色黃。味甘。時季夏。上商與右商同。穀黍。畜雞。果桃。手太陰。藏肺。色白。味辛。時秋。上角與大角同。穀麻。畜犬。果李。足厥陰。藏肝。色青。味酸。時春。

上徵は右徵と同じである。穀は麦。畜は羊。果は杏。経脈は手の少陰。臓器は心。色は赤。味は苦。時は夏。上羽は太羽と同じである。穀は大豆。畜は彘。果は栗。経脈は足の少陰。臓器は腎。色は黒。味は鹹。時は冬。上宮は太宮と同じである。穀は稷。畜は牛。果は棗。経脈は足の太陰。臓器は脾。色は黄。味は甘。時は季夏。上商は右商と同じである。穀は黍。畜は鶏。果は桃。経脈は手の太陰。臓器は肺。色は白。味は辛。時は秋。上角は太角と同じである。穀は麻。畜は犬。果は李。経脈は足の厥陰。臓器は肝。色は青。味は酸。時は春。という配当である。

以上、食養生に関連して、『周礼』・『素問』・『靈樞』などに見える記述を確認した。後述するが、五行の配当は、古代中国の文献資料では全て一貫しているわけではない。但し、それによって、五行思想の見える記述はどのような系統の配当を受けているのか、ということが推知できる。先に結論を言うと、前掲書物に見える心臓に関連する思想が後に『喫茶養生記』に大きな影響を与えたと言える。

さて、時代が降り、栄西は『喫茶養生記』を著して「心臓は五臓之君子也。茶は味之上首也。苦は諸味上首也（心臓は五臓の中で君子に相当するものである。茶（の味）は味の中で最上位に位置するものである。苦味は諸々の味の中で最上位に位置するものである）」（初治本、以下同）と述べ、茶の苦味は心臓に良いことを強調した。つまり「心臓Ⅱ苦味とⅡ苦味Ⅱ茶という二つの観念を結び付けていることになる。そもそも心臓を苦味に配当する記述は数多く

の文献資料に見られる。一方、茶の苦味に言及するものも少なくはない。しかし、この両者を結び付けて、喫茶は心臓に良いと論じることは特殊なものである<sup>六</sup>。榮西は『喫茶養生記』において「不如訪大國之風示近代治方乎（むしろ大國（の中国）に訪れ、（その）近代の治療法を示した方が良い）」（序文）、「是唯依大國口傳、非自由之情。（これらは大國（の中国）で受けた口伝に従っただけのもので、（私榮西の）勝手な発想ではない）」（下巻）、「此等之記録皆有所、又稟承在大國乎。不審之輩到大國詢之、無隱欺（これらの記述は皆拠り所があり、大國（の中国）に由来したものである。疑問を持つている者達は大國に行つて尋ねてください。皆隠さずに教えるだろう）」（下巻）と述べているが、口伝で文字化されなかった理由であろうか、中国古代の文献では、明確に茶は心臓に良いということを述べているものは皆無と言つても過言ではない<sup>七</sup>。

そこで本章第二節では、古くから用いられた五行（五味）思想でもつて、『喫茶養生記』上巻の記述内容の根底になる医学理論について試論する。また、Ⅰ心臓Ⅱ苦味とⅡ苦味Ⅲ茶という考え方の根拠となるものを示す。

また、茶のことに言及する最古の資料として、前漢末、王褒の「僮約」に見える「園中拔蒜。斲蘇切脯。築肉臠芋。膾魚鯢鱘。烹茶盡其餽（中略）武陽買茶（庭からにんにくを抜く。紫蘇を切つて、干し肉を切る。肉を切り、芋入りの肉汁を作る。魚を細切りにして、鱘の蒸焼きを作る。茶を煮て、その回の食事のおかずをすべて揃える。（中略）武陽（四川省彭山県）で茶を買う）」（『初学記』卷十九所引）という記述がよく知られている。この文は、神爵三年（紀元前五九年）正月十五日に、王褒が寡婦の楊恵より下男の便了を買ひ、便了が行うべき労役について記したものである。前後の文脈及び「烹」という、『左氏伝』昭公二〇年「以烹魚肉（それらによつて魚肉を煮る）」や、『老子』第六章「治大國若烹小鮮（大國を治めるのはちょうど小さい魚を煮るようなものである）」などにも見られる、火で調理するという意味を持つ文字<sup>八</sup>が用いられていることから見れば、「僮約」の「茶を煮て、其の餽に盡す」の「茶」は最終的に一つの料理として出される可能性が高い。なお、右の文の最後には「武陽、茶を買ふ」とあり、茶の売買が行

われていたということがわかる。便了を成都から武陽に行かせて、茶を購入してもらうということから、一種の商品として、茶そのものの流通は一定の程度に達していたと推察される<sup>九</sup>。

前掲『周礼』及び『黄帝内经』など、漢代以前に成立したとされる書物の五臓と味に関する思想は、前漢の末頃には存在していたと考えられる茶の利用と何らかの関係はあるのだろうか。この点については本章第三節で論じる。

## 二、『喫茶養生記』に見える心臓と苦味

### 1、『周礼』と『黄帝内经』との関わりについて

『喫茶養生記』において、榮西が最も力を入れて強調したのは苦味と心臓との関係である。心臓について、榮西は、伏惟、天造萬像、以造人爲貴也。人保一期、以守命爲賢也。其保一期之根源、在養生。其示養生之術計、可安五藏。

（注：肝・肺・心・脾・腎也。）五藏中、心藏爲王乎。（初治本、以下同）

考えてみるに、天が万物を創造し、（その中で、）人間を造ることを貴いこととした。人間は一つの人生しか持たないので、命を守ることを賢いこととする。その一度しかない人生を守るために、養生は根源的なものである。そもそも養生の方法を示して、（その通りにすれば、）五臓（注：肝・肺・心・脾・腎である。）を安らかにすることが出来る。五臓の中で、心臓は王様（のようなもの）ではないだろうか。

と述べ、心臓の重要性を語っている。

また、『喫茶養生記』では密教經典『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』を引用して次のように言う。

尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔云、一、肝藏好酸味。二、肺藏好辛味。三、心藏好苦味。四、脾藏好甘味。五、腎藏好鹹味。

尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔にいう、一、肝臓は酸味を好む。二、肺臓は辛味を好む。三、心臓は苦味を好む。四、

脾臓は甘味を好む。五、腎臓は鹹味を好む、と。

長寿を得るために養生しなければならない。五臓の中で、心臓が最も重要なものである。心臓に相性が良い味は苦味であるので、それを摂取すれば、養生ができ、長寿が得られると榮西は考えた。

苦味を含めて、それぞれの味を持つ食物について、榮西は『喫茶養生記』で以下のものを取り上げている。

酸味者、是柑子・橘・柚・醋等也。辛味者、是薑・胡椒・高良薑等也。甘味者、是砂糖等也。苦味者、是茶・青木香等也。鹹味者、是鹽等也。

酸味（と言えば、その代表的なもの）は柑子・橘・柚・酢などである。辛味（と言えば、その代表的なもの）は生姜・胡椒・高良姜などである。甘味（と言えば、その代表的なもの）は砂糖などである。苦味（と言えば、その代表的なもの）は茶・青木香などである。鹹味（と言えば、その代表的なもの）は塩などである。

ちなみに、この記述を再治本に見ると、「甘味なる者は、是れ砂糖等なり」の次には「又一切食以甘爲性也（また、全ての食物は甘い味でもって性とす）」と書かれている。これは再治する際に、榮西が補ったものである。ここで前掲『周礼』『食医』に見える「調以滑甘」との記述が思い浮かぶ。鄭玄（二二七～二〇〇）はそれについて、「各尚其時味而甘以成之、猶水・火・金・木之載於土（時節に應じて味はそれぞれに重視されるが、甘味があつてはじめて、それらの味が出来上がる。ちょうど水・火・金・木の土に載せられるようなものである）」と注し、『喫茶養生記』再治本の「又一切の食は甘を以て性と爲すなり」という記述の旨と合致している。

同じく『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』の引用であろうか、『喫茶養生記』にはまた以下のような配列が見える。

肝東也、春也、木也、青也、魂也、眼也。

肺西也、秋也、金也、白也、魄也、鼻也。

心南也、夏也、火也、赤也、神也、舌也。

脾中也、四季終也、土也、黃也、志也、口也。

腎北也、冬也、水也、黑也、想也、骨髓也、耳也。

以上に述べた『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』の配当を、前掲五味の当てられた食物の記述と合わせて見ると、表（二）のようになる。

腎	脾	心	肺	肝
北	中	南	西	東
冬	四季終	夏	秋	春
水	土	火	金	木
黒	黄	赤	白	青
想	志	神	魄	魂
骨髓、耳	口	舌	鼻	眼
鹹味	甘味	苦味	辛味	酸味
鹽	砂糖	茶・青木香	薑・胡椒・高良薑	柑子・橘・柚・醋

（表二）『喫茶養生記』に見える配当

ところで、心臓と苦味・茶との関係について、栄西は次のように述べている。

心臓是五藏之君子也。茶是味之上首也。苦味是諸味上首也。因茲心藏愛此味。以此味建立此藏、安諸藏也。

心臓は五臓の中で君子に相当するものである。茶（の味）は味の中で最上位に位置するものである。苦味は諸々の味の中で最上位に位置するものである。これにより、心臓がこの味を好む。この味でこの臓器を養って（もつて、その他の）諸々の臓器を安らかにするのである。

栄西はまた以下のように、具体的な治療法を述べている。

若人眼有病、可知肝藏損也。以酸性藥可治之。耳有病、可知腎藏損也。以鹹性藥可治之。鼻有病、可知肺藏損也。以辛性藥可治之。舌有病、可知心藏損也。以苦性藥可治之。口有病、可知脾藏損也。以甘性藥可治之。

もし眼目に病があれば、それは肝臓に損傷があるとわかる。酸性の薬で治療できる。もし耳に病があれば、それは腎臓に損傷があるとわかる。鹹性の薬で治療できる。もし鼻に病があれば、それは肺臓に損傷があるとわかる。辛性の薬で治療できる。舌に病があれば、それは心臓に損傷があるとわかる。苦性の薬で治療できる。口に病があれば、それは脾臓に損傷があるとわかる。甘性の薬で治療できる。

この文は『素問』「陰陽応象大論篇第五」に見える「肝主目（肝臓は目を司る）」・「心主舌（心臓は舌を司る）」・「脾主口（脾臓は口を司る）」・「肺主鼻（肺臓は鼻を司る）」・「腎主耳（腎臓は耳を司る）」、及び前掲『靈枢』「五味第五十六」の記述と一致している。ちなみに、『周礼』「食医」と『素問』・『靈枢』の配列と合わせると、表（三）のようになる。それは表（二）、つまり榮西が引用した『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』に見える思想概念と一致している。

肝	春	食	酸	犬肉・麻・李・韭	目
肺	秋	醬	辛	黃黍・雞肉・桃・葱	鼻
心	夏	羹	苦	麥・羊肉・杏・薤	舌
脾	季夏		甘	粳米飯（稷）・牛肉・棗・葵	口
腎	冬	飲	鹹	大豆・豕肉（彘）・栗・藿	耳
胃			淡		

（表三）『周礼』「食医」・『素問』・『靈枢』に見える配当

すでに先行研究が指摘しているように、五臓の配当は医学書においてはほとんど一貫しているが、その他の、古代中国の書物に記載された五行の配当は必ずしも全て一致してはいない。例えば『管子』卷一四「水地」に見える「酸主脾、鹹主肺、辛主腎、苦主肝、甘主心（酸は脾臓を司り、鹹は肺臓を司り、辛は腎臓を司り、苦は肝臓を司り、甘は心臓を司る）」という記述や、『呂氏春秋』「十二紀」の「春—酸—脾」・「夏—苦—肺」・「中央—甘—心」・「秋—辛—肝」・「冬—鹹—腎」という配当が即ちそれである<sup>一〇</sup>。言うまでもなく、五臓と五行思想との関係に言及する記述の数は膨大である。ここでは詳しく論じないが、表（二）のように、心臓と苦味の配当は『素問』・『靈樞』と合致するという点から見れば、まず考えられるのは、森鹿三氏が示しているように、『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』は現存しないが、その原典となる『三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼法』を、密教僧の善無畏（六三七～七三五）が訳出する際に、中国固有の五行による事物配当を採用したのであろう<sup>一一</sup>。『三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼法』（『大正藏』卷一八所収）は、「阿」・「鏤」・「藍」・「哈」・「欠」という五つの真言を取り上げ、五行思想に結びつけて「酸味多入肝、増肝損脾（酸味が多く肝臓に入ると、肝臓に良いが、脾臓を損ねる）」（九〇九、下）・「辛味多入肺増肺損肝（辛味が多く肺臓に入ると、肺臓に良いが、肝臓を損ねる）」（九一〇、上）・「苦味多入心増心損肺（苦味が多く心臓に入ると、心臓に良いが、肺臓を損ねる）」（九一〇、中）・「鹹味多入腎増腎損心（鹹味が多く腎臓に入ると、腎臓に良いが、心臓を損ねる）」（九一〇、中）・「甘味多入脾増脾損腎（甘味が多く脾臓に入ると、脾臓に良いが、腎臓を損ねる）」（九一〇、中）と述べている。『靈樞』「五味第五十六」に見える五宜・五禁の概念はこれらの記述にも見出せる<sup>一二</sup>。なお、「右五部真言、是一切如來無生（比か？）<sup>一三</sup>」甘露之珍漿、醍醐佛性之妙藥也。一字入五臟萬病不生（右の五部の真言はあらゆる如來のこの上なく、甘露のような珍しい漿液であり、最高の味を持つ、仏性を具えた妙薬である。一字でも五臓に入ると、どのような病も生じない）」（九一〇、下）と同経典は記している。真言は五行思想に結び付けられており、さらに養生・治病の分野にも発展していくことが『三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀

羅尼法』に見出せる。

このように、中国の五行思想、特に医学理論における五行配当を、仏教の『三種悉地破地獄転業障出三界秘密陀羅尼法』が取り入れたわけである。『喫茶養生記』に引用された『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』にもこのような配当が反映されているのである<sup>一四</sup>。

再び『喫茶養生記』に述べられた「五藏の中、心藏王爲らんか」（序文）と「心藏は是れ五藏の君子なり」を見てみよう。このような表現は中国典籍に多く見られる<sup>一五</sup>。次に挙げる『素問』「靈蘭秘典論篇第八」に見える「心は君主の官なり」という記述もこれと類似する。

黄帝問曰、願聞十二藏之相使貴賤何如。岐伯對曰、悉乎哉問也。請遂言之。心者、君主之官也、神明出焉（後略）。黄帝は質問して言った。願わくは十二の臓器の相互関係、貴賤はどのようなものか、お聞かせください、と。岐伯は答えて言った。なんと周到な質問でございましょう。できるだけ詳しくお話します。心は主君のような地位を有するもので、神明はそこから出て来るものでございます、と（後略）。

また、同じく「靈蘭秘典論篇第八」には、十二の臓器の役割を掲げた後に以下のように記されている。

凡此十二官者、不得相失也。故主明則下安。以此養生則壽、歿世不殆。以爲天下則大昌。

大凡、これらの十二の臓器は（協調すべく、）それぞれの役目を失ってはいけない。したがって、君主（のような位にいる心臓）が健やかであれば、下も安らかにいられる。このような考え方でもって養生すれば、長生きすることができ、いつまでも損なうことはない。これによって国を治めるなら、国は大いに栄える。

「靈蘭秘典論篇第八」に見える二つの記述は君主のような位を持つ心臓の重要性を強調している。「心は君主の官なり。神明、焉（ここ）に出づ」という表現は『喫茶養生記』に見える配当と一致している。（表一を参照。）また、主である心臓の状態が良ければ、その他の臓器も安らかになれる。さらに、このような考え方を出発点として養生すれ

ば、長生きができる。この種の主張は『喫茶養生記』に見える前掲「心臓は是れ五臓の君子なり。茶は是れ味の上首なり。苦味は是れ諸味の上首なり。茲に因り、心臓、此の味を愛す。此の味を以て此の臓を建立し、諸臓を安んずるなり」という記述、ひいては本書の主旨と合致している。ちなみに、心臓を君主に例える諸文献の中で、管見では、『喫茶養生記』の「此の味を以て此の臓を建立し、諸臓を安んずるなり」という表現と類似するのは「靈蘭秘典論篇第八」の「故に主明なれば則ち下安ず。此を以て養生すれば則ち壽にして、世を歿ふるまで殆ふからず」という記述のみである一六。

なお、『黄帝内経』の日本における流伝について、藤原佐世（？～八九七）『日本国見在書目録』には『黄帝素問』や『素問音音訓并音義』などの『黄帝内経』に関連する漢籍が著録されている。但し、それだけで『黄帝内経』が当時の日本で伝えられていたと言いはない。ここで確実に言えるのは、少なくとも『黄帝内経』及びそれに関連する漢籍の名は平安初期の日本人に知られていたということであろう一七。

## 2、本草学との関わりについて

人間世界の官職を五臓に例えることと相似する表現は本草書にも見られる。『神農本草経』一八卷一の「上薬一百二十種爲君。主養命以應天。無毒多服。久服不傷人。欲輕身益氣、不老延年者本上經（上薬の百二十種は君主（のようなもの）である。命を養うことを司っており、天にたとえることができる。毒がないので多く服用してよい。久しく服用しても身には害は起こらない。身を軽くして元氣を増し、老いることなく寿命を延ばそうとするものは、上経を抛り所にしなさい）」、卷二の「中薬一百二十種爲臣、主養性、以應人。無毒有毒、斟酌其宜。欲遏病補羸者本中經（中薬の百二十種は臣下（のようなもの）である。性を養うことを司っており、人にたとえることができる。毒が発生するかしないかは判断すべし。病を止めて羸弱を補おうとするものは、中経を抛り所にしなさい）」、卷三の「下薬一

百二十五種爲左使、主治病、以應地。多毒、不可久服。欲除寒熱邪氣、破積聚愈疾者本下經（下藥の百二十五種は補佐（のようなもの）である。病を治療することを司っており、地にたとえることができる。毒が多いから多く服用してはならない。寒熱の邪氣を取り除き、積聚を破り病を治そうとするものは、下経を抛り所にしなさい）」というのが即ちそれである。ちなみに、『神農四経』の文として『抱朴子』卷一一「仙藥」に引用された「神農四経曰、上藥令人身安命延、昇爲天神、遨遊上下、使役萬靈、體生毛羽、行廚立至。（中略）又曰、中藥養性、下藥除病、能令毒蟲不加、猛獸不犯、惡氣不行、眾妖併辟（『神農四経』に言う「上藥は人の身を安らかにし、命を延ばし、天に昇って神に爲し、天上地下を思うままに遊べるようにし、万物を使役できるようにし、身に羽毛を生えさせ、食物を（口にしたい時に）ただちに來るようにさせる」と。（中略）また言う「中藥は性を養い、下藥は病を取り除く。それで毒虫が我が身に害を加えず、猛獸が犯さず、悪い氣が作用せず、諸々の妖邪が（私を）避ける」と）」という文にも三品分類の思想が反映されている。

『神農本草経』では「苦菜」を上品に配置にしており、梁の陶弘景（四五六～五三六）はそれについて「疑此卽是今茗（恐らくこれは現在の茶茗であろう）」と注している。なお、「苦菜」の項目、及び陶注とほぼ同じものは『新修本草』（卷一八）や『大觀本草』（卷二七）などの後世の本草書にも見られる。古の苦菜が確実に茶であれば<sup>一九</sup>、茶は君主にあたる上藥の方に配置されることになり、『喫茶養生記』に見える「心藏は是れ五藏の君子なり。茶は是れ味の上首なり」という表現と合致することになる。つまり、君主のような位を持つ心藏に相応しいものは、同じ君主のような地位を持つ、「上藥」のランクに位置する茶の苦味にはかならない。この解釈は、『喫茶養生記』の記述と矛盾なく一貫している。但し、注意を払わなければならないのは、榮西が目にしたと言われる『証類本草』（『大觀本草』）卷一三には「茗、苦■（■＝木＋茶）」という条があり、それは唐代頃に、新しく「木・中品」の部類に加えられたものである<sup>二〇</sup>。本論文第一章にも述べられたが、『喫茶養生記』に見える主な引用として、上卷は『太平御覽』、桑を中心

に書かれた下巻においては『証類本草』（『大観本草』）が多く利用されている。上巻の茶について、栄西が執筆する際に、『太平御覧』の収載記述以外の、本草関係の書物を参照したのだろうか。参照したとすれば、『証類本草』（『大観本草』）に見える「桑根白皮」などの桑に関連する薬品と同じ一三巻にある「茗、苦■（■＝木＋茶）」を見た可能性が高い。すると、その位置づけが「木・中品」、即ち「中薬」になり、つまり臣下の位に当たることになる。しかし、『喫茶養生記』の序文には「人倫採之、其人長命也（人がそれを採れば、その人が長命を得る）」とある。また、栄西が取捨選択して引用した『太平御覧』の文には「輕身（身を軽くする）」「羽化」などの語が見える<sup>二</sup>。そのような表現はいずれも「茗、苦■（■＝木＋茶）」の条には見られない一方、前掲上巻の「輕身益氣、不老延年」という説明、及び歴代本草書に収載された「菜部・上品」の「苦菜」の条に見える「安心益氣。聰察少臥。輕身耐老（心を安らかにして元気を増す。耳目の働きを良くして睡眠時間を少なくする。身を軽くして老化防止に強い）」という記述と合致している。特に「安心」という語は、栄西が『喫茶養生記』で強く強調した茶の心臓に良い効能と一致している。この種の心臓に関連する記述は、「茗、苦■（■＝木＋茶）」の条には見当たらない。

ところで、栄西が『喫茶養生記』上巻に取り上げた食物の中で「高良薑」と「青木香」は下巻にも見られる。その中、茶と同じ所に配当される「青木香」について注目する必要がある。

栄西は『喫茶養生記』下巻「服五香煎法」のところに青木香を取り上げている。そこには「一者青木香（注：一兩）、其性苦辛。二者沈香（注：一分）、其性苦辛。三者丁子（注：二分）、其性苦辛。四者薰陸香（注：一分）、其性苦辛。五者麝香（注：少々、大熱故不多加之）、其性苦辛（一は青木香（注：（量は）一兩）、その性は苦く辛い。二は沈香（注：（量は）一分）、その性は苦く辛い。三は丁子（注：（量は）二分）、その性は苦く辛い。四は薰陸香（注：（量は）一分）、その性は苦く辛い。五は麝香（注：（量は）少々。熱性が強いので多くは入れない）、その性は苦く辛い）」とある。また「五香和合之志、爲令服青木香也。或只青木香服之意、治心藏也。（中略）五香煎德與茶同（なぜ五香を

混ぜ合わせるかという点、それは青木香の薬効を吸収しやすくするためである。或いはただ青木香だけを服用する。なぜかという点、それは心臓を治療するためである。(中略)五香煎の効能は茶と同じである」と述べている。青木香は栄西に重要視されていたことが見て取れる。

『神農本草経』卷一「草部・上品」には「木香」の項目があり、効能としては「主邪氣。辟毒疫溫鬼。強志、主淋露。久服不夢寤。寐(邪氣を)避けることを)司る。(それで)毒・疫病・疫病神を避けることができる。意志を強くし、汗が露のように吹き出て、疲れて衰弱するという淋露の症状を(取ることを)司る。久しく服用すると夢を見ない。悪夢の状態から醒める)」ことである。また、佚文と考えられる「輕身致神仙(身を軽くし、仙人の境地に至らせる)」という記述が『太平御覽』卷九九一「薬部八」に見えている。『神農本草経』の「木香」について、陶弘景は「此即青木香也(これは青木香にほかならない)」と注している。「木香」の条、及び前掲陶注は『新修本草』(卷六)や『大観本草』(卷六)などの本草書にも収録されており、それは苦菜と同じように、君主にあたる「上薬」の方に位置づけられている。なお、『大観本草』卷六所引、撰者不詳の『薬性論』には「治九種心痛(九種類の心痛の病を治せる)」とあり、青木香は心臓の病を治療するに有効な薬物であるとわかる。但し、疑問に思うのは、『神農本草経』の記述を継承した『新修本草』や『大観本草』などの本草書には「木香、味辛(木香の味は辛い)」としか記されていないにもかかわらず、栄西が「苦味なる者は是れ茶・青木香等なり」・「其の性は苦く辛し」と言い、「五種皆其性苦辛、是故心藏妙薬也(五香煎に用いられる)五種類の薬物は皆性が苦く辛いから、心臓に良い薬になるのである)」(再治本)と述べている。青木香は苦味を有するもの、或いはその性は苦く辛いと栄西が述べた言葉の典拠について、管見では不明であるが<sup>二二</sup>、(一)上薬の部類に所属すること(二)疲れを取り、意志を強くすること<sup>二三</sup>(三)身を軽くすること(四)心臓の病に有効な薬物であるとの四点は苦菜と相似する。以上のことから、栄西が「或いは只だ青木香を服するの意、心臓を治するなり」・「五香煎の徳は茶とせず」と言った理由は推察される。また、逆にこれらの栄西の語か

ら、栄西が本草書の「苦菜」と「木香」の文を両方確認した上で、それらを上巻に併記したと思われる。換言すれば、茶は「木・中品」に見える「茗、苦■（■＝木＋茶）」の記述ではなく、「菜・上品」に収める「苦菜」の記述を踏まえて、君主に相当する上薬のことを意識しながら、上巻を著したという可能性が高いと考えられる<sup>二四</sup>。

以上に述べたことをまとめれば、『喫茶養生記』上巻の文は（一）『黄帝内経』の五行配当と一致すること（二）「靈蘭秘典論篇第八」と表現方法が相似すること（三）本草学の三品分類法と合致することという三点が認められる。

前述したように、栄西は『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』を引用して、医学に関連する五行配当のことを述べているが、『喫茶養生記』を医学書として完成させたいという願望を持っていた、或いは先行研究が指摘しているように、栄西が一種の「医療革命」<sup>二五</sup>を目指して『喫茶養生記』を著したのであれば、密教経典の記述と『太平御覧』の利用だけでは不十分なように思われる。また、繰り返して言うことになるが、『喫茶養生記』は、上巻は『太平御覧』、下巻は『証類本草』（『大観本草』）を多く引用している。書物全体から見れば、下巻の桑の利用法を多く本草書から援用しているのに対し、上巻は『太平御覧』のほか、『白氏文集』・『白氏六帖』などの詩文を数多く引いており、医学の色彩が比較的薄い。ここで考えられるのは、下巻の桑に関して、『証類本草』（『大観本草』）を根拠として多く利用する一方、上巻においては『黄帝内経』に見える五行思想に関わる実際の医学理論、及び『神農本草経』に見える三品分類の思想を栄西が用いたのではないかということである。

栄西は宣教の目的のため、密教書である『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』の記述を引用したが、養生思想、医学理論という点においては、栄西はやはり中国の古典医学を意識しながら、『喫茶養生記』の上巻を著したと考えられるのである。

### 三、茶の利用について

周知の通り、唐代以前の茶には複数の異名を持つており、「茶」もその中の一つである<sup>三六</sup>。許慎（三〇～一二四）『説文解字』「艸部」には「茶、苦茶也。从艸余聲（茶はいわゆる苦茶のことである。艸に従い、音は「余」である）」とあり、茶の特徴は苦いと見て取れる。しかし、『爾雅』「釈草第十三」に見える「茶、苦菜（茶は苦菜のことである）」という記述のように、茶という字には苦菜という意味もあるため、『説文解字』に見える茶は確実に茶であるかどうかわからない。ところが、同じく『爾雅』「釈木第十四」には「檟、苦茶（檟は苦茶のことである）」という説明も見られる。これにより、『爾雅』では、檟は苦茶のことで、茶は苦菜のことであると区別していることがわかる。『爾雅』の「檟」について、郭璞（二七六～三三四）は次のように注している。

樹小如梔子、冬生葉可煮作羹飲。今呼早采者爲茶、晚取者爲茗。一名荈、蜀人名之苦茶。

木の大きさは梔子のようなものである。冬に生じた葉を煮て羹に作って飲むことができる。今は早めに摘んだものを「茶」と言い、遅めに摘んだものを「茗」と言う。また一名は「荈」と言う。蜀の人々はこれを「苦茶」と名づけている。

『説文解字』には「爾雅曰（『爾雅』にいう）」という語が見られる。また、『説文解字』に、『爾雅』と一致する内容も確認できる。許慎が目にした『爾雅』は今日の『爾雅』と全く同じものであるか、及びそれに関する諸問題はここで論じないが、『説文解字』と『爾雅』にはある程度の関連性を有することは認められる<sup>三七</sup>。「苦茶」に注目して、前掲『説文解字』「茶」の条（以下は①という）・『爾雅』「茶」の条（以下は②という）・『爾雅』「檟」の条（以下は③という）の文を英字に変換して見よう。①「A、B也」。②「A、C也」。①と②により、Aは二種類のことを代表する一つの文字であるとわかる。ところが、③「D、B也」と見えており、つまり①のAは③のDと『説文解字』に見える「茶は苦茶なり」は『爾雅』の「檟、苦茶」とは同一のものを指している可能性がある。③の記述に附された郭璞の注釈が正確であれば、『説文解字』以前、さらに遡れば『爾雅』以前の苦茶は茶の可能性が高い。これにより、茶は苦味を持つものであるという認識は遅くとも漢代頃にあったと推測できる。

次に前節に挙げた「僮約」の文（本章第六頁）について詳細に考察してみよう。

「茶（荼）を煮る」という語より前の文は全て食材を調理する場面を述べるものである。また、「其の舗に盡す」という、その回の食事にあるべきものを全部用意してもらうという表現から、その場に使われた茶は如何にも一種の食材としか思えない。ところが、前漢時代における茶の加工は決して『茶経』やその後には書かれた茶書に見える複雑な工程に及ばない。したがって、前掲字書にも見える苦味を持つ茶は当時において美味なものであったのかどうかかわらない。そもそも人間は美味しくないものに抵抗がある。苦味もその中の一種であろう<sup>二八</sup>。但し、『韓非子』『外儲説左上』に記された「夫良藥苦於口、而治者勸而飲之（そもそも良い薬は口にとって苦いものであるが、智者は勧めて飲む）」や、劉向（紀元前七九年～紀元前八年）『説苑』『正諫』に見える「孔子曰、良藥苦於口利於病、忠言逆於耳利於行（孔子が言うには「良い薬は口にとって苦いものであるが、それは病に効く。忠言は耳にとってつらいものであるが、それは言行に有利なものである」と）」などの記述が存在しているように、医薬の場合、苦味を有するものは必ず受け入れられないものでもない。ここで、本草学に重要視される氣味説のことが思い浮かぶ。

次に本草学史について概観しておこう。本草という語の初出は『漢書』卷一二「平帝紀」・卷二五下「郊祀志」・卷九二「樓護伝」である。「平帝紀」に「徵天下通知逸經・古記・天文・曆算・鍾律・小學・史編・方術・本草及以五經・論語・孝經・爾雅教授者、在所爲駕、一封軺傳、遣詣京師。至者數千人（天下の散佚した經典・古記・天文・曆算・音律・小學・『史編』・方術・『本草』を詳しく知っている人と五經・『論語』・『孝經』・『爾雅』を教えている人を募集し、その居所から馬車に乗って京師にくるようにと招集した。集まって来た人は数千人にも及んだ）」とあり、「郊祀志」に「候神・方士・使者・副佐・本草待詔七十餘人皆歸家（候神・方士・使者・副佐・本草待詔、合わせて七十余人は皆（罷免されて）家に帰った）」とある。また、「樓護伝」に「樓護字君卿、齊人。父世醫也、護少隨父爲醫長安、出入貴戚家。護誦醫經・本草・方術數十萬言、長者咸愛重之（樓護、字は君卿。齊の人である。父祖代々は医を家業

としている。護は幼い頃から父親に付き従い、長安で医業をし、貴人の家に入出りをしていた。護は医経・本草や方術の書物数十万字を読み、長者は皆彼を愛し重んじていた」と見えている。

このように、元始五年（五）、詔が下され、集まってきた人が数千人にも及んだ。また、成帝が即位した頃（紀元前三一年頃）に、「本草待詔」という、顔師古（五八一〜六四五）の注によれば「以方藥本草而待詔者（方藥と本草学（に精通している才能）をもつて、上からの（招聘の）詔を待っている人）」が「候神・方士・使者・副佐」と合わせて七十人も罷免された。さらに、楼護が本草関係の書物を読んでいたことから、前漢末（「僮約」の成立と同じ時期）ではすでに「本草」と名づけられた書が著されており、本草学の研究が発達していたと推察される<sup>二九</sup>。

前述のように、本草学は薬物の気味を重要視する学問である。いわゆる気味説の「気」とは寒・熱・温・涼のことで、「味」とは酸・苦・甘・辛・鹹のことである。実例を見よう。『神農本草經』卷一「菜部・上品」に見える「苦菜、味苦寒（苦菜。味は苦い。寒）」という書き方が即ちそれである。気味説に関連して、『漢書』卷三十「芸文志」には「經方者、本草石之寒温、量疾病之淺深、假藥味之滋、因氣感之宜、辯五苦六辛、致水火之齊。以通閉解結反之於平（經方とは、草石の寒（・熱）・温（・涼）に基づき、疾病の淺深を計り、薬物のその（酸・苦・甘・辛・鹹の）味の増減によつたり、氣が感応する時の宜しさによつたりして五苦・六辛を弁別し、寒涼性と温熱性の薬剤を作製する。それでもつて壅塞を通じ、鬱結を解消し、（人を）正常の状態に戻すものである）」と記されている。「草石の寒温・薬味」との語はいずれも本草学に説かれる気味のことを提示している。「經方」の記述は『漢書』に収められているので、言うまでもなくそれは班固（三二〜九二）の手を経たものである。しかし、『漢書』「芸文志」は班固が劉歆（？〜二三年）『七略』の内容を援引して著されたものであるため、先行研究が指摘しているように、恐らく劉向と劉歆が校書を行う時に、既に「經方」に見えるこの種の理論、ないしこの語が存在していたと考えられる<sup>三〇</sup>。

以上、前節に述べられた『周礼』「食医」に見える古の飲食観、及び前漢末期に既に成立した本草学とその気味説か

ら考えると、「僮約」に見える茶は一種の苦味を持つ薬効のある食材の可能性が高い。そうであれば、食材としての茶はどのように調理されていたのだろうか。

『爾雅注』には「冬に生ふる葉は煮て羹と作して飲すべし」と記されている<sup>三〇</sup>。「羹」について『爾雅』「釈器第六」には「肉謂之羹（肉（の吸い物）は羹という）」とある。郭璞はそれについて「肉臠也（肉の吸い物である）」という注釈を付けた。ここで、羹というものは、肉が主要な食材であるということがわかる。ちなみに、郭璞と同時代の左思（二五三？～三〇七？）の「嬌女詩」には「吾家有嬌女、皎皎頗白皙。（中略）止爲茶菽據、吹吁對鼎積。脂膩漫白袖、煙薰染珂錫（後略）（我が家には愛らしい娘がおり、月のように肌色が白い。（中略）動かずに茶菽（の調理）に専念し、釜に向かって火を吹く。油が多くて、白い袖が油だらけになってしまい、煙で細布に臭いが染み付く（後略）」（四部叢刊本『玉台新詠集』卷二所収）とあり、女性の茶を煮ている時の姿が記されている。「脂膩くて白き袖に漫（し）む」という表現から、茶が「嬌女詩」の中で、脂気の強い料理に入れられたことが推測される<sup>三一</sup>。「嬌女詩」に見える「脂」は肉の脂肪であれば、それは『爾雅注』に見える「冬に生ふる葉は煮て羹と作して飲すべし」と、羹とは「肉臠なり」という記述と合致することになる。

羹の主要な食材は肉であることは古来の解釈と一致する。例えば、『周礼』「天官・冢宰」に「亨人」の項目がある。そこには「祭祀共大羹・鉶羹。賓客亦如之（祭祀の時には大羹と鉶羹を用意する。賓客に（ご馳走をする時）もこれと同じ）」とある。この文について、鄭玄は鄭司農（鄭衆）の語を用いて「大羹肉湑。鄭司農云、大羹不致五味也、鉶羹加鹽菜矣（大羹とは肉汁のことである。鄭司農が言うには「大羹には五味を入れない。鉶羹には塩と野菜を入れる）」と注している。

また、『儀礼』「士昏礼」には「大羹考在爨（大羹はかまどにある）」とあり、鄭玄は「大羹湑、煮肉汁也。大古之羹無鹽菜。爨、火上。周禮曰羹齊視夏時。今文湑皆作汁（大羹考とは煮た肉汁のことである。大昔の羹には塩と野菜を

入れない。爨は火の上という意味である。『周礼』にいう「羹は夏のように熱く食べたほうが良いものである」と。今文の場合、「涪」は皆「汁」という字になっている」という注を付けた。ここには、前掲『周礼』「天官・冢宰」の文が用いられている。但し、『爾雅注』の「冬に生ふる葉は煮て羹と作して飲すべし」、及び羹とは「肉臠なり」という記述と併せて考えると、「冬に生ふる葉は煮て羹と作して飲すべし」に見える茶は副次的なものということになる。このことは注目に値する。つまり、茶の冬に生える葉を使つて羹にすることができると郭璞は言い、一見、羹の中に入る主要な食材は茶と思われるが、郭璞はまた羹とは肉が主な食材として作られた肉汁のことであると説明している。そこで考えられるのは、その場の茶は一種の、前掲『周礼』「亨人」や、『儀礼』「士昏礼」の鄭注に記された「塩菜」のような、肉汁に添加するものである。

では、副次的なものの場合、羹に入れる茶はどのような役割を担うのだろうか。

『爾雅注』に見える「肉臠なり」の「臠」という字について見よう。

この字は『楚辞』「招魂」にも見られる。「露鷄臠蠋（野生の鳥の煮物と亀の羹）」というのが即ちそれである。「招魂」に見える「臠」に関して、後漢の王逸は「有菜曰羹、無菜曰臠（野菜があるのは羹と言ひ、野菜がないのは臠と言ふ）」と注している。

「臠」はまた「臠」にも作る。『説文解字』には「臠」の字が収録されておらず、「臠」の字が載せられている。その字について、許慎は「肉羹也（肉の羹である）」と解釈しており、さらに段玉裁（一七三五―一八一五）は前掲「招魂」の王注、及び『説文解字』「臠部」に見られる「五味盃鬻也（五味が調和したものである）」という羹に対する説明を取り上げて、「許不云羹也、而云肉羹也者、亦無菜之謂（許慎が「羹」と言わず、「肉羹」と言うのはやはり野菜が入っていない、ということを表現する言い方である）」と論じて注を施した。郭璞が述べた「肉臠」を「招魂」の王逸注、『説文解字』「臠」の解釈、及びそれについて書かれた段玉裁注で理解すると、「肉臠」とは野菜の入っていない

肉汁のことになる。すると、『爾雅注』に見える（一）羹とは「肉臠」のことである（二）茶をそこにに入れて良いという二点から見れば、郭璞は羹の中に入れる茶を野菜として見なしていない可能性が浮上する。

前掲『周礼』『亭人』と『儀礼』『士昏礼』の鄭注は、大昔の羹には五味を加えないということに言及している。一方、『説文解字』は羹に対して、それは五味が調和したものであると説明している。時代的に考えると、許慎と鄭玄の時代には、羹の味付けが重要視されてきたことがわかる。同じ後漢時代の王逸が言った「菜無きは臠と曰ふ」という語を考えた上で、郭璞が羹とは「肉臠也」と言い、茶の冬に生える葉は「羹と作して飲すべし」と述べたのは、むしろ茶の味を調える役割に重点を置いて述べたのではないかと考えられる。

ちなみに、『説文解字』に見える羹とは五味が調和したものであるという記述以外に、羹の味（苦味）に関連する記述は他にもある。前掲『楚辞』『招魂』に見える「露鷄、蠡を臠す」の前文には「和酸若苦、陳吳羹些（酸味と苦味とを調和し、（仕上げた）呉国の羹を（出して）並べる）」とあるのが即ちそれである。王逸はそれについて「言吳人工作羹、和調酸甘。其味若苦而復甘也（言っている意味は、呉の人が羹を作る才能があり、酸味と甘さを上手く調和できる。その味は（最初）苦く感じるが、（その後は）また甘くなる）」と注している。「招魂」、及びその注はいずれも呉国の羹には多様な味が入っていることを示している。これらのことから、少なくとも許慎の時代までに、苦味を有する、或いは五味が調和した羹が存在していたということは考えられる。

王褒の「僮約」は「茶（茶）を煮る」にしか言及していない。そのため、『爾雅』の文に見える、茶は羹にすることができるといふ説は漢代から伝わってきたものであるかどうかかわからない。訓詁学の視点から見れば、郭注は茶の味を調える役割でもって「羹と作して飲すべし」と言った可能性がある。ちなみに、『大観本草』卷一三「茗、苦■（■木十茶）」の条には北宋陳承の「別説」が収められており、そこには「謹按唐本注引爾雅云、葉可作羹、恐非此也。其嫩者是今之茶芽、經年者又老硬、二者安可作羹、是知恐非此（謹んで按ずるに唐代『新修本草』の注が『爾雅』

を引用して「葉は羹にすることができ」と述べているが、恐らくそれはここで述べている茶ではないだろう。茶の若くて柔らかいものは新芽であって、年を経たものは枯れかかって硬い。両者はどうして羹にすることができようか。このことから、恐らくそれはここで述べている茶ではないだろうということがわかるのである」と記されている。この「別説」は、茶の新芽と老いた葉はいずれも羹にすることができないと『爾雅』の郭璞注に対して反論を言っている。しかし、前掲『周礼』『亨人』と『儀礼』『士昏礼』の鄭注、及び『說文解字』『鬻部』にも見られるように、「大古」以来、羹は味付けが重要視されてきたことから、調味の役割を重視し、茶の葉を食べずに、苦い煮出し汁のみ利用するのであれば、「別説」のこの問題は自然に解決できるのではないだろうか。

## おわりに

栄西は『喫茶養生記』において茶の苦味を取り上げ、それは養生に良いと述べている。また、「此等の記録、皆所有りて、又、稟承は大國に在り」と記し、『喫茶養生記』に見られる諸々の情報は中国に由来したものであると語っている。中国の文献資料に限定し、『喫茶養生記』上巻の記述を分析した結果、『黄帝内経』・『周礼』『食医』及び本草書に窺える思想を踏まえて、栄西が『喫茶養生記』の茶の部分を完成した可能性が高いと考えられる。そして、本草書を栄西が目にしたとする推定が正しければ、唐代に新たに付け加えられた「木部・中品」の「茗、苦■（■＝木十茶）」の条ではなく、古くからあった「菜部・上品」の「苦菜」の項目に見える「安心」、「輕身」などの記述を踏まえて、上巻を仕上げたことは考えられる。この点にも関連すると思われるが、『喫茶養生記』に見える「我朝日本、昔嗜愛之。從昔以來、自國他國俱尚之。今更可捐乎（我が日本は嘗て茶を嗜み、愛していた。古くから、我が国及び他国は皆茶を貴んでいた。なぜ今になってそれを捨てることができようか）」という表現を踏まえて考えれば、栄西が古の喫茶文

化を再興しようとする情熱が窺える。

漢代以来、盛んに説かれていた本草学は茶の苦味を認めている。茶の利用法について、『爾雅注』によれば、羹にすることができ、古における羹には五味・五行の思想概念が込められており、さらに、苦味を有する羹がかつてはあったということを示す記載もある。以上のこと、及び『爾雅注』に見える羹に関連する文字の解釈を考え合わせると、郭璞が「冬に生ふる葉は煮て羹と作して飲すべし」と言った理由は、茶の味を調える役割に關与する可能性が高い。

## 注

「食養」という語はいくつかの文献に記載されている。『荀子』『富国』には「可以相食養者、不可勝数也（人間の食生活に提供できるものは数え切れないほど多い）」とあるが、ここに見える「食養」は食物で身を養うという意味に過ぎない。食養生の思想に近いものは『素問』『五常政大論篇第七十』に見える次のような文である。

帝曰、有毒無毒、服有約乎。岐伯曰、病有久新、方有大小。有毒無毒、固宜常制矣。大毒治病、十去其六。常毒治病、十去其七。小毒治病、十去其八。無毒治病、十去其九。穀肉果菜、食養盡之。無使過之、傷其正也。

帝は（質問して）言った、（薬に含まれている）毒素のあるかないかによって、服用の際には制約がありますか、と。岐伯は答えて言った、病には長期に渡って患うものもあれば、新しく発生するものもあります。（それにより）処方は大きいものもあれば、小さいものもあります。有毒と無毒（によって処方すること）

は元より規則に従うべきものです。強い毒（性を持つ薬）で治療する場合、病の十分の六を取り除くことができます。中等の毒（性を持つ薬）で治療する場合、病の十分の七を取り除くことができます。弱い毒（性を持つ薬）で治療する場合、病の十分の八を取り除くことができます。無毒のもので治療する場合、病の十分の九を取り除くことができます。穀物・肉類・果物・野菜は食べて（身を）養い、（それで食物の）役割を果たします。摂りすぎて、（根本の）「正」を損なつてはいけません。

本章所引『素問』・『靈枢』の原文は四部備要本『素問王氷注』・四部備要本『靈枢經』による。一部の現代語訳は石田秀実（監訳）『現代語訳 黄帝内経素問』「上巻」（東洋学術出版社、一九九一年）・同「下巻」（同、一九九三年）、石田秀実・白杉悦雄（監訳）『現代語訳 黄帝内経靈枢』「下巻」（同、二〇〇〇年）を参考して訳出した。

二『周礼』の成立については諸説がある。例えば、田中利明「周礼の成立についての一考察」（『東方学』第四十二輯、一九七一年）は秦の時代に完成したとし、金藤行雄「『周礼』の命について」（『待観山論叢 哲学篇』第十八号、一九八五年）は戦国末期から前漢中期に成立したとしている。

三『黄帝内経』に見える五味と五臓との関わりについて、真柳誠「医食同源の思想―成立の展開」（『月刊しにか』第九卷第十号、一九九八年）が詳しく、参考になる。また、矢島幹弘、他「黄帝内経に記載された「五味」についての考察」（『東洋療法学校協会学会誌』第二十八号、二〇〇四年）は五味に関わる記述をまとめ、『素問』と『靈枢』に収める十六の篇には五味に関連する記述があると指摘している。

四丸山氏は「いくつかの点から素・靈二書は劉向・劉歆の『七略』以降の成立と推定できるのである。そうなる」と両書の成立は後漢にまで及ぶ可能性は充分あり、従って自ら本論文における時代設定の下限は、甚だ曖昧では

あるが、前漢・後漢を含めた漢代と想定せざるをえない」と述べている。同氏『黄帝内経と中国古代医学―その形成と思想的背景および特質』（東京美術、一九八八年）七頁。坂出氏は「中国の医術は、黄帝内経医学と呼ばれている。それは『黄帝内経素問』という書物、それから『靈枢経』という書物、この二つにもとづいている。成立したのは前漢時代の初め、紀元前二世紀ごろである」と指摘している。同氏『「氣」と道教・方術の世界』（角川書店、一九九六年）一四〇頁。山田氏は「『黄帝内経』の成立期を戦国時代に置くひとから後漢のはじめとみるひとまで、研究者の見解にも大きなへだたりがある。（中略）おなじ時代に書かれたものではないことが重要である」と述べている。同氏『中国医学の起源』（岩波書店、一九九九年）二六〇頁。真柳氏は「運氣篇は他の諸篇と論理・内容にいちじるしい差異があるため、本来の『素問』とことなる来歴があるのはうたがいない。鬼臾区が黄帝と問答するのも当篇だけに見える。それゆえ成立には諸説が多く、前漢以前という見解までみかける。ただし全元起本の佚文や『甲乙経』『太素』に運氣篇の対応文がないため、多くは王冰以前およそ後漢から隋唐代までの範囲で成立年代が議論されている」と述べている。同氏『黄帝医籍研究』（汲古書院、二〇一四年）一四頁。

<sup>五</sup>唐代の楊上善が『素問』と『靈枢』の内容を再編成して、『黄帝内経太素』という書物を著した。その巻二「調食」にはほぼ同じ文が見えており、「所言五色者」が「所言五宜者」に作る。文脈から見て、本論文では『黄帝内経太素』に従い、「色」を「宜」に改めて現代語訳を付す。なお、『黄帝内経太素』は仁和寺本『黄帝内経太素』（『東洋医学善本叢書』所収、東洋医学研究会、一九八一年）を利用した。

<sup>六</sup>布目潮風『中国茶文化と日本』（汲古書院、一九九八年）二二一―二二三頁、米田真理子「茶祖栄西像の再検討―『喫茶養生記』をめぐる」（『芸能史研究』第一七七号、二〇〇七年）を参照。ちなみに、遠藤純祐氏は

「喫茶考―仙薬としての茶―」（『現代密教』第一六号、二〇〇三年）において、『喫茶養生記』所引『五藏曼荼羅儀軌鈔』、及び榮西が記した「心藏は是れ五藏の君子なり。茶は是れ味の上首なり。苦味は是れ諸味の上首なり」という文に注目して「しかし、心臓及び苦味と対応する尊格は宝生仏及び虚空蔵菩薩であり、大日如来を中心とする密教的な理解からすると違和感を有する。（中略）それ故、榮西の理解は仏典以外から多大な影響を受けたものと考えねばならない」と述べている。一四二頁。

<sup>七</sup>岩間眞知子「養生論の系譜から見た『喫茶養生記』」（同氏『茶の医薬史―中国と日本』所収、思文閣、二〇〇九年）を参照。

<sup>八</sup>白川静氏は『老子』第六十章の記述を一例として取り上げ、「亨と火とに従う。亨は煮炊きする器の形で、それに火を加えて煮炊の意を示す」と述べている。同氏『字統』（平凡社、一九八八年）七八八頁。

<sup>九</sup>王褒の「僮約」については、宇都宮清吉「僮約研究」（『名古屋大学文学部論集V 史学2』一九五三年）、青木正児「茶事拾遺」（『青木正児全集』第八卷所収、春秋社、一九七一年）、布目潮風「茶と茶―中国における喫茶の開始」（『日本美術工芸』五九六号、一九八八年）などの研究があり、参考になる。「僮約」に見える「烹茶」の「茶」の字は、「茶」に作る版本もある。『古文苑』（四部叢刊本）卷一七所収文が一例である。本論文は必要に応じ、一部の文は「烹茶（茶）」と記す。「烹茶（茶）」の「茶」は茶ではなく、苦菜という説もある。顧炎武『日知録』卷七「茶」の条には「王褒僮約前云無鼈烹茶、後云武都買茶。注以前爲苦菜、後爲茗（王褒「僮約」では、前の文は「無鼈烹茶」と述べ、後の文は「武都買茶」と述べている。（『古文苑』の章樵）注では前のほうは苦菜とし、後ろのほうは茗としている）」とある。一方、布目氏は前掲論文において「以下はしばらくややこしいから、茶を示すときには「チャ」と書くこととする。（中略）烹は煮ることで、チャも煮だす

から、烹茶の茶はチャでもよい。しかし煎茶は料理だから、烹茶も料理と考えた方がよからう」と述べている。二五頁。ここでは布目氏の説に従う。

一〇注四所掲丸山書、二五八〜二六四頁を参照。なお、丸山氏は同書において、『素問』「診要經終論篇第十六」には、五行思想と異なる観点からの配当も見えると指摘している。三一五頁を参照。窪徳忠『道教史』（『世界宗教史叢書』所収、山川出版社、一九七七年）六四〜七一頁を参照。

一一『茶道古典全集』第二卷（淡交社、一九七七年）に収める森鹿三「喫茶養生記 補注」七六〜八〇頁を参照。但し、森氏は原典となるもの、つまり（A）『三種悉地破地獄転業障出三界秘密陀羅尼法』（B）『仏頂尊勝心破地獄転業障出三界秘密三身仏果三種悉地真言儀軌』（C）『仏頂尊勝心破地獄転業障出三界秘密陀羅尼』を取り上げ、五臓と五味の対応は三種のうちの（B）本にしか見えないと述べているが、実際に『大正蔵』に確認したところ、（B）本には見当たらず、恐らく（A）本の誤りであろう。

一二田中文雄「五臓身体観の神秘」（立川武蔵・頼富本宏（編）『シリーズ密教3 中国密教』所収、春秋社、一九九九年）を参照。

一三『大正蔵』卷一八所収『三種悉地破地獄転業障出三界秘密陀羅尼法』に附された校勘記によれば、豊山版では「比」に作る。

一四服部敏良「喫茶養生記・病儀論の医学的考察」（同氏『鎌倉時代医学史の研究』所収、吉川弘文館、一九六四年）三五六〜三六〇頁、頼富本宏「道教と密教の交渉」（『日本仏教学会年報』第六十二号、一九九七年）、注六所掲米田論文を参照。

一五心を君主、或いは王に例える表現は多くの文献に見られる。先行研究には加納喜光「脳と心―精神のありかを

めぐって」(同氏『中国医学の誕生』所収、東京大学出版会、一九八七年)、神塚淑子「『太平経』における「心」の概念」(同氏『六朝道教思想の研究』所収、創文社、一九九九年)などがある。

<sup>一六</sup> 隋、蕭吉『五行大義』卷三「論配氣味」及び「論配藏腑」には五味と五臓に関連する資料が数多く収録されており、参考になる。しかし、『喫茶養生記』の「此の味を以て此の藏を建立し、諸々の藏を安らかにするなり」という表現と相似するものは、「論配氣味」と「論配藏腑」では「靈蘭秘典論篇第八」の記述以外には見当たらない。

<sup>一七</sup> 『日本書目大成』(汲古書院、一九七九年)卷一所収、長沢規矩也・阿部隆一による『日本国見在書目録』「解題」を参照。

<sup>一八</sup> 『神農本草経』の原文は四部備要本『神農本草経』による。一部の現代語訳は浜田善利・小曾戸丈夫『意釈神農本草経(増補版)』(築地書館、一九八一年)を参考して訳出した。

<sup>一九</sup> 苦菜は茶であるかどうかについて、注七所掲岩間書には詳しい論述がある。氏は『神農本草経』の上薬「苦菜」が即ち茶であると主張している。二〇九〜二一六頁を参照。

<sup>二〇</sup> 注六所掲布目書、二二六頁を参照。なお、医薬書に見える茶の登場について、岩間氏は「医薬書における茶の登場は遅くとも葛洪原撰『葛氏方』の成立した四世紀始めと考える。(中略)たとえもし葛洪原撰の『葛氏方』でなかったとしても、茶の薬効が医薬書に記載された時期は、『名医別録(副品)』の成立した四〜五世紀末ころになる。七世紀半ばの『新修本草』初出は、あり得ない」と指摘している。注七所掲岩間書、二〇五〜二〇六頁。

<sup>二一</sup> 『喫茶養生記』に見られる「羽化」・「軽身」に関連する記述は下記の通りである。

壺居士食忌曰、茶久服羽化。與葑同食、令人身重。（初治本、以下同）

壺居士『食忌』にいう、「茶を久しく服用すれば羽化する。葑とともに食べると人の身を重くさせる」と。

陶弘景新録曰、喫茶輕身換骨苦云々。

陶弘景の『新録』にいう、「茶を飲用することで身が軽くなり、骨の苦しみもそれによって取り除くことができる云々」と。

天台山記曰、茶久服、生羽翼。

天台山記にいう、「茶を久しく服用すると、羽翼が生える」と。

三『大觀本草』卷十一「草部・下品」には「馬復鈴」と「独行根」という二つの薬品が収載されている。両者は「土青木香」とも呼ばれる。馬復鈴について、『大觀本草』は「味苦。寒。無毒（味は苦い。寒。無毒）」と記し、「独行根」について、同書には「味辛苦。冷。有毒（味は辛く苦い。冷。有毒）」という記載がある。但し、上記二条には榮西が述べた青木香、或いは五香煎の心臓に良い効能が見当たらない。森氏の考察によれば、『茶養生記』に見える五香と同じ内容のものは、唐代孫思邈の『千金翼方』卷二三「瘡癰・下」、「五香湯」の条に見られる。但し、その分量や服用法に少し差がある。また、そこには心臓に関連する言及が一切ない。『千金翼方』に見える五香湯は、主に腫れ物の治療剤として用いられている。注一―所掲書、一二三―一二四頁。ちなみに、『千金翼方』卷五「婦人」には「五香丸並湯」が見えている。そこには「主一切腫下氣、散毒心痛方（すべての腫れ物と下気（屁）を司り、毒及び心痛を解消する処方）」とある。青木香が「五香丸並湯」の配合薬の一つとして記載されているが、その処方『喫茶養生記』と異なり、心臓に関連する記述は「散毒心痛方」の数字文字しか見えないことは注意を要する。

二三 『喫茶養生記』に見られる、茶は意志を強くする効能は下記の通りである。

華陀食論曰、茶久食、則益意思云々。（注：身心無病、故増意志乎。）（初治本）

華陀の『食論』にいう、「茶を久しく服用すれば、意志を強くさせる云々」と。（注：心身はともに病がないので、意志を良くするのではないだろうか。）

二四 『喫茶養生記』上巻には次のようにある。

本草曰、茶、味甘苦、微寒、無毒。服即無癢瘡也。小便利、眠小、去疾渴、消宿食云々。（初治本）

『本草』にいう、「茶の味は甘く苦く、微寒で毒がない。服用すれば癢瘡が無くなる。小便の通じが良く、眠気が少なくなり、喉の渴きを解消し、胃の中に溜まっている食べ物を消化させる云々」と。

これは『大観本草』に見える「茗、苦■（■〓木＋茶）」の条の記述と類似している。一見『大観本草』からの引用と思われるが、森鹿三氏の考察によれば、これもやはり『太平御覧』の転引であり、榮西が意図的に「茗、苦■（■〓木＋茶）」の条から引いてきたものではない。注一―所掲書、九五―九七頁を参照。

二五 古田紹欽『榮西 喫茶養生記』（講談社、二〇〇〇年）一六二―一六三頁を参照。

二六 茶の異名については、黄仲先（編）『中国古代茶文化研究』（科学出版社、二〇一〇年）第三章「茶名源流和茶の別称」に詳しい論述があり、参考になる。

二七 『説文解字』と『爾雅』との関係については南谷葉子「『説文解字注』と『爾雅』枳草との関連について――艸部」（『お茶の水女子大学中国文学学報』第六号、一九八七年）を参照。南谷論文は茶のことに言及していないが、結論として「以上をまとめると、『段注本』艸部の四百四十二文字の中で『爾雅』枳草との関連をもつものは百六十三文字ということになる」と南谷氏は述べている。氏の指摘によれば、『説文解字』と『爾雅』との

関わりは無視できない。一五二頁。

二八 関剣平「茶：薬から嗜好品への道―技術史・医薬史の研究から見た喫茶の起源・道教の影響」（『アジア・アフリカ』言語文化研究、第六二号、二〇〇一年）を参照。

二九 ちなみに、岡西爲人氏は「『本草』という語は漢の武帝（前一四〇〜八七）から成帝（前三二〜前七）に至る約百年の間にできた新語であって、前漢の終わり頃には既に「本草」と題された専書もあった」と述べている。同氏『本草概説』（創元社、一九七七年）一七頁。

三〇 中尾万三「支那思想 科学（本草の思潮）」（『岩波講座 東洋思潮3（東洋思潮の展開I）』所収、岩波書店、一九三四年）、大形徹「本草と方士の関係について」（『人文学論集』第八集、大阪府立大学人文学会、一九九〇年）が詳しく、参考になる。

三一 茶を羹にする歴代の利用法について、中村喬「茶贅言―中国の茶における食薬法と雑和法―」（『立命館文学』四六三・四六四・四六五号、一九八四年）が詳しく、参考になる。氏は『爾雅注』の「冬に生ふる葉は煮て羹と作して飲すべし」という記述を取り上げて論じているが、同じく『爾雅注』に見えるその他の羹に関連する文字については言及していない。

三二 「嬌女詩」に見える茶について、高橋忠彦「唐詩にみる唐代の茶と仏教」（『東洋文化』第七〇号、一九九〇年）、関剣平「茶的文化地理」（同氏『茶与中国文化』所収、人民出版社、二〇〇一年）には論述があり、参考になる。ちなみに、高橋氏は「脂膩漫白袖、煙薰染珂錫」という句について「食事を調える一環として「茶筴」が出ているにすぎない」と指摘している。一四八頁。一方、関剣平氏は文の中に見える「脂膩」について、「「脂膩」則可以理解爲一般的汚穢（「脂膩」は普通の汚穢と理解して良い）」と述べている。一六八頁。

## 第三章

### 天台山の茶と神仙思想

#### はじめに

榮西は『喫茶養生記』の序文に、茶のことを以下のように述べている。

山谷生之、其地神靈也。人倫採之、其人長命也。

山谷にそれが生えれば、その地が靈驗あらたかなところになる。人がそれを採れば、その人が長命を得るのである。

周知の通り、榮西は嘗て中国の浙江省を訪れ、天台山に登った。彼は帰国後、茶の効能を宣伝するために、『喫茶養生記』という書物を著したのである。

彼の入宋経験と前掲の序文は、天台山の茶に見られる思想を検討するための手掛かりとなる。つまり、榮西が『喫茶養生記』を執筆する際に、脳裏に思い描いたのは茶の効能のみならず、入宋当時に見た天台山の茶樹と靈驗あらたかな宗教聖地であった可能性がある。榮西は茶と天台山を関連付けて考えていたことがこの序文を通して推測できよう。

『喫茶養生記』の序文には、神仙思想の色彩が薄くはない。天台山は古来仏教の中心地として重要視されていただけでなく、神仙思想と密接な関係を持つ道教側にとっても、そこは聖地のような存在であった。では、天台山の茶

と神仙・道教思想とはどのような関連性を持っていただろうか。また、いつから関連付けられたのだろうか。

現時点では、『茶経』や類書に収める茶に関連する記述を中心に分析する研究が多い<sup>二</sup>。ところが、ある地域に限定して、その地の喫茶文化を検討するものは少ない<sup>三</sup>。本章は『喫茶養生記』の時代より遡って、宗教思想史の観点から、特に神仙思想を中心に、天台山の茶について考察していきたい。

## 一、詩文に見える天台山の茶

中国の喫茶文化の始まりについては、本論文の第二章に述べたように、前漢時代の終わり頃、王褒の「僮約」に見える「烹茶盡其餽（中略）武陽買茶（鼈の蒸焼きを作る。茶を煮て、その回の食事のおかずをすべて揃える。（中略）武陽（現在四川省彭山県）で茶を買う）」『初学記』卷十九所引）という資料がある。これによって、当時、茶は多くの人々に知られていたと言いうことができよう。魏晋南北朝時代、永嘉の乱以降、北方に暮らしている多くの漢民族が江東に渡った。その結果、人々が茶の生産地に近づき、南方における茶の利用もこの南遷によって、より盛んになったと考えられる<sup>四</sup>。

茶の産地の一つとして、浙江省天台山はよく知られている。また、その地を主題とした詩文もいくつか伝わっている。第一節では榮西以前に、天台山を対象として記された主なものを列举し、その中の茶に関連する記述、及びその思想を確認したい。

天台山を対象として書かれた詩文の中で、東晋孫綽（三一―三六八）の「遊天台山賦并序」『文選』卷一一所収）は最も古いものに属する。また、先行研究によって指摘されているように、「遊天台山賦并序」には神仙思想と道家・道教の思想概念が多く用いられている<sup>五</sup>。しかし、残念なことに、孫綽の時代には喫茶の行爲は既に始まっているにもかかわらず、「遊天台山賦并序」の中では茶に関連する記述が一切見られない。

時代が下って、唐代に入ると、道士の徐靈府（七六〇頃～八四〇頃）が「天台山記」を著した。これは「遊天台山賦并序」と比べて、内容は比較的豊富で長く、その中には「遊天台山賦并序」の引用が多く見られる。

「天台山記」の特徴として、歴史上の人物に言及することが挙げられる。時代が一致しないが、司馬承禎（六四七～七三五）が華頂で王羲之（三〇七～三六五）と出会い、彼に筆法を伝授したとする記事は次の通りである。そこに「茗」の記述が現れている。

先生初入花頂峯、遇王羲之入山學業。先生過、筆法付羲之<sup>六</sup>。

（白雲）先生が初めて花頂峯に入った時は、ちょうど王羲之が山に入り、修行した時期である。先生は彼のところに訪れ、筆法を彼に教えた。

東邊石室、子莫頻過。盡是異獸精靈也。向余邊受業。凡人到彼必傷。緣殘。吾命汝將來、料伊不敢。西邊石室、甚是清閑。案硯俱全、詩書並足。松花仙菓、可給朝飧。石茗香泉、堪充暮飲。

東側にある石室は、あなたは頻繁に行ってはいけない。そこは異獸精靈に満ちたところだから。他の所で勉強しなさい。普通の人がそこに入ると、必ず傷つく。そことの縁がないから。私の命を受けてあなたが来るから、彼ら（異獸精靈）は敢えてあなたを傷つけないだろう。西側の石室はとても清らかで静かである。机も硯も完備しているから、詩を書いたり、習字したりするのに十分だ。松花仙菓は朝食として食べられる。石茗香泉<sup>七</sup>は夕方の飲料として利用できる。

右の二つの文は、司馬承禎が王羲之と出会ったことを記している。筆法を教える前に、司馬承禎が細かく花頂の状況と助言を王羲之に言った。前述したように、王羲之と司馬承禎の時代は全く合わず、会うのが不可能であるが、「東

辺石室云々」はあたかもそのことがあったかのように、生き生きと描写している<sup>八</sup>。この記述の中に、天台山の「茗」が確認できるのである。ちなみに、この文には「異獣精霊」が記され、「松花仙果」という表現も見えている。両者はいずれも天台山の神秘性を伝えるものである。また、徐霊府はさらに人が東側の石室に来ると、必ず傷つくということを述べている。これらのことから、この環境の下で生えている「茗」もまた世俗的なものではなく、著者に別格視されていた可能性が高い。ちなみに、「天台山記」において、徐霊府が茶のことに言及している「花頂」という場所は、今日でも天台山の茶産地として名高い「華頂」である。

入宋僧である成尋（一〇一一〜一〇八二）も天台山に登っており、『参天台五臺山記』<sup>九</sup>という書物を著した。「花頂」のことは以下のように記されている。

從此行卅五許里、至天台山最高、其峰號曰花頂、（中略）茶樹成林。（第一・五月一日）

ここからおおよそ三十五里行くと、天台山の最も高いところに辿り着く。その峰は花頂と称されている。（中略）茶樹の数が多くて、林になっている。

花頂の茶樹について、その盛んなる状態はまさに林のようであったと成尋は言っている。前掲徐霊府「天台山記」の記述と併せて考えると、「天台山記」の撰述時代より前から、天台山の花頂には茶が自生していたと推測できる。茶のことに関連して、同書「第一・五月一日」の条には「辰時、参石橋。以茶供羅漢、五百十六坏。以鈴杵真言供養。知事僧驚來告、茶八葉蓮花文、五百餘杯有花文。知事僧合掌禮拜、小僧寔知羅漢出現、受大師茶供、現靈瑞也者（辰時に石橋に参り、五一六杯の茶を羅漢に献上した。鈴・杵・真言で供養した。知事僧が驚いてやって来て「茶の湯には八葉蓮華紋が現れています。五百杯あまりの茶の湯にはその花文様が見えています」と告げた。知事僧が合掌し、礼拝して「小僧は誠に知っています。羅漢が現れ、大師の茶供を受けて、祥瑞を現したことを」と言った）とあり、成尋は天台山の石橋のところで茶供を行い、後に祥瑞が現れたことを述べている。

その後、『喫茶養生記』の著者榮西と同時代の道士、白玉蟾（一一九四～一二二八）は「天台山賦」（『白真人集』卷三「賦」所収）<sup>一〇</sup>という作品を書いている。孫綽「遊天台山賦并序」と徐靈府「天台山記」と同じように、白玉蟾のこの作品も神仙思想があふれているが、彼はさらに天台山の茶を仙人（道士）に結びつけて、次のように述べている。

丹元真人之身居赤城、左極仙翁而坐斷翠屏。（中略）釋子耘藥、仙翁種茶。

丹元真人（陸修靜（四〇六～四七七）か？）は赤城山におり、左極仙翁は緑色の岸壁を独占している。（中略）仏僧が藥草を育て、仙翁が茶樹を植えた。

文中に現れている「左極仙翁」という人物は三国時代の道士、葛玄である。葛玄は天台山と関わりの深い者であり、徐靈府が「天台山記」で数回言及した人物である。後世仮託の可能性もあるが、道教文化史における茶の利用を検討する上で、この人物と茶との関わりについては無視できない<sup>一一</sup>。

以上に述べた天台山の茶に関する資料を年代を追って整理してみれば、次のようになる。

I 前漢末、王褒「僮約」の記述（紀元前五九年）は茶の利用に関する最古のものである。「僮約」に言及された茶の販売地域は現在の四川省である。この時期、天台山はまだ詳しく知られておらず、その地の茶も同様と考えられる<sup>一二</sup>。

II 東晋時代に、孫綽「遊天台山賦并序」が書かれた。これは天台山を対象として書かれた伝存する詩文の中で、最も古いものに属する。通説のように、孫綽が絵画だけを頼りに、「遊天台山賦并序」を完成したのであれば、天台山はそれ以前に図像化されていたことになる。画題にまでなっていた点から考えると、東晋の人は既に天台山のことをよく知っていたと推知できる<sup>一三</sup>。「遊天台山賦并序」は天台山に神秘的な性格を付与したが、茶に関する記述はその中には見られない。

III 唐の中晩期頃、陸羽（七三三～八〇四）『茶経』及び徐靈府「天台山記」が書かれた。この時期、茶の利用が盛ん

になり、「天台山記」には茶の飲用に言及する記述がある。『茶経』巻下「八之出」には「浙東以越州上。明州、婺州次。台州下（浙東では越州（現在浙江省紹興市）産の茶が上物である。明州（現在浙江省寧波市）と婺州（現在浙江省金華市）産の茶はその次である。台州（現在浙江省台州市）産の茶はさらにその次である）」<sup>一四</sup>とあり、天台山が所在する「台州」は茶の産地として知られていたことは明白である。一方、「天台山記」の中にある茶は神秘的な性格を有すると考えられる。

IV 北宋になると、成尋が入宋し、『参天台五臺山記』を著した。この書物には茶に関する記述が複数見られる。また、献茶という行爲は神仏の靈験と結ばれている。

V 南宋時代、栄西が入宋した後、日本で『喫茶養生記』を著した。一方、中国では白玉蟾が「天台山賦」を書いた。栄西は『喫茶養生記』、白玉蟾は「天台山賦」において、茶を宗教聖地の天台山と結び付けて考えていたと推測できる。また、白玉蟾は葛玄が茶樹を植えたことも述べている。

このように、前漢末以降、天台山に関連する文献に見られる茶の利用が確認された。その中、ⅢからⅤは利用の隆盛期と言える。この利用の隆盛期において、茶は天台山・神仙道教思想と密接に結び付いている。

## 二、『太平御覧』に見える天台山地域の茶

### 1、『太平御覧』巻八六七「飲食部」

第一節に述べたように、神秘性が付与された天台山の茶の登場は陸羽・徐靈府の頃には明らかに確認できる。それ以前の状況はどのようなであろうか。本節では栄西が『喫茶養生記』を作成する際に利用したとされる『太平御覧』を主な資料とし、この問題を考えていきたい。

『太平御覽』卷八六七「飲食部」には「茗」の項目があり、その中に収録されている茶に関わる記述は合わせて五十五条がある<sup>一五</sup>。その中で、天台山地域に関連している記述は以下の四条である。

陶弘景新錄曰、茗茶輕身換骨、□（昔か？）丹邱子、黄山君服之。

陶弘景『新錄』にいう、「茶茗というものは体を軽くし、骨を変える効能を持っている。昔、丹邱子と黄山君がそれを服用していた」と。

王浮神異記曰、餘姚人虞洪、入山采茗、遇一道士。牽三青牛、引洪至瀑布山。曰、吾丹邱子也、聞子善具飯、常思見惠。山中有大茗、可以相給。析子他日有甌蠶之餘、不（乞か？）相遺也。因立奠祀。後令家人入山、獲大茗焉。

王浮『神異記』にいう、「餘姚（現在浙江省紹興市）の人の虞洪が山に入り、茶茗を摘んでいる時に、一人の道士に会った。（道士が）三頭の青牛を引いており、洪を瀑布山に連れて行った。（後に）「私は丹邱子です。あなたがうまく料理を作るのを聞いて、いつも恵まれればと思っていました。この山の中には大茗があり、あなたに差し上げても構いませんが、いつか少しでも（あなたが入れた）茶の残りがあれば、（私に）下さいますようお願いします」と言った。これにより、虞洪は祭祀を始めた。その後、家族に山に入ってもらって、大茗を手に入れた」と。

異苑曰、剡縣陳矜妻少寡、與二子同居。好飲茶。家有古塚、每飲輒先祠之。二子欲掘之、母止之。夜夢人云、吾止此塚三百餘年、今二子恒欲見毀、頼相保護、又享吾佳茗。雖潛朽壤、豈忘翳桑之報。及曉、於庭中獲錢十萬、似久埋者、惟貫新。母告二子、禱祠愈切。

『異苑』にいう、「剡縣（現在の浙江省嵊県西南部）陳矜の妻が若い頃に旦那を亡くして、二人の子と一緒に暮ら

していた。(彼女が)茶を飲むことを好んでいた。家には古い塚があり、茶を飲む前にはいつも祭祀を行っていた。二人の息子がその塚を掘り壊そうとしたが、彼女に止められた。その夜、夢の中で一人の人が彼女に「私がこの塚に宿ることはもう三百年余りが経ちました。(あなたの)二人の子供はいつもこの塚が壊れてしまうのを見たかったが、あなたのおかげで守られ、さらに私に良い茗を飲ませていた。私は土の中に埋められています、どうして翳桑の恩返しを忘れることができようか」と言った。翌朝になって、庭で十万銭を得た。久しく埋められていたように見えるが、銭を買ったひもは新しいものであった。彼女が(このことを)二人の子供に告げて(これから)よりいっそう祭るようになった」と。

天台記曰、丹丘出大茗。服之生羽翼。

「天台記」にいう「丹丘は大茗を産出している。それを服用すると、羽翼が生える」と。

右に挙げた『太平御覧』の記述にはいくつかの共通点がある。キーワードとしては「丹丘」(「天台記」・「丹邱子」(『新録』・『神異記』)・「瀑布山」(『神異記』・「大茗」(『神異記』・「天台記」)である。これからはこの四つのキーワードを中心に分析を行う。また、『神異記』・『異苑』には供物としての茶が見えている。その宗教史的位置付けを同時に考えることにしたい。

## 2、丹丘と丹丘子

『新録』の話は『茶経』巻下「七之事」にもほぼ同じ記述が見られる。「七之事」には「漢仙人丹丘子黄山君(漢代の仙人丹丘子・黄山君)」と記されており、丹丘子とは漢代の仙人であるとされている。

また、『茶経』巻中「四之器」には「永嘉中、餘姚人虞洪、入瀑布山採茗、遇一道士。云、吾丹丘子。祈子他日甌犧

之餘、乞相遺也（永嘉年間（三〇七〜三一二）、餘姚の人の虞洪が瀑布山に入り、茶茗を摘んでいる時に、一人の道士に会った。（道士は）「私は丹丘子です。いつか少しでも（あなたが入れた）茶の残りがあれば、（私に）下さいますようお願いします」と言った）とある。この丹丘子について、日本の大典顓常（一七一九〜一八〇二）は『茶経詳説』において、「明ノ浙江ノ台州府、寧海縣ノ南ニ、丹丘アリ。古ヘ、葛玄ガ煉丹ノ處ナリ<sup>一六</sup>」と注しており、丹丘子と丹丘を結び付けて考えていたことは明らかである。ちなみに、『茶経詳説』のこの記述は南宋陳耆卿『嘉定赤城志』巻二二「山水門・山」「寧海」に見える「丹邱、在縣南九十里葛元煉丹處。孫綽賦所謂仍羽人於丹邱、尋不死之福庭是也（丹邱は（寧海）県の南九十里、葛元が丹薬を練るところである。孫綽「遊天台山賦并序」にいう「羽人に丹丘に仍り、不死の福庭を尋ぬ」というのが即ちそれである）」という記述と相似している。これにより、恐らく大典顓常が『嘉定赤城志』を利用して注を施したのではないかと推測される。さらに近代の研究を挙げれば、呉覺農氏は、仙人の名に現れている「丹丘」は今浙江省寧海県南九十里、天台山の支脈であると述べている<sup>一七</sup>。一方、布目潮風氏は、丹丘とは『楚辞』「遠遊」の王逸注に見える昼夜明るい所（後述）である可能性もあれば、『大清一統志』（嘉慶重修一統志）巻二九七「台州府」、「獅山」の条に見える「在寧海縣南九十里、絶頂有巨人跡、世傳神仙隱跡。相近有丹邱。孫綽賦訪羽人於丹邱、尋不死之福庭是也（獅山は）寧海県の南九十里のところであり、その絶頂に巨人の遺跡がある。世は（そこは）神仙が隠遁するところであると伝えている。その近くに丹邱がある。孫綽「遊天台山賦并序」にいう「羽人に丹丘を訪ね、不死の福庭を尋ぬ」というのが即ちそれである）」という記述のように、寧海県付近の場所の可能性もあると指摘している<sup>一八</sup>。

現時点では、丹丘子に関する文献資料が少ないため、その正体は未詳である。但し、以上のように、『茶経』本文及び『太平御覧』に見られる仙人の名としての「丹邱（丘）子」と場所としての「丹丘」に関連性が見出せる。前に挙げた『嘉定赤城志』にも引用されているように、「遊天台山賦并序」に「仍羽人於丹丘、尋不死之福庭（丹丘で羽人に

従い、不死の仙人の住居を探す」とあることから、早くから丹丘と天台山との関わりが注目されており、丹丘・丹丘子と天台山との関係は明らかに無視できない。

### 3、瀑布山と大茗

丹邱子は『神異記』にも見られる。そこには、丹邱子は餘姚人の虞洪を瀑布山に連れて行き、大茗を与えているということが記載されている。

次に「大茗」が生えているとされる瀑布山について考えよう。

『茶経』巻下「八之出」には産地の「越州」が見える。それについて「餘姚縣生瀑布泉嶺曰仙茗。大者殊異、小者與襄州同（余姚県の瀑布泉嶺に生えるものは仙茗という。大きいものは特に（普通のものと）異なる。小さいものは襄州（現在湖北省襄陽市）産のものと同じである）」という注が附されている。この注に関して、呉覺農氏は『神異記』に記された、「餘姚」・「瀑布」・「大茗」などの語は同時に「八之出」のこの文に見えているので、「瀑布山」と「瀑布泉嶺」が同一の山ではないかと主張している<sup>一九</sup>。また、布目潮風氏は『大清一統志』（『嘉慶重修一統志』）巻二九四「紹興府」、「白水山」の条に見える「在餘姚縣西南六十里。（中略）其嶺亦名瀑布嶺、爲四明山之西趾（餘姚県西南六十里のところにある。（中略）その嶺は瀑布嶺ともいい、四明山の西支脈である）」という説に従い、呉氏と同じ見解を持っている<sup>二〇</sup>。しかし、『神異記』の「瀑布山」が即ち『茶経』の「瀑布泉嶺」であるかどうかについてはまだ疑点が残っている。

一方、樂史（九三〇～一〇〇七）の『太平寰宇記』巻九八「台州・天台県」にも『神異記』の記述が見られ<sup>二一</sup>、「瀑布山」について「瀑布山亦天台之別岫也（瀑布山も天台山の支脈である）」と記されている。また、『嘉定赤城志』巻二「山水門・山」「天台」には「瀑布山在縣西四十里。山有瀑布、垂流千丈。遙望如布。蓋與福聖觀・國清寺二瀑爲

三。其山出奇茗（瀑布山は（天台）県西四十里のところにある。山には瀑布があり、垂れ流れて千丈の高さがある。遠い所から見ると、それは布のようなものである。思うに福聖観・国清寺の二つの瀑布と合わせて三大瀑布となるだろう。その山には珍しい茗が生えている）とあり、茶のことに言及している。なお、その後文には『神異記』に見える虞洪の説話を取り上げられている<sup>二二</sup>。

陸羽が言っている「越州」及び「餘姚」は今の紹興市に属しているから、天台山の所在である「台州」に遠く離れている。したがって、餘姚県の虞洪が行ったのは天台山関係の山ではない可能性がある。しかし、『太平寰宇記』（台州・天台県）の項目と『嘉定赤城志』（山水門・山・天台）の項目の記述を踏まえると、『神異記』の「大茗」は全く天台山に関係がないと断言できない。

ところで、『太平御覧』巻四一「地部・天台山」の項目には次の記載があり、『神異記』の記述と天台山との関係を検討する一つの手がかりとなる。

神異經曰、餘姚人虞洪、入山採茗、遇一道士。牽三青羊、引洪至天台瀑布。曰、吾丹丘子也。聞子善具飲、常思見惠。山中有大茗、可以相給。祈子他日有甌犧之餘、不（乞か？）相遺也。因立奠祀。後常與家人往山、獲大茗焉。

『太平御覧』「茗」の項目に見える「神異記」に対して、同書「天台山」の項目では「神異經」となっている。さらに「三青羊」が「三青羊」に、「瀑布山」が「天台瀑布」に、「飯」が「飲」に、「甌犧」が「甌犧」に、「后令家人入山」が「后常與家人往山」になっており、文字の異同が認められる。このような相違はあるが、「天台山」の項目に「天台瀑布」という語は明らかに「天台」に言及しているから、『神異記』の話はやはり天台山と密接な関係があると考えられる。また、「丹丘子」という仙人と天台山との関わりもこの「神異經」の記述の存在によって、その一斑が窺える。

「天台記」の記述にも「大茗」が見えている。また、大茗の産地は天台山に関わる丹丘に限定されている。前論の

ように、大茗を産出する瀑布山は天台山と密接な関係を有する。大茗を与える仙人、「丹邱（丘）子」は丹邱（丘）という場所に関連している。以上の二点から、『神異記』と「天台記」との繋がりが見出せる<sup>二三</sup>。但し、『太平御覧』には「天台記曰く」と記されているが、本論文第一章にも述べたように、徐靈府の「天台山記」にはこの文が見当たらないため、先行研究のほとんどは別ものと考えている。

#### 4、剡県の茶と祭祀

前掲『異苑』の文もまた一つの神秘性を有するもので、供物としての茶に関連する記述である。先ずは「剡県」について見よう。

剡県は天台山の近隣であり、徐靈府が「天台山記」で多く言及している場所である。「天台山記」に見える「剡県」関係の記述は以下の通りである。

陶隱居登真隱訣云、大小台處五縣中央（即餘姚・臨海・唐興・句章・剡縣是）。

陶隱居『登真隱訣』にいう「大小台は五県の中央にある（餘姚・臨海（現在浙江省台州市）・唐興（現在浙江省台州市）・句章（現在浙江省寧波市）・剡県というのが則ち五県である）」。

今眾人所見者、乃在歇亭西二十里。水流於剡界。

今人々が見ている橋は歇亭の北<sup>二四</sup>から二十里離れるところにある。水は剡県の県域に流れていく。

上有兩澗合流、從橋下過、泄爲瀑布、西流出剡縣界。

上には二つの泉が合流して、橋の下を流れ、瀑布となって、西に流れて剡県の県域を出る。

又去天台北門、在剡縣金靈觀。

また天台の北門を出ると、剡県には金靈觀がある。

即夏禹時、劉阮二人採藥遇仙之所也。古之剡人劉曰成阮肇、入山遇仙於此。

即ち夏禹の時代の劉・阮の二人が藥草を採る時に仙人に会ったところである。古の剡の人である劉晟<sup>二五</sup>と阮肇が山に入って、ここで仙人に会った。

ちなみに、『旧唐書』卷四〇「地理志三」、「越州」の条には「八年、廢鄞州爲鄞縣、嵊州爲剡縣、來屬（武德）八年（六二五）、鄞州を廢止して、鄞県とし、嵊州を剡県にした。越州に属する」とある。それによれば、唐代の行政区画では、剡県は越州に属している。越州は茶の名産地として知られていた。前掲『茶経』卷下「八之出」に見える「浙東は越州を以て上とし、明州、婺州を次とし、台州を下とす」というのがこのことを示している。なお、皎然（七二〇～八〇〇頃）も「飲茶歌詣崔石使君」（四部叢刊本『皎然集』卷七所収<sup>二六</sup>）詩において、「越人遺我剡溪茗、采得金芽爨金鼎。素瓷雪色縹沫香、何似諸仙瓊蕊漿（後略）（越州の人が私に剡溪の茗を贈った。その金芽を取って金鼎で煮る。飾りけのない磁器は雪のような色をしており、茶の湯の上に漂っている緑色の泡が良い香りをしている。諸々の仙人の美味しい飲み物と比べてはどうでしょう（後略）」と述べ、剡溪の茶を称えている<sup>二七</sup>。

次に『異苑』の中に見える、供物としての茶の利用について考えよう。

それに関連して、『太平御覽』卷八六七「飲食部・茗」には以下のような記述がある。

南齊書曰、武帝遺詔、靈坐勿以牲爲祭、唯設餅、果、茶、飯、酒、脯而已。

『南齊書』にいう、「武帝が崩御の際に出した詔には、祭奠の時に設けられる位には生け贄を置かないで、ただ餅、果、茶、飯、酒と干し肉だけを置くようにとある」と。

正史『南齊書』卷三「武帝本紀」に確認すると、文字の異同はあるが、『太平御覽』の記述と同じ大綱のものは次のようにある。

我靈上慎勿以牲爲祭。唯設餅、茶飲、干飯、酒、脯而已。天下貴賤、咸同此制。（中略）喪禮每存省約。不須煩民。

我が位牌のところで決して生け贄を使って祭祀を行ってはいけない。ただ餅・茶・干し飯・酒と干し肉だけを置くように。天下の貴賤を問わず、誰でも皆この制度と同じようにすべし。(中略) 葬礼を行う度に、いつも簡単にするといいことを思い出す。民を煩わしてはいけない。

ちなみに、同じ宮廷の祭儀に関連する茶の記述は同書巻九「礼志」にも窺える。即ち、「永明九年正月、詔太廟四時祭、(中略) 昭皇后茗、糲、炙魚、皆所嗜也。(永明九年(四九一) 正月に、四時ごとに太廟で行われる祭祀について、詔が下された。(中略) 昭皇后に茗・こなかきと焼き魚(を供えるようにとある)。いずれも生前の好物である)」という文である。それは蕭道成(四二七～四八二)の妻、劉智容が生前茶を好んでいたため、茶を供物の一種として取り上げたのである。

『異苑』に見える茶を供え物として利用することに関して、陳矜の妻が茶を飲むことを好んだため、古塚に茶を捧げたと考えられる。『南齊書』『武帝本紀』と「礼志」の宮廷の喫茶に関連する記述について、関剣平氏は、(一) 儉約を示す目的(『武帝本紀』)(二) 祭祀される人の生前の好み(「礼志」)という二点を、茶を利用する理由として取り上げている。一方、『異苑』の文は民間の喫茶状況を示す資料である。そこには、茶を供物として亡魂に捧げることが記されているから、喫茶が既に飲食生活に定着していたと関氏は指摘している<sup>二八</sup>。

『神異記』にも祭祀に関連する描写があるが、茶を供物として利用することはそこに見られず、『太平御覧』『天台山』の項目に収める「神異経」の記述や他書に収める虞洪の話によって確認できる。

前掲『神異経』の記述は『神異記』の「子の善く飯を具ふを聞く」と異なり、「子の善く飲を具ふを聞く」となっている。また、『茶経』巻下「七之事」では「神異記、餘姚人虞洪、入山採茗、遇一道士。牽三青牛、引洪至瀑布山。曰、予丹邱子也。聞子善具飲、常思見惠。山中有大茗、可以相給、祈子他日有甌犧之餘、乞相遺也。因立奠祀。後常令家人入山、獲大茗焉」に作り、『神異経』と同じ「子の善く飲を具ふを聞く」が見えている。以上より、祭祀を行う時に、

虞洪が用いたのは「飲」、つまり茶のことではないかと推察されるのである<sup>二九</sup>。

ちなみに、『太平広記』巻四二「茶薈」の項目にもほぼ同文が収められており、陸羽の撰とされる『顧渚山記』から採録したと同書は述べている。そこには「神異記曰、餘姚人虞茫、入山採茗、遇一道士。牽三百青羊、飲瀑布水。曰、吾丹邱子也。聞子善茗飲、常思惠。山中有大茗、可以相給、祈子他日有甌犧之餘、必相遺也。因立茶祠。後常與人往山、獲大茗焉。出顧渚山記」とある。「因りて茶祠を立つ」という記述は、茶を宗教施設と結び付け、その供物としての利用がさらに色濃く描写されている。

但し、注意を要することは、今まで論じてきた諸版の『神異記』、及び『南齊書』に見える記述は茶を供物として用いることを述べているが、その利用の理由はいずれも『異苑』の文と同じ、やはり一種の嗜好品としか考えられない。したがって、これらの資料は、宗教儀礼における茶の利用の定着を裏付けるものにはならない。（宗教の場における茶の利用については本論文第四章を参照。）

ところで、『神異記』と『異苑』の文にはまた同じく天台山の近隣であるという共通点がある。その地域は茶の産地であるからこそ、産出している茶を利用するのは当然である。後の宋代に入り、成尋も榮西も天台山で茶を羅漢に献上したということが知られている<sup>三〇</sup>。但し、『太平御覽』に記されたそれらの天台山関係の記述は、いずれも後世のような、仏教的な色彩よりは、むしろ神仙思想のほうが鮮明であるということには注目しておいて良いだろう。

## 5、作成年代について

以上、『太平御覽』中に見える天台山の茶に関連する記述を検討してきた。これらの記述はいずれも唐代以前の天台山の茶には神仙道教の思想が濃いことを示している。

では、これらの資料のより具体的な作成年代はいつであろう。

『新録』の記述は南朝梁・陶弘景（四五六～五三六）の『新録』から出てきたものと言われているが、『茶経』では『雑録』となっている。布目氏によれば、『雑録』という書物に関しては未詳である<sup>三二</sup>。『新録』『雑録』については本論文第五章を参照。）なお、明代『本草綱目』卷三二「果部・茗」の条にはほぼ同じ記述が収められており、『茶経詳説』が注として引用しているものの、その他に『雑録』に関する文献資料は殆ど伝わっておらず、書物の性格については捉え難い<sup>三三</sup>。

『新録』の記述内容は、『茶経』も引用しているから、遅くとも八世紀より前も、この説話は既に成立していたと考えられる。陶弘景は本草学に詳しく、『本草集注』を著した人物である。本論文第二章第二節に述べられたように、『神農本草経』には「苦菜」の条があり、そこには「久服安心益氣、聰察少臥、輕身耐老（長く服用すれば、心を安らかにし、元氣を増し、耳目の働きを良くし、睡眠時間を少なくし、身を軽くして老化に耐えられるようになる）」とある。苦菜について、陶弘景は「疑此即是今茗（恐らくこれは現在の茗であろう）」と注している。このことから、陶弘景は「身を軽くす」という茶の薬効を認めていたことがわかる。したがって、『新録』の記述に見える思想は決して新しいものではなく、六朝時代以前には存在していたと考えられる。

『神異記』についても不詳である。魯迅『古小説鈎沈』には、この『神異記』の話を含め、合わせて八つの記述が『神異記』によるものとして採録されている<sup>三四</sup>。一方、高橋忠彦氏は、本書は恐らく三国から晋を中心とした志怪小説であろうと指摘している<sup>三五</sup>。そこに見える虞洪の話は前掲『茶経』『四之器』、同書「七之事」のみならず、『太平御覧』卷四一「地部・天台山」、『太平寰宇記』卷九八「台州」（注二一を参照）、『嘉定赤城志』卷二一「山水門・山・天台」（注二二を参照）、『太平広記』卷四一二「茶薺」などの項目に散在している。また、前述のように、『太平御覧』「茗」の項目には「神異記」と記されている一方、「天台山」の条では「神異経」となっている。

『神異経』については、『隋書』卷三三「経籍志」に「神異経一卷、東方朔撰、張華注」と著録されている。現在、

『漢魏叢書』にはこの前漢、東方朔撰の『神異經』を収録しているが、そこには虞洪の話が見当たらない。また、文章の体裁から見て、『神異記』には志怪書の特徴が見えるのに対し、『漢魏叢書』所収『神異經』は「東荒經」・「東南荒經」・「南荒經」・「西南荒經」・「西荒經」・「西北荒經」・「北荒經」・「東北荒經」・「中荒經」に分け、それぞれの地域の産物を紹介しており、『山海經』のような古代地理書のように見えている。したがって、二書の相違が認められる。さらに、『神異記』の記述には、本書の著者は王浮であると明記しており、東方朔ではない。以上より、「天台山」の条に見える「神異經」の「經」字は恐らく「記」字の誤りであろうと考えられる。つまり、『太平御覽』卷八六七「飲食部」に収める『神異記』の記述は、『隋書・經籍志』に著録されている東方朔撰の『神異經』によるものではないと判断できる。

記述の成立年代については、『茶經』「四之器」には「永嘉中」と書いてある。しかし、『神異記』は既に散逸し、この記述は後世の仮託の可能性も存在するため、現時点では永嘉（三〇七～三一二）以降から『茶經』が完成するまでの間、つまり四世紀から八世紀の間に作られたとしか考えられない。

次に『異苑』という書物について考えよう。そもそも『異苑』という書物は南朝宋の劉敬叔（三九〇頃～四七〇頃）によって著された怪談集である。『隋書』卷三三「經籍志」には「異苑十卷、宋給事劉敬叔撰」と記されているが、現在伝えられている十巻の通行本は明の万曆一六年（一五八八）に発見された宋版であり、『津逮秘書』・『学津討源』などに収められているものである。『太平御覽』の採録状況を見て、通行本にないものもあるという点から考えると、巻数は同じであっても、通行本は原本のままではないと推知できる<sup>三五</sup>。

先行研究によれば、内容自体は原本とは一部の相違があったとしても、六朝小説として、劉敬叔の『異苑』として、通行本『異苑』は信用に足るものである<sup>三六</sup>。また、前掲文は通行本『異苑』・『太平御覽』のみならず、唐代の類書である『芸文類聚』卷八二「草部」も「茗」の条にほぼ同じ記述<sup>三七</sup>を収めているから、その成立年代は遅くとも『芸文

類聚』の完成より前に推定することができる。『芸文類聚』の成書年代は武徳年間（六一八～六二六）で、南朝宋に比較的近い。このことから、古くから前掲『異苑』の記述は伝わっており、もともと原本にあったと思われる。そうであれば、正式な宗教儀礼はさておき、祭祀の場面における茶の利用もこの『異苑』の記述によって南朝宋の時代に遡ることができる。

「天台記」について、『太平御覧』からの引用は短いため、手がかりとなる情報は大変少ない。ここで先ず言えるのは、この記述の成立年代は『太平御覧』より前、つまり九八〇年代以前ということである。

また、「天台記曰、丹邱出大茗、服之生羽翼」という文から、さらに以下の二つの情報を確認できる。丹邱は茶の産地であることと、その「大茗」を服用すると羽翼が生じ、羽人になるという二点である。前述のように、丹邱羽人の説話は孫綽の時代には既に存在していた。さらに遡れば、『楚辞』巻五「遠遊」に次のようにほぼ同じ描写がなされている。即ち「仍羽人於丹丘兮、留不死之舊鄉（丹丘で羽人に従い、不死の国に留まる）」という記述である。

『楚辞』「遠遊」は、後漢の王逸以来、屈原（紀元前三四三～紀元前二七七）の作であると称されている。一方、その内容から考えて、神仙思想が盛んであった秦漢以降に成立したという説もある<sup>三八</sup>。本章ではそれについての論究を省略するが、王逸が「遠遊」に注を施すよりも以前から、丹丘羽人の説話は既に伝えられていたことは間違いない。

「遠遊」に見える丹丘について、王逸は「丹丘晝夜常明也。九懷曰、夕宿乎明光。明光即丹丘也（丹丘は昼夜を問わず、常に明るいところである。「九懷」にいう、「夕は明光に宿る」と。明光は即ち丹丘のことである）」と注している。その上、洪興祖（一〇九〇～一一五五）は『楚辞補注』巻五において「補曰、羽人飛仙也。爾雅曰、距齊州以南、戴日爲丹穴（補足している、「羽人とは飛仙のことである。『爾雅』は「齊州を距（さ）りて以て南し、日を戴くは丹穴と爲す」と述べている）」と言い、さらに『爾雅』「釈地第九」の説を取り上げて説明している。

この洪興祖の説について、ここで少し考えておきたい。

『爾雅』「釈地第九」に「岨齊州以南、戴日爲丹穴（齊州から離れて南に行き、日の真下に当たるところは丹穴である）」とあり、郭璞は「岨、去也。齊、中也（岨は去である。齊は中である）」と注している。『爾雅』に見える「丹穴」を郭注と参照すると、「齊州」は中州、つまり中原地域を指すことになる。これにより、丹穴の位置は中原地域より南の方に所在することが考えられる。丹丘は天台山付近の場所であれば、それは丹穴と同じ、中国の南方地域に当たることになる。したがって、丹穴と丹丘の両者は方位的に一致している。このことから、『爾雅』の時代（戦国から秦漢）において、丹穴＝丹丘、それは天台山の近くに位置する場所の可能性が提起される。但し、天台山付近の丹丘＝丹穴、それが早く『爾雅』の時代に知られていたとしても、天台山が文献中に登場するのは東晋になってからである。また、喫茶の記録が文献上に登場するのは前漢末であり、漢代頃の文献資料が少ないため、現時点では、「天台記」に見える丹丘羽人と茶との関わりは後世の人によって作り出されたものの可能性が高い。その成立について、前掲『茶経』「四之器」の記述は検討の手掛かりとなる。そこには「永嘉中」という語が見えている。したがって、丹丘に関連すると考えられる丹邱子、及び「大茗」の見える『神異記』の話は永嘉以降に作られたと推察される。それを「遠遊」の丹丘羽人の記述と併せて見ると、「遠遊」の成立年代から『神異記』の成立年代の間に、「天台記」の「丹邱出大茗、服之生羽翼」という話の輪郭ができていたと思われる。

その下限について、皎然は「飲茶歌送鄭容」詩に以下のように言っている。

丹丘羽人輕玉食、采茶飲之生羽翼。名藏仙府世莫知、骨化雲宮人不識（後略）。（『皎然集』卷七）

丹丘の羽人は贅沢な美食を軽んじている。茶を摘み、それを飲んで羽翼が生えた。名を仙人の住居に隠したので、この世では知る者はいない。骨は雲の宮殿と一体化したので、人は誰でも（その正体を）知らない（後略）。

この描写は「天台記」の記述と極めて相似している。また、同詩の自注に「天台記云、丹丘出大茗、服之羽化（「天台記」にいう「丹丘は大茗を産出している。それを服用すると羽化する」と）」と記されており、『太平御覧』所収「天

「台記」とほぼ同文である。これにより、「天台記」の成立年代を皎然の時代より前に遡らせることができる。ちなみに、前掲「飲茶歌誚崔石使君」詩の後文には「孰知全（茶）の誤りか？（三九）道全爾真、唯有丹丘得如此（誰か知つていようか。茶を飲むことであなたの天性を全うできるということ）。ただ丹丘だけがそのことを会得した」とあり、丹丘と茶との関わりはここにも見出せる。

今までの所論を踏まえて、「天台記」の文自体は中唐以前に成立したとわかる。そこに見える「丹丘、大茗を出す。之を服すれば羽翼生ず」という思想の形成年代の上限を検討するのに、丹丘を天台山に結び付けた東晋孫綽の「遊天台山賦并序」は無視できない。また、茶の利用状況を同時代の資料を見ると、ある程度に達していたと考えられる。一例を挙げれば、第二章にも取り上げられたが、郭璞『爾雅注』「釈木第十四・檟、苦茶」に「樹小如梔子、冬生葉可煮作羹飲。今呼早采者爲茶、晚取者爲茗。一名薺、蜀人名之苦茶（木の大きさは梔子のようである。冬に生じた葉を煮て羹に作って飲むことができる。今は早めに摘んだものを「茶」と言い、遅めに摘んだものを「茗」と言う。また一名は「薺」と言う。蜀の人々はこれを「苦茶」と名づけている）」とある。これは飲食生活における茶の利用がなされてきたことを示しているだけではなく、「蜀人、之を苦茶と名づく」という記述から、地域によって、茶という概念を表現する文字にも相違があることを提示している<sup>四〇</sup>。また、蜀（例えば前掲王褒「僮約」に見える「武陽」というところ）以外の地域も、茶を利用していたことがこの記述を通して推察されるのである。以上より、「天台記」に見える（一）天台山に関連する丹丘の羽人（二）広範囲の茶の利用という二つの要素が東晋時代に備えていたと言える。この点において考えると、「天台記」の文に見える思想の形成時期を、現段階では孫綽の時代を上限とすることは妥当であろう。

## おわりに

本章は榮西『喫茶養生記』の序文から出発して、天台山の茶に関連する諸文献を検討してきた。

天台山を主題とした作品の中で、東晋孫綽の「遊天台山賦并序」は最も古いものであるが、茶の記述は、時代が下って、中唐の徐靈府の「天台山記」から始まる。そして、神仙思想と天台山の茶との結びつきは、「天台山記」を含め、その後のいくつかの文献資料に確認することができる。

神仙思想と天台山の茶との繋がり及びその年代を検討するため、本章は『太平御覧』に散見される天台山の茶に関連した記述を整理し、分析を行ってきた。その結果、「丹邱（丘）」・「丹丘羽人」と「大茗」との関わりが明らかになった。

丹丘羽人の初出は『楚辞』「遠遊」である。また、丹丘に関連する仙人で、茶を嗜む丹丘子は、陶弘景の『新録』に現れる。この書物の詳細は不明であるが、『茶経』所引『神異記』の中にも丹丘子が登場するので、丹丘子と茶との結びつきは『茶経』が成立する前になされたとまず推定できる。一方、「天台記」には丹丘の「大茗」を服用すると羽翼が生じるといふ神仙思想的な記述が見えている。これは「遠遊」との関わりが指摘できるだけではなく、恐らく『神異記』に記された、「大茗」を与える丹邱子とも関与していよう。「天台記」に見える思想の形成時期は、孫綽「遊天台山賦并序」、及び郭璞『爾雅注』の記述などを考え合わせると、東晋頃までに遡ることができる。

#### 注

「天台山と宗教との関わりについては、井上以智爲「天台山に於ける道教と仏教」（『東洋史論叢：桑原博士還暦記念』所収、弘文堂書房、一九三一年）が詳しく、参考になる。

二『茶経』に関連する論著が多い。主な先行研究には布目潮風『茶経詳解』（淡交社、二〇〇一年）、呉覺農『茶

経述評』（中国農業出版社、二〇〇五年）、高橋忠彦『茶経・喫茶養生記・茶録・茶具図賛』（淡交社、二〇一三年）などがある。類書所収、喫茶文化に関連する資料を中心になされた研究については、関剣平「魏晋南北朝における喫茶の文化」（『国立民族学博物館研究報告』二七巻二号、二〇〇二年）、同氏「茶の文化地理―魏晋南北朝時代を中心に―」（『立命館文学』第六一九号、二〇一〇年）が詳しく、参考になる。

三 関剣平氏は注二所掲「茶の文化地理―魏晋南北朝時代を中心に―」において、地域ごとに喫茶文化を分析しているが、比較的広い視点で考察を行い、天台山の喫茶文化については詳しく述べられていない。天台山の茶に関連する先行研究には齋藤忠「天台山の寺院と茶」（同氏『中国天台山諸寺院の研究―日本僧侶の足跡を訪ねて』所収、第一書房、一九九八年）、倉澤無庵・東君による共著「本茶のふるさと 天台山」（同『悠々天地の中 茶文化の旅』所収、河原書店、二〇一〇年）などがある。但し、斎藤氏は主に日本史の視点で考察を行い、神仙思想との関わりについては触れていない。倉澤氏・東君氏は前掲文において天台山に関連する仙人と道士を紹介しているが、その地の茶に付与された神仙思想については触れた程度である。

四 この間の状況については、注二所掲関「茶的文化地理」に詳しく述べられている。ちなみに、中国喫茶文化の普及について、氏は同論文においてさらに「游牧民族の漢化」という点を取り上げて論じている。

五 主な先行研究には福永光司「孫綽の思想―東晋における三教交渉の一形態―」（『愛知学芸大学研究報告・人文科学』第一〇輯、一九六一年）、長谷川滋成『孫綽の研究―理想の「道」に憧れる詩人―』（汲古書院、一九九九年）二一六―二二四頁、佐竹保子「孫綽「天台山に遊ぶ賦」の修辭―『楚辭』より謝靈運詩賦に至る―」（『集刊東洋学』第九三号、二〇〇五年）、佐竹保子「孫綽「天台山に遊ぶ賦」の描く理想郷―先秦から劉宋に至る理想郷描写における位相―」（『立命館文学』第五九八号、二〇〇七年）などがある。

六 「天台山記」の原文は薄井俊二『天台山記の研究』（中国書店、二〇一一年）所収、国立国会図書館蔵本の翻刻による。異体字は通用字体に改めた。一部の現代語訳は同書を参考にして訳出した。

七 薄井氏は「石茗香泉」を「石泉香茗」とし、「元「石茗香泉」に作る。これでは意味が通じがたい。語を並べ替えた。「香茗」は香りのいいお茶。白居易「晚起詩」に「融雪煎香茗（雪を溶かしてお茶を煎れ）、調酥煮乳糜」とある」と述べている。注六所掲薄井書、三六〇～三六一頁。但し、管見では、李白「答族姪僧中孚贈玉泉仙人掌茶」に「茗生此中石、玉泉流不歇（茗はこの中の石から生えてきて、白い泉水が止まらずに流れている）」という相似する用例がある。

八 「天台山記」に見える王羲之の習書については、薄井俊二「「天台山記」所収の王羲之の習書説話について」（注六所掲薄井書所収）を参照。

九 『参天台五臺山記』の原文は『大日本仏教全書』巻七二「史伝部・一一」（財団法人鈴木学術財団、一九七二年）による。異体字は通用字体に改めた。

一〇 なお、『道蔵精華』第二集之十『白玉蟾全集』（自由出版社、一九八〇年）所収『白真人集』による。

一一 清代陸廷燦『続茶経』巻下之四「八茶之出」には「葛仙翁茶圃在華頂峯上（葛仙翁の茶園は華頂峯にある）」とある。葛洪とその従祖の葛玄とともに「葛仙翁」と呼ばれていたが、天台山、及び茶との関わりからすれば、『続茶経』に見える「葛仙翁」は葛玄のことであろう。『続茶経』のこの記述について、『天台山志』から引用したと同書は述べているが、『正統道蔵』に収める『天台山志』（第三三二冊）にはこの文が見当たらない。『続茶経』のこの記述に関連して、『浙江通志』（乾隆元（一七三六）年重修影印本）巻一〇五「物産五」には「園茗」の条があり、そこには「「抱朴子」蓋竹山有仙翁茶園、舊傳葛元植茗於此（「抱朴子」蓋竹山には仙翁茶園

がある。古くから、葛元が茶樹をそこに植えたと伝えられている」とある。『抱朴子』からの引用と述べているが、『抱朴子』にはこの文が見当たらない。ちなみに、王明『抱朴子内篇校釈（増訂本）』（中華書局、一九八五年）と楊明照『抱朴子外篇校箋 下』（中華書局、一九九七年）に附された『抱朴子』の佚文編にも『浙江通志』の所引文が見当たらない。葛玄の茶園については、胡長春「道教与中国茶文化」（『農業考古』総第八七期、二〇〇六年）、土屋昌明「第十九小洞天「蓋竹山洞」の現況」（『洞天福地研究』第一号、二〇一一年）、注三所掲に倉澤無庵・東君による共著、一〇二〜一〇九頁を参照。

二 薄井俊二氏は「信頼できる文献で、天台山あるいはそのあたりの地名が登場するのは東晋になってからである」と指摘している。注六所掲薄井書、二八頁。

三 注六所掲薄井書、二八頁を参照。

四 本論文所引『茶経』の原文は『茶道古典全集』第一卷（淡交社、一九七七年）による。句読点の一部を改めた。

五 本論文所引『太平御覧』の原文は、大化書局によって、一九七七年に出版された宋蜀本を主とする影印本『太平御覧』による。誤字・脱字が疑われる箇所は明記した上で『茶経』と校合して改める。

六 『茶経詳説』の原文は名古屋大学所蔵、安永三年刊本による。異体字は通用字体に改めた。

七 注二所掲呉書、二一八頁。

八 注二所掲布目書、一一三頁を参照。なお、「獅山」の条について、『茶経詳解』では、この条は『大清一統志』卷二二九にあると記しているが、本章所掲、四部叢刊（続編）本『大清一統志』では、この条が卷二九七に見られる。

九 注二所掲呉書二三〇〜二三一、三〇七頁を参照。

二〇注二所掲布目書、一一三頁・三一五〜三一六頁を参照。なお、「白水山」の条について、『茶経詳解』では、この条は『大清一統志』卷二二六にあると記しているが、本章所掲、四部叢刊（統編）本『大清一統志』では、この条が卷二九四に見られる。

二二『太平寰宇記』卷九八「台州」では「神異記云、餘姚人虞洪、入山採茗、遇一道士。牽三青羊、引洪至瀑布山。曰、吾丹邱子也。聞子善具飲、當思見惠。山中有大茗、可以相給。祈子他日有甌犧之餘、不相遺也。因立奠祀。後嘗與家人入山、獲大茗焉」に作る。

二三『嘉定赤城志』卷二一「山水門・山」「天台」では「神異記云、餘姚人虞洪、入山採茗、遇一道士。引三青羊至此山。曰、吾丹邱子也。聞子善具飲、今以茗奉給、祈子他日有甌犧之餘相遺也。後常與家人入山、獲大茗焉」に作る。

二四この「天台記」の記述は、魯迅『古小説鉤沈』（人民文学出版社、一九五一年）では『神異記』の記事として収録している。また、北宋呉淑の『事類賦注』卷一六によると『古小説鉤沈』は記している。三三六頁を参照。ところが、『事類賦注』に確認すると、その卷一七「飲食・茶」の項目には「服丹丘而翼生（丹丘を服用すると、羽翼が生える）」とあり、「天台記曰、丹丘出大茗、服之生羽翼（『天台記』にいう、「丹丘は大茗を産出してゐる。それを服用すると、羽翼が生える」と）」という注が附されているが、『神異記』についての言及がない。ちなみに、本論文で利用した『事類賦注』（中華書局、一九八九年）所収「事類賦注引書索引」にも『神異記』の語が見当たらない。

二五薄井氏は「原本は「西」。意を以て「北」に改めた」と述べている。注六所掲薄井書、四六〇頁。

二六「日成」は「晟」の誤写であろう。注六所掲薄井書、四二九頁を参照。

二六 但し、異体字は通用字体に改めた。

二七 皎然の茶詩については、高橋忠彦「唐詩にみる唐代の茶と仏教」（『東洋文化』第七〇号、一九九〇年）、蘇明明「唐代の喫茶文化における詩僧皎然の茶詩」（『日本中国学会報』第五八集、二〇〇六年）、賈静「道教文化与皎然茶詩」（『中国道教』総第一二四期、二〇一一年）を参照。

二八 注二所掲関「魏晋南北朝における喫茶の文化」三〇〇頁・三〇九頁を参照。

二九 ちなみに、『茶経』巻下「七之事」に見える「聞子善具飲」の文を、布目潮風氏は「聞くところ、子は善く茶をたてると」と訳している。注二所掲布目書、二二一頁。高橋忠彦氏も「飲」を茶と解釈し、「あなたが茶の飲み物を作るのが上手かどうかい、（後略）」と訳している。注二所携高橋書、九六頁。

三〇 栄西の献茶は「日本国千光法師祠堂記」に記されており、以下の通りである。

禮石橋羅漢、瀹茶獻花。又見二青龍。俄頃尊者現全身。（訳註稿第二節）

石橋の羅漢を礼拝し、茶を煎じ（て献上し）た時に花の紋様が現れた。また二匹の青龍を見た後、にわかに尊者が全身を現した。

三一 注二所掲布目書、二六五頁を参照。

三二 『本草綱目』巻三二「果部・茗」の条には「陶隱居雜錄言、丹邱子黄山君、服茶輕身換骨（陶隱居『雜錄』にいう「丹邱子と黄山君が茶を服用することで、身を軽くし、骨を換えた」と）」と記されている。『茶経詳説』は『本草綱目』のこの記述を引用し、「本草綱目ニ此ヲ引テ、芳茶輕身換骨ニ作ル」と述べている。陶弘景の著作については、麦谷邦夫「陶弘景年譜考略（下）」（『東方宗教』第四八号、一九七六年）附「陶弘景著作著録表」が詳しく、参考になる。但し、『新録』、あるいは『雜錄』についての言及がない。

三三この虞洪の話は魯迅『古小説鉤沈』にも収録されている。なお、『茶經』・『太平御覽』卷八六七・『太平寰宇記』卷九八・『太平広記』卷四一二に見られると『古小説鉤沈』は記している。注二三所掲書、三三六頁を参照。『神異記』の著者について、魯迅は『明威化胡経』を書いた人で、西晋の道士王浮であると主張している。

魯迅『中国小説史略』（『魯迅全集』所収、人民文学出版社、一九六三年）四二～四三頁を参照。

三四高橋氏は注二所掲書において「『太平御覽』卷七一〇には、呉の陳敏の怪異譚が『神異記』の記事として引かれており、西晋の道士王浮が著した『神異記』は散逸しているが、三国から晋を中心とした志怪小説であろうと推測される」と述べている。九六頁。なお、『太平御覽』卷七一〇「服用部・杖」には陳敏の話が次のように記されている。

神異記曰、陳敏、孫皓之世爲江夏太守。自建業赴職、聞宮亭廟驗（注…言靈驗）過乞在任安穩、當上銀杖一枚。年限既滿、作杖擬以還廟、撫捶鐵以爲幹、以銀塗之。尋徵爲散騎常侍。往宮亭送杖於廟中、乞（「訖」の誤りか？『古小説鉤沈』では「訖」に作る）即進路。日晚、降神巫宣教曰、陳敏許我銀杖、今以塗杖見與、便投杖水中、當送以還之、欺蔑之罪、不可容也。於是取杖看之。剖視、衆見鐵幹。乃置之湖中、杖浮在水上、其疾如飛、遙到敏舫前、敏舟遂覆也。

『神異記』にいう「陳敏、孫皓の時は江夏太守であった。建業（現在南京市）から赴任先へ向かう途中、宮亭廟は靈驗あらたかなところであると聞き（注…靈驗あらたかなことをいう）、そこに立ち寄って、無事に務めを果たせるようにと祈り、（その願いを叶えてくれれば、）銀の杖を一つ捧げると（約束して）言った。任期が終わり、杖を作って廟に送ろうとしたが、鉄を鍛えて杖の本体にし、その上に銀液を塗つ（て完成させ）た。しばらくして、散騎常侍として召された。（赴任する前に）宮亭廟に行き、杖を送り、そのことを

終えてから、すぐに赴任先に向かって出発した。日が暮れて、神様が下りて、巫を通して教示を述べた。「陳敏が私に銀の杖をくると約束したが、今、（銀液で）塗られた杖が送られた。すぐに水中に投げて返送しなければならぬ。私を欺くという罪は許されない」と。そこで巫は杖を取って確認した。杖を切り開くと、皆、それが鉄製であるのを見た。それを湖に入れると、水面に浮いて、飛ぶような速さで陳敏の舟の前に至った。そこで陳敏の舟が沈没した」と。

<sup>三五</sup> 注三三所掲『中国小説史略』三五～三六頁、森野繁夫「異苑の通行本」（『中国中世文学研究』第一号、一九六一年）を参照。ちなみに、『学津討原』に収める通行本『異苑』巻七には、この話が以下のように記されている。

剡縣陳務妻、少與二子寡居、好飲茶茗。宅中先有古塚、毎日作茗飲、先輒祀之。二子患之曰、古塚何知、徒以勞祀。欲掘去之、母苦禁而止。及夜、母夢一人曰、吾止此塚二百餘年、謬蒙惠澤。卿二子恒欲見毀、相頼保護、又饗吾佳茗。雖泉壤朽骨、豈忘翳桑之報。遂覺。明日晨興、乃於庭內獲錢十萬。似久埋者、而貫皆新。提還告其兒、兒並有慙色。從是禱酬愈至。

<sup>三六</sup> 森野繁夫氏は「通行本は、或程度まとまって伝えられた、原書の姿を多分に保存する異苑を中核として、それを六朝、唐、宋の諸書に引く異苑によって補足し増益したものである。（中略）このような成立過程を持つと考えられる異苑通行本であるから、たとい原書のままでなくても、六朝の志怪小説集として、劉敬叔の異苑として、一応信用するに足るものであり、それはまた六朝、唐、宋の諸書に引かれる異苑説話を併せ用いることによって、より完全を期することができるものと言える」と指摘している。注三五所掲森野論文、三一頁。

<sup>三七</sup> 『芸文類聚』卷八二「草部下」には以下のように記されている。

異苑曰、剡縣陳務妻、少寡、與二兒爲居。宅中先有古塚、毎日作茗搏、輒先以著墳上。二子患之曰、古墓何知、徒以勞意。欲掘除之、母苦禁乃止。夜即夢見一人、自說沒來三百餘年、謬蒙惠澤。賢二子恒欲見毀、相頼保護。雖潜壤與朽骨、敢忘翳桑之報。明日晨興、於屋外得錢十萬。似久埋者、而貫皆新。提還告其兒、並有殘色。自是設饌愈謹。

三八 竹治貞夫「楚辭遠遊について」（『徳島大学学芸紀要 人文科学』第一〇卷、一九六〇年）を参照。

三九 全唐詩卷八二一所収「飲茶歌謂崔石使君」では「孰知茶道全爾真」に作る。本論文ではそれに従って現代語訳を付す。

四〇 注二所掲関「魏晉南北朝における喫茶の文化」を参照。

## 第四章

### 宗教儀礼における茶―道教・密教の星辰崇拜を通して―

#### はじめに

栄西は天台山に登り、石橋の羅漢に茶を捧げたことが複数の文献に記載されている。その中で、比較的早い時期に撰述されたものとしては、南宋虞樗の「日本国千光法師祠堂記」が知られている。そこに供物としての茶が次のように見える。

二十八航海達四明、遊台山萬年寺、禮石橋羅漢、瀹茶現花。（訳注稿第二節）

（栄西は）二十八歳の時に海を渡って四明山に着き、（その後、）天台山の万年寺に遊学した。石橋の羅漢を礼拝し、茶を煎じ（て献上し）た時に花の紋様が現れた。

神仏に捧げる茶について、栄西自身は『喫茶養生記』下巻において以下のように述べている。

此茶諸天嗜愛。仍供天等時、獻茶。不供茶則其法不成就矣。（初治本）

この茶は諸天が嗜むものである。したがって、諸天に供物を捧げるなどの時には茶を献上する。茶を献上しなければ、儀式は完了しない。

前掲二つの記述により、栄西にとって、茶は養生思想と密接な関係を有するものだけではなく、宗教的なものでもあると推察される。ところで、栄西は中国で禅を学び、中国での見聞で『喫茶養生記』を著したが、同書には禅に関

連する思想が一切見られない一方、密教經典の記述を多く引用している。このことから、前掲「此の茶、諸天嗜愛す。仍りて天に供する等の時、茶を獻ず」という記述に見える供物としての茶は、密教儀礼を意識しながら記したものであるように思われる。

実際に『大正藏』を見ると、茶の利用が見える唐末以前に成立したとされる密教經典は存在している。それらの經典に見出せる道教的色彩に注目する必要がある（後述）。この点から、祭祀の場面に茶を利用することは、仏教（密教）よりも道教のほうが先行する可能性が提起される。本章では、榮西が『喫茶養生記』の中で供物の茶を述べる際に、その背景となったものについて考える。また、儀礼の場面における茶の登場及びその利用状況を、道教經典と密教經典と比較しながら確認していきたい。

## 一、榮西の時代における供物の茶

まず、榮西の時代における中日の宗教儀礼に関連する茶文化を概観しておこう。

第三章に述べたように、祭祀における茶の利用は早く魏晉南北朝時代に溯ることができる。しかし、その時期に成立した資料に見える供物の茶は祭儀用のものとして定着したわけではなく、いずれも一種の嗜好品としか考えられない。正式に茶が祭儀の供物として定着したことが確認できるものとして、儒教の場合、朱熹（一一三〇～一二〇〇）の『家礼』巻四「弔奠賻」に見える「凡弔皆素服、奠用香・茶・燭・酒・果（弔いの場合には皆白い服を着用し、祭祀の場合は香・茶・燭・酒・果を使う）」という条が挙げられる。茶が『家礼』に登場することは、その宗教的性格が当時の儒教に認められたということを示している。但し、酒と併用することから、仏教と対比をなしており、独自の儀礼として仏教と区別しようとする朱熹の意図は注意を要する。『家礼』に見える茶について、ここでは詳しく論じないが、後述する仏教（密教）・道教における茶の利用と合わせて考えると、宗教史的に言えば、関剣平氏が示している

ように、供え物の茶が『家礼』に取り入れられ、中国、さらに東アジアの供え物として成立していったというのは妥当であろう<sup>二</sup>。

さて、仏教の場合、北宋以降、天台山地域では阿羅漢に茶を捧げる儀礼が行われており、入宋した僧侶達の多くがそれを実践した<sup>三</sup>。その一例として、本論文第三章にも引用されたが、成尋『参天台五臺山記』「第一、五月十九日」の次の文が挙げられる。

辰時、參石橋。以茶供羅漢、五百十六坏。以鈴杵真言供養。知事僧驚來告、茶八葉蓮花文、五百餘杯有花文。知事僧合掌禮拜、小僧寔知羅漢出現、受大師茶供、現靈瑞也者。

辰時に石橋に参り、五一六杯の茶を羅漢に献上した。鈴・杵・真言で供養した。知事僧が驚いてやって来て、「茶の湯には八葉蓮華紋が現れています。五百杯あまりの茶の湯にはその花文様があります」と告げた。知事僧が合掌し、礼拝して言った「小僧は本当に知っています。羅漢が現れ、大師の茶供を受けて、祥瑞を現したことを」と。

ちなみに、前掲「日本国千光法師祠堂記」に見える「石橋の羅漢に禮し、茶を瀾（せん）じ、花現る」と相似していること<sup>四</sup>から見れば、茶をもって石橋の羅漢を供養することは既に一種の慣習として、南宋以前の中国で行われていたと考えられる。

一方、日本でもほぼ同時代の資料に茶を供物として利用する形跡が確認できる。栄西が『喫茶養生記』で述べた「天に供ふる等の時、茶を獻ず」というのもそうであるし、数多くの鎌倉時代の文書・写本に供物の茶が言及されており、参考になる<sup>五</sup>。その中で、「順忍書状」（金沢文庫所蔵）紙背文<sup>六</sup>と『秘鈔口決』が興味深い。

「順忍書状」の紙背には

茶是仙菓也。仙人所翫也。然天仙可獻也。仍供星等、皆用茶也云々。

茶は仙菓である。仙人の愛好するものである。さて、（茶は）天仙に献上すべきものである。よって、星を祭る時

も茶を供えるのである云々。

という題不詳の文が書かれており、荒神供を行う際に、酒がなければ、茶を捧げるべきことが述べられている。なお、順忍（一二六六～一三二六）は、鎌倉極楽寺第三代目の住職として知られている<sup>七</sup>。

『秘鈔口決』について、それは鎌倉時代の教舜が宝池院定済僧正の口説を受け、文永年間（一二六四～一二七四）に著し、弘安（一二七八～一二八八）の頃に再治したものである。また、本書は勝賢（一一三八～一一九六）の『秘鈔』の注釈書として伝えられている<sup>八</sup>。『秘鈔』卷一八「北斗」には「茶三坏（注：茶葉之煎可用之）（三杯の茶（注：茶葉で煎じたものは使える））」（『大正蔵』卷七八、五七九上）、「次供銀錢幣帛茶棗等供之（次に銀錢・幣・帛・茶・棗などを供える。これらのものを供える）」（五八三中）とあり、供物の茶が記されている。これらの茶に関連する記述に対する説明であろうか、『秘鈔口決』卷二六「北斗法」には「茶供事」が次のように記載されている。

問、殊供茶事由緒如何。答、或□云、茶者仙藥也。北斗七仙經軌説也。仍供之云云。或云、天二十八星名大仙、見孔雀經並七仙所經等。仍供祭之時用茶准仙也。

尋ねて言った「とりわけ茶を供物として使う理由は何でしょうか」と。答えて言った「ある□が（次のように）言った「茶は仙藥である。これは『北斗七仙經軌』の説である。よって、（茶を）供物として使うのである云々」と。ある人がいうには「天上の二十八宿を大仙と名付けることは『孔雀經』や『七仏所説經』<sup>九</sup>などの經典に見られる。それにより、（星宿を）祭る時に茶を用いて仙に準ずるのである」とと。

「順忍書状」紙背文と『秘鈔口決』の記述は密教思想に関連するもので、いずれも茶を仙藥として見なしており、星宿を祭る際に茶を捧げることを述べている。ちなみに、仙藥と見なされる茶と供物としての茶は『喫茶養生記』にも見られる。前掲「天に供ふる等の時、茶を獻ず」という記述と、序文に見える「茶也、末代養生之仙藥、人倫延齡之妙術也（茶は末世の養生の仙藥であり、人間の寿命を延ばす靈妙な術（を具えたもの）である）」（初治本）という

のが即ちそれである。鎌倉時代における茶の印象もまた以上の資料を通して、その一端が窺える。但し、注意を要することは、仙葉は神仙思想との関わりが深く、星辰の信仰は道教思想史において重要な一面を占めている。そのため、「順忍書状」紙背の記述と『秘鈔口決』巻二六に収める「茶供事」を含めて、さらに広く言えば、日本における茶をもつて星宿を祭る儀礼は、中国道教思想の影響を受けて作られたものではないかと推測される<sup>10</sup>。

現時点まで、茶の宗教性、及び仏教におけるその利用についてなされた研究が多い。しかし、道教經典を中心に考察するものは、管見ではないに近い状態である<sup>11</sup>。次節では『正統道藏』を利用し、供物の茶について検討する。

## 二、道教經典に見える供物の茶

『正統道藏』に収める道教經典の中で、供物の茶に言及する、比較的早い時期の成立のものとしては『北帝七元紫庭延生秘訣』・『太上赤文洞神三籙』の二つである。

はじめに二つの經典に見える茶に関連する記述の部分を挙げておこう。

### 『北帝七元紫庭延生秘訣』（『正統道藏』第一〇〇二冊）

吳赤鳥二年、葛仙翁受之於太上老君。至魏時葉先生傳之於世。（中略）右件醮時、皆須沐浴齋潔、以燈列位每星下。用卓子一隻、上安供養物、各以茅香水洗過、並灑庭室。於祀位之北、立二錢財標、候標上錢動、真乃至矣。必除殃降福也。仍不可駐目視真座。凡人但知本屬星名、即得無災。何況久能醮之。祀迄即看風從何方來。此是求名之方。仍各減少許星糧、以一囊可方一寸貯之、頭戴而行。有急難、三呼名求之、即得本命星君救助。及求餘事、亦呼本命星君、清酒・異香・名茶・淨果・油餅・錢財、多少計自於人、用單狀一紙、列其真位、並述所求意。（一a～二a）  
『太上赤文洞神三籙』（『正統道藏』第三二四冊）

① 二行持法式

(中略) 謹具某家某人年甲姓氏、清淨戒於今月某日。設壇謹獻上香・茶・祭物。咒曰、天得一清、地得一寧、我得一靈。天覆地載、日月照我、五光助我、五星申我。急急如律令。(二四 a)

②

凡用正月一日及七日・三月三日・五月五日・七月七日・九月十五日・八節日、皆一般。每遇祭時、先喫十二時符、便書粥符一道、燒灰硯瓦中磨散、次後書符。(中略) 此十二符燒灰爲丸、每日早晨水服之。如受法時星像同、用淨蓆一領。如無、掃淨地上、一般用香燈・茶・酒各三盞、果子等隨意。面北書符。(一六 b～一七 b)

③ 伍符是行病符第七

此符是北斗之君使者、常巡察世間、有呪詛爲惡逆者與其病、人減算除年。但人家卒患瘡癰・眼盲、一切病患、並是此神治。如夢安樂、以香・茶・餅祭之。使諸鬼神不敢行病、即得安樂。此神形如女子。著黑衣、曲腰、持梨、乘驢。姓專名惡吉、又一名惡保。此符朱書、放患人頭邊立愈。如病人再發、用墨書之、安竈中、其人名字於符下火燒亦不發。呪曰、北君使者當來乘神驢來臨病者、釋放病者之罪。急急如律令。(二二 b～二三 a)

『北帝七元紫庭延生秘訣』は一卷本で、『道藏提要』の説によれば、魏晉南北朝時代の道士によって作られたものである<sup>一三</sup>。『正統道藏総目提要』では三国、或いは南北朝の成立とされている<sup>一四</sup>。『太上赤文洞神三籙』は同じく一卷本で、陶弘景が編集し、唐代李淳風(六〇二～六七〇)が注をつけたものである<sup>一五</sup>。但し、二つの經典の成立年代について、さらに後世の成書とみる説もある。例えば“The Taoist canon: a historical companion to the Daozang”によれば、『北帝七元紫庭延生秘訣』は唐末五代のもの<sup>一六</sup>、『太上赤文洞神三籙』は宋代に成立した可能性がある<sup>一七</sup>。

# 1、『北帝七元紫庭延生秘訣』に見える北斗崇拜と『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」

『北帝七元紫庭延生秘訣』の記述を現代語に訳して、今までの先行研究の指摘成立年代と参照しながら分析を行う。

呉の赤烏二年（二三九）、葛仙翁が太上老君からこの經典を授かった。魏に至り、葉先生がそれを世に伝えた。（中略）右の件について、醺を行う際に、皆は齋戒沐浴して、それぞれの星の下に燈を並べなければならない。一つの机を使い、上に供物を置き、それぞれの供物は茅香水で洗って、庭及び室内をきれいにする。祀位の北のところに二つの錢財標を立て、標の上の錢が動くのを待つ。錢が動くと、神靈が降臨した（とわかる）。（神靈は）必ず災厄を取り除き、福を降す。注目して神靈の座を見てはいけない。人は所属する本命星を知るだけで、災厄のない日々を送ることができる。況してや醺を久しく行うことできれば、言うまでもない。祭祀が終わったら、風はどこから来ているかを確認する。これは名を求める方法である。続いて、（献上した）それぞれの星糧の量を少し減らし、一寸四方の囊にそれを入れて、頭に戴いて行く。急難がある時に、その名を三回呼べば、本命星君の救助を得ることができる。その他のことを求める時も本命星君を呼ぶ。清酒・異香・名茶・淨果・油餅・錢財の量は人による。一枚の書状を使い、神靈の座のところに置いて、お願いする理由をそこに書く。

この記述は、『雲笈七籤』卷二五にも『北極七元紫庭秘訣』（注：一名は『北帝七元延生真經』）を題として収めており、「日月星辰部」に配置している。急難の時に本命星（北斗七星に結ばれている、生まれた日の干支によって定められた星）を呼ぶことがこの記述に見えている。なお、右の文の中に見える「星糧」は後文に記された、次のような穀物のことを指している。

第一陽明星（注：子生人屬之。食黍米）。第二陰精星（注：丑亥生人屬之。食粟米）。第三真人星（注：寅戌生人屬之。食糯米）。第四玄冥星（注：卯酉生人屬之。食小豆）。第五丹元星（注：辰申生人屬之。食麻子）。第六北極星

(注：巳未生人屬之。食大豆)。第七天關星(注：午生人屬之。食小豆)(四a)

第一陽明星(注：子年に生れた人はこの星に属する。黍を食する)。第二陰精星(注：丑亥に生れた人はこの星に属する。粟を食する)。第三真人星(注：寅戌に生れた人はこの星に属する。糯米を食する)。第四玄冥星(注：卯酉に生れた人はこの星に属する。小豆を食する)。第五丹元星(注：辰申に生れた人はこの星に属する。胡麻を食する)。第六北極星(注：巳未に生れた人はこの星に属する。大豆を食する)。第七天関星(注：午に生れた人はこの星に属する。小豆を食する)。

星辰を祭るという行爲は古くから行われてきた。寿命を延ばし、災難から逃れることがその目的である。一例を挙げれば、『三国志』卷五四「呉書」「呂蒙伝」に

以蒙爲南郡太守、封孱陵侯、賜錢一億、黃金五百斤。蒙固辭金錢、權不許。封爵未下、會蒙疾發。權時在公安、迎置內殿。(中略)後更增篤、權自臨視、命道士於星辰下爲之請命。

呂蒙(一七八～二一九)を南郡太守に任命し、孱陵侯に封じ、一億の錢と五百斤の黄金を賜った。呂蒙は固く錢財の賞賜を断ったが、孫權(一八二～二五二)がそれを許さなかった。封爵の勅命が下される前に、呂蒙は病に罹った。その時、孫權は公安(現在湖北省荊州市)にいたが、(呂蒙を)迎えて内殿に居させた。(中略)その後、呂蒙の病状がひどくなり、孫權が自ら見舞いに行き、道士に命じ、星辰の下で呂蒙の命が延びるように儀式を行わせた。

とある。具体的な祭儀は書かれていないが、呂蒙の命を延ばすために、孫權は道士に命じて星辰の下で儀式を行わせた<sup>18</sup>と知られている。古来、人間の寿命を司る星は北斗星とされている。『史記』卷二七「天官書」の「斗魁載匡六星曰文昌宮、一曰上將、二曰次將、三曰貴相、四曰司命、五曰司中、六曰司祿(斗魁は箱型の六つの星を載せており、それは文昌宮という。一は上將といい、二は次將といい、三は貴相といい、四は司命といい、五は司中といい、六は司祿という)」という北斗七星の職掌に関連する記述や、干宝(？～三三六)『搜神記』卷一の「南斗注生、北斗注死(南

斗が（人の）生を決め、北斗が（人の）死を決める」という文がそれを示している。

ところで、前掲『三国志』には「命を請ふ」という語が見えている。それに関連して、同じく『三国志』、卷二九「魏書」に収める「管輅伝」には「吾額上無生骨。眼中無守精。鼻無梁柱。脚無天根。背無三甲。腹無三壬。此皆不壽之驗。又吾本命在寅、加月食夜生。天有常數、不可得諱、但人不知耳（我が額に骨がない。目に輝かしさががない。鼻に鼻柱がない。足にかかたがない。背中に（長寿を象る）三甲がない。腹に（長寿を象る）三壬がない。これらは皆長生きできない験である。また、我が本命（年）は寅年であることに加えて、（私は）月食の夜に生まれた（者である）。天は（既にそれぞれのもの）さだめを決めており、それを避けることができない。人がそれを知らないだけである」とある。この記述から、寿命に関わる本命年の概念は三国時代に存在していたと知られる。ちなみに、管輅（？～二五六年）は方術に長けた人物で、前掲『搜神記』に見える「南斗は生を注し、北斗は死を注す」という記述も管輅の言葉として記されたものである。

『三国志』に「本命星」という語は見えないが、「呂蒙伝」と「管輅伝」はそれぞれに当時における星辰崇拜の形態と本命年に対する認識を伝えている。また、両者はともに寿命に関わるものである。これを『北帝七元紫庭延生秘訣』の冒頭に見える「吳の赤烏二年、葛仙翁、之を太上老君に受く。魏の時に至りて、葉先生、之を世に傳ふ」という經典の由来を述べる文、及び「凡そ人は但だ本屬の星の名を知れば、即ち災無きを得」や、「急難有るときは、三たび名を呼びて之を求むれば、即ち本命星君の救助を得。餘事を求むるに及びて、亦た本命星君を呼ぶ」という理論と参照すると、本命年と星辰という二つの概念が三国時代に結び付けられていたと思われる。この推定が正しければ、「呂蒙伝」に記載された儀式を行った場所の「星辰下」は、呂蒙の本命星の下を指していると考えられよう。

次に『北帝七元紫庭延生秘訣』に見える儀礼及び宗教思想について考える。そこに見える儀礼と類似するものを道教經典の中から探せば、次のような例が挙げられる。まず、星糧を入れた囊を頭に戴くことについては、道教經典『洞

真太微金虎真符』〔『正統道藏』第一〇三二冊〕の次のような文が参考になる一九。

右金虎真符。太微天帝君以傳金闕帝君。朱書白素、盛以紫錦囊、配之著頭上以行、則威治天地群靈神仙。(二b)  
右の『金虎真符』は、太微天帝君が金闕帝君に授けたものである。赤い文字で白い絹に書いて、それを紫色の錦の囊に入れ、頭に付けて行けば、天地の諸々の神靈及び仙人を制御することができる。

日元(注：朱地青書)(中略)。月元(注：青地朱書)(中略)。歲元(注：白地黃書)(中略)。熒惑元(注：朱地黃書)(中略)。太白元(注：黃地黑書)(中略)。辰元(注：青地朱書)(中略)。鎮元(注：白地朱書)(四a、五b)日元(注：赤い生地に青い文字)(中略)。月元(注：青い生地に赤い文字)(中略)。歲元(注：白い生地に黄い文字)(中略)。熒惑元(注：赤い生地に黄色い文字)(中略)。太白元(注：黄色い生地に黒い文字)(中略)。辰元(注：青い生地に赤い文字)(中略)。鎮元(注：白い生地に赤い文字)。

また、陶弘景が編纂した『真誥』〔『正統道藏』第六三七、六四〇冊〕卷十「協昌期」第二にも類似する記述が確認できる。

太極真人敕鄂臺北帝使告三(注：此三字被後人贗、不可復識。)官制神滅鬼靈符、盛以重紫之囊、係之頭上、入穢淹晚也(注：此九字又被青贗、乃不可都識、而非今所書字。)(三a)。

「太極真人敕鄂臺北帝使告三(注：この三文字(使告三)が後の人に黒く塗りつぶされたため、二度と見ることができない。)」官制神滅鬼靈符」を濃い紫色の囊に入れ、頭の上につけて、不浄な所入る時は外す(注：この九文字(係之頭上入穢淹晚也)も青く塗りつぶされたため、一部しか識別することができない。而も今の書く文字ではない。)(三a) 110。

小君今書此符、相與配之、在玉馬經上、一名北帝書。(注：七元符中有一符無題、相傳言是此符。而玉馬經世未嘗見、不敢爲定。)(三a)

小君は今この符を書いて、(相手に)与えてつけさせている。『玉馬経』に収録されており、名前は『北帝書』という。(注：『七元符』の中には一つの題名のない呪符があり、それが即ちこの符であると伝えられている。但し、『玉馬経』は未だこの世で見たことがないので、敢えて定めない。)

右に挙げた、『真誥』と『洞真太微金虎真符』の、作成した靈符を囊に入れ、その囊を頭に頂くという作法が『北帝七元紫庭延生秘訣』の記述と共通している。『真誥』によれば、北帝と七元の伝承は陶弘景の時代より前から伝わってきたものである。「七元」について、『北帝七元紫庭延生秘訣』の題に記された「北帝七元」の「七元」は北斗七星のことを指している。『真誥』に見える「七元符」の「七元」は『洞真太微金虎真符』に記された「日元」・「月元」・「歳元」・「熒惑元」・「太白元」・「辰元」・「鎮元」という七元(日月五星)を踏まえて述べている可能性が高い。日月五星と北斗七星と関係が深い。古く『尚書』「舜典」に「在璿璣玉衡、以齊七政(天文観測の道具を見て、それで七星の運行が整っているかどうかを確認する)」とある。それに関して、馬融(七九―一六六)は「七政者、北斗七星、各有所主。第一曰正日。第二曰主月法。第三曰命火、謂熒惑也。第四曰煞土、謂填星也。第五曰伐水、謂辰星也。第六曰危木、謂歳星也。第七曰剋金、謂太白也。日月五星各異、故曰七政也(七政とは北斗七星で、それぞれ司っているものがある。第一は正日という。第二は主月法という。第三は命火といい、熒惑のことをいう。第四は煞土といい、填星のことをいう。第五は伐水といい、辰星のことをいう。第六は危木といい、歳星のことをいう。第七は剋金といい、太白のことをいう。日月五星はそれぞれ異なるので、七政という)三」と注している。『漢魏叢書』所収、戦国時代の三三・甘公・石申の撰とされる『星経』に「北斗星謂之七政(北斗星は七政という)」とあるのも古の北斗七星に対する認識、及びそれと日月五星との関連性について説明しているものである。

『北帝七元紫庭延生秘訣』の記述の中で、本命星君に対する醮について、その場合の供物は「名茶」を使うべしと書かれている。「名茶」という表現から、普通の茶ではなく、有名な茶を利用する、つまり、既に茶のランク付けが出

てきた時代に『北帝七元紫庭延生秘訣』は書かれた。このことから、本經の作成時代における茶の利用は一定の程度に達したと考えられる。既に関劍平氏による研究が指摘しているように、魏晉南北朝時代には茶の利用が前代と比べて飛躍的盛んになった<sup>三三</sup>。『道藏提要』・『正統道藏總目提要』に見える説のように、『北帝七元紫庭延生秘訣』が三国時代、或いは魏晉南北朝の成立であるとすれば、これは茶の利用が道教の儀礼の場にも及んだことを示す例になる。ところで、密教經典には『梵天火羅九曜』（『大正藏』卷二十一）があり、その末尾に「葛仙公礼北斗法」が附されている。そこにも供物の茶が見えており、次のように記されている。

鎮上玄九北極北斗。從王侯及於士庶、盡皆屬北斗七星。常須敬重、當不逢橫禍兇惡之事。遍救世人之囊厄。得延年益算無諸災難。（中略）祭本命元神日、一年有六日。但至心本命日、用好紙剪隨年錢、用茶果三疊淨床一鋪、焚香虔心面視北斗。（四六二上）

鎮上玄九北極北斗。王侯から士庶に至るまで、誰でも北斗七星（の中の一つの星）に属している。常に（それを）敬い、尊ばなければならぬ。そうすれば、災厄から逃れることができる。（北斗七星が）あまねく世人を災厄から救い、寿命を延ばし、諸々の災難がないようにさせる。（中略）本命元神を祭る日は年六日ある。本命日の日に心を込めて専念し、良い紙を切つて隨年錢に作る。茶果と一つの三疊大の淨床を利用し、香を焚き、真心で北斗に向かつて見れば良い。

ここでは、北斗七星を敬い尊ぶことによつて、災厄から逃れられることを述べており、本命日の祭りの中で、「茶果」が供物として用いられている。後文に「屬破軍星人。日食一升餘命八十歲（破軍星に属する人は本命日に一升を献上して祭れば、余命八十歲が得られる）」（四六二中、以下同）、「屬武曲星人。日食一石餘命八十五歲（武曲星に属する人は本命日に一石を献上して祭れば、余命八十五歲が得られる）」、「屬廉貞星人。日食一升餘命八十歲（廉貞星に属する人は本命日に一升を献上して祭れば、余命八十歲が得られる）」、「屬文曲星人。日食四升餘命九十歲（文曲星に属する人は本命日に一升を献上して祭れば、余命八十歲が得られる）」、

る人は本命日に四升を献上して祭れば、余命九十歳が得られる」、「屬祿存星人。日食五升餘命八十歳（祿存星に属する人は本命日に五升を献上して祭れば、余命八十歳が得られる）」、「屬巨門星人。日食八升餘命八十歳（巨門星に属する人は本命日に八升を献上して祭れば、余命八十歳が得られる）」、「屬貪狼星人。日食二升餘命六十五歳（貪狼星に属する人は本命日に二升を献上して祭れば、余命六十五歳が得られる）」とあり、星を祭る方法が具体的に述べられている。星名はそれぞれ「破軍」・「武曲」・「廉貞」・「文曲」・「祿存」・「巨門」・「貪狼」と述べられているが、『北帝七元紫庭延生秘訣』の末尾に記された「貪狼之諱、陽明之星。（中略）巨門之諱、陰精之星。祿存真人。文曲玄冥。廉貞丹元。武曲之諱、北極之星。破軍之諱、天關之星」（八b）という記述によれば、「破軍」天関・「武曲」北極・「廉貞」丹元・「文曲」玄冥・「祿存」真人・「巨門」陰精・「貪狼」陽明であることがわかる。経文に記された「一升」・「一石」・「四升」・「五升」・「八升」・「二升」などの量詞も『北帝七元紫庭延生秘訣』と参照することによって、星糧の数量を指していることが推察される。

題に見える葛仙公とは道教史において重要性を有する人物、葛玄である。先行研究が指摘するように、『梵天火羅九曜』は道教の影響を受けて作られたものである<sup>二四</sup>。ちなみに、葛玄は三国呉の道士で、嘗て天台山で修練していたと言われており、その茶園は天台山の華頂にあったと伝えられている。（天台山の茶については本論文第三章を参照。）

ここで『北帝七元紫庭延生秘訣』と『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」を比較してみよう<sup>二五</sup>。

両者はともに北斗崇拜に関連している。『北帝七元紫庭延生秘訣』の具体的な成立年はわからないが、『雲笈七籤』（一〇二三年頃の成立）より前に作り上げられたことは明らかである。『梵天火羅九曜』は一行（六八三〜七二七）の撰とされているが、仮託の可能性が高い。先行研究によれば、唐末以前には成立していたと考えられる<sup>二六</sup>。内容について見れば、両者はともに災厄を解消するために行われる儀式である。『北帝七元紫庭延生秘訣』は星糧を入れた囊を頭に

頂くことを記しており、これは、前述した『洞真太微金虎真符』と『真誥』に見える符を入れた紫色の囊を頭に頂く作法と類似している。密教系の「葛仙公礼北斗法」にはその種の作法は見えないが、星糧を用いることは『北帝七元紫庭延生秘訣』と一致している。諸々の災難を免れるために、茶などの供物を利用することも両者共通している。『北帝七元紫庭延生秘訣』では「本命星君」、「葛仙公礼北斗法」では「本命元神」を祭る。また、『北帝七元紫庭延生秘訣』の経文の中には「吳の赤鳥二年、葛仙翁、之を太上老君に受く」とあるが、「葛仙公礼北斗法」も同様に、葛玄と結び付けられている。

ちなみに、北斗崇拜について述べている道教経典は、他にも『正統道蔵』に多く収められている。しかし、管見では、「葛仙公礼北斗法」に見える諸要素を備えたのは『北帝七元紫庭延生秘訣』のみである。（表四を参照。）前述のように、『梵天火羅九曜』は道教の影響を受けて作られたものである。その成立が唐末以前であれば、『北帝七元紫庭延生秘訣』に見える道教儀礼も遅くとも唐末以前に体系付けられたと考えられる。その中に見える茶の利用も同様と推察されよう。

	茶の利用	北斗崇拜	星糧	星君（本命星君）	葛仙公
『太上玄霊北斗本命延生真経』（第三四一冊）	×	○	×	○	×
『太上玄霊北斗本命長生妙経』（第三四一冊）	×	○	×	×	×
『太上北斗二十八章経』（第三四一冊）	○※	○	×	○	×
『北斗七元金玄羽章』（第五二九冊）	×	○	○	○	×
『北斗七元金玄羽章』（第六一四冊）	×	○	×	○	×

（続く）

『北帝七元紫庭延生秘訣』	○	○	茶の利用		
『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」	○	○	北斗崇拜		
	○	○	星糧		
	○	○	星君（本命星君）		
	○	○	葛仙公		

（表四） 北斗崇拜に関連する諸経

※茶の利用は「北元統章第十八」にも見られる。そこには「香燈不絶。時花茶果、供養不絶（香灯が絶えずに灯っている。その時に取れる花・茶・果でもって絶えずに供養し続ける）」（一〇a）とある。但し、この章は子授けの祭祀について述べるもので、『北帝七元紫庭延生秘訣』と「葛仙公礼北斗法」に見える祭祀の目的と異なっている。

2、『太上赤文洞神三籙』に見える北斗崇拜と『七曜星辰別行法』

次に『太上赤文洞神三籙』を見てみよう。現代語訳を挙げておく。

①行持法式

（中略）謹んで某家某人の年齢と名字を用意する。今月の某日に身を清らかにして、齋戒を行う。戒壇を設け、謹んで上等の香・茶・祭物を献上する。次のような呪文を唱える。「天は一を得て清く、地は一を得て寧らか、我は一を得て靈なり。天は覆い地は載せ、日月、我を照らし、五光、我を助け、五星、我に申す。急ぎて呼びて急ぎて至る。急急如律令」と。

②

正月一日及七日・三月三日・五月五日・七月七日・九月十五日・八節日（立春・春分・立夏・夏至・立秋・秋分・立冬・冬至）に皆同じ（ようにすべき）である。祭りを行う時刻になると、先ずは「十二時符」を服用する。その後、すぐに一つの粥符を書き、灰になるまで燃やす。硯の中で（その灰を）磨いてから（それでもって）符を書く。（中略）「十二時符」を灰になるまで燃やし、そうしてから球状にして、毎日の朝に水と一緒に服用する。もし法を受ける時の星象は（所定と）同じであれば、一枚のきれいな蓆を使う。もし蓆がなければ、地上をきれいに掃く。同様に香灯三基、茶・酒各三杯を使い、果物などは任意で良い。北に面して符を書く。

### ③伍符是行病符第七

この符は（以下のような理由で作られたものである。）北斗君の使者は常に世間を巡視し、もし呪詛或いは邪なことをした人がいる場合、その人に病を与え、寿命を短くする。家の人が急に瘡や腫れ物の病になったり、目が見えなくなったりするなど、全ての病はこの神が司るものである。その苦痛がないようにしたい時は、香・茶・餅でもってこの神を祭る。（この神が）諸々の鬼神に命じ、敢えて病を与えないようにさせると、すぐに安樂を得ることができる。この神は女性のように見える。黒い衣を着て、腰が曲がり、梨を持って、驢馬に乗っている。姓は専、名は悪吉、もう一つの名前は悪保である。この符を赤い文字で書き、病人の頭のそばに置くと、すぐに（病が）治る。病が再発した場合、墨を使ってこの符を書き、かまどの中に置く。病人の名前を符の中に書いて燃やせば、再び症状が起らない。（次のような）呪文を唱える。「北君の使者よ、当に来るべし。神驢に乗り来りて病者に臨み、病者の罪を釈放せよ。急急如律令」と。

『太上赤文洞神三籙』は三箇所、茶を祭祀に用いることが見えている。①は鬼神を使役しようとする時に行われる儀式である。右に挙げた①の前文には、静室でこの儀式を行い、元始天尊・北極大帝、及び「東方甲乙歳德星君・南方丙丁熒惑星君・西方庚辛太白星君・北方壬癸辰星真君・中央戊己鎮星君」（一四a）という前にも述べられた、北

斗七星に関連する諸星君の降臨を祈願する記述が見える。その後、茶などの供物を献上して呪文を唱えることが記されている。②は符を作成する前に行うべきことを記したものである。符の作成に際し、干支に関連する「十二時符」を服用する必要がある。次に「如し法を受くる時の星像同じなれば、淨蓆一領を用ふ」という星辰を観測する記述が見えている。最後は北に面して符を書き、供物を献上すると書かれている。同文には「一般に香燈・茶・酒各々三盞を用ふ」とあるが、これは①の「壇を設け、謹みて香・茶・祭物を献上す」を受けて、「同様に香灯・茶・酒それぞれ三つずつを使う」ということは言っていると考えられる。ちなみに、符を作成する目的として、②の後文に「使臣魂魄萬邪不入、諸惡不傷、神鬼吾使、所昌者昌（我が魂魄に諸々の邪なものが入らないようにし、諸々の惡が私を傷つけないようにし、鬼神が使役できるようにし、繁榮すべきものが繁榮するようにしてください）」（一八b）とあるので、邪なものを避けるのがその目的の一つであるとわかる。それに関連して、『抱朴子』卷一七「登渉」に

抱朴子曰、有老君黃庭中胎四十九真秘符。入山林、以甲寅日丹書白素、夜置案中、向北斗祭之。以酒・脯各少少、自說姓名再拜受取。內衣領中、辟山川百鬼・萬精・虎・狼・蟲・毒也。何必道士。亂世避難入山林、亦宜知此法也。抱朴子が言っている、『老君黃庭中胎四十九真秘符』というものがある。山林に入る前の、甲寅の日に赤字で白い絹に書き、夜になると机の上に置き、北斗に向かってこれを祭る。少しの酒と干し肉を（供物として）使い、自分で名前を言ってから礼拝する。そして（書いた）呪符を取る。服の襟に入れると、山川にいる諸々の鬼・妖怪・虎や狼などの猛獸・虫・毒物を避けることができる。道士のみならず、乱世に会い、難を避けるために山林に入る人もこの方法を知るべきである。

と記されている。②に見える邪惡に傷つけられないために符を作ることは、「登渉」に収録されている『老君黃庭中胎四十九真秘符』の「山川の百鬼・萬精・虎・狼・蟲・毒を辟するなり」という効能と共通している。また、②の「北に面して符を書す」という語を「登渉」に記された「北斗に向ひて之を祭る」という記述と参照すれば、②の「北に

面す」の「北」は北斗七星のことを指していると考えられよう。

③は『太上赤文洞神三籙』所収『太上玄妙千金籙』に見える十種類の呪符の中の一つで、北斗君の使者によって疾病に罹った人を救助するために作られるものである。

この記述を密教經典と比較しよう。同じく一行の撰とされる『七曜星辰別行法』に次のように記されている。

玄宗皇帝開元初、對東兵之夜、於兵側離宮之次。于時玄宗將一行和尚相隨。一行忽作法、下諸星辰所管之鬼悉集。被勅法所録教治、皆得所以案問。諸星辰二十八宿神、具通所管行病鬼、總三十鬼。日夜常遊人間、依於衰者即得醉飽、於正王之家無由得其飲食。于時録奏玄宗、唯陛下一人受之。此法後玄宗幸蜀、有人於高力士家傳得本。(中略)夫欲知人間疾患、皆由二十八宿管行病之所爲。此法一一通於神通、名爲西國七曜別行法。七曜即管二十八宿、二十八宿即管諸行病鬼王。『大正藏』卷二二、四五二下)

玄宗皇帝(六八五～七六二)は開元年間(七二三～七四二)の初め頃、東方の軍と対峙しているある夜に、軍の近く、別荘のところにいた。その時、玄宗が一行和尚を連れてそばにさせた。一行がその場で法術を施すと、下の、諸々の星辰に管轄されている鬼が皆集まってきた。勅法に記録されて治められている鬼は全員に尋問することができる。諸々の星辰、二十八宿の神々は皆その管轄下の行病鬼につながっている。合わせて三十の鬼がいる。昼夜を問わずいつも人間世界で遊び、衰弱した者に憑依するとすぐに飽食できる。王家に(だけ)その飲食を得ることができない。(一行がある)時に玄宗に(この法)を上奏し、ただ玄宗陛下一人だけがこの法を授かった。この法は、後に玄宗が蜀に行幸した時に、ある人が高力士(六八四～七六二)の家で授けられて書を得た。(中略)そもそも人間世界の病を知ろうとする時は、(疾病は)全て二十八宿が司る行病鬼の所爲による(ことを知るべし)。この法は神通力を有し、名づけて「西國七曜別行法」という。七曜は二十八宿を司り、二十八宿は諸々の行病鬼王を司る。仮託の可能性もあるが<sup>二七</sup>、『恵運禪師将来教法目錄』によれば、『七曜星辰別行法』は、承和一四年(八四七)、恵

運（七九八〜八六九）が日本に将来したとされている（『大正蔵』卷五五、一〇八八中）。ちなみに、『惠運律師書目錄』にも『七曜星辰別行法』という書名が見られる（『大正蔵』卷五五、一〇九一下）<sup>二八</sup>。したがって、唐末以前に完成されたことは問題ない。

③と同じように、病氣と星宿との関わりを『七曜星辰別行法』は述べている。「夫れ人間の疾患を知らんと欲するは、皆二十八宿の行病の所爲を管（つかさど）るに由る」というのが則ちそれである。『七曜星辰別行法』には、三十の鬼王によって起こされる症状が詳しく記されている。それは③に見える「但だ人家の卒（にわか）に瘡癰・眼盲・一切の病患を患ふは並びに是れ、此の神の治するなり」という表現と共通している。また、「二十八宿は即ち諸々の行病鬼王を管（つかさど）る」という考え方は北斗之君の使者を祭った後に、その使者が「諸々の鬼神をして、敢へて行病せず」という点にも合致している。病氣を起こす三十の行病鬼王を管理するのは二十八宿であり、二十八宿を司るのは七曜である。その上下関係は「七曜↓二十八宿↓諸鬼」である。一方、③では「北斗之君↓北斗之君之使者↓諸鬼」になっており、『七曜星辰別行法』に見える「二十八宿」は「北斗之君之使者」に当たる。「七曜」について、日月五星を指す場合もあれば、前文で述べられた戦国時代以来の天文思想のように、「七政」と同じく北斗七星と結びつくという考え方もある。中国では、古くから北斗星は寿命をつかさどる星として知られている。『七曜星辰別行法』に見える諸鬼は人々に疾病を与え、死に至らせるものである。この經典は道教思想、ないし中国伝統思想の影響を受けたのであれば、③に見える北斗の使者が諸鬼を管理するという記述のように、「七曜」は北斗七星を指していることが考えられる。ちなみに、先行研究が指摘しているように、密教經典『北斗七星護摩秘要儀軌』には「謂北斗七星者、日月五星之精也。囊括七曜、照臨八方、上曜於天神、下直于人間。以司善惡而分禍福、群星所朝宗、萬靈所俯仰。若有人能禮拜供養、長壽福貴。不信敬者、運命不久（北斗七星とは、日月五星の精髓（を備えたもの）である。七曜を包含し、八方を照らす。上は天神を輝かし、下は人間に（光を）当てる。善惡をつかさどり、禍福を分け（て与え）るこ

とで、群星の依り従うものになり、諸々の靈の尊ぶものになる。礼拝して供養することができる人がいれば、（その人は）長寿になり、福があり、富貴が手に入る。恭しく信じない者は、その運と命が（悪くなり）、長くなる」（『大正蔵』卷二一、四二四下〜四二五上）とあり、「謂ふところは、北斗七星とは日月五星の精なり」という記述は、唐代密教における日月五星と北斗七星が混同していたことを示している<sup>二九</sup>。

次に『七曜星辰別行法』に記された茶の利用に注目して考えよう。

病は行病鬼王によるものであると『七曜星辰別行法』は考えた。そこで、諸々の疾病を治すために、星宿を祭らなければならぬと同経は述べている。『七曜星辰別行法』に、三十の鬼の中の「問度直」と「安小啼」に茶を献上する記述が見えている。

#### 井宿直日

鬼名聞度直。此日は此鬼行病、令人忽倒地置死却活、即是此鬼所爲。如不遇此法、病人七日内須死。記得病日、當以紙錢四十九貫煎好茶祭之。唯拜此宿七拜。更不得別言語。當祭之時忽有一女人來人宅、輒不得屈入。如小男子來、酒苦請入坐煎好茶設之。必須遣喫一口、即病人亦差。分明記之。（『大正蔵』卷二一、四五四下〜四五五上）

#### 井宿の宿直日

鬼の名前は聞度直である。この日はこの鬼が病を与える日である。人を急に地に倒れさせ、死を与え、元気を取るのはこの鬼の仕業である。もしこの方法に出会わなければ、病人は必ず七日以内に死ぬ。病になった日を覚え、紙錢四十九貫を用意し、良い茶を煎じてこの鬼を祭らなければならない。此の星宿を七回礼拝するだけで良い。喋ってはいけない。祭祀の時に当たって、突然に一人の女が家に来た場合、入れてはいけない。小さい男の子が来た場合、酒でもって、心を込めて、お願いして席に入るようにし、良い茶を煎じて（その席に）置く。必ず一口を飲ま

せなければならぬ。そうすると、なつたばかりの病でもすぐに治る。(この方法を) 詳しく覚えよ。

#### 鬼宿直日

鬼名安小啼。此日は此鬼行病。令人夢。中作一女子、迫人精神閒頻見。是此鬼、本身多時不覺是此鬼。日滋、成傳屍之病染汚渾合。直取盡一家人。逸相分付。三年之内病即死、切須以此法祭之。及記夢時は鬼宿。當以佛香紙錢一百貫煎好茶祭之。其鬼更不敢來相惱。皆須釘之上下永驗。『大正藏』卷二一、四五五上

#### 鬼宿の宿直日

鬼の名前は安小啼である。この日はこの鬼が病を与える日である。人に夢を見させて、夢の中で一人の女性に化け、人の精神を圧迫したり、弛めたりして、(その女性に化けた姿を) 繰り返して見せる。この鬼(の仕業)であることは、本人は、多くの時はこの鬼の所爲であると知らない。日増しに酷くなり、結核病になって互いに移し合い、直ちに一家の人(の命)を取り尽す。(死後の世界で元の) 状態を失って、来世の行方が決められる。(この病になつたら) ほかならぬ三年の内に死ぬ。必ず以下の方法で祭らなければならない。夢の内容を覚えておいて、それは鬼宿(の仕業)であれば、仏香・百貫の紙錢でもって良い茶を煎じて祭らなければならない。(そうすると) その鬼はこれ以上に来て敢えて悩ませることはしない。皆は(この鬼の姿を描いた紙の) 上下に釘を打たなければならない。永く効く。

二人の行病鬼王に対しては良い茶を用意して、祭らなければならないと記されている。「井宿直日」と「鬼宿直日」の記述はともに「好き茶を煎じて之を祭る」と述べている。このことから、宋代の点茶法(固形茶・葉茶を粉末にし、茶杯にそれを入れる。入れてから、湯を注いで混ぜてから飲む)、明代以降の泡茶法(葉茶を器に入れる。入れてから、湯をかける。暫く時間が経ってから飲む)と異なり、唐代に盛んに行われた煎茶法(固形茶を粉末にし、湯に入れて煮る。最後は茶杯に汲んで飲む)の流行が窺える<sup>三〇</sup>。興味深いことは、三十鬼王について述べている記述の中で、供

物には茶があるのは「井宿直日」と「鬼宿直日」のみで、それ以外の行病鬼王に献上するのは灯・香・紙銭・酒・干し肉の域を出ない。（文末附表を参照。）

供物の茶という点だけを見て、星宿の祭祀における茶の利用は密教独自のものであるという可能性も考えなければならぬ。しかし、『七曜星辰別行法』に限定し、その供物を見ると、紙銭や酒などの仏教的ではないものを用いることが記載されている。紙銭について、『新唐書』卷一〇九「王璵伝」に見える「漢以來葬喪皆有瘞錢、後世里俗稍以紙寓錢爲鬼事（漢代以來、葬礼を行う際に皆錢財を埋める。後に民間では次第に錢の代わりに紙を葬礼の時に利用するようになった）」という記述によれば、漢代に死者とともに錢財を埋めるという概念が既に定着し、民間では次第に本物の財貨ではなく、紙銭を利用するようになったとわかる。酒に関しては、『大正蔵』に収める多くの密教經典にも確認できるように、密教では、人間の飲酒に対しては否定的な態度を取っている。一方、祭祀の場合には酒を献上することがある。特に『七曜星辰別行法』にはそのような記述が多く見られる。酒の飲用に対しては否定的な態度を取っている密教が、星宿を祭る場面で酒を利用する理由として考えられるのは、『七曜星辰別行法』が当時によく利用されていた道教の供物を受容したということである<sup>三</sup>。「井宿直日」・「鬼宿直日」に見える香・茶・紙銭について、それを道教も同様の供物を利用することから考えると、恐らく『七曜星辰別行法』が道教の諸々の供物を取捨選択せず、そのまま導入したのだろうと考えられる。そうであれば、それ以前の道教は既に茶を祭祀儀禮に取り入れていたと言えることができる。

ところで、『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」は病を取り除く方法を記したものである。そこに記載された供物の香・茶・餅は注目に値する。これらのものは『隋書』卷三五「経籍志・道経」に見える「夜中、於星辰之下、陳設酒・脯・餅・餌・幣物、歴祀天皇太一、祀五星列宿、爲書如上章之儀以奏之、名之爲醮（夜中に星辰の下に

酒・干し肉・餅餌（菓子類のもの）・貨幣などを並べて、それぞれ天皇太一・五星・それぞれの星宿を祭る。文章を書き、中に生年月日などを記し、神に上奏するようなものは醯という」という記述に取り上げられた醯の供物と比べて種類が少なく、前掲『北帝七元紫庭延生秘訣』や『抱朴子』卷一七「登涉」に見える酒や肉製品が見当たらない。この点は、一部の道教經典が唱える血食批判の思想<sup>三三</sup>にも関連すると思われるが、ここでは本草書の記述を手がかりとして、茶を用いる理由について考えていきたい。

本論文第二章に述べたように、『神農本草經』には「苦菜」の条があり、上薬に分類されている。それについて、陶弘景は「疑此即是今茗（恐らくこれは現在の茶茗であろう）」と注している。苦菜が上薬に分類されていることから、陶弘景が認識していた茶も、同じく上薬の類に属するものと考えられる。上薬について、『神農本草經』卷一には「上薬一百二十種爲君。主養命以應天（上薬の百二十種は君主（のようなもの）である。命を養うことを司っており、天にたとえることができる）」とある。したがって、陶弘景における茶の認識も同様に天に関わっていると推測できる。苦菜の薬効に関しては、『神農本草經』は次のように記している。

主五臟邪氣、厭穀、胃痺。久服安心益氣、聰察少臥、輕身耐老。

五臟の病・食欲不振・胃もたれを治す。長く服用すれば、心を安らかにし、元気を増し、耳目の働きを良くし、睡眠時間を少なくし、身を軽くして老化に耐えられるようになる。

「聰察」という語は、茶の耳目に良い効能を述べている。「伍符是行病符第七」に見える「眼盲」という症状はこれに関連する可能性がある。一方、陶弘景が『名医別録』の記述を入れて編集したとされる『神農本草經集注』では

主五臟邪氣、厭穀、胃痺、腸澼、渴熱、中疾、惡瘡。久服安心益氣、聰察少臥、輕身耐老、耐飢寒、高氣不老。

五臟の病・食欲不振・胃もたれ・下痢・虚熱による渴き・胃腸疾患・でき物を治す。長く服用すれば、心を安らかにし、元気を増し、耳目の働きを良くし、睡眠時間を少なくし、身を軽くして老化に耐えられ、飢寒に耐えられ、

氣を高めて老化しない<sup>三三</sup>。

になっている。両者を照らし合わせてみると、『神農本草經集注』に見える病の「腸澼、渴熱、中疾、惡瘡」は後に陶弘景が入れたものであるとわかる。このことから、茶は瘡に良いということと陶弘景が知っていたと推察される。『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」が陶弘景の手を経たもの<sup>三四</sup>であれば、そこに見える北斗の使者に茶を献上し、「瘡腫・眼盲」などの病を取り除くという記述は、陶弘景が病魔驅除、或いは疾病をつかさどる神格の祭祀において、茶の藥効に注目していたことになる。『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」と陶弘景については本論文第五章を参照。）ちなみに、『茶經』卷下「七之事」所引、撰者不明の『枕中方』に「療積年瘰（長年の瘰の病氣を治療する）」とあり、唐代に成立した『新修本草』卷一三「木部・中品」、「茗、苦■（■＝木＋茶）」の条に「主瘰瘡（瘰瘡（を治療すること）をつかさどる）」とある。この二つの記述はいずれも茶の「瘡瘰」に良いという効能を述べている。

次に「瘡瘰」という病と宗教との関わりを示す資料を見よう。『正統道藏』に収める『太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經』（第一〇五三～一〇五四冊）卷三「酆都戮鬼品」は星宿に関連する呪符を数多く収録している。その中で、「井星符」と「鬼星符」という二つの符は興味深い。「酆都戮鬼品」は「井星符」について「治一切腫病。吞之（全ての腫れものを治す。これを服用せよ）」（一四b）と説明し、「鬼星符」に「治水腫。吞之効（水腫を治す。これを服用すれば効く）」（一四b）と述べている。「酆都戮鬼品」には茶の記述が見えないが、『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」と同じように、星宿を疾病と結び付けている。また、両者はともに類似する病に言及している。一方、前掲『七曜星辰別行法』に「瘡瘰」に関連する記述は見えないが、「酆都戮鬼品」に記された「腫」に関連する井宿と鬼宿にだけ茶を献上することを述べている。その祭祀を行う際に用意すべき食品類の供物として、茶しか記載されておらず、同経に見える、他の星宿に捧げる酒と干し肉が「井宿直日」と「鬼宿直日」の条に見当たらない。供物の種類が

少ないという点は「伍符是行病符第七」とある程度相似している。今までの所論を踏まえて、『七曜星辰別行法』は道教の影響を受けて作られたものであると考えておくことにする。「伍符是行病符第七」は医学に關与しているのであれば、それと共通性の有する『七曜星辰別行法』もまた茶の治病の効能に注目していた可能性が高い。井宿と鬼宿と「瘡瘡」との関わりについて、管見では未詳であるが、成立年代という点から見れば、『太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經』と『七曜星辰別行法』はいずれも唐末以前に成立したものの<sup>三五</sup>で、『太上赤文洞神三籙』は陶弘景が編集し、唐代李淳風が手を加えたものとされているので、少なくとも唐代において、この種の茶を瘡瘡に關連する星宿（井宿・鬼宿）に献上するという考え方（医学思想を反映する宗教儀礼）が存在していたと考えられよう。さらに敷衍して言えば、『喫茶養生記』をはじめ、数多くの鎌倉時代に成立した密教文献の茶を仙薬として見なす考え方も、この点に關与している可能性が高い。

## おわりに

本章では祭祀の場面における茶の利用を、特に道教の場合を中心に考察を行った。いくつかの共通点が『北帝七元紫庭延生秘訣』と『太上赤文洞神三籙』に確認できる。まず、両者はともに星辰崇拜のことに言及しており、北斗信仰の思想が色濃く見えている。もう一つの共通点は、『北帝七元紫庭延生秘訣』と『太上赤文洞神三籙』はともに密教經典と共通性を有することである。『北帝七元紫庭延生秘訣』は『梵天火羅九曜』に附されている「葛仙公札北斗法」と相似し、『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」は『七曜星辰別行法』と類似する点がある。また、「伍符是行病符第七」と、『七曜星辰別行法』に見える「井宿直日」・「鬼宿直日」、『太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經』所収「井星符」・「鬼星符」とのつながりは興味深い。この三者は思想的なつながりを有しているのであれば、茶が一部の

儀礼に導入された理由として、その人の身体を健康にする効能のことが考えられていたと推測できる。

茶の利用は仏教（密教）・道教を問わず利用されていた。また、仏教の中の密教は、道教儀礼の作法を受け継いだ形跡が明らかである。この点において考えれば、道教儀礼における茶の利用は必ずしも新しいものではなく、唐末以前に遡る可能性が非常に高いと推察されよう。

附表

星宿	症状	供物
昂星	倒令失音不語。	燈・清酒・白脯
畢星	令人心悶熱如火、煩亂。轉動不得。忘前失後。	紙錢・清酒・白脯
參宿	令人忽惡心、翻吐不止、或寒熱。	清淨酒・白脯
柳星	令人忽言忽語、如失心人。	清酒・白脯
星宿	令人行不得、或寒熱不定。	紙錢・清酒
張宿	常愛與人家小男女作患。令人或寒或熱、或水痢不止。	紙錢・清酒・白脯・燈
翼宿	常愛入人家與小男女作患。令忽食上倒、失音不語。	清酒・白脯
軫宿	忽令人乾嘔吐、心腸痛不止。	紙錢・清酒・白脯

（続く）

斗宿	尾宿	心宿	房宿	氏宿	鬼宿	井宿	角宿	嘴宿	斗宿	女宿	箕宿
令人夜間不敢獨行、行便步步似走、制之不得。	令人陰腫、男女悉身動轉不得。	令人忽或寒或熱。一日惡一日、心懸不下飯食。	令人止行之次、如背後有人相隨、毛髮豎寒。(中略) 不出一年內便身失精魂之疾、直至狂死路間。	忽令人朝寒暮熱。	令人夢、中作一女子、迫人精神閒頻見。(中略) 成傳屍之病染污渾合、直取盡一家人、逸相分付。三年	令人忽倒地、置死却活。	令人忽患寒不止、喫食不得。	令人家中無事、夫妻緣小小之事相行行破家。	忽令人脚手不遍、行李不得。	令人出於路上走、獨言獨語、不識好惡。	喚所(令取か? <sup>三六</sup> ) 人家小男女。忽患熱達夜、啼
紙錢・好酒・白脯	黃紙錢・好酒・脯	紙錢・清酒・白脯	紙錢・好酒・脯・燈	紙錢・好酒・白脯	佛香・紙錢・茶	紙錢・茶	清酒・白脯・紙錢	紙錢・酒・脯	紙錢・好酒・白脯・燈	紙錢・清酒・白脯	紙錢・燈・清酒・白脯

(続)

注

亢宿	令人開眼不得、惡心、寒熱、起止不得。	錢・好清酒・白脯
危宿	令人失却精神、恰似癡人。	黃紙錢・好酒・脯
室宿	令人患水痢不止。（中略）便成惡痢必至於死。	紙錢・好酒・白脯
壁宿	令人於廁上倒便語不得。	紙錢・好酒・白脯
婁宿	令人兩脚應骨髓痛、坐臥不得。	五色紙錢・好酒・白脯
奎宿	令人小便不出、陰陽疼痛、行動不得。	黃紙錢・好酒・脯
男宿	令人大小便不通、或寒或熱、轉動不得。	紙錢・好酒・脯
虛宿	令人通體疼痛、動轉不得。	紙錢・酒・脯
辰星	令人或寒或熱不止、心頭冷、一向叫喚哭聲不絕。	紙錢・酒・脯
文星	令人後分疼痛如被箭射、不可忍之、起坐不得。	酒・脯

礼と東アジアの文化交渉』所収、汲古書院、二〇一二年）を参照。

二 関剣平「魏晋南北朝における喫茶の文化」（『国立民族学博物館研究報告』二七卷二号、二〇〇二年）を参照。

三 高橋秀栄「鎌倉時代の密教書にみる茶」（『金沢文庫研究』第三一五号、二〇〇五年）、姚国坤「荣西が天台山に赴いた経緯と茶に関する事跡」（『荣西『喫茶養生記』の研究』所収、宮帯出版社、二〇一四年）を参照。

四 この点に関連して、齋藤圓真氏は『元亨釈書』卷二所収荣西伝を取り上げて、恐らく荣西が成尋に倣って茶供を行ったのではないかと指摘している。同氏『天台入唐入宋僧の事跡研究』（山喜房仏書林、二〇〇六年）所収「成尋と喫茶―最澄・円仁・円珍の場合も含めて―」を参照。ちなみに、『元亨釈書』卷二所収荣西伝に見える茶供に言及する部分は「至石橋焚香煎茶。禮住世五百大羅漢（石橋に至り、香を焚き、茶を煎じた。この世に住している五百大羅漢を礼拝した）」と「見青龍於石橋、感羅漢於餅峯。因而供茶、異花現盞中（石橋のところで青龍を見て、餅峯で羅漢の存在を感じた。それにより、茶を献上して、不思議な花の紋様が茶杯に現れた）」という二箇所である。『元亨釈書』の原文は『新訂増補国史大系』卷三一所収『元亨釈書』（吉川弘文館、一九六五年）による。

五 この点に関連して、羽田聡氏は「中世の寺院と茶とのかかわり」（茶道資料館『特別展 鎌倉時代の喫茶文化』所収、同、二〇〇八年）において「諸尊に供物として茶を献じるのは、密教の図像集である『別尊雜記』や『覚禅鈔』をみると、天変の災いを除き寿命を延ばすための修法である北斗法の勤修に際し、壇上に茶を供えていたことが確認できる。両書は平安末期に成立したことを考えると、こうしたことは以前から行われていたこと」と指摘している。一〇九頁。

六 「順忍書状」紙背文書の原文は神奈川県立金沢文庫『企画展 武家の都 鎌倉の茶』（同、二〇一〇年）所収

翻刻による。訓点を省略した。

<sup>七</sup>「順忍書状」について、注三所掲高橋論文、注六所掲書所収「展示資料解説」を参照。なお、岩間眞知子氏も『喫茶の歴史―茶葉同源をさぐる』（大修館書店、二〇一五年）第六章「日本 鎌倉・室町・安土桃山時代」において、「順忍書状」と次に述べる『秘鈔口決』、及び本章第二節に取り上げる『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」を密教儀礼に関連する茶の資料として挙げている。

<sup>八</sup>『真言宗全書』（同朋社メディアプラン、二〇〇四年）巻四二所収解題を参照。なお、本章所引『秘鈔口決』の原文は同全書巻二八所収のものによる。判断できない文字は□で示し、訓点を省略した。

<sup>九</sup>注六所掲書所収翻刻文では「七仏所説經」に作る。ここではそれに従って改めた。

<sup>一〇</sup>この点について、山下克明「平安時代における密教星辰供の成立と道教」（『日本史研究』三一二、一九八八年）、注六所掲書所収高橋悠介「密教儀礼における茶」を参照。

<sup>一一</sup>関剣平氏は「茶：葉から嗜好品への道―技術史・医薬史の研究から見た喫茶の起源・道教の影響」（『アジア・アフリカ言語文化研究』第六二号、二〇〇一年）において二〇〇一年までの宗教関係の先行研究をまとめており、参考になる。それ以降も、茶と宗教との関わりを主題とする先行研究が多く発表されている。その中で、道教関係の先行研究には胡長春「道教与中国茶文化」（『農業考古』総第八七期、二〇〇六年）、賈静「道教文化与皎然茶詩」（『中国道教』総第一二四期、二〇一一年）などがあるが、いずれも道教經典を中心に検討するものではない。供物としての酒と茶について、浅野春二氏は「道教儀礼の供物：血食否定と果物・文房四宝」（『国学院大学日本文化研究所紀要』第八三輯、一九九九年）において「酒は、一時排除されたが、比較的早くに再び許容されるようになっていく。酒が再び供えられるようになったときには、茶や湯とともに供えられるようになっていく。」と述べている。

ている。茶や湯が供物として捧げられるのは、酒が排除された時期があったことと関連するのではないかと推測している。飲み物では、牛乳などが排除される点が興味深い。結局、アルコール分よりも動物質ないしは生臭さのほうに、儀礼の効果に悪い影響を与えたと考えたのであろう」と述べ、茶のことは少し触れた程度である。三〇七頁。

二 便宜上、一部の記述には通し番号を付ける。後に再び引用する場合は通し番号のみ掲げることがある。

三 任継愈（編）『道藏提要』（中国社会科学出版社、二〇〇五年）六一三頁を参照。

四 蕭登福『正統道藏総目提要』（文津出版社、二〇一一年）一二二九～一二三一頁を参照。

五 注一三所掲書二五六～二五七頁、注一四所掲書五七六～五七七頁を参照。

六 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed. *The Taoist canon: a historical companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004. 四八五～四八六頁を参照。

七 注一六所掲書、九七九～九八〇頁を参照。

八 この星辰崇拜に関連する記述について、蕭登福氏は、葛玄は三国呉の孫権が尊敬していた道士であることから、孫権が呂蒙のために、星辰の下で儀式を行ってもらった道士は葛玄の可能性が極めて高いと指摘している。注一四所掲書、一二三一頁を参照。

九 『洞真太微金虎真符』の成立年代について、『道藏提要』及び『The Taoist canon: a historical companion to the Daozang』は六朝時代の成立とし、『正統道藏総目提要』は魏晋時代としている。『道藏提要』六四七頁、『The Taoist canon: a historical companion to the Daozang』一八三頁、『正統道藏総目提要』一二九九頁を参照。『洞真太微金虎真符』について、先行研究には石井昌子「『金虎真符』『神虎玉経真符』考」（『創価大学人文論集』

第八号、一九九六年）、神塚淑子「上清派の形成とその文体」（同氏『六朝道教思想の研究』所収、創文社、一九九九年）などがあり、参考になる。

二〇本章所引『真誥』の現代語訳は「六朝道教の研究」研究班「『真誥』訳註稿（二）」（『東方学報』第六十九冊、一九九七年）を参考して訳出した。

二一馬融の『尚書』の注は既に散逸した。この文は『史記』卷二七「天官書」に記された「璿璣玉衡、以齊七政」の注として、唐代司馬貞の『史記索隱』に引用されている。

二二『星經』の成立年代について、『漢魏叢書』には「漢甘公石申著」という記述があり、漢代の成立とされているが、『史記』卷二七「天官書」には「昔之傳天數者（中略）、在齊、甘公。楚、唐昧。趙、尹皋。魏、石申（昔の天文を伝える者について、（中略）齊には甘公がいた。楚には唐昧がいた。趙には尹皋がいた。魏には石申がいた）」と見えており、甘公と石申は戦国時代の人とされている。ここでは『史記』に従い、『星經』は戦国時代の成書と考えておくことにする。

二三魏晋南北朝の喫茶文化に関連する先行研究には、注二所掲関論文、同氏「茶文化成立期の茶宴料理」（『立命館文学』第六一―号、二〇〇九年）、同氏「茶の文化地理：魏晋南北朝時代を中心に」（『立命館文学』第六一九号、二〇一〇年）などがあり、参考になる。

二四『梵天火羅九曜』の末尾には「葛仙公礼北斗法」のみならず、『梵天火羅図』も附されている。その中には、「太山府君・司命・司祿」（『大正蔵』卷二十一、四六二中）などの中国古来祭られ続けてきた人の生死と寿命を左右する神格が見えている。大村西崖氏はこの点に注目して、『梵天火羅九曜』は道家系の人によって作られたものであると指摘している。同氏『密教發達志』（国書刊行会、一九七二年）四六〇頁を参照。『梵天火羅九

曜』、及び同経に附された「葛仙公礼北斗法」と道教との関わりについて、先行研究には注一〇所掲山下論文、蕭登福『道教星斗符印与仏教密宗』（新文豊出版股份有限公司、一九九三年）一〇一～一〇五頁、注一〇所掲高橋論文などがあり、参考になる。

二五 蕭登福氏は『北帝七元紫庭延生秘訣』について論じる際に「葛仙公礼北斗法」を取り上げて「『葛仙公禮北斗法』、此書不見於道教的『正統道藏』、而僥倖被佛教『大正新修大藏經』所收錄、附屬於第二十一冊唐・一行述『梵天火羅九曜』之後、文字短小、疑是節錄（『葛仙公礼北斗法』、この書は道教の『正統道藏』には見えないが、幸いに仏教の『大正新修大藏經』に収められ、第二十一冊、唐・一行『梵天火羅九曜』に附されている。文章が短くて、恐らく書き抜きであろう）」と述べている。また、「二書皆託名葛仙翁（葛玄）所傳、葛玄は三國時吳國孫權所敬重的道士、『三國志・吳書呂蒙傳』説：「（呂蒙）病、後更増篤、權自臨視、命道士於星辰下爲之請命。」孫權所命爲呂蒙向星斗祈求延生的道士極可能是葛玄。據此、則葛仙公禮北斗法和北帝七元紫庭延生秘訣所說的祭斗延生儀、極可能是出自葛玄（『北帝七元紫庭延生秘訣』と『葛仙公礼北斗法』はともに葛仙翁（葛玄）によって伝えられたものとされている。葛玄は三國吳の孫權が尊敬していた道士である。『三國志』「吳書・呂蒙傳」に「（呂蒙が）病に罹り、その後、病状がひどくなり、孫權が自ら見舞いに行き、道士に命じて、星辰の下で呂蒙の命が延びるように儀式を行わせた」とある。孫權の命を受けて、呂蒙の命が延びるようにと星辰に祈願した道士は葛玄の可能性が極めて高い。この点から、『葛仙公礼北斗法』と『北帝七元紫庭延生秘訣』に述べられた、命を延ばすために北斗を祭る儀礼は葛玄によって作られたものの可能性が非常に高くなる」と指摘している。注一四所掲書、一二三〇～一二三一頁

二六 注二四所掲大村書四六〇頁、注一〇所掲山下論文を参照。

二七 注二四所掲大村書、四五九頁を参照。

二八 注一〇所掲山下論文を参照。

二九 注二四所掲蕭書、一五四～一五五頁を参照。

三〇 この点について、高橋忠彦「榮西から利休へ―茶文化研究から見た五山文化」（島尾新（編）『東アジアのなかの五山文化』所収、東京大学出版会、二〇一四年）が詳しく、参考になる。

三一 『七曜星辰別行法』に見える供物について、注二四所掲蕭書一五五頁、同氏『道教術儀与密教典籍』（新文豊出版股份有限公司、一九九四年）三五四～三五八頁を参照。

三二 この点について、注一一所掲浅野論文が詳しく、参考になる。

三三 『神農本草経』及び『神農本草経集注』に見える苦菜について、岩間眞知子『茶の医薬史―中国と日本』（思文閣、二〇〇九年）二〇九～二一六頁、三〇〇～三一〇頁に詳しい論述があり、参考になる。

三四 陶弘景の著作について、麦谷邦夫「陶弘景年譜考略（下）」（『東方宗教』第四八号、一九七六年）附「陶弘景著作著録表」が詳しく、参考になる。但し、『太上赤文洞神三籙』については言及していない。

三五 『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』の成立年代について、『道蔵提要』では梁代、或いは唐初としている。六八六～六八七頁。『正統道蔵総目提要』では六朝末期から唐初の間としている。一三七一～一三七三頁。一方、

“The Taoist canon: a historical companion to the Daozang”では宋代の成立としている。一一八九～一一九一頁。

『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』に関連する先行研究には二階堂善弘「玄天上帝の変容―数種の経典間の相互関係をめぐって―」（『東方宗教』第九十一号、一九九八年）、酒井規史「唐代における北帝信仰の新展開―『拔罪妙経』を中心に―」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊』第四十九輯、二〇〇三年）などが

ある。ちなみに、二階堂氏は前掲同氏論文において『太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經』は唐代の成立とし、酒井氏は前掲同氏論文で『太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經』は唐末宋初の成立としている。ここでは唐末以前に成立したと考えることにする。

<sup>三六</sup> 『大正藏』卷二一所収『七曜星辰別行法』に附された校勘記によれば、長谷寺藏本（享和二年（一八〇二）刊）では「令取」に作る。

## 第五章

### 陶弘景と茶

#### はじめに

上清派道士陶弘景は道教史のみならず、医学史においても存在を無視できない人物である。現在に至るまで、陶弘景について多種多様な研究がなされており、その伝記・生涯の研究をはじめ、道教思想・医学的功績に着目して考察したものもがきわめて多い<sup>一</sup>。

一方、喫茶文化史において、陸羽（七三三〜八〇四）は『茶経』で陶弘景の喫茶を取り上げて述べている（後述）にも関わらず、それを論題にする先行研究はほとんどない。

さて、栄西は『喫茶養生記』で、陶弘景撰とされる『新録』の記述を引用し、本草書の記述を多く利用している。『喫茶養生記』上巻と本草学との関わりについては第二章第二節を参照。）また、本書は中国から得た知見に基づいて書かれたものであると栄西は強調している。この側面から、医学書の性格を有する『喫茶養生記』、ひいては喫茶による養生という思想を分析する際に、中国の本草学者として名高く、喫茶文化史にも関与している陶弘景の存在に注目する必要がある。

本章では、第二章から第四章の論述を踏まえた上で、あらためて陶弘景と茶との関わりを考えることにしたい。

## 一、陶弘景の足跡と茶

陶弘景、丹陽秣陵（現在江蘇省江寧区）の人。字は通明。永明一〇年（四九二）に茅山に隠棲し、自ら華陽隱居と号した。諡は貞白先生。

陶弘景は南朝の宋・斉・梁の三代を生き、上精派の太成者・本草学者として名高い。その生涯を記録した伝記類のものは数多くあり、唐代賈嵩<sup>二</sup>『華陽陶隱居内伝』（『正統道藏』第一五一冊）巻下に収める梁、蕭綸「解真碑銘」・梁、昭明太子（簡文帝蕭綱）の誤りか？<sup>三</sup>「墓誌銘」、それぞれ『梁書』巻五一と『南史』巻七六に見える「陶弘景伝」、『雲笈七籤』巻一〇七に収める斉、謝朓「陶先生小伝」・梁、陶翊『華陽隱居先生本起録』及び唐、李渤「梁茅山貞白先生伝」が古いものとして知られている。また、これらの伝記に関する先行研究が多くあり、特に石井昌子「陶弘景の伝記」が参考になる。

右に挙げた伝記の内容<sup>四</sup>をまとめてみると、陶弘景と最も関わり深い場所は茅山（句曲山）で、次に石頭・南嶽・鄮県阿育王山・会稽太洪山・余姚太平山・始寧<sup>■</sup>（<sup>■</sup>＝山十兆）山・始豐天台山・東陽長山・呉興天目山と於潜・臨海・安固などの地が挙げられる。なお、江蘇省（茅山・石頭）と安徽省（南嶽）以外、陶弘景が訪れた場所は全て浙江省に位置していることがわかる。以下、これらの地域における喫茶文化を概観しておこう<sup>五</sup>。

茅山は現在江蘇省句容市と常州市の境目に位置する山である。孫権によって築かれた石頭城も同じく江蘇省にあり、現在南京市にその旧跡が残っている。ちなみに、『茶経』巻下「八之出」には「潤州」と「蘇州」の名が挙げられている。「潤州」と「蘇州」はいずれも現在姑蘇省に位置している。特に潤州は現在の丹陽・句容・金壇一帯を包含し、茅山がそこに所在している。『茶経』「八之出」に見えるこれらの地名は、唐代頃に茅山地域では茶を産出していたことを示している。しかし、それ以前に成立した茶産地に関連する資料に、茅山に言及する記述が見当たらない。一方、石頭について、関剣平氏によれば、南京は六朝歴代の首都であると同時に、喫茶の史料も集中している<sup>六</sup>。古い資料と

して『三国志』卷六五「呉書」「韋曜伝」に「晬每饗宴、無不竟日。坐席無能否率以七升爲限。雖不悉入口、皆澆灌取盡。曜素飲酒不過二升、初見禮異時、常爲裁減、或密賜茶芽以當酒。至於寵衰、更見偏彊、輒以爲罪（孫皓（二四二）二八三）は宴会を開く度に、いつも丸々一日を使っていた。その場にいた人達が酒を飲めるかどうかにも関わらず、皆七升の決まりを越えなければならない。飲めなくても、皆無理矢理に口に注ぎ込んで、飲み尽くそうとしていた。韋曜（二〇四）二七三）は普段から酒を飲んでも二升を過ぎず、最初にこの礼法に出会って慣れなかった時に、孫皓がよく彼のために酒の量を減らしたり、或いはひそかに茶を賜ったりして、酒の代わりに飲ませていたが、その寵愛が衰えると、韋曜は強く強いられて、（酒を多く飲めないこと）いつも罰を受けていた」とある。また、既に第三章に取り上げたが、『南齊書』卷三「武帝本紀」、同書卷九「礼志」の記述は宮廷の祭祀に関連する資料であると同時に、そこに見える供物としての茶は南京における喫茶文化の一端を示している。

「解眞碑銘」には「南嶽」という語が見えている。それは安徽省霍山県の霍山（天柱山）のことを指していると考えられよう<sup>七</sup>。但し、『茶経』卷下「八之出」に「淮南以光州上。（中略）壽州下。（注：盛唐縣生霍山者、與衡山同也。）」（淮南では光州（現在河南省信陽市）産の茶が上物である。（中略）壽州（現在安徽省六安市）産の茶は下等のものがある。（注：盛唐県（現在安徽省六安市）の霍山に生えるものは衡山（現在湖南省衡陽市）産のものと同じである。）」）とあり、李肇『唐国史補』卷下に「壽州有霍山之黄芽（壽州には霍山の黄芽がある）」とあるにもかかわらず、六朝時代に成立したとされる喫茶文化に関連する資料に、霍山に言及するものがない。

浙江省の喫茶文化については本論文第三章を参照されたい。ところで、『華陽隱居先生本起録』には「呉興」という地に言及している。

呉興は古くから茶産地の一つとして知られている。『茶経』巻下「七之事」は南朝宋の学者、山謙之『呉興記』の記述を引用している。そこには「烏程縣西二十里有溫山、出御苑（烏程県（現在浙江省湖州市）西二十里のところに溫山があり、そこには御用の茶を産出している）」とあり、南朝宋、或いはそれ以前に呉興郡では宮廷に貢ぐ茶を栽培していたことを述べている。なお、本書は『隋書』卷三三「経籍志」に著録されており、「呉興記三卷、山謙之撰」とある。

以上のように、六朝時代において、南京、特に宮廷内では茶を利用しており、御用の茶は浙江省から進貢されることを確認した。但し、第三章にも述べたように、斉武帝が儉約の風習を起こすために、茶を供物として置くようにと詔を下したことから、王室のみならず、当時の茶は一般の人々でも購入できる身近なものであったと考えられる。

では、活動地域がほとんど江蘇省と浙江省で、蕭室（王族）と親交のある陶弘景は、日常生活における茶をどのように見ていたのか。次節からは、陶弘景に関連する著述に見える茶について考えることにしたい。

## 二、陶弘景の著述と茶

『茶経』巻下「七之事」には「陶先生弘景」が見えており、陶弘景の名が取り上げられている。また、本書は後に具体的に陶弘景の撰とされる『雑録』の文を次のように引用している。

陶弘景雑録、苦茶輕換膏（骨か？）、昔丹丘子青（黄か？）山君服之<sup>八</sup>。

陶弘景『雑録』にいう「苦茶は（体を）軽くし、骨を変える効能を持っている。昔、丹邱子と黄山君がそれを服用していた」と。

ちなみに、ほぼ同じ内容のものは『太平御覧』巻八六七「飲食部・茗」の項目にも見られる。即ち「陶弘景新録曰、茗茶輕身換骨、□（昔か？）丹邱子、黄山君服之（陶弘景『新録』にいう、「茶というものは体を軽くし、骨を変える

効能を持っている。昔、丹邱子と黄山君がそれを服用していた」と」という記述である。但し、『太平御覽』では『雜錄』ではなく、『新錄』となっている。現時点では、『雜錄』にせよ『新錄』にせよ、いずれも歴代正史の経籍志に著録されておらず、書物自体は不詳である。

次に『神農本草經』の陶弘景注を見よう。既に第二章に述べたように、茶の項目が本草書に登場するのは唐代『新修本草』以降である。それ以前の茶について、『神農本草經集注』には言及がある。『神農本草經集注』（『本草集注』ともいう）は、『神農本草經』の文に陶弘景が『名医別録』の記述を付け加えて、さらに注を付けたものである。なお、『隋書』卷三四「経籍志」に「神農本草八卷（中略）陶弘景本草經集注七卷」、「名医別録三卷、陶氏撰<sup>九</sup>」とある。『神農本草經』「菜部・上品」に「苦菜」の条があり、

苦菜、味苦寒、主五臟邪氣、厭穀、胃痺。久服安心益氣、聰察少臥、輕身耐老。一名茶草、一名選。生川谷。

苦菜、味は苦い。寒。五臟の病・食欲不振・胃もたれを治す。長く服用すれば、心を安らかにし、元氣を増し、耳目の働きを良くし、睡眠時間を少なくし、身を軽くして老化に耐えられる。別名は茶草、選とも名付けられている。

山谷に生えている。

とある。この文について、陶弘景は『名医別録』から「無毒（毒がない）」、「腸澼、渴熱中疾、惡瘡（下痢・虚熱による渴き・胃腸疾患・でき物）」、「耐飢寒、高氣不老（飢寒に耐えられ、氣を高めて老化しない）」、「一名游冬。生益州川谷、山陵道傍、凌冬不死。三月三日采、陰乾（別名は游冬。益州（現在四川省あたり）の山谷に生じ、山の道端に生えている。三月三日にそれを採り、陰干しにする）」という説明を付けて、以下のように注している。

疑此即是今茗。茗一名茶。又令人不眠。亦凌冬不凋。而嫌其止生益洲。益州乃有苦菜、正是苦識爾。上卷上品白英下已註之。桐君錄云、苦菜、三月生扶疏、六月花從葉出。莖直黃、八月實黑、時落根復生。冬不枯。今茗極似

此。西陽、武昌及廬江、晉熙皆好。東人正作青茗。茗皆有滓、飲之宜人。凡所飲物、有茗及木葉、天門冬苗、并菝葜、皆益人。餘物並冷利。又巴東間別有真茶、火燔作卷結、爲飲亦令人不眠。恐或是此。俗中多煮檀葉及大皂李作茶、并冷。又南方有瓜蘆木、亦似茗、苦澀。取其葉作屑、煮飲汁、即通夜不睡。煮鹽人惟資此飲。而交、廣最所重。客來先設、乃加以香茗輩。

恐らくこれは現在の茗であろう。茗はまた茶ともいう。また人を眠らせない効能がある。また、それは萎えずに冬を越えられるものである。ただ残念なことに、それは益州（現在四川省一帶）にしか生えない。益州は即ち苦菜が生えるところである。（苦菜が）即ち苦識である。上巻上品の「白英」の項目に既に注を施した。『桐君録』にいう、苦菜、三月に芽生えて茂っており、六月になると花が葉から出る。その茎が真直ぐで黄色い、八月にでる実は黒い。実が根のところに落ちるとまた生える。冬に枯れない、と。現在の茗は極めてこれに似ている。

西陽（現在湖北省黃岡市）・武昌（現在湖北省武漢市）・廬江（現在安徽省合肥市）・晉熙（現在安徽省安慶市）産のものは皆良い。東方の人は青茗を作る。茗は皆泡があり、それを飲むと人体に良い。凡そ飲み物には茗・木葉・天門冬苗及び菝葜があり、これらのものは皆人に良い。これ以外のものは皆（性は）冷で、通じを良くするのである。また巴東（現在四川省奉節・雲陽・巫山諸県の地）に他に真茶があり、火で炙ると曲がる。それを飲み物にして飲むと眠らない。恐らくそれが苦菜であろう。世俗の多くの人は檀葉と大皂李を煮て茶にするが、（それらも）皆（性は）冷である。また南方には瓜蘆木があり、それもまた茗と似ており、苦くて渋い。その葉を取って屑状にし、煮て汁を飲むと一晩眠らない。塩を煮る人達がただこれを飲んで頼りとする。ところで交（現在南越）・広（現在広東省・広西省）が最もこれを重んじている。客が来る時にまずこれを設け、さらに香茗類のものを加える。

同じく本草関係のものであるが、岩間眞知子氏に取り上げて論じているように、敦煌から発見された『本草集注』の唐代写本がある。岩間氏の考察をまとめると、この写本には開元六年（七一八）の識語が見える。そして、その序録には

好眠、通草、孔公檠、馬頭骨、牡鼠目、茶茗。

よく寝る場合：通草、孔公檠、馬頭骨、牡鼠目、茶茗。

とあり、茶のことに言及している。この文は後に『大観本草』などの本草書にも転載されている。『大観本草』の場合、その巻二「序例」の部分にこの文が確認できる。なお、『医心方』巻一三にも類似する記述が見られる。即ち「又方孔公檠末五兩、通草三兩、茗菜一斤、水一斗煮取五升、向暮服之、即一夕不睡（又方…孔公檠末五兩・通草三兩・茗菜一斤を水一斗と一緒に五升までに煮て、夕方頃に服用すれば、一晩眠らない）」という処方である。ところで、陶弘景が『本草集注』を執筆する際に、『神農本草經』所収薬品を朱書し、『名医別録』の薬品を墨書して分けていた。後に朱書が印刷できないため、『大観本草』等の本草書は『神農本草經』の薬品を陰刻して白抜き文字にして区別している。さて、「序録」の文を『大観本草』で見ると、それは墨書で、注記は一切ないので、『名医別録』から採録したものであると推測される。これにより、『新修本草』以前の本草書には茶の項目が確認できないが、医薬書において、茶のことはすでに記載されていたとわかる<sup>二一</sup>。また、『名医別録』に関連するものであるから、陶弘景とはある程度関連していると推察されよう。

道教関係のものとして、『正統道蔵』に収める陶弘景の著述に、茶、或いは茗の文字が見えるのが『太上赤文洞神三籙』（第三二四冊）・『眞誥』（第六三七～六四〇冊）・『葛仙翁肘後備急方』（第一〇一三～一〇一五冊）である。

『太上赤文洞神三籙』について、本經の冒頭部分には「梁貞白先生集」（一a）とあるが、陶弘景の生涯を記録した

諸々の伝記に、この書名が見当たらない<sup>二</sup>。但し、梁、陶翊『華陽隱居先生本起錄』(『雲笈七籤』卷一〇七「伝録」所収)によれば、陶弘景には「合丹藥諸法式節度」一卷。集金丹藥白要方一卷。服雲母諸石藥消化三十六水法一卷。服草木雜要法一卷。斷穀秘方一卷。靈法秘奧一卷。消除三尸諸要法一卷。撰集服炁導引法一卷。集人間諸卻災患法一卷」などの著作がある。この文について「此九種所撰集道書。自先生凡所撰集、皆卷多細書大卷、貪易提錄。若大書皆得數四。又有圖像雜記甚多、未得一二。盡知盡見也(この九種は撰述、或いは集録したものから成る道書である。先生が普段書いたり集録したりしたものは皆巻数が多く、文字が細小で長大な作品である。だから、それらを手に入れて著録しやすい。長大な作品であれば、それは何度目にしたことがある。また図像・雜記が多く、それを私は少ししか持っていない。(ここに記載されているものは私が)知っているもの、或いは見たことのあるものである)」と注が附されており、陶弘景には数多くの集録書があつて、未だ知られていないものが當時に存在していたことを述べている。なお、繰り返して言うことになるが、本論文第四章に述べたように、本經典の成立は近年の研究によれば、任繼愈(編)『道藏提要』、及び蕭登福『正統道藏提要』はいずれも六朝時代の成立としている。一方、「The Taoist canon: a historical companion to the Daozang」では恐らく宋代の成立であろうと指摘している。本章では、ひとまず『太上赤文洞神三籙』は陶弘景の手を経たものと見なした上で、検討を進める。

さて、本經には合わせて三箇所子供物の茶が見られる。まずは「太上玄妙通神籙」と「太上玄妙千金籙」に見える次の二条である。

設壇謹獻上香、茶、祭物。(一四 a)

戒壇を設け、謹んで上等の香・茶・祭物を献上する。

一般用香燈、茶、酒各三盞、果子等隨意。(二七 b)

同様に香灯三基・茶・酒各三杯を使い、果物などは任意で良い。

右の文は、それぞれに星君の降臨、及び邪惡が回避するようにと祈願する際に用意すべきものを記している。一方、同じく「太上玄妙千金籙」所収「伍符是行病符第七」には病を取り除くために、茶を供物として献上することが記載されている。

此符是北斗之君使者、常巡察世間、有呪詛爲惡逆者與其病、人減算除年。但人家卒患瘡癰・眼盲、一切病患、並是此神治。如夢安樂、以香・茶・餅祭之。使諸鬼神不敢行病、即得安樂。(二二b)

この符は(以下のような理由で作られたものである。)北斗君の使者は常に世間を巡視し、もし呪詛或いは邪なことをした人がいる場合、その人に病を与え、寿命を短くする。家の人が急に瘡や腫れ物の病になったり、目が見えなくなったりするなど、全ての病はこの神が司るものである。その苦痛がないようにしたい時は、香・茶・餅でもつてこの神を祭る。(この神が)諸々の鬼神に命じ、敢えて病を与えないようにさせると、すぐに安樂を得ることができる。

『眞誥』は『旧唐書』卷四七と『新唐書』卷五九の「経籍志」に著録されている。その卷十八「握真輔第二」には、茶のことが二箇所に確認できる。

給事云、南州還、當并急。四月半間、欲至東山。想無差錯矣。比更告。茶一簿。(注：直注行下云茶一簿、未正可解。當爲寄與掾也。茶則是茗。掾患淡飲所須、兼亦以少寐也。)(二b～三a)

給事が言った、「南州に戻ってから、きつとずっと忙しいだろう。四月の半ば頃に東山(茅山)に行こうと思っている。多分間違いないだろう」と。近いうちにまた報告する。茶一簿。(注：注の行の真下に「茶一簿」とあるが、未だよくわからない。許掾に送るもののはずである。茶とは茗のことである。許掾は淡(痰)飲という病を患い、茗が必要とされていた。また、それで睡眠を少なくするのである)三。

塩茗即至、願賜檳榔、斧常須食。謹啓。（注：恒須茗及檳榔、亦是多痰飲意、故云、可數沐浴、濯水疾之痕也。此書體重、小異今世。呼父爲尊、於理乃好。昔時儀多如此也。）（一五b）

塩と茗がすぐに届いた。檳榔を賜りますように。（それは）斧がいつも食べなければならぬものである。謹啓。  
（注：常に茗と檳榔が必要とするのも痰飲という病に罹りやすいのだろう。だから数回沐浴して、それで水疾という病を流せば良いと言ったのである。これらの手紙の書体は重々しくて、少し今のものと異なっている。父のことを「尊」と言うのは道理に合っている。昔のやり方はほぼこのようである。）

ここに見える茶は「痰（淡）飲」という病の治療、及び眠気を覚ますのに用いられている。

『葛仙翁肘後備急方』は葛洪の原撰で、後に陶弘景と金の楊用道の手を経て、今本の形となって伝わった医学書である。なお、『隋書』卷三四「経籍志」には「肘后方六卷、葛洪撰。梁二卷。陶弘景補闕肘后方百一方、九卷。亡（『肘后方』六卷、葛洪撰。梁には二卷があった。陶弘景『補闕肘后方百一方』九卷、散逸した）」とある。但し、楊用道が補った部分には「附方」という二字が見える以外、葛洪の原撰部分、或いは陶弘景が増補した部分は現在区別し難い<sup>一四</sup>。

さて、『葛仙翁肘後備急方』には、合わせて七箇所茶の利用が見られる。それぞれ卷三「治中風諸急方」（二箇所）・卷四「治胸膈上痰癰諸方第二十八」・卷六「治目赤痛暗昧刺諸病方第四十三」・卷七「治卒入山草禁辟衆蛇藥術方第五十八」・同卷「治卒中沙虱毒方第六十六」・卷八「治百病備急丸散膏諸要方第七十二」である。その中で、卷七「治卒中沙虱毒方第六十六」所収「又療沙虱毒方」の「又方」だけが附方に分類されていない。また、「茗」の文字がそこに現れている。

又方。生麝香大蒜合搗、以羊脂和。著小筒子中、帶之行。今東間水無不有此。浴竟、中拭燂燂如芒毛針刺熟。看見、則以竹葉抄挑去之。比見嶺南人初有此者、即以茅葉、茗茗刮去。及小傷皮則爲佳。仍數塗苦苣菜汁佳。已深

者、針挑取蟲子。正如疥蟲、著爪上映光方見行動也。若挑得、便就上灸、三四壯、則蟲死病除。(二八b～二九a)  
又方：生麝香と大蒜と一緒に搗き、羊の脂で混ぜる。それを小さい筒の中に入れて身に付けて行動する。今東地方の水にこれ(沙虱)がないものはない。沐浴し終わり、水を拭いて体を乾かす時に、芒毛の刺が深く差し込んでいよう(なものがそれ)である。それを見ると、竹の葉でつついて取り出す。最近、嶺南(現在広東省・広西省一带)の人がはじめて身に付いたこれを茅の葉と茗で削り取るのを見た。皮膚に軽い傷だけができたのが良い。数回苦苣菜の汁を塗れば良い。もし深く入っていれば、針でつついて虫を取り除く。それはまるで疥蟲のようなもので、爪につけて光に当ててはじめてその動きが見える。もし取れたならば、直ちに針灸をして、三四回すると、虫が死んで、病が治る。

右の文に見える「茗茗」という語について、先行研究では、「茗茗」は「冥冥」という語と同音で、それは茶のことではなく、「冥々」という意味で捉えるべしと主張し、また、葛洪の時代において「嶺南」では茶が用いられていたことを証明する資料が少なく指摘している<sup>一五</sup>。

しかし、この「茗茗」が茶を指す可能性はないのであろうか。

その記述は一見、確かに「茗茗」は「冥冥」という語と同音異字の可能性がある。ところが、管見では、その他の文献資料にはこの種の「茗茗」の用例がない。すると、「茗茗」は書写する際に生じた間違いの可能性が提起される。しかし、葛洪自身の間違いではなければ、薬品の利用に関連する重大な問題であるので、他版の『肘后方』では「茗茗」ではなく、「冥冥」に作るものがあるはずにもかかわらず、「茗茗刮去」となっている版本が多い<sup>一六</sup>。

また、既に先行研究が指摘したように、『葛仙翁肘後備急方』巻七「治卒中沙虱毒方第六十六」は『抱朴子』巻一七「登涉」と相似している<sup>一七</sup>。即ち、

又有沙虱、水陸皆有。其新雨後及晨暮前、跋涉必著人。唯烈日草燥時、差稀耳。其大如毛髮之端、初著人、便入

其皮裏。其所在如芒刺之狀、小犯大痛。可以針挑取之。正赤如丹、著爪上行動也。若不挑之、蟲鑽至骨、便周行走入身。其與射工相似、皆煞人。人行有此蟲之地、每還所住、輒當以火炙燎令遍身。則此蟲墮地也。若帶八物麝香丸、及度世丸、及護命丸、及玉壺丸、犀角丸、及七星丸、及薺萐、皆辟沙蟲短狐也。若卒不能得此諸藥者、但可帶好生麝香、亦佳。以雄黃大蒜等分合搗、帶一丸如雞子大者亦善。若已爲所中者、可以此藥塗瘡。亦愈。咬咀赤莧汁、飲之塗之亦愈。

また沙蟲というものがあり、水中にも陸地にもある。雨が降った後に、及び朝・日暮れの時に（外を）歩き回ると、必ず付着される。ただ日差しが強く、草群れが乾燥している時にのみその量がやや少ない。その大きさは毛髪の先端のようで、はじめて人に付着すると皮膚の奥に入る。（体に）それがあるところは芒の刺の形を呈しており、小さいな病であるが、非常に痛い。それを針でつついて取り出すことができる。（それは）赤くて丹薬のようなもので、爪につけると動き始める。それを取らなければ、虫が骨に入り込むと、（骨の中を）行きめぐり、人体の奥までに入る。それは射工と相似し、両者はともに人を殺す。人はこの虫のあるところを歩くと、住まいに帰ってから、必ず体全体に針灸をしなければならない。そうするとこの虫が地に落ちる。もし八物麝香丸、及び度世丸・護命丸・玉壺丸・犀角丸・七星丸・薺萐を持つていれば、沙蟲・短狐を避けることができる。もし緊急の時に、これらの薬がなければ、良い生麝香を持つて行っても良い。それを同量の雄黄・大蒜と一緒に搗き、卵の大きさの丸薬にして持つて行っても良い。もし既に中ってしまったなら、この薬を瘡に塗ることが出来る。また治る。赤莧を細かく噛んで、その汁を飲んでもよく、塗っても治る。

という記述である。この文には「雄黄と大蒜を以て等分に合搗し、一丸の大なること雞子の如きを帶びるも亦た善し。若し已に中る所と爲る者は、此の薬を以て瘡に塗るべし。亦た愈ゆ」とあり、沙虱によってできた病は瘡であることを示している。また、この記述は『葛仙翁肘後備急方』に見える「生麝香と大蒜を合搗し、羊の脂を以て和し、小筒

子の中に著け、之を帯びて行く」とほぼ同様である。したがって、両者は「瘡」を治療する同一の処方であると考えられる。瘡について、『本草集注』にも確認できるように、茶は瘡の治療薬として用いられることがあるので、『葛仙翁肘後備急方』に見える「茗茗」は茶のことを指しても矛盾しない。なお、本書巻七「治卒入山草禁辟衆蛇藥術方第五十八」所収「勝金方」には「治蠅蝮尿人成瘡、初如糝粟、漸大如豆。更大如火烙漿胞、疼痛至甚。宜速用草茶并臘茶。俱可。以生油調傳上其痛、藥至立止。妙（蠅蝮が人に尿をして、瘡ができた時の治療法：最初は米粒、或いは粟粒のようなものであつて、次第に豆のような大きさになる。さらに大きくなると、まるで火傷をしたようになり、非常に痛い。この場合は早く草茶、或いは臘茶を使うべし。いずれも良い。（それを）生油で調合し、痛い所につければ、痛みがすぐに消える。妙なるものである）」とある。この処方 は附方であるが、同じく瘡に関連する記述で、実際に茶を外用薬として利用することは前掲「治卒中沙虱毒方第六十六」の「又方」と一致している。以上のことから、『葛仙翁肘後備急方』に収める「治卒中沙虱毒方第六十六」の「又方」に見える「茗茗」は必ずしも茶と無関係ではないと言えよう。

次に「嶺南」について見ておきたい。前述したように、それは現在の広東省・広西省一帯である。ちなみに、前掲『本草集注』「苦菜」の項目には「又南方に瓜蘆木有、（中略）而して交、廣の最も重ずるところなり。客來りて先づ設け、乃ち加えて香茗の輩を以てす」とある。ここに見える「交広」はちょうど『葛仙翁肘後備急方』に記されている「嶺南」と地理的に一致し、交州と広州（嶺南）では「瓜蘆木」を茶のように利用していたことを示している<sup>18</sup>。また、時代が下るが、『茶経』巻下「八之出」には「嶺南生福州、建州、韶州、象州（嶺南では福州（現在福建省福州市）・建州（現在福建省建陽市）・韶州（現在広東省韶關市）・象州（現在広西省来賓市）に生える）」と見えている。以上より、嶺南は茶の生長に問題がなく、陶弘景の時代に「瓜蘆木」の葉を利用する際に、茶と同じ使い方がなされていたとわかる。「瓜蘆」について、それは恐らく『爾雅』「枳木第一四」に見える「櫝、苦茶」の「櫝」という字の

音が変化してきたものであろうという説がある<sup>一九</sup>。『爾雅』に見える茶については本論文第二章第三節を参照。）また、『太平御覧』卷八六七「飲食部・茗」所引、唐代陳藏器的『本草拾遺』に「臯廬、茗。作飲止渴、除疫、不睡、利水道、明目。生南海諸山中、南人極重之（臯廬とは茗のことである。飲料として飲めば、喉の渴きを解消し、疫病を除き、眠らないようにさせ、小便の通じを良くし、目を明らかにする。南海諸山の中に生えており、南の人がそれを極めて重視している）」とあり、撰者不明の『広州記』に「西平縣出臯廬。茗之利茗（茗之別名か？<sup>二〇</sup>）。葉大而澀。南人以爲飲（西平県（現在広東省広州市一帯）は臯廬を産出している。それは茗の異名である。その葉が大きくて渋い。南の人がそれを飲料として利用している）」とある。さらに、『南越志』（『旧唐書』卷四六「経籍志」に著録された「南越志五卷、沈懷遠撰」の『南越志』か？）に「茗苦澀、亦謂之過羅（茗は苦くて渋い。また過羅と言う）」という文も存在している。これらの記述は『太平御覧』で「茗」の項目に配置されており、「瓜蘆」の発音に近似する茶のことを述べていると同時に、古くから嶺南で茶が利用されていた可能性を提示している<sup>二一</sup>。

ちなみに、『葛仙翁肘後備急方』卷七「治卒中沙虱毒方第六十六」所収「又療沙虱毒方」の「嶺南」は『晋書』卷七十二「葛洪伝」の「至廣州、刺史鄧嶽留不聽去。洪乃止羅浮山煉丹（広州に至り、刺史の鄧嶽は留めようとしたが、聴かずに去った。そこで葛洪は羅浮山（現在広東省増山・博羅・龍門三県に跨がる山）に止住し、丹薬を練った」という葛洪の足跡に言及する記述と合致している。したがって、「比（このごろ）嶺南の人を見る」という語の主語は「私葛洪」であっても問題ない。

以上より、「又療沙虱毒方」の「又方」は元々『葛仙翁肘後備急方』の処方である可能性が高く、陶弘景が同書を増補する際に、この「又方」を目にしたことは考えられる。そうでなくても、『華陽隱居先生本起録』に見える「抱朴子注二十卷」という記述によれば、葛洪に傾倒し、『抱朴子注』を著した陶弘景が、この種の治療法を習得し、さらに『抱朴子』から『葛仙翁肘後備急方』（『補闕肘後百一方』）に入れた可能性も十分あり得る。但し、この場合、『抱朴子』

には茗の文字がないことは注意を要する。或は『抱朴子』には見えない「比（このごろ）嶺南の人を見る」以降の文は後に陶弘景によって補われたものということも考えられよう<sup>三二</sup>。『本草集注』に見える「交広」の記述と「嶺南」と地理的に合致することもその可能性を示している。

### 三、陶弘景における茶の認識

前節において、陶弘景に関連する茶の記述を確認した。次にこれらの記述から、陶弘景が茶をどのように認識していたのか、考えてみたい。

#### 1、茶と茗

確実に陶弘景の手を経たと言えるものは『本草集注』、同書「序録」及び『真誥』である。三つの書に見える茶の記述はいずれもその医学的効能を述べている。その共通する部分として、『本草集注』の「人をして眠ざらしむ」、「序録」の「眠を好む」、「真誥」の「寐を少なくす」という記述が挙げられる。これにより、茶について言えば、その眠気を防止する効能を陶弘景が重要視していたということが推知できる。ところで、『本草集注』の「苦菜」の項目を見ると、陶弘景はそれについて「疑うらくは此れ即ち是れ今の茗なり」と注し、「序録」では茶のことを「茶茗」にし、『真誥』の「茶一簿」について「茶は則ち是れ茗なり」と注している。一方、同じく『真誥』に見える「鹽茗即ち至る」という記述に関して、陶弘景は「恒に茗及び檳榔を須ふ」という注釈のみ施し、茶の異名については一切付言していない。つまり、「茗」以外の異名が出る場合、陶弘景がそれをすべて「茗」と改めて読んでいたと知られる。その理由として、唐代以前の茶には複数の異名があることが考えられよう。「茶」の字は、茶と苦菜の両方の意味を持っている。それに対して、「茗」は茶の意味しかなく、比較的に分りやすい。したがって、恐らく陶弘景がこの点に注目して、意図的に「茗」と改めて読んだのではないだろうか。ちなみに、茶を指す場合、陶弘景が「茗」という字を愛用するから、前

掲『葛仙翁肘後備急方』に見える「茗茗」は茶であれば、それを陶弘景が記した可能性が高くなる。

同じく茶の名称に関連して、『雑録』と『太上赤文洞神三籙』に見える「茶」について少し考えよう。

顧炎武（一六一三～一六八二）『唐韻正』（『四庫全書』第二四一冊所収）巻四に「茶」の項目があり、そこには「愚游泰山岱嶽、觀覽唐碑。題名見大歷十四年刻茶藥字、貞元十四年刻茶宴字。皆作茶。又李邕娑羅樹碑、徐浩不空和尚碑、吳通微楚金禪師碑茶毗字、崔琪靈運禪師碑茶椀字、亦作茶。其時字體尚未變。至會昌元年、柳公權書玄秘塔碑銘、大中九年、裴休書圭峰禪師碑、茶毗字俱減此一畫。則此字變於中唐以下也（私は泰山（岱嶽）を遊覽した時に、唐代に作られた石碑を見た。題名に大歷十四年（七七九）とあるものに「茶藥」が刻まれ、貞元十四年（七九八）のものに「茶宴」の字が刻まれている。皆「茶」になっている。また、李邕「娑羅樹碑」・徐浩「不空和尚碑」・吳通微「楚金禪師碑」に見える「茶毗」の字、崔琪「靈運禪師碑」に見える「茶椀」の字も「茶」になっている。その時の字体はまだ変わってない。會昌元年（八四一）、柳公權が「玄秘塔碑銘」を書し、大中九年（八五五）、裴休が「圭峰禪師碑」を書したが、「茶毗」の字は皆一画が減らされている。これらのことから、この（茶）字は中唐以降に（茶の字に）変わったとわかる」とある<sup>二三</sup>。顧炎武による碑銘の考察は、唐代以前に、「茶」の文字を「茶」と記するのが主流であったことを示している。このことから、『雑録』（『新録』）と『太上赤文洞神三籙』は唐代以降の偽撰ではなければ、そこに見える「茶」の文字は最初の段階ではいずれも「茶」に作っていたことになる。すると、『茶経』所引『雑録』の「苦茶」が「苦茶」になる一方、『大平御覽』に収める『新録』の記述が「茗茶」に変わり、『本草序録』の「茶茗」という語と近似することになる。

以上の論述を踏まえて考えると、前掲『太上赤文洞神三籙』の記述に見える「茶を意味するもの」の文字はいずれも「茶」に作り、「茗」ではないという問題が提起される。しかし、この經典には「梁貞白先生集」という記述が冒頭に附されているから、『太上赤文洞神三籙』は陶弘景が集録した諸々の呪・符から成るものと知られる。したがって、

『太上赤文洞神三籙』は陶氏本人の原撰ではないということが考えられる。この点において考えれば、『真誥』の「茶一籙」という記述と同じように、恐らく陶弘景が集めてきたものを整理する際、原文に手を加えないというのが方針であったと推測できる。但し、『真誥』の場合、陶弘景は「茶は則ち是れ茗なり」という改称の注をつけたのに対し、『太上赤文洞神三籙』の記述については一切付言をしなかったことは、注意すべきであろう。

## 2、茶と仙人

次に神仙道教思想を有するものについて見よう。『雜錄』（『新錄』）に収める記述がそれである。『雜錄』（『新錄』）に見える茶は身体を軽くしている。文の中に記載されている茶を嗜む丹丘子は天台山に関連する仙人である。天台山について、『華陽隱居先生本起錄』によれば、陶弘景は「始豐天台山」を訪れたことがあると知られる。但し、その地に関りを持つ丹丘子の名は『正統道藏』に見当たらないことは注意を要する。（丹丘子と茶については本論文第三章第二節を参照。）一方、黄山君について、布目潮風氏の指摘によれば、「黄山君」と名付けられているが、黄山（現在安徽省南部に位置する山）は元々「黟山」という名で、唐代になって改名された山である。したがって、陶弘景が述べた「黄山」は決して現在の黄山に関係がないと言える<sup>三四</sup>。「黄山君」という仙人について、葛洪『神仙伝』巻一には次のようにある。

黄山君者、修彭祖之術、年數百歲、猶有少容。亦治地仙、不取飛昇。彭祖既去、乃追論其言、爲彭祖經。得彭祖經者、便爲木中之松柏也。

黄山君は彭祖の術を修め、その年は数百歳であったにもかかわらず、若き容貌であった。また地仙を管理し、昇天を望まなかった。彭祖が去った後に、その言論を追究して記したものが『彭祖經』である。『彭祖經』を手に入れた者は（例えば）木の中で松や柏の類のようなものになる。

『神仙伝』に関連して、『梁書』卷五一「陶弘景伝」には「年十歳、得葛洪神仙傳、晝夜研尋、便有養生之志（十歳の時に葛洪の『神仙伝』を手に入れ、昼夜問わずに精読すると、養生しようとする意志が湧いて来た）」とある。『雜錄』（『新録』の文と参照すれば、陶弘景が『神仙伝』を熟読し、十歳の時に既に黄山君のことを知っていたと推察される。しかし、麦谷邦夫氏が指摘しているように、陶弘景生前の記録である『華陽隱居先生本起録』は、このことについて全く触れていないため、「年十歳にして、葛洪の神仙傳を得」というのは恐らく死後に潤色されたものであろう<sup>二五</sup>。一方、坂出祥伸氏は蕭綸「隱居貞白先生陶君碑」（『文苑英華』卷八七三所収）に見える「有鄉人得葛洪神仙傳、見淮南八公諸仙事。乃嘆曰、讀此書、便使人有凌雲之氣。於是寢興諷誦、晨夜不輟（郷里の人で葛洪の『神仙伝』を持っている人がいて、淮南八公などの仙人の事跡を見た。そこで嘆いて「この書を読めば、人に雲を凌ぐような気持ちを生じさせる」と言った。これから、朝起きてからこの書を読誦し、朝から夜まで読み続けて止めることはなかった）」という記述を取り上げて、陶弘景は、郷里の人から『神仙伝』を借りて読み、強い刺激を得て神仙への憧れを抱くようになったと指摘している<sup>二六</sup>。

それはともかく、唐代王懸河『三洞珠囊』（『正統道蔵』第七八〇～七八二冊）卷三「服食品」には「眞誥第五云、黄山君訣曰、養性服食藥物、不欲食蒜及石榴子。道士自不可食（『眞誥』第五「黄山君訣」に「性を養つて藥物を用する時には、にんにくと石榴を食べてはならない。道士は自らそれらを食べてはいけない」と述べている）」（二一a）とあり、『眞誥』からの引用と明記している。また、その内容から見れば、黄山君は養生思想（服食）と関わり深い仙人であることがわかる。この文を現伝本『眞誥』に確認してみよう。相似する記述として、現伝本『眞誥』卷一〇「協昌期第二」に見える「黄仙君口訣、服食藥物、不欲食蒜及石榴子、豬肝犬頭肉至忌。都絶爲上。道士自不可食豬犬肉而交房中。令藥力不行。又計食一斤、損筭百日。子其慎之。（注：此彭祖弟子撰傳者。）（藥物を服用する時に、にんにくと石榴を食べてはならない。最も忌むべきものは豚の肝と犬の頭の肉である。これらのものを全てやめた方

が良い。そもそも道士は豚と犬の肉と食べて房中術を行ってはいけない。それでは薬効が行き届かない。また、(前記のものを)一斤食べると寿命が百日分短縮する。あなたは気を付けなさい(注：これは彭祖の弟子で、その伝を撰述したものである。)(二二b、二三a)という文が挙げられる。特に注の部分は、前掲『神仙伝』の「彭祖、既に去り、乃ち其の言を追論して彭祖經と爲す」という黄山君が彭祖の伝を撰述したという記述と合致している。

以上より、『真誥』と『神仙伝』とはある程度のつながりを有することが言える。したがって、陶弘景が黄山君のことを知っていたことは、理論上は成立する。但し、現伝本『真誥』では「黄山君」に作り、『三洞珠囊』所引『真誥』に見える「黄山君」と異なる点は注意を要する。

### 3、茶と瘡

『太上赤文洞神三籙』の記述は、供物の茶について述べるものである。その中で「伍符是行病符第七」の文は後世の人が手を加えた可能性を考慮する必要があるが、瘡腫などの病をつかさどる神格に茶を献上するという点において、医学的視点から見れば、それは前掲陶弘景『本草集注』「苦菜」の項目に見える「惡瘡」を治療する効能と一致しており、注目に値する。なお、「伍符是行病符第七」は陶氏の撰述で、『葛仙翁肘後備急方』卷七「治卒中沙虱毒方第六十六」に見える「茗茗」は陶氏によって増補された、茶に関連するものであれば、陶弘景が多数の著作において、眠気を覚ます薬効と同じように、茶の瘡腫を治療する効能を記していたことになる。

ところで、既に本論文第四章に述べたが、「伍符是行病符第七」は密教經典の『七曜星辰別行法』と共通性を有している。密教の『七曜星辰別行法』は行病鬼王の「井宿」と「鬼宿」にだけ茶を捧げることが述べている。その他の星宿に献上する酒・干し肉などのものが「井宿」と「鬼宿」の供物リストに一切見えない。(本論文第四章文末附表を参照。)同様に、「伍符是行病符第七」に記載された食品類のものは茶と餅だけで、『隋書』卷三五「経籍志・道経」の項

目に見える「醺」の供物をはじめ、祭儀に関連する諸々の道教經典によく登場する酒・干し肉などのものが記されていない。さらに、二つの經典とともに「行病」という表現が見えており、星宿を崇拜する思想が窺える。道教的色彩の濃い『七曜星辰別行法』は唐末以前に成立したものであるから、「伍符是行病符第七」に見える思想もまた唐末以前にあつたとまず推定できる。

『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」に見える神格の名とその特徴は、『正統道藏』に収めるその他の道教經典には見当たらない。但し、それと思想的に一致するものがある。一例を挙げれば、『太上洞淵神呪經』（『正統道藏』第一七〇〜第一七三冊）巻一「擔魔品」には次のようにある。

當此之世、疫炁衆多。天下九十種病、病殺惡人。此有赤頭殺鬼。鬼王身長萬丈、領三十六億殺鬼。鬼各持赤棒、遊歷世間、專取生人。日月候之。青炁者、人卒死。赤炁者、腫病。黃炁者、下痢。白炁者、霍亂。黑炁者、官事。此鬼等持此炁布行天下、殺其愚人。唯有道士法師、受此神呪經、有九十億萬大神自然力士天人玉女悉來侍衛。若有奉持供養者、萬病自消、終不橫死也。（四a〜四b）

この世において、病氣（の種類）が非常に多い。天下にある九十種の病が悪人を病気にさせて殺す。ここに赤頭殺鬼がいる。この鬼王の身長は万丈に及び、三十六億の殺鬼を統轄している。殺鬼はそれぞれに赤棒を持って世間を巡歴し、専ら生きている人間の寿命を取る。毎日その仕事を（殺鬼は）待っている。青気は人を急死させる。赤気は腫病、黄気は下痢、白気は霍乱、黒気は官事問題を起こさせる。これらの鬼がそれぞれの気を持って天下に蔓延させ、愚人を殺す。ただ道士・法師のこの『神呪經』を授かった者だけは、九十億万の大神・自然力士・天人・玉女がみな守りにやつて来る。恭しくこの経を供養する者は、全ての病が自然に消え、横死にはならない。

本經では、鬼は人間を病気にさせる「炁（氣）」を持っているものとして見なしている<sup>二七</sup>。その「炁（氣）」によって悪人・愚人にできる病の一種として、具体的に「腫病」が取り上げられている。『太上洞淵神呪經』に述べられる鬼

が世間を遊歴し、悪人を病によって殺すことは、「伍符是行病符第七」に見える「常に世間を巡察し、呪詛して惡逆を爲す者有らば、其れに病を與え、人、算を減じ、年を除く」と合致し、鬼王が鬼を統率しているという考え方は「伍符是行病符第七」に見える北斗之君↓北斗之君使者↓諸鬼神という統轄観と共通している。『太上洞淵神呪經』に見える「腫病」は「伍符是行病符第七」の「瘡腫」と似ており、第四章に述べられた、唐代の成立とされる『太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經』（『正統道藏』第一〇五三〜一〇五四冊）卷三「酆都戮鬼品」所収「井星符」・「鬼星符」と参照すると、「腫病」は古くから宗教と結びつけられていたと知られる。ところが、「伍符是行病符第七」と「酆都戮鬼品」において、「腫病」は星宿と関連するものである。このような形跡は前掲『太上洞淵神呪經』卷一の文に見出せないが、五つの「炁（氣）」に色が配当され、五行思想、ひいては五星と関与すると思われる。そうであれば『七曜星辰別行法』と、上記經典に見える思想が全で一貫することになる。

ところで、『太上洞淵神呪經』は東晋から南朝宋にかけて成立したものとされている<sup>二八</sup>。この点において考えれば、「伍符是行病符第七」に見える思想の形成年代を六朝時代に遡ることができる。そこに見える供物の利用について、前述のように、食品類のものは茶と餅しかないことに注目すべきである。この点は、大淵忍爾氏が指摘した『太上洞淵神呪經』に見える血食に対する批判的な思想と一致している<sup>二九</sup>。換言すれば、祭祀における生け贄（肉製品）の利用について、「伍符是行病符第七」に見える供物は『太上洞淵神呪經』の祭祀観と合致している。また、大淵忍爾氏によれば、『太上洞淵神呪經』は江南で作られた經典である<sup>三〇</sup>。「伍符是行病符第七」の符は陶弘景が手に入れたものであれば、本章第一節の所論を踏まえると、この符も江南地域で入手したものと想定できる。前述したように、陶弘景が訪れた場所（江南）に喫茶の風習があり、茶がそこで一般民衆にとっても身近なものであった。宣教という点において、民衆に入手容易な茶を供物として利用させることは十分に考えられる。また、「伍符是行病符第七」は血食批判の思想下で制作されたものであれば、供物の性質により、利用可能なものが限定されている。この場合、茶が選ば

れる可能性が高くなるのである。

## おわりに

本章では陶弘景に関連する茶の記述を見て、陶弘景自身、及び六朝時代における茶の認識について検討を行った。その結果は以下の二点にまとめられる。第一に、陶弘景の撰述において、茶を指す場合、「茗」という字を使うのがその特徴である。第二に、茶に関連する陶氏撰とされる資料の中で、神仙思想の色彩が窺えるのは『雑録』『新録』のみで、それ以外のものはいずれも茶の医学的効能に重点を置いて述べている。ちなみに、『雑録』『新録』において、『神仙伝』にも見える仙人の黄山君が取り上げられているが、記述自体は茶の身を軽くする効能を強調しているので、やはり医学とのつながりは無視できない。『太上赤文洞神三籙』という道教経典も、そこに記載されている茶は供物の一種に過ぎず、神仙思想の色彩は一切見出せないが、本経に収める「伍符是行病符第七」は疾病の除去について述べていることから、宗教の場において茶の医学的効能が注目されていたことが考え得る。

陶弘景が『喫茶養生記』に与えた影響について言えば、第二章の所論を踏まえると、栄西は陶氏の「疑うらくは此れ即ち是れ今の茗なり」という『本草集注』『苦菜』についての注文を意識しながら、『喫茶養生記』の上巻を記したと推測される。同書下巻において、茶を諸天に捧げると述べること<sup>三</sup>は、本論文第四章に取り上げられた鎌倉時代の文書によく見られる茶を仙薬として星宿を祭る記述と共通しており、当時日本における祭祀文化の一端を示しているのであるが、この種の考え方は中国道教と深く関与しており、恐らく道教と関わりの有する本草学とも関連している。そこで、『太上赤文洞神三籙』という経典が参考になる。本経は陶弘景、及び星辰崇拜に関与し、同経所収「伍符是行病符第七」に取り上げられた「瘡瘡・眼盲」は、同じく陶氏の編纂とされる『本草集注』に見える茶で治療できる症

状とも合致している。但し、茶を仙薬として見なす考え方は、『太上赤文洞神三籙』を含めた陶弘景に関連する資料に出現していないことは、注目しておいて良いだろう。

## 注

「陶弘景の生涯と伝記について、麦谷邦夫『陶弘景年譜考略（上）』（『東方宗教』第四十七号、一九七六年）、同氏「陶弘景年譜考略（下）」（『東方宗教』第四十八号、一九七六年）、石井昌子『道教学の研究―陶弘景を中心に』（国書刊行会、一九八〇年）第二章「陶弘景の伝記」と同章附録「伝記資料集成」が参考になる。陶氏の道教思想及び著述の『真誥』について、前掲石井書第三章「真誥成立の諸問題」、第四章「結論―陶弘景の道教学の課題―」、神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、一九九九年）第一章「『真誥』について」が詳しい。陶氏の医学思想に着目して考察した先行研究として、山田慶児（編）『中国の科学と科学者』（同朋社、一九七八年）所収赤堀昭「陶弘景と集注本草」、吉川忠夫（編）『六朝道教の研究』（春秋社、一九九八年）所収坂出祥伸「陶弘景における服薬・煉丹」及び麦谷邦夫「陶弘景の医薬学と道教」が参考になる。

「『華陽陶隱居内伝』の著者について、石井昌子氏は注一所掲書において「著者の賈嵩については知られていないが、宣和封誥を収録してあるところからすれば、北宋末、すなわち十一世紀末から十二世紀初ごろに在世した道士であろう。翁独健の『道藏子目引得』に唐代の人物とするのはあやまりである。『東方文化研究所漢籍分類目録』が宋賈嵩としてあるのが正しい」と主張している。四二頁。一方、坂出祥伸氏は注一所掲同氏論文において、Michel Strickman, On the Alchemy of T'ao Hung-ching (Holmes Welch and Anna Seidel, ed. Facets of Taoism:

essays in Chinese religion, Yale University Press, 1979.) の論述、及び『新唐書』卷六〇「芸文志」に見える「賈嵩賦三卷」という記述を取り上げて、賈嵩は唐人と改むべしと指摘している。本論文では、賈嵩は唐代の人と考えておくことにする。

三石井昌子氏は注一所掲書第二章において「昭明太子蕭統は文選などの撰者として有名な当代の第一級の文化人であるが、中大通三年（五三一）に三十一歳で卒した。これは陶弘景の仙化に先立つ数年前のことであるから、先に卒した昭明太子が、維大同二年竜集景辰克明三月壬寅朔十二日癸丑巳時、華陽洞陶先生蟬蛻于茅山朱陽館云云、と書けるわけがない。宋の陳思の宝刻叢篇卷十五には「梁陶隱居墓誌」をあげて簡文帝撰とする。簡文帝は天監二年（五〇三）出生、大宝二年（五五一）薨去で、隱居に受教したことも考えられるから、「墓誌銘」は簡文帝撰とするのが至当であろう」と指摘している。注一所掲石井書第二章、三四頁。

四陶弘景の伝記に見えるその足跡に関連する記述をまとめると、次ようになる。

蕭綸「解真碑銘」に「遊踐名嶽、既而到于句容、登于茅嶺（名山に足を運んで遊覧し、ついに句容に至り、茅山に登った）」（三a）、「暫從南嶽（しばらく南嶽に行った）」（四a）とある。

昭明太子（蕭綱の誤りか？）「墓誌銘」に「蟬蛻于茅山朱陽館（茅山の朱陽館で亡くなった）」（七a）とある。

『梁書』卷五一に「於是止于句容之句曲山（そこで句容の句曲山に止住した）」、「徧歷名山、尋訪仙藥（名山に遊歴し、仙藥を探していた）」、「天監四年、移居積金東澗（天監四年、積金東澗に移住した）」、「乃詣鄮縣阿育王塔（そこで鄮県に所在する阿育王塔に詣でた）」とある。

『南史』卷七六に見える「陶弘景伝」は『梁書』卷五一と同文であるため、ここでは省略する。

謝澹「陶先生小伝」に「乃拂衣止於茅山焉（そこで茅山で隠逸生活を送った）」とある。

陶翊『華陽隱居先生本起録』に「隨劉丹陽入石頭城（劉丹陽とともに石頭城に入った）」、「於是止于句容之句曲山（是に於いて句容の句曲山に止まる）」、「戊辰年始往茅山、便得楊許手書真跡、欣然感激。至庚午年、又啓假。東行浙越、處處尋求靈異。至會稽太洪山謁居士婁慧明。又到餘姚太平山謁居士杜京産。又到始寧■（■山十兆）山謁法師鍾義山。又到始豐天台山謁諸僧標及諸處宿舊道士、並得真人遺跡十餘卷。遊歷山水、兩百餘日乃還。爰及東陽長山、吳興天目山、於潛、臨海、安固、諸名山、無不畢踐（戊辰年、初めて茅山に行ったにもかかわらず、そこで楊氏・許氏の直筆の真跡を手に入れて、喜び感動した。庚午年になり、また行き来していた。東に浙越地方に行き、様々な場所で靈異を探していた。会稽の太洪山に行き、居士の婁慧明にお目通りした。また、余姚の太平山に行き、居士の杜京産にお目通りした。また、始寧の■（■山十兆）山に行き、法師の鍾義山にお目通りした。また、始豐の天台山に行き、諸僧標、及び様々なところにいる昔から知り合った道士と再会し、真人が残ったもの十数巻を得た。山水を遍歴し、二百余りの日々が経った後、ようやく帰ってきた。（この旅は）また東陽の長山・吳興の天目山・於潛・臨海・安固や諸々の名山にも足を運び、行かないところはなかった」とある。

李渤「梁茅山貞白先生伝」に「遂入茅山（ついに茅山に入った）」とある。

<sup>五</sup>この点について、呉学農（編）『茶経述平』（中国農業出版社、二〇〇五年）、関剣平「茶の文化地理―魏晋南北朝時代を中心に―」（『立命館文学』第六一九号、二〇一〇年）が詳しく、参考になる。

<sup>六</sup>前注所掲関論文を参照。

<sup>七</sup>「解真碑銘」に見える「暫く南嶽に従（い）く」の次には「茲山也、關閩風之地軸、若峴陵之鎮天八柱（この

山は閩風山（崑崙山）の軸の位置にあり、まるで崑崙山にある天を支える八つの柱のようなものである」<sup>（四a）</sup>とあり、『華陽陶隱居内伝』には「嘗聞五嶽圖云、霍山是司命府。必神仙所都。（注略）乃自海道往焉（嘗て聞いた。『五嶽図』にいう、「霍山は司命の府である。仙人達が必ずそこに集まる」と。（注略）それにより、海路でそこに行った）」<sup>（卷中一〇b）</sup>とあることから、南嶽は現在安徽省霍山県に位置する霍山（天柱山ともいう）のことを指していると推察される。

<sup>八</sup>誤字・脱字が疑われる箇所は明記した上で『太平御覧』と校合して改めた。一方、『太平御覧』の場合は『茶経』と参照して改める。

<sup>九</sup>ここに見える陶氏は恐らく陶弘景ではなく、他の陶氏であろう。注一所掲赤堀論文を参照。

<sup>一〇</sup>この文は『茶経』巻下「七之事」にも確認できる。『茶経』所引文は「西陽」から「乃加以香笔輩」までである。森鹿三氏は『茶道古典全集』第二巻（淡交社、一九七七年）所収「喫茶養生記 補注」において「時落根復生。冬不枯」までは『桐君録』の文と推定している。九九頁を参照。

<sup>一一</sup>岩間眞知子『茶の医薬史―中国と日本―』（思文閣、二〇〇九年）二〇一―二〇八頁を参照。

<sup>一二</sup>注一所掲麦谷「陶弘景年譜考略（下）」附「陶弘景著作著録表」を参照。

<sup>一三</sup>『真誥』の現代語訳は「六朝道教の研究」研究班「『真誥』訳註稿（四）」（『東方学報』第七一冊、一九九九年）を参考して訳出した。

<sup>一四</sup>『葛仙翁肘後備急方』について、江戸時代の医学者藍川慎が天保十一年（一八四〇）に著した『読肘後方』（『台北故宫珍藏版中医手抄孤本叢書』所収、上海科学技术出版社、二〇一四年）、清末余嘉錫『四庫提要弁証』に見える論述が知られている。近年の研究について、安藤維男「葛仙翁『肘後備急方』について」（『東方宗教』第

四十一号、一九七三年）、下見隆雄「葛洪の著書について―『肘後備急方』について―」（『福岡女子短大紀要』第七号、一九七三年）、坂出祥伸「葛洪の医薬観と『肘後備急方』」（『東洋医学善本叢書』第二九冊『解題・研究』所収、オリエント出版社、一九九六年）などが詳しく、参考になる。

<sup>一五</sup> 注一一所掲岩間書一〇〇一一頁を参照。

<sup>一六</sup> 『四庫全書』所収『肘後備急方』（第七三四冊）及び注一四所掲『読肘後方』に見える「治卒中沙虱毒方」の記述はいずれも「茗茗」の二字がある。但し、藍川慎が『読肘後方』で指摘しているように、唐代王燾『外台秘要方』卷四十「沙虱毒方六首」には「此見嶺南人初有此者、即以茅葉刮去、乃小傷皮膚爲佳」とある。この文は『肘後備急方』の「治卒中沙虱毒方」を引用しているが、「茗茗」という語がない。

<sup>一七</sup> 注一四所掲安藤論文、四六〇四七頁を参照。

<sup>一八</sup> 岩間眞知子氏は注一一所掲書において「瓜蘆の葉にも覚醒作用があり、塩作りの人々は夜通し作業するため利用し、またヴェトナム北部や広東地方では瓜蘆を大切に、来客時には必ず香草などを加えてもてなしたことが、ここで理解できる。瓜蘆でもてなすことは茶に準じた風習であろうから、茶も薬効を活用すると共に、人をもてなし生活を潤す飲み物として既に利用されていたとわかる」と述べている。一六頁。但し、氏はここで、瓜蘆と茶とは別物と理解している。

<sup>一九</sup> 黄仲先（編）『中国古代茶文化研究』（科学出版社、二〇一〇年）第三章「茶名源流和茶的别称」を参照。

<sup>二〇</sup> 森鹿三氏が注一〇所掲「補注」において指摘しているように、この『広州記』の文は『証類本草』（『大観本草』）卷一二「木部・上品」「阜蘆葉」の項目にも確認できる。八八頁を参照。『大観本草』『阜蘆葉』の項目には「廣州記曰、新平縣出阜蘆。阜蘆、茗之別茗也。葉大而澀」とあり、『太平御覧』所収『広州記』に見える

「西平縣」と「茗之利茗」がそれぞれ「新平縣」と「茗之別名」となっている。

二二『太平御覽』卷八六七「飲食部・茗」所引諸書について、注一〇所掲森「補注」が詳しく、参考になる。

二三注一一所掲岩間書、一一頁を参照。

二四茶、及び顧炎武の『唐韻正』について、注一一所掲岩間書、二〇二～二〇三頁を参照。

二五布目潮風『茶経詳解』（淡交社、二〇〇一年）一七二頁を参照。

二六注一所掲麦谷「陶弘景年譜考略（上）」三八～三九頁を参照。

二七注一所掲坂出論文、二八五頁。

二八この点について、神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、一九九九年）第一篇第四章「魔の觀念と消魔の思想」、第二篇第三章「開劫度人説の形成」三六六～三七〇頁を参照。

二九任繼愈（編）『道蔵提要』（中国社会科学出版社、二〇〇五年）一五二～一五三頁、Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed. *The Taoist canon: a historical companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004. 二六九～二七二頁、蕭登福『正統道蔵総目提要』（文津出版社、二〇一一年）三四一～三四五頁を参照。

三〇大淵忍爾『道教史の研究』（岡山大学共済会書籍部、一九六四年）第三篇第五章「洞淵神呪經の内容に関する研究」五二三～五二五頁を参照。ちなみに、道教の祭祀における血食批判の思想について、浅野春二「道教儀礼の供物：血食否定と果物・文房四宝」（『国学院大学日本文化研究所紀要』第八三輯、一九九九年）が詳しく、参考になる。

三一前注所掲大淵書第三篇第四章「洞淵神呪經の成立」四八二頁を参照。

三一 『喫茶養生記』初治本、下巻「喫茶法」には「此茶諸天嗜愛、仍供天等時獻茶。不供茶則其法不成就矣（この茶は諸天が嗜むものである。したがって、諸天に供物を捧げるなどの時には茶を献上する。茶を献上しなければ、儀式は完了しない）」とあり、再治本では「此茶諸天嗜愛、故供天等矣」に作る。

## 結語

最後に結論として、これまで論じてきたものをまとめることにしたい。

第一章は、『喫茶養生記』に見える中国思想に着目して考察を行った。

先ずは中国で、著者栄西の没後に著された虞樗「日本国千光法師祠堂記」、及び如蘭「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公塔銘」という二つの栄西伝を通して、中国における栄西像について検討を加えた。それにより、栄西について、中国において最もよく知られていた事跡が明らかになった。則ち（一）虚庵懷敞との交際（二）千仏閣の造営への貢献、及び茶に関すること（三）羅漢に茶を捧げたということである。

栄西という人物については、異文化に対する受容性が高く、思想は保守的ではないことを指摘した。著書の『隠語集』に見える男女和合の表現が則ちそのことを提示している。また、このような表現は中国古来伝えられてきた精の概念と共通し、道教思想（黄白術）と合致する部分もある。

次に『喫茶養生記』の内容について考察を行った。上巻の茶に対し、栄西は飲料としての茶の効能を強調している一方、下巻では仙人が嗜む、供物としての茶を取り上げて記している。下巻はまた桑に重点を置いて書かれたもので、比較的宗教性と神仙思想に富んだ巻である。特に葛洪が作ったとされる医学書との関わりが興味を引く。このことを後に述べる第二章・第五章の所論と併せて見ると、栄西における茶の認識の中で陶弘景という人物が大きく介在し、桑に関しては葛洪の存在が大きいということになる。

医学思想は別にして、桑は箕星（風神）の精華を備えたものであると中国では伝えられており、それは密教思想と共通する部分がある。おそらく栄西もそのような思想的流れを汲み、『喫茶養生記』の下巻で「仙菓」・「仙術」などの

語を記したのだろう。

前に述べたように、『喫茶養生記』下巻のほうが宗教性及び神仙思想の色彩が濃いと思われる。栄西がよりいつその宗教性に富んだ書き方でもって、桑のその不思議な効能を『喫茶養生記』の中に記した理由として、本人が認識していた茶は嘗て日本に伝わっていたのに対し、養生法としての桑の利用は未だ深く浸透していないということが考えられる。

そもそも『喫茶養生記』は茶と桑の紹介から成る書物である。栄西が茶と桑を本書に同等に扱った理由について、現在に至るまでは諸説あるが、『喫茶養生記』の中に見える記述に限定して考えれば、医学との関わりが無視できない。即ち、本書に見える「一切の仙薬、桑煎を得ざれば服せず」という記述のように、茶と桑が配合してはじめて、その優れた身体を良くする薬効が現れるということである。このような理論でもって、栄西が茶と桑を結びつけて『喫茶養生記』を著したのではないだろうか。

最後に初治本の末尾に書かれた「苦行仙」と「服薬仙」について考えた。「苦行仙」と「服薬仙」の概念は、根源的に中国道教と関わり深い。但し、仙人の記述が、再治の際に削除されたことは注意すべきである。その理由として(一)仏教と相反する道教思想(二)修験道に対する批判(三)権力者との親交という三点が考えられる。

本論文の第二・三・四章は『喫茶養生記』に見える栄西の思想を検討するものである。

第二章は『喫茶養生記』上巻に見える医学思想と養生思想を中心に考察を行った。

栄西が『喫茶養生記』の上巻で最も力強く強調するのは茶の苦味と心臓との関係である。そして、中国での経験を用いて、『喫茶養生記』を完成させたことを栄西は何度も『喫茶養生記』で述べている。中国の文献資料に限定し、『喫茶養生記』上巻の記述を分析した結果、『黄帝内经』・『周礼』「食医」及び本草学に窺える思想を踏まえて、栄西が『喫茶養生記』の茶の部分を作成したと考えられる。そして、茶について、栄西は唐代に新たに増補された「茗、苦■(■

「木十茶」の項目に見える思想ではなく、古く『神農本草経』の段階では既に存在していた「苦菜」の条に記載されている茶の効能でもって、上巻を書いた可能性が高い。

この章はまた唐代以前の茶の利用法について考えてみた。

郭璞『爾雅注』には茶の調理法（羹に入れること）が記されている。羹に関して、『爾雅』をはじめとする諸々の古典では肉の吸い物であると解釈している。一方、『爾雅注』では羹とは「肉臠也」と注している。この「臠」の字は、『楚辞』『招魂』の王逸注、及び『説文解字』の段玉裁注によれば、野菜の入らない肉汁のことを指していることがわかる。この点において考えると、郭璞が茶を羹に入れて良いと述べるのは、茶の野菜としての役目に注目していたわけではないことがまず推察される。漢代以来、盛んに説かれていた本草学は茶の苦味を認めている。そして、古の羹には五行（五味）思想が込められており、苦味を有する羹が存在していたことは『説文解字』や『楚辞』などの文献に確認できる。以上のことから、郭璞が「冬生葉可作羹飲」と言った理由は、茶の味を調える役割に関与する可能性が高いと考えられる。

第三章は、『喫茶養生記』の序文に見える「山谷生之、其地神靈也（山谷、之を生ずれば、其の地、神靈なり）」という記述を手がかりとして、天台山の茶について考えてみた。

この章はまずは天台山を主題とする文献資料を取り上げて、その中に見える茶の記述を確認した。天台山は東晋孫綽の「遊天台山賦并序」以来、よく知られるようになったにもかかわらず、その地の茶は中唐徐靈府「天台山記」から出現する。また、「天台山記」を含めて、それ以降の文献資料には神仙思想との結びつきが確認できる。

次に、『太平御覧』巻八六七「飲食部・茗」に見える天台山に関連する記述について考察を試みた。その結果、「丹邱（丘）」・「丹丘羽人」・「大茗」・「瀑布山」との関連性が明らかになった。丹邱羽人の初出は『楚辞』『遠遊』である。丹邱に関連する仙人で、茶を嗜む丹邱子は『茶経』所引陶弘景『雑録』、及び志怪小説の『神異記』に見える。また「天

「天台記」には丹邱の「大茗」を服用すると羽翼が生じるという神仙思想の見える記述があり、「遠遊」のみならず、『神異記』に見える瀑布山（天台瀑泉）の「大茗」との関わりも指摘できる。「天台記」は、現時点では詳細が不明であるが、皎然の詩に引用され、自注に「天台記」と明記されていることから、中唐期以前には成立したことが明らかである。そして、「天台記」に見える思想の形成時期は、孫綽「遊天台山賦并序」、及び郭璞『爾雅注』に見える当時における茶の利用状況などを考え合わせると、東晋頃までに遡ることができる。

第四章では、祭祀の場面における茶の利用を検討した。

『喫茶養生記』に見える供物としての茶は密教儀礼を意識しながら記した可能性が高い。実際に、唐末以前に成立したとされる密教經典には茶の利用が見えている。但し、道教的な色彩を帯びていることは注意を要する。そこで、『正統道藏』の中で、茶を供物として利用することを記した、早く成立したとされる『北帝七元紫庭延生秘訣』と『太上赤文洞神三籙』について考察を試みた。この二つの經典はいずれも星辰崇拜の色彩が見えている。そして、両者はともに密教經典と具体的な共通性を有する道經である。『北帝七元紫庭延生秘訣』は『梵天火羅九曜』に附されている「葛仙公礼北斗法」と相似し、『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符」は『七曜星辰別行法』と類似する点がある。また、「伍符是行病符」は『七曜星辰別行法』に見える「井宿直日」と「鬼宿直日」とのつながりが興味深い。このことをさらに『太上元始天尊說北斗伏魔神呪妙經』卷三「酆都戮鬼品」所収、腫病を治療する「井星符」と「鬼星符」と参照すれば、茶を一部の道教儀礼に取り入れた理由として、その病を取り除く効能が考えられていたことが推察される。

最後に第五章では、陶弘景と喫茶文化について考えてみた。

榮西は『喫茶養生記』で、陶弘景撰とされる『新録』の記述を引用し、陶弘景に関わり深い本草書の記述を多く利用している。本章では陶弘景が活動していた地域の喫茶文化を概観した上で、陶氏に関連する茶の記述について検討

を行った。その結果は以下の二点にまとめられる。

第一に、陶弘景の撰述において、茶を指す場合、「茗」という字を使うのがその特徴である。第二に、茶に関連する陶氏撰とされる資料は、いずれも茶の医学的効能に重点を置いて記されたものである。道教儀礼を記した『太上赤文洞神三籙』所収「伍符是行病符第七」にも医学的な色彩があると考えられる。

「伍符是行病符第七」にも関連すると思われるが、一部の道教経典は血食を批判している。血食を用いなければ、利用できる供物の種類が少なくなるため、茶が選ばれる可能性が高くなる。限られた供物の中で、茶を用いる理由として（一）六朝時代において、茶は手に入れやすい（二）茶は、道教経典によく見える疾病の治療に用いられるという二点が考えられる。

本論文は宗教思想史の視点から、『喫茶養生記』自体のみならず、同書が成立するまでに蓄積された喫茶文化について検討した。考察を通して得られた知見は前述の通りであるが、逆にこれらの結果で、再び『喫茶養生記』を見てみると、栄西の茶に対する認識を構築したものは、次の二点が取り上げられる。即ち（一）本草学と（二）星辰崇拜である。

本草学は養生思想と関わり深いものである。本草学の理論を用いて、栄西が『喫茶養生記』で茶の効能を強調することは可能である。しかし、茶が正式に本草書に登場するのは唐代『新修本草』以降である。また、茶は心臓に良いという説は『新修本草』にも、栄西が『喫茶養生記』の下巻に主に利用した『証類本草』（『大観本草』）にも見当たらない。第二章の所論を踏まえて、恐らく栄西が古き『神農本草経』に見える「苦菜」の条の記述を用いて上巻を完成させたのだろうと考えられる。上巻はまた『黄帝内経』・『周礼』と合致する内容があるという点から、栄西が『喫茶養生記』上巻に唱えている理論は、中国における比較的古いものであるとわかる。このことを『喫茶養生記』の序文

に見える「我朝日本、昔嗜愛之。從昔以來、自國他國俱尚之。今更可捐乎」（初治本）という文と参照すると、古の喫茶文化に込められた医学理論に目を留めて、それを『喫茶養生記』によって再興しようとする一種の復古主義を、栄西は強調していたと推測できる。

栄西を含めて、入宋僧達が天台山の羅漢に茶を献上したことはよく知られている。供物としての茶は鎌倉時代の密教関係の文書に記載されている。それは唐末の密教と共通する部分が多く、さらに遡れば、道教の星辰（北斗）崇拜にも関連している。『喫茶養生記』にも茶を諸天に捧げるという記述が見える。養生思想・医学関係の書物に祭祀の茶に言及することには少々違和感がある。但し、供物としての茶は養生思想とは無関係なものと言えない。茶を利用する祭祀の多くは星宿を祭る儀式である。また、祭られる星宿は北斗星に関わるものが多い。北斗星は人間の生死をつかさどるものとして知られており、病を取り除いて寿命を延ばすために、北斗星を祭ることは道教経典にも、密教経典にも窺える。一方、茶は病の治療薬として古くから利用されてきた。第四章の所論を踏まえて、茶の治病の効能に注目すれば、祭祀における茶は、おそらく病魔を退治する健康を取り戻す道具の一種であろう。

このように、『喫茶養生記』という書物は養生の分野及び宗教の分野における茶を検討する手掛かりを与えてくれている。また、両者には密接な関係を有することも考察を通して明らかになった。中国思想史の視点から見れば、前漢末期の文献資料に登場する茶の利用及び本草学の発達から、六朝期になって道教教理が整備されるまでの間に、茶そのものに宗教的な色彩が次第に色濃く染められてきたと考えられる。また、陶弘景という人物の存在も大きく関与していると思われる。彼は、『神農本草経』に見える、上薬のランクに分類された苦菜を茶と認識し、『真誥』で茶のその医学的効能に注目している。また、その手を経たとされる道教経典には星宿を祭る際に茶を利用し、『茶経』・『太平御覧』所引『雑録』では仙人が嗜むものは茶であると述べている。古き養生・医学思想を介して、茶を道教儀礼に導入した可能性は陶弘景に関連するこれらの文献資料によって窺えるのである。

## 附録

「日本国千光法師祠堂記」・「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」訳

## 注稿

### 序言

栄西（一一四一～一二一五）は生涯二回中国を訪れたことがある。その一回目は仁安三年（一一六八）四月から同年九月までの五ヶ月間で、二回目には文治三年（一一八七）の四月から建久二年（一一九一）の七月までの四年間である。二回目の入宋は天台山及び天童山の寺院の修繕に大きな貢献を果たしており、いくつかの文献資料にはその事跡が窺える。

栄西が入滅した後、中国では虞樗「日本国千光法師祠堂記」と如蘭「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」という二つの伝記が作成された。本稿は両伝記の訳注を試みたものである。（※一）

### 凡例

――底本としては『続群書類従』巻二二五「伝部三六」に収録されているもの（※二）を利用した。

二―字体は、原則として底本に従った。但し、一部の異体字を通用字体に改めた。出力できない文字を■で表記し、（ ）に示した。

三―虞樗「日本国千光法師祠堂記」は五節、如蘭「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」は十一節に分け、番号を付した。

四―参照した主な伝記類の資料は下記の通りである。なお、字体を全て旧字体に統一した上で、異体字を通用字体に改めた。

- 1、栄西『入唐縁起』（※三）
- 2、虎関師練（一二七八―一三四六）『元亨釈書』（『新訂増補国史大系』巻三二所収、吉川弘文館、一九六五年）
- 3、栄西『興禅護国論』に附された撰者不明の序文（『大正新修大藏經』巻八〇所収、大正一切経刊行会、一九三一年）（※四）
- 4、師蛮（一二二六―一七一〇）『延宝伝灯録』（『大日本仏教全書』巻六九所収、講談社、一九七二年）
- 5、師蛮『本朝高僧伝』（『大日本仏教全書』巻六三所収、講談社、一九七二年）

※一 本訳注の執筆中、藤田琢司『栄西禅師集』（禅文化研究所、二〇一四年）が出版された。この書には、「日本国千光法師祠堂記」と「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」の原文及び訓読は附録として収録されている。本訳注稿は必要に応じて本書を参考にした。

※二 榎本渉氏の考察によれば、両伝記を収録している僧伝史料集は合わせて九種類がある。

「日本国千光法師祠堂記」―『続群書類従』・『禅林僧伝』・『諸祖行実』・『禅林諸祖伝』・『扶桑禅林諸祖伝』・『諸

祖伝』・『諸祖行実并塔銘』。

「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」―『続群書類従』・『禅林僧伝』・『名僧行録』・『禅林諸祖伝』・『禅林諸祖行状』・『諸祖行実并塔銘』。

榎本涉『南宋・元代日中渡航僧伝記集成 附江戸時代における僧伝集積過程の研究』（勉誠出版、二〇一三年）第四章参照。

### ※三

前掲榎本書所収「栄西入唐縁起」（底本：京都建仁寺両足院所蔵、江戸初期に書写された「出家大綱」所収「栄西入唐縁起」）の翻刻文を利用した。『入唐縁起』について、多賀宗隼氏によれば、それは栄西の自作であるかどうかは吟味を要する。同「栄西の著作について」（『日本歴史』第一五六号、一九六一年）及び同『栄西』（吉川弘文館、一九六五年）二二二頁参照。一方、榎本氏は、『入唐縁起』は栄西の自作ではなくても、近親者の著作の可能性が高いと指摘している。榎本涉『栄西入唐縁起』からみた博多（五味文彦編『中世都市研究<sup>11</sup> 交流・物流・越境』所収、新人物往来社、二〇〇五年）参照。

### ※四

この序文の末尾には「右序未考何人作。適獲於南叟朔所記之冊中。舊本不載之。蓋出於其時歟。祖師之世相去僅二百年。其言猶是詳悉。亦可以足徵乎。所以一二有異於記傳者。想應收拾其遺事也。惜本論不獲有此序原本而考訂之也。今附卷首併刻。朔者瑞岩惺之徒、實祖師七世孫也。寶徳中、與九淵蹊入明國、不詳終焉。東峻 識」

『大正蔵』卷八〇、一下とあり、この序文の獲得経緯が述べられている。榎本氏は、この序文は南叟竜朔（？一四五五）が入滅する前にできたものとしている（前掲榎本書、三三三頁参照）。柳田聖山氏の説によれば、この序文は竜山徳見、もしくはそれ以前の人の手によるものである。『原典 日本仏教の思想<sup>10</sup> 明菴栄西 一休宗純』（岩波書店、一九九一年、四四八頁）参照。

## 日本国千光法師祠堂記

虞樗

原文

(一)

太白名山<sup>一</sup>甲天下。而千佛閣<sup>二</sup>尤爲第一。後世欲過之。其才無及焉。蓋柱植繇<sup>三</sup>日本國僧千光法師所致也。詳見太參樓公閣記<sup>四</sup>。宜爲畫像以祠。

訓読

太白の名山、天下に甲たり。而るに千佛閣は尤も第一と爲す。後世、之を過ぎんと欲するは、其の才、及ぶるは無し。蓋し柱の植するは、日本國の僧、千光法師の致す所に繇<sup>よ</sup>るなり。詳らかに太參樓公閣記を見よ。宜しく畫像を爲して以て祠るべし。

現代語訳

名高き太白山は天下一である。ところで、(その中にある)千仏閣は最も優れたものである。後世、これを越えようとするものは、その出来栄えはいずれも千仏閣に及ばなかった。何故かと言えば、柱の工事は日本国の僧侶、千光法師によるものだからである。詳しくは「太參樓公閣記」を見よ。法師の像を描いて祭祀すべきである。

(二)

師諱榮西。備州<sup>五</sup>人。孝靈賀陽氏<sup>六</sup>六十二世孫。母夢明星感孕生。年十一出家。延曆寺<sup>七</sup>薙髮染衣<sup>八</sup>。初學俱舍娑婆論。十三受大戒。習天台教觀。掩關八年。以爲未至。誓往西域求道。二十八航海達四明<sup>九</sup>。遊台山萬年寺<sup>一〇</sup>。禮石橋羅漢<sup>一一</sup>。

瀹茶現花。又見二青龍。俄頃尊者現全身。益堅素至。遂居之。

### 訓読

師は榮西と諱す。備州の人。孝靈賀陽氏六十二世の孫。母、明星を夢て孕を感じて生む。年十一にして出家し、延暦寺に髪を薙り衣を染す。初めて俱舍娑婆論を學ぶ。十三にして大戒を受け、天台教觀を習ふ。關を掩ひて八年、以爲へらく未だ至らずして、西域に往き、道を求めんと誓す。二十八にして海を航して四明に達る。台山の萬年寺に遊び、石橋の羅漢に禮し、茶を瀹して花現る。又二の青龍を見て、俄頃にわかに尊者、全身を現す。益々素よりの至を堅くして、遂に之に居る。

### 現代語訳

法師は榮西と称し、備州の人。孝靈賀陽氏の六十二代目の子孫である。（法師が生まれる前に、）母は夢の中で明星を見て身ごもり、法師を生んだ。十一歳の時に出家した。延暦寺で落髪して、緇衣を着、初めて『俱舍論』・『娑婆論』を学んだ。十三歳の時に大戒を受け、天台の教觀を習った。（その時、）門を閉ざしてこもり、八年間修行したが、それでもまだ足りないと思い、西域に行つて、道を求めようと誓った。二十八歳の時、海を渡つて四明山に着き、（その後、）天台山の万年寺に遊学した。石橋の羅漢を礼拝し、茶を煎じ（て献上し）た時に花の紋様が現れた。また二匹の青龍を見た後、にわかにわかに尊者が全身を現して、（正体を法師に）見せた。（この神秘的な体験によって、法師は）前よりも一層日頃の志を堅固にし、ついに（天台山に）留まることを決意した。

### (三)

會虛庵敞公<sup>二</sup>移主天童<sup>三</sup>。因與偕行。及建閣。卽東還。願有以助之。越二載。大木果至而閣成。師之力也。

#### 訓読

虚庵敞公の天童に移りて主るに會ひ、因<sup>したが</sup>ひて與<sup>とも</sup>に偕行す。閣を建つに及びて、卽ち東還す。以て之を助く有らんことを願ふ。二載を越へ、大木、果して至りて閣成る。師の力なり。

#### 現代語訳

虚庵懷敞が天童寺に移つて住職になった時に、法師は（虚庵懷敞に）従つてともに行つた。千仏閣を建造するといふ時になつて日本に帰り、（その造営に）何か援助できればと願つた。二年後、大きな材木が案の定、運ばれてきて、千仏閣が完成した。それは法師の力によるものである。

#### （四）

師自幼敏悟。晚通唐朝内外典。持律終身。過午不食。本國賜號僧正。廣修佛事。茲不具書。臨終預期。兩手結印。安坐而化。壽七十五。臘<sup>一四</sup>六十二<sup>一</sup>。

#### 訓読

師、幼自り敏<sup>かしこ</sup>にして悟く、晩は唐朝の内外典に通ず。持律終身、午を過ぐらば食はず。本國、賜りて僧正と號す。廣く佛事を修し、茲に具に書せず。終に臨みて預期し、兩手、印を結び、安坐して化す。壽七十五。臘<sup>一四</sup>六十二<sup>一</sup>。

## 現代語訳

法師は幼い頃から賢く、晩年になると、中国の仏典のみならず、その他の典籍にも精通していた。戒律を保ち、終身変わらなかった。昼が過ぎると食事をしなかった。日本国は彼に僧正という号を賜った。幅広く仏事を営んでおり、ここでは具に記さない。自分で亡くなる日を予言し、両手で印を結び、安らかに座ったまま世を去った。年は七十五で、臘は六十二であった。

## (五)

後十年。其徒明全<sup>一五</sup>復來山中。捐楮券<sup>一六</sup>千緡<sup>一七</sup>。寄諸庫。轉息爲七月五日忌設冥飯。衆本孝也。全生伊州<sup>一八</sup>。蘇姓。傳師之道。教戒亦精。入山三年。示寂於了然齋<sup>一九</sup>。火後得堅固<sup>二〇</sup>。子無數。付道元<sup>二一</sup>藏歸故國。併刻于祠。大宋寶慶元年八月九日。修職郎監臨安府都稅務虞樗<sup>二二</sup>記并書。陳祥<sup>二三</sup>刊。

## 訓読

後<sup>おく</sup>るること十年、其の徒の明全、復た山中に來る。楮券千緡を捐し、諸<sup>これ</sup>を庫<sup>おく</sup>に寄る。轉息して、七月五日の忌に爲り、冥飯を設く。衆<sup>みな</sup>孝に本づくなり。全は伊州に生まれ、蘇姓、師の道を傳ふ。教戒も亦た精<sup>くわ</sup>し。山に入ること三年、了然齋に示寂す。火の後に堅固を得。子無數なり。道元に付して故國に藏歸す。併びに祠に刻す。大宋寶慶元年八月九日。修職郎監臨安府都稅務虞樗記并書。陳祥刊。

## 現代語訳

十年が経ち、その弟子の明全が再びこの山を訪れた。紙幣と千貫の銅錢を寺の財務部門に寄付した。その後、あつ

という間に七月五日の（法師の）命日が来て、（明全が）供物を設け（て、祭祀を行つ）た。これらの行いはすべて孝に基づいてされたものである。明全は伊州の出身、姓は蘇、法師の道を伝えた人で、教義と戒律に詳しい人物である。山に来て、三年後に了然齋に示寂した。火葬の後に舍利を得た。明全の弟子は数え切れないほど多かった。（明全の舍利を）その中の一人である道元に渡して、母国に帰して置かせた。（ここでは明全のことを）ともに祠に刻んでおく。

大宋宝慶元年（一二二五）八月九日、修職郎監臨安府都稅務虞樞 記並びに書。陳祥 刊刻。

## 洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘

如蘭

原文

(一)

日本有國。在海之東。去中國不知其幾千里。聞其山川秀發。風氣渾厚。以善政而化其國。往々縑布<sup>二四</sup>之士來學於中國者。道成歸國。國主貴人尊敬其德。爲之建幢剎安廣衆。有盛於中國者。亦在其人之聞望。足以駭動一世。而不可泯焉。若明庵西禪師是也。禪師示寂。今已五傳<sup>二五</sup>。塔銘未立。天龍密禪師<sup>二六</sup>哀<sup>二七</sup>輯遺事。踵門而請。余雖老悖。敢不述乎。

書き下し文

日の本に國有り。海の東に在り。中國を去ること其の幾千里を知らず。聞く、其の山川秀發にして、風氣渾厚たり。善政を以て其の國を化する。往々にして縑布の士來りて中國に學ぶ者は、道成りて國に歸り國主貴人其の德を尊敬し、之が爲に幢剎を建てて廣衆を安んず。中國に盛<sup>は</sup>ふること有る者も亦た其の人の聞望に在りて、以て一世を駭動するに足る。而も泯<sup>ほろ</sup>ぶべからず。明庵西禪師の若くは是れなり。禪師、示寂して、今已に五傳なるも塔銘未だ立てず。天龍密禪師、遺事を哀輯し、門に踵<sup>いた</sup>りて請ふ。余、老悖と雖も、敢へて述べざらんや。

現代語訳

日のもとのところには国があり、海の東にある。中国から幾千里離れているかわからない。聞く所によると、その山川は美しくて生き生きとしており、風気は純朴である。そこは善政で民を教化している。しばしば僧侶が（仏法を）学びに、中国にやってくる。それらの者が修業を成し遂げ、国に帰ると、国主或いは身分の高い人がその高德を

尊敬し、彼らのために寺院を建て、多くの信者・弟子（に通わせて、心）を安らかにする。中国本土では脚光を浴びる者がいた。それもまたその人の声望によるものである。それで一世を震撼するに足り、しかも消滅することはない。明庵西禅師が即ちそのような人物である。禅師が示寂して以来、その法はすでに五代に渡って伝えられたが、未だ塔銘が作られていない。天龍密禅師が（様々の明庵西禅師の）軼事の収集し、自らここに来てお願いした。わたくしは年をとって道理が通じない人であるが、（この場合は）どうして明庵西禅師のことを述べないわけがあるだろうか。

## （二）

師諱榮西。號明庵。備之中州人。其先賀陽氏。薩州刺史貞政<sup>二八</sup>曾孫也。母田氏。懷孕八月而誕。永治元年四月二十日明星出時也。鄰人以爲。不滿期而產者不祥。母不乳者三日。兒又不嘔<sup>二九</sup>。父試<sup>三〇</sup>母鞠育之。駟鳥歲<sup>三一</sup>習俱舍頌<sup>三二</sup>。聰敏邁群兒。十一事郡之安養寺靜心<sup>三三</sup>。十四落髮。登叡山。戒壇受具<sup>三四</sup>。十七心亡。從其法兄千命。十八授以虛空藏求聞持法<sup>三五</sup>。自是精進。屢見靈驗。十九赴上都<sup>三六</sup>。從叡山之有辯<sup>三七</sup>。學台教。又從伯州大山之有基<sup>三八</sup>。聞密乘。盡得其蘊。

## 書き下し文

師は榮西と諱し、明庵と號す。備の中州の人。其の先は賀陽氏。薩州刺史の貞政の曾孫なり。母の田氏、懷孕すること八月にして誕む。永治元年四月二十日、明星の出づる時なり。鄰人以爲らく、期を滿たずして産まるる者は不祥なり。母乳せざること三日、兒又た嘔かず。父、母を試みて之を鞠育す。駟鳥の歳にして俱舍頌を習ふ。聰敏にして群兒に邁ぐ。十一にして郡の安養寺の靜心に事ふ。十四にして落髮して、叡山に登り、戒壇に具戒を受く。十七にして心亡し、其の法兄の千命に従ふ。十八にして虛空藏求聞持法を以て授く。是れ自り精進し、屢々靈驗を見る。十九

にして上都に赴き、叡山の有辯に従ひて台教を學ぶ。又た伯州大山の有基に従ひ、密乗を聞く。盡く其の蘊を得。

### 現代語訳

法師は榮西と称し、明庵と号する。備の中州の人。先祖は賀陽氏。（法師は）薩州刺史の貞政の曾孫である。母の田氏は八ヶ月懷妊して法師を生んだ。（それは）永治元年（一一四二）四月二十日、明星の出た時であった。隣人達が思うに、十ヶ月未滿で生まれた子は不吉な者である。母は三日間乳を与えず、子も泣かなかった。父が母の代わりに（法師を）養い育てた。十歳未滿の時に『俱舍頌』を習い、その賢さは他の子供よりも優れた。十一歳の時から郡の安養寺の静心に師事していた。十四歳の時に落髮して、比叡山に登り、戒壇で具足戒を受けた。十七歳の時に静心が亡くなり、その法兄の千命に従つ（て師事し）ていた。十八歳の時に（千命が法師に）虚空藏求聞持法を伝え授けた。それより日々精進して、屢々靈妙なことを目にした。十九歳の時に都に赴き、比叡山の有辯に従つて、天台教学を學んでいた。また伯州山の有基に従つて、密教について指導してもらい、その奥義を会得した。

### （三）

師身形短小。同學嘲曰。子雖才辨有餘。身則卑矮。於廣衆中。人不貴也。師曰。虞舜主赤縣。晏嬰相齊國<sup>三九</sup>。未聞其長也。雖辯折一時。心實耻之。卽以求聞持法。期百日精禱。始入壇時。刻身於堂柱。過期倚柱。長前四寸餘。

### 書き下し文

師、身形短小たり。同學嘲ひて曰ふ、子は才辨餘り有りと雖も、身は則ち卑矮にして、廣衆の中に於ひて、人、貴ばざるなり、と。師曰く、虞舜は赤縣を主り、晏嬰は齊國に相す。未だ其の長なるを聞かざるなり、と。辯は一時を

折ると雖も、心は實に之を耻ず。即ち求聞持法を以て、期、百日にして精禱す。始めて壇に入る時は身を堂柱に刻み、期過ぎて柱に倚らば、前より四寸餘り長ず。

#### 現代語訳

法師は小柄な体つきである。一緒に勉強している人達は法師を嘲笑って「あなたには才能があり、論弁に長けているが、身体は小さいから、群衆の中では重んじられない」と言った。法師は答えて言った「虞舜が中国を司り、晏嬰が斉国の宰相として務めていた。今まで、彼らは背が高いということを聞いたことはない」と。弁舌で一時的に人々を折伏したが、心の中では実に恥ずかしく思っていた。そこで求聞持法でもって、百日で雑念なく祈っていた。最初に壇に入る時に、自分の身長を堂の柱に刻んで（印を付けた。）百日の期間が過ぎ、柱に靠れてみたら、身長は前より四寸も長くなったのである。

#### （四）

年二十八。夏五月。乗船舶到明州<sup>四〇</sup>。與本國重原<sup>〔源懿〕四一</sup>。同入天台。見青龍於石橋。應眞現於餅峯<sup>四二</sup>。因而茶供。異花滿盞。又詣阿育王山<sup>四三</sup>。觀舍利放光。九月共原歸國。以天台章疏六十餘卷。呈叡山法主明雲<sup>四四</sup>。

#### 書き下し文

年二十八。夏五月。船舶に乗り、明州に到る。本國の重原<sup>とも</sup>と同一天台に入る。青龍を石橋に見、應眞、餅峯に現る。因りて茶供し、異花、盞に滿つ。又た阿育王山に詣で、舎利の光を放つを觀る。九月原と共に歸國す。天台章疏六十餘卷を以て、叡山法主の明雲に呈す。

## 現代語訳

二十八歳の年、夏の五月の時に商船に乗り、明州に行った。(そこで)本国の重源とともに天台山に登った。石橋のところまで青龍を見、餅峯に応眞が現れたのを見た。これにより茶を供え、不思議な花の紋様が茶杯に溢れていた。また阿育王山に参詣し、舍利が光を放ったのを目にした。九月、重源とともに国に帰った。天台章疏六十卷余りを比叡山座主の明雲に献上した。

## (五)

時年三十八。廼宋孝宗乾道四年也。又欲往印度禮牟尼八塔<sup>四五</sup>。文治二年夏<sup>四六</sup>。重入宋境。時北虜<sup>四七</sup>強大。西域不通。遂止。舶主告回。放洋三日。逆風俄起。反至温州瑞安縣<sup>四八</sup>。自謂未究参訪。故風濤阻我。乃別商主。直往天台萬年寺。謁虛庵。曰。傳聞。日本密教盛行。逕捷旨趣如何。對曰。初發心<sup>四九</sup>時。便成正覺<sup>五〇</sup>。不動生死而證涅槃<sup>五一</sup>。庵曰。如子之言。與我宗無異。一語投機<sup>五二</sup>。群疑頓釋。親炙<sup>五三</sup>數載。庵曰。此山第一祖西天吉祥<sup>五四</sup>。且一藏識云<sup>五五</sup>。却後五百年。有肉身菩薩。東來受道。名曰榮西。汝既乘願輪<sup>五六</sup>而來。宜保任<sup>五七</sup>之。師恍如夢覺。自知前身爲三藏也<sup>五八</sup>。

## 書き下し文

時に年三十八。廼ち宋孝宗乾道四年なり。又た印度に往き、牟尼八塔を禮せんと欲す。文治二年の夏。重<sup>ふた</sup>び宋境に入る。時に北虜強大にして、西域通ぜず。遂に止む。舶主、回<sup>かえ</sup>るを告げ、洋に放つこと三日にして、逆風、俄に起る。反えりて温州瑞安縣に至る。自ら未だ参訪を究めざるが故に、風濤、我を阻むと謂ふ。乃ち商主に別れ、直ちに天台萬年寺に往き、虚庵に謁<sup>まみ</sup>ゆ。曰く、傳え聞く、日本に密教盛行し、逕捷旨趣は如何、と。對へて曰く。初めて發心す

る時に便ち正覺を成し、生死を動ぜずに涅槃を證す、と。庵曰く。子の言の如くんば、我が宗と異なるは無し、と。一語投機にして、群疑、頓ちに釋く。親炙すること數載にして、庵曰く、此の山の第一祖は西天吉祥なり。且も一藏識に云ふ、却後五百年にして、肉身菩薩有り。東より來りて道を受け、名づけて榮西と曰ふ、と。汝既に願輪に乗じて來れば、宜しく之を保任すべし、と。師恍として夢覺めるが如し。自ら前身は三藏爲ることを知るなり。

## 現代語訳

その時、年は三十八、(中国では)宋孝宗乾道四年(一一六八)である。またインドの牟尼八塔に参拝に行こうと(法師は)思っていた。文治二年(一一八六)の夏、再び宋の国境に入った。その時、北の外敵が強くて、西域との交通が通じていなかったため、(インドに)行くことを止めた。船主が(法師に)帰ることを告げ、海に出て三日が経って、逆風が急に起こり、(船が)反対方向の温州瑞安県に運ばれた。(法師は)まだ参詣をきわめていないから、風と波が私を妨げたと自ら思った。そこで(同船)隊商の主と別れて、直ちに天台山の万年寺に行き、虚庵にお目通りした。(虚庵は)言った「聞くところによると、日本では密教が盛んに行われているそうだ。その(悟への)近道及び趣旨はどのようなものか」と。答えて言った「発心するとすぐに真の悟りを得、生死を動ぜずに涅槃の境地に至る」と。虚庵は言った「あなたの言葉の通りであれば、我が宗と異なるところはない」と。一言で心機が投合し、諸々の疑問がすぐにその場で解消した。数年間(虚庵が)自ら教えて、(ある日)庵は言った「このの開祖は西天吉祥である。しかも、一つの予言は(次のように)述べる。「これから五百年を経て、肉身の菩薩が現れる。東から道を体得するためにやって来る。その名は榮西である」と。あなたは強い信念でもってここに來た以上、その信念を保持して失ってはならない」と。法師が(それを聞いて)突然夢から覺めたような感覚がし、自ずから自分の前世は三藏であることがわかった。

(六)

淳熙間。歲大旱。郡請師禱雨。身發千光燭。天雨大澍。因號千光。萬年寺缺三門兩廡。師捨芝券<sup>五九</sup>三百萬舉二役。先是中天竺那蘭陀寺三藏。室利跋羅<sup>六〇</sup>之所造也。衆皆曰。梵語室利。此翻吉祥。西公上字。其義相近。西天東域。名義合符。莫非是歟。又脩觀音院大悲寺智者塔院<sup>六一</sup>。庵謂曰。菩薩戒<sup>六二</sup>。禪門一大事也。汝遠來問禪。因以付之。并應器<sup>六三</sup>寶餅<sup>六四</sup>拄杖白拂<sup>六五</sup>等。及圖<sup>六六</sup>迦文<sup>六七</sup>已下二十八祖。至虛庵相承凡五十三世。淳熙末。虛庵移天童。師亦隨之。又修天童千佛寶閣。紹熙二年秋辭虛庵。庵付伽梨<sup>六八</sup>并書曰。日本千光大法師。有靈骨。弘持此法。不遠萬里。入我炎宋<sup>六九</sup>。探頤宗旨。尋返本國。夢境恰二十年。今又載遊此方。相從老僧。宿契不淺。志操可貴。不可不示法旨。昔釋迦老子<sup>七〇</sup>將示滅時。以正法眼付大迦葉<sup>七一</sup>。二十八傳而至達磨。六傳而至曹溪<sup>七二</sup>。又六傳至臨濟<sup>七三</sup>。八傳至黃龍<sup>七四</sup>。又八傳而至余。今以付汝。汝當護持。佩此祖印<sup>七五</sup>。歸國布化。開示衆生。繼正法<sup>七六</sup>命。故傳衣以爲法信<sup>七七</sup>。汝當爲東國之祖。遂辭庵歸國<sup>七八</sup>。

書き下し文

淳熙間、歲は大旱なり。郡、師を請ひて雨を禱らしむ。身に千光の燭を發し、天に大澍を雨す。因りて千光と號す。萬年寺に三門兩廡を缺け、師、芝券三百萬を捨てて二役を舉ぐ。是れより先、中天竺那蘭陀寺の三藏、室利跋羅の造る所なり。衆、皆曰ふ、梵語の室利、此に吉祥と翻す。西公の上字、其の義相ひ近し。西天東域。名義合符す。是れに非ざるは莫し、と。又た觀音院、大悲寺、智者塔院を脩す。庵、謂ひて曰く。菩薩戒は禪門一大事なり。汝遠く來りて禪を問ふ。因りて以て之を付す。并びに應器、寶餅、拄杖、白拂等及び圖。迦文より、已に二十八祖下り、虛庵に至りて相ひ承けて凡そ五十三世、と。淳熙末。虛庵、天童に移る。師も亦た之に隨ふ。又た天童千佛寶閣を修す。

紹熙二年の秋、虚庵に辭す。庵、伽梨を付す。并びに書して曰ふ、日本千光大法師。靈骨有り。此の法を弘持す。萬里を遠ざからずして我が炎宋に入り、宗旨を探頤し、尋かに本國に返る。夢境、恰も二十年なり。今又た此方に載遊し、老僧に相ひ従ふ。宿契、淺からず。志操、貴ぶべし。法旨を示めざるべからず。昔、釋迦老子の將に示滅せんとする時、正法眼を以て大迦葉に付す。二十八傳して達磨に至る。六傳して曹溪に至る。又た六傳して臨濟に至る。八傳して黃龍に至る。又た八傳して余に至る。今、以て汝に付す。汝は當に護持し、此の祖印を佩し、歸國して布化し、衆生に開示すべし。正法を繼ぐ命の故に、衣を傳えて以て法信と爲す。汝は當に東國の祖と爲るべし、と。遂に庵に辭して歸國す。

## 現代語訳

淳熙年間（一一七四―一一八九）のある年、旱魃がおこった。郡は法師を招き、雨乞いを依頼した。（儀式を行う際に、法師の）身は千本の光を放出し、その後、空から潤い的大雨が降り出した。それにより、千光と号したのである。万年寺では三門・二廊が（壊れて）欠けている。法師は三百万の芝券を使つて、その修復を成し遂げた。（それは）昔中天竺那蘭陀寺三藏、室利跋羅によつて造られたものである。皆が言つた「梵語の室利、ここでは吉祥と翻訳する。柴西法師の「栄」という上の字は「吉祥」の意味に近い。西と東は地理的に隔たつてゐるが、（今、ここでは）その名とその意味が合致している。きっとこれだろう」と。また觀音院・大悲寺・智者塔院を修繕した。虚庵が言つた「菩薩戒は禪門の一大事である。あなたは遠くから、禪を尋ねに來たから、この戒をあなたに授ける。食器・瓶・杖・白い払子など及び世系図も。釈迦の時から数えてすでに二十八祖を経て、（私）虚庵に至り、その法脈を受け継ぐこと第五十三世である」と。淳熙末年、虚庵は天童山に遷った。法師も（虚庵に）随つて行つた。また天童山の千仏宝閣を修繕した。紹熙二年（一一九二）の秋に虚庵と別れた。（別れる際に）虚庵が袈裟を授けた。また、次のように書した。

「日本千光大法師には靈妙な骨相を有し、この法を保つて弘めてくれる。万里の距離を恐れず我が炎宋に入った。宗旨を探索するためにやって来て、まもなく母国に帰る。(初めて天台山で)不思議な光景を見てから、ちょうど二十年が経った。再びこの地を訪れ、年老いた僧侶である私に従っている。前世から因縁が浅くなく、その志と節操は貴ぶべきものである。仏法の要旨を(彼に)示さなければならぬ。昔、お釈迦様が亡くなられる前に、正法眼を大迦葉に授けた。それが代々伝わり、二十八祖の達磨に至った。それから六伝して曹溪慧能に、さらに六伝して臨済義玄に至った。八伝して黄竜に至り、その後また八伝して私に伝えられた。今(ここで印可を)あなたに渡す。あなたはこれ大切に保ち、祖印を身に付け、国に帰って教化をしき施し、衆生に教えを説き示さなければならぬ。あなたは正法を受け継ぐ運命を背負っている人だから、袈裟をあなたに伝えて、それが伝法の証拠となる。あなたは東の国(で、禅教)の開祖となるはずである」と。その後、法師は虚庵に別れを告げ、帰国した。

## (七)

廼建久二年。師年五十二。有戸部侍郎清貫<sup>七九</sup>者。勅院延師。行禪規僅數十輩。無幾海衆<sup>八〇</sup>滿堂。六年創聖福寺<sup>八一</sup>於關西<sup>八二</sup>。尋入王都。有良辯<sup>八三</sup>者。嫉師之道。誘叡山講徒。而訴於朝竄師。六年上詔藤相國<sup>八四</sup>。召師於内府<sup>八五</sup>。舉唱眞寂<sup>八六</sup>。師曰。我禪門者。非特今有。達磨天台傳自往昔。禪宗若非台教亦非。何其自相矛盾而昧祖意乎。有識者以師言爲善。因是亦輔師化。

## 書き下し文

廼建久二年、師、年五十二。戸部侍郎の清貫なる者有りて、院を<sup>つく</sup>勅り、師を<sup>まね</sup>延く。禪規を行ふは僅か數十輩にして、幾ばくも無く海衆、堂に滿つ。六年、關西に聖福寺を創る。尋<sup>つ</sup>ぎて王都に入る。良辯なる者有りて、師の道を嫉

む。叡山の講徒を誘ひ、朝に訴へ、師を竄く<sup>しりぞ</sup>。六年、上は藤相國を詔して、師を内府に召し、眞寂を舉唱す。師曰く、我が禪門なる者は特に今有るものに非ず。達磨天台、往昔自り傳ふ。禪宗は若し非ならば、台教も亦た非なり。何ぞ其れ自ら相ひ矛盾して祖の意を昧くせんや、と。識有る者は師の言を以て善と爲す。是れに因りて亦た師の化を輔く<sup>たす</sup>。

## 現代語訳

建久二年（一一九一）、法師が五十二歳の時のこと、戸部侍郎の侍従官（として勤めている人物）がいて、寺院を建てて法師を招いた。最初の時、禅規を行う者は僅か数十人しかおらず、しばらく時が経つと堂は信者達にあふれていた。（建久）六年（一一九五）、関西の地に聖福寺を建立した。その後、時間が長く経たないうちに都に行つた。良辯という人物がいて、法師の（広く流布した）教えを嫉んでいた。比叡山で天台教学を講ずる者達を誘つて朝廷に訴え、法師を追放しようとした。六年（一一九五）、天皇が藤相國に詔を下し、法師を内府に招き、（禅の）悟り（の要点）について取り挙げ（て説明し）たり唱えたりしてもらつた。法師が言つた「我が禅宗は特に今に出来上がったものはありません。達磨の禅宗と天台宗はいずれも昔から伝わってきたものです。もし禅は「非」のものであれば、天台宗も「非」になります。どうして互いに矛盾すると考えて、（それぞれの）開祖の真意を暗くしようとするのですか」と。有識者は法師の言葉を聞き、それが正しいと理解した。それにより、法師が教化を行う時に（有識者達からも様々な）援助を与えた。

## （八）

建仁二年。金吾大將軍原賴家<sup>（源賴家）</sup>八七施地於王城之東。營大禪苑<sup>八八</sup>。元久二年春三月。畿甸<sup>八九</sup>大風。都人謠曰。比來<sup>九〇</sup>西師新唱禪法。其徒衣服異製。伽梨博幅。直綴<sup>九一</sup>大袖。行道之時。多含颺風<sup>九二</sup>。今巽<sup>九三</sup>作虐。恐基於西乎。事達

國主。召有司<sup>九四</sup>。駟西出都。師聞敕下。語諸徒曰。今日廼吾法成之秋<sup>九五</sup>也。既而官使至。師曰。風者天地之氣也。非人之所作。其神曰飛廉<sup>九六</sup>。豈西之能乎。不干於西也明也矣。若人能作風。其人尤靈。明主審此。則西之不出都也必矣。使回奏師言。上曰。此比丘其言造理。勿使其行。因而營建仁爲官寺<sup>九七</sup>。請主之敕。有司監護。平侍郎奏賜紫衣<sup>九八</sup>。建保元年擢僧正<sup>九九</sup>。

### 書き下し文

建仁二年、金吾大將軍の源賴家、王城の東に地を施して、大禪苑を營む。元久二年春の三月、畿甸大風す。都人謠して曰ふ、比來の西師、新しき禪法を唱ふ。其の徒、衣服は異製にして、伽梨、博幅なり。直裾大袖にして、道を行くの時、多く颺風を含む。今巽二、虐を作す。恐くは西に基づけん、と。事は國主に達し、有司を召して、西を駟<sup>お</sup>ひて都に出さしむ。師、敕の下ることを聞き、諸徒に語りて曰く、今日は廼ち吾が法の成じるの秋なり、と。既にして官使至る。師曰く、風は天地の氣なり。人の作す所に非ず。其の神は飛廉と曰ふ。豈西の能くせんや。西に干<sup>か</sup>はらざること明かなり。若し人能く風を作さば、其の人、尤も靈なり。明主、此を審らかにすれば、則ち西の都の出でざること必なり、と。使、回<sup>かえ</sup>りて師の言を奏す。上曰く、此の比丘、其の言、理を造る。其れをして行かしむること勿れ、と。因りて建仁を營みて官寺と爲す。主の敕を請ひ、有司、監護せしむ。平侍郎奏して紫衣を賜る。建保元年、僧正に擢す。

### 現代語訳

建仁二年（一一〇二）、金吾大將軍の源賴家が王城の東に整地の工事をし、大きな禪寺を建てた。元久二年（一一〇五）、春の三月に都には強風が吹いていた。都の人々が噂を言った「最近、榮西法師が新しい禪法を唱えている。

その弟子達の衣服はいつもの衣と違い、袈裟の幅が広い。僧服の袖が大きくて、道を歩く時はいつも強風が伴う。今、風神が災害を起こしている。恐らくそれは榮西法師によるものであろう」と。この噂が君主の耳に入り、有司を召し、榮西を放逐し、都から払えと命じた。法師が勅命が下されたのを聞き、弟子達に言った「今日は我が法の成就する日である」と。しばらく時間が経つと、役人が来た。法師が言った「風とは天地の気です。人の作り物ではありません。その神様は飛廉と言います。どうして私榮西が（風を作ることが）できましようか。（私）榮西には関係がないことは明らかです。もし風を作ることができる人がいれば、その人が最も優れた者です。賢明な君主よ、このことを詳しく考えてくだされば、（私）榮西は都を出ないことは確実です」と。役人が帰り、法師の言葉を奏上すると、天皇は次のように言った。「この比丘の言葉は道理にかなっている。彼を放逐しないでくれ」と。このことにより、（国が）建仁寺を造営し、官寺とした。（また）天皇に願って勅命していただき、役人に監護してもらった。平侍郎が（かつて）上奏し、（法師に）紫衣を賜っていただいた（ことがある）。建保元年（一二二三）に僧正に拔擢された。

## （九）

初良辯謗師。一夕夢。師自宋歸齋白米。普種諸州。覺而改悔。間有誹者。辯曰。西師不可毀也。三年。師在相州龜谷。營壽福寺<sup>一〇〇</sup>。一日辭原僕射實朝<sup>一〇一</sup>。朝曰。師已老。寺未成。何行乎。對曰。我欲入上城<sup>一〇二</sup>取滅耳。朝曰。至人出沒。豈擇地乎。對曰。都人初聞禪門。疑信相半。我當唱末後句<sup>一〇三</sup>。顯煥王都耳。即歸京。夏示微疾。六月晦日<sup>一〇四</sup>。布薩<sup>一〇五</sup>次告衆曰。孟秋單五<sup>一〇六</sup>。吾終之日也。都下喧傳至宸扆<sup>一〇七</sup>。至期。上遣中使<sup>一〇八</sup>問候。師曰。已近矣。而容儀壯健。不異平日。至晡時<sup>一〇九</sup>。坐椅安祥而逝。中使還宮。於途見瑞虹貫寺上。實七月五日也。年七十五。臘六十三。塋<sup>一一〇</sup>於建仁之東。曰護國院。師三閱大藏<sup>一一一</sup>。於顯密之教。多有補弼。專於禪門。國人推師。爲中興祖。

## 書き下し文

初め良辯、師を謗る。一夕夢る。師、宋自り歸り、白米を齎し、普く諸州に種ふ。覺りて改めて悔ゆ。間に誹者有りて、辯曰ふ、西師、毀るべからざるなり、と。三年、師は相州の龜谷に在り、壽福寺を營む。一日、原僕射の實朝に辭す。朝曰ふ、師已に老ゆ。寺未だ成らず。何ぞ行かんや。對へて曰く、我、上城に入りて滅を取らんと欲するのみ。朝曰ふ、至人の出沒、豈地を擇せんや。對へて曰く、都人、初めて禪門を聞き、疑信相ひ半ばす。我當に末後句を唱へ、王都に顯煥せしむるべきのみ。即ち京に歸る。夏に微かなる疾を示す。六月晦日。布薩して次に衆に告げて曰く、孟秋單五。吾が終の日なり、と。都下、喧傳して宸扆に至る。期に至り、上、中使を遣はして問候せしむ。師曰く、已に近し。而るに容儀壯健にして、平日に異ならず。晡時に至り、椅に坐して安祥にして逝く。中使、宮に還り、途に瑞虹の寺上を貫くを見る。實に七月五日なり。年七十五。臘六十三。塏、建仁の東に於きて護國院と曰ふ。師、大藏を三たび閲し、顯密の教に於ひて、多く補弼有り。禪門に專しくして、國の人は師を推して中興の祖と爲す。

## 現代語訳

最初、良弁が法師を誹っていた。ある夜に夢を見た。法師は宋から帰国し、白米を持って帰り、広く諸々の州に植えた、と（の夢であった）。（その夢を見て、ついに）悟って改めて（法師を誹ったことを）後悔した。（その後、）偶々法師を謗る者がいて、良弁は（いつも）「榮西法師を誹ってはいけない」と（それらの人に対して）言う。三年（一二〇一）、法師が相州の龜谷におり、壽福寺の造営に励んでいた。ある日、僕射の源実朝に辞任したいということを伝え、実朝は言った「法師はすでに年を取りました。寺もまた完成していないのに、どうして行くのですか」と。答えていった「私は都に入り、そこで入滅したいのです」と。実朝は「優れた者がこの世に現れる時と去っていく時はどうして場所を選ぶ必要があるのでしょうか」と言った。答えて言った「都の人は初めて禅教のことを聞き、信じる

人と疑わしく思う人が半々です。私は臨終の際に、悟りの言葉を述べて、それを都の人々に知らせなければならない」と。それを言った後にすぐ京都に帰った。夏に軽い病気に患った。六月の三十日に行われる集会の後に衆人に告げて言った「七月五日は私が入滅する日である」と。(この発言で) 都が騒がしくなり、人々が互いに(法師の言を) 伝え、ついに天皇の耳に入った。その日が訪れて来て、天皇が使者を派遣し、法師に挨拶をしに来させた。法師が言った「すでに近くに來ています」と。しかし(その時の) 容態は健やかであり、いつもとは変わらなかった。晡時になり、椅子に座ったまま、安らかにこの世を去った。使者が宮殿に帰る途中、めでたい虹が寺の上に掛かっているのを見た。それはまことに七月の五日のことであった。(法師の) 年は七十五、臘は六十三であった。(法師が永眠する) 塔は建仁寺の東にあり、そこは護国院という。法師は三回大藏經を閲覽し、顯密二教に多く貢献した。禅教に精通しており、国の人は法師をほめて中興の祖とした。

## (十)

師嘗曰。我沒後五十年。禪法大興於世。文應弘長已降。爾於惠日<sup>一一二</sup>。隆于巨福<sup>一一三</sup>。皆如師言。二師亦領建仁。可謂奇中<sup>一一四</sup>矣。初師在天台。取道邃法師所栽菩提樹枝<sup>一一五</sup>。付商船謂。吾邦無此樹。先移一枝。栽於本土。驗我傳法中興之効。至今繁茂焉。又著述興禪護國論<sup>一一六</sup>三卷。一代經論總釋<sup>一一七</sup>。佛法中興願文<sup>一一八</sup>。二門論三部經聞題<sup>一一九</sup>各一卷。密部所述甚多。所創大道場三。曰建仁。曰壽福。曰聖福。嗣法者不計其數。其上首則長樂開山榮朝<sup>一二〇</sup>。朝傳壽福朗譽<sup>一二一</sup>。譽傳壽福寂庵上昭<sup>一二二</sup>。昭傳南禪龍山德見<sup>一二三</sup>。見嘗住大唐寧洲兜率寺<sup>一二四</sup>。相承至今。南禪一庵<sup>一二五</sup>。諱一麟。嗣龍山。其餘旁出者不悉記。

## 書き下し文

師嘗て曰く、我、没するの後五十年にして、禪法、世に大いに興る。文應弘長已降、惠日に爾<sup>さか</sup>んにし、巨福に隆<sup>さか</sup>んにす。皆師の言の如し。二師も亦た建仁を領し、奇中と謂ふべし。初め師は天台に在り、道邃法師の栽する所の菩提樹の枝を取り、商船に付して謂ふ、吾が邦に此の樹無し。先づ一枝を移し、本土に栽<sup>う</sup>へ、我が傳法の中興の効を驗す。今に至りて繁茂なり。又た興禪護國論三卷、一代經論總釋、佛法中興願文、二門論三部經聞題各々一卷を著述す。密部の述する所甚だ多し。創る所の大道場三あり。建仁と曰ひ、壽福と曰ひ、聖福と曰ふ。法を嗣<sup>つぎ</sup>ぐ者、其の數計らず。其の上首は則ち長樂開山の榮朝なり。朝は壽福の朗譽に傳へ、譽は壽福の寂庵上昭に傳へ、昭は南禪の龍山徳見に傳へ、見は嘗て大唐寧洲の兜率寺に住し、相ひ承けて今に至る。南禪一庵、一麟と諱し、龍山に嗣<sup>つぎ</sup>ぐ。其餘の旁出者は悉く記さず。

## 現代語訳

法師はかつて言った「私が入滅してから五十年後、禪法は大いに世に行われる。」と。文応（一二六〇）・弘長（一二六一～一二六三）年以降、東明慧日の時に盛んになり、蘭溪道隆の時に隆盛を極めた。皆法師が言った通りである。二人の禪師はまた建仁寺を管理していた。（法師の言葉は）不思議にも適中したと言えよう。昔、法師が天台山にいた時に、道邃法師が植えた菩提樹の枝を商船の人に渡して、このように言った。「我が国にはこの木がない。とりあえず一本を本土に移植し、（無事に成長できるかどうかによつて）我が仏法の中興の結果を確かめよう」と。今になって（その木が）生い茂っているのである。（法師は）また『興禪護國論』三卷・『一代經論總釋』・『仏法中興願文』・『二門論三部經聞題』各々一卷を著した。密教関係の著述は非常に多かった。（法師によつて）作られた大道場は三つあります。それぞれ建仁・壽福と聖福という。その法を継ぐ者は数えきれないほど多かった。その一番弟子として知られているのは長樂寺開山の榮朝である。榮朝が壽福寺の朗譽に（法を）伝え、朗譽が壽福寺の寂庵上昭に（法を）伝え、寂庵

上昭が南禪寺の竜山徳見に（法を）伝えた。竜山徳見はかつて中国寧州兜率寺に住していた。法統が相継いで伝わり、現在に至る。南禪寺の一庵、一麟と称され、竜山徳見の法統を継いだ。その他の、旁系の嗣法者は一々ここに記さない。

## （十一）

蘭生也晩。諸師高行。惜不得見其人。越二百餘年。未有記者。世遠人亡。寧不喪<sup>二二六</sup>然。有動於心。感嘆再三。爲之銘曰。

大教之興。自西流東。篤生<sup>二二七</sup>哲人。克荷斯宗。蚤登叡山。卽聞台教。戴究密乘。深得其奧。志慕天台。乘舶至宋。龍現石橋。花生茶供。傳教歸國。復來萬年。虛庵一見。密契前緣。吉祥之讖。寔符三藏。千光燭天。旱而雨滂。霞城<sup>二二八</sup>諸刹。葺舊更新。天童寶閣。成乎願輪。晚歸日東。道行邦域。中興禪宗。藉師之力。講徒毀訾。師折以理。禪講<sup>二二九</sup>指波卽水。定慧<sup>二三〇</sup>同宗。本乎一源。不識其家。割戶分門。飄風<sup>二三一</sup>之作。匪人是能。都人之謠。雲散日昇。三董名藍<sup>二三二</sup>。皆師所<sup>■</sup>（<sup>■</sup>草冠十友十、（友の右上）<sup>二三三</sup>。道樹繁昌。如優曇鉢<sup>二三四</sup>。嗟人之愚。信法未孚<sup>二三五</sup>。唱末後句。顯煥王都。師之五傳。獲麟一角<sup>二三六</sup>。立茲貞珉<sup>二三七</sup>。以詔來學<sup>二三八</sup>。皇明永樂二年甲申春正月元日錢塘上天竺講寺前住山沙門釋加蘭<sup>二三九</sup>謹述。

## 書き下し文

蘭の生まるるや晩<sup>おそ</sup>し。諸師の高行、其の人を見るを得ざるを惜む。二百餘年を越ふるも未だ記す者有るはなし。世遠き人亡ぶ。寧ぞ爽然たらざらんや。心に動き有り、感嘆すること再三にして、之が爲に銘して曰ふ。

大教の興るや、西自り東に流る。篤生哲人、克く斯の宗を荷ふ。蚤<sup>はや</sup>く叡山に登り、卽ちに台教を聞く。密乗を戴き

究め、深く其の奥を得。天台に志し慕ひ、舶に乗りて宋に至る。龍、石橋に現れ、花、茶供に生ず。教へを傳ふるに國に歸り、復た萬年に来る。虚庵一見し、前縁に密契す。吉祥の識は寔に三藏に符す。千光、天に燭り、旱するも雨滂たり。霞城の諸刹、舊を葺き新に更ふ。天童の寶閣、願輪に成ず。晚く日の東に歸り、道、邦域に行ふ。禪宗の中興するは師の力に藉る。講徒、毀譽するも、師、折りて理を以てす。禪は二徒を講じ、波を指さば即ち水なり。定慧、宗を同じくし、一源に本づく。其の家を識らずして、戸を割き、門を分かつ。飄風の作すは、人の是れ能くすることに匪ず。都人の謠、雲散じ日昇る。三たび名藍を董り、皆師の■(■草冠十友十、(友の右上)する所なり。道樹、繁昌にして優曇鉢の如し。人の愚かなるを嗟き、信法、未だ孚ぜず。末後の句を唱へ、王都に顯煥す。師の五傳、麟の一角を獲、茲の貞珉を立てて以て來學に詔ぐ。皇明永樂二年甲申春正月元日 錢塘上天竺講寺前住山沙門釋加蘭謹みて述す。

## 現代語訳

(私) 蘭は生まれるのが遅かった。多くの先生には立派な行いがあるが、残念ながらその本人に会うことができない。(栄西法師が入滅してから)二百年も経ったのに、未だ(法師のことを)記す者はいなかった。世が変わってきて、前代と次第に遠くなっていく。(それとともに)人々も少しずつこの世を去る。(法師の業績が記されなかったことは)どうして怒らずにいられるのだろうか。そのために私は心が動き、何度も嘆息した。銘に曰く。

大いなる教化が興ると、西から東へ流れた。天から篤厚な性格を受けて生まれた賢明な人(のみ)がこの宗を担うことができる。(法師は)早く比叡山に登り、すぐに天台教学を聞き、密教を大切にして極め尽くし、その奥深い意義を会得した。天台山に憧れ、船に乗り宋国に行くと、竜が石橋に現れ、供物としての茶には花模様が出現した。教えを伝えるために国に帰ったが、再び万年寺を訪れ、虚庵と出会い、前世の因縁と合致する。西天吉祥の予言はまこと

に（前身は）三蔵（である栄西）のことに符合する。千の蠟燭のような光が空に光を放ち、早魃にもかかわらず、潤い的大雨が降り出した。天台山の諸々の寺院を修繕し、老朽したものを新しくした。天童山の千仏閣は強い誓願によって出来上がったものである。遅く日本に帰り、（法師の）教えが国中に行き渡った。禅宗の中興は法師の力によったものである。天台教学を講ずる人達が（法師を）譏ったが、（法師は）道理で彼らを説伏した。禅では二途を講じ、波を指してそれは水であると唱える。定と慧は起源が同じ、同じ源によるものである。（法師を譏った人達が）その（源となる）家を知らず、窓を割り、門を分けようとした。つむじ風が吹くのは、人ができることではない。都の人の噂が（無くなり）、まるで雲が消え、日が現れてくるようなものである。三回も有名な仏寺を管理し、（それらの寺院は）皆法師が住したことのある所である。道中の木々は盛んに生い茂っており、まるで優曇鉢のようである。人々の愚痴を嘆き、未だ法を信じないということで。臨終に際し、悟りの言葉を述べて、それが都に明らかに知られた。法師から五伝して、一麟に伝えられた。（これらのことを石碑に刻み、）この石碑を立てることによって（法師のことを）後世の人々に告げる。皇明永樂二年（一四〇四）甲申春正月元日 錢塘上天竺講寺前住山沙門釈如蘭 謹んで記す。

注

虞樗「日本国千光法師祠堂記」

(一)

「太白名山」

天童山のことを指す。天童山は浙江省寧波府鄞県の東に位置する山。楼鑰「天童山千仏閣記」（注四を参照）に「淳熙五年（一一七八）、孝宗皇帝親灑宸翰、大書太白名山以賜天童山景德禪寺」とある。「太白」と名づけられた理由について、「天童山千仏閣記」には「初西晉永康中（三〇〇～三〇一）、沙門義興卓庵此山。有童子來給薪水。後既有眾、遂辭去。曰、吾太白一辰、上帝以師篤於道行、遣侍左右。因忽不見、自是始有太白天童之名」とあり、天帝に命じられた太白星が童子になり、義興に仕えていたので、義興がいたその山が「太白天童」と名付けられたことが述べられている。また、『天童寺志』卷一「山川攷」には「又唐法璿禪師日虔誦法華經、亦感天童進供、故又以天童名」と見え、義興以外、唐代の法璿禪師もかつて天童の助力を受けていたと記されている。

「千佛閣」

浙江省天童山に位置する仏閣。宏智正覺（一〇九一～一一五七）が建立し、虚庵懷敞が修繕したと伝えられている。現存しない。千仏閣が建てられた理由について、「天童山千仏閣記」には「紹興（一一三一～一一六二）初、宏智禪師正覺欲徹其寺而新之。謀于眾、有蜀僧以陰陽家言自獻曰、此寺所以未大顯者、山川宏大而棟宇未稱。師能爲層樓傑閣以發越淑靈之氣、則此山之名且將振耀於時矣。覺深然之」とあり、千仏閣の造営は風水に関わっていたことが述べられている。その修繕に関しては、『天童寺志』卷二「建置攷」には「光

宗紹熙四年癸丑（一一九三）虚菴禪師懷敞重建千佛閣、日本千光師榮西航巨木來佐」と見え、榮西の名が記されている。

### 三 繇――

よる。『漢書』卷九「元帝紀」に「不知所繇」とあり、注に「繇與由同」とある。

### 四 太參樓公閣記――

樓鑰（一一三七―一二一三）の作。樓鑰について、『宋史』卷三九五に伝がある。そこには「樓鑰字大防、明州鄞縣人。（中略）進參知政事。（中略）嘉定六年（一二一三）薨、年七十七、贈少師、諡宣獻。鑰文辭精博、自號攻媿主人、有集一百二十卷」とある。ここに見える「太」は尊称、「參」は「參知政事」という樓鑰が務めていた官職のことを指している。「太參樓公閣記」は『攻媿集』卷五七に収録され、題は「天童山千仏閣記」に作る。そこには「日本國僧千光法師榮西者、奮發願心、欲往西域求教外別傳之宗。若有告以天台萬年爲可依者。航海而來、以師爲歸。及遷天童、西亦隨至。居歲餘、聞師有改作之意、請曰、思報攝受之恩、麤驅所不憚、況下此者乎。吾忝國主近屬、他日歸國、當致良材以爲助。師曰、唯。未幾遂歸。越二年、果至百圍之木。凡若干挾大舶、泛鯨波而至焉。千夫咸集、浮江蔽河、輦致山中」とあり、榮西の中国における事跡が窺える。

### （二）

### 五 備州――

備州は備前・備中・備後の三旧国の総称。『元亨釈書』卷二「伝智」に見える榮西伝は「備之中州吉備津宮人」に作り、『本朝高僧伝』卷三所収「京兆東山建仁寺沙門榮西伝」は「備州吉備津人」に作る。「備之中

州」は吉備国の一部を指し、現在岡山県西部に該当する地域である。一方、『延宝伝灯録』卷一所収栄西伝は「備後州人」に作り、それは現在の広島県東部に該当する地域で、恐らく誤りであろう。「吉備津宮」は吉備津神社ともいい、大吉備津彦命を祭る神社である。

#### 六 孝靈賀陽氏――

孝靈とは孝靈天皇のことを指す。『入唐縁起』に「予備中及備津宮神主子孫也、孝靈天皇六十九代之苗裔也」とある。一方、『興禅護国論』に附された撰者不明の序文には「備中州人賀陽氏。孝靈天皇之裔也」（一上）と記されている。賀陽氏は賀陽国造の後裔とされる古代吉備を代表する氏族である。この点について和田剛「栄西の生涯と信仰」（図録『栄西禅師八〇〇回忌記念事業 平成二十五年度特別展 栄西』所収、岡山県立博物館、二〇一三年）が詳しく、参考になる。

#### 七 延暦寺――

天台宗の総本山。山号は比叡山。開山は伝教大師最澄（七六七―八二二）。延暦寺は比叡山全城を境内とする寺。

#### 八 薙髮染衣――

「剃髮染衣」、或いは「薙染」ともいう。髪を剃り、黒く染まった衣を着用すること。出家して僧尼になることを指す。

#### 九 四明――

四明山のことを指す。浙江省寧波市西南に位置する山。この部分に関連して、『元亨釈書』卷二には「乃孝宗乾道四年（一一六八）也。五月發四明赴丹丘。適與本國重源遇。相伴登台嶺」とある。

一〇 萬年寺――

『嘉定赤城志』卷二八「寺觀門二・寺院」に「萬年報恩光孝寺」の項目がある。そこには「唐大和七年（八三三）僧普岸建。初晉興寧（三六三）中、僧曇猷憩此。四顧八峯迴抱、雙澗和流、以爲真福田也。遂經始焉」とあり、東晉の興寧年間、竺曇猷が訪れたのが始めて、その後、唐の平田普岸によって寺院が建てられたことが述べられている。また、同文には榮西の事跡が見える。「淳熙十四年、日本國僧榮西建三門西廡、仍開大池」というのが即ちそれである。

一一 石橋羅漢――

石橋について、『嘉定赤城志』卷二一「山水門三・山」に「石橋」の項目がある。そこには「石橋在縣北五十里、即五百應真之境。相傳爲方廣寺有石梁架兩厓間、龍形龜背、廣不盈咫。其上雙澗和流、洩爲瀑布、西流出刻。中梁既峭危、且多莓苔、甚滑。下臨絕澗、過者目眩心悸」とあり、石橋自体が滑りやすく、しかも険しい場所に架かっていることが述べられている。

（三）

一二 虛庵徹公――

虛庵懷徹、生没年は不詳。黃竜派臨濟宗の僧である。萬年寺に住した後、天童寺に移った。『天童寺志』卷三「先覺攷」に「虛庵徹禪師」の項目がある。そこには「師諱懷徹、紹熙（紹熙（一一九〇）一一九四）は淳熙（一一七四）一一八九）の誤りであろう）間、自天台萬年來主天童。隨侍有日本國僧榮西。師重建千佛閣、西航海佐以巨木、高雲漢而彈壓山川。樓宣獻公稱師道價素高禪子、向方島夷亦聞名來歸。加以願力深重、才刃恢恢、無不欽歎。師嗣天童瑾、瑾嗣萬年貢。其法嗣千光榮西」とある。この記述は、「天童山千仏閣記」

の内容をまとめて記している。ちなみに、『元亨釈書』卷二には「時虚菴敞禪師住萬年寺。黄龍八世之嫡孫也」とある。八世とは黄竜慧南（一〇〇二～一〇六九）から数えて、黄竜祖心（一〇二五～一一〇〇）↓靈源惟清（？～一一一七）↓長靈守卓↓育王介謨（一〇八〇～一一四八）↓万年曇賁↓天童從瑾（一一一七～一二〇〇）↓虚庵懷敞という系統である。

一三 天童――

天童寺のことを指す。天童寺は天童山に所在する寺院である。注一・注二を参照。

（四）

一四 臘――

僧侶が戒を受け、得度してから亡くなるまでの年月のことを指す。

（五）

一五 明全――

明全（一一八四～一二二五）、栄西の弟子。『延宝伝灯録』・『本朝高僧伝』に伝がある。『延宝伝灯録』卷六に「宋國天童山了然齋明全禪師。姓蘇氏。勢州人。得法明菴。善持木叉。身心冰雪。貞應二年（一二二二）」。率道元。廓然。亮照三同友。截海入宋。歷遊諸師之門。登天童山拜明菴先師祠堂。值其忌日。捐楮券千緡設大會齋。居三年化於了然齋。火浴流舍利無算。元公齋歸本國」とある。『本朝高僧伝』卷一九所収「京兆建仁寺沙門明全伝」にもほぼ同じ内容が見られる。

一六 楮券――

紙幣。

一七 緡――

銅錢を貫く糸。

一八 伊州――

伊賀国の異称。現在三重県西部に該当している。『延宝伝灯録』卷六・『本朝高僧伝』卷一九所収明全伝は「勢州」に作る。

一九 了然齋――

不詳。天童山に所在する屋舎。「了然寮」ともいう。

二〇 火後得堅固――

注一五所掲明全伝には「火浴流舍利無算」という語が見えている。「舍利無算」は、南宋の志磐が撰した『仏祖統記』（『大正蔵』卷四九所収）などの書にも見られる。ちなみに、*Apratipudgala* という梵語があり、その漢訳は「無算丈夫」で、匹敵する人がない者、或いは如来という意味である。ここに見える「堅固」とは舎利のことで、「火後得堅固」は火葬の後、明全の舎利が出てきたということを指している。「堅固舍利」という語は多くの仏典に見られる。一例を挙げれば、吉蔵（五四九～六二三）『法華論疏』に記されている「故下第十二名一切諸佛堅固舍利。謂如來眞如法身於此修多羅不壞故」とある。

二一 道元――

道元（一一〇〇～一二五三）、曹洞宗の僧。道玄・希玄ともいう。『元亨釈書』卷六・『延宝伝灯録』卷一・『本朝高僧伝』卷一九に伝がある。『元亨釈書』卷六「淨禪」に「釋道元。姓源氏。京召人。紳纓之胤也。始謁建仁明菴。菴爲法器。後乘商舶入宋地。見天童如淨禪師。淨付以曹洞宗旨。歸來闢法於城南深草」とあ

り、『延宝伝灯録』巻一に「貞應二年（一二二三）。歳二十四。偕全公入宋抵明州界」とある。『本朝高僧伝』巻一九所収「越前吉祥山永平寺沙門道元伝」にもほぼ同じ内容が見られる。

二三 虞樗——不詳。

二三 陳祥——不詳。

#### 如蘭「洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵西公禪師塔銘」

(一)

二四 緇布——

黒色の布。ここでは「緇衣（黒衣）」のこと、つまり僧侶の衣を指す。

二五 五傳——

ここにいう五傳とは栄西（一一四一～一二一五）の後、栄朝（一一六五～一二四七）↓朗誉（一一九四～一二七七）↓寂庵上昭（一二二九～一三一六）↓竜山徳見（一二八四～一三五八）↓一庵一麟（一三二九～一四〇七）という系統である。

二六 天龍密禪師——

堅中圭密のことを指す。堅中圭密、生没年は不詳。臨済宗仏光派の僧、天竜寺第三六世住職である。遣明使として、三回中国に派遣されたことがある。それぞれ応永一〇年（一四〇三）・応永一三年（一四〇六）・応永一五年（一四〇八）である。後に南禅寺の第七十五世住職に任命された。堅中圭密については、木宮泰彦『日華文化交流史』（富山房、一九五五年）六〇六頁を参照。

二七 哀――

集める。『詩』『小雅・常棣』に「原隰裒矣、兄弟球矣」とあり、「毛伝」は「裒、聚也」と注している。

(二)

二八 薩州刺史貞政――

薩州は薩摩国の異名。現在の鹿児島県西部に該当する地域である。刺史とは地方官のことで、州を監督する長官の称である。貞政は賀陽貞政のことを指す。この名は『続左丞抄』第一所収「備中国吉備津彦社氏人等解」にも見られる。『続左丞抄』には「請特任先例神主賀陽貞正朝臣在京間以氏人致貞暫被補神主代官状」という書状が収録されている。和田剛「栄西の生涯と信仰」（図録『栄西禅師八〇〇回忌記念事業 平成二十五年年度特別展 栄西』所収、岡山県立博物館、二〇一三年）を参照。

二九 呱――

子供の泣き声。『詩』『大雅・生民』に「鳥乃去矣、后稷呱矣」とある。ここでは動詞として使われている。泣く。

三〇 試――

『元亨釈書』巻二に見える栄西伝に「隣人曰。傳聞。不滿期而有產者。不利其父母焉。母聞之不乳三日。兒又不呱。有沙門陽嚴。往來賀家。以事告其父。父大嘆曰。兒已死乎。對曰。猶活也。嚴誠婦家鞠育」とある。この「嚴誠婦家鞠育」という記述から、栄西の父が母の代わりに、栄西を養い育てていたことが推察される。

三一 駟鳥歳――

駟は駟の異体字。僧侶の食物を奪いに来る鳥を追ひ払う七歳から十三歳の沙弥のことをいう。「駟鳥沙弥」

ともいう。この部分に関連して、『元亨釈書』巻二には「八歳従父讀俱舍頌」とあり、『俱舍頌』を習う時の年齢を八歳としている。一方、『入唐縁起』には「八歳請身暇擬出家、（中略）從八歳以來、至於十三歳、習澄義阿闍梨之流・俱舍婆娑之義」とあり、『興禪護国論』に附された撰者不明の序には「八歳辭父母。學三井之流俱舍婆娑義」（一上）とある。いずれも八歳の時に父母を離れたことを記している。

### 三三 俱舍頌―

五世紀頃、北インド僧の世親の作とされる『阿毘達磨俱舍論』のことを指す。『延宝伝灯録』巻一は「俱舍婆沙二論」に作り、『本朝高僧伝』巻三は「俱舍婆舍二論」に作る。「婆沙」は玄奘（六〇二―六六四）が訳したとされる『阿毘達磨大毘婆沙論』のことを指す。

### 三三 安養寺 静心―

安養寺については、現在、岡山県に同名の寺院が二つあり、朝原山安養寺と求世山安養寺である。朝原山安養寺は真言宗寺院、開山は報恩大師。求世山安養寺の開山は円珍（八一五―八九一）、当初は天台宗寺院であるが、後に臨済宗に改宗した。栄西が師事した静心はどの安養寺に所属していたか、現時点では定論が出ていない。和田剛「栄西の生涯と信仰」（図録『栄西禅師八〇〇回忌記念事業 平成二十五年特別展 栄西』所収、岡山県立博物館、二〇一三年）を参照。静心は栄西が十一歳に師事する師である。『元亨釈書』巻二に「十一。師事郡之安養寺静心」とある。静心の生年は不詳であるが、次の文に見えるように、栄西が十七歳の時に亡くなったということから、卒年は一一五七年に推定できる。なお、『元亨釈書』巻二には「心者嘗於三井寺與西父同業。以故就焉」とあり、栄西の父は三井寺（園城寺）で静心と知り合ったことがわかる。ちなみに、『入唐縁起』に見える「十一就當國名德静心、則三井澄義阿闍梨寫瓶弟子也」や、『興禪護

『国論』に附された撰者不明の序文に見える「八歳辭父母。學三井之流俱舍婆沙義」（『大正藏』卷八〇、一上）という記述によれば、栄西が安養寺にいた時期に、静心に教わっていたものが三井寺流（寺門派）教学と知られる。『元亨釈書』卷二には「十七。心亡。遺言曰。汝尚幼故不授祕法」とあるので、十七歳以前に、静心が密教で行う秘密な修法を栄西に教えなかったと考えられる。

三四 具足戒――

出家した比丘と比丘尼が守る戒。『本朝高僧伝』卷三では「受満分戒」に作る。「満分戒」は「具足戒」に同じ。

三五 十七心亡。從其法兄千命。十八授以虚空藏求聞持法――

仏教で、自分より先に師につて学ぶ者を法兄という。千命については不詳。『元亨釈書』卷二には「我歿汝其役法兄千命乎」とあり、栄西の師である静心の遺言が記されている。この「我歿汝其役法兄千命乎」という記述によれば、静心が密教修法の伝授を千命に任せたと知られる。虚空藏求聞持法は密教で、虚空藏菩薩を本尊として行う行法である。記憶力を増大する効能があるとされている。『元亨釈書』卷二に「十八。命授虚空藏求聞持法。自是精進。屢見靈感。（中略）又就命稟灌頂」とある。一方、『延宝伝灯録』卷一には「十七依千命。翌年就命稟虚空藏求聞持法。尋浴灌頂水」とあり、『本朝高僧伝』卷三には「十八依千命法兄。稟虚空藏求聞持法。浴灌頂水苦修精礪。屢見靈感」とある。

三六 上都――

京都のことを指す。

三七 有辯――

不詳。榮西はかつて延暦寺の竹林院で有弁に学んでいたとされている。竹林院は比叡山東塔北谷に所在する堂舎である。有弁に関して、『僧綱補任残欠』（『大日本仏教全書』卷六四所収）「寿永三年」「住学生・延暦寺」の項目に「竹林院有弁」とある。『東塔五谷堂舎並各坊世譜』「北谷」の部分には竹林院の名が見える。そこには「竹林院 壇那流名室」とある。壇那流は天台宗の一学派で、覚運（九五三～一〇〇七）を開祖としている。『元亨釈書』卷二には「十九赴上都。從睿山有辯學台教」と記されているので、有弁は比叡山の僧で、天台教学（壇那流？）に詳しい人物であると推察される。

三八 伯州大山之有基――

伯州は伯耆国の別名で、現在鳥取県の中西部に位置している。その南は榮西の故郷、備中国に接している。大山は大山寺のことを指す。山号は角磐山。開山は金蓮上人と伝えられている。有基は恐らく基好の誤りであろう。『元亨釈書』卷二に「伯耆大山有基好。啓密乘之肆。西璽足依之。盡得其蘊」とあり、『延宝伝灯録』卷一・『本朝高僧伝』卷三は「習密乘于伯州基好」に作る。また『興禅護国論』に附された撰者不明の序には「二十七歳在伯耆州大山修一夏」（一上）とあり、榮西が伯州にいる時の年齢が窺える。基好は台密十三流の一つに数えられる穴太流の僧で、生没年是不詳。覚千（一七五六～一八〇六）『遮那業学則』に「又聖昭ノ資ニ基好ト元フ人アリ。東谷習禪房ニ住シテ後ニ伯耆州大山ヲ建立セリ。此ノ基好ノ弟子榮西ハ。始メ東谷佛頂ノ尾觀泉房ニ住シ。後ニ入唐シテ禪法ヲ傳ヘテ建仁寺ヲ建立セリ」（『大正蔵』卷七七、二七八下）とある。

（三）

三九 虞舜主赤縣。晏嬰相齊國――

虞舜、名は重華。古代中国の伝説的聖王である。赤県は赤県神州の略で、中国を指す。虞舜の身長について『荀子』卷三「非相」に「蓋帝堯長、帝舜短、文王長、周公短。仲尼長、子弓短」とある。晏嬰（？）紀元前五〇〇）、字は仲。諡は平。「晏平仲」・「晏子」とも称され、春秋時代、斉国の政治家として知られている。『晏子春秋』卷五、内篇「雜上」に「晏子長不滿六尺」とあり、卷六、内篇「雜下」に「晏子使楚、以晏子短、楚人爲小門于大門之側而延晏子。晏子不入」とある。いずれも晏子は身長が高くないことについて述べている。ちなみに、当時の六尺は現在の約一三五センチである。

（四）

四〇明州―

現在浙江省寧波市に所在し、四明山に因んで名づけられた地。

四一重原―

重源（一一二一―一二〇六）、浄土宗の僧。『元亨釈書』卷一四・『本朝高僧伝』卷六五に伝がある。『元亨釈書』卷一四「檀興」に「釋重源。黒谷源空之徒也。仁安二年（一一六七）。跨海入宋。適與明菴西公遇于四明。相伴上台山。拜蒸餅峯阿羅漢。又返明州。見鄞嶺舍利瑞光。三年（一一六八）秋。偕明菴歸」とある。ちなみに、『本朝高僧伝』卷三所収栄西伝は、栄西が羅漢に茶を献上した後に「上廬山。返明洲。詣阿育王山。見舍利放光」と記している。この記述は栄西の廬山訪問説の唯一の拠りどころであり、『本朝高僧伝』卷六五所収「和州東大寺沙門重源伝」に見えないものである。宮脇隆平『栄西 千光祖師の生涯』（禅文化研究所、二〇〇九年）を参照。もう一つ重源に関連するエピソードが『元亨釈書』卷二の栄西伝に見える。「初戊子（一一六八）之行。明州廣慧寺知賓之者問曰。子之國有禪乎。對曰。我邦台教始祖傳教大師傳

三宗而歸。方今台密正熾。禪滅者久矣。西承乏者也。恨祖意之不全矣。故航海來欲補禪門之缺。不知得麼。知客又英納也。頗多發益。而西廩於損友。其秋早歸。夙志勉勵」というのが則ちそれである。友人に付きまといわれて、早く母国に帰ったと記載されている。なお、『延宝伝灯録』卷一に「九月。源勸誘而歸」とあり、『本朝高僧伝』卷三に「九月上浣。重源相誘同船而歸」とある。いずれも『元亨釈書』に見える「損友」は重源であることを提示している。

四二 見青龍於石橋。應真現於餅峯――

注一一を参照。餅峯は蒸餅峯ともいう。『嘉定赤城志』卷二「山水門三・山」「石橋」の項目に「昔僧曇猷欲度梁訪方廣、忽有石如屏梗之。舊號蒸餅峯」とある。

四三 阿育王山――

浙江省鄞県に所在する山。西晋武帝の大康三年（二八二）、劉薩訶が阿育王の八万四千塔の一つを発見した地とされている。『延祐四明志』卷一七「釈道攷・中」に「阿育王山廣利寺、在縣（鄞県を指す）東三十里。晋義熙元年（四〇五）建。梁武帝賜阿育王寺額。宋大中祥符元年（一〇〇八）賜名廣利、大覺禪師懷璉居之、名振天下。（中略）寺東北山上有謂迦葉佛左足跡、上有東塔院。傳者謂劉薩訶所禮舍利塔湧出之處」とある。

四四 以天台章疏六十餘卷呈叡山法主明雲――

天台章疏とは天台教典の注釈書。明雲（一一一五～一一八四）は第五五代目天台座主で、最雲法親王（一一〇四～一一六二）の弟子、後白河上皇（一一二七～一一九二）、平清盛（一一一八～一一八二）の戒師でもある。『元亨釈書』卷二に「以所得天台新章疏三十餘部六十卷呈座主明雲。明雲見疏加嘆。西又以宋地台宗

酬酢之言及彼地名德書文與雲。雲曰。汝於支那揄揚台教。亦我國之法華也」とある。

(五)

四五 牟尼八塔――

釈迦が入滅した後、舍利は八つの塔に納められたと伝えられている。仏典には僧侶が八塔を巡礼するについての記述が多く見られる。一例を挙げれば、円仁(七九四―八六四)『蘇悉知羯羅經略疏』卷二「扱処品第五」に「佛大八塔。言八塔者。謂安置佛舍利塔也」(『大正藏』卷六一、四〇五下)とある。なお、『元亨釈書』卷二に「西又跋大志。欲重入支那達於印度。拜牟尼八塔爲滅罪之要」とあり、『延宝伝灯録』卷一に「師又欲重入震丹達於天竺。拜釋迦八塔。而終身於佛國矣」とある。

四六 文治二年――

文治三年の誤りであろう。『元亨釈書』卷二に「文治之元。平氏凋殲。侍郎尋亦卒。遂以三年夏。重入宋城」とある。また、『延宝伝灯録』に「文治丁未夏。再入大宋」とあり、『本朝高僧伝』に「以文治丁未夏再入宋城」とある。『延宝伝灯録』と『本朝高僧伝』に見える「文治丁未」とは文治三年のことで、西暦で言うと一一八七年である。

四七 北虜――

北方の外敵。南宋は地理的に金・吐番・大理に囲まれている。主な外敵は金と後に金を滅亡させたモンゴルである。『元亨釈書』卷二・『本朝高僧伝』卷三に「北蕃強大。西域皆隸。關塞不通。何行之有」とあり、『延宝伝灯録』卷一では「北蕃強大。西域皆隸。砂路騷擾。何行之有」に作る。

四八 温州瑞安縣――

浙江省永嘉県の南。温州市に位置する県。

四九 發心――

仏道に入り、悟りを得ようとする事。

五〇 正覺――

悟り。

五一 不動生死而證涅槃――

「生死即ち涅槃」のことを指す。ちなみに「不動生死而證涅槃」以外、『延宝伝灯録』卷一にはもう一つの虚庵に関連するエピソードが見える。即ち、「一日問曰。不思善不思惡時如何。菴曰。本命元辰。師曰。恁麼則不從今日去也。菴曰。若然則不妨。爾恁麼去也。師便禮拜。菴曰。面南看北斗」という問答である。「本命元辰」は、禪宗の場合は本来の自己という意味である。南宋、蘊聞編『大慧普覚禪師語録』（『大正蔵』卷四七所収）に「本命元辰」という語が多く見られる。「面南看北斗」について、北斗星は北天に所在し、南に向いては見られないものであるから、「面南看北斗」とは、方向にとらわれない自在さのことを指す。北宋、守堅編『雲門広録』卷上に「問如何是佛法大意。師云。面南看北斗」（『大正蔵』卷四七、五五一下）とある。

五二 投機――

師の心と修行者の心が合致すること。気が合う。馮夢竜（一五七四―一六四五）『三遂平妖伝』に「酒逢知己千杯少、話不投機半句多」とある。

五三 親炙――

直接に教えてもらう。『孟子』「尽心下」に「百世之下、聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎。而況於親炙之者乎」とある。

五四 西天吉祥――

西天とは中国の方から見て、西に所在する天竺・インドのことを指す。吉祥は梵語 *śānti* の漢訳で、「尸利」・「室利」はその音写である。西天吉祥は後文に見える、中天竺那蘭陀寺三藏室利跋羅のことを指しているのだろう。『興禅護国論』に附された撰者不明の序に「天台萬年第一世吉祥旦尊者」（一中）とある。室利跋羅、及び吉祥旦尊者については不詳。

五五 一藏識云――

「藏」は教えという意味である。「識」とは予言のことである。この予言は、「日本国千光法師祠堂記」・『元亨釈書』卷二・『延宝伝灯録』卷一・『本朝高僧伝』卷三・『興禅護国論』に附された撰者不明の序に見えない。栄西が万年寺に行った年は一一六八年である。「却後五百年。有肉身菩薩。東來受道。名曰榮西」という予言の内容から見て、予言された年は六六八年頃、唐高宗の時代になる。しかし、『嘉定赤城志』に見えるように、万年寺は唐の大和七年（八三三）、僧の普岸によつて建立された寺院であるから、予言した人物が早く万年寺の所在地を訪れた曇猷であっても、五百年は確実な年数ではなく、「大昔」という意味としか考えられない。

五六 願輪――

菩薩の誓願を堅い輪にたとえる。誓願が非常に堅固であるという意。

五七 保任――

保持して失わないこと。『左伝』「襄公二十一年」に「昔陪臣書、能輸力於王室、王施惠焉。其子驪、不能保任其父之勞」とある。

五八 自知前身爲三藏也――

前身とは前世の身のことである。文脈から見ても、ここに見える三藏は西天吉祥のことと考えられる。『興禪護国論』に附された撰者不明の序には「二十五日供茶羅漢。甌中現應真全身。遂渡石橋。忽見青龍二頭。於是有所感悟。自知前身梵僧而在萬年。（中略）更歛天台萬年第一世吉祥且尊者之遺骸。而修塔表。以師之前身也。嘗有詩曰。海外精藍得得來。青山迎我笑顏開。三生未朽梅花骨。石上尋思掃綠苔。蓋此之時作乎」（一上中）とあり、榮西の作とされる漢詩が見えている。

（六）

五九 芝券――

当時の紙幣のことか。『元亨釈書』卷二に「西捨三百萬舉二役」とあり、『延宝伝灯録』卷一に「初師在台嶺。嘗捨錢三百萬星於萬年寺」とある。

六〇 先是中天竺那蘭陀寺三藏。室利跋羅之所造也――

中天竺は古代インドの中央部分を指す。那蘭陀寺はインドのビハール州にある仏教遺跡である。『元亨釈書』卷二は「中天那蘭陀寺三藏室利跋陀羅」に作る。室利跋羅については注五四を参照。

六一 又修觀音院大悲寺智者塔院――

『元亨釈書』卷二は「又修觀音院。大悲寺。智者塔院。及天童山千佛寶閣」に作る。ここに見える「大悲寺」は恐らく「大慈寺」の誤りであろう。『延宝伝灯録』卷一、『本朝高僧伝』卷三には大悲寺、或いは大慈寺

という語が見当たらない。大慈寺は智顗によって創られた寺院である。『嘉定赤城志』卷二八「寺觀門・寺院」「大慈寺」の項目に「在縣（天台県を指す）北二十九里。舊名脩禪或名禪林。陳時爲僧智顗建。蓋顗思修初地及定光受記銀地之所。直寺門異隅號佛隴、顗第二宴坐處。隋初國清、乃更寺爲道場」とある。ここに見える「觀音院」については不明である。『嘉定赤城志』卷二八「寺觀門・寺院」に記載された天台県の南十里に所在する「明聖院」の旧名は「保壽觀音院」であるので、「觀音院」は「明聖院」ことを指す可能性がある。ちなみに、『嘉定赤城志』において、天台県に位置する名に觀音の字が見える寺院は明聖院のみである。智者塔院は真覺院とも言う。『嘉定赤城志』卷二八「寺觀門・寺院」「真覺院」に「在縣（天台県を指す）北二十三里。隋開皇十七年（五九七）建。僧智顗葬焉。龕前置雙石塔、號定慧真身塔院」とある。

六二 菩薩戒――

大乘の菩薩が受ける戒。善事をし、悪事をやめ、人々のために尽くすことが内容とされる戒。

六三 應器――

僧侶が行乞する時に使われる道具。食物を盛る器。

六四 寶餅――

餅は瓶に同じ。宝瓶は尊称で、仏教の道具・法具を入れる瓶のことを指す。

六五 白拂――

白い払子。

六六 及圖――

図は世系図のことを指す。『元亨釈書』卷二には「其圖。迦文已下二十八祖達摩以來至虛庵。嫡嫡相承。不

括横枝。五十三世系連明覈」とあり、『本朝高僧伝』卷三には「其圖迦文已下十八祖。達摩以來至虛庵五十三世。嫡承系連。西頂受而出」とあるため、栄西が臨済宗黄竜派代々伝わる世系図を頂いたことがわかる。また、『元亨釈書』卷七「浄禅」に収める円爾伝には「初西得敝虚室禅門大戒之圖。爾就而受之」とあり、円爾は、「禅門大戒之図」という栄西が虚庵から授かった世々伝わる世系図を頂いたことが記されている。これにより、「并應器寶餅拄杖白拂等。及圖」という記述に見える句読点は恐らく誤って付けられたものであろう。

六七 迦文――

釈迦のことを指す。

六八 伽梨――

僧伽梨。正装の袈裟で、比丘の三衣の中で最大のものである。

六九 炎宋――

古来、中国では王朝の交替は五行思想に関与すると考えられてきた。宋は火の徳を持つ王朝と自称していたため、宋は「炎宋」と呼ばれていた。

七〇 老子――

相手を親しみ敬っている時にいう語。圓悟克勤（一〇六三―一一三五）編『碧巖録』（『大正蔵』卷四八所収）に「釋迦老子」の用例が多く見られる。

七一 以正法眼付大迦葉――

智恵を眼に例える。すべてを明らかにすることが出来る能力を正法眼という。『元亨釈書』卷二は「昔釋迦

老子將圓寂。以正法眼藏涅槃妙心付屬摩訶迦葉」に作る。『元亨釈書』に見える「正法眼藏」とは仏法の真理をいう語である。大迦葉は仏の十大弟子の一人である。大は尊称。摩訶迦葉ともいう。『碧巖録』第六〇則に「吾有正法眼藏涅槃妙心。分付摩訶大迦葉」（『大正蔵』卷四八、一九二中）とある。

七二 曹溪――

禅宗の六祖の慧能（六三八～七一三）のことを指す。慧能はかつて曹溪宝林寺に住していた。曹溪は現在広東省曲江県に位置している。

七三 臨濟――

臨濟宗の開祖臨濟義玄、慧照禅師（？～八六七）のことを指す。慧照禅師はかつて鎮州臨濟院に住していた。鎮州は現在河北省正定県に位置している。

七四 黄龍――

黄龍派の開祖、黄龍慧南（一〇〇二～一〇六九）のことを指す。黄龍慧南はかつて黄龍山に住していた。ちなみに、黄龍派は楊岐派とともに宋代における最盛な禅宗教団である。黄龍山は現在江西省南昌府に位置している。

七五 祖印――

印とは印可のことである。ここに見える祖印とは代々伝わり、師が弟子に与えた許可のことを指している。

七六 正法――

正しい理法。

七七 法信――

法の証拠。

七八 遂辭庵歸國―

『元亨釈書』卷二に「西趨出到奉國軍。（今改慶元府。）乗揚三綱船。著平戸島葦浦。本朝建久二年（一一九一）辛亥也」とある。奉国・慶元はともに明州（現在寧波市）のことを指す。軍とは宋代の行政区画の名である。『宋史』卷八八「地理四」に「慶元府、本明州、奉化郡、建隆元年（九六〇）、升奉國軍節度」とある。平戸島は長崎県北部に位置する島である。葦浦について、現在の平戸ではこの地名がなく、具体的な位置は不明である。

（七）

七九 戸部侍郎清貫―

戸部とは官署名、国の財政を司る部署である。戸部侍郎は戸部の次官のことを指す。清貫は侍従の官である。ここに見える清貫なる人物については不詳。

八〇 海衆―

僧侶達。ここに見える「海衆」は信者のこととも考えられる。

八一 聖福寺―

安国山聖福至仁禅寺。現在は福岡市内にある。開山は栄西。後鳥羽天皇（一一八〇～一二三九）が「扶桑最初禅窟」の額を賜った寺院である。

八二 關西―

三関以西。三関は鈴鹿（伊勢）・不破（美濃）・愛発（越前）という三つの関のことを指している。八三三

年の成立とされる『令義解』卷五「軍防令」には「三関」という語が見えており、義解は「謂、依勢鈴鹿、美濃不破、越前愛發等是也」と解説している。但し、後に都が平安京に移ると、愛發の関の代わりに相坂の関（或いは勢多の関）が設置された。鎌倉時代末期に成立したとされる『二中歴』第六「関路歴」に「三関」の項目があり、そこには「勢多 鈴鹿 不破関」と記載されている。

#### 八三 良辯――

奈良時代には同名の華嚴僧の良弁（六八九―七七三）がいた。ここに見える良弁については不詳。『元亨釈書』卷二に「又筑前宮崎有良辯者。嫉西之禪行。誘睿山講徒。訴朝竄逐」とある。筑前とは筑前国のことで、現在の福岡県北西部に位置している。宮崎は宮崎宮のことであろう。この神社は現在福岡市に位置している。祭神は応神天皇・神功皇后・玉依姫命である。良弁は恐らくそこに所属した人物であろう。良弁の論難に対し、『元亨釈書』卷二は榮西の語を次のように記している。「彼良辯昏愚無知。引台徒誣我。禪宗若非。傳教亦非。傳教若非。台教不立。台教不立台徒豈拒我乎。甚矣其徒之闇其祖意也」というのがそれである。

#### 八四 上詔藤相國――

ここに見える「上」とは天皇のことで、後鳥羽天皇のことを指す。「相国」とは宰相の尊称である。日本では、太政官の最高職である太政大臣の唐名は「相国」という。ここに見える藤相国は藤原忠通の六男、九条兼実（一一四九―一二〇七）のことを指している。『延宝伝灯録』卷一では「帝詔大相國兼實藤公。（九條）召師府裏」に作り、『本朝高僧伝』卷三では「上詔藤相國兼實。召西府裏」に作る。

#### 八五 内府――

一般的に、内府は王室の倉庫を指すが、ここに見える「内府」は官府の代名詞とも考えられる。

八六 真寂――

仏のニルヴァーナ、涅槃のことを指す。

(八)

八七 金吾大將軍源頼家――

源頼家（一一八二―一二〇四）、源頼朝（一一四七―一一九九）の長子。鎌倉幕府の第二代將軍。金吾とは官職名で、天子の護衛兵である。

八八 大禪苑――

建仁寺のことを指す。山号は東山。建仁寺の造営について、『元亨釈書』卷二に「建仁二年（一二〇二）。金吾大將軍源頼家。施地於王城之東。營大禪苑。三年（一二〇三）六月。尚書省割置台密禪三宗。西即而構真言止觀二院於寺」とある。一方、『延宝伝灯録』卷一には「三年（一二〇三）六月。尚書省。割置台密禪三宗。帝賜王府財。有司看護。造興極輪奐。上爲官寺」とあり、『興禪護国論』に附された撰者不明の序には「建仁二年壬戌。鴨川第五橋畔創一禪刹。賜建仁號。一唱佛心宗。學徒雲集。習禪修定。廣流菩薩大戒。兼修台密事業」（一下）とある。いずれも台・密・禪三宗併置のことに言及している。

八九 畿甸――

都一帯の地域。

九〇 比來――

近来。最近。『三国史・魏書』卷二七「徐胡二王伝」に「比來天下奢靡、轉相倣效」とある。

九一 直綴――

綴は掇と同じ。直掇とは古の燕居の服である。ここでは僧衣のこととも考えられる。

九二 颺――

「颺」は「颺」に同じ。荒いつむじ風。

九三 巽二――

巽は『易』の卦の名の一つとして知られている。風に当てる卦である。ここに見える「巽二」とは風の神のことを指している。

九四 有司――

役人。

九五 秋――

時。時機。諸葛亮「前出師表」に「此誠危急存亡之秋也」とある。

九六 飛廉――

風神の名。

九七 官寺――

国が造営し、官の監督を受けた寺。

九八 平侍郎奏賜紫衣――

平侍郎は平頼盛のことを指す。前文に見える「藤相国」と後文の「原僕射」という用例から見て、平頼盛のことを「平侍郎」と記したことが推察される。平頼盛（一一三二―一一八六）は平安後期の武将。権大納言まで昇進した。『元亨釈書』巻二には「門下侍郎平頼盛與西厚」とあり、榮西と親交のある人物であること

がわかる。但し、注意すべきことは、原文「因而營建仁爲官寺。請主之敕。有司監護」の次に「平侍郎奏賜紫衣」とある。建仁寺が創建された時に、平頼盛は既に死去した。したがって、平頼盛の没年の前に、つまり栄西の二度目の入宋（一一八六）の前に既に紫衣を賜ったことになる。『元亨釈書』卷二に見える「平侍郎奏賜紫衣」という記述の前に「初」という字が入っており、「初平侍郎奏賜紫衣」に作る。一方、『延宝伝灯録』卷一では「先是平侍郎奏賜紫衣」となっている。紫衣とは紫色の袈裟。唐代では天子から賜る色を紫色とした。

九九  
僧正――

僧綱の最高階位。僧綱とは、僧尼の規律を管理する者である。

（九）

一〇〇三年。師在相州龜谷。營壽福寺――

相州は旧国名の一つである。相模ともいう。現在の神奈川県的大部分に相当する地域である。龜谷とは龜ヶ谷のことで、神奈川県北部に位置している。寿福寺は臨済宗建長寺派の寺院で、山号は龜谷山、神奈川県鎌倉市扇ヶ谷に所在している。寿福寺の開山は栄西、その造営は正治二年（一二〇〇）に始まった。一二〇一年二月一三日から年号が変わり、建仁元年になった。ここに見える「三年」について、『本朝高僧伝』卷三には「三年乙亥相州龜谷營壽福寺」とあり、「乙亥」の文字が見えている。しかし、正治年間（一一九九～一二〇一）の干支はそれぞれ「己未」（一一九九）・「庚申」（一二〇〇）・「辛酉」（一二〇一）であるので、乙亥は当てはまらない。栄西の存命中に当たる「乙亥」は久寿二年（一一五五）と建保三年（一二一五）の二年のみである。久寿二年、栄西は僅か一五歳であるため、「三年乙亥」は栄西が入滅した建保三年

のこととしか考えられない。ちなみに、栄西の入滅については二説がある。それぞれ『吾妻鏡』第廿二に見える建保三年「六月小五日癸亥。霽。壽福寺長老葉上僧正榮西入滅」という説と『元亨釈書』卷二に見える七月五日に建仁寺で亡くなったという説である。この点については、館隆志「栄西の入滅について」（『印度学仏教学研究』第五八巻第一号、二〇〇九年）を参照。

一〇一 原僕射實朝――

「原（源）」は実朝の姓である。「僕射」は官職名。唐宋時代における僕射は、宰相の任として天子を輔佐した職である。源実朝（一一九二―一二一九）は源頼朝の四男、鎌倉幕府の第三代將軍。

一〇二 上城――

京都のことを指す。

一〇三 唱末後句――

末後句は末後一句ともいう。悟りの境地を述べた語。臨終のことばという意味もある。「唱末後句」の用例として、紹隆（一〇七七―一一三六）らによって編集された『円悟仏果禅師語録』に見える「巖頭雪峯唱末後句。洞山龍牙明殺活機」（『大正蔵』卷四七、七二五上）という記述が挙げられる。

一〇四 晦日――

陰暦、毎月の最終日のことを「晦日」という。

一〇五 布薩――

仏教教団の定期集会で、月の十五と三十日に行う自己反省の会。

一〇六 孟秋單五――

陰曆七月五日のことを指す。孟秋とは初秋、あるいは陰曆七月のことをいう。毎月の五日・十五日・二十五日の中で、数字は一桁のみの五日のことを「単五」という。

一〇七 宸辰―

君主の位。ここでは君主のことを指す。

一〇八 中使―

宮中から派遣された使者のことを「中使」という。

一〇九 晡時―

十五時から十七時の間。「申時」ともいう。

一一〇 塙―

「塔」に同じ。

一一一 大藏―

大藏經のことを指す。『入唐縁起』に「徒留台嶺五年、一切經轉讀三返了」とあり、『興禪護国論』に附された撰者不明の序に「在宋五年三閱藏經」（一中）とある。これらの資料により、榮西が、在宋中（一一六八、一一八七―一一九一）三回も一切經を閲覧したということがわかる。

（十）

一二三 恵日―

『元亨釈書』卷二は「慧日」に作る。東福寺開山のことを指す。東福寺の山号は慧日山、開山は臨濟宗僧の円爾（一二〇二―一二八〇）である。『元亨釈書』卷七「浄禅」に伝がある。そこには「釋辯圓。字圓爾。

以字行。姓平氏。駿州藁科人。（中略）從榮朝問別傳之道。朝者建仁西公之上足也。（中略）爾遊相陽寓壽福寺。住持行勇。建仁之徒也。爾講叔姪之禮。勇請待甚渥。（中略）正嘉元年（一二五七）。平副帥再召爾入相。白皇子征夷大將軍領洛之建仁。二年權之。建仁火後諸堂索然。爾復佛殿。雲堂。函丈舊觀」とあり、円爾と建仁寺、或いは榮西の弟子とのつながりが深いことが窺える。

一二三 巨福――

建長寺開山のことを指す。建長寺の山号は巨福山、開山は中国から渡来した臨済宗僧の蘭溪道隆（一二一三～一二七八）である。『延宝伝灯録』卷三・『本朝高僧伝』卷一九に伝がある。『延宝伝灯録』卷三には「正元（一二五九）初。有詔住洛之建仁」とあり、蘭溪道隆が建仁寺に住していたことがわかる。また、同伝には「値開山千光忌。上堂。蜀地雲高。扶桑水快。前身後身。一彩兩賽。昔年今日。死而不亡。今日斯晨。在而不在。諸人還知落處麼。良久曰。香風吹萎華。更雨新好者」とあり、榮西の命日に詩文を作ったことが記されている。『本朝高僧伝』卷一九所収「相州巨福山建長寺沙門道隆伝」にもほぼ同じ記述が見られる。

一二四 奇中――

不思議に当たること。『史記』卷十二「孝武本紀」に「少君資好方、善爲巧發奇中」とある。

一二五 取道遼法師所栽菩提樹枝――

道邃法師は唐代天台宗の僧で、湛然（七一〇～七八二）の弟子である。法を最澄（七六七～八二二）に授けたと伝えられている。賛寧（九一九～一〇〇一）らによつて著された『宋高僧伝』に伝がある。そこには「釋道邃。不知何許人也。（中略）貞元二十一年（八〇五）。日本國沙門最澄者。亦東夷并服中剛決明敏僧也。泛溟洋達江東。慕天台之法門。求顓師之禪決。屬邃講訓委曲指教。澄得旨矣。乃盡繕寫一行教法東歸」（『大

正藏』卷五〇、八九一上」とある。但し、天台山で菩提樹を植えたについての記述が見当たらない。『元亨釈書』卷二には「初西在台嶺。取道邃法師所栽菩提樹枝付商船。種筑紫香推神祠。建久元年（一一九〇）也。西以謂。吾邦未有此樹。先移一枝於本土以驗我傳法中興之効。若樹枯槁。吾道不作。蓋菩提樹者如來成道之靈木也。世尊滅後一百年。師子國王受佛記。共佛舍利得南枝盛金甕移植。南宋（南朝宋、四二〇～四七九）之始。求那跋陀羅始栽廣府。其後邃師分台峯」とあり、菩提樹の由来について述べている。「如來成道之靈木」について、不空（七〇五～七七四）の訳とされる『底哩三昧耶不動尊聖者念誦祕密法』に「如來成道時。先坐寶菩提樹降魔成道者。即是大寂定不動菩提本因三世諸佛皆幻化義」（『大正藏』卷二一、一五上）とある。師子国王と菩提樹については僧伽跋陀羅が訳した『善見律毘婆沙』卷三（『大正藏』卷二四所収）を参照。求那跋陀羅（三九四～四六八）と菩提樹について、唐代法海らによって編集された『六祖大師緣記外記』には「大師名惠能。父盧氏。諱行瑄。（中略）其戒壇乃宋朝（南朝宋、四二〇～四七九）求那跋陀羅三藏創建立碑曰。後當有肉身菩薩於此授戒。又梁天監元年（五〇二）。智藥三藏自西竺國航海而來。將彼土菩提樹一株植此壇畔」（『大正藏』卷四八、三六二中～下）とあり、求那跋陀羅が戒壇を作り、菩提樹を植えたのはインド僧の智藥三藏であるとしている。

一一六 興禪護國論――

榮西が建久九年（一一九八）、五八歳の時に著したものである。三卷。

一一七 一代經論總釋――

題名しか伝えておらず、現時点では不詳である。『元亨釈書』卷二では「一代經論摠釋」に作る。

一一八 佛法中興願文――

栄西が元久元年（一二〇四）、六四歳の時に著したものである。一卷。『元亨釈書』巻二では「日本佛法中興願文」に作る。

一一九 不二門論三部經開題――

『元亨釈書』巻二は「不二門論。三部經開題等各一卷」に作る。「不二門論」は題名しか伝えておらず、現時点では不詳である。「三部經開題」について、開題とは経論の題目を解釈し、一部のあらましを提示するという意味である。三部經には「法華三部經」、「浄土三部經」、「大日三部經」などがあるため、ここに見える「三部經開題」はどの經典の開題を指しているか不明である。

一二〇 長樂開山榮朝――

积円榮朝（一一六五―一二七四）、臨済宗の僧。栄西の弟子、長樂寺の開山である。『元亨釈書』巻六「浄禅」に伝がある。そこには「釋榮朝。粹密學。從建仁西公。稟宗門要旨。居上野之長樂禪苑。（中略）壽福朗譽。東福圓爾。皆朝之徒也」とある。『延宝伝灯録』巻六にも伝がある。『本朝高僧伝』巻一九に「上野長樂寺沙門榮朝伝」が収録されている。長樂寺、山号は世良田山、群馬県太田市に所在する寺院である。

一二一 朗譽――

藏叟朗譽（一一九四―一二七七）、榮朝の嗣法者。かつて寿福寺の住職を務めていた。『延宝伝灯録』巻六に伝があり、そこには「相州壽福藏叟朗譽禪師。釋圓滅後。繼住長樂。正元間遷壽福。禪講並行。學者填門」とある。『本朝高僧伝』巻一九に「相州寿福寺沙門朗譽伝」が収録されている。

一二二 寂庵上昭――

寂庵上昭（一二二九―一三二六）、朗譽の嗣法者。中国参禅経験がある。寿福寺の住職を務めていた。『延

宝伝灯録』卷六に伝があり、そこには「相州壽福寂菴上昭禪師。依藏叟累歳。南遊入宋。（中略）敕諡宏光禪師」とある。『本朝高僧伝』卷二三に「相州寿福寺沙門上昭伝」が収録されている。

二三 南禪龍山徳見――

龍山徳見（一二八四～一三五八）、寂庵上昭の嗣法者。中国参禅経験がある。帰国後、順次建仁寺・南禅寺・天竜寺の住職を務めていた。『延宝伝灯録』卷六に伝があり、そこには「京兆南禪龍山徳見禪師。千葉氏子。下總州香取郡産。十三投寂菴於壽福。暗記法華粗通義理。（中略）歳過弱冠志南遊。歸白寂菴。菴密付心印。遂駕商舶達于明州。登天童參東巖。巖滅竺西補席。命師侍香。職滿謁東洲古林。辭遊江西。駐錫匡廬東林。又抵分寧。平山濟川相續住雲巖。共分半座。州牧疏舉住兜率。寧州官員。諸山耆宿。備香華旛蓋護送。（中略）寧州道俗。促歸兜率。及返本朝當貞和十五年」とあり、中国では天童寺・兜率寺を訪れたことがあると記されている。『延宝伝灯録』卷六に見える「貞和十五年」は貞和五年（一三四九）の誤りであろう。『本朝高僧伝』卷二九「京兆南禅寺沙門徳見伝」では「及返本朝。歳六十六。當貞和五年（一三四九）也」に作る。南禅寺は京都市に所在する寺院で、山号は瑞竜山である。

二四 寧洲兜率寺――

寧州は現在江西省武寧県に当たる地域である。兜率寺は江西省九江市に所在する寺院で、『江西通志』卷一一「寺観二」に「在寧州仁郷。従説禪師道場。曾鞏有記」とある。曾鞏（一〇一九～一〇八三）『元豊類稿』卷一八に「兜率院記」が収録されている。

二五 一庵――

一庵一麟（一三二九～一四〇七）、竜山徳見の嗣法者。大願寺（薩摩に所在）・万寿寺・建仁寺・天竜寺・

南禅寺の住職を務めた人物である。『延宝伝灯録』巻六に伝があり、そこには「京兆南禅天祥一麟禪師。別號一菴。生于城都官族藤姓。幼而穎秀。依東海源于東山大中菴。十七得度進具。遊南禪建仁間。參諸名宿。與中立鸚齊名。在天龍真如舉揚秉拂。龍山歸自元國。往相見。山問。甚麼處來。師曰。天台普請。南嶽雲遊。山曰。若是活底龍。一任自在去。師便禮拜。遂止席下。山住建仁南禪。師皆從侍。每有跪語。不命之退終不起」とある。『本朝高僧伝』卷三七に「京兆南禅寺沙門一麟伝」が収録されている。

(十一)

二六  
爽――

怒る。『漢書』卷五二「竇田灌韓伝」に「有如兩宮爽將軍則妻子無類矣」とある。それについて、顔師古は「兩宮、太后及帝也。爽、怒貌也、音赫」と注している。

二七  
篤生――

天から篤厚な性質を受けて生まれる意。『詩』「大雅・大明」に「篤生武王」とあり、「毛伝」は「篤、厚」と注している。

二八  
霞城――

赤城山、浙江省天台県の北に位置する山。天台山の支脈である。ここでは霞城と言い、天台山のことを指している。船が強風で温州に運ばれた後の榮西の行動について、『元亨釈書』巻二には「乃下舶。與十數輩又向赤城」とある。一方、『延宝伝灯録』巻一では「師與十數輩又向赤城。上天台山」に作る。

二九  
二途――

仏教ではあらゆる対立するものを二途という。三途は三惡道（地獄・惡鬼・畜生）のことを指す。ここには

小文字で「三途イ」とあるが、文脈から見て、「二途」のことを指していると考えられる。

一三〇 定慧――

禅定と智慧。

一三一 飄風――

つむじ風。

一三二 三董名藍――

董は監督するという意である。『書』「虞書・大禹謨」に「董之用威」とあり、「偽孔安国伝」は「董、督也」と注している。藍は僧伽藍のことを指す。僧侶が修行する所。ここでは建仁寺・寿福寺・聖福寺のことを指す。

一三三 (■) (■) 草冠＋友＋、(友の右上)――

東京大学史料編纂所・所蔵史料目録データベースにて公開されている『禅林僧伝』所収「洛陽東山建仁禅寺開山始祖明菴西公禅寺塔銘」及び『名僧行録』所収「洛城東山建仁禅寺開山始祖明菴西公禅寺塔銘」はいずれも「■」(■) 草冠＋友) に作る。この文字は「芟」の異体字か。「芟」は宿るという意味である。『詩』「召南・甘棠」に「召伯所芟」とあり、「鄭箋」は「艸舎也」と注している。

一三四 優曇鉢――

優曇華。三千年ごとに開花する植物。開花する時に金輪王が出るという。

一三五 信法未孚――

信法、法を信じること。孚はまことという意味である。『詩』「大雅・文王」に「萬國作孚」とあり、「毛

伝」は「孚、信也」と注している。ここで、「孚」は動詞として使われている。信じる。

一三六 獲麟一角―

一麟一庵のことを指す。注一二五を参照。

一三七 貞珉―

石碑、ここでは塔銘のことを指す。

一三八 來學―

後世の学者。朱熹『中庸章句』序に「而所以繼往聖、開來學、其功反有賢於堯舜者」とある。ここでは後世の人を指す。

一三九 錢塘上天竺講寺前住山沙門釋加蘭―

錢塘は県名。浙江省杭州市に位置している。『咸淳臨安志』卷八〇「寺觀六」に「上天竺靈感觀音寺」の項目がある。そこには「後晉天福四年（九三九）、僧道翊結廬山中、夜有光、就視得奇木、命孔仁謙刻觀音像。會僧勳從洛陽持古佛舍利來、因納之頂間、妙相具足。錢忠懿王夢白衣人求治其居、王感寤、乃即其地創佛廬、號天竺看經院」とあり、寺が建立された経緯について述べられている。加蘭は如蘭の誤りであろう。如蘭は明代の僧、「古春法師」と称される。上天竺講寺第五十一代住職である。著作に『支離集』七卷があり、『明史』卷九九「芸文志」に著録されている。『杭州上天竺講寺誌』卷四「列伝二」に伝がある。そこには「名如蘭、富春人。淹通經論、餘及詩文。所著名支離叟集。忠肅于公彌月時、師赴湯餅會、摩其頂曰、此兒他日救時宰相也。後果驗」とあり、明代政治家の于謙（一三九八―一四五七）とのエピソードが記されている。このエピソードに関連して、『明史』卷一七〇「于謙伝」には「于謙、字廷益、錢塘人。生七歲、有僧奇之

曰、他日救時宰相也」とある。

## 初出一覧

本論文各章の初出は下記の通りである。但し、いずれも大幅に加筆・修正した。

- 第一章――『喫茶養生記』の思想性とその体裁・構成』（『名古屋大学中国哲学論集』第十二号、二〇一三年）
- 第三章――「天台山の茶と神仙思想」（『名古屋大学中国哲学論集』第十一号、二〇一二年）
- 第四章――「宗教儀礼における茶―道教・密教の星辰崇拜を通して」（『名古屋大学中国哲学論集』第十四号、二〇一五年）

## 参考文献一覧

### 一、研究書・訳注書（日本語、撰者名順）

- 石井昌子『道教学の研究―陶弘景を中心に』（国書刊行会、一九八〇年）
- 石田秀実（監訳）『現代語訳 黄帝内経素問』「上巻」（東洋学術出版社、一九九一年）
- 石田秀実（監訳）『現代語訳 黄帝内経素問』「下巻」（東洋学術出版社、一九九三年）
- 石田秀実・白杉悦雄監訳『現代語訳 黄帝内経靈枢』「下巻」（東洋学術出版社、二〇〇〇年）
- 井上光貞・大曾根章介『往生伝 法華驗記』（『日本思想大系』所収、岩波書店、一九七四年）
- 岩間眞知子『茶の医薬史―中国と日本』（思文閣、二〇〇九年）
- 岩間眞知子『喫茶の歴史―茶葉同源をさぐる』（大修館書店、二〇一五年）
- 薄井俊二『天台山記の研究』（中国書店、二〇一一年）
- 榎本涉『南宋・元代日中渡航僧伝記集成 附江戸時代における僧伝集積過程の研究』（勉誠出版、二〇一三年）
- 大淵忍爾『道教史の研究』（岡山大学共済会書籍部、一九六四年）
- 岡西爲人『本草概説』（創元社、一九七七年）
- 加納喜光『中国医学の誕生』（東京大学出版会、一九八七年）
- 神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、一九九九年）
- 木宮泰彦『荣西禅師』（丙午出版社、一九一六年）
- 木宮泰彦『日華文化交流史』（富山房、一九五五年）

- 熊倉功夫・姚国坤（編）『栄西『喫茶養生記』の研究』（宮帯出版社、二〇一四年）
- 倉澤無庵・東君『悠々天地の中 茶文化の旅』（河原書店、二〇一〇年）
- 河野多麻（校注）『宇津保物語』第三卷（岩波書店、一九六二年）
- 五来重『修験道の修行と宗教民俗』（『五来重著作集』所収、法蔵館、二〇〇八年）
- 齋藤圓真『天台入唐入宋僧の事跡研究』（山喜房仏書林、二〇〇六年）
- 齋藤忠『中国天台山諸寺院の研究―日本僧侶の足跡を訪ねて』（第一書房、一九九八年）
- 坂出祥伸『「気」と道教・方術の世界』（角川書店、一九九六年）
- 白川静『字統』（平凡社、一九八八年）
- 高橋忠彦『茶経・喫茶養生記・茶録・茶具図贊』（淡交社、二〇一三年）
- 多賀宗隼『栄西』（吉川弘文館、一九六五年）
- 田中美佐『喫茶文化史研究序説』（晃洋書房、二〇一二年）
- 陳公余・野本覚成（朱学根訳）『聖地 天台山』（佼成出版社、一九九六年）
- 窪徳忠『道教史』（『世界宗教史叢書』所収、山川出版社、一九七七年）
- 長沢規矩也・阿部隆一（編）『日本書目大成』巻一（汲古書院、一九七九年）
- 布目潮颯『中国茶文化と日本』（汲古書院、一九九八年）
- 布目潮颯『茶経詳解』（淡交社、二〇〇一年）
- 長谷川滋成『孫綽の研究―理想の「道」に憧れる詩人―』（汲古書院、一九九九年）
- 服部敏良『鎌倉時代医学史の研究』（吉川弘文館、一九六四年）
- 浜田善利・小曾戸丈夫『意釈神農本草経（増補版）』（築地書館、一九八一年）

東君『茶から茶道へ』（市井社、一九九八年）

藤田琢司『栄西禅師集』（禅文化研究所、二〇一四年）

古田紹欽『栄西 喫茶養生記』（講談社学術文庫、二〇〇〇年）

福地昭助『平安時代の茶 喫茶養生記』まで』（角川学芸、二〇〇六年）

真柳誠『黄帝医籍研究』（汲古書院、二〇一四年）

丸山敏秋『黄帝内経と中国古代医学—その形成と思想的背景および特質』（東京美術、一九八八年）

宮脇隆平『栄西 千光祖師の生涯』（禅文化研究所、二〇〇九年）

山田慶児『中国医学の起源』（岩波書店、一九九九年）

和歌森太郎『修験道史研究』（河出書房、一九四三年）

#### 研究書・訳注書（中国語、撰者名順）

王明『抱朴子内篇校釈（増訂本）』（中華書局、一九八五年）

大村西崖『密教発達志』（国書刊行会、一九七二年）

関剣平『茶与中国文化』（人民出版社、二〇〇一年）

呉覚農『茶経述評』（中国農業出版社、二〇〇五年）

黄仲先主編『中国古代茶文化研究』（科学出版社、二〇一〇年）

蕭登福『道教術儀与密教典籍』（新文豊出版公司、一九九四年）

蕭登福『道教星斗符印与仏教密宗』（新文豊出版公司、一九九四年）

蕭登福『道教と密宗』（新文豊出版社、二〇〇九年）

蕭登福『正統道藏総目提要』（文津出版社、二〇一一年）

任繼愈（主編）『道藏提要』（中国社会科学出版社、二〇〇五年）

楊明照『抱朴子外篇校箋 下』（中華書局、一九九七年）

魯迅『古小説鈎沈』（人民文学出版社、一九五一年）

魯迅『中国小説史略』（『魯迅全集』所収、人民文学出版社、一九六三年）

## 研究書（英語）

Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed. The Taoist canon: a historical companion to the Daozang, University of Chicago Press, 2004.

## 二、研究論文・訳注稿（日本語、撰者名順）

青木正児「茶事拾遺」（『青木正児全集』第八卷所収、春秋社、一九七一年）

赤堀昭「陶弘景と集注本草」（山田慶児（編）『中国の科学と科学者』所収、同朋社、一九七八年）

浅野春二「道教儀礼の供物：血食否定と果物・文房四宝」（『国学院大学日本文化研究所紀要』第八三輯、一九九九年）

安藤維男「葛仙翁『肘後備急方』について」（『東方宗教』第四十一号、一九七三年）

石井昌子『金虎真符』『神虎玉経真符』考」（『創価大学人文論集』第八号、一九九六年）

池平紀子「スタイン二四三八に見える仏教餌辟穀法受容について——『太上靈宝五符序』との関連を中心に——」（麦谷邦夫（編）『三教交渉論叢続編』所収、京都大学人文科学研究所、二〇一一年）

- 井上以智爲「天台山に於ける道教と仏教」(『東洋史論叢：桑原博士還暦記念』所収、弘文堂書房、一九三一年)
- 岩間眞知子「桑はよく禅に通ず―冊子『榮西と「喫茶養生記」補遺』(『茶』五月号、二〇一四年)
- 宇都宮清吉「僮約研究」(『名古屋大学文学部論集V 史学2』一九五三年)
- 宇野瑞木「後漢墓の祠堂における孝の表象―扶桑樹と雲・風のモチーフをめぐる」(『表象文化論研究』八、二〇〇九年)
- 榎本涉『『榮西入唐縁起』からみた博多』(五味文彦(編)『中世都市研究11 交流・物流・越境』所収、新人物往来社、二〇〇五年)
- 遠藤純祐「喫茶考―仙薬としての茶」(『現代密教』第一六号、二〇〇三年)
- 大形徹「本草と方士の関係について」(『人文学論集』第八集、大阪府立大学人文学会、一九九〇年)
- 金藤行雄『『周礼』の命について』(『待観山論叢 哲学篇』第十八号、一九八五年)
- 関剣平「茶・葉から嗜好品への道―技術史・医薬史の研究から見た喫茶の起源・道教の影響―」(『アジア・アフリカ言語文化研究』六二号、二〇〇一年)
- 関剣平「魏晋南北朝における喫茶の文化」(『国立民俗学博物館研究報告』二七卷二号、二〇〇二年)
- 関剣平「茶文化成立期の茶宴料理」(『立命館文学』第六一一号、二〇〇九年)
- 関剣平「茶の文化地理：魏晋南北朝時代を中心に」(『立命館文学』第六一九号、二〇一〇年)
- 江静・呉玲『『喫茶養生記』に見られる道教文化の影響に関する試論』(『アジア遊学』七三号、二〇〇五年)
- 酒井規史「唐代における北帝信仰の新展開―『拔罪妙経』を中心に―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊』第四十九輯、二〇〇三年)
- 坂出祥伸「葛洪の医薬観と『肘後備急方』」(『東洋医学善本叢書』第二九冊『解題・研究』所収、オリエント出版社、

一九九六年)

坂出祥伸「陶弘景における服薬・煉丹」(吉川忠夫(編)『六朝道教の研究』所収、春秋社、一九九八年)

佐竹保子「孫綽「天台山に遊ぶ賦」の修辭―『楚辭』より謝靈運詩賦に至る―」(『集刊東洋学』第九三号、二〇〇五年)

佐竹保子「孫綽「天台山に遊ぶ賦」の描く理想郷―先秦から劉宋に至る理想郷描写における位相―」(『立命館文学』第五九八号、二〇〇七年)

下見隆雄「葛洪の著書について―『肘後備急方』について―」(『福岡女子短大紀要』第七号、一九七三年)

末木文美士(『隠語集』)「解題」(阿部泰郎・山崎誠(編)『中世先徳著作集』所収、臨川書店、二〇〇六年)

鈴木虎雄「桑樹に関する伝説」(『支那学』第一卷第九号、一九二一年)

蘇明明「唐代の喫茶文化における詩僧皎然の茶詩」(『日本中国学会会報』第五八集、二〇〇六年)

多賀宗隼「栄西の著作について」(『日本歴史』第一五六号、一九六一年)

高橋秀栄「鎌倉時代の密教書にみる茶」(『金沢文庫研究』第三一五号、二〇〇五年)

高橋忠彦「唐詩にみる唐代の茶と仏教」(『東洋文化』第七〇号、一九九〇年)

高橋忠彦「中国茶史における『喫茶養生記』の意義」(『東京学芸大学紀要 第二部門 人文科学』第四五集、一九九四年)

高橋忠彦「『喫茶養生記』の初治本と再治本」(『アジア遊学』一一六号、二〇〇八年)

高橋忠彦「栄西から利休へ―茶文化研究から見た五山文化」(島尾新(編)『東アジアのなかの五山文化』所収、東京大学出版会、二〇一四年)

高橋忠彦「栄西禅師と『喫茶養生記』」(『淡交』第六八卷第四号、二〇一四年)

高橋悠介「密教儀礼における茶」『神奈川県立金沢文庫 80 年 企画展 武家の都 鎌倉の茶』所収、神奈川県立金沢文庫、二〇一〇年）

竹治貞夫「楚辞遠遊について」『徳島大学学芸紀要 人文科学』第一〇巻、一九六〇年）

館隆志「栄西の入滅について」『印度学仏教学研究』第五八巻第一号、二〇〇九年）

田中利明「周礼の成立についての一考察」『東方学』第四十二輯、一九七一年）

田中文雄「五臓身体観の神秘」（立川武蔵・頼富本宏（編）『シリーズ密教 3 中国密教』所収、春秋社、一九九九年）

土屋昌明「第十九小洞天「蓋竹山洞」の現況」『洞天福地研究』第一号、二〇一一年）

窪徳忠「道教と日本」『中国文化叢書』巻九、水田紀久・頼惟勤（編）『日本漢学』所収、大修館書店、一九六八年）

中尾万三「支那思想 科学（本草の思潮）」『岩波講座 東洋思潮 3（東洋思潮の展開 I）』所収、岩波書店、一九三四年）

中尾良信「栄西伝」『国文学解釈と鑑賞』第五一卷第九号、一九八六年）

中村喬「茶贅言―中国の茶における食葉法と雑和法―」『立命館文学』四六三・四六四・四六五号、一九八四年）

二階堂善弘「玄天上帝の変容―数種の經典間の相互関係をめぐって―」『東方宗教』第九十一号、一九九八年）

布目潮風「茶と茶―中国における喫茶の開始」『日本美術工芸』五九六号、一九八八年）

パトリシア・イーブリー（吾妻重二訳）「朱熹『家礼』における飲食物」（吾妻重二・朴元在（編）『朱子家礼と東アジアの文化交渉』所収、汲古書院、二〇一二年）

羽田聡「中世の寺院と茶とのかかわり」（『平成二〇年秋季特別展 鎌倉時代の喫茶文化』所収、茶道資料館、二〇〇八年）

福永光司「孫綽の思想―東晋における三教交渉の一形態―」（『愛知学芸大学研究報告・人文科学』第一〇輯、一九六一年）

古田紹欽「日本禅宗史―臨済宗」（西谷啓治（編）『講座禅』第四卷『禅の歴史―日本』所収、筑摩書房、一九七四年）

真柳誠「医食同源の思想―成立の展開」（『月刊しにか』第九卷第十号、一九九八年）

水野弘元（『日本禅林撰述書目』）「解題」（『大日本仏教全書』卷九九所収、鈴木学術財団、一九七三年）

南谷葉子『説文解字注』と『爾雅』釈草との関連について―艸部」（『お茶の水女子大学中国文学学報』第六号、一九八七年）

宮家準「修験道と道教」（『東方宗教』第八一号、一九九三年）

麦谷邦夫「陶弘景年譜考略（上）」（『東方宗教』第四十七号、一九七六年）

麦谷邦夫「陶弘景年譜考略（下）」（『東方宗教』第四八号、一九七六年）

麦谷邦夫「陶弘景の医薬学と道教」（吉川忠夫（編）『六朝道教の研究』所収、春秋社、一九九八年）

村井康彦「もどつて来た『喫茶養生記』」（『日本研究』第二卷、一九九〇年）

森鹿三「喫茶養生記 補注」（千宗室（総監修）『茶道古典全集』第二卷所収、淡交社、一九七七年）

森鹿三「喫茶養生記 解題」（千宗室（総監修）『茶道古典全集』第二卷所収、淡交社、一九七七年）

森野繁夫「異苑の通行本」（『中国中世文学研究』第一号、一九六一年）

矢島幹弘（他）「黄帝内経に記載された「五味」についての考察」（『東洋療法学校協会学会誌』第二十八号、二〇〇四年）

安永祖堂『喫茶養生記』を読む（１）（『茶道雑誌』第七五卷第三号、二〇一一年）

安永祖堂『喫茶養生記』を読む(2)『茶道雑誌』第七五卷第五号、二〇一一年)

安永祖堂『喫茶養生記』を読む(3)『茶道雑誌』第七五卷第七号、二〇一一年)

安永祖堂『喫茶養生記』を読む(4)『茶道雑誌』第七五卷第九号、二〇一一年)

安永祖堂『喫茶養生記』を読む(5)『茶道雑誌』第七五卷第一号、二〇一一年)

安永祖堂『喫茶養生記』を読む(最終回)『茶道雑誌』第七六卷第一号、二〇一二年)

柳田聖山『栄西と『興禅護国論』の課題』(市川白弦・入矢義高・柳田聖山(校注)『原典 日本仏教の思想』10 明

菴栄西 一休宗純』所収、岩波書店、一九九一年)

山下克明『平安時代における密教星辰供の成立と道教』(『日本史研究』三一二、一九八八年)

米田真理子『茶祖栄西像の再検討——『喫茶養生記』をめぐる』(『芸能史研究』第一七七号、二〇〇七年)

頼富本宏『道教と密教の交渉』(『日本仏教学会年報』第六十二号、一九九七年)

「六朝道教の研究」研究班『真誥』訳注稿(二)『東方学報』第六十九冊、一九九七年)

李曉『喫茶と養生についての比較——唐・宋と鎌倉・南北朝を中心として』(『日本研究』第二二集、二〇〇〇年)

和田剛『栄西の生涯と信仰』(図録『栄西禅師八〇〇回忌記念事業 平成二十五年度特別展 栄西』所収、岡山県立博物館、二〇一三年)

#### 研究論文(中国語、撰者名順)

賈静『道教文化与皎然茶诗』(『中国道教』総第一二四期、二〇一一年)

胡長春『道教与中国茶文化』(『農業考古』総第八七期、二〇〇六年)

研究論文(英語)

Michel Strickman, On the Alchemy of T'ao Hung-ching (Holmes Welch and Anna Seidel, ed. Facets of Taoism: essays in Chinese religion, Yale University Press, 1979.)