

仙人と茶——中国から日本へ——

張 名 揚

はじめに

茶を仙薬とする中世日本の資料は、現代まで少なからず伝えられている。称名寺（横浜市金沢区）に伝来した「順忍書状」（『金沢文庫文書九九四』紙背「題未詳聖教」（鎌倉時代の書写。以下、「題未詳聖教」と略称）には「茶は仙薬也／仙人所翫一也然_二天仙_二可献也／仍星供等皆用茶也（茶は仙薬である。仙人に嗜まれるものである。ところが（茶を）天に献上できる。（それに）よって、星を供養するなどの時にみな茶を利用するのである）」とあり、茶は仙人が嗜む仙薬であること、仙薬を天仙に位置付けられる星に献上できることが書かれている。星を茶で供養することについては、『覚禅鈔』や『秘鈔口決』など中世の密教書にも記載されているが、仙人が茶を嗜む理由について具体的に述べられた資料は、管見に入っていない（一）。

周知のように、日本の喫茶文化は中国から伝来しており、不老不死の欲求から構築された仙人という存在も中国の

秦漢時代から盛んに伝えられてきた。日中思想文化交流の観点から見て、「題未詳聖教」に見える仙人と茶は、中国の思想文化とどのような関係を持っているだろうか。前稿では、「題未詳聖教」と『秘鈔口決』「茶供事」と対照しながら、「天仙」に位置付けられる「星」を茶で供養する理論について初步的な考察を加え、この理論の背後にはインドの苦行仙人像を包摂した密教の仙人観と、日本の山岳信仰に関わりの深い仙人への認識があることを指摘した⁽²⁾。本稿では、中国における仙人観に論を起し、山林と宗教との関わりから「題未詳聖教」の「(茶は)仙人の翫ぶ所なり」という文言が編み出された背景について、考えることにしたい。

一、山林と宗教

中国では、古くから仙人(僊人)への信仰があった。『漢書』卷二五「郊祀志」によれば、成帝(在位前三二―前七)の時、僊人の祠を含めて合わせて六八三箇所（3）に祠があり、後漢時代の成立とされる『列仙伝』（3）に登場する仙人にも、祠のある者が多い⁽⁴⁾。

そもそも「僊」は「仙」の古い字体とされている。この「僊」の字について、後漢・許慎の『説文解字』は「長生僊去(長生きしてうつる)」（八篇上）と解釈している。『説文解字』には「仙」の字が見えないが、「仙」の異体字である「仝」については、「人在山上貌(人が山の上にいる様子)」（同）と説明している。一方で、後漢末の劉熙が撰述した『釈名』には「僊」の字が見えないが、「仙」について、本書卷三「釈長幼第十」は「遷」の字を取り上げて「老、朽也。老而不死曰仙。仙、遷也。遷入山也。故其制字人旁作山也(老は朽ちるといふ意味である。老いて死なないことを仙という。仙は遷るといふ意味である。山に遷り入る。だからその文字は人偏に山を書くのである)」と述べている。以上の字書の説明と、『列仙伝』

には山中に住む仙人の話が多く収録されていることから、元来「僊人」は不死の者と認識され、遅くとも後漢時代から、「仙」の字の使用とともに山に住む者というイメージが強くなっていたと考えられる⁽⁵⁾。

時代は下るが、神仙術を大成した東晋・葛洪の『抱朴子』「論仙篇」には『仙経』の文として「上士拳形昇虚。謂之天仙。中士遊於名山。謂之地仙。下士先死後蛻。謂之尸解仙（上士は空を飛んで虚空に昇る。これを天仙という。中士は名山に遊ぶ。これを地仙という。下士はまず死んで、後で蟬のように殻から抜け出る。これを尸解仙という）」という記述を挙げている。ここで仙人が三種類に分類され、名山に遊ぶ地仙は天仙の境地に至らない者とされているが、同「金丹篇」は「丹経」の文として「昇仙之要、在神丹也（昇仙の要点は神丹にある）」という記述を引用し、丹薬を作成するために「名山」に入らなければならないと繰り返し述べていることから、山林と地仙はむしろ『抱朴子』ないしは当時の仙道修行者にとって重要な意味を持っていたと推察されよう⁽⁶⁾。

仏教においても、山は重要な意味を持っている。梵語には「aranya」という語があり、「阿蘭若」と音写され、森林（原野や荒地を含む）というのが原義であるが、修行僧の修行する場所であったことから、その住む庵・小房の意味にも転じた⁽⁷⁾。ここで注目したいのは、中国の僧伝に登場する不思議な力を持つ僧侶の多くが山林に止住すると伝えられていることである。後に詳述するが、慧皎（四九七～五五四）の『高僧伝』（『大正蔵』巻五〇所収）巻九や『晋書』巻九五「芸術伝」などの資料には、羅浮山（広東省増城北東部）に止住した一日七百里も歩ける単道開の伝記が収録されている。また、道宣（五九六～六六七）の『続高僧伝』（『大正蔵』巻五〇所収）巻二五「慧宝伝」には、北斉の慧宝が道に迷い、山中で後漢時代から生きてきた「神異」なる「山僧」に出会った話が見えている（六四九上～中）⁽⁸⁾。同「円通伝」には、唐の円通が鼓山の中にあると伝えられる竹林寺に辿り着き、賓頭盧（十六羅漢の一人。世に止住する神通力を持つ聖者）に会ったことが記されている（六四七下～六四八下）⁽⁹⁾。道宣の説によれば、鼓山は「鄴（河北省臨漳西南部）」の西北

に位置する「神人」の住処であったという(六四八下)。また同じ道宣が撰述した『集神州三宝感通録』(『大正蔵』卷五二所収)には、「神僧」は「山内」の聖寺(卷下。四三一上)に住むとされている⁽¹⁰⁾。

山林に住む神通力を持つ人物は、密教経典にも登場する。本稿冒頭に言及した『秘抄口決』「茶供事」は、不空(七〇五〜七七四)が訳した『仏母大孔雀明王経』(『大正蔵』卷一九所収)を引用し、仙人と星との関係を述べて茶供の理論を裏付けようとしている。茶に関する記述は見当たらないが、『仏母大孔雀明王経』卷下では神通力を持つ「大仙人」「仙人」「大仙」が「或住山河或居林藪(あるいは山林に住み、あるいは林藪に住む)」(四三七中)とされている。その類本である僧伽婆羅(四六〇〜五二四)訳『孔雀王呪経』(同)卷下には「仙人」「大仙人」が「常住江河山林(いつも江河・山林に住む)」(四五七中〜下)とあり、義浄(六三五〜七二三)訳『仏説大孔雀呪王経』(同)卷下には「大仙人」「仙人」「大仙」が「或住江河山林池沼(あるいは江河・山林・池沼に住む)」(四七四中〜下)とある。また、失訳(東晋・帛尸梨蜜多羅訳)と比定)『大金色孔雀王呪経』(同)と、失訳(帛尸梨蜜多羅訳と比定)『仏説大金色孔雀王呪経』(同)にも「神仙」「大仙」が「住止山林(山林に止住する)」(四七八中・四八〇中)とある⁽¹¹⁾。こうしたテキストにおいて山林に住む神通力を持つ者が「大仙人」「仙人」「大仙」「神仙」と漢訳されていることから、密教の仙人像と中国で生まれた仙人像には一致する部分があることがわかる。

二、山林の「道士」と茶

神仙思想から鍊丹術、そして中国に伝わる仏教と密教がいずれも山林と密接な関係を有することは、右に述べた通りであるが、本稿冒頭に述べたように、中世日本の密教僧侶が認識する茶を供物とする星供の理論にも、山岳信仰

に関わりの深い仙人への認識が介在していたと考えられる。実際、中世に成立した複数の霊山縁起は、仙人とその飲食に言及している⁽¹²⁾。しかし残念なことに、こういった霊山縁起に見える仙人の飲食物には茶を確認できなかった。ここでは「題未詳聖教」の資料的性質から、茶と仙人との関係について考えてみたい。そもそも本稿冒頭「題未詳聖教」の引用の直前には、酒がなければ代わりに茶を利用することが記されている⁽¹³⁾。このような表現は同じ称名寺所蔵「大黒天神」（「称名寺聖教」三三〇函一九〇）などにも見られ、「題未詳聖教」との相関が認められる⁽¹⁴⁾。酒の代用品としての茶という考え方は、茶の生産と流通が一般化していることを前提にしなければならないため、鎌倉末期を俟たなければならない⁽¹⁵⁾。しかし、大黒天の祭祀に酒の代わりに茶を利用するという作法は、早く皇慶（九七七～一〇四九）の『谷記』にも記されていたようである⁽¹⁶⁾。当時の日本では茶がまだ流通していなかったことから、この作法は皇慶の時代に考案されたものとは考えがたく、日本の実情に合わせることなく中国の情報をそのまま記したと考えられている⁽¹⁷⁾。すると、「大黒天神」との関係が見られる「題未詳聖教」に記された仙人が茶を嗜むという文言も、皇慶の生きた平安時代以前の中国資料に典故があるという可能性が提起される。以下、日中思想文化交流の観点から、「題未詳聖教」に見える文言の思想的土台となりうる数例について論じてみたい。

（一）「道士」丹丘子

まず注目したいのは、陸羽（七三三～八〇四）の『茶経』巻下「七之事」の記述である。「七之事」冒頭には、「黄山君」と「丹丘子」は茶を利用する漢代の「仙人」とある⁽¹⁸⁾。「黄山君」は、陸羽が陶弘景（四五六～五三六）撰と称する『雑録』から引かれたものであるが、『雑録』という書物は未詳である。黄山君という名は葛洪の『神仙伝』巻一〇（『増訂漢魏叢書』所収）

や唐・王懸河の『三洞珠囊』卷三「服食品」所引の陶弘景『真誥』⁽¹⁹⁾などの神仙・道教関係の資料にも記載されているが、茶との関わりは見出せない。一方、「丹丘子」も『茶経』所引『雜錄』に見られるが、同じ『茶経』に引かれた『神異記』では瀑布山の大茗の所有者であり、後に虞洪の祭祀を受けた者として描写されている。

余姚人虞洪、入山採茗、遇一道士、牽三青牛。引洪至瀑布山、曰「吾丹丘子也。聞子善具飲、常思見惠。山中有大茗、可以相給。祈子他日有甌犧之余、乞相遺也」。因立奠祀。後常令家人入山、獲大茗焉。

余姚(浙江省余姚)の人の虞洪が山に入り、茗を採っている時に、三頭の青牛を引いている一人の道士に出会った。(道士は)虞洪を瀑布山⁽²⁰⁾に連れて行くと、「私は丹丘子です。あなたがうまく飲料を作れるのを聞いて、いつも恵んでもらいたいと思っていました。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。いつか少しでもあなたが入れたお茶の残りがあれば、私にください」と言った。こうして、虞洪は祠を立て、祭祀をはじめた。その後、いつも家族に山に入らせ、大茗を手に入れた。

丹丘子が茶を嗜むということは、「題未詳聖教」に見える「(茶は)仙人の翫ぶ所なり」という文言と共通している。この丹丘子の話は「七之事」のみならず、『茶経』卷中「四之器」、『太平寰宇記』卷九八「台州」、『太平広記』卷四二二「茶筴」、『太平御覧』卷八六七「茗」や『嘉定赤城志』卷二二「天台」などにもほぼ同じ内容のものが見られる。さらに陸羽と親交のある皎然の「飲茶歌 謝崔石使君」詩、「飲茶歌 送鄭容」詩も丹丘の羽人と茶の関係に言及している⁽²¹⁾ことより、『茶経』が成書した中唐期以来、丹丘と茶をめぐる伝説の流行が窺われる。なお、この記事が『嘉定赤城志』(浙江省台州の地誌)に収録されていることから、多くの入唐・入宋僧が訪れた天台山の所在する台州で丹丘子と茶の伝説が生まれ、そこ

から広まっていたことも推測できよう。興味深いのは、『茶経』に見える『神異記』の記述をはじめ、『太平寰宇記』『太平広記』『太平御覧』『嘉定赤城志』に引用された『神異記』に見える丹丘子はいずれも「道士」となっており、陸羽が言う「仙人」ではない。換言すれば、『神異記』に見える丹丘子の記事は、山林の道士の喫茶例として長く伝わっていたとも考えうるのである。

「道士」という呼称について、唐・道世の『法苑珠林』（『大正蔵』卷五三所収）卷五五には『姚書』の文として「始乎漢魏終暨符姚、皆号衆僧以為道士（漢魏から符姚（前秦・後秦時代）に至るまで、みな僧侶を「道士」と称する）」（七〇四上）という記述を引用している。また『高僧伝』や魏晉南北朝時代の小説にも僧侶を「道士」と称する例が見られ、魏晉南北朝時代における道士と僧侶の称呼上の使い分けは、必ずしも厳密ではないようである⁽²²⁾。『神異記』は西晋の道士・王浮の作とされており⁽²³⁾、これは丹丘子に関する記事が「道士」という名称の使い分けが曖昧な時期になされたことを示している。「丹丘」は、『楚辞』『遠遊』や孫綽（三二四～三七二）の「遊天台山賦并序」において羽人（仙人）が住む場所とされている⁽²⁴⁾。こうした羽人が丹丘に住むという記述より、『神異記』に登場する「道士」丹丘子は、直ちに道教教団に所属する道士と断言できなくても、僧侶とは見なしがたく、むしろ山林に住む仙道修行者として描かれていた可能性が高いだろう。ここでは丹丘子が山林に現れること、「大茗」が山林に生育するとされることに注目しておきたい。

（二）単道開の神仏的性格

もう一つ「道士」の喫茶例を見てみよう。『晋書』卷九五「芸術伝」には、丹丘子と同じ「道士」と呼ばれる単道開と茶に

ついでに記述が見られる。『晋書』に見える単道開の記事は『茶経』卷下「七之事」にも引用されており、中国喫茶文化史においても有名な資料である。

『茶経』が成書した中唐以前に単道開伝としては、慧皎の『高僧伝』卷九（三八七中〜下）、道宣の『集神州三宝感通録』卷下（四三三上）と道世の『法苑珠林』卷一九・二七・四六の記事などが挙げられる。『法苑珠林』卷一九の単道開に関する記述（四二八中）は『集神州三宝感通録』の内容とほぼ一致し、卷二七は「冥祥記」（劉宋・王琰が撰述した志怪小説）、卷四六は「梁高僧伝録」によると明記している（四八五上・六四二上〜下）。以下、『晋書』「芸術伝」に見える単道開の記事と、右に取り上げた諸資料と併せて見ていきたい。なお便宜上、「芸術伝」の記事を数段落に分け、通し番号を付け、後に再び引用する場合は通し番号のみ掲げることとする。

①単道開、敦煌人也。常衣粗褐、或贈以繪服、皆不著。不畏寒暑、昼夜不臥。恒服細石子、一吞数枚、日一服。或多或少。好山居、而山樹諸神見異形試之、初無懼色。

単道開、敦煌（甘肅省西北部）の人。いつも粗末な衣を着ており、絹の服を与えられても、いずれも着なかった。寒さも暑さも畏れず、昼も夜も寝なかった。いつも細石子を服用し、一度に数個飲み、一日一回服用していた。量は多い時も少ない時もあった。山に住むことを好んでおり、山や樹の神々が異形で現れて彼を試そうとしたが、初めから恐れる様子はなかった。

②石季龍時、從西平來。一日行七百里。其一沙弥年十四、行亦及之。

石季龍（石虎）。在位三三四〜三四九の世に西平（青海省北東部）からやってきた。一日七百里歩いてきた。一人の十四歳の沙弥が彼に追いつくことができた。

③至秦州、表送到鄴。季龍令仏図澄与語、不能屈也。初止鄴城西沙門法琳祠中、後徙臨漳昭德寺。於房內造重閣、高八九尺。於上編菅為禪室、常坐其中。

秦州(甘肅省南東部)に至り、(秦州刺史が)上表して彼を鄴に送った。石虎は仏図澄に命じて弁論させたが、彼を屈服することができなかつた。最初は鄴の西の法琳の祠に住んだが、後に臨漳(河北省臨漳)の昭德寺に移った。僧房の中で何層もの樓閣を造り、高さは八、九尺もあつた。その上に菅を編み、禪室を造り、いつもその中で座っていた。

④季龍資給甚厚、道開皆以施人。人或來諮問者、道開都不答。

石虎はとても手厚い経済的援助を与えたが、彼はそれすべて他の人に施した。彼に質問して来る人はいたが、一切答えなかつた。

⑤日服鎮守藥數丸。大如梧子、藥有松蜜姜桂伏苓之氣。時復飲茶蘇一二升而已。

日に數錠の鎮守藥を飲んでゐた。その藥はアオギリの種のような大きさで、松・蜜・薑・桂・伏苓の匂いがした。時にそれと一、二升ぐらいの茶蘇だけを服用してゐた。

⑥自云能療目疾。就療者頗驗。視其行動、状若有神。

自ら目の病を治療できると言つてゐた。彼のところにやつて来て治療を受けた人々は大変効果が得られた。その行動を見ると、まるで神がいるかのようであつた。

⑦仏図澄曰「此道士觀國興衰。若去者、当有大乱」。及季龍末、道開南渡許昌。尋而鄴中大乱。

仏図澄は「この道士は國の興廢を見ている。もし去つてしまつたら、必ず大乱が起こるだろう」と言つた。石虎の世の末年、単道開は南方の許昌(河南省許昌東部)に行つた。すぐに鄴には大乱が起こつた。

⑧ 升平三年至京師、後至南海、入羅浮山。独処茅茨、蕭然物外。年百余歲、卒於山舍。敕弟子以尸置石穴中、弟子乃移入石室。

升平三年(三五九)に(東晋の)都(建康。江蘇省南京)に行き、その後、南海(広東省広州)に至り、羅浮山に入った。独り茅と茨の葺いた庵に住み、ひっそりと俗世から離れて暮らしていた。百余歳の時に山の庵で亡くなった。弟子に尸を石穴の中に置くようにと言ったので、弟子が直ちに彼の遺体を石室に移した。

⑨ 陳郡袁宏為南海太守、与弟穎叔及沙門支法防共登羅浮山、至石室口。見道開形骸如生、香火瓦器猶存。宏曰「法師業行殊群、正当如蟬蛻耳」。乃為之贊云。

陳郡(河南省太康)の袁宏が南海太守を務めていた時に、弟の穎叔と沙門の支法防とともに羅浮山に登って石室の入り口に辿り着いた。まるで生きているような単道開の亡骸と、焼香と燈明用の瓦器が残っているのを見た。袁宏は「法師の行いは普通の人々と違う。まるで蟬が殻から抜け出たようだ」と言った。そこで贊を作ったのである。

①②③④⑤⑥⑦⑧について、詳しく見ていこう。①は単道開の出身と性格について述べている。「山居を好む」と同様の記述として、『冥祥記』(『法苑珠林』所引。以下同)の「欲窮栖巖谷(山谷での暮らしを突き詰めようとする)」と『集神州三宝感通録』の「出家山居(出家して山に住む)」が挙げられる。②は「一日七百里を行く」という単道開の不思議な力について述べており、右に挙げたすべての資料で言及されている。③は『茶経』に引用された部分である。前引の『晋書』には「茶蘇」とあるが、『茶経』では「茶蘇」に作る。「茶」は中唐期以前の茶の異名として知られている⁽²⁵⁾ので、『晋書』に

見える「茶蘇」はそれぞれ「茶」と「蘇」のことを指しているのであれば、「茶」が「茶」の字となつていても問題がない(26)。そのほか、単道開が服用するものについて、『晋書』では「細石子」と「松」「蜜」「姜」「桂」「伏苓」の匂いがする「鎮守薬」としているが、『茶経』では「小石子」と「松」「桂」「蜜」の匂いがする薬となつてゐる。『冥祥記』には茶が見えず、「松脂」「小石子」「椒」「姜」と、「松脂」「茯苓」の匂いがする薬が記されている。『高僧伝』と『集神州三宝感通録』にも茶は見当たらず、『高僧伝』には「栢実」「松脂」「細石子」「姜」「椒」とあり、『集神州三宝感通録』には「松」「栢」「小石子」とある。⑦は仏図澄の予言である。ここで仏図澄は単道開を「道士」と称しているが、単道開はいずれの資料においても西域の僧侶として描写されており、前節に述べた嚴密ではない「道士」という呼称の用例と言へる。『高僧伝』にも類似する記事が見られる。⑧は単道開の最期について述べており、入滅の地は羅浮山であつたことは右に挙げたすべての資料に見られる(27)。

単道開に関してよく知られていたのは、山居を好むこと、服餌のこと、不思議な力を持つことであつたようである。

附表 単道開に服用される薬品	
a 『冥祥記』(『法苑珠林』卷二七所収)	松脂・小石子・椒・姜と松脂・茯苓の匂いがする薬
b 『高僧伝』	栢実・松脂・細石子・姜・椒
c 『晋書』	細石子と松・蜜・姜・桂・伏苓の匂いがする鎮守薬・茶・蘇
d 『集神州三宝感通録』	松・栢・小石子
e 『茶経』	小石子と松・桂・蜜の匂いがする薬・茶・蘇
参考 京都大学附属図書館谷村文庫所蔵伝宋版『太平御覧』卷八七六「茗」所引『晋書』	小石子・桂心の匂いがするもの・茶・酥

山林に住むことは、前章で考察した仙人と大差が見られず、不思議な力を持つことも同様である⁽²⁸⁾。また④とほぼ同じ記述として、『高僧伝』には「時楽仙者多来諮問、開都不答(当時、登仙を求める多くの人々がやってきて尋ねたが、単道開は一切答えなかった)」とあり、当時、単道開は優れた修行者、ないしは仙人とも見なされていたのだろう。

次に個々の資料に記された単道開の飲食物⁽²⁹⁾について見てみよう。細(小)石子はどのような物質なのか未詳であるが、東晋・王嘉の『拾遺記』(『漢魏叢書』所収)巻一〇には「仙者」が蓬萊山の「細石」を服用するとある⁽³⁰⁾。「松」に関する薬品は、『列仙伝』に登場する仙人達にも服用されている。例えば、松脂を服用する仇生、松実を服用する偃佺・赤須子、松子を服用する犢子、松葉を服用する毛女などの例が挙げられる。『晋書』『茶経』『集神州三宝感通録』に見える「松」は、『冥祥記』『高僧伝』に記された「松脂」のことか。「蜜」も未詳であるが、『神農本草経』では「石蜜」「蜜臘」を仙薬に相当する上薬として収載しており、これに類するものであろう。「桂」は『列仙伝』に見える彭祖・范蠡・桂父・谿父が服用し、「伏苓」は犢子が服用している。「椒」「姜」は、『抱朴子』「仙薬篇」では『孝経援神契』を引用し、「禦湿(湿気を防ぐ)」という効能を持つ薬品としている。「柏」は『高僧伝』に見える、『神農本草経』にも収載された上薬の「栢実」のことと考えられる。このように、単道開伝を収録したテキストに見える薬品の内容には相違があるが、いずれも仙人・仙薬と関わりが深いものと考えられるため、飲食物においても、単道開は仙人と共通する一面を持っていると言えよう。また、『冥祥記』や『高僧伝』には言及のない茶が、こうした薬品と並んで現れることは、その他の薬品のような茶の仙薬としての性質が唐代以降、より強く認識されるようになったと推察される。

このように、仙人の特徴を持ち山林に住む「道士」単道開の姿は、『神異記』に見える山林と関わりの深い「道士」丹丘子、もしくは仙人(と認識される丹丘子)の姿と重なる部分が見出される。こうした単道開や丹丘子のような逸話によって、喫茶に宗教性が加味されていき、後に「題未詳聖教」に見られるような仙人は茶を嗜むとする記述がなされる思想

的背景となるのではないのだろうか。また、丹丘子と単道開の山林に住む奇異な修行者のイメージは、後に述べる日本の仙人像を想起させるものとして注目しておきたい。

三、日本における「道士」と茶の認識

それでは、こういった「道士」の喫茶に関する資料が日本に伝来する場合、どのように理解されてきたのだろうか。以下、「道士」の日本における受容と、茶の生育環境に関する認識という二つの側面から、少し考えることにしたい。

「道士」と言えば、淡海三船(七二二～七八五)の『唐大和上東征伝』の記述が想起される。ここには、鑑真(六八八～七六三)とともに道士の渡航を要求する玄宗皇帝(在位七一二～七五六)に、遣唐使側が「日本君王、先不崇道士法(日本の君王は、もとより道士の法を尊ばない)」⁽³¹⁾と応えたことが記録されている。日本側は道士の来日を拒んではいるが、道教思想とその根幹を成す神仙思想は、それ以前もそれ以降も日本文化の所々に見出しうる⁽³²⁾。神仙・道教思想が日本に伝わる際、その媒介の一つとして大きな役割を果たしたのは、仏教である。日本に伝来する前に、神仙・道教思想がすでに仏教に包摂された場合もあれば、日本本土で仏教を通じて伝播された場合もあろう。疑偽經典の多くには道教的要素が潜んでいる⁽³³⁾し、日本に伝わる仙人像にも、仏教的な要素が強く見られる。大江匡房(一〇四一～一一一一)の『本朝神仙伝』に登場する三七人の神仙の大半は仏教と関わりを持つ人物である⁽³⁴⁾し、平安末期に編纂された漢和字書の『類聚名義抄』「仏上」にも「神仙ノイキホトケ」⁽³⁵⁾という説明が見えており、仏教と神仙思想の融合が窺える。『本朝神仙伝』などに描かれる神仙は、不思議な力を持ち山に入るうえ、霊山縁起にもその名が現れることがある⁽³⁶⁾。組織化された道教と道士の存在しない日本において、中国の山林に住む「道士」が茶を喫する逸話が伝

来する場合、仏教や道教といった宗派の差異は看過され、山林に住む不思議な修行者という特徴があれば、既存の山林の仙人像と習合し、「仙人」の喫茶と理解されていたと考えうるのである。

茶の生育環境について、どのように認識されていたかについても考えなければならない。前掲『神異記』に虞洪が「山に入り茗を採り、丹丘子が「山中に大茗有」と発言しているように、また同じ『茶経』巻下「七之事」所引『統搜神記』に晋武帝(司馬炎。在位二六五―二八九)の時、宣城(安徽省宣城)の秦精が「常人武昌山採茗(かつて武昌山(湖北省鄂城南)に入り、茗を採った)」とあるように、中国では早くから、茶は山林に自生するものと認識されていたようである。しかも、茶は『神異記』において瀑布山の丹丘子、『統搜神記』においては武昌山の身長一丈余りの「毛人」(茶の所在を秦精に教える者)という奇異な存在と結び付けられており、山林の茶からは神秘的ないしは仙薬的な性格が想起される⁽³⁷⁾。このような認識は、神仙思想に富む平安期の日本漢詩にも窺える。例えば、勅撰漢詩文集『文華秀麗集』と『経国集』⁽³⁸⁾にはそれぞれ「羽客親講席、山精供茶杯(仙人が(最澄の)講義に親しみ、山中の精霊が茶杯を捧げる)」「(巻中。嵯峨天皇御製「答澄公奉献詩」)、「山中茗、早春枝……飲之無事臥白雲、応知仙気日氛氲(山中の茶、早春の枝……(茶を)飲むと(心が)平穏になり、まるで白い雲の中で寝ているよう(な気持ち)になり、仙人の気が日増しに溢れていくのを知ることができる)」「(巻一四。惟氏「和出雲巨大守茶歌」)とある。「答澄公奉献詩」の「羽客」「山精、茶杯を供す」という表現は、丹丘子が瀑布山の茗を虞洪に与え、毛人が秦精に武昌山の茶樹の所在を教えた逸話を彷彿とさせ、「和出雲巨大守茶歌」は山の中に生育する茶から、茶の仙薬的な性格まで詠んでいる。茶樹は山中にあると認識していたからこそ、こうした表現がなされたはずである。

山中に住む奇異な修行者は、山に生育する神秘的な茶を好んで飲用していた。こういった思想が、中国由来のテキスタイルによって日本でも生み出され、「題未詳聖教」の「(茶は)仙人の甌ぶ所なり」という記述になったのではないだろうか。

おわりに

本稿では、山林と宗教との関わりに注目しながら、山岳信仰の思想と習合したと考えられる「題未詳聖教」に見える「茶は」仙人の「所なり」という文言の思想的土台について考察を試みた。

中国では早くから、仙人と山林は深い結びつきを持つものと見なされていた。「仙」という「人」と「山」から成る漢字の成り立ちや、登仙を目指す道士や不思議な力を持つ僧侶が山林で修行すること、密教経典では山林を住処とする神通力を持つ者を「仙」と漢訳することなどが、その例として挙げられる。喫茶文化史において著名な丹丘子と単道開も、山林に住む奇異な修行者という特徴が強く描写されており、仙人に近い存在と言える。

道教と仏教の区別の曖昧であった日本においては、丹丘子と単道開のような「道士」の喫茶は、山林に住む奇異な修行者という特徴によって、既に存在していた山林の仙人像と習合し、「仙人」の喫茶と見なされていた可能性が高い。また、平安時代の漢詩からは、中国と同様、茶は山に生育するという認識が窺える。山林に自生し、「仙氣」をもたらす茶を、山林に住む「仙人」に飲用されることは、決して連想しがたいものではない。「題未詳聖教」に見える茶を好む「仙人」は、「道士」と称される丹丘子と単道開を思い起こさせる存在なのかもしれない。

注

(1) 「称名寺聖教」には「題未詳聖教」の他に二点の「北斗」(一四函—三、四五函—三)があり、茶と仙人、そして星を茶で供養することに言及している。茶と仙人について、それぞれ「或鈔ノ諸聖仙人皆用茶汁」(ある鈔には、諸々の聖と仙人はみな茶の汁を用いるとある)と「或鈔之諸聖仙人皆用茶汁」(ある鈔には、諸々の聖と仙人はみな茶の汁を用いるとある)とあるが、具体的に仙人が茶を用いる理由は述べられていない。

- (2) 拙稿「宗教思想史に見る仙薬としての茶(続編)」(『名古屋大学中国哲学論集』第十七号、二〇一八年)を参照。なお「題末詳聖教」について書かれた研究論文は多くないが、現在まで多くの展覧会に本資料が出陳されてきた。それぞれの展覧会図録に収録される資料解説の中で、筆者が注目しているのは、神奈川県立博物館編『中世東国の茶―武家の都鎌倉における茶の文化―』(同、二〇一五年)である。詳論ではないが、本書は「題末詳聖教」について「中国から仏教を受容した段階で茶は供物となっていたので、日本で神道と仏教と山岳信仰が混じり合った三宝荒神を祀る荒神供にも茶が用い」られるようになったと解説している。一〇二頁。
- (3) 『列仙伝』の著作の時期については、尾崎正治・平木康平・大形徹『抱朴子・列仙伝』(角川書店、一九八八年)一五一―一五二頁を参照。なお本稿では、『正統道蔵』所収本(上海涵芬楼線装本第一三八冊)をテキストとする。
- (4) 仙人と祠については、大形徹「仙人と祠―『列仙伝』の事例を中心として―」(『人文学論集』第二〇集、二〇〇二年)に詳論があり、参考となる。
- (5) 「僊人」については、早く津田左右吉氏は、(一)長生不死、(二)天に昇るといふ二点を僊人の性質とし、天に昇ることといふ「僊」の意味は、不死なる僊人に付随する二次的性質と指摘している。また、僊人の多くが山に入り、山に住むと思われていたところから、「仙」の字が用いられたことにも言及している。同氏「神僊思想の研究」(『津田左右吉全集』第一〇巻所収、岩波書店、一九六四年)一七三―一八五頁を参照。また「僊」と「仙」の字義とその用例に注目した論考として、大形徹「僊」と「仙」―神仙思想の形成と文字の変化―(『人間文化学研究集録』十二号、二〇〇二年)も参照されたい。
- (6) 『抱朴子』における名山と地仙については、村上嘉実「中国の仙人」(平楽寺書店、一九五六年)二四〇・七六―八四頁に詳論があり、参考となる。
- (7) 中村元「仏教語大辞典」(東京書籍株式会社、一九七五年)上巻、一一頁を参照。
- (8) 慧宝については、拙訳「釈慧宝伝」(『続高僧伝』研究班『続高僧伝』《感通篇》訳注(四))『釈円通伝』、《釈僧雲伝》、《釈僧遠伝》)所収、『古今論衡』第三四期、二〇二〇年)一六六―一六九・一七八頁を参照。
- (9) 円通については、郭珮君・李志鴻・顔娟英・許正弘訳「釈円通伝」(注八所掲訳注所収)一四四―一六三頁を参照。
- (10) 羅漢(聖僧)の住処については、劉淑芬「中国的聖僧信仰及儀式(四―十三世紀)」(第四届國際漢學會論文集「信仰、実践与文化調適」所収、中央研究院、二〇一三年)一六四―一六九頁を参照。
- (11) 『孔雀経』の類本については、大塚伸夫「インド初期密教成立過程の研究」(春秋社、二〇一三年)四一五―四一九頁を参照。

- (12) 霊山縁起に見える仙人については、宮家準『霊山と日本人』（講談社、二〇一六年）二二一～二三三頁を参照。霊山縁起に登場する仙人の飲食について、例えば『金峯山本縁起』（『諸山縁起』所収）に「唐国四十仙人」の「第三座」の役「優婆塞が「松葉」と「花汁」を服用するとあり、「走湯山縁起」巻二に「松葉仙」が「松葉」と「茯苓」を服用している」とある。なお『諸山縁起』は桜井徳太郎他校注『寺社縁起』（『日本思想大系』所収、岩波書店、一九七五年）所収本をテキストとし、『走湯山縁起』は『群書類従』第二輯（続群書類従完成会、一九五九年）所収本をテキストとする。
- (13) 「題未詳聖教」には「若无酒茶可用、若皆／有者共可献也（もし酒がなければ茶を利用して良い。もし両方あればともに献上して良い）」とある。
- (14) 拙稿「宗教思想史に見る仙薬としての茶」（『名古屋大学中国哲学論集』第十六号、二〇一七年）一五～二二頁を参照。
- (15) 橋本素子氏は「民衆への茶の普及は、飛躍的に生産地が拡大し生産力が向上したとみられる鎌倉時代末期以降を待たねばならなかった」と指摘している。同氏「鎌倉時代における宋式喫茶文化の受容と展開について——顕密寺院を中心に——」（『寧楽史苑』第四六号、二〇〇一年）二七頁。
- (16) 注一四所掲拙稿、二四頁注二二を参照。
- (17) 注二所掲図録、一一・一〇二頁を参照。
- (18) 『茶経』巻下七之事には「漢、仙人丹丘子、黄山君（漢代、仙人の丹丘子と黄山君）」とある。『茶経』の原文は、高橋忠彦・神津朝夫編『初期の和漢茶書』所収、淡交社、二〇一九年）による。以下同。
- (19) 『三洞珠囊』（『正統道藏』第七八〇～七八二冊）巻三「服食品」には「真誥第五云黄山君訣……」（『真誥』第五に云う「黄山君訣……」）（二一右）とある。現行本『真誥』（同第六三七～六四〇冊）巻一〇「協昌期第二」には類似する内容が見られるが、「黄山君訣」は「黄仙君口訣」に作る（二二左）。
- (20) 『茶経』巻下「八之出」によれば、瀑布山は「余姚県」の「瀑布泉嶺」にあたる山である。瀑布山と後述する丹丘と茶については、拙稿「天台山の茶と神仏思想」（『名古屋大学中国哲学論集』第十一号、二〇一二年）のち、博士学位論文に「加筆収録」第二章を参照。
- (21) 「飲茶歌詠崔石使君」には「孰知茶道全爾真、唯有丹丘得如此（誰が知っていようか。茶を飲むことであたなの天性を全うできることを。ただ丹丘だけがそのことを会得した）」（『全唐詩』巻八二二所収）とあり、「飲茶歌送鄭容」には「丹丘羽人豈玉食、採茶飲之生羽翼（丹丘の羽人は贅沢な美食を軽んじている。茶を採り、それを飲んで羽翼が生じた）」（同）とある。

(22) 魏晋南北朝時代の小説における「道士」という語の用例については、江藍生『魏晋南北朝小説詞語匯釈』（語文出版社、一九八八年）四〇～四二頁を参照。

(23) 『太平御覧』巻八六七「茗」では「神異記」を王浮の作としている。王浮は、一般に『老子化胡経』を著した西晋時代の道士として知られている。「神異記」は散逸しているが、『太平御覧』巻七一〇に「神異記」の記事として三国（呉）・陳敏の話を用いていることから、三国から晋を中心とした志怪小説と推測されている。注一八所掲『初期の和漢茶書』六八頁注一八を参照。

(24) 『楚辞』「遠遊」には「仍羽人於丹丘兮、留不死之旧郷（丹丘で羽人に随い、その不死の故郷に留まる）」とあり、「遊天台山賦并序」（『文選』巻一一所収）には「仍羽人於丹丘、尋不死之福庭（丹丘で羽人に随い、不死の幸せな土地を探す）」とある。

(25) 早く顧炎武（二六一三～一六八二）が『唐韻正』巻四「茶」の条で論じたように、「茶」の字は中唐以降「茶」の字に変化したと考えられる。

(26) ただし『晋書』に見える「茶蘇」は「茶」と「蘇」という個別のものではなく、「茶蘇」という西域の菓草や葡萄の果汁とする説もある。それぞれ青木正児「屠蘇考」（『中華名物考』所収、春秋社、一九五九年）、李猷璋「屠蘇飲習俗考」（『東洋史研究』第三四卷一号、一九七五年）八二～八四頁を参照。

(27) ⑨について詳論しないが、『高僧伝』は『晋書』には見えない康泓の讀と東晋・袁宏の讀を収録している。康泓は『隋書』巻三三「経籍志」に著録された「道人善（単）道開伝一卷」の著者として知られている。袁宏（袁彦伯）は「羅山疏」の著者とされている。『太平御覧』巻七五九「馭」所引の「羅山疏」においても、善（単）道開は「道士」と称されている。

(28) 一例を挙げれば、『列仙伝』巻下には「毛女」の話がある。「毛女者、字玉姜、在華陰山中。……遇道士谷春、教食松葉、遂不飢寒、身輕如飛、百七十余年。所止巖中、有鼓琴音云（毛女、字は玉姜、華陰の山中にいた。……道士の谷春に出会い、松葉を食べることを教えられ、そのまま飢えもせず寒がりもせず、身は飛ぶように軽くなり、百七十余年を生きていた。その住む岩屋からは、琴を弾く音が聞こえていたという）」（七左～八右）とある。山林に住むこともそうであるし、「身輕きこと飛ぶが如し」も『冥祥記』と『集神州三宝感通録』に見える単道開の「行歩如飛（歩く速度が速くて飛ぶようである）」という表現と共通している。

(29) 単道開が服用する一部の薬品については、吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（三）』（岩波書店、二〇一〇年）三四四～三四五頁注三～注六を参照。

(30) ただし『高僧伝』の単道開伝には「山遠糧粒難、作斯断食計（山は（町に）遠く離れると）ころにあり、穀物を手に入れがたいの

で、断食の計画を立てた」という偈が見えている。入手がたい穀物の代わりに小石子を服用していたのであれば、これは『続高僧伝』巻一七「僧善伝」に見える山居の僧善が穀物の代わりに「小石子」を服用すること(五六九上)と共通している。注二九所掲書、三四五頁注五を参照。

(31) 『唐大和上東征伝』の原文は、藏中進編『宝曆十二年版本唐大和上東征伝』(和泉書院、一九七九年)による。

(32) 日本における道教の受容に関する先行研究は多い。一例を挙げれば、中村璋八「日本の道教」(福井康順他監修『道教』第三巻所収、平河出版社、一九八三年)は時代別で日本における道教の受容を概観しており、参考となる。

(33) 増尾伸一郎『道教と中国撰述經典』(汲古書院、二〇一七年)一〇一―一八二頁―三二頁を参照。

(34) 『本朝神仙伝』は、川口久雄校註『古本説話集』に附された『本朝神仙伝』(『日本古典全書』所収、朝日新聞社、一九七一年)をテキストとする。『本朝神仙伝』に見える神仙と仏教との関係については、同書「解説」三〇七―三二〇頁を参照。また同「解説」は、山岳信仰に関係する「俗聖」(在俗の修行者)も「仏法者のな神仙」に属すると述べている。三〇九―三一〇頁。「俗聖」は注一所掲「北斗」に見える「茶汁(茶汁)」を用いる「聖」との関係については、今後検討していきたい。

(35) 『類聚名義抄』の原文は、天理大学附属天理図書館編『類聚名義抄観智院本一仏』(『新天理図書館善本叢書』所収、天理大学出版部、二〇一八年)による。本書の成立については、同『類聚名義抄観智院本三僧』(同)所収大槻信「類聚名義抄観智院本」解題三―七頁を参照。

(36) 例えば『本朝神仙伝』に見える泰澄大徳は「泰澄和尚伝 白山縁起」(「称名寺聖教」九九函―一四)、(役)行者は「金剛山縁起」(同四一九函―二〇)と「金峯山本縁起」(「諸山縁起」所収)にも登場している。

(37) 山林の茶とその仙薬的な性格については、東君「茶から茶道へ」(市井社、一九九八年)二二四―二二〇頁を参照。

(38) 『文華秀麗集』と『経国集』の原文は、塙保己一編『群書類従』第八輯(続群書類従完成会、一九六〇年)による。

謝辞

本研究はJSPS科研費Jp19K23020・Jp20K12806の助成を受けたものである。

