

隋唐期道教祭醮と密教星供の供物

張 名揚

はじめに

息災延命の密教修法としては、星供がよく知られている。星供の対象である星宿は、仏教では「天」に位置づけられている^一。いわゆる「天」(サンスクリット語 *Devas* の漢訳)とは、仏教がバラモン文化の影響を受けて取り入れた、神を意味する言葉である^二。『仏本行集経』卷三「受決定記品第二上」には、雲童子が蓮花城を訪れ、人が「祭祀諸星宿天(諸々の星宿天を祭る)」(六六六中)という風景を目にしたとあることから、古代インドでは、仏教にとって外来の神である星宿を祭る儀礼が行われていたと考えられる。同じくインドに起源を持つ密教の星供は、自然崇拜という点において『仏本行集経』に見える「諸々の星宿天を祭祀す」ることと共通するが、その儀礼の部分は、むしろ後に述べる中国道教の「醮」に近く、興味深い。

星供を記す密教経典は、著者を名僧に仮託することが多く、中国道教的要素が色濃く見られる。この点については、

すでに多くの先行研究が発表されている^三。筆者もかつて道教と密教儀礼における茶の利用をテーマとした論文を発表し、中国密教における茶の利用は、道教儀礼を踏まえて考案された可能性に言及している^四。また別稿では、日本に伝わる資料を手掛かりに、密教星供と中国の世俗文化との関係性について論述した^五。本稿では、とりわけ道教の「醮」に注目しながら考察を行う。第一章では「醮」の性格について、古代中国における「醮」の儀礼を確認した上で、『隋書』経籍志に記される道教の「醮」の定義と、法琳(五七二～六四〇)が著した『弁正論』に見える隋唐期道教の「醮」の相を見る。これを踏まえ、第二章では隋唐期道教の「醮」の供物と、唐代の文化を取り入れた密教星供^六に用いられる供物と対照した上で、著者を一行(六八三～七二七)に仮託したとされる『七曜星辰別行法』の記述から、密教星供について小考を試みたい。

一、「醮」の性格

「醮」というのは、古代中国において通過儀礼の構成要素の一つである。『儀礼』士冠礼(成人男子が冠をつける成人式)に「若不醴則醮用酒。……始加、醮用脯醢(もし醴(甘酒)を授けない時には、醮(鄭玄(一二七～二〇〇)注によれば、酌み献するだけで返杯のない儀礼)を行って酒を用いる。……始めて(冠を)加える時に、醮は干し肉と肉の塩漬けを用いる^七)」、士昏礼(男子の結婚式)に「父醮子、命之曰、往迎爾相、承我宗事、……。(父が子に醮の儀礼を行う時に、子に命じていうに、「往って、お前の妻を迎えに行き、我が宗廟の祭祀を承けつぎ、……」)と」という記述がある。また「醮」で酒と肉製品が用いられることは、前掲士冠礼の記述によって窺い知れる。後に後漢の許慎が『説文解字』一四編下「酉部」において「醮」は「冠娶礼祭也(冠礼と昏礼の祭儀である)」と説明するのも、『儀礼』に見えるような中国古

代の儀礼作法に基づいてなされたのだろう。しかし、『説文解字』のこの解釈について、『説文解字注』を著した段玉裁（一七三五～一八一五）は疑問を抱いていた。段玉裁は前掲鄭玄の『儀礼』の注釈を踏まえ、注において「経文不言祭也（経文では「醮」のことを）「祭」と言わない」ということ、『説文解字』の「古本」では「冠娶妻礼也。一曰祭也（冠をつける時と妻を娶る時の儀礼である。ある説では「祭」ということとあることの二点を取り上げて、『説文解字』の通行本に誤写が存在しているのであれば、もとより「醮」は「儀礼」に見えるような通過儀礼の一部を意味する場合もあれば、「祭」を意味する場合もある、と結論つけた。「祭」を意味する「醮」について、段玉裁はさらに戦国末期の文学者、宋玉の「高唐賦」（『文選』巻一九所収）に見える「醮諸神、礼太一（諸神を醮し、太一を礼拝する）」という記述を引用して「此後世醮祀之始見也（これは後世の醮祀の初出である）」と述べている。このように、「醮」の原義について少し疑問は残るが、古代中国の「醮」は通過儀礼に由来したものであり、場合によって巫術的な一面を持つものと見て良いだろう^八。

道教でも「醮」が行われる。劉枝万氏は道教史の視点から「醮」の定義を四つに分類している。すなわち①前掲「高唐賦」の定義（道教成立以前の古義）②『隋書』の定義（道教成立以降の見方）③明・張自烈『正字通』の定義（唐より宋を経て明代にいたる、道教儀式の整備された時期の見方）④現在の定義（願ほどのきのために行う大規模な祭典）の四つである^九。はじめに述べたように、密教星供は唐代の文化を受容したと考えられるので、本稿では隋唐期道教の「醮」を中心に、②『隋書』の定義から考察を進める。

唐の貞観一五年（六四二）に編纂が始まり、顯慶元年（六五六）に高宗（在位六四九～六八三）に献上された『隋書』経籍志「道経」の部に付される序（以下「道経序」と略称）^{一〇}には、次のように記されている。

夜中、於星辰之下、陳設酒・脯・粢・餌・幣物、歷祀天皇太一、祀五星列宿、為書如上章之儀以奏之、名之為醮。

(夜間に星辰のもとで酒・干し肉・むぎもち・もち・絹を並べ、次々に天皇太一を祭り、五星をはじめとする諸々の星宿を祭り、文書を作つて上章の儀礼のようにしてたてまつるのを「醮」という。)

「道経序」によれば、道教の「醮」とは供物を並べて天上の神々を祭祀するものである。その目的については、「道経序」では「醮」が道教の「諸消災度厄之法(諸々の災厄を取り除く方法)」の一つとして取り上げられているので、「醮」を行う目的の一つは、災厄の除去であることがわかる^二。また、「道経序」に見える「醮」が行われる時間は「夜中」、空間は「星辰の下」とされている。「夜中」について、七世紀後半から八世紀初頭に活動していた道士の張万福^三は『洞玄靈宝道士受三洞经誡法籙撰日曆』(『正統道藏』第九九〇冊所収)において、「江淮呉蜀」の道士たちが「唯專醮祭、夜中施設(ただ醮祭に力を注ぎ、夜中に(醮祭を)行うだけである)」(八 a)と批判している。張万福が目にした「醮祭」の対象は不明であるが、少なくとも八世紀初頭まで「道経序」に見える「夜中」に行われる「醮」と類似する儀礼が、中国の江南と四川地域で流行していたと考えられよう。

星宿の下で道教儀礼を行うことについて、早く『三国志』呉書・呂蒙伝には、孫権(二八二〜二五二)が道士に命じて星宿の下で危篤になった呂蒙(二七八〜二一九)の延命儀礼を行わせたという記述があり、また『抱朴子』登涉篇にも、避難のため山林に入る際に、夜に北斗に向かって祭祀を行い、「山川の百鬼・万精・虎狼・虫毒」を避けられる符を作ると記されている。「道経序」に記される、「星辰の下」で行う「消災度厄」の「醮」は、六朝道教の星宿信仰の延長線上にあると推察される。

「道経序」に見える「醮」の対象の一つとされる「天皇太一」の「天皇」は、北極星とする説がある。『史記』五帝本紀には「上帝」という語が見えており、それについて唐の張守節は『史記正義』において鄭玄の『周礼注』を引用し「昊天上帝謂

天皇帝、北辰之星(昊天上帝は天皇帝のことを言い、北辰である)と述べ、「天皇」を「北辰」(北極星)としている。「太一」について、右に取り上げられた「高唐賦」には「諸神を醮し、太一を礼す」とあり、また『史記』封禪書に「天神貴者太一(天神の中で貴いものは太一である)」とあるように、地位の高い「天神」とされている。この封禪書の記述について、唐の司馬貞は『史記索隱』において緯書の『樂汁徵圖』に見える「天宮、紫微。北極、天一・太一(天宮とは、紫微宮(北極星を中心とする天空の領域)である。北極とは、天一・太一のことである)」という記述を引用し、また後漢の宋均と戦国時代の石申の言葉として「天一・太一、北極神之別名(天一・太一は、北極神の別名である)」¹³⁾「天一・太一、各一星。在紫宮門外、立承事天皇帝(天一と太一は、それぞれ一つの星の神格である。紫微宮の入り口の外におり、天皇帝の命を受けて仕える)」などの記述を取り上げて説明している。このように、資料によって「太一」と「北極」の理解は異なる場合もあるが、いずれも「太一」と星宿の信仰との関係が述べられており、このような認識は唐代まで続いていたことがわかる。

「五星列宿」も「道経序」で「醮」の対象とされている。「五星」というのは、「歳星」「熒惑」「鎮星」「太白」「辰星」のことを指し、「列宿」というのは、二十八宿か、五星以外の星宿全般を指す可能性がある。「五星列宿」について、『史記』天官書には「天有五星、地有五行。天則有列宿、地則有州域(天には五星があり、地には五行がある。天には二十八宿があり、地には区切られたそれぞれの地域がある)」とあり、古代では天上世界の仕組みが地上世界に反映されると認識されていたことがわかる。「五星列宿」を祭る道教の「醮」では、個人の長生のみならず、国全体の平安を祈願していた可能性が考えられる。

このように、「道経序」に記される道教の「醮」は古代の天文思想を継承し、六朝道教の星宿信仰との密接な関係が見られる。しかし「醮」の対象は、必ずしも星宿だけではないようである¹⁴⁾。仏教側の資料ではあるが、「道経序」の成

立に先立って、武徳九年(六二六)に撰述された李仲卿らの排仏論を論破するために、法琳が著した『弁正論』(『大正藏』卷五二所収)卷二二三教治道篇第二下」には次のように記されている。

茅山道士陶隱居撰衆醮儀凡十卷。從天地山川星辰嶽瀆及安宅謝墓、呼召魂神所宮醮法、備列珍奇、広辦綾綵。多用蒸魚・鹿脯・黃白・蜜料・清酒・雜果・塩・鼓・油・米等。先奏章請喚將軍吏兵。道士等皆執手版、向神称臣、叩頭再拜、求恩乞福。与俗並同。既非出家具造邪業。然紫微・太微・少微等、総謂天皇三官。案古来先儒云、「天皇大帝者、是紫微尊神。一名曜魂宝、即中央天也。謂之北極、在鉤陳之内、為天之主、衆星所尊。左有天一神、右有太一神、為左右將、如今左右丞相也。主承事天皇。人命所屬、尊中之尊。」依尚書周礼、国家自有祭法、皆天子親所敬事。孝經云、「周公宥至孝之心、乃宗祀文王於明堂以配上帝、郊祀后稷以配天。」天謂五天、帝謂昊天上帝。以祖父配祭於明堂及円丘南郊等、本非道家之神、亦非道士所行之法。云何今日乃用道士醮祭。大乖礼教、深恐天神不饗非礼。(四九九下〜五〇〇上)

(茅山の道士の陶弘景が『衆醮儀』十卷を撰述した。天地・山川・星辰・嶽瀆から安宅・謝墓まで、魂神を招請する醮法では、珍異なものを遺漏なく並べ、様々なあや絹を用意する。蒸し魚・鹿の干し肉・金銀・蜜料(蜜でこねた餅)・清酒・色々な果物・塩・鼓(みそ)・油・米などを多用する。まずは上奏文をたてまつって將軍・兵士を招請する。道士は全員手に笏をもって、神に向かつて臣下と称し、叩頭して再び礼拝し、恩恵を求め幸福を願う。(これは)世俗と同じである。出家しただけでなく、さらに邪な所業をすべて行った。ところで、紫微・太微・少微などは、まとめて天皇三官と言う。考えてみるに、昔から儒者が言うには、「天皇大帝とは、紫微尊神のことである。一名は曜魂宝、すなわち中央の天である。(天皇大帝は)北極とも言い、鉤陳六星の中におり、天

の主であり、諸々の星宿に珍重されるものである。左には天一神がおり、右には太一神がおり、それぞれ左右の將軍となるのは、今の左右丞相のようなものである。(天一神と太一神は)主に天皇に仕えるものである。人の寿命は(天皇大帝に)属するもので、(天皇大帝は)貴い者の中でも最も貴い」と。『尚書』『周礼』によれば、国家は必ずから祭祀の規定があり、すべては天子が自ら恭しく行うものである。『孝経』に言う、「周公にはこの上ない親孝行の心があり、そこで(父の)文王を明堂で祭る際に上帝に配し、(周の始祖の)后稷を郊外で祭る際に天に配した」と。天は五方(東西南北中)の天のことをいい、帝は昊天上帝のことをいう。(これらを)明堂と円丘の南の郊外で祖先と併せて祭ることは、もとより道家の神(を祭るの)ではなく、また道士が行うことでもない。どうして今時道士に醮祭を行わせるのだろうか。大いに礼教に背き、深く天神が礼に適わないものを受けないことをとても恐れている。)

以上が、『弁正論』の「醮」に関する記述である。法琳によれば、陶弘景(四五六―五三六)が記した『衆醮儀』には多様な「醮」の作法が記載されている。自然界のものに対してだけでなく、鎮宅や鎮墓などの時に神霊を招く際にも「醮」が行われるようである。道教の「醮」について、法琳が「天皇大帝」(「紫微尊神」)を祭るのもとより「国家」の「祭法」であり道教の儀礼ではないと認識されること、「昊天上帝」は元々道家の神ではないと非難することに加え、「云何ぞ今日乃ち道士用ひて醮祭す」や後文に見える「三史九流、亦無道士为国攘災奏章行醮也(『史記』『漢書』『東觀漢記』や諸子百家の九流派の書にも、道士が国の災異を払うために上奏文をたてまつって「醮」を行った記録がない)(五〇〇上)という言葉から、道士が初唐期の国家祭祀に関与していたようである。また同時に、法琳が北極星の神格である「天皇大帝」(「紫微尊神」)、あるいは「昊天上帝」(鄭玄『周礼』注の説によれば、「北辰」、すなわち北極星のことを指す。)

という星宿の神格に重点を置いて「醮」を批判することから、星宿を祭る儀礼が道教の「醮」から国家祭祀まで、大きな割合を占めていたと推察される。

「道経序」と『弁正論』の共通する部分にも注目しなければならない。『弁正論』の「先づ章を奏して將軍吏兵を請喚す」と「道経序」の「書を為すこと上章の儀のごとくして以て之を奏す」、『弁正論』が批判する道士が「天皇大帝」を祭ることと「道経序」の「天皇太一を歴祀す」との類似^{二四}から、「道経序」と『弁正論』に見える「醮」に関する記述は、隋唐期における道教の「醮」の共通認識と考えられる。そして「道経序」には星宿の神格しか記されていないことから、この共通認識の中で星宿の信仰が大きく介在していたと考えられ、星宿を祭る「醮」は、種類の豊富な「醮」の中で代表的なものとして認識されていたのではないだろうか^{一五}。以下はこの点を念頭に置きつつ、隋唐期道教の「醮」に用いられる供物について考えていきたい。

二、隋唐期道教「醮」の供物と密教星供

道教の「醮」の供物について、法琳は『弁正論』において「珍奇を備列し、綾綵を広辨す。蒸魚・鹿脯・黄白・蜜料・清酒・雑果・塩鼓・油米等を多用す」と述べており、「道経序」より具体的に「醮」の供物を列挙しているが、「鹿脯」「蜜料」「清酒」は、「道経序」の「脯」「餌」「酒」に相当するものである。また、時代的には遅れているが、総章元年（六六八）に完成した、道世（？～六八三）の『法苑珠林』（『大正蔵』卷五三所収）卷五五「感応縁・妄伝邪教第三」は、仏教の優位を述べながら、道教の「醮」について「梁時陶弘景造太清經及衆醮儀十卷（梁の時、陶弘景が『太清經』と『衆醮儀』十卷を撰述した）」（七〇三上）、「旧時道経祭醮、並有鹿脯清酒、今新改安于棗香水。但道経言辞拙朴、雜惡処並以除却昔、道経に記さ

れた祭醮は、いずれも鹿脯と清酒があつたが、今になって干し棗と香水を置くように改めた。ただ道經に使用される言葉は拙く簡単で、粗末なところや宜しくないところがすべて除去された」(七〇三中)と述べている。^{一六} 陶弘景が『衆醮儀』十巻を製作するというのが『弁正論』と一致することはともかくとして、『弁正論』と『道經序』は同様に、干し肉と酒が供物として登場する。また「旧時、道經の祭醮は並びに鹿脯・清酒有り」に見える「並びに」という表現から、「旧時」の「祭醮」では干し肉と酒が一般的であつたことがわかる。

道世がいう「旧時、道經の祭醮は並びに鹿脯清酒有りて、今、新たに改めて干棗香水を安んず」という記述の少し前に、道教經典は「私窃仏經簡取要略、張改文句迴換仏語(ひそかに仏經(の内容)を盗んで要略を選び、文章を改変して展開させたり仏教用語を替えたりする)」(七〇三中)とあることから、道教の「祭醮」の供物の変更も仏教への模倣であると、道世は認識していたと考えられる。しかし実際は、必ずしも道世の認識通りではなかつたようである。確かに、張萬福の『醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀』(『正統道藏』第八七八冊所収)には「凡醮者、所以薦誠於天地、祈福於冥靈。……世人心味、不睹精微。即云酒脯、但生不信。且道法清虛、特忌殮穢(醮というのは、誠意を天地に捧げ、精靈に幸福を祈るものである。……世の人々は心が蒙昧で、精緻に物事を見られない。ただちに酒と干し肉と言つて、(酒と干し肉を用いないものを)信じない。また道法は清らかで虚ろなものであり、特に不潔なものを忌み嫌う)」(一a) (一b)とあり、世俗的な供物と道教の供物について対比しながら述べており、時期的にも内容的にも道世の言葉を想起させる。しかし、六朝末に成立したと推定される『正一威儀經』(『正統道藏』第五六四冊所収)一七には「醮者、祈天地神靈之享也。亦有多種。所有餅果、並須清潔。不得肉脯葷穢。天官不祐醮というのは、天地の神靈に(祭祀を)受けてもらえるように祈願するものである。これもまた多種多様である。すべての餅と果物は、いずれも清潔でなければならぬ。肉や干し肉など生臭く不潔なものを供えてはいけない。(そうでなければ)天の神は守り助けてくれな

い) (一四 b) とある。また、供物については曖昧なところがあるが、四世紀頃に成立したとされる『太上靈宝五符序』(『正統道藏』第一八三冊所収)一八卷下の「醮祝之儀」(三 b)には「肥鳥」(四 b)を使用するとある一方、「五葷之菜、猪脂之肴(匂いの強い野菜と、豚の脂の入った料理)」(五 a)を禁忌とする作法が確認できる。また、齋戒の例となるが、前掲『抱朴子』登涉篇には入山前に、北斗に向かって祭祀を行う際に「酒脯」の利用が見える一方、「金丹篇」には丹薬を錬成するために名山に入り、「齋戒百日、不食五辛生魚、不与俗人相見(百日の齋戒を行うことに加え、匂いの強い野菜と生魚を食べず、俗人にも会わない)」という作法が記載されている。肉類を完全に排除したとは言えず、儀式の種類にもよると思われるが、道教でも早くから血食について否定的な態度を取っていたことがわかる^{一九}。

(一) 棗

ここで注目したいのは、道世に取り上げられた「干棗」である。棗は、サンスクリット語で *kuṣṭha* または *baddra* であり、仏典にも見られるが、教義の説明よりは、むしろ大小の対比における小さなものの例として用いられる場合が多いと指摘されている^{二〇}。一方で、中国撰述の資料にはしばしば棗と神仙との関わりが述べられる^{二一}。『史記』孝武本紀には、方士の李少君の言葉として「臣嘗游海上、見安期生。食臣棗、大如瓜(わたくしはかつて海に出かけ、安期生という仙人に出会いました。(安期生が) わたくしに棗を食べさせましたが、(その棗の) 大きさは瓜のようでした)」と記されている^{二二}。また同じ孝武本紀には、武帝(在位前一四一〜前八七)が甘泉宮で「泰一(太一)」を祭る際に、雍(陝西省鳳翔西南)で五時のうちの一時(南朝宋の裴駰『史記集解』所引三国の魏の孟康の説によれば、「時」とは神霊の居るところ)の祭祀に用いられた供物に「醴棗脯之属(醴・棗・脯の類のもの)」を追加したとあり、「僊人^{二三}可見、而上往常遽、以故不見。今陛下可為觀如緱氏城、置脯棗、神人宜可致。且僊人好

楼居(僊人は見ることができませんが、君主がいらっしゃる時はいつも急なので、会えないのです。今、陛下は緜氏城(河内省偃師東南に所在)のような楼台を作り、干し肉と棗を供えれば、神人を招請することができます。また、仙人は高楼に住むのを好むのです」という公孫卿の進言が記されていることから、漢代から神仙を祭る際に棗が利用されていたことがわかる。棗を利用する理由について、「臣に棗を食らはしむ」や「神人宜しく致すべし」といった方士達の言葉から、おそらく棗は神仙の好物という普遍的な認識のもとで、神仙を降臨させるために用いられるようになったのだろう。このような認識は、銘文を持つ複数の古鏡にも確認できる。京都大学「中国古鏡の研究」班は、紀元前一世紀後葉から一世紀前葉頃の製作と推定される、計五十四種の古鏡の銘文に訳注を施している。そのうち、三つの古鏡の銘文中には「上有仙人不知老。渴飲玉泉飢食棗(鏡の上には老いを知らない仙人が居る。喉が渴けば玉泉を飲み、腹が空けば棗を食す)」「上有山(仙の省字)人不知老。渴飲豊泉飢食棗(鏡の上には老いを知らない仙人が居る。喉が渴けば豊泉(醴泉)を飲み、腹が空けば棗を食す)」という記述が見られる^{三四}。なお三から四世紀頃の造営とされる、日本の古墳から出土した数多くの三角縁神獸鏡にも「(東王父と西王母が)曷食玉泉飢食棗」「(仙人の王喬と赤松子が)渴飲玉泉飢食棗」「(東王父と西王母、そして仙人の王喬と赤松子が)渴飲玉泉飢食棗」「(東王父と西王母が)渴飲玉泉飢食棗」など、漢鏡と類似する銘文が見られる^{三五}。

このように、前漢時代以来、棗と仙人は強く結び付けられていた。そして鏡銘に「老を知らず」など不老長寿の意味を持つ記述と同時に現れることは、仙薬としての棗が注目されていたと推察できる。道世は『法苑珠林』において道教の供物は仏教への模倣と認識しているようであるが、中国では早くから神仙と棗との関係が意識されており、祭祀においても棗が利用されていたのである。

『史記』には供物としての棗の形態は記されていないが、道世のいう「干棗」は、乾燥して加工された棗であろう。興

味深いのは、密教星供に言及する中国の現存資料は少ないが、中世日本の密教書には「干棗」が星供の供物として散見されることである。例えば、称名寺(神奈川県横浜市金沢区)所蔵「称名寺聖教」のうち、「北斗護摩私記」(二九二函—五八)に「干棗七坏」とあり、「本命星供」(三一九函—八六)に「菓子干棗」とある。また「尊星王法」(四九〇函—一—一三)に「菓子用干棗(菓子は干し棗を使う)」とあり、さらに「秘抄第十四」(一二四函—一—一三)に見える「菓子」には「専用干棗(専ら干し棗を使う)」という注記が付されている。管見では、「銭」「茶」「菓」が密教星供に一般に用いられる供物である三六。「専ら干棗を用ふ」というのは、「菓子(菓)」は「干棗」でなければならぬことを示している。「干棗」を供物として利用する理由について、右に挙げた「尊星王法」の「菓子干棗を用ふ」の次に「意延命物歟。天仙愛樂物也。昔劫初天人来下人間食棗(棗は)命を延ばすものという意味か。(棗は)天仙の愛し嗜むものである。昔、この世の初め、天人が人間世界に降りて棗を食した」と記されている。「尊星王法」に見える「(棗は)天仙の愛し樂しむ物」という記述は、前掲『史記』孝武本紀に言及される神仙を降臨させるために棗を利用することを想起させ、「天人、人間に來下す」というのも『史記』に見える「僊人、樓居を好む」という高所を好む特徴や昇天するという早期の仙人についての認識^{二七}と類似する。このように、密教星供に用いられる棗は、漢代以来の祭祀における棗と類似する性質が見られる。これと、密教書では茶は仙人が愛飲する仙薬として認識されていたこと^{二八}を考えると、漢代の鏡銘によく見られる仙人の飲食(玉泉と棗)と唐代の文化を受容した密教星供で用いられる供物(仙人が服用する茶と棗)、ないしは初唐期の道世が述べる道教「祭醮」の供物(「干棗」と「香水」)とが関連していると考えられないだろうか。すると喫茶文化が盛んになるとともに、漢代の仙人の飲食である玉泉と棗が次第に茶と棗に変化し、仙人への供物として使用されるようになったということになる。これについては、今後詳細に検討していきたい。

(二) 香水

続いて道世が述べる「香水」について考えよう。前述したように、道世がいう道教の「祭醮」における供物の変更が仏教への模倣であれば、「今、新たに改めて干棗香水を安んず」に見える「香水」というのも、仏教儀礼で使用されていたものとなる。そもそも、中国では香を産出していないため、香あるいは香を原材料として作られた香水の使用は、仏教に由来するものと理解されている^{二九}。仏教の「香水」は、サンスクリット語 *gandhavarī* の訳で、諸種の香を混合して作られる香氣のある浄水のことを指す。地婆訶羅(六一三〜六八七)が訳した『方广大莊嚴經』(『大正藏』卷三所収)卷三「誕生品第七」に「梵釈諸天等在於虚空中、以手捧香水漉洒於菩薩。龍王下二水、冷煖極調和。諸天以香水、洗浴於菩薩(梵天・帝釈天をはじめとする諸天などは空中におり、手で持った香水を菩薩に注ぐ。竜王が二水を下し、たいへん良い温度に調和される。諸天は香水を使って、菩薩を清らかにする)」(五五四下)とあるように、香水は身体や諸物を清めるものとして利用されるものである^{三〇}。密教でも、香水は物を清めるものとして多用される。一行の『大毘盧遮那成仏経疏』(『大正藏』卷三九所収)卷五「入漫荼羅具緣品之余」に「凡作縫、当扱上好細具縷、香水洗之極令清淨(一般に五色糸を作る際には、上等かつ細い糸を選び、香水で洗い、極めて清浄な状態にしなければならない)」(六二七上)とあるのが、香水の効能を端的に示している。

ここで問題となるのは、「今、新たに改めて干棗香水を安んず」という記述において、「干棗」が「鹿脯」、「香水」が「清酒」に対応するということである。つまり「香水」は、「清酒」と同じ飲料の性質を有するもので、道世は道教「祭醮」の祭壇に置かれる、ある種の飲料を「香水」と称する可能性が高い。しかし、仏典では香水を飲料として利用することはほとんど見られない^{三一}。前述したように、隋唐期に代表的な「醮」は星宿を祭る儀礼と認識されていた可能性がある。この点から考えると、道教文化を受容し、また道教の「醮」と目的(息災延命)の類似が見られる密教星供に関係する資

料が参考となる。密教星供における共通の供物は、「錢」「茶」「菓」である。「菓」は「干菓」を指す場合が多いので、飲料となるものは「茶」である。道世がいう「香水」は直ちに茶のことを指すと断言できないが、道教では茶を供物として利用することがある^{三三}し、また茶には「香水」の特徴を持つことも確かである。茶の異名である「茗」について、常璩（?～三六一）の『華陽国志』卷一「巴志」には「香茗」、『太平御覽』卷八六七「飲食部・茗」所引『桐君録』や任昉（四六〇～五〇八）の『述異記』（『漢魏叢書』所収）卷上にも「真香茗」という語が見えている^{三三}。また文学作品には、陸羽（七三三～八〇四）の『茶経』^{三四}卷下「七之事」所引西晋・張載（字は孟陽）の「登成都樓詩」に「芳茶冠六清（香り高い茶は全ての飲料の中で最もよいものである）」とあり、時代が下って顔真卿（七〇九～七八五）ら六人による「月夜啜茶聯句」（『全唐詩』卷七八八所収）が茶について「芳氣滿間軒（芳しい匂いは静かな室内に充滿する）」と詠うのがそれである^{三五}。

右の例証だけでなく、道世がいう「清酒」に替えられた「香水」は茶だと考えられるもう一つの理由として、中国では酒と茶の飲料としての性質の類似が早くから注目されていたことが挙げられる。『三国志』呉書・韋曜伝には孫皓が酒を多く飲めない韋曜に「茶餅」を賜ったことが記されている。晩唐期に成立したと考えられる「茶酒論」も茶と酒との対比を為す戯作文学として名高い。また、日本撰述資料ながら、中国の宗教儀礼をそのまま受容したと考えられている『大黒天神法』（『大正蔵』卷二二所収）には、大黒天を供養する際、酒がなければ茶を代用品とすると記載されており（三五七上）、類似する記述は称名寺所蔵「題未詳聖教」にも確認できる^{三六}。

道世がいう「香水」の背景には仏教儀礼、ないしは古代インドの文化があることは推測できるが、「香水」が茶であれば、道世が「茶」と表記しない理由として、仏教の優越を強調するだけではなく、現在の我々が飲用する「茶」と称されるものの名称が固定されていなかったことも考慮すべきである。右にも少し触れたが、茶には複数の異名があり^{三七}、早い時期の例としては、陶弘景が『真誥』（『正統道蔵』第六三七～六四〇冊所収）卷一八「握真輔第二」の「茶（茶か^{三八}）

一簿」について「茶一簿、未正可解。当為寄与掾也。茶則是茗、掾患淡飲所須、兼亦以少寐也（「茶一簿」については、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、許掾は淡飲（痰飲）という病を患って茗を必要としており、またそれで睡眠を少なくしていた）」（二b（三a））と言い、『神農本草経集注』に見える「苦菜」について「疑此即是今茗。茗一名茶（恐らくこれは今でいう茗であろう。茗はまた茶ともいう）」と称しており、六朝時代における茶の正体の把握し難さ、およびその名称の混乱が窺われる。この状況は、中唐期（七六六―八二六）まで続いたと考えられる。顧炎武の考察によれば、「茶」という字は中唐期以降に使われるようになった三九ので、道世のいる初唐期の茶は、複数の異名で表記されており、特に苦菜と茶との区別が困難であったと推察される四〇。

以上のように、茶の匂いがしばしば注目されること、茶の飲料としての性格、中唐期以前の茶というものの名称の混乱から、道世がいう「香水」は、茶を指していたと考えられる。また逆にこの点から、道世の時代では仏教が茶を「香水」と称し、茶が香水と同じ効能を持つと認識されていた可能性もあるのではないだろうか四一。

（三）『七曜星辰別行法』に記される供物

道世が述べる「鹿脯清酒」から「干棗香水」への道教「祭醮」における供物の変化は、仏教の優越を強調する意図の反映であり、また道教経典や正史の実例から見れば、確実に仏教への模倣とは言いきれないが、前掲張萬福の『醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀』の「世人の心は味くして、精微を睹ず。即ち酒脯を云ひ、但だ不信を生ずるのみ。且つ道法は清虚にして、特に殮穢を忌む」という記述から考えると、唐代前半期の道教には血食批判の傾向は確実にあったと言える。この傾向と、密教星供における代表的な供物が茶と干し棗であることを考え合わせると、注目したいのは、二行に仮託して作成されたとされる密教書『七曜星辰別行法』（『大正藏』卷二二所収）である。『七曜星辰別行法』は、

承和十四年(八四七)に恵運(七九八〜八六九)によって将来されたので、おおよそ一行が活躍した開元年間前半期から承和十四年の間には成立したと見て良いだろう。『七曜星辰別行法』には、「行病鬼王」を管轄する二十八宿と辰星、文星計三十星の祭祀法が記されており、星宿に「紙銭・清酒」(四五三下)、井宿に「紙銭・煎じた好い茶」(四五四下〜四五五上)、鬼宿に「仏香・紙銭・煎じた好い茶」(四五五上)を捧げるほか、すべての星宿に干し肉^{四二}と酒を捧げると記されている。井宿と鬼宿以外のすべての星宿に干し肉と酒を捧げることは、道世が述べる「旧時」の道教の「祭醮」で「鹿脯清酒」を利用することと一致し、茶は「香水」である場合、井宿と鬼宿の祭祀は「今」、すなわち初唐期の道教「祭醮」に多用される供物を取り入れたことになる。

井宿と鬼宿にのみ茶を用いる理由は不明であるが、唐末以前に成立したと考えられる『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』(『正統道蔵』第一〇五三〜一〇五四冊所収)^{四三}卷三「酆都戮鬼品」が参考となる。まず『七曜星辰別行法』に見える「行病鬼王」を管轄する多くの星宿(さらにこれらの星宿を統率するのは「七曜^{四四}」とされている。)に干し肉と酒を捧げる点は、同じく「鬼」の退治について述べる「酆都戮鬼品」卷三の末尾の祭祀法(北斗七星を祭る祭壇とされる「七元壇^{四五}」に「酒脯」を置くこと(二四 b)と一致している。また、別稿でも触れたように「酆都戮鬼品」には星宿名を冠する符が多く収められており、その中の「井星符」と「鬼星符」は「一切腫病」「水腫」を治癒する効力を持つとされている(二四 b)^{四六}。「腫」は、よく「瘡」とともに「瘡腫」という熟語として文献に現れる。『旧唐書』職官志によれば、唐代太常寺の「諸薬医博士」は「医术」の教授を司っており、注では「医术」は「体療」「瘡腫」「少小」「耳目口齒」「角法」という五部門に分かれている。これは「瘡腫」が熟語として登場する一例であると同時に、「瘡腫」は一つの疾病のカテゴリとして認識されていたこともわかる。そもそも、「瘡」も「腫」も人体に付いたきずを指す。『周礼』天官・冢宰下に見える「腫瘍」について、鄭玄は「腫瘍、癰而上生創者(腫瘍とは、腫れ物にきずが生じるものである)」と注を付けており、

「創」は「瘡」の異体字として用いられていた^{四七}ことから、「瘡」と「腫」は関連していることがわかる。このような「瘡」と「腫」との関係性に加え、「瘡腫」が一つの疾病のカテゴリーとして認識される場合、「瘡」の治療薬としてよく知られる茶^{四八}が連想されても不思議ではない。『七曜星辰別行法』の井宿と鬼宿に関する記述には「一切腫病」「水腫」が見当たらないが、多くの星宿に酒と干し肉を捧げるのに対して、井宿と鬼宿にだけ茶を供物として捧げることは、井宿と鬼宿のその他の星宿と異なる性格、ひいては茶の干し肉と酒との異なる性格をより鮮明に現わし、『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』に見える道教思想との類似が示されている。

「酆都戮鬼品」には茶の利用が見られないこと、七世紀後半の道世および七世紀後半から八世紀初頭の張萬福が示す道教の「醮」の新傾向、すなわち酒と干し肉の利用を批判する傾向とを勘案すると、従来からの『七曜星辰別行法』は道教文化の影響のもとで生まれた密教書という指摘だけではなく、その祭祀法が、初唐期以来注目された道教の「醮」の新たな風潮の影響を受けた道教経典を加味して考案された可能性も考えられる。また、同じく一行に仮託して製作された『梵天火羅九曜』附「葛仙公礼北斗法」（『大正蔵』卷二二所収）という中国密教星供の資料をはじめ、日本に伝わる密教星供を記す資料群には干し肉と酒の利用が記されず^{四九}、「錢」「茶」「菓」が主要な供物となっていることから、『七曜星辰別行法』は隋唐期の道教文化を考察する手がかりとなるだけではなく、密教星供に用いられる供物が定型化する以前の様相も示しているのではないだろうか。

おわりに

道教は、インドから伝来した仏教に様々な影響を受けてその内容が次第に整備されていった。一方、同じくインド

に起源を持つ密教は、道教など中国固有の思想文化を受容して成育してから広まっていた。こうした宗教と宗教との交渉について、本稿では道教の「醮」と密教星供の儀礼の部分に注目して考察を行った。

道教の「醮」の対象は様々であるが、初唐期までは星宿を祭る「醮」が代表的だと理解されていた可能性が高い。星宿を祭る「醮」の供物は多種多様であるが、初唐期は、干し肉と酒から、干し棗と「香水」と称されるものにならわっていく傾向にあった。干し棗の利用は、神仙思想を吸収した中国古代の祭祀儀礼と一致し、密教書にも干し棗について神仙思想に富む記述が確認できる。「香水」について、密教星供では錢・茶・菓(干し棗)を供物として多用すること、茶の香りを持つ飲料としての性格、中唐期まで続いていた茶の名称の混乱などと併せて考察すると、「香水」は茶を指すと考えられる。

干し棗と、茶と見られる「香水」が供物として一組とされていること、初唐期まで道教の「醮」には星宿の信仰が大きな割合を占めていたことを考え合わせると、星供を記す密教書に、初唐期道教の「醮」における供物の変化との類似が見られる点は、非常に興味深い。一行に仮託された『七曜星辰別行法』の供物のほとんどは、早期道教の「醮」にもよく用いられる干し肉と酒であり、ごく一部の星宿への供物が茶である。現在伝わる星供の次第を記す密教書には酒と干し肉の利用がほとんど見られず、茶と干し棗を多用するため、『七曜星辰別行法』は、干し肉と酒から干し棗と茶に切り替わっていく段階に形成した道教文化を間接的に受容したものと考えられる。本書は、密教星供示すものとして、また道教の「醮」と密教星供の交渉状況を解明する手がかりとして、注目に値する一書と言えるだろう。

注

一 後に取り上げる闍那崛多(五二三?)訳『仏本行集経』(『大正蔵』卷三所収)もそうであるし、後秦・仏陀耶舎と竺仏念共

- 訳の『長阿含經』（『大正藏』卷二所収。一四七下）、不空（七〇五〜七七四）訳『仏母大孔雀明王經』（『大正藏』卷十九所収。四三六下・四三七上）などの漢訳仏典にも「星宿天」という訳語が見えており、星宿が「天」に位置付けられていることがわかる。
- 二 中村元等編『岩波 仏教辞典 第二版』（岩波書店、二〇〇二年）七三三〜七三四頁を参照。
 - 三 例えば、長部和雄「唐代の後期密教——唐代密教の中国的性格」（同氏『唐宋密教史論考』所収、神戸女子大学東西文化研究所、一九八二年）、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』第三二二号、一九八八年）、蕭登福「道教星斗符印与仏教密宗」（新文豊出版公司、一九九三年）、田中文雄「星と密教 北斗七星への信仰」（高橋尚夫等編『初期密教思想・信仰・文化』所収、春秋社、二〇一三年）などがある。ただ、密教星供に多用される茶などの供物に注目して道教儀礼と併せて考察するものは少ない、という現状である。
 - 四 拙稿「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。のち、博士學位論文に加筆収録）を参照。
 - 五 拙稿「称名寺聖教」から見る密教星供と唐宋期の喫茶文化」（『金沢文庫研究』第三四七号、二〇二二年）を参照。
 - 六 例えば、密教星供を記す日中の資料に、唐式の喫茶法・煎茶法。茶の粉末を湯に投じ、煮出して飲む方法で調理された茶の利用が散見されることが一つの傍証となる。
 - 七 本稿における「儀礼」の現代語訳は、池田末利『儀礼Ⅰ』（東海大学出版会、一九七三年）を参考にして筆者が訳出した。
 - 八 なお「醮」の字義について、李献璋「道教醮儀の開展与現代的醮——以台湾彰化南瑤宮的慶成清醮為現代醮例」（同氏『中国の越年習俗と信仰』所収、泰山文物社、二〇一八年）第一章第一節が詳しく参考となる。
 - 九 劉枝万『中国道教の祭りと信仰 上』（桜楓社、一九八三年）第二篇第一章第一節を参照。
 - 一〇 「道経序」について、興膳宏『隋書経籍志道経序の道教教理——特に無上秘要との関連について——』（『京都大学文学部研究紀要』第三二号、一九九三年）が詳しく参考となる。氏は「道経序」と「無上秘要」（『正統道蔵』第七六八〜七七九冊所収）との関係から、「道経序」の筆者は「無上秘要」を道教教理に関する最も基本的な資料と見なしていたと指摘している。三九頁を参照。氏はまた川合康三氏との共著『隋書経籍志詳攷』（汲古書院、一九九五年）において、「道経序」の「醮」の部分について、「雲笈七籤」（『正統道蔵』第六七七〜七〇二冊所収）卷二五「日月星辰部」所収「北極七元紫庭秘訣」（『正統道蔵』第一〇〇二冊で

献璋氏は『隋書』経籍志の「醮」記述などを踏まえつつ、隋代の「章醮」は星宿の信仰のもとで構成されたものと論じている。注八所掲同氏論文第一章第三節を参照。

一六『法苑珠林』に見えるこの記述について、浅野春二氏は「具体的にどのような儀礼について言っているのか分からないので、何とも言えないが、おそらく、道教の齋儀と考えてよいのではなからうか」と述べている。同氏「道教儀礼の供え物―現代台湾南部の事例から―」（『東方宗教』第八六号、一九九五年）五三頁注四六。確かに、道世がいう儀礼は具体的に何を指すか不明であるが、逆に「祭醮」と明記される儀礼の供物は、道教から強い影響を受けた密教星供でも多用されること（後述）、隋唐期道教の代表的な「醮」は星宿を祭る儀礼の可能性があることを考え併せると、道世がいう「祭醮」は、道教の星宿を祭る「醮」を指すこともありうる。

一七「正一威儀経」の成立については、吉岡義豊「道教と仏教第三」（『国書刊行会』一九七六年）一四四頁を参照。

一八「太上靈宝五符序」の成立については、小林正美「六朝道教史研究」（創文社、一九九〇年）第一章を参照。

一九浅野春二「道教儀礼の供物―血食否定と文房四宝―」（『国学院大学日本文化研究所紀要』第八三輯、一九九九年）を参照。

二〇「満久崇磨」仏典の植物事典（矢坂書房、二〇一三年）一一一―一二頁を参照。

二一中国古典に見える棗と神仙思想については、大橋賢二「杜甫」又皇呉郎「の棗について」（『語学文学』第五七号、二〇一八年）四―六頁を参照。

二二「安期生」を含む仙人に関する逸話を収録した前漢・劉向の作と言われる『列仙伝』（『正統道蔵』第一三八冊所収）には棗を服用する仙人が見当たらない一方、葛洪の作とされる『神仙伝』（『文淵閣四庫全書』所収本。『景印文淵閣四庫全書』第一〇五九冊、台湾商務印書館、一九八六年）には沈義（卷三）、董奉（卷一〇）、李意期（同）などの人物が、神仙から棗を授けたり、棗を服用したりすることが記されている。

二三「僊」は「仙」の古い字体とされている。「僊」と「仙」の字義と用例について、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、二〇〇三年）が詳しく参考となる。

二四「中国古鏡の研究」班「前漢鏡銘集釈」（『東方学報』京都第八四冊、二〇〇九年）を参照。なお「前漢鏡銘集釈」において、前掲銘文はそれぞれ四五〇・四五一・四五三と番号が付されている。

二五「中国古鏡の研究」班「三国西晋鏡銘集釈」（『東方学報』京都第八六冊、二〇一一年）を参照。なお「三国西晋鏡銘集釈」にお

いて、前掲銘文はそれぞれ三角縁〇四・三角縁〇五・三角縁〇六・三角縁〇八・三角縁一〇と番号が付されている。

二六 星供の供物については、拙稿「称名寺聖教」に見える「茶」と「茶」(『アジア遊学』第二五二号、二〇二〇年)三六〇三九頁を参照。

二七 津田左右吉「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)一七三〇一八五頁を参照。

二八 例えば、後に触れる称名寺所蔵「順忍書状」(金沢文庫文書九九四 紙背、題未詳聖教)(以下「題未詳聖教」と略称)には「茶是仙葉也。仙人所翫也(茶は仙葉である。仙人に嗜まれるものである)」とある。

二九 香の種類と香を焚く本来の目的を限定しなければ、『礼記』郊特性に「周人尚臭、……蕭合黍稷、臭陽達於牆屋(周の人は芳香をたつとい、……蕭をきびと混ぜて焼き、その煙の匂いを家の屋根まで高く立ち昇らせ(た後に抜け出させて神靈を招請する))とあるように、古代中国にも香りを利用する祭祀があったことがわかる。中国の「焼香」については、福井康順「原始道教と仏教」(『道教の基礎的研究』所収、書籍文物流通会、一九六五年)一一六〇一八頁、山田利明「儀礼の理論」(田中文雄等編『道教の教団と儀礼』所収、雄山閣出版、二〇〇〇年)八八〇八九頁を参照。

三〇 香水の定義と用途について、塚本善隆(編纂代表)『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会、一九六七年)巻二、一〇六三頁を参照。

三一 例外的に善無畏(六三七〇七三三)と一行共訳の『大毘盧遮那成佛神變加持經』(以下『大日経』と略称。『大正蔵』巻一八所収)巻一「入漫荼羅具緣眞言品第二之一」には「彼阿闍梨以淨香水授与令飲(かの阿闍梨は淨香水を授けて飲ませる)」(六中)とある。ただ『大日経』の訳出は開元年間(七一三〇七四一)であるので、初唐期の道世が「香水」をいう背景には、『大日経』に見える香水を飲用する作法は存在しないだろう。ここで、唐代以前に伝来した密教(雑密)が香水を飲料として利用していたのかどうか、利用していた場合、道世はどのように認知していたかを考えなければならぬ。これは今後の課題ではあるが、呪術の面から見れば、密教修法を道教的なものと認識する唐代の中国人も少なくないようである。横井克信「王法と仏法」(『仏教の東伝と受容』所収、佼成出版社、二〇一〇年)三四七頁を参照。また、神津朝夫氏は香の服用について、養老二年(七一八)に唐より帰国した道慈(？)七四四の「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辭(初春に竹溪山寺に居り長屋王宅から宴会の招待へ急ぎ辞退を申し上げる)」詩の序(『懷風藻』所収。次に挙げる原文は辰巳正明『懷風藻全注釈(新訂増補版)』(花鳥社、二〇二一年)による。現代語訳も同書(四九三〇四九八頁)を参考にして筆者が訳出した)に見える「況乎道慈、

機儀俗情全有異、香盞酒盃又不同（まして仏教の教えと世俗の感情が全く異なることも、僧侶の香盞と俗世間の酒盃とが同じではないことも、わたくし道慈は弁えております）の「香盞」に注目している。氏は「香盞」という語から、奈良時代では葉としての香が飲まれていた可能性があり、それは後に寺院における茶の飲用、また仏前の供物として広まっていく背景となった可能性があることを指摘している。同氏『茶の湯の歴史』（株式会社KADOKAWA、二〇二一年）四三―四五頁を参照。傾聴すべき意見であるが、後に述べるように、初唐期の中国仏教では茶を「香水」と称する可能性があることから、道慈がいう「香盞」は、香り高い茶の入った器を指すことも考えられよう。

三二 例えば南北朝の成立と推定される『正一解厄醮儀』（『正統道蔵』第五六四冊所収）や、三国時代か南北朝の成立と推定される、注一〇に言及した『北帝七元紫庭延生秘訣』にも、茶の利用が見られる。『正一解厄醮儀』の成立と概要については、蕭登福『正統道蔵総目提要』（文津出版社、二〇一一年）七六九頁を参照。『北帝七元紫庭延生秘訣』については、注四所掲拙稿第二章を参照。

三三 なお「香茗」などの語が強調する茶の香りは、加工の効果によるもののものである。これについては、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』第六二号、二〇〇一年）二一四―二一七頁を参照。

三四 『茶経』の原文は高橋忠彦・神津朝夫編『初期の和漢茶書』（淡交社、二〇一九年）による。

三五 すでに散逸したが、『茶経』巻下「七之事」によれば、鮑照（？―四六六）の妹である鮑令暉も「香茗賦」を著したようである。「香茗賦」という題名から、茶は香気を持つものと認識されていたことがわかる。

三六 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』第一六号、二〇一七年）七―二二頁を参照。

三七 茶の異名については、高橋忠彦「茶の五つの名―唐以前における茶の呼称について―」（『学芸国語国文学』第四八号、二〇一八年）を参照。

三八 後に述べる顧炎武（二六一三―一六八二）の説と併せて考えれば、この「茶」の文字は「荼」と書かれていたところから後に改められた可能性が高い。

三九 顧炎武『唐韻正』巻四「茶」の条を参照。

四〇 道世が住したとされる西明寺からは「西明寺石茶碾」が出土している。西明寺は、顕慶元年（六五六）に建立され、大中元年

(八四七)に福寿寺に改名されたので、「西明寺石茶碾」は顕慶元年から九世紀半ばごろの間に制作されたものといえることがわかる。茶を「香水」と呼ぶ用例については詳しく考察する必要があるが、このような仏教寺院における茶の利用を踏まえ、道教の「祭醮」の供物は仏教の模倣と道世が考えていても不思議ではない。なお「西明寺石茶碾」と対照的に、法門寺から出土した晚唐期の銀製茶碾子には「銀金花茶碾子」という銘が見えている。

四一 道世がいう「香水」は茶のことを指し、仏教では茶を香水と同一視していたのであれば、茶の疫病を取り除く、身体を浄化する効能が考えられていたと推測できる。柴西(二一四)～(二二五)の『喫茶養生記』巻下にも撰者不明の「宋人歌」が引用されており「疫神捨駕札茶木(疫神は乗り物を捨てて茶の木を拝む)」とある。『喫茶養生記』の原文は、注三四所掲『初期の和漢茶書』による。茶を薬として利用されていたことは、つとに岩間眞知子氏によって詳論された。同氏『茶の医薬史―中国と日本』(思文閣、二〇〇九年)が詳しく参考となる。

四二 なお『七曜星辰別行法』には供物としての「白脯」がよく出てくる。北魏・賈思勰の『齊民要術』卷八「脯腊第七十五」には「白脯」の作り方が記されている。それによれば「白脯」の原材料には「牛羊豷鹿肉」がある。「豷鹿」の肉は、道世が述べた早期道教「祭醮」に多用される「鹿脯清酒」の「鹿脯」を想起させる。

四三 注四所掲拙稿注三九を参照。

四四 『七曜星辰別行法』では「七曜」の内容について言及していないが、一般に「七曜」は日月五星のことを指す。ただ、唐代では北斗七星と混同される場合もある。注三所掲蕭氏書、一五四～一五五頁を参照。

四五 「七元壇」については、酒井規史氏の博士學位論文『宋代道教における「道法」の研究』(早稲田大学、二〇一一年)四九～五一頁を参照。氏によれば、七元壇を使用する道術は、玄宗期までの道教経典に見られないため、『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』の素材となる経典群は、唐代後半に編纂された可能性がある。

四六 注四所掲拙稿第二章では、『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』を取りあげて、医学思想を反映する道教儀礼の存在について考えた。本稿では同様に『七曜星辰別行法』と『太上元始天尊説北帝伏魔神呪妙経』を取りあげているが、初唐期道教における供物の変化という点に注目したためである。

四七 顧野王(五一八～五八二)の『玉篇』卷一一「疒部」は「瘡」について「創瘻也。古文創(創瘻である。古文では「創」に作る)」と説明している。なお、前掲『周礼』天官・冢宰下に見える「腫瘍」の「瘍」について、『説文解字』七篇下「疒部」は「頭創也(頭部の

きずである」と解釈し、前掲鄭玄注に見える「癰（癰）の異体字」は、『説文解字』では「腫也（腫である）」と解釈している。四八例えば陶弘景が『神農本草經集注』巻上において「茗」と疑う「苦菜」について『名医別録』の文を引用し「悪瘡」を治すと述べた。り、唐の蘇敬らが顕慶四年（六五九）に完成した『新修本草』巻一三「茗苦楮」の項目にも「瘰癧」を治す効能が見えたりする。四九『七曜星辰別行法』は早く日本に伝来したが、「称名寺聖教」のうち「諸尊別行略抄下」（二二八函―一九二）と、「北斗 dharmā (dharma は梵字表記)」（二四七函―五）の裏書には『七曜星辰別行法』の「壁宿直日」の引用が見られるもの、「酒」脯」の利用に関する記述がない。

本稿は、二〇二二年度「茶の湯文化学会」東京例会（二〇二二年四月二三日於埼玉会館）での口頭発表の一部を修正したものである。また、本研究は、JSPS 科研費 JP20K12806 の助成を受けたものである。