



茶文化の思想的背景に関する研究

藤, 軍

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

1993-09-30

(Date of Publication)

2015-05-26

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲1234

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.11501/3078362>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1001234>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



平成5年3月20日

茶文化の思想的背景に関する研究

神戸大学大学院文化学研究科(博士課程)

藤 軍

茶文化の思想的背景に関する研究

膝 軍

一九九三年三月二十日

茶文化の思想的背景に関する研究

目 次

はじめに	1
注	5
前篇 茶と養生・本草学——「植物」から「飲み物」まで——	7
第一章、古代中国人の宇宙観と茶の存在位置	9
第一節、気と伝統医学	9
第二節、気と養生思想	13
第三節、気と茶	16
注	26
第二章、固形茶から散形茶へと変化する原因について	31
第一節、二つの角度と二つの見解	31
第二節、固形茶——薬用時代のなごり	34
第三節、固形茶の改革とその限界	38
第四節、散形茶——飲用時代への答え	43
注	50
第三章、『茶経』研究における諸問題について	52
第一節、『茶経』とその研究	52
第二節、「為飲最宜」一考	55
第三節、「伊公羹陸氏茶」一考	65
注	73

第四章、『喫茶養生記』と宋代飲茶	77
第一節、『喫茶養生記』の構成	77
第二節、「茶湯」とその周辺	85
第三節、「点茶」考	91
注	100
後篇 茶と神仙・金丹説——「飲み物」から「精神文化」まで——	102
第五章、茶と仙薬	103
第一節、神仙世界への追求とその失敗	103
第二節、大薬と小薬	113
第三節、『茶経』による茶の仙薬化	119
第四節、茶と仙薬との因縁	125
注	135
第六章、茶と芸	146
第一節、茶芸の源流——「泡」を求めて	146
第二節、茶芸の展開——茶の共飲性と空閑性	156
第三節、点前の成立と神仙思想	167
注	176
おわりに	183
主要参考書目	185

茶文化の思想的背景に関する研究

はじめに

茶は木蔭を好むという習性がある。世界最古の茶書である『茶経』は、その栽培環境について「陽崖陰林」が最も適当だと指摘している⁽¹⁾。韓鄂の『四時纂要』にも、茶の栽培環境は「樹下或北陰之地」に限られるという指摘がある⁽²⁾。これらは太陽の光が木蔭或いは霧によって柔らげられることにより、茶はその有効物質や芳香物質を十分に蓄積できるということを示している。今日、中国では「高山雲霧孕好茶」⁽³⁾という農諺が一般に知られており、日本でも「覆下栽培」⁽⁴⁾が盛んに行われている。茶が木蔭を好むという習性は、栽培される以前の原始状態にあった茶が、ほかの植物と入り混じって雑生していた頃の、いわゆる下生植物としての習性を受け継いだものである。実際、茶の原産地である中国の雲南地方⁽⁵⁾は亜熱帯で樹木の成育が盛んであり、霧の発生がきわめて多い地方である。この雲南地方の原始林では、文明の波に襲われる以前まで、茶が背の高い樹木に覆われながら、他の植物に交じって、ひっそりと生えていた様子が想像される。

だが、今や茶は、世界三大飲料の一つとなっている。中国、日本、アジア諸国の人々に欠かせない日常必需品になっているばかりでなく、欧米及び全世界の人々にも愛飲されている。しかも、茶は日本茶道に代表されるような高度な精神文化ともなっている。日本の茶道においては、飲茶を一つの契機とし、それによって高度な精神世界を獲得することこそ、その目的であると見なされている。茶道には哲学、宗教、美学、建築、工芸、料理、礼法などが含まれており、実に東洋文化の一大集大成そのものであるといっても過言ではない。この茶道に関して、先学の大家たちはそれぞれ独自の定義を下しているが、その中から代表的な四種類をここでまとめておくことにしたい。

久松真一は、茶道を「日本に特有な一つの総合的な文化体系」と定義している⁽⁶⁾。この定義について、氏は「日本の文化的使命と茶道」という文章でこう説明している。「日常生活の掃除とか食事とかいうような、ごく普通の、何でもない日常些事といわれるような事柄から、人間生活としましては一番深い高いものであると言ってもよいと思われまます。謂わば非日常的な宗教というようなものに至りますまで、全体を包括しているのであります。」⁽⁷⁾また、久松は侘茶を「禅における宗教改革」⁽⁸⁾と見なし、こう指摘している。

「禅は茶の湯の世界にはいり、侘茶の主体となることによって、禅僧や禅院という伝統的制約を脱却して、禅僧の代わりに、僧俗、貴賤、貧富の別なき平等な、新しい人間像として、侘茶人およびその社会を形成し、また、禅院の代わりに、その新しい禅的人間像の生活の新しい禅的住居およびその社会のセンターとして、露地草庵を創建し……（侘茶は）禅の史上未曾有の機用を現じたことになるのである。」⁽⁹⁾氏は侘茶を禅宗と並列に見立て、侘茶と禅宗とを「禅」から派生して異なる形をとったものと考え、従来の禅宗を「寺院禅」と称し、それに対して、利休の侘茶を「居士禅」「庶民禅」と称して、高く評価している。

倉沢行洋は久松が『茶道の哲学』に述べた思想を継承し、更に茶道を藝道の範囲に位置づけ、藝道の修行法に包括される奥深い哲学的意義に対する考察を通して、茶道の本質を解明しようとした。氏は『藝道の哲学』において、「直指人心」を唱える禅宗の坐禅法修行は「心から心への道」であり、茶道を含む藝道の修行は「姿から心への道」という。「心から心へ」の坐禅法修行で心に至った場合には、姿への起動の修行は文字通りアルファベットから始めなければならないのに対して、「姿から心へ」の、茶道のような藝道の修行で心に至った場合には、そこから転じて直ちにかなり強く高い起動をなし得、或いは「姿から心へ」の修行が開始されると同時に「心から姿へ」の修行も起動し始めると考えられるという⁽¹⁰⁾。氏は茶道を「茶から心への道であり、心から茶への道である」と定義し、次のように論述した。「茶道には、二つの意味が含まれている。一つは、茶を点てたり喫んだりすることを機縁として、言い換えれば、『茶湯』を機縁として、『心』を深め、高める『道』という意味である。いま一つは、そうやって深められ、高められた『心』のはたらきとして、茶を点てたり喫んだりする、つまり茶湯を行う、『道』という意味である。これをつづめていえば、茶道とは、茶から心への道であり、また心から茶への道である。図で示せば『茶⇄心』となる。この場合の『心』は究極的には『真心』とか『心の一つがね』とか呼ばれるものであり、仏教でいうところの『無』『空』とも通ずる。」

(11)

千宗室は『茶経と我が国茶道の歴史的意義』において、茶道を「現実の社会にありながら、高次元の精神的遊びを実現しようとする」と定義した⁽¹²⁾。氏はまた、茶の境界を「他界観念的な遊戯性」と規定し、茶には「極端な精神主義」「強烈な理想主義」が基調となっていると指摘した⁽¹³⁾。茶道文化の精神性に関して、氏はこう述べている。「日常茶飯の茶を喫することであっても、茶の湯となれば、それが仏道修行に通ずるという観念、侘びた簡素な狭いしつらえであっても、茶室となった時、いかなる金殿玉楼より尊厳

な仏道修行の道場となるのだという認識。それがあからこそ茶が文化となるのであった。」

(14)

谷川徹三は芸術としての茶の構造を考察する立場から、茶道の定義を「身体の所作を媒介とする演出の芸術」とした⁽¹⁵⁾。同じ分類に属する舞踊、演劇とは違う点について、氏は次の二点を指摘した。「第一に、舞踊や演劇では演者と観客とがはっきり分かれているが、茶では演者と観客とが分かれていない。……第二に、(茶道は)舞台という枠組をもたない。それは舞台という枠のなかではなく、日常生活との完全な隔離のないままに、いわば日常生活空間のなかで、日常生活的場面を作り上げるのである。」⁽¹⁶⁾氏はまた、茶道の構成を社交的なもの、儀礼的なもの、修行的なもの、芸術的なものという四つのファクターとし、その四つのファクターが互いに矛盾するものをもってしりぞけ合いながら、また、互いに相引き相求め合っているものだと指摘している⁽¹⁷⁾。

以上、四人の学者の茶道に与えた定義を述べてきたが、繰り返すと、

○「総合的な文化体系」「禅における宗教改革」(久松真一)

○「茶から心への道、心から茶への道」(倉沢行洋)

○「現実の社会にありながら、高次元の精神的遊びを実現しようとする事」(千宗室)

○「身体の所作を媒介とする演出の芸術」(谷川徹三)

というように、茶道を見る立場の相違により、それぞれ違った定義を下している。しかしいずれも茶道を高度な精神文化に位置付けているという点においては、一致している。

ところで、このような高度な精神文化の源を求めると、それは、唯ごく普通の植物の「茶」であるということをおぼえてはならない。では、なぜ何千何万の植物の中で、また数多くの飲料の中で、茶だけが高度な精神文化に成長してきたのだろうか。なぜ茶道は茶の原産地の中国ではなく、日本で大成したのだろうか。なぜ飲茶というごく普通の飲食行為に点前作法がつけられたのだろうか。

本論では、ごく一般の植物である茶が高度な精神文化にまで成長する過程に係わった思想的背景を研究しながら、上の問題について考えてみたい。前篇と後篇に分けて論を進めるが、前篇「茶と養生・本草学」においては、茶が「植物」から「飲み物」になっていく過程で、養生思想、特にそれに属する本草学がいかに係わっていたのかということをお論述する。まず養生思想の中核である中国伝統医学、及びその伝統医学のもとである「気」の思想にまで遡り、茶が「飲み物」として選ばれたことは、中国古代哲学思想から生まれた

必然的な運命であったことを指摘した後、この論旨を承けて、茶が固形から散形へ変化する原因を、茶の薬用から飲用への変化に帰し、更に、今までの『茶経』の研究、『喫茶養生記』の研究を回顧し、養生思想と本草学の観点からそれを見直してみる。後篇「茶と神仙・金丹説」においては、茶が「飲み物」から「精神文化」になっていく過程で、神仙思想、特にそれに属する金丹説がいかに関わっていたのかを論述する。まず金丹説の虚偽性とその惨敗の史実を指摘し、金丹説の惨敗によって茶が仙薬化され、そして、また茶の仙薬化により、茶には非即物性が賦予されるプロセスを解明する。そして、茶の共飲性・空閑性によって、中国の茶芸が洗練されてきたことを論述する。最後に、濃茶を中心とする日本茶道の点前作法の意義、それが形成されるに至った源流について試論し、「茶」から「茶道」への思想的背景を明かにしようとするものである。

注：

- 1、この箇所を読みについて、学界には異説がある。例えば日本の淡交社の出版した『茶道古典全集』巻一、p4の現代語訳には「日のあたりのよい崖のは上質、陰の林のはこれに次ぐ。」とあり、「陽陰」と「蔭林」を分けて解説した。しかし、中国農業出版社の出版した呉覺農の『茶経述評』p2の現代語訳にはこう書いてある。「生長在向陽山坡上林蔭之中的茶樹：芽葉紫色的好、綠色的差；笋状的好、牙状的差；嫩葉背卷的好、平展的差。生長在陰山坡谷的茶樹、不值得採摘、因為性凝滯、飲用它、易患腹中央的病。」つまり、呉覺農が「陽崖蔭林」をまとまって解説し、その下にある「陰山坡谷」と対立する、茶樹成育に最適の自然環境と挙げてある。筆者は呉覺農氏の説に従いたい。
- 2、『四時纂要』「二月」p46（1961年、山本書店、影印本）
- 3、呉覺農『茶経述評』p30には「我国歴来就有『高山雲霧孕好茶』的諺語。」とある。
- 4、若原英式「昔の抹茶といまの抹茶」には「現在では立春より約百日を経た五月十日を過ぎたころから覆下茶園の茶を摘みはじめて抹茶に製している。」とある（『淡交』、1992年、新年号p29～p30、淡交社）
- 5、雲南省が茶の原産地であるというについては、19世紀までには異論がなかったようだが、しかし、19世紀に入ってから、イギリスの少数の学者が、印度が茶の原産地であると主張した。でも、陳椽によると、これはイギリスが印度の茶の販売を拡大するために意図的に主張したのだという。陳椽は彼の『茶葉通史』（1983年、農業出版社）第一、二章で、野生の茶樹の分布、「茶」という文字の歴史的変遷、茶樹原種の科学的な分析などから、茶の原産地が雲南省であると論じた。
- 6、久松真一『茶道の哲学』p16（1984年、理想社）
- 7、同p16
- 8、同p19
- 9、同p120
- 10、倉沢行洋『藝道の哲学』「藝道者の旅」p39を参照。（1990年増補版、東方出版）
- 11、倉沢行洋「一期一会覚書」（『一期一会』p211、1988年、燈影舎）
- 12、千宗室『茶経と我が国茶道の歴史的意義』p9（1983年、淡交社）
- 13、同p11
- 14、同p11
- 15、谷川徹三『茶の美学』p12（1977年、淡交社）

16、同 p 16

17、同 p 44

前篇 茶と養生・本草学

—— 「植物」から「飲み物」まで ——

茶文化史の源流に関するいままでの研究には、茶が最初に利用された地域、時期、方法などについての論及が多く見られているが、それぞれの研究は様々な難関に直面し、学界一致の賛同を得たとは言い難い。例えば、茶を初めて利用したと言われる中国の四川地域は茶の原産地ではない。その原産地である中国の雲南地域がなぜ茶を最初に利用しなかったのかという大きな疑問が残っている⁽¹⁾。そして「茶」という文字の古字だと言われる「荼」が本当に「茶」であるのかどうかという問題を軸に展開されている、茶が最初に利用された時期についての論争も、複雑な歴史、方言、文字の変遷と絡み、決着がつくまでにはまだ遠いようだ⁽²⁾。また、当今まで同時に存在している食用茶、薬用茶といった茶の利用方法が、それぞれ茶が最初に利用された当時の方法といかに結びつけられるべきかについての論及も多岐に分かれている⁽³⁾。尚、中国の茶文化研究界と日本の茶文化研究界とはほぼ疎通なしにそれぞれ独特の研究を進めているという現状も見逃してはならない。膨大で悠久な飲茶歴史を持つ中国側の研究は茶の即物性を重視する傾向が見られる一方、茶文化の先端である茶の湯を抱えている日本側の研究は茶の非即物性を強調する傾向がある。それが故に、両方の研究は同一の問題に関して、相異なる見解を示し、違った結論を導き出すといったようなことも多分にある。

以上のような様々な難関に挑むことになる拙論は、前篇において、茶が最初に利用された地域、時期、方法などに関する諸先学の史的研究を土台にし、「人々がなぜ茶を飲みはじめたのか」という疑問を解明することを論述の出発点とし、茶が飲み物として定着する過程が中国の本草学と如何に係わっているのかを論じてみたいと思う。

ところで、茶と本草学との関係を論ずるに先だって、やはり、本草学の思想的な背景に触れなければならない。これについて、坂出祥伸がかつて次のように述べたことがある。「養生術を考察するにあたっては、伝統医学の知識なしには十分な理解が得られない。それは、『気』のはたらきを中心とする身体論が、医術と養生術との共通の認識となっているからである。のみならず、薬物に関する知識もまた、同様に『気』のはたらきが中心になっている。」⁽⁴⁾ 筆者もまさしく同様の考えを抱いている。従って、拙論の前篇において

は、後述の論を明確化するために、茶と本草学との関係を論ずる前に、本草学の思想的な源流になっている養生思想、及び養生思想と関連する伝統医学の思想、さらに古代中国人の宇宙観の核心である「気」の考えにまで遡って論述することにした。

第一章 古代中国人の宇宙観と茶の存在位置

第一節 気と伝統医学

『左伝』には「六氣曰陰陽風雨晦明也（六氣とは陰陽風雨晦明を曰ふなり）」と記してある⁽⁵⁾。これはおそらく気に関する最初の記録だと思われる。ここで言う六氣とは自然界と関連すると同時に、人体とも関連している。『左伝』は続けて言う。

陰淫寒疾、陽淫熱疾、風淫末疾、雨淫腹疾、晦淫惑疾、明淫心疾（陰気が度をすぎると寒疾にかかり、陽気が度をすぎると熱疾にかかる。風気が度をすぎると末疾にかかり、雨気が度をすぎると腹疾にかかる。晦気が度をすぎると惑疾にかかり、明気が度をすぎると心疾にかかる。）⁽⁶⁾

『左伝』に現われた「気」に関する最初の論には、すでに人体との関係を明確に表しているということに留意しておきたい。

『国語』では、「六氣」を「陰陽二氣」に集約し、気思想をさらに明確化した⁽⁷⁾。

『孟子』は人間の体内には「浩然之氣」が存在すると主張する。その「浩然之氣」とは

至大至剛、以直養而無害、則塞於天地之間（至って大きく、至って剛く、直を以て養い、害うことがなければ、天地の間に充滿するものである）⁽⁸⁾

と『孟子』が言う。こうして見ると、『孟子』にある気も、人間と天地とが共有するものである、ということはほぼ間違いないだろう。

『荀子』はさらに「自然之氣」を提出し、自然現象、植物、動物、人体にはそれぞれ共通する気が宿っていることを主張した。

水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知、亦且有義、故最為天下貴也（水、火には気があるが、生がない。草木には生があるが、知がない。禽獸には知があるが、義を知らない。人間には気もあり、生もあり、知もあり、義も有る。故に、人間は天下にある最も貴い存在である。）⁽⁹⁾

『老子』の「気」はその「道」の下に納まっている。

道生一、一生二、二生三、三生万物、万物負陰而抱陽、沖氣以為和（道から一を生じ、一から二を生じ、二から三を生じ、三から万物を生じる。万物はそれぞれ陰を負い、陽を抱き、陰陽両気の和合によって調和する）⁽¹⁰⁾

『老子』の気に関する論は「道」を気以前の存在として設定するところに特徴を持って

いるが、天・地・人ともに気を共有するとする点においては、他の気論と一致している。

『管子』は気の中には又「精」があり、この「精」が万物のよろずの姿に変身できると主張する。この気の「精」とは、

下生五穀、上為列星、流於天地之間、謂之鬼神、藏於胸中、謂之聖人（地に降りれば五穀となり、天に昇れば列星となる。天地の間に流れれば鬼神と謂われ、又、人間の胸に納まれば聖人と言われる）⁽¹¹⁾

というものである。『管子』の「精気論」も、人間は万物と共に気を共有すると言明している。

以上、中国の先秦時代にあった気に関する議論を列挙してみた。先秦時代とは「百家争鳴」と称されるほど中国の思想界における激動の時代であり、それぞれの理論の大家は出来るだけ他者の理論と異なる議論をし、自分の正当性を主張した時代であった。しかし、ここで列挙してきたように、儒・道を問わず、気の議論に関しては諸家はほぼ一致した見解を示している。即ち「気」とは宇宙万物の共有する物質的な本源であるということである。この観点については、異論をはさむ説はなかった。中国の思想史上「気」という考え方は諸子百家の哲学の基礎にあり、諸子の世界観にそれぞれ影響を及ぼしたに止まらず、文、史、哲、医が混合したその時代においては、「気」の考え方は中国古代史の各領域にも指導的な役割を果たしたのである。当然ながら、中国医学の理論もこの「気」の思想を中心に成立したものである。

では、ここで前漢時代に完成された中国医学の基礎理論のバイブルにもなる『黄帝内経』（以下『内経』と称す）を中心に、中国伝統医学の思想を見てみよう。

人間生命の起源について、『内経』は次のように述べている。

人以天地之氣生（人は天地の気を以て生ず）⁽¹²⁾

ここで言う「天」とは太陽のことであり、火気があり、「地」とは地球のことであり、水気がある。そして、万物が陽光と水の化成であるように、人間もその万物のなかの一物であるという。

この思想に従えば、気が宇宙を一つの統一体にしているということになる。万物それぞれに気が含まれている。山には山気、海には海気、春には春気、人間には人氣があるというように。しかし、この気が、ある一定の物体に付着するものではなく、常に流動しているということになる。春気が時期になれば夏気に変わることと同様に、自然界の気も人体の気と通い合っているのである。

天氣通於肺、地氣通於噓、風氣通於肝、雷氣通於心、穀氣通於脾、雨氣通於腎
(天氣は肺臟に通じ、地氣は咽喉に通じ、風氣は肝臟に通じ、雷氣は心臟に通じ、
穀氣は脾臟に通じ、雨氣は腎臟に通じる。) (13)

つまるところ、『内経』は気による自然と人体の統一を強く強調しているのである。

そして、人体の構成について、『内経』は自然界の各現象をもって、人体の構成にたとえている。

天圓地方、人頭圓足方以応之、天有日月、人有兩目、地有九州、人有九竅、天有風雨、人有喜怒……歳有十二月、人有十二節、地有四時不生草、人有無子、此人與天地相應者也(天は圓く地は方い、人も圓い頭と方い足を以てそれに応ずる。天には日と月があり、人には兩眼がある。地には九州があり、人には九竅がある。天には風雨があり、人には喜怒がある。……歳には十二ヵ月があり、人には十二の關節がある。地には四時不毛のところがあり、人にも不妊の人がある。これが人と天地と相應することである。) (14)

要するに、人間は天地の合気で生まれ、人体も天地の自然現象に合わせて構成されているのである。つまり、人間の体が大宇宙の中の一つであると同時に、人体そのものがまた一つの小宇宙をなしているのである (15)。

人体の生命運動の形式に関して、『内経』は、体内に自然界と同様に陰氣と陽氣が存在し、また自然界の運動形式と同様に体内の陰氣と陽氣とは絶えず昇降運行をしていると主張している。自然界の運動は、

清陽為天、濁陰為地、地氣上為雲、天氣下為雨、雨出地氣、雲出天氣(清陽は天と為り、濁陰は地と為る。地氣上れば雲となり、天氣下れば雨となる。雨は地氣を出し、雲は天氣を出す) (16)

となっているのだが、人体の場合は、

陰氣從足上行至頭、而下行循臂至指端、陽氣從手上行至頭、而下行至足(陰氣は足より上って頭に至り、而して臂に循て指先に至る。陽氣は手より上って頭に至り、而して下りて足に至る) (17)

となっているのである。体内にある陰陽両氣が滞りなく正常に循環が行なわれているからこそ、生命が成り立っているのである。

そして、陰陽両氣の昇降運動の補佐として、『内経』は、五行思想の運動形式を中国医学分野に導入した。

東方生風、風生木、木生酸、酸生肝、肝生筋、筋生心……、
南方生熱、熱生火、火生苦、苦生心、心生血、血生脾……、
中央生湿、湿生土、土生甘、甘生脾、脾生肉、肉生肺……、
西方生燥、燥生金、金生辛、辛生肺、肺生皮毛、皮毛生腎……、
北方生寒、寒生水、水生鹹、鹹生腎、腎生骨髓、骨髓生肝。

（東は風を生じ、風は木を生じ、木は酸を生じ、酸は肝を生じ、肝は筋を生じ、筋は心を生じる）＜以下省略＞⁽¹⁸⁾

ここで、とくに注目したいのは、以下のような、五味が五臓を養う栄養源とされ、それぞれの臓器に働きかけるという『内経』の見解である。

五味所入、酸入肝、辛入肺、苦入心、鹹入腎、甘入脾（五味の入る所、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）⁽¹⁹⁾

この五味説は後述する本草学及び茶の存在位置と深く係わっている。

『内経』の考え方によれば、人間の体の各部分は決して孤立的な存在ではなく、互いに働きかけ、且つ働きかけられているのである。例えば、

心之合脈也、其榮色也、其主腎也、
肺之合皮也、其榮毛也、其主心也、
肝之合筋也、其榮爪也、其主肺也、
脾之合肉也、其榮唇也、其主肝也、
腎之合骨也、其榮髮也、其主脾也。

（心臓の合は脈であり、其の榮は気色であり、其の主は腎臓である。

肺臓の合は皮膚であり、其の榮は毛であり、其の主は心臓である。）

＜以下省略＞⁽²⁰⁾

心臓を例にとってみれば、それは腎臓に司られていながら、また肺臓を司っているのである。ちょうど宇宙が陰陽・五行の運行により一つにまとめられていることと同様に、人間の体も、気によって統一されているのである。体のある部分に起きた病気は決してそこだけの病気ではなく、体全体の病気であり、さらに大きく言えば、それは自然界という大宇宙と人体という小宇宙の間に行なわれている気の循環に滞りが生じていることから由来していると考えられている⁽²¹⁾。この『内経』の見解はほかならぬ中国医学の根本理念「整体観念」⁽²²⁾そのものであると言えよう。

第二節 氣と養生思想

前節に述べた「整体観念」という見方により、中国養生学の旨は「順天守時」と規定されている。四時（長夏を入れて五時説もある）、陰陽の変化は天地万物変化の最も基本的な規則であり、この規則に正しく従うことが人間生活の最高の基準になっている。春生・夏長・秋収・冬蔵（春生まれ・夏育ち・秋収穫・冬貯蔵）ということは陰陽五行の盛衰消長の必然のなりゆきであり、人間もそれと共に生・長・収・蔵という循環軌道に乗って生きていかなければならない。『内経』には次のような記述もある。

四時陰陽者、万物之根本也、所以聖人春夏養陽、秋冬養陰、以從其根、故與万物沈浮於生長之門……逆之則災害生、從之則苛疾不起、是謂得道。（四時、陰陽というのは万物の根本である。したがって聖人は春夏に陽を養い、秋冬に陰を養う。こうして其の根に従う。ゆえに万物とともに生長の門に沈浮する。……之に逆らえば災害が生じ、之に従えば苛疾が起こらない、是を得道と謂う。）⁽²³⁾

ここで『内経』の著者は、養生することはなにも人為的にわざと努力する必要がなく、ただ万物と共に「生長之門」に浮沈さえすればよいと強調しているのである。その具体的な養生法に関して、『内経』は次のように指摘している。

春三月、此謂發陳、天地俱生、万物以榮、夜臥早起、広歩於庭、被髮緩形、以使志生、生而勿殺、予而勿奪、賞而勿罰、此春氣之應、養生之道也、逆之則傷肝、夏為寒變、奉長者少。（春の三カ月は發陳と謂う。天地俱に生じ、万物は以て榮える。夜は臥て早に起き、広で庭を歩き、髪を被き、形を緩め、以て志を生ぜしめる。生かして殺す勿れ、予えて奪う勿れ、賞めて罰する勿れ。此春氣に應ずること、養生の道である。之に逆らえば肝を傷め、夏に寒變となり、＜夏の＞長に奉げる者が少ない。）（以下夏秋冬の部は注に示す）⁽²⁴⁾

この部分をさらに砕いて説明すれば、つまり、春になると、植物が芽生えて、上へ上へと伸びていく時期だから、人間も髪と服を緩めて、その春氣に合わせなければならず、この季節に入ると、動物が繁殖期に入るから、これに合わせて、人間も生きものを殺してはいけないということである。要するに、人間の物質面の生活にしろ、精神面の生活にしろ、すべて季節の移り変りに応じて順応しなければならないということである。春には生を養い、夏には長を養い、秋には収を養い、冬には蔵を養うといったように。

そして、この「生を養うこと、長を養うこと、収を養うこと、蔵を養うこと」はそれぞれ孤立したものではない。春の不用心は夏に残り、夏の不用心は秋に残り、秋の不用心は冬に残り、冬の不用心はまた来年の春に残るといったように、養生は一年を単位に巡り、螺旋状の線を引きながら、ずっと続いていくのである。この偉大なる運行をよく理解して、それをしっかり守っていればこそ「得道」と言えるのである。「人能応四時者、天地為之父母、知万物者、謂之天子（よく四時に応じられる者、天地はそれの父母となり、万物を知る者、それは天子であると謂う。）」（²⁵）とあるように、本当に四時の気に合わせて養生を行なうことの出来る人は、天地がその人の父母となり、永遠にその人を養い、そして、万物運行の根本が分かる人は、天地がその人を子にして養い、その人はつまり「天子」と言われるのである。

もちろん、四時陰陽に従って、「天子」になろうとすることは人間誰でも望んでいることであるが、しかし、結局「天子」になりそこなう人が多く、病気は毎日のように人体を脅かしているのである。

中国医学においては、病気の発生は陰気と陽気の均衡が崩れたことによると考えられている。「気を病む」という言葉が象徴しているように、外部からの邪気、或いは内部からの逆気がたたり、体内の気の循環が乱れを生じ、ある時は陽気が強すぎ、ある時は陰気が強すぎることによって、気が塞がってしまい、つまり病気になるのである。『内経』では、「百病生於気也（百病は気より生ずるものである）」と述べ（²⁶）、さらにそれを詳しく説明している。

陽気有余、陰気不足、則熱中善飢、陽気不足、陰気有余、則寒中腸鳴腹痛、陰陽俱有余、若俱不足、則有寒有熱。（陽気が余り、陰気が不足すると、則ち体内に異常な熱が生じ、よく空腹感を覚える。陽気が不足し、陰気が余ると、則ち体内に異常な寒気が生じ、腸が鳴り、腹痛をする。陰陽両気俱に余り、若しくは俱に不足すると、則ち寒病になったり、熱病になったりする。）（²⁷）

陰気と陽気の不調は病気を起こす原因になるばかりでなく、両気が完全に失調してしまえば、生命の終焉さえもたらされるのである。

陰気太盛、則陽気不能栄也、故曰関。陽気太盛、則陰気弗能栄也、故曰格。陰陽俱盛、不得相栄、故曰関格。関格者、不得尽期而死也。（陰気が盛んになりすぎると、陽気の営みが機能できなくなり、故に「関」という。陽気が盛んになりすぎると、陰気の営みが機能できなくなり、故に「格」という。陰陽ともに盛ん

になれば、互いに阻害しあい、故に「関格」という。「関格」とは期を尽すことなく死ぬことである。) (28)

換言すれば、人間の命は天気と地気、つまり陽気と陰気の合気で出来たものである。この陽気と陰気が人間の体内に宿り、滞りなく循環することによって、身体の健康が保たれるのであり、もし、その陰陽循環のバランスが崩れれば、病気になるのである。更にそのバランスが完全に崩れてしまえば、死が到来し、一つの生命が終焉するのである。これが中国医学の病理、病因の根拠であり、また、このような医学の理論を持つ中国人の死生観でもあるのだ。

さて、前述した「関格」という見解が示すように、中国医学の治療思想全体の陰陽のバランスを調えることをその最終の目標としている。例えば、『傷寒雑病論』においては、病気の種類を「八綱」にまとめ、それぞれ

陰・陽・表・裏・寒・熱・虚・実 (29)

となっている。「陰・陽」とは陰陽の不調による病気を指し、「表・裏」とは表に現われるか乃至裏に隠れるかの病気を指し、「寒・熱」とは寒気や熱を覚える病気を指し、「虚」とは体内にある精気が奪われた病気をいい、「実」とは自然界の邪気が体内に侵入した病気を言うのである。また、具体的な治療法について、『傷寒雑病論』ではこのようにまとめている。

汗・下・吐・和・清・温・補・消 (30)

「汗」とは発汗することによって、体内にある病気を発散させること。「下」とは体内にある不良物を下すこと。「吐」とは体内にある不良物を吐かせること。「和」とは内臓の気を中和すること。「清」とは体内にある汚物を清めること。「補」とは足りないものを補充すること。「消」とは余分なものを減らすことである。この八種類の治療法はそれぞれ特性を持っているが、いずれも「調整」という理念のなかに統一されている。つまり、医者責任は、患者の体外から力を加えて治療を施すところにあるのではなく、人間体内にある元々の生命力を生かして、患者自身の力を奮いたたせ、その体内の不調を調整し、順調に調べてやることにあるのである。

『内経』にある治療思想は、上の『傷寒雑病論』にあるそれと一致しながら、『傷寒雑病論』よりもっと高度に概括して論じられている。それは一言でまとめれば「補虚瀉実」ということにつきるのである (31)。それをもう少し具体的に言えば、「瀉有余、補不足」ということであり (32)、この理論はまた「補瀉理論」とも呼ばれている (33)。これについ

て、『中国古代文化與医学』では次のように解釈している。

補不足、即使用與機体所缺損物質性質相同的方法、損有余、即使用與機体中有
余物質性質相反的方法（「補不足」とは患者にその体に不足する物質と同じよう
な物質を与えることであり、「損有余」とは患者にその体に有り余る物質と正反
対の物質を与えることである）。」（34）

後述するように茶の役割は、ちょうどこの「損有余」と同じような役割を持っていると
いうことをここで指摘しておきたい。そして、「補瀉」の重要性について、『内経』はま
た次のように言う。

補瀉勿失、與天地如一、得一之情、以知死生。（補も瀉も時期を失ってはなら
ない。そうすれば天地と一の如くに和することができる。天地との調和の具合は
死を決める要なのである。）（35）

以上、中国の古代養生思想の最高理念としては「順天守時」であり、病理・病因につい
ての考えは「陰陽不調」「陰陽失調」であり、治療思想の理念としては「補虚瀉実」であ
るということを、文献に基づいて述べてきたが、それでは、本論文が問題にしている「茶」
は、この中でどのような存在位置を占めているのだろうか、次節以下に、それを論じてみ
ようと思う。

第三節 氣と茶

中国の方薬学は自然界にある万物をその薬の対象としている。鉱石、金属、草木、露、
土壌などはもちろんのこと、刀鞘などの器物もその例外ではない。これは前節で述べた「
整体観念」という理念から導かれた当然の結果だと言えよう。即ち、陰陽のバランスのよ
くとれている自然物、及び自然物に含まれている「正氣」を人間の体内に取り入れること
によって、崩れた陰陽のバランスをとり戻し、「病氣」をなおそうとするというのがこの
理念の根本になるものにほかならない。当然のことながら、茶もこのようなよろずの自然
物のなかの一つであるということは言うまでもないであろう。

ところで、周知のように、中国の薬の大半は草木類であるがゆえ、方薬学はまた本草学
とも通称されている。そして、中国本草学の最高経典である『神農本草経』（36）には、一
年の日数にちなんで三百六十五種類の薬が収録されている。また「天・地・人」にちなん
で、これらの薬を上・中・下の三品に分けている。このように自然の時間と空間とともに

係わりを持つとする『神農本草経』の姿勢は、いってみれば中国本草学の思想背景に、「気」に代表される中国古代人の宇宙観が生きているのだということが言えるのではないだろうか。

さて、前節で論じたように、中国医学の観点に基づいて考えれば、病気発生の原因は、人間体内にある陰気と陽気の不調によるものである。陰気と陽気のどちらかが一方的に強すぎ、或いは弱すぎるということになる、人間が病気になるのである。中国医学では、それを「偏盛」または「偏衰」と言う。そして様々な薬が病気を治すメカニズムは、つまり、それぞれの薬がそれぞれ独特な「偏性」を持っているからだと考えられている。薬が持っている「偏性」により、病気の原因になる「偏盛」や「偏衰」が調整されていくわけである。そして、中国医学の薬性理論は様々な薬の偏性を大きく四つの面から分類している。即ち、(1)四気五味、(2)昇降浮沈、(3)帰経、(4)毒性ということである⁽³⁷⁾。

次に、この薬性理論に示された四つの面から、茶がどのような偏性を持ち、古代中国人の宇宙観といかに係わっているのかということ进行分析してみたいと思う。

(一) 四気五味について

ここで言う四気とは「寒熱温涼」の四気を指し、五味とは「辛甘酸苦鹹」の五味を指している。まず四気にある「寒涼」は陰性に属し、「温熱」は陽性に属する。寒涼性の偏性を持つ薬は熱を清^とり、火を瀉^{のぼ}げ、解毒する役割があり、熱病を治すものである。一方、温熱性の偏性を持つ薬は寒を散らし、陽を助^あぐう役割があり、寒病を治すものである。『神農本草経』には「療寒以熱薬、療熱以寒薬（熱薬を以て寒を治し、寒薬を以て熱を治す）」と明記され⁽³⁸⁾、早くから寒熱薬の使い分けがされていることが分かる。そして五味にある辛味は「発散、行気」の役割があり、甘味は「補虚、緩急、潤燥」の役割があり、酸味は「収斂」の役割があり、苦味は「燥湿、泄降」の役割があり、鹹味は「軟堅」の役割があるとされている⁽³⁹⁾。

では、茶はどうであろうか。文献に示された茶の気味をここに列挙しておこう。

- ① 檟、苦茶。（『爾雅』）
- ② 苦茶久食、益意思。（『食論』）⁽⁴⁰⁾
- ③ 苦茶、久食羽化。（『食忌』）⁽⁴¹⁾
- ④ 茗、苦茶。茗、味甘、苦、微寒、無毒。（『唐本草』）⁽⁴²⁾
- ⑤ 茶之為用、味至寒。（『茶経』）⁽⁴³⁾
- ⑥ 茗、苦椹、寒、破熱氣、除瘴氣。（『本草拾遺』）⁽⁴⁴⁾

⑦ 茗茶氣寒味苦。（『湯液本草』）（45）

⑧ 茶苦而寒、陰中之陰、沈也降也、最能降火、火為百病、火降則上清矣。（『本草綱目』）（46）

上の史料によれば、茶の気は寒であり、味は苦である。こうしてみれば、苦寒に属する茶は、熱病つまり陽病を治療するのに効果があるということになる。しかし、火熱病に効く茶が毎日飲む飲料として果たして適しているのだろうかという疑問だが、歴代の医学書によると、実際には人間の病気として、火熱病（陽病）は寒涼病（陰病）よりずっと多発的であり、人間の命を脅かす危険性もより高いということが分かる。例えば、『内経・素問』八十一巻のうち、火熱病を論じるものは三篇（「熱論篇」「刺熱篇」「評熱病論篇」）も収録されているのに対して、寒涼病に関する論は一篇も収められていない。また『内経・素問七十四』に列挙されている十九種類の病気のうち、半数に近い九種類の病気の原因が火熱病に求められている（47）。そのほかに五臓の各臓器の病気が一種類ずつ、三焦の病気二種類、湿による病気一種類、風による病気一種類の割合で、寒涼による病気は一種類しかなかった。以下その実例を挙げておく（三角印がついている箇条は火熱病による病気を示す）。

① 諸風掉眩、皆屬於肝。

② 諸寒収引、皆屬於腎。

③ 諸氣臃鬱、皆屬於肺。

④ 諸湿腫滿、皆屬於脾。

△⑤ 諸熱瞀瘖、皆屬於火。

⑥ 諸痛痒瘡、皆屬於心。

⑦ 諸厥固泄、皆屬於下（下焦）。

⑧ 諸痿喘嘔、皆屬於上（上焦）。

△⑨ 諸禁鼓慄、如喪神守、皆屬於火。

⑩ 諸痙項強、皆屬於湿。

△⑪ 諸逆衝上、皆屬於火。

△⑫ 諸脹腹大、皆屬於熱。

△⑬ 諸躁狂越、皆屬於火。

⑭ 諸暴強直、皆屬於風。

△⑮ 諸病有声、鼓之如鼓、皆屬於熱。

△⑯ 諸病附腫、疼酸驚駭、皆屬於火。

△⑰ 諸転反戾、水液渾濁、皆屬於熱。

⑱ 諸病水液、澄澈清冷、皆屬於寒。

△⑲ 諸嘔吐酸、暴注下迫、皆屬於熱。

火熱病の発生原因について、『内経』は「熱病者、皆傷寒之類也（熱病は皆傷寒の類なり）」と解釈している⁽⁴⁸⁾。つまり、火熱病は体外の邪氣（寒氣）が体内に侵入し、其の邪氣が体内の正氣との争いにより起きた発熱性の病気である。この火熱病の別名は「傷寒」とも言う。後漢末年に書かれた『傷寒論』はまさしく『内経』の火熱病を重視する理論を継承した医学書であると言えよう。張仲景はその中で外感熱病の発生と発展の過程を細かく六段階に分け、各段階に応じた治療方法を一つ一つ指摘した。後に北宋の末、金の初め頃に、劉完素が「六氣化火」説を打ち出した⁽⁴⁹⁾。即ち「風燥湿寒火熱」という六気はみな火熱に化生しうるといふ学説である。劉完素が火熱病を治療するには寒涼薬を大量に投用することに限ると主張したこともあって、通常「寒涼派」という名前では呼ばれている。そのあとの元の時代に活躍した医学者朱震亨は「陽常有余、陰常不足（陽は常に余りあり、陰は常に不足す）」説を提唱し、火熱病の理論を更に一步深めた⁽⁵⁰⁾。その後、明清時代の温病学者たちが火熱病重視の学説を引き続き唱え、それが今日にまで受け継がれている。もちろん、中国医学史上において、火熱病を重視する学説に反対する説もなかったわけではないが、長い歴史から見れば、火熱病を重視する学説が終始主流になっていたと言わなければならない⁽⁵¹⁾。更に、人間の実生活から考えても、高血圧病などのような火熱病は低血圧病などのような寒涼病より多発し、人命をより多く脅かしているということが分かり、陰病より陽病をより重要視する学説が根強く今日にまで続いてきたことも頷けるであろう。

かくして、気が寒で、味が苦という茶の性質が、体内の火^{のほて}を下し、熱^{くた}を冷やし、体内をすっきりさせ、体内にある気の循環を滞りなくさせるに最も適した薬となり、言わば、茶は火熱病（陽病）を治す靈薬となったのである。

唐の陳藏器の手による『本草拾遺』には「諸薬為各病之薬、茶為万病之薬（諸薬はそれぞれの病に効く薬であり、茶は万病に効く薬である）」と茶の役割をいささか大げさに讃えているが⁽⁵²⁾、しかし、「火為百病」⁽⁵³⁾の火^{のほて}、つまり、日頃多発する陽病を日常生活から常に予防できるという意味からすれば、茶は名実ともに「万病之薬」の名にふさわしい存在だといつても過言ではなからう。

(二) 昇降浮沈について

中国医学には病勢に関する学説がある。例えば、気が体の足部に降りてなかなか上へ行かない病勢を「下陷」といい、子宮下垂、胃下垂、冷え性などがこの病勢の範疇に入る。逆に気が頭部に上がってなかなか降りてこない病勢を「上逆」といい、目眩、嘔吐、咳などがこの病勢に属する。また、気が体の表面に現われてしまう病勢を「表」といい、吹出物がそれにあたる。更に、気が体の芯に固まってしまう病勢を「裏」といい、消化不良、腫瘍などがこの病勢に入る。そして、この四種の病勢に対応して、薬も四種の薬勢を持つ薬の群れをなしている。要約すると以下のようになる。

病勢「下陷」の病気には「昇」の薬勢を持つ薬を投与し、病勢「上逆」の病気には「降」の薬勢を持つ薬を投与し、病勢「表」の病気には「浮」の薬勢を持つ薬を投与し、病勢「裏」の病気には「沈」の薬勢を持つ薬を投与する。

要するに、「昇」「浮」の薬勢を持つ薬は「下陷」「表」と言われる病勢を高めたり、発散させたりする役割があり、「降」「沈」の薬勢を持つ薬は「上逆」「裏」と言われる病勢を下したり、沈めたりする作用がある。尚、この病勢に基づく学説を前述した「四気五味」説と合わせて解釈すると次のようになる。

気が温・熱で、味が辛・甘の薬は昇・浮の薬勢を持つ。

気が寒・涼で、味が苦・酸・咸の薬は降・沈の薬勢を持つ。(54)

ところで、前に述べたように、茶の気は寒で、味は苦であるから、まぎれもなく、茶の薬勢としては「降・沈」の薬勢を持つことになる。以下のような文献史料から見ても、その裏付けになる。

- ① 主下気、消宿食。(『唐・新修本草』)(55)
- ② 令人瘦、去人脂。(『本草拾遺』)(56)
- ③ 苦以泄之、其体下行。(『湯液本草』)(57)
- ④ 茶苦而寒、陰中之陰、沈也降也。(『本草綱目』)(58)
- ⑤ 茶能平息憂慮。(『本草拾遺』)(59)
- ⑥ 滋飯蔬之精素、攻肉食之膾膩。(『茶賦』)(60)

しかし、「沈・降」の薬勢を呈する茶を毎日の飲料にするには、やはりそれなりの根拠を求めなければならないが、これも医学関係の文献を調べてみれば、「上逆」と「裏」の病勢に属する病気は「下陷」と「表」の病勢に属する病気より多発であるということが分かる。例えば、『中国養生学』には、人体にある気の昇降循環を妨害する主な病的現象

を四種類挙げている。

- (1) 気血瘀滞（気血のめぐりが渋滞する）
- (2) 痰飲停留（痰がからまり、咳をする）
- (3) 飲食停滞（消化不良）
- (4) 糟粕蓄積（大小便不通）⁽⁶¹⁾

このうち、(1)が「下陷」の病勢に属するほか、(2)(3)(4)のいずれも「上逆」の病勢に属するものである。更に、人間の日常生活から考えると、「裏」の病勢に属する暴飲暴食のようなことはほとんど毎日のように発生している。中国養生学では厳しい警告が繰り返されている。

起居時、飲食節、寒暑適、則身利而寿命益。起居不時、飲食不節、寒暑不適、則形体累、而寿命損。（起居時^{とき}あり、飲食節^{ついで}あり、寒暑適するときは、身利^りして寿命^ま益す。起居時^まあらず、飲食節^まあらず、寒暑適せざるときは、形体累^{みだ}れて寿命損す。）（『管子』）⁽⁶²⁾

飽食、筋脈横解、腸澀為痔。（飽食すると、筋脈は横^{いら}に解き、腸はふくらみ、痔になる）（『内経』）⁽⁶³⁾

肥肉厚酒、務以自彊、命之曰、爛腸之食。（おいしい肉と酒を無理に飲食するな、これ^を爛腸の食と名づける。）（『呂氏春秋』）⁽⁶⁴⁾

以上の様々な記述が警告しているように、暴飲暴食は寿命を縮めることさえある。しかし、そうかといって人間の食欲を抑えるわけにはいかない。こうして、アルコールを分解し、油を取り、脂肪を溶かすことの出来る茶が脚光を浴びることになったのであろう。

以上のように、多発する「上逆」「裏」の病気を日常生活から予防するために、茶が日常の飲料として飲まれるようになったのである。茶の沈降作用により、体内の調子が調えられ、健康を保ち、養生の目的が達成されるのである。この意味からすれば、茶は中国の養生思想に基づいて選ばれた飲み物であるといっても、決して過言ではないだろう。

（三）帰経について

中国医学においては、人間の体内に十二の器官（臓器）があると考えられている。それは心・肝・脾・肺・腎・小腸・胆・胃・大腸・膀胱・心包絡・三焦である。この十二の器官はまたそれぞれの経絡とつながっているため、十二経絡とも言われる。そして、それぞれの薬はある特定の経絡とつながる器官の病気に効き目があるということ「帰経」と呼んでいる⁽⁶⁵⁾。また十二経絡のうち、心臓とつながる経絡が最も重要であると早くから『

内経』によって指摘されている。

心者、君主之官也……主明則下安、以此養生則寿……主不明則十二官危、使道閉塞而不通、形乃大傷、以此養生則殃。（心臓は君主の器官である。……君主が賢明でさえあれば、則ち下が安定する、此を以て養生すれば則ち長生きをする。……君主が賢明でなければ則ち十二器官が危なくなり、経絡が塞がって不通になり、体がひどく傷めつけられる。此を以て養生すれば則ち災いに合う。）⁽⁶⁶⁾

なお心経を強くするには普段から苦味を余分に摂る必要があるという。前述したように「酸入肝、辛入肺、苦入心、鹹入腎、甘入脾」ということで、苦味は心経を養えると思われる。にもかかわらず、苦味摂取の不足は古来難問とされてきた。なぜなら、苦味は甘味、鹹味、酸味、辛味より食べにくく、人間の食生活では敬遠されがちになるからである。日本の栄西禅師も『喫茶養生記』にこう記述している。

其辛・酸・甘・鹹之四味恒有之、食之、苦味恒無、不食之、是故四臓恒強、心臓恒弱、故恒生病。（其れ辛・酸・甘・鹹の四味は恒に有^{つね}つて之を食す。苦味は恒に無く、之を食せず。是が故に、四臓は恒に強くして、心臓は恒に弱し。故に恒に病を生ず。）⁽⁶⁷⁾

それで、普段の生活の中であまり苦味を取らない人間は病気になった場合に薬を飲む形で苦味を短時間に大量に取らなければならない羽目になってしまう。漢方薬の九割が苦味の薬で、「良薬は口に苦し」⁽⁶⁸⁾という諺が漢代から伝えられてきたということからしても人間が昔から苦味摂取の不足に常に悩まされていることが伺えるだろう。

そこで、古代中国人はいかに苦味を少量ずつ美味しく摂るかを考えるようになったと思われる。ここで思いついたのは日常の飲み物の中に苦味を持つものを入れることである。

このように、茶が飲み物の王者としての地位を確立した主たる原因には少なくとも以下の三点が考えられよう。

①、茶は三百種類以上の薬物成分を含んでいて、植物全般と比較して、とりわけ多い。

②、茶が苦味のほかに六種類の芳香物質を有しており、これほど豊富な芳香物質を持つ植物はほかには見られない。

③、茶には苦味がありながら、飲んだあとの後味は甘い。⁽⁶⁹⁾

つまり、茶が苦味を隠し味として巧みに持っているから、それを常に飲むことにより、人間は苦味を十分に取ることができ、人間の心臓が強くなり、養生の目的を達成できるのである。茶が飲料として飲まれるようになったのは、決して古代人の誰かが人為的に確立

させたのではなく、むしろ、古代の養生思想に強く影響された結果だと言わなければならないだろう。

(四) 毒性について

中国医学においては、薬物の効き目は毒性とも称される。『神農本草経』の「序録」に収録された三百六十五種類の薬は次のように分類されている。

上薬一百二十種為君、主養命、以応天、無毒、多服久服不傷人、欲輕身益氣不老延年者、本上経。(上薬の百二十種を薬の君とする。養命を主り、以て天に^{つかまつ}応ずる。無毒で、多く久しく服しても人を^や傷わない。身を軽くし^ま氣を益し不老延年を欲する者はこの上^じ経に本づくべきである。)

中薬一百二十種為臣、主養性、以応人、無毒有毒、斟酌其宜、欲遏病補虚羸者、本中経。(中薬の百二十種を薬の臣とする。養性^{つがまつ}を主り、以て人に^あ応ずる。無毒或いは有毒^{ゆう}で、宜^{あて}を斟酌する。病を^と遏め虚羸を補おうと欲する者はこの中^ち経に本づくべきである。)

下薬一百二十五種為佐使、主治病、以応地、多毒、不可久服、欲除寒熱邪氣破積聚愈疾者、本下経。(下薬の百二十五種を薬の佐使とする。治病^{つかまつ}を主り、以て地に^あ応ずる。多毒で、久しく服すべきでない、寒熱病を除き、^{はら}氣の鬱積を破い、疾^いを愈そうと欲する者はこの下^げ経に本づくべきである。)(70)

この記述は中国薬学史上においても重要な意味を持っている。この中でも特に注目すべきは、現代に生きるわれわれがいいと思っている薬、つまり重症の病気を短時間に治せる薬が下薬に配属され、一方、飲んでも大して効き目がないような薬が却って上薬、つまり最高の薬だと持ち上げられているという点である。それは、ここで言う下薬には毒性が多すぎるためである。出来るだけ人間の体の内部が持っている生命力を生かして自力によって健康を保つことを主張する中国養生学の考えとしては、外部から一度に大量の異質物や毒性の強すぎる薬などを投入することあまり賛成しないのである。その替わり「未病を治す」(71)のために、常に飲めるもの、体の健康を増進できるものを特に重要視している。

では、この毒性の観点から見れば、茶はどうであろうか。

- ① 茗味甘苦、微寒、**無毒**。(『唐・新修本草』)(72)
- ② 茗味甘苦、微寒、**無毒**。(『重修政和証類本草』)(73)
- ③ 茗、苦茶、苦甘、微寒、**無毒**。(『湯液本草』)(74)

④ (茗) 苦甘、微寒、無毒。(『本草綱目』) (75)

歴代の本草学の著書のいずれにおいても茶が無毒だと記されている。しかも、現代科学の実験によっても実証されるように、茶は無毒であるばかりでなく、解毒の作用さえあるのである。これに関する古い記述も多く見られる。

① 主瘰癧。(『唐・新修本草』) (76)

② 治泄痢甚効。(『重広補注神農本草』) (77)

③ 解酒食之毒。(『本草綱目』) (78)

④ 解炙博毒、酒毒。(『本草通玄』) (79)

このような例は枚挙に暇ない。しかし、茶がどうして無毒でありながら、解毒性があるかという疑問が持たれるかもしれない。実は、茶の成分を科学的に分析すれば、茶には三百種類もの微量元素を含有することが分かり、茶が持っている解毒性の源はまさにこれらの微量元素の調和力によるものである。安徽農学院編集の『茶葉生物化学』は茶の三百種類以上の成分について、詳しく分析し、茶の主な成分としては蛋白質、脂肪、ビタミン、茶多酚、カフェイン、脂多糖などがあると指摘している(80)。また、茶の成分が非常に豊富だとは言え、どちらもごく僅かしかなく、しかもそれがバランスよく分布しているとも報告している。

このように調和の取れた茶の性質が、人体の健康に特に有益であるということに対しては、古今を問わず、一致した見解が成立しているようだ。それをまとめると、

①、油を分解でき、消化を助ける。②、血管を拡張させ、血圧を下げる。③、脂肪を分解でき、衰弱を防止する。④、腎臓を刺激して利尿する。⑤、殺菌力があり、下痢を治す。⑥、疲れを癒し、精神を安定させる。⑦、虫歯を予防する。⑧、外傷の消毒に効く。⑨、眠気を解消する。⑩、ガンを予防し、其の症状を緩和する。⑪、放射性物質を清める。⑫、暑あたりを予防する。⑬、酒の毒素やタバコの毒素を分解できる。⑭、糖尿病を治す。⑮、心臓を強くする。⑯、痰をとく。⑰、つわりを緩和する。……等々である(81)。唐の詩人劉貞亮は飲茶のメリットを「十徳」にまとめている。

以茶散鬱氣、以茶驅睡氣、以茶養生氣、以茶除病氣、以茶利礼仁、以茶表敬意、以茶嘗滋味、以茶養身体、以茶可行道、以茶可雅志。(茶を以て憂鬱を晴らす、茶を以て眠気を払う、茶を以て生氣を養う、茶を以て病気を除ける、茶を以て礼仁に利す、茶を以て敬意を表す、茶を以てうまみを味わう、茶を以て身体を養う、茶を以て道を行なうことができる。茶を以て志を雅にすることができる。)(82)

さて、以上、拙論の第一章において、古代中国人の宇宙観である「気」の考えと茶の存在位置とを関連させて論じてみた。中国古代哲学の観点から見れば、宇宙万物は一つの統一体であり、それが「気」によって統一されているのである。自然界と人体もこの気に統一され、人間はこのように統一された万物の中の一つに過ぎない。このような宇宙観に立脚する中国の古代医学の観点に基づいて考えれば、人間生命の起源は天地の合気によって生ずるものであり、人体の構成は万物の形を象るもので、生命の運行も陰陽五行の正常な循環によるものだということになる。そして、このような中国医学思想の一部分となる中国の養生学は、養生の最高理念として、「順天守時」を唱え、病気の原因は陰陽不調によるものだと考え、主な治療原則は「補虚瀉実」であると提唱していた。以上のような中国医学、養生学の影響の下で成立した中国本草学は、自然界に存在するあらゆる植物を薬の対象とし、自然界の「正気」をもって人間の体内の気を調整することによって人間の病気を治そうとしていた。茶はまさにこのような理念の下で飲み物として利用されはじめたのである。前述したように茶の「気味」は寒苦であるから、多発する火熱病（陽病）に特に効き目があり、茶の薬勢は「沈降」であるから、多発する「上逆」の病勢の病気を治療するのに最適である。また茶は人体に常に不足がちな苦味を有するから、人間にその苦味をとらせることにより、人間の体の中にある一番大事な臓器である心臓を強くすることが出来る。更に茶は無毒であるため、老若男女や春夏秋冬を問わず、誰でも、何時でも気軽に飲用できるものになった。こうして茶は中国の哲学、医学、養生学の思想的背景の下で、長い年月をかけ、人々の知恵により厳選されて日常飲み物の王座に上ったのである。しかし、角度を換えてみれば、茶はまた人間体内の「陰陽」両気の調和を助け、人間と自然との一体化に役立ち、「與万物沈浮於生長之門（万物とともに長生の門に沈浮する）」という人間の理想を実現するのに、大いに貢献しているものとも言えよう。要するに、茶は人間と自然との調和を保たせるために欠かすことの出来ない大変重要な媒体であると思われるべきであろう。

注：

- 1、守屋毅『喫茶の文明史』、p 55に「茶は南方の嘉木」という一節がある。中には「私の推測では、お茶は揚子江の上流のどこかで、この本草学によって、みいだされたのだとおもいます。」と氏の見解を示している。(1992年、淡交社)
- 2、A、陳椽『茶業通史』第一章には第二節「從茶就是茶説起」、第三節「茶字来源及傳播」がある。氏は「茶は即ち茶なり」と力説した。(1983年、農業出版社)
B、布目潮風『緑芽十片』、p 61に「茶を現す漢字」という一節がある。(1989年、岩波書店)
- 3、A、呉覺農『茶経述評』、p 173に「茶最初是作為藥用進入人類社会的」という。
B、布目潮風『緑芽十片』、p 26に次のようにある。「私はむしろ、人類には渴きをいやしたいという、食料とは別の要求があり、それはまず水、ついでは湯によって満たされる。しかし水ないし湯は、そのままでは飲みにくい水の悪い地域がある。そのような所では、湯になにか植物的なものを入れて、おいしい飲物にしていくことを考えつく。その中で、中国では、茶葉を加工して製茶したのが、もっともすぐれたものであることを知った。」
C、守屋毅『喫茶の文明史』、p 45に次のようにある。「よく<食べるお茶>から<飲むお茶>へ — といった表現がとられるのですが、それは層位のちがいと理解すべきものでありまして、両者の連続性については、私は、かねて疑問をもっています。」
- 4、坂出祥伸『中国古代養生思想の総合的研究』、p 4、(1988年、平河出版社)
- 5、『左伝』「昭公元年」p 1225 (1977年、明治書院、新釈漢文体系『左氏春秋伝』三)
- 6、同、p 1225
- 7、『国語』「周語」上 p 198「氣無滯陰、亦無散陽」(1977年、明治書院、新釈漢文大系『国語』)
- 8、『孟子』「公孫丑上」p 95 (1977年、明治書院、新釈漢文大系『孟子』)
- 9、『荀子』「王制」p 237 (1977年、明治書院、新釈漢文大系『荀子』)
- 10、『老子』「四十二」p 78 (1977年、明治書院、新釈漢文大系『老子・莊子』)
- 11、『管子』卷十六「内業第四十九」p 1 (1978年、台湾新文豊出版公司『漢文大系』21)
- 12、『黄帝内経』「素問二十五」(1966年、台湾商務印書館『国学基本叢書』142を参照。
以下同様)
- 13、『黄帝内経』「素問五」

- 14、『黄帝内经』「靈樞七十一」
- 15、坂出祥伸『中国古代養生思想の総合的研究』、p 5に次のようにある。「養生思想が論ぜられる場合に、かならず挙げられる小宇宙（身体）と大宇宙との相感関係ないしは合一という問題も、行気法あるいは内観などのような気の操作、具体的には、『気』の身体内における回路（経絡）を運行させるとか、気を体内の特定部位に集中させるとかいったコントロールを伴っていることを忘れてはならない。」
- 16、『黄帝内经』「素問五」
- 17、『黄帝内经』「素問二十九」
- 18、『黄帝内经』「素問五」
- 19、『黄帝内经』「素問二十三」
- 20、『黄帝内经』「素問十」
- 21、注15を参照されたい。
- 22、『中国医学史』、p 10には「整体観念也是中医学理論的基本特点之一。」とある。（1987年、中医古籍出版社）
- 23、『黄帝内经』「素問二」
- 24、『黄帝内经』「素問二」

春三月、此謂發陳、天地俱生、万物以榮、夜臥早起、広歩於庭、被髮緩形、以使志生、生而勿殺、予而勿奪、賞而勿罰、此春氣之応、養生之道也、逆之則傷肝、夏為寒變、奉長者少。

夏三月、此謂蕃莠、天地氣交、万物華実、夜臥早起、無厭於日、使志無怒、使華英成秀、使氣得泄、若所愛在外、此夏氣之応、養長之道也、逆之則傷心、秋為痲瘧、奉収者少、冬至重病。

秋三月、此謂容平、天氣以急、地氣以明、早臥早起、與鷄俱興、使志安寧、以緩秋刑、収斂神氣、使秋氣平、無外其志、使肺氣清、此秋之応、養収之道也、逆之則傷肺、多為殭泄、奉蔵者少。

冬三月、此謂閉蔵、水氷池坼、無擾乎陽、早臥晚起、必待日光、使志若伏若匿、若有私意、若己有得、去寒就温、無泄皮膚、使氣亟奪、此冬氣之応、養蔵之道也、逆之則傷腎、春為痿厥、奉生者少。
- 25、『黄帝内经』「素問二十五」
- 26、『黄帝内经』「素問三十九」

- 27、『黄帝内经』「灵枢二十」
- 28、『黄帝内经』「灵枢十七」
- 29、同注22掲出書、p 14
- 30、同注22掲出書、p 14
- 31、李経緯ほか『中国古代文化與医学』、p 126（1990年、湖北科学技術出版社）
- 32、『黄帝内经』「素問二十四」
- 33、同注31掲出書、p 126
- 34、同注31掲出書、p 126
- 35、『黄帝内经』「素問十七」
- 36、『神農本草経』の成立時期について議論が多い。同注22掲出書の『中国医学史』p 12によると、当著は一世紀に多数の医薬学者により編纂されたものである。原本は早期に逸失し、現在にある『神農本草経』は『証類本草』『本草綱目』などから編集されたものである。清の顧觀光により編集された版本及び孫星衍により編集された版本が多く見られている。
- 37、『中薬学』p 3に次のようにある。「疾病的発生和發展、都意味着人体陰陽的失調、邪正的消長、臟腑功能失常所反映出来的偏盛、偏衰狀態。各種藥物都具有各自的偏性。藥物所以能治病、就是因為能利用藥物的偏性来調整陰陽、扶正、祛邪、恢復臟腑功能的協調、消除偏盛偏衰的病理現象。四氣五味、昇降浮沈、歸經及毒性即是從不同方面說明藥性之偏。」（1987年、中医古籍出版社）
- 38、「神農本経名例」（『本草綱目』卷一）
- 39、同注37掲出書第二章「薬性理論」を参照。
- 40、『食論』とは後漢の名医華佗の著書であるが、すでに逸失した。拙論は『茶経』からの転録である。（本論で準拠した『茶経』は『茶道古典全集』巻一〈淡交社〉のものである。以下同様）
- 41、『食忌』とは壺居士の著書であるが、すでに逸失した。拙論は『茶経』からの転録である。
- 42、唐・蘇敬『唐・新修本草』、p 334「茗」（本論で準拠した『唐・新修本草』は1981年、安徽科学技術出版社、尚志鈞輯校である。以下同様。）
- 43、陸羽『茶経』「一之源」
- 44、原書残、『重修政和経史證類備用本草』巻十三「茗苦榛」「今按」より引く。（1957

- 年、人民衛生出版社、影印本、第七冊)
- 45、『四庫全書』第七四五冊、p 909 元・王好古撰『湯液本草』（1983年、台湾商務印書館、影印本）
 - 46、李時珍『本草綱目』卷三十二 p 46「茗」「發明」「時珍曰」（本論は1954年商務印書館版を照準する。以下同様）
 - 47、これは金元の名医劉完素にすでに指摘されたことである。魯兆麟『中医各家学説』p 71を参照した。（1987年、中医古籍出版社）
 - 48、『黄帝内経』「素問三十一」
 - 49、同注47掲出書、魯兆麟『中医各家学説』、p 71
 - 50、同注47掲出書、魯兆麟『中医各家学説』、p 128
 - 51、同注47掲出書、魯兆麟『中医各家学説』、p 6「医学流派的劃分与發展」を参照した。
 - 52、『本草拾遺』
 - 53、李時珍『本草綱目』卷三十二 p 46「茗」「發明」「時珍曰」
 - 54、この辺りに関して、注37掲出書『中薬学』第二章「薬性理論」を参照した。
 - 55、同注42掲出書唐・蘇敬『唐・新修本草』、p 334「茗」
 - 56、同注44掲出書卷十三「茗苦椽」「今按」より引く。
 - 57、『四庫全書』第七四五冊、p 909 元・王好古撰『湯液本草』（1983年、台湾商務印書館、影印本）
 - 58、李時珍『本草綱目』卷三十二 p 46「茗」「發明」「時珍曰」
 - 59、同注52掲出書
 - 60、唐・顧況『茶賦』（『中国歴代食貨典』、p 1413、1970年、中文出版社、影印本）
 - 61、『中医養生学』p 105 に次のようにある。「祖国医学從宏觀角度認為、人体陰陽運動的基本形式是昇降出入。不論是『六淫』所傷、還是『七情』致病、只要人体昇降出入的運動發生障礙、人体就要患病、換言之、人体病後所出現的一切病理變化、如氣血瘀滯、痰飲停留、飲食停滯、糟粕蓄積等、都是機体臟腑運動失常所造成的結果。」
 - 62、『管子』卷二十「形勢解第六十四」p 5（同注11掲出書）
 - 63、『黄帝内経』「素問三」
 - 64、『呂氏春秋』卷一「孟春紀」「本生」p 101（1976年、明德出版社『中国古典新書』、『呂氏春秋』）
 - 65、注37掲出書『中薬学』第二章「薬性理論」を参照した。

- 66、『黄帝内经』「素問八」
- 67、荣西『喫茶養生記』「上卷」p 6（1956年、淡交社『茶道古典全集』巻二）
- 68、『三国志』「呉書」「孫奮伝」p 1374（1973年、中華書局）
- 69、この辺りは譚真『常見病飲茶療法一〇〇方』を参照した。（1991年、中国輕工業出版社）
- 70、『神農本草經』「序」、李時珍『本草綱目』巻一。
- 71、『黄帝内经』「素問二」には「是故聖人不治已病治未病、不治已乱治未乱」とある。
- 72、注42掲出書、唐・蘇敬『唐・新修本草』、p 334 「茗」
- 73、宋・唐慎微『重修政和經史証類備用本草』巻十三「茗」（1957年、人民衛生出版社、影印本、第七冊）
- 74、同注57掲出書 p 909
- 75、李時珍『本草綱目』巻三十二 p 45「茗」「葉」「気味」
- 76、注42掲出書、唐・蘇敬『唐・新修本草』、p 334 「茗」
- 77、宋・陳承『重広補注神農本草』
- 78、李時珍『本草綱目』巻三十二 p 46「茗」「發明」「時珍曰」
- 79、明・李中梓『本草通玄』
- 80、注69掲出書、『常見病飲茶療法一〇〇方』p 20の記述による。
- 81、尹桂茂『茶通』「茶功讚」p 154（1989年、天津科技翻訳出版公司）、程麗ほか『茶酒治百病』p 2（1991年、上海科学技術文献出版社）、以上の両者によって整理したものである。
- 82、尹桂茂『茶通』p 162の記述による。（1989年、天津科技翻訳出版公司）

第二章 固形茶から散形茶へと変化する原因について

第一節 二つの角度と二種の見解

前章において「茶がなぜ飲まれたか」という疑問を論述の出発点にし、理論の面から、茶と養生思想及び本草学との関係を述べてみた。続く本章では「茶がいかに飲まれたか」という疑問をもとに、実践の面から茶と養生思想及び本草学との関係を明らかにしていきたいと思う。

周知のように、中国では元の末頃まで、製茶法の主流は蒸した固形茶であった（飲用する際に粉末状にするので、末茶ともいう）。しかし、明に入ってから茶の製造法は炒製による散形茶に一本化されてしまった。この変化の原因に関して、中国と日本の研究者はまったく相異なる見解を持っている。しかも、それぞれの国の研究界においては、自分たちの見解は常識のことと取り、両者の間の交流も少なく、互いに知られていないのである。この両者の相異なる見解を次のように並べることさえ初めての試みかもしれない。

まず日本側の代表的な見解を紹介する。

- ①不幸なことに第十三世紀における蒙古族のだしぬけの暴発は、元の諸皇帝の野蛮な支配のもとにおけるシナの蹂躪と征服とを結果し、宋代文化の成果をことごとく破壊することに至った。……風俗習慣は変じ、前代の面影は総じてその跡を絶った。粉茶は完全に忘れ去られている。明代の一訓詁学者は、宋代の古典の一つに挙げてある茶筥の形状を復元するのに困却している。茶は、今日では、碗また杯に湯を入れ、これに葉を浸たして飲んでいる。（岡倉天心『茶の本』）⁽¹⁾
- ②漢族の明はモンゴル族の元と正反対の政権ではない。歴史の流れとして、明はやはり元をうけついでいる。明のなかには、元の性格がつよく流れていたのだ。尚武の精神をもち、軟弱をこよなく軽蔑した。……素朴がたつとぼれ、ぜいたくが敵視されたのである。北宋的な気分——徽宗皇帝に代表される芸術的な洗練性——は、排除されねばならないものであった。明のこの基本的姿勢がわかれば、進貢品の末茶が廃され、葉茶をもってこれに代えたことも理解できるであろう。……明にいたって、末茶は中国で衰亡する。だが、足利時代に相当する同じ時期に、日本は栄西がもって帰った南宋寺院系の末茶が、しだいに盛んになり、黄金時代を迎えた。中国でほろびようとした、ほかならぬそのときに、日本で栄えはじめ

たのは皮肉である。（陳舜臣『茶事遍路』）⁽²⁾

- ③このような中で、明の皇室への献上茶は、明代には建寧とよばれる、宋代の建安付近などで作られてきた竜団鳳餅系統の固形茶であった。洪武帝は洪武二十四年<一三九一年>、このような竜団は民力をひどく疲弊させるという理由から、竜団の製造を止めさせ、茶は茶芽（原注：葉茶）として献上させることにした（『万曆野獲編補遺』巻一）。また、「茶に香物を加え、搗きて細餅となすは、已に真を失う。……今人惟だ初めの萌しの精なるものを取り、泉を汲み鼎を置き、一たび煮てすなわち啜り、遂に千古茗飲の宗を開く」（原注：同上）とも言っている。香料まで加えて、搗いて作る固形茶はたしかに茶の真味を失うものと言えよう。すなわちこのような固形茶の製造を禁止したのは、洪武帝が民間の苦勞をなめて皇帝となっただけのことがあるのであって、その見識を評価すべきであろう。これに代るものは散茶、すなわち葉茶である。この葉茶の製法を、一たび煮てすなわち啜り、というのは葉茶としてはあまりにも乱暴な書き方であるが、ともかく明の洪武帝によって、中国の茶は葉茶一本となる道が開かれ、現在に及んでいる。（布目潮瀕『緑芽十片』）⁽³⁾

以上は日本側の代表的な見解であるが、次は中国側の代表的な見解である。

- ④以前の蒸し茶は茶の本来の香を出し得ない。まして、水を入れて研り、膏を搾り、香料を雑えるような製法は茶の本来の香を根本からそこねてしまう。この蒸し茶に代わって炒め茶の製法を取ることは大きな発明である。これによって蒸し茶を作るとき、火加減の調整の難しさからもたらされる失敗が避けられるばかりではなく、茶の本来の香を十分に引き出すことが出来る。と同時に、製造のコストが下げられるという利点もある。（陳椽『茶業通史』）⁽⁴⁾

- ⑤（炒り茶）この製法は、茶の香をさらに引き出し、わが国の製茶技術におけるもう一つの重大な発展であった。明代に炒茶製法が成立してから、相継いで、晒茶、烘茶などの技術も生まれたが、後にまた炒茶一本化に帰した。このように製茶技術の進歩により、茶の品種がますます増え、緑茶以外の品種の開発にも道が開けたのである。（呉覺農『茶経述評』）⁽⁵⁾

上に示したように、中日両国の茶文化研究学界の重鎮に相当する諸氏の見解はまったく二つに分かれている。これはこの問題に取り組む角度が異なっているところに原因があるのではないかと思う。日本側の研究者は日本茶道の源流を探し求める形で中国の茶文化の

研究に取り組みはじめたのであり、換言すれば、絢爛多彩たる芸術に成長した日本茶道の角度から中国の古代茶文化の研究に取り組んだのであるから、当然のこととして、茶文化の精神面からの研究が多い。従って、中国の茶文化に対しては日本茶道の源流としてふさわしい高度な芸術性を備えてほしいという先入観を持っていることは十分考えられよう。一方、中国側の研究者は時間的にも空間的にも超大な飲茶文化史を抱えている。その上に、時代別の豊富な飲茶史資料の分析・整理をすることが彼らの主な研究課題になる。そのため、中国側の研究は茶の起源、栽培、製造法などの物質面の角度から取り組むのがほとんどで、茶文化の芸術性に関する研究はむしろあまり重要視されていないのである。これは研究者の大半が農学者であったり、茶文化に関する書籍が「農業出版社」によって出版されていたりすることからしても、その一端が窺えるであろう。

上に示した諸氏の論説を細かく見ると、日本側の岡倉天心は、宋代固形茶の消失をモンゴル族の支配者が漢民族に対する「蹂躪と征服」ということにその原因を求め、「葉を浸たして飲む」散形茶は、(団茶を砕いて)茶筥でたてて飲む固形茶に較べて、文化性が低いと主張している。陳舜臣は、明がモンゴルの元の流れを受け継いだために宋の徽宗皇帝の手による『大観茶論』に記述されたような宋代茶文化にある「芸術的な洗練性」を継承できず、固形茶の製法を放棄したのであると言う。以上両氏の説は類似していて、史実の一面をついているとも言える。確かに、北方を政治と文化の中心にした元・明の両王朝は、南方を故郷とする茶文化を消化することには苦手であったかもしれない。また、散形茶は、固形茶ほど複雑な飲み方が出来ないと同時に、芸術性が賦与されにくい面もある。しかし、だからといって、元・明の時代に生きた人々にとって、固形茶から散形茶への変化は本当に余儀なくされたことであろうか。果たして、一種の文化的な後退と言えるのだろうか。答えはおそらく否定的なものであろう。後述するように、明代に書かれた中国の茶書には、むしろ、これに反対する見解が述べられている。次に、布目潮風氏の見解では、明の洪武帝が発した勅令を取り上げ、洪武帝が「民間の苦勞」をなめたことがあるからこそ、民力の疲弊を惜しみ、固形茶の製造を禁じたのだと指摘した。これも史実の一面を述べているということは確かに認めるが、しかし、洪武帝の「遂に千古茗飲の宗を開く」という散形茶に対する評価は、単に「民力の疲弊を惜しむ」というより、斬新な茶文化に寄せた自負心からの賛嘆とは言えないであろうか。

一方、中国側の陳椽は散形茶のことを「重要な発明」と称賛し、炒めることによって、茶の本来の香がよく引き出され、製茶のコストも下げられると指摘している。そして、呉

覚農は、明代の散形茶を「重大な発展」と評価し、散形茶の改革は中国茶文化の多様化をもたらしたと言う。この両氏の論説は中国製茶史における真実を述べていると思われる。しかし、ここで、両者からともに問題にされなかった、また、いままでの茶文化研究史においても全く疑問視されなかったことを二つ問うてみたい。

- (1)初期の茶はなぜ固形茶であったのか、固形茶でなければならぬ理由は何であるか。
- (2)炒めるといふ散形茶の製法がこれほどまでにメリットがあるのに、なぜ明に至って初めて発明されたのか、この「重大な発明」を迎える時代的な要求はいかなるものであったのか。

第二節 固形茶 —— 薬用時代のなごり

陸羽の死後三十年に生まれた詩人皮日休（八三四～八八三）が『茶中雜詠録』で次のように書いている。

季疵始為經三卷、由是分其源、製其具、教其造、設其器、命其煮……（季疵＜陸羽の字－引用者注＞始めて（茶）經三卷を為し、是より其の源を分け、其の具を製し、其の造り方を教え、其の器を設け、其の煮かたを命えたのである……）⁽⁶⁾

ここでは当時の餅茶の製造法は陸羽の発明だと見做している。爾來、餅茶の源流は陸羽の『茶経』にあると言われてきた。しかも、餅茶という形式及びその飲み方はみな陸羽によって定められた古代飲茶の固有形式と見做され、それに対して疑問を投げようとする者は誰ひとりとしていなかったようだ。しかし、元來ばらばらの茶の葉をいったん潰したうえで塊にし、飲む時にもう一度砕いて粉末にするその行為、また、そもそも成分が容易に引き出せる茶の粉末をわざわざ釜で煎じて飲むその飲み方は、考えてみるとおかしいのではなかろうか。陸羽茶のパターンの成立の原因をもう一度つきとめる必要があるのではなかろうか。

陸羽より百年ぐらい前に孟詵（六二一～七一四）という人がいた。彼は『食療本草』という著書でこう記している。

茗葉利大腸、去熱解痰、煮取汁、用煮粥良、又茶主下氣、除好睡、消宿食、當日成者良、蒸搗經宿、用陳故者即動風發氣。（茗葉は大腸に利き、熱を去り痰を解く、煮てその汁を取り、それをを用いて粥を煮るに良い。又茶は氣を下めるのに主き好睡を除き、宿食を消す。当日に成る者が良い。蒸し搗きが宿を経て、陳故

なった者を用いた茶は即ち風に動され、茶の気が発れてしまうのである。) (7)

ここで指摘しておきたいのは、この『茶経』より百年も前に書かれた本草学の著書に、もうすでに「蒸」「搗」という製茶の二つの工程が記されているということである。これは後に『茶経』によって「製茶七工程」として継承されていたのである。

- ① 采（摘む）
- ② 蒸（蒸す）
- ③ 搗（臼杵で搗く）
- ④ 拍（拍いて茶餅の形にする）
- ⑤ 焙（焙ってある程度に乾燥させる）
- ⑥ 穿（茶餅に穴を穿す）
- ⑦ 封（徹底的に乾かし、封げる）（『茶経』「三之造」）

そして『食療本草』に記された「当日成者良」即ち茶の製造は当日中に仕上げたほうが良いという見地も『茶経』に受け継がれた。「……夜焙非造也（茶の製造を夜中まで延ばすことは良い造り方ではない）」という記述がそれである (8)。

続く八世紀前半に出た陳蔵器の『本草拾遺』には茶「餅」のことが明確に記してある。

茗、苦椶、寒、破熱氣、除瘴氣、利大小腸、食之宜熱、冷即聚痰、椶是茗嫩葉、搗成餅、並得火良。（茗は苦である。気は寒で熱気を破り、瘴気を除き、大小腸に利く。食むには熱いほうが宜い。冷たければすなわち痰が聚る。椶は茗の嫩葉である。搗いて餅に成し、その上に火で乾燥できれば良い。） (9)

ここで言う「搗いて餅にする」という記述は後の『茶経』にまとめられた茶餅製法にほかならない。先の『食療本草』の一節とこの『本草拾遺』の一節に示された製茶法とを合わせてみると、『茶経』に書かれた七工程にある主な四工程は、その以前に既に存在していたということが分かる。三者の記述をつきあわせてみれば、

	『茶経』	『食療本草』	『本草拾遺』
①	采	記述なし	記述なし
②	蒸	蒸	記述なし
③	搗	搗	搗
④	拍	記述なし	成餅
⑤	焙	記述なし	得火
⑥	穿	記述なし	記述なし
⑦	封	記述なし	記述なし

ということになる。この中で、七工程のうち、采・穿・封の三工程は『食療本草』にも『本草拾遺』にも記されていない。しかし、製茶は「采」を抜きには考えられない。「穿」と「封」という工程は茶を仕上げ、保存する段階のことで、厳密な意味では製茶工程には入らないので、特に記する必要がなかったためであろうと解釈し得る。要するに、陸羽が『茶経』を世に問う前、茶が薬として用いられたころから、もうすでに「餅」の形で造られていたのである。陸羽が茶餅の製造法を創造したというより、むしろ彼が薬用時代の茶餅の製造法を受け継いで製茶七工程を定めたと考えたほうがより真実に近いと考える。

さらに「餅」という形にする製造法は何も茶に限らず、茶以外の薬の形にも存在していたのである。これは『茶経』が著された七六三年より十二年も前に書かれた処方学の著書である『外台秘要』巻三十一によって実証される。

黄芪、通草、茯苓、乾姜、乾葛、桑根白皮、鼠粘根、生乾地黄、枸杞根、忍冬、薏苡仁、菝葜、麦門冬、萎蕤右十四味、并揀擇、……各各別搗、以馬尾羅篩之、攪令均調、重篩、務令相入、不令偏、并別取黄白楮皮、白皮根相兼細切、煮取濃

汁、和溲令硬軟得所、更於臼中搗、別作一竹捲子、圜闊二寸半、厚二分以下……依模捻成餅子、中心穿孔日暴乾、百餘餅為一穿、即以葛蔓為繩貫之、……亦得掛之通風陰處妙。若須煮用、以炭火上炙令香熟、勿令焦、臼中搗末、任隨時取、足煎以代茶。（黃芪、通草、茯苓、乾姜、乾葛、桑根白皮、鼠粘根、生乾地黄、枸杞根、忍冬、薏苡仁、菝葜、麥門冬、萎蕤右の十四味のそれぞれを選び分け、それぞれを搗く。馬の尾で造られた羅^{ふい}で篩^{ふる}う。篩ったものを混ぜて、粒の大きさを均一にしてから重び羅にかける。相入りまじるようにし、一味に偏らないようにする。そして、黄白楮皮と白皮根という二種の薬草を半々の割合で細かく切り、煮て濃い汁を取る。この汁で薬の粉を和^ませて溲^こね、適当な柔らかさに仕上げる。そして、更に臼の中で搗く。別に竹の輪を作る。その直径は二寸半で、厚さは二分以下……<こねた薬を型に入れて>餅子の形にしあげる。中心に孔を穿す。天日で乾かし、百個あまりを一串にし、そして、葛の蔓の縄で通す。……風がよく通る陰に掛けたほうが妙^よしい。使う時には、炭火で炙^あってその香を引き出して、中身を熟させるようにする。焦がさないように気をつける。炙った餅子を臼で粉末にいて、隨時使えるように備えておく。よく煎じて、茶のかわりにする。）(10)

『外台秘要』のこの一節に挙げた十四味の薬の中には茶が入っていない。しかし、薬を潰して型に入れ、餅^{へい}の形に作り、さらに穴を開けておくというところは『茶経』に述べられた製茶法とほとんど同じである。また、飲む場合にその餅を火で炙^あって、砕いて、煎じて飲むというところも『茶経』に述べられた飲茶法と一致している。もちろん、その中には茶が入っていないから、茶餅^{ちやへい}とは呼べないが、それを別に「薬餅^{やくへい}」と名付ければ、特に差し支えがないだろう。茶餅はまさにこの薬餅の中の一つとして存在していたと言えるのではなかろうか。

ところで、茶が薬として用いられ、茶餅という固形茶に造られた理由はいかなるものであろうか。金世元主編『中薬炮製学』にある「中薬炮製の目的と意義」を参考にまとめれば、以下のようになる(11)。

(1)保存に適する

病気はいつかかるか分からないものだから、薬としての第一条件は保存に適し、いつも同じ効力を保たなければならないということである。固形の茶餅にすれば、茶を塵、虫などの不純物の混入や湿気から守ることが出来る。また、仮に一旦湿気が少ししみ込んだとしても、茶餅の形だと火で簡単に炙^あることが出来る。また、茶餅の形は

茶の香気が発散しにくい。

(2) 運搬に適する

古代において、茶を生産する地域はだいたいみな交通不便な所にある。餅茶の形にすると、包装しなくても運搬できる。茶餅の真ん中に穴が開けられ、縄で通される茶の串からも餅茶にするのは運搬に適するためだということが看取される。しかも、周知のように、唐代やそれ以前の時代では、瓶、壺などの入れ物が非常に貴重なものであったので、茶を「餅」の形にして運搬すると、経済的にも安上がりの方であった。

(3) 寝かし発酵に適する

茶餅が一つの固体に固まり、中にはある程度の湿度と温度がこもっているから、保存されている間に、徐々に発酵することが出来る。生の茶は青臭さと苦みがひどい。一度蒸しただけでは完全に取り除けるわけではない。茶餅の形にして寝かし発酵することにより、茶の味をまろやかにし、茶を服しやすいようにする効果がある。

上のことをまとめて言えば、固形茶の茶餅は陸羽一人が個人的に創造したものではなく、これは茶の長い製造史、利用史の流れの中で自然に形成され、定着した形であると言えよう。このような固形茶の茶餅は『茶経』によって定められた古典的で、優雅な存在であるよりも先に、まず茶の薬用時代のなごりであるということを忘れてはならない。これは中国古代養生思想の厳しい選択取捨を通じ、最終的に飲み物の王座に上った茶の歴史そのものと言ってもよいであろう。

第三節 固形茶の改革とその限界

陸羽が『茶経』を著したことを契機に、中国茶文化の主流は薬用から飲用へと転換しはじめた。『茶経』に定められた餅茶の製法は後に片茶、^{へんちや}団茶と呼び名を変えながら、中国製茶法の正統的な地位を独占し、元の末まで行なわれていた。しかし、この薬用時代のなごりである固形茶に対する改革は、茶がまともな飲み物とされた当初から途絶えたことがなかった。改革の目的は、如何に茶の青臭さを取り、茶の苦みをまろやかにし、さらに、その色・香・味の全面的向上を図り、茶の飲用時代の要求に答えられるかというところにあった。事実、その初期の改革は陸羽の『茶経』においてもすでに見られる。

『茶経』「四之器」に、茶餅を炙るときに使用する道具 — 「夾」が記されている。この夾は青竹で加工されたものである。青竹からしみ出る清らかで香のよい露で茶の味を益

すことができるという。

夾、以小青竹為之、長一尺二寸、令一寸有節、節已上剖之、以炙茶也、彼竹之篠、津潤於火、假其香潔、以益茶味。（夾は小さい青竹で作る。長さ一尺二寸、上から一寸のところに節が有るようにし、節から上は^ぎ剖き、これで茶を炙る。その竹の先は火に炙ると湿り気を帯びてきて、その潔らかな香りを茶にうつし、以て茶の味を益す。）

そして、この夾で炙りたての茶餅をすばやく分厚い剝藤紙で作られた「紙囊（紙の袋）」に入れ、香りを^も泄さない（「使不泄其香也」）ような措置もとられていたようである。このように、茶の香りに対して至れり尽くせりの気配りをするのは、薬用時代の茶には考えられないことであつたらう。

さらに、味を改革するために、陸羽は次のような措置を施した。

初沸則水合量、調之以塩味……第二沸出水一瓢、以竹筴環激湯心、則量末當中心而下。（湯が初めて沸いた時に、湯の量に合わせて、塩を入れて味を調える。……湯が再び沸いてくると、湯一瓢を汲み出し、竹の筴で湯の中心をぐるぐるかきまわし、茶の粉末を則って中心のところにおとす。）⁽¹²⁾

つまり、茶の粉末を入れる前にまず塩を入れるのである。現存する資料を調べる限り、陸羽の『茶経』以前に、茶に塩を入れる記録は残っていない。このやり方は陸羽に始まったと考えられよう。しかし、茶を煎じる時になぜ塩を入れる必要があつたのであろうか。この問題は今までの『茶経』研究では誰も触れてこなかった。だが、これを『内経』の五味説に照らしてみると、以下のように解釈し得る。

辛勝酸、…鹹勝苦、…酸勝甘、…苦勝辛、…甘勝鹹。（辛味は酸味に勝ち、…鹹味は苦味に勝ち、…酸味は甘味に勝ち、…苦味は辛味に勝ち、…甘味は鹹味に勝つ。）⁽¹³⁾

ここでは五行の相克説をもとにした五味の相克説が成り立っている。塩の味は咸味で、茶の味は苦味であるから、「咸勝苦」という公式によって推論すると、陸羽が茶を煎じる時に塩を入れる意図は茶の苦みを和らげるところにあつたと言えるだろう。茶は薬用された時代には苦みがあつても差し支えがなかつた、いや、むしろ「良薬は口に苦し」といわれるように、苦みが良い薬の証でさえあつたのである。しかし、茶をまともな飲み物として確立しようとする陸羽にとっては、茶のきつい苦みを和らげ、茶を飲みやすくすることが何よりの急務であつた。そこで、苦味を改善する決め手として、陸羽は茶に塩を入れ

ることにしたのであろう。

ところで、陸羽は茶の味を改革するために様々な改善措置を取ったにもかかわらず、人々に満足させるような味はとうとう出せなかったようである。陸羽自身も『茶経』の中で、これを認めている。

茶性儉、不宜広、則其味黯澹、且如一滿盞、啜半而味寡、況且広乎。（茶の性は儉であり、つまり、茶の成分があまり多く含まれていないから、水をたくさん入れては宜しくない。水の割合が多すぎると、茶の味が水っぽくなる。碗いっぱい茶を飲む際でも、途中から味が寡くなるのだから、況んや水を余計に入れた場合にはもっとまずくなるだろう。）⁽¹⁴⁾

一碗のお茶を飲む途中からも味のおちるのが感じられることがあると記している。

何しろ、陸羽の生きていた唐代は茶が飲み物として認められて間もない時代であり、陸羽も含めて当時の人々の意識では、茶が薬であるという概念からまだ脱けきれていなかったのである。従って、陸羽の固形茶に対する改革も限界があった。本格的な固形茶改革は宋代になってはじめて施行された。

周知のように、『茶経』によって、茶が飲み物としての地位が確立されてから、茶は朝廷から庶民まで広く愛飲されるようになった。茶の品種が増えるにつれて、銘柄の茶も現われた。やがて、宋代に入って現在の福建省辺りに作られた「建茶」が宋代の朝廷専用銘柄と指定された。建茶は同じ固形茶でありながら、陸羽の茶よりもずっと精巧に製されたものである。

まず、茶の理想的な味の基準について、陸羽の『茶経』では「啜苦咽甘」⁽¹⁵⁾即ち、口あたりは苦く、喉越しが甘いこととされているが、宋の徽宗皇帝の『大観茶論』では「香甘重滑」⁽¹⁶⁾いわゆる、香り、甘み、濃さ、滑らかさという四拍子の揃ったものが理想の味とされていた。この「香甘重滑」という四拍子は、茶が本来持っている苦みを完全に排除しようとする姿勢を明確に示すものであったと言えるであろう。

茶のおいしさを一方的に追求する宋代茶は製造面において、様々な工夫が施されていた。これに関して宋の黄儒の『品茶要録』には次のようにある。

如鴻漸所論、蒸芽并葉、畏流其膏、蓋草茶味短而淡、故常恐去膏、建茶力厚而甘、故惟欲去膏。（鴻漸の論ずる所の如く、芽と葉を蒸すさいに、其の膏の流出を畏れる。これは草茶の方が味は短くして淡いからである。故に常に膏の去られることを恐れる。建茶は力が厚くして甘い。故に惟た膏を去ろうとする。）⁽¹⁷⁾

このように、陸羽茶は茶の膏を大事にし、蒸したばかりの茶を素早く広げて、膏の流出を防いだが、宋代に入っては、蒸した茶を搾木にかけて、膏がきれいに取れるまで繰り返して搾ったのである。換言すれば、茶の苦みを克服するために、唐代の場合は塩を入れたが、宋代の場合は「搾茶」という工程を加えたのである。この違いは、宋代茶が唐代茶より、更に一步薬用から遠ざかり、飲用の道へ走っていったことを物語っている。というのは、茶を薬として利用した時代では、茶のあぶらである「膏」を搾るなどということは到底考えられないからである。陸羽の茶は薬用茶から直接受け継いだために、「畏流其膏」⁽¹⁸⁾と主張したが、宋代茶になると、茶の薬性に対する認識が薄れてきたため、「惟欲去膏」⁽¹⁹⁾と主張するようになったと考えられる。

そして、茶の香りを高める手段として、陸羽が茶を炙ったり、また茶を炙る時に青竹を使ったりするという工夫を施したが、宋代の製茶では、茶の香りを高めるために「龍腦」という香料を使用することがあった。これについて『茶録』にはこう記されている。

……入貢者微以龍腦和膏、欲助其香。（……朝廷に献上する茶には、龍腦という香料を、こねあげた茶の生地に少々入れ、茶の香りを高めようとする。）⁽²⁰⁾

茶の香りは抑々微かなものである。香りのきつい龍腦を入れたら、茶が持っている天然の香りが消えてしまう恐れは十分考えられるが、しかし、究極を求める宋代の御用茶にはそうせざる得なかった背景があったのであろう。

また、茶の色に関して、陸羽茶が「緗」（淡黄色）であるに対して、宋代製茶は「白」を最高の色とした。『大観茶論』では次のように言う。

點茶之色、以純白為上真、青白為次、灰白次之、黃白又次之。（點てた茶の色は、純白を最上真色とする。青白がその次で、灰白が青白の次、黄白が灰白の次になる。）⁽²¹⁾

茶の葉っぱの天然色が緑色であるのに、點てた最高の茶の色がかえって白いものと要求されていたから、その白さを実現するためには、いろいろな加工法が施されなければならなかった。例えば、茶の芽を、芽生えたばかりの粒のようなうちに採り、それを繰り返して搾り、また何回も水を足しながら研るなどということをした。或いは、茶の芽の肉の部分を取りのぞいて、筋の部分だけを材料にする「水芽」という銘柄の白茶を作る場合もあった。要するに、最上の色「白」を求めるには、一切の手段を惜しまなかった。點てた茶の色にこだわるばかりでなく、固形の茶団の外形も凝りに凝った。『茶録』には「以珍膏油其面」⁽²²⁾つまり、珍膏という油脂類香料で、茶団の表面をまんべんなく塗りつぶした

とある。

宋代の団茶は、陸羽の餅茶を受け継ぎながら、いろいろな改革を施し、精巧さを極めてきた。出来上がった茶団の外形のほかに、その色・香・味という三要素において、唐代のものと大きく違うようになった。この唐茶と宋茶の差について『品茶要録』はこう語っている。

借使陸羽復起、閱其金餅、味其雲腴、當爽然自失矣。（若し陸羽が死から甦ってきて、現今の茶団を見て、当今のなめらかな茶を味わえば、彼は仰天して、自失するだろう。）⁽²³⁾

このように、宋代の茶は陸羽時代には考えられないほど精製されていたことを明言している。

ところで、唐代と宋代における固形茶と點てられた茶を実物で見たことのないわれわれには、宋代茶が唐代茶より、本当によいのかどうか、またどこがよいのかという判断はなかなか下せない。しかし、たとえ宋代茶が本当に上質なものであるとは言えても、それが相当な労力と金銭のうえに成立したものであって、一般庶民の手には届かないものであったということは指摘しておかなければならない。ましてや、茶の天然色に近い「細」色をわざと人工色の「白」にしたり、「竹香」のかわりに「龍腦」を使ったり、「啜苦咽甘」という茶の本来の味を無理矢理に「香甘重滑」にしたりすると、宋代茶は、行き詰まる羽目に陥ったことは当然と考えられる。尚、この凝りに凝った宋代の製茶法は、製造過程が長くて複雑であったために、途中のちょっとした落ち度で失敗してしまう場合が多い。『品茶要録』にはそのデリケートな様子を「茶病十種」とまとめている。

- ① 試時色非鮮白、水脚微紅者、過時之病也。
- ② 試時色雖鮮白、其味澁淡者、間白合盜葉之病也。
- ③ 試時無粟紋甘香、盞面浮散、隱如微毛、或星星如織絮者、入雜之病也。
- ④ 試時色青易沈、味為桃仁之氣者、不蒸熟之病也。
- ⑤ 試時色黃而粟紋大者、過熱之病也。
- ⑥ 試時色多昏紅、氣焦味惡者、焦釜之病也。
- ⑦ 試時色不鮮明、薄如壞卵氣者、壓黃之病也。
- ⑧ 試時色雖鮮白、其味帶苦者、漬膏之病也。
- ⑨ 試時其色昏紅、氣味帶焦者、傷焙之病也。
- ⑩ 試時雖鮮白不能久泛、香薄而味短者、沙溪之品也。⁽²⁴⁾

これを簡単に要約すると、次のようになる。①、固い茶の芽を使うと、點てた茶は色が赤っぽい。②、茶の芽の托葉を入れ雑ぜると、點てた茶は味が渋い。③、茶の芽以外の葉っぱを入れ雑ぜると、點てた茶は表面に粟の模様が現われにくく、甘さも香りもない。④、茶を十分に蒸さないと、點てた茶は色が青くて、茶の粉末が沈みやすく、味にも桃の生臭さがある。⑤蒸す時に火が強すぎると、點てた茶は色が黄色っぽく、粟の模様が荒い。⑥、蒸す時に焦げてしまうと、點てた茶は色が赤っぽくて、焦げ臭い。⑦、茶を搾る段階にうまくいかないと、點てた茶は腐った卵の臭いがする。⑧、茶の膏ふぶらをきれいに搾らないと、點てた茶は色が鮮やかな白さがなくて、苦みがある。⑨、乾燥する段階に火を使いすぎると、點てた茶は色が混沌として、焦げ臭い。⑩、御茶園である翌源よりちょっと離れた沙溪の茶を使うと、點てた茶は色が鮮やかな白さではあるものの、茶の粟のような泡がすぐ消えてしまい、香りが薄くて、味も濃くない。

要するに「茶病十種」のうちの一つでも犯すと、茶の色・香・味のどれかがだめになってしまうということである。手間がかかりながら、茶の理想的な色・香・味を容易に出せない宋代製茶は、茶の飲用時代の要求にとうとう答えられなかった。総じて言えば、宋代の製茶改革は唐代より更に一步薬用から遠ざかりながら、唐代と同様に、所詮、薬用時代のなごりの形である固形茶から脱け出せなかったのである。固形にこだわることは、宋代製茶の改革にひとつの限界をもたらしてしまったのである。

第四節 散形茶 —— 飲用時代への答え

周知の如く、散形茶は固形茶が衰退してから突如現われたものではなく、むしろ固形茶がまだ主流であった時代からすでに底流に存在し、固形茶の改革が行き詰まった頃に、一気に脚光を浴びるようになったものである。陸羽の『茶経』には、茶に「と牂茶、散茶、末茶、餅茶」⁽²⁵⁾という四種類があると記し、散形茶の存在を示している。但し、製茶法について『茶経』が献上茶としても使われた固形茶のみを取り上げ、非公式の散形茶には触れなかった。続く宋代の『宋食貨志』の太平興国二年（九九七年）の条には「茶有二類、日片茶日散茶（茶には二類有り、片茶、散茶という）」との記述があり⁽²⁶⁾、やはり散形茶の存在を明言していた。しかも、ここでは、散茶は片茶と肩を並べており、散形茶を固形茶と対抗できるものと見做していた。だが、宋代の茶書にもとうとう散形茶に関する製法は記録されなかった。少なくとも、現存する茶書からは見つからない。散形茶の製

法に関するまともな記述は、散形茶の生産がかなり盛んになった元代に書かれた『農政全書』（王禎著）になって、やっと現われる。

采訖、以甌微蒸、生熟得所。蒸已、用筐箔薄攤、乘湿略揉之、入焙匀布火、烘令乾、勿使焦。（茶を採ってき、蒸し器で微く蒸し、火加減をほどよいようにする。蒸上げたあと、筐または箔に薄くひろげて敷く。茶の葉っぱがまだ湿めつばいうちに、それを略く揉んでから、焙にかける。均一に布いて、焦げないように火で乾燥させる。）（27）

但し、上に示したような散形茶は、中国散形茶の主流である炒めた散形茶ではなく、蒸した散形茶であった。「炒」と「蒸」の相違点については後に詳しく述べるが、先取りし
て言えば、蒸し散形茶はまだ薬用茶の痕跡が残っているものである。何故かという
と、蒸し散形茶は薬の成分を有効に保つことができる「蒸法」にこだわっていたから
であった。このような蒸した散形茶は、製造工程の簡略化に成功し、茶の飲用時代に
要求されている量産に貢献したとは言え、茶の青臭さをとうとううまく解消できな
かった。ところで、元代の蒸し散形茶はまもなく明代の炒め散形茶に取って代ら
れた。それは「炒」することによって、茶の味と香りが高められ、茶の製造工
程がぐんと縮められることに起因している。その具体的な製法について、明の許
次紓は『茶疏』にこう書いている。

生茶初摘、香氣未透、必借火力、以發其香……一鑪之内、僅容四兩、先用文火焙軟、次用武火催之、手加木指、急急鈔轉、以半熟為度、微俟香發、是其候矣、急用小扇、鈔置被籠、純綿大紙、衬底燥焙、積多候冷、入瓶收藏。（摘んだばかりの生の茶は、香氣がまだ外に出ていないから、必ず火の力を借りてその香りを引き出さなければならない。……一鑪に入れる量はわずか四兩<約百五十グラム—引用者注>ほどにする。まず文火で焙じて軟らげ、次に武火で短時間に仕上げる。手に木指を加^くけ、手早く掬いあげて反転させるようにしてまぜる。半熟した時を目安とし、香りが発しかけたところが頃合である。そこで手早く小扇で掬^くって被籠に入れるが、底には大きな純綿紙を敷いておく。焙^あって燥^わいた茶が溜^たまつたら、冷^やめるのを待つて瓶に入れて貯蔵する。）（28）

この炒め散形茶が製茶の主流の位置を獲得したということは中国飲茶史における大革命と言えよう。もし、陸羽が『茶経』を著し、茶を薬物群から引^ひつ張^はり出し、茶の飲み物としての地位を確立したことを中国飲茶史における第一次革命と言うならば、茶を蒸製から炒製へ、固形茶から散形茶へと導き、茶を薬用時代に残された重荷の圧迫から解放し、日

常飲料としての役割を十分に果たす形になしとげた、この炒め散形茶は、まさに中国飲茶史における第二次革命であると評価したい。

ここで炒め散形茶の中国製茶史及び飲茶史における意義について、三つの方面から述べてみたい。

(一) 炒め散形茶の出現により、茶の大量生産が実現した

『茶経』に述べられた蒸し固形茶の製造工程である「七経目（采・蒸・搗・拍・焙・穿・封）」には、竈・せいろ・臼・規・焙など最少十五種類の製茶道具を必要とするほか、加熱加工（蒸）と乾燥加工（焙）とがそれぞれ分けて行なわれるため、茶の製造過程には火を二回使用しなければならなかった。更に、蒸した茶を搗き潰して、型に入れて固めて乾燥するとあるように、唐代の製茶はかなり手間のかかる仕事であった。陸羽と同時代の人物袁高が『茶山詩』の中で、国営茶園で働く茶農の辛苦を、

選納無昼夜、搗声昏繼晨（茶の不純物を取るために、昼夜を問わずに働き、茶搗く音は黄昏から朝にまで続く）⁽²⁹⁾

と訴えている。このような設備、燃料、人力をたくさん費やさなければならない蒸し固形茶の製法は、生産力のまだ低かった唐代において、茶の大量生産を妨げていたことは明らかである。その後に見られた宋代のブランド品である臘茶の製造には更に「研」という工程が加えられ、製茶の複雑さをさらにエスカレートさせた。後の元に行なわれた蒸し散形茶の製法にも依然としてそれぞれ「蒸」と「焙」の二回の火力加工が必要とされ、飲用時代の茶に対する大量需要に応じられなかった。これらの製茶法に対して、炒り散形茶は、従来の加熱と乾燥という二回の火力による加工を「炒」という一回の火力加工に簡略化し、製茶設備を主に竈と釜だけに要約し、所用工員数を一人に絞り、製茶所要時間をわずか一時間に縮めた。要するに、炒め散形茶は、大幅なコストダウンを実現し、茶の大量生産を成功に導いたのである。

(二) 炒め散形茶の出現により、茶の飲用が便利になった

『茶経』に記された固形茶の飲茶法は、茶餅を炙って、砕いて、研って、それから湯を沸かして煎じるという手順であった。漢方薬は煎じて飲むのが主流であったから、薬であった茶も煎じて飲まれていた。陸羽の後、明の初め頃までの間でも、茶の薬用時代のなごりとして、煎茶の風習が続いていた。煎茶は手間のかかるもので、裕福な家庭には、専任の煎茶童子まで置いていたほどであった。おまけに、茶餅一個は一回分のものとされ、それを炙って、砕いて、煎じて、出来た一釜の茶は五人分ぐらいの量があるので、何人かが

集まって一緒に飲むことに適し、一人で随時に飲めるようなものではなかった。宋代の団茶の飲法は、「煎」を「點」に変えたが、やはり手間のかかることであった。しかし、炒め散形茶は右のような不便さを退けて、飲茶の簡略化を実現した。炒めた茶を大きな茶壺に入れ、使う量だけを、別の小茶罐に移し、（「另取小罍、取所貯茶、量日幾何、以十日為限」）⁽³⁰⁾、そして、今日のように、好きな時に好きな量の茶を小茶罐から出し、茶碗に入れてお湯を注ぐだけで随時飲めるようになり、一人でも二人でも、多人数の場合でも茶を簡単に楽しめるようになったのである。ここまできると、茶は初めて正真正銘の日常飲料になったと言えよう。それに、茶が薬として扱われなくなった以上、茶を粉末状にし、出来るだけ茶全体を摂ったりする必要もなくなり、茶の美味しい成分を引き出した後、その滓を捨ててしまうことになった。茶が簡単に製造され、簡単に手に入り、簡単に飲んで、残った茶滓を気軽に捨てるなどということが出来るようになったのは、炒り散形茶が世に出ればこそ初めて可能になったと言うべきであろう。

（三）炒め散形茶の出現により、茶をより一層美味しくすることが出来た

茶が持っている青臭さと苦みはそれまでの蒸し製法によっては、とうとう解消できなかった。そのために、陸羽の時代では、茶を飲む前に茶餅を炙ったり、茶に塩を入れたりしたが、宋の徽宗皇帝の時代では、茶のあぶらを搾ったり、茶に龍腦という香料を入れたりもした。そのいずれも、少しでも茶の味を向上させようとするための努力であった。ところが、長い間茶人たちが悩まされてきたこの難問は、炒め散形茶の製法によりとうとう解決を見た。「炒」することによって、茶の青臭さと苦みが香ばしい味に変えられ、茶は一段と飲みやすくなった。それに加えて、その葉っぱが短時間にしっかりと引き締まるので、お湯を入れた時には茶葉の形がくずれず、屑状のものが少なくて済み、透明な色を呈せられる。おまけに、茶の葉っぱに含まれている香気を最大限に引き出すことに成功したのである。茶罐を開けた時に、或いは茶が入れてある茶碗の蓋を開けた時に、その中から溢れ出す香気は、とうてい蒸し茶が到達できなかった効果であろう。

ところで、これほど手間がかからなくてすみ、しかも茶を美味しくできるという製法は何故明代になってから初めてやっと製茶法の主たる地位に上がってきたのであろうか。古代中国人が何故長い間蒸し製法にこだわっていたのであろうか。その答えは、薬用時代を経て飲用時代に辿ってきた、茶の利用史に見出だされると私は思う。茶が薬として利用されていた時代では、茶の味、香り、色などはあまり要求されなかった。むしろ、茶が持っている薬物性の保有量が重要視されていたのである。「蒸」という製法は薬物成分を保持

するのに有利なので、茶は初めは主に蒸製法で作られていた。しかし、陸羽の後、茶の飲料としての地位が確立されてから、いかに茶の味・色・香りをよくするか、つまり、いかに人々の味覚、視覚、嗅覚を楽しませることが出来るかが、茶人たちの関心事になってきたのである。そこで「炒」という製法が茶の味・色・香りを最もよく引き出し得るということが次第に認識されはじめ、改良に改良を重ねた上で、茶の製法は「炒」に一本化されてきたのであろう。この「蒸」と「炒」という製法の異同について、清の張仲岩が漢方薬製造の専門書である『修事指南』において、こう述べている。

煨者去堅性、煨者去燥性、炙者取中和之性、炒者取芳香之性、浸者去燥烈之性、
泡者去辛辣之性、蒸者取味足。（強い炎で焼くという処理法は薬の堅さをとり、
熱い灰に埋める処理法は薬の燥さをとり、炙る処理法は薬の成分を中和することができ、炒る処理法は薬の芳香を引き出すことができ、浸す処理法は薬のどぎ
つい垢をとり、長時間水につける処理法は薬の辛辣さをとり、蒸す処理法は薬の
成分を十分に足たせることができる。）（31）

中国製茶史における「蒸」製法から「炒」製法へという変遷は、茶の薬用時代から飲用時代への移行がもたらした言わば当然の結果であり、また、この二つの製法は、それぞれ「味足」を求める薬用時代と「芳香」を求める飲用時代の要求にもっとも十分に応えた最適の製法であったと言うべきかもしれない。蒸製法によって作られた茶は成分がより多く残され、その粘りもつよいので固形茶に向き、保存もしやすいし、家庭の置き薬の役割を果たしたのである。一方、炒製法によって作られた茶はその製造工程が短縮され、コストも下がり、茶の大量生産を実現し、茶の香りと味の質も高められて、茶を飲料として完成させたのである。蒸製法から炒製法への変遷、つまり、固形茶から散形茶への変遷は、まさに歴史の選択であり、茶の利用史における当然の結果である。炒め散形茶は蒸し固形茶の製法を否定した上で、新しく生まれ変わった製法として世を風靡したものであり、決して元の蒙古族の支配により漢民族の文化が衰え、蒸し固形茶が造れなくなったために余儀なく登場したものではないことをここで指摘しておきたい。それと同じように、散形茶の飲用法も固形茶の飲用上の面倒さを否定した上で採用された新しい飲み方であり、決して固形茶の飲用法より劣ってはいない。このことは、炒め散形茶の最盛期に生きていた明の羅廩が書いた『茶解』からも伺われるであろう。

唐宋間研膏、蠟面、京挺、龍団、或至把握纖微、直錢數十萬、亦珍重哉。而碾造愈工、茶性愈失、矧襍以香物乎、曾不若今人止精於炒焙、不損本真、故桑苧茶

経、第可想其風致、奉為開山、其春碾羅則諸法、殊不足倣。（唐代宋代に流行した研膏、蠟面、京挺、龍団などという銘柄の団茶は細かいところまで気を配られて、丁寧に仕上げられたものである。その一個の団茶は数十万両の金に値するものもあり、実に貴重なものである。しかし、その製造に手を加えれば加えるほど、茶の天然の持味が失われ、ましてや、香料を入れると、茶の本来の味が完全になくなってしまふ。このような造り方は当今の炒茶には及ばない。それは炒茶が茶の本来の味を損なわないからである。故に、陸羽の『茶経』に述べられたものに関しては、その風致を鑑賞し、陸羽を飲茶文化の開山に奉ることはできるけれども、『茶経』に述べられた春^つく・碾^ひく・羅^ろう・則^はるなどのような諸法は、決してまねをしてはならないことである。）⁽³²⁾

ここで、羅廩は、その時代に行なわれていた炒め散形茶のことがそれまでの蒸し固形茶より劣っているなどとは少しも思っていない。むしろ、炒め散形茶の方が茶の本来の味を損なわず、特に称賛すべきものであると言ひ、また、宋代の臘茶は手を入れすぎたものと批判し、陸羽の製茶法もまねてはならないと述べているのである。そして、清に入ってから、炒め散形茶がごく普通の製茶法となり、蒸し固形茶の方が却って遠い昔のことのように入々に忘れられ、陸羽の茶法に対する理解も、当時の人々にとって解し難いことになってきた。清の昌襄が彼の『芥茶彙鈔』において、次のように語っている。

古人屑茶為末、蒸而範之成餅、已失其本来之味矣、至其烹也、又復點之以塩、亦何鄙俗乃爾耶、夫茶之妙在香、苟製而為餅、其香定不復存、茶之妙在淡、點之以塩、是且與淡相反、吾不知玉川之所歌、鴻漸之所嗜、其妙果安在也。（古人は茶をこまかく屑^{くだ}き、それを蒸して餅にしたそうだ。これでは茶の本来の味が失われてしまふ。甚だしいことに、茶を煎じる時に塩を入れたとも聞く。これまたなんと鄙しい風習だろう。茶の妙しさは香にあるのではないか。餅にしてしまふと、茶の香がなくなってしまう。また、茶の妙しさはその淡白さにあるのではないか。塩を入れてしまふと、茶の淡白さもなくなってしまうのではないか。廬全に歌われた茶や或いは陸羽に嗜まれた茶の妙しさは一体どこにあるのだろうか、私には全然分からない。）⁽³³⁾

これは、清に生きる昌襄が自分の時代に存在する散形茶のことしか知らなかったために、薬用時代にあった茶、或いはそのなごりとして存在した固形茶の役割やすばらしさが理解できなかったのであろう。また、彼の生きた清代では、茶がすでに完全な飲料として存在

するようになったので、古代の人が茶に塩を入れたりするような茶法を理解できなかったのも、言わば当然のことであろう。ちょうど現代の我々が、唐代の餅茶や宋代の団茶を見て、過ぎた時代の風流韻事だと一方的に思い込んでしまうのも、これと同じような誤解によるものと思われる。

注：

- 1、岡倉天心『茶の本』、p 22 (1964年、角川文庫132)
- 2、陳舜臣『茶事遍路』、p 83 (1988年、朝日新聞社)
- 3、布目潮瀨『緑芽十片』、p 236 (1989年、岩波書店)
- 4、陳椽『茶業通史』、p 190 に次のようになる。「以前の蒸青製法不能發揮茶的固有香味、而且研水搾膏、雜以香藥、完全失掉了茶的真香。蒸青改為炒青是一項很重要的發明、不僅克服了蒸青程度難以掌握的弊病、而且充分發揮了茶葉原有真香、同時還降低了製茶工本。」(1983年、農業出版社)
- 5、吳覺農『茶經述評』、p 85に次のようにある。「這種製法(炒茶)進一步發揮了茶葉的香味、是我國製茶技術上的又一次重大發展。明代發展炒青製法以後、相繼出現了晒青、烘青、再發展到全炒。製茶技術既發展較快、製茶花色就越來越多、這就為發展綠茶以外的茶類打下了基礎。」(1987年、農業出版社)
- 6、唐·皮日休『茶中雜詠錄』(『中國歷代食貨典』、p 1413、1971年、中文出版社、影印本)
- 7、唐·孟詵『食療本草』(原書殘『重修政和經史證類備用本草』卷十三(1957年、人民衛生出版社、影印本))
- 8、『食療本草』のこの一節には、「茶餅」という言葉こそ現われていないが、例の造り方で造られたものは茶餅以外のものには考えかねる。
- 9、原書殘『重修政和經史證類備用本草』卷十三「茗苦椽」「今按」(1957年、人民衛生出版社、影印本、第七冊)
- 10、『外台秘要』卷三十一、p 737~297 (上海古籍出版社)
- 11、金世元『中藥炮製學』、p 6に、藥材加工の目的を七つ列挙した。①降低或消除藥物的毒性或副作用。②改變和緩和性能。③增強療効。④引藥歸經。⑤便於調製和製劑。⑥保證藥物淨度、利於貯藏。⑦矯味矯嗅、利於服用。(江蘇科學技術出版社、1988年)
- 12、陸羽『茶經』「五之煮」
- 13、『黃帝內經』「素問五」
- 14、陸羽『茶經』「五之煮」
- 15、陸羽『茶經』「五之煮」
- 16、宋·徽宗『大觀茶論』「味」(『茶道古典全書』卷一、p 255)
- 17、布目潮瀨輯『中國茶書全集』上卷、p 129、宋·黃儒『品茶要録』 「後論」(1987年、

汲古書院)

- 18、陸羽『茶經』 「二之具・器」
- 19、同注17掲出書
- 20、宋・蔡襄『茶録』 「香」 (『茶道古典全書』 卷一、 p 208)
- 21、宋・徽宗『大觀茶論』 「色」 (『茶道古典全集』 卷一、 p 256)
- 22、宋・蔡襄『茶録』 「色」 (同注20掲出書 p 207)
- 23、宋・黃儒『品茶要録』 「序」 (同注17掲出書 p 39)
- 24、宋・黃儒『品茶要録』 本文 (同注17掲出書 p 39～ p 42)
- 25、陸羽『茶經』 「六之飲」
- 26、『宋史』 卷一百三十六、 p 4477 (1977年、中華書局、第十三冊)
- 27、元・王禎『農政全書』 卷三十九、「茶」 (王雲五主編『国学基本叢書四百種』 卷百四十九、 p 52)
- 28、同注17掲出書、上卷 p 264
- 29、『全唐詩』 卷三百十四、 p 3536 (1979年、中華書局、第十冊)
- 30、同注17掲出書、上卷 p 265
- 31、金世元『中藥炮製学』、 p 4からの転録 (1988年、江蘇人民出版社)
- 32、布目潮溷輯『中国茶書全集』 上卷、 p 273、明・羅廩『茶解』 「総論」 (1987年、汲古書院)
- 33、清・昌襄『芥茶彙鈔』 (陳祖棻・朱自振『中国茶葉歴史資料選輯』 p 192、1981年、農業出版社)

第三章 『茶経』研究における諸問題について

第一節 『茶経』とその研究

陸羽（七三三～八〇四）の生涯を記録した史籍として『文苑英華』の卷七百九十三「陸文学自伝」⁽¹⁾、『新唐書』卷百九十六「陸羽伝」⁽²⁾、『唐才子伝』卷三「陸羽伝」⁽³⁾、『封氏聞見記』⁽⁴⁾、『唐国史補』⁽⁵⁾などが挙げられる。これらの史料によると、陸羽は名は羽、字は鴻漸、復州竟陵（湖北省天門市）の人である。そして、生後まもなく水浜に捨てられたが、積智禅師に拾われ、寺院で育てられた。仏教より儒学の勉学に熱心であった彼は、禅師の怒りをかい、寺院を逃げ出した。最初はある劇団に入り、生計を立てていたが、後に太守李齐物に認められて、書物を授かり、爾来、学問一筋に専念した。茶を嗜んだ陸羽はやがて三卷十章の『茶経』を著し、中国茶文化史に斬新な一頁を記すに至る。彼はその中で、茶の源、茶の飲み方、茶の道具などを詳しく述べた。これにより、天下の人々はますます飲茶のことを知るようになった。当時、茶の商売人たちは、陶磁器の陸羽人形をかまどに飾ったり、商売の景品に使ったりして、陸羽のことを「茶神」「茶仙」などと称していた。陸羽は『茶経』のほかに『君臣契』三卷、『源解』三十卷、『江表四姓譜』八卷、『南北人物誌』十卷、『呉興歴官記』三卷、『湖州刺史記』一卷、『占夢』上・中・下三卷などの著作も著したが、残念なことに全て逸失し、今日、『茶経』のみが伝わっている。

『茶経』は十章から成っている。「一之源」は、茶樹の形、茶という文字とその名前および茶の薬用などについて述べている。「二之具」は、茶を摘み、蒸し、搗き、型に入れ、乾かすのに使われる諸道具について述べている。「三之造」は、茶の製造工程や識別法などを説明している。「四之器」は、茶研、茶釜、茶碗など茶を煮る時に使う二十四種類の道具の寸法や材質について細かく定めている。「五之煮」は、茶の煮立て方を紹介している。「六之飲」は、茶の飲み方を順序にしたがって決めている。「七之事」は、飲茶の歴史とそれに関する史料を挙げている。「八之出」は、茶の産地を列挙している。「九之略」は、茶の応用形式を紹介している。「十之図」は、『茶経』を白絹に書き、茶席に掛けて座右銘にすべきだと述べている。

言うまでもなく、『茶経』は茶文化に関する世界最古の古典であり、全ての茶文化研究者にとって無視できない聖典的な存在となっている。『茶経』の日本での最初の刊本は一

六九二年（元禄5年）のものであり、『茶経』研究史における最初の金字塔というべき大典頭常の『茶経詳説』が出たのは一七七四年（安永3年）のことである。爾来、日本での『茶経』研究は本場の中国よりも盛んに行なわれてきた。その研究は主に注釈・現代語訳・史的考証などを中心にして進められてきた。その主なものとしては、大内白月の現代語訳（『茶経』昭和十三年、1938）⁽⁶⁾、諸岡存の『茶経』と関連する資料の収集（『茶経評釈』昭和十六年、1941）⁽⁷⁾、盛田嘉徳の現代語訳（『茶経』昭和二十三年、1948）⁽⁸⁾、布目潮瀧の注釈（『茶道古典全集』昭和三十一年、1956）⁽⁹⁾、青木正児の注釈（『中華茶書』昭和四十一年、1971）⁽¹⁰⁾、林左馬衛・安居香山の注釈（『茶経』昭和四十九年、1974）⁽¹¹⁾、福田宗位の現代語訳（『中国の茶書』昭和四十九年、1974）⁽¹²⁾及び布目潮瀧・中村喬の新しい注釈（『中国の茶書』昭和五十一年、1976）⁽¹³⁾などがある。このように、この道の先学たちのたゆまぬ努力によって、『茶経』及びそれと関連する周辺の多くのことが一步一步明らかにされてきた。特に、昭和十一年（1936）に刊行された『茶道』全集第一巻に掲載された諸岡存の「陸羽と茶経」⁽¹⁴⁾は、すでに注釈の範囲を超えた『茶経』研究の大作であった。氏は資料を広く収集し、現地に赴いて、『茶経』が書き上げられた現地の自然環境や陸羽周辺の人物を細かく調査した上で、新味のある研究成果を上げた。尚、特筆すべきものは布目潮瀧編の『中国茶書全集』⁽¹⁵⁾で、『茶経』諸本の版本と注釈書およびその他の中国茶書を網羅して紹介している。また、氏の新著『緑芽十片』（平成元年、1989）⁽¹⁶⁾には「陸羽の茶経」という一節が設けられ、史的研究による独特な見解が述べられている。

一方、本場の中国における『茶経』研究は、今世紀八十年代に入ってから、伝統文化再評価の気運に乗じてやっと始められた。まず一九八一年に張芳賜・趙叢礼・喻盛甫が『茶経浅釈』⁽¹⁷⁾を刊行した。これは簡単な注釈を施しただけのものであるが、中国における最初の『茶経』注釈書として意味が大きい。続いて、一九八四年に蔡嘉徳・呂維新が『茶経語釈』⁽¹⁸⁾を刊行した。これは初めて『茶経』の現代中国語訳を試みたものである。そして、一九八七年に元中国農業省次長・北京農学院教授であった呉覚農が『茶経述評』⁽¹⁹⁾を刊行した。この四十万字に及ぶ歴大な著作は、茶の研究に生涯を費した氏の精魂の結晶そのものである。この著作には、『茶経』の語釈や現代中国語訳のほかに、『茶経』をめぐる古代茶文化史及び現代中国の茶文化状況などを詳しく記されている。その論述は、茶の栽培、茶の製造、茶の鑑定、飲茶の風習、茶の税法及び茶の貿易など広い範囲にわたっている。氏の堅実な学風と豊かな学識によるこの大著は、『茶経』研究史における新た

な金字塔と言っても決して過言ではなかろう。その他、一九八四年に陸羽の生地である湖北省天門市に陸羽研究会が発足し、当会の手による『陸羽研究集刊』⁽²⁰⁾という学術雑誌も同時に創刊されたが、一九八八年に当会はまた『茶経論稿』⁽²¹⁾をも出版した。

以上、『茶経』の研究史を日本側と中国側に分けて、かいつまんで回顧してみたが、ここで、日本側と中国側の『茶経』研究者が異なる角度から『茶経』を取り上げているため、両者の研究結果の間にはかなりのずれが生じていることを指摘しておきたい。

例えば、『茶経』「五之煮」に次のようにある。⁽²²⁾

茶性儉、不宜広、則其味黯澹、且如一滿碗、啜半而味寡、況其広乎。

この一節の解釈について、日本側の研究者はほぼ一致した見解を示している。一例として諸岡存の『茶経評釈』の訳文をここで挙げてみる。

大体茶は其本性として儉約なものである。広く多人数に飲ませることは宜しくない。一盞の茶にしても、半分位啜ると、其後は、もう味が薄くなるものである。況んや稠人広坐の中に於てをやである。⁽²³⁾

ところが、同じ文の解釈に関し、中国側研究者のほぼ一致した意見は、日本側のそれと異なっている。その代表的なものとして、呉覺農の訳文を挙げてみる。

茶性儉、水不宜多、水多了則淡而無味。就象一滿碗好茶、飲到一半滋味就較差、何況水太多呢（茶の性質は儉であるから、水を多量に入れることは宜しくない。水が多ければ、則ち其の味が薄くなる。一碗の好い茶を飲む場合でも、途中から味が落ちる場合があるのに、況んや水を余分に入れた場合においてをやである。）⁽²⁴⁾

日本側の研究者たちは、日本茶道にある草庵茶（少人数の茶事）を拠り所にして、『茶経』を読んだため、「不宜広」を「多人数で飲むに宜しくない」と解釈したのであろう。つまり、この解釈の背景には、日本茶道の諸現象の源を『茶経』に求めようとする発想の影響があるのではないかと考えられる。それに対して、中国側の研究者たちは、日本茶道をあまり詳しく知らないために、より客観的に、「水を多く入れては宜しくない」と解釈したのであろう。

もう一例を挙げてみよう。『茶経』「六之飲」に次のような文句がある。

夫珍鮮馥烈者、其碗数三、次之者、碗数五、若坐客数至五、行三碗、至七、行五碗。

これについても、日本側の研究者はほぼ一致した理解を示している。その中の盛田嘉徳の訳文を引用しておく。

そもそも非常に新鮮で香の勝れた茶であるならば、飲むのを三盞にし、それ程でもない茶ならば、五盞まではいいだろう。もしも一座している客の数が五人の折は、三盞を飲み廻し、七人のになったら五盞を廻す。(25)

同じ文について、中国の研究者たちの一致した解釈はこれとは異なる。ここでも呉覚農の訳文を引いてみる。

一「則」茶末、只煮三碗才能使茶湯鮮爽濃強、較次的是五碗。如坐客為五人、就煮三碗分飲；坐客有七人時、則以五碗勺分（一則の茶の粉末で三碗分の茶を煮れば香ばしく美味しい茶ができ、五碗分にした場合はこれに次ぐ。もし客が五人の場合は、三碗分の茶を作って分けて飲んでもらい、客が七人の場合は、五碗分の茶をもって分けて飲んでもらったほうが良い）(26)

日本側の研究者が、「飲む」行為を中心にこの一節を解釈し、日本茶道の濃茶の飲み方である「廻し飲み」を参考に、陸羽の茶にも廻し飲みがあったと理解しているのに対し、中国側の研究者は、「煮る」行為を中心にこの一節を解釈し、美味しい茶を得るためには、水分を少なめにしたほうが良いと解釈しているのである。

以上、中日両国の研究者における『茶経』解釈の相異点を二箇所指摘したが、両国の研究者間で解釈の異なるのはこの二箇所だけではない。しかし、いずれも難解な問題を含み、学界を納得させ得る結論を出すには相当な調査と論議が必要であろうから、ここではただ問題を提起するに止め、今後の研究を待ちたい。以下においては、『茶経』研究にとって、どうしても明らかにしなければならない二つの問題点にしぼって、論じてみたいと思う。

第二節 「為飲最宜」一考

『茶経』「一之源」に次のような一節がある。まず原文のまま挙げてみる。

茶之為用味至寒為飲最宜精行儉徳之人若熱渴凝悶腦疼目澁四肢煩百節不舒聊四五啜与醍醐甘露抗衡也

十八世紀後半、大典顕常により、日本の『茶経』研究が発足した当初から、この一節はクローズアップされてきた。大典は『茶経詳説』附言に次のように特筆している。

茶事に法をたつるは其の風情雅趣をよすることしかり。其言に茶の性儉なり、広に宜らず。又いふ、茶は精行儉徳の人に宜しと。此茶道の重とする所にして(27)そして、大典はこの一節を次のように訓読した。

茶の用たる、味至寒。飲を為すこと、最も精行儉徳の人に宜し。若熱渴、凝悶、
脳疼み、目渋り、四肢煩ひ百節舒びざるとき、聊四、五啜すれば醍醐甘露と抗衡
す也。(28)

爾来、日本の『茶経』研究者は多くこの訓読を継承し、それに基づいて解釈してきた。
試みにその中の二種類を挙げてみる。

(一) 茶を人生の用に立てるとなれば、本来その味は至って冷々したものだから、飲
むに最もふさわしいのは、行ひの正しく、儉徳の身に具わった人であろう。或は
又体が熱^いり喉が渴き胸がもやもやして、頭脳も痛み、目が霞んで、手足のだるく、
身内の節々が舒やかでない、というような時に、四杯五杯と重ねて飲むのは、正
に甘露にも醍醐味にも拮抗して一步だも譲ることではない。(29)

(二) さて茶の使い道となると、その味は至って冷え冷えとしたものであるから、こ
れを飲むに最もふさわしい人は、行いの正しい、儉徳のそなわった、つつましや
かな人であろう。もし熱が出て、からだがほてり、喉が渴き胸がわるく気が重く、
頭も痛み、目もかすみ、手足がけだるく、からだ中の節々がのびのびしないによ
うな時に、四杯から五杯つづけざまに飲めば、まさに醍醐味にも甘露にも決して
劣ぬよい味わいであることがわかる。(30)

後の人は「儉」を重く見る大典の見解を更に発展させ、陸羽茶道の精神がまさに「儉」
にあるとしてきた。一例をあげる。

陸羽の茶道に関する根本の精神は儉にあつた。儉とは『説文』に「敢て放侈せ
ざるの意」とあつて、わがまま勝手なことをせない、という意である。『茶経』
を披くと、「茶の性は儉なり、広に宜しからず」とか、「茶は精行儉徳の人に宜
し」などが見えている。……わが江戸時代に出た相国寺の大典禅師は、さすがに
このことを観破して、その名著『茶経詳説』の附言の中に、いみじくもその意味
のことを強調している。(31)

今日では、日本の『茶経』研究分野において、陸羽の茶の精神は「儉」にあるというこ
とはすでに定説のようなものになっている。例えば、「わが国の茶道でいう和敬清寂に対
して、陸羽は儉の徳を説いている」(32)。「この儉は陸羽茶道の精神である。儉とは、つ
づまやかな控えめな徳であり、派手とは対照的で、わび茶の精神の起源とも言えよう」(33)
というように、儉が「わび」の源と見做され重視されている。そして、「儉」に関するこ
の定説は、『茶経』研究を専門としない一般の茶文化研究者にも影響を及ぼしている。「

もっと大切なことは『儉徳』の人が飲むにふさわしいという指摘である。儉徳の人は病気ではないから薬は必要ないはずである。したがってこの場合、茶は薬でなくて、儉徳という徳にふさわしい精神的な飲み物という意味だ」⁽³⁴⁾「陸羽が『茶経』を書いたのは、この安祿山の乱直後であったともおもわれる。大乱を経験した陸羽は理想の人間像を精行儉徳之人とした。品行端正で節儉の美德をもつ人である。茶はそのような人にこそふさわしい飲みものであるというのが、『茶経』の大前提であった」⁽³⁵⁾。

以上のように、十八世紀後半、大典が『茶経』から「儉」の語を取り出して以来、儉を陸羽の茶の根本精神とする見解が定着してきた。

しかし、陸羽の茶の精神が果たして「儉」であるかどうかという問題もさることながら、その前に、「儉」という語を『茶経』の本文に戻して、その語の前後の言葉との関係、及び「儉」語の出る第一章「一之源」とほかの章との関係を考察した上で、「儉」の本当の意味はいったい何であるかを基本的に再検討する必要があるのではなかろうか。

周知のように、『茶経』が書かれた唐代より前から、中国には数多くの医薬書が流布していた。岡西為人氏の『本草概説』によると、隋以前の本草書だけでも、ほぼ百種類に及んでいるという⁽³⁶⁾。『茶経』「七之事」には茶に関する四十七ヶ条の記事が収集されているが、そのうち十四ヶ条が医薬関係のものであり、各類型記事の中でいちばん多い。その他の記事は歴史関係十二ヶ条、地理関係九ヶ条、神異関係六ヶ条、詩歌関係五ヶ条、注釈関係二ヶ条である。そして、この十四ヶ条の医薬関係の記事のうち、十ヶ条は医薬書籍からの引用であることが確認できる。それは『神農食経』『食檄』『食論』『食忌』『雜録』『桐君録』『本草・木部』『本草・菜部』『枕中方』『孺子方』である。これによってみれば、陸羽が『茶経』を著す時に、医学や本草関係の著書をかなり参考にしたということは否定できない事実であろう。それでは、これらの医学や本草関係の著書は陸羽の『茶経』にどのような影響を与えたのであろうか。

紀元一世紀に成立した中国最古の本草書『神農本草経』の「本草経序録」は次のようになっている（分析の便宜のために番号を付けてみた）。

薬①有酸咸甘苦辛五味、又有寒熱温涼四氣、②及有毒無毒、③陰乾暴乾、採治時月、生熟、④土地所出、⑤真偽陳新（薬には①酸鹹甘苦辛という五味があり、また寒熱温涼という四氣がある。②そのほか、有毒か無毒か、③陰干しするか天日で乾かすか、採り、加工する時節、加熱するかどうか、④産地、⑤本物か偽物か、古いか新しいかなどの基準がある）⁽³⁷⁾

この一節で述べられた、薬に対するいろいろな角度からの基準を簡単にまとめると、

- ① 気味
- ② 毒性
- ③ 採集・製造
- ④ 栽培・産地
- ⑤ 真偽・陳新

ということになる。ここで『神農本草経』の中から一例を挙げておく。

枸杞、①味苦寒、②主五内邪気熱中、消渴、周痺、③久服堅筋骨、輕身不老、④一名杞根、一名地骨、一名枸杞、一名地輔、⑤生平澤。（枸杞、①気味は苦・寒で、②五臓の邪気と発熱、糖尿病、周身麻痺を主す。③久しく飲めば筋骨を堅くし、身を軽くし長寿をもたらす。④一名は杞根、一名は地骨、一名は枸杞、一名は地輔。⑤平澤に生ずる。）⁽³⁸⁾

この一節を「本草経序録」に規定された基準に合わせてみれば、

- ① 気味
- ② 薬効
- ③ 毒性（無毒であるから「久服<久しくのむこと>ができる）
- ④ 積名
- ⑤ 栽培・産地

ということになる。言うまでもなく、『神農本草経』は後世の中国歴代の本草書の体系づくりに指導的な役割を果たしたのである。次にもう一つ『唐・新修本草』（唐・蘇敬）の一項目を挙げておく。

茗、①苦茶、茗味甘苦、微寒、②無毒、③主瘰癧、利小便、去痰、熱渴、令人少睡、④春採之、苦茶主下気、消宿食、作飲加茶茱萸薑等良。<按爾雅積木云、⑤ 檟、苦茶、注、樹小似梔子、冬生葉、可煮作羹飲、⑥今呼早採者為茶、晚取者為茗、一名莽、蜀人名之苦茶、⑦生山中谷>（茗、①苦茶。茗の味は甘苦で気は微寒であり、②無毒である。③はれものをはおし、小便の通りをよくする。痰やかわきをとめ、眠気をさます。④春に採ると、苦茶はのぼせをおさめ、消化不良をなおす。飲むさいには茶茱、萸、薑などを加えて良い。<按ずるに、『爾雅・積木』にいう、⑤檟は苦茶である。注、樹は小さくて梔子に似る。冬に葉が生じ、煮て羹にして飲むことができる。⑥今、早めに採ったものを茶、晚めに取

ったものを茗と呼ぶ。一名は莽で蜀の人は苦茶と名ぶ。⑦山中の谷に生ずる。) (39)
これを「本草経序録」に規定された薬の基準に基づいて整理すれば、次のようになる。

- ① 気味
- ② 毒性
- ③ 薬効
- ④ 採集・製造
- ⑤ 积形
- ⑥ 积名
- ⑦ 栽培・産地

一見して分かるように、時代が下るにしたがって、唐代の本草書の内容は、より豊かになっている。『新修本草』は六五七年に唐王朝が蘇敬ら二十名あまりの医学者を集め、『神農本草経』を本にして、三年の歳月をかけて編纂させたものである。この本草書は中国最初の国家レベルの薬典として唐全土に公布された。『茶経』を著した陸羽もこの『新修本草』を参考にしたということは、彼が『茶経』の三ヶ所にこの書の文章を引用した事実からも明らかである(40)。

では、『茶経』はどのように本草学の影響を受けているのだろうか。まず「一之源」の全文を挙げてみる(便宜上、段落を区切り、各段落に番号をつけた)。

- ①茶者、南方之嘉木也、一尺二尺迺至数十尺、其巴山峡川有兩人合抱者、伐而掇之、其樹如瓜蘆、葉如梔子、花如白薔薇、実如栟櫚、莖如丁香、根如胡桃。
- ②其字或從草、或從木、或草木并、其名一曰茶、二曰檜、三曰設、四曰茗、五曰莽。
- ③其地、上者生爛石、中者生櫟壤、下者生黄土、凡藝而不実、植而罕茂、法如種瓜、三歲可採。
- ④野者上、園者次、陽崖陰林紫者上、緑者次、笋者上、牙者次、葉卷上、葉舒次、陰山坡谷者不堪採掇、性凝滯、結瘕疾。
- ⑤茶之為用、味至寒、為飲最宜。
- ⑥精行儉徳之人、若熱渴、凝悶、腦疼、目澁、四肢煩、百節不舒、聊四五啜、与醍醐甘露抗衡也。
- ⑦採不時、造不精、雜以卉莽、飲之成疾。
- ⑧茶為累也、亦猶人參、上者生上党、中者生百濟新羅、下者生高麗、有生沢州易州幽州檀州者為藥無効、況非此者、設服薺芎、使六疾不瘳、知人參為累、則茶累尽

矣。(現代語訳は注を参照) (41)

本草書の構成・基準で右の「一之源」の八段落の内容を分析すると、次のようになるであらう。

- ① 积形
- ② 积名
- ③ 栽培・産地
- ④ 採集・製造
- ⑤ 気味
- ⑥ 薬効
- ⑦ 毒性
- ⑧ 真偽・陳新

そして、『神農本草経』序録に定められた薬の基準と『神農本草経』の中の実例及び『新修本草』「茗」部の内容を『茶経』「一之源」の内容と比較すると、次に掲げる表に示すように、三者には密接な継承関係が見られる(より明確化するために、条目の順序をかえてある)。

『神農本草経』序録	『神農本草経』	『新修本草』	『茶経』
A 気味	→ A 気味	→ A 気味	→ A 気味
B 毒性	→ B 毒性	→ B 毒性	→ B 毒性
C 採集・製造	→ C 採集・製造	→ C 採集・製造	→ C 採集・製造
D 栽培・産地	→ D 栽培・産地	→ D 栽培・産地	→ D 栽培・産地
	E 薬効	→ E 薬効	→ E 薬効
		F 积形	→ F 积形
	G 积名	→ G 积名	→ G 积名
H 真偽・陳新	→ H 真偽・陳新		→ H 真偽・陳新

比較してみた結果、『茶経』「一之源」は本草書を参考にし、本草書の書式にのっとって書き上げたものではないかという推論が成り立つ。これは恐らく陸羽が『茶経』を著した時代では、茶、少なくとも書物に記されていた茶は薬であったということに原因がある

のではないかと思う。より詳細に読解すると、以下のようになる。

まず、①釈形のところで、陸羽は「茶は南方の嘉木なり」と概説し、茶樹の高さは一尺から数十尺の間に様々あるということ述べた。そして陸羽は、茶の葉、茶の花、茶の実、茶の茎、茶の根という五つの方面から茶樹の外形を細かく紹介した。ところで、本草学で植物を薬に利用する場合、植物の全株をそのまま利用するのではなく、その植物のある部分のみを切り取って利用することが多い。例えば、桂枝の場合は枝の部分を、生姜の場合は根の部分を、薄荷の場合は葉の部分をそれぞれ利用している。『神農本草経』序録には既に「薬有陰陽配合、子母兄弟、根茎華実」（薬には陰陽配合、子母兄弟、根茎華実がある）と指摘され⁽⁴²⁾、それ以来、本草学では植物の「根・茎・華・実」が使い分けられてきた。茶の場合は茶樹の葉だけを利用するのだが、茶の「経」を著そうという大きな抱負をもっていた陸羽は、本草書の方式にしたがって、茶樹の全貌を『茶経』の最初の章に記述したのではなかろうか。

続いて、②釈名のところで陸羽は、茶という文字の多種多様な書き方と、茶の様々な呼び名を記述した。本草学においては、ある薬がその産地の違いにより、或いは方言の違いにより、複数の名前をもつ現象はごく一般的なことである。例えば、最古の本草書『神農本草経』に記録されている三百六十五種類の薬草のうち、複数の名を持つ薬は百九十三種類にも達し、全体の五十二パーセント以上を占めている。その中の「知母」という薬は、最高の九種類の名前を持っている⁽⁴³⁾。そして、時代の下るに従って、一つの薬が複数の名前を持つ現象は増える一方である。陸羽の時代では、同じ茶が五種類の呼び名を持つことは、本草学の観点からすれば、ごくあたりまえのことであろう。

続いて、③栽培・産地④採集・製造の項目で、陸羽は、最高の上質な茶は爛石に生える野生のものであると指摘し、黄土で栽培した人工づくりの茶は劣等なものであるとランクづけをしている。野生の植物は水分と光のバランスを自力で巧みに調整し、無理なく、強く生きぬいたものだから、人工栽培のものより生命力が強く、成分の含有量も高いということは現代の植物科学によっても証明されている。中国の本草学でも古来、栽培の薬草より、野生の薬草を重視してきた。陸羽が野生の茶をより尊重するという見方も、茶に含まれる薬物成分の濃淡から考えるとまったく理にかなったものであろう。更に、陸羽は、茶を採るには、山の南側の林に生えたものが良く、このような茶の葉は太陽の恵みを十分に受けているから、十分に成分を貯え、紫の色を呈しているという。また、山の北側に生えた茶を飲んだら、腹に瘕疾^{いり}を結ぶ病気にかかるとも警告している。茶はもともと「陰中之

陰」⁽⁴⁴⁾のものだから、光の当たらない「陰地」に生ずるものでは、陰陽の循環が崩れてしまい、これを飲んだ人間も「陰病」、つまり、しこりを患うだろうと考えられているのである。

最後の⑤気味と⑥薬効の部分は「一之源」でもっとも注目される部分であり、本節の課題になっている部分でもある。この部分で陸羽は「味至寒」とまず茶の気味を規定した。そして、茶の気が寒であるから飲み物として最も宜しいものだと明言した。ここで言う寒とは「寒熱温涼」という薬の四気の中の一つであり、多発する「陽病」、いわゆる上昇の病勢を示す火熱病に最も効き目があるものである。既に『神農本草経』序に「療寒以熱薬、療熱以寒薬」⁽⁴⁵⁾との指摘がある。「気が寒」である茶を日常の飲み物にすれば、体内の陰陽の循環がよくなり、健康の増進に宜しいと陸羽は考えたのであろう。「味至寒」という文句の後に、陸羽は六種類の病状を挙げている—(1)熱渴(2)凝悶(3)脳疼(4)目の疲れ(5)四肢がだるい(6)百節が舒びやかでない。これらはいずれもいわゆる「熱病」に属するもので、本草学の考えに基づけば、これらに対しては、まさに「気が寒」である茶を施すべきなのである。

ところで、茶が「為飲最宜」つまり、飲み物として最も宜しいという主張は、何も陸羽によって初めて言い出されたことでない。早くも『爾雅』郭璞註に「可煮作羹飲」⁽⁴⁶⁾、『魏王花木志』に「可煮為飲」⁽⁴⁷⁾、『新修本草』に「作飲加茱萸、葱、薑等良」⁽⁴⁸⁾などの指摘があるように、『茶経』より以前にすでにこの言い方が存在していたのである。しかし、「可煮為飲」つまり、煮て飲むのによいなどといったような言葉がわざわざ明記されることの背後には、その時代において、茶がまだそれほど普遍的な飲み物ではなかったという事実もあるのではないかと思う。少なくとも、茶の第一義的な用法は飲み物ではなかったのである。同様に、陸羽の『茶経』における「茶之為用、味至寒、為飲最宜」という指摘の背後にも、曖昧であった、茶の日常の飲み物としての地位を確認し、それを明確化しようとする陸羽のねらいがあったのではなかろうか。なぜそう言えるかという、もし陸羽の時代、茶が既にまともな日常飲料となっていたのなら、茶の経典である『茶経』の、しかも最初の章に、わざわざ「為飲最宜」などと指摘する必要はないからである。要するに、日本の大典が「茶之為用、味至寒、為飲最宜精行儉徳之人」のように訓点をつけ、「茶之用たる、味至寒。飲を為すこと、最も精行儉徳の人宜し」⁽⁴⁹⁾と読み下し、後世の日本の『茶経』研究者に受け継がれてきたこの一節に対して、筆者は敢えて読点の切れ目を変えて、「茶之為用、味至寒、為飲最宜」と読んでみたいのである。その理由はす

でに述べてきたが、いま一つ補充しておきたい。

大典禅師の読みに従えば、「精行儉徳之人」ではない人ならば、熱渴・凝悶などの病状があった際、たとえお茶を飲んでも効き目がないということになりかねないが、これではおかしい。何故かという、茶の気味が寒苦であり、薬効がある以上、如何なる人間の病状にとっても効き目があるはずだからである。その人が「精行儉徳之人」であるかどうかと関係なく、茶の薬性は客観的な事実として存在しているのである。

そこで、「為飲最宜」に続く文章は、以下のように読みたい。

……精行、儉徳之人、若熱渴、凝悶、脳疼、目渋、四肢煩、百節不舒、聊四五啜、与醍醐甘露抗衡也（精細に行動し、慎しさの徳のある人は、若し、熱渴、凝悶、脳疼、目の疲れ、四肢のだるさ、百節が伸びやかでないなどの症状があれば、わずか四、五口飲むだけで、醍醐や甘露を飲むのと同じほど効果がある。）

「精行、儉徳之人」とはどんな人であろうか。何故陸羽はわざわざ最初の章である「一之源」でこの言葉を用いたのであろうか。そこに何か特別な意味はないのだろうか。

古代中国では、「養生」ということが君子の義務であった。自分の体を自然界の陰陽の循環に順応させ、健康を保つことができる人にしてはじめて国をうまく治めることができると考えられていた。『抱朴子』「地真」にも「知治身則能治国」（身を治むるをすれば則ち能く国を治む）⁽⁵⁰⁾とある。『黄帝内経・素問』に「聖人不治已病治未病、不治已乱治未乱（聖人は已病を治せずして未病を治す、已乱を治せずして未乱を治す）」⁽⁵¹⁾というように、「未病を治す」ことは君子にとって、「未乱を治す」ことと同様に重視されていた。さらに、養生に成功するか否かの最も重要な鍵は、「徳」を獲得するための修業の深さにあるとも言う。たしかに、立派な徳を持つ人は、きっと長寿を全うできるはずである。「徳全不危」（徳全くば危ふからず）という古い格言もある。本当の「長寿」とは、単にいたずらに命を長らえることではなく、その人の美德が多く積まれたことの証でもある。だから「長寿」のことをまた「仁寿」とも言うのである。悪者は早死にするもので、たとえ長生きしても、それは「長寿」とは言えない。このような考えに基づいて、「精行、儉徳之人」を「若熱渴……聊四五啜」の主語と解し、養生に用心深い人の意にとりたいのである。言い換えれば、熱渴・脳疼といった体のちょっとした不調が現われた時、怠らずに速やかに対応処置のできる人こそ、「精行、儉徳之人」なのである。

以上の筆者の考え方は、「儉徳」という言葉の古典での用例に照らしても矛盾しない。

(1)君子以儉徳辟難。（君子は儉徳を以て難を辟く。）（『易経・否』）

(2)慎乃儉徳、惟懷永凶。(慎しむことは乃ち儉徳なり、惟れ永凶を懷うなり。)

その原注に「當以儉為徳、思長世之謀。」(当に儉を徳とし、長世の謀を思うべし。)(『書経・太甲上』)

これらの用例に出る「儉徳」の語意を子細に考察してみると、「儉徳」の深層には、ある大きな目標を達成するために、目先のことにとらわれないうで、慎しやかに行動すべきであるという意味の含まれていることがわかる。『茶経』における「儉徳」の使い方も、これと同様であると思う。つまり「精行、儉徳之人」は、目が疲れ、四肢がだるいなどの熱症類の病気の兆しが現われると、すぐに苦寒の茶を服用し、未病(まだ現われていない病氣)を治すようにする(儉徳の足りない人は同じ症状を感じても、そのままほっておいて、結局大病をまねいてしまう)というふうに解釈できるのである。

次に「聊四五啜」の言葉を見てみよう。いままでの日本側の研究者は「まあ四、五杯も啜めば」⁽⁵²⁾のように解釈している場合が多いが、「四五啜」は「四、五杯のむ」のではなくて「四、五口のむ」であろう⁽⁵³⁾。

続いて、「与醍醐甘露抗衡也」の語釈について検討してみよう。いままでの日本での研究では、茶は味の点で醍醐・甘露と抗衡する、或いは茶の味を醍醐味・甘露味に譬えてみるといったような見解が多い。例えば「醍醐や甘露と抗衡ような味がする」⁽⁵⁴⁾、「正に甘露にも醍醐味にも拮抗して一步だに譲ることではない」⁽⁵⁵⁾などがそうである。しかし、陸羽がここで言いたいのは、果たして茶が味の点で醍醐・甘露と抗衡できるということであろうか。「一之源」全体が本草学の影響を強く受けていることと、「与醍醐甘露抗衡也」の前に熱渴、凝悶など六種類もの症状が並べられていることから見れば、陸羽がここで言いたいのは、茶が薬効の点で醍醐や甘露と抗衡できるということではないだろうか。しかも、「醍醐」も「甘露」もいずれも薬の一種であり、「醍醐は気味は甘寒で、骨髓のしんまでを潤おす作用がある」⁽⁵⁶⁾、「甘露は気味は甘寒で、五臓を潤おし久しく飲めば飢えをおぼえず神仙になる靈薬である」⁽⁵⁷⁾などと言われるのであるから、なおさら、そう認めなければならないだろう。

陸羽は茶の薬物性に関し、その副作用(毒性)について三点を指摘している。(一)日当たりのよくない山や谷間から採った茶は凝り滞る性質があり(「性凝滞」)、それを飲めば腹にしこりを生じる(「結痕疾」)。(二)採る時期を誤ったり、他の草木の葉が混じったりした茶を飲むと病気になる(「飲之成疾」)。(三)茶も一般の薬と同様に、真偽を間違えば「茶累」を起こすことがある。

最後の「茶の累」について、陸羽は朝鮮人参わさあひの累れいに引き合わせて述べている。「茶ちやが累れいとなるのは、ちょうど朝鮮人参と同様である。朝鮮人参の上等品は上党に生じ、中等品は百済・新羅に生じ、下等品は高麗に生ずる。沢州・易州・幽州・檀州に生ずるものは、薬とし効き目がない。ましてこれら以外のものが効き目がないのは、言うまでもない。もしよばる薺危せきを朝鮮人参と間違えて飲んだら、いかなる病気も治ることはありえない。朝鮮人参でさえも累となることがあるのだから、茶が累となることは十分理解できよう」と。ここで陸羽の、「為薬無効」（薬として効き目がない）という言い方からもわかるように、朝鮮人参を明白に薬と見做している。陸羽がその朝鮮人参を引き合いに出して「茶の累」を説明したのは、彼が茶をもまともな薬と見做していたからにほかならない。

陸羽の生きていた時代は、茶の歴史において、ちょうど薬用時代から飲用時代に転換する時期に当たっている。茶の日常飲み物としての地位を明確化することは、彼が『茶経』を著した目的の一つでもあっただろう。彼の吹聴で茶が急速に「到處煮飲」⁽⁵⁸⁾になったという説はやや誇張のきらいはあるが、少なくとも『茶経』の刊行により、茶の日常飲用化が促進されたということは事実であ言であろう。

『茶経』は史上初めての茶に関する総合専門書であるが、陸羽がこれを著述した時、それまでに世に流布していた、茶に関する史料を数多く参閲したことは間違いない。しかるに、陸羽以前では、茶の主な利用方法は薬用方法であったのだから、陸羽の参考できる史料のうち、茶に関して細かく記述されているものは、ほとんど本草書であった。そのため『茶経』は、本草学の影響をかなり強く受けることになった。そのことは『茶経』の随所に見られる。『茶経』十章のうち、特に第一章の「一之源」には、書式から内容まで、本草学の足跡がはっきりとたどれる。その後の章では、茶の造り方、茶の道具、茶の煎じ方、飲み方、茶の歴史、産地、茶の略式、茶の図などが述べられ、章を重ねるに従って、だんだん本草学から離れていく。そして最後の方は、本草学とはほとんど関係がなくなってしまうのである。『茶経』の各章に見られる本草学とのこのような相関関係の遠近変化は、茶の薬用時代の茶文化を受け継ぎながら、新たに飲用時代の茶文化を開拓しようとする陸羽の抱負を、如実に物語っているのではなかろうか。

第三節 「伊公羹陸氏茶」一考

『茶経』の第四章「四之器」には二十四種類の煎茶用道具が記述されているが、その最

初にあるのは風炉である。原文の大要は次の如くである。

風炉、以銅鉄鑄之、如古鼎形……凡三足、古文書二十一字、一足云、坎上巽下離於中、一足云、体均五行去百疾、一足云、聖唐滅胡明年鑄、其三足之間設三窓、……上並古文書六字、一窓之上書伊公二字、一窓之上書羹陸二字、一窓之上書氏茶二字、所謂伊公羹陸氏茶也。（風炉、銅や鉄を以て鑄造され、昔の鼎のようなかたちをしている。……三本の足があり、これに古文の書体で二十一文字が書いてある。一つの足に「坎を上、巽を下、離を中にす」とあり、次の足に「体は五行を均しくし百疾を去る」とあり、もう一つの足に「聖唐胡を滅ぼせし明年に鑄る」とある。その三本の足の間に三つの窓が設けられている。……その上に古文の書体で六文字が並べて書いてある。一窓の上に「伊公」の二文字が、次の一窓上に「羹陸」の二文字が、その次の一窓の上に「氏茶」の二文字が書いてある。「羹は伊公、茶は陸氏」というのである。）

陸羽は茶を煮るのに使う風炉の形を、古い鼎のような形と規定した。これについて、呉覺農は『茶経述評』で次のように述べている。

古代的鼎是伝国重器、也用於祭祀、有的還在鼎上刻字歌功頌德、後來才用於煉丹・焚香・煎藥・煮茶、伊尹用鼎煮羹、陸羽則用鼎煮茶、兩人都屬首創。（古代の鼎は王位の委譲を証明するのに使う重要な器である。祭祀にも使われた。鼎に銘文を刻み、徳を讃えることがよくあった。後に煉丹・焚香・煎藥・煮茶に使われるようになった。伊尹は鼎で羹をつくり、陸羽は鼎で茶を煎じ、二人とも新しい物事を創造したと言える。）（59）

たしかに、紙のなかった先秦時代では、後代に伝えて残そうとする歴史上の大事件や帝王の功績、或いは国の法などを鼎に刻み込むのが常であった。その鼎は、王権の象徴となり、また祭祀の重器ともなった。このような事情を踏まえて、飲茶文化の新時代を拓こうとする抱負をもっていた陸羽は、茶のことを「経」の形で書き記すとともに、煎茶用の風炉を敢えて「鼎」形とし、鼎形にふさわしい銘文を苦心して考えたのである。そして、銘文を刻むスペースは限られているから、その銘文はいきおい要約化されたものとなる。とすれば、この銘文には陸羽の茶文化に対する考え方が正確かつ高度に集約されているわけで、陸羽の茶の精神・思想を考察するにあたっては、この銘文を重く見なければならなくなる。

さて、この銘文の中に「伊公羹陸氏茶」という六文字があった。これは、陸羽が、自分

の茶を伊公の羹と並べて自賛したものと言われ、早くから『茶経』研究者に注目されてきた。青木正児は『中華茶書』で「伊公とは殷の湯王の賢臣伊尹のこと。始め羹を煮る技の妙を以て湯王に認められたと伝えられる。陸羽は自分の茶を煮る技の妙を以て、之と対抗せしむる意気を示したのである」(60)と述べている。「陸氏茶」と「伊公羹」の技の妙に着眼しておられるのである。また諸岡存は『茶経評釈』で、「彼(陸羽一引用者註)自身は、自分を国家の料理人即ち大政治家である<商>の宰相<伊尹>と並べて鑄た所、彼は<唐>の文明を双肩に負う意気だけはあったものと見なければならぬ」(61)と、伊公に匹敵する陸羽の気概の高さを指摘した。

しかしながら、「伊公羹陸氏茶」をより深く読解するためには、「伊公の羹」とは一体どんな羹であったのか、この羹はそれまでの「羹」と較べてどこが新しくなったのか、そして、「陸氏の茶」とは一体どんな茶であったのか、それは陸羽時代以前の茶と比較していかなるところが改革されたのか、という問題がまず究明さるべきであろう。以下にそれを試みてみる。

まず「伊公の羹」について考えてみよう。

『史記』「殷本紀」に次のような記述がある。

伊尹名阿衡、阿衡欲干湯而無由、乃為有莘氏媵臣、負鼎俎、以滋味說湯、致於王道。(伊尹は阿衡と名づけられていた。阿衡は湯に任せたいと思ったけれども、つてが無かった。そこで有莘氏の娘が湯に嫁ぐ時に下男となってつきしたが、鼎やまな板を背負って行き、おいしい料理をつくって湯にとり入り、王道を行なった。)(62)

これによれば、伊尹は料理の滋味を以て湯王の信頼を受けたのである。では伊尹の料理の滋味であるゆえんはどこにあったのであろうか。それは彼が初めて生姜・桂など、いわゆる「薬味」を料理に取り入れたところにあるらしい。すなわち『呂氏春秋』「本味篇」に伊尹と湯王との会話の中の語として「陽朴之姜、招搖之桂」という記録がある(63)。ここで言う「陽朴」とは蜀郡の地名で、生姜の原産地として知られ、「招搖」とは桂陽にある有名な山の名前で、桂の原産地として知られている。「姜」と「桂」はどちらも以前から薬として使われてはいたが、これを料理に導入したのは伊尹の発明なのである。

さて、『呂氏春秋』「孝行覽」に、伊尹自身の言葉として次のようにある。

減腥去臊除羶、必以其勝、無失其理、調和之事、必以甘酸苦辛鹹。(腥を減じを去り羶を除くに、必ず其の勝を以てし、其の理を失ふこと無し。調和の事は、

必ず甘酸苦辛鹹を以てし……) (64)

これによれば、伊尹は料理に薬味を用いるさい、古代養生学が唱える甘酸苦辛鹹という五味のバランスを求めようとしたのである。そして、五味の調った食事を通して、四季の変化によって発生する病気を早いうちに治し、又は予防しようとしたのである。してみると、薬味を入れ、五味の調和を図る伊尹の料理は、単なる滋味の料理ではなく、一種の「薬膳料理」であった。『諸橋大漢和辞典』は「羹」を釈して「五味を和した吸い物」とするが、「伊公の羹」は五味を和した吸い物であるとともに薬膳料理でもあった。そしてそれは中国医薬史上最初の煎じ薬として画期的なものでもあった。

伊尹が煎じ薬の発明者であることについては、晋代の人皇甫謐が書いた『黄帝甲乙経』の中に次の一節がある。

上古神農始嘗草木而知百薬、……伊尹以亜聖之才、撰用神農本草以為湯液。(上古の神農が始めて草木を嘗^{あじ}みし、而して百薬を知り、……伊尹が亜聖の才を以て神農本草を撰用し、以て湯液とした。) (65)

宋の黄庭堅は、湯液(煎じ薬)の発明者たる伊尹を称えて「伊聖」と呼んでいる(66)。一九八五年に中国の人民衛生出版社が出版した『中国薬膳学』では、こう説明されている。

……伊尹創製湯液、使薬物逐漸由「咬咀」的方法過渡到煮食或去渣喝湯。(……伊尹が湯液を発明し、咬み砕くという今までの薬の取り方を変え、水で煎じ、その汁を飲むようにと考案したのである。) (67)

また、北京中医学院の教科書でもある『中国医学史』には次の如くある。

湯液是中薬的一種主要剂型、即用水煎熬草薬。湯液的發明、相伝是一個精於烹調的奴隸叫伊尹創造的。伊尹是商代湯王妻子陪嫁的奴隸、是一位出色的廚師、由於才華出衆、後來又曾昇為商王的宰相。他還具有一定的医薬知識、在烹調食物的過程中、他了解到一些調味品如姜・桂・棗等的作用、結合當時的用薬經驗、把食物加工的方法用来加工薬物、將各種生薬加水煎煮製成水剂。由此可以説明、湯液的出現與食物加工技術的提高有直接的關係。(湯液とは漢方薬の主な形式であり、すなわち煎じ薬のことである。湯液の始まりは料理に長けた奴隸の伊尹の創造によることであると伝えられている。伊尹は商代の湯王の妻が実家からつれてきた奴隸であり、腕のよい料理人である。才能がぬきんででいるので、商王朝の宰相に昇格した。この伊尹はまた医薬の知識に相当詳しく、料理の過程での生姜・桂・

棗などの果たす役割も熟知していた。彼は当時の薬の使い方を参考に、食物の加工法を薬物の加工に応用して様々な生薬を水で煎じ、水薬を発案したのである。このことは湯液の成立が食物加工法の進歩と直接な関係を持っているということ（68）を物語っている。）（68）

このように「伊公の羹」は中国で初めての煎じ薬であったのであるが、では煎じ薬の発明は医薬史上どんな意義があったのであろうか。これについても『中国医学史』の説明が簡にして要を得ているので、それを引用させていただく。

有了湯液、使服生薬變為服熟薬、由单味薬發展到復方、这样不但薬効容易發揮、減少了薬物的副作用、提高了療効、而且服用也較為方便。因此、湯液的配制和応用、是当時医薬学一項重要成就。（湯液が成功したことにより、生の薬を服用することから煮出した薬を服用することになり、一味の薬を服用することから多味の薬同時に服用することになったのである。湯液という薬の利用法は、薬効を十分に發揮させ、副作用を減らし、治療の効果を高めた。その上、薬の服用は非常に容易になった。だから、湯液の発明と応用は、当時における医薬学上の重要な成果と言えよう）（69）

以上のように、「伊公の羹」は、五味の調和した滋味の吸い物であるとともに、多種類の生薬を配合した煎じ薬であり、料理史上においてのみならず医薬史上においても画期的なものであった。

次に「伊公羹」と対句になっている「陸氏茶」について考察してみよう。

まず、陸羽より前の時代、又は陸羽の生きていた中唐の時代に、茶が如何に飲まれていたかを見てみよう。これに関して『茶経』の第六章「六之飲」に次のような一節がある。

飲有槲茶・散茶・末茶・餅茶者、乃斫・乃熬・乃煬・乃舂、貯於瓶缶之中、以湯沃焉、謂之庵茶、或用葱薑棗橘皮茱萸薄荷之等煮之百沸、或揚令滑、或煮去沫、斯溝渠間棄水耳、而習俗不已、於戲（茶には、槲茶・散茶・末茶・餅茶という幾種類ものものがある。茶の葉を斫ったり、熬ったり、煬ったり、舂いたりして造り、それから瓶や缶の中に貯える。これに湯を沃ぐ出し方を庵茶という。或いは葱・薑・棗・橘の皮・茱萸・薄荷の類をいれ、これを煮てどんどん沸騰させることもあり、或いはそれをかき混ぜて、どろどろにさせることもあり、或いは煮る途中、あくを取ることもあるが、これは溝渠に棄てる水と同様であるものなのに、このような風習は一向に止まない。これはとんでもないことである。）

上の一節は、陸羽が当時の飲茶風習を批判的に述べたものだが、われわれ後世の者にとっては、陸羽当時の飲茶状況を詳しく教えてくれる好資料でもある。陸羽が唱えた「陸氏茶」は、ここに述べられているような当時の飲茶方式と較べて、おおよそ三つの点で特色があった。(一) 当時の茶には粗茶、散茶、末茶、餅茶などがあったが、「陸氏茶」はその中で最も高級な餅茶だけを使用している。(二) 当時の飲茶法に、熱湯を注いで茶の成分を浸し出す淹(淹)茶法があったが、「陸氏茶」は茶釜で煎じる煎茶法であった。(三) 当時の飲茶法に、茶と一緒に、葱、生姜、棗、橘皮、茱萸、薄荷などを入れ混ぜて煮込むことがあったが、陸羽はそれを「みぞの棄て水」として斥け、一味だけの茶を提唱した。

たぶん、『茶経』に唱えられたような「陸氏茶」の飲茶法は、陸羽が広めようとする一つの理想的な飲茶方式であって、陸羽と同様の身分の文人、つまり貴族・官僚らに限って行なわれたに過ぎず、一般の庶民たちは、依然として、古い伝統に従い、茶を薬の一種と見なし、他の薬と混ぜて一緒に飲んでいたのであろう。陸羽の言い方に従えば「みぞの棄て水」を飲んでいたのである。陸羽が一味の「陸氏茶」を懸命に推し広めようとしたにもかかわらず、この古来からの飲茶法の流れが一向に止まらないので、陸羽自身も「而習俗不已、於戯」と嘆かざるを得なかったのである。

ところで、ここで陸羽が排斥しているような飲茶法は、文献の上では三世紀にまで遡ることができる。すなわち三国時代の張輯による『広雅』に「みぞの棄て水」とほぼ同様の飲茶法の記録がある。

荆巴間采茶作餅、成以米膏出之。若飲先炙令色赤、搗末置瓷器中、以湯澆覆之、用葱薑老之、其飲醒酒、令人不眠。(荆巴地方の人々は茶を摘んで餅に作る。餅を仕上げる時は米汁で固める。飲む時には、まず茶餅を赤っぽくなるまで十分に火で炙り、そして粉末状に搗き、瓷器の器に入れて、熱湯を注ぎかける。或いは葱、生姜を入れて煮込む。この飲み物は酒の酔いを醒まし、眠気をはらう効果がある。) (70)

陸羽の『茶経』より百年前の六五七年に編纂された、唐王朝の国家薬典である『唐・新修本草』にも、「みぞの棄て水」式の飲茶法が記録されている。

苦茶、主下気、消宿食、作飲加茱萸、葱、薑等良。(苦茶はのぼせをおさめ、消化不良をなおす。飲むさいには、茱萸、葱、薑などを加えて良い。) (71)

ここでは、茶を飲用する場合に茱萸、葱、生姜を入れることが勧められているが、これらは、『茶経』に挙げられている六種類の添加薬草のうちの三種類に当たる。

これらの資料によれば、陸羽の『茶経』が書かれる前、或いはその当時に、いわゆる「みぞの棄て水」方式が一般的な飲茶法だったと見て、ほぼ間違いのないであろう。茶は薬であり、その服用方式は飲用であり、飲用するさいには、ほかの薬草を入れて一緒に飲むのが普通だったのである。それは茶の薬用時代から日常飲用時代へと転換する過渡期だったと言ってよいであろう。

では、『茶経』で「みぞの棄て水」と指摘された薬草の配合茶はいかなる薬効をもち、どんな病気を治療できると考えられていたのであろうか。試みに現代中国の医薬書を調べてみると、『茶経』のいわゆる「みぞの棄て水」と全く一致する処方は見当らなかったが、それに近いものはある。

1. 名称：茶萸葱姜飲

処方：茶6g、呉萸6g、葱2本、生姜3切

用法：上薬煎湯、頓服、日二次

効効：行気と胃、消食

主治：腹満食滞

来源：民間驗方⁽⁷²⁾

2. 名称：薄荷茶

処方：薄荷2g、茶5g

用法：用沸水冲服、適量加糖、頻服

効効：辛涼解表

主治：風熱外感、頭痛目赤、食滞腹脹

来源：民間驗方⁽⁷³⁾

3. 名称：解酒茶

処方：橘皮60g（焙乾）、茶少許

用法：水煎三五沸、如茶旋飲

効効：解酒毒

主治：酒醉昏悶煩満

来源：民間驗方⁽⁷⁴⁾

上の三種類の処方から見ると、陸羽に見捨てられていた「みぞの棄て水」は消化不良、風邪、二日酔いなど日常的に多発する病気を治療するものであったということが推測できる。これに基づいて考えれば、いわゆる「みぞの棄て水」とは、陸羽時代より前及び陸羽

時代では、一種の家庭常備薬だったのではなかろうか。

このような「みぞの棄て水」に対して、陸羽は敢えて「陸氏茶」を提唱しようしたのである。「陸氏茶」は茶一味の茶を尊重し、茶以外の薬草をすべて排除した。茶以外の薬草は、茶が本来もっている滋味をぶちこわしてしまうし、薬草を配合した茶は、薬効こそ強いけれども、副作用も強いから、日常的に飲むにはふさわしくないからである。この点に関して、『黄帝内経・素問』にある一節を見てみよう。

君一臣二、制之小也。

君一臣三佐五、制之中也。

君一臣三佐九、制之大也。(75)

これは、薬の配合における主役の「君」と、脇役の「臣」と、それをたすける「佐使」との配合およびその薬効を示したものである。「君」が一で「臣」が二というように薬が三味である場合は、軽い病気（小病）を治す。同様に、九味の薬は中病を治し、十三味の薬は大病を治す。つまり、漢方薬の視点からすれば、特別の例を除いて、普通は配合する薬草の種類が多ければ多いほど薬効が強いのである。この理論に従えば、「みぞの棄て水」のように、葱、薑、棗、橘皮、茱萸、薄荷など多数の薬草を入れてある配合茶は、その薬効は当然強い。しかし、このようなものは、日常の飲み物としてはふさわしくない。何故なら強い薬は当然副作用を伴うからである。そこで日常飲用するためには純粋な茶のほうがより適切な飲み物であるという結論に到達するのである。こうして、陸羽は、それまでに飲まれてきた民間の配合茶を「みぞの棄て水」と排除し、一味だけの「陸氏茶」を提唱したのである。

これを要するに、殷の伊公は五味調和した滋味の吸い物にして煎じ薬である「羹」を考案した。それから二千五百年後、陸羽は多種の薬草の入っている配合茶から茶一味だけを取り出し、病気の予防にもなる日常飲料としての茶の地位を確立させた。二人は、料理史・医薬史の上で画期的な功績を立てたと言えよう。陸羽はこのことを自負し、これを人にも知らしめようとの意図から、煎茶用の風炉を、伊尹の用いたのと同じ鼎の形に設計し、これに「伊公羹」と並べて「陸氏茶」と刻み込み、飲茶の新時代を堂々と宣言した。これが「伊公羹陸氏茶」によって陸羽が言わんとした本当の意味ではなかろうか。

注：

- 1、『茶道古典全集』巻一、p 169（1956年、淡交社）
- 2、同 p 172
- 3、同 p 173
- 4、同 p 175
- 5、同 p 176
- 6、大内白月訳編『茶経』（1938年、三笠書房）
- 7、諸岡存『茶経評釈』（1941年、茶業組合中央会議所）
- 8、盛田嘉徳『茶経』（1948年、河原書店）
- 9、布目潮風『茶経』（『茶道古典全集』巻一所収、1956年、淡交社）
- 10、青木正児「中華茶書」（『青木正児全集』巻八所収、1971年、春秋社）
- 11、林左馬衛・安居香山『茶経』（1974年、明德出版社）
- 12、福田宗位訳編『中国の茶書』（1974年、東京堂出版社）
- 13、布目潮風・中村喬『中国の茶書』（1976年、平凡社）
- 14、諸岡存「陸羽と茶経」（『茶道』全集巻一、p 115、1936年、創元社）
- 15、布目潮風『中国茶書全集』（1987年、汲古書院）
- 16、布目潮風『緑芽十片』（1989年、岩波書店）
- 17、張芳賜・趙叢礼・喻盛甫訳釈『茶経浅釈』（1981年、雲南人民出版社）
- 18、蔡嘉徳・呂維新『茶経語釈』（1984年、農業出版社）
- 19、呉覚農『茶経述評』（1987年、農業出版社）
- 20、『陸羽研究集刊』、一九八四年創刊（主編、万源、湖北天門印刷所）
- 21、欧陽勛主編『茶経論稿』（1988年、陸羽研究会編、武漢大学出版社）
- 22、以下『茶経』からの引用は『茶道古典全集』巻一による。ただし、句読点は私見によって改めた場合がある。漢字はおおむね通行の字体とした。
- 23、注7掲出書上巻、p 176
- 24、注19掲出書、p 143
- 25、注8掲出書、p 72
- 26、注19掲出書、p 168
- 27、注15掲出書下、p 243
- 28、同、p 246

- 29、注6掲出書、p18
- 30、注12掲出書、p4
- 31、神田喜一郎「茶経解題」（『茶道古典全集』巻一所収、p134）
- 32、注13掲出書、p18
- 33、注16掲出書、p131
- 34、熊倉功夫『茶の湯の歴史』、p25（1990年、朝日新聞社）
- 35、陳舜臣『茶事遍路』、p36（1988年、朝日新聞社）
- 36、岡西為人『本草概説』、p461（1977年、創元社）
- 37、李時珍『本草綱目』第二冊巻一、p31「神農本草経名例」（1954年、商務出版社）
- 38、清・黄奭輯『神農本草経』、p105（1982年、中国古籍出版社、影印本）
- 39、唐・蘇敬『唐・新修本草』「木部中品卷十三」、p334（1981年、安徽科学技術出版社）
- 40、『茶経』では『唐・新修本草』を三回引用した。（一）「一之源」「従木、当作椽、其字出『本草』」、（二）「七之事」「『本草・木部』茗、苦茶……」、（三）「七之事」「『本草・菜部』苦茶、一名茶……」
- 41、①茶というものは南方にできる嘉木である。たかさ一尺二尺から、数十尺に至るものまでである。その巴山や峽川のものには、二人で抱えるほどのおおきなものがあり、それらは枝を伐つて葉を掇むのである。その樹は瓜蘆かろの如く、葉は梔子ししの如く、花は白薔薇の如く、実は栝櫚くわしの如く、莖は丁香ちやうじやうの如く、根は胡桃くわんもの如くである。
- ②茶の字は草冠のときもあり、木偏のときもあり、草冠と木偏と併せたときもある。茶の呼び名は、一には茶といい、二には價かといい、三には設せつといい、四には茗めいといい、五には莽まうという。
- ③茶ができる土地についていえば、茶の上質のものは爛石らんせきに生え、中質のものは礫壤りやくじやうに生え、下質のものは黄土こつどに生える。すべて茶は種を藝まいても実らないし、植つてもなかなか茂らない。そだて法かたは瓜作りのようにやり、三年たつと採れる。
- ④野に生える茶は上質、園はたのものはこれに次ぐ。日あたりのよい崖きばのは上質、陰の林きばのはこれに次ぐ。葉の紫むらさのは上質、緑あざのはこれに次ぐ。葉の筍たけのこのようなのは上質、牙きばのようなのはこれに次ぐ。葉の巻いたのは上質、舒のびびたのはこれに次ぐ。陰山きにやまや坡谷たにまのものは採擷たつに堪えないものである。そんなところでできる茶の性はさらりとせず、のめば腹はらに疾しやくができる。

⑤茶の効用は、味が至^{ふさわ}って寒である。飲用として、最も宜しい。

⑥精行、儉徳の人が若^{くちかわ}し熱^{ぎうつ}湯^{ずつ}き疑^{ばたか}悶^{てあし}になり、脳^{いた}疼^{いた}し目^{いた}が渋^{いた}き、四^{いた}支^{いた}がけだるく煩^{いた}み、百^{ひゃく}節^{せつ}が舒^いびやかでないときに、わすか四・五口^い飲^いむだけで、醜^い翻^いや甘^い露^いと抗^い衡^いうようなききめがあるだろう。

⑦茶をき^いま^いつた時^い期^いに採^いらず、造^いるのが不^い精^いであり、また卉^い莽^いの雜^いつたものを飲^いめば、疾^いになる。

⑧茶^いが累^いとなるのはちようど人^い参^いのばあ^いいと^い同^いじである。人^い参^いの上^い質^いのものは上^い党^いに生^いじ、中^い質^いのものは百^い濟^い・新^い羅^いに生^いじ、下^い質^いのものは高^い麗^いに生^いずる。沢^い州^い・易^い州^い・幽^い州^い・檀^い州^いに生^いずるものは薬^いとしては効^いきめがない。況^いしてそれ以外^いのものを飲^いんだときはどうであろうか。設^いし齋^い危^いの茎^いを服^いんだときは、あ^いらゆる疾^いは瘳^いえない。人^い参^いでさえ累^いとなることがわかれば、茶^いの累^いとなることは盡^いくわかるだろう。

(ここの現代語訳は、『茶道古典全集』巻一の布目潮風訳を参照した。但し、本文で述べているように、この部分の原文に対する筆者の理解、特に「茶之為用味至寒為飲最宜精行儉徳之人」云々の部分に対する理解は、布目潮風の訳文と同じではない。なお原文の「茎如丁香」は所引のテキストでは「葉如丁香」であるが、他本によって改めた。布目も訳文では「茎」を採っている。)

42、注37掲出書、p 30

43、注38掲出書「中経」p 178

44、注37掲出書、第五冊、卷三十二、p 146「果部」「茗」「発明」

45、注37掲出書、p 34

46、清・郝懿行『爾雅義疏』下、p 1106 (1983年、上海古籍出版社)

47、『太平御覽』卷八百八十七「茗」「魏王花木志曰」より引く。

48、注39掲出書、p 334

49、注15掲出書、p 246

50、『抱朴子』「地真」篇、p 326 (1985年、中華書局出版)

51、『黄帝内経』「素問二」、p 9 (1968年、台湾商務印書館)

52、注8掲出書、p 5

53、注19掲出書、p 2に「只要飲茶四五口」とある。

54、注13掲出書、p 43

55、注6掲出書、p 19

- 56、注39掲出書、卷十五、p 372「醜翻」
- 57、注37掲出書、第二冊卷五、p 39「甘露」
- 58、唐・封演『封氏聞見記』（注1掲出書、p 175）
- 59、注19掲出書、p 123
- 60、注10掲出書、p 217
- 61、注7掲出書、卷一、p 99
- 62、『史記』「殷本紀」（『新釈漢文大系』卷三十八、p 116、1973年、明治書院）
- 63、『呂氏春秋』「本味篇」（国訳漢文大系『呂氏春秋』、p 83、1924年、国民文庫刊行会）
- 64、同「孝行覽」（国訳漢文大系『呂氏春秋』、p 83）
- 65、晋・皇甫謐『黄帝甲乙經』「序」（『槐廬叢書』19、清・朱記榮輯、台湾芸文印書館）
- 66、黄庭堅「煎茶賦」「岐雷之醪醴、伊聖之湯液」（『中国歴代食貨典』p 1414）
- 67、彭銘泉『中国薬膳学』、p 1（1985年、人民衛生出版社）
- 68、『中国医学史』、p 6（1987年、中国古籍出版社）
- 69、同
- 70、三国・張輯『広雅』（注47掲出書、p 203）
- 71、注39掲出書、p 334
- 72、龐国明『家庭巧用茶酒治百病』、p 84（1991年、中国中医薬出版社）
- 73、同、p 61
- 74、同、p 222
- 75、注51掲出書「素問七十四」、p 57

第四章 『喫茶養生記』と宋代飲茶

第一節 『喫茶養生記』の構成

『喫茶養生記』の著者である明庵栄西（一一四一～一二一五）は、平安中期より途絶えていた中日の文化交流を再興させたという点において中日文化交流史上の記念すべき人物である。彼は最初、比叡山で天台・密教を学んだが、一一六八年と一一八七年とで二回入宋し、天台山にある万年寺の虚庵懐敏禅師に師事し、師から菩薩戒を授けてもらった。帰国後、栄西は日本臨済宗の開祖と仰がれ、博多で聖福寺、鎌倉で寿福寺、京都で台密禅三宗兼学の道場である建仁寺などを建立した。栄西はまた、日本の茶祖とも仰がれている。彼は茶の実を日本に将来し、製茶、飲茶の方法を伝え、平安中期以後に途絶えていた日本の飲茶を再興させた。このように、日本の禅宗の開祖であり、茶祖でもあった栄西は、両分野のいずれにおいても名高い論著を残している。『興禅護国論』と『喫茶養生記』である。

周知のように、『喫茶養生記』（以下『記』と略称する）は、日本最古の茶書である。その成立に関して、『吾妻鏡』の建保二年（一二一四）二月四日の条には次のように記してある。

將軍家聊御病惱、諸人奔馳、但無殊御事、是若去夜御淵醉余気歟。爰葉上僧正候御加持之処、聞此事、称良薬、自本寺召真茶一盞、而相副一卷書令献之。所誉茶徳之書也。將軍家及御感悦云々。（將軍家<実朝>聊か御病惱、諸人奔走、但し殊なる御事なし、是れ、もしくは去夜の御淵酔の余気か。爰に葉上僧正<栄西>、御加持に候するの処、此事を聞き、良薬と称して、本寺より茶一盞召し進めらる。而して一卷の書を相い副え、之を献ぜしむ。茶徳を誉むる所の書也。將軍家御感悦に及ぶ。）

上の史料が示したように、栄西は茶とともに將軍に「茶徳を誉むる所の書」一卷を進呈した。それは後世に残る『喫茶養生記』であったと推定される。『記』には、將軍に進呈することより三年前の承元五年（一二一一）に書き下した初治本と、將軍に進呈する一カ月前に書きなおした再治本の二種類がある。両者とも序と上下の二巻からなっている。上巻の「五臓和合門」は茶のことを取り上げているが、下巻の「遣除鬼魅門」は茶と関係のない桑のことを書き記している。ところで、なぜ『喫茶養生記』という茶に関する著書に

半分の紙幅を使って桑のことを書いているのだろうか。これは『記』の研究史において、これまでも大きな関心事として研究のテーマとされてきた。

まず『記』が成立したその当初から『喫茶養生記』という書名がついていたかどうかについても、明確な証拠が見つからない。むしろ、『記』のことを『茶桑経』と呼んで記録している史料が残っている。

『記』の成立後二百年あまりの室町時代中期に、東福寺の僧であった季弘大叔（一四二一～一四八七）がその日記である『蕉軒日録』の文明一八年（一四八六）三月十五日の条に本禅居士に『記』を貸したということを記している。

居士借予之桑経去、是乃昔建仁開山之所製也。（居士は予の桑経を借りていった。是は昔、建仁寺の開山が著したものである。）

ここに出ている建仁寺の開山とはほかならぬ栄西のことで、「桑経」とは間違いなく『喫茶養生記』またはその下巻「遣除鬼魅門」のことである。そして、同じ『蕉軒日録』の文明十八年三月二十四日の条には、

本居士至、手茶桑経。（本居士が至り、茶桑経を手にした。）

とあり、本禅居士が『記』を返しに来たようなことも記されている。『記』がその当時、『茶桑経』または『桑経』と呼ばれていた事実は、この史料によって証明されている。これに関して森鹿三は、中世の頃は『記』の正式の題名は『喫茶養生記』であったが、禅門では『茶桑経』或いはその略称の『桑経』として通用していたのではないかという説を立てている⁽¹⁾。氏はまた『茶桑経』の呼び方こそ、むしろその内容に即した名称であり、或いは上巻の「五臓和合門」を『茶経』、下巻の「遣除鬼魅門」を『桑経』と呼ぶことも可能であろうとも論じている。氏のこの論に対して異議はないが、しかし、栄西が何故茶と並べて桑のことを書き記したのか、その意図について少しも触れられなかったことが、惜しまれる。

そして、永島福太郎は『茶の古典詳解』の一節に、この問題を取り上げ、次のように書いた。

ここで、栄西が桑のことを多く説いたのは、桑が宋朝でさかんに用いられていたためであり、これの見識をも示そうとしたことがうかがえる。宋朝では製絹がさかんになり、桑も尊重された。そのうえ、栄西は桑を仏の聖木といわれる菩提樹の同類と考えたようだし、茶聖の陸羽が桑苧翁と号したことから、いっそう桑に靈妙を感じたのだろう。多くこれに言及したわけがわかる。⁽²⁾

氏のこの説にも一理はあるが、氏が桑を茶と一緒に書いた栄西の意志を解するのにかなり苦勞されたことも伺われる。

一方、古田紹欽は禅の古典叢書巻一の『栄西喫茶養生記』で、原型本の『記』は本来上巻だけの一巻だったのではないかという仮説を打ち出している。

思うに、この『記』の原型は喫茶の養生についてのみ述べたものであり、ついで桑粥、桑湯を服することによって養生に効能のあることから、それを書き添えたものではなかろうか。……『喫茶養生記』の書名は、その上巻の内容からして、その一巻に対してのみ当然付さるべきであり、書名からしても、原型は一巻本であったとみるのが至当である。(3)

氏のこの仮説は重大な問題を提起したが、しかし、この仮説を最終的に証明するには、おそらく一巻本の発見という奇跡の出現を待たねばならないだろう。

『喫茶養生記』の成立、及び栄西の将来した茶種によって、日本の各地における茶の栽培が広まり、喫茶がしだいに普及し、ついに茶道が成立するに至った。そして、栄西が茶祖と仰がれ、『記』が日本茶文化の原典として祭りあげられるようになった。しかし、ここでは茶の礼法、点前、茶器などには一切触れられていない。しかも、その半分の紙幅を使って桑のことを書いているというきわめて即物的な書物である。これは茶道という芸術の立場から『記』にその原点を求めようとする者にとっては、不満を禁じ得ないというのもきわめて当然のことであろう。そのために、『記』における桑の存在は、今までずっと邪魔者扱いされてきたのである。しかし、栄西が茶と並べて桑に論及した以上、茶と桑の間に、内在的に密接な関係があると彼が認知していたのではなかろうか。『記』における桑の存在を矮小化したり、或いはそれを排除しようとしたりするような研究態度より、むしろ『記』における桑の存在の合理性についてもっと研究し、それを明らかにすることこそ重要な課題ではないかと私は思う。

『記』が単なる茶書よりも、医書ないし本草書であるということは、すでに日本医学史界の一致した賛同を得ている(4)。『記』の内容は漢方医学理論を構成する生理学、病理学、診断学、治則学、養生学という五つの部分及び本草学にわたっている(5)。森鹿三により校合された再治本を基準にして統計すると、『記』に記された薬は茶と桑のほか、檳榔子・牛膝根・楸葉・車前草・蒜・艾・芭蕉根・高良薑・青木香・沈香・丁子・薰陸香・麝香など十六種類があり、また、記された病気は、眠病・瘰癧・病渴・宿食・飲水病・中風・不食病・瘡病・脚氣病・癰腫・遍体風痒乾燥・四肢拘攣・上気眩暈・咳嗽口乾・齒動・腰

痛・肩痛・膝疼痛で、十八種類もある。その上、薬の使用法についても、煎薬・丸薬・散薬・敷薬・含薬・薬枕・薬浴・薬酒・薬粥の九種類が指摘されている。要するに、『記』は茶書であるより先に、まず医薬書であることを認めなければならない。

それでは、『記』の具体的な内容を見ながら、栄西がそれに序・上巻・下巻を設けた意図を探ってみよう（以下『茶道古典全集』にある初治本をテキストとする）⁽⁶⁾。

養生学を集中的に述べたところは序と上巻である。全文には「養生」という言葉が七回出ているが、その中の六回も序と上巻に集中している。冒頭には次のような記述がある。

茶也、末代養生之仙薬、人倫延齡之妙術也。（茶は末代の養生の仙薬なり、人倫の延齡の妙術なり。）

ここで、栄西は、まず茶の一次的な役割は養生にあり、または延命にあると指摘した。そして栄西はまた序文の中で、

示養生之術計。（養生の術計を示す。）

といい、これから示す喫茶のことは養生の術計そのものであると明言した。さらに、この言葉に応じて、上巻の終わりでは、

右末世養生之法、記録如斯。（右、末世養生の法、記録斯の如し。）

とまとめている。

ところで、茶が養生といかに係わっているかについて、栄西は序と上巻において、養生学と生理学の立場から次のように述べている。

A、其示養生之術計、可安五臓。（其れ養生の術を示さば、五臓を安んず可し。）



B、五臓中、心臓為王乎。（五臓の中、心臓王たるか。）



C、一、肝臓好酸味、二、肺臓好辛味、三、心臓好苦味、四、脾臓好甘味、五、腎臓好鹹味。（一に肝臓は酸味を好む、二に肺臓は辛味を好む、三に心臓は苦味を好む、四に脾臓は甘味を好む、五に腎臓は鹹味を好む。）



D、其辛酸甘鹹之四味、恒有之、食之、苦味恒無、故不食之、是故四臓恒強、心臓恒弱、故恒生病。（其れ辛酸甘鹹の四味は、恒に之有りて之を食す。苦味は恒には無く、故に之を食せず。是の故に、四臓は恒に強くして、心臓は恒に弱し。故に恒に病を生ず。）



E、酸味者是柑子・橘・柚・酢等也。辛味者是薑・胡椒・高良薑等也。甘味者是

砂糖等也。苦味者は茶・青木香等也。鹹味者は塩等也。（酸味は是れ柑子・橘・柚・酢等なり。辛味は是れ薑・胡椒・高良薑等なり。甘味は是れ砂糖等なり。苦味は是れ茶・青木香等なり。鹹味は是れ塩等なり。）

F、今用茶則治心臓、為令無病也。（今茶を用いて則ち心臓を治し、病を無からしめんとす。）

上のことを簡略に言えば、次のようになる。

A、養生の肝要は五臓を強くすることにある。



B、五臓のうち、心臓が最も重要な部分である。



C、心臓は苦味を好む。



D、苦味は日常とりにくい。



E、茶の味は苦である。



F、茶を飲んでいれば、病気を予防できる。

上の一節が示すように、栄西は養生学と生理学の立場から、人間の五臓と五味との関係を説き、飲茶することによって養生の目的を達成できるということを論じた。『記』の推論から明らかになったように、茶というものは病気を患ってしまったから飲むものというより、むしろ健康のうちに常に飲んでいて病気を予防するにふさわしいものである。言わば「未病を治す」ために飲む一種の健康飲料であると言えよう。栄西が茶に認めたこの性格は下巻の桑と比較すれば一層明らかになる。『記』の全文には十八種類の病気を列挙しているが、上巻の茶と係わっている病気はわずか四種類しか挙げられていない。反対に、桑の薬性で治療できる病気として、十四種類も挙げている。また、茶と一緒に服用できる薬としてはただ一種のみを指摘しているが、桑と同時に服用する薬は十三種類も挙げている。それから、茶の服用法としては「點服」という一つの方法しか述べていないが、桑の服用法としては煎桑、含桑、桑浴、桑枕、桑酒、桑粥、桑丸、桑散など実に八種類も挙げている。要するに、栄西は『記』で茶を一種の健康飲料と見做し、本格的な薬である桑とは明らかに一線を画していたのだと考えられよう。

一方、『記』の下巻は病理学・治則学の立場から著したものである。下巻には飲水病、中風手足不従心病、不食病、瘡病、脚気病という末世の病気を五種類挙げてあるほか、その病気の原因は「冷氣」の侵入によるのだと断定している。下巻では「冷氣」のことについて栄西は九回も触れている。例えば、

此病起於冷氣。（此の病、冷氣より起こる。）

已上三種病皆起於冷氣。（以上三種の病、皆冷氣より起こる。）

近年痛脚則冷氣故也。（近年脚を痛むるは則ち冷氣の故なり。）

などがそうである。

ところで、栄西の言う「冷氣」とは一体いかなるものなのか、なぜ栄西が下巻で「冷氣」を全ての病気の原因にしているのかなどの問題について、これまでの『記』研究では正面から取り上げられたことがない。森鹿三が「ウィールスのように外部から侵入して来る鬼魅」⁽⁷⁾、千宗室が「外部より侵入する病原因」⁽⁸⁾などといい、ある程度「冷氣」のことを仄めかしてはいるが、しかし、なぜ末世（『記』にある「近年」は末世のことを指す）になって、このように「冷氣」が世を襲うようになったのかについては、誰も明確な回答を出していない。

ところが、中国医学の病理学の考え方によれば、病気の発生はだいたい天地陰陽の変化と相応じているのだと言う。つまり年盛月満の時には陽気が世に充満し、人の体も丈夫で病気になりにくい。逆に年衰月空の時になると陰気が横行し、人の体も弱まってしまい、陰気に襲われ病気にかかりやすい。同様に王朝の興亡や仏法の盛衰も大きくこの陰陽両気の循環のなかに組み込まれている。釈迦滅後、教行証の三法が正しく行なわれた正法時代（五百年と千年の二説ある）、又は教行の二法しか残っていない像法時代（千年）が過ぎ去って、一〇五二年あたりから、日本はいわゆる末法時代（万年）に入ってしまった。栄西の生きた時代はこの末世になってすでに百年ぐらいい経過した時に当たっている。その間に源平の争乱などが起こり、世の人々はまさに末法時代の到来を強く意識していた。栄西は当時の仏教界の重鎮であり、末法時代の到来を警告するだけでなく、末法時代の人々を救う立場にもあった。いわゆる末法時代とは、言うまでもなく衰世のことであり、陰陽の運行から言うと陰気の暴れる時代である。そして、陰気は病理学において「冷氣」と言い換えられる。従って、栄西は、下巻において末世に入ったために病気が多発し、冷氣が乱入するのだということを繰り返し強調したのであろう。

（末世）有鬼魅魍魎乱国土、恼人民、致種々之病無治術。（＜末世には＞鬼魅

魍魎ありて、国土を乱し人民を悩まし、種々の病気を致すに、治する術なし。）

已上三種病皆起於冷氣、又末代鬼魅所着也。（以上三種の病、皆冷氣より起こる。末代の鬼魅の着くところなり。）

近年以来、病皆為冷氣侵。（近年以来、病は皆冷氣に侵されることによる。）

『記』で病気の原因として唱えた「冷氣説」は、現代医学の解釈では一笑に附されてしまふであろうが、しかし、この「冷氣説」は時空を超越した東洋の病理学に基づいて成り立っているのである。学殖すぐれた栄西ならではの発想と言えよう。

そして、この冷氣及び末代の鬼魅を退治する靈薬として、栄西は桑のことを持ち出した。栄西によれば桑は仏の聖木とされる菩提樹と同類で、息災法に相応な木だと言う。そして桑の薬性は「不冷不熱」⁽⁹⁾、「可昇可降」⁽¹⁰⁾と言われ、体内の陰陽バランスを調えることもでき、幅広く応用のきく名薬であり、正に末世の「冷氣」と対抗できる大きな効力をもつとされている。この桑は『記』の下巻では、そこに挙げられた末世の五種類の病気を治療する薬と考えられているばかりでなく、「万病之薬」とまで讃えられている。

近年以来、病皆為冷氣侵、故桑是第一之治方也。（近年以来病は皆冷氣の為に侵さる。故に桑は是れ第一の治方なり。）

上巻で述べた茶と違って、桑はまともな病気である糖尿病（飲水病）や中風などを治療する薬として取り上げられた。しかも、桑は上巻で述べた茶と違って病気の予防に使われるものではなく、病気が発生してから服用する薬とされている。桑はまた高良薑、青木香、丁子などの薬と同時に服用するともある。

要するに、栄西は『喫茶養生記』の上巻において、養生学、生理学の立場から、五臓と五味の関係を論じ、茶を健康増進の飲料として取り上げ、下巻においては、病理学、治則学の立場から、末世の冷氣により起きた五種類の病気を挙げ、桑を諸病の治療薬としてすすめたのであろう。病気予防のために飲む茶と病気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栄西が信じ、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。

『記』の上下二巻の一貫性は本草学の角度からも見られる。上巻における茶に対する解釈は、茶の名前から始まって、茶樹の形、茶の機能、茶摘の時節、茶摘の注意事項、茶の焙製などまでにわたり、いわゆる本草学の定型部分に相当する積名、積形、製造の部分が述べられている。それに対して、下巻の桑について、栄西はかえって本草学の定型部分に当たるものに一切触れず、本草学の応用部分に相当する十種の「桑方」（桑の附方）を記

している。ここで特に指摘したいのは、栄西が上巻で茶を中心に述べているのにもかかわらず、茶の具体的な応用法に属する「喫茶法」をわざわざ下巻に置いたということである。このことから、栄西が上巻と下巻との役割を明確に分担させたという意図が伺えるだろう。ただし、残念なことに、栄西がこのように上巻を理論篇に、下巻を応用篇にしたという苦心は、いままで、人々にあまり理解されずにきたのである。

さらに、診断学の立場からでも、このことを証明することができる。上巻には次のような記述がある。

若人眼有病、可知肝臟損也……

耳有病、可知腎臟損也……

鼻有病、可知肺臟損也……

舌有病、可知心臓損也……

口有病、可知脾臟損也……

中国医学の診断学では同類相応論という考えがあり、つまり体外に現れる体の異変から、体内に起こる病変を推測することができるという。例えば、五行のうちの木行に属する眼に異常があった場合、同じ木行に属する肝臓が病んでいることが推定できるというような診断法である。上に挙げた栄西が上巻に述べた一節は正に中国医学の診断学の重要な理論部分を受け継いでいるのである。が、彼は上巻では具体的な病気診断法を示しておらず、逆に、下巻では、末世の病気に対して、具体的な診断法を数多く示している。

瘡称悪瘡、諸病称脚病、并是愚。（瘡を悪瘡と称し、諸病を脚病と称するは、
ならびに是れ愚なり。）

近年以来無悪瘡、只是冷氣雜熱。（近年以来悪瘡なし、只是れ冷氣、熱を雜ふるなり。）

栄西はまた、「近比医道人多謬」「愚也、勿説笑矣」などと指摘し、病気を診断する時、その発病の部分と表面の現象だけにこだわるというような診断法は愚かな診断法だと批判し、体外の病状から体内の病状を判断すべく、病象から病因を追求すべきだと主張し、自ら実行して見せたのである。

『喫茶養生記』は日本鎌倉時代の漢方医学を築き挙げた三部の医書の中の一部である。その内容は非常に豊富で、中国医学のほぼ全領域にわたっている。上巻が養生学、生理学の内容を述べ、全書の理論部分に相当するのに対して、下巻は病理学、治則学の問題を取り上げ、全書の実践、応用部分に相当するものである。『記』の上下二巻は実に首尾一貫し

た医学書であり、それを分割したり、切り落としたりすることが許されないほど整然とした構成をなしていると考えられるべきであろう。

第二節 「茶湯」とその周辺

『喫茶養生記』では茶のことを「茶湯」とも称している。

引飲時、桑湯・茶湯不飲則生種々病。(引飲の時、桑湯・茶湯を飲まざれば、種々の病を生ず。)

周知の如く、この「茶湯」には「ちゃとう」と「ちゃのゆ」という二通りの読み方がある。『原色茶道大辞典』によると、「ちゃとう」は漢称であり、古くからある読み方であり、「ちゃのゆ」は十五世紀半ばころ(応仁の乱前)から始まった和称であるという。十六世紀以後、「ちゃのゆ」が広まり、「ちゃとう」は一部に残るにすぎなくなっただけ(11)。今日まで、「茶湯(ちゃのゆ)」という言い方は茶道の雅称として人々に親しまれてきたが、一方、その前身である「茶湯(ちゃとう)」の正体についての詳細な研究報告はいまだ見られない。ここでは「茶湯(ちゃとう)」から「茶湯(ちゃのゆ)」への変遷史を取り上げるつもりはないが、『記』に述べてある「茶湯」の性格を明らかにし、これを以て栄西が『喫茶養生記』を著した背景を明らかにしたいと考える。但し、そのためには「茶湯(ちゃとう)」が確かに「茶湯(ちゃのゆ)」の前身であるというその存在位置だけはここで確認しておかなければならないと思う。

「湯」の語意の一つは「煎じ薬」のことである。つまり「湯」は「丸」・「散」と共に漢方薬の三大処方様式を構成しているものの中の一つである。李時珍は『本草綱目』で華佗の言葉を引用し、「病有宜湯者、宜丸者、宜散者……」と言い(12)、湯・丸・散という三様式をほかの処方様式のトップに挙げている。また、漢方薬の処方様式を初めて本格的に収録した後漢・張仲景の『傷寒論』では百十三種類の処方が収められているが、そのうち、湯が百二種類、丸が五種類、散が六種類で、湯が全体をしめる比重は圧倒的に大きい。葛根湯、麻黄湯、小柴胡湯などといった現在でもかなり使用されている処方もこの『傷寒論』に書き留められている。こうしてみると、『記』に示されている「茶湯」も薬としての茶の処方様式の一つであると考えられよう。

ところが、「湯」とは生薬を薬罐に入れて煎じた煮出し汁のことであり、唐の陸羽の『茶経』に記されている茶が本格的な茶湯としても、『記』にある宋代喫茶法に相当する抹

茶法の茶は、言わば茶散と称したほうが適切かもしれない。しかし、茶湯という名前が唐代に成立してから、後に喫茶様式が変化したにもかかわらず、茶のことをやはり茶湯と呼び通してきたということも史実である⁽¹³⁾。

また、『記』に記した「湯」は「茶湯」に限らず、「茶湯」を含む少なくとも五種類の湯を明記している。それは茶湯、桑湯、丁子湯、五香煎湯、高良薑湯などである。そのほかに柴西は又、

引飲之時、勿飲他湯、偏可喫茶也。（引飲の時、他湯を飲むなかれ。偏へに茶を喫すべし。）

といい、「他湯」（ほかの湯）の存在を暗示している。ここで言う「他湯」とは当然上に挙げた茶湯以外の四種類の湯を指す可能性もあるが、更にその範囲を越えて、もっと数多くの湯が茶の周辺に存在したとも理解できよう。

『記』では茶湯のことを「末代養生之仙薬」として茶の薬物効果を宣伝しているかたわら、「他湯」の薬物効果の吹聴にも賛美の言葉を惜しまなかった。例えば、桑湯については「桑是仙薬之上首」といい、桑が茶よりも上等な薬だと評価している。五香煎湯に関しては「五香煎徳與茶同」といい、五香煎湯の薬効果は茶と同じレベルに並べている。また、丁子湯については「大熱之時能涼、大寒之時能温」と評価し、いつでも飲める健康飲料として位置付けている。さらに高良薑湯についても「末世妙薬只是計也」と讃え、末世の人々を救う妙薬という美称を与えている。以上の記述からすれば、『記』における茶は主役であると同時に、また、末世の人々の病弱な体を支える諸薬の中の一つであるということも伺われる。茶はすばらしい薬物効果を持っているが、他の諸薬も茶に劣らぬ薬物効果を持っているという結論も読み取れる。

そして、『記』に記されている茶湯は単独で使われる場合もあるが、他湯と混用することもある。さらに他湯同士の間での混用をも提唱している。例えば、脚気病の治療には「服高良薑并茶為妙治」という処方を下し、茶と高良薑との混用を主張した。瘡病を治すには「桑粥、桑湯兼服五香煎」という処方を下し、桑と五香煎との混用を唱えた。または「茶與桑并服、貴重無高下」といいきり、茶と桑の混用による効果を大いに讃えた。つまり、『記』では茶を特別扱いにしておらず、薬の一味として、他の薬と力を合わせて、末世の病気の治療に適するものと見做されているのである。換言すれば、柴西が『喫茶養生記』を著した背景には、茶と共に数多くの諸薬が存在し、茶湯という健康飲料の周辺に、茶湯の役割に類似する多種多様の健康飲料が共存したということである。

ところで、茶湯の性格をより一層明らかにするためには、実際の生活の中で、茶湯が他湯とはどう関係していたのかということ調べる必要がある。そこで、まず栄西が『記』に挙げている彼の留学時代の経験談を引用したい。

栄西昔在唐時、從天台到明州、時六月十日也。天極熱、人皆氣絶乎。于時店主取銚子盛丁子八分即添水滿銚子。良久煎之。不知何要乎。煎了、茶盞之大滴入、持来與栄西、令服。称、法師天熱之時、遠涉路来、汗多流、恐有不快、仍與令服也云々。……其後身涼、心地清潔也。以知大熱之時能涼、大寒之時能温也。此五種随一有此德、不可不知矣。（栄西、昔、唐に在る時、天台山より明州に到る。時に六月十日なり。天極めて熱くして、人皆氣絶す。時に店主、銚子を取り、丁子八分を盛れ、水を添えて銚子を満たす。良久しく之を煎ず。何を要たるか知らず、煎じ了りて、茶盞の大なるに滴入し、持ち来りて栄西に與え、服ましむ。称ふ、法師天熱きの時、遠く路を渉り来たり、汗多く流る。恐らく不快有らん。仍って與えて服せしむるなり云々。……其の後身涼しく、心地清潔なり。以て大熱の時は能く涼しく、大寒の時は能く温かきを知るなり。此の五種、一に随ひて此の徳あり。知らざるべからず。）

上の一節に出ている丁子とは丁子香とも称し、『記』にある五香煎湯（青木香、沈香、丁子<香>、薰陸香、麝香）の中の一昧である。丁子香はほかの四種の香と同様に、薬性は苦、辛である。漢方医によれば、辛味は体内の滞りを発散、上昇させる役割を持っていて、暑気中りの場合に服用すれば、体内の熱が発散でき、また、寒中に飲めば、体が温まると言う。栄西は異国での修行生活で現地の人々に親切にされ、見たこともない丁子湯を出され、さぞ感銘したことだろう。それ故、彼は逝去の四年前の七十一才の時に、この留学時代の思い出を生き生きと『記』に綴ったのである。

以上、『記』から丁子湯の実用例を引用したが、次に宋人の書いたものから茶湯と他湯とが混用される実用例を二則挙げておく。

北宋の一〇一九年に、朱彧によって撰された『萍洲可談』巻一には次のような記述がある。

茶見於唐時、味苦而転甘、晚採者為茗、今世俗客至則啜茶、去則啜湯、湯取藥材甘香者屑之、或温或涼、未有不用甘草者、此俗遍天下、先公使遼、遼人相見、其俗先點湯、後點茶、至飲會亦先水飲、然後品味以進。（茶は唐の時に見われ、味は苦で甘に転ずる。晩く採る者を茗とする。今、世俗の客至れば則ち茶を啜ま

せ、去る時には湯を啜いませる。湯は薬材の甘・香いのものを取り、屑にして使う。温であったり、涼であったりする。未だ甘草を用いない者はいない。此の風俗は天下に広まっている。先公が遼に使いし、遼人が接客の時、其の風俗は先ず湯をい点じ、後に茶を点じていた。宴会へ至っても先に水を飲ませ、後にごちそうを進めていた。) (14)

荣西がはじめての留学で丁子湯の経験をしたのは一一六八年のことだったが、この丁子湯体験よりほぼ五十年前に上の一節が書かれていた。客が到来すればまず茶——茶湯いを出し、客が辞別する時点で湯——薬湯を出す。或いは遼地に伝える風習のように、客が来る時に湯を出し、去る時に茶を出すようなこともある。この風習は天下遍く行なわれ、ごく普遍的なことであった。そして、薬湯の材料は薬材のなかの甘味または香味のあるものを選んだ。甘草はまろやかな甘みがあり、無毒で、生産しやすいこともあって、よく漢方薬の処方に、薬を飲みやすくするために使われるが、ここでも甘草が毎度使われていたという。香味のあるものとは一体どんなものであるかについて、具体的に示されてはいないが、後述する史料から見れば、荣西の『記』に示されたような丁子香、青木香などが使われたものと考えられる (15)。客というと老若男女、十人十色であるが、来る時に茶、去る時に湯と一般的に出していたことから見ると、茶湯と薬湯はともに一種の健康飲料であったと言えよう。つまり、客の体がどんな状態にあるかを問わずして、普遍的に適用できるものだったのである。そして茶湯が諸薬湯とは一線を画し、諸薬湯と対抗する立場に置かれていたことは、茶の健康飲料における特別な位置をも物語っていると言えよう。

次に、上の『萍洲可談』とほぼ同じ時期に書かれた『南窓紀談』の一節を引用したい。

客至則設茶、欲走則設湯、不知起於何時、然上自官府、下至閭里、莫之或廢、有武臣楊応誠独曰、客至設湯、是飲人以薬也。非是、故其家每客至、多以蜜漬橙木瓜之類為湯飲客、或者効之、予謂不然、蓋客坐既久、恐其語多傷氣、故其欲去、則飲之以湯、前人之意、必出於此、不足為嫌也。(客がくれば茶を設け、走れようはなとすれば湯を設ける。＜この習慣は＞何時より起こったかわからない。然るに、上は官府よ自り、下は閭里に至るまで、廢ることが莫い。武臣の楊応誠という者が有り、独り言で曰く、客がくれば湯を設けるのは、人に薬を飲ますことになり。是たがしくは非い、と。そこで其の家は客がくる毎に、大体、蜜で漬けた橙木瓜類で湯つくを為り、客に飲ませていた。これを効きねる者も出てきた。しかし私は、これはよくないふもと謂う。蓋し、客が久しく坐ゐて、其の語ことばが多くなり、気が傷むことを恐

れるため、去ろうするときに湯を客に飲んでもらう。前人の意は、きつと此に出たものだろう。嫌うようなことではない。) (16)

上の『南窓紀談』の一節も『萍洲可談』と同様に、客が来れば茶、去ろうとすれば湯を出すことは貴族から庶民まで一般的に行なわれた風習であると強調している。そして、楊応誠という武臣は湯を薬とって、彼の家に来る客には薬と思われる湯のかわりに、橙木瓜などで作った湯を出した。楊のいう薬である湯はどんな薬で作ったのかということについては、この文でははっきりと指摘されていないが、少なくとも橙木瓜などと比べれば、薬物性の強いものが入っていたことは間違いないようだ。一方、楊は茶のことを薬から除外している。つまり、茶と薬の湯とを分けて考えているのである。続いて、『南窓紀談』の著者は楊の見方を批判した。湯を出すことは、客がいる間に喋りまくって、興奮して、気が大分消耗したことを配慮して、お客の体内の気を補う目的で薬の入った湯を出すのだと主張している。交通不便の宋代で、人の家を訪ねることは容易ではないということは想像できる。遠路はるばる徒歩で来る場合の多い客に対して、主人はまず苦寒である茶を出し、客の心身を静める。また、容易には来られない客だから、主人も再三にわたって引き留め、結局客のいる時間も長くなり、主客ともよく喋ったために、疲れを感じるということも考えられる。そういう理由で、『南窓紀談』の著者の言うように、香の薬材の入った湯を客に飲ませ、これから遠い道を歩かなければならない客に元気をつけてやるのであろう。『萍洲可談』には、遼地の人々が、来客の場合まず薬湯を出し、最後に茶湯を出すと記録しているが、遼地とは現在中国の東北地方に相当するところで、寒冷地であるため、まず来客時には香辛物の入った薬湯を出し、客に体を温めさせる目的があったのではないかと考えられる。

客にまず茶を出し、それから薬湯を出すという風習は五代まで遡れる。それを記録した文献には「茶薬」という言葉が多く見られる(17)。この「茶薬」には一体何が含まれているのだろうか。『旧五代史』天成四年三月には次のような記録がある。

中書奏：「今後群臣内有乞假覲省者、請量賜茶薬。」(18)

つまり、宮廷は宮内に勤める朝臣たちが一時帰省をする場合、故郷へ持ちかえる土産物として、「茶薬」を賜っていたのである。そして、その内訳は「蜀茶・蠟面茶・草荳蔻・肉豆蔻・青木香」などであったようだ(19)。この五種類のものうち、「蜀茶」とは唐式の茶餅で、「蠟面茶」とは宋式の茶団である。「草荳蔻」と「肉豆蔻」とは共に香のある薬材で、味は辛である。「青木香」とは『記』の五香煎の一味でもあり、味はやはり辛で

ある。香の入っている辛味のもは香辛薬、または香辛物とも称される。宮中に勤務する人々が帰省のお土産としてもらった「茶薬」は正に日常的に飲まれ、またお客さまにも出せるような健康飲料の茶と香辛薬である。ここでの茶もいわゆる薬ではなく、薬から浮かび上がって「茶薬」と言われるとおり、別項目となっている。しかし、ここでの茶はまだ薬と一緒に並べられている。一方、「茶薬」の「薬」の香辛薬は薬でありながら、一般的に飲まれ、人々の意識の中では本物の薬とはまた一線が画されているようだ。つまり、茶は薬ではないが薬に近く、香辛薬は薬ではあるが、誰でも何時でも普通に飲めるような存在であったのである。このように「茶」と香辛「薬」は両者とも日常健康飲料の役割を果たし、それぞれの場合にそれぞれの特長が生かされていたと思われる。このことから茶と薬との相即相離の複雑な関係が十分に伺われるだろう。拙稿の第一部第一章では、養生思想によって茶が日常の飲み物として多くの薬から選び出されたということを論述したが、上に述べてきた史実も、正に茶が薬から選り分けられていく過程に発生する必然的な現象を物語るものと言えよう。

栄西は『喫茶養生記』を著し、飲茶を提唱し、中断した日本の喫茶文化を再興した。と同時に、茶湯と共存していた丁子湯、五香煎湯などの薬湯をもその中で伝えていた。これらの薬湯は飲茶文化の芸術化になることにより、だんだんとその影をひそめてしまったが、しかし、これらの薬湯はいろいろな形で茶の周辺に根強く息づいていることも無視できない事実である。茶湯と諸薬湯との関係史を時代の推移にそって論述することが理想的であるかもしれないが、拙稿においては、以下のように、現在の日本の茶道文化におけるこれらの薬湯の存在を指摘するにとどめたい。

今日の日本でも、茶事に招かれる際に、待合で先ず出されるものは「湯」である。この場合、白湯の場合もあるが、香煎を入れた湯もある。そして、茶事の初座に出す懐石の最後には湯斗を出すことになっている。湯斗に入っている飲み物の種類は、焦し湯・取湯・いぼ湯・胡麻湯・蒸し湯・麦湯・沙湯などいろいろあるが、その大半は焦げた穀物に熱湯を注いだようなものである。焦げた穀物は消化を助けるということは、昔の本草書にも書かれているが⁽²⁰⁾、ここで注目したいのは、湯斗に、香煎を入れる場合があるということである。さらに沙湯のような湯斗には煎じた唐辛子や香煎、或いは枸杞の粉や焼塩などを入れただけで、穀物類が一切入っていないようなものもある。

ほぼ八百年前に、栄西は『記』を著し、茶を伝えたと同時に五香煎湯をも伝えた。五香煎とは五種類の香辛薬材（青木香・沈香・丁子香・薰陸香・麝香）をまぜて、粉にしたも

のであった。が、八百年後の今、香煎は一体どのようなもので作られているのかを調べてみた。

京都祇園には日本唯一の香煎の店 — 原了郭がある。この原了郭は赤穂浪士の末裔を初代とし、当時の漢方名医である山脇東洋の処方による香煎を伝える老舗である。稼業秘伝の「御香煎」の配合成分は全部は公開されていないが茴香、陳皮、粉山椒という三種類だけは公開されている。この三種類のいずれも味が辛・香のあるもので、いわゆる香辛薬であると本草書には明記されている⁽²¹⁾。この「御香煎」の配合は『記』に示された「五香煎」とは薬材の種類が異なりながら、共に香辛薬であるという点において共通している。香辛薬である以上、体内の気を上昇させ、体勢を活発にさせる薬効をもっている。初座において、濃茶、またそれに続く薄茶を飲む前に、少量の香煎の入った湯を出すということは、つまり多量の苦寒である茶によってお客の体が損なわれることのないように、お客の体調をほどよく調えるために工夫したものではないかと思われる。

しかし、この原了郭の「御香煎」が薬の匂いがあまりきついためか、最近次第に茶人たちから敬遠されがちになり、それに替わるものとして、青紫蘇・赤紫蘇に塩を配合した「紫蘇香煎」、またはあられに塩を配合した「あられ香煎」などがよく茶事に使われるようになってきたという。

茶の歴史を振り返ってみると、茶は、最初は養生思想に基づき薬として拔擢され、そして、優れた健康飲料として普及した後、再び神仙思想との出会いによって一種の精神文化へと昇華していくのであった。このように、茶は一步一步薬から遠ざかってきた。特に十五、六世紀に成立した日本茶道では、喫茶の目的はすでにその薬効を求めるのではなく、むしろ、自分の嗜好の要求を満たし、その情緒を楽しみ、或いは喫茶を通して精神の修行をするという段階にまで発展していったのである。茶の薬としての性格が薄れるに従って、茶湯の周辺にあった諸薬湯も一つ一つその姿を消していった。そして現代では、人々が茶に美味しさを求めるばかりでなく、香煎のような薬湯にまで美味しさを要求する時代になってしまったのである。

第三節 「点茶」考

「点茶」とは「茶を点てる」ことの漢称で、茶道文化一般において随時使われる言葉である。しかし、いままでの茶文化研究史において、「点茶」に関する十分な研究は見当ら

ない。また、「点茶」についての納得のできる定義も見られない。

『広辞苑』第二版補訂版には「点茶 — 抹茶をたてること」と簡単に説明されており、なぜ「抹茶」の場合に限って、点茶と言うのかについては触れていない。

『角川茶道大辞典』の「点茶」の項目では、以下のような解説を施している。

茶を点てる。要は「点^たった」と思えばよいわけだが、点なる言葉の内容は、どこに求めたらよいであろうか。なるほどと思える解に合ったことがないので、試案を提しておきたい。茶筌以前の抹茶法では、天目（茶碗—引用者註）に抹茶と湯を投じ、天目を火にかけた。そうすると、茶湯の表面に細かい泡が生ずる。茶筌で攪拌するようになると、それでも茶湯の表面に泡がたつ。それをよしとしたのである。泡が生ずることをもってよしと判ずるようになったのは、草葉を煮出してはアクを取り去り、最後にわずかにアクを残して服用してきた遺制だったのではなかろうか？この場合のアクは、精気を意味していた。もし完全にアクが抜け去ると、精気も消失すると信じられていた。カメラアーシネンシスにはアクがないが、煮て泡が生ずると、類比で精気がたつたように感じられたであろう。それを「点」（点^たった）と表現してきた、と思う。(22)

この解説については、疑問を感じるところが多い。まず「天目茶碗を火にかける」云々に関する史料の根拠はどこにあるのか分からない。もし、これが編者の試案にある推測であれば、やはり理解しがたい。また、濃茶の場合、そして流派により薄茶の場合でも、全然泡が立たない抹茶もある。にもかかわらず、それらもみな「点茶」と言われるのはなぜだろうか。

日本の抹茶とその点茶法は栄西によって伝えられたという。これはすでに学界内外の一致を得た見方である。とすれば、栄西がその著書『喫茶養生記』で、点茶のことをどう伝えたのかを検討することにこそ、「点茶」の真相を究明する一つの手がかりがあるのではないかと思う。『記』を読み通してみると、その下巻「喫茶法」の項目には、次のような記述がある。

白湯 只沸水云々、極熱點服之、錢大匙二三匙、多少随意、但湯少好、其又随意云々、殊以濃為美。(白湯<只沸水を云う>極熱にて之を點服す。一文錢大の匙にて二、三匙、多少随意。但し湯は少なきが好けれど其れ又随意云々。殊に濃きを以て美とす。)

ここには「点茶」という言葉そのものは出ていない。しかし、それと関連する「點服」

という記述がある。しかも『記』では點服で飲むものを茶だけに限っていない。五香煎や桑葉なども點服で飲むものだと記している。まず「服五香煎法」にはこう書かれている。

……右五種同時和合末、每服一錢、沸湯點服、或煎服、其用弱不末只煎（右五種、同時に和合し末とす、毎回、一錢を服す。沸湯にて點服す。或いは煎服すれば、其の用が弱しく末にせず只煎ずる）

ここで見られるのは五種の香辛物を粉にして、熱湯で點服するということである。茶と同様な飲み方であろう。そして『記』の「服桑葉法」の項目は次のように書いてある。

（陰干した桑の葉を）末如茶法、服一如茶法服之（＜陰干した桑の葉を＞末とすは茶法の如く、服するは茶法と一如に之を服す）

このように、桑葉の服用法は茶と同様であるという。『喫茶養生記』において、茶の服用法については「點服」という一種の服用法しか記録していないので、ここで言う「服一如茶法」ということは桑葉の粉も茶の飲み方と同じように「點服」で飲むということになる。

このように、栄西は『喫茶養生記』において、茶・桑葉・五香煎という三種の薬の服用法をいずれも「點服」と規定した。これはわれわれに大きな示唆を与えてくれる。つまり、「點じて服する」方法は、何も茶に限らず、桑、五香煎などのようなものにも存在したのである。

前節で述べたとおり、漢方薬には湯・散・丸という三大様式がある。三大様式のそれぞれの特徴について、『本草綱目』では李杲の言葉を借りて、次のように解説している。

湯者蕩也、去大病用之。（湯は蕩くである。大病を去るには之を用いる。）

散者散也、去急病用之。（散は散すである。急病を去るには之を用いる。）

丸者緩也、舒緩而治之也。（丸は緩げるである。舒緩緩げて病を治すのである）⁽²³⁾

煎じる湯より、散のほうがすぐ飲めるし、そして、固まっている丸より、散のほうが胃袋にすぐ溶けてしまう。だから、散は急病の治療に適すると李杲は述べている。勿論、これは中国本草学の常識でもある。そこでこの三種類の薬の飲み方の異同点を見てみよう。

★煎服 —— 湯の服用法である。薬罐にたっぷりの水を入れ、そして生薬を入れて、火にかける。薬滓を捨てて、薬湯だけを飲む。

★吞服 —— 丸の服用法である。白湯、又は酒などの液体で丸薬を飲み込む。

★點服 —— 散の服用法である。白湯で散薬を飲み込む場合もあるが、薬の粒子が細かくて、むせる恐れのある薬、または量の多い薬の場合は、薬粉をまず

容器に入れて、そして白湯など液体のものを注いで、均一にかきまわしてから飲む。この点服は調服と言われる場合もある。

湯・散・丸が漢方薬の主たる様式であると共に、煎服・吞服・点服もよく行なわれる薬の服用法である。拙論が問題にしていることと関連する散薬の服用法である点服は、中国の本草書の至る所に散在している。以下、『本草綱目』に出ている二例を挙げてみよう。

●以乾棗去核、緩火逼燥為末、量多少入少生薑末、白湯點服。^{ほいさつめ まね と}（乾棗の核を去り、^{よゆび ちか}緩火の逼くで、^{こな}燥かし、末にする。乾棗の末の多少を量って生薑の末を少し入れる。白湯で点服する。）⁽²⁴⁾

●青橘皮一斤、日乾焙研末、甘草末一兩、檀香末半兩、和勻収之、每用一二錢、入塩少許、白湯點服。^{ぼく}（青橘皮一斤を日で乾焙し、末に研る。甘草末一兩、檀香末半兩とよく和^{ぼく}ぜて之を収めておく。毎回到一二錢を用い、塩を少し許り入れて、白湯で点服する。）⁽²⁵⁾

上は『記』に書かれた「白湯極熱點服之」という喫茶法と酷似する例を挙げたが、そのほかにまた「沸湯點服」⁽²⁶⁾、「添湯點服」⁽²⁷⁾、「塩湯點服」⁽²⁸⁾、「白湯調服」⁽²⁹⁾、「熱湯調末服之」⁽³⁰⁾などのような用例は数多く見られる。要するに、「点服」ということは、何も茶に限った技法ではなく、ただ漢方薬の三大様式の中の散薬の一般的な服用法であるということを、ここでもう一度強調しておかなければならない。そして、点服の具体的な語意を明らかにするためには、煎服・吞服・点服という三者における薬と水（湯）のそれぞれの関係を検討する必要があると思う。

煎服 —— 水を先に入れて、薬を後に入れる。

吞服 —— 水（湯）と薬を同時に（腹に）入れる。

点服 —— 薬を先に入れて、水（湯）を後に入れる。

要するに、「点服」が「点服」と言われる所以は水（湯）を薬の後に入れるというところにある。そして、点服する場合の水（湯）の入れ方は、適当に少量ずつ注ぐことであり、多量に一遍に入れるのなら点服とは言えないのである。ここでは、「点」という言葉の意味が非常に大事である。『大漢和辞典』では「點」の第十八番の語釈として、「そそぐ」を挙げ、梁・簡文帝の「七勵」にある「露點密飴」の句を挙げている。露が密飴に点じるとは、露を少量注ぐとしか考えられない。また、『現代漢語詞典』では「点」を、

使液体一滴滴地向下落（液体を一滴一滴に垂らすこと）⁽³¹⁾

と解釈し、「点鹵」（豆腐づくりの最後に苦汁を点じること）、^{にがり}「点眼薬」（目薬を点じ

ること)という言語例を挙げている。こうしてみると、いわゆる「点服」の「点」の原義は、ほかならぬ、「液体を適当な量で少量ずつ注ぐ」ということと解される。

唐代と唐以前の茶の服用法は煎服であったが、銘柄の茶が続出することによって、茶の高級化が進む一方であった。よりよい香りと甘みのある茶を求めて、茶摘の時節が少しずつ早められ、銘柄の茶の原料はほとんど生えたばかりの柔らかい茶の芽に限るようになった。このように精製された茶は大変貴重なもので、煎服するにではもったいないと思われたせいか、そこで出来るだけ茶を無駄なく、少量ずつ、随時に飲めるような「点服」法が注目されるようになってきたのである。南宋の王観国による『学林』には、「茶之佳品、皆點啜之、其煎啜之者、皆常品也」(32)とあり、高品質の茶に限って、點じて飲用した史実を示してくれた。

中国の文献にある「点茶」という言葉の初見は十一世紀中期に書かれた蔡襄の『茶録』である。しかし、『茶録』より百年前の唐末に書かれた蘇廙の『十六湯品』にはもうすでに抹茶の点服法と思われる記録が見られる(33)。但し、蘇廙はそれを「調茶」と称している。この『十六湯品』という書物は、その書名のとおり、十六種類の調茶に使われる湯を列挙したものであり、十六種類の湯は、更に次のように、四つのグループに分けられている。

- ①、煎以老嫩言者三品(沸き加減による三品がある)
- ②、注以緩急言者凡三品(注ぎの緩急による三品がある)
- ③、以器標者共五品(湯沸かし容器の種類による五品がある)
- ④、以薪論者共五品(湯沸かしに使う薪の種類による五品がある)

このうちの第二グループにある三種類の湯に、蘇廙の調茶法が明らかに書き留められている。しかも、いずれも「注」という基準によって分類されているということに注目したい。原文は以下の通りである。

●第四、中湯、亦見夫鼓琴者也、声合中則失妙(34)、亦見磨墨者也、力合中則失濃(35)、

声有緩急則琴亡、力有緩急則墨喪、注湯有緩急則茶敗、欲湯之中、臂任其責(第四、中湯、また夫の琴を鼓く者を見よ。声が中に合えば妙である。また墨を磨る者を見よ。力が中に合えば濃くなる。声に緩急があれば、琴が亡び、力に緩急があれば、墨が喪び、湯を注ぐのに緩急があれば、茶が敗れてしまう。湯の中を欲する者は、その臂が責任を持つのである。)

●第五、断腸湯、茶已就膏、宜以造化成其形、若手顛臂擲、惟恐其深餅嘴之端、若

存若亡、湯不順通、故茶不勻粹、是猶人之百脈、氣血斷統、欲壽奚可、惡斃宜逃。

(第五、断腸湯、茶がすでに膏こうになれば、造化を以てその形を成すべきである。もし手が顫え、臂がぶらぶらにして、惟だ深い水注すいちゅうの口の端にだけ神経を集め、湯が出たり途絶えたり、湯の出し具合が順通でなければ、そのせいで茶がむらなくととのえられない。是は、人の百脈、氣血に断統があるのと同様に、いくら長寿を欲しても、得られず、いくら死を悪んでいても簡単に逃げられないものである。)

- 第六、大壯湯、力士之把針、耕夫之握管、所以不能成功者、傷於麤也、且一甌之茗、多不二錢、茗盞量合宜、下湯不過六分、万一快瀉而深積之、茶安在哉。(第六、大壯湯、力士が針仕事をし、農夫が筆を握って、成功しないという理由は粗野であるからだ。一碗の茶は量が多くても二錢に過ぎず、茶の量が適当であるならば、湯を注ぐのは六分目未満で十分である。万一さつと瀉しゃいで湯が深く積もってしまうと、おいしい茶はできないだろう。)(36)

このうち、第四の「中湯」は蘇廙が考えるもっとも理想的な湯の注ぎ方である。氏は注湯の重要性を鼓琴、磨墨にたとえ、力を均一に保つことを強調した。注湯に緩急があれば、美味しい茶を調合することが出来ない。そして、湯を正確に注ぐには臂の力の使い方が肝心であるという。それから、蘇廙の「調茶」には水注(みずさし)が使用されているという記述も示唆に富んだ記録である。第五の「断腸湯」は蘇廙が批判した湯の注ぎ方である。恐る恐る湯をたらたらと注いだら、美味しい茶は望めないという。そして、ここで蘇廙は「調茶」が二段階に分けて行なわれた史実を示してくれた。つまり、第一段階では、まず茶粉に少量の水或いは湯を入れ、糊状に調合し、更に第二段階では、本格的に湯を注ぐのである。このやり方は今日行なわれている日本茶道での濃茶の点て方とほぼ一致しているということも興味深い。第六の「大壯湯」も蘇廙が批判した湯の注ぎ方である。しかも「断腸湯」よりさらに一品下がりだんちやうとうの下手な注ぎ方である。湯をさつと多量に注ぐことは、ちようど力士が針仕事を試みるのと同じように、成功は望めないという。

以上、中湯、断腸湯、大壯湯のいずれも湯の注ぎ方を中心に述べられたことは明らかである。このように、点茶法を最も早く記録した唐末の『十六湯品』から見ると、原始的な点茶法は、煎茶法を意識しており、湯を茶の後に注ぐこと、及びその注ぎ方を中心に考えていたということが分かる。

十一世紀中期に成立した蔡襄の『茶録』は点茶のことを全面的に明らかに記した重要な

史料である(37)。全文は序文と十九項目から成っているが、蔡襄は「点茶」の項目で次のように書いている。

点茶 —— 茶少湯多、則雲脚散、湯少茶多、則粥面聚、鈔茶一錢七、先注湯調令極勻、又添注入環廻擊拂、湯上盞可四分則止、視其面色鮮白、著盞無水痕為絶佳。(茶が少なく湯が多いと雲脚が散じ、湯が少なく茶が多いと粥面が聚まる。一錢七分の茶をすくいとり、先湯を注ぎ、むらのないよう^まに調え、又追加湯を注ぎ入れ、掻き回して擊拂する。追加湯は茶碗の四分目まで注ぐ。できた茶は見た目に鮮やかな白さがあり、茶碗にくっついて、水痕のないものを絶佳とする。)

上に示したように『茶録』における点茶も、やはり茶と湯の係わり方を中心に行なわれている。まず、湯が多すぎると、茶には十分な泡が得られない。逆に湯が少なすぎると、茶が固まってしまう。そして、「先注湯」「又添注」とあるように、湯は二回分けて注ぐべきであると規定している。だが、『十六湯品』にある「調茶」の技法が湯の注ぎ方にこだわるのに比べて、『茶録』の「点茶」湯の注ぎ方を重要視すると同時に、擊拂 — 茶の掻き回し方にポイントを置いているということが特徴的である。つまり、「注湯」と「擊拂」がともに点茶技法の両柱となっているのである。しかも、このように出来上がった茶は『十六湯品』の茶法に見られないような、泡がきれいにたてられたものであると言う。そして『茶録』にはまた「茶匙」「湯瓶」の項目が設けられている。これらの記述から見ると、『茶録』の時代では、湯瓶(みずさし)から茶碗に湯を注ぎ、茶匙で掻き回し、泡の立った茶を飲んでいたということが伺われる。

十二世紀の初め頃に、宋の徽宗皇帝によって『大観茶論』(38)著された。徽宗は『大観茶論』の「点」という項目で、理想的な茶を点ずるには、湯を七回に分けて注がなければならないと明言していた。しかも、毎回の注ぎ方も異なっていなければならないと言う。

①環注盞畔、勿使侵茶、勢不欲猛。(茶碗の内側を環る^{まわ}ように注いで、直接茶に当たらないようにする。注ぐ勢いが猛いとよくない。)

②第二湯自茶面注之、周回一線、急注急上、茶面不動。(第二湯は茶面に直接注ぎ、周^{まわ}りを一線めぐらす。さっと注いでさっと止めると茶面を損なわない。)

③三湯多寡如前。(第三湯の量は第二湯と同様である。)

④四湯尚膏。(第四はひかえめにする。)

⑤五湯乃可稍少縦。(第五湯は量をやや縦^{たて}に注いでよい。)

⑥六湯以觀立作、乳點勃然則以筥着。（第六湯は茶の立ち具合を見て、乳點してふっくらとしていたら、茶筥で湯を受ける。）

⑦七湯以分輕清重濁、相稀稠得中可欲則止。（第七湯は輕清か重濁かの様子で決める、もし濃度がちょうどよければ止めてもよい。）

徽宗の七湯は、点茶する場合の湯の注ぎ方を各角度から規定している。まず注ぐ量、そして注ぐ速度、それから注ぐ場所、注ぐコースなど一々細かく決めている。こうしてみると、当時の点茶の技法は、依然として湯の注ぎ方を中心に考えていたと言えよう。一方、『大觀茶論』では、茶の掻き回し方をも重視していると見える。例えば、徽宗は「手重筥輕」「手筥俱重」というような茶筥の使い方を批判し、「手輕筥重」という方法が理想的な茶筥さばきだと述べている。また、「随湯擊拂」「漸加擊拂」「如前擊拂」「擊拂無力」などと、擊拂のしかたをも多数列挙している。そして、點てた茶の表面に多くの細かい泡が均一に立っていることを理想的なものとした。徽宗がこれを「発立」と呼んだ。こうした「発立」の効果は、言うまでもなく「茶筥」の出現によるところが大きい。

以上の文献が示しているように、唐末の十世紀中期の『十六湯品』では、点茶の技法を湯の注ぎ方だけにこだわり、湯を二回注ぎ、茶匙で掻き回し、泡のない「勿粹」の茶を求めていた。宋初の十一世紀中期の『茶録』では、点茶の技法について、湯の注ぎ方を重視する一方、「擊拂」という用語を使い始め、茶の掻き回し方をも大切にするようになっていく。更に『茶録』では、湯を二回注ぎ、茶匙で掻き回し、薄い泡を持つ「著盞無水痕」の茶を最高のものとしている。そして団茶の最盛期の十二世紀初期の『大觀茶論』では、やはり湯の注ぎ方にこだわり、湯を七回に分けて、七種類の注ぎ方を規定した⁽³⁹⁾。また擊拂の仕方、茶筥の使い方などにも細かい注意を払っている。極上の茶は均一した泡が数多く、「発立」した茶だとしている。

『十六湯品』から『大觀茶論』までには百五十年あまりの年月があった。その間、点茶法は以下のような変化が起きていた。

★注ぎ方を中心とする点て方から注ぎ方・掻き回し方の両方とも重視する点て方に變化した。

★泡のない茶から泡のある茶に變化した。

★茶匙を使用する点て方から茶筥を使用する点て方に變化した。

★湯を二回入れる点て方から湯を何回か入れる点て方に變化した。

つまり、点茶法は、茶の薬用から飲用へ、または精神文化と芸術へ昇華していくに従っ

て、だんだんと薬の点服法から離れていくのであった。そして、点茶の言葉にある「点」の語意も「注ぐ」と「掻き回す」の両方の意味が含まれるようになった。

しかし、原始的な点茶法を知らずに、『大観茶論』に描かれたような点茶しか肉眼で見たことのない日本人留学僧たちにとって、「点茶」がつまり「茶筥を振る」「茶に泡を立たせる」「茶を入れる全工程」であるなどと理解してしまったことも無理からぬことと言えよう。茶道芸術が盛んになった今日において、点茶に関する様々な意見が述べられるのも当然なことと思う。

栄西は『大観茶論』の書かれた五十年の後に宋へ留学したのである。彼は『大観茶論』に述べたような点茶を見損なったのか、それとも、このような点茶は上流社会の闘茶に行なわれなかったのかは、今となっては想像がつかないが、いずれにせよ、栄西は『喫茶養生記』の中で、かなり原始的な茶の飲み方である「点服」を伝えていたのである。

しかし、栄西が『喫茶養生記』を著した当時、日本の平安時代に一度栄えた上流社会の唐風飲茶はほぼ途絶えていたらしく、まさに栄西の言う「我国医道之人不知採茶法」という状態であった。芸術性に富んだ徽宗流の点茶より、まず茶のすぐれた薬物性とその点服法を人々に教えることが急務であると栄西は考えたのかもしれない。

注：

- 1、『茶道古典全集』巻二、p 143 (1956年、淡交社)
- 2、永島福太郎『茶の古典詳説』、p 27 (1980年、淡交社)
- 3、古田紹欽『類喫茶養生記』、p 51 (1982年、講談社)
- 4、富士川游『日本医学史』p 124には『記』を詳細に記している(1931年、日新書院)
- 5、森鹿三は『茶道古典全集』巻二、p 142 に『記』の上巻は「生理学的な立論である」下巻は「病理学的な立論である」と指摘している。千宗室は『茶経と我が国茶道の歴史的意義』(1983年、淡交社) p 97に「栄西は序に続いて本章を二部に分ち、最初は肉体的状態を整える根本的な原理を説く五臓和合門から説き始め、第二部にいたって、外的条件による病気の発生を防ぐ方法として、身体調整ともいべき問題を取り上げる。前者は生理学的な、後者は病理学的な、立論である」と述べている。以上両氏の論述は筆者に大きな啓発を与えてくれた。
- 6、『茶道古典全集』巻二、p 4
- 7、『茶道古典全集』巻二、p 142
- 8、千宗室『茶経と我が国茶道の歴史的意義』、p 90
- 9、李時珍『本草綱目』、p 75、巻三十六「桑」「枝」「発明」「頌曰」の下にある(本論の照準する『本草綱目』は1954年商務印書館のものである。以下同様)。
- 10、李時珍『本草綱目』巻三十六、p 72「桑」「桑根白皮」「気味」の「杲曰」の下にある。
- 11、『原色茶道大辞典』、p 602 (1975年、淡交社)
- 12、李時珍『本草綱目』巻一、p 33「神農本経名例」「薬性有……」「華陀曰」
- 13、諸橋轍次『大漢和辞典』巻九、p 629 に茶湯について「茶を煎じた湯。たてたお茶」と解釈してある。巻七p 139～p 141の「湯社」「湯神」「湯戯」「湯鼎」などの項目をも参照されたい。
- 14、『四庫全書』第一〇三八冊p 275、宋・朱彧『萍洲可談』(1983年、台湾商務印書館、影印本)
- 15、注18を参照されたい。
- 16、『筆記小説大観』二十二編、宋・無名氏『南窓紀談』(1987年、台湾新興書局、影印本)
- 17、『旧五代史』『梁書』太祖本紀に、開平二年三月辛巳「賜以金帶戰袍、宝劍茶葉。」

- 『唐書』明宗本紀に、天成四年三月壬辰「請量賜茶葉」、『晋書』高祖本紀に、天福五年三月壬申「頒賜茶葉」、『周書』世宗本紀に、顯德二年二月戊申「茶葉錢帛各有差」三年二月壬午「及御衣犀帶茶茗藥物等」などの記述が見られる。
- 18、『旧五代史』卷二、明宗紀第六天成四年、p 549（中華書局）
 - 19、宋・吳曾『能改齋漫錄』卷十五「茶品」p 467（1979年、上海古籍出版社）
 - 20、『本草綱目』卷二十二、p 64「穀部」「稻」「附方」には炒めた米は「三消渴病」「下痢禁口」「久泄食減」などの病気に効くという。また、p 68には「炒米湯」との附方がある（本論は1954年中華書局版を照準とする。以下同様）。
 - 21、『本草綱目』卷三十、p 82「黄橘皮」（陳皮）、卷三十二、p 33「崖椒」（野椒）、卷二十六、p 85「藿香」（茴香）を参照した。
 - 22、『角川茶道大辞典』、p 971（1991年、角川書店）
 - 23、李時珍『本草綱目』卷一、p 33「神農本經名例」「藥性有……」「杲曰」
 - 24、『本草綱目』卷二十九、p 58「棗」「附方」
 - 25、『本草綱目』卷三十、p 85「青橘皮」「附方」
 - 26、『本草綱目』卷三十六、p 73「桑」「桑椹」「發明」
 - 27、『本草綱目』卷三十二、p 47「茗」「葉」「附方」
 - 28、『本草綱目』卷十五、p 63「甘蕉」「花」
 - 29、『本草綱目』卷十二、p 102「桔梗」「蘆頭」
 - 30、『本草綱目』卷七、p 68「甘土」「主治」
 - 31、『現代漢語詞典』、p 237（1978年、商務出版社）
 - 32、宋・王觀国『学林』卷八「茶詩」p 275（1988年、中華書局）
 - 33、『十六湯品』第十六湯にある『全唐文』卷九四六、p 9826（1982年、中華書局、影印本、第十冊）
 - 34、35、両方の「失」について、誤写かと疑う。再考する必要がある。
 - 36、この一節の現代語訳文は布目潮瀕『中国の茶書』を参照した。
 - 37、『茶道古典全集』卷一、p 191（1956年、淡交社）
 - 38、『茶道古典全集』卷一、p 223（1956年、淡交社）
 - 39、湯を本格的に注ぐ前にまず少量の湯で茶を膏状に調える。この上に七湯を加算すると八回湯を注いだと解してもよい。

後篇 茶と神仙・金丹説

——「飲み物」から「精神文化」まで——

前篇では、茶が養生思想・本草学によって選り出され、ごく一般の植物から飲み物にまで成長した過程を論じてみた。しかし、この時点では、茶は単なる飲み物であった。つまり茶は酒、コーヒー、ココア、ジュースなど数多くの飲み物と肩を並べられる資格をようやく勝ち取っただけなのであった。だが、その後、茶は飲食文化圏から更に一つの飛躍を成し遂げ、精神文化へと成長していったのである。

本論に言う「精神文化」とは「物質文化」に対する概念である。つまり、本論の前篇に論じた茶の飲み物としての即物性に対する茶の非即物性を表す概念である。単に渴きを癒すことを目的とする飲茶、商業飲茶、大衆飲茶などは精神文化としての茶文化とは認められない。もし、「精神文化の茶」に定義を与えるならば、それは「飲茶を契機に高踏的な精神世界の獲得を目的とすること」と言えよう。

この後篇では、茶が、「飲み物」から「精神文化」へ成長する過程で、神仙思想、主としてそれに属する金丹説といかに係わっていたかということ論述するつもりである。金丹とは想像上の極めつけの仙薬であるが、同じく飲むという行為において、茶との接点がある。しかし、金丹がその強烈な毒性によって、見事に惨敗を喫し、世から消えていくのに対して、一方、茶は優れた薬物性によって、ますます世に広まってきたのである。こうした事情からして、金丹説は茶に助け舟を求め、その理念を茶にいかそうとし、茶もそのため、また金丹説をたよりにし、その格上げを図ろうとしたのである。金丹説と茶の、このような求め合い、且つ頼り合うという関係と、それが成熟する過程こそが、茶が精神文化として成立していく過程であろうと筆者は考えたい。

ところで、金丹説と茶との係わりを論ずる前に、まず、金丹説を生み出した神仙思想とは何かを考えなければなるまい。

第五章 茶と仙薬

第一節 神仙世界への追求とその失敗

周知のように、中国の民族宗教たる道教の起源は、原始時代の宗教意識と殷周社会にあった巫覡の流行にまで遡ることができる。春秋戦国時代に入ってから、燕齊地方の方士たちは、黄帝を神仙として崇拜し、老子の『道德経』に新釈を施したうえで、儒家、墨家などを総合して、「齊学」を成立させた。後漢になると、道教の最古の経典である『太平経』百七十巻が世に流布し、太平道という道教結社が現れ、太平道教徒を中心とする黄巾蜂起が引き起こされるに至った。しかし、ほぼ黄巾蜂起が鎮圧されるのと時を同じくして、もともと厳密な教会組織のなかった太平道教は消失してしまった。これを転機にして、中国の道教は、不老不死を追求する士族神仙道教と、祈雨・祛疾などを重視する民間符水道教という二種の道教に分化してしまった。本論で取り上げるのは士族神仙道教で、それは魏晉・南北朝時代を通じて、圧倒的な影響力を示し、その時代の中国道教の主流とされてきたものである。その勢いは更に唐代に及び、最盛期を迎えたあと、下り坂を辿り始めたのである⁽¹⁾。

神仙道教の一番顕著な特徴はその現実的な性格にあると言われてきた⁽²⁾。宗教というものは、いずれも人類共通の難問である死の解決を目指すものである。仏教もキリスト教もいずれも死はやむを得ぬ到来であるという事実を肯定し、その死を認めたくて、或いは「輪回」或いは「復活」の教えのように、死んだ人の甦りを説く。また、人間を死の恐怖から救うために、現世界を「苦海」に譬えたり、生きている人間が「原罪」を贖わなければならないと主張立する。神仙道教が宗教である以上、もちろんやはりこの問題を取り上げなければならないが、しかし、神仙道教は仏教やキリスト教と違って、人間の死を認めようとせず、死というものは修練を通して乗り越えられるものだと考えている。人間の正しいあり方である仙人とは、現実の肉体のままで、現実の生活をそのまま楽しめる永遠の存在でなければならないと主張する。神仙道教の修行法は、仏教やキリスト教における祈禱、懺悔、読経、作務などといった通常的生活の中で受け入れられるようなものより、はるかに厳しい金丹服用法が主になっている。金石類の金丹を飲み込むことによって、仙人の速成を図るこの昇仙法は神仙道教の現実的な性格をいかにもありありと表している。だが、死の到来は人類にとって例外なく、逆らい得ない残酷な事実である。いわゆる神仙

家たちの死に物狂いの奮闘があったにもかかわらず、「仙人」はやはり死の到来によって一掃されてしまう。従って、神仙道教の胚胎期から、神仙世界への追求の結果は常に悲惨な失敗の連続であった。『史記』「封禪書」に次のような記述がある。

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲、此三神山者、其傳在 海中……望之如雲、及到、三神山反居水下、臨之、風輒引去、終莫能至云……及至秦始皇并天下……使人齎童男女入海求之、船交海中、皆以風為解……後五年、始皇南至湘山遂登會稽、并海上、冀遇海中三神山之奇藥、不得、還至沙丘崩。（齊威王、齊宣王、燕昭王から、人を海につかわし、蓬萊、方丈、瀛洲を求めさせた。此の三神山は勃海にあると伝えられる。……望めば雲の如く、及び到くと、三神山は反で水の下に居る。臨づく^{ちか}と風に引^つ張られて、終に至ることができないと云う。……秦始皇は天下を并めるに至^あって、……人をして童男童女を齎^あめ、海へ入^いき、之を求めしめた。船は海中に交ると、皆風に解^{とほ}されてしまった。……後五年、始皇は南の湘山に至^つり、遂に會稽山に登^{のぼ}り、并た海までい^いって、海中三神山の奇藥に遇^あいたいと冀^{のぞ}んだが、得られず、沙丘に還^{かえ}って崩じた。）⁽³⁾

上の記述によれば、いわゆる神仙世界の象徴である三神山とは、遠くから見えても、その近くにいくと海中の倒影に変わってしまうものであり、人々の至り得ない所であった。戦国六雄を滅ぼし、統一した大帝国をつくり上げた秦の始皇帝でも、三神山を我が手につかみ、不死の薬を飲んで此の世に永遠に君臨しようとする抱負をもって「童男童女数千人」⁽⁴⁾を遣わし三神山を求めさせたが、やはり風に襲われて失敗で終わってしまったのである。そして、始皇帝本人も、晩年、海辺に臨み、三神山の不死の薬を手に入れたと思ったが、結局失敗し、さびしい思いを残しながら、世を去ってしまう。しかし、始皇帝のこの失敗譚は後世の君主たちに教訓として汲み取られなかったばかりか、却って彼らの神仙世界への熱い執着心をかきたてるのであった。漢王朝の最強の王者である漢武帝もやはり熱狂的な求仙者の一人であった。『史記』「封禪書」によると、武帝は李少君、少翁、樂大、公孫卿など多くの方士の助言を聞き、何度も蓬萊仙島に船を派遣したのだが⁽⁵⁾、結局、始皇帝と同じように「莫能得」⁽⁶⁾「不能至」⁽⁷⁾の連続であった。しかし、武帝はそのような失敗に屈せず、新しい求仙法をやり始めた。それはいままで神仙世界を遠い海の向こうまで行って求めんとすることと違って、神仙世界を自分の身近に作ろうとする試みであった。彼は建章宮の庭に「承露仙人掌」⁽⁸⁾すなわち仙人の掌に象った露うけを具えた承露盤を設置し太液池を作り、そこに蓬萊、方丈、瀛洲、壺梁などの仙島を浮かばせた⁽⁹⁾。彼はま

た、不死の薬と思われる黄金をも自分の手で製造しようと試みた⁽¹⁰⁾。しかし、武帝のこうした神仙世界への熱狂的な追求はやはり失敗に終わってしまい、彼は六十九才でその生涯を閉じたのである。ただし、仙薬を「求（もとめること）」から「製（つくること）」にした武帝の壮挙は、後世の金丹説の成立に大きな拍車をかけ、晋代になると、葛洪（283～363）が神仙道教の最高経典である『抱朴子』を著し、金丹説を集大成するに至ったのである。

葛洪は『抱朴子』「対俗篇」で、まず仙人の幸せそうな生活ぶりをありありと描いてみせた。仙人たちは、「登虚躡景、雲輿霓蓋」⁽¹¹⁾（天に登り、日月の光を踏み、雲の車に乗り、虹の笠をかざす）⁽¹²⁾という美しい神仙世界で自由自在に行き来する存在である。そして、仙人たちの飲・食・居・行の様子は、

飲則玉醴金漿 （飲むものは玉をとかした酒、黄金をとかした水）

食則翠芝朱英 （食するものは青々した芝草、赤い石英）

居則瑤堂瑰室 （居むところは玉で造った家）

行則逍遥太清 （行くなれば太空を逍遥すること）⁽¹³⁾

といずれも俗世界で生活する人々が見たこともない完璧で豪華なものである。このような美しい神仙世界で永遠に生きていくことは当然古代の人々の憧憬の的になっていたにちがいない。問題は、いかにすれば仙人になることができ、いかにすれば早く神仙世界へ飛び立つかということであった。『抱朴子』では、仙人になるために行われる修行の内容を大体六つの方面から規定している。（一）神仙を信ずること。（二）賢明な師を求めること。（三）養生し、健康を保つこと。（四）欲を捨て、静を守ること。（五）金丹を服用し、房事を調節し、気功をすること。（六）善を積み、功を立てること⁽¹⁴⁾。但し、これらの仙道修行のうち、金丹大薬を服用することが最も重要なことだと葛洪は特に強調している。ほかの修行を怠っても、効き目のある金丹さえ飲めば、直ちに仙人になれるのだと鼓吹した。彼は「金丹」篇の冒頭で次のように言う。

余考覽養性之書、鳩集久視之方、曾所披涉篇卷、以千計矣、莫不皆以還丹金液為大要者焉、然則此二事、蓋仙道之極也、服此而不仙、則古來無仙矣。（私は長生法の書物を研究し、不死の処方を集めた。今までに読んだものは何千篇、何千巻にのぼるが、すべて還丹と金液の二つを骨子としている。してみれば、右の二つは仙道の極意である。これを飲んでも仙人になれないようなら、昔から仙人というものがあったのではなからうか。）

ところで、ここで「大要者」と言われる「還丹金液」の正体とは何であろうか。また金丹服用の意味はどこにあるのであろうか。まず「還丹」とは、道士が煉丹炉を使って、丹砂から取り出した物質で、現代科学のことばで表現すれば、雑質のある天然の丹砂HgSを密封した煉丹炉に入れ、煉丹炉を250度まで加熱し、丹砂HgSを溶かし、更に炉を583.5度まで加熱し、丹砂を昇華させて得られる紫がかった純粋な赤い結晶体である。金丹を造る煉丹士たちは、煉丹炉を縮小した小宇宙と見なし、また、煉丹の化学反応を大宇宙の生成過程と見なししているのである。彼らにとっては煉丹は天地の道（タオ）に近づく行いであった。すなわち、出来上がった丹を凝縮した道（タオ）であり、そのような丹を服用した人は天地の道（タオ）と同化し、天地自然と共存することができると信ぜられたのである。次に、還丹と並ぶ「金液」は、黄金や水銀などの貴金属を様々な液体に漬けて分解させた液体を指している。これらの貴金属は腐らないものだから、これを服用した人も不老不死になれるのではないかと考えられたらしい⁽¹⁵⁾。「金丹」という言葉は還丹のことを指しながら、また還丹・金液の両方の総称にもなっている。この金丹を服用する意義について、『抱朴子』の「金丹」篇では次のように明確にまとめている。

夫金丹之為物、焼之愈久、変化愈妙、黄金入火、百鍊不消、埋之、畢天不朽、服此二物、鍊人身體、故能令人不老不死、此蓋假求於外物以自堅固。（そもそも金丹というものは、長く焼けば焼くほど靈妙な変化をするものである。黄金は、火にかけて何度鑄なおしても消らないもの、地中に埋めても永遠に錆びないものである。この二つのものを服用して、人の体を練ることによってこそ、人を不老不死にすることが出来るのだ。これは人体が外にある物質を借りて自分を堅固にするという理屈である。）

この「假求於外物以自堅固」という一言は金丹説の真髓を言い得ているのであろう。そして、金丹の種類は多数であるが、最高級の部類は「九転丹」であるという。金丹は焼く日数の多少により、一転丹から九転丹の九種類に分けられている。「転」とは丹砂が焼かれる途中の化学反応を指すが、「転」の回数が多いほど純粋な金丹が取れて、その薬効も大きいと考えられている。例えば、一転の丹は三年続けて飲んで初めて仙人になれるのに対して、九転の丹は三日続けて飲めば仙人になれると言う。更に九転の丹をもう一度焼くと正真正銘の「還丹」が得られる。この還丹を服用すれば「即白日昇天」即ちその場で仙人になってしまうと言うのである⁽¹⁶⁾。

しかし、世の中に、このような金丹は果たして本当にあったのだろうか、いわゆる仙人

は本当にいたのだろうか。つまり、金丹説の真実性に関する大きな問題がある。実は、金丹説に対する不信感は『抱朴子』の書かれた当時から既に存在していた。葛洪自身もそれを認めざるを得なかったようだ。彼は「塞難」篇で「神仙之不見信、其来久矣、豈獨今哉」と、神仙の疑われることは古来からのことだと認めている。また「彼誠以天下之必無仙、而我獨以實有而與之諍」といって、つまり神仙の存することを主張する自分のような人は極少数であるということをも認めている。一方では、葛洪は『抱朴子内篇』二十篇のうち「論仙」「対俗」「微旨」「塞難」「釈滯」「辯問」「極言」の七篇を使って金丹の実在性を弁護した。その論点をまとめると、凡そ次のようになる。

葛洪はまず世には未知のものが数多くあることを指摘し、これらの未知の世界の事物を一つ一つ釈明する前に、最初から神仙世界の実在性を否定する理由はないと弁じた。そして、神仙世界に対する理解は高い文化教養を必要とすると言ひ、高貴な仙人たちは「浅薄之人」「風塵之徒」と会いたがらないから、つまらぬ人々が仙人に会えないために神仙世界のことを否定しているのだと主張する(17)。その上に、仙人の数はとても僅かなもので、全部合わせても数人しかないと言う(18)。まして、その仙人たちはいざ世に現れたとしても普段着の姿をしているから、普通の人とは見分けられず、しかも仙人たちも疑われることを嫌って、わざと身を隠している場合が多い、などと力説した。

況仙人殊趣異路……仰凌紫極、俯棲崑崙、行尸之人、安得見之、假令遊戯、或經人間、匿真隱異、外同凡庸、比肩接踵、孰有能覺乎……世人既不信、又多疵毀、真人疾之、遂益潛逃。(まして仙人は全く生き方が違う。……仰いでは北極星を越え、俯しては崑崙山に降り立つ。歩く屍のような俗人に、どうしてこれが見えよう。かりに仙人が戯れに俗世間に立ち寄ったとしても、俗離れした真の姿を秘匿して、外見は凡庸人と変わらないから、たとえ肩をならべ踵を接して歩いても、だれも気が付かない。……世間の人には仙人を信じないばかりか悪口を言う者が多い。仙人はそれを嫌って、そのままいよいよ深く身を隠す。)

上に述べてきた、神仙説の信憑性に関する葛洪の立論をまとめてみると、次のようになるだろう。

① 教養のある知識人でないと仙道を信ずるはずはない。

↓

② 仙人はもともと少ない。

↓

③仙人は常に高いところにいるから、地上の人々には見えない。

↓

④仙人はいざ地上に降りても、普段着でいるから普通の人とは見分けられない。

↓

⑤仙人は俗人の悪口を嫌ってますます姿を隠す。

葛洪の弁解は具体的になればなるほど、その逃げ口の狭くなっていくことがはっきりと見て取れる。最後には、仙人に会えないことは当然なこととなり、会えないからといって神仙世界の存在を否定してはいけないという論理に至ってしまう。さりとて、このように一生懸命に金丹説を唱えている葛洪自身が、金丹を造ったり飲んだりした経験があるかどうかについての一番肝心な実証を求められると、彼は困ってしまったようである。

昔左元放於天柱山中精思、而神人授之金丹仙經、會漢末乱、不違合作……余從祖仙公、又從元放受之……余師鄭君者……又於從祖受之、而家貧無用買藥、余親事之、灑掃積久、乃於馬迹山中立壇盟受之、並諸口訣……然余受之已二十餘年矣、資無擔石、無以為之、但有長歎耳。（昔、左元放は天柱山中で思索をこらし、神人から金丹道の經典を授けられた。ちょうど後漢末の戦乱に遇い、実験するひまもなかった。……私の從祖にあたる葛仙公は左元放からさらに伝授を受けた。……私の師匠の鄭先生は……從祖から伝授を受けた。しかし、家が貧しく、薬を買うすべもない。私は親しく先生に仕え、随分長い間、拭き掃除などした揚句、馬迹山中で、壇を造り、誓いを立てて、数々の口訣を授けられた。……しかし、私はそれを受けてから、もう二十余年になる。少しの財産もなく、実験のしようがない。長嘆息するだけ。）「金丹」篇（傍点は引用者のもの）

結局、この極秘の金丹道を直伝で伝えてきた四代の人々は誰一人金丹を試作したことがないということになる。即ち、

○神人

↓

○左元放—「不違合作」

↓

○葛仙公—不明

↓

○鄭隱——「家貧無用買藥」

↓

○葛洪——「資無擔石、無以為之」

というような伝授の図になる。最後に残ったのは「但有長歎耳」、つまり葛洪の只の嘆きの声に過ぎなかった。

ところで、金丹説の失敗は、何も『抱朴子』の理論上の行き詰まりで終わっただけではない。金丹を服用して、命を落としてしまった失敗も度々話題になる。しかも、その被害者はほとんど皇帝か皇帝近辺の知識人たちであった。というのは、このような上流社会の人々であるからこそ、膨大な資金を費やし、方士を養い、金丹を煉かせることができたからである。しかし、また被害者もこれらの人ばかりであったということはまことに皮肉である。

『魏書』によると、魏太祖道武帝が仙人博士を置き、仙坊を立てて金丹を造らせたが、魏太祖自身は飲まずに、その金丹を死刑服役者に飲ませ、それを飲んだ者はほとんど死亡したという⁽¹⁹⁾。それから、梁武帝も九転丹薬具を得て、人に金丹を造らせたが、やはり自分では飲まずに、道士の邓郁之に与えて死なせてしまったのである⁽²⁰⁾。唐に入ってから、金丹説が黄金時代を迎えた。唐王朝の姓が、道教鼻祖と仰がれている老子の姓と同じ「李」であるせいもあってか、唐代の皇帝たちはいずれも道教を信仰した。そして、中には金丹説と真剣に取り込み、人に金丹を造らせたばかりでなく、自らも金丹を服用した皇帝も何人かいた。史書によると、

唐の太宗が金丹を飲んで、52歳でなくなった⁽²¹⁾。

唐の憲宗が金丹を飲んで、43歳でなくなった⁽²²⁾。

唐の穆宗が金丹を飲んで、30歳でなくなった⁽²³⁾。

唐の武宗が金丹を飲んで、33歳でなくなった⁽²⁴⁾。

唐の宣宗が金丹を飲んで、50歳でなくなった⁽²⁵⁾。

などのような記述が見られる。この中の憲宗の例をより具体的に見てみよう。『舊唐書』卷十五「憲宗下」に次のような記録がある。

＜元和十四年＞上服方士柳泌金丹薬、起居舍人裴潏上表切諫、以「金石含酷烈之性、加燒鍊則火毒難制。若金丹已成、且令方士自服一年、觀其効用、則進御可也」上怒、己亥、貶裴潏為江陵令。……＜元和十五年＞上自服薬不佳、数不視朝、人情恟懼。……庚子……是夕上崩於大明宮之中和殿、享年四十三。（＜820年に＞憲宗は方士柳泌の金丹薬を服す。起居舍人の裴潏は上表し、切に諫めていう

には、「金石には酷烈の性がある。焼煉を加えても火毒は制しがたい。若し金丹が已にできたら、方士自身に一年飲ませて、その効果を見てから、皇帝に進めるのがよい」。憲宗は裴潏の上表に怒り、己亥、裴潏を江陵令に貶した。……<821年に>憲宗は自ら金丹を飲んで、具合が悪くなり、なかなか朝廷に臨んで政を視ることをしない。下臣らはおののき恐れる。……庚子の時……その夕方、憲宗は大明宮の中和殿に崩じた。享年は四十三歳であった。）(26)

このように、金丹服用について、下臣たちの諫めがあったにもかかわらず、皇帝たちはなかなかそれに耳を傾けなかった。彼らは天下に一人で君臨し、ほしいものは何でも手に入れ、やりたいことはすべて実現できたので、「死」のことについても、自分は皇帝だから、きっと死から逃れられるのだと勝手に想像していたのではなかろうか。彼らは葛洪が『抱朴子』で紙に書き残しただけの金丹を、実在の物にしそれを享受しようとしたのである。更に、先帝のような早死を恐れて、自分こそ金丹を飲んで、長生きをしたい、仙人になりたいと思って、金丹をこっそりと探った例もある(27)。死が怖いから金丹を飲み、それを飲んだから逆に早く死んでしまう。そして死が恐いために、いっそう金丹を飲みたがり、その結果さらに早死をしてしまう。このような悪循環によって、特に中唐から晩唐にかけて、多くの皇帝は金丹を飲むことで命を落としてしまったのである。

また、皇帝の身边で働く高官たちが、皇帝の真似をして金丹を服用し、死亡した例も数多くある。例えば、

太子太保兼行臺尚書令杜伏威(28)

檢校司空李抱真(29)

進士・循州司馬李道古(30)

進士・太学博士李于(31)

孝廉・右拾遺・工部尚書歸登(32)

進士・殿中侍御史李虛中(33)

進士・刑部尚書李遜(34)

進士・刑部尚書李建(35)

進士・工部尚書孟簡(36)

戸部侍郎盧坦(37)

など、みな金丹服用で死亡した者ばかりである。このなかでは、李于是皇帝に仕えた方士から金丹の秘法を教わり、その金丹を四年間飲み続けて、とうとう下血して死亡した。ま

た、帰登は金丹服用で水銀中毒になり、吐血すること十数年、遂に死亡した。盧坦も金丹服用で尿道から血にまみれた肉の塊が出て、死亡した。そのいずれの死に方も、想像を絶するほどの苦痛を伴うものであった。李抱真の例を、より詳しく見てみよう。『舊唐書』卷一百三十二「李抱真傳」には次のように記録されている。

有孫季長者、為抱真鍊金丹、給抱真曰「服之當昇僊」遂署為賓僚。數謂參佐曰「此丹秦皇、漢武皆不能得、唯我遇之、……」復夢駕鶴冲天、寤而刻木鶴、衣道士衣以習乘之。凡服丹二萬丸、腹堅不食、將死、不知人者數日矣。道士牛洞玄以猪肪穀漆下之、殆盡。病少間、季長復曰「垂上僊、何自棄也。」益服三千丸、頃之卒。（孫季長という者が有り、抱真のために金丹を鍊る。抱真をだまして曰く「之を服んだら仙人になれる」。そして季長を幕友として引き留めた。抱真は參佐に何回もいうには「この金丹は秦の始皇帝・漢武帝さえ得られず、自分だけが手に入れた。……」復た鶴に乗って、天に飛び立つという夢を見たため、目覚めたあと、木の鶴を彫刻し、道士の衣を着て、木の鶴に乗った。金丹をあわせて二万丸を飲み、腹が堅くて物が食べられない。数日間意識不明のままで死にそうであった。道士牛洞玄は猪肪穀漆で金丹のほとんどを下ろし、病状が小康状態になったところに、季長は復た曰う「もう少して仙人になれたのに、なぜ自ら諦めたのか」と。そして、李抱真はまた三千丸を飲んで、まもなく死亡した。）(38)

上の一節は、上層社会の人々の金丹服用の経緯を如実に示している。なぜ彼らが命をかけてまで金丹を服用しなければならなかったのかという問題を考えれば、まず金丹はなかなか手に入らない宝物だという事情がある。李抱真が孫季長の造った金丹を手にしたとき「唯我遇之」と驚喜し、皇帝の近辺に勤めたからこそ得られた恵みと見なしていたのだが、しかし、彼は孫季長の金丹を見る前に、他の金丹を見た経験がないという可能性は十分考えられる。そうすれば、李抱真には当然金丹の真偽を見分ける能力がないことになる。そもそも基準になる金丹がもともと存在せず、また偽金丹を見る機会も非常に少ないのだから、人々が道士の偽言を簡単に信じてしまう過ちを犯すことになる。それに、金丹説では、金丹を服用することにより、吐血、下血、四肢がだるい、拒食、皮膚の腫れ、潰瘍などのような症状が発生することを当然のこととし、それこそまさに金丹が効力を発揮し、体内の病毒を外に追い出している現象であり、病毒をきれいに出してはじめて仙人になれるのだと解されてきた。更に、金丹を飲み、体の変化を恐れたり、他人の言うことで迷ったりして、金丹服用を中止する人間は、到底仙人になれる見込みがないとまで極言する(39)。

このような背景のもとで、金丹二万丸を飲み、臨死状態から甦った後で、また人に進められて三千丸を追加して死亡したという李抱真のようなケースが現れたのであろう。

このように数多くの人々が、仙人になることを求めながら結局命を落としてしまった。しかし、彼らの中の大部分は死ぬまでに決して金丹中毒や死のことを恐れてはいなかった。というのは、葛洪は『抱朴子』の中で、これら金丹中毒の死亡者のために、巧みに「尸解仙」の道を準備しておいたからである。『抱朴子』「論仙」にはこう書いてある。

按仙經云、

上士拳形昇虛、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。

（仙道の經典によれば、最上の道士は肉体のまま虚空に昇る。これを天仙という。中位の道士は名山に遊ぶ。これを地仙という。下位の道士はいったん死ぬが、後に屍から抜け出る。これを尸解仙という。）⁽⁴⁰⁾

金丹を飲んだ以上、死んでも決して恐れる必要はない。尸解仙に変身できるからだと言った葛洪は言うのである。この尸解仙説にまどわされて多くの人々が尸解仙を目指して早死にしてしまった。このような、金丹服用で起きたあまりにも多くの残酷な失敗は、葛洪の巧言を以てしても完全にとり繕うことのできるものではなかったから、金丹説を批判する声も古くから絶えたことがない。

「古詩十九首」では「服食求神仙、多為藥所誤」⁽⁴¹⁾と訴えて、その時代に起こった仙薬誤飲の行為を批判している。六世紀の顔之推は彼の『顔氏家訓』で「華山之下、白骨如莽……不願汝曹專精于此。」⁽⁴²⁾と自分の子孫たちに忠告した。なお、中唐に生きていた白楽天は「海漫漫」という詩を作って盲目的な求仙者を戒めた。その中で、白楽天は「蓬萊今古但聞名、煙波茫茫無覓処」と、神仙世界の实在性を否定した。そして、「徐福文成多誕誕、上元太一虛祈禱」と方士徐福、少翁の虚偽性を鋭く批判した。更に白楽天は「君看驪山頂上茂陵頭、畢竟悲風吹蔓草」⁽⁴³⁾と唐代に入ってから、皇帝たちが金丹中毒で立て続けに早死した惨状を指摘した。実際にも、九世紀の後半から、金丹服用の風潮もピークを越え、次第に衰えていくことになる。史料から見ると、晩唐以降は金丹中毒死の記録がほとんど見られなくなる。その後、気功術を代表とする内丹法が、金丹説を代表とする外丹法に取って替わり、神仙道教の主流になる。やがて、人々の神仙世界に対する考え方も、より柔軟性に富んだものへと変わっていくのである。

第二節 大薬と小薬

前節で述べたように、葛洪は『抱朴子』の中で、金丹中毒の死亡事故をつくろうために、天仙、地仙の次に尸解仙のランクを設けた。それと同様に、葛洪は仙薬の場合についても、異なるランクを設けていた。「極言」篇には次のように言う。

先将服草木以救虧缺、後服金丹以定無窮。（先ず草木の薬を服用して気力の不足を補い、その後に金丹を服用して無限の寿命を確立する。）

つまり、金丹を服用する人間はまず健康でなければならない。気力の不足した人は金丹の強烈な薬効に堪えられないというのである。そのために金丹服用をする前の事前準備として、草木類の薬を服用する必要がある。これで仙薬には金石類のものと草木類のものとの使いわけが成立するのである。『抱朴子』では、また次のように金丹のことを大薬と言ひ、草木類の薬を小薬と呼んでいる。

不得大薬、但服草木、可以差於常人、不能延其大限也。（大薬は手に入らず、草木の薬だけを服用すれば、常人よりはややましな状態を保ち得ても、普通の寿命の限界を乗り越えることは出来ない。）「極言」篇（傍点は引用者のもの）

九丹金液、最是仙主。然事大費重、不可卒辦也。……将服小薬以延年命。（九丹・金液は仙道の最大の主眼である。しかし大事業で費用がかかる。簡単に間に合うものでない。……まず小薬を飲んで、寿命を延ばさなければならない。）「微旨」篇（傍点は引用者のもの）

金丹の大薬を作ることは並大抵ではない難しい事業である。まず賢明な師匠について厳しい修行をしなければならない。そうしてはじめて師匠から極秘の金丹作成の口訣が授けられる。しかし、その秘法だけを持っていても、何の役にも立たない。有力な君主を説得して、その秘法を理解してもらい、彼の財力を借りて初めて金丹試作の仕事に取りかけられる。金丹を作るには、無人の名山に入り、多くても三人までの小人数で取り組む。そして、この作業をする百日間の間には、参加者はすべて厳粛に齋戒し、俗人との行き来は固く禁じられる。更に天仙になることを目指すのであれば、金丹を服用する前に、まる一年間の間、断穀をしなければならない(44)。このように厳しい求仙の道中に必要な体力を保つため、普段から小薬を飲み続け、養生に気を配らなければならないというのが葛洪の主張であった。このように『抱朴子』では、大薬と小薬の論理で、巧みに仙薬の範囲を金石類の薬から草木類の薬にまで拡大していくのである。これは尸解仙説に続き、葛洪の金丹説の

いま一つの逃げ口上であると同時に、金丹説はもともと本草学とはそもそも同根の存在であったということをも物語っていよう。

実際においても、唐以前では、金丹説を信ずる方士と、本草学をもとにする医士との区別は、それほど明確ではなかったようだ。例えば、『後漢書』「華佗傳」では「佗の方術は実に工なり」と讃え、華佗を方士と見なしているのである。この時代では医士たちは金石類の丹薬を使っていたし、方士たちも医学に通じていた。葛洪自身も、貧しい人々のために『金匱薬方』百卷、『肘後要急方』四卷という家庭医療に備える手引書をも著している(45)。それから『五十二病方』『神農本草経』などのような本草書にも、金石類に属する薬が多く収録されていたし、『太平経』『黄庭経』などのような仙道を唱える経典にも、医薬学に関する内容が多く盛り込まれていた。金石類の薬を服用することは、もともと中国の伝統食生活に欠けているカルシウムを補うために行われてきた医術であり、『五十二病方』にはすでに金石類の薬を盛り込んだ処方十二件も掲載されていた(46)。にもかかわらず、後に葛洪らの鼓吹により、金石類の薬は不老長寿の達成をも可能にすると持ち上げられ、金丹説にまで改ざんされていったのである。

『抱朴子』には「仙薬」という一篇が設けられている。金丹説の集大成者である葛洪ですら仙の薬となると、さすがにやはり『神農本草経』（以下『神農経』と略す）を手本にしなければならなかった。彼はまずその冒頭で『神農経』にある薬の三分類法を持ち出している。

神農四経(47)曰、上薬令人身安命延、昇為天神、遨遊上下、使役萬靈、體生毛羽、行厨立至。……中薬養性、下薬除病……皆上聖之至言、方術之實録也。（『神農経』にはこう言っている。上薬は人の体を安らかにし、寿命を延ばし、そして昇天して神にならせることも出来る。そうなれば、天地をほしいままに遊び、よるずの精霊を使うことができる。体には羽が生え、欲しいものがあれば、口で言うだけで向こうから飛んでくる。……中薬は体質を改善してくれる。下薬は病気を除く。……これらはみな昔の聖人の至言であり、方術に関する実録である。）(48)

ここでは、葛洪が自分の仙薬論の理論的な根拠を本草学に求めている姿勢がはっきりと現れているだろう。上の一節に続いて、葛洪は更に、彼が言っている仙薬の内訳を延々と述べ始める。その中の重複したものを除けば、合わせて以下の三十八種類の仙薬に整理することが出来る。まず、すでに『抱朴子』より以前に書かれた『神農経』に、上薬として収録されている金石類に属するものが六種類ある。

- (1) 丹砂
- (2) 太乙禹餘糧 (49)
- (3) 石英 (50)
- (4) 曾青
- (5) 雲母
- (6) 銀 (51)

次に『神農經』で上薬として収録されている草木類に属するものは十七種類ある。

- (7) 石脂 (52)
- (8) 麥門冬
- (9) 楮實 (53)
- (10) 象柴 (54)
- (11) 巨勝 (55)
- (12) 槐子 (56)
- (13) 楚飛廉 (57)
- (14) 澤瀉
- (15) 地黄 (58)
- (16) 黄蓮
- (17) 松脂
- (18) 菖蒲
- (19) 五味子
- (20) 朮
- (21) 天門冬
- (22) 茯苓 (59)
- (23) 遠志

『神農經』で中薬として収録されている金石類に属するものは二種類ある。

- (24) 石硫黄 (60)
- (25) 雄黄

『神農經』で同じく中薬として収録されている草木類に属するものは一種類ある。

- (26) 石韋

そして『抱朴子』より後に書かれた陶弘景『名医別録』に収録されているものでは金石

類に属するもの二種類と木類に属するもの二種類とがある。

(27)黄金⁽⁶¹⁾

(28)石腦

(29)黄精

(30)桂

同じく『抱朴子』より後に書かれた『唐・新修本草』に収録されているものとして金石類に属するものが一種類ある。

(31)石中黄子

更に、歴代の本草書のどれにも載せていない由緒不明のものとしては七種類がある。

(32)玄中蔓方

(33)甘谷水

(34)松葉松實

(35)珍珠

(36)重樓

(37)五玉

(38)五芝(諸芝)

以上の統計によると、葛洪『抱朴子』「仙薬」で述べられている仙薬三十八種類のうち、三十一種類が歴代本草書に記録されているものであり、全体の81%を占めている。いわゆる仙薬と漢方薬とは異趣同源の関係にあると言ってよいであろう。また、由緒不明の七種類のうち、呼び名の混乱や、一般の薬が仙薬に昇格された場合に生じた薬名の美称化によって、その本当の姿が隠されてしまったケースも考えられよう。例えば、『抱朴子』「仙薬」篇にある「木威喜芝」の前身は松柏脂或いは茯苓であった。松柏脂を地下に埋めて千年経ったものが茯苓と化し、更に一万年経ったものが「木威喜芝」と化すと言う⁽⁶²⁾。そして、由緒のはっきりしている三十一種類の仙薬を分析すると、その中の二十六種類(全体の84%)が『抱朴子』より前に書かれた『神農本草経』の中に記録されているものであり、更にその中の二十三種類が『神農経』で言う上薬と重なっていることも分かる。これに基づいて考えれば、葛洪の規定した仙薬の大部分は、『神農本草経』の上薬の項目から取ってきたもので、彼自身の金丹説も、金石類の薬の薬効の誇張によって成り立っていたものだと言えるのではないか。更に、明確な由緒を持つ三十一種類の仙薬のうち、金石類に属するものが十一種類あるのに対して、草木類に属するものは二十一種類で、金石類の

二倍もある。葛洪が、金丹大薬を仙道達成の唯一の道だと鼓吹しているにもかかわらず、彼の挙げた仙薬の大部分が草木類の漢方薬であったというのは、いかにも皮肉なことであった。

実際、『抱朴子』が書かれた当時では、人々は金丹よりも草木類の仙薬を頼りにしていたようだ。『抱朴子』「金丹」篇には「世人不合神丹、反信草木之薬」とある。世の人々が金丹を試作しようと思わず、かえって草木の薬を信じているのはとんでもないことだと、葛洪は不満をもらしているのである。当時、草木類の薬がいかにも普及していたかが伺われよう。また、葛洪と同時代の道士たちの求仙活動が、気功と草木類仙薬の服用を軸に行われていたという事実も、『抱朴子』「金丹」篇に記録されている。

余周旋徐豫荆襄江廣数州之間、閱見流移俗道士数百人矣……時有知行氣及斷穀服諸草木薬法……余問諸道士以神丹金液之事……了無一人知之者。（私は徐州・豫州・荊州・襄陽・江州・広州と数州の間を転々とするうちに、流寓中の俗人・道士数百人に会った。……なかには呼吸法、断穀の法、各種草木の薬を服用する法を心得ているものもあったが、……私は道士たちに丹薬と金液のことについて尋ねたが、一人として知っている者がなかった。）

数百人もの道士の間に、金丹を知っている人が一人もいないということは、葛洪の金丹説がいかにも知られていなかったかということをも物語っているであろう。系統的な化学理論と実験手段が成り立っていなかった当時においては、金丹造りに使用される丹砂の鑑定は、色・光沢・形などの外形に頼るしかなかった。が、一旦見間違えば、いくら焼煉しても金丹にはならない。その上、焼煉の設備も整っていないから、金丹の出来ばえはかなり不安定なものであったと推定される。たとえ金丹として焼き上がったものでも、それが金丹なのかどうか判断し難いという状態であった。また、金丹造りには膨大な資金を必要とすることも一般の道士の金丹の夢を絶ってしまうことになった。結局、金丹説は道士たちの憧れの的に過ぎず、一般の道士の普段の求仙活動は、大薬を服用する事前準備の一環としての小薬の服用の段階に終わってしまうことが多かった。道士の間に行われていた求仙活動のこのような実情に応じて、葛洪もいくらかの譲歩を見せている。

昔仙人八公、各服一物、以得陸仙、各數百年、乃合神丹金液、而昇太清耳。（昔、仙人の八公はそれぞれ一つの物を服用して地仙となった。いずれも数百年も世間において、それから神丹・金液を合成して天に昇ったのである。）「仙薬」篇
葛洪はここで、金丹を合成することの事前準備として、一種類の薬物を飲み続けられ

いということを正当化している。そして、その一種類の薬物だけにたよって、何百年も生き続けられるということも承認しているのである。彼はこの後に続けて、その実例を以下の通り示している。

- ① 韓終は菖蒲を十三年間服用し、体に毛が生え、冬でも寒さを覚えない。
- ② 趙他子は桂を二十年間服用し、足元に毛が生え、一日に五百里も歩いた。
- ③ 移門子は五味子を十六年間服用し、水に入っても濡れず、火に入っても焼けなかった。
- ④ 楚文子は地黄を八年間服用し、夜になると光を発するようになった。
- ⑤ 林子明は朮を十一年間服用し、身が軽くなり、飛べるようになった。
- ⑥ 杜子微は天門冬を服用することで、八十人の妾を寵愛し、百三十人の子供を生ませた。
- ⑦ 任子季は茯苓を十八年間服用し、姿を隠したり、現したりするようになった。
- ⑧ 陵陽子仲は遠志を二十年間服用し、子供三十七人をつくり、書物を開いて一目見たら忘れないようになった。(63)

驚いたことに、上に挙げられた菖蒲、桂、五味子、地黄、朮、天門冬、茯苓、遠志という八種類の薬は、いずれも『神農経』上薬の部に納められていて、しかも草木類のものである。それに、五味子以外の七種の薬について、みな「久服」してよいと『神農経』には書かれている(64)。「有毒」の中薬と「多毒」の下薬を避けて、「無毒」の上薬から八種類を選び出し、それを仙薬の上位に位置付けていることから、いわゆる仙薬の正体は健康増進薬にほかならないことが伺われる。そして、『抱朴子』では、金石類の仙薬服用の実況を述べる場合に「盡一斤則得千歳、十斤則萬歳」（一斤飲めば千才、十斤飲めば万才生きられる）と極めて漠然とした表現をとっているのに、草木類の仙薬服用の実況を述べる場合となると、上に示したように、服用者の名前や服用する期間、更に服用後の効果まで詳しく述べている。これは、葛洪が生きていた晋の時代において既に、命をかけてまで金石類の仙薬を飲むより、健康増進の草木類を服用する方がより一般的であったということを物語っているのではなかろうか。なお、一種の草木薬を長期的に飲み続けるだけで、体に羽が生えたり、一日五百里も歩けたり、水火を恐れず、空を飛べるようになったり、或いは姿を隠すことができるようになったりする、即ち仙人にしか獲得できないような超能力を身につけて、何百歳までも長生きできるということは、ほかならぬ金丹説の拡大と譲歩であると同時に、後の茶の仙薬化への道を大きく切り開いたものと言え

よう。

第三節 『茶経』による茶の仙薬化

『抱朴子』「仙薬」篇には数多くの仙薬が挙げられていたが、茶はとうとう現れなかった。もっとも「暢玄」篇には「啜菴漱泉」(65)とあったが、しかし版本によってはこの「菴」は「粟」になったり、または「菽」になったりしているという(66)。こうしてみると、『抱朴子』ではまだ、茶をまともな仙薬として扱っていなかったと考えられる。その原因としては、黄河流域を中心に発達してきた古代文明が、南方にしか生えていない茶を文明的にアレンジするには相当の年月を費やさなければならなかったことと、金石類や草木の球根類などを主たる仙薬として使った葛洪の時代では、薬をその利用の対象とする茶が、その薬物性の軽量であることによって、見逃されていたということが考えられよう。ただし、この推論を実証するには、相当な作業が必要とされよう。

茶が仙薬説と正式に結び付けられたのは七六三年に書かれた『茶経』に始まる。七六三年頃は、ちょうど神仙道教の最盛期に入りつつある時期にあたり、金丹中毒事故が多発する時期の直前でもあった。また、上層社会での金丹服用の風潮に乗じて、下層道士らの間では、なかなか手に入らない金丹のかわりに、草木類の仙薬が脚光を浴び始める時期でもあった。このことに関して、陳国符の『道蔵源流考』にも「晋代幾全用金石薬、唐宋已多参用草木薬。」(晋代ではほとんど金石類の薬を使用したか、唐宋では草木類のものを参用するが多い。)(67)と、同様の見解が示されている。

『茶経』「七之事」の一章は、陸羽が集めた歴代飲茶資料篇である。その時代幅は三皇から唐までの四千年(68)にわたり、その内容は医薬書、史書、地誌、文学作品などから選り出された四十八項目にのぼり(69)、時代順に列挙されている。そのうち茶の性質を規定するものとしては、四項目がある。

- ①『神農食経』「茶茗久服、人有力悦志。」
- ②『華佗食論』「苦茶久食益意思。」
- ③『壺居士食忌』「苦茶久食羽化、與菹同食、令人體重。」
- ④『陶弘景雜録』「苦茶輕身換骨、昔丹丘子黄山君服之。」(70)

三皇の一人である神農の『食経』では、茶の効用を「久しく服むと人に力をつけ、気分を悦しくさせる」と解説しただけであり、漢代の名医である華佗の『食論』においても、

茶の役割を「久しく食すると氣力を益す」と評価するに留まっていたが、葛洪の『神仙傳』にも収載された仙人壺公⁽⁷¹⁾の『食忌』になると、「苦茶を久しく食すると、体に羽が生え、仙人になれる」と、茶の効用を仙薬にまで昇格させている。そして六朝時代に活躍した道教の理論家である陶弘景の『雜錄』になると、「苦茶は身を軽くし、骨を換える。むかし丹丘子・黄山君がこれを服んだ」と、苦い茶が仙薬と同様の役割を果たせると唱えたばかりでなく、その立証として仙人の丹丘子⁽⁷²⁾や黄山君⁽⁷³⁾が実際に茶を飲んだことを挙げている。このように『神農食經』から『陶弘景雜錄』まで、茶の性質に関する認識には著しい変化が見られるが、この変化はまさに茶が飲み物から仙薬へと昇格していく足跡であると言えよう。

そして、同じ「七之事」で、陸羽は仙人と大茗とに関する奇妙な話を語っている。

『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、乞相遺也、因立奠祀、後常令家人入山、獲大茗焉。」（『神異記』にはこんな話がある。「餘姚の人の虞洪が山に入って茗を採み、一人の道士に遇った。その道士は、三匹の青牛を牽き、洪をつれて、瀑布山に至っていうには『予は丹丘子じゃ。あなたはうまく茶をたてられると聞き、いつも逢いたいと思っていた。山の中には、茗の大木があり、役に立つだろう。あなたに^{たの}祈むが、いつか甌犧の^{ひやく}余りがあったら、ほしいのだが』と。そのため洪はその人をお祀りした。後、いつも家人に山へ行かせ、茗の大木を見付けた。」）

仙人の丹丘子が茶採み人の虞洪に茗の大木のある場所を示したという物語であるが、ここで問題になるのは何故大木の茗樹が灌木の茗より高級品であるのか、また、それを得るためには何故仙人の指図が必要なのかということである。呉覺農の考証によれば、大木の茗樹はだいたい野生のもので、原始林の中に生えるものだから、これを発見するのは極めて困難なことであるという⁽⁷⁴⁾。要するに、少なくて、求め難いから、大茶樹が仙薬の資格を勝ち取ったのであった。『抱朴子』「仙薬」篇では、石象芝を採む場合の難しさについて、こう記している。「長い間精進潔齋し、老子入山靈宝五符というお符を身につけるのでなければ、これらのものを見付けることは出来ない。」⁽⁷⁵⁾また、「すべての諸芝を見付けたら、まず開山却害符というお符をその芝の上に置く。そうすればもはや姿を隠したり化けて逃げたりは出来ない。あらかじめ吉日を択び、祭をし、酒と乾肉とで祈禱をして芝を取る。」⁽⁷⁶⁾石象芝を採る時には老子の入山靈宝符を身に付けないと見つけれな

いという。これと同じように、俗人の虞洪が仙薬の大茗を見付けるには、仙人丹丘子の教えを必要としているのである。また、芝を取る前に祭祀をしなければならないとされるが、同様に、虞洪も奠祀を行った。こうしてみると、瀑布山で「大茗を獲る」経緯は、仙薬を採る行為と大筋で一致していることが分かる。更に、陸羽は「八之出」で、この瀑布山の大茗について「曰仙茗、大者殊異」と自ら注釈し、大茗が仙茗であることを明言している。これによって、陸羽自身も、瀑布山のこの大茗を仙薬として取り扱っていることが証明されるであろう。なお、仙人丹丘子が虞洪に茶をねだるところも興味深い。仙人がお茶を飲みたがり、自分ではうまくたてられないので、茶をたてることの上質な俗人に極秘に大茗のある場所を示し、この仙茗で造られたお茶を飲ませてもらう。この丹丘子の行為は、神仙世界における茶の重要性を物語っているであろう。

同じ「七之事」で陸羽は、更に上と類似した次の物語を記している。

『続搜神記』「晋武帝、宣城人秦精、常入武昌山採茗、遇一毛人、長丈余、引精至山下、示以叢茗而去、俄而復還、乃探懷中橋、以遺精、精怖、負茗而歸。」

(『続搜神記』にはこんな話がある。「晋の武帝のとき、宣城の人の秦精が、よく武昌山に入り、茗を採っていた。一人の毛の生えた仙人に遇った。身長一丈余、精をつれて山の下に至り、茗の叢を示してたち去った。にわかにかき返してきて、懐中の橋を探りだし、精に遺った。精は怖れて、茗を背負って帰ってきた。)」

この一節に出ている茶は大茗ではなく灌木の茶で、それを求めるには奠祀の必要はなく、そのある所は山の麓であったが、それでも仙人の導きがあった。晋代には、茶の栽培の記録は残っていない。野生の茶が山に散在していたのであろう。そのため、茶摘みは一大事業であった。そこで仙人が登場して、茶のある所を示してくれたのであろう。ここに出てきた仙人は「毛人」と呼ばれているが、毛人とは羽の生え始めた地仙の一種であり、天仙の予備軍の姿であったようだ。『抱朴子』「仙薬」篇には、

韓終服菖蒲十三年、身生毛。(韓終が菖蒲を十三年間服み身に毛が生えた。)

趙他子服桂二十年、足下生毛。(趙他子が桂を二十年間服み足に毛が生えた。)(77)

などのような記述があり、菖蒲や桂を長期的に服用すれば、身に毛が生えるというのだが、武昌山に身を隠していた「毛人」は茗のある所をよく知っていたことから推測すれば、茶を長期的に服用して、このような毛人になったと考えられているのであろう。

「七之事」には、神仙道の修行者と茶との係わりに関する話がもう一つ記されている。

『藝術傳』「焮煌人单道開、不畏寒暑、常服小石子、所服薬有松・桂・蜜之氣、

所飲茶蘇而已。」（『藝術傳』にはこんな話がある。「敦煌の人の単道開は、寒暑を畏れず、いつも小さい薬石を服んでいた。服用する仙薬には松・桂・蜜の気があり、飲むものは、蘇と茶だけであった。」）

「不畏寒暑」とは神仙道の道術の一つであり、仙人を目指して修行する過程にある一関門である。『抱朴子』「雜応」篇に「不寒之道」「不熱之道」の項目が設けられていて、その鍛え方として、気ををめぐらすほかに、紫石英を飲んだり、雌黄・曾青・礬石・磁石などで造った丸薬を飲んだりすると言う⁽⁷⁸⁾。修行者単道開は金石類の仙薬を常用し、かなりの成果を挙げ、もう寒さも暑さも恐れなくなっている。金石類の仙薬のほかに、彼は草木類の仙薬である松・桂なども服用していた。と同時に、茶も飲んでいた。ここでは、茶が仙薬と肩を並べ、修仙者の飲み物とされているのである。

以上、『茶経』「七之事」から神仙道教と関係のある七項目を選び、分析してみた。これらはもちろん陸羽以前のものである。したがって、陸羽以前に、既に茶を仙薬とする事実があったのである。しかし、これらの資料は、いろいろな書籍に散在していて、ある記事の附録であったり、隅に隠されていたりしている場合が多かった。陸羽がそれらを「七之事」で一堂に集めたことによって、これら諸資料の一つ一つがスポットライトで照らされ、相互の関係も明らかになり、茶の仙薬としての性格がくっきりと見えるようになったのである。

ところで、陸羽は決して資料集めに留まっていたわけではなかった。彼は『茶経』の至る所で茶の仙薬的な性格を表現しようとした。ここで、その中の主たるものを二つ取り上げてみたい。

まず、『茶経』「三之造」で、陸羽は出来上がった茶餅の品質を八等級に分けて、必要以上に神秘的な言葉で述べている。

- ①如胡人靴者、蹙縮然。（胡人の靴のようなのは蹙縮然としている。）
- ②羣牛臆者、廉檐然。（羣牛の胸のようなのは廉檐然としている。）
- ③浮雲出山者、輪菌然。（浮雲が山から出たようなのは輪菌然としている。）
- ④輕颿拂水者、涵澹然。（さっと吹いてくる風が水を払うようなのは涵澹然としている。）
- ⑤有如陶家之子羅膏土以水澄泚之。（陶工が粘土をふるって水で澄ませたようなものがある。）
- ⑥又如新治地者、遇暴雨流潦之所經、此皆茶之精腴。（新たに地ならしをしたば

かりの土地が、暴雨に遇って大水が流れたようなものがある。これらはみな茶が純粹で滋味に富んだものである。）

⑦有如竹籜者、枝幹堅實難於蒸搗、故其形斃徒然然。（竹の子の皮のようなものがある。それは枝も幹もが堅く、蒸すのも搗くのも困難であるので、その形は斃徒然としていてる。）

⑧有如霜荷者、莖葉凋沮、易其状貌、故厥状委萃然、此皆茶之瘠老者也。（霜枯れの荷のようなものがある。それらは莖や葉が凋み沮れて、その状貌はかわってしまっている。故にその茶の形は委萃然としていてる。これらはみな茶の瘠老なものである。）

この八等級の茶に対する描出は晦渋で難解である。おそらく、陸羽は最初から俗人の読者に茶の良否を分かってもらおうとは思っていなかったのだろう。彼はこの八等級の茶を述べた後、続いて、

茶之否臧、存於口訣。（茶の良否は口訣にある。）（79）

と宣言した。つまるところ、茶の良否の鑑定は師匠からの秘伝を必要とするのだという。

『茶経』の難解さは早くから指摘されている。明の徐同気は『茶経序』で「陸子之文、奥質奇離」と指摘し、布目潮瀨は『中国の茶書』で、「茶之否臧、存於口訣」の一句に関し、「この句のでかたがいささか唐突で（『存於口訣』は）後人の書き入れが本文に入った可能性もある」と指摘している（80）。しかし、「口訣」の考え方は神仙道教にその源流が求められる。『抱朴子』を例にすると、「口訣」という言葉が十三回も現れている（81）。それによれば、金丹の作り方も、或いは道術の習得も皆「口訣」を必要とする。神仙道教の経典はあるけれども、肝心な鍵となるものはその中に書かれていない。その上経典に出ている仙薬の名称は別名の代称である場合が多く、そのまま理解したり、実行に移したりすると、必ず失敗することになる（「雖有其文、然皆秘其要文、必須口訣」「論仙」）。しかも、「口訣」を得るためには修行者の並々ならぬ努力を必要とする。まず、賢明な師について掃除に勤め、厳しい修行をした後に、壇を造り、血を嚙ってからはじめて「口訣」を伝えてもらうことができる（「登壇歃血、乃傳口訣」「明本」）。もし、口訣を得ずに勝手に仙道を修行しておれば、その者は、どのように努力し、様々な仙薬を服用しても、仙人になれないのみならず、長生きすら出来ないのだと言う（「不知之者、雖服百薬、猶不能得長生也」「微旨」）。

茶を薬とし或いは飲料とするには当然加工が必要であり、出来上がった茶には品質の良

否があるが、茶の加工技術や鑑定技術は「口訣」を必要とするほど難しいものとは思われない。陸羽がそれを「口訣」の段階にまで誇張したところに、彼が茶に仙薬的な性格を賦予しようとした意図が伺われよう。更にいえば、陸羽は、固形茶の茶餅を草木類の仙薬の一つと見なしていたとも考えられよう。

そして、『茶経』「十之図」には次のような奇妙な文章がある。

以絹素或四幅或六幅、分布写之、陳諸座隅、則茶之源、之具、之造、之器、之煮、之飲、之事、之出、之略、目罄而存、於是茶経之始終備焉。（白絹に、或いは四幅、或いは六幅のものに適当に割りつけて、『茶経』の本文を書き、茶席の座の隅に掛けておけば、茶の源、具、造、器、煮、飲、事、出、略が目にあたり見ることができ、ここに『茶経』のすべてが備わったことになる。）

ここで陸羽は、自分の作った『茶経』を白絹に写して、部屋の壁に掛けるようにと、茶を飲む人たちに指示しているのであるが、この「十之図」の書き方はいかにも異色である。不思議に思われるのは、一つには、『茶経』の書かれた唐代には既に書写用の紙が使用されていたのに、何故『茶経』を写すには絹でないといけなかったのかということ。二つには、茶を煎じて飲むという行いは、壁に掛けた『茶経』を読まないとそのやり方が分からないほど難しいことなのかという疑問である。

実は、口訣を絹に書くことの源流は神仙道教に求められるのである。『抱朴子』「勤求」篇に次のような記述がある。

其至真之訣、或但口傳、或不過尋尺之素、在領帶之中、非随師經久、累勤歴試者不能得也。（真実の秘訣はただの口伝えであるか、あるいは書き物になっても数尺の絹に過ぎず、襟や帯の中に隠されていて、長らく師につき、精励恪勤、いくつかの試煉に堪えた者でなければ授からない。）

つまり、秘訣を絹に書くのは、秘訣を他人の目にさらさないように、襟や帯などに納めやすくするためなのである。陸羽が自分の『茶経』を絹に写すよう要求したのは、『茶経』を口訣と同じようなものであると考えていたためではなかろうか。また、絹に書くのは、口訣に限らず、お祓い用の符もそうであった。『抱朴子』「登涉」篇にはこう書いてある。

以丹書絹二符、各異之、常帶著所住之處、各四枚、移涉當拔颺之以去、大神秘也。（〔仙人陳世安から授かった入山符を〕丹砂で絹に書く。二つの符それぞれ別々に書くこと。いつも身につける。住居には各四枚、移動する場合は、はがして藏ってから立ち去ること。大の秘密だからである。）

絹で写した符を身に付けたまま行脚をし、宿屋などの臨時の住家に着くと、それを出して部屋に掛け、去る時は忘れずにそれをはがすのである。符を壁に掛けることに関して、「登渉」篇にはまた、老君入山符を「戸内梁柱」(82)や、部屋の「四方四隅」(83)に掛けるようにという指示もあった。陸羽が『茶経』をまとまりのよい十章に作り、それを白絹に写して茶室の壁に掛けるようにと命じているところに、彼が茶を神秘化し、口訣化し、更に仙薬化しようとしていた意図が明らかに見れ取れよう。

以上に述べてきたように、陸羽は『茶経』十章を著して、茶の飲み物としての地位を明確化したのみならず、茶を仙薬とする資料を集め、茶に仙薬的な性格を賦予しようとしたのである。こうして、茶は仙薬と結び付けられたことにより、茶文化の思想的背景に神仙道教が加わることになった。つまり茶摘みはただの茶摘みに留まらず、飲茶もただの飲茶ではなくなった。茶を摘み、茶を飲むという日常的な行いから、人々は即物的なもの以外の非即物的なものを感じようとし、またはその感受を楽しもうとするようになったのである。更にいうと、茶は『茶経』のおかげで神仙道教思想に出会い、この出会いによって、薬、飲料という即物的な世界を超越して、精神文化に向かって第一歩を踏み出したのである。もし、この出会いがなかったならば、茶はコーヒーなどと同様に、あくまでも飲料の一種に留まり、「茶道」というような、哲学、宗教、芸術などを一堂に融合させた高度な精神文化を成立させるには至らなかったかもしれない。『茶経』は、茶の思想史の形成にとって、まことに大きな存在だったのである。実際、陸羽の『茶経』が書かれた直後から、茶を仙薬として味わい、それを讃える詩文が一気に世に出回るようになったのである。

第四節 茶と仙薬との因縁

前節において、陸羽が『茶経』を通して、茶に仙薬的な性格を賦予し、茶を仙薬と結び付けたことを論じてきた。ところで、「賦予する」「結びつける」というのは明らかに主観的な行為であり、茶と仙薬とを人為的に引き寄せるということである。だが、茶と仙薬とは、果たして陸羽が行ったような人為的な努力がなければ、結び付くことが出来なかったのだろうか。それに、神仙道教の経典である『抱朴子』では、菖蒲、茯苓、朮、五味子、天門冬などの漢方薬に対しては、仙薬としての称賛を加えているが、茶はまともな仙薬としては記されていなかった。にもかかわらず、出遅れた茶が中唐以後から、仙薬の代わりに士大夫の間で愛飲されるようになり、茶を仙薬として讃える詩文も多く生まれ、ついに

は、茶が精神文化の領域にまで達し、菖蒲、茯苓などとは比べものにならないほどの地位にまで持ち上げられたのは何故であろうか。茶と仙薬との間には、なにか生まれつき似通った因縁的なものが存在しているのだとは考えられないだろうか。本節では以上の疑問を課題にして、論を進めて行きたい。

『抱朴子』では、金丹大薬を造る場所として、名山を想定している。「金丹」篇には次のような記述がある。

鄭君云……古之道士、合作神薬、必入名山、不止凡山之中……又按仙経、可以精思合作仙薬者、有華山泰山霍山恒山嵩山……此皆是正神在其山中、其中或有地仙之人、上皆生芝草、可以避大兵大難、不但於中以合薬也、若有道者登之、則此山神必助之為福、薬必成。（鄭先生はこう言われた。……昔の道士は神薬を合成する場合、必ず名山に入り、平凡な山の中には入らなかった。……また仙道の経典によれば、思いをこらし、仙薬を合成するのに適した山は華山・泰山・霍山・恒山・嵩山などがある。……これらの山の主はすべて正しい神であり、ここには時として地仙の人々が住んでいる。山上にはすべて芝草が生えている。ただ薬を煉るだけでなく、大戦争や大難を避けるにも適している。もし道をわきまえた人がここに登れば、山神が必ず助けて福を与えてくれ、薬も必ず成るであろう。）

ここで言う名山とは、いわゆる「凡山」または「小山」(84)と対立した高山、深山ということである。金丹大薬を名山で練らなければならない最大の理由は、金丹造りが俗人に見られ、誹謗されるのを恐れるからである。または名山には正神がいて道士を助け、地仙も住んでいる。更に名山には芝草が生えていて、金丹大薬を服用するための事前薬が豊富にあるなど、仙道の修行に適している。

一方、茶も、高品質のものは高い山でしか採れず、茶摘み人も山に入らなければよい茶は採れない。かくして、名山を背景として、「芝草と茶」「地仙と茶摘み人」とが重なり合ってくる。この重なり合いは、まさに茶と仙薬との因縁を成り立たせる一つの重要な要素ではなかろうか。

良い茶は高い山でしか採れない、というのは古今とも否めない事実である。唐代名茶の代表である「紫笋茶」は蜀地にある蒙山の五つの頂上でしか採れないとされていた。そして、その五つの頂上の最中（まんなか）に位置する清峯、いわゆる中頂の茶が、それを飲んで地仙になれるという最も貴重な茶とされていた。その中頂で採れた紫笋茶を、一両飲めば持病が治り、二両飲めばしばらく病気とは無縁になり、三両飲めば骨が換えられ、四

両飲めば地仙にもなれると言われていたのである(85)。しかし中頂というところは「草木繁密、雲霧蔽虧、鷲獸時出、人跡稀到」(86)のような所であって、その茶もなかなか採れなかったともいう。この紫笋茶のほか、『茶経』「八之出」に列挙されている唐代の名茶はほとんど山にあった。例えば、

峽州の名茶は遠安・宜都・夷陵三県にまたがる山谷にあり、

湖州の名茶は顧渚山谷にあり、

彭州の名茶は馬鞍山にあり、

越州の名茶は瀑布山にあり、

などの記述がそれを示している。なお、今日の中国の名茶である「武夷岩茶」「祁門紅茶」「黄山毛峰」「廬山雲霧」「滇紅」「普洱」、スリランカの名茶である「烏髪紅茶」、印度の名茶である「大吉嶺紅茶」などの産出地を調べると、やはりいずれも高山で採れるものばかりである(87)。この高山と名茶との関係について、呉覺農がこう論じている。「高山に名茶が出ることは、高山に雲と霧が多く、漫射光が多く、湿度が高く、また、場合により昼夜の温度差が大きいために、茶葉の有効物質の累積、特に茶の芳香物質の累積に有利だからである。」(88)高山は茶の最良の成育環境と考えられるのである。

芝草と同様に高山でしか採れないという茶の天性が、人々の茶に対する想像力を大きく膨らませた。それに、金丹・芝草のような幻の仙薬と比べると、茶は確実に手で採れるから、人々は金丹・芝草への憧れの心情をだんだんと茶に託すようになっていった。まず詩人たちが、茶を産出する山のことを「靈山」(89)「仙山」(90)と称し、茶を育てる水のことを「寒泉」(91)「甘靈」(92)「玉泉」(93)「乳泉」(94)「乳源」(95)「香泉」(96)などと賛美するようになった。詩人たちから見れば、茶を産出する高山が金丹造りの聖地でもあり、芝草の生えるところでもあり、また、茶を育てる山水が仙薬を育てる山水でもあった。そして彼らはまた、茶に数え切れないほどの美称を与えていた。例えば、「靈液」(97)「靈物」(98)「靈味」(99)「靈品」(100)「靈卉」(101)「靈芽」(102)「靈藥」(103)「靈芽」(104)「仙漿」(105)「精靈」(106)「嘉茗」(107)「緑芽」(108)「茶英」(109)「紫英」(110)「真抛却」(111)「抛道藥」(112)「金芽」(113)「芳茗」(114)「瓊芯漿」(115)「山茗」(116)「奇茗」(117)「瓊漿」(118)「雪乳」(119)「雪腴」(120)「花乳」(121)「山精石液」(122)「金掌露」(123)「靈草」(124)「藍英末」(125)「乳粥瓊糜」(126)「玉茗」(127)「青瓊」(128)「緑髓」(129)「糜玉」(130)「草中英」(131)などである。仙薬が「石英」と呼ばれるのに対して、茶は「茶英」「紫英」「藍英末」などと呼ばれ、仙薬が「玉

石」と称されるのに対して、茶は「玉茗」「麋玉」などと讃えられた。また仙薬の「金液」に対して、茶には「金芽」「金掌露」「瓊蕊漿」などの美称がある。要するに詩人たちは、茶を賛美することを通して神仙世界への憧れの切なさを和らげ、飲茶を通して仙人たちの他界的な境界を楽しんでいたと言えよう。このことをもっと詳しく明らかにするため、次に皮日休（834～883）の詩「茶笋」を取り上げてみよう。

褒然三五寸（びんとして三五寸までのび）
生必依岩洞（必ず岩の洞のそばに生える）
寒恐結紅鉛（寒ければ茶が紅鉛のように滞ることを恐れ）
暖疑銷紫汞（暖かくなると茶が紫汞のように早く変化するのを心配する）
圓如玉軸光（茎は玉軸のように圓くて光っていて）
脆如瓊英凍（脆くて瓊英のように凍っている）
每為遇之疏（このような茶笋との出会いが疏なので）
南山掛幽夢（夢の中でも南山で茶を採むのを見る）⁽¹³²⁾

茶は山で産出するもので、必ず深山の岩の洞の近くに生えるという。紅鉛・紫汞はともに道士が練丹する場合に使用する原料であり、玉軸・瓊英はいずれも、金石類の仙薬そのものである。このような仙薬と比肩するほどの茶笋はとても見つからないから、皮日休は夜中でもそれが気にかかって、南山で茶を採る夢を見るのであった。かくのごとく、茶は「名山」を介して仙薬と結び付けられていたのである。

茶が仙薬に昇格すると同時に、茶摘み人もただの茶摘み人ではなくなってきた。『茶経』「七之事」によれば、茶摘み人の虞洪は山で丹丘子と名乗る道士と出会い、極秘の大茗を教わり、同じく茶摘み人の秦精は武昌山で毛人と出会い、やはり茗のあるところを教わっている。つまり茶摘み人は、地仙と話を交わしたり、地仙と一緒に行動したりすることの出来る異人だったのである。また、茶摘みで山に入る時は、金丹造りで山に入る場合と同様に齋戒する人もいた。魚・肉・香辛料の臭いが茶を台無しにしてしまう恐れがあるからだという⁽¹³³⁾。更に、茶摘み人も芝草摘み人と同様に、それを識別する能力が要求されていた。陸龜蒙（?～881）「茶人」に「天賦識靈草」⁽¹³⁴⁾の句がある。つまり、茶人は俗人と違って、靈草である茶を識別する天賦の才能を持っているという。そして、皇甫曾（752年進士）は「送陸鴻漸山人采茶」において、茶摘み人としての陸羽のイメージをこう詠じている。

千峰待逋客、^{やまびへ}（山山が逋客を待ち受けていて、）

香茗復叢生。(香茗がまたも芽が出た。)

采摘知深处。(摘むにはそのよいところを知り、)

煙霞羨獨行。(煙霞は彼の一人旅を羨しがる。)

幽期山寺遠。(その旅が長くて山寺より遠いところへ行き、)

野炊石泉清。(野外で炊事をするとき清らかな 泉を使うだろう。)

寂々燃燈夜。(寂々とした夜に燈を燃して、)

相思一聲聲。(相思って磬の一聲がきこえてくる。)(135)

皇甫曾はまず陸羽を「山人」「逋客」(隠士)と称し、峰々が陸羽の到来を待ち、香茗が陸羽のために芽をのばしているという。そして、煉丹の場合は、秘伝を漏らすのを避けるため、三人を超えてはいけいと言われていたが(136)、陸羽の茶摘みも一人旅であった。しかも、彼は良いお茶の生える場所を知っていた(「采摘知深处」)。その上、茶摘みは一度山に入ったら、なかなか降りてこず、泉水でご飯を炊いたり、野人の家に泊まったりもした(137)。陸羽の友人である皎然が、陸羽を尋ねて会えなかったという詩を二首も残し(138)、もう一人の友人の皇甫曾も、寂しい夜に陸羽のことを思い続けるばかりと嘆いていた。

このような茶摘み人としての陸羽は、既に地仙の資格を備えていると言えよう。そもそも、葛洪のいう地仙なるものはもともと存在しなかった。いわゆる地仙は、ある種類の人々によって演じられてきたものであった。「地仙のほとんどが神話化された隠士であり、隠士も又、未だ神話化されていない仙人であった。」(139)隠士には仕官逃避、読書、煉丹など様々なタイプがあるが、山林に隠れることが彼らの一致した行いであった。陸羽自身も苕溪に庵を結び、読書に専念した経験を持つ。そして、陸羽は「陸文学自伝」で自分の隠士生活を次のように描写している。

門を閉めて読書し、仲間の者以外は雑らなかつた。名僧高士が終日談り燕み、いつも扁舟で山寺に往来した。身につけているものはただ紗巾と藤屨と、短褐と犢鼻だけである。しばしば獨り野の中を行きながら、佛經を誦さみ、古詩を吟じ、杖で林木を撃き、手で流水を弄そび、ここちのよいときはなお徘徊し、曙より暮に至り、日が黒れて興が盡きると、號泣して歸った。(140)

通常の人から見れば、上のように禪姿で山野を一人で行き来し、林木をたたき、流水を弄ぶ陸羽の姿は、まさに地仙そのものだったであろう。このような人に茶の生えている場所を教えられたら、『続搜神記』の著者でなくても、「毛人」に教えられたと言ったかも

知れない。

以上、名茶が名山でしか取れないという茶の天性が、茶と仙薬との因縁を成り立たせる要因の一つであるということを論じてきたが、これに対しては、茯苓・朮・五味子などの仙薬も山でしか採れないものであるから、この点において、茶に限る独特なものでもないのではないかという疑問も自ずと生じてくる。しかし、茶は茯苓などと違って、複雑な製造加工が要求される。採む、蒸す、搗く、固める、乾燥する、そして炙る、砕く、碾く、煎じるなどなど、採んだものから飲むものにするまで、多くの手を加えなければならない。一方、金丹造りも賢師を求め、師について修行し、道術を習得し、名山に登り、鉱石を捜し、丹を煉るなど、複雑な過程を備えている。しかも、金丹造りの場合は、金丹を服用する人自らがしなければならないと規定されている。このように、金丹造りと茶造りの間にはいくつか共通したところがあり、そして、この共通点こそが茶を神仙世界に導いたもう一つの要因であったと考えたい。

『抱朴子』「地真」篇では、仙人になる道は、コツコツと努力することから始まるという。そして、

未成之間、無不為也、採掘草木之藥、劬勞山澤之中、煎餌治作、皆用筋力、登危涉險、夙夜不怠、非有至志、不能久也。（道が完成するまでは、何でもしなければならぬ。草木の薬を掘り取るには、山や沢の中を腰をかがめて苦勞せねばならぬ。薬を煎じ金属を鑄溶かすにも、すべて筋力を使う。高い山に登り激しい流水を渡って、朝晩休まない。こういうことは、よほど奇特な志の持主でなければ、長く続かない。）

と、仙道の修行は苦勞の重なりであり、相当な精神力を持つ人ではないと得道できないと強調した。また「極言」篇では、「昔から、何も努力しないで偶然不老長生を遂げた人はいませんか」という俗人の設問に対して、葛洪は「無也」（一人もいない）⁽¹⁴¹⁾と答え、他人の造った金丹をただで飲むという道を固く封じてしまった。葛洪はまた、秦始皇、漢武帝が修仙に失敗した原因を、自ら携わっていなかったということに帰し、二人は徒に「好仙之名」を持ちながら「修道之實」がなかったから、失敗するのが当然だと厳しく批判した⁽¹⁴²⁾。仙人になるには一から修行しなければならない。求師・採薬・登渉・煉丹などの過程は体内の気を均一に整え、体を清らかにし、金丹を受け入れる準備段階にもなるのである。というわけで、他人の煉きあげた金丹を勝手に飲んでも、仙人になれるはずはないと考えられた。仙道は考えるものではなく実行するものだと、『抱朴子』「勤求」篇で

は強調している。

或頗有好事者、誠欲為道、而不能勤求明師、合作異藥、而但晝夜誦講不要之書、数千百卷、詣老無益。（或いは中には好事家があって、本当に道を修めたいと思いつながら、すぐれた師匠を一心に求めて、珍しい薬を合成することができず、ただ昼夜、不要の書物を数百数千巻となく暗誦研究している。老年になっても何の効果もない。）

葛洪が「金丹造りをすぐ行動に移しなさい」と繰り返して督促することの背景には、金丹中毒の危険を恐れて、金丹造りを思い切って実行する人が極めて少なかったという事情があった。葛洪自身も、『抱朴子』を著した時点では、金丹造りを実践した経験が無かった。彼がこのように金丹造りの実行を主張するのは、実は自分に言い聞かせるためであったかもしれない。

一方、「君子遠庖厨」（君子は厨房を遠ざける）⁽¹⁴³⁾が遵守されていた中国の封建社会でも、煎茶だけは度外視されていた。それは、茶が日常の飲み物でありながら、仙薬としての一面を持ち、煎茶には火を起こしたり水を沸かしたりというような炊事と通じるころがありながら、その中に金丹造りとの共通性が感じられたからであろう。君子が自ら茶に関係する仕事に携わることは、茶祖の陸羽からすでに始まっていた。江西上饒の『府志』には、「府城北茶山寺、陸羽曾寓其地、即辟山種茶」⁽¹⁴⁴⁾と、陸羽が晩年に江西の上饒で自ら茶を栽培したという記録が残っている。孟郊（751～814）には「陸鴻漸上饒新辟茶山」の詩があり、陸羽が百姓の姿をして、山で茶園を拓き、泉を担ぐ様子が書き留められている⁽¹⁴⁵⁾。ほかに、陸羽が自ら山に登り、茶を採んだという話もある。皇甫冉「送陸鴻漸栖霞寺采茶」には「采茶非采策、遠遠上層崖」とあり、陸羽が茶摘みをするときは、いつも遠い遠い山奥でしていたと歌われている。陸羽は栽茶、採茶のほかに、当然自ら茶を煎じていた。『唐才子傳』「陸羽傳」には、よく知られているこんな物語がある。「御史大夫の李季卿が江南を宣慰した。茶が好きで、羽のことを知って召した。羽は野人の服をきて道具をたがき繋げていった。茶が畢って李季卿が、奴子（しもべ）に命じて羽に銭をおくらせた。羽はこれをはじ愧として、あらためて『毀茶論』を著した」⁽¹⁴⁶⁾。陸羽から見れば、煎茶は仙薬を調合することと同じように高尚な行為である。彼は御史大夫の李季卿がこの点を十分にわきまえている紳士だと判断したから、わざと野人の服装で茶席に臨んだのであろう。しかし、こともあろうに、煎茶ボーイのように扱われ、報酬として三十銭を与えられた⁽¹⁴⁷⁾。自分の茶がまだ正しく理解されていないと悟った陸羽は、憤慨の余りに『毀

茶論』を書いたのである。

陸羽と同時代の詩人である劉言史（790～816）の詩「與孟郊洛北野泉上煎茶」に、当時の煎茶の様子が詳しく記録されている。

粉細越笋芽、（越州産の細かい茶粉を持ち、）

野煮寒溪濱。（野外の清らかな溪流のほとりに来た。）

恐乖靈草性、（靈草の性に背くことを恐れて、）

觴事皆手親。（われらが手ずから茶を煎じる。）

敲石取鮮火、（石を敲いて新しい火を取り、）

漱泉避腥鱗。（泉のたまりの表面にある腥臭い物をよけてきれいな水を汲む。）

芟芟爨風鑪、（赤々と燃えている風炉に、）

拾得墮巢薪。（落ちた鳥の巢を薪にしてくべる。）

… …

此游愜醒趣、（この野外の煎茶は気を振るい立たせて快い、）

可以話高人。（隠士、道人の集まりに最適である。）（148）

劉言史はここで、まず茶を「靈草」と定義した。靈草であるからこそ、普段庖厨を遠ざけている君子が、自ら携わってもいいのであろう。その後の盧仝（795～835）の詩「走筆謝孟諫議寄新茶」にも同様なことが書かれている。孟諫議とは孟簡のことで、仙道を篤く信じ、最後は金丹を飲んで中毒死した人物である。この孟簡から「山人」（149）の盧仝の家に皇室用の陽羨茶が届けられた。昼寝をしていた盧仝はさっそく起きて「柴門反閉無俗客、紗帽籠頭自煎喫」（柴門を閉め、俗客を絶ち……手ずから煎じて飲んだ）（150）。盧仝の「自煎喫」は決して御馳走を一人占めにするということではない。彼は自ら茶を煎じて飲んで、自ら仙道を体得しようとしたのである。だから、彼はこの詩の後半で、著名な「七碗茶歌」を詠じ、蓬萊山へ飛ぼうとする気分を味わっていた。このように、君子が自ら煎茶するということは後世までずっと続いた。北宋の蘇軾（1037～1101）には「磨成不敢付僮仆、自看雪湯生瓊珠」（151）、蘇轍（1039～1112）には「無錫銅瓶手自持」（152）などの詩句がある。宋の陸游（1125～1210）も生涯茶を愛し、自ら茶を煎じる詩句を多く残している。例えば、「自挈風炉竹下来」（153）、「自携茶甕就烹煎」（154）、「一掬丁坑手自煎」（155）などである。こうして、詩人たちは茶を仙薬と見なし、自ら煎茶することを通して、金丹造りの気持ちを味わった。更に彼らは、煎茶に携わる自分を、仙人同様の高尚な存在であると自負していたのであろう。

上に挙げた劉言史の詩に「敲石取鮮火」「拾得墮巢薪」の句があるが、煎じるのが茶であるからこそ、わざわざ石で火を起こしたり薪を拾ったりというような、原始的な方法を取らなければならないのであった。そしてそれは、彼にとって興味深いことでもあった。茶は仙薬で、茶を煎じる人も仙人或いは準仙人であるから、仙人にふさわしく山林に隠れ、家も家財道具もなく、「敲石」「拾薪」をしなければならいと考えられたのである。劉言史が歌ったこの野趣に富んだ風情は、後世の人々にも繰り返して真似された。蘇軾には「敲火發山泉」(156)の句があり、元の謝応芳には「星飛白石童敲火」(157)の句がある。また五代の成彦雄の詩には「自拾枯枝三四枝」(158)、楊万里(1127~1206)の啓には「東澗底之散薪」(159)などの句が残っている。

言うまでもなく、茶を作りながら金丹造りの気分が楽しめるのは、茶造りと金丹造りとの間に似通った点がいくつかあるからである。まず、金丹造りは、火を起こし、不純の丹砂を純粋な丹砂に煉^やかなければならない。茶造りの場合にも、火を起こし、採んできた茶を蒸さなければならぬ。金丹造りには火加減が肝心であるが、茶造りの火加減も茶工の腕の見せ所である。また、出来上がった金丹は硬い金属の塊であり、金丹を飲む前に、まずそれを搗いて篩にかけなければならない。同様に、出来上がった固形茶餅も相当硬い塊であり、煎茶する前に、それを砕いて粉にしなければならない。それに、粉末状の丹砂の粉は、そのまま服用することはできない。酢と漆とを添加して、とろ火にかけて煎じてから、丸めて丸薬に仕上げなければならない。茶の場合も、当時ではやはり煎じなければならなかった。このように、金丹造りと茶造りとは、火を利用すること、搗いて粉にすること、煎じることという三点において共通している。それ故、茶をつくる過程に金丹造りの夢を託すことが可能になったわけである(160)。

このように、金丹造りを背景にして、茶造りは大きく変身してしまった。同じ湯を沸かす音でも、茶釜から出た音は優雅に聞こえ、同じかまどから出た煙でも、茶を炙る煙からは別世界の幻を感じ取られるようになった。かくて茶造りは、詩歌に歌われるテーマになったのである。薛能(?~880)の「蜀州鄭使君寄烏嘴茶」にはこんな句がある。

……

拒碾乾声細 (硬い茶はとても茶碾に従わない、碾茶の音は甲高い)

撐封利穎斜 (硬い茶餅^凸の凸では茶袋は破れそうとす)

……

千慚故人意 (誠に旧友のご好意に感謝し)

此惠敵丹砂（この贈り物は丹砂に匹敵できる）（165）

薛能が茶の硬さを特に強調した裏には、彼が茶を見たとき丹砂を思い出し、碾茶の音を聞いたとき丹砂を碾く音を連想したという事情があるだろう。丹砂をイメージしながら碾茶の音を聞けば、当然甲高い音に聞こえるはずである。実は薛能と同様な経験を詠じた詩は、ほかにも数多くある。例えば、齊己（863～937）には「碾声通一室、烹色帶殘陽」（162）の句があり、曹鄴（大中進士）には「開時微月上、碾處乱泉声」（163）の句があり、黄庭堅には「碎身粉骨方餘味、莫厭声喧万壑雷」（164）の句がある。詩人それぞれの感じ方によって、碾茶の音は「乱泉声」に聞こえたり、或いは「万壑雷」とまで感じ取られたりした。その感じ方は詩人たちの想像に任せて、大きく実生活から離れていく。

そして、劉禹錫（772～842）「西山蘭若試茶歌」では、茶釜の音は次のように聞こえたのである。

……

驟雨松風入鼎來、（にわか雨、松風の音が茶鼎に集まってき、）
白雲滿盞花徘徊。（白雲は茶碗一杯に漂っている。）

……

欲知花乳清冷味、（この茶の清らかな醍醐味を体得しようとするなら、）
須是眠雲跂石人。（雲に眠り石に立つ仙人でなければならない。）

茶釜には松風が吹き込み、茶碗には白雲が漂い、茶を飲む自分は仙界にいる者と同様だと、劉禹錫は茶を煎じながら心身ともに別の世界へと飛んでいってしまっているのである。茶釜の音を松風と聞く詩句は、この後も続々と出てきた。蘇軾には「松風忽作瀉時声」（165）の句があり、陸游には「滿院松風盡掩關」（166）の句がある。松風を外に漏らさないように庭門を閉じて、松風を思う存分に楽しんでいた詩人たちの脳裏に浮かんでいたのは、まさに神仙世界そのものだったであろう。

以上のように、茶は金丹説との出会いによって仙薬と見なされ、飲茶も、神仙道教思想の影響を受けて、仙人の営む行いへと高められていった。それまで金丹造りに惨敗した人々が、その夢を茶造りに寄せるようになり、これにより、茶もついに即物的な飲食文化の圏内から脱け出し、精神文化の領域へと飛び立つ準備を整えたのである。

注：

- 1、この辺りは胡孚琛『魏晉神仙道教』p 7（1989年、人民出版社）を参照した。
- 2、これは既に学界に認定されたことである。例えば、宮川尚志『中国宗教史研究』p 439（1983年、同朋舎出版）胡孚琛『魏晉神仙道教』p 128（1989年、人民出版社）
- 3、『史記』卷二十八「封禪書」p 1369（1969年、中華書局）
- 4、同卷六「秦始皇本紀」p 247
- 5、同卷二十八「封禪書」p 1397「乃益發船、令言海中神山者數千人求蓬萊神人」p 1386「求蓬萊安期生莫能得」
- 6、同「封禪書」p 1386～p 1393
- 7、同「封禪書」p 1386～p 1393
- 8、同「封禪書」p 1388「其後則又作栢梁、銅柱、承露仙人掌之屬矣。」
- 9、同「封禪書」p 1402「於是作建章宮、度為千門萬戸、前殿度高未央、其東則鳳闕、高二十餘丈、其西則唐中、數十里虎圈、其北治大池、漸臺高二十餘丈、命曰太液池、中有蓬萊、方丈、瀛洲、壺梁、象海中神山龜魚之屬……。」
- 10、同「封禪書」p 1385「少君言上曰、祠竈則致物、致物而丹沙可化為黄金、黄金成以為飲食器則益壽、益壽而海中蓬萊僊者乃可見、見之以封禪則不死、黄帝是也……於是天子始親祠竈、遣方士入海求蓬萊安期生之屬、而事化丹沙諸藥齋為黄金矣。」
- 11、葛洪『抱朴子』「對俗」p 52。拙論が参照した『抱朴子』の版本は王明著『抱朴子内篇校釈』（1985年、中華書局）である。以下同様。
- 12、拙論にある『抱朴子』の和訳は本田濟『抱朴子』（1990年、東洋文庫512）によった場合が多い。以下同様。
- 13、注11掲出書p 52
- 14、この辺りは注1掲出書第四章第二節p 140を参照した。
- 15、この辺りは注1掲出書第六章p 239を参照した。
- 16、『抱朴子』「金丹」p 77「一轉之丹、服之三年得仙、二轉之丹、服之二年得仙、三轉之丹、服之一年得仙、四轉之丹、服之半年得仙、五轉之丹、服之百日得仙、六轉之丹、服之四十日得仙、七轉之丹、服之三十日得仙、八轉之丹、服之十日得仙、九轉之丹、服之三日得仙、若取九轉之丹、内神鼎中、夏至之後、爆之鼎熱、内朱兒一斤於蓋下、伏伺之、候日精照之、須臾翕然俱起、煌煌輝輝、神光五色、即化為還丹、取而服之一刀圭、即白日昇天。」

- 17、この辺りは『抱朴子』「論仙」 p 12～ p 14による。
- 18、『抱朴子』「釋滯」 p 152「八極之内、將遽凡人」 p 153「一世不過有數仙人」
- 19、『魏書』卷一百一十四 p 3049「釋老志」魏太祖道武帝「天興中、儀曹郎董謐因獻服食仙經數十篇、於是置仙人博士、立仙坊、煮鍊百藥、封西山以供其薪蒸、令死罪者試服之、非其本心、多死無驗。」（1974年、中華書局）
 ☆魏太祖道武帝天興年間とは即ち398年～404年
- 20、『華陽陶隱居內傳』卷中 p 6776～6777道士鄧郁之は梁武帝から「九轉丹具」をもらったが、出来た金丹を私服し、飲んで亡くなった。「屍不毀壞」。（1977年、台灣藝文印書館『正統道藏』9）
 ☆梁武帝在位502年～549年
- 21、○『舊唐書』第七冊卷六十五、列傳第十五「高士廉傳」 p 2444貞觀二十一年「高士廉薨……太宗又命駕將臨之、司空玄齡以上餌藥石、不宜臨喪、抗表切諫。」（1975年、中華書局）
 ○『舊唐書』第八冊卷八十四、列傳第三十四「郝處俊傳」 p 2799「又有胡僧盧伽阿逸多受詔合長年藥、高宗將餌之。處俊諫曰『修短有命、未聞萬乘之主、輕服蕃夷之藥。昔貞觀末年、先帝令婆羅門僧那羅邇袞依其本國舊方合長生藥。胡人有異術、徵求靈草祕石、歷年而成。先帝服之、竟無異効、大漸之際、名醫莫知所為。時議者歸罪於胡人、將申頸戮、又恐取笑夷狄、法遂不行、龜鏡若是、惟陛下深察。』」（1975年、中華書局）
 ○『舊唐書』第一冊卷三、本紀第三「太宗下」 p 61貞觀二十二年……五月庚子……「使方士那羅邇袞婆於金闕門造延年之藥」 p 62貞觀二十三年……五月戊午……「上崩於含風殿、年五十二。」（1975年、中華書局）
 ☆貞觀二十三年、即ち650年（皇帝）
- 22、『舊唐書』第二冊卷十五、本紀第十五「憲宗下」 p 471元和十四年十一月「上服方士柳泌金丹藥、起居舍人裴潏上表切諫、以『金石含酷烈之性、加燒鍊則火毒難制。若金丹已成、且令方士自服一年、觀其効用、則進御可也。』上怒。己亥、貶裴潏為江陵令。」元和十五年 p 471「上以餌金丹小不豫、罷元會。」 p 471「上自服藥不佳、數不視朝、人情恟懼、及悟出道上語、京城稍安。」 p 472「庚子……是夕上崩於大明宮の中和殿、享年四十三。」（1975年、中華書局）
 ☆元和十五年、即ち821年（皇帝）
- 23、『舊唐書』第二冊卷十六、本紀第十六「穆宗」 p 504長慶四年正月辛亥「上餌金石之藥、

處士張臯上疏切諫、上悅、召之、求臯不獲。」「壬申、上崩於寢殿、時年三十。」（1975年、中華書局）

☆長慶四年、即ち825年（皇帝）

24、『舊唐書』第二冊卷十八上、本紀第十八上「武宗」p 610會昌六年三月「帝重方士、頗服食修攝、親受法箓。至是藥躁、喜怒失常、疾既篤、旬日不能言。宰相李德裕等請見不許。中外莫知安否、人情危懼。是月二十三日、宣遺詔以皇太叔光王柩前即位。是日崩、時年三十三。」（1975年、中華書局）

☆會昌六年、即ち847年（皇帝）

25、○『舊唐書』第十三冊卷一百五十八、列傳第一百八、韋貫之子「韋澳傳」p 4177大中十二年、宣宗謂澳曰「久別無恙、知卿奉道、得何藥術、可具居方口奏」澳奏曰「方士殊不可聽、金石有毒、切不宜服食。」（1975年、中華書局）

○『新唐書』卷一百八十三、列傳一百八「畢誠傳」p 5380「太医李玄伯者、帝（宣帝）所喜、以錢七十萬聘之、夫婦日自進食、得其歡心、乃進之帝、嬖幸冠後宮、玄伯又治丹劑以進、帝餌之、疽生於背。懿宗立收玄伯及方士王岳、虞紫芝等俱誅死。」

○『舊唐書』第二冊卷十八下、本紀第十八下「宣宗」p 645大中十二年八月七日「崩於大明宮聖壽五十。」

☆大中十二年、即ち859年（皇帝）

26、注22を参照されたい。

27、『舊唐書』第二冊卷十七上p 521「敬宗」宝歷二年八月「是夜……令供奉道士二十人……入内宮山亭院、上問以道術。」（1975年、中華書局）

28、『新唐書』卷九十二p 3801列傳第十七「杜伏威傳」「伏威好神仙長年術、餌雲母被毒、武德七年二月暴卒。」（1975年、中華書局）

☆武德七年、即ち625年

29、『舊唐書』第十一冊卷百三十二、列傳第八十二「李抱真傳」p 3649「有孫季長者、為抱真鍊金丹、給抱真曰『服之當昇僊』遂署為賓僚。數謂參佐曰『此丹秦皇漢武皆不能得、唯我遇之、他年朝上清、不復偶公輩矣。』復夢駕鶴冲天、寤而刻木鶴、衣道士衣以習乘之。凡服丹二萬丸、腹堅不食、將死、不知人者數日矣。道士牛洞玄以猪肪穀漆下之、殆盡。病少間、季長復曰『垂上僊、何自棄也！』益服三千丸、頃之卒。……貞元十年卒、時年六十二。」（1975年、中華書局）

30、『舊唐書』第十一冊卷一百三十一、列傳第八十一「李道古傳」p 3642「道古言柳泌有

道術、鑄得而進之、待詔翰林。憲宗服餌過當、暴成狂躁之疾、以至棄代。穆宗在東宮、扼腕於其事、及居喪、皆竄逐誅之、鑄既貶貴、授道古循州司馬、終以服丹藥、歐血而卒。」

(1975年、中華書局)

☆李道古死去の年次が明確に出ていないが、穆宗の即位年は821年である。その死は821年以後であるのは確実である。(進士、循州司馬)

- 31、『韓昌黎文集校注』卷七 p 553「故太学博士李君墓誌銘」「太学博士頓丘李于……年四十八……長慶三年正月五日卒。……遇方士柳泌、從受藥法、服之往往下血、比四年、病益急、乃死、其法以鉛滿一鼎、按中為空、實以水銀、蓋封四際、燒為丹沙云。」(1986年、上海古籍出版社、馬其昶校注)

☆長慶三年、即ち824年(進士、太学博士)

- 32、『舊唐書』第十二冊卷一百四十九、列傳第九十九「歸登傳」p 4020によると、歸登は元和十五年(821年)に死す。(孝廉、右拾遺、工部尚書)
- 33、『昌黎先生集』卷二十八「唐故殿中侍御史李君墓誌銘并序」によると虚中は元和八年(824年)に死す。(進士、殿中侍御史)(1982年、台湾国立古宮博物院、影印本)
- 34、『舊唐書』第十三冊卷一百五十五、列傳第一百五「李遜傳」p 4125によると、李遜は長慶三年(824年)に死す。(進士、刑部尚書)
- 35、『舊唐書』第十三冊卷一百五十五、列傳第一百五「李建傳」p 4125によると、李建は長慶二年(823年)に死す。(進士、刑部侍郎)
- 36、『舊唐書』第十三冊卷一百六十三、列傳第一百十三「孟簡傳」p 4258によると、孟簡は長慶三年(824年)に死す。(進士、襄陽節度使、工部尚書)
- 37、『舊唐書』第十二冊卷一百五十三、列傳第一百三「廬坦傳」p 4092によると、廬坦は元和十二年(818年)に死す。(戸部侍郎)
- 38、注29を参照されたい。
- 39、楚澤編『太清石壁記』卷中、(服丹覺觸)「服丹後、覺身面上癢如蟲行、身面手足浮腫、見食臭、喫食嘔逆惡心、四肢微弱、或痢或吐、頭痛腹痛、並請不怪、此是丹効排病之驗也。」(1977年、台湾藝文印書館『正当道藏』31、p 25062)
- 40、同注11掲出書、『抱朴子』p 20
- 41、『文選』卷二十九「雜詩」古詩十九首」第十三、p 567(1977年、明治書院『新釈漢文大系』卷15)
- 42、顔之推『顔氏家訓』「養生」p 533(1977年、平凡社『中国古典文学大系』卷9)

- 43、朱金城箋校『白居易集箋校』① p 149 (1988年、上海古籍出版社)
- 44、『抱朴子』「金丹」 p 83を参照。
- 45、『晋書』卷七十二「葛洪傳」 p 1913 (1974年、中華書局)
- 46、胡孚琛『魏晉神仙道教』 p 263を参照した。坂出祥伸『中国古代養生思想の総合的研究』 p 569には「馬王堆漢墓から出土した帛書『五十二病方』には鉉物薬を治病のために服用する処方十二件も見えていて、しかも、金・丹砂・水銀・雄黄などのように、後に仙薬とされるものが用いられていることは注目に値する。」とある。(1988年、平河出版社)
- 47、同注11掲出書『抱朴子』 p 211の注にはこう書かれている。「『太平御覽』卷九百八十四の引用には「四」がない。ここは『神農本草經』を指す。」
- 48、尚志鈞輯校『唐・新修本草』 p 14「梁・陶隱居序」「上薬一百二十種為君、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。」(1981年、安徽科學技術出版社)
- 49、清・黃奭輯『神農本草經』には「太乙餘糧」と収録(1982年、中医古籍出版社)
- 50、『神農本草經』には「紫石英」「白石英」と収録。
- 51、『神農本草經』には「丹沙」と収録。
- 52、『神農本草經』には「石蜜」と収録。『唐・新修本草』には「虫魚」部に収録。
- 53、『神農本草經』には「著實」と収録。
- 54、『神農本草經』には「枸杞」と収録。
- 55、「仙薬」篇に出る「木巨勝」をも含む。
- 56、『神農本草經』には「槐實」と収録。
- 57、『神農本草經』には「飛廉」と収録。
- 58、『神農本草經』には「乾地黄」と収録。
- 59、『神農本草經』には「伏苓」と収録。
- 60、『神農本草經』には「石流黄」と収録。
- 61、『名医別録』には「金屑」と収録。
- 62、『抱朴子』「仙薬」 p 199「松柏脂淪入地千歳、化為茯苓、茯苓萬歳、其上生小木、状似蓮花、名曰木威喜芝。」
- 63、同 p 208
- 64、清・黃奭輯『神農本草經』「上經」 p 29、 p 33、 p 35、 p 52、 p 83、 p 102、 p 106

- 65、『抱朴子』「暢玄」 p 3
- 66、『抱朴子』「暢玄」 p 8 注五十九「啜莽漱泉、孫校：『莽』一本作『粟』。案敦煌（本）作『叔』、叔即『菽』字。」
- 67、陳国符『道藏源流考』下冊 p 395（1963年、中華書局）
- 68、推定。
- 69、吳覺農『茶經述評』 p 213に「七之事」の内容を四十八項目に整理されている。（1987年、農業出版社）
- 70、四項目の史料のいずれもその原本が現存していない。布目潮瀨『中国の茶書』（東洋文庫） p 99、 p 114、 p 115、 p 124に詳細な報告がある。が、原本が現存していないから、その史料の価値が落ちるとは言えない。というのは、現存していないからといって、陸羽が『茶經』を書いた時代に実在しなかったとは言えないだろう。少なくとも陸羽がそれらの資料を引用した以上、陸羽自身はそれらの資料に興味を持っていたし、これらの資料も陸羽の飲茶觀に大きな影響を与えたと言えるだろう。拙論はこれからも以上の考え方で「七之事」に列挙された史料を扱いたい。
- 71、葛洪『神仙伝』卷五 p 191（1983年、明德出版社）
- 72、仙人、隋の開皇末年の人。
- 73、仙人であるが、不詳。
- 74、吳覺農『茶經述評』 p 239「浙江余姚的瀑布泉嶺、過去曾是個名茶產地、『八之出』里就有『越州余姚県生瀑布泉嶺、曰仙茗、大者殊異』的記載、所謂『大者』与虞洪所采的『大茗』是一致的。所以這個神話故事也有歷史價值的、故事還說了人們發現大茶樹的困難、野生大茶樹一般生長在原始森林中。」
- 75、『抱朴子』「仙藥」 p 197「非久齋至精、及佩老子入山靈宝五符、亦不能得見此輩也」
- 76、『抱朴子』「仙藥」 p 198「凡見諸芝、且先以開山却害符置其上、則不得復隱蔽化去矣。徐徐擇王相之日、設醮祭以酒脯、祈而取之。」
- 77、同 p 208
- 78、同「雜應」 p 269
- 79、『茶經』「三之造」
- 80、布目潮瀨『中国の茶書』 p 55
- 81、①『抱朴子』「論仙」 p 21「雖有其文、然皆秘其要文、必須口訣。」
②「金丹」 p 83「飲血為誓、乃告口訣。」

- ③「微旨」 p 128「此先師之口訣。」
- ④「微旨」 p 129「口訣亦有數千言。」
- ⑤「積滯」 p 150「若不得口訣之術、萬無一人為之而不以此自傷者也。」
- ⑥「明本」 p 189「登壇歃血、乃傳口訣。」
- ⑦「黃白」 p 285「有須口訣者、皆宜師授。」
- ⑧「黃白」 p 287「且夫不得明師口訣、誠不可輕作也。」
- ⑨「黃白」 p 288「劉向豈頑人哉、直坐不得口訣耳。」
- ⑩「黃白」 p 288「而不得口訣、猶不可知。」
- ⑪「地真」 p 324「受真一口訣、皆有明文。」
- ⑫「地真」 p 325「隱之顯之、皆自有口訣。」
- ⑬「金丹」 p 71「乃於馬迹山中立壇盟受之、並諸口訣訣之不書者。」

82、『抱朴子』「登涉」 p 310

83、同 p 309

84、同「金丹」 p 85

85、五代·毛文錫『茶譜』「蜀之雅州有蒙山。山有五頂、頂有茶園、其中頂曰上清峯……若獲一兩、以本處水煎服、即能祛宿疾、二兩、當眼前無疾、三兩、固以換骨、四兩、即為地仙……惟中頂草木繁密、雲霧蔽虧、驚獸時出、人跡稀到矣。」陳祖棻·朱自振『中國茶葉歷史資料選輯』 p 25 (1981年、農業出版社)

86、同

87、この辺りは吳覺農『茶經述評』 p 30によるものである。

88、吳覺農『茶經述評』 p 32「高山出名茶、主要由于高山雲霧多、漫射光多、湿度大、有的是晝夜温差大、等々、有利于茶葉有效物質的積累、特別是芳香物質積累較多。」

89、杜毓「荈賦」「靈山惟岳、奇產所鍾」(『中國歷代食貨典』 p 1413)

90、蘇軾「次韻曹輔寄壑源試焙新茶」「仙山靈草濕行雲、洗遍香肌粉末勻」(『蘇軾詩集』卷三十二 p 1696、1982年、中華書局、第五冊)

91、王令「謝張和仲惠寶雲茶」「寒泉猶有惠山存」(『中國歷代食貨典』 p 1418)

92、杜毓「荈賦」「承豐壤之滋潤、受甘靈之霄降」同 p 1413

93、蘇軾「寄周安孺茶」「旋洗玉泉蒸、芳馨豈停宿」(『蘇軾詩集』卷二十二 p 1165、1982年、中華書局、第四冊)

94、同「永日遇閑賓、乳泉發新馥」

- 95、陳襄「靈山試茶歌」「乳源淺淺交寒石、松花墮粉愁無色」（『中國歷代食貨典』p 1419）
- 96、戴昺「賞茶」「自汲香泉帶落花、漫燒石鼎試新茶」同p 1420
- 97、顧況「茶賦」「靈液賜名臣、留上客」（『全唐文』卷五百二十八p 5356、中華書局、影印本）
- 98、同「皇天既孕此靈物兮」
- 99、柳宗元「為武中丞謝新茶表」「況茲靈味成自遐方」（『全唐文』卷五百七十一p 5778、中華書局、影印本）
- 100、蘇軾「寄周安孺茶」「靈品獨標奇、迥超凡草木」（注98揚出書）
- 101、武元衡「津梁寺採新茶」「靈卉碧岩、黃英初散芳」（『全唐詩』卷三百十六p 3551、1960年、中華書局、第十冊）
- 102、柳宗元「巽上人以竹間自採新茶見贈酬之以詩」「復此雪山客、晨朝掇靈芽」（『全唐詩』卷三百五十一p 3929、1960年、中華書局、第十一冊）
- 103、丁謂「北苑茶」「啜將靈藥助、用與上尊親」（宋·陳景沂『全芳備祖』後集卷二十八p 1463、1982年、農業出版社）
- 104、王令「謝張和仲惠寶雲茶」「故人有意真憐我、靈卉封題寄華門」（『中國歷代食貨典』p 1418）
- 105、呂溫「三月三日茶宴序」「雖五雲仙漿無復加也」（『全唐文』卷六百二十八p 6337、中華書局、影印本）
- 106、薛能「蜀州鄭使君寄烏嘴茶因以贈茶八韻」「烏嘴擷渾牙、精靈勝鑠鄒」（『全唐詩』卷五百六十p 6494、1979年、中華書局、第十七冊）
- 107、梅堯臣「南有嘉茗賦」「乃產嘉茗兮囂此衆珉」（『全宋文』卷五百九十二p 503、1991年、巴蜀書社、第十四冊）
- 108、白居易「謝李六郎中寄蜀茶詩」「紅紙一封書後信、綠芽十片火前春」（『全唐詩』卷四百三十九p 4893、1979年、中華書局、第十三冊）
- 109、李德裕「憶茗芽」「谷中春日暖、漸憶啜茶英」（『全唐詩』卷四百七十五p 5413、1979年、中華書局、第十四冊）
- 110、韋處厚「茶嶺」「千叢因此始、含露紫英肥」（『全唐詩』卷四百七十九p 5450、1979年、中華書局、第十四冊）
- 111、薛能「謝劉相公寄天柱茶」「粗官寄與真拋却、賴有詩情合得嘗」（『全唐詩』卷五百六十p 6505、1979年、中華書局、第十七冊）

112. 薛能「蜀州鄭使君寄烏嘴茶因以贈茶八韻」「得來拋道藥、携去就僧家」（『全唐詩』卷五百六十 p 6494、1979年、中華書局、第十七冊）
113. 積皎然「飲茶歌諷崔石使君」「越人遺我剡溪茗、採得金芽鬻金鼎」（『全唐詩』卷八百二十一 p 9260、1979年、中華書局、第二十三冊）
114. 陸希聲「茗坡」「二月山家穀雨天、半坡芳茗露華鮮」
115. 積皎然「飲茶歌諷崔石使君」「素瓷雪色飄沫香、何似諸仙瓊蕊漿」（『全唐詩』卷八百二十一 p 9260、1979年、中華書局、第二十三冊）
116. 蘇軾「和錢安道寄惠建茶」「我官於南今幾時、嘗盡溪茶與山茗」（『蘇軾詩集』卷十一 p 530、1982年、中華書局、第二冊）
117. 蘇軾「魯直以詩饋雙井茶次韻為謝」「江夏無雙種奇茗」（『中國歷代食貨典』p 1419）
118. 施肩吾「蜀茗詞」「山僧問我將何比、欲道瓊漿却畏噀」（『全唐詩』卷四百九十四 p 5602、1979年、中華書局、第十五冊）
119. 蘇軾「汲江煎茶」「雪乳已翻煎處脚、松風忽作瀉時聲」（『蘇軾詩集』卷四十三 p 2362、1982年、中華書局、第七冊）
120. 黃庭堅「以雙井茶送子瞻」「我家江南摘雪腴、落磴霏霏雪不如」（『宋詩鈔』「山谷集」p 898、1986年、中華書局、第一冊）
121. 劉禹錫「西山蘭茗試茶歌」「欲知花乳清冷味、須是眠雲跂石人」（『全唐詩』卷三百五十六 p 4000、1979年、中華書局、第十一冊）
122. 金田「鹿苑茶」「山精石液品超群」（『中國古代茶詩選』p 76 1989年、浙江古籍出版社）
123. 曾幾「謝人送壑源絕品云九重所賜也」「誰分金掌露、來作玉溪涼」同 p 57
124. 劉言史「與孟郊洛北野泉上煎茶」「恐乖靈草性、觸事皆手親」（『全唐詩』卷四百六十八 p 5321、1979年、中華書局、第九冊）
125. 陸龜蒙「煮茶」「時於浪花里、並下藍英末」（『全唐詩』卷六百二十 p 7145、1979年、中華書局、第十八冊）
126. 黃庭堅「奉同六舅尚書咏茶碾煎烹三首」「乳粥瓊糜露脚回、色香味觸映根來」同注122 p 123
127. 晁補之「次韻蘇翰林五日揚州石塔寺烹茶」「公今食方丈、玉茗據噫噫」同 p 124
128. 皮日休「茶竈」「青瓊蒸後凝、綠髓炊來光」（『全唐詩』卷六百十一 p 7054、1979年、中華書局、第十八冊）

- 129、同注128
- 130、蔡襄「造茶」「麋玉寸陰間、搏金新範里」同注122掲出書 p 246
- 131、鄭遨「茶詩」「嫩芽香且靈、吾謂草中英」（『全唐詩』卷五百九十七 p 6910、1979年、中華書局、第十八冊）
- 132、『全唐詩』卷六百十一 p 7053（1979年、中華書局、第十八冊）
- 133、姚合「乞新茶」「嫩綠微黃碧潤春、採時聞道斷葷辛」（『全唐詩』卷五百、p 5689、1979年、中華書局、第十五冊）
- 134、『全唐詩』卷六百二十 p 7144（1979年、中華書局、第十八冊）
- 135、『全唐詩』卷二百十 p 2181（1979年、中華書局、第六冊）
- 136、『抱朴子』「金丹」「合丹當於名山之中、無人之地、結伴不過三人。」 p 74
- 137、皇甫冉「送陸鴻漸栖霞寺采茶」「旧知山寺路、時宿野人家」（『全唐詩』卷二百四十九 p 2808、1979年、中華書局、第八冊）
- 138、皎然「尋陸鴻漸不遇」「叩門無犬吠、欲去問西家」（『全唐詩』卷八百十五 p 9178、1979年、中華書局、第二十三冊）「訪陸處士羽」「所思不可見、歸鴻自翻々」（『全唐詩』卷八百十六 p 9192、1979年、中華書局、第二十三冊）
- 139、胡孚琛『魏晉神仙道教』 p 66
- 140、『茶道古典全集』卷一 p 139（1956年、淡交社）
- 141、『抱朴子』「極言」 p 240「或問曰、『古者豈有無所施行、而偶自長生者乎』抱朴子答曰『無也』」
- 142、『抱朴子』「論仙」 p 18「彼二主徒有好仙之名、而無修道之實、所知淺事、不能悉行……不得長生、無所怪也。」
- 143、『礼記』八「玉藻」 p 28（1968年、台湾商務印書館『国学基本叢書』093下）
- 144、錢時霖『中国古代茶詩選』 p 90からの転載。
- 145、「驚彼武陵狀、移居此岩邊、開亭如貯雲、鑿石先得泉……」（『全唐詩』卷三百七十六 p 4219、1979年、中華書局、第十一冊）
- 146、『茶道古典全集』卷一 p 148～ p 149からの抄出。
- 147、『封氏聞見記』卷六、『茶道古典全集』卷一 p 176。
- 148、『全唐詩』卷四百六十八 p 5321（1979年、中華書局、第十四冊）
- 149、『全唐詩』卷三百八十八 p 4379（1979年、中華書局、第十二冊）
- 150、同

- 151、注122掲出書 p 45「魯直以詩饋雙井茶次韻為謝」にある。
- 152、蘇轍「次韻李公擇以惠泉答章子厚寄新茶二首」にある（『蘇轍集』「樂城集」卷六 p 112、1990年、中華書局、第一冊）
- 153、陸游「喜得建茶」にある（『陸游集』『劍南詩稿』卷四十五 p 1132、1976年、中華書局、第三冊）
- 154、陸游「雪後煎茶」にある（『陸游集』『劍南詩稿』卷八十 p 1869、1976年、中華書局、第四冊）
- 155、陸游「北窗」にある（『陸游集』『劍南詩稿』卷五十七 p 1388、1976年、中華書局、第三冊）
- 156、蘇軾「游惠山其二」にある（『蘇軾詩集』卷十八 p 946、1982年、中華書局、第三冊）
- 157、元・謝応芳「寄題無錫錢仲毅煮茗軒」にある（注122掲出書 p 137）
- 158、五代・成彦雄「煎茶」にある（注122掲出書 p 112）
- 159、楊萬里「謝傅尚書惠茶啓」にある（『中国歴代食貨典』 p 1414）
- 160、この辺りに述べた金丹服用法は『抱朴子』（注11に掲出）「仙薬」 p 210によるものである。「餌丹砂法、丹砂一斤、搗篲、下醇苦酒三升、淳漆二升、凡三物合、令相得、微火上煎之、令可丸。」
- 161、薛能「蜀州鄭使君寄烏嘴茶以贈答八韻」（『全唐詩』卷五百六十 p 6494、1979年、中華書局、第十七冊）
- 162、齊己「謝逸湖茶」（『全唐詩』卷八百四十 p 9476、1979年、中華書局、第二十四冊）
- 163、曹鄴「故人寄茶」（『全唐詩』卷五百九十二 p 6871、1979年、中華書局、第十八冊）
- 164、注122掲出書 p 122
- 165、蘇軾「汲江煎茶」（『蘇軾詩集』卷四十三 p 2362、1982年、中華書局、第七冊）
- 166、陸游「過武連鼎北柳池安国院煮泉試日鑄願渚茶院有二泉皆甘寒傳云唐僖宗幸蜀在道不豫至飲泉而愈賜名報国靈泉云」（『陸游集』『劍南詩稿』卷三 p 85、1976年、中華書局、第一冊）

第六章 茶と芸

第一節 茶芸の源流——「泡」を求めて

陸羽の『茶経』により、茶が仙薬化されてきたことについては、すでに第五章で論述したが、ここで、『茶経』以後の茶と仙薬との関係を、時代を追って確認しておきたいと思う。

八世紀に書かれた『茶述』では、茶を次のように位置付けている。

得之則安、不得則病、彼芝・朮・黄精、徒云上薬、効在數十年後。（之を得れば則ち安んずる。得られなければ則ち病にかかる。彼の芝・朮・黄精などは徒に上薬と云う。茶の効を致すことは数十年の後である。）⁽¹⁾

芝・朮・黄精などは『抱朴子』でいずれも仙薬の上薬と分類されている。これらの仙薬は薬力がきつく、短期間に仙人になろうとする者に飲まれるのだが、実際には仙人になれない。これに対して茶は、薬物成分は微量であるが、飲み続けていけば数十年の後にきつと効果が現れる上薬であると『茶述』は主張しているのである。

唐末の蘇廙の『十六湯品』では、

茶本靈草、觸之則敗、糞火雖熱、悪性未盡、作湯泛茶、減耗香味。（茶は本々靈草であり、觸すと則ち敗む。糞火は熱いけれども、その悪性が未だに盡きていない。これで湯を作し、茶を泛ずるならば、茶の香味を減耗する。）⁽²⁾

と、茶の本態はもともと靈草であると明記したうえで、靈草の茶を糞火で沸かしてはいけなと警告した。動物の糞を燃料にするといっても、加工された茶が糞の臭いに染まる恐れはまずないであろう。にもかかわらず糞火を斥けた背景には、茶を仙薬と見なす蘇廙の思いが働いていたであろう。

五代十国時代の毛文錫は『茶譜』を撰し、各地の名茶を列挙したが、蒙山の上清峰の茶について次のように述べていた。

若獲一両、以本處水煎服、即能祛宿疾、二両、當眼前無疾、三両、固以換骨、四両、即為地仙矣。（若し一兩を獲て、本處の水で煎服すれば、即ち宿疾を祛せる。二兩飲めば、眼前に疾をなくし、三兩飲めば、固ず骨を換えられ、四兩飲めば、即ち地仙になる。）⁽³⁾

茶を一両から四両へと量を増やしていくうちに、持病が治り、健康になり、骨が換えら

れ、地仙になるという。このように、一步一步神仙世界に歩み寄るということは、一種の生薬を長期間に飲み続けることによって仙人になるという、『抱朴子』の大薬小薬説と一致している。

宋代の御用北苑茶を専述した『東溪試茶録』に、

庶知茶於草木為靈最矣。（誰でも知っているように、茶はすべての草木の中で最も靈なるものである。）⁽⁴⁾

とあり、元の王禎の『農書』にも、

夫茶靈草也。（それ茶は靈草なり。）⁽⁵⁾

とあるように、茶を靈草（仙薬）と同一視する例は中国歴代の茶文化関係史料に多見できる。茶の仙薬的性格が、中国茶文化の基調になってきたことを、これ以上述べる必要はないであろう。

ところで、中国の歴史では、茶は仙薬と同一視されるのみならず、茶によく通じる茶人⁽⁶⁾が仙薬を営む煉丹士と同一視されることもあった。これは、茶人も煉丹士も共に「好事者」と呼ばれた事実から分かることである。

『抱朴子』では、仙道を求め、金丹大薬造りに取り組む者が「好事者」と称されている。『抱朴子』「内篇」は「好事者」という語が八回も使用されている⁽⁷⁾。ここに二例を挙げてみよう。まず「勤求」篇に次のようにある。

或頗有好事者、誠欲為道、而不能勤求名師、合作異藥、而但晝夜誦講不要之書、数千百卷、詣老無益、便謂天下果無仙法。（中には好事者[・]があつて、本当に道を修めたいと思ひながら、すぐれた師匠を一心に求めて珍しい薬を合成することができず、ただ昼夜、不要の書物を数百数千巻となく暗誦研究している。老年になつても何の効果もない。そこですぐに「天下には果たして仙法はなかつたのだ」と言う。）（傍点は引用者のもの）

ここで葛洪は、神仙道教の書籍を日夜問わずに読み続けながら、金丹造りの実践に移らない、偽りの「好事者」を批判している。

次に、「登涉」篇にはこう記してある

余少有入山之志、由此乃行学遁甲書、乃有六十餘卷、事不可卒精、故鈔集其要、以為囊中立成、然不中以筆傳、今論其較略、想好事者[・]欲入山行、當訪索知之者、亦終不乏於世也。（私は若年から山に入りたいという志を持っていた。そこで追い追ひ遁甲の書物を学んだが、それらはなんと六十余巻もあつた。その技術は簡

単に熟達できるものでない。だからその要点を抜書きして『囊中立成』という書物を作った。しかし筆で伝えるべきものではない。今、そのあらましを述べる。思うに好事者が山に入りたいという時、やがてはその知識を持っている人を捜し求めるに違いない。そういう方が世に少なからずあるであろうから。) (傍点は引用者のもの) (8)

金丹造りは名山で行われなければならない。葛洪はここで、山に入ろうとする好事者に正しい入山法を教えていた。『抱朴子』には、「好事者」がまだ六箇所も使われている。その詳しい記述は注7にまわし、ここではそれらを簡略に並べておく。

- 「對俗」篇「將必好事者妄所造作」
- 「金丹」篇「然萬一時偶有好事者」
- 「積滯」篇「率多後世之好事者」
- 「内篇・序」「至於時有好事者」
- 「祛惑」篇「好事者省余此書」
- 「祛惑」篇「於是好事者」(以上、傍点はいずれも引用者のもの)

これらの好事者の中には、神仙道教と真剣に取り組んでいる者、或いは金丹造りを試みようとしている者たちも入っているが、どちらもまともな仙人ではなく、仙人の卵に相当するもので、仙道の修行者に当たる存在である。筆者は敢えてこれらの好事者を「煉丹士」と称したい。このほか、好事者の略称である「好事」(9)、及びその別称である「好事之徒」(10)も多数見られる。

一方、中国では、茶によく通じる「茶人」のことも「好事者」と称することがあった。この呼び名は、茶関係史料に頻繁に出てくる。この好事者たちがいかなる特質を持っていたかといえば、彼らはまず茶の質に非常に凝る人間であった。良い茶の産地を知ると、手段を選ばずに、その茶を手に入れようとした。南宋・高似孫の『剡録』によると、「水石之靈」のような、會稽山の日鑄茶を、好事者が余りに執念深く求めたため、ついに日鑄寺の僧が苦情を訴えたという。

吾左右巖隴能幾何、茶入京都奉臺府供好事者何可給。(吾の住むまわりの猫の額ほどの茶園で茶を少ししかとれない。その茶がどうして都にある役所の人々と茶人の好事家に満足に提供できるのだろうか。)(傍点は引用者のもの) (11)

また、良質の茶を確保するため、自ら茶園にまで足を運び、茶農に前金を渡したりすることもあった。北宋・劉侗の『龍雲集』には、

好事者往々抵金茶民、不遠千里。(好事者は往々にして、茶民に金を先に払いにくる。千里の遠さも問わずに。)(傍点は引用者のもの)(12)

という記述がある。更に、茶摘みの季節になると、彼らは自ら茶造りの現場へ行き、茶摘みの様子、茶の出来具合をすぐそばで監督していた。『洞山界茶系』にはこう記している(ここでの「好事家」はもちろん「好事者」と同意である)。

茶園即開……好事家躬往、予租采焙、幾視惟謹。(茶園が開くと……好事家が自ら行き、各自の予約分の茶の採集・焙造をそばで厳しくチェックする。)(傍点は引用者のもの)(13)

彼らはまた、常に飲茶の流行をリードする存在でもあった。彼らは製茶の方法を改めたり、茶に龍腦などの香料を添入して茶の味を美味しくしたり(14)、良い茶具を集めたりした。次に主たる茶関係資料にある「好事者」の出典のみを挙げておく。

- 『封氏聞見記』(唐)「好事者家蔵一副」(15)
- 『十六湯品』(唐)「好事者幸誌之」(16)
- 『茶録』(北宋)「遂以刊勤行於好事者」(17)
- 『品茶要録』(北宋)「其好事者又嘗論其采制之出入」(18)
- 『大觀茶論』(北宋)「近之好事者筭筭之中往々半之」(19)
- 『宣和北苑貢茶録』(北宋)「而未有好事者記焉」(20)
- 『茶經』(明)「好事者入以龍腦諸香」(21)
- 『茶解』(明)「近聞好事者亦稍々變其初制」(22)
- 『龍雲集』(北宋)「好事者往々抵金茶民」(23)
- 『萍洲可談』(北宋)「冒其名以眩好事者」(24)
- 『癸牖聞評』(南宋)「而好事者録其茶之妙」(25)
- 『剡録』(南宋)「茶入京都奉臺府供好事者」(26)(以上、傍点はいずれも引用者のもの)

上に茶人を「好事者」と呼ぶ出典を挙げてきたが、その略称である「好事」(27)、その別称である「好事家」(28)の語も多数見られ、枚挙に暇がない。

中国文化史上において、上述のように、煉丹士と茶人が共に好事者と称されていた事実に基づいて、筆者は以下のように推論する。煉丹士の好事者が金丹造りに失敗した後、茶造りに転向し、茶人の好事者に変身した。だから、二種の好事者はそもそも同一グループの人間であり、茶造りの好事者は金丹造りの好事者の後継者であった。葛洪のいう金丹造

りの好事者は実は極く少数しか存在しなかったのであり、大部分の仙人の卵である好事者にとっては、もともと金丹造りは只の憧れの的に過ぎず、実際彼らを取り扱っていたのは養生用の草木類の薬で、茶はその中の一種であった。だから、茶造りは始めから煉丹士である好事者の仕事の一つであった。

この推論の証拠として明初の人施漸の詩「贈歐道士賣茶」をここで引用しておきたい。

静守黄庭不煉丹（黄庭経を手にしながら金丹を煉かない）

困貧却得一身閑（貧しいからこそ却って閑かな毎日を送れる）

自看火候蒸茶熟（自ら火加減を調整し茶を蒸して造り）

野鹿銜筐送下山（野鹿が茶を入れた筐を銜えて山の麓に送る）（29）

道士は煉丹法を詳細に載せている『黄庭経』を読みながら、金丹造りを実行しないで、却って茶造りを熱心に営んでいた。出来上がった茶を市場に持って行って売るとき、茶を山から運び出してくれるのは人間ではなく、野山に生きる鹿であった。茶造りがまさに金丹造りと同格の営みと見なされていて、道士（煉丹士）の日常的な仕事の一環であったことが、この詩からうかがい知ることができよう。

好事者が茶造りに参入したことは、いうまでもなく、茶造りに大きな変化をもたらした。茶は金丹と同様に丁重に取り扱われ、精製されるようになり、もちろん飲茶法もさまざまに工夫されるようになっていった。そして、茶が好事者によって、金丹造りと同じ細心さで精製され、工夫されているうちに、茶技も生まれ、茶芸も形成されたのだろう。つまり、茶芸の源流は茶造りと金丹造りとの合流地点に求められると考えてよいと思われる。

金丹造りにおいて最も重要視されたのは、いうまでもなく金丹の薬効であった。それゆえ、初期の茶造りの良否の基準もまず茶の薬効にあった。それ故、茶人たちはいかにして茶の薬物成分を最大限に発揮できるかに技を競っていたのである。陸羽式の煎茶を回顧すると、その「技」もやはりこのことを巡って展開されていた事が見て取れる。茶摘みの場所は山の南向きに限る、日の当たらない場所で摘んだ茶を飲むと「結瘕疾」（しこりができる）（30）、煎茶用の水は山の岩間の溜り水が緩やかに流れるものを最高とし、勢いよく湧き出る水、または急流の水を避けるべきだ、そのような水で煎じた茶を飲むと「令人有頸疾」（首の病気に患ってしまう）（31）、雑草などを交えた茶を飲んだら「飲之成疾」（飲むと病気になる）（32）、などと陸羽は指摘している。一方、茶の薬物成分を最大限に保つため、陸羽は次のような工夫を施した。炙り立ての茶餅を素早く丈夫な剋藤紙で作った袋に入れる。これは「精華之氣、無所散越」（茶の精華の気が漏れるのを防ぐ）（33）ため

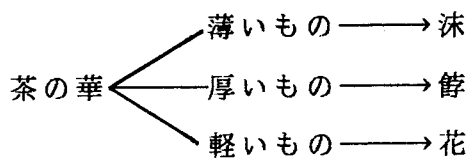
である。この「精華之氣」はまた「精英」とも称されていた。『茶経』「五之煮」にそれが出ている。

乗熱連飲之、以重濁凝其下、精英浮其上、如冷則精英随氣而竭、飲啜不消亦然矣。（熱いうちにつづけて飲む。重い濁りがその下に凝まり、精英はその上に浮かぶからである。もし冷えると精英は熱気とともになくなるから、飲んでも消化しないのは当然である。）

陸羽から見ると、茶には「精英」という神霊のようなものが秘められている。「精英」は茶の上部に浮いて、ちょっとした不注意でも逃げてしまうことがある。「精英」のなくなった茶は本来果たすべき薬効を全うできなくなり、それを飲めば消化不良になると彼は言っている。この茶の「精英」は、煎じたての茶の表面に漂う泡に宿っていると、陸羽は考えていたらしい。彼はこの泡を「華」と言っている。これに関して「五之煮」の一節にこう書いてある。

第二沸出水一瓢、以竹筴環激湯心、則量末當中心而下、有頃勢若奔濤濺沫、以所出水止之、而育其華也。凡酌置諸盞、令沫餽均、沫餽湯之華也、華之薄者曰沫、厚者曰餽、細輕者曰花。（第二沸のときに、水一瓢をくみ出し、竹筴で湯の中心をぐるぐるかきまわし、そこで末にした茶を量って、ちょうど中心のところへおとす。しばらくして湯の勢が奔る濤、濺る沫のようになると、くみ出しておいた水でこれを止めて、茶の華を育てるようにする。すべての茶を盞に酌むときには、沫と餽とを均等にする。沫と餽はともに湯の華である。華の薄いものを沫といい、厚いものを餽という。細かく軽いものを花という。）（傍点は引用者のもの）

陸羽は、湯の沸き具合により、三沸を分ける。一沸の時には塩を入れ、二沸の時には湯一瓢を汲出してから茶の末を入れる。そして三沸の時には汲み出した湯を戻して茶の「華」を育てる。茶の「華」はその様子により三種類に分けられる。



茶の華（泡）を「育てる」という言い方をしているところから、茶には華（泡）が多ければ多いほど良いと陸羽が考えていたことが分かる。そして、茶の華（泡）を細かく三種類に分けていることから、陸羽がいかにこれを重要視していたかも分かる。更に茶釜から茶碗に茶を汲む場合にも茶の華（泡）を均一に分けなければならない（「酌置諸盞、令沫

餽均」)と彼は言う。陸羽は明らかに、泡のある茶を上等の茶と考えていたのである。華(泡)は時間が立てば消えてしまうから、茶は熱いうちに、つまり、「精英」が宿っているうちに、飲まなければならないと、陸羽は『茶経』の中で勧めていた。

しかし、陸羽は何故このように華(泡)にこだわったのか、その理由について、彼は「七之事」で、隋以前に書かれた薬書の『桐君録』の一節を引用して説明していた。それには次のような一句が入っている。

茗有餽、飲之宜人。(茗には餽があり、これを飲むと人体に宜い。)

つまり、茶の厚い華である「餽」は人体に宜いから、茶の薬物成分を最大限に発揮させ、茶に仙薬なみの効果を出させるためにはどうしても泡を立たせなければならないことになる。上の引用文は陸羽本人の言葉ではないけれども、彼がそれを引用し、また実際に茶の泡を求めていたことから考えれば、彼は『桐君録』のこの説を受け入れていたものと考えられよう。それに、茶に泡を求めることが陸羽より以前にすでに始まっていたことは、西晋・杜毓の『莽賦』によっても明らかである。『莽賦』では、煎じ立ての茶をこう描写している。

沫沈華浮、煥如積雪きりぎり(沫は沈み、華は浮ぶ、煥積雪のごとく)(34)

茶の華が煎じ立ての茶の表面に浮かび、まるで白い雪のようだと歌われている。また茶の泡が体に宜いという指摘は北宋徽宗の『大観茶論』「點」の項にも見られる。

桐君録曰、茗有餽、飲之宜人、雖多不為過也。(桐君録に曰く、茗に餽があり、

これを飲むと人体に宜しいと。多くても過ぎることではない。)(35)

徽宗は『桐君録』の言葉を引用した後、泡がどんなに多くても過ぎることではないと補足している。

茶の泡は、上述のように陸羽では「華」と称されていたが、茶の華(花)はその後の喫茶詩にも頻繁に現れていた。その用例を以下に幾つか列挙しておく。

○劉言史(790~816)「與孟郊洛北野泉上煎茶」

湘瓷泛輕花

滌盡昏渴神

此游愜醒趣

可以話高人(36)

○白居易(772~846)「睡後茶興憶楊同州」

白瓷甌甚潔

紅炉炭方熾

沫下曲塵香

花浮魚眼沸⁽³⁷⁾

○廬全（795～835）「走筆謝孟諫議寄新茶」

碧雲引風吹不斷

白花浮光凝碗面⁽³⁸⁾

○皮日休（834～883）「茶甌」

棗花勢旋眼

蘋沫香沾齒⁽³⁹⁾

○元稹（779～831）「一字至七字詩・茶」

銚煎黃蕊色

碗轉曲塵花⁽⁴⁰⁾

○鄭遨（889～896）「茶詩」

惟優碧粉散

常見綠花生⁽⁴¹⁾

○皇甫冉（742～755年間の進士）「送陸鴻漸栖霞寺采茶」

借問王孫草

何時放碗花⁽⁴²⁾（以上、傍点はいずれも引用者のもの）

「花」の現れる詩は、このほかにも枚挙に暇がない。このように詩人たちが詩文において煎じ立ての茶の表面に浮かぶ泡——「花」を言葉惜しまずに讃えていたところから、彼らが花の存在を良しとし、「花」のある茶を位の高い茶だと認めていたことが察せられる。これには『茶経』の「育華」の考え方の影響もあるであろう。ところで、上に引いた詩からも伺われうように、「茶の泡が人体に宜い」という説から出発した「泡」を求める伝統は、時代がくだり、茶が薬用時代から飲用時代へと転換するに従って、その本来の目的からだんだんと離れてしまい、いつの間にか、泡はただ単に何気なく立てるのだ、或いは泡のある茶が美味しいから、または見た目が美しいから、立てるのだという考え方に変わってきた。

さて、奇麗な泡を浮かばせるには、細かい茶の末（こな）を使用する必要があった。そのため、茶の末はますます細かくされていく一方であった。陸羽は『茶経』「五之煮」では茶末の細かさの基準を「細米」（砕けた米）と限定していただけだったが、その後、茶

の末は更に細かくなっていった。それは詩人たちに「黄金粉」(43)「松黄」(44)「粉細」(45)「瑟瑟塵」(46)「碧粉」(47)と描写されることによっても知られよう。ついに「茶末」は「茶粉」として精製されるようになり、唐末の頃から、「煎茶法」より泡立ちのよい「點茶法」が採用されるようになっていった。茶粉を碗に入れてこれに湯を注ぎ、茶筥(初めの頃は茶匙を使用したと推定される(48))でかきまわすこの方法によれば、均一で厚い層を持つ泡が得られたからである。この點茶法は、茶の新しい飲用法として、間もなく世に流行するようになった。紀元900年前後(49)に書かれた『十六湯品』には、初めて「點茶法」の記録が残されている

且一甌之茗、多不二錢、茗盞量合宜、下湯不過六分、萬一快瀉而深積之、茶安在哉。(一盞の茶は多くても二錢とはなく、茶の量が適当であるなら、湯を注ぐのは六分目どころまでに過ぎない。万一さっと瀉いで深く満たすと、茶はどこにあるか分からなくなる。) (50-1)。

その後の『荈茗錄』(970年)にも「點攪」「竝點四甌」(50-2)など「點茶法」と関係する語句が出ているが、より詳細な記述は蔡襄の『茶錄』(1051年)「點茶」の項に求められる。

鈔茶一錢七、先注湯調令極勻、又添注入環迴擊拂、湯上盞可四分則止、視其面色鮮白、著盞無水痕為絕佳、建安鬪試、以水痕先者為負、耐久者為勝。(茶を一銅錢の大きさの七に鈔り、先ず湯を注いで調ぜあわせ、茶が完全に均等にゆきわたるようにする。さらに湯を添注ぎ入れてぐるぐるとかきまわす。盞に四分ほど湯を入れて止め、その面の色が鮮く白くて、<泡が>盞の壁にくっついて、水痕のないのもっとも佳い點てかたとする。建安<地方>の鬪茶は水痕が先に見えるほうを負とし、泡が長く持つほうを勝とする。) (51)

陸羽の『茶経』で提唱した茶の泡は「浮雲」(五之煮)「菊英墮於尊俎」(五之煮)などのようなものであるが、浮雲の背景には空があり、菊英のまわりには酒の面があった。つまり、そこで言う茶の泡は茶釜や茶碗の全面に敷き詰められるほど多くはなかった。ところが、點茶法の採用により、茶碗一杯に泡を張り詰める目標が手軽に実現できるようになった。茶人たちはこの泡を尊重し、その量の多少、色の具合、長持ちするかどうかを鬪茶の基準とした。この鬪茶の世界に至ると、茶の泡はすでに「人体に宜い」という医薬的な根拠から完全に離れて美的な観賞の対象となり、泡を立てる行為も美を創造する営みとなった。茶の薬物成分を十分に出すために泡を立たせる工夫が「茶技」であったとなるな

らば、茶の美的効果を引き出すために泡を立たせる闘茶のやり方は「茶芸」と言うべきであろう。茶の薬用時代から飲用時代への転換につれて、この茶芸はいっそう磨かれ、洗練されていくのであった。そして、「花」に譬えられていた茶の泡は、點茶法の流行によってますます微細となり、「乳」に譬えられるようになった。その例を喫茶詩から挙げると、

○皮日休（834～883）「煮茶」

香泉一合乳

煎作連珠沸⁽⁵²⁾

○徐鉉（916～991）「和門下殷侍郎新茶二十韻」

輕甌浮綠乳

孤竈散餘煙⁽⁵³⁾

○丁謂（962～1033）「咏茶」

碾細香塵起

烹新玉乳凝⁽⁵⁴⁾

○蘇軾（1037～1101）「汲江煎茶」

雪乳已翻煎処脚

松風忽作瀉時声⁽⁵⁵⁾

○晁補之（1053～1110）「次韻蘇翰林五日揚州石塔寺烹茶」

輕塵散羅曲

乱乳飛甌雪⁽⁵⁶⁾

○黃庭堅（1045～1105）「奉同六舅尚書咏茶碾煎烹三首」

乳粥瓊糜露脚回

色香味触映根来⁽⁵⁷⁾（以上、傍点はいずれも引用者のもの）

などたくさんある。そして、この茶に「乳」を求める風流事は、北宋の徽宗にいたって頂点を極めた。彼は『大観茶論』で、湯を七回注いで點てた茶の泡の様子を次のように伝えている。

乳霧洶湧、溢盞而起、周回凝而不動、謂之咬盞。（乳の霧がわきあがり、盞いっぱいにあふれ、周回が凝^{まわり}まって動かない。これを咬盞^{こうさん}と謂う。）（傍点は引用者のもの）⁽⁵⁸⁾

乳は霧のように盛り上がって、茶碗の壁にぴったりとくっついて動かない。徽宗はこれを最高の茶と見なしたのである。

本節では、まず、茶の仙薬的性格が中国茶文化の全時代にその影響力を持ち続けてきたことを再確認したうえで、「煉丹士」と「茶人」が共に「好事者」と称された史実に基づいて、両者はそもそも同一グループの人間であり、茶造りは金丹造りの精神と技法を継承し、洗練させてきたものであることを指摘した。そして、薬効を重視する金丹説の影響のもとで、茶造りも「人体に宜い」泡を求め続けてきた史実を述べ、より良い泡を求めるうちに、茶末の替わりに茶粉が登場し、煎茶法の替わりに點茶法が生まれ、茶匙の替わりに茶筥が使われるようになったことなど、中国の茶芸の源流とその形成過程を論じてみた。だが、本節で論述してきた茶芸は、形としては未だ初歩的なものである。特に、今日行われている日本茶道での「点前」の高度な芸術性と比べれば、大きな差が認められるのは明らかであろう。では、中国の茶芸は神仙思想の影響を受けて形成された後、いかなる道を辿ってきたのであろうか。また、いかなる要素が加えられ、その内容を豊かにしたのであろうか。これらの問題について次節で論ずることにしたい。

第二節 茶芸の展開——茶の共飲性と空閑性について

前節で述べたように、茶芸はその形成過程において、金丹説の影響を強く受けたが、しかし、茶には茶の天性があり、その天性が茶芸の展開にあたって大きな役割を果たしたことも見逃してはならない。本節では、茶の天性としての共飲性と空閑性とを指摘し、それらが茶芸の展開に果たした役割を論じてみたい。

密室で飲む金丹と違って、茶は初めから共に飲むものであった。茶には三百種類以上の微量の薬物成分が含まれており、それらは互いに作用しあって相乗効果を出したり、抑制しあったりしている。その結果として、茶は男女老若を問わず、春夏秋冬を問わず、何時でも誰でも飲めるものとなり、来客に出すものとして最適の飲料となったのである。その風習は早い時期からであった。西晋・杜毓の「筴賦」には、農閑期に「結偶同旅」（友を誘いあって茶を楽しむ）⁽⁵⁹⁾の風景が描かれている。陸羽『茶経』には、西晋・弘君挙の『食檄』にある「寒温がすむと、霜の華のような茗を出すべきである。」⁽⁶⁰⁾という一節が引用されている。来客に挨拶した後、茶を出す風習があったのである。陸羽自身も『茶経』「六之飲」で、「若坐客数至五行三盞、至七行五盞」というように、茶を来客に出すことを述べている。

茶はまた、熱いうちに飲むべきものとされた。膨大な中国古代喫茶史料に、茶を冷やし

てから飲むという事例は一つも見つからない。茶を熱いうちに飲む理由について、陸羽は「精英」を逃さないためだと説明していたが、現代科学の言葉を借りて言うと、茶に含まれている多種の芳香物質が非常に蒸発しやすいから、その蒸発を防ぐ方法としては茶をできるだけ熱いうちに早く飲むしかないということであろう。特に手間のかかる煎茶法が行われていた陸羽の時代では、一釜の出来立ての茶を熱いうちに來客と共に飲むということは、まず経済上強く求められたことであるとも言えよう。このように茶は、熱いうちに共に飲むものであった。筆者は、茶が持っているこの特質を、茶の共飲性と呼ぶことにする。

茶が持つこの共飲性が茶芸の展開に大きく拍車をかけたのである。これによって、飲茶と煎茶の関係が非常に緊密なものになり、煎じ立ての最も美味しい茶を客に飲ませるために、煎茶は客になるべく近い所、場合によっては客の前で行われる必要性も出てきた。客の目の前で茶を煎じるのだから、煎茶をする人の手振りや身振りに優雅さが要求され、茶芸が生まれてきたのである。

客の前で茶芸を披露した最初の記録は『封氏聞見記』に見られる。

御史大夫李季卿宣慰江南、至臨淮縣館、或言伯熊善茶者、李公請為之、伯熊著黃被衫烏紗帽、手執茶器、口通茶名、区分指點、左右刮目、茶熟、李公為歡兩杯而止、既到江外、又言鴻漸能茶者、李公復請為之、鴻漸身衣野服、隨茶具而入、既坐、教攤如伯熊故事、李公心鄙之。（御史大夫の李季卿が江南を宣慰して、臨淮の縣館に至った。或る人が、伯熊が茶をうまくたてることを言ったので、李公がこれをたのんだ。伯熊が黄被衫を著け、烏紗帽をかむり、手に茶器を執り、口で茶の名を言いあて、みわけて指示した。左右の者はこれに刮目した。茶ができあがると、李公は二杯飲んで止めた。江南に到ると、鴻漸の茶がうまいことを言うものがあつた。そこで李公はふたたびたのんだ。鴻漸は身に野人の服をき衣て、茶の道具をもって入ってきた。坐せば、攤くこと伯熊のした通りに教えた。そこで李公は心に鴻漸を輕蔑した。）（61）

ここに、伯熊は「善茶者」、陸羽は「能茶者」であるゆえに御史大夫に呼ばれたと記録されていることは、当時、茶芸によく通じるプロの茶人がすでに社会的に認められていたことを示すと考えてよいであろう。また、御史大夫が伯熊の茶芸に不満を覚え、陸羽を呼んだところ、陸羽もまた伯熊と似たような茶芸を演じたので、御史大夫はもっと不愉快になったというこの記録からすれば、当時、プロの茶人は少なくなかったということも読み取れる。というのは、御史大夫は、伯熊と陸羽の二人の茶芸を、他の茶人の茶芸と比較す

る余裕があったからである。伯熊と陸羽の演じた茶芸の具体的な内容については、封演は単に「手執茶器、口通茶名、区分指點」とその概略を述べているだけであるが、在席の人々が伯熊の茶芸に大きく驚いたというから、伯熊の茶芸は熟練していて、常人の煎茶と大分違うところがあったということも看取できよう。更に、茶芸を振舞う茶人の服装にも注文があった。陸羽は野人の服を着たために、御史大夫にばかにされたが（「羽衣野服挈具而入、季卿不為禮、羽愧之、更著毀茶論」－『新唐書』「陸羽傳」）⁽⁶²⁾、常伯熊は正装の黄被衫と烏紗帽を着用した。

茶芸の「芸」を文字として確認できる最も古い資料は『荈茗録』（970成立）である。著者の陶穀は十八の項目を立てて当時の飲茶風習の様子を記しているが、その中の第五項目「乳妖」でこう書いている。

吳僧文了善烹茶、游荆南、高保勉伯子季興延置紫雲庵、日試其藝、保勉父子呼為湯神、奏授華定水大師上人、目曰乳妖。（吳地の僧の文了は茶づくりに長けていた。文了は荆南地方で旅する時に、高保勉とその長男の季興に紫雲庵へと招かれた。ある日、文了は茶づくりの藝を披露したが、くあまりにも見事であったので>保勉親子は文了を「湯神」と呼んだ。彼らは上に奏して、文了に「華定水大師上人」の号を授けてもらった。文了はそれで「乳妖」とも称された。）⁽⁶³⁾（傍点は引用者のもの）

これが、茶の「芸」のことが文字として明記された最初である。文了の茶芸は人間業とは思われないほどすばらしかったので、高保勉親子は彼のことを「湯神」「乳妖」と称賛した。ここでは、当時の茶芸がどんなものであったのかについては明瞭に書かれていないが、同じ『荈茗録』の第十四項目「生成盞」にはその一例が詳細に記されている。

生成盞、饌茶而幻出物象於湯面者、茶匠通神之藝也。沙門福全生於金郷、長於茶海、能注湯幻茶、成一句詩、竝點四甌、共一絶句、泛乎湯表、小小物類、唾手辨耳、檀越日造門求觀湯戲、全自咏曰、生成盞裏水丹青、巧畫工夫学不成、却笑當時陸鴻漸、煎茶贏得好名声。（生成盞とは點てた茶の表面に物の象を幻出させる奇術で、茶の宗匠の通神の藝である。僧の福全は金郷に生まれ、茶海に長ち、湯を注いで茶の面に物の象を幻出して一句の詩を成した。彼は四個の甌を並べて點てて、共に絶句一首を湯の表面に泛べるが出来、小さな物象など、わけなくやってのけるのである。信者が日々に門に至って、湯戲を観ることを求めると福全は自ら詠じて曰った。點てた茶碗の中に水で描く絵、巧みに畫く妙技は容易に

学べない。いにしえの陸羽が、茶を煎じるだけで名声を博したことなんて馬鹿々々しい。) (64) (傍点は引用者のもの)

上の資料が示す通り、この時代には、茶の面にある泡が多ければ多いほど良いとする『茶録』『大観茶論』の茶法に基づいて、一面に張り詰めている茶の泡に分け目を作っているいろいろな形を幻出し、それをヒントにして詩を作るという点て方が現れていた。このような点て方は「通神之藝」と呼ばれ、一般の人々にはできない茶芸であった。この「生成蓋」と似た茶芸である「茶百戯」について、『芥茗録』第十五項目にこう記してある。

茶至唐始盛、近世有下湯運七、別施妙訣、使湯紋水脈成物象者、禽獸蟲魚花草之属、纖巧如畫、但須臾即就散滅、此茶之變也、時人謂茶百戯。(茶は唐に至って始めて盛んとなった。近世は湯を下し匙を運らして点て、別に妙技を施して、湯紋水脈をして物の象に成らせる法がある。それは禽獸・蟲魚・花草の類で、纖巧なること画の如くである。ただし出来たかと思うと忽ち散滅する。これは茶の変化である。現時の人は之を茶百戯と謂っている。)(65)

茶の面に絵を描くとは、茶の泡の部分と水の部分とを巧妙に配置し、その泡と水との分かれ目を絵の線とし、植物・動物などの象を表すことであるが、物の象を細かく表現するには、泡と水との別れ方を多様化する必要があった。そのためには、泡の立ち具合を軽く、薄くしなければならない。茶の泡の散滅は早いので、茶の模様もどんどん変化した。それを「茶百戯」といったのである。茶碗一杯に泡を立たせ、その泡の長持ちを競う闘茶法より、この「生成蓋」と「茶百戯」のほうが、茶芸としてのレベルが高いことは明らかであろう。闘茶には、まだ「茗有餽、飲之宜人」というような古い考え方が残っているのに対して、「生成蓋」と「茶百戯」は、絶妙の造形を実現することを最高の目標とする「芸」になっているとすることができよう。

茶芸の展開に従って、泡にこだわらない茶芸も現れた。『芥茗録』第十六項目には次のような記述がある。

漏影春、法用縷紙貼蓋、糝茶而去紙、偽為花身、別以荔枝肉為葉、松實鴨脚之類珍物為蕊、沸湯點攪。(漏影春とは、其の方法は紙に花の形を彫り抜いて、蓋に貼りつけ、末茶を振りかけてから、紙を取って花の全形を作る。別に荔枝の肉を葉と為し、松の實や銀杏の類の珍物を以て蕊と為し、沸湯で攪わして点てるのである。)(66)

茶碗に、茶粉・レイシの肉・松の實・ぎんなんなどで花の模様を象ったのである。レイ

シの肉などの添入で、この漏影春の茶にはあまり泡が立たないことは容易に想像できよう。この場合は、立てた茶の泡より、立てる前の茶碗に配置された模様を重視し、茶の泡によってもたらされた茶の薬効より、茶芸の巧みさを求めたのであろう。この「漏影春」と似た茶法は元・周密の『乾淳歳時記』にも記されている。

禁中大慶会、則用大鍍金斝、以五色韻果簇釘龍鳳、謂之繡茶、不過悦目。(禁中の祝儀会の場合、大鍍金斝を用い、五色の韻果で龍鳳をその中にかざる。これを繡茶という。これは目を悦ばすものにすぎない。)(67)

巨大な茶碗に色とりどりの果物で龍と鳳の形をかざったこの繡茶は、もはや茶と言えるようなものではない。周密も、それは「目を悦ばす」だけのものだと批判した。

要するに、茶に共飲性があるからこそ、茶を點てる人は他人の目を気にせざるを得なくなり、茶を美味しくするほかに、點てた茶をいかに美しくするか、點てる動作をいかに優雅に見せるかを工夫することになった。そうする中で、泡の長持ちを競う鬪茶、茶の泡で絵を描く生成盞・茶百戯、茶碗の内に模様をかざる漏影春・繡茶などの茶芸が展開されてきたのである。

ところで、共飲性は、飲食文化に普遍的な現象で、茶に限られたものではない。例えば、酒、ご飯なども共飲共食の性格を持っている。にもかかわらず、茶だけが芸に昇格できたのは、茶は共飲性と同時に、他の飲食文化に見られない空閑性をも持っているからである。

茶はもともと、食事が終わり空腹を満たした後で、腹の具合を整えるため、或いは水分の補充のために飲まれるものであり、人間の体にとっては、ご飯ほど不可欠の存在ではなかった。また、茶の薬物成分には、上昇する体勢と昂ぶる神経を静め、それを整える作用があるから、茶は仕事の合間の休憩時間など、暇な時に飲まれるものであった。それから、茶は酒と違って、公的な祝宴・交際・行事で共に飲まれることは余りなかった。酒が公的な飲み物という性格を持っているのに対し、茶は私的な飲み物という性格を持っている。酒宴帰りでの飲茶、二日酔いを治すための飲茶などの記録も多く見られる(68)。たとえ茶が交際の場合に用いられても、親友の会合、文人墨客の会合のような内輪の会合に限られていた(69)。更に、茶をこよなく愛する茶人のほとんどは政治の第一線を離れた人で、どちらかといえば儒教より老荘道家的行き方を重んじる人々であった(70)。高官の任にある茶人でも、彼らが茶を楽しむ場所は、たいてい自宅などの私的な空間であり、楽しむ時間は、退勤した後の私的な時間、或いは引退したあとの老後に限られていた(71)。筆者は、

茶が持っているこのような性質を、茶の空閑性と呼びたい。

この茶の空閑性を、より高い次元で指摘したのは宋徽宗の『大観茶論』である。

穀粟之於饑、絲枲之於寒、雖庸人孺子皆知常須而日用、不以歲時之遑遽而可以興廢也。至若茶……則非遑遽之時可得而好尚矣。……世既累洽、人恬物熙則常須而日用者、固久厭飫狼籍、而天下之士勵志清白、競為聞暇修索之玩、莫不碎玉鏤金、啜英咀華、較篋箴之精、争鑿裁之別、雖下士於此時、不以蓄茶為羞、可謂盛世之清尚也。(飢いときの穀や粟、寒いときの絲や枲は、凡人や孺子でも、毎日毎日必要で、歳時の、舒のときに興じめ、迫しいときに廃めたりするものではないことは、皆にわかっている。茶というものについていえば、……遑遽い時に好み尚ばれるものではない。……世の中がもはや洽やかとなり、人恰らけく物熙となったので日々必要であったものが、そのために厭飫かれ狼籍になる。そして天下の士の勵志清白なものは、競って聞暇をつぶす玩をし、玉を碎き金を鏤らし、英華を啜り咀い、篋箴の精さを較べ、鑿裁の妙を争わないものはない。士でないものも、このような時勢になると、茶を蓄えなければ羞とするようになった。盛世の清い尚みと謂える。) (72) (傍点は引用者のもの)

徽宗によると、茶が尊ばれ、好まれるには、平穩な社会環境がまず必要である。物が豊富で、日常生活に追われる心配がなくなり、物心両面に「聞暇」が出来てこそ、人々が茶を好むようになるという。徽宗本人も名高い茶人であり、『大観茶論』二十篇を著し、地産・天時・采択・蒸圧・盞・筩・點・色・香・味など茶に製造から品評までを細々と論じた。彼は自分がこの茶書を書いたきっかけを「偶因暇日」(たまたま暇日があったから) (73)に帰している。つまり、物心両面の空閑があったからこそ茶が楽しめ、また、たまたま空閑が巡ってきたから、はじめて茶書が作れたのだと言う。同様の記述は他の茶書にも多く見られる。同じ北宋の黄儒は『品茶要録』の序文に「予因収閱之暇」(予は名茶を収集する暇に) (74)この茶書を書いてたと記している。南宋の趙汝礪は『北苑別録』の跋文で「於經史之暇」(經書と史書を研究する暇に) (75)茶書を作るのだと書いている。明・錢椿年編、顧元慶刪校の『茶譜』の序文で、顧元慶は「余暇日刪校」(余は暇日に刪校した) (76)という句を残している。宋・審安老人『茶具図贊』の跋文にも茶具十二種を記録した目的を「以終身此閑富貴也。」(生涯をこの閑富貴で終える) (77)と言っている。ここで言う「閑富貴」は、いわば「精神貴族」のことであろう。古代中国では、心に空閑を持つかどうかは知識人の教養度を量る一つの基準であった。世俗の名利・地位に振り回さ

れていては、心に空閑を持てるはずがないという考え方は強い。このような精神的背景のもとで、上に示したように、茶書を作る場合、いずれも自分が閑人であること、或いは暇つぶしをするための著述であることを強調したのではなかろうか。また、空閑であるから茶を楽しんだり茶書を著述したりするというのとは逆に、茶を通して空閑を求め、茶書を著すことをもって閑人になろうとする志向もあったであろう。このように茶が空閑と強く結びついたことについては、茶の生まれつきの空閑性のほかに、神仙思想の影響で形成された茶の内面的な空閑性が、与って大きな力のあったことも見逃せないであろう。

茶の空閑性は茶芸の展開にいかなる影響を与えたであろうか。まず、飲茶の時間が長くなった。しかも、飲茶の時間は「茶を飲む」正味の時間を遥かに超えて、心身のくつろぎを求める「ティータイム」に変身した。飲茶の空間も拡大された。かくて、「ティータイム」の全時間・全空間における種々の動作や道具などが、すべて芸術性の問われる対象になったのである。飲茶の内容も単に喉を潤すという行為を遥かに超えて、茶器の観賞、茶室の構え、茶友の教養度、茶席中の談話の優雅さ、茶会全体の雰囲気などまでも包括するようになり、飲茶が総合芸術ないしは総合文化の要素を含んだ「茶事」に変身する土台が築き上げられたのである。飲茶の時間上の拡大を縦への拡大と言え、飲茶の空間上の拡大は横への拡大と言えよう。茶の空閑性によって茶にもたらされた、このような縦と横への拡大と交差、時間と空間での同時拡張は、茶文化が高次元の文化へと展開する道を切り開いた。その効果はまず茶具の面に顕著に現れてきた。

既に陸羽は『茶経』で、煎茶用具を二十四件と設定し、それらを炊事用具から分離させていたが、宋になってから、茶具の精巧さが競われるようになり、優れた作品が輩出した。一部の茶具は実用から観賞用に転じ、茶具は芸術品となり始めた。北宋・黄儒の『品茶要録』には、

士大夫間為珍藏精試之具、非會雅好真、未嘗輒出。（士大夫の間ではすぐれた茶具を収集するのが流行し、茶具に目のきく人が訪れなければ容易にそれを出さない。）（78）

という記述があり、また、南宋・周輝『清波雜志』にも、

長沙匠者、造茶器極精緻、工直之厚、等所用白金之數、士大夫家多有之、寘几案間、但知以侈靡相夸、初不常用也。（長沙の職人たちは、極めて精緻な茶器を造り、そのコストは高くて、まるで銀で造ったものと同様だ。士大夫の家の多くはそれを所有し、棚物にかざるが、但それをほこりと見せびらかすだけで、当初は

常には使わなかった。) (79)

という記述がある。良い茶具を大事にして、めったに他人に見せないとか、高価な茶器を棚に飾って、自慢するばかりで、実際には使わないというような記録は、上等な茶具がますます芸術品として取り扱われるようになったことを物語っているであろう。

唐代では、「玉に似て、氷に似る」青色の越州碗が、琥珀色の煎茶が奇麗に映えるという理由で尊ばれていたが、宋代になると、建安産の天目茶碗が最も尊ばれるようになった。それは、黒く発色する鉄釉のかかった天目茶碗に、宋代に尊ばれた白茶の白さがいっそう奇麗に映るからであった。そして、この天目茶碗はいろいろな種類に分けられていた。例えば、

○兔毫天目——茶碗の壁には兔の毛のような紋が均一に垂れているもの。

○曜変天目——窯の内での化学反応により、茶碗の表面に星宿のごとき模様が現れているもの。

○油滴天目——油滴状の光沢ある斑点模様のあるもの。

○木葉天目——碗の底に一枚の枯れ葉の模様があるもの。

これらの茶碗は、優れた芸術品として扱われ、詩の世界にも取り上げられていた。蔡襄には「兔毫紫甌新、蟹眼清泉煮」(80)の詩句があり、楊万里の詩には「松風鳴雪兔毫霜」、「兔褐甌心雪作泓」(81)の句が残っている。詩人たちは兔毫天目茶碗に白茶が美しく映えている様子を歌ったのである。黄庭堅には「茗椀甫斑斑、銀粟翻光解」の句があり、曜変天目の美しさを「星のような斑点がつき、銀色の小粒が光を翻し、いかにもすぐに動き出しそうだ」と、生き生きと描写している。蘇軾には「病貪賜茗浮銅葉」(82)の句があり、茶を飲み終わったとき、木葉天目の黄色の葉の模様が碗の底から徐々に浮かんでくることが歌われている。このように、茶碗の芸術性に対する気配り、茶と茶碗が融合して作り出す美しさを求める気運は、時代が下るに従って、ますます盛んになってきた。

茶碗だけでなく、ほかの茶器が芸術品として取り扱われる現象も随所に見られる。例えば、茶碗を載せる茶托が「其製以至百状」(83)というように様々な形に造られたり、茶碾・茶匙・水注などが金や銀で造られたりした(84)。『清波雜志』によると、申公という人は金、銀、棕櫚で造られた三種の茶羅子いらいを所有していて、来客の様子に合わせて使い分けていたという(85)。元初の周密の『乾淳歲時記』には、建安茶団を入れる「朱漆小匣」(小箱)のことが記されていて、この朱漆小箱には金メッキの錠前がかかっており、更に細い竹の糸でつくられた入れ子で何重にも包んでいたという(86)。『宋史』「蘇軾傳」にも

「龍茶銀合」（小箱）の記述があり（87）、当時の茶団入れは、かなり精巧に造られていたことが伺われる。南宋の審安老人は『茶具図贊』を撰し、十二種の茶具にそれぞれ姓名字号を与え、茶器にこの上ない愛着を示していた。例えば茶托を例にすると、その名は「漆雕秘閣」、その字は「承之・易持」、その号は「古台老人」だと言う。また、茶巾を例にとると、その名は「司職方」、その字は「成式・如素」、その号は「潔齋居士」であると言う（88）。

更に、茶具の芸術化の進展につれて、一部の茶具が実用から鑑賞用に転じ、茶具を美術品コレクションとして集める現象も現れた。そして、茶具に愛着を示す社会的風潮を背景に、茶具の盗難事件も起きるようになった。宋・唐庚に「失茶具説」という文章がある。

吾家失茶具、戒婦勿求、婦曰、何也、吾應之曰、彼窃者必其所好也、心之所好則思得之、惧吾靳之不予也、而窃之、則斯人也得其所好矣、得其所好則宝之、惧其泄而密之、惧其壞而安置之、則是物也得其所托矣、人得其所好、物得其所托、復何求哉、婦曰、嘻、烏得不貧。（わが家の茶具が盗まれたが、私は妻に「捜すな」といった。「なぜか」と聞かれると、私はこう應えた。「茶具を盗んだ人はその茶具を好むからだ。好むからほしくなり、私が彼に与えないのを恐れて盗んだのだ。あの人は好きな物を得たのでそれを大事にし、他人に知られないように隠し、こわさないようにしまうことだろう。これは、物がその身を寄せるところを見つけたということだ。人が好きな物を得、物が身の寄せ所を得たのであるから、またそれ以上に何を求めようか」。妻がいう「貧乏になるのはもっともだ」と）（89）

唐庚は『鬪茶記』を書いた人物で、茶によく通じていた茶人である。家の茶具が盗まれた時、彼は犯人に寛大な理解を示し、犯人はその茶具を好んから盗んだのだと許した。唐庚自身もその茶具に深い愛着を持っていたからこそ、犯人の気持ちをもそのように思いやることができたのであろう。彼は自分の娘を嫁にやった父親のように、なくなった茶具の安全を祈るばかりであった。また、茶具を失うことが貧乏になることと結びつけられていることから考えて、唐庚の所持していた茶具がかなり高価なものであったということも分かり、宋代に流行った、高級茶具収集の社会風潮の一端も伺われよう。

茶の芸術化の進展は、茶具に留まらず、茶友の品格、茶会の雰囲気などの領域にまで及ぶようになった。この現象は特に明に入ってから顕著に現れてきた。明・許次紆『茶疏』（1597年）の「論客」の項に次のような記述がある。

賓朋雜沓、止堪交錯觥籌、乍會泛交、僅須常品酬酢、惟素心同調、彼此暢適、清言雄辯、脱略形骸、始可呼童篝火、酌水點湯。（賓客や友人が大勢集まったときには、酒杯のやりとりでよい。ただの知り合いとひょっこり出会ったときには、ちょっと常用の茶を出してもてなせばよい。ただ、本当に氣の合った、お互いになん気兼ねもなく、大いに語りあって、世俗の外に遊べる友人に会ったとき、はじめて童を呼び火を篝れ、水を汲んで茶を点れるのである。）（90）

不特定多数の来客には酒を出し、一般的な付き合いの客には日常茶を出し、俗世間を脱けた茶友が訪れてくる場合にかぎって、茶具を出し、本格的な飲茶を行うという。一般的な来客は、茶に含まれている精神的な格調を理解できず、それを壊してしまう恐れがあると彼は考えていたのであろう。明・陸樹聲『茶寮記』（1570年）は、理想的な茶友と茶を飲む様子をこう語っている。

與余相對結跏趺坐、啜茗汁、舉無生、話終南。（余とむかいあって、結跏趺坐をし、茗汁を啜り、仏教の「無生」のことを語り、道教の「終南」のことを話し合う。）（91）

茶を飲む時の茶談の内容は、酒を飲む時の酒談或いは一般的な会合での会話の内容とは違うものであるべきだとされていた。茶が持つ脱俗的な性格に合わせて、茶談の内容も格調の高いものでなければならない。では、理想的な茶友、理想的な茶談で成り立った理想的な茶会とは、一体どんなものであったのだろうか。明・朱権『茶譜』（1440年前後）「序」にはこう記されている。

凡鸞鶴侶、騷人羽客、皆能志絶塵境、棲神物外、不伍於世流、不汚於時俗、或會於泉石之間、或處於松竹之下、或對皓月清風、或坐明牕静牖、乃與客清談款話、探虚玄而參造化、清心神而出塵表、命一童子設香案携茶爐於前、一童子出茶具、以瓢汲清泉注於瓶而炊之、然後碾茶為末、置於磨令細、以羅羅之、候湯將如蟹眼、量客衆寡、投數匕入于巨甌、候茶出相宜、以茶筴拌令不浮、乃成雲頭雨脚、分於啜甌、置之竹架、童子捧獻于前、主起、舉甌奉客曰、為君以瀉清臆、客起接、舉甌曰、非此不足以破孤悶、乃復坐、飲畢、童子接甌而退、話久情長、禮陳再三、遂出琴棋。（およそ仙人・文人・道士は、皆能く俗世と絶つことを志し、現実を超越し、俗人と伍せず、時俗に汚されない人である。彼らは泉石の上、松竹の下にいて、或いは清らかな風月と向かい、静かな窓際に坐る。客と物静かに話をし、虚玄を探り造化に参じ、心神を清め塵表に出る。一人の童子に命じて、香机を出

し、茶爐をその前に持ってこさせる。もう一人の童子は茶具を持ち出し、瓢で清らかな泉を汲み瓶に入れて沸かす。そして茶を茶碾にかけ末にし、茶臼でさらに細かくしてから羅ろにかける。湯に蟹の眼が出たところに、客の人数を見て、數匙の茶末を大茶碗に入れ、湯と茶末の量を整えてから茶筴でかきませ、余計な沫を浮かばせないように、雲頭、雨脚の状態にさせる。更に、小茶碗に分け、竹の盆にのせ、童子が客の前に捧げる。主人が立ち起り、甌ちやんをあげ客に奉たまつって「君のために臆おそを清めよう」という。客が起たって受けとり、甌をあげて「此でなければ孤悶もだえを破ることはできない」という。そして、復たび坐り、飲あわみ畢まつて、童子が甌をさげて退場する。心の通う会話に時が移り、再三礼を言い、最後に琴と棋を出す。) (92)

上の一節に述べた茶会の構成を項目別に分けてまとめると、以下の通りである。

- ①茶友——仙人・文人・道士に限る。俗人と伍せず、時俗に汚されない人。
- ②茶所——泉石の上、松竹の下、明月清風と向かいあった所、清らかで静かな窓際。
- ③茶談——虚玄を探り造化に参じ、心神を清め塵表を出るもの。
- ④茶具——茶爐・瓢・瓶・茶碾・茶臼・茶羅・茶匙・巨甌・啜甌・茶筴・竹架
- ⑤茶技——客の前で水を汲み、茶をひき、湯を沸かし、茶筴を使って大茶碗で茶をたて、雲頭雨脚の状態にしてから小茶碗に分ける。
- ⑥茶礼——主人が起立して茶を童子から受けとって、両手で客に奉たまつって、言う「君のために臆おそを清めよう」。客が起立して「此でなければ孤悶もだえを破ることはできない」といって、茶を受けとってから坐って飲む。
- ⑦茶興——琴をひき碁を打つ。

ここに描かれている茶会が、まさに喫茶を契機に成立した文化の綜合体であることは明らかであろう。その中に出てくる茶具、茶技は芸術の範疇に属し、茶友の選択は人生観の問題に係わり、茶所は建築・住まいと関係し、茶談の内容は哲学・宗教に及び、茶礼のやりとりは道德・倫理の表れであり、茶興のほうは娯楽の一環に属する。してみれば、『茶譜』に描かれた茶会は、喫茶を契機に成立した、芸術・人生観・建築・哲学宗教・道德倫理・娯楽などの要素を幅広く包括する文化の綜合体と考えてよいであろう。

茶はそもそも極く普通の下生え植物の一種であったが、その苦寒の天性と三百種類以上の薬物成分の保有によって、五味調和を重視する養生・本草学に拔擢され、薬及び日常の

飲み物に昇格した。後に、神仙・金丹説が惨敗を喫した気運の中で、更に仙薬化され、非即物性を賦予され、自由自在な仙人世界を憧憬する詩人たちに愛飲され、詩の聖域へ参入して、茶詩を成り立たせた。また、金丹造りに失敗した煉丹士たちに、金丹造りの替わりに扱われることによって、その製法が洗練されてきた。そして、茶を飲むことは金丹を飲むことだとイメージされているうちに、茶芸が誕生し、茶の點て具合、泡の立ち具合などが究められるようになった。更に、茶が本来持つ共飲性から、點茶が客の前でなされるようになり、本当の意味での茶芸が成立し、主と客が共に茶会の演者となり、茶会全体が芸術化する可能性が備えられた。また、茶の空閑性が茶芸の時間と空間を拡大し、ついに、朱権の『茶譜』に描かれた茶会のような、文化の綜合体が成立するに至ったのである。

朱権が『茶譜』を書いたのは1440年前後であり、陸羽の『茶経』が書かれた763年との間に、約七百年間の歳月があった。中国の茶文化は、その間に物質的な飲茶から精神的な飲茶へと、更に文化の綜合体に至るまで、成長の道を辿ってきた。この過程の中で、養生思想・本草学及び神仙思想・金丹説が茶文化成長の原動力となってきたことは繰り返すまでもない。茶の原産地は中国の雲南省にあると言われているが、もし雲南省がほかの文化圏、例えば印度文化圏にとり残されていたならば、茶はいかなる運命を辿っていたであろうか。単に一種の植物として埋没してしまったかもしれない。その意味で、茶は中国文化圏に生まれていたからこそ、今日にまで伝わる日本茶道に代表されるような「綜合的文化体系」(93)に大成したのだと言わなければならない。

第三節 点前の成立と神仙思想

もし、中国の傍らに日本が存在しなければ、茶芸は朱権の『茶譜』に書き記されたような文化の綜合体に留まってしまい、それ以上の精練は望めなかったであろう。しかし、茶芸は誠に歴史的に幸運児であった。茶と共に日本に伝えられた茶芸は、平安時代の貴族喫茶、室町時代の闘茶、書院茶を経て、桃山時代の千利休(1522~1591)によって大成されたのである。

千利休によって大成された日本の茶芸と、それ以前の茶芸との決定的な違いは、点前作法が厳しく規定されているところにある。これに関して、千宗室はこう指摘している。

利休が、茶の湯という平易な従来の解釈を、道に直結させ、茶道として大成させた、その支柱となったものが、点前作法の制定にあるのである(94)。

利休によって完成された茶の湯点前は、陸羽の隱遁の手段としての茶、あるいは薬種茶、百丈による禅院の茶礼、我が国中世初期の寺院茶礼、及び闘茶とも違って、美学的見地に立脚した作法であった(95)。

周知のように、この点前作法では、點茶法を中心としながら、茶室と茶庭の構え方、主と客との接し方、道具の寸法、懷石料理の作り方、食べ方などから、炭の寸法、炭の入れ方、雪隠の配置法、使用法などまで細々と規定されている。日本茶道における点前の成立の経緯については、永島福太郎が「点前の歴史」(96)ですでに詳しく論じているので、ここでは贅言を費やす必要はないであろう。

しかし、この点前作法は日本茶文化にある独特なものであるとはいえ、それが成立する精神的な背景には中国茶芸の強い影響があったことを無視してはならないと思う。本節においては、この日本独特の点前作法を茶文化全体の流れの中に位置付け、まず、日本の点前作法がいかに中国茶芸の諸般を受け継いだかを考察し、更に、その中に秘められた神仙思想の影響について指摘してみたいと思う。日本茶道の点前作法は、茶芸史の視点から見れば「日本茶芸」と称さるべきものと思われるが、論述の便宜のため、ここでは、いままでの日本における茶文化研究界の習慣に従って、「点前作法」の語をそのまま用いることにした。

そもそも、様々な飲食行為の中で何故飲茶だけに点前作法が施されたのかということは、当然考察されねばならない問題であるが、これまで、このような問題の提出は意外に少なかった(97)。或いは、答を求めるのが余りにも困難なために、最初から敬遠されていたのかもしれない。だが、いままで述べてきた拙論に基づいて考えれば、その答はあらまし次のごとくなる。茶は、それ自身が持つ優れた薬物成分により、養生思想を礎とする本草学に拔擢され、飲み物となった。更に、金丹説の惨敗という歴史的背景のもとで、仙薬と認められ、精神文化の領域にまで踏み込んでいった。このような歴史的推移の中で、茶の品位が徐々に高められ、茶に神聖的性格が賦予されるようになったのである。神聖な茶を取り扱う時、つまり仙薬である茶を點てる時には、自然に気持ちが引き締まり、動きが恭しくなるであろう。特に茶が持つ天性の共飲性によって、點茶が客人の前で行われるようになり、點茶の儀式化がもたらされた。また、茶が持つ空閑性によって、點茶の行為に十分な時間が与えられ、點茶儀式の内容も膨らみ、複雑化していったのである。こうした一連の要素を総合した上で、點茶の動作が洗練され、点前作法という「身体の所作を媒介とする演出芸術」(98)が誕生したのではなかろうか。ただし、茶だけに点前作法が成立した最

も根本的な原因は、やはり茶の神聖的性格にあるということ、ここで強調しておかなければならない。

飲茶の儀式化は、唐代にまで遡ることができ、唐・封演の『封氏聞見記』に次のように記されている。

御史大夫李季卿宣慰江南、至臨淮郡館、或言伯熊善茶者、李公請為之、伯熊著黃被衫烏紗帽、手執茶器、口通茶名、區分指點、左右刮目。（御史大夫の李季卿が江南を宣慰して、臨淮の郡館に至った。或る人が、伯熊が茶をうまくたてることを言ったので、李公がこれをたのんだ。伯熊は黄被衫を著け、烏紗帽をかぶり、手に茶器を執り、口で茶の名を言いあて、みわけて指示した。）（99）

常伯熊という茶人が御史大夫に呼ばれ、茶を點ずる時、「黄被衫」と「烏紗帽」を着用したという。黄被衫とは黄色い羽織りのようなものであり、烏紗帽とは黒い薄絹で作った帽子で、視朝と燕見の時に着用する礼装である（100）。常伯熊がこれを着用したのは、御史大夫の前に出るといふ礼儀上の考慮もあったであろうが、同時に茶という仙薬に畏敬の念を抱いていたからだと解せられる。かの「盧仝の茶歌」（「走筆謝孟諫議寄新茶」）によれば、盧仝は一人で茶を喫する場合でも紗帽を着用していた。

柴門反関無俗客（柴門を内側から閉じて俗客はなし）

紗帽籠頭自煎喫（紗帽を頭に籠って自ら煎じて喫す）（101）

盧仝は茶を喫するとき、門を閉じて客を拒んだ上、紗帽をかぶったというのである。ここにいう紗帽は、烏紗帽の略称であろう。盧仝が、客もいないのに紗帽をつけたのは、茶という仙薬に対する畏敬の念によるとしか解釈できないだろう。仙薬の茶を調合する前に紗帽をかぶったのは、これによって威儀を正し、気持をひきしめようとしたのであろう。このように帽子をかぶり正装をして點茶に臨むということは、中国古代では、一種の約束とされていたらしい。北宋の詩人楊万里（1127～1206）の「澹庵坐上觀頭上人分茶」に次のような句がある。

紫薇仙人烏角巾（紫薇の仙人が烏角巾をつけていて）

喚我起看清風生（我を喚び起し清風の生じるのを看させる）（102）

この詩の題に「頭上人」という語があり、詩の始めのところで點茶人を「老禪」と称していることから、ここでの點茶人すなわち頭上人は禪宗の僧侶であることが分かる。頭上人は禪僧であるにもかかわらず、點茶する時には、わざと仙人・隱士のように烏角巾という黒い頭巾を着用した。友人の楊万里は、この見慣れない頭上人の姿に強い印象を受けて、

それを詩に特筆したのであろう。

正装で茶に臨むという風習は、明の詩文にも伝えられている。徐渭（1521～1593）の詩「謝鍾君惠石埭茶」では、昼寝から目覚めて、さあ、茶を點てようとする情景を次のように描いている。

對之堪七碗（之に對して七碗飲むのに堪えられるか）

紗帽正籠頭（紗帽を正に頭に籠^むろうとしている）（103）

つまり、茶を煎じる前には、まず紗帽をかぶらなければならなかったのである。徐渭と同時代の詩人王穉登の「題唐伯虎烹茶圖為喻正之太守三首」の第一首にも、

太守風流嗜酪奴（太守が風流で酪^{ちや}奴^{この}を嗜み）

行春常帶煮茶圖（春の見まわりに常に煮茶圖^もを帶っていく）

圖中傲吏依稀似（図中のいぼった役人とそっくりの様子で）

紗帽籠頭對竹爐（紗帽を頭に籠^むって竹の爐に對する）（104）

とあって、茶を點ずる人がやはり紗帽をかぶっていたという。

點茶のときに帽子あるいは頭巾を着用することは、今日に伝存する點茶風景を描いた絵画にも見られる。例えば、明の初・中期頃の風俗画である「琴棋書画圖」（105）に描かれる點茶の光景の中で、茶筴を振るっている男性はやはり黒い頭巾をかぶっている。その頭巾はしっかりした輪郭線で描かれていて、いかにも茶師の尊嚴をほのめかしているように見える。また、宋・劉松年の「擘茶圖」（106）の中には、茶碾を碾く男性と茶を點てる男性が描かれているが、この二人も接鳥帽子^{をえ}のようなものをかぶっている。その傍らに坐っている茶師らしい者も、上に挙げた「琴棋書画圖」に出ている茶師と同じような頭巾をかぶっている。

ところで、日本茶道が成立した初期にも、點茶人が頭巾類を着用するという風習が見られる。『南方録』に日本での点前作法に関する早い時期の伝えが記されている。

休の物語に云、永享の比、普広院殿御病中、禁裏より御園の御茶つかはされし時、鎌倉なすび御茶入、花山の御天目、青磁雲竜の御水さし、三種をつかはさる。御本復の後、後祝儀饗応に台子の御茶ありし。赤松前司貞村に御茶仕るべき由仰をかうぶり、貞村は時の寵臣、ことに才覚の人、茶式をも好て、同朋達も及がたきほどの茶人なり。世にたぐひなき美男、十七、八歳の比なり。折鳥帽子に黒ゆるしの水干にて立られしと云々。……比手前を能阿弥の秘書に三種極真のかざりと題を付たり。（107）

天皇から將軍義教（1394～1441）に賜った三種極真の道具をもって、若手の茶人貞村が折烏帽子をいただき、台子の茶を披露したというのであるが、折烏帽子を着用することによって、茶席の厳かな雰囲気有一段と高められたことが想像できよう。

茶道の開山と仰がれる珠光（1423～1502）にゆかりの「投頭巾」という漢作唐物肩衝茶入があるが、その由緒によれば、珠光がこれを手に入れたとき、あまりの見事さに思わずかぶっていた頭巾を投げたので、その名を得たという。この所伝によれば珠光も頭巾をかぶっていたことになる。また、千利休が頭巾をかぶっていたことは、長谷川等伯筆の肖像画からも分かる。しかも、この肖像画で利休のかぶっている頭巾の形は、前述の「琴棋書画圖」で茶師のかぶっている頭巾と、形が完全に一致している。

以上のように、點茶人が頭巾などをかぶっていたことを示す資料は枚挙に暇がない。

點茶に紗帽などをかぶって臨むことには、礼儀上、または衛生上の理由が挙げられるが、なんといっても最大の理由は、やはり神聖的性格を備えた茶を取り扱う場合に要求される厳かな儀式に適合するためであろう。このような茶の神聖的性格は中国で発生したものであり、點茶する時に紗帽などを着用するという儀式的要素もまた中国で育まれたのであるが、この儀式的要素が、更に日本に伝えられて成熟し、点前作法という整然とした茶の儀式に成長したのである。

茶の点前作法が、茶文化の故郷である中国においてではなく、日本において大成した原因としては、以下の二点が考えられる。

点前作法の法則は、第一に、客を対象として制定されたものである。日本茶道成立期においては、茶は非常な高級品であった。茶は貴人に捧げるものとされ、これを発想の原点にして、いろいろな規矩が定められた。點茶人の動作も厳かになり、様々な作法が細かく考案された。一方、茶の故郷である中国では、茶はまず一般飲料になってから精神文化の要素を付加されたため、茶の持つ即物的な性格が根強く残ってしまった。日本茶道成立時期にみられる茶に対して恭しく信仰するというような精神境界にはどうしても至ることができなかった。このような事情があって、点前作法は中国では成立しなかったのであろう。これが第一点である。

点前作法の法則は、第二に、名器・名宝を対象として制定されたものである。足利尊氏が天竜寺造営の目的で派遣した天竜寺船、義満に始まる遣明船は、中国から日本に大量の文物をもたらした。それらの文物は將軍、諸大名、公卿などの手に渡り、時代の生活文化を高揚させた。『君台觀左右帳記』や『御飾書』などは、これらの文物に関する鑑賞、飾

り付け、配列などの方法について教えている。だが、これらの名器・名宝をただの飾りものととどめず、これに新たな息を吹き込んだのは、ほかならぬ茶道であった。茶道はこれらの名器・名宝の特徴を生かして、それぞれに合った特別な扱い方を細かく規定した。つまり、名器・名宝の存在があったからこそ、茶道には数多くの点前作法が生まれたのである。一方、当時の中国では、日本で名器・名宝とされていたような品物は数多くあった。それらの大部分は生活用品の一部としか見なされておらず、名器・名宝として扱われてはいなかった。或いは、名器・名宝に対する考え方の相違から美術品を尊重する精神が日本人ほど無かったのかもしれない。このような事情があって、点前作法は中国においてではなく、日本において成立したのであろう。これが第二点である(108)。

上述の、貞村が三種極真の道具を使って天皇の前で台子茶を披露したという伝承は、点前作法の成立する初期の様子を明確に表していると思う。もし、貴人の存在がなければ、また名器の存在がなければ、貞村の台子茶の点前作法が成立していなかったのは明らかである。後に千利休によって大成されたわび茶は、名器にこだわらず、客人を貴賤の別なく平等に扱うことを根本義とするが、利休の茶を継承した現在の茶道各流の点前体系を見ると、その多くの部分が貴人・名器を中心に組み立てられているのは否めない事実である。

点前作法は、位置・動作・順序という三つの要素によって構成組織され、点前作法の三原則は、炭手前・濃茶点前・薄茶点前の三体に極まるとされるが(109)、「そのうちでも根本は濃茶の点前にあることはいうまでもない。濃茶の湯相を整えるべく炭を置き、その次に食法による懐石を出して空腹を整え、しかる後に濃茶を練り、炭を直して、後の薄茶を行うというこの一貫した所作は、要は茶道の目的である一碗の濃茶を共々に飲むという目的に終結するものである。」(傍点は引用者のもの)(110)と言われるように、点前作法の中心は濃茶点前である。言い換えれば、一碗の濃茶を共に飲むために茶事が組み立てられているわけである。当然、濃茶の点前は、点前作法全体の中で特別な位置を占めている。それは、薄茶との比較によって明白になる。

濃 茶

- ① 席入の前に茶菓子を食べしておく
- ② 席中で無言
- ③ 濃茶を入れる茶入れを仕覆で包む
- ④ 四方捌きをする
- ⑤ 茶入れを取る前に、手を三回揉み合わせる
- ⑥ 茶入れの胴回りを三回拭く
- ⑦ 席中に持ち出した茶を全部使う
- ⑧ 熱めの湯を使う
- ⑨ 一服に限る
- ⑩ 上質の茶を使う
- ⑪ 茶銘を聞く
- ⑫ 炉の点前で中じまいをする

薄 茶

- 席中で茶菓子を食べる
- 席中で会話
- そのような作法はない
- 四方捌きをしない
- そのような点前はない
- そのような点前はない
- その一部しか使わない
- ぬるめの湯を使う
- 何服でも許される
- それに次ぐ茶を使う
- 茶銘を聞かない
- 中じまいをしない

濃茶も薄茶も同じ茶であるにもかかわらず、濃茶は上質の茶を大量に用いて熱い湯で濃く練り、席中の客たちも無言のままで一碗の茶を飲み回すというような、薄茶には見られない厳かな儀式の中で行われるが、いったい、いかなる理由で濃茶がこのように重んじられるのだろうか。これに対する回答はもちろんのこと、これに関する問題提起もこれまで殆どなされていない。筆者は、敢えて次のように考えたいと思う。

神仙思想・金丹説によって確立された茶の神聖的性格は、茶と共に日本に伝えられ、当時の日本における中国文化崇拜の風潮に乗じて、いっそう誇張されてしまった。茶の仙薬としての効用が公認されていた社会背景のもとで、上質の茶を濃く点てた茶が特効を持つと考えられ、茶人たちは濃茶に特別の畏敬の念を抱くようになった。その当然の結果として、濃茶を扱う濃茶点前も仰々しく設計され、濃茶をクライマックスとする茶事が編成されたのではなかろうか。要するに、茶事の第一義的目的が一碗の濃茶を共に飲むことにありと考えられるに至った底辺には、茶の神聖的性格、更に言えば、それを確立させた中国の神仙思想（特に金丹説）が強く働いていたと結論できるのである。結局、濃茶点前の深

層には神仙思想があるということになる。

日本においては、茶への神仙思想の影響についての系統的な研究はまだ見られないが、関係資料は所々に散見する。それは中国茶の第一次伝来の時から既に見られる。例えば、『文華秀麗集』所載の嵯峨天皇が最澄に与える詩「答澄公奉献詩」には、

羽客親講席　（仙人が講席に親づき）

山精供茶杯　（山の神は茶杯を供える）（111）

というような句があり、また『経国集』「和出雲太守茶歌」にも、

飲之無事臥白雲　（之を飲みて無事、白雲に臥すれば）

應知仙氣日氛氳　（まさに知るべし仙氣の日に氛氳たるを）（112）

という句があって、平安時代の貴族喫茶が中国喫茶の神仙的な基調を受け継いでいた様子の一端が伺われる。

また、鎌倉初期に書かれた『喫茶養生記』の初頭の文章にも、

茶也、末代養生之仙薬、人倫延齡之妙術也。（茶は末代の養生の仙薬であり、人倫の延命の妙術である。）（113）

とあり、茶の仙薬的な性格が明確に指摘されていた。更に、栄西の後に起こったいわゆる五山文学の隆盛期に作られた漢詩の中にも、茶の精神的背景を神仙思想に求める表現が多見される。例えば、虎関師錬（1278～1346）の『济北集』「茶」には、

両腋清風十虚窄　（両腋の清風十虚窄く）

三千刹海一甌春　（三千刹海一甌の春）（114）

とあり、「茶壺」には、

掃清仙客閑天地　（掃清す仙客の閑天地）

貯得四時一味春　（貯え得たり四時一味の春）（115）

とある。義堂周信（1325～1388）の『空華集』にある「次韻謝白雲林翁惠团茶」には、

弱水蓬萊何用問　（弱水・蓬萊何ぞ問うことを用いん）

全身已在白雲中　（全身已に白雲の中に在り）（116）

などの句があった。これらの句を読んで分かるように、喫茶の風習は鎌倉時代の禅僧栄西によって再興されたものであるにもかかわらず、当時の茶趣はやはり中国茶文化の影響を強く受け継ぎ、神仙思想に大きく傾いていたのである。

更に、室町初期に書かれた往来物の一つである『異制庭訓往来』にも、

夫茶者仙家之所賞之、為人間所嗜。（そもそも、茶は仙人の賞であるものであつ

たが、人々の嗜むものとなった。)

夫養清虚之性、成杳冥之仙者、知茶徳者也、陸羽廬全是人也。(そもそも、清虚の性を養い、杳冥の仙に成る者は、茶徳を知る者である。陸羽・廬全こそそのような人である。)(117)

という記述がある。上掲の諸資料から、いわゆるわび茶が発生する前までの日本の茶の趣は、神仙思想を拠り所にした隠逸飄然、清閑風雅の如きものであったことが伺われよう。

珠光、紹鷗を経て、利休によって、茶道が大成され、茶の点前作法の修練が禅修行と一如と見なされるようになった後にも、茶を仙薬と見成す考え方は、依然として根強く存在した。千利休の言行録とされる『南方録』「滅後」に次のようにある。

休の云……口切より正二月までは、茶の氣つよくたもち候へども、凡三月半末ちかばなより、少しづつ氣ををとろへ、四月になればよひ弥氣うすく、五月雨の節などは以の外に衰おとろるなり。それ故、五音の湯あひの内、たうげの松風を口切の湯あひ、正二月に至ては、雷鳴の熱をこへて、漸々その心得をすべし。四月已下、茶の色香ともにをとろへたるに、湧立たるわきたる峠の湯を打込候へば、茶の氣たちまちぬけ、色香もかはるなり。それ故、風炉の湯あひは、熱たちたる湯に水を一ひさく打入、汲たてて、一声のたるみを茶碗へ入候へば、湯あひやはらかにして、茶の氣をたすけ相応するなり。……ある時、休が宅へ施薬院茶申ける時、火あひ、湯あひと云ことを尋られしゆへ、このあらまし御物語申ければ、尤至極のことなり。医の方に、文火、武火薬に依て用、寒飲熱用、熱飲寒用など云ことも、みな湯薬の相応なり。休の茶はさほどまで煅煉のことなれば、茶のよきのみならず、服用してまことに仙薬たるべしと感ぜられしなり。(118)

これによれば、千利休は茶に「氣」が秘められていると考えていた。茶の氣は口切茶事の頃に最も強く保たれていて、徐々に衰えるから、時期時期の茶の氣に応じて、湯の温度を調節しなければならない、と利休は教えた。これに対して医師である施薬院は、利休の考え方は漢方薬の飲用の原理にかなっているから、利休の点てた茶は茶に留まらず、「仙薬」でもあるのだと讚えた。

日本茶道においては、口切りの茶事は茶道界の新年と見なされ、厳肅に催されることになっている。茶の氣が一杯保たれている成熟した新茶の茶壺を開封し、茶友一同が厳かに濃茶を点てて飲み回すのである。

注：

- 1、陳祖棻・朱自振『中国茶葉歴史資料選輯』p 18 (1981年、農業出版社)
- 2、『全唐文』卷九百四十六 p 9826 (1982年、中華書局、影印本、第十冊)
- 3、注1 掲出書 p 26
- 4、『中国茶書全集』上巻 p 108 (1987年、汲古書院)
- 5、元・王禎『王禎農書』「百穀譜集之十」 p 162 (1981年、農業出版社)
- 6、現代の日本で「茶人」と言えば職業的茶人を意味することが多いが、ここでは、茶をたしなみ、茶の栽培・採取・製法・品種・味・飲み方など茶に関する事に精通した人を広く指す。ちなみに、この意味での「茶人」の用例は既に唐代に見られる。例えば皮日休「茶人」詩、陸龜蒙「茶人」詩など。
- 7、本文では二例を挙げたが、紙幅の関係で、詳細に挙げられなかった六例は以下の通りである。ページ数は『抱朴子内篇校釈』(1985年、中華書局)による。
 - ①或難曰、神仙方書、似是而非、將必好事者妄所造作、未必出黃老之手、經松喬之目也。
(「對俗」 p 51)
 - ②然萬一時偶有好事者、而復不見此法、不值明師、無由聞天下之有斯妙事也。(「金丹」 p 72)
 - ③道書之出於黃老者、蓋少許耳、率多後世之好事者、各以所知見而滋長、遂令篇卷至於山積。(「釋滯」 p 151)
 - ④至於時有好事者、欲有所為、倉卒不知所從、而意之所疑、又無可諮問、今為此書、粗舉長生之理、其至妙者、不得宣之於翰墨。(「序」 367)
 - ⑤余恐古強、蔡誕、項髡都、白和之不絕於世間、好事者省余此書、可以少加沙汰其善否矣。(「祛惑」 p 351)
 - ⑥於是好事者、因以聽聲響集、望形而影附、雲萃霧合、競稱歎之、饋餉相屬、常餘金錢。
(「祛惑」 p 347)
- 8、『抱朴子内篇校釈』 p 302
- 9、例えば「由於好事增加潤色、至令失實。」(「微旨」 p 128)
- 10、例えば「又患好事之徒、各仗其所長、知玄素之術者、則曰唯房中之術、可以度世矣。
(「微旨」 p 124)
- 11、本章注26を参照されたい。
- 12、本章注23を参照されたい。

- 13、明・周高起『洞山界茶系』（『中国茶書全集』上卷 p 333、1987年、汲古書院）注28參照
- 14、本章注21、22を参照されたい。
- 15、『茶道古典全集』卷一 p 175（1956年、淡交社）唐・封演『封氏聞見記』「楚人陸鴻漸為茶論、說茶之功效、並煎茶炙茶之法、造茶具二十四事、以都籠貯之、遠近傾慕、好事者家藏一副。」
- 16、注2掲出書、唐・蘇廙『十六湯品』「第十一、減價湯、無油之瓦、滲水而有土氣、雖御膳宸緘、且將敗德銷聲、諺曰、茶瓶用瓦、如乘折脚駿登高、好事者幸誌之。」
- 17、『中国茶書全集』上卷 p 107（1987年、汲古書院）北宋・蔡襄『茶錄』「後序」「……遂以刊勒行於好事者、然多舛誤……」
- 18、『中国茶書全集』上卷 p 126（1987年、汲古書院）北宋・黃儒『品茶要錄』「其好事者、又嘗論其采制之出入、器用之宜否、較試之湯火、圖於縑素、傳翫於時。」
- 19、『中国茶書全集』上卷 p 319（1987年、汲古書院）北宋・徽宗『大觀茶論』「近之好事者、筭筭之中、往々半之、蓄外焙之品、蓋外焙之家、久而益工、製之妙、咸取則於壑源。」
- 20、『中国茶書全集』上卷 p 116（1987年、汲古書院）北宋・熊蕃『宣和北苑貢茶錄』「北苑貢茶最盛、然前輩所錄、止於慶歷以上、自元豐之密雲龍、紹聖之瑞雲龍、相繼挺出、制精於旧、而未有好事者記焉。」
- 21、注1掲出書 p 146、明・張謙德『茶經』「茶有真香、好事者入以龍腦諸香、欲助其香、反奪其真、正當不用。」
- 22、『中国茶書全集』上卷 p 277（1987年、汲古書院）明・羅廩『茶解』「近聞好事者亦稍々變其初制。」
- 23、『四庫全書』第1119冊 p 303（1983年、台灣商務印書館、影印本）北宋・劉翥『龍雲集』卷28「其色類之殊、則有若的乳、白乳……好事者往々抵金 茶民、不遠千里、此比歲之禁所以愈密於疇曩也。」
- 24、『四庫全書』第1038冊（1983年、台灣商務印書館、影印本）北宋・朱彧『萍州可談』卷二「江西瑞州府黃孽茶、號絕品、士大夫頗以相餉、所產甚微、寺僧園戶、競取他山茶、冒其名以眩好事者。」
- 25、『四庫全書』第852冊 p 457（1983年、台灣商務印書館、影印本）南宋・袁文『瓊牖閒評』「白樂天茶詩云、渴嘗一盞綠昌明、昌明乃地名、在綿州、人便謂昌明茶綠、非也、此正與黃金碾畔綠塵飛之句相似、蓋是時未知所以造茶、製作不精、故茶之色猶綠、而好

- 事者録其茶之妙、亦未以白色為貴、其詩故如此、使樂天見今日之茶之美、而肯為是語耶。」
- 26、南宋・高似孫『剡錄』「茶品」「會稽山茶、以日鑄名天下、余行日鑄嶺、入日鑄寺、綆日鑄泉、淪日鑄茶、茶與水味、深入理窟、茶生蒼石之陽、碧澗穿注、茲乃水石之靈、豈茶哉、山中僧言、吾左右巖隴能幾何、茶入京都奉臺府供好事者、何可給、蓋取諸近峯、剡居半、然則世之烹日鑄者、多剡茶也。」（1980年、台北国立中央図書館藏鈔本影照）
- 27、例えば、元・周密『乾淳歲時記』「進茶」に「仲秋上旬、福建漕司進第一綱茶、名北苑試新……一夸之值四十萬、僅可供數甌之啜耳、或以一二賜外郎、則以生線分解、轉遺好事、以為奇玩。」とある。（陳祖棻・朱自振『中国茶葉歷史資料選輯』p 282）
- 28、例えば、明・周高起『洞山界茶系』に「界茶采焙、定以立夏後三日、陰雨又霽之、世人妄云雨前真界、抑亦未知茶事矣、茶園既開、入山賣草枝者、日不下二、三百石、山民收製亂真、好事家躬往、予租采焙、幾視惟謹、多被潛易真茶去。」（『中国茶書全集』上卷 p 333、1987年、汲古書院）
- 29、『中国歴代食貨典』p 1421
- 30、『茶経』「一之源」
- 31、『茶経』「五之煮」
- 32、『茶経』「一之源」
- 33、『茶経』「五之煮」
- 34、この訳文は竹内実氏『中国喫茶詩話』（1982年、淡交社）p 21を参照した。
- 35、『茶道古典全集』p 255（1956年、淡交社）
- 36、『全唐詩』卷四百六十八 p 5321（1979年、中華書局、第十四冊）
- 37、『全唐詩』卷四百五十三 p 5126（1979年、中華書局、第十四冊）
- 38、『全唐詩』卷三百八十八 p 4379（1979年、中華書局、第十二冊）
- 39、『全唐詩』卷六百十一 p 7055（1979年、中華書局、第十八冊）
- 40、『全唐詩』卷四百二十三 p 4652（1979年、中華書局、第十二冊）
- 41、『全唐詩』卷五百九十七 p 6910（1979年、中華書局、第十八冊）
- 42、『全唐詩』卷二百四十九 p 2808（1979年、中華書局、第八冊）
- 43、『全唐詩』卷五百六十八 p 6578（1979年、中華書局、第十七冊）李群玉「龍山人惠石廩方及團茶」「碾成黄金粉、輕嫩如松花」
- 44、『全唐詩』卷八百四十三 p 9523（1979年、中華書局、第二十四冊）齊己「咏茶十二韻」
「松黄干旋泛、雲母滑隨傾」

- 45、『全唐詩』卷四百六十八 p 5321 (1979年、中華書局、第九冊) 劉言史「與孟郊洛北野泉上煎茶」「粉細越笋芽、野煮寒溪濱」
- 46、『全唐詩』卷四百四十三 p 4950 (1979年、中華書局、第十三冊) 白居易「山泉煎茶有懷」「坐酌泠冷水、看煎瑟瑟塵」
- 47、『全唐詩』卷五百九十七 p 6910 (1979年、中華書局、第十八冊) 鄭遨「茶詩」「惟憂碧粉散、嘗見綠花生」
- 48、蔡襄(1049~1053)の『茶錄』には「茶匙」だけが記され、宋徽宗の『大觀茶論』(1107)に初めて「茶筴」が記された。
- 49、『中国茶経』(1992年、上海文化出版社) p 690にある説を照準にした。
- 50-1、『全唐文』卷九四六 p 9826 (1982年、中華書局、影印本、第十冊)『十六湯品』「第六・大壯湯」
- 50-2、宋・陶穀『荈茗錄』(『中国茶書全集』上巻 p 147、1987年、汲古書院)
- 51、『茶道古典全集』巻一 p 210。訳文は同 p 195の布目潮瀨訳によったが、私見によって一部改めたところがある。
- 52、『全唐詩』巻六百十一 p 7055 (1979年、中華書局、第十八冊)
- 53、錢時霖『中国古代茶詩選』 p 288 (1989年、浙江古籍出版社)
- 54、同 p 223
- 55、『蘇軾詩集』巻四十三 p 2362 (1982年、中華書局、第七冊)
- 56、注53掲出書 p 124
- 57、注53掲出書 p 123
- 58、『茶道古典全集』巻一、 p 255。訳文は同 p 235の布目潮瀨訳によったが、私見によって一部改めたところがある。『大觀茶論』の訳文については以下同じ。
- 59、『中国歴代食貨典』 p 1413
- 60、『茶道古典全集』巻一 p 55 (1956年、淡交社)
- 61、同 p 175
- 62、『新唐書』巻一百九十六、列傳一百二十一「隱逸」 p 5611~ (本論文では1975年中華書局版による。以下同じ)
- 63、宋・陶穀『荈茗錄』(『中国茶書全集』上巻 p 147、1987年、汲古書院)
- 64、同 p 148
- 65、同 p 148

- 66、同 p 148
- 67、注 1 掲出書 p 283
- 68、(1)『全唐詩』卷三百六十六 p 4134 (1979年、中華書局、第十一冊) 唐・張文規「湖州貢焙新茶」「風輦尋春半醉歸、仙娥進水御帘開、牡丹花笑金鈿動、傳奏湖州紫笋來。」
- (2)『全唐詩』卷四百五十三 p 5126 (1979年、中華書局、第十四冊) 唐・白居易「睡後茶興憶楊同州」「昨晚飲太多、嵬峨連宵醉」
- (3)『全唐詩』卷六百七十六 p 7742 (1979年、中華書局、第二十冊) 唐・鄭谷「峽中嘗茶」「鹿門病客不歸去、酒渴更知春味長」
- 69、(1)『全唐詩』卷二百三十九 p 2668 (1979年、中華書局、第八冊) 唐・錢起「與趙苕茶讌」「竹下忘言對紫茶、全勝羽客醉流霞、塵心洗盡興難忘、一樹蟬聲片影斜。」
- (2)『全唐詩』卷二百三十七 p 2627 (1979年、中華書局、第七冊) 唐・錢起「過長孫宅與朗上人茶會」「偶與息心侶、忘歸才子家、言談兼漢思、綠茗代榴花。」
- (3)『全唐文』卷六百二十八 p 6337(1982年、中華書局、影印本、第七冊) 唐・呂溫「三月三日茶宴序」「三月三日上巳、禊飲之日也、諸子議以茶酌而代焉……座右才子高陽鄒子高陽許侯與二三子、頃為塵外之賞而易不言詩矣。」
- 70、陸羽——生涯仕えず、太子文学の任命を拒ったことがある。苕溪に隠居した。
 廬仝——生涯仕えず、若い頃から少室山に隠居した。
 皎然——唐代の詩僧。
- 71、注72、73、74を参照。
- 72、宋・徽宗『大觀茶論』（『中国茶書全集』上巻 p 315、1987年、汲古書院）
- 73、同 p 316
- 74、宋・黄儒『品茶要録』（『中国茶書全集』上巻 p 126、1987年、汲古書院）
- 75、宋・趙汝礪『北苑別録』（『中国茶書全集』下巻 p 329、1987年、汲古書院）
- 76、注 1 掲出書 p 124
- 77、注 1 掲出書 p 120
- 78、宋・黄儒『品茶要録』（『中国茶書全集』上巻 p 126、1987年、汲古書院）
- 79、『四庫全書』第1039冊 p 25『清波雜誌』卷四 (1983年、台湾商務印書館、影印本)
- 80、『中国歴代食貨典』 p 1418、蔡襄「試茶」「兔毫紫甌新、蟹眼清泉煮、雪凍作成花、雲間未垂縷、願爾池中波、去作人間雨。」
- 81、『宋詩鈔』『朝天集鈔』 p 2206 (1986年、中華書局、第三冊) 楊万里「以一泉煮雙

- 井茶」 「鷹爪新茶蟹眼湯、松風鳴雪兔毫霜、細參六一泉中味、故有涪翁句子香……」
『中国歴代食貨典』 p 1420 (中文出版社) 楊万里「送新茶李聖俞郎中」 「……鷓斑椀面雲篆字、 兔褐甌心雪作泓、不待清風生兩腋、清風先向舌端生。」
- 82、蘇軾「從駕景靈宮詩」 (『中国歴代食貨典』 p 1427)
- 83、唐・李匡義『資暇録』 (『中国歴代食貨典』 p 1424)
- 84、『中国茶書全集』上巻 p 106 (1987年、汲古書院) 宋・蔡襄『茶録』にある「茶碾」「茶匙」「湯瓶」などの項を参照。
- 85、『四庫全書』第1039冊 p 29 (1983年、台湾商務印書館、影印本) 宋・周輝『清波雜誌』巻四
- 86、陳祖棻・朱自振『中国茶葉歴史資料選輯』 p 282、元・周密『乾淳歲時記』 「仲秋上旬、福建漕司進第一綱茶、名北苑試新、方寸小夸、進御止百夸、護以黃羅軟盂、籍以青筠、裹以黃羅夾複、臣封朱印、外用朱漆小匣、鍍金鎖、又以細竹絲織笈貯之、凡數重。」
- 87、『宋史』巻三百三十八 p 10812「蘇軾傳」 「宣仁后心善軾言而不能用、軾出郊、用前執政恩例、遣内侍賜龍茶、銀合、慰勞甚厚」 (1977年、中華書局)
- 88、『中国茶書全集』上巻 p 138 (1987年、汲古書院) 宋・審安老人『茶具図贊』
- 89、劉昭瑞『中国古代飲茶藝術』 p 45からの転録 (1987年、陝西人民出版社)
- 90、『中国茶書全集』上巻 p 268 (1987年、汲古書院) 明・許次紱『茶疏』
- 91、『中国茶書全集』上巻 p 130 (1987年、汲古書院) 明・顧元慶『茶譜』
- 92、陳祖棻・朱自振『中国茶葉歴史資料選輯』 p 157
- 93、『茶譜』に描かれた茶会には芸術・人生観・建築・哲学宗教・道德倫理・娯楽などの諸要素が含まれているが、諸要素の中のどれか一つが充実した内容と明確な形を持っているわけではない。それを考慮して、中国茶文化が最終的に到達した段階を「文化の綜合体」と定義した。一方、日本の茶文化はまさにこの中国茶文化の「文化の綜合体」の成果を継承して、茶道を大成したのだと思う。日本茶道における中心的な存在である茶事には、哲学・宗教・建築・文学・史学・工芸・美学・料理・裁縫など豊富な内容を持ち、しかも、それぞれが充実した内包と明確な形を持っている。それによって哲学の大家である久松真一が日本の茶道を「綜合的な文化体系」と定義したが (『茶道の哲学』 p 16、理想社)、筆者は久松のこの説に従いたい。
- 94、『図説茶道大系』巻三 p 128、「点前の意義」 (1964年、角川書店)
- 95、千宗室『茶経と我が国茶道の歴史的意義』 p 233 (1983年、淡交社)

- 96、注94掲出書 p 136～ p 155
- 97、熊倉功夫「なぜ茶だけが芸能となったのか、という疑問には二つの側面がある。その一はなぜ、日本でだけ茶は芸能となったのか、という問。第二は、日本の嗜好品、あるいは飲料のなかで茶だけがなぜ芸能となったか、という問、である。」『茶の文化—その総合的研究』第一部 p 133 (1981年、淡交社)
- 98、谷川徹三『茶の美学』 p 12 (1977年、淡交社)
- 99、『茶道古典全集』巻一 p 175 (1956年、淡交社) 訳文は布目潮風訳『茶道古典全集』巻一 p 151による。
- 100、烏紗帽は黒い紗(うすぎぬ)で作った帽子で、唐代の官服であった。視朝および燕見の時、賓客が用いたという。(『大漢和辞典』巻七、p 400参照)
- 101、『全唐詩』巻三百八十八 p 4379 (1979年、中華書局、第十に冊)
- 102、『宋詩鈔』『江湖詩鈔』 p 2047 (1986年、中華書局、第三冊)
- 103、銭時霖『中国古代茶詩選』 p 66 (1989年、浙江古籍出版社)
- 104、『中国歴代食貨典』 p 1422 (中文出版社、影印本)
- 105、注94掲出書巻六、原色図版 2
- 106、張宏庸『茶藝』 p 68 (1987年、台湾幼獅文化公司)
- 107、『南方録』(岩波文庫) p 191「墨引」三十四
- 108、点前作法が客と名器名宝とを対象に制定されたとの考え方は、注95掲出書 p 237の論述に基づく。
- 109、注95掲出書 p 238～ p 241
- 110、同 p 241 (傍点は筆者のもの)
- 111、『文華秀麗集』巻中 p 258 (1964年、岩波書店『日本古典文学大系』69)
- 112、『経国集』巻十四 p 174 (1925年、新樹製版印刷所『日本古典全集』9)
- 113、『茶道古典全集』巻二 p 4 (1956年、淡交社)
- 114、虎関師鍊『濟北集』巻四 p 117 (1936年、五山文学全集刊行会『五山文学全集』巻1)
- 115、同 p 122
- 116、周信義堂『空華集』 p 543 (1936年、五山文学全集刊行会『五山文学全集』巻2)
- 117、『群書類従』巻百四十 (1884年、秀英舎版第六輯「消息部」 p 1216)。『茶道古典全集』巻二にも収載 (200)
- 118、西山松之助校注『南方録』「滅後」 p 220 (1986年、岩波文庫)

おわりに

以上、本論文は六章に分けて、ごく一般的な植物である茶が、高度な精神文化にまで成長した過程に係わる思想的背景について論じてきた。前篇においては、茶が「植物」から「飲み物」になった過程で、養生思想、特にそれに属する本草学がいかに関わっていたかを論じ、後篇においては、更に茶が「飲み物」から「精神文化」になった過程で、神仙思想、特にそれに属する金丹説がいかに関わっていたかを論じた。これにより、ごく普通の植物である「茶」が高度な精神文化である「茶道」にまで成長してきた思想的背景の、今まで見過ごされていたところに光を当てることができたと思う。だが、茶道は東洋文化の集大成と言われるように、その中にすこぶる豊富な内容を含んでおり、本論文が触れ得たのは、そのほんの一部分に過ぎない。茶文化の思想的背景としては、特に日本茶道形成期における禪が重要である。珠光、武野紹鷗、千利休らによって日本の茶道が大成される段階では、禪が大きな役割を果たしたことに疑問はない。しかし、本論文ではその点には論及しなかった。本論文が扱った範囲が、日本茶道の成立する前の段階までだからである。したがって筆者は、本論文で禪を取り上げなかったとは言え、日本茶道の思想的中核を禪に設定することに全く異議を挟むものではない。

だが同時に、筆者はここで、養生思想及び神仙思想が現在に至るまで日本茶道の中に生き続けていることを指摘しておかなければならない。そのことは既に本文中でも述べたが、他にも例えば、養生思想の中核とされる陰陽説は、茶事を初座（陰）と後座（陽）で構成することの理論的な根拠になっており、道具置き合せの「かね割り」も陰陽の理論によって定められている。また、茶家の正月の「蓬萊かざり」は神仙思想の影響である。

飲茶は中国に始まり、養生思想・神仙思想の影響の下に精神文化に成長した。それは更に日本に伝われ、同じく中国から伝わった禪によって精練され、ついには東洋文化の精華と言うべき日本茶道に成長したのである。茶道がなぜ、中国でなく日本で大成したかについては、本論第六章第三節で触れるところがあったが、その根本的な原因は、日本に独自の自然的・精神的風土、歴史的環境、思考方式などにあるのではないかと思う。そのような根本的なところにまで遡って、日本における茶文化の受容と変容を考察することは、筆者にとって、困難であるが、やり甲斐のある課題である。このような課題を見出し得たことは筆者のこれからの研究生活の大きな励みにもなるだろうと考えつつ、拙論を閉じたいと思う。

筆者の未熟な論について、諸先学や専門家のご指導、ご叱正を心から待ち望んでいる。
なお、拙論の執筆に際し、指導教官である山田敬三先生及び倉沢行洋先生から暖かいご指導とご教示をいただいたことに深く感謝し、また、親切なご助言をいただいたほかの先生方及び参考文献から多大なご啓発をいただいた方々に、あわせて感謝の意を表したいと思う。

主要参考書目

一、茶関係の主要参考書目

- 1、『茶道古典全集』全十二巻 1956年 淡交社
- 2、呉覚農『茶経述評』 1987年 農業出版社
- 3、諸岡存訳注『茶経評釋』 1931年 茶葉組合中央会議所
- 4、布目潮瀨・中村喬編訳『中国の茶書』 1976年 平凡社
- 5、青木正児「中華茶書」 1971年 春秋社 『青木正児全集』巻八
- 6、劉昭瑞『中国古代飲茶芸術』 1987年 陝西人民出版社
- 7、『中国歴代食貨典』 中文出版社 影印本
- 8、陳祖燦・朱自振『中国茶葉歴史資料選輯』 1981年 農業出版社
- 9、陳椽『茶葉通史』 1983年 農業出版社
- 10、今日庵文庫『茶道文化研究』第一、二、三輯
- 11、陳宗懋主編『中国茶経』 1992年 上海文化出版社
- 12、久松真一『茶道の哲学』 1973年 理想社
- 13、谷川徹三『茶の美学』 1977年 淡交社
- 14、倉沢行洋『芸道の哲学』 1983年 東方出版
- 15、布目潮瀨『緑芽十片』 1989年 岩波書店
- 16、守屋毅『喫茶の文明史』 1992年 淡交社
- 17、熊倉功夫『茶の湯の歴史』 1990年 朝日新聞社
- 18、筒井絃一『茶の湯事始』 1986年 講談社
- 19、西山松之助校注『南方録』 1986年 岩波文庫
- 20、陳舜臣『茶事遍路』 1988年 朝日新聞社
- 21、桑田忠親『日本茶道史』 1958年 河原書店
- 22、千宗室『茶経と我が国茶道の歴史的意義』 1983年 淡交社
- 23、千宗室『裏千家茶道教科』全十七冊 1976年 淡交社
- 24、千宗室『裏千家茶道教科・教養編』全十七冊 1979年 淡交社
- 25、千宗室『茶の湯実践講座』全十冊 1987年 淡交社
- 26、『原色茶道大辞典』 1975年 淡交社
- 27、『角川茶道大辞典』 1991年 角川書店

28、錢時霖選注『中国古代茶詩選』 1989年 浙江古籍出版社

二、養生思想關係の主要参考書目

29、『黄帝内經素問』 1966年 台湾商務印書館『国学基本叢書』142

30、『中国医学史』 1987年 中医古籍出版社

31、『中藥学』 1987年 中国医籍出版社

32、魯兆麟『中医各家学說』 1987年 中医古籍出版社

33、金世元主編『中藥炮制学』 1988年 江蘇科学技術出版社

34、李經緯・鄧良・朱建平編著『中国古代文化與医学』 1990年 湖北科学技術出版社

35、彭銘泉主編『中国藥膳学』 1985年 人民衛生出版社

36、『中医養生学』 1989年 上海中医学院出版社

37、蔣紅玉・劉安国『中国伝統預防医学』 1991年 北京医科大学・中国協合医科大学
聯合出版社

38、丁青艾・侯又白『古代名家養生箴言』 1990年 華夏出版社

39、坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』 1988年 平河出版社

40、『实用中国養生全書』 1990年 学林出版社

41、坂出祥伸『道教と養生思想』 1992年 株式会社ペリかん社

42、胡龍才編著『藥茶與藥露』 1986年 中医古籍出版社

43、龐国明主編『家庭巧用茶酒治百病』 1991年 中国中医出版社

三、神仙思想關係の主要参考書目

44、王明『抱朴子内篇校釋』 1985年 中華書局

45、本田濟『抱朴子内篇』 1990年 平凡社

46、胡孚琛『魏晋神仙道教』 1989年 人民出版社

47、王明『道家和道教思想研究』 1984年 中国社会科学出版社

48、陳国符『道藏源流考』 1963年 中華書局

49、周紹賢『道家與神仙』 1970年 台湾中華書局

50、下出積与『神仙思想』 1968年 吉川弘文館

51、村上嘉実『中国の仙人』 1956年 平楽社書店