

唐代禪林における喫茶の意味の変化*

蔣 海怒**著・伊吹 敦***訳

一 序

現在、主流となっている唐代禪研究は、主に人物、伝承、テキスト、修禪方法を考察の中心に置く思想史的研究で、禪林の制度、歴史、地理の調査を補助的に用いて、唐代禪の核心思想、制度、伝播した地域を把握しようとするものである。最近の一時期、一部の学者は禪僧の住居、食物、衣服、道具等の些末的な方面に着目した研究を推進したが、この種の研究は、現在の歴史学会で流行している生活史、ミクロストリア、あるいは新文化史という潮流に沿ったもので、その多くは「モノ」と関連し、非常に興味深いものであった。筆者は本論文において単に生活上の趣味に止まることなく、思想史的研究を物質文明の考察と結びつけ、次のような課題に取り組もうと努めた。すなわち、禪僧はどのように「モノ」を通して唐代の社会に影響を与えたのか？ 彼らの「モノ」に対する態度はどのように変化したのか？ 「モノ」の意味内容は禪の「思想」によってどのように影響されたのか？

上に述べた課題に取り組むに当たって、筆者は唐代社会において流行した「茶」という「生活品」を例に取った。単なる偶然ではあるが、樹上の茶葉が茶碗の中の茶になるのに非常に長い歴史の時間を経、また、インドの禪が中国禪に変化するのに何世紀もの時間を要したにもかかわらず、唐

*原題「唐代禪林茶飲里宗趣的变化」。

**中国・浙江理工大学宗教文化研究所教授。

***東洋大学文学部教授。

代にあたかも歩調を合わせるように、禪宗の隆盛と喫茶の流行とが重なりあった。新しい「思想」と新しい「モノ」、この二つは実際に関連を持つようになり、また、唐代社会において、同じように盛んになったのであるが、このような現象自体、非常に含蓄に富んでいる。そして、我々は、「モノ」と「思想」の相互影響関係がここに現れていること——すなわち、茶が常に禪を反映し、禪理解が喫茶の過程に入り込み、禪の立場の相違が喫茶の意味に絶えず変化をもたらしたこと——を見出すのである。北宗から南宗への移行の中で、喫茶という行為は、それぞれの宗派の思想的特徴を構成する要素の一つであり、異なる禪僧グループの喫茶に対する理解が唐代の禪宗の宗派構造の変化を反映している。当然のことながら、宋元代の中国、更には日本における禪と茶の関係は、総体としての東アジア禪宗史を形づくることに関与しているが、これは後のことである。

しかし、たとい「禪茶」が今日において常用語となり、大衆文化に溶け込み、趣味人の共通の話題となっているとしても、彼らが唐代における「禪」と「茶」の関係の重要な意味をはっきりと理解していることを意味するわけではない。例えば、人々は「趙州喫茶去」の典拠をよく知っており、その禪の意味に拘泥しさえするが、典拠の背後にある豊かな歴史的事象について考えようとはしない。更に、北宗のある禪師が意図せずに唐代の喫茶の流行を推し進める役割をしたことを指摘する学者もいるが、北宗の禪僧たちのグループと喫茶の関係について考察が行われることは稀である。まして、日本の茶道と中国の禪茶文化を同一視したり、あるいは宋代の文献資料を用いて唐代の禪と茶の関係を論じたりするのは、よく見かける誤謬である。

筆者は、この問題に関する多くの先行研究が不十分である理由の多くは、文献の性格や類別、その背景を探ることに注意を払わないところにあると考えている。例えば、仏教内の史料について言えば、僧伝である『宋高僧伝』では、茶への言及は、ほんの数箇所見えるだけであるから、贅寧という仏教史家にとって、茶という問題は重要ではなかったことが分かる。し

かし、灯史である『祖堂集』では茶への言及は相当に多く、喫茶の機会に禅機を示す場合が多数認められる。全体として言えば、仏教内の文献は唐代の禅僧の喫茶の実態を十分には表現していないので、外部の資料を探さねばならないのである。

仏教以外の文献について言えば、公式の外部資料を集めた『全唐文』には、喫茶に関する記述はそんなに多くはない。たぶん、唐代の人たちは喫茶という生活習慣を厳粛に受けとめるようなものだとは思っておらず、公式の場面では格式張った議論をしたので言及されなかったのであろう。これと鮮やかな対照をなしているのが、もう一つの文献集である『全唐詩』に唐代の禅僧の喫茶に関する記述が大量に見られるということである。この理由は、恐らく、詩歌の内容が日常生活に由来するもので、身の些末なことを記すことが多いので、『全唐詩』がある程度まで生活史料に属するためであろう。更に興味深いのは、初唐の詩人はほとんど茶に言及することはないけれども、李白や杜甫、あるいは王維といった盛唐の詩人になると、わずかながらも茶に関する詩が現われ、中唐以降は文人や禅僧の茶に対する興味が俄かに高まり、突然、茶に関する詩が大量に生み出され、禅宗寺院における喫茶が記録されるようになるという点である。

従って、唐代の禅思想史と喫茶流行史の相互関係を補おうと思えば、仏教内の文献では、「高僧伝」の類いは重要でなく、語録のような「会話集」が相対的に重要となる。仏教以外の文献では、散文は重要ではなく、生活の実態を描く傾向の強い詩歌の方がずっと重要であるから、筆者は論述に当たって大量の唐詩を用いた。従って、唐代の禅と茶の関係を探ろうとするとき、文献の性格と種類を明らかにすることは是非とも必要なことなのである。

二 玉泉寺と北宗の喫茶

唐代に喫茶の風習が急速に広まったのには様々な原因があり、広まった

過程も非常に複雑なものであったはずである。現存する史料によると、四つの点が重要である。第一は、神秀の弟子の降魔蔵が昼夜に習禪に励み、眠気を除くために喫茶を用いたこと。第二は、李白の族侄の僧である中孚の師、蘭若真公が習禪を行うとともに「仙人掌」という茶を煮て飲んでいったことであり、蘭若真公とは恵真の尊称で、中孚は後の浄土宗第三祖の承遠であると推測される。第三は、守真という僧が北宗禪の普寂に禪を学び、また蘭若真公に律と禪を学び、これを禅僧の皎然に伝えたということで、皎然は唐代に喫茶が流行する上で大きな役割を果たした人物であると見られる。第四は、陸羽の師である竟陵禅師智積が茶を嗜み、彼の住んだ寺も禪が広まった地域にあったという点である。

上に述べた四つは、唐代における喫茶の流行を知る上で鍵となる事項で、しかもいずれも八世紀前半、あたかも初期の禅宗および北宗が興起した時期に起きたものである。地域の点から見れば、四つの中の多くは北宗禪の重要な拠点であった玉泉寺と密接な関係を持っている。その由来を尋ねると、今の湖北省は唐代初期の禅や北宗が伝わった地域であり、また、当時最大の茶葉の生産地であったから、上に述べた四つが同時に起きたのも偶然ではない。

第一の事項については、先ず神秀とその弟子の喫茶の習慣について論じなくてはならない。今の学者たちは、一般に封演の言葉をそのまま引用して、開元年間に活躍した北宗の降魔蔵を北方で喫茶の風習を広めた最初の人物であるとし、禅宗と密接な関係にあった陸羽を製茶の方法に革新をもたらした人物と見做して、彼らが二人力を合わせる形で、唐代後半に喫茶の風習を全国に広め、その流行を決定付けたと考えている。この見方は有力ではあるが、決して絶対的なものではない。しかし、我々は常にこの逸話に立ち帰って考えねばならない。そこで、その文をここに引用する。

『封氏聞見記』巻六の「飲茶」には次のように述べられている。

茶とは、早く採る者を茶と為し、晩く採る者を茗と為す。渴きを止め、人

をして眠らざらしむ。南人は好んでこれを飲むも、北人は初め多くは飲まず。開元中、泰山の靈巖寺に降魔師有り、大いに禪教を興す。禪を学び不寐に務め、又た、夕食せず、皆な其の飲茶に恃む。人、自ずから懐挟し、到る処にて煮て飲む。此れより転た相い^{なら}倣^{なら}い効い、遂に風俗と成る。鄒・齊・滄・棣より起こり、漸く京邑に至る。城市に多く店舗を開き、茶を煎じて之を売る。道俗を問わず、錢を投じて取りて飲む。其の茶は江淮より来たりて、舟車相い継ぎ、所在に山積し、色類甚だ多し。楚人の陸鴻漸は茶論を為り、茶の功效、并に煎茶・灸茶の法を説き、茶具二十四事を造り、都統籠を以て之を貯^{たくわ}う。遠遠より、傾慕し、好事の者は一副を家蔵す。¹

封演の説によれば、降魔蔵と陸羽の推奨によって世間において「茶道、大に行われ、王侯朝士、飲まざる者無し」となったという。

封演の生没年は未詳であるが、唐の太宗朝の宰相であった封德彝の従曾孫で、天宝十五載（756）に進士に及第し、官は檢校尚書吏部郎中、兼御史中承に至り、その著作は博識で分かりやすいとして称讃された。封演の活躍時代は八世紀半ばで、陸羽（733-804）と同時代の人物である。岑仲勉や余嘉錫の考証によると、『封氏聞見記』は貞元十六年（800）以降の撰述で、封演は憲宗の元和七年（812）に在世中であつた。そのため、そこに記載される唐代の茶に関する記述は、これまで一貫して尊重されてきたのである²。

『封氏聞見記』が言及する開元中の泰山靈巖寺の降魔師とは、北宗の降魔蔵のことであり、その本籍は河東道の趙州であつた。しかし、唐代の茶葉の植生分布によれば、彼の父が役人として赴任した河南道の亳州であれ、彼が布教した泰山地区であれ、河北地区であれ、茶葉の産地ではなかつた³。

降魔蔵が喫茶によって眠気を除いたという習禪方法は神秀から伝えたものである。『宋高僧伝』卷八「習禪篇三」の「唐兗州東岳降魔蔵師伝十五」には、

次いで南宗の論を講ずるに、大機、将に発らんとす。……後に往きて北宗の鼎盛なるに遇い、便ち依栖せんことを誓う。秀、問うて曰わく、……。尋いで泰山に入る。数年にして学ぶ者臻萃す。⁴

とある。また、同書卷八の「唐荊州当陽山度門寺神秀伝」では、神秀が五祖弘忍の弟子であるとし、弘忍について、

上元中に卒す。秀、乃ち、江陵の当陽山に往きて山居す。四海の緇徒、風に向かいて靡き、道誉の馨香、普く蒙りて熏灼たり。則天太后、之を聞いて召して都に赴かしむ。⁵

と述べている。また、張説の「大通禪師碑」によれば、神秀は儀鳳年間(676-679)になって初めて玉泉寺に隸して僧籍に入り、久視年間(700-701)に高齢であったため武則天に宮中に招かれ、神龍二年(706)に洛陽の天宮寺で入寂したとされており、両京での公開の説法は行っていない⁶。降魔蔵が神秀に禪を学んだのは両京ではなく、降魔蔵が神秀に喫茶の風を学んだのも玉泉寺においてであったはずである。江陵には当陽山、つまり玉泉山があるが、神秀が留まったのは、ここの玉泉寺であった。上に述べた神秀と降魔蔵の対話が行われたのも当陽の玉泉寺でのことである。

筆者は、神秀自身に喫茶の習慣があったことに注目している。清代写本『張説之文集』卷三十の「与度門禪衆表」において、張説は神秀没後十年に度門寺の僧たちに対して、「十載、茲に逾ゆ。茶鑑あるいは儻は存するも、夔興は応に朽ちぬべし。静言の法侶、長とこしなへに悲しんで若何せん」と述べている⁷。「茶鑑」とは唐代によく用いられた煎茶具である。この文から神秀とその門下に日常的な喫茶の習慣があったことが分かる。

第二の事項に関しては、上に述べた玉泉寺の禪僧、蘭若真公(恵真)が「仙人掌」という茶を煮て飲んでいたという事実について論じなくてはならない。この寺は湖北省の当陽市の西南の玉泉山の東の麓にあり、背後の

山は南に向き、谷川に面している。寺院は山に寄り添うように建てられており、不揃いながら趣きがあり、実際に行ってみると「化城」（仏が作った幻の町）であるかのような感覚に囚われる。張九齡は玉泉山寺に入るやいなや、山と谷川、竹林、天上から伝わってくる梵音、その他、様々な靈妙な光景を見て、出塵の心を懐き、

稍稍として松篁に入り	冷冷として澗谷深し
奇を觀じて幽映を逐い	險を歴て巘嶽を忘る
上界は仏影を投じ	中天は梵音を揚ぐ ⁸

と詠んだし、孟浩然も同様の感覚にとらわれ、自分の旅程を、

鐘を聞く、度門の近く	胆を照らす、玉泉清し
皂蓋は松に依って憩い	緇徒は錫を擁して迎う
天宮の上に兜率あり	沙界は迷を豁 <small>ひら</small> きて明らかなり ⁹

と記した。白居易もまた、「題玉泉寺」で、

湛湛たり玉泉の色	悠悠たり浮雲の身
閑心もて定水に対し	清浄にして両つながら塵無し
手には青筇の杖を把り	頭には白綸の中を戴く
興尽きて山を下り去り	知りぬ我は是れ誰人なるかを ¹⁰

と詠んでいる。

玉泉寺はもともと天台宗の祖庭である。『読史方輿紀要』卷七十七の「湖広三 承天府当陽県」には、「玉泉山（県の西北三十里。山に泉有り、色白くして瑩かがやく。本と覆船山と名づくも、三国の時、今の名に易かう。隋の玉州を置くは此を以てす）」と述べられている¹¹。南宋の祝穆編の『方輿勝覽』

卷二十九の「荆門軍」には、「玉泉寺は荆門軍当陽県の西南二十里に在り。玉泉山は、陳の光大中、浮屠の知顛、天台より錫を飛ばして来り、此に居る。山寺は一方に雄にして、殿前に金亀池有り」とある¹²。灌頂の『国清百録』は最も早い天台宗史に関する著作であるが、卷四に当陽県令の皇甫崑が撰した「玉泉寺碑」を載せ、「玉泉寺は此の山に基す。智顛禪師卜居するなり。勅旨もて名を正し、額を其の山に著す」と述べている¹³。また、『国清百録』の卷二には、「文皇帝敕給荊州玉泉寺額書」の、

皇帝、修禪寺の智顛禪師に敬問す。省書具に至る。意は、孟秋餘熱、道体は何如。禪悦に熏修し、以て怡慰すること有り。須むる所の寺名の額、今、来請に依る。¹⁴

という文を載せている。玉泉寺が寺名を賜った寺で、初め天台宗に属したことは明らかである。

玉泉寺の周辺は「仙人掌」という茶の産地であった。康熙年間の『当陽県志』卷一の「山川」の条には、「玉泉山は、初め復舟山と名づく。県の西三十里に在り」、「玉泉寺の東の石鐘峡下に乳窟有り、水辺に茗草羅生す。葉は碧玉の如く、仙人掌と名づく」などと述べられている。明代頃の編集で光緒年間に重刊された『玉泉寺志』卷二の「列伝類」には、

中孚禪師は、系、李白の宗侄たり。初めて出家するに、寺において詞翰較論に善し。後、呉越に遊び、金陵において白に値う。乃ち玉泉の仙人掌茶を以て之に捧じ、兼ねて贈るに詩を以てす。¹⁵

と述べられている。

「仙人掌」という茶は李白の詩によって有名になった。『李太白全集』卷十八に「登梅崗望金陵贈族侄高座寺僧中孚」、同卷十六の「酬答下」に「答族侄僧中孚贈玉泉仙人掌茶并序」があって、僧中孚が金陵の高座寺にいた

時に李白が金陵に行ったのであるから、これは天宝六載(747)のことであったと知られる¹⁶。李白の詩の序文に、

余聞く、荊州の玉泉寺は清溪の諸山に近く、山洞には往往にして乳窟有りて、窟中には玉と泉と交わり流れること多し。……その水辺には処処に茗草羅生すること有り、枝葉は碧玉の如し。惟うに、玉泉の真公、常に採りて之を飲めば、年八十餘歳なるも、顔色桃李の如くなるなり。而して、此の茗は清香滑熟にして、他の者に異なり。所以に能く童に還り、枯を振り、人壽を扶けるなり。余、金陵に遊び、宗僧の中孚なるものに見ゆるに、余に茶数十片を示す。拳然として重疊、其の状、手の如くなれば、号して仙人掌茶と号す。¹⁷

とあり、李白のいう「宗僧中孚」とは、唐代中期の著名な僧、承遠のことと見ることができる¹⁸。

僧中孚の師の「玉泉真公」は、王琦の輯注本『李太白全集』に呂遠の「南岳弥陀寺承遠和尚碑」の「開元二十三年、荊州玉泉寺に至り、蘭若真和尚に謁す」という句を引いている。つまり、蘭若真和尚とは、玉泉真公のことなのである¹⁹。呂温の碑文では、承遠について、

資州の誦公に学ぶ。誦公は東山宏忍に得、堅林は尽きず、秘鍵を相伝す。師乃ち質を僮役に委ね、服勤すること星歳、旁らに奥旨を窺い、密に真乗を悟る。既に壮なれば游方し、峽に沿って東下す。開元二十三年、荊州の玉泉寺に至り、蘭若真和尚に謁す。荆蛮の奉ずる所にして、龍象は斯に存す。……真公、南の方、衡山を指し、法派を分かつしむ。²⁰

と述べている。『佛祖統紀』卷二十六にも、

法師承遠は、初め成都の唐公に学び、荊州に至って進んで玉泉真公に学ぶ。

真公、師に授くるに衡山を以てし、教の魁と為らしむ。人の従って化せらるる者、万もて計る。弟子法照有り。²¹

とあり、『仏祖歴代通載』巻十五にも、「公は始め成都の唐公、次に資州の誥公に学び、誥公は東山の忍公に学ぶ。皆な道あり。荊州に至って進んで玉泉真公に学ぶ」と述べられている²²。これらの記述によって、かつて承遠が資州徳純寺の智誥や荊州玉泉寺の恵真らに禅を学んだことが知られる。

従って、李白の詩の序文にいう、いつも「仙人掌」という茶を飲んでいたという「玉泉真公」とは、「承遠碑」の「蘭若真和尚」であり、『玉泉寺志』の「蘭若恵真」のことなのである。

また、恵真は実に律師、弘景の弟子であった。李華の「故左溪大師碑」には、「宏景禅師は天台の法を得、荊州の当陽に居て真禅師に伝う。俗に蘭若和尚と謂うは是れなり」とあり²³、同じく李華が撰述した「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」にも、

当陽の宏景禅師は、国都の教宗にして、帝室尊奉し、上法靈鏡を以て之を和尚に帰せんと欲す。表もて京輔の大徳一十四人の同じく南泉に住せんことを請うに、和尚を以て首と為す。

と言い、恵真について、

地と心とは寂にして、吾が定力に同じ、室と空とは明らかにして、吾が恵照に同ず。躬ら勤儉を行じ、以て門人を率い、人の堪えざる所、我れ将て禅説す。舎に至って寢息して寒暑を斉しくし、食は止だ一味のみにして、茶も非時にはせず。²⁴

と述べている。これによって、恵真には習禅だけでなく、喫茶の習慣もあつ

たことが分かる。なお、李華の二つの碑文は、いずれも「玉泉」を「南泉」と誤っている。当時、荊州一帯に南泉寺は存在せず、弘景律師の伝記を調べて見ても、玉泉寺に住んだとするだけで、「南泉寺」に住んだとする記載は皆無であるから、「南泉」は「玉泉」の誤りでなくてはならない。

第三の事項については、皎然の師の守真が北宗門下で禪を学び、普寂と蘭若真公（恵真）の弟子であったという経歴を問題にすべきである。皎然は守真を師とし、自身、唐代の喫茶の流行に大きな影響を与えた人物であった。皎然の「唐杭州靈隱山天竺寺故大和尚塔銘并序」には、

後に荊府に至り、真公に依りて三年苦行して、尋いで天下の二百餘郡を礼し、聖教の至る所、至らざるは無し。無畏三蔵には菩薩戒香を受け、普寂大師には楞伽の心印を伝え、起信宗論を講ずること三千餘遍、南山律鈔は四十遍、平等一函にして、小と大と双機す。²⁵

という記載がある。『宋高僧伝』巻十四の「唐杭州天竺山靈隱寺守直伝」も「後に江陵に^{いた}抵り、真公に依る」と述べるが、この「守直」は「守真」の誤りであり、「皎然伝」が皎然の師を「守直」とするのも同様である。ここから知られるのは、皎然の師、守真が神秀の弟子、普寂の『起信論』の講義を何度も聞き、北宗の信奉者であったということである²⁶。守真の師、恵真は「仙人掌」という茶を嗜んでいた。そして、守真の弟子の皎然は茶に関する詩を数十首も残し、また、擅茶会で詩を連作していて、茶との関係が非常に密接であった。禪と茶の関係において、守真を恵真と皎然とを結びつける重要な「連環の輪」と位置付けることができるのである。

第四の事項については、陸羽の師、竟陵禪師について論ずる必要がある。竟陵禪師が茶を嗜み、彼が住した寺院は初期の禪宗、あるいは北宗禪が伝播した地区にあった。陸羽と関係する二つの資料によって、陸羽の師の名が智積であり、禪師であったことを知ることができる。先ず、李肇の『唐国史補』巻中の第十五条に次のように記されている。

竟陵の僧、水浜に於て嬰兒を得ること有り。育てて弟子と為す。稍や長ずるに自らうらな篋いて「蹇之漸」を得。爰に曰う、鴻、陸にすす漸み、其の羽、用つて儀と為すべしと。乃ち、姓を陸、名を羽、字を鴻漸ならしむ。……羽、江湖に於て竟陵子と称す。……羽、わか少くして竟陵の禪師、智積に事う。

『唐国史補』には「唐尚書左司郎中」という肩書きが記されているが、李肇は長慶二年（822）に「左司郎中」になったのであるから、本書の撰述は敬宗の宝曆元年（825）である²⁷。また、趙璘（802? - 872?）の『因話録』巻三の「商部下」の第十六条にも次のようにある。

太子陸文学鴻漸、名は羽。其の先は何許の人なるかを知らず。竟陵の龍蓋寺の僧、姓陸なるが、堤の上に于て一初生兒を得、之を牧育し、遂に陸を以て氏と為す。²⁸

『因話録』は一時に成ったものではないが、感通年間（860-874）には成立したと見られ、陸羽の生きていた時代とさほど離れてはいない。陸羽を「陸僧」と呼び、また、自分が年少であった時、復州の僧に遇ったが、彼は陸僧の弟子であると自称していたと言っている²⁹。賛寧の『宋高僧伝』巻一「訳経」の「義浄伝」に、武則天の時、義浄は福先寺や西明寺で『金光明経』、『能断金剛般若経』等を訳した際に「沙門波籛、復礼、慧表、智積等」が「筆受証文」を担当したと述べられているが、あるいは、この「智積」が竟陵禪師智積なのではないだろうか。更に注目すべきは、智積の住んだ竟陵の龍蓋寺が玉泉寺からほど遠くないところに位置し、北宗禅が伝わった地域の中にあつたということである。

董道は「書陸羽点茶図後」で、ある人が彼に「蕭翼取蘭亭序図」という絵画を見せてくれたが、董道は「茶を飲む者は僧なり、茶具有ること有り、亦た、監視して臨む者有り」という理由で、「陸羽点茶図」であるはずだと述べ、更にその由来を次のように論じている。

「竟陵の大師、積公は、茶を嗜むこと久しく、漸児の煎じ奉ずるに非ざれば口に向けず。羽、江湖に出遊すること四五載、師、茶味を絶つ。代宗、師を召して入内侍奉せしめ、宮人の茶を善くする者に命じて煮て以て餉せしむ。師、一たび啜って罷む。帝、其の詐るを疑い、人をして私に訪ねしめ、羽の召入を得たり。翌日、師に齋を賜り、密かに羽をして茗を煎じて之を遺らしむ。師、甌ほとぎを捧げて、喜び顔色を動かし、且つは賞し、且つは啜って、一挙にして尽く。上使、之を問うに、師曰わく、此の茶、漸児の為す所に似るもの有り。帝、是れに由りて師の茶を知るを嘆じ、羽を出して、之を見しむ。³⁰

以上の四つの事項についての考察によって、以下のような、ほぼ確実な結論を導くことができる。

『茶経』やその他の同時代資料の記載によれば、唐代の湖北の多くの地域、例えば、峡州（遠安、宜都、夷陵）、襄州（南鄭）、荊州（江陵）、蘄州（黄梅）、黃州（麻城）等で茶葉が植えられていた³¹。唐代の禪宗の四祖道信、五祖弘忍や、その門下の指導者、北宗の神秀が長期にわたって住んでいた黄梅や江陵は唐代の重要な茶葉の生産地であり、禪林における喫茶の発祥地が今の湖北省にあったことは容易に想像がつく。

それだけでなく、前に述べたように、八世紀前半において、つまり、唐の開元・天宝の頃、茶に関する重要な事項や人物の多くは北宗や玉泉寺と関係しており、神秀と北宗門下の降魔藏、恵真、守真等の人は禪宗内における喫茶の中心人物であり、禪林における喫茶が長江流域での喫茶の流行を促し、北宗が喫茶を全国に広める上で大きな役割を果たしたのである。北宗の喫茶が竟陵禪師智積に影響し、陸羽が喫茶の作法や器具を整備し、『茶経』を撰述して後世に伝える契機となったという推測も可能である。

茶葉の産地と禪の流行地域は高い確率で重なり合っており、また、玉泉寺の位置する江陵は当時の南北交流の要衝であったから、喫茶の風習は玉泉寺という北宗の拠点を中心として全国に広がったのである。

喫茶に対する観念としては、この時期の北宗の僧侶は長い間坐禅を行っていたので、眠気を除くという実的な必要性があり、喫茶は意識を冴えさせ、禅修行を続ける助けとなった。喫茶の意義は、ほとんどこれに尽き、それ以外に深い意味はなかったのである。

三 南宗への移行期における曖昧さ—皎然・靈澈・陸羽

上に述べた第一段階が北宗禅の全盛期であるというなら、禅宗での喫茶の利用は脳の覚醒状態を維持し、昼も夜も坐禅を順調に行わせるためであり、「飲茶は仮寐を除く」以外の深い意味はなかったのである³²。しかし、南宗が長江の南北を席卷するようになり、禅宗を代表する唯一の存在となると、南宗禅の「無執着」、「自然」、「当下即是」の思想が喫茶の中に全面的に反映されるようになった。

しかし、完全に南宗へと移行した後について論じる前に、我々は移行期という段階に注目し、それを一瞥しておく必要がある。南北両宗が対峙していた時期には、多くの禅僧の思想や行動は、ある種、微妙な中間的な状態に置かれており、喫茶観やその意味づけにおいて、彼らの態度にも揺らぎがあったのである。

この移行期の禅宗における喫茶を代表する人物は、靈澈と皎然であり、陸羽もこれに含めることができる。

贊寧の『宋高僧伝』の説くところによると、詩僧の靈澈は「何許の人なるかを知らざるなり。……性情を吟詠するに尤も長ずる所を見る」とされている。実際のところ、劉禹錫の「澈上人文集紀」に依ると、靈澈、字は源澄は、会稽の人で俗姓は湯、元和十一年に宣州の開元寺で没し、年は七十一歳であったという。『宋高僧伝』巻十五の「唐会稽雲門寺靈澈伝」では、靈澈を「経論を受くと雖も、一心に文章を好む」と言う³³。靈澈が交わった士大夫には、劉長卿、劉禹錫、呂温、盧綸、張祜など、当時の名だたるものが多かった。靈澈の僧侶としての友人には靈一や皎然があった

が、特に皎然は、僧伝に「澈、呉興に遊び、杼山の昼師と一見して林下の遊を為し、互相に撃節す」と述べられている。

靈澈の思想には律と禪の両面があり、『律宗引源』二十一巻を撰述し、僧侶に尊ばれたとされる。禪思想の面では、靈澈は「道は空慧を行じ」、「道理を玄言し、応接するに滞ること靡し」で、「禪室、白雲去り 故郷、明月の秋なり」という詩句が知られている³⁴。外にも「禪門は六祖に至って衣鉢は人の得る無し」という詩があるが、この趣旨から見ると、靈澈は思想の面で南宗には属していなかったことが知られる³⁵。

劉禹錫は元和十年に連州に赴任したが、その途中、衡陽を經由した際に「送僧仲嗣東游兼寄呈靈澈上人」という詩を書いて靈澈を次のように称えている。

前時、經論を学得して成じ	象馬を奔馳して禪扇を開く
高筵の談柄、一塵に払う	講下の門徒、酔醒むるが如し
旧聞す、南方に長老多く	次第に來たりて荆門道に入ると
荊州は本自、弥天を重んず	南朝の塔廟、猶お依然たり
東陽の枯樹の下に宴坐し	故台の辺に經行し居止す ³⁶

これらは靈澈が禪僧であったことを証明するだけでなく、「南方長老」が荊州に来て北宗禪を学んだという史実にも言及している。これ以外にも劉禹錫は「敬酬徹公見寄二首」を書いているが、その時期は元和八年、あるいは九年である³⁷。

皎然と靈澈の宗派的な立場は近く、北宗にも南宗にも偏らない「調停者」であったようである³⁸。皎然は詩を作って靈澈に直接示し、「出世」の心を吐露したことがあった。彼は、暖かい春の日に家を出て野に遊び、晴れた日に茶葉が成長するのを観察し、路上で柳の枝を削って杖とし、時として雲が地面に落とす影の形を観察したと言っている。詩で皎然が表現しようとしたのは、主にゆったりとして自然な禪の立場であるが、彼は「外物、

寂中、誰か我に似ん 松声、草色、共に機無し」とも言っている。北宗を特徴づける「寂」を用いる一方で、南宗の囚われのない「機無し」の態度も強調している³⁹。

皎然には「露茗、猶お芳し、重ねて会わんことを邀め 寒花、落ち尽くし、期を成さず」という詩句があるが、これは潤州（鎮江）に還る日曜という僧を送った際に、つい最近目にした美しい光景を思い出してのものである。彼が「禅功に倚る莫くして心定を放し」という句を書いたとき、心の中で坐禅を禅僧の重要な活動と見做していたことは間違いないが、「定業」を修するのが北宗の主たる務めで、多くの場合、南宗は禪定への称讃を巧みに避けたということはよく知られているとおりで⁴⁰。

ここで皎然が北宗における禅茶の関係を承け継いでいることを確認するために、取りあえず、一首の詩を引いて説明しよう。皎然は、友人の陸迅と対面して天目山の茶を飲む情景を次のように描写しているが、それは基本的に茶を炙る工程を再現するものである。

喜び見る、幽人の会うを	初めて開く、野客の茶
日びに成る、東井の葉	露に採る、北山の芽
文火の香は偏へに勝れ	寒泉の味は転た嘉し
鑪に投じて涌かして沫と作し	碗に着けて聚めて花を生ず
稍や禅経と近く	聊か睡網を將って賒る
知りぬ、君の天目に在りて	此の意、日びに涯無きを ⁴¹

この詩を作る中で、皎然は喫茶が「稍や禅経と近し」と考えるようになったわけであるが、このような禅と茶に対する認識は確かに先駆的なものであった。

竟陵禅師の弟子で皎然の友人であった陸羽も同様に移行期の代表的な人物である。『封氏聞見記』に、

楚人の陸鴻漸は茶論^{つく}を為り、茶の効、并に煎茶・炙茶の法を説き、茶具二十四事を造り、都統籠を以て之を貯う。遠遠より傾慕し、好事の者は一副を家蔵す。

と記されていることについては既に触れた。陸羽の故郷にあった遺跡は明代にも残っていて、明の李維楨は陸羽のために祠を作って「陸鴻漸祠碑記」を書いた。康熙年間の『湖広通志』巻七十二の「藝文類」にその文を掲載している。その碑は積公の禪院について次のような考察を述べており、これによって陸羽がその後に与えた影響のほどが窺える。

院は故^{もと}と龍華寺と名づけ、或いは龍蓋と曰う。今、邑の西の湖禪寺を相伝して其の遺址なりと謂う。……以ての故に、邑に覆釜洲有り、陸子泉有り、或いは文学泉と曰う。皆な鴻漸の品する所の水もて茶を烹る処なり。泉は久しく湖中に没せしが、隆慶の間、某、湖堤を治して之を得、亭を其の上に構ふ。鴻漸の迹、日びに彰顕なり。

歴史に止められた断片的記載によると、陸羽は自分について「仲宣・孟陽之の貌陋、相如・子雲の口喫有り。而して、為人は才弁、為性は褊躁にして、自ら意を用いること多し」と述べており、あたかも楚狂接輿（春秋時代の楚の隠士の名）のようであった⁴²。彼の自嘲は素朴で、その人格には人を感じ入らせるものがあつた。広く流布している説では、陸羽は御史大夫に辱めを受けて『毀茶論』を書いたとされ、このことは『封氏聞見記』（前掲）、『唐才子伝』巻三「陸羽」、『新唐書』巻百九十六「陸羽伝」等に記載しているが、陸羽自身の書いたものには記載がなく、交友関係にあつた人々の詩文にも見えない。また、陸羽がこの中で示している卑しい態度も彼の「狂者の胸次」（王陽明の言葉、自己の了知を信じ、世間的な見方に影響されない確固たる姿勢）に合致しない。

明代の童承叙は「夫れ、羽は少くして髡緇を厭い、篤く墳索を嗜む。本

より忘世の者には非ず」と言い、周聖楷は、陸羽が「百氏の学、鋪しきて手掌に在り、天下の賢士大夫、半ばは之と遊ぶ」と称えている⁴³。僧の齊己も彼について「佯狂、未だ必ずしも儒業を軽んぜず、高尚、何ぞ仏書を誦するを妨げん」と言う⁴⁴。外にも、「大暦の十才子」の一人であった皇甫冉にも陸羽を送る詩があり、次のように述べる。

夫れ越の地を山水の郷と称し 轅門は節鉞の重きに当る
進んでは以て自薦して試を求むべく 退いては以て閑居して和を保つべし
吾子の所行 蓋し此に在らず⁴⁵

これらはいずれも陸羽に儒仏融合の傾向があったことを示すものである。

しかし、唐代の喫茶文化における陸羽の役割は誇張され過ぎている。というのは、一般の家庭や寺院の日常生活の中の喫茶は陸羽が『茶経』で述べたように複雑なものでは全くなかったからである。同様に、現在の消費社会の中で、陸羽は、その尊称である「茶聖」のように既に神格化されている。『茶経』はポップ・カルチャー、あるいは風流（風雅文化）の一つの符号となっているかのようであり、その校訂本の出版は既に百種以上に達している。この現象は決して意外なものではなく、筆者もそのことに口を差し挟もうとは思わない。

陸羽の思想は儒教と仏教を融合するものであったが、信仰のうえでは仏教に帰依していた。陸が残した「坐を行じて仏書を誦す」という句を読むと、彼の仏教徒としての本来の面目がよく分かる⁴⁶。仏教内では、陸羽の行動と禅との関係が最も密接であり、竟陵禪師智積に師事し、また、皎然や靈澈とは「莫逆の交」を結んだ。そして、禅思想の点で陸羽はあたかも北宗と南宗の中間に位置するかのごとくである。

四 南宗の茶と茶語

中唐以降、禪林の喫茶は既に風俗となっており、參禪を助けるものと見られていた。『祖堂集』や『景德伝灯録』といった禪宗の灯史、語録等によると、一般の寺院には茶堂があり、僧たちは寺院の周囲の茶園で耕す、茶摘みをする等の作務（労働）を行い、行脚の時も道端の茶店で茶を飲み、一部の禪僧は行脚の時、自ら茶や餅を携帯し、道端の木の下で泉の水を用いて茶を沸かした。禪僧たちが用いた茶具には、茶銚（茶鍔のことで、「釜」^ふ「甗」^ふともいう。茶を煮出す鍋である）、茶甌（茶盞、今の茶杯）、茶机、茶匙子、茶托子等々があった。

著名な南宗の禪僧、保唐宗の無住は茶を愛し、ある時、数十人に対する説法の際に「茶偈」を書き、茶と南宗禪との関係を次のように見事に表現した。

幽谷に靈草を生じ	入道の媒と為るに堪えたり
樵人は其の葉を採り	美味は杯に入流す
静虚は虚識を澄ませ	明心は会台を照らす
人の氣力を勞せずして	直聳の法門は開かる ⁴⁷

茶が南宗禪を体得する媒介であり、喫茶の後に自然に禪に入りうるのである。南宗と茶の関係について言えば、保唐寺無住のこの逸話は、問題の核心を示すのに非常に有効である。

文人の詩歌の中には、彼らが禪（主に南宗禪）について語るとともに茶を飲むという情景を見ることができる。例えば、皮日休は雲居院で玄福上人を供養した際に、上人の住んでいたところが、

龕上に已に新石耳を生じ	壁間に空しく旧茶烟を帯ぶ
南宗の弟子、時時に到り	泣いて山花を把りて几筵に爨 ^お く

であるのを見たと言う⁴⁸。当時、南宗の寺院では茶を味わい、禅について語るのが普通の情景であったことが分かる。五代十国の時代の南唐の詩人、李中は、江蘇の武進で任官したが、ある時、公務が終わった後に、避暑のために「経に依りて緑茗を煎じ 竹に入りて清風に就き」、また、「論ずるに至って禅客を招き 機を忘れて釣翁を憶う」であったという⁴⁹。喻鳧も蔣某という居士の家で、「茗を嘗め空を議して、不夜を経 花を照らす明月は、影、階を侵す」という経験をしたと述べている⁵⁰。方干も寒くて凍えるような寒食節の時、先天寺に投宿し、雪や霰が降ってきた際に無可という僧と「茗を罷めて天台を議す」ということがあったと書いている⁵¹。齊己は南宗の僧であるが、常州付近の長江中の寺院を詠んだとき、夜間の禅問答の際に茶で興を盛り上げる情景を描写せんとして、「石鼎、秋濤静かにして 禅回、岳茶有り」と述べている⁵²。

僧侶の詩歌も同様である。明らかに南宗に属した詩人、あるいは詩僧にあっては、時間の推移と共に、南宗禅の修行論、主張、概念や述語が茶詩の中に浸透し、また、禅林の喫茶活動にも反映されるようになった。現在知りうる範囲で、茶詩を書いた南宗の僧侶としては、圭峰宗密、趙州從諗、雪峯義存、貫休、齊己、無可、雲門文偃、可止、靈一、靈默、若水、修睦、虚中、常達、道恒、寒山、徳誠、慧寂、賈島等があるので、彼らの茶詩についても考察しておこう。

例えば、貫休は三人の南宗の禅僧を称讃したが、彼らに共通する特徴は皆な喫茶を好んだという点である。ある詩の中で、師穎という僧を「茗を煮て楓檠を然やし 泥墻に祖碑を札す」と褒めた⁵³。また別の詩では、道潤禅師を「常に恨む、烟波隔てて 名を聞くこと二十年なるを」と称讃した。二人は湖南武溪の靈鷲山の、禅師が逗留中の寺院の法堂で対談したが、その時も茶を媒介とし、「薪は拾う、紛紛たる葉 茶は烹る、滴滴たる泉」と詠んでいる⁵⁴。三人目はある南宗の僧で、彼が長年にわたって身体と心が閑かで、「語は淡にして物に着せず 茶は香しく別に泉有り 古衣、蘚に和して衲い 新偈、幾人か伝えん」と称えている⁵⁵。

このほかにも、雲門文偃は祖統について述べた後に、達摩が中国にやって来たことについて「九年来、面壁し唯だ喫茶の言有るのみ」と語っており⁵⁶、釈道恒も「百丈に三訣有り 喫茶・珍重・歇なり 直下に便ち承当せば 敢えて保せん君の未だ徹せざるを」と言った⁵⁷。釈靈然にも、ただ「寂寂として律を持せず 滔滔として坐禅せず 鹹い茶、兩三碗 意は鑿頭辺に在り」というだけでよいと説く偈がある⁵⁸。喩鳧はある冬の日、無可という僧のもとを訪れたが、寺の境内に入って「茶間にて菓を踏む行」の時に、「戸に入りて道心生ず」という感覚を覚え、その後、主人と客とで茶を味わい、詩を作り、禅を論じて、「詩言と禅味と 語黙は此れ皆な清し」と言われるような非常に風雅な哲学的美学的時間を過ごした⁵⁹。宋代の僧、子昇・如佑編『禅門諸祖師偈頌』には齊己の序文のある龍牙和尚の偈頌が収められているが、その中には、「地を掃き茶を煎じ、及び針を把る」、「覺り倦いて炉火を焼き 鑪を安じて便ち茶を煮る 中に就いて一事も無し 唯だ野僧家有るのみ」等の句がある⁶⁰。

常達は、唐の宣宗の大中年間（847-859）に呉郡の破山寺に住したというが、「山居八詠」は、あるいはその時の作であろうか。「茶を啜り好水を思い 月に対して諸峰を数う」以外にも、詩の中に「身は閑にして祖寺に依り 志は僻にして性に慵多し」、「時に祖師意を提げ 歇つ石に斜陽を見る 西来の真の祖意は 只だ見聞中に在り」、「為に報ず、参玄の者よ 山山、月の色は同じく 真性は寂にして機無し 塵塵、祖師意なり」、「祖祖唯心の旨 春融、日、正に長し」等の言葉がしばしば現れているが、これらからは南宗的色彩が窺える⁶¹。徳誠は遂寧府の人であり薬山惟儼の門下であったが、秀洲の華亭に住んだとき、小舟を浮かべてのんびりと過ごした。「撥棹歌」の連作があるが（陳尚君氏が宋の大観四年の風涇海会寺の石刻に基づいて記録したものによる）、その第36首のなかで、徳誠は自分を「静かに江浜に向かって歳華を度る 山茗を酌み 蘆花を折る 誰か言わん、埋没して烟霞に在りと」と表現している⁶²。修陸もある秋の日、雨の降る午後、爽快な心で一年ものの陳茶を飲みながら、坐って山水を見、

禅宗の祖師たちの偈頌を口ずさんだ⁶³。上に挙げた詩歌はすべて「詩僧」とされる南宗の禅僧たちのものであり、これらの茶詩は禅理解が既に南宗化したことを示している。

禅語録の中の茶事と茶語とに目を転じてみよう。茶と禅の関係を示すという点で、それらは、よりいっそう直接的な資料であると言える。

『神会語録』や『壇経』以降、南宗の禅文献は、禅を生活化、日常化させ、どこでも禅を体現すべきだと主張した。茶は禅僧の生活の多くの場面に入り込んでいたのであるから、喫茶と悟りの間にはイコールの関係が成り立つようになった。そして、禅林生活の中で、これはごく一般的な認識となった。例えば、禅僧の「塵まみれの人についてお教えてください」という質問に対して趙州が「茶や塩の費用を私に布施しなさい」と答えたのはそれである。華嚴長老も聴衆に対して、喫茶を日常における仏道修行の方法であると言い、「佛法は、行住坐臥、喫茶、食事、言葉による質問等の日常の中にある」と説いた⁶⁴。禅僧の招慶も「お茶が出ればお茶を飲み、飯を出されれば飯を食う」と言った⁶⁵。文欽禅師も「平常心こそ道に合している」という言葉の意味をお教えてください」という質問に対して、その方法は「時に応じて茶を飲み、飯を食って過ごし、川を見たり山を見たりして心を晴らす」以外にはないと答えている⁶⁶。宝資晁悟は、禅僧の修行は「茶が出れば茶、飯が出れば飯」というだけだとし⁶⁷、斉己は、和尚は「茶を飲み飯を食う」ことに徹することで「仏への囚われ」（仏病）を治すことができるとした⁶⁸。

中唐以降、労働、つまり禅寺内の普請（作務）が禅僧の最も重要な日常活動の一つとなり、茶を植え、育て、収穫することが作務の重要な部分となった。こうして、茶園内での問答が少なからず行われるようになり、禅師はこの絶好の機会を利用して弟子を啓発したのである。黄檗希運が普請で茶畑を耕す機会を利用して臨済義玄を棒で打った故事が最初のものであるが⁶⁹、彼等の弟子たちも同じように茶摘みの機会を利用して学徒を啓発した。例えば、瀉山靈祐が茶摘みと茶樹を揺する機会を利用して仰山慧寂

を啓発したのはその例である⁷⁰。また、『瑞州洞山良价禅師語録』には洞山良价と密師伯が茶畑を耕しつつ禅的な交流を持ったことを記している。

唐代の喫茶は、煎茶であり、禅寺における生活の中で自ずと茶を煎じる行為も禅師が弟子を啓発する契機となったのである。例えば、欽山和尚は臥龍や雪峰と茶を煎じていたとき、明月が茶碗に映ずるのを見て、「水が清ければ月が映る」と言った。すると臥龍は「清らかな水がなければ月は映らぬ」と言ったが、雪峰は茶碗の中の水を投げ捨てて「水月などどこにある」と言った⁷¹。他にも百丈惟政に次のような故事がある。

清田和尚がある日、瑫上座と茶を煎じていると、師は繩床を三度敲き、瑫も三度敲いた。

師は言った、「私が敲いたのは方便であったが、上座が敲いたのには何の意味があったのか」。瑫は言った、「私が敲いたのには理由がありました、和尚は敲いてどうしようとしたのですか」。

師は茶碗を示して見せた。瑫は言った、「善知識の眼力はこうでなくてはいけません」。

茶を煎じ終わった後、瑫が問い返した、「和尚が先ほど茶碗を示したのはどうしてですか」。師が言われた、「何でもない」⁷²。

最後に襄州の歴村和尚の故事を挙げよう。

茶を煎じていたとき、僧が尋ねた、「達摩がわざわざ中国までやって来たのはどうしてでしょうか」。師は茶匙を取って見せた。

僧が言った、「ただこれだけでよいのですね」。師はそれを火の中に投げ込んだ。

僧が尋ねる、「その音を観ることができれば解脱できるとはどういうことでしょう」。

師は火箸で薪を敲いて尋ねた、「聞こえるか」。

僧が言う、「聞こえます」。師が言った、「いったい解脱しなかったものな
どいたであろうか」⁷³。

禅機は行脚の途中の喫茶の際にも発揮された。最初の例は三人の雲水の
話である。

径山和尚に謁見しようと旅立った。一人の婆さんが稲を収穫しようとし
ていた。……三人は店内に入った。婆さんは茶を一瓶煎じ、茶碗を三つお
盆に載せて持ってきて言った、「和尚さんたち、神通力があるなら茶を飲ん
でください」。三人は答えられず、また、茶を汲むこともできなかった。婆
さんが言った、「わしは年老いて、神通力ばかりひけらかしてしまう」。そ
れを聞くと、僧たちは茶碗を取って茶を汲み交わした。⁷⁴

第二の例は、欽山文邃禅師が雪峰や巖頭と江西に行く際に茶店に入って
お茶を飲んだときに、三人で「生き返ったなら茶を飲め」について論じた
という話である⁷⁵。もちろん、馬祖道一の「選仏場」の故事はこれらより
も有名であるが、それは丹霞天然禅師とある行脚僧が道中で茶を飲んでい
た時に起きた出来事であった⁷⁶。

禅語録の茶に関する禅問答で、最も有名なのは、趙州和尚の「お茶を飲
みに行きなさい」（喫茶去）であろう。この句は宋代には禅の公案となっ
ていたが、実際のところは、「喫茶去」は趙州從諗と同時代の禅師たちの
合作であった。例えば、洞山良价は行脚僧に初めて相見したとき、機鋒を
交えた後に、「喫茶去」で問答を終えている⁷⁷。臨濟義玄が襄州華嚴禅師
のもとを訪れたときのこと、

華嚴和尚は拄杖に凭れかかって寝ているふりをした。師は言った、「老和
尚、眠りこくってどうするんだ」。

華嚴は言った、「やり手の禅客であればお前のようなことは言わぬ」。師は言った、「侍者よ、茶をいれて和尚に飲ませてやれ」⁷⁸。

このほかにも「喫茶去」に似た表現は、雲門文偃の語録の中にも多く見出せる。

筆者の考えでは、「喫茶去」が趙州を特徴づける禅語となったのは、趙州が繰り返し「喫茶去」で修行者を試し、言葉が極めて簡潔で、態度が直接的で、参禅者が不意を突かれて対処のしようがなかったためであろう。

師が新しく入門した僧二人に尋ねた、「あなたは以前、ここに来たことがありますか」。(僧が)言った、「来たことはありません」。師が言われた、「お茶でも飲みに行きなさい」。

また、(師が)質問された、「もうおひと方はここに来たことがありますか」。(僧が)言った、「来たことがあります」。師が言われた、「お茶でも飲みに行きなさい」。

院主が尋ねた、「和尚さん、来たことがないものにお茶を飲みに行かせたのはともかく、来たことのあるものにも、どうしてお茶を飲みに行かせたのですか」。師が呼んだ、「院主さん」。院主が返事をする、師は言われた、「お茶でも飲みに行きなさい」⁷⁹。

このほか、言葉を重ねて禅について語ろうとする際に、趙州はその煩わしさに堪え切れず、「わたしはお齋は頂いたが、まだお茶を飲んでいない」と言ったり、「達摩がインドから中国にやって来たのはどうしてですか」のような難しい問題を投げかけられて、趙州は「お茶でも飲みに行きなさい」とだけ述べたりしている。

趙州従諡が晩年に布教を行った河北でも茶が生産されていなかったことを考慮するなら、茶葉は当地では贅沢品とも見られており、実は趙州の喫茶には、高級品嗜好といった側面もあったのである。

実は、茶に関連して行われた禅問答を最も多用したのは雲門文偃禅師であった。趙州和尚とは周囲の環境が異なり、『茶経』の記載によれば、雲門山の位置する韶州は、有名な茶葉の産地で「嶺南茶」で知られていた。従って、雲門文偃はどこでも、またいつでも茶を契機にして禅を説いた。彼の茶理解も趙州和尚より深く、徹底していた。以下の資料は全て『雲門匡真禅師広録』によるものである。

精神的意義の点から見て、茶と生活、茶と参禅の一体化は、雲門文偃においてより徹底しており、彼は「生きるとはどういうことでしょうか」というような質問に答える際に、「五箇の餅と三杯の茶」と答えたり（巻中）、「早朝のお粥の後の茶」と答えたり（巻中）、あるいは、「一皿の飯と二杯の茶」（巻下）と答えている。雲門のこうした立場は、次のいくつかの点によく示されている。

第一は、僧たちと茶を飲むとき、使う水や茶道具について質問し、聞くものの意表を突いて戸惑わせている。

師はお茶を飲むとき、僧に尋ねた、「曹溪への道の途上にも世俗的な会話はありますか」。僧が言った、「和尚さん、お茶をお飲みください」。(巻下)

師はお茶を飲み終わると茶碗を示していった、「三世の諸仏は説法を聞き終わると、皆な茶碗の底に穴を空けて出ていった。見たか。見たか。もし分からないなら、何年も使っている暦で確かめろ」。(巻中)

お茶を飲む際、一宿覚の「三身・四智は体中の円 八解・六通は心地の印」という言葉を示したうえで、師は「喫茶の時は心地の印ではない」と言い、拄杖を取って「ここで知れ」と言われた。(巻中)

お茶を飲む際に茶碗を取って言われた、「一口に呑み干してどうする」。(誰も答えようとしないので) 師は弟子たちに代わって言った、「茶の方も（私

を)飲んでしまった」。(巻中)

師は茶を飲んでいた時に言った、「お茶の美味しさはどこにある」。僧が言った、「和尚さん、ご意見をお聞かせください」。師が言われた、「鉢の底のないのはいつものこと、顔に鼻がないなど笑止千万」と。僧は何も答えられなかった。(巻下)

師は僧尚の中でお茶を飲んでいたとき、茶の用意をした僧に尋ねた、「どこで準備したのか」。僧は板の間を指さして言った、「ここです」。師は言われた、「お前はもう一度、全員の茶の準備をしないとだめだな」。僧は何も答えられなかった。(巻下)

第二は、茶園での茶摘みの場面である。

師は茶を摘む時に言われた、「茶摘みは重労働だから、一つ質問してみなさい」。答えられるものはいなかった。(巻下)

僧に尋ねた、「どこへ行っていたのか」。僧が言った、「茶を摘んでいました」。師が言われた、「人が茶を摘んだのか、それとも茶が人を摘んだのか」。僧は何も答えられなかった。その僧に代わって答えた、「和尚がもう言ってしまったので、私にはもう言いようがありません」。(巻下)

僧に尋ねた、「どこへ行っていたのか」。僧が言った、「茶を摘んでいました」。師が言われた、「達磨はいくつ摘んだかな」。(僧が答えられなかったので、)代わりに答えた、「新茶は飲みすぎではいけない」。また別の代語を示して言った、「春の茶を摘むからといって手を抜くな」。(巻下)

第三は、禅林で伝わる茶に関する機縁、例えば「趙州喫茶去」等を取り

上げたものである。

次の機縁を取り上げた。

趙州が僧に尋ねた、「どこへ行っていたのか」。僧が言った、「茶を摘んでおりました」。

師が言われた、「口を閉じろ。」(巻中)

以下の機縁を取り上げた、即ち、睦州が僧の名を呼んだ話、趙州の喫茶の話、水に入る意味、……。 (巻中)

次の機縁を取り上げた。

玄沙が韋監軍と茶話をしていたとき、監軍が言った、「チャンパー国の人の言葉は理解しがたい、まして五天竺の梵語はなおさらである。理解できる人はいるだろうか」。

玄沙は茶托を取り上げて言った、「これが分かれば理解できる」。

師が言われた、「玄沙は何とおしゃべりなことよ」。また、言われた、「さっき何と言った」。また言った、「理解しがたいなどということがあつたものか」。(巻中)

文偃(864-949)は五代末の禅僧であつて、活動時期は瀉山靈祐・洞山良价・臨濟義玄・趙州從諗等の後である。上に挙げた文からは、常に文偃が禅と茶に関わる逸話を取り上げ、また、茶を摘んだり、茶を入れたり、茶を飲んだりする機会を意図的に利用して、学徒の悟りを啓発していたことを知ることができる。このような茶に対する体系的な利用は、これ以前には見られなかつたものであり、このことから、禅と茶の結合が時間とともにいよいよ緊密なものになつていったことが知られる。

五 流動的な宗派観

以上、筆者は、唐代の禅宗史と茶史が並行して変化したことを示し、喫茶が唐代に全国的に流行したと禅宗そのものが様々な面で発展したことが歩調を合わせるものであり、禅宗内における南北二宗の対立と盛衰が禅林における喫茶の時代的变化に反映されているという認識を明らかにした。

唐代において喫茶を推進したのは北宗の神秀の一派であり、当時、玉泉寺は北宗の全盛期を象徴する場所であった。喫茶が資料的に確認できる人物、すなわち、降魔蔵、恵真、承遠、智積等の多くは、各宗融和的傾向を示しているが、北宗や玉泉寺と直接的な関係を持っていた。もし考察の対象とする地域を拡大するなら、禅宗が早い時期に広まった黄梅、江陵等の地域は茶の産地であり、初期の禅宗の拠点となった湖北省は、実際のところ、当時、最大の茶葉の産地であったのである。

中唐・晩唐の時期になると、南宗の概念や術語、思想が禅林の喫茶に流れ込んでいった。喫茶と禅修行や悟りとの関係は、北宗が重視した坐禅の補助というところから、南宗における禅茶一味を常に体得するということろまで発展し、茶と関係する一切、例えば、茶葉を植えて摘み、お茶に加工して飲むという全てが、禅の悟りを得る機縁となったのである。

しかし、いまだ解決されていない問題が一つ残っている。禅宗が中国仏教の中で最も宗派性に富み、また、南北二宗の対立がこのような明確であるというのであれば、この宗派性と対立はどのような意味において実質性を持ちうるのであろうか。少なくとも、坐禅という修行形態においては、南宗と北宗との相違は決して大きなものではなかった。表立ってそれについて語ることを憚ったけれども、南宗の人たちも常に寺で禅定修行を行う必要があったのである。

このため、外形的な仏教修行を尊ぶ傾向が強く、また仏教的美意識に憧れる士大夫たちは、常に北宗的な禅修行の言葉で南宗の僧侶の坐禅を褒め

称えたのであり、喫茶についても、このような「誤認」から逃れられなかったのである。

例えば、劉得仁は、自らが竹と松を植えた慈恩寺の塔下で避暑した経験を描写したとき、「僧は真にして我静を生じ 水は淡にして茶香を発す」と感慨を述べている⁸⁰。姚合は、進士に及第し、後に京兆の尹にまでなった元宗簡を称えて、「晚眠、客の酔うに随い 夜坐、僧に禅を学ぶ 酒は林花を用いて醸し 茶は野水を將って煎ず」と言っている⁸¹。章孝標は、南宗の極盛期、小乗の術語（「三禅」）を用いて禅僧の夜坐を説明し、その側で茶を煎じて一人楽しみ、「野客は偷かに茗を煎じ 山僧は浄床を惜しむ 三禅は問うを要せず 孤月は中央に在り」と詠んだ⁸²。陸龜蒙も同様の錯誤を犯しており、自分が初冬に寺に来て、方丈で用いる泉の水で煮出す茶を「還た四禅に到るが如し」と表現している⁸³。鄭良士も嚴冬の折に山寺に行き、雪を溶かして茶を入れ、「誰か能く空門を学得せし士なる心灰を冷却して寂寥を守る」と感嘆している⁸⁴。また、曹松行も登封の太室山のある僧院を訪ね、「茶を煎じて静なる者を留め 月に靠りて蒼山に坐す」という詩句を残している⁸⁵。

寺院での喫茶を描写した上掲の詩句は全て文人たちによるものであり、北宗が次第に勢力を失い、南宗が全土を席卷した時期にも、彼らは「静」、「寂」、「定」などの言葉で南宗禅の修行を描写し、甚だしい場合は、「三禅」、「四禅」等の小乗禅の用語を用いてさえいたのである。これは、彼らが禅思想の微細な相違を明確には区別できなかったことを示すものであり、また、少なくとも外見上は、南宗禅の生活が北宗といかなる相違もなく、彼らも禅定修行によって静寂な境地を求めなくてはならなかったことを示すものである。禅宗の喫茶観に変化があっても、当初から不変の要素が存在したと推定することができよう。

【注】

- 1 封演『封氏聞見記校注』趙貞信校注、中華書局、1958年、46頁。

- 2 上掲の『封氏聞見記校注』の序を参照。
- 3 呉覺農主編『茶經述評』第二版、中国農業出版社、2005年、286-288頁。
- 4 贊寧『宋高僧伝』范祥雍点校、上海古籍出版社、2017年、174-175頁。
- 5 贊寧『宋高僧伝』范祥雍点校、上海古籍出版社、2017年、162頁。
- 6 『全唐文』3/231/2334。本論文では『全唐文』（中華書局、1983年版）を用い、冊/卷/頁のみを示す。
- 7 陳尚君編『全唐文補編』上、中華書局、2005年、380頁。
- 8 張九齡「祠紫蓋山經玉泉山寺」、『全唐詩』1/49/604。本論文では『全唐詩』（中華書局、1999年版）を用い、冊/卷/頁のみを示す。
- 9 孟浩然「陪張丞相祠紫蓋山、途經玉泉寺」、『全唐詩』3/160/1661。
- 10 白居易「題玉泉寺」、『全唐詩』7/429/4748。
- 11 顧祖禹『讀史方輿紀要』賀次君・施和金校点、中華書局、2005年、3598頁。
- 12 祝穆撰、祝洙增訂『方輿勝覽』施和金点校、中華書局、2003年、527頁。
- 13 灌頂『国清百録』卷4、『大正藏』46、819頁下。
- 14 灌頂『国清百録』卷2、『大正藏』46、806頁下。
- 15 『玉泉寺志』（杜潔祥主編『中国仏寺史志匯刊』第三輯、第17冊）187頁。
- 16 上の二首の贈答詩は、『全唐詩』にも収録されている。3/180/1842、3/178/1823。
- 17 郁賢皓『李太白全集校注』第五冊、鳳凰出版社、2016年、2347頁。
- 18 中孚禪師を浄土教の祖師の承遠と見做すことについては、筆者の見た『玉泉寺志』が既にこのように見做している。本書の「中孚禪師」の条に「唐代の僧。漢州綿竹県（四川省綿竹県）の人。俗姓は謝。最初に成都の唐公（智誥の弟子、名は処寂）に師事し、開元二十三年（735）、蜀を出て荊州（湖北省江陵県）玉泉寺に至り、蘭若恵真に依りて剃度す。後、師命に遵って南岳衡山（湖南省）に至り、通相に従って具足戒を受け、更に經・律を学ぶ」と言う。『玉泉寺志』の説にも根拠があり、承遠（712-802）は李白（710-762）より年が少し若く、当然、李白の族侄である可能性がある。李白の出生地については様々な説が行われているが、一般には幼い頃、蜀の江油県で成長したとされる。江油は承遠の本籍である面竹から遠くない。ただ、承遠の俗姓は謝で、「族侄」という呼称とは合致しない。
- 19 王琦輯注『李太白全集』卷十九、中華書局、1957年、第3冊、929頁。
- 20 呂温「南岳弥陀寺承遠和尚碑」、『呂衡州集』卷六、『全唐文』7/630/6354。
- 21 『仏祖統紀』卷26、『大正藏』49、263頁中。

- 22 『仏祖歴代通載』 卷15、『大正藏』 49、617頁下。
- 23 李華「故左溪大師碑」、『全唐文』 4/320/3241。
- 24 李華「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」、『全唐文』 4/319/3236。
- 25 皎然「唐杭州靈隱山天竺寺故大和尚塔銘并序」、『全唐文』 10/918/9560。
- 26 守真の北宗信仰、並びにその他の各宗派との関係については、賈晋華『皎然年譜』 厦門大学出版社、1992年、16-17頁を参照。
- 27 陶敏編『全唐五代筆記』 第1冊、三秦出版社、2012年、820頁。
- 28 陶敏編『全唐五代筆記』 第3冊、三秦出版社、2012年、1915頁。
- 29 陶敏編『全唐五代筆記』 第3冊、三秦出版社、2012年、1899頁。
- 30 董道『広州画跋』 卷2、『叢書集成初編』 商務印書館が十万卷樓叢書本に基づいて刊行した排印本、1939年、16頁。
- 31 呉覚農主編『茶経述評』 第二版、中国農業出版社、2005年、286-288頁。
- 32 劉得仁「宿普濟寺」、『全唐詩』 12/545/6352。
- 33 贊寧『宋高僧伝』 范祥雍点校、上海古籍出版社、2017年、336頁。
- 34 靈澈「初到汀州」、『全唐詩』 12/810/9216。
- 35 靈澈「題曹溪能大師廡山居」、『全唐詩』 12/810/9218。
- 36 陶敏・陶紅雨『劉禹錫全集編年校注』 岳麓書社、2003年、214頁。仲嗣は五台山の僧である。
- 37 陶敏・陶紅雨『劉禹錫全集編年校注』 岳麓書社、2003年、147頁。
- 38 禪の南北二宗に対する皎然の立場については、徐文明「唐代詩僧皎然の宗系和思想」（『仏教与中国伝統文化』 宗教文化出版社、1997年）を参照。
- 39 皎然「山居示靈澈上人」、『全唐詩』 12/815/9266。
- 40 皎然「日曜上人環潤州」、『全唐詩』 12/819/9320。
- 41 皎然「対陸迅飲天目山茶、因寄元居士晟」、『全唐詩』 12/818/9308。
- 42 李昉等編『文苑英華』 793卷、中華書局、1966年、4193頁。
- 43 光緒年間『沔陽県志』 卷9の「隱逸」の条。
- 44 齊己「過陸鴻漸旧居」、『全唐詩』 12/846/9633。
- 45 皇甫冉「送陸鴻漸赴越并序」、『全唐詩』 4/250/2812。
- 46 齊己『白蓮集』 卷9「過陸鴻漸旧居」の自注に引かれる。『全唐詩』 14/続拾19/11165。
- 47 『歴代法宝記』 に見える。本書の末尾に載せられた「大曆保唐寺和上傳頓悟大乘禪門、門人写真贊文并序」や、本書において無住を描写する文章が最も多いことによって、無住（714-774）の門人が編輯したものであることが

分かる。

- 48 皮日休「過雲居院玄福上人旧居」、『全唐詩』 9/613/7115。
- 49 李中「晋陵県夏日作」、『全唐詩』 11/749/8617。
- 50 喻鳧「蒋処士宅喜閑公至」、『全唐詩』 8/543/6332。
- 51 方干「寒食宿先天寺無可上人房」、『全唐詩』 10/649/7509。
- 52 齊己「題真州精舍」、『全唐詩』 12/840/9553。
- 53 貫休「題師穎和尚院」、『全唐詩』 12/830/9441。
- 54 貫休「贈靈鷲山道潤禪師院」、『全唐詩』 12/832/9463。
- 55 貫休「題宿禪師院」、『全唐詩』 12/830/9437。
- 56 雲門文偃「宗脈頌」（『祖堂集』卷11「雲門和尚章」。
- 57 道恒「頌二首之一」、『全唐詩』 15/統拾44/11595。
- 58 靈默「越州觀察使差人間師以禪住持依律住持師以偈答」、『全唐詩』 14/統拾23/11215。
- 59 喻鳧「冬日題無可上人院」、『全唐詩』 8/543/6323。
- 60 『禪門諸祖師偈頌目錄』卷1を参照。
- 61 釈常達「山居八詠」、『全唐詩』 12/823/9364。
- 62 徳誠「撥棹歌」、『全唐詩』 15/統拾26/11276。また、『全唐詩補編』中冊、1057頁を参照。
- 63 修睦「睡起作」、『全唐詩』 12/849/9682。
- 64 『景德伝灯録』卷20「魏府華嚴長老示衆」。
- 65 『祖堂集』卷11「惟勁禪師章」。また、『祖堂集』卷13「福先昭慶和尚章」を参照。
- 66 『景德伝灯録』卷22「福州報慈院文欽禪師」。
- 67 『景德伝灯録』卷21「婺州金鱗報恩院宝暎悟大師」。
- 68 『祖堂集』卷11「齊雲和尚章」。
- 69 『景德伝灯録』卷12「鎮州臨濟義玄禪師」。
- 70 『景德伝灯録』卷9「潭州鴻山靈佑禪師」。『瀉山語録』では文字に相違がある。
- 71 『祖堂集』卷8「欽山和尚章」。
- 72 『景德伝灯録』卷9「洪州百丈山惟政禪師」。
- 73 『景德伝灯録』卷12「襄州歷村和尚」。
- 74 『景德伝灯録』卷27「諸方雜拳徴拈代別語」。
- 75 『景德伝灯録』卷17「澧州欽山文邃禪師」。
- 76 『祖堂集』卷4「丹霞和尚章」。

- 77 『祖堂集』 卷6 「洞山和尚章」。
- 78 『臨濟慧照玄公大宗師語録』 卷1。
- 79 『祖堂集』 卷18 「趙州和尚章」。『趙州録』 卷下、秋月龍珉、筑摩書房、1972年、362-363頁。
- 80 劉得仁「慈恩寺塔下避暑」、『全唐詩』 8/544/6348。
- 81 姚合「和元八郎中秋居」、『全唐詩』 8/501/5737。
- 82 章孝標「方山寺松下泉」、『全唐詩』 8/506/5793。
- 83 陸龜蒙「奉和襲美初冬章上人院」、『全唐詩』 9/622/7204。
- 84 鄭良士「寄富洋院禪者」、『全唐詩』 11/726/8403。
- 85 曹松「宿溪僧院」、『全唐詩』 11/717/8317。

【翻訳者付言】

*引用文の翻訳は原則として書き下し文としたが、『伝灯録』等の禪問答については現代日本語に訳した。原文については、当然提示すべきものであったが、紙幅等を考慮に入れて割愛した。別に公表される予定の中国語論文を参照されたい。