

# 道元と喫茶文化

館 隆 志

はじめに

本論は、鎌倉中期の入宋僧であり、また日本における曹洞宗の祖として知られる道元（一一二〇〇～一二五三）と喫茶文化について考察するものである。

茶は茶樹（チャノキ）の葉を用いた飲料である。茶樹は、中国の雲南地方あたりを起源とする常緑樹で、茶は少なくとも紀元前から中国で飲まれ始めていたようであり、喫茶文化は中国の南方を発祥とする民間の習俗だったようである。また、仏教はインド発祥の宗教であり、おおよそ二五〇〇年前の釈迦の教えを淵源とする。その後、仏教はインドから遠くシルクロードを通じて中国にやってきた。中国の南方を発祥とする民間の習俗である喫茶文化と、インド発祥の仏教が、中国の地で融合したことになる。<sup>1)</sup>

いつから仏教寺院に喫茶文化が入ったのかはよくわからな  
いが、七世紀後半には南方の仏教寺院で茶が飲まれていたら

しく、禅寺を経由して、北方にも広がり、中国全土で茶が飲まれるようになったという。<sup>2)</sup>

禅宗は、唐代になり馬祖道一（七〇九～七八八）の頃に新たな展開を遂げることになる。馬祖は「即心是仏」心こそほかならぬ仏であり、「平常心是道」日常の心こそが仏道であると説いた。日常生活を重視したことにより、積極的に修行生活に取り入れられた茶は、その日常性と合わせて、禅の語録にしばしば登場するようになり、「趙州喫茶去」の公案に代表されるように、禅の悟りの機縁ともなった。そして、機縁や問答とともに、茶にまつわる多くの話が灯史や語録に記された。その後、これらの機縁は公案となっていくたのである。このように、禅とともに喫茶文化も受け継がれていった。

そして、中国の南宋時代、すなわち日本の鎌倉時代になり、栄西（一一四一～一二一五）、道元をはじめとする禅僧たちが中国に留学し、南宋禅林で修行生活を送り、中国僧に直接印可証明を受けて、後に日本に禅を弘めることになる。それらは必然的に南宋禅林で、修行生活の中で茶を飲んでいた

はずである。

上記のことを踏まえるならば、日本における喫茶文化の解明として、鎌倉時代に入宋し、南宋禅林の茶を伝えたと考えられる禅僧たちの考察は必須の課題であることは言うまでもない。しかしながら、このことに関する研究は、極めて少ないのが実状である。鎌倉時代の禅と茶に関する史料があまりにも少ないと考えられてきたため、『喫茶養生記』を撰述した栄西は別とする<sup>5</sup>、鎌倉時代における禅寺の喫茶文化の考察はほとんどなされてこなかったのである。

たとえば、茶に関する史料を収集した「熊倉一九九五」では、鎌倉時代の禅宗史料は、僅かに『喫茶養生記』「仏日庵公物目録」のみであり、鎌倉時代の喫茶文化を述べた「橋本二〇一八」では『喫茶養生記』『沙石集』のみである。このように、喫茶文化の研究で用いられている鎌倉時代の史料の中に、禅宗関係のものは極めて少なく、論述に際してほとんど用いられてこなかったのである「館二〇二一b」。

そこで、鎌倉時代の禅僧の喫茶史料を収集したところ二十五人以上の禅僧における三百五十以上の膨大な史料を提示することができた「館二〇二〇」。そして、この史料収集に際して、最も喫茶関連の記事が多かったのが、曹洞宗の道元と瑩山紹瑾（一二六四―一三二五）であった。特に、道元は五〇以上、瑩山紹瑾は四〇以上の史料を提示することがで

きるが、他の同時代の禅僧に比べて圧倒的に茶に関する史料が多いことがわかった。<sup>6</sup>

このような鎌倉期禅僧の状況と、道元の著述に茶の記事が多いということを踏まえた場合、道元は南宋の禅林文化である喫茶文化を極めて重視していたのではないか、という仮説を立てることができるといえる。

しかしながら、これまで、日本における喫茶文化の解明の中で、一部の史料を用いて道元について触れられることはあっても、道元と喫茶文化についての具体的な研究はなされてこなかった。そこで、本論は、道元の著述を中心として、道元と喫茶文化を考察して、その受容状況を明らかにし、上記の仮説の検証を行いたい。合わせて日本における喫茶文化の研究の中に、道元を正しく位置づけんと試みるものである。

### 『典座教訓』に記された茶

道元の著述の中には、道元自身のことを述懐している記事がいくつかが散見され、それらは道元の事跡を説明する手掛かりになる場合が多い。このうち、『典座教訓』では、道元が宋地における二人の典座と出合い、その体験を通して典座という職の大切さを記していたことは良く知られている。この

うちの二人目の典座の話は、

又嘉定十六年癸未五月中、在慶元舶裏。倭使頭説話次、  
有一老僧来。年六十許歳。一直便到舶裏、問和客討買倭  
槌。山僧請他喫茶。問他所在、便是阿育王山典座也。(道  
元全六・一一)

としてはじまる。この後、道元と阿育王山の典座との会話と  
問答が収録されるが、本論ではそこは扱わない。道元と茶を  
扱う本論で重要なのは、道元が老僧を「船内の一室に」招き  
入れ、茶をふるまったことが記されていることである。

道元が入宋のために京都を出発したのが貞応二年  
(一一二二)二月二十二日のことである。京都から博多まで  
はだいたい十四日ほどであるから、博多に到着したのは三月  
六日以降であろう。おそらくは、博多で入宋の準備を整え、  
三月中には博多を出航したのであろう。順調にいけば二週間  
ほどであるが、道元の航海にも困難が伴っていたようである  
から、二週間から二十日間程度をかけて明州に到着したの  
ではないか。<sup>12)</sup>

そして、中国に到着したのは、嘉定十六年(日本の貞応二  
年)四月中のことである。<sup>13)</sup>『正法眼蔵』「洗面」には、

嘉定十六年癸未四月のなかにはじめて大宋に諸山諸寺を  
みるに、僧侶の、楊枝をしれるなく、朝野の貴賤、おな  
じくしらず。僧家すべてしらざるゆえに、もし楊枝の法

を問著すれば、失色して度を失す。(中略)しかあれば、

天下の出家・在家、ともにその口氣、はなはだくさし。(道  
元全二・四九)

とある。この文章をそのまま理解するならば、四月中には、  
慶元府の港の船を起点として、諸山諸寺に参拝していたので  
あろう。また、中国大陸で出会った人たちの口臭が気になっ  
ているようであるから、わずかながらであつても、僧侶たち  
と挨拶程度を交わす機会があつたものと思われる。

道元が参拝した寺院には、おそらくは景福律院などが含ま  
れているものと考えられる。<sup>14)</sup>ただし、港の船を起点としてい  
るため、行ける寺院などは寧波付近の寺院に限られていたの  
ではないだろうか。正式な上陸と滞在の許可が出ていなかった  
たのであるうか、道元は未だ船中に留まっていたのである。<sup>15)</sup>

このような状況にあつて、翌日の端午の節句で修行僧に食  
事の供養をするために、中国の老僧が日本からの貿易船に買  
い物にきたというのが『典座教訓』の記事だと考えられる。  
道元にとってみれば、初めて中国禅僧とすっかりと会話を  
出来る機会だったのであろう。道元は老僧を客人としてもてなす  
ために茶をいれ、二人の会話がはじまったのである。ちなみ  
に、この史料は日本の禅僧が客人のために茶を入れたことを  
記録する最初の史料と言えるだろう。

この『典座教訓』は、史料上からは、道元と茶に関連する

最も古い記事ということになるが、一方、内容からはそれ以前から茶を知っていたことが確定できる。道元はこの時点ですでに客僧に対して茶を入れるという行為を知っていたのである。さらに、茶葉と茶器も所持していた可能性が十分に想定される。道元は、どこで茶を知り、学び、茶葉と茶器を得たのであろうか。道元と茶の邂逅を考察する必要があるのである。

## 道元と茶の邂逅を考える

茶は奈良・平安の時代より日本に入ってきており、栄西の時代にも引き続き飲まれていた「中村一九九九」。この場合の茶は、唐式喫茶文化の団茶（固形茶）<sup>17</sup>で飲まれるのが一般的であり、特に季御読経などの国家的法会で引茶として僧侶に茶がふるまわれていた「大槻二〇〇六」。しかし、道元は季御読経に呼ばれたことはない。

また、北斗法をはじめとする密教儀礼では茶が供えられることが儀礼の中に組み込まれることがあり「高橋秀二〇〇五」「高橋悠二〇一〇」、あるいは比叡山修学中に茶の存在は知っていたのかもしれない。しかし、仮に知っていたとしても、北斗法をはじめ、あくまで儀礼の一つとして茶を供えているだけであり、僧侶が飲むための行事ではない。

このような状況を踏まえるならば、道元が最初に茶を飲んだ場所は、まさに、京都の建仁寺であったと考えるのは極めて自然である。なぜならば、清規を部分的に導入して、宋朝の修行生活を行なっていた栄西の住する建仁寺では、宋式喫茶文化である抹茶法に基づく喫茶が行なわれていたと考えられるからである。さらに、栄西は『喫茶養生記』を記し、茶の薬としての効能を紹介した人でもあった。

栄西の『興禅護国論』を読むと、『禅苑清規』がたびたび引用されており、栄西が意図していた禅院に、清規が部分的には用いられていたと考えて問題なからう。ただし、後の道元が南宋の清規に則つたり禅林を再現するかのようには修行生活を行なつたのに対し、建仁寺での清規を部分的に導入した修行生活は、南宋禅林の完全な再現を試みたとは言えないようなものであったと考えられる。

たとえば、禅林の基本的な修行の一つである上堂や晚参を、道元がはじめて日本に導入したことを述べている。また、袈裟の着脱方法なども、南宋禅林で見聞したものは日本で実践したものとは違っていたらしい<sup>21</sup>。さらに、栄西の頃の建仁寺では、維那はいても、典座は置かれていなかったようである<sup>22</sup>。この他、僧堂という建造物も道元が初めて日本に導入したと伝えられている。この点、鎌倉後期の無住道暁（一二二七―一三二二）は、栄西の建仁寺の坐禅を「按床ニテ事々シ坐

禪ノ儀無カリケリ」と記し、道元の坐禪を「一向ノ禪院ノ儀式、時至テ仏法房ノ上人、深草ニテ如大唐、広牀ノ坐禪始テ行ズ」と評価し、道元と栄西の坐禪の違いを、鎌倉後期の『雑談集』<sup>(24)</sup>に記録している。

道元が著述の中で、宋地で初めて見聞した禪宗行事を多々記しているように、当時の建仁寺は、中国の禪寺、天台山万年寺や天童山景德寺の清規（規式）をそのまま導入したといえないものであった。

すなわち、栄西が日本で最初に清規を部分的に導入した僧侶であるならば、道元は日本で最初に清規に則った本格的な禪の修行生活を導入した僧侶ということになるだろう。いずれにしても、栄西が日本で『禪苑清規』を導入したならば、宋式喫茶文化は建仁寺に導入されていた可能性が高く、このことは宋式喫茶文化が記されている『喫茶養生記』の撰述からも確認することができよう。

道元は天童山で如浄（一一六二―一二二七）に初めて入室した際に、『玉慶記』の冒頭文によれば、「千光禪師の室に入り、初めて臨済の宗風を聞く」（道元全七・二）と自身の参学行程の一端を書状にて伝えている。道元自身の言葉として、如浄に入室した際に、栄西に「入室」したことを述べていることになるのであり、この記事は道元の参学行程を考える上で極めて重視されるべきものと考ええる。<sup>(25)</sup>すなわち、道元は建

仁寺におもむき、栄西に入室していたことになるのである。<sup>(26)</sup>客僧・客人が入室するに際して、住持がどのようにしていたのかは、『禪苑清規』には記されておらず、必ずしも明確ではない。たとえば、『禪苑清規』には「新到茶湯特為。不得闕礼」（続蔵一一・四四六b）とあり、新到和尚などは、遠方から到着して茶の接待を受けることが記されている。一方、大衆が方丈に入室した際には問答が行なわれ、あるときは「喫茶去」と言って茶でも飲んで出直すように言い、ある時は「且坐喫茶」と言って方丈で茶を接待してさらなる参禅を促したりする。ただ、鎌倉時代の記録をみていくと、どうやら客僧、客人として参禅していた場合、茶の接待を受けている例がいくつか記録されている。

道元が建仁寺の栄西を訪ねた時、道元は十四・十五歳であったが、一青年僧が、何の縁故もない権僧正位にあった栄西に直接参するというのはなかなか考えにくい。しかしながら、道元は自身の俗縁とその縁故を頼りに、当時の仏教界で希有の地位にあった園城寺公胤（一一四五―一二一六）に参問しており、<sup>(27)</sup>おそらくはこのような人間関係に基づく紹介があったのではないかと考えられる。そしてこの時、おそらくは栄西から茶をふるまわれていたのではないだろうか。

いずれにしても、道元は十八歳の時に正式に比叡山を下りて建仁寺に入門し、栄西高弟の明全のもとで禪を学んだ。<sup>(28)</sup>そ

の際には、まちがいないく、建仁寺での修行を通して、明全からも栄西が伝えた宋朝の喫茶文化を学んでいたことであろう。

その後、道元は明全とともに京都から博多に到着し、入宋するまでの間、博多の地で出港を待つことになる。博多では栄西よりも半世紀も早く宋式喫茶文化が導入されていたようであり、道元も博多で茶を飲む機会があったと思われるが、京都の出発時期と杭州に到着した時期からは、博多での滞在は最大でも二週間ほどである。

茶器や茶葉の入手可能性については、建仁寺から持参した、博多で入手した、中国で入手したという三つの可能性が考えられる。少し後、鎌倉中期の事例ではあるが、叡尊（一二〇一—一二九〇）の記録などをみると、移動中の道中に茶を飲むことも不自然ではないため、道中で飲む用に、建仁寺から茶器や茶葉を持参したという可能性は十分に想定されなければならない。<sup>31</sup> ちなみに、入宋後の四月中にいくつかの寺院を巡っているから、客人として茶を飲む機会があったかもしれない。以上のことから、道元は、入宋前、すでに建仁寺で宋式喫茶文化を学んでいたとする見解が妥当であると考ええるものである。

## 在宋中における道元と茶

道元は、在宋中に諸山歴遊し、最終的に天童山景德寺の如浄に参じ、後にその法を嗣いだ。一二二三年から一二二七年の四・五年の在宋であり、この間、宋朝の禅林で清規に基づいた修行生活を送った。最も長いのは天童山の如浄の会下であり、おおよそ一二二五—一二二七年の二年ほどの期間の参学であった。<sup>32</sup> 道元は、在宋中に南宋禅林で一般的に行なわれていた喫茶文化を、修行経験を通じて学んだと考えられる。

後に述べるように、禅寺における喫茶は、一つは毎日の喫茶、一つは特別の行事に際して飲む喫茶、一つは仏祖に茶を供えることに大別されるだろう。毎日の喫茶については、当時あまりに当然のこととして行なわれていることは、あえては記録されづらいという事情もあり、記録された事例が少ない。一方、年に一度の行事に際しての喫茶や献茶が行なわれた際には、茶が説法に用いられる場合があった。禅僧は茶が象徴的である日を選んで、往々、茶にまつわる説法を行なっていたのである。

南宋禅林における禅の修行において、どのような時に茶が飲まれていたのかについては、『禅苑清規』をはじめとした諸清規を見れば大まかに知ることができる。<sup>33</sup> また、これ以外

にも禅語録の説法の中からも、このことを知ることができるのである。

たとえば、『如浄和尚語録』から、茶のことを記した説法を列記してみると以下のようになる。

①『如浄和尚語録』卷上「住建康府清涼寺語録」

臘八上堂。六年落草野狐精跳。出渾身是葛藤。打失眼睛。無覓処、誑人剛道悟明星。清涼怎麼讚歎、喚作知恩報恩。

其或不然、年年臘八一甌茶、礼拝焼香鈍置他。(大正藏四八・二二一b)

②『如浄和尚語録』卷上「台州瑞岩禅寺語録」

上堂。斬鯨竜頭角、截虎豹爪牙。爛泥团受用不尽、踏著刺方見作家。其或未然、誰在画楼沽酒処、相邀来喫趙州茶。(大正藏四八・一二三b)

③『如浄和尚語録』卷上「臨安府浄慈禅寺語録」

二月十五上堂。不曾生不曾死。洞裡桃花紅照水。可憐開眼被渠瞞、人間天上風波起。還有不被瞞底麼。一盞清茶一弁香、分明天曉打三更。(大正藏四八・一二四a)

④『如浄和尚語録』卷上「臨安府浄慈禅寺語録」

謝典座上堂。坐断老盧頂顛、拈起無柄木杓。忽然舀出銅汁鉄丸、忽然舀出醍醐酥酪。仏祖大機難測度、猶是家常茶飯。且道、塞断咽喉一句。又作麼生。爛煮虚空、無麪罽。 (大正藏四八・一二五a)

道元と喫茶文化(筈)

⑤『如浄和尚語録』卷上「臨安府浄慈禅寺語録」

元正上堂。元正啓祚、鼻孔發露。万物咸新、笑面迎春。必竟如何。浄慈門下転風流、飯満鉢盃茶満甌。(大正藏四八・二二五b)

⑥『如浄和尚語録』卷下「小參」

冬夜小參。長至迎新、如何話会。記得、黃面比丘道、如破鏡鳥以毒樹果抱為其子、子成父母皆遭其食。好箇消息。

今夜天童、乞食見小利、未免拚身捨命。將現前大衆、作枚毒樹果、念一道真言、抱捕去也。類我類我、出来出来。(中略)且道、如何收拾得。誰在画楼沽酒処、相邀来喫

趙州茶。(大正藏四八・二二九c)

このうち、①「臘八上堂」は、十二月八日の成道会に際して釈尊に茶を献じたことに因むものであり、③「二月十五上堂」は、二月十五日の涅槃会に際して釈尊に茶を献じたことに因むものである。⑤「元正上堂」は、一月一日に茶を飲んだか、あるいは茶を献じたことに因んでいるかと思われる。

一方、成道会、涅槃会、仏誕会の献茶については、清規によつて記載がまちまちである。寺院行事は、その時代の清規に記録がなくても、禅語録などからは行なわれていることがわかる場合がある。これは、清規に記されていないことが実際に行なわれており、それが後に清規としてまとめられることがあるためであろう。

すなわち、清規だけではなく、禪語録の説法の内容から喫茶文化を探り、推定して、史料を通して復元していくことは、当時の喫茶文化の受容状況を知る上での重要な研究方法の一つといえよう。そして、これらのことは、当然天童山でも行なわれていたと類推解釈でき得るため、道元が学び受容した喫茶文化を理解する上で重要である。

この他、『正法眼蔵』「行持下」（七十五巻本の十六巻）には、先師天童和尚は、越上人事なり、十九歳にして、教学をすてて参学するに、七旬におよんでなほ不退なり。嘉定の皇帝より紫衣師号をたまはるといへども、つひにうけず、修表辞謝す。十方の雲衲ともに崇重す。遠近の有識ともに随喜するなり。皇帝大悦して御茶をたまふ。しれるものは奇代の事と讃歎す。まことにこれ真実の行持なり。（道元全一・一九六）

とあり、道元の師である如浄が、寧宗皇帝（一一六八～一二二四）より「御茶」を送られた故事を紹介している。この故事は、道元の門下に「御茶」の価値を知らしめることになったことであろう。

いづれにしても、道元にとつては、中国では如浄の住持する天童山景德寺に最も長く滞在していたのである。そのため、道元は天童山の喫茶文化を学んだことになる。この点は、栄西も天童山で修行し、天童山で虚庵懐敏の法を嗣いでいるの

であり、道元、栄西はそれぞれが天童山で喫茶文化を学び、その後、禪と茶を日本に請来したことになるのである。

### 道元の修行生活における喫茶文化―清規類から

道元の記した清規は、後にまとめられて、『永平清規』と呼ばれ、江戸時代に刊行されることとなった。このうち、『弁道法』には、

摺被時、不得教被横而到隣位单上。不得卒暴作声。護身護儀、随衆恭衆而已。開静以去、不得展单蓋被而眠。粥了婦衆寮喫茶喫湯、或復被位打坐。（道元全一・三六）

とあつて、日常修行における喫茶が規定されている。これによれば、粥が終わり、衆寮に帰ってから茶・湯を飲むことが記されている。すなわち、道元は毎日の修行生活における喫茶を清規に規定していたのである。

また、同じく『弁道法』には、

寮主焼香之法、先到当面向聖僧問訊罷、步寄香炉之前、右手上香罷、又右手軀身還到当面向、問訊訖、又手步到上間之両板頭中間、問訊訖、又右手軀身、經正面而步到下間之両板頭中間、問訊訖又右手軀身、步到正面向聖僧問訊了叉手而立。然後行湯行茶。茶湯罷又焼香問訊。行李

如初。（道元全一・四二～四四）

とあって、晡時坐禪後の放參に際し、寮主が焼香する作法が記されている。そして、寮主が焼香し終わったら、衆寮において皆で一斉に「行湯行茶」することが記されている。やはり、毎日の修行生活における喫茶が規定されているのである。したがって、『弁道法』からは、道元僧団の修行生活では、毎日茶を飲んでいたことになる。<sup>⑧</sup>

この点、同時代の蘭溪道隆（一一二一—一一二七）の清規『弁道清規』にも毎日の喫茶が規定されており、宋朝の修行生活を導入した場合であれば、当然、毎日の喫茶は規定されるべきものであることがわかる。また、少し時代が下った『大鑑清規』にも、毎日の喫茶が明記されている。<sup>⑨</sup>

一方、修行僧が毎日飲むほどの茶があったのか否か、それが可能であったのか否かについて後段にて述べたい。

このような毎日の喫茶を裏付けているのが、『知事清規』の所謂道心者、不抛撒于仏祖之大道、深護惜于仏祖之大道。所以名利抛來、家郷辭去、比黃金於糞土、比聲譽於涕唾、不瞞於真、不順於偽、護規繩之曲直、任法度之進退、遂不以仏祖家常之茶飯而売弄於賤価、乃道心也。（道元全六・一三二）

という記事であり、修行僧の日常生活を、「仏祖家常茶飯」と表現している。日常修行で喫茶が行なわれているからこそその記述であろう。「家常茶飯」については後述する。

また、『赴粥飯法』に

粥後放參、即住持人出堂、打放參鐘三下。如遇早參、更不打鐘。如為齋主、三下後陞堂、亦須打放參鐘。又大坐茶湯罷、住持人聖僧前問訊出、即打下堂鐘三下。如監院首座入堂煎点、送住持人出、却來堂内、聖僧前上下問訊罷、蓋囊出方打下堂鐘三下。（道元全六・七〇～七二）

とある記事も、道元の記した清規に、粥後に放參した後には、「大坐茶湯」（僧堂における一斉行茶）の作法が記されている。また、監院・首座が茶礼を行なった場合の作法も記されている。この際の記述からは蓋囊（茶蓋と茶托）が使用されていたとみられる。<sup>⑩</sup>

このほか、『知事清規』には、

新到茶湯、特為不得闕礼。（道元全六・一五〇）

とあり、新しく寺に到着した雲衲に対して、特別に設ける茶湯を行なう場合は、礼節を欠いてはならないことを記している。新たに寺院に入山した修行僧に対して茶湯をしていたとみられる。雲水として行脚し、寺院に到着した修行僧を、客人としてもてなしていたのだろう。後述するように、道元はこの茶礼をかなり重視していたようである。

## 道元の修行生活における喫茶文化―『正法眼蔵』「安居」から

清規ではないものの、『正法眼蔵』「安居」（七十五巻本の七十二巻）には、修行中の細かな規則や状況などが記されていて、当時の修行生活を知る上で重要な史料と位置づけられよう。『正法眼蔵』「安居」には、

梵網經中に冬安居あれども、その法つたわれず、九夏安居の法のみつたはれり。正伝まのあたり五十一世なり。

清規云、行脚人欲就処所結夏、須於半月前掛搭、所貴茶湯人事不倉卒。いはゆる半月前とは、三月下旬をいふ。（道元全二・二二一～二二二）

の一文が記載されている。道元は「清規云」として『禪苑清規』を用い、行脚している僧侶が、新たに掛搭（入山）した際に、茶・湯でもてなすこと貴んでいることを記している。このことは『知事清規』に記されている内容と一致しており、また、前述の『知事清規』の「新到茶湯、特為不得闕礼」という記事とも一致している。

現在は、基本的に二十歳前後の若年の僧侶が修行道場に入山するのがほとんどであるため、入山の儀式儀礼はかなり厳しいものとなっている。しかしながら、当時とすれば、遠くから行脚して訪れるのは若年僧ばかりではないし、移動も徒

歩であり、行脚そのものが大変な修行の一つであったことであろう。そのため、道元は半年前には入山してもらうことを勧めているが、茶湯の人数分の確保という理由もあるのかもしれない。そして、礼を欠かないように、茶・湯を行脚の僧侶にいられているのである。

一方、『正法眼蔵』「安居」には、

四月十三日の齋罷に、衆寮の僧衆、すなはち本寮につきて煎点諷経す、寮主ことをおこなふ。点湯焼香、みな寮主これをつとむ。（道元全二・二二五）

とあるが、この場合の煎点諷経では点湯焼香をしているので、ここで言う「煎点」は必ずしも茶をいれることを指していない。

この翌日の十四日のことを、『正法眼蔵』「安居」では、念誦の法（中略）すべからく念誦已前に写勝して首座に呈す。知事、搭袈裟・带坐具して、首座に相見するとき、あるひは両展三拜しをはりて、勝を首座に呈す。首座答拜す。知事の拜とおなじかるべし。勝は箱に複袱子をしてきて、行者にもたせゆく。首座知事をおくりむかふ。勝式、庫司今晚就雲堂煎点、特為首座大衆、聊表結制之儀、伏冀衆慈同垂光降、寛元三年四月十四日庫司比丘（某甲等）謹白。（中略）煎点をはりぬれば、勝ををさむ。（道元全二・二二六～二二八）

と記しているが、この場合の「煎点」も必ずしも茶を指しているわけではない。『禪苑清規』卷五「僧堂内煎点」<sup>(4)</sup>にあるように、茶を用いた「僧堂煎点」は四月十五日に行なわれたのかもしれない。

これを示唆するのは、『正法眼蔵』「安居」の、

堂頭、庫司、首座、次第に煎点といふことあり。しかあれども遠鳥深山のあひだには省略すべし。ただこれ礼数なり。退院の長老、および立僧の首座、おのおの本寮につきて知事頭首のために、特為煎点するなり。(道元全一・二三四)

という記事である。<sup>(45)</sup>ここでは、遠鳥や深山ではこれらの茶を用いた儀式の省略が記されている。おそらくは、茶が入手困難な状況を想定しているものであり、この点は永平寺などの深山幽谷の地を想定した儀礼として記されているとみてよいだろう。その代わりとしてであろうか、住持を退院した長老や、立僧の首座は、それぞれが本寮で知事・頭首のために、特別に茶を入れることが記されている。

一方、この記事は、『禪苑清規』卷五「僧堂内煎点」に記されたような儀礼も意識したものであり、もとの茶を用いた儀礼が四月十五日に行なわれていたことを物語っている。<sup>(46)</sup>

四月十三日の事例と同様に、『正法眼蔵』「安居」に、  
解夏、七月十三日、衆寮煎点諷経。またその月の寮主こ

道元と喫茶文化（館）

れをつとむ。十四日晚念誦、来日陞堂、人事、巡察、煎点、並同結夏。唯勝状詞語、不同而已。庫司湯勝云、庫司今晚、就雲堂煎点。特為首座大衆、聊表解制之儀。伏冀衆慈同垂光降。(道元全一・二三四)

とある「煎点」も必ずしも茶をいれることを指していないのかもしれない。

ほかに、『正法眼蔵』「安居」には、

知事・頭首告云、衆中兄弟行脚、須俟茶湯罷、方可隨意(如有緊急縁事、不在此限)。(道元全一・二三五)

とあるのは重要である。七月十四日、解夏の前日に知事が言う言葉として、行脚は、必ず茶湯が終わってからと述べることが修行に組み込まれており、茶湯が修行生活でも重要な行事であったことがわかる。そして、夏安居の最初と最後、それはすなわち行脚する僧侶が到着した時と、これから行脚するに際して茶をいれることを、道元が修行生活において特に重視していたことが確認できるのである。

### 道元の修行生活における喫茶文化―『永平広録』から

先述した『如浄和尚語録』のように、禪語録を詳細に読み解いていくと、当時の喫茶文化の受容状況が解る場合がある。たとえば、『永平広録』巻一「興聖寺語録」(上堂122)に収録

された、

閉炉上堂。云、看看興聖一紅炉、尽界十枚合作模。生活  
 練成諸仏祖、今朝授手点茶糊。（道元全三・六四）

からは、閉炉にあたって仏祖に「茶糊」を供養している状況  
 が窺われる。

ここに記された「茶糊」については、「生活練成諸仏祖、  
 今朝授手点茶糊」との表現からは、道元が手ずから仏祖に「茶  
 糊」を供えたことになるだろう。「茶糊」のうち、糊は濃い  
 粥のことであるため、これを「茶粥」（茶を用いて作った粥）  
 とする解釈も成り立ち得るが、茶粥というものが当時あつた  
 のかよくわからない。そのため、「点茶湯」が「茶」と「湯」  
 を点じることを指すように、「点茶糊」も、「茶」と「糊」（濃  
 い粥）を点ずることを指しているのであろう。少なくとも、  
 茶が用いられていたのである。

『永平広録』巻五「永平寺語録」（上堂<sup>428</sup>）に、

上堂。拳、世尊在靈山会上、百万衆前拈優曇華、告曰、  
 吾有正法眼藏涅槃妙心、附屬摩訶迦葉。于時迦葉、破顏  
 微笑。世尊昔日欲伝法、百万衆前拈得華、瞬目告言吾有  
 法、破顏微笑独逢翁。這箇是長連林上學得底、向上又作  
 麼生。大衆還要委悉麼。良久云、莫問此間何活計。西天  
 也有趙州茶。（道元全四・一二）

とあるが、本上堂は仏生日上堂の次に収録されていることに

注目したい。内容は積尊に因むものであり、あるいは実際に  
 献茶したことに因んだものではないかと考えられるからであ  
 る。道元の修行した南宋禅林では、前述したように三仏忌に  
 献茶が行なわれ、それに因んだ説法が行なわれていた。道元  
 の説法もこれに因んだものだったのかもしれない。<sup>429</sup>

『永平広録』巻七「永平寺語録」（上堂<sup>499</sup>）に収録された上  
 堂は、

上堂。向日開來手裏花、与時煎点趙州茶。衲僧円相中秋  
 月、更問如何三斤麻。正当恁麼時、又作麼生道得。良久  
 云、伝衣処有何意、莫打牛須打車。（道元全四・八四）

とある。「趙州茶」という表現をもって、「趙州喫茶去」の公  
 案への参究を暗示している上堂であるから、直接的な喫茶史  
 料とは言えないかもしれない。しかしながら、あるいは中秋  
 に茶を飲んでいたことに因むのではないかと考えられよう。<sup>430</sup>

このほか、『永平広録』巻八「小参」（小参<sup>1</sup>）には、

解夏小参。古今明弁、彼此見成。若不知有争得恁麼。若  
 也知有争得恁麼。雖然如此、只見把住、未見放行、眉毛  
 蹉過、正眼覷著。要且抛令而行、尽大地人喫茶。（道元  
 全四・一一〇）

とあり、道元は法令（清規）に従って修行すれば、すべての  
 人たちが喫茶すると述べている。喫茶はあくまでたとえてあ  
 るが、「法令」にたとえられた禅宗清規と喫茶との関係が語

られていることは興味深い。日常生活で茶飯を喫しているからこそ、説得力を持つ言葉だからである。

また、この小参が解夏に行なわれていることも興味深く、『永平広録』巻八「小参」(小参7)にも、

解夏小参。云、要見法歳周円磨。作一円相云、因従這裏做。又作一円相云、是在這裏成。参得蘿蔔頭禪、満于驢胎馬腹。参得琉璃瓶子禪、打破七華八裂。参得如来禪、眼裏無筋一世貧。参得祖師禪、殃過及兒孫。恁麼参得、且道、永平意作麼生。但見日頭東畔上。誰能更喫趙州茶。(道元全四・一一八)

とあつて、茶に因む小参が行なわれている。この小参は、古則公案を提示したものであり、直接的な喫茶史料ではないが、解夏に行なわれた実際の喫茶に因むものではないかと思われるのである。すなわち、茶が象徴的な日を選んで茶に関する説法を行なっていたと考えられるのである。

また、『永平広録』巻十「偈頌」「十二時頌」(偈頌118)に、

食時辰

喫却僧堂吞仏殿、高心空腹愛雲霞。西天展鉢新羅湿、未討趙州飽飯茶。(道元全四・二九四)

とあり、道元が十二時に頌を示した中の「食時辰」の中に、飯茶の記述が見られる。食事の後に茶を飲むことに困んでいると思われる。すなわち、毎日の修行生活で茶を飲んでいた

ことが示唆されるのであり、この点は、『弁道法』の記事にも符合していよう。

### 道元の著述にみる茶に関する古則公案の提示

道元の著述には、茶に因む公案が多く取り上げられている。

公案集である真字『正法眼蔵』には、第一〇六則に、

澧州龍潭崇信禪師(嗣天皇)作餅為業。礼天皇和尚出家。(中略)皇云、你若不審、我則合掌。我若坐時、汝則侍立。

汝擊茶來、吾為汝受。師良久。皇云、見則便見、擬思即

差。師乃大悟。(道元全五・一八二―一八四)

という公案が、真字『正法眼蔵』第一四三則には、

芙蓉山道楷禪師、問投子山青禪師曰、仏祖意句、如家常

茶飯。離此之余、還別有為人言句也無。(中略)青和尚云、

子到不疑之地耶。師掩耳而去。(道元全五・二〇二)

という公案が示されている。

このほか、真字『正法眼蔵』第二三三則には、

趙州、有僧到。便問、曾到此否。僧云、曾到。師曰、喫茶去。(中略)師乃喚院主。主応諾。師曰、喫茶去。(道元全五・二四八)

とあり、「趙州喫茶去」の公案が示されるが、この公案は道元の著述の中で最も多用された茶に関する公案である。

また、真字『正法眼蔵』第二六三則には、

襄州王敬初常侍、一日治事次、京兆米和尚至。侍乃拳筆示之。米曰、還判得虚空麼。侍乃擲下筆入宅、更不復請。米和尚致疑。明日憑華嚴置茶筵次、設問、昨日米和尚、有何言句、便不得相見。（中略）侍云、這漢徹去也。（道元全五・二六〇）

という公案が示され、真字『正法眼蔵』第二九八則には、

長慶有時云、寧説阿羅漢有三毒、不説如来有二種語。（中略）師曰、作麼生是如来語。保福云、喫茶去。（道元全五・二七四）

という公案が示されている。<sup>55)</sup>

このほか、真字『正法眼蔵』に記されていない公案とすれば、『正法眼蔵』「仏性」に、

黄檗在南泉茶堂内坐。（中略）南泉云、醬水錢且致、草鞋錢教什麼人還。黄檗使休。（道元全一・三六六―三七）

という公案が示されるが、『正法眼蔵』「行持下」に、  
唯将本院莊課一歲所得、均作三百六十分、日取一分用之。（中略）新到相見茶湯而已、更不煎点。唯置一茶堂、自去取用。（道元全一・一九二）

という公案が、『正法眼蔵』「神通」に、

大瀧禪師（中略）大瀧つひに洗面す。洗面しをはりて、わづかに坐するに、香嚴きたる。（中略）香嚴すなはち

一椀の茶を点来す。大瀧ほめていはく、二子の神通・智慧、はるかに鷲子・目連よりもすぐれたり。（道元全一・三九二―三九三）

という公案が示され、『正法眼蔵』「栢樹子」にも、

或時いはく、烟火徒勞望四鄰、饅頭鎚子前年別。今日思量空嚙津、持念少嗟歎頻。一百家中無善人、来者祇道覓茶喫、不得茶嚙去又噴。（道元全一・四三七）

という公案が示されている。

以上、簡単に道元が用いた茶の公案を列記した。ここから解することは、道元は多種多様の茶にまつわる公案を用いていたということである。これは、鎌倉時代の他の禅僧にくらべて著述が圧倒的に多いことも理由の一つとしてあげられよう。

しかしながら、著述ではなく語録だけをみても、大変多くの茶に関する説法が収録されていることがわかる。もちろん、語録はすべての説法を収録したものではないが、その傾向を見ることはできるだろう。すなわち、道元は茶に関する多種多様な古則公案を積極的に用いて説法し、その機会も多かったと言いができる。これを踏まえれば、道元は茶を重視していたとも言い得るであろう。この点については、次項にて詳しく述べたい。

## 道元における家常茶飯

道元が説法でよく用いた言葉に、「家常茶飯」「尋常茶飯」がある。家常と尋常は同義であり、日常という意味である。毎日の食事を意味し、そこから毎日のありふれた事柄として、現代では「日常茶飯事」「日常茶飯」と言う言葉は広く知られているが、「家常茶飯」「尋常茶飯」というのは、ようするに「日常茶飯」ということである。

これらの言葉は、もともと宋代の禪語録に登場する言葉である。ただし、世俗を別とすれば、日常的に茶を飲むことが清規に記されていたのは禪宗であり、仏教関係では宋代までは基本的に禪宗でのみ用いられる言葉であったようだ。というのも、中国ではこの時代には世俗において日常で茶を飲んでいたので、禪院以外でも「家常茶飯」の言葉は用いられている。<sup>⑤</sup>一方、この時代の日本においては、禪院では日常的に茶を飲んでしたが、世俗では茶は一般的というにはほど遠い状況にあった。

道元の用いた「家常茶飯」は師の如浄も用いているが、もとは投子義青（一〇三二～一〇八三）と芙蓉道楷（一〇四三～一一一八）の問答に基づくものであったと考えられ、真字『正法眼蔵』第一四三則に、

道元と喫茶文化（籟）

芙蓉山道楷禪師、問投子山青禪師曰、仏祖意句、如家常茶飯。（中略）師掩耳而去。（道元全五・二〇二）

とあり、『正法眼蔵』「家常」（道元全一・二二四～二二五）で取り上げられ、また、『永平広録』巻九「頌古」（頌古57）（道元全四・二二〇）で本公案を用いていることは前述した通りである。また、前述したように『知事清規』に「遂不以仏祖家常之茶飯而壳弄於賤価、乃道心也」（道元全六・一三三）と記している。

このほか、『正法眼蔵』「仏性」に、

四租いはく、是何姓は、何は是なり、是を何しきたれり。これ姓なり、何ならしむるは是のゆゑなり、是ならしむるは何の能なり。姓は是也何也なり。これを蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり。（道元全一・二二〇）

とあり、また、『正法眼蔵』「仏性」には、

趙州有僧問、狗子還有仏性也無、この問取は、この僧の構得趙州の道理なるべし。しかあれば仏性の道取問取は、仏祖の家常茶飯なり。（道元全一・四〇〇）

ともある。また、『正法眼蔵』「行持上」には、大悟をまつことなかれ、大悟は家常の茶飯なり。不悟をねがふことなかれ。不悟は髻中の宝珠なり。（道元全一・一六一）

と、「大悟」を「家常の茶飯」とも述べている。さらに、『正法眼蔵』「溪声山色」では、

若将耳聴は家常の茶飯なりといへども、眼処聞声これ何  
 必不必然なり。（道元全一・二八二～二八三）  
 と述べている。

また、『正法眼蔵』「家常」では、真字『正法眼蔵』第一四三則の公案を取り上げ、

おほよそ仏祖の屋裏には、茶飯これ家常なり。この茶飯の義、ひさしくつたはれて、而今の現成なり。このゆえに仏祖茶飯の活計きたれるなり。大陽山楷和尚問投子曰、（中略）大陽以手掩耳而去。しかあれば、あきらかに保任すべし。仏祖意句は、仏祖家常の茶飯なり、家常の籠茶淡飯は、仏祖の意句なり。仏祖は茶飯をつくる、茶飯、仏祖を保任せしむ。しかあれとも、このほかの茶飯力をからす、このうちの仏祖力をついやさざるのみなり。（道元全二・二二四～二二五）

と記している。投子義青と芙蓉道楷の問答は、「家常」というテーマで「正法眼蔵」を解き明かすのに、重視された公案だったのである。また、『正法眼蔵』「家常」に、

しかあれば仏祖の家常は、喫茶喫飯のみなり。（道元全二・二二八～二二九）

とある記述も、家常茶飯と同義で用いられている。<sup>(88)</sup>

これらの記述からは、「仏祖」の「家常茶飯」、あるいは「家常茶飯」、その同義語が多々用いられていることがわかる。細かなニュアンスは、それぞれの文脈によって多少の誤差はあるが、いずれにしても、「家常茶飯」を日常茶飯という意味に用いていることがわかる。

以上のことから、道元の門下では「家常茶飯」を説法として用いるのに、説得力がある状況であったことが推定される。すなわち、道元の門下では、「飯」と同列に扱えるほど、茶が日常的に飲まれていたという状況が、道元の説法からも確認されるのであり、それは、道元の記した清規とも符合しているのである。

「日常茶飯」と同義である「家常茶飯」という言葉が日本の文献に登場するのは、現存史料においては道元の著述が最初である。そして、鎌倉時代において、この言葉を多用したのも道元であった。当時の日本では未だ日常茶飯とはほど遠い状況であったと思われるが、道元の僧団の中では、既に「家常茶飯」の状況だったのであろう。少なくとも、道元は「家常茶飯」の状況を叢林の中に作りだそうとしていたこととなる。

## 道元と茶と宇治

『三大尊行状記』によれば、道元は帰国後しばらくは「建仁寺に寓止」していたものの、「漸して隱居の地を求め」、「暫して洛陽之東南、深草里、極楽寺之旧跡に隱居」（曹全一六・三）したという。さらに、嘉禎二年（一二三二）秋には、十月十五日に興聖寺で最初の上堂を行なったのである。

この説法が記録される『道元和尚広録』第一は、「開闢本京宇治郡興聖禪寺語録」として編集されている。また、『正法眼蔵』の多くの巻は、「雍州宇治県觀音導利興聖宝林寺」で執筆されている。この点、『伝光録』にも「且洛陽宇治ノ郡深草ノ里極楽寺ノ辺ニ居ス」（乾坤院本）とあることから、道元が居した「洛陽之東南深草里、極楽寺之旧跡」の地、そしてその後、「觀音導利興聖宝林寺」は、「宇治郡」あるいは「宇治県」に属していた。

現在、興聖寺旧跡地は、宇治市内ではないが、中世の「宇治」は広義にはかなり広範囲であったらしい。<sup>(9)</sup>むしろ道元の記述が、深草の興聖寺旧跡地がこの時代には宇治でもあったことを示している。

その後、道元が京都周辺を離れて北陸に行き、永平寺を建立することになる。興聖寺はしばらくは存続していたが、長

くは続かなかったようである。その後、江戸時代に山城国淀城主永井尚政（一五八七〜一六六八）によって万安英種（一五九一〜一六五四）が招かれ、慶安二年（一六四九）に京都府宇治市宇治山田の地にて再興されたのである。

現在、宇治の名を世に広く知らしめているのは、「宇治茶」の存在であろう。現在のみならず、中世から茶のトップブランドの一つとしての地位を確立していた。一方、その宇治茶を上回る地位を確立していたのが梅尾茶である。鎌倉時代の終わりから流行した闘茶に際して、唯一「本茶」とされたのであり、梅野茶は鎌倉時代の末期には別格の扱いであった。これに次ぐ茶のブランドの一つが宇治茶であり、南北朝期の史料にその名が登場するようになる。

『異制庭訓往来』（南北朝期成立）には、茶の産地として「宇治」の名が、『遊学往来』（南北朝期成立）には「宇治朝日山」と記されている。『十問再秘抄』（一三八三）では、「梅尾茶」のみならず「宇治茶」も本茶とされたのである。

この宇治にも「深瀬三本木」「宇治七名園」「駒蹄影」などの茶に関する伝承が伝わるが、これらの伝承は、「宇治七名園」の伝承が『分類草木』（一五六四）に記されているのが文献上の初見であり、かなり後世に作られた伝承のようである。「橋本二〇二〇」。また、「宇治」と茶の関係を示す史料は、豊原信秋の『信秋記』の応安七年（一三七四）条に、「宇治

ヨリ茶七斤」到来したという記載が、年記のある史料における宇治茶の初見ではないかと考えられている。「吉村一九九三」。

一方、本論で示した道元の喫茶史料は、多く、宇治の地で示されたものである。喫茶史料が収録されたものを列記してみれば、真字『正法眼蔵』（一一三五年）、『典座教訓』（一一三七年）、『正法眼蔵』「溪声山色」（一二四〇年）、『正法眼蔵』「仏性」（一二四一年）、『正法眼蔵』「神通」（一二四一年）、『正法眼蔵』「行持」（一二四二年）、『正法眼蔵』「栢樹子」（一二四二年）、『永平広録』卷一「興聖寺語録」「上堂」（上堂14）（一二四〇年）、『永平広録』卷一「興聖寺語録」「上堂」（上堂122）（一二四三年）となる。

このうち、『永平広録』卷一「興聖寺語録」「上堂」（上堂122）（一二四三年）は特に重要である。すなわち、前述したように、道元が宇治興聖寺で閉炉にあたって仏祖に「茶糊」を供養していることが確認される。これは道元が仏祖に献茶、献粥したことに因むと考えられるため、確実に茶が修行生活で用いられていたことを示している。

また、道元は『正法眼蔵』の執筆に際しては、茶の記述を含む公案を修行僧たちに多々示している。注目すべきは、『正法眼蔵』で、「家常の茶飯」という例を出して多くの説示をしていることであろう。日本において、「家常の茶飯」、すな

わち「日常茶飯」という状況にまで一般社会に茶が浸透するのは、かなり後の時代のことであろう。一方、この興聖寺では、すでに、修行僧たちは「家常」に「茶飯」しており、ゆえに道元が「家常の茶飯」を説法に用いたと考えられるからである。

すなわち、宇治の興聖寺では、南北朝期に茶の産地として「宇治」が登場するはるか以前から、茶が飲まれていたのである。また、鎌倉時代の禅院やその周辺で茶が栽培されることが多くあったことからすれば、興聖寺やその周辺で茶が栽培されていたとしても、不自然ではない。<sup>6)</sup><sup>7)</sup>

## おわりに

道元の著述を中心に、道元と喫茶文化について述べてきた。以下にその大略をまとめてみたい。

まず、道元僧団での修行生活では、主に三つの場面で茶が飲まれ、用いられていることがわかる。一つは毎日の修行生活で飲むこと、一つは特別な行事に際して飲むこと、一つは仏祖に茶を献ずることである。

毎日の茶については、粥後の僧堂における大座茶があり、終わって衆寮に戻ってからの喫茶、さらに晡時坐禅後に、僧堂から衆寮に戻ってからの喫茶が記されている。中食後の僧

堂喫茶については明記がされておらず、現在残されている史料からは不明である。

特別の行事に際して飲む茶については、道元が特に重視していたとみられるのが、新到和尚が到着した時と、修行僧の修行が終わった時に、茶を供養することであつたらしい。遠方よりの客人を、茶でもてなすことを重視していたとも言えるだろう。このことは、夏安居が始まってすぐの「堂頭、庫司、首座、次第に煎点」については「遠鳥深山のあひだには省略すべし」と記していることは対象的である。

仏祖に茶を献ずることについては、閉炉上堂からも確認することができ、『如浄録』から、恐らくは三仏忌などには同様の供養をしていたものと考えられる。

また、説法に関しては、多くの公案を取り上げて、茶に関する説法をしており、鎌倉時代の他の禅僧と比較しても、多くの茶に関する説法が残されている。道元は茶を説法に用いることを重視したと考える問題ないであろう。

このなかで、「趙州喫茶去」の公案と、投子義青と芙蓉道楷の問答に登場する「家常茶飯」が多く用いられている。しかしながら、「家常茶飯」は公案に登場する言葉ではあるが、日常茶飯ほどの意味で、多く用いられている。そして、このことは、道元僧団で茶が日常に飲まれていたことを示しているのである。

一方、毎日の茶に必要なだけの茶葉をどのように入手していたのか、どの程度の茶樹が栽培されていたのか、あるいはそれが入手可能であつたのかという疑問も生ずる。<sup>64</sup>当時、道元の僧団がどの程度の人数であつたのかを記した史料はないが、『正法眼蔵』「安居」に記された情報から、三十人程度であつた可能性が想定される。<sup>65</sup>

一度の喫茶にどのくらいの茶葉を用いていたのが解らない。「籠茶」とあるのが謙遜表現というだけではなく、実際に「アラキ茶」であつたらしく、日常に飲む茶が薄い味の茶であつた可能性はかなり高いのではないか。すなわち、日常の喫茶については、極めて少ない茶葉を用いていた可能性も考える必要がありそうである。

この点、瑩山紹瑾は茶葉がないときに松葉をもって茶を入れていたと述べている。<sup>67</sup>これは茶ではなく、緑色の茶のような飲み物なのであり、実際にこのようにしたのかは不明であるが、いずれにしても茶を飲むという儀礼そのものが重視されていた様は伝わってこよう。道元の僧団においても、茶を飲む行為、さらに、茶を飲むという儀礼を重視していたのではないだろうか。瑩山紹瑾と喫茶文化については、別の機会を設け論じたい。

ただし、道元の清規で明らかに茶葉が入手困難な状況も想定して規定を設けているということは、十分ではなかったか

もしれないが、修行に必要な程度の茶葉が入手できたと考え  
ることはある程度妥当な解釈であろう。

当時の喫茶の状況がどのようであったのか、たとえば、禪  
寺における喫茶法がどのようであったのか、茶盞<sup>(88)</sup>や茶筴<sup>(89)</sup>など  
の茶器はどのようであったのかなどについては、道元の喫茶  
史料のみからの説明はできないため、その他の史料を加味し  
ながら、禪籍を中心史料として考察を試みたいと考えている。

最後になるが、茶の眠気覚ましの効能は、鎌倉時代より前  
から知られていたことであり、このことは榮西の『喫茶養生  
記』を見ても明らかである。一般的には、眠気覚ましの効能  
があるので、禪寺では眠気覚ましを主たる理由として茶が飲  
まれており、それが流行していったと理解される場合もある。  
一方、道元の説法では、一つとして茶の眠気覚ましの効能に  
は触れていない。

すなわち、道元は茶を眠気覚ましの効能を期待して飲んで  
いたものではなかったと考えられるのである。この点、鎌倉  
時代のほかの禅僧の記録をみても、茶の眠気覚ましの効能を  
説法で述べている例はほとんどなく、茶のみでは睡魔に対抗  
できないことが述べられているほどである。金沢文庫所蔵『覚  
禅抄』「軍荼利法」には、「元亨元年病月廿一日夜、七椀之茶  
後、伏睡魔、九枝之灯前、終書功訖」とあり、鎌倉後期に『覚  
禅抄』を書写した乗一が茶を七杯飲んで眠気を覚ましたとい

う記事がある。しかしながら、このことは一方で眠気を覚ま  
すために七杯飲んでいただけであり、禪寺における喫茶の量  
では眠気が覚めないことも多々あった可能性を強く示してい  
よう。眠気覚ましとして、どれほどの効能があると当時の人  
たちが思っていたのかは、よくよく考えなければなるまい。  
鎌倉時代の禪と茶についても、別の機会を設けて論じる予定  
である。

道元の僧団では、日常の当たり前の修行生活、すなわち「家  
常茶飯」として修行僧とともに毎日茶を飲んでいたのである。  
道元にとって、茶を飲むことそのものが、家常であり、茶を  
飲むことそのものが修行であったと言うことができよう。し  
たがって、道元の僧団では茶を飲むことそのものが重視され  
ていたと言うことができるだろう。

なお、本論は道元の著述を中心に道元と喫茶文化について  
述べたものであり、瑩山紹瑾の著述を中心とした瑩山紹瑾と  
喫茶文化、中世曹洞宗における喫茶文化、江戸期の曹洞宗に  
おける喫茶文化については、今後の課題とし、別の機会を設  
けて論じていきたい。

（略称）

『大正新修大藏経』、大正一切経刊行会、一九二四～一九三四  
年Ⅱ大正蔵。

『大日本統藏経』京都藏経書院編集・刊行、一九〇五～一九二二年（影印版、新文豊出版、一九七七年）≡統藏。  
『大日本仏教全書』仏書刊行会、一九二二～一九二二年≡日仏全。

『道元禪師全集』春秋社、一九八八～一九九三年≡道元全。

『五山文学新集』東京大學出版會、一九六七～一九八一年≡五山新。

『曹洞宗全書』曹洞宗全書刊行会、一九二九～一九七八年≡曹全。

『諸本対校永平開山道元禪師行状 建擲記』大修館書店、一九七五年≡諸本建。

#### 〈拙論〉

・館隆志「栄西の入滅とその周辺」『駒沢大学禪研究所年報』

二二、二〇〇九年。

・館隆志「園城寺公胤の研究」春秋社、二〇一〇年。

・館隆志「蘭溪道隆『弁道清規』について」『印度学仏教学研究』

五九—一、二〇一〇年。

・館隆志「蘭溪道隆の清規について—駒澤大学図書館永久文庫所

蔵『弁道清規』を中心に」『駒沢大学禪研究所年報』

一一、二〇一〇年。

・館隆志「鎌倉期の禪林における中国語と日本語」『駒沢大学仏

道元と喫茶文化（館）

教学部論集』四五、二〇一四年。

・館隆志「建仁寺両足院所蔵『大覚禪師弁道清規』について」『印度学仏教学研究』六三—一、二〇一四年。

・館隆志「肥後広福寺所蔵『宝慶記』について—寒巖義尹・大智に伝わった伝本」『駒沢大学禪研究所年報』二七、二〇一五年。

・館隆志「中世禪林における苜蓿茶—宋朝禪文化の復元的考察」『印度学仏教学研究』六六—一、二〇一七年≡「館二〇一七a」。

・館隆志「栄西の入滅地について—『吾妻鏡』の栄西入滅記事を踏まえ」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』

一八、二〇一七年≡「館二〇一七b」。

・館隆志「中世禪林における重陽の喫茶文化—茱萸茶・菊花茶をめぐって」『印度学仏教学研究』六七—一、二〇一八年。

・館隆志「『元亨釈書』の栄西伝について」『国際禪研究』四、二〇一九年。

・館隆志「鎌倉期禪僧の喫茶史料集成ならびに訓註」（上～下二）『花園大学国際禪学研究論叢』一一～一五、二〇一七～二〇二〇年、未完≡「館二〇二〇」。

・館隆志「道元と茶と宇治—『永平広録』における茶糊について」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二二、二〇二二年、≡「館二〇二二a」。

・館隆志「禪における茶の受容—禪と茶の関係を考える」『国際禪研究』七号、二〇二二年、≡「館二〇二二b」。

・館隆志「禪における茶の受容—禪と茶の関係を考える」『国際禪研究』七号、二〇二二年、≡「館二〇二二b」。

〈参考文献〉

- ・伊藤古鑑『茶と禪』、春秋社、一九六六年。
- ・村井康彦『茶の湯の歴史』、淡交社、一九六九年。
- ・古田紹欽『禪と茶の文化』、読売新聞社、一九七〇年。
- ・守屋茂『道元初開の興聖寺旧跡について』『印度学仏教学研究』二二—一、一九七四年。
- ・石田雅彦『関東往還記』に云う「儲茶について」『茶湯』一七、木の芽文庫、一九八一年。
- ・伊藤秀憲『道元禅師の在宋中の動静』『駒沢大学仏教学部研究紀要』四二、一九八四年。
- ・芳賀幸四郎『茶と禪（その二）——茶禪融合にいたるまでの過程』『茶道文化研究』三、一九八八年。
- ・熊倉功夫『茶の湯の歴史——千利休まで』、朝日新聞社、一九九〇年。
- ・吉村享『宇治茶の文化史』、宇治市教育委員会、一九九三年。
- ・森本朝子『博多遺跡群出土の天目』、特別展図録『唐物天目——福建省建窯出土天目と日本伝世の天目』、茶道資料館、一九九四年。
- ・熊倉功夫・筒井紘一・中村利則・中村修也『史料による茶の湯の歴史』上・下、主婦の友社、一九九四—一九九五年
- Ⅱ「熊倉一九九五」。
- ・孔令敬「禪清規に於ける礼の表現形式と喫茶」『大正大学大学院研究論集』一九、一九九五年。
- ・佐藤秀孝「道元在宋中の参学行程に関する諸問題（上・下）」『駒沢大学禅研究所年報』六・八、一九九五—一九九七年Ⅱ「佐藤一九九七」。
- ・高橋忠彦「茶具図賛」に就きて——研究と訳注（上・下）『東京学芸大学紀要 第二部門 人文科学』四八・四九、一九九七—一九九八年Ⅱ「高橋一九九八」。
- ・中村修也「栄西以前の茶」『茶道学大系』第二『茶道の歴史』、淡交社、一九九九年。
- ・古田紹欽『栄西 喫茶養生記』、講談社学術文庫、二〇〇〇年。
- ・尾崎正善「翻刻・聴松院蔵『大鑑清規』」『鶴見大学仏文化研究所紀要』五、二〇〇〇年。
- ・橋本素子「鎌倉時代における宋式喫茶文化の受容と展開について——顕密寺院を中心に」『寧楽史苑』四六、二〇〇一年。
- ・石田雅彦『茶の湯』前史の研究——宋代片茶文化完成から日本の茶の湯へ』、雄山閣、二〇〇三年。
- ・祢津宗伸「大鑑清規と五山文学における喫茶の諸形態——中世信濃からの視角」『長野県立歴史館研究紀要』九、二〇〇三年。
- ・高橋秀榮「鎌倉時代の密教書にみる茶」『金沢文庫研究』

- ・三二五、二〇〇五年 〓 「高橋秀二〇〇五」。
- ・大槻暢子「季御読経の引茶」『古代史の研究』二二、二〇〇六年。
- ・劉淑芬「『禪苑清規』にみる茶礼と湯礼」『中国宗教文献研究』、臨川書店、二〇〇七年。
- ・榎本渉「『喫茶養生記』の時代における中国の文物・文化」、特別展図録『鎌倉時代の喫茶文化』、茶道資料館、二〇〇八年。
- ・米田真理子「栄西の入宋―栄西伝における密と禅」『海を渡る天台文化』、勉誠出版、二〇〇八年。
- ・神津朝夫「茶の湯の歴史」、角川学芸出版、二〇〇九年。
- ・藤本孝一「山城国宇治郡と久世郡境界考―二つの宇治郷を中心にして」『中世史料学叢論』思文閣出版、二〇〇九年。
- ・芳澤勝弘「『禅宗上堂図』に見える茶具について―付・大徳寺蔵「五百羅漢図」に見える茶具」『花園大学国際禅学研究所論叢』五、二〇一〇年。
- ・高橋悠介「密教儀礼における茶」、特別展図録『武家の都 鎌倉の茶』、神奈川県立金沢文庫、二〇一〇年 〓 「高橋悠二〇一〇」。
- ・柘津宗伸「大鑑清規における喫茶と喫湯」『信濃』六三一―一二、二〇一一年。
- ・沢村信一「中世以前の抹茶の粒度と味」『日本調理科学会誌』、四四―三、二〇一一年。
- ・廣田吉崇・沢村信一「中国宋代の「抹茶法」をめぐる―茶を粉末化する方法とその意味」『日本文化論年報』一五、二〇一二年 〓 「廣田沢村二〇一二」。
- ・榎本渉『南宋・元代日中渡航僧伝記集成―附江戸時代における僧伝集積過程の研究』、勉誠出版、二〇一三年。
- ・橋本素子「中世茶の生産について―『金沢文庫古文書』を中心に」『鎌倉遺文研究』三四、二〇一四年。
- ・熊倉功夫・姚国坤編「栄西『喫茶養生記』の研究」、宮帯出版社、二〇一四年 〓 「熊倉二〇一四」。
- ・岩間真知子「喫茶の歴史―茶葉同源をさぐる」、大修館書店、二〇一五年。
- ・橋本素子『日本茶の歴史』、淡交社、二〇一六年。
- ・筒井絃一「茶の湯と仏教(第七回) 禅院茶礼と道元」『淡交』七〇―七、淡交社、二〇一六年。
- ・米沢玲「仏教儀礼と茶―仙薬からはじまった」、特別展図録『仏教儀礼と茶―仙薬からはじまった』、茶道資料館編、二〇一七年。
- ・米沢玲「大徳寺伝来五百羅漢図について―僧院生活の描写と『禪苑清規』」『仏教芸術』一、中央公論美術出版、二〇一八年。
- ・橋本素子『中世の喫茶文化―儀礼の茶から「茶の湯」へ』、

吉川弘文館、二〇一八年。

・筒井紘一『茶の湯と仏教―僧侶の事跡から辿る』、淡文社、二〇一九年。

二〇一九年。

・橋本素子「宇治茶の伝説と史実」『歴史民俗研究』第十八

回桜井徳太郎賞受賞論文・作文集、二〇二〇年。

・永井晋編『アジア遊学』二五二、中世日本の茶と文化、二〇二〇年。

## 註

(1) 禅宗における喫茶文化の受容と継承については「館二〇二一b」参照。

(2) 北宗、南宗、保唐宗など五祖から分かれた系統において、早い段階でそれぞれ喫茶史料が見られることから、分派前の五祖弘忍下までには禅宗における喫茶文化がはじまっていた可能性を想定している「館二〇二一b」。

(3) 身近に思える「禅と茶」の関係は、主に茶の湯の歴史、茶道史を論ずる中で、部分的に取り上げられるテーマだったため、「禅と茶」に直接的な焦点を当てた研究は決して多くはない。茶の湯の歴史、茶道史の研究とすれば、「村井一九六九」〔熊倉一九九〇〕「神津二〇〇九」などが知られる。「禅と茶」「茶と禅」に直接的に焦点を当てて論じたものとして、「伊藤一九六六」「古田一九七〇」「芳賀一九八八」などがある。た

だし、いずれの研究においても、鎌倉時代の禅僧については、史料上の制約から、栄西を除いてほとんど扱われていない。

(4) 「石田二〇〇三」の六章「日本に於ける喫茶の萌芽とその普及」で、「未だ関心は茶道成立に関連した室町期から江戸期にかけて集中しており、日本の古代並びに鎌倉期の研究は他の時代に比べると少ないのが現状である。その理由は、これまで考察してきた中国と違って、寥々たる史料しか見いだせないため」(三六三頁)と指摘する。

(5) 『喫茶養生記』の訳註として「古田二〇〇〇」があり、また、『喫茶養生記』を中心とした近年の研究成果として「熊倉二〇一四」がある。

(6) 「館二〇二〇」の掲載済、掲載予定も含めてその数を列記する。栄西5（『喫茶養生記』を除く）、道元55、蘭溪道隆9、月峰了然4、兀庵普寧1、円爾2、無学祖元12、大休正念21、東山湛照1、白雲慧暁8、寒巖義尹1、徹通義介4、山叟慧雲1、無象静照13、鏡堂覚円17、南浦紹明11、詮慧・経豪8、無住道暁4、虚庵祖円15、高峰顕日11、奇山円然3、一山一寧3、約翁徳俊4、秋潤道泉27、瑩山紹瑾42、鉄庵道生3、元翁本元2となる。数は増減する可能性があり、あくまで参考程度に止めて頂きたい。

(7) 道元と喫茶文化について述べたものとして、僧侶の事蹟とともに茶との関連を記した「筒井二〇一六」がある。「筒井

二〇一八」に再録。

(8) 『明全戒牒奥書』に「先師諱明全。貞応癸未二月二十二日、出建仁寺赴大宋国、見四十歳。本是比叡山首楞嚴院僧也」(道元全七・二三四)とある。

(9) 『延喜式』巻二十四「主計上」には、「太宰府(行程上廿七日、下十四日)。海路卅日」(『新訂増補国史大系』『延喜式』中篇、吉川弘文館、一九八一年、六一九頁)とあり、平安中期の史料ではあるが、京都から博多までは十四日ほどであることが記されている。

(10) この年の二月は大月であり、三十日間あることを前提に日数を算出。

(11) 『正法眼蔵随聞記』巻六に「我も当時み、入宋のとき、船中にして痢病をせしに、悪風出来て船中さわわぎし時、病忘れて止まりぬ」(道元全七・二四四)とあり、船中で痢病となったが、悪風で海が荒れたため、痢病を忘れていつの間にか治っていたことを述べている。「痢病」をすっかり忘れるほど、入宋時の航海は海が荒れていたのである。

(12) 博多からの日数が分かる例では、戒覚「渡宋記」によれば、戒覚は永保二年(一〇八二)九月五日に乗船し、九月十三日に博多を出航して二十二日に明州に到着している(小野勝年「戒覚の「渡宋記」」『龍谷大学論集』四〇〇・四〇一、一九七三年、五〇七〜五三二頁)。また、『不可棄法師伝』によれば、

俊仍は一一九九年四月十八日に博多を出港し、五月初に江陰に到着しているので、およそ二週間程度かかっている(上村貞郎編『御寺泉涌寺と開山月輪大師』、泉涌寺、二〇一一年)。また、『采西入唐縁起』によれば、采西は一一六八年四月三日に博多を出発し、四月二十四日に寧波に到着しているので、およそ二十一日間かかっている(『榎本二〇一三』)。なお、博多から中国到着までにかかった日数については、日本文化研究センターの榎本渉先生のご教授による。

(13) 草案本『正法眼蔵』「洗面」(六十巻本系・洞雲本所収)には、「大宋国、見在嘉禎十六年癸未四月のはじめこれをみるに」(道元全二・五八八)とあるため、これを論拠として道元の中国到着を四月初旬とする場合もある(『竹内一九九二』)。一方、『正法眼蔵』「洗面」(七十五巻本系統)には、「嘉定十六年癸未四月のなかに、はじめて大宋に諸山諸寺をみるに」(道元全二・四九)とあり、草案本『正法眼蔵』「洗面」に「四月のはじめこれをみるに」とあるのは、四月のはじめという時期の意味ではなく、四月にはじめてこれを見たという意味として用いていると考えられる。

(14) 明全が入宋後、ただちに景福寺に行ったことが『明全和尚戒牒奥書』「全公入宋之時、乃大宋嘉定十六年癸未也。初到明州景福寺、于時講師明雲講師為堂頭」(道元全七・二三四)とある。そして、『正法眼蔵』「洗面」をみるかぎり、四月中に

すでに船外に出て諸寺諸山を見ているため、道元も景福寺に行っていたと考えるほうが自然ではなからうか。明州慶元府の船中を起点として、道元が行った「諸寺諸山」に、景福寺が含まれると考えたい。

- (15) 『舍利相伝記』には、「五月十三日に、慶元府太白名山天童景德禪寺にいたる。このところに錫をとどむるゆゑは、このみぎり、かの本師千光の旧游なればなり」（道元全七・二二六）とあり、明全が天童山に最初に登山した日を五月十三日と記す。この時、道元も明全と共に天童山に入山していたのではないだろうか。『舍利相伝記』『明全戒牒奥書』には、道元と全の業績を記したものであるからそれは当然であり、道元の名そのものが二つの史料ともに記されていない。

- (16) 禅林と端午の節句の関係については、「館二〇一八」を参照。  
 (17) 茶の飲み方、いれ方についての分類や呼称は、研究者によって多種多様である。従来は、「団茶」「抹茶」「煎茶」という区分が一般的であった。現在では、この呼称が適切ではないとしてさまざまな呼称が研究者によって用いられているが、学術的に統一されたような用語はまだない。このうち、「橋本二〇〇一」では、団茶（固形茶）を用いた唐代の喫茶文化を「唐式喫茶文化」、抹茶（茶末）を用いた宋代の喫茶文化を「宋式喫茶文化」と呼称している。宋朝禅林の喫茶文化を学んだ道

元を扱う本論でも、この呼称を用いることにする。ただし、禅林の中で継承された「宋式喫茶文化」とその後の日本で展開した「茶の湯」は分けるべきであり、本論における「宋式喫茶文化」は、あくまで、鎌倉時代に南宋より将来し、継承されたものを指していることをお断りしておきたい。

- (18) 北斗法については、戸田雄介「宿曜道祭祀についての一考察―北斗本拜供と北斗法」『仏教大学院紀要』三六、二〇〇八年）、西弥生「中世社会と密教修法―北斗法を通して」（『日本女子大学大学院文学研究科紀要』八、二〇〇一年）などを参照。

- (19) 『喫茶養生記』に桑の葉に関する記述として「四月初採影干。秋九月、十月、三分之二落。一分殘枝、採又影干。和合末一如茶法」とあり、茶法と同じように末にして飲むことが記されている。この記事から、栄西が導入した喫茶文化は、茶葉を粉末にして湯を注いで攪拌して飲むといういわゆる抹茶法であり、宋式喫茶文化を請来したと考えられている。

- (20) 『永平広録』巻一「大仏寺語録」「亦行晩參、是則我朝之最初也」（道元全三・七二）、『永平広録』巻五「永平寺語録」「上堂。日本国人間於上堂之名最初、永平之伝也」（道元全三・三三〇）とある。

- (21) 『正法眼蔵』「伝衣」には、「予、在宋のそのかみ、長連床に功夫せしとき、斉肩の隣単をみるに、毎暁の開静のとき、袈

裳をささげて頂上に安置し、合掌恭敬して、一偈を黙誦す。ときに予、未曾見のおもひをなし、歡喜みにあまり、感涙ひそかにおちて衣襟をうるほす」(道元全一・三六九)とある。建仁寺では、このような南宋禅林の作法は行なっていないかったことが示されている。

(22) 『典座教訓』「山僧帰国以降、駐錫於建仁一両三年、彼寺愁置此職、唯有名字、全無人実。未識是仏事」(道元全六・一八)、『永平広録』卷二「大仏寺語録」「謝典座上堂。我日本国寺院典座之法、大仏初伝」(道元全三・八四)とある。

(23) 『永平広録』卷四「永平寺語録」「上堂」(上堂319)に「上堂。(中略)。当山始而有僧堂。是日本国始聞之、始見之、始入之、始而坐之。学仏道人之幸運也」(道元全三・二〇八)とあり、自身の建立した僧堂が日本の最初であったことを述べている。

(24) 『雑談集』卷八「中比、建仁寺ノ本願、入唐シテ、禅門・戒律ノ儀伝ラレシモ、只扱床ニテ事々シ坐禅ノ儀無カリケリ、国ノ風儀ニマカセテ、天台・真言ナドアヒナラベテ。一向ノ禅院ノ儀式、時至テ仏法房ノ上人、深草ニテ如大唐、広牀ノ坐禅始テ行ズ」(『雑談集』、中世の文学、三弥井書店、一九七三年)とある。

(25) 『宝慶記』冒頭文の史料的评价については「館二〇一五」参照。

(26) 道元の栄西への参学・入室は、「館二〇〇九」「館二〇一〇」a「館二〇一七b」を参照。

## 道元と喫茶文化(館)

(27) 公胤、栄西、道元の関係性については、「館二〇〇九」を参照。  
(28) 『三大尊行状記』「建保五年丁丑、十八歳秋、始離本山、投洛陽建仁寺、従明全和尚、猶極顕密之奥源、習律藏之威儀、兼聞臨濟宗風、即列黄龍之十世」(曹全一六・一一)とある。

(29) 博多では栄西の帰朝よりも前の十二世紀前半の天目が出土している「森本一九九四」。この天目を茶器とみなすならば、博多ではこの頃からすでに茶が飲まれていたことになる「榎本二〇〇八」。

(30) 「石田一九八一」を参照。叡尊の鎌倉下向は弘長二年(一二六二)であり、道元の入宋が貞応二年(一二二二)であるため、正確な比較はできないが、道中の喫茶文化という観点からは参考になると考えられる。

(31) 道元の場合、博多での滞在時間がかかなり短いと考えられるため、準備期間が豊富にあった建仁寺時代に茶と茶器を入手していた可能性が高いことを提示するものである。

(32) 道元の在宋時の動静については、「伊藤一九八四」「佐藤一九九七」参照。

(33) 『禅苑清規』に記された喫茶については、「劉二〇〇七」を参照されたい。

(34) 道元下での正月の喫茶文化は不明であるが、『瑩山清規』卷下「年中行事第三」には、正月一日、粥時必五味粥。歎傷如常。粥時点茶。侍者所管也」(曹全一・四六二)とあり、また、「祝

聖修正者、天下叢林之一大事也。一衆必可出仕。若如無出仕、維那以行者可催集。仏前可備弁仏供。餅可重積。今年始供五十枚。後年以多為愍重。仏前茶湯可供。主人勤之。両班可問訊」（曹全二四六三）とある。正月は仏祖への献茶のみならず、修行僧の喫茶も行なわれていた。

- (35) 諸清規における三仏忌の献茶であるが、清規の内容や記された回向から、清規別に献茶の有無の状況を提示しておく。『禅苑清規』なし。『叢林校定清規総要』仏誕会あり、涅槃会あり。『禪林備用清規』なし。『勅修百丈清規』仏誕会あり、成道会あり、涅槃会あり。

- (36) たとえば、菖蒲茶、茱萸茶などであり、北宋代、南宋代の語録に散見されるが、実際に清規に記されたのは元代の『勅修百丈清規』である〔館二〇一七a〕〔館二〇一八〕。

- (37) 『米田二〇〇八』では、栄西は天童山で虚庵懐敏から法を嗣いでいないのではないかとの説が提示されているが、『攻媿集』巻五十七「記」所収『天童山千仏閣記』や『祠堂記』からは、懐敏が書や法衣などを栄西に授けたのは、天童山であったと考えるのが自然であろう。詳しくは〔館二〇一九〕を参照。

- (38) 古写本『建撕記』（明州本）に道元が永平寺の十一境を詠んだ「永平十一境并頌」として「樵屋茶烟」「斧柯在握日丁々、紫筍香飄鶴夢醒。坐臥経行誰作伴、白雲為侶碧為屏」（諸建撕・一三四）が収録されている。『建撕記』は十五世紀成立の道元

の伝記史料であるが、同偈頌は正法寺本『正法眼蔵雜文』にも収録される。「樵屋」とは永平寺をたとえた言葉だと考えられ、茶をいれるに際して立ち上る煙を詩に詠んだわけであり、中世の永平寺における喫茶の状況を考える上でも興味深い。

- (39) 蘭溪道隆の『弁道清規』については、〔館二〇一〇b〕〔館二〇一〇c〕〔館二〇一四b〕を参照。

- (40) 『大鑑清規』については「尾崎二〇〇〇c」、『大鑑清規』の喫茶については「称津二〇〇三」「称津二〇一三」を参照。

- (41) 当時の画像史料に、当時の茶器のおおまかな姿が描かれており、天目台の上に天目茶碗を置いて使用していたと想定される。画像史料から当時の喫茶の状況を説明しようとする研究としては、宋代の『茶具図簞』を中心史料として考察した「高橋一九九八」、「禅宗上堂図」から当時の喫茶の状況を考察した「芳澤二〇一〇」、五百羅漢図から考察した「米沢二〇一七」「米沢二〇一八」などがある。

- (42) 『叢林校定清規総要』巻上「夏前特为新挂搭茶」に「方丈喫茶。就寢堂、或法堂、知事就庫堂、頭首就照堂。如人数多、照堂湫隘。亦只就法堂。三処茶作一日。首座都寺、同詣方丈、借茶座。茶鼓。候方丈茶畢。再鳴鼓。頭首知事、互為賓主、各再行礼。各鳴鼓退座。每次茶畢。新到參頭、同衆人起身。進前謝茶。作展坐具勢、主人当免之（自古茶礼最重。有謝茶、不謝食之説。清規云、山門如特為、礼意重於山。趨赴依時節

身心莫等閑」(統藏一一・一一a)とあるように、南宋でも新たに挂搭した僧侶への「茶礼」は「最も重」いものであった。(43)「煎点」についての解釈は諸説あるが、『永平広録』巻七「永平寺語録」に「煎点趙州茶」(道元全四・八四)とあるように、道元は「煎点」を茶をいれるという意味でも用いている。また、禅籍の類例からは、「茶」「茶湯」を入れる意味でも「煎点」という言葉は用いられている。「煎点」については、別に考察を設けたい。

(44)『禅苑清規』巻五「僧堂内煎点」に「堂頭結夏茶勝(堂頭和尚今晨齋退就雲堂煎点。特为首座大衆聊表結制之儀。兼請諸知事光伴。今日日。侍者某人敬白)。堂頭解夏茶勝(首尾同前。但改云聊表解制之儀)。庫司結夏茶勝(庫司今晨齋退就雲堂煎点。特为首座大衆聊表結制之儀。伏望衆慈同垂光降。今日日。庫司比丘某甲敬白)。庫司解夏茶勝(首尾同前。但改云聊表解制之儀)。首座結夏狀(首座比丘某甲某。啓取今晨齋後就雲堂煎点。特為書記大衆聊表結制之儀。仍請諸知事。伏望衆慈同垂光降。謹狀。月日。首座比丘某狀。封皮云、狀請書記大衆。首座比丘某甲謹封)」(統藏一一・四五二c)とあるように、結夏の茶勝を見るかぎり、茶をいれることを「煎点」とも「煎茶」とも表記している。

(45)『正法眼蔵』「安居」の記事は、「かくのごとく結夏してより功夫弁道するなり」と続くため、この記事は結夏日のことと

道元と喫茶文化(館)

なる。『禅苑清規』巻五「僧堂内煎点」における「煎点」を踏まえるならば、ここでの「煎点」は茶を入れることを指していると考えて問題ないであろう。

(46)古写本「建撕記」(明州本)には、「同年四月、始而当寺結夏、上堂前後、天花乱墜、師法席及衆僧座上、茶盞中散入、古今未曾有瑞相」(諸建撕・五五)とあり、永平寺での最初の結夏で天花が茶盞に散入したとの伝が記されている。『建撕記』は十五世紀成立の道元の伝記史料であるが、中世永平寺における結夏に際して茶を飲むことが当然のこととして受容されている状況が確認できるため参考になろう。

(47)『永平広録』巻一「興聖寺語録」の「閉炉上堂」(上堂122)や「茶糊」については、「館二〇二一a」を参照。

(48)『原文対照現代語訳 道元禅師全集』巻一〇(春秋社、九〇頁、一九九九年)では、「茶糊」は「茶粥」と解釈。「茶粥」(茶を用いて作った粥)とする解釈も成り立ち得るが、茶粥はこの時代の史料や禅籍には登場しない。

(49)古写本「建撕記」(明州本)に、「九月」同十二日、申刻方丈入涅槃儀式、茶果珍羞灯燭備供養致、法事勤行、孝礼悉在之、塔本山西之隅、今承陽庵之也」(諸建撕・八五)とあり、涅槃会の献茶が記され、古写本「建撕記」(明州本)「二祖忌」「年忌月忌、菓子、茶湯、仏餉以下諷経等、開山祖师御前在之」(諸建撕・一〇六)として、道元の頃における祖师忌の献茶が記

されている。『建搨記』は十五世紀成立の道元の伝記史料であるが、中世永平寺における三仏忌、祖師忌の献茶を伝える史料として参考になろう。

- (50) 中秋と茶ついては、『大慧普覚禪師語録』巻二「径山能仁禪院語録」「上堂。去年人看中秋月。今年人看中秋月。今年人是去年人。去年月是今年月。還有人向這裏著得一隻眼麼。若也著得。径山分半院与伊住。其或未然。帰堂喫茶」（大正藏四七・八一七c）がある。「下座巡堂喫茶」を一日と十五日に行っていたことからすれば、八月十五日の喫茶が、実際に茶を飲んだことに因むと考えるのは自然である。

(51) 真字『正法眼蔵』をはじめとする公案の引用に際しては煩雑になるため、「茶」の部分を中心に、中略を用いて引用した。公案の全文についてはそれぞれ原文を参照されたい。

- (52) この公案は、『永平広録』巻九「頌古」（頌古55）（道元全四・二一八）で用いられている。
- (53) この公案は、『正法眼蔵』「家常」（道元全二・二二四）二二五）、『永平広録』巻九「頌古」（頌古57）（道元全四・二二〇）で用いられている。
- (54) 『正法眼蔵』「仏性」（道元全一・四〇）、『正法眼蔵』「家常」（道元全二・二二八〜二二九）で用いられ、また「趙州茶」として『永平広録』巻五「永平寺語録」（上堂380）（道元全三・二四二）〜二四四）、『永平広録』巻六「永平寺語録」（上堂455）（道元全四・

四二〜四四）、『永平広録』巻七「永平寺語録」（上堂499）（道元全四・八四）、『永平広録』巻七「永平寺語録」（上堂522）（道元全四・二〇二）、『永平広録』巻八「小參」（小參7）（道元全四・一一八）で用いられている。

- (55) この公案は、『永平広録』巻九「頌古」（道元全四・二二四）二二六）で用いられている。

(56) 「家常茶飯」の言葉が最初に登場するのは、臨済下四世の雲峰文悦（九九八〜一〇六二）『古尊宿語録』巻四〇「雲峰禪師後住雲峰語録」「上堂」の「餠餅蒸作、家常茶飯」（統藏一一八・三四三a）であるが、『聯灯会要』巻二八「東京浄因道楷禪師」に収録される投子義青と芙蓉道楷との問答「師問投子。仏祖意句、如家常茶飯」（統藏一三六・四五九a）が広く知られ、後世はこの問答に基づく言葉としても用いられた。

(57) 「家常茶飯」「尋常茶飯」については、別に考察を設けて論じる予定である。

(58) このほか、『永平広録』巻二「大仏寺語録」（上堂133）に、「上堂。去年冬間、特示兄弟。若於堂内・廊下・溪辺・樹下兄弟每相見処、互相合掌低頭、如法問訊、然後説話。未問訊前不許相語大小要事。永為恒規。是仏祖相見之家常茶飯也。仏祖豈無礼儀。（後略）」（道元全三・七八）、『永平広録』巻四「永平寺語録」（上堂315）に、「上堂。諸法因縁生。是法説因縁。是法縁及尽。大師如是説。參這箇道理、又作麼生。若阿濕鞞

聞而命根断絶、舍利弗聞而面目裂開也。是仏祖屋裏、尋常茶飯」(道元全三・二〇四〜二〇六)と、『永平広録』巻九「頌古」(頌古57)に「芙蓉楷和尚、参投子乃問、仏祖言句家常茶飯。(中略)楷、以手掩耳」に対して「仏祖家常茶飯、為人知礼只寒筋、莫君掩耳擬開口、膠柱調絃曲更加」(道元全四・二二〇)と、「家常茶飯」を用いた説法や偈頌が収録されている。

(59) 興聖寺の旧跡地は、京都市伏見区深草町大門町と藪之内町のあたりと推定されている「守屋一九七四」。

(60) 「藤本二〇〇九」に「古来より和歌・物語などにおける宇治の地は、宇治川西岸を含め宇治郡を中核とする巨椋池の東から南にかけて漠然とした呼び方であった」、「角川日本地名大辞典」 「宇治」(京都府、上巻、一九八二年)「京都からすれば、伏見・木幡以南は宇治であり、奈良からみれば、宇治川以北は宇治ではないという具合である」とある。

(61) たとえば、白雲慧暁(？〜一二九七)『仏照禪師語録』「偈頌」 「普請種茶」(大正蔵八〇・四四b)は、修行僧総出で茶の種を植えたことに因んだ偈頌である。『鏡堂和尚語録』巻二「偈頌」 「新茶上太守」の「春露親収穀雨前、工夫磨煉味完全」の「親収」は手ずからの茶摘み意味する。規庵祖円(一一六一〜一三二三)『南院国師語録』巻下「偈頌」 「和移茶韻四首」の第一首に「分得壑源些子種、満園散作万株春」とあり、茶を植えていることがわかる。高峰顕日(一二四一〜一三二六)『仏

国禪師語録』巻上「東山雲巖寺語録」 「摘茶上堂」があり、山内の修行僧が普請で茶を摘んだ時に因む上堂と考えられる。『洞谷記』「同六月廿三日、五老峰戊亥隅、靈水湧出。覚明禪人曰、此山誠靈地也、茶是靈木也、自然生水、又高原水、必靈水也」(曹全二・五一二)とあり、元亨三年(一三二三)に孤峰覚明(一二七一〜一三六一)が笠山紹瑾に、茶樹が自然に生えていることを靈験であると述べているが、当時の禪寺が自然に山に生えている茶樹を利用していたことが示されている。

(62) 道元と茶と宇治の関連については、詳しくは「館二〇二一 a」を参照。

(63) 南北朝期の『異制庭訓往来』 「三月復状」には、「我が朝の(産茶の)名山は、梅尾を以て第一と為す。仁和寺、醍醐、宇治、葉室、般若寺、神尾寺を、是れ輔佐と為す。此の外、大和室尾、伊賀八島、伊勢八島、駿河清見、武蔵河越の茶、皆な是れ天下の指して言う所なり」とあり、梅尾茶を第一とする茶の名産地が記されている。ただし、ここに挙げられたのは、あくまで名産地であり、他の多くの場所でも茶が栽培されていたはずである。少なくともお茶を必要とする禅寺の境内、あるいはその周辺では茶が栽培されていたことが数々の史料から読み解ける。

(64) 『異制庭訓往来』に記された名産地として臨濟宗寺院は駿河

の清見寺だけであり、その他の名産地が禪寺やその周辺ではないため、この時代の茶の栽培は禪寺以外の顕密寺院が中心であったと考える説もある〔橋本二〇〇一〕。しかしながら、禪寺で栽培される大量の茶は自分たちの修行生活で消費するものであり、鎌倉時代における一般の流通にのるものではないかたつたのではないだろうか。名産地として名前が記録されるということは、一方で、それが多く生産されているというだけではなく、その場所における茶の使用量に対して、茶の生産量が勝っていたからという点は考慮すべきであろう。前述したように、少なくとも、各禪寺でこの時代に茶がある程度は生産されていたと考えたい。

(65) 『正法眼蔵』「安居」に「勝式カクノコトシ、某国某州某山寺。今夏結夏。海衆ノ戒臘如シ。後ノ陳如尊者、堂頭和尚。建保元戒、某甲上座、某甲蔵主、某甲上座、某甲上座。建保二戒、某甲西堂、某甲維那、某甲首座、某甲知客、某甲上座、某甲浴主。元暦元戒、某甲直歳、某甲侍者、某甲首座、某甲首座、某甲化主、某甲上座、某甲典座、某甲堂主。建暦三戒、某甲書記、某甲上座、某甲西堂、某甲首座、某甲上座、某甲上座。右謹具呈。若有誤錯。各請指揮。謹状。某年四月三日。堂司比丘某甲謹状」(道元全二・二二三～二二五)と、安居中の勝式の例文が記されている。これを踏まえ、道元が想定している当時の僧団の規模が、この書式に準ずる程度のものであつ

た可能性を想定している。また、『永平広録』巻一「興聖寺語録」の仁治二年(一二四二)の上堂(上堂41)に、「良久云、立志愛山各異山、三十一人同一山」(道元全三・三〇〇)とあるのは、興聖寺での状況ではあるが、当時における道元僧団の修行者の実数を考える上で重要である。

(66) 『正法眼蔵』「家常」の「仏祖意句は、仏祖家常の茶飯なり、家常の鹿茶淡飯は、仏祖の意句なり」(道元全一・二二五)に対し、『正法眼蔵抄』で「鹿茶淡飯トハ、アラキ茶、アハキ飯ト云也。コレ只茶飯ト心得ヘキ、鹿淡ノ詞ニ付テ、別ノ了見不可有」(曹全一・三一九)と注釈している。すなわち、鹿茶とあるのが、謙遜表現としての「粗茶」ではなく、実際に「アラキ茶」であつたことが記されている。ちなみに、当時の實際の喫茶がともなつていなかったならば、このような表現がなされることはないだろう。

(67) 『洞谷記』「仍結茅屋、接待方来、茶湯点松葉、器物用栢葉。始受施供、以合子為枡、枡末治定、人施函丈、接待雲水」(曹全二・五〇五～五〇六)とある。

(68) 「沢村二〇一」では、「餅茶を薬研で粉碎する「茶経」に記載されている点茶法に準じて再現した抹茶」の「水色は茶色」、「露天栽培の碾茶を薬研で粉碎する「喫茶養生記」に記載されている抹茶を再現した茶」の「水色は緑色」であることが指摘されている。鎌倉中期から後期にかけての禅籍に、

茶が緑色と記されていることを踏まえれば、少なくとも鎌倉期の禅寺で宋式喫茶文化が行なわれていたと考えた方が妥当であろう〔「館二〇二〇」〕。茶の色が緑であったことは、『大休和尚語録』『建長寺語録』『端午上堂。不懸青艾虎、不貼白沢囚。玉蒲浮緑茗啜了』（日仏全九六・一九）、『大休和尚語録』『建長寺語録』『重陽上堂。碎擘黃花浮緑茗、南山凝望思沈吟』（日仏全九六・二九）、『大休和尚語録』『寿福寺語録』『家醜不須向外揚。一盃緑茗一炷香』（日仏全九六・五五）などをはじめとするいくつかの史料に記されている。一方、『禪苑清規』における喫茶の方法や、当時の禅寺で抹茶を用いた宋式喫茶文化が行なわれていたことに対して否定的な見解もある〔「祿津二〇一一」〕。ただし、この説における論拠の一つが茶筴の使用の有無であり、茶筴の使用の有無は宋代の喫茶法を考える上での論拠にはならないため、本論ではこの説はとらない。当時の禅寺ではさまざまな喫茶方法が混在していた可能性はあるが、この点についてはより慎重な考察を重ねたい。

(69) 道元『赴粥飯法』『盞囊出方打下堂鐘三下』（道元全六・七〇～七二）とあるように、少なくとも茶碗と茶托が用いられている。また、日本の鎌倉中期、「禅房十事」という禅寺の十種の重要な道具として、「茶盞」が挙げられていることは、当時の茶器の使用状況を考える上で重要である〔「館二〇二〇」〕。

(70) 「廣田沢村二〇二二」では、「喫茶養生記」に記載されてい

道元と喫茶文化（館）

る抹茶を再現した茶の粒度を踏まえ、「粉末化した茶は、湯に投じても（粉末煮出法）、上から湯を注いでも（すなわち粉末懸濁法）、かんとんに懸濁し、すぐに沈殿してしまうのである。抹茶法には当然必要な茶筴であるが、11世紀中頃の茶経にはみられず、12世紀初めの『大鑑茶論』にはじめて茶筴の説明がなされていることが示す通り、宋代には茶筴が重要視されていなかったと考えられる。これらの粒度では、精巧な茶筴を用いなくても、簡単に攪拌して懸濁させることができるのである」と指摘する。この指摘は極めて重要であり、諸清規に茶筴が登場しないのは、これが理由かと考えられ、禅寺では茶筴は必ずしも用いていなかったのではないだろうか。上記の指摘と、日本の鎌倉時代の清規にも茶筴が登場しないこと、日本の禅籍では『鏡堂和尚語録』に「茶筴」が初めて登場することなどを踏まえ、日本の鎌倉時代、茶器に粉末状の茶を入れ、湯を上から注いで攪拌するという飲み方が基本だったのではないかと推定しておきたい。この点は、宋代の清規における「茶筴」の記述の有無とも関わるため、別の機会に詳しく論じたい。

(71) 鏡堂寛円（一二四四～一三〇六）『鏡堂和尚語録』卷二「偈頌」  
「煎茶」「寒泉爛煮建溪春、鼎沸松濤万壑声。一啜清風生兩腋、睡魔欲退百千兵」（五山新六・四八五）、『鏡堂和尚語録』卷二「偈頌」  
「求茶」「睡魔為惱蒙君援、未展鎗旗尽倒戈。日暖昼長魔

道元と喫茶文化（館）

又盛、更求一策勦除他」（五山新六・四九〇）の二つの偈頌は、茶では「睡魔」に対抗できていないことが詠まれている。「睡魔」に茶は有効ではあるが、現実の修行生活では、眠気覚ましは気休め程度の効能として理解されていた可能性が示唆される。

（72）特別展図録『鎌倉時代の茶』神奈川県立金沢文庫、一九九八年。

〈キーワード〉道元、栄西、如浄、正法眼蔵、永平広録、永

平清規