

金襴袈裟に対する文化史的な心理考察

李元鏡¹ <韓國松広寺講院学監>

I. 序論

1. 研究の目的
2. 研究の方法

II. 袈裟の展開と金襴袈裟の意義

1. 袈裟の展開
2. 金襴袈裟の意義

III. 金襴袈裟に対する文化史的 背景

1. 韓国仏教における金襴袈裟
 - 1) 金襴袈裟の入手経路
 - 2) 金襴袈裟の伝来と関連した問題
2. 中国仏教における金襴袈裟
 - 1) 達摩大師所伝の袈裟
 - 2) 金襴袈裟の伝衣説
3. 印度仏教における金襴袈裟
 - 1) 金襴袈裟伝来の時間的背景
 - 2) 金襴袈裟所受の主体
 - 3) 伝法としての金襴袈裟

IV. 結論

¹ 忠北大学国文学科卒、俗離山にて出家修行、諸方禅院で精進。東国大学仏教学科卒。同大学院碩・博士課程終了。スリランカのキャラニャ大学院 MA 終了。2002 年東国大学にて『法華一乗思想の研究』で哲学博士学位取得。

I. 序論

1. 研究の目的

もともと根本仏教において袈裟の根本精神は衣服に対する執着から切り放せることにあった。そうした意味で糞掃衣は修行者にとって最も相応しい衣服ではあるが、その反面、人間には華麗な衣服を着たいという相反する心理が存在するのも事実である。初期仏教においては修行にウェイトが置かれており、袈裟はすなわち衣服であるため、修行者が派手な袈裟を着るということは想像できない。しかし北方の大乗仏教圏においては袈裟が日常の衣服ではなく、特別な仏教行事や儀式などに使われていたため、そこに何らかの権威を与えるために華麗な袈裟を着るという文化的な心理が生じ得たのであろう²。

一定した‘形式’を通じて‘内容’を規定しようとする意図というのは、世に広く通用する一般的原理でもある。中国初期の禅宗では本来、伝法という内容をもっと明らかに規定するために伝衣という形式が用いられた。しかし後代になってからは伝衣という形式を通じて伝法という内容を証明しようと試みていたことがわかる。師弟関係において特定の袈裟を授受することは確かにその当時において時代的に大きな意味を持つかもしれない。

大韓仏教曹溪宗では平常、赤褐色の袈裟が用いられているが、単一戒壇の授戒儀式の時には三師七証の戒師たちが黄色の袈裟と法衣を着ることになっている³。この黄色

² 井筒評風氏、『法衣史』(雄山閣,1982), pp.36~38 によると、袈裟が華美になったのは、中国東晋以後、国家の権力と結び付いた僧官制度の発達及び祭政一致による皇帝菩薩の登場に起因するとみている。

³ 大韓仏教曹溪宗戒壇委員会が刊行した『単一戒壇二十年』(2001 年出版の中には、82 年から第 3 会単一戒壇、第 2 会具足戒[黑白写真なので鮮やかではないが、黄色であることが明らかである]の写真の中に、3 師 7 証の戒師たちが黄色の袈裟を着用した姿が初めてみられる。第 4 会以後のものはカラー写真であるから黄色の袈裟が鮮やかに撮られている。単一戒壇は 12.7 法難以後、曹溪宗僧侶のアイデンティティーの確立のため、81 年通度寺で成立したが、これをきっかけに、授戒儀式の時に金襴袈裟の使用が一般的となった。

の袈裟の思想的由来は果たしてどこにあるのであろうか。もしこれが釈尊の金襴袈裟と結び付いて作られたのであれば、この金襴袈裟が歴史的にどんな意味を有するのかわかるところを考察してみたいと思う。とりわけ本稿では袈裟が持つ本来の精神と大乘仏教圏において金襴袈裟が発展可能となった文化史的背景[心理]は何であろうかという点を探ってみることにする。

2. 研究の方法

これまで金襴袈裟に対する大部分の研究は仏教経論などのいろいろな資料に表れた根拠を中心にして幾つかのテーマで試みられてきた。特に松村薫子氏の「金襴袈裟の展開」は印度・中国に渡って、地域的な側面から金襴袈裟がどう展開されたのかを総合的に研究した資料と思われる。また尾崎正善氏の「伝衣説の変遷過程について」では中国仏教禪宗において袈裟がどういう意味合いで伝えられたのかという点を扱っている。勿論ここでは金襴袈裟と直接の関連性はないようにみられるが、伝衣の心理的背景には金襴袈裟の意味合いが隠密に内在しているとみることができる。そして川口高風氏の「迦葉伝衣非金襴辨をめぐる論争」では18世紀日本で展開された金襴袈裟に対する論争を扱っている。

以上、金襴袈裟に関する幾つかの主要論文をよくみると、歴史的な展開過程としての金襴袈裟と関連した問題はいろいろ扱われているが、仏教本来の戒律精神に相反する金襴袈裟がどんな理由で発展するようになったのかという文化史的な背景を探るには十分ではないと思われる。ただ文化という現象は時代的な産物であるため、単純な視覚からそれらの是非をたたくことはできない。従って文化史的な視覚から金襴袈裟の展開過程を考察して行くのであれば、金襴袈裟に関する価値基準が自然に整えるのではないかと思うのである。こうした研究の目的を果たすために、時代や地域というところからみて文化伝来の逆順で金襴袈裟に関わった諸問題を追究したいと思う。なぜなら、韓国文化に現れる金襴袈裟は中国から伝わったものであり、中国はまた印度からその文化が各々伝わったのであるから、その伝来の逆順で金襴袈裟に対する文化史的な心理[背景]を探ることが本研究において適切な方法であると考えられるからである。

II. 袈裟の展開と金襴袈裟の意義

1. 袈裟の展開

シッダールタ太子は二十九歳の時、馬子のチャンダカ[Chandaka]と一緒に真夜中にカピラヴァスツ[Kapila-vastu]城を越えて明け方に国境であるヤムナー[Yamuna]の川端に到って自ら削髪し、出家した。この時近くにいた狩人と偶然会い、彼の襤褸に着替えたという。以上は仏典文学家たちが潤色を加えた作り話に過ぎないかもしれないが、しかし釈尊は当時の出家修行者たちが一般に着用していた襤褸を使って六年間を修行することとなったのであり、この時、大部分の出家修行者たちはまだ整っていない糞掃衣を身につけて乞食をしながら各々修行したのである。

釈尊はブッダガヤー[Buddha-gaya]で正覚を成し遂げてから鹿野苑で五比丘に対して初転法輪を行ったが、彼らは阿羅漢の覚りを成就し、やがて仏教教団が形成されるに到った。仏教教団では初めの頃、定まった格式のない、他人の使い捨てた布切れで作られた糞掃衣を着ていた⁵という。出家した比丘たちが糞掃衣を着ていたのは衣服に対しての貪着する心を切り捨て、儉約する生活を営むことによって、修行に専念することができるからである。糞掃衣に関しては経蔵、律蔵の到る所に書かれているが⁶、その中で糞掃衣の功德を強調している『大宝積経』には次の文章がみられる。

迦葉、糞掃衣は是れ法幢なるは、以て大仙人なる故なり。是れ姓なるは、以て聖人なる故なり。是れ安住なるは、以て聖種なる故なり。是れ専念なるは、以て善法の儀式なる故なり。是れ善護なるは、以て戒衆なる故なり。是れ向門なるは、以て定衆なる故なり。是れ安住なるは、以て慧衆なる故なり。是れ身なるは、以て解脱衆なる故なり。是れ順法なるは、以て解脱知見衆なる故なり⁷。

⁴ 『摩訶僧祇律』(大正蔵 22, p.357a) 糞掃衣者 里巷中棄弊故衣 取淨浣補染受持 是名糞掃衣

⁵ 李太元, 『初期佛敎教團生活』(雲住寺, 2000), p.138

⁶ 『大宝積経』, 『摩訶僧祇律』, 『十住毘婆沙論』などに書かれている。

⁷ 『大宝積経』 卷第 114(大正蔵 12, pp.646c~647a) 迦葉。糞掃衣は法幢、以て大仙人故。是れ姓以て聖人故。是れ安住以て聖種故。是れ専念以て善法儀式故。是れ善護以て戒衆故。是れ向門以て定衆故。是れ安住以て慧衆故。是れ身以て解脱衆故。是れ順法以て解脱知見衆故

上記の引用文は糞掃衣が持つ象徴的な意味だけでなく、後になってから修行者たちが着用するようになった一般的な袈裟の真の意味を最もよく表現していると考えられる。上からみたように、糞掃衣は真理の象徴であり、五分法身香を具現する解脱衣といえよう。比丘が糞掃衣を受けることによって大きな福德を得、希求することもないし、貪着することもなく、傲慢な心をも捨てられるのであるから⁸、実に修行者が着るに相応しい衣装であるといえる。こうして糞掃衣を着服して修行に専念すると、あらゆる諸天と竜神たちが喜び、合唱して帰依すると記述している。従って初期教団においての糞掃衣は比丘が着用する衣服として最も尊いものであって、出家者は糞掃衣に依存して命が尽きるまでこの条項を守るために努力すべきであると強調している。

さて教団の構成員が段々増えていくにつれ、糞掃衣の材料を手に入れることが難しくなった。また経済が大規模になり、信心ある信者たちが比丘に袈裟を供養したがる傾向も生じるようになった⁹。こうした時代の流れに伴い、釈尊は方便の上、檀越たちから布施としての袈裟を受けることを許したが、これは袈裟に込められた本来の精神には違反しないとみるべきであろう。ある時期までは糞掃衣と信者たちが布施を行った衣服を比丘各々の状況に合わせて自ら選び取って着ていたが、¹⁰教団の成立後、檀越が布施したものを、格式に従って比丘自身が直接袈裟を作るようになった。このように格式の整った袈裟が段々制定されるようになり、他の宗教集団の修行者たちと確然と区別できるような仏教教団の服装[uniform]が成立し、その伝統が今まで伝えられてきたわけである。

2. 金襴袈裟の意義

金襴袈裟は金色袈裟、金縷袈裟、金色衣、金色氎衣、黄金氎衣、金色氎なども呼ばれる。金襴袈裟の意味はおおよそ三つに分けて考えることができるであろう。まず、金襴袈裟の材料である‘金襴’においては、作り方によって若干その意味を異として

⁸ 同上, p.647a.

⁹ 『南伝大蔵経』3巻, pp.490~491.

¹⁰ 『四分律』(大正藏 22, p.854c) 自今已去。願聽諸比丘欲著檀越施衣欲著糞掃衣者隨意著。爾時世尊默然可之。

いる。一般に金襴は‘絹地に金糸で柄を織り込んだ織物’¹¹とある。あるいは金襴とは‘金箔を貼った紙を裁断して糸状にした平金糸を織り込んで文様をあらわした織物’¹²という定義もある。すなわち、金襴の作り方としてはいろいろ方法があるであろうが、一般的には金糸を使って織物を作る場合、それを金襴の範疇に入れることができるといえよう。

次に『法苑珠林』第35巻「法服篇」に示された、中国の文化的背景の中で成り立った金襴袈裟の原材料である絹についての資料を検討してみる。「法服篇」<感応部>の道宣律師と関連した項目に次のような内容が出てくる。

釈尊は文殊菩薩にこう言った。“貴方は神通力を使って彼の祇園精舎の中堂西側の宝楼に行き、私の珠玉函を大衆に見せよう。”<樹神が迦葉仏の遺物である珠玉函と絹の僧伽梨を釈尊に伝えた。すると、... 釈尊は樹神にこう言った。“... 先老たちによると、あらゆる仏たちは世の中に出現し、絹製衣装を身につけない。’どうして生き物を殺して作ったものを着るというのか。’><これに樹神が説明する>そこには律藏及び經藏ともない、迦葉仏の遺教がすべて入っている。そして僧伽梨には彼の仏様が直接書かれた遺書があり、樹神に付属し、それを私に伝えることを頼まれたのである。その迦葉仏の遺志には‘私が最初に成道した時に、大梵天王があのか糸を私にくれた。これは変化により生じたものであり、蚕から取り出したものではない。梵天王は縦糸を布施し、また堅牢地神王は横糸を布施した。これらの両布施により法服となったのであるから、こうした因縁により、今私にくれたのである。’¹³

続いて錦衣は“釈尊が成道してから後にあらゆる国に彼の糸が生産されるであろう。それは蚕を殺して得たものではない”と強調している。そしてまた絹は“本来蚕の口から出たものではない。閻浮提及び大州の外界にある千八百の大国ではすべて絹と糸を使うのであるが、それらは女性の口から出たものであり、蚕の口から出たものではない。これは生きとし生けるものに害を与えないためであり、福業の感応によって女

¹¹ 『新版禅学大辞典』(東京:大修館書店, 2000), p.239

¹² 小笠原小枝氏, 『日本の美術』第230号(松村薫子氏, 「金襴袈裟の展開」(密教図像/密教図像学会 19, 2000), p.12)から再引用

¹³ 『法苑珠林』巻第35(大正藏 53, p.561a) この本は唐の道世が著したもので、一種の百科事典であるが、上記の内容は歴史的事実というより、当時中国の文化的背景が基盤となって作り出されたものと理解される。

性の口から出たものである”と再び強調している。恐らくこれは中国人の文化・意識の中に投影された現象で、金襴袈裟を認定・受容する過程において、錦衣の着服を合理化する論理にしか考えられない。続いて上記の資料によると、釈尊はゴータミ [Gotami] が供養した金襴袈裟は受けなかったが、この絹で作られた迦葉の遺物である僧伽梨は受けている。

次に金襴袈裟は袈裟の色によってつけられた名称である可能性について考えることができると思う。なぜかという、袈裟とは布地によってつけられたものではなく、袈裟 [Kaṣāya] という色の意味合いによってつけられた名称であるからである。ところで大体に金襴袈裟とは袈裟の製作に用いられた織物の材料 [金襴、絹] によってつけられた名称と考えるのが東洋における三国の一般的傾向である。しかしこの場合、袈裟の色相が金色系統の何らかの織物を用いて作られたものを金襴袈裟と見做したのではないかと思うのである。なぜならばパーリ蔵経である南伝には金襴袈裟という用語が表れないが、同経典の北伝『阿含経』にはこの用語が沢山出てくるからである。すなわち一般に印度における袈裟の色は黄色であるが、『中阿含経』の中にゴータミが釈尊に新たに作った袈裟を供養しようとしたものを中国で訳経する過程で金襴袈裟であると、その特別な意味を与えた可能性を排除し難いものがあるのである。

次に華美な袈裟、とりわけ皇帝や王から下賜された袈裟を金襴袈裟と呼ぶ場合がある。中国や韓国は護国仏教になると、王から袈裟を下賜されることによってそこに特別な意味を付与するようになったが、それは紫衣もしくは金襴袈裟と呼ばれるようになった。

III. 金襴袈裟に関する地域的特徴

1. 韓国仏教における金襴袈裟

1) 金襴袈裟の入手経路

韓国仏教史において初めて金襴袈裟と関連性を持つ人物は慈蔵法師(590~658)である。『三国遺事』巻第4「慈蔵定律」によれば、慈蔵は唐貞観10年(636)に清凉山[五台山]に入り、文殊大聖の塑像の前で真心で祈祷し、瞑想した。ある日、塑像が彼の夢

に現れ、額を触り、梵語の偈頌をあげたが、慈蔵はその意味がわからなかった。翌日、ある僧侶が彼のところを訪ね、この偈頌を解釈してくれた。“たとえ万法を学ぶとしてもこれより優ることはない”といったその僧侶は袈裟と舍利などをあげて姿を消したという。この「慈蔵定律」では異僧[文殊菩薩]から袈裟と舍利を受けた事実を単純に記述しているだけで、その詳細を知ることはできない。しかし『三国遺事』巻第3「前後所蔵舍利」条には、上記の内容と関連して次のごとくの記述が示されている。

善徳王の代、貞観十七年癸卯(643)に慈蔵法師の^持持らす所の仏頭骨・仏牙・仏舍利百粒・仏が着たる所の緋羅金点の袈裟一領あり。その舍利は分ちて三と為し、一分は皇龍[寺の九層]塔に在り。一分は大和[寺の]塔に在り。一分并ひに袈裟は通度寺の戒壇に在り¹⁴。

上の釈尊が着用した金襴袈裟[B.C.約5世紀頃]がいつ、どうやって中国に伝えられたのであろうか。釈尊の時代から643年に慈蔵法師がこの金襴袈裟を手に入れるまで約1200余年が経ったわけである。慈蔵法師がこの金襴袈裟を得た背景においては、文殊菩薩の塑像に祈祷して夢の中で加被を受け、その翌日また異僧[文殊菩薩の化身]が現れ、この金襴袈裟と舍利をあげたというのであるが、これらの神異的な事件は宗教的側面からは納得いかないわけでもないが、それを史事として受け入れることはなかなか難しいといえるであろう。

慈蔵法師が中国五台山で文殊祈祷を通して釈尊の金襴袈裟が得られたという設定が可能であった心理的・文化的な背景[モチーフ]は何であろうか。仏教の説話には祈祷の報いとしてこうした加被を受けるという事例が頻繁に挙げられている。¹⁵ここでは慈蔵法師が祈祷を通じて袈裟を得られた動機を文化的背景の中で考えてみることにする。慈蔵法師は修行中、三度目にわたって王からの許可を得るのであるが、その第一は出家の許可であった。善徳女王から与えられた宰相という地位に執着せず、出家を決行する。この過程を通じて修行の願力が成就する。そして善徳女王5年には唐への留学

¹⁴ 『三国遺事』巻第3「前後所蔵舍利」(韓国仏教全書6, p. 325上) 善徳王代貞観十七年癸卯 慈蔵法師所蔵佛頭骨, 佛牙, 佛舍利百粒, 佛所着緋羅金点袈裟一領 其舍利分爲三 一分在皇龍寺 一分在大和寺 一分並袈裟在通度寺戒壇

¹⁵ 真表律師の場合、不思議房で精進し、初めには慈蔵菩薩から淨戒を受け、再び弥勒菩薩から簡子を受けた。『三国遺事』巻第4「眞表伝簡」(韓国仏教全書6, p. 350中)

を決心するのであるが、これもまた女王の許可を得ることになる。この留学は個人的修行のみでなく、当時の国家的苦難の対策ともかかわった留学であったともいえるであろう。当時、新羅は四方の敵国からの絶えない侵略に苦しんでおり、その難局を打破しなければならないという大きな課題を抱えていた。一方、新羅人は自分たちの国が釈尊以前の時代から仏縁が深いところであると信じていた¹⁶。“慈蔵法師は華嚴思想によって新羅の国土を莊嚴するという国土観”¹⁷を持っていたために、文殊祈禱を通じて釈尊の金欄袈裟を直接受けたという設定が護国思想という文化的動機として働いたのではないかと考えられる。最後に、真徳女王代に大国統という職を辞任し、修行にもっと専念するため、王からの許可を求めた。以上からみたとおり、慈蔵法師が五台山で文殊祈禱を通じて袈裟と舍利を受け、また聖人の授記を与えられるという設定は個人的修行の次元を越え、護国・護法的な大乘・利他の実現のためのものであったことがわかる。

2) 金欄袈裟の伝承と関連した問題

まず最初に、慈蔵法師が通度寺戒壇に安置したという金欄袈裟は後代どういう風に伝えられているのであろうか。『通度寺事蹟記』によると、高麗の光宗(949~975)が通度寺に安置された釈尊の金欄袈裟を見物しようとしたが、その志を果たすことができなかつたという記録がみられる。この袈裟はまた倭賊の侵入で高麗時代に別のところに移されたという。『李鍾益全集』によれば、“倭賊が来てこの宝物を盗み取ろうとするということで高麗の隅王 5 年(1379)に通度寺の住職である月松大師が仏頂骨と舍利 4 科及び菩提樹(貝葉)若干をソウル(開京)の松林寺に持ってきて奉安したことが

¹⁶ 『三国遺事』〈迦葉仏宴坐石〉によると、この石が皇竜寺の裏庭にあったというのは、新羅が過去仏と因縁があることを表わす。また首都の名を徐羅伐(印度の地名である舍衛城)から借用したことや、真徳女王の名を勝鬘と言うなど、新羅人の仏国土観の断面を覗くことができる。(韓仏全 6, pp.318 中~319 上)

¹⁷ 仏教新聞社編、『韓国仏教人物思想史』(民族社, 1997), p.30 慈蔵法師が大国統に任ぜられ、皇竜寺の九層塔を完成させたことや、僧尼の規範を統制し、僧団を浄化したこと、また八開会などを開いて民衆を教化したことなどは、すべて新羅を仏国土化するための実践であったといえる。慈蔵法師が夢の中で、文殊大聖から受けた偈頌は“了知一切法 自性無所有 如是能法性即見盧舍那”という文句であるが、その中には彼の華嚴観がよく示されていると考えられる。

ある”¹⁸と記述している。袈裟と舍利に関わった法難については『韓国の寺刹』4『通度寺』に、舍利と袈裟が安置された“この金剛戒壇は幾多の変化を経てきた。盲信者たちのせいで一般人に公開されたり、倭敵の侵入によって、その神聖さが侵害されることもあった”と示されている¹⁹。しかしどんなルートを通じて金欄袈裟が再び通度寺に安置されたのかを知ることはできないが、現在通度寺には釈尊が着用していた金欄袈裟と慈蔵律師の袈裟が宝物として伝えられているという。

二つ目に、慈蔵法師の袈裟は具体的にどういった経路で伝承されたのかという由来についてはまだは明らかではない。『三国遺事』巻第四に、“貞観 17 年(643)に本国の善徳王が中国に上表文を送り慈蔵法師を帰らせることを請じた。唐の皇帝はそれを許可し、彼を王宮に招き、絹一鈴と雑綵五百端を下賜し、また東宮からも絹二百端と多くの禮物を授けた”と記録されている。通度寺に所蔵された慈蔵法師の金欄袈裟はこれらの絹を使って作られたのか、あるいは善徳王から特別に賜ったものであるかはわからない。また淨嚴寺にも“慈蔵法師の袈裟があるが、これは 24 条で、新羅の第 27 代善徳女王が唐の太宗 19 年(945)に下賜した錦欄袈裟”²⁰であるという。この袈裟は通度寺に所蔵された慈蔵法師の金欄袈裟とは違う種類のものに間違いない。なぜなら通度寺に所蔵された金欄袈裟は四丈一端の二十五条なる袈裟であって、黄地の絹に、雲紋が飾られており、大袈裟の四つのふちには青地の絹に銀点で蓮華上に om 字が巧みに縫い取られているからである。

次に、西山大師(1520~1604)の金欄袈裟について調べてみると、妙香山円寂庵で晩年を過ごした西山大師は入寂の前、自身の衣鉢と宜祖から下賜された教旨を頭輪山大菟寺に伝えることを遺言した。それに従って弟子たちは金欄袈裟と玉鉢など、大師の遺品を大菟寺に移して奉安した²¹という記録がある。この金欄袈裟は壬辰倭亂(日本で

¹⁸ 『李鍾益博士全集』第 2 輯「海東高僧伝、寺刹縁起説話」, p.516. 上記の内容は李穡の『梁州通度寺釈迦如来舍利記』に基づいたものである。この他に、通度寺の袈裟と関連した資料としては『通度寺事蹟記』、『通度寺舍利袈裟事蹟略録』などがある。

¹⁹ 韓国仏教研究院著、韓国の寺刹 4, 『通度寺』, 一志社, p.19

²⁰ 石由善, 『韓國服飾史』(ソウル: 宝晋齋, 1985), p.456 この袈裟は条数を間違えて計算したか、あるいは錯誤のある記事であろう。なぜなら袈裟の条数は偶数でなければならないという律蔵によれば、間違っているからである。

²¹ 빛깔이 있는 책들 155, 『大興寺』(大圓社, 2001), pp.113~114,

は文禄・慶長の役と呼ばれる)が起こるや、西山大師が義僧軍を率いて倭敵を退けた功績で宜祖から下賜されたものである。現在、西山大師の遺物である金襴袈裟[240×90]は黄絹金糸のもので、海南大興寺の中の表忠祠目録に登録されている。そして密陽の表忠祠には宜祖が西山大師に下賜した金襴袈裟[240×90]と法衣が重要民俗資料 29号として保管されている。上記のような金襴袈裟は王から特別に下賜されたもので、護国仏教的な意味が強く内包された象徴的遺物といえる。

2. 中国仏教における金襴袈裟

中国仏教史において金襴袈裟の展開の問題は玄奘(600~664)の『大唐西域記』から始まるといえる。『大唐西域記』第九巻には、「我れ今將に大涅槃に入らんと欲し、諸の法蔵を以て汝に囑累すべし、住持し宣布して失墜有ること勿れ、姨母が献ぜしところの金縷の袈裟は、慈氏の成佛するにいたるまで、留めて以て傳へ付せよ、」²²と示されているが、ここで玄奘は釈尊が義母のゴータミから金襴袈裟を受けたことを史実として見做している。また釈尊が入寂の前に袈裟とともに正法を迦葉に托したことをも歴史的史実として認めている。以後、中国人はこれらの記録を史実として認識するようになった。つまり以後これは、『景德伝灯録』、『光灯録』、『仏祖統紀』、『伝法正宗記』などにそのまま伝承されている²³のである。

1) 達磨大師の所伝袈裟

では達磨大師が中国に伝来した袈裟はどんなものであったかについて考えてみることにする。これに関しては、『曹溪大師伝』には次の如くの内容が記載されている。

五祖弘忍大師がそこで<達磨大師から>伝わった袈裟をやがて慧能に渡るや、慧能大師はそのままこれをもらった。… この袈裟は中天[中印度]の布であって、梵語では婆羅那であり、

康津文献研究会、『大茈寺誌』(1997), p.261.313

²² 『大唐西域記』第9巻(大正藏 51, p.919c) 我今將欲入大涅槃。以諸法蔵。囑累於汝。住持宣布。勿有失墜。姨母所獻金縷袈裟。慈氏成佛留以傳付。

²³ 川口高風氏、「迦葉伝衣非金襴弁と伝衣証の論争」{『印度学仏教学研究』62(31-2),1983}, p.723

唐の言葉では最も良い布という意味である。これは木棉花で作られるが、入った時はわからない²⁴。

上記の内容のみでは、この袈裟が金襴袈裟か否か明らかでない。ただ袈裟が生産されたところが中印度のベナレスであるということと、材料が絹であること²⁵だけがわかる。II・2「袈裟の意義」ですでに言及したように、もともと袈裟は衣服を意味するのではなく、カーシャーヤ[Kaśāya]という色相を意味する。しかし上の記述だけでこの袈裟がどんな色であったのかを推定することはできない²⁶。上からすでに言ったように、中国仏教史において最初に中国人に金襴袈裟に対する強い印象を与えたのは玄奘の『大唐西域記』であったであろう。しかも釈尊が入寂に際して正法と金襴袈裟を伝えたという内容を史実として記述されている。これは印度仏教史及び、大小乗のいかなる経典からみても史実ではないことは誰でもわかると思われるが、しかし玄奘以下の中国人の文化的心理の中にはこれを歴史的眞実として受け入れられたということが重要である。たとえ幾つかの経典によると、釈尊の金襴袈裟が迦葉に伝えられ、弥勒菩薩が成仏するまで鷄足山の中の保管されたとあるが、釈尊の教えは面々と師資相承されたと信じたがるのが中国禅宗においての文化的心理といえよう。だとすると、中国禅宗の初祖である達磨大師が伝えた袈裟はその教えとともに釈尊が迦葉に伝授した金襴袈裟に相応する意味を持つとみることはできないのだろうか。もしこの袈裟が金襴袈裟に相応する意味を持たないとすれば、中国禅宗において伝法の保証手段として伝衣という技法に執着しなかったであろう。

²⁴ 『曹溪大師伝』忍大師即將所傳袈裟付能 大師遂頂戴受之 … 是中天布 梵云婆羅那 唐言第一好布 是木棉花作 時入不識 (『慧能研究』, p.35) 上論文から再引用。

²⁵ 釈尊が出家する前の太子の時、ベナレス市で生産される最高級の織物で作られた服だけを着ていたという述懐が『中阿含經』「柔軟經」(大正藏 1, p.607c)と南伝『増支部経典』3, p.38にみられるが、この織物は絹ではなかったであろう。絹が西洋に伝わったのは漢以後であるが、絹の作り方が外国に漏れたのは唐のある公主によってであったという。従って釈尊当時の印度はまだ絹が作れなかったことがわかる。Bruno Baumann 外(박종익)訳、『シルクロード見聞録』(ダレンウリ, 2003) 参照

²⁶ 敦煌から出土された資料によると、達磨が伝えた信袈裟は六祖慧能に至って当時則天武后がその袈裟を宮内に置いておいたが、頻りに智洗に伝じて供養させたという。この信袈裟は智洗所寂無相と伝承されたという。韓國佛敎史 人物研究 1, 『淨衆無相禪師』(佛敎映像會報社, 1993), pp.408~412

2) 金襴袈裟の伝衣説

禪宗で伝衣説に着眼するようになった背景はどこにあるのであろうか。初めて禪宗で伝衣説を創案した人物は神会(670~762)とみるのが学会の定説である。すなわち神会の『菩提達磨南宗定是非論』はまさに神会が中国禪宗において達磨以来6祖と継がれたという法の正統性、つまり慧能の正統性を主張するために伝衣説を創案²⁷したという。尾崎正善は「伝衣説の変遷過程について」で、中国禪宗において伝衣説は四つの段階にかけて発展したと主張している。つまり第一段階は神会の『菩提達磨南宗定是非論』にみられる伝法の証拠として達磨の袈裟授受説の確立と東土[中国]6代伝授の歴史創作であり、第二段階は『曹溪大師伝』にみられるもので、東土6代だけでなく、西天[印度]の師子尊者とまで遡った伝衣説の登場である。第三段階は『六祖壇経』『宝林伝』に表れたく伝衣説と伝法偈の共存形態であり、第四段階は『祖堂集』に表れた伝法偈説の確立とそれ以後の伝衣説の衰退と形骸化²⁸という。これは中国における伝衣説の生成・発展及び消滅の過程を記述しているといえる。

もし実際に達磨が伝えた袈裟が印度一般の比丘たちが着用していた袈裟であったとしても、当時の中国人にとっては達磨大師が釈尊の正法を継承した嫡子として釈尊の金襴袈裟を持ち帰ったのと同様のような比重として考えられたであろうという推定ができる。従って、中国初期禪宗史において達磨以来東土6祖の伝灯過程で、伝法の証拠として袈裟を伝えるという技法が用いられた心理的な背景を見逃してはならない。

一方、韓国では釈尊が着用していた袈裟や王から下賜された袈裟をもすべて金襴袈裟と呼んでいる。しかし中国ではたとえ禪宗でいう伝衣が金襴袈裟であるとは主張しないが、これとは区別して王から下賜された袈裟は紫衣と別称している。紫衣とは朝廷から高僧大徳に授与した紫色の袈裟あるいは法衣²⁹であると定義することができる。中国仏教史において初めて紫色の袈裟を授与したのは唐の則天武侯の時である。唐の載初元年(690)、則天武侯は『大雲経』を重訳した功勞のある法朗など9人に紫衣を授与した³⁰という。この時以来、紫衣の授与は一般化された。

²⁷ 尾崎正善氏「伝衣説の変遷過程について」、(『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』22, 1989), p.27

²⁸ 同上, pp.32~33

²⁹ 陳士強等著中國佛教百科叢書6,『儀軌卷』(臺北:佛光文化事業有限公司, 1999), p.329.

³⁰ 同上

3. 印度仏教における金襴袈裟

仏教經典において金襴袈裟についての言及は『中阿含経』『瞿曇弥経』にみられている。

我が聞きしこと是の如し。ある時佛釋鞞廋[Sakkesu]に遊び加鞞羅衛[Kapilavathu]尼拘類樹園[Nigrodha's Park]に在しぬ。その時摩訶鉢邏闍鉢提瞿曇彌[Mahāpajāpati Gotami]新しき金縷の黄色衣を持ち佛の所に往詣し佛足に稽首し脚きて一面に住し、白して曰く『世尊、この新しき金縷の黄色衣、我自ら世尊の為に作りぬ。我を慈愍したまふが故に願はくは納受を垂れたまへ。』世尊告げて曰はく『瞿曇彌、この衣を持ちて比丘衆に施し、比丘衆に施し已りて、すなはち我に供養し亦衆に供養せよ。』大生主瞿曇彌再び三たびに至りて白して曰く『世尊、この新しき金縷の黄色衣、我自ら世尊の為に作りぬ。我を慈愍したまふが故に願はくは納受を垂れたまへ。』世尊亦再び三たびに至りて告げて曰はく『瞿曇彌、この衣を持ちて比丘衆に施し、比丘衆に施し已りて、すなはち我に供養し亦衆に供養せよ。』³¹

この経の後半部には布施についての言及が続いている。すなわち七つの布施と十四の布施について、また四つの布施と三つの清浄なる布施について説明がなされている。上記の内容をみる限り、果たして釈尊がゴータミから金襴袈裟を受けたか、あるいは他の人がそれを受けたかについては言及していない。

まず袈裟を受けなかった釈尊の立場から記述された他の經典を調べてみると、『賢愚経』巻第12(波婆離品)には“然れども恩愛の心の福廣大ならず”³²と指摘している。従ってこれはゴータミにして他の比丘たちが広く供養を施されるうにした釈尊の配慮が内在していることがわかる。釈尊は弟子と後援者[布施者]たちに個人的な事情

³¹ 『中阿含経』『瞿曇弥経』巻第47(大正藏2, pp.721c~722a)。我聞如是。一時。佛遊釋鞞廋。在加鞞羅衛尼拘類樹園爾時。摩訶鉢邏闍鉢提瞿曇彌持新金縷黄色衣往詣佛所。稽首佛足。却住一面。白曰。世尊。此新金縷黄色衣我自為世尊作。慈愍我故。願垂納受。世尊告曰。瞿曇彌。持此衣施比丘衆。施比丘衆已。便供養我。亦供養衆。

³² 『賢愚経』巻第12(波婆離品)(大正藏4, p.434a)然恩愛之心。福不弘廣。

によって提供されたものを私有することは出家修行者としては相応しくないということとを覚醒させるためであった³³ということである。

1) 金襴袈裟伝来の時間的背景

次には、上記の経典からゴータミが金襴袈裟を伝ずる時間的背景について調べてみることにする。釈尊が成道してから6年後、王舎城で教化していた時、浄飯王は宰相の息子であるカールダーイ [Kāladāyi]³⁴をそこに送って釈尊の帰還を請じたという³⁵。釈尊はその年、雨安居を終わってカピラヴァッスツに帰り、ニグローダ園 [Nigrodha's Park] に泊っていた。ではここで比丘が信者たちからどういふ袈裟を受けたかという袈裟供養の方法について調べることによって、上記の経典に書かれた「此新金縷黄色衣」が本来どんな形態の袈裟であったかを追究してみたいと思う。すでに比丘が信者から袈裟を受けるには二つの方法があると説明しておいた。一つは雨安居を終えた比丘たちが迦絺那衣 [功德衣] を受けること³⁶と、また一つは雨安居を終えた比丘たちに信者が袈裟の材料となる布地を献上する場合³⁷である。つまり雨安居以後、自恣を終えて1ヶ月間、信者が直接功德衣を作って比丘たちに布施する方法³⁸と布地を信者から受けて比丘が直接袈裟を作って着用するという方法である。だとすると上記の場合は二つの方法の中でどこに入るのだろうか。

ゴータミが捧げた袈裟については各経典での説明が異なるが、上から前提した二つの袈裟供養方法を基準にして考えると次のごとくである。もし一番目の場合のようにゴータミが功德衣を自ら作って釈尊に捧げたのであれば、これは特別な袈裟であって、

³³ David j. Kalupahana 外/再訳、『革命家ブッダ』、図書出版 Soom, 2004, p.201 勿論『四分律』には、八種類の袈裟の布施が挙げられているが、その中に、「私はこの法衣をある比丘に布施します」とあるように、指定布施がある。(大正蔵 22, pp.865 c~866 a)。

³⁴ カールダーイという者は小部『テラガータ』にも出てくる実存した人物である。また優陀夷とも呼ばれる。

³⁵ 『ブッダチャリタ』や『八相録』などに記述されているが、正確な帰郷年度は示されていない。

ただ浄飯王が釈尊の帰国を願い、使者を送ったことは史実であろう。

³⁶ 『四分律』(大正蔵 22, pp.877c~878a), 『南伝大蔵経』3巻, pp.444~445 など。

³⁷ 『南伝大蔵経』3巻, p.446

³⁸ 『四分律』第10巻(大正蔵 22, pp.877c~878 a), または『南伝大蔵経』3巻, pp.444~445。

金襴袈裟であろうと仮定することができるであろう。一方、大乘仏教圏では一般的に信者が一着の袈裟をすでに完成された製品として作り、比丘に布施することを基本として考えられている。そのためか、我々は律蔵の中に出てくる「衣」をすでに完成された袈裟であると解釈する傾向がある。しかし二番目の場合のように、信者が布地を布施する場合、それらを比丘大衆の人数に合わせて均等に配分しておいて、雨安居が終わったら1ヶ月にかけて比丘自ずから袈裟を作るという方法がある³⁹。上記の引用文からもし完成した袈裟一着だったとするなら、釈尊がゴータミに対して“この袈裟を比丘たちに布施した後、釈尊[自身]に供養し、また再び大衆に供養せよ”とは言えなかったであろう。従って、ゴータミが釈尊のために自ら作った袈裟はすでに完成されたものではなく、ただの布地であったとみるべきであろう。つまり巻物の布地でなければ比丘たちに配ることができないからである。幾つかの経典では上記の袈裟を「僧伽梨」とする場合もある。しかしここでどれが正しいかを断定することはできない。

2) 金襴袈裟所受の主体

一方、上記の場合を除いて金襴袈裟の供養についての幾つかの記事を調べてみると、まず第一に、ゴータミが弥勒比丘に布施をしたことがわかる。釈尊は袈裟を受けずに他の比丘たちに供養することを勧めたが、誰もこの袈裟を受ける人がいなく、最後に結局は弥勒比丘が受けたということである。この内容は『中阿含経』巻第13「説本経」、『仏説古来世時経』、『宝愚経』巻第12(波婆離品)、『雜宝蔵経』巻第4などに同等の内容が書かれている。

第二に、釈尊が袈裟を受けて弥勒に下賜したという場合であるが、これは『大毘婆沙論』巻第178に、「(仏は)阿難陀に告げて、汝は我がために新の金色衣を覓む可し、吾れは持して慈氏に與へんと欲すと言ふ」⁴⁰とある。第一と第二の内容を比較してみる

³⁹ 『四分律』第10巻(大正蔵 22, p.630) 30捨墮の中、第28項には毘蘭若というバラモンが90日の安居を終えた釈尊と500人の弟子たちのために一日夜にかけて食べ物と袈裟を用意したとある。釈尊には3衣を、比丘たちには2衣を捧げたとあるが、ここでの衣は袈裟の着数ではなく、匹[布地の量]の概念としてみるのが合理的であろう。なぜなら着れる法衣があれば、これらの功德衣を受けることができないのみでなく、しかも袈裟を受けても貯蔵することができないからである。(大正蔵 22, pp.878 a~879 a)

⁴⁰ 『大毘婆沙論』巻第178(大正蔵 27, p.894a) 汝可為我覓新金色衣。吾欲持與慈氏

と、根本的な違いは釈尊が袈裟を受けたか否かという点である。金襴袈裟が弥勒比丘に伝えられたという点では同一であるが、最初袈裟を受けた主体が誰であったのかという点は相違しているのである。

第三に、釈尊が金襴袈裟を受けて迦葉に伝えたが、この袈裟は弥勒菩薩が成仏するまで迦葉に預けたということである。これに関しては中国仏教史において金襴袈裟と関わり、すでに触れておいた。

3) 伝法としての金襴袈裟

一方以上の内容と関連してもう一度考えなければならない問題がある。釈尊が迦葉に糞掃衣を伝えたという『雑阿含経』巻第41「衆減経」をみると、次のようにある。

爾時。世尊為我説法。示教照喜。示教照喜已。從座起去。我亦隨去。向於住處。我以百千價直衣割截僧伽梨。四攝為座。爾時。世尊知我至心。處處下道。我即敷衣。以為坐具。請佛令坐。世尊即坐。以手摩衣。歎言。迦葉。此衣輕細。此衣柔軟。我時自言。如是。世尊。此衣輕細。此衣柔軟。唯願世尊受我此衣。佛告迦葉。汝當受我糞掃衣。我當受汝僧伽梨。佛即自手授我糞掃納衣。我即奉佛僧伽梨。如是漸漸教授。我八日之中。以學法受於乞食。至第九日。起於無學⁴¹。

上記の内容をみた限り、釈尊が伝法の証しとして迦葉に伝衣をしたということは書かれていない。この経典は釈尊が入寂してから間もない時に迦葉が阿難を相手にして釈尊と会い、多子塔の前で教えを聴いた話と覚りの過程を説明するという形式を取っている。この経典によると、迦葉が阿羅漢果を得た後、

我亦如是。為佛法子。從佛口生。從法化生。得法 餘財法。禪。解脱。三昧。正受。不苦方便自然而得⁴²。

と告白している。しかし上記の内容からみて、覚りの証しとして、または伝法の証拠として互いに袈裟[僧伽梨]を交換したとは言いきれないのである。

⁴¹ 『雑阿含経』巻第41(大正蔵2, p.303a)

⁴² 同上。

V. 結論

これまで金襴袈裟についての考察を通じて、次のような幾つかの結論に達することができた。

まず第一に、韓国仏教においては慈蔵法師が中国清涼山から得た釈尊の金襴袈裟を中心に調べてみたが、この金襴袈裟もまた当時、新羅の文化の中で、なぜそういった設定を通して袈裟が得られたのかを考察してみた。信仰的な次元から祈祷の報いとして加被を受けるという事例は幾多の文献に出てくるところであるが、慈蔵法師が釈尊の金襴袈裟を得たという設定は慈蔵法師自らの華嚴仏国土観による護法・護国的背景に理由があったと見做される。金襴袈裟は釈尊が実際に着用していたものなのか否かという史実の問題よりも、この袈裟が具体的にその文化の中で、どういう役割を果たしたかということがもっと重要であると考えられる。従って、慈蔵法師がこの袈裟を入手できた文化的背景に重点をおいて金襴袈裟の問題に接近したのである。

第二に、中国禅宗においては金襴袈裟よりは伝衣と関わって多くの論議があった。特に神会は達磨大師が伝えた袈裟に特別な意味を付与し、禅宗の伝法に利用した。こうした過程で、この袈裟に現れた中国人の文化史的心理を追究してみた結果、彼らは達磨大師の袈裟を釈尊の金襴袈裟に相応する袈裟と考えていたことがわかった。なぜかといえば、この袈裟は単純に衣服が持つ一般的な意味以外に、袈裟という形式を通じて法という内容を内包させようとする文化的心理を持つからである。従って、中国から展開した金襴袈裟は玄奘から始まって、中国禅宗の伝灯史において大きな役割を果たしたのである。

第三に、経論によっては釈尊がゴータミから金襴袈裟を受けた事件を多少詳細に扱っているが、最も相違している点は、南伝と北伝における内容の相違であろう。すでに調べてみたように、南伝の中には金襴袈裟という言葉がみられない。しかし、同経典の北伝には金襴袈裟にあたる用語がみられる。これは翻訳の過程で現われた文化的違い、あるいは文化史的背景に起因するのではないかと思われる。とりわけ袈裟が材料による名称ではなく、色相による名称であるという点に注目すると、当時の印度で一般的に着用していた黄色の袈裟を、中国ではゴータミが釈尊に捧げた袈裟だけを金襴袈裟と呼んだであろうと考えることができる。

第四に、糞掃衣であろうが、金襴袈裟であろうが、我々はまず袈裟の本来の意味を考えなければならない。印度の初期仏教教壇における袈裟に対する規定は厳しかった。袈裟の授受時期及び方法のみでなく、袈裟の所有数も厳格に規定していたことは諸律を通してわかる。初期においては何らかの定まった格式なしに、糞掃衣を用いて修行に専念することを修行者の理想と考えていたが、後代になると、教団の構成員が増えていくにつれ、袈裟は徐々に檀越たちの布施によって供給されるようになった。釈尊が功德衣を受容したことは時代の変化による、やむを得ない事情によるものであり、袈裟の本来精神は糞掃衣の精神からのがれないものといえる。

第五に、中国において皇帝が特定人に対して下賜した‘紫衣’や韓国の場合、特別な功勞を激励するために王から授けられた金襴袈裟は護国仏教が作り出した文化的断面といえるであろう。

最後に、印度において袈裟はすなわち日常的な衣服の役割を果たしていた。そして修行者は最も質素な生活で、衣・食・住だけを解決することを美德としていた。従って、修行者が金襴袈裟のような華美な衣装を着るということは想像し難いものであったのである。たとえ釈尊であろうとも、弟子たちには糞掃衣を着用させ、自らは師の立場であるということで金襴袈裟を着ていたとは考えられない。一方、大乘仏教圏においては袈裟が日常の衣服とは区別され、特別な儀礼・儀式の時に着用する礼服としての意味が強いため、儀式を荘厳させるという美意識が働き、華美な袈裟が用いられるようになった。結局、金襴袈裟と黄色袈裟を着用することは釈尊に代って不変の真理である正法を説くという意味として理解されてきた。大韓仏教曹溪宗では質素な修行者本来の初心を失ってはならないということで、授戒儀式の時、三師七証以外には金襴袈裟ではない、壞色(赤褐色)の袈裟を着用している。

※ 参考文献

1. 経典・原典類

- 『長阿含経』「分別布施経」(大正藏 1)
 『中阿含経』「瞿曇弥経」卷第 47(大正藏 2)
 『雜阿含経』卷第 41(大正藏 2)
 『賢愚経』卷第 12(波婆離品)(大正藏 4)
 『大宝積経』卷第 114(大正藏 12)
 『四分律』(大正藏 22)
 『五分律』(大正藏 22)
 『摩訶僧祇律』(大正藏 22)
 『大毘婆沙論』卷第 178(大正藏 27)
 『南伝大藏経』卷第 3
 『南伝大藏経』卷第 11 下「施分別経」
 『大唐西域記』卷第 9(大正藏 51)
 『法苑珠林』卷第 35(大正藏 53)
 『三国遺事』卷第 3, 4(韓国仏教全書 6)

2. 単行本

- 陳士強等著, 中國佛教百科叢書 6, 『儀軌卷』(臺北: 佛光文化事業有限公司, 1999)
 石宙善, 『韓国服飾史』(ソウル: 宝晋齋, 1985)
 井筒訝風, 『法衣史』(雄山閣, 1982)
 빛깔이 있는 책들 155, 『大興寺』(大圓社, 2001)
 康津文献研究会, 『大苞寺誌』(1997)
 韓国仏教研究院著, 韓国の寺刹 4, 『通度寺』, (一志社, 1988)
 David j. Kalupahana 外/財/訳, 『革命家ブッダ』, (図書出版 Soom, 2004)
 仏教新聞社編, 『韓国仏教人物思想史』(民族社, 1997)
 韓国仏教史人物研究 1, 『浄衆無相禪師』(仏教映像会報社, 1993)
 大韓仏教曹溪宗戒壇委員会, 『単一戒壇二十年』(2001)
 Bruno Baumann 外/박종대/訳, 『シルクロード見聞録』(ダランウリ, 2003)

3. 論文類

川口高風, 「迦葉伝衣非金襴弁と伝衣証の論争」, 印度学仏教学研究 62(31-2), 1983.

川口高風, 「迦葉伝衣非金襴辨をめぐる論争」, 禅研究所紀要/愛知学院大学禅研究所 12, 1984.

尾崎正善, 「伝衣説の変遷過程について」, 駒沢大学大学院仏教学研究年報 22, 1989.

本多寛尚, 「伝法 伝戒 伝衣」, 駒沢大学仏教学論集 28, 1997.

松村薫子, 「金襴袈裟の展開」, 密教図像/密教図像学会 19, 2000.

4. その他

『新版禅学大辞典』(東京:大修館書店, 2000)

「煖」法説成立に関する「信愛」の一考察

周柔含<立正大学博士課程>

1. 問題の所在
2. 「煖」(ūṣmagata)
3. 『阿濕具経』(Kīṭāgirisuttam)
4. 「信愛」
5. 「信愛敬」
6. 「慈歎喜」
7. 異界説
8. 煖法の背後に隠れている「慚愧」
9. 小結

1. 問題の所在

説一切有部(sarvāstivādin、以下「有部」)の「四善根」(catvāri kuśalamūlāni ; 「順決択分」nirvedha-bhāgīya)の「煖」(ūṣmagata)に関して、『発智論』には「云何煖(ūṣmagata)? 答: 若於正法、毘奈耶中、有少信愛¹。」²とある。『発智論』の

* 以下、略号は通例に従う。

* なお、本論文に於いては中国の表記方法に準拠した句読や符号を使用した(“、”は名詞の同等並列を示し、漢文の引用文中で“；”は句の並列を示す)。

¹ 高麗本は「受」と記す、『大正新脩大蔵経』の原注にある宋、元、明三本により「愛」