

日本禅宗における袈裟

—東福寺伝法衣を一例として—

山川 暁

はじめに

「衣鉢を継ぐ」とは、先人から奥義や事業を継承するという意味で用いられる諺だが、その語源は、仏教において、僧服である袈裟^①と托鉢の鉢を付与されることが、師資相承の証であったことに由来するといふ。衣服という実用品でありながら特別な意味を有する袈裟は、仏教諸宗派において丁重に取り扱われ、その結果、日本には数多くの袈裟が伝えられることとなった。

日本に伝世する最も古い袈裟として名高いのは、東京国立博物館が所蔵する法隆寺旧蔵の七条袈裟^②や、正倉院に伝わる聖武法皇（七〇一〜七五六）着用の七条袈裟^③である。いずれも奈良時代・八世紀の製作とされる糞掃衣で、当時の東アジアで用いられていた袈裟の実相を伝える貴重な作例である。^④平安時代に入っては、唐に学んだ最澄（七七七〜八二二）や空海（七七四〜八三五）という偉大な仏教者が、中国から師の袈裟を請来している。^⑤

しかしながら、その数の圧倒的な豊富さにおいて、禅宗の袈裟は

他宗派の追隨を許さない。それらの多くは傷みが激しく、着用はおろか広げることさえもままならない状態である。本来の「着る」という用途がとうに失われているにもかかわらず、代々の相伝者は、これらの袈裟を天災や戦災から守り抜いてきた。それは、現代の私たちが親しい人の形見に抱くのに似た感情からでもあったろうが、禅宗においては、袈裟が祖師から相伝者への伝法を証明する象徴であり、威信財として機能していたからにはほかならない。

禅宗において袈裟を伝法の証として称揚したのは、広く知られるように中国・唐時代に活躍した荷沢神会（六八四〜七五八）である。当時、南宗と北宗に分裂し、互いに自らの正統性を主張していた禅宗において、師である南宗禅の曹溪慧能（六三三〜七一三）を六祖と位置づけるために、神会が喧伝したのが、初祖菩提達磨の伝法の象徴である袈裟を、ほかでもなく慧能が相伝しているという点であった。^⑥そして禅宗六祖を慧能とする主張は、神会歿後、会昌の破仏を経た北宗禅の弱体化と南宗禅の興隆によって、自然に主流となっていく。それとともに、袈裟こそが伝法の証であるとする「伝法衣」という概念が、禅宗において自明となっていくのである。

上記のような禅宗と袈裟の特別な関わりについては、これまでも研究者から高い関心が寄せられ、宗教史の立場からは、アナ・ザイドル氏、ベルナルド・フォル氏、ウエンディ・アダメク氏、川口高風氏、松村薫子氏などによる分析が行われている⁷⁾。また現存する袈裟については、禅宗以外の袈裟を含む概論として井筒雅風氏の『袈裟史』、『法衣史』⁸⁾を筆頭に、個別作品については、切畑健氏の論文⁹⁾や拙稿¹⁰⁾、各種展覧会に出品された際の図録の解説がある¹¹⁾。しかしながら、禅宗関係の文献に記載される袈裟の記録と現存する作品をつき合わせたうえで、禅宗の袈裟の歴史的展開を追う研究は、いまだほとんど手つかずの状態と言ってよいだろう。

そこで本稿では、禅宗における袈裟の歴史的展開を跡付ける初めの一步として、まずは日本に禅宗が伝わったとされる十二世紀の終わりから、十三世紀の終わりまで、おおむね百年間に見いだされる禅僧と袈裟の関わりを、文献と実作例を通して概観してみたい。そしてその中から、特に円爾(一二〇二〜八〇)に焦点を絞り、彼が京都に開いた東福寺に伝来する五領の伝法衣について、詳細に検討していく¹²⁾。五領の伝法衣それぞれの分析を通じて、おのおのの染織史的な位置づけを考察するとともに、関連する文字資料を通してこれらの相伝の過程を辿ることにより、禅宗において伝法衣とはどのような機能を有していたのかを考えてみたい。

一、日本における初期禅宗と伝法衣

本稿では、日本に本格的に禅宗が請来された十二世紀の終わりから、中国国内の内戦の余波を受けて日中間の交流が途絶える一二八

〇年頃まで、おおむね百年間を初期禅宗と呼び、当該期に日本において伝法衣がどのように理解され受容されていたかを考えていく¹³⁾。この時期をさらに細分化すれば、中国の宋から禅宗を請来した第一世代、すなわち臨済宗の明庵榮西(一一四一〜一二一五)、曹洞宗の希玄道元(一一〇〇〜五三)らの時代、次いで十三世紀前半に入宋して中国の師から嗣法した、円爾、無本覚心(一二〇七〜九八)らの第二世代、そして円爾や来朝僧である蘭溪道隆(一一二一〜七八 一二四六来日)、無学祖元(一二二六〜八六 一二七四来日)らの教えを受けて十三世紀後半から十四世紀にかけて活躍した、無関普門(一二二二〜九一)、南浦紹明(一二三五〜一三〇八)らの第三世代の三期に分けることができるだろう¹⁴⁾。

それでは、第一世代と袈裟の関わりから見ていこう。まず、榮西についてはあるが、彼は仁安三年(一一六八)と文治三年(一一八七)の二回にわたって入宋している。虚庵懷敏(生歿年未詳)の法を継いだのは二回目の入宋の時、その時頂相と袈裟を得たという。榮西の伝法衣とされる袈裟は現存しないが、榮西が相伝した黄龍慧南(一一〇〇〜六九)の伝法衣が弟子の榮朝(?〜一二四七)に付与され、群馬県の長楽寺の塔頭大光庵に伝えられたとの文献があり、榮西請来の伝法衣が存在していた蓋然性は高い¹⁵⁾。榮西が諸宗とは異なる禅宗独特の僧服を身につけていたことは、都を吹き荒れた大風の原因が、榮西の着用していた僧服にあるとして誹謗されたとの記事からも知られるところであり、日本に中国の禅林にならった僧服を導入したのは、榮西であつたらう¹⁶⁾。

次に道元について見てみたい。道元は貞応二年(一二二三)に榮西の弟子、明全(一一八四〜一二二五)に従って入宋し、長翁如

浄（一一六三～一二二八）の会下で印可を得た。道元が袈裟に対して敬意を抱き、特別な関心を寄せていたことは、主著『正法眼蔵』の「袈裟功德」や「伝衣」の巻の記述からも明らかであるが、彼が実際に中国から伝法衣を請来したかについては、いまだ定説を見ない。『正法眼蔵』「嗣書」の巻には、如浄のもとに芙蓉楷祖（一〇四三～一一一八）の法衣が伝えられていたことが記されているが、道元の著作や信頼に足る同時代資料には、道元が芙蓉楷祖あるいは長翁如浄の袈裟を伝領したかについて明確な記述が見いだされないからである。資料的に問題があるとはされるものの、義介が記録したという『御遺言記録』においては、道元第一の弟子、懐奘は芙蓉袈裟の存在を知らないと述べている。¹⁸しかしながら、道元が「芙蓉袈裟」を請来したとの説は古くから行われ、文献のうえでは、曹洞宗

正法寺蔵 相伝 能忍 料果 宗大 袈裟 九条 挿図1

大本山の永平寺や大分県の泉福寺に「芙蓉袈裟」が伝えられているとの記事があり、その袈裟の現状について

も、永平寺の袈裟についてはすでに存在しないが、泉福寺のそれは、たいへん傷んだ状態ではあるものの、その姿をとどめているとの報告がある。¹⁹

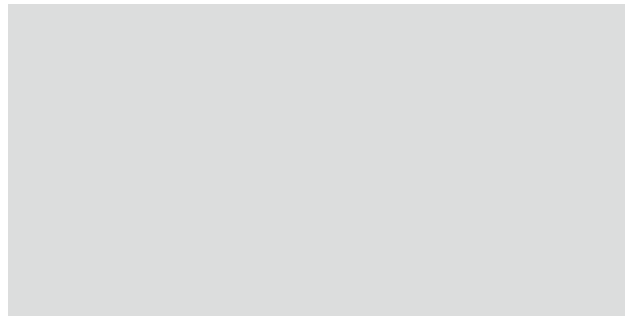
両者のほかに第一世代に属する禅僧としては、瞎堂慧遠（一一〇三～七六）の法嗣である覚阿（一一四三～？）も挙げられるが、帰朝後に目立った活動はなく、周囲への影響は認められない。²⁰ある程度の僧団を経営し初期の禅宗に影響力を持った人物としては、日本達磨宗を標榜した大日房能仁（生歿年未詳）が知られている。能仁は宋の淳熙十六年（一一八九）、弟子を派遣して拙庵徳光（一一二一～一二〇三）に法を照し、法衣および拙庵賛の達磨像と頂相を贈られ印可されたと伝えられる。この法衣とされるのが京都府の正法寺に現存する九条袈裟である。²¹初期禅宗の袈裟に一般的な文綾で仕立てられたこの袈裟は、製作年代を十二世紀末においても違和感のない作例である。師からの面授を受けておらず師資相承に不備があるとして、禅宗史では重要視されない能仁であるが、これを拙庵から付与された袈裟としてよければ、日本に伝存する禅宗の伝法衣としては最古の請来品となり、注目に値する。

部分

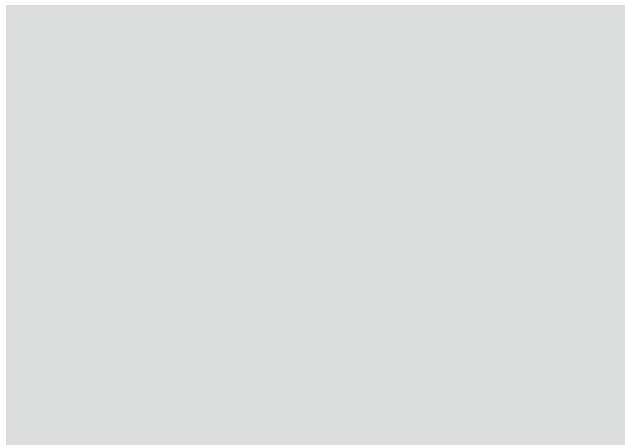
続いて第二世代を見てみよう。まず円爾であるが、彼の入宋は嘉禎三年（一二三五）、後に佐賀県に万寿寺をひらき円爾の法嗣となる神子榮尊（一一九五～一二七二）と同船であった。二人はともに無準師範のもとに参禅し、榮尊は嗣法を前に帰国したが、円爾は無準の法嗣となり、宗派図と伝法衣を授けられて帰朝したという。²²この伝法衣については、後述するように、現存する無準から円爾へ宛てた

書状にもみえており、相伝について疑う余地がない。そして、これに該当すると思われるのが、次章にて詳細な検討を試みる五領の伝法衣のうちの一領である。

次に無本覚心は、得度の後、高野山にて榮西の法嗣である退耕行勇（一一六三～一二四一）の下に学び、宝治三年（一二四九）入宋して諸師を歴参、ついに無門慧開（一一八三～一二六〇）より、自賛の頂相と著書『無門関』を与えられて帰朝したことが知られている。さらに文応元年（一二六〇）には、慧開から嗣法の証として法衣などを贈られた。²³そして、この伝法衣との寺伝をもつのが、覚心が開山となった京都の妙光寺に伝えられる重要文化財の九条袈裟である（挿図2）。この袈裟には、覚心の自筆で「入宋覚心」「佛法僧寶」「永仁二年十二月十日」の墨書があり（挿図3）、所用者と永仁二年（一



挿図2 重要文化財 九条袈裟 無本覚心料 妙光寺蔵

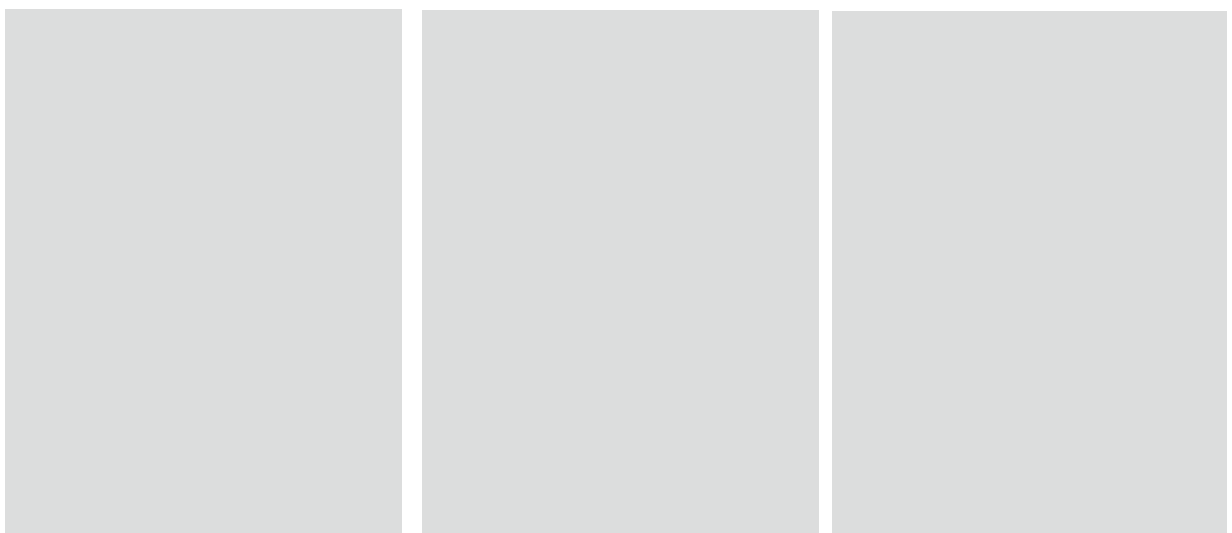


部分

二九四）という製作年代の下限が分かる作例として、染織史上極めて重要な位置を占めている。ただこれが慧開から付与された伝法衣であるのか、それとも覚心その人の法衣であるかについては、諸説がある。²⁴

最後に第三世代について検討しておく。この時期は、禅宗が飛躍的に教線を広げた時期に当たり、後に一派を成す傑僧が多数輩出した。そのためここでは、伝法衣と関わりをもつ人物のみに限って取り上げていきたい。

これまでの世代では、現存する袈裟



挿図3 九条袈裟 無本覚心料・墨書部分 妙光寺蔵

は、その真偽はともかく、師から相伝した伝法衣との伝承を伴っていた。これは第三世代も同様で、東巖慧安（一二二五～七七）は、師である来朝僧の兀庵普寧（一一九七～一二七六・一二六〇～六五在朝）から、兀庵とその師である無準師範の袈裟二領²⁵を相伝している（挿図4・5）。慧安がひらいた京都府正伝寺に伝わるこのふたつの九条袈裟は、いずれも重要文化財に指定されている。また南山土雲（一二五四～一二三五）が、円爾から相伝した無準所用とされる袈裟も、土雲が鎌倉の円覚寺内にひらいた塔頭・伝宗院に現存しているとされる²⁶。

その一方でこの時期以降、師から相伝の伝法衣ではなく、禅僧本人の袈裟が、伝法衣として伝えられる例が数多く見られるようになることに注目しておきたい。その原因としては、この時期に禅宗が社会的な地位を得て禅寺の建立が増加し、開山となる禅僧が多かつ

挿図4 重要文化財 九条袈裟 伝 無準師範料
正伝寺蔵

部分

たという事情と、日本の禅宗寺院で独自に発達した塔頭制度の影響が挙げられよう。

塔頭は塔所とも呼ばれ、本来は高僧の示寂後、その徳を慕う人々が本寺の周辺に設けた墓塔を意味する。この墓塔を設けるにあたっては高僧の隠居所を宛てることも多く、やがて墓塔を守るという名目で、隠居所を高僧の門弟が相伝していくようになった。塔頭は本寺とは別に檀那や領地を所有するようになり、経済的にも独立した存在になっていく²⁷。もちろん、中国においても隠居所を持つ僧はあったが、それは一代限りのことであり、住持を務めたほどの高僧であつても、職を離れた後は僧堂で集団生活するのが基本であった。日本においては、塔頭制度が確立したことにより、塔頭が創始者の法流の拠点となり、創始者ゆかりの品々を伝える場として機能するようになった。「以心伝心不立文字」との言葉でも知られるよ

挿図5 重要文化財 九条袈裟 伝 兀庵普寧あるい
は東巖慧安料 正伝寺蔵

部分

うに、禅宗は、仏教諸宗派の中において最も師弟のつながりを重視する宗派である。その禅宗においては、師の遺品を相伝しているという事実はすなわち、その相伝者の正統性を保証することだったのである。

このような伝法衣の例として、無関普門の塔所となった南禅寺天授庵の九条袈裟、白雲慧暎（一二二三～九七）の隠居所であり塔所でもあった栗棘庵（現在東福寺塔頭）に伝えられた九条袈裟、万寿寺（現在東福寺塔頭）に伝えられた開山・東山湛照（一二三一～九一）の九条袈裟、藏山順空（一二三三～一三〇八）が開山となった佐賀県高城寺と、塔所である東福寺永明院に、それぞれ伝えられた九条袈裟などが存在する。⁽²⁸⁾

以上のように見ていくと、日本の禅宗においては、その受容の最初期から袈裟を伝法の証として尊ぶ考えが確立していたことが分かる。そして、数多くの禅寺が創建され、塔頭という日本独自の制度が成立するに伴い、師から譲り受けた袈裟だけでなく、開山や塔頭の創始者の袈裟が、いわば新たな伝法衣として、寺院や塔頭の宝物として相伝されるようになっていった。日本の禅宗においては、初祖菩提達磨が残した「唯一の袈裟」の故事を翻案して、「伝法衣」と称される数多くの袈裟が生み出されたのであり、おそらくそれは、鎌倉時代の禅僧たちが留学した、南宋時代の中国でも同様であったと考えられる。

二、東福寺の伝法衣箆笥と五領の伝法衣

前章では日本禅宗における「伝法衣」という概念が浸透していく

様相を見てきたが、続いては、東福寺に伝えられた伝法衣箆笥に収められている五領の伝法衣について分析し、それぞれの染織としての特徴と来歴を明らかにするとともに、伝法衣の相伝をめぐるさまざまな事象を眺めてみたい。

慧日山東福寺は、洛外の東南に位置する大寺である。寺域は鴨川の左岸、東山の山裾に広がり、溪谷を取り込む寺内は紅葉の名所として知られている。その起源は、延長年間（八八〇～九九九）に創建された、日本を代表する貴族である藤原氏の氏寺・法性寺に発する。法相宗を宗旨としていた法性寺の地に、禅僧の円爾を招いて東福寺を開いたのは、時の権力者・九条道家（一一九三～一二五二）であった。

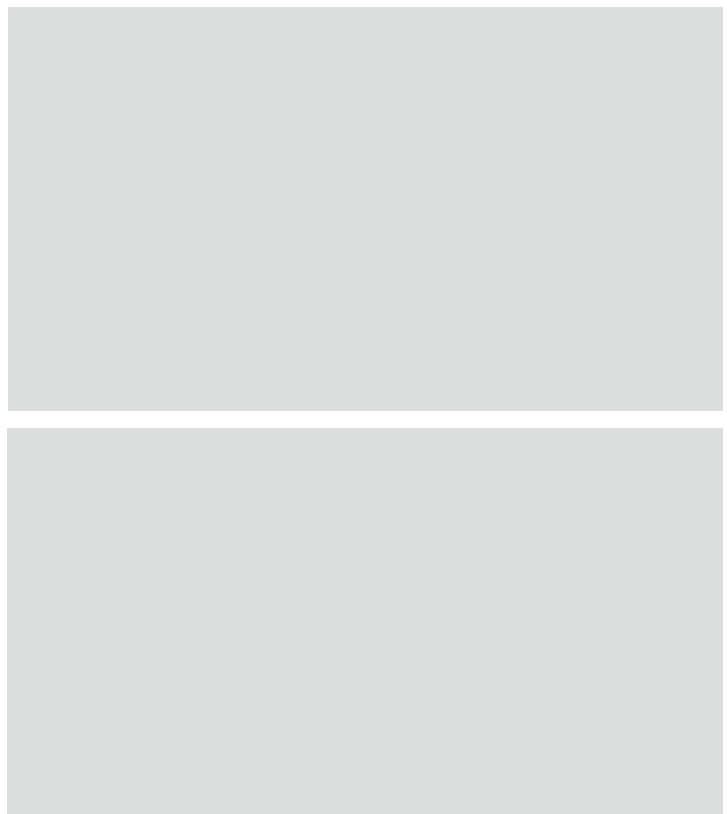
前章で第二世代の禅僧として紹介した円爾は、鎌倉時代の初め、建仁二年（一二〇二）に駿河国に生まれた。初め天台宗を学び、のちに日本禅宗の祖・栄西の高弟である栄朝に学んで臨済禅に傾倒し、嘉禎元年（一二三五）三十四歳の時に入宋、径山万寿寺の無準師範のもとで修行し、印可を得て仁治二年（一二四一）に帰朝した。この頃すでに、鎌倉に寿福寺、京都に建仁寺と、禅宗を兼学する寺が建てられていたものの、いまだ禅宗は仏教の新興の一派であって、天台宗などの旧仏教側からは容認されておらず、京都での布教には困難が伴った。そのような状況の中で、九条道家という大貴族の帰依を受け、円爾が京都に禅寺を開いたのは、画期的な出来事であった。東福寺も初めは禅宗とともに諸宗を兼学する寺であったが、円爾のもとに集まった弟子たちが次々に入宋して本格的な宋朝禅を伝え、やがて純粋な禅寺へと発展していく。

建仁寺、東福寺の後に続いて、京都にはその後多くの禅寺が建て

られたが、その中で東福寺はやや特殊な性格を帯びている。それとも、東福寺の住持となるものは、円爾の法系のみに限られているからである。禅寺とくに五山に列せられるような大寺は、中国の制度にならって、政治権力の指示のもと諸寺を歴任する十方住持制を採る。そのため、住持が常に同じ法系に属するとは限らず、ひとつの寺院の中に複数の法系の僧が共存するのが原則であった。その中で、五山の一角を占める大寺でありながら、東福寺のみは円爾の法系が保たれる度弟院⁽²⁹⁾であった。この点にまず、東福寺に五領もの伝法衣が伝えられる条件が整えられていたといえよう。

それではいよいよ、伝法衣それぞれの検討に移ろう。これらの袈裟は、「傳衣箱」と墨書された蓋がついた箆筒に収められている。箆筒は浅い五段の引き出しで構成されており、上段から、「楊岐和尚衣」「密菴和尚衣」「破菴和尚衣」「佛鑑禪師衣」「聖一國師衣」と金泥で記され、それぞれの段に袈裟が一領ずつ収められている(挿図6)。この箆筒に記される人名は、最下段の聖一國師こと円爾から、最上段の楊岐和尚へ向かって、法系を遡るかたちになっており、箆筒自体が師弟の血脈を視覚化している点に注目しておきたい。箱の背面には「延寶五年丁巳十月十七日 慧日山東福寺常住 此箱黃檗下壽泉庵玄覺寄附」、底面には「參暇 龍楚西堂 守倪首座」との墨書があり、この伝法衣箆筒が、延寶五年(一六七七)、円爾の忌日である十月十七日に、黄檗宗の寿泉庵玄覺から寄進されたもので、東福寺の雲岩龍楚と千溪守倪が関与して製作されたことが判明する。

まずは最上段に収められる楊岐方会(九九三〜一〇四六)所用とされる袈裟から見ていこう⁽³⁰⁾(図1)。この袈裟は最大丈一二六・〇cm、最大幅三四三・〇cm。裏地のない単の九条袈裟で、すべて茶色



挿図6 伝衣箱および引き出し金泥書 東福寺蔵

がかつた黄色の紗地を用いて仕立てられている。環は円形で一見すると象牙に見えるが、実は木地に象牙を模して彩色を施した品である。吊り紐は失われてない。ここに使用される生地はどの時代にも製作されうるので、染織史のうえからこれを楊岐方会が活躍した十一世紀初頭の品と類推することはできない。また墨書や附属文書など、伝来の手がかりもまったく知られない。

二段目に納められる密庵咸傑(一一一八〜八六)との伝承を持つ袈裟は、最大丈約一五〇・〇cm、最大幅三五六・五cm(図2)。生地の傷みが激しく、現状では開披するのも難しい状態である⁽³¹⁾。田相は現状では淡茶色を呈した菊折枝文様の文綾、そのほかの部分には紺地

に菊唐草文様が織り出された文綾を用いて仕立てられている(図3)。紐座と環座には錦や縹子が用いられるが、これらはおそらく後補であろう。裏地は淡い萌葱色の文綾であるが、文様は判別できない。環は失われており、吊り紐は萌葱の組紐。単仕立ての掛絡と帽子が附属している。

文綾はいつの時代にも見られる織組織であるが、経三枚綾地に緯六枚綾地は、綾組織の中では鎌倉時代以降に一般的になる組織とされる⁽³²⁾。また文様に見られる菊折枝と菊唐草は、宋時代の中国の文様というよりはむしろ、日本的な文様に思われる⁽³³⁾。さらに、この袷姿の裏面には、以下の興味深い墨書が記されている(挿図7)。

「先師佛智禪師住東昌時、

正應三年三月新造、住

東福入滅時、直傳素簡畢、

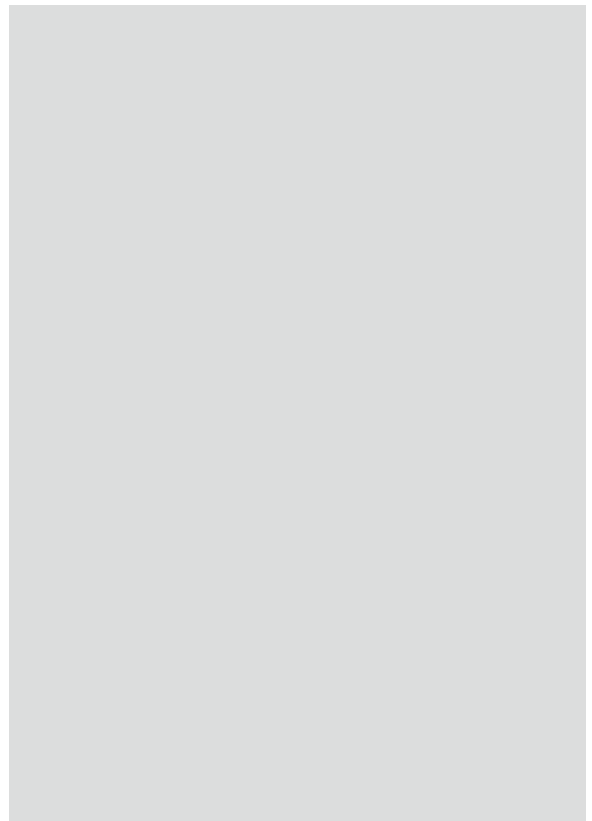
寺家一乱後、重宗空依失却、

寄附之、右志者為道戒禪門

三十三年也、

享祿四年三月 日」(読点は私に付した)

享祿四年(一五三一)に記されたこの墨書は、意味の取りがたい箇所もあるが、前半では、円爾の法嗣である佛智禪師・山叟恵雲(一二三二～一三〇一)が、福島県の東昌寺に住持していた正應三年(一二九〇)にこの袷姿が製作されたこと、山叟が東福寺五世に転じて同寺にて入滅した時、素簡なる人物へ相伝されたことを記すと解しておきたい。後半では、戦乱によって東福寺が重ねて被害を受け多



挿図7 九条袷姿 伝密庵成傑料・裏面墨書

くを失ったため、この袷姿を寄付すること、この行為は道戒という禅僧の三十三回忌の供養のためであることが記されている。このことから、この袷姿は正應三年に製作された山叟恵雲ゆかりの袷姿であり、享祿四年に本山である東福寺に寄進されたと理解すべきであろう。この袷姿が製作された正應三年を、山叟恵雲の伝記に照らし合わせると、この年、のちに山叟の塔所となる正覚庵が東福寺内に建造されている⁽³⁴⁾。おそらくこの袷姿は、正覚庵の伝法衣として製作されたものではなかったろうか。以上の諸点から、これは密庵の袷姿ではなく、山叟恵雲のために製作された正覚庵の伝法衣と考えるのが妥当である。

三段目に収められるのは、破庵祖先(一一三六～一二一一)所用とされる九条袷姿で、最大丈一二九・七cm、最大巾三七四・〇cm⁽³⁵⁾(図4)。四種類の生地が用いられるが、本来の生地は、淡黄の平絹二

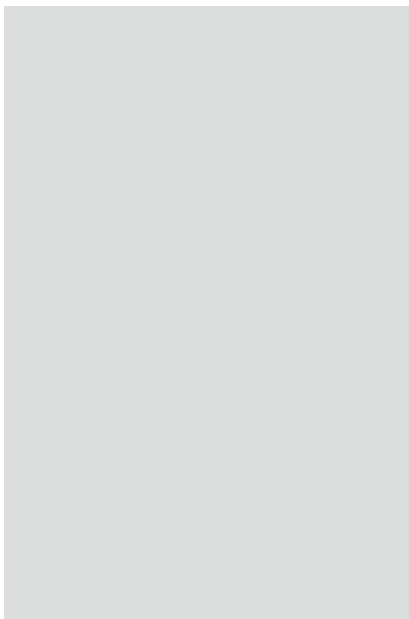
枚の間に紫の籠緞れの羅を挟み、淡黄の糸で一面に刺納（刺し子）を施した、糞掃風の施工を見せる田相の主要部分であろう。この生地は、刺納の後に表面をこすって内部の羅を敢えて露出させ、独特の質感を生み出している（図5）。紐座に隠れて見えない部分には「破庵」との墨書があり、この袈裟が破庵祖先の法衣として認識されてきたことを示している。田相のうち右側の二条分と、行の主要部分は、刺納を模して太目の絵緯糸を織り込んだ浮織で、田相部分は赤茶地、行部分は黄茶地を呈する（図6）。また行の一部には、黄茶色の平絹に同色の糸で刺納を施した裂も見えるが、これらは後世に劣化部分を補うために行われた補修裂であろう。禪宗の九条袈裟でありながら、ほぼ長方形を呈しており、上述のように右端の二条分のみが別裂であることから、もとは七条であったものを、九条に改めた可能性が高い。

裏地は縁裏が赤茶色、それ以外は黄茶色の平絹で、黄茶色の部分には、かなり大きな文字で「破庵 東福寺」との墨書が入られている。環は木地で黒漆の上に金泥で雲のような文様を描く。吊り紐は失われていて現存しない。袈裟包が附属しており、裏面に「破庵和尚法衣 園育拝裏」との墨書がある。

刺納とは、仏教経典において正統な袈裟とされている糞掃衣に用いられる技法であり、現存する作例からも、糞掃衣は奈良時代から平安時代にかけて盛んに用いられていたことが明らかなので、刺納を模した生地で袈裟を仕立てることは、古風な志向と捉えてよいだろう。袈裟の裏面や袈裟包に記された墨書は古い時代の筆とは思われないが、この袈裟が破庵の袈裟として東福寺に秘蔵されてきたことは確かであり、破庵の袈裟とは断定できないものの、その時代の

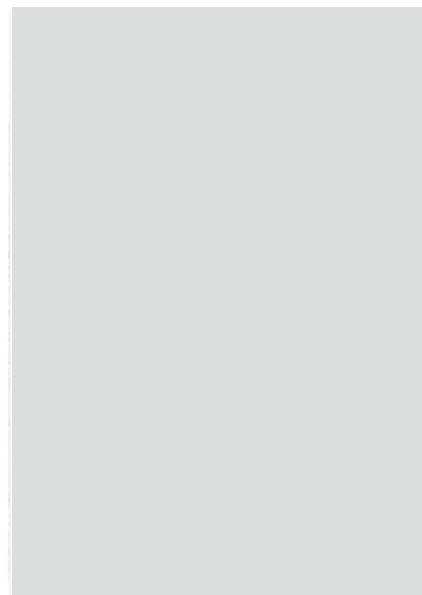
作例としても違和感のない品といえよう。

四段目には、無準師範所用とされる九条袈裟が収められている（図7）。この袈裟は傷みが激しく四周に欠落部分があるため、正確な法量は分からないが、最大丈約一四一・〇cm、最大幅約三二九・〇cm程度。田相には、補修裂を含めて三種の生地が用いられるが、当初の生地は淡浅葱地の錦で、生地の傷みのため詳細は不明ながら、雲気と反転させた鳥を組み合わせた不思議な文様が織り出されている（図8）。そのほかの部分には紫の羅が用いられる。錦、羅ともに、無準師範の活躍した南宋時代以前から、高級織物には普通にみられる織組織であるが、この錦の文様は独特で管見ではまったく類例を見いだせない。錦の織組織は綾地準複雑緯錦で、中国では唐時代末期から織り始められ、遼時代に大量に製織されるが、それ以降はほとんど見られない組織である（挿図8）³⁷。かなり古い時代の中国での作例であると推測できるが、総合的に考えて宋時代の染織品と考えるのが妥当であろう。環は木地で雲のような文様が陽刻されており、黒漆を塗った上に金泥で彩色されている。吊り紐は黄色の組紐。



挿図8 九条袈裟 伝 無準師範料・田相部分織組織拡大

裏地は何度も補われたようで、淡浅葱色や鶺鴒色など数種の平絹が取り混ぜて用いられている。そのうちの一部は、古い裏地から墨書の部分のみを切り取って縫い付けたもので、以下のように、三種の異なる筆が認められる(挿図9)。



挿図9 九条袈裟 伝 無準師範料・裏地墨書①②③

①「水上山萬壽寺常住也」

②「應永廿四年丁酉三月十五日

春日山高城護国禪寺常住 重帰本寺畢 當住持九舉(花押)」

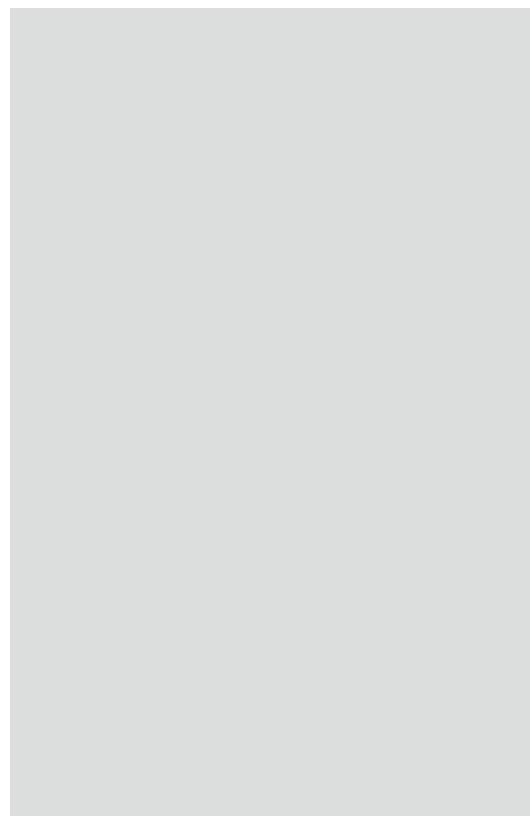
③「無準和尚信衣

奉施入

無準和尚信衣 永明院常住

永享乙卯正月十一日 肥州高城寺住持比丘勇為置之」

このうち最も古いと思われるのは①で、この袈裟がもとは佐賀県の万寿寺に秘蔵されていたことを伝えている。次に古いのが②で、万寿寺から近隣の高城寺に移管されていたこの袈裟が、いずこかへ



挿図10 九条袈裟 伝 無準師範料・裏地墨書④

持ち出されていたのだろうか、応永二十四年(一四一七)に、再び高城寺に帰ってきたことを記す。最後が③で、永享九年(一四三七)、この袈裟が高城寺から東福寺の塔頭である永明院へ寄進されたことを記している。

実は墨書はこれだけにとどまらない。裏地には、このほかにも④の長文の墨書があり(挿図10)、さらに環座の裏地にも⑤の墨書が入れている。

④「此衣者佛鑑禪師之信衣、肥州水上山万壽禪寺常住也、応永廿四

丁酉附托於同郷同派春日山高城禪寺／永享七乙卯高城又寄附於本寺永明禪院畢矣、自佛鑑至今四百余年其破裂紛乱殆不可理、

此時有僧／正圓者勸發檀門而修補 常樂祖師傳衣三頂之次欲修

此衣并圓鑑相傳之法衣也、傍有僧碧雲者助圓之／志而報之於其

檀越勘解由局法諱自性大師、、乃西洞院殿息女 後陽成院之

后妃而 姫宮大聖寺門跡／永宗大師之母妃也、母姫早入釋門兼好奥福、自性之令弟葛岡某公之妻法諱德榮亦見義勇為於是三尼同志／戮力修之、當修之時着淨衣焚妙香玉手親把金針以縫綴之、其敬重者如是、唯願傳信衣於累世扇祖風於／万年次冀信心檀越二世安樂乃至法界平等利益、助針比丘尼受清侍者等數輩願主 龍吟門下野釋正圓 丹岳忠和尚徒弟碧雲
正保三年丙戌九月吉日 守塔比丘 光琳 謹誌

〔は改行を示す 読点は私に付した〕

⑤「萬壽寺開山法衣也」

「此環牌十一歳童女綴補

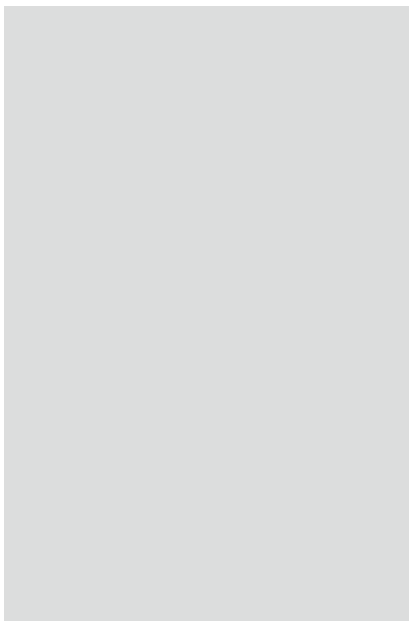
正保三丙戌九月吉日」

これらの墨書から、たいへん傷んだ状態であったこの袈裟が、東福寺の正円という僧の発願によって、正保三年（一六四六）に修理されたことが知られる。修理にあたっては、後陽成天皇の妃であった西洞院時子やその娘である大聖寺門跡永宗女王、縁者である徳榮尼の援助があった。またたいへん興味を惹かれるのは、正円が「常樂祖師傳衣三頂」の次に、この袈裟と円鑑禪師こと蔵山順空（円爾法嗣）の二領の袈裟を修理したいと願っていたという点である。つまりこの時点で、東福寺の開山堂である常樂庵には、三領の伝法衣が伝えられていたことが判明する。さらに袈裟の所用者について、④は仏鑑禪師こと無準師範とし、⑤は万壽寺開山つまり円爾とともに無準に参じた神子栄尊とし、齟齬をきたしている点にも注意が必要である。

以上の諸点から、この袈裟は佐賀県の万壽寺相伝の伝法衣であっ

たが、いつの時代にか近隣の高城寺に移管され、高城寺から東福寺永明院へ寄進されたと結論づけることができよう。ということは、この袈裟は、万壽寺の開山である神子栄尊にゆかりの品であった蓋然性が極めて高い⁽³⁸⁾。栄尊は前述のように、円爾とともに渡宋して無準師範に参じた人物であるが、無準の印可を前に帰国し、後に円爾の法嗣となったとされている。無準の法を嗣いだわけではない栄尊が、伝法の証である袈裟を拝領したとは考えにくい。この袈裟は墨書にあるように室町時代にはすでに無準所用の袈裟とみなされているが、実際には南宋の地から栄尊が請来した袈裟と考えるべきではないだろうか。

最後に最下段に収められた円爾所用とされる九条袈裟を見ておきたい⁽³⁹⁾（図9）。この袈裟は最大丈一三四・一cm、最大幅三二四・〇cm。田相部の裂はすべて欠失し、現状では後補の裏地である焦茶色の平絹が見えている。行の部分には、小さな石畳を連ね、石畳の組み合わせて花のような文様を表現した綾地準複様緯錦が用いられる（図10・挿図11）。この錦は経糸の断裂が激しく、かなり修理の手が加



挿図11 九条袈裟 伝 円爾料 縁部 分織組織拡大

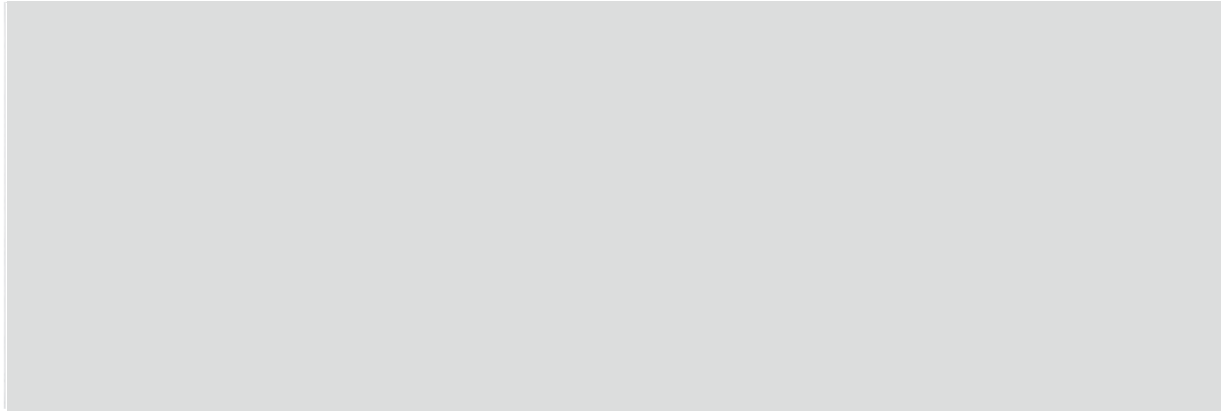
えられている。とりわけ中央の三列の行は、原本にならって新たに織った生地による後補である。劣化の様相からも、かなり古い時代の作例と思われるが、モザイクのように小さな正方形の組み合わせで文様を構成する手法は、適当な類例を見いだせず、染織史のうえから製作年代を特定することは困難である。環は玳瑁風の彩色を施した木環。橙色の組紐の吊り紐が附属するが、これも後補である。袈裟包が附属するが、墨書などは記されていない。前述したように、裏地は後補の焦茶色の平絹で、こちらにも墨書などの作品の来歴を伝える手がかりはない。

以上、引き出しに収められた五領の袈裟を詳細に検討してきた。ここで改めて、引き出しに記された人名と内部に収められている袈裟の関係について整理してみよう。一段目の「楊岐和尚衣」については、残念ながら製作年代を決める手がかりはまったくなかった。二段目の「密菴和尚衣」は、文様からも裏面の墨書からも密庵咸傑の袈裟とは考えがたい。むしろ作風と墨書から、円爾の法嗣である山叟恵雲のために建てられた東福寺内の正覚庵の伝法衣と考えるのが妥当であり、のちに正覚庵から東福寺に寄進されたと考ええるべきであろう。三段目の「破菴和尚衣」は、染織史のうえではかなり古い作例に見受けられるが、製作年代を断定するには決め手に欠ける。しかし、袈裟と袈裟包にこれを破庵所用とする墨書が認められることから、東福寺内において古くから破庵祖先の伝法衣として秘蔵されてきた品であることが確認できる。四段目の「佛鑑禪師衣」は、染織史のうえからは無準師範の時代の中国での製作として違和感のない作例であるが、裏地に記された長文の銘文によれば、佐賀

県の万寿寺に伝えられた伝法衣で、万寿寺開山である神子栄尊の所用であった蓋然性が高い。ところが、無準に参じた栄尊の経歴から、この袈裟はすでに中世には無準の袈裟とみなされており、近隣の高城寺に移管されたのち、高城寺から無準の袈裟として東福寺塔頭の永明院に寄進されたことが判明した。五段目の「聖一国師衣」は、類例をみない珍しい文様構成で、織物としてはかなり古い作例に見受けられるが、製作年代を絞り込める手がかりに欠けている。

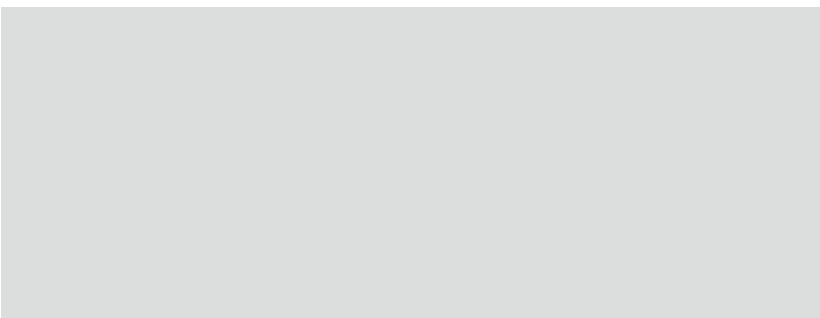
このように見ていくと、その本当の意味での所用者の真偽はともかく、引き出しに記された伝承所用者名と収められた袈裟に矛盾がないのは、三段目の破庵祖先のみと言える。一段目の楊岐方会と五段目の円爾の袈裟については、所用者を特定する手がかりはこの引き出しの記述のみである。二段目と四段目は伝承所用者名と袈裟が一致しておらず、二段目は密庵咸傑ではなく山叟恵雲、四段目は無準師範ではなく神子栄尊の袈裟とすべきであろう。ただし、四段目については、すでに中世から無準の袈裟とみなされていたわけで、伝法衣箆筒を製作した当時、無準所用とされたとしても首肯できる。問題となるのは二段目で、裏面墨書からは山叟恵雲の伝法衣と考えられるのに、密庵の引き出しに収められているのはどうにも不審である。なぜこのようなことが起こっているのだろうか。

その疑問を解くためにも、少し視野を広げて、東福寺の伝法衣に関する文献を確認しておく必要がある。まず第一に注目したいのは、無準から円爾に宛てた自筆書状「無準師範墨蹟 与聖一国師尺牘」である。この書状は重要文化財に指定され、現在は東京の畠山記念館に所蔵されている⁴⁰。世に仏鑑禪師付法伝衣の書簡と呼ばれるように、円爾に付与した錦の法衣は、代々の知識に受け継



挿図12 重要文化財 尺牘 円爾宛 無準師範筆 畠山記念館蔵

がれてきた品であるから、その相伝にあたっては間違いがあつてはならない（「就有錦法衣壹頂附去、乃是従上来諸知識所傳者、以表付授不妄」と述べた一節があることとで知られている。この記述から、円爾が無準から相伝し



挿図13 尺牘 円爾宛 伝無準師範筆 東京国立博物館蔵

た袈裟は、無準もまた代々の師から相伝した伝法衣であり、錦つまり多色の糸を織りこんだ文様織物で仕立てられていたことが明らかになる。また、同様の内容を有する無準から円爾に宛てた書状の写しが東京国立博物館に所蔵されているが（挿図13）、ここでも、錦の法衣は相伝の品であることが明記されている（「錦法衣一頂乃前輩尊宿相傳者付去、遇説法一披」⁽⁴¹⁾）。

次に注目されるのは、円爾の伝記として最も成立が古く弘安四年（一二八二）に鉄牛円心（一二五四～一三二六）が編集したとされる「東福開山聖一國師年譜」の記事である。円爾が無準から帰国すべきことを告げられた淳祐元年（仁治二年・一二四一）三月一日条に、無準より宗派図とともに密庵の法衣と竹杖を付与された、とある点に注意しておきたい。⁽⁴²⁾ 伝法衣の所用者が、ここでは無準の師である破庵の師、密庵咸傑と特定されているのである。またさらに、同年四月廿日条には、円爾が無準に最後の拜別を行った時に、楊岐方会の法衣と『大明録』を付与されたとも記されている。⁽⁴³⁾ 無準が円爾だけに二領もの伝法衣を付与するのは不審であり、あるいはこれは一領の伝法衣に対して二人の伝承所用者があったことを示すのかもしれないが、すでにこの時点で、円爾が相伝した伝法衣は二領あり、ひとつは密庵咸傑所用品、いまひとつは楊岐方会所用品と考えられていたことが知られる。

そして、円爾が示寂して三十六年後の正和五年（一三二六）にまとめられた「円爾遺物具足目録」、つまり円爾の遺品目録では、「法衣一帖」「綴袈裟一帖」の二領の袈裟が記されている。⁽⁴⁴⁾ この袈裟については他に、建武三年（一三三六）、戦乱に取り紛れ行方が分からなくなり、翌年再び発見されたことが記録として残されているな

ど、東福寺山内において宝物として特別視されていたことがうかがわれる。⁴⁵⁾

ところで、伝法衣が収められていたと考えられるのが、円爾の塔所である東福寺内の常楽庵（開山堂）に設けられた伝衣閣である。この常楽庵は円爾の塔所として法流に追慕され、興国四年（一三四三）には、献じられた多くの偈をまとめて「常楽拜塔偈」が編纂された。その中に収録される、長令という人物が詠んだ「楊岐十世破袈裟、授受重々錦上華、過現未来大寂定、微塵刹土率觀婆」という偈に注目したい。⁴⁶⁾この偈には、常楽庵に伝えられる円爾の袈裟が、楊岐方会から十代の祖師を経て相伝されたと詠まれており、伝法衣の伝承使用者は楊岐方会とする認識があったことを示している。さらに、常楽庵に楊岐方会所用とされる袈裟が所蔵されていたことは、『東福寺誌』に収録された明応庚申（九年・一五〇〇）の法衣箱の箱書によっても知ることができる。⁴⁷⁾そこには楊岐の法衣の劣化が心配されるので、今後は曝涼の折にも衣桁に掛けず、箱の蓋に載せるように、との指示が記されている。それらの記述から、明応九年には、常楽庵に楊岐方会所用とされる法衣が納められていたと考えてよいだろう。円爾の塔所である常楽庵に収蔵されていたこの法衣は、無準から円爾への伝法衣とされていた袈裟そのものであった蓋然性が高い。

以上、東福寺の伝法衣に関する文献資料を通覧すると、円爾が無準から付与された伝法衣は錦袈裟であったこと、楊岐方会所用品と密庵咸傑所用品との二説があり、それらの伝法衣は東福寺内の開山堂である常楽庵に秘蔵されていたであろうこと、明応九年までは同所に楊岐方会所用と伝える法衣が存在していたことが判明した。

翻って伝法衣箆筒の内容品を再考すると、一段目の楊岐所用とされる袈裟は紗、二段目の密庵所用とされる袈裟は綾で仕立てられており、いずれも錦袈裟には該当しない。箆筒内の袈裟で錦袈裟と言えるのは、三段目の無準所用品と五段目の円爾所用品だけである。無準所用品は、前述したように神子榮尊所用品であり、永享九年以降に東福寺塔頭の永明院に寄進された品であって、円爾が相伝した伝法衣ではない。このように見ていくと、五段目つまり円爾所用とされている袈裟こそが、円爾が無準から相伝した伝法衣と考えるべきであろう。

そして、本来は密庵咸傑の袈裟が入るべき引き出しに、山叟恵雲所用との墨書を伴う袈裟が収められていた理由としては、円爾の伝記として広く知られていた「東福開山聖一国師年譜」に、楊岐方会所用品と密庵咸傑所用品の二領の伝法衣を円爾が相伝したことが記載されており、それら二領が、円爾の法脈を継承する人々にとつて、東福寺に存在すべき伝法衣と考えられていたためと論者は考える。伝法衣箆筒の製作が企画された時、引き出しに記す所用者名は、常楽庵の伝衣閣に安置されていた伝法衣から導き出されたものではなく、東福寺派として、かくあるべき人名が選択されたのである。そして、東福寺内に存在していた古袈裟がおのの人名に割り当てられ、箆筒の各段に収められたのであろう。もちろんその際、これまで伝えられてきた所用者名の引き出しがあればその段に収めただろうが、該当する袈裟が存在しない場合、作為的に別の所用者の袈裟を割り当てることも起こり得ただろう。こうして、山叟恵雲の伝法衣は、密庵咸傑の引き出しに収められることになったのである。

上述のようなさまざまな来歴を経て、これらの五領の袈裟が一堂

に集められ、伝法衣箆笥に収められたのは、戦乱の世がようやく治まり徳川幕府による平和な時代が確かになった延宝五年（一六七七）、円爾の忌日である十月十七日であった。その二年後、延宝七年の十月十七日には、東福寺において円爾の四百回忌が盛大に執り行われている。伝法衣箆笥の製作は、この遠忌にあわせて計画された記念事業だったのであろう。この頃、徳川幕府による寺院統制政策が浸透し、本山は財政的にも宗派的にも一門の中心的な存在であることが求められるようになっていた。そのような状況の中で、威信財である袈裟は、一瞥で師資相承の正しさを明示する伝法衣箆笥に納められ、東福寺派の正統性を確認するとともに、本山の権威を高めるために機能したのではなかったろうか。楊岐から円爾へと連なる五段の引き出しは、まさしく視覚化された血脈として意図されたのである。

おわりに

本稿では、日本における禅宗と袈裟の関わりを、その初期に当たる十三世紀を中心に、文献と作例を通して概観するとともに、東福寺に伝えられた伝法衣箆笥に収められた五領の袈裟を分析することにより、それぞれの袈裟の染織史的位位置とその相伝の様相を明らかにしてきた。

禅の本格的な受容の最初期からすでに、袈裟は師から贈られる伝法の証とされ、高僧が開いた寺院や、隠居所でありまた時には墓所ともなるゆかりの塔頭に、幾代にもわたって相伝されるという形態が確立していた。しかしながら、その威信財としての高い価値ゆえ

に、本来の場所を離れて移動することがしばしば起こり得たのである。本稿において検討した東福寺の五領の伝法衣においても、二領は本来東福寺に伝えられた品ではなく、ひとつは九州の佐賀の末寺から東福寺の山内塔頭を経て、いまひとつは東福寺山内の塔頭から、それぞれ本山である東福寺に寄進された袈裟であった。その寄進年代や袈裟に記された墨書からは、戦乱に巻き込まれ疲弊した本山の寺運回復を願う志を汲み取ることができるが、袈裟が贈与されたのは、それが宝物として高い価値を有していたからにはかならない。

染織史の手法による分析からは、東福寺の五領の伝法衣はいずれも、伝法衣箆笥に記された通りの所用者とは断定できず、また明らかに所用者が異なるものも含まれていた。しかしながら、五領とも相応に時代を経た中世の作例であることは間違いなく、二段目の密庵咸傑の段に収められている山叟惠雲の袈裟は、正応三年（一二九〇）との年紀を伴う鎌倉時代後期の基準作、四段目の無準師範の段に収められている神子榮尊の袈裟は、南宋時代十三世紀前半の作例、五段目の円爾の段に収められている無準師範から円爾へ贈られた伝法衣は、数代の祖師たちにわたって相伝されたきた品であることから、南宋時代十三世紀前半を遡る作例とみなし得よう。この東福寺派が宝物視してきた円爾の伝法衣については、箆笥内の作品に所用者を示す手がかりは存在しないが、師である無準師範から円爾に宛てた自筆書状、円爾の伝記史料、東福寺の寺院文書などの関連文書の解析の結果、五段目の円爾の段に収められている袈裟と特定することが可能となった。

これまで、伝法衣は比較作例の少ない未知の染織品として取り扱われ、禅宗における相伝品としての機能に注目して研究されること

は少なかった。しかしながら、これからの伝法衣研究は、染織品そのものの分析に加え、禅僧の肖像画である頂相、寺院文書などの文字資料を加え、禅宗の相伝品としての機能を視野に入れて深められていくべきであろう。この伝法衣箆筒に見るように、袈裟には伝承所用者が仮託されることがしばしば起こり得る。正統性の証であるがゆえに、伝法衣は守り伝えられ、さまざまな事情で移動し、そして時にはその威信財としての価値ゆえに異なる所用者名を付与され、現代に伝えられているのである。

〈註〉

- 1 袈裟とは、仏教の出家者が身に着ける基本的な衣服である。仏教発祥の地であるインドでは袈裟のみが身に着けられていたが、仏教が寒冷地へと伝えられるにつれ、法衣のうちの最上層に身に着ける衣服とされた。小さな生地を縫いつないで長方形に整えるのが本義であり、短辺も長辺も数枚の裂で構成される。長辺につなく生地列の数によって、五条、七条、九条、さらに二十五条までの奇数条の袈裟が存在し、五条は作務の折に、七条は普段の生活に、九条以上は説法や儀礼など威儀を整える折に用いられた。袈裟の構造と各部名称については、稿末の【参考資料1】九条袈裟の各部名称を参照。
- 2 沢田むつ代『上代裂集成—古墳出土の繊維製品から法隆寺・正倉院裂まで』中央公論美術出版、二〇〇一年、二六～二七・一〇一頁を参照。
- 3 正倉院事務所編『正倉院寶物1 北倉I』毎日新聞社、一九九四年、一〇～一九、一二六～一二七・二三四頁を参照。
- 4 糞掃衣 (Sk. Pasukūla) とは、インドにおいては、墓場などに打ち捨てられた生地や穢れた生地を、洗い清めて使用できる部分のみを切り取り、それらを重ね、補強のために雑巾のように運針を加えた生地によって作成した、いわばほろぎれから成る袈裟をいう。糞掃衣の仏教経典上の出典や詳細な製作方法については、以下の論文に詳し。LYMAN Marie, "Distant Mountains and the Influence of

the Funzōe on the Tradition of Buddhist Clerical Robes in Japan", *Textile Museum Journal* 23, 1984, 25-41. 松村薫子『「糞掃衣」研究』『文化論集』八、神戸女学院大学大学院、一九九八年、一二～一五〇頁。同『糞掃衣の展開—道元の解釈を中心として—』『文化論集』一〇、神戸女学院大学大学院、二〇〇〇年、三〇～四三頁。同『糞掃衣の研究—その歴史と聖性—』法蔵館、二〇〇六年。

- 5 最澄が中国留学中に得た湛然(七一―七八二)の袈裟と考えられる七条袈裟が、延暦寺に伝えられている。この袈裟は、濃茶の麻布を下地に、白・白茶・縹・淡紫に染めた麻の繊維と紫の平織麻の裂片を置き、縹に染めた麻糸でぐし縫いにした、ほかに類を見ない施工の糞掃衣であり、裏地に「荊溪和尚納鎮仏隴供養」との銘文が記されている。詳細については、以下を参照。京都国立博物館ほか編『最澄と天台の国宝』(展覧会図録) 読売新聞社、二〇〇五年、六六～六七頁、三二二頁(山川暁解説)。京都国立博物館編『高僧と袈裟』(展覧会図録) 京都国立博物館、二〇一〇年、五〇～五一頁、二二二頁(山川暁解説)。

空海が中国の師である恵果から相伝したとされる、綴織による七条袈裟(通称・健陀穀糸袈裟)は、東寺に所蔵されている。詳細については、以下を参照。京都国立博物館編『東寺国宝展』(展覧会図録) 京都国立博物館、一九九五年、一六〇～六一頁、二二六～二二七頁(河上繁樹解説)。前掲『高僧と袈裟』、四四～四五頁、二二〇頁(山川暁解説)。

- 6 程正「初期禅宗における七祖の問題—南宗を中心として—」『駒澤大学禅研究所年報』一五、二〇〇三年、二五七～二七五頁。
- 7 SEIDEL Anna, "Kokuhō: Note à propos du terme 'Trésor National' en Chine et au Japon", *BEFEO* 69, L'École Française d'Extrême-Orient, 1981, 229-261. SEIDEL Anna, "Dene", *Hōbōgin* 8, L'École Française d'Extrême-Orient et La Maison Franco-Japonaise de Tokyo, 2003, 1171-1178. FAURE Bernard, "Quand L'habit Fait le Moine: The Symbolism of the Kasaya in Sōtō Zen", *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, 1995, 335-396. ADAMEK Wendi, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*, Colombia University Press, 2007. 川口高風『法服格正の研究』第一書房、一九七六年。松村薫子、前掲書。

- 8 井筒雅風『袈裟史』文化時報社、一九六五年。同『法衣史』雄山閣出版、一九八二年（一九七四年初版）。同『法衣史 増補改訂版』雄山閣出版、一九七七年。
- 9 切畑健「妙光寺九條袈裟（法燈国師所用）について」『学叢』一、京都国立博物館、一九七九年、九六～一〇六頁。
- 10 山川曉「牡丹唐草文様二十五条袈裟（応夢衣）をめぐって」『学叢』二四、京都国立博物館、二〇〇二年、七九～八八頁。「ころもが秘めるふたつの歴史」『高僧と袈裟』（展覧会図録）京都国立博物館、二〇一〇年、六～一九頁。「威信財としての袈裟―南浦紹明所用袈裟をめぐって」『美術史歴参 百橋明穂先生退職記念献呈論文集』中央公論美術出版、二〇一三年、二〇一～二二〇頁。
- 11 代表的な文献のみを以下に挙げておく。京都国立博物館編『禪の美術』法蔵館、一九八三年。五島美術館編『鎌倉円覚寺の名宝』（展覧会図録）五島美術館、二〇〇七年。東京国立博物館編『京都五山禪の文化』展覧会図録（日本経済新聞社、二〇〇七年。前掲『高僧と袈裟』。
- 12 東福寺の五領の伝法衣のうち三領については、切畑健、前掲書、一〇六頁で簡単に触れられている。
- 13 当該期の日中交流の状況については以下を参照。榎本渉『僧侶と海商たちの東シナ海』（選書日本中世史4）講談社、二〇一〇年、一六二～五頁。
- 14 本論文に関わる禅僧の法系図については、稿末の【参考資料2】関係禅僧法系略図を参照。日本中世の禅宗史および中国への留学僧と中国からの来朝僧の概要については、以下を参照。竹貫元勝『日本禅宗史』大蔵出版、一九八九年。伊吹敦『禪の歴史』法蔵館、二〇〇一年。留学僧と来朝僧の略歴については、以下を参照。駒沢大学内禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』大修館書店、一九七八年。玉村竹二『五山禅僧伝記集成【新装版】』思文閣出版、二〇〇三年。
- 15 栄西の法脈については、【参考資料2】を参照。留学年時や伝法衣の相伝については、以下の史料を参照した。虎関師鍊『元亨釈書』（『大日本仏教全書』一〇一）仏書刊行会、一九一三年、二二～二七頁。「蓮華院血脈写」（『大日本史料』五一―二）東京大学史料編纂所、一九五六年、三七六頁。
- 16 「元久二年春三月畿甸大風。都人謠言。比来西師新唱禅要。其徒衣服異製。加梨博幅。直裾大袖。行道之時多含颯風。」前掲『元亨釈書』二六頁。
- 17 鏡島元隆監修・水野弥穂子訳註『正法眼蔵4』（道元禅師全集 原文対照現代語訳）四）春秋社、二〇〇九年、一八四～一八五頁。
- 18 「また芙蓉の袈裟伝わりて天童にありし事。伝衣を見るにこれに依らば不審の事。これあり。また云く、法衣のこのうちに伝わりしことは、見聞に及ばず。ある人の自ら称するのみなり。」鏡島元隆監修・高橋文二、角田泰隆、石井清純訳註『御遺言記録』（道元禅師全集 原文対照現代語訳）一七）春秋社、二〇一〇年、七一頁。
- 19 中世古祥道『道元禅師伝の研究』続『国書刊行会、一九九七年、一四八～一九三頁。中世古氏は、同書において泉福寺に伝わる袈裟を「芙蓉袈裟」としている。しかしながら、中世古氏が指摘した泉福寺の「芙蓉袈裟」は、二〇〇二年に福岡市美術館において展示された無著妙融（二三三三～九三）の袈裟のことを指すと思われる。詳細は以下の図録を参照。福岡市美術館編『悟りの美』（展覧会図録）福岡市美術館、二〇〇二年、七二～一四八頁。なお、筆者は二〇〇七年に福井県立美術館の依頼で永平寺の染織品調査を担当した際に永平寺所蔵の「芙蓉袈裟」とされる袈裟を拝見する機会を得たが、それは断片化した濃茶の絹地で袈裟の姿をとどめていなかった。製作年代を判定する要素に欠けているため、染織史のうえからの判断はできない。
- 20 覚阿は、霊隠寺の瞎堂慧遠（一一〇三～七六）の法嗣で、中国宋代の禅宗において印可された最初の日本人である。詳細については以下を参照。前掲、虎関師鍊『元亨釈書』二〇七頁。中尾良信『日本禅宗の伝説と歴史』吉川弘文館、二〇〇五年、七七～七八頁。
- 21 中尾良信、前掲書、七九～一二二頁。京都国立博物館編、前掲『高僧と袈裟』、七八～八二・二三〇～二三二頁（山川曉・久保智康・羽田聡解説）
- 22 円爾の伝記については、以下が基準史料である。鉄牛円心『東福開山聖一国師年譜』（『大日本仏教全書』九五）仏書刊行会、一九七〇年、一二九～一五〇頁。
- 23 自南聖薫『法燈円明国師行実年譜』（『続群書類従』九上）続群書類従

- 完成会、一九七七年、三四六～三六一頁、伝法衣についての記述は三五三～三五四頁を参照。
- 24 切畑氏はこの妙光寺の九条袈裟を中国の南宋時代製であり、無門からの伝法衣かと推測するが、覚心が拠点とした和歌山県の興国寺に伝えられる「無本覚心像」(重要文化財)には、妙光寺とは異なる、南宋時代に典型的な牡丹唐草文様の九条袈裟が描かれている。あくまでも推論であるが、ほかの例からも伝法衣は禅僧が拠点とする寺院に残されるのが最も自然であり、無門慧開から伝えられた伝法衣は、現存こそしないものの、この頂相に描かれた九条袈裟ではなかつたらうか。自南聖薫『法燈円明国師行実年譜』によれば、無門からの伝法衣は、環座裏に「宣賜法衣」、紐座裏に「仏法僧宝」、左縁に「臣僧惠開授時」との墨書が記されていたとのことであり、その先例を模して覚心は妙光寺にとどめた袈裟に墨書を入れたものであろう。詳細は以下を参照。切畑健、前掲書、一〇二～一〇四頁。河上繁樹「南宋絹織物にみる二、三の特色について—醍醐寺山水屏風の綾を中心に—」『ミュージアム』四六四、東京国立博物館、一九八九年、一二～二八頁。前掲、『京都五山禅の文化』展、六五・二八八頁(沢田むつ代解説)。前掲、『高僧と袈裟』、九八～一〇一・二三七～三九九頁(山川曉・羽田聡解説)。
- 25 正伝寺所蔵の二領の袈裟については、以下を参照。前掲、京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一〇二～一〇五・二三九～四〇頁(山川曉解説)。竹庵大縁『東福寺第十一世南山和尚行実』(『統群書類従』九下)、統群書類従完成会、一九二五年、四〇七～四〇九頁、伝法衣についての記述は四〇七頁を参照。前掲、五島美術館編『鎌倉円覚寺の名宝』、三八～三九九頁。
- 26 日本における塔頭の展開については、以下を参照した。川上貢『禅院の建築 禅僧の住まいと祭享 新訂』中央公論美術出版、二〇〇五年。
- 27 いずれも伝承所用者であり、おのおのについて染織史からの検討が必要である。
- 28 度弟院とは、寺院の相伝がある法系のみ限定されている寺院。中国や日本の官寺にあたる五山十刹では十方住持制度が採られ、その住持は門派にこだわらず器量のある禅僧が選ばれるのが原則であった。前掲、『禅学大辞典』、四五五・九五六頁を参照。
- 29
- 30 前掲、京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一一二～一三・二四二頁(山川曉解説)を参照。
- 31 前掲、京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一一四～一五・二四二～三頁(山川曉解説)を参照。
- 32 飛鳥時代から鎌倉時代にかけての文綾の織組織の変遷については、前掲、河上繁樹「南宋絹織物にみる二、三の特色について—醍醐寺山水屏風の綾を中心に—」、二二～二五頁を参照。
- 33 菊折枝、菊唐草ともに珍しい文様ではないが、本作品のそれは通例とはやや異なり、管見では比較すべき適当な作例を見いだせない。日本では中国と比して菊唐草よりも菊折枝を好む傾向があり、それが本作品を日本製と推察する論拠である。日本における菊の文様については、以下を参照。灰野昭郎ほか『日本のデザイン』11 菊・紅葉(紫紅社、二〇〇一年)。
- 34 白石虎月編『東福寺誌』思文閣出版、一九七九年、一六二頁を参照。
- 35 京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一一六～一七・二四三頁(山川曉解説)を参照。
- 36 前掲、京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一一八～一九・二四三～四四頁(山川曉解説)を参照。
- 37 中国における準複雑緯錦の研究者である趙豊氏からは、同組織は晩唐に現れ、遼・金時代の作例が確認できるが、十三世紀初めには見られなくなる織組織であるとの意見を口頭で伺っている。
- 38 万寿寺は神子栄尊が開いたとされ、現在では栄尊を開山とする辞書類が多い。しかしながら『東福開山聖一国師年譜』には、円爾を招聘して開山したことが見えている。万寿寺が中世には東福寺の末寺であったことは『東福寺誌』引用の史料からも明らかであるが、中世以降、万寿寺開山を栄尊としていたか、円爾としていたかは明らかでない。ここでは万寿寺での活動が長い栄尊を開山と考え、本袈裟の所用者を栄尊とみなすが、円爾という可能性も残されていることを付記しておく。
- 39 前掲、京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一二二～二三・二四五頁(山川曉解説)を参照。
- 40 本作品については、以下の解説を参照。毎日新聞社編『重要文化財21

- 書跡・典籍・古文書』毎日新聞社、一九九七年、一八四～一八五頁。なお、古田紹欽氏は、この書状が元禄十二年に伊達綱村から東福寺へ寄進された「仏鑑禪師錦法衣之書簡」であろうことを指摘するとともに、円爾の伝法衣についての研究が今後進展することに対しての期待を述べている。古田紹欽「第七章 仏鑑禪師付法伝衣の書に見る」『日本禅宗史の諸問題』大東出版社、一九八八年、一五七～一六二頁を参照。
- 41 近年の対外交流史研究では、これまで美術品として珍重されてきた墨蹟を文書史料として扱うことが提唱され、内容研究が活況を呈しており、本墨蹟についても、以下の文献において詳細に検討されている。橋本雄「中国の師から日本の弟子へ―大宰府崇福寺円爾宛無準師範尺牘写―」『九州国立博物館紀要 東風西声』三、二〇〇七年、三〇～四一頁。前掲、京都国立博物館編『高僧と袈裟』、一二三・二四五～四六頁（赤尾栄慶解説）。橋本雄「Ⅱ 渡唐天神説話の源流と流行」『中華幻想―唐物と外交の室町時代史』勉誠出版、二〇一一年、五七～九〇頁。
- 42 前掲、『東福開山聖一国師年譜』、一三三～一三四頁。
- 43 前掲、『東福開山聖一国師年譜』、一三四頁。
- 44 「円爾遺物具足目録」『東福寺文書之二』（『大日本古文書』家わけ二〇）東京大学史料編纂所、一九五六年、八六～八八頁。
- 45 「円爾伝法衣再出現日記」『東福寺文書之二』（『大日本古文書』家わけ二〇）東京大学史料編纂所、一九五七年、三〇三頁。
- 46 前掲、『東福寺誌』、三二二頁。
- 47 同書、六七八頁。同書の初版刊行年である昭和五年（一九三〇）には、この袈裟箱は存在していたと思われるが、二〇一〇年にこの袈裟箱の所在について東福寺寺務所に問い合わせたところ、常楽庵内では確認できないとの返答であった。

〈謝辞〉

織組織の分析にあたってはモニカ・ペーテ氏のご協力を得ました。図版の掲載にご理解を賜りました所蔵者各位に、心より御礼申し上げます。

【参考資料1】 九条袈裟の各部名称

