

# 東アジア仏教における教えの継承の特色

小野嶋 祥 雄

## 【要旨】

このたびの「伝灯奉告法要」を機縁として、本稿では、①「伝灯」の語の由来、②相承の形態、③相承説と史実の関係、の三つの視点から、東アジアの仏教における教えの継承の特色を概観した。

これらの検討の中で本稿では、教えが代々相承されることを意味する「伝灯」の語は、漢訳仏典に基づき展開した東アジアの仏教において成立し定着した用語であることなどを指摘した。東アジアの仏教における教えの継承の特色という視点を通じて、「伝灯奉告法要」の意義を考える一助となれば幸いである。

## 一、はじめに

浄土真宗本願寺派では、二〇一六年十月から「伝灯奉告法要」が勤修される。この「伝灯奉告法要」は、浄土真宗本願寺派が刊行する『第25代専如門主 伝灯奉告法要 団体参拝募集要項』では、以下のような説明がなされている。

専如門主は、平成26年6月6日に法義の伝統を継承し、第25代門主となりました。伝灯奉告法要は、宗祖親鸞聖人があきらかにされた「浄土真宗のみ教え」（法灯）を継承されたことを阿弥陀如来と親鸞聖人の御前に奉告するとともに、またこの法要を機縁として、お念仏のみ教えが広く伝わることを願い、宗門内外によびか

けて、一人でも多くの方々に参拝していただくことを期してお勤めさせていただき、宗門にとって大切なご法要であります。<sup>①</sup>

真宗出雲路派の「伝灯奉告法要」、真宗高田派の「伝灯奉告法会」<sup>②</sup>。また、天台宗の「天台座主傳燈相承式」など、現代の仏教教団では新たな門主や座主の就任に際して、「伝灯」の語を冠したさまざまな法要が営まれる。これらの法要の名称に含まれる「伝灯」の語は、代々相承されてきた教えが新たに継承されることを灯火に喩えて、このようにいうのである。なお、こうした意味での「伝灯」の語の用例は、中国の開元四年（七一六年）頃に浄覚（六八三〜七五〇?年）によって著された禅宗の歴史書である『楞伽師資記』<sup>③</sup>に、

自宋朝以来、大德禅师代代相承、起自宋求那跋陀羅三藏、歴代伝灯、至于唐朝、惣当八代、得道獲果、有二十四人也。<sup>④</sup>

以上、宋の世よりこのかた今日まで、偉大な禅匠で世代を追って互いに後をうけた人々は、宋の世のグナバツダラ三藏にはじまり、代々真理の燈火をつたえ、こんにち唐の世に至るまであたかも八代であり、真理を得、悟りに達したものは、すべて二十四人いる。<sup>④</sup>

とあり、求那跋陀羅（三九四〜四六八年）から神秀（?〜七〇六年）の弟子に至る北宗禅の八代の相承を説く中に見られ、また、日本の仏教においての用例は枚挙にいとまがないほどである。

しかしながら管見の限り、教えが代々相承されてきたことを表す言葉として、漢訳経論の中から「伝灯」の語を直接的に検出することは困難である。これはつまり、教えが代々相承されるという意味での「伝灯」の語は、漢訳

仏典に基づき展開した東アジアの仏教において成立し定着した用語であると考えられるのである。

そこで本稿では、「伝灯」の語の由来の検討を中心として、東アジア仏教における教えの継承の特色を概観することで、この度の「伝灯奉告法要」を考える一助としたい。もちろん、東アジア仏教における教えの継承の特色すべてを網羅することは、紙幅の都合もあり困難であるので、①「伝灯」の語の由来、②相承の形態、③相承説と史実との関係。この三点に焦点を絞って検討を進めていきたい。

## 二、「伝灯」の語の由来

先ず始めに、漢訳仏典中に見られる訳語としての「伝灯」の用例について確認しておきたい。前にも述べた通り、漢訳された経・律・論の中に「伝灯」の語そのものを検出することは困難である。管見の限りでは、漢訳仏典に見られる「伝灯」の語は、波羅頗蜜多羅（五六五～六三三年）によって六三〇から六三二年にかけて翻訳された龍樹造『中論』に対する注釈書である、清弁『般若灯論釈』巻十五「観世諦縁起品第二十六」の一例を挙げる事ができるだけである。

しかし、その『般若灯論釈』に見られる「伝灯」の語も、

復次、無中陰者言、「従死有相統至生有時、如授経、如伝灯、如行印、如鏡像現、如空声響、如水中日月影、如種子生芽、如人見醉口中生涎、如是後陰相統起時、無有中陰往来伝此向彼。是故智者心如是解。」<sup>5)</sup>（後略）。

また次に、中有は存在しないという者は、「死の瞬間から相統して次の生に至る時には、授経、灯、火、印と印影、鏡と影像、声とこだま、水中の日月の影、種子と芽、酔と口の中の涎などのように、後陰の相統が起こる時

には、中有が一つの生存から他の生存へと移行するということはない。このことから、賢者はこのように理解しないといけない。(後略)<sup>(6)</sup> と言う。

とある通り、教えの継承についての文脈ではないことから、漢訳経論中には「教えが代々相承される」という意味での「伝灯」の語は存在しないということになる。<sup>(7)</sup>

そこで改めて「伝灯」の語の由来についての検討範囲を、漢訳経論中に種々に見られる、教えが継承されることを灯火に喩える用例にまで広げて考えていきたい。<sup>(8)</sup> この検討結果について先に結論から言えば、教えの継承を灯火に喩えて説く用例には説相の異なる二つの系統が認められる。

まず第一の系統は、仏陀跋陀羅訳『達摩多羅禪經』に、

仏滅度後尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達摩多羅、乃至尊者不若蜜多羅、諸持法者以此慧灯次第傳授。<sup>(5)</sup>

仏滅度の後、尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達摩多羅から尊者不若蜜多羅に至るまで、諸々の持法の尊者がこの知恵の灯火を次第して傳授する。

と説かれるものである。ここでは、大迦葉から不若蜜多羅に至るブツダ滅後の教えの相承が説かれ、その中で「伝灯」の語そのものではないが、「慧灯次第傳授」の文句によって「教えが代々相承される」ことが灯火が伝ることに喩えて説かれている。

次に第二の系統は、鳩摩羅什(三四四～四一三年／三五〇～四〇九)の翻訳による『維摩詰所説經』や『大智度論』

に見られるもので、以下のような内容のものである。

鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』巻一「菩薩品第四」

維摩詰言「諸姉、有法門。名無尽灯。汝等当学。無尽灯者、譬如一灯燃百千灯。冥者皆明、明終不尽。如是、諸姉、夫一菩薩開導百千衆生、令発阿耨多羅三藐三菩提心、於其道意亦不滅尽、隨所説法、而自增益一切善法。是名無尽灯也。」<sup>9)</sup>

維摩は、「みなさん。不滅の燈火（無尽燈）と呼ばれる教えがある（から）、あなたたちは（これに）努めなければならぬ。「この」不滅の燈火というのは、たとえば一燈から「一燈と」百千の燈火に火がともされて行つて、火のつかなかつたものがすべて明るくなり、「その」明るさがついに消えないように、ちょうどこのように、みなさん、一人の菩薩が百千のひとたちに「教えを」説き勧めて、最高至上のさとりを求める心をおこさせ、また「みずから」そのさとりを願う心を失うことがなく、仏の説かれた教えに随つて、進んですべて正しいことはどんなことも推し広めて行くことを、不滅の燈火と呼ぶのです。」<sup>10)</sup>

龍樹造／鳩摩羅什訳『大智度論』巻百「釈囉累品第九十」

阿難雖復利根、心向声聞、但一身求度、是故三告、所以囉累者、為不令法滅故。汝当教化弟子、弟子復教余人、展転相教。譬如一灯復然余灯、其明転多。<sup>11)</sup>

阿難はすぐれた資質をそなえていたが、ブツダの弟子の位置に満足し、自分の悟りだけを求める傾向があったので、ブツダは三度も警告をしたのであり、かれに滅後のことを託したのは、法を消滅させないためであった。それで「汝は必ず弟子を教えて、弟子はまた他の人を教えて、次々に互いに教えを広め、たとえば一

の灯火が他にもえうつると、その明るさがいよいよ大きくなるようにしなければならない」と言われたのである。

この系統での教えの継承を灯火に喩える用例は、先の『達摩多羅禪經』が特定の人物の間で代々と教えが継承されていく様を説くものであったのに対し、『維摩詰所説經』では「一灯の百千の灯を燃やし」とあることから明らかなように、不特定多数に教えが続々と広がっていく様を示すものとなっている。

以上のように、漢訳仏典の中に説かれる教えの継承を灯火に喩える用例には、その継承のあり方について全く異なった様相を説く二系統のものが認められた。なお、東アジアの仏教者における「伝灯」の語の用例は、これら漢訳経論中の二系統の用例を由来とすることから、「特定の人物の間で代々と教えが継承されていく様を示す」場合と、「不特定多数に教えが続々と広がっていく様を示す」場合がある。しかし、それがどちらの意味で用いられているのかについては、「伝灯」の語のみだけで判断することは困難で、前後の文脈で判断する必要があるようである。つまり、宗密（七八〇～八四一年）の『円覚經大疏積義鈔』卷三下には、

疏「展転于今」等者、西域二十八祖、此方七祖、相承伝法。如一灯照百千灯、冥者皆明、明終無尽。伝灯之喩、如浄名経。<sup>⑫</sup>

『円覚經大疏』に「ブツダから迦葉に教えが託され」次々に伝わり今に至る」などとあるのは、西域の二十八祖、この中国の七祖と相承して教えが伝わることをいう。一燈から「一燈と」百千の燈火に火がともされて行つて、火のつかなかったものがすべて明るくなり、「その」明るさがついに消えない。この灯火を伝える喩えは、『維摩経』に説かれる通りである。

とあり、禅宗の相承説である二十八祖説を説く文脈の中で、本来は「不特定多数に教えが続々と広がっていく様を示す」ことを説く『維摩経』の灯火の喩えを引用しているからである。

以上の通り、「伝灯奉告法要」の法要名に冠せられる「伝灯」の語の由来は、漢訳経論の中に説かれる、教えが継承されることを灯火に喩える用例であることが確認でき、その喩えには、「特定の人物の間で代々と教えが継承されていく様を示す」場合と、「不特定多数に教えが続々と広がっていく様を示す」場合の異なる二つの系統が認められた。そして、東アジアの仏教者の著作に見られる「伝灯」の語について、それが二つの系統のどちらの意味で用いられているのかは、「伝灯」の語のみだけで判断することは困難で、前後の文脈で判断する必要のあることが明らかとなった。

### 三、教えの相承の形態

東アジアの仏教では、自からの学派や宗派の正統性を主張するため、あるいは一宗として独立するために、自身が依って立つ教えの系譜を示す相承説・祖統説が主張された。東アジアの仏教において、自説の正統性を主張するに際して相承を重視するのは、三論学派の大成者である吉蔵（五四九～六二三年）に始まると指摘されている。<sup>13</sup> 末光愛正氏の研究に依れば、吉蔵は自身の学説の正統性を主張するにあたって、「面受」や「相承」の語句を自身の著作の中で頻繁に用い、『大乘玄論』巻三「仏性義」では、

問、真諦為仏性、何経所出、承習是誰。無有師資、亦無証句、故不可用也。（中略）得仏理為仏性者、此是零

根僧正所用。此義最長、然闕無師資相伝。学問之体要須依師承習<sup>14</sup>。

問う。真諦を仏性とするのは、何れの經典に説かれ、誰から習い受けたものであるのか。「この説には」師資相承が無く、また証拠となる經典の文句が存在しない。このことから「この説は」採用するべきではない。（中略）仏の理を証得することを仏性とするのは、これは零根僧正が採用する説である。この義は最も勝れているが、師資の相伝を欠いている。学問の体は必ず師に依つて習い受けなければならない。

と述べ、学説の妥当性に「証句の有無」と共に「師資相伝の有無」を挙げることが指摘されている。なお、相承説・祖統説の観点から吉蔵以後の中国仏教を概観してみると、唐代から宋代にかけて禅宗が隆盛を極めるなかで、景德元年（一〇〇四年）に道原によつて著された、過去七仏からインドの二十八祖と、中国の六祖を経て法眼・文益（八八五～九五八年）の弟子に至るまで、およそ五十二代にわたる禅の相承の系譜を記した『景德伝灯録』など、相承の系譜を記した「灯史」が盛んに著され、相承説や祖統説が重視されるようになった。そしてこの禅宗の影響を受けるかたちで、華嚴宗などの宗派も宋代に入つて相承説や祖統説が整備されることになっていくとされる<sup>15</sup>。

また、日本の仏教は、こうした中国での動向を受けて相承説が重視される傾向にあり、法然（一一三三～一二二二年）の時代には、その相承説の有無が一宗独立の要件とされるまでになっていたために、『選択集』に、

問曰、聖道家諸宗各有師資相承。謂如天台宗者、慧文・南岳・天台・章安・智威・慧威・玄朗・湛然、次第相承。如真言宗者、大日如来・金剛薩埵・龍樹・龍智・金智・不空、次第相承。自余諸宗又各有相承血脈。而今所言、淨土宗有師資相承血脈譜乎。答曰、如聖道家血脈淨土宗亦有血脈。但於淨土一宗諸家不同。所謂廬山慧遠法師、慈愍三藏、道綽・善導等是也。今且依道綽・善導之一家論師資相承血脈者、此亦有兩説。一者菩提流支三藏・



慧籠法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師〈已上出安樂集〉。二者菩提流支三藏・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師〈已上出唐宋兩伝〉<sup>16)</sup>。

問う。聖道家の諸宗にはそれぞれ師資相承がある。天台宗では、慧文・南岳・天台・章安・智威・慧威・玄朗・湛然、と次第相承する。真言宗では、大日如来・金剛薩埵・龍樹・龍智・金智・不空、と次第相承する。その他の諸宗にもまたそれぞれの相承の血脈がある。そうであれば、いまいうところの浄土宗にも師資相承の血脈の系譜は存在するのであろうか。答える。聖道家の血脈のように浄土宗にもまた「相承の」血脈がある。ただし浄土一宗においても諸家は同じではない。廬山の慧遠法師の系譜、慈愍三藏の系譜、道綽・善導等の系譜がある。今は道綽・善導の系譜によつて師資相承の血脈を論じれば、これにまた兩説がある。一には菩提流支三藏・慧籠法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師である〈以上は『安樂集』に説かれるものである〉。二には菩提流支三藏・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師である〈以上は唐・宋の両方の伝記に説かれるものである〉。

とあり、「浄土宗」にも天台宗や真言宗の他宗と同じく独自の相承の血脈があることを示している。

以上のように、東アジアの仏教では、自らの学派や宗派の正統性を主張するためや、一宗として独立するため、実に多くの相承説が立てられてきたが、これらの相承説の中で説かれる「教えが相承される形態」も実にさまざまなものがある。『望月仏教大辞典』四卷「相承」の項目には、相承の形態について次のような要を得た説明がなされている。

其の他の諸宗諸派に於て各相承伝授の説ありと雖も、之を大別するに二種を出でざるが如し。即ち一は師資親

しく面授して口決し、血脈譜又は衣鉢等を伝承するもの、他は面授親聞に依らず、経巻に依憑し、若しくは夢告等に依りて法義を相承するものを云う。前者を師資相承、嫡嫡相承、直接相承、口授相承、口決相承、知識相承、付法相承等と称し、禪宗二十八祖等の如き即ち此の種に属す。後者を依用相承、経巻相承等と称し、円戒の霊山相承、浄土の八祖相承、日蓮の内相承の如き即ち之に当る<sup>17)</sup>。

この相承説の分類は浄土宗の鸞宿（一六八二〜一七五〇年）の『浄土伝灯総系譜』巻上（『浄土宗全書』十九巻・二）の記述に基づくもので、直接的な教えの継承があるか否かによって二種に相承説が分類されている<sup>18)</sup>。この中で注目されるのは、相承説の中で説かれる教えが継承される形式には様々なものがあり、必ずしも直接的な面授に限る相承だけではなく、夢告や經典などに基づく相承も認められているところにある。東アジア仏教における教えの継承の形態といえば、伝える側と伝えられる側とが対面して教えが継承される「師資相承」の印象が強く、また、教えが相承されたことの証明として伝法衣・印可条・譲り状などの証拠となる物が授けられるという印象を強く抱くことがあるが、実際には多様な教えの継承の有り方が存在したのである。

#### 四、相承説と史実

最後に、東アジアの仏教において各学派や宗派などで説かれる相承説と史実の問題について考えてみたい。近代にもたらされた仏教学では、実証主義的かつ客観的な立場から、教団が伝承してきた相承説が批判的に検証されてきた。そうした検証の中で、禪宗が立てる、達磨↓恵可↓僧璨↓道信↓弘忍↓慧能の六祖の相承説のように、いくつかの相承説はその歴史的事実が疑われ、後代の意図的な創作によるものであることが明らかにされた。

たしかに、達磨から慧能へと至る六祖の相承は、神会によって創作されたもので、歴史的事実とは認めがたい。しかし、柳田聖山氏が『初期禪宗史書の研究』の中で、

かくて、灯史の書は決して単なる歴史的事実を記したものでなく、寧ろ宗教的な伝承の表現である。其らは作られたものというよりは、歴史的に生み出されたものである。言わば、伝承的な説話の一つ一つに、敢えて虚構と言うならば、虚構される必然的な理由を内包しているのである。従って、此処では逆に歴史的事実そのものまでが、すでに説話的な意味を持つて記録されているとも言える。所謂、史実でないからという理由で、其等の説話を一概に否定し去るだけならば、すでに灯史を読む資格はないと言うべきである。灯史が史実を伝えるのものでないことは、そもそも自明の前提だからである。寧ろ虚構された記録の一つ一つを、丹念に吟味してゆく過程に於て、逆にそれを虚構した人々の、歴史的社会的な宗教本質を明らかにし得るのであり、所謂史実と異った別の次元の史実が、歴史的に洗い出されてくるのではなからうか。灯史の虚構は、あくまで灯史の本質であって、単なる方便や表現の偶然ではない。<sup>⑨</sup>

と述べる通り、歴史的事実ではないことを指摘するだけでなく、その相承説が生み出された背景を読み解いていくことが現在の仏教研究に求められているところである。この柳田氏の「灯史」に対する視座は、「灯史」が持つ書物としての性質を汲み取り指摘されたものであるが、相承説と史実の問題全般にも敷衍されるべき重要な指摘であろう。

また、近年の僧伝類に関する研究の中で提起される、僧侶の伝記が作成され、それらの伝記が読まれるということとは、それ自身が宗教的実践であったとする北條勝貴氏の研究や、この北條氏の研究を参照し、玄奘三蔵の伝記が

唯識学派の三転法輪説に基づくことを指摘する師茂樹氏の研究も、相承説とは如何なるものであったのかについて再考を迫る貴重な指摘であると考える。<sup>20)</sup>つまり、相承説が立てられその相承説を受け入れるという行為は、それ自体を宗教的実践と捉えることが可能ではないかと思うからである。

こうした問題の検討については今後の課題とし、話しを相承説と史実の問題に戻したい。相承説と史実の関係については、近代以前の東アジアの仏教者が抱いていた「歴史的事実」とは如何なるものであったのかを改めて問う必要があると思われる。というのも、現代の我々が抱く「歴史的事実」に対する感覚と、近代以前の仏教者が有していたと考えられる「歴史的事実」に対する感覚が同じであったとは思われないからである。その一例を、以下に後世への僧伝類の模範ともなった、中国梁代の僧侶である慧皎（四九七〜五五四年）が著した『高僧伝』から示してみたい。

中国への仏教伝来から梁代までに活躍した僧侶の事蹟を記した『高僧伝』十四卷には、その著者である慧皎が歴史的事実についてどのような認識を持っていたのかを示す記述が存在する。先ず、『高僧伝』卷一「訳経上」には、安世高（？〜一七〇年頃）の事蹟を述べる中に、次のような興味深い記述がある。

余訪尋衆録、紀載高公互有出沒。將以權迹隱顯、應多端、或由伝者紕繆致成乖角、輒備列衆異、庶或可論。<sup>21)</sup>

私が多くの記録に当たってみたところ、高公についての記載には互いに入出入りがある。あるいは仮の姿は隠顯さまざま、人々のはたらきかけに應じたり応じなかつたりまちまちであったからなのか、それとも記録を伝えた者が間違っていて矛盾をきたしたためであるが、さまざまのヴァリエーションを列挙してみるならば、あるいはすつきりできるかも知れない。<sup>22)</sup>

慧皎は安世高についての記録に出没や矛盾がある理由について、①仮の姿は隠顕さまざまであること、②記録者の伝え間違い、の二点を挙げている。この中、②の視点は現代の我々にも通じるものであるが、①の視点については慧皎にとつての事実とは何であつたのかを示すものとして注目に値する。つまり、慧皎は安世高の事蹟を記録した文献に矛盾がある理由として、安世高のような聖者は機に応じてこの世に姿を現す存在であるからと理解しているのである。

また、『高僧伝』卷三「訳経下」では、

余歴尋遊方沙門、記列道路時或不同、仏鉢頂骨処亦乖爽。将知遊往天竺非止一路、頂鉢靈遷時届異土、故伝述見聞難以例也。<sup>(23)</sup>

私は外国に旅をした沙門についてあれこれ調べているが、道程の記録は時として異なり、仏鉢や頂骨の所在地もくい違っている。このことから天竺に出かけるのには一つのルートだけではないのだと分かるし、頂骨と仏鉢は不思議に移動して時としてよその土地に至ることがあるのであつて、それで言い伝えと実際の見聞とは一概に一致しがたいのであろう。<sup>(24)</sup>

と述べ、外国を旅した僧侶の記録の中で仏鉢や頂骨の所在地が異なることについて、仏鉢や頂骨が不思議に移動したためであるとする。これら『高僧伝』の記述から導き出されることは、慧皎は聖者や仏鉢・頂骨の聖遺物といった聖性を有する存在に対して不思議なはたらきを認め、それを歴史的事実として認識しているということである。

もちろん、近代以前の仏教者が慧皎のような歴史認識を持っていたかどうかは、それぞれの個別的な検討を要することである。しかし、このような「歴史的事実」の捉え方があつたことを知ることは、相承説と歴史的事実の間

題を考える上で重要な意味を持つと思われる。

## 五、おわりに

以上、東アジア仏教における教えの継承の特色について、①「伝灯」の語の由来、②相承の形態、③相承説と史実との関係、の三点から見てきた。最後に、①の「伝灯」の語の由来、を検討する中で明らかになった点を中心として、改めてこの度の「伝灯奉告法要」について考えてみたい。

「伝灯奉告法要」の法要名に冠せられる「伝灯」の語の由来は、漢訳経論の中に説かれる、教えが継承されることを灯火に喩える用例であることが確認でき、その喩えには、「特定の人物の間で代々と教えが継承されていく様を示す」場合と、「不特定多数に教えが続々と広がっていく様を示す」場合の、説相の異なる二つの系統が認められた。また、東アジアの仏教者の著作に見られる「伝灯」の語について、それが二つの系統のどちらの意味で用いられているのかは、「伝灯」の語のみだけで判断することは困難で、前後の文脈で判断する必要があった。

このことを踏まえて、「はじめに」で引用した『第25代専如門主 伝灯奉告法要 団体参拝募集要項』での「伝灯奉告法要」の解説を見直してみると、

専如門主は、平成26年6月6日に法義の伝統を継承し、第25代門主とられました。伝灯奉告法要は、宗祖親鸞聖人があきらかにされた「浄土真宗のみ教え」（法灯）を継承されたことを阿弥陀如来と親鸞聖人の御前に奉告するとともに、またこの法要を機縁として、お念仏のみ教えが広く伝わることを願い、宗門内外によびかけて、一人でも多くの方々に参拝していただくことを期してお勤めさせていただき、宗門にとって大切なご法

要であります。

とあるように、前半の下線部は「伝灯」の語義の中の「代々と教えが継承されていくこと」に当たり、後半の波線部は「多数の人に教えが広がっていくこと」に当たると理解することが出来る。「伝灯奉告法要」は、ややもすれば「伝灯」の語の一面面である「代々と教えが継承されていく様」を意味することとして解説されがちな所がある。しかし、「伝灯」の語は「多数の人に教えが広がっていくこと」との意味にも由来する言葉であり、そのことは「伝灯奉告法要」の解説の中においても説明されていることを指摘しておきたい。

【註】

- (1) 『第25代専如門主 伝灯奉告法要 団体参拝募集要項』（宗門伝灯奉告法要団本部団参部伝灯奉告法要参拝センター、二〇一五年）参照。
- (2) 『楞伽師資記』の撰述年代については、開元四年（七一六年）が通説とされてきたが、近年、千田たくま氏によって開元十八年（七三〇年）以降の撰述であるとの疑義が呈されている。千田たくま『楞伽師資記』の撰述年代』（『印度学仏教学研究』五六巻一号、二〇〇七年）参照。
- (3) 柳田聖山『初期の禅史Ⅰ』（筑摩書房、一九七一年）三二二頁。
- (4) 柳田聖山『初期の禅史Ⅰ』（筑摩書房、一九七一年）三二二頁。
- (5) 『大正藏』卷三十一・三二上
- (6) 翻訳に際しては、梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」（御牧克己編『梶山雄一著作集（中観と空Ⅱ）』第五巻、二〇一〇年）を参照。
- (7) むしろ訳語としては、帛尸梨蜜多羅訳『仏説灌頂経』卷一・八や、僧伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙』卷二・四・六に見られる「師師相承」の語が、教えが代々継承される言葉として用いられている。

- (8) 「自灯明、法灯明」の言葉がよく知られているように、仏典中には教えを灯火に喩える用例が散見されるが、本稿では、教えが継承されることを灯火に喩える用例に限って検討を進めていく。
- (9) 『大正蔵』卷十四、五四三中。
- (10) 石田瑞麿『維摩経（東洋文庫67）』（平凡社、一九六六年）五四頁。
- (11) 『大正蔵』卷二五・七五五中。
- (12) 『新正統蔵』卷九・五三一上中。
- (13) 末光愛正『吉蔵の面授と相承』（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』十四号、一九八〇年）参照。
- (14) 『大正蔵』卷四五・三六下。
- (15) 中国における華嚴宗の祖統説の形成については、吉田剛（叡禮）「中国華嚴の祖統説について」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版、一九九七年）参照。
- (16) 『浄土真宗聖典全書』一・一二五八頁。
- (17) 『望月仏教大辞典』四卷（世界聖典刊行協会、一九三三年）三〇六七頁。引用に際しては旧字を新字に改めた。
- (18) 鸞宿『浄土伝灯総系譜』卷上「凡論宗承、大率有二。一謂依用、二謂口決。其依用者、所謂、敬慕古賢道風、承襲芳躅、雖非親承為其門人。故稱之為依用相承。其口決者、所謂、面拜伝宗明師、直聞真決、踏其操履、火伝所承。故稱之為口決相承。」（『浄土宗全書』卷十九・二）。
- (19) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法蔵館、一九六七年）十七〜十八頁。
- (20) 北條勝貴「聖地をめぐる言説・儀礼・実践」（藤巻和宏編『聖地と聖人の東西―起源はいかに語られるか』、勉誠出版、二〇一一年）、師茂樹『大乘五蘊論』を読む』（春秋社、二〇一五年）参照。
- (21) 『大正蔵』卷五十・三三四上。
- (22) 慧皎／吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（一）』（岩波書店、二〇〇九年）四四〜四五頁。
- (23) 『大正蔵』卷五十・三四三下。
- (24) 慧皎／吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（一）』（岩波書店、二〇〇九年）三二六頁。



【キーワード】

東アジア仏教、教えの継承、伝灯