

佛光大學

113 學年度研究所博士班招生考試試題卷

學系別：佛教學系

科 目：日文佛學論文閱讀測驗

用紙第 1 頁共 11 頁

※ 請務必將答案寫於答案卷，寫於本試題卷上不予計分

一、請依シリーズ大乘仏教Ⅰ《大乘仏教とは何か》一書頁 31-33（附件 1），說明大乘佛教的特色為何。（25%）

二、請依シリーズ大乘仏教Ⅰ《大乘仏教とは何か》一書頁 222-225，說明判教的意義為何（附件 2）。（25%）

三、請依シリーズ大乘仏教Ⅲ《大乘仏教の実践》一書頁 128-129，完整翻譯日文前言（はじめに）（附件 3）。（25%）

四、請依シリーズ大乘仏教Ⅲ《大乘仏教の実践》一書頁 254-257，重點整理〈宋初の禅宗と「平実」の思想〉該節要點（附件 4，字數要求 200 字以上）。（25%）

附件一

ここでは最後に、これまでの考察をふまえ、「大乘」仏教にみる特色のいくつかをまとめておきたい。
第一に、大乘は声聞乘（仏弟子の乗り物）に対する自称であり、仏乗あるいは菩薩乗をさす。大きな、仏

ないし菩薩の乗り物あるいは道の意味であるが、教理的には、『論理炎論』の著者が述べるように「結果（二仏）を伴う六波羅蜜という道やそれを説く聖典（三經）も『大乘』といわれる」。

第二に、それゆえ大乘とは、仏のさとり（無上正等覺）、仏の本質（法身）、仏の智慧（般若、一切智、無分別智等）、その智慧によって洞察された諸法の本質（法性、縁起、空、真如等）、仏を觀想する三昧（觀仏三昧）、仏の舍利を祀る仏塔、仏をめざす菩薩行（六波羅蜜、十地、利他、誓願、廻向等）、大悲をふくむ仏の特性（十八不共法）、さらにまたすべての有情がもつ仏の本質（如来藏、仏性）等々、仏あるいは菩薩に焦点をあてた道であり、經典であり、論書でもある。⁽³⁹⁾

第三に、したがって、個々の大乘經典は、右のような仏あるいは菩薩に関するそれぞれのテーマをもち、ときに伝統的な仏伝やジャータカを意識しながら、独自の文学的構成をもつて成立し伝承されてきた。そして、それらの総称として「大乘經典」（mahāyāna-sūtra）の語が用いられることにもなる。

第四に、このように、仏あるいは菩薩に関する明確な主題をもつ大乘經典は、当初から論書の性格をも併せもっている。『般若經』『十地經』『法華經』『無量壽經』等の初期大乘仏典も例外ではない。また、『大乗阿毘達磨經』や『解深密經』などの瑜伽行唯識学派の依用經典や、『如来藏經』や『勝鬘經』などの如来藏系經典、また『楞伽經』などの瑜伽行唯識学派や中觀派の域を超えて広く依用された中期の大乘經典は、さらに論書的な色合いが濃くなる。

第五に、ナーガールジュナをはじめとする大乘の論師たちは、説一切有部に代表される伝統部派の教理を批判的にふまえ、仏教内外の論争を経験するなかで、『般若經』をはじめとする大乘經典の教理ないしその意図を解説する。とともに、大乘仏説論の形をとるか否かは別として、それらの教理が仏説にほかならない

佛光大學

113 學年度研究所博士班招生考試試題卷

學系別：佛教學系

科目：日文佛學論文閱讀測驗

用紙第 3 頁共 11 頁

ことの論証も行っている。七世紀後半の義浄が報告した中觀と瑜伽の両学派の相違は、もとより經典——とくに『般若經』——の解釈に端を発したものであり、内外の論争をふまえながら、これらの論書や注釈を通して大乘のアビダルマ(論)は思想的な深化・発展を見ることがになる。

第六にまた、大乘仏教は総じて在家信者との深い関わりをうかがわせている。先の『論理炎論』にもあるように、「在家者に対する敬礼を説く」としてときに非難に晒されることもあったが、ヴィマラキールティ居士のすぐれた智慧を語る『維摩經』や、ウグラ居士に対して在家菩薩のあり方を語る『郁伽長者所問經』、あるいはまたブツダに代わってシュリーマーラー夫人が一乗説や如来蔵説を説く『勝鬘經』などの經典をとおして、しばしば出家菩薩とともに在家の菩薩を讃える⁽⁴⁰⁾。

大乘仏教はおおよそ以上のような特色をもつ。これらの詳細については、本シリーズが多方面から考察するであろう。

附件二

— 教判とは何か

原則論——学問体系としての教判 「教判」とは、中国にもたらされた仏教の経典・教理の価値の高低を判定する、中国および漢字文化圏の仏教において特徴的に見られる思考方法である（より詳しい定義については後述する）。インド仏教やチベット仏教においても仏教教理を区分して価値の高低を定める考え方は存在したが、インド・西域では、仏教教理は地理的・歴史的に連続して展開したのに対し、中国にはそれらの仏教が訳経僧によって、地理的・歴史的な文脈が断ち切られる形で偶発的に伝えられた。訳経僧により伝えられた経典はそれ自体で聖典としての権威を持ち、現在我々が知る経典成立史についての知識はないまま、中国の仏教者は「如是我聞」で始まる翻訳経典（偽経・疑経を含む）を釈尊が八〇年の生涯の間に説かれた「仏説」として受け止めた。時代が経ち、これらの翻訳経典の数が膨大になると、一見矛盾して説かれる教理の理解が困難となり、内容を整理して簡潔な形で提示する知的営為が求められる。これがインド・西域における仏教とは異なった中国・漢字仏教文化圏の特徴であり、それを「教判」と呼んでいる。「教判」は「教相判釈」の略語で隋唐期には「判教」「釈教」「立教」などと様々に呼ばれていたが、「教判」という語が実際に用語として定着したのは、明治以後であるとされる。「教判」という語は、確かに日本における新しい造語であるが、それゆえに特定の宗の用例に偏ることなく、その意味する内容に基づき分析を進めることは妥当であると認められるので、本稿でも「教判」という語を用いる。研究者によっては「教判」という語で広くインド・チベットにおける仏教思想および哲学学派の価値の序列を決めることを指すことも見られるが、

本章では上記の特色に注目し、中国・漢字文化圏における仏教教理の総合的解釈に限定して「教判」という語を用いる。また本章では江戸期以来の宗観念に注意を喚起する意味で「学派」という名称を併記し、また天台宗・華嚴宗から「宗」を除いて表記する。

教判は膨大な量の情報を簡略化する高度な知的操作を必要とするため、一定以上の知識を持った人々によって形成されたものである。そこで初めに教判を学問体系一般の展開の原則と照らし合わせ、次に文化面としての、最後に宗教としての教判の特徴を見ることにする。

いかなる学問体系にも、時代ごとに支持される理論は交替していくことが認められる。詳細な観察・研究の積み重ねに基づいて、多くの事象を抽象化・帰納して、統一的に解釈することのできる簡潔な理論が提示され、さらにその理論に基づいて、他の諸事象に応用・解釈していく。しかし技術の発達や新知識の導入により、その理論では説明困難な事象が多く現われ、それまでの理論に代わる新たな理論が必要とされる。このように理論が交替する現象は物理学を初め、自然科学・人文科学を問わず、あらゆる学問体系に見出され、と言えよう。

上記の原則を教判に適用して言えば、仏教の經典や論書が時代ごとに新たに中国にもたらされ、詳細な研究が進むとともに、仏教の諸教理を統一的に解釈しようとする中国・漢字文化圏における教判もその枠組みの変化を求められ、理論が展開していく。その展開は学問体系一般の理論が交替していく原則に従っている。また教判は膨大な情報を簡略化して分類・整理するもので中国仏教における教理解釈学の最高原理をなすものであるから、応用という面も他の学問体系と同じ形態をとり、そこにおいて一旦つくられた分類項目・カテゴリーは他の諸教理にも適用されて解釈される。応用の具体例は後に見ることにする。

また教判は文化的・歴史的な事象を扱うため、自然科学とは異なる特徴も見られる。それは歴史上、初期に現われたテーマは一旦表面から後退しても後期まで存続する、という特徴である。教判はそれぞれの時代において全ての教理を平等に扱うことはない。解決済みとされる問題を背後に押しやって、新たに生じた問題に焦点を合わせて議論を集中させる。しかし、背後に置かれた問題は、時代を経て再び脚光を浴びることがある。中国仏教についていえば、三乗・一乗の問題は、当初、釈尊の生涯の中で順に浅い教え（三乗）から深い教え（一乗）が説かれるとする素朴な考えが受け入れられた。その後、大乘と小乗との差異が注目を集めた時代に、この問題は一旦背景に退くが、最終局面において再び取り上げられることになる。またある文化は他の文化の輸入によって一定の変化を蒙るが、それでも変化を受けにくい性格が存在する。特に仏教移入時には既に文明を高度に発達させていた中国において、中国仏教と中国固有の思想とが対峙した初期より、相即の考え方や現世主義が中国思想側の特徴として見られたが、これが教判の展開の最終局面において仏教側の核心として取り上げられるようになる。

最後に教判の性格を純粹な知的活動とは異なる、宗教という性格の中で考察する。ある教判がそれぞれの時代を指導する客観的真理と考えられるにしても、それを知的に眺めるだけでは宗教的な情熱に答えることができないのも事実である。華嚴の教判は教判として時代的に最後に現われ、理論的に最も純粹化されたものであるが、前近代において、華嚴以前に形成された天台の教判に全面的にとつてかわることはなかった。これは天台の教判が宗教的教化や実践性をその内に含んでいるためと考えられる。また中唐期以後、教判の展開が停止した後、実践仏教として禅と浄土教が現われるが、これらの実践的仏教運動はそれまでの教判の展開と密接に関連した成仏論・階位説を主体的に組みかえたものであった。これらの点については後で見る

ことにする。

ここでは以下の具体的記述に先だつて、膨大な量の情報を理論化する学問体系一般と教判の關係を見た。教判は高度な知的操作を伴うため、学問体系一般との共通性を多く持つが、一面で文化的事象に、さらに宗教的実践に関わる性格を持つものである。現在の我々は、個々の經典・仏教教理の成立について、過去に教判を形成・展開させた人々とは異なつた知識・視点を獲得しており、それゆえ教判が中国・漢字文化圏という枠に囲まれ、限られた知識内での理論の形成・展開であることを知っている。しかしそこに見られる理論の思想的展開とそれが持った意義を理解することは、仏法の展開を考える上で、過去を踏まえ、未来を展望する現在において必要不可欠なことを考えられる。本章は以下に教判の形成・展開について具体的問題をとり上げつつ、思想的に見ようとするものである。

附件三

一 はじめに

仏陀在世時の仏教が特定の礼拝対象を持たず、専ら仏陀の教え（法）の実践を目指すものであったことは、いわゆる原始仏教の大きな特徴としてしばしば言及される。しかし仏弟子に代表される多くの信者が、仏陀という偉大な宗教的カリスマに導かれて仏教信仰に加わったであろうと考えるならば、仏陀個人に対する絶対的な信頼は、法の実践以前の問題として、大多数の信者にとつてはいわば自明のことであつたに違いない。この仏陀への帰依は、仏涅槃という教団の存亡に関わる重大事を契機として、すべての仏教徒に共通の問題として顕在化することになる。仏陀は入滅の際、教団を率いるべき特定の後継者を指名せず、自らの死後は、彼の説いた教説と戒律、すなわち法としての仏 (*dhamma*) を師とすべきことを説いたという¹⁾。しかし仏教の三宝に仏、法、僧が挙げられ、三宝への帰依を説く定型句が仏から始まることに象徴されるように、実際には仏陀の入滅後も、仏教徒は開祖に対する帰依の念を失うことはなく、その身体的存在 (*nipaka*) への信仰を発展させていった。仏陀の身体と同義の礼拝対象として仏教徒がまず重要視したのは、仏陀の遺骨（舍利）を祀った仏塔であつた。そしてそれは、紀元後一世紀頃、仏像という新たな礼拝対象の創始へと展開していく。

本章はこのような仏塔信仰から仏像の創始へという礼拝対象の多様化がどのように起こり、そこにはどのような思想的、信仰的背景が認められるのかを、同時代の考古、美術、文献資料に基づきながら概観しようとするものである。よく知られている通り、我が国ではこの問題と大乘仏教との関係がとくに注目され、初

期大乘仏教がこれらの礼拝物崇拜の成立に主導的な役割を果たしたとする説が広く受け入れられてきた。しかし一九九〇年代以降、文献と碑文、考古資料を包括的に論じた意欲的な研究が数多く登場したことにより、同説は根本的な見直しを迫られている。本章ではこれらの新研究を参照しながら、紀元前三世紀から紀元後七世紀頃までの仏教徒の礼拝対象の変遷を、教義の別を超えた大きな変化として捉えることを試みる。そしてその結果を踏まえ、大乘思想が仏塔、仏像信仰の隆盛に果たした役割について考えてみたい。

附件四

四 宋初の禪宗と「平実」の思想

宋的文化が宋代のはじめから主流として存在したわけではないことはしばしば指摘される。宋初知識界の課題は、五代を経て破壊された唐朝の文化を復興することにあつた。⁽²³⁾このような復興の雰囲気については、禪宗も例外ではない。宋初の禅僧がはじめに手をつけたのも、唐代の禅が残した文化資源の収集であつた。たとえば、総合的な禅の歴史書である『景德伝灯録』が編纂されたのは、その最も見やすい例だろう。また宋のはじめには、多くの禅師によつて、禅宗各派の宗旨の総合や、公案の収集・分類が行われている。たとえば臨済宗の汾陽善昭（九四七—一〇二四）は、十五にのぼる禅宗各派の門風を韻文の形式でまとめた『広智歌』や、各種公案をその問い方の類型に随つて分けた「十八問」という公案分類法を残している。⁽²⁴⁾その伝記には、彼が七十一人の老宿に参じ、その家風をすべて会得していたこと、「雲門宗の継承者には遍く参じた。洞山曉聰に会っていないことだけが残念だ」と語ったことが記されている。⁽²⁵⁾彼らは博学の士となることを目指していたのである。しかし、このような活動は禅の初志に反して、膨大で煩瑣な学問の体系を生み出すという結果を招いてしまった。禅僧たちは自己一大事の究明という本来の目標をなおざりにし、各派の宗旨に

関する知識的学習に血道を上げるようになったのである。

このような宋初の動きに対して、反対の態度を示したのが臨済宗黄龍派の人々であった。その派祖である黄龍慧南（一〇〇二～一〇六九）は汾陽善昭の法孫でありながら、善昭のような煩瑣な禅学の道を取らず、より高次の原理を提出して禅に対する知識的学習を乗り越えようとした。『臨済宗旨』には黄龍派の慧洪に対して張商英が語った次のような言葉が見られる。

汾陽は臨済五世の嫡孫であり、天下の学者は尊崇しているが、その提綱を見るに、懇ろに三玄三要を論じているだけである。にもかかわらず、いま、その法脈に連なる人々はみな、「三玄三要は一時的に仮に立てた言葉であり、道に益する所がない。ただ諸法に異見を生じず、一切平常であることが祖師の意である」と言っているが、これは正しいであろうか。⁽²⁷⁾

「三玄三要」は臨済義玄の語録に現れるもので、臨済宗の中心的教説として重視され、善昭の語録にもしばしば言及されている。しかし、黄龍派の人々はこのような概念的知識を議論の対象とする学風に反対していたのである。たしかに、慧南はその語録で「三玄三要、五位君臣、四種蔵鋒、八方珠玉と、三十年前は競って買い求め、機鋒を逞しくしたが、今や、すっかり天下太平、醇朴に立ち返り、人人に自ずから有りの境地である」と言っており、その宗風は善昭らの博学志向と明らかに異なっている。

『臨済宗旨』の記述で目を引くのは、ここに「一切平常」の語が見られることである。慧南の言葉にも「人人に自ずから有り」という、仏性本来具有と同類の考え方が見られ、そのほかにも「道は修するを仮ら

ず、但だ汚染する莫かれ⁽²⁹⁾といった、馬祖の思想に近い表現が語録に残されている。宋初の博学的禪学を乗り越えようとした黄龍派の思想的中核は、やはり唐代以来の「平常無事」の伝統にあったのである。

このことの最大の証左は、黄龍派の中から、非常に強い現実肯定思想が再び現れてくることである。それは、慧南の法嗣、東林常総（一〇二五—一〇九一）、およびその門下によって行われた、「平実」の思想である。常総の禅風は、その賜号を冠して「照寛平実の旨」として広く知られ、かなりの影響力を持ったようである。『碧巖録』の評唱者である圓悟克勤も、その修行時代に「照寛平実の旨」を学び、影響を受けていたことが知られる。⁽³⁰⁾『大慧宗門武庫』には、この「平実の旨」の実態を伝える次のような逸話が残されている。

五祖法演の会下に法閑という僧がいた。……後に東林宣秘度和尚のもとに至り、「平実の旨」を会得した。ある日、法閑は一輪の花を持ち、禅床を一周まわってから、後ろ手にこれを香炉に挿して言った。「和尚、どのような意味か言い当ててください。」宣秘はいくつも考えを述べたが、法閑はどれもうけがわなかった。二月ばかりして、宣秘は法閑に言った。「あなたが試しに言ってみなさい。」法閑は言った。「わたしはただ花を香炉に挿しただけで、和尚様が勝手に、他に何かあるのではと悩まれたのです。」⁽³¹⁾

「平実の旨」は常総門下の宗風を指し、「東林宣秘度」は常総の法嗣と考えられる。⁽³²⁾大慧も常総の宗風を「平常無事で、知見解会を立てないことを道とする」と紹介し、この逸話とよく合致している。ここに唐代以来の現実肯定、自然なありようをそのまま道と見なす伝統の影響を読み取ることは不可能ではないだろう。とはいえ、ここでそれは極端に矮小化され、ただ無原則にありのままの状態を肯定するばかりという印象をあ

たえる。黄龍派の人々が、博学志向の禅学を乗り越えてより実効性の高い禅を追求していたのは確かである。しかしその次の世代になると、「平実」の理想は現実肯定の伝統にあぐらをかき、活きた作用を失っていったようである。実際のところ、その後「平実の旨」は批判の対象となり、そして、これ乗り越える形で新たな実践観が芽生えてくる。