

※ 請務必將答案寫於答案卷，寫於本試題卷上不予計分

- 一、請閱讀シリ-ズ大乘仏教 1《大乘仏教とは何か》一書第一章頁 5-9（附件一，字數要求 250 字以上），重點整理有關法顯的論述。（25%）
- 二、請閱讀シリ-ズ大乘仏教 1《大乘仏教とは何か》第七章一書頁 239-242，比較說明天台・華嚴的判教與法相的判教之異同。（附件二，字數要求 250 字以上）。（25%）
- 三、請依シリ-ズ大乘仏教 III《大乘仏教の実践》一書翻譯頁 244「二 荷沢神会と「頓悟」の思想」至頁 245 第六行止（附件三）。（25%）
- 四、請依シリ-ズ大乘仏教 III《大乘仏教の実践》一書翻譯頁 254「四 宋初の禅宗と「平実」の思想」至頁 255 第一行止（附件四）。（25%）

附件一 《大乘仏教とは何か》一書第一章 5-9 頁

(一) 法顯

律蔵の欠を嘆き、法顯(三三九〜四二〇)が陸路、長安から巡礼求法の旅に出たのは三九九年(弘始元年)、

およそ六十四の歳であつた。帰路はスリランカから耶婆提(現在のスマトラあるいはジャワ)を経て、海路を辿り、苦難のすえ四一二年に青州(今の山東省辺り)に戻っている。帰国後にかれが著した『法顯伝』(二名『仏国記』)一卷は、短篇ながら入竺求法僧による最古の旅日記として貴重である。⁽¹⁾

同書によれば、五世紀初頭の北インドにおいては、仏教の僧院では小乗学、すなわち小乗を学ぶ僧院が比較的多かったことが分かる。法顯は四〇二年頃、パミール高原を越えて北天竺(インダス上流域を含む広義の西北インド)に入り、その後およそ七年の歳月をかけて、中天竺から東天竺の仏跡を巡礼し、ガンジス河口からスリランカに渡っている。

ところで、『法顯伝』が言及する「大乘(＝摩訶衍)」および「小乗」の用例を見ると、いくつかの興味深いポイントが目にとまる。同書には、大乘(六例)、摩訶衍(三例)、小乗(十例)、その他に大小乗(三例)の用例がある。この中で大乘、小乗、および大小乗は、ある国の寺院において大乘と小乗のいずれが学ばれているかという観点から、「多くは大乘学である」(多大乗学＝三例)、「ことごとく(＝みな、多くは)小乗学である」(悉(＝皆)多)小乗学＝九例)、「大小乗学を兼ねている(＝雑えている)」(兼(＝雑)大小乗学＝三例)というように、僧院での学習内容に関する記述が圧倒的に多い。

大乘、小乗の上記以外の用例は、寺院あるいは人を指しての例で、大乘寺、大乘比丘、大乘婆羅門、小乗寺の用例がそれぞれ一例ずつ見られる。また、摩訶衍の用例もまた僧院と人に言及するもので、摩訶衍僧伽藍(二例)と摩訶衍人(一例)である。先の大乗学、小乗学の用例に照らせば、それぞれ大乘あるいは小乗を学習する僧院や人をさすといえる。

さて、以上のような大乘と小乗の語に関する『法顯伝』の用例と文脈からは、以下のような三つのポイン

トが浮かびあがってくる。

その第一は、大乘学や小乗学の用例からも分かるように、大乘あるいは小乗は、直接的には、出家僧が学ぶべき經典や論書を意味するという点である。同書には律師や、律師が供養する律塔への言及はあるが、「大乘学」や「小乗学」の対象に律典が入るとはまず考えられない。このことは、北西インドから入竺し、律の写本を求めて巡礼していた法顕が北天竺では写本を入手できなかったという事実によっても裏づけられる。法顕がたずねた多くの寺院では、戒律はそれぞれの律師が口伝によつて伝承していたため、写本が得られなかったのである。そのかれが初めて入手したのは、マガダ国の当時の首都であつたパータリプトラ（現在のパトナ）の摩訶衍僧伽藍、すなわち大乘僧院においてであつた。そこでかれが手に入れたのは、帰国後に仏陀跋陀羅と共訳することになる大衆部系の『摩訶僧祇律』である。

右の記述のなかで、大乘僧院において『摩訶僧祇律』の写本が伝承されていたという事実も重要であるが、法顕が西域から北天竺にかけて、律の伝承はおよそ律師の口伝によるところが大きく、そのため写本を得ることが困難であつたという点は見逃せない。法顕も伝えるように、伝統的な小乗十八部派が伝える律は、小異を除けば大要に異なるところがなく、基本的に各部派が師弟の口伝によつて伝承していたことが分かる。大乘の僧院においても、律師の伝承にしたがつて、『摩訶僧祇律』等それぞれの律が用いられたと考えられる。したがつて、大乘学の対象は、般若経をはじめとする個別の大乘經典やそれぞれの經典に関係した論書であつたと考えられるのである。

第二の重要なポイントは、以上のことも関係するが、法顕がインダス河上流域、ならびにマトウラー東南のサンカーシャ（僧伽施）国で目にしたいいくつかの寺院では、大乘と小乗が兼ねて、あるいは雜えて学ば

れていたという点である。後にみる玄奘もしばしば言及するが、寺院によつては大乗と小乗の經論を兼學していたのである。これは龍樹や無著・世親をはじめとする初期の大乗論師たちがしばしば初期（原始）經典をも引用し、また批判的とはいえ説一切有部や正量部等の教理に通じ、言及している事実とも符合する。

第三のポイントは、大乗の僧院および大乗（摩訶衍）の人に関する法顯の報告である。法顯はパミール高原を越え、北天竺から中天竺、さらには東天竺の仏跡をめぐり、ガンジス河口からスリランカに向かうまでのおよそ七年間をインドの巡礼に費やした。そのなかで、マトウラー以南の中天竺および東天竺でかれが大乗（摩訶衍）に言及するのは、ブツダが梵天・帝釈とともに切利天上から三道宝階を降りたという伝説で知られるサンカーシャ国の寺院がその一つである。これは第二のポイントとして言及したように、当該伝説にゆかりの地にある僧院では大小乗が雜えて学ばれていたという言及である。これを除くと、法顯による大乗（摩訶衍）の僧院および人に関する記述は、マトウラー国とマガダ国のパータリプトラ都城という中天竺の大都市に限定されている。

その中で、パータリプトラのアショーカ王塔付近にある摩訶衍僧伽藍（『大乗僧院』はたいへん莊嚴で美しい（甚嚴麗）と形容されている。じつは、法顯の中天竺滞在は、アショーカ王による遷都以来、当時のグプタ王朝下においても首都として栄えたこのパータリプトラを基点とするものであった。ヴァイシャリーから南下して最初にこの都城に入り、その後、さらに南方の旧都ラージャグリハ（王舍城）、およびブツダガヤーから再びこの町に戻り、さらにはヴァーラーナシー、サルナート（鹿野苑）、コーシャンビーへと西に向かったのち、あらためてパータリプトラに戻り、三年間この地に逗留して梵書と梵語を学んでいる。この間に、先にふれたように『摩訶僧祇律』を入手したほか、説一切有部の抄律、『雜阿毘曇心論』、および

大乘經典である『方等般泥洹經』（『大乘涅槃經』）を得ている。

一方また、マトウラー国では摩訶衍人、すなわち大乘人に関する興味深い報告を行っている。比丘尼たちは（世尊に要請して女性の出家を認可してもらった）阿難の塔を供養し、阿毘曇師は阿毘曇を供養し、律師は律を供養する。そして、法顯によれば、

「摩訶衍の人は則ち般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等を供養する。」⁽⁵⁾

という。文脈から推して、ここにいる「般若波羅蜜」は、最初期の大乗經典を代表する位置にあった『般若波羅蜜經』をさすと考えてよい。⁽⁶⁾ここで法顯は、大乘人は般若經という經典を供養するという事例を報告している。これに対して、文殊師利、觀世音はいうまでもなく、それぞれ大乘仏教の代表的な菩薩を意味する。これは、「もし菩薩を礼（拜）し、大乘經を読んでいるなら、これを大（乗）と名づける」という後述の義淨の記述とも一致している。

以上の法顯伝によれば、大乘の僧院は比較的美しく莊嚴され、そこにおいて大乘の經典や論書が学ばれ、同時にまた般若經に代表される大乘經典は、文殊や觀音等の菩薩とともに供養の対象にもなっていたことが分かる。ときに、小乗と大乘の両者の經論とともに学ぶ僧院もあった。律に関しては、法顯も伝えるように大毘舍那や大要は部派の相異を越えて共通し、⁽⁷⁾「大乘比丘」が遵守していた律は、それぞれの僧院において律師が主に口伝により伝承していた律であったと推定される。律典を求めて入竺した法顯であるが、初めて入手した律典は大眾部系の『摩訶僧祇律』であり、この写本をかれは首都パータリプトラの大乗僧院において発見している。

附件二 《大乘仏教とは何か》第七章一書頁 239-242

天台・華嚴の教判 天台・華嚴の教判はそれぞれ「五時八教」「五教十宗」と言い習わされ、近代にいた

るまで大きな影響を与えてきたが、ここでは紙面の都合もあり、内容についての解説は先行の概説書に譲り、天台・華嚴の教判はその形成過程で、現在我々が理解する形での教判として固定化されるまでには次の三つの段階を経ていることを指摘し、思想史的展開における重要な点のみを挙げておきたい。

① 形成段階

先述したように敦煌文献の発見により、天台・華嚴とも最初期の智顗（五三八～五九七）・智儼の段階においては地論学派の教説を大幅に参照していることが明らかになってきた。教判説においても智顗や智儼は基本的に地論学派の区分（三乗別教・三乘通教・通宗教）を踏襲しているが、最高位の円教としてはそれぞれ『法華経』『華嚴経』中の階位を用い、一乗宣揚の姿勢を示した。また一つの経典は一つの教理を説くという南北朝時代までの固定的な理解を反省し、経典の位置づけに柔軟な解釈を取り入れたため、原理的にはその後、新たに翻訳された経典でも天台・華嚴の教判内に組み込み得るようになった。⁽¹⁸⁾

② 整理段階

智顗の著述の多くの部分は弟子の灌頂によってまとめられたために、そこに智顗自身の思想の原型をどの程度まで反映しているのかは明確ではないが、複雑多岐な智顗の教説を次代にもひとまず理解可能な形で整理し、提示したのは灌頂の功績である。また智儼の教説を智儼自身の理解には一致しないながらも、華嚴一乗を宣揚し求心力のある教判として提示したのは法蔵である。このように智顗・智儼の教判を受け継ぎ、整理した者が出たことにより、天台・華嚴の教判はそれ以降の仏教者にも分かりやすい形で提示され、受け継

がれていくことになる。

③ 祖統形成段階

仏法が師より弟子に相承されていくという説が中国仏教で受容される形は早くは吉蔵に見られ、智顗の弟子の灌頂によつてより体系的な形を取った。中唐期には禪宗・密教を含む仏教界全体が祖統を形成していく時代となり、天台・華嚴においても祖統が整備され、祖統の系譜にもとづき教理が相承されるようになる。

「華嚴宗」という名称を初めて用いたのは澄観（七三八～八三九）であり、宗密（七八〇～八四一）は自らを第五祖とする祖統を創作した。一方、澄観を初めとする当時の仏教界に対して「天台宗」の独自性を主張した湛然（七一～七八二）は「超八醍醐」として知られる『法華經』至上主義を打ち出し、灌頂の相承説を再構成し、天台の祖統説を確立した。これ以後、中国では天台・華嚴の教判が祖統説に基づいて受け継がれていくことになる。我々が現在、天台・華嚴の教判として理解しているのは以上の三つの段階を経た上のことであり、宗派的教判としての色彩を次第に強めるなかで形成されたものである。

法相の教判 玄奘（六〇〇／六〇二～六六四）は十七年にわたるインド留学を経て、大小乗に亘る七五部一三三五卷という膨大な経論を招来し、皇帝の保護の下、大規模・組織的に翻訳を行った。この系統では、三乗の教えは一乗に帰入するものではなく、一切乗の中に小乗を含みつつ、それぞれの宗教的気質にに応じて並行して存在すると考えた。玄奘の直弟子である基は『解深密經』に基づいて、小乗・中観・唯識の順に高度な教えが説かれたとする三時教判を立てた。またインドの小乗諸学派を部派の名称によってではなく、そ

の教理によつて、価値の上下を示し、小乗六宗の上に、中觀・唯識を置き、八宗を立てている。⁽¹⁹⁾これは南北朝時代の教判が、經典の説時を基準として浅深を配列したのに対し、地論学派の四宗判や二蔵判に見られるように、次第に理論を判断の基準におくことが主流となることの延長線上にあり、後に法蔵の五教判における理論を基準として浅深を判定する教判につながっていく。

また玄奘の弟子である円測の教学は、後に基の系統から排斥されたが、基と同様に三時教判を主張し、真諦系の一乗説を批判した。その著である『解深密經疏』に、鳩摩羅什の一音教⁽²⁰⁾を初めとして多くの教判が法数順に配列されている。また円測のいう一乗は包括的な一乗であり、華嚴の義湘などにも見られるように一般的に朝鮮半島出身者の教判には対立を調停する融会的な性格が強いことが共通性として指摘されている。

法相宗の三時教判は、必ずしも年月の前後の順に配列したものではなく、内容によるとし（「義類」の説）、第三時に『華嚴經』を置くが、『解深密經』の教説自体としては説時に則っており、中国の教判において重要な役割を果たす『法華經』『華嚴經』の位置づけには無理が見られる。また三時教判は人ごとに宗教的氣質が異なるとし、三乗それぞれの立場を認めるインドの唯識学派の直接的な影響下にあるが、それゆえに、最高真理のもとに全ての教説を包摂しようとする中国の教判の展開に沿うものではなかったことから、小乗学派や新訳唯識説など、その後の華嚴の教判に摂取される材料を提供したものの、その教判は、知識として伝承されるに止まった。

佛光大學

114 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 9 頁共 10 頁

附件三 《大乘仏教の実践》「二 荷沢神会と「頓悟」の思想」頁 244-頁 245 第六行

二 荷沢神会と「頓悟」の思想

禪門の伝承によれば、禪の教えは初祖菩提達磨によつて中国にもたらされ、その後、二祖慧可、三祖僧璨と伝えられたとされる。ただし、この時期の歴史については十分な資料が残されておらず、その実態については不明の点が多い。歴史上、禪宗が一派としての姿を明確にするのは、四祖道信、五祖弘忍の時代である。七世紀の中頃、彼らは蕪州黄梅県（現湖北省黄梅県）近郊の山中に衆徒を集め、「東山法門」と呼ばれる特色ある教団を形成した。この内の一部の人は唐朝の中央へと進出し、影響力を拡大していった。その中でも特に有力であつたのが弘忍の弟子である神秀（？～七〇六）、およびその系統に属する人々である。神秀は、七〇〇年（久視元年）に唐室による供養を受け、「両京（長安・洛陽）の法主、三帝（武后・中宗・睿宗）の国師」と称された。その後、この法系は神秀の弟子、普寂によつて受け継がれて隆盛を極め、神秀を六祖、普寂を七祖とする伝法の系譜を主張するようになる。

ところが、この神秀の法系に挑戦する人物が現れる。荷沢神会（六八四～七五八）である。神会は、自らの師、慧能（六三八～七一三）こそが弘忍の法を嗣ぐ正統の六祖であり、神秀は傍系に過ぎないと主張、自らの属する慧能の系統を「南宗」、神秀の系統を「北宗」と呼んで激しい批判を展開したのである。このような批判の活動が一種の勢力闘争であつたことは否定しがたいが、そこには独特の思想的主張も含まれていた。事実、神会の思想は後世に大きな影響を残し、これ以降の禪宗各派はみな「南宗」に属することを表明する。神会の登場は禪宗史における画期であつた。

附件四 《大乘仏教の實踐》「四 宋初の禪宗と「平実」の思想」頁 254-頁 255 第一行止

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。宋初の禪僧がはじめに手をつけたのも、唐代の禪が残した文化資源の収集であつた。たとえば、総合的な禪の歴史書である『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、多くの禪師によつて、禪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、十五にのぼる禪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。洞山曉聰に会つ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、このような活動は禪の初志に反して、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。禪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

関する知識的学习に血道を上げるようになったのである。