

『道教義樞』序文に見える「王家八竝」をめぐる

―道教教理學と三論學派の論法―

麥谷 邦夫

はじめに

『道教義樞』の編者孟安排は、その序文の中で先行する教義についての論議の歴史を簡潔にまとめて次のやうに述べてゐる。⁽¹⁾

其れ支公十番の辯、鍾生四本の談有り、玄虚を事とすと雖も、空しく勝負を論ず。王家の八竝、宋氏の四非、褚道正の玄章、劉先生の通論は、咸な主客を存し、從ひて往還を競ふ。二觀三乘、六通四等、衆經の要旨に至りては、祕して未だ申べず。惟だ玄門大義のみ盛んに斯の致を論ぜり。

孟安排は、支遁や鍾會の議論は玄虚を専らにして、空しく勝負を論ずるのみであり、王家の八竝、宋氏の四非、褚道正の玄章、劉先生の通論は、いづれも主客を立てて問答し、そのやりとりを競ふものであつて、最も大切な「衆經の要旨」については明かにしてゐないと批判してゐる。ところで、ここに挙げられた四人の法師のうち、宋氏は梁の宋文明、褚道正は陳の褚（褚）粦、劉先生は隋の劉進喜のこととされてをり、これらの人物と併記されてゐることから最初の「王家」も梁から隋あたりの人と推定されるが、從來誰のことを指すのかは明かにされてゐなかつた。最近、

王卡氏は、この「王家」について、唐の至真觀の道士で『玄珠録』を講じた王玄覽であるといふ説を提示した。³²以下、氏の論考を手掛りにこの問題を考へてみる。

一 「王家」について

孟安排のいふ「王家八竝」の「王家」とは何を指すのであらうか。「王家」が「宋氏」と對にされてゐることから、「王家」の「王」が何らかの人物を指すことは明かである。王卡氏は、中國國家圖書館所藏の敦煌文獻BD〇四六八七號の中に記された問答の間に「竝」といふ特徴的な論難が挟まれてゐることから、これが「王家八竝」の「竝」に相當すると考へ、同時に王玄覽の『玄珠録』との間に内容の類似が見られることから、王玄覽をBD〇四六八七號の著者に比定するとともに、「王家」の「王」は王玄覽のことだと推定してゐる。しかし、この推定は明確な證據に基づくものではなく、これをそのまま受入れることは躊躇せざるを得ない。

いま、『大正藏』卷五一に『釋門自鏡録』なる書が收められてゐる。この書は、現行本では唐僧懷信の著とされてゐるが、實はさうではなく、懷信と同じ藍谷悟眞寺（あるいは津梁寺）の僧侶慧祥（六三九／六四五―？）のものであること、その成書年代は中宗の聖曆二年（六九九）以前であることは、伊吹敦氏によつてつとに論證されてゐる。³¹この『釋門自鏡録』卷上「梁僞沙門智稜罷道毀法失音舌卷事」（大正五一、八一〇上）の中には、陳の馬樞の『道學傳』が「附道學傳王斌」として引用されてゐる。³⁴これによると王斌とはおよそ次のやうな人物であつたことが知ら

れる。

王斌は少くして沙門となつたが、辯論がさわやかで、また文章を好んだ。しかし、性格に落着きがなく大法螺吹きで、しばしば戒律に反する行ひがあり、人と違つたことを行つた。いつも草を編んだ靴を履いてやつて來ては上座に坐り、あるいは下駄を履いて街路をぶらついた。何度も僧たちと悶着を起し、遂に佛門に反いて道教に歸依した。作文の才能が清新なので、道士のリーダーに擔がれた。邵陵王は平素から王斌の才を認めて招聘し、三教學士と呼んだ。その著には靈寶大旨など數百卷あり、多く佛經を引いたので、因緣法輪五道三界天堂地獄餓鬼宿世十號十戒十方三十三天等の語が有る。また、鬱單國を棄賢世界といふやうに、六通を改めて六洞としたり⁽⁵⁾、大梵觀音三寶六情四等六度三業三災九十六種三會六齋等の語が有つた。さらに「五格八竝」を撰述して、論難の法とした。

『釋門自鏡錄』の引くこの『道學傳』は、陳國符が輯佚して『道藏源流考』に附載した「道學傳輯佚」には收録されてゐないが、これが確かに『道學傳』の佚文であるとすれば、王斌は馬樞（五二〇—五八一）が『道學傳』を編輯する以前の人物であつたことになる。『陳書』卷一九の馬樞の傳によれば、馬樞は數歳にして父母をとみに失ひ、姑に養はれた。六歳で『孝經』『論語』『老子』を誦誦し、長ずるに及んでは經史の書を極め、佛經及び『周易』『老子』の解釋に長じたといふ。その後、梁の邵陵王綸に引かれてその學士となつた。ある時綸が自ら『大品經』を講じ、馬樞には『維摩經』『老子』『周易』を講じさせ、道俗二千人が聽聞した。邵陵王は優劣を見極めたいと思ひ、會衆に向つて「馬學士と義を論ずる者は、必ず屈伏せしめよ、空しく主客を立つるを得ず」と命じ、そこで數人の學者がそれぞれ質問を始めると、馬樞は順序立てて解釋し、まづは宗旨を述べてから、次々と細かく議論を展開して窮まることになつたので、對論者は黙つて聽受するだけであつたといふ。

このやうに、馬樞自身も佛典や三玄の書に精通し、議論に長けた學者であつた。『道學傳』王斌傳にいふ邵陵王とは恐らく馬樞が仕へた梁の邵陵王綸のことであらう。さうであれば、馬樞と王斌とは時を同じくして綸の周邊で顔を合はせてゐた可能性も考へられる。これと關係する資料として、『南史』卷四八陸慧曉傳附陸厥傳に次のやうな記事がある。⁽⁶⁾

時に王斌なる者有り、何許の人なるやを知らず。四聲論を著はして時に行はる。斌は初め道人と爲り、博く經籍を涉し、雅に才辯有り、善く文を屬り、能く唱導するも容儀を修めず。嘗つて弊衣して瓦官寺に於て雲法師の成實論を講ずるを聽くに、復た坐處無く、唯だ僧正慧超のみ尚ほ席を空しうせば、斌直ちに其の側に坐す。……而して機を撫して問難するに、辭理清舉して、四座皆屬目す。後に還俗し、詩樂を以て自ら樂しみ、人能く之に名づくる莫し。

陸厥は南齊の人、沈約らと時を同じくし、永元元年（五〇〇）に二十八歳で死んでゐる。僧正慧超は、梁の大僧正南澗寺慧超⁽⁷⁾（？—五二六）、瓦官寺で『成實論』を講じた雲法師とは、梁の光宅寺法雲⁽⁸⁾（四六七—五二九）のことであらう。『續高僧傳』卷五法雲傳（大正五〇、四六四上）によれば、⁽⁹⁾「天監二年、……時に諸名徳各おの成實義疏を撰す。雲乃ち經論合撰し、四十科有りて、四十二卷を爲す。俄かに尋究し了んぬ。又た救して寺に於て三遍講を敷かしめ、廣く義學を請いて、諸堂宇に充たす」とあり、これに據れば、王斌が法雲の『成實論』の講筵に列したのは、天監二年（五〇三）前後のことであつたと推定される。してみると、『南史』に見える王斌も南齊末から梁初の人物であり、梁の邵陵王のもとで三教學士と稱された『道學傳』の傳へる王斌と同一人物と考えて間違ひはなからう。また、當初道人（沙門）であつたが、後に還俗したといふこと、講義の場で機會を捉へては問難をしかけ、理路整然と

して衆人の注目を集めたことなど、沙門から道家に轉じ、大量の著作をものし、「五格八竝」を撰述したといふ『道學傳』の王斌と共通する點が多いこともこのやうな推測を確かなものとする。

王斌に關しては、いまひとつ關連資料が存在する。唐の法琳の『辯正論』卷五釋李師資篇第四（大正五二、五二四中）の「⁽¹⁰⁾所以に佛は法王と號し、世の調御たり。下凡上聖歸依せざる靡し。豈に五老の神と稱し、三皇の籙を佩して、能く釋氏の師と爲るもの有らんや」に附された注の末尾に、⁽¹¹⁾「顏光祿王斌等云はく、道は形を練り、法は仙化に在り。佛は心を持し、教は濟物に在り。道の宗とする所を論ずれば、三皇及與五龍なり」と顏光祿とともに王斌の名が擧げられてゐる。ここにいふ顏光祿とは、顏延之（三八四—四五六）のことと考へられる。彼の作である「庭誥」第二章は、「道を爲むる者は、蓋し流は仙法より出づ、故に練形を以て上と爲す。佛を崇ぶ者は、本は神教に在り、故に治心を以て先と爲す」で始まつてをり、上引の注の文章と大意が一致する。恐らく王斌の文章にも同様の主張があり、「庭誥」には見られない「道の宗とする所を論ずれば、三皇及與五龍なり」といふあたりが王斌の文章からの引用なのであらう。

以上のことから、ひとまづ王斌なる人物についてまとめてみると次のやうにいへよう。南齊末から梁初にかけて建康で活躍した人物であり、若いときには沙門として佛教を修め、瓦官寺などの講筵に連なつて名を上げたが、後に還俗して道教に傾き、佛教の教理概念を改變して道教の教理に導入し、多くの道教關係の著作や『四聲論』といった音韻に關係すると思はれる著作をものした。とりわけ「五格八竝」は論議の形式を述べた書として著名であつた。

孟安排的『道教義樞』序が取り上げた「王家八竝」の「王家」とは、王卡論文が推定した唐の王玄覽のことではなく、南朝梁の王斌のことであることはや明かであらう。

二、三論學派における論議の形式としての「竝」

次に、「王家八竝」の「八竝」について考へてみる。『道學傳』王斌傳の末尾には、「又た五格八竝を撰し、論難の法と爲す」と述べられてゐた。これだけでは「五格八竝」が一書なのか「五格」と「八竝」の二書なのかは明確ではないが、『道教義樞』が「五格」ではなく「八竝」のみに言及してゐることは、この二者が別のものであつたことを強く示唆しよう。いづれにしても、「八竝」とは「論難の法」つまり論議の場における議論の方法あるいは形式についての書であり、同時にそこで述べられた方法ないし形式そのものをも指すと考へられる。

ところで、唐の道宣の『續高僧傳』卷一五末（大正五〇、五四九下）の「論贊」には、⁽¹³⁾「夫の論義の設を原ぬるに、其の本は四たり。或いは擧揚して以て其の道を明かにし、幽旨斯に由りて開くを得。或いは影響して以て其の風を扇り、慧業斯に由りて弘く樹つ。或いは疑ひを抱いて以て明決を諮り、斯要正に是れ機に當たる。或いは矜伐して以て時賢を冒し、安詞以て愚箭を抜く」とまづ論議の四つの態様について述べた後に、議論の場では往々にして、最初は寛容であるが次第に攻撃的になり、あるいは非凡な境界がやがては憶測へと墮すことになりやすいことを指摘し、それに續けて議論が陥る弊害の典型的な例として、「王斌論竝」を「明琛蛇勢」とともに擧げてゐる。「明琛蛇勢」は、『續高僧傳』卷二五（大正五〇、六五六上）に見える釋明琛が撰したといふ『蛇勢論』のこと。釋明琛が『蛇勢論』を撰した報ひで兩足がからみついて蛇の尾のやうになつたといふ故事を蹈まへる。一方、「王斌論竝」が孟安排が「威

な主客を存し、従ひて往還を競ふ」ものと槍玉に上げた「王家八竝」と關係するであらうことは容易に想像されよう。

道宣は、「其の道を論ずるを聴かば、惟だ殺死の言を聞くのみ、其の容色を観れば、但だ紛披の相を見るのみ」と彼らの議論を形容するが、「後業の作るに及ぶや、或いは生きながら蛇報に充てられ、或いは舌喉中に爛る」といふ。「生充蛇報」は釋明琛のことを指すから、「舌爛喉中」は王斌についていふのであらう。ただし、そのやうな報應譚が王斌について存在したかどうかは定かではない。「舌爛口（喉）中」といふのは、一般に佛法を誹つた者に對する報ひを意味する場合も多いから、佛法を捨てて道教に傾いた王斌を貶めるための言辭に過ぎぬのかも知れぬ。

道宣のいふ「王斌論竝」とは、具體的にどういふことか。一般的にこの時期（六朝末から隋唐初）にかけての道教教理學は、佛教の三論學派の強い影響を受けてゐたと考へられてゐる。¹⁴ 孟安排が「王家八竝」とともに挙げた「宋氏四句」は、四句分別による中道の論理を道教教理に援用したものであり、その痕跡は『道教義樞』などに引用される宋法師（文明）の説などにしばしばその實例を見ることができ。しかし、一方の「王家八竝」については、從來ほとんどその實例とおぼしきものを道藏をはじめとする道教資料の中に見出すことはできなかった。王卡氏が敦煌文獻BD〇四六八七號の中に若干の手掛かりを見出したのは、この方面における最初の發見といへるものであるが、しかし、その實態については必ずしも十分に説明されたとはいへない。¹⁵ 現状では、道教文獻の中にこの問題を解決する手掛かりを捜すことには限界があると思はれるので、ここではしばらく王斌もその影響を受けたと考へられる三論學派における問答の方法に目を轉じて、「王家八竝」の手掛かりを採つていくことにする。¹⁶

三論學派の大成者である吉藏（五四九—六一三）には、『三論』それぞれに對する疏がある。いま、『十二門論疏』卷上末（大正四二、一八九中）「觀有果無果門」の疏の中に、「又夫論議之方、有難有竝有噴」といふ記述を見出すこ

とができる。以下、古藏がいふ「難」「竝」「噴」の三種の論議の方法（形式）を『十二門論疏』の記述をもとに考へてみる。

まづ、『十二門論』『觀有果無果門』冒頭部分に對して、古藏は以下のやうに科段を立ててゐる。

門全體は「長行發起」、「偈本破」、「長行釋」の三段に分ける。その上で、偈を第一から第三句までの「總非」と第四句の「呵噴」に分け、長行を偈の第一句から第三句を解釋する部分と第四句を解釋する部分に二分する。さらに、第一句から第三句を解釋する部分を三句全體を總唱する部分と三句を個別に解釋する別釋に二分する。このやうな大枠を設定したうへで、あらためて『十二門論』の「因中前有果不生」について、破救（論難と反論）について論ずれば、その問答には八番あるとし、第一牒有、第二破有、第三救、第四重破、第五重救、第六重破、第七重救、第八重破の四立四破があるといふ。また、これとは別に、能破門については、初章就生不生門（有七破）、第二據變不變門（有四破）、第三就果麤細門（有四破）、第四就噴果不成門（有五破）、第五噴異果門（有四破）の全部で二十四の能破門があるとし、さらに、初章就生不生門の七破について、一俱生破、二俱不生破、三以同噴異破、四將異竝同破、五無異破、六無用破、七噴用破の七破の名稱を擧げて以下のやうに解説してゐる。¹⁷⁾

俱生破とは、未生は是れ有なれば、既に其れ生ずるを得ば、生じ已はれるも亦た有にして、亦た應に更に生ずべし。已未をして俱に生ぜ令む。俱に生ずるの破と名づく。

俱不生破とは、若し已生は是れ有なれば、既に其れ生ぜざれば、未生は是れ有にして、亦た應に生ぜざるべし。俱に生ぜざるの破と名づく。

以同徵異破とは、既に同じく是れ有なれば、云何ぞ一は生じ一は生ぜざるの異有らん。故に同を以て異を徵する

の破と名づく。

將異竝同破とは、未生既に有なれば、生じ已はれるは應に無なるべし。已未の異を將て有なること同じきの義に竝す。異を將て同を竝するの破と名づく。

無異破とは、有の義既に同じければ、則ち已未既に異無し。

無用破とは、縦し果已に有なれば、何の用ありてか更に生ぜん。

噴用破とは、異（果）既に已に有なれば、應に見る可きの用有るべし。

此の七門は因循次第して來る。

上述の「又た夫れ論議の方に、難有り竝有り噴有り」といふ文章は、この七破の六番目である無用破の冒頭『復次』より下は第六無用破。上自り已來、難竝縱横たり。今竝びに之を停め、直ちに迴かに其の有の義を噴す。汝既に『已有何用更生』（と言へば）、直ちに斯の噴を作せり。辭理則ち窮まり、言の對す可き無し」とあるのに續くものであり、⁽¹⁸⁾この第六破より前は「難竝」に當たり、以下は「噴」に相當することが知られる。さらに以下に述べるやうに、第四破の中では、「又此亦得是竝」といひ、第五破では「又此亦得竝」といつてゐるから、第四破、第五破が「竝」に相當すること、これ以前の第一破から第三破が「難」に相當することが知られる。なほ、第三破に「以同噴異破」と題してゐるから、實際は難、難、噴、竝、竝、竝、噴、噴となつてゐると考へられたのであらう。この七破に關する吉藏の疏のうち「竝」に關はる第四破、第五破について詳細に檢討してみよう。⁽¹⁹⁾

吉藏は、「第四將異竝同破」では『十二門論』の該當文を細分せず一文として扱ひ、以下のやうに解釋してゐる。⁽²⁰⁾

「復次」より下は第四捉異竝同破なり。外人の「生未生異」を提して、以て果體は應に始終有なること同じから

ざるべきを徴す。汝は「已未相い違ふ」となせば、亦た應に有無相い違ふべし。未生既に有なれば、生じ已はれるは則ち無なり。又た汝は世情に反して、「未生は是れ有」と言へば、亦た世情に反して、「已生は便ち應に是れ無なるべし」。又た此れ亦た是れ竝なるを得。若し必ず生と未生と異ると言はば、亦た應に有無異なるべきなり。已未相い違ふが故に、是の二の作相も亦た亦た應に相い違ふべきは、正に有無相い違ふの難を作すなり。二の所作の果體の相も亦た應に相い違ふべくんば、則ち未生の果は既に其れ是れ有にして、已生の果は即ち應に是れ無なるべし。

吉藏の解釋によれば、『十二門論』の文章は、「未生」「已生」の區別を立てる以上、果體の有無についても區別がなければならぬ。論理的には「未生」を「有」だとすれば「已生」は「無」でなければならぬ。また、もし世情に反して「未生」を「有」だといふなら、同じく世情に反して「已生」を「無」といふことができるといふことを指摘したものである。ここで吉藏は、「又此亦得是竝」——これもまた「竝」であるとすることができる——といふ。これは、相手が「世情に反して未生は有」と主張するなら、それと相應する論理を援用して「世情に反して已生は無」といふ反對の結論を導出することができることを主張する論法——すなはち「竝」を立て得ることを意味する。

次に「第五無異破」については、『十二門論』の該當文を「正難」「釋難」に二分して扱ひ以下のやうにいふ。⁽²¹⁾

「復次」より下は第五無異破なり。前に正難し、次いで釋難す。正難中に前に世間の「未生は是れ無、生じ已はれるは是れ有」を牒す。故に「有は無と相い違ひ、無は有と相い違ふ」と言ふなり。「若生已亦有」より下は外を正難するなり。汝若し前の第四生已無難を避けんとならば、便ち當に果體は始終都て有なるべし。是の故に今明かせり、若し生と未生と二俱に有にして生ぜば、生じ已はれると未だ生ぜざると何の異か有らんや。又た此れ

亦た竝するを得。若し生と未生と同に是れ有なれば、亦た應に生と未生と同に皆是れ已なるべし。生と未生と俱に已（未）なるべし。若し未生を以て未と爲し、生じ已はれるを已と爲さば、亦た應に已生を未と爲し、未生を已と爲すべし。又た若し有は未にして有は已ならば、則ち有は有にして有は無なり。四難を見せり。

吉藏は、『十二門論』のこの部分は「未生は無であり、生じ已はつたものは有である」といふ世情の常識に基づき、「有」と「無」は相違するといふ命題を提示したうへで、第四破での「生じおはつたものは無である」といふ論難を避けようと思へば、果體が終始有であるとしなければならぬ。それゆゑ、「未生」と「生」とがともに「有」であれば、「生じ已はつたもの」と「未生」には何の區別も無くなることを明かにして相手を論難したのだといふ。ここで吉藏は「又此亦得竝」——これもまた「竝」することができると述べてゐる。これは、已生と未生とがともに有であるといふ相手の論理を前提にすれば、已生と未生はともに已であるはずである。或いは、已生と未生はともに未であるはずである。もし未生が未、已生が已だとすれば、同様に已生は未、未生は已となるはずである。また、もし有が未でありまた已でもあるなら、有は有でもあり無でもあることになる。すると相手の矛盾を指摘する——つまり「竝」することができるといふ意味であらう。¹²¹⁾

このやうに、吉藏は第四破と第五破に關しては、『十二門論』の論議の方法は、いづれも「竝」の範疇に収めることができるといつてゐる。

吉藏は『十二門論疏』以外でも同様の説明を行つてゐる。例へば、『中觀論疏』卷六末（大正四二、一〇二上）では、「老死せずして生有るとは、法として應に先に老死して而る後に生ずべし。今老死せざれば、云何ぞ生有らんや。生ぜずして老死有りとは、若し老死の生に因らずして有らば、亦た此の生の後應に老死無かるべし。又た是れ竝する

を得。若し老死せずして生有らば、亦た應に生ぜずして老死有るべきなり」といひ、同じく『百論疏』卷下之上（大正四二、二八八下）では、「三接より上は老少生を破す。老時失はざるは此れ是れ有法失はざるなり。老無きの中に失ふ所無きこと無し。破意は前に同じ。注に泥團は應に變じて瓶と爲すべからずと云ふは、此れ亦た是れ竝するを得。失はざれば則ち變ぜず。若し變ずれば則ち失ふ」といふ。⁽²⁴⁾

また、『法華玄論』卷六（大正三四、四〇九下）に見える以下の例も「竝」の意味を理解するには有用であらう。⁽²⁵⁾
問ふ。經文に三車の名を題す。文に就きて之を索む、故に「羊車鹿車牛車、願くは時に賜與せよ」と云ふ。云何が文に背きて、但二乗の人は索め、菩薩は索めずと言ふのみなるや。

又た竝して曰く、若し二乗の人三を索むれば、應に二乗の人三車に乗るべし。二乗の人は實に三に乗らず。二乗の人も亦た三を索めず。

又た竝して曰く、若し二乗の人菩薩の車を索むれば、菩薩の人應に二乗の車を索むべきなり。文義往推すれば、進退窮檢す。幸ひに宜しく舊に依らば、斯の通を俟つ無かるべし。

答ふ。若し前通を領解すれば、後問を俟つ無し。蓋し是れ昔の三を騰げて以て今の一を徴するのみ。昔は本より三を道ひ、今は遂に唯だ此の一事實のみを云ふ、餘の二は則ち眞に非ず。若し爾らば昔日羊鹿牛車有るを明かせは、何くの所にか在ると爲すや。三を騰げて一を徴せば、文義煥然たり。下の諸難竝は通ぜずして自ら去る。宜しく舊迷を改めて、以て新悟に従ふべきなり。

この例では、實際に「竝」として主張された内容が「竝曰」として引用されてゐる。問題になつてゐるのは、「譬喩品」で火宅から子供たちを誘ひ出すために父親が用意した玩具の羊車鹿車牛車に關する意味である。吉藏は、菩薩

はずで悟りを得て車を必要としないが、二乗の人はまだ車を必要とするといふことを主張する。これに對して質問者は、この三車について、何故二乗の人のみがこれを求めて、菩薩はこれを求めないのかと問ひ、それに續けて最初の「竝」として、二乗の人が三車を求めるなら、二乗の人が三種の車に乗るはずであるが、二乗の人は實際には三種の車には乗らないし、二乗の人はまた三種の車を求めもしない、といふ別の反論を提示する。さらに、第二の「竝」として、もし二乗の人が菩薩の車を求めるなら、菩薩の人は二乗の車を求めるはずだ（がそのやうなことはない）、といふさらなる反論を提示する。質問者が「竝」として提示したものは、いづれも吉藏の「二乗の人は三車を求めるが菩薩は求めない」といふ前提を認めると、「二乗の人は三車を求めない」「菩薩も車を求める」といふ吉藏の主張と相反する結論が導出されて吉藏の主張は成立しなくなるといふ論難である。これに對する吉藏の回答は、以前の議論をきちんと理解してゐれば、このやうな疑問は生じないといふ素氣ないものである。

もう一例擧げておかう。吉藏『中觀論疏』卷三末（大正四二、四七上）に以下のやうな記述が見られる。²⁶⁾

三は、若し縁の果より生じ、果の縁を生ぜざれば、則ち果に由らずして縁有り、亦た非縁と名づく。此の偈は具に數論大乘等の前因後果の義を破し得たり。如へば毘曇云く、報無記果未だ起らざるの時、云何が善惡を名づけて因と爲さん。大乘佛果未だ起らざるの時、云何が金剛心萬行を名づけて因と爲さんや、と。又た之を竝すらく、未生果已に縁と名づくれば、生果は竟に應に非縁と名づくべし。又た竝すらく、汝若し未生果已に縁と名づけ、縁は果に由らずとならば、亦た未だ縁有らざるの時已に果有りて、果は應に縁に由らざるべきなり。

ここでの議論は、前因後果説を論破することを目的とする。毘曇師の果が生じてゐないときには、因と名づけられるものは無いといふ説を引き合ひにして、「未生の果を縁と名づけければ、生じた果は非縁と名づけなければならぬ

(のでこのやうな説は成立しない)」、あるいは「未生の果を縁と名づけ、縁は果によらないとすれば、これまた未だ縁が生じてゐないときにすでに果が有り、果は縁によらないことになる(のでこのやうな説は成立しない)」を「竝」として提示してゐる。

これらの例から見る限り、相手の命題が成立すると假定したうへで、その假定に従ふかぎり相手の命題が否定されるやうな別の結論が同時に導出されるやうな論理を展開する論難法を「竝」と稱することが分かる。つまり、「竝」とはいはゆる歸謬論法に相當するものを意味するといへよう。²⁷⁾これに對して、「難」「噴」はどう違ふのか。簡単に言へば、「難」は相手の命題が成立しないことを直接論難する方法、「噴」は相手の命題をより深く追究し、それによつてその矛盾や誤謬を導出する論難法といふことにならう。このやうに、吉藏は『三論』の論法を分析して、それを「難」と「竝」と「噴」に細分したのである。かうした論法に關する形式の分類は、『三論』そのものの中には直接見られないやうで、六朝から隋へかけての三論學派の『三論』研究の中で次第に確立されてきたものであると考へるべきであらう。「竝」を論證方法のひとつとして適用する例が吉藏の著作中に最も頻繁に見られることは、吉藏以前の三論學派にあつて「竝」が議論の形式のひとつとして重視されてゐたことを反映してゐると考へて大過ないであらう。このやうな「竝」による論議の展開の仕方は、吉藏以外には、三論學派と關係が深かつた天台智顗およびその後學とりわけ湛然の著作にその應用例がしばしば見られるが、それ以外では、澄觀の著作などに若干見られるに過ぎないやうである。このことは、「竝」といふ論議の形式の應用が三論學派以外には廣がりを缺いてゐたことを意味するものであり、同時に唐代以降における三論學派の衰退と表裏をなすものといへよう。

三 「八竝」について

吉藏を大成者とする三論學派が論議の方法として「難」「竝」「噴」といふ形式を立ててゐたことは、上述のとおりである。吉藏の著作の中には、「竝」に關連する多くの術語が用ゐられてゐる。例へば、「反竝」『中觀論疏』卷三本、大正四二、四二下）「正竝」『中觀論疏』卷四本、大正四二、五六中）「例竝」『吉藏『百論疏』卷下之上、大正四二、二八九上）「橫竝」「豎竝」（いづれも『二諦章』、大正四五、一一〇中）などを擧げることができる。

智顗および湛然が吉藏に次いで「竝」の論法に言及することが多い。吉藏も用ひてゐた「例竝」については、湛然は『大般涅槃經疏』卷二九（大正三八、二〇五下）の中で次のやうに解説してゐる。^{2K)}「例竝と言ふは、乳は酪の因爲り、酪は乳の果爲り。乳は酪の因爲りて、因中に果有らば、酪は乳の果爲りて、果應に因を有すべし」。これは、具體的な例を擧げて「竝」することであり、乳と酪を具體例として因中に果が含まれることを論難することを意味しう。また、智顗の『維摩經文疏』〔中續藏經一八、五九一下〕では「一切衆生皆如也、一切法亦如也、衆聖賢亦如也、至於彌勒亦如也」に對する疏の中で、「雙竝」「逆竝」「順竝」「返竝」「竝端」「結竝」などの用語を用ひて議論を行つてゐる。

この中で智顗は、『維摩經』の該當部分の構成は「竝端」と「結竝」を對とする「雙竝」であるとし、「竝端」についてさらに「一切衆生如」「一切法如」「衆聖賢如」「彌勒如」の四についての「四竝」があるとする。このうち最初の三つの竝は「順竝」で最後のひとつは「逆竝」であり、これを一組とする「四竝」によつて教義が説かれてゐると

解釋してゐる。そのうへで、「順竝」とは、衆生如と彌勒如は同一である。もし衆生如が不生不滅で受記を得られないなら、彌勒如も同様であり、どうして彌勒如だけが受記することがあらうか。反對に彌勒如が不生不滅で受記を得られるなら、二如は異つてをり、異つてをれば如ではない。もし如が異らないなら、受記も同じはずだし、受記しないことも同じでなければならぬといふことだと解釋してゐる。一方、「反竝」とされる第四番目については、彌勒如が生滅することなく受記を得られるなら、賢聖如は不生不滅で受記を得られない。賢聖如が受記を得られないなら、彌勒如だけがどうして受記を得られようか。もし受記を得られないなら、如に異りがある。もし如に異りが有るなら、如ではない。もし異りが無いなら、どうして受記を得られたり受記を得られなかつたりすることがあらうか。諸賢聖が受記を得られないなら、彌勒もまた受記を得られないといふことだと解釋してゐる。「順竝」のはうは、「如」の同一を前提としてその矛盾を指摘する論法であり、「逆竝」のはうは、反對に「如」の不同を前提としてその矛盾を指摘する論法であるといへよう。⁽³⁰⁾

このやうな論法の指摘は吉藏においても見られる。『百論疏』卷上之下（大正四二、二五三下）に⁽³¹⁾

又た此れに就いて凡そ四竝有り。一は近遠俱に到らざれば、則ち近遠俱に破す。二は遠近俱に到らざれば、遠近俱に破せず。三は近を破して遠を破せず。應に近に到りて遠に到らざれば、則ち到る有り到らざる有り。四は若し俱に到らざれば、近を破して遠を破せず、亦た應に遠を破して近を破せざるべし。

とあるのがそれで、ある命題に對して四首の「竝」を立ててそれを證明するやうな論法の存在が指摘されてゐることは、三論學派系統の義疏においてはしばしば見られるところであつた。また、上述の吉藏『十二門論疏』において、「四立四破」による八番の論法が取られてゐることも同じく注目されてよからう。

王卡前掲論文は、この「八竝」について、敦煌文獻スタイン八二八九、同九四四三、同九四三一、同六二四五を點綴した道教教理書に「(首缺) 後明八例、十略者(後缺)」とあり、この後に道德、有無、本跡、理教、境智、是非、高下、大小、長短の十の教理項目を擧げて解説し、その次に「八例」の意味を解説してゐるといふ。「八例」とは、本體と現象(道と物)との關係について、實と不實、礙と不礙、正と邪、是と非、有待と無待、有爲と無爲、有柱と無柱、器の成と不成の八つの面から中道觀によつて論證問難し、その不二の辯證關係を明かにするものだと解説してゐる。⁽³³⁾ このうち、スタイン九四四三に「(八) 例」に對する注釋として、「八種の通難にして、意は八竝に同じ。今具さには載せず、更めて四勢を擧げ、用て通法と爲す」とあり、⁽³⁴⁾ 王卡氏は、いはゆる「八竝」とは上述の八項の辯論(八例)から歸納されてきた一組の論理法則ないし通例である。「竝」の意味は「問難」であり、假に問難する方が例則を援用して、論主が論理上あるいは應答の中で例則に違反し、自説を全うできないことを指摘すれば、ただちに論主は敗けと判定されることであると論じてゐる。しかし、「八竝」が上の敦煌文獻にいふ「八例」から歸納される論理法則ないし通例であるとは必ずしもいへまい。この注からいへることは、「八例」が八種の「通難」すなはち総合的な問難であり、「八竝」と同様の意義を有するものであるといふことだけである。同時に、この注からは「八竝」といふのは八種の「竝」であることが知られよう。「竝」は確かに「問難」の一種ではあるが單なる問難なのではない。それは上述のとおり三論學派の中で提起されてきた「難」「竝」「噴」といふ論議の形式のひとつなのである。以上のことから、「王家八竝」すなはち王斌の論難の形式としての「八竝」が三論學派の論法における「竝」に基づくものであることはほぼ間違ひなからう。それでは、「八竝」の具體的な内容は何かといふことが問題になるが、この點に關しては、これまでのところ明確な資料を見出すことはできてゐない。ここでは、上述の「三順一逆」の「四

竝」と「正竝」「反竝」「竝端」「結竝」「例竝」「横竝」「豎竝」といったものを組合せて形式化したものが「八竝」ではなかつたかといふことを指摘するに止めておく。

四 論議の場における「竝」

吉藏や智顗および湛然らが『三論』や『維摩經』『法華經』などの疏において「竝」といふ論議の形式の存在を指摘したことは上述のとおりである。³⁵⁾ しかしながら、これらの佛經や『三論』そのものの中に「竝」といふ術語が使はれてゐたわけではない。これはあくまでも三論學派が分析し提示した論議の形式のひとつであつたといへよう。それでは、このような形式は實際の論議の場ではどのやうに使用されてゐたのか。

智顗の『法華玄義』卷一下（大正三三、六九〇中）に以下のやうな問答が記載されてゐる。³⁶⁾

問ふ。三藏菩薩は四悉檀を得と雖も、通教を望めば但だ三悉檀を成ずのみ。今通教より別教を望めば云何。

答ふ。二義有り。通に當りては是れ四を得、別を望みては但だ三を得るのみ。

問ふ。別教より圓を望むに亦た爾るや不や。

答ふ。不例なり。圓と別とは道を證すること同じきが故に。

竝して曰く、三藏と通教と、俱に眞諦を證せば、亦た應に俱に四を得べし。

答ふ。三藏眞諦同じと雖も、菩薩は斷惑せざるが故に一を闕く。圓と別とは俱に斷惑す、是の故に俱に四たり。

又た竝す。三藏通等四なりと雖も三は是れ權なる可し、別教は四にして三ならず、應に是れ權に非ず。

答ふ。三藏と通教と、教證俱に是れ權なるが故に、但だ三のみにして四無し。別教は教道は權にして、證道は實なり。證に従へば則ち四、教に従へば則ち權なり。

又た竝す。證道に四有らば、教道は應に三なるべし。

答ふ。若し地前を取りて教道と爲さば、應に問ふ所の如かるべし（云云）。

ここでは、問答二番の後に「竝」と「答」の組が三番續いてゐる。最初の問答は、「三藏菩薩が四悉檀を得てゐるのかそれとも三悉檀しか得てゐないのか、通教と別教との關係ではどうか」といふ質問に對して、「通教については四悉檀を得、別教との關係では三悉檀を得てゐる」といふ答である。第二の問答は、「別教から圓教を見た場合も同じか」といふ質問に對して、「この質問は例が不適當だ、なぜなら圓教も別教も證道といふ點では區別がないから」と答へてゐる。これに對して質問者は、「問」ではなく「竝」として、「三藏菩薩も通教も眞諦を證してゐるなら、やはりともに四悉檀を得てゐるはずだ」と論難してゐる。つまり、前の「圓教も別教も證道といふ點では區別がない」といふ回答を「圓教も別教（三藏菩薩）も眞諦を證してゐるといふ點では區別がない」と讀み替えて、「もしさうであればどちらも四悉檀を得てゐるはずだ」と反論してゐる。これもまた、相手の提示した命題を正しいと假定したうへで、そこから導かれる結論が矛盾することを指摘してゐる。同様に、二番目の「竝」では、「三藏菩薩は斷惑してゐないので三悉檀、通別二教はともに斷惑してゐるので四悉檀」といふ答を前提として、「通別二教がともに四悉檀であるなら、別教は權ではなくなる」と批判する。最後の「竝」では、「證道からいへば四悉檀だが、教道からいへば權だ」といふ答に對して、「證道が四悉檀だといふなら、教道は三悉檀でなければならない」と論難してゐる。こ

のやうに、「問」と「竝」とは、論議の中で明確に區別されてをり、相手の提示した命題を正しいと假定したうへで、そこからは相手の主張と矛盾する結論が導出されることを指摘するのが「竝」なのである。

道佛論争の場でこのやうな「竝」の形式が實際に使はれた例としては、道宣『集古今佛道論衡』卷丁（大正五二、三八九下）に載せられた唐高宗の顯慶三年（六五八）の佛道論議を擧げることができる。³⁷⁾

この論議では、道士李榮が本際義を立てて、これに沙門義褒が論難を加へた。まづ、李榮の立義に對して、義褒が問難し、それに李榮が答へるといふ問答が二番交され、そこで義褒は「道と本際とは相互に根源となりうる」といふ李榮の答を意圖的に引出してゐる。そのうへで、義褒は第一の「竝」として、「道と本際とは相互に根源となりうる」のだとすれば、自然と道も相互に法ることができはづだと主張する。これがなぜ「竝」になるかといへば、『老子』には「道法自然」といふ文句はあつても「自然法道」といふ文句はない以上、李榮は「道は自然に法り、自然は道に法らず」と答へざるを得ず、「道と本際とは相互に根源となりうる」といふ李榮の主張から導かれる（と義褒が考へてゐる）結論と背反することになるからであらう。第二の「竝」は、李榮の「道は自然に法り、自然は道に法らず」といふ新たな主張に對して同様の論理を適用したものである。このやうな「竝」が成立するには、本際即自然といふ前提が兩者の共通認識となつてゐなくてはならない。さうでなければ、義褒の「竝」は論理のすり替へに過ぎなくならう。それはともかくとして、かうした論議の場で「竝」の形式を活用して議論を有利に進めたのが佛教の沙門であつたといふことは、宗論問答における長い傳統を背景として有する佛教の方に一日の長があつたことを示すものであらう。

かうした「竝」の形式を援用した論議のしかたは、從來六朝から隋唐期にかけての道教文獻の中では確認されてゐ

なかつた。王卡氏が前掲論文の中で取り上げたBD〇四六八七號は、今のところ唯一その痕跡を留める道教文獻であるといへよう。この文獻では、「問」「答」「難」「責（噴）」「竝」といつた論議の形式に従つた問答が展開されてをり、三論學派の論法の強い影響下にあることを示してゐる。いま「第四豎眞應義」の例を舉げて検討してみたい。この部分は、眞應に關する議論を展開した部分であるが、眞身應身について以下のやうな問答が展開されてゐる。⁽³⁸⁾

問ふ。爲た是れ眞身經を説くや、爲た是れ應身經を説くや。

答ふ。應は説き眞は説かず。

(中略)

問ふ。此の經は既に是れ應身説けり、未だ知らず眞身も亦た説けるや不やを。

答ふ。眞身は説かず。

難ず。若也し應は説きて眞は説かざれば、應に此の應は眞の應に非ざるべし。

答ふ。應は是れ眞の應なり。

難ず。應は是れ眞の應なれば、亦た應に應は説き眞も亦た説くべし。

答ふ。應は説きて眞は説かず。

即ち竝す。若し應は是れ眞の應にして、應は説き眞は説かざれば、亦た柱は是れ木の柱にして、柱は柱たりて木は柱ならざる可し。若使し柱は是れ木の柱にして、柱は柱にして木も亦た柱なれば、亦た應に是れ眞の應にして、應は説き眞も亦た説く可し。

答ふ。木柱は是れ眞應なる可きや。不例なり。

ここでは、經は應身が説くのであつて、眞身それ自體が説くのではないといふ教説を巡つて議論が展開されてゐる。問者は、「この經が應身によつて説かれたからには、眞身も説くのではないか」と質問し、答者は「眞身は説かない」と答へ、それに對して問者は、「もし應（身）が説いて眞（身）が説かないなら、この應（身）は眞の應ではない」と「難」じてゐる。それに對する答は、「應（身）は眞の應である」である。これに對するさらなる「難」は、「應が眞應なら、應が説き眞もまた説くはずだ」であり、答は「やはり應が説き眞は説かない」である。これを承けて提示される「竝」は、直前のふたつの答、「應は眞應」「應説眞不説」を前提とすれば、同様に柱（應）は木（眞）の柱（應）であるが、柱（應）は柱（應）であつて木（眞）は柱（應）ではないことになると類似の別の例を擧げたいへで、新たに擧げられた例が成立するならば、柱（應）は木（眞）の柱（應）で、柱（應）は柱（應）で木（眞）も柱（應）といふことになり、應は眞の應で、應が説き眞もまた説くことになると論難するものである。この「竝」の論理は、答者によつて「不例」と斥けられてゐるやうに、眞／應を體／用（木／柱）と混同してをり論理をなしてゐないが、答者の提示した命題を正しいと假定したうへで、同様の別の例を擧げて、そこから導出される結論によつて相手の矛盾を突くといふ點では「竝」の形式に則つたものだといへよう。

いまひとつ「第六豎因果義」の例を見ておかう。⁽³⁹⁾この例は泥と瓶の因果關係についての議論であり、『三論』の中

でもしばしば取り上げられるものである。

又た問ふ。因に種種の因有り、果又た種種の果有るや不や。布施因は應に布施果を成すべくんば、戒を持する者は必ずしも布施すること能はず。

答ふ。同じく只だ是れ一箇の因のみ、同じく一箇の果を成ず。屋の梁椽柱は同じく是れ屋の因にして、還た屋果

を成得するが如し。

難ず。學問因は聰明果を得、布施因は富貴果を得、果に同じかざる有り、何の因か同じく一果を成ずと道はんや。

答ふ。泥瓶の因果の如きは、只だ泥は是れ瓶の因にして、瓶は是れ泥の果と道ふこと、前に例せり。

又た問ふ。泥を以て瓶を成すに、瓶成りて泥の在ること有りや不や。

答ふ。泥の在ること無し。

竝す。泥を以て瓶を成すに、瓶成りて泥の在ること無くんば、又た金を以て釧を成すに、釧成りて金の在ること無かる可し。

答ふ。此の如し。

責す。若爲が此の如きや。

答ふ。泥を以て瓶を成すに、瓶成りて泥有ること無く、金を以て釧を成すに、釧成りて金有ること無し。

ここでの「竝」は、答者の「（以泥成瓶、）無泥在」を前提とはしながらも、直接その矛盾を導出するのではなく、同類の疑問例を提示して、相手のさらなる反論を誘ふといふかたちを取つてをり、この後もこの問題を巡つて「問」

「答」「難」が展開されていく。この部分だけが特に「竝」とされるのは、相手の提示した命題と相應する別の命題を提示して、その間の矛盾を指摘する論法を採用してゐるからなのであらう。このやうに、BD〇四六八七號の存在によつて、論議の方法としての三論學派の「竝」の形式が道教教理に關する論議の展開過程においても有用な手段として實際に用ひられてゐたことが知られる。

おはりに

『道教義樞』序に見える「王家八竝」とそれにまつはる事柄について考へてきた。「王家」の王が王斌であることは明確になったが、「八竝」の具體的内容までは明かにすることはできなかった。しかし、王斌がその佛教知識の基礎にしたであらう三論學派における論議の形式の中に「竝」があり、「三順一逆」の「四竝」を一組として議論を展開する例をはじめ、「竝」に關はる多くの術語が使はれてゐたことが知られた。王斌の「八竝」がこのやうな三論學派における議論の形式をもとに構成されてゐたであらうことは、おおむね肯定されてしかるべきであらう。

撰述時期は不明であるが、六朝末から初唐頃にかけて纏められたと考へられるBD〇四六八七號には、道教論書としては今のところ唯一といへる「竝」の形式を實際に援用した議論の痕跡が残されてゐた。この文獻が王斌とどのやうな關係にあるのかは定かではないが、この時期の三論學派の影響下に編纂されたものであることは間違ひあるまい。しかし、唐代の撰述と考へられる王玄覽の『玄珠錄』や『三論元旨』『道體論』といったその他の道教論書に記録された問答の中には、三論學派の影響は見られはするものの、明確に「竝」の形式を援用して問答を行つた例を見出すことはできない。

唐代における佛道論議の場を記録した『集古今佛道論衡』などの書に載せられた李榮と義褒との問答などから、初唐の頃までは、「竝」の形式を援用した論議が實際の論争の場で行はれてゐたこと、「竝」を援用したのは佛教の沙門であり、對論者の道士はこれには習熟してゐなかつたらしいことが知られる。また、佛教資料の中でも、湛然以降に

なるとほとんど「竝」の形式を援用した議論の實例を見出すことができなくなる。このことは、唐代以降における三論學派の衰退を別の面から證明するものといへよう。

B D〇四六八七號以外の道教論書の中に「竝」の形式が見られないことは、このやうな三論學派の衰退と關係するものであらうが、一方、道宣の『續高僧傳』や孟安排の『道教義樞』序が書かれた七世紀後半頃までは、王斌の「五格八竝」が未だ論議の形式を記した代表的な書物として記憶されてゐたことを意味し、「宋氏四句」とともに、三論學派の論理あるいは論議の形式がこの時期の道教教理の理論的發展に一定の役割を果してゐたと考へられよう。

最後に、王斌が撰したとされるいまひとつの「五格」についても言及すべきであるが、これについては現状では有力な手掛りは得られてゐない。今後の課題としたい。

注

(1) 「其有支公十番之辯、鍾生四本之談、雖事玄虛、空論勝負。王家八竝、宋氏四非、緒道正之玄章、劉先生之通論、咸存主客、從競往還。至於二觀三乘六通四等衆經要旨、祕而未申。惟玄門大義盛論斯致」。

(2) 「王玄覽著作の一點考察——中國國家圖書館藏 BD04687 號抄本校理 附録：王玄覽道德經義論難（擬）」『敦煌道教文獻シンポジウム論文集』、二〇一二年三月。附録以外の論文部分は「王玄覽著作の一點考察——爲紀念恩師王明先生百年冥誕而作」として『中國哲學史』二〇一一年三期に收載）。筆者がこの問題に興味を抱いたのは、二〇一二年三月二十五日に名古屋大學で開かれた「敦煌道教文獻シンポジウム」に王卡氏が來られて、上記論

文の内容をもとにした發表をされたのを契機とする。本論文の前半部分はこのときの筆者の王卞氏の發表に對するコメントをもとにしてゐる。本論文執筆のきつかけを設けていただいた神塚淑子氏と王卡氏とにお禮を申し上げる。なほ、王卞論文およびそれに附録された「王玄覽道德經論難（擬）」と題されたBD〇四六八七號の釋文の中には一言の言及もないが、BD〇四六八七號はこの釋文を見る限り、陳垣の『敦煌劫餘錄』では「劍八七號」、從來の北京圖書館の日録では「北八七二號」といふ編號を附され「道教詮理答難」と擬題されるものと同じである。本論では、このBD〇四六八七號の著者が誰かといふ問題にはあへて論及しないが、現在のところ從來の「道教詮理答難」を擬題とする方が適切であると考へてゐる。

(3) 伊吹敦「唐僧慧祥に就いて」『早稻田大學大學院文學研究科紀要』別冊一四集、一九八七年一月。なほ、先行研究として、羽溪了諦『法華傳』の著者に就いて『六條學報』一三六、大正二年）および小笠原宣秀「藍谷の沙門慧祥に就いて」『龍谷學報』三一五、昭和十一年）がある。

(4) 「又有王斌者、亦少爲沙門。言辭清辯、兼好文義。然性用躁誕、多違戒行、體奇性異、爲事不倫。常著草屨、來處上座、或著屣逍遙衢路。既頻忤僧衆、遂反緇向道。以藻思清新、乃處黃巾之望。邵陵王雅相賞接、號爲三教學士。所著道家靈寶大旨、總稱四玄八景三洞九玄等數百卷、多引佛經、故有因緣法輪五道三、界天堂地獄餓鬼宿世十號十戒十方三十三天等。又改六通爲六洞、如鬱單之國云棄賢世界、亦有大梵觀音三寶六情四等六度三業三災九十六種三會六齋等語。又撰五格八竝、爲論難之法」。

(5) このことについては、『集古今佛道論衡』卷丁に記録されてゐる、顯慶二年（六五七）に帝前で行はれた李榮の立てた六洞義とそれに對する僧慧立の問難に關して「次道士李榮開六洞義、擬佛法六通爲言」（大正五一、

三八九上」とあるのが参考になる。

- (6) 「時有王斌者、不知何許人。著四聲論行於時。斌初爲道人、博涉經籍、雅有才辯、善屬文、能唱導而不修容儀。嘗弊衣於瓦官寺聽雲法師講成實論、無復坐處、唯僧正慧超尚空席、斌直坐其側。……而撫機問難、辭理清舉、四座皆屬目。後還俗、以詩樂自樂、人莫能名之」。

- (7) 慧超の傳は『續高僧傳』卷六（大正五〇、四六八上）を參照。

- (8) 法雲の傳は『續高僧傳』卷五（大正五〇、四六三下）を參照。

- (9) 「天監二年……時諸名德各撰成實義疏。雲乃經論合撰、有四十科爲四十二卷。俄尋究了。又敕於寺三遍敷講、廣請義學、充諸堂宇」。

- (10) 「所以佛號法王、世之調御。下凡上聖靡不歸依。豈有稱五老之神、佩三皇之籙、而能爲釋氏之師乎」。

- (11) 「顏光祿王斌等云、道者練形、法在仙化。佛者持心、教在濟物。論道所宗、三皇及與五龍也」。

- (12) 「爲道者、蓋流出於仙法、故以練形爲上。崇佛者、本在於神教、故以治心爲先」。

- (13) 「原夫論義之設、其本四焉。或擊揚以明其道、幽旨由斯得開。或影響以扇其風、慧業由斯弘樹。或抱疑以諮明決、斯要正是當機。或矜伐以冒時賢、安詞以拔愚箭。託緣乃四、通在無嫌。必事相陵、還符畜狩。故世中論士鮮會清柔。初事含容、終成陷黷、名聞誰賞。境界非凡、徒盛拒輪、畢歸磨臆。故有王斌論竝、明琛蛇勢、會空屋子、宗統語工。聽其論道、惟聞殺死之言、觀其容色、但見紛披之相。及後業之作也、或生充蛇報、或舌爛喉中、或僧獄接其來生、或猛火焚其往咎。彥琮山樓之驗、又可誠哉。是知道寄人弘、非人未可言道。豈言義府竝若斯耶」。

- (14) 鎌田茂雄「初唐における三論學派と道教」『東京大學東洋文化研究所紀要』第四六冊、一九六八年三月、同『道教義樞』にあらわれた三論思想」『中國佛教思想史研究』、春秋社、一九六八年三月、中嶋隆藏「成玄英の「一中」思想とその周邊―隋唐時代道教の中道觀」『三論教學の研究』、春秋社、一九九〇年一〇月、中西久味「成玄英と三論教學についての一試論」『中國思想史研究』一七號、一九九四年十二月などを參照。
- (15) 注(2) 王卡論文。

- (16) 王斌の時代すなはち齊梁時期の三論學派の江南における活動については、平井俊榮「三論教學の歴史的展開」『三論教學の研究』、春秋社、一九九〇年一〇月を參照。

- (17) 「俱生破者、未生是有、既其得生、生已亦有、亦應更生。令已未俱生。名俱生破。俱不生破者、若已生是有、既其不生、未生是有、亦應不生。名俱不生破。

以同徵異破者、既同是有、云何有一生二不生異。故名以同徵異破。

將異竝同破者、未生既有、生已應無。將已未之異竝有同義。名將異竝同破。

無異破者、有義既同、則已未既無異。

無用破者、縱果已有、何用更生。

噴用破者、異(果)既已有、應有可見之用。

此七門因循次第而來」。

- (18) 「復次下第六無用破。自上已來、難竝縱橫。今竝停之、直迴噴其有義。汝既已有、何用更生。直作斯噴、辭理則窮、無言可對」。

(19) 『十二門論』の関連部分の原文を吉藏の科段に従つて冒頭から初章就生不生門まで掲げておく。なほ、括弧内

は吉藏のいふ科段名である。

觀有果無果門第二

復次諸法不生。何以故。(長行發起)

先有則不生 先無亦不生

有無亦不生 誰當有生者(偈本破)

若果因中先有、則不應生。先無亦不應生。先有無亦不應生。(總唱三句不生)

何以故。若果因中先有而生。是則無窮。如果先未生而生者、今生已復應更生。何以故。因中常有故、從是有邊復應更生。是則無窮。(別釋三句不生／初就生不生門／第一俱生破。以下、別釋三句不生／初就生不生門は省略)

若謂生已更不生、未生而生者、是中無有生理。是故先有而生、是事不然。(第二俱不生破)

復次、若因中先有果而謂未生而生、生已不生者、是亦二俱有、而一生一不生。無有是處。(第三以同噴異破)

復次、若未生定有者、生已則應無。何以故。生未生共相違故。生未生相違故、是二作相亦相違。(第四捉異竝同破)

復次、有與無相違、無與有相違。若生已亦有、未生時亦有者、則生未生不應有異。何以故。若有生、生已亦有、未生亦有。如是生未生有何差別。生未生無差別、是事不然。是故有不生。(第五無異破)

復次、有已先成、何用更生。如作已不應作、成已不應成。是故有法不應生。(第六無用破)

復次、若有生因中未生時、果應可見、而實不可見。如泥中瓶蒲中席、應可見而實不可見。是故有不生。(第七噴用破)

- (20) 「復次下第四捉異竝同破。提外人生未生異、以徵果體不應始終有同。汝已未相違、亦應有無相違。未生既有、生已則無也。又汝反世情、言未生是有者、亦反世情、已生便應是無。又此亦得是竝。若必言生未生異、亦應有無異也。已未相違故。是二作相亦應相違者、正作有無相違難也。二所作果體之相亦應相違、則未生之果既其是有、已生之果即應是無」。

- (21) 「復次下第五無異破。前正難、次釋難。正難中前牒世間未生是無、生已是有。故言有與無相違、無與有相違也。若生已亦有下正難外也。汝若避前第四生已無難、便當果體始終都有。是故今明、若生未生二俱有生者、生已未生有何異耶。又此亦得竝。若生未生同是有者、亦應生未生同皆是已也。生未生俱已(未)。若以未生爲未、生已爲已、亦應已生爲未、未生爲已。又若有未有已、則有有有無。具四難也」。

- (22) この部分難解である。いまは『國譯一切經』の長尾雅人・丹治昭義兩氏による訓讀および注釋に従つておく。

- (23) 「不老死有生者、法應先老死而後生。今不老死、云何有生耶。不生有老死者、若老死不因生有、亦此生之後應無老死。又得是竝。若不老死而有於生、亦應不生而有老死也」。

- (24) 「三接上破老少生。老時不失此是有法不失。無老之中無無所失。破意同前。注云泥團不應變爲瓶者。此亦得是竝。不失則不變。若變則失」。

- (25) 「問。經文題三車名。就文索之、故云羊車鹿車牛車、願時賜與。云何背文、但言二乘人索、菩薩不索耶。

又竝曰、若二乘人索三者、應二乘人乘三車。二乘人實不乘三。一乘人亦不索三。

又竝曰、若二乘人索菩薩車者。菩薩之人應索二乘車也。文義往推、進退窮撿。幸宜依舊、無俟斯通。

答。若領解前通、無俟後問。蓋是騰昔三以徵今一耳。昔本道三、今遂云唯此一事實、餘二則非眞。若爾、昔日明有羊鹿牛車、爲何所在。騰三徵一、文義煥然。下諸難竝、不通自去。宜改舊迷、以從新悟也」。

(26) 「三者、若緣生於果、果不生緣、則不由果有緣、亦名非緣。此偈具得破數論大乘等前因後果義。如毘曇云、報無記果未起時、云何名善惡爲因。大乘佛果未起時、云何名金剛心萬行爲因耶。又竝之。未生果已名緣者、生果竟應名非緣。又竝。汝若未生果已名緣、緣不由果者、亦未有緣時已有果、果應不由緣也」。

(27) 先に言及した『十二門論疏』の「第四捉異竝同破」の部分に附された『國譯一切經』の注(四四)には、「竝同の「竝」の用法難解である。徴・難・噴(七四頁)等の文字と共に屢々用ひられているが、「竝」に直接、徴難等の意味はない様で、語義は「くらぶ」「ならぶ」「たぐふ」であり、捉異竝同とは、「異なりとの點をとつて、それに竝べて同じ結果(即ち異)となる」との意味であらう。即ち「生と未生と異なり」との相手の立場から、必然的に「果なる作相も異となり、有無相違する」ととなる。従つて梵語の *prasaṅga*、*prasaṅga* の概念に極めて近いものがある」といふ。

(28) 「言例竝者、乳爲酪因、酪爲乳果。乳爲酪因、因中有果者、酪爲乳果、果應有因」。

(29) 「此是第三雙竝。文即有二。(一)以四(如)爲竝端、二正結竝。初約四如爲竝端者、第一約一切衆生皆如爲竝端、二約一切法如爲竝端、三約衆賢如爲竝端、四約彌勒如爲竝端。今就此四竝、深求其意、亦玄約三教一教、皆作四竝也。初約通作四。三是順竝、從初至後。一是逆竝、從後至初也。一約衆生如爲端。順竝者、衆生即是假人、假人如與彌勒如無二如。若衆生如不生不滅不得受記、彌勒如不生不滅、何得獨受記。彌勒如不生不滅得

受記者、此則彌勒如異一切衆生如也。若如有異、是則非如。若如無異、那得一受記一不得受記。若一切衆生如不得受記、彌勒如亦不得記。若通若竝、非三教翻也。二約一切法如、順竝。一切法如通有情無情。有情者內五陰實法、無情者即是外國土地水火風草木瓦石等。一切無情之物悉皆是如、與彌勒如一如無二如。若國土草木等一切法如不生不滅不得受記、彌勒如不生不滅、那獨受記。若彌勒如不生不滅得受記者、是則彌勒如異國土草木等一切法如也。若如有異、是則非如。若如無異、那得一得受記一不得受記。若一切法如不得受記、彌勒如亦不得受記也。所以者何。無情之法、佛不授記。故大涅槃經云、若尼拘陀樹能修戒定智慧、我亦授三菩提記。以其無心修道、不與受記。故淨名以此爲竝、異有情衆生也。三約賢聖如、順竝。即是三藏教通教明三乘賢聖也。此諸賢聖皆悉是如、與彌勒如一如無二如。若諸賢聖如不生不滅不得受記者、彌勒如不生不滅、何得獨受記也。若彌勒如不生不滅得受記者、此則彌勒如異諸賢聖如。若如有異、是則非如。若如無異、那一得受記一不得受記。若賢聖如不得受記、彌勒如亦不受記也。所以然者、自法華經已前、一切二乘賢聖皆不得受記。故淨名以此爲竝也。四還約彌勒如竝。此是反竝。彌勒如無生滅得受記、賢聖如不生不滅不得受記。賢聖如不得受記者、彌勒如那得獨受記也。若不得受記、即如有異也。如若有異、是非如。若無異、那得一得受記一不得受記也。諸賢聖不得受記者、即彌勒亦不得受記也。次約彌勒如、反竝。一切法如亦如是。次約彌勒、反竝。一切衆生如亦如是、類前作竝、其意宛然。二約別教作四竝、一往類通教可知。三約圓教作四竝。亦一往類通教可知。但別圓兩教、皆約中道眞如、作竝爲異也」。

(30) 智顗の『文疏』に對應する湛然の『略疏』(大正三八、六三九上)もこの構造をそのまま繼承して、「三順一逆」の論法が適用されてゐるのだと解釋してゐる。

(31) 「又就此凡有四竝。一近遠俱不到、則近遠俱破。二遠近俱不到、遠近俱不破。三破近不破遠、應到近不到遠、則有到有不到。四若俱不到、破近不破遠、亦應破遠不破近」。

(32) 王卡論文は、首缺部分に前後の關係から推測したらしい「先述十略」を補つてゐる。また、「十略者」を「十略上」と解讀してゐるが、これは明かに「上」ではなく「者」である。

(33) スタイン八二八九、同九四四三、同九四三一、同六二四五はいづれも背面に醫書が寫されてをり、かつ紙の上半が缺損してゐるために、手許の寫眞では明確に讀み取れない部分が多い。王卡論文が「八例」として挙げた實と不實以下も必ずしも「八例」の解説とは斷定できない。

(34) 「八種通難、意同八竝。今不具載、更舉四勢、用爲通法」。この部分、雙行の注釋を伴ふ本文の最後の一字がからうじて「例」と判讀できるので、本文部分に「(八)例」と「八」の字を補つた。

(35) 智顗と吉藏ないし三論學派との關係については、平井俊榮『法華文句の成立に關する研究』(春秋社、一九八五年二月)、同「天台文獻に見られる吉藏以前の三論教學」、『三論教學の研究』春秋社、一九九〇年一〇月)、藤井教公「天台と三論の交流―灌頂の『法華玄義』修治と吉藏『法華玄論』をめぐって―」、『鎌田茂雄博士還曆記念論集 中國の佛教と文化』大藏出版、一九八八年一二月)、同「天台と三論の交渉―智顗説・灌頂録『金光明經文句』と吉藏撰『金光明經疏』との比較を通じて―」、『印度學佛教學研究』三七卷二號、一九八九年三月)を參照。また、湛然と三論との關係については、池田魯參「湛然の三大部注書に見える三論教學」、『三論教學の研究』を參照。

(36) 「問。三藏菩薩雖得四悉檀、望通教但成三悉檀。今通教望別教云何。

答。有二義。當通是得四、望別但得三。

問。別教望圓亦爾不。

答。不例。圓別證道同故。

竝曰、三藏通教、俱證眞諦、亦應俱得四。答。三藏眞諦雖同、菩薩不斷惑故闕一。圓別俱斷惑、是故俱四。

又竝。三藏通等雖四而三可是權、別教四而不三、應非是權。

答。三藏通教、教證俱是權故、但三無四。別教教道權、證道實。從證則四、從教則權。

又竝。證道有四、教道應三。答。若取地前爲教道、應如所問（云云）。

（37）

「顯慶三年冬十一月……時道士李榮先昇高座、立本際義。敕褒云、承師能論義。請昇高座、共談名理、便即登座。問云、既義標本際。爲道本於際、名爲本際。爲際本道、名爲本際。答云、互得進。難云、道本於際、際爲道本、亦可際本於道、道爲際元。答云、何往不通。竝曰、若使道將本際互得相返、亦可自然與道互得相法。答曰、道法自然、自然不非法。又竝曰、若使道法於自然、自然不非法、亦可道本於本際、本際不本道。於是道士著難、恐墜厥宗。但存緘默、不能加報。褒即覆結難云、汝道本於本際、遂得道際互相本、亦可道法於自然、何爲道自不得互相法。榮得重竝、既不領難、又不解結」。王卡前揭論文は、同じ道宣の『續高僧傳』義褒傳を引くが、ここではより詳細な『集古今佛道論衡』による。なほ、紙幅の關係でここでは取り上げないが、『集古今佛道論衡』にはこの他に、卷丁「大慈恩寺沙門靈辯與道士對論第六」（大正五二、三九四上）の李榮と靈辯の問答の中にも「竝」に關連すると思はれる記事が見られ、これに續く「茅齋中與國學博士范贊談論序」（二九九五上）にも「竝」の論法が實際に使はれた問答例が記録されてゐる。

(38) 「問。爲是眞身說經、爲是應身說經。

答。應說眞不說。

(中略)

問。此經既是應身說、未知眞身亦說不。

答。眞身不說。

難。若也應說眞不說、應此應非眞應。

答。應是眞應。

難。應是眞應、亦應應說眞亦說。

答。應說眞不說。

即竝。若應是眞應、應說眞不說、亦可柱是木柱、柱柱木不柱。若使柱是木柱、柱柱木亦柱、亦可應是眞應、應說眞亦說。

答。木柱可是眞應耶。不例」。

(39) 「又問。因有種種因、果又有種種果不。布施因應成布施果、持戒者不必能布施。

答。同只是一箇因、同成一箇果。如屋梁椽柱同是屋因、還成得屋果。

難。學問因得聰明果、布施因得富貴果、果有不同、何因道同成一果。

答。如泥瓶因果者、只道泥是瓶因、瓶是泥果、例前。

又問。以泥成瓶、瓶成有泥在不。

答。無泥在。

竝。以泥成瓶、瓶成無泥在、又可以金成釧、釧成無金在。
答。如此。

責。若爲如此。

答。以泥成瓶、瓶成無有泥、以金成釧、釧成無有金」。