

義疏學から五經正義へ

——問答體の行方——

はじめに

唐初に撰定された『五經正義』が六朝時代の群經「義疏」の學を遺産として受け継いだものであることは、孔穎達の手になる五つの序文に明らかである。しかしながら『五經正義』が義疏の學の何を繼承し、あるいは發展させ、あるいは改變し、さらには消滅させたのか。その損益する所の具體的様相については、これまで必ずしも解明されていないように思える。既に七十餘年以前のことになるのであるが、いまだに『五經正義』唯一の全國譯である『尙書正義』を完成した吉川幸次郎氏は、その解題（『東方學報京都』一〇の五 一九三九年 筑摩書房『吉川幸次郎全集』第八卷所收）で『尙書正義』の性格を以下のように解説している。

この書物は「臣孔穎達ら敕を奉じて撰す」と署名されている。しかし實は個人の著作ではない。……六朝という四百年に互る時代が、その年月と共に徐徐に堆積して行つた講説の集成である。……どうしてかかる堆積が生じたかといえ、それは主として六朝時代の特殊な講釋法に基づくと思われる。六朝の講釋法は、奈

義疏學から五經正義へ

野間文史

良の慈恩會などによつてその形式がわが國にも残っているように、二人以上の討論者を立てた問答の形式によつた。佛經の講じ方がそうだったばかりではなく、儒の「經」の講じ方もまたそうであった。……これは討論の最後の結論だけを記録したものなのである。また「正義」の文章には當時の口語の語法が著しく浸潤している。これは一方からいえば六朝の文章の通有性であるが、他面やはり口で述べられた討論の筆記であるからであろう。（傍點筆者）

ここには「義疏」と「正義」とを區別する意識は見えないようで、また佛敎と群經義疏との影響關係については言及していないものの、正義の特徴が明確に指摘されているのは注目すべきであろう。すなわち正義が講釋・討論の筆記に淵源すること、したがつて問答の形をとつたこと、口語の語法が浸潤していること等がそれである。

この中の佛敎との關係については、吉川氏の文章と相前後して、張恆壽氏「六朝儒經注疏中之佛學影響」（『中國社會與思想文化』北京人民出版社 一九四五年）によつて明らかにされた。張氏はこの論文で、儒經義疏中に見える佛敎思想の影響を、佛典の名詞の引用、佛典論證語

句の模倣、佛經疏解方法の採用、佛教教義傳説と儒家との牽合、佛教學理と儒家學説との雜揉の五類に分類し、主として皇侃『論語義疏』(他に『周易正義』・『禮記正義』・李鼎祚『周易集解』)を用いて、具體的に指摘している。

兩氏に後れること二十年、牟潤孫氏「論儒釋兩家講經與義疏」(『新亞學報』第四卷第一期 一九六〇年)は、儒家群經の義疏が僧徒の義疏に倣つたものであり、講經はその因、義疏はその果であることを、主として歴代の史書の記述を中心に全十二節に亙つて論證している。特に「講經儀式」中の「都講」の考證は詳細を極める。そして本稿に關わるものとして、その第十二節「論義疏之文體」では、義疏の文體が章段に分かつこと(＝科分・科段)、問答體であること等を解説する。なお「科段」については、『論語義疏』と『周易正義』文言傳、そして問答體についてもやはり『論語義疏』、そして『公羊傳注疏』からその例文を擧げている。

この牟説に反論したのが戴君仁氏「經疏的衍成」(『孔孟學報』第一期 一九七〇年)である。牟氏の「儒家の經疏と佛家の經疏には共通する點が有る」とする説を認めつつも、儒家の經疏はそれ自身固有の歴史が有り、漢より晉を経て南北朝に至り、逐次衍變して成つたもので、單純に佛書に由るとは言えないとし、二源が有るとの見方を示した。その佛書以外の一源とは、漢代の「章句」の學であるという。そして傳統的な經義の論争辯難の例として、前漢の石渠閣會議や後漢の白虎觀會議等にも言及する。そして「科段」の例として、『論語義疏』と『禮記正義』禮運篇が擧げられた。

周知のように、現存する六朝時代の「義疏」の數は極めて少ない。完存するものとしては、梁の皇侃『論語義疏』と、唐の徐彦撰と傳え

られてはいるが、實は隋に近い時代に北朝の學者によつて作成された『公羊傳注疏』の兩書のみである。部分的には、これまた皇侃撰で、その弟子の鄭灼によつて増補された『禮記子本疏義』(『禮記』喪服小記の前半部分)と『講周易疏論家義記』殘卷、そして隋の劉炫『孝經述議』序・卷一・四が有り、卷二・三・五は林秀一氏によつて輯佚書として復原された(『孝經述議復原に關する研究』林先生學位論文出版記念會 一九五三年)。これらはいずれも我が國傳承の古鈔本である。林氏にはまた敦煌遺書の『孝經鄭注義疏』の復原書も有る(『敦煌遺書孝經鄭注義疏の研究』岡山大學法文學部學術紀要七 一九五六年)。我々が今日見ることのできる義疏の書は以上の六種に盡きる。

ところで義疏學を研究するに際しては、從來のように『五經正義』からの類推を中心とするのではなく、義疏そのものを對象とすべきであるとの指摘が有り、それはもとより妥當な見解ではあるが、傳存する義疏が少ないことから、ある程度はやむを得ないことであつた。そしてこれまで我が國のみに傳存、しかも完存していたという特異な狀況のしからしむるところ、『論語義疏』を中心に義疏學研究がなされてきたのもまた當然のことであろう。且つ偶然にも『禮記子本疏義』もまた皇侃の手に成るものであつた。そういう點からすると、皇侃『義疏』の獨自性を義疏學全體に及ぼし、一斑を見て全豹を卜する危険性への留意は、一應必要ではなからうか。

なお後述するように最近では、上記の張・牟・戴三氏の論考を批判的に繼承・發展させた精密な研究が、喬秀岩氏(『義疏學衰亡史論』白峰社 二〇〇一年)や古勝隆一氏(『中國中古の學術』研文出版 二〇〇六年)によつて成されている。

以上、先學による義疏學研究を概觀し、義疏の文章の諸特徴が指摘

されていることを紹介した。すなわち科段法、口語・佛教語彙、問答體等がそれである。本稿はこのうちの間答體について考察するものである。¹⁾

一 義疏の問答體

既述の通り、かつて牟潤孫氏は「都講」等の語を手がかりに、佛家の講經の儀式を検討し、これが佛教固有のものであり、やがて儒家がこれを模倣したと見なした。ちなみに「都講」とは講經の場で質問を擔當する者であり、その結果、問答體が義疏の特徴となつたことも併せて論じている。この牟説を始めとする「都講」研究を批判的に検討したのが古勝隆一氏「都講の再検討」(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』道氣社 二〇〇二年)である。本論文において古勝氏は、「南北朝義疏學における都講の制は、漢代儒學のそれを基礎にしつつ、東晉以後、佛教にも取り入れられたものである」として、牟説とは全く對立する見解を提出している。氏はさらに「釋奠禮と義疏學」(小南一郎編『中國の禮制と禮學』朋友書店 二〇〇一年)において、漢代の「章句」の學と六朝時代の「義疏」の學とは區別が有り、初期の義疏は「釋奠」儀禮に於ける『孝經』講義を契機として生まれたものであろうとの假説を提示している。

さて牟・古勝兩氏の義疏の起源に關する見方は異なるが、義疏の問答體を討論・講經の筆記に結びつけることについては共通しているようである。果たしてこの關係については問題が無いであろうか。以下、義疏の問答體の實態を検討してみよう。

紙幅の關係で多くの例を擧げることができないが、最初に『論語義疏』から、『論語義疏』中には典型的な「或問曰」「答曰(或通云)」と

いう形式を具えた問答體が二十二例、その變形を加えるとさらに數例見出せる。これらは全書を通じて見えるのであるが、しかし凡て五百章といわれる『論語』全體からすると、必ずしも多いものではないことにもあらかじめ留意しておきたい。

以下の引用文は懷德堂本の卷・葉數を用いた。經文と注文(一段下げ)をゴチック體で區別し、問答體の部分は改行している。

①子曰、弟子入則孝、出則弟。「弟子」猶子弟也。言爲人子弟者、盡其孝悌之道也。父母閨門之内、故云「入」也。兄長比之疎外、故云「出」也。前句已決子善父母爲孝、善兄爲悌。父親故云「入」、兄疎故云「出」也。謹而信。向明事親、此辨接外也。接外之禮、唯謹與信也。外能如此、在親可知也。汎愛衆「汎」廣也。君子尊賢容衆、故廣愛一切也。而親仁。君子義之與比、故見有仁德者而親之也。若非仁親、則不與之親、但廣愛之而已。

行有餘力、則以學文。「行」者所以行事已畢之跡也。若行前諸事畢竟、而猶有餘力、則宜學先王遺文。五經六籍是也。

或問曰「此云「行有餘力、則以學文」、後云「子以四教、文行忠信」、是學文或先或後、何也」。

答曰「《論語》之體、悉是應機適會、教體多方、隨須而與、不可一例責也」。(學而篇第六章 01.08 a)

一見して氣づくことは、問答體が最終部に位置していることである。その内容もいわゆる訓詁注釋に類するものではなく、本文そのものに對する疑問とその回答である。この章の場合、孔門における學習課程のうちの「文」「行」の先後が問題とされており、これは『論語』全書を通じた場合の齟齬する記述に關する問答である。

②三家者以雍徹。又譏其失也。「三家」卽是仲孫・叔孫・季孫也。

並皆僭濫、故此并言之也。季氏爲最惡、故卷初獨言季氏也。「雍」者詩篇名也。「徹」者禮天子祭竟、欲徹祭饌、……

馬融曰、「三家者」謂仲孫・叔孫・季孫也。三孫同是魯桓公之後、桓公嫡子莊公爲君、而桓公之庶子有公子慶父・公子叔牙・公子季友也。……

「雍」周頌臣工篇名也。天子祭於宗廟、歌之以徹祭。今三家亦作此樂也。天子徹祭所以歌雍者、雍詩云「有客雍雍、至止肅肅、相維辟公、天子穆穆」、是言祭事周畢、……

子曰、相維辟公、天子穆穆。奚取於三家之堂也。前是記者之言、此是孔子語也。孔子稱雍詩之曲以譏三家也。「相」助、「辟」猶諸侯也、「公」二王之後、「穆穆」敬也、「奚」何也。……

苞氏曰、「辟公」謂諸侯及二王之後。「辟」訓君。君故是諸侯也。二王後稱公、公故是二王後也。「穆穆」天子之容貌。雍篇歌此者、有諸侯及二王之後來助祭故也。唯天子祭有此也。今三家但家臣而已。何取此義而作之於堂耶。大夫稱家、今三卿之祭、但有家臣。家臣謂家相邑宰之屬來助祭耳。……

或問曰「魯祭亦無諸侯及二王後、那亦歌此曲耶」。

答曰「既用天子禮樂、故歌天子詩也」。

或通曰「既用天子禮樂、故當祭時、則備設此諸官也」。

或云「魯不歌此雍也。季氏自僭天子禮、非僭魯也」。

(八佾篇第二章 02・03 a)

この章では、一つの問いに對して三通りの答え「答曰」「或通云」「或云」が並述されている。魯の祭祀には諸侯や二王の後の参加が無いのに、なぜ雍篇を歌うのかという問いに、「天子の禮樂を用いる以上、天子の詩を歌うのだ」、「天子の禮樂を用いるからには、このような諸

官を設けたのだ」、「季氏が魯を僭したのではなく、天子の禮を僭したのだ」というように、その答えは三者三様である。そしてここでも問答體は最終部に位置していることが分かる。さらにこの事實は『論語義疏』全書を通じて言えることなのである。つまり冒頭からの問答體ではないことにも留意しておきたい。

もう一點指摘すべきは、敦煌本『論語義疏』殘簡(伯三五七三)との間の表現の相違である。我が國の『論語義疏』の研究者として、古くは武内義雄・杉浦豊治兩氏の名が挙げられるが、その後、高橋均氏によつて敦煌本をも含めた極めて精密な研究が多數發表されており、近時では影山輝國氏がこれに加わる。これら先學による研究成果として、敦煌本は節略本ではあるが、より古い形式を残していること、舊鈔本には後代の整理の手が加わっていること、そして敦煌本と我が國傳承の舊鈔本とは、これを先後關係で捉えるべきではなく、系統を異にするテキストと見るべきこと等が明らかにされている。

そして①の例で注目すべきは、問答體の部分が、敦煌本では次のように作られていることである。

此云「行有餘力」、然後「學文」、後云「文行忠信」、則文在後。

何者、《論語》之牀、悉是應機適會、教牀多方、隨須而與、不可一例責。

これによると敦煌本では、「或問曰」と「答曰」が省略され、問いの言葉「何也」が、「何者」という以下に説明の文章を起す發語の辭に變えられている。つまり問答體が全く消滅し、いわば「敘述體」に改變されていることが分かる。これに類する例として、もう一例舉げておこう。

③有子曰、信近於義、言可復也。「信」不欺也。「義」合宜也。「復」

猶驗也。夫信不必合宜、合宜不必信。若爲信近於合宜、此信之言乃可復驗也。若爲信不合宜、此雖是不欺、而其言不足復驗也。

或問曰「不合宜之信云何」。

答曰「昔有尾生。與一女子期於梁下、每期每會。後一日急暴水漲、尾生先至、而女子不來。而尾生守信不去、遂守期溺死。此是

『信不合宜、不足可復驗』也。」(學而篇第十三章 01・13 a)

右の間答體は上掲二例と同様、本文「信」「義」「復」の訓詁注釋的解説の後に附記されたものであり、『論語』本文とは直接關わらない内容であつて、前半の疏文(傍線部)から導かれた問答である。これを敦煌本では、

或問曰「不合宜之信云何」。昔尾生與女子期於梁下、每期會。

後一日忽暴水長、尾生先至、而女子不來。而尾生守信不去、遂被溺死。此信是「信不合宜、不足可覆驗」。

に作り「答曰」の表記が無い。節略本ではあるが、より古い形式を残すと言われる敦煌本に、問答體の形が崩れつつある状況を垣間見ることができると言えるであろうか。それは義疏の間答體が敘述體へと變容していく過程を示すものであるのかも知れない。

次いで『禮記子本疏義』(早稻田大學圖書館藏)を見てみよう。この書は『禮記』喪服小記篇の前半部分のみの殘卷である。そしてこの篇は喪服禮の細部に互る記述が羅列されたものであるが、この中にも問答體を見出し得る。以下に挙げる例は、殘卷の冒頭部分の文章である。「」内は關落部分の經文を補つたもので、「……」はその疏文の省略部分、「母服輕」以下のゴチック體は鄭注である。

④「斬衰、括發以麻。爲母、括發以麻、繞而以布。……」堂下之位時則異也。若爲父、此時猶括髮而踊、襲經帶、以至大斂、「而括

髮至成服。若母喪、於此時則不復括髮、乃著布繞踊、而襲經帶、以至成服、故云「繞而以布」也。母服輕、至免、可以布代麻也。爲母、又哭而免。「又哭」、卽是小斂拜賓竟後、……

或問曰「爲父括髮至成服、其中二斂之祭應有冠弁而括髮暨除、而猶括髮乎」。

答曰「爲父括髮、一作以至成服、若應冠弁臨祭、則於括髮上著之也。括髮本爲喪變、非代冠者故也」。崔又云「大夫以上……」

灼案、前儒悉云「冠弁臨祭」、故其然矣。崔言「襲後而冠弁、復與《小記》異。何者、案禮無冠弁臨祭者也。……」

ここでも問答體は疏文の後部に位置していることが分かる。ただし「答」は無名氏ではなく梁の崔靈恩である。そして「灼案」以下は、この書に附された鄭灼の案語であり、それ以上が皇侃『禮記義疏』の文章と思われる。『禮記子本疏義』中では、この他に典型的問答體が四例見えており、問答體の存在が確認できる。そしてこれらのうち二例は、鄭注の内容についても議論しているが、ここではその内容の説明は省略する。

ただここで注目すべきは、全五例の問答體が皇侃『禮記義疏』に依據した『禮記正義』では盡く省略されていることである。しかもこれは敘述體に變容したのではなく、問答體そのものが削除されているのである。果たして『五經正義』では問答體を避けたのであろうか。あるいは皇侃の「微稍繁廣」を嫌つたのであろうか。

次いで『講周易疏論家義記』。この書は斷簡であるため、『周易』本文の何を對象とした疏文であるのかが明確にし難いものが多い。しかも直接『周易正義』に連なるものではなく、『五經正義』的な訓詁注釋の形式でもない。全體で六例の問答體を見出し得たが、このうちの

五例は經・注文に即した議論ではない。たゞいづれもその問答體は、やはり最後部に位置しているようである。今二例を引用するに止めた。〔京都帝國大學文學部景印舊鈔本第二集〕による。

⑤ 問 統唯統領之名、即是相即之義、何以即名爲釋耶。〔答〕雖云四德、太和爲體、乾之與天俱是義目。故以統天爲顯、相即言義也。

若……〔以下斷卷〕〔京大本五頁〕

⑥ 德因見大義也。〔飛龍在天〕、乃住乎天德、位證天德、應道之極。前章人事則言上治、此言天德、相可表義耳。……

〔問〕前後章俱明卦辭、而不道「用九」之義。在中二章唯明「用九」、尙闕卦辭之說、何耶。〔答〕劉先生・朱仰之並通此義、唯以相乎明義耳。今義不然。第一章是論道之初、第四章爲弱事之末、故闕「用九」之義、而論爻辭之意、可也。……〔京大本二十六頁〕

次に『公羊傳注疏』の問答體に移る。『公羊疏』は從來『論語義疏』とともに、問答體を記載する例としてしばしば取り上げられてきた。しかし阮刻本全二十卷中、「問曰」と「答曰」とから成る典型的問答體が實は卷一にしか見えないことは、從來あまり指摘されてこなかったように思う。『公羊疏』の問答體は卷一の特殊性ではなからうか。先ずは「春秋公羊經傳解詁隱公第一」條の疏文から。

⑦ 「疏」春秋「至」第一。○解云、案舊題云「春秋隱公經傳解詁第一公羊何氏」、則云「春秋」者一部之摠名。「隱公」者魯侯之諡號。「經傳」者雜縛之稱。「解詁」者何所自目。「第一」者無先之辭。「公羊」者傳之別名。「何氏」者邵公之姓也。……又云「何休學」、……〔阮刻本01・01a〕

○問曰、《左氏》以爲「魯哀十一年夫子自衛反魯、十二年告老遂作春秋、至十四年經成」。不審《公羊》之義孔子早晚作《春秋》乎。

○答曰、《公羊》以爲「哀公十四年獲麟之後、得端門之命、乃作《春秋》、至九月而止筆」。《春秋說》具有其文。〔01・01a〕

○問曰、若《公羊》之義、以獲麟之後乃作春秋、何故「大史公遭李陵之禍、幽于縲紲、乃喟然而嘆曰……」○答曰、孔子厄陳蔡之時、始有作春秋之意、未正作。其正作猶在獲麟之後也。故《家語》云「晉文之有霸心起于曹衛、……〔01・01a/b〕」

○問曰、若《左氏》以爲「夫子魯哀公十一年自衛反魯、至十二年告老」、見周禮盡在魯、魯史法最備、故依魯史記脩之、以爲《春秋》。《公羊》之意据何文作《春秋》乎。○答曰、案閔因敘云「昔孔子受端門之命、制《春秋》之義。使子夏等十四人求周史記得百二十國寶書、九月經立。……〔01・01b〕」

○問曰、若然《公羊》之義、据百二十國寶書以作《春秋》。今經止有五十餘國、通戎夷宿潞之屬、僅有六十、何言「百二十國」乎。○答曰、其初求也、實得百二十國史、……〔01・01b〕

この後にもさらに問答體が續き、凡て二十例が有つて、この條の疏文は問答體で占められているかに見える。しかしこれらは冒頭の疏文で表題「春秋公羊經傳解詁隱公第一」の一句を分割して説明し、これに續く「何休學」に説き及んだうえでの問答體である。つまり問答體が最後部に位置していること他の義疏と同様なのである。その數と分量が多いため、全文が問答體から成っているかに見えるに過ぎない。ただこの例で目を引くのは、これらが單發のものではなく、連續していることであろう。これは他の義疏には見られなかつたものである。そして「春秋公羊經傳解詁隱公第一何休學」に續く卷一の後半は、隱公元年經傳の注疏であるが、ここに見える問答體は、右の二十例とは異なつて單發的であり、しかも訓詁注釋に關わるものではない。一

例のみ挙げる。對應する經傳文は「元年、春、王正月。元年者何、君之始年也」の最後部「君之始年也」に對する何休の、

以常録即位、知「君之始年」。「君」魯侯隱公也。「年」者十二月之摠號。《春秋》書十二月稱年、是也。變一爲「元」。元者氣也。

無形以起、有形以分。造起天地、天地之始也。……
という長文の『解詁』條下の疏文である。

⑧「疏」注「以常」至「始年」○解云、正以桓・文・宣・成・襄・昭及哀、皆云「元年春王正月公即位」、……

○注「君魯侯隱公也」○解云、案《春秋說》云「周五等爵法五精。

公之言公、公正無私。侯之言侯、候逆順、兼伺候王命矣。伯之言白、明白于德。子者孳恩宣德。男者任功立業。皆上奉王者之政教禮法、統理一國、脩身絜行矣。今此「侯」爲魯之正爵、「公」者臣子之私稱、故言「君、魯侯隱公也」。(阮刻本01・05b)

○問曰、五等之爵既如前釋、何名附庸乎。○答曰、《春秋說》下文云「庸者通也。官小德微、附於大國、以名通、若畢星之有附耳然、故謂之附庸矣。(01・06a)

問答體は直接的に何休『解詁』の文章に關わるものではなく、疏文が引用した「春秋說」から導き出された「附庸」の解説がその内容である。疏文としてはあくまでも附隨的な文章だといえよう。卷一後半に見える問答體は、おおむねこれに類するものである。

最後に『孝經述議』の問答體。『孝經述議』はおそらく現存する義疏の中では成書の時期が最も新しいものであるが、ここにも僅かに一例ながら問答體を見出し得る。「孝經述議序」に見えるものがそれで、ここでは百行の本である孝の起源から説き起こして孔子の『孝經』作成に及び、歴代の注釋者を批評した後、王邵の『孝經孔安國傳』發見

の事情を説明したうえで、最後に『孝經述議』著作の意圖を述べている。問答體はその後に附説されたものである。

⑨問者曰「孔注尙書、文辭至簡、及其傳此、繁夥已極、理有溢於經外、言或出於意表。比諸尙書、殊非其類。且歷代湮沉、於今始出。世之學者、咸用致疑。吾子暴露諸家、獨遵孔氏、必爲眞。請問其要」。答曰「尙書帝典臣誓相對之談耳。訓詁誓盟教戒之言耳。其文直、其義顯、其用近、其功約。徒以文質殊方、舊雅誥悉、古今異辭、俗易語反、振其緒而深旨已見、誥其字而大義自通。理

既達文、言足垂後。豈徒措辭尙簡、蓋亦求煩不獲。孝經言高趣遠、文麗旨深。舉治亂之大綱、辨天人之弘致。……(林秀一前掲書六五頁)全文を引用できないので分かりにくい、その答えの文章の特徴として、対偶表現を多用した極めて雕琢されたものであることが指摘できるのである。とても問答の筆記體とは考えられない。

なお残った敦煌遺書『孝經鄭注義疏』について、この書中には問答體が見えないことを附言しておく。

以上、六朝義疏に見える「問答體」を九例挙げて検討を加えてきた。これらをまとめると次のようになるであろう。

一、義疏の問答體は、對象とする經・傳・注文の訓詁的説明が終わった後、疏文の最後部(後半部)に附加された形式である。つまり冒頭からの問答體ではない。

二、問答體の中には、經・傳・注文を直接對象とするものではなく、疏文の内容から導かれた二次的な疏文の場合がある。つまり問答體は形式的にも内容的にも、疏文の中心を占めるものではない。

三、問答體はおおむね「或問曰：答曰」の形を取るが、「答」が學者の實名の場合も有る。

四、敦煌本『論語義疏』には、問答體から敘述體へと改變された例が有る。

二 問答體の歴史

ここでいったん「義疏」から離れて、それ以前の古典文獻に見える問答體について概観しておきたい。

ただし、たとえば『論語』中の師弟問答や、『孟子』中の孟子と告子との論争等はしばらく措くとして、問答體によつて經を解説していく形式を持ったものとして、先ずは『公羊傳』が擧げられる。この問答體を『公羊傳』が口授によつて傳えられた名殘だとする見方が有る。しかし『公羊傳』の問答體は、師から弟子へ教授する質疑應答の形式ではなく、また一方が他方を論破しようとする議論の應酬から成る方式でもない。それは問答をひとつひとつ積み重ねることによつて、『春秋』經文のもつ意義を順次解明してゆくというもので、『公羊傳』が創作した文體だと考えるべきであろう（拙著『春秋學 公羊傳と穀梁傳』研文出版 二〇〇一年）。

この形式と同様なものとして、『儀禮』『喪服』『子夏傳』が擧げられる。「喪服」篇冒頭の「傳」には次のような問答體が見える。

⑩ 喪服、斬衰裳、苴經杖絞帶、冠繩纓、菅屨者。

傳曰、「斬」者何、不緝也。「苴經」者、麻之有蒼者也。……「杖」

者何、爵也。無爵而杖者何、擔主也。非主而杖者何、輔病也。童子何以不杖、不能病也。……哭無時。

ほぼ『公羊傳』と同じ形式であることが了解できるであろう。「子夏傳」はおおむねこの「公羊傳體」で記述されているのである。ちなみに「子夏傳」に見える問答體について、賈公彥『儀禮疏』が以下の

ように分類しているのは興味深い。すなわち、

⑪ 或云「者何」、或云「何以」、或云「何如」、或云「孰後」、或云「孰謂」、或云「何大夫」、或云「曷爲」、有此七者、皆有義意。（阮刻本 28・08 a）

と述べているように、『賈疏』は「子夏傳」の問答體を七つの形式に分類した後、この七分類について、以下それぞれについて逐條解説していくわけである。その最初部分で既に、

⑫ 凡言「者何」、皆謂執所不知。故隱元年《公羊傳》云「元年者何」、何休云「諸據疑問所不知、故曰者何」、即此問「杖者何」、是也。稱「何以」者、皆據彼決此。即下云「父爲長子何以三年」、據期章「爲衆子期」、適庶皆子、長子獨三年、是據彼決此也。此即《公羊傳》

云「何以不言即位」、何休云「據文公言即位、隱不稱即位」、是也。と指摘するように、賈公彥は「子夏傳」と『公羊傳』とに見える問答體が同じものだと認識していることが分かる。

次に『公羊傳』や「子夏傳」のような經の解説ではないが、『大戴禮』夏小正篇も、この「公羊傳體」の部類に加えられるであろう。さらに同じく經の解説ではないが、禮の規定から漏れた細部に互る例外的禮制について、これを問答體によつて解説していく形式を取るものに『禮記』の諸篇が擧げられ、これらのうちの「問喪」篇には「或問曰」「答曰」という形式が見出せる。

なお『公羊傳』との関わりが強い『春秋繁露』にあつても、その開卷「楚莊王」第一から問答體が採用されている。また「玉杯」第二等には、「難者曰」「答」曰」という「論難體」の形式が見られる。また董仲舒にやや先立つ賈誼『新書』にも問答體が存在する。そしてそこには「公羊傳體」のみならず、「或曰」「對曰」という形式が「匈奴」篇の最後

部に見出せる。

さらに降った後漢の王充『論衡』では、「問曰」「答曰」以外の、「難曰」「答曰」とか「難曰」「應曰」といった問答體が特徴的である。ただしこれらは必ずしも現實に行われた問答というわけではなく、王充の自問自答であるかも知れない。

この他、後漢末期の徐幹『中論』には、篇の冒頭から「或問曰」「對曰」で始まるもの（「智行」第九・「爵祿」第十・「天壽」第十四）が有ると同時に、篇末に「問者曰」「答曰」の形で締め括られる例（「貴言」第六・「考僞」第十一・「謹交」第十二）の見られるのが注目されることである。以上に挙げた文獻の問答體は、紙幅の都合上、例文の引用を控えたい。

○
ところで戴君仁氏が傳統的な經義の論争辯難の例として、前漢の石渠閣會議や後漢の白虎觀會議を挙げたことは既に述べたところである。また日原利國氏は「白虎觀論争の思想史的位置づけ」（『漢魏文化』第六号 一九六七年 研文出版『漢代思想の研究』所收）において、前漢昭帝時代の「鹽鐵論議」、宣帝時代の「石渠閣論議」、そして後漢章帝時代の「白虎觀論議」を挙げ、公羊春秋學の展開と變容の實態を論じている。

思うに「鹽鐵論議」を學術論争と見なすことはできないが、昭帝時代の桓寬の編著といわれる『鹽鐵論』には、全書に互つて御史大夫と賢良・文學との間の論難應酬で構成されている。桓寬の文章が果たしてどこまで當時の論議を再現しているのかは不明と言わねばならないが、筆者の見るところ、口語的表現は無いようで、おそらく桓寬によって文章語として大幅に編集し直されたのであろう。

次いで「石渠閣論議」であるが、残念ながらこの會議における議論

の内容はほとんどが傳えられていない。僅かに唐の杜佑『通典』に「石渠議」「石渠禮」「石渠禮儀」として二十條足らずの引用文を見るのみである。しかしその中にも、明らかに問答體が存在する。ただしその回答者は戴聖・韋玄成等の、この會議に出席した學者が實名で登場しており、最終的には宣帝が判定を下しているのがその特徴だといえよう。

三番目の「白虎觀論議」は、後に班固によつて『白虎通義』六卷としてまとめられた。そして現行本四十四篇中に見える問答體はほぼ「公羊傳體」であり、論難應酬は見られない。つまり論争の再現ではないということ。やはりここでも班固による編集作業の多さが豫想されるのである。

なお上掲の問答體とは異なるものとして、「師弟問答」の記録が有る。その代表として魏の鄭小同撰『鄭志』が挙げられよう。『後漢書』鄭玄傳に「門人相與撰玄荅諸弟子問五經、依論語作鄭志八篇」と述べるように、この書物は鄭玄門下における師弟問答が記録されたものである。北宋時代に既に佚書となつているが、その佚文を見る限り、鄭玄が弟子の質問に答える一問一答形式である。『隋書』經籍志には、この『鄭志』の師弟問答に類似すると思われる文獻が、特に禮部に「禮論答問八卷 宋中散大夫徐廣撰」を始めとして多數著録されているのが注目される。

○
以上は儒家文獻の問答體であるが、六朝時代の佛教側の文獻として、本稿では梁の僧祐(445-518)『弘明集』(京都大學人文科學研究所『弘明集研究』全三卷 一九七三年)を挙げるに止めたい。この書はその序が述べるように、佛教が中國に傳來して以來、中國傳統文化との對立や摩擦、そ

して交渉を繰り返す中で、次第に受容されていく間の護教的文章を編集した、いわば文學のアンソロジー『文選』に比すべきものであろう。後漢の牟子「理惑論」から始まり、晉の慧遠「沙門不敬王者論」、南朝宋の宋炳「明佛論」、さらには「神滅論」をめぐる諸家の議論等が集成されている。そしてこの文獻中には、全編に亘って問答體が見られ、その問答體は「論難應酬體」とでも名づけるべきものである。

そしてこれらの論難應酬體を概観してみると、實際の議論が再現されたものも有るが、文章化されたことによつて、自問自答形式に見えるものも有る。ただ、前掲儒家文獻中には見られなかつた大きな特色として、書翰文による應酬が收められていることは注目すべきであろう。これらは當然のことながら、同一場面における同時進行の問答ではない。つまり實況中繼ではないということである。

○

さて本節前半に挙げた儒家の傳統文獻の問答體は、『鹽鐵論』等を例外として、そのほとんどが「公羊傳體」あるいは「師弟問答體」とでもいべきものであり、右の『弘明集』に見えるような「論難應酬體」ではなかつた。しかし『後漢書』以後、六朝時代の正史を瞥見するに、經學分野においても、「論難體」あるいは「駁論體」の文獻の存在が多數例確認できる。

先ずは後漢の大儒鄭玄(127・200)が許慎(30・124)の『五經異義』を駁した『駁五經異義』が挙げられる。また『後漢書』鄭玄傳に、

時任城何休好公羊學、遂著《公羊墨守》《左氏膏肓》《穀梁廢疾》。玄乃發《墨守》、鍼《膏肓》、起《廢疾》。休見而歎曰「康成入吾室、操吾矛、以伐我乎」。

とあるように、何休(129・182)の『春秋』三傳に關する著書それぞれ

を駁した『發公羊墨守』『箴左氏膏肓』『起穀梁廢疾』の三書が有つたこともよく知られていることである。鄭玄にはまた弟子の臨頌(臨孝存また林孝存)の『周禮十論七難』に答えた『荅臨孝存周禮難』が有つたという。

しかし許慎・何休を駁し、弟子の質問や論難に答えた鄭玄も、その後は駁論される立場に置かれることになる。魏の王肅(195・256)によるものがその代表的なものである。王肅『聖證論』は『三國志(魏書)』王肅傳に「肅集《聖證論》以譏短鄭玄、叔然駁而釋之」とあるように、鄭玄説を駁した文獻である。しかし、たちまち鄭玄門下の孫炎(叔然)に反論されたことも、同時に記述されている。その後、晉の馬昭が王肅を駁し、これに王學の孔晁が答え、さらに南齊の張融が評論したということである。すなわち、

鄭玄↑王肅↑馬昭↑孔晁↑張融

というように、鄭王二學派による論難應酬が長い時間をかけて繰り返されているのである。また『經典釋文』敍録が、

鄭玄作毛詩箋、申明毛義、難三家、於是三家遂廢矣。魏太常王肅更述毛非鄭。荊州刺史王基(字伯輿、東萊人)駁王肅申鄭義。晉豫州刺史孫毓(字休明、北海平昌人、長沙太守)爲詩評、評毛鄭王肅

三家異同、朋於王。徐州從事陳統(字元方)難孫申鄭。

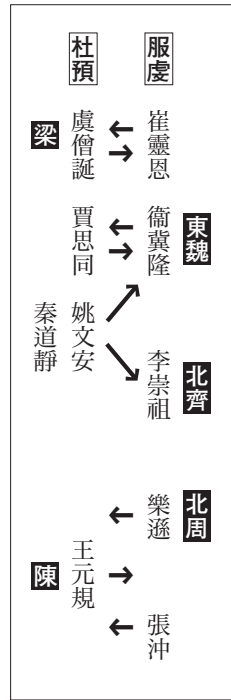
と述べるように、『詩經』の「毛傳」と「鄭箋」との解釋の相違をめぐつて、

鄭玄↑王肅↑王基↑孫毓↑陳統

という論難應酬もなされている。

次いで他の經書にも目を轉じてみよう。かつて拙稿「春秋正義源流私考」(『池田末利博士古稀記念東洋學論集』一九八〇年 研文出版)『五經正

義の研究』所收)で論じたことであるが、『左傳』の服虔注と杜預注の解釋の是非をめぐる、幾たびかの論争の行われたことが六朝正史に記録されている。その論争を圖表化したものを再録させていただく。



今、『春秋正義』から、服虔注に依據して杜預を難する衛冀隆と、これに反論した秦道靜の議論の例を引用する。桓公七年傳である。

⑬七年、春、穀伯鄧侯來朝。名、賤之也。〔辟陋小國賤之、禮不足故書名。以春來、夏乃行朝禮、故經書夏。〕

〔疏〕注辟陋至書夏○正義曰、傳直云「賤之」、不言賤意。……。

服注云「穀鄧密邇於楚、不親仁善鄰、以自固、卒爲楚所滅、无同好之救、桓又有弑賢兄之惡、故賤而名之」。

衛冀隆難杜云「傳曰『要結外援、好事鄰國、以衛社稷』、又云『服於有禮、社稷之衛』。穀・鄧在南、地屬衡岳、以越棄彊楚、遠朝惡人、卒至滅亡、故書名以賤之。……此杜義不通」。

秦道靜釋云「『杞桓公來朝、用夷禮、故曰子』、杞文公來盟、傳云『賤之』、明賤其行夷禮也。……此則傳有理例、故杜據而言之。……而言『遠朝惡人』、非其辭也」。(阮刻本07・01b・02a)

また『隋志』に「薄叔玄問穀梁義二卷 梁四卷」と著録された文獻は、晉の范甯(339・401)『穀梁傳集解』を駁したものとされるが、こ

義疏學から五經正義へ

れに對する范甯の應答が楊士勳『穀梁傳疏』中に十三條收録されている。ここでは、そのうちから一例のみ挙げよう。

⑭〔疏〕傳爲曹羈崇也○釋曰、薄氏駁曰「曹羈出奔、經無歸處。曹自殺大夫何以知是羈也」。又云「術之名、爲晉貶秦。然楚亦敵晉、何以不略而貶之。又此注雖多、未足通崇之義、徒引證據、何益於此哉」。范甯之曰「羈、曹之賢大夫也。曹伯不用其言、乃使出奔他國、終於受戮。……(阮刻本06・10a)

さてここまでで紹介した論争の記録は、そのほとんどが傳わらないが、幸いなことに、これらの一部を『五經正義』を含めた『九經疏』が記録に留めているのである。つまり『九經疏』中でこれらの時を隔てた論難應酬が再現されているわけである。

以上本節で述べてきたことはやや多岐に互つたが、以下に小結としてまとめておきたい。

一、中國の傳統文獻に見える問答體は「公羊傳體」が壓倒的に多い。ただ「或問曰…答曰」という形式や、論難體も既に少數ながら存在する。

二、佛教文獻『弘明集』に見える問答體は論難體が中心であり、中でも書翰文による應酬の多いことが注目される。このことは同時に一場面での問答ではないことを意味している。

三、後漢以降、六朝時代を含めて、經學分野においても論難を主とする問答の傳統が有り、それらが『五經正義』を含めた『九經疏』中に引用されて残存している。つまりこれらはいずれも長い時間を経過する中で堆積されていった問答體である。

なお「公羊傳體」を除いた後二者の問答體は、いずれも前半部分の經・傳文乃至注文の分析的疏釋の後に附加された例が多いことに、改

めて留意しておきたい。

三 五經正義の問答體

さて義疏の問答體と上節「小結」の「三」にまとめた問答體とを、内容のうえから區別するのはそれほど容易ではない。したがって『五經正義』にも義疏の問答體が繼承されていると見なすことも充分可能である。しかし義疏が討論・講義の筆記に由來するという從來の見方からすると、義疏の問答體の特徴は、その無名性に求めるべきであろうか。極言すれば「或問曰：答曰」という形式である。

そのような觀點からすると、「或問曰：答曰」という義疏の典型的問答體は、確かに『五經正義』中には存在しない。唯一例外的なものとして、『禮記』喪服小記篇「父在、庶子爲妻、以杖即位可也」條下最後の疏文を見出し得る。膨大な『五經正義』中に典型的問答體が右の一例のみであるという事實から、從來『五經正義』には問答體が無いと見なされてきたのも無理ならぬところではある。

しかし筆者は、『五經正義』にも『聖證論』に代表される問難體とは別の、いわば義疏の問答體が繼承されていると考える者である。第二節の敦煌本『論語義疏』で、問答體が敘述體に變わりつつある状況を指摘したが、實は『五經正義』では「義疏」の問答體が形を變えて繼承されているのである。その鍵語が「若然」だと考える。

いったい『五經正義』を読む者は、その疏文中にしばしば「若然」の用例を見出すことであろう。筆者はこの「若然」こそが『五經正義』の問答體を示す鍵語だと考えるのである。先ずは『尙書正義』から一例を挙げよう。孔安國「尙書序」冒頭である。

⑮ 古者伏羲氏之王天下也、始畫八卦、造書契、以代結繩之政、由是

文籍生焉。

〔疏〕古者至生焉○正義曰、「代結繩」者、言前世之政用結繩、今有「書契」以代之、則伏羲時始有文字、以書事、故曰「由是文籍生焉」……

若然《尙書緯》及《孝經識》皆云「三皇無文字」、又班固・馬融・鄭玄・王肅諸儒皆以爲文籍初自五帝、亦云「三皇未有文字」、與此說不同何也。又蒼頡造書、出於《世本》、蒼頡豈伏羲時乎。且《繫辭》云「黃帝堯舜爲九事之目」、未乃云「上古結繩以治、後世聖人易之以書契」、是「後世聖人」、即黃帝・堯・舜、何得爲伏羲哉。孔何所據而更與繫辭相反、如此不同者、《藝文志》曰「仲尼沒而微言絕」、……（阮刻本01・02b）

この例の「若然」以上の省略した疏文は「尙書序」の文章を分割して解説したものであるが、これに續く「若然」以下はそれを踏まえた二次的な説明の文章である。この疏文を吉川幸次郎氏は以下のように翻譯している。

さて以上の如くであるとすると、尙書緯と孝經識にはいずれも、「三皇には文字なし」と述べており、また班固とか馬融とか鄭玄とか王肅などという儒者たちも、みな文籍は五帝から始まると見、やはり三皇には文字がなかったと説いている。ここの説と合わないのはどうしたことか。また蒼頡が文字を創作したという説は、世本に基づくものであるが、蒼頡はまさか伏羲の時とはいえない。のみならず繫辭には「黃帝堯舜」といつて、九つの事の項目を立て、結末のところ、「上古は繩を結んで治めたが、後代の聖人が、改めて書契を用いた」という。してみれば後代の聖人とは、黃帝堯舜のことなのであつて、どうして伏羲とすることが出来る。

孔は何の據りどころがあつて、繫辭にまでも違背するのか。かく
合致しないわけは、藝文志に、……（全集本第八卷32頁）

もう一例「堯典」篇から。「」内は「孔安國傳」である。

⑩九載績用弗成。「載年也。三考九年、功用不成、則放退之。」

○傳載年至退之○正義曰、〈釋天〉云「載歲也。夏曰歲、商曰祀、
周曰年、唐虞曰載」、……

若然繇既無功、早應黜廢、而待九年無成始退之者、水爲大災、天
之常運、……

若然災以運來、時不可距、假使與禹、未必能治、何以治水之功不
成而使殛繇者、以繇性傲很、帝所素知、……

若然禹既聖人、當知洪水時未可治、何以不諫父者、梁主以爲「舜
之怨慕、……」（02・23 a・b）

ここでもやはり吉川譯を紹介する。

しかしそうすると、繇が成績が上がらぬ以上、とつくに罷免すべ
きであるのに、九年目になお完成を見ぬのを待つて、始めて罷め
させたわけは、水が大災害を起したのは、天の定まつた運命で
ある。……

しかしまたそうすると、災害は運命としてやつて来るものである
から、その時には防ぐ法がない。たとい禹を起用したとしても、
治め得たとは限らないのに、治水事業が成就せぬ中に、繇を罰し
てしまつたわけは、繇の性質が傲慢で意地悪いことは、帝が平生
から承知していたことであつたし、……

しかしまたそうすると、禹も聖人である以上、洪水は當時まだ治
め得ぬものと知つていた筈である。しかるにどうして父を諫めな
かつたかというに、梁主の説に……（全集本第八卷136頁）

まことに巧みな翻譯というべきであるが、筆者はこれらの部分を、
形を變えた問答體だと考える。すなわち本來「若然……（者）何也。
答曰……」であつたものが、「何也。答曰」を省略して、「若然……者、
……」という敘述體に變えられたものと見るのである。⑮は「何也」
という「問」が残存したやや珍しい例であつたことになる。

つまり私見によれば「若然」とは、疏文が上述の議論を踏まえた後、
「もしも以上の通りだとすると、以下に述べるような問題が生じるこ
とになるが、それについては如何？」と質問する際の問題提起の言葉
なのである。したがつてこれを承ける形で「答曰」の語が有るはずの
ところ、それが省略されているため、翻譯に際しては工夫が必要とな
る。その工夫が吉川譯では「……わけは」であり、また筆者の『春秋
正義』譯注（『春秋正義の發展的研究』平成12・14年度科研報告書等）では、
「なぜかという」との一句を補う形を取らねばならなかつたのである。
さて「若然」以下を問答體の省略形と見なすことに對して、にわか
には贊同を得られないかも知れない。しかし本稿上掲の『公羊傳注疏』
の用例中に、實は筆者の主張を支えてくれそうな例が既に存在してい
たのである。⑦の最後の問答體がその例であるが、それをも含めて以
下の三例を紹介する。

⑦○問曰、若然《公羊》之義、据百二十國寶書以作《春秋》、今
經止有五十餘國、通戎・夷・宿・潞之屬、僅有六十、何言「百二十國」
乎。○答曰、其初求也、實得百二十國史、……是故止得六十國也。
（阮刻本01・01 b）

⑰○問曰、若然《異義》《公羊》說引《易經》云「時乘六龍、以
馭天下也」、知天子駕六、與此異何。○答曰、彼謹案亦從《公羊》
說、卽引《王度記》云「天子駕六龍、諸侯與卿駕四、大夫駕三」、

以合之。鄭駁云……然則彼《公羊》說者、自是章句家意、不與何氏合。何氏此處不依漢禮者、蓋時有損益也。(01・18 a)

これらは「問曰」に始まる文章の冒頭に「若然」の語が有り、最後が疑問形で結ばれ、次いで「答曰」と續く形の問答體である。そしてこの問答體が、たとえば⑦の例についていえば、冒頭の「問曰」と「何……乎」、そして「答曰」が省略され「者」字が加えられた結果として、「若然公羊之義、……言百二十國者、……」と形を変えたものだと推定する。これこそ『五經正義』中に多數の例を見出すことができる「若然……者」という形式の疏文なのである。

『春秋正義』からも一例挙げよう。隱公五年傳である。

⑮ 則公不射、古之制也。若夫山林川澤之實、器用之資、阜隸之事、官司之守、非君所及也。

「疏」若大至及也○正義曰、「山林之實」、謂材木樵薪之類。「川澤之實」、謂淺茨魚蟹之屬。……若然(月令)「季冬命漁師始魚。天子親往嘗魚、先薦寢廟」、彼禮天子親往、此譏公者、彼以時魚黎美、取之以薦宗廟。特重其事、天子親行、意在敬事鬼神、非欲以爲戲樂、隱公「觀漁」、志在遊戲、故譏之也。(阮刻本03・24 a)

「若然」以上の省略した部分は傳文を分節して疏釋したもので、最後に『穀梁傳』を引用し、隱公の「觀漁」を譏る『左傳』の經文解釋を記述している。そして「若然」以下の拙譯は次の通りである。

もしそうだとすれば、(月令)に「季冬、漁師に命じて始めて漁せしむ。天子親ら往きて魚を嘗め、先づ寢廟に薦む」とあって、そこでの禮では、天子が自ら出かけているのに、ここで公を譏っているのは(なぜかといえは)、かしこではその時の魚が清潔で美しいので、これを取って宗廟に薦めるため、特にそのことを重ん

じて、天子自身が出かける。その意圖は鬼神に敬事することであって、娛樂のためではないが、隱公の「觀漁」は、その意圖が遊戯にあつた、そのためこれを譏つたのである。

私見ではこの部分も、本来「問曰、若然……彼禮天子親往、此譏公何。答曰、彼以時魚黎美……」であつたと考えるのである。

もはや紙幅の関係で、上掲以外の用例を挙げることはできないが、このような見方によつて、『五經正義』のみならず『九經疏』中に多用される「若然」の果たす役割の大部分が説明可能だと考える次第である。

別稿「科段法の行方」で、義疏の特徴とされる科段法が『五經正義』にも繼承されていることを論じたが、本稿では、もう一つの特徴とされる問答體も、「若然……者」という形で傳承されていることを論じた。したがつて『五經正義』が多くの面で義疏學を繼承していることを明らかにし得たことと思う。そして義疏學と『五經正義』との間の相異については、さらに別稿を必要とするであろう。

おわりに

以上で本稿の主旨はほぼ述べたつもりであるが、最後に二・三附け加えておきたい。先ずその最初は、義疏的問答體が全て討論・講義の筆録に基づくもの、あるいは佛典講義の影響によるものとする見方について、筆者は全面的には賛同できない、ということ。なぜなら問答體が最後部に附記される形の文章を、義疏以前のものにも見出すことができるからである。義疏に近い時代のものとしては、科段法の用例で紹介した杜預「春秋經傳集解序」が挙げられる。ここでは『春秋正義』によつて全十一段に分けられたその最後の第十段・十一段が問答

體によつて締め括られているのである。またさらに遡つて鄭玄『詩譜』のうち、「周南召南譜」「小大雅譜」「魯頌譜」「商頌譜」の最後部分にも問答體が附されている。

このように義疏登場以前の後漢の鄭玄の文章にも既に附加的問答體が見えることからすると、いわゆる義疏的問答體が儒家の傳統的文献に淵源するものと見なすこともできるであろう。特に『詩譜』の例について、『毛詩正義』自身がその冒頭で「此れ鄭自ら問ひて之れを釋せるなり」と述べているように、かかる形式を自問自答と見なしているのである。

若し然りとするなら、義疏並びに『五經正義』の問答體は、講義録とは無關係であるのか。答えて曰く、やはりその一部は取り込まれていると考へる。しかし縷説した通り、義疏並びに『五經正義』の問答體は、おおむね附加的部分に見えるものであつた。全文が問答體ではない。

かつて頼惟勤氏「匏葉苦葉」二章の疏（『中國語學』一〇〇一九六〇年 汲古書院『頼惟勤著作集2』所收）が、『毛詩』邶風・匏葉苦葉篇第二章「濟盈不濡軌」の「正義」の文章を、判氏（議長）・詰氏（毛傳の立場）・康氏（鄭箋の立場）・難氏（質問者）が討議する形式として再現したことが有る。また近くは古勝隆一氏「劉炫の『孝經』聖治章講義」（『中國思想史研究』第三十號 二〇〇九年）では、劉炫・傅氏・都講・難氏の四人の議論によつて展開していく模様を、「義疏なる種の注釋はもともと問答を基礎として作られたとの信念から、劉炫の義疏を問答として再構成」している。兩氏の翻案は見事という他はないが、「問答體の歴史」節での検討を踏まえ、『五經正義』中には既に成書化された問答體を引用していたことを考慮に入れるとき、兩氏が全

文を討論として再現することに、筆者はやや違和感を覚えるのである。さらに最後に問われるべきは、『五經正義』ではなぜ問答體が變形されなければならなかつたのかということであろう。残念ながら、現在筆者はこの問いに明確に答える用意が無い。しいていえば、著作意識の變化であろうか。講義録とは異なる著作物を作成するという意識の表れであつたのかも知れない。

注

(1) 「科段」については拙稿「義疏學から五經正義へ―科段法の行方」（『東洋古典學研究』第33集 二〇一二年）を参照されたい。

(2) 思うに皇疏中の問答體が残存したものである。ちなみに『禮記子本疏義』にはこの部分に相當する文章が残っていない。

或問者云「但以杖自足、何須言即位。言即位、如似適婦之喪、長子亦得有杖、祇不得即位耳」。答曰「庶子爲父母厭、下於適子、雖有杖、不得持即位。今嫌爲妻亦得杖、而不即位、故明之也」。〔阮刻本33・11a〕

(3) 既に清儒陳浩が「此疏至十八十九二卷、其句調、發問用何字、答語用解字、文義艱澁、迥與前後疏文不類。疑非出於一手」（『春秋穀梁傳注疏考證』）と指摘するように、唐・楊士勛『穀梁傳疏』の卷十八・十九の大部分は問答體から構成されている。六朝義疏の残存したものと思われ、ここに見える問答體は「公羊傳體」である。

(4) 本來問答體であつたものが形を變えたと推測される例は、實は「若然」以外にも少なからず見出せる。たとえば『禮記正義』に頻出する「何以知然」もまたその一例であるが、これを含めてその他の例も、本稿では紹介を省略した。なお我が國における『毛詩正義』研究の第一人者である田中和夫氏には、既に『毛詩正義』の「若然」に關する論考が有るので、

- (5) 参照されたい。『毛詩正義研究』（白帝社 二〇〇三年）所收。
ちなみに『孝經』聖治章の『述議』中にも「若然……者」という表現が見える。林秀一本では114頁、前掲古勝論文では41・42頁。