

日本中國學會報 第七十五集
二〇二三年十月七日 發行 拔刷

『講周易疏論家義記』に見える「義家」について

古勝隆一

『講周易疏論家義記』に見える「義家」について

古勝隆一

序

『講周易疏論家義記』は、陳隋頃に撰述されたと考えられる『周易』の注釋書であり、中國では後に傳を絶つた。日本へは奈良時代以前にもたらされたらしく、奈良興福寺に藏する平安時代初期寫本（殘卷、現在は國の重要文化財）が一九三五年に影印出版され、^①あらためて脚光を浴びた。その影印の際に付けられた狩野直喜氏「舊抄本講周易疏論家義記殘卷跋」に基づき、この寫本の概要を述べる。

書名は本文「釋咸第十」の部分に『講周易疏論家義記』と見える。この書物は興福寺に藏されており、もと東大寺の舊物であつたらしい。孤本であり、眞興『因明相違斷纂私記』の紙背に、『經典釋文』禮記音義とともに現存する。なお『隋書』經籍志以下の歴代目錄類に著録はない。

本書は現状では殘缺しており、「釋乾」「釋噬嗑」「釋賁」「釋咸」「釋恆」「釋遯」「釋睽」「釋蹇」「釋解」の部分のみ現存する（六十四卦のうち九卦）。「釋乾」のみ詳しく、「釋噬嗑」以下は簡略であり節録の可能性もある。^③文字が備わっている部分についても、誤脱がはなはだ

多い。

注釋書として見れば、體系的に科段を分け、整然と解釋する點に特色がある。佛典の注釋様式に似ており、また解釋にも佛教の語彙を用いる。孔穎達「周易正義序」に、江南の『易』の義疏は佛教の影響を受けているというが、本書はそれに近い。

書中には、馬融・王肅・王弼・韓康伯の注を引き、それ以外に、沈居士（沈麟之）・劉先生（劉瓛）・朱仰之・僕射（周弘正）の説などを引用する。

唐の孔穎達『周易正義』との關連を見ると、『周易正義』に「諸儒」の説として、乾卦の六爻を十二月に相當させる説が見えるが、同じ説が『講周易疏論家義記』にもある。また、『周易正義』の「咸」卦に、「上經（乾卦から離卦まで）は天道を明かし、下經（咸卦から未濟卦まで）は人事を明かす」とする、「先儒」の説が見えるが、同じ説が『講周易疏論家義記』にもある。さらに『周易正義』序卦傳の部分に、「周氏」の説として、六十四卦を「天道門」「人事門」「相因門」「相反門」「相須門」「相病門」の六門に分けるが、『講周易疏論家義記』にも「相因門」「相返門」などの「僕射」（＝周弘正）の術語があ

③『講周易疏論家義記』に見える「義家」について

るなど、一致點が複数ある。また陸德明『經典釋文』との關連においては、同書に一本として引く異本と、『講周易疏論家義記』所據本の經文の文字がよく合致する。

總じて陳隋の間に成立した『易』の注釋書と判斷できるものである。以上が、『講周易疏論家義記』に關する狩野氏の説である。いずれも事實に即した記述であり、今日なお大きな訂正の要はないものと思われる⁴。陳隋の頃、江南の地で『易』を講ずるために編纂された義疏文獻である⁴と見ておきたい。なお、書名のおよその意味は「周易の疏家や論家の義（この場合は説の意）について講じた記録」であろうと考える。

さて、この『講周易疏論家義記』には、馬融・王弼など固有名を擧げた先行説以外に、「疏家」「論家」「義家」などの説が引用されている。本稿では、そのうちの「義家」について考察を試みたい。南朝に存在した「義」を書名に含む著作と關係する可能性について論ずることとする。

第一節 『講周易疏論家義記』に見える

「義家」の内容

『講周易疏論家義記』には、「疏家」「論家」「義家」の説が引かれている。「疏家」の語は一度しか見えないものの、「僕射等疏家義」とあり、この僕射とは、梁陳の大儒、周弘正（四九六―五七四）であることが、狩野直喜氏により論證されている。

書名にも「疏論家」として含まれる「疏家」「論家」については、藤原高男氏が論じているが、「疏家」が周弘正の立場、「論家」が『講周易疏論家義記』の立場と分け、その二つを「江南義疏家の二派」と

位置付けるのは、過度の單純化であろう。

本稿で論じようとする「義家」については、まず、三例を擧げ、内容的な側面から検討しておきたい。

第一の例。『講周易疏論家義記』の乾卦象傳の解釋、第六「釋聖人體四法義」では、象傳「首出庶物、萬國咸寧」の「首出」につき、次のように二種の解釋を紹介する⁶。

その第一は、僕射（周弘正）ら「疏家」の説であり、以下のよう⁵にいう。「首^はめて庶物を出^はす」とは、境（認識對象）のことであつて、四徳を備えた「道」が、はじめて萬物を産出する、ということだ。なぜかという⁶と、前後關係で言えば、「道」の本體は萬物より前に存在するから、「首^は」というわけだ。廣さ狭さについて言えば、「道」は萬物の外にある（萬物を外から包み込む）から、だから「出」というわけだ。この「道」を體得した者（＝聖人）こそ、天下の主であるから、「萬國咸^み寧^{やす}く」と言われるわけである。（以上、第一の説）

第二の「論家」（の説）はそうではない。どういふことかという⁷と、三玄の根本をめぐり、「義家」の説は多様ではあるが、「上には太易の理があり、それに應じて下に自然の道がある。名稱は二つに分かれるが、その理は唯一の道である」とする（點で諸家は一致する）。だから「道」を論ずるのであればそれは萬物の外にあるものではなく、それに「出」の意味などありえない（だからこの「首出庶物」の主語は「道」ではない）。かりに「出入」といふことになれば、それは「道」の本體ではなくなつてしまふ。そのう⁸え、智（認識の主體）を説くこれらの句が、もし境（認識の對象）であれば、智を解釋できるはずがない。（象傳の）文句を讀み

比べれば、分かることである。(以上、第二の説)

この一節における「論家」「義家」の関係はどうであろうか。「論家」の説を紹介するなかでただちに「義家」の説が引かれているのであるから、「論家」と「義家」は明瞭に區別されていないか、もしくは「論家」の低位分類として「義家」があると認識されたか、いずれかであると考えられる。

「論家」はひとまずおくとして、この一節に見える「義家」について、考察を加えたい。上掲の日本語訳にて、「三玄の根本をめぐり、「義家」の説は多様ではあるが、「上には太易の理があり、それに應じて下に自然の道がある。名稱は二つに分かれるが、その理は唯一の道である」とした部分である。これによれば、『講周易疏論家義記』の編纂者は、自分が眼にした「義家」の諸説に即し、『易』と『老子』『莊子』を統一的に理解する「三玄」の學がそれら「義家」に共通すると認識していたはずである。しかも、「上には太易の理があり、それに應じて下に自然の道がある。名稱は二つに分かれるが、その理は唯一の道である」という考えかたが、「義家」に共通するとしており、とすれば、『易』の理と老莊の道を統一的にとらえることが、少なくとも複数の「義家」の思想であつたと推測される。

『易』の經文や注文を逐語的に解釋する、いわゆる「隨文釋義」の解釋手法によるならば、象傳の「首出庶物、萬國咸寧」を解釋するのに、「上に太易の理有り、下に自然の道有り」云々という言説が現れるのは、いささか不自然である。明らかに經文を超えた文脈が背後にあり、それが三玄の學であつたと考えられる。

また、「且つ智を説くの句、令し境體に任せば、いん那んぞ智を釋することを得んや」の部分の、「境」「智」の對比についても一言しておく。

『講周易疏論家義記』に見える「義家」について

この一節を讀むと、どうも當時、「疏家」であれ「論家」「義家」であれ、聖人と道の關係を論ずる際、「智」を聖人に當て、「境」を道に當てる解釋が一般的であつたらしい。そのうえで、「疏家」は「首出」の主語を道(境)とし、他方、「論家」「義家」はその主語を聖人(智)としていた。後者が「那んぞ智を釋することを得んや」という前提には、この部分がどうしても聖人(智)についての文言でなくてはならない、という信念があるらしい。

「境」「智」は佛教由來の分析概念で、認識の客體と主體を區別するものであり、『講周易疏論家義記』が参照した『易』の諸解釋においては、「疏家」の一人として擧げられた周弘正をはじめとし、それがすでに常識化していたことが知られる。「智」「境」の對比とほぼ同様に機能する「能」「所」の對比も、『講周易疏論家義記』に見えている。第二の例。同書には乾卦文言傳を解釋した、以下の一段がある。

問い。境と智とは冥合するもので、本來、相即不離の關係にある。なぜ(五常の)名稱を分けて配當するのか。

答え。五常の性について、性は理のなかに存在している。それゆえ『老子』(第二十一章)に「竊兮冥兮として、其の中に信有り」とある。義家では「信すらこの『老子』の文に見えるのだから、他の徳(が道という理に備わること)については、推測すればわかる」とする。(無爲と對になる)有爲の仕事、現象にあらわれたいおこないについては、ただ偏つた習性にひたすらよるだけであるから、それゆえ現象的なおこないをぬぐい去り、理と性の本體を明らかにし、かくして境と智のありかたを述べて、無爲の意義を會通させたものである。

これは、問答が組み込まれた注解である。乾卦の文言傳に「君子體

仁足以長人、嘉會足以合禮、利物足以和義、貞固足以幹事」とあるが、一句ごと、五常のうち仁・禮・義・信にそれぞれ相當すると解釋したあとに見える問答である。問いは、本来、境（認識の對象）も智（認識する主體）も區別ないはずであるのに、「君子」（これが智に當たる）のおこないを仁・禮・義・信（＝貞）に分けて論ずるのはなぜか、というものである。

それに對する答えは、冥合的な状態にある道のなかに信があると『老子』にいうのだから、道にはほかの諸徳も含まれるはずである、と指摘する。この「義家」の説は、當然、『老子』第二十一章を視野に入れた議論である。『老子』は「義家」の前に引用されているが、これを合めて、もともと「義家」の注釋書に存在したものであろう。つまり、『講周易疏論家義記』が参照した「義家」の書では、『易』文言傳と『老子』第二十一章とを統一的に理解しようとしていた。「隨文釋義」とは言えないが、しかし、乾卦文言傳のこの一文が議論の出発点になつてゐることも疑いない。

さらに言えば、この問答の一段全體が、もともと「義」類の著作にあつたものではないか、とも推測されるのである。

第三の例。乾卦文言傳の「夫大人者、與天地合其徳、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶」の一文に對しても、問答が見えてゐる。問いは「聖人は天地と徳を合する、とはどういう意味か」というもので、それに對する答えに「義家に種多きも、略ぼ三を稱す」とあり、その三家の説が見える。それぞれの要點は以下の通りである。

・第一家。『禮記』孔子閒居に「三王の徳、天地に參ず。敢えて問う、何如が斯れ天地に參ずと謂うべきや」という子夏の問いと、それに對する「三無私を奉じて、以て天下を勞る」云々という

孔子の答えが見えており、これに基づくならば、天地は天帝が教化したものであるから、「合」という言い方が成り立つ。

・第二家。『老子』第五章に「天地不仁、以萬物爲芻狗。聖人不仁、以百姓爲芻狗」とあるように、天地も聖人も無爲という點に共通性がある。

・第三家。未詳。

ここには、「聖人は天地と徳を合する、とはどういう意味か」という問いに對して、「義家」の説が大まかに言つて三種ある、と返答する。内容を見れば、第一は『禮記』の説との、そして第二は『老子』の説との融合をはかるものである。『易』の文脈にのみとどまらぬことはもちろん、さらに「三玄」という範圍にも收まらず、『禮記』の説と整合させようという「義家」もいたわけである。

興味深いのは、答えは多様であるが、問いが共有されていたことである。梁陳までの時代に、同じ問いに答えようとする「義」の説がすでに様々蓄積されていたことが分かるのである。

第二節 「義家」釋名

『講周易疏論家義記』が「義家」の説を参照する例を前節に三つ示した。では、その「義」「家」とはそれぞれ何か、考えてみたい。

前節に引いた第一の例につき、童嶺氏は分析を加えており、第一の説は周弘正をはじめとする「疏家」のものであり、第二の説は「論家」のものであるとみなし、南朝義疏學には、この「疏家」と「論家」、二つの異なる傳承があつたと想定する。そのうえで、この『講周易疏論家義記』と『周易正義』は、ともに「論家」の傳承に連なると主張する。

しかし、私は別の考え方を持っている。すなわち、この一段に見える「疏家」「論家」、そして「義家」というのは、『講周易疏論家義記』の編纂者が見た先行注釋書のうち、「疏」などの名稱を含むものをまとめて「疏家」と呼び、「論」などを含むものを「論家」と呼び、「義」などを名稱に含むものを「義家」と呼んでいる、と考えるのである。つまり、同書に見える「疏家」「論家」「義家」は、先行の注釋書のスタイルを指しており、特定の個人や學派の學說のことを指すわけではない、と考える。後述の通り、本書においては「家」と呼ばれているものが必ずしも人物を表すわけではない。

『陳書』周弘正傳によれば、周弘正には『周易講疏』十六卷という義疏形式の『易』注釋書があった。『講周易疏論家義記』の編纂者は、そういった義疏形式の注釋書を、大まかにまとめて「疏家」ととらえたのではないか。この推論が成り立つとすれば、「論家」「義家」も、注釋書の形式に即して言われたものとなる。以上が私の基本的な見通しである。

かく、「義」家というのは、『講周易疏論家義記』の編纂者が参照している「義」類の『易』注釋書ないし解説書を概括したとらえかたであり、その書名に「義」字を含んでいたからこそ「義」家と呼ばれた、と推測する。

次に「義家」の「家」とは何か。『講周易疏論家義記』には、某「家」というチームが少なからず見える。すでに見た「疏家」「論家」「義家」以外に次のような例がある。

(一) 六十四卦に「家」を付けた例。「乾家」「坤家」「恆家」が見える。特に「乾家」「坤家」は、對照させるために用いられている。「乾卦のほう(乾卦という存在)」「坤卦のほう(坤卦という存在)」の意と解

『講周易疏論家義記』に見える「義家」について

される。「恆家」は、特定の卦と直接に對比されているわけではないが、他の六十三卦とは異なる恆卦の性質を際立たせるため、このように呼ばれているものであろう。六十四すべての卦に「家」を付して呼んでいたと想定してもよいかもしいない。

(二) 序数をとまなう例。「第一家」「第二家」が見える。これは、前節に引用した第三の例の問答の答えに見えたものである。「第一の說(立場)」「第二の說(立場)」という意味であろう。他の說や立場と區別して整理する目的で、順序を並べて「家」を付すのであろう。「義家」のうちの「第一家」という言い方も成り立つ²⁰。

(三) 「五經家」「經家」という例。老莊思想を含めず、儒家思想のなかだけで解釋する立場であるらしい。三玄を前提とする「義家」と區別して、そうでない種類の「義家」をそう呼ぶのであろう。前節第三例のうち、第一の立場が「經家の義」と稱される。

(四) 「注家」という例。これは、どの注釋家であるかを明示せず、やや不明瞭に「注」という形式の注釋書を指すものであろう。「疏家」「論家」などとの區別が念頭にある可能性もある。

そのほかにも「此家」「諸家」の例も見えるが、これらは一般的な語彙でもあるから考察の範囲外におくとして、(一)～(四)に示したような「家」の用法は、他の『五經正義』など他の儒教系の注釋には常見せず、本書においていささか濫用ぎみにも思える²¹。

なぜ『講周易疏論家義記』は、かく「家」を多用したのか。同書の編纂者は、多くの先行注釋に取材して本書を作成したものと推測される。その編纂目的は、大量の注釋資料を取捨選擇し、明確な構造を有する科段のもとに整理することにあつたのではないか。より效率的に編輯するために、書名を基準として「疏家」「論家」「義家」などと大

別し、さらに「家」を含む語彙を多用して諸説の整理を試みたのであろう。

以上、『講周易疏論家義記』に見える「義家」の二字に對する筆者の理解を示した。

第三節 「義」の形式についての考察

本稿第一節の第二例・第三例に紹介したように、『講周易疏論家義記』には問答が見える。義疏形式の注釋書に問答を含む現象は、梁の皇侃『論語義疏』にも確認され、また佛教の注釋にあつては梁の法雲（四六七～五二九）の講義を録した『法華經義記』（大正藏三三册）などにも多く確認されるので、儒佛を問わず、梁陳時代の義疏においては一般的であつたと考えられる。

義疏とは、講義と何らかの關係を持つ注釋書である、と私は考える²³。梁陳以降の義疏資料に問答が含まれるという現象について、私はかつて、講義の場での問答を記録したのではないかと考え、隋の劉炫『孝經述議』について、内容を質疑應答の形式に組み直した翻案的な譯を試みたこともある²⁴。つまり問答は講義時のものと想定していた。

しかしながら、すでに引いた第一節の第三例では、一つの問いに對し三種類もの「義家」の説が提示された。とすれば、『講周易疏論家義記』が講義と關わるとしても、その「問」は、講義の席ではじめて問われた新鮮な質問であつたと考えられない。それらは、『易』をめぐる先行の注釋類にテキストとして蓄積されたものであつた。

『講周易疏論家義記』、乾卦文言傳の「與鬼神合其吉凶」に關して、次の問答がある。

問い。「聖人は」鬼神と徳を合する、とはどういふことか。

答え。鬼神の本性は、理性ある存在としてのはたらきから逸脱するものではない。だからこそ繫辭にも「死生の説を知り、鬼神のあり方を知る」とあるし、『老子』（第六十章）にも「聖人が世に現れれば、鬼も神も神祕ではなくなり、神も人を傷つけず、聖人もまた人を傷つけはしない」という。人を傷つけないことこそ、「聖人は」鬼神と徳を合する²⁵、と言える道理なのだ。

この問答の前には、第一節に引いた第三の例があり、「聖人は天地と徳を合する」をめぐるその問答は、「義家」に由来するものであつた。そして、この「聖人は鬼神と徳を合する」について、また『老子』が引用されている。するとこの問答も、「義家」に由来すると考へるのが自然ではあるまいか。こうして見ると、もともと「義家」が有していた問いが、明示されぬまま同書に組み込まれている可能性がある。

南朝後期の義疏資料に見える問答というものが、先行注釋書や、「義」類の古典解釋書——それを本稿では「義」類著作と呼びたい——に由来する可能性は、『講周易疏論家義記』に限らず、ほかの梁陳の義疏文獻についても考えるべき問題であるかもしれない。

一例を示せば、『論語』學而篇「無友不如己者」につき、皇侃『論語義疏』は、「もし自分より優れた人を友にしたいと誰もが思うなら、優れた人は自分のことなど相手にしなくなるではないか」という問いと、それに對する複数の答えを載せる²⁶。その複数の答えには、東晉の蔡謨の説も含まれる。それ以外にも『論語義疏』には、形式こそ問答體ではないものの、疑問點とそれに對する理由説明が多く見え、そこに古い先行説が引かれる例が乏しくない²⁷。私はなぜ古い答えが引用されているのか、これまで不思議に思ってきたが、ことによると疑問や

質問の新鮮さは、梁陳の學術においてさほど重視されず、むしろ、數百年も前に提出された古い疑問に對して、蓄積された諸説を勘案し、それなりに満足ゆく答えを出すことに精力が割かれた可能性がある。話題を『講周易疏論家義記』に戻すと、同書に見える問答體の部分は、同書が「義家」と呼ぶ先行文獻に由来するとの見通しを述べた。それは、「義」という語を書名中に含む文獻ではないかと私は考えており、そのことは次節において述べるが、ここで具體例を少々挙げておきたい。

梁代の佛教資料として、智藏(四五八〜五二二)『成實論大義記』という書がある。鳩摩羅什譯の論書、『成實論』(大正藏、第三二册)についての解説書であり、佚書であるが、船山徹氏がその佚文を集めて検討を加えている。その佚文に、いくつか問答體のものが見える。問答體以外のものについては、例えば佚文【六】に「四諦義」が、佚文【八】に「二聖行義」が、『成實論大義記』の標題として見えるように、某「義」の題のもとに内容がまとめられていたようである。

この『成實論大義記』は、「義」類著作ではないか、と考える。やや一般化して言うならば、特定の經典や古典的典籍につき、その趣旨を効率的に解説すべく、某「義」の題のもとに論點を整理し、適宜、問答體を採用した著作、ということになる。付言すると、問答體を平敘文に變更することも、またその逆に變更することも、難しいことではないので、問答體か否かだけで著作の性格を決めることはできないが、もともと古典に關する様々な疑問や論點があり、それらを系統的に整理して一書とした點は共通すると考える。

敦煌寫本『法華經文外義』は、問答體で作られた解説書である。この書については、菅野博史氏に研究があり、参考になる。隋の吉藏の

『三論玄義』(大正藏、第四五册)は、問答體により全體を構成するものであり、吉藏は江南の地にて法朗に學んだ學僧であり、いずれも梁陳の「義」類著作のスタイルを引くものである。また、吉藏と同門の慧均『大乘四論玄義記』(大日本續藏經、〇七八四)も注目される。

儒教の著作については、梁の崔靈恩『三禮義宗』三十卷を挙げるべきであろう。同書は『隋書』經籍志にも見える著作であるが、佚書となつている。『周禮』『儀禮』『禮記』につき、その大要を論點ごとに整理した著作であり、佚文をみるかぎり問答體は少ない。儒教の「義」類著作が限られるなかにあり、ある程度の佚文が確認できるという意味では注目される著作である。

道教の著作についていうと、時代がさがるが、現存するものとして唐初の孟安排が編纂した『道教義樞』がある。その基本構造が隋の『玄門大義』を繼承していることを考慮すれば、少なくとも隋の「義」類著作を考察するうえで興味深いものであるが、この『道教義樞』は、特定の經典や古典についてはないが、道教に關する重要なトピックごとに項目を立てて、學說の整理を試みたもので、おそらくは江南の地において育まれた「義」という學術的方法が、北傳して隋唐へと繋がったものであろう。なお、この『道教義樞』の序文は「義」類著作の起源を考える参考となるので、次節にて紹介する。

さらに、『道教義樞』同様、特定の經典・古典に關するものでなく、ジャンルの要點をまとめた綱領書として、現存する、隋の蕭吉『五行大義』を挙げることもできる。いうまでもなく、五行說について網羅的かつ要約的に編輯を加えた著作である。

以上、儒佛道、そして五行說に關する「義」類著作を概観した。『易』の「義」類著作がほとんど失われた現状において、範圍を廣げ

て資料を求めたわけであるが、しかし振り返ると身近なところ取材できるかもしれない。それは、『周易正義』のいくつかの版本の、孔穎達「序」のあとに見えるものであり、以下の八段に分かれる。第一「論易之三名」、第二「論重卦之人」、第三「論三代易名」、第四「論卦辭爻辭誰作」、第五「論分上下二篇」、第六「論夫子十翼」、第七「論傳易之人」、第八「論誰加經字」。

『易』という經典の基本について、隨文釋義のかたちを用いずに概要を述べたものであり、このうち、第四・第八については、題に「誰」という疑問詞が含まれる。他のものはそうでないが、論點は明瞭である。これも江南の「義」類著作を繼承したものと考ええる。

江南の地にあつて、梁陳時代以來、經典・古典の綱領書たる「義」類著作は、相當な廣がりを見せたのではないか。そして『易』についても複数の「義」類著作が作られ、『講周易疏論家義記』の編纂者はそれらを参照し、「義家」と呼んで自著に組み入れたのではないか。それが私の推測である。

第四節 書名に「義」を含む魏晉南北朝時代の『易』解説書について

『隋書』經籍志は、隋の「大業正御目錄」を基礎とし、それに梁の阮孝緒『七錄』の内容を注として盛り込み、『隋書』の「志」の一としたものである。その經部易類には、隋目錄による七十部と、『七錄』による三十六部とが著録されている。『隋書』經籍志の通例として、各類は、明示こそないものの實質的に下位分類されており、その下位分類のなかは概ね時代順に配される。いま試みに易類の下位分類を歸納すると、以下のようになる。

詳攷番號	下位分類の内容
一	『歸藏』
二〇二六	傳注をともなう『周易』
二七〇三二	注をともなう繫辭傳
三三〇三六	『周易』の讀音を明らかにするもの
三七〇五六	論・義・問答など
五七〇六九	義疏・講疏
七〇	『周易』の譜（内容未詳）

*「詳攷番號」とは、興膳宏・川合康三『隋書經籍志詳攷』（汲古書院、一九九五年）にて、隋志著録書に與えられた番號を指しており、ここではその經部易類の諸書（同書、三五〇五三頁）に與えられた番號のこと。

このうち、「三七〇五六」の部分には、『易』に關する三國時代以來の「論」、南朝以來の「義」を多數著録する。私は「論」は後漢末以來の傳統を有し、「義」類著作はそのうえに成り立つたものではないかと考えるが、いま書名に「義」を含むもののみ列擧する。

詳攷番號	書名・卷數	人物	備考
四三	『周易義』一卷	宋陳令・范歆撰	
四八	『周易爻義』一卷	千寶撰	
四九	『周易乾坤義』一卷	齊步兵校尉劉瓛撰	

*四九一	『乾坤義』一卷	齊臨沂令李玉之	
四九一	『乾坤義』一卷	梁釋法通等	
五〇	『周易大義』二十一卷	梁武帝撰	
五一	『周易幾義』一卷	梁南平王撰	
五二	『周易大義』一卷	未詳	
五三	『周易大義』二卷	陸德明撰	
五四	『周易釋序義』三卷		新舊唐志は梁 蕃撰とする
五五	『周易開題義』十卷	梁蕃撰	

*「四九一」のように枝番號があるものは、隋志で「梁にあつた」とされるもので、すなわち阮孝緒『七錄』に著録された諸書。
*グレーで表示したものは、南朝で著述されたもの。

撰者表記のあるものからすると、概してこれらの著作が南朝において發達した學問であつたと推測できる。隋志の記述を歸納すれば、隋志の編者（あるいは、大業目錄の編者）が、書名に「義」を含む書籍に共通性を見出し、ひとまとめにして配置したことは明らかであろう。これは單に「義」の字の有無だけでなく、書物の形式や内容に着目した分類であると考えられる。私が「義」類著作と呼ぶ書籍も、隋志の基準に従うものである⁽³⁹⁾。

『講周易疏論家義記』の編纂者が、隋志著録のこれらの著作を見たかどうか、むろん分からないが、この種の「義」類著作を参照し、それを「義家」と呼んで参照したのではないか、と推測する。以上、

『講周易疏論家義記』に見える「義家」について

『隋書』經籍志に即して確認した。

さて、上記の書物はすべて逸しており佚文すら確認しがたい。これら、「義」類著作の淵源はどこにあるのか、視點を轉じ、前節にて觸れた孟安排『道教義樞』序により探ってみよう。この序によると、この世には道教が十分に廣まつてはいるが、ただ傳わり難い點も多々あるとして、次のように言う。

支遁の十番の辯や鍾會の四本の談（『四本論』）はあり、玄虚に專念してはいるが、空しく勝負を争うばかりだ。王斌の「八竝」、宋文明の「四非」、褚道正（諸糅）の「玄章」、劉進喜の「通論」などは、どれも主客を設けて（問答體にし）、やりとりを競っている。二觀、三乘、六通、四等につき、道教經典の要旨は祕して明らかになされていないが、ただ、『玄門大義』こそ、盛んに（道を）論じて極まつている。……今、これらの論を基準として、冗長な部分を切り拂い、廣く經典を引用し、事項を單位として分類し、『道教義樞』と命名する。至道の教えを明らかにし、大義の樞要をはつきりさせよう。十卷を勒成し、あわせて三十七條とする⁽⁴⁰⁾。

『道教義樞』は「至道の教方を顯わし、大義の樞要を標す」という、まさしく「義」類著作であるが、その先驅けとして、支遁の論や、鍾會「四本論」、王斌「八竝」、宋文明「四非」、褚道正（諸糅）「玄章」、劉進喜「通論」が擧げられている。『道教義樞』の編者である孟安排は、勝敗を競うそれらの書の傾向を批判しつつも、これらの著作の延長のうえに、道教の論書があるとし、さらにその先に自著を措定したと言える。そして、それらの先行著作は「咸な主客を存し、従りて往還を競う」というのであるから、問答體の形式をとる「論」類著作を踏まえ、「義」類著作を作っていると理解されるのである。

このうち最も古いのは『世說新語』文學篇に「鍾會、『四本論』を撰ぶ」と見える、鍾會(二五〇二六四)の「才性四本論」である。これは後漢末以來の、論争を含む「談論」の系譜に位置付けられるものであり、むろん内容的には道教と直接に関わるものではないが、主客を設けた問答の形式がその後、多くの「論」類著作を産み、少なくとも孟安排の認識にあつては、それが(隋の『玄門大義』を經由し)「道教義樞」にまで續くと位置付けられた。この意味において、中古の學術史における「論」から「義」への接續が見て取れるのである。

鍾會「才性四本論」は、「論」であつて「義」ではない。しかし隋志では「論」的著作と「義」的著作とを區分せずに著録する。書物の性格から見ると、「論」と「義」とが近いと觀念されていたことを、孟安排とはまた別の角度から示しているのではないか。

むろん、これを論證するためには、後漢から隋唐時代までを視野に入れ、より包括的な研究が必要であるが、本稿では現段階での見通しを述べるにとどめたい。

結

唐の孔穎達「周易正義序」には、「其れ江南の義疏に、十有餘家あり、皆な辭は虚玄を尙び、義に浮誕多し。……内に住し外に住するの空、能に就き所に就くの説を論ずるが若きは、斯れ乃ち義は釋氏に涉り、孔門に教えを爲すにはあらざるなり」とあり、江南で作られた『易』義疏の十數家が、佛教の影響を受けたものとして一概に批判されている。そのうち、「能に就き所に就くの説」とは、能(主體)と所(客體)を佛教式に分けて論ずることであり、『講周易疏論家義記』が智(認識の主體)と境(認識の對象)とを佛教式に分けて論ずること

と、ほぼ同様の意味を持つこと、本文にて論じた通りである。それゆえ、孔穎達が『講周易疏論家義記』を讀んだかどうかは別として、彼が眼にした十數家の江南義疏の特徴と一致するとは言える。この典籍が傳存していなければ、我々は「江南義疏」の具體例を知ることができなかつた。

『易』を解釋する手段として、『講周易疏論家義記』は、佛教に由來する分析概念を用いた。しかしながら、それはこの注釋が(儒教に反して)佛教的な立場からなされたものであることを意味しない。最も中心にあるのは儒教經典の解釋であり、そこに玄學的思惟や佛教的分析手法を交えたものであつた、と考えるのが穩當ではないか。

中國注釋學における「義」という語は、『禮記』に冠義篇や昏義篇があり、また後漢に『白虎通義』があるように、特定の古典や諸價值の意義を説くものとして廣く用いられてきた。本書『講周易疏論家義記』にも同じ用法があるが、しかし、「義家」なる語については、より限定された意味が込められている。それは、南朝において蓄積されてきた「義」類著作と私が名づけた一群の書籍の存在を背景とし、梁陳以降の學者が義疏などの古典注釋を作る場合、それら「義」類著作を複數参照することがあり、それゆえ、『講周易疏論家義記』の編纂者は「義家」なる認識を立てたのではないか。

「義」類著作なるものは、如何にして産まれたのか。後漢末以來、一對一の論客が互いに相手を説得しようとする「談論」の習慣があり、それが「論」というかたちでテクスト化されるようになった。それらテクストの存在を背景とし、さらに特定の經典や對象につき論點別の整理を試みる「義」類著作が、梁陳から隋唐にかけて多數現れた。

『講周易疏論家義記』は、先行學説を整理する必要が生じた、六世

紀後半頃の時代背景のもと作られたと考えられる。書名に「講」「疏論家義記」と明示しており、講義のために諸説を整理すること、それが本書の眼目であった。そのために、「義」類著作をも生かした『易』の注釋として編纂されたのが、『講周易疏論家義記』であったと考える。

注

(1) 『講周易疏論家義記』、『京都帝國大學文學部景印舊鈔本』第二集、京都帝國大學文學部、一九三五年。なお、これを唐寫本とする説もある。河野貴美子「興福寺藏『經典釋文』及び『講周易疏論家義記』について」(『汲古』第五二號、二〇〇七年)の注(3)を参照。

(2) 狩野直喜「舊抄本講周易疏論家義記殘卷跋」(注(1)前掲書に付された解題。後に狩野直喜『讀書纂餘』、みすず書房、一九八〇年、所收)。
(3) なお乾卦に對する注釋の分量が多い點につき、狩野氏は疑義を呈するが、南朝では乾坤卦が特に重視され、南齊の劉瓛『周易乾坤義』、李玉之『乾坤義』、梁の釋法通『乾坤義』などが書目に見える『陳書』周弘正傳に載せる梁武帝の詔敕にも、繫辭傳とならび乾卦、坤卦、文言傳が特別視される。乾卦を手厚く解釋したのは不思議でなく、江南易學の傾向を示したとも解されよう。

(4) 童嶺氏「六朝後期江南義疏體『易』學論」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』八一―二、二〇一〇年)が發表され(のち童嶺『六朝隋唐漢籍舊鈔本研究』、中華書局、二〇一七年、所收)、いくつかの論點が深められた。また黃華珍氏が『日本奈良興福寺藏兩種古鈔本研究』(中華書局、二〇一一年)として同書の影印と標點を出版し、さらに谷繼明氏『講周易疏論家義記』校箋(『孝經』的人倫與政治)、『經學研究』第三、

中國人民大學出版社、二〇一五年)が信頼できる新たな整理を施し、ようやく研究の基礎が築かれた。本稿に引用した『講周易疏論家義記』の本文は、谷氏校訂に従う。

(5) 藤原高男「江南義疏家の二派に關する一考察」(『日本中國學會報』第一二集、一九六〇年)、一七―三二頁。

(6) 『講周易疏論家義記』には、乾卦象傳について、(一)釋名德、(二)釋四德、(三)釋聖人體此德、の三科に分けて解釋する方針を示す見出がある。ところが本文の内容に即して見ると、(一)(二)(三)が一連になつてゐる。傳寫の誤りとは考え難く、撰者の整理が不十分のために生じた齟齬であろう。ここに引用するのは、その第六「釋聖人體四法義」、象傳の「首出庶物、萬國咸寧」に對する解釋である。

(7) 「第一、僕射等疏家義云、「首出庶物」者、境也。四德之道、首出庶物耳。何者。前後而取、體居物前、故謂之「首」。廣狹而論、道在物外、故謂之「出」。體此道者、是天下之主、故言「萬國咸寧」也。第二、論家不在然。何故。三玄之宗、義家雖多、上有太易之理、下有自然之道。名有二種、其理一道也。故論道者不在物外、亦無出義。若言出入、則非道體耳。且說智之句、令任境體、那得釋智乎。讀文方之、有亦一得也」。さらに「今釋云」以下、編纂者の解釋が續くが、略す。『講周易疏論家義記』乾卦象傳。谷繼明氏「校箋」、六頁。

(8) なお「疏家」として挙げられた周弘正も三玄を論じた。『宗鏡錄』卷四十六に「周弘正釋三玄云、易判八卦陰陽吉凶、此約有明玄。老子虛融、此約無明玄。莊子自然、約有無明玄。自外枝派、祖原出此」とある(大正四八、六八五下)。「北山錄」にも同様の記述あり。また『顏氏家訓』勉學にも「洎於梁世、茲風復闡、『莊』、『老』、『周易』、總謂三玄。武皇、簡文、躬自講論。周弘正奉贊大猷、化行都邑、學徒千餘、實爲盛美」と見える。周弘正およびその先祖の玄學については、注(5)に前掲の藤

原氏論文、二二～二九頁、および注(4)の童氏論文に詳しい。

- (9) 「境」「智」は、經文の内容が主體(智)に即したものと、客體(境)に即したものとを辨別するための分析手段であるにすぎない。吉岡佑馬氏『講周易疏論家義記』初探——體用・境智および感應思想の検討(『九州中國學會報』第六一卷、二〇二三年)は、同書の境智を取り上げた最新研究であるが、「智を殊更に君子の働きによつて説明する」(三五頁)などの文言が見え、「境」「智」が單なる分析の手段——主客を明瞭化するためのフィルター——であるという點が見落とされているように思われる。

- (10) 『講周易疏論家義記』乾卦文言傳、「第二、釋亨德者、謂「亨者、嘉之會也」。『子夏易傳』曰、「亨、通也」。萬物資始、自體能通、所通之法。亨理相會、故「亨者、嘉之會也」。……能所生冥會、誠嘉之理、故言「嘉之會」也。谷氏「校箋」、八頁。「能」「所」にせよ、「智」「境」にせよ、言語的に主格・客格を分けるのは、印歐語ならではの發想であり(京都大學人文科學研究所の船山徹氏の教示による)、それが梁代までの佛教注釋學のなかで育まれ、儒教注釋學に應用されたものである。なお、馮錦榮氏「格義」與六朝『周易』義疏學——以日本奈良興福寺藏『講周易疏論家義記殘卷』爲中心(『新亞學報』第二十一卷、二〇〇一年。一二四～一三二頁)では、この「能」「所」につき古藏らの三論宗からの影響を論じているが、しかし、谷繼明氏「六朝易學的二重性及其與佛學的互動——以『講周易疏論家義記』爲中心」(『哲學動態』二〇一六年、第七期。五七～五八頁)では、時期的に言つても、三論宗より成實論師からの影響を考慮すべきであると訂正している。
- (11) 「問、境智冥會、本自相即、何故別稱相配耶。答、五常之性、性在理中。故『道經』云、「竊兮冥兮、其中有信」。義家云、信猶在此、餘德可解耳。而有爲之業、迹上之行、直謂極用偏習無已、故排遣迹上之行、而顯舉理

性之體、故答陳境智之狀、使會無爲之旨耳。』講周易疏論家義記』乾卦文言傳。谷氏「校箋」、九～一〇頁。

- (12) 問答形式については、次節にて述べる。
- (13) 同書で「境智相冥」「境智冥會」などという「冥」につき、藤原高男『講周易疏論家義記』における易學の性格(『漢魏文化』創刊號、一九六〇年)、五一頁、は、『大乘玄論』二智義を根據として、この「冥」を佛教の用語と見たようであるが、『莊子』大宗師の「彼遊方之外者也、而丘游方之内者也」の郭象注に「夫理有至極、外内相冥、未有極遊外之致、而不冥於内者也」とあるように、玄學の術語である。郭象が本書に與えた影響については、注(10)の谷氏論文が信頼できる。
- (14) 「義」類の注釋書の具體的なあり方については、本稿第四節にて論ずる。
- (15) ただし、「第二家」の後半および「第三家」の前半の紙が缺損しており不完全。
- (16) 『講周易疏論家義記』乾卦文言傳。谷氏「校箋」、二〇頁に見えるが、紙幅の都合上、原文は引かない。
- (17) 「陰陽」の語が見えているので、『莊子』在宥篇の、黃帝に對する廣成子の語、「天地有官、陰陽有藏、慎守女身、物將自壯」を根據とした説である可能性も考えられる。
- (18) 注(4)の童氏論文、四二三～四二七頁。注(5)に引いた藤原氏と似たとらえかたである。
- (19) 『陳書』周弘正傳には、それと別に、周氏が梁武帝にたいして「周易疑義」五十條を提出して皇帝による解説を請願した、とも見えており、長文の上奏文が引用される。この「周易疑義」は書物ではなく文書であったかと思われるが、「義」の語が見えるのは興味深い。周弘正の問いと梁武帝の答えとが假に一つの著作として編輯されれば、それは「義」書となったものと想像される。

- (20) 『講周易疏論家義記』の他の部分では、「第一通」「第二通」と呼ばれていることもあり、内容的には大差ないと考えられる。
- (21) 「注」形式の注釋書については、拙稿「釋奠禮と義疏學」(『中國中古の學術』、研文出版、二〇〇六年、所收)、九八〜一〇二頁を参照。
- (22) ほかに、本文後引の資料に「理家」の例が見える。「道理のある存在」程度の意であろうと思うが、諸説の整理とは関わらない。
- (23) この見方は、牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」(『注史齋叢稿』(増訂本)、中華書局、二〇〇九年)に示されたもので、私もそれに従っている。ただし、すべての義疏が講義と關わるわけではないという指摘もある。王孫涵之「義疏概念の形成と成立」(『東方學報』第九七冊、二〇二二年)、一〜四二頁、を参照。
- (24) 拙稿「劉炫の『孝經』聖治章講義」(『中國思想史研究』第三〇號、二〇〇九年)。
- (25) 「問」、「與鬼神合其吉凶」者、亦是何義也。答、鬼神之性、無出理家之用、故「繫辭」曰、「知死生之說、知鬼神之情」、『道經』又云、「聖人出世、鬼不爲神、神不爲神、神非傷人、聖亦非傷人。非傷人、故可謂「鬼神合其吉凶」之理也」。『講周易疏論家義記』乾卦文言傳。谷氏「校箋」、二〇頁。
- (26) 「或問曰、若人皆慕勝己爲友、則勝己者豈友我耶也。或通云、擇友必以忠信者爲主、不取忠信不如己者耳。不論餘才也。或通云、敵則爲友、不取不敵者也。蔡謨云、本言同志爲友、此章所言、謂慕其志而思與之同、不謂自然同也。……」。『論語』學而の皇疏。高尚架校點『論語義疏』(中華書局、二〇一三年)、一三三〜一四頁。
- (27) 『論語義疏』が参照した先行注釋は、同書の冒頭に列記されており、そこに「義」類の書物はない。むしろ注形式の注釋書を多く依用する。
- (28) 船山徹「梁の智藏『成實論大義記』」(『六朝隋唐佛教展開史』、法藏館、二〇一九年、八七〜一二八頁)。
- (29) 前注の論文の、資料番號【七】【三七】など。
- (30) 『敦煌吐魯番文獻』(上海古籍出版社、一九九三年)、一一八〜一五九頁。整理は、方廣錫編『藏外佛教文獻』第二輯(宗教文化出版社、一九九六年)、二九三〜三五四頁。
- (31) 菅野博史「法華經文外義」研究序説」(『南北朝・隋代の中國佛教思想研究』、大藏出版、二〇一二年、所收)、一六五〜一七七頁。
- (32) 興味深いことに、『三論玄義』卷一の問答の吉藏自注に、周弘正・張譏の説が見える。「問、牟尼之道、道爲眞諦、而體絕百非。伯陽之道、道曰杳冥、理超四句。彌驗體一、奚有淺深。答、九流統攝、七略該含、唯辨有無、未明絕四。若言老教亦辨雙非、蓋以砂糝金、同盜牛之論(周弘政、張機竝斥老有雙非之義也)」(大正四五、〇〇二七)。注(5)前掲の藤原氏論文、二六頁を参照。
- (33) 菅野博史「慧均『大乘四論玄義記』の三種釋義と吉藏の四種釋義」(『南北朝・隋代の中國佛教思想研究』、大藏出版、二〇一二年、所收)等、同書に収める一連の論文。
- (34) 『三禮義宗』の新しい研究として、田尻健太「崔靈恩の『三禮義宗』―鄭玄注から南北朝經學へ」(『中國思想史研究』四四號、二〇二三年)がある。同書の性格につき、「(三禮の)經文・鄭注を涉獵し、禮を項目ごとに整理し、全體の體系を明確に示す営み」とまとめている(二七頁)。
- (35) 崔靈恩は、もともと北魏に仕え、のち天監十三年(五一四)に梁に移った人物なので、必ずしも南朝の學者とは言えないが、本稿では北方の要素を不問としておく。
- (36) 麥谷邦夫「道教義樞」と南北朝隋初唐期の道教教理學」(『六朝隋唐道教思想研究』、岩波書店、二〇一八年、所收)、一六九〜二五五頁、および同氏「道教教理學と三論學派の論法」(同書、所收)、二五七〜二八

六頁。

- (37) 例えば、阮元刻『十三經注疏』本である。
- (38) この部分の譯注として、宇野茂彦「周易正義序譯注」(『名古屋大學文學部研究論集(哲學)』三二號、一九八六年)がある。
- (39) たとえば隋志經部易類の「五七〇六九」には、義疏・講疏がまとめられ、例えばそのうち五七番の「宋明帝集群臣講」『周易義疏』十九卷は書名に「義」字を含むが、「義」類著作ではない。五六番までの一群の書籍とは分けられているからである。同様に、『講周易疏論家義記』にも「義」が含まれるが、これもむろん「義」類著作とはみなせない。
- (40) これについては、義疏文獻を包括的に研究した樊波成氏「講義」與「講疏」——中古「義疏」的名實與源流(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第九一本、第四分、二〇二〇年)、一「綱要型義疏」(二)「講義與講義疏」が参考となる。樊氏は後漢の賈逵「春秋左氏長義」などから長いスパンでの展開を想定しており、本稿の見通しとは異なるが、ただし、「義」「議」を書名とする著作は、章句・文字を解釋單位としたものではなく、條や事で序列している(七一頁)と述べており、本稿の趣旨と通底するものがある。
- (41) 「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。……今依准此論、芟夷繁冗、廣引衆經、以事類之、名曰『道教義樞』。顯至道之教方、標大義之樞要、勒成十卷、凡三十七條」(『道藏』第二四冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、一九八八年、八〇四頁上)。
- (42) 人名等の比定は、注(36)に前掲の麥谷邦夫『道教義樞』と南北朝隋初唐期の道教教理學、一七一頁、および注(36)に前掲の同氏「道教教理學と三論學派の論法」、二五八〜二六一頁、による。
- (43) 牟潤孫「論魏晉以來之崇尚談辨及其影響」(『注史齋叢稿』(增訂本)、中華書局、二〇〇九年)を参照。
- (44) 注(40)に前掲の樊氏論文(七一五頁)は、鄭玄「六藝論」、王弼「道略論」、樊文深「七經論」などを舉げて、「經義を整理しているので、「義」や「義疏」と通底しており、阮渾「周易論」は「易義」とも呼ばれ、宋文明「靈寶經義疏」は「通門論」とも呼ばれる」と言っており、本稿と問題意識を共有しているものと考える。ただし、本稿では、「義」類著作と義疏を同一視することはしておらず、ここに樊氏との違いがある。
- (45) 梁の僧祐「弘明集」に収録される様々な「論」がその具體例である(例えば卷二、宋の宗炳「名佛論」は問答體も含む)。「論」は佛教關連資料ばかりでなく、多く存在したはずであるが、失われた。「論」は、一書とするには分量が足りないものも多く、書籍化されずに單篇として流通したのではないかと想像するが、なかには書籍化されたものもある。書目に見える「論」的著作がその例である。ただし『文心雕龍』論說篇に、『論語』や『莊子』齊物論を引いた議論が見えるように、「論」の歴史は長く複雑である。ここでは魏晉以來の「論」について、一本の線を示すにとどめる。