

義疏概念の形成と確立

王 孫 涵 之

はじめに

義疏とは、中國六朝時代初期より盛んに興った經典の注釋體である。當時の儒・釋・道三教と密接に係していることから、思想・歴史などの諸分野で注目されているが、その起源に關しては二十世紀初頭以降現れる多數の研究においても諸説紛々としており、未だ定論が得られていない¹。また、その注釋の文體についても、「問答體」と「科段法」が特徴だとされてはいるものの、現存する文獻を當たつてもその兩方の特徴を兼ね備えた義疏は多くない。すなわち、現在において、義疏に對する全面的な定義は定まっていまいと言える。

歴史文獻に記された「義疏」という語には、單なる書題だけでなく、注釋に對する分類の概念も反映されている。分類概念は、時代によってその定義や包括される範圍が異なっており、義疏という語が出現する前の注釋も、時代が降るにつれて義疏に分類された事例がある。そのため、義疏という書題の初出を追求するよりも、むしろ義疏という概念の形成・確立の過程を研究するほうが、より適確に義疏の起源問題に迫ることができると考えられる。これまでの研究は、後世の義疏に對する認識によって「義疏」が嚴密な用語だという前提に立つて文獻を分析している一方、歴史的脈から見た義

疏の概念の變遷に注目することが少なかつた。このことが目下の諸説紛々の局面を招いたものと思われる。

本稿はこのような問題意識を出発点として、義疏を分類の概念とした上でその形成と確立を検討していきたい。第一節では、義疏の起源に關する先行研究の問題点をめぐって検討し、「義疏」という語の複雑さを表しつつ、各時期の義疏の概念に對する研究の必要性を示す。第二節では、「義疏」という語が盛んに用いられるようになる前の魏晉期の注釋の發展について考察し、義疏概念がいかに發生したのかを論じる。第三節では、梁武帝の撰述を通じて南北朝の「義記」という概念を検討し、義疏概念がいかに形成されたのかを論じる。第四節では、唐の國定の經・注・疏の體系がいかに三教の義疏概念に影響を與え、義疏概念がいかに確立していったかを論じる。

第一節 義疏起源研究における問題點

義疏の起源について、目下學界の研究基礎と目されているのは、牟潤孫氏の「論儒釋兩家之講經與義疏」である。牟論文は六朝の義疏に關する資料を網羅した全面的な研究であるが、その資料の解讀と結論を導く過程にはさらなる検討を要する。ここでは先行研究を踏まえ、牟論文の問題の要點を以下にまとめて検討したいと思う。

一、最初の義疏はなにか

牟論文は、文獻記錄中の「義疏」という書題の初出を考察し、佛教の義疏は東晉の太和六年（三七二）～太元十六年（三九二）頃に成立したと推測される東晉・竺法崇の『法華義疏』、儒家の義疏は南朝宋の大明四年（四六〇）に東宮が講じた『孝經義疏』が最も早いものであるとする。そのうえで、儒家の講經の儀禮と義疏の撰修は釋家よりも遅く、佛教を模倣

したものと結論づけた。

その後、牟論文を踏まえたいくつかの考察がなされたが、これらの論考が成立する前提は義疏資料の書題に必ず「義疏」の二字があるということである。しかしながら、詳しくは後述するが、「義疏」以外に少なくとも「義」「義記」などの稱呼がある²⁾。例えば、書寫年代が明らかになっている義疏資料の實物の最古のものは、敦煌で発見された北魏景明元年（五〇〇）の紀年を有する『維摩義記』（S. 二二〇六）残卷であるが、これは「義疏」でなく「義記」である。また、義疏資料としてよく知られている劉炫『孝經述議』・孔穎達『五經正義』には「義疏」の二字が入らない。特に、古勝隆一氏が魏晉期の釋奠儀禮と『孝經』講經との關係を考察し、前述した宋大明四年の『孝經義疏』より前の時期にあたる、晉穆帝・孝武帝の時の『孝經講議』にすでに義疏の性質があったと指摘したのが注目される⁴⁾。換言すれば、「義疏」という書題を持たずとも『孝經講議』は義疏資料のひとつである。

ここでもう一つ注意したいのは、文獻に見られる「義疏」の語が、作者の原題かどうかという問題である。三國吳の陸機『毛詩草木鳥獸蟲魚疏』は、孔穎達『尚書正義』『春秋正義』に引用される際、「陸機毛詩義疏」と呼ばれている。三國期の文獻に「義疏」という語はなく、『隋書』經籍志（以下『隋志』）などの目録には「毛詩草木鳥獸蟲魚疏」と著録されていることから、「毛詩義疏」は陸氏の原題ではないと思われる。「毛詩義疏」と題したテキストが存在したのか、あるいは引用者が用いた略稱かは断定できないが、『毛詩草木鳥獸蟲魚疏』の注釋の形式が後世の「義疏」に近いことから、後世の人がそれを「毛詩義疏」と稱したものと思われる⁵⁾。

無論、『隋志』などの圖書目録に記された書題は他より信憑性が高い。しかし、早い段階で成立した書籍に關しては、數百年の流傳の中で改題などがあった可能性も完全には否定できない。例えば、『隋志』に著録される晉の伊説の『尚書義疏』は、新舊『唐志』では『尚書釋義』に作り、どちらが原題であるかは意見が分かれている⁶⁾。佛教でも、最初の義疏

と言われる竺法崇『法華義疏』を記した『高僧傳』に見える「義疏」という語が書籍の原題なのか、あるいは義疏資料の通稱なのか、疑う餘地が残されている。⁷⁾

以上より、文献資料の残欠のため、「義疏」という書題の初出は確定しがたい。また、「義疏」という語が出現する前に、同じ性質を持つ注釋書がすでに存在していた。後世の人が當時の義疏の概念に基づいて、前代の注釈書を「義疏」と稱した事例もある。したがって、義疏の起源を考察するにあたっては、義疏がいつ注釋體の代名詞として社會に受け入れられたのかを究明することが、書題の初出を探るよりも重要であると考えられる。

二、義疏をどう定義するか

義疏は、一般的には本文(「經」)とその注釋(「注」、commentary)に對する二次的な注釋(複注、subcommentary)とされる。⁸⁾ 第四節で詳述するが、この定義は唐初長孫無忌『律疏』(『唐律疏議』)序に遡ることができる。しかし、これはあくまで儒教の經・注・疏の體系に即したもので、佛教や道教の義疏は注釋對象である「經」の「注」がない場合が多い。また、儒教では義疏が現れる前に、鄭玄『毛詩箋』のような「經」・「注」(毛亨『毛詩傳』)を解釋した二次的な注釋があったが、それは「疏」でなく「注」に分類される。⁹⁾ 「疏」を二次的な注釋、すなわち「注の注」だとするのは不完全な定義と言わざるを得ないが、現存する文献では義疏の定義は唐初までしか遡ることはできないので、それ以前の状況は不明である。牟論文は「疏」の元の意味は「しるす」であることを確認したうえで、「講疏」という義疏の別稱から、義疏を講經の記録と定義した。義疏の文體を問答體・科段法にまとめ、これが過去の儒教の章句・傳などの「注」と異なる點であり、佛教の講經儀禮において生まれた文體だと主張している。

早期の佛教義疏とされる『毘摩羅詰提經義疏』、僧叡(慧叡)の序を見ると、疏が作られた經緯を述べるにあたって、

「講次に即して、疏して以て記と爲す」と講義を記す文言がある。¹⁰これは、牟氏が言う通り、「しるす」の意味で「疏」という語が用いられたものであり、ここでの「義疏」も講義に由来する記録を指している。しかしながら、講義録ならば必ず問答體・科段法が用いられていたのだろうか。問答體・科段法は、注などの注釋體には見られない、講義もしくは義疏に限定された文體なのだろうか。

(一) 問答體

問答體とは、「問曰……」答曰……」のように、問答を通じて解釋を行うものである。牟氏は佛教の義疏がすべて問答體を用いると言うが、事實ではない。¹¹現存する最古の義疏である竺道生(三五五?～四三四)の『妙法蓮花經疏』(以下『竺疏』)を見てみると、科段法はあるが問答體は見られない。先に挙げた北魏景明元年(五〇〇)の『維摩義記』(S. 二一〇六) 殘卷の十一品(全十四品)にも、『維摩經』元來の問答を除いて解釋者側による問答體を見出すことができない。この點は、『竺疏』と一致する。

問答體と義疏との關係について、梁武帝(蕭衍)『金字般若經』疏は最も示唆に富む。第三節で詳述するが、『廣弘明集』に收められる『金字般若經』疏の題名は「御出同泰寺講金字般若經義疏并問答(御同泰寺に出でて金字般若經の義を講ずる疏并びに問答)」であり、武帝の解釋の後に「餘に「問答」一十二卷有り、本を訪ぬるも未だ獲ず、故に其の文は盡く闕く」という道宣による注記がある。¹²つまり、『金字般若經』疏はもともと「義疏」と「問答」から構成されていたが、道宣が『廣弘明集』を編纂するとき、「問答」の十二卷が亡佚したため、冒頭の「義疏」の一卷だけを收めたのである。「并問答」という語が示すように、これは「義疏」即ち武帝の解釋に附屬するものであり、「義疏」そのものではない。また、『廣弘明集』卷二二に收められる昭明太子(蕭統)の「令旨解二諦義(并答問)」「令旨解法身義(并問答)」も同様の例である。

以上から、早期佛教義疏の編纂者にとって問答體は必須ではなく、解釋である「義」に附屬するものであることが分かる。つまり、講義に問答があったとしても、必ずしもそれを義疏に取り入れるわけではない。さらに、饒宗頤氏が指摘したように、三國時代には『尚書釋問』（王粲問、田瓊・韓益答）・王肅『毛詩問難』などの問答體で書かれたものがある。¹³ ほかにも、嵇康の「答難養生論」（向秀難、嵇康答）のような問答論難を用いた「論」體が盛んである。¹⁴ 問答體は義疏が誕生する前からすでに流行しているため、義疏特有の文體とは言えない。義疏が問答體を用いたのは、佛教の講經儀禮よりも、むしろこのような問答體の流行の背景が強く影響を與えていると思われる。

(二) 科段法

「科段」「章段」「章門」ともいう）とは、經典の内容を「科」「段」「章」などの階層に分けて解釋するものである。佛教の科段法は、道安（三二四～三八五）に始まると言われる。例えば、吉藏（五四九～六三三）の『仁王般若經疏』は以下のよう¹⁵に言う。

諸佛經を説くに本より章段無し。始め道安法師より經を分けて以て三段と爲す、第一は序説、第二は正説、第三は流通説。¹⁵

この説の正否は疑うべきだが、¹⁶ 法琳（五七二～六四〇）『辯正論』の「章疏」に對する説明や贊寧（九一九～一〇〇二）『大宋僧史略』の「造疏科經」條は、道安を義疏の先驅者としている。道安が著したのは注だけなので疏の先驅者とは言えないが、¹⁷ 『大宋僧史略』にある以下の辯解は注意を引く。

或ひと曰く、注經と造疏は全く別なり、何ぞ安公を推して首と爲すか。答う、注是れ經を解するなり、別行の疏義と、號を異にするも實を同じくす。矧んや其の科節を分け、長途散釋せざるは、安の意に自るをや。⁽¹⁸⁾

贊寧にとって、注と疏は同じ經典の注釋で、それほど區別する必要がないため、道安が著したのは注のみだが、佛教の科段法の先驅者に違いないということである。つまり、科段法は義疏だけの注釋方法ではなく、注にも適用されることが分かる。

六朝期の佛教の注を見ると、謝靈運（三八五～四三三）注とされる『金剛般若波羅蜜經註』の序は、『金剛經』を三章に分けてその要旨を説明している。⁽¹⁹⁾ 梁武帝の『大品經子注』は亡佚したが、『出三藏記集』に保存された「注解大品序」によると、武帝は『大品般若經』を五段に分けて注をつけるという。⁽²⁰⁾ 梁の法朗が編纂した可能性が高い『大般涅槃經集解』は子注だが、⁽²¹⁾ 科段法を用いる。贊寧はともかく、科段法を用いている佛教の注は確かに存在しているため、科段法は佛教の講經儀禮から生まれた義疏特有の文體だ、という説は疑うべきである。

さらに、吉藏の『法華義疏』に、「章段」について下記のような質問が書かれている。

天竺と震旦を尋ぬるに、著筆と口傳、經を敷き論を講ずるは二種に出でず。一は科章門、二は直解釋。天親『涅槃』を解するに七分有り、龍樹『般若』を釋するに章門無きが如きは、蓋し是れ天竺の論師の開・不開の二類なり。河西（道朗）『涅槃疏』を製するに、開きて五門と爲す。道融『新法華』を講ずるに、類して九轍と爲す。『淨名』の説を集解し、『法華』の文を撰注するが如きに至りては、但だ其の玄微を拆け、⁽²²⁾ 又た豫め起盡を科せず、蓋し是れ震旦の諸師の開・不開の兩義なり。いま釋する所の者、其の義はいかん。

インドや中國には、佛教の經典に對する文字もしくは口頭の解釋において、科段を用いる「科章門」（開）と、科段を用いず直接説明する「直解釋」（不開）という二種類の形式が存在しているが、今回の講義はどちらなのかとある人が尋ねている。婆藪槃豆（天親、世親）作『涅槃論』は中國撰述の可能性があるので、インドにも科段法があるかどうかは疑う餘地があるが、この問いかけによつて、當時の佛教の講經には科段は必須ではなかったことが分かる。

吉藏の答えもこの推測を裏付ける。「若し開に因りて以て悟りを取れば、則ち聖教は之れが爲に開く、若し合（不開）に因りて道を受くれば、則ち聖教は之れが爲に合す」というように、科段を用いるかどうかは臨機應變にすることで、決まりがない。智顛（五三八～五九八）の『仁王護國般若經疏』にも、同様の説が見えるため、南北朝末隋初の佛教の講經において必ず科段を用いなければならないという規定はなかったと言える。

科段法についての佛教側の説明は上記の通りだが、儒教の場合、漢代にすでに章句という注釋體があり、野間文史氏は六朝時代以前に既に科段法のように經文を分斷して解説する方法が行われていたと指摘している。さらに、影山輝國氏は研究によると、皇侃『論語義疏』は、包咸・孔安國・馬融の章句（注）の分章を一種の科段として認識しており、後の邢昺『論語正義』も「章句」を「科段を訓解するの名」と解釋している。もちろん『論語義疏』の科段は漢代の章句より複雑であるが、皇侃などの儒學者にとつては、科段法は魏晉期よりも前の漢代の章句に存在しているものであり、章句の延長線上にある。佛教側の説明は章句に言及していないものの、「章段」「章門」のような「章」の語彙があるため、兩者の關連性を暗示していると思われる。

以上からみると、科段法は義疏だけの文體ではなく、少なくとも佛教の注にも用いられている。佛教の講經が科段を用いるかどうかは、定まった規定がなく、講義者の考えに左右される。一方、儒教の章句にはすでに科段法に類する注釋法があり、皇侃などの儒學者も科段法は漢代の章句に由來するものと理解している。科段法の由來についてはさらなる研究

が必要であるが、佛教の講經儀禮から生まれたという推測は根拠が乏しい。

(三) 注釋體としての義疏はいつ成立したか

前記のように、問答體と科段法は、義疏が現われる前からほかの文體に使われており、また義疏であつてもこれらを兼備するものは少ないため、義疏特有の文體と見なすことはできない。早くは六朝時代の佛教の注に、少ないながらも問答體や科段法を見出すことができる。前述した科段法を用いる謝靈運『金剛經註』・梁武帝『大品經子注』『大般涅槃經集解』のほか、合注本『注維摩詰經』に載る鳩摩羅什注に問答體が見られる。曇鸞(四七六―五四二)『無量壽經優婆提舍願生偈註』(『往生論註』)は問答體と科段法を兼備している。⁽²⁸⁾したがって問答體・科段法の有無から六朝期の佛教の注と義疏を區別するのは難しい。

簡潔を求める後漢後期以來の儒教の注と異なり、上記の注は佛教独自のものと言える。特に鳩摩羅什注は、問答體だけでなく、長い佛教説話もあつたため、中國と異なつた西域の講義方法が見える。⁽²⁹⁾しかしながら、鳩摩羅什の講義録は義疏でなく注として編纂されている。この點から、佛教の講義録の編纂にあつては、義疏のみならず注も講義を記す注釋體であつたことが窺える。

六朝の「義疏」と名の付くものは講義と深い關連があるといわれるが、現存する義疏のうち、梁武帝の『金字般若經』疏のように都講・論義者(問答者)の名前を明記したものは極めて少なく、他の義疏にはこのような講經儀禮に關する内容を見出すことはできない。また、前述した『竺疏』の序文を見ると、「聊か講日に於いて、所聞を疏録し、先言を述記す」という文言があり、聽講した内容を記したものであると窺えるが、「又た元嘉九年春三月を以て、廬山東林精舍に於いて、又た之を治定し、加うるに衆本を採訪し、具さに一卷と成す」というように、再び整理し、さらに他の書籍を調べて増補改正を加えたようである。⁽³⁰⁾つまり、『竺疏』は一時的な講義録ではなく、自身の理解も含めた注釋書のようなもの

である。したがって、初期の義疏は講義と密接な関係があるものの、すべてが講義録だとは言えない。

以上からみると、義疏が流行する前から、問答體と科段法はすでに存在しており、義疏独自の文體とは言えない。また、義疏のみならず、六朝時代の佛教の注にも問答體と科段法が見える。佛教の講經儀禮の影響によって、講義録から自然に注と異なった問答體と科段法を用いる義疏が生まれたという牟論文の推測は疑わざるを得ない。義疏の起源を遡る前に、まず注釋體としての義疏はいつ成立し、當時の人にどう定義されたかという問題に答えなければならない。

三、インド由來説

牟論文が佛教の講經儀禮を義疏の起源と見做したのは、義疏という注釋體は佛教に伴ってインドから傳來した、ということ为前提としているからである。その證據となっているのは、『大乘唯識論』に眞諦の弟子である慧愷が記した「此の論外國に本より義疏有り」⁽³¹⁾という跋文と、『續高僧傳』法泰傳が眞諦の功績を述べる際に「前後出だす所の五十餘部、並びに義記を述べ、皆な此の土に無き所の者なり」⁽³²⁾とした記述である。

しかしながら、慧愷や『續高僧傳』に見られる「義疏」は、問答體・科段法を用いる義疏と同じものだろうか。管見の限り、かつて「疏」として漢譯され、且つ今日もその梵本を確認できるのは安慧 (Srihanu) の『阿毗達磨俱舍論實義疏』(Skt. *Abhidharmakosaika Tathartha*) のみである。⁽³³⁾漢譯の翻譯者は不明であるが、現存敦煌寫本の二件はいずれも晩唐のものとしてされているので、⁽³⁴⁾晩唐もしくはそれ以前に譯されたのだろう。梵本と漢譯には問答體はあるものの、科段法は見えず、「都講」などの講經儀禮に關する内容も見出すことができない。科段法がないという點は、前述した鳩摩羅什注と同じである。

船山徹氏が指摘したように、科段法・經題疏(經題を注釋の冒頭で解説する内容)はインド佛教文獻には確認できない中國

特有の文體である。⁽³⁵⁾ また、佛教の科段法は簡單から複雑への展開の過程があるという横超慧日氏の指摘を考慮するならば、科段法を用いる義疏はインドの成熟した注釋體をそのまま繼承したとは考え難い。

以上からみると、慧愷が言った「此の論外國に本より義疏有り」の「義疏」は、必ずしも問答體・科段法を用いるものでなく、ただの注釋書の通稱に過ぎない。義疏がインドから傳來した佛教の注釋書の影響を受けたことは否定できないが、義疏の特徴とされる科段法は中國特有のものでインドの文體ではない。そのため、義疏はインドの文體をそのまま繼承したというより、むしろ中國・インドそれぞれの注釋の傳統が影響しあつて次第に形成したものと思われる。

四、小結

以上、最初の義疏、義疏の定義、インド由來説をめぐって牟氏の義疏起源論の問題點を検討した。インドから傳來した佛教の講經儀禮を受け入れ、自然に問答體・科段法を用いる義疏が生まれたという牟氏の起源説には賛同しかねる。個々の義疏にはそれぞれ異なった注釋の方法や意圖があるが、全體からみると、六朝時代の「義疏」という語は、問答體・科段法がなければならぬというような嚴密な規定がある注釋體ではなく、むしろ後漢以來の「注」と異なる講義録・注釋書などを指す通稱であろう。「義疏」以外にも「義記」などの題名があり、六朝において義疏に對する定義がないのはこのことを裏付ける。初期の義疏を成熟した注釋體と見做し、書題の初出を追求した牟氏の研究は、その複雑さを見逃していると言わざるを得ない。

そのため、本稿は從來の研究と異なり、義疏を注釋書の分類概念として、それが如何に形成され、最終的に一つの注釋體として確立したのかという過程を検討し、さらにその背後に潜む學術の變遷を明らかにしたい。

第二節 義疏概念の發生

「義疏」という語の初出はいつか。『隋志』と『高僧傳』に記録される書籍の題名を除き、單に現存書籍の成立年代という点から見ると、南齊（四七九～五〇二）末期に成立した劉勰の『文心雕龍』が最も早く「義疏」という語を使用した書物である。⁽³⁷⁾しかしながら、『文心雕龍』は當時流行していた「注」や「論」といった注釋體を詳細に論じているが、「義疏」は論じておらず、ただ書記篇で「符契券疏」の「疏」を「疏とは、布なり。物類を布置し、近意を撮題す。故に小券短書號して疏と爲すなり」と解釋したのみである。⁽³⁸⁾ここから分かるように、南齊末期には「義疏」という語自體は存在していたものの、劉勰にとつては「注」のような獨立した注釋體ではなく、「小券短書」、すなわち商賣用の小さい證書や短い書き付けが「疏」の第一義であつた。⁽³⁹⁾

「義疏」とは、意義・意味の「義」と、記録を意味する「疏」から成り立つ。そのため、「義疏」以外に、「義記」と命名された義疏も少なくなき、北魏景明元年の『維摩義記』（S. 二二〇六）はその一例である。特に注目すべきは、北周保定五年（五六五）に書寫された敦煌文獻P. 二二〇四である。その尾題は「十地義疏」であるが、書寫者の跋文は「十地義記」に作る。⁽⁴⁰⁾ここから、書寫者にとつて「疏」は「記」に通じていることが分かる。「義疏」はすなわち「義記」である。

では、なぜ六朝に「義疏」「義記」などの注釋書が生まれたか。以下、先行研究を踏まえつつこれを検討する。

一、注の經典化

「注」は「疏」と同じように注釋を分類するための概念であり、本文に對する一次的な注釋である。『毛詩』毛公傳・鄭玄箋、『公羊傳』何休解詁、『左傳』杜預集解のように、必ずしも「注」と稱さず、その注釋の方法と意圖もそれぞれであったが、魏晉南北朝に次第に「注」という概念にまとめられ、一種の注釋體となった。

古勝隆一氏は後漢魏晉期の注釋書を考察し、後漢以降の注釋書には「序文を附す」、「經・注を合併する」という二つの習慣があること、そして、南北朝時代における書籍は經と注が分かち難く結びついていていたことを指摘した⁽⁴¹⁾。南北朝の儒學者にとつて、どの注を用いて經書を講解するかは非常に重要である。東晉太興(三一八～三二二)の初めに朝廷の官學を建てるにあたって、經書ではなく、經書の注⁽⁴²⁾ことに博士を設置した。南北朝各王朝の學制は未だ分からないところが多いが、『北史』儒林傳序が南學・北學を論じるときも、それぞれ用いた注(章句)の異同を擧げていた⁽⁴³⁾。これらのことから、當時の經書の注に對する注目度の高さが窺い知れる。

そして、鄭玄注などの經書の注は、一般の注釋書を越えた經に準ずる高い地位にあった。『文心雕龍』序志篇に「聖旨を敷讀するは、經に注するに若くは莫し。而るに馬・鄭の諸儒、之を弘むること已に精し。就^{たと}い深解有れども、未だ家を立つるに足らず」というように⁽⁴⁴⁾、當時の人にとつては、鄭玄注などの先行の注はある種の越えられない經典とも言うべき權威を有していた。

注の經典化に伴い、それに對する定義と規範が現れるようになった。劉勰は『文心雕龍』論說篇で「注は解を主とす(注者主解)」と定義し、下記のように言った。

秦延君の「堯典」に注するが若きは、十餘萬字、朱普の『尚書』を解するは、三十萬言。通人の煩を惡み、章句を學

ぶを羞ずる所以なり。毛公の『詩』を訓じ、安國の『書』に傳し、鄭君の『禮』を釋し、王弼の『易』を解するが若きは、要約明暢にして、式と爲す可し。⁴⁵

劉勰にとって「注」とは簡明で要領を得た短い注釋のことを指し、秦延君・朱普の章句は冗長でよい「注」ではない。もちろんこの定義と規範は劉勰自身の文體論と関わっている部分もあるが、⁴⁶ 擧げられた鄭玄・王弼などの注は當時流行していた注なので、その時代の一般的な觀念も反映していると思われる。

中國では佛敎の經典は儒敎の經書に倣って「經」と譯し、「經」に對して最初は「注」として注釋を行った。⁴⁷ 現存する早期の注である『陰持入經』陳氏注・『人本欲生經』道安注を見ると、いずれも短い注釋で、經・注を合併する形を用いている。この點においては、早期の佛敎の注は儒敎の注と一致し、「要約明暢」という要求にも適う。ただ、前述した『維摩經』鳩摩羅什注及び曇鸞『往生論註』などの注において、ひとくだりの注は比較的に長いので、「要約明暢」とは言えない。しかし、これは注から義疏への轉換期における特殊な例で、それ以降の佛敎の多くの注釋者は注でなく義疏として長い注釋を行っていた。このことから「注」は短い注釋であることがすでに六朝社會に受け入れられており、この共通の認識は變え難かったことが窺える。

二、「注」以外の注釋書の増加——「義」の出現

注の經典化に伴い、經と注をまとめて論じるために「注」以外の形式を用いる注釋書が増えていったのは自然の流れとして領ける。三國時代には、饒氏が指摘した『尙書釋問』（王粲問、田瓊・韓益答）・劉毅『尙書義答』・王肅『毛詩問難』⁴⁸ 以外、『尙書義』二卷（范順問、吳太尉劉毅答）のような「義」の名を冠する問答體の解釋書もあった。⁴⁹ その後、晉孫育の『毛

詩異同評』のように、經書でなく毛傳・鄭箋・王肅注などの各家の注を總論する著作も現われてきた。⁽⁵⁰⁾

特に注目すべきは、戴君仁氏が指摘した晉代に現れた「義」と稱する注釋書である。⁽⁵¹⁾ 例えば、東晉張璠『周易集解』が引用した二十二家の説のうちには、向秀・庾運・荀輝・張輝・王宏・阮咸の「易義」がある。⁽⁵²⁾ これらの「易義」の一部は「注」であるが、⁽⁵³⁾ 引用された二十二家のうちには「易無互體論」「明易論」「易論」などの「論」もあるため、一部は綱要書など「注」以外の形式の可能性もある。⁽⁵⁴⁾ 佚書であるため詳細は不明だが、魏晉期に「注」などの注釋書はしばしば「義」と呼ばれること、⁽⁵⁵⁾ また南北朝期に「義疏」「義記」などは省略して「義」と呼ばれることから推測すると、「易義」の「義」は當時の注釋書に對する通稱であろう。これこそが、「義疏」「義記」の「義」の由来だと考えられる。

これらの「注」以外の注釋書は多様な形式を有するが、經・注を合併した形式と異なり、經文の全文を載せず經や注の中の必要の部分だけを論じることがその共通点だろうと思われる。そのため、その一部は後世では「義疏」と呼ばれることもある。前述した三國・吳の陸機『毛詩草木鳥獸蟲魚疏』が「毛詩義疏」と、晉の伊説『尚書義釋』が「尚書義疏」とも呼ばれるのはそのためである。

三、口頭論説の重視——「疏」の出現

六朝期の講經と義疏の撰述の關係についてはすでに先行研究で注目されているが、⁽⁵⁶⁾ 講經などの口頭論説がなぜ重視されていたかについてはあまり言及されていない。梁武帝の『金字般若經』疏は都講などの講經儀禮に關する内容を詳細に記しているため、義疏が佛教の講經と密接な關係がある例として牟論文などの先行研究で言及されている。しかし、『金字般若經』疏には、佛教だけでなく儒教や清談の影響も見られる。例えば、蕭子顯が「御講金字摩訶般若波羅蜜經序」の冒頭で過去の帝王の講義を振り返った下記の部分がそれである。

漢明自ら講ずるは、局きよくに儒術を以てす。簡文の『談疏』は、復た經を専らにすることに謝す。⁽⁵⁷⁾

ここで挙げられたのは後漢の明帝（劉莊）と東晉の簡文帝（司馬昱）である。明帝は『五行章句』を著し、饗射禮が終わった後、これを使つて辟雍で講義を行ったことがある。⁽⁵⁸⁾ 梁武帝と比べて、明帝の講義は儒教の學問に限られており、佛教が分からないため、「局に儒術を以てす」と評したのである。簡文の『談疏』は亡佚したが、『隋志』がこれを子部道家に著録していること、簡文帝が清談に長じていたことから、『談疏』は彼の玄學に關する清談を記録したものと推測されている。⁽⁵⁹⁾ 梁武帝と比べて、簡文帝の清談はまとまりがなく、儒教や佛教の經典に専心していないため、「經を専らにすることに謝す」と評價したのである。

蕭子顯の序から、武帝の講經には少なくとも二つの源があることが分かる。すなわち漢代以來の儒學の講義と魏晉以來の清談の傳統である。前者は戴氏・古勝氏に詳しく論じられたが、⁽⁶⁰⁾ 後者はあまり注目されていない。蕭子顯の序だけでなく、武帝の疏にもまさにこのような清談の傳統が反映されている。『金字般若經』疏の冒頭で、都講が經題を唱えたあと、梁武帝が下記のように言った。

蔓蒨云う、「談は何ぞ容易ならんや」と。至理に在りては、彌いよ説くべからず。⁽⁶¹⁾

この前漢の東方朔（蔓蒨）が言った「談は何ぞ容易ならんや（談は簡単なものだろうか）」は、六朝の清談でよく用いられる話題である。王僧虔は「誠子書」で東方朔の「談は何ぞ容易たるや」を引用し、もし『老子』『莊子』『周易』に關する王弼・何晏・鄭玄・馬融などの説に精通しなければ、「麈尾を盛んにして、自ら談士と呼ぶ」のは危険だと子を戒めた。⁽⁶²⁾

佛教の講經だが、武帝にとつてはこれも一種の「談」（清談）であったのだろう。これはすなわち、唐明翼氏が指摘したように、清談は南朝で最終段階を迎え、それ以降次第に儒教・佛教の講經へと轉換したということである。⁶³

このような魏晉以來の清談の影響から、口頭論説が重視されるようになり、それを記録した著作が増えたのだと考えられる。「談疏」はその一例であり、後の『世說新語』はその集大成である。『世說新語』に見られる簡文帝の言説は『談疏』に由来すると言われるため、⁶⁴そこに見られる儒教・佛教・玄學の講義に關するものも講義録などの記録を根據にしたものと推測できる。講義を記録する義疏の出現を考える上で、このような清談の影響は見逃すことができない。

四、小結

以上、「義疏」という語が盛んになる前の魏晉期の注釋の發展を考察した。魏晉期以降、鄭玄・王弼などの注釋は經典化して經書に準ずる地位を占めるようになり、「注」という注釋體として確立した。經・注を解釋するために、「義」などの注釋書が現われてきた。また、清談の影響によって、口頭論説を重視し、『談疏』などの「疏」という記録が盛んになった。このような背景のもと、「義疏」という語が出現し、「注」に次ぐ注釋體を包括する原初的な義疏概念が発生した。

第三節 義疏概念の形成——梁武帝の義疏の撰述をめぐる

南朝梁は義疏の撰述が盛んになった時代である。皇侃『論語義疏』・法雲『法華義疏』などの儒教や佛教の義疏は言うまでもなく、武帝『老子講疏』・簡文帝（蕭綱）『莊子講疏』などの玄學の義疏、宋文同『靈寶經義疏』（『通門論』）のような道教の義疏⁶⁵もあり、三教・玄學にわたって多くの義疏が作られた。

このような撰述ブームの中、梁天監十七年（五一八）寶唱『梁世衆經目錄』で初めて「注經」と異なる「義記」という分類が生まれた。⁽⁶⁶⁾ 残念ながらこの目錄は佚書であるため、「義記」の収録範囲は分からず、唐以降の義疏概念と同じかどうか疑問は残る。本節では、梁の學問の氣風をリードした武帝の義疏の撰述をめぐって、「義記」の定義とその包括範囲を明らかにし、南北朝期の義疏の概念を検討したい。

一、梁武帝の義疏の撰述

『梁書』本紀によれば、梁武帝の佛教に關する撰述は下記の通りである。

『涅槃』『大品』『淨名』『三慧』諸經の義記を製し、復た數百卷。⁽⁶⁷⁾

『廣弘明集』によると、武帝は『制旨大涅槃經講疏』百一卷、『制旨大集經講疏』十六卷を著した。⁽⁶⁸⁾ 『梁書』の言う『涅槃』の「義記」とは『大涅槃經講疏』のことであろう。また、前述した『廣弘明集』に收められる『金字般若經』疏は、『大品』（『摩訶般若波羅蜜經』）の「義記」を指すと思われる。そのほか、『法苑珠林』に武帝の『大品經子注』（五十巻もしくは百巻）を著録しているが、⁽⁶⁹⁾ 寶唱の分類によると「注經」に屬するため「義記」ではない。

また、『梁書』本紀に記した儒學や玄學に關する著作は下記の通りである。

『制旨孝經義』『周易講疏』及び六十四卦・二繫・文言・序卦等の『義』、『樂社義』『毛詩答問』『春秋答問』『尚書大義』『中庸講疏』『孔子正言』『老子講疏』を造り、凡そ二百餘卷。⁽⁷⁰⁾

しかし、この記載は『隋志』と異なる部分がある。以下は『隋書』の分類にしたがって作成した兩書の対照表である。

表

梁書	隋志	經
『周易講疏』 六十四卦・二繫・文言・ 序卦等の『義』	『周易大義』二十一卷 『周易講疏』三十五卷 『周易繫辭義疏』一卷	周易
『尚書大義』	『尚書大義』二十卷	尚書
『毛詩答問』	『毛詩發題序義』一卷 『毛詩大義』十一卷	毛詩
『中庸講疏』	『禮記大義』十卷 『中庸講疏』一卷 『制旨革牲大義』三卷	禮
『春秋答問』		春秋
『樂社義』	『樂社大義』十卷 『樂論』三卷	樂
『制旨孝經義』	『孝經義疏』十八卷	孝經
『孔子正言』	『孔子正言』二十卷	論語
『老子講疏』	『老子講疏』六卷	老子

このうち、『孔子正言』は武帝が孔子のことばを収集し自身の注（章句）を付けたもので、義疏ではないと思われる。^①「講疏」は義疏に属するとして問題ないが、『隋志』に記された『周易繫辭義疏』と『孝經義疏』は『梁書』の『二繫義』と『制旨孝經義』のことだろうか。また、「大義」「答問」とはどのような形式であり、義疏と如何なる関係にあるのだろうか。亡佚した書物であるため直接確認することはできないが、武帝の『五經講疏』の編纂を手かがりとしてこの問題を検討したい。

二、『五經講疏』の編纂とその内容

『梁書』孔子祛（四九六～五四六）傳に下記のような記載がある。

高祖『五經講疏』及び『孔子正言』を撰するに、専ら子祛をして群書を檢閲せしめ、以て義證を爲す。事竟り、子祛と右衛朱异・左丞賀琛に敕し、士林館に於いて日を遞りて執經せしむ。⁽⁷⁶⁾

『孔子正言』の編纂は大同六年（五四〇）に始まり、七年に終わった。⁽⁷⁵⁾ その年の十二月、武帝は宮城の西に士林館を建てて學者を招いた。⁽⁷⁴⁾ そのため、『五經講疏』の完成も大同七年と考えられる。「執經」とは講義で經書の意味を解釋する役であり、『梁書』の他の記載と見比べると、孔子祛・朱异・賀琛らが士林館で「執經」として講義したのは「禮記中庸義」であり、『孔子正言』ではない。⁽⁷⁶⁾ その後、簡文帝が朱异・賀琛を招いて玄圃で武帝の「易義」と「毛詩義」を講義させ、簡文帝自身も『五經講疏』を講義した。⁽⁷⁸⁾ 「易義」と「禮記中庸義」は『周易講疏』と『中庸講疏』のことを指すと思われるが、『梁書』や『隋志』には『毛詩』『尙書』『春秋』の「講疏」に言及していない。「大義」「答問」に當たるのか、もしくは亡佚して記さなかったのかは判断し難い。

それはさておき、ここで注意したいのは、『梁書』などの史書には武帝が『五經』（『周易』以外）を講義した記載はなく、『五經講疏』が完成した後も武帝自身でなく他人に講義させていたという点である。「子祛をして群書を檢閲」させるという記載、また古勝氏が指摘したように『隋志』は「講」でなく「梁武帝撰」と『周易講疏』を著録していることから、⁽⁸⁰⁾ 『五經講疏』のすべてが實際の講義の記録であるとは考え難い。この點に關して、下記の『梁書』劉之遴傳の記載は『五經講疏』の編纂とその内容をよく反映している。

是の時、『周易』『尚書』『禮記』『毛詩』並びに高祖の義疏有り、惟だ『左氏傳』のみ尙お闕く。(劉)之遼乃ち「春秋大意」十科、「左氏」十科、「三傳同異」十科を著し、合わせて三十事以て之を上る。高祖大いに悦び、詔して之に答えて曰く、「撰する所の「春秋義」を省るに、事を比べて書を論じ、辭微かにして旨遠し。…昔弱年に在り、乃ち研味を經き。一たび遺置に従れば、迄に將さに五紀ならんとす。…須らく夏景を待ち、試みに取りて推尋すべし。若し故きを温めて求むべくんば、別に問う所に酬ゆるなり。」と。⁸¹⁾

「昔弱年(二十歳)に在り」、「迄に將さに五紀(六十年)ならんとす」という武帝の回答から考えると、上記の話は武帝が八十歳になった大同十年(五四四)より少し前のできごとである。それは前述した『五經講疏』を編纂した時期に當たる。劉之遼が『春秋左氏傳』の義疏の編纂を助けるために、「春秋大意」「左氏」「三傳同異」についてそれぞれ十個の論題(科)を作り、「春秋義」として武帝に呈上した。このことよって、武帝の『春秋講疏』は『春秋左氏傳』の逐語的(的)な解釋、すなわち隨文釋義ではなく、『春秋』の要點をまとめて解釋する綱要書となった。また、「問う所に酬ゆ」という武帝の回答から、劉之遼の「春秋義」は問題文のような形式を取り、武帝に解答を求めているということが分かる。つまり、最終的な形式はともかく、『春秋講疏』は劉之遼と武帝の問答に基づいたものと推測できる。『梁書』に記した武帝の『春秋答問』が『春秋講疏』そのものかどうかは斷言し難いが、「講疏」の編纂と密接な關連があると言える。

當時、このような論題ごとに綱要書が編纂されたのは『春秋講疏』だけではない。『續高僧傳』法雲傳に「時に諸名徳各おの『成實』の義疏を撰し、雲乃ち經・論を合撰し、四十科有り、四十二卷と爲す」というように、法雲の『成實義疏』は四十の科(論題)から構成されている。また、「大義記」「大義章」と稱する教理學解説書も同様の形式を採用している。梁の智藏『成實論大義記』⁸²⁾と西魏大統十六年(五五〇)に書寫された『大義章』(S. 六四九二)、またやや遅い例だ

が、四十の「段」（論題）に分けられた隋の蕭吉の『五行大義』がその形式を取る。加えて、上記の文献には問答體の部分が見られる。そのため、武帝の「大義」は「問答」と同じような、論題を分けて經書の要點を論ずるものであろうと推測される。

講義を聞いた後で義疏を著すという順序と異なり、綱要書を著してからこれを用いて講義することも少なくない。例えば、法雲は『成實義疏』を著した後、武帝の敕命を奉じて三度講義した。⁸⁴ また、同時代の北魏の徐遵明（四七五～五二九）は『春秋義章』を著し、のちに「經を持ちて疏を執る」というように經書と義疏（義章など）を用いて講義を行っていた。⁸⁵ 『五經講疏』が完成した後、武帝が他人に講義させるといふ點はこの順序に合致している。

武帝の著書を見ると、『五經』のすべてに「答問」「大義」があった。『春秋』のみならず『五經講疏』全體もこれらの綱要書に基づいて編纂されたのだろう。『周易講疏』が『周易大義』より卷数が多いのは、「隨文釋義」の義疏に改編したのかもしれないが、武帝の「答問」「大義」に群書の例證（義證）を加えることで内容が増えた可能性もある。⁸⁶ 劉之遴の「春秋義」の構成を見ると、少なくとも『春秋講疏』は『左氏傳』の隨文釋義の注釋とは考え難い。いずれにせよ、『五經講疏』は「講疏」とはいうものの、武帝の實際の講義録ではなく、武帝がその臣下とともに編纂した注釋書である。

三、「義記」という分類の包括範圍

上記の考察において、武帝の『五經講疏』は「易義」「毛詩義」「禮記中庸義」のように「講疏」を省略して「義」と呼ばれることがある。なぜこのような略稱があるのだろうか。以下は「立義」（豎義）「樹義」とも言う）の「義」を手がかりとして、當時の「義記」という分類を検討したい。

第一節で既述したように、武帝の『金字般若經』疏の題目は「御出同泰寺講金字般若經義疏并問答」であり、『廣弘明

『集』に收められたのは「義疏」の部分だけで、それに付する「問答」はない。注意したいのは、題名の後ろの「第一日（原注、二月二十六日）、發般若經題（原注、論義六人）」という注記と、蕭子顯の序の末の「凡そ義を立つること六科及び答問（凡立義六科及答問）」という注記である。⁽⁸⁷⁾この「六科」の「義」が、現存する「義疏」のどの部分に對應するかは不明であるが、武帝が「立」てた六「科」（論題）から構成されていたに違いない。また、自分の「立義」をめぐって武帝は中寺僧懷などの六人と問答を交わし、「論義」を行った。⁽⁸⁸⁾

經典の講義ではないが、『廣弘明集』卷二に收められる昭明太子（蕭統）「令旨解二諦義（并答問）」「令旨解法身義（并問答）」は『金字般若經』疏と同じ形式を取っている。例えば、「令旨解二諦義」は、冒頭に「二諦」に關する昭明太子の解釋（義）、その後は南澗寺慧超などの二十三人との問答を載せている。『廣弘明集』法義篇の目録は「昭明立二諦義」「昭明立法身義」と記しており、『梁書』も「太子自ら二諦・法身義を立つ」といい、昭明太子の講義を「立義」としている。⁽⁸⁹⁾

中國佛教の論義の詳細は先行研究に譲るが、⁽⁹⁰⁾儒教の講義にも同じようなことがあるのには注意したい。遅くとも南朝宋の元嘉年間（四二四～四五三）には、釋奠の講經が終わったあとに論議を行う傳統があつた。⁽⁹¹⁾また、第二節で述べたように、三國時代にすでに『尚書義』二卷（范順問、吳太尉劉毅答）のような經典の「義」を論じる文獻が存在していた。

ただ「立義」は必ずしも講義・問答を行う必要がなく、「并問答」の示すように他人との問答はあくまで「義」の附屬である。例えば、『弘明集』に收められる武帝の「立神明成佛義記」は「義」だけで問答がない。沈續の序文に「斯の雅論を著し、以て至典を弘む」というように、武帝の「立義」は一種の「論」で、實際の講義ではない。このほか、『廣弘明集』に收められる沈約の「立佛法義論（五首）」も同様の例であり、そのうちの「佛知不異衆生知義」「因緣義」「論形神」「神不滅論」は問答がない短篇の論文である。「六道相續作佛義」は問答體だが、問者の姓名がないため、自問自答の

可能性が高い。

綱要書はいくつかの論題（「科」）から構成されており、『金字般若經』疏などの經題疏と同じである。さらに、逐語的な隨文釋義の注釋書も、科段法で經典をいくつかの「章」「科」に分けて解釋するため、構造上は綱要書と同様である。『大般涅槃經集解』は子注（割り注）の形式だが、「釋有餘無餘偈義」「論施闡提無福義」（卷二十五）のように各卷の冒頭に經典の要約（論題）を記しており、隨文釋義と綱要書の構造上の關係を最もよく反映している。

短篇の論文・綱要書・隨文釋義、すべては「義」を論ずるものであるため、「義」「義疏」「義記」と稱することができる。これは魏晉期の「注」などの注釋書を「義」と呼ぶ習慣を受け継いでいる。ただ、『大般涅槃經集解』は隨文釋義の義疏に近いが、子注の形式を取っているため、寶唱『梁世衆經目錄』では「義記」でなく「注經」に屬していると思われる。

以上からみると、寶唱『梁世衆經目錄』にあった「義記」という分類は、少なくとも短篇の論文（『立神明成佛義記』から綱要書（『成實論大義記』）・經題疏（『金字般若經』疏、『梁書』はこれを『大品』の「義記」と稱する）・隨文釋義（例えば現存する法雲の『法華義記』）までを包括している。梁ないし南北朝期の「義」（ある主題に對する論說）に基づく義疏の概念の内容がここに反映されている。

四、義疏と注の關係

六朝時代の義疏は廣い範圍の注釋書を含むので、注釋の文體に對する一定の規範はこの段階ではまだ確立していない。劉勰の『文心雕龍』が「義疏」を注釋體として紹介しないのはそのためである。ここでは武帝の儒教の義疏を通じて、義疏と注の關係を検討したい。

梁は國子學を中心に儒學の教育を行っている。⁽⁹³⁾『隋志』の記録によると、梁の國子學は『五經』『孝經』『論語』の教科書として下記の注を用いる。

周易（鄭玄・王弼）、尙書（孔安國・鄭玄）、孝經（孔安國・鄭玄）、論語（鄭玄・何晏）⁽⁹⁴⁾

『毛詩』『三禮』『春秋三傳』の状況は不明であるが、東晉以來の制度を踏襲していたと考えられる。⁽⁹⁵⁾しかしながら、前代と異なり、梁の國子學は古注のみならず武帝の著書も教科書とした。大同八年（五四二）頃、武帝の『孔子正言』及びその注である「章句」を講義するために博士一人・助教二人・生二十人が設置された。⁽⁹⁶⁾また、天監二年（五〇三）頃、武帝は『孝經』を講義した。その講義録が『隋志』に著録される『孝經義疏』十八巻だと思われるが、武帝の「孝經義」を講義するために、中大通四年（五三二）に助教一人・生十人が設置された。⁽⁹⁷⁾博士・助教の配置からみると、『孔子正言』は經に準じ、『孝經義疏』は『孝經』の孔安國や鄭玄の注と同じく注に準ずると推測できる。劉炫『孝經述議』の引用によると、武帝の『孝經講義』（『孝經義疏』）は『今文孝經』（鄭玄注）のテキストに基づいているが、『古文孝經』（孔安國注）のテキストもしばしば引用している。⁽⁹⁸⁾今文・古文を兼用しているため、『孝經義疏』は鄭玄や孔安國の注を解釋するものではなく、兩者のうえに自説を立てようとしたものだろうと思われる。國子學において『孝經義疏』が孔安國・鄭玄の注と並列して「注」の地位にあることは、それを裏付ける。

また、國子學の教科書ではないが、前述したように武帝の『五經講疏』は當時高い權威を誇っていた。しかし、『春秋講疏』は綱要書であり、『禮記講疏』は「中庸篇」だけの解釋しかない。さらに、『周易講疏』には「文言」「繫辭」傳の内容がないため、周弘正が上奏して武帝の解釋を願うほどであった。⁽⁹⁹⁾鄭玄や王弼注はいずれも「文言傳」を注釋したため、

『周易講疏』が隨文釋義かどうかはともかく、經注本の通りに講義したものでなかったことが分かる。つまり、武帝は經注本の全體を滿遍なく解釋するのではなく、問題視する部分だけを抜き出して義疏を著したのである。

しかしながら、武帝の義疏に見える學問の傾向は皇侃の『論語義疏』と大いに異なる。『論語義疏』は注の意味が明白であるときは注釋を省略したところがあるものの、全體から言えば經・注に對する詳細な注釋と言える。また、根據とした注と異なる說を採用しないという『五經正義』の原則は『論語義疏』には見えないが、冒頭の經題疏に「侃今の講は、先ず何の集に通ず」というように何晏『集解』を根據としたことが明示された^⑩。このような相違から見ると、當時の儒教では、義疏がどのように注を扱うかは作者に依存しており、一定の規範がまだ確立していない點が窺える。

佛教では、注と義疏の關係はさらに自由である。武帝の「立神明成佛義記」は「義記」だが、沈續は子注の形式で義疏本文に「注」を施した。また、武帝の敕命を承けて法朗が編纂した『大般涅槃經集解』は子注だが、注の内容も科段法を用いた義疏に近いものであり、引用した十法師のうち、少なくとも寶亮の說はその『大般涅槃經義疏』に由來すると思われる。問答體・科段法を用いている曇鸞『往生論註』などの同時期の注を合わせて考慮すると、内容だけでは注と疏を見分けることができない。寶唱『梁世衆經目錄』の「注經」と「義記」の分類は、兩者の書寫形式の違いに着目している。すなわち、「注經」は經典の全文を載せ、子注で注釋を記す一方、「義記（義疏）」は子注を使わず注釋を正文として記すものである。

そのほか、義疏の形式が佛教の論藏の「論」に近い^⑪ため、北魏の佛教には「疏」を變えて「論」と改稱する風潮があり、文獻分類上の混亂があった。隋・彥琮（五五七～六一〇）「衆經目錄序」に「或いは論は經の稱と作し、疏は論の目と爲し、大小交雜たり、是非共に混じる」というのは、このような混亂を反映している。そのため、寶唱『梁世衆經目錄』が「義記」という分類を立てたが、注などの注釋體との境界線はまだ曖昧であったと言わざるをえない。

五、小結

以上、梁武帝の撰述を通じて、南北朝の義疏の概念を検討した。當時の義疏もしくは「義記」とは、短編の論文から綱要書・經題疏・隨文釋義までを包括している。義疏の編纂は講義と密接な関わりがあるが、すべてが講義録とは言えない。また包括範囲が広いため、義疏は一定の規範がまだ確立しておらず、注などの注釋體との境界線は曖昧である。したがって、南北朝において義疏は一つの注釋書の分類として次第に形成されていたが、包括範囲が広く、定義も曖昧であるため、定まった注釋體とは言えない。

第四節 義疏概念の確立

隋唐期は、南北に分裂していた中國が統一された時期であり、學問においても同様のことが言える。唐の太宗は『五經正義』の編纂を敕命し、これによって南北の儒學を統一しようとした。その後、唐の玄宗は『孝經』『道德經』『金剛經』の注・疏の編纂によって三教の學問を統一しようとした。唐王朝の學問統一事業において、義疏が重要な役割を擔っていることは言うまでもない。これらの義疏は、國定の教科書として經・注に次ぐ高い權威を持つ。では、當時の人は如何に南北朝からの義疏を繼承し、義疏を一つの注釋體として確立したのか。以下、それについて検討したい。

一、「義記」から「章疏」への轉換

唐の貞觀六年（六三〇）頃にひとまずまとめられた法琳（五七二～六四〇）の『辯正論』⁽¹⁸⁾は、「三教治道篇」で佛教の書籍を「九錄」と分類している。⁽¹⁹⁾ そのうち義疏と關わるのは「章疏」であり、それについての法琳の説明は下記の通りである。

章疏と言うは、網を挙げ綱を提げ、遺を拾い闕を補い、一部の文義に通じ、亦た遺忘に備うる所以なり。大法初めて度り、未だ解釋するに違あらず。衛安・帛遠、玄章を創啟し、斯れ自り厥の後、競いて談柄を搗る。憑・敷の『大品』、愛・亮の『涅槃』、焦鏡の『毘曇』、靜琳の『成實』に至りては、何ぞ但だ詞は省なく意は深きのみならんや、固より亦た義は周たりて文は愜たり。……⁽¹⁶⁾

「網を挙げ綱を提」ぐとは科段のこと、「遺を拾い闕を補」うとは「九錄」の「論部」「注解」などの注釋が説明しなかつた部分をさらに解釋すること、すなわち隨文釋義を指す。「一部の文義に通」ずとは注釋としての役割、「亦た遺忘を備」うとは記録としての役割を指すと思われる。

續いて法琳は「章疏」の歴史を遡り、道安⁽¹⁶⁾と帛遠を「玄章を創啟」した人とした。しかしながら、道安と帛遠が著したのは注だけであり、實際は「九錄」の「注解」の先行者に過ぎない。これは、第一節に既述したように、佛教の科段法が道安に始まるという説の影響を受けたことから、「玄章(科段)を創啟」したと言ったのだろう。そのあとの道憑・僧敷の『大品』、曇愛・寶亮の『涅槃』、焦鏡の『毘曇』、靜琳の『成實』は、それぞれの「章疏」を指すと思われるが、いずれも亡佚したためその形式は不明である。

法琳が言った「章疏」が綱要書(經題疏を含む)なのか科段法を用いた隨文釋義なのか、もしくはその兩方を指すのかについては判断し難いが、注意を引くのは、「義記」でなく「章疏」という語によって義疏の類を指す点である。このような「章疏」の用例は、管見の限り、隋以降の文献にしか見られない。例えば、梁・慧皎『高僧傳』には「義疏」という語が多用されているが、「章疏」という語はない。一方、唐・道宣『續高僧傳』には十六例ある。これは湛然『法華文句記』に「古の章疏、或いは單だ^た疏と題し、或いは單だ章と題す」というように、古來「章」と「疏」を連用することはなかつ

たからである。⁽¹⁸⁾「章」は、もちろん章門（科段）の意味を含むが、隋・慧遠『大乘義章』のように、この時期の綱要書はよく「章」と稱される。特に吉藏は自著の綱要書である『淨名玄論』を「玄章」、隨文釋義の『維摩經義疏』を「文疏」と稱する点から、當時「章」と「疏」を使い分けていることは明白であろう。したがって、法琳が言った「章疏」にも恐らくこのような考えが含まれており、「章」は「綱を擧げ綱を提」げる綱要書、「疏」は「遺を拾い闕を補」う隨文釋義を指すものと思われる。これも前述した綱要書・隨文釋義を包括する南北朝の「義記」の概念に通じている。

ただ「義記」から「章疏」への轉換に伴い、「疏」の第一義は「しるす」から綱要書と區別する隨文釋義へと變化したのだと考えられる。特に隋唐期においては、經題疏が隨文釋義の義疏から獨立し、「玄義」「玄談」などの綱要書となったため、⁽¹⁹⁾「疏」の隨文釋義の意味がさらに明白になった。初唐以降、「義記」でなく「疏」を用いて隨文釋義の文獻を總稱するのは、その成り行きを反映していると思われる。

二、疏は注より詳細な解釋——唐王朝の經・注・疏の體系の確立

魏晉期において、鄭玄などの經書の注は一般の注釋書を越えた經に準ずる高い地位にあり、注の經典化が起こったことは第二節に既述の通りである。南北朝末から唐初までの間、義疏にも同じような經典化があった。例えば、南朝陳の鄭灼が手を加えた『禮記子本疏義』がそれである。鄭灼などの後世の學者は、自分が新たな義疏を作るのではなく、皇侃などの先代の義疏をそのまま使用しており、必要な時だけ舊疏の解説の後ろに自説を書き入れた。『禮記子本疏義』は經・注全文を載せるという子本疏の形式を取ることから、當時において皇侃の疏はすでに他の『禮記』疏を超えて經・注に準ずる地位にあつたことが窺える。唐初に至ると、學者に使われる義疏は皇侃・劉炫などの數家に集中している。⁽²⁰⁾

唐初の『五經正義』の編纂は、まさにこのような經典化の終點とも言える。孔穎達が『五經正義』を編纂する際、皇

侃・劉炫などの舊疏を根據としてその解説を踏襲した一方で、疏の解説は注に従わなければならないという、いわゆる「疏は注を破らず」の基準を確立し、舊疏の注に合わない説を修正した。孔穎達にとって、義疏は「注の注」とも言えよう。そして、『五經正義』の頒布に伴い、皇侃・劉炫などの舊疏に代わって、經・注・疏という國定の教科書體系が確立した。

『五經正義』には「疏」に對する定義が見られないが、『正義』の修正作業に参加し、これを皇帝に奉った長孫無忌は、『律疏』（『唐律疏議』）の上表文において「疏」を下記のように説明した。

近代以來、經・注を兼ねて之を明らかにすれば、則ち之を謂いて義疏と爲す。疏の字たるや、本より疏闊・疏遠を以て名を立つ。又た『廣雅』に云う、「疏とは、識なり。」と。案ずるに、疏を識と訓めば、則ち書疏記識の道焉（三）に存す。『史記』に云う、「前主是とする所は著して律と爲し、後主是とする所は疏して令と爲す。」と。『漢書』に云う、「牘を削りて疏を爲す。」と。故に疏と云うなり。¹²

長孫氏は、經と注を解釋するものだと言義疏を定義した。そのうえで、義疏の「疏」の訓詁を遡り、「疏」は「識（しるす）」、そこに「書疏記識の道」がある、すなわち「疏」は文字の記録であると説明した。前述した義疏概念の發展から見ると、この遡源は「疏」の本來の意味を得たとと言える。『律疏』は『五經正義』と同じで、科擧のために作られた『唐律』の本文と注を解釋する義疏である。¹³長孫氏の義疏に對する定義は、唐王朝の公式的な見解とも言えよう。『五經正義』と『律疏』はこの見解を反映している。

唐初に確立した國定教科書の經・注・疏という體系は儒教のみならず、道教・佛教にも影響を與えた。前述のように開

元年間（七一三〜七四二）、玄宗が自ら『孝經』『道德經』『金剛經』の注を作り、さらに自ら『道德經』疏を作り、元行沖に『孝經』疏、道氤に『金剛經』疏を作らせた。¹¹⁴『御注孝經』序に「一章の中に凡そ數句有り、一句の内に意兼ねて明らかにすること有り、具に載すれば則ち文は煩わしく、之を略すれば又た義は闕く。今疏に存し、用つて發揮を廣む¹¹⁵」というように、玄宗は義疏を注の補充という位置付けとして作らせた。麥谷邦夫氏は『道德經』注・疏を考察し、「御注との相補關係において經文のより詳細な解釋を提示するという目的で作成された」と結論づけた。¹¹⁶注釋の方針上『五經正義』と異なる面があり「注の注」とは言えないものの、注を前提として義疏を作った點は同じである。さらに形式上においても、道氤の『金剛經』疏は不明だが、玄宗の『道德經』疏と元行沖の『孝經疏』¹¹⁷はいずれも『五經正義』と同じ隨文釋義である。

『三經注疏』を通じて、國定の經・注・疏の體系は儒教から佛教・道教にまで擴大した。具體的に見ると、三教の義疏は「經・注の注」、「注の補充」、「注から獨立した注釋」などとそれぞれ異なっているが、『五經正義』などの國定の疏はいずれも隨文釋義の形式であり、佛教の「章疏」の「疏」の定義と合致しているため、佛教と儒教の共通の認識だとも言えよう。唐以降、「疏」から綱要書がなくなり、主に隨文釋義を指すようになったのはそのためである。

三、「疏」は「通」——注釋體としての「疏」の確立

『説文』によると、「疏」の本義は「通」である。しかしながら、中古音（魏晉期から北宋まで）において「疏」の聲調は、「通」と「記」の意味の違いによって異なる。『廣韻』によると、「通」の意味を表す「疏」は平聲であるが、「記」の意味を表す「疏」は去聲である。¹¹⁸南北朝では「しるす」という意味で使っていたため、もともと義疏の「疏」は去聲で讀むのが正しかった。

意味によって聲調が異なるため、前述した長孫氏は、義疏を經・注を「明らかにす」るものと定義しつつも、「疏」の本義は「識（しるす）」だとしている。法琳の定義には「一部の文義に通」ずという表現があるが、これは「章疏」全般に對する説明に過ぎないため、「疏」が「通」とまでは言えない。つまり、初唐における「義疏」「章疏」は、注釋（明「通」）と見做されているものの、「疏」の意味は依然として「しるす」と理解されている。

しかしながら、唐の開元以降、義疏の「疏」の第一義は次第に「記」から「通」に轉換する。湛然（七一―七八二）『法華文句記』は「章疏」を下記のように説明している。

古の章疏、或いは單だ疏と題し、或いは單だ章と題す。章とは、章藻を謂う。『詩』に「彼の都人の士、言を出して章を成す」と云う。亦た章段と云い、段を分けて解釋し、若干の章と成す。疏とは、意に通ずるの辭、亦た記なり。又た疎の音なり、即ち疏通・疏條・疎鏤なり。^⑩

これは「章疏」に對する説明であるが、注意すべきは、「疏」の第一義が意味を解釋（通）する「辭（言辭）」であり、「記」が第二義となっている點である。^⑪しかし、「辭」は「しるす」、すなわち「書疏記識の道」に由來する意味なので、この點に限れば前代通り去聲で讀んでも問題はないように見えるが、「意に通ずる」とは「通」の意味なので、この場合は平聲で讀むべきである。湛然が後ろに「疎の音」、すなわち平聲で讀む「疏通」などの意味を補足したのはそのためである。

湛然よりやや遅れる宗密（七八〇―八四二）の『華嚴經行願品疏鈔』は、直接平聲の「疏」を用いて義疏の「疏」を説明している。

疏（原注、去聲）と言うは、疏（原注、平聲）は、決なり、即ち是れ疏決開通の義なり。良に經中の義理幽深なるを以て、若し疏決開通せざれば、啟悟する由無き故なり。又た『説文』に「義を書するは疏と爲す」と云う。今即ち經論の深義を纂集し、一處に書寫し、用つて經文を解す。故に名づけて疏と爲すなり。¹²¹

去聲である義疏の「疏」を、平聲の「疏」で説明し、その意味は「疏決開通」すなわち注釋だと定義している。「義を書するは疏と爲す」は今の『説文』に見えないが、宗密は義を「書寫」する、即ち「しるす」という意味を「疏」の第二義と見做していることが分かる。「通」は第一義、「しるす」は第二義という「疏」の定義の構造は湛然と同じであるが、宗密は「章疏」でなく「疏」に對してのみ定義を下しており、「章」（綱要書・科段）には言及していない。宗密にとって「章疏」でなく「疏」だけでも従來の佛教の義疏を包括するのだという點は注目すべきである。

佛教のみならず、道教にも同じような定義が見られる。唐末五代の杜光庭（八五〇～九三三）は『道德眞經廣聖義』で次のように述べる。

疏とは、疏決開通の義なり。謂えらく、經衆義を含み、玄妙幽深たり。註を詮すること已に終わると雖も、文義未だ盡きず。故に此の疏を述べ、幽蹟を開通し、玄微を疏決し、意義を分釋すれば、會入すべからしむ。故に之を疏と謂う。亦云う、疏は、條なり。經義を條理すれば、人をして曉り易からしむ、と。或いは鈔と云い、鈔は抄集を以て名と爲す。或いは記と云い、記は紀錄を以て目と爲す。此は蓋し時に隨いて名を立て、皆是れ義理を包括するの義なり。¹²²

宗密と同じく、「疏決開通」を「疏」の第一義としている。ただ、『廣聖義』は玄宗の『御注道德眞經疏』を注釋するものなので、「註を詮すること已に終わると雖も、文義未だ盡きず。故に此の疏を述べ」というように、疏を注の補充としている。

注意を引くのは、『廣聖義』が「疏決開通」以外に「疏」の性質に近い「鈔」「記」を擧げており、「此は蓋し時に隨いて名を立て、皆是れ義理を包括するの義なり」と説明している點である。前述したように、南北朝の義疏類の注釋書は「疏」だけでなく「鈔」「記」とも稱しており、またその注釋の意圖や形式もさまざまで、必ずしも玄宗の疏と同じではない。『廣聖義』は「疏決開通」即ち注釋という廣い概念を用い、「鈔」「記」などの注釋書をすべて「疏」に統一している。前述したように、經・注・疏の體系は唐初の『五經正義』において確立し、開元年間の『三經注疏』によって佛教・道教に擴大した。開元以降、「記」（しるす）の代わりに注釋という「通」が「疏」の第一義となり、「章疏」でなく「疏」が「鈔」「記」などの義疏類の注釋書を包括する代名詞となったのは、このような影響を反映している。「疏」が「通」（注釋）となったこと、また「疏」を用いて義疏類を概括する定義が出現したことは、注釋體としての「疏」が確立した象徴とも言えよう。

四、小結

以上、唐初の「章疏」から開元以降の「疏」の概念への發展を概観した。隋唐期の人は、南北朝の義疏を繼承した一方で、南北の學問を統一するという背景のもと、舊疏を修正して新たな義疏を作り、義疏に對して新たな定義を行った。そのうち、唐初の『五經正義』が確立した國定教科書の經・注・疏の體系は、開元年間の『三經注疏』を経て、三教ないし社會に大きな影響を與えた。それによって、開元以降、「疏」は隨文釋義という意味に変わり綱要書の意味がなくなった。

「疏」の第一義は「通」となり、「疏」が「章疏」に代わって義疏類の代名詞となったのは、注釋體としての「疏」が確立したことを反映している。義疏の概念は、南北朝の「義記」から唐初の「章疏」を経て、最終的に開元以降の「疏」に確立した。

「疏」という義疏の概念が確立した後、唐代の佛教・道教には『華嚴經行願品疏鈔』『道徳眞經廣聖義』のような「疏の疏」（末疏）が現われたが、「注」・「疏」の概念は安定しており、「疏」に次ぐ新たな注釋體は形成されなかった。儒教では、科擧の影響によって注と疏は國定の教科書として唐以降重要な位置を占め、北宋初期に至って「注疏の學」という科擧の學問が現われた。^⑭特に南宋以降、單行本の義疏を經注本と合刻したため、注と疏を併せて「注疏」と稱することが多い。とはいえ、唐代以降、疏の定義に大きな變化はなく、疏が「注の注」、すなわち復注だという現在の一般的な認識は、唐人の定義を受け継ぐものである。

むすび

以上、義疏が注釋書の分類概念として如何に形成され、最終的に一つの注釋體として確立したのかという過程を検討した。魏晉期の「注」の經典化に伴い、「義」という注釋書や「疏」という言談の記録が盛んになったことから、「義疏」という語が出現し、「注」に次ぐ注釋體を包括する原始の義疏概念が発生した。南朝梁に至って、短編の論文から綱要書・經題疏・隨文釋義までを包括する「義記」という義疏概念が現われてきたが、その包括範圍は廣く、定義も曖昧であり、一定の規範がある注釋體ではなかった。唐代に入ると、その「義記」を受け継ぐ「章疏」という概念が生まれたが、『五經正義』と『三經注疏』などの國定の義疏の編纂によって經・注・疏の體系が確立したため、開元以降、「疏」は主に隨

文釋義を指すようになり、「章」である綱要書の意味が失われた。「疏」の第一義は「通」となり、義疏類の代名詞になったと同時に、「疏」即ち義疏という注釋體も確立した。

義疏概念の發展から見ると、唐代に「疏」という概念が確立する以前、「義疏」とは成熟した注釋體ではなく、曖昧な注釋の分類であった。問答體・科段法などの文體は、義疏に多用されているものの義疏だけの文體ではない。三教の講經は義疏のみならず、注などの他の注釋書にも関わっている。したがって、義疏の起源を遡るためには、文體だけでなく、義疏という概念が如何に形成して確立したのかを明らかにすることがより重要だと考えられる。

註

- (1) 管見の限り下記の研究がある(並び順は初出の年代による)。横超慧日「釋經史考」(『支那佛教史學』一〇一、一九三七年)、牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」(『新亞學報』四一二、一九六〇年)、饒宗頤「華梵經疏體例同異析疑」(『新亞學報』七一、一九六六年)、戴君仁「經疏的衍成」(『孔孟學報』一九、一九七〇年)、尙永琪「六朝義疏的產生問題考略」(『中國典籍與文化論叢』六、二〇〇〇)、古勝隆一「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)、菅野博史「初期中國佛教の經典注釋書について」(村中祐生先生古稀記念論文集・大乘佛教思想の研究、山喜房佛書林、二〇〇五年)、王博玄「論義疏與章句之關係」(『中國文學研究』三三三、二〇一二年)、潘忠偉「中古儒家經學著述形式的轉變——關於義疏體裁的研究」(『中國社會科學院研究生院學報』一九一、二〇一二年)、曾良「義記」和中國義疏來源略探」(『閩南佛學』八、二〇一二年)、聖凱「魏晉佛教「注解」和「義疏」傳統的形成」(『佛教文化研究』四、二〇一六年)、樊波成「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』九一—四、二〇二〇年)。

また、英語圏の研究、John Makeham, *Transmitters and Creators* (Harvard University Asia Center, 2004), 3 Huang Kan and the *Shu* Genre には義疏の起源問題に觸れる部分がある。

(2) 唐・智雲『妙經文句私志記』卷一、「二者合爲題者、即如釋諸小經、不分兩部別者、直合題云其經疏、或其經義疏、或其經義記等。」(新纂續藏二九・一四六上)

(3) 註(1)尙論文は、「甘露二年」の識語がある『維摩義記第二』(散〇一九一、李盛鐸舊藏)を前秦甘露二年(三六〇)のものとして、最古の義疏の實物だと指摘したが、王素の研究によると、この「甘露」は實は魏氏高昌の魏光の年號(五二五?~五三〇?)である。王素「吐魯番出土寫經題記所見甘露年號補說」、『敦煌吐魯番學研究論集』(書目文獻出版社、一九九六年)、二四四~二五二頁。

(4) 註(1)古勝論文。

(5) 同様の例として、『漢書』傳「勝」受詔撰尙書、論語說」に對する顏師古の注「解說其意、若今義疏也」がある。また、孔穎達『尙書正義』序でも先行する『尙書』の義疏を述べる際、「其爲正義者、蔡大寶・巢翁・費昶・顧彪・劉焯・劉炫等」という。「正義」を初めて義

- 疏の書題として用いたのは『五經正義』であり、孔穎達は當時の「正義」という概念を用いて前代の義疏を稱した。
- (6) 註(1) 牟論文と戴論文。
- (7) 例えば、『高僧傳』慧遠傳に「時遠講『喪服經』、雷次宗・宗炳等、竝執卷承旨。次宗後別著義疏、首稱雷氏」(大正五〇・三六一上)とあるが、『隋志』には「略注喪服經傳一卷(雷次宗注)」としか著録されていない。
- (8) 「Subcommentary」と「複注」といった用語の意味とその沿革について、FUNAYAMA Toru, *The Study of Chinese Buddhist Thought in Japan: "Subcommentary" and Its Japanese and Chinese Equivalents*, *Acta Asiatica* 117, 2019 を参照。
- (9) 焦循が鄭玄『毛詩箋』を義疏の起源と見做すのはその一例である。「孟子題辭」正義「毛詩傳」全在矣、訓釋簡嚴、言不盡意。鄭氏箋之、則後世疏義之濫觴矣。」「孟子正義」、中華書局、一九八七年、二七頁)
- (10) 僧叡「毘摩羅詰堤經義疏序」、「其指微而婉、其辭博而晦、自非筆受胡可勝哉。是以即於講次、疏以爲記。冀通方之賢、不咎其煩而不要也。」「出三藏記集」卷八、大正五五・五九上) 僧叡は、横超慧日氏の説に従って慧叡と同じ人物と見做す。同氏「僧叡と慧叡は同人なり」(『中國佛教の研究第二』、法藏館、一九七二年、一一九―一四四頁)を参照。なお、六朝期における「疏」という語の用法については、註(1) 尙論文を参照。
- (11) 註(1) 牟論文第十節「論義疏之文體」に「釋典之經疏論疏均有問答無待詳舉」とある。
- (12) 『廣弘明集』卷一九「御出同泰寺講金字般若經義疏并問答」(大正五二・二二六中)「餘有問答一十二卷、訪本未獲、故其文盡闕。」(同前・二二九下)
- (13) 註(1) 饒論文。
- (14) 加賀榮治『中國古典定立史』(汲古書院、二〇一六年) 第二篇「嵇康の「論」に關する一考察」を参照。
- (15) 『仁王般若經疏』卷一「諸佛說經本無章段、始自道安法師分經以爲三段、第一序說、第二正說、第三流通說。」(大正三三・三一五下)
- (16) 註(1) 横超論文、李欣「佛經科判模式」序、正、流通」三分法源流考」(『普陀學刊』六、二〇一七年)。
- (17) 法經『衆經目錄』卷六「佛滅度後著述錄」の「此方諸德著述」を参照。
- (18) 『大宋僧史略』卷上「或曰、注經與造疏全別、何推安公爲首耶。答、注是解經、與別行疏義、殊號而同實。矧分其科節、不長途散釋、自安之意乎。」(大正五四・二二九中)
- (19) 『金剛經註』「此經本體、空慧爲主、略存始終、凡有三章。初訖尊重弟子、明境空也。意在語境、未言於慧。第二正名辯慧、即明慧空。但語慧空、未及行人。第三種問以下、明菩薩空也。」(新纂續藏二四・三九五中) また、謝靈運注との關係については、鶴岡光昌「謝靈運『金剛般若經注』の基礎的研究(上・下)」(『佛教大學大學院研究紀要』二〇、一九九二年・『文學部論集』七七、一九九二年)を参照。
- (20) 『法苑珠林』卷一〇〇「大品經子注五十卷或百卷、右一部、梁武帝注。」(大正五三・一〇二下) 『出三藏記集』卷八「今注大品自有五段、非彼所言五時般若。勸說以不住標其始、命說以無教通其道、願說以無得顯其行、信說以甚深美其法、廣說以不盡要其終。」(大正五五・五四中下)
- (21) 『歷代三寶紀』卷一一「大般涅槃經注經七十二卷右一部七十二卷。天監年敕建元寺沙門釋法朗注。見寶唱錄。」(大正四九・九九中) 『大般涅槃經集解』の作者について、菅野博史「南北朝・隋代の中國佛教思想研究」(二〇二二年、大藏出版)、三五―四二七頁を参照。
- (22) 『法華義疏』卷一「尋天竺之與震旦、著筆之與口傳、敷經講論者不出二種、一者科章門、二者直解釋。如天親解涅槃有七分、龍樹釋般若無章門、蓋是天竺論師開・不開之二類也。河西製『涅槃疏』、開爲五門。

- 道融講『新法華』、類爲九轍。至如集解淨名之說、撰注法華之文、但拆其玄微又不豫科起盡、蓋是震旦諸師開・不開兩義也。今所釋者、其義云何。」(大正三四・四五二中)
- (23) 『佛書解說大辭典』(大東出版社、一九三七年)「涅槃論」條參照。
- (24) 『法華義疏』卷二「若因開以取悟則聖教爲之開、若由合而受道則聖教爲之合」(大正三四・四五二中)
- (25) 智顛說、灌頂記「仁王護國般若經疏」「夫震旦講說不同、或有分文、或不分者。只如『大論』釋『大品』不分科段、天親『涅槃』即有分文、道安別置序・正・流通、劉虬但隨文解釋。此亦人情蘭菊、好樂不同、意在達玄、非存涉事。」(大正三三・二五五中)
- (26) 野間文史「五經正義研究論攷——義疏學から五經正義へ」(研文出版、二〇一三年)第一章「義疏學から五經正義へ、科段法と問答體の行方」。
- (27) 影山輝國「皇侃と科段說、『論語義疏』を中心に」、「斯文」一二二、二〇一三年。
- (28) 法經「衆經目錄」卷六「佛滅度後著述錄第九」に「無量壽論偈注解一卷(釋曇鸞)」とある。(大正五五・一四八上)。
- (29) 勞悅強「文内文外——中國思想史中的經典詮釋」(國立臺灣大學出版中心、二〇一〇年)第五章「借題發揮——從『注維摩詰經』看中古佛教講經」を參照。
- (30) 『法華經疏』卷一、「餘少預講末、而偶好玄□。俱文義富博、事理兼窳。既識非芥石、難可永紀。聊於講日、疏錄所聞、述記先言、其猶鼓生。又以元嘉九年春之三月、於廬山東林精舍、又治定之、加採訪眾本、具成一卷。」(新纂續藏二七・一中)『竺疏』の撰述の始末については、横超慧日「竺道生撰『法華義疏』の研究」(『大谷大學研究年報』五、一九五二年)參照。
- (31) 『大乘唯識論』慧愷跋「此論外國本有義疏」(大正三一・七三下)
- (32) 『續高僧傳』卷一「前後所出五十餘部。并述義記。皆此土所無者。」
- (33) (大正五〇・四三一上)
梵本の詳細については松田和信「俱舍論註釋書『真實義』の梵文寫本とその周邊」(『インド哲學佛敎學論集』二、二〇一四年)を參照。筆者は小谷信千代「新出梵本『俱舍論安慧疏』(界品)試譯(一)」(『七』)、「眞宗總合研究所研究紀要」二六・二九・三三、三七、二〇〇七・二〇一〇・二〇一五、二〇一九年)より、梵本の内容を考察する。漢譯は卷三(北敦二二六〇七號)のみ残存している。蘇軍が整理した「阿毗達磨俱舍論實義疏」(『藏外佛敎文獻』一、一九九五年)を參照。その節略本(卷一、卷五、P. 三一九六)は大正二九に收録されている。また、漢譯からのウイグル語譯も残されている。庄垣内正弘「古代ウイグル文阿毘達磨俱舍論實義疏の研究」(松香堂、一九九二年)を參照。そのほか、梵本からのチベット語譯があり、和譯は松濤泰雄「Tatvachha (VII)——冒頭部の解釋をめぐって」(『梵語佛敎文獻の研究』、山喜房、一九九五年)を參照。
- (34) 北敦一三六〇七號は前掲蘇軍「阿毗達磨俱舍論實義疏」の解題、P. 三一九六は前田至成「敦煌本アビダルマ文獻の研究I」(『相愛女子大學・相愛女子短期大學研究論集 音樂學部篇』二四、一九七七年)を參照。
- (35) 船山徹「六朝隋唐佛敎展開史」(法藏館、二〇一九年)、一五、一七頁。註(一)横超論文參照。
- (36) 『文心雕龍』時序、「詩必柱下之旨歸、賦乃漆園之義疏。」(范文瀾『文心雕龍注』、人民文學出版社、一九五八年、以下同じ)
- (37) 『文心雕龍』書記「朝市徵信則有符契券疏。…疏者、布也。布置物類、撮題近意、故小券短書號爲疏也。」
- (38) 戸田浩曉「文心雕龍(上)」(明治書院、一九七四年)、三八四頁。
- (39) 『十地論義疏卷第一・第三』「保定五年歲次乙酉、比丘智辯爲法界眾生敬寫大乘十地義記。…」(大正八五・七八二中)
- (40) 古勝隆一「中國中古の學術」上篇第一章と第二章參照。

- (42) 『宋書』卷一四「太興初、議欲修立學校、唯『周易』王氏、『尚書』鄭氏、『古文』孔氏、『毛詩』周官、『禮記』論語、『孝經』鄭氏、『春秋左傳』杜氏・服氏、各置博士一人。其『儀禮』、『公羊』、『穀梁』及鄭『易』、皆省不置博士。」
- (43) 『北史』卷八一「大抵南北所爲章句、好尙互有不同。江左、『周易』則王輔嗣、『尚書』則孔安國、『左傳』則杜元凱。河洛、『左傳』則服子慎、『尚書』、『周易』則鄭康成。『詩』則竝主於毛公、『禮』則同遵於鄭氏。」
- (44) 『文心雕龍』序志篇「敷讀聖旨、莫若注經、而馬鄭諸儒、弘之已精、就有深解、未足立家。」
- (45) 「若秦延君之注堯典、十餘萬字。朱普之解尚書、三十萬言。所以通人惡煩、羞學章句。若毛公之訓詩、安國之傳書、鄭君之釋禮、王弼之解易、要約明暢、可爲式矣。」
- (46) 詳細は劉雅萌「以注爲論——由『文心雕龍論說』論魏晉注體的文體價值」(『文學遺產』、二〇一八年第二期) 参照。
- (47) 佛教の經については註(1) 饒論文、佛教の注については註(1) 横超論文と湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史(增訂本)』第一章の『漢晉講經與注經』(北京大學出版社、二〇一一年、六四〜六七頁)を参照。
- (48) 註(1) 饒論文。
- (49) 姚振宗『隋書經籍志考證』、一〇三〜一〇四頁。
- (50) 興膳宏・川合康三『隋書經籍志詳攷』(汲古書院、一九九五年)、七九頁。
- (51) 註(1) 戴論文。
- (52) 吳承仕『經典釋文序錄疏證』(中華書局、一九八四年)、四四〜四六頁。
- (53) 『經典釋文』荀煇、爲『易義』。『七志』云、注『易』十卷。(吳承仕『經典釋文序錄疏證』、中華書局、一九八四年、四四頁)
- (54) 魏晉期の「注」と「論」は密接な關係がある。註(46) 劉論文を参照。
- (55) 註(1) 戴論文。
- (56) 註(1) 牟・戴・古勝論文。
- (57) 『廣弘明集』卷一九「漢明自講、局以儒術。簡文談疏、復謝專經」(大正五・二・三六中)
- (58) 『東觀漢記』樊准傳、「親自制作『五行章句』、每享射禮畢、正坐自講、諸儒竝聽、四方欣欣。是時學者尤盛、冠帶搢紳、遊辟雍而觀化者、以億萬計。」(吳樹平『東觀漢記校注』、中華書局、四六四頁)『後漢書』儒林列傳、「饗射禮畢、帝正坐自講、諸儒執經問難於前。冠帶搢紳之人、圍橋門而觀聽者、蓋億萬計。」
- (59) 姚振宗『隋書經籍志考證』(『二十五史藝文志經籍考補卒編』第十五卷、清華大學出版社、二〇一四年)、一一五六〜一一五七頁。
- (60) 註(1) 戴・古勝論文。
- (61) 『廣弘明集』卷一九「蔓蒨云、談何容易。在乎至理、彌不可說。」(大正五・二・三三八上)
- (62) 『南齊書』王僧虔傳「曼倩有云、談何容易。見諸玄、志爲之逸、腸爲之抽、專一書、轉誦數十家注、自少至老、手不釋卷、尙未敢輕言。汝開老子卷頭五尺許、未知輔嗣何所道、平叔何所說、馬、鄭何所異、指例何所明、而使盛於塵尾、自呼談士、此最險事。」『諸玄』は「老子」「莊子」「周易」を指す。詳細は唐翼明『魏晉清談』(人民文學出版社、二〇〇二年)、六三〜六五頁を参照。
- (63) 唐翼明『魏晉清談』、二一六〜二三九頁
- (64) 前掲註(59)。
- (65) 『太平御覽』が引く唐・尹文操『老氏聖紀』に、「宋文同、字文明、吳郡人也。梁簡文時、文明以道家諸經、莫不敷釋、撰『靈寶經義疏』、題曰謂之「通門」。又作大義、名曰「義淵」とある。また、『通門論』とされる敦煌文獻がある。大淵忍爾『敦煌道經(目錄編)』(福武書店、一九七八年)、三三二頁を参照。
- (66) 『歷代三寶記』卷一五が引く「眾經目錄卷第三」は、「先異譯經」「禪

- 經「戒律」「疑經」「注經」「數論」「義記」の七つの項目に分けられている(大正四九・二六中)。寶唱『梁世眾經目錄』については、姚明達『中國目錄學史』(上海書店、一九八九年、二六一～二六四頁)を参照。
- (67) 『梁書』卷三、「製」「涅槃」「大品」「淨名」「三慧」諸經義記、復數百卷。
- (68) 『廣弘明集』卷二、蕭統「謝敕實制旨大涅槃經講疏」に「垂實制旨大般涅槃經講疏一部十帙合目百一卷」(大正五二・二五一下)とあり、蕭統「謝敕實制旨大集經講疏」に「垂實制旨大集經講疏二帙十六卷」(大正五二・二五一下)とある。
- (69) 『法苑珠林』卷一〇〇「大品經子注五十卷或百卷、右一部、梁武帝注。」(大正五三・一〇二下)。
- (70) 『梁書』卷三、「造」「制旨孝經義」「周易講疏」及六十四卦・二繫・文言・序卦等「義」、『樂社義』、『毛詩答問』、『春秋答問』、『尚書大義』、『中庸講疏』、『孔子正言』、『老子講疏』、凡二百餘卷。
- (71) 姚振宗『隋書經籍志考證』、三五四～三五六頁。
- (72) 『梁書』卷四八「高祖撰『五經講疏』及『孔子正言』、專使(孔)子袿檢閱群書、以爲義證。事竟、敕子袿與右衛朱异・左丞賀琛於士林館遞日執經。」
- (73) 姚振宗『隋書經籍志考證』、三五五～三五六頁。
- (74) 『梁書』卷三「(大同七年十二月)丙辰、於宮城西立士林館、延集學者。」
- (75) 『通典』卷一一七「講學」條に「執讀讀所講經、執經釋義。訖、執如意者以如意授侍講、侍講興受、進詣論議座、北面問所疑、執經爲通之。」(中華書局、一九八八年、二九九八頁)『通典』に記述したのは開元禮であるが、「執經」の役割は前代と同じだと思われる。詳細は註(1)古勝論文参照。
- (76) 『梁書』卷三四「是時城西開士林館聚學者、(張)綽與右衛朱异・太尉卿賀琛述制旨禮記中庸義。」同書卷三八、「時城西又開士林館以延學士、(朱)异與左丞賀琛述日述高祖禮記中庸義。」
- (77) 『梁書』卷三八「時城西又開士林館以延學士、…皇太子又召(朱)异於玄圃講『易』。また、『藝文類聚』卷五五「談講」の「表」に梁簡文帝の「請右將軍朱异奉述制旨易義表」と「請尚書左丞賀琛奉述毛詩義表」を収録している。
- (78) 『梁書』卷四「高祖所製『五經講疏』、(簡文帝)嘗於玄圃奉述、聽者傾朝野。」
- (79) 『陳書』卷二四「時於城西立士林館、(周)弘正居以講授、聽者傾朝野焉。弘正啟梁武帝周易疑義五十條、又請釋乾坤・二繫曰、「…：自制旨降談、裁成易道、析至微於秋毫、渙曾冰於幽谷。臣親承旨、職司宣授、後進說、不無傳業。但乾坤之蘊未剖、繫表之妙莫詮、使一經深致、尙多所惑。…：」詔答曰、「…：知與張譏等三百一十二人須釋乾坤文言及二繫、萬機小暇、試當討論。」「降談」「音旨」などの言葉によると、武帝が『周易』の講義をしたようである。
- (80) 古勝隆一「中國中古の學術」、一〇〇～一〇一頁。
- (81) 『梁書』卷四〇「是時『周易』『尚書』『禮記』『毛詩』並有高祖義疏、惟『左氏傳』尙闕、之邊乃著春秋大意十科、左氏十科、三傳同異十科、合三十事以上之。高祖大悅、詔答之曰、「省所撰春秋義、比事論書、辭微旨遠。…：昔在弱年、乃經研味、一從遺置、迄將五紀。…：須待夏景、試取推尋、若溫故可求、別酬所問也。」
- (82) 『續高僧傳』卷五「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。」(大正五〇・四六四上)
- (83) 船山徹「六朝隋唐佛教展開史」第四章「梁の智藏『成實論大義記』」を参照。
- (84) 前掲註(82)。
- (85) 『魏書』卷八四「因手撰春秋義章、爲三十卷。是後教授、門徒蓋寡、

- 久之乃盛。遵明每臨講坐、必持經執疏、然後敷陳、其學徒至今浸以成俗。」
- (86) 『梁書』卷三五「(中大通)三年、……(蕭子顯)其年遷國子祭酒、又加侍中、於學遞述高祖五經義。」中大通三年(五三二)に『五經講疏』はまだ完成していないため、この「五經義」は武帝の『周易大義』などを指していると思われる。
- (87) 『廣弘明集』卷一九「第一日(二月二十六日)發般若經題(六人論義)」(大正五二・二三六中)
- (88) 『廣弘明集』卷一九「發般若經題(六人論義)、中寺僧懷・冶城寺法憲・大僧正靈根寺慧令・龍光寺僧綽・外國僧伽陀婆・宣武寺慧巨」(大正五二・二三八上)「立義六科及答問。」(二三八上)
- (89) 『梁書』卷八「太子自立二諦・法身義、竝有新意。」昭明太子の「二諦義」の講義に關して、佐藤哲英「梁朝二十三家の二諦義に就て」(『龍谷大學論叢』二九八、一九三二年)を参照。
- (90) 侯冲「漢地佛教的論義——以敦煌遺書爲中心」(『世界宗教研究』、二〇一二年第一期)、何劍平「佛教論義的記錄本及其東傳——以敦煌遺書及日本的維摩會爲中心」(『敦煌吐魯番研究』十六、二〇一六年)
- (91) 彌永貞三「古代の釋奠について」(『續日本古代史論集(下卷)』所收、吉川弘文館、一九七二年)
- (92) 『弘明集』卷九、「著斯雅論、以弘至典」(大正五二・五四上)
- (93) 楊恩玉「蕭梁國子學與大學考論」(『理論學刊』二四三、二〇一四年五月)を参照。
- (94) 『隋書』卷三二「(周易)梁・陳鄭玄、王弼二注、列於國學」(『尚書』梁・陳所講、有孔・鄭二家)「(孝經)梁代、安國及鄭氏二家、竝立國學」(『論語』唯鄭玄・何晏立於國學)。
- (95) 前掲註(42)。
- (96) 姚振宗『隋書經籍志考證』、三五五頁。
- (97) 『梁書』卷三八「(時)(朱)昇適二十一、……其年、高祖自講『孝經』、使昇執讀。」朱昇は四八三年の生まれなので、二十一歳は五〇三年頃のことである。他は前掲姚振宗『隋書經籍志考證』、三三二～三三三頁を参照。
- (98) 『孝經述議』「及梁王蕭衍作『孝經講義』、每引古文。「非先王之法服」、云古文作「聖王」。「此庶人之孝」、云古文亦作「蓋」。「以事其先君」、云古文作「聖先公」。「雖得之君子不貴也」、云古文作「雖得志君子不道也」。(林秀一撰、喬秀岩等編譯『孝經述議復原研究』、崇文書局、二〇一六年、三六〇頁)
- (99) 前掲註(79)。
- (100) 高橋均「『論語義疏』に見える「侃按」をめぐって」(『中國文化』七八、二〇二〇年)を参照。
- (101) 註(1)曾良論文と聖凱「北朝佛教地論學派『變疏爲論』現象探析」(『中國哲學史』、二〇一五年第三期)を参照。
- (102) 『眾經目錄』卷一「或論作經稱。疏爲論目。大小交雜是非共混。」(大正五五・一五〇上)
- (103) 中西久味「法琳の三教論によせて」(『中國思想史研究』二四、二〇〇一年)を参照。
- (104) 『辯正論』卷一「顯其嘉名稱爲九籙。一曰眞詮、二曰權旨、三曰戒品、四曰禪門、五曰呪術、六曰論部、七曰注解、八曰章疏、九曰傳記。」(大正五二・四九二中)
- (105) 『辯正論』卷一「言章疏者、舉綱提綱、拾遺補闕、通一部之文義、亦所以備遺忘也。大法初度、未遑解釋。衛安・帛遠、創啟玄章、自斯厥後、競揭談柄。至於憑・數大品、愛・亮『涅槃』、焦鏡『毘曇』、靜琳『成實』、何但詞省意深、固亦義周文愜。……」(大正五二・四九三上)
- (106) 「焦鏡」、大正藏は「集鏡」に作るが、初雕本高麗藏によって改めた。「高僧傳」卷五「釋道安、姓衛氏、常山扶柳人也。」(大正五〇・三五一下)
- (107) 法經『衆經目錄』卷六「佛滅度後著述錄」の「此方諸德著述」を参照。

- (108) 『法華文句記』卷一「古之章疏、或單題疏、或單題章。」(大正三四・一五一上)
- (109) 『維摩經義疏』卷一「餘以夫開皇之末、因於身疾、自著文章。仁壽之終、奉命撰於文疏。辭有闕略、致二本不同。」(大正三八・九〇八下) 詳細は、佐藤達玄「吉藏の撰述書について」(『印度學佛教學研究』一〇一二、一九六二年)を参照。
- (110) 註(1) 横超論文、眞定「從天臺典籍「經疏」稱用、看注疏著作型態分流之關鍵」(『圓光佛學學報』一六、二〇一〇年)。
- (111) 『舊唐書』儒學上(貞觀)十四年詔曰、梁皇侃・褚仲都、周熊安生・沈重、陳沈文阿・周弘正・張譏、隋何妥・劉炫等、……所在學徒、多行其疏。」
- (112) 『唐律疏議』卷一「近代以來、兼經注而明之則謂之爲義疏。疏之爲字、本以疏闊・疏遠立名。又『廣雅』云、疏者、識也。案、疏訓識、則書疏記識之道存焉。『史記』云、前主所是著爲律、後主所是疏爲令。『漢書』云、削牘爲疏。故云疏也。」(劉俊文『唐律疏議箋解』、中華書局、一九九六年、二頁)
- (113) 錢大群「唐律疏議」結構及書名辨析」(『歷史研究』、二〇〇〇年第四期)。
- (114) 「三經御注」の編纂については、麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』(岩波書店、二〇一八年) 第四部第三章の「玄宗と三經御注」を参照。
- (115) 「一章之中凡有數句、一句之内意有兼明、具載則文煩、略之又義闕、今存于疏、用廣發揮。」(『孝經注疏』序疏、阮刻『十三經注疏』、七葉裏)
- (116) 麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』第四部第三章の「玄宗と『道德眞經』注疏の撰述」。
- (117) 元行沖の『孝經疏』は亡佚したが、その内容は邢昺『孝經正義』には保存されている。陳鴻森「唐玄宗〈孝經序〉一舉六家之異同」釋疑——唐宋官修注疏之一側面」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』七四一、二〇〇三年)を参照。
- (118) 『廣韻』上平聲九魚「疏、通也、除也、分也、遠也、窻也。」(余迺永『新校互注宋本廣韻』、上海辭書出版社、二〇〇〇年、六九頁)、去聲九御「疏、記也。」(『新校互注宋本廣韻』、三六二頁)。
- (119) 『法華文句記』卷一「古之章疏、或單題疏、或單題章。章謂章藻、詩」云、「彼都人士出言成章」。亦云章段、分段解釋成若干章。疏者、通意之辭、亦記也。」(大正三四・一五一上)
- (120) 唐・道暹『法華經文句輔正記』卷一「疏者通意之辭」者、謂以言辭而通文意也。「亦記也」者、謂稟受前人、記其所受以爲疏也、又及率已曾襟也。」(新纂續藏二八・六三四上)
- (121) 『華嚴經行願品疏鈔』卷一「言疏者(去聲)、疏(平聲)、決也、即是疏決開通之義。良以經中義理幽深、若不疏決開通、無由啟悟故。又說文云、書義爲疏。今即纂集經論深義、書寫一處、用解經文、故名爲疏也。」(新纂續藏五・二二二中)
- (122) 『道德眞經廣聖義』卷一「疏者、疏決開通之義也。謂經含衆義、玄妙幽深。雖詮註已終、而文義未盡、故述此疏、開通幽蹟、疏決玄微、分釋意義、令可會入。故謂之疏。亦云、疏者、條也。條理經義、令人易曉。或云鈔、鈔以抄集爲名。或云記、記以紀錄爲目。此蓋隨時立名、皆是包括義理之義也。」(『正統道藏』、中文出版社影印本、第一三冊、一〇一九頁上段)
- (123) 拙論「北宋初期における『注疏の學』——邢昺『論語正義』の編纂をめぐって」(『日本中國學會報』七二、二〇二〇年)

【附記】本研究は JSPS 科研費 JP22F2203 の助成を受けたものです。