

# 成玄英『老子義疏』における「道」と「老君」について

趙 晟 桓

## 一 はじめに

従来、唐初の代表的な道士である成玄英の『老子義疏』の「道」は、老莊思想や魏晉玄学の「道」と同じく抽象的な「理法」の意味としてのみ解釈されてきた。そして、その理由は『老子義疏』の思想を主に古代の道家思想や魏晉の玄学の方面から理解しようとしたからである。例えば、強昱氏は『老子義疏』の「道」を全ての存在を存在たらしめる「客観的形而上存在」としており、湯一介氏は「天地万物の本体」としているが、これらの研究は論文の題目からも窺えるように、魏晉玄学を出発点にして成玄英の思想を理解しようとするものである。また、先行研究に共通する傾向は成玄英の『老子義疏』を理解する際に彼の『莊子疏』を参考に行っているという点である。つまり、『老子義疏』の「道」を理解する際に『老子義疏』の徹底した分析を通してではなく、『莊子疏』の「道」或いは玄学のそれとを参考にして理解しているのである。その結果『老子義疏』

成玄英『老子義疏』における「道」と「老君」について

の「道」に含まれている道教的な意味を見逃してしまったように思われる。というのは、筆者の考えでは『老子義疏』には『莊子疏』とは違って、道教的色彩が強く現れているのに対して、『莊子疏』では自然哲学的側面、つまり本来の『莊子』の思想や玄学の「道」の思想を際立たせているように思われるからである。この両者の違いを見逃すと、『老子義疏』の「道」を、『莊子』や玄学のそれと同じ意味で論じても、何ら不都合ではないように思われる。このような傾向は、最近発表された孫路易氏の「成玄英の「道」の再考」においても同様である。孫氏は、魏晉玄学からのアプローチは行っていない点からすると、強昱氏や湯一介氏とは方法を異にするといえるが、依然として気論や有無或いは心性といった枠組みのみをもって『老子義疏』の「道」を理解している。

これらの研究の問題点は『老子義疏』が基づいている道教思想、具体的には六朝道教思想を最初から考察の範囲から除外していることである。その結果、『老子義疏』の「道」の意味や序文の「老子道徳經開題」に現れた道教思想が十分に解明されていないように思

われる。そこで、小稿では成玄英の「老子道德經開題」（以後「開題」と略称）と『老子義疏』に現れる「道・老君・聖人」の三者の関係を、六朝道教思想と唐初の仏道論争の方面から考察してみたい。

## 二 『老子義疏』の「道」と「聖人」

『老子義疏』の第十四章には次のようにある。

第三明、道非愚智、妙絶名言。（中略）

〔本文第十四章〕繩繩不可名。

〔疏〕（中略）言聖人既能自正、復能正他、故繩繩。

本文の「繩繩」なる語は、本来『道德經』の文脈においては、万物の根源としての「道」を形容する述語である。魏晉時代の代表的な『道德經』注釈者である王弼は、「道」が「無」と「有」との両側面を有していることを表す語として解釈しているようである。つまり「道」とは「有」と「無」という二本のひもを纏り合せた繩のようなものである、ということである。それに対して成玄英は聖人の「自正」と「正他」の側面を形容する語として解釈している。ここで「自正」と「正他」は別の言い方をする、第十章疏にある「自利」と「利他」である。成玄英は「繩繩」を聖人の自己解脱と衆生救済との両方の側面を表す語として捉えているのである。ここから成玄英が『道德經』の「道」を形容する語を「聖人」の在り方を表す語として解釈していることが窺える。このような例をもう一

つ挙げてみると次のようである。

〔本文第四十章〕反者、道之動。

〔疏〕（中略）得道聖人、超凌三境。但以慈悲救物、反入三羅、

混迹有中、赴機應化。

この「反とは道の動きなり」は、後ろに続く「弱とは道の用なり」と対を成す語句であるが、前者が世界を成り立たせる原理としての道の運動を表しているのに対して、後者はその働きを述べている。王弼の場合は「反とは道の動きなり」の「反」を「有」と「無」との相関関係として捉えている。具体的には「高」や「貴」や「有」は、その反対概念である「下」や「賤」や「無」によって成り立っている<sup>⑤</sup>と解釈している。つまり、世界は相反する関係によって成り立っているということである。それに対して成玄英は、道を得た聖人の在り方として捉えている。具体的には、輪廻転生を繰り返しながら修行を積んでようやく解脱に達した聖人は、輪廻転生から自由になり、三界（或いは三清境）をも越えて最上天の大羅天に居るが、衆生の救済と教化のために再び三界の「有」の世界に戻る（反）、ということである。ここからも成玄英が『道德經』の「道」の在り方を表す語を「聖人」の在り方、具体的には衆生救済と教化の行為を表す語として解釈していることが分かる。換言すれば、王弼が世界を成り立たせる原理として捉えていた「道」を、成玄英は「聖人」という人間の在り方を指す語として捉え直しているわけである。このような捉え方は、成玄英が『道德經』の「道」を、「聖人」その

ものとして捉えていることを窺わせるものであるが、それでは成玄英が「道」としている「聖人」とは、一体誰を指しているののであるか。次にその問題について考えてみたい。

### 三 『老子義疏』の「聖人」と「老君」

老君（＝老子の敬称）なる人物と彼の説いた教えとをそれぞれ五つの項目に分けて説明している「開題」では、真理の体現者としての老君の在り方である「法体」について次のように述べている。

第三法體者、案『九天生神經』云「聖人以玄元始三氣爲體。」言同三天之妙氣也。

ここで成玄英は、『九天生神經』を引用する形式を借りて、老君の存在を成す要素を「玄元始三氣」という語で説明しており、更にそれを「三天」と結び付けている。ここにいう『九天生神經』とは六朝時代の代表的な靈寶經である『洞玄靈寶自然九天生神經』（HY三一八。以後『九天生神經』と略称）のことであるが、ここには「玄元始三氣」なる語は出て来るものの、「聖人、玄元始三氣を以て体と爲す」という表現自体は見当たらず、また「玄元始三氣」を老君と結び付けてもいない。よって、この箇所を老君と結び付け、更にそれを「三天」の概念を用いて説明しているのは、成玄英の解釈が加えられたものと考えられる<sup>1)</sup>。成玄英がそのような解釈を加える際には、当然彼が基づいている何らかの思想的背景があ

るであろうが、その背景を解明することは彼の『老子義疏』の思想を理解する上で重要であろう。そこで、以下ではその作業の一環として、先ず成玄英が引用している『九天生神經』の該当箇所を検討することにした。『九天生神經』において「玄元始三氣」なる語は、序に相当する「三寶大有金書」の出だしのところに、次のように出てくる。

(A) 天寶君者、則大洞之尊神。天寶丈人則天寶君之祖氣也。……(丈人)後至龍漢開圖、化生天寶君、出書時號「高上大有玉清宮」。靈寶君者、則洞玄之尊神。靈寶丈人則靈寶君之祖氣也。……(丈人)後至龍漢開圖、化生靈寶君、經一劫至赤明元年、出書度人時、號「上清玄都玉京七寶紫微宮」。神寶君者、則洞神之尊神。神寶丈人則神寶君之祖氣也。……(丈人)後至赤明元年、化生神寶君、經二劫至上皇元年、出書時、號「三皇洞神太清太極宮」。

(B) 此三號、雖年殊號異、本同一也。分爲玄元始三氣而治。三寶皆三氣之尊神。……運推數極、三氣開光。氣清高澄、積陽成天。氣結凝滓、積滯成地。……三氣爲天地之尊。(一a) (二a)

先ず、(A)によると「三寶君」とは「天寶君・靈寶君・神寶君」のことであり、彼等はそれぞれの存在の元になる祖氣（＝丈人）が変化したものであるという。そして、「三寶君」はそれぞれ異なる劫（龍漢・赤明・上皇）に出現して説法（出書）し、或いは人々を救済（度人）したとあるが、ここから彼等が人々を教化する聖人のような存在であることが分かる。また、(B)の「此の三号、年殊

り号異ると雖も、本同一なり」とは、「三寶君」がそれぞれ異なる劫に「出書」したため異なる称号が付いただけであり、彼等の根源は同じである、言い換えればみな同一の「氣」から派生したものである、という意味である。

さて、成玄英が引用している「聖人、玄元始三氣を以って体と為す」に類似している箇所は、(B)の「分ちて玄元始三氣と為りて治む」である。但し、この文章は簡潔過ぎて確かな意味は定め難いが、まず「治める」という動詞がある点からすると主語は「三寶君」と捉えるべきであろう。続いて「三宝はみな三氣の尊神なり」とあるので、三寶君は玄元始三氣から成る尊い神格であることが分かる。また、(B)の後ろのところによると、「玄元始三氣」は天地を生成する根源とされているが、ここから三寶君を成している「三氣」には宇宙生成論的意味も含まれていることが分かる。更に成玄英は、「三天の妙氣と同じきを言うなり」と注記を付けているが、こういう考え方は既に『九天生神章經』の「三寶章」や『太真科』(HY 一一二九『道教義樞』卷七『混元義第二十五』の引用文)や『太上洞玄靈寶業報因緣經』(HY 三三三六。卷十『敎教品第二十六』。以下『業報因緣經』と略称)に見える。これらの經典によれば、三天は三氣から成っており、三寶君は三天を治めている。

「開題」の「聖人、玄元始三氣を以って体と為す」という引用の仕方から、成玄英は三寶君を聖人と見なしていたことが窺えるが、それを老君の在り方を説明する際に引用しているから、彼は老君を

三寶君と同様の聖人、或いは三寶君そのものとして見なしていたことが読み取れる。「老君は三寶君と同様に玄元始三氣からなっている聖人である」という成玄英の解釈は、老君に三寶君と同様の「教化」の役割を担わせると共に、「生成」の働きとも何らかの関わりを持たせていることが看取される。また「開題」において老君が聖人として位置付けられているということは、『老子義疏』の「聖人」とはほかならぬ「老君」のことであり、「聖人」の言い換えであった「道」も「老君」を指していることを示唆する。そうすると『老子義疏』においては「道」と「老君」と「聖人」とはみな同一のことを指す別の言い方になるのである。

以下では六朝時代の道典に出てくる「老君」と「玄元始三氣」との言及を手掛かりにして、両者の関係をより詳しく検討し、以上の推測を確かめたいと思う。老君と玄元始三氣について最も詳しい説明がなされている文献の一つは、劉宋初めの天師道の作とされている『三天内解經』(HY 一一〇五)であるが、そこには次のようにある。

A 三氣混沌、相因而化生玄妙玉女。玉女生後、混氣凝結、化生老子。：生而白首、故號爲老子。老子者、老君也。：老君、布散玄元始氣。：玄氣清淳、上昇爲天。始氣濃濁、凝下爲地。元氣輕微、通流爲水。

(卷上・二b)

B 蓋三道同根而異支者。無爲大道・清約大道・佛道、此三道同是太上老君之法而教化不同。大歸於眞道。(卷上・九b)

先ず、Aには「玄元始三氣」の変化である玄妙玉女から老君が生まれたとあるが、これは老君も玄元始三氣からなっていることを示すものである。更に、老君はその三氣をもって天地を生成したとあるから、ここから「玄元始三氣」とは、老君の天地生成を根拠づける宇宙論的概念であることが分かる。またBには、老君が無為大道や清約大道及び仏道などの「三道」の教えを作ったとあるから、老君が諸教の源としても位置付けられていることが分かる。これによると、老君は天地万物の源であると同時に諸教の源とされている。

こうしてみると、『三天内解經』における老君像は、『九天生神章經』における三宝君のそれと類似していることが窺える。つまり、両者は共に万物を生成する玄元始三氣から成っており、更に教化の主体としての役割を担っているのである。恐らくこのような類似性から、成玄英は『九天生神章經』の「玄元始三氣」を老君と結び付けたのであろう。但し、彼が『三天内解經』ではなく『九天生神章經』を引用した理由は、『九天生神章經』の方が道教の形成に及ぼした影響力がより大きかったからであろう。というのは、『九天生神章經』の序の前半部は、道教の宇宙論の原形になると同時に、道教經典の分類法である「三洞説」の基にもなるものであり、後にも<sup>9)</sup>道教の宇宙論と三洞説を語る場面でしばしば引用されるからである。<sup>10)</sup>因みに、Aには「老子とは老君なり」とあるが、これは周の時代に世に出現した老子は、実は老君（＝太上老君）の無数の変化のうち一人に過ぎないのだ、ということを示している。つまり、老君

は歴代に国師として世に現れてきており（出世）、具体的には神農氏の時代には「大成子」なる号で、黄帝の時代には「廣成子」なる号で、そして周の時代には「老子」なる号で出現し、人々を教化するために国師を務めたということである。<sup>11)</sup>これを成玄英が好んで用いている「本迹」の概念を借りて説明すれば、老君は「本」に当たり、大成子や広成子或いは老子などは「迹」に当たる。

一方、『三天内解經』の他に「老君」と「玄元始三氣」との関係について説明がなされている道典としては、同じく劉宋の天師道で作とされている「大道家令戒」（HY七八八『正一法文天師教戒科經』所収）が挙げられるが、<sup>12)</sup>「大道家令戒」において注目すべきは「老君」のことを「道」としている点である。

A 道、復作五千文。（十三b）

B 道、授以微氣。其色有三。玄元始氣、是也。玄青爲天、始黃爲地、元白爲道也。（十二a）

C 道、以漢安元年五月一日：造出正一盟威之道、與天地券要、立二十四治、分布玄元始氣治民。（十四a、b）

先ず、Aの記述から「道」とは老子のことを指していることが分かる。Bでは『三天内解經』と同じく、老君（＝道）が「玄元始三氣」から天地を生成したとしている。Cの「玄元始氣を分布して民を治む」は、玄元始三氣が「道」（＝老君）の教化活動（＝治）とも関わりを有していることを示しているが、これは既に考察した『九天生神章經』の序の前半部の「分ちて玄元始三氣と為りて治む」

(1b)とも軌を一にするものである。

以上の考察によって、成玄英が老君の法体を説明する際に用いた『九天生神章經』の序の「三寶君」の思想は、天師道の『三天内解經』や「大道家令戒」の思想と共通するものであることが理解できるであろう。三寶君や老君のような聖人観、つまり生成の根源であると同時に教化の主体でもある聖人観は、道教的聖人観の特徴である。例えば『業報因緣經』卷十の「流通品」には、「道君告普濟曰、吾自造化天地、世出教法」とあって、太上道君が天地を生成し、人々を教化したと自ら語っており、卷九の「生化学品」には「元始念世、教化人間、從劫到劫、數等塵沙。開張天地、造化陰陽、莫不皆由元始矣」とあって、元始天尊が天地を開き、人々を教化したとあり、また卷十の「敍教品」には「道君曰、元始以一氣化生三氣、分爲三天。一曰始氣、爲清微天、號玉清境、天寶君所化、出洞眞經十二部、以教天中九聖」とあって、元始天尊が一氣をもって三天の天上界を生成し、その三天で三寶君が「出書」し教化したとしている。ここに述べられている太上道君や元始天尊のイメージは、三寶君や老君のそれと全く一致しており、これらの例からも道教の聖人とは「生成」と「教化」との両方の働きをするものとして位置付けられていることが確かめられる。

#### 四 『老子義疏』の老君像

はじめに、いま一度『老子義疏』においては「道」と「聖人」と「老君」との三者が基本的には一致していることを具体例を挙げて確認したいと思う。『老子義疏』の第二十一章では次のようにいう。

第三明、此聖人以三一爲體。

〔本文第二十一章〕恍惚中有物、惚恍中有象、窈冥中有精。

「疏」中有物、即是神。神、妙物爲名也。雖復非無非有、而有而無。故是妙也。中有象、即是氣。雖復非象非色、而爲色爲象。故是氣也。言、道種種變現。故不物而物、不象而象也。窈冥、深遠也。有精、即精智也。言、道雖窈冥恍惚、而甚有精靈。智照無方、神功不測也。

ここで成玄英は、先ず本文の第三段落の「恍惚の中に物有り、惚恍の中に象有り、窈冥の中に精有り」について「第三、此れ聖人三一を以て体と爲すを明かす」とまとめた後、疏のところでは「道、窈冥恍惚たりと雖も、而れども甚だ精靈有り。智照無方にして、神功測らざるを言うなり」と、「聖人」を「道」と言い換えている。ここから「道」が「聖人」の別の言い方であることが確認できる。ここにいう「三一」とは同一の聖人を成している三つの要素、つまり「神(妙用)・氣(応身)・精(智恵)」のことであり、成玄英は本文の「物・象・精」をそれぞれ「神・氣・智」に当てはめている。ところで「開題」の「第三法體」には聖人の三一について次のように述べている。

藏宗道、又用三一爲聖人應身。所言三者、一精、二神、三氣

也。精者、靈智慧照之心。神者、無方不測之用。氣者、色象形相之法。經云、視之不見名曰夷、精也。聽之不聞名曰希、神也。搏之不得名曰微、氣也。總此三法、爲一聖體。經云、此三者、不可致詰。故混而爲一也。但老君以三一爲身、身有眞應之別。

右によると、藏宗道は聖人の応身を「精・神・氣」の三一の在り方として提示しているが、成玄英はそれを老君の法体を述べるところで引用しているから、藏宗道という「精・神・氣」の在り方をしている聖人とは老君のことであることが分かる。よって、第二十一章の「聖人、三一を以て体と爲す」の「聖人」も老君のことを指しており、「道、窈冥恍惚たりと雖も、云々」の「道」も老君のことを指していることが分かる。こうしてみると、同じく第二十一章の「道、種々に変現す」とは、「老君が様々な姿で世に出現する」という意味であることが知られよう。また「道、種々に変現す」は、「大道家令戒」にも「道亦形變」(十四a)という類似の表現が見えているが、「大道家令戒」の「道」は老君のことを指していたので、ここからも第二十一章の疏の「道」が老君の言い換えであることが確かめられる。『老子義疏』第四章には老君の天地生成について次のようにいう。

第四、結歎聖人超於萬象之首。

「本文第四章」吾不知誰之子。象帝之先。

「疏」吾、老君自稱也。言此即寂即應之聖道、不知從誰而生。

故言「誰子」也。象、似也。帝、天也。既能生天生地、似

如天帝之先也。故『莊子』云、神鬼神帝、生天生地。又云、先天地生、而不爲老。

先ず、出だしのところに「(次の本文は)結びて聖人、万象の首を越ゆるを歎ず」とあるが、この「万象の首を越ゆる」は本文の「帝の先に象たり」に対する説明と思われるから、疏においては本文の「帝の先に象たり」が聖人のこととして捉えられていることが分かる。更に、『老子義疏』において聖人は老君の別の言い方でもあるから、その聖人とはほかならぬ老君のことである。つまり、成玄英は「帝の先に象たり」を老君が自分のことを語る言葉として捉えているのである。また、疏では「老君が帝の先に象たる所以を述べて」「既に能く天を生じ地を生ずれば、天帝の先の如きに似たるなり」としているから、その聖人としての老君は天地を生成した存在とされていることが分かる。成玄英は「吾、誰の子たるかを知らず」に対して「此の即ち寂し即ち応ずるの聖道、誰に従りて生ずるかを知らざるを言うなり」と説明しているが、本文の「吾」が疏においては「聖道」と言い換えられているので、「老君」が「聖道」とも言われていることが分かる。一方、成玄英は疏の最後のところ「『莊子』の「大宗師」の語句を引用しているが、そのうち「神鬼神帝、生天生地」の疏を見てみると「言大道能神於鬼靈、神於天帝、開明三景、生立二儀」とあって、「道」なる語をもって説明されているので、『莊子疏』の「道」も『老子義疏』の「道」と同様に、老君のこととして捉えるべきであろう。なお、天師道の作とされる

『老子想爾注』では、こここの「吾、誰の子たるかを知らず」に対して「吾、道なり」と注が施されているが、これは老子を「道」として捉えていることを示すものであり、そういう点では成玄英の注釈と一致している。

以上で、『老子義疏』においては老君が天地を生成した聖人として位置づけられていることを確認してみたが、それは本来『道德經』における道の生成の働きが『老子義疏』においては老君の働きとして捉えられていることを意味する。そして道と聖人と老子と天地万物との関係も、本来の『道德經』においては道が天地を生成し、その天地から万物が生じ、聖人は万物の首たる存在であるが、『老子義疏』では道と聖人と老子とが一体化し、そこから天地万物が派生するという構造になっている。更に、本来『道德經』の叙述構造は「聖人は道の働きの法って天下を治めるべきである」という教えを老子が説く形式を取っていたが、『老子義疏』においては『道德經』は老君が自分の在り方について語っている経典として捉え直されている。一方、『老子義疏』の老君は天地生成の働きと共に、衆生教化の役割をも担っている。

A 「第五章疏」聖人應即經教出也。

B 「本文第四十四章」得與亡孰病。「疏」：故教主云、得之與亡、定誰是病耶。

C 「本文第五十一章」爲而不恃。「疏」既生成萬物、不有其生。

施爲法教、於何可恃。

先ず、Aには聖人、つまり老君が衆生に応ずれば教えが出るとある。Bでは老君のことを「教主」と言い換えており、Cでは万物を生成し、教えを施す老君の働きを賛美している。なお『莊子疏』においても老君について「老君爲大道之祖、爲天地萬物之宗。：老君、降生行教昇天」（『南華真經注疏』七一頁）と述べているので、ここから『莊子疏』の老君像も『老子義疏』のそれと一致していることが知られる。

次に「開題」と『老子義疏』の述作動機について考えてみたい。

「開題」と『老子義疏』においては老君の道教的聖人像が強くアピールされているが、それには当時の歴史的な状況が反映されていると思われる。そこで、唐初の代表的な道仏論争の文献である法琳の『辯正論』を手がかりにして、「開題」と『老子義疏』が述作された動機が何であるのかを探ってみよう。

## 五 『辯正論』の道教批判

まず、法琳（六四〇年卒）の『辯正論』の述作年代と動機について考えてみたい。『集古今佛道論衡（丙）』には次のようにある。

武德九年、清虛觀道士李仲卿・劉進喜、猜忌佛法、恒加訛謗：卿著「十異九迷論」、喜著「顯正論」。：乃因劉・李二論、造

「辯正論」以擬之。（大正五二・三八二b）

右によると、『辯正論』は李仲卿の「十異九迷論」と劉進喜の



「顯正論」に対する反論として、武徳九年（六二六年）頃書かれたというが、「十異九迷論」なる書物は老君の超越性（不生不滅）や優越性などを主な内容とする、仏道論争の一環として著わされた<sup>14</sup>。

一方『辯正論』の序と注の著者である陳子良は貞觀六年（六三二年）に亡くなっている<sup>15</sup>ので、『辯正論』は武徳九年から貞觀六年の間の作と推測される。更に、成玄英の「開題」の「第五方所」には貞觀十一年（六三七年）の年号が出てくるから、「開題」は『辯正論』の後の作であることが分かる。また、『老子義疏』の中には「開題」のことが触れられているから、『老子義疏』は「開題」の後の作であり、よって『辯正論』の後の作であることが分かる。さて、『辯正論』卷二の「三教治道篇一（下）」には道教について次のような批判を加えている。

A 凡立教之法、先須有主。道家既無的主、云何得稱道教。

（中略）

B 若言以老子爲教主者、老子非是帝王、若爲得稱教主。若言別有天尊爲道教主者、案五經正典、三皇已來周公孔子等、不云別有天尊住在天上、垂教布化、爲道家主。（中略）

C 墳典是教、帝皇爲主。儒得稱教。佛是法王所說、十二部經、布化天下。有教有主也。然佛是出世人、經是出世教。故得稱教。三皇五帝是世主、三墳五典是世教。先以世教化、後以出世教化。事盡於此。攝法既周、爲緣亦了。何須別有道教。

（中略）

D 天子有風、能化天下、故得稱教。道非天子、不得有風。無風可化、不得別稱教也。（中略）

E 河上公云「大道之世、無爲養神、無事安民。」謂無所施爲、無所造作。日出而起、日入而止、名爲大道。無別天尊住於天上。此謂道是道理、淳和之氣、亦無形相也。

（大正五十二・四九九 a、b）

まずAの批判は、ある思想が「教」であるためには必ず「主」がいなければならぬが、「道教」には「主」に相応しい人物がいないうが故に「道教」と呼ぶことは出来ない、というのである。ここで「主」とは、教えの主体、つまり教主のことであるが、但し今でいう宗教の教主というよりは、むしろ人類の師のイメージに近い。例えば、Dには「天子に風有りて能く天下を化するが故に教と稱するを得」とあるが、ここから法琳が考えている「教」とは、天下の人々の教化にその役割があることが窺える。つまり「教」の対象は全ての人類になるわけである。よって、教主は全ての人類に対して影響力を持っている存在でなければならない。三皇五帝が儒教の教主になれたのも、彼等が天下の人々に影響力を持っていた天子であったからである。それに対して帝王でない老子は、天下の人々に影響力を持っていないが故に教主としての資格がないということである。一方、仏陀の場合は、政治権力を持っている帝王ではないものの、彼の優れた教えは天下の人々を教化するに足りるが故に、仏陀は「真理の王」（法王）であり、よって「教」（仏典）と「主」（法王）

が揃っている仏教は「教」として遜色がないということである。更に、世俗の教えである儒教と出世の教えである仏教とが揃っている以上、別に道教のような「教」を立てる必要はない、ということである。こうしてみると、道教は「教」ではないという法琳の批判の核心は、道教の宗教性を問題視しているのではなく、道教の教性を問題視していることが窺えよう。つまり、道教には宗教性があまり感じられないから道教は「教」ではないということではなく、道教には人類の師としての「聖人」と、天下を教化するに相応しい聖人の「教え」とが備わっていないから道教は「教」ではない、ということである。こうした意味では、法琳の問題視している「教」とは、現代の宗教として捉えるよりは、むしろ中国の独特の「思想形態」として捉えるべきであろう。

Bの批判は、老子は帝王ではないから教主としての資格がなく、(元始)天尊は儒教の經典には実在したという痕跡が見当たらないから教主としての資格がないということであるが、これと関連して注目すべきは、Dの「道、天子に非ず」という語句である。法琳の議論の内容から判断する限り、この「道」に相当する人物として挙げられるのは「元始天尊」と「老子」しかないが、元始天尊の場合はその実在性さえ疑われており、またBの「老子是れ帝王に非ず」なる表現との類似性を勘案すると、ここで「道」とは老子のことであることが分かる。最後にEの批判は、『老子河上公注』にいう「大道」とは、無為自然の道理のことであり、それは言い換えられ

ば人々の気が淳和した状態のことであって、天上界にいる元始天尊のような神格を指すのではない、ということである。つまり、『道德經』の「道」とは、抽象的な「道理」の意味であって神格ではないということである。法琳はここで、元始天尊のことを「道」と言い換えているが、ここから彼の言う「道」とは、太上老君や元始天尊のような道教の神格を包括的に指す言い方であることが分かる。

以上の法琳の批判から次のことが読み取れよう。まず、法琳において「道教」なる概念は「道」の「教」という意味で捉えられているということである。つまり、「道」が「主」に相当し、「教」がその主の「教え」に相当する構造を取っている。言い換えれば、「道教」なる概念は「主」と「教」からなっているのである。これは「仏教」なる称呼についても同様である。仏陀は「主」に相当し、仏典はその「教」である。道教の「道」や仏教の「仏」は、みな教えの「主体」を表しており、「道教」なる語は「道の教え」、「仏教」なる語は「仏の教え」という意味である。このような構造、つまり道教の「道」が教えの主体を表していることは、道教が「老教」とも呼ばれていたことから確かめられる。<sup>18)</sup>「道教」の別称である「老教」なる称呼から、道教が老子を教主としていることが分かる。

以上によって、法琳の『辯正論』の主なテーマは道教における「教主」の有無を巡る問題であり、具体的には「道」の教主たる資格を否定するものであったことが確認された。また、法琳の批判の対象は当然李仲卿等の道教思想であったであろうから、ここから李

仲卿等は「道」を道教の教主としていたことが窺える。更に、『辯正論』巻六の「十喻篇第五(答傳道士十異)」に紹介されている李仲卿の「十異九迷論」を見てみると、「(六異)老君降世、始自周文之日、訖于孔丘之時。釋迦下生、肇於淨飯之家、當我莊王之世」、或いは「(八異)老君蹈五把十、美眉方口：此中国聖人之相。釋迦鼻如金挺：頭生螺髮、此西域佛陀之相」とあって、老君が釈迦よりも優れている教主であることを唱えているが、教主としての老君の優越性を強調している点では成玄英の「開題」と一致している。

さて、李仲卿の「十異九迷論」が成玄英の「開題」とその性格において類似しているということは、両者において思想的繋がりを窺わせるものであるが、以下ではその問題について考えてみたい。まず、両者は共に道仏論争において道教側を代表する人物であった。李仲卿が劉進喜と共に高祖の武徳年間の六二〇年代に道教側を代表する論者であったのに対して、成玄英は蔡子晃と共にその次の時代である太宗の貞観年間の六三〇〜四〇年代に道教側を代表する論者であった。<sup>19)</sup>『辯正論』の述作年代は六二六年から六三三年の間であったので、成玄英は『辯正論』が書かれてまもない時期か、ほぼ同時に道仏論争に参加したことになる。一方、成玄英の「開題」が李仲卿の「十異九迷論」を受け継ぐ性格を帯びているのに対して、成玄英の『老子』注釈は劉進喜のそれを踏まえるものであった。<sup>20)</sup>更に、李仲卿は法琳から「黄巾」と呼ばれており、成玄英も仏教側から「黄巾」と呼ばれていたが、<sup>21)</sup>「黄巾」なる語は、両者の関係を知る上

で重要な手がかりになると思われるので、以下においてはそれに就いて詳しく考察したいと思う。

## 六 「黄巾」と成玄英

『集古今佛道論衡(卷丙)』には「黄巾」について次のように述べている。

貞観十一年、僧中先有與黄巾論者。…老君垂範、治國治家。…

今之道士、不遵其法。所著冠服、並是黄巾之餘、本非老君之裔。

行三張之穢術、棄五千之妙門。(大正五十二・三八二b〜三a)

まずこれは貞観年間の論争であるから、ここで仏教側の論争相手としての「黄巾」とは、成玄英や蔡子晃等を指していることが分かる。また「並びに是れ黄巾の余りにして、本より老君の裔にあらず」なる言葉から、仏教側の批判の核心は、今の道士は「黄巾」を継承しており、本来「老君」とは無関係である、ということにあることが窺える。更に「三張(≡張陵・張衡・張魯)の穢術を行ふ」とあるので、「黄巾」とは張道陵から始まる天師道の教法を信奉する道士のことを指していることが分かる。<sup>22)</sup>こうしてみると、天師道の道士であった成玄英は「本より老君の裔に非ず」という批判を受けて、自分たちが「老君の裔」であることを強調する必要性があったと思われる。成玄英は「開題」の「第四時節」において老君と張道陵について次のように述べている。

老君復還東夏、凡有三時。…三者、漢安時於蜀授天師正一明威之教。

これは、老君が周を去り西に度して西域の人々を教化した後、再び中国に戻り三つの時期にわたって教化を行ったことを述べるところであるが（ここではこれを「老君三時説」と呼ぶことにする）、

「三者」以下の文章はそのうち最後の「第三時」に相当するものである。ここで成玄英は、老君が漢代に天師（張道陵）に「正一明威」という教えを授けたとしているが、これは天師道の教法が老君に由来することを示すものであるから、ここから成玄英が老君を天師道の教主として位置付けていたことが分かる。このような思想は既に劉宋の天師道の經典である『三天内解經』や「大道家令戒」に出ている。

A 以漢安元年壬午歲五月一日：因自號謂新出老君、即拜張爲太玄都正一平氣三天之師、付張正一明威之道・新出老君之制。

『三天内解經』（卷上・五b～六a）

B 道、傷民命一去難還。故使天授氣治民、曰新出老君。…故

老君授與張道陵爲天師。…道、以漢安元年五月一日：造出正

一盟威之道、與天地券要、立二十四治、分布玄元始氣治民。

「大道家令戒」（十四a～b）

右によると、漢安元年に老君が張道陵に「天師」の職と「正一盟威の道」を授けたという。これは「開題」の第三時の思想と一致しているので、「開題」の第三時の思想は天師道の思想を継承してい

ることが分かる。一方、李仲卿の「十異九迷論」にも「開題」と同様に、老君が張道陵に「正一盟威の教」を授けたとあるが、以下ではその問題について考えたいと思う。『辯正論』には李仲卿の「十異九迷論」の「老君三隱三顯説」を批判しているが、その内容は次のようである。

A 外五異曰、（注）老君降迹周王之代、三隱三顯五百餘年。

釋迦應生胡國之時、一滅一生、壽唯八十。

B 内五喻曰、（注）李氏三隱三顯、既無的據可依。假令五百許年、猶慚龜鶴之壽。（中略）

C 開士曰、檢諸史正典、無三隱三顯出沒之文。唯藏競・諸操

等老義例云、爲孔說仁義禮樂之本、爲一時。赧王之世、千室（干吉）以疾病致感、老君授「百八十戒」并『太平經』一

百七十篇、爲二時。至漢安帝時授張天師正一明威之教。于時

自稱周之柱史、爲太上所遣、爲三時也。

D 夫應形設教、必藉有緣。勸化度人、皆資徒衆。豈可五百年

間全無弟子。（大正五十二・五二五c）

まずAでは、老君は周代に五百年間にわたって三回出現したのに対して（ここでは、これを「老君三出説」と呼ぶことにする）、釈迦は僅か一回だけ世に現れ、八十年間生きていたに過ぎない、という「十異九迷論」の内容を紹介している。Cでは「老君三出説」の具体的な内容を紹介すると共に、それが藏競と諸操等の「老子」注釈に基づいていることを指摘している。Dでは老子が出現したとす

る五百年もの間に弟子が一人もいないことを根拠にして「老君三出説」の虚偽性を批判している。<sup>(26)</sup> さて、この「老君三出説」の内容は「開題」には「老君三時説」としてほぼそのまま載っているが、<sup>(27)</sup> 既に紹介した「開題」の「第三時」のところはその一部分である。

つまり、「開題」の「老君三時説」は「十異九迷論」の「三隱三顯」を「三時」に置き換えたものである。こうしてみると、成玄英の「開題」は李仲卿の「十異九迷論」を踏まえながら聖人と教主としての老君の優越性を唱え、また仏教側の批判を意識して、それに対する答えとして書かれたものであることが窺えよう。

一方、『三天内解經』(巻一・四b)と「大道家令戒」(十三a)には老君が干吉に『太平道經』(或いは「太平の道」)を授けたとあり、劉宋の「老君説百八十戒」(HY一〇三二『雲笈七籤』巻三十九所収)には老君が干吉に「百八十戒」を授けた経緯が述べられている<sup>(28)</sup> が、これらは「老君三出説」のうち第二時の内容に相当するものである。また、第三時に相当する内容は、既に考察した如く、『三天内解經』と「大道家令戒」に出て来る。更に、第一時の場合は「開題」にも引用されているように、『史記』などの伝承によるものである。こうしてみると、「老君三出説」は劉宋の天師道の『三天内解經』と「大道家令戒」或いは「老君説百八十戒」に出て来る老君と干吉及び張陵の記事をベースにし、『史記』などに出て来る老子と孔子との伝承を加えて、三つの時期に整えたものであることが分かる。そして、『辯正論』のCのところでは「老君三出説」が藏競

成玄英『老子義疏』における「道」と「老君」について

(『藏宗道』と諸操(『諸経』等の『老子』注釈に由来するとあるから、<sup>(26)</sup> 「老君三出説」は陳の宣帝時代(五六九〜五八二)に活躍した藏宗道等によって作られたものと推測される。<sup>(27)</sup> 要するに「老君三出説」は五世紀の劉宋の天師道の思想がベースになって、六世紀後半に藏宗道などによって作られ、七世紀前半の李仲卿や成玄英に受け継がれているのである。更に成玄英は、既に考察した如く、「開題」の「第三法體」のところでは「藏宗道、又用三一爲聖人應身云々」と藏宗道の言葉を用いており、第十四章の疏においても「藏曰、夫言夷希微者、謂精神氣也」と藏宗道の『老子』解釈を引用しているから、成玄英の「開題」と『老子』解釈は藏宗道の『老子』解釈を踏まえていることが分かる。

## 七むすび

以上の本論の内容をまとめてみると次のようである。『老子義疏』では「道」と「聖人」そして「老君」が基本的には一致する構造になっているが、それは老君を道の生成の働きと聖人の教化の働きとを共に有している教主と捉えているからである。老子を「道」と捉える例は天師道の『老子想爾注』や「大道家令戒」或いは劉宋の顧歙の「夷夏論」に既に出てきている。<sup>(28)</sup> 「道」が老君のような聖人を表す語であるということは、「道教」とは単なる「道」について説く教え」という意味ではなく、「道の説いた教」のことであることを示

している。更に「開題」は当時の仏道論争を背景にして書かれたものであるが、具体的には聖人と教主としての老子の存在をアピールするために作られた。また「開題」は李仲卿の「十異九迷論」などを受け継ぐものであると同時に、当時の仏道論争に対する答えでもあった。なお、『老子義疏』は藏宗道と劉進喜の『老子』解釈を踏まえているが、とりわけ「老子」を「道」と同一視する解釈は『老子想爾注』のような天師道の伝統を汲むものである。成玄英と李仲卿は共に仏教側から「黄巾」と呼ばれていたが、それは彼が天師道の道士であったことを示している。実際に、彼等は老君を非常に尊崇しており、更に張道陵の教法を老君に据えている。

従来、成玄英の『老子義疏』の思想は主に「重玄学」という観点から考察されてきたが、その結果『老子義疏』の「道」は生成の側面しか検討されてこなかった。また、李仲卿と成玄英との関係も専ら「重玄学派」との関わりで論じられてきたが、その結果彼等の天師道の道士としての側面が見落とされてしまった。一方、重玄学派の存在を否定する立場の場合は、成玄英が身を置いていた思想的土壌を説明する作業を行ってこなかった。管見の及ぶ限りでは、これらの研究の問題点は全て六朝時代の道教思想に対する認識不足から由来するものと思われる。「重玄」なる概念は、成玄英が受け継いでいる思想的土壌が十分に把握されて初めて、その思想史的意味が自ずと現れるのではあるまいか。例えば、成玄英が『老子義疏』第三十五章疏において「至道虚寂、其體希夷」としているのは、明ら

かに劉宋の天師道の道士である陸修静の「道」の定義を受け継ぐものである。『道教義樞』『道德義第一』には「陸先生云、虚寂爲道體」（卷一・二a）とあるが、ここに陸修静のいう「道體」とは「道の在り方」のことであり、「道」が「聖人」を指す語である点からすると、「開題」にいう「聖體」と言い換えることが出来る。また、成玄英は第二十五章の疏において「道體窈冥、形聲斯絶」（聖人の境地は奥深くて感覚では捉えられない）としているが、これもやはり陸修静の「夫大道虚寂、絶乎状貌」（陸先生道門科略一a）と思想的に一致している。更に、成玄英が「道は虚通の理なり」（小序、第三十二章）とする際の「理」とは、六朝道教思想の流れからすると、単なる「万物の本体」（湯一介氏の前掲論文）というよりは、そのような働きをも有している老君の究極の境地を現す概念として捉えるべきであろう。『老子義疏』に頻繁に出てくる「本迹」なる概念も、「體用」や「理事」或いは「眞應」と共に、老君の在り方を二つの側面に分けて述べるために用いられたものである。以上、成玄英が用いている基本的な概念や思想が六朝道教思想に根拠を据えていることを現す例を幾つか挙げてみたが、これらについては今後より詳しい考察が必要であろう。

## 注

(1) 『从魏晋玄学到初唐重玄学』（上海、上海文化出版社、二〇〇二）二三

## 二頁。

(2) 「論魏晋玄学到初唐重玄学」（陳鼓應主編『道家文化研究』第十九輯

(北京、三聯書店、二〇〇二) 所収) 十六―二十一頁。

(3) 表谷邦夫編『三教交渉論叢』(京都、道氣社、二〇〇五) 所収。

(4) 「開題」と『老子義疏』との版本は、藤原高男『輯校晉道德經義疏』(高松工業高等専門学校研究紀要) 第二号、一九六七) による。また『蒙文通文集』第六卷『道書輯校十種』(成都、巴蜀書社、二〇〇一) をも参照した。この他に、嚴靈峯『輯道德經開題序訣義疏』(『無求備齋老子集成』所収) や最近出版された『中華道藏』第九冊にも校訂本が収められている。

(5) 王弼は第十四章の「其上不斂、其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀、無物之象」について次のように注を付けている。「欲言無形、而物由以成。欲言有形、而不見其形。故曰、無狀之狀、無物之象也」。これは「道」には生成の働きがあるが(有)、抽象的な原理であるため具体的な形は有していない(無)という意味で、「道」を有や無のどちらかに限定して捉えるのは難しいということである。この注は基本的には本文の最後のところの「無狀之狀、無物之象」に対するものであるが、その前の「繩繩不可名」を踏まえたものとして捉えても差し支えないだろう。

(6) 「高以下爲基、貴以賤爲本、有以無爲用。此其反也。」

(7) 成玄英には既に散逸した『九天生神章經』の注があるが(強昱『从魏晉玄学到初唐重玄学』二二二頁参照)、「開題」の『九天生神章經』の引用と説明は成玄英の『九天生神章經注』を反映するものなのかも知れない。一方、『辯正論』卷六「内九箴篇第八」でも成玄英と同様に『九天生神章經』の該当箇所を引用しているが(案『生神章』云、老子以(玄)元始三氣合而爲一。是至人法體。精是精靈、神是變化、氣是氣象。如陸簡寂(『陸修靜』・藏矜(『藏宗道』)・顧歡・諸採・孟智周等『老子義』云、合此三氣以成聖體。大正五二・五三六c)、「玄元始三氣」を「三天」と結び付けてはおらず、藏矜などの『老子』解釈を根拠にして「精神氣」の三氣として捉えている。

(8) もっとも、これは『老子義疏』に出て来る全ての「道」或いは「聖人」が、みな「老君」のことを指しているという意味ではない。『老子義疏』

には「聖人」を一般的な意味として捉えているように思われる箇所もあるが、その場合も「老君のような聖人」という意味が含まれている。同様に「道」の場合も、聖人の境地に達するための方法としての重玄の道やその重玄の道によって達した聖人の境地などを表す語としても用いられているが、そこにもやはり老君の教えや境地といった意味が含まれている。例えば、第三十四章の「體道聖人」や第四十章の「得道聖人」なる語は(重玄)道を体得した聖人」という意味であり、それは具体的には老君のことである。

(9) 『九天生神章經』の序の前半部と三洞説との関係については、小林正美『六朝道教史研究』(東京、創文社、一九九〇) 第二篇第一章『九天生神章經』四「序の前半部と三洞説」の成立」を参照。

(10) 例えば、成玄英と同時代の道士である潘師正の『道門經法相承次序』(HY二二〇) の出だしのところでは、道教の宇宙論と三洞説を紹介する際に「故『九天生神章經』云、此三號、年殊號異、本同一也」(卷上・一b)と、『九天生神章經』の序の前半部を引用しており、同じく唐代の孟安排の『道教義樞』の「三洞義第五」においても、三洞説を説明する際に『九天生神章經』の序の前半部に相当する内容を述べた後「其跡本之義、具如『九天生神章經』義跡及『玄門大論』所明」(卷二・二a)としている。

(11) 卷上・三a、b。周代に出現した老子については「至殷武丁時、又反胎於李母。…生而白首。又號爲老子」(卷上・三b)とあるが、この「殷武丁時」とは老子が生まれたのが殷末であることを指しており、実際に国師になったのは周の時代とされていたようである。例えば「開題」には「(第四時節考) 案劉向・嵇康・皇甫謐並云、生於殷末、爲文王師。…既爲文王師、理當生於殷末」とあって、老子は殷末に生まれて周の文王の時代に国師になったとしている。

(12) 「大道家令戒」の作者と成立年代については、小林正美『六朝道教史研究』第二篇第四章「大道家令戒」を参照。

- (13) 『莊子疏』の本文は、曹礎基・黄蘭發點校『南華真經注疏』（北京、中華書局、一九九八）一四五～一六頁。以下『莊子疏』の引用は全て『南華真經注疏』による。
- (14) 「十異九迷論」は現存しないが、『辯正論』巻六の「十喻篇第五（答傳道士十異）」にその要旨がまとめられている。「十喻篇第五」は「答傳道士十異」なる副題からも窺えるように、「十異九迷論」に対する簡条書き形式の反論である。
- (15) 「子良：貞觀六年卒」（『全唐文』巻一三四「陳子良」）
- (16) 「其委曲玄旨、具在開題義中」（小序）、「釋具在開題義中」（第十四章）
- (17) 小林正美氏は、中国の儒教と仏教と道教とに共通する「教」なる觀念の持つ特別な思想的意味に注目して、それを中国の独特の「思想形態」と呼んでいる。小林正美「三教交渉における「教」の觀念」（『六朝道教史研究』所収）を参照。
- (18) 例えば顧歡は袁粲に宛てた手紙の中で「道教」のことを「老教」とも言っている（『南齊書』巻五十四の「顧歡傳」所収）。これについては、小林正美「顧歡『夷夏論』における「道教」について——中嶋隆藏博士の所論に反駁す」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第一分冊「第四十六輯」（二〇〇〇））を参照。
- (19) 更に、その次の時代である高宗の顯慶年間以降に活躍した論者は李栄である。以上、藤原高男「劉進喜・蔡子晃・車玄弼の道德經注について」（『香川大学教育学部研究報告（第一部）』第四十九号（一九八〇））所収、六十三頁）を参照。
- (20) 藤原高男氏によると、劉進喜の『道德經疏』は現存しないが、『道德眞經改善集』に八条の引用文が載っており、そのうち四条が成玄英の疏と殆ど同文であるという（前掲論文、六十三～六頁）。因みに『道德經』第四十五章の「大巧若拙」の成玄英疏は、劉進喜のそれとほぼ一致しているが、ただ一つ異なる点は成玄英の場合は『莊子』を引用して本文の意味を補っている、という点である。これは成玄英が『道德經』と『莊子』とを教え
- を同じくする經典として見なしていることを示すものである。
- (21) 「黄巾李仲卿」（『辯正論』巻六「十喻篇第五（答傳道士十異）」。大正五十二・五二五a）。「貞觀十年：黄巾蔡子晃・成世英（＝成玄英）、道門之秀。」（『續高僧傳』巻三。大正五十・四四三a）
- (22) この「黄巾」が天師道の道士を指していることについては、小林正美『唐代の道教と天師道』（東京、知泉書館、二〇〇三）の第一章「唐代の道教教団と天師道」三「道家」「道教」「黄巾」と天師道」（3）「黄巾」と天師道（五〇―五二頁）を参照。小林正美氏は成玄英を始めとして唐初の仏道論争に参加した道士たちが仏教側から「黄巾」と呼ばれていた点を根拠にして、彼等は全員天師道の道士であったらうと推測している。
- (23) 成玄英が『莊子疏』において尹喜や莊子や栢矩や庚桑楚などをみな老君の弟子とし、更に「老君大聖にして弟子極めて多し」としているのも、『辯正論』のこのような批判を意識したものであろう。「關令尹真人、是老子弟子」（『南華真經注疏』三六九頁）、「莊周師老君、故呼爲夫子也」（同、二七九頁）、「栢、姓。矩、名。懷道之士、老子門人也」（同、五〇九頁）、「姓庚桑、名楚。老君之弟子」（同、四四三頁）、「老君大聖、弟子極多」（同、四四三頁）。
- (24) 「（第四時節）老君復還東夏、凡有三時。一者、尋仲尼：師於老君、伏應問答。故『史記』云、吾今日見老子、其猶龍乎。又『家語』云、周之老聃、吾之師也。二者、赧王時、授于室『太平經』並『百八十戒』、治國治身修養要訣。三者、漢安時於蜀、授天師正一明威之教。于時蕭鼓雲駕、浮空而下、自稱周之柱史、太上所遣。」
- (25) 「老君說百八十戒」の成立年代については、小林正美『六朝道教史研究』第二篇第四章「大道家令戒」四「老君百八十戒」と『太平經』を参照。
- (26) 杜光庭の『道德眞經廣聖義』の序には六十一家の『老子』注が著録されているが、そこには次のようにある…「梁道士藏玄靜、字道宗、作疏四卷…陳道士諸綵、作玄覽六卷」（序、三a）。ここで藏玄靜は藏競のことであり、諸綵は諸操のことである。藏競は、藏宗道、藏道宗、藏玄靜、藏靖、



藏科などの様々な名称で出てくるが、それについては Isabelle Robinet, *Les Commentaires du Tao To King jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle* (Paris: Collège de France, 1977) 一〇一頁の一覧表を参照。

(27) 藏競が活躍した年代については吉川忠夫「王遠知傳」『東方学報』第六十二冊(京都、京都大学人文科学研究所、一九九〇)七十三頁を参照。

(28) 「夷夏論」の「道」が「老子」のことを指すことについては、前掲の小林正美「顧敏『夷夏論』に於ける「道教」について—中島隆蔵博士の所論に反駁す」を参照。

(29) 一九四六年から二〇〇四年までの重玄学(派)に関する研究成果は、林永勝「之啓重玄之關—論重玄派研究之爭議焦點」『清華學報』新三十四卷第一期(臺灣、國立清華大學、二〇〇四)所収)にまとめられている。