

『好色一代男』における「浮世」の記述方法

井 上 厚 史

一、はじめに

井原西鶴作、天和二年（一六八二）刊行の『好色一代男』は、先行する仮名草子『浮世物語』（浅井了意作、寛文初年刊）を原型にして成立したと考えられている^①。しかしその両者の比較研究が明らかにすることは、両者の類似性よりもむしろその差異、あるいは断絶である。遍歴体での一代記物語という構成や着想の点では両者に類似性が見られるものの、『好色一代男』にはそれまでの作品には見当たらない「新しさ」がある。つまり「どこか違う」という、もはや仮名草子ではなく「浮世草子」と呼ばねばならない何か新しい視点がそなわっていると感じさせるものがある^②。それゆえ、『好色一代男』をもって近世小説史の決定的な転換点、浮世草子の「誕生」とみなすことが今では通説となっているのだが、では、その新

しさとは具体的には何を示しているのだろうか。

この問題を精力的に考察した谷脇理史氏は、水田西吟によって書かれた『好色一代男』の跋文の前半部の読み直しを通して、このテクストを広い世界の人の心を描くことを主眼とした小説ととらえる^③。すなわち、西吟の「ひろき難波の海に手はとゞけ共、人のこゝろは斟がたくてくまらず」という評言は、「ひろき難波の海」という広い世界の存在に「手はとゞけ共」、その広い世界で生きる「人のこゝろは斟がたくてくまらず」であった西吟が、その広い世界の人の心を見事にとらえた『好色一代男』に対する賛嘆を言い表したものである。そして西吟のこの評言をさらに敷衍して、『好色一代男』というテクストが持つ意義を谷脇氏は次のように解釈してみせる。

西吟の言う広い世界とは、世之介の行動半径に見られる地理的な広がりのみではなく、浮世の価値基準から自由になったと

き見えて来る、浮世の認めぬ世界への認識の広がりをも意味しているはずである。そして、浮世の価値認識から自由になった視点の確保は、それにとらわれている間には見えなかつたり切り捨てられていたかもしれず、無価値と思われていたかもしれない浮世の風俗や人の心のさまざまありようを認識すること、が、一つの喜びであることを作者にも意識させることになるであらう^④。

浮世の価値や認識にとらわれている人間には「見えなかつたり切り捨てられていたかもしれず、無価値と思われていたかもしれない」もの、つまり今までは認識の対象の外にあった「広い世界」の人々のありさまを読者に提示して見せることが、『好色一代男』の新しさと、谷脇氏は指摘する。

また水田潤氏は、「人物形象の無思想性」と「描写の写実性」に仮名草子と浮世草子との決定的な差異を見る。そしてとくに、巻一の六「煩惱の垢かき」で湯女の生態の描写を一例とし、また寛文期から延宝期にかけての風俗版画の流布と関連づけて、浮世草子における「写実性」や「視覚性」の重要性を指摘している^⑤。

この両氏の意見に代表されるように、従来の研究によって明らかにされた『好色一代男』というテキストとそれ以前のテキストを差異化するもの——新しさ——は、「広い世界」への認識対象の拡大

と描写における写実性という二点にまとめることができるだろう。本稿において私が試みようとすることは、このような二点を読者に感じさせる要因を、井原西鶴という作者の性格や才能・技法に帰納させるのではなく、あくまでも『好色一代男』というテキストの持つ機能や作用に注目するテキスト論の立場から分析することである。新しさを感じさせる要因、それは「浮世」の記述方法自体にあるのだ。そして、『浮世物語』と『好色一代男』という二つの異なるテキストが共通して主題としていた「浮世」の認識方法における差異を示すことで、『好色一代男』の新しさを再考し、『好色一代男』によってもたらされた認識の意味についても考察してみることにする。

一、仮名草子としての『浮世物語』

仮名草子のあまりの多様性は、しばしば分析者の分析意欲をそくものである。たとえば、最近の研究である浅野晃氏の「仮名草子と浮世草子」においても、それは、中世小説の系列をひく作品群・擬似物語・随筆の系列をひく作品群・説話文学の系列をひく作品群・紀行文学の系列をひく作品群・戦記文学の系列をひく作品群・法話の系列をひく作品群・評判記の八つに分類されており、分析が容易でないことをあらためて教えている。したがってここで取り上げる『浮世物語』は、その中のわずか一つのジャンル——随筆の系列を

ひく作品群——に属するにすぎないのであるが、「浮世物語」というテクストの中から仮名草子における認識パターンの一つを抽出してみることにしよう。

『浮世物語』は、それ以前の仮名草子の諸傾向——世相見聞・政道批判・処世訓・笑話など——を総合的に盛り込んだ作品といわれており、^⑦様々な角度から分析されているが、必ず注目される部分は一開巻第一章の「浮世といふ事」^⑧における「浮世」の定義である。ここでは「浮世」とは、「萬につけて心に叶はず、ま、にならねばこそ浮世とは言ふめれ」という消極的否定的な側面から評価されると同時に、「世に住めば、なにはにつけて善悪を見聞く事、皆面白く、一寸先は闇なり。なんの絲瓜の皮、思ひ置きは腹の病、當座くくによらして、月・雪・花・紅葉のうち向ひ、歌を歌ひ、酒飲み、浮に浮いて慰み、手前の摺切も苦にならず。沈み入らぬ心立の水に流る、瓢箪の如くなる、これを浮世と名づくるなり」という、利那的ながらも「歌を歌ひ、酒飲み、浮に浮いて慰」む積極的かつ肯定的な側面からも評価されている。つまり浮世は、時には否定的に時には肯定的に評価されるような、いわば両義的なものとして定義されているのである。そしてここに表出された両義的認識は、「浮世物語」中の「浮世」の記述全体を貫く基本的な認識をなしていると考えられる。

『好色一代男』における「浮世」の記述方法

たとえば一つの典型的な例として、巻三の二「侍の善悪批判の事」^⑨を取り上げてみよう。出家の姿に身をやつした浮世坊が武家屋敷に身を寄せているとき、家中の侍から道心について質問される。道心には「誠」の道心と誠ではない道心の二種類がある。「其の身に拙く、博奕・傾城狂ひに一跡をほつきあげ、親の勤當を褻り、主君に追ひ出され、奉公もならず、職は覚えず、商をせんにも元手は無し、身を過ぐる手段に事を缺き、飢に臨む事の物憂さに」よって出家するのは誠の道心者ではなく、「世に捨てられたる餘者」、儒教にいう「遊民」、仏教にいう「禿居士」である。それに対して、「我が身の無常を觀じ、後世の大事を思ひ知りて、世を憂きものに捨て果て、道心を發し、心に慈悲深く人を勤めて仏法に入らしめ、自ら堅く戒を保ち行を勤むる」こそ誠の道心であり、「世を捨人」である。こういつて浮世坊を牽制すると、浮世坊は逆に「出家道のみならず、侍道にも良きは稀にて、悪しきは多し」と反論し、侍道にも二種類あることをいう。「世間にてあの人は萬事諄ひ無く無欲なる賢人かなと譽むる」人でも、その性格を見れば「人を人とも思わぬあぶれ者」であり、また「よく禮義を知りて慇懃をもつて人を敬ひ、心立柔かに結構人なりと譽むる者」も、「表裡輕薄の諂ひ者」である。そして、とにかく「内外揃ひたる誠の人は無きものなり」と結論づける。

人間を表面的にだけでなく裏面からも把握しようとするこの対話が意味するところは、「誠」に代表される倫理規範——多くの場合「道」で表現される——が、たとえ世間で共有されるものであつたとしても、それを實際に保持することは困難であり、逆に規範からはみ出ることや外れることの方がはるかに容易であるという、人間生活の矛盾にまで作者の認識が及んでいるということである。いわば本音と建て前の中で生きる人間のさきわめて現実的な認識がすでにここに表出されており、冒頭の両義的な「浮世」観と軌を一にしている。

そして、その規範が儒教や仏教の有名な言辭の引用によって裏付けられていることに注意しなければならない。ここでは「遊民」や「禿居士」という概念の引用にとどまっているが、この傾向は「浮世物語」全般に見られる現象である。たとえば、卷三の六「盗人の事」^⑩。盗人が入つたのを知りながらそれを放置したことを、まず仏教の観点——六賊——から批判し、最後に荀子の「士に妬む友ある時は賢なる友親します。君に妬む臣ある時は、賢人至らず」という言葉を引用して、「誠の侍」としての行動規範が示される。また卷三の九「鷹の爪を引闕たる事」でも、侍たる者の武勇の嗜みを、易經の「安きに居て危きを忘る、事なかれ」を引用しながら説明し、^⑪卷四の二「足る事を知る」でも老子の引用があり、さらに六の「天

の命ずる性といふ事」における中庸の引用、卷五の二「天道を恐るべき事」、四「不孝不肖の子は持たざるにはしかじといふ事」、五「家を治むる慎の事」、六「後言を言ふべからざる事」など、枚挙に暇がない。

この現象は、寛永十五年（一六三八）刊行の『清水物語』などの教訓書の系譜に連なるものであるが、頻繁な儒教や仏教の經典からの引用は、それら引用される言辭が、人々の行動規範として浸透し根強く作用していたことを示すものでもある。規範は厳しさを増せば増すほど形骸化し、建て前化し、最後に滑稽味さえ帯びてくる。卷四の十「尺尊七十九歳涅槃し給ふ事」において、浮世坊が、もし釈尊が百歳まで生きていたらどれほど有難い法門を説かれたらどうかという医師の言葉を揶揄して、次のようにからかうのはその証左である。

坊主の身持を六借う仕置かれて、女房を持たせず、魚を食はず、嘘をつくな、酒を飲むなど、五十年の中にさへかゝる事を申された。それを百までも生きて居られたらば、後には坊主には豆腐も食はされまい。^⑫

もし釈尊が百歳まで生きていたら、もつとこまかい戒律をお作りになり、坊主は豆腐でさえも食べられなくなるだろうというこの辛辣な揶揄は、厳格な教訓書の範疇からはみ出るものであろう。一方

で「誠」の道という倫理規範を説きながら、他方でその規範自体を揶揄するという矛盾した批評方法にこそ、『浮世物語』というテクストの特徴があるのであり、そこに単に笑話や滑稽譚的要素の表出だけを見るべきではない。「浮世」のあり方について、そして浮世に生きる人間のあり方についてのきわめて現実的で両義的な認識があつてはじめて可能な表現形態なのである。

巻四の一「人に様々の品ある事」の中で、浮世坊は浄土宗の和尚に対して次のような忠告をする。

忠言耳に逆ひ、良薬口に苦しととかや。樊噲が言ひける如く、
良き諫を強くする人は必ず人の心に叶ひ難し。悪しき道には溺れ易く同じ易し。^⑬

浮世の両義的認識は、必然的にそこに生きる人間の認識にも反映される。儒教や仏教が提示する規範の正しさを認めながらも、「良薬口に苦」く、「悪しき道には溺れ易」い。そんな人間の弱さを認めてしまえば、規範自体の有効性は疑わしいものになるだろう。したがって、「先行作品の諸要素を雑然と総合して自らは新しい認識を切り開こうとはせず、自らがとらえようとするものと緊張関係を持たずにそれへの順応を説き、時に借りものの批判やあたりさわりのない批判を行うことに自足できる」という評価も成り立つ。しかし、たとえ統一に失敗し、あたりさわりのない批判に自足している

としても、儒教や仏教による規範の必要性に言及し、他方で規範から逸脱しがちな人間の弱さを積極的に拾い上げた『浮世物語』の現実的な認識のあり方は見逃すべきではない。浮世に関する両義的な認識があつたからこそ、このテクストは読者に不統一感や雑然としただらしなさという印象を与えるのである。仮名草子『浮世物語』というテクストは、人間の強さ・弱さや「浮世」の良さ・悪さという両義的認識に支えられていたために、その記述は不統一なものにならざるを得なかつたというべきであろう。

三、浮世草子としての『好色一代男』

では、『好色一代男』の場合はどうだろうか。『好色一代男』は周知のように、世之介七歳から六〇歳までの色道遍歴を描いたテクストであるが、このテクストにもある種の「浮世」についての認識が全体を貫いているように思われる。しかし今度の場合、冒頭で「浮世の事は外になして、色道ふたつに寝ても覚ても」^⑭という世之介の父に関する記述があるだけで、『浮世物語』の場合ほど「浮世」に関する直接的な言及があるわけではない。そのため、全体の記述方法から類推してみなければならない。

注目すべきことは、『浮世物語』ではあれほど頻繁に行われていた儒教や仏教の經典からの言辞の引用がまったく見当たらないこと

である。むしろそうした規範への言及は意識的に避けられている。そればかりではなく、たとえば巻一の「袖の時雨は懸るがさいはい」のように、世之介は「鴨の長明が孔子ぐさき身のとり置きも」と述べ、「孔子ぐさき」儒者、すなわち道学者に体する非難さえ行っている。また巻六の「身は火にくばるとも」では、神聖な生玉神社の蓮池に舟を浮かべ鯉・鮒・すっぱんや鳩鳥を追い回しても「罪も神前も忘れ果ておもしろや」と開き直り、タブーに対する畏れなどさらさら見られない。

こうした儒教や仏教の言辭に代って引用されるのは、謡曲など当時の巷間で流布していた俗謡・俚言・諺の類である。巻二の「髪きりても捨られぬ世」におけるうわざとしての「いたづらはやめられぬ世の中に、後家ほど心にしたがふものはなき」と或人の語りぬ¹⁸や、「夜半に捨子の声するは、母に添寝の夢の浮世」と小町が読みし言の葉も思ひ出されて¹⁹、あるいは巻三の「是非もらひ着物」における謡曲隅田川からの引用である「定めなき世のならひ、今歎き給ふ事なかれ」、巻四の諺「天道人をころしたまはず」など、話の展開の要所所でこのような庶民の間に流布していた世俗的規範とでも呼ぶべきものが拾い上げられている。

儒教的・仏教的規範に俚言や諺などの世俗的規範を対置させることは、世俗的規範の持つわかりやすさゆえに、読者を堅苦しい規範

の緊縛から解放するだろう。それはつねに「：してはいけない」とか「：しなければならぬ」というような命令ではなく、庶民が長い間に蓄積してきた穏健な処世術であり妥協や寛容さの表出である。それゆえ、世俗的規範への依拠は、それが儒教的・仏教的規範とは相容れないものであるゆえに、「一つの事象を正反對の次元から見直し、その裏返し的一面を提出することによって相対化し、ある事象を絶対的、固定的なものとして把握する認識を崩そうとする認識の方法である²⁰」という評価につながるのである。世俗的規範の積極的な評価は、儒教的・仏教的規範の「相対化」であり、解体である。そして、それは一つの意思表示であり、異なった生活様式の主張でもある。

もう一つ注目すべきことは、儒教的・仏教的な社会規範に対する作者の無関心が、他方で遊里のありさまや出来事に関する旺盛な好奇心をもたらし詳細な描写を生みだしていることである。この点については今さらあらためて説明するまでもないだろうが、たとえば巻四の「形見の水榭」における生活に窮した百姓が、死んだ女の黒髪や爪をはがして売るために埋葬した棺桶を掘り返す場面に見られる迫真の描写。あるいは同じく巻四の「昼のつり狐」における密会の手立てに関する実に細かい記述。さらに、巻五の「後は様つけて呼」における「前代未聞の遊女」の記述、巻六の「寝覚めの菜好」

における女郎たちの会話の盗み聴きの場面の描写など、読者は好奇心をおおられずにはいられないほど、西鶴の記述方法は微に入り細を穿っている。それは従来の仮名草子ではほとんど取り上げられることのなかった主題であり、今まで読者の認識が及ばなかった「浮世」のありさまである。それが微細な描写によって記述されたために、われわれはそこに「写実性」を感じずにはいられない。それは「まこと」に広き世界の遊女町残らず詠めぐりて」という世之介六〇歳の感慨を、充分に読者に共有させるものであっただろう。そしてこの時、「浮世」の概念はこの写実性によって、未知の領域——女色と男色の色道の世界——をその内部に包摂し、一気に概念の領域を拡大することになったのである。もはや「浮世」は色道の話をもよそにして語ることはできなくなった。浮世という概念自体が変容したのである。

以上のような世俗的規範の積極的評価と「浮世」概念の劇的な拡大という二つの要因によって、『好色一代男』というテキストは従来の仮名草子が記述できなかった遊里を中心とした多様で人間の欲望が渦巻く「浮世」に日常を描写し始め、読者に「新しさ」を感じさせつつ、浮世草子の誕生を告げたのである。

四、異端者へのまなざし

さて、こうして一七世紀後半の言説世界に、『浮世物語』から『好色一代男』へ、すなわち仮名草子から浮世草子へという一つの大きな変革がもたらされたわけだが、それは結果的に何を意味しているのだろうか。

実は『浮世物語』と『好色一代男』は、主題つまり記述される題材の点ではある共通した傾向を持っている。それは、社会からはみ出し者や異端者などに対するまなざしであり、それらの具体的な描写である。たとえば『浮世物語』では、卷二の「浮世坊のなりたちの事」で早くも父を「悴侍」「百ぬらりの嘘吐」「追従らしき諂ひ者」「國中無双の臆病者」と貶め、自らを「遊びさまよふ浮れ者」と称する。さらに、「博奕打の溢者」²⁴、「傾城狂ひ」²⁵、「人を諂ひ欺す者」²⁶をいう「鳩の戒」、見栄っ張りをいう「寛滑者・異風者」²⁷、「盗人」²⁸など、およそ社会的価値がない者ばかりが取り上げられている。また『好色一代男』においてもいうまでもなく、「かげろう」²⁹、「くら者・手かけ者・出会女・坊主ころし」³⁰、「勸進比丘尼」³¹、「干瓢」³²などありとあらゆる女郎・蔭郎、そして「はちひらき・放下師」³³、「諷うたひ・猿引・戎まはし・歌念仏」³⁴などの職人や芸人のありさまが取り上げられている。

こうした社会の下層民や異端者に対する関心は、西鶴の以後の作品にも継承され、しだいに奇異なもの、奇怪なもの、そして化け物、大悪人へとエスカレートして行く。人間とは思われない姿をした木食や狐四天王・神鳴など世間の珍奇なものを取り上げた『西鶴諸国ばなし』（貞享二年（一六八五）刊）の冒頭には、有名な「是をおもふに、人はばけもの、世にない物はなし」という一節があるが、このテクストの中で、人間の住む浮世はあたかも「ばけもの」の住む世界のように記述されている。人間は竜や天狗や幽霊や妖怪に囲まれた世界で生活している。そして「広き世界」や「遠国」を見てみればいくらかでも不思議なものがこの世の中には存在する。したがって、素材は現在でも過去でも、日本でも中国でもかまわない。不思議なものを集め、そこに生きる人間の姿を記述し、読者に「ばけもの」の住む世界を実感させなければならぬのである。また『本朝二十不孝』（貞享三年刊）においても、世の中に「常の人稀にして、悪人多し」^{⑤③}「女にもかゝる悪人ある物ぞ」^{⑤④}「かゝる悪人も有物ぞ。天然阿闍世、唐土の悪王にもおとらじ」^{⑤⑤}「世の有様をみるに、まこと有て世上に住人、稀なり」という主張が繰り返され、不孝をはたらく大悪人の壮絶な姿が詳細に記述されてゆく。

古今東西の異端者や化け物・極悪人に題材をとっては次々と物語に仕上げる。こうした仮名草子（『浮世物語』）から西鶴のテク

ストに連なる「浮世」の記述の系譜は、よく見ると、ある方向性にしたがって進展しているように思われる。それは、規範からの逸脱・逃走とも呼ぶべきものである。『浮世物語』ではまだ規範からの逸脱は徹底化しておらず、規範が揶揄されることはあっても完全に否定されることはなかった。しかしそれが西鶴のテクストになると、規範それ自体が無視され、無効化されてゆく。儒教的でも仏教的でもない世間のうわさや俚言・諺の類いのテクストへの取り込みは、近世になって新たに国教化された儒教が儒者の活動を通じて社会に深く浸透するにつれ、しだいに社会の片隅へと排除されていった現象や言説を救い上げ、ふたたび光を当てて命を吹き込む作業に等しい。現在のわれわれの目には、奇想天外でばかばかしく記述する意味さえ見いだせないような対象を、西鶴のテクストは旺盛な胃袋をもつて取り込んで行く。それはあたかも、取るには足りないが人間の欲望を刺激するものだけをわざわざ選択して撰取しているかのようなのだ。

『浮世物語』から『好色一代男』へ「異端者へのまなざし」が引き継がれた時、儒教的（仏教的）な規範はそこで決定的にしりぞけられ、「異端者」こそが言説の表舞台へ登場してきたのである。近世における儒教の浸透と浮世草子における異端者の暗躍は、私には相互に関連しあう同一現象の表裏だと思われる。

五、結語

いつの時代でも、ある概念の記述方法が変化することは、必然的にその概念に関する認識の変更をともなっている。『浮世物語』に示された両義的な浮世観が、『好色一代男』において反儒教的（反仏教的）な浮世観へと一義的に収斂された時、「浮世」は儒教的（仏教的）規範が通用しない領域を確保した。それは異端者の領域の独立といってもよい。儒教的知識や概念を利用することなく、儒教的立場からはむしろ退けられるような雑多な民間の知識やうわさを利用して、「浮世」は日常を記述することが可能になったのである。われわれが住む世界は、儒教的規範がなくても充分成立しているのだ。むしろ儒教の硬直化した規範は、民衆が伝統的に作り上げてきたうわさや諺によって、もっと現実的に柔軟に修正されるべきである。「浮世」は日常には、われわれの目や耳を驚かすような不思議な出来事が山積しており、それらを規制しようと思っても儒教的規範など何の役にも立たない。「浮世」は日常は多様性に満ちており、その多様な世界で生きるためには、「一切の人間、応ぜぬ分限をねがひ、身を減法す、古例其数をしらず」^⑩や「銀が敵となる浮世」^⑪「欲は人の常なり、恋は人の外なり」というような人間の欲望を積極的に認める現実的認識が必要なのである。こうした多様で欲

望に満ちた「浮世」に生きる人間を、儒教的規範で一元的に規制しようとしてみてもそれは無理な話ではないか。

西鶴のテクストにおける明らかに意識的な儒教的規範の無視は、こうした言説上における反儒教的運動をわれわれに示唆している。仮名草子から浮世草子への移行は、「浮世」は日常の認識に根本的な変化をもたらし、儒教的規範から逃走しながら生きる人間の貪欲な姿を開示するものであったといえるのではないだろうか。

注

- ① 日本古典文学大系『西鶴集 上』（岩波書店、一九五七）、二〇頁。
- ② 谷脇理史『西鶴研究論考』（新典社、一九八一）第三章「浮世草子成立の一要因」二七三―六頁。
- ③ 同、第二章「好色一代男」の方法と意義」一四四頁。
- ④ 同、一四七頁。
- ⑤ 水田潤『仮名草子の世界』（桜楓社、一九八二）第七章「仮名草子の転生」一五五―六三頁。
- ⑥ 浅野晃『西鶴論攷』（勉誠社、一九九〇）一一―二七頁。
- ⑦ 日本古典文学大系『仮名草子集』（岩波書店、一九六五）一八頁。
- ⑧ 同、二四四頁。
- ⑨ 同、二九五―八頁。
- ⑩ 同、三〇三―五頁。
- ⑪ 同、三三七頁。
- ⑫ 同、三三七―八頁。
- ⑬ 同、三三三頁。

- ⑭ 前掲、谷脇『西鶴研究論考』補論「仮名草子作者の構想力と表現力」二四二頁。
- ⑮ 前掲『西鶴集 上』三九頁。
- ⑯ 同、四八頁。
- ⑰ 同、一五四頁。
- ⑱ 同、六四頁。
- ⑲ 同、六六頁。
- ⑳ 同、八九頁。
- ㉑ 同、一一三頁。
- ㉒ 前掲、谷脇『西鶴研究論考』一三〇頁。
- ㉓ 前掲『仮名草子集』二四五―七頁。
- ㉔ 同、一四八頁。
- ㉕ 同、一五三頁。
- ㉖ 同、二七〇頁。
- ㉗ 同、三〇二頁。
- ㉘ 同、三〇三頁。
- ㉙ 『西鶴集』七七頁。
- ⑳ 同、七九頁。
- ㉑ 同、九七頁。
- ㉒ 同、九九頁。
- ㉓ 同、八〇頁。
- ㉔ 同、八三頁。
- ㉕ 新日本古典文学大系『好色二代男 西鶴諸国ばなし 本朝二十不孝』(岩波書店、一九九一)三三七頁。
- ㉖ 同、三九〇頁。
- ㉗ 同、四〇六頁。
- ㉘ 同、四一八頁。
- ㉙ 同、四四八頁。
- ㉚ 同、『本朝二十不孝』四一五頁。
- ㉛ 同、四二〇頁。
- ㉜ 同、四二五頁。