The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	契嵩の『非韓』
Author(s)	湯城, 吉信
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1990, 24, p. 27-42
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5256
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

契嵩の『非韓』

湯城吉信

序

契嵩（一〇〇七―一〇七三）は、北宋の仁宗期に生きた雲門宗の禅僧である。彼は、韓愈を非難した『非韓』によって名高い。『非韓』は、三万余言にわたる文章であるが、その全てが韓愈批判で埋め尽くされている。では、契嵩は、なぜそのように韓愈を非難しなければならなかったのであろうか。一言で言えば、韓愈が仏教排斥を唱えていたからである。北宋は欧陽修らによって古文復興運動が盛んになった。その際、手本になったのが、唐代の韓愈と柳宗元とであり、韓愈の文章は士大夫の間でもてはやされていた。そして、韓愈が仏教排斥を唱えたのに倣って、北宋の士大夫も多く排仏を唱えた。また、北宋は、儒教の再興期でもあったので、新しい王朝の指導理念たるべく儒教が取り上げられたのである。それに対して、仏教は唐代武宗期の排仏によって大打撃を被り、わずかに禅宗と天台宗とのみが生命を保つ状態であった。仏教にとっては正に苦難の時代であり、この時代に排仏論を退けるためには、排仏論の根拠となっている韓愈を非難する必要があったのである。本稿は、その『非韓』について検討

を試みることを目的としている。

第一章　『非韓』の成立

まず『非韓』の成立について考えてみたい。契嵩の韓愈に対する態度で興味深いのは、『非韓』では韓愈を非難しているのに、「勧書」（『鐔津文集』巻一）という文章の中では韓愈を賢人として評価していることである。藤沢誠「契嵩の宋学に対する寄与――特に『非韓』を中心とする」（『信州大学文理学部紀要』九・昭和三五年）は、両書における韓愈評価の違いを、時の変遷と『非韓』述作当時の社会相の反映と見ている。即ち、「勧書」が書かれた頃は排仏論もそれほど盛んではなく、したがって韓愈を非難する必要もなかったが、やがて排仏論が盛んになってきたので、激烈な『非韓』を書いたと述べる。しかし、果たしてそうであろうか。

『非韓』と「勧書」との両書の制作年代は、藤沢論考の言うように「勧書」が先で『非韓』が後だとは断定できない。それどころか、むしろ「勧書」のほうが後に書かれた可能性のほうが高い。というのは、『非韓』の制作年代を、その序文の次のような言葉によってある程度推測することができるからである。

今、我　年已に五十なる者にして、且つ死に隣たり。

このことばによって、『非韓』は契嵩が五十歳になった頃に書かれたものだと思われる。契嵩が五十歳になったのは嘉祐元年（一〇五六年）である。それでは、「勧書」はいつ頃書かれたのであろうか。「勧書」は『輔教編』中の一編であるが、その序は『輔教編』全体の序文になっている。そこでは、もともと「原教」「広原教」「勧書」とい

う順番で並んでいたのを、内容を考慮して「広原教」と「勧書」とを入れ替えて、「原教」「勧書」「広原教」の順番に改めたことが書かれている。しかし、もともと「原教」「広原教」「勧書」という順番で並んでいたことについて、契嵩は次のように言う。

此れ吾　他の義例無し。第惟れ「原教」と「広原教」と、相い因りて作るを以て、故に其の相次を以て之れを列ぶのみ。

つまり、「原教」と「広原教」との間には密接な関係があったので、順番に並べたというのである。すると、この両書の後に「勧書」が置かれていたということは、「勧書」が両書よりも後にできたものだったからであろう。「勧書」の序文が『輔教編』全体の序文になっていることからも「勧書」が後に書かれたことが分かる。この『輔教編』は、嘉祐六年（一〇六一年）頃にはできあがっていたと思われるので、「勧書」も当然それまでにできあがっていたと思われる。「広原教」は、その序に「是の歳丙申」とあることから、嘉祐元年（一〇五六年）である。そこで、「勧書」は、嘉祐元年（一〇五六年）から嘉祐六年（一〇六一年）までの間に書かれたと言える。

以上のように、『非韓』と「勧書」とは、ほぼ同じ頃、敢えて言えば『非韓』の方が早くできあがっていたと思われる。

次に、両書の内容を考察してみたい。

「勧書」は仏教擁護を目的とした書物である。「勧書」の仏教擁護で特徴的なのは、排仏論者は、口先で排仏を唱えているが、その心は実は仏教を崇奉しているという論法である。そして、そのような人物の代表として、韓愈

を取り上げている。

契嵩は次のように言う。

昔、韓子　仏法独り盛んなるを以て、時俗の之れを奉ずること、其の方を以てせざるを悪み、書を以て之れを抑うと雖も、其の道本に至りては、韓も亦た頗る之れを推す。

韓愈が排仏を唱えたのは当時の人々の奉仏が常軌を逸していたためであって、本当は仏教の根本を推賞していたというのである。そして、「韓氏の心　仏に於いて亦た善くする所ある」例として、韓愈の「送高閑上人序」・「与孟尚書書」・「絳州刺史馬府君行状」を挙げる。「送高閑上人序」では高閑という仏者が、「与孟尚書書」では大顛という仏者が、各々称えられており、「絳州刺史馬府君行状」では馬彙の血書（親の死に際し、自らの血で仏典を写したこと）が称えられているのである。ちなみに、『非韓』では、この三つは、韓愈の主張が一貫していない例として挙げられている。

心で奉仏しながら口で排仏を唱えた韓愈の行動を契嵩は次のように言う。

韓子は賢人なり。事に臨んで変を制す。当に自ら権道有るべし。

また次のように言う。

韓子　何ぞ嘗て一端に膠して、自ら通ぜざらんや。

韓愈は、一端にとらわれることなく、時宜に合わせて権道を発揮したというのである。そして、その例として三つ挙げる。㈠「原道」で老子を謗っているのに、「師説」では孔子が老子に師事したと言っている。㈡孟子は楊墨を批判しているのに、韓愈は「読墨子」を書いて墨子を評価している。㈢儒者は鬼神について説かないものなのに、韓愈は「原鬼」・「柳州羅池廟碑」で鬼神を説いている。以上三例は、『非韓』では、韓愈が儒者として失格だという例とされているが、この「勧書」では、韓愈が融通性を発揮したものとして、肯定的に述べられている。

このように、韓愈の心と語とを説明した契嵩は、「後世　当に之れを韓の心に求むべし。必ずしも其の語に随わざれ。」と述べる。

以上のように、『非韓』と「勧書」とでは、同じ韓愈の文章を用いながら、その評価の態度は一八〇度違っている。即ち、『非韓』では、単に韓愈の思想の分裂として非難されていたものが、「勧書」では、心では仏教を崇拝していたことの証拠とされ、また、『非韓』では、単純に孔孟に反するとして非難されていることが、「勧書」では、韓愈が融通性があることの証拠とされている。矛盾を指摘して罵倒する『非韓』に比べ、それを賢者の行為とする「勧書」のほうが論理が屈折しており、複雑である。これは、「勧書」の後出を示唆するものと考えられるのではないか。

それでは、両書の評価の違いはどのようにしてできたのか。

思うに、「勧書」は、仏教の擁護を目的とした著述であり、また『輔教編』としてまとめて皇帝に奉ったものであるため、名儒として名高い韓愈を個人攻撃することはさすがに憚られたのであろう。それに対して、『非韓』は、朝廷に奉るものでないため、本心を忌憚なく発揮したのであろう。

『非韓』は三十篇に分かれているが、各篇で韓愈の文章が批判されている。その批判の仕方について契嵩は次のように言う。

叙に曰く、韓愈を非るは公非なり。経に質し天下の至当を以て之れを為す。

つまり、契嵩は、仏者の立場からではなく、儒家の立場から韓愈を批判している。即ち、韓愈は儒者として失格であるとするのである。

契嵩の韓愈批判の内容については、既に安藤智信「『鐔津文集』にみられる韓愈批判の内実」（『大谷学報』五七―四・一九七八年）がある。同論考は、『非韓』の内容を、㈠仏教と儒教との並存の必要性についての論説、㈡韓愈の覆い難い心の動揺（仏老排斥の姿勢の破綻など）、㈢全く儒家の範疇へ出向いていっての論説、以上三者に分類している。だが私は、この分類はそれほど有意義であるとは考えない。『非韓』が韓愈を批判したものである以上、契嵩が韓愈のどのような点を批判しているのか、その視点によって分類すべきであろう。

先に述べたように、契嵩の韓愈批判は儒家の立場からなされているが、その批判の仕方は次の三点にまとめられる。即ち、一つは、儒家の経書に反するとして批判するもの、いま一つには、論理の矛盾や主張が一貫していないことなどを批判するもの、もう一つには、人物評価の誤りなど韓愈の人格上の欠点を批判するものである。以下具体的に見てみる。

第二章　韓愈批判（一）

――「原道」「原性」について

全三十篇のうち、中心になっているのは、「原道」を批判した第一篇と「原性」を批判した第三篇とである。この二篇だけで全体の半分以上を占める。本章では、この「原道」「原性」批判について分析したい。

「原道」「原性」批判は、先の分類のうち、儒家の経書に反するとして批判するものに属する。「原道」について契嵩が批判するのは、「仁と義とは定名たり。道と徳とは虚位たり。」という韓愈のことばである。契嵩はこれを、仁義を道徳より上位に置いていると解する。そのように解するのは、定名、虚位という定義付けによるというよりも、むしろ単純に、仁義が道徳よりも先に述べられているという理由による。だから、契嵩は、韓愈のこのことばを批判するのに、『礼記』曲礼篇や『易経』説卦伝、『論語』述而篇から例を引いて、道や徳という語が現れる場合、必ず仁や義という語の前に置かれることをいう。例えば、『論語』述而篇からは、「道に志し、徳に拠り、仁に依り、義に遊ぶ」を引いている。

このように韓愈のことばを批判した上で、契嵩は、儒教には仁義を越えた儒教全体を貫く道があることを説明する。その道とは、『礼記』では「中庸」であり、『書経』では「皇極」であり、『春秋』では「列聖大中の道」であり、『詩経』では「思い邪無し」であると言う。ここで注目すべきは、『詩経』以外の三つはすべて、「中」について論じたものだということである。

『詩経』について「魯頌・駉」の「思い邪無し」ということばを選んだのは、『論語』為政篇の「詩三百、一言

以て之れを蔽う、曰く、思い邪無し」に基づくのであろう。『書経』洪範篇の「皇極」は、鄭玄が「大中」と（即ち、皇を大、極を中と）解している。そして、「皇極論」（『鐔津文集』巻四）で「天下の中正を之れ皇極と謂う」と言うように、契嵩も鄭玄の訓詁を敷衍している。『春秋』の「列聖大中の道」もこの皇極のことをいうのであろう。要するに、儒教を貫く一なる道とは中だという。

それでは、なぜ、中庸の道が儒教全体を貫き、仁義よりも上に置かれるべきものとして強調されねばならなかったのであろうか。

それは、彼が唱えていた三教一致論（その実、儒仏一致論であるが）に理由がある。契嵩は、「原教」（『鐔津文集』巻一）で、次のように言う。

> 夫れ仁義は、先王の一世の治迹なり。迹を以て之れ（儒仏）を議すれば、未だ始めより異ならずんばあらざるなり。理を以て之れを推せば、未だ始めより同じからずんばあらざるなり。迹は理に出づれば、理は迹に祖たり。迹は末なり。理は本なり。君子は、本を求めて末を措くが可しきなり。

即ち、儒教と仏教とは、現実的施策である迹のレベル（現象）では異なっているが、その迹の大本である理のレベル（本質）では一致するという。理と迹とでは理の方が大切である。だから、君子は儒仏に一貫するこの理をこそ求めるべきだと言う。上述の中庸の道は、この理のことを言っていたのである。仏教における道とは中道（官能の歓楽に耽ることと過度の苦行に熱中することとその両方から遠ざかること）である。儒教の道もこの仏教の中道と等しいものであると言うためには、中道と少なくともことばの上では一致する中庸を持ってくる必要があった。

つまり、『非韓』第一における「原道」批判は、単に経に反するとして韓愈を攻撃するためだけのものではなく、契嵩の三教一致思想の理論を説くものだったのである。その理論とは、迹（教ともいう）を越えた理（道、心ともいう）が重要であるという理迹論である。そして、この理迹論は単に儒仏の一致を説くためだけのものではなく、次に述べるように、儒教に対して仏教優位論を説くためにも使われていた。

契嵩は、「皇極論」・「中庸解」（共に『鐔津文集』巻四）を書いて、儒教の中庸（即ち皇極）の道を賛美している。だが、これが単なる儒教賛美の文章でないことは、既に荒木見悟『禅の語録14輔教編』解説（筑摩書房・昭和五六年）が指摘した通りである。契嵩は仁宗皇帝への上書で次のように言っている。

夫れ王道とは皇極なり。皇極とは中道の謂いなり。而して仏の道も亦た中道と謂う。これ豈に然らざらんや。然れども中と正とに適（かな）いて、偏ならず邪ならざるは、大略儒と同じと雖も、その物の理を推して神を窮め妙を極むるに及びては、則ち世と相い万す（距離を隔てている）。

契嵩は、学者が求めるべき理のレベルにおいて、儒教よりも仏教の方が研鑽が深いと言う。ここにおいて、理迹論は仏教優位論へと展開している。

このように、契嵩は、儒仏を迹のレベル（具体的な教えのレベル）と理のレベル（教えが出てくる大本の心、道のレベル）とに分け、儒仏は迹のレベルでは異なるが、心のレベルでは一致するとして、仏教擁護をはかる。そしてさらに、迹よりも重要な理のレベルにおいては仏教こそがすぐれているとして、仏教優位論に結びつける。その意味で、『非韓』第一の、中庸の道が仁義より上だとする契嵩の主張には非常に積極的な意味がある。

さて、次に『非韓』第三の「原性」批判について分析してみたい。

人の本性が善か悪かという問題は、中国において古来盛んに論じてきた。韓愈も例外ではない。韓愈は人の性は上中下の三等級に分かれると考えた。上とは善だけの人であり、下とは善になり得ない悪人であり、中は善にも悪にもなる可能性がある凡人である。いわゆる有名な性三品説である。

この性三品説は、『論語』陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず」に根拠を持つ。だから、韓愈の性三品説を批判するためには、この「上智と下愚と」を検討しなければならなかった。

契嵩は、上智と下愚とは性ではなく才のことを言ったものだと言う。人の才能には、先天的に聡明な者と愚昧な者とがあり、どうしようもない。だが、同じく『論語』陽貨篇に「性相近し。習い相遠し」とあるように、性にはもともと違いがない。契嵩は、「性相近し」を、性は万人同じという意味に、「習い相遠し」を、学習によって善悪が分かれる、そういった意味に解している。すなわち、契嵩は性には善悪がなく、その性が現象として現れた情に善悪が現れると考えたのである。

契嵩のこの「原性」批判は、単に韓愈の個人攻撃にとどまるものではない。実は「原道」批判と同じく契嵩の儒仏調和論と深く関わっている。契嵩は「中庸解」第四でも韓愈の性三品説を批判しているが、そこでは次のように言う。

吾れの言う所の者は性なり。彼の二子（孟子・韓愈）の言う所の者は情なり。情なれば則ち孰ぞ異ならざらん。性なれば孰ぞ同じからざらん。

契嵩は、性に関するこれまでの議論は実は情のことを言ったものだとして、さらに高次の善悪未分化の性を言うことによって、性についての論争を終結しようとしている。これは、先に述べた、仁義等の教を超越した道（理・心）を言うことによって儒仏の調和をはかろうとする理論に等しい。すなわち、性情については、性が理のレベルに、情が迹のレベルにあたり、先の理迹論の一つの適用になっていると考える。

以上、『非韓』第一の「原道」批判と『非韓』第三の「原性」批判とについて分析した。この両者は、韓愈の論述が儒教の経書に合わないとして批判しているが、単にそれにとどまるものではなく、彼の理迹論を説くことが大きな目的としてあった。自らの理迹に対する考えを読者に納得させることは、彼が儒仏調和論（一致論）を、さらには仏教優位論を唱えるための基礎となることだったからである。だから、これはいくら強調しても強調しすぎるということがなかった。契嵩が第一篇と第三篇とに全篇の半分の紙面を費しているのは以上のような理由による。

第三章　韓愈批判（二）

本章では、前章で分析した第一篇、第三篇以外の『非韓』の文章について分析したい。先に述べたように、契嵩の韓愈批判の仕方は、㈠儒家の経書に反するとして批判するもの、㈡論理の矛盾や主張の不首尾を批判するもの、㈢人物評価の誤りなど韓愈の人格上の欠点を批判するものの三つに分類できる。

まず、㈠の経書に反するとして批判するものから述べる。『非韓』第六では、「原鬼」が取り上げられているが、それは、韓愈が鬼神を追求しているからである。周知のように、『論語』には、「未だ人に事うること能わず。焉んぞ能く鬼に事えん。」と言い、一般的には、孔子は死や鬼神について述べることを好まないと考えられている。(1)

『非韓』第七では、韓愈の「獲麟解」が取り上げられている。「獲麟解」の中で、韓愈は獲麟を祥瑞としている。それに対し、契嵩は、『礼記』礼運篇や『春秋左氏伝』を引用し、獲麟は祥瑞どころか、逆に不吉な異常事態であることを論証している。

『非韓』第九では韓愈の「対禹問」が非難の対象にされている。「対禹問」の中で、韓愈は、禹が自分の子供に位を譲ったと言っている。それに対し、契嵩は『礼記』礼運篇や『孟子』を引用し、禹は益という人物に位を譲ろうとしたが、人民が禹の子の啓に従ったのだということを論証している。

また、『非韓』第十三では、「処州孔子廟碑」が取り上げられ批判されている。ここで、韓愈は、社稷の祭り方は、壇を設けることよりも屋を設けることの方が格が上だとしている。それに対し、契嵩は『礼記』郊特牲篇に基づき、社稷を祭るには壇を設けてするのが本当であることを言う。

『非韓』第二十四では韓愈の「毛穎伝」が取り上げられている。「毛穎伝」は毛筆を擬人化し、その伝記を述べるという形式で作られているが、契嵩は、これは『書経』旅獒篇の「玩物喪志」に当たるとして非難する。

以上のように、経書に反するとして批判するものは、士大夫として当然修得しておくべき儒教経典に対する韓愈の不十分さを指摘するものである。その方法は、反対の例として経書を引用しており、実証的と言えるが、着目点があまりにも瑣末であることは否めない。「毛穎伝」を玩物喪志としたり、（経書を引用しての批判ではないが）韓愈の「鱷魚文」を、魚に人語がわかるはずがないとして非難する（『非韓』第十六）ことなどは、あげ足とりと言おうか、文学的技巧を解さぬ的はずれの批判である。

次に、韓愈批判三分類中の㈡の、論理の矛盾や主張の不首尾を批判するものについて述べる。これはつまり、韓

愈の思考に問題があるとするものである。例えば、『非韓』第四では、韓愈の「原人」の論理が緻密でないことを批判しており、第五では、韓愈の「本政」の文章が悪く学者を惑わすとして批判している。

他に、『非韓』第十四では「唐故贈絳州刺史馬府君行状」において、馬彙という人物が仏経を血書（自らの血で書くこと）したことを、韓愈が讃えていることが取り上げられている。すなわち、韓愈は、一方では「原道」などで排仏を唱えているのに、一方ではこのように仏教を讃えているとして、主張の不首尾を非難する。(2)

また、第十九では、「読墨子」においては墨子が評価されているのに、「与孟簡書」では墨子が貶められていることが指摘されている。

契嵩は、論理の矛盾や主張の不首尾を非難する場合、韓愈の仏教に対する姿勢の曖昧さを指摘し非難することが多い。これは確かに鋭い視点である。近人の陳寅恪「論韓愈」（『陳寅恪先生論文集』上冊・三人行出版社・中華民国六三年）が指摘するように、韓愈は仏教自体を嫌っていたとは断定しがたいからである。

次に、韓愈批判三分類中の㈢の人格批判であるが、これは、(A)韓愈の身分不相応で僭越な行動に対する非難と、(B)韓愈の人物評価の誤りに対する非難とに分けられる。

まず前者(A)について述べる。『非韓』第八では、「上宰相書」・「後十九日復上書」・「後二十九日復上書」が取り上げられ、韓愈が上書して職を求めたことが非難されている。士としての謙譲の徳に欠けるというのである。

また、第二十五では、韓愈の排仏論の代表作である「論仏骨表」が取り上げられている。ここでは、奉仏した歴代の皇帝は短命に終わっているという韓愈の説を偏った論であるとして批判すると共に、天子に対する上書の仕方が不適当だと批判している。(3)

また、第二十八では、「答崔立之書」と「答劉秀才論史書」とが取り上げられ、自ら経を作ろうとしたことが僭越だとして批判されている。

以上はいずれも韓愈の過度の自己顕示欲を咎めるものである。

次に、後者(B)の人物評価の誤りを指摘するものについて述べる。

『非韓』第十八では、韓愈の「争臣論」と「送何堅序」とが取り上げられている。韓愈は、「争臣論」では陽城という人物を非難しているのに、「送何堅序」では賢者として扱っている。これについて、契嵩は、陽城は若い時から賢者であり非難すべきではないと言う。また、韓愈が陽城を賢者として扱っていることについては、世の中の評判に従って自分の意見を改めたとして非難している。(4) このように、人物評価を問題にする場合、契嵩は韓愈が節操がないとして人格的に批判している。

『非韓』第二十九では、韓愈の「送毛仙翁十八兄序」と「謝自然詩」とが取り上げられ、儒者でありながら道士に惑わされているとして非難されている。これも人格批判の分類に入るであろう。

以上述べた韓愈の人格に対する批判は、大体『非韓』の後半部分に集中している。その契嵩の判断が正しいかどうかは別にして、彼の分析ぶりには驚くべきものがある。韓愈の文を読みこんでいることは言うまでもなく、史書の判断を引き合いに出すことが多いことから、史書についても相当に研究していたことが窺える。

おわりに

韓愈の排仏論とそれに対する仏者の反駁とについては、常盤大定「排仏廃釈の問題」(『岩波講座東洋思潮』所収

・一九三四年）が論じている。そこでは、宋の張商英の『護法論』や元の劉謐の『三教平心論』が取り上げられ分析されている。ところが、契嵩の『非韓』については一言も触れられていない。『非韓』は『護法論』や『三教平心論』よりも早くに成立している。そして、これら三書における批判の類似から見て、後出の二書は『非韓』を参考に書かれた可能性が高い。その意味で、常盤氏が『護法論』と『三教平心論』とを取り上げて、『非韓』を取り上げていないのは不十分である。

実は契嵩以前にも韓愈の批判があったらしい。それは、『非韓』第三十の次のようなことばによってわかる。

近ごろ聞けり。蜀人に書を為り韓子を非る者あり。方めて諸を京師に伝う、非る所百端有りと謂う。未だ蜀人の書を覩ざると雖も、吾益々之れ（韓愈批判）を言わんとす。

契嵩も目にはしていなかったが、蜀にも韓愈を批判する者がいたのである。この人物が誰であるかについて、調査してみたが今のところ未詳である。博雅の御示教を得たい。

周知のように、中唐に韓愈は儒教の再興をはかるべく排仏論を唱えた。その気慨は宋学のさきがけをなすものとして高く評価されている。だが、その理論はいまだ不十分で、仏教側から攻撃を受けて潰え去った。

契嵩の『非韓』は仏者の韓愈批判の最初の集大成だと言える。本稿で明らかにしたように、その批判は儒教の立場からなされていた。儒教と仏教との論争は仏教流入当時から既に始まっていた。初期の頃の儒仏の論争は、自分の立場から相手を批判し、自分の側の方が優れていることを主張するものであった。だが、後に宋代になると、儒教が思想史的に中心となってゆく。逆に唐代の仏教はわずかに禅宗と天台宗とのみが生命を保つ状態であった。そ

こで、仏教側は儒教が真理であることを前提として儒仏調和論を唱え、排仏論は儒者の取るべき態度ではないとする論法を使うようになった。言わば、儒教概念を駆使しての排仏論撃退である。

宋代は儒仏道の三教が融合した時代である。朱子学に代表されるように、儒教は仏教を取り入れて理論を精密化したが、一方、仏教も儒教を取り入れて保身をはかった。契嵩の思想はその一例である。

注

（1）『非韓』第十二、第二十一、第二十三にも類例がある。
（2）『非韓』第十七、第二十にも類例がある。
（3）『非韓』第十、第十五にも類例がある。
（4）『非韓』第二十二、第二十六もにも類例がある。

（弓削商船高等専門学校専任講師）