

王安石における孟子尊崇の特色

——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として——

近藤 正則

一 緒言

『四庫全書總目提要』は、北宋の後半に誹孟論が沸騰する理由を、次のように述べている。

蓋宋尊孟、始王安石。元祐諸人、務與作難。故司馬光疑孟、晁說之
詆孟作焉。非攻孟子、攻安石也。(卷35・孟子音義)

語中の「蓋宋尊孟、始王安石」とは、次の指摘を内容とするものと見てよい。

案晁公武讀書志、稱王安石喜孟子、自爲之解、其子雋與其門人許成
皆有注釋。蓋唐以前孟子皆入儒家、至宋乃尊爲經。元豐末、遂追封
鄒國公、建廟鄒縣、亦安石所爲。(卷122・湛淵靜語)

要するに、この見解は、宋儒の孟子批判を新・舊法黨間の政争の産物
と位置づけるもので、王安石に對する傳統的な惡評との對照によつ
て、孟子の權威を擁護したものと見える。

ところで、王安石の政治思想が『周禮』と『孟子』に根ざすもので
あるとは、諸家のしばしば言及する所であるが、安石の孟子尊崇につ
いては、新法諸政策における『周禮』の活用の問題ほどには、從來、

あまり考究されることがない、というのが實狀のようである。王安石
には、「孟軻、聖人也。賢人則其行不皆合於聖人、特其智足以知聖人而
已」(臨川集卷72・答魏深父書)という語があり、その孟子尊崇のひとか
どならぬことが窺われるが、その儒・釋・老莊の調和論といい、善惡
は情の對外物以後のこととする一種の性無善無不善説の展開といい、
一般に『孟子』の異端辨正と性善の提唱が宋儒の注目を浴びたとする
通念とは、やや趣を異にするであらうことが豫見される。そこで、本稿
では『臨川先生文集』一百卷(臨川集と略稱する)を中心に、「蓋宋尊孟、
始王安石」とまで言われた、孟子尊崇の實際を跡づけてみたいと思う。

二 元豐の孟子配享とその意義

『四庫全書總目提要』に言う如く、元豐年間の孟子の表彰は、王安石
によるものと考えてよい。『文獻通考』(卷44・學校考五)及び『宋史』
(卷16・神宗本紀三、卷105・禮志吉禮八 文宣王廟)によれば、孟子が鄒國
公に追封されたのは神宗の元豐六年、孔子廟に配享され顔子の次に敘
せられたのは翌七年のことである。王明清は、『玉照新志』(卷1)に孟
子の配享に至る経緯を記しているが、その要旨をとると次のようにな

とである。

晋州州學教授の陸長愈が、春秋の釋奠に際して、新規に孟子を加えて堯・鄒二公を以て孔子に配すべき旨の建白をした。朝廷はこのことと定奪を太常寺に諮ったが、太常寺側は、王朝創業より配享・從祀の對象は顔子以下孔子の直弟子（同時之人）に限られていたとして、孟子（異代之人）の配享に難色を示した。そこで朝廷は更に往古の事例を検索し、古くは道德への功業を主とし時代の異同には固執しなかったこと、唐の貞觀二十一年に高堂生・杜預・范寧ら二十一賢を從祀した例があることなどを根據として、建白のとおり孟子を配享して顔子の次に設位し、更に荀況・揚雄・韓愈にも封爵を加えた上で、二十一賢の間に祀することとした。

清末の蔡上翔は、『王荆公年譜考略』（卷23）に王明清の『熙豐日曆』からの引用として同文を示し、「是請、固非陸氏一人之私言」と指摘しているが、孟子の配享は前年の鄒國公追封の餘勢を驅つたものである。荀況以下の從祀には、孟子の配享に對する異議を牽制する意味があったと見るべきで、元豐五年に着手した司馬光の『寢孟』（司馬文正公傳家集卷73）の大半が元豐八年に書かれていることから、反對派の隱然たる存在を豫測できる。それだけに、往古に前蹤を求め復古の體裁を整えたとは言っても、太常寺の異議を斥け、王朝創業以來の慣行を改めた神宗の詔令は、頗る斬新な意義を有するものと言える。顔子の配享は、既に唐以前のことであって、孔顔と並稱し、先聖先師或いは先聖亞聖となすことも、顔子配享以來の慣習と見られる。唐の開元二十七年に、孔子の文宣王追諡が行われ、この時、十哲が侯に、七十子が伯に追封されているが、顔子一人には堯國公が贈られている。顔子を特立させ、孔子に準じて厚遇することは、いわば歴史の所産に他な

王安石における孟子尊崇の特色

らない。これに對して、孟子の場合には、時として大賢と稱されることはあっても、これまでに從祀の實績すらなかった。従つて、孟子を一擧に顔子に匹敵させることは、まさに異例の拔擢であり、後の道統論の擴充のほか、宋代の學術思想に大きな影響を與えるのである。

ところで、元豐の孟子配享に關して、『文獻通考』『宋史』といった史料は王安石の關與について一切言及していない。これは、王安石に對する歴史的な惡評の定着によるものであるか。元豐の六、七年といえ、王安石は既に政界を引退し、鍾山に遁世生活を送っている。但し、政治の表舞臺から遠のいてはいるものの、新法黨の一員である蔡確が政權を握り、基本的には王安石の政治路線がそのまま繼承されている。従つて、詔令の斬新さのゆえに、背後に王安石の存在を想定することは可能である。この點について、朱熹は次のように指摘している。

孟子配享、乃荆公請之。配享、只當論傳道、合以顔子・曾子・子思

・孟子配。……（朱子語類卷90・包揚錄）

省略の下文は、朱熹自身が孟子の後に二程を配享せんとしたことを述べるものである。配享は傳道を以て旨とせよという所に力點があるものの、舊法黨系の史觀による紹興六年の『神宗實錄』改修以後、一段と王安石の否定が進むなかで、孟子の配享が王安石に由來することを、そのことの合理性を含めて明言した朱熹の語は、仲々に希少價值を有するものと思われる。

神宗の熙寧四年、王安石は科擧方法の改正を議し、從來の詩賦科を廢して、新たに『孟子』を『禮記』『論語』と合して兼經となし、經義策論を以て士を取ることを定めている。前述の孟子の配享と併せ、宋王朝の國家的行爲としての孟子尊崇の體制が、王安石に始まるとさ

れる所以である。もとより、單に宋代の尊孟ということよりすれば、安石以前に多くの先蹤を得ることが出来る。例えば、宋初三先生のひとり孫復は、「噫、自夫子歿、諸儒學其道得其門而入者鮮矣。惟孟軻氏・荀卿氏・揚雄氏・王通氏・韓愈氏而已。彼五賢者、天俾夾輔於夫子者也」(上孔札事書)として、五賢の筆頭である孟子の表彰につとめ、「兗州鄒縣建孟廟記」を著わしている。孫復の場合は、主に孟子の異端辨正に注目するのが特色で、韓愈の『原道』の延長上にあるものと言つてよい。又、同じく宋初三先生に含まれる石介は、新規に五賢堂を建てて孟子らを祀し、『根本篇』を著わして『孟子』に基づく民治論を展開している。更に、王安石と同時代の徐積に至っては、「孔子言其略、孟子言其詳。故曰、孟子者孔子之解也」(節孝語錄)「治春秋、當以孟子爲折衷。蓋知春秋者獨孟子爾」(同上)といった孔孟一致論を展開しているなど、諸方面からの『孟子』の賞揚が行われている。他に、大中祥符年間に孫奭の『孟子音義』が公刊され、既に従前の九經に附して後の十三經への算入の體裁が整えられており、かつて唐末の皮日休が『請孟子爲學科書』に唱えた、『孟子』の科擧への採用の地盤が着着と準備されていたことが分かる。言うなれば、王安石による國家的行爲としての孟子尊崇は、時代の流れの中で個々の要件を整えつつ、此處に至つたのである。従つて、『四庫全書總目提要』に「宋尊孟、始王安石」と言わしめる事由を求めらば、それは後段に述べる所の王安石一流の孟子聖人論に裏打ちされた、元豊の孟子配享の劃期性に着眼しなければならぬことになる。

王安石による孟子配享の劃期性は、朱熹の指摘するように、同時之人に限つた舊習を廢し、時代の異同に拘らず傳道上の功績を第一義とするといった發想の轉換にあると見てよい。孔子への配享・從祀を同

時之人に限定することは、一面において孔子にまつわる傳承(孔子說)の鵜呑みを意味し、春秋の釋奠に一種の神祕主義的な發想を生む餘地を残すものと言える。これに對して、「發明先聖之道有益學者」(玉照新志卷一)を以て配享の規準とするという發想の轉換は、學術思想の合理化を進め、漢唐の傳統的な經學の方法に固執しない自由討究の氣運を一段と煽る結果を將來し、次代における儒學の一新を決定的に動機づけることになつたのである。

元豊の孟子配享が、その意義の重要性の反面で、王安石に對する後世の不評を増長させる要因ともなつた點には留意しておかねばならない。すなわち、孔子と同時之人という限定をとりはらい、傳道上の功績を以て祀することは、祀する側の主觀の介在を必要とし、配享・從祀の對象の擴散を意味するのである。その結果として、王安石自身も、今度は歿後に孟子と肩を並べ孔子廟に配享されることになる。『宋史』(卷377・王安石傳)は、

元祐元年卒。年六十八。贈太傅。紹聖中、謚曰文。配享神宗廟庭。崇寧三年、又配食文宣王廟、列于顔孟之次、追封舒王。

と記している。王安石の配享は、新法黨の復權を果した蔡卞・蔡京らの爲す所で、邵伯溫は「崇寧中、蔡京等修哲宗史、爲王安石傳。至以王安石爲聖人」(邵氏聞見錄卷3)と述べている。また、『文獻通考』(卷44・學校考五)には、「六月詔以王安石配享孔子廟、設位於鄒國公之次、仍令國子監圖其像、頒之天下」と見え、孟子配享の際に顔子と同様のりでたちの孟子像が作られ、國子監より諸州に頒たれているのを摸したことが知られる。ところで、蔡京は靖康の變の直前に失脚し、再び舊法黨の政權が樹立されるが、この時に最も急進的な王安石批判を展開したのが、程氏門下の楊時である。楊時は、欽宗の靖康元年に蔡京

の彈劾を奏狀するが、その『上欽宗皇帝其七』（楊龜山先生文集卷一）で王安石の配享を「蓋京以繼述神宗皇帝爲名、實挾王安石以圖身利。故推尊安石、加以王爵、配享孔子廟庭」とまっ先に捉え、姦臣蔡京が天下を私した後立てとしての王安石を糾彈し、その配享を廢し、舒王追封の撤回を求めている。『文獻通考』（卷44・學校考五）によれば、この件は王安石の所遇を配享から從祀へ格下げすることで落着し、楊時の要求は十分實現されなかったようであるが、奏狀中の「安石挾管商之術飾六藝、以文姦言、變亂祖宗法度」「致今日之禍者、實安石有以啓之也」などの評語は、歴史的な王安石への酷評の祖型となり、王安石・秦檜が兩宋を滅亡に導いた張本人であるとする「二罪人」の發想の一端を生むのである。朱熹の語録によれば、楊時はこの際に『三經新義』の板木をも毀劈せよと主張したらしく、その過激さと王學批判の過不及には、師筋にあたるとはいえず朱熹も不滿を漏らしている。

従前の慣習を廢して、王安石が孟子を「聖人」の領域にひきあげた事實は、いまひとつに、安石自身が聖を自認して憚らなかつたという風評を招いている。すなわち、安石は政治の理想を先王三代之治に求め、戰國亂世のうちに王道の實現を摸索した孟子に、我が身をなぞらえんとするのであるが、孟子を「聖人」として賞揚すること、宋代の孟子たらんとする自負とが短絡して、王安石が自らを聖と稱したということになるのである。『宋史』（卷377・王安石傳）に見える安石評、「天變不足畏、祖宗不足法、人言不足恤」の三不足の説は、「愚且愎」（司馬文正公傳家集卷17・遺表）という司馬光の安石非難を増幅させたとも言えるが、後に王安石の剛愎さを脚色する上で、聖を以て自認したという話題が出來するのである。このことについて、邵伯溫は次のように述べている。

王安石における孟子尊崇の特色

王荆公之子雋、作荆公畫像贊曰、列聖垂教、參差不齊。集厥大成、光於仲尼。是聖其父、過於孔子也。雋死、荆公以詩哭之曰、一日鳳鳥去、千年梁木摧。是以兒子比孔子也。父子相聖、可謂無忌憚者矣。（邵氏聞見後錄卷20）

邵伯溫は高宗の紹興四年に歿しており、楊時とはほぼ時代を同じくしていることから、右の記事には、楊時の王安石批判と共通した事情を想定できる。「邵伯溫は南宋の人で、舊法黨系。故に王安石に對しては、時にその惡事を捏造しているとさえいわれる」（東一夫氏、王安石新法の研究・三九〇頁）點を考慮すれば、邵氏の指摘の受容には慎重を要する。但し、世人が安石父子を聖人と賞揚したことを跡づけるものになつたようなものがある。

神宗嘗問明道云、王安石是聖人否。明道曰、公孫碩膚、赤烏几几。聖人氣象如此。王安石一身尙不能治、何聖人爲。先生曰、此言最說得荆公著。（朱子語類卷100、無名氏錄）

雋、介甫之子也。進士及第。好高論。父常與之議大政。時人謂之小聖人。（續資治通鑑長編二二六・熙寧四年八月注）

いづれも後世の記録であり、事實として王安石が自ら聖人と稱したのか否かは速斷できない。假りに、王安石が聖を以て自稱したとしても、それは次節に述べる王安石一流の「聖人」觀に立ってのことである。

三 王安石の孟子尊崇と「聖人」論の性格

（一）王安石の學風と政治理念

宋儒の孟子推尊の經緯を察するに、『孟子』の中で、最も早くから注目されたのは異端辨正に關する部分ではないかと思われる。宋代の

孟子表彰の先鞭をなした韓愈の『原道』も、中心的主題はこの點にあり、『與孟尙書書』に「然向無孟氏、則皆服左衽而言侏離矣。故愈嘗推尊孟氏、以爲功不在禹下者、爲此也」と述べ、韓愈の意とする所が窺われる。楊・墨の徒から聖人之道を守つた孟子を、洪水の害から中國を救つた禹になぞらえる發想は、後に張愈の批判を招くが、朱熹の『孟子序說』に採録され、後世の支持を受けている。韓愈が孟子を禹に匹敵させた點に注目すれば、既にして、後に孟子が〈聖人〉と格附けされることの伏線を見出しうるが、排佛に代表される異教排撃上の必要から『孟子』が評價されたことと、王安石が孟子を格段に推尊したことは、若干事情が異なると言ふべきである。王安石は『送孫正之序』(臨川集卷84)に言ふ。

時然而然、衆人也。己然而然、君子也。己然而然、非私己也。聖人之道在焉爾。……時乎楊・墨、己不然而者孟軻氏而已。時乎釋・老、己不然而者韓愈氏而已。如孟韓者、可謂術素修而志素定也。不以時勝道也、惜也不得志於君、使眞儒之効不白於當世、然其於衆人也卓矣。これは慶曆二年閏九月、安石二十二歳の著述である。この年の三月に王安石は進士に及第し、簽書淮南判官に任ぜられ以後十六年に亘る地方官遍歴の第一歩をしるしている。孟・韓の〈眞儒〉たる所以を、異教の盛行という時勢に流れず聖人之道の保持に努めた點に求める發想は、それ自體、例えば孫復の『上孔給事書』(既出)に見える、既存の尊孟論に共通するものと言へる。しかし、その一方で、後に〈眞儒〉から〈聖人〉に高められる、王安石往年の孟子尊崇のモチーフが、既にこの時期に芽生えていることが知られる。

往年の王安石の學風は、大概、儒家・釋氏・老莊の調和を基調とするものと言つてよい。東一夫氏(前掲書一〇二五頁)も指摘しているよ

うに、『連水軍淳化院經藏』(臨川集卷83)に、釋氏は老莊と教義を同じくし、佛教者の不伎は儒家の仁に、無求は義に通するものだ、と説いているのはその典型である。従つて、王安石の孟子尊崇に、既存の尊孟と異端辨正と排佛・老莊の圖式をあてて、その内容を想定することは妥當性を缺くことになる。王安石による三教調和論の展開は、殊にその晩年の著述活動の時期に一段と顯著になるが、この點について、朱熹は『答汪尙書』第五書(朱子文集卷30)に次のように述べている。

如王氏者、其始學也、蓋欲凌跨揚・韓、掩迹顏・孟。初亦豈遽有邪心哉。特以不能知道、故其學不純、而設心造事、遂流入於邪。又自以爲是、而大爲穿鑿附會以文之。此其所以重得罪於聖人之門也。

王安石の政治改革と『三經新義』に一定の評価を與えるのが朱熹の立場である(注(3)参照)から、この批評は「荆公晚年刪定字說、出入百家語、簡而意深、嘗自以平生精力盡於此書」(捫蝨新話卷1)とされた『字說』に主眼を置いたものと思われる。王安石の異教異學への出入は既に少壯期に認められ、殊に「佛心歸依は早くも十七歳、八歳の頃にあった」(東一夫氏、前掲書一〇二二頁)とされている。ただ、王安石の場合には、「孔子老子皆是菩薩化身、孔子乃儒童菩薩、老子乃迦葉菩薩」(捫蝨新話卷10、見壽禪師の語)といった融合論ではなく、飽くまで儒學之徒であることを基盤に、異教異學といえども戸を立てることなく必要に應じてこれを受容するといったものである。王安石のこうした學問觀を明示するのが次の語である。

……故某自百家諸子之書、至於難經素問本草諸小說、無所不讀、農夫女工、無所不問、然後於經爲能知其大體而無疑。蓋後世學者、與先王之時異矣。不如是、不足以盡聖人故也。揚雄雖爲不好非聖人之

書、然於墨・晏・鄒・莊・申・韓亦何所不讀。彼教其知而後讀、以有所去取、故異學不能亂也。惟其不能亂、故能有所去取者、所以明吾道而已。(答曾子固書、臨川集卷73)

これは、友人の曾鞏(子固)が、異學を容認する王安石のあり方が、結果的に佛教を以て世俗を亂すことになる、と忠告したことへの返答である。また、似た例として、『續資治通鑑長編』(二三三)に、佛教排斥の必要を神宗に進言した馮京の言説に反對する立場から上奏した語が見える。これは、

臣觀佛書乃與經合。蓋理如此、則雖相去遠、其猶合符節也。……臣愚以爲苟合於理、雖鬼神異趣、要無以易。

というもので、兩者を要約すると、王安石にとって問題なのは、世間で「聖人之書」と稱されているか否かではなく、内容的に理に合するかどうかということに他ならない。いわば、銘柄より内實第一ということであり、後述のように、ここでの理に合することとは、實際面での世の中の役に立つことの意である。王安石によれば、「非聖人之書」ということだけでは、これを排斥する理由にならない。むしろ、經書ばかりに固執して他を顧みなければ、時代の變化に對應し得ないのである。『一程全書』(卷20・遺書伊川五)に、こうした王安石の學風を傳える、次のような逸話が見える。

荆公嘗與明道論事不合。因謂明道曰、公之學如上壁。言難行也。明道曰、參政之學如捉風。及後來遂不附己者、獨不怨明道。且曰、此人雖未知道、亦忠信也。

『宋史』(卷477・道學傳)は、程顥の立場を反王安石一邊倒に描いているが、「如上壁」と言われて「如捉風」と應ずるあたりは、却って和氣すら感じさせる。程顥は、熙寧二年三十三歳の若さで拔擢され、發足

早々の王安石政權で相度利害官の要職に就いているから、おそらくはこの頃のことを弟の程頤が述懐したものと思われる。程頤に對する「如上壁」の語は、所謂道學の哲學的思辨が離俗的な側面を有するのを刺したものであろう。これに對して、王安石の學風を「如捉風」と評するのは、すなわち「つかみどころがない」の謂であり、間口が廣く正統と異端との辨別に鷹揚な點を指摘したものと思われる。當時、釋氏・老莊の言を弄する風潮がひろまり、科擧の場にまで及んでいた。熙寧二年の六月、司馬光は『論風俗劄子』(司馬文正公傳家集卷42)を奏し、「竊見近歲公卿大夫、好爲高奇之論、喜誦老莊之言。流及科場、亦相習尙。新進後生、未知臧否、口傳耳剽、翕然成風」と述べ、「將來程試、若有僻經妄說、其言老莊者、雖復文辭高妙、亦行黜落、庶幾不至疑誤後學、敗亂風俗」と主張していることなどその一例である。全體に、この年の二月に參知政事に就任した王安石を批判したものであることは言う迄もない。前述の曾鞏の忠告、神宗への奏上などからして、異教異學に出入して吝ならぬ安石の學問觀が、當時の學問者に少なからぬ影響を與えたであろうことは想像に難くない。王安石の學問を「多聞博學」とするならば、敢て正統と異學に拘泥せぬ學風のなかで最も重視され推尊されたのが『孟子』七篇であったと言える。以上のことから、王安石における孟子尊崇は、七篇の異端辨正に着眼した韓愈の『原道』とは、自らその視點を異にするものと見なければならぬ。また、科擧制度の改革によって『春秋』とその三傳を廢している點から、徐積に代表される、『孟子』は『論語』『春秋』の義疏といった孔孟一致論とも立場を異にしたものと言える。王安石の學問觀が一種の現實主義に立脚していることは既に述べたが、孟子尊崇についても、この線上で検討する必要がある。王安石の現實主義

は、實用第一主義とも言い得るが、この點を端的に示したのが次の一節である。

二年二月、拜參知政事。上謂曰、人皆不能知卿、以爲卿但知經術、不曉世務。安石對曰、經術正所以經世務、但後世所謂儒者、大抵皆庸人、故世俗皆以爲經術不可施於世務爾。(宋史卷377・王安石傳)

ここでの「經世務」とは、經世済民の謂である。安石の發言は、學問は、具體的に世間の實用に資すべきものだ、という持論に根ざしている。「宋史」の描出しようとした王安石像の如何は措くとして、常に世務との關わりにおいて價值を量ろうとする王安石の視點は、學問觀のみに止まらず、文學論や政治理念にも共通するものであり、右の一節は安石の信念をよく傳えたものと言つてよい。例えば、文學論としては、『上人書』(臨川集卷77)に次のように見える。

且所謂文者、務爲有補於世而已矣。所謂辭者、猶器之有刻鏤繪畫也。誠使巧且華、不必適用、亦不必巧且華、要之以適用爲本、以刻鏤繪畫爲之容而已。

社會問題を積極的に扱つた作品として、舒州通判時代の『發惠』『兼并』などが知られるが、文學作品の要件にも、第一に「經世務」が求められていると言つてよい。

次に、王安石の政治思想について。政治思想は學術思想と表裏をなすものであるが、これについては、嘉祐三年に上した『上仁宗皇帝言事書』(臨川集卷39)、所謂「萬言書」が要約である。この書は、地方行政官としての體験に基づく政治改革の建白であるが、後に新法諸政策の基本原理となつたものである。教育制度の改正、官吏の待遇改善、科擧制度の改革、官吏登用法の見直しといった四つの柱によつて、理想的官吏陶冶の具體的方策を中心に、社會不安・外壓・財政逼

迫・官僚政治の腐敗等による危局の打開を提言しているが、『孟子』を隨所に援用し、具體的かつ客觀的に政治のあり方を説くことから、王安石の政治理念が『孟子』と『周禮』に依據したものであると目される所以でもある。かなりの長文で、全體で八千五百六十五字に及ぶが、その基本的な主張は次の部分に濃縮される。

顧内則不能無以社稷爲憂、外則不能無懼於夷狄、天下之財力日以固窮、而風俗日以衰壞、四方有志之士、認認然常恐天下之久不安。此其故何也。患在不知法度故也。今朝廷法嚴令具、無所不有、而臣以謂無法度者何哉。方今之法度、多不合乎先王之政故也。孟子曰、有仁心仁聞、而澤不加於百姓者、爲政不法於先王之道故也。以孟子之說觀方今之失、正在於此而已。夫以今之世、去先王之世遠、所遭之變所遇之勢不一、而欲一二修先王之政、雖甚愚者、猶知甚難也。然臣以謂今之失患在不法先王之政者、以謂當法其意而已。夫二帝三王、相去蓋千有餘載、一治一亂、其盛衰之時具矣。其所遭之變所遇之勢、亦各不同。其施設之方、亦皆殊。而其爲天下國家之意、本末先後、未嘗不同也。臣故曰、當法其意而已。

この書は、後に神宗皇帝の目にとまつて、王安石拔擢のきっかけを作っている。『孟子』の王道論に依據して三代之政の再現を説くことは、獨り王安石に限らず、むしろこの時代の風潮の一斑と見てよい。例えば、程頤にも『上仁宗皇帝書』(二程全書卷59)が残っているが、『孟子』の援用によるアプローチの方法は安石の場合と同様である。ただ、安石の場合には、他が理念的な内容に止まるのに較べ、國難の由來を「患在不知法度故也」と斷じた上で、具體的な政治改革を提唱するのが特徴と言える。王安石の主張は、一面で尙古的なポーズを示すが、自ら「以謂當法其意而已」とことわりするように、三代之政をそ

のまま再現せよと言うのではない。先王の精神に法ればこそ、時勢に應ずれば具體的事象の上で相異なるのが必然であるというのである。『孟子』を論據に、今日の危局の淵源を明らかにして、現状の根本的否定から出發する政治改革の提言は、當然のことながら一旦は當局者の黙殺を被ることになり、後年親政の抱負に燃える即位間もない神宗によつて、再び日の目を見るのである。

王安石の政治理念が集約された『上仁宗皇帝言事書』には、孟子の王道や經綸策を援用するほかに、先王之心に法るがゆえに現實の政治は時代の推移に對應していかねばならないという、『同道異迹』の主張がかなり重要な位置を占めていることが分かる。次に論及するようにな、安石には、この『同道異迹』を最も具體的に實踐したのが孟子であるという觀點が存在すると言つてよい。王安石の『同道異迹』は、孟子一流の臨機應變な道の追求を、安石流に解釋したものと見られるが、その底流に「經世務」を第一義とする實用主義の學問觀や文學論に共通した發想が認められるのである。

(一) 王安石の〈聖人〉論の概略

次に、王安石が孟子を特出して〈聖人〉と位置づけた論據と、その背景をなす王安石の〈聖人〉觀について申し述べたい。

まず、王安石が孟子を〈聖人〉と稱した事由であるが、この點について、既出の『答龔深父書』の一節に、更に次の語を考慮しておく必要がある。

孔孟所以爲孔孟者、爲其善自守、不惑於衆人也。如惑於衆人、亦衆人耳。烏在其爲孔孟也。(答段逢書、臨川集卷75)

如聖賢之道、皆出於一、而無權時之變、則又何聖賢之足稱哉。聖

王安石における孟子尊崇の特色

者、知權之大者也。賢者、知權之小者也。(祿隱、臨川集卷69)

『送孫正之序』(既出)での孟・韓の賞揚と『答段逢書』に言う所とは、共通の發想であり、『答龔深父書』に呈示した聖賢の相異が『祿隱』での區別と同義であることが分かる。王安石の場合にも、他の儒者と同じく、單に孔孟を「聖賢」と呼ぶことがあるが、『祿隱』の場合は、下文に「知權之小者」の例として微子・箕子・比干の紂に對する『同道異迹』が説かれており、殊更に孟子を他と區別して「知權之大者」に位置づけた上での言説であることが分かる。「孟軻、聖人也……」「如聖賢之道、皆出於一……」「孔孟所以爲孔孟者……」といった指摘を要約すると、王安石は基本的に『孔孟一致』を前提にしていると見える。但し、この場合の『孔孟一致』は具體的言行の一致を意味するとは限らず、むしろ、孔孟が孔孟でありうる共通の要件としての「知權之大者」が優先し、「權時之變」の基軸とも言うべき所において孔孟の同然を想定するのである。この點で既述の徐積の孔孟一致論とは、大いに異なるものと言える。

前述の政治思想における『同道異迹』の主張を應用すれば、『孔孟一致』なればこそ、時代を異にした處世のあり方に、それぞれの個性が必然的に考えられなければならない。ところで、王安石は聖賢之道を一元とするのであるが、「天下之理、固不可以一言盡」(再答龔深父論語孟子書、臨川集卷72)と言うように、その一元なるものとは何かという點には、あまり意を注がなかったようである。ただ、『禮樂論』(臨川集卷69)の中で、「養生以爲仁、保氣以爲義、去情去欲、以盡天下之性、修神致明、以趨聖人之域」と述べている所からすると、大略『孟子』の範圍内での具象的なものを想定していたように思える。後出の『老子』(臨川集卷68)に見るように、人知人力の關與しうる領域

に學問の意義を規定しようとする王安石にすれば、當然の結果と言えるが、そのために王安石の説く道の概念が、いわば正當性・普遍的正義ほどの意味に歩止まりしているのも事實で、孟子をはじめとする歴史的人物の位置づけが、個別の處世に對する評定の域を出ないことを認めざるを得ない。「知權之大者」が「聖人」の處世の第一要件であることは既に述べたが、この場合の「權」とは、『孟子』離婁上に説かれる禮に對する非常手段としての權の範圍を超える意味を持つのが特徴である。前出の『祿隱』の上文に次のような説明がある。

聖賢之言行、有所同而有所不同。不可以一端求也。同者、道也。不同者、迹也。知所同而不知所不同、非君子也。夫君子豈固欲爲此不同哉。蓋時不同、則言行不得無不同、唯其不同、是所以同也。如時不同、而固欲爲之同、則是所同者、迹也。所不同者、道也。迹同於聖人、而道不同、則其爲小人也、孰禦哉。

これに『答龔深父書』の「孟軻、聖人也。……」をあわせみると、右の〈同道異迹〉について全能なる者が「聖人」であり、「合於聖人」が〈同道〉の意味で、必ずしも〈同迹〉を要めるものでないことが分かる。この點について、王安石は次のようにも述べている。

古之人以是爲禮、而吾今必由之、是未必合於古之禮也。古之人以是爲義、而吾今必由之、是未必合於古之義也。夫天下之事、其爲變豈一乎哉、固有迹同而實異者矣。今之人認認然求合於其迹、而不知權時之變、是則所同者古人之迹、而所異者其實也。事同於古人之迹、而異於其實、則其爲天下之害莫大矣。此聖人所以貴乎權時之變也。孟子曰、非禮之禮、非義之義、大人不爲。蓋所謂迹同實異者也。

(非禮之禮、臨川集卷67)

これは、「知權之大者」を前提とした〈同道〉が「異迹」を必然とす

るのに對して、「知權之大者」を前提としない〈同迹〉が何を意味するのかを指摘したものであるが、更に〈同道異迹〉と〈同迹異實〉の相反を具體的に述べた、次のような論述がある。

仁義禮信、天下之達道、而王霸之所同也。夫王之與霸、其所以用者則同、而其所以名則異、何也。蓋其心異而已矣。其心異則其事異、其事異則其功異、其功異則其名不得不異也。(王霸、臨川集卷67)

夫二人(禹・顔回)者、豈不同道哉。所遇之時則異矣。蓋生於禹之時、而由回之行、則是楊朱也。生於回之時、而由禹之行、則是墨翟也。(子貢、臨川集卷64)

以上の言説から、〈同道異實〉による「其爲天下之害莫大矣」の典型が霸者であり楊・墨であることになる。霸者と楊・墨とは、いずれも『孟子』に指彈される所から、王安石の見解は、『孟子』盡心下の「似而非者」の線に沿って展開していると見てよからう。

次に、上述のような論理によって、王安石が「聖人」と稱した對象がどの範圍にまで及ぶのかということであるが、この點で、王安石は莊周をも「聖人」の領域に加える可きだとするのが特徴で、次の指摘がある。

伯夷之清、柳下惠之和、皆有矯於天下者也。莊子用其心、亦二聖人之徒矣。(莊周・上、臨川集卷68)

右の引用個所の前後から、王安石の論旨をとると、莊周は聖人之道を知らなかつた譯ではないが、當時先王の恩澤は既に竭きており、仁義禮樂の徳目も莊周の遭遇した時勢にあっては道の末節に過ぎなかつたので、時代之弊を矯めんとするに急なあまり、勢いこれを否定するよる言説をなしたので、という。「夫儒者之言善也、然未嘗求莊子之意也。好莊子之言者、固知讀莊子之書也、然亦未嘗求莊子之意也」と

言うように、安石の『莊周』上・下は同時代の儒家の老莊觀と老莊家の儒教觀における唯我的な偏狹を批判したものであるが、基本的には儒家の立場からの論評と言える。また、『答曾子固書』（既出）に示されたのと同じ學問觀が基調となつてゐることが分かる。

莊周を伯夷・柳下惠と並稱し、聖人之徒と位置づける安石の主張は、『莊子』雜篇天下第三十三の次の一節に論據を求めらるものである。

其在於詩書禮樂者、鄒魯之士、縉紳先生、多能明之。詩以道志、書以道事、禮以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分。

『莊子』三十三篇の構成には書誌的な問題が残るが、安石は莊周の言説が、六經の宗旨に通達した上でのものと見做すのである。莊周を伯夷・柳下惠の徒とする王安石は、その前提とも言うべき『三聖人』（臨川集卷64）を著わすが、伊尹・伯夷・柳下惠・孔子の〈聖人〉たる所以を説明したものである。これは、王安石の〈聖人〉論というべきもので、次のような要點を整理抽出することができる。

(1) 王安石は、伊尹・伯夷・柳下惠・孔子を相互に脈絡する〈聖人〉として見るが、これは『孟子』の「伯夷、聖之清者也、伊尹、聖之任者也。柳下惠、聖之和者也。孔子、聖之時者也。孔子之謂集大成」（萬章下）「伯夷・伊尹・孔子、皆古聖人也」（公孫丑上）「伯夷・伊尹・柳下惠三子者不同道、其趣一也。一者何也。曰、仁也。君子亦仁而已矣。何必同」（告子下）等を踏襲し衍義したものと見えるが、左のように時代の推移にともなう具體的な聖人之道の曲折を想定するのが特徴である。

此三人者、因時之偏而救之、非天下之中道也。故久必弊。至孔子之時、三聖人之弊、各極於天下矣。故孔子集其行、而制成法於天下。……然後、聖人之道大具、而無一偏之弊矣。其所以大具而無弊者、豈孔子一人之力哉。四人者相爲終始也。

王安石における孟子尊崇の特色

(2) 『孟子』公孫丑上の「伯夷隘、柳下惠不恭。隘與不恭、君子不中也」との問題について、三聖人の人に過ぎる所以を個々の時代之弊の相異に求め、次のような解釋をしている。

是故使三人者當孔子之時、則皆足以爲孔子也。然其所以爲之清、爲之任、爲之和者、時耳。豈滯於此一端而已乎。苟在於一端而已、則不足以爲賢人也。豈孟子所謂聖人哉。孟子之所謂隘與不恭、君子不由者、亦言其時爾。

王安石は『進説』（臨川集卷69）に、「勢之異、聖賢之所以不得同也。孟子不見王公而孔子爲季氏吏、夫不以勢乎哉」と述べているが、一方で伯夷・柳下惠を「古聖人」とし、一方で「君子不由也」と言う孟子の言説の矛盾を、時代の異同という要素を加味することで消化せんとするのである。

(3) 孟子の聖を伊尹に匹敵させる構想が認められること。これには、『孟子』本文の「君子不由也」に伊尹を含まないこと、『孟子』に伊尹を特出して論ずる章句が少なくないことなどの理由が考えられる。(1)での「四人者相爲終始也」という語よりすれば、前王朝への天命の杜絶に遭遇したという共通點を想定して、孟子に伊尹同様の〈聖人〉の系譜の始たる役割を設定したものと思われる。

當孟子之時、有教孟子枉尺直尋者、有教孟子權以援天下者、蓋其俗有似於伊尹之弊時也。是以孟子論是三人者、必先伯夷、亦所以矯天下之弊耳。故曰、聖人之言行、豈苟而已、將以爲天下法也。

以上、『三聖人』に展開される「矯弊之説」から再び『莊周』上・下に立戻れば、王安石が莊周を〈聖人〉であるとしたことが、この延長線上にあらうことは明らかである。また、こうして観ると、王安石には、孟子を伊尹に莊周を伯夷に揚雄を柳下惠に相當させる構想があっ

たものとも思われる。

このような王安石の「聖人」観は、『莊子』雜篇天下第三十三の篇頭の

聖有所生、王有所成、皆原於一。……以天爲宗、以德爲本、以道爲門、兆於變化、謂之聖人。(傍點筆者)

といった語に共通のモチーフを見出し得るものである。また、個人の遭遇した時代の情況(時之勢)とそれへの對應が、かなり重視されているのも特色である。所謂「經世務」とは、安石の歴史的人物への評價が、價値の相對性をふまえたものであることを意味していると言つてよい。勿論、王安石もまた「堯者、聖人之盛也」(九變而賞罰可言、臨川集卷67)とする點で、儒家の傳統に外れる者ではないが、一方では「夫子賢於堯舜」(臨川集卷67)で、

昔者、道發乎伏羲、而成乎堯・舜、繼而大之於禹・湯・文・武。此數人者、皆居天下之位、而使天下之道寔明寔備者也。而又有在下而繼之者焉、伊尹・伯夷・柳下惠・孔子是也。……堯雖能成聖人之法、未若孔子之備也。……蓋聖人之心、不求有爲於天下、待天下之變至焉、然後吾因其變而制之法耳。至孔子之時、天下之變備矣。故聖人之法亦自是而後備也。

と述べ、孔子の綜合性を最大級に評價している。王安石の「聖人」観が、文明の發達段階に即したものであることと、「至孔子之時、天下之變備矣」といった時代認識が、孔子の孔子たる所以の前提となっている點には留意すべきであろう。また、王安石が議論の對象とする人物は、いわば時代の曲り角にあって、それぞれの時代之弊を矯めんとした人物に限定され、その時代を主宰した立場の古の聖王や「經世務」の實行に乏しい顔回などを對象から除外する傾向も窺える。

四 結語

始めに申し述べたように、北宋の後半に集中的に起こる誹孟論の類は、殊の外孟子を尊崇した王安石への批判に他ならないとされていゝ。しかし、それでは王安石の孟子尊崇の實際は如何かとなると、遽かに回答を引き出し難い。それは、舊法黨の歴史觀による王安石の全稱的な否定、王安石の人物像に對する後世の捏造もあり、著作の散佚が更に安石の學術思想の不明瞭さを助長しているといったことに由来するものと思われる。本稿は、上記の觀點から、孟子配享を中心とする具體的な歴史的事實、孟子聖人論とその背景といった二項目について、若干の跡づけを試みたものであるが、次のように要約することができる。

まず、國家的行爲としての孟子尊崇の事實が、王安石の政治的意識に由来するものであること。これは、宋初より個々の要件が準備され機運が熟していたものが、王安石の登場によって一舉に開花したものと見るべきであろう。孟子の尊崇と『孟子』の經への昇格が、宋代の儒家思潮の中で必然性を有するがゆえに、新法黨政權の盛衰と關わりなく後世に引き繼がれることから見ても、個人の功業を超えた歴史の流れが想定されなければならない。但し、宋代の孟子表彰は、時代の趨勢に裏打ちされる一方で、やはり所謂エポックメーカーとしての王安石の存在が、不可缺の決定的な要件となつていると言わねばならない。

次に、王安石が舊習を打ち破つて孟子の配享を遂げた思想基盤である孟子聖人論及び「聖人」観であるが、これには、當時の學術研究への合理主義の注入といった側面が認められ、舊來の注疏學からの徹底

的な解放を促すといった影響を學界に與え、宋學の自由討究の風土を培う上で一翼を擔うものであったと言つてよい。王安石の場合、飽くまで聖人之徒たる自負のもとで、時俗を克服せんとする立場から孟子を推尊しているのであるが、名分より實效を、思辨より實用を重視することから、そのことへの反動が更に次代の新儒學の勃興をいざなうといった役割をも果している。例えば、

道有本有末。本者萬物之所以生也、末者萬物之所以成也。本者出之自然、故不假乎人之力、而萬物以生也。末者涉乎形器、故待人力、而後萬物以成也。夫其不假人之力、而萬物以生、則是聖人可以無言也、無爲也。(老子、臨川集卷68)

という言説に見られるように、學問の對象をより具體的な「形而下」に限るといふ割り切り方は、安石の思想全體に共通するものと言つてよい。聖人の事とする所は、萬物を成す所以の禮・樂・刑・政の「四術」のみと斷じ、人知人力の及ばぬ所を詮索しても何の意味もないという王安石の基本姿勢は、極めて現實的な實用主義の發想を中核としたものと言える。また、時代的情況に應じた實效を問題とし、現實的效果を前にして正統と異端とに拘泥せず、飽くまで實質を優先させる所に、功利主義的な側面を認めざるを得ない。いずれも、王安石の學術思想の特殊性と云うべきであらう。

王安石の孟子聖人論は、その政治理念實現の必要から生じたと考えられることもできる。ただ、その實用主義的あるいは功利主義的な側面に、儒教的な傳統の枠組みに膠着しない合理主義の萌芽を見出しうるならば、そこに王安石の孟子尊崇の獨創性が指摘されることになる。

宋代の孟子批判が、孟子に言寄せた王安石批判の要素を有しているとするれば、それは前述のような王安石に獨特な合理主義への反撥と見做

すことができる。また、王安石によって示された孟子表彰の方法は、批判と改良の結果として、ひとまず孔子の絶對的權威に對する屬性から『孟子』の存在を解き放った上で、この書の意義を検索するといった程頤・朱熹らの孟子研究に脈絡していくものと思われる。その意味で、王安石の孟子尊崇は、宋代儒家思潮の展開上看過し得ない意義を孕むものと言わねばならないのである。

注(1) 『文獻通考』卷43學校考四に、「齊王正始七年、令太常釋奠、以大牢祀孔子於辟雍、以顏回配」と見える。

(2) 東一夫氏『王安石新法の研究』(一五頁―一八頁) 參照。氏は、南宋

の初代高宗が、新法黨に宿怨を持つ元祐皇后を迎え、これが三度目の『神宗實錄』改修の動機を生み、王安石への傳統的な酷評を不動のものにしたと言う。後世の史料は、この紹興六年改修の『神宗實錄』に據る所から、いずれも善法黨色の濃い安石像を描出している。

(3) 朱熹の王安石評は、概して、朋黨の如何にこだわらず、客觀的な是非々の姿勢を維持したものである。朱熹の語類・文集等に散見する所を要約すると、王安石の失敗は道の何たるかを知らずに、道を行うことのみ急であったためで、三代之政への志は評價に値するが、その學問が異教異學に出入しているのは決定的な誤りである(文集卷70・讀兩陳諫議遺墨)、というのが基本的見解のようである。その背景として、程頤が王安石政權に参加した事實があることのはか、父の朱松が安石の遺墨を好んで蒐集しており、父の遺品に親しく接していたこと(文集卷39・與周益公書、文集卷82・題荆公帖、文集卷83・跋王荆公進郭侯遺事奏藁)が考えられる。王安石の學術方面に關して、朱熹は『三經義』が新奇の說の横行を防ぐ上で、また古注一邊倒の解釋を克服し經學の活性化に寄與したことを指摘し(語類卷109)、宋室祖廟の祭祀のあり方についても、

安石の所説を強く支持している(文集卷15・面秦祧廟節子、語類卷90)。

朱熹の「周禮籍口論」は、後世の王安石批判の祖型として知られるが、その反面で新法諸政策について「安石之變法、固不可謂非其時、而其説心亦未爲失其正」(文集卷70・讀兩陳陳議遺墨)と述べ、舊法黨による

安石批判については、その過剰を戒めている(文集卷29・與趙丞相書)。

(4) 曲阜の孔子廟を摸して、鄒縣に孟子廟が建立されたのは景祐五年で、鄒國公追封の四十五年前にあたる。

(5) 『東都事略』は、享年を六十六、文宣王廟配享を崇寧二年、舒王追封を政和三年としている。

(6) 國家一統之業、其合而遂裂者、王安石之罪也。其裂而不復合者、秦檜之罪也、渡江以前、王安石之説、浸漬士大夫之肺腑、不可得而洗滌、渡江以後、秦檜之説、淪浹士大夫之骨髓、不可得而針砭。(鶴林玉露卷3・

二罪人)

(7) 問、龜山晚歲一出、爲士子詬罵、果有之否。曰、他當時一出、追奪荆公王爵、罷配享夫子、且欲毀劈三經板。士子不樂、遂相與聚、問、三經有何不可、輒欲毀之。當時龜山亦謹避之。……曰、龜山此行、固是有病。(語類卷111・程子門人、楊道夫錄)

なお、楊時の『三經義辨』『王氏字說辨』等の著作は、宋室南渡後の紹興三年八十一歳のもので、『神宗實錄』の改修(注(2)参照)と軌を一にしている。

(8) 龜山集中、有攻日錄數段、却好。蓋龜山長於攻王氏。然三經義辨中、亦有不必辨者、却有當辨而不曾辨者。(語類卷130・本朝四、黃魯齋)

(9) 安石は、『孟子』(臨川集卷32)と題する詩に「沉魄浮魂不可招 遺編一讀想風標 何妨舉世嫌迂闊 故有斯人慰寂寥」と詠じ、孟子に對するひとかどならぬ思いを述べている。また別に、『宋史』の王安石傳に「熙寧元年四月、始造朝。入對、帝問爲治所先。對曰、擇術爲先。帝曰、唐太宗如何、曰、陛下當法堯・舜、何以太宗爲哉。堯・舜之道、至簡而不

煩、至要而不迂、至易而不難。但末世學者不能通知、以爲高不可及爾」とあり、「齊桓・晉文之事、可得聞乎」と問う齊宣王に、王道を以て應じた孟子に我が身をなぞらえる安石の氣概を傳えている。また、『石林避暑錄話』卷2には、初對面の歐文忠公に詩文を賞せられ、韓愈にも比較されたのに對して、「此身安敢望韓公、自期以孟子」と答えたという記事が見える。

(10) 『論韓愈稱孟子功不在禹下』(邵氏聞見後錄卷13、採錄)

(11) 『宋會要輯稿』食貨六五、參照。程頤の王安石政權への参加は、『宋史』程頤傳の隱蔽する所であるが、『邵氏聞見錄』卷11・15にも見え、朱熹もこの事實に言及している。(語類卷130・本朝四)

(12) 『湘水燕談錄』卷10に、「荆國王文公、以多聞博學、爲世宗師。當世學者、得出其門下者、自以爲榮、一被稱與、往往名重天下。公之治經、尤尙解字」という。

(13) 『楊孟』(臨川集卷64)に、「孟・楊之道未嘗不同、二子之説非有異也。此孔子所謂言豈一端而已、各有當者也」とある。『楊孟』は、主として孟子の性善説と揚雄の性善惡混説とが相反矛盾するものではないとする立場から、孟・揚折衷の心性説を展開したものである。(拙稿『孟子性善説をめぐる北宋諸儒の議論について』李綱・司馬光・蘇軾及び王安石の場合を中心として)『學藝國語國文學第18號、參照』また、『鶴林玉露』卷6に、「司馬溫公、王荆公、曾南豐、最推尊揚雄、以爲不在孟軻下。至朱文公作通鑑綱目、乃始正其附王莽之罪書」とあり、『邵氏聞見後錄』卷3にも「司馬文正公太玄説、其略曰、揚子雲眞大儒者耶。孔子既歿、知聖人之道者、非子雲而誰。孟與荀殆不足擬、況其餘乎」とも見えるので、揚雄を高く評價するのは、獨り王安石のみならず時代の風潮であったと思われる。なお、元豐の孟子配享に際して、荀・揚・韓三子の從祀も行われているが、なかでも王安石が揚雄を殊の外に賞揚していることは、「孟子歿、能言大人而不放於老莊者、揚子而已」(答王深父

書、臨川集卷72)「揚雄之任、合於孔子無不可之義、奈何欲非之乎」(答龔深父書、臨川集卷72)「蓋無常產而有常心者、古之所謂士也。……內有以明於己、外有以行於妻子、則其言行必不孤立於天下矣。此孔子・孟子・伯夷・柳下惠・揚雄之徒所以有功於世也」(王逢原墓誌銘、臨川集卷97)などの語に明らかである。(楊・揚の混用は、本文・注釋とも原文に従った結果である)

(14) 顔回について、王安石は「顔子具聖人之體而微、所謂美人也」(答韓求仁書、臨川集卷72)としているが、(聖人)に加えた意見を述べていない。傳統的な「孔顔」の概念に對して「孔孟」を提唱し、顔回を「美人」として規格外に棚上げした安石の對應は、後に顔回を粹外に置いた孔子・曾子・子思・孟子の道統論の形成に、少なからぬ影響を與えていふと思われる。

(15) この點については、拙稿『宋代の孟子批判について——余允文「尊孟辨」採録の非孟論を中心として——』(漢文教室第146、148號)に若干の考察を試みたが、本稿に述べた王安石の孟子聖人論に正面から對峙しているのは、蘇軾の『論語說』(蘇子辨孟とも稱す)が最右翼である。

(16) 拙稿『讀余隱之尊孟辨』に見える朱子の孟子不尊周への對應』(日本中國學會報第33集)及び、『朱子語類卷十九「讀語孟綱領」の概要——朱子の孟子研究における客觀主義の一斑——』(學藝國語國文學第17號)參照。