



中國思想史研究叢書
Book Series History of Chinese Thought

15

錢新祖集第三卷

錢新祖 著
宋家復 譯

焦竑與晚明 新儒思想的重構

錢新祖集第三卷

錢新祖 著
宋家復 譯

焦竑與晚明 新儒思想的重構

焦竑與晚明新儒思想的重構／錢新祖著；宋家復譯。--
初版。-- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大發
行，2014.05
面： 公分。-- (中國思想史研究叢書；15)

ISBN 978-986-350-007-0(平裝)

1.思想史 2.儒學 3.明代

112.6

103004635

中國思想史研究叢書 15

錢新祖集第三卷

焦竑與晚明新儒思想的重構

作 者 錢新祖
譯 者 宋家復

叢書主編 鄭吉雄 伍安祖
總 監 項 潔
責任編輯 曾双秀
文字編輯 王又仕 呂政倚 助理編輯 蔡佳慧
內頁排版 張碧娟 封面設計 陳盟岳

發行人 楊洋池
發行所 國立臺灣大學
出版者 國立臺灣大學出版中心
法律顧問 賴文智律師
印 製 金東印刷事業有限公司
出版年月 2014年5月
版 次 初版
定 價 新臺幣350元整

展售處 國立臺灣大學出版中心
臺北市10617羅斯福路四段一號

臺北市10087思源街18號澄思樓1樓

E-mail: ntuprs@ntu.edu.tw
國家書店松江門市
臺北市10485松江路209號1樓
國家網路書店

電話：(02) 2365-9286
傳真：(02) 2363-6905
電話：(02) 3366-3993轉18
傳真：(02) 3366-9986
<http://www.press.ntu.edu.tw>
電話：(02) 2518-0207

<http://www.govbooks.com.tw>

GPN：1010300444
ISBN：978-986-350-007-0

著作權所有・翻印必究

CHIAO HUNG AND THE RESTRUCTURING OF NEO-CONFUCIANISM IN THE LATE MING
by Edward T. Ch'ien

Copyright © 1986 Columbia University Press

Chinese Complex translation copyright © 2014

by National Taiwan University Press

Published by arrangement with Columbia University Press

through Bardon-Chinese Media Agency

博達著作權代理有限公司

ALL RIGHTS RESERVED

本書英文版由美國哥倫比亞大學出版社於1986年出版，國立臺灣大學出版中心已取得全球繁體中文版授權。

獻給三位老師

James B. Parsons, Jr.

Donald M. Lowe

Wm. Theodore de Bary

謝辭

我想要對這本書所題獻的三位老師表達特別感激之意：James B. Parsons, Jr. 教授，他的明史專家風範引發了我對近世中國歷史最初的興趣；Donald M. Lowe 教授，我從他的身上學會了思考不一定需要是實證式的，以及思想史的確可能作為一種具有學科性格的知識形式；以及 Wm. Theodore de Bary 教授，他作為我在哥倫比亞的導師，以及在這個國家（譯注：指美國）中新儒思想研究發展的原初動力，他教導我中國思想傳統之所以值得追尋，不僅僅是因為它作為一個學術關懷的對象，具有歷史上的意義與相關性，同時由於它作為一個人文主義的承擔與事業，具有哲學上的重要意義。

我在哥倫比亞當研究生的期間，極大地受惠於 Yoshito S. Hakeda 教授與 Philip B. Yampolsky 教授的教導，他們引領我進入中國佛學文本的專業堂奧（technicalities），如果沒有受過他們的訓練，本書的一大部分將無法寫成。我深深的感謝他們。我也同時深深的受惠於陳榮捷教授，我無法正式的宣稱他是我的老師，但是透過他對中國哲學的等身著作，以及他對本書初稿的批判性審閱，我受益良多。

許多朋友與同事都曾對本書提供了協助。我要特別感謝 Irene T. Bloom 博士，以及 David T. Roy 教授，他們以審慎、敏銳的態度閱讀了初稿。他們具建設性的批評讓我免於犯下一些難堪的錯誤。Guy S. Alitto 教授、何炳棣教授、李歐梵教授與鄒讜教授也都

讀了本書部分或全部的初稿，提供許多有用的評語，對此我非常感謝。同時我要對芝加哥大學遠東圖書館的工作人員致上謝意，特別是 James K. M. Cheng 與 Wen-pai Tai 先生，基於他們的協助，我得以越洋取得善本書的複本，以及 Tai-loi Ma 先生慷慨的書目諮詢。Matthew A. 以及 Amy Sanders Levey 編製了索引，感謝他們的協助。

我三篇之前已經刊布過的文章收錄在本書之中，我要感謝期刊編輯與出版社允許我使用這些材料：“Chiao Hung and the Revolt against Ch’eng-Chu Orthodoxy,” 收入於 Wm. Theodore de Bary 等：*The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975)；“The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis,” *Journal of Chinese Philosophy* 9(1982)；以及 “The Conception of Language and the Use of Paradox in Buddhism and Taoism,” *Journal of Chinese Philosophy* 11(1984)。

最後，我想要感謝我的妻子 Anne，她作為我在中國思想史研究旅途上的友伴，經常扮演著我忠貞不渝的批評者，這是一份辛勞、沮喪而無從言謝的工作。她對這本書的貢獻，遠遠比她自己所認定的更多。

目次

謝辭	vii
第一章 問題	001
正名	001
宗教折衷：晚明時期從傳統出發創新	003
新儒思想的驅力	028
第二章 其人	035
家庭背景與早年教育	035
與泰州學派的關連	040
作為一位「狂禪」	046
政治參與與辨章學術	052
退休	067
第三章 一個折衷思想家對程朱正統的批判	075
「太嚴」與「陋」	075
「支離」、「強制」與「鄉愿」	089
孟子與偏離	096
三教：真理與不真理	101
第四章 神祕主義與多元主義	125
焦竑思想中的語言與真實	125
偏離古典儒學的規範	139
與佛教及道教的交會	164
作為多元主義的神祕主義：焦竑與文本性的問題	192

第五章 一套綜合的新儒思想之為重構的新儒思想	209
天、性與道	209
心與情	231
學與聖人	251
第六章 新儒思想的重構	265
附錄：焦竑所編撰的各種著作	303
重要書目	311
索引	327
譯者跋	343

第一章 問 題

正名

001

雖然本書聚焦於一位個別人物，但它其實關心晚明三個牽涉廣泛的議題：宗教折衷（syncretism），特別是在新儒思想家中流傳的那種；新儒思想中程朱與陸王學派之間的歷史性爭議；以及考據學作為一個形構（as a formation）的興起。「宗教折衷」這個詞彙，在宗教研究中學者經常使用，然而在這些使用者之間，對其精確的定義並沒有共識，在有些例子裡，單一學者的個人著作中，在這個語彙的使用上甚至都有歧義。例如，Helmer Ringgren 在他的文章〈折衷諸問題〉（“The Problems of Syncretism”）裡，將宗教折衷定義為「任何兩種或更多宗教的混合……其間來自數個宗教的元素融合並且彼此影響。」¹ 這個定義沒有明顯的區別下列兩者：宗教折衷作為一個「來自數個宗教元素融合」的過程，以及宗教折衷作為這樣一個過程的結果，也就是「任何兩種或更多宗教的混合」。大致上說，Ringgren 似乎想要折衷這個詞彙同時指涉這兩者。但是他使用這個語彙時，並未保持前後一致，因為就在同一篇文章中，他也談

¹ Helmer Ringgren, “The Problems of Syncretism,” in *Syncretism*, ed. Sven S. Hartman (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1969), p. 7.

002 到「折衷的最後產物、結果」，² 因此將宗教折衷的定義僅限定於混合的過程，而不含混合的結果。

不同於 Ringgren，Ake Hultkrantz 將下列兩者區分開來：宗教折衷作為一個混合的過程，以及宗教折衷作為這個過程的最終產品——亦即混合物。他將後者稱為「混融」（fusion），並將宗教折衷這個語彙完全保留去指「宗教混融的過程，而不論混融這個字所具有的進階意義」。³ 在本書中。我將大致依循 Hultkrantz 的定義，但是做出一些修正。一方面，我將保留 Hultkrantz 對於混合過程與最終產物之間的區辨，也將如同 Hultkrantz 一般，用「宗教折衷」一詞只指這樣一種過程。另一方面，我不僅將混合過程包含在宗教折衷一詞之中，同時也包含為此過程提供證成理由的一種意識在內。這種意識雖然不一定在所有混合宗教的人身上找得到，但是的確盛行在許多這些人之中，因此，它作為宗教折衷的充分而非必要條件被包含進來。

此外，我將使用綜合（synthesis）一詞代替 Hultkrantz 的「混融」。本書中所使用的「綜合」，相當於 Hultkrantz 的「混融」，定義為「完成的宗教合併」（complete religious amalgamation）。⁴ 不過，它並不是一個宗教折衷的最終產物的完整概念。「混融」或者綜合，只是來自於宗教折衷的一種可能的產物。雖然綜合可以是宗教折衷的一種產物，但是它與宗教折衷並無必然的關係。如同下文所示，雖然在某些例子中，宗教折衷與綜合都有出現，但是也有一些例子

² 同前注，p. 12。

³ Ake Hultkrantz, "Pagan and Christian Elements in the Religious Syncretism among the Shoshoni Indians of Wyoming," in *Syncretism*, p. 15.

⁴ 同前注。

只有折衷而無綜合，或者是只有綜合而無折衷。

宗教折衷：晚明時期從傳統出發創新

長遠以來，宗教折衷在中國歷史上有諸多倡議者與實踐者。例如說，當佛教最初被引入中國的時候，它是被接受為本土道教的另一個面向。如同東漢（25-220）的楚王英（西元 71 年卒）與桓帝（146-167 在位）這兩人的例子所顯示，當時佛陀和孔子是一起受奉於供奉老子與黃帝的寺廟。⁵就某種程度而言，早期這種將民間宗教性質的佛教崇奉，與儒教、道教神祇的本土狂熱崇拜的混雜現象，可以被視為中國人最早接觸到佛教時，一種不適當理解的反映。不過，這種現象持續至今，成為中國宗教實踐的顯著特徵。⁶

在思想的領域裡，有意識地去調和作為外來宗教的佛教以及本土儒教與道教的努力，很早就開始了。早在西元第二世紀下半葉，華東地區已經出現老子西行與化「蠻夷」的奇妙故事。這故事在東晉（265-316）期間，由道教大師王浮系統化為《老子化胡經》，稍後被道教徒們一再徵引，以便證明他們的宗教優於佛教。不過，一開始的時候，這個故事是被用來作為接受外來佛陀與本土神祇如黃帝與老子兩者具有平等地位的證明。⁷作為這樣的證明，《老子化胡經》藉著三教具有共同祖先這點，暗示三教一源的理念，這個理念在此後整個中國史上一再被重申，作為三教合一性的兩個基本

⁵ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年），1: 39-42。

⁶ Nakamura Hajime (中村元), *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Honolulu: East-West Center Press, 1964), pp. 293-294.

⁷ 關於這個傳說的起源、發展、及其在中國歷史中的角色，參見王維誠：〈老子化胡說考證〉，《國學季刊》第 4 卷第 2 期（1934 年）。

證成方式之一。

第二個證成方式——殊塗同歸——是衍生自《易經》中的一種表達方式。在《易經》中，它是作為第三十一卦咸卦注解的一部分。不過，在它原來的脈絡裡，殊塗同歸並沒有宗教折衷的意思。事實上，咸卦注解中的「塗」這個字，並不指涉任何思想上的學派或宗教教派，而是指各式各樣的思慮計算過程，《易經》認為這些思慮計算過程與宇宙自然而然的運轉相悖反，所以要加以抨擊，使其不為人所信。⁸不過在漢代之後的長期分裂中，殊塗同歸成為一個宗教折衷的公式，並且被廣泛的引用，作為三教和諧的證成。例如，慧遠（334-417）在對抗儒家的理性主義，為佛教「業」的教理辯護的時候，讓步性的給予儒家某種有效性，並且要求他的跟隨者「不惑眾途而駭其異」，因為他說：「則知理會之必同。」⁹慧琳，雖然經常因為他批評佛教的文章〈白黑論〉，而被描述為一位佛教的叛教者，但事實上在他文章中承認佛教作為一套教理的重要性。他認為佛教「慈」與「悲」的教旨，乃是與儒家「信」與「順」的德行非常不同，卻又朝向相同目標。他也認為，佛教的「六度」¹⁰與儒教的「五常」¹¹平行不悖。基於這些理由，他為自己的文章〈白

⁸ 《周易》，8: 3b-4a，參見 James Legge trans., *The I Ching: The Book of Changes* (New York: Dover Publications, 1963), p. 389. Richard Wilhelm and Cary F. Baynes trans., *The I Ching: Or Book of Changes* (New York: Pantheon, 1961), 1: 362-363. (譯按：此處咸卦注解應指《易經·繫辭下傳》第五章，針對咸卦九四爻辭所作的衍生。)

⁹ 〔東晉〕慧遠：〈三報論〉，釋僧祐編：《弘明集》，《大正新修大藏經》（後皆引作《大正藏》），第五十二冊，no. 2102，頁34。

¹⁰ 六度為：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。參見 W. E. Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (臺北：成文出版社，1969年；後皆引作 *Dictionary*)，pp. 134-135。

¹¹ 五常為：父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。參見《辭海》（臺北：中華書局，1965年），1: 140。

黑論〉取了一個副標題：〈均善論〉。¹²

同樣的殊塗同歸觀念，也為顏延之（384-456）——一位南朝宋（420-479）的佛教徒兼儒者——所援用。顏延之區別出三種學問：「言道者」、「論心者」與「校理者」。顏延之明指為道教的「言道者」立本於天，並重視「練形」。顏延之指為佛教的「論心者」聚焦於人，而強調「治心」特別重要。第三種「校理者」的學問，顏延之並未連繫到任何特定的教理，但是大致上可以推定他是在指儒教，這種學問中心環繞著「物」與「事」。這樣的三教對顏延之來說，似乎在偏重和關懷上有所不同。然而，它們就其「要」而言卻是一致的，因為他們的分別就好像那些分歧，但是最後全都合流至同樣終點的諸多路途一般（「從而別之，由塗參陳，要而會之，終致可一」）。顏延之說：「達見同善。」¹³

005

如同上述諸例所顯示，宗教折衷在中國具有一個長遠的傳統。而這個傳統的兩個基本理念，在六朝（265-589）時代就已經發展良好。這個宗教折衷的傳統，構成了後代（包含明代〔1368-1644〕）宗教折衷者們的靈感與發聲的象徵資源。不過，雖然明代之前的宗教折衷傳統作為象徵資源的相關性不容否認，晚明的宗教折衷不能夠被簡單的視為這個傳統的延續。晚明的宗教折衷在力道與重要性

¹² 這篇文章的原始形式已經不存，部分被引用在宗炳（375-443）致何承天（370-447）反駁慧琳〈白黑論〉的信中。宗炳致何承天的信收在《弘明集》中，乃是常盤大定（《支那に於ける佛教と儒教道教》〔東京都：東洋文庫，1930年〕，頁74-77）討論慧琳的主要史料。常盤大定採用宗炳的信件，解釋了他將慧琳視為佛教叛教者這個稍嫌一面之詞的說法。我對慧琳這部分的分析則是奠基於一段保留在慧琳傳記中的〈白黑論〉長引文，見於《宋書》（百衲本），97: 14b-19b。亦可參見Walter Liebenthal, "The Immortality of the Soul in Chinese Thought," *Monumenta Nipponica* 8 (1952): 365-373。

¹³ 顏延之：〈庭誥二章〉，《弘明集》，頁89。

上都是獨一無二的，特別是就它將儒家建構為一套哲學的意涵而言。因此，曾經有過「道家穿透明代新儒菁英階層」¹⁴ 這樣的說法，以及「只有在對於這些（道家）元素有一個較佳理解的情況下，我們才能夠對於王陽明以及陽明學派在浙江、泰州以及江西的各種分支得到一個真實的瞭解」。¹⁵ 同樣的說法，對於晚明的一些新儒者之於佛教的關係也說得通。許多泰州學派的成員，像是管志道（1536-1608）、李贄（1527-1602）、楊起元（1547-1599）、周汝登（1547-1629），以及焦竑（1540-1620），他們都自由的援引佛教以及道教的資源去詮釋儒家經典。¹⁶ 他們成為著名的「狂禪」者，特別是楊起元，他經常被挑出來，作為第一位在科舉應試時運用佛、道觀念的人。將佛、道思想注入儒家的趨勢，在泰州學派裡可能是最顯著的。但是這個趨勢並不侷限於泰州學派。晚明的古典學術世界裡，充滿了以折衷風格撰寫的注釋作品。¹⁷

就這方面而言，晚明的宗教折衷明顯的不同於其先行傳統，這個傳統主要在佛一道的架構中運作，鮮少關懷宗教折衷對於儒家

¹⁴ Ts'un-yan Liu(柳存仁), "The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite," *T'oung Pao* 57 (1971 年).

¹⁵ Ts'un-yan Liu, "Taoist Self-Cultivation in Ming Thought," in *Self and Society in Ming Thought*, Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought (New York: Columbia University Press, 1970; 後皆引作 *Self and Society*), p. 308.

¹⁶ 關於管志道、楊起元、周汝登這些宗教折衷者，參看荒木見悟：《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》（東京都：創文社，1972年；後皆引作《明代思想研究》），頁130-139、237-243。關於李贄的宗教折衷主義，參看 Wm. Theodore de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,"（後皆引作："Individualism and Humanitarianism"）in *Self and Society*, pp. 209-213。

¹⁷ 參看 Araki Kengo(荒木見悟), "Confucianism and Buddhism in the Late Ming," in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth Century Chinese Thought (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 53-54。

作為一套哲學所能造成的實際影響。例如在後漢與六朝早期，「格義」是一種受歡迎的解釋工具，透過這個工具，許多佛、道之間的觀念交換於此成形發生。格義並沒有在般若本體論的層次上，導引產生出任何儒家思想中的哲學綜合。辨認佛教以及儒家思想中的元素的工作，有時是由像慧琳這種佛教僧人來執行的，但是這個工作對慧琳來說，只意味著一種開放心胸，不包含以一家思想觀念去重新詮釋其他家思想觀念的意義。或者，如同在慧遠的例子中，格義的實行是作為一種有意識的勸誘改宗機制。慧遠得到他的老師道安（312-385）的明白授權，使用《莊子》作為解釋佛教的媒介；在他論及業、轉生，以及僧伽權利等等的文章中，都包含來自《老子》、《莊子》、《易經》以及其他古典文獻作品的引文。但是，在他與鳩摩羅什（344-413）大量的書信往來之中，慧遠從未引用指涉到中國經典作品或者任何哲學觀念，除了僅僅一次提到過「陰陽」。¹⁸因此，對於慧遠這樣的僧人來說，提及儒家經典僅僅只是訴諸有教養的中國公眾的工具。這些引用是基於方便的理由，而對儒者做出的策略性的讓步，並不試圖侵犯儒家思想教義的完整性，以便形構成出宗教折衷。

意識到儒家經典具有作為一種宣傳的策略性工具的價值，這點在傳說中〈理惑論〉的作者——牟子中極其明顯。當他被問到為何倚賴《詩經》、《書經》而不是佛教經典來支持其論證的時候，牟子說：

吾以子知其意，故引其事。若說佛經之語，談無為之要，譬

¹⁸ E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1959; 後皆引作 *The Buddhist Conquest of China*), p. 12.

對盲者說五色，為聾者奏五音也。¹⁹

007 牟子這種純粹馬基維利式的運用經典及其毫不掩飾的承認，可以被視為一種並不為當時信佛儒者（Buddho-Confucians）所共有的個人古怪習性，牟子本應為這些信佛儒者的代表人物，但是這些信佛儒者對儒家經典的接受程度很可能比牟子來得更為堅定。不過，牟子在〈理惑論〉中的護教口氣，在當時的宗教折衷文獻中具有相當的典型性。那個時期的信佛儒者繼續將佛教與儒家的元素配對成行，即使在格義作為一種解釋的工具已經不再被使用之後，²⁰ 他們也取資於宗教折衷兩種標準理念的各種不同形式，以便證成他們的佛教追求。不過，他們雖然同時擁抱佛教與儒家思想，但並未試圖將兩者統合為一。我們可以引用顏之推（531-591）作為一個例子。顏之推譴責那些「歸周、孔而背釋宗」者的「迷」，他說佛教與儒家教義，「本為一體」，以及佛教徒的五種之禁²¹ 中的每一條其實都與儒家的五常「符同」。²² 因此在這種連繫概念以展示佛教與儒教的根本一致性的作法裡，顏氏是依循一種宗教折衷的作法，這種作法到顏氏的時代為止，已經幾乎成為具有佛教傾向的儒士文人之間的一種常習。²³ 但是，具有很典型意義地，顏氏的宗教折衷出現在一個護

¹⁹ Wm. Theodore de Bary et al., eds., *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1964), 1: 278-279.

²⁰ 亦即，在鳩摩羅什於401年到達長安之後。參看Kenneth K. S. Ch'en (陳觀勝), *Buddhism in China* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964), p. 69。

²¹ 亦即，佛教徒十戒當中的前五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。參看：Soothill, *Dictionary*, p. 118。

²² 顏之推：《顏氏家訓·歸心篇》，收於釋道宣編：《廣弘明集》，《大正藏》，第五十二冊，no. 2103，頁107。

²³ Leon Hurvitz, "Wei Shou, Treatise on Buddhism and Taoism," *Yün Kang* 16 (京都大學, 1956): 33n2. (譯按：這篇應收錄在京大出版的《雲岡石窟》第十六卷，原文是在頁23。)

教性的脈絡裡，在此脈絡中，他試著去回答某些對佛教的批評，以便向他的子孫鄭重申明佛教教義的有效性。對顏氏來說，儒、佛兩教在教義的語彙上並沒有混融，兩者事實上均被視為有效，但是只在各自的領域中有效。顏氏向儒家的古典傳統尋求社會行為的理想模式，但是將所有終極價值與宇宙本然的系統玄思都保留給佛教。²⁴

因此，對顏氏以及當時大多數的信佛儒者來說，佛教與儒家之間的緊張可以經由一套奠基於部門化（compartmentalization）原則的宗教折衷邏輯而得到消解。這套邏輯預設了在同一性中有差異的觀念（the idea of difference in identity），以及這套邏輯作為一個協調介體（harmonizing agent），設法將兩種教義以各自分立的方式結合起來。基本上，同樣的狀況似乎在稍後的中國歷史上持續流行。如同他們在六朝的先行者一樣，隋（598-618）、唐（618-907）、宋（960-1279）、元（1279-1368）的開明僧人以及具有佛教傾向的儒者宣稱三教合一，作法是：權衡諸多觀念以及在很多語彙上劃上等號，但是並不試圖去將儒家攪和在一個哲學性的綜合中。這些稍晚時期的僧人，有時候以也許可以視為判教作為的衍生的方式來表達宗教折衷，這種判教作為在稍早的時代是用來系統化以及調和佛教教義的內在矛盾，²⁵ 但是現在也被用來吸納像是儒家與道教這樣的非佛教教義。因此，智顗（538-597）不僅建構了一個全面的分類系統，能夠調和歧異而又經常矛盾的諸多佛教經書，²⁶ 並建構一

008

²⁴ Albert E. Dien, "Yen Chih-t'ui (531-591+): A Buddho-Confucian," in *Confucian Personalities*, eds. Arthur F. Wright and Denis Twitchett (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1962), pp. 43-64.

²⁵ 參看 Leon Hurvitz, *Chih I* (Ph.D. dissertation, Columbia University Press, 1959), pp. 233-251。

²⁶ 也就是所謂「五時八教」的設計，參看前注，pp. 252-301。