

# 世界中國哲學學報

2000 創刊號

### 編輯委員

|     |               |              |                |
|-----|---------------|--------------|----------------|
| 丁原植 | 輔仁大學哲學系       | 戚國雄          | 佛光人文社會學院       |
| 方克立 | 中國社會科學研究院     | 郭齊勇          | 湖北武漢大學哲學系      |
| 王開府 | 師範大學國文系       | 郭朝順          | 華梵大學哲學系        |
| 元弼聖 | 韓國佛教大學        | 陳福濱          | 輔仁大學哲學系        |
| 任定成 | 北京大學科學與社會研究中心 | 湯一介          | 北京大學中國哲學與文化研究所 |
| 李中華 | 北京大學哲學系       | 馮耀明          | 香港科技大學         |
| 李志夫 | 中華佛學研究所       | 楊儒賓          | 清華大學中文系        |
| 杜保瑞 | 華梵大學哲學系       | 葉海煙          | 東吳大學哲學系        |
| 李清澤 | 美國紐約市立大學      | 劉大均          | 山東大學哲學系        |
| 章政通 | 中國思想史家        | 歐崇敬          | 佛光人文社會學院       |
| 袁保新 | 淡江大學中文系       | 歐陽康          | 武漢大學哲學系        |
| 高柏園 | 淡江大學中文系       | 蕭振邦          | 中央大學哲研所        |
| 袁偉時 | 廣州中山大學哲學系     | 蕭漢明          | 武漢大學哲學系        |
| 陳少峰 | 北京大學哲學系       | 龔鵬程          | 佛光人文社會學院       |
| 陳強立 | 香港浸會大學        | (以上依照筆劃順序排列) |                |

主 編 歐崇敬  
執行編輯 蔣淑珍  
地 址 宜蘭縣宜蘭市中山路 257 號(佛光人文社會學院)  
電 話 (03)931-3343 轉 5511 連絡人：王宏升  
傳 真 (03)936-2382  
電 子 郵 件 publish@mail.fgu.edu.tw

《世界中國哲學學報》為一綜合性哲學期刊。創刊於民國八十九年。本學報專門刊載有關哲學之論著，並以研究中國傳統哲學、當代華人著作之討論及純粹哲學問題等相關文章為主。發表園地全面公開，竭誠歡迎海內外學者以中、英、日文賜稿。尤其歡迎有問題意識，資料豐富，論證堅實，文字精鍊，具創意且有突破之論文。本刊願與國內外人文期刊相互交換。來稿與來函請寄：宜蘭縣宜蘭市中山路 257 號（佛光人文社會學院）。

## 目 錄

發刊詞

龔鵬程

### 【大乘佛學專題】

儒佛會通的倫理向度與超越向度

——以熊十力《新唯識論》為例

葉海煙 1

中國佛學的發展結構與詮釋方法論

——創造轉化說及文本形成編制的討論

歐崇敬 23

善生經的倫理思想

——兼論儒佛倫理思想之異同

王開府 57

牟宗三的天台佛學詮釋之批判與其體用縱橫義之重省

賴賢宗 93

智顗「五重玄義」的佛教詮釋學

——以《法華玄義》為中心

郭朝順 129

附麗重養、緣起相依與人類中心主義

——談儒佛生態思想的會通

林朝成 163

### 【專論】

語文意義的詮釋

龔鵬程 179

說朱熹對孟子之刻意曲解

王志銘 213

### 【書評】

“賽先生”的歷史命運

——評《在科學與社會之間》

李建會 241

本刊之稿約

i

本刊撰稿格式

iii

[大乘佛學專題]

儒佛會通的倫理向度與超越向度  
——以熊十力《新唯識論》為例

葉海煙\*

關鍵詞：生活世界、本心、本體、舊唯識、新唯識、直覺、體用合一、超越向度

---

\*作者為：東吳大學哲學所所長



以當代中國哲學的入世情懷，以及各種相關論證的思維模式，去設想一個實在的世界，或是一個唯一而真實的理想世界；其中，理性所能發揮的效力顯然不一定能完全照應人類實存的各個面向，以及人類心靈的各個意義次元。而當代新儒學理論的主要奠基者熊十力（1885-1968）通過其本體論的特殊建構，意圖對吾人之實存、世界之實有以及心靈活動之實況，進行具絕對意義甚至於極端意義的詮釋，他可能遭遇的困境似乎與當代理性思維向這世界不斷提問所必須面對的課題，有著一定程度的相似性。

(一)就思辨的邏輯脈絡而言，任何哲學理論都不能欠缺內在的合理性，以及足以和其他理論系統相互溝通的意義取向。

(二)另就哲學思維的意義取向而言，認識主體的自我覺知其實是在所謂「誠於中而形於外」的內外交應之間，才可能證成其論述意義的確實性與真實性。

(三)從入世之情、論說之路，以至於對形而上世界的全向度的探索，理性似乎總是不滿足於一般的理論封限與言說境況。因此，究應如何理解吾人心智之能力，以及由吾人生命深邃內裡所不斷湧出的各種欲求，似乎已成爲建構理論者和形上世界的開拓者不能不有所回應的重要課題。

(四)雖然實踐取向不必然是一般觀念範疇所能全般指涉，但在當代文明推波助瀾之下，所謂「有理性的人」顯然已不由自主地進入人與一切實存者之間可以不斷發生關係的生活情境中。因此，所謂「生活世界」(lifeworld) 實已成爲任何實存論詮釋或本體論詮釋的核心所在；甚至可以說，所謂「理想世界」(ideal world) 其實不太可能孤絕而寂冷於身心、人我與物物互動互成的網絡之外。

## 一、出佛入儒的出入之道

首先，若吾人願意平心看待「儒佛會通」在當代新儒家的諸多論述裡究竟如何呈現又如何展開所謂「會通」之歷程，則熊十力撰《新唯識論》一書實為一大案例，頗值得仔細觀察。對此，熊十力曾有如此之自述：

新論之旨，本出入儒佛。而會其有極。【極，謂理之至極而不二也。觀衆與之極、而會其通，則不二。】然原其所由作，則以不愜意於無著一派之學，而不容已於言。故書中評及有宗者特多。上中兩卷印行時。每閱讀者於中卷評有宗大義處，輒以未易瞭解為苦。實則、新論敘述有宗、本提控綱要、極其詳明。讀者若肯細心、往復尋索。則脈絡分明、而義蘊昭揭矣。<sup>1</sup>

由此看來，熊十力在「本出入儒佛」的動機下，是已預設其「儒佛會通」的基本立場其實是一「批佛」甚至「反佛」的立場，而與宋明儒「出佛入儒」的行徑頗為相近。在熊十力晚年，此一心態並無多大改變。對儒、佛之異同，熊十力依然在高低之判的價值論中，進行其對佛教寂滅之論的儒家式的反省。因此，他在「寂」與「覺」之間，斷言「貴乎觀儒佛之通也，必謂佛氏至高無上，不究吾人有所窺，何須如是耶？」<sup>2</sup>所謂「佛儒之通」，雖是泛泛之辭，但對熊十力而言，似

1. 熊十力，《新唯識論》，（台北：里仁書局，1993年），頁624。

2. 熊十力，《與梁漱溟論宜黃大師》，《中國哲學》第十一輯，（北京：人民出版社，1984年），頁184。

乎已然是一具理想性的目的，而熊十力就在此一目的引領之下，通過其對佛教唯識學的瞭解、闡析與批判，將整個佛學（包括佛教的各個宗派及其分殊化的各種理論）放入與儒學對立的另一端——儒為「有」，而佛為「空」；儒為「覺」，而佛為「寂」；儒為「生」，而佛為「滅」等由約化概念所衍生的意義脈絡，熊十力幾乎是以肯認前者足以含攝後者的態度作了重新之疏理。

其實，在方法論、本體論與功夫（實踐功夫）論的不同層次之間，「儒佛會通」理應是一屬於學術專業化或知識專科化的工作，而若欲在「會通」的目的之下進行儒、佛之交遇或交通，則更不能不提防「會而不通」的可能的結果。當然，同樣是人文發展之產物與人類心靈活動之結晶，儒、佛之間自有較多的可共量性，而那些不可共量者，也當不至於妨害儒、佛在某一宗派、某一理論或某一概念系統中各種可能的對比。

因此，出入儒佛之間既是中國人文學的一道坦途，其間自不能欠缺聚合理性意義的系統，以追究「出入」之自由所可能包含的真實義蘊。對儒者而言，入世之情自始至終都在吾人此生此世，而佛教所以為宗教者，其出世之心所開發出的超越界、終極界與絕對美善之世界，則已不是儒家信誓旦旦的道德理性所能全然轄限。難怪梁漱溟雖大方地納佛家理想於個人之心志與生命之活動，卻仍不得不從宗教絕高的頂點，以「非宗教似宗教」的名義來看待儒家。<sup>3</sup>鄭家棟認為梁漱溟這樣的看法基本上是功能性的。<sup>4</sup>而這樣的儒佛對比，雖不必然預設「出

3.《梁漱溟全集》第一卷，（山東人民出版社，1989年），頁466-467。

4.鄭家棟，《當代新儒學論衡》，（台北：桂冠圖書公司，1995年），頁178。

佛入儒」的目的意識，但其具分判與分辨功能的論說之路，顯然已在宗教理想與倫理實踐（或道德實踐）之間劃了一道分界線。

在論者斷言當代新儒家具「內聖強而外王弱」的學術性格之餘，我們應可警覺「出入」原本是學術中人的一種自由、一種權利。由此，當熊十力批佛、反佛之際，他那大處著眼，且大開大合的學術手法，乃終於大刀闊斧地總佛教為一教，束儒家為一家，這自然是熊十力生氣淋漓的表現。但其突出「內聖」之意義，且把「外王」括入於一心大心的弧度之內，以便讓儒學在本體論的高度上，能全向度地展延其實踐論與功夫論的向度。換句話說，在當代新儒家承繼陸王心學而有「新陸王」之譽的同時，儒學的非宗教性格，便也進入一種跡近宗教的氛圍裡，而和佛學有了各種實然性的交鋒——雖然，執其刀刃者並不一定自覺對比工作的平衡性與包容力，但在交鋒的過程中，心志或心思之為用實在不能小覷。這也就是說，學術的態度與目的幾乎決定了學術的方法與進路，而熊十力一心以「觀儒佛之通」為業，其一秉入世性格，以進行各種概念性的論說，雖已有玄冥寂寥之象，卻仍然可以讓我們瞭解他出佛入儒的心跡，這當是儒者孜孜，仁者不息的人格象徵，在熊十力個人心中及筆下所自然躍現的信息吧！

## 二、玄學與方法

熊十力不諱言「玄學」一詞在相當程度上，實足以對應其個人的儒學思維與儒學理想。他認為玄學源自個人之體悟——這當然是吾人生命內裡極為深邃細密的心靈體悟。而此一無以名之的體悟或體驗，在自證自悟之餘，仍然可以通過吾人之言語思辯而表露於各種主體際

——包括人我、物我以至於天人之際。因此熊十力將其在《新唯識論》裡所運用的方法稱作「玄學方法」，而自認其玄學「恃性智而不恃量智」，正與法國哲學家柏格森（Henri Bergson）的直覺說相似。而且熊十力明言其主張一元論的理由，也彷彿接近英國哲學家柏克萊（George Berkeley）的觀點。謝幼偉曾如此對比熊十力、柏克萊、懷黑德與佛教有宗對「體認」的觀點：

柏氏以吾人之理知，不能安於矛盾，不能安於有對，必由矛盾有對，而追求無矛盾及無對之絕對。此其一。次則，著者體用不二之說，西洋哲學，亦非絕無所見。如柏氏言論而說，而非根據有宗學者之體認而說。自彼此之體認言，乃無法批評，亦無可批評。就體認而言體認，有宗學者亦可謂著者無體認，以有宗學者亦重體認。此兩種體認之孰是孰非，不能不從其言說上判之。是玄學之事；一方面恃性智；一方面亦恃量智。其言只恃性智者，無說則已，有說則亦恃量智也。第二，著者一口抹煞謂西洋哲學無體認，此亦未免武斷。西洋哲學不惟自昔即有言體認，如新柏拉圖派，及中世紀哲人，即今之不言體認者，實際亦未嘗無體認。懷黑德教授不言體認，然自其哲學論，及自其感覺語言文字之不能表達所見，與官覺經驗之非重要論，實亦未嘗無體認也。<sup>5</sup>

由於謝幼偉曾親炙懷黑德哲學，在科學與玄學之間自有其分判之思維，而因此不拿「有無體認」作為比較各種關涉形上學課題的哲學理論的理據或判準：

5. 謝幼偉，〈評熊著新唯識論〉，見熊十力《新唯識論》，（台北：洪氏出版社，1974年）。

評者認著者之玄學方法，非純恃性智或體認，實亦兼恃量智。蓋體認有得爲一事，而說明又爲一事。使著者但體認有得而無說明，則吾人決不知著者有此一套玄學。使著者之說明，不當於理，不合邏輯，則吾人亦不敢謂著者爲體認有得。如著者批評佛家有宗之說，謂其無體認。此事根據有宗學者之亦有所疑。謂生已即滅滅即已生，生滅相續，實無常住，此固評者所許。然謂生無一剎那之暫住，則評者究有所疑。以生必有住，無住即無生。任何一事之生，如確是生，必有剎那之暫住，不論此住如何短，如電光之一閃一閃，就此一閃言，必有前後可分，必有其住，否則等於空無，不可言生。言生即已言住，無住即無生可言。於「生滅相續」之一語中，此生已有住，如何能說生無所住耶？<sup>6</sup>

至於熊十力，則堅持「心同理同」的形上範疇統一之論，將所有具分殊性或區辨性(differentiation)的思考一體放入「一心」、「大心」或「本心」的基礎上，而以明心爲志，以真誠爲軸，終於融人文前景於深心所願的信念之中：

頓超直悟人，當下賁見體承當，不由官覺，不經推理，不循階級，宗門大德，皆此境界。顏子、蒙莊、僧肇、輔嗣、明道、象山、陽明諸先生，雖有造有淺深，要同一路向也。根器鈍者，難免迂迴，其觸處致力，全憑量智作用。探索不厭支離，微測尤其破碎。以此綜事辨物，功必由斯。以此求道（道謂本體），豈不達而。但使心誠求之，久而無得，終必悟其所憑之具（謂量智）爲不適用，一旦廢

6. 同註五。

然，反之即是（反之即得性智）。宋人小詞，衆裡尋他千百度，回頭  
 驚見那人，正在燈火闌珊處。正爲此也。故玄學見體，唯是性智，  
 不兼量智。是義決定，不應狐疑。會六藝之要歸（孔門標六藝），通  
 三玄之最旨（魏晉人標三玄），約四子之精微（宋明諸師標四子），  
 極空有之了義（佛家大小乘，不外空有兩輪），以吾說證之，未見其  
 有一焉，或偶相戾者也。斯乃千聖同符，百王共軌。非有意爲合，  
 乃神悟之玄符耳。<sup>7</sup>

由此，我們當可約略瞭解熊十力真實之用心，實不外乎以玄學一  
 貫之道轉一切知識進路，以入於吾人心靈幽微奧妙之境。因此，他所  
 謂的「玄學方法」畢竟無方法之跡，而其以性智涵化量智，以心體（此  
 爲一）容納一切物（象）之用（此爲多），則是試圖對所有安立對象的  
 科學思維進行具基礎性意義的總檢討，而其所揮灑的生命氣概與道德  
 氣魄，似乎已無庸計其成敗或論定輸贏。

顯然，熊十力將一切現象（吾心之能知所知者）總攝於「玄學見  
 體」的性智之境，而這非由「明心」之道不能見。因此，熊十力乃幾  
 乎以其特殊之本心之學，展開具普遍意義的本體之論，並因此大舉進  
 行其「明心」的本體論或本心論之描述與論述：

夫心者、恆轉之動而闢也。【依用顯體、故名本體曰恆轉。說見  
 中卷。】蓋恆轉者、至靜而動【此中靜者、非與動反之謂。而動者、  
 亦非與靜反之謂。蓋就日常經驗的物事言、則方其靜止也、即不曾  
 動轉。而方其動轉也、亦即不曾靜止。今就本體上言。則不可以物

7. 熊十力，〈答謝幼偉〉，《新唯識論》，（台北：里仁書局，1993年），頁676-677。

之動靜相、而相擬測。本體是即靜即動的。動者、言妙用不測也。靜者、言其沖微湛寂、無昏擾相也。】至神而無。【神者、虛靈不滯之稱。無者、無形相、無障染、無有起意造作也。】本未始有物也。【物者、有形質與方所之謂。本體不可以物測之。】然其神完而動以不匱。【完者、無虧欠也。不匱者、無窮竭也。】斯法爾有所攝聚。【法爾、猶言自然。非有意爲之、故云法爾。攝者、收攝。聚者、凝聚。】不攝聚、則一味浮散、其力用無所集中、唯是莽蕩空虛而已。【莽蕩、無物貌。空虛、無物之謂。】大化流行、豈其如是。故攝聚者、真實之動、自然不容已之勢也。【真實、謂本體。】攝聚乃名翕。翕便有物幻成。【物非實故、云幻成。】所以現似物質宇宙。而恆轉、至是乃若不守自性也。<sup>8</sup>

或以爲熊十力的「性量分途」、乃旨在以「性智」之境涵容一切量智，即是呈現一切心智之大用。而這分明是以德性的功夫論保證智性的方法論，亦即是將方法論放入由心地法門所開啓的境界義中。其實，熊十力的「性量分途」說祇是方便說，他反對離心求境，而以爲「本心以明心」的直覺之路實已兼具本體義與實有義，乃因此將本體論、功夫論與境界論治於一爐。因此，熊十力的方法論便不必被單獨提出。而若說他是以直覺爲法，其實已不拘一法，甚至無所法，因爲吾人之心體大用原來都可以在「一是一切是」的悟境之中，將「心外無物」的回返之路展開向生命實證而無不相應（亦無所相應）的境界，如《新唯識論》開宗明義所言：「今造此論，爲欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證

8. 同註一，頁 545。

相應數。」<sup>9</sup>

### 三、全幅的倫理向度

當然，若吾人以爲熊十力哲學的基本立場，旨在反唯心一元、唯物一元，以及任何一種二元論與多元論，並同時以破主觀主義與客觀主義爲職志，則所謂「直探生命之原，以回歸心性之本」，當是熊十力學術理想之所寄，而這也就是熊十力所以直承孟子盡心養性之道的基本緣由：

是故此心謂本心。即是吾人的真性，亦即是一切物的本體。或復問言：「黃檗有云，『深信含生同一真性，心性不異，即性即心』云云。此與孟子所言『盡心則知性知天』，遙相契應。宋明理學家，有以爲心未即是性者。」此未了本心義。本心即是性，但隨義異名耳。以其主乎身，曰心。以其爲吾人所以生之理，曰性。以其爲萬有之大原，曰天。故「盡心則知性知天」，以三名所表，實是一事，但取義不一而名有三耳。盡心之盡，謂吾人修爲功夫，當對治習染或私欲，而使本心得顯發其德用，無有一毫虧欠也。故盡心，即是性天全顯，故曰知性知天。知者證知，本心之炯然內證也，非知識之知，由孟子之言，則哲學家談本體者，以爲是量智或知識所行之境，而未知其必待修爲之功，篤實深純，乃至克盡其心，始獲證見，則終與此理背馳也。<sup>10</sup>

9. 同註一，頁 247。

10. 同註一，頁 252。

所謂，「知者證知」，其實已入於道德心的內省之境，而這和一般之倫理思考是至少有深淺廣狹之別。但其間最要緊的分野並不在於熊十力如何對儒家倫理進行如何之解構，而是他究竟是怎麼看待「人義」如何真實呈顯於那超越主客對立關係的本體論向度之中；也就是說，熊十力顯然不滿足於一般之認識論框架，而企圖通過自得自證的心靈辯證或生命辯證之路，大步邁向體用不二，且一體兼具兩面的高明、圓滿且能統合一切對立關係的意義網絡——此亦即熊十力所以倡言「新唯識」，乃因其以「新唯識」破一切之舊唯識及舊唯心論者，而「新唯識」其實是以一心論、大心論與明心論為其所以能不斷後設的理論根據。

此外，熊十力將本心與習心作二分之論，其實是在他所肯定的「唯吾人之本心，才是吾身與天地萬物所同具的本性，不可認習心作真宰也。」<sup>11</sup>作為前提之下的方便說。因此熊十力大倡「明覺」，並斷言此心是明覺，明覺即此心：

明覺者，無知而無不知。無虛妄分別，故云無知。照體獨立，為一切知之源，故云無不知。備萬理而無妄，具衆德而恆如，是故萬化以之行，百物以之成。群有不起於惑，反之明覺，不亦默然深喻哉。哲學家談宇宙緣起，有以為由盲目追求的意志者，此與數論言萬法之生亦由於闇，伏曼容說萬事起於惑，同一謬誤。蓋皆以習心測化理，而不曾識得本心，故鑄此大錯。<sup>12</sup>

如此以覺論心，甚至以覺為性，其實走的是孟子良知良能之老路，

11. 同註一，頁 251。

12. 同註一，頁 251。

而良知良能之所以能保證吾心向善、吾性本善、乃以「仁者本心也」為統合道德理性與生命實有，並在心物相反相成的動態歷程，合本有實智與固有性智為一，這已幾乎是大易生生之道在吾人本心覺性中本然而起的即體大用。因此，若說熊十力意圖在其合生命大全與宇宙大全為一的存有大全之中，融本體論、認識論、方法論、理性論與道德論、倫理學為一，似乎並不為過。

當然，熊十力殫精竭慮的主要目的，乃在開發吾人生命意義之無盡藏，以反求自得，而一逕回歸那足以涵化一切真理的生命實存之境。「本體是要反求自得的，本體就是吾人固有的性智，吾人必須內部生活淨化和發展時，這個智才顯發的。到了性智顯發的時候，自然內外渾融，冥冥自證，無對待相。」<sup>13</sup> 如此，能所不二，心境合一，熊十力的功夫論乃披上了神秘主義的色彩；而此所以神秘者，乃吾心自神，吾性自秘，心性之意義本自無窮無盡，無可窺測，亦無可限定。熊十力反一切的宿命論與決定論，似乎已無須多所辯難。

而熊十力一路從唯識向唯心，從本性向覺性，則顯然受到中國「佛性論」相當大的啟發。對比於真常唯心系的佛教義理系統，熊十力哲學中似乎隱隱然有與禪宗、天台宗、華嚴宗三家的佛性思維相對應的成分，這可能也就是以歐陽竟無為首的支那內學院所以全力斥破熊十力的新唯識論，甚至認定熊十力為「滅棄聖言量者」的主要原因——唯識學一門深入，以破有入空，轉識成智為務，當然不同意熊十力在論析吾人心識之際，幾乎同時把「真常」轉為本體本心，且通過易經揭櫫的生命不易之理，轉一切現象於「大而化之之謂聖，聖而不可知

13. 同註一，頁 255。

之之謂神」的妙義諦，這當是儒家道德學與倫理學向宗教範域所開拓的形上實有世界，一逕尋求意義資源的結果。

至於倫理向度是否能全幅地展開於內外相通，並互為主體的生活世界，熊十力的解答自不外乎其對「內部生活淨化」與「仁者，即謂證得仁體的人」的道德自信自足，已至於自體自用之論。說熊十力重生即重用，重德即重一切存有之功能，當是在生化流行的世界中確認「生生化化不息」之幾乃吾人與宇宙無殊無隔的大用妙用，而倫理意義的主體際乃可由人我、物我，一逕邁向天人之際的意義無盡藏。

佛家本覺之說可以大乘起性論為代表。「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身，依此法身說名本覺。」（《大乘起信論》·解釋分）本覺、法身以至於法界一相，都是「心體離念」的真空妙義，而法身為覺體，法界為本覺始覺其實無所覺的平等一相。這和熊十力源自孟子四端的「本心」相對比，確實包含著「同中有異」的倫理詮釋（道德詮釋）：

本心廓然大公，便不隨順軀殼起念，即無間我汝，焉有「肥瘠無關」及「投井下石」之事？本心真誠惻怛，無有作偽，焉有「數視姪疾，返輒安眠」之事？若其「數視姪疾，返輒安眠」與「肥瘠無關」「投井下石」者，皆染污習心用事而障其本心者也。此等處，須是真真切切做過反躬察識功夫，便自見得。記曰：「不能反躬，天理滅矣。」此語真是「一捆一掌血」，與佛家「關照」義旨同符。今人絕不自反，放失本心，而遂以後起染污習氣為心。世尊哀愍衆生顛倒，如處長夜，此真莫可如何也。<sup>14</sup>

14. 同註一，頁168。