

台湾文化研究丛书

挣扎中的 儒学

——论海峡彼岸的新儒学思想

黄克剑



海峡文艺出版社

掙扎中的儒學

——论海峡彼岸的新儒学思想

黄克剑

方軍先生惠正

黃克劍
一九九四年五月
於福州

序

大约十年前，海峡此岸的中国人开始从彼岸学者的著述中得到这样一种文化消息：儒学在复兴。不过，被这消息吸引了的人们很快便发现，彼岸的儒学复兴的话题原是从此岸的二三十年代说起的。

尽管“保教派”或“国粹派”的人们早就藉着儒学的名义说话了，但儒学——作为一种关联着人生终极眷注的文化意识——为回应西学东渐所作的复兴的努力，却并不能早于梁漱溟在二十年代初发表的著名演讲——《东西文化及其哲学》。问题不在于对孔门之教的信誓旦旦地守护，或对儒家经典在知解意义上的重新诠释，而在于生命存在或心灵境界的真正契入。梁漱溟起先对四书五经“只是像翻阅报刊那样，在一年暑假中自己阅读的”（梁漱溟：《忆往谈旧录》），但他却独能“生命化了孔子”（牟宗三语）。梁氏之后，熊十力著《新唯识论》为儒学再度复兴“奠其基，造其模”（牟宗三语），开出了一代新儒学的义理规模；接着，冯友兰从“实际”的“器世界”探向“真际”的“理世界”，以汲取新唯实论方法而融摄宋明理学的《新理学》为挣扎于当代的儒学别立一家。在《新唯识论》、《新理学》问世前后，张君勱在轰动一时的“科玄论战”（1923）中力辩“吾有吾之文化，西洋有西洋之文化”，申达了认同“孔孟以至宋元明之理学家”的“人生观”折向，方东美在《哲学三慧》（1937）中把“圆慧”许给中国的同时，以“贯通老墨得中道者厥为孔子”的论断

表达了他的新儒家立场；贺麟则在发表于四十年代初的著名论文《儒家思想之开展》中明确提出了“新儒家思想”、“新儒学运动”的概念，倡导“以西洋之哲学发挥儒家之理学”，“吸收基督教之精华以充实儒家之礼教”，“领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教”。从二十年代初到四十年代末，新一代儒学在它三十年的萌生、发展中已经显现出它的独异格局，这有别于先秦和宋明儒家风范的另一番气象——倘一言以蔽之——即是所谓“返本开新”。“返本”是沿着中国文化遗产所涵贯的道统溯向孔门义理的本真，“开新”却意味着从儒学的本始生命中开出科学和民主等时代的新机相。这是一道在先前儒者和当代自外于孔孟之道的人们看来完全不可思议的难题，在这难题的深刻处，聚摄着选择这难题的当代儒者的生命强度和新型态的儒学的全部特征和局限。

这个世纪的后半叶，新儒学的主潮从海峡此岸移到彼岸。此岸的梁漱溟——一位佛格中的儒者，只是以在八十年代才得以出版的《东方学术概观》、《人心与人生》完善了成型于半个世纪前的思想体系，熊十力写于五十年代后期和六十年代的《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》等，则差不多在八十年代中叶以后才渐次为学人所重视。冯友兰和贺麟在五十年代后已不再有“新理学”或“新儒家思想”的文字问世；冯氏的“道术”几经“迁变”，直到晚年才以自选集《冯友兰学术精华录》表明他重新返回到大约五十年前的“贞元六书”，而贺麟的观念的转变终致他的学术生涯别趋一途，他辞世前不久出版的《哲学与哲学史论文集》，只是把先前那段与新儒学不无机缘的历史处理为他的全部学术进路的一个被扬弃了的环节。儒学在此岸的遭际是尽人皆知的，它的一线之脉经由方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱等蔓延到了彼岸。

方东美的生命气质显然为“致虚守静”的道家精神所点染，但在自觉的心灵祈向上却毕竟是以孔儒为宗的。他的哲学和文化思

想的纲脉提撕于三十年代的《哲学三慧》，这纲脉的充实、补正和在一个与之相称的著述系统中的涵泳却是他五十年代以后所做的事情。方氏以人格类型喻示哲学的格局，他称道家为典型的“太空人”（崇尚“虚”、“无”），称儒家为典型的“时际人”（崇尚“时”、“中”），称佛家“时空兼综而迭遣”（崇尚“不滞”、“无住”），称宋明儒家为“时空兼综人”（“时空兼综而不遣”）；从这些称谓所寓托的折向看，他显然为自己的哲学选取的是“时空兼综人”的形象。当他说“中国哲人集体代表一种‘诗人、圣贤、先知’三重复合之理想人格”时，他实际上也表达了他的哲学“自证慧”的理想格局。但天论如何，方东美哲学所追求的“时空兼综人”已不再拘守于宋明儒学所规设的范式，它可以理解为由中西文化融会所产生的“超希腊人之弱点”、“超欧洲人之缺陷”、“超中国人之瑕疵”的“合德完人”或“超人”。

唐君毅、牟宗三、徐复观是熊十力的弟子，代表着海峡彼岸新儒学思潮的主流。张君勱虽然在五十年代后长期旅居美国，但其新儒学思想在此期间的趋于深微却与海峡彼岸的学界有着千丝万缕的联系。1958年他与唐君毅、牟宗三、徐复观联名发表的《中国文化与世界》一文，既是对臻于成熟的新儒学“返本开新”理境所作的最精要的绍说，也是对这一定思潮中的一个略成一系的主流派别的宣告。这个上承梁漱溟、熊十力的流派对程朱“理学”不无同情理解，但在义理的大端处却对陆王“心学”有更亲切的体认，尽管他们中的徐复观似乎并不认为程朱与陆王有更大的分野，而牟宗三甚至在程朱、陆王两系之外发现了由程明道上贯周濂溪、张横渠、直通《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》、下接胡五峰、刘蕺山的宋明儒学第三系——这一系在他看来真正堪称为儒学的嫡传，他把它同陆王一系合称为正宗儒学的“纵贯系统”，以区别于程朱由大宗的枝出所开辟的重知解的“横摄系统”。

比起新儒学第一代的典型代表人物梁漱溟、熊十力来，张君勱、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等由对西方哲学的领会所作的中西文化融会的探索要深入得多。方东美先曾为实验主义和新唯实主义所倡导的“科学精神”所激发，后在《科学哲学与人生》一书中系统分析批判了古希腊文化意识和近代西方文化意识，接下去——从三十年代后期开始，主要则是五十年代以后——他所悉心从事的主要是在东西文化比勘背景下对东方文化精神的抉发和阐扬。为了使西方人准确地了解东方，他的主要著作《中国人的人生观》、《中国哲学之精神及其发展》等都是用英文撰写的；他为第四届国际“东西哲学家会议”（1964）所写的论文《中国形上学中之宇宙与个人》，被日本禅学大师铃木大拙推为“冠绝一时，允称独步”的“压卷之作”，而英国学者则称赞说“其英语之造诣如此优美典雅，求之于当世英美学者，亦不多见。”

张君勱的心灵先后被倭伊铿哲学、柏格森哲学、新康德主义、胡塞尔现象学、存在主义所引动，在他消化西学的徘徊瞻顾中最后留下的只是对康德哲学的情有独钟。但返本意义上的“理智自主”的自觉，使他始终保持了这样的观念：“与其对于西方某派左袒或右袒，反不如以吾国儒家思想为本位。”

唐君毅、牟宗三对西方文化精神的研寻和批判也许下的工夫更大些，他们在终极关切的层次上所做的融会中西文化的努力在新儒学中最具典型意趣。唐君毅把人的可能的生命存在描述为有着内在关联因而层层升进的九种境界，这九种境界的最后三种是所谓基督教的“归向一神境”佛教的“我法二空境”、儒教的“天德流行境”。从他所论说的“天德流行境”对“归向一神境”和“我法二空境”的涵融、收摄看，可略见其以儒教为究极而融合东西文化种种境界——“万物散殊境”、“依类成化境”、“功能序运境”（以上为“客观境”）、“感觉互摄境”、“观照凌虚境”、“道德实践境”（以上为

“主观境”)——的思想或文化意识规模。牟宗三对西学的契入是以康德哲学为机枢的,在他看来,“康德以前的哲学向康德处集中,而康德以后的哲学则由康德开出。”把康德哲学的两层立法——人为自然立法、自由意志为道德立法——关联于佛家大乘起信论的“一心开二门”,既启迪了他由儒家道统“曲转”、“曲通”地开出“民主”政统和“科学”学统的思辨灵感,也把他引向由“圆善”的思考所必致的对指点人生的东西诸“教”的判分。这里的“判教”既是一种东西文化在“教化”高度的比较,也是对东西文化融合的一种理想方案的提出;牟宗三在把儒道释三教判为“盈教”(人神相即)、把基督教判为“离教”(人神相离)、把康德哲学判为“近于正盈而未至”的同时,也为他正在阐扬的儒教在东方诸教中安排了“正盈”的地位。

正像此岸生发、涌现出来的新儒学第一代一样,彼岸由传承此岸而发展起来的新儒学第二代依然深陷在“返本”与“开新”如何挂钩接笋的难题中。问题向纵深的展开,在第二代新儒学那里也是内隐于问题的扞格的更深刻的显示。方东美为人们绘制了一幅“宇宙生命境界的蓝图”,这图式指点的是人的境界从科学经由艺术、道德向宗教的递升。在对科学价值与艺术、道德、宗教价值所作的高下相去层叠相续的喻说中,经典的东方之教对近代西方以典型方式展示的“科学的文化”的笼罩似乎是毋庸置疑的,但方东美显然并不曾对这样一个问题多所留心:科学价值与艺术、道德、宗教价值是否在同一价值向度上?如果不在同一向度上,对科学价值与艺术、道德、宗教价值作高下相去的贞辨是否妥当?如果在同一向度上,那末由科学达致艺术、由艺术达致道德、宗教的内在通道究竟在哪里?张、唐、牟、徐在他们的《中国文化与世界》的宣言中,把“返本”与“开新”的关联归结为“自觉其自我为一道德实践的主体”的人如何兼作科学精神所要求的认知主体,于是问题被作了如下解答:“此道德的主体之要求建立其自身之兼为一认识的主体时,

此道德主体须暂忘其为道德的主体。即此道德之主体，须暂退归于此认识之主体之后，成为认识主体的支持者。直俟此认识的主体，完成其认识之任务后，然后再施其价值判断，从事道德之实践，并引发其实用之活动。”（牟、徐、张、唐：《中国文化与世界》）但既然只是在最关紧要处用了“暂忘”、“暂回归”一类措辞——牟宗三后来代之以“辩证的转折”、“自我坎陷”的概念——作表达，那被清晰提出的问题也便重新被送进了玄学的朦胧。在这里，儒学界域的自我设划不在于“返本”于“人”，而在于“人”只是被归本为道德自律原则的体证者。他们试图为“人”争得“人”在先前的中国历史（文制的和观念的历史）上不曾被认可过的认知主体的地位，这是对一脉承传的儒学道统的松开，然而认知主体终于不能像道德主体那样获得人“本”或人的“心性”层次的形上肯认，却使那松开的道统在没有实质性损益的方式下再度收紧。

结集在这里的几篇文字，原是我为我主编的“当代新儒学八大家集”中的《张君勱集》、《方东美集》、《唐君毅集》、《牟宗三集》、《徐复观集》所写的编序。这些独立成篇的文字当然不无内在关联，对此尚可参看我“八大家集”撰写的编纂旨趣。作为附录收在集子中的《大洋彼岸的当代新儒家》，是应约为上海文艺出版社编印的《危机与选择》一书所写的一篇论文；这篇文字写于1987年4月，它试图评价几位成名于大洋彼岸的第三代儒者。尽管文中论及的刘述先先生早已从美国迁至香港中文大学任教，而余英时先生曾明确拒绝“新儒家”的称谓，但仍不妨让重印的旧作记下我曾有过的关于“当代新儒家”的观念。附录的另一篇是发表于1993年3月26日《光明日报》的《挣扎中的儒学》，它与本书同名，而论及的是当代新儒学思潮中的两代人。从正文到附录，读者或可从中得到一个关于“当代新儒学”思潮的完整印象，然而这印象到底如何呢？——有兴追问究竟的人们，显然有必要去直接神交那些把心

灵寄托在卷帙浩繁的文字中的新一代儒者。

黄克剑

1994年5月18日于福州小柳

目 录

○序	(1)
○方东美新儒学思想论	(1)
○唐君毅新儒学思想论	(35)
○牟宗三新儒学思想论	(79)
○徐复观新儒学思想论	(125)
○张君勱新儒学思想论	(166)
○附录:	
○大洋彼岸的当代新儒家	(201)
○挣扎中的儒学	(247)

方东美新儒学思想论

1964年，在由美国夏威夷大学作东道的第四届国际“东西哲学家会议”上，一篇题为《中国形上学中之宇宙与个人》的论文语惊四座。灵畅动人的文笔使严格矜庄的英国学者对它刮目相看：“真想不到一位东方人，以英语著述，向西方介绍中国哲学，其英语之造诣如此优美典雅，求之于当世英美学者，亦不多见。”而年逾九十的日本禅学大师铃木大拙，或者更能悟识那涵泳于逻辑格局中的理境和情致，他品评它“冠绝一时，允称独步，不愧精心结撰，压卷之作。”

这“压卷之作”的作者，便是常常化思入诗却又援诗入思的一代哲人方东美。

一、西方哲学的诱惑

方东美名珣，字东美，上个世纪的最后一年，出生于安徽桐城一个书香赓续的家族。他是桐城派散文创始人方苞的后裔，著名的哲学家方以智是他同族中的更早的祖辈。据东美自述，他“三岁读诗经，在儒家的家庭气氛中长大，但是进了大学后，兴趣却在西方哲学”^①。1920年杜威赴南京演讲，东美曾代表金陵大学学生社团

① 方东美：《原始儒家道家哲学》，黎明文化事业公司1983年版第1页。

“中国哲学会”致欢迎词，在这之前，他参加了“本科学的精神，为社会的活动，以创造少年中国”的“少年中国会”，并在差不多同时，他以‘方东英’为笔名出版了译作《实验主义》（1919. 11，原作者 D · L · Murray）。“科学精神”一度寄托了年青的方东美的更大期待，而由此引发的对传统文化的否定性批判在他那里也同在更多的青年学子那里一样激切。杜威的演讲留给他的更深印象显然不在于实验主义的理路推绎，这位作着金陵大学学报《金陵光》总编辑的大学生，清楚地记下的是这样一些话：“旧时东方学者每把古代文明看作理想的、尽善的，所以对于人世之变迁，不禁发出什么‘世道陵夷’‘人心不古’的怪话！于是东方人的脑袋遂装满了复古的念头，退化的思想。西方文化东渐之后，东方人便也明认世界是变动不息的了；但是变迁之趋势，亦有好坏，这变好变坏的责任，要由你们完全负责：你们审慎自决！”他回忆说：

我听这段话是在南京高师口字教室的天井里，那时明媚的春光正映射在我的心胸上，我便肃然起敬作一默答：世界上种种罪恶，都逃不了锐敏的智慧的察觉，当生命前进，我们须是征服一切罪恶，并用创造的智慧，来解决种种特殊的问题；我们誓死不复古，不退化，努力向好的途径走。恰好这时天上一群飞鸟掠过，仿佛有清脆的声音说：好极了①！

与那些藉着柏格森哲学詮说东方义理中生命意味的学者们略不相类，方东美宁愿在一定分际上把柏格森部分地归结为“实验主义底护持者”，并援引他所启示的“奋斗的精神”和“创造的能力”，策勉国人“站在社会里来改革恶社会，实际创造新生活来代替旧生

① 方东美：《唯实主义的生之哲学》“作者赘言”，见《少年中国》第一卷第十一期——1920年5月15日。

活”^①。但金陵大学时期的方东美对他认作“真觉的哲学”的新唯实主义的钟情，也许并不亚于实验主义。同实验主义“不承认物质事实的终极性”相称应，新唯实主义消解的是“绝对底理想之不磨”的神话。方东美告诉人们：新唯实主义是又一种“生之哲学”，它并不一般地否认关联着“企图”和“信仰”的价值观念，只是以为“价值实由欲望而生，而且价值之大小，还以欲望的浓度为断”，因此它“认定哲学也同科学一样，要明白事物真相，再用聪明的行为来促他向善”^②。

对“进化”乃至“进步”观念的确认，对“生之哲学”的全身心的投入，使方东美把十九至二十世纪的哲学流变理所当然地条理为实验主义和新唯实主义对于自然主义和唯心主义的“起而承其乏”^③。在方东美以足够的同情态度对实验主义和新唯实主义所作的绍述中，前者是对狭隘的自然主义的超越，后者是对骄纵的唯心主义的矫治。然而，看似平行——并且在否弃某种“绝对”意象上相互助成——的两种超越，在其逻辑的延伸中演示的是各自始料未及的喜剧性交错：实验主义因着对生命真趣的执求，不免最终认可神人同性而与传统的唯心主义携手；把价值之源溯向欲望的新唯实主义则因着对一切理想色调的抹煞，终究不期然与淡漠生命趣味的自然主义结为盟友。“新唯实主义的生之哲学”导致的是生命的非生命化，由“暂时的、有作为的生命”、“本能和欲望底生命”、“适合环境底生命”获得最后支点的实验主义，却在詹姆士的哲学中把生命价值的追问引向宗教意味的究极。被方东美认为“对于生

① 方东美：《柏格森“生之哲学”》，见《少年中国》第一卷第七期——1920年1月15日。

② 方东美：《唯实主义的生之哲学》。

③ 方东美：《詹姆士的宗教哲学》，见《少年中国》第二卷第十一期——1921年5月15日。

命之态度，却很相同”的实验主义与新唯实主义再次落入唯心主义和自然主义的那种对立，这不可能不触动在“生命”上寻找两种主义的共识的人的智思，而始终以个人生命体验证取某种生命哲学的同一个人，也决然不会无视既认的“生之哲学”由理路的自迷留下的困惑。但这一切对于方东美说来，还只是为日后的深切反省预写的伏笔。然而，无论如何，一个精神上能够自创一格的思想家，他的学路和心程上的任何坎陷都不会是无谓的。大学时代的方东美对实验主义和新唯实主义的真切投入，在消极意义上固然促成了他若干年后对西方哲学的更深彻的透视，在积极意义上却也为他的总在升进的智思打上了他终生不曾脱去的印痕，——例如，下面一些并非尽可以组织在一个严格逻辑程序中的观念：“生是极有意义的，极有希望的，极有力量的”；“人人都要发展皎洁的个性，善用自由的意志”；“远大的社会的意志，多半出自个人，前者也不能完全同化后者”；“所谓神者，便是各人各本庄严的态度以应付的这种基本的真际”，——“人类常有自由的道德意志”。

1921年8月，方东美由金陵大学推荐去美国留学。切身感受美国——西方文化在近代的最新产儿——的一切，是他以批判的方式省思西方哲学乃至整个西方文化的最好机缘。方东美是敏感的，大约一年后，他在给“少年中国会”的同道左舜生、陈启天等人的信中写道：

我在美国所得关于美国的印象，远不如在国内时所想的那样好。一个悲观的人无论在中国或在美国，都有促成自杀的同等机会。

近年来美国工商业发达，其影响渐及于其文化之全体，泛泛地说，美国文化可算是商务主义的文化。我敢武断说，美国人的生活第一原理是‘成功’，事事都讲实际的效果。

他们相信上帝不是超自然神，乃是社会价值的保障者。总言之，上帝不是超脱之神，乃是人群之神，上帝是有伦理及实际的效果的……詹姆士及杜威正是美人思想界的发言者，其他新唯实及批评唯实主义，亦是证明美人之 Clear thinking 一点。

他们富有活动力，而且有持久的精力，所以看看他们社会的工作，真可惊异。

美国人富有俗气，固因多沾了铜臭气，然不好文学，不好艺术，亦是主因之一^①。

这是在漫议美国，却也是在审慎地评说整个西方世界。方东美对成分颇复杂的美国文化是“赞成而又反对”的，但无论是他所赞成的还是他所反对的，都不足以安顿他的富于审美情趣而祈向虚灵理境的心魂。为着寻觅生命的真谛，由对西方绚烂多彩的哲学智慧的精心采撷返向对东方圣哲的人生境界的体认和融会，对于方东美只是个时间问题，而且在哲人的自我成全的努力中隐约透显出一种有趣的配称：对西方时贤的睿思愈求得其要领，对东方古哲的神识愈能会其旨奥。

二、《哲学三慧》——一种人生文化哲学的诞生

三十年代中叶是方东美独创一格的哲学慧解渐次发露而初见规模的时期，《生命情调与美感》（1933年）一文作了新哲学诞生的现象学式的预告，《哲学三慧》（1937年1月）一文则以一种近于佛家语类的措辞，简古而不无诗意地提撕了一个伟异的人生和文化的哲学诠释系统。

^① 见《少年中国》第四卷第一期（1923年3月）“会员通讯”。

《哲学三慧》立论的历史凭藉是人生与民族文化的“共命慧”，在对“共命慧”的通而不同、不同而通的探询中涵淹了探询者的“自证慧”；哲学所造之境，应以批导文化生态为其主旨^①。

——这是方东美对哲学运思祈向的贞定。它意味着选择这祈向的哲人，不再依重西方传统把认识论、方法论、逻辑学等列为哲学的要目，而是以东方“人文化成”之道中引出的人生或文化价值探究作为哲学的第一命意。

情理为哲学名言系统中之原始意象。情踈理密，理以情生，妙如连环，彼是相因，其界系统会可以直现，难以论表^②。

——这是对哲学所由蕴发的元始心灵契机的指点。哲学名言系统被归结为“意境之写真”，而这写真既涵“境的认识”（“理”），又有“情的发蕴”（“情”），更是境识与情蕴的交融互摄。方东美在《科学哲学与人生》中写道：“境之中有情，境之外有情，我们识得情蕴，便自来到一种哲学化的意境，于是宇宙人生之进程中不仅有事理的脉络可寻，反可嚼出无穷的价值意味。”^③所谓“价值意味”是意境写真的神韵所在，它是对“理”的点化，却为周遍于宇宙而充量于人生的“情”所发动。

人生而有知，知审乎情，合乎理，谓之智。“人生而有欲，欲称乎情，切乎理，谓之慧”。“智与慧本非二事，情理一贯故。知与欲俱，欲随知转，智贯欲而称情合理，生大智度；欲随知而悦理怡情，起大慧解^④。

——这是缘依“情”、“理”品判“知”、“欲”而对人生智慧的界

① 方东美：《哲学三慧》，见《哲学三慧》（文集）三民书局1984年版第1页。

② 上书第2页。

③ 方东美：《科学哲学与人生》，上海商务印书馆1937年版第23页。

④ 《哲学三慧》（文集）第3页。

说。哲学原是智慧之学，一般人只要对自己的生存环境有相当的真知，在生命活动中不无自得的情趣，都会进到一种意境而生发哲学的智慧。但哲学家所应托命的是“大智度”、“大慧解”，所要向往的生命的理想状态是“趣于真智”，“依乎圆慧”。“大智”、“大慧”或“真智”、“圆慧”的获取，须得下“闻”（问学、受教）“思”（思考、推理）“修”（修持、体证）的功夫，亦即逐阶追求所谓“闻所成慧，思所成慧，修所成慧”。

哲学智慧生于各个人之间、思、修，自成系统，名自证慧。哲学智慧寄于全民族之文化精神，互相摄受，名共命慧。”“共命慧属本义，自证慧属中义，共命慧统摄种种自证慧，自证慧分受一种或多种共命慧。”“共命慧依民族天才，自证慧仗个人天才。个人天才又从民族天才划分，民族天才复由个人天才集积。共命慧为根柢，自证慧是枝干^①。

——这是对哲学智慧在哲人个性与民族通性意味上的区分与关联所下的断制。任何一种借名言系统表达的哲学智慧，都是这一名言系统的采择者的个人智慧，但任何个别哲学家自证自创的智慧都是对历史的民族智慧的汲取和丰富。“共命慧”概念的哲学分量同这一概念的提出者由此而承担的理论风险成正比，它比任何一位哲学家的“自证慧”都更难把握，但把握它比把握任何一位哲学家的“自证慧”对于民族生态与文化之谜的破解都更重要。从黑格尔的“民族精神”、“时代精神”，到卡西勒的“理念上的关连”或“‘方向’的统一性”，问题不在于它们比起方东美的“共命慧”的概念那个更富于语义学价值（或那个更少些语义学价值），而在于哲人们在以这些概念承诺了一个形而上的事实后究竟为这一事实说

① 《哲学三慧》（文集）第3、4页。