

猫头鹰学术文丛

“无”的意义

——朴心玄览中的道体论形而上学

李揣义 著

(京)新登字 002 号

图书在版编目(CIP)数据

“无”的意义:朴心玄览中的道体论形而上学/李福义著. - 北京:人民文学出版社, 1999. 12

(猫头鹰学术文丛)

ISBN 7-02-003027-0

I. 无… II. 李… III. 道家-虚无-研究
IV. B223.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 48498 号

责任编辑:周 绚 隆

人 民 文 学 出 版 社 出 版

(100705 北京朝内大街 166 号)

北京冠中印刷厂印刷 新华书店发行

字数 289 千字 开本 880×1230 毫米 1/32 印张 13.625 插页 3

1999 年 12 月北京第 1 版

1999 年 12 月北京第 1 次印刷

印数 1—3000

定价 21.00 元

引 论

不言而喻，这篇文章是专论先秦道家形态的中国古典形而上学的。然而它毋宁说是一个询问“道之意义”的询问者的心路记载。

以儒、道双学为代表的中国古典形而上学或可同称为“道体论形而上学”。这当然是由于他们的形上眷注均辐辏于“道”和由此而然的“道之意义”的询问及其“询问方式”的原因所使然的；不过，又因为这种询问在形而上学之特有的非同寻常的“纯粹意向”点上而使儒、道双学得以区别。这个纯粹意向点在儒学那里叫做“中”（由于本文宗旨所限，笔者在此不宜讨论，它当由另一篇文字来彻底展开）；在道学那里则叫做“无”。

那么，为什么道学要在“无”的“纯粹意向”点上去询问道之意义呢？对这一问题的回答，当然也是对笔者为什么以“无的意义”作为本书的“正题”而进入道学的疑问的回答。

“形而上学”一语，在中国当然是取自于《易·系辞上》所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的说法；就其本义而言它是一门有关超形（超越形器）的、超验（超越经验）的精

神眷注的学问。但这并不是说，老子的形上眷注在学缘上取自于《易·系辞》，因为老子学说的诞生要早于《系辞》。形而上的超越眷注的理趣在老子《道德经·1章》中乃是以“玄之又玄”的说法而涵贯之的。“玄”字乃“悠远深长”之谓，笔者以为，这正是“超越”的同义语。“道之意义”的询问，在老子看来当须从“超越而又超越”的所谓“众妙之门”而深进。但启动这一“妙门”的枢机却源自于“我自身”的存在的张力：经验的（有限的）人生与超验的（无限的）人生。而这一张力是老子从一开始就非常自觉地意识到的。

当“道可道，非常道”的诗性的绝唱奏响道之意义的考问的序曲时，回荡在道体论的思域语境中的第一个十分内在的音符并不是“道是什么”的疑问，而是由“不可道”所表达的人的本己性存在的张力：如果我们完全是无限的存在——如同“神”那样，那么我们何须要去提问？我们何以有“不可道”的难言之隐？但是，如果我们完全是有限的存在——如同动物那样，我们也何须去提问？我们也何以有“不可道”的难言之隐？一旦我们提问，一旦我们对问题的回答有着难言之隐，它就恰好呈现了我们的本己性存在的张力。上帝不提问，因为他无限；动物也不提问，却因为它有限。而一切“不提问者”均不会有难言之隐。一个能够提问的并使自己陷入难堪的生灵，他的存在从一开始就撕扯在受其经验存在之限制而又超越经验之限制的张力中了。

所以，由“不可道”的难堪所呈显的人的存在张力，一下子将道体论形而上学的首要问题逼向一个关于“自我的本己性存在”的疑问：“我们如何贞认道之意义？”它的另外一种问法

就是：“道体论形而上学何以可能？”用庄子的话来说叫做：“何思何虑始知‘道’？”简言之，对道之意义的询问毋宁说是对于我们“问道的能力”的询问。而这个问题的实质性答案被庄子彻底点破：“有真人而后有真知。”看来，道之意义的谜底毋宁说是人作为“真人”而存在的谜底。所以，还是在《道德经·1章》并没有回答“道是什么”的时候，老子就迫不及待地将悟道的精神意向推向到源自于我们自身能力的“观”的法门上来，并一口气将此法门推向“玄之又玄”的超绝高度。

作为道体论形而上学之方法论的超绝的“观”的法门，它具有双重性质：一是超绝的否定性动势，即它悬解一切实然的、经验的、有待的“意向性粘滞”，老子名之为“常无欲，以观其妙”（按：“欲”即“意向性”）；它的另一些说法则是“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“绝学无忧”、“损之又损”，庄子沿此旨趣将其概括为“心”之“斋戒”即“心斋”之路。二是超绝的肯定性定慧，即它在悬解一切实然意向性粘滞的这种否定性动势中呈显了我们的精神内向度，或者说，它以实然意向性的否定而肯定了这种向人的本己性复归的“纯粹意向性”本身；老子名之为“常有欲，以观其微”，并以所谓“精”、“真”、“信”等无任何意向执取的纯心自呈之谗言而描述之，它可说是一种纯粹意向性体验本身；这在庄子那里则被概括得更加精当，所谓“以心复心”、“以其心得其常心”、“自得”、“自适”、“自闻”等。

显然，“观”或者“玄览”的法门在笔者看来可称之为“纯粹心体的绝待自显”之法门。“观”在此根本不是知解理性中的“经验直观”或者“感性直观”，而恰恰是悬解了一切经

验粘滞的、超越而又超越（玄之又玄）的、人的精神内向度的绝待自显，它恰好是一种自我觉照的直观——自觉的直观。

在心体一无对待而绝待自显的法门处，笔者发现了涵贯于老庄玄慧中的一个纯粹意向性“结构”，我名之为“心、无同一”（见本书第六章）。“无”在此用以表征老庄玄慧中的那种超绝的“纯粹意向”点。“心、无同一”的命意绝非叫人去思“无”，因为“无”本不可致“思”（按：王弼后来阐释了这一理趣）；而是纯粹心体的“无待性”、“超越性”、“绝待自显性”。正是在这一“心斋”的所谓“结构”中，笔者发现了“无不是什么”以及“无只是自己”的所谓“无的意义”，而这恰好又是老庄用以诠“道”的所谓“卮言”的格相，或者说，道之意义的诠言是建立在对“无”的“不可言说”的“言说”之上的。笔者正是在“无”的这两重所谓“意义”上，诠释了“道”的“法自然”以及“道生万物”的意义（见本书第十一章与第十二章）。

然而，比“诠言”或者“言说”更为根本的问题，却仍然在于我们怎样洞悟我们本已存在的超越性。“心、无同一”仍然只是在道体论的方法论意义之上的，它充其量只是“观”的法门的极致。如果道体论的旨趣仅仅停留在它的方法上，甚至由此将方法变成归旨、目的，那么，它将肯定会落在“思无”的“幻相（象）”中。所以庄子一再告戒悟道者要“有、无”双向荡遣，既要“无‘有’”，也要“无‘无’”。而这一双向荡遣的玄慧则打开了作为道体论真正归趣的实践理性：“立德明道”。笔者称之为“行、在同一”。请注意，老庄只是在言说的格相上以“无”诠道，但对“道”之意义进行诠言的“先行的

洞悟”却始终不在“思无”与“言说”的意义上，而是在“玄德”的意义上，所谓“玄德通于大顺”；换言之，他们绝非以“思无”来“立道”；倒是他们反复提醒人们对道之意义的洞悟从根本上是“无思无虑”的、“不言之教”的、“无名”的。所以，“立德明道”始终是他们的正题。

有趣的是，“心、无同一”的方法论所具有的真正意义，恰好是从其面向“行、在同一”的道德价值论归趣的转折中得以绽开的。在庄子看来，一切实然意向性的悬解所导致的纯粹心体的绝待自显，正好是面向以“无为而无不为”作为其“质”的“玄德”的；或者说，人从其物性的、功利的、智巧的经验人生中超越出来的过程也恰好构成了其“性修”（修身养性）的过程；他称之为“智彻（按：“撤”字之假借）为德”和“性修反德”。在纯粹德性的“为”的超越性洞悟中，老庄确证了内敛着“法自然”理趣的道德理性的三条基本原理。

在“行、在同一”的命题上检证道体论形而上学的立基地，这是本书（见第八章）最为关键的内容。在那里，笔者还简略地追溯了“道德”的命意何以被贞认于“行、在同一”理趣中的发生学上的可能性：“道”是如何由“脚印”的实然事实而成为文化的原型理念的。

正是在“行、在同一”的理趣这里，道体论玄慧终于完成了由“不可道”所提撕的“自我存在张力”的洞悟：人之“行（为）”总是面向其存在的“自在、自为、内真、上善、至美、独有（独立人格）”的大朴之性而去在的。人的本己性也就此被贞认为“天放自由主体”——所谓“真人”。全部道体论形而上学的谜底就在这“真人”的性相中。

话及于斯，我必须强调地指出如下：

贯穿于书中的一条主线在于，老庄始终是以其“无为而无不为”的道德价值论打开他们关于道体的觉知（而非认知）之路的。在这一觉知之路上，他们的精神辐辏点始终不是去回答“道是什么”的问题，并且，他们从来也没有提出过这一问题，而仅仅是提出了“何思何虑始知道”的问题。即便如此，他们也仍然将这一问题决绝地置于难堪，因为庄子的答案是“无思无虑始知道”。这意味着以“是什么”的西方存在论形而上学的方式去研究道体论的问题显然隔膜得很。换言之，必执一“是”的“存在论”或由此而然的认知论的态度在此是不相宜的。

然而，现代以来的“国学研究”在道体论形而上学上却几乎都是对“道”之所“是”的那个“什么”的追寻。坦率地说，这一“是什么”的追寻对笔者构成了一种诱惑，但更多的是构成了一种强烈的刺激。因为我从中看到的问题主要是：当我们永远也不能从那个“所是”的追问中建立起关于“道”（即便是西学的“在”）的“意向性实体”的时候，形而上学便一下子彻底瓦解了；然而，当我们勉强建立起了一个“所是”的“意向性实体”的时候，它却又不是在真正的形而上学意义上的，因为它充其量也只是“幻相”的“实体形而上学”，这毋宁是形而上学的另一种瓦解。但令人颇感惊异而无可否定的是，那来自我们自身的“提升我们自己的”超越的“无声呼唤”却一刻也没有终止过。这种呼唤根本无法以类似于信息论的方式作一种“是什么”的“全息”的言说。那么，这是否意味着老庄那“朴心玄览”具有形而上学的合理性和有效性呢？

笔者以之为然，并名之为“纯粹心体的绝待自显”。

但是，笔者在行文中仍然首先采取了“道是什么”的追问。但取这种询问方式的用意也极为明确，即：以“是什么”的方式直接证明“道是什么”的这“所是”的“建构”的不可能——我名之为“知性的破产”。这显然也是老庄所倡导的不无偏颇的“绝圣弃智”的理趣所涵贯的道学的心曲。这心曲也正面地诉说着他们从不在“是什么”的“识心”、“师心”上来“回答”所谓“道”之“所是”。而这些构成了从第一章到第五章的内容。

令人回味的是，这种由“观”的法门所展开的知解理性的批判——悬解一切知性所必然依据的“物的实然对待关系”即庄子所谓“知有待而后当”，以及由此批判而开启的道德价值论的归趣，在德国哲人康德与胡塞尔那里找到了“知音”。在康德看来，形而上学何以可能的谜底乃在于由纯粹理性的极限所开启的实践理性之中，他最终从“自由主体”的绝待自律——自我立法——中找到了“先天综合判断何以可能”的钥匙；在那里，他发现了“应当”的价值判断其实正好就是“先天综合判断”，而“应当”却是内在于我们本己性存在的道德法则的“呼唤”。胡塞尔则在“现象学悬置”的理趣上，通过对“事实的世界”或者“经验的世界”的悬置，而在所谓“本质直观”或者“纯粹直观”中，纯粹意向性地“体验”了我们的本己性存在：“纯粹自我”、“先验自我”或者“先验主体”；而一切形而上学的或者本体论的秘密，都当在这个作为科学与价值的“意义之源”的纯粹自我中去询问。所以，康德从纯粹理性到道德价值论转向以及胡塞尔的现象学悬置所呈现的纯粹

主体之理趣，显然具有与老庄玄学同趣的融通性。所有这些，笔者在本书第十三、十四和十五章中作了阐释。

但笔者在此必须要说明的是，我对老庄玄学的理解决不来自于这两位杰出的德国哲人。恰好相反，我乃是因为首先了解了老庄才使我意识到康德与胡塞尔的学说义理的。坦率地说：对康德与胡塞尔发生兴趣乃是由我先前对另一德国哲人海德格尔的了解而初步涉入的，他们之间的联系乃在于“现象学”。在一个相当长的时期内，我一直企图从海氏对“无”之意义的领悟、“存在”的所谓“遮蔽”、“敞亮”、“聚”、“散”等理趣来展开我对老庄玄学的论证。但不知为什么，我越是这样做，反而越是觉得离老庄而去。正在我难堪之时，我偶尔阅读到海氏一篇讨论康德的中文节译文——《康德和形而上学问题》。尽管我那时不知道海氏对康德的理解是否正确，因为我没有认真地读过康德的著述，然而我却从中明白了一个道理，海氏此作意在全力消解主体存在的“无限性”、“绝对性”，而以“有限性”来成全他的“此在”。这不能不使我大吃一惊：原来我是在一个根本与老庄无可兼容的“主体论”的基础上来解读老庄的。在老庄这里，全部形而上学的秘密乃在于主体存在的“无待性”或者“无限性”。这使我终于完全把海氏抛到一边，而全力以老解老，以庄解庄。但海德格尔对康德的批判不能不使我挂怀。当我大致完成了老庄的学趣的探究后，则一头埋进了康德并由此也进入胡塞尔。在这时，我才了解了他们与玄学融通的某种可能性。但这只是一次尝试性的比较，所以它也可能是失败的。

无论在西方还是在中国，人类的形上眷注其实乃是对其自

我存在的本真性的眷注，尽管我们在这一眷注中，无可回避地将我们的自我眷注面向我们那“物在的、事实的世界”作一推己及物的“人化”的贞认。所以，道之意义的澄明总是从我们的“自性”开始的。

道，它毋宁说是人面向其本己的大朴之性而去在的存在之路（行之微向、祁向）；在推己及物的意义上，道就是万物的“自性缘在”的存在之路；在人这里，它叫“自由”（天放），在物那里，它叫“自因”；统而言之，它叫“法自然”——自己使自己成其为那（这）样。

道，它起初只是我们这个唯一能够由我们的“首”所支配的“直立行走”的物种留给大地之母的“脚印”。然而，你若要果真去直面它的话，你不是从“脚印”的这个最早的“自然的人化”和“人化的自然”中洞悟着你的“自己然”或者“自性缘在”么？然而，当你去言说这个“自性缘在”的洞悟时，你不是深切地感受到一种无可名状的难言之隐么？

一切都在这“不言之言”中“绝待自显”，一切都在这“绝待自显”中“大化流行”，一切都在这“大化流行”中“不空不有”。

老子说这叫“自然”；

孔子说这叫“中道”；

释迦牟尼说这叫“如如”。

不无打趣的禅偈有道是：“你从哪里来？”“我从我来处来。”“你到哪里去？”“我到我去处去。”

第一章 “文”的自觉与“人”的形上话题

各种形态的形而上学无不收摄于人的生命意义的终极眷注，这在古代尤为此。然而，一旦在形而上学之“学”的意义上对人类命运作出探询，那么，这种探询则必然首先面对着人的各种“文在”的形式。这是因为：人类生存生活的直接事实反复地告诉人自己，人作为一种由欲体必然性所支使的“物在”，其欲体的满足在正常情况下总是以“文化”的方式进行的；或者说，人是独一无二的文化的存在物，而人的“物在”唯在其“文在”的意义上才提升为、配称为真正属人的“在”，人因此也从本性上与那些同样是受着欲体必然性支配的狭义的动物界区别开来。这对于以“文字”的诞生作为缘起标志的“文明”社会的人类而言更是这样。不言而喻，原生意义上的自然界没有自发地为人类提供为人的、属人的生存环境或生存方式。人唯有在“超越”自然界所最初赋予他的预定限制的含义上，才能够获得自己的生存方式。人的这种“超越性”即是人的“文化创造”。人正是通过文化创造而不仅超越着万物对他的限制，并且也超越着作为人的“物在”的欲体必然性的自身限制。换言之，人通过文化而实现了支配其“物在”的可能

性，而文化在本质上不外乎人的“超越性”的对象化；反过来说，“文化”作为人所创设的自身生存方式，它历史地沉积着人类代代相续的“超越性心灵”。由此而论，当我们直接面对人的生存方式时，我们在本质上面对的是我们自己凝聚于“文在”中的超越的精神世界，并同时面对着以揭示这一精神世界为己任的“形而上学”。——一切“形而上”的贞问都反映着人的存在的超越性心灵，或者说，没有人对其存在境域的超越性诉求，就不可能有“形而上学”的问题。笔者正是从这里切入老庄的道体论形而上学之命意的，即首先查明他们对人的“文在”所采取的基本态度。

一 道家哲人的“人文悲怀”

人对其自身生存境遇的“形而上”的把握，往往是从他们的切己的生命失重感（失衡、失稳等）开始而又将这一失重感提升为其生命的“定慧”的，尽管这不是唯一的途径。例如，首次在“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的理趣中阐发人之生命意义的《周易》就是由此而进的，所谓“作《易》者，其有忧患乎？”^①进而将此生命忧患意识贞认在实践理性——德性——之“基”上，所谓“是故履（实践、践履），德之基也”；生命由此获得“德之固”的“恒”的定慧。（同上注）老庄玄学也概莫能外，不过，他们的生命失重感则更多的表现为“悲”。

^① 《周易·系辞下》。

从“悲”说起，读者也许大笑之。因为，“庄子妻死，惠子吊之，庄子方箕踞鼓盆而歌”（《庄子·至乐》）。①（顺便说一句，据有关文化人类学资料，这种载歌载舞于丧葬的远古风俗迄今仍流行于湖北江汉平原以及鄂西土家族“跳丧舞”的楚文化遗俗中。）丧而歌舞，其悲何在？然而，庄子确有其悲。不过，这绝非多愁善感、小病大哼、无病呻吟之悲。此悲实乃大悲，那由悲人开始进而悲到“形而上”去的悲。“嗟乎！我悲人之自丧者；吾又悲夫悲人者；吾又悲夫悲人之悲者；其后而日远矣！”（《徐无鬼》）其“日远”之谓，言“悲”之极致，即悲到那无以复加的“悲”的超越之境。庄子之悲多多，概而言之，其悲有三：

1. 悲人“囿于物”而终身不知反。

悲夫！世人直为物逆旅耳！夫知遇，而不知所不遇；知能，而不能所不能。无知无能者，固人之所不免也。夫务免乎人之所不免者，岂不亦悲哉！（《知北游》）

知士无思虑之变则不乐；辩士无谈说之序则不乐；察士无凌谄之事则不乐：皆囿于物者也。……此皆顺比于岁，

① 以下凡引《庄子》一书，均只注篇名，例如《庄子·至乐》则只注为：（《至乐》）；引《道德经》只注章名，例如《道德经·25章》则只注为：（25章）；并且凡引老、庄之语，其出处一律放在行文中加注，其中若加有着重号，乃笔者所为；而对于其他引文一律放在各页脚注中，以便读者查阅。

须特别说明的是：凡引《道德经》与《庄子》之文，皆参照如下版本：陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局1984年版；陈鼓应《庄子今注今译》，中华书局1983年版；张默生《庄子新释》，齐鲁书社，1993年版；楼宇烈《王弼集校释》，中华书局1980年版。《诸子集成》第四册、第五册，河北人民出版社。其中，多以陈鼓应、张默生版本为主。

不物于易者也。驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！
(《徐无鬼》)

2. 悲“识心”之“殆”而不知人生之“归”的究极意义。

目之于明也殆，耳之于聪也殆，心之于徇也殆，凡能起于府也殆。始之成也不给改，祸之长也兹卒。其反也缘功，其果也待久。而人以为己宝，不亦悲乎！（同上）

一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎？终身役役而不见其所归，可不哀邪？人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不为大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？（《齐物论》）

3. 悲“道德不一”、“内圣外王”之“不明”——古代形而上学之破产。

天下大乱，圣贤不明，道德不一。天下多得一，察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通；犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古今之全，寡能备于天地之美、称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂！（《天下》）

由上观之，在道家哲人的悲怀中，死并不可悲，此所谓“民不畏死，奈何以死惧之？”（74章）这是道“士”的洒脱。倒是“生”却可悲。老子说：“吾所以有大患者，为我有

身，及我无身，吾有何患？”（13章）庄子之悲显然由人自失于其身之“物在”而引发，并且将这一悲情提升到古代形而上学之破产——“道德不一”、“道术裂”——的大悲的高度来认识。这里底匿着道家哲人企图沿古代“道德的人文精神”而重建形而上学的心曲（后文详说）。让我们来深入讨论这个问题。

人之“物在”，在今人的话题中，不外乎是指人之“生而匮乏”而为填充这一匮乏所不得不摄取外物的“需要的必然性”。在当今流行的所谓“价值哲学”中，人对其生命意义的贞认，也不外乎是对其“需要”的满足。姑且不论这种价值哲学的是非得失，单就这“身”的物性或者人的存在的有限性——生而匮乏的欲体——而言，在老庄这里就是要被超越的（后文详说）。道家哲人认为，受人之“形身”所决定的生之无限（死）没有什么可悲的地方，倒是人因其欲体的支配而自“囿于物”的“生”却真正可悲；就连那因欲体必然性的支配而必以逐取万物为其根性的认知之心也是可悲的，因为它危害人的真性真情的张扬，使人茫昧到终身不知其存在的意义的危险地步。是啊，人“终身役役”却不知自己的“意义”所归，人随其“物在”而漂泊，身不由己，心不自主，却任万物来摆布；人简直成了外物寄居的旅舍（“世人直为物逆旅耳”），这叫做人性的颠倒，所谓：

喪己于物，失性于俗，謂倒置之民。（《缮性》）

如果说人自囿于物而不知自反的悲情尚是人的生命的“形而下”的悲的话，那么，使生命能够有所“恒定”或者安身立

命的古代的“道德”之“纯”、“道德”之“大体”——内圣外王之道，在残破的格局上所引发的悲，可说是“形上之悲”了，悲之极矣！在这“道德不一”的形上之悲中，我们发现了老庄对于古代形而上学遗产的基本态度：这种形上之悲，缘起于由“周文”^①解体所标志的古代那尚未完全育成且又具雏形的形而上学的破产，它可说是一种关于“文”的自觉而引动的“人”的命运的关注。但是，这一人文悲怀却绝非是对“周文”解体的祭吊或怜悯，因为周文在老庄那里是要绝弃的（后文详说）。这一终极之悲，乃感叹世人根本不解栖居于周文中的“道德形而上学”的真正意义，反被那些各取所好的“一曲之士们”“判、析”的面目全非了。这一悲，悲出了人何以“内圣外王”的人文话题：

自囿于物的人可以自主吗？既然人之识心逐物而自殆，那么人是否具有“自反”的慧命呢？于人的物在的无常流变中，人能否启明其生命的“常性”？

第一问涉及的是人的主体性即首动性、主动性、能动性；第二问涉及的是人的自寻其根的精神内向度，它将回答怎样自觉其主体性；第三问涉及的是人对其自觉的主体性的内在贞认；而人能否将其自主性贞认在“恒常”的高度上，这关系到我们生命的究极意义。因为：即便我们能够自觉到我们的主体

^① “周文”一语泛指周代以制度、典章、礼法、诗文等为代表的周文化或周文明。出自《论语·八佾》所谓“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”以及《论语·子罕》所谓“文王既没，文不在兹乎？”康有为对此分别注云“孔子改制，法周文为多。”“文者，文明之道统也。”（康有为《〈论语〉注》，第38、127页。中华书局，1984年第1版。）