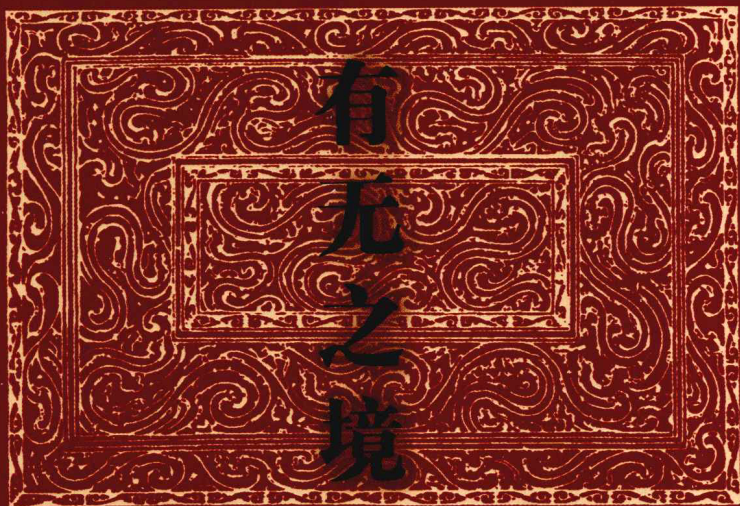


BETWEEN BEING AND NON-BEING:
THE SPIRIT OF WANG YANGMING'S PHILOSOPHY



王阳明哲学的精神

陈
来
著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

有无之境

王阳明哲学的精神

陈
来
著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

有无之境:王阳明哲学的精神/陈来著. —2版. —北京:北京大学出版社,2013.6

(博雅英华)

ISBN 978-7-301-22266-9

I. 有… II. 陈… III. 王守仁(1472~1528)—哲学思想—研究
IV. B248.25

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第042534号

书 名: 有无之境——王阳明哲学的精神

著作责任者: 陈 来 著

责任编辑: 张凤珠 田 炜

标准书号: ISBN 978-7-301-22266-9/B·1117

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博:@北京大学出版社

电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962
编辑部 62750577

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16开本 26.25印张 378千字

2006年2月第1版

2013年6月第2版 2013年6月第1次印刷

定 价: 65.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

目 录

第一章 绪言/1

- 一 有我与无我/3
- 二 戒慎与和乐/8
- 三 理性与存在/11

第二章 心与理/18

- 一 心即理说的提出/18
- 二 心即理说的内涵/22
 - 1. 定理与至善/22
 - 2. 道德法则与道德对象/23
 - 3. 心与礼/25
 - 4. 心外无理/27
 - 5. 主宰、知觉、条理/28
- 三 心即理说的诠释/31
- 四 心即理说的矛盾/37

第三章 心与物/43

- 一 心与意/43
- 二 意与事/46
- 三 心与物/51
- 四 心物同体/56

第四章 心与性/60

- 一 未发与已发/60
- 二 心之本体/68
 - 1. 至善者心之本体/68
 - 2. 心之本体即是天理/69
 - 3. 诚是心之本体/70
 - 4. 知是心之本体/71
 - 5. 乐是心之本体/72
 - 6. 定是心之本体/73
 - 7. 恶者失其本体/74
- 三 心与性/75

1. 心之本体即是性/76
2. 心即性/77
3. 性、天、命/78
4. 性与气/81
5. 性之善恶/84

第五章 知与行/86

一 知行合一的内容/86

1. 知行本体/86
2. 真知即所以为行,不行不足以谓知/90
3. 知是行之始,行是知之成/91
4. 知是行之主意,行是知之工夫/93
5. 知之真笃即是行,行之明察即是知/94
6. 未有学而不行者,不行不可以为学/96

二 知行合一的宗旨与工夫/97

1. 知行合一的宗旨/97
2. 对知行合一的批评/100
3. 致良知与知行合一/102
4. 知行合一的工夫/104

三 知行合一的分析/105

第六章 诚意与格物/109

一 《大学》古本与古本序/110

二 诚意/116

三 格物与格心/121

四 格物之辩/124

1. 与湛甘泉论格物/124
2. 与罗整庵释格物/131
3. 与顾东桥辩格物/137

五 《大学问》的格物说/139

第七章 良知与致良知/148

一 致良知说的提出/149

二 良知/154

1. 良知即是非之心/154
2. 良知与意念/155
3. 良知与独知/158
4. 良知是谓圣/159
5. 良知即天理/161
6. 良知与明德/162
7. 良知与自谦/163

三 致良知/165

1. 致良知之至极义/165
2. 致良知之实行义/167
3. 良知与见闻/169

四 从格物到致知/172

第八章 有与无/179

- 一 天泉证道/180
- 二 无善无恶/189
- 三 心体与性体/198
- 四 儒与佛/202
- 五 有与无/207
- 六 严滩问答/213

第九章 境界/218

- 一 有无之境/218
- 二 无我为本/224
 - 1. 自得与无我/224
 - 2. 敬畏与洒落/226
 - 3. 不动与无累/229
- 三 狂者胸次/234
- 四 与物同体/239
 - 1. 仁者以天地万物为一体/240
 - 2. 有我之境/245
 - 3. 仁与爱/249

第十章 工夫/256

- 一 工夫之内外本末/256
 - 1. 为己与克己/256
 - 2. 心学与心法/258
 - 3. 德性与问学/260
 - 4. 博文与约礼/262
 - 5. 惟精与惟一/263
 - 6. 吾心与六经/264
 - 7. 成色与分两/267
 - 8. 主意与工夫/269
- 二 工夫之有无动静/272
 - 1. 事上磨炼与静坐/272
 - 2. 戒慎恐惧与何思何虑/275
 - 3. 必有事焉与勿忘勿助/282
 - 4. 集义与不动心/285
 - 5. 动与静/287
 - 6. 存心与定气/290

第十一章 结语/294

- 一 早年历程/295
- 二 中岁教法/300
- 三 晚年化境/303
- 四 身后流变/305

第十二章 附 考/311

- 一 《年谱》笺证/311

1. 成化二十二年丙午, 阳明 15 岁/311
2. 弘治五年壬子, 阳明 21 岁/312
3. 弘治十三年庚申, 阳明 29 岁/313
4. 弘治十四年辛酉, 阳明 30 岁/314
5. 弘治十五年壬戌, 阳明 31 岁/314
6. 弘治十七年甲子, 阳明 33 岁/315
7. 正德元年丙寅, 阳明 35 岁/315
8. 正德二年丁卯, 阳明 36 岁/316
9. 正德五年庚午, 阳明 39 岁/318
10. 正德七年壬申, 阳明 41 岁/318
11. 正德九年甲戌, 阳明 43 岁/318
12. 正德十年乙亥, 阳明 44 岁/318
13. 正德十二年丁丑, 阳明 46 岁/319
14. 正德十三年戊寅, 阳明 47 岁/322
15. 正德十四年己卯, 阳明 48 岁/324
16. 正德十五年庚辰, 阳明 49 岁/324
17. 正德十六年辛巳, 阳明 50 岁/325
18. 嘉靖七年戊子, 阳明 57 岁/325

二 《续编》书札考/326

三 越城活动考/333

四 著述辨疑/345

1. 《传习录》/345
2. 《大学古本旁释》/351

附 录 心学传统中的神秘主义问题/359

一 引言/359

二 明代心学的神秘体验/362

三 宋代心学的神秘体验/370

四 理学对于神秘主义的批评/378

五 结语/380

阳明年表要略/385

征引书目/387

索 引/392

后 记/399

CONTENTS

I . Introduction/1

1. You and Wu/3
2. Seriousness and easefulness/8
3. Rationalism and existentialism/11

II . Mind and Principle/18

1. Pronouncement of the doctrine“the mind is principle”/18
2. Content of the doctrine “the mind is principle”/22
3. Explanation of the doctrine “the mind is principle”/31
4. Contradictions in the doctrine“the mind is principle”/37

III . Mind and Things/43

1. Mind and intention/43
2. Intention and events/46
3. Mind and things/51
4. Mind and things form the same body/56

IV . Mind and Nature/60

1. The states before feelings are aroused and after they are aroused/60
2. The original substance of the mind/68
3. Mind and nature/75

V . Knowledge and Action/86

1. The meaning of the doctrine of the unity of knowledge and action/86
2. The basic purpose and the effort of the doctrine of the unity of

- knowledge and action/97
3. Analysis of the doctrine of the unity of knowledge and action/
105
- VI. Sincerity of Will and the Investigation of Things/109
1. The old text of *The Great Learning* and Wang's preface/110
 2. The sincerity of the will/116
 3. The investigation of things and the rectification of mind/121
 4. Debates over the investigation of things/124
 5. The doctrine of the investigation of things in *Inquiry on the Great Learning* /139
- VII. Innate Knowledge and the Extension of Innate Knowledge/148
1. Pronouncement of the doctrine of the extension of innate knowledge/149
 2. Innate knowledge/154
 3. The extension of innate knowledge/165
 4. From the investigation of things to the extension of knowledge/172
- VIII. Being and Non-being/179
1. Conversation at the Tian-quan Bridge/180
 2. The state of having neither good nor evil/189
 3. The original state of the mind and the original substance of nature/198
 4. Confucianism and Buddhism/202
 5. Being and non-being(of the mind)/207
 6. Discussion at Yan-tan/213
- IX. The Spiritual Realm/218
1. The realm of "having" and "non-having" /218
 2. Having no self as foundation/224
 3. The unrestrained mind/234

4.	Forming one body with things/239
X.	Effort/256
1.	The internal and the external, the root and the branch/256
2.	Being and non-being, activity and tranquillity in effort/272
XI.	Conclusions/294
1.	Wang's spiritual progress in his early years/295
2.	Wang's teaching method in his middle age/300
3.	Wang's thought in his later life/303
4.	The development of the Wang Yang-ming school/305
XII.	Textual Research/311
1.	Revision of the Nian-pu(Chronological biography)/311
2.	Dating Wang's letters in the supplemental Collection/326
3.	The Yang-ming cave and Wang's activity in the County of Yue/333
4.	The authenticity differentiation of Wang's works/345
Appendix Mysticism in the Confucian Tradition/359	
A Summary of Wang Yang-ming's Chronology/385	
References/387	
Index/392	
Postscript/399	

第一章

绪 言

有我与无我
戒慎与和乐
理性与存在

王阳明名守仁，字伯安，生于明宪宗成化八年(1472)，死于明世宗嘉靖七年(1529)，谥文成。祖籍浙江余姚，青年时父亲迁家至山阴(越城)，后来他在距越城不远的阳明洞天结庐，自号阳明子，学者称他为阳明先生。他是明代最有影响的哲学家，也是明代“心学”运动的代表人物。

王阳明 28 岁举进士，授刑部主事，后改兵部；曾知庐陵县，历任吏部主事、员外郎、郎中、南京太仆寺少卿、鸿胪寺卿；正德末年以左佾都御史、右副都御史巡抚南赣，平定当地大规模农民暴动；后平定藩王之乱，兼巡抚江西，因大功升南京兵部尚书，封为新建伯；晚年奉命兼都察院左都御史提督两广等地，平息广西地方少数民族暴动，病归途中，死于江西南安。正德十四年(1519)夏，宁藩朱宸濠经过多年蓄谋筹划，在江西发动叛乱，以十万大军，东下南京，其声势浩大，震动朝野。王阳明仓促举义，在强弱悬殊的情况下，以机智的谋略和卓越的胆识，仅 35 天

就生俘朱宸濠，将这场大叛乱彻底平定，创造了举世瞩目的奇功大业。时人说他“才兼文武”，有“奇智大勇”。的确，他的事功业绩不仅在古今儒者中绝无仅有，在整个明代的文臣武将中也十分突出。

王阳明青少年时代就显示出多方面的才能，热心骑射，精究兵法，长于诗文，早享文名。青年时代的王阳明与多数宋明理学家一样，也经历了一条“出入释老”而“归本孔孟”的思想历程；入仕之后，踏入坎坷的政治生涯，34岁时，他在严峻的政治形势下，冒死抗谏，反对把持朝政的宦官刘瑾，为此受廷杖下狱，贬到贵州偏远的龙场，做一个小小的驿丞。在极其困苦的环境中，他日夜默坐，动心忍性，思考圣人处此将何所为，在一个夜间他忽然大悟，“不觉呼跃，从者皆惊”，从此建立了与程朱学说完全不同的哲学，后人称此为“龙场悟道”。此后，他虽为明王朝建立了奇功大业，但他本人却屡遭诬陷谗谤。在“百死千难”的政治危机中，他坚信自己的良知，表现出极大的勇气。无论是居家休养还是戎马倥偬，他都广收弟子，因材施教，宣传他的思想。他的学说虽受到压制，却在当时发生了巨大的影响，并笼罩了整个明中后期思想的发展。

王阳明哲学就其直接意义来说是对朱熹哲学的反响，他倡导的“心学”是在明中期封建统治极度腐败、程朱理学逐渐僵化的情况下出现的思想运动，具有时代的意义，同时，也是北宋以来理学扬弃佛道，不断发展的长期过程的一个结果，在整个理学的发展中占有重要地位。王阳明富于创造精神，他的哲学一脱当时程朱派的经院习气，具有一种勇往直前的气概，充满了生气勃勃的活力。他能像禅宗大师一样用某些令人惊奇的指点方法使人领悟，他的思想盈溢着生命的智慧，因而十分有感染力和吸引力。

王阳明的个人气质在一个方面近于古人所谓“豪雄”，他的学生都认为他属于“才雄”、“雄杰”、“命世人豪”。历史记载一致说他少年即“豪迈不羁”，他少时逃学，常率同伴做军事游戏，13岁丧母，因庶母虐待他，他竟买通巫婆来捉弄他的庶母，使得她从此善待阳明^①，这很容

^① 见冯梦龙：《王阳明先生出身靖乱录》，明墨憨斋新编，弘毅馆雕本。

易使人联想起少年时捉弄叔父的曹操。所以冯梦龙说“先生尚童年，其权术之不测如此”^①。而现代学者不无惘感地感叹：这对其他道学家简直是不可想象的^②。正是由于他从不循规蹈矩、拘泥末节，青年时任侠骑射，留情兵武，使得他后来在江西比武时，以九矢全中的成绩震慑了挑衅的内官。他在平南赣及平藩后险恶的政治危机中展示的惊人的军事谋略和高度的政治技巧、由此取得的功业，乃至由此对现代政治家产生的魅力，都须以“豪雄”这一面为基础才能彻底了解。他在精神上 and 气质上的另一面是浪漫主义及神秘主义，他一生中几个重要转折点上都有僧人、道士、方外异人出现，他始终为道家的自然情趣所吸引，对道教怀有特殊的关怀和情感，他的内心生活中始终具有神秘主义的一面。“豪雄”与“浪漫”是我们理解阳明个人及其事功和精神取向的两个不可忽视的要素。

一 有我与无我

理解中国古典哲学中的“有”“无”智慧与境界是研究中国文化的一个核心问题。冯友兰先生曾指出，玄学家所谓“体无”并不是指对本体的把握，而是指一种精神境界，也就是“以无为心”的境界；冯先生认为，郭象的意义就在于破除了本体的“无”，但肯定了境界的“无”。^③ 牟宗三先生也指出，道家“无”的形上学是一种境界形态的形上学，目的在于提炼“无”的智慧以达到一种境界；^④ 牟先生指出，由此出发的工夫上的“无”是任何大教大圣的生命所不可免的，他更明确指出“阳明之言‘无善无恶心之体’，乃至王龙溪之言四无，皆不免接触‘无心为道’之理境，即自主观工夫上言无之理境”^⑤。可惜后来诸贤于此义再不提起，仍以至善诠释无善无恶，而以“无之共法”为禁忌。本书的主旨之一正

① 见冯梦龙：《王阳明先生出身靖乱录》，明墨憨斋新编，弘毅馆雕本。

② 参看岛田虔次：《朱子学与阳明学》，陕西师范大学出版社1986年版，第81页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》第4册，人民出版社1986年版，第162页。

④⑤ 牟宗三：《才性与玄理》，台北：学生书局1985年版，第1—2页。

是要理解阳明如何处理有之境界与无之智慧的对立与关联,从而显示出整个宋明理学的内在线索和课题,以及王阳明及其哲学的地位与贡献。

初看起来,“有与无”这样的题目似乎只适合于黑格尔(Hegel)这样的思辨哲学家用于本体论体系的建构,而事实上,即使在西方,萨特(Sartre)的《存在与虚无》讨论的也不是西方哲学史上的古典存有论问题,海德格尔的《存在与时间》更是标新立异,一反传统存有论的方向,集中于人的存在或“生存”问题。中国哲学中作为境界形态的有无论,在这个意义上,也正是面对人的存在而昭示的生存智慧。

中国哲学的基本范畴多具有多义性,如以上所显示的,像“无”这一范畴,就有本体的无、工夫的无、境界的无等不同用法和意义。中文词语中的有与无,在最广的意义上,可以包容或指称一切以有无为前缀词的词组,如有心无心、有我无我、有为无为、有情无情等等。王阳明哲学及其学派中最著名的“四有”与“四无”之辩(以有善有恶与无善无恶之辩为核心),十分明显地体现了有无这两个范畴的丰富意蕴,也是本书以有无为基本线索进行讨论的根本理由,因而本书中当然不企图讨论本体论的有无问题,而是研究境界论与工夫论的有无问题。

以东方哲学为无的哲学,在比较文化研究中已成了一个相当普遍的看法^①,这显然是侧重于佛教与道家哲学而言。而在中国文化中,儒家一般被思考为有的哲学,以与贵无的佛道相对待。不过,如果就境界而不是存有的意义而言,这种说法对早期儒家也许不无道理,但对绵延近八百年的宋明儒学,问题就远不那么简单。理学对佛教挑战的回应,不仅表现在对“有”的本体论的论证(如气本论、理本论),也更在于对人生境界与修养工夫上“无”的吸收,后者始终是贯穿理学史的一大主题。

王国维在《人间词话》中写道:“有我之境,有无我之境。‘泪眼问花花不语,乱红飞过秋千去’、‘可堪孤馆闭春寒,杜鹃声里斜阳暮’,有我之境也。‘采菊东篱下,悠然见南山’、‘寒波澹澹起,白鸟悠悠下’,无

^① 参见柳田圣山:《禅与中国》绪言,三联书店1988年版。

我之境也。有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”如果从整个中国文化来看，“有我之境”与“无我之境”作为把握文化的精神境界的范畴，其意义远远超出了诗词美学的狭小范围。比照王国维的表述方式，站在描述文化的不同境界取向的立场，我们可以有：“万物皆备于我矣”（孟子）、“视天下无一物非我”（张载）、“仁者以天地万物为一体，莫非己也”（程颢），有我之境也。“圣人之情，应物而无累于物也”（王弼）、“应无所住而生其心”（《金刚经》）、“圣人之常，以其情顺万物而无情”（程颢），无我之境也。中国文化的传统构成主要是儒释道，其中道释两家在本体论与解脱观方面有较大差异，但从人生态度与精神境界来说，中国文化与哲学不过是两种基本形态。一种是以儒家为代表的强调社会关怀与道德义务的境界，一种是佛老代表的注重内心宁静平和与超越自我的境界。在这个意义上，用传统的语言来分疏，儒家主于“有”的境界，佛老主于“无”的境界，或者说前者是有我之境，后者是无我之境。当然，这里说的有我的我并非“泪眼问花”的私我，而是“与物同体”的大我。从人格形态说，孔子、孟子、杜甫体现了有我之境，庄子、惠能、陶渊明体现了无我之境。在整个中国文化及其发展中，这两种境界既有某种紧张，又相互补充。必须承认，这两者和谐的统一始终没有达到完满的地步，而两者相互否定的争论却充满了文化史。

克尔凯郭尔（Kierkegaard）把精神境界分为三个阶段，即审美境界、道德境界、宗教境界，并认为三者间依次递进，审美境界指感性境界，以感性需求为中心；道德境界是理性境界，承担义务与责任；宗教境界是为信仰献身，是以痛苦为特征的最高的人生境界。克氏是一个基督徒，他做这种区分是可以理解的。精神境界是指一个人世界观的整体水平和状态。这里说的世界观不是指对外部自然物质世界的认识，而是指对整个宇宙、社会、人生及自我的意义的理解与态度。境界是标志人的精神完美性的范畴，是包含人的道德水平在内的对宇宙人生全部理解水平的范畴。在中国文化与哲学中，对儒释道三个传统而言，都是以感性境界为不可取的，也都没有肯定外在的超越的宗教阶段。每一文化

都代表着一种它所倡导的精神境界,并成为该传统的精神导向。古典儒家具有博爱克己的道德境界,是可以肯定的,而佛道的“无心”之境就不是克氏三阶段说所能包容。道家的无心境界或无我境界并不是指伦理意义上的克己,而是一种超然、超脱的人生态度。就其超越自我的意义而言,亦可说是“超越”,但在西方文化中“超越”意味着与某种宗教位格相通,且佛道的这种“内在的”“超越”也有其特有的性格。李泽厚以之为“准审美又超审美的目的论精神境界”,或干脆称之为审美境界,都还值得商量^①。每种精神境界都可以引出特定的审美意象,并对艺术的实际发展发生影响,而这些审美意象,包括王国维意义上的有无之境,不过是整个文化境界意向的一些特殊侧面的发展而已。如王国维用以界定有我与无我之境的“以我观物”、“以物观物”本来就出自宋儒邵雍对精神境界的讨论。

冯友兰在《新原人》第三章曾定义“境界”为宇宙人生对于人所具有的某种意义。他认为就有我无我说,“自然境界”中人不知有我,即不自觉有所谓自我,“功利境界”中人自觉到自我,在“道德境界”和“天地境界”中人无我^②,这个层次上说的“我”都是指“私”。冯友兰又指出,有我的意义不仅指有私,还有另一义,如陆象山“宇宙内事乃己分事”,此“我”指“有主宰”,在这个意义上道德境界和天地境界的人就不是“无我”,而是真正的“有我”,这个我是“真我”。所以人在道德境界及天地

^① 李泽厚用“审美态度”、“审美性超越”、“审美观照”把握这种境界(见李著《中国古代思想史论》,人民出版社1984年版,第189页),但康德区分了“乐”与“美”,依《判断力批判》,审美必然与对象相联系,尽管只与对象的形式相联系;审美又是一种感性的愉快,尽管不是生理的快适并与理性有联系。这都使得把本书所说的“无”的境界归之为审美的“乐感文化”有许多困难,也是本书不采取此种说法的原因。但这并不排除康德表述审美活动的“无利害”、“自由”等性质在应用于中国文化的诠释方面具有的启发性。事实上李泽厚自己也指出过,庄子与禅宗要达到的是一种心灵境界,在那种“无所谓”的态度中,“包括愉快本身在内的任何‘我’的情感”都已消失融化在异常淡远的安宁平静之中(同上书,第210、214页)。另外,李泽厚所以用“乐感文化”之说,可能还因为他并不仅企图处理文化史或思想史的问题,而是本着创造的转化的立场汲取、发掘中国的智慧,因为“乐感”范畴下可以容纳乐观进取、感性、审美诸价值,此外,“乐感”的提法可以使在比较视野中的中国文化获得一种明确的特异性格。

^② 《三松堂全集》第四册,河南人民出版社1986年版,第559页。

境界中所无之我，乃私我，并非“真我”。人之真我必在道德境界才能发展，在天地境界才能完成，因而天地境界的人是“大无我”而“有大我”。^①冯先生这些思想甚精，他所说的真我完全合于阳明所说的“真吾”。本书所论“有”的境界或有我之境，都不是指有小我之私的境界，正是指“有大我”的境界。本书所说的“无我之境”也不是限于道德境界中的无私，而更以指无滞无碍的自在境界。

然而，冯先生对于无我并没有像对有我那样做出分疏，从而在《新原人》中并没有给本书集中讨论的无我之境一个地位。正如禅家所分别的，“有大我”与“无我”仍是不同的。禅宗也认为人有三种境界，“小我”的境界是纯粹自我中心的自私境界。“大我”的境界是把小我观念扩大到与时间空间等量齐观，小我融于宇宙之中而与宇宙合一，人在这个境界上看自己的内心无限深远，看外界无限广大，人的身心世界已不存在，存在的只是无限深远广大的宇宙，个人不仅是宇宙的部分，又即是宇宙的全体。由于在这种境界中人与环境的矛盾不再存在，对环境的不满、怨恨、喜爱、渴望及排斥的心理自然消失，感到充实和有意义，爱人爱物如同爱小我一样，这就是“大我之境”。^②禅宗进一步认为，大我的境界还不是最高的境界，最高境界是“无我”的境界，在这种境界中，一切差别对立全部消失，人才能真正从烦恼中得到解脱。^③照佛教的说法，冯先生所谓同天境界、基督教的神人合一、印度教的梵我合一，都还在第二境界即大我之境上。冯先生把佛教的最高境界认为是同天境界，这在佛家是不能接受的。当然，无我之境是否就高于大我之境，我们不必站在佛家的立场上做如此肯定，但显然，无我之境是与大我之境不同的一个境界，而冯先生的境界观中并没有给这个无我之境一个明确地位。

从更广的意义上看，有我或无我还都是一个有规定的有或无。有

① 《三松堂全集》第四册，河南人民出版社 1986 年版，第 636 页。

② 释圣严：《禅》，台北：东初出版社 1986 年版，第 25 页。

③ 同上书，第 26 页。