

返本开新

熊十力文选

高瑞泉 编选

中国近现代思想家论道丛书



上海远东出版社

返本开新
——熊十力文选

高瑞泉 编选

上海远东出版社

返本开新

——熊十力文选

高瑞泉 编选

上海远东出版社出版发行

(上海冠生园路393号 邮政编码200233)

新华书店经销 上海曙光印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 15.625 插页 2 字数 387000

1997年1月第1版 1997年1月第1次印刷

印数 1—8000

ISBN 7-80613-248-1/B·42 定价:20.00元

“中国近现代思想家论道丛书”总序

我们正遭逢中国历史上又一次巨大的社会变动：从“中央之国”成为世界大家庭中平等的一员。伴随着社会巨变的是思想巨变。思想之变是从“浅层次”开始的，即对“先务之急”作应变的探讨。“先务之急”是西方军事力量进犯难以抵挡，于是第一位的应变思想是“师夷之长技”。造船造炮不能解决问题，人们接受了“须从社会变革入手”的思路，于是兴起思想巨变之大潮，至今未衰。我们仍在这场社会巨变之中。人们曾经以为，1949年如果说不上是世界历史新纪元之开端，至少也基本结束了中华民族社会结构之巨变。然而近二十多年的经历，特别其中两件大事，“文化大革命”和“改革开放”，昭示我们，这场巨变尚不可言其结束。整个这段历史中，各种思潮纷然杂陈，光怪陆离。然而思潮并非思想。思潮往往是诸人群之趋向未必准确、未必恰当的一种表现方式。思潮倏忽更迭，配得上称为思想的却遭冷落。这种情况或许出于社会的注意力集中于急务。关于近代起于何时的划界可以作为例证。虽然大家都说中国近、现代史是中西文化相互作用过程，却不取明朝采纳西历、而取1840年英国炮舰进攻广州为“近代”起点。须知历法向来是中国社会头等大事之一，有时是用以象征政权的！历史分期表达的是中华民族对时代本质的感受。在分期基准上，炮舰比历法得到了更重要的关注，证明国

人以“急务为先”作为第一准则。急务为先则思想退后，时间长了，连思想也专注于急务，忘记了自己的根本——求道。大道迷失，后果是对急务争执不已，心气浮躁，冲突愈演愈烈……

因此，我们应该高度重视思想理论的作用。现在需要的是阐明大道的思想。阐明不可能凭空出现，思想的事业总要有所依凭。前人的思想对我们总有参考作用，因此需要了解前人的思想。读他们的书是途径之一。为了满足读者当下的需求，有必要从书海中检选出一些思想家的论道之作。

关于近代与现代的划分有很多说法，考虑到在两个最大的问题上，一个是中国社会正在进入现代世界，另一个是在上述过程中中国社会内部同时进行着中、西文化激烈的相互作用，这两个历史时期之间没有根本不同，所以这两个时期的作品都考虑收录。这段历史事件繁多，人物大量涌现、更迭，思想引出思潮、思潮远离思想，纷繁迷乱，检阅、审理甚为不易。何为“论道之作”？体用不二、道器无间，论器者常常即是论道。强分之，必有毛病。不分，又难免堕入停留于实际急务之窠臼。检选关乎哲学者较为近之。何为“思想家”？或许是最有争议之处。一则思想与思潮不易区分，再则鉴定谁为思想家须高于这些思想代表人物，不用说我们远远不及，历史也尚未进展到足以作出决断的时候。入选的个别作者或许只能算个思潮代表人物，他能否归入思想家之列，只好由读者和历史判定。好在现在并非要对人物作出历史结论，目前的需要只是从前人的书本中引发出我们现在对大道的追寻。这套丛书仅为提供材料而选，其本身不是为了争论，因此尽量不囿入我们自己的倾向，各派思想凡有代表性且深思及大道的，一律平等对待，使其有一席之地。我们相信经过多年反复考验的读者自有鉴别能力。

在这个时代，我们优于前人的是，我们有了一个半世纪的正

反历史经验,可以用来对照各种思想,思考其是非。这是我们的前人在写下他们的著作时所没有的。如果有了这样优越的条件还不能超过前代思想家,我们在历史面前真是应该感到万分的惭愧。中华民族已充分觉醒,国力正在迅速崛起。深思的时代正在来临。我们愿借此丛书与全民族同思大道。

丛书编委会
一九九四年九月

选编者序

高瑞泉

熊十力(1885—1968)原名继智、升恒、定中,号子真、漆园、逸翁。湖北黄冈人。早年曾参加过辛亥革命及护法之役,后因目睹政治昏败,世风日下、人心弛荡,“深觉吾党人绝无在身心上作工夫者,如何拨乱反正?吾亦内省三十余年来,皆在悠悠忽忽中过活,实未发真心,未有真志,私欲潜伏,多不堪问。赖天之诱,忽而发觉。”^{〔1〕}终于1918年慨然脱离政界,退栖书斋,潜心于思想学术一途,以专业哲学家的身份终其余生。中外思想史上本不乏此类先例:某人正当盛年,却突然从世俗事务中抽身而去,下一番退而结网的真切功夫,结果造就了煌煌的精神大业,譬如中古欧洲的奥古斯丁,近代印度的室利·阿罗频多。熊十力先是在金陵刻经处从欧阳竟无研习佛学,后经梁漱溟推荐到北大讲授唯识论,进而创制“新唯识论”;50年代曾任北京大学哲学系教授,并有新著《原儒》、《体用论》等刊印于世。终其一生,熊十力都只是一个寂寞的学者,但在其身后,特别是80年代以来,随着社会思潮的转向,人们对他的注意日渐增多,并且公认他为现代新儒家的核心人物,他们著述成为近代思想文化史的重要一环。

〔1〕《黎绛非记语》、《十力语要》卷三。

作为现代新儒家的重镇，熊十力的文化保守主义身份几乎是毋庸置疑的。而说到文化保守主义，人们常常将其简单地理解为在维护古代文化传统方面与自由主义、激进主义截然对立的思潮。易言之，人们一般较为关注熊十力如何批判新文化运动，在陈独秀、胡适等“新青年”派“打倒孔家店”以后，如何挽狂澜于既倒，重新树起孔子的大纛。较早向欧美哲学界介绍熊十力哲学的陈荣捷教授，就从熊氏 50 年代发表《原儒》一书，因袭其“新唯识论”的基本原理，推定“这表明儒学在中国是很有生命力的”。〔1〕总之，人们倾向于注重熊十力维护以儒学为代表的古代传统的一面。然而，全面地研究熊十力的著述以后，人们有理由对此类观点作相当的修正与补充；而且可能会发现，用一个简单的文化保守主义名号去框定熊十力是不恰当的。更广泛地说，近代中国、特别是 20 世纪中国的保守主义、激进主义和自由主义这三者之间，既充满了诸多歧见与纷争，也存在着许多契合与濡化。如果只注意前者而忽略了后者，难免蹈入庄生所云“以异视之，肝胆楚越”的境况。

较早研究文化保守主义问题的美国学者史华慈 (Benjamin I. Schwartz) 认为，保守主义、自由主义、激进主义“这三项范畴同时出现的事实，恰足以说明他们在许多共同观念的同一架构里运作”。〔2〕和列文逊 (Joseph R. Levenson) 等学者相似，他认

〔1〕 [美]陈荣捷：《熊十力的新唯心主义儒学》，《玄圃论学集》，三联书店，1990 年版，第 22 页。

〔2〕 史华慈：《论保守主义》，《近代中国思想人物论——保守主义》，台湾时报文化出版事业有限公司，1980 年版，第 20 页。

为一个时代的观念文化常常是一场争辩或讨论，而不是一系列静态的观点，所以理解一个思想人物也就是理解他在这场讨论中的取舍——肯定与否定的诸种选择过程。既然是讨论或论辩，参与其事的人物之间必定存在着共同的议题，分享着共有的前提或预设(premise)，否则争论将无法进行。笔者认为这一方法论的讨论，对研究中国近代思想文化史、特别是对研究20世纪前半叶的思想人物有相当的意义。因为自鸦片战争以来的百余年间，中国人经历了一场历史性的大争论，其中心议题即是：中国向何处去？民族如何才能自强图存？围绕着这一议题人们提出了诸多不同的选择。经过19世纪后50年的社会变迁和思想争鸣，至世纪交接点渐渐呈现保守主义、自由主义、激进主义的三足鼎立格局。但是，此时他们不仅有共同的议题，有共同的或类似的精神资源，而且已经共享若干不言自明的前提或预设，甚至呈现出相似的精神气质。换言之，他们是在一个共同的精神背景下展示其不同的。这里的“共同的精神”虽屡经历史变动仍保持其同一性，但性质又与古代传统有鲜明的差别，它们实际上构成了中国的近代精神传统。因此，保守主义、自由主义、激进主义尽管鼎足而三，但是他们一方面影响乃至创造着近代传统，一方面又大致相近地运作于近代传统的架构之中。

因此，如果我们不局限于文化保守主义的范畴，而将近代传统作为一个参照系，可以更全面地理解熊十力的思想及其意义。

二

“中国向何处去”作为时代母题的存在，已经先天地决定近代传统的主题是爱国主义的。围绕着上述母题，中国近代精神带有两个基本特征：一是求变革，二是开放性。前者是说，近代中国

社会经历了结构性的急剧变迁,近代国人的精神生活处于剧烈的变动之中,并且追求变革,关注和探索变革之道。后者是说,中国近代的民族精神结束了固守一隅的封闭态势,向世界文化特别是西方文化敞开胸襟,包容吐纳外来文化,国内各种思潮也争相相容,一度再现了百家争鸣的盛况。

毋庸讳言,在20世纪中国,激进主义曾经在相当时间内占据了主流地位,上述两特征在其身上表现得尤为强烈。简而言之,激进主义主张进行激烈的社会变革,对古代文化传统(特别是古代正统的儒家)持尖锐的批判态度,主张全面地学习西方文化。与此相对立,文化保守主义的最基本的立场就在于维护固有传统的权威。美国著名社会学家E·希尔斯(Edward Shils)的精心巨构《论传统》可以代表这一立场。他尖锐地批评现代化所导致的西方世界传统的信仰解体、批评启蒙运动截断了“实质性传统”。〔1〕与此相似,熊十力与其他文化保守主义者一样,对五四新文化运动激烈的反传统主义持直接对立的态度。这决定了他们当时只能处于非主流地位。因为中国近代社会激烈动荡、西方文化大举传输,国人求变的心理极为急切,而阻碍现代化的力量又相当强大,由此造成的张力导致了以反传统(古代)为传统(近代)的文化心态。它依据的是这样一种判断:中国社会之所以停滞不前,乃因为传统的情性太大。熊十力也曾作如是观。他自述:“余伤清季革命失败,又自度非事功之才。誓研究中国哲学思想,欲明了过去群俗、认清中国何由停滞不进……少年时读五经,晋孔子为宗法思想、封建思想,便舍之不顾。”〔2〕不过,熊氏

〔1〕希尔斯说:“实质性传统的核心是家庭和宗教的权威,以及对乡土和其他原始事物的眷恋。”见《论传统》,上海人民出版社1991年版,第428页。

〔2〕《乾坤衍·第一分》,北京中国科学院1961年印本。

很快又作出了新的选择,他认为要解救民族危亡,必须从根本上做起,即确定民族安身立命的大基,从而振新民族道德;同时“凡吾固有之学术思想、礼俗、信条,苟行之而无敝者,必不可弃”。〔1〕尤其应当尊崇儒家经典,因为“经者常道也。夫常道者,包天地,通古今,无时而不然也。无地而可易也。以其恒常,不可变故,故曰常道”。〔2〕在此层意义上,熊十力赞成张之洞的主张,他说:“南皮说中学为体,西学为用,其意甚是。而立辞似欠妥。”〔3〕张之洞将体用打成两截的说法自为熊氏所不取,但要从中学(经)的根基上“开新”而获得西学所擅长的科学、民主与法制之用,却是熊氏的真意。这使熊十力与近代传统的关系表现出濡化的状况,并且将在他对儒学经典的重新解释中阐发出来。

其实在我们前引熊氏回忆对孔子误解的一段话中,已经表明熊十力与自由主义、激进主义共有一条预设:反对宗法、封建思想。我们知道,将孔子视为专制政治和宗法伦理的符号,是“新青年”派的共识。熊十力赞成反专制、反宗法、封建思想,但认定那些只是“小康”儒对孔学本旨的歪曲所致。根据熊氏30年代创立的“新唯识论”的“体用不二”的本体论,实体不是超越万有的第一因或上帝式的主宰,不是潜藏在现象背后、与现象性质完全不同的存在,也不是与现象并存、在现象之外的另一世界。相反,实体就是万有的法性、本质、本体;功用(现象)是实体的转变,是实体本性的完全呈露。换言之,万有是一个完整的全体,一切事物均是本体之呈现,无不具备圆满无缺的本体。人乃万有之一,当然也是本体之呈现。由此,人生之意义和价值、个体与个性的

〔1〕熊十力:《答某生》,《十力语要》卷一。

〔2〕熊十力:《读经示要》第一讲,明文书局,1984年版。

〔3〕《读经示要》第8页。

地位得以确立。从“体用不二”的本体论，熊十力直接推导出“平等”的准则，既然体用不二，那么万物同源、万物一体。万物不仅都从一体派生，而且都分享着本体之全部，所以“平等”理所当然是人类社会最正当的伦理关系，是先天规定了的法则。熊十力反反复复赞扬大易“群龙无首”的命题，认为它代表了人类民主的理想，就是这个道理。

进入 50 年代以后，熊十力又著《原儒》、《乾坤衍》等书，对儒学传统作了更大胆的解释。他说：“孔子早年是继述古帝王之道，是信而好古，及五十岁后却由经验物理人事，自己渐有新发现，于是从温故知新，而至于驳斥反古。”〔1〕早年属于小康之学，晚年创制大道之学。所谓小康之学，“专主于古帝王之礼教”；而大道之学，“以天下为公，立开物成务之本，以天下一家，谋人类生活之安。”〔2〕大道之学体现在孔子创制的六经之中，它要求“革命而薪进太平盛治”，即在当时就要废除统治阶级与私有制，实现天下为公的理想社会。孔门三千弟子中，除了子夏传春秋、子游传礼运以外，其余均属小康之学。孔子所创六经，无一不遭改窜。“大易一经是五经根本，汉宋群儒以易学名家者，无一不是伪学。其遗毒甚深，直令夏族委靡莫振。”〔3〕而秦以来的专制政治更是罪莫大矣。父慈子孝、兄良弟悌、夫义妇听、长惠幼顺、君仁臣忠之类传统伦理，也被扫入“小康之教”之中。〔4〕总之，除了保

〔1〕〔2〕 熊十力：《乾坤衍》，《体用论》，中华书局 1994 年版，第 349 页、第 314 页。

〔3〕《乾坤衍》第 320 页。

〔4〕早在《十力语要》中，熊十力已经说道：“古代封建社会之言礼也，以别尊卑、定上下，为其中思想。卑而下者，以安分为志，绝对服从其尊而上者。虽其思想、行动等方面受无理之抑制，亦以为分所当然，安之若素，而无所谓自由与独立。反人类进化，脱去封建之余习，则其制礼也，一本诸独立、自由、平等诸原则，人人各尽其知能、才力，各得分愿。见《示菩儿》（《十力语要》卷二）。

留六经的神圣地位,和将孔子描述成古代的革命先知,在对中国古代文化、特别是儒家文化的评价上,熊十力与他以往曾经尖锐批评的激进主义已经没有原则区别了。这说明要求进行激烈的社会变革,反对封建主义这一近代传统是相当有力的。

三

像一般文化保守主义者那样,熊十力对科学主义与功利主义有尖锐的批评,它们也是中国近代传统的构成部分。但是熊氏的批评仍有值得仔细辨析的地方。

熊十力不相信科学万能的神话,认为正是盲目崇拜科学、一意役使万物的科学主义使人类陷入困境。他说:“今日人类,渐入自毁之途,此为科学文明一意向外追逐,不知自适天性,所必有之结果。吾意欲救人类,非昌明东方学术不可。”〔1〕但他并未一概否定科学的功用,甚至对中国古代的反智主义传统也有一定程度的批判,认为它是导致中国科学不发达的原因。50年代以后对科学甚至赞誉有加:“自有科学以来,其方法则谨严、精详、周密、准确,与其辅助感官之工具皆与日俱进,强之至也;其成绩则积世、积人、积智之发见与开辟,累积雄厚,继长增高,将随大自然之无尽而同其无尽,又强之至也;其功效则征服自然,利用自然,变化裁成乎万物,乃至大通宇宙、改造宇宙,强裁矫也。现代科学当犹未尽其强力,将来强之所至实未可量。”〔2〕对科学的前景抱有相当乐观的态度,甚至认为科学的发展对解决人类社会问题大有裨益。但是给科学划定一个界限,认为科学无法解

〔1〕《十力语要》卷二。

〔2〕熊十力:《明心篇》、《体用论》,中华书局1994年版,第229页。

决玄学的问题，在熊十力是始终如一的。所以他说：“弟坚决主张划分科哲领域。科学假定外界独存，故理在外物。而穷理必用纯客观的方法，故是知识的学问。哲学通宇宙、生命、真理、知能而为一，本无内外，故道在反躬，非实践无由证见，故是修养的学问。”〔1〕他反对科学主义根据因果律从自然法则推演出人类立法的准则，而是注重去探求科学所无法涉及的价值世界、意义世界，希望以传统的心性之学去开掘精神生活的“源头活水”，重建整个人文世界。

《新唯识论》劈头就说：“今造此论，为欲悟诸究玄学者，令知实体非是离心外在境界，及非知识所行境界。唯是反求实证相应故。是实证相应者，名之为智，不同世间依慧之义。云何分别智慧？智义云者，自性觉故。慧义云者，分别事物故，经验起故。”〔2〕他区分了智与慧两种认识方法。智是实证、明觉，是对自性的反省，既不依赖感官经验也不依赖概念推理，可以达到物我同源、动静一如、超绝时空、泯灭能所，所以是无所不到的绝对的认识。慧是理智或知识，是向外观物，为了满足日常生活之需而向外求物的工具，它适用于物理世界而无法探索形而上学。这种直觉理论有其本体论的依据。以熊氏的观点，本体是刹那刹那生生天天不已的意识之流，恒转变化，根本不容分析，而概念总是分割地、静止地把握对象。所以要把握绝对的、恒转不已的生命创化之流，只有摒弃言论概念，诉诸直觉。因此，熊十力的直觉理论与近代科学主义的工具理性崇拜确实是相对立的。

但是，我们似乎还应注意问题的更深的层面。与近代科学主义传统相关联的，是中国近代知识精英逻辑意识日渐强化的

〔1〕熊十力：《与张东荪》，《十力语要》卷一。

〔2〕熊十力：《新唯识论》，中华书局1985年版，第43页。

传统。中国人对形式逻辑的研究，在先秦的《墨经》中曾达到很高的成就，但很快就冷淡下来几近绝学，这使得中国古代缺乏一个注重形式逻辑的传统。这一缺陷，在近代国人接触到西方文化以后，便很快被意识到了。严复最早提出，中国人要自强，就必须抛弃经学方法，吸收西方人的形式逻辑。从他开始，章太炎、梁启超、王国维、胡适以及后来的冯友兰、金岳霖，形成了一条注重形式逻辑的传统。这一传统中显然还应包括熊十力。他虽然认为玄学的真理要依赖证会，但并不拒绝逻辑工具。他说：“时人于辞理分析工夫，恐不无稍欠耳。学问之事，畛域分明，而后得以专精。以逻辑还逻辑，而勿轻移逻辑上之概念，以结构哲学，或较妥当耶。逻辑无论有若何派别，要之，不外为慎思明辨之术而已，是固哲学之所必资。”〔1〕他的“新唯识论”用唯识学破唯物论、以空宗破有宗，最后以易学破空宗，辨析名相，概念是明确的、形式也颇精致，原因就在于他经过法相唯识之学的逻辑训练，而且已经达到了相当的自觉。所以他说：“佛家于内心之照察，与人生之体验，宇宙之解析，真理之证会，皆有其特殊独到处。即其注重逻辑之精神，于中土所编，尤堪匡救。”〔2〕正是这种对注重形式逻辑的认同，使得熊十力的哲学取得了近代的形式。

但是，在熊十力看来逻辑主要用于“遮诠”，即空宗式的破相显性，但真要达到对遍为与有的实体的了悟，是超越名言，需要亲证的。这与他给科学与玄学划界是统一的。在此关节点上，熊十力与近代科学主义思潮并不妥协。

熊十力反对科学主义思潮，从根本上说，是出于对人性问题的关注，特别是对人在现代社会中被物化的趋势表示出深刻的

〔1〕熊十力：《答谢幼伟》，《十力语要》卷二。

〔2〕熊十力：《佛家名相通释》，中国大百科全书出版社，1985年版，第3页。

忧虑。在宇宙论中就是“翕辟成变”说。翕是物化的趋势，辟是精神的力量，“翕辟成变”就是“辟以运翕”，精神不断战胜物质，又借物化显示其作用，由此不断创化的过程。“夫是行健以物物而不物于物之自性力，对翕而言则谓之辟，对物而言则谓之心。”〔1〕所以“心”应当是能改造物、运化物而不被物化的精神力量。在人生论中就是自由意志说。熊十力不但认为意志是人格的核心，由意志而产生自我意识，而且认定意志即生命之本体，它称之为“有定向的意”。“此‘意’即心有定向之谓。定向者，即是恒顺其生生不息之本性的发展，而不肯物化之谓。”〔2〕

所有这些反物化的理论在伦理学中就展现为对功利主义的批评。古代儒家伦理学有道义论或德性论的强大传统，到程朱理学甚至发展为“存天理、灭人欲”的禁欲主义理论，它在前清占据着官方意识形态的独尊的地位。近代以来，随着社会解放和人道主义的潮流，禁欲主义成为众矢之的。从龚自珍开始，利益原则成为伦理学的基本范畴，功利主义渐渐成为近代伦理学的主流。作为现代新儒家，熊十力在此问题上反主流的。他批评说：“若夫以功利之见而论道德，必以为人各欲遂其谋利计功之私，而以己私莫可独遂，必于己外顾及他人，甚至以利诱人而便己之私。久之，因社会关系形成清议种种制裁，逐渐养成道德感。此种肤论，不足与辩。”〔3〕在一个性善论者看来，人类如本无仁心、无道义相系，仅靠利害来维系，早就互相吞噬而灭绝了。〔4〕熊十力没有西方人性论的幽暗意识，断定利益原则不能成为道德形而上学的基础。与此同时，熊氏赞成罗素的《社会改造原理》，认

〔1〕《新唯识论》文言文本，第99页。

〔2〕熊十力：《破〈破新唯识论〉·破释难》。

〔3〕熊十力：《原儒》下卷。

〔4〕参见熊十力，《明心篇》卷上《广义》。

为人应当发扬创造冲动、克服占有冲动，在当时确实是有感而发。因为随着封建制度和固有道德规范的解体，随着商品经济的渐次发展，拜金主义盛行、肆无忌惮地追求物质利益成为普遍的社会现象。所以他说：“当今之患，诚在纵欲。固宜颂法程朱，以拯生人”。〔1〕

然而，熊十力毕竟经受过近代传统的洗礼，特别是经受过近代人道主义传统的洗礼，所以并未回复到程朱的禁欲主义、僧侣主义。他认为佛教出世主义和理学家视人欲为天理之大害而必欲克治之的理论，都是荒谬的。“欲不可纵，亦不可禁。”〔2〕人生不能无欲望，禁绝欲望就意味着断绝人生，同时也就断绝了人伦。事实上，人欲不但不可能禁绝，而且禁欲必将走向其反面：纵欲。因为“今欲人欲之不起，惟务抑之遏之，不知欲之起也无已，抑之遏之亦无已。是非如治水之壅塞其流，终将使之决于一旦，滔天而不可挽乎？”〔3〕这使人们想起从谭嗣同到周氏兄弟，许多近代人文主义者对禁欲主义的批判。不过40年代的熊十力对宋儒的批评，主要是针对其禁欲的方法；到50年代，则发展到对宋儒将“欲”与“理”对立的根本观点予以批判。他说：“故人之欲，莫非天性之动。学者如透悟天人本来不二，则于孔子以欲归诸性，而不别言人欲之意，庶乎无疑矣。宋明诸老先生，以人欲与天理分开。朱子遂有人欲尽净、天理流行之说。殊不知，欲者，天理动发之几也。克就欲上言，何有非天理者乎。”〔4〕人欲在其发动之际（“天机乍动”）与天理并非二事。这表明近代传统对熊十力的影响即使在理欲之辩上也是如此的强大。

〔1〕《十力语要》卷一。

〔2〕《十力语要》卷一。

〔3〕《十力语要》卷四。

〔4〕《原儒》下卷，第43页。