

《論語》、《道德經》中的 “無己”與基督的“虛己”

“Wu-ji” (Selflessness) in the *Analects*,
the *Dao De Jing* and the “Kenosis” of Christ

邱業祥

QIU Yexiang

作者簡介

邱業祥 中國人民大學文學院博士研究生；河南大學比較文學與比較文化研究所講師

Introduction to the author

QIU Yexiang, Ph. D. Candidate, School of Liberal Arts, Renmin University of China; Lecturer at the Institute of Comparative Literature and Comparative Culture, Henan University.

Email: qiuyexiangbible@163.com

Abstract James Legge stressed Confucius' "selflessness" in the process of achieving "Chengji" (self-completion) when he was translating and interpreting the following sentence in the *Analects*: "They are, in regard to the aged, to give them rest; in regard to friends, to show them sincerity; in regard to the young, to treat them tenderly." Legge also highlighted the negative dialectics in pursuing "self-completion" through "self-emptying" when he was translating and interpreting the phrase in the *Dao De Jing*: "It is emptied, yet it loses not its power; it is moved again, and sends forth air the more." He used "humble" in his translation of "Lü yi xia ren" (be anxious to humble himself to others) in the *Analects*, which we may link to Christ's humility. Hence, in Legge's translation and interpretation, we can see more clearly the "negative dialects" in the *Analects* and *Dao De Jing*, and from this reflect on the abundant "negative dialects" in Christian tradition. On the basis of such comparison, we can reflect upon the "kenosis" in Christianity so that we may understand the essence of Christ's "kenosis" as well as the weakness and compassion of Christ (and God).

Keywords James Legge; *Analects*; *Dao De Jing*; Christ; humility; kenosis

理雅各 (James Legge)^① 試圖對儒家思想進行補足和修正，同時也認為基督教應該欣賞甚或吸收其優秀成分。^② 當然，關於前者，理雅各在其《中國經典》(Chinese Classics) 及其他諸多譯著、論著中著墨頗多；後者則少有直接論及，但是不可謂無，例如他試圖通過彰顯孟子之“性善論”來糾基督教“原罪論”之偏。^③ 不過，作為研究者，我們不能滿足於對研究對象的一般描述和評價。理雅各的譯解遺產召喚我們對之作進一步的闡明、引申甚至修正，由此進一步拓展中國經典與基督教經典的對話。其中，根據理雅各對中國經典中非常重要的思想“無我”而“成我”、“無己”而“成己”的重視，便足以展開中國經典與基督教經典的深度對話。本文便試圖在理雅各譯解的指引之下，將之與基督的“虛己”聯繫起來，以求相互理解和激發。

* 本文為國家社科基金重大項目“中國古代經典英譯本匯釋匯校”成果，項目批准號 10&ZD108。[Major Program “A Collected Exegetical Interpretation of English Translations and Commentaries of Chinese Classics” supported by National Social Science Foundation of China (Grant No. 10&ZD108).]

① 理雅各，1815 年出生於蘇格蘭東北部小鎮亨特利 (Huntly)。1839 年作為倫敦傳道會 (London Missionary Society) 的一名傳教士前往馬六甲傳教。1843 年進入香港傳教。1873 年從傳教士的職位退休。1876 年被聘為牛津大學第一任漢學教授，直至去世。自在香港期間直至去世，他都在勤奮翻譯、研究中國古代經典，譯介完成了“四書”、“五經”、《道德經》等等經典，成為西方系統翻譯、研究中國古代經典的第一人，其譯本至今仍被奉為中國經典英譯之權威。

② James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity: A Paper Read before the Missionary Conference in Shanghai, on May 11th, 1877* (Shanghai: Kelly & Walch, 1877), 12.

③ See James Legge, *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, Vol. II, Containing the Works of Mencius* (Oxford: the Clarendon Press, 1895), 38 - 76.

一、《論語》、《道德經》 中的“無己”而“成己”

首先來看《論語·公冶長篇》第二十五章：

顏淵、季路侍。子曰：“盍各言爾志？”子路曰：“願車馬，衣輕裘，與朋友共，蔽之而無憾。”顏淵曰：“願無伐善，無施勞。”子路曰：“願聞子之志。子曰：老者安之，朋友信之，少者懷之。”

對於最後三句，注疏家們理解有別。皇侃將“之”理解為“己”，而且從道德互惠的角度逆推出“己”的道德品質：“若老人安己，己必是孝敬故也；朋友信己，己必是無欺故也；少者懷己，己必有慈惠故也。”^①單從文意來看，此解不可謂不通。但是《論語》多言儘己工夫，少言在外之效驗。^②而若依從皇解，則孔子之志當首要在於他人之善待於我；雖然他人之善待於我，必賴我之先善待於人，但是我之善待於人便落入有意而為的目的論和必求為我之效驗的自我中心論之中，由此孔子甚至還沒有達到顏子之“無伐善，無施勞”之境。

與皇侃不同，朱熹解為“老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之以恩”，繼之引程子曰：“子路勇於義者，觀其志，豈可勢利以拘之哉？亞於浴沂者也。顏子不自私己，故無伐善；知同於人，故無施勞。其志可謂大矣，然未免出於有意也。至於夫子，則知天地之化

^① [魏]何晏集解、[梁]皇侃義疏：《論語集解義疏》（一），上海：商務印書館，1937年，第67頁。[HE Yan and HUANG Kan, *Lunyu Jijie Yishu*, vol. 1 (Shanghai: The Commercial Press, 1937), 67.]

^② 錢穆：《論語新解》，北京：三聯書店，2002年，第140頁。[QIAN Mu, *Lunyu Xinjie* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 140.]

工，付與萬物而已不勞焉，此聖人之所爲也。”^①程子之解要在點出顏子“不自私己”。雖然程子並未稱子路和孔子爲“不自私己”，但是子路重倫輕利，顯然可謂之“不自私己”；孔子付己與萬物，且毫無程子所謂顏子之“未免出於有意”，當更是徹底之“不自私己”。

此層意涵，理雅各在其對此章的翻譯和注釋中開顯出來。理雅各遵朱熹之解，將最後三句譯爲：They are, in regard to the aged, to give them rest; in regard to friends, to show them sincerity; in regard to the young, to treat them tenderly. 理雅各指出，夫子和兩弟子都做到了克除己私 (being devoid of selfishness)，而在夫子那裏，甚至根本沒有對個我的任何意識 (an unconsciousness of self)。^② 由此我們可以說，孔子完全拋棄了對自我的考量，自我並非不存在，但是這個自我乃是爲他者之存在的存在。而也正因此，孔子才完成了真正而全然的自我實現，即所謂“成己”。

“成己”這一術語，孔子並沒有提出來，而是在《中庸》那裏得以提出和闡發。《中庸》二十五章曰：“誠者，自成也，而道，自道也。誠者，物之終始，不誠無物。是故，君子誠之爲貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。”可以說，《中庸》中的“成己”即是恢復與彰顯天命之性。當然，此種恢復和彰顯，並不表明人僅僅對所賦命之“天”負責，更不表明人需要脫離人世而追求天人合一。事實上，對“天”之責任的落實就是在人世之中，或者更明確地說，就是在與他者的關係之中，所以杜維明說：“人性受命於天表示了一種使人性與天的實在性得以合一的本體論基礎。既然這種合一或同一本質上講就是一種爲人之道，則它的實現就得依賴人的努力。但是，

① [宋]朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，第82-83頁。[ZHU Xi, *Si Shu Zhangju Jizhu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1983), 82-83.]

② James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, vol. I, Confucius Analects* (Taipei: SMC Publishing Inc, 1991), 183.

實現這種根本性的同一並不是超離人性，而是通過人性來運作。最大限度體現了誠的人也是最真實的人。正是在這個意義上我們說他完全實現了自己的本性。而充分實現了自己本性的人就成了真正人性的範式。”^①雖然孔子沒有提出“成己”或者“誠”，但是孔子所強調的“仁”在本質上與它們是一致的；更準確地說，《中庸》之“成己”或“誠”的觀念，乃是對孔子之論“仁”的合理發展。孔子事實上認定了“仁”乃是內在於每一個人的生命之中的（“我欲仁，斯仁至矣”）。徐復觀認為，對於孔子來說，善的究極便是仁，則亦必實際上認定仁是對於人之所以為人的最根本的規定，亦即認為仁是作為生命根源的人性。^②那麼將內在於生命中的“仁”實現出來，便是“成己”。儘管孔子並沒有明確提出人性與天之實在性的貫通，但是孔子所謂的“下學而上達”其實已經在表達此層意涵了。作為孔子常常向弟子們指示的實現“仁”的工夫、方法，則就是孔子所謂的“下學而上達”中的“下學”，也即孔子所謂的“仁之方”。“仁之方”事實上既是踐仁的方式方法，也是仁之落實和展開的方式、方法。可以看到，孔子論述“仁”時特別強調每一個人在“人際”關係中的意義和責任，所以他明確指出：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”“仁”就蘊含在處理“己”與“人”之間的關係中；而且，“立己”與“立人”並沒有一個時間上的先後（即先“立己”，之後才“立人”），而是本身即相互依存：“立己”必然是在“立人”這一過程之中得以實現的。也正因此，“成己”便內在地要求着和促成着“成物”，兩者本不可分。

可資佐證的是，錢穆在論說“克己復禮”時，並不滿足於朱熹將“克己復禮”中的“己”理解為“私欲”，他將之理解為更寬泛的“己

^① 杜維明：《〈中庸〉洞見》，段德智譯，北京：人民出版社，2008年，第95頁。[DU Weiming, *The Insight of Chung-yung*, trans. DUAN Dezhi (Beijing: People's Press, 2008), 95.]

^② 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年，第87頁。[XU Fuguan, *The History of Theories on Human Nature in Pre-Qin Period* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2001), 87.]

身”，並且特別指出，蓋人道相處必以仁，古訓，“仁者相人偶”。若立心行事，專以己身為主，不顧及相偶之對方，此乃一切不仁之根源，故仁道必以能約束己身為先。^① 據此，“克己”同樣應該走向對自我的克制甚至放棄。“苟己之視、聽、言、動能一一復於禮，則克己正所以成己，復禮亦正所以復己。於約束抑制中得見己心之自由廣大，於恭敬辭讓中得見己心之惻怛高明，循此以往，將見己心充塞於天地，流行於萬類。天下之大，凡所接觸，全與己心痛癢相關，血脈相通，而天下歸仁之境界，即於此而達。”^② 因此，全心全意為他者之存在而交出自己的時候，便是處在“成己”之中。不過，其中包含了一個重要的悖論，即一方面這一“成己”是沒有終點的，因為人需要永遠不斷地為他者而付出；另一方面，當他已經在不斷如此踐行時，他已經“成己”。所以，“成己”可謂是既濟與未濟。因而朱熹論說孔子之“仁”時說：“一事之仁也是仁，全體之仁也是仁，仁及一家也是仁，仁及一國也是仁，仁及天下也是仁。”^③ 牟宗三也認為，道德即通無限。道德行為有限，而道德行為所依據之實體以成其道德行為之“純亦不已”，則其個人生命雖有限，其道德行為亦有限，然而有限即無限，此即宗教境界。體現實體以成德（所謂儘心或儘性），此成德之過程是無窮無儘的。^④

從而，在孔子的思想中，關於自我的辯證法便初步浮現出來：自我並非自我，因為自我已經被全部交出，交給他者；然而正是由於自我並非自我，自我才是真正的自我，才能實現“成己”。

① 錢穆：《論語新解》，第 323 頁。

② 同上，第 324 頁。

③ [宋]朱熹：《朱子語類》（第三冊），北京：中華書局，1986 年，第 847 頁。[ZHU Xi, *Zhuzi Yulei*, vol. 3 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1986), 847.]

④ 牟宗三：《心體與性體》（上），上海：上海古籍出版社，1999 年，第 4 - 5 頁。[MOU Zongsan, *The Heart Substance and the Nature Substance*, vol. 1 (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1999), 4 - 5.]

爲了更爲清晰地說明這個否定的辯證法，我們來看看《道德經》^①——也許孔、老之間並不是判若霄塵的。首先是《道德經》第五章“虛用”中的一段：“天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。”王弼側重於從天地自然的層面來理解：“橐籥之中空洞無情無爲，故虛而不得窮，屈動而不可竭儘也。天地之中蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。”^②理雅各的譯文是：May not the space between heaven and earth be compared to a bellow? It is emptied, yet it loses not its power; it is moved again, and sends forth air the more.^③有意思的是，理雅各在注解中除了提到虛而不竭乃是“道”的運作之外，還特別強調了這也是聖人行事的原則（Quiet and unceasing is the operation of the Tao, and the effective is the rule of the sage in accordance with it）。^④因此，在老子看來，無論天地還是人，隻有保持爲一種“空”的狀態時，才能夠真正地具有不可竭儘的能量。那麼單就人來講，隻有“虛己”才能“成己”，不管老子與孔子對於虛掉的對象和成己的狀態之理解如何地迥異，在這個否定的辯證法上他們是相通的。

更爲清楚地關聯到聖人之“虛己”的，是《道德經》第七章：“天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人，後其身而身先；外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。”理雅各的譯文如下：

① 楊慧林已經發現並論述過，理雅各在《道德經》之“韜光”、“虛靜”、“虛用”、“虛心”和《聖經》之“虛己”、“虛空”、“自我傾空”、“靈性貧乏”之間建立了一種參照關係，勾連其間的是一種“否定性思維”。見楊慧林：《中西“經文辯讀”的可能性及其價值——以理雅各的中國經典翻譯爲中心》，《中國社會科學》，2011年第1期，第192-205頁。本文受其啓發甚大，特此致謝。[YANG Huilin, “The Possibilities and the Values of ‘Scriptural Reasoning’ between China and West: A Case Study on James Legge’s Translation of Chinese Classics,” *Social Sciences in Chinese*, no. 1 (2011): 192-205.]

② [魏]王弼注：《老子道德經》，上海：上海書店，1992年，第3頁。[WANG Bi, annot., *Laozi Dao De Jing*, (Shanghai: Shanghai Bookstore, 1993), 3.]

③ James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, part I, 52 (New York: Dover Publications, Inc., 1962), 50.

④ Ibid.

Heaven is long-enduring and earth continues long. The reason why heaven and earth are able to endure and continue thus long is because they do not live of, or for, themselves. This is how they are able to continue and endure. Therefore the sage puts his own person last, and yet it is found in the foremost place; he treats his person as if it were foreign to him, and yet that person is preserved. Is it not because he has no personal and private ends, that therefore such ends are realized? ①

很明顯，後其身而身先，外其身而身存，無私故能成其私。隻有將自己降卑，將己身拋棄，才能真正獲得其“身”，才能成爲“自己”。這已經可以毫無障礙地與《聖經》關聯起來了：“你們中間，誰願爲大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願爲首，就必作眾人的僕人。”（可 10:43 - 45）“因爲凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡爲我喪掉生命的，必得着生命。”（太 16:25）顯然，耶穌在這裏宣揚的是靈性的生命。而理雅各顯然也並不認爲《道德經》談論的是世俗追求，他將這裏所謂的“私”或“身”理解爲“至善”（one's best good），因此他認爲此章“教導人們隻有在不刻意考量、不刻意追求的情況下，才能獲得自己的至善”②。

由此而論，孔子和老子都形成了“無己而成己”、“無私而成其私”的否定的辯證法，除去他們之間具體所指的不同之外，可能他們之間唯一的不同是，孔子並沒有將這種否定的辯證法推源自天地自然。

不過，我們的最終目的並非總結出孔子和老子的否定的辯證法，而是以此回溯到基督教神學中對基督之“虛己”的理解。有趣的是，我們恰好可以在理雅各的一處翻譯中找到回轉的橋樑。在

① Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, part I, 52.

② Ibid.

《論語·顏淵篇》第二十五章中，孔子解答何謂“達”的問題時提到了“慮以下人”：

子張問：“士何如斯可謂之達矣？”子曰：“何哉，爾所謂達者？”子張對曰：“在邦必聞，在家必聞。”子曰：“是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。”

孔子的這段回答，似乎重在區分“聞”、“達”之別；不過，孔子對此的區分乃是根據本真心志，人必須從內心里“好義”，從內心里卑以自牧，才能自然而然踐行義事，誠心誠意在人前謙卑柔順。唯有如此，才能“達”，才是“達”。因此，出於本真心志而自我謙卑（“慮以下人”），則才真正上升至“達”。而“達”也必須同時仍是“慮以下人”的，否則便會滑向“聞”。所以，“慮以下人”必須是“達”的一種重要而必然的特質和標誌，一種內在屬性，而不僅僅是通向“達”的一種途徑。可見，“下降”即是“上升”，“上升”必是“下降”。這裏“下”與“達”的內在關聯仍然呈現出“否定的辯證法”。這可能才是孔子所真正想說的。諸多注家往往對“慮以下人”不甚重視，而且多從道德的角度理解，^①他們雖然多能辨識孔子所論的“聞”與“達”之分別，卻也因此往往僅僅關注這一點，並未特別注意這種

^① 馬融：“常有謙退之志，察言語，見顏色，知其所欲，念慮常以下人也。”朱熹：“內主忠信，而所行合宜，審於接物而卑以自牧，皆自修於內，不求人知之事。”錢穆：“存心謙退，總好把自己處在人下面。”

“下”與“達”的“否定的辯證法”。^①

但是理雅各的譯文卻開出了與基督論相關聯的進路：He is anxious to humble himself to others.^②在基督宗教中，“humble”的意義非常特殊。耶穌基督在訓導中曾經講到“凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高”（路 14:11: For all those who exalt themselves will be humbled, and those who humble themselves will be exalted. 另見路 18:14, 太 18:4, 23:12, 彼前 5:5-6 等）；因為人本為受造物，來於塵土而歸於塵土，低微、謙卑本就是人的存在狀態；也因此，“凡是人視為義和有價值的，都屬於血肉範疇，在上帝面前都是不義和無價值的”^③。所以安德魯·莫雷正確地指出：“謙卑——徹底依賴上帝——從所有事物的真正本質來說，乃是每一造物的首要職責和最高美德，並且是其他美德的根源。”^④正是在這種放棄和依賴中，人才能找尋到真正的價值，真正完全成為“上帝的形像”。另一方面，人的謙卑也是對耶穌基督的謙卑的模仿和實踐。實際上，“humble”更重要的是指稱耶穌基督本人的自我降卑，所以《腓立比

① 需要提及的是，楊樹達先生注意到了這點。為了疏證“慮以下人”，他在《論語疏證》中提供了三則相關材料：其一，《說苑·尊賢篇》曰：孔子閑居，喟然嘆曰：“銅鞮伯華而無死，天下其有定矣。”子路曰：“願聞其為人也若何。”孔子曰：“其幼也，敏而好學；其壯也，有勇而不屈；其老也，有道而能以下人。”子路曰：“其幼也敏而好學，則可；其壯也，有勇而不屈，則可；夫有道，又誰下哉？”孔子曰：“由不知也，吾聞之，以眾攻寡，而無不消也；以貴下賤，無不得也。昔在周公旦制天下之政，而下士七十人；豈無道哉？欲得士之故也。夫有道而能下於天下之士，君子乎哉。”其二，《大戴禮記·曾子制言上篇》曰：弟子問於曾子曰：“夫士何如則可以為達矣？”曾子曰：“不能則學；疑則問；欲行則比賢。雖有險道，循行達矣。今夫弟子，病下人，不知事賢；恥不知而又不問；欲作則其知不足。是以感暗，感暗終其世而已矣。是謂窮民也。”其三，《莊子·徐無鬼篇》中管仲曰：“以賢臨人，未有得人者也；以賢下人，未有不得人者也。”見楊樹達：《論語疏證》，上海：上海古籍出版社，1986年，第296頁。[YANG Shuda, *Lunyu Shuzheng* (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1986), 296.]

② Legge, *The Chinese Classics*, vol. I, *Confucius Analects*, 259.

③ [瑞]卡爾·巴特：《〈羅馬書〉釋義》，魏育青譯，上海：華東師範大學出版社，2005年，第86頁。[Karl Barth, *Der Römerbrief*, trans. WEI Yuqing (Shanghai: East China Normal University Press, 2005), 86.]

④ Andrew Murray, *Humility: The Beauty of Holiness* (London and Edinburgh: Oliphants Ltd., 1896), 12.

書》2:6-8 論到：“他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式。既有人的樣子，就自己卑微 (humble himself)，存心順服，以至於死，且死在十字架上。”在孔子那裏，“慮以下人”才能謂之“達”，“無己”才能“成己”，“無私故能成其私”；而在《聖經》中，耶穌基督自我降卑，道成肉身以至於被釘十字架，甚至死去，則“神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的，地上的和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與父神”（腓 2:9-11）。而正是由於《腓立比書》2:6-8 中明確論說了“虛己”，而且後世的基督教思想中多有談論基督的“虛己”，也由於理雅各通過“humble”的譯詞，明確將孔子所論的“慮以下人”與基督的“謙卑”關聯起來，所以我們能夠嘗試進一步根據理雅各的譯解，探討《論語》和《道德經》中的“無己”而“成己”、“無私故能成其私”如何觸動甚至深化對基督之“虛己” (kenosis) 及由此形成的“虛己論” (kenoticism) 問題的認識。

二、傳統的“虛己論”及其問題

大致來說，“虛己論”是為了解理解和深化“迦爾敦信經”中的基督之“神人二性”而提出的。儘管奧利金、亞他那修、尼撒的格里高利、亞歷山大的西里爾、奧古斯丁等人已經通過“虛己”的概念將《腓立比書》2:7 與邏各斯進入肉身、取了人形聯繫起來^①，但是直到 17、18 世紀的路德宗神學才第一次將基督的“虛己”視為解決基督論難題的關鍵。在他們看來，基督的“虛己”，意為在成為人的過程中，基督放棄了神性權威的屬性，因而並非全能、全在、全知，而

^① 潘能伯格敏銳地發現，教父神學最關注基督的真實神性，以此來理解救贖，所以邏各斯在道成肉身中對其神聖屬性的任何放棄，在他們的思想中都是陌生的。參閱 Wolfhart Pannenberg, *Jesus: God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe (Philadelphia: The Westminster Press, 1964), 308.

是成爲一個有限的存在，以人的方式與其他人相遇。但是僅僅在人性方面他才放棄了這些神聖屬性，或者將之隱藏了（17世紀圖賓根神學家們的解釋）。他們都沒有打算探討永恒邏各斯之神性的自我傾空。按照莫爾特曼（Jürgen Moltmann）的看法，他們隻是希望爲在世的基督生命中真實、真正的人性留出空間。^① 潘能伯格也認爲，與教父神學相似，他們也沒有想過道成肉身中對自身神性的主動放棄。^② 因此，儘管他們的確承認並維護基督的真實人性，但是對於他們來說，除了需要與人的救贖發生關聯之外，基督的真實人性事實上是一個絆腳石，因而在他們的理論中被擠壓到一個很小的空間之中。而且一個很嚴重的傾向是，他們將基督的實際作爲拆分爲對神性能力的發揮，和對人性能力的運用，因而往往忽略了至關重要的一點：基督乃是一個位格。^③

19世紀路德宗中的“虛己論”者已經開始承認神性的自我限制。他們在神性的範圍內討論了道成肉身的聖子放棄了關聯性屬性（relative attributes），例如全知、全能、全在，而保留了構成上帝根本本質的內在屬性（immanent attributes）：絕對的權能（absolute power，而非 omnipotence）、真、聖潔和愛。其中一位代表性人物托馬斯烏斯（Gottfried Thomasius）^④認爲，關聯性屬性可以拋棄掉而不影響道成肉身之基督的神性，因爲這些屬性對於神之爲神來說並非本質性的（essential）。上帝在道成肉身中傾空了這些關聯性屬性，僅僅表現出“真和愛的道德實體……其權能的全部表現被吸收

① Jürgen Moltmann, “God’s Kenosis in the Creation and Consummation of the World,” in *The Work of Love: Kenosis as Creation*, ed. John Polkinghorne (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 139.

② Pannenberg, *Jesus: God and Man*, 308.

③ 在我看來，這種拆分的傾向非常普遍，不論是在17、18世紀乃至19世紀的“虛己論”那裏，還是在“虛己論”的反對者那裏。

④ 克勞德·韋爾奇（Claude Welch）指出，正是在托馬斯烏斯那裏，這種新的“虛己論”才成爲當時論爭的中心，而且取得了最引人矚目的成果。參閱 Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, 1799 – 1870*, vol. I (New Haven and London: Yale University Press, 1972), 235.

進他在世的救贖行爲”。托馬斯烏斯強調這是自我限制的意願和行爲，而非放棄神性的行爲。^① 可以看到，與 17、18 世紀的虛己論者相似的是，他們仍然試圖對神聖屬性進行拆分。但是，由此產生的危險是，要麼他們否認了基督完全的神性（因為在他們看來，那些關聯性屬性被捨棄了），要麼他們所謂的關聯性屬性便不是神性之必要成分，反而是可有可無的，從而更爲嚴重的問題是，神性成了人可以輕易界定和劃分的東西。而且，他們還堅持認爲，當救贖工作完成後，那些被自我放棄的神聖屬性會重新恢復，^②從而上帝的自我限制僅僅是暫時的，甚至是權宜的，而這種認識會在某種程度上忽略上帝對人和世界的不間斷的、俯就的愛。這一點下文將會談到。不過，由於他們已經承認了神性的自我限制，所以在他們這裏一個極爲重要的進步是，他們已經從亞里士多德式的上帝觀中部分地走了出來。托馬斯烏斯甚至說，任何有關神之不動情（divine immutability）的嚴格觀念事實上都包含了神之不完美（divine imperfection）的觀念，因爲它嚴重限制了上帝的意願。^③ 之前發源於亞里士多德形而上學的所謂的上帝與世界相關聯的那些屬性（全在、全能、全知、永恆、不動情、不改變），“與《聖經》所見證的上帝之歷史中的上帝屬性毫不相干，因此它們也不可能是那位‘因基督’而被人所信仰，並被稱爲‘耶穌基督之父’的上帝的屬性，因爲根據保羅的說法（林後 5:19），上帝‘在基督裏’，根據《約翰福音》，‘居住在’基督裏（約 14:11），且在子中‘受敬拜’”^④。這一點必須成爲我們重新思考“虛己論”的一個重要前提。

有些更爲激進的學者進一步提出了“徹底傾空”的基督論。他

① Ibid., 238; See also T. D. Herbert, *Kenosis and Priesthood* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock publishers, 2009), 23; C. Stephen Evans, ed., *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 82-84.

② C. S. Evans, ed., *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, 84.

③ Ibid.

④ Moltmann, “God’s Kenosis in the Creation and Consummation of the World,” in *The Work of Love: Kenosis as Creation*, 139. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, 139-140.

們根據《腓立比書》2:6-8 認為,基督甘願降卑,放棄一切神聖屬性。在道成肉身的過程中,三位一體的聖子完全將自己降為一個人。^① 的確,從“kenosis”的詞義來說,它表示的是“自我的傾空”(self-emptying)^②。既然是“傾空”,那麼必然是徹底的、完全的,而不是部分的。約瑟夫·拉辛格也確認了“kenosis”的徹底性,爲了

① 19 世紀中後期的路德宗神學家格斯(Wolfgang Friedrich Gess)就已經提出,道成肉身不隻是意味着邏各斯將某些神性擱置一邊或者放棄,而是意味着永恆的子實際上將自己變爲了一個人。See Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, 1799 - 1870*, 234.

② 2012 年第 3 期的《讀書》上有一篇文章《誤譯耶穌》討論了“虛己”(“heauton ekenosen”)的問題。作者傾向於將“heauton ekenosen”理解爲“出空”,認爲由和合本所譯的“虛己”與《道德經》中“虛而不屈,動而愈出”的“道”聯繫起來,是受到了和合本的誤導,據此批評了 2010 年第 7 期《讀書》上一篇討論“韜光”問題的文章。不過,一方面後文顯然並非簡單依據和合本的翻譯就貿然將兩者聯繫起來,而是堅持義理上的會通;另一方面,前文也暫未解釋“出空”何謂,即避開了對這個語詞的義理分析,卻徑直將《腓立比書》2:6-7 視爲耶穌時代的洗禮頌。筆者以爲即使確實如此,但此段的理解也要回到對基督的理解,因爲它經過了保羅的轉換。保羅所謂的“倒空”或“出空”,不管是指捨棄部分或全部神性而引入人性,還是指單純引入人性,或者其他理解,都指向了基督全然的降卑和順服,向着聖父、聖靈以及眾人。由此來講,這與《道德經》中的“無私”、“虛心”並不矛盾。前文作者之所以認爲《道德經》中的“虛用”等與《腓立比書》中“heauton ekenosen”的類比不合適,可能還在於將“虛用”、“韜光”、“無私”等理解得有些狹隘了(他在文中的解釋是“以退爲進,用虛取實”;“不想不求,反而實現自己的目標”)。還應該注意的是,據《腓立比書》2:6-7 來解釋言成肉身可能也並非始於 19 世紀,至少 17 世紀的路德宗就已經將之作爲理解基督的核心了,更不用說之前的奧利金、亞他那修、尼撒的格里高利、亞歷山大的西里爾、奧古斯丁等人就已經通過“虛己”的概念將《腓立比書》2:7 與邏各斯進入肉身、取了人形聯繫起來。

另外有關“虛心(ptochoi jo pneumatic)的人有福了”,前文作者也給出了“虛心”的原義(“靈中貧苦者”或“苦靈”),不過作者還是傾向於將之理解爲經濟的貧乏,從而將基督的宣講轉爲社會福音的許諾,因此不但認爲和合本的譯文“虛心”仍是誤譯,而且反對將之類比於《道德經》中的“韜光”。不過,基督的宣講顯然不能局限爲“褒揚貧苦,貶抑富貴”,而是重在靈性的更新,這一點不管是在保羅那裏,還是在後世主流的基督教思想那裏都得到了強調。此外,“靈中貧苦”者可能恰恰是信仰豐盛者(例如在路德、加爾文那裏),如果是這樣的話,這應該的確恰恰體現了“否定性思維”,因此仍然可以與《道德經》建立起有趣的聯繫。見馮象:《誤譯耶穌》,載《讀書》,2012 年第 3 期[FENG Xiang, “Mistranslating Jesus,” *Dushu*, no. 3 (2012): 41-48];楊慧林:《關於“韜光”的誤讀及其可能的譯解》,載《讀書》,2010 年第 7 期,第 88-91 頁[YANG Huilin, “Misreading of ‘Tao Guang’ and its Possible Translation and Commentary,” *Dushu*, no. 7 (2010): 88-91]。

表達的明晰，他甚至在“self-emptying”加上了“complete”。^① 同樣，阿部正雄(Masao Abe)也堅持認為，基督的倒空和自我棄絕不能理解為部分的，而必須被理解為完全的徹底的。阿部正雄通過詞源學的考辨，認為“人的樣式”中的“樣式”希臘語原文是“morphei”，而此詞表明不僅僅是形狀或外表，而且是實質(substance)或本體(reality)，所以我們可以說，在保羅的理解中，聖子放棄了自己的神性而採取了人性，甚至達到了成爲一個僕人被釘十字架的頂峰。因而，基督的自我傾空不僅僅是外表上的轉變而且是實質上的轉變，隱含了聖子根本的、全然的自我否定。^② 因此，討論“虛己”必須堅持傾空的徹底性。但是“徹底傾空”的基督論的問題一方面在於，“徹底傾空”的虛己論仍然有着不徹底之處，因爲在他們看來，聖子原本是滿溢的，自足的，具備所有他們所以爲的那些神性，道成肉身之時才將其全部捨棄、傾空。由此，“虛己”事實上僅僅是道成肉身的聖子的一種暫時狀態，而之前或者之後他將重獲完滿；另一方面的問題在於，它仍然將神性與人性截然對立起來，傾空的是神性，而神性被傾空之後，當然便不再是神。

由此，在堅持“徹底傾空”的基礎上，解決問題的一個可能途徑是通過理雅各對孔子或老子的這些譯解，通過上文中已經初步說明的《論語》、《道德經》中的“無己”而“成己”，來重新思考基督的“虛己”，從而儘力達成儒家文化與基督教在某些層面的相互觸動和激發。

三、基督的“虛己”而“成己”

我們已經強調，“虛己”必然是全然的傾空。但是，“全然的傾

^① Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, trans. J. R. Foster (New York: Herder and herder, 1970), 164.

^② Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata,” in *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, eds. John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 10.

空”就是對神性的徹底拋棄，從而喪失神性，而隻形成人性嗎？如果考慮到前文談到的“無己”而“成己”的否定的辯證法，那麼我們不妨說，正是由於聖子將自己徹底傾空，他才是真正的聖子；而隻有上帝能夠自我改變，不僅能夠作為上帝而且也能夠是這個人時，他才是真正的上帝。由此，也許對“神人二性”的思考不能局限在所謂的神聖屬性和所謂的人類屬性之上，而應該直接思考“神”和“人”，尤其是何為耶穌基督的上帝。如果通過認定耶穌基督所體現出的某些所謂的神聖屬性來證明耶穌基督是完全的神，而又通過認定耶穌基督所具有的某些所謂的人類屬性來證明耶穌基督是完全的人，那麼我們事實上在褻瀆上帝，因為上帝被我們限定起來了，我們完全基於自身的設想去衡量上帝，去認定上帝的屬性，認為上帝必然而隻能如此；而且，這種思路還預設了神與人的相互排斥：成為人，便不再是神。但是通過虛己，上帝向我們表明，“他（即上帝——引注）能夠既在一種絕對的方式中，又在一種相對的方式中，既在無限之中，亦在有限之中，既在高貴之中，也在卑微之中，既在積極之中，也在消極之中，既在超越中，也在內在之中，最後，既在神性之中，也在人性之中，成為上帝，並像上帝那樣行動”^①。莫爾特曼的表述可能更為明確：“上帝沒有比這種自甘受屈辱更偉大的行為：上帝沒有比這種自願獻身更輝煌的成就；上帝沒有比在這種無能軟弱中更強有力的時候；上帝的神性沒有比在這種人性中更顯得多的時候。”^②

由此我們可以說，作為完全的人的基督恰恰就是完全的神。由此我們不需要僭越我們作為人的局限，去猜度上帝的神性是甚麼，或者甚至去對那些我們所謂的神性進行拆分；當然更能避免僅

^① [瑞]卡爾·巴特：《教會教義學》（精選本），何亞將、朱雁冰譯，北京：三聯書店，1998年，第107頁。[Kar Barth, *Church Dogmatics (selected version)*, trans. HE Yajiang and ZHU Yanbing (Beijing: Joint Press, 1998), 107.]

^② [德]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮煒等譯，上海：三聯書店，1997年，第265頁。[Jurgen Moltamn, *The Crucified God*, trans. RUAN Wei, et al. (Shanghai: SDX Joint Press, 1997), 265.]

僅在教義上承認基督是完全的人但在實際的神學思考中對之的忽視或拋棄。而且,全然倒空,全然是人,才能讓人真正相信耶穌基督是整個地在十字架上受難,是成為人的上帝在痛苦地受難以至於死亡。與此相對,不管是認為部分虛己的理論,還是如亞他那修所說的人性進入了神性,都會留下一種可能性:十字架上的耶穌隻是其人性在受難,而神性不受影響。此種思想的極端形式便是幻影說。而從實質上說,他們都是可以相通的,都在否認作為一個位格的耶穌基督的死亡,更在否認三位一體的上帝的受苦。

不過,如此理解耶穌基督的神人二性,需要解決的一大問題是,作為與塵世之人完全相同的耶穌,如何能夠施行福音書中所記載的那些神蹟、作出諸多預言呢?實際上,隻要想一想客西馬尼園中耶穌向聖父的禱告(太 26:39“我父啊,倘若可行,求你叫這杯離開我。”),或者十字架上耶穌痛苦的呼告(太 27:46,可 15:34“我的神,我的神,為甚麼離棄我?”),我們完全可以了解,儘管聖子成為了完全的人,但是他與父的關係仍然是至為親密的,他會在有需要時向聖父求告而獲得聖父的幫助。所以,那些神蹟和預言完全可以理解為聖父聞聽耶穌基督之求告之後按照自己的意願通過耶穌基督所展示出來的作為。

進一步需要思考的是,是否基督原初是聖子,接着傾空自己而成為人?也就是說,三一之中的聖子之“虛己”到底是暫時性的,還是本質性的?在前文討論的孔子之“無我”、老子之“無私”中,並不是有一個先存的、滿溢的“我”,之後將之空掉、拋棄,從而迎來另一個“真正的我”。所謂“己欲立而立人,己欲達而達人”,這個“我”就是在向着他者、為着他者之中不斷被活出來的,因此,“無我”才是“我”。那麼我們能否將作為聖子的基督理解為本質上就是自我傾空的呢?阿部正雄就堅持認為:“我們應該將此理解為作為聖子的基督在本質上和根本上是自我倒空的或自我否定的,而由於此本質,聖子才是基督,即彌賽亞。聖子並不是透過他的自我傾空的進程而變成一個人,而是根本上講在他動態的工作和自我倒空的

活動中同時是一個真正的人和一個真正的神。……聖子必須成爲肉身，隻是因爲聖子原初就是自我傾空的。”^①三位一體中的聖子，在其未道成肉身之前，他便是向着聖父順服的聖子，將自己完全交給聖父的聖子，是與聖父一起對人付出愛的聖子，因此他原本就是虛己的；而他的道成肉身以至於被釘十字架直至死亡，隻是聖子由於對聖父的順服和對人的絕對的愛，進而放棄作爲絕對的、超越的神，而成爲了普通的人，甚至受死，因此這隻是聖子之“虛己”的一個部分而已，隻不過這個部分無疑是高峰部分；而由於聖父的大能他從死亡中復活而重回聖父的身邊之時，他仍然保持着對聖父的完全順服和對人的絕對的愛，也就是說仍然是“虛己”的。正因此，莫爾特曼在一篇回應阿部正雄的論文中指出，沒有一種可想象的狀況中聖子不是以自我傾空的順從而存在的。^② 由此，基督的重臨（可能仍然以肉身的形式或者其他卑微的形式重臨）便是可能的，甚至是必然的。

如果聖子本質上是自我傾空的話，那麼我們便不能過度地從權能方面來認識聖子（當然也是上帝）。因此，儘管巴特通過一種否定的辯證法明確了——正是因爲上帝是上帝，因而上帝可以成爲人，但是巴特的問題也由此而生。巴特的問題不在於否認了基督的人性，他從來沒有否定，反而無限地強調這一點；他的最大問題在於，他在基督道成肉身的背後，在基督被釘十字架以至於死的背後，看到的更多的是上帝的自由與權能，而非順服、謙卑和苦弱。

如果說上帝完全有大能去直接改變這個世界的話，那麼顯然他沒有如此選擇。甚至按照麥奎利的看法，就連上帝的創世也是自我限制和自我降卑，因爲上帝創世行爲並不是其統治權能的任意作爲，而是一種用心的行爲（caring act），他將自我也投入其中，將自己的存有與他的造物一同分享，並與造物一同擔負責任。^③ 而

① Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata,” 10 - 11.

② Moltmann, “God Is Unselfish Love,” 119.

③ John Macquarrie, *The Humility of God* (London: SCM Press Ltd, 1978), 4.

如果認識到上帝是出於愛而創造，之後便是他對造物永不止息的照看和關心，認識到這些都是一種分享和自我限制的行為，而非大能的行為，那麼進一步地，基督是上帝之自我限制體現在人性之中；永恒的愛自我降卑，變得溫順和柔弱，來贏得我們，服務我們，拯救我們。由於上帝的愛和屈尊使得他成為所有一切的賜福者、幫助者和僕人，所以耶穌就是道成肉身的謙卑。^① 道成肉身本身便是上帝之自我限制和謙卑的延伸，那麼在十字架上的受難和死亡便是其高峰和最高體現。十字架是上帝以最為明白無誤的方式告訴世人自身的存在方式以及自身與世人在一起的方式：“上帝允許自己被推出世界，被推上十字架。上帝在這個世上是軟弱而無力的，而且這正是他能夠與我們同在並幫助我們的方式，唯一的方式。《馬太福音》8章17節清楚明白地告訴我們，基督幫助我們，不是靠他的全能，而是靠他的軟弱和受難。”^② 這種方式才是耶穌基督的上帝的方式，而非以色列人的上帝的方式。因此，基督精神之獨特的最終原因乃在於：不是以從存在論上取消生存本身的方式來解決不幸，而是上帝親身成為不幸、上帝之愛成為不幸，從而使人在不幸中得到上帝的摯愛的依托和神恩的賜福。^③

四、結語

通過理雅各的相關譯解，我們不但能夠更為清晰地發現《論語》、《道德經》中的“否定的辯證法”，而且可以此為資源，激發出基督教中原本同樣非常豐富的“否定的辯證法”，並且進一步以此

① Murray, *Humility: The Beauty of Holiness*, 21.

② [德]朋霍費爾：《獄中書簡》，高師寧譯，成都：四川人民出版社，1997年，第177-178頁。[Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, trans. GAO Shining (Chengdu: Sichuan Peoples' Press, 1997), 177-178.]

③ [法]薇依：《重負與神恩》，顧嘉琛、杜小真譯，北京：中國人民大學出版社，2003年，第174頁。[Simone Weil, *The Burden and the Grace*, trans. GU Jiachen and DU Xiaozhen (Beijing: Renmin University of China, 2003), 174.]

來反思基督的“虛己”問題，在某種程度上深化“基督論”。因此，跨文化對話並非簡單的比較，而是要深入到相互的激發和豐富。另一方面，在這種“否定的辯證法”中呈現出的最重要一點，是自我對他者的責任，甚至是自我對他者的完全交出，由此成就自我。孔子發如是論，老子作如是觀，基督亦是如此行。同樣，我們面對理雅各這一他者，也要擔負起不斷激活和豐富其譯解的責任。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Cobb , John B. , and Christopher Ives, eds. *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.
- Evans, C. Stephen, ed. *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Legge, James. "Confucianism in Relation to Christianity." Pamphlet. Shanghai: Kelly & Walsh, 1877.
- _____. *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton, 1880.
- _____. "Christianity and Confucianism Compared in their Teaching on the Whole Duty of Man." Pamphlet. London: Religious Tract Society, 1883.
- _____. *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*. Part I. Oxford: Oxford University Press, 1891; reprinted by New York: Dover Publications, Inc. , 1962.
- _____. *The Chinese Classics. Vol. I. Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean*. London: The Clarendon Press, 1893; reprinted by Taipei: SCM Publishing Inc, 1991.
- _____. *The Chinese Classics . Vol. 2. The Works of Mencius* . London: The Clarendon Press, 1893; reprinted by Taipei: SCM Publishing Inc, 1991.
- Macquarrie, John. *The Humility of God*. London: SCM Press Ltd, 1978.
- Murray, Andrew. *Humility: The Beauty of Holiness*. London and Edinburgh: Oliphants Ltd. , 1896.
- Pannenberg, Wolfhart. *Jesus: God and Man*. Translated by Lewis L. Wilkings and Duane A. Priebe. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.
- Polkinghorne, John, ed. *The Work of Love: Kenosis as Creation*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Ratzinger, Joseph. *Introduction to Christianity*. Translated by J. R. Foster. New York: Herder and herder, 1970.

Welch, Claude. *Protestant Thought in the Nineteenth Century, 1799 – 1870*. Vol. I. New Haven and London: Yale University Press, 1972.

中文文獻 [Works in Chinese]

[美] 杜維明：《中庸洞見》，段德智譯，北京：人民出版社，2008年。[DU Weiming. *The Insight of Chung-yung*. Translated by DUAN Dezhi. Beijing: People's Press, 2008.]

[美] 馮象：《誤譯耶穌》，《讀書》2012年第3期。[FENG Xiang. "Mistranslating Jesus." *Dushu*, no. 3 (2012).]

[魏] 何晏集解、[梁] 皇侃義疏：《論語集解義疏》，上海：商務印書館，1937年。[HE Yan and HUANG Kan. *Lunyu Jijie Yishu*, vol. 1. Shanghai: The Commercial Press, 1937.]

[德] 卡爾·巴特：《教會教義學》(精選本)，何亞將、朱雁冰譯，北京：三聯書店，1998年。[Barth, Karl. *Church Dogmatics (Selected Version)*. Translated by HE Yajiang and ZHU Yanbing. Beijing: Joint Press, 1998.]

[德] 卡爾·巴特：《〈羅馬書〉釋義》，魏育青譯，上海：華東師範大學出版社，2005年。[Barth, Karl. *Der Römerbrief*. Translated by WEI Yuqing. Shanghai: East China Normal University Press, 2005.]

[德] 莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮煒等譯，上海：三聯書店，1997年。[Moltmann, Jurgen. *The Crucified God*. Translated by RUAN Wei, et al. Shanghai: Joint Press, 1997.]

牟宗三：《心體與性體》，上海：上海古籍出版社，1999年。[MOU Zongsan. *The Heart Substance and the Nature Substance*, vol. 1. Shanghai: Shanghai Guji Press, 1999.]

[德] 朋霍費爾：《獄中書簡》，高師寧譯，成都：四川人民出版社，1997年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Translated by GAO Shining. Chengdu: Sichuan Peoples' Press, 1997.]

錢穆：《論語新解》，北京：三聯書店，2005年。[QIAN Mu, *Lunyu Xinjie*. Beijing: Joint Publishing Company, 2002.]

[魏] 王弼注：《老子道德經》，上海：上海書店，1992年。[WANG Bi, annot. *Laozi Dao De Jing*. Shanghai: Shanghai Bookstore, 1993.]

- [法] 薇依:《重負與神恩》,顧嘉琛、杜小真譯,北京:中國人民大學出版社,2003年。[Weil, Simone. *The Burden and the Grace*. Translated by GU Jiachen and DU Xiaozhen. Beijing: Renmin University of China, 2003.]
- 徐復觀:《中國人性論史·先秦篇》,上海:上海三聯書店,2001年。[XU Fuguan. *The History of Theories on Human Nature in Pre-Qin Period*. Shanghai: Joint Press, 2001.]
- 楊慧林:《關於“韜光”的誤讀及其可能的譯解》,《讀書》2010年第7期。[YANG Huilin, “Misreading of ‘Tao Guang’ and its Possible Translation and Commentary.” *Dushu*, no. 7 (2010).]
- 楊慧林:《中西“經文辯讀”的可能性及其價值——以理雅各的中國經典翻譯為中心》,《中國社會科學》2011年第1期。[YANG Huilin. “The Possibilities and Values of ‘Scriptural Reasoning’ between China and West: A Case Study on James Legge’s Translation of Chinese Classics.” *Social Sciences in China*, no. 1 (2011).]
- 楊樹達:《論語疏證》,上海:上海古籍出版社,1986年。[YANG Shuda. *Lunyu Shuzheng*. Shanghai: Shanghai Guji Press, 1986.]
- [宋]朱熹:《四書章句集注》,北京:中華書局,1983年。[ZHU Xi. *Si Shu Zhangju Jizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- [宋]朱熹:《朱子語類》,北京:中華書局,1986年。[ZHU Xi. *Zhuzi Yulei*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]