

《论语》、《道德经》中的 “无己”与基督的“虚己”

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

邱业祥
QIU Yexiang

作者简介

邱业祥 中国人民大学文学院博士研究生;河南大学比较文学与比较文化研究所讲师

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 试图对儒家思想进行补足和修正, 同时也认为基督教应该欣赏甚或吸收其优秀成分。^② 当然, 关于前者, 理雅各在其《中国经典》(Chinese Classics) 及其它诸多译著、论著中着墨颇多; 后者则少有直接论及, 但是不可谓无, 例如他试图通过彰显孟子之“性善论”来纠基督教“原罪论”之偏。^③ 不过, 作为研究者, 我们不能满足于对研究对象的一般描述和评价。理雅各的译解遗产召唤我们对之作进一步的阐明、引申甚至修正, 由此进一步拓展中国经典与基督教经典的对话。其中, 根据理雅各对中国经典中非常重要的思想“无我”而“成我”、“无己”而“成己”的重视, 便足以展开中国经典与基督教经典的深度对话。本文便试图在理雅各译解的指引之下, 将之与基督的“虚己”联系起来, 以求相互理解和激发。

* 本文为国家社科基金重大项目“中国古代经典英译本汇释汇校”成果, 项目批准号 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 年出生于苏格兰东北部小镇亨特利 (Huntly)。1839 年作为伦敦传道会 (London Missionary Society) 的一名传教士前往马六甲传教。1843 年进入香港传教。1873 年从传教士的职位退休。1876 年被聘为牛津大学第一任汉学教授, 直至去世。自在香港期间直至去世, 他都在勤奋翻译、研究中国古代经典, 译介完成了“四书”、“五经”、《道德经》等等经典, 成为西方系统翻译、研究中国古代经典的第一人, 其译本至今仍被奉为中国经典英译之权威。

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、《论语》、《道德经》 中的“无己”而“成己”

首先来看《论语·公冶长篇》第二十五章：

颜渊、季路侍。子曰：“盍各言尔志？”子路曰：“愿车马，衣轻裘，与朋友共，蔽之而无憾。”颜渊曰：“愿无伐善，无施劳。”子路曰：“愿闻子之志。子曰：老者安之，朋友信之，少者怀之。”

对于最后三句，注疏家们理解有别。皇侃将“之”理解为“己”，而且从道德互惠的角度逆推出“己”的道德品质：“若老人安己，己必是孝敬故也；朋友信己，己必是无欺故也；少者怀己，己必有慈惠故也。”^①单从文意来看，此解不可谓不通。但是《论语》多言尽己工夫，少言在外之效验。^②而若依从皇解，则孔子之志当首要在于他人之善待于我；虽然他人之善待于我，必赖我之先善待于人，但是我之善待于人便落入有意而为的目的论和必求为我之效验的自我中心论之中，由此孔子甚至还没有达到颜子之“无伐善，无施劳”之境。

与皇侃不同，朱熹解为“老者养之以安，朋友与之以信，少者怀之以恩”，继之引程子曰：“子路勇于义者，观其志，岂可势利以拘之哉？亚于浴沂者也。颜子不自私己，故无伐善；知同于人，故无施劳。其志可谓大矣，然未免出于有意也。至于夫子，则知天地之化

① [魏]何晏集解、[梁]皇侃义疏：《论语集解义疏》（一），上海：商务印书馆，1937年，第67页。[HE Yan and HUANG Kan, *Lunyu Jijie Yishu*, vol. 1 (Shanghai: The Commercial Press, 1937), 67.]

② 钱穆：《论语新解》，北京：三联书店，2002年，第140页。[QIAN Mu, *Lunyu Xinjie* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 140.]

工,付与万物而已不劳焉,此圣人之所以为也。”^①程子之解要在点出颜子“不自私己”。虽然程子并未称子路和孔子为“不自私己”,但是子路重伦轻利,显然可谓之“不自私己”;孔子付己与万物,且毫无程子所谓颜子之“未免出于有意”,当更是彻底之“不自私己”。

此层意涵,理雅各在其对此章的翻译和注释中开显出来。理雅各遵朱熹之解,将最后三句译为: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,夫子和两弟子都做到了克除己私(being devoid of selfishness),而在夫子那里,甚至根本没有对个我的任何意识(an unconsciousness of self)。^②由此我们可以说,孔子完全抛弃了对自我的考量,自我并非不存在,但是这个自我乃是为他者之存在的存在。而也正因此,孔子才完成了真正而全然的自我实现,即所谓“成己”。

“成己”这一术语,孔子并没有提出来,而是在《中庸》那里得以提出和阐发。《中庸》二十五章曰:“诚者,自成也,而道,自道也。诚者,物之终始,不诚无物。是故,君子诚之为贵。诚者,非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合外内之道也,故时措之宜也。”可以说,《中庸》中的“成己”即是恢复与彰显天命之性。当然,此种恢复和彰显,并不表明人仅仅对所赋命之“天”负责,更不表明人需要脱离人世而追求天人合一。事实上,对“天”之责任的落实就是在人世之中,或者更明确地说,就是在与他者的关系之中,所以杜维明说:“人性受命于天表示了一种使人性与天的实在性得以合一的本体论基础。既然这种合一或同一本质上讲就是一种为人之道,则它的实现就得依赖人的努力。但是,

① [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第82-83页。[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.

实现这种根本性的同一并不是超离人性,而是通过人性来运作。最大限度体现了诚的人也是最真实的人。正是在这个意义上我们说他完全实现了自己的本性。而充分实现了自己本性的人就成了真正人性的范式。”^①虽然孔子没有提出“成己”或者“诚”,但是孔子所强调的“仁”在本质上与它们是一致的;更准确地说,《中庸》之“成己”或“诚”的观念,乃是对孔子之论“仁”的合理发展。孔子事实上认定了“仁”乃是内在于每一个人的生命之中的(“我欲仁,斯仁至矣”)。徐复观认为,对于孔子来说,善的究极便是仁,则亦必实际上认定仁是对于人之所以为人的最根本的规定,亦即认为仁是作为生命根源的人性。^②那么将内在于生命中的“仁”实现出来,便是“成己”。尽管孔子并没有明确提出人性与天之实在性的贯通,但是孔子所谓的“下学而上达”其实已经在表达此层意涵了。作为孔子常常向弟子们指示的实现“仁”的工夫、方法,则就是孔子所谓的“下学而上达”中的“下学”,也即孔子所谓的“仁之方”。“仁之方”事实上既是践仁的方式方法,也是仁之落实和展开的方式、方法。可以看到,孔子论述“仁”时特别强调每一个人在“人际”关系中的意义和责任,所以他明确指出:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”“仁”就蕴含在处理“己”与“人”之间的关系中;而且,“立己”与“立人”并没有一个时间上的先后(即先“立己”,之后才“立人”),而是本身即相互依存:“立己”必然是在“立人”这一过程之中得以实现的。也正因此,“成己”便内在地要求着和促成着“成物”,两者本不可分。

可资佐证的是,钱穆在论说“克己复礼”时,并不满足于朱熹将“克己复礼”中的“己”理解为“私欲”,他将之理解为更宽泛的“己

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

^② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第87页。[XU Fuguan, *The History of Theories on Human Nature in Pre-Qin Period* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2001), 87.]

身”，并且特别指出，盖人道相处必以仁，古训，“仁者相人偶”。若立心行事，专以己身为主，不顾及相偶之对方，此乃一切不仁之根源，故仁道必以能约束己身为先。^① 据此，“克己”同样应该走向对自我的克制甚至放弃。“苟己之视、听、言、动能一一复于礼，则克己正所以成己，复礼亦正所以复己。于约束抑制中得见己心之自由广大，于恭敬辞让中得见己心之恻怛高明，循此以往，将见己心充塞于天地，流行于万类。天下之大，凡所接触，全与己心痛痒相关，血脉相通，而天下归仁之境界，即于此而达。”^② 因此，全心全意为他者之存在而交出己的时候，便是处在“成己”之中。不过，其中包含了一个重要的悖论，即一方面这一“成己”是没有终点的，因为人需要永远不断地为他者而付出；另一方面，当他已经在不断如此践行时，他已经“成己”。所以，“成己”可谓是既济与未济。因而朱熹论说孔子之“仁”时说：“一事之仁也是仁，全体之仁也是仁，仁及一家也是仁，仁及一国也是仁，仁及天下也是仁。”^③ 牟宗三也认为，道德即通无限。道德行为有限，而道德行为所依据之实体以成其道德行为之“纯亦不已”，则其个人生命虽有限，其道德行为亦有限，然而有限即无限，此即宗教境界。体现实体以成德（所谓尽心或尽性），此成德之过程是无穷无尽的。^④

从而，在孔子的思想中，关于自我的辩证法便初步浮现出来：自我并非自我，因为自我已经被全部交出，交给他者；然而正是由于自我并非自我，自我才是真正的自我，才能实现“成己”。

① 钱穆：《论语新解》，第 323 页。

② 同上，第 324 页。

③ [宋]朱熹：《朱子语类》（第三册），北京：中华书局，1986 年，第 847 页。[ZHU Xi, *Zhuzi Yulei*, vol. 3 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1986), 847.]

④ 牟宗三：《心体与性体》（上），上海：上海古籍出版社，1999 年，第 4 - 5 页。[MOU Zongsan, *The Heart Substance and the Nature Substance*, vol. 1 (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1999), 4 - 5.]

为了更为清晰地说明这个否定的辩证法,我们来看看《道德经》^①——也许孔、老之间并不是判若霄尘的。首先是《道德经》第五章“虚用”中的一段:“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出。”王弼侧重于从天地自然的层面来理解:“橐籥之中空洞无情无为,故虚而不得穷,屈动而不可竭尽也。天地之中荡然任自然,故不可得而穷,犹若橐籥也。”^②理雅各的译文是: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虚而不竭乃是“道”的运作之外,还特别强调了这也是圣人行事的原则(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,在老子看来,无论天地还是人,只有保持为一种“空”的状态时,才能够真正地具有不可竭尽的能量。那么单就人来讲,只有“虚己”才能“成己”,不管老子与孔子对于虚掉的对象和成己的状态之理解如何地迥异,在这个否定的辩证法上他们是相通的。

更为清楚地关联到圣人之“虚己”的,是《道德经》第七章:“天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人,后其身而身先;外其身而身存。非以其无私邪?故能成其私。”理雅各的译文如下:

① 杨慧林已经发现并论述过,理雅各在《道德经》之“韬光”、“虚静”、“虚用”、“虚心”和《圣经》之“虚己”、“虚空”、“自我倾空”、“灵性贫乏”之间建立了一种参照关系,勾连其间的是一种“否定性思维”。见杨慧林:《中西“经文辩读”的可能性及其价值——以理雅各的中国经典翻译为中心》,《中国社会科学》,2011年第1期,第192-205页。本文受其启发甚大,特此致谢。[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:《老子道德经》,上海:上海书店,1992年,第3页。[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

很明显,后其身而身先,外其身而身存,无私故能成其私。只有将自己降卑,将己身抛弃,才能真正获得其“身”,才能成为“自己”。这已经可以毫无障碍地与《圣经》关联起来了:“你们中间,谁愿为大,就必作你们的用人;在你们中间,谁愿为首,就必作众人的仆人。”(可 10:43-45)“因为凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为我丧掉生命的,必得着生命。”(太 16:25)显然,耶稣在这里宣扬的是灵性的生命。而理雅各显然也并不认为《道德经》谈论的是世俗追求,他将这里所谓的“私”或“身”理解为“至善”(one's best good),因此他认为此章“教导人们只有在不刻意考量、不刻意追求的情况下,才能获得自己的至善”②。

由此而论,孔子和老子都形成了“无己而成己”、“无私而成其私”的否定的辩证法,除去他们之间具体所指的不同之外,可能他们之间唯一的不同是,孔子并没有将这种否定的辩证法推源自天地自然。

不过,我们的最终目的并非总结出孔子和老子的否定的辩证法,而是以此回溯到基督教神学中对基督之“虚己”的理解。有趣的是,我们恰好可以在理雅各的一处翻译中找到回转的桥梁。在

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

② Ibid.

《论语·颜渊篇》第二十五章中,孔子解答何谓“达”的问题时提到了“虑以下人”:

子张问:“士何如斯可谓之达矣?”子曰:“何哉,尔所谓达者?”子张对曰:“在邦必闻,在家必闻。”子曰:“是闻也,非达也。夫达也者,质直而好义,察言而观色,虑以下人。在邦必达,在家必达。夫闻也者,色取仁而行违,居之不疑。在邦必闻,在家必闻。”

孔子的这段回答,似乎重在区分“闻”、“达”之别;不过,孔子对此的区分乃是根据本真心志,人必须从内心里“好义”,从内心里卑以自牧,才能自然而然践行义事,诚心诚意在人前谦卑柔顺。唯有如此,才能“达”,才是“达”。因此,出于本真心志而自我谦卑(“虑以下人”),则才真正上升至“达”。而“达”也必须同时仍是“虑以下人”的,否则便会滑向“闻”。所以,“虑以下人”必须是“达”的一种重要而必然的特质和标志,一种内在属性,而不仅仅是通向“达”的一种途径。可见,“下降”即是“上升”,“上升”必是“下降”。这里“下”与“达”的内在关联仍然呈现出“否定的辩证法”。这可能才是孔子所真正想说的。诸多注家往往对“虑以下人”不甚重视,而且多从道德的角度理解,^①他们虽然多能辨识孔子所论的“闻”与“达”之分别,却也因此往往仅仅关注这一点,并未特别注意这种

^① 马融:“常有谦退之志,察言语,见颜色,知其所欲,念虑常以下人也。”朱熹:“内主忠信,而所行合宜,审于接物而卑以自牧,皆自修于内,不求人知之事。”钱穆:“存心谦退,总好把自己处在人下面。”

“下”与“达”的“否定的辩证法”。^①

但是理雅各的译文却开出了与基督论相关联的进路：He is anxious to humble himself to others.^②在基督宗教中，“humble”的意义非常特殊。耶稣基督在训导中曾经讲到“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高”（路 14:11: For all those who exalt themselves will be humbled, and those who humble themselves will be exalted. 另见路 18:14, 太 18:4, 23:12, 彼前 5:5-6 等）；因为人本为受造物，来于尘土而归于尘土，低微、谦卑本就是人的存在状态；也因此，“凡是人视为义和有价值的，都属于血肉范畴，在上帝面前都是不义和无价值的”^③。所以安德鲁·莫雷正确地指出：“谦卑——彻底依赖上帝——从所有事物的真正本质来说，乃是每一造物的首要职责和最高美德，并且是其他美德的根源。”^④正是在这种放弃和依赖中，人才能找寻到真正的价值，真正完全成为“上帝的形像”。另一方面，人的谦卑也是对耶稣基督的谦卑的模仿和实践。实际上，“humble”更重要的是指称耶稣基督本人的自我降卑，所以《腓立比

① 需要提及的是，杨树达先生注意到了这点。为了疏证“虑以下人”，他在《论语疏证》中提供了三则相关材料：其一，《说苑·尊贤篇》曰：孔子闲居，喟然叹曰：“铜鞮伯华而无死，天下其有定矣。”子路曰：“愿闻其为人也若何。”孔子曰：“其幼也，敏而好学；其壮也，有勇而不屈；其老也，有道而能以下人。”子路曰：“其幼也敏而好学，则可；其壮也有勇而不屈，则可；夫有道，又谁下哉？”孔子曰：“由不知也，吾闻之，以众攻寡，而无不消也；以贵下贱，无不得也。昔在周公旦制天下之政，而下士七十人；岂无道哉？欲得士之故也。夫有道而能下于天下之士，君子乎哉。”其二，《大戴礼记·曾子制言上篇》曰：弟子问于曾子曰：“夫士何如则可以达矣？”曾子曰：“不能则学；疑则问；欲行则比贤。虽有险道，循行达矣。今夫弟子，病下人，不知事贤；耻不知而又不问；欲作则其知不足。是以惑暗，惑暗终其世而已矣。是谓穷民也。”其三，《庄子·徐无鬼篇》中管仲曰：“以贤临人，未有得人者也；以贤下人，未有不得人者也。”见杨树达：《论语疏证》，上海：上海古籍出版社，1986年，第296页。[YANG Shuda, *Lunyu Shuzheng* (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1986), 296.]

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

③ [瑞]卡尔·巴特：《〈罗马书〉释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第86页。[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.

书》2:6-8 论到:“他本有神的形像,不以自己与神同等为强夺的,反倒虚己,取了奴仆的形像,成为人的样式。既有人的样子,就自己卑微(humble himself),存心顺服,以至于死,且死在十字架上。”在孔子那里,“虑以下人”才能谓之“达”,“无己”才能“成己”,“无私故能成其私”;而在《圣经》中,耶稣基督自我降卑,道成肉身以至于被钉十字架,甚至死去,则“神将他升为至高,又赐给他那超乎万名之上的名,叫一切在天上的,地上的和地底下的,因耶稣的名无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归与父神”(腓 2:9-11)。而正是由于《腓立比书》2:6-8 中明确论说了“虚己”,而且后世的基督教思想中多有谈论基督的“虚己”,也由于理雅各通过“humble”的译词,明确将孔子所论的“虑以下人”与基督的“谦卑”关联起来,所以我们能够尝试进一步根据理雅各的译解,探讨《论语》和《道德经》中的“无己”而“成己”、“无私故能成其私”如何触动甚至深化对基督之“虚己”(kenosis)及由此形成的“虚己论”(kenoticism)问题的认识。

二、传统的“虚己论”及其问题

大致来说,“虚己论”是为了理解和深化“迦尔敦信经”中的基督之“神人二性”而提出的。尽管奥利金、亚他那修、尼撒的格里高利、亚历山大的西里尔、奥古斯丁等人已经通过“虚己”的概念将《腓立比书》2:7 与逻各斯进入肉身、取了人形联系起来^①,但是直到 17、18 世纪的路德宗神学才第一次将基督的“虚己”视为解决基督论难题的关键。在他们看来,基督的“虚己”,意为在成为人的过程中,基督放弃了神性权威的属性,因而并非全能、全在、全知,而

^① 潘能伯格敏锐地发现,教父神学最关注基督的真实神性,以此来理解救赎,所以逻各斯在道成肉身中对其神圣属性的任何放弃,在他们的思想中都是陌生的。参阅 Wolfhart Pannenberg, *Jesus: God and Man*, trans. Lewis L. Wilkings and Duane A. Priebe (Philadelphia: The Westminster Press, 1964), 308.

是成为一个有限的存在,以人的方式与其他人相遇。但是仅仅在人性方面他才放弃了这些神圣属性,或者将之隐藏了(17世纪图宾根神学家们的解释)。他们都没有打算探讨永恒逻各斯之神性的自我倾空。按照莫尔特曼(Jürgen Moltmann)的看法,他们只是希望为在世的基督生命中真实、真正的人性留出空间。^①潘能伯格也认为,与教父神学相似,他们也没有想过道成肉身中对自身神性的主动放弃。^②因此,尽管他们的确承认并维护基督的真实人性,但是对于他们来说,除了需要与人的救赎发生关联之外,基督的真实人性事实上是一个绊脚石,因而在他们的理论中被挤压到一个很小的空间之中。而且一个很严重的倾向是,他们将基督的实际作为拆分为对神性能力的发挥,和对人性能力的运用,因而往往忽略了至关重要的一点:基督乃是一个位格。^③

19世纪路德宗中的“虚己论”者已经开始承认神性的自我限制。他们在神性的范围内讨论了道成肉身的圣子放弃了关联性属性(relative attributes),例如全知、全能、全在,而保留了构成上帝根本本质的内在属性(immanent attributes):绝对的权能(absolute power,而非omnipotence)、真、圣洁和爱。其中一位代表性人物托马斯乌斯(Gottfried Thomasius)^④认为,关联性属性可以抛弃掉而不影响道成肉身之基督的神性,因为这些属性对于神之为神来说并非本质性的(essential)。上帝在道成肉身中倾空了这些关联性属性,仅仅表现出“真和爱的道德实体……其权能的全部表现被吸收

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 在我看来,这种拆分的倾向非常普遍,不论是在17、18世纪乃至19世纪的“虚己论”那里,还是在“虚己论”的反对者那里。

④ 克劳德·韦尔奇(Claude Welch)指出,正是在托马斯乌斯那里,这种新的“虚己论”才成为当时论争的中心,而且取得了最引人瞩目的成果。参阅 Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, 1799 – 1870*, vol. I (New Haven and London: Yale University Press, 1972), 235.

进他在世的救赎行为”。托马斯乌斯强调这是自我限制的意愿和行为,而非放弃神性的行为。^① 可以看到,与17、18世纪的虚己论者相似的是,他们仍然试图对神圣属性进行拆分。但是,由此产生的危险是,要么他们否认了基督完全的神性(因为在他们看来,那些关联性属性被舍弃了),要么他们所谓的关联性属性便不是神性之必要成分,反而是可有可无的,从而更为严重的问题是,神性成了人可以轻易界定和划分的东西。而且,他们还坚持认为,当救赎工作完成后,那些被自我放弃的神圣属性会重新恢复,^②从而上帝的自我限制仅仅是暂时的,甚至是权宜的,而这种认识会在某种程度上忽略上帝对人和世界的不间断的、俯就的爱。这一点下文将会谈到。不过,由于他们已经承认了神性的自我限制,所以在他们这里一个极为重要的进步是,他们已经从亚里士多德式的上帝观中部分地走了出来。托马斯乌斯甚至说,任何有关神之不动情(divine immutability)的严格观念事实上都包含了神之不完美(divine imperfection)的观念,因为它严重限制了上帝的意愿。^③ 之前发源于亚里士多德形而上学的所谓的上帝与世界相关联的那些属性(全在、全能、全知、永恒、不动情、不改变),“与《圣经》所见证的上帝之历史中的上帝属性毫不相干,因此它们也不可能是那位‘因基督’而被人所信仰,并被称为‘耶稣基督之父’的上帝的属性,因为根据保罗的说法(林后5:19),上帝‘在基督里’,根据《约翰福音》,‘居住在’基督里(约14:11),且在子中‘受敬拜’”^④。这一点必须成为我们重新思考“虚己论”的一个重要前提。

有些更为激进的学者进一步提出了“彻底倾空”的基督论。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.

们根据《腓立比书》2:6-8 认为,基督甘愿降卑,放弃一切神圣属性。在道成肉身的过程中,三位一体的圣子完全将自己降为一个人。^① 的确,从“kenosis”的词义来说,它表示的是“自我的倾空”(self-emptying)^②。既然是“倾空”,那么必然是彻底的、完全的,而不是部分的。约瑟夫·拉辛格也确认了“kenosis”的彻底性,为了

① 19 世纪中后期的路德宗神学家格斯(Wolfgang Friedrich Gess)就已经提出,道成肉身不只是意味着逻各斯将某些神性搁置一边或者放弃,而是意味着永恒的子实际上将自己变为一个人。See Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, 1799 - 1870*, 234.

② 2012 年第 3 期的《读书》上有一篇文章《误译耶稣》讨论了“虚己”(“heauton ekenosen”)的问题。作者倾向于将“heauton ekenosen”理解为“出空”,认为由和合本所译的“虚己”与《道德经》中“虚而不屈,动而愈出”的“道”联系起来,是受到了和合本的误导,据此批评了 2010 年第 7 期《读书》上一篇讨论“韬光”问题的文章。不过,一方面后文显然并非简单依据和合本的翻译就贸然将两者联系起来,而是坚持义理上的会通;另一方面,前文也暂未解释“出空”何谓,即避开了对这个语词的义理分析,却直接将《腓立比书》2:6-7 视为耶稣时代的洗礼颂。笔者以为即使确实如此,但此段的理解也要回到对基督的理解,因为它经过了保罗的转换。保罗所谓的“倒空”或“出空”,不管是指舍弃部分或全部神性而引入人性,还是指单纯引入人性,或者其他理解,都指向了基督全然的降卑和顺服,向着圣父、圣灵以及众人。由此来讲,这与《道德经》中的“无私”、“虚心”并不矛盾。前文作者之所以认为《道德经》中的“虚用”等与《腓立比书》中“heauton ekenosen”的类比不合适,可能还在于将“虚用”、“韬光”、“无私”等理解得有些狭隘了(他在文中的解释是“以退为进,用虚取实”;“不想不求,反而实现自己的目标”)。还应该注意的,据《腓立比书》2:6-7 来解释言成肉身可能也并非始于 19 世纪,至少 17 世纪的路德宗就已经将之作为理解基督的核心了,更不用说之前的奥利金、亚他那修、尼撒的格里高利、亚历山大的西里尔、奥古斯丁等人就已经通过“虚己”的概念将《腓立比书》2:7 与逻各斯进入肉身、取了人形联系起来。

另外有关“虚心(ptochoi to pneumatic)的人有福了”,前文作者也给出了“虚心”的原义(“灵中贫苦者”或“苦灵”),不过作者还是倾向于将之理解为经济的贫乏,从而将基督的宣讲转为社会福音的许诺,因此不但认为和合本的译文“虚心”仍是误译,而且反对将之类比于《道德经》中的“韬光”。不过,基督的宣讲显然不能局限为“褒扬贫苦,贬抑富贵”,而是重在灵性的更新,这一点不管是在保罗那里,还是在后世主流的基督教思想那里都得到了强调。此外,“灵中贫苦”者可能恰恰是信仰丰盛者(例如在路德、加尔文那里),如果是这样的话,这应该的确恰恰体现了“否定性思维”,因此仍然可以与《道德经》建立起有趣的联系。见冯象:《误译耶稣》,载《读书》,2012 年第 3 期[FENG Xiang, “Mistranslating Jesus,” *Dushu*, no. 3 (2012): 41-48];杨慧林:《关于“韬光”的误读及其可能的译解》,载《读书》,2010 年第 7 期,第 88-91 页[YANG Huilin, “Misreading of ‘Tao Guang’ and its Possible Translation and Commentary,” *Dushu*, no. 7 (2010): 88-91]。

表达的明晰,他甚至在“self-emptying”加上了“complete”。^① 同样,阿部正雄(Masao Abe)也坚持认为,基督的倒空和自我弃绝不能理解为部分的,而必须被理解为完全的彻底的。阿部正雄通过词源学的考辨,认为“人的样式”中的“样式”希腊语原文是“morphei”,而此词表明不仅仅是形状或外表,而且是实质(substance)或本体(reality),所以我们可以说,在保罗的理解中,圣子放弃了自己的神性而采取了人性,甚至达到了成为一个仆人被钉十字架的顶峰。因而,基督的自我倾空不仅仅是外表上的转变而且是实质上的转变,隐含了圣子根本的、全然的自我否定。^② 因此,讨论“虚己”必须坚持倾空的彻底性。但是“彻底倾空”的基督论的问题一方面在于,“彻底倾空”的虚己论仍然有着不彻底之处,因为在他们看来,圣子原本是满溢的,自足的,具备所有他们所以为的那些神性,道成肉身之时才将其全部舍弃、倾空。由此,“虚己”事实上仅仅是道成肉身的圣子的一种暂时状态,而之前或者之后他将重获完满;另一方面的问题在于,它仍然将神性与人性截然对立起来,倾空的是神性,而神性被倾空之后,当然便不再是神。

由此,在坚持“彻底倾空”的基础上,解决问题的一个可能途径是通过理雅各对孔子或老子的这些译解,通过上文中已经初步说明的《论语》、《道德经》中的“无己”而“成己”,来重新思考基督的“虚己”,从而尽力达成儒家文化与基督教在某些层面的相互触动和激发。

三、基督的“虚己”而“成己”

我们已经强调,“虚己”必然是全然的倾空。但是,“全然的倾

^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”就是对神性的彻底抛弃,从而丧失神性,而只形成人性吗?如果考虑到前文谈到的“无己”而“成己”的否定的辩证法,那么我们不妨说,正是由于圣子将自己彻底倾空,他才是真正的圣子;而只有上帝能够自我改变,不仅能够作为上帝而且也能够是这个人时,他才是真正的上帝。由此,也许对“神人二性”的思考不能局限在所谓的神圣属性和所谓的人类属性之上,而应该直接思考“神”和“人”,尤其是何为耶稣基督的上帝。如果通过认定耶稣基督所体现出的某些所谓的神圣属性来证明耶稣基督是完全的神,而又通过认定耶稣基督所具有的某些所谓的人类属性来证明耶稣基督是完全的人,那么我们事实上在褻渎上帝,因为上帝被我们限定起来了,我们完全基于自身的设想去衡量上帝,去认定上帝的属性,认为上帝必然而只能如此;而且,这种思路还预设了神与人的相互排斥:成为人,便不再是神。但是通过虚己,上帝向我们表明,“他(即上帝——引注)能够既在一种绝对的方式中,又在一种相对的方式中,既在无限之中,亦在有限之中,既在高贵之中,也在卑微之中,既在积极之中,也在消极之中,既在超越中,也在内在之中,最后,既在神性之中,也在人性之中,成为上帝,并像上帝那样行动”^①。莫尔特曼的表述可能更为明确:“上帝没有比这种自甘受屈辱更伟大的行为:上帝没有比这种自愿献身更辉煌的成就;上帝没有比在这种无能软弱中更强有力的时候;上帝的神性没有比在这种人性中更显得多的时候。”^②

由此我们可以说,作为完全的人的基督恰恰就是完全的神。由此我们不需要僭越我们作为人的局限,去猜度上帝的神性是什么,或者甚至去对那些我们所谓的神性进行拆分;当然更能避免仅

^① [瑞]卡尔·巴特:《教会教义学》(精选本),何亚将、朱雁冰译,北京:三联书店,1998年,第107页。[Kar Barth, *Church Dogmatics (selected version)*, trans. HE Yajiang and ZHU Yanbing (Beijing: Joint Press, 1998), 107.]

^② [德]莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,阮炜等译,上海:三联书店,1997年,第265页。[Jurgen Moltmann, *The Crucified God*, trans. RUAN Wei, et al. (Shanghai: SDX Joint Press, 1997), 265.]

仅在教义上承认基督是完全的人但在实际的神学思考中对之的忽视或抛弃。而且,全然倒空,全然是人,才能让人真正相信耶稣基督是整个地在十字架上受难,是成为人的上帝在痛苦地受难以至于死亡。与此相对,不管是认为部分虚己的理论,还是如亚塔那修所说的人性进入了神性,都会留下一种可能性:十字架上的耶稣只是其人性在受难,而神性不受影响。此种思想的极端形式便是幻影说。而从实质上说,他们都是可以相通的,都在否认作为一个位格的耶稣基督的死亡,更在否认三位一体的上帝的受苦。

不过,如此理解耶稣基督的神人二性,需要解决的一大问题是,作为与尘世之人完全相同的耶稣,如何能够施行福音书中所记载的那些神迹、作出诸多预言呢?实际上,只要想一想客西马尼园中耶稣向圣父的祷告(太 26:39“我父啊,倘若可行,求你叫这杯离开我。”),或者十字架上耶稣痛苦的呼告(太 27:46,可 15:34“我的神,我的神,为什么离弃我?”),我们完全可以了解,尽管圣子成为了完全的人,但是他与父的关系仍然是至为亲密的,他会在有需要时向圣父求告而获得圣父的帮助。所以,那些神迹和预言完全可以理解为圣父闻听耶稣基督之求告之后按照自己的意愿通过耶稣基督所展示出来的作为。

进一步需要思考的是,是否基督原初是圣子,接着倾空自己而成为人?也就是说,三一之中的圣子之“虚己”到底是暂时性的,还是本质性的?在前文讨论的孔子之“无我”、老子之“无私”中,并不是有一个先存的、满溢的“我”,之后将之空掉、抛弃,从而迎来另一个“真正的我”。所谓“己欲立而立人,己欲达而达人”,这个“我”就是在向着他者、为他者之中不断被活出来的,因此,“无我”才是“我”。那么我们能否将作为圣子的基督理解为本质上就是自我倾空的呢?阿部正雄就坚持认为:“我们应该将此理解为作为圣子的基督在本质上和根本上是自我倒空的或自我否定的,而由于此本质,圣子才是基督,即弥赛亚。圣子并不是透过他的自我倾空的进程而变成一个人,而是根本上讲在他动态的工作和自我倒空的

活动中同时是一个真正的人和一个真正的神。……圣子必须成为肉身,只是因为圣子原初就是自我倾空的。”^①三位一体中的圣子,在其未道成肉身之前,他便是向着圣父顺服的圣子,将自己完全交给圣父的圣子,是与圣父一起对人付出爱的圣子,因此他原本就是虚己的;而他的道成肉身以至于被钉十字架直至死亡,只是圣子由于对圣父的顺服和对人的绝对的爱,进而放弃作为绝对的、超越的神,而成为了普通的人,甚至受死,因此这只是圣子之“虚己”的一个部分而已,只不过这个部分无疑是高峰部分;而由于圣父的大能他从死亡中复活而重回圣父的身边之时,他仍然保持着对圣父的完全顺服和对人的绝对的爱,也就是说仍然是“虚己”的。正因此,莫尔特曼在一篇回应阿部正雄的论文中指出,没有一种可想象的状况中圣子不是以自我倾空的顺从而存在的。^②由此,基督的重临(可能仍然以肉身的形式或者其他卑微的形式重临)便是可能的,甚至是必然的。

如果圣子本质上是自我倾空的话,那么我们便不能过度地从权能方面来认识圣子(当然也是上帝)。因此,尽管巴特通过一种否定的辩证法明确了——正是因为上帝是上帝,因而上帝可以成为人,但是巴特的问题也由此而生。巴特的问题不在于否认了基督的人性,他从来没有否定,反而无限地强调这一点;他的最大问题在于,他在基督道成肉身的背后,在基督被钉十字架以至于死的背后,看到的更多的是上帝的自由与权能,而非顺服、谦卑和苦弱。

如果说上帝完全有大能去直接改变这个世界的话,那么显然他没有如此选择。甚至按照麦奎利的看法,就连上帝的创世也是自我限制和自我降卑,因为上帝创世行为并不是其统治权能的任意作为,而是一种用心的行为(caring act),他将自我也投入其中,将自己的存有与他的造物一同分享,并与造物一同担负责任。^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.

如果认识到上帝是出于爱而创造,之后便是他对造物永不止息的照看和关心,认识到这些都是一种分享和自我限制的行为,而非大能的行为,那么进一步地,基督是上帝之自我限制体现在人性之中;永恒的爱自我降卑,变得温顺和柔弱,来赢得我们,服务我们,拯救我们。由于上帝的爱和屈尊使得他成为所有一切的赐福者、帮助者和仆人,所以耶稣就是道成肉身的谦卑。^① 道成肉身本身便是上帝之自我限制和谦卑的延伸,那么在十字架上的受难和死亡便是其高峰和最高体现。十字架是上帝以最为明白无误的方式告诉世人自身的存在方式以及自身与世人在一起的方式:“上帝允许自己被推出世界,被推上十字架。上帝在这个世上是软弱而无力的,而且这正是他能够与我们同在并帮助我们的方式,唯一的方式。《马太福音》8章17节清楚明白地告诉我们,基督帮助我们,不是靠他的全能,而是靠他的软弱和受难。”^②这种方式才是耶稣基督的上帝的方式,而非以色列人的上帝的方式。因此,基督精神之独特的最终原因乃在于:不是以从存在论上取消生存本身的方式来解决不幸,而是上帝亲身成为不幸、上帝之爱成为不幸,从而使人在不幸中得到上帝的挚爱的依托和神恩的赐福。^③

四、结语

通过理雅各的相关译解,我们不但能够更为清晰地发现《论语》、《道德经》中的“否定的辩证法”,而且可以此为资源,激发出基督教中原本同样非常丰富的“否定的辩证法”,并且进一步以此

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

② [德]朋霍费尔:《狱中书简》,高师宁译,成都:四川人民出版社,1997年,第177-178页。[Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, trans. GAO Shining (Chengdu: Sichuan Peoples' Press, 1997), 177-178.]

③ [法]薇依:《重负与神恩》,顾嘉琛、杜小真译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第174页。[Simone Weil, *The Burden and the Grace*, trans. GU Jiachen and DU Xiaozhen (Beijing: Renmin University of China, 2003), 174.]

来反思基督的“虚己”问题,在某种程度上深化“基督论”。因此,跨文化对话并非简单的比较,而是要深入到相互的激发和丰富。另一方面,在这种“否定的辩证法”中呈现出的最重要一点,是自我对他者的责任,甚至是自我对他者的完全交出,由此成就自我。孔子发如是论,老子作如是观,基督亦是如此行。同样,我们面对理雅各这一他者,也要担负起不断激活和丰富其译解的责任。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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 Publicshing 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.

中文文献 [**Works in Chinese**]

[美] 杜维明:《中庸洞见》, 段德智译, 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] 冯象:《误译耶稣》,《读书》2012 年第 3 期。 [FENG Xiang. "Mistranslating Jesus." *Dushu*, no. 3 (2012).]

[魏] 何晏集解、[梁] 皇侃义疏:《论语集解义疏》, 上海: 商务印书馆, 1937 年。 [HE Yan and HUANG Kan. *Lunyu Jijie Yishu*, vol. 1. Shanghai: The Commercial Press, 1937.]

[德] 卡尔·巴特:《教会教义学》(精选本), 何亚将、朱雁冰译, 北京: 三联书店, 1998 年。 [Barth, Karl. *Church Dogmatics (Selected Version)*. Translated by HE Yajiang and ZHU Yanbing. Beijing: Joint Press, 1998.]

[德] 卡尔·巴特:《〈罗马书〉释义》, 魏育青译, 上海: 华东师范大学出版社, 2005 年。 [Barth, Karl. *Der Römerbrief*. Translated by WEI Yuqing. Shanghai: East China Normal University Press, 2005.]

[德] 莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》, 阮炜等译, 上海: 三联书店, 1997 年。 [Moltmann, Jurgen. *The Crucified God*. Translated by RUAN Wei, et al. Shanghai: Joint Press, 1997.]

牟宗三:《心体与性体》, 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] 朋霍费尔:《狱中书简》, 高师宁译, 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.]

钱穆:《论语新解》, 北京: 三联书店, 2005 年。 [QIAN Mu, *Lunyu Xinjie*. Beijing: Joint Publishing Company, 2002.]

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

- [法]薇依:《重负与神恩》,顾嘉琛、杜小真译,北京:中国人民大学出版社,2003年。[Weil, Simone. *The Burden and the Grace*. Translated by GU Jiachen and DU Xiaozhen. Beijing: Renmin University of China, 2003.]
- 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年。[XU Fuguan. *The History of Theories on Human Nature in Pre-Qin Period*. Shanghai: Joint Press, 2001.]
- 杨慧林:《关于“韬光”的误读及其可能的译解》,《读书》2010年第7期。[YANG Huilin, “Misreading of ‘Tao Guang’ and its Possible Translation and Commentary.” *Dushu*, no. 7 (2010).]
- 杨慧林:《中西“经文辩读”的可能性及其价值——以理雅各的中国经典翻译为中心》,《中国社会科学》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).]
- 杨树达:《论语疏证》,上海:上海古籍出版社,1986年。[YANG Shuda. *Lunyu Shuzheng*. Shanghai: Shanghai Guji Press, 1986.]
- [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。[ZHU Xi. *Si Shu Zhangju Jizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- [宋]朱熹:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年。[ZHU Xi. *Zhuzi Yulei*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]