

拾、

從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對

《論語》「克己復禮」章的詮釋

一、引言

《論語·顏淵·1》記載孔子與顏淵（521-490B.C.）有關「克己復禮為仁」的對話，在東亞儒家思想史上有其重要之地位。爲了本文討論的方便，先徵引這段對話如下：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

這一段對話極具關鍵性，明清諸儒者說解紛紛，爭論不已，很能顯示明清思想之變化，¹程樹德更以此章爲漢學與宋學之爭

¹ 參考溝口雄三：〈清代前葉における新しい理觀の確立——克己復禮解の展開からみて〉，《中國前近代思想の曲折と展開》（東京：東京大學出版會，1980），頁 283-331。

點。²朱熹對「克己復禮」章提出的解釋，也引起後儒諸多批判。³

「克己復禮」章義蘊豐富，東亞各國儒者解釋此章所呈現的問題意識甚多，本文擬集中在以下三項問題，探討 18 世紀末 19 世紀初朝鮮儒者丁茶山的解釋：

- (1)「己」字作何解？
- (2)「仁」字作何解？
- (3)「克己」如何可能？「克己」與「復禮」關係如何？

本文第二節首先論述丁茶山解釋以上三個問題的言論。第三節則將丁茶山的解釋置於東亞儒學史的視野，比較丁茶山的解釋與朱子及荻生徂徠的解釋之差異，並釐定丁茶山的解釋之因襲與創新。第四節則綜合全文論點，提出結論性的看法。

二、丁茶山對「克己復禮」章的解釋

丁茶山對「克己復禮」章的解釋，較為重要的有以下三項：

² 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁 818。

³ 參考張崑將：〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其繼起爭議〉，收入黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（臺北：臺大出版中心，2004），頁 159-212。

(1)「己」與「心」的雙重性：「克己復禮」章中的「克己復禮爲仁」與「爲仁由己」二語，引起歷代註家之爭論，清儒力主同一章中之「己」字不應有二解。丁茶山主張「己」有二體，亦有二心，他說：⁴

補曰：己者，我也，我有二體，亦有二心，道心克人心，則大體克小體也，一日克己謂一朝奮發，用力行之。孔曰：復，反也。補曰：歸者，歸化也，天下歸仁，謂近而九族，遠而百姓，無一人不歸於仁。補曰：由己謂由我也，仁生於二人之間，然爲仁由我，不由人也。補曰：目，克己之條目也，事者，專心專力以從事也。

丁茶山在上文中將「心」分成「道心」與「人心」，並將「體」分成「大體」與「小體」，皆有所本。後者出自孟子之說，前者出自於朱子所撰的〈中庸章句序〉：

蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之

⁴ 丁若鏞：《論語古今註》，氏著：《與猶堂全書》，收入：《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第27冊，論語十，卷6，頁450。

間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。

在朱子思想中，「人心」與「道心」恆處於緊張之關係。「人心」、「道心」兩個概念，出自《尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」清儒閻百詩（名若璩，1636-1704）與惠棟（字定宇，1697-1758）等人已指出偽古文《尚書》的作者取自《荀子·解蔽》引《道經》。但是「人心之危，道心之微」，改為「人心惟危，道心惟微」。⁵所謂「克己」，丁茶山解釋為「道心克人心」之工夫過程。丁茶山解釋「義」「利」這兩個概念時，也以「道心」「人心」之說，修正朱子之以「天理」「人情」二分解「義利」，丁茶山說：「義者，道心之所嚮；利者，人心之所趨」。⁶同樣地，「小體」也成為「大體」所「克」之對象。

(2)「仁」指在人際互動中之盡其本分而言。丁茶山質疑朱子以「本心之全德」釋「仁」：⁷

⁵ 戴君仁：〈「人心惟危道心惟微」申義〉，收入氏著：《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974），頁 205-209。

⁶ 丁若鏞：《論語古今註》，卷 2，頁 151。

⁷ 同上書，卷 6，頁 453-454。

（質疑）集注曰：仁者，本心之全德。案，仁者，人也，二人為仁，父子而盡其分則仁也，君臣而盡其分則仁也，夫婦而盡其分則仁也，仁之名必生於二人之間，近而五教，遠而至於天下萬姓，凡人與人盡其分，斯謂之仁，故有子曰：孝弟也者，其為仁之本；仁字訓詁，本宜如是，於是顏淵問仁，孔子却不把二人為仁之義以答其問，另就自己心上修治使之為仁，看來孔子此答新奇出凡，殆若問東而答西，使之警發，非平平地順下說話也，故下段敷說其所以然，曰我若自修，人皆歸順，父子、兄弟、夫婦、君臣，以至於天下萬民，無一人不歸於仁人之所感化，於是乎仁成矣。原來二人為仁，故求仁者，或於自求之外，更求諸人，孔子嚴嚴辨破曰：自修則民服，於是乎為仁，豈由人乎哉？若有一顆仁德，原在心竅之內，為惻隱之本源，則一日克己復禮以下二十字都泊然無味也，從來仁字宜從事為上看。

丁茶山上述這一段對「克己復禮為仁」的「仁」字之解釋，最關鍵的是：「凡人與人盡其分，斯謂之仁」。丁茶山在具體而特殊的社會關係之中定義「仁」，而不是在抽象而普遍的形上意義中定義「仁」。丁茶山對「仁」的解釋較為貼近《論語》的思想世界中「仁」的涵義。《論語》中的「仁」均指日常生活之德行，如「居處恭，執事敬，與人忠」（《論語·子路·13》），或「孝弟」之類家庭倫理（《論語·學而·1》）或個人之為人如「剛毅木納」（《論語·子路·13》），均在具體脈絡中說

「仁」。丁茶山對「仁」的詮釋較為貼近孔學中的「仁」之原意，也很能顯示茶山思想之實學的特質。

(3)「克己」與「復禮」是同時具足之工夫：孔子說：「克己復禮為仁」，涉及「克己」與「復禮」孰先，以及「仁」與「禮」之關係等問題，歷代註家說法不一。孔子說：「不學禮，無以立」（《論語·季氏·16》），「禮」在古代中國社會具有重要地位，《論語》裡所出現的「禮」字均未作動詞用，全書中「禮」字 75 見均作名詞解。約略言之，《論語》的「禮」至少有以下幾類意義：一是指古代的歷史或文化，如「夏禮」、「殷禮」（《論語》〈八佾〉3、〈為政〉2）之類；二是指理想中的典章制度，如「道之以德，齊之以禮」（《論語·為政·2》）；三是指古代的《禮》這部典籍，如《論語·述而·7》「子所雅言，詩、書、執禮。」；四是指日常生活儀節，如「非禮勿視」（《論語·顏淵·12》）。孔子說「禮」特重「禮」之精神，孔子說：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」（《論語·衛靈公·15》）「禮」所重視的是內在的精神而非外在的形式，是根源於這種內在精神而產生的自然和諧，而不是透過社會控制所造成的人為的劃一。所謂：「禮之用，和為貴」，即指此在社會脈絡中人際互動之和諧而言。⁸因

⁸ 所以，朱子將「禮」解釋為「禮者，天理之節文，人事之儀則也」，就備受後人批判，朱子《四書章句集注》以宋學解先秦孔孟之舊義，頗有違失之處。參閱錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧異〉，原刊於《清華學報》新 4 卷 2 期，頁 50-73，後收入《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 263-310。

此，「禮」與「仁」之間構成一種動態的創造性的緊張關係。⁹ 屈萬里（1907-1979）曾指出：「仁」這個字雖非始見於《論語》，但是，「仁」的哲學意義則是孔子所創發。在殷代及西周文獻中並無「仁」字，東周以後雖有「仁」字，但是不但不成爲一種學說，而且涵義也混淆不定。至孔子以後，「仁」的涵義擴大，幾已包括人類全部的美德，成爲作人的最高原則。¹⁰ 如果說「仁」是人類主觀的精神自覺，則「禮」可說是客觀的人間秩序。人的精神自覺在這種客觀秩序中落實。

歷代解釋孔子所說「克己復禮爲仁」的學者，常碰到「克己」是否「復禮」的手段或前提的問題。丁茶山解釋這句話說：
11

張侗初云：「通章只是一個己字，由己之己，即克己之己，下視聽言動四字，俱從己生出來，從己生者而著于己，便是當克之己，便是由己之己。」葛屺瞻云：「克者，戰勝之謂，能降伏得他下也，復，謂我之故物，一向爲己所驅逐，今則復還之也。」雪菴禪師云：「耳之聽、目之視、口之言、身之動，是奴僕也。心之主持于中，是主人也。主人精明振作，令奴僕皆伏而稟令。勿

⁹ Wei-ming Tu, "The Creative Tension Between *Jen* and *Li*," *Philosophy East and West*, 18:1-2, (Jan.-April, 1968), pp.29-38.

¹⁰ 屈萬里：〈仁字涵義之史的觀察〉，收入氏著：《書傭論學集》（臺北：開明書局，1969），頁 255-267。

¹¹ 丁若鏞：《論語古今註》，卷 6，頁 455。

者，不以主而聽奴，不以奴而牽主。」案，後人之能知此義，皆朱子之力，今人却欲斥之為禪學，不亦妄乎？

丁茶山循朱子之思路，主張能「克己」即能「復禮」，兩者同時具足，無先後之分。丁茶山引用葛屺瞻的話將「復」字理解為「謂我之故物，一向為己所驅逐，今則復還之也」，他的解釋當可成立。「復」本是中國思想重要概念，《易》有復卦，《淮南子·俶真訓》有「返性於初」之說，王艮（汝止，1483-1540）〈復初說〉云：「致良知以復其初」，¹²皆以「復」指返回本性之原初狀態而言。丁茶山對「復禮」的「復」字之解釋實有所本。

三、丁茶山的解釋之因襲與創新

現在，我們可以將丁茶山對「克己復禮」章的解釋，放在東亞儒學史的視野加以討論，並釐定其思想史的位置。

（1）與朱子的解釋之比較

丁茶山解釋「克己復禮」章，所採取的基本上是朱子學的進路，但在「仁」的義涵上有所修正，顯示丁茶山對朱子學有

¹² 王艮：《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1975），頁95。

因襲亦有創新。

我們先討論丁茶山對朱子學的兩個因襲面。第一個因襲面是分辨「心」有其雙重性，但以「道心」為首出。本文第二節已指出，丁茶山將「心」區分為「人心」與「道心」，並主張以「道心」克「人心」，乃因襲朱子《中庸章句序》「人心」「道心」二分，以及「使道心常為一身之主」之說。朱子 43 歲時（孝宗乾道 8〔1172〕年）撰〈克齋記〉，有詳細的論述，朱子說：¹³

性情之德無所不備，而一言足以盡其妙，曰「仁」而已。所以求仁者，蓋亦多術，而一言足以舉其要，曰「克己復禮」而已。蓋仁也者，天地所以生物之心，而人物之所得以為心者也。惟其得夫天地生物之心以為心，是以未發之前，四德具焉，曰仁、義、禮、智，而仁無不統。已發之際，四端著焉，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，而惻隱之心無所不通。此仁之體用所以涵育渾全，周流貫徹，專一心之妙，而為眾善之長也。然人有是身，則有耳、目、鼻、口、四肢之欲，而或不能無害夫仁，人既不仁，則其所以滅天理而窮人欲者，將益無所不至，此君子之學所以汲汲於求仁，而求仁之要，亦曰「去其所

¹³ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第 24 冊，卷 77，〈克齋記〉，頁 3709-3710。

以害仁者」而已。蓋非禮而視，人欲之害仁也；非禮而聽，人欲之害仁也；非禮而言且動焉，人欲之害仁也。知人欲之所以害仁者在是，於是乎有以拔其本，塞其源克之，克之而又克之，以至於一旦豁然，欲盡而理純，則其胸中之所存者，豈不粹然天地生物之心，而藹然其若春陽之溫哉！默而成之，固無一理之不具，而無一物之不該也。感而通焉，則無事之不得於理，而無物之不被其愛矣。嗚呼！此仁之為德，所以一言而可以盡性情之妙，而其所以求之之要，則夫子之所以告顏淵者，亦可謂一言而舉也與！

朱子〈克齋記〉中，強調「心」在身心互動之中很容易受到「身」的拉扯（朱子以「人欲」稱之），而無法保持其「得夫天地生物之心以為心」（朱子以「天理」稱之），遂不能使「仁」之體用充分發揮，此「克己」之所以必要。丁茶山強調「欲」與「道」恆處於戰鬥之狀態，完全循朱子之思路。丁茶山說：¹⁴

孟子之沒，道脉遂絕，籍滅于戰國，經焚于秦項，而高祖起于酒徒，文帝溺于黃老，於是宇宙折為兩段，若虹橋一斷，千巖鎖烟，武帝購書之後，殘編斷簡雖稍出人間，而千聖相傳之法，已遙遙遠矣；漢儒說經，皆就文字上日詁日訓，其於人心、道心之分，小體、大體之別，如何而為人性，如何而為天道，皆漠然聽瑩，馬融以克

己為約身，即其驗也，丹書曰：「敬勝怠者，吉。怠勝敬者，凶。」明明敬、怠二者，皆在我身，而一勝一敗，視為仇敵，子夏見曾子，一矐一肥，曾子問其故，曰：「出見富貴之樂而欲之，入見先王之道又說之，兩者心戰，故矐，先王之道勝，故肥。」明明慾、道二物，心戰角勝，劉炫、朱子非無據而言之也，孟子以本心譬之於山木，以私欲譬之於斧斤，夫斧斤之於山木，其為敵讎也大矣，以己克己是千聖百王單傳密付之妙旨要言，明乎此則可聖可賢，昧乎此則乃獸乃禽，朱子之為吾道中興之祖者，亦非他故，其作《中庸》之序，能發明此理故也。

丁茶山反對漢儒以訓詁之學解經，認為朱子的〈中庸章句序〉很能掌握「人心」「道心」之分與「小體」「大體」之別。丁茶山對明清儒者對朱子學之批判亦不以為然，丁茶山說：¹⁵

近世學者欲矯宋元諸儒評氣說理、內禪外儒之弊，其所以談經解經者，欲一遵漢、晉之說，凡義理之出於宋儒者，無問曲直，欲一反之為務，其為一、二人心術之病，姑舍是，將使舉天下之人失其所僅獲、昧其所僅明，滔滔乎為禽、為獸、為木、為石，非細故也。馬所謂「約身」者，謂剋削奢靡，自奉儉約也，非禮勿視、聽、言、

¹⁴ 丁若鏞：《論語古今註》，卷6，頁450-451。

¹⁵ 丁若鏞：《論語古今註》，卷6，頁451-452。

動與自奉儉約，何所當乎？非禮欲視，故曰「非禮勿視」，非禮欲聽，故曰「非禮勿聽」，非禮欲言，故曰「非禮勿言」，非禮欲動，故曰「非禮勿動」。初若不欲，何謂之勿？欲也者，人心欲之也。勿也者，道心勿之也。彼欲此勿，兩相交戰，勿者克之則謂之「克己」，自奉儉約何與於是？富有四海、錦衣玉食者，將不得自與於四勿乎？說者謂「克己」、「由己」同一「己」字，譏朱子訓「己」為「私」，不得云「為仁由私」，然大體己也，小體亦己也，以己克己，何者非己？克己之己，由己之己，無相妨也。

丁茶山循朱子之思路，強調心有其意志方向，他在上文說「欲也者，人心欲之也。勿也者，道心勿之也。彼欲此勿，兩相交戰，勿者克之則謂之克己」。茶山主張心可以自作主宰，所以「克己」「由己」均出乎心的自主與自動，均出於同一個「己」。

第二個因襲面是丁茶山雖未明言，但他顯然主張「克己」與「復禮」同時具足，不斷為兩極，這也是朱子的思路。朱子在〈克齋記〉中說：¹⁶

予惟「克」、「復」之云，雖若各為一事，其實天理人欲，相為消長，故「克己」者，乃所以「復禮」，而非

¹⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第24冊，卷77，〈克齋記〉，頁3710。

「克己」之外別有「復禮」之功也。

朱子門人陳淳發揮朱子之意說：¹⁷

克己復禮，須知二而一，一而二者也。蓋克己是去人欲於彼，復禮是復天理於此，此二也。然二者相為消長，猶陰陽寒暑，彼盛則此必衰，絕無人欲，則純是天理，故去人欲乃是所以復天理，而實非有二事，此二而一也。二者雖同為一事，然亦須有賓主之分，天理主也，人欲客也，復天理，主事也，去人欲，客事也。吾日所重者，當以復天理為主，以為用力歸宿之地，而去人欲以會之爾。於其去人欲也，又每提天理，使卓然清明不昧，則權在我，而所克也有統，亦自不勞餘力矣。非謂止務克人欲，更不必及天理，則天理自復也，此一而二也。

陳淳發揮朱子之意，指出「克己」與「復禮」係「二而一，一而二」之事，實建立在「天理」「人欲」同行而異情的基礎之上。丁茶山主張「人心」「道心」「兩相交戰」，「克己」與「由己」均同一個「己」，凡此均循朱子之解釋進路。

但是，丁茶山對「克己復禮為仁」的「仁」的解釋，卻與

¹⁷ 陳淳：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書，1983），卷7，頁8。

朱子的解釋背道而馳。丁茶山說「仁者，人也，二人爲仁，父子而盡其分則仁也」，¹⁸茶山在社會關係的互動中定義「仁」。在茶山的解釋中，「仁」只能在倫理學的或社會學的脈絡中落實。但是，在朱子的解釋中，「仁」卻是具有本體論或宇宙論意義的「天理」，朱子說：¹⁹

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。

朱子上述解釋與他在註解《四書》時，將「仁」解釋為「心之理，愛之理」，成為在人與人的社會行為^上的抽象理念。丁茶山解釋下的「仁」是在具體的人與人的關係與行動^中的價值規範。丁茶山與朱子的差異至為明顯，顯示他的「實學」的特質。

（2）與荻生徂徠解釋的比較

那麼，丁茶山解釋「克己復禮」章時所呈現的所謂「實學」取向有何特質呢？探討這個問題的有效策略之一，就是將丁茶

¹⁸ 丁若鏞：《論語古今註》，卷 6，頁 453。

¹⁹ 朱子：《論語集注》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 6，頁 167。

山的解釋，與德川時代荻生徂徠的解釋互作比較。

荻生徂徠解釋「克己復禮」章說：²⁰

克己復禮者，納身於禮也。為仁者，行安民之道也，非謂克己復禮即仁也。欲行安民之道，必先納身於禮而後可得而行也。「脩己以安人」(《憲問》)及《中庸》「為天下國家有九經」首脩身；《射義》曰：「射者，仁之道也。求正諸己，己正而后發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣。」皆是意。古昔聖賢相告戒，皆不過此意，而顏子於為仁之方，不待教而知之，故孔子以此告之。「一日克己復禮，天下歸仁。」言苟不脩其身，則雖行仁政，民不歸其仁，是顏子才大，故以行仁政於天下言之，故曰「天下歸仁」。門人問仁，唯於顏子(《顏淵篇》)、子張(《陽貨篇》)孔子以天下言之，二子才大故也。「為仁由己，而由人乎哉？」言雖行仁於彼，而行之在己，故不脩身不可以行仁也。觀「由」字，則克己復禮所以行仁而非仁，審矣。

荻生徂徠在政治社會脈絡中解釋孔學的重要理念，他以「納身於禮」解釋孔子所說的「克己復禮」一語，在「克己復禮」章

²⁰ 荻生徂徠：《論語微》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版，1973)，頁 236-237。

的解釋史上頗有創意，而且也有其古典的根據。²¹荻生徂徠也強調所謂「先王之道」是外在的具有強制力的「禮」與「義」，是矯治人的身與心的工具。²²徂徠也指出，孔子之學在「禮」而不在「心」。²³荻生徂徠解釋孔子「克己復禮為仁」一語說：「為仁者，行安民之道也」。²⁴從這項解釋，我們可以看到荻生徂徠與朱子的解釋之巨大差異。在朱子的解釋中，「仁者，本心之全德」，就內在的心之德而言。但在荻生徂徠的解釋裡，「仁」成為「行安民之道」，是一種外在的政治事業。

在與荻生徂徠對照之下，丁茶山對「克己復禮為仁」一語的解釋的特殊性就更加突顯。丁茶山在人際互動中的各盡其本分掌握孔學的「仁」的涵義，其社會學或倫理學的意義遠大於政治學的意義。但荻生徂徠則特重政治學的意義。在這個脈絡中，我們可以說：丁茶山的「實學」思想傾向於社會與倫理的立場。

²¹ 荻生徂徠是否讀過皇侃疏，尚待考索，但他所謂「納身於禮」的說法，有其古注之依據。皇侃（488-545）疏云：「尅，猶約也。復，猶反也。言若能自約儉己身，返反於禮中，則為仁也。于時為奢泰過禮，故云禮也。一云：身能使禮反返身中，則為仁也。」見程樹德：《論語集釋》（一）（北京：中華書局，1990），頁 819。徂徠「納身於禮」之說本於皇疏。

²² 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（日本思想大系・36）（東京：岩波書店，1978、1982），「恭敬莊慎獨」，第 6 條，頁 228；參考荻生徂徠：《論語徵》，辛卷，頁 304。

²³ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 180。

²⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，頁 236。

四、結論

本文以丁茶山對《論語·顏淵·1》「克己復禮」章的解釋為中心，從點滴觀潮流，探討丁茶山的論語學的特殊面向。我們的研究說明：丁茶山將孔子思想中的「自我」與「心」分而為二，並強調以「道心」克「人心」，以「大體」克「小體」的工夫。他也將孔子的「仁」理解為人際互動中之各盡本分。他也認為「克己」與「復禮」同時具足，並不斷為兩槪。

丁茶山對「克己復禮為仁」一語的解釋，對朱子學既因襲而又創新。在「己」與「心」之二分以及「道心」之優位性，以及「克己」即為「復禮」這兩項命題之上，完全循朱子之思路。但是，丁茶山在社會脈絡與倫理脈絡中掌握孔子的仁學，則與朱子特重「仁」之本體論意涵極不相同。丁茶山的「實學」風格，一方面既不同於朱子的本體論取向，另一方面又不似荻生徂徠之將仁學理解為政治事業。

※本文曾刊於黃俊傑編：《東亞視域中的茶山學與韓國儒學》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 27-42。