

德意志啓蒙與儒家的倫理學： 論沃爾夫《關於中國人之實踐哲學的演講》

Gregor Paul* 著 何乏筆** 譯

一、演講的主要面向

沃爾夫 (Christian Wolff) 在西元一七二一年於交接哈勒 (Halle) 大學副校長一職之際，發表了《關於中國人之實踐哲學的演講》（此演講因此經常被稱為校長或副校長演講）¹。沃爾夫的演講具有以下幾個特點：（一）此演講是一個鮮明的哲學討論。（二）是針對儒家哲學，尤其是儒家倫理學的特定詮釋。（三）在十八世紀啟蒙時代，尤其在啟蒙倫理學及宗教哲學方面，乃作為親中國的代表文獻。（四）沃爾夫因此演講而被驅逐出普魯士。這顯示當時依然存在的基督教勢力：它能夠立即質疑任何一個人是無神論者，而這種質疑便足以構成公開懲罰的刑求。

首先，本文針對上述四點簡短說明如下：

1、如同萊布尼茲 (Leibniz) 一般，沃爾夫並非因為中國是陌生的「異文化」而對中國感興趣。他更不是尋找異國情調的稀有玩物，反而如同萊布尼茲所認為，當時有關中國的資訊突顯出頗有意義的問題，並包含值得討論而且具有啟發性的論點。在此情形下，一種實質的討論和意見的交換便顯得富有意義和必要性。換言之，沃爾夫所關心的並不是遙遠的、異國風情的、陌生的「他者」，而是值得討論的哲學

* Gregor Paul，德國 Karlsruhe 大學哲學系教授。

** 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所助研究員。

¹ Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht, Hamburg: Meiner, 1985. (以下簡稱 *Oratio*)



問題和論點。但這並非意味著沃爾夫只強調不同文化的「一致性」，他的例子反而顯示一種哲學的進路也能識別出「差異性」。沃爾夫所得出的結論，與萊布尼茲的結論有所不同，前者所強調儒家的倫理學並非包含「自然宗教」(*natürliche Religion, religio naturalis*)²。此外，沃爾夫並不主張歐洲應該向中國人學習。他的討論的確不牽涉到任何含有權力意識及自我優越感的「歐洲中心主義」，也不鄙視中國人。但另一方面，他明確表示，單單一個世俗的道德 (*weltliche Moral*) 是不完善的，因為欠缺宗教的（亦即基督宗教的）信仰動機。

2、沃爾夫的儒家論述基於某種特定的詮釋，即當時的耶穌會傳教士有關儒家經典的拉丁文翻譯、闡釋和評論。在準備演講之時，他僅知道衛方濟 (P. Francisco Noël, 1651-1729) 一七一一年在布拉格出版的《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》、《孝經》和《小學》的譯著³。至於柏應理 (Philippi Couplet, 1623-1693) 等人於一六八七年在《中國哲學家孔子》一書中所發表的《大學》、《中庸》和《論語》的翻譯及相關的詳細解說，沃爾夫則在演講之後才參考⁴。由於一七二五年一份非他授權的版本問世，沃爾夫自己才感到有出版的必要。他自己的版本出版於一七二六年，其中他補充了二一六個（有些甚至是很長的）註解。

為了理解且評論沃爾夫的演講，不能不提及耶穌會所營造的儒家形象，因為沃爾夫或多或少承繼了相關的基本認知。據此，中國人的倫理學自古以來（亦即自從西元前三〇〇〇年以來）便已具備一個特點，而此特點在孔子的哲學和言行中達到最高點：原則上道德是所有人基於理性的天性（或「自然之光」[*natürliches Licht, lumen naturale*]）皆可進入的。不過，其中的「宗教性」雖然有潛力朝向基督教發展，卻不如基督教。相關細節下文將再深入討論。

² 參閱 Wolff, *Oratio*, pp.145-155（註解 54）。

³ P. Franciso Noël, *Sinensis imperii libri classica sex, nimirum Adultorum Schola [Daxue], Immutabile Medium [Zhongyong], Liber Sententiarum [Lunyu], Memcius, Filialis Observantia [Xiaojing], Parvulorum Schola [Xiaoxue], E Sinico idiomate in Latinum traducti a P. Franciso Noël, Societatis Jesu Missionario*, Prag 1711.

⁴ Philippi Couplet et al (eds.), *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Studio & Opera Prosperi Intorcetta Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu... Adjecta est Tabula Chronologica Sincicae Monarchiae ab hujus Exordio ad hec usque Tempora*, Paris 1687.



3、沃爾夫對於中國人，尤其是孔子的「哲學德行」(philosophische Tugend) 的看法終究是讚賞的。這方面他與其他啟蒙學家，如萊布尼茲和伏爾泰 (Voltaire) 的立場相似。他們都認為，儒學提供一種世俗的、普遍的道德哲學及道德典範，而且是宗教寬容的模範。萊布尼茲曾經偏向一種哲學的（而不只是基督教式的）「上帝」概念。與此相比，且相較於伏爾泰的無神論，沃爾夫將基督教神學與基督教的啟示 (Offenbarung) 視為補充與使「哲學德行」完善的途徑與方法。

4、沃爾夫的演講導致他被指責為無神論者。此演講並不是這一批評的唯一理由（自從沃爾夫的《德意志形上學》在一七一五年出版後，他被質疑是命定論者和無神論者）。除此之外，此指責也涉及大學教授之間的權力鬥爭。無論如何，普魯士國王腓特烈·威廉一世 (Friedrich Wilhelm I, 統治於 1713-1740 年) 相信此指責是正確的，並於一七二三年十一月八日將沃爾夫以死刑的恫嚇驅逐出境。沃爾夫則立即接受在馬堡 (Marburg) 的教授職位。直到威廉之子，腓特烈大帝 (Friedrich der Große, 統治於 1740-1786 年) 掌權後，在上任的同一年將沃爾夫召回哈勒⁵。這些事件顯示沃爾夫演講的歷史意義。而且，從哲學史的角度來看，這證實當時的人非常在乎哲學、宗教和神學的等級問題，並認為儒家哲學有助於釐清相關問題，因此將之納入討論的範圍之中。

為了加強演講的可讀性，沃爾夫在文中插入了許多可視為內容目錄的「副標題」。此處僅提及幾個重要的標題。第一段的標題為「中國人的哲學的高年與名望」，接續則討論「孔子並非中國哲學的發起者」，並以討論「孔子學說的命運」來結束有關哲學在中國的概要性描述。就他而言，伏羲氏、黃帝或堯和舜，這些傳說性的文化英雄，乃是歷史上哲學奠基於中國的哲學王。他們起草了一個普遍的、具哲學性的，而且世俗的德行學說，並經由論證及人格典範來樹立其有效性。然而，夏朝與商朝因為道德的頹廢，尤其是因其最後統治者桀與紂的殘忍而毀滅⁶。直到商之後的周朝也在衰退時，「天命」(göttliche Vorsehung) 將孔子「賜予」了中國人⁷。孔子乃以傑出的方式致力於重建正確的學說，但非全然獲得成功。在此歷史概述的部分中，有兩點特別值得留意：「哲學王」一詞的使用，以及宣稱孔子是

⁵ 對此的詳情可參閱 Albrecht 在 *Oratio* 的導論，pp. II-LIII。

⁶ 參閱 Wolff, *Oratio*, p. 207 (註解 107)。

⁷ Wolff, *Oratio*, p. 17.



「天命賜予」中國人的說法。

柏拉圖曾經主張，政權應該掌握在哲學家的手裏。在早期啟蒙時代，此構想一般被視為回答「何謂最好統治形式」之問題的最佳方案。如同柏拉圖，人們試圖以「應該由誰統治」的形式來提問，而很少注意到正當統治的制度面。對當時的某些統治者而言，「哲學家國王」的想法是多麼的受歡迎，可以從沃爾夫和伏爾泰的一些阿諛奉承得到證實：一七二三年沃爾夫將他的《德意志物理學》(Deutsche Physik) 獻給彼得大帝 (Zar Peter der Große)，並非常大膽地宣稱，為了說明「哲學王」的意義已不再需要談到中國的例子⁸；在腓特烈大帝加冠後，伏爾泰曾稱他是「在王位上的蘇格拉底」⁹。然而，至少從波柏 (Popper) 以後可以清楚知道：過於強調該由誰統治的問題是錯誤導向。不過，沃爾夫和耶穌會的傳教士，在強調柏拉圖與古典儒家立場的相似性方面，基本上是對的。根據《論語》、《孟子》和《荀子》（此書在當時當然只發揮間接的影響），統治者應該是「君子」，至少也應是個遵循君子建言的人（在此情況下，君子實際上便是施行權力者）。一般而言，柏拉圖的哲學家 and 儒家的君子有下列的共同點：他們都是在智慧或知識上，以及在道德和日常德行上作為模範。儘管如此，在柏拉圖和儒家的構想之間，也有明顯的差別：其乃涉及「先天」(apriorisch) 的與「經驗／歷史」(empirisch-historisch) 的不同進路。沃爾夫似乎清楚地意識到這方面的差別，因為他特別強調，儒家的處事方法、信念，尤其是道德原則和規則都是從經驗中獲得的，並且經驗必須經過「實驗」的考驗。但同時，沃爾夫卻將他自己以「先天」作法為主的「清晰」哲學，與孔子的「後天」方式區別開來¹⁰。

二、中國的實踐哲學與自然神學

以上文的說明為基礎，可進入沃爾夫演講最核心的部分。這個部分涉及儒家的或中國的「實踐哲學」（即整個倫理學、道德和生活經營）之發展、內涵和有效性，以及這樣的實踐哲學與（世俗的）自然法、基督教的宗教性、神學和啟示的關係。

⁸ 參閱 Wolff, *Oratio*, p. LIX。

⁹ Wolff, *Oratio*, p. LIII.

¹⁰ 參閱 Wolff, *Oratio*, p. 217（註解 136）。



這些議題在當時與「無神論」和「不可知論」(Agnostizismus)的問題密不可分。一些段落的標題清楚表露沃爾夫的論點：如「中國人的第一基本原理」意指中國倫理的自然法性質；「中國人的論證方式」及「中國人基本原理的確定性」¹¹ 標題便強調中國倫理學的經驗性質；「中國的德行是最下階的德行」¹² 乃是指中國的德行缺乏宗教性主張。此處必須留意的是，沃爾夫完全忽略道家哲學，另外也甚少，或只是以相當模糊的方式提及佛教，甚至直接視之為「偶像崇拜」(Götzendienst)¹³。

如上所述，沃爾夫的出發點在於「中國人的實踐哲學」是古代哲學王所建立的：此一實踐哲學以「一般人類的自然法」(allgemeinmenschliches Naturrecht)為導向，並獲得經驗的鞏固後，他們得以發展有效的德行學說，並經由模範性的言行來實現。然後，在道德敗壞的時代，孔子便試圖重建這些學說的價值。沃爾夫的討論顯然是從自然法及理性神學或自然神學的構想出發。相關的觀點自多瑪斯·阿奎那(Thomas von Aquin)以來影響了許多基督教的神學家，尤其是耶穌會在中國的傳教士，如天才般的利瑪竇(Matteo Ricci)。根據此一主張，每個人都有天生的「自然理性」或「自然之光」。即使不認識基督教、基督神學或基督啟示，基於自然之光，人們都能區別善惡，也能認識到某一行為是否合乎德行。學者如利瑪竇或萊布尼茲進一步認為，自然之光足以使得人們認識到(唯一的)上帝是存在的，甚至必然是存在的，並且這種認識在得知基督教及基督啟示後，有助於信仰基督教的「上帝」。此外，他們相信，中國人在早期的歷史中便已發展出這類「哲學性的上帝信仰」。在批評尤其是朱熹以來的新儒家的同時，他們特別以《書經》中的語詞如「天」或「上帝」為依據，而將之解譯為「天主」(Himmelsherr)或「上帝」(Gott)。提出此一主張的耶穌會會士則引據保羅(Paulus)的前例，因為保羅曾將古希臘人所尊崇的「無名之神」(unbekannter Gott)等同於基督教的上帝。換言之，利瑪竇和萊布尼茲等學者認為，中國人在古早的歷史中所發展的道德，相應於普遍有效的(世俗的)自然法，並認為這種道德本身也能與自然神學相容。此外，中國人擁有或曾擁有過一個奠基在自然神學之上的「上帝」概念。對他們而言，孔子乃是此一道德最傑出的理論家和實踐者。

¹¹ Wolff, *Oratio*, p. 47.

¹² Wolff, *Oratio*, p. 27.

¹³ 參閱 Wolff, *Oratio*, pp. 153-155 (註解 54)、p. 229 (註解 149)。



然而，沃爾夫的立場在一個極為重要的論點上，與上述的評論有所不同。在他看來，孔子以及中國人缺乏自然神學，因為他們從未發展出「清晰的」上帝概念。沃爾夫根據他自己的研究認為，一種充分有意義且不容易引起誤解的「自然神學」必須連接到「唯一創世主」(einziger Schöpfergott) 的觀念。如前文所提及，沃爾夫一七二一年的演講乃基於衛方濟的翻譯，而此翻譯並非簡單反映利瑪竇在當時廣泛被接受的信念。在深刻影響萊布尼茲的一六八七年所出版的巴黎譯稿中，此信念更明顯地展現出來。但沃爾夫在參考這份譯稿後，基本上保持了原先的看法（他最多僅是在註解中承認，古早的中國人曾有某種「含糊不清的上帝觀念」）。直到今天，沃爾夫的相關闡述在方法上仍具示範作用。在二十世紀初，魏禮賢(Richard Wilhelm) 仍假定孔子具有相當清楚的上帝信仰；與此相比，沃爾夫的態度顯得更為謹慎。本文因此直接引用沃爾夫自己的一段話來說明：

在耶穌會與道明會的神父傳教士之間存在著很大的爭辯，其乃針對古早的中國人是否為無神論者，或對「上帝」有任何認知。耶穌會的成員清除了中國人無神主義的污點。柏應理……就指出，中國人本已對真正的神性(wahre Gottheit) 有所認識和崇敬，而這個情況可能曾維持了好幾百年。儘管闡明那時代文獻的中國解釋家們提出相反的主張，但柏應理卻依循中國傳教事業創始者利瑪竇的例子而說道，人們不必聽信當今或後代無法理解古人文獻的解釋者。柏應理則主張，中國的「天」字並不是指物質性的天空(stofflicher Himmel)，而是指作為創世者的「上帝」。……〔除此之外〕，根據中國人的歷史記載，黃帝確曾為上帝建造了宮庭或廟宇。因為「帝」的意思是「皇帝」(Kaiser) 或「領導者」(Lenker)及「主」(Herr) 的意思……，而「上」則是「最高」的意思，因此利瑪竇堅持將「上帝」理解為「最高的皇帝(der oberste Kaiser) 和天主(Herr des Himmels)」，也就是真正的上帝(wahrer Gott, *verum deum*)……。我坦然地承認，當我撰寫我的演講稿時，我尚未看到柏應理的〈導論說明〉，更遑論曾讀過了。關於中國的文獻，我手中只有衛方濟譯成拉丁文的中國經典書籍。因為在這些著作中都沒有提到上帝和上帝的特質，而且孔子或任何一個中國的解釋者都不要求對於上帝的義務，例如愛、敬畏和信任等，所以我便推論，古代的中國人並不認識創世者。儘管孔子將我們所謂的自然法則(Gesetz der Natur) 稱為天的法則〔天道〕(Gesetz des Himmels)，我卻不想因此而推論「天」必須被理解為上帝或「天主」，因為



此名稱也可能有其他的理由。我們所謂自然法則，並非起因於上帝，而是經由事物的自然性而確定（此例見於西賽羅）；中國人所謂天的法則，也有可能是因為他們認識到此一法則是經由事物的自然性而可確定的，藉此他們便可達到他們所追求的，即以天的秩序 (*Ordnung des Himmels*) 作為管理人民和國家的準則。如果有一些與天相關的內容，而又不能將之歸因於物質性的天空（例如人不願意讓天知道的事，即是不應該去做的），我仍認為這不足以說明，中國人有一個關於神性的真正概念及對真正神性的崇敬，因為這可被理解為一種依據修辭學規則 (*Regeln der Rhetorik*) 的比喻性表達。我也特別注意到，經書的解釋者並不使用「上帝」，因此推論中國人在此並非將「天」理解為上帝。並且，這肯定也是衛方濟為何為了忠實的翻譯，而保留了中國「天」字所指的「天空」 (*Himmel, coelum*) 的原因。此外，我在演講中揣測，古代中國人並不知道創世者，因而也不知道自然宗教的主要理由乃在於：在他們的經書中，一旦談到每個人必須學習的事物時，總是不提及人對於上帝的義務，只提及在當下生活中可使用的義務。所以我就不理解，為什麼要改變我的看法。自然宗教對於上帝的崇敬，乃是由上帝的特質與創作而推導出來，並且這些特質與創作乃是經由理性之光而被認識的。如果沒有證明對上帝的認識，沒有敦促對上帝的愛、敬畏、祈求，以及相關的信任，就沒有自然的宗教可言。當人們研讀包含整個學說，而且作為中國人道德行為之基礎的所有經書，則找不到任何涉及對神性的認識、愛、敬畏、尊敬、祈求或信任的字句。在《大學》中，孔子傳達的是完美的最高準繩 (*die oberste Richtschnur der Vollkommenheit*)，在《小學》則傳達在孔子的意義下應如何教導小孩，但在其中找不到任何有關這些義務的線索。然而，如果有人忽略這些義務，原因並不是對創世者的無知！孔子在其有關正義 (*Gerechtigkeit*) 和德行 (*Tugend*) 的竭力追求中，盡一切努力來尋找能引導意志的動機，但始終覺得在這方面有所不足。我因此要問：即使一旦被明確認識之後，上帝的特質與創作已提供最具效力的動機 (*Beweggründe*)，為何孔子仍要遠離這些特質與創作？不過，我樂意承認，古代中國人和孔子都不是無神論者。無神論者是一個否認有上帝存在的人；但如果沒有清楚明瞭上帝是什麼，就不能否認上帝的存在。誰對於上帝毫無清晰地明瞭，誰就只是處於對上帝的無知而已。我並不懷疑，古代中國人及孔子早就認識到這個世界有某一創世者；



但我可以確定的是，他們並不知道祂的特質。他們的神性概念只是含糊的而非清晰的。然而，神性的清晰概念對自然宗教是必要的，因為就實行對上帝的崇敬而言，上帝的特質與創作提供相關的行為動機；但如果不知道創世主的特質為何，則這些特質所驅動的行為也將會缺乏。¹⁴

值得強調的是：透過語言學／邏輯的方法，沃爾夫否認「中國人」（特別是孔子）對「上帝」具有「清晰的」認識，而將孔子視為「不可知論者」(Agnostiker)。此一方法是相當有說服力的。與魏禮賢將「天」譯成「上帝」¹⁵或秦家懿 (Julia Ching) 和孔漢思 (Hans Kung) 致力於突顯儒家與基督教之間的共同性相比較，沃爾夫的方法值得讚賞。無疑地，沃爾夫是使用了一些不恰當的資料，而在史料方面或在翻譯和詮釋方面都依賴當時的知識。儘管如此，沃爾夫對儒學的哲學重建及其哲學意義，基本上並不會因為這些屬於時代性的錯誤而有所減損。不過，沃爾夫一旦將一種具有宗教動機的德行，以及神學和基督啟示 (Offenbarung) 高估於純粹哲學的德行和純粹哲學的倫理學時，他的論說便出現問題，甚至無法成立。雖然他正確地強調，對上帝的愛、對上帝的敬畏及指望上帝的獎賞（可能）強化對道德的純粹世俗性的旨趣，但他卻忽略了，這種道德將不再是一種來自自由意志的，且只是為道德本身而存在的道德性（這乃是沃爾夫在其他地方一再堅決要求和讚賞的）。

三、儒家的常識倫理學

接下來要進一步討論的是，沃爾夫為何將儒家的德行解釋為一種符合自然法的「哲學德行」¹⁶。他的解釋包含幾個面向。假如沃爾夫的看法是正確的，這些面向乃證實著儒家倫理學（至少是某些部分）具有跨時代的普遍意義。由此，「中國人的實踐哲學」，尤其是孔子的哲學所要求的是，去做且只去做我們的理性教導我們的事，或說只去做源於理性、基於理性的事。連盲目地模仿無爭議性的榜樣也將被拒絕¹⁷。沃爾夫認為，特別是殘忍的行為 (Grausamkeit) 由此被排除，偽善 (Heuchelei)

¹⁴ Wolff, *Oratio*, pp. 145-153 (註解 54)。

¹⁵ 參閱 Richard Wilhem, *Kungfutse. Gespräche. Lun Yü*, Düsseldorf 1989, pp. 86, 114。

¹⁶ 參閱 Wolff, *Oratio*, pp. 245-249 (註解 182)。

¹⁷ Wolff, *Oratio*, p. 213 (註解 122、124)。



的行為也不可被接受。他讚賞地強調，孔子要求自動自發的、且基於自己的慎思去行善，並且不要讓自己的行為受懲罰的嚇阻或酬報的誤導。如前所言，此觀點與沃爾夫對宗教性德行的高評價在邏輯上是無法相容的。畢竟，就沃爾夫理解下的孔子而言，只有為了道德本身所做的，且無涉及強制性的事，才可稱之為「道德的」¹⁸。沃爾夫認為，其中「外在與內在的行為是相一致的」。就儒家是否發展出「道德自主性」，並且這類的構想在中國是否曾扮演過顯著角色的爭辯而言，沃爾夫明顯站在正面肯定的一方¹⁹。另外，沃爾夫也正確地強調，儒家倫理學對道德性的要求，首先涉及自己的模範性行為。

無疑地，所有自然法的倫理學立場都是有問題的。無論「自然（天性）」如何，從事物「是」如其所是的事實，皆無法推論事物也應該 (sollen) 如此。當然，就此問題是有一些嘗試性的解答，但深入討論則超出本文的範圍。而且，就更深入的探討而言，沃爾夫在演講及註解中所提及的自然法立場也過於模糊和廣泛。沃爾夫終究只是反覆指出，人的行為應該以「自然之光」為來源（即自然所給予的一般理性），並且行為是不得違反自然的，或必須與之相應。但如果要批評沃爾夫所描述的儒家立場是無趣味的，這也不甚公平。尤其自從黑格爾以來，這種批評是常見的。換句話說，對思辨哲學及形上本體論的讚賞和崇拜，經常導致輕視奠基在常識 (common sense) 之上的實踐哲學（儒家的發展也展現這種傾向，而背離《論語》、《孟子》及《荀子》之一般可理解且具有心理學說服力的道理，因而陷入了理學的狂妄，甚至危險的思辨之中）。

人們或許可以取笑「以身作則」的要求，也就是作為模範的要求。然而，當人們想要使別人實現真正的道德行為時，這卻是最重要的規則。誰要違反這個規則，誰就幾乎無可避免地被批評有雙重標準，或是虛假，或是偽善（而這種批評通常有其道理）。即使自己在理上站得住腳，也於事無補。因為別人將一直批評說：「你也是如此！請先自掃門前雪吧！」於是，實際上存在的迫切性問題也因此被消磨。這樣的情況並不只在人與人之間的私密爭論中發生，也發生在國與國、政府與政府

¹⁸ Wolff, *Oratio*, pp. 197-198 (註解 91), p. 201 (註解 97), p. 213 (註解 119).

¹⁹ 可參閱 Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt am Main 1992; Gregor Paul, *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, München 1987; Gregor Paul, *Konfuzius*, Freiburg 2001。德國的《明鏡週刊》曾在一篇社論中寫道，孔子曾教導「服從的樂趣」(*Der Spiegel*, 16/2002, p. 187)。



之間的人權對話。沃爾夫在他對儒家的重建工作中，便引起對模範原則之永恆意義的關注。但這並不等於要回到古老的習慣。相對於許多對黃金時代的幻想，此原則幾乎從來沒有充分被遵守。指出此原則的重要性，簡直意味著一種就事論事的精神，而且與保守的倒退態度或與簡單原始的狀態無關。為了避免某種誤解，最後必須重述：沃爾夫終究（也）認為，一種基於神學和啟示的思辨／形上倫理學是優越於一種純粹世俗性的（世界性的）「常識倫理學」(common-sense-Ethik)。

