

晚明中西倫理學的相遇

——從《尼各馬可倫理學》到高一志的《脩身西學》

梅謙立

(廣州) 中山大學哲學系教授

一種文化往往是在和外來文化相遇時才會發揮出其自身的創造性，因此，西學東漸這一文化史進程也充滿創造性。本文試圖揭示晚明中國倫理思想與西方倫理學的首次相遇，這次相遇在當時中國產生了一本極富創造性的作品——《脩身西學》¹。此書是義大利耶穌會士高一志 (Alfonso Vagnone, 1566-1640) 所著。他在山西絳州 (今運城市新絳縣) 居住達十餘年，此期間，高氏不僅強化了天主教的傳播，還跟當地的士大夫建立了某種新式團體，試圖以此來回應晚明的社會政治危機。同高一志合作完成此書的當地士人主要有三位：韓霖 (1601-1644, 1621年進士)、段袞和衛斗樞，另外還有絳州周邊的十位士人也參與為該書某些章節潤色的工作²。全書大約在一六三七到一六三九年間完成³。

二〇一〇年秋，我在廣州中山大學哲學系開設了「明末西學東漸文獻閱讀」研討課。幫我把原文輸入並標點的學生有：沈銳 (序、第一卷)，譚傑 (第二、三卷)，王格 (第四卷)，王慧宇 (第五卷)，姚季冬 (第六卷)，楊希 (第七、八卷)，秦浩 (第九、十卷) 等人，我在此表示感激。其中，特別要感謝沈銳、譚傑及王格三位為本文提出了修改意見，並潤色文字。也感謝陳立勝教授對本文提出了寶貴建議。本文忝獲中山大學高校基本科研業務費專項資金補助，謹此致謝！

¹ 參見拙作：〈晚明的西方修辭學和話語團體的形成——以《達道紀言》(1636年)為個案〉，收入劉小楓、陳少明主編：《柏拉圖的真偽》(北京：華夏出版社，2007年)，頁222-237；〈晚明的西方修辭學和話語團體的形成——以《達道紀言》(1636年)為個案〉，收入許志偉主編：《基督教思想評論》(上海：上海人民出版社，2006年)，第2冊，頁257-270。

² 韓雲、王徵、韓挺、韓奎、韓垣、韓埴、盧灰胤、黨琬、耿章光、倪光薦。

³ 依照 Chinese Christian Database，該書的寫作是在一六二八年左右。謙立按：該書卷首明確交代「值會傳汎濟准」，因此本書當在一六三五至一六四一年間獲得批准；又，一六三七年山東人耿章光獲得了進士，如果我們假定同一年他被派遣到山西，則該書

關於這本書，李弘祺教授已做了初步研究⁴。本文要進一步考察的是《脩身西學》的西方思想來源問題。該書內容主要來自三部西方倫理學著作：古希臘的《尼各馬可倫理學》、中世紀的《神學大全》和文藝復興時期的一本亞里斯多德倫理學摘要。《脩身西學》全書約四萬五千字，在此，我要就其中具體章節內容進行分析，考察《脩身西學》和這三部著作的關係。

一、可因布拉學院對亞里斯多德著作的評論及其對晚明西學傳播的影響

一九三五年，比利時遣使會會士范爾哈倫神父 (Hubert Verhaeren, C. M.) 在《北京天主教會雜誌》上用法文發表了一篇簡短有力的文章，題為〈亞里斯多德在中國〉(“Aristote en Chine”)⁵。范爾哈倫在文中指出，晚明耶穌會士除了開始翻譯阿奎納的神學著作之外，還有意翻譯以亞里斯多德為代表的哲學家著作。但後者並非要直接翻譯原著，主要是參考十六世紀末至十七世紀初葡萄牙可因布拉 (Coimbra) 耶穌會士對亞里斯多德著作所編輯的評論書來進行翻譯工作。

這裏我需要簡單地介紹這些評論。葡萄牙可因布拉大學建立於中世紀，在十六世紀成了文藝復興運動的中心之一。從一五六一年起，耶穌會負責該大學的哲學課程。一批葡萄牙耶穌會士，包括被譽為「葡萄牙的亞里斯多德」的 Pedro da Fonseca (1528-1599)、Emmanuel de Goes (1542-1597)、Cosmas de Magelhaes (1551-1624)、Balthasar Alvarez (1561-1630)、Sebastian do Couto (1567-1639) 等人推動、發展以亞里斯多德哲學為基礎的新課程。只有通過了三年制的哲學課程之後，學生才有資格再進行五年制的神學課程學習。另外，這些哲學課程的學習者，並不限定僅在學的耶穌會修士，也向一般學生開放。

定稿不得早於一六三七年；又，一六三九年，韓雲去世。據此，我們可以推斷出，該書當在一六三七至一六三九年間定稿，一六四〇年前獲得批准出版。

⁴ Thomas H. C. Lee, “Alphonsus Vagnoni and His *Western Learning on Personal Cultivation: The First Introduction of St Thomas’ Ethical Ideas in China*,” 周質平、Willard J. Peterson 編：《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2002年）。

⁵ Hubert Verhaeren, “Aristote en Chine,” *Le Bulletin Catholique de Pékin* 22 (1935): 417-429.

為了對此哲學課程進行有效的管理，他們編輯了八部對亞里斯多德著作的評論，即「可因布拉評論」(Conimbricenses Comentarii)⁶。這些評論在當時產生了相當大的影響，不僅在歐洲各個耶穌會學院內使用，也被其他學校當作教材。一五九二至一六三三年的四十年內，這些評論在全世界出版了一一二次，傳播到葡萄牙、義大利、法國、日爾曼，甚至美國和亞洲各地⁷。

這些評論一般包括三方面內容：(1) 亞里斯多德著作的原文或摘要；(2) 以評論的方式解釋原文 (expositiones per modum commenti)；(3) 以問答的方式解釋原文 (expositiones per modum quaestionis)，即辯論 (disputations)。內容比較有創造性的部分，主要是在亞里斯多德思想的框架裏以辯論的形式來發揮。雖然這些哲學教材不是直接從神學的角度進行辯論，但由於士林哲學已經對亞里斯多德思想進行了充分的發揮，因此這些評論也無法完全擺脫神學思想的影響⁸。

現在回到范爾哈倫。他指出耶穌會士曾計畫把這八部「可因布拉評論」翻譯成中文。就其所見，他認為《靈言蠡勺》、《寰有詮》、《名理探》和《脩身西學》都直接源於可因布拉的評論。在此，本文將關注的重點集中在《脩身西學》。范爾哈倫指出，《脩身西學》開篇就表明它並不是一部單獨的著作，而是在「費羅所非亞」內⁹，把「哲學」分為「性理之學」和「義禮之學」兩部

⁶ (1) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Commentaries of the Coimbra College of the Society of Jesus on the Eight Books of the *Physics* of Aristotle the Stagirite), 1592; (2) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* (Commentaries . . . on the Four Books of the *De Coelo* of Aristotle), 1592; (3) *Commentarii Collegii . . . in libros meteorum Aristotelis* (. . . on the Books of the *Meteorology*), 1592; (4) *Commentarii . . . in parva naturalia* (. . . on the *Parva Naturalia*), 1592; (5) *Commentarii . . . in libros Ethicorum ad Nichomachum* (. . . on the Books of the *Nichomachean Ethics*), 1595; (6) *Commentarii . . . in duos libros De Generatione et corruptione* (. . . on the Two Books, *On Generation and Corruption*), 1595; (7) *Commentarii . . . in tres libros De Anima* (. . . on the Three Books of the *De Anima*), 1595; (8) *Commentarii . . . in universam dialecticam Aristotelis* (Commentaries . . . on the Whole Logic of Aristotle), 1606.

⁷ 參見 John P. Doyle, trans., *Conimbricenses: Some Questions on Signs* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001)。

⁸ 參見 Alison Simmons, "Jesuit Aristotelian Education," in *The Jesuits: Culture, Sciences and the Arts*, ed. John W. O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1999), vol. 1, p. 522-537。

⁹ 在《西學》(1615年)一文中，高一志也使用了同樣的音譯，義譯為「格物窮理」。在《西學凡》(1623年)中，艾儒略也用了類似的音譯，作「斐祿所費亞」，義譯為「理學」。參見拙作：〈理論哲學和修辭學的兩個不同對話模式〉，收入景海峰主編：《拾薪

分。「性理之學」即「物之內蘊而窮其妙者」（范爾哈侖歸為自然哲學 *scientia naturalis*）；「義禮之學」即「身之極詣而徵其妙者」（范爾哈侖歸為倫理哲學，*scientia moralis*）¹⁰。這裏我要指出的是這些專有名詞全然不同於宋明理學所講，因為《脩身西學》使用了「格義」的方式¹¹。另外，我與范爾哈侖神父在分類觀點也不同，我個人認為「性理之學」和「義禮之學」的劃分，應該回歸到亞里斯多德的「理論學科」（*theoria*）與「實踐學科」（*praxis*）的分科方式。從「五常」中，《脩身西學》抽取了「義禮」來代表倫理學，把它與「性理之學」區分開來。不過，在晚明理學氣氛籠罩之下，「性理學」和「義理學」互通，傳教士把它們跟「義禮之學」分開，這一點或許很難被中國士人接受。

范爾哈侖也注意到《脩身西學》中「二三友人陳性理之學矣，余進而述義禮之學焉」一句話，因此他認為耶穌會士參加了一個共同的項目。確實，在《脩身西學》之前，自然哲學著作方面包括利瑪竇（Matteo Ricci）和徐光啟（1562-1633）合著的《幾何原本》（1607年）、傅汎際（Francisco Furtado, 1589-1653）和李之藻（1571-1630）合著的《寰有詮》（1628年）都已問世¹²。

二、《脩身西學》與尼各馬可倫理學評論

在北京北堂圖書館裏，范爾哈侖看到《尼各馬可倫理學》的「可因布拉評論」（*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu; in libros Ethicorum ad*

集——「中國哲學」建構的當代反思與未來前瞻》（北京：北京大學出版社，2007年），頁82-88。

¹⁰ 見〔明〕高一志：《脩身西學》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Ad Dudink）、蒙曦（Nathalie Monnet）主編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：台北利氏學社，2009年），第1冊，頁18（以下本文所引《脩身西學》之頁碼皆依據此版本）。羅馬耶穌會檔案館也收藏了同一晚明版本，參見 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002), pp. 117-118。

¹¹ 《脩身西學》對西方哲學的分類不完全符合當時學術界的劃分。高一志自己在《西學》一文中把哲學分五個分支，除了「厄第加」（*ethica*）即「義禮之學」和「非西加」（*physica*）即「性理之道」之外，還有落熱加（*logica*）即「明辨之道」、「瑪得瑪弟加」（*mathematica*）即「幾何之道」、「默大非西加」（*metaphysica*）即「性以上之理」。所以，這裏高一志對哲學的範圍有一些漏失。

¹² 畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）和徐光啟所著《靈言蠡勺》（1624年）應該歸屬於「形而上學」，而傅汎際和李之藻所著的《名理探》（1636年）應該歸屬於「邏輯學」。

Nichomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes, 1593年，下文簡稱為 *CCEN*），而且將它與《脩身西學》進行比較。關於它們之間的母子關係，范爾哈倫雖只提出一個理由，但很有說服力，即「《脩身西學》很忠誠地跟著 *CCEN*，可以說，兩本書的次序是一致的。不過，可因布拉評論包含著九卷，而《脩身西學》的版本有十卷。這是因為《脩身西學》把關於『善』和『終』這兩個問題的討論放在一起，把 *CCEN* 關於三個美德的第九辯論分為三卷討論。」¹³ 參考范爾哈倫的說法，就《脩身西學》與《可因布拉尼各馬可倫理學》整理成下表¹⁴：

《脩身西學》	《可因布拉尼各馬可倫理學》
卷一：人意定所向好美	Disputatio 1: De bono 〈論善〉
卷二：人之所向有宗人所向福	Disputatio 2: De fine 〈論終〉
	Disputatio 3: De felicitate 〈論幸福〉
卷三：司明、司愛	Disputatio 4: De tribus principiis humanorum actuum, voluntate, intellectu et appetitu sensitivo 〈關於人行動的三個原則，即意志、理智、欲望〉
卷四：情	Disputatio 6: De affectionibus animi, quae passiones vocantur 〈論靈魂的感動，所謂感情〉
卷五：動行	Disputatio 5: De bonitate et malitia humanarum actionum in genere 〈論人行動的善惡〉
第六：宗德	Disputatio 7: De virtutibus in commune 〈論公共美德〉
第七：靈德：智德	Disputatio 8: De prudentia 〈論明智〉
第八：廉德	Disputatio 9: De caeteris virtutibus moralibus (Justitia, fortitudo, temperantia) 〈論其他道德德行，即正義、毅德、節制〉
第九：毅德	
第十：義德	

范爾哈倫沒有再更進一步地進行研究，不過，他還注意到 *CCEN* 的「引論」(prooemium) 與《脩身西學》的開篇有相似之處。《脩身西學》把「義禮之學」分為「脩身」、「齊家」、「治國」¹⁵，對應拉丁版本的「個人倫理學」

¹³ Verhaeren, p. 428.

¹⁴ 我們根據實際內容，在對應次序上做了一點調整：《脩身西學》的第四卷對應 *CCEN* 的第六辯論；《脩身西學》的第五卷對應 *CCEN* 的第五辯論。

¹⁵ 見高一志：《脩身西學》，頁 19。

(*ethica monastica*)、「家庭倫理學」(*ethica oeconomica, familiaris*) 和「政治民間倫理學」(*ethica politica, civilis*)¹⁶。其實，這種劃分並不是亞里斯多德自己所提出的，而是後來的產物。看起來，高一志是用《大學》的框架來談西方的倫理學，不過，如同我們在第七卷會看到的，他所講的「修身」、「齊家」、「治國」分別構成三個相互獨立的倫理學領域。

前文已經提到，「可因布拉評論」一般包含三個方面的內容（原文、摘要或解釋和辯論），但是本文所處理的 *CCEN* 並不包含《尼各馬可倫理學》的原文和解釋，而只有辯論。嚴格來說，此著作並非是一種嚴格意義上的「評論」，而是一種「辯論」。在該書的引論部分，葡萄牙耶穌會士清楚地表明他們的意圖：

我們認為有義務來寫成一些辯論 (*disputationes*)，使它們能夠把亞里斯多德《尼各馬可倫理學》中所分散的問題整理起來。如同在《天象論》(*Meteorologica*) 和《自然諸短篇》(*Parua Naturalia*) 的評論書一樣，我們不提供關於亞里斯多德原文的解釋，不是因為我們忽視它，而主要考慮在固定的時間內學生只能學習那麼多。¹⁷

《脩身西學》確實是在發揮亞里斯多德的倫理思想。這裏，我提出文本上的兩個理由：第一，本書有五、六次提到亞里斯多德的名字，有時寫「亞里斯多」、「亞里斯多」、「亞利斯多」¹⁸，或省為「亞里氏」¹⁹，把他介紹為「禮學之師」²⁰。對於這個人名，曾經讀過傳教士著作的士人應該比較熟悉，但無法知道《脩身西學》的大部分思想來源於他，也無法知道亞里斯多德在西方倫理思想史上的重要地位；第二，《脩身西學》介紹了《尼各馬可倫理學》的主要概念，即善、幸福、中庸、道德德行和理智德行等，但略去了如「友誼」等比較重要的內容，因為自中世紀以來，西方的倫理學課程並不包括友誼論。

¹⁶ *In libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum, aliquot Conimbrincensis cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam ethicae disciplinae capita continentur* (Olisipone [里斯本], 1593), p. 3。本書以下簡稱 *CCEN*。

¹⁷ *CCEN*, p. 3: "Quod ut commodè servari posset è re fore iudicamus aliquot disputationes conscribere, in quibus potiora quaedam ex iis, quae ab Aristotele libris Ethicorum ad Nicomachum sparsim tractata sunt, in ordinem, summamque redacta comprehenderemus." 凡 *CCEN* 引文皆係筆者所逕譯。

¹⁸ 分別見高一志：《脩身西學》，頁 54、139、188。

¹⁹ 同前註，頁 195。其實，每次提到亞里斯多德的名字都只是為了引用他的話。

²⁰ 同前註，頁 139。

雖然如此，《脩身西學》在次序上並不跟從《尼各馬可倫理學》，而主要是跟從《神學大全》的順序。因為前者的章節順序比較混亂。混亂的原因可能是這本書並不是亞里斯多德親自撰寫的，而是他的學生後來根據其講稿編輯而成之故。

關於《脩身西學》的寫作方式，前面說過它跟著 *CCEN* 的九個辯論；同時依照士林哲學的習慣，每個辯論中又分成幾個「問題題目」(quaestiones)——在《脩身西學》中稱為「章」。不過，跟《脩身西學》相比，*CCEN* 的論辯風格更為突出：在每一個「問題題目」之下，第一條「論題」(articulus 1) 介紹問題本身，由於這些問題大部分是封閉型，要回答「是」或「否」；第二、三條「論題」分別地介紹相互對立的兩方立場（主要依據古代哲學家如亞里斯多德、西塞羅，還有大量的士林哲學家，如阿奎納、大阿爾伯特、司各特、奧卡姆）；最後一條把兩種對立解決，提供出一個解決答案 (solution)²¹。《脩身西學》則刪減了比較複雜的辯證過程，去除了 *CCEN* 和《神學大全》的論辯風格。雖然通過章的標題來提出問題，但一般並沒有發揮相互對立的兩方立場，而是直接提供答案。

下面我們通過對《脩身西學》十卷主要內容的簡單考察，來看《脩身西學》跟《尼各馬可倫理學》、《神學大全》和 *CCEN* 的關係。

（一）第一卷：「好美」的等級

雖然亞里斯多德及阿奎那從「幸福」開始建立他們的倫理體系，不過，高一志跟著 *CCEN*，從「好美」（善）開始。〈意為身脩之本第一章〉指出「善脩必始于意，意必定于所向為之正」（頁 20-21）。這裏可以看出，文本把儒家的「意」與「正」兩個概念的關係顛倒，不是《大學》所說的「意誠而後心正」，而是：「意」要符合某種客觀的標準，即「所向為之正」。〈人意定有所向第二章〉說明，如同自然界都有自己的「所向」，人們也同樣不能沒有「所向」。這兩章跟 *CCEN* 沒有對應部分。西方倫理學直接從人本身開始講，而《脩身西學》則證明在中國思想的背景下，必須先討論天地萬物，要在宇宙論之下談人。

²¹ 我們要注意這種辯論方式與《神學大全》有所不同。阿奎納基本上只有兩個階段：先表述反對意見 (objectiones)，然後提供他的答案 (respondeo)。可因布拉的評論則更發揮辯論的風格。

〈人所向者何第三章〉指出人的「所向」就是「好美」：「欲著生人所向為何，先知者詮其理，蔽之以好美而已」（頁 22）。這就是亞里斯多德對 *agathos*（拉丁文 *bonum*）的著名定義²²。《脩身西學》也直接提到這「好美」跟「性」的關係：「好美者何？宜于性之謂也。」（頁 22）亞里斯多德同樣指出，善跟天賦有關，天賦符合本性。後來，士林哲學也非常強調 *natura* 這一觀念。

在同一章，《脩身西學》也提出對「好美」（善）的區分：在精神上，人們有兩種最基本的意欲，即「司悟」（*intellectivus appetitus*）和「司欲」（又稱「司愛欲」）（*sensitivus appetitus*），前者「向真徹物之真理」，後者「值好美，愛之，欲之」（頁 23）。這兩個意欲有互補關係，都十分重要：通過理智，我們認識到事物的真；通過感性欲望，我們認識到某一個東西的善。*CCEN* 也討論到相關概念，這些概念源於《尼各馬可倫理學》²³。同時，《脩身西學》也參考了《天主實義》對這些概念的翻譯，如「司悟」和「司欲」就是利瑪竇使用過的譯名²⁴。下文涉及第三卷討論的「人之動行」時，會更詳細地分析「司

²² *The Nicomachean Ethics*, I.i.2（第 1 卷第 1 章第 2 段）：「所有事物都以善為目的」（見亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》〔北京：商務印書館，2009 年〕，頁 3）。亦可見 *CCEN*：“*Bonum est quod omnia appetunt.*”（p. 6）。

²³ *CCEN*：“*Appetitus sensitivus est appetitus innatus quo res fertur in bonum sibi conveniens praeunte notitia sensus*”（感性意欲就是一個天生的意欲，使感官有所注意之後，某一個東西被引到它符合自己的善那裏）；“*Appetitus intellectivus est appetitus innatus quo res appetit bonum conveniens praevia notitia intellectus: qui appetitus nihil est aliud voluntas*”（理性意欲就是一個天生的意欲，使理智有所注意之後，某一個東西追求符合自己的善）（p. 9）；也參見 *Summa Theologica*, Ia.q.80.a.1-2（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》〔臺南：中華道明會／碧岳學社，2008 年〕，第 3 冊，頁 108-111。這裏《脩身西學》忽略了「自然意欲」（*naturalis appetites*），它跟前面一樣也是一個「天生意欲」，但感官或理智沒有注意它們，也認識不到它的善。其實，這三個意欲配合亞里斯多德關於生命的分類（植物、動物、人類）。

²⁴ 奧古斯丁從人的靈魂上找到三位一體的痕迹，認為智性靈魂有三個「能力」（*potestas*），即「司愛欲」或「司愛」（*voluntas*，今譯「意志」）、「司明悟」或「司明」（*intellectus*，今譯「智能」或「理智」）、「司記含」（*memoria*，今譯「記憶力」）。參見 Edmund Hill, trans., *The Works of Saint Augustine*, ed. John E. Rotelle (New York: New City Press, 1997), pp. 50-65; Stephen McKenna, trans., *The Trinity*, in *The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 45 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963), IX, X, XIV。在《神探》中，聖依納爵也跟著這個說法，見 Saint Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary*, trans. George E. Ganss (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1992), p. 95。利瑪竇及高一志都提到靈魂的這三個能力，不過，阿奎那自己認為，智性靈魂只有兩個「能力」，即「司明」和「司愛」，因為「記憶」包含在「司明」中。參見 *Summa Theologica*, Ia.q.79.a.7（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 3 冊，頁 94）。利瑪竇

悟」和「司愛」。

《脩身西學》繼續論證，沒有人會選擇害自己。比如，「司悟」可能會使人誤會：「靈竅蒙塞，或以偽為真，以虛為實，以邪為正，以私為公」（頁 24）。同樣，「司欲者，雖從醜惡，猶必志好美而趨向之。觀復讐殺人、斷命溝瀆者，亦必有所愛之榮名，所貪之財賄」（頁 24）。這表明，如果在「司悟」方面出問題，就會造成「司欲」不知不覺走錯路。與前者一樣，倫理學的出發點還是在正確地理解「好美」。

接下來，〈好美幾類第四章〉區分「好美之端」，即「好美」的對象上的分類，高一志認為有三種：「一係神，仁、義、禮、智之屬也；一係身，精力、美色之屬也；一係外，令聞、豐資、榮勢之屬也。」（頁 24-25）這裏的「神」是指人的精神或靈魂，而非超自然的神。上面的這種區分來源於《尼各馬可倫理學》第一卷第八章，亞里斯多德把「善」分為「靈魂的善」、「身體的善」和「外在的善」²⁵。值得注意的，靈魂上的「好美」得到了儒家式的表述，即孟子的「仁、義、禮、智」，惟二者在範圍和強調上有所不同。

《脩身西學》也對「好美」本身做了區分。最高層是「好美之宜，為己可愛可欲，神之德行，身之精力也」；中層是「好美之樂，為樂可欲，娛翫嗜好者是也」；底層則是「好美之利，己弗愛欲，為他物愛欲，苦修、苦藥是也」（頁 25）。其實，亞里斯多德並沒有像《脩身西學》這樣設置一種等級，而《脩身西學》這章主要對應 *CCEN* 第一討論的第三個問題，「宜」、「利」、「樂」對應拉丁文為 *honestatum*、*utile*、*iuncudum*²⁶。阿奎納重新整理過這「宜」、「利」、「樂」之間的關係，並設置出一種「善」的發展過程²⁷。《脩身西學》認為「利」與「宜」並不是對立概念，而只要「利」為「宜」服務即可。雖然「利」被置於第三位，不過，它還是「好美」的一部分。相反地，在儒家思想裏，「利」觀念一直受到質疑。在《天主實義》中，利瑪竇試圖給「利」

(Matteo Ricci):《天主實義》(臺北:臺灣學生書局,1965年《天學初函》第1冊)第七篇:「後吾欲明通一物,即以『司明者』取其物之在『司記者』像,而委屈折衷其體,協其性情之真,于理當否。其善也,吾以『司愛者』愛之、欲之;其惡也,吾以司愛者惡之、恨之。」(頁 574-575)

²⁵ 參見 *The Nicomachean Ethics*, I.viii.2 (亞里斯多德著,廖申白譯:《尼各馬可倫理學》,頁 21)。

²⁶ *CCEN*, I.q.3.a.1, p. 13.

²⁷ *Summa Theologica*, Ia.q.5.a.6. (聖多馬斯·阿奎那著,周克勤總編輯:《神學大全》,第1冊,頁 71-72。)

提供合法性²⁸。其實，在明末清初，傳教士對「利」的強調也符合當時的「實學」思潮，這鼓勵士大夫追求對人民的利益，正如《脩身西學》所講，「為他物愛欲」。

我認為高一志本來可以把西方的 *bonum* (*the good*) 翻譯成「善」，因為中文的「善」不僅僅指道德上的善，也包括利益上的含義，比如「一個人善於唱歌」。不過，高一志也意識到在儒家思想裏，「善」主要是從倫理的角度來理解，並且跟「利」隔開，因此，高一志不用「善」而用一個新詞「好美」。

在〈人物向趨同否第五章〉，作者也提出生命中的三個等級，即「無覺之物」（植物）、「有知覺者」（動物）、「發意循理」的人類（頁 26-27）。這裏指出，人類與植物、動物的基本區別在於「意」的不同：

故從古無立制以治禽獸之惡，賞禽獸之善者也。若夫靈民，事迹在外，理心在內，洞徹其是非、可否、能從、能止。間有獸心之欲，以理心之權克服之，使不違命。故發意循理，即為德而望報焉。溺意獸心，即為惡而懼罰焉。²⁹

確實，《脩身西學》有意要強調人與動物之間的區別，強調人的特殊性。古代儒家也有同樣的態度，孟子的人與禽獸之別即從仁、義、禮、智來分辨，荀子則說「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣，有生，有知，亦且有義，故最為天下貴也」（《荀子·王制》）。不過，宋明理學，特別是心學，不那麼強調人與動物之間的區別，而更強調「萬物一體」。陽明學派的宇宙論造成了很重要的倫理後果，在《天主實義》第六篇裏，利瑪竇專門批駁這一觀念。比如為了表示心體是至善，王陽明提出了「無善無惡之心之體」這種觀念。耶穌會傳教士把這種立場看為非道德主義，一直有所批駁。

因此，在晚明思想的背景之下，我們可以知道，在第一卷裏，高一志要回歸到倫理的源頭，即「好美」。雖然「好美」可以分等級，不過，它是倫理的真正基礎。

²⁸ 利瑪竇用類似的劃分：「俗之利害有三等：一曰身之利害，此以肢體寧壽為利，以危夭為害；二曰財貨之利害，此以廣田畜、充金貝為利，以減耗失之為害；三曰名聲之利害，此以顯名休譽為利，以譴斥毀污為害也……利所以不可言者，乃其偽，乃其悖義者耳」（利瑪竇：《天主實義》，頁 532-533）。

²⁹ 高一志：《脩身西學》，頁 27。其實，這段落來源於利瑪竇：《天主實義》，卷 6，頁 527-528。

(二) 第二卷：幸福的「體用」與倫理學的邊界

除了前面提到的「好美」或「善」概念，亞里斯多德的另外一個核心概念，就是「為」，即終 (telos)。由於「為」是四因中的「目的因」或「所以然目的」，〈人之所向有宗為第一章〉先簡略地介紹四因學說，但亞里斯多德的《尼各馬可倫理學》及《神學大全》中則不談「四因」³⁰。此外，《脩身西學》也提出了「四因」中的內在、外在區分：「四之中，模、質在物之內，物之本分也；作、為在物之外，超于物之先者也。」(頁 30) 跟著士林哲學，利瑪竇也做過這種區分，把後兩因跟天主連起來³¹。

關於「為」本身高一志提出了很重要的區分：

為有二：一宗為，一屬為。驗有二：先具可愛之美好，使人物向而從之；後使人物擇所繇至之具。如病痊健旺，可愛之好美也，既識，無不愛之，擇苦藥而服之。苦藥本無足愛，為他物可愛，而取之故也。精神健旺，實為可愛，此之謂為者也。然未為生人全福，可謂之屬為，不可謂之宗為。宗為者，全生人之福，終安其心之趨向者也。³²

亞里斯多德哲學區分一般目的和最終目的，而後來的士林哲學把這種區分系統化，特別強調「宗為」，即將終極目的跟天主連接起來³³。前面段落中所提到的吃藥和健康的例子就是直接從 *CCEN* 中來的³⁴。段落的結語則是亞里斯多德話語的另一個表述：「所以，我們把那些始終因其自身而從不因它物而值得欲求的東西稱為最完善的；與所有的事物相比，幸福似乎最會被視為這樣種事。」³⁵這些話也見於 *CCEN*³⁶。

³⁰ 關於亞里斯多德對「四因」的介紹，參見 Aristotle, *The Metaphysics* (New York: Cosimo, 2008), pp. 62-88; Aristotle, *Physics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), pp. 103-265。

³¹ 利瑪竇：《天主實義》，卷 1，頁 391。

³² 高一志：《脩身西學》，頁 31。關於「宗屬」，利瑪竇本來也有介紹，雖然名稱不同：「至論作與為之所以然，又有近、遠、公、私之別。公遠者大也，近私者其小也」(同前註，卷 1，頁 391)。

³³ 參見 *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.1.a.4 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 8-9)。

³⁴ *CCEN*, II.q.3.a.1, p. 17: "V.G. advocate medicum aegrotus, ut venam tente, & potionem praescribat . . ."

³⁵ *The Nicomachean Ethics*, I.vii.5. (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 18。)

³⁶ *CCEN*, II.q.3.a.1, p. 18: "quae à nobis expetuntur, ob felicitatem."

在介紹最終目的之後，〈人之所向惟一第二章〉進一步討論這種目的是否惟一：

生動之物有宗始，必亦有宗為定向矣。緣始于終，作于為，無不相須相因者也。觀人生繇于造物之主，則人之生動，必要歸于宗作者，其向往亦必極于宗為而止矣。人服藥攻藝，志在愈疾成名，疾愈名成，厥心猶未全足全安，尚圖納福，完全內願。願完福得，更無所愛好美，更無所向矣。使人無宗為者，為所預圖，則無必赴之的，與引動之機，平生之業，不盡浮妄乎？繇此知，宗為者，惟一而已。夫物未有不欲自成，而成係于一，所謂物性欲固而不欲散者是也。其所以然，物無不終始相應。始之莫能兩宗兩大，則終亦莫能兩歸。故先知者圖萬物造化之微妙，畫一圖，蓋曰：始一而終歸亦一也。³⁷

雖然亞里斯多德設置幸福作為人生的最終目的，不過，他並沒有如此強調這個目的是單獨的、無變的、完全一致的。其實，這樣的強調源於基督宗教，把最終目的跟天主連接起來：天主是唯一的，那麼人生的最終目的也是唯一的，即只有在天主那裏才享有最高的幸福。前段大致意思來源於《神學大全》³⁸。這樣的觀念在 *CCEN* 裏也可以找到³⁹。接下來，〈人所向宗為者何第三章〉提出人們的行業和人生最終目的之間的關係，跟著亞里斯多德的實際觀念：「蓋彼此不可相離，明者自能區分之也。」（頁 34）

第二卷剩下部分專門討論了「福」或「安福」(eudemonia)。〈人所向福為何第四章〉提出關於幸福觀的討論。亞里斯多德把涉及幸福觀的問題回歸到三種生活方式（享樂生活、政治生活和深思生活）的不同，而《脩身西學》則將涉及幸福的爭論回歸到三種善（外好美、身好美和神好美）⁴⁰。

³⁷ 高一志：《脩身西學》，頁 32-33。

³⁸ *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.1.a.5.（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 10-11。）

³⁹ *CCEN*, II.q.3.a.1, p. 18: “Quidquid appetitur, non nisi sub ratione boni alicuius appetitur: vel ergo eiusmodi bonum est omnino perfectum, atque ita est ultimus finis: vel non est perfectum omnino, sicque appetitur in ordine ad perfectum... patet autem imperfectum tam in naturalibus, quam in artefactis esse inchoationem perfecti.”（人追求任何事情就是因為他們追求某種善。因此，如果這種善是完善，這是最終目的。如果這件事情的善是不完善，那麼，人們追求它為了完善的緣故，不過，在自然行為或者在事業上，不完善就是完善的開端。）

⁴⁰ *The Nicomachean Ethics*, I.v.（亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 11-13。）

〈人福不係外好美第五章〉先論證「外好美」不是最終目的。這是亞里斯多德的立場，不過亞里斯多德也強調人能獲得幸福⁴¹，外界提供一些條件是必要的。在此則更強調從最高幸福標準需要去排斥低層次的幸福，並提出六個理由把「外好美」跟幸福嚴格地分開。這種觀念無疑是受到了基督宗教的影響。

《脩身西學》所提出的六個排斥「外好美」的理由，可以在 *CCEN* 第三討論第一問題中找到對應⁴²。比如，「一曰：真福有正道，可求可得焉，繇道未有不得者也。富貴，外福也，操之天主，匪求可得，于福何與焉？」（頁 35）這裏強調外福是由天主決定的。這句話是翻譯自 *CCEN* 答覆中的第一個論點⁴³。「二曰：真福屬義理，從義致，從妄亡。富貴苟得苟失也，忽植忽消也，輕之反來，重之反退，藏之無益，施之有利，寡則不給，多則致妬，于義理何與也？」（頁 35-36）這種表述與 *CCEN* 的第二論點有類似之處，因為它主要表達富貴只是一個工具而已，並不是最終目的 (*ultimus finis*)。

「外好美」被排斥之後，〈人福不係于身好美第六章〉進一步地論證「身好美」也不是最終目的。第一論點就是身體是為靈魂服務：「身之好美者，貌狀之偉，血氣之健，年壽之高，嗜欲之豐已耳，人之真福不存焉。何者？身，神之役也。身之頎秀光澤，較神之靈通，霄壤不啻矣，可為人之真福耶？」（頁 37-38）。這個涉及區分身體和靈魂的論點乃翻譯自 *CCEN* 的第一點論證⁴⁴。第二論點是人與動物不能分享同樣的最高目的：「形之好美，禽獸與人

⁴¹ *The Nicomachean Ethics*, I.viii. (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 21-25。)

⁴² 第三個討論的第一個問題，標題為：「是否真福在於外在好處」(*utrum felicitas consistat in bonis externis*); *CCEN*, p. 19。

⁴³ *CCEN*, III.q.1.a.2, p. 20: "Summum hominis bonum non subiacet fortunae: siquidem bona fortuita, cuiusmodi sunt divitiae." (最高的善不依靠命運；如此，財富是偶然的。)

⁴⁴ *CCEN*, III.q.2.a.2, p. 23: "Esse hominis continetur animo & corpore, & esse corporis pendet animo, atqui ipsum corpus propter animum est, sicuti materia propter formam, & instrumenta propter motorem; igitur omnia bona corporis ad animi bona tamquam finem referuntur. Adeo fieri nequit, ut beatitudo, quae est ultimus finis, proindeque ad nihil aliud referri debet, in bonis coporis posita sit." (人包涵靈魂和身體，身體依靠靈魂，或者說，身體是為靈魂，物質是為形式，工具是為工匠。因此，身體的所有好處針對作為它的目的，即靈魂。如此，作為最終目的的幸福，這不可能為任何其他東西存在的幸福，完全不可能放在身體的好處上。) 也參見 *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.2.a.5 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 23-24)。

等，或禽獸猶勝焉。力之強，色之麗，歷年久遠。禽獸之福，真于人之福耶？」（頁 38）這個有關人的獨特性的論點也翻譯自 *CCEN* 的第二、三點論證⁴⁵。第三論點是身體的好處不穩定：「身之好美，譬弱草奇葩，晨出，午盛，晚萎矣。遇風雨小患，敗落矣。」（頁 38）這個大概是發揮 *CCEN* 的最後一點⁴⁶。這裏我們需要注意，高一志沒有絕對地將「身好美」排除在幸福之外，而只是說明它不能構成最終的幸福。《脩身西學》提出了一個反例：「西隅古有異端，名厄彼故落者，習嗜欲之樂，以為真福，古今諸學嚴擯之，遠進之，不使其少混正道也。」（頁 38-39）這就是 *CCEN* 在同一個問題的第三條所討論的，特別提出應該要避免的伊比鳩魯 (Epicurus) 哲學學說⁴⁷。其實，伊比鳩魯的觀念並不如高一志所述那麼下流。利瑪竇曾經犯了同樣的錯誤，把這個學派稱為「豬寮門」⁴⁸！不過，傳教士是要提醒中國人不要誤解這種幸福學說，因為它很容易被誤解為享樂主義，因為在中國思想中，「福」不是核心觀念。

前面兩章排斥了「外好美」和「身好美」作為幸福的最高標準，即「真福」。〈人福係於神好美第七章〉邏輯地證明真福在於精神上。文中先討論「真福之用」，然後談「真福之體」：「真福之用，歸於司明、司愛二司焉。」（頁 39）在第一卷第三章，《脩身西學》曾簡略地提出了「司明悟」和「司愛欲」。這裏有更詳細的定義：「司明悟，格物窮理，推萬有之根，眾真之真，眾善之善焉」；「司愛欲，求得已知之至真至善，服膺悅懌焉」（頁 39-40）。和前面不同，我們可以發現，這兩個定義在中文的表述中吸收了儒家思想的重要概念，如以「格物窮理」解釋道德上的理性意欲。而且，這裏更詳細地解釋了兩司的

⁴⁵ *CCEN*, III.q.2.a.2, p. 23: "Summum hominis bonum non posset esse homini & belluis commune: sed ita se habent bona corporis, non igitur in iis consistit humana felicitas. Tertium. Multa animatia rationis expertia corporis bonis homini excellunt: quaedam enim diuturniora sunt, alia robustiora, alia velociora: igitur constituta esset in bonis corporis non praestaret homo, dignitate finis, caeteris animantibus." (第二，人的完善不能跟動物共有的：因為動物有了身體的好處，人的幸福不能在身體的好處上。第三，許多缺乏理性的動物超越人們的好處：有些夜裏生活，有些更強壯，有些更快。因此，如果幸福在身體上的好處所建立起來，那麼，在目的的高貴上，人無法戰勝動物。)

⁴⁶ *Ibid*: "Quartum: Summa felicitas excludit omne turpitudinis dedecus, & miseriam: alioqui idem simul esse miser & beatus: at bona corporis possunt inveneri simul cum vitiorum turpitudine & infamia." (第四，完善排斥任何可恥和悲慘：否則同時可以悲慘和幸福：只不過是身體上的好處跟惡的可恥和醜名會同時存在。)

⁴⁷ *CCEN*, III.q.2.a.3, p. 23.

⁴⁸ 利瑪竇：《天主實義》，頁 535。

互補作用：

司明，洞悟至真至善，不妄馳僞幻，昧于當擇當從之妙。司愛，欲愛至真至善，不溺物陋，安遂諸心之向。令無司明，真福莫能通于吾神；無司愛，真福莫得享于吾神矣。二司之功盡，而真福始全。蓋始肇于彼，而終必應于此也。⁴⁹

如此，兩司被看作人精神上的「二手」。另外，關於「真福之體」，我們的版本很明顯地表達出基督宗教的觀念：

至言真福之體，西之古今聖賢默契焉，而以造物主當之。蓋既為萬物所造始，則必為萬物所依歸。吾神明知切懷，則亦將獲真福之妙，而快足矣。奧斯定聖人呼天主曰：「知萬物不知爾者，不幸之至矣。知萬物并知爾者，非為知物，為知爾，獲真福之至也。」⁵⁰

確實，幸福獨立於外界這種觀念並不代表亞里斯多德的思想，因為對他來說，幸福並不是某種狀態，而是一個活動，因此，他的重點還是落在世間的幸福。不過，在士林哲學那裏，重點則在於出世間的幸福。在《神學大全》中，阿奎納區分了「完美幸福」(perfecta beatitudo) 和「不完美幸福」(imperfecta beatitudo)。「完美幸福」就是見天主、享受天主的臨在；「不完美幸福」是世間的幸福。同樣，在《駁異大全》裏，阿奎納把幸福分為兩種：「超自然幸福」(supernaturalis beatitudo) 和「自然幸福」(naturalis beatitudo)，而且超自然幸福在於見主⁵¹。CCEN 也提出這樣的區分，而且肯定最高幸福在於超自然幸福⁵²。

還需特別注意的是，跟著阿奎納的學說，CCEN 將這超自然幸福再進一步劃分為「彼世的超自然幸福」(supernaturalis beatitudo ad aliam vitam) 和「此世的超自然幸福」(supernaturalis beatitudo in mortalem vitam)。我認為，前面段落的内容主要指的並不是彼世而是此世的超自然幸福；意思是說，在人生中，人

⁴⁹ 高一志：《脩身西學》，頁 40。

⁵⁰ 同前註，頁 40-41。奧古斯丁的引用來源，《懺悔錄》第五卷第四章：“Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat.” 見 Saint Augustine, *The Confessions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 216。

⁵¹ Saint Augustine, *The Confessions*, p. 216.

⁵² CCEN, III.q.3.a.2, p. 27: “Item summa beatitudo consistit in operatione omnium pfectissima, sed intuitiva contemplatio divinae essentiae est hujusmodi: igitur in ea summa beatitudo consistit.”

們的最高幸福就是認識主。當然，在內容方面，這種幸福與亞里斯多德的「深思生活上的幸福」有所不同⁵³，但它還是靈魂的實現活動 (*animi operatio*)⁵⁴，所以這種幸福帶來的宗教色彩比較輕一點。可以假設無論亞里斯多德也好，或宋明理學家也好，他們都不會絕然地反對這種幸福的可能。

我們也要特別注意，《脩身西學》以中國思想的「體用」關係表達「超自然幸福」和「自然幸福」的區分。這是很明智的選擇，因為在朱熹的思想體系裏，體用不可分。高一志表述「超自然幸福」是「體」，即根本的；而「自然幸福」是「用」，即超自然幸福的具體表現。如此，我們可以理解《脩身西學》裏的這句話：「至真之美，非人自有，自外致之。然非係神外也，神自備而致之」(頁 39)。也就是說，真福在「體」方面不由人的努力，而在「用」方面則只能通過人的努力來體現與表達。也許，這裏的體用思想也回應了心學所討論的「本體」與「功夫」(即用)的關係，強調功夫的重要性。

接下來，《脩身西學》從真福之體要回歸到真福之用，說明人們不僅因為認識造物主獲得幸福，而且要合乎造物主之理，遵守主的命令：

故西庠以性學立人志，使其從諸物馴登之，知萬有之根所以然之所以然，然後始以義禮之學進之，禋躬備德，合理遵命，歸本源，獲真福之樂焉。故世人不洞本根之妙，雖殫心力圖望真福，不可得矣。詎知人生本天，全福在彼，客寄缺陷之苦界，安能滿足耶？故君子居世，格物窮理，脩行蓄德，造次顛沛不易焉。⁵⁵

如此，人們先要把握「性學」或「性理之學」，然後才能達到「義禮之學」。在此，《脩身西學》採用宋明理學之概念來肯定自己的幸福觀。更具體地說，《脩身西學》反映晚明思想對陽明後學的揚棄，他們要反對倫理的直覺主義，而推動倫理的客觀主義。不過，倫理學最終導向形而上學。如同亞里斯多德及阿奎納，高一志說明最大幸福就是人們的理智認識到最終本質。如果可以把天地萬物的「所以然之所以然」理解為太極，或許大部分的晚明知識分子應該會接受《脩身西學》的真福觀。不過，這卷的最後部分很明顯地揭露了「彼世的超自

⁵³ 跟著亞里斯多德在《尼各馬可倫理學》第十卷第七章對幸福的劃分，阿奎納也把自然幸福劃分為深思上的幸福 (*naturalis beatitudo in vitam speculativam*) 和實踐上的幸福 (*naturalis beatitudo in vitam practicam*)。參見 *CCEN*, III.q.2.a.2, p. 27。

⁵⁴ *The Nicomachean Ethics*, I.xiii.1 (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 32)；*CCEN*, III.q.3.a.1, p. 25: "Beatitudo consistat in animi operatione."

⁵⁵ 高一志：《脩身西學》，頁 41。

然幸福」：

則所云：「德者，性之全。」又云：「惡者，禍人；德者，福人者是也。」
況人獲寄世之真福，亦必享天上之全福矣。蓋誠德非止為現世真福之基，
又為後世全福之種耳。若望聖人曰：「惡罪不俟地獄之墮，先殃之；誠德
不俟天堂之升，先祥之。」旨哉斯言也！⁵⁶

雖然這段文字試圖解釋世間的人生要決定永生，不過它也暴露了濃厚的宗教色彩，即便僅僅是一語帶過，未深入討論，又對下文沒有影響，但當時大部分的知識分子既難相信「後世」、「地獄」，因此也很難接受把最終幸福放在後世。確實，關於「彼世的超自然幸福」，我們碰到了倫理學的邊界問題，很難從純粹哲學來處理。從「宗為」至「全福」，此卷論述人的每個行動都是為了獲得一些好處，人生的目的是為了過好生活，獲得幸福。毫無疑問，這種倫理目的論跟儒家思想所讚揚的「無意為善」有明顯的差異。不過，在晚明危機之下，這種倫理觀的現實主義可以吸引很多士人，契合他們對「實學」的重視。

(三) 第三卷：「動行」主要來源「司愛」

前面討論過「善」、「為」、「幸福」，現在，第三卷專門討論「動行」，這也是 *CCEN* 的第四辯論⁵⁷。〈人之動行從何而始第一章〉主要論證，人的動行有兩個來源，即前面提到的「司明」和「司愛」：

司明剖善別惡，司愛善善惡惡。司明尚真實，所明者愈真實，自亦愈明；
司愛尚美善，所愛者愈美善，自亦愈善矣。二者相須，不可相無也。司明
先明，司愛後愛，故司明者明善愈真，司愛者愛善愈切也。司愛愛真，司
明者察之。故司愛者愛真彌切，司明者求真彌急也。繇此知，屬覺、屬志
之行動，無不發自二司。故二司為生人萬動萬行之源也。⁵⁸

在此《脩身西學》也借鑒了《天主實義》的部分論述⁵⁹。《脩身西學》跟著亞里斯多德和阿奎納的思路，強調人們的行動需要「司明」和「司愛」的配合。其實，所謂「司明」，就是第一卷所講的「司悟」，也稱「靈才」，即今英文

⁵⁶ 同前註，頁 41-42。

⁵⁷ *CCEN*, IV, pp. 31-42: "De tribus principiis humanorum actuum, voluntate, intellectu, & appetitu sensitive." (人行為的三個原則，即意志、理智、欲望。)

⁵⁸ 高一志：《脩身西學》，頁 44-45。

⁵⁹ 利瑪竇：《天主實義》，卷 7，頁 575。

intellect (理智)。「司愛」跟前面所提到的「司愛欲」也有密切關係，今英文「司愛」一般即 will (意志)，「司愛欲」即 sensitive appetite。其實它們之間沒有很大的區別，因為按照阿奎納，當人渴求某一個東西，這個東西會打動他的意志⁶⁰。如此，《脩身西學》所談的「司愛欲」和「司愛」差不多是同一個意思⁶¹。

雖然《脩身西學》強調「司明」和「司愛」之間的互相配合，不過也描述「司愛」存在兩個面向，分為「獸心」和「人心」：

司愛有二。羣生一心，人生二心。二心者，獸心、人心也。觀人于一時一事，舉兩相拂戾之念可見。如好色思淫，懼淫復止。⁶²

這種劃分類似朱熹的「道心」與「人心」之別，不過，由於具體的表述完全不同，也許讀者很難理解這一點。〈司愛獨為自主之司第二章〉繼續討論「司明」和「司愛」之間的互補關係，強調「司愛」和「司明」的配合。〈司愛總督眾司如何第三章〉解釋「司愛」具有如何特殊的地位：「司愛者，攬心身之權，立諸司之中。」(頁 47) 其實，這句話就是 *CCEN* 的重述⁶³。《脩身西學》也作了一個比喻：如同「大君」或「舟師」能統攝許多人，同樣，「司愛」也能統攝眾司。最關鍵的是「司愛」的特殊性，能針對「公好美」：

司愛之所向所圖，公好美也。內外諸司所向所圖，私好美也。私好美附于公好美，則眾私司未有不附于公司愛者矣。⁶⁴

如果我們翻閱 *CCEN*，確實可以找到「公好美」，即普遍的善 (*bonum in commune*) 的表述：「因為普遍的善是最終的，所以它就是意志的對象。」⁶⁵ 換言之，「公好美」最能吸引人們的意志，而其他的「私好美」無法發揮出同樣

⁶⁰ *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.9.a.2. (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 106-107。)

⁶¹ *CCEN* 討論人類行為的三個原則，即意志、理智、欲望。其實，三個原則可以回歸到兩個：意志和理智。

⁶² 高一志：《脩身西學》，頁 45；又參利瑪竇：《天主實義》第三篇：「一物之生惟得一心。若人則兼有二心：獸心、人心是也。」(頁 434)

⁶³ *CCEN*, IV.q.3.a.1, p. 36: "Asserandum voluntatem movere active ad suos actus exercendos reliquas animae potentias, quae suapte natura eius imperio subduntur." (應該肯定，靈魂的其他能力屈服於意志的命令，意志把它們打動，使它們實行它們自己的運作也。)

⁶⁴ 高一志：《脩身西學》，頁 47-48。

⁶⁵ *CCEN*, IV.q.3.a.1, p. 36: "Bonum autem in commune, quod rationem finis habet, est obiectum voluntatis." 也參見 *Summa Theologica*, I.IIae.q.10.a.2。

的吸引力。如此，《脩身西學》很清楚地表達出人們最深的意志，就是這個針對普遍善的「司愛」。

雖然如此，《脩身西學》介紹有兩種情況會使人能失去平常的狀態，分別跟「內司覺」(*sensus interni*)和「血司愛」(*appetitus sensitivus*)有關。第一種狀態比較輕：「內司覺緣外私好美切感懇邀，蔽之不覺志司愛帥之，或亦弗從」(頁 48-49)，而第二種狀態很嚴重：「血司愛從司覺之誘，氣血溢漲莫遏，不復知理心之命矣。嘗觀遭喪患者，秉氣薄者，多懼而失志。遭亨利者，秉氣豐者，多狂喪心」(頁 49)。在這種狀態下，不僅靈魂被搗亂，而且身體異常，因為這種瘋狂如同阿奎納所說，是源於身體的混亂⁶⁶。不管第一或第二狀態，「服命從理，實難矣」(頁 49)。從古希臘一直到文藝復興時期，西方人認為心理活動造成血氣的變化。阿奎納也有這樣的觀念。來華的耶穌會傳教士也專門討論西方醫學，對他們而言，倫理學與醫學相關聯。這跟西方現代醫學有很大的不同⁶⁷。

〈明愛二司動行之序第四章〉重新說明「司明」和「司愛」的相互配合，提出：「司明酌所繇適之路，所繇成之器，司愛致其決而繇之，是司愛贊也，司明相也。」(頁 51)從權力的角度，《脩身西學》也分析了它們之間的關係：

司愛擇其宜擇，得所欲得，非司明指之，何能于二物之中擇其善，二善之中從其大哉？司明既啓，司愛始專志動屬司之力，行命成功焉。是司明之命，師命也，弗能動下司之力；司愛之命，君命也，豈以勅屬司之從。屬司奉命成功，司明所酌，與司愛所欲，全美矣。其相因相需之序有如此者。⁶⁸

這裏提出兩種對立的權力模式：「師命」和「君命」，也就是亞里斯多德在《政治學》中關於兩種權力的區分，即專制權 (*despoticus*) 和政治權 (*politicus*)，而且提出：「理智通過政治權力統治意欲。」⁶⁹這意味著，「司明」或「理智」並不能獨裁，而是需要「司愛」或「意欲」的同意。阿奎納也表達出同樣的觀

⁶⁶ 參見 *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.10.a.3 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 119)。關於「血氣」的兩個不同含義，即物理的及倫理的，參見 Lee, pp. 368-371。

⁶⁷ 參見董少新：《形神之間：早期西洋醫學入華史稿》(上海：上海古籍出版社，2008 年)。

⁶⁸ 高一志：《脩身西學》，頁 51-52。

⁶⁹ Aristotle, *Politics* (Kitchener: Batoche Books, 1995), pp. 4-6.

念，在 *CCEN* 中也有體現⁷⁰。

前面提到「司愛」針對「公好美」，現在，〈血氣司愛為何第五章〉專門討論「司愛」所針對的「私好美。」在這個層面，「司愛」變成更具體的，即「血氣之司愛」。由於人的精神對於自己的身體有主導作用，對於「血氣之司愛」，人們應該使之受服從：

形屬神，如僕屬主；血氣之愛，自宜從神理之愛矣。顧人心蔽於私，反為賤役，不使二愛司，各守正分。故學之首務，必以理服欲，不使血氣擅心柄也。⁷¹

接下來，《脩身西學》即簡單地介紹兩種「血氣之司愛」，即「欲司」(concupiscibiles) 和「忿司」(irascibiles) (在下一卷中，關於「欲司」和「忿司」有更詳細的介紹)：

欲司者，求獲欲獲者也；忿司者，敵難去滯者也。凡所向之好美，必有所以求之、所以獲之之力。趨求之際，未免多窒，則宜備所以去窒之力矣。亞理斯多，名師也，譬人心于郡邑，譬心理于宰守，譬欲司于賦斂，譬忿司于禦寇。善哉！⁷²

總之，此卷說明了亞里斯多德及阿奎納對「司愛」的重視。他們認為，人們通過「司明」理解善，這個是不夠的。關鍵在於「司愛」方面，它使人被善吸引。「司愛」(意志)是西方倫理學的核心。為了表明這點，在《天主實義》中利瑪竇說，「司愛」等於儒家的「仁」⁷³。高一志的方法不同，他沒有試圖把兩個倫理體系相互比附。

(四) 第四卷：在善的基礎上的感情

本卷討論人的「血氣之司愛」，即感情 (passiones/emotions, feelings)。在《尼各馬可倫理學》中劃分「感情」為十一種⁷⁴。後來，阿奎納更系統地討論

⁷⁰ *CNNE*, IV.q.3.a.2, p.37: “duplex esse imperium, alterum despoticum seu dominicum: alterum politicum seu civile.”; *Summa Theologica*, Ia.q.81.a.3. (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第3冊，頁116-118。)

⁷¹ 高一志：《脩身西學》，頁53。

⁷² 引文見同前註，頁53-54。又參見 *Summa Theologica*, Ia.q.81.a.2-3; Ia.IIae.q.23.a.1-2 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第4冊，頁113-118、246-249)。

⁷³ 利瑪竇：《天主實義》，頁576。

⁷⁴ *The Nicomachean Ethics*, II.v. (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁42-45。)

這十一種「感情」，並進行重新排列。

〈血氣二司之情何第一章〉解釋感情是怎樣發展起來的：關於某種東西的善惡，人們先得到了「司覺」（感官上的感覺）或「知覺」（精神上的感覺），然後從心裏發出「欲司」（喜歡）或「忿司」（討厭），最後「發而動氣變形，此所謂情也」（頁 55）。同一章指出，感情的動力並不在知識方面，而在於意志方面：

司覺所知，非美順惡逆于人性者，不能動欲、忿二司之情者也。蓋愛、欲、懼、忿，無不志于獲美順、避惡逆。舍善惡順逆之覺，人情無繇發動矣。所謂搖變形體者，凡情發于心，心必動而失靜，體亦隨而變動矣。如司覺見美色，司欲欲之，心動歡喜，血氣從而流蕩，百骸從而變亂矣。然欲盡絕此情，又不可。⁷⁵

這裏能看出亞里斯多德和阿奎納對感情的基本理解，因為在希臘文和拉丁文中，感情是被動的意思，認為是感性帶來的一些身體上的變化。另外，《脩身西學》還認為感情屬於我們的本性，不應該斷絕，不要讓人變成木頭、瓦石一般（頁 57）。在這裏可以看出，感情是我們心理和身體上的反應，他們也是無法避免的。因此，感情不在人的控制之下，它們是中立的，與倫理道德無關。問題在於我們怎麼處理這些感情。如果我們受到「理」的支配，感情就扮演很積極的作用。高一志選擇「司欲」「司忿」來描述感情。不過，如同李弘祺所論，宋明理學認為「欲」不僅僅是人性的「不恰當的體現」，並且被中國知識分子普遍地認為是和「理」對立的⁷⁶。因此，高一志說「欲」有助於獲得善，這樣的說法一定使士大夫感到奇怪。總體來說，儒家思想沒有很明顯地區分倫理學與心理學。因此，當高一志介紹亞里斯多德及阿奎納的情感論時，中國人很容易將其誤解為道德上的情感。

〈諸情總目第二章〉列舉十一種感情，如下表所示：

	向 美	敵 惡
司欲	愛 amor (<i>love</i>)	惡 odium (<i>hatred</i>)
	欲 desiderium (<i>desire</i>)	避 fuga (<i>aversion</i>)
	樂 delectatio (<i>joy</i>)	憂 tristitia (<i>sadness</i>)
司忿	望 spes (<i>hope</i>)	懼 timor (<i>fear</i>)
	矢志 desperatio (<i>despair</i>)	敢 audacia (<i>courage</i>)
		怒 ira (<i>anger</i>)

⁷⁵ 高一志：《脩身西學》，頁 56-57。

⁷⁶ Lee, p. 361.

關於「司欲」和「司忿」，高一志有更詳細的解釋：

司欲遇好美者，愛未得則欲，已得則樂；遇惡醜者，惡未至則避，已至則憂。六者二為動始，如愛、惡；二為動施，如欲、避；二為動終，如憂、樂。故愛先乎欲，欲先乎樂；惡先乎避，避先乎憂也。……司忿遇好美之難得者，可得則望，不可得則失志；遇害之難勝者，未至則懼，將至可勝，發奮果敢以攻之，已至不可勝則怒，圖復之去之。⁷⁷

《脩身西學》也提出了關於感情的另一種分類：「樂、憂、懼、望。」這就是 *CCEN* 所提到的奧古斯丁的分類⁷⁸。有趣的是《脩身西學》將這四種感情與「四面來風」類比：「詩人喻情于風，自四方暴發，鼓蕩心海，不得靜。」⁷⁹ 雖然這種說法在 *CCEN* 已經有了，不過在中國文化之下，提出這個類比非常有意思，它能回應《易經》所表述的人與物之間的感應。

接下來，《脩身西學》比較詳細地介紹了十一種感情。在 *CCEN* 中我們找不到這樣的描述，因為這種描述不符合辯論的風格。但在《神學大全》第二部的第一部分 (Ia.IIae.q.26-48) 很容易找到類似的表述。

我們可以追問為什麼《脩身西學》在此沒有跟著 *CCEN* 的次序，而是先討論感情，然後討論動行的善惡。答案可能是：高一志手頭雖有阿奎納的《神學大全》或者類似的書，但他認為《神學大全》的次序比 *CCEN* 更佳。

(五) 第五卷：考查動行的三個方面

〈動行之善惡為何第一章〉的表述有兩個重點。第一重點涉及到非常關鍵的理論，即善是最根本的，而惡只是善的缺乏：

人性有固有之善，有為惡之權。是惡者，非物之實，善之無耳，猶死非實物乃生之無也。⁸⁰

⁷⁷ 見高一志：《脩身西學》，頁 57-58；另參 *CCEN*, IV.q.5.a.2, p. 58-59。

⁷⁸ Saint Augustine, *City of God* (London: Penguin Books, 2003), p. 551. 參見 *CCEN*, IV.q.5.a.1, p. 57: “Qui passionem in commune aptiori method distribuerunt, eam in quattuor summa veluti capita sunt, videlicet in gaudium, et tristitiam, spem, et timorem. Quam divisionem tradit D. Augustinus lib. 14, de Civit. Cap. 3”。

⁷⁹ 見高一志：《脩身西學》，頁 59；*CCEN* 提供一首詩，不過沒有表述作者。*CCEN*, IV.q.3.a.2, p. 37: “Solent autem hae quatuor passions comparari quatuor principalibus ventis, quod ut hi mare tempestatibus, sic ille animum turbulentis motibus pertubent: quod ita quidem expressit.” 從原文來看，詩人應該是義大利文人 Baptista Mantuanus (1447-1516)。

⁸⁰ 高一志：《脩身西學》，頁 84。*CCEN*, V.q.1.a.2, p. 44: “Malum autem nihil aliud est, quam

這是十分重要的。對「惡」的基本定義：「惡」本質上不存在，只是「善」的缺乏。從一神教的角度，教父學家如奧古斯丁特別強調了這一點，以抵抗摩尼教的善惡二元論。在中國，傳教士面對同樣的挑戰。雖然中國古代堅持性善論，不過，宋明理學知識分子經常把「天理」與「人欲」對立起來，似乎是兩個力量在鬥爭。如此，傳教士有必要說明，倫理學只有一個源頭，即「好美」。人們基本上傾向於「好美」，不過也有自由，人們可以選擇作惡。其實，在晚明，傳教士並不是唯一的反對主流的善惡二元論的團體。如同李弘祺所述，羅欽順（1465-1547）所發揮的「氣學」很明顯地要回歸到倫理學的一元論⁸¹。

第二重點對倫理生活也有重要的作用：

繇此知善有二：性之善，良善也；德之善，習善也。良善，物主所賦，與鳥獸同，無功可見也；習善者，真善全善也，與鳥獸異，功之自立者也。譬女之艷美非功，脩德守貞斯有功矣。惡者，非主賦我也，物主至善至公，胡能賦人以惡？人有惡跡惡行，皆其自造自習者也。⁸²

這種立場完全反映出亞里斯多德倫理學的基本思想，即認為倫理行動主要跟「習性」（拉丁文 *habitus*）有關。

〈動行之善惡繇何第二章〉提出，當要判斷動行的善惡時，需考慮三個條件。第一條件是要「所向之事物」符合一種客觀標準：

曷以知事物善惡也？以物主命及天理度之，正善順命合理，邪惡反是。物類善惡不等，動行之善惡，或過，或不及，或反，或缺，或輕，或重，或適彼，或適此，其類亦不齊也。⁸³

這裏，善惡的客觀性觀點係以基督宗教（「物主」）和理學（「天理」）作為雙重依據，而與心學有所不同（王陽明所謂「善惡不在物，只在汝心」）。第二條件就是動行要符合「事物外依之勢」，特別是「七節」——「何人」（*quis*）、「何

privatio boni.”

⁸¹ Lee, p. 359.

⁸² 高一志：《脩身西學》，頁 85。在《天主實義》中，利瑪竇也介紹了這種區分，第七篇：「性之善，為『良善』；德之善，為『習善』。夫良善者，天主原化性命之德，而我無功焉；我所謂功，止在自習積德之善也。……如艷貌女人，其美則可愛，然皆其父母之遺德也，不足以見其本德之巧；若視其衣錦尚綢，而後其德可知也，茲乃女子本德矣。吾性質雖妍，如無德以飾之，何足譽乎？」（頁 569-570）

⁸³ 高一志：《脩身西學》，頁 87。參見 *CCEN*, V.q.1.a.1-2, pp. 44-45: “*Utum bonitas et malitia humanorum actionum petenda sit ab obiecto, an non.*”; *Summa Theologica*, Ia.Iae.q. 18.a.2.（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 186-187。）

物」(quid)、「何地」(ubi)、「何器」(auxiliis)、「何故」(cur)、「如何」(quomodo)和「何時」(quando)。CCEN 所提出的這七節是按照羅馬法和羅馬修辭學而定，後來被教父學家和士林學者所用⁸⁴。

在符合第一、二條件之下，第三條件是要動行的「為」(目的)或「意」(意圖)是善：

如廣施普濟，竊圖善聲，所行雖合理，是以醜意穢善行者也。故先知者以意之正邪為善之本焉。事惡意善，終不為善。如行盜養親，難免乎罰也。聖教之範，少犯理以救萬民且不可，可以微善而踰大閑乎哉？以此推，為者滋高，行滋粹；為者滋陋，行滋賤。故君子起意必慎也。⁸⁵

〈人動行中有非善非惡者否第三章〉提出許多跟善惡無關的行為：

吾所謂善，非性善，乃德善也。動行匪但屬覺，並屬志。如掀髯唾津、搔頭、搖手，偶動也，非善非惡。以此等事，無所關係，不加不損，何善何惡也？惟加善意行之，則善矣；加邪意行之，則惡矣。⁸⁶

因此倫理學不討論這些中性的行動，即拉丁文 *indifferentes* (英文：*indifferent*)⁸⁷。這裏要特別注意「吾所謂善，非性善」一句，這是指其所要討論的是德行的善，而非本性的善。如此，就避免了直接討論儒學核心問題，即「性善」。很明顯，《脩身西學》在此是想表達它的特殊角度與儒家思想有所不同。

〈善惡相通相變否第四章〉介紹很重要的區分，即人的「外動」(*externa action*)和「內動」(*interna action*)：

人之外動惟一，而或善或惡。如人游行于野，非善非惡。加之以美意，則善矣；加之以醜意，則惡矣。……人之內動惟一，未能為善而兼為惡。志覺中定以善，善也；定以惡，惡也。⁸⁸

換言之，為了判斷「外動」的善惡，心裏面的「內動」或「意」是非常關鍵的。不過「意」本身不足以完全決定行動的善惡，因為我們也要把握這種行為

⁸⁴ 參見 CCEN, V.q.2.a.1, p. 46; *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.7 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第4冊，頁91-97)。

⁸⁵ 高一志：《脩身西學》，頁89-90。

⁸⁶ 同前註，頁90-91。

⁸⁷ 參見 CCEN, V.q.1.a.2, p. 44; *Summa Theologica*, Ia.IIae.q.8 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第4冊，頁98-103)。

⁸⁸ 高一志：《脩身西學》，頁93。

的客觀價值。也許我們不知道「內動」的善意，不過起碼可以知道「外動」本身歸屬於哪一類。

(六) 第六卷：靈德與習德的區分

第六卷專門討論「德」。〈德為何第一章〉提供關於「德」的定義：

德者，積善于心而表諸身，從而稱善者也。人神本無藝無德，未書之素冊焉耳。既書而有字，既積乃有德矣。⁸⁹

如此，德行類似於技藝，需要練習，也就是需要經驗的積累。按照希臘文 *arete* 的含義，亞里斯多德強調過倫理上的「善」和技術的「善」（某人善於做某事）的相似之處，表示德行類似技藝⁹⁰。而且這種德行的修習是無窮的，「凡積內不足克所居之司，不足善所施之業，未足謂德」（頁 108-109）。《脩身西學》也提出「西聖」對德行的另一個定義：「德主神，使之善運動也。」（頁 108）「西聖」指的是亞里斯多德或者阿奎納，因為他們所談的「善」並不是自然的「善」（如身體健康），而是道德的「善」⁹¹。

〈德麗何質第二章〉介紹兩種修習的德行，即「修靈之德」（今天所謂的「理智德行」，拉丁文：*intellectuals virtutes*）和「修行之德」（今天所謂的「道德德行」，拉丁文：*morales virtutes*）：

脩靈者，但使靈才洞徹事物之理，辨是非、義利、善惡、異同之不爽而已，未能使人棄惡從善、辭利取義稱善人，因未得真德之正義切名也。若脩行者，非特善其業，且成乎人，使人易行善而因稱善。是故仁義之士謂善士；知文射者，止謂之善文射者而已。脩行之德，既懷正義切名，更推求其所麗之質。先知明論曰：「真德不據乎形也。」形內外諸司務有定事，行有定業。如育司司長，目司視，耳司聽，鼻司臭，口司啖，身司覺，各明其職，不待德之決而定也。次曰：「德麗質于神愛之司。」蓋善美惡醜，係神愛之司有適彼、適此，須德決定趨、避，始當也。⁹²

⁸⁹ 同前註，頁 107-108；又利瑪竇《天主實義》第七篇：「故謂『人心者』，始生如素簡，無所書也。」（頁 569）

⁹⁰ *The Nicomachean Ethics*, II.i.（亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 35。）

⁹¹ *CCEN*, VII.q.1.a.1, p. 60: "Virtus est habitus operativus boni."（美德就是習性來操作善事。）*Summa Theologica*, Ia.IIae.q.55.a.2.（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 23-24。）

⁹² 高一志：《脩身西學》，頁 109-110。

我們可以很容易從上文中看出亞里斯多德的觀念，即理智德行跟「司明」(英文 *intellect*) 有關，道德德行跟「司愛」(英文 *will*) 有關。〈德之中庸第三章〉提出「修行之德」在於追求「中」或「中庸」，這是亞里斯多德的最著名概念之一。可以從兩方面理解這個「中」：

德之中有二：一、德左右相背之惡，勇毅居懼、狂二惡之中，好施居悋、奢二惡之中也。一、德向之物，欲合理節；理節，中也，避過之長，不及之短：則德向之物，亦自居中矣。⁹³

第一「中」就是 *CCEN* 所謂的“*medium quoad essentiam*”(按照事情本身的中)，意味著「中」在於兩個惡習之間。第二是“*medium quoad objectum*”(按照對象或「物」的中)，意味著「中」要適應不同的情況⁹⁴。《脩身西學》也澄清了對「中」的一種誤解：

物之中庸，又有不係于人之議定者，或有係于人之議定者。六為二與十之中數者，以隔于十、隔于二，等四故也，此所謂不容分、不容變之中也。係人議者，理之中無定分數，無定節度，隨人、時、事、勢之節而擇居之也。⁹⁵

亞里斯多德也反對這樣固定死板的「中」，認為它不符合人們行為的複雜性。而 *CCEN* 也提出過完全一樣的數學例子⁹⁶。《脩身西學》跟隨亞里斯多德，還提醒「中」的範圍不包括兩個情況。第一，「中」只能在道德的行為上使用：「非辨諸物之是非正邪，擇乎中庸不可」(頁 111)。第二，「義只有非義一端而已」，因為「于人，物有定分，當接當施，不可增減」(頁 113-114)。這是因為，與其他德行不同，「正義」不是某些情況的過度和不足⁹⁷。高一志把亞里斯多德的 *meson* 或阿奎納的 *medium* 概念翻譯成「中庸」，這很容易理解，並且

⁹³ 同前註，頁 111-112。

⁹⁴ *CCEN*, VII.q.2.a.1, pp. 63-64: “*Omnis virtus moralis consistit in medio quoad objectum . . . Omnes virtutes morales, excepta iustitia, consistunt in medio quoad essentiam.*” 參見 *The Nicomachean Ethics*, V.i (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 126-131)；*Summa Theologica*, Ia.IIae.q.64.a.2.; IIa.IIae.q.58.a.9。

⁹⁵ 高一志：《脩身西學》，頁 112。

⁹⁶ *CCEN*, VII.q.2.a.1, p. 63: “*Quod etiam medium rei vocatur, est quod aequae ab utroque extremo, quo pacto senarius medius est inter denarium & binarium, quia totidem unitatibus ab utroque abest, nempe quatuor.*” 參見 *The Nicomachean Ethics*, II.vi.6 (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 46)。

⁹⁷ *CCEN*, VII.q.2.a.2, p. 64: “*De Medio Iustitiae*”；也參見 *The Nicomachean Ethics*, V.v. (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 141-147)。

很多學者已論述過它們之間的相似之處⁹⁸。不過，儒家的「中庸」有更曠闊的含義，它不僅如亞里斯多德所述，被用於人事之上，而且是天下萬物的普遍原則⁹⁹。

〈德之生息第四章〉還說明德行依靠學習：「古今聖賢執中，闢之云：『德如穀種』，同人性生息成于學習者也」（頁 115）。雖然穀種 (semina) 這個概念和亞里斯多德的潛能、實現概念類似，但其最重要的思想來源還是斯多葛學派。後來教父學家採用這一概念；阿奎納也採用。另外，以「穀種」翻譯“semina”，想是照顧到士人的理學背景，因在理學之中，「心如穀種」乃一普遍可被接受之表述。

〈德之區品第五章〉再區分理智德行和道德德行，如下表所示（對應的拉丁文和希臘文係筆者所加）：

德 Virtus (arête)	六個靈德 (理智德行) Intellectualis (dianoethike)	知以知者 (理論活動)	靈照 (努斯, 理解) intellectus (nous)
			近知 (科學) scientia (episteme)
			宗知 (智慧) sapientia (sophia)
		知以行者 (實踐活動)	智 synderesis
	藝 ars (techne)		
	智 (明知) prudentia (phronesis)		
	四個習德 (道德德行) morales (ethike)		廉 temperantia
			毅 fortitudo
		義 iusticia	

理論活動中的三個「靈德」採用亞里斯多德的分類¹⁰⁰。不過在其他方面，則跟亞里斯多德的學說有一定的差異，特別是他論述道德德行中的「廉」和「毅」，此二者跟「義」並不相同，而且把「智」放在理智德行裏。其實，《脩身西學》的四個宗德 (cardinales virtutes / cardinal virtues, 今譯「四樞德」) 本

⁹⁸ 參見 Yu Jiyuan, *The Ethics of Confucius and Aristotle* (New York; London: Routledge, 2007), pp. 79-95。

⁹⁹ 參見 May Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 100-133。

¹⁰⁰ *The Nicomachean Ethics*, VI.iii. (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 169-171。)

源於柏拉圖，而後被教父學家安波羅修 (Ambrose, 340?-397) 所吸收，他首先提出了「四宗德」這個說法，後來被阿奎納系統化了：

古今談德者，定宗德四品，智尤宗之宗焉。宗者，諸善諸德歸之，諸情皆屬之治也。人非得四宗德指援，其道不盡，未免溺于邪侈矣。故人之形非得火、水、土、氣四行之資不能養，人之神非得智、廉、毅、義四神德之資不能成。義禮之學，急身脩，四宗德宜詳論之，五靈德係他學，姑闕焉。¹⁰¹

可見，《脩身西學》認為智、廉、毅、義是修行的核心，而不運用其他五種理智德行¹⁰²。如此，我們可以理解，《脩身西學》的重點在於習德，在於怎樣逐漸培養和塑造主體的倫理性格。相反，自孟子以來，儒家主流思想強調「良知」，而《中庸》所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」也包含很濃厚的自然主義。陽明後學，特別是泰州學派，把這種觀念與生活態度發揮到極致。在《天主實義》中，利瑪竇批評儒家主流思想中的倫理自然主義。在此，高一志很系統地介紹「習德」，認為它有助於強化倫理生活的具體修行。當然，在耶穌會的觀念中，這種倫理修行也是宗教修行的預備。不過，與《天主實義》第八篇不同，《脩身西學》沒有試圖介紹天主教的宗教修行，只是介紹了一般倫理的修行。在晚明的危機之中，耶穌會傳教士認為這種倫理修行可以對儒學有所回應。在他們看來，理學偏向理性主義，這使他們的修行無法成功；同樣地，陽明後學的修行不「實」，或者有所偏頗。因此亞里斯多德及阿奎納的「習德」是最適合當時中國的實踐倫理。

(七) 第七卷：作為綜合德行的「智德」

第七卷專門介紹亞里斯多德倫理學最特殊的概念，即「智德」。〈智德為何第一章〉先從幾個方面介紹「智德」的基本含義和功用。廣義上定義為「明知之德」。詞義上：「字形以知冠日，旨趣觀矣」，這也是拉丁文 *providentia* 詞義，經常略為 *prudentia*。高一志在此還有更詳細的定義：

¹⁰¹ 高一志：《脩身西學》，頁 121。另參見 *CCEN*, VII.q.6.a.1, p. 76；*Summa Theologica*, Ia.IIae.q.61.a.1-2（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 5 冊，頁 120-123）。

¹⁰² 關於理智德行與道德德行的區分，參見 *The Nicomachean Ethics*, XI.3（亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 32-34）；*Summa Theologica*, Ia.IIae.q.58（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 89-97）。

從切義言之，乃人之靈德，每事指善、指惡者也。謂之靈德者，居靈才，從理，率眾習德，不令少誤于所當循、當避也。謂之每事者，因智專人各動之治也。¹⁰³

這種定義在 *CCEN* 中也能找到¹⁰⁴，它符合亞里斯多德所提供的說法：「明智是一種同善惡相關的、合乎邏各斯的、求真的實踐品質。」¹⁰⁵ 智德也包含關於人事的「公論」，使其能隨時在具體事件上使用。「智德」還有三個特徵：第一，其他的德行有專門的領域，而「智德」在每件事上都可以使用；第二，其他的靈德「止于知而已」，而智德有實踐上的主動性，「期于行，仍指引之」；第三，其他的習德僅僅是自然而然地為善避惡，而只有智德能把握個中原由：「智者以為知所當趣，知所當避之理也。」（頁 126-127）

在所有的德行中，「智德」有著特別的地位：阿奎納將智德歸類於「習德」，因為它針對我們具體行為的目的，但它也歸屬於「靈德」。因此《脩身西學》並沒有很明顯地表示它歸屬於「靈德」或是「習德」。

〈智屬誤否第二章〉指出，在行動之前，有智德的人「研審事機，參酌事理，預防阻滯」，不過：

美鏡照物，妍媸弗爽；物象變幻，失初，妍媸顛倒，鏡何尤焉？雖然，是智非得愛欲二司之平粹寧靜，易蒙偏私，不能不謬誤也。慧目區別物色，邪氣侵，外景換矣。清泉澄泓清徹，暴風吹，物象亂矣。古云「因各所愛而決是非」者，此也。¹⁰⁶

因此，雖然「智德」能理解某個動作的合理性，不過它並非全能，還需要受到「司愛」的支配，而不受「欲司」和「忿司」的控制¹⁰⁷。而且，從基督宗教信仰方面，「智德」有限：「謀計之正係于智，美功之成係于物主」（頁 128）。

¹⁰³ 高一志：《脩身西學》，頁 125-126。

¹⁰⁴ *CCEN*, VIII.q.1.a.1, p. 78: "Prudentia est habitus agendi vera cum ratione circa ea, quae homini bona, aut mala sunt." 參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.47 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 9 冊，頁 1-30)。

¹⁰⁵ *The Nicomachean Ethics*, VI.v. (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 173。)

¹⁰⁶ 高一志：《脩身西學》，頁 128-129。這裏清泉和暴風的比喻很容易讓人想到《大乘起信論》。

¹⁰⁷ 這個論證能在可因布拉版本找到。參見 *CCEN*, VIII.q.1.a.2, p. 78-79: "Qua ratione intelligendum sit prudentiae non subesse falsum." 不過，在其中我並沒有找到「鏡子」的比喻，而在《神學大全》中則好幾次提出，如 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.51.a.3 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 9 冊，頁 61-63)。

〈智之務何第三章〉和〈智之屬德第五章〉主要涉及到「智德」的三個義務（拉丁文 *actus*）¹⁰⁸。在此，我以表格概括內容：

三義務 <i>actus</i>	屬 德	不及之失	過之失
計議 <i>consultare</i> (counsel)	職儀之德 <i>eubolia</i> (good counsel)	迫	
決斷 <i>iudicare</i> (judgment)	職決之德 <i>synesis</i>	妄	私智 陰狡 誣誑 急末
	職權之德 <i>gnome</i>	變	
命令 <i>imperare</i> (command)		惰	

對亞里斯多德而言，這種三層結構的模式可以在每個行動上運用。*CCEN* 關於「職權之德」(*gnome*) 只有很簡略的定義，即在法律之外的判決¹⁰⁹，關於破規則的問題，《脩身西學》有更詳細的說法：

然必先明善惡之大端，依之以成功焉。但凡有為之際，未免多艱多變，乃欲固操（嘗）〔常〕經（嘗）〔常〕節，必將傷經與節。故須職權之德，以義處之也。人昔付我刀金，今謀殺人叛國，而求之，不還可也。何者？還人所付，道之（嘗）〔常〕也，不還免殺亂者，道之權也。以權之暫用，代經之常用者，智也。¹¹⁰

其實，儒家也經常討論「經」和「權」的關係。朱熹認為：「經是萬世常行之道，權是不得已而用之，大概不可用時多。」¹¹¹同樣，《脩身西學》也主張執經達權。〈智之宗品第四章〉也區分「從性之智」(*prudentia acquisita / acquired prudence*) 和「超性之智」(*prudentia gratuita / gratuitous prudence*)。第一「智德」

¹⁰⁸ 參 *The Nicomachean Ethics*, VI.ix-x (亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 180-184)；*Summa Theologica*, Ia.IIae.q.14.a.1-3, IIa.IIae.q.47.a.8 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 4 冊，頁 147-150、第 9 冊，頁 15-16)；*CCEN*, VIII.q.2.a.1, pp. 79-80。

¹⁰⁹ *CCEN*, VIII.q.2.a.3, p. 82；也參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.51.a.4 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 9 冊，頁 63-65)。

¹¹⁰ 高一志：《脩身西學》，頁 137。

¹¹¹ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），卷 37〈論語十九〉，頁 989。

憑人的學習和修行，而第二「超人才上者也，人力人習不及，係造物主之特昇焉」¹¹²。當然在亞里斯多德那裏找不到這種區分，而要在《神學大全》裏才能找到相對應的。《脩身西學》也提出了「超人俗」的例子，即耶穌所講的愛敵人；不過同時指出，除非有天主的恩寵，愛敵人是不可可能的行為。此一問題已經超越本書的範圍，「義禮之學，論人力、性內之智也，性上之智別有論」（頁133）。這裏很清楚地表達出，要把哲學倫理學與神學倫理學嚴格地分開。如此，《脩身西學》主要站在哲學倫理學立場上。

另外，高一志還指出「獨智」（即脩身 *solitaria*）和「不同領域」的「眾智」（*subiectae partes / subject parts*；即齊家 *oeconomica*、治國 *politica*、帥軍 *militaris*）的區分¹¹³。這裏，「齊家」和「治國」被作為相互獨立的倫理領域。儒家與此完全不同，儒家則把「治國」作為「齊家」的延伸，把「齊家」作為「脩身」的延伸。

人未仕，先脩身、齊家，為諸政之本，須獨智之引。仕後，須眾智之迪。內憂外患突發，又須師旅治之，捍災消患。……智德之正義，獨切身智焉。蓋智之真者，先厥躬之善，即專厥躬之脩矣。身誠脩，即未及齊家治國，亦謂明智德士。身未脩，即能齊家治國，謂之善齊、善治可也，謂之誠智德士則未也。蓋智德之士，以積德于心，務己之精脩而稱焉耳。忘身務外，不積德于心，失其心矣。則智德之全體，專身修何疑也？¹¹⁴

換言之，首重在於脩身，在於做一個「誠智德士」，做官、齊家、治國都是次要的。這種理想也完全符合儒家思想。接下來，〈智之生成第六章〉排列智德的八個「不可分割的部分」（*integrantes partes / integral parts*），使智德能生成。其中四個是「以性生」：「記」（*memoria/memory*）、「達」（*intelligentia/understanding*）、「學」（*docilitas/study*）、「靜」（*solertia/shrewdness*）。還有其他四個「智德部分」是「以習成」：「問」（*ratio/reasoning*）、「讀」（*providential/foresight*）、「試」（*circumspection/circumspection*）、「反」（*cautio/caution*）。這種

¹¹² 高一志：《脩身西學》，頁132-133。又 *CCEN*, VIII.q.2.a.2, pp. 80-81；也參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.47.a.14（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第9冊，頁25-28）。

¹¹³ *CCEN*, VIII.q.2.a.3, pp. 81-82；也參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.47.a.10-11；q.48.a.1；q.50.a.4（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第9冊，頁18-21、31-34、55-56）。

¹¹⁴ 高一志：《脩身西學》，頁134-135。

排列來源於羅馬哲學家馬克羅比烏斯 (Macrobius, 395-423 年)，然後被阿奎納補充和重新整理¹¹⁵。CCEN 跟《神學大全》一樣，認為「智德」有五個部分來獲得知識 (habitus cognoscendi)，加上三個部分來使用知識 (applicando cognitionem ad opus)。不過，與它們不同，《脩身西學》認為是四個加上四個，因為高一志把「問」看為「以習成」的智德¹¹⁶。另外，CCEN 只簡單地列舉智德的各個部分。在《脩身西學》的這章裏，高一志似乎有比較自由的發揮，它們跟原意有明顯的出入，例如關於「靜」的解釋就是個明顯的例子。

(八) 第八卷：「廉德」的各個部分

最後三卷討論其他三個道德德行。不過，次序上與 CCEN 和《神學大全》的順序也有出入：當它們談「義」、「毅」和「廉」時，《脩身西學》因循的是「廉」、「毅」、「義」之順序，這也許反映出對「廉」的重視。另外，在篇幅上，CCEN 在單獨的一卷裏只很簡略地討論這三個德行。毫無疑問，《脩身西學》採用了其他材料來補充，使得關於這三個德行有了長達三卷的篇幅。

《脩身西學》把「廉德」(temperantia) 定義為「窒慾之方，精脩之基」(頁 147)。並根據不同領域劃分為四個部分(枝)(subiectae partes / subject parts)：「治恣饕，節食之德」(abstinentia/abstinence)、「治縱酒，節飲之德」(sobrietas/sobriety)、「治好內，節色之德」(castitas/chastity)、「治好外，節狎之德」(pudicitia/purity)¹¹⁷。

〈廉德生存第三章〉也提出了廉德「不可分割的部分」：「然勵人心于廉德，當詳其尊美、利益、欣樂，使人歆美從之。」(頁 156) 阿奎納把這廉德部分稱為 honestas，中文即英文 honesty。在 CCEN 上，也簡單地被提及，但在《脩身西學》則有較多的發揮¹¹⁸。可是，《脩身西學》卻沒有提出廉德的第

¹¹⁵ 參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.48-49 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 9 冊，頁 31-49)。

¹¹⁶ CCEN, VIII.q.2.a.2, pp. 80-81.

¹¹⁷ CCEN, IX.q.3.a.1-2, pp. 89-90. 關於節食之德，參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.146 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 11 冊，頁 204-208)；關於節飲之德見 q.149；關於節色之德和節狎之德見 q.151。

¹¹⁸ CCEN, IX.q.3.a.1, p. 89: "Honestas vero est excellentia quaedam honore digna ob spiritualem pulchritudinem, qua quis id, quod turpe & indecorum est, repellit." 參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.144-145 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 11 冊，頁 184-203)。

二種「不可分割部分」，即 *verecundia/shamefacedness*。

〈廉之屬德第五章〉提出了廉德的次要部分 (*potentiales partes / potential parts*)：「砥持」(*continentia/continence*)、「良善」(*consuetude/meekness*)、「哀矜」(*clementia/clemency*)、「歛戢」(*modestia/modesty*)，還有「謙退」(*humilitas/humility*)、節制 (*studiositas/studiousness*)、歛儀 (*moderatio / modesty in behavior; eutrapelia / pleasantness in games*)、儉約 (*simplicitas/simplicity; ornatus / dress code*)。這裏要注意，*CCEN* 簡單列舉了十個次要部分，《脩身西學》卻跟著《神學大全》的八個次要部分排列¹¹⁹。可以推論，關於四個宗德（智、廉、毅、義）的論述，《脩身西學》參考了 *CCEN*，但因為它的解釋過於簡略，所以《脩身西學》又參考其他材料來補充。另外，在《脩身西學》的最後三卷，有很明顯的自由發揮的跡象。

（九）第九卷：克服困難的「毅德」

〈毅德為何第一章〉這樣的解釋道：

自其浩廣言之，堅定人志於善，不使撓動，又保固其所已備諸德，不使失職也；自其切近言之，則迎難而不屈之謂，他德不及焉。夫行道，未免遇阻。畏難則生懼，懼則生避，避則有趨趨苟且不可言者，故必備毅德勝之。¹²⁰

毅德的屬德有四：「宏德」(*magnanimitas/magnanimity*)、「宏施」(*magnificentia/magnificence*)、「含忍」(*patientia/patience*)、「恒久」(*perseverantia/perseverance*)。這種排列不符合 *CCEN*，因為它還提出 *fiducia*（英文 *trust*），說明了它是跟從《神學大全》的分類。另外，《脩身西學》花了兩章的篇幅來描述「宏德」，在此則不多述。

（十）第十卷：社會性的「義德」

這裏我們願意多談談「義德」的觀念，這是西方倫理學的核心概念。「智

¹¹⁹ 參見 *CCEN*, IX.q.3.a.1, p. 89; *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.159-165（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第11冊，頁366-440）。

¹²⁰ 見高一志：《脩身西學》，頁179-180。另參 *The Nicomachean Ethics*, III.Vi（亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁77-79）；*Summa Theologica*, IIa.IIae.q.123-140（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第11冊，頁1-152）。

德」、「廉德」、「毅德」都在談個人美德，「義德」則直接處理個人與他人之間的關係，也涉及到社會倫理學、政治學等。〈義德為何第一章〉先提供兩個定義：

廣者槩論，合宜合節之理。通諸德，使人每事從之。凡有積于心，不論何德，總稱義士云。切者，定各物之宜之理。時無（嘗）〔常〕變，地無遠近，人無眾寡，事無大小，施之各有其宜。圓滿無缺，齊、治、均、平是也。¹²¹

確實，如同 CCEN 所講，「義」涉及到「為了主體」（ratio subiecti）和「為了對象」（ratio obiecti）。與其他德行不同，「義則治身物之交，定各物之分，與各分之宜，而且塞非分之路者也」（頁 202）。這種定義源於亞里斯多德，如前所說，在義德方面「中庸」並不適用¹²²。〈宜者為何第二章〉提出了「義」有兩個依據：第一，自然依據（naturale ius 自然法），第二，制定的依據（positivum ius，實證法）：

自然者，人性物性固有之也。性不受變，從性者亦不受變矣。善當為，惡當避。具于靈心，不待勸諭，而宜之者也。制定者，從上主旨，從大人命，從眾人議而定之，出乎人權，則亦可從權而改之也。凡能制之，亦能改之；能加之，亦能減之也。¹²³

我們可以在亞里斯多德的著作裏找到這種區分的雛形，不過士林哲學家對這種區分進行了更為詳盡的表述¹²⁴。在上面的段落中可以看出古希臘政治學的三種模式，即君主制度、貴族制度和民主制度，但由於這些制度都是由人所創立的，因此都是可改變的。

〈義德宗枝第三章〉把「義」區分「平施之義」和「頒施之義」，即所謂「交換正義」（commutativa iustitia / commutative justice）和「分配正義」（distributiva iustitia / distributive justice）：

施義分二宗枝，從上施下，為頒施之義；從左施右，為平施之義。頒施因人才能、功德、位勢、任職輕重，封祿厚薄。從上頒下，譬之血氣多寡、

¹²¹ 高一志：《脩身西學》，頁 201-202。

¹²² 參見 *The Nicomachean Ethics*, V（亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 126-164）。

¹²³ 高一志：《脩身西學》，頁 203-204。

¹²⁴ 參見 *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.57.a.2（聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 9 冊，頁 115-116）；CCEN, IX.q.1.a.1, p. 83。

清濁，從心頒施百體，無私者也。平施本事物輕重、賤貴，平授受之宜，如權稱各物輕重，稱均平之宜也。¹²⁵

不過，《脩身西學》還要表明，在操作中「平施之義」和「頒施之義」有著明顯的區別：

頒施之義于平均，止從人比例之宜。較比人之才力高下，功德罪惡，賞罰稍過賞、歎罰，猶未傷義也。平施之義，平事物之宜。授一者，受亦一；許若干者，與若干；借十者，還十。不論人之高下、賢愚、尊卑、富貴，惟準事物之宜而已，不容或過、或歎者也。¹²⁶

這就是亞里斯多德所說的，「平施之義」依照「算術平均」，而「頒施之義」依照「幾何平均」¹²⁷。〈義德功務第四章〉也有很長的篇幅詳細地列舉「義」的十一種行動。其中有幾種行動跟 *CCEN* 可以對應：「貿易」(emptio, venditio)、「雇賃」(usus fructus, usus nudus)、「寄託」(locatio, conduction)、「質」(depositum)、「保替」(pignoris acceptio)、「許諾」(promissio simplex, stipulation)、「平和」(transaction)。不過，《脩身西學》所提出的剩餘四條，即「典」、「與」、「和契」和「遺約」，在 *CCEN* 中沒有，在《神學大全》中也沒有。我推測《脩身西學》可能參考了其他書，也許是一部法律詞典。

〈義之屬德第六章〉列舉了九種屬德：「欽崇」(religio / religiosity toward God)、「仁」(pietas / piety toward parents)、「弟」(observantia / observance to political authorities)、「孝」(obedientia/obedience)、「感佩」(gratitude/gratitude)、「真實」(veritas/truth)、「和」(affabilitas/friendliness)、「好施」(liberalitas/generosity)、「行權」(epieikeia/equity)。*CCEN* 也提出了關於義德的九個「次要部分」，但最後一個不是公平 (epieikeia)，而是友誼 (amicitia)。這裏《脩身西學》並沒有跟著 *CCEN*，而是跟著《神學大全》。

這裏我們可以看出中西倫理學的巨大差異。當亞里斯多德及阿奎納談到他們的倫理體系時，他們從個人美德出發，然後談人際美德或社會性美德。相反，儒家倫理學先談人際關係，然後談個人的美德。因為兩個體系不同，所以

¹²⁵ 高一志：《脩身西學》，頁 205-206。

¹²⁶ 同前註，頁 206。

¹²⁷ 參見 *The Nicomachean Ethics*, V.iii-iv (亞里斯多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，頁 134-140)；*Summa Theologica*, IIa.IIae.q.61.a.2 (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 9 冊，頁 171-173)；*CCEN*, IX.q.1.a.2, p. 84。

他們的順序不同。不過，如果一個儒者沒有好好地把握西方的倫理體系，而只從儒家的倫理出發去觀察西方的倫理體系，他可能無法接受高一志將儒家的「仁、孝、義」概念放在這樣次要的位置。其實，《脩身西學》將「仁、孝、義」安排在最後一章來談，並不意味著在西方人的心目中這些價值觀是不重要的，而只能說明，在理論上，它們沒有扮演在儒家中同樣的角色而已。

同樣地，《脩身西學》跟著亞里斯多德及阿奎納，把「義德」當作社會性的綜合美德。這樣或許違背了儒家思想，不過，這樣的選擇還需要從西方倫理學內部去理解。進一步地說，這兩種體系的差異有很大的思想價值：給對方提供新的視角來反省自己的思想傳統。

關於「欽崇」或按音譯所說的「肋里若」(religio)，第七章列舉了兩種內部行動：「倦切」(devotion/devotion)、「祈禱」(oratio/prayer)，還有六種外部行動：「敬拜」(adoratio/adoration)、「祭祀」(sacrificium/offering)、「享獻」(oblatio/oblation)、「許願」(votum/vow)、「誓詛」(iuramentum/oath)、「讚譽」(adiuratio/adjuration)、「感謝」(laus/praise)。《脩身西學》沒有跟著 *CCEN* —— 它把「祭祀」和「享獻」當作為同一個行動——，而是跟著《神學大全》¹²⁸。

《脩身西學》也提出了相對於「欽崇」的兩極：

次推夫德之敵有二：一過，一不及。凡不審識造物真主為人物根本，及識認之，而不致力欽崇，褻慢逆命者，不及之謂也。不識真主，從異端左說，誤認神佛、日月、天地、山川、人類，為至尊至靈，欽崇、祭享、呼稱、佩謝之者，皆過之謂也。兩者，俱獲罪于真主矣。¹²⁹

確實，《神學大全》也提出過「欽崇」在於迷信 (superstitio) 和不信 (irreverentia) 之間。不過在前面的引用裏，可以發現所謂的「迷信」主要是針對佛教和民間信仰。另外，《脩身西學》認為，對天主的義務大於對父母的義務：「故義禮先務奉敬，愛慕造物真主，是萬民之大父也。次務奉事愛慕二親，以及兄長、姻黨，是之謂仁」(頁 227)。和利瑪竇在《天主實義》中一樣，高一志把「愛天主」放在「愛慕二親」之上。因此，在「義德」中，「欽崇」排列第一，「仁」排列第二。高一志比利瑪竇更徹底，因為利瑪竇試圖改變「仁」的含義，如同

¹²⁸ *CCEN*, IX.q.2.a.4, p. 85; *Summa Theologica*, IIa.IIae.q.81-89. (聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》，第 10 冊，頁 7-162。)

¹²⁹ 高一志：《脩身西學》，頁 225-226。

「余曰：仁也者，乃愛天主與夫愛人者」¹³⁰。與利瑪竇不同，高一志沒有試圖改變「仁」的含義，而是說明「欽崇」應該高於「仁」。當然，這一點已經擺脫了亞里斯多德的倫理體系，更多反映出基督宗教的倫理思想。

另外，雖然對君王的感情（這裏所謂的「弟」）排在對父母的感情之後，不過，如果有衝突，還要選擇君王，因為「君者，諸民之父母也，先急君事，非獨弟功，仁義具備矣」（頁 229）。對於忠孝兩難問題，儒家並沒有過正面的答案，不過，也許大部分的士人會接受《脩身西學》的立場。我們也要注意，相比中學，《脩身西學》中「孝」的外延得到了擴展，表示一般的尊敬他人的德行。但關於對父母的尊重這一基本價值取向，中西文化是一致的：「中學論孝，耑屬孝親；西學孝之屬廣，子之孝親在仁德中矣」。（頁 231）此處，高一志的說法不甚準確，因為《禮記·祭義》記曾子五孝說曰：「居處不莊；非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也，戰陣無勇，非孝也。」關於「孝」的理解，《脩身西學》有意地要表達出中、西學有所不同，並沒有試圖把兩個傳統完全地結合起來。

三、結論：《脩身西學》的創造性

通過前文，不難證明《脩身西學》內容的主要來源就是可因布拉學院對《尼各馬可倫理學》的「評論」；《脩身西學》大體上跟著同樣的順序，討論同樣的問題。雖然《脩身西學》許多章的標題形式上還保留這些問題，但論述中卻並沒有採用 *CCEN* 那種辯論的風格。《脩身西學》論證過程比較簡明扼要，只說明正統的答案。如此，《脩身西學》主要是介紹性的文本，提出了許多專門名詞和相關區分。在思想來源方面，《脩身西學》也採用了其他的材料，特別是關於四宗德（智、廉、毅、義）。同時，《脩身西學》也採用了《天主實義》的有關論述，因為是利瑪竇最早把士林哲學的許多概念翻譯成中文，並做了初步的解釋。如此看來，《脩身西學》的論述是建立在《天主實義》相關內容的基礎之上的。同時，還要注意的一點，《脩身西學》中的許多內容很明顯是作者自由發揮的。

我們很容易發現，《脩身西學》與現在所講的「翻譯」有所不同。第一，

¹³⁰ 利瑪竇：《天主實義》，頁 557-558。

它並不是按著字面逐句逐章的翻譯，其重點不在於文本上的依從，而在於表述新的觀念。第二，為了更好地把握《脩身西學》，我們需要在很長遠的學術傳統中去理解，這種傳統大概涵蓋兩千年的思想史：以亞里斯多德思想為出發點，經過教父學家的解釋，又經過阿奎納的系統化工作，直到文藝復興的重新解釋。第三，《脩身西學》大量使用儒家思想的概念，表示出西方倫理學與儒家倫理學有很多共同之處。不妨說，《脩身西學》代表一種儒家式的亞里斯多德主義或者儒家式的士林哲學。從儒家的角度來看，《脩身西學》所提出的觀念大體上不違背儒學的核心思想，特別是《脩身西學》用了比較隱晦的方式論述宗教思想方面的內容，明顯地證明本書應該主要是針對一般的儒家士人而寫作的。

我們也看到了《脩身西學》跟從亞里斯多德和阿奎納，特別強調心裏面的「意」作為倫理生活的主要環節，強調行動的基礎應該在於善意，如同第五卷所講。在這個意義上，倫理學與知識論有明顯的不同。不過《脩身西學》也論說了倫理學的客觀因素：不僅倫理體系本身包含客觀的真理，而且，每個行動都要符合某種客觀的「理」。如此，《脩身西學》的立場比較傾向於朱熹理學，要求人們要先探究事物之理，而在這個基礎上作出倫理決定並行動。在這方面，《脩身西學》也不會贊成心學一派，把「正心」作為「脩身」之本。

在倫理方法論方面，《脩身西學》也跟隨亞里斯多德和阿奎納的觀點，強調德行類似於技藝，需要練習，需要經驗的積累。這點也比較接近於朱熹的「道問學」工夫：只有通過「今日格一物，明日格一物」的反復積累，人們才能逐漸認識到事物間的普遍價值。

雖然《脩身西學》包含許多基督宗教的觀念，我們不能把它當作一個宗教倫理學體系：它沒有討論關乎天主的「罪惡」概念，沒有「原罪」的敘述，也沒有涉及基督宗教的修行方式，如齋戒、懺悔等。這本書並不特別針對天主教徒，而是針對一般的儒家士人。

也許，對於一般儒家士人來說，《脩身西學》的最大弱點來自三個方面。第一，這種倫理體系太複雜，特別是將「道德德行」一分再分，條分縷析，乃至過於瑣碎。這種體系試圖涵蓋倫理生活的方方面面，使人生的每個細節都受到關注。雖然亞里斯多德和阿奎納的倫理學主要是在發揮德行倫理學，要從個人內部出發來培養倫理生活，可是《脩身西學》所表述的複雜體系由於過於龐雜，很容易分散讀者的注意力，容易讓人沉浸在細節裏而失去了對主要原理的

把握。《脩身西學》在最後三卷提出了許多倫理規範，它們與儒家思想並不矛盾，但框架卻完全不同，而人們卻並不容易接受全新的框架。雖然文本提供了不少例子，但這種倫理體系需要漫長時間的消化。

第二，「義德」是《脩身西學》所提出的最後一種道德德行，但是從儒家的角度來看，也許「義德」來得太晚：《脩身西學》的重點一直在於「個人的倫理學」，即怎樣培養這些個人的道德德行（智、廉、毅），而關於儒家所強調的「倫理」，即五倫，要等在最後一卷來論及。這裏涉及到的是中西倫理學怎樣看待個人和他人之間關係的問題。

第三，《脩身西學》對中國沒有發揮很大的影響，這可以從歷史的角度來理解。本書付梓後不久，高一志就去世了，而且，在明清之際的政治轉變中，《脩身西學》的許多合作者和參與者也先後遇難，山西天主教也受到了打擊。如此，產生本書的團體消失了，這也就使得本書至今沒有發揮出其原來應有的影響力¹³¹。

¹³¹ 不過，這本書在十七—十八世紀留傳到韓國，參見：Donald Baker, "A note on Jesuit Works in Chinese which Circulated in Seventeenth-and Eighteenth-century Korea," *China Mission Studies (1550-1800)* 5 (1983): 26-36。另外，一九二三年，上海土山灣印書第一次重新刻，一九三六年已經有第四版。

晚明中西倫理學的相遇

——從《尼各馬可倫理學》到高一志的《脩身西學》

梅謙立

本文試圖揭示晚明中國倫理思想與西方倫理學的首次相遇，這次相遇在當時中國產生了一本極富創造性的作品——《脩身西學》。此書為義大利耶穌會士高一志所著，由他與居住山西的十幾位士人合作完成。本書大約在一六三七至一六三九年間面世。這裏要考察《脩身西學》的西方思想來源問題，該書內容主要來自三部西方倫理學著作：古希臘的《尼各馬可倫理學》、中世紀的《神學大全》和文藝復興時期的一部亞里斯多德倫理學評論。本文通過對其中具體章節內容的分析，考察《脩身西學》與這三部著作的關係。在過程中，本文也會探討《脩身西學》如何在儒家倫理學的背景之下展示西方倫理學的特色。

關鍵詞：亞里斯多德倫理學 士林倫理學 儒家倫理學 晚明天主教 山西士人
耶穌會士

Encounter between Chinese and Western Ethics in
the Late Ming Dynasty: From *The Nicomachean
Ethics* to Alfonso Vagnone's *The Western Study of
Personal Cultivation*

Thierry MEYNARD

We shall present here the first encounter between Chinese ethics and Western ethics during the Ming dynasty. This encounter produced at that time in China a very creative work, *The Western Study of Personal Cultivation* (*Xiushen xixue*). This work was authored by the Italian Jesuit Alfonso Vagnone, in collaboration with some ten scholars residing in Shanxi province, and was published in the years 1637-1639. We shall investigate the Western sources of the *Xiushen xixue*, which can be mostly found in three works: *The Nicomachean Ethics*, the *Summa Theologica* and a Renaissance commentary on Aristotelian ethics. By analyzing the content of the *Xiushen xixue* chapter by chapter, we shall show its connection with these three works. Along the way, we shall discuss how the *Xiushen xixue* expresses the specificity of Western ethics against the background of Confucian ethics.

Keywords: Aristotelian ethics Scholastic ethics Confucian ethics late-Ming Catholicism scholars in Shanxi province Jesuits

徵引書目

- 利瑪竇 (Matteo Ricci):《天主實義》，收入李之藻編《天學初函》第 1 冊，臺北：臺灣學生書局，1965 年。
- 口譯，徐光啟筆受：《幾何原本》(1607 年)，收入《天學初函》第 4 冊，臺北：臺灣學生書局，1965 年。
- 亞里士多德著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》，北京：商務印書館，2009 年。
- 高一志：《脩身西學》，收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Ad Dudink)、蒙曦 (Nathalie Monnet) 主編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 1 冊，臺北：台北利氏學社，2009 年。
- ：《齊家西學》，收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Ad Dudink)、蒙曦 (Nathalie Monnet) 主編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 2 冊，臺北：台北利氏學社，2009 年。
- ：《童幼教育》，鐘鳴旦 (Nicolas Standaert) 等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第 1 冊，臺北：方濟出版社出版；輔仁大學神學院發行，1996 年。
- 梅謙立 (Thierry Meynard)：〈晚明的西方修辭學和話語團體的形成——以《達道紀言》(1636 年)為個案〉，收入劉小楓、陳少明主編：《柏拉圖的真偽》，北京：華夏出版社，2007 年。
- ：〈晚明的西方修辭學和話語團體的形成——以《達道紀言》(1636 年)為個案〉，收入許志偉主編：《基督教思想評論》第 2 冊，上海：上海人民出版社，2006 年。
- ：〈理論哲學和修辭學兩個不同對話模式〉，收入景海峰主編：《拾薪集：「中國哲學」建構的當代反思與未來前瞻》，北京：北京大學出版社，2007 年。
- 畢方濟 (Francesco Sambiasi) 口授，徐光啟筆錄：《靈言蠡勺》，明天啟甲子年 (1624) 刊本。
- 聖多馬斯·阿奎那著，周克勤總編輯：《神學大全》(臺南：中華道明會／碧岳學社，2008 年)。
- ，應楓譯：《懺悔錄》，臺北：光啟出版社，1963 年。
- 董少新：《形神之間：早期西洋醫學入華史稿》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
- Aquinas, Saint, Thomas. *Summa Theologica*. Ed. Timothy McDermott. Allen: Thomas More Publishing, 1997.
- Aristotle. *The Metaphysics*. New York: Cosimo, 2008.
- . *Physics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- . *Politics*. Kitchener: Batoche Books, 1995.
- . *The Nicomachean Ethics*. Ed. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.
- Augustine, Saint. *The Confessions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

- _____. *City of God*. London: Penguin Books, 2003.
- Baker, Donald. "A Note on Jesuit Works in Chinese which Circulated in Seventeenth-and Eighteenth-Century Korea." *China Mission Studies (1550-1800)* 5 (1983): 26-36.
- Chan, Albert. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue : Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Ethicorum ad Nichomachum*. Coimbra, 1593.
- Doyle, John P. *Conimbricenses: Some Questions on Signs*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.
- Hill, Edmund trans. *The Works of Saint Augustine*. Ed. John E. Rotelle. New York: New City Press, 1997.
- Ignatius, of Loyola, Saint. *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius, A Translation and Commentary*. Trans. George E. Ganss. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1992.
- Lee, Thomas H. C., "Alphonsus Vagnoni and His *Western Learning on Personal Cultivation: The First Introduction of St Thomas' Ethical Ideas in China*." 見周質平、Willard J. Peterson 編：《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002年。
- McKenna, Stephen trans. *The Trinity*. In *The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 45. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963.
- Sim, May. *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Simmons, Alison. "Jesuit Aristotelian Education." In *The Jesuits: Culture, Sciences and the Arts*. Vol. 1. Ed. John W. O'Malley, S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, and T. Frank Kennedy. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Verhaeren, Hubert. "Aristote en Chine." In *Te Bulletin Catholique de Pékin* 22. 1935: 417-429.
- Yu, Jiyuan. *The Ethics of Confucius and Aristotle*. New York; London: Routledge, 2007.