

晚明的第六倫？ 高一志《齊家西學》中的主僕關係*

梅謙立 (Thierry Meynard) 譚 杰

[提 要] 晚明來華耶穌會士高一志的《齊家西學》第四卷“齊僕婢”，是鮮有的系統論述主僕關係的西學譯著。這一卷引入了西方自古希臘至文藝復興時期關於奴役制度的論述，雖基於基督宗教觀念論述主僕最初人格平等，但仍要求僕婢接受主僕秩序，並強調主人對待僕人應恩威並施。高一志應參照了晚明儒家家訓中的取僕之道討論主僕關係，相關論述亦多有契合。《齊家西學》關於主僕關係的論述，雖並未突破其時父家長中心式的框架，仍在一定程度上超越了傳統儒家五倫，試圖建立新的第六倫。

[關鍵詞] 主僕關係 《齊家西學》 高一志 西學東漸 晚明

[中圖分類號] B979 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2021) 02 - 0084 - 08

主僕關係在古代社會扮演著重要的角色，但在中國和西方的著作中，主僕關係卻未得到大的關注。人們所熟知的哲學著作中的主僕關係論述，均出自近代哲學家。在 18 世紀，黑格爾分析了主僕關係在自我意識中的決定性作用；在 19 世紀的工業社會和資本主義階段，馬克思對主僕（或資本家與工人）關係做出了批判性的分析。

晚明時期，隨著西學的傳入，中國的倫理學受到了挑戰。學術界已注意到當時西方倫理學對五倫（特別是夫婦與父子二倫）的挑戰，^①而意大利耶穌會士高一志（Alfonso Vagnone, 1566-1640）在《齊家西學》（1637~1638 年）第四卷專門討論的主僕關係，是學術界忽略的重要論述。高一志似乎試圖在儒家傳統的五倫之外發揮新的第六倫，這是本文要處理的問題。我們試圖從文本中分析主僕關係的來源與從古希臘到文藝復興時期的歷史發展，並分析高一志如何將西方主僕關係的論述引入晚明中國。我們最終要探討《齊家西學》中的主僕關係能否在儒家五倫之外，構成晚明中國的第六倫。

* 本文係國家社科基金青年項目“晚明傳教士高一志‘義禮西學’系列譯著整理與研究”（項目號：17CZJ012）的階段性成果。

一、從主奴的政治關係到主僕的倫理關係

文藝復興思想家試圖將古希臘羅馬思想與基督宗教思想結合起來，因此大量引用古希臘羅馬作品。在晚明中國，耶穌會士跟隨這種思想潮流。在其著作《高一志與明末西學東傳研究》中，金文兵介紹了意大利學者色塔拉(Ludovico Settala 或 Ludovicus Septalius)。色塔拉在米蘭耶穌會布雷拉公學(Brera College)修完中學課程後赴帕杜瓦大學(Universitas Studii Paduani)學習，畢業後回到米蘭，成為著名的醫生。除了醫學著作之外，他晚年撰寫了兩本倫理著作，即《家庭原則》(De Ratione Familiae, 1626)和《國家原則》(De Ratione Status, 1627)。金文兵將高一志的《齊家西學》與色塔拉的《家庭原則》(他翻譯為《齊家論》)進行比較，通過兩本書章節標題的對比，論證二者的相似之處。高一志也許在中國得到了這本書——他於1603年離開歐洲後終生未返，因此不可能在歐洲獲得此書，並在1630年代末參考其寫作了《齊家西學》。我們也可以注意到，高一志在布雷拉公學畢業後任教，較色塔拉在同一所學校的讀書時間要晚十幾年，然而高一志在米蘭可能跟色塔拉有來往，因此後來高一志在中國也許注意到色塔拉在歐洲出版的作品。除了金文兵提到的章節標題上的相似性之外，我們也找到了二書一些共同的觀念與出處。但是，這兩本書在內容上有非常大的差異，《家庭原則》只能算作《齊家西學》的一個來源。^②

色塔拉的《家庭原則》充分體現了前文論及的文藝復興風格。在論述主僕關係的最後一卷(即第五卷)，色塔拉引用了亞里士多德的《政治學》(Politics)和《家學》(Economics)、^③奧古斯丁和其他早期教父的作品、阿奎那的《神學大全》等。與之相對應，《齊家西學》論述主僕關係的第四卷同樣引用了“亞理斯多”(即亞里士多德)、“罷辣多”(柏拉圖)、“篤瑪所”或“多瑪所”(托馬斯·阿奎那)等思想家的作品。

文藝復興時期的歐洲學者在研習經典的過程中意識到，拉丁文 servus 的含義發生了很大的變化，古代含義是奴隸(英文 slave)，而文藝復興時的含義則是僕人(英文 servant)。^④在《政治學》中，亞里士多德詳細討論“自然奴隸”，論述他們並不缺乏聰明或一般的美德，而是缺乏“實踐德行”(phronesis)，無法自我決定，這使得他們不能管理自己，只能被別人管理。亞里士多德認為，“任何人在本性上不屬於自己的人格而從屬於別人，則自然而為奴隸”。^⑤亞里士多德所描述的主奴關係是政治性的，反映了主人對奴隸的專制權力，這種強迫性關係明顯違背了奴隸的個人自由。

在《家庭原則》第五卷第二章中，色塔拉陳述了亞里士多德的觀念，但在接下來的第三章，他批判了這種觀念，並追隨羅馬法和基督宗教兩大傳統，二者在羅馬帝國晚期逐漸融合。色塔拉引用羅馬皇帝查士丁尼(Justinianus)的《法典》(Iustiniani institutionum I.3)：“奴隸制是各國人民法律的制度，使人違背自然，將別人變成自己的財產”，^⑥也就是說，即便各國實施奴隸制，這一制度仍是違背自然和理性的。奴隸制度被推翻之後，主僕關係的特徵逐漸清晰，如色塔拉所論：“我們所僱傭的僕人自願侍奉我們。”^⑦

文藝復興晚期的耶穌會思想家同樣反對自然奴隸。在《論正義》(De iustitia et iure, 1593)中，西班牙耶穌會士莫尼拉(Luis de Molina)旗幟鮮明地反對西班牙人的奴隸貿易。^⑧他認為，只有在以下三種情況中，奴隸制是合理的：法庭的懲罰；因貧困而賣掉自己或子女；或者在正當戰爭中被捕的俘虜。關於第三種情況，莫尼拉否認西班牙王國發動戰爭的正當性，因此他要求必須釋放奴隸。莫尼拉也提到，葡萄牙王國將一些中國人逮捕為奴隸並帶到葡萄牙，不過，上述三種合理理由並不存在：中國法庭從來不用奴隸制懲罰囚犯；中國享受永久和平，因此沒有戰爭，也沒有俘虜；中國很富

有,因此沒有人會賣掉自己或子女。莫尼拉據此推論,葡萄牙必須釋放這些非法逮捕的中國人。^⑨莫尼拉於 1589 年在西班牙昆卡(Cuenca)完成此書,並在 1593 年出版之前添加以下內容:“完成此書之後,我將其呈給一位曾在中國長居且深入內地的耶穌會士,他肯定了全書內容。”^⑩莫尼拉並未提及其名,不過可以肯定,此人應是 1590 年與莫尼拉在葡萄牙或西班牙會面的羅明堅(Michele Ruggieri)。^⑪

然而高一志並沒有清楚表明,古希臘羅馬的奴隸制是剝奪人自由的制度,也許因為他不願向中國人揭露西方古代歷史的污點。他並未採用“奴隸”或“奴僕”,而是用“僕婢”、“役婢”或“僕役”來翻譯拉丁詞 servus。拉丁詞 servus 指男性,而高一志經常使用的“僕婢”和“役婢”明顯包含女性。由於高一志不願清楚陳述西方古代的奴隸制,他並未談及亞里士多德的“自然奴隸”概念,而是將“僕役”的一種歸為“族類”,將其置於某種社會文化法律的基礎上:“子之形體,係于母胎,故母胎之勢,無不傳于子體也;公論、公制、公俗如此。”^⑫此處高一志依據古羅馬的市民法(ius civile),後者認為母親的身份決定其子女的身份,不過高一志承認這種制度沒有普遍性,因為“中國之俗,子從父勢,因父為一室之首也。智者依各方風俗定制焉。”^⑬

在介紹過五類僕婢之後,高一志特別提及一類“作傭者”:“有賃身作傭,甘聽人命者,未至全失身權。”這種關係不是強迫性的,也不涉及到僕婢的本質,而是以有期限的合同為基礎:“賃身作傭者未失身權,但既立券期,當委身從主,非大故不可擅退,又不可荒廢主務,玩日塞責也。期滿,乃得自主而去,不復為役矣。”^⑭在此之前,高一志有意將西方的合同法引入中國,在《修身西學》中介紹了商業金融的不同合同。^⑮有期限的合同似乎在法律上建立了某種平等關係,然而高一志仍強調僕役教養上的缺陷:“蓋僕婢性多鈍,于義規未習,于倫序未辨,于禮訓未洽,于世務未經。”^⑯

《齊家西學》第四卷的另一處也體現了亞里士多德的影響。亞里士多德認為,奴隸“在生活行為上被當做一件工具,這種工具是和其所有者可以分離的”。^⑰高一志翻譯如下:“僕役者,古所謂活器也。”^⑱其實,把“僕役”稱作“器”是比較好的選擇,《論語·為政》有言“子曰:君子不器”,朱熹注:“器者,各適其用而不能相通;成德之士,體無不具,故用無不周,非特為一才一藝而已。”^⑲根據朱熹的看法,我們可以推測,與君子相反,僕役只能把握“一才一藝”,這為亞里士多德的“工具”論賦予了新的含義。不過,“活器”這一說法似乎不夠清晰:按照亞里士多德的定義,僕役是主人生活行為方面的“器”。

在高一志生活的晚明中國,僕役屬於社會階層最低的賤民。由於商品經濟發展和貧富差距的擴大,很多良民為逃避沉重的稅負而賣身為奴,晚明士人蓄僕成風。其中有在士紳家世代為僕者被稱作“世僕”,其中部分屬於“佃僕”,耕種主人的田產,擁有人身自由,與失去人身自由、服侍主人的“家僕”有異。“世僕”可對應高一志所謂源於“族類”的僕婢。晚明僕役及其妻子和子女的買賣亦極為常見,可對應高一志所謂源於“自鬻”的僕婢。而高一志所論的“賃身作傭者”即有期限的僕役,亦可見於晚明,被稱作“僱工人”。^⑳晚明中國僕役的狀況與當時的西方有一定的差別,鮮有高一志所論的西方將戰爭俘虜或罪犯降格為僕婢的做法,但亦不如莫尼拉和羅明堅描述的那樣具有理想化色彩。

二、不平等的來源與處理方式

如前所論,晚期羅馬法肯定人出生時所獲的自由。教宗額我略一世(Gregory the Great)同樣肯定這一點,認為天主創造了平等的人類。^㉑後來的神學家假定,如果沒有發生原罪,人們仍然會有不

同的本分,如父親在撫育子女方面需要權力(potestas),不過如同貝拉明(Robert Bellarmine)所論,這並非強制性的,而是指導性的。²²另外,天主本來的計劃中並不存在主僕關係,因為沒有人會以社會地位要求別人的侍奉。高一志據此在《齊家西學》第四卷第一章陳述最初的自然狀態:

大主厥初生人,非欲相役也。性之清潔聰貴等,何有主之崇,與僕之卑哉?萬民之聚,如慈親、孝子、友昆、恭弟,相親相資,成一室之和焉而已。²³

在自然狀態中,人們沒有慾望相互奴役,不過後來,“既染元罪,為魔之奴,則僕役之辱,始入人族中。”這一觀念來源於奧古斯丁的《天主之城》,他認為,人們有統治的慾望(cupiditas dominandi),互相奴役,犯了罪。由於這種慾望,人們之間的關係變得不平等,如高一志所述:

愚役智,貧役富,弱役強,所不免矣。蓋人違上主之命,性分既偏,知愚互異,貧富強弱不齊,其勢不得不相役耳。²⁴

因此,主僕關係並非原初的,不符合天主原來的計劃,而是源於人們的慾望。天主教會在歷史上默認了這種主僕關係,但反復提醒不要受到統治慾望的控制,要時刻提醒自己,主人和僕人都是天主的子民。由於天主教會推動了所有人在天主面前平等的觀念,在教會生活中,人與人之間有平等的關係,而這違背了晚明中國嚴格的社會階層等級觀。1616年,南京禮部侍郎沈淮控告高一志代表的天主教“無君臣”、“無父子”。²⁵1623年,反天主教的學者許大受在《聖朝佐闢》中也批評天主教的平等主義:

此正夷說不通之病根,而不容以不辨者也。夫有形之類必有欲,有欲而相聚必爭;故有帝王以主天下,有親以主家,有家督以主臧獲。今夷不識此義,而反欲以“友”之一字強平之。若夫超形而入氣,超氣而入神,又超情識魂神而反諸未生以前之真性,則原非聲臭,何從主宰?夷又不識此義,而反欲立“天主”一說以強制之。曾不知有形而無主則亂,此主之決不可無者;無形而有主反粗,此主之決不能有者。何也?帝王但論膺圖;父母均為離裏;搵家者之是非,但辨奴郎,不衡老少也。²⁶

許大受認為,天主教的友誼觀破壞了人們對皇帝的忠誠、對父母的孝順,以及男女之別,這造成了政治混亂和社會道德敗壞。天主教徒內心不承認統治者的權威,並試圖以下犯上,如同白蓮教一般,極易發動暴亂。許大受讚揚儒家能“辨奴郎”,認為這是天主教無法做到的。我們認為許大受的說法有待商榷,雖然人人在天主面前平等,但天主教會內部仍保持嚴格的等級關係。許大受並沒有認識到這一點,他將天主教理解為某一類推動自身群體利益的兄弟會或集團,後者不考慮整個社會的利益,因而會導致社會秩序的崩潰。

高一志在《齊家西學》中論述了天主教徒之間的等級關係。雖然“一家如一體”,主僕“同父”,不過,這並非徹底的平等主義,而是類似於某種有機的統一體,其中包含明顯的等級,如同高一志模仿《聖經·格林多前書》寫道:“主首也,妻肺腑也,子女肩背也,役婢股足也,雖賤,可无耶?”僕役理解到其所扮演的角色對於家族的重要性,“各體恒急于職,從靈神命,未嘗妬逸辭勞。”²⁷僕役自願服役,與奴隸被強迫服役完全不同。社會的不平等是必須承認的事實,天主教並未試圖推翻這種社會秩序,而是提醒主人不要濫用自己的權力,也要求僕人接受這一秩序。

三、主僕之間的倫理關係

上文提到,古希臘的主奴關係是政治性的,主人剝奪了奴隸的自由。由於羅馬法與基督宗教的影響,作為政治制度的奴隸制被廢除,主僕之間的倫理關係取而代之。主僕關係在利益交換的基礎

上保證個體自由，並強調相互的責任和義務。

對高一志而言，與天主愛人一樣，主人要以慈愛的態度管理僕役，因此他大量引用《聖經》，特別是保祿的《厄弗所書》(Ephesians)中關於主僕關係的論述，以及奧古斯丁及金口聖若望(John Chrysostom)的相關論述。此外，高一志也認為：“則仁主于役，必視如臣，接如子矣。役賤且陋，亦人子也，主善視之，无不覺而感者矣。”²⁸這種僕役“亦人子”之說，在晚明儒家論述中較為常見。儒家士大夫家訓中便是以此立論，認為主人應以仁慈的態度對待僕役。²⁹高一志訴諸僕役“亦人子”論證主人應待僕役以仁慈的做法，或許參考了其當時所見的天主教士大夫家訓。由此可見，在提倡主人對待僕役的仁慈態度方面，基督宗教和儒家是一致的，但前者訴諸天主與人的關係，後者則訴諸親子關係。

《聖經·德訓篇》有言：“草料、棍杖、馱重，是屬於驢的；麵包、訓戒、勞作，是屬於僕人的。”³⁰《齊家西學》據此論述，主人的慈愛包括豐育、任使、督責三個方面。“豐育”指主人必須提供食物，這是主人的基本義務；“任使”指主人為僕役安排恰當的勞務，這一點《齊家西學》並未展開論述；“督責”則得到詳細論述，因其涉及主人作為教師對僕役的道德教育義務：“蓋僕婢性多鈍，于義規未習，于倫序未辨，于禮訓未洽，于世務未經，初登主門。”這樣的教育也包括職業教育，前文論及亞里士多德將僕役視作“活器”，此處進一步論述，作為“活器”的僕役“非家主琢磨之，安能成器耶”，³¹強調主人在技術專業方面的教育責任。

在《家庭原則》(IV.9)中，色塔拉將《聖經·德訓篇》中的“麵包、訓戒、勞作”與亞里士多德在《家學》中所論的“勞務、食品、懲罰”(opera, cibus, castigatio)相關聯。這表明，文藝復興思想家有意將《聖經》與古希臘哲學相結合，高一志亦有同樣的自覺，在論述“豐育、任使、督責”之後，他接著論及亞里士多德的觀念，強調勞務、食品和懲罰三者應相互平衡：“豐育不任使，使其肥壯習閒，將致抗主招害；任使不督責，終无不生怠玩，開弊端矣。”³²與高一志在論及“主之慈”之後不忘提及懲罰類似，明代中國家訓的馭僕之術亦強調對僕役應恩威並用。如張習禮指出：“奴婢不可克減其衣食，然家法須極嚴。食足然後可致法，法行然後知恩。不用命者，懲戒不悛，寧減價轉鬻之；樸實者令其相依自食可也。”³³在這一方面，中西方的馭奴觀念亦有類似之處。

在僕役的“督責”方面，懲罰是很重要的因素，《齊家西學》第四卷以第九、第十兩章專門討論這一點。高一志強調，主人最好獲得僕役的愛戴，次之則應使僕役畏懼。在體罰僕役時，主人必須控制自己的心靈。高一志以故事為例說明這一點：

責撒耳古為西國智王，其大臣怒僕損玻璃器，投諸池以飼魚，王聞，亟責之曰：“爾視人命如是輕，器如是重耶？吾耳猶不堪聞，爾目寧忍觀耶？”故不仁之主，責役之刑過濫，是自陷于大惡也。³⁴

這一故事亦見於高一志 1636 年刊刻的《達道紀言》，³⁵其西方來源則是塞內卡的《論憤怒》(On Anger)，意在說明，有權力的人在憤怒時可能不會顧及僕人的生命，而責撒耳(Caesar August)則試圖勸人抑制憤怒，拯救僕人。³⁶這個故事類似於《孟子·梁惠王上》中所載齊宣王不忍見牛之死的故事。據此，主人對僕役的“督責”，始於其對自身的反思。

在《修身西學》中，高一志認為，“弟”可以描述上下階層間的倫理關係：“稽上古，臣于君，弟子于師，兵士于帥，卑幼于長，僕役于主，庶民于官，無不需弟之理焉。”³⁷此處高一志以“弟”翻譯 observantia，完全改變了“弟”的本意。在《齊家西學》中，高一志不再提及“弟”德，而是談及其他美德，如忠和敬。高一志或許受到了耶穌會士萊修斯(Leonard Lessius)的影響，後者認為 observantia

建立於尊位與尊敬的基礎上：由於君王的尊位，臣民尊敬君王；由於父母的尊位，子女尊敬父母；由於老師的尊位，學生尊敬老師等等；不過，似乎很難看出主人的尊位與值得尊敬之處。³⁸因此，正如高一志所論，當僕役自願接受並侍奉主人時，最重要的美德並非“弟”，而是“忠”。在《役之職第十一章》所述僕役的六條職責中，前五條均是關於“忠”的。高一志要求僕役要像忠於天主一樣忠於主人，對主人保持內外誠敬，勤於侍奉，即使是不肖之主，仍要盡忠。³⁹儘管高一志宣稱這些觀念來自保祿，但其並不見於現存《聖經·厄弗所書》（保祿書信中最為集中的關於奴隸的篇章）。高一志此處的論述，應更多參考了儒家“君臣”一倫中的“臣忠於君”觀念。

《役之教第七章》在陳述關於僕役的教育時，並未提及信仰因素。接下來的《役之擇第八章》則強調，在選擇僕役時，必須“探其隱情”、“察其前迹”，並論述天主教信仰的重要性：

夫不敬上主，安能敬下主耶？又九不知生死之主，及生死之機者，則善惡異道，不能分別[...]惟真知天上有主，明鑑其私且權其生死，而報償至公，將內外上下必有所忌，以禁其念之侈，亦有所望，以奮其心之善矣。主人盡力啟役之朦，而迪以正道，必將實益于其家也。蓋役實畏上主而忠事之，未有不忠于家主，因順于命，直于心，懇于情，信于言，勤于業，潔于跡，簡于用，內外溫和，順逆如一。⁴⁰

《齊家西學》將僕人的天主教信仰視作選擇僕人的重要標準，同時不鼓勵主人選擇有其他信仰的僕役：“蓋諸功乃正道之力所致也，若役之迷于異端邪說者反是。”⁴¹晚明時期，耶穌會士可能鼓勵天主教士大夫如徐光啟、李之藻、楊廷筠、韓霖等皈依家中的僕人，這能夠營造天主教家族，有利於天主教信仰和生活方式在中國的扎根與傳播。傳統中國對個人信仰有一定的包容性，因此同一家族中的佛教徒和道教徒並無衝突，而晚明天主教則表現出較強的排他性，禁止信徒將天主與其他神混為一談，也禁止天主教與其他宗教的融合，只提倡其與被視為非宗教性的儒家傳統相融合。⁴²

結論：似非而是的第六倫

在《性生活史》（*L'Histoire de la sexualité*）與《法蘭西學院講座》（*Lectures du Collège de France*）中，福柯分析了古希臘羅馬思想家對自我的關注（*souci de soi*），論證師生、朋友、夫婦、主僕關係應成為倫理學的關注點，主體乃是通過這些關係塑造自我的。福柯強調，這種古代的“修身”、“齊家”觀與近現代關於自我認識的觀念有很大的區別。⁴³由福柯的觀念返觀晚明中國，我們能夠發現，儘管主僕關係構成儒家士大夫家訓中的一個重要內容，但是其中的“齊家”部分所討論的家庭中的倫常關係，仍限於五倫中歸屬於家庭的夫婦、父子、兄弟三種，而其中關於馭僕或馭婢之道，則隸屬於“治生之道”，即家庭經濟管理的理念和實踐的一部分，是明末社會經濟發展催生出來的需求。儘管明代士大夫有僕役“亦人子”之說，提倡以仁待僕役，儒家家庭中的主僕關係，並未突破傳統的五倫關係，成為第六倫。正如“馭僕”、“馭婢”的名稱所暗示，作為主人的儒家家庭中的父家長有著絕對的主體性和權力，僕婢儘管“亦人子”，僅僅是被駕馭的對象。

《齊家西學》是否突破了儒家傳統，試圖在晚明引入第六倫？初看起來似乎並非如此。高一志顯然極為熟悉儒家五倫，刊刻於1636年的《達道紀言》，即是依照儒家五倫來編纂。《齊家西學》的寫作，應參照了儒家家訓的主題，因此前三卷“齊夫婦”、“齊童幼”闡述儒家夫妻和父子兩倫，後兩卷“齊僕婢”、“齊產業”則似可對應儒家家訓的“治生之道”，後者正是所謂“齊家西學”的 *oeconomia* 之本意。而隱於全書背後的“齊”之主體及其面對的讀者，則是擁有絕對家庭權力的父家長，這與儒家家庭的結構和內在理路同樣是一致的。《齊家西學》第四卷以大部分篇幅（第三至

十章)論及主人對僕役的職責,僅以一章(役之職第十一章)討論僕役對主人的義務,這反映出高一志更為看重前者,主人的主體性地位要遠高於僕人。

然而當我們通觀《齊家西學》全書,便會發現,高一志乃是將“齊僕婢”置於“齊夫婦”、“齊童幼”之類,而非“齊產業”之類,這由第四卷開頭“僕婢,所以充使令也,故齊之次于教子”和第五卷開頭“家之齊,繇人及物。人學析矣,次陳產業”可以看出。既然“齊僕婢”屬於異於“產業”的“人學”之一部分,那麼主僕關係便足以構成合法的倫理關係。儘管由於時代的局限,《齊家西學》是在父家長中心式的框架下論述主僕關係的,這一論述仍在某種程度上突破了儒家傳統的五倫,將主僕關係視為在此之外的第六倫,試圖為晚明的儒家思想注入新的活力。

①關於夫婦關係,特別是妾的問題,參見黃一農:《兩頭蛇:明末清初的第一代天主教徒》,台灣新竹:清華大學出版社,2005年,第131~174頁。

②高一志在布雷拉公學教授人文學、哲學和神學的課程。我們猜測他當時可能自己編輯了教材,並在此後帶到了中國,使用教材部分內容來撰寫其中文著作。1618~1624年居於澳門期間,他可以使用澳門耶穌會圖書館藏書撰寫著作。關於高一志的生平,參見段春生:《晚明耶穌會士高一志生平》,載高一志:《童幼教育今注》,梅謙立編注、譚杰校勘,北京:商務印書館,2017年,第1~45頁。關於金文兵的研究,參見金文兵:《高一志與明末西學東傳研究》,福建廈門:廈門大學出版社,2015年,第176~180頁。

③大部分學者認為,《家學》僅有第一卷可歸於亞里士多德名下,其他兩卷則為他人所撰。

④不過,從16世紀初開始,歐洲人在非洲抓捕黑人,並將其作為奴隸販賣到南美洲。

⑤⑦參見亞里士多德:《政治學》,吳壽彭譯,北京:商務印書館,1965年,14, 1254a15,第13頁。

⑥Ludovico Settala, *De ratione familiae*, Ulm: Jo. Frid. Gaum, 1755, p. 194: *Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam constituitur.*

⑦Settala, *De ratione familiae*, vol. 4, p. 196: *Illi servos nostros conductitios qui apud nos sponte serviunt.*

⑧Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, Tract. II, Disp. 33-35. See Frank Costello, *The Political Philosophy of Luis de Molina*, Rome: IHSI, 1974, pp. 163-198.

⑨Molina, *De iustitia et iure*, Tract. II, Disp. 34, p. 176A; Costello, *The Political Philosophy of Luis de Mo-*

lina, p. 186.

⑩Costello, *The Political Philosophy of Luis de Molina*, p. 186: “After I had written the above, I took it to a Jesuit priest who had lived a long time in China and even penetrated into its interior; he approved everything” (Molina, *De iustitia et iure*, Tract. II, Disp. 34, 177A).

⑪1605年,耶穌會士萊修斯(Leonard Lessius)在《論正義》中也認為奴隸制度違背自然法;Lessius, *De iustitia et iure* II, Chap. 5, Disp. 9, Leuven: Masius, 1605, p. 39. 這本書可見於北堂目錄第2030號。另外,1612年,貝卡紐斯(Martinus Becanius)認為,只有在兩種情況下人們可以被奴役:法律上的懲罰和售賣自身;參見Martinus Becanus, *Summa theologiae scholasticae*, Paris: Chapelet, 1612, Part II, Tract. III, Chap. III. 這本書同樣被金尼閣帶到中國,可見於北堂目錄第975號。

⑫⑬⑭參見高一志:《齊家西學》,法國國家圖書館藏本,編號Chinois 3315,第四卷第二章。

⑮參見高一志著,梅謙立、譚杰、田書峰編注,《修身西學今注》,北京:商務印書館,2019年,第262~270頁。在此書中,高一志將奴僕視作一種財產:“遺約之物,不止田地、房屋、僕婢等有形之物,即治人印權、爵職、秘術、奇方,無形之物,凡可以傳授于後者,皆可入約也。”

⑯⑰參見高一志:《齊家西學》,第四卷第七章。

⑱參見朱熹:《四書章句集注》,北京:中華書局,1983年,第57頁。

⑳關於晚明中國的僕役狀況,參見蒿峰:《試論明代奴僕制度》,山東煙台:《煙台大學學報》,1989年第1期;牛建強:《明代奴僕與社會》,河南開封:《史學月

刊》，2002年第4期；趙軼峰：《身份與權利：明代社會層級性結構探析》，哈爾濱：《求是學刊》，2014年第5期。關於高一志所論四種僕役類型的西方來源，參見 Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Tract. II, Disp. 33。

⑲參見其《約伯記道德論叢》(*Moralia in Job*)第15章：Omnes homines natura equales genuit。貝拉明(Robert Bellarmine)也引用了這句話，參見 *De Laicis*, ch. II, pp. 311, 314。

⑳Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, 2004, p. 208。

㉑㉒參見高一志：《齊家西學》，第四卷第一章。

㉓沈灌：《南宮署牘·三參遠夷疏》，《聖朝破邪集》，《大藏經補編(28)》，台北：華宇出版社，1986年，第222a頁。

㉔許大受著，梅謙立、楊虹帆校注，賴嶽山校核：《聖朝佐闢》，台灣高雄：佛光出版社，第122~123頁。

㉕㉖參見高一志：《齊家西學》，第四卷第四章。

㉗參見郭同軒：《明代仕宦家訓思想研究》，山西臨汾：山西師範大學碩士學位論文，2016年，第67~68頁；蒿峰：《試論明代奴僕制度》。

㉘參見《聖經·德訓篇》三十三25。

㉙參見高一志：《齊家西學》，第四卷第九章。

㉚參見高一志：《齊家西學》，第四卷第九章；Aristotle, *Economics* I.5, 1344a35。

㉛張習禮：《家訓》，載王暉、張潮編纂：《檀几叢書》，上海：上海古籍出版社，1992年，第87頁；亦參見王雪萍：《明清家訓中馭婢言論的歷史解讀》，河南開封：《史學月刊》，2007年第3期。

㉜參見高一志：《齊家西學》，第四卷第十章。

㉝“大臣宴責撒王，僕損玻璃器，主怒，投以飼魚。王聞，命全僕命而責臣曰：‘視一人命如是輕，器如是重乎？吾耳猶不堪聞，爾目寧忍坐視之？’因命毀器塞

池以杜後端”；參見 Sher-shiueh Li and Thierry Meynard, *Jesuit Chreia in Late Ming China: Two Studies with an Annotated Translation of Alfonso Vagnone's Illustrations of the Grand Dao*, Bern: Peter Lang, 2014, p. 208。

㉞Seneca, *On Anger*, Chapter III: “It was a notable story that of Vedius Pallio, upon his inviting of Augustus to supper. One of his boys happened to break a glass and his master in a rage commanded him to be thrown in a pond to feed his lampreys. This action of his may be taken for luxury, though in truth, it was cruelty. The boy was seized but broke loose and threw himself at Augustus's feet, only desiring that he might not die that death. Caesar, in abhorrence of the barbarity, presently ordered all the glasses to be broken, the boy to be released and the pond to be filled up, that there might be no further occasion for an inhumanity of that nature.”

㉟高一志著，梅謙立、譚杰、田書峰編注：《修身西學今注》，“弟德第九章”，第276頁。

㊱Lessius, *De iustitia et iure* II, Chap. 36, Dub. 2, p. 456。

㊲參見高一志：《齊家西學》，第四卷第十一章。

㊳㊴參見高一志：《齊家西學》，第四卷第八章。

㊵參見梅謙立：《超越宗教排他性——晚明天主教及許大受的反應》，廣州：《現代哲學》，2018年第1期。

㊶Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, New York: Picador, 2004, p. 486。

作者簡介：梅謙立(Thierry Meynard)，中山大學哲學系、中山大學廣州與中外文化交流研究中心教授、博士生導師。廣州 510275；譚杰，中南大學哲學系講師，博士。長沙 410083

[責任編輯 陳志雄]