

跨文化倫理學視野中的“明明德”： 衛方濟《中國哲學》中的詮釋*

王 格

[提 要] 清初來華耶穌會士衛方濟的《中國哲學》(1711)是目前所見第一部以“中國哲學”為書名的著作。該書從“理論哲學”和“實踐哲學”兩個方面重新詮釋中國哲學。朱熹將理學的核心概念,如理氣、心性等融入對《大學》“明明德”一語的詮釋,並由此確立了理學的“本體—工夫”話語框架。衛方濟則在此框架基礎上,結合《大學》文本,探討了“明德”與“至善”、“明德”與“至福”的關係,並深入討論了作為道德行為樞紐的“心”(靈魂)以及與心性和天賦論相關的跨文化哲學思想。他將西方哲學中的靈魂觀與宋明理學對《大學》的詮釋相聯繫,並結合心性論,試圖系統地證明中國人對“靈魂”(Anima)的理解與西方哲學中的相似之處。從這個角度看,衛方濟的研究堪稱真正的跨文化哲學探索。

[關鍵詞] 衛方濟(François Noël) 《中國哲學》(*Philosophia Sinica*) 明明德 跨文化哲學

[中圖分類號] B249 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2025) 03 - 0104 - 10

衛方濟(François Noël, 1651-1729)的《中國哲學》(*Philosophia Sinica*, 1711)是目前所知第一部冠以“中國哲學”名稱的著作。該書基於基督宗教的視角吸納儒家思想,特別是其前輩耶穌會士所忽視甚至批判的宋明理學,對中國哲學進行了全新詮釋。^①書中從“理論哲學”和“實踐哲學”兩個層面,對中國哲學進行了系統性的梳理與重構。第一論是“理論哲學”,探討中國人對“第一存有”的認知,核心內容涉及形而上學;^②第二、三論則屬於“實踐哲學”,其中第二論聚焦於中國的祭祀禮儀,第三論則全面審視中國思想中的倫理學,^③這或許是首次從西方倫理學視角系統梳理和評析儒家倫理。衛方濟採用了中世紀亞里士多德主義倫理學體系的三分法,將倫理學劃分為個人的(*monastica*)、家政的(*oeconomica*)和政治的(*politica*)三個層面,並將之與《大學》“八條目”中的後四個條目,即“修身”、“齊家”和“治平”(治國、平天下)相對應。借助這一框架,衛方濟試圖對主要以“格言”(*sententiae*)形式呈現且具有零散特徵的中國哲學文本進行系統整理,並將其納入歐洲中

* 本研究受到中央高校基本科研業務費—上海財經大學國內外學術交流與國際合作研究項目“衛方濟《中國哲學》(1711)第三論的譯注與研究”(項目號:2024110222)的資助。

世紀亞里士多德主義哲學的理論體系。^④這種處理方式與歐洲中世紀神學對古希臘羅馬哲學的吸收方式一致。

值得注意的是,上述中西對應並非衛方濟首創。早在晚明時期,耶穌會士高一志(又名王豐肅,Alfonso Vagnone)在其中文的西學譯述作品中便已提出“義禮之學”一詞,指代西方倫理學整體,並將其分為“修身西學”、“齊家西學”和“治平西學”,分別對應上述三個層面。此外,高一志還以此為題,分別撰寫了三部中文作品進行概述。^⑤與之呼應,衛方濟在以拉丁文撰寫的《中國哲學》中,第三論“中國倫理學”中的三個分支也對應介紹了儒家傳統的“修身”、“齊家”、“治平”,涵蓋了儒家尤其是宋明理學倫理思想的核心內容,展現了其將中國傳統倫理融入歐洲哲學話語體系的努力與跨文化哲學的探索精神。

在對中國哲學進行詮釋與重構的過程中,如何理解《大學》中的“明明德”成為一個重要問題。朱熹將“明明德”定位為理學的核心概念,通過理氣與心性的哲學論述,確立了“本體—工夫”的框架,為宋明理學的倫理思想奠定了基礎。然而,當這一框架進入衛方濟的視野時,伴隨著基督宗教思想與西方實踐哲學傳統的介入,這一概念的內涵是否發生了轉變?衛方濟如何運用理學的詮釋工具來建構一種既吸納儒家思想又融通基督宗教的倫理學體系?這些問題不僅關涉中西哲學對話的具體進路,也揭示出跨文化哲學詮釋的可能性與挑戰。

一、“明明德”:從宋明理學到早期耶穌會士

朱熹在《四書章句集注》中,“以經典詮釋的方式完成了整個系統的塑造,並賦予其深刻的理學性格。”^⑥其中,在《〈大學〉章句》開篇,朱熹賦予“明明德”以理學“本體—工夫”的內涵。具體而言,他以“明德”為本體:“明德者,人之所得乎天,而虛靈不昧,以具眾理而應萬事者也”;而以“明明德”則為工夫:“但為氣稟所拘,人欲所蔽,則有時而昏;然其本體之明,則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之,以復其初也。”^⑦

類似地,在王陽明的詮釋中,“明明德”也具有相同的重要性。早在與其門人兼妹婿徐愛討論《大學》時,他就提出“天理即是明德,窮理便是明明德”。^⑧隨著良知學的發展,王陽明進一步將“良知”視為“明德”,“致良知”則為“明明德”。^⑨就此而言,可以說陽明心學是在朱熹理學話語系統內的一種理論創新。總之,在宋明理學的傳統中,《大學》中“明明德”的命題成為貫穿理學核心義理的重要經典依據,體現了理學中對本體與工夫的雙重關照。這一命題及其詮釋史,集中展示了中國哲學在本體論與工夫論兩個維度上的深刻探索與融合。

明清之際的來華傳教士在關注《四書》等儒家經典時,普遍對《大學》開篇“明明德”這一儒學議題表現出濃厚的興趣。在柏應理(Philippe Couplet)等人編纂的《中國哲學家孔夫子》(*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687)一書中,“明明德”被譯解為“完善並發揮自上天而來的理性”,其中“明德”被譯為“理性的本性”(*rationalis natura*)。^⑩在該書的一個早期版本,1662年郭納爵(Inacio da Costa)在江西出版的《中國智慧》(*Sapientia Sinica*)中,“明德”被譯為“精神的潛力”(*spiritualis potentia*)或“道德上的美德”(*virtus*)。而正如《中國哲學家孔夫子》的中文譯注者所指出,更晚一些,衛方濟的《中華帝國六經》(*Sinensis Imperii Libri Classici sex*, 1711)“則遵從《中國哲學家孔夫子》中的理性主義的解釋方式,將‘明德’翻譯為‘理性的本性’”,實際上,“以殷鐸澤、柏應理為代表的耶穌會士譯者,明顯受到了托馬斯·阿奎那思想的影響,用西方的‘理性’去解讀儒家的‘德性’”;與此同時,中文譯注者還提到,清代中期錢德明(Jean-Joseph-Marie Amiot)“採用一種更為寬

泛的概念‘*esprit et Cœur*’ (心智), 既包含理智, 又包含起作用的區域”。^⑪ 殷鐸澤、柏應理等人以“理性”來理解儒家的德性, 而衛方濟在《中國哲學》中, 將“明明德”進一步詮釋為“實踐理性”。

二、作為實踐理性的“明明德”

衛方濟主要參考了明代朱子學者蔡清的《四書蒙引》。該書主要闡發朱熹的《四書章句集注》, 形式近似講章, 但又融入了蔡清自己獨特的辨析與創新。對於“明明德”, 蔡清首先闡述了理學詮釋中的“本體—工夫”義:

下“明”字連著“德”字, 上“明”字是用工字, 然上“明”字亦因下“明”字而生。蓋德本自明, 而或為物欲所蔽, 今則從而明之, 使不蔽於物欲而已, 所以謂之“復其初”也。^⑫
經過對理學文本的細緻研讀, 衛方濟認為, 比照西方傳統, 中國哲學更接近於西方的“古代哲學”, 其特點是更注重“具體事物”(*res*) 而非“理論”(*ars*)。^⑬ 在他看來, 倫理學(*ethica*) 是“中國人最重要的學問”。^⑭

如此一來, 用西方傳統哲學的實踐理性來詮釋儒家倫理學, 似乎順理成章。然而, 在一些具體的跨文化詮釋中, 中西傳統之間仍然存在著“間隙”(*gap*)。《孟子》中談到道德感時, 有“推擴”的說法, 其中的“推”主要是情感上的類推, 即將基於人類自然本能的某些情感擴展到家庭、國家乃至天下。比如, 為政者從不忍心看見牛的死去, 推擴至對百姓生命的重視, 等等。基於此, 孟子性善論中的“推”顯得尤為重要, 進而被視為人之性的一種能力表現, 這也是人類與動物的區別所在。這樣的道德哲學論述被理學家所繼承和發揚, 衛方濟在書中兩次引程顥所言: “禽獸與人絕相似, 只是不能推”。但衛方濟將其中的“推”譯解為理性(*reason*) 意義上的“推理”(*reasoning*),^⑮ 因此, 孟子及理學家基於某些“道德感”所建立的道德哲學, 經由跨文化的重新詮釋, 便成為一種西方傳統的實踐理性哲學。顯然, 儘管衛方濟對中西傳統有著比前輩耶穌會士更為貼切的理解和把握, 但他仍然對中西傳統之間這些似是而非的差異缺乏足夠敏銳的覺察。

然而, 正如衛方濟所指出的, 中國哲學“常常通過寓意解讀將自然哲學(*physica*) 與道德哲學(*moralis*) 相結合”。^⑯ 這既揭示了中西古典哲學在“自然”(*natura*) 上“是”與“應當”的未分之處,^⑰ 也體現了中國哲學中的“天人合一”思想。在理學的論述中, 道德義經常通過感知甚至認知的例子來闡釋。例如, 《大學》中的“如好好色, 如惡惡臭”便是一個典型的例子。程顥在此的論述也不例外, 其原文如下:

禽獸與人絕相似, 只是不能推。然禽獸之性卻自然不待學、不待教, 如營巢、養子之類是也。人雖是靈, 卻斷喪處極多。只有一件, 嬰兒飲乳是自然, 非學也; 其他皆誘之也。^⑱
如果拋開孟子及理學的語境, 僅從字面上看這段話, 它確實接近自然哲學的理性認知義。因此, 衛方濟就自然而然地依照西方哲學的傳統, 用“理性”來區分儒家的“人禽之辨”。他引用了北宋呂大臨的說法:

稟有偏正, 故為人、物。故物之性與人異者幾希, 惟塞而不開, 故知不若人之明; 偏而不正, 故才不若人之美。^⑲
對於其中的“偏正”, 衛方濟並未從理學家關於“氣稟”的哲學去理解人與物的區別, 而是先直接用“正當”(*recta*) 和“不正當”(*non recta*) 來翻譯, 再進一步以西方哲學傳統中的“理性”(*rationalis*) 和“非理性”(*irrationalis*) 來格義。而同一條引張載“塞者牢不可開”一句時, 衛方濟也沒有從“氣稟”角度討論, 而是用“無法運用推理能力”(*quae non potest uti ratiocinio*) 即“非理性”

(*irrationalis*) 來解說。²¹ 與之相關,衛方濟還注意到蔡清關於“性”與“明德”之差異的論述:

《大學》之“明德”,即《中庸》“天命之性”也。但《中庸》“性”字兼人物,而“明德”則專指人,非物所得而同矣。²²

蔡清在此進行的是概念的澄清工作,他“將‘明德’和‘性’相等同,但這種等同只是特指‘人’時方能成立,因為《大學》所講的‘明德’範圍比《中庸》所講的‘性’要少了一層‘物’的面向。”²³ 然而,衛方濟卻借此闡明“明德”具有理性義。²⁴ 可以看出,與明清之際許多耶穌會士一樣,衛方濟通過新的詮釋將西方哲學的“理性”概念嫁接到儒家思想中。²⁵ 通過這樣的嫁接式詮釋,儒家基於孟子性善論的“人禽之辨”轉變為西方的名言:人是理性的動物。²⁶ 顯然,衛方濟在這一過程中忽視了中西文化之間的“間隙”。

三、“絕對的善”與“相對的善”:天理與明德

倫理學首先要面對的是“善”(*Bono*) 的問題。衛方濟在《中國哲學》“第三論”中探討“個人倫理”時,認為儒家與亞里士多德對於“善”的層次結構理解幾乎一致。實際上,他將儒學中的相關論述納入到亞里士多德的哲學體系中,認為亞里士多德所歸納的“善”的每一個層次,在儒家文本中都能找到。²⁷

衛方濟首先區分了“絕對的善”(*Bonum absolutum*) 與“相對的善”(*Bonum relativum*)。²⁸ 其中,“相對的善”是可欲求的,衛方濟援引《孟子》中的“可欲之謂善”及朱熹的“天下之理,其善者必可欲,其惡者必可惡”來理解“好善惡惡”。²⁹ 對於“絕對的善”,衛方濟則從“天理”的角度給出一種理學式的解釋,並引用了張居正的話:“若其立身行己合乎天理人心,但見其可欲而不見其可惡,則其有善無惡可知矣。”³⁰

實際上,程朱理學中的確存在兩個層面的善:天的層面的善即“天理”,它是人的層面的善的價值之源,可以評判現實中廣泛存在的相對的善與惡。程顥便這樣論述“天理”與“事之善惡”或“物之美惡”的關係:

事有善有惡,皆天理也。天理中物,須有美惡。蓋“物之不齊,物之情”也。但當察之,不可自入於惡,流於一物。³¹

這裡,程顥從天理與具體事物的關係出發,強調“察”的重要性,視其為修養工夫的關鍵所在。而在陽明心學中,“無善無惡”體現在“體”與“用”兩個層面,這一結構同樣源自天、人兩個層面的義理關係。³²

在《中國哲學》第一論討論形而上學時,衛方濟採用中世紀經院哲學的自然(*Natura*) 概念框架來理解“太極”。他將太極視為“能產的自然”(*natura naturans*),即造物主,而不同於“所產的自然”(*natura naturata*),即被創造的世界。³³ 這一理解使他能夠確準確地把握理學家“天理”論的核心,並試圖將其引向基督宗教的“天學”或天主教神學。

基於基督宗教的立場,衛方濟強調,中國哲學中的“天”是第一“至善”,即“絕對的善”,因為理學家認為“天道無私,莫非理義”,並對“天”有無上的讚美。³⁴ 衛方濟還注意到,理學家認為人類的“性”是由“天”所賦予的“理”。例如,《日講四書》中就明確指出:“天之生人,既與之氣以成形,即賦之理以成性”。³⁵ 因此,衛方濟將《大學》中的“明德”譯解為“人類的光明或理性能力”,即“天之明命”,並繼續用天賦的自然理性來理解儒家思想,尤其是程朱理學的基本命題:“性即理”。³⁶ 在這個意義上,“性”是“所產的自然”(*natura naturata*),體現在人就是理性(*ratio*)。因此,由“天”(絕對

的善)所賦予人的“善”(相對的善),顯然既不是富貴榮耀,亦不僅僅是簡單的善言善行,而是天所賦予人的“明德”本性。^③

在《中國哲學》第一論中,衛方濟已經運用阿奎那的自然法思想,將《中庸》“天命之謂性”詮釋為“天法即自然法”,^④這一解釋在第三論中依然沿用。^⑤換言之,他運用西方哲學中的自然理性來理解儒家孟子的性善論以及理學的“天理”學說,將其等同於上天賦予人類的理性本性(*natura rationalis*),^⑥並進一步以基督宗教神學的表述來加以融合:“人的本性或靈魂在被創造之初本質上是善的”。^⑦在宋明理學的框架中,“天理”下貫而為人性之善,並最終體現在仁、義、禮、智四德之中。^⑧衛方濟引用《日講四書》中“吾所受於天之理曰德性”,認為理學語境下的“德性”實際上就是天賦理性,^⑨而《大學》中的“明明德”便順理成章地融入這一理論系統。朱熹也曾明確指出,“明德”是“人之所得乎天”,^⑩又說“性者,人之所得乎天之理也”。^⑪在此,衛方濟援引蔡清的解說作為依據:

德者,得也。此箇明德,實得之天之明命,所謂“天命之謂性”,故曰“人之所得乎天”

云云也。^⑫

這是蔡清對朱注的進一步闡釋,將“明德”等同於人得之於天的“性”。顯然,在這一過程中,衛方濟意識到“天理”落實到人的自然理性層面,正有似於理學中作為人之本性的“明德”。如此,明德作為人之“性”(*natura*)貫通了“天”(或上帝)與“人”。可見,對於衛方濟來說,對“明明德”的詮釋不僅是理解理學心性論及“天人合一”思想的樞紐,更是會通中西道德形上學體系的關鍵節點。

四、“種子”養成習性(*habitus*): 四端與四德

衛方濟將“天賦的人的理性”理解為孟子性善論的核心:“從這一最高且絕對的善(常被稱為天理或理性)中,派生並賦予人類一種充滿美德種子的理性本性”。^⑬需要特別注意的是,衛方濟在論述中使用了“種子”(*semen*)的譬喻,^⑭這一譬喻在書中多次出現,但在所徵引的相關原文中僅出現過一次:“心譬如穀種,生之性便是仁,陽氣發處乃情也。”^⑮雖然儒家經常使用植物生長的譬喻,但直接用“種子”來形容道德發端的並不多見,^⑯這一譬喻在佛教文獻尤其是唯識學中更為常見,並受到一些儒家學者的批判。^⑰衛方濟借用“種子”的譬喻來重新詮釋孟子的性善論,他將孟子文本中的“端”喻轉成“種子”,用以重新詮釋孟子所講的“善端”。^⑱

雖然“種子”這一譬喻和儒家典籍中常用的“根”、“苗”等比喻相類似,但衛方濟的理解與孟子的學說大相逕庭。衛方濟以“種子”來理解孟子的“善端”(以及孟子談到人禽之辨的“幾希”),進而將善端之培養理解為“習性”(*habitus*)。^⑲在衛方濟看來,孟子及理學家強調要保持和發揚“善端”或“幾希”的工夫論,指的是道德行為的善應該基於“習性”的反復操練和積累。^⑳這樣一來,衛方濟的“習性”道德論便與孟子和理學家的道德學說有所背離,反而與荀子更為接近。荀子強調通過天賦的理智進行後天學習的積累,最終養成道德人格。

然而,衛方濟對“德性”(*virtus*)的理解比僅僅停留在“習性”上要更為全面。基於中世紀的哲學體系,他指出:“德性來源於自然,並通過實踐得以完善。”^㉑雖然每個人天生都具備自然理性,但不同的人修養德性的方式和難度有所不同,這一觀點在中國哲學和亞里士多德哲學中均有探討。因此,衛方濟總結說,“德性的根本原因是自然,中間原因是人自身,而直接原因則是德性的實踐。”^㉒在這一框架下,衛方濟的道德哲學綜合了先天和後天、本性與習性。

儘管如此,從“習性”論出發,衛方濟實際上是將孟子的性善論理解為“向善”的過程,“通过理性而获得完善(*perfect*)”,將這一過程的最終目標指向了“至真”(*summum Verum*)和“至善”

(*summum Bonum*)。⁵⁸在這個意義上,人的努力朝向“止於至善”,便具有了超越的意義。衛方濟指出,終極的“至善”是“心”(Anima)之所止,這正是《大學》所說的“止於至善”。他特別引用了張居正的比喻:“譬如赴家的一般,必要走到家裡才住”。⁵⁹由此,衛方濟將這一理論順理成章地引向了基督宗教的“天國”。而與之相應,《大學》中與“明明德”相關的“自新”和“新民”也獲得了基督宗教式的全新理解。⁶⁰衛方濟雖然引用了《大學》中所體現的儒家政治理想,以及作為帝師的張居正所給予的政治詮釋,但他在正文中完全迴避了理學傳統中“新民”(或“親民”)一語的政治意涵,也未談及“新民”和“親民”在儒家傳統中的政治思想張力。⁶¹

總的來說,衛方濟通過跨文化的倫理學詮釋,將儒家所謂的“德”(virtus)等同於善,並且援引南宋蔡沈的“德兼眾善”論:“德者,善之總稱;善者,德之實行。”⁶²因此,在衛方濟的跨文化詮釋中,“明德”作為人的本性,源自“絕對的善”而來的“種子”,是“相對的善”之發端。而理學中作為工夫的“明明德”便在這樣的理解框架下,成為西方哲學意義上的真正的道德實踐。

五、德福一致:“明德”與“至福”(beatitude)

德福問題在中西倫理學中均是重要議題,因為在現實生活中,德與福並非隨時隨地都能對應。在儒家傳統中,尤其是孟子學派,常以“命”來理解這一現象。面對德與福之間的不明確性,“俟命”成為儒家一種常見的姿態,即人們所說的“盡人事而待天命”。甚至如《漢書·董仲舒傳》中所言:“仁人正其誼不謀其利,明其道不計其功”,這類表述使儒家倫理看似更接近道義論;但正如日本學者楠本正繼所指出的,“那裡面只有謀計之念的否定,並非功利本身的否定”。⁶³

相比之下,在基督宗教哲學中,“德福一致”尤為重要,因為它與宗教對幸福的“承諾”息息相關。基督宗教哲學通過“至福”(beatitude)這一命題來解決現實中“德”與“福”分離的問題,並賦予“福”超越性的意涵。而衛方濟證明,中國哲學與西方哲學一樣,對“至福”亦有全面而豐富的論述。

在探討“目的”(finis)時,衛方濟區分了“絕對的善”和“相對的善”,並相應地區分了“目的”:“絕對意義上的目的”(simpliciter)和“相對意義上的目的”(secundum quid)。其中,“絕對意義上的目的”即是“至福”(beatitudo)。⁶⁴衛方濟借助亞里士多德、斯多亞學派以及中世紀經院哲學的傳統,簡要梳理了西方哲學中關於“至福”的義理系統,包括“形式至福”(beatitudo formalis)和“客觀至福”(beatitudo objectiva),並特別強調了斯多亞學派的“德福一致”論。⁶⁵

在其《中國哲學》“第三論”中,衛方濟用一節專門論述了中國哲學中的“至福”,並從五個方面提出了跨文化的哲學論證。例如,他認為“形式至福”是人的最完美化,對應於《大學》中表現為“如好好色、如惡惡臭”的“誠意”;而“客觀至福”對應於《大學》中的“止於至善”,通過“自新”和“新民”實現德與善的完美結合。此外,衛方濟還援引儒家文獻中的具體例證,重新詮釋了儒家傳統的許多道德規訓。⁶⁶他甚至引用邵雍《戒子孫》中對負面情況的描述,並將其與基督宗教中的罪與罰觀念相對應。⁶⁷由此,衛方濟認為,中國哲學與西方古代哲學一樣,作為一種理性論述,皆致力於探討德行與人生達致圓滿境界的途徑。⁶⁸

然而,宋明理學家對“孔顏樂處”的討論,或許更能促進基督宗教哲學“至福”觀念與儒家思想的對話。孔子與顏回師徒在現實世界中似未獲得常人所認為的幸福,但他們卻樂在其中,仿佛享有“至福”一般,這一現象蘊含了深刻的宗教向度。⁶⁹可是,衛方濟似乎未曾注意到這一議題。他在著作中更多著墨於具體德目在中國哲學中的展現,包括孝(Pietas)、義(Aequitas)、禮(Honestas)、智(Prudentia)、誠(Veritas)、勇(Fortitudo)、節(Temperantia)、友(Amicitia)等八種美德。阿奎那

將智、義、節、勇稱為“四樞德”，孝、禮、誠、友則屬於義德的附德。^⑧衛方濟之所以選擇將這些德目並列呈現，或許是因為他意識到，宋代以來流行的“八德”（孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥）無法直接套用西方四樞德及其附屬德目的分類框架。此外，他在引用朱熹《小學》相關文本時，往往會談及具體德目與“福”之間的聯繫，這些文本多以箴言和故事的形式，突出了德行所伴隨的“福”。

六、作為靈魂(*Anima*)的“心”：“具眾理而應萬事”

在實踐哲學中，德性與行動(*action*)密切相關。在中國哲學語境中，行動由“身”完成，所謂“身體力行”，而“心”則是身之主宰。因此，德性與行動的探討與儒家傳統中關於“身”、“心”的論述息息相關。

衛方濟特別注意到，理學對“心”的強調正是在於其將德性與行動連結起來。基於此，他以西學“靈魂”(*Anima*)的意涵對理學中的“心”進行了梳理和詮釋。他參照理學文獻，指出“明德”實際上歸屬於“心”，但此明德之“心”同時蘊含著天賜的“理”(或“性”)，即“吾所受於天之理”，這是“實得之天之明命”。^⑨衛方濟對“明”進行了細緻的語義區分，將“明德”之“明”譯為明亮(*lucida*)，而“明命”之“明”譯為明智(*intelligens*)，並暗示兩者在意義上相通。^⑩這一理解實際上與蔡清對朱子學的闡釋高度一致：

此(明德)是以心言，而理在其中。心所以能涵萬理者，以其虛也。……虛則有以具眾理，靈則有以應萬事，能具眾理而應萬事，此所以為明德也。朱子曰：“有得於天而光明正大者，謂之明德。”又曰：“心與性自有分別，靈的是心，實的是性。性便是那理，心便是盛貯該載敷施發用底。”此切要語也。^⑪

進一步，衛方濟強調“心”來源於天，而非如一些中國人所理解的那樣，源自身體或五行。^⑫換言之，在理學語境下，衛方濟認為“心”不屬於氣，而是屬於“天”(天理)。理學中持“心屬氣”論者不乏其人，對此，衛方濟特意解釋道：

雖然他們有時似乎將人的靈魂與物質(*res materialis*)混淆，但他們所說的靈魂是氣(*aër*)或生命之氣(*vitalis aura*)等表述，應被理解為靈魂運作的功能或作用，而非靈魂本質。^⑬

在這一意義上，衛方濟已經開始參與到理學內部的討論和辨析中來，並充分吸收了孟子的性善論及經由理學家重新詮釋的“才”、“情”學說，進一步豐富其論述。^⑭

值得一提的是，朱熹哲學中的“心”究竟屬“理、氣合”還是只屬“氣”，曾在當代中國哲學界引發爭議。^⑮而衛方濟的“心”(即西方哲學中的靈魂， *soul / Anima*)被認定源於“天”或“天主”，這顯然超出了程朱理學的語境。然而，在義理結構上，這一觀點似乎又與程朱理學“吾儒本天，釋氏本心”的分判契合。事實上，利瑪竇(*Matteo Ricci*)、艾儒略(*Giulio Aleni*)等人來華傳教之初就非常重視並積極迎合這一分判，以促進中國理學士大夫對西洋天主教“天學”的接納。^⑯

基於上述理解，衛方濟認為“心”或靈魂屬於天(理的層面)，而行動則屬於人(氣的層面)，這形成了“明明德”的道德實踐。他引用理學家楊時關於“氣稟”的論述，認為氣稟之濁者就“如寶珠在濁水中”，而“所謂‘明明德’者，是就濁水中揩拭此珠也”，^⑰是現實中的工夫實踐。他還認為，就人而言，“明德”即是“天命之謂性”，可視為阿奎那意義上的“自然法”(*natural law*)，^⑱這與前輩耶穌會士以“理性本性”理解明德的路徑又是相融貫的。

衛方濟進而借助基督宗教哲學中“惡是善的缺乏”這一教義，來理解融貫孟子的心學、《大學》

的“明明德”以及程朱理學思想,他特別引用張居正的“理有未明,即心有所蔽”來進行貫通性的詮釋,⁷⁹反復強調朱子學中“心”的義理結構:“具眾理而應萬事”。⁸⁰因而衛方濟的“心”或“靈魂”似乎具有了“心統性情”的義理結構。他也由此建構出一套從天到人、從德性到行動的基督宗教的儒家倫理學詮釋。

衛方濟在討論道德行為(“應萬事”)時,詳細分析了行為的性質(自願與非自願、道德的善與惡)、⁸¹目的和手段,⁸²以及理性與慾望的關係。⁸³衛方濟又專門討論了情感慾望的種類(“七情”),其具體的作用及對治,等等,並指出這些問題在宋明理學傳統中已有深入探討。⁸⁴事實上,這些內容在宋明理學傳統中的確有十分豐富的探討。總之,衛方濟大膽嘗試將西方哲學中的靈魂論與宋明理學對《大學》“明明德”的詮釋關聯起來,並結合宋明理學的心性論,試圖系統性地論證中國人對“靈魂”(Anima)擁有正確的理解。衛方濟力圖證明,雖然理學的“明明德”在理論框架上與基督宗教哲學有所區別,但大旨並無不同。

結語:理學心性論中的“明明德”

在理學傳統中,心性論佔據十分突出的地位。面對這一論說傳統,衛方濟以西方哲學的靈魂論進行跨文化的詮釋,將Anima對應於“心”。在西方中世紀哲學靈魂論中,作為靈魂的“心”(Anima)同時包含了理智心(mind)和情感心(heart),而且源自上天,這恰好與儒家尤其是宋明理學家所論的“心”更為契合。基於此,衛方濟大膽肯定孟子學的“心”。在“心”與“性”的關係上,衛方濟巧妙地引入了明代朱子學者蔡清的觀點,指出“性”可以兼人、物,而“明德”或“心”則專指人,⁸⁵這也與亞里士多德哲學相契合。

在衛方濟的闡述中,人心即是人性的體現,人性是天所賦予的,源自於“天”(天主)。因此,衛方濟筆下的心、性、天都處於“本來”的層面。“明明德”則是在現實的層面做修養工夫,因為現實中出現了天主/天理的缺乏,也就是善的缺失。這一界定既體現了程朱理學和陸王心學的異同,又在某種程度上介於兩者之間。

事實上,衛方濟對儒家經典的詮釋,已經顯現出某種超越理學與心學傳統的跡象。孟子道德哲學中的“四端之心”,尤其是其中“端”字的時空雙重含義,造成了儒學史上關於“四端”與“四德”關係的不同詮釋,在宋明理學中則分別代表了心學與理學的兩種進路。⁸⁶如前所述,衛方濟創造性地將“端”譯解為“種子”,實際上理解為天賦予人的“一點靈明”,但他仍將其理解為“理性本性”。這樣的理解既不同於程朱理學,也不同於陸王心學,卻又大致仍落在理學的框架之內。

因此,從中國視角來看,衛方濟的《中國哲學》可以被視為理學的早期西傳。而他所呈現的理學,既不同於書中主要引文所代表的程朱理學,也更不同於陸王心學,亦非一般意義上的中西比較哲學,而是一種置於宋明理學和西方古代哲學二元話語體系中的理學新說,是一種跨文化哲學。⁸⁷從這樣的視角出發,我們或許能夠重新理解其所書寫的“中國哲學”,這一書寫不同於我們今天所理解的中國哲學,而是在跨文化哲學領域中具有更深遠的意義與價值,遠遠超出了作為基督宗教教會史一環的歷史意涵。

[在文獻資料方面,本文獲益於筆者與柯修文(Daniel Canaris)、溫德(Yves Vend )和魏凱爾(Carel Wesselius)的合作研究,文章的修訂又吸收了中山大學梅謙立(Thierry Meynard)教授的意見。謹此一併致謝!]

p. 15; p. 9; pp. 47-48, p.51 (C); pp. 46-47 (I. 17); pp. 39-40; p. 12; p. 9, p. 12 (I. 9); pp. 12-13; p. 9, p. 11 (H. 8); p. 12; p. 15; pp. 15-16; p. 19 (G. 11); p. 16; p. 21 (C. 3 & D. 4); p. 20; p. 20; p. 102; pp. 112-113; pp. 117-118; pp. 123-124; p. 28, p. 31 (G. 7)。

②④參見王格：《“理性”概念的引入及其在中國現代哲學中的展開》，西安：《人文雜誌》，2024年第10期。

③⑩程顥、程頤：《二程集》，第17頁。

③①參見王格：《溯求正統：周汝登與萬曆王學》，上海：上海人民出版社，2022年，第100~101頁。

③②參見梅謙立：《從唯物論到超越論——16至18世紀來華傳教士在亞氏形質論的基礎上對“太極”認識的變化》，廣州：《現代哲學》，2023年第4期；以及Thierry Meynard, François Noël's Contribution to the Western Understanding of Chinese Thought: Taiji sive natura in the *Philosophia sinica* (1711), *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 17 (2018): pp. 219-230.

④⑤François Noël, *Tractatus Tertii, Philosophia Sinica*, pp. 20-21. 原文見蔡清：《四書蒙引》，李存山、高海波、陳明校點，第50頁。

④⑦在書中另一處關於“天賦人德”的引文譯解中，衛方濟再次通過括弧夾注的形式強調了這一譬喻，見François Noël, *Tractatus Tertii, Philosophia Sinica*, p. 26 (C.4)。

④⑨參見陳立勝：《“良知”與“種子”：王陽明思想之中的植物隱喻》，南京：《江蘇行政學院學報》，2005年第5期。不過，陳立勝在該文中將“種子”等同於“植物隱喻”，有失籠統。

⑤⑩參見沈庭：《熊十力對“種子說”的批判及其對佛教心性本體論的揚棄》，武漢：《武漢大學學報（人文科學版）》，2014年第2期。

⑤⑨參見François Noël, *Tractatus Tertii, Philosophia Sinica*, pp. 14-15 (D. 5)。另參見陳立勝：《“新民”與“親民”：從傳統到現代》，上海：《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2010年第3期；鄧國元：《“親民”與教化——從對〈大學〉“親民”的詮釋看王陽明的教化思想及其時代意義》，天津：《道德與文明》，2013

年第6期；鄧國元：《“新民”與“親民”——從宋明理學到現代社會》，昆明：《雲南社會科學》，2014年第1期。

⑥①楠本正繼：《宋明時代儒學思想之研究》，連凡譯，濟南：山東人民出版社，2022年，第3頁。

⑥⑦參見張晚林：《尋“孔顏樂處”與理學家對儒學作為“宗教動力學”的開發》，《哲學探索》第2輯，北京：中國社會科學出版社，2021年。

⑥⑧關於“樞德”和“附德”，高一志在《修身西學》中有詳細的介紹，參見高一志著，梅謙立、譚杰、田書峰編注：《修身西學今注》，第203~285頁；相關研究，見該書第57~71頁。

⑦⑤陳來主張朱熹哲學中“心”屬理、氣合，而牟宗三、李明輝等則認為“心”只屬氣。相關綜述，可參見陳林：《朱子心論辨正——以對陳來與李明輝之論辨的反思為中心》，福州：《福建師範大學學報》，2022年第5期。

⑦⑥參見利瑪竇著、梅謙立注、譚杰校勘：《天主實義今注》，北京：商務印書館，2022年，第70頁。相關論述，可參見王格：《“格物窮理”：晚明西洋哲學與宋明理學之間的話語競爭》，北京：《世界哲學》，2021年第4期。

⑦⑧衛方濟等人將《中庸》“天命之謂性”理解為“天法即自然法”，筆者對此曾有過相關論述，見於Thierry Meynard & Daniel Canaris eds., *From Confucius to Zhu Xi: the First Treatise on God in Noël François's Chinese Philosophy (1711)*, pp. 121-122。

⑧⑥參見王格：《孟子學中的“端喻”詮釋》，載徐小躍主編：《東方哲學與文化》（第一輯），北京：中國社會科學出版社，2019年，第245~258頁。

⑧⑦參見沈清松：《從利瑪竇到海德格爾》，上海：華東師範大學出版社，2016年，第1~39頁。

作者簡介：王格，上海財經大學哲學系副教授、博士生導師。上海 200433

[責任編輯 陳志雄]