

晚明傳教士對亞里士多德《論靈魂》的解讀¹ ——以畢方濟的《靈言蠡勺》為例

田書峰

北京師範大學哲學學院講師

一六二四年，意大利的耶穌會士畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）與徐光啟（1562-1633）年一起合著了一本叫作《靈言蠡勺》的著作。這是第一部介紹西方哲學中的靈魂論的中文作品。²在這之後，雖然相繼也有過其他的有關西方靈魂論的作品，但是，陳垣先生在〈重刊靈言蠡勺序〉中認為《天學初函》中的《靈言蠡勺》「說理最精」，「其言博辨奧衍，玄妙新奇，而不遠於人事。苟能潛心釋慮，悠而譯之，未有不悠然起高尚之思，而生向至美好之情者。」³但是，《靈言蠡勺》並不是《論靈魂》的直接逐字逐句的翻譯本，而是一種譯述，即畢方濟只是在第一卷採用了亞里士多德的有關靈魂的基本闡釋框架和理論架構，但是在第二卷他並沒有採用任何亞里士多德有關靈魂的哲學論述，而是直接利用神學上的一些命題對靈魂進行再界定：即靈魂的尊貴與天主相似和論至美好之情。但是，問題是：畢方濟為甚麼在第二卷採用了和第一卷完全不同的神學論述方法？他在第

1. 本文為二〇一六年度國家社會科學基金項目「亞里士多德《論靈魂》譯注和研究」（批准號：16BZX061）的研究成果之一。

2. 嚴格來講，這部作品由畢方濟口述，徐光啟筆錄而成。當時除了《靈言蠡勺》之外，龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）的《靈魂道體論》、利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682）的《性靈說》和艾儒略（Jules Aleni, 1582-1649）的《性學簡述》都曾對靈魂展開過論述。

3. 參見傅方濟，《靈言蠡勺》，載黃興濤、王國榮編，《明清之際西學文本》（北京：中華書局，2013），頁352。以下引用此書時簡稱《靈言》。

一卷中所採用的亞里士多德有關靈魂的一些基本詞彙如「自立體」、「質料」和「形式」、「潛能」和「現實」等又是基於甚麼樣的文本來源？第一卷和第二卷是否具有統一性，還是兩個完全不同的論文？如果他們具有統一性，那我們又如何來理解這種統一性？如果將這兩個不同的文本放在一起進行比較，第一卷中所提到的一些基本的有關靈魂的不同命題又有哪些差異和相同之處？本文試着從上述幾個問題對這兩個不同的文本進行比較和分析。

一、《靈言蠡勺》與亞里士多德的《論靈魂》的注釋傳統

如上所說，畢方濟的《靈言蠡勺》是第一本向中國人介紹亞里士多德的靈魂理論的著作。但是，他在寫作時是否直接參考了亞里士多德的《論靈魂》（*De Anima*）還是採用了中世紀在歐洲流行的一些有關《論靈魂》的注釋本？在回答這個問題之前，我們需要先了解一下古典時代的有關《論靈魂》的注釋傳統。毋庸置疑，亞里士多德的《論靈魂》是後人引用和譯注最多的作品之一，他也是第一位將靈魂定義在 οὐσία（本體）的範疇中並用 ἐντελέχεια（隱德萊希：意為自我圓滿實現）這個概念來解釋靈魂的古希臘哲學家。所以，自古以來就有很多學者為亞里士多德的作品作注，目的就在於使亞里士多德的哲學思想變得更為易懂。特米修斯（Themistius, 317-390）所著的《論靈魂》的注釋本是完整地保存下來的一部作品；阿佛羅迪西亞斯的亞歷山大（Alexander of Aphrodisias, 生活於西元 200 年左右）也曾經為亞里士多德的《論靈魂》作注，但是沒有被保存下來，而留傳下來的是他自己基於亞里士多德的靈魂理論而寫成的關於靈魂的專論。這部專論有一個附錄，傳統上被稱為 *Mantissa*（*a makeweight*）。對於 *Mantissa* 文本的真實性，學界仍有很多爭議；斐洛波努斯（Philoponus, 490-575）所寫的《論靈魂》的注釋只

包含第一至二卷，而之後寫成的關於《論靈魂》的第三卷的注釋被學界普遍認為是偽造的；多數學者認為辛普利希司（Simplicius, 490-560）的注釋本是託名之作。⁴在中世紀，有關《論靈魂》的最為有名的注釋家是托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）和阿維羅伊（Averroes, 1126-1198）。我們可以把中世紀和文藝復興時代對於亞里士多德的作品（Corpus Aristotelicum）的注釋分為以下三種不同的進路：以托馬斯為代表的天主教注釋方向（這又可以分為以托馬斯為代表的道明會傳統[Dominican]、以波納文圖拉[Bonaventura, 1221-1274]為代表的方濟會傳統[Franciscan]和以蘇亞雷斯[Francisco Suarez, 1548-1617]為代表的耶穌會傳統）、以阿維羅伊為代表的伊斯蘭學統方向以及第三種可以被稱為文藝復興時代的人文主義傳統。

我們很難斷論畢方濟作為一位中世紀博學的耶穌會士，是否對古典時期的有關靈魂的著述都有所研究，但是，可以肯定的一點是，他對於中世紀的有關靈魂的注釋傳統應該是非常熟悉的，這是一個中世紀的耶穌會士的基本文化素養。⁵拉丁中世紀的亞里士多德主義的最大特色就是亞里士多德哲學的基督教化，人們從基督信仰的角度來閱讀和理解亞里士多德的哲學作品。中世紀的神學家們相信，在亞里士多德的哲學和天主教的信仰之間並不存在甚麼本質上的矛盾，而亞里士多德的哲學反而可以用來對信仰進行理論闡釋。亞里士多德的一些基本哲學命題，比如靜觀（θεωρία）是哲學的最高目的、主動理性的永恆性、存在着不被運動的推動者、自然具有內在目的論等，不但與天主教的信仰體系不想違背，反而可以作為一個堅實的理性基礎。就是基於這樣

4. Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle* (Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2009), pp. 158-163.

5. 在中世紀，注釋家們對《論靈魂》的注釋發展出了不同的形式：集注（Glosses）、釋義或意譯（paraphrases）、答疑句集（sententiae cum quaestionibus）和問題注釋（question-commentaries）等。更多資料詳見 Luna Bianchi (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 9-23。

一種對亞里士多德哲學的基本肯定態度，中世紀發展出了不同的對亞里士多德作品的注釋本，可謂精彩紛呈。對於《論靈魂》就有着非常不同的注釋文本。在十二世紀之前，亞里士多德的《論靈魂》並沒有任何拉丁譯本，當時流行的只是一些有關亞里士多德的邏輯學的譯本。《論靈魂》的最早的拉丁譯本是來自威尼斯的詹姆斯（James of Venice），他大約於十二世紀中期直接從希臘文翻譯為拉丁文。這個文本被學界普遍稱為 *translatio vetus*。第二個譯本被認為是由斯格特（Michael Scot）大約在一二三〇年從阿拉伯文翻譯為拉丁文的新文本（*translatio nova*），阿維羅伊對《論靈魂》所做的長篇注釋就是基於這個阿拉伯文本。第三個最有影響力的拉丁文本是由莫伯克的威廉（William of Moerbeke）於一二六六或一二六七年所完成，這個文本被稱為 *recensio nova*（修訂版），是對 *translatio vetus* 的修訂。阿奎那就是參照這個版本來完成他的《論靈魂注釋》。⁶

其中除了阿奎那的注釋以外，在十六世紀的葡萄牙的科因布拉（Coimbra）大學執教的耶穌會士們著寫了關於亞里士多德全集的注釋集，總共十一卷，其中就包括《論靈魂》的注釋本。在一九三五年，一位法國的遣使會會士渥海行（Hubert Verhaeren）將在華的耶穌會士所寫的一些作品與科因布拉注釋集（*Coimbra Commentaries*）作了比較後發現，有些作品直接源自後者，有些作品卻只是對後者的意譯或轉述。這樣的作品總共有四部，而畢方濟口述和徐光啟筆錄成書的《靈言蠡勺》列於這四部作品之首，成書時間在一六二四年的八月十四日至九月十二日。渥海行認為，《靈言蠡勺》的文本來源基於葡萄牙的耶穌會士固阿（Manuel de Gois, 1547-1597）在一五八〇年代中期所寫的關於《論靈魂》的注釋。梅謙立教授（Thierry Meynard）在自己的一

6. Sander W. De Boer, *The Science of the Soul, the Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-1360* (Leuven: Leuven University Press, 2013), pp. 15-35.

篇文章中談到渥海行與迪瑟 (Isabelle Duceux) 對《靈言蠡勺》與科因布拉注釋集之間的關係的不同可能性。前者基於前言、二者的結構和論明悟者的部分的相同而推論《靈言蠡勺》一定是來自科因布拉注釋集；而後者則認為在《靈言蠡勺》中所涉及到的神學問題很多是來自托馬斯 (Thomas Aquinas) 的《神學大全》 (*Summa Theologiae*)，於是她推論說，《靈言蠡勺》有可能是來自托馬斯的《神學大全》。⁷ 不管《靈言蠡勺》是基於中世紀的哪部注釋本，可以肯定的是，科因布拉注釋集的作者對阿奎那的注釋傳統和波納文圖拉的方濟各會注釋都應該十分熟悉。所以，如果要對亞里士多德的《論靈魂》與畢方濟的《靈言蠡勺》進行文本比較，那麼就需要對後者的文本所依賴的中世紀的龐雜的注釋傳統進行清晰的梳理。本文就是想針對一些重要的有關靈魂的重要論述方面進行比較：一、論亞尼瑪 (anima 靈魂的音譯) 之體；二、論亞尼瑪之靈能 (記含、明悟和愛欲)；三、論亞尼瑪之尊和其目的。

二、論亞尼瑪之體

亞里士多德在《論靈魂》的第二卷中並沒有開門見山地給靈魂下定義，而是在給靈魂下定義之前，規定了哪些存在更是實體 (οὐσία)？他指出自然物體 (σώματα φυσικά) 更顯得是實體。在這些自然物體中有些是有生命的，有些是無生命的。在這裏，亞里士多德使用了「生命」(ζωήν) 這個概念。如此，對靈魂的定義被限定在那些具有生命的自然物體現象世界。畢方濟同樣將「生」成為「總稱者」，「生者，人與物所同也」。也就是說只有在這種靈魂所屬於的類概念中，靈魂的定義才是可能的；只有那些具有生命的自然物體才與靈魂有關，才具有靈魂。所以亞里

7. Thierry Meynard, SJ, "The First Treatise on the Soul in China and its Sources: An Examination of the Spanish Edition of the Lingyan lishao by Duceux", *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), pp. 203-242.

士多德在正式區分靈魂不同的功能之前，在第二卷中分別三次給出靈魂的定義，⁸如果我們對比這三個不同的靈魂定義會發現，其中最重要的概念便是自我圓滿實現（或譯為隱德萊希 [ἐντελέχεια]）和形式（εἶδος）。⁹亞里士多德將靈魂的定義限定在實體的範疇內，即她是具有生命的自然物體的形式。這一點在當時並不是理所當然的，因為有很多哲學家都把靈魂當作是身體的特性，而不是身體的形式，比如德謨克利特（Democritus）和恩培多克勒（Empedocles）。前者從質料的量度來界定靈魂，而後者則認為靈魂屬於質的範疇。亞里士多德將靈魂界定在形式的本體世界中，這一點對於傳統的希臘靈魂觀來說具有革命性，因為如果靈魂是具有生命的身體的形式或圓滿的現實活動（隱德萊希），那麼靈魂就是那個能夠回答這個具有生命的自然物體是甚麼的問題（τί ἐστιν）的回答，即靈魂作為身體的形式構成了這個具有生命的自然物體的本質。雖然對於亞里士多德來說，靈魂不再屬於依附體的範疇，不再是依附於身體的特質，反而靈魂給與身體某種特定的形式，但是，亞里士多德並沒有主張靈魂可以獨立於身體之外而存在，他只是在《論靈魂》的第三卷中講到理性靈魂（intellectual soul）中的主動理性（νοῦς ποιητικός），只有它是不死的和永遠的，可以獨立於身體之外而存在

-
8. 在 *De Anima*, II 1, 412a19-21 中這樣定義靈魂：「靈魂作為具有生命的自然物體的形式而必然是實體」（ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος）；在 *De Anima*, II 1, 412a26-28 中這樣下定義：「因此，靈魂是具有生命的自然物體的第一或首要的自我圓滿實現，即具有器官的身體的首要圓滿實現」（διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν）；在 *De Anima*, II 2, 414a12-14：「因此，靈魂是我們賴以生活、感覺和思考的首要原理；她是一個確定的邁各斯和形式，而不是質料和基質。」（ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ἕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον）。本文所參考之《論靈魂》版本，請見參考書目。
9. 按照（Hubertus Busche）的看法，“ἐντελέχεια”一詞應該來自“ἐντελής”和“ἔχειν”，前者表示「圓滿的，完成的」，而後者表示「具有」。如此，如果將這個詞理解成「包含目的在自身之內的運動」（zielenthaltend）就有失公正了，而應該被理解為一種具有圓滿的自我實現的狀態，或者擁有這種圓滿實現活動的狀態（der Zustand des Habens von Vollkommenheit）。參 Hubertus Busche, *Die Seele als System, Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche* (Hamburg: Meiner Verlag, 2001), pp. 113-116。

(χωριστός)、沒有承受性(ἀπαθής)、和不與身體混合的(ἀμιγής)。理性靈魂中的主動理性的可分離性為後來中世紀的注釋家們提供了靈魂不死的一個契機。畢方濟在《靈言蠡勺》中好似理所當然地把靈魂看作是自立之體，¹⁰是本自在者。這樣，他就把靈魂解釋為一個可以獨立於身體而存在的自立體，靈魂是天主特別地創造的：

亞尼瑪，是自立之體；是本自在者；是神之類；是不能死；
是由天主造成；是從無物而有；是成於賦我之所、賦我之時；
是為我體模；是終賴「額辣濟亞」譯言「聖寵」，賴人之善行，
可享真福。¹¹

這裏總共有九種對靈魂的描述，而其中只有「自立之體、本自在者和為我體模」這三種描述才是援引亞里士多德的概念，而其他六種則源自天主教的信仰傳統。我認為，畢方濟在《靈言蠡勺》中將靈魂不僅看作是自立之體和本自在者，也是身體的形式(體模)。這兩個重要的哲學概念雖然源自亞里士多德，但其實在這個觀點背後蘊含着一個令人棘手的難題：如果靈魂是自立之體和本自在者，即它不需要任何別的載體就能獨立存在，那麼，靈魂還如何能夠是具有生命的自然物體的形式？如何還能夠是身體的形式或自我圓滿實現？反過來說，如果靈魂是具有生命的身體的形式，那麼它還如何能夠在其自身就是本體？中世紀曾經流行一種阿威羅伊的注釋傳統來解決這個問題。阿威羅伊認為，亞里士多德所說的「靈魂是活着的身體的形式」應該被理解為一種雙關語義(equivocal)的表達，即只有植物的生魂和動物的覺魂是身體的形式，身體死去，它們也隨之死去；但是，理性卻獨

10. 「自立之體」的概念的使用應該是來自利瑪竇的《天主實義》。

11. 見《靈言》，頁320。

立於身體而存在，是唯一的不死的神聖自立體，所有人都分有這獨一的不死理性。¹²這種極端的亞里士多德主義最大的危險就是抹殺了個體性，這對神學家來說是不可接受的。托馬斯·阿奎那為了反駁這種極端的亞里士多德主義，他提出只有理性靈魂是身體的本質形式（substantial form），但是這並不是在一種狹窄的意義上來講的，而是在一種更為寬泛的意義上來講的。即理性靈魂雖然是身體的本質形式，但它不會隨着身體的消亡而消亡，而是仍然在其自身就能進行某些運作（subsistence），人的理解能力至少是超越於身體器官，這一點就能保證靈魂的繼續存在。¹³後來某些方濟各修會的神學家提出，靈魂不僅是身體的形式（εἶδος），也是在其自身就能存在的自立體（οὐσία）。¹⁴這不僅反駁了阿威羅伊的所有人都分有一個唯一不死理性的觀點，也反對托馬斯的只有理性靈魂才是人的本質形式的觀點。在這裏，畢方濟到底採用了托馬斯的還是方濟各修會的注釋傳統，我們很難推斷出來，但是肯定的一點是，他不僅認為靈魂是身體的形式，也是自立之體，可以不依賴於身體而存在的本自在者。

三、論亞尼瑪之靈能

畢方濟在論述「亞尼瑪之靈能」方面與亞里士多德在論述理性靈魂（ψυχὴ διανοητικὴ）的論證方面並不相同。亞里士多德在《論靈魂》的第三卷中對於理性靈魂的論述主要集中於思考能力

12. Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on De Anima of Aristotle (Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima, 1550)* (translated with Introduction and Notes by Richard C. Taylor; New Haven & London: Yale University Press, 2009), pp. 15-20 (*De Anima*, II, 7, 138).

13. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (translated by Fathers of English Dominican Province; New York: Benziger Brothers, 1984), Ia, q. 75, a. 2.; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima* (Coimbra, 1592. Reprint. Hildesheim: Georg Olms, 2006.), Liber II, c.1, q. 2, a. 2, 49: "Inter animas sola intellectiva est subsistens secundo modo. Probat, quia omnes animae, excepta intellectiva, educuntur de materiae potestate..."

14. 比如 William de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*; Matthew of Aquasparta, *Disputed Question on the Soul*。

(δυναμητική) 和運動能力或欲求能力 (ὄρεκτικόν)；而思考能力又主要分為主動理性 (νοῦς ποιητικός, 或 *intellectus agens*) 和被動理性 (νοῦς παθητικός 或 *intellectus possibilis*)。¹⁵亞里士多德並沒有在《論靈魂》中賦予記憶這麼重要的地位,「記憶」按照亞里士多德在《論記憶》中的論述,它只在偶性的意義上屬於理性靈魂,而按其本質來說屬於感性靈魂。¹⁶同樣,亞里士多德也沒有將「愛欲」(ὄρεκτικόν) 看作是理性的一種能力,相反,他在《論靈魂》的第二卷中有時把愛欲看作是單獨的一種能力,與靈魂具有的生長能力、感覺能力、運動(或位移)能力和思考能力並列共同組成靈魂的五種能力;¹⁷有時則將愛欲看作是基於感覺能力而有的一種能力,感覺能力是欲求能力的原因或充足條件。¹⁸相反,畢方濟所說的「亞尼瑪之靈能」則主要包括記含(記憶)、明悟和愛欲(欲求能力)三者。¹⁹畢方濟單獨地把記含能力和愛欲拿出來作為理性靈魂中的兩種能力,與明悟並列組成理性靈魂的內三司。這樣的劃分並不是出自畢方濟的創想,其實奧古斯丁早已有過這樣的劃分。按照奧古斯丁的傳統,理性的內三司(記憶[*memoria*], 明悟[*intellectus*]和愛欲[*voluntas*])是天主三一之奧秘在人身上的圖像。²⁰

從畢方濟對理性靈魂的內三司的論證模式就能看出來,他所採用的有關亞里士多德的《論靈魂》的注釋傳統並非來自托馬斯·阿奎那,而是來自奧古斯丁。而奧古斯丁的哲學思想來源是柏拉

15. *De Anima*, III 5, 429b25-26.

16. Aristotle, *De Memoria et Reminiscencia*, 450a11-14. 見 *On Memory and Reminiscence* (trans. J. I. Beare; Princeton: Princeton University Press, 1995), Vol. I, p. 715. 大阿爾貝特 (Albert the Great) 和彼得·朗巴德 (Peter Lombard) 將記憶、理性和意志看作是靈魂的三種能力。而托馬斯·阿奎那 (Thomas Aquinas) 則認為,理性靈魂只有兩種能力,理性和意志,而記憶則被涵攝在理性 (intellect) 之內。見 *Summa Theologica*, Ia, q.79, a.7.

17. *De Anima*, II 2, 414a31-32.

18. *De Anima*, II 2, 414b1-2.

19. 「靈魂有內三司：一曰記含者，二曰明悟者，三曰愛欲者」(LYLS, 頁 325)。

20. Augustin of Hippo, *De Trinitate*, IX, X, XIV. 見奧古斯丁著, 周偉馳譯, 《論三位一體》(上海: 上海人民出版社, 2005), 頁 239-280、367-398。

圖主義或新柏拉圖主義。按照柏拉圖的看法，靈魂與身體處於完全不同的兩個世界中，前者屬於那常駐不變、永恆的理念世界，而後者則屬於流變不居的可消逝的感官世界。死亡就是靈魂與身體的分離，而靈魂不死，又回歸到那常駐不變的永恆的理念世界中。但是，亞里士多德其實是對這種靈魂學說提出質疑並加以反駁，他認為，如果像柏拉圖那樣將靈魂視作一種適用於所有生命物的共相，但它卻並不適用於任何具體的個體生命存在。所以，靈魂是具有生命潛能的身體的生長功能、感覺功能和思考功能的實現原則或形式原因。靈魂和身體是不可分離而單獨存在的，只有在他所說的主動理性可以和身體在空間上分離而單獨存在，我認為，畢方濟雖然同樣做了主動理性和被動理性的區分，²¹但在論述靈魂的不死性時並沒有採用亞里士多德的唯獨主動理性不死的論點。²²相反，畢方濟認為不僅靈魂的主動理性可以在空間上與身體分離而單獨存在，而且理性靈魂的內三司都會作為亞尼瑪的功能與亞尼瑪同是恒在。關於明悟，他說：

惟明悟獨在亞尼瑪，不在有質之所。其在全不繫於肉

21. 「何謂分之二，總之歸一？分為二者，其一作明悟，其二受明悟。作明悟者，作萬像以助受明悟之功；受明悟者，遂加之光明，悟萬物而得其理。作者能為可得，受者所以得之也」（*ZYLZ*，頁 329）。但是在第一卷的「論明悟者」一章中，畢方濟並沒有整篇討論主動理性與受動理性之間的關係，而只是把這種區分看作理性的一個特性，他還加上了另外八種特性，即理性靈魂中的主動理性屬於靈魂的理智能力；主動理性不僅使質料性實體成為可被認識的理智對象，而且在形成非物質性的實體方面極為重要；理性不僅認識外在的物體而且也認識自己；理性的運作是基於靈像（*spiritual images*）。理性不依賴於有質之體，是不能死的；理性與感官具有相似性；最後理性滿足以下三個功能，直通，合通和推通。在有關主動理性和被動理性的關係上，畢方濟採用了中世紀阿奎那的看法，即被動理性在具體的認識行動中比主動理性更為重要，單就畢方濟將「作明悟」看作「受明悟」的幫助者就可以看出被動理性的優先性。歷史上不同的注釋家對主動理性與被動理性之間的關係眾說紛紜，莫衷一是。其中最具有代表性的注釋家是阿弗若狄西亞斯的亞歷山大（*Alexander of Aphrodisias*）、特米修斯（*Thermitios*）、阿維羅伊（*Averroes*）、托馬斯·阿奎那和黑格爾。作者不想對這些注釋家不同的觀點進行辨析論述，因為本文的主旨仍在討論畢方濟在論證靈魂的不死問題上對不同注釋源流的採用。

22. 亞里士多德將主動理性置於遠比被動理性更為重要更為高貴的位置，而且被動理性隨着身體的消亡而消亡，但主動理性卻並不會隨着身體而消亡，而是與身體可以分離而繼續存在（*De Anima*, III 5, 430a20-25）。

體，既不在有質之所，而獨在亞尼瑪，即與亞尼瑪同是恒在。雖肉體滅，有質之所亦滅，而此為不滅，故不能死。（《靈言》，頁 332。）

關於記含，他認為靈魂離開肉體之後，只有憶記而無推記繼續存在：

從此可知，人之亞尼瑪，既離肉身之後，尚有憶記，而無推記。何者？推記而記，緣我嘗忘，所緣忘者，為記含之器，或受他損，以亂其像。亞尼瑪既離肉身，其所記含，不藉肉身之器，無可受損，同於天神之類故也。（《靈言》，頁 328。）

關於愛欲，他更是認為在內三司中愛欲為最尊者：

亞吾斯定雖云三內司同等，特言三內司皆在亞尼瑪之體，以亞尼瑪之尊，而為同等之尊。若各論其本類之尊，不得有不差等，則最尊者愛欲也。何者？欲明亞尼瑪之能，孰尊孰卑，凡有三端。一視其所習之德，一視其所行之行，一視其所向之向。愛欲者之所習、所行、所向，尊於明悟者之所習、所行、所向，故愛欲尊於明悟矣。（《靈言》，頁 338。）

如若愛欲是內三司中最尊者，則它當然不會與肉體同命運而歸於灰土，以此看來，靈魂的內三司皆在亞尼瑪之體，亞尼瑪不滅，則其三司亦不滅。顯然地，畢方濟在論述靈魂的不死時採用的是奧古斯丁的思想，這可以從他引用奧古斯丁的次數中就可以看出來；在論述靈魂的內三司時，他三次引用「亞吾斯定」（即奧古斯丁），而引用托馬斯則只有一次。除了被動理性被賦予優先性的觀點是來自托馬斯的經院傳統之外，畢方濟在論述靈魂的

不死時回歸奧古斯丁的傳統。雖然以亞里士多德的哲學為基礎的經院哲學傳統在中世紀是主流思想，但是仍然有人堅持以柏拉圖的哲學為基礎的奧古斯丁哲學傳統。

四、論亞尼瑪之尊和目的

按照亞里士多德的看法，靈魂（ψυχή）是作為具有生命潛能的身體的自我實現（ἐντελεχεία）。那麼，靈魂是如何來完成身體的自我實現的？對於亞里士多德來說，只了解一個事物的其然狀態（ὅτι...，that...）不算是真正地理解該事物，而是應該找到其所以然（原因，αἰτία，cause）才算是真正地理解了該事物。如此，如果要真正地理解或界定靈魂的本質就一定要借用αἰτία的概念。²³亞里士多德提出，靈魂以如下三種方式來完成具有生命潛能的身體的自我實現，即靈魂是身體的形式因、動力因和目的因。因為目的因在畢方濟的《靈言蠶勺》中尤為重要，靈魂作為形式因和動力因將不被討論。希臘文τέλος不僅有最末的，最後的，即目的、終點的意思，它也包括一個事物圓滿實現後的狀態。按照亞里士多德在《物理學》中的自然目的論，一方面一切生命物在其自身內部都有一個運動和靜止的原則，²⁴另一方面自然界中的運動都在朝向一個源自其本質或「是其所是」的τέλος（目的），而不是雜亂無章或漫無目的的。亞里士多德所追問的是，為甚麼自然界的自我實現是以一種目的論的運動方式來完成的？這種目的論的原因或基礎是甚麼？亞里士多德將這種自然的目的論運動的原因稱為οὐ ἐνεκά（因何緣故），這原因就是分享永恆的神性，或追求那不被運動的動者（Unbewegter

23. 見 *De Anima*, II 2, 413a13-22.

24. 亞里士多德在 *Physics*, 192b 13-15 和 200b 12-13; 253b 5-6 中這樣定義自然：自然是在其自身具有運動和靜止的原則。見 Aristotle, *Physics* (trans. R. P. Hardie & R. K. Gaye; Princeton: Princeton University Press, 1995), Vol. I, pp. 329, 340, 423。

Beweger)。²⁵如此，亞里士多德的目的論一方面是內在的目的論（immanente Teleologie），即自然生命物是通過朝向源自自身的本質的目的來運動並完成自身的；另一方面他的目的論又是超驗的（transzendente Teleologie），即自然之所以這樣運動，是因為要分享永恆神性的目的，或者為了更高的善。因此，靈魂是具有生命的身體的內在目的因，因為只有靈魂是身體的自我完成的原因，靈魂在此意義上是身體的目的。但是仍然存在一種外在於靈魂之外的一種更高的善，即靈魂尤其理性靈魂不僅僅是身體的自我實現和目的，而且靈魂自身是朝向一個更高的超驗目的，即分享神性，與神肖似。

畢方濟在第二卷更多地是在神學的意義上來闡釋靈魂的尊貴和其目的，如果我們將上述目的論與《靈言蠡勺》的第二卷作一比較，會發現，畢方濟在第二卷恰恰將超驗的目的論發揮的淋漓盡致。靈魂的目的是為了能與天主合一。當畢方濟在論述靈魂的目的時經常援引奧古斯丁的話：

亞吾斯丁曰：「天主造成人之亞尼瑪，為通達至美好。通而愛之，愛而得之，得而享之，曰『額辣濟亞』者，以明天上真福，非人之志力。」（《靈言》，頁 322。）

亞吾斯丁自為問答曰：「亞尼瑪何以為天主之像？曰：為其能記天主，能明天主，能愛天主，故為天主之像。又曰：亞尼瑪為天主之像有三：依其性，依其額辣濟亞，依其榮福。榮福，西言我樂利亞。」（《靈言》，頁 340。）

如果畢方濟在第一卷中主要論述亞尼瑪之能，即亞尼瑪的內

25. 見 Aristotle, *Metaphysics*. (ed. Werner Jaeger; Oxford: Oxford University Press, 1957), XII 7, 1072b1-3; *Eudemian Ethics* (trans. Michael Woods; Oxford: Oxford University Press, 2005), 1249b15; *De Anima*, 415b2-3, 20-23; *Physics*, 194a35-36.

三司（記含，明悟和愛欲），而在第二卷主要論述這內三司的最終最圓滿的對象就是天主，因為人生來的目的就是為了能「能記天主，能明天主，能愛天主」，這也是靈魂的最終目的。問題是，賦予靈魂這樣的目的的形而上學基礎是甚麼？在這裏，畢方濟還是回到經典的中世紀神學傳統：因為靈魂是天主的肖像。即靈魂與天主在下列三個方面相似：一曰性、一曰模、一曰行：

天下萬物，其美好精粹皆有限數。其與天主無窮之善，無窮之妙，無相等者，亦無一能彷彿無量億數中之一二者。今言亞尼瑪與天主相似，特是假借比喻，為是其影像耳。形與影，不為相等之物，亦無大小多寡可為比例也。儻不達此意而泥其詞，謂我真實可比擬之，豈不屈抑天主而長世人莫大之傲哉？後諸比意，惟為顯揚天主全能大智至善之性，又讚美其普施於人亞尼瑪無窮之恩雲耳。其雲相似，凡有數端。總歸三者：一曰性，一曰模，一曰行。（《靈言》，頁339。）

畢方濟在這裏運用了相似（Likeness）和肖像（image）兩個名詞來表述這種相似性，²⁶他總共找到二十五種相似之處：在「性體」方面，總共八種相似之處；在「模」方面，總共有七處相似點，而在「行」方面總共有十處相似點。這二十五種相似之處構成了靈魂是天主的肖像的形而上學基礎。在亞里士多德的哲學中，理性靈魂與神的相似性也被多次提到。在形而上學的第十二卷中，亞里士多德在巴門尼德（Parmenides）、色諾芬（Xenophanes）和阿那克薩哥拉（Anaxagoras）的基礎上反對任何形式的神人共形論（theomorphic），認為萬物的本源應該是沒有質料的且一直

26. 德文中的“Gottebenbildlichkeit”也許更能形容人的靈魂與天主的相似性。畢方濟並未在二者之間進行區分，因為影像顯然不如相似更能表達出兩個事物之間的相似性程度。托馬斯在這二者之間進行了區分，而且指出人的靈魂在 ratio、forma 和 modus 三個方面與天主相似。見 *Summa Theologica*, Ia, q.4, a.3。

在實現中的理性，即思想與思想對象的同一。神就是思想的純粹現實活動，是其自身的實現。就不難理解理性是具有神性或分有神性的了。按照柏拉圖和亞里士多德的看法，哲學就是根據能力盡可能地相似神（ὁμοιωσις θεῶν κατὰ τὸν δυνάμον）。最大程度地去相似神就表示着理性靈魂能像神那樣進行思考，只有當理性靈魂在進行思想的現實活動時，才更相似神。這樣的理想狀態被亞里士多德稱為靜觀（θεωρία或 contemplation）。從這裏我們也可以看出亞里士多德隱含地表明了靈魂的最終目的或者自我實現是像神那樣進行思想的現實活動。亞里士多德的目的論為畢方濟的有關靈魂的目的論提供了堅實的哲學基礎，而畢方濟的論述則將亞里士多德的超驗目的論通過基督宗教的神學得到清晰的表述。換言之，畢方濟在第二卷中對靈魂的神學解讀並不是與第一卷完全不同的另類解讀，而應該在一種更為廣闊的中世紀神學與哲學的互相交融的視域中來審視，雖然這裏有基督信仰對亞里士多德的哲學的發揮，但從根本上，這種神學的發展和亞里士多德的哲學並不相違背，而是一種理性與信仰的內在互相交融的要求，而靈魂的概念就是一個古希臘哲學和中世紀神學互相交融的典型，²⁷沒有任何一個概念像「靈魂」這樣影響西方的思想模式和文化結構如此深遠，甚至影響整個中世紀和近代乃至當今對於科學的理解，靈魂概念成為我們稱之為科學的內在條件或根基。它在中世紀被稱為 *scientia de anima*，而且自從奧古斯丁起，靈魂這個概念成為基督宗教自我表述和發展的內在空間，教父們就致力將福音翻譯成希臘哲學的語言，他們借用了希臘哲學的概念來講述自己的福音經驗。這樣的一種互相交融使得基督信仰能作為一種神學而被表述出來，西方文明也正是在這樣一種交融中來理解人自身是誰的。希臘哲學中的靈魂概念是如此之深地進入到了

27. 那些形形色色的具有生命的自然物體的所有表現活動（*Lebensäußerungen*）就都可以歸到靈魂這個概念裏去，位移運動、欲望、情感、思想、乃至意識和無意識都可以包括在內。

中世紀的基督信仰經驗中，以至人們不僅在這種融合中來理解自身是誰，更在這種融合中來建構自己的倫理學。²⁸可以說，西方的人學和倫理學離開希臘哲學中的靈魂概念是不可思議的。

五、《靈言蠡勺》與晚明的陸王心學

雖然《靈言蠡勺》並不是出自畢方濟的手筆，實屬徐光啟之筆錄或出自晚明時期的某位文人潤色之功，但首次給中國人介紹西方尤其亞里士多德的靈魂論的仍然是畢方濟，思想上的原創性應該歸功於他。他雖然參考了葡萄牙的科因布拉注釋集，但並沒有逐字地翻譯，而是選擇性地使用了托馬斯和奧古斯丁的思想。畢方濟寫作《靈言蠡勺》的目的不是在給當時的中國人介紹亞里士多德的靈魂理論，醉翁之意不在酒，他更想通過亞里士多德提出的基本概念來介紹基督宗教的信仰和信理，這就是為甚麼他在第一卷只是談亞尼瑪之體與亞尼瑪之能，體與能(ousia 和 dynamis)皆為亞里士多德形而上學的基本概念，但在第二卷則只是談亞尼瑪之尊與亞尼瑪所向美好之情。第二卷看似是討論靈魂，實則論述靈魂的終向——天主。他在靈言蠡勺引中提到這一點：

故亞吾斯丁曰：「費祿蘇菲亞，總歸兩大端。其一論亞尼瑪，其一論陡斯。亞尼瑪者令人認己；論陡斯者，令人認其源。論亞尼瑪者，使人可受福；論陡斯者，使人享福。」今略說亞尼瑪四篇。一論亞尼瑪之體，二論亞尼瑪之能，三論亞尼瑪之尊，四論亞尼瑪所向美好之情。總歸於令人認己而認陡斯，以享其福焉。方之本論，未免挂一漏萬，聊當嚆矢，以待異日詳之耳（《靈言》，頁 319）。

雖然他在第一卷中採用了亞里士多德的基本哲學概念，但他

28. 更為具體的描述見 G. Picht, *Aristoteles' De Anima* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987), pp. 186-188.

論述靈魂的尊貴和靈魂的目的論的哲學框架仍然是奧古斯丁主義的，即靈魂不但是身體的形式，而且靈魂的真正自我圓滿實現則是嚮往至美好的事物——陡斯（Deus，音譯，譯為天主或上帝），與天主合一。這也就是他說的哲學的兩大端，一為認識自己的亞尼瑪之學，一為認識其根源的神學（陡斯 Deus）。所以，靈魂在其自身並不是最後的目的，而認識自己認識靈魂的最終目的是認識其根源——天主，與天主合一，因為靈魂就是天主的肖像。因為畢方濟有這樣的一種靈魂目的論的預設，所以他在論述靈魂的時候，有時採用經院哲學或亞里士多德的哲學概念，有時卻採用奧古斯丁的說法，理性靈魂的「內三司」：記含、明悟和愛欲：問題是，畢方濟為甚麼既採用以柏拉圖主義為其哲學基礎的奧古斯丁的哲學思想又同時採用以亞里士多德的哲學為其基礎的阿奎那注釋？對於這個問題，我認為有兩點：一是畢方濟的《靈言蠡勺》旨在借助希臘哲學的概念向中國人介紹基督信仰的基本內容，所以對於他來說，如何來調解亞里士多德的理性靈魂說與奧古斯丁的靈魂內三司說就顯得不是那麼重要了；二是畢方濟與徐光啟等想借靈魂論與儒家心學相合，一方面既能表現出利瑪竇的基本合儒規矩，一方面又能補儒家心學之不足。

關於第一點，我在上面已經有所論述。在這裏，我想着重論述第二點。雖然，中國哲學中的「靈魂」觀念早在屈原時代就已經出現過：「羌靈魂之欲歸兮，何須臾而忘反！背夏浦而西思兮，哀故都之日遠。」²⁹但是「靈魂」這個概念在屈原那裏並沒有像在柏拉圖那裏一樣成為一個哲學思辨中的重要概念，即將靈魂與內在的自我與本真的自我聯繫在一起。在《禮記》、《左傳》和《易傳》也都有對「鬼」、「魂」、「精氣」和「遊魂」等辭彙的描述。³⁰但是，中國古人的這些對靈魂的模糊認識並沒有在後來的儒

29. 屈原，《楚辭·九章·哀郢》（鄭州：中州古籍出版社，2007），頁171。

30. 《禮記·祭法》：「大凡生於天地間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折。人死曰鬼，其五代不變也」；《易傳·繫辭》：「原始反終，故知死之說，精氣為物，遊魂為變，是故

學中得到深入的發揮，這些概念並沒有成為如基督宗教中所言的具有獨立人格性的自我概念。原因是儒家沒有古希臘哲學所言的本體概念（ousia 或 substance），即不依附於外在之物而能獨立存在的自立之體。³¹如此，孔子缺乏本體論層面上對於存在或世界的思考，相反，他在面對鬼神，面對死亡的態度採取的是倫理學上的回應。雖然在宋明理學和陸王心學那裏更加系統地思考世間本體，但並沒有對具有超驗性的靈魂更多的形而上學上的論述。我認為，原因就是宋明理學對於亞里士多德的理論理性與實踐理性或形而上學與倫理學的二分完全是匪夷所思的，因為無論是「性即理」還是「心即理」都還是在一種「天人合一」、「體用無間和體用一源」的思想框架中，並沒有跳出宇宙—心性說的範圍。³²所以按照法國漢學家謝和耐的看法，中國人對於基督宗教中的那種既有理智又能自由決定善惡的靈魂觀念是陌生的，相反，中國人將所有感情，思想，性和理都囊括進了心這個概念。³³那些耶穌會傳教士應該深深地意識到這一點，如此，他們在中國文化中找到了一個與西方哲學的靈魂概念相符合的概念。此二者都強調存在的個體性，內在性和自我的本真性。但是，這種相符合性並不能完全取消二者之間的差異，因為，按照畢方濟或經院哲學的看法，靈魂的概念雖然揭示出人不可替代的內在的自我性或個體性，但是靈魂卻是以既內在於她又超越於她的天主為根源和最後歸宿的，《靈言蠶勺》的第二卷是在闡述這一點。而陸王心學則認為，心為天下萬物之本體，心外無理，心即理。如此一來，「心」外就沒有一個絕對超越性的天主的存在。畢方濟應該看到了心學

知鬼神之情狀」；《禮記·郊特牲》：「魂氣歸於天，形魄歸於地」。

31. 相反的是，亞里士多德早在《論靈魂》中就多次提到人的理性靈魂中的主動理性（*nous poietikos*）作為身體的形式（*eidos*）是可以脫離於身體而獨立存在（*chōrizesthai*），它是永恆的、不與身體攙雜的、不承受的。
32. 朱熹，《正蒙·誠明篇》：「宇宙之間，一理而已，天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性……」
33. 謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教》（北京：商務印書館，2013），頁 217。

與西方靈魂論的相合之處，同時也看到了心學之不足。按照心學，心是所有價值判斷的標準，不需要依靠外物，也不需要一個絕對客觀而超越於「吾心」的存在。明末的耶穌會傳教士當然看到了在教會靈魂論和晚明心學之間的最大分歧，所以，他們對靈魂論津津樂道的同時，不只是在想如何附和儒家思想或晚明心學，而更是想借靈魂論來彌補晚明心學之不足，或為糾正心學之誤。³⁴一方面，陸王心學的向內求而不向外求的路子和基督宗教相似，即人從自身內部就是朝向天主的，因為靈魂就是天主的肖像，但是，另一方面，天主又是絕對超越的，絕非我們心性所能全部承載。

關鍵詞：理性靈魂 本體 潛能和實現 目的論 天主

作者電郵地址：petershufeng@bnu.edu.cn

34. 張西平先生認為耶穌會士所津津樂道的西方靈魂論其實是為了附和儒家思想，我對此看法並不贊同，因為他們顯然同時看到了陸王心學與經院靈魂論的相合之處和本質性的分歧之處。參張西平，〈清間西方靈魂論的輸入及其意義〉，載《傳教士漢學研究》（鄭州：河南教育出版社，2005），頁160-171。

中文書目

- 屈原。《楚辭·九章·哀郢》。鄭州：中州古籍出版社，2007。[QU Yuan. *The Elegies of Chu*. Zhengzhou: Zhongzhou Press for Classical Texts Press, 2007.]
- 張西平。〈清問西方靈魂論的輸入及其意義〉。載《傳教士漢學研究》。鄭州：河南教育出版社，2005。頁 160-171。[ZHANG Xiping. “The Introduction and Meaning of the Theory of the Soul from the West in Qing Dynasty”. In *Sinological Studies of Missionaries*. Zhengzhou: Henan Education Press, 2005. pp. 160-171.]
- 傅方濟 (Francesco Sambiasi)。《靈言蠶勺》。載黃興濤、王國榮編。《明清之際西學文本》。北京：中華書局，2013。[Francesco Sambiasi. “Lingyan Lishao (Humble Attempt at Discussing Matters Pertaining to the Soul)”. In *the Collected Works of Western Texts in the Ming and Qing Dynasties*. Edited by HUANG Xingtao and WANG Guorong. Beijing: Zhong Hua Press, 2013.]
- 奧古斯丁。《論三位一體》。周偉馳譯。上海：上海人民出版社，2005。[Augustine. *On Trinity*. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai People's Press, 2005.]
- 謝和耐。《中國與基督教》。耿昇譯。北京：商務印書館，2013。[Gernet, Jacques. *China and Christianity*. Translated by GENG Sheng. Beijing: Commercial Press, 2013.]

外文書目

- Aristoteles. *Über die Seele, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar*. hrsg. von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl und Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- Aristotle. *Metaphysics*. Edited by Werner Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- _____. *On Memory and Reminiscence*. Translated by J. I. Beare. Princeton: Princeton University Press, 1995.

- _____. *Physics*. Translated by R. P. Hardie & R. K. Gaye. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *De Anima, Books II and III (with passages from Book I)*. translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn, with a Report on Recent Work and a Revised Bibliography by Christopher Shields. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Eudemian Ethics*. Translated by Michael Woods. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on De Anima of Aristotle (Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima, 1550)*. translated with Introduction and Notes by Richard C. Taylor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- Bianchi, Luna, ed. *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Busche, Hubertus. *Die Seele als System, Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: Meiner Verlag, 2001.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*. Coimbra, 1592. Reprint. Hildesheim: Georg Olms, 2006.
- De Boer, Sander W. *The Science of the Soul, the Commentary Tradition on Aristotle's De anima. c. 1260-1360*. Leuven: Leuven University Press, 2013.
- Meynard, Thierry, SJ. "The First Treatise on the Soul in China and its Sources, An Examination of the Spanish Edition of the Lingyan lishao by Duceux". *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015). pp. 203-242.
- Picht, G. *Aristoteles' De Anima*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1984.
- Tuominen, Miira. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Stockfield: Acumen Publishing Limited, 2009.

The Missionary's Approach to the *De anima*
of Aristotle in the late-Ming Dynasty:
A Case Study of *Lingyan lishao* of Francesco
Sambiasi

TIAN Shufeng
Lecturer, School of Philosophy
Beijing Normal University

Abstract

Italian Jesuit Francesco Sambiasi (1582-1649), together with Chinese scholar-officer Xu Guangqi, wrote the *Lingyan lishao* (*Humble Attempt at Discussing Matters Pertaining to the Soul*), the first treatise on Aristotle's *De anima*. But it is not the literal translation of *De anima*, rather it is a treatise for introducing the teachings of the soul in the Latin Middle Ages based on the Aristotelian paradigm. If the first book deals with the substance and the powers of the soul philosophically, then the second book discusses the dignity of the soul and its transcendental desired goal, God, more theologically. Thereupon many questions or difficulties will arise, the following three questions seem to be far more important: Which sources were referred by Sambiasi concerning the basic philosophical thesis in the *Lingyan lishao*? How should we

explain the internal consistency between the philosophical explications in the first book and the theological discourse in the second book? How does the ancient theory of the soul relate to the Neo-Confucian School of Mind at that time? Through tracing the fundamental concepts used in *Lingyan lishao* back to its original meaning in the *De anima*, the author demonstrates in what sense Sambiasi kept loyal to Aristotle, and in what sense Sambiasi reformed the Aristotelian teachings on the soul based on different commentaries traditions. In conclusion, the consistency of *Lingyan lishao* was established on the necessary unity between the Greek rational spirit and the divine faith, because the intellect is divine.

Keywords: Rational Soul; Substance; Potentiality and Actuality;
Teleology; God