

一) 引言

孟子是儒家的表表者，他為中國儒家立下了創始性及方向性的基礎，是「心性之學的正宗」。¹亞奎那(Thomas Aquinas)是歐洲中世紀基督宗教中的神學巨人，為當今天主教立下神學基礎，也影響了當今基督教倫理的討論。²本文不但論述他們的思想，更論述王陽明作為孟子跟隨者的思想，務求讓儒家中孟子的性善論、良知及良能說、王陽明的致良知，能與亞奎那的人性論、良知及良心說、明辨及德行說等作比較，以此來反思作為中國人能否同時又是基督徒。

二) 孟子及王陽明的良知倫理

2.1 孟子論人的本性

孟子首先從人禽之別來看人性，他認為：「人之所以異於禽獸者幾希。」³就是人與動物不同的地方很少。他反對告子「食色，性也」那種仁與義、道德心與認知世界，及主體及客體的二分，⁴認為告子違反了一律的思維，主張一切心性學都是主體性，⁵統一主體性及客體性，⁶故人不是二分而是一個整體：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣悖，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。⁷

以上說明人是有五官所欲，勞思光認為這是功能之性，但這功能感官的性與之後「君子不謂性」的「性」不同，前者是本能，後者是主體性，就是感官的性不能表達出主體的性，而後者的主體性便是孟子認為人禽之別的關鍵，就是「仁、義、禮、智」四端的主體性，也是「異於禽獸者幾希」的部份。⁸故此，感官的性是性的一部份，但孟子言性是用仁義禮智的特殊性來定義人性的。⁹

孟子以水向下流說明人性是有先驗(a priori)的本性，¹⁰告子認為善與不善是靠人的引導，是後

¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》(台灣：學生書局，1998)，頁 92。

² Porter 看見亞奎那的道德神學在當今更正教及天主教的神學倫理學討論中興起，對當今倫理很有影響力，可參 Jean Porter, "Recent Studies in Aquinas's Virtue Ethic," *Journal of Religious Ethics* 26 (Spring 1998): 191-192.

³ 蘭州大學中文系孟子譯注小組：〈離婁〉下，《孟子譯註》，上冊(北京：中華書局，1960)，頁 191。

⁴ 〈告子〉上，《孟子譯註》，下冊，頁 256。

⁵ 鄧球柏：《孟子通說》，下冊(長沙：湖南人民出版社，2000)，頁 106。

⁶ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 55。

⁷ 〈盡心〉下，《孟子譯註》，下冊，頁 333。

⁸ 勞思光：《中國哲學史》，卷一(香港：香港中文大學崇基學院，1974)，頁 134-135。

⁹ 劉文郎：〈孟子性善論研究〉，《哲學與文化》第十三卷第六期(1986年6月)：379。

¹⁰ 〈告心〉下，《孟子譯註》，下冊，頁 254。另外，孟子談「性」的意義就是要問人的本質是甚麼，就是亞里士多德

驗的，但孟子卻認為人需要順服天生的本性，¹¹任何環境之下，君子都可有這本性，¹²故此人是道德的主體，含有強調的人文主義色彩，不能由外在來定義人性，更加不由上帝定義人性，¹³認為這道德心有一種普遍的及四海皆適用的人性，這不是科學認知或創造的性，而是道德的性，由道德意識出發的性。¹⁴因此，孟子不是由動物的實然性來談人性，而是由道德主體來談。¹⁵

孟子認為道德主體是有普遍性的：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。德志行乎中國，若合符節，先聖後聖，其揆一也。¹⁶

這說明不論人生與死在何處，時間相距何遠，聖人的道路都是相同，人的本性有普遍性，人人都有四端及四心，「天生蒸民，有物有則。」¹⁷人人都可以做堯舜，¹⁸由於這心只是「端」，故心性本質只是一種潛能及可能性，而不是完滿的結果。¹⁹故此人不要被動物的性所掩蓋，要專心顯現內心的主體良知，方可活出人之為人，是不折不扣的人文主義。

2.2 孟子的良知倫理

孟子的性善論不是質料而是非質料的形而上道德主義基礎，因為良知本身不是質料，而只是應然的主體。正如唐君毅所說，這是形而上而非經驗性的概念。²⁰孟子的性善論可以由他論四端開始：

今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。²¹

所說的本質(essence)一樣，認為這是天生而有的本性，可參孟子反對告子「生之謂性」的說明：〈告心〉下，《孟子譯註》，下冊，頁 254-255。

¹¹ 鄧球柏：《孟子通說》，下冊，頁 98。

¹² 〈盡心〉上，《孟子譯註》，下冊，頁 309-310。

¹³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 85-87。

¹⁴ 同上書，頁 83-85。

¹⁵ 楊慶堃：《中國文化新視域：從基督教觀點看中國文化》（香港：三聯書店(香港)有限公司，2005），頁 57。

¹⁶ 〈離婁〉下，《孟子譯註》，上冊，頁 184。

¹⁷ 這代表每個人都是一樣，有其天生律則，參〈告子〉下，《孟子譯註》，下冊，頁 259-260。

¹⁸ 〈告子〉下，《孟子譯註》，下冊，頁 276-277。

¹⁹ 鄧球柏：《孟子通說》，下冊，頁 120、166。

²⁰ 在此鄭順佳引述唐君毅的論說，可參鄭順佳：《唐君毅與巴特：一個倫理學的比較》，郭偉聯譯(香港：三聯書店(香港)有限公司，2002)，頁 3、35。

²¹ 〈公孫丑〉上，《孟子譯註》，上冊，頁 79-81。

這裡說明人心有一種先驗性的惻隱之心(良知)，是直接非經驗，不忍的感應，²²是一種先天人性本身應然的先驗傾向，正如上文所說，「性」只是一種可能性及潛能(端)，由開始(端)到發生一定要經過一個致善的過程，不是發生的善，故此人有行善的能力而不是本質是善，故性本善是錯的，而是人有向善的先驗自然傾向而已。²³故此，性善論當中的「善」可解作人的心在正常及健康的功能之下，這不是實然的善，否則便不能解釋惡的出現，而是一種應然的自覺心，²⁴「性善」是指「實現價值之能力內在於性之實質中。」²⁵。

良知是應然的道德法則，是自覺心，它是先行(antecedent)及先驗(a priori)的自然律，不是超越而是內在非經驗的起源，²⁶它是方向的應然，是起始點，需要由這內在標準判斷外在道德活動，是由內而外的擴充。²⁷良知是「先天具有的道德善性和認識本能」，²⁸是內在人本的東西，故如果要肯定它可推出終極的善，便要一定無限地由內而外擴充，故孟子提出要「盡心」，²⁹就是全心全意的擴充自己的道德良知心，以致可以認知自己的天性，需要去除外在的特殊性的利而保留普遍性的義，³⁰當中「知」不是科學性，而是一種自覺的心。³¹故人的心可以無限，內心有致極的善，在人觀上比較樂觀的。

善是甚麼？孟子認為：「可欲之謂善」，³²劉文郎認為這善不是指某行動，而是以人為對象，而「可欲」代表喜愛及滿足於，就是一位喜愛善的人，在理性及意志上對善有一種欲求傾向。³³故這再次說明道德主體有一種向善的傾向，這善是一種價值，是人心欲求的。

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。³⁴

良能是「天生具備的實現天賦道德觀念的能力。」³⁵是不學而有應用良知大原則的本能，是屬於道德主體的部份，³⁶良能是屬於「用」的本能，有良能的發動，良知便可以實踐出來，在個別獨特的處境中，良知的大原則必需透過良能來應用，故孟子的良能不是後天而是先天的，人自然有應用良知自覺的本能。

²² 劉文郎：〈孟子性善論研究〉：383。

²³ 楊慶堃：《中國文化新視域》，頁 58。

²⁴ 勞思光：《中國哲學史》，卷一，頁 97-98。

²⁵ 同上書，頁 100。

²⁶ 牟宗三：《現象與物自身》(台灣：學生書局，1976)，頁 64-65。

²⁷ 同上書，頁 435

²⁸ 鄧球柏：《孟子通說》，下冊，頁 233。

²⁹ 〈盡心〉上，《孟子譯註》，下冊，頁 301。

³⁰ 〈梁惠王〉上，《孟子譯註》，上冊，頁 2。

³¹ 勞思光：《中國哲學史》，卷一，頁 134。也可參牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 91。

³² 〈盡心〉下，《孟子譯註》，下冊，頁 334。

³³ 劉文郎：〈孟子性善論研究〉：380。

³⁴ 〈盡心〉上，《孟子譯註》，下冊，頁 79-81。

³⁵ 鄧球柏：《孟子通說》，下冊，頁 233。

³⁶ 劉桂標：〈論王陽明心即理說的主要觀念〉，引自<http://phil.arts.cuhk.edu.hk/~cculture/library/hkshp/z7-gart2.htm>。

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。³⁷

孟子認為「思」³⁸正是人禽之別中「心」的官能，「思」在此處應解作人的「意志」，這意志有一種反思良知的本質，就是道德意志，以致免人陷溺於「物」當中，是一種理性及意志的存在，故「知」便是理性思維及意志力的自覺，並實踐在不同處境當中，有一種向善的傾向。³⁹但孟子沒有清楚界定理性及意志，而用「思」這字作描述性而非分析性的定義，若果用西方哲學用語說明時，「思」正是人理性及意志的實踐，故意志需要主宰人的思維，叫生命提升，成為大人，否則便會陷於物，成為小人。⁴⁰

因此，惡的形成不是由人內心的良知而來，而是由外在環境使人的心變壞的原故，是「其所以陷溺其心者然也」，⁴¹惡不是實體，只是善的反照(reflect)，⁴²是人陷溺而沒有反思良知本質的結果，故人必須透過修行，把內心的良知顯現，這便引申到王陽明的「致良知」。

2.3 王陽明的成聖工夫：致良知

陽明跟隨孟子的良知觀，認為人有普遍性的良知，各人可共證同一個良知，這便是天理，⁴³良知不但是應然的知善知惡本體，更可以統攝客觀認知世界，以致可以心即理，都是「一物」。⁴⁴由本然良知到實踐良知，是一種由主體自覺心落入經驗界的過程，當中需要「工夫」來完滿良知的善，這便是「致良知」了。⁴⁵「致」解作充分的顯現，代表這不是人的本質，而是後天「工夫」的修行，需要「主一」，純化人的意志，專心不受外物的影響，對心性良知主體性作專一的反思，因為心外無理，外物的影響被視為陷溺的原因，當意志純化時，便可完滿良知的顯現，便可達到「致良知」，⁴⁶也可成為聖人這踐仁的最高境界。⁴⁷因此，陽明把孟子的思想推盡，心即是天，把應然的道德世界等同實然的認知世界，道德主體與宇宙科學世界結合。

因此筆者認為「良能」與「致良知」是不同的，凡人與聖人的分別不是在本體層次上而是在道德的修行工夫上，⁴⁸兩者都有同樣的普遍性及潛能，而潛能正好用來描述「良能」的「能」，是先天性的本體，而「致良知」代表完全的境界，是良知可完全落實在人生不同獨特處境當中，是

³⁷ 〈告子〉上，《孟子譯註》，下冊，頁 270。

³⁸ 劉文郎解說孟子對「思」的用法，可以解作意志、希望、期待、體認、思惟及推斷等等，可參劉文郎：〈孟子性善論研究〉：381-382。

³⁹ 同上，頁 382。

⁴⁰ 楊慶球：《中國文化新視域》，頁 64。

⁴¹ 〈告子〉上，《孟子譯註》，下冊，頁 260。

⁴² 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 86。

⁴³ 楊慶球：《成聖與自由：王陽明與西方基督教思想的比較》（香港：建道神學院，1996），頁 66-67。

⁴⁴ 楊慶球：《成聖與自由》，頁 68。

⁴⁵ 楊慶球：《中國文化新視域》，頁 116-117。

⁴⁶ 楊慶球：《成聖與自由》，頁 58-65。

⁴⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 89。

⁴⁸ 劉桂標：〈論王陽明心即理說的主要觀念〉，引自<http://phil.arts.cuhk.edu.hk/~cculture/library/hkshp/z7-gart2.htm>。

後天性的培育，前者是起始點，後者是總結點。

2.4 小結

筆者以王陽明的說話作總結：

無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。⁴⁹

「無善無惡」代表心是無善無惡的本體，良心是超越善惡，以致可判斷善惡，是一種分別善惡的心之本體，這便是正常功能的良知，當意念發動時，進入經驗界當中，便有善惡出來，其後良知便可以「知善知惡」，並且把心中的惡去除，格物便是保留善而去惡的認知。⁵⁰相信這便是孟子心性學的總結。

三) 孟子與亞奎那在良知倫理的比較

3.1. 福樂主義及自然律

亞氏談倫理是在恩典的場景之下而談的，他認為人沒有可能用自己自然能力去認知神的本質，⁵¹人必須意識到自身的不完整性(*incompleteness*)，⁵²以致需要外在幫助才可完成認識神及倫理的功課，故人的德行必須要有恩典的加工方可成全，恩典是一切活動的原則及一種潛能，不但是外在的幫助，也是人內裡的力量，⁵³與人先驗(*a priori*)的自然元素是共融的，這先驗的元素是天生(*innate*)及自證(*self-evident*)的第一原則(*first principle*)，恩典便結合了自然及超自然的元素，以致人可與最高的善 – 神聯合。⁵⁴因此，恩典可提升人去尋求上帝及達致完全的倫理德行。

因著人的不完全，便要尋求更高的福樂(*Happiness*)作最終的目的(*ultimate end*)，各人成為福樂的尋求者，是人自然的傾向，⁵⁵真正福樂可引領人自我完備化，能滿足及煉淨人所有的欲求(*desires*)，⁵⁶這福樂是外在於人的善，也是與他者進入愛的聯合當中。⁵⁷人對善的目的有自然的欲求，這欲求傾向完備的善並且被嗜欲(*appetite*)所推動，⁵⁸善是所有人的欲求，⁵⁹欲求者被欲求對

⁴⁹ 〈傳習錄〉下，〈大學問〉，《王陽明全書》，卷一，頁 98。轉引自楊慶球：《中國文化新視域》，頁 118。

⁵⁰ 楊慶球：《中國文化新視域》，頁 118-123。

⁵¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 5 vols., (Westminster: Christian Classics, 1981), I-I,12,4. 此乃阿奎那的《神學大全》，本文之後以 *ST* 作為註引，並以卷數、問題數及條數來作引，例如 I-II,47,4 代表是第二卷上的第 47 題問題的第 4 條。

⁵² Paul K. Wadell, *The Primacy of Love – An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas* (New York: Paulist Press, 1992), 38-39.

⁵³ 鄭順佳：《天理人情：基督教倫理解碼》(香港：三聯書店(香港)有限公司，2005)，頁 104-106。

⁵⁴ Theo Kobusch, “Grace (Ia IIae, qq.109-114),” In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 209-211.

⁵⁵ Wadell, *The Primacy of Love*, 45-46.

⁵⁶ 同上書，頁 46-47。

⁵⁷ 同上書，頁 57。

⁵⁸ *ST*, I-II,1,6.

⁵⁹ Porter 在此處解釋了亞奎那那種存有(*being*)及善(*good*)的互換使用的概念，存有便是善，所有的存有都欲求善，可參 Jean Porter, *The Recovery of Virtue – The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Westminster: John Knox Press, 1990),

象的形式(formality)完善，以致可成全欲求者。⁶⁰因此McInerny認為這是一種是實然(is)到應然(ought)的回應，由描述性到原則性，由自然律到道德律的做法。⁶¹

之後，亞氏認為最終及完全的福樂便是上帝，⁶²人只是參與(participate)在神的福樂本質當中。⁶³人是有理智領悟(apprehend)普遍及完備的善，而意志卻欲求之，以致可以達到福樂，⁶⁴故人有自然的潛質(potency)去達到這終極的目的，⁶⁵成為所有道德考慮的第一原則。⁶⁶這福樂是外在客觀的，可純化我們的欲求，回歸意志的正直(rectitude of will)。⁶⁷這一點與陽明的「意志的純化」有點相似，但亞氏的純化是靠外力及客觀的福樂，陽明卻防止外物的參與，這是因為亞氏相信有一位人格神的創造主，神的存在說明了主體的心性之外有客觀的理，這與陽明那種心即理，就是主體道德心統攝客觀世界不同，但兩者卻認為人的意志卻需要在成聖工夫中純化。

善(goodness)與福樂是有關係的，它是外在最高的完全(superior wholeness)，⁶⁸這超越性代表其普遍性(ubiquity)所在，⁶⁹而上帝本身就是善，⁷⁰這代表倫理問題一定是神學的問題，所以萬物都有一種追求自身完全的傾向，並傾向於上帝本身，是一種向外找的旅程。因此，道德的普遍性一方面是建立在人性理智及意志的自然律上，另一方面建立在外在客觀神的善及福樂上，包括了由下而上及由上而下的向導。

孟子及陽明的良知倫理是人文主義的倫理，只靠己力的反思及工夫，不需要甚至防範外物及他力的影響，與亞氏倫理觀中需要恩典的注入(infused grace)背道而馳，這是由於孟子認為人內心的良知擴充便是人的完全，而亞氏卻認為人不完全，需要外力的幫助，故孟子是向內的倫理，亞氏是向外的倫理，也是神學的倫理。另外，他們的人觀有所不同，亞氏認為人不可自我定義，人是為他者而活，需要參與在他者生命當中的存有，⁷¹而孟子卻認為人可自我定義，有本錢及實力可自我以良知來定義自己。再者，亞氏由實然到應然的倫理，與孟子人本質的良知應然自覺心不謀而合，大家都認為自然律中的實然可開出應然的道德世界。

36-38。

⁶⁰ Ralph McInerny, *Ethica Thomistica – The Moral Philosophy of Thomas Aquinas* (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), 36-38.

⁶¹ 同上書，頁 37。另外也可參 McInerny 在另一本書的論述，當中他反對 David Hume 認為實然世界與應然世界不能互通的說法，可參 Ralph McInerny, *Aquinas on Human Action – A Theory of Practice* (Washington: The Catholic University of America Press, 1992), 193-206。

⁶² *ST*, I-II, 2, 8.

⁶³ *ST*, I-II, 3, 1.

⁶⁴ *ST*, I-II, 5, 1.

⁶⁵ Georg Wieland, “Happiness (Ia IIae, qq. 1-5),” In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 60-61.

⁶⁶ McInerny, *Ethica Thomistica*, 35.

⁶⁷ David M. Gallagher, “The Will and Its Acts (Ia IIae, qq. 6-17),” In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 69.

⁶⁸ Wadell, *The Primacy of Love*, 51.

⁶⁹ Porter, *The Recovery of Virtue*, 36.

⁷⁰ Wieland, “Happiness (Ia IIae, qq. 1-5),” 59.

⁷¹ Wadell, *The Primacy of Love*, 54.

亞氏認為因著人的不完全，人便是有嗜欲(appetite)的受造物。⁷²人是活在普遍自然律當中，是自證及先驗的本質，⁷³成為良知自然律的第一原則的先驗基礎，以致人有一種自然的傾向(natural inclination)，⁷⁴是行動與靜止的內在原則，⁷⁵這便是亞氏普遍嗜欲的概念(general concept of appetite)。嗜欲本身是被動的，⁷⁶由欲求的對象所吸引而求善，並且是全人而非局部的參與，⁷⁷因此是道德性的，而嗜欲有三種，⁷⁸當中只有意志是關乎倫理。這樣嗜欲的概念與孟子的「可欲之謂善」相似，這嗜欲的對象是善，亞氏與孟子的「欲」都是朝向善，但其實有所不同，亞氏提出的嗜欲是被動的，意志這理智嗜欲是一種消極義，一切的欲求取決於善的對象，⁷⁹是外在的對象吸引嗜欲來朝向善，這是由於亞氏認為人是渴求完全的(hunger for wholeness)，⁸⁰但孟子卻認為人有完全的本質，內心的良知傾向善的價值而否定惡，故孟子的「欲」是主體性人內心主動的欲求，亞氏是被動地被引領，而孟子是主動地的主體反思及朝向善。

最後，亞氏界定人生行爲(human actions)與一個人的行爲(actions of a man)的分別，後者是不經過理智及意志而出的行爲(例如呼吸)，前者卻是理智及意志的主宰性行爲，⁸¹而出自意志的行動便是一種有目的性的行動，⁸²這主體的意志而出的行爲才是人禽之別所在，與孟子主體而出的行爲一致。

3.2. 理智(intellect)與意志(will)

亞氏認為人有生魂、覺魂及心魂，而理智(intellect)⁸³及意志(will)坐落在心魂當中，它們有一種彼此推動的關係，⁸⁴以致人成為道德的人，在它們的運用中，理智是思辨理智(speculative reason)，意志是實踐理智(practical reason)，⁸⁵而良知(synderesis)及良心(conscientia)便是在實

⁷² 同上書，頁 81。

⁷³ *ST*, I-II, 94, 2.

⁷⁴ McInerny 認為自然傾向是一樣我們已有的而不是我們選擇有的，這是道德律的自然傾向，可參 Ralph McInerny, "Ethics," In *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 211.

⁷⁵ Clifford G. Kossel, "Natural Law and Human Law (Ia IIae, qq. 90-97)," In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 173-174.

⁷⁶ *ST*, I-II, 80, 2.

⁷⁷ Gallagher, "The Will and Its Acts (Ia IIae, qq. 6-17)," 71.

⁷⁸ 三種嗜欲包括：1)自然嗜欲(natural appetite)，是向善的傾向，不經過知識，是植物及死物都有的；2)感性嗜欲(sensitive appetite)，也是向善的傾向，不過是只是獨特的善，是基於感官的；3)意志(will)，也是向善的傾向，不過是在知識當中找到普遍的善(good in general)，故意志可稱為理智的嗜欲(rational appetite)，跟隨理智的認知而傾向理智認為善的對象，而意志才是倫理的關鍵所在，可參 *ST*, I-II, 59, 1。

⁷⁹ 吳瑞珠：〈多瑪斯「意志」觀析論：以哲學提綱廿四論題「第廿一條」為例〉，《哲學與文化》第 30 卷第 8 期(2003 年 8 月)：86-87。

⁸⁰ Wadell, *The Primacy of Love*, 37.

⁸¹ *ST*, I-II, 1, 1.

⁸² 鄭順佳：《天理人情》，頁 67。

⁸³ 理智是一種魂的能力(power of soul)，是魂能力中最重要，理智是一種領悟(apprehension)的能力，它是把握完備及普世的善，以致意志可以欲求它，而且它是一種潛能(potentiality)及容能(capacity)，是思維的第一原則(first principle)。參 Anthony Kenny, *Aquinas on Mind* (London: Routledge, 1996), 42-47, 67。

⁸⁴ 理智欲求的對象是真理(truth)，這真理是一種特殊的善落入普遍的善當中，以致可以成為意志欲求的對象，因此，意志成為理智的嗜欲渴求跟隨理智認為善的對象，另外，意志卻反過來推動理智去運作，因為理智是需要意志決定思想的方向，彼此成為互為推動的關係。參 McInerny, *Aquinas on Human Action*, 59。

⁸⁵ 鄭順佳總結了這三魂的功用，簡單來說，生魂是一切生機上(vegetative)的功能，覺魂是一切感官的功能(sensitive)，

踐理智當中。如果採用亞氏的用語，告子提出的「生之謂性」及「食色性也」就是在覺魂的層次上談人性，認為人性便是生存，但孟子卻認為人之為人是因為人有良知，與亞氏一樣在心魂的層次上談人性。

意志是理性的嗜欲(rational appetite)，⁸⁶由於理智為意志定立善的欲求對象，意志便有一種向普遍善(universal good)的傾向，⁸⁷這種善的嗜欲包括存有的完備化(perfection of being)，因為嗜慾的本質是全人的參與，所以意志傾向的對象(善)都是全人的傾向，以致善可整合作個人整全的善。⁸⁸因此，亞氏認為：「嗜欲的對象是不被推動的推動者，而意志便是被推動的推動者(the appetite object is a mover not moved, whereas the will is a mover moved)」，⁸⁹他用眼的視力作比喻，認為眼睛視察本身是沒有顏色的，但卻可分別顏色，重點是眼睛是在健康正常的狀態中，⁹⁰這正是陽明「意之動」的意思，意志受到外在的刺激(亞氏稱之為嗜欲對象)而叫心動，動便是意，這意是否合理(亞氏稱之為健康)便要由心的判斷(良知)來判斷善惡，這便等於亞氏實踐理智(意志)當中的良知，彼此是不謀而合的。最後，意志的行動包括意圖(intention)及行駛(execution)，透過這兩種內外在一連串的行動善的對象可應用在生活當中。⁹¹

另外，亞氏的意志也可對應孟子的「思」，如上文所說，「思」是意志自覺，可實踐在不同處境當中，有一種向善的傾向，這與亞氏認為意志是理智嗜欲並傾向善是相通的。但意志都有薄弱的時候，激情(Passion)本身應該在理智的監管之下，⁹²是感性嗜慾(sensitive appetite)的活動及動向，如果人感情失序，薄弱的意志便背棄理智的指令，傾向感性嗜慾，這便成為惡了，⁹³這種先行(antecedent)的激情取代了良知的先行，與孟子認為那種陷溺於物是一樣的道理，兩者惡產生的原因都是一樣。而亞氏也認為惡是善的反照，沒有任何的存有是全然惡的，⁹⁴這一點也與孟子一樣。

3.3. 實踐理智⁹⁵：良知與良心

一切道德行為的善惡都是在實踐理智之下作判斷的，但必須在正直理智狀態之下才比較合適

這包括五官及內感官等不同感性，而理智(intellect)及意志(will)便坐落在心魂中，前者是思辨理智及後者是實踐理智，而思辨理智就是理解、判斷及思考的思維，因為篇幅所限，而亞奎那的神學系統實在巨大，故在此便省略了理智及思辨理智的討論，而直接討論意志及實踐理智的部份。參鄭順佳：《天理人情》，頁 64-65。

⁸⁶ ST, I-II, 8, 1.

⁸⁷ ST, I-II, 10, 2. 另外，這善是一種為他者的善，這為他者是表現在兩種愛當中，包括友誼的愛(love of friendship)及慾的愛(love of concupiscence)，每一樣善的對象都有兩個層面，第一便是被愛的位格(person)，第二便是為那位格渴求的善，前者便是友誼的愛，後者便是慾的愛，故此意志的傾向不一定是自我中心的自然傾向，而是一種為他者及愛他者的傾向。可參 Gallagher, "The Will and Its Acts (Ia IIae, qq. 6-17)," 84-85。

⁸⁸ Gallagher, "The Will and Its Acts (Ia IIae, qq. 6-17)," 71-72.

⁸⁹ ST, I-II, 9, 1.

⁹⁰ ST, I-II, 9, 1. 另可參 McInerney, "Ethics," 202。

⁹¹ 關於意圖及行駛的意志行動，可參 ST, I-II, 8-17。

⁹² ST, I-II, 24, 3.

⁹³ Kevin White, "The Passions of the Soul (Ia IIae, qq. 22-48)," In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 103-106.

⁹⁴ 鄭順佳：《天理人情》，頁 85。

⁹⁵ 實踐理智不是與理智分開的形上實有，思辨理智與實踐理智不是兩個實體的存有，兩者都是同一理智實有當中的，可參尤淑如：〈多瑪斯對倫理行為之分析〉，《哲學與文化》第 30 卷第 8 期(2003 年 8 月)：67。

作判斷，⁹⁶當中包含著尋求善的第一原則，就是存善去惡的先天傾向，⁹⁷成為良知知善知惡及為善去惡的自然本能。

良知(*synderesis*)是自然習性，⁹⁸這裡的習性是性情(*disposition*)而不是後天的培育理解，⁹⁹與孟子性善論中「善」解作正常功能一樣，都是一種質素(*quality*)及潛能的狀態(*state of potentiality*)。¹⁰⁰良知是知善知惡的先天習性，是大原則的領悟，¹⁰¹以及知覺，¹⁰²與孟子那種先驗及先天的主體良知完全一致，當中的領悟力便是孟子的自覺心，而當中普遍性的第一原則就是孟子知善知惡的普通性，兩者都是自證(*self-evident*)，¹⁰³成為追隨善，防止惡的自然律原則。¹⁰⁴這第一原則便是按著理智而活(*in according with reason*)，這就是整全人性的來源，¹⁰⁵與孟子認為良知是人禽之別當中小小的分別一致。

良心(*conscientia*)一種活動(*an act*)，¹⁰⁶良心是天賦的，是人本性的決定，把良知所領悟的大原則及知善知惡的判決實踐在獨特的處境當中。¹⁰⁷良心有三大功用：1) 在人行動之前作應用的判斷；2) 在人行動之後作評估及改善；3) 留意及意識人所行的。¹⁰⁸可見良心的活動是一種向善認知的活動方法(*a cognitive to good means*)。¹⁰⁹故此良心思想的是方法(*means*)，良知思想的是方向(*ends*)，良心可比孟子的良能，兩者都是把良知的大原則實踐在處境中，良能的「用」可比良心的活動，是應用性的行動，兩者都是天生及不學而知的，都是自然自證的(*self-evident by nature*)。¹¹⁰

3.4. 最高的德行：明辨(*prudence*)

意志是第一原則的自然傾向，而德行(*virtue*)便是第二原則，以致可以完善第一原則，¹¹¹這德行是一種善的習性(*habit*)。¹¹²亞氏認為：

⁹⁶ 正直理智是在健康狀態之下的實踐理智，故良知與良心是在正直理智之下去談的，可參鄭順佳：《天理人情》，頁 69。

⁹⁷ McNerny, *Ethica Thomistica*, 42-43.

⁹⁸ *ST*, I-I, 79, 12.

⁹⁹ 筆者將會在之下說明習性(*habit*)的定義及亞氏的用法。

¹⁰⁰ *ST*, I-II, 49, 1-2.

¹⁰¹ 鄭順佳：《天理人情》，頁 70-72。

¹⁰² 尤淑如：〈多瑪斯對倫理行為之分析〉：73。

¹⁰³ *ST*, I-II, 94, 2.

¹⁰⁴ Porter, *The Recovery of Virtue*, 161.

¹⁰⁵ 同上書，頁 160-161, 167。

¹⁰⁶ *ST*, I-I, 79, 13.

¹⁰⁷ 鄭順佳：《天理人情》，頁 71。

¹⁰⁸ McNerny, *Ethica Thomistica*, 105.

¹⁰⁹ 同上書，頁 106-107。

¹¹⁰ McNerny, *Aquinas on Human Action*, 201.

¹¹¹ McNerny, "Ethics," 210.

¹¹² 簡單來說，習性(*habit*)是一種性情及潛能的狀態(*ST*, I-II, 50, 4.)，也可以是一種質素(*quality*)(*ST*, I-II, 49, 1-2.)，習性也是意志的行動(*we act when we will*)(*ST*, I-II, 49, 4.) (*ST*, I-II, 50, 5.)，另外，習性是某種行動及情緒反應的傾向，經時間的養成(*acquired over time*)，以致這習性成長致一種第二本質(*second nature*)(Bonnie Kent, "Habits and Virtues (Ia IIae, qq. 49-70)," In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 116.)，總結來說，亞氏用習性這字有三重意思：一方面是指向自然的潛能及性情，這便是良知成為自然習性第一原則的意思；另一方面是可以後天養成(*acquired*)，代表可以有成長以致成為第二原則，完善第一原則的天性；最後習性是可以讓上

「德行是一種思維上善的質素，藉此我們公義地活，在此沒有人可做壞的用途，就是神在我們內裡正作。」¹¹³

「德行是一種完備事物的性情(disposition)，這事物是最好的，而當中完備的意思是自然本質的性情。」¹¹⁴

德行是善的質素，代表是外加的本質，是性情，代表是自然而有的，可見德行是養成的(acquired)又是注入的(infused)，前者是個人的努力，後者是上帝的恩典，前者是有限的福樂(limited happiness)，後者是完備的福樂(perfect happiness)，是可以學習及上帝注入的，¹¹⁵以致可以完善化人的理智及意志，¹¹⁶並且德行的建立需要跟隨上帝。¹¹⁷另外，德行可分為樞德(cardinal virtues)及神學德(theological virtues)，前者是一種正直意志(rectitude of will)的能力，所有善行都是基於樞德，¹¹⁸後者是外來上帝賦予的德行，因為所朝向的是外在終極的善，便一定要有恩典的注入，所以德行便有神學性的。¹¹⁹

樞德中的明辨(prudence)是一切德行之首，¹²⁰它是在實踐理智當中，¹²¹它不但是理智的考慮，更是把普通良知原則實踐在獨特的處境當中，¹²²它是一種德行，¹²³有理智實踐的方法(means)，這方法是在正確性情(disposition)的事物之目的(ends)當中找到的，¹²⁴所有行動都指向明辨作為目的，¹²⁵以致道德的人(virtuous person)可知道具體及獨特處境當中應如何辨識(discern)，能掌握向善的方法，故沒有一樣德行是沒有明辨的。¹²⁶

帝注入(infused)的(鄭順佳：《天理人情》，頁 102-103。)而德行(virtue)便屬於後兩者，有養成(acquired)及注入(infused)兩面，結合由下而上及由上而下的向導。關於德行(virtue)是善的習性，可參 ST, I-II,55,1。

¹¹³ ST, I-II,55,4.

¹¹⁴ ST, I-II,71,1.

¹¹⁵ Kent, "Habits and Virtues (Ia IIae, qq. 49-70)," 123-124.

¹¹⁶ ST, I-II,58,2. 另外，被完備化的理智可對應理智的德行(intellectual virtue)，被完備化的意志可對應道德的德行(moral virtue)，可參 Gregory M. Reichberg, "The Intellectual Virtue (Ia IIae, qq. 57-58)," In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 140-141。

¹¹⁷ ST, I-II,61,5.

¹¹⁸ ST, I-II,61,1-2. 樞德有四種，它們都是完善化的德行(perfecting virtue)：第一是明辨(prudence)，是默想上帝的事物及引導所有魂的思想去神；第二是節制(temperance)，是自然本質容許下，可忽視身體的需要；第三是勇敢(fortitude)，可防止魂因著忽略地上身體而提升到天上事物的懼怕；第四是公義(justice)，在魂當中提供全心的允許(consent)去跟隨已定下的目的。可參 ST, I-II,61,5。另外，明辨是其他三樞德之首，四者彼此的關係及運作可看鄭順佳：《天理人情》，頁 110-114。

¹¹⁹ 神學德有三樣，就是信心(faith)、盼望(hope)及仁愛(charity)，這都是超自然的德行，需要他力才可以叫人享有，而當中仁愛是主要的，其核心是與上帝聯合，就是與終極我善與福樂聯合，是一種只求對方福樂的仁愛。可參 Porter, *The Recovery of Virtue*, 168-171。

¹²⁰ Wadell, *The Primacy of Love*, 130.

¹²¹ ST, II-II,47,2.

¹²² ST, II-II,47,3.

¹²³ ST, II-II,47,4.

¹²⁴ ST, II-II,47,7.

¹²⁵ ST, II-II,47,6.

¹²⁶ Wadell, *The Primacy of Love*, 130.

明辨有先天及後天的性質，¹²⁷是一種在好行為上完備人的習性，¹²⁸它在人當中非自然的，而是藉教導及經驗的，¹²⁹以致道德生活成為成聖之旅而非戲劇性的改變，漸漸讓良知實現出來，¹³⁰因此良知決定形式的目的(formal ends)，明辨決定實質的目的(substantive ends)，¹³¹自然律及良知是普遍的目的(general ends)，它們是第一原則，而明辨應與這第一原則一致，以致發展出第二原則的善，¹³²把嗜欲的自然傾向成為德行。¹³³

故此，這種完備化的德行如比陽明「致良知」當中的「致」(即完備)，明辨把良知第一原則應用在不同處境中，這好比「致良知」的特質，而明辨也是藉教導及學習，是一種成聖的旅程，讓良知漸漸實現，好比「致良知」的成聖工夫，不過明辨是在恩典的場景下去理解，所以德行工夫不單是自我努力，而是在恩典注入下的成聖過程，需要他力的幫助，與陽明防止外力的成聖工夫不同，而明辨也是專心一致，只見上帝，¹³⁴好比「致良知」當中的「主一」，不過前者是專心於上帝，後者卻專心自身的良知，前者是向外，後者是向內，故亞氏需要自然及超自然的幫助，才可以有意志的純化，才可以叫人的善行完全，這種需要他力的成聖與陽明卻不一致，不過成聖的方向有相似，因為兩者都是叫良知可以朗現出來。

良心與明辨都是把良知實踐到獨特處境當中，但McInerny反對Pieper認為良心與明辨是同樣的東西，良心是認知上的實踐(cognitive)，是先天性及自然律的第一原則，而明辨是一種習性，有先天及後天的培育，當中包括成聖的工夫。¹³⁵因此，孟子的良能在本質上好比良心，陽明的致良知好比明辨。

四) 結論：多一位基督徒 = 少一位中國人？

本文已詳細比較孟子的良知倫理與亞奎那的倫理之異同，可見孟子的良知、良能，以致陽明的致良知觀念，足可坐落在亞奎那的神學系統當中，故此，作為一位中國人，甚至是儒家的跟隨者，可努力活出良知第一原則，建立致良知的第二原則，走上成聖的旅程，他更也可同時朝向終極的福樂及善，就是上帝本身。當中兩者的倫理思想一定有「異」的地方，特別「異」之處相信是神學性及人文主義性的不同，但筆者認為不同不等於各走各路，作為中國人，我可以良知朗現，作為基督徒，我可以追求終極福樂，這是一種求同存異的結合，故此，筆者透過兩者良知倫理的比較，便看出一位基督徒也可同時是一位不折不扣的中國人了。

¹²⁷ 潘小慧：〈中西「智德」思想比較研究：以先秦孔、孟、荀儒家與多瑪斯哲學為據〉，《哲學與文化》第30卷第8期(2003年8月)：130-131。

¹²⁸ ST, I-II, 58, 2.

¹²⁹ ST, II-II, 47, 14.

¹³⁰ McInerny, *Ethica Thomistica*, 93-95.

¹³¹ Porter, *The Recovery of Virtue*, 160

¹³² James F. Keenan, "The Virtue of Prudence (IIa IIae, qq. 47-56)," In *The Ethics of Aquinas*, eds. Stephen J. Pope (Washington: Georgetown University Press, 2002), 263-264.

¹³³ 同上，頁267。

¹³⁴ ST, I-II, 61, 5.

¹³⁵ McInerny, *Ethica Thomistica*, 103-113.