

# 托马斯·阿奎那读本



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

托马斯·阿奎那读本/(美)克拉克(Clark, K. J.), 吴天岳, 徐向东主编. —北京: 北京大学出版社, 2011. 9  
(博雅人文读本)  
ISBN 978-7-301-19411-9

I. ①托… II. ①克…②吴…③徐… III. ①阿奎那, T.  
(1225 ~ 1274)—哲学思想—思想评论—文集 IV. ①B503. 21-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 169755 号

书 名: 托马斯·阿奎那读本

著作责任者: [美]凯利·克拉克 吴天岳 徐向东 主编

责任编辑: 田 炜

标准书号: ISBN 978-7-301-19411-9/B·1006

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: [pkuszw@yahoo.com.cn](mailto:pkuszw@yahoo.com.cn)

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62767315

印 刷 者:

经 销 者: 新华书店

890mm × 1240mm A5 5.375 印张 120 千字

2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月第 1 次印刷

定 价: 20.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

## 内容简介：

托马斯·阿奎那(1225—1274)是中世纪西方世界的最伟大的思想家;他对亚里士多德和奥古斯丁的原创性综合构成了目前最伟大的五个哲学体系之一。他在伦理学、政治学、形而上学、认识论、人性和神性、友谊等方面提出了具有广泛而深远影响的思想。在西方,阿奎那的思想已经成为哲学研究的一个丰富资源,人们对其思想的兴趣在不断复兴。甚至当人们不同意他的思想的时候,他们也相信要发展自己的观点就必须考虑阿奎那的观点。然而,很多人发现这些中世纪的观点既不离奇也不过时。比如说,在阿拉斯戴尔·麦金太尔等当代理论家的著作中,人们就可以发现对阿奎那的自然法理论的新的伦理反思,这些反思对于理解和处理当代的伦理、社会和政治问题具有很重要的意义。不过,由于阿奎那的著作本身很难理解,他的伟大思想经常受到忽视。本书中的这些论文都是由当今著名的中世纪学者所撰写,既具有高度的可读性又包含了丰富的内容。因此,本书堪称目前理解阿奎那的思想的最佳文本。由于人们近来对中世纪哲学(尤其是阿奎那的思想)的兴趣与日俱增,相信这本书将具有很大的吸引力。

## 作者简介：

David Bradshaw(肯塔基大学,University of Kentucky)

Michael Gorman(美国天主教大学,The Catholic University of America)

Arvin Vos(西肯塔基大学,Western Kentucky University)

Christina Van Dyke(加尔文学院,Calvin College)

Kelly James Clark(加尔文学院,Calvin College)

Michael Beaty(巴勒大学,Baylor University)

Michael Rota(圣托马斯大学,University of St. Thomas)

Eleonore Stump(圣路易斯大学,St. Louis University)

David B. Burrell(圣母大学,Notre Dame University)

# 目 录

导言/1	
纳心智于心:希腊教父传统中的心理完整性	
大卫·布拉德肖/8	
托马斯·阿奎那论理性和信仰	
迈克尔·戈尔曼/29	
从奥古斯丁和阿奎那看教学	
阿尔文·沃斯/43	
阿奎那的人性形而上学	
克里斯蒂娜·范戴克/60	
道德与幸福	凯利·詹姆斯·克拉克/78
阿奎那论神圣(上帝)之善	迈克·贝梯/100
托马斯·阿奎那论正义	迈克·罗塔/123
阿奎那论爱	艾蕾诺阿·斯汤普/138
阿奎那和司各脱论造物主与被造物的区分	
大卫·伯内尔/147	
编译后记	吴天岳/167

## 导 言

托马斯·阿奎那(1225—1274)被尊为六位最伟大的西方哲学家之一,他将亚里士多德与奥古斯丁的影响汇聚为一种独特而富有原创性的哲学视野。阿奎那出生于罗马和那不勒斯之间的一座小城。他违背家人的愿望接受了神职,并赴科隆随大阿尔伯特学习。阿尔伯特对亚里士多德的兴趣启发了阿奎那,他随后在巴黎完成学业。阿奎那在巴黎神学院授课,后又在意大利的若干城市教书,最后回到巴黎解决若干哲学和神学论争。尽管他英年早逝,但他的著作卷帙浩繁,包括无与伦比的《神学大全》和《反异教大全》。

阿奎那在其生命末年经历了一次宗教体验,他宣称见到了上帝。此后,他将自己的哲学著作称为“一堆稻草”。尽管阿奎那的著作在他死后不久遭到谴责,但他的观点却成为天主教会的官方哲学。

有关阿奎那的讨论应该如同阿奎那自己的讨论一样,从处理他的思想来源开始。对阿奎那最有影响的两个源泉是基督教《圣经》和亚里士多德。阿奎那并非在真空中进行理论思考,正

相反,他认为自己有责任解释神圣的和人世的权威教诲。因此,他的第一项任务是仔细地倾听相关权威的声音,这在《圣经》和亚里士多德之外,还包括教父(如奥古斯丁),那些汲取教父思想的学者(如彼得·隆巴德),基本上与其同时代的基督教思想家(如圣维克多的雨果和大阿尔伯特)以及有智慧的人(如亚里士多德)。*《圣经》*对阿奎那来说是智慧的最高源泉,因为它最好地反射了神性之光。然而,神性之光也通过理性闪耀,因此阿奎那也在最好的人类反思中寻找灵感,特别是在他称之为“哲学家”的亚里士多德的教诲中。启示和理性被阿奎那看作同样的真理的源泉。*《圣经》*由于它神圣的权威和相对直接地通往真理,对阿奎那来说,扮演着最高的权威,它可以用来纠正那些只依赖理性的人的教诲中的错误。在阿奎那那里,启示和权威紧密地相互结合,它们是光亮的不同来源,当它们正确地被领悟的时候,它们能够和谐地一起工作。

尽管人们常常认为阿奎那只是在“为亚里士多德施洗”(使亚里士多德的范畴适合基督教神学目的),但实际上他自己就是一个高度原创的哲学家。尽管我们往往难以确定阿奎那是在研究神学还是哲学,然而,他的出发点在于理性而无须启示助佑,这一点决定性地将他纳入哲学的阵营。

在西方,由于只关注所谓的“五种路径”,即对上帝存在的五个论证(它们广泛地编入教科书中),阿奎那的观点被扭曲了。“五种路径”只是这位伟大思想家的小小尝试,这几乎不能让人理解他思想的深度和广度。本书尝试纠正这一扭曲的和狭隘的阿奎那观,对他的思想的重要领域提供一个导论。论文编排的顺序既是编年的,也是哲学的。它能使读者多少理解阿奎

那如何建构他的思想体系。

大卫·布拉德肖的文章《纳心智于心：希腊教父传统中的心理完整性》，离开阿奎那转而考察中世纪拜占庭帝国的思想。它先描述了《圣经》中心智与心的含义，它们如何不同于近代西方思想的典型意义。《圣经》不是把心作为感觉和直观的所在，心智作为理性的所在，而是将此二者呈现为执行一系列认知的、情感的、直觉的和意愿的功能。区别在于，心智在现象的层面完全等同于意识，而心，由于它也是深深地植入身体中的一个生理器官，则被看作具有甚至它的主人一无所知的深度。这赋予它们在属灵生活中的不同角色：心被看作容纳灵性的器官(organ)，圣灵在洗礼时降临于此；而心智则被看作容纳灵性的官能(faculty)，在这里，圣灵的活动被有意识和有意图地调试。在《圣经》时期之后，希腊教父特别在祈祷中发展了这一对立。他们把祈祷理解为“纳心智于心”的方式，因此使整个人在上帝的在场中统一起来。这篇文章结束时简短地描述这一有关心智和心的思考方式如何从西方基督教中消失，并且呼吁它的复苏。

在《托马斯·阿奎那论理性与信仰》这篇论文中，迈克尔·戈尔曼首先讨论了阿奎那有关理性及其局限的观点。他随后阐明对阿奎那来说，信仰使我们能够克服一些这样的局限。第三，他简要地论述了阿奎那对哲学和神学对立的解释。最后，他讨论了阿奎那哲学家兼神学家这一事实会如何影响我们对阿奎那的解释。

阿尔文·沃斯在《从奥古斯丁和阿奎那看教学》中主张，奥古斯丁和阿奎那对我们教学时的情形给出了相对立的解释。奥古斯丁断言没有人能教别人，因为只有上帝才能教授。与此对



立,阿奎那坚持认为一个人通过提供证明能够让别人获得知识。考察他们对教学的解释表明,奥古斯丁敏锐地意识到人类教师的作用,但坚持这一作用只是工具性的,我们通过转向真理自身来学习。阿奎那断言学习的能力来自上帝,但正如医生能够在身体疗治的过程中提供帮助,一个人也能在理解上给别人以帮助。这表明他们有关教学的差异植根于他们认知心理学的差异。

在阿奎那看来,我们所有人都想要过美好生活,我们每个人都为了我们看作是我们自己幸福的东西而工作。然而,引人注目并且事关重大的是:什么是人类的美好生活取决于人类是什么。在《阿奎那的人性形而上学》中,克里斯蒂娜·范戴克关注阿奎那有意识地搭建他自己的人性理论的方式,该理论与传统的实体二元论形式相对立。据后者看来,灵魂和身体就它们自身而言都是可以分离的且自我完整的。阿奎那赞同亚里士多德,认为人是理性的动物;人不仅仅是捆绑在身体中的灵魂,而是活的、呼吸着的物质复合体。阿奎那对人类的解释也是他对人的个体(human persons)的解释,这一事实强化了我们的精神和物理本性的融合,并且证明了我们和上帝的关联,阿奎那把上帝刻画为个体的范式。我们照着上帝的形象而受造,而人类展现上帝的一个重要方式就是成为具备理智和意愿的完整个体。所以,人的幸福必然包含了使用我们的理性能力去认识和爱上帝。

凯利·詹姆斯·克拉克在《道德与幸福》中介绍了在道德与幸福这一论题上阿奎那引用的权威的主要教诲。阿奎那从亚里士多德那里借来了道德与幸福的基本结构。然而,对于亚里

士多德的教导中阿奎那认为不适合《圣经》和基督教经验的东西,他又予以补充并且加以更正。阿奎那致力于调和基督教对德行的理解和亚里士多德的伦理学,他处理了两个主要问题:什么是美好(的生活)以及美好(的生活)如何实现。阿奎那论证,我们的最终目标,即人的兴盛(eudaimonia)在此生中只能不完美地实现。他认为,对完满的追寻将我们指向来生和与上帝合一。

《圣经》处处都肯定上帝是善的,这一点也为基督徒、犹太人和穆斯林(有神论者)普遍接受。但这一传统的信条给有神论者带来大量令人困扰的哲学问题。例如,一方面,既然上帝不是这个世界中某个凡俗的物体,我们究竟能否谈论上帝的善?实际上,上帝如此根本地不同于我们日常经验的任何一个凡俗的物体。由于人的语言要从日常的、凡俗的物体中获得意义,为什么我们认为我们可以谈论上帝。如果我们能,这又是如何可能的?让我们把这一困扰称为**超验性难题**。

另一方面,基督教、犹太教和伊斯兰教的上帝在希伯来、基督教《圣经》以及《古兰经》中又被刻画为关心、照料他的造物。基督徒的身份部分地表现在他们坚持认为人的完满和拯救乃是与上帝的个人联系的一个功能,这个上帝回应着他的期待,在艰难时刻让他坚强,并且分担他的悲伤和劳苦。因此,我们不仅必须要能够谈论上帝并且和他对谈,而且把上帝描绘为善理所当然是正确的,因为上帝是在关心、安慰、宽恕——简单说——爱。这可以称作对上帝的人格化理解。

传统的有神论者致力于把上帝作为超验的和人格化的来思考。在《阿奎那论神圣(上帝)之善》中,迈克·贝梯讨论了有神

论者是如何调和这两种思考上帝的方式。在这三个有神论传统中的任何一种对上帝的善的恰当理解都必须解决这一表面的矛盾。这三个传统用不同的方式消解这一张力。参照这一表面的困惑,这篇论文探讨了一个重要的中世纪基督教学者,托马斯·阿奎那的神性之善观念。贝梯论证了(1)阿奎那恰当地解决了超验难题;(2)阿奎那拥有可以解决上帝的人格化理解难题的思想资源,即使这一对上帝的人格化理解包括道德之善的种种属性。

在《托马斯·阿奎那论正义》中,迈克·罗塔从三方面讨论了阿奎那的正义观。首先,他考察了阿奎那的下述观点:存在道德的客观原理,人类天生倾向于确认它们,它们也能作为评判人类律法的标准。然后,他转向阿奎那对正义作为特殊德性的论述,它指的是这样一种稳定的性情,它给予另一个个体他或她所应得的;阿奎那也论述了作为普遍德性的正义,它是这样一种稳定的性情,它的行为都是为了促进社会的共善。最后,他考虑了阿奎那有关正义的政治共同体观点中几个值得注意的要素。

《阿奎那论爱》的论述核心是这样一个观念:爱要求两种相互关联的欲望:(1)对于被爱者的善的欲望;(2)与被爱者相结合的欲望。斯汤普关注的是这两种欲望的本性,以及在它们的交互作用中出现的爱。她认为阿奎那有关爱的论述胜过当代有关爱的理论。此外,阿奎那的论述还有助于理解宽恕,因为,爱如何包含在宽恕中,上述任何一种欲望的缺席也就如何毁坏着宽恕。

为了容纳自由的造物主,阿奎那对亚里士多德进行了改造,大卫·伯内尔的《阿奎那和司各脱论造物主与被造物的区分》

将这些改造溯回到古希腊体系，它们在普罗提诺之后变得严丝合缝。这篇论文还揭示了阿奎那如何利用伊斯兰思想家来实现这一激进的形而上学改变，因为这两个传统都承认自由的造物主。在这一追问中，阿奎那与司各脱在理解神圣性的方式上的显著差异（通常被描述为类比性或单义性），可能要回溯到司各脱研究这些问题的那个时代，当时认识论关注占据主导地位。但我们仍然要坚持认为即使认识论的关注占主导地位，形而上学问题也不能被压制。这正是为什么人们不必将司各脱同阿奎那相对立，而更应该着力表明二者不同的关注点是如何说明了关于创世这一多重形态的问题的不同侧面。

# 纳心智于心：希腊教父传统中的心理完整性

大卫·布拉德肖 (David Bradshaw)

对于西方文化一个经常出现的抱怨是：它深受心脑分离之害。“心”在这里代表感觉 (feeling)、激情 (passion)、想象和直觉；“脑”则象征理性，特别是当它不满心的决断的时候。有关心与脑之间张力的种种迹象，在现代生活的每一个领域几乎都可以找到：从音乐到文学，到社会技术官僚体制，到友谊和浪漫爱情的日常实践，尤其是在宗教领域。没有信仰的人往往把宗教信仰看作脑屈从于心——也就是说，一个人相信某事只是因为他想要或是需要它是真的，而不是因为可靠的理性证据。而不少信徒他们所采用的布道和礼拜仪式将感觉的优先性置于理性信念之上，这不明智地助长了上述想法。另一方面，与宗教相对立的哲学，特别是那些扎根于科学之中的哲学，大都不作任何尝试去提及心的问题。他们认定：在决定生活中的重大问题时，一种中立的姿态，无私心的客观性是唯一可能相关的东西。其结果是我们看起来面临着这样的选择：生活的路径以心为先还

是以脑为先。并不令人吃惊的是,大多数人认为这是一个无法做出的选择。他们用以替代的回应是分门别类:他们承认科学和理性理当管理公众生活,但当涉及感觉、情感( *emotion* ) 或个人承诺等事务时,他们就往别处寻求引导。

本文有两重目标。首先我想要描述心和脑这一语汇如何进入西方思想。如果我们理解了这一划定人的生存领域的特定方式是如何产生的,我们将看到,并没有任何与它相关的事情必然地暗示了它所认定的两极之间的冲突关系。我们也将看到拒绝承认心的独立地位(正如在以科学为灵感的哲学中那样),以此来预先阻止可能发生的冲突,这将是一个严重的错误。其次,我想要描述中世纪时期的希腊语基督教传统所采纳的协调心和脑的特殊路径。正如我们将要看到的,希腊教父相信心与脑冲突的可能性正是人类堕落之后人的处境的一部分。然而,他们同样认为耶稣基督,作为伟大的“分离的统一者”,已经开启了克服这一分裂的可能性。

让我们从心开始。尽管希腊哲学大量谈及激情和情感,但它认为激情或情感的来源在于灵魂的一种官能或部分( *thumos* )<sup>[1]</sup>,而不是任何特定的生理器官。它也不把情感和想象、直觉或是广义的“感觉”( *feeling* ) 联系起来。认为这些都是相联系的并且可以共处于心之中,这一假说是来自《圣经》的影响。然而,《圣经》中心代表的东西与它在现代思想中所代表的不同。在我们看到《圣经》中的习语后来如何转化之前,我们必须先要理解这些习语自身的意思。

---

[1] 这一观点的经典表述见柏拉图《理想国》第四卷。

通常翻译为“心”的希伯来语词(*leb*及其同源词)在《旧约》中出现了800多次。<sup>[1]</sup>尽管它也是我们称为心的器官的名称,但大多数用法却是比喻性的。在其最宽泛的意义上,它指某一事物隐藏的不可接近的核心。因此,人们发现“大海之心”指的是大海的深不可测,而“天之心”指的是它高不可及。<sup>[2]</sup>用在人身上,它指的是某人的内心的真情实况,区别于浮浅的表象。《申命记》中告诫,“你当全心、全灵、全力,爱上主你的上帝”(6:5)<sup>[3]</sup>。在《依撒意亚》中,上帝抱怨以色列人他们“只在口头上亲近我,嘴唇上尊崇我,他们的心却远离我”(29:13)。准确说来,上帝的抱怨并不是说以色列人是伪君子,因为很有可能以色列人相信他们是按照他们所应当的去侍奉上帝。这抱怨更应该是说,不管他们的言辞和他们清醒的想法如何,在他们存在的最深处的源泉,他们却远离上帝。

这一段说明了一个极为重要的观点:心难以知,而且实际上心只能为上帝完全所知。据《撒慕尔纪上》,“人看外貌,上主却看人心”(16:7)。撒罗满(所罗门)王,在他奉献圣殿的祈祷中

---

[1] 这一论断以及以下很多论点,我得益于 Hans Walter Wolff 的出色论述。见 Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 40-58。

[2] 《申命记》4:11,《圣咏集》46:2,《厄则克尔》28:8,《约纳》2:3; cf. Wolff, *Anthropology*, 43。译者注:本文圣经引文据天主教思高圣经学会译本,个别处根据本文所依据的《钦定本圣经》直译。另外,为照顾中文哲学读者习惯,用“上帝”而没有用“天主”翻译 God。以下注释除非特别注明,均为原文注。

[3] 英文圣经翻译取自《钦定本圣经》,我认为它在优美与准确性上胜过现代翻译。实际上我想补充的是,它因其精确而优美,它竭力传达文本的字面含义而不是将其调整为假想中读者会觉得舒服的习语。关于这点,见 Gerald Hammond, *The Making of the English Bible* (Manchester: Carcanet New Press, 1982), 1-15。

向上帝宣告“唯有你认识人子的心”（《编年纪下》6:30）。耶肋米亚宣称，“人心最狡猾欺诈，已不可救药；谁能透识？”他随后回答自己的问题：“我上主究察人心，考验肺腑，依照各人的行径和作为的结果，给人报酬。”（《耶肋米亚》17:9-10）关于这一观点，在《达尼尔》中有一个特别有趣的例子。在为拿步高（尼布甲尼撒）解释拿步高深为困扰的一个梦的意义时，达尼尔（但以理）说道，上帝已经向他（达尼尔）启示，“叫你知道你心中的思念”（《达尼尔》2:30）；换句话说，达尼尔作为先知的角色正是去向拿步高揭示他内心最深处的东西。

这并不是要暗示心和外在的事件之间没有联系。行为**表达**了心中的东西，而且在一定程度上，它甚至**塑造**了心中的东西。梅瑟（摩西）告诉以色列人，上帝让他们在旷野中流浪，“愿知道你的心怀，是否愿遵守他的诫命”（《申命纪》8:2）。根据前面提到的那些段落，他绝不是暗示上帝还不知他们的心，只要这是可知的。我认为他的意思是，他们在旷野中的那些年月是一个试炼的时期，在其中，作为他们行为的结果，他们的心获得一个明确的可知形式。

到目前为止，圣经中心的概念和现代的概念并没有太多的不同。今天，大多数人往往会同意心深藏难知，尽管它在行为中表达自己并且在一定程度上也可以由行为塑造。而圣经概念与现代概念迥然相异的一点是，在《圣经》中，心和情感没有特殊的关联。因为，心是最深层的**整体的人**，它不仅仅是情感的所在，也是理性、智力和欲望的所在。实际上，《圣经》对这些不同的功能很少做出区分。《箴言篇》中告诫，“幼稚的人，你们应明白智慧；愚昧的人，你们应有一颗慧心（be ye of an understanding



heart)”，其上下文表明要“有一颗慧心”，首先并不是指思维敏捷，而是拥有合乎规矩的意图和欲望。这之所以被看作是“明白(或理解)”的一种形式，是因为要让它们合乎规矩，这要求按照对上帝的认识培育它们。在同一卷书后面我们读到，“人心里都策划自己的行径；但他的步伐却由上主支配”。在这里，心也是产生基于理性的欲望的器官，它是理智的，正如它是出于意愿的和祈愿性的。同样我们读到“达味(大卫)的心捶击着他，因为他割去了撒乌耳外氅上的衣边”(《撒慕尔纪上》24:5)。达味所感觉到的罪孽同样是来自他的理性、意愿和欲望的产物。在说他的“心捶击着他”，作者传达的首先是当下的罪孽，与引导他如此行为的相对浮浅的思想相比，要处于一个更深的层面。其次，这罪孽如此触动达味，以致他感觉犹如对身体的一击，尽管这是来自内心。<sup>[1]</sup>

---

[1] 《列王纪上》3:9 是一个特别有趣的案例，撒罗满王向上帝祷告：“为此，求你赐给你的仆人一颗慧心(直译：倾听的心)，可统治你的百姓，判断善恶。”杰出的旧约学者 Gerhard von Rad 如此评述这一段：“他(撒罗满)，智者的典范，所希冀于自身的并非威权性的理性，那高高在上统治僵死的自然物的理性，现代意识的理性，而是‘聪慧’的理性(an ‘understanding’ reason)，一种对世界流溢出的、召唤着人类的真理的感觉。他完全尊重这一真理，但这绝不是消极被动，而是一种强烈的活动，其目标在于回应、睿智的表达。从另一方面说，在现代理性概念基础上发现真理，这更是一种力量的经验。它产生出一种近乎人人都可以分享的控制能力。我们的理性是技术决定的，它是有关人能做什么的知识，正因为这样，它和容纳智慧的能力相对立，同样地，它敌视信任的达成。尽管如此，即使在今天我们谈论一个‘智者’的时候，仍然残存了某种对古人所拥有的理性的理解。我们用它来指一个能够支配知识的人，这知识可以用于并非纯粹技术的目的，而这个人实际上也没有任何方法可言。……《列王纪上》第三章可以这样说——客观地来看——他愿意服从雅威，以便这世界不再对他喑哑不言，而是能为他所理解明白。” Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (London: SCM Press, 1972), 296-297.

正是凭借心灵的深度和它的整体完整性,我们才能理解合乎规矩的至高重要性。当上帝在《耶肋米亚》中向以色列人许诺,“赋给他们一颗认识我的心”(24:7),他的意思首先不是他们将对上帝有所认识,而是他们将通过回应上帝的指引和感觉他的在场而认识他。因此,就心是否回应上帝而言,它或多或少处于接纳状态。在《厄则克尔》中,这两种状态之间的转变被表述为心的替换:“我必赐给他们另一颗心,在他们脏腑放上另一种精神;拿走他们铁石的心,给他们换上一颗血肉的心,为使他们遵行我的法令,谨守我的法律,而一一实行:如此他们要作我的百姓,我要作他们的上帝。”(11:19-20)“血肉的心”不仅仅是一颗功能正常的健康的心,而且是一颗容易被触动的心,而不是冷漠的无动于衷的心。没有这样一颗心,任何人和上帝之间真正的交流都是不可能的。

根据《圣经》中的心的整体本性,它后来怎么会如此尖锐地和心智(mind)对立起来呢?要回答这一问题,我们必须考虑心智概念的发展历程。在此我将特别关注希腊术语 *nous*,它是《新约》中用来指代心智的最普通的术语。它实际上含义广泛:心智、理性、理解、思想、判断、解决、气质等。<sup>[1]</sup>处理这一广泛可能性的最好方法是去把它的意思看作通过不同的方式与理解的行为相关联。具体来说,它的范围从(a)理解的官能到(b)这一官能运用的**特别方式**,到(c)它运用时的一个**特定行动**,到(d)它良好运用的**功效(virtue)**。例如,当圣保禄(保罗)引述《依撒

---

[1] 见 *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967), vol. 4, 951-960。

意亚》的希腊文翻译：“谁知道上主的心智 (*nous*) 呢？”（《格林多前书》2:16），他看起来指的是 (c)，即神圣心智的特定内容。当他凯旋欢呼，“可是我们有基督的心智”，他极有可能是转而指 (b)，某种特别的思考方式。他也可能暗示我们分享了 (a)，即基督的理解官能，因为不如此，我们分有他的思想方式就只能是一个短暂和偶然的事实。

就我们的目的而言，有两点值得注意。第一点是，因为这一意义范围，*nous* 并不像英语中的“mind”一样和感觉或情感对立。保禄经常给它附加道德特性，谈论“血肉之见 (*nous*)”（《哥罗森书》2:18），“心思 (*nous*) 败坏”（《第茂德前书》6:5），或者一个心智在经受测试后被发现一文不值（《罗马书》1:28）<sup>[1]</sup>。他在这里所指的并不仅仅是理智的失败，而是一种习惯倾向，倾向于用自私自利的或道德上卑下的方式思考和感觉。这也适用于它的对立面“基督的心智”：与其说它是一种突出的理智能力，不如说它是这样一种思考和感觉的方式，它为基督效力，以基督为楷模。

要注意的第二点是，因为 *nous* 拥有道德和属灵的特性，我们当下的、堕落的 *nous* 需要转变。《新约》中最为人知的句子中有这样一句，圣保禄告诫，“你们不可与此世同化，反而应以新的心智 (*nous*) 变化自己，为使你们能辨别什么是上帝的旨意，什么是善事，什么是悦乐上帝的事，什么是成全的事”（《罗马书》12:2）。这里“新的心智”所导致的与其说是一种新的理智

---

[1] 这正是 *adokimos* (译者注：不流通的钱币) 的字面含义，钦定本中译为“reprobate” (堕落的)。

能力,毋宁说是对上帝意愿的实践理解,它在行动领域行之有效。在其他处,保禄将听众导向“在心智灵性上改换一新(*be renewed in the spirit of your mind [nous]*),……穿上新人,就是按照上帝的肖像所造,具有真实的正义和圣善的新人”(《厄弗所书》4:23-24)<sup>[1]</sup>。这里心智的改换一新也是指一种彻底的转化,它将人们带至对上帝意愿的遵从。在这两段中,保禄认定那构成我们平常习惯的参考范围的“此世”——大略来说,即社会强加给我们的价值和期待——对于上述努力将毫无助益。我们所需要的不再是得到更多我们所已有的存在,而是一个彻底的转化。

显然,《圣经》中心和心智的对立全然不是感觉和思想的对立。它毋宁说是我们的存在的内核与我们的现象意识(*phenomenal consciousness*)之间的对立,因为它是由思想、情感、感觉和欲望构成,不论是习惯性的还是一时性的。我们已经可以看到“纳心智于心”这一观念在这一观点下如何可以讲通。在转向希腊教父之前,需要澄清的另外一点是心智和心与上帝关联的不同方式。我们已经看到它们二者能够或多或少是纯粹的,而且它们都需要某种转化。希腊教父首先关注的是这一点在二者中得以成立的不同方式,以及在它们凝结为统一体之前它们每一个的转化如何能够一起进行。让我们来考虑《圣经》中可能促成这一观点的内容。

我已经提到上帝在《厄则克耳》中承诺他将拿走以色列人“铁石的心”,赐给他们一颗“血肉的心”。尽管这一语言是隐喻

---

[1] 译者注:此句据钦定本直译。

性的,但它也紧密地联系着对心作为身体器官的意识,这一器官不能为我们所见,但我们所做的一切都依赖于它,而且偶尔我们也能感觉到它的物质存在(当它激荡的时候)。心的生理性因此是它的含义的一个本质性要素。《耶肋米亚》书中的一段插曲,或许能说明心作为**属灵**的器官如何不能与身体器官相分离的例证。耶肋米亚被戴上枷锁,因他的先知预言而为大众耻笑。由于他是想要服从上帝才落到如此境地,他干脆把他所遭受的一切归咎于上帝:“上主,你引诱了我,我让我自己受了你的引诱;你确实比我强,你战胜了。我终日成为笑柄,人都嘲笑我。”(20:7)他接着补充道,他已决意不再说上帝的话,但是**上帝的话自身却不答允他**:“假使我说:我不再想念他,不再以他的名发言;他的话在我心中就像有火在焚烧,蕴藏在我的骨髓内;我竭力抑制,亦不可能。”(20:9)“**他的话在我心中就像有火在焚烧,蕴藏在我的骨髓内**”,这里的心不只是隐喻他的存在的最深层面,而且它也是那身体器官自身,那耶肋米亚清醒的心智不能逃避也不能制服的器官,尽管他很可能希望这样做。

心是不能为我们所见的身体器官,但它的力量从我们内心涌出,这一事实使得心多少显得神秘,而心智则不是如此。在《新约》中,心和心智的二元对立要比《旧约》更加显著,心的神秘性含义也更加强烈。耶稣在驳斥法利塞人时观察到他们的言辞具有正义的表象,但却不是一颗善心的见证:

毒蛇的种类啊!你们既是恶的,怎能说出善来?因为心里充满什么,口里就说什么。善人从善库里,取出善来;恶人从恶库里,取出恶来。(《玛窦福音》12:34-35)

此后他进一步指出，“因为由心里发出来的是恶念、凶杀、奸淫、邪淫、盗窃、妄证、毁谤。这些都使人污秽”（15:19-20）。毫无疑问，法利赛人相信他们是正义的，但他们的言行所揭显的却并非如此。因此，心乃是一个人内里神秘的深处，从它涌现出来的思想和行为甚至这个人自己都不能完全理解。

它也是一个知觉器官，一个能够以不同于清醒的心智的方式**接纳神秘**的器官。在耶稣降生之后，伴随着“一大队天军”的出现，玛丽亚“却把这一切事默存在自己心中，反复思想”（《路加福音》2:19）。这里译作“反复思想”的词是 *sumballousa*，字面义为“纳入一处、归拢”。玛丽亚将她所见所闻的一切都纳入心中，在那里，这一切的意义将展现，不是以理智的方式，而更多地是通过她一以贯之的行为，她以此为生的生活。<sup>[1]</sup>在《路加福音》靠后的记述中，在耶稣复活后，他显现给他的门徒，向他们解释有关他自己的预言。当他们最终认出他是谁的时候，他消失了，他们相互欢呼：“当他在路上与我们谈话，给我们讲解圣经的时候，我们的心不是火热的吗？”（24:32）这里也是心认出并且接受了基督所显现的神秘。而当它如此行事时它“是火热的”，这一事实说明了，正如在耶肋米亚那里一样，心仍然是一个身体器官，正如它是容纳圣灵的处所。

最后，我们必须提到圣保禄的书信，在其中心作为容纳圣灵

---

[1] 路加很小心地提到玛丽亚在耶稣青年时期的其他事件中的地位，以便我们至少能够瞥见这一进程的部分。当耶稣在圣殿中出现时，西默盎向她预言，“要有一把利剑刺透你的心灵”，为使耶稣的降生既给她带来痛苦也带来欢乐（2:35）。当耶稣12岁时，人们发现他在耶路撒冷质疑拉比，玛丽亚再一次“把一切默存在心中”，这一陈述强调了她开放的和善于接纳的灵性（2:51）。

的器官是一个反复出现的主题。保禄说上帝赐予“最热切的圣灵居于我们心中”（《格林多后书》1:22），如同“在我们的心中闪耀”（《格林多后书》4:6），如同“上帝派遣了自己儿子的圣灵，到我们心中喊说：‘阿爸，父啊！’”（《迦拉达书》4:6）。他将格林多的新基督徒描绘为一封信，“不是用墨水写的，而是以生活的上帝圣灵；不是写在石版上，而是在血肉的心版上”（《格林多后书》3:3）。和路加一样，保禄知道心有去接纳和理解神秘，以一种远胜过心智的方式。因此，他为厄弗所人祈祷，“并光照你们心的眼目，为叫你们认清他的宠召有什么希望，在圣徒中他嗣业的光荣，是怎样丰厚”（《厄弗所书》1:18）<sup>[1]</sup>；之后，他激励他们不要像那些“他们的理智受了蒙蔽，通过他们的无知，因为他们内心的固执，与上帝的生命隔绝了”（4:18）。

在说心是容纳圣灵的器官，我要强调的是它的物质特性。在这里它和心智相对立，后者（如保禄有关心智改换一新的教诲所言）是容纳神圣的**官能**。其差异在于，作为一个器官，心是我们身体构成的一部分，它不是我们所选择的，也不是我们能轻易改变的。实际上，它如此内在于我们深处，以致我们并不能完全认识它的内容，理解它的低语呢喃。只有上帝，他“究察人心”，他能透识人心，并以他的爱转化人心。心智，作为清醒的意识层面，它更倾向于听从我们的控制，然而它也会屈从自我欺骗。这意味着假如心已经接受了上帝的圣灵，如同《旧约》所预言和圣保禄大胆宣告的那样，那样的话，心智如果疏远了心，它也就疏远了上帝。

---

[1] 我在这里对钦定本略作修订，后者将 *kardia*（心）翻译为 *understanding*（理解）。

我们现在转向希腊教父。有一位教父详尽地讨论过心,他是公元4世纪《玛喀里讲道集》的匿名作者(传统称为玛喀里, Macarius)。玛喀里对于心能为善为恶的能力有鲜活的感受:

心自身只是个小容器,但是这里既有巨龙也有猛狮,有剧毒的野兽和一切恶行的库藏。有崎岖不平的路途,有悬崖峭壁。但是,这里也有上帝,还有天使,生命和王国,光亮和使徒,恩典的宝藏,一切尽在于此。<sup>[1]</sup>

他将心比拟为一个封闭的花园,其外是一条波涛汹涌的大河。如果这条河侵蚀了围墙的基石,围墙将毁,花园则洪水泛滥。

因此这也是由于人心。它有好的念头,但邪恶的河流总是在人心附近流淌,寻觅着使其堕落,将其纳入自己一边。如果心智略微转向无聊琐事并且屈从于不洁的念头,要留神:错误的幽灵已经在牧场游荡,已经闯入并且在那里倾覆了美好的事物。<sup>[2]</sup>

要守卫心就必须守卫心智,使它远离邪恶的念头。在其他地方,他略微调整了这一隐喻来描述我们的处境,正如一个辛勤劳作的园丁也必须望天求雨,我们也必须“以自由的深思熟虑和勤奋的劳作来耕耘心灵的土壤”,同时意识到没有恩典我们的劳作将无所收获。<sup>[3]</sup>最终,只有通过心,恩典才能穿透我们整个存

---

[1] *Homilies* 43. 7; trans. George Maloney, *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (New York: Paulist Press, 1992), 222.

[2] *Homilies* 43. 6; tr. Maloney, 221, slightly modified.

[3] *Homilies* 26. 10; tr. Maloney, 167.



在,包括身体。玛喀里解释道:“心导引着所有身体的器官,当恩典攫获心的时候,它统治着所有肢体和念头。因为心智正是驻留在那里,在心中,和灵魂的所有念头和所有希望一样。这就是恩典穿透身体所有部分的方式。”〔1〕

通过对人的念头保持警醒来守卫心灵的必要性成为后世作家的一个重大主题。我们可以以西奈的圣海西基(St. Hesychius of Sinai)为例,他的著作《论警醒和神圣》在修道传统中极为流行。海西基解释道:“警醒是在闯入内心之前持续的凝固和停顿。如此这般,凶残致命的念头就在它们靠近时被标记出来,它们的所说所为也被记录在案。我们就能看到恶魔们是以如此似是而非、感人耳目的形式试图诱骗理智。”〔2〕海西基追随数位先辈作者认为纯净乃是理智的自然状态,因此,警醒并非一种不自然的压抑,而是向我们自然状态的回归。他写道:

以如此方式灵魂就能在上主之中获至美丽、动人、正直的状态,那正是在起初灵魂为上帝所造的状态。正如上帝伟大的仆人[圣]安东尼所言,“当理智处于其自然状态时神圣得以实现”……不久他又补充道:“让我们净化我们的心智,因为我相信当心智完全纯净处于其自然状态时,它将赢得穿透一切的洞察力,它看得更清,比魔鬼看得更远,因为上主将万有显示给它。”〔3〕

---

〔1〕 *Homilies* 15.20; tr. Maloney, 116, modified.

〔2〕 *On Watchfulness* 6; translation in *The Philokalia*, tr. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware, vol. 1 (London: Faber and Faber, 1979), 163.

〔3〕 *On Watchfulness* 179, 引述 Athanasius, *Life of Antony* 20 and 34; tr. *Philokalia*, vol. 1, 194.

海西基补充道，要达到心的纯净，还需要基督的佑助。“要在星辰中找到红海或是在地面行走而不呼吸空气，这全无可能；因此，要清扫我们心中激情狂热的念头，和驱除我们内心的精神敌人，要是没有一再的呼求耶稣基督，这也全无可能。”〔1〕这里，他脑中所想的与其说是将基督作为楷模效仿，不如说是在祈祷中一再的，实际上是不断的呼求基督。他解释道：

通过不断的纪念和呼求我们的上主耶稣基督，在我们的理智中产生了某种天主赐予的均衡，只要我们不忽略这一不断的属灵恳请或我们的高度警醒和努力。实际上我们真正的任务总是同样的，也总是通过同样的方式完成：也就是以一颗火热的心呼召我们的上主耶稣基督以便祂的圣名为我们代求。〔2〕

耶稣的名“愉悦我们的心田”，如同雨水降临大地使其柔软易耕。〔3〕除了寻求基督的佑助，不停地召唤他也是使理智得以集中注意力的一种方法，同时使它免除对“念头”的需求，也就是说，免于那些能使它分心远离上帝的心像（*mental images*）。其目标是使呼求耶稣成为“在灵魂内在祭坛中永远活跃的祈祷”〔4〕。最终，“只有耶稣基督自身，分离的统一者，才能赐予你的心持久和平，免受激情困扰”〔5〕。

---

〔1〕 *On Watchfulness* 28; tr. *Philokalia*, vol. 1, 166.

〔2〕 *On Watchfulness* 97; tr. *Philokalia* vol. 1, 178.

〔3〕 *On Watchfulness* 41; tr. *Philokalia* vol. 1, 169.

〔4〕 *On Watchfulness* 21; tr. *Philokalia* vol. 1, 165.

〔5〕 *On Watchfulness* 184; tr. *Philokalia* vol. 1, 195.

对耶稣的这一不断呼求,力求将他的名确立为心中“永远活跃”的祈祷,也被称为“耶稣祷辞”〔1〕。我要引述的最后一位作家是额我略·帕拉马斯(St. Gregory Palamas, 1296—1359),他比其他人更清楚地阐明了耶稣祷辞这一修道实践的理智根基。帕拉马斯引述玛喀里的话,指出恩典如何能在攫获人心的时候“统治所有的肢体和念头”。他接着写道:

因此我们的心是理性官能的所在,身体的第一理性器官。那么,当我们力图通过强健的清醒状态对我们的理性保持警醒并纠正我们的理性,如果我们不把我们那为感觉驱散而广为散布的心智聚拢起来,将它引回内里,引回那完全同一的心,它正是种种念头的所在,如果我们不这样,我们又能凭借什么保持警醒呢?这就是为什么……玛喀里紧接着要说:“必须要在哪里去查看恩典是否已经刻下了圣灵的律法。”除了心,那掌控大权的器官,那恩典的宝座,在哪里还能找到心智和灵魂的诸般念头呢?〔2〕

一方面,心是心智的天生坐席,“身体的第一理性器官”;另一方面,我们的心智在其当下状态中已经被“感觉驱散广为散布”。

---

〔1〕 参见 Irénée Hausherr, *The Name of Jesus* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978); Kallistos Ware, “How Do We Enter the Heart, and What Do We Find When We Enter?” and “The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality,” both in *Merton and Hesychasm: Prayer of the Heart*, ed. Bernadette Dieker and Jonathan Montaldo (Louisville: Fons Vitae Press, 2003)。

〔2〕 *Triads* I.2.3; trans. Nicholas Gendle, *Gregory Palamas: The Triads* (New York: Paulist Press, 1983), 43. 有关 Palamas 的相信论述,参见 John Meyendorff 在上述译文中的导言以及我本人所著 *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 229-242。

唯一的解决途径是通过对自己的念头的持续警醒和不断地呼求耶稣的佑助，从而将心智领回心中。如此，我在前文中所说的容纳圣灵的**官能**也将位居容纳圣灵的**器官**之中，在那里上帝特别分授恩典的馈赠。

显然，对于希腊教父来说“纳心智于心”与任由情感摆布完全无关。它所要求的是对一个人的念头和感觉的高度警醒，拒绝任何异于神圣恩典之物。然而，它也不只是一个精神自我纠正的进程。还需要确立实在的物质关联，而这得以可能，正因为我们是物质的存在又是精神的存在，并且如果我们的精神性不能渗透我们的物质存在它就是不完全的。这意味着心智和心必须作为一体行事，各自以其特有的方式回应神圣恩典。那样的话，用玛喀里的话来说，恩典将从心中涌出，“穿透身体的所有部分”。

我关注东方基督教，因为我相信正是在那里，圣经对心智和心的理解获得了最完满的表达。令人遗憾的是，我归于希腊教父的这些观点——对心作为神圣恩典之沟渠的强调，耶稣祷辞的使用，“纳心智于心”的目标——在西方基督教中作用甚微。实际上，对西方的听众来说，帕拉马斯关于心是“身体的第一理性器官”的断言有一个明显的悖谬。这是因为我们已经习惯于把心作为感觉的所在和心智作为理性的所在对立起来。我相信西方文化的诸多病根都可以归咎于这一对圣经教诲的扭曲。希腊教父呈现给我们的是没有脱离其圣经根源的心智和心的神学。他们就这样给予我们希望，我们能够再次将思想和感觉统一为一个鲜活的整体。

## 附 录

由于篇幅所限,在本文的正文部分我未能处理这一问题:在西方,心如何同感觉,心智如何同理智联系在一起。这是一个需要长篇专门讨论的复杂主题。在此我只是提供一些观察所见。

造成西方拉丁语世界的心理学和希腊教父心理学重大分裂的正是 *voluntas*,“意愿”这一概念。尽管有不少希腊术语可以翻译为意愿(*boulesis*, *thelesis*, 有时 *prohairesis* 也可以),但它们都不能涵盖 *voluntas* 的意义范围。<sup>[1]</sup> *Voluntas* 通过奥古斯丁成为拉丁神学传统的核心。大致来说,他用它来指,我们之中以一种不受理性管辖的方式进行选择的东西。尽管所有天使都被同等地创造为善,但有些会背离上帝堕落(成为魔鬼),而另一些则能立场坚定,在奥古斯丁对其原因的讨论中,上述意义明确地得以彰显。他将这一事件和两个同样的人像类比,这两个人中的一个屈从诱惑,而另一个人则没有:

如果两个在身体构成和道德品质上都一样的人看见同一个美丽的身体,其中一个为这一景象所刺激而渴望不正当的享乐,而另一个人则坚定地保持对他的意愿的适当克制,对我们来说,究竟是什么造成了恶的意愿出现在一个人身上而不在另一个人身上? 是什么产生了恶的意愿使它出

---

[1] 关于这一观点,见 Charles Kahn, “Discovering the Will: From Aristotle to Augustine”, in *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, ed. John Dillon and A. A. Long (Berkeley: University of California Press, 1988), 234-259。

现在那个人身上？不是身体的美丽，因为这同样地呈现在他们两人的目光下，但却没有在两个人身上都产生恶的意愿。那是他们中一个人的肉体在他观看时产生了欲望吗？但是为什么另一个人的肉体没做到呢？或者是气质？但为什么不是两个人的气质？因为我们假定这两个人在身体和灵魂的脾性上都一样。<sup>[1]</sup>

奥古斯丁的答案是除了意愿自身没有其他的回答。没有任何外在于意愿的东西能够让它选择它所选择的；最终的解释很简单：一个人有善的意愿而另一个人有恶的。<sup>[2]</sup>

尽管奥古斯丁没有直接把意愿和理性对立起来，但显然如果意愿要扮演他所赋予它的角色，对何为善的理性理解就不能决定意愿的选择。另一方面，任何选择，无论它如何自由，它总是对理性所呈现的可选项的回应。因此，奥古斯丁留给他的继任者这样一个折磨人的难题：确切来说，理性和意愿究竟是如何相关联的？这里我们没必要考察对这一问题的种种回答。对我们的目的而言重要的是，通过把 *voluntas* 剥离出来，给予它核心地位，奥古斯丁使得意愿和理智的两极化成为中世纪哲学的主导主题。

在这一观点下，心成了什么呢？这一问题的恰当回答并不明确。困难在于，如我们所见，心并不是一个独立的官能。它更

---

[1] 《上帝之城》XII. 6; trans. Marcus Dods, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), Series I, vol. 2, 229-230.

[2] 在《上帝之城》XII. 9 奥古斯丁继续补充，善的天使一定从上帝那里得到了比恶的天使更多的恩典，然而，这一退让并不影响他的意愿理论。

像一个独立的层面，一个人的身体本性和精神本性相重合的层面。但是中世纪心理学专注于用意愿和理性这些灵魂的独立官能来理解灵魂。因此，在极大程度上，心干脆就从这一图景中消失了。奥古斯丁自己尽管是一个敏锐的圣经诠释者，罕见地很少谈到心。他拒斥《圣经》中任何心和身体器官的联系，转而断定心是灵魂 (*anima*) 或心智 (*mens*) 的隐喻。<sup>[1]</sup> 由于这一解释，他看不到任何去谈论心的特别理由，而他自己（在《三一论》和其他著作中）详尽的心理探索也转而关注灵魂或理智。在后代作家中，圣安瑟尔谟、圣伯纳德、圣托马斯·阿奎那都把心等同于 *voluntas*。<sup>[2]</sup> 他们也都没有以显著的方式把心主题化。尽管我没有考察其他作家，但是在这三者中将心等同于 *voluntas* 是如此显而易见，它暗示了这在当时广为接受。

将心从哲学心理学中移除，这是我们的故事的第一阶段。第二阶段则是 12 世纪时西欧意识领域的一个显著转变。在这一时期，我们发现了一种新的专注，它致力于追求感觉，特别是（虽然不仅仅是）宗教感的强度和生动。安德鲁·劳斯 (Andrew Louth) 将圣伯纳德的神秘主义和先前的作家如奥古斯丁相对照，正是以它将感觉从理智中剥离出来的方式。

对奥古斯丁来说……灵魂对上帝的爱和灵魂对上帝的认识携手同行：灵魂因为爱上帝的而想要更多地认识上帝，灵

---

[1] 《三一论》X.7(9)，《布道集》265C；参见 Goulven Madec, “Cor” in *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986)。

[2] 安瑟尔谟《论真理》12，《论上帝的预知、预定和人的自由的和谐》III.2；伯纳德《雅歌布道集》42.4.7；阿奎那《神学大全》IaIIae Q. 24, art. 3, IIaIIae Q. 44, art. 5；cf. IIaIIae Q. 7, art. 2, obj. 1。

魂因为认识到上帝是至高的真理和美自身而爱上帝。对上帝的爱和认识以我们所具有的一种对上帝的认识而统一起来,也就是智慧, *sapientia*。与 *scientia*, 普通知识相对立, *sapientia* 关心永恒的实在和对它的沉思……在伯纳德这里, 认识和爱之间存在鲜明的对照, 因为爱首先是一种感觉, 而不是一种占有的欲望和占有中的乐趣, 如同奥古斯丁所说的那样。 *Amor est affectio naturalis, una de quattor*, 爱是一种感觉, 四者之一(其他的是恐惧、快乐、悲伤)。……当他把 *sapientia* 和 *scientia* 对立起来, 他不是把一种较高的理智能力和较低的对立起来, 而是把在善中找到乐趣发现善很甜美这样一种感觉和理智活动对立起来。<sup>[1]</sup>

这一新生的对感觉的专注, 在这一时期还可以找到其他征兆, 例如, 典雅爱情 (courtly love)<sup>[2]</sup> 运动和宗教艺术的自然主义倾向。<sup>[3]</sup> 无论这些变化的原因何在, 它们创造了一个重要的新的心理学范畴, 它在奥古斯丁理性和意愿心理学中不易确定。作为一个可能的假说, 我想提议, 心曾经广泛地(如果不是官方地)被采用, 作为这一孤立于知识之外的新的感觉范畴的居所。尽管, 我不曾试图相近地证实这一猜想, 但是 12 世纪和 13 世纪

---

[1] Andrew Louth, "Bernard and Affective Mysticism", in *The Influence of Saint Bernard*, ed. Benedicta Ward (Oxford: SLG Press, 1976), 2-10, at 3.

[2] 或译“宫廷爱情”, 中世纪骑士对贵族女子(包括已婚女子)的爱情, 以其非肉体性, 强调精神层面的忠贞而闻名。——译者注

[3] 可参考, 例如 Lynn White, Jr., *Medieval Religion and Technology: Collected Essays* (Berkeley: University of California Press, 1978), especially "Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages"; Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200* (Toronto: University of Toronto Press, 1987)。



对耶稣圣心的敬礼奉献的增长暗示了上述猜想是循着正确的轨道的。<sup>[1]</sup>

显然,这一叙事在许多点上还需要充实。一个更加详尽的研究当然会带来某些重要的澄清,以及我在这里不曾论及的额外因素。(除了心多变的含义之外,还应当考虑理性观念的变化<sup>[2]</sup>) 尽管如此,我相信,中世纪心理学的这两个重大转变至少是心和心智以我们今天这样的方式分离的重要原因。

(译者吴天岳,北京大学哲学系)

---

[1] 见《新天主教百科全书》“耶稣圣心”词条及其引述的相关文献。

[2] 例如, Alfred Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)。

# 托马斯·阿奎那论理性和信仰

迈克尔·戈尔曼(Michael Gorman)

## 导 论

托马斯·阿奎那(1224/5—1274)生活在我们现在所称的西欧,这意味着他生活在一个理性哲学在大学里繁盛的社会。这也是个基督教被普遍接受和实践的社会。那么,毫无疑问地他思考了很多关于信仰和理性关系的问题:为什么宗教信仰如此重要?如果有了宗教信仰,我们还需要理性吗?

在这篇论文中,我首先会讨论托马斯·阿奎那关于理性及其局限的观点。其次,我将再现他关于信仰如何使我们战胜这些局限的理解。再次,关于阿奎那对哲学和神学的比较,我会给出一个简短的说明。最后我将讨论阿奎那作为一个哲学家兼神学家的这个事实如何影响我们对他的解读方式。

## 人的理性以及它的局限

理性在托马斯看来是一项让我们进行三种活动的力量。首先,它让我们把握本性或本质——例如,我们能理解什么是一个三角形或一只猫。其次,理性让我们做出判断——例如,我们能判断出“三角形内角和等于两直角之和”,或者“猫是温血动物”。最后,理性让我们从一个判断过渡到另一个——例如,在“苏格拉底是人”和“所有的人都是有死的”这两个判断的基础上,我们得出“苏格拉底是有死的”这个判断。<sup>[1]</sup>

尽管人必须通过教育和实践来发展他们的思维能力这点是很明显的,阿奎那却认为这种能力自身是从属于人的本性的:“灵魂的所有力量……来自灵魂的本质。”<sup>[2]</sup>理性的能力是跟随于我们是人这个事实,也就是说,它是我们的本性或本质为根据的。当然,也有人不能行使这种能力——例如,他们太小了,抑或他们受伤了。但是在这些情况下,这种能力还是存在的。

阿奎那一再强调这点:除非我们已经有了感觉,否则我们不能运用我们的理性。从周围世界的关于个体感觉经验出发,在想象和记忆的帮助下,我们能运用理性去把握世界上的个别事物的相似和不同;这是我们如何产生对普遍本性或本质的洞见的原因所在。例如,我们从经验中很多个别的马出发,而最后我

---

[1] 《神学大全》I, q. 85, art. 5.

[2] 《神学大全》I, q. 77, art. 6. 参见 John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2000), pp. 275-294。

们注意到马有四条腿、没有锋利的牙齿等等——这些观察使我们有了一个“什么是马”的理解。所以，我们需要个别的感觉以便运用理性；但超出感觉的理性使我们得出一个关于普遍本质的领会。<sup>〔1〕</sup>

阿奎那区分了运用理性的两种目的。有时我们运用理性单纯地只是为了理解，在头脑中并没有任何目的——阿奎那称这是理性的“理论的”或“思辨的”功用。纯粹数学是这种思维的一个很好的例子，哲学也如此。然而，我们有时运用理性去判断我们应该做什么——阿奎那称这是理性的“实践的”功用。判断“是否买一辆轿车”是这种思维的一个很好的例子。值得注意的是，阿奎那并不认为理性有两种力量：理性只有一种力量，有时我们用它来理解事物是什么样的，有时我们用它去裁断我们应该做什么。<sup>〔2〕</sup>

实践的理性这个主题引申出另一个我想提及的话题，虽然我不会谈得很详细。阿奎那认为理性是我们自由意愿的基础。自由的行为基于我们做出的选择，除非我们能考虑不同的意见，否则我们不能做出选择。进一步说，阿奎那认为使我们的行为自由的一个主要的原因是我们凭靠理性践行它们，也就是说，我们应做什么是我们判断的结果而不仅仅是凭靠冲动。<sup>〔3〕</sup>

到目前为止，我们已经有了阿奎那对理性的一些主要见解。现在到问“理性的力量有多大”的时候了。权衡这一问题是很

---

〔1〕 《神学大全》I, q. 84, art. 6; 《神学大全》I, q. 85, art. 1; 《神学概要》I, cc. 79-82; 《论真理》，q. 10, art. 4-6。

〔2〕 《神学大全》I, q. 79, art. 11。

〔3〕 《神学大全》I, q. 83, art. 1; 《论真理》q. 24, art. 1-2。

重要的。一方面,阿奎那不是一个怀疑论者,他反对这种观点:人无法理解他周围的世界;另一方面,阿奎那认为有好多事物我们并不理解。他的观点表明:我们有一个很好的对这个世界的理解,在这个意义上,我们能“理论地”和“实践地”使用理性,但事实上我们很少能把握事物的本质。因此,阿奎那认为,人的理性至少在实践中是有确定的局限的。<sup>[1]</sup>

通常(情况下),阿奎那并不为这种局限过于心烦。这正是事物的存在方式。我们尽我们所能,况且我们的局限并没有很严重地影响我们过一种完满生活的能力。但在特定情况下,阿奎那认为理性的局限确实带来很大的困难。而这正是涉及上帝的地方。

阿奎那认为我们出于本性的理性知识包括一些对上帝的理论知识。比如说,他认为我们能从宇宙的可观察的事实出发证明上帝的存在。他很谨慎地做出这个结论。认识到他的谨慎对我们是很重要的。在开始证明上帝存在的时候,我们已经证明的是:宇宙中的变化是有原因的,而这个原因本身是没有原因的。阿奎那称这个存在是“上帝”,但他花了很长时间,运用很多推理,以证明这个存在具有那些通常和上帝联系在一起的属性。每一个关于上帝的事实都需要证明:上帝是善的,他是全知的,他有自由意愿,上帝只有一个,等等。<sup>[2]</sup>阿奎那也认为我们

---

[1] 《神学大全》I, q. 29, art. 1, ad 3; 《论权能》q. 9, art. 2, ad 5。

[2] 阿奎那在《神学大全》I, qq. 2-26 和《反异教大全》I 中展示了他对神的观念的哲学思考。关于后一本著作的专著研究,见 Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles I* (New York: Clarendon Press, 1997)。

能运用我们自然理性的知识去把握实践的真理,这种我们应以某种方式对上帝的敬畏的真理。〔1〕

以上似乎表明阿奎那对我们思考上帝的能力非常乐观。但这里有两个问题。第一,关于上帝的知识对大多数人来说是难以领会的,而且就算可以领会,它也不是确定的。阿奎那在这里提到三点:大多数人并没有聪明到能够以哲学推理的方式达到关于上帝的知识;就算他们足够聪明,能够领会(上帝的知识),他们也不会有时间进行这种推理;而且即使聪明的人时间充裕,他也会犯错误。〔2〕

这只是第一个问题,第二个问题更严重。阿奎那认为就算我们能不犯任何错误地把正常的理性能力发挥到极致,其结果仍将达不到我们所需要知道的。有一些关于上帝的知识是人们需要知道的,但正常的人类理性靠其自身是无法把握的,甚至在原则上也是无法把握的。

这后一个想法包含两点:第一,有一些关于上帝的真理自然理性靠自身是无法理解的;第二,我们需要知道这些真理。第一点并不让人吃惊:如果有上帝,很可能他的本性是超出我们的理解的。〔3〕但这第二点并不很明显:为什么我们需要知道那些关于上帝的知识?阿奎那的回答可以表述为,我们需要知道这些真理是为了我们的**实现和救赎**。下面我将把它们区分开来讲。

“实现”,我指的是去实现我们所有的潜在可能性。我们从

---

〔1〕《神学大全》II-II, q, 81, art. 2, ad 3。

〔2〕《神学大全》I, q. 1, art. 1;《反异教大全》I, c. 4。

〔3〕《反异教大全》I, c. 3;《神学大全》I, q. 1, art. 1。

理性开始说吧。阿奎那认为我们很自然地会欲求知道事物的本质和原因。这让我们回到上帝,因为无疑上帝是一切事物的原因。因此,我们意欲去求知无疑会让我们欲求一种对上帝的理解:“最后的和完全的幸福只能在对神圣本质的直观中找到。”〔1〕如果仍然有很多关于上帝的真理对人来说是无法领会的话,我们的欲求将会被挫败,并且无法实现人的潜能性。

这一点也适用于自由意愿。人不仅欲求善的东西,还欲求一个无限的善。但只有上帝才是无限的善。因此,“只有上帝才能满足人的意愿”〔2〕。所以说,如果不触及上帝,人将无法得到实现。

“救赎”,我指的是从一个坏的境况中被解救出来,就像当我说某人把我们在水中拉出来是把我们从溺水中“救”出来一样。托马斯认为,因为过去的一些毁灭性的选择,人类现在发现他们处于一种很坏的境况中。用神学的语言,他说我们的状况是“堕落”。不仅我们的环境有时与我们敌对,而且我们自身已经被败坏了:我们倾向于非理性和不道德地行事,并且我们无力于一致地践行正确的事情。结果,我们经常发现自己和他人冲突,和周围的世界冲突,最终也和上帝冲突。〔3〕此外,这种状况是我们自身无法修复的。〔4〕现在上帝自己准备了一些补救——也就是说,上帝已提供了一些可以把我们从不安境况中解救或

---

〔1〕《神学大全》I-II, q. 3, art. 8; 亦见《神学大全》I, q. 12, art. 1; 亦见《反异教大全》III, c. 37。

〔2〕《神学大全》I-II, q. 2, art. 8。

〔3〕《神学概要》I, cc. 186-197; 《神学大全》I-II, qq. 81, 82, 85。

〔4〕《神学大全》I-II, q. 109, art. 7; 《反异教大全》III, c. 157。

救赎出来的方法——但平常的人类理性靠其自身并不能发现它们。<sup>[1]</sup>因此,由于我们无力于知晓关于上帝的所有知识,我们生命的第二种方式受到妨碍:我们不能知道使我们境况变好的方法。

因此阿奎那认为自然的人类理性并不足以给人提供他们所需的理论的和实践的知识。人类处于一种很坏的状况,这是不能被自然理性自己发现的方法所改善的;此外,就算人类不是处于一种很坏的状况,他们也会因自己的生命而受到挫败,因为自然理性不能提供给他们实现人的潜能性所需的知识。

因而我们知道了理性的两种局限。一是实践上的局限——理性经常缺乏,甚至当它在处理原则上它能把握的论题之时。另一个是原则上的局限——在一些论题上,理性不能发现全部的真理,就算它被正确地运用着。

### 信仰作为对理性局限的一种解决

阿奎那认为对于理性的局限所摆出的问题有一种解决方法。这种解决方法,简要地说即是:尽管我们不能通过我们自己发现一些真理,上帝能告知我们这些真理。

为了让人类救赎更易接近和更确定,必然地人应由神的启示来教会这些神圣的真理。因此必然地,除了被理性所研究的哲学学科以外,也应该有需要靠启示的神圣的

---

[1] 《神学大全》I-II, q. 91, art. 4。



科学。<sup>[1]</sup>

上帝所教的真理对人类来说是“启示”，而当人相信上帝的教诲时，我们便涉及“信仰”。

当然没有一个电话号码，拨通它我们可以向上帝咨询问题。那么我们在哪儿能找到上帝的启示呢？在这儿我不能给出托马斯的那个很长的回答，但有一个简短的回答在《圣经》里是被教会作为权威解释的。

现在我将更细致地讨论一下关于信仰的观念。

“相信着”意味着对一个事物牢固地把握着，这使信仰近似于知识和理解；但这种认识并没达到那种完满（清晰的洞见），这使信仰近似于疑惑、猜疑和意见。<sup>[2]</sup>

信仰就是确信某物，即使你并没有很强的理性根基来支持这个信仰。（作为对比，以下两个就不是信仰：确信某物因为你已经证出它了；不相信你并没证明的事物。）现在的问题是，确信上帝所说的是否只是因为这是上帝所说的。

在这点上，我们能发现一个很有趣的事实，即关于托马斯对启示和信仰的理解。它唤起了我们对理性在实践上的局限和理性在原则上的局限的区分。假设上帝只启示那些理性在原则上不能发现的事物。如果上帝是这样做的，那么启示只对那些聪明的人有帮助，对于平常的人来说仍然有很多问题。阿奎那认为上帝并不是这么做的；上帝不仅启示理性在原则上无法达到

---

[1] 《神学大全》I, q. 1, art. 1; 亦见《反异教大全》I, cc. 4-6。

[2] 《神学大全》II-II, q. 2, art. 1; 亦见《论真理》q. 14, art. 1。

的事物,也启示那些独立的、理性在原则上能到达到的事物。这又关系到我们已经考察了的一个观点:

即使在关于上帝的真理能被人的理性所发现的情况下,人也需要神启的指引,这是必需的;因为理性所研究的关于上帝的真理只会被少数人获取,(这种获取)需经很长时间,并且有很多错误。<sup>[1]</sup>

因此对阿奎那来说,有三种不同的真理。第一,只能通过启示和信仰去学习的真理——例如,关于上帝救赎人类的计划的真理。第二,能通过自然理性去学习并且上帝不启示的真理——例如,关于化学和天文学的真理;上帝不启示这些真理是因为知道它们对人的实现和救赎来说并不是必需的。第三,原则上能通过理性去学习但仍需上帝启示的真理(这是因为为了实现和救赎,我们需要知道这些真理——例如,关于上帝是善的和上帝创造了这个世界的真理)。

关于信仰和理性之论述的最后一点。阿奎那认为信仰和理性能相容这一点是很重要的,也就是说,信仰所接受的真理总是和通过自然理性所发现的真理相一致。真理从不和真理矛盾,并且信仰断定也就是真值断定。阿奎那对这个立场给出了如下的理由:真理最终来自相同的源泉——上帝。因此启示的真理看起来似乎和被自然理性所发现的真理相冲突,但它不是**真正地**相冲突。如果有冲突,那么或者是在推理的时候犯了错误,或者我们误解了启示真正所要说的。当然我们可能并不很

---

[1] 《神学大全》I, q. 1, art. 1。

确定到底是哪一个的问题，但阿奎那相信必然是这两者之一——或者，当然也可能两者都是。<sup>[1]</sup>

为了结束这部分，我想作一个简短的关于历史的评注。在阿奎那那个时代，一个广泛争论的话题是基督徒如何处理亚里士多德哲学。亚里士多德的观点象征着一套成熟而有力的观念，它会部分地和基督教相冲突。少数思想家认为如果亚里士多德被接受的话，基督教将会遭抛弃。另一些人相信基督教才是真理，亚里士多德哲学应该被拒绝。阿奎那选择了一条中间路线，他认为基督教显然是真理而亚里士多德主义也含有很多真理：我们应从亚里士多德那里接受所有正确的，并纠正所有错误的。这听起来像是一个显而易见的解决方案，但通常最明显的真理最难被发现！<sup>[2]</sup>

## 哲学和神学

现在，我们已经考察了阿奎那关于信仰和理性的观点，让我们再看一看他对哲学和神学的区分，后者被他称为“神圣的科学”。阿奎那非常广泛地使用着“哲学”这个词，甚至包含了所有的理论知识——例如，我们今天称为“化学”的，对他来说是

---

[1] 《反异教大全》I, c. 7; 《神学大全》I, q. 1, art. 8; 《释波埃修〈三一论〉》q. 2, art. 3。有时，阿奎那认为冲突只来自拙劣的哲学，而不是因为对启示的拙劣解释。但是在他对其他很多事物的论述中很清楚，他认为也可能误解启示。

[2] 中世纪有关亚里士多德的论辩，见 Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938)。

“自然哲学”的一部分。哲学是被人类的自然理性所执行的一个任务。它是人们以一定方式对经验进行反思的尝试：把握事物的本性，形成正确的论证，并使论证在旧的真理的基础上产生新的真理。

与之相比，神学并不只依靠人的理性；它还以上帝所启示的真理作为起点：“神圣的科学接受被上帝启示的原则。”〔1〕这并不意味着神学是非理性的活动——用传统的话来说，神学是“信仰寻求理解”。神学使用理性是为了更好地理解和解释上帝所启示的东西，在已知的真理的基础上演绎出新的，并回应那些对信仰的攻击。〔2〕使神学不同于哲学的并不是因为后者对理性的运用，因为哲学和神学都得运用理性；而是神学依赖启示，这与哲学不同。还有一些其他的不同。哲学志在完全理解它的主题，而神学不是，因为神学家知道他的学科的主题是超出人所能把握的。在努力获得尽可能多的理解的同时，神学家知道理解在原则上的有限性。〔3〕

刚才提到的那点应该更详细地被论述：神学使用理性去回应那些对基督教的攻击。阿奎那认为有时我们可以指出一个对基督教的反驳的论证是没有任何价值的。但下面这情况并不总是可能的——有时仅仅可以指出那个反驳的不确定，并且它很可疑。无论如何，在所有的情况下，神学都能展示出这点：接受

---

〔1〕《神学大全》I, q. 1, art. 2; 亦见《反异教大全》I, c. 5。

〔2〕阿奎那讨论神学的使命的文本，见《神学大全》I, q. 1, art. 8; 《释波埃修〈三一论〉》q. 2, art. 3; 《问答集》IV, q. 9, art 3。

〔3〕阿奎那认为许多这类限制在圣徒们来生中被给予的“神视”（vision of God）中得以克服，但这一论题不在本文范围内，见《神学大全》I, q. 12。

启示在理智上是可可靠的。证明出信仰是真的是不可能的——就像我们已经说过的，一些真理超出了单独的理性在原则上的理解。但阿奎那坚持认为，展示出信仰不是愚蠢或愚钝的这一点是可能的，因为对此的反驳从未取胜。<sup>〔1〕</sup>

我已经说过神学运用理性，某种程度上，这意味着神学家在启示的基础上提出新的思想，这种思想是哲学家永远不会提出的。在某种程度上，这又意味着神学家在利用哲学，也就是说，他用人类的自然理性提出一些观念并把它们用于神学的领域。通常阿奎那会在神学文本中间靠右的地方写上一些哲学的探讨。例如，在解释基督教信仰中耶稣基督是一个既有人性又有神性的人时，阿奎那停下来解释什么是本性。<sup>〔2〕</sup>就像我们在页底所见到的，这给我们阅读阿奎那的著作带来了很大的问题——他的一些东西是哲学的，一些是神学的，并且神学中包含很多哲学。

我已经给出了哲学和神学的区分，这在某种程度上使两者的关系变得非常尖锐——如果你依靠启示，你是在做神学；而如果你不依靠启示，那么你在做哲学。但有人可能会反对说，区分毕竟不是这么明显。我们回忆到，对阿奎那来说，原则上我们的理性靠自身能发现的上帝启示的一些真理。因此上帝启示那些属于哲学领域的真理，这似乎意味着哲学对基督徒来说不同于非基督徒——对基督徒来说，他们的哲学思考源于启示。

学者们对于解释阿奎那的正确方式意见并不一致，但我认

---

〔1〕 《神学大全》I, q. 1, art. 8; 《释波埃修〈三一论〉》，q. 2, art. 3。

〔2〕 《神学大全》III, q. 2, art. 1; 《反异教大全》IV, c. 35。

为以下是思考阿奎那观点的一个很有用的方式。一个基督徒兼哲学家能在启示的基础上把握(人)靠自然理性研究的问题。在他找到不可依靠的启示理由之前,他不会用一种哲学的方式把握它们。一个基督徒哲学家可能从启示那里接受一些线索,但如果他真正想成为一个哲学家,他不得不为他的观点找到纯粹的理性根基。如果真是这样,那么哲学和神学的区分确实是一个很尖锐的问题。

### 关于诠释阿奎那的一些想法

根据阿奎那的理解,哲学和神学是不同的探索领域。但阿奎那自己却兼顾它们——他对哲学和神学都有贡献。这给我们阅读他的文本带来了很大的问题。例如,如果我们在试图解释一个神学文本时仅把它视为纯粹哲学,那么我们将不会注意到阿奎那是在依靠基督教启示;有时阿奎那的论证不能完全靠自然理性自身支撑,这使得他的论证显得很随意并且没有支撑。再说,如果我们在试图解释一个神学文本时仅把它视为纯粹哲学,我们可能会为阿奎那的这个做法感到困惑——他会突然停止对他的主题进行一个完整的理解,并且满足于这样做——但在神学里,人永远不会获得一个完全的理解。

因此我们应如何阅读阿奎那取决于我们的目的以及我们阅读的个别文本的性质。如果我们对他的哲学观点感兴趣,那么我们当然会使用他的纯粹的哲学文本并且不会有其他任何问题。如果我们使用他的神学著作却是为了哲学的目的,我们就不得不更加小心。有时我们会发现阿奎那在探讨可以通过自然

理性理解的观念——例如，他可能在探讨哲学的观念并且是为了神学的目的。在这些情况下，观念无疑具有哲学的兴趣。但当托马斯正好在谈那些依靠启示的观念时，哲学家将会发现托马斯的著作有些无趣。

作为对比，如果我们想学习阿奎那的神学观点，那么我们当然得使用他的神学著作；然而我们应当知道阿奎那的神学方法包含了很多依靠哲学的观念，因此我们常常会在他的神学著作里遇到哲学的观念，我们必须理解这些哲学观念以便于理解他的神学思想。有时我们也需要看一下他的纯粹哲学著作以便帮助理解他在其神学著作里所表达的观点。

最后，对阿奎那的哲学感兴趣的人必须既学习他的哲学又学习他的神学，那些对其神学感兴趣的人也不得不这样做。

总之，阿奎那对理性和信仰都给予了很高的地位，除非我们对理性和信仰都有思考，否则我们不能很好地理解他的著作。如果我们这样做，并且如果我们在读阿奎那的文本时了解他的意图，我们将从他思想中获益甚多。但愿我们还能做得更好，不仅是学习他的思想也学习他所思考的东西——实在自身，以及我们应如何回应它。

（译者李鹏飞，武汉大学哲学系）

# 从奥古斯丁和阿奎那看教学

阿尔文·沃斯 (Arvin Vos)

无人不为师。正如奥古斯丁指出,教学不仅仅是我们把关于某些事物的信息传达给一个人,并且我们也是在提问题。一个问题能使人多闻博识,因为通过它,另一个人发现了我们所想要获悉的。当我们教时,会有什么事情刚好发生呢?在这里,我将会细细检查中世纪思想两个最主要的代表——奥古斯丁和阿奎那——为这个问题提供的回答。就我们的目标来说,关于教学的问题是个有趣的问题,因为至少从表面来看,奥古斯丁和阿奎那对它的看法似乎是相反的。奥古斯丁说,“把人称为老师是个错误”(《论教师》14.45),因为学生不是师从他人而获得知识,而是通过“在内心中成为真理的学生”(13.41),即是说,成为上帝的学生。相反,阿奎那主张,“一个人通过提供证明让他的学习者变得有知”(《神学大全》1a 117.2)。检视这两个观点,觉察到它们的相似点和不同点,这能给我们提供一些对哲学在中世纪发展的多样性的洞察。奥古斯丁和阿奎那都坚定地献身于基督教的世界观,把包括人类在内的所有一切事物都看作



是被上帝所创造的,尽管如此,他们各自用自己的方式理解教学。我们将会看到,他们关于教学的不同观点根植于他们的知识理论。他们理论的不同很大程度上源于这样一个事实:奥古斯丁深信柏拉图主义者是最可信赖的哲学家,而阿奎那同等程度地忠于亚里士多德的哲学方法。尽管两者都忠于基督教关于人类生活的观点,他们却用了不同的方式去表达。

首先,我将会简要地概述他们各自活动的历史背景。奥古斯丁(354—430)出生于北非,正如他在他的自传里告诉我们,他是个才华横溢的大主教。《忏悔录》从他的家乡塔加斯特传到迦太基,然后到罗马,最后一直传到罗马皇帝居住的意大利米兰,到处受到欢迎。他是个非常成功的修辞学教师,但他也献身于智慧。从他自传中我们得知他在学习的过程中是如何遇到西塞罗对哲学的劝告,这结果便是:“这一本书使我的思想转变,使我的祈祷转向你,使我的希望和志愿彻底改变。”(《忏悔录》III, iii, 7) 通往智慧的路漫长而艰辛,然而,由于奥古斯丁最初对《圣经》感到厌恶,他转到了公开宣扬具有二元论特征的诺斯替派的摩尼教,他们向他提供了一条吸引人的途径,这条途径使他摆脱《旧约》里令人厌恶的故事。他们公然宣称只有《新约》才值得被追随,但连这个文本也已被腐蚀了。无论这个解释方法多么令人满意,奥古斯丁始终存有自己的怀疑,因为一个不被腐蚀的文本是不可能产生出来的。他还发现了摩尼教的科学是不恰当的。跟天文学家的描述作比较,摩尼教科学对天体运动的描述明显看来是不完善的。当奥古斯丁提出这点及其他有关摩尼教徒的事情时,他发现了他们无法解决他的问题。即使他们的代言人福斯图斯也不能回答他的问题。奥古斯丁成了一

名怀疑论者：“我怀疑一切并且对一切悬置判断。”（《忏悔录》V, vii, 25）

虽然在追寻智慧的路上有诸多障碍，表面上看来奥古斯丁还是继续获得了成功。为了找到更好的学生，他移居到了罗马。那儿有个朋友建议他向米兰的宫廷申请一个修辞学家的职位，他接受了并把这工作做得很好。然而，奥古斯丁日益对职业上的成就感到不满意。在米兰，他有机会聆听以雄辩出名的安布罗斯（Ambrose）的讲演。可是，使他惊奇的是，在聆听安布罗斯讲演的过程中，他发现了他讲道的内容阐述了另一种使人信服的解释《旧约》著述的方式。与米兰的哲学圈子的交往使奥古斯丁得以接触非常活跃的新柏拉图主义哲学运动。新柏拉图主义者帮助他摆脱了曾经控制他思想的物质主义，在一段相对较短的时间内他皈依了基督教，这是他早年拒绝的其母亲的信仰。在他信仰皈依的一些年里，他写了一本小书《论教师》。在他生命的这个时期里，他仍然为这样一个理想所鼓舞，这个理想模仿那个时代其他哲学家，即与朋友们过沉思的隐居生活。皈依基督教十年后，奥古斯丁成为北非第二大城市希波的主教，在那里他的余生致力于传教士的工作。他的著作从这个海港城市希波被带到罗马帝国的其他地方，这给他确立了在中世纪成为极具影响力的教父的基础，如果不是最具影响力的话。

奥古斯丁逝世将近 800 年后，托马斯·阿奎那在 13 世纪（1225—1274）诞生了（今天离阿奎那的逝世有近 730 年，因而从年代顺序来看，比之他对我们，奥古斯丁是个更为遥远的人物；但这一点无关要紧）。在 13 世纪之前，西方的文化环境发生了巨大的变化。奥古斯丁生活在罗马帝国的末期；事实上，他

死后不久，蛮人和汪达尔人正围攻希波。随着帝国的覆灭，西方世界在政治上陷入了四分五裂，城市混乱，教育衰落。接下来的时期就是众所周知的黑暗时代。但在13世纪之前，政治秩序已经被重建，教育也已发展到建立大学的阶段。这就是托马斯·阿奎那出生和工作的背景。与大学的发展相应，适应城市新环境的教堂的布施规则和修道院制度也有所发展。托马斯·阿奎那成为天主教多明我会的一名修道士，在巴黎大学等其他一些大学和一所多明我会学院任教。

在阿奎那开始事业生涯之前的一个世纪里，亚里士多德的著作在西方世界逐渐闻名。但由于他的思想和基督教的教义存在冲突，他的著作也就遇到大量的抵触。根据亚里士多德的观点，世界是永恒的；这说法是对创世的否定。他也宣称——至少像他最重要的阐释者阿威罗伊（Averroes）所解释的——不存在个体不朽，这排除了死后的奖赏和惩罚。在奥古斯丁神学思想占统治地位的巴黎大学，亚里士多德的哲学也因为同样的理由遭到大量的抵触。在阿奎那开创事业之时，他把亚里士多德的思想用到他的神学体系中，对它进行修改和调整，就如同奥古斯丁对柏拉图主义学说的做法一样。我将会用他在《论真理》（*Disputed Questions on Truth*）和《神学大全》里有关教学的反思作为这次讨论的重点。这为了解中世纪思想中两个杰出人物的相似点和不同点提供了简单的背景。

匆匆一看，教学似乎并没有什么复杂之处。一个人能很容易地把他所知道的传达给另一个人；此时，第一人就在教导第二个人。然而，我们马上就会觉察到，教学并没有这么简单。如果我对另一个人说话，但声音并不大到足以使他清楚地听到和

理解,那么我可以重复我所说的以作补救。但有时候,一个人听了另一个人说话,但仍没有理解;吐字是清晰的,但对方却没有回应。听者甚至能重复说话的内容,但仍茫然无知。在这情形下,声音洪亮地说话是不足够的,重复所说的也不能提供理解。无疑,肯定有另外一些事情发生。它是什么?确定这**另外一些事情**就是教学争论的中心。这问题亦即是:是什么样的条件和过程使教学成为可能的?

奥古斯丁非常敏锐地意识到听和理解的差别。以演说作为语境,他指出一个符号包括了声音和含义(《论教师》10.34.144)。当声音撞击到耳朵,它就能被感知到;但只有当看到“声音所表示的事物”时,它的含义才能被觉察到(145)。一旦声音的含义被弄明白了,它作为一个符号或一个词,也就变得有意义了。语词有利于“引导……注意”(170),但这也是它们的局限。“只有当语词提示我们去寻找事物时,它们才是有影响力的;它们不会向我们展示我们要了解的事物。”(11.36.2)只有“通过觉察一个词的含义”我们才能学到它,因而仅仅听一个词的发音是不够的,学习一个词还必须得知道它所表示的事物。

“所表示的事物”意味着什么呢?它从哪里而来?如何知道它?奥古斯丁通过指出一些不能达到它的途径回答这个问题。当我们理解一个事物时,我们“并不会向在我们身外发声的演说者求教”,但是另一个人的语词可以促使我们向“在心灵之内并超越心灵自身的真理”求教(11.38.47)。奥古斯丁补充说真理即基督,即上帝的智慧:“他是我们所求教的,他居住在人的内心,基督——上帝不变的权能和永恒的智慧,所有理性的灵魂都能向他求教,但他向那些能根据善的或恶的意愿而领会

他的人展现。”(46-48)在其他地方,奥古斯丁补充道,神圣的权威正确地肯定“我们不应该称任何地上的凡人为我们的老师,因为有一个天上的存在者,他这是所有人的**老师**”(13.46.22-23)。奥古斯丁得出结论:没有任何人是老师,因为上帝的**智慧**是所有人的老师。

奥古斯丁并没有忽视作为人的老师的作用,但严格地把他们指派到一个工具性的地位。他说到**真理**“通过人用符号的方法外在地促进我们,而我们就被教导要内在地转向**他**”(23-25)。对一些情境的检视显示了这种促进的局限性。奥古斯丁说到经过仔细的思考,我们必然得到这样一个结论:“通过符号不能学到任何东西。”(10.33.115)他引用一些情境来为这个论点辩护。如果给出一个符号,我对这符号表示的事物一无所知,那么我从中学不到任何东西(比如,sarabarae,“盖头布”)。此外,当一个人听另一个人讲授,这个听者或者(a)不知道他所说的是否是真的,或者(b)知道它是错误的,或者(c)知道它是真的。在任何一种情况下,听者从这个说话人那里都学不到什么;毋宁说,在每一种情况下,听者是“**真理**的学生,是说话者或他所说的东西的外在的判断者”(13.41.4-5)。因而,一个人有时知道“说话人所说的是(真的),即使说话者本人并不知道这点”(13.41.6)。此外,由于说话的技巧,一个人可能说着一件事,却指向另外的事情,而听者从他所说的相反的东西理解他的意思是什么。含糊的用语会产生误解。而且,有些误解产生于没有听清楚说话人的话。

但即使交流是成功的,听者能领会说话人所想的是什么,这也不能使他知道“说话人是否陈述了真理”(13.45.76)。这只

有询问**真理**本身才能知道。奥古斯丁还说,设想一下,没有人会把他们的孩子送到学校去学习老师的想法是什么,而是想让孩子“自己思考真理是否已经被表述出来了。他们(学生)根据自己的能力探究内在的**真理**而做到这一点。这就是他们所要学的要点”(13.45.8-10)。表述出来的真理实际上是在人的内心中被发现的。一个学生学得很快,能立即理解所讲授的东西,学生们会猜想“他们是从一个促进他们的人那里外在地学习的”(14-15)。实际上,学生是通过成为真理的内在学生而进行学习的。所以,奥古斯丁得出结论:“我们不应该称地上的凡人为我们的老师,因为在天上有一个存在者,他是所有人的**老师**。”这个老师“从外部通过人用符号的方式鼓动我们,因此我们被引导从内部转向**他**”(14.46.23-25)。

那么,按照奥古斯丁的看法,一个人无法教导另一个人,但是通过使用符号,他能激发学生去求教那个**老师**——神圣智慧。为什么他有这样的立场?要回答这个问题,我们需要看看奥古斯丁对学生学习时会发生什么的描述。第一个要检查的例子是一个人仅仅在进行一项活动而没有教的意图。他给出一个例子,一个人观察一个捕鸟手摆弄他的手艺,如果这个观察者很聪明,他就会“以他已经观察到的为基础领会这种手艺”(10.32.95)。换个说法,从一个例子他就能获得理解。奥古斯丁补充道,“无数的事物,无须借助任何给定的符号,通过它们自身向我们展现”(105)。在这儿,奥古斯丁断定通过检查一个具体的事例学习就能发生。

同样地,语词提醒我们去寻找对应的事物,但一个人能够仅仅通过“凝视它”而认识到他原本不知道的东西,即是说,仅仅

“相信我的眼睛,而不是其他人的话”(10. 25. 169)。推理能在这个过程中起到辅助的作用,这就是为什么进一步的疑问会让一个人承认自己弄错了。奥古斯丁不但提到了在探求真理的过程中感觉和理性的作用,他也称赞阿德奥达图斯稳当的判断。“我称扬你的犹豫;它表明了智性的慎重,而这是安宁的最好的守卫。”(10. 31. 70)此外,他还称扬对那些已经“彻底地思考和细察过”论证的坚持,并告诫不要“把不知的当作已知的”(77)。人能够让这些观察呈现出获得真理的心理性的或操作性描述的特征。

这些关于认知过程的细节讨论是富有洞察力的。然而,对奥古斯丁来说,它们并不表明真理是如何被获取的;只有当我们“用理性的方法求教内在**真理**”(12. 39. 6),“在心灵之内并超越心灵自身的真理”(11. 38. 46),我们才能获得真理,这个说法是知识光照说的核心,奥古斯丁在他的许多著作里表达了这个观点。知识通过静观而达到。奥古斯丁似乎要表明,别人在引领我们学习我们需要学习的东西时,他只起着工具性的作用;但只有当我们转向“在心灵只中而有超越心灵自身的**真理**”时,我们才会发现我们已经获取的观念是否构成了真理。

转向**真理**这说法似乎令人感到困惑,因为我们不清楚它是哪种活动及它如何与先前的活动相联系的,这一点已描述过了。那么,在奥古斯丁对认知的描述中存在一种二元性。在他对感觉知识和理智知识的沉思中可以看出这二元性的存在。就感觉事物而言,我们从“事物本身和感觉”中学习(12. 39. 17)。然而,就另一些事物,它们“被心智所感知,即是被理智和理性所感知。我们谈论在**真理之光**下我们当即看到的事物,借助这点,

那被称为内在的人也就被光照了……”(34)这两种情况的不对称性有着重大的意义。

为什么奥古斯丁在被心智觉察的事物这事例上加上“在真理之光下直观”？这里的论点不是说每个人单靠自己就有发现真理的能力,而是说只有当学生作为对真理独立的见证者时,教学才会发生。这看法当然没什么错误。但这里我们探究为什么奥古斯丁认为只有作为内在真理的上帝才是真正的老师。对于每一个人,虽然感觉和推理是有用和必要的,但真理不是由它们得到确证,而是通过**内心的老师**。光照是一种智性的静观。

回想奥古斯丁对柏拉图学派的发现,我们对他采用的途径就不会感到惊奇了。柏拉图把知识描述成回忆或对非物质性型相(*ideas*)的直观。奥古斯丁保留了认知中型相的作用,但把它们摆放在上帝的心智之中,而不是设想为独立的非物质性的实体。所以他采用柏拉图主义的观点为他的基督教立场服务。正如阿奎那带着敬意评论奥古斯丁:“奥古斯丁深受柏拉图主义学说的影响,无论什么时候在他们的学说中他发现了与信仰一致的东西,他都采用它;若发现了跟信仰矛盾的,他就修改它。”(《神学大全》1a, 84, 5)这无疑是某种程度的改编。

对认知的心理描述和对光照的理智静观是如何联系起来?在奥古斯丁的著作里,我没有发现对这个问题的答案。当奥古斯丁谈到感觉、推理和反思是认识的必要过程是,对他来说,理解仍然不是这个理性的有序过程的产生物。他断言,当我们看到内心的真理之光,我们才是在认知。问及这个“看”包含了什么,他的回答与柏拉图有点相似,柏拉图也称扬对真理的探寻,知识即是对形式或型相的静观。柏拉图假定对型相的知识



已经在前生习得,而奥古斯丁依据他的信仰认信,把认知放在此世的生命,把形式放在神圣的心智之中。对他们两位思想家来说,存在着一个探究对真理的理解过程的问题。即便解释是完整的,我们也不会获得真理,除非有其他事情发生,即是说,真理被看到。

总的来说,考察奥古斯丁对教学的描述,我们会看到他持这样一个观点:一个人不能被另一个人所教,而是能激发他追寻真理。虽然他肯定感觉、推理和反思与发现真理有关,但看来他并没有把学习,即知识的获取,等同于追寻真理的产物;而是认为有另一种发现真理的方式,即通过向内观看并且仰视那超越心灵的**真理**。

对教学的探究使我们觉察到奥古斯丁真理观的一些基本的主题,这一点并不令人感到十分惊奇。真理在内心处被看到这个论题在奥古斯丁对真理的看法中有着重大的作用;这是他神圣光照说的核心。他的观点也是后来几个世纪众多讨论的起点,其中值得注意的是 13 世纪时的争论,也就是阿奎那生活的时代。

### 托马斯·阿奎那

一个人是否因为进行教学而被称为老师,或者只有上帝才是老师?阿奎那的回答是:一个人能教另一个人,因为一个人能帮助另一个人发现真理。上帝通过创造赋予了人类理解的能力。当我们自己运用这种能力,我们被看作是在发现真理,但当另一个人在这个过程中帮助我们,我们可以正当地称这个人为

老师。“存在两种获得知识的途径。一种是单凭自然理性就能获得未知事物的真理,这被称为发现;另一种是一个人协助学习者的自然理性,这被称为指导性的学习。”(《论真理》11,1 resp.) 我们的目标是检查阿奎那是如何不同意奥古斯丁的看法以及他为什么会这样认为。<sup>[1]</sup>

在那些反对一个人能教另一个人的论争中,有一个乃是奥古斯丁意见的回响。《圣经》里说道:“不要寻求被别人称作拉比。”因为这样做会给人带来神圣的荣耀。这说法似乎认为老师的称号只属于上帝。当然《圣经》里的一页经文经常有另一页对它的反驳,在这情形下,阿奎那引用圣保罗的话:“我已经被指定为传教的使徒——异教徒信仰和真理的导师。”明显地,引用《圣经》的文本并不能解决这个问题;为了能正确地阐释它们,需要一些对背景论题的了解。

当阿奎那接起教学的主题,他提到以前的哲学家由于对人的理智的本质和理解的过程有不同的概念,他们也就持不同的立场。与他观点的形成对照的是阿威罗伊主义学说和柏拉图主义学说。

阿威罗伊认为每个人都有相同的可理解的印象,因为所有人都有一个被动的理智。根据这个观点,就呈现在心智中的理性的内容而言,不同的人并没有什么不一样;不同的地方仅在于呈现给他们的想象或者影像。所以,一个人教另一个人并不是

---

[1] 托马斯·阿奎那在他的著作《论真理》q. 11 中思考了教学的问题。在《神学大全》I. 117,1 中简要地提及;并在《反异教大全》II, 75 和《论理智的统一性》, 5, 50-51 也有所涉及。

通过传达其所知,而是通过影响这个人使他的感觉影像整齐有序,让它们可以被处理得适合于理智的把握。用较少技术性的方式来描述这个过程,即是说学生其实已经拥有这知识,只是为了意识到已经在心智中呈现或被它所拥有的东西,他还需要获得正确的经验——恰当的感觉的展示。

作为对阿威罗伊的观点的回应,阿奎那承认在老师和学生中可以找到同样的知识,如果**同样**是意味着已知的真理。但一个人对一个事物的认知不同于另一个人对该事物的知识,因为同样的内容在不同的心智中形成。看来阿威罗伊相信保证同样的知识在不同的人身上都能找到的唯一方法是让所有人都拥有一个单一的理智。阿奎那主张不同的认知者可以获知同样的事物。这同样的知识就像一个个体的种存在于所有的理智中。不是说所有的人拥有一个心智,而是让每一个人分享神圣的光从而在内在的规范指引下获得进行理解活动的的能力,以这样的方式,阿奎那保留了知识的客观性。

质疑一个人对另一个人施教之可能性的其他哲学家是柏拉图主义者。根据阿奎那的说法,他们认为知识最开始是先天内在于心灵中,心灵通过分有分离独立的型相而获得这些先天的知识,但是由于与身体的结合,心灵不能很好地想起那些它拥有知识的事物。依据这个观点,学生并不能从教师那里获得新知,而是被他唤醒去关注他已经知道的东西。那么,学习即是回忆。而这种观点总是认为型相是先天的。在这里可以看到与奥古斯丁的论点紧密相关的观点,这我在前面已概述过了。

阿奎那以他在亚里士多德思想中发现的观点作为对这两种观点的反驳。被动的理智最开始时是一块**白板**,就对所有的理

解而言,它的开端是纯粹的潜在可能性。教师通过引领学生把他的潜能变成现实性,从而在他身上产生知识;也就是说,教师协助学生让他从具有理解的潜能转变为理解力的现实实现。

为了解释这个过程是如何发生的以及在这过程中教师的作用是什么,阿奎那用医术作类比。一个人从疾病中痊愈,则他要么借助自己身体的自然的医治能力,要么通过医生的帮助,即通过医术的技艺。其次,他提到在医术技艺的施用中,医生并不是健康的首要原因,而是作为首要原因的辅助者发挥作用,这首要的原因便是身体自身内在能力。这种情形与学习很相似。知识的获取可以通过一个人自身的努力,也可以通过他人的指导。每个人身上都有一个知识的原理。这个原理处于积极的(能动的)理智的光照下,由于它的缘故,人可以很自然地知道某些特定的原理,这些原理是所有科学的普遍原则。当这些普遍的原理被用到具体的事物上——因此,人拥有记忆和从感觉而来的经验——然后通过发现,人们就可以得到原来并不知道的知识。在这过程中,从已知的事物出发,我们可以获得我们原先并不知道的。

同样地,把学生从他已知的领域带到他未知的领域,教师有两种途径。第一种途径:教师向学生展示获得知识的方法。教师可以向学生提出一些较少普遍性的命题,以这些命题为基础并根据已知的知识,学生就能形成一个判断。第二种途径:教师通过展现从原理到结论的关系帮助学生,以防学生单凭自己没有这样做的能力。在这里,学习的过程要借助推理的能力。

总之,教师能够给理解力提供外在的帮助,就像医师在治疗的过程起到协助的作用。在这两种情形下,内在的自然首先是首要

的原因——医术例子中的身体，知识例子中内在的理性光照。两者都来自于上帝，正如《圣经》所说，**他医治你所有的疾病，因而上帝也被描述成他教导人认知，因为“你的容光在我们身上写就”**。阿奎那得出结论：上帝独自内在、首要地进行教导，正如自然独自内在、首要地进行医治。换个说法，理解的能力只来自于上帝。但正如医生可以很恰当地被认为在进行医治，一个人也可以很恰当地被认为教导另一个人。

这个述说是怎样不同于奥古斯丁的？托马斯坚持认为如同医生的医治一样，教师进行教学也是很正当的，因为他把能动的或积极的心智理解为理性的个体人的一部分，就像一个人拥有可调节自身的身体一样。正如健康需要一些必要的条件，理解亦一样。在发现的过程中，一个人把这些因素收集起来；而教师也可以协助他发现。所以对阿奎那来说，既然每个人都有探索的能力，被赋予了自然得知的第一原则，那么他可以通过自己的努力或他人的帮助而获得理解力。在同样的意义上，上帝是教师，如前所述，他是健康的馈赠者；也就是说，上帝创造了理解的才能，即能力或天质。阿奎那把强调的重点转移到这样一个事实：第二因有它们自己恰当的功能，教学和理智的活动与身体的活动没什么大的区别。这个因素部分说明了一个人能否教导另一个人，以及为什么阿奎那和奥古斯丁持不同的结论。然而，还有一些东西需要进一步说明。

如果我们再深思一下，就会发现另一个阿奎那不同意奥古斯丁观点的原因。他的认知心理学不同于他伟大的前辈。如我们所见，奥古斯丁非常精确地描述认知的运作——视觉、听觉、触觉、想象、思维，等等。然而，对他来说，单凭这些运作是不够

的;真理在上帝之中被看到。这就是为什么只有上帝才是真正的老师的确实原因。阿奎那认为上帝给人创造了理解的能力,在这意义上,他同意上帝也是教师。这种能力有它自身的结构和运作方式,并且它是作为一个整体反映神圣的形象。真理不是通过在上帝之中直观而获得的,而是通过运用它被创造时接受的内在规范而获得的。

阿奎那详尽地展示了理解力的结构和运作方式。理智是灵魂的能力,被动的或接收性的能力,当它接收内容到自身,它自身也就得到完善或完美。如上所述,我们出生时,心灵不带有任何内容,只有一个对普遍存在者的意向,渴望知道关于一切的一切。知识的习得是内在的,因为我们拥有——这个概念来自亚里士多德——一个能动的理智或积极的心智,去惊奇和探索的能力。我们获得理解力是因为我们每个人都有“从质料条件中抽象种”的能力。阿威罗伊主义者认为我们仅仅拥有我们所能理解的印象,只存在一个能动的理智或普遍的心智在我们身上产生知识。作为反驳,阿奎那坚持认为我们知道我们在理解,因为这是我的经验;如果我有理解的经验,则理解的运作或来源也肯定在我之内(见《神学大全》1a 79, 1-4)。

通过展示理解并不来自灵魂自身的本质,因为理解的运作扩展到自身之外的事物,这个关于理解的经验的一般看法得到了详尽的阐述。此外,我们没有先天的型相或种(species),而是应当追随亚里士多德,坚持心智拥有所有种的潜在可能性。我们获得的种并不是通过某些与我们分离的推动者来到我们自身的,如一些穆斯林思想家所提到的;它们也不是来自外在的模型(型相),如奥古斯丁所认为的那样。这些种是

从感觉而来,因为能动的理智是“通过抽象的过程使得从感觉而来的想象或影像变成确实可理解的”。对阿奎那来说,感觉和理解两者通力合作,因此感觉的呈现并不是“理性知识的全部和完善的原因,在一定程度上它们是这一原因的质料”(《神学大全》1a 84,6)。此外,他把想象或感觉的呈现称为“理解过程中工具性和次要的行动者”。用另一方式表达这点,即是,我们所理解的事物来自经验,但我们从经验中选取什么则依赖于我们提出的问题。这就是为什么感觉的呈现只是知识的“这一原因的某种质料”。

对于从感觉而来的材料,心智也不仅仅是被动的,阿奎那评述道,“借助能动的理智,想象被处理得更适合于其可理解意图的抽象”(《神学大全》1a 85, 1 ad4m)。我们已经拥有筛选能力;为了使理解顺利进行,我们筛选那些形成理想事例的材料。

最后,必须指出的一点是:对阿奎那来说,仅仅提出观念,获得心灵中的内容是不够的,心灵还要反思它自身的运作——这是感觉无法做到的。除非我们判断,肯定是其所是,不是其所不是,否则我们不会知道真理。奥古斯丁认为我们在上帝之中看到真理,与他的观点相反,阿奎那肯定我们借助上帝赋予我们的理性之光就可以掌握真理。

从这篇对阿奎那关于认知过程的描述所作的简要概述中,我们可以看到他的观点与奥古斯丁的描述之间惊人的不同。奥古斯丁把在上帝之中看到真理这个活动称为光照,阿奎那去除了这点,并且用观念的形成和对它们价值的判断取代它。正是出于对人的认知过程的关注,阿奎那强调发现是我们每个人都可以做到的,教学是人与人关系间的活动。所以,尽管在上帝赋

予人理解的能力这点上,他同意奥古斯丁的看法:上帝是最终的老师;然而他强有力地主张,有了这种能力,我们也可以教导他人并被他人所教。

### 参考书目

Augustine. *Against The Academicians and The Teacher*, translated by Peter King. Indianapolis IN: Hackett Pub. Co, 1995.

\_\_\_\_\_. *Confessions*, translated by Garry Wills. New York, Penguin, 2006.

Aquinas, Thomas. *Truth*, tr. by James McGlynn, S. J. , Chicago: Regnery, 1953.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae* Vol. 15, translated by M. J. Charlesworth. New York: McGraw-Hill, 1970.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologica*, Part I, in *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Vol 1, edited by Anton C. Pegis. New York: Random House, 1945.

(译者黄素珍,武汉大学中西比较哲学试验班)



# 阿奎那的人性形而上学

克里斯蒂娜·范戴克(Christina Van Dyke)

阿奎那对于美好生活有很多看法,比如说哪种类型的生活最适于人——使他们能够得到最大幸福的那种生活。阿奎那认为,我们所有人都想过美好的生活,而且对于幸福生活都有自己的理解(因而所追求的也就只是我们所认为的幸福生活)。当阿奎那讨论幸福的时候,他一贯把富足的生活与人性的形而上层面紧密联系在一起。他认为,对人类而言的最佳生活,在很重要很有价值的方面都建立在人的本性之上。因此,阿奎那把自己关于幸福的理解建立在他对人性的理解之上。在本文中,我试图厘清他的人性理论,因为这对于理解他对美好生活的看法是相当重要的。

其中,我将集中论述这一点,即阿奎那明确地把自己对于人性的解释与前人的实体二元论思想对立起来,后者认为灵魂与身体都是独自完整的和彼此可分离的。与亚里士多德一样,阿奎那认为人是理性的动物,我们不仅是灵魂与身体的联结,更是活生生的、进行生命活动的物质复合物。阿奎那对于人的个体

(persons) 的理解与他对人类的看法是一样的。这一点既突出了他对于人类精神和物理本性整体性的理解,也证明了我们与上帝的联系——阿奎那把上帝看作个体的人的典范。我们是上帝根据自己的形象所创造的,而人类体现上帝的主要方式之一就是成为个体,拥有理智和意愿的完整个体。因此,人的幸福必然包含着用我们的理性能力去认识和爱上帝。

## 一 灵 魂

对阿奎那来说,人类在连续的存在之链上是一个精确的临界点:精神实体与物质实体的类在人身上相交,即精神实体终止和物质身体出现的地方。<sup>[1]</sup>由于人类同时具备物质存在和非物质存在的特征,因此把人类归入任何一类都是不恰当的,阿奎那在《神学大全》探讨被造物的章节中已经清楚地说明了这一点。在他论述受造物的章节中,阿奎那按照从纯精神的被造物(例如天使这样的非物质实体)到纯物质的被造物(物质实体如老虎和花岗石)的顺序进行叙述,最后是更为复杂的被造物——“由物质与精神组成的人类”(《神学大全》,第一部分,问题 50,序言)。

人类是唯一同时拥有理智(intellect)与质料的实体。没有

---

[1] 参看《反异教大全》II,69。在那里阿奎那写道:“在有形物体这个属中人的身体是最高的……人的身体与精神实体的属(比身体的属高)中最低的精神即人的灵魂发生关系(人的理解方式是人的灵魂层级的说明)。因此,理智灵魂被认为是‘处于物质和非物质存在的边界或界限上’,既然它既是非物质实体又是身体的形式。”

任何别的理智实体有物质的身体,也没有别的物质实体拥有理智。这种说法对阿奎那的理论提出了两个基本问题:首先,由于什么原因使得理智这本来比质料高级的东西与物质的身体结合在了一起?其次,如何才能把非物质的理智实体与物质身体结合起来?正如我们将会看到的,阿奎那对于这两个问题的回答为他关于人性的综合解释提供了基础。因为在他看来,人的身体不仅仅是人的附属物,更是人本身。

让我们从关于“适配性”(fittingness)的问题开始,阿奎那不止一次声称,非物质实体与物质实体的交汇是适当的,因为这符合存在等级的连续性。他相信,从上帝到原初质料(prime matter)之间的被造物是连续无间断的,因此在不同种类的交汇处就自然存在着一些存在物。<sup>[1]</sup>当然,阿奎那同时认为理智内在地比物质存在物高级。然而这样一来,理智与质料的统一对于理智而言,就是不必要的、甚至是不利的,把理智与比自身低的东西联系在了一起。理智的灵魂与质料的结合如何能够适用于人呢?<sup>[2]</sup>看起来与质料的交融并没有给灵魂带来任何好处。

西方传统中的许多哲学家在论述人性问题时都持这种观点,认为灵魂与身体的统一是不符合灵魂的意愿的。概而言之,灵魂与身体的关联被认为是把灵魂置于不利于自身的位置之上:在最好的情况下也只能指望身体与灵魂的理智追求毫不相干,而最坏的情况下身体会主动干预灵魂对于知识的探求。在

---

[1] 参看《反异教大全》II,68。在那里阿奎那把人类的情况比作牡蛎,他认为后者弥合了植物和动物之间的界限。

[2] 阿奎那在《反异教大全》II,56中探讨了这种观点。

《第一哲学沉思录》中，笛卡尔就把身体看作与思维活动大体上没有关联的东西。在第一沉思的末尾，笛卡尔质疑自己身体的存在，但他并不认为没有身体会阻碍他继续追求哲学确定性。事实上，在第二沉思的结尾处他写道：“甚至身体也不是严格地由感觉或想象观察到的，而是由**理智独自认识到的**；这种认识不是来自于接触或者看它们，而是来自于对它们的理解。”（AT34，黑体为笔者所加）看来笛卡尔在这里说的是我们身体所得到的感觉材料不是我们知识的原因，甚至不是我们对于物理对象的知识的原因；相反，产生知识的知觉具备理智的特征。

柏拉图（前 428—前 347）甚至比笛卡尔走得更远，他倾向于把身体作为灵魂追求知识的现实障碍。柏拉图认为我们的欲望和身体的需要（如睡觉、吃喝）使我们不能够沉思，而身体的疼痛和愉悦都会阻碍我们进行思考。在《斐多篇》中，柏拉图甚至把身体看作恶，声称：“我们的灵魂被身体这种恶所纠缠，以至于我们永远无法达到完全的真理。”（66b）对身体的这种看法贯穿整个《斐多篇》，从而把哲学的目标看作净化心灵和尽可能地把灵魂与身体区分开。

阿奎那时代的学者多持有与柏拉图相似的观点。罗伯特·格罗斯泰斯特（Robert Grosseteste, 1168—1253）就把我们获得知识的障碍归于身体。他说：“因为心灵之眼的纯洁性被堕落的身体遮蔽和降低了，人类自出生起理性灵魂的所有力量就为身体所负累，因此它们不能发挥作用而在某种程度上处于昏睡状态。”（《后分析篇评注》，I, 14）物质的身体降低了理性的灵魂，阻止它有效地进行认知活动。这个传统强调心灵或理性灵魂的高贵，但这样做就削弱了灵魂与身体结合的动机。

阿奎那把人类看作是高级的理智与低级的身体的结合,初看之下,似乎他对灵魂与身体的统一体的看法应该与其他人相同。事实并非如此。阿奎那哲学中最有吸引力和最有价值的问题之一,就在于他把身体看作人的认知活动的重要部分。对于他来说,与质料的结合不仅不会妨碍理性思考,按照事物之常理还是后者的活动所必需的。<sup>[1]</sup>阿奎那的人性论把灵魂与身体的结合看作很高的善,是值得欢呼而非令人悲叹的。

为了更好地理解这一点,我们需要更仔细地探究人的理性灵魂的本性。阿奎那非常谨慎地指出理性灵魂在理智存在物中处于最低级别,这个观点对他关于人性的总体看法非常重要,他认为人的理智不像其他理智那样可以独立获得知识。在正常情况下,即便只是为了弄明白什么是动物这样一个问题,人也必须经过从感知开始的复杂认识过程。首先,人需要观察各种各样的动物,如猫、狗、仓鼠等等;然后,人的理性精神运用这些感觉材料形成抽象的概念“猫”、“狗”和“仓鼠”,再从这些低级的概念出发形成高级的概念“动物”,用来表示他所认为的狗、猫和仓鼠之间的相似性。<sup>[2]</sup>

于是,阿奎那认为,人的身体事实上通过为灵魂提供感觉材料来帮助灵魂实现它的活动(理智认知),而理智借助这些材料抽象出普遍真理。理性的灵魂与身体的结合有助于灵魂功能的实现。人的理智的认知活动需要协助,而身体则为它提供这些

---

[1] 阿奎那在讨论与肉体分离的灵魂(死后与肉体转世之前存在着的灵魂)时说明了这一点,认为上帝可以帮助没有与肉体结合的灵魂进行认知活动。

[2] 概念越具有普遍性,等级就越高。

协助。人的灵魂与身体的结合不是对灵魂的诅咒或损害,而的确是上帝的礼物,它协助理性灵魂实现后者的理性能力。对身体在智力活动中地位的考察回答了我们早先提出的身体与灵魂关系的第一个问题。人的理智与质料的结合只是因为这对它们而言是最好的存在方式,使它们能够实现理智的本质活动。

对于第二个问题(理智与身体的结合如何可能)的答案明确了阿奎那与柏拉图和笛卡尔这些贬低或看轻身体在认知活动中作用的哲学家之间的另一点分歧。柏拉图等人倾向于实体二元论,即认为身体与灵魂是两种不同的实体。简要地说,实体二元论就是把身体和灵魂看作彼此不同的、可以独自存在的事物。因此,灵魂与身体可以彼此分离而仍然完整地独立存在。

阿奎那认为灵魂能够独立于身体存在,但他明确地拒绝关于人性的强二元论观点,事实上他想提出一种强调灵肉统一的人性论。对于阿奎那而言,人类是完整的统一体,是由形式和质料构成的独立的实体,而不是由两种更基本的实体组成的实体。尽管灵魂在身体死亡之后可以继续存在,但是理性灵魂既不是人类本身也不是自身完满具足的实体(因为实体总是从属于一些特定的类的成员)。而阿奎那认为理性灵魂只是“类的个体的部分”(人类),而它自身并不是人类的独立成员——即不是人,它“并不自身构成完整的类”(《论灵魂》1. ad 3 与 4),人的身体也是如此。作为人类的个体,必须同时拥有灵魂和身体。

阿奎那拒斥人性的强二元论观点,认为理性灵魂是人的实体形式。这个观点对于本文而言有两个重要含义:首先,既然阿奎那认为形式是实现质料,并使质料成为特定存在物的东西,那么他把人的灵魂称为形式,就意味着作为实体形式的理性灵魂

就是实现质料并产生现实的活生生的人的存在的东西。离开了理性灵魂,既不会有人类,也不会有人的身体,根本不存在任何真正属于人的东西。质料自身潜在地是任何东西。理性灵魂(人的实体形式)把质料组织成相应的结构,使之成为现实的有机的人类实体,拥有该种类的特定生理机能和过程。因此,对于特定的人来说(比如戴维),他的实体形式(理性灵魂)使他拥有了净化血液的肝、具有对握拇指的双手以及支持抽象认知活动的大脑。

其次,理性灵魂是与其他理智(intellec<sup>t</sup>s)和物质实体的形式(例如老虎和蘑菇的形式)不同的形式。理智同样是形式,但只有人的理智与质料结合在一起。另外,理性灵魂也不同于其他“物质形式”,因为它的本征活动(依其本性所产生的活动)是认知,而认知在抽象的思维中超越了物质。<sup>[1]</sup>当一个人,戴维,思考美本身或上帝的存在的时候,他的理智(intellec<sup>t</sup>)“越出了”质料。他思维的对象不再是物质对象,阿奎那认为这就说明了理性灵魂的本征活动——理性认知——是独立于质料的。与亚里士多德一样,阿奎那认为这种理性的认知活动说明了理性灵魂自身既是与身体相当不同的,也不是纯物质形式(它的存在依赖于质料而且没有超越质料的活动)。

认为灵魂的理智活动并不需要身体这种观点与阿奎那认为人类认知需要身体的信念并不冲突。阿奎那关于人的认知的理论非常复杂;在这里我们只关注他把身体作为理性认知之辅助

---

[1] 参看《神学大全》Ia. 76. 1. co,其中阿奎那认为理性灵魂是作为肉体的形式与之结合的,同时认为灵魂也是可以克服具体质料的理性原则。

的观点。简要地说,感官为我们提供了感觉材料(色、声、味),内感官则把感觉材料转化为“想象”(phantasms,特定的心理图景或物质个体的表象)。尔后理智就能抽象出普遍的概念,即从想象中抽象出理智的类(intelligible species),正如我们从特定的猫的具体特征抽象得到普遍的概念“猫”那样(不涉及特定颜色、形状或声音的普遍概念)。理智的本征活动涉及到对抽象的、普遍的理智概念的沉思。这种沉思活动可以脱离质料发生,就像天使与上帝的沉思那样,但是人的沉思却必须借助于从身体得到的感觉材料。

阿奎那的灵魂不朽概念建立在他认为抽象的认知活动可以借助沉思超越质料这一信念上,他认为人的灵魂的精神本质把灵魂与其他物质实体形式区分开来,灵魂并不随着身体的消失而消失(其他物质形式则是后面这种情况),理性灵魂可以离开质料继续存在。为了对这一点有更完备的理解,阿奎那关于灵魂与身体、形式与质料之联系的学说值得我们进行更为仔细的考察。正如我们将要看到的那样,在阿奎那这里,灵魂和身体的关系与形式和质料的关系存在着重要的差别,从而突出了人性的深层统一性。

## 二 身体、质料与人

阿奎那经常把人的灵魂比作形式,把人的身体比作质料。例如在《反异教大全》II,65,他写道:“生物……由质料和形式构成,它们常常还拥有身体和灵魂,灵魂使得它们成为现实的生物。因此,身体与灵魂中的一个就是形式,另一个就是质料……”



而灵魂是形式。”我们已经比较习惯地把灵魂当作形式了,有问题的是如何把身体与质料等同起来。我们该如何想象,人的身体只是一堆材料或物质粒子的集合体,由灵魂(即实体形式)来组成一定的结构或形成特定的形状。在我们引用的这一段和其他许多段落中阿奎那在灵魂与形式、身体与质料之间画出了齐整的平行线。<sup>[1]</sup>

上述说法并不是阿奎那关于身体的唯一说法,甚至不是他最基本的观点。在《反异教大全》第二卷的前些章节(第65节之前)中,他说,“由质料和形式构成的事物都是有形物体”(第50节)。所有有形物体都是质料与形式的复合物,这个总括命题并无新意。任何现实存在的物质客体都具有质料(物质性)和形式(决定现实存在物的类型)。把身体看作质料与形式的复合与把身体简单地当作质料截然不同,它意味着人的身体也是质料与实体形式的复合而不仅仅是质料。

就其本身而言,上述看似含混的观点并不与阿奎那关于身体与质料的相似性的观点相矛盾。接下来我们将在本节中探讨这两种谈论人的身体的方式,它事实上证明了阿奎那关于人性的非常重要的观点:在何种程度上,阿奎那(1)强调灵魂的地位,同时(2)又把身体统一到“人之为人”的本意之中。

首先,阿奎那把身体作为质料的说法突出了考察人性时灵魂的解释力,即把身体理解为材料的堆积,看作次于灵魂重要性的东西,以便理解什么是人和人做什么的问题。人之为人,本质

---

[1] 在《论灵魂》第8、10、11和16节以及《神学大全》Ia. 75. 1,阿奎那做出了同样的划分。

上是指灵魂的理性能力。我们人的基本活动,吃、喝、思考等等在阿奎那看来首先是与灵魂而非与质料相关。

但是,阿奎那并不把身体仅仅理解为质料,他区分了我们用来谈论和理解身体的诸多含义,其中一种含义处于阿奎那人性论的核心地位。

为了弄清这一点,首先弄清楚阿奎那谈论质料的三种方式是有帮助的。首先,作为质料本身,即“原初质料”,是单纯的潜在性,与形式和现实性毫无瓜葛。当阿奎那谈到实际存在的身体时,他指的是特定的质料:属于特定种类的个体的质料。可以认为实际存在着的身体与两种不同的质料有关:一种是组成身体并在时间中振荡的物质粒子的集合;另一种则是具备精神性的质料,即由具有不同功能的部分和器官组成、在时间中保持不变的机体。因此,人、老虎或蘑菇的躯体可以指组成它们的变化了的粒子(食物的消化吸收,身体的增重,出汗以及汗的蒸发等),也可以指一个统一的整体——呼吸、打喷嚏、生长着的有机体。

质料的这两种不同的意义有助于解决我们对于身体的两种直觉的冲突——我们的身体既在时间中发生着重要的变化又在我们的一生中大体上保持不变。总之,一方面来讲,戴维6岁时身体的组分与出生时的组分几乎完全不一样了,因此似乎可以说戴维6岁时的身体不是他出生时的身体,因为组成他身体的质料已经完全不同了。但是另一方面,自戴维出生以来,有些东西一直担负着相同的生物机能和过程,某一部分留下了他刚学步时滑下滑梯留下的疤痕,等等。因此在某种程度上似乎同样可以说,人的身体终其一生保持不变,尽管组成它的要素在量上一直在变。

对于阿奎那而言,上述说法正确与否取决于你把身体看作“构成性的”还是“功能性的”质料。我们已经习惯把身体当作大量材料的集合或者构成性质料的集合,但是身体也有功能性质料的意义,而且是阿奎那理论中更有哲学意味的层次,它使我们能够更深地洞见形式与质料之间的关系。阿奎那把有机体的不变性归于实体形式的连续性——戴维的身体六年来始终如一是因为它拥有相同的理性灵魂,正是后者作为实体形式把物质结合成有机的功能整体。在这种功能性的意义上,身体是形式与质料相统一的结果。所以,以这种方式理解的身体就不仅仅只是人的一部分,而是人本身。

阿奎那把人的身体作为人这一激进的论断紧随着他的另一激进论断:所有实体都是质料和唯一一种实体形式的复合。<sup>[1]</sup>这个原则常被称为“实体形式的唯一性”,是说每个实体都有且仅有一种实体形式,即特定种类的个体所共有的形式。举例来说,阿奎那就不认为狗同时拥有三种具有不同地位的实体形式:如“身体”指的是狗在时空中拥有特定的域,“动物”指的是狗的感官知觉和移动,“狗”则指它有湿漉漉的鼻子、摇晃的尾巴以及四只脚爪。他认为狗的存在只有一种实体形式,它使狗既是狗、动物、身体,也是实体。

阿奎那常常用低级和高级功能来解读实体形式的唯一性:对于有机体的全部低级机能(如营养作用)和高级机能(如感觉和理性)而言,都只有一种实体形式在发挥作用。植物(如橡

---

[1] 参看《反异教大全》第二卷第58节,《论灵魂》第9节和第10节,《论理性受造物》第3节,《神学大全》Ia. 76.3和76.6 ad 1。

树)拥有阿奎那和亚里士多德所说的“营养性的”或“植物性的”灵魂,因而它可以吸收营养和生长。而狗,不仅能够生长还有知觉,阿奎那的同时代人认为这说明狗同时具有营养性的和高级的“感觉”或“动物”灵魂。阿奎那反对这种观点,他认为狗并不具有两种分离的灵魂来对应于营养和感知活动,狗的感知和营养活动完全是同一灵魂的作用。狗的实体形式(“狗”)既促使狗生长,也使得它能够进行感知活动。

对于人而言,人的实体形式——“人”(human being)形成人的三个维度:生长、感官活动和思维活动。简而言之,实体形式的唯一性说明人是质料和唯一的实体形式“人”的复合。正如梵·斯亭贝根(Fernand Van Steenberghen)所言:“灵魂作为实体形式不是与**身体**而是与**原初质料**联结在一起。”(黑体笔者所加)<sup>[1]</sup>身体自身是质料与唯一的实体形式“人”的活生生的复合。正是在身体的功能性意义上,身体与人都可以被描述为质料与实体形式“人”的复合,因此人的身体就是人。所以,尽管阿奎那多次声称人是灵魂与身体的复合,但是看起来应该把人看作灵魂与质料复合而成的身体。

事实上,阿奎那自己的确至少在一个段落中把理性灵魂看作构成人的身体的部分,在那里他似乎的确把身体作为形式与质料的复合。在他评论保罗关于复活(resurrection)的著名段落时说:“由于灵魂只是身体的一部分而不是整个人,所以我不是我的灵魂。”(《哥林多书评注》XV, L. 2)尽管初看起来没有什

---

[1] *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. The Catholic University of America Press: Washington, D. C. 1980, p. 73.

么异常,这段话准确地表达了上述观点。严格来讲,理性灵魂是人体的一部分,它作为实体形式把质料组织起来并具体化为活生生的人体,即活生生的人。如果把“身体”理解为精神化的质料(具有灵魂的质料,ensouled matter),看成活的机体而不是材料与粒子的集合,那么阿奎那就可以正确地把人看作人体(而不是人拥有人体)。

根据这种理解,人类并非由相互可分的两部分(灵魂与身体)组成,人是灵魂与质料的复合。当笛卡尔声称“我可以与自己的身体完全分开并独立存在时”<sup>[1]</sup>,阿奎那却说“我不是我的灵魂”,人不能在灵肉相分的情况下幸存。

这个事实不仅对于理解一般的人性形而上学是非常重要的,而且对于理解阿奎那关于人的活动的理论也是一样。尽管灵魂因为在实现质料和把后者构造成现实的活生生的人等方面的作用得到了应有的重视,但阿奎那认为活动是“质料—形式”复合体的活动,而不是灵魂的活动。在这一点上,阿奎那说:“质料与形式复合体的任何行动既不单独属于形式,也不单独属于质料,而是属于复合体。”(《反异教大全》,II. 50)人的灵魂的所有活动都涉及身体,包括理性的认知活动。

在营养作用的例子中可以很容易看到这一点,其中人的实体形式为我们的如下能力提供支持:摄入食物和水,以及生长。吃、消化和生长这些现实活动都需要身体。对感觉而言同样如

---

[1] 用笛卡尔自己的话说,就是:“我可以确信我的确可以与自己的肉体截然分开,并独立存在。”(AT,《笛卡尔著作集》78) 法文版补充说:“我,就是我的灵魂,灵魂使我成为我所是。”

此：我们需要身体去实施五官的能力：听、嗅、尝、触、看。<sup>[1]</sup>阿奎那甚至更进一步，他把大多数**理智**活动都归于灵魂与质料的统一体，而非理性灵魂自身。在《神学大全》Ia. 75. 2. ad2 中，他写道：“可以说理解是灵魂的活动，但更恰当的说法则是人通过灵魂进行理解。”尽管人的理智（与其他理智）一样是非物质的，但它的活动能力（如想象和感知）仍然需要物质器官。<sup>[2]</sup>综上所述，正如阿奎那所说，“灵魂必须通过感性能力的中介才能从外在事物中得到理智的类，离开感官的灵魂无法实现自己的特定功能”（QDA8）。一般而言，人的认知过程不仅需要身体为理智提供粗略的感性材料（我们在第一节中所讲的），还需要为之提供心灵想象（phantasm）——作为抽象思维的一般对象——理智才能对理智的类进行沉思。

### 三 个体、上帝的形象与幸福生活

到现在为止，我们讨论的绝大部分内容都是关于人类整体的，尽管这样做很好地反映了阿奎那自己的用法，却可能给一些读者造成这样的印象：似乎阿奎那的人性论与当前关于人性的讨论有较大差别，因为当代关于人性的探讨（无论是在形而上

---

[1] 阿奎那甚至以人的感觉不能离开肉体进行为由来支持他关于“人不仅是灵魂”的观点：“由于感知是人的活动（尽管不是人的本质活动），因此人就不能只是灵魂，而是肉与灵的复合物。”《神学大全》Ia. 75. 4。

[2] “由于人的灵魂的理解活动需要能量——即想象和感觉（二者都通过肉体的感官起作用），所以灵魂与肉体的联结是为了使人类变得完整，这一点是很自然的。”《反异教大全》，II. 68。

学还是道德领域)都把个体(human persons)作为基本的立足点。在本节中我们将会看到这种印象其实是不恰当的,因为对于阿奎那来说,关于人类的说法同样适用于个体,反之亦然。有两点理由可以说明这种情况的重要性:首先,它再次强调了阿奎那关于灵肉相统一的信念;其次,它说明了很重要的一点,即人是按照上帝的形象创造的,因为上帝是“个体或位格”(person)概念的范式。

事实上,阿奎那之所以探讨个体是由于他想解释“三位一体”中位格间的关系。与波埃修(Boethius)一样,阿奎那把“个体”定义为“拥有理性本质的独立实体”,上帝显然是最合乎定义的。如阿奎那所言:“个体是自然中最完善的,即拥有理性本质的持续存在。”(《神学大全》Ia. 29. 3)上帝是所有事物之中最完美的:作为完全的现实性他产生持续的存在,作为全知者他是理性的范例。

虽然人类相对于上帝来说并不完善,但他也符合个体的定义。我们是独立的实体,也拥有理性的本质。阿奎那认为对于人类而言,“个体”指的是人的整体——身体与理性的统一(《神学大全》Ia. 29. 4)。对于他来讲,个体的人与人类一样,是质料与形式的复合。个体的人即是人类——拥有血肉和理性能力的被造物。阿奎那对人性的整体观同时影响了他对于人的个体和人类的看法,把个体变成了物质实体。

这种对于个体的解释也在人与上帝之间建立了紧密的联系。根据阿奎那的看法,我们是根据上帝的形象所创造的意义着我们是有理性本质的独立实体,即像上帝一样拥有理智和意

愿的造物。<sup>〔1〕</sup> 我们进行理性思考或意愿活动或爱的能力就是我们本质允许我们努力实现与上帝合一的部分,即我们作为人的能力既说明了我们的生命的终极目标,也使得我们能够达成那个目标。

与亚里士多德一样,阿奎那也认为我们的终极目标是人的幸福,而这与人性直接相关。在《尼各马可伦理学》第一卷第七节,亚里士多德在建立某物的本性和它的功能之间的深层关系时对幸福生活的本质有一段著名的论证。简短地说,他认为凡物都有功能,或者特征活动。例如刀子的功能就是切割。刀子的功能在于切割与它作为刀子的存在之间并非只是偶然关系,相反,事物的特征活动直接是由它的本性所决定的。宽泛地讲,一个事物之所是决定了它的之所为。比如说刀子的功能是切割,就在于它的本质是“进行切割活动的事物”。

人类也有自己的功能,当与人的本性联系起来想时更容易理解。我们已经知道,亚里士多德和阿奎那都认为人是理性的动物。作为动物,他们是活生生的进行着生理活动的物质被造物,但他的理性认知能力使他与其他动物相区别。对人性的这种理解让我们能够认识到人的活动的本质:既然动物的本性使得动物们的生命活动呈现为感知、寻找食物、筑巢等等,而理性存在物进行着理智认知活动,那么理性动物的功能就是“展示理性的生命活动”。于是,人的特征活动——充分体现人之为人的活动——就是积极运用我们的理性去进行活动。

尽管植根于形而上学,这种对人性活动的描述在伦理学领

---

〔1〕 可参考《论幸福》这篇论文的序言。



域也有深刻的应用。一个事物的德性(它的完美程度)与它实现自身功能的完善程度有必然的关联。<sup>[1]</sup>事物的完美性体现在它能**很好地**实现自身的特征活动。刀子的功能在于切割,因此它的德性或者完美性就体现在它能很好地用于切割活动。这就是为什么我们把不能顺利进行切割的刀子称为“坏刀子”的原因。同样地,既然人的功能是展示理性的生命活动,那么人的德性就表现为人能很好地实现此项功能(必须谨记推理本身也是活动)。因此,人的完美在于人类能很好地运用他们的理性能力。

亚里士多德和阿奎那都继续把德性与人的幸福联系了起来。最高的善就是幸福。另外,一个人的善就是他的幸福,对于一个人而言的善则是他善于进行人的活动。初看起来这似乎不可理解,为什么善于做某事对于人而言是善呢?试想如果你很善于打电脑游戏,当然这并不必然对你而言是善的!人的活动与人性的关系在这里变得重要起来。既然人的功能直接由人的本性决定,那么你越能很好地发挥自己的功能你就越能实现自己的本性。于是,善于从事人的活动,即进行展示理性的生命活动看来的确对人而言是善的。它使你的存在最大程度地成为你所是的存在,这包括尽可能地实现你的自然能力。对人性的完全实现就是幸福,因此,亚里士多德总结说,幸福对于人而言本身就是很好地展示理性的生命活动。换言之,人的幸福就是展示德性的生命活动。

---

[1] 在这种情况下,亚里士多德并没有做出道德判断:一把刀子能够很好地用来切割即是说它是有德性的,但它显然不是一把在道德上“好”的刀子。

阿奎那基本上同意亚里士多德的观点,认为人是理性的动物,人的本质活动在于展示理性的生命活动。他还同意人的完美体现在顺利地实现这种功能。但是,他认为这些说法需要在更深层的语境下进行理解,即我们是依据上帝的形象创造出来的存在物。我们拥有理智和意愿,使得我们能够发现自身活动能力的目的以及我们应如何进行活动。简言之,我们是目的性的存在物,为了特定的目的被上帝创造,并具有特定的功能。

因此,当亚里士多德把幸福作为最高的善和人的最高目的时,阿奎那同意他的观点,但阿奎那进一步把最高的善与上帝等同起来。同样地,阿奎那赞同亚里士多德把人的幸福活动看作是理性能力的充分展示,但他把这种展示与对我们终极目的的认知和对它的应有反馈联系起来。对阿奎那而言,人的幸福活动体现在我们对于上帝的理智认知活动中,体现在我们的终极目的之中,也体现在我们的意愿对这种终极目的的反应活动(即爱)之中。人的幸福通过对自己的能力的最佳运用而把自身作为理性被造物的本性最大程度地实现了出来。由于人是所有动物中唯一按照上帝的形象创造出来的,同时拥有理智和意愿,因此完美的人类幸福就是用我们的理智认识上帝,用我们的意愿爱上帝。

(译者付克新,武汉大学哲学学院)

# 道德与幸福

凯利·詹姆斯·克拉克(Kelly James Clark)

## 引 子

正如我们通常所做的那样,对阿奎那关于道德与幸福理论的讨论要从对他的理论来源的考察开始。我们将限定于考察他的两个最有影响力的来源——《圣经》及亚里士多德。阿奎那并不是在与外界隔绝的条件下形成他的理论的,相反,他认为自己负有对当时神圣的与世俗的道德宗教信仰权威进行解释的义务。他的第一个任务就是去认真倾听相关权威的理论,除了《圣经》与亚里士多德,这些权威还包括拉丁教父(诸如奥古斯丁)、从教父那里汲取理论的学者(诸如彼得·隆巴德)、与其基本上同时代的基督教思想家(诸如维克多的雨果和大阿尔伯特)以及有智慧的人(诸如亚里士多德等)。对于阿奎那来说,《圣经》是智慧的最高源泉,因为它最好地反映了神圣之光。然

而,这神圣之光也通过理性(reason)折射出来,因此,阿奎那从最优秀的人类反思中找到了灵感,这种最优秀的人类反思,阿奎那认为,特别地存在于他称为“哲学家”(The Philosopher)的亚里士多德的著作中。神启和理性被阿奎那看作是真理的来源。对阿奎那来说,《圣经》以它神圣的权威和通向真理的相对直接性充当了最高权威,并且能够更正那些仅以理性为准绳的学者的著作中的错误。在阿奎那那里,神启和理性是紧密地相互渗透的——它们是两种可区分的光源,然而一旦被正确理解就能够和谐地共同起作用。因此,关于道德与幸福的理论,阿奎那从亚里士多德那里借来了关于道德与幸福理论的基本框架。但是,阿奎那也在亚里士多德著作中他认为不符合《圣经》教导与基督徒经验的地方作了增补与修改。在这篇文章中,我将对影响阿奎那的道德与幸福理论的主要权威的重要理论作一陈述,以便为理解阿奎那对这一主题的看法提供一个背景。

## 亚里士多德

想象一下下面的谈话。假设你是一位大学生,你正在读一本书,这时你的朋友问你:“你为什么要读那个?”你回答道:“因为它是我的哲学课上布置的作业。”你的朋友又说:“但你又不是每次都完成你的作业,可你干吗一定要做这个作业呢?”“因为我要写一篇论文。”“你就不能只用你的课堂笔记吗?”你的朋友问道。“不行,”你说,“我想要在这门课中做得出色。”“为什么?”你的朋友又问。现在你有些不快,但你还是回答道,“因为我已经决定申请哲学的研究生院,所以我的分数很重要。”“你

为什么要申请哲学研究生院呢？”你认为你的朋友就像一个三岁的小孩似的，但你还是回答道：“因为我想成为一个哲学教授。”又一次地，你的朋友问：“为什么？”终于，你回答道：“因为我认为这将会使我很快乐。”提问到这儿大概就停止了。你的朋友可能会问：“你认为教授哲学真的能够使你快乐吗？”但是如果他问：“你为什么想要快乐呢？”这时你就可以走开了。

这场想象中的谈话有助于举例说明对人类行为本质所作的一系列观察。首先，人类行为具有目标或目的。如果它是一种人类行为，对“你为什么要那样做？”这一问题总是会有一个答案。如果对这一问题没有答案，那么它就不具有成为一个人类行为的特质。在对人类行为的定义上，我们考察行为主体试图实现的目的或目标。这就将我们引向亚里士多德的第二个观察，即，我们的目标或目的是有等级地排列着的。正如我们在上面的对话中看到的那样，一个人正在做所布置的作业是为了写一篇论文以便在这门课上做得出色，从而能够进入研究生院后成为一名教授诸如此类。亚里士多德给出了他自己的例子：去看医生的目的是为了得到健康，去找木匠是为了房子，经营政治是为了竞选胜利。有没有一种终极目的、一种最高的善、某种终极目标可作为所有的人类行为都指向的方向呢？在亚里士多德看来，大多数人都把至善与幸福等同起来。正如我们在上面提到的，提问到此就结束了。我们并不向人们询问他们为什么想要幸福。最后，亚里士多德指出对这种善的知识的追寻有助于引导我们的人生，就像一位弓箭手有一个靶子去瞄准那样，或者就像那位相信教授哲学能够使自己幸福的人一样。但是，尽管所有的人——不分富贱、不管受教育程度如何——都承认幸福

是至善的,但他们在得到幸福的方法这一点上却意见相左。

在进一步讨论幸福的本质之前,我们应该注意,亚里士多德将之翻译为“幸福”(happiness)的那个希腊术语是“*eudaimonia*”。这是对翻译局限性的一次妥协,因为在英语中没有哪个词可以恰好对应于“*eudaimonia*”。首先让我们通过分析它“不是什么”来考察这个词。*Eudaimonia*不是那种可以通过观看搞笑电影或被挠痒痒而得到的刺激性的快乐,它也不是那种通过习惯性地服用可卡因而得到的持续的快乐。亚里士多德并非一位享乐主义者。*Eudaimonia*最好是翻译为人的兴旺(*flourishing*)或完善(*fulfillment*),恰当且丰富的人类行为,或者是内心的安宁。希伯来语“*shalom*”通常被译为“平安”(peace),但翻译为“完全”(wholeness)其实更好,因为这是一个意思较为接近的近义词。获得*eudaimonia*意味着一个人在他/她之所以为人的各个方面都实现了。人的人格或人性中没有任何部分是被压抑的,每一部分都恰当地得到了表达。因此,虽然我们沿用大多数人的译法“幸福”(happiness),读者还是应把原本的词更为丰富的意义牢记在心。幸福究竟在于何处呢?亚里士多德否定了感官快乐、名望及财富。感官快乐使我们成为欲望的奴隶从而让我们变得更像动物而不是人:“俗人”选择那种“整天不停地进食的动物的生活”(《尼各马可伦理学》10956,19-20)。名望过多地依赖于他人对我们行动意义的正面认可。而财富仅仅只是通往其他目的的手段。

亚里士多德通过人之为人的特殊功能(function)来看待人类幸福的本质。如果某物有一个功能的话,它的善就依赖于它的功能。例如,我们称一辆汽车优良,其标准就在于我们拿汽车

来做什么。类似地,判断某人是否为一位好的长笛吹奏家,或一位好的雕刻家,或一位好木匠,标准就是他们各自的职能。人之成为好(good)人的标准就在于人自身独特的功能。这种独特的功能究竟是什么?它不是靠仅仅活着(simply living,即滋养和生长的生命),因为植物也有这种特点。它也不是感官知觉(sense-perception)的生活,因为这一特点为动物所具有。那么到底是什么使人与动植物区分开的呢?使我们在本质上是人的,亚里士多德说道,“是表现理性的心灵活动”(《尼各马可伦理学》1098a,5-10)。人的这一独特的功能就是理性,因此,人的幸福就在于出色地运用理性,即有德性的活动(virtuous activity)。这是所有的其他目的所应该指向的目的。既然对所有的人来说,人的完全实现建立在人的功能的基础之上,那么,智者派(the Sophists)所说的人性的实现完全是相对于一个特定的社会而言的,仅仅只是一种习俗这一观点便是站不住脚的了。

如果人的幸福就是有德性的生活,那么什么是德性?德性就是处于不足和过量这两个极端之间的中道(the mean)。这一点经常被看作是亚里士多德的“中道说”(Doctrine of the Mean)。想象一下在战争中或是在危险中所该采取的合适的行动。在这类情形下,“不足”(deficiency)便是懦弱(cowardice),懦弱缺少危险时所应采取的必要行动。而这时的“过量”(excess)便是鲁莽或蛮干,愚蠢的人在理性要求谨慎的地方却行为鲁莽。德性,即这两种极端之中的中道,便是勇气。一个有勇气的人在面临危险与威胁时能够恰当行事:根据具体情境来判断究竟是保持不动还是挺身而出。

让我们简单来看一下一些其他的亚里士多德式的德性。在

身体欢愉的享受这一方面,淫荡是过量而冷淡(没有能力享受快乐)则是不足。两者间的中道就是克制或节制。有节制的或是能够自我克制的人并非否定自己的欢愉,而是在身体欢愉的享受上能够把持适当的尺度。在对金钱的使用这一方面,过量便是挥霍,而不足则是吝啬,其间的中道则是慷慨。在想要在这个世界上留下印记这一方面而言,过量是野心,不足是懒惰,而中道则是热忱。幽默,对亚里士多德而言,也是一种德性,是滑稽与呆板之间的中道。谦虚是羞怯与无耻之间的中道。友善是奉承与争吵之间的中道。公正是一种奇怪的德性,因为它的过量与不足都是一样的,即都是不公正。

在培养德性的过程中,我们必须注意我们所倾向于走的极端。例如,在培养自己的勇气的时候,我必须知道我总是倾向于鲁莽还是懦弱。为了获得中道,我就需要把自己拽向我所倾向的性质的反方向。对于“节制”这一德性,亚里士多德认为,我们应该注意到,冷淡麻木的倾向是很少见的,而且他也给出了自己有说服力的论据:“首先我们必须提防愉悦感以及它的来源,因为当我们判断它时我们就已经倾向于它了。”(《尼各马可伦理学》1109b,5-10)

然而对于德性与恶行的强调还不足以解释道德上的一切。难道不是还存在着一些明显是错误的行为吗?亚里士多德就承认这一点:

但并不是每一行为或情感都有容许中道的余地。因为一些行为或情感名称本身就包含有邪恶性,例如,情感中的恶意、无耻、嫉妒,行为中的通奸、偷窃、谋杀。所有这些以



及类似的事物被称为这些名字是因为它们自身就是邪恶的,而并非由于它们的过量或不足而邪恶。因此,若我们行这些事我们永远都不会是对的,相反,我们总会在错误之中。不能够说我们做这些事做得是好还是不好,例如,在适当的时间适当的地点与适当的女人通奸。相反,在任何情况下做这些事都只能是错的。(《尼各马可伦理学》1107a, 10-15)

因此,对于亚里士多德来说,诸如通奸、谋杀和盗窃这些行为以及诸如恶意、无耻和嫉妒这些情感总是错的。有道德的人不能从事这些行为或是产生这些情感。

我们已经了解到,幸福就是过有道德的生活以及什么是德性。那么德性如何获得呢?简单的答案就是:践行、践行、践行。我们通过善行而成为有道德的人。通过重复,德性成为一种习惯,它成了我们性格的一部分。我们通过我们的行动形成了好的或是坏的习惯。如果我们练得好我们就会成为好的竖琴师,如果我们不练习或是练习得不努力,我们就只能是很差劲的琴师。很会盖房子的建筑师是优秀的建筑师,盖不好房子的建筑师就是差劲的建筑师。德性的培养也是这样。在与周围人相处的过程中,一些人变得公正,一些人变得不公正。一个人在面临危险时所采取的行动以及在这些情形下所产生的恐惧或自信的心情使得一些人变得勇敢而使另一些人变得懦弱。在涉及欲望时亦是如此。当我们的行为表现出节制时,我们就成为有节制的人;如果我们恣情纵欲,我们就成为毫无节制的人。对习惯的强调使得亚里士多德认为,对孩童的道德教育是最重要的,因为

一个人成长到一定年龄,他的习惯(不论好坏),都会完全固定下来了。

亚里士多德认为道德教育不仅仅是学习正确的行为,我们还必须发展自己正确的好恶感。要想成为具有德性的人,我们必须具有恰当的情感。如果你出于道德的目的而去压抑自己的感官享受,同时又觉得这种道德责任太过于沉重,那么你就不是一个有节制的人;如果你对乞丐给予施舍而同时却又抱怨乞丐的厚颜无耻,你就不能算是一个慷慨的人(《尼各马可伦理学》1104b,5-15)。某样东西使我们感到愉快还是痛苦,这能很好地反映出我们的品性。对于一个足具德性的人来说,他的欲望、激情都在理智的作用下被安排得十分恰当,因此,他就可以在正确的行为中找到快乐,在邪恶之处发现痛苦。他的情感就是其理智的体现。

以上这些似乎表明过一种有道德的生活对于幸福来说就足够了。然而我们是否遗漏了些什么呢?为了理解亚里士多德对这个问题的回答,我们应该区分**拥有(having)**一种幸福生活和**过着(leading)**一种幸福生活。如果某人有足够的物质财富、有一个兴旺的家、很多好朋友、从未遭遇过不幸,那么我们可以说他拥有一种幸福的生活。而如果某人是诚实、公正、慷慨、有节制,并具有同情心的,那么我们可以说他过着一种幸福的生活。究竟哪一种生活——拥有或过着——能够使人真正快乐呢?过着一种幸福的生活足够使人快乐吗?以上这些能使人幸福的源泉是独立于外界而仅仅存在于人的心灵中吗?亚里士多德认为,遭遇痛苦和不幸的人不可能是幸福的。他认为幸福的生活包含在拥有一种幸福生活和过着一种幸福生活这两者之中。尽

管他认为过着一种幸福的生活远比拥有诸如食物、住所、衣服、健康、家庭和朋友重要,他还是认为我们也应该追求外在的舒适:“幸福当然需要外在的物质东西……因为我们如果缺少这些东西,就不能够,或者不能轻易地去从事正确的行为。”(《尼各马可伦理学》1099a,32-34) 我们需要一定的外在条件——包括好的出身、美,以及朋友,来使我们过上一种幸福的生活并真正使我们快乐。

这些外在条件之一就是有足够的闲暇使我们得以沉思并操练我们的道德行为,这两种活动都包含了对理性的运用,并且两种活动都需要得到充分的培养。但是,亚里士多德认为理性最好的表现还是对于不变的真理之沉思。既然上帝是不变的,那么理性的最高表现就是对上帝的沉思。人类生命的最高德性、最幸福的人生就是对不变的上帝的沉思。最彻底的幸福包括有足够的闲暇去理解上帝以及操练上面所论及的德性。

如果你要成为亚里士多德式的好人,今天的人们会喜欢你吗? 我们也许会不假思索地回答:“谁会不喜欢一个公正、慷慨、幽默、诚实、有节制的人呢?” 然而,我们漏掉了对于亚里士多德式好人所具有的明显奇怪的特征的讨论。例如,亚里士多德认为,一个人若不是英俊、谈吐优雅、行走缓慢而高傲、有钱而且出身高贵,那他就不会是幸福的。丑陋、缺少物质财富、没有地位,这会毁掉我们的幸福。在这一点上我们也许会严厉地指责亚里士多德,但是或许对于这些断言我们还是可以说几句的。亚里士多德认为,外在条件在某种程度上对幸福而言非常重要,他比柏拉图更强调这一点。而且,有钱的、幽默的、苗条的、个儿高的、英俊的人比“那些个儿矮的、肥胖的、穷困的、呆板的、丑

陋的”男人会找到更好的工作,得到更多的提升,得到更高的薪水,更漂亮的妻子,这是不争的事实;因此,我们就很难不同意亚里士多德所说的这些肤浅的特质对我们得到一个完美的人生而言的重要性。而且,我们在改进我们的外在条件上(如外表、发型、社会地位、收入等等)比我们在改进我们的道德修养以及沉思上帝上花费更多的时间,这意味着我们在这一点上比亚里士多德走得更远。对我们追求的目标的考察表明,我们认为这些东西不仅对我们的幸福有帮助而且确实构成了我们幸福的一部分。然而,如果我们同意亚里士多德所说的外在条件对我们的人生修养来说占有重要角色,那么这似乎将我们人生修养的很大一部分归结为运气。大多数人不能够决定自己是英俊还是丑陋、是男人还是女人、是奴隶还是希腊城邦的公民、是聪明还是愚拙、是幽默还是呆板。同样地,也没有几个人拥有或是能够拥有足够的金钱去得到足够的时间供他沉思。我们倾向于认为自我实现是可获得的、可控制的,但是,亚里士多德对人生完满的实现的理解似乎是将太多的东西归结为运气,似乎将其置于人的能力范围之外了。

我们对亚里士多德式理想的失望并不仅仅在于他对于以上那些明显浅薄的特征的强调,他所谓的“慷慨大度的人”(Magnanimous Man)表现出的德性,自荷马的时代开始到亚里士多德的时代都很受推崇,但是对于今天的人们来说却变得让人厌恶了(《尼各马可伦理学》1123b1 ff.)。慷慨大度这种德性使你正确地认为你自己是伟大的。慷慨大度的人得到的最高奖赏就是荣誉。他从他所蔑视的人那里而不是从优秀的人们那里得到荣誉。慷慨大度的人试着向其他优秀的人展现他的伟大,但是却

向他周围的普通人隐藏。他公开地对“下等人”表示蔑视。人们不能够对慷慨大度的人有所帮助因为“行善对于高等人来说是合适的,而接受别人的帮助却是低等人所该做的”(《尼各马可伦理学》1124b10)。今天,我们不会把这种人看成是德性的典型,而会把他看成是骄傲、自负、无礼的、自我中心的和没有教养的。我们对这种理想人格的不赞同根源与我们对于这样一种道德观的接受,即,谦卑、自我奉献、爱邻人、尤其是关爱弱小者。因此,阿奎那所认为的道德典型不是慷慨大度的人,而是耶稣基督,他谦卑自身,一生为他人服务,最后为低于他的众人奉献自身而成为一种终极的赎罪祭。

## 基督教

《圣经》对于道德的性质并没有给出一个系统的解释。基督教是建立在福音书中耶稣的教诲以及圣保罗的著作上,这些东西与其说是理论化的东西,不如说是实践性的。但是,虽然《圣经》中对伦理的系统性理论论述很少,但其中仍有很多谜案,如若将它们放在一起考虑,我们会得到关于对人而言什么是一种健康生活的连续画面。这种道德标准足够与统治西方两千年的道德标准相比较。让我们看一下在新旧约中关于这种道德标准的一些谜案。

耶稣是犹太人,这一点经常被忽略,但是他与希伯来传统的联系确实是显而易见的。耶稣的教育背景是希伯来圣经,因此,基督教的背景亦是《圣经》。《圣经》从《创世记》开始。《创世记》记载着,在世界被创造之前,只有上帝存在。上帝创造了世

界——苍穹、大地,以及它们中所包括的一切。世界是完全依赖于上帝而存在的。虽然创世纪的作者(们?)并非哲学家,在头脑中也不曾有柏拉图式的形式或是抽象之物,如果对此他被要求说些什么,他就会承认每样东西的存在——包括善都是依赖于上帝的。上帝是绝对的创造者,并且是除他自己以外的每样东西的创造者。所以上帝是善的终极源泉。

上帝称自己为“雅威”(Yahweh),与他的选民立约,他的选民也因着他而成为神圣的。契约是两个集团之间的协议(在这个情形下是两个并不平等的集团之间的协议)。雅威在道德要求、饮食规则、礼仪要求上为希伯来人制定了一系列的要求,反过来,他承诺作希伯来人的神。这个与亚伯拉罕立下的圣约并非仅仅针对中东地区的一些小部落,而是,通过亚伯拉罕的后嗣,所有的民族都将得到拯救。因此,雅威并非仅仅是一位只为一个小团体人们的利益而施展其有限力量的部落神或自然神,他是力量遍及整个世界的全能的上帝。希伯来人承担了将此圣约推广到全世界的重任。适用于所有人的更多的圣约规定被称作“十诫”,是摩西在西奈山上领受的。十诫规定了人们之间的恰当的关系,以及上帝与人们之间的关系。以下简明地列出了十诫的内容:

1. 除了我以外,你不可有别的神。
2. 不可雕刻偶像并跪拜它们。
3. 不可妄称耶和华你神的名。
4. 当纪念安息日,守为圣日。
5. 当孝敬父母。

6. 不可杀人。
7. 不可奸淫。
8. 不可偷盗。
9. 不可作假见证陷害人。
10. 不可贪恋。

这些诫命不能被看成上帝任意妄为的命令,从本质上看,这应该是为达成合宜的关系而制定的。它们是人类正确行为的指导规范。如果哪个人违反了这些规定,他就不能成其为人,而成为人意味着他要与其他人和谐共处。除了这些诫命,对先知作者而言,另一个主要的伦理要求就是上帝似乎对社会上弱者的困境格外关注:孩童、孤儿、寡妇以及穷人。先知以赛亚、耶利米和阿摩斯最严厉的声明就是反对不公正。对人类基本需求的保证,如食物、住房、衣物、被平等对待等等,保证了人类繁衍的必要社会条件。

耶稣有时会表现得违背旧约的道德传统。但是要注意这一点,即,耶稣声称是要成就律法和先知的,他来不是要废除这些,而是要成就这些。在耶稣的时代,法利赛人宣称他们自己是忠守圣约的榜样,然而,耶稣却指责法利赛人实际上是误解了律法的意思和重要性。法利赛人是出色的遵守规定者。他们祷告、交纳什一税、禁食(经常在别人眼前)。耶稣谴责法利赛人没有认识到,没有内在的道德及精神上的转变,这种外在行为实际上是空的。例如,古代希伯来人行割礼作为他们与上帝立约的外部象征。法利赛人注重外部标志的时候,却忽略了上帝所赞许的内在的虔诚,即,心灵的割礼。因此,耶稣看到他们

外表的公义、内心的败坏，将法利赛人称为“粉饰的坟墓”，外面很漂亮可是里面却装满了死人骨头和不洁净的东西（《马太福音》23:27）。

耶稣的大部分道德训诫是用寓言、简短而又好记的道德故事表达出来的，这些故事表明了内在公义的重要性，这种内在的公义在公正而又友善地对待他人方面表现出来。并且，在“山上宝训”中（《马太福音》5），耶稣声称虚心的人、温柔的人、饥渴慕义的人、怜恤人的人、清心的人能够得到丰盛的祝福。接着，他又指责了那些仅仅因为自己没有犯过谋杀或是通奸罪就宣称自己是公义的那些人：我们内心的生气会像我们的行为一样暴露我们的不公义。最终，内在的公义要通过我们对待他人的方式体现出来，这个“他人”是包括所有人的，不仅包括我们的朋友，甚至也包括我们的敌人。

其著作几乎涵盖了《新约》一半篇幅的使徒保罗着重于发展耶稣对人的内在道德转变的强调。他教导我们要仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制（《加拉太书》5:22）。他请求人们“用爱心相互服侍”，并且断言，“全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了”（《加拉太书》5:13-14）。

基督教教导的核心是耶稣的弥赛亚角色。单靠我们自身，我们无力遵守所有的诫命并获得人之为人的必要的德性。我们需要一位拯救者为我们赎罪。对神圣赦免的感恩就成了道德生活救赎的基础。通过恩典，我们可以期望改变；通过恩典，我们可以将生活由反面走向道德。对耶稣基督的跟随者来说，道德转变是从这个邪恶的世界得到拯救的基础。



## 托马斯·阿奎那

阿奎那试图将基督教对德性的理解同亚里士多德的伦理学相协调。他提出了两个主要问题:什么是善(的生活)?怎样实现善(的生活)?我们接下来将以对阿奎那《论幸福》的关注,通过问答形式来进行讨论。<sup>[1]</sup>

问题 1:对人类来说是否存在着一个终极目的?人类从事不同的行为,但是只有一些是明显显现人的本性的。那些主动的或被动的行为(例如呼吸、成长,或被绊跌倒)是一个人的行为,但是那些自由地或刻意地选择的行为则是显现人的本性的行为。所有人的行为,那些刻意实施的(例如,合乎情理地希望)行为都为了一个目的。假如你选择去看一个牙医,你可能被迫拔掉你的牙齿以致拔掉了与生命有关的东西,或者你可能自由选择忍受牙钻带来的痛苦,因为你希望你的牙齿恢复健康。在后一种情况下,你故意为了一个目的——牙齿的健康而行动。前一种是一个人的行为而后一种是显现人的本性的行为。所有显现人的本性的行为都是目的性的,它们是自由选择的并且是为了一个最终的目的的。

假设你上了大学,你可能为了得到一份好工作,为了找一个伴侣或者你因为根本不知道该做些什么其他的事而学习。在所

---

[1] Saint Thomas Aquinas, *Treatise on Happiness*. translated by John A. Oesterle (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983); hereafter referred to in the text as *Happiness*.

有这些情况中,你的行为都是为了一个目的。当然会有许多不同的目的,有一些目的会变成另一些更高的目的。你可能希望获得一个学位,以求得一份高薪工作。你可能希望赚更多的钱以吸引一个漂亮的或帅气的伴侣,开一部好车,建一栋大的别墅,可以去享受奢侈的假期。然而没有人仅仅是想要一大堆钱、一个吸引人的伴侣或是大房子,你希望得到它们是因为它们可以带来一个更深远的目的。

在所有人为之努力奋斗的目标或善中有没有一些终极的目标或善呢?有没有一些东西是我们比伴侣和房子更渴求的呢?或者,换句话说,试图得到伴侣和房子的目的是什么呢?有没有一些东西我们渴望它仅仅因为它本身,而并不是因为它们可以帮我们得到其他的东西呢?有没有一种可能的方法来区别这些不同的目的,以便发现是否有一些目的比其他的更被人渴求呢?我们需要一个更高的善来区分或衡量其他所有的善。我们需要一个最终的善作为标准。阿奎那认为如果我们沿着人的目标的链条,就会到达一个所有人都希望的简单的目的:上大学为了学习;学习是为了找到一份好的工作;一份好的工作是为了赚更多的钱;赚更多的钱是为了一个好的伴侣和房子;好伴侣和房子又是为了什么呢?阿奎那认为最终的目的,是一个人的完善,最大满足的生活:“一个人的幸福不可能包含在被创造的善里,因为幸福这种善能使所有的欲望止息,因为一些东西如果一直处于被渴求的状态它就不会成为终极目的。”(Happiness, Q. 2, Art. 8)对人类来说,终极目的是人自身的完满的发展(*eudaimonia*, human flourishing)、完全、实现、平静和满足,这一点并不奇怪。正如阿奎那所说的那样:“(幸福)‘这种完全和足够的善’,排除了

所有的邪恶,实现了所有的欲望。”(Happiness, Q. V, art. 3) 人的有意的行为总是为了寻求人的实现。我们渴望实现使我们成之为人的东西(尽管我们对究竟是什么使我们成为人这一观念的认识有可能是错的)。对人的实现的定位和理解是道德建立的基础。

问题 2: 人的满足中包含着什么? 阿奎那首先指出许多“外部的善”, 例如财富、名誉、名声或荣誉, 以及权力。这些都不是最高的善, 因为人的满足和邪恶不相容(不道德的人可以得到这些善中的任何一个)。另外, 满足是自我满足——即满足我们所有愿望的最高的善, 并且它不依赖于任何外在的东西。例如, 名誉就不是最高的善, 因为它依赖于其他人给你荣誉。其次, “身体的善”, 诸如健康、力量、体能、长寿、好的长相、身体的愉悦, 都不是终极的目的。阿奎那并没有否认这些东西是善的, 但是他认为身体的善的获得是为了其他的东西——为了灵魂或是为了一种兴旺的生活。另外, 热衷于身体的愉悦是一个无序灵魂的标志, 因此是一种不满足的、不开心的生活。因此, 最后, 他指出灵魂的“内在的善”, 例如, 友情、智力能力、伦理道德、艺术才能以及感知力、知识。灵魂的善是部分的、有限的, 不可能给我们以完全的满足。所以, 按照这样的说法, 人的实现不可能包含在对任何有限的善的占有中。阿奎那总结道:

人的幸福不可能包含在一个被创造的善里, 因为幸福这种善能使所有的欲望止息, 因为一些东西如果一直处于被渴求的状态它就不会成为终极目的……这种(普遍的

善)不会在被造物中被发现而只能在上帝那里……因此只有上帝能够满足人的意愿……因此人的幸福只在上帝那里。(Happiness, Q. II, art. 8)

问题 3: 什么是实现? 我们知道实现和上帝有关而且只有上帝才能满足我们最深层的愿望。但是从经验中我们得知与上帝联系的一些方式要比另一些更利于实现的完成。阿奎那试图准确地揭示为了获得实现,人与上帝是怎样联系的。阿奎那同意亚里士多德的这一说法,即,依据完全的德性,实现是一种行为活动。他相信人的典型的优点是理性,在这一点上他也是同意亚里士多德的。因此,人类的实现包括了心灵的智力活动。理性的最高表达是只能在上帝那里找到的沉思,上帝是一切事物的根源,也是一切事物的目标。所以,我们的终极目标就是面对面地看到上帝,这被称作“至福直观”(beatific vision)。

问题 4: 获得人的实现的前提是什么? 如果实现是与上帝面对面,就会出现两个问题:第一,我们在此生只能部分地、偶然地瞥见上帝。完全的实现只能在来生获得:“我们在未来的生活中寻找的终极和完全的幸福,完整地包含在沉思中。”(Happiness, Q. III, art. 5)。所以我们必须坟墓的这一边找到并不完美的实现,这种实现包括沉思、正直的行动以及合适的激情。第二,实现超出了我们的自然能力:我们在道德上和智力上都不能够洞察神圣的本质。在道德上不可能是因为,正如奥古斯丁所认为的那样,阿奎那认为我们被罪恶所束缚以致我们的爱的秩序产生了混乱,所以我们总是追求有限的东西作为终极目的。

没有意愿的公正(公义),我们就不能追求合适的目标。没有道德的重新定位,就没有人能够看见上帝,因此,也就没有人可以像一个人那样生活。

问题 5: 我们可以获得实现吗? 对实现来说(面对面地看到上帝),正直虽然是必须的,但是没有上帝的帮助还是不能获得的。阿奎那认为人在今生今世通过生命中天生的能力可以获得一个并不完美的(亚里士多德式的可不这样认为)实现:根据人类道德而行动,拥有充足的物质财富、可以与好朋友讨论思辨的问题。但是,我们可能遭到许多的阻碍以致我们不能按照道德去行事,我们不可能完全控制我们的物质财富水平,我们可能没有闲暇去思考,而且朋友也许会分开、失望,或死去。甚至不完美的幸福都是少见的。在此生中,由于这些道德和智力能力,我们不能消除所有的邪恶,完全满足我们对善的渴望,或者是完全把握住神圣者的本质(Happiness, Q. V, art. 3)。事实上,没有神圣者的佑助,没有人能够幸福,除非是在亚里士多德式的不完美的幸福的意义上来说。我们的自然能力无力获得对上帝的直接印象,所以为了幸福我们必须了解上帝,但是仅靠我们自己的力量又不能做到这一点。为了了解上帝我们必须正直,但是靠自己的力量我们又不能做到正直。获得实现的指望不在于我们天生的能力,而是必须依靠超自然的恩惠来治愈我们并把我们的引向上帝(Happiness, Q. V, art. 7, reply 2)。

阿奎那认为最重要的道德——信、望、爱——超出了我们的能力。这些神学的道德对于这种对“幸福的照面”的获得以及对上帝帮助的获得是必要的,它们使后两者向我们显现,并将它

们“注入”到我们中来。<sup>[1]</sup>道德和智力的德性通过被纳入到神学的道德中而变得完美。在对道德、实践以及精神真理的追求上,智力被信所照亮。望使我们的意愿朝向我们的终极目标,使我们的终极目标成为可达到的。爱使我们产生了一个把分享神的本质作为终极目标的愿望。

“爱”这个神学的德性为亚里士多德的“阴暗面”提供了一种救助方法。当伦理的德性被纳入到权威和爱的引导之下,它们就会指引我们成为上帝之国的子民(而不仅仅是同城的公民)。另外,上帝的每个孩子都应该有的尊重与荣誉就禁止了亚里士多德所赞许的傲慢。最后,神的恩惠的可能性补救了成年人道德发展中的问题。有了上帝,所有的事情都是可能的,甚至是最恶毒的人也可能变得完美。

阿奎那的伦理学从形而上学和激发性两方面综合了神的法律和德性。形而上学的综合是:如果上帝创造了人类,那么服从法律对我们的真正实现是有帮助的。就是说,服从上帝的法律可以促成我们成为善的,使我们在此生的生命活动尽可能地幸福,而且可以通过赋予我们意愿上的公正而让我们为来生幸福的实现做好准备。甚至,这种德性的增加可以使我们通过上帝的恩典,在今生今世就参与到永恒的生命中来。激发性的综合解决了道德和实现之间的表面冲突。道德总是被看成他者的眼光(*other-regarding*),因此是个人寻求实现的一个障碍。换句话

---

[1] 此处我们依据阿奎那在《神学大全》Q. 62-63 中的讨论,见 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province (Allen, Texas: Thomas More Publishing, 1981)。

说,利己之心与道德是相对立的。然而对于阿奎那来说,我们真正的实现取决于(总是要自我牺牲的)对上帝的爱以及邻人的爱。被一种期望实现的渴望所激发,就相当于爱上上帝甚于爱上世界上的一切其他事物,将我们的意愿服从上帝的意愿。服从上帝的法律——“像我爱你们那样彼此相爱”——是我们对实现(即,与上帝的真正的友谊)的愿望的特殊形式。

## 结 语

中世纪思想家在当代哲学中总是很容易就被忽视,因为他们的宗教虔诚被许多学者看成是不合时宜的。如果你不是一个有神论者,无疑地,你就不会拒绝这种观点。但是,他们提出的关于道德的观点需要很仔细地考虑。我们是一种什么样的造物?什么样的行为将会使我们真正成为一个人?如果像中世纪学者所假设的那样,我们是由上帝创造的,那么完整的人的实现在此生中很难找到就不足为奇了。如果我们不是被创造出来仅仅靠房子和伴侣就能满足的,那么我们尽管被大量的物质财富所包围却还常常感到空虚,这一点也是可以想见的了。如果像阿奎那所说,我们只能在上帝那里找到终极满足,那么任何有限的东西都不能使我们到达实现。但是这好像直接将实现放入了来生。花、鱼、青蛙似乎与它们的环境很协调,但另一方面,人类似乎并不适合这个世界。中世纪的学者声称我们是为了另一个世界而被创造的。我们的终极目标是不可获得的,在此生的目标总是不完美的。对实现的探寻使我们在来生与上帝结合。这将会使一些人以另外一些可以使人更容易获得快乐的理论来质

疑中世纪学者的理论。还有一些人将它看作是对人类现状的证实并把它当作是改变世界的动力。通过神的恩典,他们会为了神的国在今生的实现而被激发去工作,为了这种层次的实现而努力奋斗,即,全心全意爱上帝,以及,爱人如己。

(译者刘阿斯,武汉大学哲学系)



# 阿奎那论神圣(上帝)之善<sup>[1]</sup>

迈克·贝梯(Michael Beaty)

## 导 言

“上帝是善的”这一说法在《圣经》之中被肯定,并被基督教、犹太教、伊斯兰教等有神论宗教所广泛接受。然而这一传统的信条(confession)给有神论者提出了一系列有趣而又复杂的

---

[1] 本文主要关注阿奎那《神学大全》Ia. 4-6。我使用的英文本是 *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, edited and annotated with an introduction by Anton C. Pegis (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 1997)。其次,本文立足于 Eleonore Stump and Norman Kretzmann, “Being and Goodness,” 载于 Scott MacDonald, *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), pp. 98-128; 以及 Eleonore Stump, “Goodness,” in her book, *Aquinas* (London: Routledge, 2003), pp. 61-91; 还有 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1993)。

哲学问题。例如,一方面,既然上帝不是作为这个世界中的某一世俗性的存在物,那么从根本上来讲我们是否可以谈论上帝之善呢?的确,上帝完全不同于任何我们经验到的世俗性的存在物。毕竟,上帝至少在以下几个方面是不同于其所造之物的。

(1a) 上帝的存在不是被任何其他事物所引起,他的存在也不依赖于任何外在于其自身的事物。上帝是自存之物 (self-subsistent)。

(1b) 任何事物的存在都是被上帝所引起并依赖于他,被造之物不是自存之物。

(2a) “上帝是什么”不依赖于任何其他事物。

(2b) “被造物是什么”依赖于上帝。

(3a) 上帝是单一而非复合之物。

(3b) 被造物是复合之物。

由(1a)到(3b)明显可以推出以下结论:

(4) 上帝完全不同于任何其所造之物。

以上被称作“对上帝的**超越性**理解”,这对于有神论者而言产生了一个相当一般性的问题:既然人类的语言是从普遍、世俗的事物中获取意义,为何我们还以为自己可以言说上帝呢?如果我们可以,那又是如何进行的呢?这我们姑且称之为“**上帝的超越性问题**”。

另一方面,基督教、犹太教、伊斯兰教的上帝,在希伯来和基督教的《圣经》及《古兰经》中被描绘成关爱 (care for/about) 其所造之物。基督徒在某种程度上被认为,他们始终相信一个人的完善 (fulfillment) 和得救是一种他与上帝之间个体性的关系的功能。这位上帝回应其祈祷,在困难时分给予他支持,分担其

不幸与痛苦。因此,我们不但能够言说上帝并与之对话,并且因为他是关爱、安慰和宽恕——简言之是爱,那么我们理所当然地可以将上帝描绘或说成是善的。这被称作“对上帝的人格化(personal)的理解”。〔1〕

既然那些传统的有神论者认为上帝既是超越的,又是人格化的〔2〕,他们如何调和这两种思考上帝的方式呢?任何基于这三种传统的理解基础之上关于上帝之善的合理的思考必须解决这一明显的矛盾。这三种传统试图以不同的方式解决这一紧张。〔3〕本文考察一位非常重要的中世纪基督教学者——托马斯·阿奎那,及其根据这一明显的困境所产生的关于上帝之善的思想。我要论证的是:(1)阿奎那很好地解决了“超越性问题”,(2)即使那种对于上帝的人格化的理解包含了道德之善的种种属性,阿奎那仍有办法解决关于对“上帝的人格化的理解”的问题。

---

〔1〕 我对这一问题的表述受到 William Mann 的影响,见,“Divine Sovereignty and Aseity,” in William Wainwright, editor, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 35-36.

〔2〕 我的术语如果更精确些表述的话,阿奎那可能会把这看作如下一种紧张关系:一面是对超越性的有神论肯定,这显然奠定了令人不安的对上帝的非人化描述;另一面是对上帝的人格化描述,它显然包含对内在性的令人搅扰的肯定。基于本文的目的,我仍然保持我本人对这一问题的刻画,而不是那么忠实于阿奎那自己对这个问题的框定。我感谢 Tom Hibbs 鼓励我澄清这一点。

〔3〕 有关这三大有神论传统如何理解上帝的超越性及其内涵的讨论,见 David Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994)。我们可以合理地假定每一个有神论传统将会用其独到的方式解决这一问题,通过这一传统内部的标准以及独立于这一传统的标准,可以评估他们的解决方式是否恰当。

## 阿奎那论超越性及上帝的不可理解性

阿奎那所关注的一个重要问题是：尽管我们知道上帝存在但我们不知道上帝是什么；我们不能知道上帝的**本性实际是什么**。例如他说：“神圣的实体超越我们的理智所能达到的一切形式，所以我们不能通过知道他是什么而理解他。”〔1〕有神论者不会对阿奎那这种对上帝的不可理解性的看法感到困惑吗？因为如果上帝不可理解，那么很明显，我们就不知道关于上帝的任何真知，也不能肯定或否认和他相关的任何事情。所以由上帝的不可理解性可以推出，我们既不可说上帝是善的，也不能反过来说他是恶的，然而这一结论必定损害了基督教、犹太教及伊斯兰教的一个重要信念——上帝是善的。例如基督教所谓上帝之善是如此深广，人们可以确信爱上帝的人不会因为死亡失去希望。如果上帝的性质不可理解的话，这一信念如何可能为真？是否“**不可理解的信条**”破坏了“上帝是善的信念”？阿奎那坚持认为不是这样。充分理解阿奎那的观点我们就可以肯定，不仅上帝的性质对我们而言不可理解，而且上帝是善的。我们要讨论阿奎那对存在和善的看法。

## 阿奎那论存在和善

他对善的一般性理解始于这一有趣的说法：“善和存在实

---

〔1〕《反异教大全》I.14。

实际上是一回事,只是在观念上有区分。”〔1〕阿奎那接着说,

……善的本质取决于它在某种意义上是可欲的,现在……一种事物只有当它是完美的时候才是可欲的,人们要追求其完美性。而每一种事物只有在是现实的时候才是完美的。所以很明显,一个事物因为它存在才可能完美,存在是对每一种事物的实现。所以善和存在确实是一回事。只不过善表达了可欲性的一面,而存在没有表现这一点。〔2〕

说“善和存在实际上是一回事,只是在观念上有区分”究竟是什么意思?根据艾蕾诺阿·斯汤普(Eleonore Stump)和诺曼·克里兹曼(Norman Kretzmann)的理解,我们可以认为阿奎那想要表达是:“存在”和“善”在所指上一致,而在意义上有区分。〔3〕考虑一下“晨星”和“暮星”,很明显这两个短语有不同意思,但它们指的是同一个对象。我们也可以把这运用于“存在”与“善”。正如阿奎那在最后一句话中指出,“善”和“善的性质”所指的是可欲性的一面,而“存在”没有。因此,我们可以这样理解阿奎那所谓“善”表明了“什么是可欲的”。“善”是将“存在”放在“可欲性”的方面考虑,而“存在”表明了“是什么”或“什么是真实存在的”而不涉及“可欲性”的任何意思。

我们从这段含义丰富的文字中还能发掘哪些观念呢?首

---

〔1〕《神学大全》Ia. 5. 1。

〔2〕同上。

〔3〕Eleonore Stump and Norman Kretzmann, “Being and Goodness,” in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical*, p. 99.

先,由“善”、“可欲性”和“存在”之间的联系可以推出:某一事物的存在本身(例如一粒小的番茄种子),或任何实在性得以实现的事物都被认为是善的;其次,“善是一切可欲的”〔1〕,阿奎那想要表明的是,每个个体都追求其作为某一类事物的完善性;再次,由于完善性存在于作为某类事物的潜在性被现实化,所以“善”指的既是某个实现其潜在性的过程,又是指它现实化后的完满的状态。这就是为什么阿奎那说:善同现实性是一致的。〔2〕“善”的意思包含了从可欲性考虑的方面,而“存在”指“其所是”(what is),但两者的所指是一样的,即“善”和“存在”指称同一存在物(实在),存在或现实性,尽管两者意思相异。〔3〕

说“完善性存在于对作为某一类事物的潜在性的现实化”是什么意思?在阿奎那看来,每个个体都是作为某一个类或种的一个实例。因此,X是一个好(善)的K,K是用作表明一个种的类名词。作为一个种的一个成员,一个个体拥有一系列他作为这个类的成员的本质性的特征,其中一些特征对于他作为那个属的一个成员是至关重要的,其他的一些特征将他所在的种与他所在的属的其他种区分开来。包含在一个种的种差(*differentia*)中的是他所特有的一些能力。我们以艾蕾诺阿·斯汤普和诺曼·克里兹曼的术语来表达这些区分性的能力,即“specifying potentiality”(一个种的特定潜能)〔4〕,当这些潜能被实现并

---

〔1〕《神学大全》Ia. 5. 1。

〔2〕 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 85.

〔3〕 我要感谢 Adam Urrutia 帮助我澄清阿奎那的“善”和“存在”的含义,使我的这段表述更加明确。

〔4〕 Stump and Kretzmann, “Being and Goodness,” p. 101.

且变得完善起来的时候,这里所说的个体就认识到对于  $K_s$  所特有的目的。因此,成为一个完善的  $K$ ,即将作为一个完善的  $K$  所包含的潜在性在一个具体的  $K$  中充分实在化。对于一个  $K$  而言可欲的乃是完善其“特定潜能”,或能力。既然  $K$  的善是指  $K$  的存在,尽管“善”与“存在”在意义上并不等同,“善”与“存在”指称同一事物。

我们可以借助一些熟悉的、普通的对象来将刚才那些抽象的观念具体化。考虑一下两棵番茄植株:一株“早熟女郎”(early girl)番茄,一株樱桃番茄,所有的番茄植株都有产生我们称之为番茄的能力。樱桃番茄包含的所在的种的特定潜能——产生直径1英寸,70天生长期的番茄的能力,相比之下,早熟女郎番茄包含的所在的种的特定潜能——产生直径4—6英寸,52天生长期的能力。它们拥有一样的属的规定性特征,诸如一样的红色,同样抗萎蔫病,然而它们在抗旱和抗高温方面的特殊能力上有差异。

现在考虑单个的早熟女郎番茄种子,它的存在即我们所见到的种子——那些与其形式不可分开的质料的复合。因此,即使作为一粒种子,它也潜在地具有作为一个完全长大成熟抗病的早熟女郎的番茄植株,带有许多光滑、多肉、坚实的果实的能力。阿奎那将它从一粒埋在地下的种子,到发育,到半成熟,到成熟为结满灿烂可口的早熟女郎番茄的过程,作为其潜在的存在性的实现。从种子到完全实现的植株的过程是在它作为一粒种子时被欲求和值得欲求的。作为经过这些阶段发展而来的一棵特殊的早熟女郎番茄植株,它表达了对其目的的追求。那一欲求是从潜在状态向完全实现的目的进行运动的自然倾向。

我们刚才所描述的那一过程是包括阿奎那在内的一些中世纪哲学家,通过“存在”与“善”之间的可转变性原则来思考的。〔1〕当一棵早熟女郎番茄植株完全成熟并且开始结果时,它就实现了其自然的目的。它是它所在的类的一个好的实例,它的善是完美的或被实现的。它的存在被完全现实化或实现。从种子到发芽到完美的植株,它的存在在变化、发展,因此将它的潜在在向目的行进的过程中实现。同时在向这一完美的存在状态行进的过程中,它的善也得以发展,从一个潜在的存在转变成为一个实际的存在物。在其完全成熟的状态下,它被完全实现或现实化,因此它的存在是完美的,它的善是完成的或完美的。“善”将可欲性、完美性和作为某一事物的存在联系起来。

总之,如果X是一个好的K,那么它的善包含在它被实现的代表其完善性的特殊能力中,即这些能力及其完美性。相应的,发育不良,得萎蔫病或不抗虫害的植株是有缺陷的,它们的能力被消解,它们因为缺乏存在所以缺乏善,没有能够成为它们应该成为之物。它们的对善的缺乏乃是存在的缺乏,根本上是存在的缺失。〔2〕善与存在意思不一样而拥有同一指称。

---

〔1〕 关于这一点,见 Scott MacDonald, “The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of Transcendentals,” in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical*, pp. 31-55。

〔2〕 关于这一观点特别是与奥古斯丁联系起来的讨论,见 Stump and Kretzmann, “Being and Goodness,” p. 105 及 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, pp. 89-92。



## 阿奎那论神圣之善

阿奎那承认他对一般世俗性对象的善的解释给思考和言说上帝之善造成了原初性的困难。例如,他写道:“看来善是不属于上帝的,因为善包含了限制、类和秩序。”<sup>[1]</sup>阿奎那想表达什么呢?假设我说到一条小狗,一只拉萨犬,它是一只好狗。对于阿奎那而言,那条狗是可欲的既是因为在这一发展状态下,它表现了相应的完美性,使之作为其所在的类的一只狗,也是因为狗是有用的或者狗是讨人喜欢的。<sup>[2]</sup>仅仅第一层含义与我们的目标相关,说那条狗是善的,即是指称那些在实现它的自然目的这种状态下符合它的那些完美性。好的柯利牧羊犬或者拉布拉多猎犬会很好地展现在相似的现实化或发展状态下不同的完美性,尽管“善”的意思保持不变,但好的柯利牧羊犬和好的拉萨犬的所指是不一样的。

假设我谈到我的狗 **Bear**,它是一只大狗。你知道这表明 **Bear** 是一条大的拉萨犬。即使一条大的拉萨犬仍然是一只体积很小的狗——一只很小的哺乳动物。知道 **Bear** 是什么种类的狗给予或者提供了限制,使得说“**Bear** 是大的”可以被理解。的确,拉萨犬和哺乳动物表明不同的限制和有序的关系,这样人们可以很容易地发现“**Bear** 是一只大的拉萨犬”和“所有的拉萨

---

[1] 《神学大全》Ia. 5. 1。

[2] 《神学大全》Ia. 6。

犬是哺乳动物”无法推出“Bear 是一只大的哺乳动物”。〔1〕

假设我说“X 是大的”只表示某些未加识别的 X。没有一个名词用于指称一类事物,人们会对其物理性的大小作比较性的判断。因为没有绝对的(*simpliciter*)大,所以这一短语是不可理解的。我认为阿奎那所考虑的“善”以类似于“大”的方式起作用。“善”只有在一个“X 是一个好的 K”的句式作为形容词时才是可被理解的。〔2〕要理解一个人所谓的他或者她认为的某物是善的,一个人必须知道“善”所修饰的名词是什么。因为那一名词表明了给予谈及的那类事物相应的隐含的限制与秩序的特殊能力,其现实化即我们前面所谈及的由“存在”向“善”的转变。

在“X 是一个好的 K”这样的句式中比较典型的“善”的用法引起了“善”应用于上帝时的一个问题。上帝既不是任何类的也不是任何属的成员。所以人们只能说上帝是善,有了阿奎那自己的理解,我们不应该假设“上帝是善”这一提法是不可理解的吗?既然并没有被所有大的事物所分享的“大的性质”,阿奎那坚信没有被所有善的事物分享的“善的性质”,没有绝对的(*simpliciter*)善。我们确认了“X 是大的”这一表达在不考虑到与 K 相关的情境时是不可理解的,因为那一说法没有暗示任何

---

〔1〕 雄性拉萨犬平均肩高 11 英寸,重 14 磅到 18 磅;雌性稍小。而拉布拉多猎犬肩高在 22.5 英寸到 24.5 英寸之间,重 60 磅到 80 磅。

〔2〕 Peter Geach 在下文中论证了“善”是一个逻辑上归属性的形容词“Good and Evil,” *Analysis*, Vol. 17 (1958), pp. 33-42。同一论文重印于 Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics* (Oxford, 1967), 64-73。我在我的博士论文捍卫了这一观点 *The Univocity Thesis and the Goodness of God*, (Unpublished, 1984)。另外, Brian Davies 也持这一观点, *The Thought of Thomas Aquinas*, pp. 85-86。

特别的限制或者秩序。阿奎那同样承认，“X 是善的”明显是不可理解的，因为如果没有指明一个类的那个名词，人们就无法只根据构成某一完美的 K 的那些有序关系与限制来理解那些特殊能力。阿奎那承认，人们也许会因为上帝不属于任何属，因而没有特定潜能而辩称“上帝是善”这一说法不可理解。

阿奎那是如何克服上面所提到的那一反驳的——即“X 是善的”这一表达是不可理解的？简单的回答是：这样的表达只有当 X 是上帝时才变得不可以理解。为何上帝并非任何种或属的成员，“善”也适用于它？阿奎那给了很多理由来支持“上帝是善”是可以被理解的。首先，阿奎那坚持认为“善”在先地属于上帝<sup>[1]</sup>，因为上帝是可欲的。它是可欲的，因为一切事物都追求其自身的完美，某一事物的完美类似于某一行为者的完善或者某一结果的原因。由于上帝是一切事物的第一因，它也就是所有完美性的第一因，因此它是可欲的。<sup>[2]</sup>其次，说“X 是一个好的 K”即 X 包含了一定的特殊能力或者潜能，当它们被完全实现的时候，即它们的实在性被完全现实化的时候，X 就是完美的。阿奎那写道，当它不缺乏任何其完美性之时我们就称之为善。<sup>[3]</sup>上帝没有任何有待被实现的潜能，而是纯粹的行动，所以“上帝是善”这一说法是象征上帝不缺乏任何东西的一种存在方式，因此作为纯粹的行动，它不缺乏善的性质的任何方

---

[1] 《神学大全》Ia. 6. 1。

[2] 同上。

[3] 《神学大全》Ia. 4. 1。

面。<sup>[1]</sup>再次,由于任何被造物的完美性都是上帝的结果,所以所有的完美都已经预先包含在上帝之中。第四,它们存在于上帝之中的方式与存在于我们中的方式不一样,它们以一种超越一切的方式存在于上帝之中。<sup>[2]</sup>因为它们以一种更加突出或卓越的方式存在于上帝之中,以可能最完美的方式即纯粹的行动的方式,因此上帝是最高的善。<sup>[3]</sup>最后,根据阿奎那,“每一事物因为其完美性而被称为善”<sup>[4]</sup>,任何个体的完美是作为:(1)它自身存在的完美,(2)其完善性必须加上一些偶然性因素,(3)它的完善性所在的情境乃达到某些外在目标之时的一项功能。仅仅上帝本身即其完美是纯粹的行动,而非由潜在性存在而逐步展开成为完全现实化的存在。只有上帝无须任何偶然因素而臻完美。只有上帝不以任何外在于自身之物作为目的,因此,只有上帝在本质上是善的。<sup>[5]</sup>所以,这些言说神圣之善的方式是对于我们言说一般善的事物的类比性扩展,这是我们下面将会讨论的一点。

## 再谈阿奎那论上帝的不可理解性

阿奎那认为在“X 是一个好的 K”这样的句子中,善的标准

---

[1] 关于这一点,我从 Brian Davies 的著作中得到启发,见 *The Thought of Aquinas*, p. 87。

[2] 《神学大全》Ia. 4. 2; Ia. 6。

[3] 《神学大全》Ia. 6. 2; 亦见 Brian Davies, p. 89。

[4] 《神学大全》Ia. 6. 3。

[5] 同上。

用法表明,K类事物包含指向特定目的那些特殊能力。他也同意,“上帝是善”这一说法不仅有意义而且为真,尽管不太典型。我已指出它能够表达的真理,我的解释还是很不完善。我要说的是,以上解释如何同阿奎那所谓“上帝的不可理解性”及其著名的类比性原则相连。我们将先从不可理解性这一问题入手。

根据阿奎那的理解,为何上帝不可理解?我们已经提到的,对于阿奎那、亚里士多德而言,一个具体事物是某类事物之实例,正确描述它的一种方式是将之视为某一种或属的一个成员。理解X是什么即表明能够正确认定其为某一属的一个种的成员。因为苏格拉底是一个人(种),并且所有的人都是有理性的动物(动物是属,理性是特定潜能),我们知道了苏格拉底是什么;但上帝既不是种也不是属之成员,不像苏格拉底,所以我们不可说上帝是什么。苏格拉底的特定性质是一个理性动物。我们不能以此方式说上帝是什么,因此上帝的性质于我们不可理解。

另一种看待为何阿奎那认为“上帝的性质于我们不可理解”的方式是,考虑其以形式/质料方式对普通世俗存在物的解释。先考虑后者,假设我谈论我在清华大学的中国朋友马先生和陈先生。我们一样都是人,只不过偶然因素使得我是一个来自得克萨斯的美国人,而他俩是来自中国大陆的中国人。我们都以人作为我们所在的类的形式。质料是成为某一特定的类的一个个体的潜能,而它自身并非任何事物,所以什么也不是。作为物质性的存在物,马先生、陈先生和我作为人在物质层面不一样。我最高,皮肤最白,蓝眼睛。马先生比陈先生要重要高,陈先生的脸没有马先生的长,他戴眼镜。马先生不戴眼镜。上帝

不像我们是由形式与质料一起构成的,确切来讲,上帝根本不包含任何质料,他是纯粹的形式。<sup>[1]</sup>我们可以正确地说上帝不是物质性的——上帝是非物质的,同样我们也可以正确地说上帝没有任何潜在性,上帝是纯粹的行动。尽管可以表述这些真理,因为我不可以离开物质而去设想或理解形式,离开潜在性而行为,所以我们无法把握其所指——使“上帝是纯粹的行动”为真的成真者(truth maker)。所以上帝的性质作为纯粹的行动于我们是不可理解的。

### 阿奎那论类比性信条<sup>[2]</sup>

如果上帝的性质作为纯粹的行动于我们而言是不可理解的,那么我们如何可以理解诸如“上帝是纯粹的行动”、“上帝是正义”和“上帝是善”之类的表述呢?它们如果不可理解,就无法提供关于上帝的任何知识吗?阿奎那认为并非如此,因为我们可以知道关于上帝的一些事情,并且可以提供关于上帝的一些真的陈述。我们要问这是怎么回事呢?除了否定性的方式(上帝不是物质性的,因而上帝是非物质性的;上帝并非有限的,因而他是无限的;上帝在能力上没有限制,因而他是全能的,等等),阿奎那又发展出类比性原则。那一原则宣称,恰当地采

---

[1] Davies, p. 52.

[2] 有关阿奎那类比理论的讨论,可参阅 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, pp. 70-79; also, William Alston, “Religious Language,” in William Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, pp. 220-243。

用类比性的断言,我们不仅可以讲出关于上帝的真命题,还可以获取关于上帝的有限的肯定性的知识。阿奎那确实相信当我们谈论上帝的事情,尤其涉及到“善”、“智慧”、“正义”或“仁慈”来言说上帝的善的特性时,我们实际上是在讲它们指向神圣的性质,同时阿奎那坚持认为尽管“上帝是正义”这样的句子是真的,我们仍无法理解上帝的性质。这是怎么回事呢?又该如何理解?

第一,阿奎那相信我们的知识开始于这个世界,上帝作为万物的原因,被造物真正拥有的完美性是作为他们第一性和根源性原因的结果,被造物以一种遥远和不完美的方式反映了上帝。所以被造物的完美性既像又不像上帝,因此根据我们对于被造物及其完美性,或他们变得完美的方式的知识,我们可以正确地言说上帝。关于善的性质,我们关于上帝的善的任何知识开始于拥有关于上帝所造之物的知识。第二,通过强调上帝与他所造之秩序(世间万物)间的异同,类比是行之有效的。第三,因为上帝与其所造之物既像又不像,所以(1)用于上帝和人类的语词永远不是一个层面的意义。然而(2)一些语词或短语可以作类比性的使用,例如:“苏格拉底是善”和“上帝是善”都为真,用于苏格拉底和上帝的时候,善的意义虽然一样,但“苏格拉底是善”的方式却与“上帝是善”的方式不一样。谈及苏格拉底和上帝之时,善的使用是类比性的。

谈及关于苏格拉底和上帝的善的用法是不一样的,尽管善的意思一样,那么,阿奎那是怎么想的呢?简言之,善是苏格拉底拥有的一种属性。而对于上帝,善的性质并非他所拥有的一种属性,而是上帝单纯而不可分的性质。对于苏格拉底,的确是

因为事实上苏格拉底存在,既表明他在某种程度上是善的,所以他可以经由实现他的某些特殊能力而变得更好。他的善伴随其存在而增加。相较之下,上帝不会趋好趋坏。如果苏格拉底作为一个人变得更好,那么他就通过自然发展和习惯活动实现那些作为人的本质特征的特定潜能。这样一来,在苏格拉底完善人之善的过程中,潜在性的存在就变成了现实性的存在。相比之下,上帝本是善,善是上帝本身。并且上帝之善不是发展而来,而总是必然完美和最高级的善。因为上帝是善,苏格拉底与神圣之善的相关性可以用这样或那样的方式来描绘,故谈及上帝和苏格拉底的善的用法乃是类比性的。

### 阿奎那和已解决的“超越性问题”

我想说阿奎那解决了超越性问题,说上帝是超越的即是说上帝完全不同于被造之秩序,不同于构成我们经验的一般对象。阿奎那的解释既保留了我们可以正确言说上帝之能力,也承认了上帝自身的性质的不可理解性(上帝之超越性的强的理解)。例如,说苏格拉底和上帝是正义的,即意味着苏格拉底和上帝是以一个正义的行动者来行为,很明显,苏格拉底和上帝的正义其效果是一样的,人类之正义类似于上帝之正义,而正义存在于上帝之中的方式不同于人类。“上帝是一切被造之善的原因、类型。”〔1〕如果上帝是纯粹的行动,上帝的正义就不是经由时间而实现的性质,不是经过充分分化的复合物的一部分。相反正义

---

〔1〕 Davies, p. 97.



是上帝作为一个纯粹单一之物的东西。此外,所有此类的完善性都以一种单一、未分化的方式存在于上帝之中,此方式是我们不可想象和不可理会的。正义和其他人类的完美性以一种更高的方式存在于上帝之中。我们人类既非通过其单一性亦非其超越一切的特性( *super-eminence* ),把握其在上帝之中的完美性。因此,上帝之性质于我们不可理解,不论我们称上帝为存在或者善,甚至具体为正义或仁慈等等。不过我们能够以类比的方式真实的言说上帝。

### 阿奎那和上帝的人格化理解

阿奎那对于神圣之善的理解保留了上帝的超越性,这是否符合有神论者所认为的,上帝乃人格化的,一个善的上帝不仅是正义、谨慎、勇敢、节制的原因与说明,并且上帝自身乃仁慈、有同情心、照顾、宽恕、爱? 我提供的阿奎那关于神圣之善的解释支持这一提法——上帝是仁慈及其他道德德性的原因和说明,因为它们是构成人之理性的特殊能力。阿奎那的解释是否支持上帝是仁慈的说法呢? 而不仅仅是那使得这些完美性得以成为原因和范例所需的存在和根源。

因为以下的原因,这一反驳开始看来会是十分奇怪的。一方面,阿奎那明确地承认:“上帝不仅是所有完美性的根源,他本质上也是这些完美性所代表的东西。”<sup>[1]</sup>说某个人(她/他)

---

[1] 我要感谢贝勒大学的本科生 Scotty Ellis 为我指出这一点以及他对本文草稿的评述。

是仁慈的、有同情心的、宽恕的、审慎和节制的,明显是描述或评价其道德特征。拥有这样的人格特征即拥有道德德性,缺乏它们即缺乏道德之善。如果上帝本质上是仁慈的,那么他在道德上一定是善的,而不仅仅是作为道德之善的形而上学基础。是否上帝之善(神圣之善)包括道德之善的说法与阿奎那的解释相符合?一方面根据布雷恩·戴维斯(Brian Davies)的说法:“上帝之善并非道德之善,尽管阿奎那关于这一问题的教诲所隐含的内容还有待进一步探讨”<sup>[1]</sup>,大体上,戴维斯否认阿奎那所理解的上帝拥有人类道德德性的类似物。我将在后面的部分概述包含有道德之善的上帝之善——与人的道德之善的类似物。我的概述将会与阿奎那的中心论题相一致。

如果阿奎那确实否认上帝之善是道德之善,让我们假设这是由于人的道德之善乃是作为人类特有的理论和实践理性能力的功用,并且因为阿奎那合理地假设了上帝没有这类能力的类似物,因此在纯粹的行动中不会有德性。例如,既然上帝不需要通过节制而避免过犹不及的欲望,而使自身变得完善和幸福,因而说上帝有“节制”这一德性就毫无意义。那么,是否由此就可以合理地断定上帝没有构成人类道德之善的道德德性呢?

乔治·伽西亚(Jorge Garcia)做出了这样较为可信的解释,因为基督教的《圣经》嘱咐我们爱上帝、爱邻居,因而对于基督徒而言的道德之善必然集中于并源自于爱。<sup>[2]</sup>这样一种理解道

---

[1] Davies, p. 97.

[2] Jorge Garcia, “Love and Absolutes in Christian Ethics,” in Tom Flint, ed., *Christian Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Press, 1990), p. 162.

德之善的方式具体如下：一个人的道德生活包含在他或她所承担的某种道德上突出或富含道德意义的角色或关系之中。在道德上是善或者恶，就是在作为朋友、父母、子女、配偶、邻居、公民之类角色中所表现出的善恶。某些这样的角色是自愿的，另一些不是；一些与制度风俗相关，另一些不是；一些是永恒的，另一些不是。<sup>[1]</sup>那些道德德性，就是使得某人在某个鲜明的道德角色中成为善的那些特征。考虑一下朋友、邻居或配偶的角色。假设陈先生这个人对他老师的幸福漠不关心，对他的朋友马先生的幸福怀有恶意，并从语言和其他行为方面公开敌视非华裔，等等。我认为这些都是缺乏仁慈，既然仁慈是善意，或使得他人获得一个好的人生的意愿，并在很多情况下是一个人对待他人的合适的方式。在基督教的理解中，一个人希望他人获得幸福、福利或者善这样一种意愿就是爱。<sup>[2]</sup>

以上概述性的说明怎么才能依据阿奎那的理解来解释呢？阿奎那认为，理性与信仰都是人类获取真理的能力。<sup>[3]</sup>从理性方面看，阿奎那论证说，如果爱（即希望他人的幸福或福利的愿望）本质上是上帝，并且上帝本身是纯粹的行动，那么上帝即在纯粹的行动中的爱。从信仰角度看，根据上帝的证据传递给我

---

[1] Jorge Garcia, "Love and Absolutes in Christian Ethics," in Tom Flint, ed., *Christian Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Press, 1990), p. 163.

[2] *Ibid.*, pp. 164-172.

[3] 刚刚故去的教皇若望保禄二世以如下方式表达了同样的想法：“信仰和理性如同双翼，使人的精神得以飞向真理的沉思。而且上帝在人心种下认识真理的欲望——简单说就是认识他自己，因此，通过认识和爱上帝，男人和女人也可以达到有关他们自身的完满真理……”《信仰和理性通谕》(*Fides et Ratio* Boston: Pauline Books and Media, 1998), p. 7。

们的真理,我们以特定的方式言说上帝是行动中的爱,并且以具体方式表达这一抽象看法。“基督教依基督之名”〔1〕,基督的主要事功在于,显明上帝的性质并且有效地使人类真正的幸福与救赎得以可能。因此人们会认为基督教中的中心信条就是基督论。根据布雷恩·戴维斯,阿奎那坚持认为三位一体的核心地位。〔2〕阿奎那接受正统基督教的信仰,认为三位一体就是承认上帝是一,有三个位格——圣父、圣子、圣灵。圣父、圣子、圣灵以三个具体、自足的相互联系存在。从永恒性方面,圣父产生圣子,并和圣子一起产生圣灵。如戴维斯所言,圣子接续圣父,圣灵接续圣父、圣子。对于阿奎那而言,三位一体的三个位格在神圣性方面是一致的,但由于这一接续过程构成了一个真实关系,所以在上帝中有区分。〔3〕因为圣子、圣灵接续圣父,父代表父的性质,包含了上帝与圣子、圣灵之间即上帝与所有被造物之间的关系。阿奎那认为,不仅基督是上帝的形象,如一个自身形成的自身概念,而且接续圣父、圣子的圣灵,也可以被理解为爱。〔4〕简言之,

圣灵是圣父对于圣子之爱,圣灵也是圣子对于圣父的爱。圣子是神圣的,他整个即为圣父、圣母,他因为理解圣子而理解自身,所以他对圣子的知识 a,异于自身 b,包含圣母之爱的知识。所以圣子之爱如圣父,由于圣灵接续圣父、

---

〔1〕 Davies, p. 185.

〔2〕 同上。

〔3〕 Davies, p. 202.

〔4〕 Davies, pp. 203-204.

圣子, 圣父借助理解圣子而发现万物, 所以圣父通过圣灵而爱所造万物。阿奎那讲“因为圣灵而使爱流传”, 圣父、圣子彼此相爱也爱我们。<sup>[1]</sup>

对他而言, 三位一体是人类获得救赎的途径。<sup>[2]</sup> Davies 说阿奎那的意思是, 三位一体是上帝以爱我们的方式行为, 做一些我们力所不及的事情。这样一来, 上帝就是待人如友, 使我们成为他的朋友。<sup>[3]</sup>

我们如何来理解这些相关联的论断呢? 根据阿奎那, 当一个人处于完善之时, 一方面, 实现了那些对于人性而言的特殊能力, 另一方面, 享有对于这些能力之目的而言的目标。阿奎那所理解的基督徒、终极的人类之善或目的即是同上帝的正确的关系, 部分是在爱上帝中的一种关系。然而我们借助人之力, 只能部分、有限地认识到我们真正的目的。我们需要获得帮助来达到我们真正的善。朋友是爱我们并帮我们实现我们真正的善的人。上帝通过做那些我们自己和其他人都做不到的事情帮我们, 使我们靠近他, 让他变得可亲, 他倾空自己而成为三位一体中的第二格圣子, 做我们的奴仆。<sup>[4]</sup> 在圣灵之中, 上帝慈爱地支持、纠正我们追求自身幸福和接近上帝的努力。如果爱上帝(与上帝的正确关系)是我们的幸福的一个必然条件, 那么任何帮助我们靠近上帝的人乃是如朋友一般仁爱地对待我们。可喜

---

[1] Davies, p. 206, 此段中的引文来自《神学大全》Ia. 37. 2。

[2] Davies, p. 250.

[3] 同上。Davies 并没有把上帝的救赎行为称为“待人如友”, 但我相信我的这一表述与他的叙述相容。

[4] 《斐理伯书》2:7。

的是,上帝以成为圣子基督的方式待我们如朋友。在他作为圣父及作为朋友基督和作为安慰者、支持者的圣灵时,上帝希望包含通过爱与之合一的我们的善。如果人们发现道德生活的实质就在希望他人幸福的意愿中,那么上帝之善同样也包含了道德之善。

这一解释如何符合阿奎那对于“存在”与“善”之间关系的形而上学解释呢?阿奎那认为,善的意义包含了存在的可欲求性。我在自己的解释中保留了这一重要的观点。一个人当且仅当达到自身作为一个人所适合的那些完美之时,他才是善的。这一完善包含了与上帝(他者)通过爱达到的统一。上帝在基督中欲求和决定性的行为使这一实现成为可能,这是通过他不停地希望我们得到拯救并在基督中实现这一拯救来实现的。上帝希望我们作为人类的善就是上帝对于人类的爱。通过并且仅仅通过基督和圣灵的行为,上帝希望我们的现实性(包括拯救)得以完满。上帝对被爱者获得善的希望与他对于人们的爱,以圣父、圣子、圣灵的方式待我们如朋友的方式相一致。<sup>[1]</sup>

## 结 论

在本文中,我希望阐明阿奎那对善与存在之间关系的理解,以此提供一种连贯地言说神圣之善的方式。我所提供的解释表明,阿奎那保留我们在不违背有神论者关于“神圣超越性”信念

---

[1] 这一段大体反映了贝勒大学的本科生 Adam Urrutia 在对本文草稿的回应中提出的洞见。

的时候,保留了我们言说神圣及人类之善的能力。同时,我也提供了一种思考神圣之善的方式,支持另一种流行的有神论信念即对上帝的人格化理解。我通过扩展阿奎那对于神圣的超越性的解释来提出这一问题,并诉诸阿奎那对于道德之善的解释。我的解释与阿奎那对于神圣超越性的解释相一致。(1)它并没有说我们人类及这个世界中看到的上帝之爱的结果,给了我们任何有关上帝形而上学本质作为对爱的理解。(2)根据他的认识,善是用来修饰类名词,它的意义包含了一个目的。因此一个目的论的框架,对于把握那些道德德性的意义与所指是至关重要的。最后,对其解释的扩展利用了关于“对于基督教的理解,道德里的爱处于核心地位”这一无可争辩的理解。〔1〕

(译者喻郭飞,武汉大学哲学系)

---

〔1〕 我要感谢以下诸位对本文草稿的深入评述: Dr. Thomas Hibbs, 贝勒大学 Honors 学院院长; David Alexander, Sean Riley, 和 Jonathan Wise, 贝勒大学哲学系研究生; Scotty Ellis, Amanda Stevens, and Adam Urrutia, 贝勒大学哲学系本科生。他们的努力使我免于诸多错误,并且促成本文更好地阐述阿奎那有关神圣的善的理论。余下的错误当然属于我自己,我为此请求各位读者的宽容。

# 托马斯·阿奎那论正义

迈克·罗塔 (Michael Rota)

## 一 自然正义和自然法

1989年2月,20岁的Chris Geoffroy试图逃离东德。他眼看就要成功了,但当他试图越过划分东西柏林的“死亡线”时,名叫Ingo Heinrich和Andreas Kuhnpast的两个东德士兵将他击毙。三年后,Heinrich和Kuhnpast,以谋杀罪被告上了法庭。法官驳回了他们关于自己仅仅是执行命令的辩护。法官Theodor说道:“并非所有合法的都是正当的。”他还提到:“在20世纪末,没人有权利昧着自己的良心去杀死别人,即便当他被某个权威所命令。”〔1〕

---

〔1〕 引自《纽约时报》(New York Times, Jan. 26, 1992, p. E6)。转引自 Charles Rice, *50 Questions on the Natural Law: What It Is and Why We Need It* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp. 26-27。



托马斯·阿奎那有类似的观点,他认为,每个人除了有被他或她的社会法律所规定的权利以外,还有某些不依赖于人类社会的法律而存在的自然权利。〔1〕阿奎那在讨论“实证正义”和“自然正义”时表达了这个观点。理解这两种正义的区分,就要考虑这些不同的行为:一些行为是正义的因为它们是人们习惯和约定;而另一些行为是正义的则因为它们自身的性质。在美国,靠右边驾车是正义的和恰当的;而在英国,靠左边是正当的。这都是由人们的习惯和约定而决定的。因此,一些行为是正义的因为它们是社会约定,相反,一些行为是正义的仅仅因为它们所属的类,例如:信守承诺,归还所借之物等等。阿奎那说:

有两种形式的正义:一是由事情自身的性质决定的,称为“自然正义”;一是由人们之间的某种约定形成的,称为“实证正义”。当然,成文法包含了自然正义,但它并非决定了它,因为自然正义的约束力来自它的本性而非成文法。〔2〕

阿奎那说成文法包含自然正义,他指的是在许多立法中提倡本身是正义的行为而禁止本身不正义的行为。例如,法律禁止谋杀就包含了自然正义。这里应该注意到,成文法表达了自

---

〔1〕“权利”这一术语历史悠久,可参见 John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 206-207。我要强调阿奎那会用那“人所应得的”(或“归人所有的”),而不是“权利”来表述上述语句。无论如何,阿奎那将会正面肯定这一句子的内涵。

〔2〕《神学大全》(本文简写作“ST”) II-II. 60. 5c。英译文摘自 Eleonore Stump, *Aquinas* (London and New York: Routledge, 2003), p. 310。

然正义。当阿奎那说成文法并没有决定自然正义时,他要强调的是,表达自然正义的成文法并不是必然的(或必然有约束力的),因为它们仅仅是人类社会的某些约定。

这些理论并不是由阿奎那原创的。早在1500年前,亚里士多德就有过类似的说法,他区分了两种形式的法:

个别法由每个社群所制定并适用于她自己的成员,这些法一部分是成文的,一部分是不成文的。普遍法就是自然法。每个人在一定程度上都可以发现它是确实存在的,自然正义和非正义对于所有的人都很普遍,甚至对于那些彼此之间没有联系或约定的人。<sup>[1]</sup>

究竟什么是自然正义呢?在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德写道:“自然正义对于所有的人具有相同的约束力,它并不取决于我们所认为的正义或非正义。”<sup>[2]</sup>在评注这段文字时<sup>[3]</sup>,阿奎那写道:

自然正义并不包含在看似正义的或不正义的(意见之中),它并不源自人们的假设而是它的本性。在思辨的领域里,有些东西是自然地知道的,例如,不证自明的原理,以及和它们密切相关的真理;有些东西是靠人类的思考所

---

[1] 亚里士多德《修辞学》I.13 (1373b 4-9)。英译文取自 W. Rhys Roberts, in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, volume 2, ed. J. Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984), 略有订正。

[2] 亚里士多德《尼各马可伦理学》V.7 (1134b 19-20)。译者 Martin Oswald (New York: Macmillan Publishing Company, 1962)。

[3] 阿奎那为包括《尼各马可伦理学》在内的十二部亚里士多德著作作了评注。

发现的,以及从这些发现中得到的推论。同样,在实践的领域里,有一些原则是自然地知道的,不证自明的原理,以及和它们相关的真理,正如:恶必须被避免,没有人可以被不正当地伤害,不应当偷盗,等等;另一些是由人类所发明的,它们被称为正义的法律规定。<sup>[1]</sup>

阿奎那用实践性思考和思辨性思考的类比来解释自然正义和实证正义之间的区分:实践性的思考首要涉及**做和行动**,而思辨性的思考首要涉及**理解**。在开始这个类比时,阿奎那指出在思辨性的思考中有两个种类的原则(这里“原则”是“句子”或“命题”的同义词)。(1)有些原则人们自然地倾向于认为它们是真的。这包括不证自明的原理,这些原理是如此的自明以至于它们不可能以其他更加自明的原理为基础了。例如;整体大于部分,没有什么可以同时存在或同时不存在。与其密切相关的原理也包含在这一类之中,例如:我不能同时既在中国又不在中国。相反,(2)有些原则和它们的推论是靠人类的思考发现的。例如这个句子:水是由氢和氧构成的。人们并不是自然地倾向于认为它们是真的。

类似地,在实践性思考中,也有两类原则:(1)人们自然地倾向于认为是真的规范行为的原则,(2)人们并非自然地倾向于认为是真的原则。第一类包含了所有那些人们自然认为是正义或非正义的行为规范。阿奎那的例子是:恶必须被避免,没有人可以被不正当地伤害,和不应当偷盗。他给出的其他例子还

---

[1] 《尼各马可伦理学评注》,译者 C. I. Litzinger, O. P. (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993), 第五卷第十二讲, Marietti 拉丁文版编号 1018。

有“应当遵守协定”和“抵押物应当归还”。〔1〕第二类原则可以是这样的：对偷盗的恰当惩罚是三年有期徒刑。在这里，自然正义和实证正义的区分也就是第一类原则和第二类原则的区分。所有自然正义都是第一类原则所包含的，即人们自然倾向于认为是真的行为规范。这些规范不是主观性的而是客观的；它们不是源自人们的假定而是事物的本性。

对于自然正义阿奎那有更多的评论，大部分不是在他讨论正义的文本中而是在“自然法”中。自然法包括了自然正义的原则。阿奎那对于自然法的论述不在本文的讨论范围之内，但我乐于指出许多优秀的文章和著作都讨论了他的自然法理论。〔2〕

现在，我们回到 Seidel 法官的话：“并非所有合法的都是正当的。”阿奎那用理论上的资源来解释为何这个说法是正确的。自然法的存在根源于事物的本性（特别是，根源于人的本性）。与自然法相冲突的成文法是不正义的。因此，他说道：

因为成文法并没有赋予自然正义以约束力，所以既不

---

〔1〕《尼各马可伦理学评注》V. 12. 1019 和 1028。阿奎那意识到其中有些命题允许例外。见 V. 12. 1025 and ST I-II. 94. 4。

〔2〕要更多地了解自然法，不妨从 Mark Murphy 的文章开始。“The Natural Law Tradition in Ethics”，*The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition)，Edward N. Zalta (ed.)，URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/natural-law-ethics/>>。除了本文参考书目中提到的著作外，还可以见 John Boler，“Aquinas on Exceptions in Natural Law，” in *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*，eds. S. MacDonald and E. Stump (Ithaca and London: Cornell University Press, 1998)，pp. 161-192；and，Eleonore Stump，*Aquinas* (London and New York: Routledge, 2003)，pp. 87-89。

能夸大又不能缩小它。人的意愿并不能改变事物的本性。只要成文法包含任何与自然法相冲突的地方它就不是正义的,并且也是没有约束力的。〔1〕

## 二 正义作为一种德性

阿奎那对于正义的论述是相当多的。在《神学大全》中,他用超过 250 页的篇幅来讨论正义〔2〕,并且在他给亚里士多德的《尼可马各伦理学》评注的整个第五卷关注的也是同样的问题。在这篇文章中,我只能简单地论及。下面我将集中于两个问题,即正义作为一种德性和正义在政治中的地位。

### 1. 德性

为了解理解阿奎那的德性理论,我们先要理解他关于能力和习惯的理论。在阿奎那的因果理论中,变化被解释为首要依赖于它所拥有的能力。火能够使水沸腾是因为它有发热的能力。两个动物之所以能够繁衍后代依赖于它们的生育能力。回到上面提到的基本论题,我们可以说,对于阿奎那而言,一种主动的

---

〔1〕 ST II-II. 60. 5 ad 1., 亦见 ST I-II. 95. 2, 以及 Norman Kretzmann, “*Lex iniusta non est lex: Laws on Trial in Aquinas’ s Court of Conscience,*” *American Journal of Jurisprudence* 33 (1988): 99-122。不正义的成文法不具有约束力,针对这一论点,阿奎那提出一个极为重要的警示:很可能不服从不正义的法律所导致的后果要比服从它更为糟糕。在这一情形下,人们可能有义务去服从不正义的法律。见 ST I-II. 96. 4。

〔2〕 ST II-II. 57-122.

能力是某种事物的特性,使它拥有引起某种事物改变的能力。〔1〕主动的能力可以让它们实施某种行为。

阿奎那认为理解能力和欲求能力是有区别的。理解能力使它的拥有者能以某种方式获得信息。例如,视觉能力就是这样一种能力,因为它使它的所有者有看的行动;它是一种理解力,因为通过看的行为我们可以获得关于世界的某些信息。但是,正如知道某物不同于欲求它,理解也是不同于欲望的。欲望的能力(或欲求的能力)对所理解的事物有所反映。欲望的能力使动物欲求或避免某些事情,并且对它们持积极或消极的态度。

接下来,阿奎那论述了,在所有的动物中,人有两种理性能力,理智和意愿。理解它们有助于我们理解阿奎那的德性理论。理智是理解力的一种,而意愿是欲求力的一种。理智使它的所有者具有理解抽象概念、命题的能力,以及推理能力。意愿使它的所有者具有做出选择的能力。〔2〕

下面,我们来考察意愿。每个人都有意愿,每一个健全的人能做出选择。但是,某些人倾向于不断做出某类选择,而另一些人则做出另外的选择。A 可能选择有规律地抽烟,而 B 选择不抽烟。C 可能在不利的情况下选择说谎,而 D 将会讲真话,即便在同样不利的条件下。总体说来,我们常常看到,某一特定的能力 P 可以运用于不同的情况中。不同的人在不同的情况中会

---

〔1〕 主动能力的对立面是被动能力,它是某种事物的特性,使该事物拥有能以某种方式被改变的能力。

〔2〕 更确切地说,意愿使它的拥有者能够投身于数种不同类型的行为,包括愿望、命令和其他行为,当然还有做出选择。更多有关意愿的论述,见 ST I. 82-3 and ST I-II. 8-17。

发展运用 P 的倾向和性情。当这些性情达到稳定时,阿奎那认为这就是德性。德性是在特定的情况下运用某种能力的稳定的性情。

什么是德性呢?根据文本的不同,阿奎那赋予“德性”一词以不同的含义。人的德性是一种好的习惯,它可以使它的所有者很好地运用理性能力。所以德性使所有者可以很好地运用理性能力。阿奎那将人的德性分为两大类:理智德性和道德德性。理智德性是在特定的情况下很好地运用理智的习惯,即,理智德性是很好地使用理智的稳定性情。

什么是道德德性呢?在这一点上,你是否希望我说:道德德性是很好地运用意愿的稳定性情。事实上,我误导了你。情况要稍微复杂些。对于阿奎那来说,道德德性是很好地运用欲求能力的稳定性情。这与说道德德性是很好地运用意愿的稳定性情是不同的,因为意愿并非人唯一的欲求能力。阿奎那认为人还有感性的欲求能力。<sup>[1]</sup>这是能够使我们有情感的能力(或者,用阿奎那的术语即激情)。道德德性就是很好地运用欲求能力(包括意愿和感性欲求)的稳定性情,即,道德德性是很好地运用欲求能力的习惯。

## 2. 基本德性

在阿奎那的道德理论中有四种最重要的基本德性。它们是

---

[1] 关于感性欲求,见 ST I. 81, ST I-II. 56. 4, and Peter King, “Aquinas on the Passions,” in *Aquinas's Moral Theory: Essays In Honor of Norman Kretzmann*, eds. S. MacDonald and E. Stump (Ithaca and London: Cornell University Press, 1998), pp. 101-132。

明智、正义、勇气和节制。<sup>[1]</sup>明智是理智德性，它是知道在特定条件下以及一般情况中怎样正确地做某事的习惯。勇气和节制属于道德德性，它关注的是人的情感（或激情）。有时，人的情感会使人倾向于做某些不理智的事情，例如，某人过度的食欲会使他吃得过多而有害健康。节制就是这样一种稳定的性情，它抵御那些会引起不理智行为的情感。有时，人的情感会使人拒绝做那些正确的或是理性的事情（例如，想象一下，某人的恐高症使他无法救助困在树上的孩子）。勇气就是这样一种稳定的德性，它击退那些使人在面对正确或有理性的事情时退缩的情感。

### 3. 关于特殊正义的德性

现在，我们回到正义的问题上。勇气和节制是关于情感的，而正义是关于行动的道德德性。在阿奎那的传统中，对于正义的恰当理解首先是描述我们和他人的关系。因为我们是通过行为与他人相联系的，因此，正义考虑的是我们的行为。

既然，正义是与他人有关的，那么，它就不是整个道德德性的问题，而是关于外在的行为和事情，关于某个特殊的客体，只要有人通过此客体与他人联系着。<sup>[2]</sup>

---

[1] 这一组德性既出现在古希腊思想中，也出现在基督教《圣经》的《旧约》中，阿奎那有关“主德”（cardinal virtues）的论述，见 ST I-II. 61。

[2] ST II-II. 58. 8c, translation from *Summa Theologica*, translated by the Fathers of the English Dominican Province (originally published 1911, revised in 1920, and reprinted in 1981 by Christian Classics, Westminster, Maryland). 这一翻译的电子版见 [www.newadvent.org/summa/](http://www.newadvent.org/summa/)。



阿奎那认为恰当的正义行为是使每个人得到他/她所应得的,或者说得到那欠他/她的。<sup>[1]</sup>“应得”和“欠”的说法来源于买卖关系,但这样的用法也延伸到其他领域。<sup>[2]</sup>如果我要从某人那里买一件东西,我们约定价格为 100 美元,我得到了这个物,这时,我们就说我欠他 100 美元的债。但是,我们也可以说我对他人负有不故意伤害的债(或义务),例如,我负有不对别人说谎的债(或义务)。因此,故意伤害别人和说谎都是不正义的行为,正如买了东西不付账。

正义的德性是这样一种稳定的性情,它保证其他的个体得到他应得的债权。用阿奎那的话说:“正义是这样的习惯,通过它可以使一个人靠恒定的意愿让每一个人得到他应得的。”<sup>[3]</sup>

为了阐明明智、勇气和正义的概念,我将把它们运用在 Catherine Genovese 的悲惨例子上。1964 年 3 月 13 日的夜晚,28 岁的 Genovese 在返回皇后区住宅的途中被害。她是一个酒吧的经理。她在从停车场返回住宅的途中被跟踪,后被偷袭和谋杀。一位记者的记录如下:

在略多于半个小时的时间内,有 38 个体面的守法的公民目击了一个凶手三次跟踪和偷袭一位妇女……

他们的谈话和卧室灯光的突然亮起把凶手吓跑了两次。但,每一次他又回来了,重新寻找她,并再次刺杀她。在攻击中,没有人给警察局打电话;只有一人在这位妇女死

---

[1] ST II-II. 58. 11c.

[2] ST II-II. 58. 11 ad 3.

[3] ST II-II. 58. 1c.

后才叫了警察。

助理研究员 Frederick. M. Lussen 感到震惊,他是自治区的侦探和一位有着 25 年犯罪研究的专家,调查中使他困惑的不是这是一桩谋杀案件,而是好人们没有叫警察。

“我们重构了这起犯罪,”他说道:“罪犯在 35 分钟的时间内有三次袭击并杀死该妇女的机会。为此,他返回了两次。如果,我们能在第一次攻击时叫警察,那么,这位妇女就不会死了。”〔1〕

当问到为何不求助于警察时,Genovese 的邻居们感到难以回答。“我们想可能是两个恋人之间在吵架,”一位妇女说道。一对夫妇说:“说真的,是因为我们害怕。”另一个目击了第二次袭击的人说:“我倦了,因此回到了床上。”给警察打电话的那个人思考了很久才做出了这个决定,他首先征求了他一个朋友的意见。

Genovese 的邻居做了几件恶事。我们发现向朋友征求是否应该求助于警察的人缺乏明智,因害怕而不敢给警察局打电话的人缺乏勇气。除了这些恶(可能还有别的),显然还缺乏正义。Genovese 的邻居对她负有帮助的义务(或债),尤其是这种帮助可以很简单地通过给警察局打电话而办到。他们缺乏稳定的意愿使别人得到他应得的。

---

〔1〕 上述引文出自 Martin Gansberg, “Moral Cowardice,” in *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*, 2nd ed., edited by L. Pojman (New York and Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 487-489。

#### 4. 一般的正义德性

我上面所讨论的德性在阿奎那那里就是他所称的“正义”，但更仔细地说，他指的是“特殊正义”。这是因为阿奎那区分了特殊正义和一般正义（或法的正义）<sup>〔1〕</sup>。那么，什么是一般正义呢？

特殊正义是指我们对他人所负的债，强调的是个体，而一般正义是指我们对社会所负的债，强调的是群体。一般正义的德性是这样一种稳定的性情，它可以有目的地促进社会公共的善，即社会作为整体的善。一般正义是“好公民的德性，通过它个人直接地与公共的善相联系”<sup>〔2〕</sup>。例如，在美国，拿工资的人付个人所得税，正是个人而非政府决定了所负债的数额。确实存在捏造收入的空间，有人可能不公平地计算其收入企图付较少的税。这样做的人就违反了一般的正义德性。相反，公平地付税的个人正是按照一般的正义德性而行为的。这里所说的是一般正义而非特殊正义，原因在于个人付税的目的。当我公平地付税时，我确实有一个特殊个体的概念，而不是由一个一个个组成的群体。但同时，我也有对于整个社会的义务的概念。在我付税时，我想到的是整个社会的善，即公共的善。

---

〔1〕 见 ST II-II. 58. 7, and I-II. 113. 1c。阿奎那进一步将特殊正义区分为交换正义和分配正义（他这对概念得自亚里士多德），见 ST II-II. 61. 1。

〔2〕 ST II-II. 58. 6。

### 三 正义在政治中的地位

公共善的观念可视为简略讨论正义在政治中的地位的转折点。在下面的文字中,我受益于艾蕾诺阿·斯汤普(Eleonore Stump)最近关于阿奎那的讨论。<sup>[1]</sup>在考察一个正义的社会和公共善的关系时,她写道:“对于阿奎那而言,如果一个社会是正义社会的话,它必须以公共善为目的,即对于每个社会成员的善。”<sup>[2]</sup>用阿奎那自己的话说:“一个政府越远离公共的善,它就越不正义。”<sup>[3]</sup>

有时,阿奎那误导了我们,因为他说君主制是最好的政府形式。事实上,他的观点略微有点不同。他写道:

最好的政府形式是一个人统治每一个人的国家或王国,他因为自己的德性执掌政权,并且有些人因他们的德性帮助他一起统治。然而,政治是所有人的事情,这并不仅仅是因为统治者是从所有人中挑选出来的,而且也因为他们所有人挑选出来的。这是最好的政府形式,既有一个人统治的君主制,也有多人因他们的德性而统治的贵族制,还包含民主政治,即人民的权利,只要统治者能够从人民中被选出来并且这种选举是人民自己的事务。<sup>[4]</sup>

---

[1] Eleonore Stump, *Aquinas* (London and New York: Routledge, 2003), pp. 314-338.

[2] *Ibid.*, p. 314.

[3] 《论王权:致塞浦路斯国王》, I.4.756, 拉丁文的标题有时作 *De regno ad regem Cypri*, 有时作 *De regimine principum*, 翻译取自 Stump, *Aquinas*, p. 314。

[4] ST I-II.105.1, 翻译取自 Stump, *Aquinas*, p. 315. 亦见 ST I-II.97.3 ad 3。

上面提到,政府要以公共善为目的。法必须指向公共的善,我们在反复出现的这个论断中看到相同的态度。<sup>[1]</sup>强调公共的善可能会使人联想到阿奎那是一位功利主义者,他会为了更多人的善牺牲个人的善。事实上,他坚持认为:“没有人可以以公共善为由不正义地损害某人的利益。”<sup>[2]</sup>

一直以来,中世纪的欧洲被认为是高度等级化和反对人人平等的。因此,我们有趣而新奇地发现阿奎那发展了深刻的关于平等权利的思想,并且关注社会中的不幸困境。我们能以好几种方式看到这一点。例如,对于不正义和不平等的密切关系,他说:

我们讨论不正义会涉及到人之间的不平等,例如,一个人(比另一个人)要求更多的诸如财富和名誉之类的善而要求更少的诸如劳作和损失之类的恶。<sup>[3]</sup>

事实上,阿奎那并不是说一个人想要比其他得到更多的财富是错的。我认为他是说,所有的人都有平等的价值,有意地追求比他所公平地分得的社会财富更多的善,和逃避社会公平地分配给他的义务都是错的。

值得注意的是,阿奎那认为,欲求比保持必要的生活所需的更多的外在善或财富就是一种违反了正义的罪。<sup>[4]</sup>(一个人的生活条件包括他的社会角色和他所依赖的量和质。)<sup>[5]</sup>

---

[1] 见 ST I-II. 90. 2 及 ST I-II. 96. 3-4。

[2] ST II-II. 68. 3c.

[3] ST II-II. 59. 1c, 译文取自 Stump, *Aquinas*, p. 318。

[4] ST II-II. 118. 1.

[5] 见 Stump, *Aquinas*, p. 322. See ST II-II. 32. 5。

阿奎那对于不幸的关注还表现在他的施舍观念中。<sup>[1]</sup>他认为在一些特定的环境中,施舍是一种义务(例如,一个人有充裕的钱财而另一人急需帮助)<sup>[2]</sup>。他说道:

上帝给予我们有限的善,我们是这些善的使用者而非所有者。它们不单单属于我们,也属于那些需要我们施舍和帮助的人。<sup>[3]</sup>

## 结 论

在这篇文章中,我论述了三个问题。首先,我介绍了阿奎那关于客观的自然正义,以及自然法的理论。它们可以作为人类社会法律的裁判标准。其次,我探讨了阿奎那的特殊正义的德性,指出它是一种稳定性情,给予另一个体他/她所应得的;以及一般正义的德性,它是以某种方式行动以促进社会的公共善的稳定性情。最后,我提到了阿奎那关于正义在政治群体中的地位和作用。<sup>[4]</sup>

(译者曹青云,武汉大学哲学系)

---

[1] 见 ST II-II. 32。

[2] ST II-II. 32. 5.

[3] ST II-II. 32. 5 ad 2.

[4] 如有关于本文的问题和评述请发信至 mwrota@stthomas.edu,更多有关阿奎那伦理学的一般介绍,可以先看 Ralph McInerny 的文章“Ethics”, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (New York: Cambridge University Press, 1993)。

# 阿奎那论爱

艾蕾诺阿·斯汤普 (Eleonore Stump)

## 阿奎那对于爱的说明

按照阿奎那对于爱的本性的说明,爱需要两个互相联系的欲望<sup>[1]</sup>:

- (1) 对于被爱者的善(good)的欲望<sup>[2]</sup>;
- (2) 与被爱者相结合的欲望。<sup>[3]</sup>

---

[1] 《神学大全》(ST) II-II, q. 25, a. 3。

[2] 参见《神学大全》q. 26 a. 4, 其中阿奎那说去爱就是去意愿别人的善。同样参见《神学大全》I-II q. 28 a. 4, 其中阿奎那以施爱者所欲望被爱者善的强度来解释爱的热情或强度。

[3] 参见, 比如, 《神学大全》I-II q. 26 a. 2 ad 2, 和 q. 28 a. 1 s. c., 其中阿奎那赞同性的引用了狄奥尼修斯(Dionysius)所说的爱是一种结合性的力量。同样参见《神学大全》I-II q. 66 a. 6, 其中阿奎那通过说每一个施爱者都被与被爱者结合的欲望所吸引来解释挚爱(charity)相对于其他德性的优越性。《神学大全》I-II q. 70 a. 3, 其中阿奎那通过说每一个施爱者在与被爱者结合时都感到快乐来解释快乐与爱的联系。

因为阿奎那认为存在一个善 (goodness) 的客观标准, 那么这里所谈的在爱之中的价值标准亦是客观的。<sup>[1]</sup> 在他所给定的伦理学观点之下, 被爱者的善必须被理解为确实实是被爱者兴趣所在的, 并且确实实有益于被爱者的发展 (flourishing) 的。

由于价值的标准是客观的, 那么施爱者所欲望的那作为对被爱者是善的必定是这样一种东西, 即它的实际上以这样或那样的方式, 直接或间接地有益于被爱者的发展。如果这个人实际上并不是按这个客观的标准欲望被爱者的善, 那么, 无论她怎样相信自己, 在这样或那样的程度上, 她并不爱他。因此, 基于这一假设, 如果一个家长自己认为打孩子对孩子是善的就意欲打她的孩子, 那她就是错的; 并且因此, 无论这个家长怎样的相信自己, 她想要打孩子的欲望也不能算是爱的欲望。

此外, 对于阿奎那来说, 这两种爱的欲望并非相互独立, 而是相互支配的。如果想要结合的欲望要成为一种爱的欲望, 这种欲求的结合必须与对被爱者的真正的善相一致。如果一个母亲试图阻止她的儿子离开家, 而离家对于他的发展又是必要的时, 她实际上就没有在欲望儿子的善。因此, 她想与他结合的欲望就不是一种爱的欲望, 这是由于在爱中结合的欲望必须与被爱者的发展相一致。母亲与儿子结合的欲望要想被看成是一种爱的欲望, 母亲就必须允许他与自己保持一定的空间距离, 如果这事实上是有益于他的发展的话。按照阿奎那的观点, 如果一

---

[1] 认为欲望被爱者所得到的善是一种客观的善的主张是由阿奎那对于爱的本性连同他的元伦理学的分析所产生的。他并非暗含于阿奎那对爱的分析。我要感谢 Ish Haji 让我注意到需要澄清这一点。



个母亲在儿子有能力并渴望去参加一个抵抗组织、去推翻对他的国家的邪恶压迫者时，却想要把儿子留在家中，那么她试图将儿子留在身边的行为就不算是爱他。<sup>[1]</sup>而且，由于他留在母亲身边的行为是对她对自己失败的爱的一种支持，而这种失败又无法使作为母亲的她受益，那么他对于她非爱欲望的屈服也算不上是爱她了。

### 两种爱的欲望的不同特征

尽管这两种爱对于阿奎那来说以这种方式相互联系，它们还是有着十分不同的特征。

首先，对于被爱者善的欲望完全不依赖于其自身。一个人可以独立于另一个人的任何内在特征和关系特征而欲望那个人的善。欲望一个人的善仅要求欲望者某种意愿状态，而不依赖于我们为其求善的被爱者的任何东西。

为此，对于被爱者的善的欲望也就不会受其内在特征变化的影响，这个欲望的持久性仅依赖于欲望者坚持这一欲望的意愿。欲望者的变化有可能会影响欲望的持续性，但是我们为其求善的被爱者的变化则不会。

与此相反，想要与被爱者结合的欲望就极大地依赖于被爱者内在的和关系性的特征。

被爱者的关系性特征决定了适于施爱者寻求结合的种类。

---

[1] 萨特(Satre)对这个事例的陈述，见《存在主义与人类情感》(*Existentialism and Human Emotions*, New York: Philosophical Library, 1957), pp. 24-28。

同一个人可能会成为一个丈夫、儿子、父亲、同事以及忏悔者；并且所有以这些方式与他相联系的人都可能爱他。但他们对他的爱不应当、一般也不会相同。那是因为这些入作为他的配偶、父母、孩子、同事以及牧师，依据他们之间的这种关系与他所相当的结合种类有所不同。<sup>〔1〕</sup>

为了方便解释，我将称这些不同种类的爱为爱的职责 (office)。<sup>〔2〕</sup> 职责的本性限定了适合于对这个职责的爱的结合种类，并且因此它也界定了在这个职责之内适当的爱的种类。<sup>〔3〕</sup>

这两种爱的欲望在爱的职责中也是相互联系的。如果施爱者想要以一种不适于他与被爱者之间的爱的职责的方式与其相结合，他便违背了这种职责；并且只要是对这种职责的违背，破坏或者打破了被爱者与施爱者的这种职责，它便不是对被爱者的善。如果所欲望的与一个人的结合方式对于这个人的职责来

〔1〕 克罗德尼 (Kolodny) 对于关系及其对爱的特征的影响有相关的说明。

〔2〕 见约翰·米尔顿 (John Milton), 《失乐园》(Paradise Lost); 莎士比亚, 《李尔王》(King Lear)。我所称为“爱的职责”的可能就是尼克·克罗德尼 (Niko Kolodny) 所称的“爱的模式”。他说, “希瑟的妈妈和她的十几岁的小伙伴可能都爱她, 但她们是或者应该是以不同的方式来爱她”。(Niko Kolodny, “Love as Valuing a Relationship”, *The Philosophical Review*, 112 [2003], p. 139. 又见 Richard Kraut, “Love De Re”, *Midwest Studies in Philosophy* 10 [1986], 其中有对“office”相同或相似的用法。)

〔3〕 当一种适于一个职责的结合被固定下来以后, 在两人之间的一种爱的关系中所获得的这种职责可能并没有固定下来。比如说, 两个人的关系最初是朋友而非恋人的话, 他们可以相爱并结婚; 而当他们这么做时, 适于他们之间这种关系的爱的职责的本性便改变了。

说是不恰当的,那么这就不是在欲望他的善,因此也无法爱他。<sup>[1]</sup>所以说,一个牧师要是与一个他所受托照顾的孩子发生性关系,那么无论这个牧师认为自己是如何的热情和关心,我们认为,他并不爱这个孩子,因为他追求与孩子的这样一种结合,这种结合处于他作为一个神父出现在这个孩子生命中的职责的限度之外,他在他的追求中所欲望的实际上不是这个孩子的善。

由于这些与爱的职责相关联的原因,按照阿奎那的说法,爱的第二种欲望,也就是与被爱者结合的欲望必定要受被爱者特征的影响,而第一种欲望则不受这种影响,因为爱的职责依赖于被爱者的关系性特征。

另外,被爱者的内在特征不仅通过决定一个爱的职责而影响爱的第二种欲望,它还通过影响在职责内可能的结合的特征和程度而发挥作用。<sup>[2]</sup>无论确切的结合由什么组成,有一点是明确的,即想要与被爱者结合的话,施爱者就必须与她分享他自己的一些东西。然而,他能够分享什么以及能够在多大程度上分享它同样依赖于他和她两个人。一个作曲家可能会想要与他挚爱的姐妹分享他在创作中的辛劳与乐趣;但如果她五音不全并且不通音律,他所能够与她分享的,显然与他的姐妹也是个音乐家的时候不同。那么他想与她结合的欲望便会被后者的内在

---

[1] “不能够欲望被爱者的善”在以下二者之间是不明确的:(1)一方面,忽略对于被爱者某种善的欲望或者欲望的实际上不是被爱者的善;(2)另一方面,没有这种关于被爱者是否拥有善的欲望或者所拥有的欲望中包含有希望被爱者的恶的欲望。也就是说,“被爱者的善”可以被看作指示性的或者描述性的。在这种背景下,我所指的仅仅是第一种,指示性的意思。

[2] 参见《神学大全》I-II q. 27 a. 3,其中阿奎那谈及将两个人在爱的关系中相联系的内在特征的不同种类,包括现实的和潜在的。

特征以及他自己对这些特征的察觉所塑造。在这个程度上，他对她的爱会受她的影响，或者受到他自己对她的看法的影响。

因此，总结一下对这两种爱的欲望的对比，我们发现，第一种爱的欲望，对于被爱者的善，不受任何被爱者因素的影响，第二种欲望则是实实在在地受影响的。对于施爱者与被爱者的可能并适当的结合是依赖于被爱者的内在的与关系性特征的。

## 问题与解决

那么对于阿奎那来说，爱似乎便是从对被爱者的善以及与被爱者的结合这两种相互支配的欲望中出现的一种系统性特征。因为这样一种方式的爱在阿奎那看来是复杂的，他的论述可以解释为什么父母对其子女的爱并非因为他们觉得自己的孩子特别有价值，或者说是比其他人的孩子更有价值。父母与子女之间的爱的职责决定了他们之间爱的本性，而这一职责是被爱者关系性特征的一个功能。它不是对被爱者内在特征的一种回应，因此也就不随其变化而变化。爱的职责在于，对被爱者的内在特征所感知到的价值的变化中保持不变。另一方面，由于对于阿奎那来说，在爱的职责中可以被分享之物的本性和程度是被爱者内在特征的一个功能，施爱者的爱也受到被爱者内在东西的影响。并且，由于在爱的职责之内，施爱者受被爱者内在特征的影响，施爱者的爱可以随着被爱者之内的变化而变化，而与此同时，假设爱的职责仍存在的话，那么它的持久度和强度都不会有所改变。那么，按照阿奎那的看法，尽管适于这种职责的爱不会随着被爱者的变化而发生变化，然而，在这种职责之内还

可能会有受被爱者变化影响的爱的变化。施爱者所赞赏的被爱者的东西或者他与被爱者分享的东西都会随着被爱者自身的变化而变化。如果施爱者爱的确实是她(被爱者),那么事实上就一定如此。爱的职责可以在被爱者的内在特征发生巨大变化的情况下保持不变,但在这个职责中的分享的本质可能并且应该随着那些变化而改变。

## 爱与宽恕

最终,阿奎那关于爱的观点所引出的宽恕概念值得探究。无论需要宽恕的究竟是什么,它必然涉及某种对需要宽恕的人的爱。无论它的其他含义,宽恕首先是一种对那个伤害了自己或对自己做了不正义的事的人的爱。

由于爱从两种欲望——欲望被爱者的善以及与他的结合——的交互作用中产生,那么二者中任何一种欲望的缺乏都足以摧毁爱。而宽恕要求爱,因此,任何一种上述欲望的缺乏同样会摧毁宽恕。比如说,复仇的欲望与对这个仇恨所指向的人的爱是不相容的。一个要复仇的人如果要爱他的敌人,只能通过为敌人求善,而不是为敌人求恶。由此,一个复仇心重的人也不会宽恕他的敌人。

但是,按照阿奎那对于爱的说明,这不是唯一一种使宽恕失败的方式。想要宽恕一个对自己不公正的人,只有一种爱的欲望,即对这个犯罪者的善的欲望是不够的。与他结合的欲望同样是必要的。一个人如果愿意欲望伤害他的人的善,同时却又有强烈的欲望永远也不要再接触这个人,那他就没有能够爱他,

因为那个与和他结合相反的欲望。因此他也没有成功地宽恕他。

因此宽恕的失败不仅在复仇中,也表达为远离这个做错事的人。因此,要宽恕他就要维持对他的两种爱的欲望。按照阿奎那对爱的说明,保拉只有甚至在面对杰罗姆对她的不正义时仍欲望杰罗姆的善以及与他结合,她才宽恕了伤害她的朋友杰罗姆。

另一方面,在任何给定情况下这两种欲望所意味的东西都取决于被宽恕人的状态。

现在欲望杰罗姆的善就是放弃对他的恶的欲望。但这个善是什么实际上取决于杰罗姆。对他的善的欲望不一定包括放弃对他的惩罚的意愿。对于杰罗姆善的欲望只有在对他是善的时候才要求对他的惩罚,或者说只有在对他是善的时候才坚持对他的惩罚。在这些情况中,对杰罗姆最善的是所有那些能使他的心灵和意愿达到一个更加正义的状态的情况。

因此,对于保拉来说,要宽恕杰罗姆,她就必须欲望那个实际上对杰罗姆的客观的善——但这个善究竟是什么取决于杰罗姆,他的性格以及他心灵和意愿的当前状态。由于同样的原因,保拉与杰罗姆结合的欲望也无须包括一种回到先前所习惯的与杰罗姆作同伴关系的欲望。如果杰罗姆全然没有悔意,或者他的悔意是真诚的但却不可信赖,因为他有很大的机会会很快放弃这种悔意,那么保拉与他结合的欲望不需要也不应该包括这种回到与他先前关系的意愿。最糟糕的是,杰罗姆可以通过他的行动破坏任何一种与保拉的重要的爱的职责。在这种最坏的情况下,正如阿奎那在其对爱的论述中所指出的,保拉对与杰罗

姆相结合的欲望可以恰当地仅只包含在对人性的空泛的爱之中的结合欲望。

一种检测保拉是否宽恕杰罗姆的方式可以是,考察她对于那个伤害过她或曾对她不公正的人完全、真正地在道德上改过的可能性的反应。如果对这种改过的预期会使她沮丧,如果她实际上不希望这种改过可以使她有理由渴望对犯错者的报复或者与他保持距离,那么她就没有宽恕他。

因此,宽恕一个人不需要与他和解。但是,如果犯错者的状态使这种和解成为适当的话,它就的确需要这种要求和解的意愿。

所以,按照阿奎那对爱的论述,一个人可以单方面地宽恕,正如他可以不计回报地爱。但在宽恕中的爱的欲望,如同一般的爱的欲望,自身是没有能力导致这种欲望的。一个宽恕者,正如一个爱者,必定要受作为她欲望对象的那个人的影响;在宽恕中如同在爱中,她不能够通过想要它就得到她想要的。

(译者李鸣鹤,武汉大学哲学系)

# 阿奎那和司各脱论造物主与 被造物的区分

大卫·伯内尔(David B. Burrell, C. S. C.)

这的确非比寻常,新生的基督教运动花了四个世纪来回答关于耶稣的核心信仰问题:他是谁和是什么?此外,对于关于耶稣的一切明晰性的长久寻求,无疑更加明显盖过了对于信经第一条的思考:“我信上帝,全能的父,天地的创造者。”像罗伯·索科罗斯基(Robert Sokolowski)所说的:“教会一旦获得了君士坦丁公开的与官方的认可并且可以转向关于其教义的论争,它要解决的首要问题是,关于基督的存在与行为的问题。”他更坚持认为:

查尔西顿公会,以及导向这一公会的诸多会议和论争,它们主要与基督的神秘性相关……他们向我们谈及在基督中道成肉身的上帝。他们首先告诉我们上帝没有破坏那些他与之相关的万事万物的自然必然性,即使是通过道成肉身与其紧密结合。那与自然相符合的,那理



性在自然中所揭示的仍然保持其完整性,即使是在完全不属于这个世界和不是任何一类存在的基督教上帝面前。因此,道成肉身并非没有意义或者不可能之事,也不是破坏性的。〔1〕

此外,索科罗斯基说,

基督教对于上帝与世界的区分,否认了上帝在其神性的方面属于或者依赖于这个世界,这经过讨论道成肉身的方式被更加清晰地阐明。同样的区分也被强调为三位一体信条和关于神恩的争论的背景。因而,很多关于上帝与世界关系的重要教义纷争,以及那些被认为错误的观点,它们大都模糊了基督教对于神圣与世俗的区分。〔2〕

因此创世并不仅仅首先出现在上帝与世界的交往中,而且我们用以理解那一根本性关系的方式将会影响我们对进一步交互作用的理解。这是因为,如果在基督之中靠近我们的那个“太一”(the One)不是天地的创造者,那个故事就将以完全不同(无疑是神秘的)的方式来叙述,而实际上,对那些专注于救赎的基督徒来说,创世只是被简单地假定为舞台的设定。此外,既然对**道成肉身**与**救赎**的叙述占据了与洗礼的入门仪式相关的信条的主要部分,创世可以仅仅被视作一个导言。因此,对构

---

〔1〕 *God of Faith and Reason* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995), pp. 34-36. 有关通往查尔西顿的艰难历程的戏剧化描述,见 Thomas Weinandy, *Does God Change?* (Still River, MA.: St. Bede's, 1985)。

〔2〕 *God of Faith and Reason* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995), p. 37.

成创世的这一特定活动的恰当理解，以及它所引起的造物主与被造物之间的难以言尽的关系，会将某人的哲学资源耗到极致，因此，更加谨慎的神学家情愿略施巧计处理掉它。然而正如索科罗斯基的提醒，我们负担不起这样做的代价，因为这些构成信仰的神秘事件间的相互作用是明白可感而且相互映照的。基督徒也不能只将希伯来语《圣经》当作上帝在耶稣中给他们的启示的一个导言，既然耶稣称为“阿爸”（Abba）的上帝已经在经文中被引用。他们也反映了相似的创世与救赎之间的平行结构，这表现在上帝与以色列人交往的动人故事上，这故事可以追溯到《创世记》十二章中的亚伯拉罕，而在此前的章节中对上帝创世的详尽描述，似乎正是为了给这一特别的故事提供一个普遍的背景而设计的。

在阿奎那处理这些问题的时候，来自亚伯拉罕的第三个声音<sup>[1]</sup>高声寻求认可，尽管它代表着另一部经典。《古兰经》的解释更加典雅：“他说‘存在吧’，它就存在。”（He says “be” and it is. 6:73），然而，这一模式再三重复。这一剧目的核心随即转向真主降示给穆罕默德的“诵读”（recitation）；安拉视自己为“天地的创造者”（2:117）让我们确信我们同阿拉伯的真主交往。因此，那些共同促成基督教“创世学说”的就是历史和概念的力量，或者说是经典和哲学的力量，通过与其他信仰的讨论

---

[1] 编者注：指出自亚伯拉罕的第三种一神论信仰，即伊斯兰教，其他两个为犹太教和基督教。

来构成语境。<sup>[1]</sup>犹太教和基督教对《创世纪》的阅读,将关于先在原料(*pre-existent stuff*)的言之不详当作文本内在叙述结构的一部分,坚持认为上帝从虚无(*ex nihilo*)中创造了宇宙;即,没有预设任何东西用来操作。因而哲学上的工作就是澄清“纯粹的起源”,而神学上的工作则是表明这一行为完全是无缘由的。如果造物主与创造像希伯来《圣经》所假设的那样,就不能预设任何原料或创世的动机。这就是索科罗斯基所认为的那一区分显得最为重要的地方:只有上帝能够不创造还是上帝,那创造才是创造。不存在任何外在的动机或内在的需求使得上帝要去创造。

### 阿奎那的策略

阿奎那(1225—1274)将哲学与神学的要求合一的能力在《神学大全》论创造的最初章节里得以表现:所有存在的事物都是由上帝所产生吗?<sup>[2]</sup>基于他将上帝等同于其本质即存在的太一,阿奎那表明了为什么人们必须说“任何存在的事物都是源自于上帝”。若上帝是因其自身而持存的纯粹存在,[*ipsum esse per se subsistens*],并且因此必须是独一的,……那么上帝之外

---

[1] 要了解这一明确基于信仰互动的评估,参见 David B. Burrell and Bernard McGinn (eds.) *God and Creation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990)。有关几位中世纪主角互动的概要叙述,见我的著作 *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 以及 *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993)。

[2] *ST*, I, 44, 1.

的任何事物都不是它们自身的存在,而是分享了存在(《神学大全》, I, 3, 4)。因此,新柏拉图主义对本质存在与分有存在的区分被用来给予除造物主以外的万物以“被造的印记”。尽管亚里士多德已经用另一种方式明确地(借助因果概念)提出这一最初的问题:“上帝是否是一切存在的动力因?”这里,阿奎那很少谈及因果性,但是其要素已经各就其位,迫切地要求一种特定形式的因果性。可能有人会反驳质疑亚里士多德简单地假定为存在或者一直存在的“自然的必然性”：“既然事实上有很多[精神性实体和天体,它们自身并不包含消亡的原则],不是一切存在物都来自上帝。”阿奎那通过谈及存在的首要性而灵活地消解了这一反驳:“我们需要一个主动的原因,不仅仅是因为结果有可能不存在(即结果是偶然的),而且是因为如果原因不存在的话,结果就不存在。”(《神学大全》, I, 44, 1, ad. 2)因此即使是“必然事物”也要给它们的存在一个原因:这是对亚里士多德的一个彻底修正,基于阿维森纳对于存在与本质的区分。这表明阿奎那试图用亚里士多德的形而上学来理解被造物,而那种哲学的“预先假定”必须转变到能够适应一个自由创造者的这一现实的迫切要求。

换言之,我们的解释可以预料的是,亚里士多德用来描绘实体的存在必须变成(对于阿奎那而言) *esse ad creatorem* [一种与造物主相关的存在]。这是以另一种方式在说“上帝之外的万物不是它们自身的存在”,这或者是在本文坚持的极端意义之上将造物主与被造物相区分,或者是在一种更细致的意义上认为它们拥有的存在不是它们自己的——即不是“正当地”属于它们,也不是像亚里士多德所认为的那样,因为它们是它们

所是的那一类事物而属于它们。上帝之外的万物从造物主那里如同收到一份馈赠那样获得其存在。这一衍生的或分有的事物与亚里士多德的实体一样真实，因为现在除此之外没有任何其他方式去分有造物主的 *ipsum esse* (存在自身)。因而创世行为的本性完全依赖于我们对于万物由其而生的太一的理解。

若对太一最合适的理解是“他是其所是”，因为“上帝的存在即其本质，这不适用于其他事物”，那么，我们将要面对的太一，他的特征行为将是“绝对的创造存在 [*esse*]……这也正是创世的意义”，在此，创世被定义为来自一个“普遍原因”或者“普遍存在”的存在整体的流溢。<sup>[1]</sup>那一存在的“合宜的结果”是“万物的存在本身”（《神学大全》，I, 45, 5）。这一特定的因果性意味着：

创世不是变化，除非是根据我们的理解方式来看。这是因为，产生所有事物实体的创世，它不承认有什么基质能够与其过去不同，除非是根据我们的理解方式来看，我们认为一个事物先是完全不存在的，之后才存在。（《神学大全》，I, 45, 2, ad. 2）<sup>[2]</sup>

创世因而不是用来回答“上帝如何创造”的这样一个进程。上帝有目的地创造万物，即通过理智与意愿创世，尽管这两者在上帝中是同一的，因此，阿奎那毫不费力地采取流溢说的隐喻来传达创世行为的某些内涵：上帝认可宇宙来自于上帝，来自那其

---

[1] *ST*, I, 13, 11; I, 3, 4; I, 45, 5; I, 45, 1; I, 45, 4, ad. 1.

[2] 编者注：此处英语翻译不甚明晰，故依拉丁文直译。

本质绝对地就是存在的“太一”（《神学大全》，I, 19, 4, ad. 4）。将上帝的内在生命的启示以圣父、圣子、圣灵的方式表达，这事实上使得阿奎那在强调创世并非进程的同时说出了更多东西。确实这一启示把我们引向：

正确的创世观。说上帝凭借圣言创造了万物，这排除了那些说上帝受必然性制约而产生万物的错误。当我们说在上帝之中有一个爱的过程，我们表明上帝不是因为需要万物而造他们，也不是因为任何外在的原因，而是由于对其自身的善的爱。（《神学大全》，I, 32, 1, ad. 3）

因此，创造行为不仅仅是这一“本质即存在”的“太一”的“单纯溢出”（或流溢）。而是一种有目的的流溢，因而是一种出于恩典的馈赠。然而，他行为的方式仍旧与其神圣本性保持一致，这就是流溢这一便利的隐喻的意义所在。

阿奎那还采用了一个工匠的隐喻：“上帝的知识是万物的原因；因为上帝的知识对于一切被造物而言就同工匠对于其作品的关系，”这意味着“自然之物被悬置在上帝的实践知识与我们的思辨知识之间”（《神学大全》，I, 14, 8, ad 3）。阿奎那对于亚里士多德关于实践与思辨认识之间区分的灵活使用，使得他可以批判性地采用工匠这一隐喻，避免将神圣的认识与人类的认识相对立。因为上帝的认识使万物存在并维持其存在，我们不必担心上帝知道“什么将会发生”是否会决定未来的偶发事件，因为上帝关于“什么将会发生”的认识根本不是命题式的。上帝知道他干什么，这是一种实践的认识方式。从阿奎那关于上帝对单个事物的知识的战略可以推出，我们应该说神圣

知识像神圣行为的外延一样，因为上帝并不无意识地工作。除此之外，我们不可能有其他适于神圣认识的清晰模型。<sup>[1]</sup>然而，关于创造的“工匠的隐喻”会使一个人怀疑“作品可以在工匠不再进行工作的情况下继续存在”。所以，流溢说需要用来提醒我们，造物主的在场与创世行为在亚里士多德学说体系中所带来的革命：被造物的存在 (*esse*) 成为了 *esse-ad*，“一种与存在之源的造物主之间的关系”（《神学大全》，I, 45, 3）。

亚里士多德把实体定义为“自存之物”，这仍旧可以用来区分实体与偶性，但内在于被造实体的存在来自他者，来自唯一永恒持存的源泉，也就是本质即存在的太一。若实体现在必须被命名为“被造的实体”，与创造相联系的因果性在亚里士多德的四因说里几乎不能被理解。无论是形式因还是动力因，这两个候选都不行，因为一个没有什么来运作的动力因对于亚里士多德而言是不可理解的，而试图将创造者改造为亚里士多德的形式因将会直接催生泛神论，就像阿奎那在《神学大全》(I, 3, 8) 中提到的。因此，“存在的原因”必须是自成一类的 (*sui generis*)，就如我们将看到的，肯定创造与造物主之间的差异，而那种基础性“非相互性的依赖关系”也将是独一的，我们可以借助“非二元性”这一术语来刻画它。<sup>[2]</sup>因此在创造中所包含的实

---

[1] *ST*, I, 14, 11, 参见我在另一本著作中对这些问题的深入论述, *Freedom and Creation in Three Traditions*, pp. 105-119。

[2] Sara Grant 在其对阿奎那和商羯罗的比较研究中创造性地建议去以正面的方式来表达附着在这一区别之上的关联。见 *Towards an Alternative Theology: Confessions of a Non-dualist Christian*, ed. Bradley Malkovsky (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002)。

践认识相比于“造”(making)就更像是“做”(doing),例如詹姆斯·罗斯(James Ross)有先见之明的想象——“宇宙的存在像歌唱家气息中的歌”,同时也强调了“上帝引起存在,这类似于各种不同事物,但根本不可能与他们任何一个完全相同”〔1〕。

### 一个自由的创世预示着什么?

如此,我们开始看到认定上帝自由地创造世界这一信仰可能将我们引入的哲学丛林。确实,这一认定同样奠定了其他所有源自亚伯拉罕的信仰。安萨里和迈蒙尼德面对他们当时哲学思潮中的流溢说时,他们坚定地反对将创世视为流溢这一图景中所流行的必然性,他们害怕那将会排除任何启示的可能性。任何缺乏自由创造的事物都不可能为自由的启示奠基,人类因此也不可能对一个产生万物的太一有一个自由的回应。〔2〕阿奎那将列举新柏拉图主义的资源来提供一个哲学上连贯的解释,将造物主看作产生存在的太一,这使得阿奎那可以坚持“上帝,这一最初的最为普遍的原因,其特有结果就是存在本身[*ipsum esse*]”(《神学大全》, I, 45, 5)。既然这一结果出自一个完全自由和有意识的行动者,他也坚持认为,“上帝在创造万物时所想要的主要是那在宇宙秩序的善中所包含的形式”[*bonum ordinis universi*] (《神学大全》, I, 49, 2)。将“宇宙秩序的善”视

---

〔1〕 James Ross, “Creation II,” in Alfred Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 115-141, at 128.

〔2〕 这正是我在 *Freedom and Creation* 一书中要解决的。



为一种“形式”，这明显是在调整亚里士多德的术语，如同把造物主称为“一切存在的动力因”一样，然而，对这一术语的曲解应该有一个开始的地方（《神学大全》，I, 44, 1）。同往常一样，一旦这些术语被引用，人们就可以看到阿奎那在使用方式上的转变。术语的应用取决于其当下使用的语言。而由于涉及善就会引起对恶的讨论，阿奎那在“关于被造物的区别”这部分的最终评述中讨论了“善与恶之间的区分”，这尤其引人注目。他所面对的是摩尼教的论证：“如果要断言恶只有间接原因，而没有直接原因，我们应该假设某种至高的恶本身作为一切恶的原因……就是说恶很少会出现，而不是像现在这样频繁出现。”（《神学大全》，I, 49, 3, obj. 5; I, 48-49）阿奎那的回应十分直接：

至于说到大多数情形（*in pluribus*）是恶的，这完全不是真的。我们能够经历到本性之恶的只有面临生死的万物，它只占据了整个宇宙的一小部分；而且，自然的缺陷在任何种属中都是少数。只有在人这里看起来才是大多数，因为对感性生物的他们来说的善，并不绝对是他们作为人也就是说作为理性存在来说的善；事实上人们大都追随感性，而非理智。（《神学大全》，I, 49, 3, ad. 5.）

这一鲜明的转换可以解析为阿奎那反对宇宙中恶比善多这一说法，这借助了如下的区分：在自然界中，尽管有大灾难、流产和其他自然缺陷，但在被造物中明显也是善比恶多。这里他的信仰洞见通过亚里士多德的宇宙论得以强化，这在现代科学所揭示的复杂性面前会更加强大。然而，人类世界所呈现的状态则恰恰相反，这里阿奎那只给出了一个原因，他留在后面详加

讨论(《神学大全》, I-II, 77 及 85)。使我们惊奇的是,我们的文化世界展示的恶多于善这一事实断定。他不必与关于人的完美性的现代性说法打交道,因此他也不需要 20 世纪的折磨来纠正这一偏见。他确实感到有必要解释我们所扮演的有体系地扭曲受造物的角色,然而,经历了有关人类完美性的说法是如何恶化了人的自然环境,我们要比他更有必要来做出解释。但是,足够讽刺的是,这一人类特有的狂妄还可以在下列情形中至少找到部分踪迹:我们觉得阿奎那前面有关“面临生死的万物……只构成整个宇宙的一小部分”这一说法离奇古怪。因为,一个缺少理智造物的宇宙,无论是天体还是天使,只能将人类置于其最高点,因而使得我们将《创世纪》中最关键的一行读解为允许我们改造自然世界来满足我们的需求。阿奎那精致地解释了我们的这一倾向,亦即我们大多数“追寻感官而非理智”,他重提“宇宙秩序的善”,而且指出这一倾向违反我们的既定本性,因为“对感性生物的他们来说的善并不绝对是他们作为人的善”。此外,这是坚定地置于“宇宙秩序的善”中的人性,它因此也包含在一个巨大的自然世界中,而事实上,它正是放置在宇宙中物质界与精神界相交连的那一点上。这确实是一幅令人敬畏的图景,它可以由阿奎那从亚里士多德的宇宙学中收集而来,却只能通过信仰通达我们。

### 柏拉图的遗产

对我们而言,阿奎那解释的另外一个引人注目的特点,是我们所见的他联结存在与善的方式。这里我们要转向著名的《论

原因》(*Liber de causis*), 一部普罗克洛著作的伊斯兰改编本, 以 *al-kitab al-Khair* (《纯善之书》) 为名, 用阿拉伯文出版, 阿奎那曾为此书作过评注。<sup>[1]</sup> 他发现这一明显属于新柏拉图主义的文本中, 有一个习语可以用来进一步详释“存在的原因”这一用来说明创世行为的令人费解的范畴。我们可以这样提问: 其特有效力即为万物之存在的太一是如何生效的? “第一因一次性注入万物, 他以善为由 [*sub rationem*] 注入万物。” (p. 123 [110]) 阿奎那同意并提醒我们, 很明显第一因通过其存在起作用……因此, 他不通过任何额外的关系或者倾向性来起作用, 他不需要它们来“使自己适应或者与万物相混合” (pp. 123-124 [111])。此外, “因为第一因通过其存在来行动, 他必须以一种方式统治万物, 因为它根据其行动的方式来统治事物”。接下来的命题 21 将这一“上帝统治的自足性”与神圣单一性相联系, “因为上帝在第一和最高的层次上是单一的, 在最完美的唯一性中获取其全善” (pp. 225 [112], 126 [113])。因此命题 23 称: “本质上的行为与善也就是上帝, 本质上与根本意义上将善传递给万物。” 以此, 太一就不必为“控制权”焦虑; 确实, 有关神圣律法的命题可以引出这样的比喻, “对于一个统治者而言, 领导那些被统治的人朝向其合宜的目标 (即获取善) 是合宜的” (p. 134 [118])。因此“以善为由 [*sub rationem*] 注入万物”即将万物引向一定的内在于其存在的秩序, 因而没有任何

---

[1] 阿奎那评注的英文翻译见 Vincent Gualiaro, Charles Hess, and Richard Taylor, *Commentary of the Book of Causes* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1996)。

东西外在于神的眷顾,也没有强迫,“无论他是在建立万物,即所谓创世;还是他在统治已被建立的万物”(p. 137 [122])。的确最初的多样性源自于第一因,他为了“宇宙的圆满而创造了万物不同的层级。单在统治行为中……接受方式的多样性是根据接受者的多样性”(p. 137 [123])。既然源初性的秩序来自太一,太一在统治中就会毫不费力地适应在创造行为中创立的秩序。另一种表述方式,即解决有关“神圣行为”的最难解的谜的方式,是提醒人们造物主在行动中总是作为造物主而行为;这一命题阐明了阿奎那的观点,即**创造**与**保存**是同一行为,区别只在于保存预设了当下的事物。

然而,由于那种行为的方式总是超越于我们的,因为造物主的单一性掩饰了任何方——没有“关系或倾向性”——我们最多只能提醒自己造物主常常构造内在于每一存在物之中的秩序,这秩序的尺度在于它们的存在。(因为本质度量存在,将事物之中的存在与本质相对立是无意义的。)因为“秩序”是一个特别类比性的术语,我们永远也无法确定我们已经发现的事物之中的源初性的神圣秩序,虽然我们确信存在一个,它刻印在事物的存在之中,它刻印在我们朝向这些事物的意向性态度之中,这一确信将继续促进我们的追问。粗劣的分类(无机、有机、意向性的)可以通过精确的数学结构和对称(像 DNA)加以补充,而每一阶段的分析工具将服务于我们的这一内在需求,即去揭示出构成我们的宇宙的这些注入的“善”中出现的行动。此外,要对那构成性的秩序有所把握,就要去接近它的源泉:

因为每一个具有认识能力的实体,由于他的存在更加

完美，对第一因和他的善的注入的认识也更加完美，他对此接受和了解的越多，他在其中获得喜悦就越多，因而某物与第一因越接近，他在其中获得的喜悦就越多。(p. 130 [116], 138 [123])

当然并非一切都是轻松或高兴，因为事实上我们自己不可能指望认识“第一因和善的注入”。确实“我们可以知道的关于第一因最重要的一点是他超越于我们全部的知识与表达能力”，因为我们的理智只能把握那些分有“存在”的本质而且上帝的本质是其“存在本身”的事物。<sup>[1]</sup>的确，这就是阿奎那所认为的“第一因高于存在，因为他本身是无限的存在”(p. 51 [47])。然而，由于“属于高层的事物根据某种分有的方式在低层事物中出现”，我们可以说存在物分有了这一不可接近的太一。

### 一个柏拉图式的推论：分有

从这里到阿奎那对被造物之存在的解释中所涉及的分有中心论题只有一小步。的确，认识到“分有”对于阿奎那关于被造物的形而上学如何重要，就要提及尤瑟夫·毕柏(Josef Pieper)的深刻观察：创世是“圣托马斯哲学的隐含因素”<sup>[2]</sup>。而且，提及毕柏的看法将会引导大家重新估计 20 世纪托马斯主义中盛行的对哲学与神学的轻率区分。在最近一本包含着令人眼花缭

[1] 《论原因》(*De Causis*)，p. 51 (47) 52 (43)，52 [17]。

[2] *The Silence of Saint Thomas* (New York: Pantheon, 1957): “The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas,” pp. 47-67.

乱的命题的专著中,鲁迪·德维尔德(Rudi te Velde)以一种新的方式提出了这一问题,重点概括了Cornelio Fabro(1950)和Louis Geiger(1952)的早期著作。<sup>[1]</sup>他对于阿奎那所使用的柏拉图式观念的思考肇始于波埃修在《论创世七日》(*De hebdomadibus*,阿奎那曾为其作评注)中提出的那个看似天真的问题:“事物何以能说成是善的?是通过分有还是由于实体?”这种分裂困扰着阿奎那,他的注释将要澄清波埃修之所以必须这样提问,是因为对他而言:“分有指的是某一实体的偶然属性”,这取决于亚里士多德把存在区分为实体与偶性范畴(pp. 18, 20)。波埃修的解决办法是:事物因为它们与第一善的关系而是善的。这使我们要追问:“在什么意义上,被造物通过分有而是善的,以确保它们在本质上而非偶然仍是善的。”问题因此归结为:分有要通过比已知的实体/偶性的区分更丰富的存在论来解释,尽管在那种区分之中起作用的分有模式能使我们更充分地理解他提供的一些线索。接下来,在《论真理》21中,将从善过渡到存在。更重要的是要确定这两种超验性可以相互转化,尽管乍一看它们如此不同:一些东西会因为它们的存在而被说成是存在的,而我们只会称一个充分发展了的事物是善的。

将它们联系在一起的是阿奎那所坚持的“万物因其现实性而是完美的”,因此,“通过将行为视为存在的比例”,他可以说“那使一种事物被理解成存在物的东西(即它的现实性)与使之成为一个可欲的对象的东西是一回事”(p. 58)。德维尔德接着表明了,由此产生的这一更加丰富的分有概念何以就是那些实

---

[1] *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1995).

在的存在状态的某一功能,而这些实体正是那些超验性术语所指涉的,例如一、善和存在,这是因为只有这些术语使抽象的东西可以用具体的来表述:善的性质可以被说成是善,而人性不可以被说成是人。这就给我们认为是善的事物施加了一种悖论式的限制:“它只能以这样一种受限制的方式来表明善的性质的完全实现,并且因此凭借自身不足以说明它的善。因此,它预设了某一先于它的事物,从中获得了善的性质,而且这必须是一种严格意义上与自己等同的善。”(pp. 64-65)所以,阿奎那传达了波埃修分裂说所表达的真理,用它来提醒注意被造物与其根源的区分而非在存在中限制被造物。然而,要用分有概念来有效地解释存在,这要求对阿维森纳的存在/本质区分的一种连贯的转化。他的伊斯兰导师把存在刻画为一种偶性,阿奎那将这一观点追溯到 *esse* (存在)的词源,承认“*esse* 是一种偶性,但并非指它与实体是偶然联系的,而是说它是所有实体的现实性”,而现实性“附着”(accidit)于某一本质的形成,形成一个实体。(p. 75) 尽管这一转化也并非没有问题,因为上述语言要求某一事物获取存在,然而这一事物不可能“是一个预先假定的基质(subject),因为没有存在就没有一切,哪怕是一个接受性的基质”(p. 87)。

德维尔德在其著作的第二部分以“分有以及创世的因果性”为题讨论了阿奎那形而上学中的这一谜题,因而肯定了尤瑟夫·毕柏所提及的创世是阿奎那哲学中“隐含因素”这一命题。若存在/本质的区分确实是这样一个关键工具,它能丰富“分有”的含义以说明造物的实在性,那么,这个区分必须在考虑其创世的普遍起源的基础上加以解释,以免我们所使用的语

言让人们错误地假设某一不同于存在的本质来接受存在。(p. 91)阿奎那会使用他接受的分有概念,将它们锻造成一个工具来解释上帝如何可以从一个单一的行动根据万物的不同种类来创造万物,不仅没有假设任何东西,并且通过那一赋予秩序的行动赋予了最丰富的多样性。从伪狄奥尼索斯那里,他借用了因果性分有的概念:被造物被认为并不分有原因自身而是分有它的相似物,(因为创造性不属于神性的扩展),而且神圣本质的相似物是多层面的并被区分为各种不同的结果,每一种都以特别的不完全的方式与其相似。(p. 94)这就是超验(或类比)的原因行事的方式,因为作为一个理智的行动者的上帝按照他所想的来进行创造,而其这是依据于创造自身的条件,它因此也不同于上帝存在的方式。德维尔德提醒我们阿奎那用了两个互补性的隐喻来说明创世行为,即流溢说和工匠说,分别反映了自然与人为,我们必须采取两者来展现创造何以代表了某种特定的因果关系。因而上帝以其出于本性的行为给予万物的存在是如此被万物所接受的:它取决于万物对他的智慧的理解,因此也就取决于他所期待的万物所成为的特定方式,所以,这使我们想起阿奎那所坚持的上帝之善的相似物主要存在于创世的善的秩序之中,而这一秩序自身正是上帝的行为所期待的,这也就是说,上帝创世时主要期待的就是万物的秩序。(pp. 107-108)

创世行为必须同时解释存在和秩序,这样人们就不会因为使用存在/本质的区分而把“秩序”从“存在”中分离出去。我们也不必将神圣理念解释成“上帝心中的可能事物”。的确如阿奎那所说:“上帝了解其本质可以被被造物所模仿,他把它视为一种被造物的特殊模板和理念”,但是,这就是人们用“可能事



物”一词所能说的一切。如德维尔德所言：“神圣本质是万物的理念，但是，这不是因为它与它自身同一，而是因为这理念是已知的，也就是说它在上帝的认识中能够得到清楚表达并加以区分，而上帝的认识正是依据上帝这一普遍本质能够为别的存在模仿这一特定属性。”这再次提醒我们“被造物并非分有了神圣本质自身，而是分有其相似物，后者正是作为相似物而区别于神圣本质自身”（p. 115）。这即表明：“结果出自原因，正是由于原因主动地自我区分……因此，在上帝中本质与存在同一，这一同一性效用中所包含的否定，它已经包含在所有受造物所具有的和上帝的相似性之中。”这就是把上帝和他的造物之间的相似性称为“类比”的原因，这也合乎逻辑地说明了，将伪狄奥尼索斯的因果性分有概念发展到可以满足这样一种行为的标准，这一行为它既带来存在也带来秩序，既带来同一，也带来多样性。（p. 116）创世的整体行为与内在于万物的多样性，它们都要求经过发展的分有概念，而其全部目的是使这唯一的行为得到尽可能的理解。

## 司各脱论创造

我们可以很公平地说，司各脱（1266—1308）发现没必要作关于创造的这些区分，这或许是因为阿奎那已经彻底地研究了这一领域，但更可能是因为司各脱面临其他问题。确实，看起来他更少关注研究一个造物主会成为的那类原因，而是只关心他作为“第一推动因”的存在，后者因为在形式上拥有所有原因

的因果性而是无限的。<sup>〔1〕</sup>并且因为这一对创世的解释出现在他对上帝存在的证据中,看来司各脱认为上帝与造物主等同这一看法已经确立,所以他可以用创造的事实来展现一个创造者将成为的那类事物:它“在强度或能力上”无限。<sup>〔2〕</sup>此外,因为司各脱认为上帝的认识(尽管是无限的)与我们的十分类似,并且因为“基督教教义承认上帝全知也全能,……因而上帝肯定知道一切偶然事件未来的状况”(p. 88)。然而,由于这一说法带有某种决定论,司各脱召唤“自由创世”的精神遗产,并且把它等同于神圣意愿,由此把“偶然性的基础……置于指向上帝之外的万物的神圣意愿的行为之上”(p. 93)。这样我们就可以理解,司各脱对于理智与意愿之间差异的坚持如何与他表述创世行为的方式紧密联系。所以我们可以说,司各脱对包含在基督教传统下创造论中的形而上学问题的处理方式更带有认识论色彩而非形而上学色彩。在我们看来,那可能会使他对这些问题的处理比阿奎那更现代,尽管我们难免要问这样的形而上学问题:无限性对司各脱究竟意味着什么?

他也没有诉诸**分有**,这也许又是因为创造者与被造物间的关系——索科罗斯基所说的“基督教的区分”——对他而言不是问题。他对认识论的极大关注看来盖过了这些形而上学问题,因为他认为谈论上帝这一行为已经假定了“某种对上帝和

---

〔1〕 *Duns Scotus Metaphysician*, William Frank and Allan Wolter, eds. (West Lafayette IN: Purdue University Press, 1995), Ch. 3: “Parisian Proof for the Existence of God,” p. 61.

〔2〕 Mary Beth Ingham and Mechtild Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus* (Washington DC: Catholic University of America Press, 2004), p. 83.

造物来说单义性的概念”〔1〕。因而，阿奎那与司各脱在我们如何理解神圣性的方式上的显著差异，（通常被描述为类比性或单义性）可能要回溯到司各脱研究这些问题的时代认识论关注占据主导地位。但我们仍然会坚持认为，即使认识论的关注占主导，形而上学问题也不能被压制。〔2〕这是为什么人们不必将司各脱同阿奎那相对立，而更应该着力表明他们不同的着眼点是如何说明了关于创世这一多重形态的问题的不同侧面。

（译者喻郭飞，武汉大学哲学学院）

---

〔1〕 *Duns Scotus Metaphysician*, Ch. 4 “Three Questions about Knowledge,” p. 109.

〔2〕 关于这一点，我得益于 David Bentley Hart 的精确观察，见 “*the ens univocum* [univocity of being] of Duns Scotus does not actually constitute an ontology”，*The Beauty of the Infinite* (Grand Rapids MI: Eerdmans, 2003), p. 41, n. 6.

## 编译后记

本书所辑录的九篇论文最初宣读于2006年7月3日至6日在北京举行的“第十二届中美哲学与宗教研讨会”。非常感谢凯利和徐向东给我这样的机会和荣誉来主持这本文集的编译工作。现就本书的翻译情况说明如下：吴天岳译导言和第一章，李鹏飞译第二章，黄素珍译第三章，付克新译第四章，刘阿斯译第五章，喻郭飞译第六章、第九章，曹青云译第七章，李鸣鹤译第八章。全书译文由吴天岳统一校订。需要说明的是，除阿奎那和其他常见的古代和中世纪哲学文献之外，本书引征的外文著作信息以及提及的当代研究者，一律保留原文，以便有兴趣研究的读者查阅。此外，《圣经》引文的翻译，尊重了作者本人的英文以及译者各自的选择，除极个别明显讹误，未根据某一现有中文本加以统一。编译阿奎那研究论文在国内尚属首次，错漏之处，在所难免，诚请读者批评指正。

吴天岳