

Anthony Kenny

AQUINAS

Oxford University Press 1980

本书据牛津大学出版社1980年英文版译出

《外国著名思想家》译丛编委会

主 编：陈子明

副主编：张晓明

编 委：(按姓氏笔画为序)

安廷明 孙乃修

刘 继 李 河

李鹏程 陈子明

张晓明 章建刚

编者献辞

《外国著名思想家》译丛出版了，我们编委会全体成员向尊敬的读者致意！你们可能来自不同的工作岗位，有着不同的人生经历，但在这里，我们都站在崇高的人类文明的精神殿堂的入口处，我们都沐浴着几千年圣贤哲人的思想睿智之光。这套丛书所介绍的精神巨人的思想或多或少地改变了整个世界，我们的时代和我们个人都深深受着他们创造性思想成果的影响。

相当长的时间以来，我们接受了一种极片面的看法，以为只要接受了文明的最新成果就足以创立未来的理想社会。其实，人类文明演化的每一阶段，人类精神发展的每一里程，以及每一独立形成的文明系统都有其不可替代的

价值，都会产生站在那个时代巅峰上的思想巨人。这些巨人的深邃的思想和高尚的人格，以及他们对于真理永无止境的追求，将与人类文明共存。正象马克思是不朽的一样，黑格尔和苏格拉底也是不朽的。

由于众所周知的原因，我国学术界几十年来在介绍和研究世界大思想家的精神遗产方面存在某些片面性，许多人物不仅他们的著作从无译本加以介绍，甚至连名字也被禁止提起。因此，编辑出版一套系统介绍世界上最重要的大思想家的生平和思想的丛书，作为思想文化领域的一项基本建设，其意义是毋需多说的。为了保证丛书具有较高的学术价值和水平，我们决定从外国享有盛誉的学术出版社出版的有关世界著名思想家的研究和介绍性丛书中加以挑选，进行翻译。如无相应丛书，则选择其学术价值在世界上得到公认的权威著作作为译本。我们希望这套丛书不仅能使读者概括地了解所介绍的人物的生平和思想，而且了解关于这些思想家的最新研究成果。在选择译本时，我们力求取材通俗，以便使具有中等文化程度以下的读者不至望而却步。

我们都是刚刚开始从事理论工作的青年人，若没有中国社会科学院学界前辈的指导，

没有出版社领导和编辑同志的鼎力协助，丛书不会这样顺利和迅速地问世，在此谨向他们致以谢意。

《外国著名思想家》译丛编辑委员会

译者序

托马斯·阿奎那是位在西方文明史上产生过，并在某种意义上还在产生着巨大影响的思想家。在教会内部，托马斯的学说具有举足轻重的地位。他的著作被当作基督教神学的典范。天主教会的教士法规规定，凡有志献身于教会工作的人必须化两年时间研究其哲学，四年时间学习其神学，并要求教授们必须根据这位“举世无双的教师”的方法、教导和原则从事教学。1323年，托马斯被封为圣徒，1563年被命为“天使博士”，从而成为经院哲学的最大权威。

事实上，一直到托马斯时代，被基督教会视为至高无上的理智权威和永不枯竭的思想源泉的，是四世纪时的基督教柏拉图主义者圣奥古斯丁。他在基督教思想界中的形象是如此崇

高，以致神学家、坎特伯雷大主教安塞伦仅因自己未曾说过一句奥古斯丁没有说过的话而感到荣耀万分；在其他一些基督教思想家那里，甚至还可以经常看到如此有趣的论证：因为这是奥古斯丁说的，所以是真的。奥古斯丁能享有这样一种特殊地位，原因很简单：基督教本身包含着柏拉图主义的崇高精神，新旧约全书与柏拉图对话有许多吻合之处。而奥古斯丁就是打着柏拉图的旗号出现的，在他的著作中，浸透了柏拉图学派的各种学说。

相反，托马斯所推崇的非亚里士多德在当初倒是基督教会的大敌。他的许多学说，由于与基督教信仰直接相违而屡遭教会禁止。如1210年巴黎教区理事会议决定，严禁公开或私下地讲授亚里士多德的自然哲学。1215年经教皇特使批准的巴黎大学章程也明令禁止传授他的形而上学和自然哲学著作。1263年，面对越来越强大的亚里士多德主义思潮，教皇乌尔班四世还重申了1210年的禁令。就是托马斯学说本身，由于倡导亚里士多德主义，虽未被指责为异端，却在一开始被认为是危险的。有些学说因被认为是在给敌人发放通行证而属受禁之列。例如1270年，多米尼克会和圣芳济会的许多成员，特别是佩卡姆，就激烈抨击托马斯的

实体形式单一性理论，认为这有违于奥古斯丁和安塞伦的圣旨。托马斯关于世界必然是单一的、质料是个体化的原则、天使可以被个体化等学说也被列入1277年3月7日巴黎主教斯蒂芬·坦皮尔谴责的219个学说之中。在紧接着的1277年的3月18日，坎特伯雷大主教罗伯特·基尔沃特利在牛津再次谴责了托马斯关于实体形式的单一性和质料的被动性学说。上述的巴黎禁令只是在1325年才被取消，而牛津禁令始终未被正式废弃，只是后来人们不再加以重申罢了。

那末，托马斯何以能取代奥古斯丁而成为基督教会最大的官方哲学家呢？在十三世纪，长期以来为人们奉若神明的奥古斯丁的神学和哲学受到了多方面的冲击，它在基督教世界至高无上的地位开始被动摇。这主要是由于大量亚里士多德著作及后人、特别是阿拉伯人对此所做的评注被引入拉丁世界。面对他的一部部自然哲学、形而上学和心理学巨著，基督教思想家们发现，原来温文尔雅、和蔼可亲的作为逻辑学家的亚里士多德突然变得陌生了。他们为其思想的广博、深刻和体系的融会贯通而惊叹，同时又为其许多学说与以奥古斯丁学说为代表的基督教神学直接冲突而害怕。于是，在对待

亚里士多德问题上，因而也是在对待传统的奥古斯丁问题上，思想界内形成了分庭抗礼的两大派别，一是以格罗西塔斯特、哈勒斯的亚历山大和圣·鲍那文多拉为代表的具有保守倾向的奥古斯丁主义者，另一则是主要以布拉班特的西格尔为代表的阿维洛伊主义者。前者死守住奥古斯丁的旧摊子，视亚里士多德哲学、特别是其形而上学理论为异端邪说，毒蛇猛兽；而后者则全盘接受亚里士多德的学说（当然是根据他们自己的理解）。

但两派也都遇到了各自的问题。对于奥古斯丁主义者来说，不管怎样，特别是在纯哲学和自然科学理论方面，亚里士多德在西方世界无疑是无以伦比的，抛弃了他的学说，等于抛弃了人类有始以来最伟大的智慧，而他们显然是不愿受这种指责的；而对于阿维洛伊主义者来说，尽管奥古斯丁的教父哲学与他们所信奉的亚里士多德主义相冲突，但它毕竟代表着基督教的精神，因此完全将它视为乌有，也是他们于心不忍的。因此一个紧迫的问题就是，亚里士多德与奥古斯丁果然是那样针锋相对、水火不容吗？能否另辟蹊径，把两者结合起来，使基督教教义因引进了亚里士多德学说而变得更加合理、使亚里士多德学说有了基督教理论为

后盾而更加牢固呢？被称为伟人的阿尔伯特首先作了这样的尝试，虽然结果不能令人十分满意。他的学生继承了他未竟的事业，并取得了辉煌的成就。这个学生就是托马斯·阿奎那。

比萨卡瑟林教堂的祭坛上有一幅画，在很大程度上形象地说明了托马斯是如何把在人们看来是誓不两立的两大思想体系融为一体的。画面上，在来自摩西、圣保罗和四位福音传教士的神圣之光照耀下，圣托马斯手捧圣经，正坐中央，膝上翻开着他的《反异教徒大全》，左侧站着柏拉图，右侧立着亚里士多德，脚下则横躺着被击败的、手里拿着其对亚里士多德著作的评注的阿维洛伊斯。作为一个基督教徒、神学家、教士，托马斯对于以柏拉图主义为理论基础的奥古斯丁的神学哲学理论推崇不已；同时作为一个顺应潮流的开明人士，他对亚里士多德学说同样坚信不疑，而且在他看来，真正的、本来的亚里士多德与基督教教义是完全一致的。人们之所以认为这两者互相冲突，这完全归咎于阿维洛伊主义对亚里士多德的误解和曲解。因此阿奎那的一个重要任务，就是要呈现亚里士多德的本来面目（当然，这实际上也不过只是他对亚里士多德的理解），使之与基督教神学相符合。

举例来说，人的理智灵魂是全人类统一的，还是各不相同的，在当初就是一个争论得最为激烈的问题。因为根据当时大多数人接受的观点，人的灵魂的各个部分中，唯有理智灵魂本质上并不依赖于肉体，因而在肉体死亡以后，可以继续存在。但是如果理智灵魂是全人类统一的，那末基督教关于个人灵魂不灭和死后报应的教义就全无根据了。因此当时的奥古斯丁主义者坚持认为个人的理智灵魂是各不相同的，而阿维洛伊主义者则打出亚里士多德的旗帜，认为不但能动理智（使事物可以被理解，就好象阳光能使事物可以被看见一样）而且被动理智（接受可理解的东西，就好象眼睛接受图像一样）都是全人类统一的。于是托马斯出来调解，奥古斯丁的理论是对的，亚里士多德的学说也不错，问题是被阿维洛伊主义者误解了。因此他以正宗的亚里士多德主义者自居，把矛头指向阿维洛伊主义者。首先，阿奎那指出，亚里士多德把能动理智比作阳光、而不是比作太阳。这就形象地说明能动理智在不同的个人那里，并不象阿维洛伊主义所误解的那样是同一个东西，而是各不相同的。因为太阳确实只能有一个，但从太阳发射出的光芒却可以是多种多样的；其次，阿奎那看到，亚里

士多德把人的理智比作人的实体形式，即决定一个人的本质的东西，这一点就表明阿维洛伊主义对亚里士多德的理解是错误的。因为如果真的所有人的理智灵魂是同一的，那么亚里士多德就必须得出这样一个荒谬的结论：所有人都有相同的实体形式、相同的本质，因此所有人都是同一个人、无法加以分辨开的同一个人。而这显然是不可能的；再次，阿奎那断定，亚里士多德把认识看作是被动理智接受可以理解的东西的过程。如果这样，阿维洛伊主义假定所有人的被动理智是同一个东西就必定是一种严重的误解。因为这种假定的一个必然结论就是，每个人的认识的种类、程度、多少都相同。显然这是与经验和事实相违的。

在许多其它问题上，托马斯也用类似的方法，把亚里士多德主义与基督教学说融为一体，在此基础上，建立了他的基督教亚里士多德主义的庞大体系。正是这种基督教亚里士多德主义取代了过时的奥古斯丁的基督教柏拉图主义，给沉闷、僵死的基督教世界带来了新鲜空气和生命活力，并为托马斯奠定了使其在教会中成为最大圣师地位的基础。因此，可以说托马斯是两个伟大思想体系的伟大综合者。但这并不是说托马斯只是现存理论的接受器和风向

标，而完全没有自己独特的哲学思想。事实上，没有一位思想巨匠能在其精神劳作中作出绝对的创新。任何人都必须在前人已有的基础上向前迈步。在这一点上，托马斯·阿奎那当然也不能例外。他在构筑其基督教亚里士多德主义的体系时，也提出了许多独特的见解，其中有些对于我们今天的哲学思考仍是有启发意义的。例如，在近现代哲学中争论颇多的自明真理（即分析命题）问题上，托马斯的见解至今仍不失为一家之言。托马斯认为，自明真理确是只要知道其主词即能知道其谓词的命题，但却不能就此而说它是完全独立于经验的。因为即使这种命题是定义性的，是概念（即其主词）的展开，但概念本身是依赖于经验的。而且，与今天大多数人持的观点不同，他认为自明真理并非只限于数学和逻辑领域，而是遍布于任何学科。因为任何学科中都有定义性命题，而任何定义性命题都是自明真理。只是在托马斯看来，自明有本身自明与对人自明之别。自明真理本身都是自明的，但对于不熟悉它的人来说就不是自明的了。如对于不懂三角几何的人来说，三角形三内角之和等于 180° 就不是自明的，虽然它本身是自明的。在其它一些方面，如关于意向存在、个别理智、实践理智等论题，

他也有许多独到的，耐人寻味的观点。问题只在于，托马斯的许多思想是在他对亚里士多德著作的注释中提出的。既使在其自己的论著中，他也习惯于援引古人的看法来论证自己的观点。正是这一现象，使许多人对托马斯思想中的独创性视而不见。

托马斯·阿奎那在西方思想史上是具有独特地位的。在某种意义上说，他的影响能与柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔等人相媲美，当然这有其教会的宣传在里头。迄今为止国内对托马斯思想的研究是相当薄弱的。在这样一种情况下，将安东尼这本介绍托马斯·阿奎那的生平、著作和主要哲学思想的小册子译成中文，或许能对了解和研究这位思想家，起一点推进的作用。

黄 勇

一九八六年四月



目 录

前言	1
第一章 生平	3
第二章 存在	56
第三章 心灵	104
文献说明	140
译后记	143

前 言

这本讨论托马斯·阿奎那哲学的小书，是奉献给那些不一定具有他那种神学信仰和兴趣的读者的。虽然除了给亚里士多德著作所作的评注外，阿奎那的著作很少具有明确的哲学性质，但他的神学著作，特别是其杰作《神学大全》中所包含的哲学洞见同样使他不愧为一个世界上伟大的哲学家。

本书分三章。第一章叙述了圣·托马斯的生平和著作并评介了他对当代哲学的意义。第二章概述了阿奎那形而上学体系的一些主要概念，其中讨论了存在学说，这是他哲学中最著名、但也是受到最过分赞誉的部分。第三章专门讨论阿奎那的心灵哲学，这个学说鲜为人知却更值得研究。本书最后附有文献说明。

我非常感谢A·C·劳埃德教授和亨利·哈迪博士在阅读了本书的一个较早手稿后提出的意见，感谢玛丽·布格夫人为我打写手稿。

安东尼·肯尼

1979年1月31日于巴利奥

第一章 生平

1225年初,托马斯·阿奎那降生于那不勒斯附近的洛卡塞卡城堡,他是阿奎那大封建家族郎杜尔夫公爵的第七子,时值英王约翰在兰尼米德签署大宪章和西班牙人多米尼克·德·古斯曼到罗马创建以他命名的教团十周年之际。那时,大半个欧洲,包括现在的不列颠、法国、德国和意大利,都从属于单一的欧洲文化,其最重要的机构是神圣罗马帝国和罗马天主教会。与拉丁文化接壤的,在西班牙是格伦那达的穆斯林文化,在巴尔干是拜占庭的希腊帝国。在亚洲,它则供养着一个危险的殖民地:耶鲁撒冷的十字军王国。弗里德里希皇二世的统治范围从德国扩展到西西里。他的广泛兴趣使其同时代人震惊。由于其目标与一系列教皇相冲突,十三

世纪初的意大利成了无休无止的争斗的舞台。

托马斯五岁时，其父亲将他送至蒙特·卡西诺的大本尼狄克修道院，这里是那不勒斯弗里德里希王国和教皇国家之间的边界要塞。进院时，他虽还不是一位僧童，而是由父母许愿去献身教会工作的，但比现代本尼狄克预备学校的学童可望更多地受到寺院的约束。在受了九年的初等教育后，修道院因教皇与国王发生争执而被部队占领，他的教育也因而中断了。在家中稍事逗留后，他被派往那不勒斯大学，这是大约十四年前国王为与教皇的波隆那大学对抗而创建的。在那里，他学习了语法、逻辑、修辞、算术、几何、音乐和天文等七艺。在学习逻辑和天文时，他开始接受哲学教育，阅读了亚里士多德的逻辑著作及后来一些学者对此所作的评注，一个名叫彼得的爱尔兰老师则向他介绍了亚里士多德的科学和宇宙学著作。

1244年，托马斯入了多米尼克会，^① 这使其亲属大为恼怒，因为他们期望他能成为本尼

① 多米尼克会：天主教托钵修会。1215年由西班牙人多米尼克创立。1217年获教皇批准。注重布道，提倡学术。1631年传入中国。——译注

狄克会^①的僧人甚至修院院长。在本世纪世俗人的眼里，僧人（monk）与修士（Friar）似乎没有什么大的区别，大家都一样信奉顺从、禁欲和献身。但十三世纪的贵族对此作了明确区分。前者是一种固定的职业，保持着古人对上等阶层的尊敬，而后者则是新出现的、与穷人为伍、以乞讨为生的巡回福音传教士。当初，托马斯的父亲已去世，但他的其余亲属仍对他加入多米尼克会明确表示反对，这使多米尼克会为安全起见，派人将他送至巴黎。途中，当他与陪同一起，正在他斯卡尼的一个矿泉旁休息时，他的哥哥突然前来绑架，并把他押送至蒙特·圣·乔瓦尼城堡的家里。但无论是母亲的眼泪还是哥哥的暴力，都没有能使他脱下多米尼克会的白袍子和黑外套。尽管如此，在他被允许重新与教友团聚之前，还还是在洛卡塞卡受了一年多的家禁。

在坐禁闭期间，托马斯写了两篇有关形式逻辑的短文。一是献给“学艺的贵族”的小册子，讨论在标准的推理形式中容易出现的谬误，

① 本尼狄克会：天主教隐修修会。529年由意大利人本尼狄克创立。注意自身虔修，又从事社会活动和文化活动。1909年传入中国。——译注

另一是论模态命题（关于必然性和可能性的句子）的残篇，可能是为先前在那不勒斯的同学所作。然而，比他这些最早的哲学著述活动更为人所知的，是考验他的贞操的一个传说。一个晚上，不知是出于可怜还是出于诡计，他的几个哥哥把一位迷人的女孩送进他的房间供他作乐，但托马斯跳将起来，在火炉里抓起一根火钳就把她赶出了房间。在沉睡后，他做了一个梦，梦见天使捆住了他的腰，以示永恒的贞操。他的最早的传记作家说，“从那时起，他就有一种习惯，总是象避开蛇一样避免看见和接触女人，除非是出于某种必要或公务”。

从洛卡塞卡被释放后，托马斯来到科伦的多米尼克研究院。在那里，从1248年到1252年，他就学于大阿尔伯特。^①大阿尔伯特大约比他大25岁，是德国多米尼克会的缔造者之一，具有敏锐的科学好奇心和特别渊博的学问。在他那里，他学会了欣赏百科全书式的天才亚里士多德的著作，那时，亚里士多德全集的拉丁文译本正好刚刚问世。托马斯是位沉默寡言、善

^① 大阿尔伯特：主教、罗马天主教会圣徒和博士，生于原德国的斯华比亚。是托马斯·阿奎那的老师。知识渊博，作品丰富。主要著作有：《受造物论》、《〈伦巴特箴言四书〉评注》及《神学手册》。——译注

于思考的学生，倾心笔录其老师的讲课，其中有些关于亚里士多德伦理学的笔记，在他的手稿中保存了下来。他身材魁梧、行动迟缓、性格沉静，同学们都开玩笑地称他为“哑牛”，虽然他们都不无敬仰地传阅他的听课笔记。只是在受到经院辩论程序的强制而进行发言时，托马斯才显示了他惊人的辩论天才。有一次，阿尔贝特说，“这头哑牛的吼声将响彻全世界”。

到1252年，阿尔贝特开始相信，托马斯已经学到了他必须教给他的一切哲学和神学理论，因此已有资格从事高级研究了。当时托马斯27岁，已当了两年的教士，但按当时的标准，去攻读神学硕士学位，他还是过于年轻。于是阿尔贝特说服多米尼克会主师，使他相信托马斯具有完全出众的能力，从而使托马斯作为学士被送往巴黎开设神学课程，这使他最后有资格攻读硕士学位。他讲授的是彼得·伦巴特^①的《箴言书》，这是一部附有后人评注的教父和教会的权威著作的文集。托马斯在巴黎攻读硕

^① 彼得·伦巴特：神学家，巴黎主教，生于意大利北部的伦巴底。他对赞美诗和保罗书信的注释后来都成了标准的圣经注释，但他的名声主要来自1157年完成的《箴言书》，后来有不少的经院哲学家都曾为此作注。

——译注

士学位的四年中所作的关于《箴言书》的讲演是他幸存的第一部主要著作。即使是在这样一种对标准教科书的评注中，托马斯也已表明自己是一位创造性的天才。

托马斯进巴黎大学时，大学还是一个新生事物。在前一个世纪，从圣母教堂学校中产生了一个兴旺的学术机构，它开设广泛的课程，招收各国的学生。但作为一个自治的大学，它是在1215年以教皇的名义得到认可的。意大利和西班牙的大学还处于摇篮时期。牛津和剑桥也大约是在同时设立其第一任校长的，但最古老的牛津和剑桥学院的出现还是后来的事情。只是在托马斯于巴黎作了关于《箴言书》的讲演后，失职的约翰·德·巴里奥才（作为一种惩罚）受命到牛津创建一个学院。波隆那大学专攻法律，蒙皮兰大学专治医学，而巴黎大学则是无与伦比的哲学和神学国际研究中心。

1217年，多米尼克会在巴黎大学创建了一个学院。尽管在具有传统倾向的教士中，他们名声不好，但到1230年，他们已争取到了大学十二个神学讲座中的两个。托马斯刚来时当伊利亚斯·布律内的助手，后者在1248年接替大阿尔贝特成为两个刚赢得的多米尼克讲座的主持者。这两个讲座颇受争议，1252年，大学曾

企图予以取消，并且在随之而起的争论过程中，大多数教授在这大半个学年中举行罢教，站在校方一边。托马斯似乎是作为反罢教者而提出他的第一个讲演课程的。作为学士，他的日常工作是撰文反驳那些反多米尼克会的小册子。

巴黎大学教育的核心是讲课。在大多数情况下，教授的讲课从早6点到8点，9点到中午前由学士讲授《箴言书》。在特殊情况下，教授将主持对他所选择的某个题目的正式辩论。在这种场合，先提出一个问题，然后陈述和论证各种对立的意见，学士则必须回答听众所作的各种论证，而最后要由硕士作出判断。在四旬斋^①和降临节^②举行的则不是这些就某个确定题目所作的问题辩论(Quaestiones Disputatae)，而是范围更广的即席的经院讨论(Quaestione Quodlibetales)，在这种场合，听众可以就任何题目提出任何问题。

-
- ① 四旬斋：又称大斋节，是虔诚的基督教徒禁肉欲、节饮食的节期。据说耶稣于开始传教前在旷野守斋祈祷四十昼夜。作为纪念，教会也规定棕枝主日前的四十天为此节。——译注
- ② 降临节：基督教的节期，为圣诞节前第四个星期的星期日起至圣诞节止，是教会为纪念圣灵的降临而安排的。五世纪末始于法国一些教区，七世纪时传至西方各地，沿袭至今。——译注

作为学士，除了讲课和参加辩论外，托马斯还应多米尼克会同事之邀写了两篇短文：《论自然的原则》和《论存在与本质》。这两部作品分别解释了亚里士多德及后亚里士多德的物理学和形而上学术语。它们——特别是后一部著作——作为通俗的、入门性的小册子，后来非常流行。

在1255—1256学年中，托马斯被允许继续攻读硕士学位并主持神学讲座。那时他年方三十，还不很自信，特别是当时的巴黎大学具有强烈的反多米尼克会情绪，以至修院一天二十四小时都要皇家部队保护，因此对是否要负此重任，托马斯曾犹豫不定。但他做的一个梦使他鼓起了勇气，甚至为他准备好了开讲词。1256年春，经过复杂的传统仪式，托马斯上任。为确保安全，教皇明令禁止任何示威。

在接着的三年中，托马斯的主要学术工作是讲授圣经。在流传至今的各种圣经注释中，对《先知以赛亚》和《马太福音》的注释很可能就是这个时期的。这些流传下来的注释有两种形式，一是学生的听课笔记（reportatio），一是讲课人自己写或口授的课本（ordinatio）。圣·托马斯的手稿对学者来说是一部令人迷惑的经典；多少世纪以来，他的笔迹成了辨认不

清的代名词，他写的字有点象速写，有点象密码

今天，相对说来，即使神学家也很少去读阿奎那对圣经的注释了。他在巴黎最初的教授生涯的一个较重要的里程碑是他主持的辩论的记录，传统根据其第一个辩论的标题，称这些记录为《论真理》。它涉及到了哲学和神学的许多不同方面：上帝、天使和人的真理及对真理的认识，天命和预定，恩典和辩护，理性、良心和自由意志，情绪、狂喜、先知、教育和其它十二个问题。在总共二十九个问题中，每个问题都只涉及一个主题，但它本身又有许多个别的辩论或“条目”。例如以真理为主题的第一个问题就是由从第一条“什么是真理？”到最后一条“理解会有错误吗？”这样十二个辩论构成的。在这个巴黎辩论集中，总条目达 253 个，总字数达 50 万以上。因此，就字数而言《论真理》这部在阿奎那那里相对说来是较小的著作就有流传下来的亚里士多德全部作品的一半以上。巴黎的书商使人们可以得到这些辩论的原文：1304 年，这个有 46 分册的辩论集可以四先令的代价出租复制。

我们可以第一个问题的第一条“什么是真理”为例来说明这些争论的形式和方法。首先

提出的是七个论证，说明真即存在，其出发点是奥古斯丁的名言：真理就是存在的东西，而在最后，则讨论了亚里士多德在《形而上学》中定义真理的著名的一段话。接着有五个相反的论证，认为存在与真决不是同一个东西。然后就是阿奎那对这个辩论的裁决，他在这里区分了“真”和“真理”的三种意义。严格地说，真理是心灵和实在的一种关系，即思想和思想对象的一致。但使思想为真的事实本身也可称作“真理”，正是在此意义上，我们说真理就是存在的东西。此外，尽管不论我是否知道，我的一个没有根据的思想都有可能是与实在相符的，但只是在我判断一个思想与实在相符时，真理这个观念才有了一种特殊的意义。因此，我们可以说，真理是以不同的方式分别属于实在、思想和判断的。在作了这三重区分后，阿奎那又回到了一开始列出的赞成和反对把存在等同于真理的各种论证。他逐个加以考察，指出在每一个论证中，他认为哪些是正确的，哪些是错误的。把这一条辩论通读一遍大致需要半小时。如果我们的版本是对实际辩论过程的逐字逐句记录，那么通读论真理这整个问题的辩论大致需要五小时。

今天的哲学家们仍在为真理的定义而焦

虑,而且他们讨论的出发点仍是亚里士多德《形而上学》中的论述。现在有一种真理的“多余理论”(redundancy theory)就是与“真即存在”这个命题一致的。根据这种理论,在一切具有“P是真的”这种形式的句子中,“是真的”一词在逻辑上是多余的,因此说“‘雪是白的’是真的”与说“雪是白的”没有任何区别。二十世纪的其他一些哲学家与阿奎那一样,相信真理在于与实存相符,虽然他们一般都与阿奎那不同地认为,真理的原始负荷者,即实现这种符合的东西,并不是思想或判断,而是句子或命题。当代发生的各种争论的许多方面都可以在中世纪的辩论中找到其对应物。例如,今天的哲学家们争辩着命题能否改变其“真值”,即由真变假或由假变真。阿奎那在第一个问题的第六条辩论的也是这个问题:“创造出来的真理是永恒不变的吗?”。

除了这些关于真理及其有关问题的条清理晰的辩论外,阿奎那在第一个巴黎时期流传下来的作品还有各种即兴的经院辩论,其中有一些辩论在当时是很现实的,如修士是否有义务从事体力劳动等。还有一些则无疑反映了个别听众的好奇心,如在地狱里是否有实在的虫(托马斯回答说,没有!这里只有良心的持续的剧痛)。

在巴黎的这岁年中，阿奎那有闲暇开始评注六世纪哲学家鲍依修斯^①关于三位一体的论著，但这个工作却始终未能完成。在这个不大引人注意的未完成的评注里，阿奎那详尽地论述了自然科学、数学和形而上学之间的关系，安排了很长的篇幅，表明这三门科学反映了对质料的抽象程度依次渐增的等级。

1259年春，一位英国多米尼克会员阿尔顿的威廉接替了托马斯的神学讲座。不久，托马斯便离开巴黎，来到意大利，并在那里度过了接下来的六年光阴。托马斯去意大利时，任教皇的亚历山大四世住在阿纳尼，而他的后任乌尔班四世则是在维泰博加冕的，一年后又移至奥尔维耶托，这是因为当时的教庭还没有固定于梵蒂冈。六十年代初期，托马斯在奥尔维耶托、罗马和维泰博等地授教，在教庭内则来往于学者、外交官和传教士之中。在逗留于意大利的前半部分时间，他的最重要成就是完成了他在巴黎开始写的著作《反异教徒大全》（此书的英译名为《论天主教

^① 鲍依修斯：后期罗马政治家和哲学家。他对早期经院哲学家产生了巨大影响。一生勤于著述、翻译和评注，而其成名之作则是《论哲学的安慰》，这是一个在作家与人格化的哲学之间的对话。——译注

信仰的真理》)。

《反异教徒大全》是供犹太和穆斯林传教士使用的百科全书式的神学指南。其基本思想似乎已由当时正在西班牙和北非向非基督教徒讲授福音的西班牙多米尼克会成员佩纳托的雷蒙提出了，而使该书获得其特殊性及其在哲学史上的重要意义的则在于，该书的论证是从没有宗教假定的哲学前提开始的，在讨论问题时所使用的也是与典型的传教士的辩论很不相同的细致的论证。因为托马斯写作此书的目的，是要使那些包括精通亚里士多德学说的人在内的犹太和穆斯林异教徒皈依基督教。

《反异教徒大全》是一部论著，而不是辩论的记录。书分四卷，每卷一百章左右，大约共有30万字。第一卷讨论不依赖天启的理性所能认识的上帝的本质；第二卷讨论上帝创造的世界及其创造过程；第三卷说明理性造物在上帝那里寻找幸福的途径，因此广泛涉及到了伦理问题；第四卷则专门讨论基督教学说，如三位一体^①、

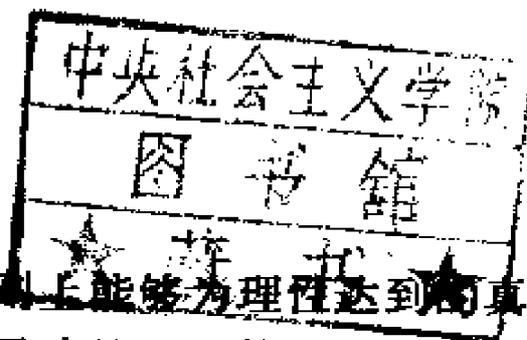
① 三位一体(Trinity)：基督教基本信条，认为上帝由三位神即圣父、圣子、圣灵组成。三者虽各有特定位份，却完全同具一个本体。教会认为这是一种不可言传只可信仰的奥秘。——译注

神灵化身^①、各种圣礼和圣徒借助基督力量而在天国的复活。托马斯在全书中小心地区分了两种关于上帝及其创造物的真理。他认为，一种是独立于任何所谓天启的理性能够确立的，另一种则只有圣经或基督教会的教诲所体现的上帝权威才能证明。在前三卷中，援引圣经和教士的原文只是为了例证和加强所已达到的结论，而从未被作为论证出发的前提。阿奎那在第一卷第二章中解释了这种方法：

伊斯兰教徒和异教徒与我们的分歧之处在于不承认我们在驳斥他们时可能使用的任何圣经的权威性。我们在驳斥犹太教徒时可诉诸《旧约全书》，在驳斥异端论者时则可求助《新约全书》。但伊斯兰教徒和异教徒则不接受其中的任何一种，因此，我们只能依靠大家都不能不同意的自然理性。

托马斯相信，自然理性只能达到关于上帝的有限数量的真理。象三位一体、神灵化身等学说，孤立无援的理性是无法证明的，它们只能靠天

^① 神灵化身：基督教基本教义和信条。认为，基督作为圣子，在世界尚未造出前与圣父上帝的道同在。因世人犯罪不能自拔，上帝遣他来到世间，通过童贞女马利亚而取肉身成人——译注



启认识。即使那些原则上能够为理性达到的真理，如上帝的存在、灵魂的不死等，事实上，大多数人也必须靠权威才能接受。要求大多数人都能通过哲学的论证确立这些真理需要他们具有比我们所能期望他们具有的更高的理智、更多的闲暇、更强的能力。

在区分了理性与信仰之后，阿奎那考虑的问题是，理性就上帝的存在能够说些什么。有人认为，“上帝存在”是一个自明真理，是无需证明的，因为任何知道“上帝”一词意义的人都懂得有一个上帝。确实，从阿奎那以前的安瑟伦^①开始一直到今天，都有人企图从“上帝”一词的定义中推出上帝的存在，阿奎那反对这样的企图。他说，相信上帝存在是自明真理，这主要是由于人们在最早的童年时代以来就习惯于听人谈论上帝。上帝的存在不是自明的，它需要证明。于是阿奎那提供了两个来自亚里士多德《物理学》的冗长、费解的证明。接着他便着手证明关于上帝本性的各种真理：上帝是不朽的、不变的、非质料的、非构成的。他

^① 圣·安瑟伦：上帝存在的本体论论证的首创者，中世纪神学的主要代表。生于意大利西北部的皮得蒙。在教权与王权之争中，他坚定地站在教会一边。主要著作有《独语录》和《对话录》。——译注

认为，这些真理本质上都是否定性的。它们只告诉我们上帝不象什么，而不能使我们真正洞见其本质。

可是当我们用“上帝”一词作主语构造句子时，只要我们清楚地知道自已的意思，也可以就上帝说些肯定的东西。同样的词，当我们用来描述上帝和描述造物时，其用法是不同的（类似地，改变一下阿奎那所举的一个例子，我们用“明亮”一词分别描述太阳和某种颜料的颜色时，这个词的意义也是不同的）。但当我们说“上帝聪明”和“苏格拉底聪明”时，我们所使用的也并不是一个简单的双义词。在阿奎那的专用术语中，当我们说到上帝的善或智慧或爱时，我们用的这些词既不是单义的，也不是多义的，而是类比的。用这种类比的言，我们可以就上帝说许多东西：我们可以谈论他对一切真理、一切个体、一切过去现在和将来的事件的普遍知识；我们可以谈论他的自由的、无限的意志和他对自己、对造物的爱。《反异教徒大全》第一卷的主要部分都用来确立这样的、关于上帝的理智和意志的类比的真理。

第二卷讨论上帝的另一种属性：他的全能。它说明了在什么意义上，我们可以说上帝能做

任何事情，即使他不能死、不能变、不能倦、不能消除过去、不能创造另一个上帝。这一卷涉及的主要不是上帝本身的属性，而是上帝与世界的关系。它详尽阐述了上帝从无创造出世界这个命题。这不是亚里士多德提出的学说，它的历史渊源是犹太教和基督教对《创世纪》的思考。阿奎那相信，理性能够表明，世界是被创造出来的，虽不能表明世界在时间上曾有一个开端。因为世界本来也可以是始终存在的，尽管独立的理性表明了相反的情况。然而即使如此，我们仍可说它是上帝的造物，就是说，它的存在始终依赖于上帝，并且它不是由任何其存在独立于上帝的善良愿望的质料构成的。

亚里士多德曾经相信，宇宙是永恒存在的。圣·托马斯认为，既然天主教信仰告诉我们，世界在时间上有个开端，那么用来证明世界永恒性的论证必定出了什么毛病。因此他用了慎密的七章（第31—37章）来驳斥这些论证。另一方面，他认为，想通过论证来表明世界在时间上有一个开端也是错误的。因此，他也安排了一章的篇幅驳斥这方面的论证。接着他从世界的创造（“事物为什么存在？”这个问题）转向他称之为“世界的区别”的问题（“为什么存在

物有不同的种类？”)。他批评了几种多少含有些进化论倾向的对物种的起源的解释。他声称，世界的区别是由于上帝有意要使他创造的世界尽可能呈现出阶梯状的完美性。

第二卷的许多篇幅讨论“理智实体”即天使和人的灵魂的问题。阿奎那把古希腊哲学家用来说明天文现象的地球外的智慧等同于圣经中不时提及的天使或上帝的信使。这些天使是没有质料的、不朽的、有生命的、自由的、不与任何肉体相结合的。人的灵魂同样也是精神的，不朽的，但它是与个别的肉体个别地结合在一起。肉体并非是灵魂的覆盖物，也不是它的监狱。相反，灵魂是肉体的“形式”，就是说，是使肉体成为它所是的那种有生命的肉体的东西，就好象钥匙的形状是使钥匙成为一把特定的锁的钥匙的东西，一个音符的高度是使它成为一个特定的音符的东西一样。

阿奎那认为，动物、植物也有灵魂。但与人的灵魂不同，这些生命的原则不是不灭的、可与其肉体分离的。尽管人象植物一样生长，象动物一样饮食和生育，除了其不朽的灵魂之外，人却并不同时还具有植物灵魂、动物灵魂。人的形式只有一个，这就是他的理智灵魂。

在这一点上，阿奎那花了大量精力，反对

阿拉伯人对亚里士多德的解释。根据那种解释，全人类只有一个理智，这是一个独立于并且不同于个别人的灵魂的智慧。对托马斯来说，坚持把人类最高的理智功能看作个人灵魂的一部分功能乃是十分重要的，因为在这一卷的最后一章，他正是用灵魂的智慧功能来证明个人灵魂不死的。人的灵魂尽管是不死的，但在它所属的肉体出现之前，它却并不存在。它也不是象身体的某些特征一样，由父母遗传即由精子传递的。相反，上帝在每一个人那里都作了一次新的创造。

第三卷首先考察善和恶。上帝是绝对的善，并且是一切其他的善的原因，但绝对的恶是没有的。恶在某种意义上是没有原因的，因为它们不象善的事物那样具有实在性，恶由创造物的缺陷构成，但这种缺陷却不是上帝造成的。一切事物都为上帝而存在；上帝是其目的或目标。理智造物与非理智造物，就其都按照自己的本性发展而言，都同样反映了上帝的善；此外，理智造物在理解上帝和对上帝的沉思中也就完成了自己。人的幸福不在于感官的快乐，不在于受人尊敬、得到荣誉、财富或世俗的权力，也不在于伦理的德行和运用技巧；人的幸福在于认识上帝。而要做到这一点，不是

在现世靠人的猜测、传说或论证所能奏效的，它必须靠对上帝本质的洞察。阿奎那相信，这种洞察可以在来世借助于超自然的神圣启示而达到。第50—63章就讨论这种赐福的洞察。在现世，与此种洞察最为接近的则是亚里士多德认为构成幸福的哲学沉思。

对神圣天意及其在多梯层造物中的作用的这个冗长论述引向了对天体与人生事物之间关系的详细讨论。阿奎那并不否认天体可以影响人的行为——热的太阳毕竟可以使我脱下外套。但他坚持认为，这种影响还不足以决定人的选择并使一门占星术成为可能。魔术是可能的，但魔术师的活动并不借助星的力量，而是靠了罪孽深重的天使即恶魔的帮助。

接着，阿奎那极其简洁地引进了神圣规律这个观念。这种规律迫使我们爱上帝、爱我们的邻居，接受真实的信仰，并进行崇拜。他用了五章讨论性伦理学，认为私通和避孕是有罪的、婚姻是不能解除的，一夫一妻制是必要的，乱伦是不允许的。接着，阿奎那生动地讨论了自愿贫困（voluntary poverty）问题，这是对巴黎争议的一个明确反响。

最后，这一卷讨论了奖励与惩罚，上帝和人，以及人为摆脱原罪和保持德行而产生的对

恩典或超自然的上帝帮助的需要。上帝从一开始就预定了那些想获得并保持其最终幸福的人的命运；而那些由于原罪而不能得到幸福的人则将永远受到天谴。对于一个想达到最终幸福的人，恩典和预定是必要的。自然理性，如果有足够的机智、时间和善良愿望，是可以证明这种必要性的。只是在第四卷，阿奎那才转而提出那些他认为人的理智不能理解的、因而应当作信条的学说。

第四卷划分为与前三卷相应的三个部分。正如第一卷讨论理性能够就上帝自身的本质说些什么一样，第四卷第一部分讨论的是信仰能够就上帝自己的生活向我们揭示些什么，这即是他的三位一体学说；正如第二卷讨论上帝在其创造的世界中的作用，第四卷第二部分讨论的是神灵化身学说，这种学说认为，上帝通过耶稣基督的身体进入了祂创造的世界；同样，正如第三卷讨论人生目标和通过服从自然规律来达到这种自然目标的途径，第四卷最后一部分涉及的是肉体在天国的复活和用来帮助犯原罪的人走向天国的各种教会圣礼。

《反异教徒大全》表明阿奎那对亚里士多德具有渊博的知识。在写作该书过程中，他逐渐意识到许多当时流行的亚里士多德著作的拉

丁译本不能令人满意。1261年，在乌尔班四世教庭所在地奥尔维耶托，阿奎那得到了一本由法兰芒多米尼克会员麦伯克的威廉^①出色地重新译出的亚里士多德的《论灵魂》，他立即在自己的著作中使用了这个版本。在他的鼓动下，麦伯克在以后的十年中重新译出了亚里士多德的大部分著作。阿奎那后来对亚里士多德著作所作的评注，也是以这些译本为根据的。阿奎那本人不懂希腊文，但乌尔班四世的广泛兴趣使他不能不去熟悉希腊神学家的著作和希腊教会会议的条例。我们可以在托马斯的第一个《大全》的最后一部分看到这些研究的痕迹，而在托马斯应乌尔班之邀而写的《斥希腊人的错误》的一个手稿中这些研究得到了体现。托马斯对别的古希腊权威著作的引文则转自其他教父所作的援引。托马斯为教皇乌尔班所作并在教皇死后又花了几年时间完成的对福音书的连续评注就是由这类引文交织而成的。这部以《金链》为人所知的评注现在被说成是教父解释的几乎完美的大纲。

① 麦伯克的威廉，中世纪最有才能、最有影响的希腊哲学著作的翻译者。生于比利时西北部的根特附近。与阿奎那成为莫逆之交。逝世前曾任科林斯的大主教。
——译注

据传说，乌尔班四世曾雇佣托马斯写祈祷文和赞美诗。1264年，教皇以圣餐礼^①的名义新设立了一个基督圣体节。^②根据天主教的信仰，在圣餐礼中，面包和酒变成了基督的肉和血。托马斯为这个节日的礼仪所写的三首赞美诗自此以来在罗马天主教徒中就一直很流行。托马斯的诗把一种高度经院化的神学专门术语与简洁生动地表达的、学者化的圣经隐喻和宗教热情奇异地结合了起来。基督圣体节的领圣餐歌有一种迅急的活力，这与他的毫无激情的、死板的神学散文大不相同。阿奎那的另一首圣餐赞美诗由杰拉德·曼勒·霍普金用同样栩栩如生的语言译成了英文，下面是其中一节的大意：

视觉、触觉、味觉尚且会使你受骗
哪有应予信任的真实听觉可言

-
- ① 圣餐礼 (The Sacrament of the Eucharist)：基督教主要仪式之一，天主教、东正教称圣体礼，《圣经》说，耶稣在最后晚餐时，指着饼和葡萄酒说这是我的身体和血，是为众人免罪而流出的，且命门徒常这样做以纪念他。——译注
- ② 基督圣体节：天主教规定恭敬“耶稣圣体”的节日，在三一主日后的星期四。弥撒时，供圣体于祭台上，教徒唱着赞美诗绕教堂附近巡游一周。始于十三世纪比利时的一些教会。——译注

上帝之子告诉我的，我就看作是真的
没有什么真理，除非是真理自己的语
言

阿奎那的敬慕者中没有人会说他是位大诗人，但他的诗歌与其散文形成了鲜明的对照，因此任何想理解他的完整性格的人都有必要读一读这些诗歌。*

乌尔班教皇死后，阿奎那于1265年被派去罗马创办一个多米尼克研究院。他在圣·萨拜纳教了两年神学，这是罗马城中最漂亮、环境最优美的教堂之一。他在罗马工作的这段时间中最实质性的成果是由十个辩论构成的《论上帝的能力》，书名来自其中第一个辩论的标题。前六个问题更加深入地讨论了在《反异教徒大全》第二卷中提出的关于上帝的全能和创造的问题。其余四个问题涉及的则是成为希腊神学家与拉丁神学家冲突之焦点的三位一体学说。

-
- * 托马斯似乎曾首创了一种新诗格式：五行打油诗（这种诗1、2、5行押一韵，3、4行另押一韵），也许这是无意识的。在他写的感恩节的一个祈祷文中有下面几行：

Sit vitiorum meorum evacuatio
Concupiscentiae et libidinis exterminatio
Caritatis et patientiae
Humilitatis et obedientiae
Omniumque virtutum augmentatio.

该书中最长且最重要的辩论是由十九条构成的第三题，讨论的是创造问题。

《论上帝的能力》中的这些问题尽管比《论真理》中的那些问题表达了更为成熟的思想，但它们却不那么生动和吸引人。无疑作者考虑到了在世界一流大学的听众与一个低等的地方研究院中的听众之间的差别。另一系列的辩论题《论恶》可能也属于同一个时期。这两个系列的辩论题，在某种程度上，都预兆了圣·托马斯在其最后杰作《神学大全》或《神学纲要》中所表达的思想：《论上帝的能力》中的那些问题与《神学大全》的第一部分是一致的，而论七种深重罪孽的问题则相应于《神学大全》的第二部分。

托马斯开始写作《神学大全》这部著作本身似乎也是他在罗马的教学经历的结果。他本来是想用它来代替彼得·伦巴特的《箴言书》而作为神学初学者的教科书的。在现代人看来，《神学大全》作为一部入门的教科书是十分惊人的，这不仅是因为它的篇幅——尽管没有写完，也有二百万字，而且还因为它的精心安排的内容和所使用的专门术语。它有点象论著，有点象辩论集。它象一个辩论集一样，其组成部分是题和条而不是章和节。但是在每一条一

开始，赞成和反对某个引起实质性辩论的特定论题的各种论证却不见了，取而代之的是引进不同意作者自己在该条正文中欲加接受的观点的三个反对意见。^①在此反对意见之后，通常有一个几乎是纯粹形式的，以“但另一方面”一词开头的赞成正文中所持观点的论证，这种论证通常是援引某个权威的著作。在此之后，也即是在一条的主要部分，阿奎那才提出他自己的观点及支持这种观点的各种理由。在每一条的结尾则是对在这一条开头引进的各种反对意见的回答。

《神学大全》本身也是一部哲学杰作。在每条的一开头都先提出作者想到的三个不同意他将维护的观点的反对意见，这对作者来说一定是一种极妙的写作方法。无疑，它给读者提供了有力的刺激。我们一旦熟悉了中世纪拉丁文的句法和经院行话的专门用法（当然这些不是阿奎那的发明，而是在他写作时通行的），我们就会发现这种风格是流畅的、明晰的、和气的、批评性的。在谈到深奥的哲学问题时，阿奎那有时陷于混乱，但他几乎从未流于

^① 实际上，在《神学大全》中，这种反对意见在多数情况下确实是每条有三个，但在不少情况下，也有更多或更少的反对意见出现。——译注

诡辩。

在《神学大全》的三大部分中，只有第一部分是在意大利写的。它很可能是阿奎那在1267年重新加入教庭后不久于维泰博完成的。这一部分共有119条辩论，其中大部分讨论的是与《反异教徒大全》第一、二卷中所涉及的相同的问题。但由于他知道这部著作的读者是天主教会的神学学生，而不是那些伊斯兰教徒和犹太教徒中潜在的皈依天主教的人，因此他就可以在讨论上帝的本质时来阐述三位一体学说，而不必把它放在论神秘信仰的专门著作中去论述了。但阿奎那还是小心区分了理性可以获得的自然神学的真理和只能由天启传达、只能由超自然的信仰确信的神秘教义。

《神学大全》的第一部分较之《反异教徒大全》中相应的部分篇幅要小，但行文要清楚，内容要丰富。例如，《反异教徒大全》中亚里士多德关于上帝存在的两个证明被更清楚、更深刻、也更著名的五种方法代替了。这五种方法，至少从表面来看，不那么依赖于古希腊人的天文学思想。又如，《神学大全》中讨论人的本质的第75—102题比《反异教徒大全》第二卷中相应的部分要更完整、更系统。相应地，它也不再有那么对阿拉伯人注释的亚里士多德心

理学的批评。这不是因为阿奎那对亚里士多德失去了兴趣。决不是的！他始终在吸取亚里士多德的思想，急切地援引当时麦伯克的威廉正在维泰博翻译的亚里士多德的心理学著作及别人对此所作的评注。

在写作《神学大全》第一部分的同时，圣·托马斯也在着手写一部政治著作《论王权》，把它献给一位神秘的、也许并不存在的塞浦路斯的亨利国王。该书是在教皇的领地上写的，而当时的教皇正在乞求法国皇室的保护，以避免霍恩施陶芬皇帝（Hohenstaufen Emperors）及其家族的威胁。因此它为世俗官吏制定的指导原则肯定，国主要服从神父，教皇不但在宗教方面，而且在世俗事务方面，都是至高无上的。托马斯死时，这部著作尚未写完。它是在他死后由历史学家卢卡的托洛梅奥（Tolomeo of Lucca）完成的。

在维泰博时期，阿奎那曾被委以那不勒斯大主教职位，但他没有接任。1268年，阿奎那被派回巴黎，重操他先前主持的讲座。此时的巴黎大学，名声不好的修士正在遭受一场新的攻击。同时，一个极端的亚里士多德主义运动正在把那种想综合亚里士多德与基督教的企图弄得声名扫地，而托马斯在其两个《大全》中

都在企图做这种综合。

在巴黎大学，阿奎那的教授工作一如既往，仍是讲授圣经和主持经院辩论。在此期间，他可能讲授了《约翰福音》和《保罗书信》。他准备自己发表的对保罗致罗马人的信的评注比他的的大多数圣经作品拥有更多的读者。刚到巴黎，托马斯就主持了一场记录在《论灵魂》一书中的辩论。此次居住巴黎期间，他主持的另外一些辩论涉及到了希望和博爱这些“神学的德”和节俭、节欲、刚毅、正义等“基本的德”。这些辩论也是《神学大全》第二部分的主题。象以前一样，每逢基督降临节和四旬节，托马斯要主持就大家感兴趣的各种问题所展开的经院辩论。一般认为，《经院辩论》的第1—6和第12集就产生于这个时期。时间标明为1269年四旬节的第1集经院辩论问题包括象下面这样一些问题：僧人是否必须是食素者？我们是否可以通过写作对原罪作神圣的忏悔？天使从一点到达另一点是否可以不通过这两点之间的任何点？

与此同时，阿奎那还写了两篇自卫性的论著，反对象多米尼克会等宗教团体的一些批评家。特别是，他捍卫了曾受到严重攻击的让小孩在成人前就参加宗教生活的惯例。然而，在

哲学上更为重要的则是他在这个时期为保卫基督教的亚里士多德主义而写的另外两部辩论著作。

拉丁大学甚至在一开始就在研究亚里士多德的逻辑学了，然而他的《物理学》和《形而上学》则一直是教会学术权威的怀疑对象。事实上，在1215年的巴黎，甚至还明令禁止文学院教授讲授这些著作。1231年和1263年的教皇训令重申，讲授这些著作是有罪的。但到这个世纪中叶，这些禁令似乎已成了一纸空文。在1255年，文学院的成员实际上都已必须研究他们所知道的所有亚里士多德的著作。

在阿奎那第一次于巴黎大学担任教职时，只有象他这样的神学家才有资格使用亚里士多德的《形而上学》。而到他重返巴黎时，文学院的哲学教授倒成了亚里士多德主义的第一流解释者。这些哲学上的亚里士多德主义者在贬低那些与基督教学说相冲突的亚里士多德主义论点的重要性、甚或否认其是亚里士多德本人的学说时，不象先前的神学家们那么小心。1270年之际引起最激烈争议的两个问题是关于理智的个体化和世界的永恒性问题。

根据亚里士多德的《论灵魂》和古希腊与阿拉伯学者对此所作的评注中的亚里士多德主

义心理学，以不同的方式与我们在英语中称作心灵（mind）的东西相应的，有三种不同的东西。作为内省对象的心灵被称为想象或幻想；作为观念的仓库和掌握思维技巧的场所的心灵被说成是接受理智；而作为从感觉经验中抽象出理智认识的能力的心灵则被认为是主动理智。这三者之间的关系在亚里士多德那里是模糊不清的。我们看到，根据阿奎那在《反异教徒大全》中对这个理论的解释，不仅想象，而且接受理智和主动理智，都是个人的能力或功能。但阿拉伯哲学家伊本·西那即阿维森那^①则坚持认为，全人类只有一个主动理智。有些基督徒乐于接受这种解释，他们把主动理智与圣·奥古斯丁曾令人信服地叙述的对人心的神圣启示等同。而哲学家伊本·鲁士德即阿维洛伊斯^②更

① 伊本—西那或阿维森那：中世纪伊斯兰最著名、最有影响的哲学家，波斯人。学识渊博，十八岁时就精通伊斯兰教、逻辑、数学、自然科学、哲学、医学。在保存至今的上百部著作中，最著名的是《治疗论》，它对西方拉丁世界的哲学和神学产生了巨大影响。——译注

② 伊本—鲁士德或阿维洛伊斯：伊斯兰哲学顶峰时期的杰出人物。生于哥多华。主要著作涉及医学、科学、哲学和宗教，其中有《不一贯的不一贯》等。另外还有大量对亚里士多德著作的评注。在十三至十七世纪他对西方拉丁哲学有重大影响。——译注

认为，不但主动理智，而且接受理智都是全人类共有的财富，而不是每个个人的财产。在巴黎大学文学院讲授这样一种亚里士多德主义心理学时，这种学说的倡导者便与教会的权威发生了冲突，因为它使个人不死的信仰失去了根基。

把认为只有一个共同理智的理论归之于亚里士多德的确是可疑的，但第二个引起争论的认为世界永恒的学说的权威性则是无可怀疑的。我们看到，在《反异教徒大全》中，阿奎那曾小心地声明自己不持此说，但十三世纪六十年代巴黎大学文学院的亚里士多德主义者却乐意捍卫这种学说。这些亚里士多德主义者受到了后任坎特伯雷大主教的年轻的方济各会^①神学家约翰·佩献的攻击，后者坚持认为，理性可以表明曾经有上帝存在而世界不存在的时候。

因此，圣·托马斯为了捍卫他自己的温和的亚里士多德主义，必须同时开辟两个战场进行斗争。为了反对阿维洛伊斯的崇拜者，托马

^① 方济各会：天主教托钵修会。1209年由意大利人方济各得教皇批准而创立；提倡过苦行生活。会士间互称小兄弟。虽儿经教皇整顿，改组，至今仍有活动。1924有会士到我国北京、泉州等地活动。——译注

斯写了一本名为《论理智的统一性》的小册子。该书通过注释亚里士多德原著及一些评注者的评注，通过一连串的哲学论证，驳倒了只存在一个接受理智的理论。而为了保卫亚里士多德主义，反对佩献，他又写了《论世界的永恒性》一书，论证世界没有开端的想法不存在任何矛盾，因为创造发生于某个特定的时间这个学说，是我们靠信仰来接受，而不是靠理性来证明的。

托马斯的这两部论著写于1269年或1270年。1270年12月10日，巴黎主教宣布了十三种应加谴责的学说，其中第一种就是“所有人分享同一个理智”这个命题。另外，“世界是永恒的”和“决没有第一个人”等命题也都在应予谴责之列。受到谴责的这些命题中，没有一个是阿奎那所曾教授过的。但除了这些命题外，传授亚里士多德的学说却并没有受到指责。

这些年中，托马斯对亚里士多德主义的最大贡献是他可能写于1269—1273年间的一系列对亚里士多德著作的出色的评注。最早评注过的是亚里士多德的两部与灵魂和世界永恒性的争论直接有关的著作：《论灵魂》和《物理学》。那些争论可能使托马斯确信，对于异端亚里士多德主义的最好解毒药就是全面地认识整个亚里士多德体系。因此他对亚里士多德的两部逻辑

学著作(《解释篇》和《后分析篇》)、整部《尼哥马可伦理学》和十二卷《形而上学》也都作了逐行评注。他死后还留下了未完成的对亚里士多德的其余六部著作的评注,其中包括《论天》和《政治学》。

即使这些对亚里士多德著作的评注是阿奎那留给后人的全部著作也足以表明他是一位特别能干、特别勤奋的哲学家了。由于这些评注用作蓝本的是一些有缺陷的手稿的并不完好的译本,因此,在很大程度上,这些评注已被“自十九世纪盛行文献学研究以来出现的其他评注代替了。然而直到今日,亚里士多德著作中许多费解的话都还要靠阿奎那的评注来说明。这些评注到处都很清晰、明智和一致。阿奎那对《形而上学》一书洋洋五十万言的注释本身就是一部哲学典籍。巴黎大学文学院的哲学家们很快认识到了由一个神学家所作的这些评注的价值。尽管托马斯曾赞成只有神学才具有反对异端亚里士多德主义的特权,然而在他于1272年最后一次离开巴黎大学时,请求多米尼克会当局将他召回的却是文学院而不是神学院。

托马斯在第二次于巴黎大学供职期间所写的所有著作中最著名的,不是上面所已提及的

任何一部，而是《神学大全》的第二部分。这部分比其它两部分要长得多。按惯例，他在编排时又作了进一步的划分：第二部分的第一部分和第二部分的第二部分。其讨论的主题与《反异教徒大全》的第三卷是相应的，但它在后者基础上前进了一大步，而且比《神学大全》第一部分在《反异教徒大全》前两卷基础上迈出的步子要更大。我们最好把它看作是一部基督教伦理学著作，它的结构仿照了阿奎那同时也在评注的《尼哥马可伦理学》。

《尼哥马可伦理学》旨在为人描绘一种好的即幸福的生活。所谓幸福，亚里士多德认为，就是灵魂与德一致的行动。由于灵魂有理智和情感两部分，因而也有两种德即理智的德和伦理的德。德，不论是理智的，还是伦理的，都是灵魂的一种特质，它表现于人的自愿行动中，特别是表现于那些慎重地选作所制定的生活计划的一部分的那些行动中。伦理的德表现为要在过多与过少的情感和过于夸张与过于拘谨的行动之间选择和追求一条中间道路，这就是著名的中庸之道。根据这种道理，每一种德都是位于两种对立的恶之间的东西。例如，勇敢或刚毅是胆怯与鲁莽的中庸；节欲是放荡不羁与麻木不仁的中庸。最重要的伦理的德是公正，

它也是一种中庸，因为它旨在使每个人获得的东西与他所应得到的东西相比不多也不少。但它与其它伦理的德不同，它的两边不是两种对立的恶，因为不论是朝那一边，只要稍稍离开它，结果都是不公正。伦理的德防止让混乱的情感产生不恰当的行为。在任何既定场合，决定什么是恰当行为，什么是恰当数量的情感的，都是审慎或实践智慧这种理智的德。这是理性中与行动有关的那部分德。理性的思辨部分的德则是学问或哲学智慧。这种德的崇高体现就是多少有点寂寞的沉思。《尼哥马可伦理学》认为，最高的幸福存在于哲学的思辨生活中。尽管这是人的最好生活，在某种意义上，它却是一种超人的生活。次一等的幸福则在于与伦理的德一致的政治活动和豪华的公共生活。

阿奎那发现，《尼哥马可伦理学》中的许多观点与他这个时期的基督教伦理思想是一致的。事实上，有些基督教伦理思想确是通过一些间接的途径得自柏拉图、亚里士多德和其它古希腊思想家的伦理理论的。但对该书中某些较为明显的异端思想，阿奎那则作了修改，或者如他所说的，作了“善意的解释”。亚里士多德的其他一些思想则被他成功地结合进了自己的综合体系中，以致后来一些崇拜他的天主教

徒以为，这些思想是基督教自己的思想。

《神学大全》第二部分的第一部分，与《尼哥马可伦理学》一样，首先讨论人生的最高目的或目标。与亚里士多德一样，阿奎那认为，这种最高的目标就是幸福；幸福必定存在于与德、特别是理智的德一致的行动中，而绝不能等同于快乐、富裕、荣誉或任何肉体方面的好处。满足亚里士多德对幸福的规定的是理智活动，而理智活动的唯一完美形式是对上帝本质的沉思。日常条件下，现世生活中的幸福肯定是不完美的。因此，真正的幸福，即使根据亚里士多德的主张，也只能存在于在天国享福的人的灵魂中。而圣徒在适当的时候，即当肉体在天国复活时，也可以获得亚里士多德所未曾想到的幸福。

亚里士多德在为德下定义时，穿插着讨论了人的自愿行动的性质。而阿奎那则较有系统性，他以两篇分别讨论行动和情感的完整论文开始他对德的讨论。第6—17题讨论行动的性质，分析了象自愿、意向、选择、审慎、行动和愿望这样一些概念。这种分析相当全面，比亚里士多德前进了一大步。作为对人的意志本质的哲学讨论，它可与自那时以来就这个问题所写的任何其它作品相媲美。在第18题，阿奎

那从哲学心理学转向道德哲学。他的问题是：什么东西使一个人的行动成为好的或坏的？第18—21题是他的伦理学的核心。它们与讨论德的问题的第49—50题一起形成了一个可以在其中讨论一些具体的道德问题的理论框架。亚里士多德认为，德不仅与行动有关，而且与感情有关。相应地，第22—48题便专门考察灵魂的情感或激情。今天，读《神学大全》这一部分内容的人并不多，但它比笛卡儿和休谟在这方面的著名论著却更为详尽、更富有洞见。

根据亚里士多德的定义，德是灵魂的一种特质。阿奎那在提出其关于德的理论时，便在49—54题首先对特质的本性作了很长的讨论。这是具有开创性的、极其重要的哲学研究，它使亚里士多德及其注释者的片言只语汇合成了一个有条不紊的体系。文艺复兴时期，随着经院哲学的衰竭，研究人的特质的重要性被忽略了。只是在我们时代，象维特根斯坦^①和赖

① 维特根斯坦：当代最著名哲学家，分析哲学之父。生于维也纳。开始学工程，后转向数学及数学的基础，进而从事哲学研究。他前后期的《逻辑哲学论》和《哲学研究》分别是分析哲学以后发展中两大主流的典籍。
——译注

尔^①等语言哲学家才重新认识到了这种重要性。

讨论德本身的性质，讨论伦理的德与理智的德之间的区别，讨论德与情感的关系，这些都与亚里士多德有较密切的关系。但接着阿奎那便开始讨论一个完全属于基督教的问题，研究起信仰、希望和博爱这三种神学的德来了。圣·保罗把这些德看作是一个三重奏，并认为它们在教父传统中具有主导作用。阿奎那把亚里士多德所说的那些德与圣经中所说的德（第62—67题）、与《以赛亚》中大家很熟悉的一段话中提及的上帝心灵的才能（第68题）、与基督在登山布道的福音中所赞美的德（第69题）一一作了比较和对照。在把亚里士多德所说的德与基督教传统所赞颂的那些才能这样联系起来以后，阿奎那又把亚里士多德所说的恶与圣经中的原罪概念联系起来。共有十九题专门讨论原罪问题。第二部分的第一部分中的这一段内容比前一段具有较多的神学倾向，而较少的哲学精神。

① 赖尔：当代英国牛津“日常语言”学派最有名的哲学家。研究领域涉及哲学方法论、哲学逻辑、心灵哲学等。主要著作有《心的概念》、《哲学论证》等。——译注

第二部分的第一部分中的最后两节讨论法律和恩典。第90—108题从神学和哲学的角度讨论法学，研究法律的本质，自然法与成文法的区别，人类立法者能力的来源和限度，旧约全书和新约全书中神圣法的比较。从109题到114题结束，阿奎那讨论上帝的恩典及其对于救赎的必要性。这一部分最后简短地论述了对犯原罪的人的释罪。宗教改革时期，天主教与路德教^①分歧的焦点也是在这个问题上。

如果说第二部分的第一部分是阿奎那的一般伦理学说，第二部分的第二部分则是他对一些特殊的伦理问题的具体看法。他逐个地讨论各种德、分析它的性质并列出让此对立的恶。首先讨论的是神学的德及与此相应的恶：信仰的德和不信、信异教、背教的恶；希望的德和绝望、专横的恶；恩典的德和仇恨、嫉妒、倾轧和叛乱的恶。在讨论与信仰对立的那种恶时，阿奎那提出了他关于迫害异教徒的观点；在讨论与恩典对立的那种恶时，他列出了发动正义战争的条件（分别见第10—11题和第40题）。

① 路德教：基督教新教主要宗派之一。以马丁·路德的宗教思想为依据。十六世纪宗教改革运动中产生于德国。主张摆脱罗马教会，认为《圣经》权威高于教会权威。鸦片战争后传入中国。——译注

在讨论审慎(第47—56题)和公正(第57—80题)时,阿奎那又进入了亚里士多德的框架。阿奎那对公正的讨论要比亚里士多德远为丰富和充分。他讨论了大多数现在由刑法教科书论述的问题:杀人、偷盗、暴富、伤人、诈骗、诽谤、放高利贷、错误的判决或辩护。这部分讨论相当敏锐、生动、具体和富有权威性。

亚里士多德传统通常把虔诚这种德看作是
与公正或者类似,或是其一部分,因为它给上帝以他应有的东西。因此在第二部分的第二部分,接着对公正的论述的是对虔诚或宗教的讨论。他用了二十题讨论宗教的德,涉及了从祈祷、向教会交税到买卖圣职罪和巫术等许多问题。第106题至121题则介绍了亚里士多德《伦理学》中一些较次要的德:坦率、感恩、和蔼可亲、心胸宽广。所有这些似乎都被阿奎那看作是公正这种基本的德的组成部分。接着是第三种基本的德即勇敢或刚毅。这使我们有机会讨论牺牲、高尚和壮丽等问题。最后一种基本的德是节欲,在此下面,我们则可以讨论与饮食男女有关的道德问题。

正是在这样的上下文中,托马斯引进了谦卑这种基督教的德,这与亚里士多德列在刚毅之下的所谓高尚和壮丽这些德具有一种相当微

妙的联系。而对与此相反的骄傲这种恶的讨论则使我们有幸涉及最初的人亚当与夏娃的原罪。接下来讨论先知的几题，可以说只有神学家、而且是原教育主义神学家才会感兴趣。但事实上，它们也包含了一些阿奎那有关心灵想象、命题思维和命题之间关系的最重要的哲学思想。最后，象《尼哥马可伦理学》一样，第二部分的第二部分在现实生活与思辨生活之间作了比较，并认为后者更优越。当然它把整个生命都限于基督教范围，并由此引向讨论主教地位和教团生活的最后一节。

《神学大全》的第二部分是阿奎那最伟大的著作，其基础和结构是亚里士多德主义的，许多具体的论述在很大程度上也依赖于先前的基督教思想家。但总的说来，甚至从纯哲学的角度来看，它比亚里士多德前进了一大步。任何其它基督教思想家的作品都未能超过它，而且对那些生活在后基督教的世俗时代的人，它也仍具有很大的意义和价值。

阿奎那第二次在巴黎大学供职期间极其多产。在此阶段写出的《神学大全》第二部分长达一百万字以上。假如用三年写成这个部分，他必须完成平均每天一千字的定额。在我们这个世纪，一位专业作家恐怕也会为能正常地写

出这么多高度论争性的、旁征博引的、文字精美的作品而感到自豪。但阿奎那在写《神学大全》时，除了要履行虔诚的修士的一般职责外，还要完成一个专业教授的任务，还得为很大一部分亚里士多德巨著写评注。只要看到1269—1273年间他的作品的数量，我们就可以相信他的一个主要秘书说的：阿奎那象棋赛中的大师那样，有一种同时向三四个秘书口授的习惯，我们几乎还得进一步相信，他在熟睡时也能口授连贯的作品。

1272年春，托马斯离开巴黎，去多米尼克会在佛罗伦萨的最高机构供职。在那里，他受命为意大利的多米尼克会成员建立一个新的神学研究院。他决定把这个研究院附属于那不勒斯的圣多米尼克修道院。托马斯正是在这里从事他最后的学术工作的。他的讲演得到了那不勒斯国王、安茹的查尔斯(Charles of Anjou)的资助。查尔斯的兄弟圣·路易斯九世(St Louis IX)赞赏托马斯在巴黎表现出的天才。除了讲课以外，托马斯的主要工作是完成《形而上学》一书的评注和写作《神学大全》的第三部分。

第三部分讨论的是严格的神学问题：26题论神灵化身学说，4题论圣母玛利亚，29题论

基督生活，30题论洗礼，坚信礼、圣餐礼和补赎礼。然而，研究托马斯哲学的人如果忽略这一部分，那也是很不明智的。因为对神灵化身的讨论包含了他对时至今日逻辑学家仍很重视的断定（Predication）的看法，而且使我们有机会思考关于个性和个体化的哲学问题，圣·托马斯在论圣餐礼时提出的变体论^①在神学史上具有很大影响，但在这个理论中也包含了他关于物质实体或实体变化性质的成熟哲学思想。

《神学大全》没有写完。根据一些传说，他在晚年，经常入神忘形。在一次宴会上，他与国王路易斯九世邻座，却忘记了所有在场的客人，独自思考起哲学问题来了，直到他把拳头击在桌上惊呼：我找到了驳倒摩尼异教^②的论证了！（殷勤的国王立即派人将其秘书召来，把

① 变体论：天主教神学圣事论学说之一。认为耶稣在最后晚餐上祝圣饼和酒时曾说这是他的身体和血，于是饼和酒就发生了实体的转变，而成了耶稣的肉和血。——译注

② 摩尼异教：伊朗古代宗教之一，三世纪时由摩尼创立。以琐罗亚斯德教二元论为基础，并吸收了基督教、佛教、诺斯替教等思想材料。摩尼教残经曾在敦煌发现。其教义对希腊哲学和西欧基督教的一些异端有重大影响。——译注

这个论证记录下来以免被遗忘) 还有一次, 在那不勒斯, 他长途跋涉去见一位红衣主教的使者, 见了面却一句话也说不出, 直到陪同前往的人使劲拉了一下他的外衣, 他才恢复了常态。最后, 在1273年12月6日作弥撒时, 他获得了一个神秘的体验, 有人说这是一种洞见, 有人则说这是一场精神的崩溃。不管怎样, 这一经历宣告了他的一切学术活动的终结。此后, 他再也没有著述和口授任何东西。当他的秘书催他继续写作《神学大全》时, 他回答说: “不! 我不能! 因为我写过的一切, 现在看来, 都不值一提。”

次年初, 教皇格雷高利十世在里昂召集教会理事会全体会议。会议的主要议程是调和希腊教会和拉丁教会。因此, 托马斯作为希腊神学的专家也被召出席。尽管身体虚弱, 他还是开始此行。但偶然的头部负伤使他不得不在福萨诺瓦附近的侄女家里停下。几星期后, 人们把他带到附近的西妥教团^① 修院。1274年3月7日, 他便在那里去世。

除了尚未完成的《神学大全》第三部分外,

^① 西妥教团: 天主教隐修院修会。1098年由法国罗贝尔创立于一个称做西妥的地方。主张全守本会严规。除祈祷外, 还要垦荒。——译注

托马斯在那不勒斯期间还写了许多其它著作：一个对圣经《诗篇》的注释（只注了54首赞美诗）；一部向其秘书口授的、几乎可说是袖珍版《神学大全》的神学概要。现在出版的《神学大全》最后有一个补篇，讨论另一些圣礼，如补赎礼、涂油礼、婚礼和牧师授职礼，也讨论“最后四件事”：死亡、报应、地狱和天堂。这个补篇是由阿奎那的一些秘书根据他的早期著作，特别是对彼得·伦巴特的注释编辑而成的。

在阿奎那去世后的三年内，他的一些观点曾受到巴黎大学和牛津大学一些权威的公开谴责。一位英国修士因不服牛津大学的判决而来到罗马上诉，结果被新圣芳济修会教皇尼古拉四世剥夺终生发言权，后因心脏病死于波隆那。大约过了五十年，阿奎那的著作才被普遍认为在神学上是正确的。直到1325年，也就是在托马斯被宣告为圣徒后两年，巴黎大学才撤消了对托马斯的谴责，而牛津大学的谴责，就我所知，一直没有被撤消。

教皇约翰二十二世开始着手封托马斯为圣徒是在1316年。虽然所出现的证人发现托马斯没有多少奇迹，但下列这个传

说却得到了许多目击者的证实。据说，在托马斯临死躺在福萨诺瓦附近的一个地方时，已经好几天没有进食了。突然他说想吃鲱鱼。他的家里人解释说，鲱鱼在巴黎确实很易得到，然而意大利海里却没有这种鱼。但使人惊讶的是，在从当地鱼商那里购来的一批沙丁鱼中发现有许多鲱鱼。封托马斯为圣徒的审判员似乎曾怀疑那些足不出户的见证人在看到一条鲱鱼时是否真能将它辨认出来。然而，奇迹的缺乏并没有影响托马斯被封为圣徒。教皇曾经说过一句著名的话：“托马斯奇迹的数目与他《神学大全》的条目一样多”。于是1323年7月21日，教皇宣布托马斯为圣徒。

然而，即使在被封为圣徒以后，阿奎那在天主教神学家中从没有赢得他在本世纪大部分时间所具有的特殊声誉。虽然他的著作在他自己教团的多米尼克会学者中间始终受到特别的研究和尊重，但直到十九世纪教皇里奥十三世^①发布通谕以后，托马斯似乎才成为整个罗马天主教会的官方神学家。1914年，庇护十

① 利奥十三世：1878—1903年间罗马教皇。原名佩契。意大利人。登位当年颁发通谕，反对社会主义和共产主义。次年敕会托马斯·阿奎那学说为天主教哲学和神学的基础，并要求将其现代化。——译注

世^① 则给托马斯主义神学和哲学以在教会教育机构中唯一值得尊重的地位。共有二十四个托马斯主义论点被列为可以在天主教学校中可靠地、安全地加以教授的东西。

现在的专业哲学家很少会去读阿奎那的著作。在哲学系里，不论是属于大陆传统的，还是属于英美传统的，他远没有象贝克美、黑格尔这样一些较小的哲学家那么受人注意。当然，在神学院和教会机关的哲学课程中，托马斯一直受到广泛的研究。但教会的认可本身却损害了阿奎那在世俗哲学家中的名声。后者往往因此而把他鄙视为纯粹的天主教宣传者。而且教会给予阿奎那的官方尊敬也意味着，那些不能欣赏其哲学思辨的崇拜者常常拙劣地表达了他的观点和论证。但自第二次梵蒂冈会议以来，阿奎那似乎失去了他在教会界享有的某些特权，而且在圣职候选人的阅读书目上，他的著作也被一些时髦的、被认为与当代问题更有关系的著作代替了。然而教会中发生的这种转变对阿奎那在世俗范围内的名声却毫无损害。

① 庇护十世：1903—1914年间罗马教皇。曾在1907年发布梵蒂冈谴责谬误的新的“异说提要”和专门反对天主教现代派的通谕“牧者”。并在1909年成立《圣经》专科学校。——译注

相反，传统哲学家对阿奎那的轻视，却有较为值得重视的哲学上的根源。近年来的哲学气候也有了些改变。自笛卡儿以来，哲学家的注意力一直集中在认识论上，就是说，企图从一开始一切皆可置疑的怀疑论立场到一种严格的科学思想，取得一种训练有素的进步，企图根据私人内部经验的原始材料（“给予物”）构造一个外部对象和他人心灵的世界。不管认识论在“托马斯主义”的哲学教科书中显得多么突出，阿奎那本人对认识论的兴趣的确是非常淡薄，这也可以部分地说明他何以会受到轻视。

后笛卡儿哲学的假定常常受到如马克思和弗洛伊德等人的批评。但是直到本世纪，由于哲学家路德维希·维特根斯坦的工作，这些假定才在哲学内部受到决定性的破坏。维特根斯坦表明，对笛卡儿主义认识论者作为材料的私人经验的描述，比他试图为之辩护并提供坚实基础的公开的、公共的学科和风俗要成问题得多。如果维特根斯坦是对的，那么哲学自笛卡儿时代以来就犯了方向性错误，因而现在需要改变其航向，使之与中世纪的各种假定较为一致一些。近年来，英美传统的许多哲学家写了一些非常同情阿奎那的著作，他们都是维特根斯坦的学生，这绝非偶然。

与维特根斯坦一样，牛津哲学家吉尔伯特·赖尔为消除阻碍近代哲学家公正地看待其中世纪前辈的屏障也作出了重大贡献。这主要是由于他对亚里士多德的现实和潜能学说作了重新阐述，而不是他对笛卡儿分割心与物的攻击，以及他有时候代之而起的在心灵和行为之间所作的草率的、并不令人信服的等同。潜能和现实概念及其在中世纪得到的细节上的改良，自笛卡儿和莫里哀时代以来，一直受到哲学家和业余哲学爱好者的嘲弄。赖尔重新发现或者说创造性地说明了亚里士多德在各种不同层次的潜能之间所作的区分，并以一种机智、生动的语言将其介绍给当代的哲学家。因此，今天赖尔著作的读者将发现，阿奎那远不如前辈的哲学家所认为的那么神秘。

近来，哲学风尚的另一种变化排除了理解阿奎那道德哲学的障碍。上一代的哲学家坚持要在道德与伦理之间作出严格的区分。道德涉及的是第一级对和错的问题，这些问题影响我们决定应当做什么和不应当做什么。这一类问题包括有：通奸是错的吗？我应当拒服兵役吗？伦理学则是关于道德讨论的逻辑的，是第二级学科。它讨论这样一些问题：如果在事实陈述、价值陈述和义务陈述之间有任何逻辑联系的

话，这种联系是什么？道德判断独有的逻辑特征是什么？如果只有伦理学才是道德哲学家的合法权限的话，那么象阿奎那这样的、没有明确区分道德和伦理的人就很可能受到轻视。但在最近几年，哲学家们对实质的道德问题几乎与他们中世纪的前辈一样具有兴趣。我们甚至还可以发现，在那些曾经最突出地促成在伦理与道德之间最原始区分的人中，有一些也正在讨论第一级的问题，如流产的道德、说慌的合理性等。他们在讨论这些问题时，就象托马斯在讨论高利贷的罪恶和正义战争的条件时一样，充满着热情。

尽管近来发生了这样一些变化，对阿奎那具有浓厚哲学兴趣的作家仍是极少数。维特根斯坦的洞见很少为哲学界所接受。当前，对消除潜能与现实的区别的逻辑形式主义（“可能世界”）的兴趣比对潜能的严肃的哲学研究更为时髦。确实，具有历史感的哲学家对中世纪哲学重新发生了兴趣，但这却集中在阿奎那对此贡献极小的逻辑、语言学和科学方法论方面，而不是在阿奎那的最重要著作所涉及的形而上学、伦理学和心灵哲学方面。

也许阿奎那未能赢得读者的首要的、简单而又明显的原因是因为他的著作是用中世纪的

拉丁文写的。即使是那些在学校中获得了良好的拉丁文知识的人也会感到读经院拉丁著作的困难，除非他们已适应了这种文体。阿奎那的写作风格是非常专门和简洁，因此不作有倾向性的意译，就很难有意思明确的译本。但是，读者一旦熟悉了经院的约定规则就会发觉，阿奎那的文章相当流畅、文雅，而且比司各脱^①和奥卡姆^②等其它中世纪哲学家的作品明晰得多。即使是最难的经院拉丁文也不比亚里士多德的大部分希腊文著作更难于翻译。在当今这个基本上不懂希腊文的哲学环境中，人们还在以经久不衰的热情研究亚里士多德的《伦理学》，因而我们也就没有理由不象研究这部《伦理学》一样，认真地去研究《神学大全》的第二部分，因为毕竟它是迄今对《伦理学》所作的最引人注目的注释之一。

① 司各脱：中世纪苏格兰经院哲学家，唯名论者。主张宗教与哲学有不同的范围。反对共相实在论。其学说被称为司各脱主义，曾与托马斯主义长期对抗。主要著作有《彼得·伦巴特的〈箴言四书〉注释》。——译注

② 奥卡姆：中世纪英国经院哲学家，唯名论者。认为哲学的对象只能是经验。其学说被教皇约翰二十二世判为“异端”，本人曾被囚于教庭监狱。主要著作有《逻辑学大全》、《论辩七篇》等。——译注

本章中，我力图描述阿奎那一生的主要事件及其著作的主要论点。我谈到了他对以后思想的一些影响和他与当代哲学的一些联系。我的这个讨论无疑是相当浮光掠影和肤浅的。我在下面的两章中将使用不同的方法：从包罗万象的概述转变为有选择的认真咀嚼。我要选择阿奎那哲学中形而上学和心灵哲学这两个方面作详尽的讨论，这使我有机会征引并讨论其著作中的一些个别段落。在第二章，我将讨论贯穿于托马斯著作的一些形而上学概念：质料、形式、实体、偶性、本质、存在，并且，我将证明，虽然他的体系包含了有价值的洞见，也有重要的特色，然其通常最受人推崇的部分即他的存在理论，实际上却包含了即使是最富有同情心的讨论也无法予以回避的哲学混乱。在最后一章，我将转而讨论他的心灵哲学，他对人的理智、意志、认识能力和表达感情的能力的论述。在此，与上一章形成对照，我将证明，尽管它有后来的一些哲学家提醒我们注意的细节上的混乱和缺陷，呈现于我们面前的却是一个本质上要比任何其它较为人熟悉的对手所具有的更为合理的、将来的哲学家在此基础上可以从事更好的工作的哲学构架。

第二章 存在

翻开阿奎那的著作，读者就会遇到一些专门术语，表达的是一些流行但却是费解的思想。在阿奎那的推崇者看来，这些思想形成了一个包罗万象的体系，它为我们思考哲学问题，而且事实上也是思考任何科学问题，提供了唯一能起促进作用的框架。这样一种概念框架并不局限于某个特殊科学领域的兴趣，相反，它提供的是一种对宇宙的非常一般、非常抽象的理解，这就是哲学家们所说的形而上学体系。也许阿奎那最广泛地受到推崇的也正是他的形而上学。

本章将力图简要地阐述阿奎那形而上学的主要概念。这些概念大多不是出于阿奎那自己的创造，而是来自亚里士多德传统，并且首先

是在中世纪学校和大学中的其他教师那里得到流传的。可以说，它们是这些教师的哲学（被称为经院哲学）的共同遗产。

要理解阿奎那，就必须考察这些一般的、系统的概念，因为它们几乎出现于他的每一页著作上。但在我看来，它们的重要性，却并不在于它们一起构成了一个一贯的哲学体系。相反，我认为，阿奎那对这些概念的使用常常是模糊、混乱的。我并不怀疑他是一位伟大的形而上学家，但是我要说的是尽管（而不是因为）他使用了这些经院哲学概念，他仍能（而不是才能）经常获得形而上学洞见。本章对这些概念的说明将力图一方面弄清人们赋予它们的总体的、系统的作用，另一方面则指出它们可能导致的特别的混乱和模糊。

在叙述中，我将同时讨论阿奎那的一些有关的、较重要的原著以佐证我所作的说明。这些原著很难懂，读者们不能期望粗读一遍便能予以把握。我将努力使用那些不熟悉经院哲学行话的人较易理解的语言来解释一些主要之点，以便使他们在回转头来去读这些原著时有较好的理解。这个过程虽然是困难的，但我希望能使读者相信，不能简单地、毫无争议地用现代读者能直接理解的术语和概念来翻译阿奎

那的思想。

英语中许多有日常意义的普遍词，如“偶性”、“意向”、“质料”、“实体”、“形式”、“质量”、“范畴”、“特性”等，早在亚里士多德主义的经院哲学中就已作为专门术语开始流行了。现在这些词的日常意义与它们原来的亚里士多德主义的意义一般都有些不同。作为阿奎那著作中所阐述的形而上学的一个入门，我们可以先解释一下这些词的原来的意义

要说明实体和偶性这两个概念，最好象亚里士多德在《范畴篇》中所做的那样，先考察一下主谓句中出现的不同类型的谓词。可以说，范畴理论就是试图给这些谓词分类。一个句子的谓词可能告诉你某物是什么，或者多大，或者象什么，或者在哪里，或者在做什么，等等。例如，关于托马斯·阿奎那，我们可能说他是个人，他身材魁梧，他是一个明智的人，他比大阿尔伯特年轻，他住在巴黎，他生活在法国圣·路易斯时代，他坐着讲课，他剃着光头，他著述丰富，他被其家属绑架。亚里士多德认为，我们在说这些话时所使用的谓词属于不同的范畴，它们分别是实体、数量、质量、关系、地点、时间、姿势、状况、主动和被动等。关于句子所涉及的事物，属于实体范畴的谓词将

告诉我们这是什么：一个人、一只狗、一匹栗色马、一块金子。这是“实体”一词的一种意义，它是一类谓词断定的标志，而与属于其它九个范畴的谓词所表明的那类称为偶性断定的谓词断定相区别。更重要的是，实体一词还可以用来简称上面这样的句子所涉及的事物，即句子的主词所代表的对象。例如托马斯·阿奎那这个人本身就是一个我们对之作出实体断定和偶性断定的实体。这两类断定之间的重要区别在于，当一个实体断定对一实体不真时，这个实体就不存在了；而在一个偶性断定不真时，实体只是有些变化。例如阿奎那可以不再生活在巴黎，却继续是阿奎那，但是如果他不存在了，他就不能继续是一个人。

尽管实体和偶性的关系最好用主谓句来解释，它们本身却不是语言实体或语言单位。“苏格拉底是聪明的”这个句子包含了“苏格拉底”这个词，但它所涉及的却是苏格拉底这个人。而且正是苏格拉底这个人而不是“苏格拉底”这个词才是实体（引起混乱的是，在英语和阿奎那的用语中，这个人 and 词都被称作句子的 subject*）。同样，偶性与偶性谓词亦应加以区

- 在西语中，subject一词既有“主体”的意思，也有“主词”的意思。——译者

别。当“苏格拉底是聪明的”为真时，使这个谓词适用于这个主词的是这样一个事实，世界上存在着苏格拉底的智慧这样一种东西。偶性正是这种在语言之外的东西，而不是这个句子的谓词。^①

当然，苏格拉底的智慧并不是象苏格拉底本身那样的实体性的东西。这同样适用于苏格拉底的肤色、身材、姿势等。相信偶性是实在的，并不就必定要把它们看作是象实体一样的具体事物，哪怕是那种最虚幻的具体事物。区分实体与偶性的关键正是要突出苏格拉底的智慧与苏格拉底之不同的方面。但许多相信偶性的人，包括阿奎那，在把偶性说成它们所属的实体的部分或构成要素时，确实造成了混乱。树的颜色并不象树的根、枝、叶那样是树的一个部分。也许没有人会说苏格拉底之比西比阿斯高也是苏格拉底的一个部分。因此说实体与偶性可以达到某种相互组合乃是要引起混乱的。^②但阿奎那本人却也不时地提醒我们要避免由此造成的混乱，即把偶性看作某种外皮或外表而把实体当作某种内核或精髓。

① 见《亚里士多德〈形而上学〉评注》，第885节以后。

② 例见《神学大全》第1部分，第3题，第7条。

人们倾向于说，实体是具体的，偶性是抽象的，以此把两者区别开来。但这也是令人误解的。如果他们所说的“具体”是指可感知，那么有些实体，如空气，就不能简单地说是可感知的。而且，如果阿奎那是对的，那么还有些象上帝和天使这样的实体则是绝对不可感知的。另一方面，有些偶性，如沙纸的毛糙，则是可感知的，因为它可以直接为触觉器官所发觉。还有一些偶性还可以靠其它形式的感官知觉觉察到，如颜色靠视觉，甜味靠味觉等。有些偶性可以为多种感官所知觉，如形状就既可以用视觉、也可以用触觉来感知。事实上，对实体本身的知觉也只能通过对其偶性的知觉才能完成。只是因为我能看到猫的颜色、大小、形状，听到它的叫声，触到它的毛皮，我才知觉到一只猫。这决不是说，实体是隐藏在可见的、可触的、日常的偶性后面的不可知觉的、神秘的、看不见摸不着的事物。但这确实表明，可触知性决不是实体所独有的特征。

阿奎那认为，只有理智才能发现某物是某种实体，感官知觉不能做到这一点，但是否有偶性则可以靠独立地使用五种感官之一来发现，这似乎是正确的。我不能光靠视觉来弄清某物是什么东西，就好象光靠视觉我不能确定

某物的味道如何一样。尽管如此，实体还是可以知觉到的。例如我用眼睛可以看到硫酸，虽然我知道这种东西是硫酸并不只是靠视觉，而且也靠我明智地运用各种假设、实验和知识。

那么我们能否这样来理解实体的具体性和偶性的抽象性：实体是一些具有相互发生因果联系的历史的事物，而偶性则是某些似乎超时间的、与喧闹的世界隔绝的事物？不！我们可以设想上帝的智慧存在于某种超时空的以太领域，但苏格拉底的智慧却是在时间中逐渐成长的，在他自己和其他人的生活中有其结果的，因此当与苏格拉底本人一起在世界上消失时，是会受到人们的惦念的。

阿奎那本人为了区分实体和偶性，使用了两个受到亚里士多德启发的，很难翻译的说法，一个是*accidentis esse est inesse*，意思是“偶性的存在是为某物的存在”，另一个是*accidens non est ens sed entis*，意思是“偶性不是存在的东西，而是属于存在的东西”。但这两个神秘的格言的含意是一样的：任何偶性，如形状、微笑或重量，必定是某物的偶性，如某物的形状、某人的微笑、某物的重量。没有一种形状可以不是某物的形状，没有一种微笑可以不是某人的微笑，没有一种重量可以不是某物的重

量。而且，当我们谈论偶性的存在或历史时，我们实际是在谈论实体的样态或变化。例如，当我们说苏格拉底的感冒加重了时，我们是指苏格拉底打喷嚏的次数增加了，或者他呼吸更加困难了，等等。

阿奎那坚持认为，上帝创造世界时创造的是实体而不是偶性。^①他警告人们不要错误地把偶性看作某种虚幻的实体。^②我们可以这样概括他的意思：A 的性质n 的存在不过是A 之是F，而A 的性质n 的出现不过是A 之成为F。

尽管阿奎那很坚决地持这种观点，但在其著作的许多其它地方，他也很自觉地去设想一些可以离开实体而存在的偶性。他确实相信在圣餐礼中就有这种情况发生。他相信，面包和酒在被献祭以后变成了基督的肉和血，但它们的偶性却依然存在。当然，托马斯相信，这是上帝奇迹般地发挥了他的万能的结果，但他也相信，而且常常坚持认为，即使万能的上帝也不能造成自相矛盾的事件。

我们可能发觉，阿奎那的变体说完全背离了他在没有任何教条的压力时所接受的严格的

① 见《神学大全》第1部分，第45题，第4条

② 见《论一般的德》，第11题

哲学标准。但在可以说这是对阿奎那观点的一种解释之前，我们先得研究一下，谈论不是任何实体的偶性的偶性本身是不是自相矛盾的。说没有猫却有猫的笑是荒唐透顶的。但另一方面，洋葱在被吃掉以后，其气味和味道却仍不散去，而且这也不是什么奇迹甚或神秘的事情。又如，我的靴子在烤火时因不慎放得离火炉太近而被焚毁后，它的形状仍可以保留在雪地里。在这些场合，偶性是那些后来不存在的个别实体的偶性，而虹的彩色和天的蓝色却是一些不能归于任何存在于过去或现在的实体的偶性。这些是不是亚里士多德主义论题的反例呢？

实际情况似乎是这样，在阿奎那的著作中有两种很不相同的偶性观。一种是很一般、抽象的、来自对亚里士多德范畴的语法考虑的观点：只要有“A是F”形式的真实断定，就有可用从谓词中构造出来的名词短语（名词化的谓词）来描述的偶性，即A的性质F或A之为F；另一种观点则源于对象“形状”、“颜色”、“滋味”、“气味”、“位置”这样一些词的日常用法的考虑。这些词可以用来为产生于亚里士多德主义的各种名词化的词进行分类。例如，既然地球是圆的，就有地球的圆这样的东西这是形状的例子。但是，稍稍思考一下，我们

就会确信，这些词的日常用法的范围要远比亚里士多德所设想的广。因为在“……的形状”、“……的气味”这样的表达式中出现的“的”，除了偶性之存在于当时存在的实体中这种关系外，还涉及许多其他关系。例如，它可以是“爆炸的结果”或“亚瑟王的故事”中的“的”。

很清楚，阿奎那在谈到变体说中的偶性时，他所持的是那种日常的偶性观。因此，在遇到没有实体的偶性何以能提供营养并醉人的问题时，他知道有人提出的这样一种解释：醉人的是酒的气味，酒窖里的酒的气味可以使人头晕，即使他不打开酒桶。阿奎那不同意这种解释，不过他的理由不是说偶性是与气味很不相同的东西，而是说献祭的酒远比酒窖中的酒的气味更容易醉人。^①

如果我们接受亚里士多德的偶性观，那么很显然，认为偶性可以独立于实体而存在的观点是不能自圆其说的。因为如果没有A这样的东西，也就不可能有A之为F这样的事情。但那种日常的观点由于允许“A的性质F”中的“的”表明几种不同的关系，因而也允许性质F

^① 见《神学大全》第3部分，第77题，第6条。

可以在A消失以后继续存在。在其论变体的著作中，阿奎那如果能区分这两种不同的偶性观，而不要弄得象在使用同一个亚里士多德的观念^①的话，本来倒是可以同时对后来神学的和哲学的读者有所助益的。

因此，根据亚里士多德的观点，偶性总是实体的偶性，而且任何关于偶性的陈述都可以用一个以实体为主词的陈述来代替。我们可能要问，这些说法为什么就不能同样适用于实体本身呢？如果任何关于苏格拉底之白色的陈述都可归结为关于白的苏格拉底的陈述，那么我们难道不能同样肯定地说，任何关于苏格拉底的陈述一定可以归结为关于某种更基本的、具有苏格拉底形式的东西——如质料或能——的陈述吗？要回答这个问题，我们就必须从实体与偶性形式的区别进而谈到质料和实体形式的区别。阿奎那认为，正是这种实体形式才是典型的形式。

在阿奎那分析个别实体经历的各种变化时，质料和形式这两个概念起着最重要的作用。如果我有一块面团，并用手指先把它捏成一只船，后把它捏成一个女人，那么可以很自然地

^① 例见《神学大全》第3部分，第77题，第3条

说，在此同一块材料呈现了不同的形状。拉丁词“质料”和“形式”以及它们所翻译的相应的希腊词都可以分别具有“材料”和“形状”这种日常的意义。但虽然捏面团经常被阿奎那象亚里士多德一样，用来说明质料和形式的概念，它却不是一个质料具有两种不同形式的确切例子。因为形状的变化是一种偶性的变化，而不是实体的变化。这里没有发生从一事物到另一事物的变化，没有发生在实体范畴中谓词的更替。而且，阿奎那认为，一块面团，严格地说，根本不是实体，而是许多自然物的人工凑合。因为要有一种真正的实体变化，一个虽不是充足、但却是必要的条件是，在变化之初有一种实体，在变化之末要有另一种实体。例如，阿奎那认为，狗的肉体的死亡并腐烂就是一例实体变化。这里，如在大多数情况下一样，我们看到的，并不是某种单一的实体简单地转变为另一种单一的实体，而是一个单一的实体转变为许多独立的实体，即转变为由肉体分解而成的各种自然元素。这是从一到多的实体变化；而在我吃和消化一顿丰盛的饭食时所发生的则是相反的从多到一的实体变化。

要有一种真正的实体变化，光有一个始于实体A终于实体B的过程是不够的。要使这样

一个过程成为一种与(例如)由一种实体对另一种实体的奇迹般的代替不同的变化,在这个变化之初的实体与这个变化之末的实体之间就必须有某种共同的东西,而质料概念的含意之一就是质料是这种在实体变化的两极共同的东西。当属于F类的实体A转变为属于G类的实体B时,就有某种在整个变化过程中不变的材料,它在变化之前属于F,而在变化之后属于G。

这至少是阿奎那在其著作的几个地方所作的解释。例如,他在有一个地方写道:

在每一种变化中,都必定有一个变化的主体,它在开始是潜在的,后来才变为现实的……后来转化而成的事物的形式在转化成这个事物的事物的质料中就已开始存在了。例如当空气转变成开始并不存在的火时,火的形式在空气的质料中就已开始存在了;类似地,如果食物变成了开始并不存在的人,那么人的形式在食物的质料中就已开始存在了。①

阿奎那所举的第一个实体变化的例子表明,他在把事物分析为质料与形式时,心中想到的是

① 《神学大全》第3部分,第74题,第4条。

一种原始的科学理论。根据这种理论，世界上物体的元素是土、气、火、水。复合物是由这四种元素构成的，因而又可以分解为这四种元素。但是从其中的一种元素转变为另一种元素却不是分解为任何更简单的东西，因为没有比这更简单的东西。我们可能很自然地把元素本身看作构成复合物的质料。如果我从菜地拔起一把芹菜并把它吃掉，那么我们可以说原先曾被赋予植物形式的土和水现在被赋予我的人的形式了。它们确实都可以作为土和水而独立存在。但土、水、火、气本身却不是由任何可以独立存在的东西构成的。尽管如此，按照阿奎那的理论，它们可以相互转化，因而它们必定有某种共同的、构成它们的东西，他称之为原始质料。例如，他指出：

预先存在的、构成复合物的质料可以分解为四元素，但没有任何东西可以分解为原始质料。因为这将导致原始质料的无形式存在，但质料不能没有形式而存在。^①

在多大程度上我们可以把质料和实体形式概念与同它们相联的古代物理学分离开来？中世纪的土、水和气似乎是今天固体、液体、气体概

① 《神学大全》第3部分，第75题，第3条。

念的雏型，而后者又似乎是质料的状态而不是实体的构成物（直到出现了等离子物理学，火才有机会重新与其它三种元素并起并重）。就化学家所承认的实体变化（从一种化学实体向另一种化学实体的变化）而言，从水到蒸汽的变化不能算是实体变化。

但是，尽管分析化学变化要比阿奎那所考虑到的要远为复杂，这个事实本身却不能消除原始质料观念。因为这个观念的适用范围被假定恰恰是在不能作化学分析的地方（不管这具体是在哪里）。因此，凡在我们可以说“这种 H_2O 开始是冰，现在是水”或“这个氢开始与氧结合，现在与硫结合”这样一些话的场合，原始质料概念便不适用。只是在没有象“ H_2O ”或“氢”这样的、在变化前后一直适用于某种材料的描述的场所，阿奎那才谈论作为原始质料的、在变化的两极共同的东西。而是否真有上述这种场合，似乎仍是可疑的。在每一个阶段，我们都可有恰当的描述，除非是在（如在逊原子物理学(subatomic physics)中)连质料本身都辨认不出来的时候。彼得·盖奇在最近一部著作中说得好：

说在现代科学中，没有同样的质料或同样的材料这种概念的地盘确是错误的。

科学家完全有可能去研究一个表面上不变的物体实际上是否正在与周围的东西互换质料，并研究这种交换的速度。或者他可能想知道人体的哪一部分得到某一特定实体的营养并想用放射性示踪物表明被吸收的东西的去向。但这种说法不适用于基础物理学（fundamental physics）。在这里，辨认质料的组成部分是没有意义的，就如绝对不漏的容器这个概念事实上也是没有意义的一样。

阿奎那及其信徒使用的原始质料和实体形式的概念通常是与生物的生命周期有关的。阿奎那认为，有生命的造物在特定的时刻只有一个实体形式。即使动物能做许多植物也能做的相同的事情（如自我营养和繁殖），这却并不表明它有两种形式：一种是与植物相同的、使之成为生物的形式，另一个则是使它成为动物的形式。它只有一个独特的、使之能具有所有各级生命功能的形式。由此可知，当我吃芹菜的时候，如上所表明的，我们说有几滴水开始是芹菜的组成部分，后来是我的组成部分，严格地讲，是不对的。因为没有任何质料可以开始具有芹菜的形式，后来具有人的形式，而同时又始终具有水的形式。水的形式只是事实上

包含于芹菜的形式中。这意思是说，一种质料由于是水而具有的一切功能也可由于是一个具有芹菜形式的有机物的一个部分而具有。

要知道用什么论证，甚或经过何种科学训练才能解决（例如）一只活狗有多少实体形式的问题是不容易的。因此我们很难决定是否应该同意阿奎那关于每个实体只有一种实体形式的观点。但是我们可以正确地说，如果一个实体在某一时刻只有一种实体形式，那么构成这个实体的质料就一定是原始质料，就是说，是一种在此刻没有任何其它形式的质料。

原始质料有时被说成是一种神秘的、不可思议的、没有价值的事物，或者可能毋宁说是一种非事物；它被定义为某种对之不能作出任何断定的东西，因为这样的断定就是把形式归于按其本性必然地无形式的东西。但说质料是无形式的，却是混乱和模糊的。我们指的是不与任何形式结合的，或者说没有任何形式的质料吗？

在某种意义上，无形式的质料是不与任何形式相结合的质料。阿奎那断然否定有这种意义上的无形式的质料：这样的质料即使借助神的力量也不可能存在。有些教父认为，质料在刚被创造时是没有形式的，对此，阿奎那指出：

如果没有赋予形式的质料是指缺乏任何种类的形式的质料，那就不能说，在质料被形式化和多样化之前，还有一个无形式的阶段。这在形式化这种情况中是很明显的。因为如果无形式的质料时间上是在先的，那么它就已经现实地存在了……但形式与现实完全是同一回事。因此说质料首先无形式地存在，等于是说某物非现实地现实地存在，这是一个矛盾。^①

但在另一种意义上，我们可以说质料是没有形式的。因为严格地说，质料并不具有形式。它与形式的关系不是具有的关系。具有形式的东西是实体，是形式与质料的合成物。质料是一种潜能。空气之变成火表明，空气具有变成火的潜能。空气与火共同的质料使它们有可能相互转化。但那种变成火的潜能却不能等同于那种具有空气形式的东西，因为具有空气形式的东西是空气，因而也是具有这种变成火的潜能的东西。

因此，一方面，质料只能与某种形式相联结而存在；而另一方面，质料在与任何我们可能提及的特定的形式分离以后可以仍然是同一

^① 《神学大全》第1部分，第66题，第1条。

个质料。正因此故，实体变化不同于偶性变化，实体形式不同于偶性形式。当一个实体失去一种偶性形式而获得另一种偶性形式时，例如在变色龙变色时，这个实体在整个变化过程中始终有一种形式，一种实体形式（即变色性）。但在一个质料开始是人后来是尸体时，就没有一种在整个变化过程中都与这种质料相结合的形式。

因此，关于质料，托马斯说：

质料接受形式，并且只是通过接受形式，它才获得了作为某一类特殊事物如气、火或任何其它可能的东西的一个实例的存在。①

质料只是借助形式才是现实地存在的。任何由质料和形式构成的东西，如果其形式与质料相分离了，就不再现实地存在了。②但是我们不能类推，实体之现实地存在也是由于其有偶性。当然，实体，如人，一定有许多偶性，它们必定具有某种形状、大小和颜色等等。但它们之所以存在、之所以成为它们所是的那种东西却不是因为有这些偶性，一个实体

①—《神学大全》第1部分，第50题，第2条。

②—《神学大全》第1部分，第50题，第3条。

在失去了某种特定的偶性后仍可以是它所是的那种东西，但如果它失去了实体形式，它就不会存在了。

在刚才考察阿奎那的偶性理论时，我们发现他的著作中同时有两种观点：一种是比较抽象的哲学的观点，另一种则是比较具体的日常的观点。这种情况在他的质料理论中同样出现了。有时，质料被看作只是发生实体变化的潜能，因此说某物有质料就是说它能够变化为另一种不同的实体；有时，质料则被看作某种具有变化的能力的东西，不管这是实体本身（例如，我们可以说，人，除了是别的东西外，也是一块质料），还是实体的一部分（例如，当我们知道，我们在说“空气有成为火的潜能”时，严格地说，我们在谈论的仅仅是空气的一个部分，这个部分，在火出现时，我们可以正确地说就是火。^①

适用于日常意义上的质料概念的许多东西如果用来说明哲学上的质料概念就没有意义了。我们不能说事物之发生变化的潜能被一分为二，或说它有某种确定的形状。只是作为具有潜能的东西的质料才可以说是具有维度的。这

^① 见《神学大全》第3部分，第75题，第8条。

一点之所以重要，是因为阿奎那认为，存在于有质料的事物中的、哲学家称作“个体化原则”的正是这种以维度为特征的质料。阿奎那指的是，举例说来，两粒豆，不管多么相象，不管它们除了其实体形式外还有多少共同的偶性形式，总是两粒豆而不是一粒豆。这是因为它们是不同的质料。因此似乎我们要想在思考质料时避免混乱，最好不要把质料当作潜能、当作实体的一个部分，而要当作一个能够变化的实体。

如果这样理解质料，我们也就可以相应地把实体形式理解为使一些质料成为属于某个特定种类的实体的东西（这里的种类可以是自然的，也可以是人工的，因为阿奎那愿意承认象面包这样的人工制品也是实体。）^①当我们说形式使质料成为实体时，我们不能对“使”一词产生误解。我们可以说，伟大的金字塔的形状使某物成为一座金字塔，我们的“使”一词也正是在这种意义上使用的。这与我们在说雨使草生长时谈论从外部对某物发生因果作用的东西不同。阿奎那喜欢这样来表达形式这个概念：“事物借助于它或由于它而成为它所是的那种

① 见《神学大全》第3部分，第75题，第6条

东西的东西”。实体形式就是一个事物由于它而成为它所是的那种事物的东西，而且事实上它是事物借于存在的东西。而偶性形式则是某物由于它而是F的东西，这里的“F”是属于偶性范畴的某个谓词。

有质料的对象的实体形式是个体形式。彼得、保罗、约翰可以有同样的实体形式，就是说他们都有人的实体形式。可是如果我们去点形式的数目，那么彼得的人性保罗的人性和约翰的人性加起来乃是三种形式，而不是一种形式。使彼得、保罗、约翰成为三个人而不是单个人的确实是它们的质料，而不是它们的形式；但使实体个体化的质料同时也使它们的实体形式个体化了。因此，阿奎那认为柏拉图主义的观点是不可接受的，因为后者认为，彼得、保罗和约翰之所以都是人是由于它们具有同一个共同的人的形式。^①

阿奎那及其追随者有时似乎认为，在象“彼得是人”、或“苏格拉底是聪明的”这样的句子中，要解释谓词的意义。我们可以说，每个谓词都指某种形式，在第一例中是实体形式，而在第二例中则是偶性形式。这不大可能是正确

① 见《神学大全》第1部分，第50题，第2条。

的。首先，很清楚，我们能理解“彼得有人的实体形式只是因为我们知道这句话与“彼得是人”是一样的，因为形式这个概念要用谓词的意义来解释，而不能倒过来；其次，这种理论不能说明假句子的意义。一个句子中的所有词必须代表同一个事物，不管这个句子是真的还是假的，这一点看来是很清楚的。如果对一个问题可以作肯定或否定的回答，那么这个问题中的所有词必定指同样的东西，不管这个答案是什么。但是如果“苏格拉底是聪明的”这个句子是假的，那就不存在这个句子所谈论的苏格拉底的智慧这样的东西。

当阿奎那说，有质料的物体由质料和形式构成，或质料和形式是这种物体的部分时，他并不是指质料和形式是构成物体的元素，或可以从物体中分解出来的部分。我们看到，质料不能没有形式而存在；而形式与物体不同，它不是由任何东西构成的。阿奎那关于形式所说的许多话似乎都隐含了这样的意思：形式不能没有质料而存在，就好象质料不能没有形式而存在一样。如果形式本身并不能存在，而只是实体借以存在的东西，那么很清楚，任何实体形式都是某个实体的形式。事实上，阿奎那也确实接受这种观点。

但令人惊奇的是，阿奎那认为，除了由质料和形式构成的有质料实体外，还有纯粹由形式构成的、无质料的实体。他认为犹太—基督教传统中的天使就是这样。在他看来，这种天使与希腊和阿拉伯天文学中假定的宇宙神是同一个东西。现在，对这样一个没有质料的，即不是由有质料的实体产生出来，或不可分解为这种实体的实体概念，我们就可以任意想象了。它甚至可以是神明的，因为一种可以运动但不发生实体变化的、不灭的、结晶状的神，在这种意义上，可以是一种无质料的神。这种观点似乎是奇怪的，但不是不可思议的。阿奎那相信，可见的天体在一定意义上也是无质料的，因为它们是由不能呈现任何其它实体形式而只能改变其处所的第五元素（quintessence）构成的。但他认为天使则是在更强的，作为纯形式的意义上的无质料的存在物。

阿奎那认为，如果两个事物有类似的实体形式，那么使它们个体化的是其质料。他忠实于此种学说，坚持认为一个无质料的天使的种只有一个成员。彼得和保罗属同一个种，是具有相似的人的形式的不同的两部分质料。但大天使米迦勒（Michael）和加百列（Gabriel）却各自都是不同种的唯一的成员，它们之间的

差别与人和鱼之间的差别一样大^①。

阿奎那关于天使的思想之所以常常受人注意，是因为它从侧面说明了他关于尘世的事物的哲学理论。但是他关于纯形式的学说似乎失足于他在论述有质料实体时小心提防的柏拉图主义了。我并不想对无质料的神的观念的可想象性发表看法，我只是想，如果可以自圆其说地提出一个无质料实体的观念，那么最好不要把它看作纯形式的一个实例，而要把它看作是质料和形式的学说对之不适用的实体。阿奎那的总的看法是，实体形式仅仅在于它们是其形式的实体的存在，但这种总的看法，即使就有质料的实体而言，也不能说明一种例外情况，这就是人的灵魂。

阿奎那把人的，而且事实上是一切生物的灵魂都看作具体的实体灵魂的例子。作为一个亚里士多德主义者，他认为，动物、植物与人一样具有灵魂，因为灵魂就是有机生物的生命原则，而且除人以外还有许多别的有机物。人的特别天赋并不在于具有灵魂，而在于具有一种理性的、或理智的灵魂。但人与植物一样生长和吸收营养，与动物一样看、尝、走路、睡

^① 见《神学大全》第1部分，第50题，第4条

觉，那么这是否意味着人除了具有人的灵魂以外，还有植物灵魂和动物灵魂？

阿奎那的许多同时代人对这个问题作了肯定的回答。他们认为，人不只有单个的形式即理智灵魂，也有植物灵魂和动物灵魂。此外，有些人还认为，人还具有另一种形式，它使一个人成为肉体的存在物，这就是人和木石共有的“有形存在的形式”，正好象人与动物共有一种感觉灵魂，与植物共有一种营养灵魂一样。

阿奎那反对这样过多地增加实体形式。他坚持认为，人只有一个实体形式即理性灵魂，正是这个理性灵魂支配着人的动物功能和营养功能，也正是这个理性灵魂使人体成为其所是的那种物体。而所谓使人体成为肉体存在物的有形存在的形式是根本不存在的。他论证，如果存在多种形式，那么我们就不能说，在想、在爱、在触、在听、在唱、在睡、有重量、有大小的人是同一个人了。人死时发生一种实体变化，并且，如在任何实体变化中一样，除了原始质料以外，在变化的始末两端没有任何共同的东西。

阿奎那的这些见解引起了他的神学同行的反对。1277年在牛津受到谴责的命题中就有这样两个：

营养、感觉和理智灵魂是同一个单个的形式。

死的身体和活的不是同一意义上的身体。

从神学方面来反对阿奎那是基于教条的前提。例如，有人论证，如果在活着的基督身体与他的置于坟墓中的身体之间，除了原始质料以外，没有任何共同的东西，那么这个坟墓中的身体就与活着的基督的身体不是同一个身体，因而也就不能作为基督教传统所坚持认为的一个适当的崇拜对象了。

后来，神学家们终于放弃了他们的反对意见，而阿奎那对多元形式的拒斥倒成了通行的神学观点。但把灵魂等同于形式却有严重的哲学困难。或者换言之，即使亚里士多德的“形式”概念本身是一致的，它是否能使阿奎那和其他基督教哲学家使用的灵魂这个概念变得可以理解，却仍然是个问题。

第一个问题是，如果我们把人的灵魂等同于亚里士多德意义上的实体形式，那么自然要把人的肉体等同于亚里士多德所说的原始质料。但肉体与灵魂同质料与形式却不是完全相同的两对东西。阿奎那本人也坚持认为，人的灵魂与肉体的关系同形式与质料的关系不同，

而同形式和主体的关系一样。^①人不是具有肉体的东西，它是一个肉体，是一个特殊种类的有生命的肉体。一个死人的肉体就不再是一个人的肉体，甚至也不再是任何其它种类的肉体或物体了。相反，它分解成了许多物体的混合物。人体与任何其它有质料的物体一样，是由质料和形式构成的，人的灵魂是人体的形式，而不是人体的质料的形式。

第二个问题，也是更严重的问题，正如我们发现的，在阿奎那那里，关于偶性和质料同时有一种哲学的观点和日常的观点，形式观在他的著作中似乎也在履行着这种双重的任务。不言而喻的是，人的形式是一个人由此而成为人的东西，或者使一个人成为一个人的东西。阿奎那解释说，这里的“使”是有效的因果性的“使”，例如我们就是在这种意义上说，某种确定的形状使一块金属成为一把钥匙，或某种确定的结构使某个分子成为DNA分子的。但阿奎那通常认为，灵魂可以通过其能力、理智和意志成为充满人生的各种活动的原因，而且这里的原因是一种有效的原因。例如我们知道，酵母是面包发酵的原因，DNA分子是蛋白质合成

^① 《神学大全》第2部分的第1部分，第50题，第1条。

的原因。当阿奎那说灵魂是生命的原则时，他所隐含的就是这种意思。这两种形式观似乎是各不相同的，而且如果要结合成一种观点就必定会造成混乱。

第三个问题是，阿奎那相信人的灵魂不死，可以在肉体死后继续有生命，并在最后复活时重与肉体结合。因此，由于把灵魂等同于人的实体形式，他就得相信，一种有质料的对象的形式可以在这个对象不存在时继续存在。与其关于人是一种特殊类型的肉体的观点相一致，他否认脱离肉体的灵魂还是一个人，但他坚持，它仍然是一个可以辨认的个体，而这又使他陷入一系列矛盾。他必须坚持认为一个人的灵魂是被个体化的，虽然没有使之个体化的质料，而根据他自己的理论，使形式个体化的正是质料。他认为，个别的、脱离肉体的灵魂在它们是其灵魂的人死以后仍然有思想和意志，尽管他又经常坚持认为，当存在人的思想和意志时，进行思想和具有意志的不是理智或意志，而是人。^① 如果彼得的实体形式是使彼得成为人的东西，那么在彼得这个人死去以后，这种实体形式怎么还能存在呢？人之为人是某种当人不

① 例见《反异教徒大全》第2卷，第73章。

存在时也中止其存在的东西。

阿奎那关于形式的最重要的论点是把形式与存在相联系，认为存在就是继续拥有某种确定的形式（*Omnis res habet esse per formam*），而他关于实体形式在实体消失以后能继续存在的学说则是与此冲突的。

现在，我们就讨论阿奎那的存在学说。拉丁文中表示“存在”的动词*Esse*有它的英语相应含义的通常用法，但此外还有一些其它用法。它可以作为连结一个句子中主谓词的系词，例如在英语句子“苏格拉底是聪明的”、“你是一个傻瓜”中。它可以用来表明实存，这与英语句子如“巴西有一种吃昆虫的植物”或“恺撒不再存在了”中的动词能表明的存在是一样的。这个拉丁动词还可用作语法上的谓词，表明主词所指的东西的实存，例如在*Dens est*（上帝存在）中，而英语中相应的用法则较少且较陈旧。

实存本身，如上述两例所表明的，可以归属于不同的东西。当我们将“实存”一词作与英语中“有……”结构相应的使用时，我们是在说，实在中有某种东西与某种描述相对应，或为某个概念提供了实例。例如，当我们说“亚瑟王从未实际存在”时，我们指的是，实在中

没有一个人与传说为我们提供的对亚瑟王的描述相对应；当我们说“上帝实际存在”时，我们则是指，在实在中，而不只是在虚构或想象或假托中存在着一个具有神性的事物。我们可以称这种实存为“特殊的实存”，它是与某种特殊说明相符的东西、为某个种提供实例的东西（如吃昆虫的植物）的实存。但是当我们说“儒略·恺撒不再存在了”时，我们谈论的不是一个种，而是历史上的一个人。而且，我们说的是，他不再活着了，不再是有生命、能运动、在世界上有其存在的一个事物了。我们可以称这种实存为“个别的实存”。

拉丁动词存在可以用来表示这两种实存中的任何一种。例如字面意思为“上帝不存在的”*Deus non est* 可以或者用来断定没有上帝这样的东西，即上帝是而且一直是一个虚构，或者用来断定“上帝不再存在了”，“上帝死了”，就是说世界的创造者消失了，这也是哲学家有时用来说明世界何以处于这样一种可怜状态的假设。

阿奎那在许多地方区分了不同意义的存在。例如他区分了作为系词的存在和作为个别实存的存在。下面是其中最典型的两段话：

存在可以有两种用法……在一种意义

上,它表示存在的现实性(*actus essendi*),在另一种意义上,它指心灵把一个谓词归于构成一个命题的主词。①

“存在”一词有两种用法。在一种意义上,它是一个动词性的系词,表示心灵构造的任何一类句子的形成。这种存在不是任何在事物本性中的东西,而只是在形成肯定和否定命题的心灵中的东西。这种意义上的存在可以归给任何可以对之形成一个命题的东西,不管这种东西是一种存在物,还是一种存在物的缺乏,因为我们可以说盲存在。在另一种意义上,它是一种作为存在的存在物的现实性(*actus entis in quantum estens*)。②

在象“苏格拉底是聪明的”这样的句子中出现的是作为系词的动词“存在”。在这种句子中,“存在”可以说表示(即“表达”或“使得”)句子的主词“苏格拉底”和谓词“聪明”在思想中的结合(它能表示这样的意思,并不是指它也象“苏格拉底”一词指称或指示某种东西那样表示某种外部的东西)。并非所有具有主谓

① 《神学大全》第1部分,第3题,第4条。

② 《辩论题》第9题,第3条。

形式的句子都包含有这种意义上的“存在”这个动词，例如“丘吉尔抽烟”就没有这个动词。但阿奎那，与亚里士多德一样认为，每一个这样的句子都包含了一个可以弄明的隐含的系词，例如“丘吉尔是一个抽烟者”。^① 现代逻辑学家不是把主词——动词句同化为主词——系词——谓词句，相反，他们在逻辑上作了不同方向的组织，他们不是把“白的”而是把“是白的”看作“苏格拉底是白的”的谓词。更确切地说，他们认为谓词是“是白的”，即句中除了主词以外的东西。

既然句子看来并非就是主词——谓词句，阿奎那在上引的第二段话中，用“盲存在”来例证系词“存在”的一种属性，就令人费解了。他似乎在陈述一条一般原则：你只要构造一个具有“S是P”形式的命题，你就可以断定“性质P存在”或者说“有性质P”。那么，他这是指具有“性质P存在”这种形式的命题等于我们可以用P作为谓词来形成的各种命题呢，还是在指它等于“某物是P”这种命题呢？从另外几段话来看，他指的是后面这种意思。例如，他说：

^① 《亚里士多德〈形而上学〉注释》第889节。

存在有时表示一个命题之真，即使是在事物没有存在的情况下，例如我们说盲存在，因为确实有人是盲的。^①

很清楚，有关的正是这种具有“S是P”形式的命题之真，而不只是形成这些命题的可能性。如果世界卫生组织宣布再也没有盲人了，那么“盲存在”也就不再是真的了。尽管我们当然还可以形成具有“X是盲的”这种形式的命题，但在那种幸运的情况下，这是假命题。

因此，只要我们具有“S是P”形式的真命题，我们就可以说“有性质P”。但并非所有在这种意义上是存在的东西在另一种不同的、表示“存在的现实性”这种意义上也是存在的。盲不是某种肯定的东西，一种象看那样的能力。它是这种能力的缺乏。阿奎那认为，只有肯定的而不是否定的实在物才有非系词意义上的存在。“存在的现实性”就是指我们上面所说的那种个别的实存。

不但实体，而且属性，都可以有个别的实存。盲没有存在的现实性，并不是因为它不是一个实体，而是因为它是一种否定的而不是肯定的属性。因此阿奎那指出：

① 《论上帝的能力》第7题，第2条。

这种意义上的存在只属于那些归入十范畴的事物，因此，据此命名的存在可以分为十类。但存在是以两种不同的方式从属于这些事物的。

首先，存在从属于那些严格地、真实地存在的事物；在此意义上，它只从属于那些自存的实体。

但所有那些并不自存的，而只实存于别的事物或与别的事物共存的事物，不管它们是偶性还是实体形式或一个事物的部分，却并不具有这样一种使它们自身存在的存在。存在是以另一种方式从属于这些事物的，这是因为这些事物是别的事物借以存在的事物；例如我们说白存在，并不是因为它是自我存在的，而是因为某个别的事物因之而可以是白的（*habet esse album*）。^①

在上述几段话中，翻译家不得不使用作为独立谓词的“存在”一词的陈旧用法，如在上面带着重号的地方。而且英文中的“存在”一词现在不得不在不同的上下文中履行三个不同的拉丁词的功能：不定式*esse*（作为动词性名词的

① 《辩论题》第9题，第3条。

“存在”，如上引那段话中的第一个词)：中世纪拉丁语动名词essendum(意思相近，但在象“存在的现实性”这样的上下文中，用这种结构，意思就更明确)；分词ens(这是在中世纪创造的一个词，意指“存在的东西”，如“那些活着的”即指“那些活着的人”。

本世纪讨论实存问题的哲学家和逻辑学家关心的是特殊实存，并且为了逻辑上的明晰，他们喜欢把关于特殊实存的陈述置于“有……”这样的形式中。例如，出于逻辑的考虑，要把所有具有“F实存”形式的句子改写为“至少有一个X，X是F”，或改写为更简单的“某物是F”。逻辑学家喜欢这种形式的理由之一是它更易弄清象“地球外的神并不实际存在”这样的否定实存命题的意义。如果我们把这种命题看作简单的主谓句，我们就会陷入混乱，因为如果这种命题是真的，那么宇宙中似乎就不存在任何为主词“地球外的神”所指的东西了，而且我们也就不清楚我们断定其实存的事物究竟是什么(我们不是说我们在断定空想家心中的观念并不实际存在，因为不管地球外的神是否实存，空想完全是可能实存的)，但如果我们说“没有X，X是地球外的一个神”，或者说“宇宙中没有一样东西是地球外的一个神”，问

题就消失了。

当代哲学家常援引“实存不是一个谓词”这种简单的说法。这表明，我们不应当把关于特殊实存的陈述看作关于某个个体的断定。另一方面，象“圣·彼得的坟墓仍然实存着”这样的关于个别实存的陈述所谈论的确实是其主词所代表的东西。

现在我们可以来考察阿奎那关于存在的最著名学说了。阿奎那认为，在一切创造物中，本质与实存是不同的，但在上帝那里，本质和实存则是同一的。这个学说可以作几种不同的理解，这是因为“本质”可以作多种理解，而“实存”也可以或者是指特殊的实存或者是指个别的实存。

在早年的《存在和本质》一书中，阿奎那是这样来区分实存与本质的。我们可以思考每一种本质，即使关于其实际存在，我们一无所知。例如我们可以理解什么是人、什么是长生鸟，即使我们不知道这些东西在现实中是否实存（*esse habeant in rerum natura*）。因为一个东西是什么的问题不同于是否有这个东西的问题，事物的实质不同于它的存在。很清楚，在此有关的是特殊的实存。用现代的话说，阿奎那认为，我们可以理解长生鸟这个概念，即使我们不知

道这个概念是否有实例。所谓长生鸟的实质显然就是“长生鸟”一词的意义。由于没有长生鸟，也就不可能有任何关于对长生鸟本质的科学研究的问题。如果这样理解区分本质与实存的学说，那么看来它是完全正确的；但作了这样的理解后，说上帝的本质等同于他的实存显然就没有任何意义了。这种学说大概是指，知道上帝实存与知道“上帝”一词的意义是一回事，指在回答“‘上帝’一词的意义是什么？”这样的问题时，我们可以合理地回答说：“有一个上帝”。

换言之，阿奎那表明，他在谈论实存时指的是某一特定的创造物的个别实存，而他所谓特定的创造物的本质则是指某种象它的个体化形式一样的个别的东西。因此一只特定的狗费多的实存是在费多出生时开始、死亡时结束的。而费多的本质则是与费多的灵魂完全一样的个别的东西。

因此，在《神学大全》论证上帝的实存和本质没有区别时，阿奎那说，任何与其相应的本质不同的实存必定都是由外在于这个实存物的事物造成的实存。他论证说，正因为我们不能说上帝有一个外在的原因，我们就必须说，上帝的本质与实存没有区别（《神学大全》第 1

部分，第3题，第4条)。根据这种观点，很清楚，举例说来，一只狗的本质并非就是“狗”一词的意义。因为说“F”一词的意义对所有F的实存有一种可比作原因的作用（狗就是通过这种作用产生小狗的）是荒唐的。但是把灵魂看作动物之内的某种使该动物继续实存的原因却并非那么荒唐。这种观点也许是我们可以理解的，但如果这样，狗的灵魂不同于“狗”一词的意义就更加明显了。

如果我们这样理解实存和本质，那么关于上帝的实存和本质没有差异的学说就不是明显荒唐的了。但我们怎样理解创造物的实存与本质的区别呢？我们能说费多的本质与他的实存不同吗？

如果在此我们指的是，一个创造物在本质与实存这两者中可以有其一而没有其二，那么我们显然不能这样说。使狗实存就是使它继续是一只狗，使人继续实存就是使他继续具有其人的本性或本质。彼得继续实存与其继续拥有他的本质完全是一回事，如果他不再实际存在了，他也就不再是一个人了，反之亦然。

有些哲学家相信有非实存物的个体化本质，相信早在亚当和夏娃被创造出来以前，就有了亚当的本质、夏娃的本质这样的东西了，

相信上帝创造亚当和夏娃就是他赋这些本质以实存,实现其潜能。对持此看法的有些人来说,实存同本质的关系与形式对质料的关系或偶性与实体的关系完全类似,它们都是潜能现实化的实例。但阿奎那通常很清楚,创造与任何预存潜能的现实化无关,虽然他的有些说法暗示了这样一种观点。他相信,正如现实化必定同时要有个体化(同为世上实存的一切都是个别的,而不是一般的)一样,个体化也必定同时要有现实化(因为只有现实地存在的东西才可被识别、被个体化、被计算),这无疑是正确的。那么本质与实存的区別不因此就不可理解、或至少就没有意义了吗?

理解这种学说的办法之一是记住,阿奎那认为,说世界很可能一直实际存在着虽然是假的,但却是可以想象的。假如世界一直实际存在着,它仍可能是由上帝创造的并且其实存也仍可能是由于上帝。类似地,虽然只要彼得的本质存在,彼得也必定实存,但仍可真实地说,在他实存的整个时间中,彼得本来也可以不实际存在,只要上帝有此愿望。因此,说彼得的本质与其实存不同就是说,关于人的本质的东西不能作为得出他必定实存这个结论的前提。他的实存没有任何必然性。如哲学家们所说的,

实存是一件偶然的事件，它不可能通过任何只以词的意义为根据的“本体论论证”来证明。

此外，我们还可用另一种方式来论证创造物的本质与实存的差别。尽管任何创造物实存的持续时间与它本质的持续时间是完全相同的，两者仍有区别。因为创造物在一个时刻的实存对它在后一时刻的实存毫无影响，而一个创造物在一个时刻的本质对这个创造物在后一时刻的实存却有影响。一个人总要持续生活一段时间，一种放射性元素总要以某种确定的速度失去其实存。我们可以合理地说，这些倾向性是这些创造物的部分本质。它们具有这种继续实存或不再实存的倾向是由于它们所是的那种事物的本质，说它们的本质使它们继续实存或不再实存（视情况而定）虽是可能引起误解的，但却是可以理解的。因此，正好象原因不同于结果，本质也不同于实存。

我认为，这是可以理解这种学说的最好方式。但不管我们作多么偏袒的解释，区分本质与实存看来还是一种说明上帝与创造物的明显不同的不幸的方法。因为如果我们不相信创造物有预存的潜能，那么它们的本质和实存就是同样偶然的。而且，如果我们不知道某个特定的创造物的实存，我们也就不能知道关于它的

本质的任何东西。还有，根据阿奎那的看法，即使在本质与实存同一的上帝那里，任何本体论论证也是一样无效的。如果创造物的本质可以看作它的短时间的实存的原因，那么上帝的本质为什么就不能被看作上帝的永恒实存的原因？上帝始终有生命和意志是由于它所是的那个事物的本质。

把上帝的本质与实存相等同的学说本身也有含混之处。阿奎那有时只是指，我们对造物所作的实存与本质的区别不适用于上帝，因为上帝那里没有任何复合与构成，因而也就没有本质与实存的混合。与此种表达这个学说的方式相一致，阿奎那经常说，我们不知道，而且也不能知道上帝的本质——尽管我们肯定知道“上帝”一词的意思，否则我们就根本不能谈论上帝。^①

但在其他一些地方，阿奎那对上帝的本质即是其实存的学说却作了不同的表达，似乎这种学说是指我们确实可以知道“什么是上帝的本质？”这个问题的答案：上帝的本质就是实存。例如在《论能力》中，他是这样证明上帝的实存等于其本性或本质的。只要产生不同结果的

① 例见《神学大全》第1部分，第2题，第2条。

各种原因也同时有一种共同的结果，那么这个共同结果的产生，必定是由于某种更高的原因，这种原因本身又是某种特殊的结果。例如，胡椒和生姜除了产生各自特有的结果外，又共同产生热，这是因为它们共有以热为特有结果的火这种原因。

但是，一切创造的原因，尽管有各不相同的结果，有一种共同的结果即存在。火使物中存在热，而建筑工人使那里存在房子。因此，它们的共同之处在于它们都造成了存在，而它们的区别则在于火造成热而建筑工人造成房子。因此必定有一种最高的原因，受造的原因只是借助于这种最高的原因才使得事物存在，存在是这种最高原因的特有结果，但不管怎样，一种事物具有这种特有的结果却是由于这种结果是其本性的类似物。因此可以说，存在本身就是上帝的实体或本性。^①

这段话可以澄清两点。首先，阿奎那认为，实存与本质的区别不适用于上帝，并不只是因为这两个词本身有什么不适当或不一致。他说的是，上帝的本质就是存在，就好象火的本质就

① 《论上帝的能力》，第7题，第2条。

是存在热一样。其次，存在是一种非常普遍的属性，或者我们也许可以说，是一种非常普遍的活动。这是一种为任何作为事物的事物、即任何拥有偶性形式或实体形式的事物，为任何可以对之作出真实断定的事物所具有的一种属性或所表现的一种活动。这种意义上的存在看来就或者是一个谓词变项（在此意义上，说X存在就是说对某个F来说，X是F，即有某个对于X是真的谓词）或者是谓词的一个选言枝（在此意义上，说X存在就是说X或者是F或者是G或者是H……）。我们可以说，这样一个谓词似乎是完全缺乏意义的，一切谓词中最高的（但同时又是最低的）共同因素。但这样理解的存在作为属性是太空洞、太一般了，它不能作为任何事物的本质。而且如果这样理解存在，纯存在观点就有了一种特别的困难。

阿奎那在列举对上帝的本质就是其实存这一学说的反对意见时很好地指出了这个困难。^①

如果真是如此，那么上帝的存在就对它无甚增加。但对它无甚增加的存在是可作为万物属性的共同存在。由此可知，在存在是万物的属性这种意义上，上帝是存

① 《神学大全》第1部分，第3题，第4条。

在。但根据《智慧书》十四，这是假的。《智慧书》在此抱怨“它们给了木石以不可言传的名称”。因此上帝的存在不是他的本质。这种共同的存在似乎就是《论能力》中那段话所描述的存在。它实际上属于火和房子，因而可以推测也属于木石。关于这一点，阿奎那在《神学大全》中指出，上帝的本质不是这种存在。他说，“无法增加的存在（Esse without addition）”可以指“不对任何东西作进一步说明的存在”或者“不允许有进一步说明的存在”。共同的存在是对事物没有进一步说明的存在。如果有人只告诉我费洛拉存在，那么我就不知道她是一个女人还是女神或者是一股旋风，虽然她实际上可能是其中的某一种。但上帝的存在正是不允许有任何进一步说明的存在。其它事物可能是人或狗或云，但上帝不是任何东西，他只存在着。^①

但是如果这种表示上帝本质的存在与作为万物属性的存在是相象的，只是前者不允许补充以别的谓词，那么这个存在就是一个完全不可理解的谓词。因为它等于是一个不能用其它谓词来代替的谓词变项，或是适用于某个对象

^① 《神学大全》第1部分，第3题，第4条。

的谓词的一个选言枝，虽然其中没有一个独立的选言枝是适用于这个对象的。如果这就是说上帝是纯存在的意思，那么这个学说就只能造成混乱。

有人可能会提出异议：把“存在”与“成为一间房子”的关系看作变项与它的替代物的关系或选言与选言枝的关系是不对的。也许圣·托马斯的意思是，一间房子在实存时完成着两件事情：（1）成为一间房子和（2）纯粹存在。在此，存在似乎不是对它在成为一间房子时所完成的事情的一种不明确的描述，而是对它另外完成的别的事情的描述。但我们能赋予这种“存在”的唯一意义似乎是各种存在物的存在，表现于所有存在物中的存在。但我们在前面已看到，在这种意义上说上帝是纯存在就是说上帝的本质即在于存在上帝这样一个东西，而这是没有意义的。

阿奎那经常使用亚里士多德的一个名言：*Vita viventibus est esse*（“对生物来说，存在就是生命”），这是他提供的、使我们最有希望把握其本质与实存学说的一个线索。因此为了弄清“存在”的意思，我们可以把存在与生命作一比较。我的生命是由各种活动构成的：我走路、吃饭、睡觉、思想。在做这些事情时，

我是有生命的。但有生命却并不象呼吸那样是我在做这些事情的同时所从事的另一种活动：那些事情是我的生命的组成部分，而我的生命就在于做这些事情。“有生命”不是这些活动中的一种，就好象“……是动物”可以看作是与“……是人、或猫、或……”等一样的一个谓词选言枝一样。如果我们注意到（例如）睡觉是生命的一部分，而“‘是人’却不是‘是动物’的一部分”，相反“是动物”倒是“是人”的一部分，我们就能理解这一点。阿奎那用很相似的理由说明了何以谓词“存在”不能表示一个其属为某一特定类型的存在的种。^①正如我之有生命不是我在活着时所做的所有多种事情的一个伴随物或组成部分或共同的因素，而是这些事情的总体一样，任何事物的存在并不奠定、构成和说明该事物的各种特征和样态。相反，它是其历史上的各种阶段和状态的总体。在此意义上，阿奎那似乎可以把存在看作“一切活动的实现，一切优点的完成”。^②

如果我们这样理解存在，我们就可以明白阿奎那是如何反对把存在看作最不确定的、最

① 《神学大全》第1部分，第3题，第6条。

② 《论上帝的能力》第7题，第2条。

空洞的谓词的，是如何坚持认为，存在事实上是最丰富、最充分的谓词，因而也最适于获得神圣的完满性的。^①但我们先前的问题又以新的面目出现了。当阿奎那说上帝是纯存在，或固有的存在时，他无非是指，关于上帝的本质，我们只能说，上帝存在。而这并不是因为我们无知，而是由于存在出现于上帝中的那种纯而又纯的形式。但如果从“生命”或“历史”的意义上理解存在，那么纯存在这个观念就与纯生命或纯历史这些观念一样空洞了。不可能有只是生命的生活，也不可能有不伴随以任何实际发生的历史。这种对“存在”的理解方式之所以吸引人，是因为它使我们可以把存在看作一种丰富的整体，而不是空泛的共同因素。但如果这样理解“存在”，纯存在就是没有任何部分的整体，而它的“丰富性”也就是它缺乏任何性质。

认为本质与实存有实在的区别，认为上帝是自存的存在物，这常常被看作是阿奎那对哲学作出的最深刻、最有创造性的贡献。但是，如果上面几页的论证是正确的，那么即使是对这些学说的最偏袒的叙述也不能完全成功地使之免受诡辩和虚妄这样的指责。

① 《神学大全》第1部分，第4题，第1条。

第三章 心灵

人们常年累月地研究哲学的动机之一一直是想理解他们自己的本性。具体地说，人们面向哲学，是为了对他们自己心灵的本性获得更伟大的洞见。亘古以来，哲学家们为了获得这种洞见，考察了他们自己心灵的过程和能力，考察了用来表达或描述这种心灵状态的语言。最近几个世纪中，出现了一些专门研究心灵的科学门类：诸如实验心理学、社会心理学和临床心理学等。这些学科提供的材料对我们理解人的本性有巨大的帮助，但它们不能与哲学对心灵的研究相比拟，更不能越俎代庖。这是因为在科学家研究的现象与显现于这些现象中的心灵事件和状态的关系本身是一个哲学问题，而且还是心理学哲学、或现在普遍称作“心灵

哲学”的学科的中心问题。由于研究心灵的哲学构架具有不朽的性质，古代、中世纪和十七——十八世纪研究心灵的哲学著作并没有象这些著作的作者涉及其它领域的著作那样被科学的进展所超越。具体地说，我认为，阿奎那涉及那些现在由心灵哲学讨论的问题的著作仍颇有价值。

阿奎那认为，人与动物不同，它有一种他称之为“理智”或“理解”的能力。拉丁文中，这个名词(intellectus)与它的动词intelligere有关，后者通常译为“理解”，但在阿奎那使用的语言中，它是一个具有非常一般用法的动词，与我们今天的“想”一词大致相符。

我们的“想”一词有两种很不相同的用法，即想某物(think about)与想到某事(think that)例如，在第一种情况下，我们可以说，一个在国外的人想家或想他的家庭成员；而在第二种情况下，我们则可以说某人想到楼下有一个小偷，或者想到通货膨胀率可能增加。在第二种而不是在第一种用法中，动词可以引起一个间接引语结构。如果我们愿意，我们可以把以此两种不同方式体现的思想称为两种不同的思想：想某物和想到某事。这有点令人误解，因为“想某物”包含了想到某事（我们不能没想

通货膨胀就想到它会加剧),同时想X通常也是想到X的某件事(例如想家庭成员可能表现为想到家庭成员此刻正坐着吃早饭)。因此把这种区别看作“想”一词的两种用法之间的语言表达的区别而不是两种思想之间的区别或许更好些。

但是阿奎那把拉丁文中相应的这种区别看作是在理智的两种不同活动之间的区别:一方面是Intelligentia indivisibilium(字面意思是“对非复合物的理解”),另一方面是compositio et divisio(字面意思是“结合与分离”)。下面是一段很典型的话:

正如亚里士多德在《论灵魂》中所说的,我们的理智有两种活动。一种是确定事物的简单本质,例如什么是人,什么是动物。这种活动,就其本身而言,就象一个简单的字、词一样,没有真假可言。另一个则是通过肯定或否定作结合或分离。这种活动则同表达这种活动的复杂句子一样有其真假。①

“结合”与“非复合物”是怎样形成对照的呢?是否就是在动词intelligere指“想某物”时,

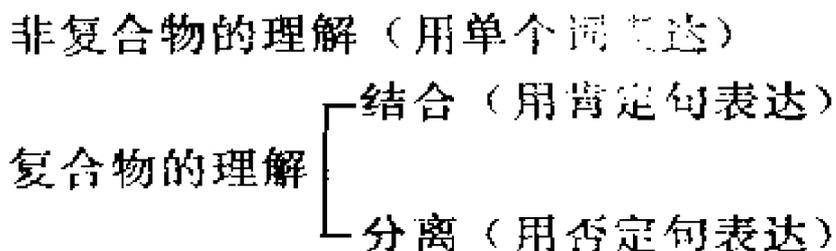
① 《论真理》第14题,第1条

后面只接一个词，而在指“想到某事”时，则接一个由词结合而成的从句？不！阿奎那表明，事情比这要远为复杂。阿奎那称作“结合与分离”的活动的的一个最明显的例子是作肯定或否定判断。例如不管我是判断猫在地席上还是不在地席上，“猫”和“地席”这两个词都被结合在表达我的判断的句子中。但在肯定判断中，我在思想中似乎把猫与地席结合在一起，而在否定判断中，我在思想中则似乎把它们分离开来——这当然不是指我把关于猫的思想与关于地席的思想分离开来。因此阿奎那解释说：

如果我单独考虑理智中的事件，那么凡有真假的地方总有结合；除非理智把一个非复合的思想与另一个非复合的思想结合，就绝无真假可言。但如果从与实在的关系来考察思想，那么它们有时被称作结合，有时则被称作分离。当心灵把一个观念与另一个观念结合起来，以便把握它们所涉及的事物的结合或同一性时，这些思想就被称作结合；而当心灵同样把两个观念结合起来，但却是为了把握它们所涉及的事物的不同时，它们就被称作分离。正是这样，我们称肯定句是一种结合（表示实在中的一种连结），而称否定句为一种分

离（表示实在中的一种隔离）。①

这样，我们可以有下列图表：



重要的是图表中的第一层区别，而不是在肯定句与否定句之间的区别。这个在两类理智活动、两类思想之间的区别事实上与使用单词和使用句子结构之间的区别有关。阿奎那解释说，任何思想活动都可以看作是一种内在的词或声音的产生：

我们理智的“词”……是作为我们理智活动的终端的东西。称作理智观念的正是思想，它可以或者是可用一个简单的字词表达的（例如在理智确定事物的本质的时候），或者是可用复杂的句子表达的（例如在理智作肯定判断或否定判断的时候）。②

如果我有P这个思想并想把它表达出来，那么这个思想的内容就与表达它的句子具有同样程度的复杂性。但这不应当看作是可由空想心理学发明的奇怪的平行论，这只是因为除了

① 《亚里士多德〈解释篇〉》注释，第3节，第26段

② 《论真理》第4题，第2条。

表达思想的词或句子的简单性或复杂性外，没有关于思想的简单性和复杂性的任何其它标准。

当然，并非所有的思想都是可用词来公共表达的，我可以咬着牙暗暗地对自己说，“这个人多么令人讨厌！”，而出于礼貌没有把这个思想表达出来。有些思想甚至不能用私人想象的语言来表达：流浪汉在吃早饭时对其家庭成员的思念可能只是在头脑中出现他们坐在厨房里的图象，而没有在内心形成任何命题。但是只要我判断某事如何如何，那么总有一类表达我的判断内容的词。这是由间接引语结构保证的，因为这类从句，只要作适当的变动，就可以提供那类必要的词。

一个思想可以具有完整句那样的复杂性，却不是一个意为某物如何如何的判断。因为我可能不是肯定地想到猫在地席上，而只是很想知道猫是否在地席上，或者只是把在地席上的猫的观念作为传说和想象中的东西加以接受。任何象句子一样复杂的思想都可能是一个真实的思想（一个与事实相符的思想），虽然我们并没有判断它是真的。阿奎那注意到，在许多场合，P 这个思想与非P 这个思想是同样可以想象的，^①

① 《论真理》第1题，第4条

而且如果一个人接受矛盾着的双方的某个方面，那么决定他接受这个或那个方面的东西在不同的场合是不同的。我们可因缺乏任何一方面的证据，或因正反两方面的理由明显相等而不作判断。判断可能依据一个命题的真理的自明性，也可能是一定长度的推理过程的结果。判断可能是犹豫不定的，也可能是坚定无疑的。阿奎那根据这些不同的可能情况，对理智运用的不同能力作了分类：不作判断是怀疑（*dubitatio*）；允许有错误的犹豫不定的同意是意见（*opinio*）；因其自明而坚定地同意真理是理解（*intellectus*）；根据推理而坚定地同意真理是知识（*scientia*），缺乏有说服力的理由而坚定地相信是信念或信仰（*credere, fides*）形成一个信念，采纳一种意见，抱有一种怀疑、得出一个结论和理解一个自明真理，都属于第二类理智活动即结合与分离。

那么另一类理智活动即对非复合物的理解如何呢？我刚才通过比较英语中想某物和想到某事之间的区别谈到了阿奎那所作的区别。我们刚才着力弄清的英语中的这种区别确实与阿奎那在简单的思想对象与复杂的思想对象之间所作的区分是相应的。但阿奎那似乎还考虑到了另一种区别。除了把想某物与想到某事加以

对照外，我们还可以把知道某物与知道某事相比较。而且我刚才从《论真理》中摘引的那段话表明，可以恰当地作为第一类活动的一个例子的，与其说是（例如）想鹰倒不如说是知道什么是鹰。但想鹰与知道什么是鹰却不是同一水平的两种不同的活动。想鹰是使我们知道什么是鹰的能力的一种运用，因为知道什么是鹰完全就是做象谈论鹰、想鹰、把鹰与别的东西区别开来等事情的能力。用经院哲学的话说，这两者之间的区别并不是两种活动之间的区别，而是两种不同程度的现实性之间的区别。它类似于在辨认某个特定的希腊字母的能力与实际上使用这种能力去辨认某个词之间的区别。经院哲学认为，前者是第一级现实性，后者是第二级现实性。同样，在第二种理智活动中也可以区分两种不同程度的现实性。知道滑铁卢战斗发生于1815年是一种现实性，它与刚涉世的学童所具有的可以了解这件事情的纯粹的潜能、纯粹的能力不同，但它也只是第一级的现实性，较之实际上想起和有意识地使用这种知识，这种现实性还只是一种潜能。因此事实上存在的不是阿奎那所暗示的两重区分而是四重区分：

对非复合物的理解 结合与分离

第一级现实性 知道什么是X 知道（相信等）命题P

第二级现实性 想X

想到（想起）命题P

第一级现实性是倾向而不是实际发生的事件。如阿奎那所说，它们是习惯、是具有知识而不是运用知识，是人所处的状态而不是他所从事的活动。相反，作为第一级现实性的实现的第二级现实性则是在一个人的历史中可以确定其发生日期的事件，是多少可以知道其发生时刻的，可以被中断和重复的活动。

知道什么是X本身可以采取两种形式。关于什么是鹰，有一种日常认识，这是凡知道“鹰”一词意义的人都具有的，阿奎那有时称此种对一个词的意义认识为关于某物是什么或关于事物的“本性”（来自希腊词quid，意指“什么”）的认识（例见《存在和本质》第5题）。但他通常是把关于“X”一词意义的认识与关于X的本性或本质的认识区别开来的。例如，他常常讲，我们知道“上帝”一词的意义，但不知道上帝的本质。^①对本质的认识似乎是某种对事物的本性的科学知识，但阿奎那在其著作中没有明确告诉我们，关于鹰的本质的认识是否就是我们今天可以在鸟学家的著作中发现

① 《神学大全》第1部分，第3题，第4条和第48题，第2条。

的那种东西，或者是否就是那种甚至连最乐观的鸟学家也梦想不到的、可以使我们能合成或创造一种人工鸟的知识。确实阿奎那时常说，事物的本质是我们不可知的，但他这是在陈述人的能力，还是抱怨当时的科学却仍不得而知。

如我在本章一开头所说，阿奎那把理智看作人这种动物特有的能力。可是，如果理智就是思想的能力，怎么能这样说呢？无疑，狗在看到其主人把牵它的皮带从墙的钩子上取下时，也能想到它将被带去散步，并以欢呼跳跃和向门奔去来非常明确地表达这种思想。确实，有些思想，如关于历史、诗歌或数学的思想是哑动物无能为力的。但我们肯定不能说思想能力本身是人所特有的。

事实上，阿奎那也确实承认动物有从事某些思想的能力。很显然，许多动物与人一样具有感性知觉的能力。但因为它们也会寻找某些当时不在它们知觉范围内的东西，它们也就可以对不在的东西有某种观念。它们能够认识各种感性性质，并从这些性质中产生欢乐和痛苦。然而它们的识别能力还不限于此。

如果只有感官能感到愉快和厌恶的东西才能感动动物，那就无需假定动物除了对它喜欢或厌恶的感性形式的知觉外还有

任何其它能力。但动物追求和避开某些东西，却并不只是因为它们适合或不适合它的感官，而且也因为它们在其他方面是恰当的、有用的或有害的。例如，羊看到狼来时便逃跑，并不是因为它不喜欢狼的颜色或形状，而是因为狼是它的天敌。同样，鸟收集稻草，并不是因为稻草使它的感官愉快，而因为它需要用稻草筑巢。因此动物一定能知觉其外部感官不能知觉的东西。^①

阿奎那称这种获得非感性观念的能力为“评价能力”(vis aestimativa)。由于阿奎那认为动物天生有这些观念，而人则是通过联想获得这些观念的，把这种评价能力译为英文的直觉乃是不恰当的。除了对有用和有害的东西有一种直觉把握外，阿奎那认为，动物还能记忆某些性质，甚至认为，动物有一种关于过去的概念，而在许多哲学家看来，认为不使用语言的动物有此种概念是有困难的。但阿奎那也看到了人的记忆与动物的记忆的不同之处。虽然人和动物都能想起事物，但只有人才能有意想起或作出努力想起事物。用他的话说，动物只能记忆而不能回忆。

① 《神学大全》第1部分，第78题，第4条。

人与(如)羊、鱼、鸟等的最明显、最深刻的区别在于人有语言。如果我们想让“理智”表示人所独有的能力,那么看来最好把理智看作从事那些只有使用语言才能从事的思想的能力(这种思想是指那些我们不能想象的可用非语言的行为来表达的思想,例如“真是美”或“星星存在于许多光年以外的地方”等)。那么阿奎那是否同意我们这样来刻划理智的特性呢?

很难说。一方面,阿奎那认为,上帝和天使也有理智,而根据他的看法,它们并不象人那样使用语言,尽管有时它们也使用人的语言与人交流。另一方面,阿奎那却又隐含地,有时甚至是明确地把握理智的工作描述为语言活动。例如,在把理智与感官作比较时,他说:

在灵魂的感性部分有两类活动。一个就是变化,因为感觉的活动是由可感物导致的变化完成的。另一个是创造活动,想象力通过这种活动为自己形成一个关于某种当下存在的东西、或者也许永远不会见到的东西的图象。

在理智中,这两类活动结合起来了。首先可以看到接受理智在得到一个理智观念时的变化。在接受了这样的观念以后,理

智就开始形成一个定义，或者说一个有语言表达的否定或肯定的命题。可由名称表达的概念就是定义，而句子则表达理智的结合与分离^①

在此，理智活动与心灵想象力的作用形成了对照，后者的任务就是在心灵中创造与公共语言的词和句子对应的东西。

阿奎那认为，人的理智的理解和思考活动是通过对印象（Phantasmata）的抽象实现的，所谓“印象”，我们暂时可以假定是指感觉经验，包括关于上引的那段话中谈到的那些不在和永远见不到的事物的图象。这样，可以说，理智活动以某种方式依赖于感觉经验。在一定意义上，阿奎那是个经验论者。因为许多经验论哲学家都曾主张，我们的一切观念都产生于感觉经验，是我们通过对这种经验的某些特征的抽象和有意注意获得的。但阿奎那与英国读者最熟悉的那些经验论者不同，他认为理智在抽象过程中具有非常积极、复杂的作用。

确实，阿奎那认为，理智不是一个而是两个官能，或较确切地说，是具有两种能力的一个官能。这两种能力就是主动理智和接受理智。

① 《神学大全》第1部分，第85题，第2条

前者是人从特殊的感觉经验中抽象出一般观念的能力，后者则是这些抽象出来的观念的仓库。

阿奎那认为，一种主动理智之所以必要，是因为我们生活的世界上的有质料物体本身不能成为理智理解的适当对象。那种普遍的，不可感的、不变的、唯一的、存在于一个心智的天空中的柏拉图主义理念很可能是理智理解的适当对象，但阿奎那认为，不存在柏拉图主义的理念这样的东西。因此，在某种意义上，在阿奎那看来，理智只能理解它自己的造物：

柏拉图主义认为，自然物的形式独立于质料而存在，因而是可以思想的。因为使事物实际上可以被思想的，正在于它是非质料的。柏拉图称这样的形式为种或理念。他认为，有形的质料通过分有这些种或理念而具有它所具有的那些形式，从而使个别物通过这种分有归入它们自然的类和型。而且，我们的理智也正是通过分有这些形式而接受它所接受的理智对不同的类和型的认识的形式。

但亚里士多德认为，自然物的形式不能独立于质料而存在。并认为，存在于质料中的形式还不是实际上可思想的东西。只有借助某种已经是现实的东西，事物才

能从潜能变为现实，例如感官知觉是由某种现实地可知觉的东西实现的。因此必须假定理智有一种能力，它通过从质料的各种限制中抽象出观念而创造出现实地可思想的东西。这就是我们要假定有一种主动理智的理由。^①

上面这段话中直译出的“种”一词，在托马斯关于思想的理论中起着非常重要的作用。最初，这是柏拉图主义的“理念”一词的同义词。但它也被用来指亚里士多德主义理论中的“现实地可思想的东西”。英文中，“观念”（idea）一词实际上最能表现“种”这个拉丁词的多种意义，因此，以后我将用“观念”一词来代替“种”这个直译。

在上引的那段费解的话中，在感觉与理智之间所作的比较最容易理解。阿奎那在同一条中回答那些反对意见时，对这种比较作了进一步的引伸。视觉可知觉到颜色，但在黑暗中，颜色只是潜在地而不是现实地可知觉的。视觉之实现，人之能看到颜色，要以有使颜色变得现实地可知觉的光为条件。同样地，阿奎那指出，物理世界上的事物本身，也只是潜在地可

^① 《神学大全》第1部分，第79题，第3条。

思想或可理解的。具有与我们一样的感觉的动物，能够象我们一样知觉和应付同样的有质料的对象，但动物对这些事物不能有理智的思想，例如它们不能对事物的本质有科学的理解，因为它们缺乏主动理智之光。而我们由于能从自然界的质料的各种限制中抽象出观念，所以不仅能知觉世界，而且能思想和理解这个世界。

这是否意味着阿奎那是个唯心主义者呢？他是否相信，我们实际上永远不能认识或理解这个世界本身，而只能认识和理解那些无质料的、抽象的观念呢？

问题的回答比较复杂。在托马斯体系中，似乎存在着对两类很不相同的观念的描述，一是作为心灵能力的观念，一是作为心灵对象的观念。

有时我们看到，观念是理智的特质或变形。在此意义上，事物的观念似乎就是现在称作“概念”的东西。例如，如果我们掌握了一个代表X的词在某种语言中的用法，我们就有了一个关于X的观念。观念也可以不是关于某物的观念而是关于某事的观念，例如关于某事情况如何如何的观念。前一类观念相应于阿奎那的第一种理智活动，后一类观念相应于第二种理智活动。关于某事的观念作为一种特质，可以是

一个信念或意见或其它这一类东西，但不能是一个简单的概念。在此意义上，观念是与两类思想相应的特质，而这两类思想乃是理智特有的活动。

如果一个哲学家对观念作这种理解，那么我们可以期望，他不大可能把观念看作我们理解的对象，看作我们在有知识时所知道的东西。如果我在想北极，无疑，我在运用或使用我的北极概念。但这个北极概念本身却不是我在想的东西。因为如果我在想北极是个寒冷的地方，或者它是由皮尔利发现的，那么我并不是在想，我的这个北极概念是寒冷的，或是由皮尔利发现的，而是在想这个北极本身的情况。当然我也可以想我关于北极的概念，例如，我可以想，这是一个相当空泛、模糊、幼稚的概念。但在我想这个概念的时候，反过来，我又不是在想北极本身是空泛的、模糊的、幼稚的。这时我在运用的就不是我的北极概念，而是我对北极概念的概念了。当我们这样看待观念时，我们也可以正确地说，一切思想都使用观念，但我们显然不能正确地说，一切思想都是关于观念的。

关于这一点，托马斯说得非常明确：

有些思想家曾认为，我们的认识能力

只能知道它自己的变形……因此理智只思考它自己的变形即它接受的概念。根据这种看法，概念是思想的唯一对象，但这显然是错误的……如果思想的唯一对象就是我们灵魂中的概念，那么就得说，一切科学涉及的不是灵魂外部的东西而是灵魂中的概念……^①

事实上，概念不是我们思想的对象，而是我们进行思想的工具。

但因为理智也反思自身，因此，通过同一个思想活动，它也思想它自己的思想和它进行思想的概念。这样，概念就是思想的第二对象，但它本身是思想的第一对象的类似物。^②

因此，阿奎那明确反对认为心灵只能思想它自己的概念的唯心主义学说。但在他的著作中，有些说法却会使读者以为，他不只把概念看作以某种方式进行思想的能力和倾向，而且也看作思想的第一对象。在上引的那段话中，同在许多其它地方一样，阿奎那把概念看作是它作为其概念的东西的类似物，就是说，概念

① 《神学大全》第1部分，第85题，第2条。

② 《神学大全》第1部分，第85题，第2条。

是我们可以从中认出原物的图画或图象。如果这是对的，那么外部事物之能成为思想的第一对象，就仅仅是在这样一种意义上：当我照镜子时，我“看见”的是我自己而不是镜子，除非是我在有意注意这面镜子。但对阿奎那作这样一种解释是错误的。他在其它一些地方把想象的心灵图象与理智的观念明确地区分开了。在解释他所说的一个观念是其对象的类似物时，他进行比较的不是肖像与原物，而是自然过程中具有类似性的原因与结果。

阿奎那认为，活动有两种。一种活动使主动者对之发生作用的被动者发生变化，另一种活动则只影响主动者自身。有时阿奎那称第一种活动为暂时的活动，第二种活动为永恒的活动。火炉烧热水壶是第一类活动，我思考水壶则属于第二类活动。因为烧水壶的活动导致水壶发生某种变化，而思考水壶的活动只影响进行思考的人。使水壶热的是火的热，这里热的原因与经历了变化的事物类似。圣·托马斯继续指出：

类似地，在永恒的活动中起作用的形式也是对象的类似物。例如，在视觉中起作用的是可见物的类似物，而在理智的思想中起作用的则是思想对象的类似物即

观念。^①

这个类比似乎作得有点笨拙。因为一个永恒活动的终点（一个特定的思想）与起作用的形式（一个观念或概念）的类似方式在于它们是关于同一个对象的。正是这两者之间的类似性而不是它们与其涉及的对象类似性才是与烧热水壶的情况类似的。

那么，在某种意义上，是否也可以说观念或思想与其对象类似呢？确实，再也没有比（例如）盐与我能辨认盐这两者之间的区别更大的区别了，事实上，“区别”一词的语气还太轻了，不足以描述这两者之间的鸿沟。但一个观念与其对象的类似性在于，为了认识一个观念，我必须描述其内容，而描述一个观念的内容也就是描述这个观念的对象。例如，世界不久将寿终这个观念可以说就是关于某种事态的观念。我们可以使用完全相同的表达式“世界不久将寿终”一方面说明所涉及的是哪个观念，另一方面说明所涉及的是哪种事态。

尽管阿奎那没有接受理智只能认识它自己的观念的论点，他也反对那种相反的、认为通过纯粹的理智思考便能把握有质料的事物的观

① 《神学大全》第1部分，第85题，第2条

点。当我想到某个特定的人时，如果我对他很熟悉，我就可以用许多语言描述来辨认他。但是只有指明时间和地点，我才能提出一个原则上只适合于我所指的那个人的描述，因为光靠对其外貌、品质等的描述，我还不能把我所指的那个人个体化。也许要这样确定我们所指的那个人，只能通过直指，或带你去看，或回忆我们相遇的情况，而直指、看和回忆等都属于感觉的事情，它们不是纯粹理智的思想。

我们的理智不能对个别的、有质料的对象获得直接的和第一性的认识，其原因在于有质料的对象的个体化原则是个别的质料，而我们的理智只有通过从这样的质料中抽象出观念才能进行理解。但从个别的质料中抽象出来的则是共相的东西，因此我们的理智不够直接认识任何非共相的东西。¹

正是通过把理智观念与感性经验相联系，我们才认识个体，才形成象“苏格拉底是人”这样的判断。让我们来解释一下阿奎那这里的意思。

阿奎那认为，人的一切知识的真实对象是形式。这一点既适用于感觉认知，也适用于理智理解。感官知觉到的是适合于每一种感觉道

¹ 《神学大全》第1部分，第86题，第1条

(modality) 的对象的偶性形式：用眼睛我们看到对象的颜色和形状，用鼻子我们知觉到它的气味。颜色、形状、气味都是偶性形式。这是些个别的形式。因为我们看到的是这朵玫瑰花的颜色。即使是最敏感的鼻子也不能嗅到普遍的酸味。另一方面，实体形式则只能通过理智的思考才能把握，因为人的理智的适当对象就是有质料事物的本性。有质料的事物是由质料和形式构成的，但理智不能把握个别的质料。理智能把握使苏格拉底成为人的东西，而不能把握使苏格拉底成为苏格拉底的东西：

本质或本性只是确定一个事物的质的东西，例如，人的本性只是确定其为人的东西，或使人之成为人的东西。因为所谓“人的本质”，我们指的是使人之成为人的东西。而一个事物的种不是由质料和为这个个别的质料所特有的各种性质决定的。因此我们不把人定义为具有特定的肌肉、骨头的东西，是白的或黑的东西。这种特定的肌肉、骨头及为这种特定的肌肉、骨头所特有的各种性质确实属于这个人，但却不属于这个人的本性。因此一个个别的人可以具有某些为其人的本性所不具有的东西。所以，一个人和人的本性并非完全

是同一个东西。^①

如果，如阿奎那所说，柏拉图错了，那就不存在象心灵之外的人的本性那样的东西，存在的只是象汤姆、迪克和哈里这样的个别人的人的本性。但由于个人的人性是一种包含于质料中的形式，它本身就不能成为纯理智思考的对象。要设想汤姆、迪克或哈里的人性，我们要借助想象。用阿奎那的话说，个别人的人性是“可理解的”（因为它是形式），但不是“现实地可理解的”（因为它存在于质料中）。这就是说，由于是形式，它是理解的适当对象。但它要被心灵现实地把握却要经历一种转变。这里，正是主动理智根据我们对个别人的经验，创造了理智的对象即人性本身。

因此，只是在这种程度上，我们才可说阿奎那是个唯心主义者。观念并不是我们用来表象世界的中介，而是作为天赋的、从事某些思考的能力的理智的变形。但观念代表的共相本身却并不存在于心灵之外。

阿奎那意识到了，有人可能会对他提出这样的指责：根据他的说法，理智在把握实在时恰恰歪曲了实在：

① 《神学大全》第1部分，第3题，第3条。

一个不如实地思考事物的思想是错误的思想。但在经验中，有质料的事物的形式并不是独立于特殊的东西而存在的。因此，如果我们在思考事物时，把观念从经验中抽象出来，我们的思想就必定是错误的。^①

于是阿奎那区分了“不如实地思考事物的思想是错误的思想”这句模棱两可的话的两种意义，并据此回答了上面那种责难。不如实地思考事物肯定是错误的。但如果我们所谓“不如实地思考事物”仅是指，在思考时，我们思考的情况与我们所思考的事物本身的情况不同，那就不一定有错误。认为儒略·恺撒没有体重肯定是错误的，但在思考儒略·恺撒时没有思考他的体重却并没有什么错误。一个关于儒略·恺撒、但不考虑其体重的思想是完全可以成立的，尽管儒略·恺撒本身的存在不可能没有体重。类似地，阿奎那认为，在一个不涉及任何个别质料的、关于人的本性的思想中，也不存在任何歪曲或错误，虽然没有一个人的本性是独立于个别的质料的。^②

① 《神学大全》第1部分，第85题，第1条。

② 见《神学大全》第1部分，第85题，第1条。

对主动理智从感觉经验中抽象出观念的活动，阿奎那的说明在细节上并不明确，甚至可能是混乱的。但他认为人有一种其它动物没有的特殊的抽象能力，这肯定是不错的。为了获得我们用来指称和描述经验对象的那类概念，光有感觉经验是远远不够的。儿童首先看到、听到、闻到狗，然后才能获得狗这个概念并学会把“狗”这个词运用于拉布拉多狗、长卷毛狗和小猎狗，而不运用于猫和羊；他们早在获得痛这个概念以前，就已有刺痛、疼痛和痉挛痛等感觉了。家里的爱畜与婴孩生活在非常相同的感受环境中，但从可看到、听到的东西中学会用符号去描述并改变这个环境的，则是婴儿而不是爱畜。因此，从最广阔的背景来看，主动理智理论不过是说明，概念的形成不能简单地看作感觉经验的留存。

经验主义认为，观念产生于对经验现象的观察；理性主义则主张，个别的观念是人类的每一个成员天生的。由此看来，阿奎那的主动理智理论既不是经验主义的，也不是理性主义的。阿奎那认为，没有任何完全天生的观念或信念。即使是对自明直理的信念，他也认为只是在一种非常有限的意义上才可说是天生的。他认为，一个人一旦知道了什么是整体，什么是部分，

也就知道了整体必大于其部分。但是，他又指出，一个人除非是从经验中取得了这样的概念或观念，他就不知道什么是整体，什么是部分。^①就此而言，阿奎那同意经验主义，而反对理性主义，认为没有经验的心灵是一块白板、一页白纸。但他又认为，人和动物共有的那种单纯的经验还没有能力在心灵这页白纸上书写任何东西。就此而言，他又与理性主义接近，而与经验主义分道扬镳了。

在这个问题上，诺姆·乔姆斯基^②是现代思想家中与阿奎那观点非常接近的一个人。乔姆斯基论证，除非我们假定有一种为人类特有的天赋的学习语言的能力，我们就不能解释小孩为什么能这么快地从他们双亲的有限的、不系统的发音中掌握一种语言的语法。乔姆斯基本人也曾把自己的理论与笛卡儿这样的唯理论者的理论作过比较。但他所假定的那种非常一般的能力（为了解释对各种不同的自然语言的学习，它必须是非常一般的）与唯理论者所假

① 见《神学大全》第2部分的第1部分，第51题，第1条。

② 乔姆斯基：美国著名语言学家。生于宾夕法尼亚州费拉德非亚市。他的突出成就是建立了生成语法体系。在政治上倾向于社会主义和无政府主义。主要著作有《句法结构》、《句法理论要略》等。

定的、通常与语言中的个别词相应的非常特殊的观念却并不完全相似。它与阿奎那称作主动理智的、一般化了的、人类特有的、从混乱的感觉经验中获得理智概念的能力倒要接近得多。

因此，主动理智是获得理智概念和信念的能力，而接受理智则是保存和运用这样获得的观念的能力。

灵魂有一种称为主动理智的能力，这是一种为了使某些东西现实地非质料化而对个别质料的各种限制进行抽象的能力。这同一个灵魂还有另一种接受观念的能力，它被称为能够接受这样一些观念的接受理智。^①

接受理智是观念的仓库（见《神学大全》第1部分，第79题，第6条）。它一开始是供主动理智写字的白纸，但在一个人历史上的每一特定时刻，总有一些他所获得的理智技能和他所具有的见解、信念和知识。这些东西就构成了他的接受理智的内容。阿奎那的有些说法会使我们以为接受理智是一种精神材料，思想者每获得一个新的观念，它就呈现一种新的形式（例见《神学大全》第1部分，第79题，第6条）。

^① 《神学大全》第1部分，第79题，第4条。

但他警告我们不要过分认真地看待这一点，并要我们警惕，不要用质料和形式这两个概念来说明理智与其观念之间的关系（例见《神学大全》第1部分，第84题，第3条）。正是由于亚里士多德所作的比较，我们才直到今天还在谈论质料之被赋以形式，并称获得认识（knowledge）为得到知识（information）^①。

主动理智与接受理智是与英文中“心灵”一词的两种用法相应的两种能力。当我们说人类有心灵，而哑动物没有心灵时，我们可能是指人而不是动物具有从感觉经验中获得抽象知识的能力。而当我们谈论某人心灵富有时，谈的是他的接受理智的内容。我们对“心灵”及其形容词“心灵的”还有另一种用法。我们把纸上算算术与在头脑中算算术比较，并称后者为“心算”。很清楚，复杂的计算，不管是公开作的，还是默默地作的，都同等程度地与主动理智和接受理智有关。因此，当我们在上面把默默的工作看作是比公开的符号运算较为“心灵的”工作时，我们说的“心灵”肯定别有所指，这种作为心灵图象和默默自语的场所的

① 英语中，“赋以形式”（inform）和知识（information）具有相同的词根——译者注。

心灵，阿奎那称之为想象或幻想（phantasia），并认为，这是一种内部感觉，而不是理智的一个部分。

阿奎那认为，感性知觉与获得理智的知识一样，也以一种非质料的方式接受形式：

感性形式以一种方式存在于灵魂外部的事物中，而以另一种方式存在于感觉自身中。感觉接受可感物的形式而不接受其质料，例如，它接受金子的颜色，而不接受这块金子。^①

阿奎那认为，感觉把这样接受的形式储存于想象中。这些形式可以作任意的重新安排，以产生我们愿意思考的事物的图象。例如，我们可以把表象耶鲁撒冷的形式与表象火的形式结合起来，从而产生一个表象着火的耶鲁撒冷的图象。

在某些方面，阿奎那对感觉与想象的关系的说明是天真的，不能令人满意的。例如，由于他把想象看作内部感觉，他对想象的作用方式的说明也就过于模仿感觉的作用方式了。他似乎认为，内部感觉区别于外部感觉之处，主要在于它的感官和感觉对象是在体内而不在体

① 《神学大全》第1部分，第84题，第1条。

外。他确实注意到，知觉者旁边的其它人有权检验知觉者声称他凭其感觉所看到的東西，而在“内部感觉”的场合，却没有人能为某个人的心灵图象的内容作辩护。但是，阿奎那似乎没有注意到，这恰恰使我们不能恰当地把想象说成是一种感觉，因为不可能发生错误的感觉器官就根本不是感觉器官。

但是，与其他一些把想象看作一种内部感觉的人不一样，阿奎那清楚地看到了，在思想以心灵图象或默默自语的形式出现时，想象与理智的关系。他认为，在这种场合，不是图象给理智的思想以内容，而是理智在特定的情况下，使用特定的图象，从而赋图象以意义，不管这些图象是想象出的词还是心灵图象。当我想特洛伊时，也许我构成了一个图象，但使这个图象成为特洛伊的图象的，却不是这个图象与特洛伊的类似性，而是赋予这个图象的思想和我可能用来表达这个思想的语言。如果把思想比作一本书，那么理智是正文，而心灵图象不过是些插图。

另一方面，阿奎那也常常指出，图象不仅对于获得概念，而且对于使用概念，都是必要的。至少在现世，我们的思想不能没有图象。他说，只要我们考虑到，脑伤会阻碍思想，只

要我们记住，当我们竭力去理解某物时总要想象出某种图象，我们就能理解这一点。不管这种论证看来多么可疑，如果我们能够使人的习惯知识或信念运用于某个特定的场合，那就必定要在某种感觉背景中运用某种感官或想象力，这一点看来确实也是真的。

因此，阿奎那认为，对任何思想，即使是对那种最抽象、最普遍的思想，对图象的注意都是必要的。但如果思想涉及的是个别而不是一般，那就需要一种称作“反思”的注意（*reflexio supra phantasmata*）。因为如上所解释的，阿奎那认为，只有适当的、伴生的心灵图象或感觉背景才能把一个关于苏格拉底的思想同关于柏拉图或任何其他人的思想区别开来。

如已指出的，感性知觉和理智思想，对阿奎那来说，都是把形式以一定的非质料的方式接受于心灵之中。形式在知觉和思想中，如阿奎那所说，都是“意向地”（*intentionally*）存在的。当我看到落日的红色时，红色就意向地存在于我的视觉中，当我想到地球之圆时，圆就意向地存在于我的理智中，在这每一种情况中，形式的存在都离开了它在实在中与之结合的质料，因为太阳本身并没有进入我的眼睛，

地球也没有整个儿地进入我的理智。

但意向存在本身却并非就是离开质料的存在。阿奎那认为，红色不仅意向地存在于我的眼睛中，而且也意向地存在于我借以看到红色的透明的中介中。而且即使在眼睛里，可感觉的形式也是可以任感官中发现的质料的形式。但在理智中，却不存在任何可以赋之以形式的质料。事实上，接受理智的本性不是别的，就是被赋以意向地存在的形式。如果它此外还有什么其他本性的话，那它就不能理解任何具有与它一样本性的东西，这正好象有色镜使我们不能把白光与镜子本身颜色的光区分开来一样。^①

概念和思想在理智中的出现决不表现为某种质料的形式改变，因为根本不存在这种神秘的心灵质料。

任何事物都是根据其形式在认识者中的存在方式而被认识的。而理智灵魂正是这样而绝对地认识事物的本性的。例如，石头的形式就是这样而绝对地（在这个词的恰当的、正式的意义上）存在于理智灵

^① 见《神学大全》第1部分，第75题，第2条和第87题，第1条。

魂中的。因此，理智灵魂也正是这样而绝对地是一种形式，而不是某种由质料和形式构成的东西。因为如果它是由质料和形式构成的，事物的形式就只能具体地、个别地存在于理智灵魂中，而这样，理智灵魂就会象把事物的形式接受进身体器官中的感觉一样，只能认识个别的東西了，因为质料是使形式个体化的原则。^①

阿奎那关于形式的意向存在学说，一直到今天，仍是对有关思想本性的哲学问题所曾作出的最重要贡献之一。假设我想一只长生鸟，那么，看来有两种东西使这种思想成为它所是的那种思想：第一是想一只长生鸟，而不是想一头母牛、一座城市或一条渐近线；第二是我的而不是你的或儒略·恺撒的思想。其它一些东西可能也适用于思想，如它们是有兴趣的、讨厌的、具体的，等等。但似乎只有两种东西是一切思想都必不可少的，这就是它们应当是某人的思想和它们应当是关于某物的思想。但正是关于思想的这两种性质产生了深刻的哲学问题。

“什么东西使我的思想成为我的思想？”这

① 《神学大全》第1部分，第75题，第5条。

在有些人看来可能根本不是什么问题；但关于思想与它所思想的东西的关系问题却曾使许多人感到迷惑。一个思想之成为关于X的思想是否是由于它与X有相似关系或者某种其它的关系？没有任何关系可以说明这个问题，因为我们的思想可以是关于不存在的东西的思想，例如关于长生鸟的思想。而在这种场合，就不存在任何东西可与我的思想发生关系。此外，即使我们同意这种关系的性质是(例如)类似性，并且我们仅局限于那些存在着相关物的思想(如关于马的思想)，仍然有这样一个问题：什么东西具有这种关系？因为一只马的塑像确是一块多少与实在的马有相似性的石头或铜，但在心灵中却没有任何象这种石头或铜那样的东西来体现这种类似性。

对“什么东西使我关于马的思想成为一个关于马的思想？”这个问题，阿奎那的回答是，这是与使一匹实在的马成为一匹马的东西完全一样的马的形式。形式个体化地、与质料相结合地存在于实在的马中，而普遍地与质料相分离地存在于我的心灵中。在第一种情况下，它是在自然中的存在，而在后一种情况下，它是在意向中的存在，即心灵中的存在。我们前面说过，使某种形式、某种性质F存在就是使某种

东西成为F。这里我们必须改变一下提法：使一种形式、性质F存在就是或者使某物成为F，或者使某人想到一个F。

阿奎那的这种学说不应当被神秘化。他的一个当代的崇拜者赫伯特·麦卡毕说得好：

这种学说可能会被完全误解，如果我们没有注意到作者的有些说法只是为了使它容易理解的话。它并不是对我们的理解过程（如果有这样一种过程的话）的描述。它是一种老生常谈。它说的是“当我知道牛的本性就是牛的本性而不是任何别的东西时心中所有的东西。”万一有人说：“但是如果你在心中所有的本性就是牛的本性，那么你的心灵就必定也是一头牛，因为具有X的本性无非就是成为一个X”。圣·托马斯会简单地回答说，理解牛的本性就是具有这种本性而又恰恰不成为一头牛，而说人在心灵中具有这种本性就是为了澄清这一点。说我们的心灵具有别的事物的本性只是指我们有此本性而同时又不成为它是其本性的那种事物。他称这为“意向地具有本性”。对圣·托马斯来说，心灵就是意向存在物的场所。

如果说，意向存在理论使“什么东西使一个思想成为关于X的思想？”这个问题变得容易些了，那么它使“什么东西使一个思想成为A的思想？”这个问题更突出了。一个思想的内容中没有任何东西决定它是某一个人而不是任何其他人的思想。在我周围有无数人都相信 $2 + 2 = 4$ 。当我也相信这一点时，什么东西使这个信念成为我的信念？阿奎那反对阿维洛伊主义^①者而坚持认为，这种思想是我的思想而不是任何世界灵魂或超个人的主动理智的思想。但对于什么东西使这个思想成为我的思想这个问题，他的唯一反应是表明思想的理智内容与它体现于其中的心灵图象之间的关系。正因为这些心灵图象是我身体的产物，理智的思想才是我的思想。由于许多在此我们不能评述的原因，这种回答似乎并不令人满意。但正如维特根斯坦曾注意到的，衡量阿奎那的哲学天赋的，不是他所提供的答案，而是他所提出的问题。

① 阿维洛伊主义：阿拉伯中世纪哲学家阿维洛伊的学说，但主要是指其在西方拉丁世界的影响，与拉丁亚里士多德主义有密切联系，主张双重真理说，赞成亚里士多德的自然自哲学。——译注

文献说明

想了解圣·托马斯生平的读者可以去看詹姆斯·怀雪泼的《圣·托马斯·阿奎那》（布莱克韦尔，1974年出版）。这是关于他生平的最有学术性的英文著作，我的第一章在很大程度上就依赖于这部著作。G·K·切斯特顿的《圣·托马斯·阿奎那》（霍德和斯托顿，1933年版）是有关托马斯的最生动、最通俗的著作之一，但很少接近阿奎那的原文。而科普斯顿神父的《阿奎那》（企鹅，1955年版）则作了比较认真的哲学探讨，而且一点也不难读。彼得·盖奇在《三个哲学家》（布莱克韦尔，1961年版）中对阿奎那的形而上学作了哲学上最激动人心的叙述，但却颇有争议。讨论阿奎那心灵哲学的最好英文著作是伯纳德·朗纳于

的《阿奎那的词和观念》（圣母，1967年版），该书思想丰富，很值得认真一读。我曾编过一本当代哲学家论阿奎那的文集，书名是《阿奎那：批判论文集》（麦克米伦，1969年版）。

《神学大全》最近出了一个60卷的黑衣教士版英译本（艾尔和斯波蒂斯伍德，1963—1975年版）。译文的质量参差不齐，但有许多译得很出色，而且每卷都附有有用的材料，并有拉丁原文对照。《反异教徒大全》也已由A·C·佩克斯和其他人一起译成英文，书名为《论天主教信仰的真理》（兰顿出版社，1955年版）。

译后记

本书作者安东尼·肯尼是英国牛津巴里奥学院的硕士。除本书外，还著有许多其它哲学著作，其中有《五种方法》，研究著名的阿奎那的上帝存在的五种证明。

本书作为英国牛津大学出版社《已故大师》丛书之一，初版于1980年。诚如作者所说，本书是为那些不一定会对阿奎那的神学具有兴趣的读者写的，因此它只是一本关于托马斯的生平、时代及其哲学思想的入门性的小册子。尽管如此，鉴于我国对中世纪哲学的研究极其薄弱，对象阿奎那这样一位在西方文明史上产生过、并在某种意义上还在产生着重大影响的大师，竟然还没有一本专门的研究著作，本书的翻译出版也许具有更多的意义。

西欧中世纪哲学与基督教神学有着千丝万缕的联系，其基本概念对于中国读者本来就难于理解，加之译者的专业和外文水平均极为有限，错译之处在所难免，敬请读者不吝指出。本书在翻译出版过程中，曾得到本丛书编委会的安延明、李河的大力支持。责任编辑张晓明同志认真通读了全部译稿，并提出了不少好的意见和建议。在此一并致谢。

译 者

一九八六年八月

