

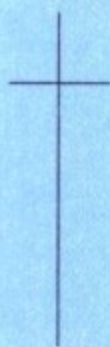


维真基督教文化丛书

徐 弢 著

托马斯·阿奎那的 灵魂学说探究

从基督教哲学角度的一种解释



世纪出版集团 上海人民出版社



上架建议：宗教 神学

ISBN 978-7-208-07416-3



9 787208 074163 >

定 价 22.00 元

易文网：www.ewen.cc

文景网：www.wenjingbook.com



维真基督教文化丛书

徐 毅 著

托马斯·阿奎那的 灵魂学说探究

从基督教哲学角度的一种解释

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

托马斯·阿奎那的灵魂学说探究：从基督教哲学角度
的一种解释 / 徐弢著. —上海：上海人民出版社，2007
ISBN 978-7-208-07416-3

I. 托… II. 徐… III. 阿奎那, A. (1225~1274)—基
督教—哲学—研究 IV. B503.21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 148198 号

出品人 施宏俊
责任编辑 石楠
装帧设计 王小阳



托马斯·阿奎那的灵魂学说探究：从基督教哲学角度的一种解释
徐弢 著

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发行 世纪出版集团发行中心
印刷 北京华联印刷有限公司
开本 635×965 毫米 1/16
印张 12.75
插页 2
字数 159,000
版次 2007 年 12 月第 1 版
印次 2007 年 12 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-07416-3/B·620
定价 22.00 元

总 序

当代中国大陆学术界对于基督教思想文化的研究，从20世纪80年代初期算起，迄今已经有二三十年的时间。在这一时期，通过诸多有识之士的努力，可以令人欣慰地说，在这一研究领域内取得了许多令人感到鼓舞的成果。随着这一研究领域或学科的理论发展，以及新近一代学者的日益成长与成熟，中国学人已强烈感到在经过了这二三十年的基础性建设之后，有必要使自己进入到一个更高更深和更新的研究与探索阶段。在此一背景下，“维真基督教文化丛书”的推出，就希冀能够以自己深入细致的纯学术研究，成为中国基督教思想文化学术探索之切入和展开第二阶段或更高一阶段研究的有力推动者和标志物。

可以看到，中国学界对于基督教的研究在前一个阶段里往往侧重于从哲学的、历史的、社会的、文学的与文化的角度来研究基督教，即便是在对基督教思想进行学术研究之时，也大都是研究基督教在哲学、伦理学、社会学、政治学、美学、人类学、心理学等方面的思想，而对基督教思想的核心组成部分或主体思想脉络或内在理路推演即基督教神学思想，则往往采取避重就轻的态度。这就使得人们会对基督教思想史或者基督教思想史上的思想家的理解与评价不够深入全面，甚至产生偏颇或失当。有鉴于此，“维真基督教文化丛书”将其研究的主题，确定为对历史上的基督教思想特别是对某一思想学派或某一思想家的某些核心性的或影响深远的问题、思想、观念与范畴，做出深层次的系统的

研究、剖析与评述。力争在各个具体的研究课题上做到“入乎其内，出乎其外”，有客观的理解，有公允的评价，有对他人的借鉴，也有自己独到的见解，从而成为中国基督教学术研究的一套有宽阔视野、有学术分量、有参考价值、有深远影响的丛书。

本丛书的作者大多属于中国学术界基督教研究领域的新生代。在中国，一个人在完成学业取得各种学历并进入正规的学术研究领域之时一般都在30岁以后；以此为起点，以15岁为年龄段，可以将中国现有的基督教研究学者大致区分为三代人并各有其粗略的特征，第一代是60岁以上将要或已经退休的学者，他们在其特定的历史条件下对基督教的研究含有更多的政治文化批评与批判的意味；第二代系45岁至60岁的现今占据着中国基督教研究各种领导职位的学者，他们对基督教的研究含有更多的客观中立的意味；第三代系30岁至45岁的代表着中国基督教研究之未来的新生代，他们对基督教的研究更多地含有同情式理解与学术性批判的意味。“维真基督教文化丛书”的这些作者即属于这第三代中国基督教研究学者之列，并构成了这第三代学者当中的核心与骨干。此外，他们还具备这样一些共同的特征：他们大都是从事基督教学习与研究的科班出身；他们全都具有博士学位；他们全都在中国最著名的科学院所和大学里从事着科研或教学工作；他们全都具有负笈海外的留学经历。

就上述最后一点而言，也顺便一提本丛书名称的由来。这套丛书的题名前冠以“维真”一词，其中文含义是一目了然的，学术研究对“真”的追求与维护永远都是它的目标所在。不过，“维真”一词对丛书大部分作者而言还具有另一层含义，因为“维真”一词亦系加拿大“Regent College”这一学院名称的音译，这不仅是指本套丛书的出版得到了维真学院中国研究部的合作与支持，而且也是指本套丛书的作者

至少全都曾经在维真学院这一在北美乃至世界享有盛名的研究生院进修和学习过这一事实。俗语说，“十年树木，百年树人”，又道是“万事人为本”。中国基督教学术研究有了这些新生代的崛起与跟进，假以时日，必将有更大的发展和更美好的前景。这就像《圣经·耶利米书》所说，他们“必像树栽在溪水旁，在河边扎根，炎热到来，并不惧怕，叶子仍必青翠，在干旱之年毫无挂虑，而且结果不止。”

许志伟

2007年于香港

托马斯·阿奎那的灵魂学说探究

从基督教哲学角度的一种解释

致 谢

本书曾经得到香港中文大学天主教研究中心的资助，并且得到该中心赖品超教授、蔡惠民教授、夏启龙教授和阮美贤小姐的指正，谨在此表示感谢！

目录

序一 (赵敦华)/1

序二 (许志伟)/3

前言/5

第一章 导论/7

第一节 历史上的争论/7

一、13世纪末到14世纪初的争论/8

二、19世纪末到20世纪初的争论/12

三、20世纪60年代以来的争论/15

第二节 重新探究的方法/20

一、问题的关键：基督宗教与哲学/21

二、与拉丁阿威罗伊主义者的对比/24

三、与中世纪奥古斯丁主义者的对比/25

第三节 神学背景与哲学渊源/27

一、早期基督徒之朴素的灵魂观念/28

二、灵魂观念的非物质化与实体化/30

三、亚里士多德灵魂学说的影响/33

第四节 《圣经》灵魂观念的语源学考察/37

一、如何解释《圣经》中的灵魂观念/37

二、关于《圣经》中的 *nepes̄* 和 *psychē* /39

三、关于《圣经》中的 *ruah* 和 *pneuma*/43

第二章 灵魂与肉体/48

第一节 个人灵魂不朽与肉身复活/49

一、从德尔图良、奥古斯丁到西格尔/50

二、阿奎那的“温和二元论”立场/52

三、阿奎那对两大教义的重新论证/56

第二节 作为实体性形式的精神实体/58

一、前人的三种相关观点及其影响/59

二、阿奎那的理论重构及其独创性/61

三、论灵魂是没有质料的纯粹形式/63

四、论灵魂是一种“实体性形式”/64

五、论灵魂是生命的“第一原因”/65

六、对非物质性和实体性的新解释/66

第三节 单型论与多型论/68

一、阿奎那对“单型论”的发展/69

二、阿奎那对“多型论”的批判/71

第三章 感觉与理智/74

第一节 感觉映像与原型光照/74

一、阿奎那所说的原型光照与感觉映像/74

二、与奥古斯丁主义的原型光照论的区别/77

三、与经验主义者的感觉映像论的区别/80

四、关键环节：对于 species 的独特理解/82

第二节 对统一理智论的批判/85

一、论统一理智论的内在缺陷/87

二、论统一理智论的错误解释/88

三、论统一理智论的没有必要/90

第三节 意向的存在/92

第四节 理智如何认识自身/97

一、论理智不能凭借其本质来认识自身/98

二、论理智如何通过其活动来认识自身/100

三、评价与反思：从现当代哲学的视角/103

第四章 意志与自由/105

第一节 有关概念的词义学辨析/106

一、几个容易引起歧义性理解的概念/106

二、阿奎那对这几个概念的融会贯通/108

三、阿奎那对理性意欲的解释和分析/110

第二节 意志的自由与上帝的预定/114

一、关于预定和自由的多方争论/114

二、阿奎那论上帝如何推动意志/116

第三节 温和预定论的神哲学依据/119

一、论上帝的超越性及其与必然和偶然的关系/120

二、论上帝的全在性及其与全知和全能的关系/122

第四节 理智主义与意志主义/130

第五章 意志与行为/136

第一节 意志与行为的属性/136

一、关于“人的行为”与“人性行为”/137

二、关于“外在行为”与“内在行为”/138

第二节 意志与行为的控制/141

一、对亚里士多德的一个严重悖论的化解/142

二、论针对意志所确定的对象的理性活动/144

三、论针对思考所提供的判断的意志活动/146

四、论认可与许可在行为之中的不同作用/147

第三节 意志与行为的目的/148

一、论终极之善与共有之善/149

二、关于表述性的共有之善/150

三、关于原因性的共有之善/152

四、关于使用性的共有之善/154

第六章 意义与影响/157

第一节 在当时历史条件下的作用/157

第二节 基督教哲学史上的影响/161

一、在基督宗教中建构哲学的传统/162

二、“开放精神”及其“适应性”/164

三、对新教神学和世俗哲学的影响/167

第三节 与中国传统灵魂观的比较/169

一、关于灵魂的本质及其与肉体的关系/170

二、关于灵魂不朽的可能性和实现途径/173

三、关于灵魂的产生及其与本原的关系/175

结语/179

参考文献/180

译名对照表/186

后记/190

序 一

中世纪有没有自己独特的哲学？这在西方哲学史界是一个有争议的问题。否定者的主要理由是，中世纪哲学实际上只是柏拉图主义和亚里士多德主义这两大传统的延续，神学家们运用希腊哲学阐释、论证和解释基督宗教的圣经和教义，如果把他们的神学和哲学分开，就可以看出，他们在哲学上并无创见，故而不能说中世纪有不同于柏拉图主义和亚里士多德主义的哲学。

这个理由有两个预设：第一，中世纪的哲学可以与神学截然分开；第二，柏拉图主义与亚里士多德主义截然不同。但是这两点并不符合哲学史的实际，因此也掩盖了中世纪哲学的独特性和创造性。中世纪哲学家正是在哲学与神学结合之处创造出基督教哲学的，他们的独特性在于打破了希腊哲学的门户之见，最大限度地利用他们所知的希腊典籍作为哲学思想材料，把他们与由教会传承的圣经和神学思想材料紧密地结合，因此才能有所创造。如果说，中世纪早期的哲学被称为柏拉图主义，那只是因为当时神学家们所知的哲学材料主要来自柏拉图主义者和新柏拉图主义者。这种情况直到13世纪才被改变，当时亚里士多德的著作从阿拉伯世界传入西欧，成为神学家使用的主要的哲学材料，因此，13世纪的哲学主流又被称为亚里士多德主义，其代表人物是托马斯·阿奎那。在不承认有独特的中世纪哲学的人看来，托马斯主义就是亚里士多德主义，但实际情况并非如此。

徐弢博士的著作《托马斯·阿奎那的灵魂学说探究——从基督教哲学角度的一种解释》对托马斯主义的基督教哲学的特征做了比较详细、

全面的阐述。他选择的切入点是灵魂学说，这是辨认托马斯与亚里士多德关系的一个关键点。托马斯为亚里士多德的所有重要著作做过注释，他也熟悉阿拉伯哲学家阿维森纳等人的《论灵魂注》。他广泛地采用了亚里士多德的灵魂学说，这是毫无疑问的。但他是否完全照搬亚里士多德主义而无自己的创见呢？徐弢博士用大量的材料和分析回答了这个问题。托马斯的灵魂学说有两条基本原则：第一，人是由肉体 and 灵魂构成的有形实体。第二，人的灵魂是单一的精神实体。如果说前者来自亚里士多德，那么后者的来源却是柏拉图。托马斯没有把两者对立起来，他的著作从内容到方法都表现出鲜明的综合特征。读者从徐弢的著作可以看到托马斯的灵魂学说如何综合了哲学真理与神学真理、亚里士多德实体论与柏拉图的理念论、唯名论与实在论、感觉主义与理性主义、理智主义与意志主义。

古代和中世纪的灵魂学说的范围非常广泛，与传统的本体论交叉，包括认识论的全部和伦理学的部分。这些内容是现代心理学、行为科学和人学、心灵哲学的理论来源。徐弢在硕士期间师从高新民教授专攻心灵哲学，博士期间以托马斯的灵魂学说为题撰写论文，并曾赴加拿大维真学院查阅资料，得到该院教授许志伟先生的大力支持。他的论文在答辩时获得好评，评委们勉励他继续专研这一重要课题。他到武汉大学哲学系工作后，加入了“托马斯·阿奎那研究中心”，并在段德智教授的指导下参与了《神学大全》的翻译。这几年他学业精进，读了他的这本新作，大有“士别三日，当刮目相看”之感。读他写的这本书对我来说是一种学习，我从这本书中学到不少东西，希望读者也能学到一些东西。是为序。

赵敦华

2007年3月于北京大学蓝旗营

序 二

在维真学院修读的时候，徐弢给我的第一个印象是一个有些顽皮但头脑灵活的小伙子。由于他在硕士期间专攻心灵哲学，博士期间他便选了托马斯的灵魂学说，来撰写论文。圣托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225~1274）的灵魂学说在西方哲学史上曾经发生过非常重要的影响，在基督教神学中也占据着相当突出的地位，究竟它的哲学层面与神学层面之间有没有必然的内在联系？历史上的研究者曾经进行过多次的争论，但至今尚未得出定论。究竟这是否中世纪哲学史研究中，关于真正的“基督教哲学”是否可能的争论？而在这场争论中，一个最为关键和最为棘手的问题就是：以阿奎那为代表的士林哲学家与基督宗教信仰（尤其是天主教信仰）之间的联系是否赋予了他们的学说以积极的内容？因此，徐弢博士对此等问题从事了长期的研究，他首先着手的是研究阿奎那的灵魂学说，他研究的目的并不仅仅是为了揭示这一学说本身的精神实质，而是为了进一步深化我们对中世纪哲学史研究中的一个难题，即“基督教哲学”概念的合法性问题的认识，尤其关于阿奎那所代表的士林哲学家们是否真的创立了一种有别于其他类型之哲学的基督教哲学。而且他要探讨出阿奎那等人的哲学与基督宗教信仰之间的历史联系究竟是内在的还是外在的、必然的还是偶然的。带着这些问题阅读本书，我们将会发现，至少在这位“士林哲学之王”的这一学说中，信仰与理性并不是两种截然不同的思维方式，神学与哲学也不是两个被无原则地掺和在一起的理论体系，而是两个相互渗透和相互包

容的、有着必然的内在联系的构成要素。在阿奎那的这一学说中，信仰决不仅仅是外在的、被迫服从的教条，也是内在的精神动力，如果没有信仰的帮助，他就不可能完成对亚里士多德观念的超越与改造；理性在它里面也决不仅仅是消极地适应神学的特殊需要的工具和手段，而是积极的方法论原则，如果没有理性的参与，他就不可能肃清传统灵魂学说中的神秘主义因素，而把新的含义赋予与之相关的基督教信仰。此外本书所关注的问题不仅仅限于阿奎那本人的相关论述，而且还涉及到历史上的研究者对于其学说的经典评价和诠释，所以徐弢博士在尽可能地寻找和使用一手资料的基础上，也有选择地借鉴了部分的二手资料。他利用这些二手资料的目的既是为了更全面地展示海内外哲学史家已经取得的研究成果，也是为了表达对他们的工作的感谢。徐弢博士的论文在答辩时获得好评，他到武汉大学哲学系工作后，加入了“托马斯·阿奎那研究中心”，使他能够掌握大量材料，因此能够在这一研究领域取得突破。读者可以根据本书所附的参考文献查阅这些资料，相信能够满足阅读和研究的需要。

许志伟

2007年10月

前 言

理性与信仰、哲学与神学的关系在基督教哲学家的著作中历来是一个处于核心地位的关键问题，在中世纪士林哲学的集大成者——托马斯·阿奎那的灵魂学说中尤其如此。而本书之所以要从这个关系着手来探究他的灵魂学说，并不仅仅是为了揭示这一学说本身的精神实质，而是为了进一步深化我们对中世纪哲学史研究中的一个难题，即“基督教哲学”概念的合法性问题的认识。因为我们知道，关于阿奎那所代表的士林哲学家们是否真的创立了一种有别于其他类型的哲学的基督教哲学，20世纪以来的哲学史家们提出过许多不同的看法。而在由此引发的争论中，一个最主要的分歧就是：阿奎那等人的哲学与基督宗教信仰之间的历史联系究竟是内在的还是外在的、必然的还是偶然的。

带着这个问题阅读本书，我们将会发现，至少在这位“士林哲学之王”的这一学说中，信仰与理性并不是两种截然不同的思维方式，神学与哲学也不是两个被无原则地掺和在一起的理论体系，而是两个相互渗透和相互包容的、有着必然的内在联系的构成要素。在阿奎那的这一学说中，信仰决不仅仅是外在的、被迫服从的教条，也是内在的精神动力，如果没有信仰的帮助，他就不可能完成对亚里士多德观念的超越与改造，理性在它里面也决不仅仅是消极地适应神学的特殊需要的工具和手段，而是积极的方法论原则，如果没有理性的参与，他就不可能肃清传统灵魂学说中的神秘主义因素，而把新的含义赋予与之相关的基督宗教信仰。

同时需要指出的是，正因为本书所关注的问题不仅仅限于阿奎那本人的相关论述，而且涉及到历史上的研究者对于其学说的评价和诠释，所以我们在尽可能地寻找和使用一手资料的基础上，也有选择地借鉴了部分的二手资料。我们利用这些二手资料的目的既是为了更全面地展示海内外哲学史家已经取得的研究成果，也是为了表达对他们的工作的感谢。因此，有兴趣的读者可以根据本书所附的参考文献查阅这些资料，以满足进一步阅读和研究的需要。

徐 弢

2007年春于香港道风山

第一章 导 论

圣托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225—1274)的灵魂学说在西方哲学史上曾经产生过非常重要的影响,在基督教神学中也占据着相当突出的地位,故而对于它的哲学层面与神学层面之间究竟有没有必然的内在联系,历史上的研究者曾经进行过多次争论,但至今尚未得出定论。在我们看来,这实际上是中世纪哲学史研究中的一场更大范围内的争论,即关于真正的“基督教哲学”是否可能的争论的组成部分。而在这场争论中,一个最为关键和最为棘手的问题就是:以阿奎那为代表的士林哲学家与基督宗教信仰(尤其是天主教信仰)之间的联系是否赋予了他们的学说以积极的内容。因此,在我们从基督教哲学的角度去探讨这一学说的内在特征之前,有必要首先回顾一下历史上的研究者在这方面提出过哪些有代表性的意见,以及我们能够从中汲取哪些有益的理论教训和方法论借鉴。

第一节 历史上的争论

阿奎那首先是一个神学家,他对灵魂的探讨也是在服务于神学的前提下进行的,并且总是以信仰作为自己的出发点和目的地。但是从所涉及到的问题来看,他的灵魂学说又与那些公认的古代理和近代哲学家的灵魂学说,乃至现代心灵哲学家的研究有一些相似之处。如它们所共

同涉及到的问题有：人的心理现象的本质及其与外在物理特征的关系；心理活动的范围、种类及其区分标准；内部的决定是否自由以及自由的范围有多大等等。^[1]这就使他的学说同时具有了哲学层面与神学层面的双重含义，也使这两个层面的关系成了他的研究者们关注的一个焦点。

从历史上看，围绕着这一焦点所产生的相关争论主要有三次。第一次发生在阿奎那逝世之后的第三年（1277年）到1323年教宗若望二十二世把他追封为圣徒之前的47年间；第二次发生在20世纪初叶新托马斯主义的全盛时期；第三次则发生在“梵二会议”之后天主教神学日益倾向现代化和多元化的时期。同时，由于时代背景和理论条件的不同，这三次争论又各有其特色和重点。

一、13世纪末到14世纪初的争论

在托马斯·阿奎那逝世之后的第三年，士林哲学内部围绕着理性与信仰、哲学与神学的关系问题进行了一场激烈的论战，在论战当中，连曾经一度得到公认的、圣奥古斯丁所提出的那种“信仰寻求理解”的思维方式也受到了某些“拉丁阿威罗伊主义者”的双重真理论的挑战。在这种形势下，试图调和哲学与神学的阿奎那灵魂学说自然成为了引起争论和关注的焦点。^[2]但是由于当时的士林哲学家所最为关心的还不是后来的新士林哲学家所热衷的“基督宗教的哲学”是否可能的问题，而主要是他所使用的哲学方法与他所要论证的基督教教义之间的相容性问题，所以他们都没有直接提出这种关系的性质究竟是内在的还是外在的、必然的还是偶然的问题，而只是间接地涉及到了这一问题。此外，由于当时士林哲学内部的思想斗争和权利纠纷相互交织的复杂形势，参与这次争论的学者分别以恪守圣奥古斯丁传统的方济各修会，同

[1] 参阅高新民：《现代西方心灵哲学》，武汉：武汉出版社，1996年，第16—18页。

[2] Cf. M. Nedoncelle, *Is There A Christian Philosophy*, London: Burns & Oates, 1960, pp. 53—54.

情拉丁阿威罗伊主义的巴黎大学艺术学院，以及阿奎那所属的道明修会为中心，提出了三种截然不同的观点。

第一种观点是以唐比埃(Stephan Tempier)、司各脱(Duns Scotus)、皮卡姆(Peckham)、根特的亨利(Hericus de Gandavo)和马拉的威廉(William de Marra)等人为代表的一部分方济各修会的学者提出的。这些人大多对阿奎那试图用亚里士多德的哲学方法来更新奥古斯丁的神学理论的做法持怀疑态度。他们甚至认为，这种做法非但未能使他在哲学与神学之间建立起真正和谐的关系，反而使他在许多最根本的神哲学问题，如灵魂的本质及其与肉体的关系、感觉映射与原型光照的关系、自由选择与神圣预定的关系上，为了调和信仰与理性的冲突而陷入了难以克服的矛盾。例如，概括起来，他们认为这种矛盾主要体现在以下几个方面。首先，阿奎那在论述灵魂的本质时，为了调和亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的普遍定义与“个人灵魂不朽”的教义之间的冲突，而一方面承认人的灵魂是一个不依赖于肉体而存在的精神实体，另一方面又把这个实体还原成了没有精神质料的肉体形式。^[3]其次，他为了坚持一个人只有一个实体性形式(forma substantialis)的“单型论”，而否认了人还具有各种作为有形存在物的低级形式的“多型论”，从而不能合理地说明坟墓中的基督肉体与十字架上仍然活着的“人子”之间的同一性，以及圣餐仪式中饼和酒的形式实质性转移。^[4]再次，他一方面像奥古斯丁一样，把来自上帝的原型光照作为认识的前提和第一原因，另一方面又像亚里士多德一样，认为“理智之中没有不被感觉先行知道的东西”。^[5]还有，他为了调和士林哲学内部

[3] 参阅文德尔班：《哲学史教程》上卷，罗达仁译，北京：商务印书馆，1997年，第456—457页。

[4] F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, Edinburgh: T & T Clark, 1994, pp. 39—40.

[5] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1982, pp. 623—626.

的理智主义与意志主义之争，而一方面承认上帝是全能的和绝对自由的，另一方面又认为上帝的意志“必然会追求理智所确定了的东西”，从而使上帝“不再享有按照自己的意志决定一切的无限性，而要在某种意义上受到高于祂的理性法则的制约”。^[6]

第二种观点出自巴黎大学艺学院的教师西格尔(Sigerus de Brabant)和约翰(John de Jandun)等人。由于这些人大都倾向于阿拉伯哲学家阿威罗伊(Averroë, 又名 Ibn Rushd)所倡导的试图把哲学从神学中分离出去的“双重真理论”，所以他们评价这一学说的出发点虽然不同于唐比埃等人，却同样否定了它所使用的哲学方法与它所要论证的神学教条之间的相容性。例如，为了反击阿奎那对他们的“理智统一论”既不符合信仰，也不符合理性的指控，并试图证明这种理论虽然与信仰不一致，却是从“哲学家”(即亚里士多德)的思想中推导出来的哲学真理，西格尔于1273年和1274年分别写了“论理智”(De intellectu)和“论理性灵魂”(Tractatus de anima intellectiva)两篇文章，指名道姓地批评托马斯出于神学的目的而随意篡改亚里士多德的观点，结果造成了不必要的理论混乱。如他在“论理性灵魂”中指出，虽然个人灵魂的不朽按照信仰是正确的，但像托马斯那样企图从理性上来证实这一点则是错误的，因为这么做的结果只能使自己陷入自相矛盾，即一方面把灵魂说成肉体的形式，一方面又认为它可以脱离肉体而存在。^[7]

有趣的是，这种观点还在一定程度上得到了被作为异端分子而逐出方济各修会的威廉·奥康(Guillelmus de Ockham)的支援。例如，奥康认为，阿奎那用神学干预哲学的错误最突出地表现在他对亚里士多德的感觉抽象论与基督宗教的原型光照论的调和上，因为他一方面承认理智对共相的认识来自对感觉所提供的映像的抽象，一方面为了实现使哲学

[6] S. Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, McGraw-Hill, 1993, p. 196.

[7] N. Kretzmann and A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 616—618.

神学化的“自然神学”的幻想，又自相矛盾地把存在于上帝思想中的神圣观念说成了形成理智知识的前提条件。这样一来，“就等于说事物是其所是的原因在于它们反映了存在于上帝思想中的神圣观念，而不在于上帝的意志决定它们成为现在的样子。……于是便可以通过对可感的个别事物的原因、本质和关系的哲学推理来获得关于上帝存在的神学真理”。^[8]而在奥康看来，这种努力不仅是徒劳的，而且是有害的，因为来自理性的哲学真理与来自启示的神学真理既不一定是也不需要是能够相互印证的。

第三种则是一些道明修会的士林哲学家，如巴黎的奎道尔(John Quidort)、戈弗雷(Godfrey de Fontaines)，牛津的克纳温(Richard Knapwell)、尼古拉斯(Nicholas Trivet)、萨顿(Thomas Sutton)和意大利的埃吉德(Aegidius)等人的观点。这些人为了反驳方济各修会的奥古斯丁主义者和巴黎大学的拉丁阿威罗伊主义者对作为该会精神导师的阿奎那的指责，而撰写了《纠正歪曲托马斯》和《维护真理、反对毁谤》等一系列为那些受到指责的阿奎那的观点进行辩护的小册子。在这些著作中，他们针锋相对地指出，阿奎那的学说不仅与大公教会的教义是相容的，而且是相互印证的。譬如在灵魂与肉体的关系问题上，针对一些方济各修会的学者关于阿奎那的单型论不利于说明基督的肉身死后与复活之间的“潜在生命”的指控，他们辩解说，阿奎那虽然承认基督的肉体只有一个实体性形式，即理性灵魂，但是又认为这个作为高级形式的灵魂包含着其他一切低级形式的完善性，因而同样可以执行规定基督肉身的个别存在的功能，并且使它即便在与基督的灵魂分离之后，也“仍然保留着理性形式留下的烙印，从而可以毫无困难地再次接受原来的灵魂”。^[9]

诸如此类的辩解在帮助阿奎那摆脱神学上的责难的同时，也在许多

[8] S. Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, pp. 197—198.

[9] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年，第450页。

地方极尽牵强附会之能事，从而模糊了他的学说本身的哲学意义。然而，正是在他们的努力下，这一学说的正统性才于 1282 年和 1324 年分别得到了道明修会和罗马教廷的正式认可，从而继圣奥古斯丁(St. Augustine, 354—430)的学说之后成为维护信仰的又一个重要理论支柱。不过需要指出的是，即使在托马斯主义最为盛行的 14 世纪，它也未能取得士林哲学各派的一致认可，而仍然遭到许多方济各修会成员的暗中抵制。特别是进入 17 世纪之后，随着西欧各国的宗教改革运动的胜利，阿奎那与罗马教廷之间的特殊关系反而使他的学说受到株连，结果不仅削弱了他的神学观念对新教神学家的影响，而且使他的哲学天赋遭到了一些教外学者的质疑。

二、19 世纪末到 20 世纪初的争论

在士林哲学衰落之后，最早对阿奎那的灵魂学说进行重新整理，并为之提供辩护的不是别人，而是欧美国家一些信仰或同情基督教的哲学家和哲学史家。早在 19 世纪末和 20 世纪初，他们就在以曼尔西埃(C. Meicier)、吉尔松(E. Gilson)、马利坦(J. Maritain)和柯普勒斯顿(F. Copleston)等人所倡导的新托马斯主义思潮的影响下，提出“回到托马斯·阿奎那”的口号，准备重新思考和评价包括阿奎那的灵魂学说在内的整个中世纪神哲学思想。在这种形势下，关于该学说的哲学层面与神学层面之间关系的争论随之死灰复燃。不过，由于时代背景和理论条件的不同，这次争论的主题不再拘泥于他的某些具体观点的正统性，而是直接指向了他的哲学层面与神学层面之间的关系性质。故而它实际上已经转化为一场更大范围内的争论，即关于“基督教哲学”是否可能的争论的组成部分。

在新托马斯主义者当中，主张从基督教哲学的不可能性出发来否认这一学说与基督宗教之间关系的内在性的，以任职于伦敦大学的耶稣会神父柯普勒斯顿最为著名。例如，他在《阿奎那》和《中世纪哲学史》等著作中，试图以阿奎那对灵魂不朽等命题的论证为例，来说明他的学

说虽然与基督宗教之间有着密切的联系，但这种联系只是外在的和偶然的，而不是内在的和必然的。^[10]他指出，“仅仅就阿奎那的哲学与基督宗教是相容的这一点而言，不少托马斯主义者才同意把它称为‘基督宗教的哲学’。但事实上，因为一种哲学与基督宗教是相容的就把它称为基督教哲学的做法，与因为一种数学与基督宗教是相容的就把它称为基督宗教数学的做法相比，并不显得更有说服力。”^[11]他由此认为，从阿奎那的学说中“抽”出一个独立的、“与他的神学无关的纯粹哲学的理论”是完全必要的。他甚至还断言，“如果阿奎那能够重新回到17—18世纪的欧洲，他也会同意采取这种方法。”^[12]

事实上，早在柯普勒斯顿之前，法国哲学史家布里叶(Bréhier)等人就曾提出过类似的观点。不过与柯普勒斯顿不同的是，他们提出这种观点的目的不是为了说明圣托马斯的观点是完全按照“理性自主”的原则推论出来的真理，而是要从“没有哲学作为哲学能够是基督宗教的”这个原则出发，把他归结为一个把来自两种不同传统的观点无原则地掺和在—起的折中主义者。^[13]如布里叶指出，对信仰与理性的调和不仅使他的学说同奥古斯丁的学说一样分裂成了“非基督教的哲学和非哲学的基督教”，而且使他在信仰与理性的双重约束下陷入了难以克服的矛盾，“一方面有来自上面的信仰的约束，另一方面又要依赖较低级的感觉来实现自身；这样一来，原先被肯定的理性的自主性又被否定掉了，这又是一个矛盾”。^[14]

更有甚者，还有一些世俗的哲学史家虽然不反对把他的学说与基督宗教之间的关系看成是一种内在的关系，但又认为这种关系的性质

[10] F. Copleston, *Aquinas*, New York: Penguin Books, 1955, pp. 172—174.

[11] F. Copleston, *Aquinas*, p. 58.

[12] F. Copleston, *Aquinas*, pp. 245—246.

[13] 梅洛·庞蒂：《哲学赞词》，杨大春译，北京：商务印书馆，2000年，第116页。

[14] 参阅许志伟、赵敦华：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第3—4页。

完全是恶性的，而不是良性的。因为与基督宗教之间的特殊关系不仅损害了该学说的哲学价值，甚至危及到了它的哲学性质。罗素就认为，他在哲学上只不过是一个亚里士多德的拙劣模仿者，其独创性仅仅表现在“对亚里士多德稍加改篡以适应基督宗教的教义一事上”。例如，在统一理智问题上，“由亚里士多德的《论灵魂》导致阿威罗伊的观点要比导致阿奎那的观点自然得多”。罗素甚至认为，“阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉图笔下的苏格拉底那样，始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是在基督宗教信仰中所公布的真理。”^[15]这种说法虽然显得过于片面，却在一定程度上反映了当时教外的哲学史家对中世纪哲学的一般看法。

针对上述观点，最早从基督教哲学这个概念的合法性出发，把理性与信仰、哲学与神学在阿奎那学说中的关系看成一种内在的和良性的关系的，是分别任职于多伦多大学和普雷斯顿大学的新托马斯主义者吉尔松和马利坦。如吉尔松在《圣托马斯·阿奎那的基督教哲学》和《中世纪的哲学精神》等著作中率先指出，阿奎那的学说与基督宗教之间的特殊关系不但没有削弱他的哲学精神，反而为他提供了超越前人研究成果的“觉醒的契机”。因为，“阿奎那首先是一个神学家，他的哲学的独创性与心灵的丰富是在建构他的神学的过程中展现出来的。在他的哲学与神学相接触的地方，我们总是能够看到这种接触所带来的亮光。”^[16]吉尔松甚至认为，“如果我们定义阿奎那的哲学的标准不在于它所借鉴的内容，而在于它的原创性和它的内在精神动力的话，那么我们在它里面找到的就既不是亚里士多德主义也不是柏拉图主义，而首先

[15] 罗素：《西方哲学史》上卷，北京：商务印书馆，1986年，第551、561、562页。

[16] R. McInerny, *Aquinas against The Averroists: On There Being Only One Intellect*, Purdue University Press, Indiana, 1993, p.162.

是基督宗教。”^[17]

吉尔松等人的观点虽然得到了一些拒绝与现代思想相协调的“老托马斯主义者”的支持，却没有被当时大多数的新托马斯主义者所接受，因为面对现代科学的突飞猛进及其对基督宗教信仰造成的越来越严峻的挑战，开明的教会学者大都希望把这位“天使博士”的哲学从神学的上下文中分离出来，以便通过“吸收现代知识，加以同化”的办法，对其做出创造性的发展。^[18]如瑞士的波亨斯基(J. Bochenski)，法国的德日进(T. Chardin)和美国的亚德勒(M. Adler)等人，都试图通过把他们从阿奎那的学说中“抽”出来的哲学理论同现代科学和哲学的最新成果相结合的办法，来证明它没有被人类认识的发展所淘汰，其基本原理依然有效，并从中衍生出了“非等同论”和“创造进化论”等新的学说和流派。^[19]然而，这种做法既未能像保守的老托马斯主义者所要求的那样，严格地保持阿奎那学说的正统性和纯洁性，也未能像罗马教廷的教育部长马泽拉(Mazzella)所要求的那样，成功地向世俗哲学家们证明其基本原理的永远有效性。因此，到了20世纪60年代之后，随着整个新托马斯主义思潮逐渐走入低潮，这种方式的研究活动也逐渐告一段落。

三、20世纪60年代以来的争论

新托马斯主义者试图证明阿奎那的基本原理“永远有效”的努力虽然未能获得普遍接受，但是20世纪60年代以来，他们乃至教外的哲学家和哲学史家从没有因此中断这场关于阿奎那的灵魂学说与基督宗教之

[17] E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London: Victor Gollancz LTD, 1957, pp. 377—378.

[18] 转引自傅乐安：《托马斯·阿奎那传》，石家庄：河北人民出版社，1997年，第207页。

[19] 参阅高新民：《人自身的宇宙之谜》，武汉：华中师范大学出版社，1989年，第305—308页。

间的关系的争论。即使在“梵蒂冈第二次大公会议”召开之后，他们在这方面仍然取得了不少新的进展。

一方面，法国基督教哲学家莱登赛尔(M. Nedoncelle)、美国 Notre Dame 大学的麦金利(R. McInerny)和 New Blackfriars 出版社的总编麦卡伯(H. McCabe)等人仍然像以前一样，坚决反对从“基督教哲学”的角度，而主张从“永恒哲学”的角度来研究他的灵魂学说。例如，莱登赛尔在《有没有基督教哲学》一书中指出：“在圣托马斯逝世后的第三年，他也被列入了那些受谴责的人们之中。然而，他是否同样放弃了基督教哲学并且否认了创造的运筹、人的自由和灵魂的不朽呢？他很快被宣布为无罪。但是他希望对亚里士多德施以洗礼，而仅凭这一点就足以说明他离开圣安色尔谟的距离有多么遥远。就像哥特式大教堂向我们展示了一种完全不同于罗马式大教堂的建筑风格一样，托马斯主义也代表了一种完全不同于 10 世纪或 11 世纪的奥古斯丁主义的精神，甚至文化；它反映了一条看待信仰与理性之间的关系的新思路。实际上，人的理性要求得到独立。对于圣安色尔谟来说，它是在一种原始的超自然主义的背景中提出这项要求的；对于阿奎那来说，它本身就具有一个与启示相平行的系统，这个系统虽然低于启示，但是在根源上和原则上是独立的。……《反异教徒大全》甚至采用了异教徒们自己的观点来逐一论证他们所反对的基督宗教教义。这是一种哲学的辩护，而不是神学的辩护。”^[20]而麦金利也在他的《阿奎那反对阿威罗伊》(1993)一书中，试图通过对阿奎那的“论统一理智斥阿威罗伊学派”(De unitate intellectus contra Averroistas)这篇文章的注释和分析，来说明它的哲学层面与神学层面之间虽然有着密切的联系，但这种联系只是外在的，而不是必然的。因为“关于理智是肉体之外的分离存在的观点确实不符合基督宗教的信仰，但托马斯的任务不是去证实这一点，尽管这对他说来很容易办到。他所要做的只是从哲学上证明这种

[20] M. Nedoncelle, *Is There A Christian Philosophy.*

观点是不合法的。首先，他要诉诸于哲学家亚里士多德的权威；其次，他要用哲学的方法证明理智的功能属于肉体的实体性形式，而且它在每个人那里都是各不相同的”。^[21]

另一方面，吉尔松的观点也再次得到了一些基督教内部的哲学史家，如戴维斯(B. Davies)、佩吉斯(A. Pegis)、摩尔(A. Maurer)等人的继承和发展。如摩尔在《圣托马斯·阿奎那：信仰、理性与神学》(1987)一书中指出，他的学说已经将“哲学之水”酿成了“神学之酒”，因而“不可能再从中抽出一个可以将其视为纯粹哲学的部分来”。戴维斯则在《托马斯·阿奎那的思想》(1992)一书中，批评了那种把他的学说分解为“一个建立在理性基础上的哲学体系和一个建立在启示基础上的神学体系”的做法，并认为应该从他作为一个“基督教思想家”，而不是作为一个哲学家的身份入手，来理解他的哲学与基督宗教之间的关系。^[22]

与此同时，牛津大学的肯尼(A. Kenny)、科纳尔大学的克里兹曼(N. Kretzmann)和格利高里大学的朗纳干(B. Lonergan)等著名学者也一直在关注这方面的研究，并就此发表了一些颇为新颖的见解。

这些人的共同之处在于，他们都反对像罗素那样，把阿奎那的哲学与基督宗教之间的关系简单地等同于一种恶性的关系。如肯尼在《阿奎那论心灵》(1993)一书中，试图以笛卡尔和罗素本人的学说为例，说明任何哲学理论都不可能没有一些先入为主的東西作为前提，以反驳罗素等人借口阿奎那的学说与基督宗教信仰之间的联系来否认它所内涵的哲学价值的观点。他指出：“首先必须说明的是，没有理由因为一个哲学家为他已经相信了的东西寻找理由而对其横加指责。……罗素就曾经以此为理由来否认阿奎那是个真正的哲学家。但是令人惊讶的

[21] R. McInerny, *Aquinas against The Averroists: On There Being Only One Intellect*, p. 147.

[22] B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 14.

是，罗素在他自己的《数学原理》中竟然花了一百多页的篇幅去论证一加一等于二。这可是一个他一生中都会坚信不疑的东西。”^[23]肯尼由此认为，不能因为阿奎那的灵魂学说是为基督宗教信仰服务的，就怀疑甚至否定它所蕴涵的哲学价值，“因为衡量托马斯的哲学天赋的，不是他所提供的答案，而是他所提出的问题。”正因为他在论证信仰的过程中提出了许多具有“不朽性和永恒性”的问题，所以他对这些问题的论述“没有像中世纪的逻辑学和自然哲学那样，被文艺复兴以来科学的巨大进步所淘汰，而仍然包含着许多有价值的、创造性的思想成果”。^[24]

这些人的不同之处则在于，他们对这个学说与基督宗教之间的联系究竟是外在的还是内在的还未达成共识。如肯尼认为：“这种历史性的联系并不意味着不能把他的哲学与神学分割开来加以研究，也不意味着神学的目的主宰了哲学，从而使它成为一种不自由的或非哲学的东西。在神学的著作中有大段的属于‘纯哲学’的部分，它们的哲学性质是如此之纯，以至于神学家有时必须对它们的意思加以严格的限制，才不至于导致神学上的困难。”^[25]但他的同事克里兹曼则认为，“在阿奎那的心灵哲学中，哲学的思路 and 神学的思路是相互交织的”，因为“阿奎那的神已经被如此彻底的理性化了，以至于他把那些教义诉诸于理论的时候，总是会被这样的一种预期所引导：哲学与神学应该是相互印证的，而不应该是相互抵触的。这一特征在他对心身关系的描述中表现得十分明显：‘理性的灵魂和它的活动是肉体的直接目的，正如质料是为了形式的缘故，工具是为了主体的活动的缘故一样。我由此认为，上帝赋予人的肉体的样式是最适合它的形式以及这个形式的活动的样式’。”^[26]

[23] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London & New York: Routledge, 1993, pp. 11—12.

[24] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 12.

[25] N. Kretzmann & E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, New York: Cambridge University Press, 1993, p. 8.

[26] N. Kretzmann and E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, pp. 136—137.

相比之下，目前中国大陆学者对这方面的重视还不够。70年代末以前，由于许多人在对阿奎那和他所代表的正统士林哲学的认识上存在着偏差，因而几乎没有这方面的成果发表。即使偶尔有所提及，也都是从“唯物主义与唯心主义两军对垒”的角度加以简单的否定。80年代以后，才有一些学者开始关注到这一学说，并就它的哲学层面与神学层面之间的关系提出了一些初步的看法。

例如，北大的赵敦华教授在《基督教哲学1500年》和《西方哲学通史》第一卷等著作中提出，我们在研究以阿奎那为代表的中世纪哲学家的著作时，不能从整体主义和绝对主义的立场出发，把其中所蕴涵的理性与信仰的关系简单地归结为恶性的外在关系，或者良性的内在关系，而应该从具体的人物和问题入手，对这种关系的性质做出实事求是的评价。在这种方法的指导下，他率先从“基督教哲学”的角度，对该学说的一些基本内容作了概括性的介绍，并就它们与古希腊的亚里士多德哲学和中世纪的基督宗教传统的关系作了一些简要的分析。

但是大多数研究者仍然倾向于从某种纯哲学的角度来探讨阿奎那的学说。如华中师大的高新民教授在《人自身的宇宙之谜》和《现代西方心灵哲学》等著作中，主要从心灵哲学发展史的角度，认真地发掘了蕴藏在这一学说中的“心灵哲学”思想，并就它们与当代心灵哲学中的心身研究和意向性研究的渊源关系发表了自己的看法。但是他没有进一步追问信仰对于这些研究成果的取得具有什么积极的促进作用，而是认为：“由于他不能离开基督宗教的立场，这些思想最终为非物质的灵魂实体、灵魂不朽、肉体是灵魂的坟墓、天堂地狱等说教窒息了。”^[27]中国社会科学院的傅乐安先生在他的《托马斯·阿奎那传》和《托马斯·阿奎那基督教哲学》等著作中，虽然强调了阿奎那的哲学与基督宗教之间的密切联系，但认为这种联系未能“淹没他的哲学思想和

[27] 高新民：《人自身的宇宙之谜》，第89—90页。

哲学理论”，因为“他虽然不能称为一个纯粹的哲学家，但是他的哲学学说却明显地自成一个体系”。^[28]

这些研究成果为本书提供了许多可资借鉴的思想材料，也是促使我进行这方面研究的“第一推动力”之所在。但令人遗憾的是，迄今为止，在国内尚无一部系统论述这方面的专著问世，甚至也很难找到与此相关的论文。因此从整体上来看，对这方面的研究仍然是我们中世纪哲学史研究中的一个薄弱环节。

第二节 重新探究的方法

在现代的研究者看来，探究阿奎那灵魂学说的最大障碍来自他的文本本身。这主要是由于三个方面的原因：第一，他习惯于使用晦涩的经院术语来表达自己的哲学观点。例如，当代的中世纪哲学史家斯汤普(E. Stump)教授就指出，“阿奎那通过高度技术化的和非常复杂的方式来论述众多的问题，以至于理解和表述他的思想成为了一项令人畏惧的工作。把它与当代哲学的相关问题联系起来更是一项费力的工作。”^[29]第二，他常常把这些观点隐藏在对看似不相干的神学命题的讨论之中。例如，他在“造物主是不是六”的标题下讨论了理智观念的起源问题。第三，他没有像某些公认的古代理学家那样写出一本《论灵魂》之类的专著，而习惯于通过对权威理论的注释或对异端思想的批判来表达自己的观点，并且使这些观点相对散乱地分布在他那卷帙浩繁的庞大著述之中。^[30]这就使我们在探究他的灵魂学说时，不可能采取通读式的方法进行逐字逐句的分析，而只能有选择地对他所提出的

[28] 傅乐安：《托马斯·阿奎那传》，第1页，第169页。

[29] Eleonore Stump, *Aquinas*, London and New York: Routledge, 2003, p. ix.

[30] A. Kenny, *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London: Macmillan & Co Ltd, 1969, pp. 3—4.

观点进行概括性的思考。但要避免在这种概括性的思考中出现以偏概全或不够精确的问题，就不得不首先就他提出这些观点的真实意图，以及这些观点与他的思想整体之间的逻辑关系加以合理的解释。为了做到这一点，我们又必须对该学说的哲学层面与神学层面之间的关系有一个较为清醒的认识。

一、问题的关键：基督宗教与哲学

把握阿奎那灵魂学说的关键在于弄清它的哲学层面与神学层面之间的关系。而在现代的研究者看来，对这一关系的认识又与他们对“基督教哲学”的合法性或可能性问题的认识是相互关联的。因此，自从20世纪初的新托马斯主义者发起了关于中世纪的基督教哲学是否可能的争论之后，他们就分别从赞成或反对这个概念的立场出发，就这一关系的性质提出了许多截然不同的观点。那么，我们应该如何评价他们的观点呢，从他们身上可以汲取什么样的经验教训呢？

对此，我们分析认为，以前的研究者在从信仰与理性的关系，或者毋宁说从基督宗教与哲学的关系这个视角，来考察包括阿奎那的学说在内的中世纪哲学的精神实质时，大都持有整体主义或绝对主义的立场。即要么笼统地认为这种关系的性质是内在的和良性的（如吉尔松），要么认为它完全是外在的（如柯普勒斯顿），或虽是内在的，却是恶性的（如罗素），仿佛这种关系在不同的历史阶段，不同的哲学家和他们对不同问题的讨论上都表现为同一性质。

但是事实上，这种关系的性质在中世纪并非是固定不变的。相反，它常常“在一个阶段表现为内在的、良性的，在另一个阶段表现为外在的、恶性的；即使在同一阶段，它也可以在一个哲学家的思想中表现为内在的、良性的关系，在另一个哲学家的思想中表现为外在的、恶性的；即使在同一哲学家的著作中，它可以在对一个问题的论述中表现为内在的、良性的关系，在对另一个问题的论述中表现为外在的、恶性的。再说，内在的关系并非总是良性的，外在的关系也不总是恶性的。

的，它们之间的交叉、重叠构成了错综复杂的哲学思想。”^[31]这就意味着，要真正弄清这一关系在阿奎那的灵魂学说中的性质，就不能从整体主义和绝对主义的立场出发，而应该从具体情况具体分析立场出发，紧紧围绕 13 世纪的时代背景和理论条件，以及他在处理哲学与神学的关系时的基本原则，来对信仰与理性在他的学说中发挥的实际作用进行具体的分析。

用这种方法看问题，我们首先注意到，在 13 世纪这个特定的历史时期，从阿拉伯世界传入的、更为系统化和更具科学精神的亚里士多德哲学给传统的基督宗教神学带来了前所未有的冲击。虽然教会为此一再发布了取缔亚里士多德著作的禁令，但具有异端倾向的“拉丁阿威罗伊主义”仍然在越来越多的大学中竖立起了理性的权威。^[32]随着形势的发展，士林哲学家内部在对待新思潮的态度上也出现了两极分化。一方面，被称为拉丁阿威罗伊主义的革新派认为，应该无条件地接受亚里士多德的哲学，即使它与信仰相抵触时，也至少要承认它是合乎理性的哲学真理。另一方面，被称为奥古斯丁主义的保守派认为，应该彻底否定亚里士多德的哲学，特别是它与信仰发生冲突时，应该依据那些传统的神学教条对其加以毫不妥协的批判。这样一来，革新派与保守派的争论就不仅仅涉及到亚里士多德与奥古斯丁之间的理论分歧，而是更多地涉及到了哲学与神学之间的现实矛盾。

为了调和这一矛盾，阿奎那在保守派与革新派的争论中持一种中间立场，即认为，由于哲学和神学所分别依赖的理性和启示都渊源于同一位上帝，所以没有必要在承认它们之间的区别时，一定要把两者对立起来。因此，阿奎那既没有因为亚里士多德的理论比古代教父的理论更为系统和完整，就对其采取盲目服从的态度，也没有因为他提出过某些具有异端倾向的观点，就对其加以全盘否定，而是试图在服务于信仰的

[31] 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 14 页。

[32] 赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，北京：北京大学出版社，1996 年，第 513 页。

前提下，对他的观点加以必要的修改、补充和发展，以便把它们转化成新的、能够同那些传统的神学教条相互印证的观点。

对于这种调和主义的思维方式，历史上的研究者曾经给予过诸多不同的评价，而且正如上一节中所介绍的那样，他们的评价都直接或间接地涉及到了“基督教哲学”的概念是否合法这个问题。一方面，在那些试图为这个概念的合法性进行辩护的研究者看来，他通过这种方式消除了当时最先进的哲学理论与传统的神学教条之间的矛盾，并且在兼顾信仰与理性的前提下把它们重新综合了起来，从而使之呈现出了基督教哲学的崭新面貌。另一方面，在那些反对这个概念的合法性的研究者看来，他虽然在主观上没有创立一种独立的哲学体系的愿望，在客观上却把信仰对理性的约束降到了当时所能容许的最低限度，因而他的这种思维方式是把哲学从基督宗教中分离出来的第一步。

而在我们看来，这些评价既各有一定的合理性，又都有它们的不足之处。因为从更全面的角度来看，他的思想所涵盖的面是极为广泛的，其中所表现出来的思维方式也是多种多样的，而不是单一的。因此，如果要对他的思想加以全面的评价，就应该承认：其中既包含着把信仰理性化的基督教哲学的成分，也包含着一定的神秘主义因素和直接来自亚里士多德主义的哲学观点。这就意味着，我们在以他的灵魂学说为例，来肯定中世纪的“基督教哲学”的存在时，虽然要反对像柯普勒斯顿那样，片面地认为信仰与理性的关系在整个中世纪都是外在的和偶然的，但也同样没有必要像吉尔松和马利坦等人那样，片面地认为这种关系的性质在整个中世纪都是内在的和良性的。相反，我们应该采取具体情况具体分析的方法来说明：至少在这位士林哲学的集大成者的灵魂学说中，信仰与理性的关系常常不是外在的，而是内在的，而且这种内在的关系也不一定是恶性的，而常常是良性的。

为了更好地证明这一点，让我们先通过与西格尔等人的灵魂学说的比较，来分析一下他对亚里士多德的哲学观点的解释与那些死抠原文的拉丁阿威罗伊主义者有何不同；再通过与波那文都等人的灵魂学说的比

较，来分析一下他对传统神学教条的解释与那些固步自封的奥古斯丁主义者有何区别。

二、与拉丁阿威罗伊主义者的对比

与西格尔所代表的“拉丁阿威罗伊主义者”相比，阿奎那对亚里士多德观点的发展主要表现在他对灵魂与肉体的关系、知识的获得和自由意志等三个问题的解释上。在主张全盘接受亚里士多德思想的西格尔等人看来，按照亚里士多德在《论灵魂》中所揭示的哲学真理，只能推导出个人的灵魂是可朽的、积极的理智是全人类共有的、意志的选择是由必然的因果关系所决定的，尽管这些真理按照他的信仰是错误的。但是阿奎那则从一个神学家的角度对他们所引用的亚里士多德观点做出了重新解释，并从中推导出个人的灵魂是不朽的、每个人的理智都是各不相同的、人的意志除了对终极幸福的渴望之外是完全自由的。

对于阿奎那的这种解释，西格尔和他的追随者曾进行过猛烈的抨击，现代的研究者们也同样褒贬不一。褒者如吉尔松和马里坦等人将其视为中世纪的基督教哲学的典范，贬者如罗素等人则将其视为一种对亚里士多德哲学的削足适履式的篡改，甚至认为他的独创性仅仅表现在“对亚里士多德稍加改篡以适应基督宗教教义一事上”。而我们认为，虽然他在按照信仰的标准对亚里士多德的观点做出重新解释时，的确有意无意地在一些关键之处模糊甚至篡改了亚里士多德的真实意图。从这种意义上来说，罗素的批评似乎是正确的。但是同时需要指出的是，阿奎那在对亚里士多德“稍加改篡”的过程中，信仰也进一步拓宽了他的哲学视野，从而促使他在许多方面取得了超越于后者之上的哲学成就。从这种意义上来说，他对亚里士多德哲学的“洗礼”或丝毫无损于他作为中世纪最伟大的基督教哲学家的称号。

例如，亚里士多德认为，人的思维活动之所以是时断时续的，而非持续不断的，不是源于感觉对象的刺激的偶然性，而是源于持续存在的积极理智作用于个人的消极理智的间断性。但作为神学家的阿奎那为

了防止西格尔等人从中引申出一个独立于个人灵魂之外的“统一理智”，以及可能由此导致的否定个人灵魂不朽乃至个人的道德责任的危险，而对这种观点进行了重新解释。他指出，根据莫尔伯克的威廉(Guilelmus de Moerbeke)对亚里士多德《论灵魂》的翻译，积极的理智只是被该书比喻成了太阳的光芒，而不是太阳本身。太阳只有一个，它所发射的光芒却是多种多样的，故而积极理智也和太阳的光芒一样，在每个人身上都是不同的。^[33]他因此认为，从亚里士多德的思想整体上来看，思维活动的非连续性不是源于积极理智的分离存在，而是源于内在于消极理智的“习性”(habitus)。也就是说，由于消极理智获得了积极理智所抽象出来的理性形式之后，不仅能够产生出指向它们的理智意向(intentio intellecta)，也可以暂时中止这种意向的实现，而将其作为一种介于现实性与潜在性之间的习性保存起来，以便使它在没有感觉所提供的、可供抽象的映像(phantasma)的情况下，“也可以按照自己的意愿将其再次转变为现实的思维活动(actu intelligere)”。^[34]可见，在按照基督宗教的标准来改造亚里士多德哲学的过程中，信仰赋予他的学说的不一直都是消极的内容，也包含着积极的促进因素。

三、与中世纪奥古斯丁主义者的对比

与以波那文都为代表的中世纪奥古斯丁主义者相比，阿奎那的独特之处主要表现在：他通过把基督宗教的灵魂研究与对亚里士多德实体理论的创造性发挥相结合，使自己得以从存在与本质、形式与质料、现实与潜在等范畴的辩证关系出发，对一系列公认的神学教条做出了重新阐释，从而不仅在不违背信仰的前提下肃清了传统神学中的柏拉图主义因素，也把许多新的含义赋予了与之相关的基督宗教信仰。正因为如

[33] F.J. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, 1994, p. 49.

[34] T. Hibbs, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999, p. 44.

此，他从不讳言自己与这些保守的奥古斯丁主义者之间有着重大的理论分歧。在他看来，他们之间的意见分歧主要集中在三个方面，即，“形式成为存在的过程，知识的获得和德性的获得”。^[35]而这三个方面的分歧在他们的灵魂学说中依次表现为对灵魂与肉体的关系、认识的过程和自由意志的不同看法。

首先，在讨论灵魂的本质及其与肉体的关系，也就是后来所说的心身关系时，阿奎那认为，“形式产生质料中的形式，形式加诸于从属的质料之上。”而以波那文都为代表的奥古斯丁主义者则认为，“形式在质料之中生出，质料已经包含着潜在形式。”这就是说，奥古斯丁主义者虽然不否认灵魂与肉体的关系类似于形式与质料的关系，却又认为肉体本身已经包含着作为个别的“有形存在”的低级形式。故而在他们看来，肉体与作为其形式的个人灵魂的联合实际上是两个不同实体之间的“不相混合的联合”，这种联合所导致的只能是“一个使用肉体的灵魂”。而阿奎那则把这种精神实体还原成了没有精神质料的纯形式，他所说的肉体也不具有作为一个个别的有形存在的低级形式，而是由加诸于质料之上的灵魂和作为灵魂的个体化条件的质料所共同构成的一个完整的人。

其次，就“知识的获得”而言，双方的分歧主要表现为，虽然他们都不愿把来自上帝的原型光照论与来自人的感觉抽象对立起来，但在两者谁为基础的问题上，他们的立场是截然不同的。按照波那文都等人的观点，理智对感觉经验的抽象要受到来自上帝的原型光照的推动，其作用则是使内在于理智的天赋观念由潜在转变为现实。而阿奎那则认为，作为永恒的原型存在于上帝思想中的神圣观念既不是理智所要认识的对象，也不是它的推动者，而只是它的前提条件和外在的动力因，因而一切理智观念的形成都离不开对感觉所提供的映像的抽象。^[36]

[35] 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第427页。

[36] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 5.

再次，在自由意志问题上，虽然他们都不反对把意志的选择同上帝的恩典和人的终极命运联系起来，但是在奥古斯丁主义者看来，意志的自由不仅要受到来自下面的原罪和怀疑的束缚，还要受到来自上面的预定和奇迹的制约，故而意志离开了恩典的干预就只能在罪中进行“自由”的选择。阿奎那则通过对必然性与偶然性、终极原因与具体原因的关系的分析，赋予了上帝的恩宠和预定以新的含义，从而使它们不再限制人的自由，反而要成全人的自由；此外，为了克服奥古斯丁主义者的意志主义倾向，他还从亚里士多德关于实践智慧的理论中引申出“自由的判断”与“自由的选择”相结合的理性意欲说，从而证明了“自由的决定在内容上是意志的行为，在形式上则是理智的行为。”

由此可见，与某些保守的奥古斯丁主义者相比，阿奎那的灵魂学说虽然没有直接否定过任何一个公认的权威人物的意见，却常常对权威们所使用过的概念的意义做出仔细的区分，然后指出他们的追随者对这一概念的理解在某一次要的意义上是正确的，在另一个更重要的意义上则是错误的。这样一来，即使在不同意这些保守派的意见时，他也可以使用与之相同的词汇来对与之相同的信仰做出与之不同的论证。因此，当我们从基督教哲学这个视角来评价他的灵魂学说的精神实质与基本特征时，不能因为它使用了一些与奥古斯丁相同的词汇来表述亚里士多德的哲学观点，就将其简单地归结为把来自两个不同传统的观点无原则地掺和在一起的折中主义，或是以神学阉割哲学的信仰主义，而应该紧紧地围绕他所涉及到的上述几个基本问题，去具体地考察这种关系究竟促使他对前人的哪些观点做出了不同的解释，以及这些解释如何意味着他对前人的观点做出了积极的发展。

第三节 神学背景与哲学渊源

研究阿奎那的权威学者斯汤普教授曾经指出：“因为阿奎那是作为

道明修会的教师和巴黎大学神学院的成员而进行创作的，所以他的大部分著作都是与他本人和同代人的神学思想相关联的。然而，在中世纪的时候，许多学术性的神学都是由一种关于最根本的普遍现实、尤其是关于人的本质和行为的理性研究构成的。这种开阔的研究领域显然包含着许多在今天被视为哲学的内容，并且在阿奎那的神学著作所探讨的广泛主题中得到了体现。”^[37]由此可见，我们在介绍阿奎那灵魂学说的理论源流时，既要从基督宗教的视角考察这一学说的神学背景，又要从理性的视角分析它的哲学渊源。说得更具体一点，我们不仅要了解这一学说在哪些方面承袭了作为古代教会遗产的神学传统，而且要弄清它在哪些地方借鉴了亚里士多德的哲学方法，并且在何种程度与何种意义上将两者综合了起来。

一、早期基督徒之朴素的灵魂观念

基督宗教诞生之初的大多数基督徒(诺斯替派的成员除外)和他们的护教士，如塔提安(Tatian, 约110—172年)、爱仁纽(Irenaeus, 120—202年)和德尔图良(Tertullian, 145—220年)等人仍然像旧约时代的希伯来人一样，把灵魂看成气、风之类的物质性的东西，而不是什么不朽的精神实体。

这是因为，按照基督宗教和犹太教共同承认的《旧约》的记载，人类的始祖亚当是上帝用地上的“灰土”所造，当上帝把“生气”吹给他之后，他才成了“有灵的活人”。但是由于人在伊甸园中犯下了违抗上帝的罪，所以又不能永远保持自己的生命，而是迟早要重新“归于尘土”(《创世记》2:7和3:19)。这就意味着，原初之人的本质不仅仅是作为“生气”的灵魂，而是一个来自尘土的、具有物质性和生物性等自然属性的肉体。因此，早期的基督徒在思考上帝所要拯救的究竟是灵魂还是肉体，抑或是它们的统一体时，不可避免地会

[37] Eleonore Stump, *Aquinas*, p. 1.

受到这种在当时的巴勒斯坦地区流行的希伯来灵魂观的影响。当然，与当时的希伯来人（信奉灵魂不死的法利赛人除外）不同的是，大多数基督徒并没有把一切因果报应都限制在自己或后裔们的现世生活之中，而是试图理解耶稣关于永生、复活和末日审判的教导。因为在这些基督徒看来，当“道成肉身”的基督再次降临时，人的肉体可以在上帝的奇妙作为下重新“复活”，并通过公义的审判而被赐予永生或被投入硫磺火海。

例如，德尔图良就曾经指出：“从《福音书》中我们可以看到他们对于灵魂的有形的性质作了最清晰的证明。在地狱中，人的灵魂肯定在受折磨，受烈焰的惩罚，受干渴的煎熬，有福一点的则指望人能用指头尖蘸点水，凉凉他的舌头……如果这些都不存在，《圣经》也不可能假造一篇关于肢体的叙述……如果关在禁地中的灵魂什么也不是，那么（所有这些）又从何说起呢？如果灵魂没有肢体的基质，那么它肯定什么也不是。”^[38]他还由此断言，我们应该“把灵魂定义为来自神的气息，是不朽的，有形体的，有形式的，它的基质是简单的，它的本性中就有理智，它的力量以各种方式发展，它有自由的决定权，它的偶性是可以变化的，它的官能是易变的，理性的，至上的，表现为一种本能”。^[39]按照这种观点，灵魂的存在不仅需要以肉体的存在作为前提条件，而且理所当然地会随着肉体的死亡而消亡。^[40]

这种原始而朴素的灵魂观念反映了基督宗教所关怀的不仅仅是人的灵魂，而是包括肉体在内的完整的人；它甚至从一个侧面说明了后来的基督宗教为什么会抛弃把人的本质仅仅归结为灵魂的奥古斯丁主

[38] 德尔图良：《论灵魂和身体的复活》，王晓朝译，香港：道风书社，2001年，第13—14页。

[39] 转引自王晓朝主编：《信仰与理性：古代基督教教父思想家评传》，北京：东方出版社，2001年，第161页。

[40] 参阅高新民：《人自身的宇宙之谜》，第78—79页。

义，转而采纳更为注重灵魂与肉体的统一性的托马斯主义作为自己的理论依据。然而，它毕竟只是“还不曾有自我意识的基督宗教”的一种自发的、朴素的灵魂观念。^[41]与当时在罗马帝国的上层知识分子中流行的、各种更为理论化和系统化的灵魂学说相比，它不仅显得逻辑混乱、概念模糊，有时甚至还会让人得出自相矛盾的印象。特别是当基督宗教在4世纪初成为罗马帝国的国教，并逐渐为上流社会的知识分子所接受之后，它越来越难以继续起到宣扬永生复活、末日审判和天堂地狱等基本信条的作用。因此，后来的拉丁教父，如奥古斯丁和尼斯的格列高利(Gregorius Nysenus, 335—394)等人从宣扬基督宗教信仰的实际需要出发，零星地引入一些易于同《圣经》的教导相协调的古希腊哲学家的观点，对早期教会的灵魂观进行了一番非物质化和实体化的工作。

二、灵魂观念的非物质化与实体化

在4世纪的拉丁教父当中，对于后来基督宗教的灵魂研究影响最大的当首推希波的奥古斯丁。奥古斯丁为了统一基督宗教的学术思想，而进一步强化了已经被大多数教会所承认的“肉身复活”和“个人灵魂不朽”的灵魂观念，并且使它们被正式纳入了基督教的教义体系之中。^[42]而他之所以能够取得这一成就，又同他对柏拉图主义的回忆说和理念论的加工和利用有着密不可分的关系。

按照柏拉图主义的观点，人具有某些不能被归结为肉体的属性的功能，而且这些功能还彼此不同，甚至会相互冲突。因为灵魂作为思维、情感和欲望等功能的承担者，只能是来自理念世界的精神实体，而不像过去的自然哲学家所说的那样，是由水、火、气或原子等物质性的

[41] 《马克思恩格斯全集》第22卷，北京：人民出版社，1965年，第536页。

[42] “个人灵魂不朽”和“肉身复活”这两个信条虽然具有某些《圣经》依据，并且为绝大多数基督徒所接受，但它们并非直接出自耶稣基督的话语，而是在基督宗教争取自身合法地位的斗争中，为了适应神学发展的特殊需要而逐渐被纳为正统教义的。

“本原”构成的有形实体。^[43]此外，柏拉图主义还反对像恩培多克勒那样，把各种不同的灵魂功能都归属给单一的心灵或者努斯(Nous)，而是主张把它们分别归结为灵魂的三个不同部分——即理性、激情和欲望的功能。客观的说，这种理论进一步深化了灵魂与肉体之间的区别和对立，从而为柏拉图把他的理念论推广到灵魂研究之中，提出著名的“回忆说”提供了理论依据。^[44]但是在柏拉图本人的思想中也孕育着一些“否定自己的因素”。例如，他把灵魂看成一种寄居于肉体之中的精神实体，并在《阿尔基比亚德篇》(Alcibiades)中给人下了一个著名的定义：“使用肉体的灵魂”，这就蕴藏着后来被称作心身二元论的观点，也为合理地说明灵魂与肉体之间的相互联系与作用设置了障碍。

实际上，早在基督宗教诞生之前，柏拉图的学生亚里士多德就已经发现了这一缺陷，并且率先发起了对这一阶段的认识的否定。亚里士多德指出，灵魂作为生命的第一原则，并不是什么独立的精神实体，而是“潜在地具有生命的自然躯体的形式”，是生命体的功能和属性的“现实化”(entelecheia)。为了进一步把对灵魂的探讨与对生命原因的探讨相结合，他还根据生命体的各种不同功能的组合，把灵魂也区分成了生长灵魂、感性灵魂和理性灵魂等不同的生命形式。这样一来，他便进一步拓展了灵魂研究的范围和方法，即从对灵魂本质的探讨发展到了对具体的灵魂功能及其相互关系的探讨。然而，在基督宗教的神学传统与古希腊的哲学传统发生碰撞的过程中，由于柏拉图的观点似乎比亚里士多德的观点更易于同基督宗教的教义相协调，结果反而首先得到了以奥古斯丁为代表的教父思想家的青睐。

奥古斯丁等人为了论证“永生复活”、“末日审判”和“天堂地狱”等基本信条，不仅重新赋予了灵魂(anima)一词以精神实体的含

[43] M. Jeeves & R. Berry, *Science, Life and Christian Belief*. Grand Rapids: Barker Books, 1998. p. 141.

[44] 参阅高新民：《人自身的宇宙之谜》，第52—53页。

义，而且从“信仰寻求理解”的思维方式出发，对柏拉图的观点加以削足适履式的改造，从而在其基础上建立了一套带有极端二元论色彩的基督宗教灵魂学说。这种学说认为，虽然人的本质的确是柏拉图所说的、被赋予了理性的灵魂实体，但是也不能因此否认肉体的实体性存在，而应该把灵魂与肉体之间的关系视为两个具有主从关系的实体之间的“不相混合的联合”。用奥古斯丁自己的话说：“我的灵魂的肉体是不同于灵魂的另一个实体，虽然两者在同一个人之间的关系不同于一个人与另一个人的灵魂之间的关系。”^[45]

奥古斯丁学说的独特之处在于：他虽然像柏拉图一样承认了人的灵魂是不朽的精神实体，但是为了避免可能由此导致的“灵魂转世说”，又不同意像柏拉图那样把肉体仅仅看成灵魂暂时使用并终将抛弃的工具，而是试图在承认灵魂的实体性和不朽性的前提下，也为肉体的实体性及其与灵魂的统一性留下地盘，以便合理地解释“肉身复活”的必要性，说明为什么在末日审判的时刻，死人的灵魂必须与自己的肉体一起并承担责任。从这种思想出发，他还把灵魂的内在构成也视为对上帝“三位一体”的摹仿，不仅将其进一步区分为记忆、理解和意志等三个不同的部分，而且对“记忆和理解能力与神圣光照的关系”、“意志自由与上帝恩典的统一”等问题加上了许多牵强附会的解释。^[46]

奥古斯丁的学说是一种典型的、用神学来统摄哲学的“基督教学说”。这种学说暂时消除了异教哲学家的学说对基督宗教信仰的潜在威胁，并一度成为13世纪以前士林哲学中的正统思想。^[47]然而，它始终未能摆脱它所师承的柏拉图学说的矛盾，并且造成了一些新的理论混乱。例如，为了克服柏拉图不能合理地解释灵魂与肉体之间的相互联系与作用的缺陷，以及可能由此导致的否定肉体的实体性乃至“肉身复活”教

[45] 转引自赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，第393页。

[46] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第163—164页。

[47] E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward, 1978, p. 361.

义的危险，奥古斯丁及其追随者曾经设想了一个介于灵魂和肉体之间的“第三实体”作为两者联系的纽带。但这样的纽带无论在经验上还是理论上都不可能得到证实，显然是难以站得住脚的。因此，随着基督教哲学的进一步发展，特别是随着杰出的阿拉伯哲学家阿威罗伊和阿维森纳(Avicenna, 980—1037)等人重新整理和解释过的亚里士多德思想的西渐，隐藏在这种学说中的矛盾终于暴露了出来，并开始受到教内外一些激进的拉丁阿威罗伊主义者的怀疑和批判。更为严重的是，由于当时的奥古斯丁主义者常常通过援引那些公认的神学教条的办法来压制新思想的传播，从而使一些拉丁阿威罗伊主义者对这些教条究竟是不是理性所能证实的哲学真理也开始提出了疑问。例如，“在拉丁基督宗教的心脏地带，也可以看到像布拉邦特的西格尔一样的阿威罗依崇拜者，此人在哲学的引导下得出了违背启示的结论，并且由此陷入了一种痛苦的境地，因为他本人仍然具有基督宗教的真理。即使圣波那文都也无法完全拒绝亚里士多德。”^[48]

三、亚里士多德灵魂学说的影响

在这种形势下，阿奎那意识到，奥古斯丁等人的灵魂学说已经很难适应士林哲学的进一步发展，如果不及时地对其加以必要的改良和补充，还有可能给信仰带来负面的影响。与此同时，由阿拉伯世界传入的亚里士多德的灵魂学说虽然比前者更为系统和完整，却容易被那些具有异端倾向的拉丁阿威罗伊主义者所利用，所以只有在对它施以基督宗教的洗礼之后，才有可能从中引申出与正统的神学教条相一致的结论。因此，他在保守派与革新派的争论中持一种中间立场，即主张在兼顾信仰与理性的前提下，对来自这两个不同传统的观点加以必要的修改与补充，以便把它们综合成一种带有“温和实在论”倾向的灵魂学说。^[49]

[48] M. Nedoncelle, *Is There A Christian Philosophy*, p. 53.

[49] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1956, pp. 53—57.

为此，阿奎那虽然坚定地站在基督宗教的立场上驳斥了拉丁阿威罗伊主义的“双重真理论”的倾向，但又没有使自己的学说完全拘泥于过时的奥古斯丁传统，而是试图一方面通过对前人哲学观点的改造，将那些本来与信仰无关、甚至有可能导致异端的哲学观点转化成正统的、同基督教的信仰相一致的观点；另一方面又通过意义辨析的方法对那些古老的神学教条做出更加温和的解释，以便有效地剔除其中所蕴涵的神秘主义和柏拉图主义因素。具体来看，他的学说与基督宗教的传统观念和亚里士多德的哲学思想的渊源关系表现在以下两个方面。

一方面，阿奎那的灵魂学说从来就没有与传统的神学理论相抗衡的企图，甚至也没有直接否定过任何一个得到教会公认的权威人物的意见。他只是在不同的时代背景和理论条件下，调和了包括奥古斯丁主义在内的士林哲学各派的思想，从而在当时起到了改良与统一基督宗教学术思想的作用。这是因为，阿奎那所信仰的上帝是奥古斯丁的上帝，而不是亚里士多德的上帝，他所关心的灵魂也是上帝所要救赎的子民的灵魂，而不是亚里士多德的自然哲学中的灵魂。因此，他虽然在许多问题上与奥古斯丁主义者的看法不一致，但并不一定存在根本性的分歧。事实上，他的灵魂学说从来没有像那些方济各修会中的保守派所指责的那样，用异教徒的哲学来曲解基督宗教的神学，而只是在服务于信仰的前提下，保存和发展了一些能够与信仰相协调的古代哲学家的观点和方法，并利用它们更新了某些过时的神学理论。从这种意义上来说，他的确是一个理性辩护主义的神学家，而不是一个自主的哲学家，他的灵魂学说与奥古斯丁的“基督教学说”也并不存在什么实质性的区别。

然而，正如对信仰的恪守并没有使阿奎那的学说分裂成非基督教的哲学和非哲学的基督教一样，对权威理论的让步也未能泯灭他的“哲学精神”。这主要体现在，虽然他为了保持严格的正统性，而使用了许多与奥古斯丁相同的神学词汇来表达自己的思想，却常常通过意义辨析的方法赋予这些词汇以新的、甚至完全不同的意义和内容。这就意味

着，即使在反驳那些保守派的意见时，他也可以使用与之相同的神学词汇来对与之相同的基督宗教信仰做出与之不同的理论证明。而他之所以能够做到这一点，是由于他不同意奥古斯丁主义者把神学当作“真正的哲学”的做法，而试图在承认“神学是哲学的婢女”的前提下，把两者的功能区分开来，以便对那些可以为理性所把握的神学教条做出更加有效的哲学论证。正是这一出发点促使他选择了代表自然理性的亚里士多德主义，而不是更加符合教会传统的柏拉图主义作为自己的思想源泉，对一系列为神学家和哲学家们所共同关心的问题做出了有别于奥古斯丁传统的解释。也正是出于这一原因，人们在研读他的灵魂学说时才惊讶地发现，他的著作中“缺少士林哲学家的著作中常见的大量脚注和对权威的引证，而常常代之以严密的演绎推理和逻辑论证，相当具有说服力”。^[50]

另一方面，虽然阿奎那的灵魂学说与亚里士多德的灵魂学说之间有着较为密切的联系，以至于某些学者甚至将其归于同一种哲学体系，但是实际上，尽管阿奎那继承了亚里士多德的研究理路，并经常借助后者来论证自己的信仰，但是这并不意味着他不能在信仰的推动下，对后者做出创造性的发展，进而取得超越于它之上的哲学成就。一方面，他的灵魂学说的确沿用了亚里士多德的研究顺序，认为“必须首先单独地考虑作为整体的一类事物所具有的共性，然后再去讨论各个部分所具有的特性，以避免讨论不同部分时出现不必要的重复”。为此，他还像亚里士多德一样，在探讨灵魂的各种功能与活动之前，首先对 *anima* 一词作了广义上的理解，即把它等同于一切生命体的生命的第一原因，也就是人们通常所说的“魂”。但是与此同时，他的灵魂学说所关注的主要对象又不仅仅是亚里士多德所关注的一切生物的生命原因，而更多的是作为上帝救赎之恩的受体的、人所特有的“理性灵魂”。^[51]正是在

[50] R. C. Sproul, *The Consequence of Ideas*, Illinois: Crossway Books, 2000, p. 67.

[51] T. Hibbs, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 3.

探索人的理性灵魂所特有的精神本质、理智功能与意志活动的过程中，阿奎那把许多新的内容注入了亚里士多德关于生命原因的普遍定义，并且由此对与之相关的基督宗教信仰加以了更加有效的论证。例如，亚里士多德虽然认为人的生命原因与动物的生命原因一样，都是肉体的形式和现实性，却对这一定义是否适用于人的生命原因（即理性灵魂）所特有的理智功能语焉不详。他甚至认为“灵魂中的某些部分可能是分离存在的，因为它们并不是肉体的现实性”。^[52]

另一方面，作为神学家的阿奎那却敏锐地察觉到了这种倾向对基督宗教信仰的潜在威胁。为了防止当时的拉丁阿威罗伊主义者以此为借口，将理智活动的主体从作为肉体形式的个人灵魂中分离出去，从而导致否定“个人灵魂不朽”乃至“末日审判”教义的危险，他按照信仰的要求对亚里士多德的观点做出了补充说明。他指出，从亚里士多德的思想整体上来看，他在谈到理智的分离性时，只是想表明它是一种不需要肉体器官共同参与的精神活动，而不是要否认它是灵魂与肉体相结合的人的活动，更不是要从中推论出一个独立的、人人共享的统一理智。因为作为形式的灵魂一旦与它的质料相结合，便被其个体化为整个肉体及其每一部分的现实性，所以不论是它和肉体器官共同执行的生长和感觉功能，还是它所单独执行的理智功能，都“不仅仅是灵魂或肉体的功能，而是由它们的结合所产生的人的功能”。^[53]这样，他便把包括亚里士多德所说的“或许能够分离存在”的那一部分在内的整个理性灵魂都归结成了肉体的形式和现实性，从而在一定程度上克服了亚里士多德在论述灵魂与肉体的关系时所表现出的矛盾倾向。

由此可见，阿奎那的灵魂学说与亚里士多德的灵魂学说之间虽然具

[52] *Aristotle's De Anima in The Version of William of Moerbeke and The Commentary of ST. Thomas Aquinas*, Book II, ed. K. Foster & S. Humphries, New Haven: Yale University Press, 1954, 413^a2, p. 174.

[53] Aquinas, *Quaestio Disputata de Anima*, in *Aquinas Selected Philosophical Writings*, ed. by T. McDermott, Oxford University Press, 1993, pp. 187—190.

有理论上的渊源关系，但是这种关系的性质不仅仅是消极的利用和模仿，也包含着积极的改造和超越。而在这方面，信仰常常起到了难以替代的促进作用。

第四节 《圣经》灵魂观念的语源学考察

基督宗教是一个崇尚启示的宗教，《圣经》则是它的全部启示的中心。然而，在圣经解释学中，对于灵、魂、心、体等词汇的解释历来就是一个棘手的难题。因此，在我们具体地分析阿奎那的灵魂学说之前，还有必要从语源学的角度考察一下《圣经》本身的灵魂观念，以便梳理出其中蕴涵的生命、自我和情感等特殊含义，并且对后来流行的歧异性理解做出澄清。

一、如何解释《圣经》中的灵魂观念

在希伯来《圣经》中，用于表述灵魂的主要是带有生命、气质或气息等含义的 *nephesh*、*neshema*（因这两个词的意思十分接近，许多解经学家将它们通称为 *nepeš* 或 *ruah* 等词汇，^[54]但是在后来翻译的“希腊七十子译本”中，用来表述灵魂的词汇除了与它们的含义相接近的希腊词汇 *psychē* 之外，更多的则是容易从中引申出精神性和非物质性的 *pneuma*。受其影响，连有第一个犹太教哲学家之称的斐洛（Philo，前25—40年）也认为，灵魂在离开肉体之后可以继续存在。^[55]在基督宗教神学与希腊哲学的碰撞融合过程中，爱仁纽（Irenaeus，约130—200）、克莱门特（Clement，约153—217）、奥利金（Origen，185—254）和圣奥

[54] M. Jeeves, & R. Berry, *Science, Life and Christian Belief*, pp. 139—142.

[55] 参阅傅有德：“灵与肉：一个宗教哲学问题的比较研究”，载于《哲学研究》2000年第6期。

古斯丁等基督教哲学家又陆续引入一些新柏拉图主义的观点，对《圣经》中的灵魂观念进行了一番非物质化和实体化的工作，从而进一步将其解释成了一种寄居于肉体之中的精神实体。^[56]

到了17世纪之后，一些学者又开始通过所谓的“实体二元论”（肇始于笛卡尔）来解释《圣经》中的灵魂观念，甚至试图将其转变成为一个“通过自我反思达到的内在精神王国”。^[57]这么做的后果之一是，在此前的通俗拉丁文《圣经》译本中，用于表述灵魂的词汇主要是带有“生命的原则”（*principia animata*）的含意的 *anima*，而不是带有心灵（*mens*）的含意的 *animus*，但是在此后的各种英文《圣经》译本中，这个词汇常常被置换成了与 *animus* 的含义相接近的 *mind*。

但近几十年来，随着心理学、神经科学、认知科学和心灵哲学研究的进一步深入，明确赞成“实体二元论”的学者已经变得越来越少。^[58]在这种形势下，一些解经家又转而利用“功能主义”或“同一论”的观点来重新整合《圣经》中的灵、魂、体等概念，以便建立一种更能体现“人为多元之统一”的基督教灵魂观。例如，新正统神学的创始人巴特（K. Barth, 1886—1968）特别重视使徒保罗在《帖撒罗尼迦前书》5章23节所说的“愿赐平安的上帝亲自完全圣化你们，将你们整个的神魂（*pneuma*）、灵魂（*psychē*）和肉身（*soma*），在我们的主耶稣基督降临时，保持的无瑕可指。”他认为这段话表明，无论对灵魂与肉体的二分法，还是灵、魂、体的三分法，都不符合《圣经》的原意，因为保罗并没有把它们中的任何一个单独作为上帝救赎之恩的受体，而是祈求上帝让人的灵、魂、体（在天主教思高本圣经中译作“神魂”、“灵魂”和“肉身”）在耶稣基督里合而为一。^[59]

[56] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p. 62.

[57] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, pp. 16—17.

[58] 参阅高新民：《现代西方心灵哲学》，第86页。

[59] K. Barth, *Church Dogmatics*, III, Edinburgh: T & T Clark, 1960, pp. 343—344.

为了澄清上述分歧，英国的圣经解释学家约翰·司脱特(John Stott)正确地指出，如果我们想避免在解释《圣经》中的灵魂观念时得出先入为主或以偏概全的结论，那么就必須把自己的观点暂时“悬置”起来，并且“下意识地回到《圣经》作者的语言和文化背景中去，尽可能地让他们说出他们自己想说出的东西，而不是强迫他们说出我们想让他们说出的东西”。^[60]

二、关于《圣经》中的 *nepesh* 和 *psychē*

当代心理学家克里克(F. Crick)在他的代表作《令人震惊的假说》中指出，把灵魂说成“一种独立于肉体的、具有理性和自由意志的存在者”是《圣经》中最具独断论色彩的神学假说之一。^[61]这一指责代表了相当一部分现代学者的看法。然而，尽管类似的假说曾经不止一次地被写进一些教会或宗派的教义问答或信条，但是事实上，它们并不是从《圣经》本身的思想中推导出来的，而是正如路德(Martin Luther)、巴特和廷德尔(William Tyndale)等人所说，是源于后来的神学家和解经家利用时髦的哲学理论来重构《圣经》的神学观念的结果。

在《圣经》原文中，用于表述灵魂的词汇主要有两组，第一组是 *nepesh*(旧约希伯来文，又作 *nephesh* 或 *neshema*)和 *psychē*(新约希腊文)，也就是我们通常所说的“魂”。而在旧约中，关于人和“魂”的关系的描述又首先出现在《创世记》2章7节。按照这节经文的记载，人的始祖是上帝用灰土或尘土造的，当上帝将“魂”(neshema)赐予他之后，他才成了一个“有灵的活人”(nepesh hayya 或 nephesh，在英文 NIV《圣经》译为“有生命的存在者”；在天主教思高本《圣经》译为“有灵的生物”)。而按照迈蒙尼德(Maimonides, 1135—1204)在《迷

[60] J. Stott, *The Message of Romans*, Leicester: IVP, 1994, p. 189.

[61] F. Crick, *The Astonishing Hypothesis*, New York: Simon & Schuster, 1994, pp. 1—2.

途指津》中的解释，*neshema* 和 *nephesh* 在希伯来文中不仅可以表示不朽的灵魂，更可以表示象征着生命的血液和气息。因此，从语源学上看，这节经文虽然意味着人除了来自尘土的肉体之外，还有一个来自上帝的“魂”，但是对于这个“魂”能否脱离肉体而存在，它并未做出明确的回答。^[62]

然而，一些受新柏拉图主义影响的前尼西亚教父却对其做出了肯定的回答。例如，前面所提到的爱仁纽就曾经指出，这节经文表明，人之所以具有“上帝的形象”，是因为他除了肉体之外，还有一个“不朽的灵魂”，而这个灵魂不是别的，就是“人的理性——思想、意念和精神倾向”。^[63]爱仁纽的解释不仅得到了同时代的克莱门特和奥利金等人的赞同，而且对于整个基督宗教的思想史产生了深远的影响。从那时起直到如今，基督宗教的人性论之所以始终未能摆脱灵肉二元论的窠臼，可以说与这种解释的影响不无关系。

但值得注意的是，在爱仁纽的解释中暗藏着一个严重的缺陷，即 *nepeš* 在希伯来文中的基本含义并不是他所说的“不朽的理性”，而是一个包含着物质性和生物性等自然属性的生命体。而且旧约的作者也从未用它专指人的灵魂，而是常常用来表示某些有生命的动物（《创世记》1:20；21；24；30），甚至用来表示某个死去的肉体（《利未记》21:11）。因此，一些现代学者正确地认识到，这个词不能译为“魂”或灵魂，而只能译为“心身的统一体”（the psychosomatic entity）^[64]。而与旧约相比，新约中 *psychē* 一词的含义要复杂得多，它既可以像前者那样泛指统一的生命体，也可以用来特指思想和愿望的主体。例

[62] 参阅亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，济南：山东大学出版社，1998年，第89页。

[63] Irenaeus, *Against Heresies*, in *Ante-Nicene Fathers Translations of The Writings of The Fathers down to A. D. 325*, Volume 1, ed. A. Roberts & J. Donaldson, Edinburgh: Eerdmans Publishing Company, 1989, II, 29.3.

[64] Brueggemann, W., *Theology of The Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, pp. 452—453.

如，早在公元前 8 世纪的《荷马史诗》中，它就曾用来表示死后生活在阴间的鬼魂，而在公元前 4 世纪的柏拉图哲学中，它又进一步获得了抽象的“理念”的含义。但是当希腊化时期的护教士和教父们依据这个词在柏拉图的理念论和回忆说中的含义来解释它在新约中的含义的时候，前者所带有的抽象的理念的含义才被混入了后者的含义之中，从而引发了中世纪哲学史上关于“个人灵魂不朽”教义的长期争论。

由此可见，要想对 *nephesh*、*nesHEMA* 和 *psychē* 等词汇的含义有一个较为本真的认识，就不能笼统地从某一角度出发，对它们进行以偏概全的解释，而应该结合圣经作者的语言文化背景及其与上下文的逻辑关系来进行全面客观的分析。用这种方法看问题，我们发现它们除了某些细微的差别之外，主要有三个共同的含义。

首先，它们都可以表示“自我”或者人本身。据统计，《圣经》中用一个人的“魂”来表示这个人本身的地方有 300 多处（如《创世记》27:19；《利未记》16:29；《民数记》16:38；《以赛亚书》38:17 等）。由于这种用法容易引起一些歧异性的理解，许多研究者还曾专门撰文来予以澄清。例如，在《创世记》46 章 26 节所说的“凡从雅各所生的，共有六十六人”这段经文中，“人”的希伯来原文是 *nephesh*，因而一些 13 世纪的士林哲学家曾把它的意思误解为：“出自雅各胯下的灵魂共有六十六个”，他们甚至由此提出，人的灵魂不是单独创造的，而是“从父亲的精液中产生的”。为了驳斥这种“异端”观点，阿奎那则针锋相对地指出“这段话的写作方式是提喻法，即用灵魂来表示整个人”。^[65]

其次，它们也可以表示人的“生命”。在旧约中，可以根据上下文之间的关系将 *nepeš* 译为生命的地方高达 150 多处。例如，在《出埃及记》21 章 30 节所记载的“若罚他赎命的价银，他必照所罚的赎他的

[65] Aquinas, *Summa Theologiae*, in *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Part I, ed. A. Pegis, New York: Random House, 1945, 118.2. ad 2.

命”和《以赛亚书》53章12节所记载的“因为他将命倾倒，以至于死；他也被列在罪犯之中。他却担当多人的罪，又为罪犯代求”（在天主教思高本《圣经》中译作“因为他为了承担大众的罪过，作罪犯的中保，牺牲了自己的性命，至于死亡”等经文中，“命”或“生命”的希伯来原文都是 *nepes̄*。而在新约中，可以根据上下文之间的关系将 *psychē* 一词译为“生命”或“性命”的地方也有46处之多。例如，在《马太福音》10章39节所记载的“得着生命的，将要丧失生命；为我丧失生命的，将要得着生命”这节经文中，“生命”一词的希腊原文是 *psychē*。

最后，它们有时还可以表示内在的“情感”。例如，在《出埃及记》23章9节中，*nepes̄* 所表示的是作为寄居者的内心感受；在《利未记》26章16节中，它所表示的是悲伤和痛苦的所在；在《申命记》23:24节中，它所表示的是欲望的主体；在《士师记》18:25节中，它所表示的是易怒的性情；在《箴言》27:9节中，它所表示的劝告者的善良意愿等等。正是考虑到上述因素，在一些现代的《圣经》译本中，*nepes̄* 和 *psychē* 常常不再被译作“魂”或灵魂，而是被译作情感或愿望，有时甚至可以与某些表述肉体器官的词汇（如 *qereb*；*leb*；*kardia*；*splagchna* 等）交替使用（如《创世记》6:3—5；《出埃及记》23:9；《利未记》26:16；《申命记》23:24；《士师记》18:25；《列王记》25:6；《得萨洛尼前书》3:13）。

通过上述分析，我们不难发现，许多曾被视为灵魂不朽说的“圣经依据”的经文实际上可以引申出完全不同的解释。例如，《弥迦书》的6章7节常常被一些过去的神学家视为灵魂不朽说的《圣经》依据，因为它里面记载着“我岂可为我的灵魂（*nepes̄*）的罪恶献我的肉体（*bašar*）所生的呢”（在和合本《圣经》译为“我岂可为我心中的罪恶献我身所生的吗”；在思高本《圣经》中译为“为了我灵魂的罪恶，我应否献上我亲生的儿子”）。某些神学家甚至认为它意味着：属于肉体的东西同属于灵魂的东西是不相干的，而且只有灵魂才是上帝所要救赎的

对象，故而用属于肉体的东西来为灵魂赎罪是徒劳的。但实际上，在希伯来文中，*bašar*一词虽然在较宽泛的意义上可以表示肉体，但是在严格的意义上，它只能表示肉体的一个器官（尤其是腹部或子宫），而 *nepeš* 则如上面所说，可以表示“自我”或人本身。就此而论，这句话完全可以被译为“我岂可为我本身的罪恶献我的腹部所生的呢？”再如，《列王记上》的 17 章 21 节也常常被一些人用作灵魂不朽说的圣经依据，因为先知以利亚在这节经文中说道：“我的上帝啊，求你使这孩子的灵魂 (*neshema*) 仍入他的身体”（《列王记上》17:21）。但实际上，*neshema* 一词也可以用来表示“生命”，而且从先知说这番话的目的来看，他只是为了祈求上帝让那个可怜寡妇的儿子复活，所以这句话的正确译法应该是“我的上帝，求你使这个孩子的身体重新获得生命。”

总之，由于《圣经》中 *nepeš* 和 *psychē* 等词汇的含义都与肉体及其属性有着密切的联系，所以它们所表述的“魂”与其说是一个独立于肉体的精神实体，倒不如说是一个统一的生命体。在此意义上，上面所讨论的那个“有魂的活人”或者“有灵的生物”正如加拿大《圣经》学者华尔奇 (B. Waltke) 所说，“不仅是拥有一个肉体，而且本身就是肉体。”^[66]

三、关于《圣经》中的 *ruah* 和 *pneuma*

《圣经》中用于表述灵魂观念的另一组词汇是 *ruah* (旧约希伯来文) 和 *pneuma* (新约希腊文)，它们在中文本《圣经》中常常被译作“灵”，因为无论在旧约还是新约中，总能找到几处暗示人的“灵”可以在肉体死亡后继续存在的章节。^[67] 例如，在旧约的《传道书》12 章 7 节上就

[66] 转引自许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001 年，第 118 页。

[67] 此外还有 *chayyab* 和 *jechidah*，但是这两个词中“灵魂”的意思很不明确，且很少使用，故本书不予讨论。

记载着：“尘土仍归于地，灵(ruah)仍归于赐灵的神。”在新约的《路加福音》23章46节中，耶稣断气前所说的最后一句话也是：“父啊，我将我的灵魂(pneuma)交在你手里。”那么这是否意味着，它们在《圣经》中的含义是一种寄居于肉体之中的“精神实体”呢？对于这个问题，古往今来的解经家提出过许多不同的看法。

有的解经家认为，即便可以把《圣经》中的“魂”解释成肉体(bāsar, sarx)的形式，也必须承认至少在“灵”的概念中存在着一种二元论的倾向，这种倾向在“新约神学”的集大成者——使徒保罗的前几封书信中表现得尤为明显。例如，保罗曾把人体比作“这地上的帐棚”，并且说当它被拆毁了之后，人如果不想“赤身”的话，就必须凭借上帝所赐的灵(亦可译作“圣神”或“圣灵”)而住进“天上永存的房屋”(《哥林多后书》5:1—5)。一些解经家认为，这种说法意味着保罗把灵魂的存在方式分成三种：第一种是住在“地上的帐棚”(现在的肉体)之中；第二种是处在“赤身”(死后没有肉体)的状态之中；第三种是住在“那天上永存的房屋”，即“为复活的信徒所预备的天上的肉体之中”。^[68]但也有解经家认为，这种二元论的倾向并不是“人类学”意义上的，而只是“末世论”意义上的，因为从它的上下文(尤其是《哥林多后书》4:7—5:10)来看，保罗所说的“天上的房屋”并不是什么“储藏在天国的冷冻柜中的身体”，而只是一个“形象的比喻”，即为了说明：尽管现在的肉体容易遭到摧毁，但由于基督徒在接受洗礼时已经披上了基督作为衣服，所以他们在末日审判的时刻决不至于“赤身裸体”。^[69]

在我们看来，尽管后一种解释尚有待进一步深入，但与前一种解释相比，它似乎更有说服力。因为在希伯来文中，ruah是一个多义词，

[68] Cf. Witherington, B., *Conflict and Community in Corinth*, I, Carlisle: Paternoster, 1995, p. 391.

[69] Furnish, V., *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, New York: Doubleday, 1984, pp. 292—295.

它既可以表示灵感或意愿，又可以表示风或气息，而在旧约中，它的基本含义是使人或动物得以存活的“生气”（如《创世记》6:17和7:15，《出埃及记》3:21，《诗篇》146:4等）。因此，对于旧约的作者来说，“灵”的概念与“生气”的概念并没有实质性的差别，它们都可以用来表示生命的气息，有时甚至可以交替使用。例如，《诗篇》104篇29—30节的作者就曾经写道：“你收回他们的气，他们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，他们便受造”；在《约伯记》的34章14—15节上也写道：“他若将灵和气收归自己，凡有血气的就必一同死亡；世人必仍归尘土。”可见，尽管旧约中的“灵”有时可以用来表示某些精神性的东西，如智慧或愚蠢、骄傲或谦卑等（《利未记》2:30；《历代志下》21:16），甚至可以用来表示人所具有的“上帝的形象”（《箴言》20:27），但是它的基本含义并不是笛卡尔以后的哲学家所说的“纯粹意识”，而主要是人所具有的生命的气息。

与旧约相比，新约中 *pneuma* 一词的含义要稍微复杂一些。首先，它同样可以表示有限的物质生命的基础。例如，《马太福音》27章50节把耶稣的死称为“交出他的灵”（中文和合本《圣经》译为“气就断了”）；《雅各书》2章26节则指出：“身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”其次，它还可以表示永恒的精神生命的基础。例如，在《哥林多前书》2章14—15节中，保罗把那些不能领受上帝圣神之事的人称为“属血气的”（*psychikos*），而把上帝所要拯救的那些人称为“属灵的”（在天主教思高本《圣经》中译作“属神的”），而在希腊文中，*psychikos* 一词是“魂”（*psychē*）的形容词形式，故而有些学者认为这种说法意味着，人要想过上圣洁的生活，就不能只听从物质性的“魂”，而应该听从可以使自己获得永生的“灵”或“神”。对于这种解释，我们不想表示反对，但是却必须指出，后一种意义上的“灵”并不是指人自身的一个构成要素，而是指住在他里面的上帝圣神。因为在新约时代，“灵”或“神”的概念不仅可以用来表示人的思想、意志和情感，也可以用来表示三位一体的上帝。例如，在《约翰福音》4章

24节中，“圣父”曾被称为“神”；在《哥林多前书》15章45节中，“末后的亚当”（即“圣子”）也被称为“赐予生命的灵”（天主教思高本《圣经》译作“赐予生命的灵”）；至于把“圣灵”或“圣神”称为pneuma的例子在新约中更是多得难以统计。再次，这个词在当时还可以用来表示各种害人的“邪灵”，例如，在“同观福音”和《使徒行传》中，耶稣和门徒时常需要同各种害人的“邪灵”打交道。此外，它有时也可以表示人的思想、意志和情感。不过，新约的作者谈到这种意义上的“灵”的时候，从来没有把它定义为人之为人的本质，更没有将其神化为人所具有的“上帝的形象”，相反，他们常常指出，只有当一个人的“灵”和“体”都得到洁净的时候，他才能被称为圣洁的人（如《哥林多前书》7:34；《哥林多后书》7:1）。由此可见，新约中“灵”的概念所表示的主要是人的物质生命和精神生命的共同基础。

正因为如此，新约作者用来表述人的精神维度的词汇不仅有pneuma(灵)和nous(心灵)，还有psychē(魂)和kardia(心)，而且在大多数情况下，这些词汇的用法在他们那里并无明显的区别，有时甚至可以作为同义词使用（如《罗马书》6:17；《哥林多前书》14:15；《哥林多后书》4:6；《加拉太书》3:23；《以弗所书》6:6；《腓利比书》1:27等）。但在希腊文中，至少后两个词的含义都与人的物质性有关，如psychē可以指代整个肉体，kardia则可以指代一个器官。就此而论，当新约的作者说一个人的“灵”重新归于“赐灵的神”的时候，他们的意思不是说这个人的灵魂可以与他的肉体相分离，而是说他的生命被赐予生命的上帝拿走了。

有必要指出的是，虽然从总体上看，《圣经》的灵魂观念并不是以精神与物质的二元对立为特征的，而是以两者的共存和统一为基础的，但是这个结论并不是绝对的和无条件的。因为像任何一部由不同时期的众多作者所共同完成的作品一样，它里面的任何一种观念都不可能是纯而又纯的，而只能是“和而不同”的。在这一点上，即使那些最具权威性的《圣经》译本也不能例外。正是考虑到这一点，许多现代解

经家主张为《圣经》的灵魂观念设定一个解释学上的前提，即“一种统一体中的二元论”，这个前提意味着，《圣经》的灵魂观念并不总是以“人的统一性”为基础的，而是时常会表现出一种令人迷惑的二元论存在（如《传道书》12:7；《路加福音》23:46；《使徒行传》7:59等）。同时，我们虽然从语源学的角度对过去流行的几种歧异性理解做出了澄清，但这么做的目的不是为了贬低某一方而抬高另一方，因为我们知道，历史上的神学思潮和哲学理论对《圣经》解释学的影响并不一定都是消极的，有时也是积极的，而我们的任务是尽可能地把这些外来的影响同《圣经》本身的含义区分开来，而不是做出孰优孰劣的判断。

第二章 灵魂与肉体

阿奎那所理解的灵魂不同于古代和同时代的其他基督教哲学家所理解的灵魂，而是包含着许多他所特有的意义和内容。在他的著作中，用来表述灵魂的 *anima* 一词虽然在大多数情况下可以被用于表示人的理性灵魂，但是有时候也可以用来泛指包括植物的生魂和动物的觉魂在内的一切生物的生命原则 (*principia animata*)。这是因为，阿奎那在具体地研究灵魂的各种功能与活动之前，首先对灵魂一词作了广义的理解，即把它等同于一切生命体的生命原因，也就是人们通常所说的“魂”。对于他来说，这个 *anima* 不仅是生命的第一原因，也是“一个潜在地具有生命的肉体的形式和现实性”，如果没有它，肉体也就不成其为肉体。

不过，阿奎那的灵魂学说所要研究的主要对象并不是作广义理解时的 *anima* 一词所泛指的一切生物的生命原因，而仍然是人所特有的“理性灵魂” (*anima rationalis*)。因为在他看来，理性灵魂不仅仅是亚里士多德所说的“肉体的形式和现实性”，也是一个包含着“非物质性” (*immatériel*) 和“实体性” (*substantia*) 等本质特征的、不朽的“实体性形式”。^[1]

同时，他所说的理性灵魂也不同于笛卡尔以后的哲学家所说的心灵或“纯粹意识”。在他这里，表示心灵的 *mens* 一词仍然和 *intellectus*

[1] F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, p.39.

一样，指的是灵魂所特有的一种理性功能，而不是灵魂本身，更不是什么“通过自我反思达到的、包括理解、意志和情感等一切意识活动在内的整个内在王国”。^[2]

在崇尚权威的中世纪，阿奎那之所以要这样定义人的灵魂，当然不是为了标新立异，而是为了调和亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的定义与基督宗教的“个人灵魂不朽”和“肉身复活”的教义之间的冲突，进而使因此陷入困境中的基督宗教灵魂研究焕发出新的生机。为了做到这一点，他一方面把自己关于存在与本质、形式与质料、现实与潜在的关系的理论推广到灵魂学说之中，结果不仅把基督宗教所信仰的灵魂、天使等精神实体都还原成了没有“精神质料”的纯形式，也把新的含义赋予了教父们归属给灵魂的非物质性、实体性和不朽性等“本质特征”；另一方面又根据“高级实体总是包含着低一级实体的完善性”的神学目的论，把灵魂和肉体共同参与的各种低级功能同亚里士多德认为可以“分离存在”的高级功能一起，都归属给了肉体的惟一实体性形式，从而避免了当时流行的、把灵魂功能的存在等同于功能主体的存在的“多型论”和“统一论”的倾向。

第一节 个人灵魂不朽与肉身复活

《圣经》对于灵魂与肉体的归宿问题也似乎有两种不同的说法。一方面，它似乎认为人的本质是不朽的、精神性的灵魂，肉体只是灵魂暂时的居所。因为它一再指出，“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们”（《马太福音》10：28）；“血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的”（《哥林多前书》15：50）。这就是后来被广为宣扬的“个人灵魂不朽”教义的《圣经》依据。另一方面，它似乎又认为灵

[2] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, pp.16—17.

魂与肉体是不可分割的统一体，上帝所要拯救的不仅仅是灵魂，也包括肉体。因为《圣经》多次强调，“岂不知你们的身体就是圣灵的殿吗”（《哥林多前书》6：19）；“那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”（《罗马书》8：11）。这就是后来在士林哲学中引起过无数争议的“肉身复活”教义的雏形。隐藏在《圣经》中的这两种不同倾向，似乎预示了灵魂与肉体的关系问题在基督教哲学史上坎坷不平的命运。

一、从德尔图良、奥古斯丁到西格尔

在早期的基督徒护教士当中，首先通过这种关系来论证“肉身复活”的必要性的是德尔图良。他指出，把人的本质仅仅归结为不朽的灵魂实体的观点曲解了《圣经》的原意，实际上是一种来自异教哲学家（指柏拉图）的异端观点。他批评坚持这种观点的基督徒说：“他们从一开始就到处痛骂肉体，指责它的起源，指责它的基质，批评它的死亡和等待肉体的不同的终结，说它最初从尘土中被造时就是不洁的，后来又因为它自身变形陷入泥沼而变得更加不洁，……它命中注定要消失，化为完全的乌有，这就是肉体要经历的死亡”。但事实上，肉体要比灵魂重要得多，而且，“如果灵魂与肉体在起源上没有什么联系，那么后者在名称上就具有拥有一切事物的特权。”他由此认为，“只有肉体得到基督的血与肉的喂养，灵魂才能靠着神而育肥。当它们一道侍奉神的时候，它们在赎罪中是不能分离的。”^[3]

这种观点既迎合了《圣经》中关于在基督复临时，死人的肉体要从坟墓中走出并接受审判的“肉身复活”的预言（《约翰福音》5：28），又反映了当时的基督徒盼望基督再来的急切心理，所以一度在早期教会中产生了很大的影响。然而一个多世纪过去了，耶稣还是没有回来，

[3] 转引自王晓朝：《信仰与理性：古代基督教教父思想家评传》，第164—165页。

许多门徒的肉身却已经开始腐烂，这对于那些把“复活”的希望完全寄托于肉体之上的基督徒来说，显然是一个严峻的挑战。更为严重的是，当“福音”逐渐被上流社会的知识分子所接受之后，这种素朴的灵魂观又受到了古罗马已有的、更为系统和完整的灵魂观念的挑战，从而显得漏洞百出，实在难以再担当宣扬永生复活、天堂地狱和末日审判等教义的重任。

因而后来的教父不得不逐渐引入一些能够同《圣经》的教导相协调的新柏拉图主义的观点，来对灵魂进行一番非物质化和实体化的工作。但是由于《圣经》中关于死人复活的记载仍然是不能否认的，长期以来形成的道成肉身、肉身复活等教义也已经为绝大多数基督徒所接受。所以他们在把灵魂加以非物质化和实体化的同时，又不得不为肉体的实体性及其与灵魂的统一性留下地盘，以便说明死人的灵魂在末日审判的时刻为什么不能单独承担责任，而必须与自己的肉体重新结合。

然而，由于他们大都像奥古斯丁一样，在承认灵魂与肉体具有不同规定性的同时，又把这一不同推向了二元论的极端，即把灵魂看成一种寄居于肉体之中的精神实体，而不是肉体的形式，从而为两者之间的相互联系与作用设置了障碍。因此，他们在具体地论述和解释灵魂与肉体的统一时，又不得不采纳柏拉图主义者的意见，把这种统一牵强附会地说成是两个不同实体之间的推动与被推动的关系。^[4]这种说法虽然有利于论证教父们关于个人灵魂不朽的教导，却难以说明为什么灵魂与肉体的结合所形成的是一个统一的人，而不是柏拉图所说的“一个使用肉体的灵魂”，从而也无法真正说明为什么灵魂不能脱离自己的肉体而单独接受审判。

为了弥补这一缺陷，奥古斯丁曾经提出过一个介于灵魂和肉体之间的第三实体作为联结它们的纽带，他的一些追随者也曾试图用新柏拉图

[4] Cf. M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p. 62.

主义的流溢说来把灵魂和肉体重新捆绑在一起。^[5]但是这样的解释同样不能消除横亘于精神实体与物质实体之间的障碍，而似乎是一种自欺欺人之谈。因此，在卡罗琳文化复兴(Carolingian Renaissance)之后，一批被称作拉丁阿威罗伊主义者的士林哲学家又开始尝试用亚里士多德的形式质料说来重新说明灵魂与肉体之间的统一性，并由此同顽固坚持奥古斯丁学说的保守派之间展开了激烈的论战。

在这批人当中，以巴黎大学艺学院的教师西格尔最为著名。西格尔认为，亚里士多德之所以把灵魂与肉体的关系说成是同一个实体内部的形式与质料的关系，是因为灵魂本身并不是什么不朽的精神实体，而只是可朽的“肉体形式”。这主要表现在，理智活动是没有肉体参与的纯粹精神活动，因而这种活动的主体不可能属于作为肉体形式的、可朽的“个人灵魂”，而只能属于分离存在的“统一理智”(unitate intellectus)，个人灵魂的作用只不过是给这个统一理智提供作为思想材料的“映像”(phantasma)，并通过映像来与它的活动相沟通。^[6]这种解释不仅使亚里士多德的观点与“个人灵魂不朽”的教义发生了冲突，也把教父们视为论证灵魂的“非物质性”和“实体性”的重要依据的理智功能从个人灵魂中分离了出去。因此西格尔和其追随者虽然没有直接从神学上否定个人灵魂不朽的教义，却又明确地否定了它作为理性所能够证实的“哲学真理”的可能性。

二、阿奎那的“温和二元论”立场

对于视哲学为神学之婢女的阿奎那来说，这种“双重真理”论的解释是无法容忍的，但是他又不愿意像保守的奥古斯丁主义者那样，对建

[5] 一些中世纪哲学家认为，“高一级实体的完善性必然会流溢到低一级实体之中，低一级实体也会主动地追求高一级实体的完善性。”参阅赵敦华：《基督教哲学1500年》，第426页。

[6] Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Book II, ed. J. F. Anderson, New York: Image Books, 1956, Chapter 59, pp. 178—179.

立在自然理性之上的亚里士多德学说采取全盘否定的态度，而是主张按照“自然是恩典的先导”的基本原则，对亚里士多德的观点做出与西格尔相反的、完全符合基督宗教教义的解释，进而达到从思想根源上消除拉丁阿威罗伊主义的恶劣影响的目的。为此，他既没有像德尔图良那样为了论证“肉身复活”的必要性而忽视灵魂的非物质性与实体性，也没有像奥古斯丁那样为了论证“个人灵魂不朽”的合理性而把灵魂的非物质性和实体性推向二元论的极端，而是试图通过扬弃亚里士多德学说的方法，来为自己对这两个教义的论证找到一条新的、“温和二元论”的研究路径。

阿奎那首先注意到，亚里士多德虽然认为灵魂与肉体的关系是同一个实体内部的形式与质料的关系，但是他对这种关系是否适用于灵魂的理智功能却语焉不详，甚至多次提出了这种功能来自分离存在的永恒实体的可能性。^[7]而后来的阿威罗伊和西格尔等人正是据此才认为，他关于肉体形式的普遍定义并不涉及人的理智活动，因为理智活动的主体不是作为肉体的形式和现实性的个人灵魂，而是独立于个人灵魂之外的永恒实体。^[8]客观地说，亚里士多德本人并没有明确提出过这种观点，但是如果把他的观点贯彻到底，又难免会得出与之相类似的结论。从这种意义上来说，对他的观点做出阿威罗伊和西格尔那样的解释也未尝不可。但是由于这种解释否定了灵魂不朽，或至少否定了个人灵魂不朽在哲学上的可证实性，因此理所当然地遭到了致力于综合哲学与神学的阿奎那的反对。

可是在阿奎那看来，阿威罗伊和西格尔等人的解释不仅违背了理性，也歪曲了大哲学家的原意，因为他们表面上代表着激进的拉丁阿威罗伊主义，实质上却同柏拉图主义一样，由于把理智活动的主体说成独立于肉体之外的精神实体，而犯了二元论和先验论的错误。为了用釜

[7] 参阅赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，第231—232页。

[8] Cf. R. Mcinerny, *Aquinas against The Averroists*, pp. 196—197.

底抽薪的方法肃清这种错误解释在士林哲学中的恶劣影响，他首先依据莫尔伯克的威廉(Guilelmus Moerbeke)所翻译的亚里士多德著作，对后者的相关思想进行了重新解释。他指出，亚里士多德之所以把理智比喻为太阳的光芒，而不是太阳本身，是因为太阳虽然只有一个，它所发射的光芒却是多种多样的，而理智也和太阳的光芒一样，在每个人身上都是不同的。因此，从思想整体上来看，亚里士多德在谈到理智的分离性时，只是想表明它是一种不依赖于任何肉体器官的精神活动，而并不是要否认它是具有非物质性、实体性和不朽性的人的“实体性形式”的活动，更不是要从中推论出一个独立于个人灵魂之外的、所有人共享的“统一理智”。^[9]他接着又指出，人的灵魂一旦与肉体相结合，便被其个体化为整个肉体及其每一部分的形式和现实性，因而它所特有的理智功能与它和肉体共同执行的生命功能一样，都“不再是灵魂或肉体的功能，而是由这种结合所形成的人的功能”。^[10]这样一来，他便把包括精神性的理智功能在内的整个理性灵魂都归结成了肉体的形式和现实性，从而既批判了阿威罗伊和西格尔等人试图依据亚里士多德的观点来否定个人灵魂不朽的错误，又在一定程度上克服了亚里士多德本人在论述灵魂与肉体的关系时所表现出的矛盾倾向。

阿奎那注意到，亚里士多德虽然反对像古希腊的自然哲学家那样，通过把灵魂归结为有形的“质料”的方法来说明它与肉体的统一性，但是他自己为了说明灵魂的居所及其对肉体的依赖性，又曾经提出，灵魂“必然类似于治理中枢”，存在于人的心脏部位。更有甚者，他还认为灵魂只能通过一种有形的媒介作用于肉体，这种媒介就是所谓的“生气”，它与灵魂同居于心脏，“血脉流行的沟渠就是它的沟渠”。^[11]这一观点不仅未能得到任何进一步的证实，而且把有形质料的特征重新赋

[9] F. J. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, p. 49.

[10] F. J. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, pp. 41—42.

[11] 转引自高新民：《人自身的宇宙之谜》，第63—65页。

予了作为形式因素的灵魂，从而违背了他自己关于形式与质料的关系的基本原则。

因此，为了防止当时的拉丁阿威罗伊主义者以此为依据来否定灵魂的非物质性和不朽性，不得不对他的观点做出了与奥古斯丁相类似的解释。按照奥古斯丁的观点，灵魂与肉体的关系的是对“三位一体”的上帝与世界的关系的摹仿，因为灵魂的三个部分（记忆、理解和意志）同时存在于肉体的每一部分，但又不是多，而是一。阿奎那则以“人的实体性形式是其他一切低级形式的统一性”为依据，认为“灵魂在肉体的每一部分，充满全部有机体”。所不同的是，在奥古斯丁那里，灵魂是以类似于“三位一体”的方式寄居于肉体之中的精神实体，而在阿奎那这里，灵魂则是与肉体“共为一体”（*consubstantia*）的实体性形式，它“不仅是整体的形式与现实性，也是每一部分的形式与现实性”。^[12]

不过，阿奎那没有使自己停驻在对亚里士多德思想的重新解释之上，而是进一步把他的解释引入到对“个人灵魂不朽”与“肉身复活”教义的论证之中，以便将教父们所创立的、“极端二元论”的灵魂学说改造成他所倡导的、“温和二元论”的灵魂学说。为了做到这一点，他虽然没有直接否定奥古斯丁和圣安色尔谟把灵魂与肉体区分为两类不同实体的主张，却又明确地否认了灵魂与肉体的统一可以通过两个不同实体之间的推动与被推动的关系得以实现。^[13]他指出：“由于物质世界中常见的推动者与被推动者的联合只有在双方的质料被混为一体的情况下才会发生，所以没有质料的灵魂不可能通过这种方式来实现与肉体的统一，而只能把自己植入质料之中，与它融和成一个统一的肉体”。^[14]但这样一

[12] 转引自赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，第492页。

[13] 阿奎那不同意古代教父的“精神质料”说。他认为，任何精神实体都只有存在与本质的区分，而没有形式与质料的区分，所以作为精神实体的灵魂是没有质料的纯形式。参阅 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in The Middle Ages*, pp. 362—363.

[14] *Summa Contra Gentiles*, Book 2, Chapter 56, pp. 164—165.

来，灵魂就不再是一个与肉体相分离的精神实体，而成了整个肉体及其每一部分的形式与现实性，因而只能存在于肉体的每一部分之中，与肉体的器官共同执行各种生命功能，两者“不分彼此，也没有主动与被动、推动者与被动者之分”。^[15]

三、阿奎那对两大教义的重新论证

阿奎那上述思想的独特之处在于，他既没有完全否定灵魂作为不依赖于肉体而存在的精神实体的可能性，又承认了灵魂在作为人的实体性形式的过程中对肉体质料的依赖性。这就为他在不否认亚里士多德关于肉体形式的普遍定义的前提下，对“个人灵魂不朽”与“肉身复活”的教义加以重新解释创造了条件。

首先，他从形式与质料、存在与本质的区别出发，对“个人灵魂不朽”的教义做出了有别于中世纪奥古斯丁主义者的论证。他指出，任何东西都只能通过两种方式来停止存在，一是通过构成它的形式与质料的分离，如人因为灵魂与肉体的分离而死亡。二是通过它赖以存在的基础的解体，如桌子的形式因为桌子的解体而消失。然而，理性灵魂既然不是形式与质料的复合体，当然也就不可能通过第一种方式停止存在。同时，由于它具有不依赖于肉体的、通过自身而实现的积极理智，以及由此体现出来的依赖自身(perse)而存在的特性，所以也不可能通过第二种方式停止存在。因此，“理性的灵魂是不朽的”。^[16]

其次，为了说明灵魂在末日审判的时刻为什么不能单独承担责任，而必须与复活的“肉身”一起接受上帝的赏赐或惩罚，他又根据灵魂与肉体的统一性对“肉身复活”的必要性做出了进一步的解释。他指出，人的本质不是柏拉图所说的一个使用肉体的灵魂，而是一个被赋予了灵魂的肉体，故而灵魂就其本性来说不适合于作为独立的精神实体而

[15] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第391页。

[16] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 75. 6.

存在，而只适合于同特定的肉体相结合。故而肉体不仅是使灵魂个体化的必要条件，也是使它获得知识的感觉器官，离开了肉体的灵魂虽然不会停止存在，但并不成其为人，而是处在一种又聋又瞎的“反常状态”之中。这种反常的、毫无用处的东西当然不可能作为上帝的救赎之恩的受体。

最后，为了能够把这两个教义内在地结合起来，他还用注释的方法对《哥林多前书》第15章17—19节中关于灵魂不朽的记载加以了进一步的解释。他首先承认，正如保罗在这儿节经文中所说的那样，“如果我们在今生只寄望于基督，我们就是众人中最可怜的了”（中文和合本《圣经》译作“我们若靠着基督，只在这个生命中有指望，就算比众人更可怜”。但接着又指出：“保罗所说的是不是完全真实的呢？基督徒是不是可以把自己的指望只寄托在这个生命之中呢？肉体或许只能满足于在它这个生命中所得到的善，但灵魂是不是可以指望在来世获得更多的善呢？对此，有两个答案。第一，假如我们否定了肉体的复活，那么灵魂的不朽不是变得更容易论证了，而是变得更难论证了。因为灵魂与肉体的统一是一种自然的统一，而灵魂与肉体的分离是一种不自然的、强加的分。所以离开了肉体的灵魂只能生活在一种反常的、不完善的状态之中。……第二，人按照其自然本性必然渴望自身的存在，但是我的灵魂不是我。它只是我的肉体的一部分，而不是整个人。因而，即使它在另一个生命中获得了拯救，那也不是对我的拯救”。^[17]

正是为了强调这一点，阿奎那才指出，由于人的理性灵魂所具有的惟一不依赖于肉体的活动是它的理智活动，而理智活动总是离不开灵魂与肉体相结合的内感觉所产生的映像，所以一方面，“只有具备理性功

[17] Aquinas, *Thomas's Commentary on ST Paul's First Letter to The Corinthians*, in *Aquinas Selected Philosophical Writings*, ed. T. McDermott, Oxford University Press, 1993, pp. 192—193.

能的人的灵魂是不朽的，而柏拉图认为动物和植物的‘灵魂’也是不朽的观点是错误的”。^[18]另一方面，理性灵魂在肉体死亡之后也不能够再用以前的方式进行思维活动，并且不再具有感觉、情感等一切与肉体相关的属性，这种状况一直要持续到末日审判的时刻，当它在创造者的奇妙作为下与原来的肉体重新相结合时为止。^[19]

用今天的标准来衡量，他的上述论证似乎是过于原始和过于简陋了，因而即便是那些最保守的新托马斯主义者，也不再仅仅指望利用它们来有效地证明“个人灵魂不朽”的合理性或“肉身复活”的必要性。但是从当时的历史条件下的作用来看，他这种通过新的哲学方法来论证古老的神学真理的创新精神还是令人钦佩的。如果从基督教哲学史上的作用来看，他的影响更是意义深远的，因为他虽然未能一劳永逸地消除中世纪的亚里士多德主义者对这两个神学教条的真理性的怀疑，但是在试图实现这一目标的过程中，他不仅意识到了灵魂与肉体之间的区别与不同，也对它们之间的统一做出了具有独创性的说明。

第二节 作为实体性形式的精神实体

我们在上一节中看到，阿奎那和他以前的基督教哲学家为了论证“个人灵魂不朽”与“肉身复活”的教义，都或多或少地就一个比哲学本身更古老的问题，即“灵魂的本质及其与肉体的关系”发表了自己的看法，并且在服务于信仰的前提下，利用、修改和引入了一些古希腊哲学家的观点。这说明，他们的学说不仅仅是基督宗教的，也是哲学的，所以尽管在探讨这个问题的出发点、方法和标准上有所不同，但是他们同样可以从异教哲学家的学说中汲取自己的思想材料，正如他们的

[18] Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Book II, Chapter 82, pp. 267—269.

[19] T. Hibbs, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 59.

研究成果也可以被后来的世俗哲学家所借鉴一样。

一、前人的三种相关观点及其影响

事实上，早在基督宗教诞生之前，人们就已经意识到自己不只是一个有形的存在物，也是思维和情感等一系列精神活动的主体。这就使他们猜测到人体乃至动物的身体中存在着一种叫做灵魂的东西，从而发起了以灵魂的本质及其与肉体的关系为主要对象的、最早的心身研究。那么人的本质究竟是灵魂还是肉体，抑或是它们组成的统一体，如果是后者，灵魂又是如何活动和作用于肉体；它在肉体死亡之后会怎样。要回答这些问题，关键还是要弄清楚灵魂自身的本质。因而早在基督宗教诞生之前，古希腊的哲学家们就已经对灵魂的本质发表了许多不同的看法。其中对后来的“基督教哲学”影响较大的，主要有以下几种。

第一种观点认为，人的灵魂同肉体一样，也是由水、火、气或者原子之类的物质性本原所构成的实体或实在，所以灵魂的任何活动都与它所依附的肉体的活动如出一辙，有着共同的本质和规律。这种观点肇始于古希腊的自然哲学家，但后来的一些犹太基督徒和他们的护教士也曾持有类似的观点。

因为在基督宗教刚刚从犹太教中分化出来后的一个多世纪里，大多数基督徒仍然像巴勒斯坦地区的犹太人一样，把自己的灵魂看成气、风之类的物质性的东西，并且认为，由于这种东西必须依赖于肉体而存在，所以理所当然地只能随着肉体的复活而复活。^[20]如2世纪中期的教父德尔图良就把灵魂看成“一种极其精细的、看不见的物质形体”，他还试图以此来说明灵魂对肉体的依赖性及其统一性，以便证明基督“道成肉身”的目的是要救赎同时包括灵魂和肉体在内的完整的人。^[21]然而

[20] M. Jeeves & R. Berry, *Science, Life and Christian Belief*, pp. 154—155.

[21] 参阅叶秀山主编：《西方著名哲学家评传》第2卷，山东人民出版社，1984年，第276—277页。

哲学史的事实告诉我们，这种倾向于同一论的观点与其说是反映了灵魂与肉体之间统一性，倒不如说是没有看到它们之间的不同规定性，因而至多只是一种素朴的、自发的同一论。因此到了3世纪初期，当基督宗教开始被越来越多的罗马上层知识分子所接受之后，这种观点便随着基督教哲学的进一步发展，而逐渐被致力于灵魂的非物质化和实体化的教父们的灵魂学说所取代了。

第二种观点则认为，灵魂是来自理念世界的精神实体，它与肉体的结合不仅是偶然的，也是有害的，故而人的本质不在于肉体，而在于以肉体为暂时使用并终将抛弃的工具的灵魂。这种观点的始作俑者是柏拉图，但是由于与前一种观点相比，它似乎更适宜于同基督宗教所信仰的永生复活、末日审判和天堂地狱等基本信条相协调，因而在3世纪的基督宗教传统与古希腊的哲学传统碰撞与融和的过程中，以尼斯的格列高利、希波的奥古斯丁和坎特伯雷的圣安色尔谟等人为代表的教父思想家们从改良基督宗教神学的特殊需要出发，逐步把这种观点移植到了正统的基督宗教灵魂观念之中，从而使它对后来的士林哲学家们产生了较大的影响。

但是为了合理地说明死人的灵魂在末日审判的时刻为什么必须与自己的肉体重新结合，这些教父都不同意像柏拉图那样忽略和贬低肉体的价值，而主张把人的本质说成灵魂与肉体这两个具有主从关系的实体的不相混合的联合。这就开了基督教哲学史上长期流传、影响极大的极端二元论的先河，后来马勒伯朗士的偶因的平行论、莱布尼兹的前定和谐的平行论都可以被看作是它的延伸或者变种。然而，这种说法虽然克服了早期基督宗教的素朴的同一论不能把灵魂从质料中分化出来的缺陷，却又把这种分化推向了灵魂与肉体的二元对立的极端，从而为合理地说明两个实体之间的密切联系与相互作用设置了障碍。

第三种是介于前两种观点之间的中间派的观点。这种观点认为，灵魂既不是由气和风之类的物质性本原所构成的有形实体，也不是来自理念世界的、与肉体相分离的精神实体，而是潜在地具有生命的肉体的

形式或现实性，也是肉体的生命的第一原因。这种观点的源头可以追溯到亚里士多德，因为在他看来，灵魂与肉体的结合是由它们共同组成的同一个生命体内部的形式与质料的结合，而不是两个相互独立的实体的联合。因此，他既不完全反对他的老师柏拉图对灵魂与肉体所作的区分，也没有彻底否定自然哲学家的同一论，而是主张在首先肯定灵魂与肉体的区别的基础上，再去寻求它们之间的同一与联合。这种观点中孕育着把灵魂等同于肉体的机能或属性的心身一元论的萌芽，因而当它经由阿拉伯哲学家重新传入 12 世纪的欧洲之后，立即对基督宗教的个人灵魂不朽教义构成了严重威胁，并由此引发了当时的拉丁阿威罗伊主义者、奥古斯丁主义者和后来的托马斯主义者之间关于这个教义是不是理性所能证实的哲学真理的长期争论。

但值得注意的是，在亚里士多德本人的思想中存在着许多不一致的地方。例如，他虽然认为灵魂是肉体的形式和现实性，但是对于“这种现实性与舵手作为船舶的现实性是否意义相同”，又表示“还不十分清楚”。再如，他由于看不到理智活动与肉体之间有什么直接的联系，而多次承认它的主体可能不是肉体的形式和现实性，甚至可能是一种“分离的存在”。所以也有一些研究者认为，他还没有彻底摆脱柏拉图的影响，也没有真正找到灵魂与肉体之间相互联系与沟通的桥梁。只不过与前两种观点相比，他的观点显得更为全面和完整，所以具有更强的说服力。

二、阿奎那的理论重构及其独创性

在亚里士多德的观点给中世纪的基督宗教信仰带来的冲击面前，主张综合哲学与神学的阿奎那当然不可能像那些主张分离哲学与神学的拉丁阿威罗伊主义者那样，把不符合亚里士多德观点的神学教条统统归之为无法用理性证明的“神学真理”而束之高阁，但是他同时也意识到，使教父们的传统学说陷入矛盾的根源在于，他们一方面为了说明个人灵魂不朽的合理性，而把人的本质说成了作为精神实体的灵魂，另一方面

为了说明肉身复活的必要性，又没有否认肉体的实体性及其与灵魂的统一性，从而为进一步说明灵魂与肉体之间的相互联系与作用设置了障碍。因此他认为，要真正消除亚里士多德的观点给信仰带来的负面影响，固然不能像西格尔等人那样，投入阿威罗伊的“双重真理论”的怀抱，但也不能像保守的奥古斯丁主义者那样，把自己完全封闭在过时的传统学说之中，而应该从兼顾信仰与理性的立场出发，去积极地寻找能够克服传统学说中的矛盾的方法。

但如何才能克服这一矛盾呢？摆在他面前的似乎有两种选择，一是回到早期的基督徒和他们的护教士那里，认为灵魂同肉体一样，也是由气、风之类的物质性的东西所构成的实体或实在；二是向亚里士多德学习，即认为灵魂不是一种实体，而是其内潜在地具有生命的肉体的形式和现实性，是生命体的功能或属性的总合。但是在他看来，前一种做法无异于把灵魂等同于肉体，因而只是逃避了，而没有真正地解决奥古斯丁等人的矛盾。后一种做法虽有可取之处，但是既不能充分体现灵魂所特有的理智功能的独特性与优越性，又很难与基督宗教的“个人灵魂不朽”教义相协调。因此，为了能够在克服传统学说中的矛盾的同时，又不至于像拉丁阿威罗伊主义者那样得出与教父们的理论不一致的哲学真理，他做出了第三种选择：既没有全盘接受亚里士多德的学说，也没有重新回到早期基督宗教的立场中去，而是通过对西格尔等人所援引的亚里士多德观点的重新解释和发展，成功地把它们从非正统的亚里士多德主义转变成了基督宗教的亚里士多德主义。

为此，他首先承认亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的普遍定义不仅适用于动物的灵魂，也适用于人的灵魂。也就是说，人的灵魂同低等动物的灵魂一样，也是生命的第一原因和“潜在地具有生命的肉体的形式”。在这一点上，他与那些拉丁阿威罗伊主义者并没有矛盾。但是他接着又指出，人的灵魂作为一种不依赖于肉体而存在的、不朽的精神实体，同时还具有教父们所说的“非物质性”和“实体性”等本质特征，因而它又不同于可朽的动物灵魂，而是一个不朽的精神实

体。为了证明这一点，他在把人的灵魂称为肉体的实体性形式的同时，又没有否认奥古斯丁对两类不同的实体，即精神实体与物质实体的区分，而是从他的“温和实在论”的立场出发，对这两种实体的性质进行了重新规定。

三、论灵魂是没有质料的纯粹形式

阿奎那认识到，某些保守派的神学家之所以反对把灵魂归结为肉体的形式，是因为在他们看来，任何实体都必须是一个形式与质料的复合体，所以要承认灵魂是一个不朽的精神实体，就不得不首先承认它也是形式与某种“精神质料”的复合体，而不能把它视为肉体的形式。同时，为了证明所谓的“精神质料”的存在，他们又不得不反对亚里士多德把“质料”等同于纯粹潜在的观点，而认为质料作为“缺乏形式的有形的或精神的受造物”，也并非一无所有，而是具有“与最低限度的存在相对应的最小的现实性和转变的完全可能性”。这就意味着，他如果要证明亚里士多德的肉体形式说与奥古斯丁的精神实体说之间的冲突并不是不可避免的，就必须首先证明并不是任何实体都是形式与质料的复合体。而要证明这一点，又必须从根本上否定所谓的“精神质料”的存在，而在单一性(*simplex*，即灵魂是没有质料的纯粹形式，而不是形式与质料的复合体)的基础上，对作为精神实体的灵魂的内在构成加以不同于奥古斯丁主义的说明。^[22]

为了做到这一点，他首先指出，对形式与质料的区分只能适用于物质实体，因为构成物质实体的质料原本是没有一无所有的纯粹潜在，这种潜在只有通过作为其本质的形式的规定才能成为现实的存在。而单一性的精神实体则不同，它没有形式与质料的区分，而只有存在与本质的区分，所以它的现实状态与潜在状态的关系也不是形式与质料的关

[22] E. Gilson, *History of Christian Philosophy in The Middle Ages*, pp. 362—363.

系，而是现实的存在活动与它的潜在本质对这一活动的限制的关系。这样一来，他便把基督宗教所信仰的灵魂、天使等精神实体都还原成了没有“精神质料”的纯形式，从而为自己在不触犯正统理论的前提下，把灵魂论证为肉体的实体性形式，而不是寄居于其中的另一个实体创造了条件。

四、论灵魂是一种“实体性形式”

把这种解释推广到对灵肉关系的探讨之中，他便得出了与那些保守派的神学家们截然不同的结论。他指出，人的灵魂虽然是现实的精神实体，但是它在精神实体中的等级最低，所具有的普遍性也最小，因而最适宜于和具体的质料相结合。而在有形的实体中，肉体的等级又最高，与精神实体的差距也最小。这样，在精神实体中等级最低的灵魂一旦与肉体相结合，便与其融为一体而形成了一个统一的实体，即个别的人，同时，它也失去了自己作为精神实体的独立性，而被肉体的质料个体化为这一统一实体的形式因素。^[23]他由此认为，“灵魂虽然不依赖肉体而存在，但是在与肉体结合的全过程中，它只是由这种结合所产生的人这一实体的实体性形式，而不是实体中的另一个实体。”^[24]这里所说的实体性形式也就是亚里士多德所说的“隐德来希”(entelechy)，即内在于实体的一种规定性因素，因为它既是人之为人的抽象本质，也是使肉体的生命潜能得以实现的根本原因。^[25]

按照他的观念，作为形式因素的灵魂虽然在人这个实体中起主导作用，但是作为质料因素的肉体同样是人得以存在的决定性因素，也是使人的灵魂个体化的主要原因。这么说的理由在于，灵魂与肉体的结合

[23] 参阅 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in The Middle Ages*, p. 376.

[24] 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第389页。

[25] 参阅傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社，1990年，第90页。

既不是两个不同实体的偶然联合，也不是功能上的偶然组合，而是同一个实体内部的规定性部分与被规定性部分的一种“实体性的结合”(unio substantialis)，而且“每个灵魂按照其本性都只能和一个特定的肉体相结合，而不能和其他的肉体相结合”。^[26]这样一来，他既没有完全否定作为精神实体的灵魂的独立性，又明确肯定了作为实体形式的灵魂在生命的全过程中对肉体的依赖性。这样一来，阿奎那不仅在不违背信仰的前提下，避免了传统的灵魂学说难以说明灵魂与肉体之间的相互联系与作用的缺陷，而且进一步促使他对灵魂的“非物质性”和“实体性”等本质特征进行了有别于古代教父的解释，从而把新的含义赋予了这些神学色彩浓厚的命题。

五、论灵魂是生命的“第一原因”

虽然阿奎那像当时的绝大多数士林哲学家一样，承认了灵魂的非物质性特征，但是又没有像他们那样，把这一特征与亚里士多德的关于灵魂是“生命的第一原因”的观点对立起来，而只有从人的生命活动的复杂性出发，把灵魂的非物质性建立在了生命原因的非物质性的基础之上。

他指出，人的生命是通过两种活动，即行动和意识表现出来的，可是以前的哲学家(古希腊的自然哲学家)认识不到隐藏在这些活动背后的根本原因或第一原因，因而只好猜想导致这些活动的第一原因也是由水、气、火等物质性本原所构成的有形的东西。然而在他看来，“当质料成为生命活动的第一原因时，所有的有形物体都是有生命的了，这显然是不合事实的。”^[27]他因此认为，任何有质料的东西，包括肉体在内，都不可能成为这两种生命活动的第一原因，而只能作为其次要的原因或者条件。这主要体现在两个方面。

[26] *Summa contra Gentiles*, Book II, Chapter 81, pp. 262—266.

[27] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p. 30.

第一，从行动的第一原因来看，虽然任何生命体的行动都必须依赖于某些物质器官的功能，但是这些器官并不是它们的行动的第一原因，因为任何器官都只有在一个已经具有了生命的肉体之中才能履行自己的功能，而一旦失去生命，它们就和其他无生命的东西一样，不再具有原来的功能了。

第二，从意识的第一原因来看，“人的意识之所以能够认识到各种各样有形实体的本质，是由于这一活动的主体或第一原因本身不具有任何的质料，否则，它和某些有形实体所共有的物理性质就会妨碍它对这些实体的本质的认识，就像因为生病而舌头发苦的人尝不出苦味一样。”^[28]

他由此断言：“灵魂作为运动和意识等生命现象的第一原因，不可能是有形的实体，而只能是没有质料的形式。”^[29]

六、对非物质性和实体性的新解释

用当代哲学的标准来看，阿奎那的上述理论与其说是论证了灵魂的“非物质性”特征，倒不如说是克服了素朴的同一论的灵魂观的局限性。受其影响，他对灵魂的非物质性特征的具体描述也不同于那些保守派的神学家的描述，而更加类似于亚里士多德的“物理学”中的描述。例如，他在描述灵魂的非物质性时，常常将其比作“没有形体的热”，认为“正如热虽然是发热的物体的原因和现实性，但是它本身并不是一个物体一样，灵魂虽然是有生命的物体的原因和现实性，但是它本身并不是一个物体”。^[30]又如，他在说明灵魂的非物质性的根源时，将其诉诸于灵魂作为生命的第一原因的必要性。而按照现代物理学的观点，在某种意义上，通过人的心脏或眼睛等肉体器官所执行的生命活动都可以用内在于它们的物理原因来加以解释。这就意味着，如果他

[28] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 75. 2.

[29] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, in *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Volume 2, ed. A. Pegis, New York: Random House, 1944, Q. 75. 1.

[30] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 75. 1. ad 1.

所描述的非物质性的意义仅仅限于这两个层面，那么他所说的灵魂的“非物质性”完全可以被任何一个亚里士多德主义者所接受，甚至可以得到现代物理学家的认同。对于这一点，长期研究阿奎那灵魂学说的肯尼曾经风趣地指出：“仅仅就还有一些新陈代谢的剩余物和不能降格为化学和物理原因的活动而言，阿奎那对灵魂的非物质性的论证才是有效的。”^[31]

此外，阿奎那虽然承认了“实体性”（*substantia*）是理性灵魂的一个本质特征，但是又把这种实体性的与肉体的现实性联系起来，而这种说法显然是受到了亚里士多德的灵魂学说的启发，同时也是对后者的观点加以进一步完善的结果。按照亚里士多德的观点，灵魂的实体性与肉体的现实性是同一的。如亚里士多德指出：“灵魂作为潜在地具有生命的肉体的形式，也是一种实体，这种实体就是其现实性。”^[32]但是亚里士多德本人并没有把这一立场贯彻到底，他也没有否认灵魂的某些功能属于与肉体相分离的独立实体的可能性。如他指出：“灵魂中的某些部分可能是分离存在的，因为它们并不是肉体的现实性。而且灵魂作为肉体的现实性的方式与舵手作为船舶的现实性的方式是否一样，还不十分清楚”。^[33]而阿奎那则进一步提出，尽管从理论上来说，灵魂在与肉体分离之后的“反常状态”中，可以保持自己作为精神实体的独立性，但是在与肉体相结合的生命的全过程中，不仅灵魂和肉体共同执行的生长功能和感觉功能，而且包括亚里士多德所说的“或许能够分离存在”的那一部分功能在内的整个理性灵魂，“都只是由此产生的人这一实体的形式或现实性，而不具有一个实体所应具有的种类和属的特征”。^[34]

[31] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, 1993, p. 131.

[32] *Aristotle's De Anima in The Version of William of Moerbeke and The Commentary of ST. Thomas Aquinas, Book II*, 412^a20, pp. 163—164.

[33] *Aristotle's De Anima in The Version of William of Moerbeke and The Commentary of ST. Thomas Aquinas, Book II*, 413^a2, p. 174.

[34] Aquinas, *Quaestio Disputata de Anima*, pp. 187—190.

由此可见，在调和亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的观点与教父们关于“灵魂是不朽的精神实体”的观点的过程中，信仰虽然给阿奎那的灵魂学说深深地打上了中世纪神学思想的烙印，却并没有使他完全拘泥于对古代教父的神学教条的繁琐论证，反而使他以此为契机，对双方的观点做出了积极的发展。

第三节 单型论与多型论

一些与阿奎那同时代的士林哲学家，如唐比埃、吉尔瓦比和皮卡姆等人认为，要想说明坟墓中的基督肉体与十字架上仍然活着的“人子”之间的同一性，就必须承认在基督受难之后和复活之前的三天时间里，基督的肉体虽然暂时与他的灵魂相分离，却依然保留着使自己成为一个个别的“有形存在”的低级形式。^[35]因此，他们虽然不否认灵魂与肉体的关系类似于形式与质料的关系，但是又认为肉体除了具有作为其高级形式的理性灵魂之外，也同时具有其他的低级形式，至少还具有使自己成为一个个别的“有形存在”的低级形式，也就是人和石头、木头等有形实体所共有的形式。这种“多型论”的观点得到了当时的大多数士林哲学家，特别是属于方济各修会的士林哲学家的支持。

但是在属于道明修会的阿奎那看来，“坟墓中的基督与十字架上的人子之所以具有同一个肉体，不是由于他们具有什么共同的、作为一个个别的有形存在的形式，而是由于坟墓中的这个肉体与太初之道仍然是合而为一的”。^[36]为了从哲学上证明这一点，他还针锋相对地提出了所谓的“单型论”的观点。这种观点认为：理性灵魂虽然是人的惟一

[35] “人子”是《圣经》对童贞女所生的耶稣基督的又一个称呼。按照中世纪的天主教信仰，“道成肉身”的基督既是完全的神，也是完全的人，故而他不仅具有“完全的人性”，也像人一样具有灵魂和肉体的区别。

[36] F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, pp. 39—40.

实体性形式，这个形式却包含着其他低级形式的全部功能，正如多边形包含着四边形一样，故而人的灵魂虽然是一个高级的理性形式，却同样可以执行使肉体成为一个个别的有形存在的低级功能。〔37〕

一、阿奎那对“单型论”的发展

阿奎那意识到，一些士林哲学家之所以误认为，要论证坟墓中的基督肉体与十字架上的人子之间的同一性，就不得不否定“一个实体、一个实体性形式”的原则，主要是由于他们看不到功能与功能的主体之间的差别，从而误认为要论证灵魂功能的多样性，就必须否定功能的主体的统一性。因此，为了能够按照“单型论”的观点对坟墓中的基督肉体与十字架上的人子之间的同一性做出更加有效的论证，他不仅把人所特有的理智功能与他和动植物共有的其他功能一起，都归属给了人的惟一“实体性形式”，也避免了中世纪哲学中长期流行的、把灵魂功能或灵魂活动的存在等同于功能主体的存在的倾向。

为了能够做到这一点，阿奎那首先对亚里士多德关于灵魂的功能与区分的思想做出了积极的发展。我们知道，亚里士多德是最早通过对灵魂功能的区分来划分灵魂类别与等级的古希腊哲学家，但是他对于灵魂功能的实质及其与灵魂自身和灵魂活动之间的关系，并没有做出全面的回答。而亚里士多德之后的哲学家大都将实体的存在与本质混为一谈，所以他们只能对灵魂的功能持一种还原论的态度。即要么像阿维森纳(Avicenna)、笛卡尔和现代功能主义那样，把灵魂的功能还原为功能的主体，要么像休谟和现代行为主义者那样，将这种功能还原为现实的心理活动。〔38〕而阿奎那不同于这些哲学家的独特之处在于，他不仅颠倒了传统哲学中的存在(esse)与本质的位置，而且从“存在不是存在者”的原则出发对灵魂功能的实质做出了独具特色的说明。即认

〔37〕 M. Vaske, *The Philosophy of Man*, pp. 65—66.

〔38〕 A. Kenny: *Aquinas on Mind*, pp. 156—157.

为，灵魂的功能既有别于它的现实活动，又不同于它的潜在本质，而是介于两者之间的灵魂属性和“引起生命活动的直接原因”。^[39]

提出这种观点的依据是他对存在与本质、现实与潜在的“存在论区分”。因为在他看来，“每一种现实性都只能与特定的潜在性相对应，因此任何东西的现实存在都必须对应于自己的潜在本质，它的现实活动则必须对应于自己的潜在功能，两者不可混淆。”^[40]这就意味着，如果把灵魂的功能还原为这些功能的主体，即把灵魂的潜在功能与潜在本质相混淆，那么与这些功能的潜在性相对应的活动的现实性就变成了与本质的潜在性相对应的存在的现实性，灵魂的一切活动就会自始至终地同时“存在”。这个结论显然是荒谬的。

他由此认为，灵魂的功能与灵魂之间的关系不应该被视为本质与存在之间的关系，而只能被视为属性与主体之间的关系。一方面，灵魂是其功能的主体和活动的直接原因，故而灵魂功能的实现必须以灵魂本质的实现和灵魂自身的现实存在为基础；另一方面，灵魂功能又是灵魂的属性及其活动的直接原因，故而“灵魂的本质只有通过灵魂功能的中介才能实现适合其自身的活动”。^[41]

值得一提的是，早在他之前，一些受到亚里士多德影响的阿拉伯哲学家，如阿尔法拉比(Al Farabi)和阿维森纳等人，就已经意识到了实体的存在与本质之间的区别，并对此发表过一些颇有意义的见解。但由于他们大都把存在理解成实体所具有的一种偶然属性，而不是它的一切属性的基础，所以在他们那里，存在与本质的区别仍然只是实体的两种不同属性，即它的偶然属性与本质属性之间的区别，而不是现实的实体与潜在的本质之间的区别。^[42]但阿奎那则进一步把这种区别同亚里士多德关于现实与潜在关系的学说结合了起来，从而对灵魂功能的实质及

[39] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 77. 1.

[40] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 54. 3.

[41] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 77. 6.

[42] 参阅傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第108—109页。

其与灵魂活动和灵魂自身之间的关系加以了重新规定。这种规定不仅使他避免了中世纪哲学中长期流行的、把灵魂功能或灵魂活动的存在等同于灵魂自身或功能主体的存在的倾向，而且为他在服务于信仰的前提下，驳斥利用灵魂功能的多样性来否定灵魂自身的统一性的“多型论”的观点提供了机会。

二、阿奎那对“多型论”的批判

为了消除“多型论”产生的思想根源，阿奎那还像亚里士多德一样，对灵魂的功能与类别加以了细致的分析。按照亚里士多德的设想，灵魂总共具有五种不同的功能，即“生长功能、感觉功能、理智功能、意欲功能和位移功能”，而这些功能的不同组合构成了灵魂的不同类别与等级。^[43]阿奎那也承认这一区分，并据此将作为“生命的第一原因”的形式划分成了植物的生魂、动物的觉魂和人的灵魂等三个由低到高的等级。仅仅就对这五种不同的灵魂功能以及由这些功能的不同组合所形成的三种不同的魂的区分而言，他的观点与亚里士多德的观点并无什么不同之处，真正有意思的是他就这种区分所提出的问题及其对问题的回答。

阿奎那所提出的问题是说，既然生魂、觉魂和灵魂分别执行着几种不同类型的生命功能，而人不仅能够思维，也能够像植物一样生长，像动物一样感觉、意欲和运动，那么这是否意味着人除了具有自己的理性灵魂之外，还同时具有植物的生魂和动物的觉魂呢。这个问题显然是针对那些认为只有“多型论”才能说明坟墓中的基督肉体与十字架上的人子之间的同一性的士林哲学家提出的。因为他认识到，坚持“多型论”的人不仅需要对这一问题做出肯定的回答，而且需要承认，人除了同时具有这三种魂之外，至少还要具有第四种魂，就是使自己成为一个

[43] *Aristotle's De Anima in The Version of William of Moerbeke and The Commentary of ST. Thomas Aquinas*, Book II, 414^a29, p.198.

个别的有形存在的“魂”，也就是人和石头、木头等有形实体所共有的低级形式。^[44]

而按照阿奎那的观点，这种过多地增加实体性形式的做法与被公认为异端的“理智统一论”一样，都是由于把灵魂功能的存在与功能主体的存在混为一谈所导致的错误观点。所不同的只是，“多型论”的错误在于依据灵魂功能的多样性否定了灵魂自身的统一性，“统一理智论”的错误则在于依据理智功能的独立性论证了功能主体的独立性。既然多型论的观点是错误的，他又如何解释人为什么可以像植物一样生长，像动物一样感觉、意欲和运动呢？他指出，植物的生魂仅仅具有营养、繁殖等生长功能；低等动物（如贝壳类动物）的觉魂不仅具有生长的功能，也具有感觉和意欲的功能；高等动物的觉魂除了这三种功能之外，还具有运动或位移的功能；人的理性灵魂则更胜一筹，同时具有上述五种功能。

为了论证这一点，阿奎那依据自己关于“高级实体必然包含低一级的完善性”的神学目的论，把灵魂与肉体共同执行的各种生命功能与亚里士多德认为可以“分离存在”的那部分功能一起，都归属给了人的惟一实体性形式。他指出：“如果一个形式不能赋予其质料以实体性的存在，而只能将自己附加在已经通过其他形式而存在了的质料之上，那么这个形式就不能被算作该实体的实体性形式，而只是它的偶然形式”（也就是通常所说的“偶然属性”）。因为实体虽然只有一个实体性形式，却可以有很多的偶然形式，但这些偶然形式及其全部功能都被包含在它的实体性形式之中，“正如多边形中包含着四边形一样”。^[45]

阿奎那解释说，高级的实体虽然只有一个实体性形式，这个形式却是该实体的一切偶然属性或偶然形式的统一性，从而包含着这些属性或

[44] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 152.

[45] E. Gilson, *The Christian Philosophy of ST Thomas Aquinas*, pp. 194—195.

形式的全部功能。用这种观点来解释人为什么可以像植物一样生长，像动物一样感觉、意欲和运动的问题，他便进一步指出，人作为一个高级的实体，其灵魂并不是一个单纯的形式，而是一个包含着种和属差的形式，因而这个形式虽然不是由几个比它更为简单的低级形式所组成的复合体，却可以把这些低级形式所具有的一切种的特征都包含在自己之中，正如“属”中包含着“种”一样。因此，动物虽然只有一个魂，但是它里面却包含着比它更为低级的生魂的生长功能。而人虽然只有一个魂，即理性灵魂，但是由于它在所有生物的生命原因中是最高级的，所以它不仅具有作为其属差的理智功能，也同时包含着生魂的生长功能和觉魂的感觉、意欲、运动功能，并且使这些功能都服从于它的理智功能。〔46〕

这样一来，阿奎那便依据人的“实体性形式”对其他低级形式的全部功能的统摄作用，把人所特有的理智功能与他和动植物共有的各种低级功能一起，都归属给了人的同一个“实体性形式”，而不是几个不相统属的功能性主体。这就意味着，坟墓中的基督肉体与十字架上的人子之所以具有同一个肉体，不是由于他保留着使自己成为一个个别的“有形存在”的低级形式，而是由于他的灵魂虽然是单一的理性形式，却同样可以执行使他的肉体成为一个个别的“有形存在”的低级功能。

总之，在用“单型论”的观点说明坟墓中的基督肉体与十字架上的人子之间的同一性的过程中，他不仅把灵魂的功能与这些功能的主体区分了开来，而且把人所特有的理智功能与和其他东西所共有的各种低级功能一起，都归属给了肉体的惟一“实体性形式”，而不是几个不相统属的功能性主体。这不仅使他避免了把灵魂功能的存在等同于功能主体的存在的“多型论”的倾向，也为他进一步把亚里士多德的积极理智归结为个人灵魂的一种高级功能，而不是独立于个人之外的永恒实体，以便从思想根源上消除拉丁阿威罗伊主义的“理智统一论”的错误提供了理论依据。

〔46〕 Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 76. 1.

第三章 感觉与理智

阿奎那的灵魂学说曾经列出许多篇幅讨论认识，并且从“理性辩护主义”的原则出发，就认识的对象、主体与途径等问题发表了一些在中世纪哲学史上颇有影响的新观点。但是与后来的新托马斯主义者不同的是，他本人还没有把认识列为一门专门的学问，更没有写过什么认识论方面的专著，而只是通过对感觉、映像与理智等因素在认识过程中的作用的分析，进一步论证了自己关于灵魂的本质、功能、活动及其与肉体的关系的学说。

第一节 感觉映像与原型光照

在那些否认阿奎那的灵魂学说与基督宗教之间可以具有必然的内在联系的研究者看来，这一学说在论述理智如何获得关于事物本质的普遍观念时，为了把两个根本不同的理论无原则地掺和在一起而造成了不必要的矛盾，那就是阿奎那的感觉映像论与他的原型光照论之间的矛盾。

一、阿奎那所说的原型光照与感觉映像

人们之所以会产生这种看法，是因为阿奎那在讨论理智观念的形成时，曾经提出过一个非常重要的概念，即“映像”（*phantasma*）的概念。这个概念的意思是指，内感觉（*sensus interni*）对外感觉（*sensus*

externi)所感知的东西进行重新加工之后保存起来的图像。这种图像虽然不一定要与现实相吻合,而可以是对一个不在场甚至从未出现过的事物的想像(imaginatio phantasra),^[1]但就其形成离不开灵魂和肉体共同参与的外感觉所提供的感觉材料而言,它仍然属于感觉经验的范畴。而映像的概念之所以重要,是由于它本身虽然不是“现实地可理解的东西”,却是人的理智形成关于事物本质的普遍观念时所必须的“质料因”(materia causæ)。^[2]从这种意义上来说,他认为“理智之中没有不被感觉先行知道的东西”;“理智的活动离不开感觉所提供的映像”。^[3]但是与此同时,他也没有否认圣奥古斯丁和圣安色尔谟(St. Anselmus, 1033—1109)等人所说的,“理智只有在神圣之光的照耀下,才能通过对作为永恒的原型存在于上帝思想中的神圣观念的分有来认识一切事物的本质”的观点,并且明确肯定了来自上帝的原型和光照是形成理智观念的前提条件和第一原因(prima intelligibilium principia)。^[4]

由于阿奎那在强调一切理智观念的形成都离不开对感觉映像的抽象的同时,又承认了来自上帝的原型光照才是形成理智观念的第一原因和前提条件,从而使许多研究者认为,他在讨论理智如何获得关于事物本质的普遍观念时,为了把两个根本没有必然的内在联系的理论强行掺和在一起而造成了不必要的矛盾。

[1] 在拉丁文中,与想像的概念相对应的词是 imaginatio,但是由于阿奎那所理解的想像要比 imaginatio 一词的意义更为宽广,所以他常常沿用亚里士多德的 phantasia 一词来表示想像。参阅 N. Kretamann & E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 135.

[2] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 6.

[3] “nihil sine phantasmate intelligit anima”, in Aquinas: *Summa Theologica*, Part I, 84. 7.

[4] “Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quadam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aterna”, in Aquinas: *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 5.

但是在我们看来，要真正弄清阿奎那是不是为了把这两个没有内在联系的理论糅合在一起而造成了不必要的矛盾，不能只看他是否使用了一些古代教父的神学词汇来表达自己的哲学观点，或者使用了一些异教徒的哲学方法来论证基督宗教的神学教条，而首先要弄清他承认原型光照的主要目的是什么？以及原型光照在他的上下文中的真实含义及其与感觉映像之间的关系是什么？

就前者而言，我们必须承认，他承认原型光照的主要目的是为了适应神学上的特殊需要。因为正如与他同时代的波那文都等人所指出的，一旦用亚里士多德的感觉抽象论完全取代了基督宗教的原型光照论，就会在神学上导致一系列的严重错误。例如，“它意味着上帝的思想中并不包含着作为一切事物的永恒原型的神圣观念，所以上帝也无法知道这个具体的和个别的世界。反过来，这又否定了上帝对世界的控制和预定，因为世界上所发生的一切要么是偶然的，要么是受到必然的因果关系的制约的。更为严重的是，它还有可能导致上帝不是这个世界的创造者的结论。”^[5]正是出于诸如此类的神学上的考虑，阿奎那才没有否认古代教父的原型光照说，更没有把他的感觉映像论与原型光照说对立起来，而是试图通过意义辨析的方法来调和它们的矛盾，进而在两者之间建立起彼此协调的和谐关系。

就后者而言，在阿奎那的灵魂学说中，原型光照与感觉映像并不是两个没有内在联系的、相互冲突的概念，对它们的调和也没有使他的学说分裂成“非基督教的哲学与非哲学的基督教”，反而促使他对这两个概念的意义做出了重新解释，从而在两者之间建立起了彼此协调的和谐联系。这主要体现在：他的原型光照不同于奥古斯丁和波那文都的原型光照，在他这里，原型不是认识的对象，光照也不是认识的直接推动者，而只是认识的前提条件和外在的动力因，这样的原型光照显然是一种可以与经验论的观点相调和的原型光照；与此同时，他所说的感觉映

[5] S. Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, p. 179.

像又不同于“经验论者”所说的感觉映像。因为映像在他这里不是一个“用没有价值的外壳包裹着理性形式的内核的胡桃”，理智的作用也不是为了“敲碎这个胡桃的外壳以取出其内核”，而是要从映像的潜在性中为自己创造出现实地可理解的观念。^[6]因而在他看来，理智作为“分有”了神圣之光的自然之光，虽然并不包含着任何的天赋观念，却已经包含着形成这种观念的天赋能力。

二、与奥古斯丁主义的原型光照论的区别

为了进一步揭示阿奎那的这一理论特色，让我们再来分析一下他所理解的原型光照与奥古斯丁等人所理解的原型光照相比有何独特之处。

从历史上来看，原型光照是教父们从基督宗教神学的特殊需要出发，对柏拉图的理念论和回忆说进行重新加工之后提出的神学概念。其中，原型的概念是奥古斯丁从柏拉图的“理念”一词的意义中引申出来的。在柏拉图那里，理念指的是“人的理智所认识的、外在的理智中的存在”，奥古斯丁则用神学的语言把它解释成了“作为永恒的原型存在于上帝思想中的神圣观念”（*idea sunt rationes stabiles rerum in mente divina existents*）。^[7]光照（*illuminatio*）的概念则是原型的概念在认识领域内的推广。它最早来自柏拉图所用的一个比喻。柏拉图把心灵的“眼睛”所看见的对象称之为理念，而把作为最高理念的“善”称为这一看见所需要的光源。奥古斯丁则进一步把理智与原型的关系比作眼睛与太阳的关系，认为正如眼睛的视觉离开太阳的光芒就不能有所看见一样，人的理智离开神圣的光照就不能在原型中洞察一切事物的本质。

阿奎那则认为，来自上帝的原型光照虽然是必不可少的，但是它们

[6] Cf. C. Martin, *The philosophy of Thomas Aquinas*, London & New York: Routledge, 1988, p. 118.

[7] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 5.

并不一定要与人的感觉映像相冲突。为了证明这一点，他首先对原型光照的概念做出了更加温和的解释。他指出，奥古斯丁所说的“灵魂只有在神圣之光的照耀下，才能通过对作为永恒的原型存在于上帝思想中的神圣观念的分有来认识一切事物的本质”这句话，如果被理解成，来自上帝的原型光照是形成理智观念的前提条件和第一原因，那么是正确的；如果被理解成，理智所要认识的真正对象是作为永恒的原型存在于上帝思想中的神圣观念，则是错误的。

就前一种理解来说，他承认人的灵魂之所以能够获得关于事物本质的普遍观念，是由于它的理智之光“分有”了蕴涵着一切事物的永恒本质的、创造世界的神圣之光，故而能够以意向地(intentio)获得其他事物的形式的方式来把握它们的本质。就此而论，他承认理智与原型的关系好比奥古斯丁所说的眼睛与太阳的关系，正如眼睛离开了太阳的光照就不可能有所看见一样，原型虽然不是理智的对象，但理智离开了原型的光照也不可能有所认识。^[8]

就后一种理解来说，他认为至少在现世，作为永恒的原型存在于上帝思想中的神圣观念还不是理智所要认识的真正对象，而只是这种认识的外在的“动力因”。因为神圣之光对理智之光的作用并不像奥古斯丁的追随者所认为的那样，是要唤起它对分有了永恒原型的天赋观念的回忆，而只是赋予了它一种一般化的、从杂乱的感觉经验中获得关于事物本质的普遍概念的能力。就此而论，他认为通过原型光照来认识事物本质的方式并不适用于在灵魂和肉体的复合条件下进行的理智活动，而只适用于那些作为分离实体的天使和受到上帝特殊赐福的先知。^[9]

我们同时还注意到，一些与阿奎那同时代的奥古斯丁主义者，如波那文都等人，为了应付日益强大的拉丁阿威罗伊主义思潮的挑战，也没有直接否认感觉经验的必要性。然而，他们坚决反对把感觉的东西说

[8] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 2.

[9] E. Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, pp. 214—215.

成普遍知识的来源，而只同意把它说成接受原型光照的机缘，并最终把表现人的自然能力的“感觉之光、技巧之光和哲学之光”都归结成来自上帝的“恩典之光”所带来的礼物。^[10]与这些人的观点相比，阿奎那对原型光照说的发展主要体现在以下两个方面。

首先，从对原型光照的实质和作用的理解上来看，坚持奥古斯丁传统的波那文都等人认为，事物的真正本质是存在于上帝思想中的神圣观念，这种观念既是上帝创造世界的永恒原型，也是理智活动的真正对象和直接推动者。因此，“共相来自对原型的认识，产生共相的抽象活动受到原型光照的推动”。而在阿奎那看来，共相有三种不同的存在方式，即“作为创世的原型存在于上帝的思想之中，作为事物的本质存在于物质世界之中，作为理智的观念存在于灵魂之中”。^[11]他由此认为，作为永恒的原型存在于上帝思想中的观念虽然是理解的第一原因，但是它们本身并不是理解的对象，也不能直接被我们的理智观念所分有，而只能间接地通过物质世界中的可感形式来作用于我们的理智。^[12]

其次，从对原型光照与感觉映像的关系的理解上来看，奥古斯丁主义者虽然不否认感觉活动是认识过程中的第一步，但是他们认为这一活动的形成不仅需要感官与感觉对象的接触，更需要一个与感觉对象相类似的中介，而这个中介就是规定着每一类事物的相似性的“原型”。因此，他们反对把感觉到的东西作为知识的来源，而认为它们至多只是“知识的机缘”，其主要作用在于激发起灵魂的理智功能，从而使潜伏于其中的天赋知识由潜在转变为现实。^[13]阿奎那则不同，他把产生映像

[10] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第420页。

[11] 梯利：《西方哲学史》，商务印书馆，第231—232页。

[12] “Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium, et materialium, a quibus scientiam colligimus”, in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 4.

[13] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第421页。

的想像视为需要肉体共同参与的内感觉的一种，认为它的形成不需要原型的中介，而只需要对外感觉所感知的可感形式的再认识。^[14]同时，他认为映像虽然不是理智知识的全部原因，但也不仅仅是它的机缘，而是形成它的必要条件。因此，他虽然承认映像不是形成理智观念的“总的和全部的原因”（*totalis et perfecta causa*），但是又认为，对于任何理智观念的形成来说，映像都是必要的“质料因”。因为正如视觉没有颜色就不可能有所看见一样，理智一旦离开了映像也不可能有所认识。^[15]

可见，他所说的原型光照之所以不同于奥古斯丁和波那文都所说的原型光照。是因为在他这里，原型不是认识的对象，而只是认识的前提，光照也不是认识的推动者，而是认识的终极原因。这样的原型光照不但不会排斥人的感觉，反而需要通过感觉的中介才能对灵魂与肉体相结合的认识主体起作用。

三、与经验主义者的感觉映像论的区别

让我们再来分析一下，与历史上的经验主义者相比，他对感觉映像的实质及其在认识过程中的作用的理解有何独特之处。

首先，从对感觉映像的实质的理解上来看。他认为映像在想像之中，想像就其功能而言，不是映像，就其离不开映像而言，又可以说就是映像，故而两者有时可以混用。在他看来，想像作为一种内感觉的活动，^[16]不能被简单地归结为外部对象的刺激在外感觉的感官中所引

[14] N. Kretzmann & E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, 1993, p. 140.

[15] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 6.

[16] 阿奎那不同意把想像看成一种由灵魂单独执行的纯粹精神活动，而把它看成一种需要肉体共同参与的内感觉的活动，但是他始终没有指出这种内感觉的感官是什么，而只是笼统地指出所有内感觉的感官都在身体的内部。这种说法后来遭到了一些研究者的批评。如肯尼就认为：“任何人都不会对自己正在想像的东西产生错觉，而只会对正在看见的东西产生错觉，因而他对自己所想像的东西的描述是不会出错的。然而，一种不会出错的感觉根本就不是感觉。” A. Kenny, *Aquinas on mind*, pp. 39—40.

起的生理变化，而应该被看作一种同时包含着两种变化，即自然的变化 (*immutatio naturalis*) 和精神的变化 (*immutatio spiritualis*) 的活动。为了强调这一点，他常常把想像称为一种意向性的活动，他所说的意向性是指，想像是一种在认识对象的过程中成为对象或者接受它们的形式活动，但是在这一活动中，想像的主体并没有停止自身的存在而成为外部的对象，而是仍然保持着自身的同一性。也就是说，“它所达到的只是与对象的形式上的一致性，而不是现实中的同一性”。^[17]而他之所以要强调想像的这种精神性特征，无非是为了说明，作为一种内感觉的想像虽然离不开外感觉的感官所提供的感觉材料，但是它所产生的映像并不是德谟克利特所说的，“从我们所思考的外部事物中流射出来，并深入到我们灵魂之中的影像”，而是关于这些事物的可感形式的图像。由于对这些可感形式的抽象是形成理智观念的一个必要条件，所以包含着它们的映像也就“不再是一霎那间的刺激，而成了理智活动的持久的基础”。^[18]

他的上述思想不仅突出了感觉活动的精神性特征，也承认了它所产生的感觉映像是理性认识的“持久的基础”。从这种意义上来说，他似乎违背了奥古斯丁以来教父哲学中的先验论传统，而在一定程度上提出了与后来的经验论者相类似的观点。但我们同时也注意到，他并没有像历史上的经验论者那样，把包含在映像中的“可感形式”作为形成理智知识的充分条件或主要条件，而只是将其视为一种必要的辅助条件。因为在他看来，想像的映像之与理智的关系之所以不同于对象的颜色之与视觉的关系，是由于对象的颜色可以直接作用于视觉并使之由潜在转变为现实，想像的映像却不能直接作用于理智，而只能消极地等待作为一种天赋的认识能力的理智活动的作用。所以他又进一步指

[17] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 78. 3.

[18] 转引自尤安：“托马斯·阿奎那及其主要哲学思想”，载于《外国哲学史研究集刊》第7卷，上海人民出版社，1985年，第178页。

出，包含在映像中的可感形式不是形成理智观念的“总的原因和全部的原因”，而只是一种消极的“质料因”，只有理智自身的活动才是形成这种观念的内在的和积极的原因。

其次，从对感觉映像在认识过程中的作用的理解上来看。他虽然承认理智中不包含着任何的天赋观念，却认为它作为“分有”了神圣之光的自然之光，已经包含着形成这种观念的天赋能力。为了强调这一点，他常常借用奥古斯丁的“光照”（*illuminatio*）一词来描述积极理智的抽象作用。他指出，正如光照的作用不仅仅是把潜在于对象中的颜色揭示出来，而是要从对象的潜在性中创造出可见的色彩一样，理智的作用也不仅仅是对映像进行简单的抽象，而是一种积极的、创造性的活动。从这种思想出发，他认为映像不是一个“用没有价值的外壳包裹着理性形式的内核的胡桃”，理智对映像的作用也绝不限于敲碎这个胡桃的外壳以抽出其内核，而是要通过天赋的认识能力从映像中创造出现实地可理解的“理智观念”（*species impressa intelligibilis*），而只有获得了这种理智观念之后，灵魂才会产生出指向事物本质的理智意向（*intentio intellecta*）而由潜在转变为现实。^[19]正是在这种意义上，他认为理智对其观念的依赖使它“不可能直接认识外部的个别事物，而只能认识不受个别事物的质料限制的共相”。那么，这是否意味着阿奎那像根特的亨利等人所指责的那样，为了调和感觉映像论与原型光照说之间的冲突，而在事实上使自己陷入了认为理智只能理解其自身的观念或“变形”的错误之中了呢？^[20]

四、关键环节：对于 *species* 的独特理解

要回答上述问题，关键是要弄清楚 *species* 一词在阿奎那的上下文

[19] T. Hibbs, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 44.

[20] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 608—609.

中的具体含义是什么。我们注意到，在他对理智活动的论述中，*species*一词占据着非常重要的位置。这个词在拉丁教父的著作中原本是柏拉图的“理念”一词的同义词，而在他的著作中，却常常被用来表示亚里士多德所说的“现实地可理解的东西”。因此，许多研究者认为，英文中的观念(*idea*)一词最能够体现这个拉丁词在他的著作中的多重含义。^[21]有鉴于此，我们也将主要使用“观念”一词来指称他的这一重要概念。^[22]而这一概念之所以重要，是因为在他的著作中似乎存在着对两类不同的观念，即对作为一种认识能力的观念和对作为一种认识对象的观念的描述，而正是这两种描述的区别造成了后来的研究者关于他究竟是一个倾向于感觉映像论的经验主义者，还是一个倾向于原型光照说的先验论者的争论。

第一，就对作为一种认识能力的“观念”的描述而言，阿奎那似乎表现出了把“观念”看作理智借以达到对外部事物的可靠知识的工具的倾向。因为他明确指出，“观念不是理解的真正对象，而只是理解的工具，其作用是使理智可以思想它自身和它进行思想的观念，但理智的真正对象是以这些观念作为其肖像(*similitudo*)的东西(即灵魂之外的客观实在)”，因此，“那些认为观念才是理解的真正对象，而理智只能思考其自身的观念或变形的思想家是错误的，否则一切科学便都只与灵魂自身的观念有关，而与灵魂之外的事物无关了。”^[23]从他对观念的这种描述来看，他所说的理智观念(*species impressa intelligibilis*)似乎同他所说的

[21] A. Kenny, *Aquinas*, Oxford University press, 1980, p.69.

[22] 阿奎那有时喜欢将理智的观念称为内在的词(*verbum interius*, *verbum cordis*, *verbum mentis* 或者 *verbum*)，但事实上，他的 *verbum* 不仅指单个的词，也可以指句子和判断，在他看来，前者是积极理智的简单理解的结果，其作用是通过理智与存在之间的关系来形成关于事物的形式的相似像，故而它本身没有真假之分，后者则是消极理智对前者进行分离组合的结果，其作用是做出关于事物本质的肯定或者否定的判断，故而它才可以达到判断式的真理(*wahrheit*)，参阅 B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Toronto: University of Toronto Press, 1997, pp. 13—14, and C. Martin, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, p.123.

[23] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 85. 2.

感觉映像一样，都只是理性认识的工具或中介，而不是对象。

第二，就对作为一种认识对象的“观念”的描述而言，他似乎又认为，理智对其观念的依赖使它不可能认识到外在的个别事物，而只能认识到不同于外在的个别事物的共相。因为，“使共相个体化的原因在于物质对象的质料，而理智所思考的观念是从质料的限制中抽象出来的东西，所以理智不能直接认识灵魂之外的个别事物，而只能直接认识不受它们的质料限制的共相”。^[24]

那么这是否意味着，他是一个认为理智只能认识其自身的观念的先验论者呢？我们认为，不能过分简单地看待这一点。因为从更全面的背景中来看，他虽然承认了理智的对象不是外部的个别事物，而只是它自身的“观念”，但是他对观念的理解又不同于后来的笛卡尔主义者的理解，而是包含着许多感觉经验论的成分。例如，在笛卡尔那里，内在的观念是全人类所共同的、自明的天赋知识；而在他这里，一些观念虽然可以被称为“内在的词”（*verbum interius*，他有时也将其称为 *verbum mentis* 或 *verbum cordis*），但是它们只有在一个受到严格限制的意义之上才能够被称之为“内在的”或“天赋的”。^[25]

首先，他认为任何观念都只有在“作为人的非物质性灵魂的本质”的意义上才能被称之为内在的。因为在他看来，人的理智之中并没有先验论者所说的那种完全意义上的、可以被直觉到的天赋知识，而只有一种形成这种知识的天赋能力。譬如，“一个人如果知道了整体和部分的意思是什么，就自然会知道任何一个整体都会大于这个整体的任何一个部分”。从这种意义上来说，他承认了一种内在于理智之中的、

[24] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 86. 1.

[25] 在阿奎那的灵魂学说中，存在着内在的词与外在的词之间的区别。内在的词是与外部对象的现实性相对应的、内在于理智之中的思维对象；外在的词则是约定俗成的、可以表达一定意义的声音或文字符号。虽然前者可以通过后者被表达出来，但是两者之间并没有什么一一对应的关系。也就是说，不是每一个内在的词都必须被翻译成一个外在的词才能被理智所把握。参阅 B. David, Edited B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Notre Dame Press, 1967, pp. 1—2.

天赋的认识能力的存在。但是他同时也认识到，“一个人只有在掌握了他从感觉经验中抽象出来的概念之后，才能够知道整体和部分的意思是什么”。所以他又指出，一个人关于“整体大于部分”的观念“在一个意义上是内在的，在另一个意义上则是通过他的经验获得的”。^[26]其次，他认为这种内在的观念也不是全人类所共同的，而是因人而异的。也就是说，根本不存在一种为全人类的每一个成员所共有的、形成某个特定的观念的内在倾向。

因此，从更为全面的背景中来看，当他说“理智不能直接认识外部的个别事物，而只能直接认识不受它们的质料限制的共相”这句话时，他的意思不是指：理智中的观念只是其天赋的思维能力的变形；而是指感觉所提供映像还算不上“现实地可理解的东西”，因为它只有在积极理智的抽象作用和消极理智的分离组合中经历一系列的转变之后，才能被灵魂内部的理智活动所把握。正是由于这一原因，他从未怀疑过理智通过感觉映像的中介所获得的观念的可靠性，也从未否认过理智只有通过映像的中介才能达到对外部事物乃至其自身的个体性的认识。^[27]由此可见，他所说的理智从混乱的感觉经验中获得“现实地可思考的东西”的能力与笛卡尔所说的心灵从自身中发现与特定的词相对应的天赋观念的能力并不十分接近，倒是与美国语言学家乔姆斯基(Noam Chomsky)所说的“从有限的、不连续的发声中整理出语法规则的、一般性的语言学习能力”十分相似。^[28]

第二节 对统一理智论的批判

在只能通过思辨的方式研究认识活动的条件下，不同的、个别的人

[26] A. Kenny, *Aquinas on mind*, p.91.

[27] F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, p.45.

[28] A. Kenny, *Aquinas*, p.76.

为什么能够取得共同的、普遍的知识是一个难以解开的谜。对于阿奎那时代的拉丁阿威罗伊主义者来说，这个谜的答案在于，理解的现实性来自全人类所共有的“统一理智”(unitate intellectus)，而不是来自作为肉体形式的个人灵魂。而统一理智虽然是独立于个人之外的永恒实体，它所思考的东西却来自个人的感觉映像，所以当它理解时，个人也理解了。^[29]这种观点最早来自阿拉伯哲学家阿维森纳(又名伊本·西那, Ibn Sina)对亚里士多德的《论灵魂》第三卷所作的注释，后来阿威罗伊和他的拉丁追随者们又在此基础上引申出了彻底的统一理智论。

客观地说，把统一理智论的观点归之于亚里士多德确实有些可疑，但也并非毫无道理。因为众所周知，亚里士多德曾经将理智区分成消极的和积极的两种，前者是接收观念的仓库和对它们加以分离组合的场所，后者则是一种从感觉经验中抽象出观念的能力。但是他在论述这两种理智的关系时态度不明确，并且流露出了把积极理智当作一种“可以分离存在”的实体的倾向。例如他在说明思维活动的非连续性时就指出，人的思维之所以是时断时续的，而非持续不断的，不是源于感觉对象的刺激的偶然性，而是源于持续存在的积极理智作用于个人的消极理智的间断性。^[30]从这种意义上来说，阿威罗伊的统一理智论与亚里士多德的观点并没有什么根本性的冲突，甚至可以说是对后者的合乎逻辑的发展。

然而，同样师承亚里士多德的阿奎那却察觉到了这种观点对基督宗教信仰构成的潜在威胁。他指出，“如果把理智的多样性从个人那里夺走，就等于夺走了他的灵魂中惟一显示出不朽性和永恒性的那一部分。这就意味着，当死亡来临的时候，除了统一的理智实体之外，他的灵魂中没有任何部分能够保存下来。也就是说，一切赏赐和惩罚都被取消了，所有的人都成为同样的了”。^[31]这样的结论对于作为神学

[29] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book II, Chapter 59. pp. 178—179.

[30] 赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，第232页。

[31] R. McNerny, *Aquinas against Averroists: On There Being Only One Intellect*, p. 162.

家的阿奎那来说当然是无法容忍的，因此他不但在《神学大全》和《反异教徒大全》等主要著作中对其进行了猛烈抨击，还于1270年专门写成《论统一理智驳阿威罗伊学派》一书，对其加以反复清算。

不过，与那些保守派的神学家不同的是，他不想仅仅通过诉诸于《圣经》或权威理论的方法来把统一理智论斥为“异端”，而是要通过对这种理论所援引的亚里士多德观点的改造，试图能够从哲学上揭示出它的荒谬性。他说：“请看我们对这种错误的驳斥，不是以有关信仰的文件为基础的，而是以理性和大哲学家自己的意见为基础的。如果有人大言不惭，以他个人的虚假和傲慢，胆敢向我们已写成的作品挑战的话，请他不要偷偷摸摸地挑衅，也不要孩子在面前挑衅，……他会发现与对阵的，不是微不足道的我一个人，还有其他许多研究真理的人，我们将同他的错误战斗，或将治疗他的愚昧无知。”^[32]

为了做到这一点，阿奎那决心同时从三个方面入手，一是证明人人共有一个理智的观点在哲学上是站不住脚的；二是证明这种观点并非出自大哲学家的思想，而是出自阿拉伯哲学家的曲解。三是证明个别的理智照样可以获得对共同对象的普遍认识，因而在思维的普遍性与理智的统一性之间并没有什么必然的联系。

一、论统一理智论的内在缺陷

阿奎那首先指出，统一理智论的观点不仅不符合我们与生俱来的事实，而且在说明“是什么使一个思想成为我的思想”的问题时面临着难以克服的困难。

他发现，按照阿威罗伊和他的追随者们的解释，一个思想之所以是我的思想，是由于它所思考的东西来自我的感觉所提供的映像，所以当它理解时，我也理解了。而在他看来，在这种说法中至少蕴涵着两个无法克服的缺陷。

[32] 转引自傅乐安：《托马斯·阿奎那传》，第62页。

第一，蕴藏在映像中的理性形式或理智观念 (*species impressa intelligibilis*) 并不是现实地可理解的东西，只有在积极理智 (*intellectus agens*) 把它从映像中抽象出来之后，它才能引起现实的理智活动。这就意味着，“理智对映像的抽象不是要把它们联系起来，而是要把它们分离开来”。

第二，统一理智论的解释意味着一个思想可以有两个不同的主体，一个是所谓的统一理智，另一个则是提供映像的个人灵魂。但是这无异于承认，“当眼睛看见墙的颜色时，这一看见有两个不同主体，一个是眼睛，另一个则是墙”。^[33]

阿奎那由此认为，如果统一理智论是正确的，人们就无法再通过思想来区分思想的主体。也就是说，“如果苏格拉底和柏拉图共有一个理智，他们就成了同一个人，因而只能通过一个披着斗篷、另一个穿着长袍之类的东西来辨认他们，而不能通过任何实质性的东西来辨认他们。这个结论自然是荒谬的”。^[34]

二、论统一理智论的错误解释

阿奎那接着指出，统一理智论的解释并不符合亚里士多德《论灵魂》的原意，而是出自阿维森纳和阿威罗伊等人的曲解和杜撰。他指出，这些人之所以错误地认为亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的定义并不“适用于所有类型的灵魂”，主要是由于他们抓住了亚里士多德在《论灵魂》第二卷中所说的：“灵魂中的某些部分或许能够分离存在”这句话。但是在他看来：“正如当亚里士多德说‘会飞的动物是不同于会走的动物的另一种动物’时，他的意思不是要把前者从关于动物的普遍定义中排除出去一样”，上面这句话的意思只是想说明：“由

[33] R. McNerny, *Aquinas against Averroists: On There Being Only One Intellect*, p.207.

[34] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 76. 2.

灵魂单独执行的理智功能是不同于灵魂和肉体共同参与的其他功能的另一种功能，而不是要把它说成独立于作为肉体的形式和现实性的个人灵魂之外的东西”，更不是要从中推论出一个“独立于个人之外的、所有人共享的统一理智”。^[35]另外，“亚里士多德本人在下文中也承认了这一点。如他在讨论可能理智的实质时就指出，‘我用理智一词来表示灵魂借以判断和理解的东西’（《论灵魂》第三卷之 429^a23，笔者注）。这就清楚地表明了理智只是灵魂中用来从事理解活动的那一部分，而阿威罗伊的解释既不符合真理，又违背了亚里士多德的原意，应该被当作凭空杜撰的东西加以抛弃”。^[36]

从这种思想出发，他认为要批判拉丁阿威罗伊主义的统一理智论，并不需要连亚里士多德本人关于积极理智与消极理智的理论也一起否定掉，而只需要对这种理论做出与阿威罗伊等人不同的、更加符合亚里士多德的“原意”的解释。为了做到这一点，他首先像亚里士多德一样，认为正如感觉的活动是由对象的刺激所引起的消极的活动一样，理智中也包含着消极的因素，这就是所谓的消极理智 (*intellectus possibilis*)，而消极理智之所以是消极的，是因为它是一种需要其他因素的作用才能得以实现的潜在状态。他解释说，这是因为使理智由潜在转变为现实的东西并不包含在它自身之中，而是蕴藏在感觉所认识的可感形式之中。但理智又不像感觉那样是由对象的刺激所引起的消极活动，而是一种包含着主动性的积极活动。这种主动性就是所谓的积极理智。而积极理智之所以是积极的，是由于蕴藏在感觉映像的理性形式不能直接被理智所把握，只有在积极理智去除掉映像中的个别性与特殊性，汲取其一般的普遍性之后，反映纯形式的理性形式才能从映像中呈现出来，并被传递给消极理智加以进一步的理解和把握。就此而论，他认为亚里士多德对两种理智的区分不仅是正确的，而且是完全必

[35] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book II, Chapter 61. pp.191—192.

[36] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book II, Chapter 61. p.193.

要的。

但是他同时也注意到，亚里士多德认为人的思维活动之所以是时断时续的，而非持续不断的，不是源于感觉对象的刺激的偶然性，而是源于持续存在的积极理智作用于个人的消极理智的间断性。这就为阿维森纳和阿威罗伊等人从中引申出一个全人类共有的“统一理智”提供了理论依据。因此，为了从思想根源上肃清这种“歪曲”亚里士多德的异端倾向，他决定在理智的现实性与潜在性之间插入“习性”（habitus）这个范畴，以说明思维的非连续性不一定要用积极理智的分离性来加以解释，而完全可以用内在于理智的习性来加以解释。^[37]为了说明这一点，他指出，消极理智在获得了从映像中抽象出来的理性形式之后，不仅能够产生出指向它们的理智意向（intentio intellecta），也可以暂时中止这种意向的实现，而将其作为一种介于现实性与潜在性之间的习性保存起来。由于习性不同于完全的潜在性，而是一种初级的现实性，所以理智一旦拥有了习性，就不再是一块没有任何知识的“白板”（tabula rasa），而转变成了具有初级的现实性的潜在状态。这就意味着，“即使感觉不再向其提供相应的映像，它也可以按照自己的意愿随时开始或中止一个现实的思维活动”（actu intelligere）。^[38]他由此认为，当亚里士多德谈到积极理智的分离性时，他所指的只是活动上的分离，而非存在上的分离。也就是说，“尽管积极理智是一种不需要肉体器官参与的非物质性活动，但这种活动的主体仍然是灵魂与肉体相结合的完整的人”。^[39]

三、论统一理智论的没有必要

阿奎那同时还指出，由于个别的理智同样可以达到对共同对象的普

[37] T. Hibbs, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 44.

[38] *Aristotle's De Anima in The Version of William of Moerbeke and The Commentary of ST. Thomas Aquinas*, Book III, Lectio 8, pp. 413—414.

[39] F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, p. 49.

遍认识，所以在思维的普遍性与理智的统一性之间并没有什么必然的联系。他说：“试图证明全人类只有一个统一的理智是徒劳的。因为它所提供的证据是：如果人们的理智是各不相同的，他们的理智观念就是各不相同的，这样一来，就无法解释同一个东西可以被不同的人所理解的事实。但实际上，观念并不是理智所要理解的真正对象，而只是它们在灵魂之中的‘肖像’。由于同一个对象的肖像可以存在于不同的理智之中，所以这个对象可以被不同的理智所理解。此外，我们所理解的物质实体的本质也可以被分离的理智（指天使，引者注）所理解，但是分离的理智显然是各不相同的。这就意味着，那些要论证统一理智的人又要面临一个新的难题，即如何把这些分离的理智还原为同一个理智”。^[40]

从思想根源上来看，他之所以要批判西格尔等人的统一理智论，并不是真的为了“治疗”他们的“愚昧无知”，而是为了把认识活动中“惟一显示出不朽性和永恒性的那一部分”重新归属给上帝所要救赎的个人灵魂。在这一点上，他与那些保守派的神学家并没有什么实质性的区别。但是由于他的出发点不仅是基督宗教的，也是哲学的，所以他又没有像这些人一样，仅仅依靠“信仰的文件”来批判这种异端理论，而是试图“以理性和大哲学家的意见为基础”，从哲学上揭示出它的荒谬性。为了达到这一目的，他不仅成功地指出了统一理智论的许多内在矛盾和理论缺陷，也对它所依据的亚里士多德的观点做出了新的解释。

而他的解释不仅在当时起到了调和亚里士多德哲学与基督宗教传统之间的冲突的作用，也具有一定的现代意义。因为我们注意到，拉丁阿威罗伊主义的统一理智论并没有像他们的许多其他理论一样，已经完全蜕化成为过时的古董，相反，它在现代西方哲学，乃至自然科

[40] *Aristotle's De Anima and The Commentary of ST. Thomas Aquinas, Book III, Lectio 8, p. 419.*

学中仍具有一定的影响力。例如，量子力学的奠基者之一，曾经获得诺贝尔奖的奥地利物理学家薛定谔(E. Schrodinger)就非常赞同这种理论。他认为，“同一个世界观之所以能够被众多的心灵所拥有，是因为存在着一个统一的世界灵魂。这个灵魂好比一块巨大无匹的画布，而我们每个人的记忆和经验都只不过是它的一个组成部分”。^[41]用这种理论来解释人与人之间的差别，他甚至认为人的个性仅仅取决于他们回应这个世界灵魂的不同方式。而一些反对他的现代学者，如塞尔曼(F. Selman)等人则认为，在驳斥这种忽视人的个性的错误理论时，阿奎那的学说仍具有一定的参考价值。他认为：“正如圣托马斯所说的，我们之所以能够拥有共同的观念，不是由于存在着一个共同的心灵，而是由于我们的心灵是非物质性的，因而可以对个别的事物进行普遍的思考。”^[42]

第三节 意向的存在

阿奎那在驳斥统一理智论的观点时曾经指出，理智的观念不是它所要理解的真正对象，而只是真正的对象在灵魂之中的“肖像”，因而个别的理智可以通过肖像来达到对同一个对象的普遍认识。他用来表示肖像的 *similitudo* 一词在拉丁文中的意思是相像的人或物，所以也可以译为“类似像”或“相似之处”。^[43]而在一些不同意他的“符合论真理观”的研究者看来，这又给他造成了一个新的问题，即“使一个肖像成为关于这个对象的肖像的问题”，或者用这些研究者的话说，造成了“使一个思想成为关于这个对象的思想”的问题。因为在他们看来，

[41] S. Erwin, *What is Life?: The Physical Aspect of The Living Cell; With, Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p.145.

[42] 转引自 F. Selman, *Saint Thomas Aquinas; Teacher of Truth*, p.48.

[43] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 85. 1.

如果像阿奎那这样把真理性的认识归结为“知者与被知者的同一性”，就必须首先假定灵魂之中的肖像与灵魂之外的对象是可以比较的，“但是知者与被知者不可能像两张银行支票那样摆在我们的面前，因此我们只能借助一个中介来比较它们，而这个中介本身也是一个思想，因此我们又需要一个新的中介来加以比较，……这样一来，便陷入了所谓的无穷倒退之中”。^[44]

事实上，阿奎那本人也意识到了这一困难，并且在某种程度上避免了这种“无穷倒退”的出现。而他所采取的办法便是将这种倒退阻止在了它的第一步：即认为肖像与对象虽然是两个截然不同的东西，但它们之间的同一性并不取决于所谓的中介，而取决于“它们是以两种不同的方式存在于两个不同主体中的同一个形式”。为了证明这一点，他又一次借助了上帝的权威。他指出，同一个形式可以有几种不同的存在方式，即作为原型而“永恒地”存在于上帝的思想之中，作为观念而“意向地”存在于人的灵魂之中，作为本质而“自然地”存在于个别的物质事物之中。^[45]而在他看来，意向地存在于灵魂之中的观念与自然地存在于个别事物之中的本质之所以是同一个形式，是因为它们都以永恒地存在于上帝思想中的形式作为自己的第一原因。^[46]

在这里，阿奎那使用了一个非常独特的概念，即“意向”的概念。他用来表述这个概念的拉丁词是 *intendere* 或 *tendere*，这个词的本来意思是渴望或愿望，在此基础上派生出了意向的意思，不过仍带有意愿的含义。而当他把思想中的内容或肖像称之为意向时，他清楚地表明了作为认识对象的形式在个别事物中的“自然存在”方式与在理性灵魂中的“意向存在”方式之间的区别。^[47]在他看来，主体与客体在灵魂中的结合之所以是意向性的，而非物质性的，是因为在物质世界中，主体与

[44] C. Martin, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 120.

[45] 参阅高新民：《现代西方心灵哲学》，第 620 页。

[46] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 2.

[47] 参阅傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第 159 页。

客体是分开的，如人认识了石头，石头本身却没有进入人的灵魂。只是在意向中，主体才与客体合而为一，获得认识。^[48]

从基督教哲学的角度来看，上述观点不仅有助于说明“使一个思想成为关于这个对象的思想”的问题，也进一步驳斥了与个人灵魂不朽的教义相抵触的统一理智论的异端。因为按照这种观点，不同的、个别的人之所以能够取得共同的普遍知识，不是由于他们的理解来自全人类所共有的统一理智，而是由于同一个对象的形式可以“意向地”存在于不同的灵魂之中。这就意味着，利用统一理智的存在来说明知识的普遍性不仅是无效的，也是完全没有必要的。

而阿奎那之所以能够提出这种观点，是因为他在中世纪的实在论与唯名论之争中采取了一种中间派的立场，并且从这种立场出发，对作为理智的直接对象的“共相”做出了典型的“温和实在论”的解释。

我们注意到，在他之前的实在论者为了从本体论上论证上帝的存在，大都赋予了作为思维对象的“共相”以现实的、第一性的存在。如圣安色尔谟在对上帝存在的“本体论证明”中就指出：无论我们思考什么，被思考的东西都作为对象存在于我们的思想之中，而它在思想中的完善性与在现实中的完善性是完全一致的。因此，一个东西如果在思想中是最完善的，它在现实中也就是最完善的，而在我们的思想中，上帝是最完善的，所以在现实中，上帝也是最完善的。^[49]这种说法开了中世纪哲学史上影响极大的“极端实在论”的先河。但与此同时，一些坚持唯名论的士林哲学家则依据亚里士多德在《形而上学》中流露出的不以共相为实体的倾向，而否定了作为思维对象的共相的实在性。^[50]因为他们注意到，亚里士多德虽然承认理智不能理解个别事物

[48] *Aristotle's De Anima and The Commentary of ST. Thomas Aquinas, Book II, Lectio 24, p.340.*

[49] 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第392—393页。

[50] 赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，第220页。

中的自然形式，而只能理解从可感形式中抽象出来的理性形式，却从来没有赋予这种理性形式以现实的、第一性的存在。而阿奎那为了调和实在与唯名论之间的分歧，则别出心裁地对作为思维对象的共相做出了一种温和实在论的解释。他指出，共相作为理智所能理解的“直接对象”，既不同于作为上帝思想中的观念的永恒形式，也有别于作为个别事物的本质的自然形式，而是从感觉映像中抽象出来的理性形式，但是由于这种形式与自然形式一样，都必须以上帝思想中的永恒形式作为自己的原型，所以它们的关系不是两个不同形式之间的关系，而是以不同的方式存在于不同主体中的同一个形式的关系。所不同的只是，这个形式在作为上帝思想中的神圣观念时，是一种“永恒的存在”，在作为个别事物的本质时，是一种“自然的存在”，而在作为理智的直接对象时，是一种“意向的存在”。

从这种关于认识对象的“意向存在”的理论出发，阿奎那认为不但理智不能直接理解外部事物中的自然形式，感觉也只能用一种“意向的”方式把它们接受到自己之中。而之所以称为意向的方式，是因为这是一个在指向对象的意向中成为对象或者获得它们的形式过程。也就是说，由于对象的形式是以一种非质料的方式被获得的，所以在认识的过程中，灵魂的感觉功能和理智功能都没有停止自身的现实存在，它们所达到的只是与对象的形式上的一致性，而不是现实中的同一性。^[51]为了更清楚地说明这一观点，他还依据自己关于现实性与潜在性的关系的学说，对认识的对象在灵魂中形成的过程做出了有别于古代教父的先验论传统的解释。

他指出，任何功能的实现都是一个由潜在转变为现实的活动，而任何活动都必须由一个特定的现实性所引起。因而不论是灵魂和肉体共同参与的、形成个别映像的感觉功能，还是灵魂所特有的、形成普遍观念的理智功能，最初都处在一种需要其他因素的作用才能得以实现的潜

[51] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p. 99.

在状态之中。^[52]

首先，在外感觉中，一切知觉都是由感觉对象对感官的刺激所引起的，但是这种刺激在感官中引起的变化又不同于自然界中发生的物理变化，而是包含着最低程度的精神性的变化。因为在这种变化中，“外感觉所获得的只是对象的可感形式，而非其质料。正如眼球获得了颜色的形式，却没有被染上颜色一样”。^[53]在这种意义上，他甚至不反对把外感觉也看作一种“意向性”的活动，因为在这种活动中，感官也没有停止自身的存在而成为外部的感觉对象，而只是达到了与对象的形式上的一致性。^[54]其次，在内感觉中，通感(*sensus communis*)与外感觉的关系也是潜在性与现实性的关系，因而只要外感觉没有被用来感知不能直接作用于它的感官的对象，通感就会把它所知觉的东西汇合成相应的统一印象，而决不会发生错误。而想像(*imaginatio phantasra*)虽然不像通感那样总是随着外感觉的出现而出现，消失而消失，也就是说，即使感觉对象没有作用于感官并引起相应的外感觉，它也可以“复制”出对它们的映像，但是这种映像的形成并不是一个凭空幻想的过程，而是想像对它所保留和复制的统一印象进行重新加工和再认识的结果。最后，当积极理智从映像中提炼出纯粹的理性形式，并把它们传递给消极理智之后，消极理智才会产生出对它们的理智观念(*species impressa intelligibilis*)而由潜在转变为现实。他把这种观念的形成称之为“理智意向”的实现，意思是理智虽然不像外感觉那样，是完全由对象的刺激所引起的消极活动，而是包含着一定的主动性和能动性的活动，但是这并不意味着它所认识的对象与外部的个别事物无关，而只是它自己的天赋思维能力的“变形”。因为存在于个别事物中的自然形式虽然不是

[52] “Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potential tam ad similitudines qua sunt principia sentiendi, quam ad similitudines qua sunt principia intelligendi”. in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 3.

[53] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 78. 3.

[54] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p.99.

理智的直接对象，理智却可以通过“意向地”获得它们的理性形式的方式，来理解它们的本质。[55]

用现代的标准来看，他关于思维对象的意向存在的理论还没有充分展开，但其中所包含的观点是开创性的，有价值的。不过需要指出的是，意向性与自我意识一样，都是近现代哲学的标志性内涵，而他所提出的意向概念及其对这一概念的使用，只能被看作是后来的意向性研究的准备和酝酿。因为从严格的意义上来说，真正的意向性研究肇始于笛卡尔以后的布伦塔诺，而在他这里，这种研究仍然处于一种没有自我意识的朦胧状态，而不是明晰的思想理论。也正因为如此，本书仅仅从“基督教哲学”的角度，探索了他的意向性理论产生的神学根源和哲学意义。而对于这一理论与现代哲学尤其是现象学之间的关系，还有待其他感兴趣的学者结合意向性研究在西方哲学中起源和演化的具体过程去加以进一步的说明。

第四节 理智如何认识自身

如果说，阿奎那关于意向存在的理论有助于说明“使一个思想成为关于这个对象的思想”的问题，那么由于这个理论的出现，“使一个思想成为我的思想”的问题则变得更加突出了。因为按照这一理论，同一个对象的形式可以意向地存在于无数个不同的理智之中，而在一个关于它的思想中又找不出任何东西来说明这个思想是我的理智的思想，而不是其他人的理智或者“统一理智”的思想。对于这个问题，他曾经在讨论“理智如何认识自身”时做出过积极的回答，不过他的目的不是为了解决所谓的“自我意识”问题，而是为了进一步调和“个人灵魂不朽”的教义与“灵魂是肉体的形式”的定义之间的矛盾。

[55] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 85. 2.

一、论理智不能凭借其本质来认识自身

阿奎那注意到，一些保守的奥古斯丁主义者之所以认为，“无形的心灵只能通过自身来认识自身”。是因为在他们看来，要论证个人灵魂的不朽性，就必须首先承认它和天使一样，是一种具有精神质料的“分离的实体”，而不是具有个别质料(*materia signata*)的肉体的形式。因此，他们在讨论这个分离的实体如何认识其自身的问题时，大都没有考虑需要肉体器官的共同参与的感觉活动，而只是笼统地认为，“正如天使只能通过它自身的本质来认识自身一样，人的灵魂也只能通过它自身的本质，即理智的自我反思来认识自身(*Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana. etc.*)”。^[56]

而在阿奎那看来，人的灵魂是一种能够与个别质料相结合的、没有精神质料的纯形式，因而在人的生命过程中，它只能作为肉体的形式和现实性而存在，而不具有一个“分离的实体”所应具有的和属的特征。从这种思想出发，他认为奥古斯丁主义者虽然正确地认识到了灵魂的不朽性与灵魂的实体性是相互关联的，却没有认识到灵魂的实体性与天使的实体性是根本不同的，所以他们把灵魂认识自身的方式与天使认识自身的方式混为一谈的做法是错误的。不过，为了不与这些人所依据的权威理论发生直接冲突，他又没有对他们的观点采取全盘否定的态度，而是首先通过意义辨析的方法，对他们所援引的奥古斯丁的教导做出了与之不同的解释。

阿奎那指出，奥古斯丁在《三一论》中所说的，“无形的心灵只能通过自身来了解自身”(*Mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea*)这句话，如果被理解成，理智对自身的认识不能被他人的理智所达到，那么是正确的；而如果被理解成，理智对自身的认识无需任

[56] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 87. 1.

何其他东西的中介，则是错误的。另外，奥古斯丁所说的，理智对自身的认识要与神圣的光照相结合的观点，如果被理解成，神圣的观念是检验我们的观念是否符合上帝旨意的标准，那么是正确的；如果被理解成，理智的自我意识来自对包含着一切知识的神圣观念的分有，则是错误的。^[57]这样一来，他便巧妙地对奥古斯丁的权威理论做出了与之不同的解释，从而在保持严格正统性的前提下，又否定了那些保守的奥古斯丁主义者所主张的，“人的灵魂只能通过它自身的本质，即理智的自我反思来认识自身”的观点。

接着，他又根据“灵魂是肉体的形式”的普遍定义，对“理智如何认识自身”的问题做出了有别于奥古斯丁的先验论传统的解释。他指出，灵魂作为肉体的实体性形式，不可能像天使那样通过对自身本质的反思来认识自身，而只能通过灵魂与肉体相结合的条件下的感觉活动，把理智对其自身的认识与对它所思考的东西的意识联系起来。这是因为，“任何东西都只能通过它的现实性，而不是通过它的潜在性才能够被认识。因而正如现实的，而不是潜在的颜色才能够被视觉所感知一样，只有现实的，而不是潜在的本质才能够被理智所认识。……然而，对于不同等级的精神实体来说，它们的本质所具有的现实性也是各不相同的。如上帝的本质就是纯粹的和完全的现实性，因而祂不但可以通过自身的本质来认识自身，也可以通过它来认识一切其他事物。而天使的本质虽然也是现实的，却不是完全的和纯粹的现实性，因而它们虽然可以通过自身的本质来认识自身，却不可以通过它来认识其他的事物。与上帝和天使的本质相比，灵魂的本质则如同它的名字一样，是一种可能的理智，而不是现实的理智。因而它不可能通过自身的本质来认识自身，而只能通过使它的本质得以实现的活动来

[57] “Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non quails sit uniuscujusque hominis mens, sed quails esse sempiternis rationibus debeat”, in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 87. 1.

认识自身”。而在他看来，使理智由潜在转变为现实的东西不是内在于它的天赋观念，而是从感觉所提供的映像中抽象出的理性形式。因此，“我们的理智只有在获得了从感觉映像中抽象出的理性形式并由潜在转变为现实之后，才能成为自身的理智活动的对象”。^[58]

二、论理智如何通过其活动来认识自身

在肯定了理智不可能通过它的本质，而只能通过它的活动来认识自身之后，阿奎那还对这一认识的具体过程及其可靠性做出了进一步的分析。他指出，理智对其自身的认识表现为：我的理智知道是我在进行思考，而不是别人或者统一理智在进行思考。但是由于没有所谓的纯粹思想，即一切思想都是关于某个东西的思想，所以我的理智知道是我在进行思考的第一步又是对我所思考的东西的意识，或者说是关于我的理智所思考的东西的知识。也就是说，“理智只有知道了它的对象，才能知道它知道这个对象的活动。而只有知道了这个活动，才能知道与这个活动相关联的习性和功能，然后才能知道它自身的本质”。^[59]

可见，实现自我意识的第一步是理智对其所思考的东西的意识。而按照当时流行的观点，理智只是一种把握“共相”的思维能力。这就意味着，即使我的理智已经意识到了我所思考的东西，还必须能够把这个具有普遍性的东西与具有个体性的我联系起来，才能说明这个思考为什么是作为个人的我的思考，而不是全人类的或统一理智的思考。对于这个问题，与他同时代的西格尔等人曾经做出过尝试性的回答。他们认为，使一个普遍的思想成为作为个体的我的思想的根据在于，它的内容来自对我的感觉映像的抽象。也就是说，尽管思考这个思想的理智是一个分离存在的统一实体（即所谓的统一理智），“但是它思考这个思想时所需要的形式和现实性是从我的感觉映像中抽象出来的理性形

[58] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 87. 1.

[59] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, 87.3.

式，所以我的个人灵魂便通过这个映像与它联系起来，当它理解时，我也理解了。从这种意义上来说，这个思想既是统一理智的思想，也是我的思想”。^[60]这段话的意思是指，使一个思想成为我的思想的根据在于：这个思想的内容是从我的感官所提供的感觉映像中抽象出来的；因而从这种意义上来说，它同时具有两个不同的主体，一个是作为分离存在的永恒实体的统一理智，另一个则是作为我的肉体形式的个人灵魂，而这两个主体之间的联系表现为对蕴涵在我的映像中的理性形式的共同拥有。

如果从纯哲学的角度来看，在当时的理论条件下，上述解释对于说明“使一个思想成为我的思想”的问题还是很有启发意义的。但如果从基督教哲学的角度来看，这种解释仅仅把思想与个别对象的关系归属给了作为肉体形式的个人灵魂，而把思想的普遍性与非物质性都归属给了分离存在的统一理智，这就间接地否定了基督宗教的“个人灵魂不朽”教义的理论依据。^[61]因此，作为一个基督教哲学家的阿奎那不但不同意这种解释，反而站在基督宗教的立场上，对其加以了猛烈的抨击。不过与当时的奥古斯丁主义者不同的是，他在驳斥这种解释时，并没有连亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的普遍定义也一起否定掉，更没有把每个人的灵魂都看成一个分离存在的精神实体，而只是指出，由于一个思想与我的感觉映像的关系至多只能说明它与我所感觉到的某个可感事物有关，而不足以说明我就是这个思想的主体，因而这种解释只能用来说明“使一个思想成为关于这个对象的思想”的问题，而不能用来说明“使这个思想成为我的思想”的问题。

首先，就使一个思想成为关于这个对象的思想的根据而言，他承认，理智虽然只能直接思考普遍的观念，却可以通过返回感觉映像（*conversio ad phantasmata* 和 *reflexio ad phantasmata*）的方式来达到对

[60] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p.123.

[61] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book II, pp.178—179.

可感的个别事物的认识。不过这并不是指，理智对事物的个体性的认识与感觉对它们的认识一样，是用个别的方式而不是用普遍的方式进行的。因为这样一来，就等于承认理智的活动不是纯粹的精神活动，而是随附着为其提供映像的感觉活动的活动了。而是指，使一个思想成为关于这个东西的思想，而不是关于其他东西的思想的根据在于，它是关于此时此地用如此一种方式所知觉到的这个东西的思想。^[62]按照这种理解，理智对个别事物的思考也是用普遍的方式进行的，对其个体性的认识则来自对其偶然形式的思考，这种思考虽然不需要肉体器官的共同参与，它的内容却来自对需要这种参与的感觉所提供的映像的抽象。从这种意义上来说，理智在思考事物的个体性时，需要以某种方式返回到感觉映像中去，以便抽象出同它们的个体性有关的偶然形式。

其次，就使这个思想成为我的思想的根据而言，他认为，仅凭这个思想的内容来自对我的感觉映像的抽象这一点，还不足以证明它是我的思想，而不是其他人的或者统一理智的思想。因为这种解释等于把具有映像的我与使用映像的理智之间的关系说成了“具有颜色的墙与观察颜色的眼睛之间的关系”。然而，“正如被看见的东西虽然是墙的颜色，但墙本身并不是看的主体一样，被思考的东西虽然是蕴藏在我的感觉映像中的理性形式，但并不足以证明我是这个思想的主体”。^[63]

阿奎那由此认为，使一个思想成为我的思想的根据不在于它的内容来自对我的感觉所提供的映像的抽象，而在于“思考这个思想的灵魂是我的肉体的实体性形式”。^[64]这是因为，这个思想本身虽然是不需要我的肉体器官的共同参与的理智活动，但是思考它的灵魂并不是什么分离存在的统一理智，而是我的肉体的实体性形式。而按照他的实体理论，任何实体性形式的活动同时也是以它作为现实性的那个主体的活

[62] C. Martin, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 121.

[63] 转引自 F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, p. 49.

[64] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 75. 6.

动，所以我的灵魂的一切活动，包括这个不需要我的肉体器官的共同参与的理智活动在内，都不仅仅是灵魂自身的活动，而是作为其主体的我的活动。这样一来，他便把这个思想的普遍性和精神性重新归属给了作为我的肉体形式的个人灵魂，从而否定了与个人灵魂不朽的教义相抵触的统一理智论的观点。

三、评价与反思：从现当代哲学的视角

阿奎那的上述观点后来得到了当代的一些新托马斯主义者的高度评价，如当代道明修会的学者麦卡比就评价说，这种观点不仅使阿奎那同当时的统一理智论者划清了界线，也代表了他在这一问题上的“官方立场”。^[65]然而，这一立场是否真的像某些新托马斯主义者所认为的那样，击中了统一理智论者的要害呢？在许多研究者看来，事实并非如此。因为他们认识到，阿奎那虽然一再声称，使一个思想成为我的思想的根据不在于它的内容来自我的感觉所提供的感觉映像，而在于思考它的灵魂是我的肉体的实体性形式。但是在具体地论述这个实体性形式的思想与我的肉体之间的联系时，他所展示的惟一证据是，“至少在现世的生活中，我们的思想在任何情况下都离不开我们的感觉所提供的映像”。^[66]这表明，他并没有像某些崇拜者所宣称的那样，完全击败并彻底否定了拉丁阿威罗伊主义者的统一理智论。相反，他仅仅是通过把后者所说的统一理智分解成在每个人那里都各不相同的东西，以及把思想中的观念说成可以与质料相分离的意向性存在的方法，才勉强没有得出与阿威罗伊和西格尔等人同样的结论。

此外，由于阿奎那对于“理智如何认识自身”这个问题的讨论很容易使现代的哲学家联想起对所谓的“自我意识”问题的讨论，因而一

[65] B. Davies, *Language, Meaning and God*, London, Geoffrey Chapman, 1987, p. 117.

[66] B. Davies, *Language, Meaning and God*, p. 118.

些现代的研究者曾经以“阿奎那的自我意识论”(Aquinas on Knowledge of Self)为标题,对蕴涵在他的思想中的哲学价值进行过认真的发掘和细致的分析。^[67]对于这种做法,我们认为,虽然作为一个哲学术语的自我意识的出现是笛卡尔以后的事情,但是作为一个名词的自我意识的出现又有着极为漫长的历史。从这种意义上来说,应该承认他的灵魂学说也十分关注人的自我意识,并且就实现自我意识的途径,以及“使一个思想成为我的思想”的根据等问题做出了一些积极的回答。^[68]但我们同时要指出的是,在现代的哲学家那里,自我意识的概念主要指作为主体的自我与自身的一种关系,这种关系之所以不同于自我与外物的关系,是因为在它里面,主体不是朝向外物,而只朝向自身,即把自身作为思维和意愿的客体。这种意识又可以区分为两种,即主体对自身的意识(self-consciousness)和主体对自身的认识(self-knowledge),它们之间的区别在于,前者无需借助反思,因而不一定是对象性的意识,后者则必须借助反思,因而是以自身的能力和活动为对象的认识。^[69]然而我们发现,这种区分在他的学说中尚不明显,他对“自我意识”的讨论也仅仅限于“理智如何认识自身”这一中世纪的灵魂研究中的子问题。

[67] A. Kenny, *Aquinas on Knowledge of Self*, in *Language, Meaning and God*, Edited by Brian Davies OP, London: Geoffrey Chapman, 1987, p.104.

[68] 布洛赫等人认为,最早将自我意识的意义显现出来的是柏拉图和普罗提诺,因为柏拉图第一个将思索(sophrosyne)的概念从苏格拉底所说的“对认识者本身的认识”扩展到了“对认识本身的认识”,普罗提诺则进一步排除了自我意识的对象性,认为理智思维着被思维者,它又是思维者本身。但我们认为,阿奎那和他所师承的亚里士多德也曾经以另一种方式讨论过与之相关的问题,如亚里士多德曾经讨论过“对思维的思维”以及“思维与思维者的同一性”等问题,阿奎那则进一步发展了他的思想,并进一步就实现自我意识的途径,以及使一个思想成为我的思想的根据等问题发表了一些有意义的见解。

[69] 参阅倪梁康:“前笛卡尔的‘自识’概念”,载《外国哲学》,1999年第6期,第3—4页。

第四章 意志与自由

在阿奎那所处的时代，正统的神学家们都倾向于把人的自由抉择 (*liberum arbitrium*) 同上帝的预定和人的终极命运联系起来，以便说明人虽然有在善恶之间做出自由抉择的能力，但是这种能力既要受到来自下面的原罪和怀疑的束缚，又要受到来自上面的恩典和奇迹的干预，故而“自由”的抉择离开了神圣的干预就不可能产生合乎上帝旨意的行为。这种观点不仅有来自摩西的《创世记》和保罗的《以弗所书》的圣经依据，也有来自圣奥古斯丁的《论自由意志》和达玛森的《论真信仰》的神学依据。^[1]而作为神学家的阿奎那虽然从未直接否认过这种观点，却又在兼顾信仰与理性的前提下对其做出了重新解释，即一方面把他对必然性与偶然性、终极原因与具体原因等概念的意义辨析引入到对上帝的恩典和预定的讨论之中，以便使它们不再限制意志的自由，而是要成全意志的自由；另一方面又从亚里士多德的实践智慧论中引申出了自由的判断与自由的选择相结合的“理性意欲”说，以便说明人的自由抉择在内容上是意志的行为，在形式上则是理智的行为。通过这种思维方式，他不但成功地调和了当时士林哲学内部的预定论与自由论、意志主义与理智主义之争，而且从理智、意志与情感等因素在人性行为中的相互联系与作用出发，重新设立了划分行为的道德属性的标准。

[1] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 629—630.

第一节 有关概念的词义学辨析

现代哲学家在讨论人的自由时，常常会直接使用人是否具有自由意志(freewill)或意志自由(the freedom of will)这样的术语。然而，阿奎那在他的灵魂学说中虽然也承认意志与自由之间有着不可分割的联系，却很少将这两个词结合在一起使用，更没有直接以 *libera voluntas*(自由意志)或 *libertas voluntatis*(意志自由)作为自己的标题。在他的著作中，我们更多地看到的是拉丁文中与“自由抉择”的概念相对应的 *liberum arbitrium* 一词。究其原因，是由于他的灵魂学说同时受到了亚里士多德的哲学传统与教父们的神学传统的交叉影响，而这两个传统的奠基者们在讨论人的自由时曾经提出过许多意义相互关联但又不尽相同的概念。尽管这些概念的意义都与人的自由有关，却不一定都能与“自由意志”的意义相重合。

一、几个容易引起歧义性理解的概念

作为士林哲学的集大成者，阿奎那虽然没有否认意志与自由之间的必然联系，但是为了能够使自己的学说起到包容和统一包括亚里士多德主义和奥古斯丁主义在内的士林哲学各派思想的作用，又不得不经常笼统地使用“自由抉择”一词来表述自己所要讨论的主题。当然，这并不意味着他把前人的概念都原封不动地搬进了自己的理论之中。而是意味着，他通过对这些概念的意义重新解释，不仅把它们的意义贯通了起来，而且从中锻造出了一个既与本体论和认识论的内容相关联，又与救赎论和预定论的内容相交叉的、理智与意志相结合的自由意志论。故而在这一节中，我们需要通过对他在讨论人的自由时所使用过的几个容易引起歧义性理解的概念，如 *libera voluntas*(自由意志)、*liberum arbitrium*(自由抉择)、*liberum iudicium*(自由判断)、*liberum electionem*

(自由选择)、appetitus intellectivus(理性意欲)等的分析,来说明他对这些概念及其相互关系的理解与前人相比有何独特之处,以便为客观地评价他的自由意志论的思想特征创造条件。

我们注意到,中世纪的士林哲学家在讨论人的自由时,他们对自由一词的理解是不尽相同的,这个词时而被他们用来表示内部的思虑、选择或决定是否自由,时而又被用来表示外部的行为是否自由,他们对这些自由的解释也具有哲学层面和神学层面、心理学层面和伦理学层面的不同含义。

而之所以会出现这种情况,主要是由于他们所要探讨的这个问题本身的复杂性所决定的。因为众所周知,人与其他“哑动物”不同,他有着不同于简单的条件反射和躯体活动的有意识的活动或者行为,这是一个公认的事实,但是这一事实是否发生在因果必然性的链条之中呢?如果不是,又应该如何解释它的发生呢?这是一个十分复杂、令人费解的问题。而之所以令人费解,原因之一就在于,对它的解释必然会涉及到许多不同的概念,而这些概念的意义并不确定,用法颇多。例如,亚里士多德在论述实践智慧的两大特征,即思虑和选择时,将其定义为对达到目的之手段的思虑和对最佳手段的选择,并在此基础上把人的行为划分为不受理性支配的无意行为和受理性与意愿(boulēsis)相结合的自主选择支配的有意行为,从而被公认为第一个就“自由意志”问题发表了自己看法的哲学家,但是他并未在自己的著作中明确地使用自由意志一词,甚至也没有把它作为一种“灵魂的功能”来理解。而奥古斯丁则是第一位明确地提出了自由意志概念的教父思想家,但是他所说的自由又与灵魂的理智功能无关,而仅仅是一种自主的选择功能。^[2]

在他们的影响下,中世纪的士林哲学家在讨论人的自由时,也常常被一些意义相互关联但又不尽相同的概念之间的错综复杂的关系所困扰,并从中衍生出了许多新的观点和理论。譬如,阿奎那的老师大阿

[2] P. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, p. 81.

尔伯特(Albert Magnus)虽然像奥古斯丁一样,认为人的自由抉择在本质上是一种“灵魂的功能”,但是又认为这种功能既不属于意志,也不属于理智,而是凌驾于两者之上的另一种功能。^[3]

在这种形势下,阿奎那如果想按照信仰的标准去改造和综合前人的理论,就不得不首先运用自己驾驭概念的综合能力,对他们所提出的各种相关概念加以一番梳理与解释的工作,以便把这些概念的意义贯通起来。

二、阿奎那对这几个概念的融会贯通

首先,阿奎那对中世纪的士林哲学家在讨论人的自由时通用的 *liberum arbitrium*(自由抉择)一词的意义做出了新的规定,从而把它与作为一种灵魂功能的 *libera voluntas*(自由意志)的意义结合了起来。他认识到,一些士林哲学家之所以不同意把自由抉择归结为一种意志的功能,是因为在他们看来,意志只是一种灵魂的功能,而抉择是一种个别的活动。为了纠正这种看法,他指出,如果把自由抉择的概念放在教父们中的上下文来理解,就会发现:“他们在使用自由抉择一词时,所要表达的并不是一种活动,而是使这种活动成为可能的东西。而使一个活动成为可能的东西不是功能(*potentia*)便是习性(*habitus*)。但是从理论上来看,任何习性都不能成为自由的原因。因为首先,天赋的习性不是我们所能够控制的东西,所以不可能导致自由的活动;其次,后天的习性使我们倾向于采取某种特定的活动方式,而真正的自由是能够选择不同的活动方式。因此,使自由的抉择成为可能的不是习性,而是功能。确切地说,就是作为一种灵魂功能的意志”。^[4]

[3] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 634.

[4] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 83. 2.

接着，他又对中世纪的哲学家在讨论自由决定的原因时常常提到的另外两个概念，即 *liberum iudicium*（自由判断）与 *liberum electionem*（自由选择）之间的关系加以进一步的解释，从而把它们归结成了同一个意志活动的两个不可分割的方面。他注意到，以前的士林哲学家在论及自由抉择的原因时，主要有三种不同观点：第一种是以奥歇里的威廉（Guilelmus de Auxerre）为代表的观点，这种观点认为，自由抉择的原因在于实践理性的自由判断，故而它实质上是一种理智功能。第二种则是以巴黎大学校长菲利普（Philippus Cancellarius）为代表的观点，这种观点认为，自由抉择的原因在于意志的自由选择，故而它实质上是一种意志功能。第三种则是以他的老师大阿尔伯特为代表的观点，这种观点认为，自由抉择的原因在于我们的灵魂可以在理性的命令和意志的目标之间做出自由的取舍，特别是在它们发生冲突的情况下。故而它既不是一种理智功能，也不是一种意志功能，而是一种凌驾于它们之上的、灵魂中最为强有力的功能。^[5]而在阿奎那看来，上述三种观点既各有一定的合理性，又都有自己的不足之处。因为他认为，“选择既是知性的（*cognitivæ*），又是意欲的（*appetitivæ*）。就知性而言，选择涉及到理性的思虑，只有通过思虑，我们才能判断出目的与手段之间的因果关系；就意欲的层面而言，它涉及到对思虑所判断的东西的一种赞同态度”。^[6]

阿奎那由此认为，自由的决定虽然在原则上来自意志的选择自由，但是并不意味着这种选择中不包含着理性的自由判断。为了证实这一点，他首先指责那些把自由抉择仅仅归结为一种理智功能的士林哲学家违背了亚里士多德的愿意。他指出：“亚里士多德虽然在《伦理学》第四卷中没有正面回答我们的选择究竟属于“意欲的理性”（*intellectus*

[5] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 633—634.

[6] Aquinas, *Summa Theologica*, Part 1, Q. 83.3.

appetitivus)还是“理性的意欲”(appetitus intellectivus)。但是在《伦理学》第三卷中，他却把选择说成了一种理性的欲求，从而表现出了更加倾向于理性意欲的解释”。他接着又指出，之所以要这样解释大哲学家的观点，是因为“选择主要同达到目的的手段有关，而手段中又包含着一种特殊类型的善，即有用(utile)，由于善主要是意欲的对象，因而选择主要是一种意欲的活动，选择的自由也属于一种意欲的功能(即意志)”。^[7]

这段话的意思是指，自由决定的功能并不在意志的范围之外，而意志是灵魂的一种选择功能，即在几种可能采取的活动方式中自由地选择出一种方式的功能，这种功能是使我们得以做出自由的判断的基础。故而判断虽然是一种理性的活动，但是使它成为自由的东西却是意志的选择活动。换句话说，他虽然不认为自由决定是不同于意志功能的另一种功能，却又承认它同时包含着自由判断与自由选择这两个不同的方面。就此而论，他对自由决定的理解同那些极端的理智主义者的理解是有区别的。而后来的哲学史家之所以喜欢把他描述成一个理智主义者，主要是由于他为了把人的行为区分成在“末日审判”的时刻必须为之承担责任的“有意行为”和不必为之承担责任的“无意行为”，而认为使一个行为成为伦理行为的主要标志在于理智而不是意志，因为只有理智才能把意志所要追求的终极目标呈现在它的面前。对此，我们在下文中再继续予以讨论。

三、阿奎那对理性意欲的解释和分析

在分析了意志功能的“知性层面”和“意欲层面”之后，阿奎那还分别就意志与认知功能(如理智和感觉等)之间的关系，以及意志与意欲功能(如倾向和情感等)之间的关系发表了自己的看法，并且在此基础上提出和分析了“理性意欲”(appetitus intellectivus)这个概念。

[7] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.83.3.

他认为，意志在实质上属于一种包括它在内但又比它更为基本的灵魂功能，即意欲(*appetitus*)的功能。这种功能又是人的两大活动方式之一，与认知活动相平行的实践活动的基础。而之所以把它称为实践活动的基础，是因为它不像认知活动那样只能获得外部事物的形式，却不能对它们施加影响，而是可以直接指向外部的个别事物，并通过引起相应的身体行为的方式把自己的力量施加到外物之上，改变或者利用外物。从这种意义上来说，意欲的活动又可以被归属于一种比它更为基本的活动，即倾向(*inclinatio*)的活动。但是，意欲的倾向又不同于自然的倾向，自然的倾向是完全由实体的自然形式所决定的、一种无意识的倾向，如“重物在不受支撑的情况下必然下落”，而意欲的倾向则是一种依赖于意识的倾向。用他自己的话说，“正是由于有意识的那些存在物的形式以一种比自然的形式更为高级的方式存在着，所以在它里面一定存在着比所谓的自然倾向更为高级的倾向，这种更为高级的倾向就是意欲的倾向，人和动物正是通过他们的意欲，而不是凭借其自然的倾向才得以欲求它们所知道的东西”。^[8]

正如在认知活动中存在着感觉和理智的区分一样，在意欲活动中也存在着感性意欲(*appetitus sensitivus*)和理性意欲的区分。

其中，感性意欲是一种与感觉功能相联系的、为人和动物所共有的意欲，它主要表现为我们按照自己的本能所易于从感性知觉中获得的一系列情感(*passio*)，如快乐、悲伤、恐惧、渴望等。这些情感又可以被归纳为 *irascibilem*(激动)和 *concupiscibilem*(趋利避害)两种。前者主要表现为渴望与恐惧等情感；后者则主要表现为快乐与悲伤、喜欢与厌恶等两类不同的情感。^[9]对于阿奎那来说，如果仅仅就这些情感本身来考虑，它们只不过是当下的感觉活动所引起的、一种非理性的心理状

[8] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.80.1.

[9] N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge university press, 1993, p.145.

态，故而没有什么道德属性可言，从这种意义上来说，他认为那些保守派神学家把一切情感都视为“灵魂的疾病”的说法是错误的。但是另一方面，如果就这些情感与理性意欲之间的关系来考虑，那么当它们按照理性和意志的命令去爱所当爱的对象、恨所当恨的对象、渴望所当渴望的对象时，便是善的，反之则是恶的。从这种意义上来说，他承认情感有时也可以被赋予道德的属性，因而斯多葛、西塞罗和奥古斯丁等人倡导的禁欲主义传统是正确的。^[10]

理性意欲则是一种与理智功能相联系的，为人所特有的意欲，也就是通常所说的意志。之所以要把意志称为理性意欲，是因为在他看来，意志首先同感性意欲一样，可以通过引起相应的身体行为的方式来对外物施加影响。就此而论，意志也是一种意欲或者倾向。但与此同时，意志所要欲求的东西又不是被感觉所感知到的、存在于外物中的个别之“善”（bonum），而是由理智所判定的普遍之善，如知识和美德等。就此而论，又不能把意志简单地归结为一种意欲或者倾向，而应该将其名之为“理性的意欲”。^[11]因此，他虽然承认意志的活动要高于情感的活动，但是又没有像那些鼓吹意志至上的奥古斯丁主义者那样，把这两种活动对立起来。而是认为，正如理智虽然高于感觉，却又离不开感觉一样，意志虽然高于感性意欲，却又与后者之间有着不可分割的联系。

第一，正如理智之中包含着感觉的因素一样，意志之中也包含着感性意欲的成分，所以感性是意志的种性，理性则是它的属差。

第二，在一系列导致行为的动力因中存在着一种秩序，所以处于低一级的感性意欲总是通过处于高一级的理性意欲起作用。例如，“羊一看见狼就会感到恐惧而逃走，因为它除了感性意欲之外就没有更高级

[10] Aquinas, *Summa Theologica*, Part II of the second part, Q.24.3.

[11] R. McNerny, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington: The Catholic University of America Press, 1992, pp.59—60.

的意欲了。人则不会一感到恐惧就立即逃走，因为他还要等待更高级的意欲，即意志的命令”。^[12]

此外，阿奎那还从这种追求普遍之善的“理性意欲”中进一步区分出意动(motus voluntatis)、愉悦(fruitio)和意向(intentio)等三个构成因素。其中，意动同亚里士多德所说的 boulesis 相似，主要指意志根据理性的判断而指向一个目标的活动；愉悦则同奥古斯丁所说的 frui 相似，是意志活动中的情感因素，即意志因为对某一目标有所爱才会推动理智对其进行思考，以便根据理智所认识的善而对它有所追求；意向则同亚里士多德所说的 prohairesis 相似，是意志活动中的理智因素，即由于理智已经为意志辩明了达到既定目标的手段，从而使意志对目标的向往不再限于单纯的意动，而是对其有了更大的图谋。也就是说，在意向中已经产生了我们前面所说的思虑，即对达到既定目的之手段的思考和可行手段的自主选择。^[13]

由此出发，他还对亚里士多德在《尼各马可伦理学》中使用过的两个容易引起争议的概念，即 boulesis(希望)和 prohairesis(选择)的关系进行了认真的分析，从而对它们做出了不同于“拉丁阿威罗伊主义者”的解释。在亚里士多德那里，boulesis 的意思是对目的的一种希望，而 prohairesis 的意思则是对达到目的之手段的选择。因此正如健康的目的是一个人希望的对象，达到健康的手段则是他选择的对象一样，这个人可以自由地选择达到健康的手段，却不能够选择健康。而中世纪的追随者们之所以会在对这两个概念的解释上的发生争议，主要是由于翻译上的原因。因为希腊文中表示希望的 boulesis 在拉丁文中与用来表示意志的 voluntate 是同一个词，所以一些非正统的亚里士多德主义者认为，只有希望或 boulesis 才是意志的功能，选择或 prohairesis 则是不同于意志功能的另一种功能。但阿奎那则认为，希望和选择并不是两

[12] Aquinas, *Summa Theologica*, Part 1, Q.81.3.

[13] 参阅赵敦华：《基督教哲学》，第402—403页。

种不同的功能，而是由同一种功能所执行的两种不同的活动。他分析说，亚里士多德的希望或 *boulesis* 一词虽然在严格的意义上是针对目的而不是针对手段来说的，但是在更宽泛的意义上，它也可以用来表示包括选择在内的意志的任何活动。因此，“虽然希望和选择是两种不同的活动，但是正如理解和推理是属于同一种功能的活动一样，它们也是同一种功能的活动”。^[14]一句话，他认为正如理解和推理虽然有所区别，却仍然是同一个理智的活动一样，希望和选择虽然有所不同，但仍然是同一个意志的活动。

第二节 意志的自由与上帝的预定

对于人的意志是否自由以及自由的限度有多大这个问题，士林哲学家曾经提出过预定论、自由论、自然预定论等许多不同的看法。其中，预定论是一种流行时间最长，影响范围最广的理论，其源头可以追溯到圣奥古斯丁在他与贝拉基主义(Pelagianism)的历史性争论中所提出的观点。

一、关于预定和自由的多方争论

贝拉基主义者为了否定传统的原罪说，而大胆提出了“行善或作恶完全取决于个人的自由意志，这种自由并不因亚当的堕落而丧失”的观点。^[15]为了驳斥这种具有异端倾向的观点，圣奥古斯丁则针锋相对地提出了“预定论”或“恩宠论”的学说，并在这一学说中首次提出了

[14] “Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus. Sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est”, in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.83.4.ad.2.

[15] 《简明基督宗教百科全书》，中国大百科全书出版社上海分社，1992年，第36页。

“堕落后的意志只能够在罪中进行自由的选择”的观点。^[16]严格的说，他的这种观点还算不上彻底的预定论，因为在他这里，后来的预定论者所强调的选民与弃民的区别尚未出现，上帝的恩典也主要是选择的先决条件而非预先决定。但是，就他认为上帝预定或至少预知选择的结果而言，这种观点仍然属于预定论的范畴。由于这种观点有力地维护了传统的原罪说的权威，并且印证了圣保罗关于“你们立志行事都是上帝在你们心中运行，为要成就他的美意”的教导（《腓立比书》2章13节），因而最终得到了迦太基主教会议的肯定和支持，并通过把贝拉基主义者的观点斥为异端的方法而暂时结束了这场争论。

然而，在迦太基召开的主教会议只是确立了奥古斯丁观点的正统地位，却始终未能使其得到全教会的一致认可，而许多著名的基督宗教思想家，包括哲罗姆(Jerome)在内，仍然对他的观点持怀疑甚至反对的态度，各种“半贝拉基主义”的观点也“一直大量地存在于地方教会之中”。^[17]更为严重的是，在奥古斯丁本人的思想深处，也隐藏着一个深刻的矛盾，即代表上帝恩典的神圣预定与说明人的责任的自由意志之间的矛盾。而且，尽管他的观点后来在基督教哲学中占据正统地位长达800年之久，其追随者们也始终未能消除这一矛盾。

到了阿奎那所处的时代，由于受到从阿拉伯世界传入的古希腊典籍的影响，一些被称作拉丁阿威罗伊主义者的士林哲学家，如西格尔等人，又开始从新的角度对这种观点的权威性提出挑战。他们针对当时的奥古斯丁主义者的“恩宠论”或“神圣预定论”，别出心裁地提出了所谓的“自然预定论”。这种理论认为：“按照大哲学家的观点，我们所选择的目标取决于我们是什么样的人。而我们是什么样的人是与生

[16] Augustine, *De Libero arbitrio*, in *Philosophy in the Middle Ages*, ed. A. Hyman and J. Walsh, Indianapolis, 1974, 3.24.72.

[17] 参阅沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社会科学出版社，1991年，第215—218页。

俱来的，不是自己所能够决定的。所以我们的选择不是自由的，而是为自然所决定的。”^[18]在阿奎那看来，这种“自然预定论”不仅否定了上帝的恩典和预定，还可能导致否定个人的道德责任的荒谬结论，从而威胁到了基督宗教的全部道德科学的基础。^[19]因此，他像所有的正统神学家一样，对这种理论进行了严厉斥责。不过与那些保守派的神学家，如波那文都等人不同的是，他并没有借助圣奥古斯丁的权威，或通过援引圣保罗的教导来驳斥这些自然预定论者，而是试图把自己的反驳建立在对亚里士多德思想的全面理解和重新解释之上。

二、阿奎那论上帝如何推动意志

阿奎那认为，西格尔等人的自然预定论不仅有悖于基督宗教的信仰，而且曲解了亚里士多德在《伦理学》中的原意。因为严格的说，我们与生俱来的特性(*quintum*)分为心理和生理两种，而亚里士多德所说的“我们所追求的目标取决于我们是什么样的人”这句话，只是就心理上的特性来说的，而不是就生理上的特性来说的。因此，就前一种特性来说，“每个人都会自然地渴望终极的幸福(*beatitudinem*)，这种渴望不是意志本身所能够选择的”，这也是大哲学家本人的意思。而就后一种特性来说，“尽管一个人会由于生理结构上的原因而具有某些天生的特性或者气质，这些气质也可能使他更容易产生选择或者拒绝某个事物的倾向。但是这种倾向影响不到他的理性能力，相反，它和所有的低级意欲一样，必须服从理性的决定。因而它们不会对自由的决定构成威胁”。^[20]可见，虽然就意志对“终极幸福”的必然追求而言，

[18] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 83.1.

[19] 为了回避阿奎那的指责，一些支持自然预定论的士林哲学家在继续坚持“一切活动都受其原因决定”的观点的同时，也试图通过“必然原因与偶然原因”的区别来说明道德责任的必要性和善恶扬善的公正性。但这么说的目的只是为了说明，“亚里士多德的理论同样可以解释被奥古斯丁的理论解释了的事实，反之却不然。因此哲学家宁可采用自然预定论也不采用自由意志论”，参阅赵敦华：《基督教哲学1500年》，第434页。

[20] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 83.1.ad.5.

阿奎那勉强向心理层面上的自然预定论做出了让步，但就总体上而言，他又明确否定了意志的选择可以为与生俱来的特性所决定，从而对西格尔等人所援引的亚里士多德观点做出了与之不同的解释。

在对亚里士多德的观点做出全新解释的同时，阿奎那还试图通过对必然性与偶然性、终极原因与具体原因等范畴的意义辨析，来克服隐藏在奥古斯丁思想中的矛盾，以便说明上帝的恩典和预定不仅不会排斥意志的自由，反而要成全这一自由。为此，他没有像某些极端的预定论者那样，认为堕落后的意志除了消极地等待上帝恩宠的降临之外，便只能被罪恶的锁链所捆绑，而是试图把极端预定论的观点和极端自由论的观点调和起来。为此，他一方面承认上帝是世界上一切完善性的终极原因和推动者，也是其立法者，从而否定了亚里士多德关于“最高的善”不知道生灭变化的具体原因的观点；另一方面又指出，来自终极原因的推动不仅不会妨碍人的自由，反而是使自由的“人性行为”成为可能的前提。

一方面，他认为意志也是一种倾向，而任何倾向都渊源于它的实体的内在形式。因此，正如自然界中的倾向是由存在于个别质料中的自然形式所引起的一样，感性的倾向（即感性意欲）是由呈现在映像中的可感形式所引起的，理性的倾向（即意志）也是以一种类似的方式由呈现在“理性灵魂”所特有的理智观念中的理性形式所引起的。然而，“由于理性形式不像自然形式和可感形式那样是个别的形式，而是普遍的形式，故而根源于它的理性意欲就不像自然倾向和感性意欲那样必须以某种特定的方式来实现自身，而可以自由地选择许多不同的方式来实现自身，但没有任何一种方式能够被等同于普遍的方式”。^[21]这就意味着，意志的自由是根源于理性灵魂的本性的一种自然能力，因而是不可剥夺的。

[21] Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, in *Aquinas Selected Philosophical Writings*, Edited by Timothy Mcdermott, Oxford University Press, 1993, p.176.

按照现代哲学的标准，上面这段话很难被归结为彻底的非预定论或自由论的观点，倒是同介于两者之间的“相容论”（compatibilism）的观点有些接近。因为它在肯定了意志的决定是自由的同时，又认为上帝是这一决定的“终极原因”。而按照严格的非预定论或自由论的观点，真正的自由是没有原因的自由（contra-causal freedom）。那么，这是否意味着，我们可以按照现代西方哲学的标准，给他的观点扣上“相容论”的标签呢？

我们认为，不能过分简单地看待这一点。因为虽然从严格的意义上来看，他对恩典和预定的强调把自己的观点同完全的自由论和非预定论区别了开来。就此而论，可以把它说成是一个“温和预定论”的观点。但是从更宽泛的意义上来看，他对恩典和预定的强调并没有危及到自由论和非预定论的基本原则。这主要表现在，他所说的预定不同于奥古斯丁主义者所说的预定。在后者那里，上帝是一个不能为人的理性所把握的独断者，祂的预定和人的选择之间的关系是无需任何中介的因果决定关系。而在他这里，上帝是一个可以为理性的演绎所把握的“自有的存在者”，祂的预定与意志的选择之间的关系只是终极原因与具体原因的关系，或者说是一种理论上的间接蕴涵关系。就此而论，与其把他的观点归结为“温和的预定论”或“温和的恩宠论”，倒不如把它归结为“温和的自由论”。

第三节 温和预定论的神哲学依据

在中世纪的士林哲学中，必然性与偶然性之间的关系问题历来就是预定论和自由论之争中的一个关键环节。在预定论者看来，包括偶然事件在内的一切事件都是上帝所预定和推动的，故而上帝预先知道一切事件的发生，从这种意义上来说，真正的偶然性是不存在的。在自由论者看来，上帝不能预知偶然事件的发生，因为这些事件产生的原因是

偶然的，而不是上帝事先预定的。但是在试图调和自由论与恩宠论的阿奎那看来，上述两种观点都是片面的，因为双方的分歧源于这样一个错误的推理，即“上帝的知识是永真的，如果祂知道某一事件将要发生，这一事件就必然会发生。如果上帝又是全知的(omniscience)，即祂知道一切将要发生的事件，那么包括人的行为在内的一切事件就都是必然会发生的，而不是偶然的”。然而在他看来，这种推理实际上是不能成立的，因为上帝虽然是一切将要发生的事件的终极原因，但是并不意味着它们中的一些不能成为偶然性的事件。[24]

一、论上帝的超越性及其与必然和偶然的关系

为了证明这一点，阿奎那首先指出，必然与偶然的差别并不是绝对的，而只是相对的，它们在全知、全能与全在的上帝那里是统一的，因为必然与偶然的差别主要体现在，前者是“受到必然的因果关系制约的，在它们成为现实之前就不能被防止的东西”，后者则是“在其成为现实之前可以被防止，而在其成为事实之后就不能被防止的东西”。[25]可见，它们的差别只能存在于受时间关系制约的受造物的秩序之中，而在完全不受这种制约的全知、全能、全在的上帝面前，一切过去和未来的事件都是用“已知的现在”的方式呈现出来的。所以这种区别和对立都是不存在的和没有意义的。他由此认为，“与其说上帝已经预先知道人将要做什么，倒不如说上帝知道已经呈现给祂了的偶然事件”。[26]

他接着又指出，上帝作为一切受造者和它们的一切属性的创造者，是超越于这些受造者所处的秩序之外的，故而祂的意志既是一切必然性

[24] J. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom: Thomas Aquinas and Charles Hartshorne*, Mercer University Press, 1984, pp.91—92.

[25] J. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 1984, p.244.

[26] J. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, p.246.

和偶然性的终极原因，却又超越于它们所处的受造者的秩序之外。就此而论，尽管上帝的意志可以被说成是一切事件的终极原因，但是使这些事件成为偶然事件或者必然事件的根据却是它们的直接原因。^[27]而且上帝之所以允许某些事件有不发生的可能性，正是为了使这些事件的原因成为偶然的原因，从这种意义上来说，“上帝的恩宠非但没有剥夺意志的自由，反而成全了意志的自由”。^[28]

我们注意到，他为了说明“上帝知道某件事情将会发生”是个不能成立的假命题，以便消除上帝的预定对人的自由的限制，而提出了一个十分新颖的观点，即认为对于上帝来说，一切过去和未来的事件都是通过已知的现在的方式呈现出来的，故而上帝的全知并不意味着一切事件的必然发生，当然也就不会妨碍人的意志的自由抉择。^[29]虽然他没有进一步指出，这是否意味着上帝的存在并不是绝大多数基督徒所理解的那种在时间上永远持续的存在，即所谓的“昔在，今在而永在”，但是由于他把这种永远持续的存在所必须的时间上的先后次序排除在了上帝全知的方式之外，所以在实质上等于把上帝的存在解释成了一种非时间性的、超越于时间之外的存在。这样的解释在一定程度上化解了上帝的恩典和预定对意志的自由抉择的限制，但也为他招致了来自当时的保守派和革新派的士林哲学家们的两面夹击，即使在今天，它仍然是一些基督教神学家和世俗哲学家们置疑和批评的对象。

如当代基督教学者克拉克(W. Clarke)和哈席勒(Charles Hartshorne)等人就指责，他的上述理论把基督宗教的上帝解释成了一个超时空的、绝对不变的、没有生命的存在，而不是一个可以与祂的受造者发生关系的“爱的上帝”。而事实上，真正的上帝从来就没有从世界

[27] J. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, p. 255.

[28] B. Davies, *The Thoughts of Thomas Aquinas*, pp. 175—176.

[29] J. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom*, p. 92.

和时间中分离出来，相反，祂的恩宠和拯救都是在人类和教会的历史中展现出来的，譬如“道成肉身”的基督就是上帝以人的形象出现在世界上的结果。^[30]此外，当代哲学家盖奇(Peter Geach)等人也从哲学上对这种解释进行了批评。盖奇指出，我们所理解的任何因果关系都要求：真正的原因要么在结果之前，要么与结果同时发生。因此，如果像阿奎那这样，承认作为终极原因的上帝能够以现在的方式知道真正属于未来的结果，就会造成一个“完全的自相矛盾”(flat self-contradiction)：“即上帝所知道的东西既是未来的又是现在的”。^[31]不过，他们的批评从反面进一步证实了，阿奎那的观点同时具有哲学层面与神学层面的双重含义，而且这两重含义是相互交叉和相互关联的。

二、论上帝的全在性及其与全知和全能的关系

正如我们刚才看到的那样，阿奎那认为上帝的预定不会妨碍意志的自由依据之一就在于，他认为对于超越时空而存在的上帝来说，必然性与偶然性之间的差别是根本不存在的。因此，为了更全面地认识阿奎那的这一理论，我们有必要专门考察一番他对于上帝的全在及其与上帝的全知和全能之间的关系的论述。

按照基督教哲学的正统观点，上帝的存在是普遍的和永恒的存在，并且可以不受任何空间或时间法则的制约。但是在具体解释这种全在的原因和表现时，中世纪的士林哲学家们又有着不同的侧重点。有些人侧重于从全知的角度来解释上帝的全在，如认为上帝的全在意味着他“可以直接认识万有的奥秘，而无需借助因果关系的链条来获取关于它们的知识”；^[32]另一些人则侧重于从全能的角度来解释上帝

[30] J. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom*, pp. 97—98.

[31] A. Kenny, *The God of The Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 54—55.

[32] R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 104.

的全在，如认为上帝的全在意味着他作为一切存在的本原和一切活动的原因，“可以凭借自己的能力和本质来控制万有”。^[33]从思想源流上看，第一种倾向可以追溯到被誉为“士林哲学之父”的圣安色尔谟那里；第二种倾向则可以追溯到被称为“士林哲学之王”的圣托马斯·阿奎那这里。

1. 安色尔谟的解释

圣安色尔谟在《独白》(*Monologion*)和《宣讲》(*Proslogion*)这两部士林哲学的奠基之作中率先提出，只有从上帝对万有的知识(*scientiae*)出发，才能理解上帝的全在性。为了论证这一点，他首先对上帝的存在方式与其他“实体”(*substantia*)^[34]的存在方式加以了比较，他说：“既然在所有实体中，只有你才是真正永恒的，那么你就不会停止存在，正如你未曾开始存在一样。但为什么只有你是不受限制的呢？与你相比，受造的精神实体是受限制的，而与物质实体相比，它又是不受限制的。对于一个绝对受限制的东西而言，当它完整地存在于某个地方的时候，它就不能同时存在于其他的地方。这样的东西就是物质实体。不受限制的东西则可以完整地同时存在于所有的地方；只有你才能真正做到这一点。但对于一个既受限制又不受限制的东西来说，当它完整地存在于一个地方的时候，尽管它还可以同时存在于其他的地方，却不能同时存在于所有的地方；这样的东西就是精神实体。因为灵魂如果不能完整地存在于肉体的所有器官之中，它就不能通过任何一个器官进行感知。因此，上帝啊，只有你才是绝对不受限制的和永恒的，尽管其他的精神实体也是不受

[33] G. Dyck, “Omnipresence and Incorporeity”, in *Religious Studies*, 13, England: Cambridge University, 1977, pp. 86—90.

[34] 圣安色尔谟的“实体”(*substantia*)一词不仅可以指称物质实体，也可以指称灵魂、天使和上帝，但他之所以要把上帝称为实体时，不是为了将其理解为各类实体中的一类，而是为了将其理解成一个作为认识对象的“东西”(*quisquam*)。参阅 St. Anselmus, *Monologion*, in *Anselm of Canterbury*, ed. by J. Hopkins and H. Richardson, Toronto and New York: The Edwin Mellen Press, 1974, p. 26.

限制的和永恒的。”^[35]在上面这段话中，圣安色尔谟提出，由于空间和时间因素对实体存在方式的限制程度不同，所以我们可以据此将实体区分为三种，即“绝对受限制的实体”、“既受限制又不受限制的实体”和“绝对不受限制的实体”。

所谓“绝对受限制的实体”只能是物质性的实体，因为在圣安色尔谟看来，如果一个物质对象在某个特定的时间里存在于某个特定的地方，那么这个对象的一切部分都必然存在于这个地方并且充满这个地方，而且它和它的任何部分都不能同时存在于其他的地方。所谓“既受限制又不受限制的实体”则是指“受造的精神实体”（灵魂或天使）。因为按照他的理解，尽管灵魂和天使不能在同一时间存在于所有的地方，却可以在同一时间存在于不同的地方（如肉体的不同器官），从这种意义上说，灵魂和天使在某种程度上也像上帝一样，可以“不受时间和空间法则的制约”。^[36]为了澄清这一点，他还进一步解释说，由于灵魂既是不可分割的精神实体，又可以同时通过肉体的不同器官，如左脚或右手来进行感知，所以灵魂可以在同一时间完整地存在于肉体的不同器官（如左脚或右手）之中。所谓“绝对不受限制的实体”只能是独一无二的上帝，这一方面是因为，按照基督宗教的正统教义，三位一体的上帝是不可分割的，故而如果上帝存在于某个地方，那么他就必然完整地存在于那个地方；另一方面是因为，按照圣安色尔谟所认可的圣奥古斯丁的观点，上帝是一切存在的本原，故而如果上帝仅仅存在于这个地方，那么就没有任何东西能够存在于其他的地方，而这样的结论是任何神学家都不能接受的。圣安色尔谟由此认为，“最高级的实体（上帝）的确存在于空间之中……就此而论，他可以在同一时间完整地存在于不同地方”。^[37]

[35] St. Anselmus, *Proslogion*, trans. by M. Charlesworth, Nortre Dame: University of Nortre Dame Press, 1979, p. 13.

[36] St. Anselmus, *Monologion*, in *Anselm of Canterbury*, p. 22.

[37] St. Anselmus, *Monologion*, in *Anselm of Canterbury*, pp. 20—22.

圣安色尔谟提出上述观点的主要目的是为了说明：同一个上帝可以同时存在于不同的地方并且知道发生在不同地方的事情。因此，在把上帝论证为“绝对不受限制”的实体之后，他又进一步解释了上帝究竟是以何种方式存在于不同的地方的。他首先指出，实体存在于一个地方的方式有两种：物质性的存在方式和非物质性的存在方式，然后又指出，由于灵魂的存在和上帝的存在都是非物质性的存在，所以在某种意义上，神学家可以用灵魂存在于肉体的不同器官的方式来类比上帝存在于宇宙的不同地方的方式。他据此认为，由于灵魂存在于一个肉体器官中的方式是感知，所以相应地，上帝存在于一个地方的方式也应该是感知，但既然上帝没有肉体，他又如何能够像灵魂一样进行感知呢？或者用他自己的话说：“假如灵魂只有通过物质性的东西才能进行感知，那么你又如何进行感知呢？因为感觉需要肉体的参与并且内在于肉体之中，但你没有物质性的肉体，而是纯粹的精神实体。”对于这个看似难以解决的问题，他的回答是：“如果感知的意思就是知道（因为感知就是通过适当的感官来获得知识，例如，通过视觉来认识颜色，或者通过味觉来识别味道），那么人们便可以在某种意义上把任何形式的认识都称为感知。因此，上主啊，尽管你不是肉体，但你的感知却是最高级的，这是因为你对万有的知识是最高级的，它远胜于动物通过肉体的感觉所获得的知识。”^[38]

圣安色尔谟的上述解释不仅得到了许多士林哲学家的继承和发展，而且在当代的基督教神学家中仍有其影响。例如，牛津大学的神学教授理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne)就曾经指出，上帝的全在性意味着他可以“直接认识万有的奥秘，而无需借助因果关系的链条来获取关于它们的知识”。而这种说法与圣安色尔谟的解释是一脉相承的，因为圣安色尔谟也曾经通过灵魂可以同时知道肉体的一切器官的感觉来类比上帝可以直接知道宇宙间的一切东西的奥秘，他指出，灵魂必须通

[38] St. Anselmus, *Proslogion*, p. 6.

过肉体的感官来进行感知，就此而论，灵魂对外部世界的知识并不是直接的，而是间接的，但上帝是非物质性的精神实体，他对万有的知识不是通过肉体的感官获得的，而是直接获得的。因此，由于上帝对发生在一切地方的事物都有着直接的认识，所以上帝同时存在于一切地方。

2. 阿奎那的解释

对于圣安色尔谟的上述解释，阿奎那并未简单地加以否定，因为作为正统教义的维护者，他同样认为上帝可以直接认识一切事物的奥秘，并且承认“上帝不是作为自己的一部分，而是作为整体存在于一切地方”；^[39]但有所不同的是，他在具体地解释这种全在性的时候，所关注的并不是上帝的知识，而是上帝的能力——使一切东西得以存在并且保持其存在的能力。

他指出：“上帝凭借其能力而内在于一切东西之中，所以一切东西都服从于他的能力……上帝凭借其本质而内在于一切东西之中，所以他是一切东西得以存在的原因。”^[40]在这里，他不仅提到了上帝的能力，也提到了上帝的本质，但是按照他的理解，“凭借其本质而存在”同样是一种“能力”，并且是上帝所独有的能力。因为在他看来，可以根据存在与本质、形式与质料的关系，把实体的存在方式分为三个不同的等级。其中，物质实体具有存在与本质、形式与质料的双重区分，所以它们的存在不仅要受到来自上面的形式的限制，还要受到来自下面的质料的限制；精神实体（天使和灵魂）没有形式与质料的区分，只有存在与本质的区分，所以它们的存在无需受到来自下面的质料的限制，但又不能直接凭借自己的本质而存在，而必须从上帝那里获得存在的现实性；最高实体（上帝）既没有形式与质料的区分，又没有存在与本质的区分，所以他的本质就是现实的存在，并且是一切其他存在的本原。^[41]由此可

[39] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.8.1.

[40] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.8.3.

[41] 参阅赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 381—382 页。



见，阿奎那在解释上帝的全在性时，所关注的主要是上帝的能力，而不是上帝的知识。这一倾向在他的早期作品中表现得尤其明显。

例如，他的《反异教徒大全》在解释上帝的全在性时，主要是从上帝的全能出发的，而不是从安色尔谟所强调的全知出发的。他说：“非物质性的东西之所以可以存在于一个地方，不是通过体积和质量，而是通过联系的能力……由于上帝是一个具有无限能力的非物质性的实体，所以上帝存在于所有的地方。”^[42]

然而在某些后来的哲学家看来，在阿奎那的上述解释中似乎蕴藏着一个理论缺陷，那就是当他把上帝的全在性归于上帝使一切东西得以存在的能力的时候，他虽然说明了上帝为什么可以存在于一切东西之中，却并没有真正说明上帝为什么可以存在于一切空间之中，例如，他未能说明上帝为什么可以存在于那些没有任何东西的“真空”之中。正是由于这一原因，他在《反异教徒大全》中所说的“全在”主要是指上帝在一切东西中的存在，而不是上帝在一切空间中的存在。例如，他曾经不止一次地说过：“由于上帝持续地并且永久地存在于那些被他从虚无中创造出来的东西之中，所以上帝是全在的。”^[43]

事实上，阿奎那本人也意识到了这一缺陷，所以在他成熟时期的作品《神学大全》中，他又补充指出，上帝的存在方式不同于物质性实体的存在方式，当一个物质性实体存在于某个地方的时候，它的存在排除了其他物质性实体在此时此地的存在，但上帝作为一切存在的本原，他在一个地方的存在非但不会排除此时此地的任何其他东西的存在，反而是这些东西得以存在的条件。因此，尽管上帝在宇宙中的存在也是一种“充满”式的存在，即《圣经》上所说的那样——“我岂不是充满天地吗”（《耶利米书》23：24），但是上帝的存在并没有排除

[42] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book III, Translated by V. Bourke, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975, Chapter 68.3.

[43] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter 68.6.

任何地方的任何东西的存在。正因为如此，只有上帝才能同时存在于宇宙中的任何地方。^[44]上述解释不仅在中世纪晚期的士林哲学中发挥了巨大的影响，也得到了一些近现代的天主教神学家甚至新教神学家的青睐。例如，新教卫理公会的创始人约翰·卫斯里(John Wesley)就十分赞同这种解释，他还在自己的布道集中进一步指出：“总而言之，无论是在受造的世界之内还是之外，都不可能找到一个没有上帝存在的空间点。”^[45]

3. 综合性的评析

如果说圣安色尔谟是把上帝的全在性归因于他的全知性的第一人，阿奎那则是把上帝的全在性归因于他的全能性的第一人。不过，他们的这一分歧并不是绝对的，而是相对的。例如，圣安色尔谟在论证上帝的全在性时，曾经通过灵魂可以同时知道肉体的一切器官的感觉来类比上帝可以同时知道宇宙间的一切事物的奥秘，而阿奎那也曾经通过灵魂有能力同时控制肉体的一切器官来类比上帝有能力同时控制宇宙间的一切东西，他还由此提出，“正如灵魂完整地存在于肉体的一切器官之中，上帝也完整地存在于一切东西之中”。^[46]

尤其值得注意的是，后来的神学家为了更加全面地论证上帝的全在性，常常有意无意地将他们的观点调和起来。但这种做法在对他们的思想做出创造性发挥的同时，也常常在某些方面模糊了他们的思想本身的含义。例如，素有“当代基督宗教的首席理性辩护士”之称的斯温伯恩在论证上帝的全在性时，一方面试图通过灵魂对肉体的一切器官的感觉来类比上帝对宇宙间的一切事物的认识，另一方面又提出：“灵魂有能力直接推动肉体的众多器官……上帝

[44] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.8.4.

[45] J. Wesley, "On the Omnipresence of God," in *The Sermons of John Wesley*, ed. by T. Jackson, 1872, Nampa: the Wesley Center at Northwest Nazarene University, 1872, sermon 111.

[46] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.8.2 ad.3.

也有能力直接推动宇宙间的一切东西；他不需要利用宇宙间的任何东西来推动另一个东西。”[47]

然而，近几十年来，随着现代科学对心理与物理之间的内在联系的不不断揭示，越来越多的神学家开始对这种利用灵魂与肉体的联系来类比上帝与宇宙的联系的做法产生了怀疑。例如，美国罗切斯特大学的神学家爱德华·维伦嘉(Edward Wierenga)就指出，如果认为灵魂之所以同时存在于肉体的不同器官之中，仅仅是由于它有能力同时控制这些器官或者直接感知它们，就会引申出荒谬的结论，因为现代科学早已证明，灵魂没有能力直接控制或者知道大脑中某些神经元的活动，而这样一来，就意味着灵魂不能存在于大脑的某些部分之中。他由此提出，即便上帝没有能力同时控制或者直接知道某些事物的活动(如意志的自由选择)，也不意味着在这些事物之中没有上帝的存在。[48]

不过，我们的目的不是为了在这两位士林哲学家的解释之间做出孰优孰劣的判断，而是为了把他们本身的思想同他们的后继者的思想区分开来，并且在此基础上对他们的思想影响做出客观的评价。从这种角度看问题，我们认为，尽管在后来的基督宗教神学(尤其是天主教神学)中，阿奎那对上帝全在性的解释发挥了更大的影响，但是从思想本身的连贯性上看，在他的论证中甚至蕴藏着更多令人费解之处。因为按照他的解释，上帝之所以是全在的，是由于上帝有能力“直接控制所有的东西”，但是按照他本人所承认的圣奥古斯丁的观点，上帝对某些东西的控制是间接的，而这样一来，利用上帝的全能性来解释上帝的全在便说不通了。例如，奥古斯丁曾经提出，上帝没有直接控制“不诚实的灵魂”，[49]而阿奎那也同意这种说法，他还比喻说：“上帝对他所创造的某些东西的管理

[47] G. Dyck, "Omnipresence and Incorporeity", p. 103.

[48] Cf. E. Wierenga, "Anselm on Omnipresence", in *The New Scholasticism*, Volume LXII, Washington: American Catholic Philosophical Association, 1998, pp. 39—40.

[49] Cf. Augustine, *De Trinitate*, iii, in *The Early Christian Fathers*, ed. H. Bettenson, London: Oxford University Press, 1956, 4.42.

可以通过人间的管理来加以类比。因为尽管一个国王的能力可以施展到他的整个王国，但是他并没有直接存在于这个王国的每一个角落。”^[50]然而令人困惑的是，既然阿奎那认为上帝对某些灵魂的控制是间接的，他为什么又要把上帝直接控制一切东西的能力作为其全在的依据呢？

第四节 理智主义与意志主义

在整个中世纪晚期，士林哲学家们在探讨人的自由时无不被所谓的“意志主义”与“理智主义”之争所困扰。^[51]一方面，肇始于圣安色尔谟的意志主义者认为，“意志、自发性和必然性的缺乏是同义的”，故而自由的根源不在于理智，而在于意志的自发性。这种观点似乎有助于强调个人对罪的责任，因而吸引了众多的追随者，并最终在司各脱那里达到了它的极端形式。另一方面，肇始于波埃修斯(Boethius)的理智主义者认为，“纯粹的自发性等于绝对的必然性”，所以“意志的自由根源于理性的判断”。^[52]这种观点似乎更加符合亚里士多德关于思虑与选择的关系的学说，因而在13世纪之后也开始产生出越来越大的影响力。但是阿奎那则认为，理智主义与意志主义的分歧并不是绝对的，实际上是可以调和的。为了证明这一点，他试图通过对《圣经》和亚里士多德著作中的相关论述的意义辨析，来说明双方所援引的权威理论原本是可以相容的，争论只是源于后人对它们的片面理解。

阿奎那指出，从表面上来看，争论双方所分别依据的圣保罗和亚

[50] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.8.3.

[51] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 640—641.

[52] E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1991, pp. 309—311.

里士多德的观点似乎是对立的：“因为《哥林多前书》写道：‘假如我知道各样的奥秘和明白各样的知识，却没有爱，我就算不得什么’。这段经文表明，意志是高于理智的。与此相反，亚里士多德却认为理智才是灵魂中的最高级的功能”。^[53]但是如果更加深入地分析双方的观点，就会发现亚里士多德的话是针对这两种功能本身说的，圣保罗的话则是针对它们的活动说的，所以两者的观点实际上是可以共容的。

仅仅就功能本身来说，阿奎那承认“理智高于意志”。他写道，“假如我们把理智的对象与意志的对象加以比较，就会发现理智的对象是**可欲之善**(*bonum autem appetibile*)的意义，意志的对象则是**可欲之善本身**，前者显然比后者更加单纯和确定(*simplicius et magis absolutum*)。而一个东西越是单纯和确定，就越是高尚(*nobilior*)，所以理智的对象高于意志的对象。由于任何功能都必须通过它的对象来加以定义，所以仅仅就功能本身来说，我们承认理智高于意志”。^[54]

但是就功能的活动来说，阿奎那又承认意志的活动有时候可以高于理智的活动。他写道：“理智的活动是在自身之中理解对象的意义，意志的活动则是倾向于自身之外的对象(*Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est*)。故而大哲学家认为善和恶(意志的对象)在对象之中，真和假(理智的对象)在心灵之中(*Metaphysics VI, 4.1027b25*)。因此，当包含善的东西比思考它的灵魂更加高尚的时候，对这个东西的向往要高于对它的理解。而当包含善的东西不如灵魂自身有价值的时候，对它的理解要高于对它的向往。所以说，对上帝的爱要高于对上帝的知识，而对物质事物的

[53] 转引自 A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 71.

[54] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 82.3.

爱则要低于对它们的知识。”^[55]

从思想根源上来看，阿奎那之所以要调和理智主义与意志主义的矛盾，主要是出于神学上的考虑。一方面，作为一个虔诚的基督徒，他必须承认意志的活动有时会高于理智的活动，因为不这样就不能说明：意志对上帝的爱为什么高于理智对他的认识。另一方面，作为一个“自然神学”的倡导者，他又必须坚信“意志服从于理智的必然判断”，因为只有这样，上帝的作为才不是自发性的、不可捉摸的，而是受到在某种意义上高于他的“理性法则”的制约。他便可以“通过对可感的个别事物的原因、本质和关系的哲学推理，来上升到关于上帝存在的神学真理”。^[56]

而从逻辑作用上来看，这种调和虽然未能真正消除圣保罗与亚里士多德之间的分歧，也未能有效地化解理智主义与意志主义之间的争论，却促使阿奎那从一个新的角度出发，对理智与意志在自由决定中的作用进行了重新界定。

对于他的这一理论特色，吉尔松曾经为我们做出过精辟的概括。吉尔松认为，阿奎那既不是一个纯粹的理智主义者，也不是一个纯粹的意志主义者。因为一方面，“他在像波埃修斯那样，认为自由选择必须基于自由判断的同时，又指出它在实质上属于意志的欲求，而不属于理智的判断”；另一方面，“他在像司各脱那样，认为自由选择在实质上是一种意志活动的同时，又拒绝承认它可以不依赖于实践理性的自由判断”。因此对于他来说，“自由决定在内容上是意志的行为，在形式上是理智的行为”。^[57]吉尔松的意思是指，阿奎那虽然承认意志是

[55] “Quando igitur res in qua est bonum est nobilior ipsa anima in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum est infra animam, tunc etiam per comparisonem ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognition. E contrario autem melior est cognition rerum corporalium quam amor”, in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, 82.3.

[56] S. Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, pp. 196—198.

[57] E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, p. 313.

自由行为的执行者，却并没有将其视为自由的惟一原因。因为在他看来，一个自由的行为不仅需要意志的选择，也需要理智的判断，两者缺一不可。一方面，只有理智才能把对象的可欲之善以及达到它们的手段提供给意志，所以理智是选择的“形式因”。另一方面，只有意志才能推动理智去思考这个对象而不是那个对象，去思考它的善而不是它的缺乏，所以意志是判断的“动力因”。就前者而言，“理智高于并优于(*altior et nobilior*)意志”；就后者而言，意志“优于并推动理智”。^[58]

阿奎那的这种煞费苦心的解释可以说是同时兼顾了理智与意志两个方面，因而既不是极端的意志主义，也算不上极端的理智主义。但是这并不意味着，他真的像吉尔松所说的那样，已经超越出了理智主义与意志主义的藩篱之外。因为从总体上来看，他仍然认为是意志服从于理智，而不是相反。如他指出，“在时间上领先的东西常常具有更小的完善性。在这种意义上，任何东西的潜在性都先于现实性。而在绝对意义上领先的东西总是具有更大的完善性。在这种意义上，现实性又先于潜在性。也正是在这种意义上，理解先于意愿。因此，正如运动的原因高于运动的接受者一样，对善的理解高于对善的意愿”。^[59]

这句话的意思是指，意志虽然可以在“相对的意义”上高于理智，但是在“绝对的意义”上，还是“理智先于并高于意志”。而阿奎那之所以这么说，主要是由于两个方面的原因。首先，他认为对于人来说，任何善的等级都只能根据它们与人的目的关系来划分的。如果一个东西有助于人去实现某个适合于他的目的，那么对于人来说，这个东

[58] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.82.4.

[59] “Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturæ ordinem est perfectius. Sic enim actus est prior potential. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobile et activum passive. Bonum enim intellectum movet voluntatem”, in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.82.3, ad.2.

西就是有价值的，因而是善的，但它的善不一定是最高尚的。只有当一个东西本身就是人的目的时，它的善才是最高尚的。而意志在本质上属于实践理性(ratio practica)的范畴，它存在的目的是为了帮助人去完成那些适合于他的工作，理智在本质上则属于认知理性的范畴，它本身就是人的存在的目的，因为人只有通过获得知识才能达到自己存在的完善性。因此从等级上来看，意志的善只是有价值的，理智的善则是高尚的。从这种意义上来说，理智是高于意志的。^[60]此外，他认为在实践理性中有一个总是会立即得到理智的确认的、并且永远不会出错的道德原则，即“趋善避恶”的原则(synderesis)。但是这个原则不像圣奥古斯丁和圣安色尔谟所认为的那样，是一种内在于意志的、只能被直觉到的天性，而是一种从经验中得到的知识。因为它的绝对可靠性表现在，理智对一切事物的判断都是根据它做出的，如果它是错误的，就没有东西是可靠的了。^[61]同时，人的良知(conscientia)也不是意志的活动，而主要是理智的活动，即把普遍的道德原则同身边的具体事件联系起来，以辨明其正确与否的一种推理活动。因为尽管每个人都应该按照自己的良知行事，但是良知本身却不是天赋的和绝对可靠的，而是推理出来的和可错的，同时意志的抉择也不是每次都会符合良知的要求。^[62]

阿奎那的这些论述表明，他虽然为了消除圣保罗与亚里士多德之间的理论分歧，而在许多地方对意志主义的观点做出了让步，但是从思想整体上来看，他还是更加倾向于理智主义的解释。正是由于这一原因，对他的自由意志论的批评才主要来自那些倾向于极端意志主义的、而不是倾向于理智主义的士林哲学家。如根特的亨利(Hericus de Gandavo)就认为，他的理论的最大失误是认识不到自由

[60] *Thomas Aquinas on Human Nature*, ed. T. Hibbs, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, p. 4.

[61] B. Davies: *The Thoughts of Aquinas*, pp. 233—234.

[62] B. Davies: *The Thoughts of Aquinas*, p. 235.

的根源内在于人的意志，而不是外在于人的意志。所以他总是试图“用亚里士多德的因果关系来说明一切功能或能力的实现，甚至在寻找自由行为的真正原因时，也总是着眼于这种关系，而没有着眼于发生在内部的事件”。^[63]

[63] N. Kretzmann & A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 653—654.

第五章 意志与行为

在阿奎那的灵魂学说中，行为问题是从属于意志问题的一个子问题，因为他对于意志的抉择是否自由、自由的原因和限度等问题的回答，直接地影响并决定着他对行为的属性、控制与目标的解释。

第一节 意志与行为的属性

从基督教哲学的立场上看，只有首先承认任何人都必须为自己的行为承担责任，基督宗教所信奉的末日审判和天堂地狱等教义才能得到合理的解释。所以在整个中世纪，即便是那些最狂热地鼓吹预定论和恩宠说的士林哲学家，在行为的属性问题上也持有责任论的立场。然而，由于他们中的许多人过分地强调了来自上帝的恩宠和预定对人的行为的主导作用，从而也就无法真正地说明人为什么要在末日审判的时刻为自己的行为承担责任的问题。而只能像他们所师承的奥古斯丁那样，一方面认为使行为“称义”的原因完全取决于上帝的恩典和预定，而不取决于意志的选择，另一方面又自相矛盾地认为，行善或作恶都出自人的意志所做出的选择，而不是上帝代替人所做出的选择，因而人必须为自己的罪行承担一切后果。

为了克服这种缺陷，阿奎那虽然从未否认上帝的恩典和预定，却又通过对必然性与偶然性、终极原因与具体原因等概念的意义辨析，而为

意志的自由选择留下了地盘。这就使他得以在不否认上帝对人的行为的预定和预知的前提下，又可以从理智、意志与情感等因素在人的行为中的相互联系与作用出发，来重新设立评价行为的道德属性的标准。下面，我们将通过对他在论述意志与行为的关系时所提出的几个重要概念，即 *actus hominis*(人的行为)，*actus humanae*(人性行为)，*actus voluntatis*(现实的意志)，*actus elicited*(现实的意愿)和 *actus imperatus*(强制的行为)等的分析，来进一步突出他的这一理论特色。

一、关于“人的行为”与“人性行为”

首先，在阿奎那关于意志与行为的理论中存在着所谓 *actus hominis* 与 *actus humanae* 的区分。其中，*actus hominis* 指的是人所表现出的一些无意识的本能活动，故而可以将其称之为“人的行为”。*actus humanae* 则是指出自人所特有的本性(即理智和意志)的活动，故而可以将其称之为“人性行为”。在他看来，人的行为是主要由人的感性意欲所支配的行为，包括饮食、生育等人和动物所共有的活动。它们虽然偶尔也会受到下意识的意志活动的影响，但从本质上来看，它们的产生只是为了满足人的生理需要，而无需经过理智与意志的思虑和抉择。因此，这种行为谈不上道德或不道德，是“无需为之承担责任的中性行为”。^[1]人性行为则是在理智的帮助下由意志所实现的行为。它的产生不仅需要对蕴藏在对象之中的“可欲之善”，以及对达到这些善的手段的思虑和判断，而且需要对目的和手段的自主选择。因此，这种行为不同于没有道德属性的、无意识的“人的行为”，而是一种需要为之承担责任的“伦理行为”(actus humani vel morales)。^[2]

一些研究者认为，他所提出的“人的行为”和“人性行为”的概念，实际上是从亚里士多德的“有意的行为”和“无意的行为”的概念

[1] Aquinas, *Summa Theologica*, Part II, 1, Q.18.9.

[2] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q.1.3.

中引申出来的，所以并无多大的哲学价值。但是事实上，他并没有使自己的思想停驻在对亚里士多德观点的注释和解释上，而是结合自己改良与统一基督宗教学术思想的实际需要，同时从目的和手段两个方面重新设立了评价人性行为的道德属性的标准。

例如，他指出，上帝的“至善”（*bonum perfectum*）作为其他一切具体的善的终极原因和终极目的，无论在哪个方面都具有我们的意志所不能抗拒的可欲之善。因此，不管我们的意志选择采取什么样的手段去达到什么样的目标，都会自觉或不自觉地与最高的善相联系。从这种意义上来说，他认为只有以上帝为目标的“人性行为”才能给人带来真正完美的幸福，从而论证了中世纪神学关于一切行为都应该以至善的上帝为目标的道德标准。^[3]但与此同时，他在论述达到这个终极幸福的具体手段时，又并不认为每一个“完全的人性行为”都必须以上帝的“至善”作为直接的目的，因为行为与它的终极目标之间的关系只是间接的、理论上的蕴涵关系，而不是直接的因果关系。^[4]也就是说，在评价一个行为的善恶时，不能只考虑到他的执行者是否挂念着自己的终极目标，而首先要考虑到包含在这个行为的具体目标和达到目标的手段之中的可欲之善。他因此认为，正如意志的欲求并不总是指向上帝的至善一样，合乎道德的人性行为也并不总是表现为崇拜上帝的宗教行为。

二、关于“外在行为”与“内在行为”

此外，在阿奎那关于人性行为的理论中还存在着所谓 *actus elicitus*

[3] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p. 264.

[4] 阿奎那认为亚里士多德对有意的行为与无意的行为的区分还不足以说明行为的种类，因而他进一步将人性行为区分为完全的和不完全的两种，前者指的是理智和意志相统一的行为，后者则是缺乏意志的理智活动或缺乏理智的意志活动，如为了赚钱应该做善事的想法和不惜采取任何手段去赚钱的做法。在他看来，这两种行为虽然也是需要为之承担责任的伦理行为，却是违反自然的、“不正常”的行为，因而不是他所要研究的主要对象。他所要研究的主要是“完全的人性行为”。参阅赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 400—401 页。

与 *actus imperatus* 的区分。前者又可以称之为 *actus voluntatis*, 意思是“无中介的意志实现” (*actus immediati voluntatis*), 如喜爱、思虑、选择、同意等。后者则是指“由意志所命令的行为”, 如说话、走路等需要意志之外的能力共同参与的行为。这种区分很容易使人联想起那些把心灵中偶然产生的邪恶念头也视为一种“内在的罪行”的神学家的观点。因为在这些神学家看来, 判断行为善恶的标准不是外部的身体表现, 而是作为其内部原因的心理事件, 即所谓的“内在行为”。因而许多新托马斯主义者乃至一些世俗哲学家都认为, 他所说的 *actus elicited* 与 *actus imperatus* 的区别就是这些人所说的“内在行为”与“外在行为”的区别。

如英国的耶稣会神父柯普勒斯顿就指出: “现代读者们在读到‘行为’一词时总是倾向于把它理解成一种可以被他人所观察到的行动, 譬如把钱施舍给穷人, 或者偷窃珠宝之类。所以在他们阅读阿奎那的著作之前, 有必要提醒他们, 在他这里存在着‘内在行为’ (*interior act*) 与‘外在行为’ (*exterior act*) 的区分。显然, 如果我们用这种术语来讨论人性行为, 那么任何一个外在的行为都必须伴随着一个内在的行为, 因为所有的人性行为都只能根据它们与意志之间的关系来加以评价。……可见, 对于任何一个人性行为来说, 另一个根源于意志的内在行为都是必不可少的。但是对于一个内在的行为来说, 相应的外在行为却并非是必不可少的。譬如一个人可以打定主意去偷一批珠宝, 却由于时机不成熟而始终不把它付诸实施。因此, 阿奎那在判断‘行为’的善恶时, 他所指的主要是内在的行为。”^[5]

简单地说, 柯普勒斯顿认为, 在阿奎那的人性行为中存在着“内在行为”与“外在行为”的区别, 而他在谈到判断行为善恶的标准时, 所针对的主要是作为一种神秘的心理事件的内在行为, 而不是作为这个行为的外在表现的身体行为。这种解释虽然赢得了那些把任何

[5] 转引自 A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 84.

一丝不虔敬的念头都视为一种内在的罪行的神学家们的支持，但也为阿奎那的理论招致了一些来自世俗哲学家的批评。如赖尔(Gilbert Ryle)就曾经指出，“如果假定使一个行为成为有意的(voluntary)行为的原因是引起该行为的意愿，那么这个意愿是不是一种有意的行为呢？如果它不是有意的行为，又如何能够引起一种有意的行为呢？如果它是有意的行为，那它又必须是由另一个比它更早的意愿所引起的行为，而那个更早的意愿也需要被其他的意愿所引起才能成为有意的行为。如此类推，就会陷入无穷倒退(ad infinitum)之中”。他还进一步指出，如果像这样把所谓的内在行为作为道德属性的主体，那么大部分在通常意义上必须为之承担道德责任甚至法律责任的行为将不再是人性行为，因为它们甚至在做出这种决定的“内在行为”发生之前就已经发生了。譬如司机由于酒后驾车造成车祸之类的行为。所以在他看来，“要么是阿奎那在描述他的人性行为时犯了一个关键性的错误，要么是他关于‘人性行为’的解释只能适用于人需要为之承担责任的行

为中的一小部分”。^[6]

但是也有一些研究者认为，这种解释及其所引起的哲学争论并非是不可避免的和无懈可击的，因为其他类型的解释也是同样可行的。如肯尼就指出，由于在拉丁文中，actus一词不仅可以用来表示行为，也可以用来表示相对于潜在性的现实性，所以阿奎那在谈到具有意愿性(voluntariness)的actus elicitus或actus voluntatis时，他主要是想将其描述为一个心理的倾向，而不是将其描述为一个心理的事件。^[7]因而，正如到达目的地的意愿虽然控制着某个旅行者的行动，却不需要在旅途中的每一步都成为他所思虑的对象一样，他所说的这个倾向也不一定要持续不断地贯穿在人的整个行为过程之中。^[8]肯尼还进一步指出，当他

[6] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 85.

[7] “Actus voluntatis nihil est aliud quam inclination quaedam procedens ab interiori principio cognoscente”, quoted from A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 168.

[8] B. Davies, *The Thoughts of Thomas Aquinas*, p. 221.

说 *actus imperatus* 是一种由 *actus elicited* 所引起的人性行为时，他的意思不是指这个行为是由一个比它更早的心理事件或者内在的行为所引起的行为，而只是想表明这个行为的执行者在某种意义上有执行它的意愿而已。肯尼由此认为，他的 *actus elicited* 并不是柯普勒斯顿等人所说的一种由意志所单独执行的神秘的内在行为，而只是一种现实的心理状态。这种心理状态并不是一种具有道德属性的“内在行为”，也根本不需要借助赖尔所说的、另一个比它更早的意愿来成为这样的行为。

可见，对于 *actus elicited* 和 *actus imperatus* 之间的关系，阿奎那本人并没有给出一个明确的答复，而后来的研究者无论是把这种关系归结为构成一个完全的“人性行为”时所必须的两个基本要素之间的关系，还是像那些把任何一丝不虔诚的念头都视为一种内在的罪行的神学家那样，把它归结为两种不同形式的伦理“行为”之间的关系，他们所提供的答案都不是惟一正确的或不可避免的，而主要是由他们看待问题的角度和不同方式所决定的。

第二节 意志与行为的控制

阿奎那在讨论行为的控制问题时，曾经借鉴过亚里士多德关于“无自制力” (*akrasia/incontinentia*) 现象的解释。但是这个概念在亚里士多德的著作中主要是表示理性和欲望之间的一种关系，而不是意志与情感之间的关系。例如，在《尼各马可伦理学》中，它的意思是指：某人在欲望的蒙蔽下从事了不道德的行为，尽管他的理性有能力知道这样的行为是错误的。^[9]然而现代的西方哲学家和伦理学家在解释这类行为的原因时，更习惯于从意志的层面上说明“人为什么不能把自己的意志转

[9] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by D. P. Chase, New York: Dutton, 1911, 1147b 16, p. 159.

变成行为”，甚至干脆把它们视为“意志薄弱”（weakness of will）的产物。^[10]受其影响，他们在评价阿奎那的相关论述时，常常批评他像亚里士多德一样，“只考虑到理性和欲望的作用，而忽视了更为关键的意志的作用”。^[11]

为了澄清这一误解，我们将分析指出，尽管从概念的传承上看，阿奎那的行为控制理论是以亚里士多德关于实践推理的学说为基础的，但是在具体解释“无自制力”行为的原因时，他所强调的并不是亚里士多德所说的欲望对理性的蒙蔽，而是情感对意志的干扰，尤其是这种干扰在行为主体对它们的“认可”（*adsentio*）与“许可”（*consensus*）中起到的作用。

一、对亚里士多德的一个严重悖论的化解

对于崇尚理性的亚里士多德来说，无节制行为的存在是一个严重的悖论，因为他一方面像柏拉图和苏格拉底一样认为，理性对于行为具有主导作用，一方面又不得不承认：有些人会在欲望的影响下做出错误的行为，而且他们的理性知道这样的行为是错误的；而这样一来，就无异于承认了理性可以“被欲望像奴隶一样驱使”。^[12]为了克服这一悖论，苏格拉底曾经根据“无人有意作恶”的原则否认了这类行为的存在，他认为，如果某人自称知道一件事的坏处却又做了这件事，那就恰恰证明他实际上并不知道这件事的坏处。^[13]但是在亚里士多德看来，苏格拉底的说法不符合人们的经验，因而他并没有直接否认这类行为的存在，而是主张像柏拉图一样将其归结为“无知”（*amathia*）的产物。因此，

[10] T. E. Wilkerson, "Akrasia", in *Ratio* 7, Oxford: Blackwell Publishing, 1994, p. 164.

[11] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 33.

[12] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by D. P. Chase, p. 153.

[13] 柏拉图：“普罗泰戈拉篇”，345E，见《柏拉图全集》第1卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年，第470页。

亚里士多德指出，许多人的行为之所以会与理性发生冲突，并不是由于他们的理性受到了欲望的奴役，而是由于他们未能把实践推理的大前提和小前提联系起来。^[14]他所说的大前提是指理性对某种善的抽象认识，小前提则是指理性对一个事物具有这种善的特殊信念。因此，只有当人们同时“知道并且使用”这两个前提的时候，他们才会按照理性的指导行事，反之，当那些无自制力的人仅仅“知道并且运用了”普遍的大前提，却“知道而没有运用”特殊的小前提的时候，他们就会看不到普遍的道德原则与特殊的外部事物之间的联系，从而有可能在欲望的蒙蔽下做出违背理性的行为。^[15]

对于上述解释，被誉为第一个基督教亚里士多德主义的阿奎那并没有从正面加以否定，因为在他看来，如果既要坚持高级的理性功能不能被低级的欲望功能所驱使的前提，又要承认欲望所导致的行为常常与人的理性发生冲突的事实，就必须在一定程度上接受亚里士多德的解释。他说：“由于正当的行为需要受到普遍的和特殊的知识的双重引导，所以对于正当的行为和意志来说，两者缺一不可。但有时候，一个人虽然具有某种普遍的知识，如知道通奸是犯罪，却没有特殊的知识，如不知道眼前的行为就是绝对禁止的通奸；这就足以使他的行为和意志违背理性的判断。”^[16]有鉴于此，一些现代英美国家的学者认为他对无自制力行为的解释与古希腊的亚里士多德并没有什么实质性的区别。例如，著名的美国哲学家唐纳德·戴维森(Donald Davidson)就认为，“在亚里士多德和阿奎那等人对无自制力行为的解释中，我们看到了两个对立面之间的斗争……一方是所谓的‘情欲’，另一方则是所谓的‘理性’；在这场斗争中，错误的一方获得了胜利，它被称之为‘情欲’”。^[17]

[14] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by D. P. Chase, p. 158.

[15] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by D. P. Chase, p. 158—159.

[16] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 77. 2.

[17] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, p. 35.

然而事实上，这段评价虽然可以适用于亚里士多德的解释，却不适合用来概括阿奎那的解释。例如，在上面那段引文中，阿奎那不仅两次提到了亚里士多德所没有提到的“意志”(voluntas)一词，而且认为这两种知识的产生都离不开意志活动的参与。此外，他还对意志在无自制力行为中的作用予以了充分的肯定，他说：“无自制力的人失去了他以前用来拒绝情欲的对象的意志；并且使他的意志转而渴望他以前所拒绝的对象……对于一个屈从于情欲的人来说，他的行为虽然违背了以前的目的，却没有违背现在的愿望。”^[18]

从思想根源上看，阿奎那之所以要在这里特别强调意志的作用，是因为在他看来，导致无自制力行为的主要原因虽然不是欲望对理性的奴役，但也不是亚里士多德所说的“无知”，而是情感与意志的相互作用对行为主体的“认可”与“许可”活动的影响。例如，很多通奸者之所以无法抵制通奸行为的诱惑，并不是因为他们的理性没有能力知道“通奸是犯罪”的大前提，而是因为在此时此刻，他们寻求肉体快乐的情欲干扰了他们避免未来审判的愿望，从而使他们的意志不能把这个大前提确定为理性所要认可的对象，更不能把它与相应的小前提——“这样的行为就是绝对禁止的通奸”联系起来。

二、论针对意志所确定的对象的理性活动

在阿奎那看来，实践推理的大前提不仅是对理性所认识的道德原则的表达，更是对意志所追求的善良意愿的表达，因为意志作为一种“理性意欲”，其本质就是对理性所认识的“善”(bonum)的一种“倾向”。因此，如果理性已经认可了一个普遍的道德原则，那么蕴含在这个大前提中的普遍之善就理应在意志中引起善良的意愿，并且由此导致善的行为，而不是恶的行为。但既然如此，为什么很多无自制力的人又会发生“意志的转变”，甚至“转而渴望他以前所拒绝的对

[18] Aquinas, *Summa Theologica*, Part 1 of the Second Part, Q.6.7.

象”呢？为了回答这个问题，阿奎那进一步指出，在谈到普遍的道德原则与具体的行为之间的关系时，不仅仅要考虑到理性的因素，还要注意到意志的因素，否则这个普遍的大前提就不足以对行为的主体发挥影响。从这种思想出发，他在探讨人的理性对实践推理的大前提的认识时，并没有像亚里士多德一样将其称为“知道”或者“理解”，而是将其称之为“认可”，意即“一种针对意志所确定的对象的理性活动。”^[19]

他解释说，对实践推理的大前提的认可之所以是一种理性活动，是因为在它里面包含着理性对达到目的之可能性的思考，即思考如何通过可行的方法来实现这个前提所表达出来的善。但这种思考之所以不属于思辨的理性，而属于实践的理性，是因为在它里面不仅涉及到理性对目的与方法之间的关系的判断(judicium)，而且涉及到意志对可行的方法的选择(electionem)。^[20]因此，由于在针对一个普遍的道德原则的实践推理中，不仅需要理性对这个原则的真实性的判断，更需要意志对它所表达的可欲之善的追求，所以即便一个人的理性有能力理解某个普遍的道德原则，甚至有能力知道实现它的可行方法，但是只要他的意志还没有把这个原则确定为实践推理的对象，他的理性就不会对它加以认可。

由于理性只有在意志的推动下，才能对实践推理的大前提加以认可，所以一旦离开了意志的参与，理性就不可能通过自己认可的道德原则来阻止无自制力行为的发生。因此，阿奎那在解释无自制力行为的原因时，并没有把他的讨论局限在理性的活动上，而是同时兼顾了理性和意志两方面的作用。他指出：“意志站在理性和外部行为的中间：理性把它的对象提交给意志，意志则引起外部的行为。因此，在通过普遍的概念来理解事物的善的理性之中，同样可以看到意志的作用：这

[19] Aquinas, *Summa Theologica*, Part II of the Second Part, Q. 2.1 ad 3.

[20] 参阅赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 403 页。

种作用体现在意志与行为的关系之中，因为人只有通过行为才能接触到外部的事物，而意志的活动是一种从灵魂到达事物的运动。”^[21]这段话的意思是指，纯粹的理性活动并不足以影响到外部的事物，因为理性就其本质而言，只能通过普遍的概念理解抽象的善，但只有意志才能把抽象的善与具体的事物联系起来，并且由此导致现实的行为。值得注意的是，他在这里虽然否认了亚里士多德把无自制力行为的发生归咎于欲望对理性的蒙蔽的观点，却没有否认他通过实践推理的大前提和小前提的关系来说明这种行为的做法。因此，为了进一步揭示情感与意志的相互作用在无自制力行为中的影响，他在分析了针对实践推理的大前提的认可活动之后，又专门从针对实践推理的小前提的许可活动出发，对导致无自制力行为的原因做出了进一步的分析。

三、论针对思考所提供的判断的意志活动

阿奎那指出，对于一个现实的行为来说，理智所认可的大前提只是其产生的必要条件，而不是其产生的充分条件，因为认可作为“一种针对意志所确定的对象的理性活动”，其本身并不足以对实践推理的小前提做出有效的判断，只有意志的活动才能把它所认可的大前提与人们的具体处境联系起来，从而导致现实的行为。他把后一种活动称之为“许可”，意即“一种针对思考所提供的判断的活动”。他解释说：“许可是人们对所要许可的事物的一种态度。因为正如思辨理性要对思想的内容做出判断一样，实践理性也要对行为的内容做出决定并且表明它的态度。”^[22]

这里所说的“态度”主要包含两个方面的内容：一是意志对“思考”所得出的结论的态度；二是意志对欲望所引起的“情感”（如愤怒、快乐、悲伤、恐惧等）的态度。因为按照他的理解，欲望所导致的情感(*passio*)也与理性所进行的思虑(*deliberatio*)一样，都只是引起行为

[21][22] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q.15.2.

的必要条件，而不是充分条件，所以当情感的倾向与思考的结论发生冲突的时候，我们就只有等待意志的命令：“对于情感所倾向的行为，意志既能够给予许可，也能够不给予许可。正是在这种意义上，欲望处于我们的控制之下。”^[23]

然而，既然欲望处在意志的控制之下，而意志在本质上又是“一种对理性所认识的普遍之善的倾向”，那么欲望又如何能够使一些无自制力的人发生“意志的转变”，甚至由此做出“理性所禁止的选择”呢？为了回答这个问题，阿奎那指出：尽管根据低级的东西不能成为高级的东西的原因的原则，作为“感性意欲”的欲望不能直接推动作为“理性意欲”的意志，但是欲望却可以通过它引起的各种情感来“干扰”甚至“抗拒”意志的控制，所以在后一种意义上，欲望又可以通过间接的方式推动意志：一方面，当情感的力量变得过于强大时，意志的力量就会相对削弱；另一方面，当对情感的注意力变得过于集中时，对意志的注意力就会相对减少。^[24]因此，“一个人在受制于情感的时候觉得适当的事情在正常情况下会被他看成不适当的事情：正如一个人在愤怒的时候觉得正确的事情在平静的时候会被他看成不正确的事情”。^[25]这就是说，无自制力的人之所以难于控制自己的行为，是因为强烈的情感可以增进或者减少理性的思考对他们的意志的吸引力，从而促使他们的意志改变对事物的态度，甚至由此做出自己的“理性所禁止的选择”。

四、论认可与许可在行为之中的不同作用

需要指出的是，通过对认可与许可的区分，阿奎那还进一步发现了理性所认可的未来之善与意志所许可的现实之善的差异。他指出：“对于感觉而言，认可是关于其他东西的活动，所以它与认可的对象

[23] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 74. 7.

[24] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 33. 1.

[25] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 9. 2.

之间存在着某种距离，许可则是它所共同参与的活动，所以它与许可的对象之间存在着某种联合。因此，许可之所以被恰当地称为意志的活动，是因为它是指向事物本身的运动，认可之所以被恰当地称为理性的活动，是因为它不是指向事物本身的运动，而是恰好相反。”^[26]这里所说的“距离”并不是一种空间上的距离，而是一种认识上的距离，它的意思是指：认可作为一种理性活动，只能通过普遍的概念表现某种未来的善，而不能具体地表现我们在达到这种善的時刻的感觉；许可作为一种不需要概念的中介的意志活动，则能够直接指向一个现实的对象或行为，从而影响到我们对这个对象或行为的感受。因此，理性所做出的判断之所以常常不能转变成现实的行为，是因为它是一种抽象的东西，但任何现实的行为都离不开意志在具体的处境中做出的选择。

阿奎那由此认为，在任何一个“有效的”（能够导致现实的行为的）实践推理中，都必然同时包含着两方面的活动：第一，理性的认可活动，其目的是为了抽象地说明行为的属性；第二，意志的许可活动，其目的是为了直接地导致行为的实现。这意味着，我们若想把一个抽象的道德原则转变成现实的行为，就不仅需要通过理性去认可这个原则，更需要通过意志把它确定为行为的指导原则，并且在具体的处境中运用它们。反之，假如一个人仅仅从理性上认识了某个抽象的道德原则，却未能通过意志把它运用到具体的处境之中，那么他就容易在欲望和情感的作用下倾向于“无自制力的”或者“无节制的”行为。^[27]

第三节 意志与行为的目的

阿奎那认为，善是意志所固有的对象，一切人的意志都必然会选择

[26] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q.15.1.

[27] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q.74.7, ad.2.

善作为其行为的目的，并且因为获得了所向往的善而感到幸福。就此而论，向往善是意志的必然倾向，追求善则是基本的人性行为。但是他同时注意到，正如理智所判断的具体之善是不尽相同的一样，作为“理性意欲”的意志所向往的具体之善也是千差万别的，例如，“某些人把财富视为善，并且向往财富；另一些人则把快乐视为善，并且向往快乐；还有一些人会向往其他东西……”。^[28]因此，他在讨论意志与行为的目的时，很少笼统地讨论一般的善，而是对于善的意义加以了缜密的分析。

一、论终极之善与共有之善

在描述意志和行为的最高目的时，阿奎那所说的是作为“终极之善”或“最大的善”的上帝，他认为：“一方面，意志所向往的最大的善便是幸福。另一方面，最大的善实际上就是上帝；因而对于一切受造者来说，与上帝的联合便是最完美的幸福。”^[29]就此而论，他认为，上帝的“终极之善”是一切意志所向往的最大幸福和一切行为所追求的最高目的。不过，他同时指出，人的意志并非总是倾向于“终极之善”，人性行为也并不总是以上帝为目标，而且“正如旅行者不必在每一步都思考着旅途的终点一样，人也不必在每时每刻都挂念着终极目的。”^[30]这是因为，虽然人的理智可以判断出“终极之善”与他们所面临的“具体的善”之间的联系，但是当人的意志选择某个“具体的善”作为其行为的目标时，并不是因为后者与终极之善的联系，而是因为它 是“共有之善”（*bonum commune*）的体现。

令人困惑的是，尽管“共有之善”的概念在阿奎那的意志学说和行为理论中占有十分重要的位置，但是他本人从未对这一概念加以明确的

[28] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 1. 7.

[29] E. Stump, *Aquinas*, pp. 363—364.

[30] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 1. 6.

定义，而主要是通过举例的方式来加以说明。然而，由于他的例证的内容较为庞杂，涉及到了政治、军事、经济、婚姻、乃至上帝的智慧所决定的神圣法则等诸多的领域，所以他的追随者和批评者在解释这个概念的含义时常常会发生争执，甚至会从中引申出相反的结论。例如，英国的新托马斯主义者约翰·芬尼斯(John Finnis)就认为，阿奎那所说的共有之善无非是一种用来谋求个人幸福的方法。^[31]另一位新托马斯主义者伊维斯·西门(Yves Simon)则认为，所谓的共有之善并不是一种服务于个人幸福的方法，而是一种用来衡量个人之善的准则。^[32]为了澄清上述分歧，我们必须对阿奎那本人所提供的例证加以类型学的分析，以便更全面地揭示这一概念的多重含义。

通过这种方法，我们至少可以把阿奎那所说的共有之善区分为三个不同的层面，即表述性的共有之善、原因性的共有之善和使用性的共有之善。当然，在阿奎那的论述中，这几种善也不是彼此孤立的，而是密切相关的，因为他认为，每个人的意志所追求的幸福都应该属于原因性的共有之善，即公正的社会秩序的一部分，而保持这种秩序的关键则在于使用性的共有之善的分配。

二、关于表述性的共有之善

阿奎那认为，由于个人的目的不应该凌驾于社会或团体的目的之上，所以任何人都不应该把他的个人幸福视为惟一的目的，而必须把它置于社会或团体的目的的控制之下。为了阐释普遍的共有之善与个人行为之间的关系，他还进一步指出，尽管从形式或种类的意义上看，普遍的共有之善与个别的行为是无关的，但是从原因或目的的意义上看，它又是内在于个别的行为之中的。他说：“行为的确是特别的，但是

[31] J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon, 1993, p. 155.

[32] Simon, Y. R. *The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections*, New York: Fordham University Press, 1992, p. 100.

个别的行为之所以会牵扯到普遍的善，并不是由于种类上的一致性，而是由于原因上的一致性。正是在这种意义上，普遍的共有之善可以被视为共同的目的。”^[33]这段话表明，当他把普遍的共有之善称之为个人行为的目的时，他所说的并不是独立存在的理念或共相，而是内在于行为之中的原因。

值得注意的是，作为中世纪的温和实在论的代表，他并未彻底否定作为理念和共相的共有之善，而只是将其称之为“表述性的共有之善”(*bonum commune in praedicando*)，意即它们虽然不是个人行为的原因，却是这些原因的形式和种类。这么说的理由在于，虽然在现实的生活中，我们只有通过个别的行为才能实现道德上的善，但是在抽象的理性认识中，我们只有通过普遍的形式和种类来表述它们的共同特征。只不过这些普遍的形式和种类并不像柏拉图主义者和极端实在论者所认为的那样，比个别的善享有更加真实的存在，相反，后者才是更真实的存在。

他之所以要反对把表述性的共有之善视为个人行为的原因，主要是为了调和中世纪的极端实在论者和极端唯名论者的分歧，并且由此说明：虽然每个人的行为都应该服从于作为其原因和目的的共有之善，但是这种意义上的共有之善并不是独立存在的理念和共相。因为在阿奎那所处的时代，绝大多数实在论者都认为，个别的善并不是真实存在的东西，只有普遍的善才是真实存在的东西；而唯名论者的观点却正好相反，他们认为普遍的善仅仅是抽象的名称，只有个别的善才称得上真实存在的东西。为了调和这两种观点的分歧，阿奎那则创造性地提出了一种温和实在论的观点：即一方面承认表述性的共有之善是普遍的形式和种类，一方面又否认了它们是独立存在的理念和共相。

[33] G. Froelich, "The Equivocal Status of Bonum Commune", in *The New Scholasticism*, Volume LXIII, Washington: American Catholic Philosophical Association, 1989, p.44.

他指出，表述性的共有之善之所以不能成为个人行为的原因，是因为一切表述性的东西都不可能成为一个现实活动的原因，但是每个人的幸福都只能存在于现实的意志活动之中或者存在于这种活动的结果之中。就此而论，尽管每个人的幸福都离不开意志对共有之善的欲求，而且我们的确可以通过某些普遍的概念来表述它们的形式和种类，如节制、勇敢和健康等，但是真实地存在于每个人的行为中的东西并不是这些形式和种类，而是每个人所养成的节制、勇敢和健康的“习性”。因此，当我们说每个人的幸福都离不开对共有之善的追求时，并不意味着他们的行为必须以同一个原因作为目的，因为每个人的意志所欲求的都是他自己的幸福，而且每个人的理智对幸福的内容都有着他自己的理解。^[34]

三、关于原因性的共有之善

阿奎那还注意到，普遍的原因不一定是共同的目的，有时候，个别的原因也可以成为共同的目的。例如，在温泉关战役中，战胜波斯人就成了所有希腊将士的意志所欲求的共同目的。因此，他在论述作为意志对象的共有之善的时候，常常会举出一些个别的原因作为例子，例如一位将军或者一位国王的意志等。他把这样的原因称为“原因性的共有之善”（*bonum commune in causando*），意即它们的共有性并非出自其自身的普遍性，而是出自其结果的多样性，正如太阳本身虽然只是一个个别的天体，却可以为众多的事物带来光和热一样。

为了更加形象地说明这一点，他把一个团体的秩序与团体成员的关系比作了一个肉体的灵魂与肉体器官的关系，并且认为这两种关系都是形式与质料的关系，因为正如一个灵魂可以使众多的器官结合成一具有生命力的躯体一样，一个秩序也可以把众多的军人组合成一支有战斗力的军队。他举例说：“对于一支军队的成员来说，这支军队的秩序就

[34] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q. 55. 4 ad. 2.

是他们的共有之善，因为没有秩序的军人是没有战斗力的，甚至不能成其为军队。”^[35]这段话的意思是指，虽然在一支军队当中，每个士兵和军官都拥有各自的职责，但是他们的职责都取决于他们在这支军队的秩序中所处的地位，他们的价值也取决于他们在战斗中是否能够按照这个秩序来履行自己的职责。因此，虽然每个军人的职责和价值都取决于这支军队的秩序，但是这个秩序非但不会压制他们的个人之善，反而是后者的原因和目的之所在，因为他们的个人之善取决于这个秩序的要求，并且体现在这个秩序之中。

他认为，如果把上述思想推广到整个宇宙之中，那么宇宙的秩序就成了全体受造物的共有之善。这么说的理由有二：第一，由于一切受造物的目的都是为了最大限度地体现其创造者和管理者的权能，所以上帝的管理必然贯穿于一切受造物的秩序之中，不论它们是最低级的物质实体还是最高级的精神实体；其次，由于上帝的权能是超越于一切受造物的能力之上的，所以对任何一个受造物的管理都不足以单独体现上帝的权能，只有对全体受造物的管理才能体现上帝的权能。因此，上帝的管理和权能既是统一的，又是多样的，即通过整个宇宙的“复杂的有序性”（*composite et multipliciter*）体现出来的。^[36]但是每个受造物究竟能够在多大程度上体现上帝的权能，则是由它自身的完善性决定的，后者又是由它在宇宙的秩序中所处的地位决定的，因而对于一切受造物来说，宇宙的秩序都是一个原因性的共有之善，而它们所具有的“复杂的有序性”就是对这个原因性的共有之善的体现。

他还进一步指出，由于一切原因都可以被区分为两种类型，即内在的原因与外在的原因，所以原因性的共有之善也可以被区分为两种类型，即内在的共有之善与外在的共有之善。例如，一支军队的秩序就是使其成为一支军队的形式，所以对于它来说，这个秩序就是内在的共

[35] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I of the Second Part, Q.9.1.

[36] Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Book II, Chapter 45, p.137.

有之善；然而，一支军队之所以要有秩序，主要是为了获得胜利的缘故，但是后者又主要是出于将军的意志，而不是出于士兵的意志，正如当这支军队取得胜利时，最大的荣誉会被归于它的将军，而不是被归于它的士兵一样。所以对于它来说，将军的意志也是一个原因性的共有之善，但这个共有之善并不是内在的原因，而是外在的原因。同样，由于宇宙之所以要有秩序，主要是为了体现其创造者和管理者的权能，而上帝的权能又是超越于一切受造物的能力之外的，所以“宇宙的秩序作为一种内在于宇宙之中的善，的确是宇宙的目的。但是它并不是终极的目的，而是服务于这种目的的目的。这就像《形而上学》中所说的那样：‘一支军队的秩序要取决于它的将军’。”^[37]由此可见，宇宙的秩序或神圣法则作为全体受造物的共有之善，也可以被区分为两种类型，一是作为它的内在原因的共有之善，即这个秩序本身，二是作为它的终极原因(*causalitate causae finalis*)的共有之善，即管理这个秩序的上帝。

四、关于使用性的共有之善

除了表述性的共有之善和原因性的共有之善，阿奎那还提到过一种被意志作为达到目的之工具或手段的共有之善。关于这方面的例证主要集中在他对社会分配的讨论之中，他指出，“根据每个人的实际情况来合理地分配共有之善是社会秩序的公正性之所在，因而应该把更多的共有之善分配给那些对社会的贡献更大的人”。但是值得注意的是，他用来表述这种共有之善的词汇并不是单数的形式(*bonum commune*)，而是复数的形式(*bona communia*)。^[38]这表明，当他从社会分配的角度来说明共有之善的特征时，他所说的既不是一种表述性的东西，也不是一种原因性的东西，而是可以被意志用作达到目的之工具和

[37] Aquinas, *Summa Theologica*, Part 1, Q.103. 2. ad.3.

[38] J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.168.

手段的东西。

正因为如此，阿奎那经常以一些外在的善，如金钱、荣誉、权力和食物等为例来说明使用性的共有之善。他认为，这些身外之物之所以能够被称为共有之善，既不是出于其自身的普遍性，也不是出于其结果的多样性，而是出于法律或习俗的规定，因为只有当法律或习俗把它们规定为公共的财产的时候，它们才称得上社会的共有之善，而当法律或习俗把它们分配给了某个人之后，它们就成了此人的个人之善。例如，储藏在国库中的金钱既不是你的，也不是我的，而是国家所有的，但是当国家按照法律或习俗把它们分配给了某个公民之后，它们就不再是国家所有的，而成了这个公民的私有财产。从这种角度看，虽然很多外在的善，如金钱、荣誉、权力、食物和水源等也可以被称为共有之善，但是它们的公共性并不是必然的，而是偶然的，并且是可以改变的。

他把这种意义上的共有之善称为使用性的共有之善，即用来谋求社会福利的工具或手段。这主要体现在，它们的公共性依赖于外在的法律或习俗，而法律或习俗之所以要做出这样的规定，主要是为了通过公正的社会分配来尽可能地满足社会成员的需要。因此，一切使用性的共有之善在原则上都可以按照法律或习俗的规定进行社会交换，或者按照公正的原则被施舍出去，从而转变成个人的善。

虽然这些使用性的共有之善有别于那些原因性的共有之善，但是在我们道德实践和社会活动中，它们并不是彼此孤立的，而是相互联系的。例如，在一个政治团体中，公正的秩序作为一个原因性的共有之善，不仅是它的全体成员的最高目的，而且统治和支配着一切作为工具和手段的善。然而，作为工具和手段的善要么是某些成员的个人之善，要么是这些善的总和，即使用性的共有之善，所以它们不可能成为全体成员的共同目的，而只能成为达到这种目的的工具或手段。因此，由于任何团体的共同目的与其成员的个人目的都是统一的，所以一个团体的共有之善与它的成员的个人之善也是统一的，因为只有当某些

成员把自己的个人之善作为私有之善的时候，他们所欲求的个人之善才会与整个团体的共有之善发生冲突。^[39]但是在这种情况下，他们所欲求的个人之善非但不能起到维系团结的作用，反而会引起忌妒和纷争，所以从严格的意义上说，即使它们真的成了许多人追求的目标，也不能被称为使用性的共有之善，更不能被称为原因性的共有之善。

[39] Aquinas, *Summa Theologica*, Part 1 of the Second Part, Q. 27. 3.

第六章 意义与影响

阿奎那不反对通过理性来认识灵魂，但又把理性的作用严格限制在论证和解释信仰的范围之内，从而使理性主义和信仰主义在他的灵魂学说中得到了调和。这种调和不仅在当时起到了改良与统一士林哲学各派思想的作用，也在一定程度上对中世纪晚期的基督宗教亚里士多德主义、近代的自然神学和现代的新托马斯主义的兴起都起到了积极的促进作用。因此，我们在评价他的灵魂学说的作用与影响的时候，无论是仅仅从哲学的视角出发，还是仅仅从基督宗教的视角出发，都是片面的。只有从基督宗教哲学这个视角出发，我们才能对该学说的历史作用和深远影响做出全面的评价，才能更客观地揭示它所代表的中世纪士林哲学的精神实质。

第一节 在当时历史条件下的作用

在12、13世纪之交，随着从东方的阿拉伯世界传入的、更为系统化和更具理性精神的亚里士多德主义在欧洲的复活，以奥古斯丁为代表的古代教父们所创立的、传统的灵魂学说已无法适应士林哲学的进一步发展，其理论威信也降到了历史上的最低点。更为严重的是，由于当时的奥古斯丁主义者试图通过援引那些公认的神学教条的办法来抵制新思想的传播，结果使这些教条本身的真理性也开始遭到一些“拉丁阿威

罗伊主义者”的置疑，他们中的一部分甚至大胆地提出了这些教条并不是理性所能证实的“哲学真理”的观点。^[1]在这种形势下，阿奎那的灵魂学说对亚里士多德主义与奥古斯丁主义的调和就不仅仅涉及到他们之间的理论分歧，也更多地涉及到了哲学与神学之间的现实矛盾。

为了消除这一现实矛盾，阿奎那主张把哲学与神学的区别处理成具体的论证方式和解释上的区别，而不是结论上的区别，以便在两者之间建立起彼此协调的和谐关系。因此，他既没有因为亚里士多德的学说比奥古斯丁的学说更为系统和完整，就像激进的亚里士多德主义者那样对其采取全盘接受的态度；也没有因为亚里士多德提出了一些具有异端倾向的观点，就像保守派的奥古斯丁主义者那样死抱着传统的灵魂学说不放；而是在同时兼顾信仰和理性的前提下，一方面对亚里士多德的思想施以基督宗教的洗礼，以便从中引申出新的、能够同基督宗教的神学真理相互印证的观点，另一方面又通过意义辨析的方法来剔除奥古斯丁学说中的神秘主义因素，以便将其结合进他的基督宗教亚里士多德主义的思想体系之中。

例如，为了把亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的定义同“个人灵魂不朽”和“肉身复活”的教义相调和，他一方面通过对存在与本质、形式与质料、现实与潜在等概念的意义辨析，把基督宗教所信仰的灵魂、天使等精神实体都还原成了可以与肉体相结合的、没有“精神质

[1] 在《斥统一理智论》等著作中，阿奎那曾经严厉谴责过那些赞同“双重真理论”的士林哲学家，不过他没有点名指出这些人究竟是谁。后来的哲学史家们则普遍认为，他所要谴责的是以西格尔为代表的“拉丁阿威罗伊主义者”。然而，由于受到教会的长期压制和迫害，这些人的原著大都已经遗失，从而造成了考证上的困难。因此，也有一些中世纪哲学史家，如吉尔松、斯亨贝根(Van Steenberghen)和麦金利(Ralph McInerny)等人认为，当时的“拉丁阿威罗伊主义者”并没有公开地提出所谓的“双重真理论”，而只是在他们的著作中流露出了这种倾向。譬如像西格尔那样认为，他们从大哲学家那里引申出来的统一理智论虽然不符合个人灵魂不朽的教义，而且按照他们的信仰也是不能接受的，但是理性并不能证明它的错误，因而它仍然可以被视为符合理性的“哲学真理”。参阅 R. McInerny, *Aquinas against Averroists: On There Being Only One Intellect*, pp. 212—213.

料”的纯形式，进而把新的含义赋予了教父们归属给灵魂的非物质性、实体性和不朽性等本质特征；^[2]另一方面又依据“高级实体总是包含着低一级实体的完善性”的神学目的论，把灵魂与肉体相结合的生命功能同亚里士多德认为可以“分离存在”的高级功能一起，都归属给了人的惟一实体性形式，从而避免了当时流行的、把灵魂功能的存在等同于功能主体的存在的“多型论”和“统一论”的倾向。^[3]

再如，为了不使奥古斯丁主义的原型光照论同“理智之中没有不被感觉先行知道的东西”的原则相抵触，他不仅把来自上帝的原型和光照解释成了认识的前提条件和终极原因，而不是认识的对象和推动者；而且承认了理智之中虽然没有所谓的天赋观念，却已经“分有”（participata）了形成这种观念的天赋能力，所以理智的活动不仅仅是对映像的抽象，而是一种积极的、创造性的活动。^[4]

又如，为了说明拉丁阿威罗伊主义的“统一理智论”既不符合信仰，也不符合理性，他首先通过对“意向的存在”的分析，说明了个别的理智同样可以达到对共同对象的普遍认识，因而阿威罗伊的追随者对“人人共有一个理智”的假设是完全没有必要的；接着又通过对“理智如何认识自身”的分析，指出了“统一理智论”无法说明“是什么使这个思想成为我的思想”的缺陷。^[5]

此外，为了消除奥古斯丁主义的恩宠论和预定论对意志的“自由抉择”的限制，也为了进一步消除长期困扰着士林哲学的理智主义与意志

[2] M. Vaske, *The Philosophy of Man*, p. 45.

[3] E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, p. 195.

[4] “Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ”, in Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q. 84. 5.

[5] 肯尼认为，阿奎那虽然指出了“统一理智论”的理论缺陷，却未能成功地克服这一缺陷。不过他同时也承认：“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”。A. Kenny, *Aquinas on Mind*, pp. 125—126, and A. Kenny: *Aquinas*, p. 81.

主义之争，他一方面通过对必然性与偶然性、终极原因与具体原因等概念的关系的分析，赋予了上帝的恩典和预定以新的含义，从而使它们不再限制人的自由，反而要成全人的自由；^[6]另一方面又从亚里士多德关于实践智慧的理论中引申出“自由的判断”与“自由的选择”相结合的理性意欲说，从而证明了“自由的抉择在内容上是意志的行为，在形式上则是理智的行为”。^[7]

通过上述方法，阿奎那不仅成功地把这两个来自不同传统的观点综合了起来，而且进一步调和了包括实在论与唯名论、感觉论与光照论、自由论与预定论、理智主义与意志主义在内的士林哲学各派的观点。

虽然阿奎那的灵魂学说在当时起到了改良与统一基督宗教学术思想的作用，并且开了把《圣经》中的灵魂观念加以哲学化和理性化的先河，但是由于当时士林哲学内部的派系之争，他的学说不但未能马上取代传统的奥古斯丁学说而在整个士林哲学中占据主导地位，反而招致了来自方济各修会的奥古斯丁主义者的猛烈抨击。

更有甚者，一些保守派的神学家还企图以行政命令的手段来消除这些思想的影响。如巴黎主教唐比埃特意选在1277年3月7日他逝世3周年之际，发表了谴责异端思想的“七七禁令”，其中至少有16个受到谴责的命题与他的学说有关。如“质料是个体化的因素”（110条）、“积极理智与消极理智的区分”（147条）等。而在坎特伯雷大主教吉尔瓦比随后发布的针对30个有异端倾向的命题的“牛津禁令”中，也至少有一半同他的思想有关。如“一个肉体只有一个实体性形式”（12条），“人是由理性灵魂和肉体质料直接结合而成”（16条）等。^[8]在这些禁令的怂恿下，方济各修会中的严格派更于1279年责成马拉的威廉等人写成《纠正托马斯》一书，对他的观点逐一进行驳斥。他们还于

[6] B. Davies, *The Thoughts of Thomas Aquinas*, p. 175.

[7] E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, p. 313.

[8] 江作舟：《士林哲学的集大成者阿奎那》，合肥：安徽人民出版社，2001年，第194—195页。

1282年5月专门召开大会，准备以该书为依据，严禁该会成员私下阅读和讲授他的“灵魂与肉体的统一性”和“意志行为必然基于理智判断”等有悖于信仰的观点。^[9]

但是与此同时，在许多与他同属道明修会的士林哲学家看来，这些观点既保持了严格的正统性，又体现了理性的自主性，因而有助于从根本上解决长期困扰着士林哲学的理性与信仰、哲学与神学之间的关系问题。在道明修会的一再呼吁下，教廷不得不多次召开专门的神学会议，把他的观点与教父们的观点加以比较，权衡利弊，并最终于1323年确认了他的观点的权威性。

教廷之所以会做出这种选择，固然与道明修会的大力宣传和积极争取有着密不可分的关系，但是他的观点本身的正统性及其表现出的驾驭前人概念的综合能力才是最根本的原因。事实上，他虽然在许多地方与教父们的看法不一致，却并不一定存在什么根本性的分歧。他只不过在不同的时代背景和理论条件下，为了更加有效地论证与教父们相同的基督教信仰，而调和了他们所代表的传统学说与更为系统化和更具理性精神的亚里士多德学说之间的矛盾。

然而，这种调和并不像罗素所认为的那样，完全是消极的和被动的，而常常是积极的和主动的。因为在调和的过程中，信仰进一步拓宽了他的哲学视野，从而使他把那些原本与信仰无关、甚至有可能相抵触的哲学观点与正统的神学理论结合了起来，并且使之呈现出了“基督教哲学”的崭新面貌。

第二节 基督教哲学史上的影响

阿奎那并不是第一位，当然也不是最后一位运用自然理性来论证基

[9] 傅乐安：《托马斯·阿奎那传》，第186页。

基督宗教的灵魂学说的哲学家，但是在基督教哲学史上，他的学说最具代表性和启发性，对后世的影响也最大。这主要体现在，他所取得的成就不仅在当时起到了改良与统一士林哲学各派思想的作用，也使后来的士林哲学家意识到，基督宗教的灵魂学说不一定要采取教父们所采取过的极端二元论的形式，而完全可以像他这样，通过引入更好的哲学观点和理性的研究方法，来对古老的神学教条做出更加有效的论证。这一认识不仅在一定程度上导致了中世纪晚期的基督宗教亚里士多德主义以及后来的自然神学和新托马斯主义思潮的兴起，也对梵二会议之后天主教神学的“现代化”及其“人类学”转向起到了积极的促进作用。概括起来，他的灵魂学说在基督教哲学史上的影响、特别是在新托马斯主义思潮中的影响主要包括以下几个方面。

一、在基督宗教中建构哲学的传统

阿奎那从不反对运用人的“自然理性”来探讨灵魂，但是他又把自然理性的作用严格限制在论证、解释和维护信仰的范围之内，从而使理性主义和信仰主义在他的灵魂学说中得到了统一。他的这种研究方式得到了包括中世纪的若望二十二世(John XXII)、改教时期的庇护五世(Pius V)，以及近代的利奥十三世(Leo XIII)在内的历代教宗的推崇和支持。即使在整个天主教神学日益倾向“多元化”的梵二会议之后，现任教宗若望·保罗二世(John Paul II)仍然在《真正的哲学引导人归向上帝》的演讲词中对这一原则予以了高度评价，这位教宗指出：“有人主张信仰与理性相对立的二元论，这决非现代的新发明。他是在重谈中世纪‘双重真理’的学说，企图从思想深处破坏基督宗教的内心统一性。”为了避免这一危险，他敦促所有的天主教哲学家都要坚持圣托马斯的这一基本原则，以便“捍卫哲学与神学的和谐性，建立理性与信仰的统一性”。^[10]

[10] 转引自傅乐安：《西方著名哲学家评传》第二卷，济南：山东人民出版社，1984年，第456页。

但是我们也注意到，教会内部的新托马斯主义者在对阿奎那本人的思想特征的评价上存在着分歧，有的认为他的哲学是一种典型的基督教哲学，因为它是在基督宗教的意识形态中建立起来的，它的哲学层面与神学层面之间具有不可分割的内在联系（如吉尔松和马利坦等），^[11]也有的认为它的哲学层面与神学层面之间的关系是外在的，它与基督宗教之间的相容性同数学与基督宗教之间的相容性一样，也是“偶然的”（如柯普勒斯顿和莱登赛尔等）。^[12]按照前一种评价，要响应教宗的“回到托马斯·阿奎那”的号召，就必须像他一样把哲学作为神学的工具，“在信仰之中建构哲学”。而按照后一种观点，要实现使理性和信仰“殊途而同归”的目标，就必须像他一样首先保持哲学自身的“自主性”。

这是否意味着，持有后一种看法的新托马斯主义者真的能够使自己的哲学研究独立于基督宗教信仰之外呢？在我们看来，事实并非如此，因为即使这些基督徒在主观上想进行自主的哲学研究，信仰仍然会在他们的思维过程中潜移默化地起作用，从而使他们的理论自觉或不自觉地服从于宗教上的体验和追求。对于这一点，许多新托马斯主义者都深有体会。如被公认为这个流派的代表人物之一的马利坦就公开承认：“哲学在基督宗教的状态中被建立了起来，并且表现出一种特征，这种特征显然是基督宗教的，这要归因于基督宗教的启示，并归因于哲学具有可以倾听启示的耳朵。”他还特别强调了这种“倾听”对于他们的灵魂研究的积极作用。他说：“我们需要强调哲学接受的这种客观的帮助吗？我们已经列举了许多关于观念和确定性的例子，它们的本性只有理性才能把握，但这些观念和确定性仅仅为处于基督宗教状态中的理性作了形式上的理解或予以充分的肯定。……对灵魂观念的研究

[11] Cf. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 377; and M. Nedoncelle, *Is There A Christian Philosophy*, p. 54.

[12] F. Copleston, *Aquinas*, p. 58.

表明，这一观念已经走过了一个显著的历程，即从被视为肉体的形式和生物学的原则到被视为（如《福音书》中所说的）拯救的对象的过程。关于灵魂的最后一个观念——如果我失去了灵魂，那么，获得整个世界对我也不会有任何益处——已经进入意识和哲学概念的组织之中，而且现代哲学永远也不能去除这个观念。”^[13]

事实上，一些新托马斯主义者之所以要把阿奎那的哲学与基督宗教之间的关系说成是外在的，其真实目的不是想进行什么自主的哲学研究，而是为了证明他们从他的学说中引申出来的那些观点虽然与基督宗教的神学真理是“相容的”，却又不依附于这些真理，而是通过自主的哲学论证或科学研究得来的，因而才是绝对可信的。然而正如他们不得不承认的那样，由于这种“自主”的哲学研究不仅不可能完全独立于“基督宗教的状态”之外，而且“这种状态对于哲学借以存在和发展的方式具有决定性的影响”，即他们的哲学常常会得到信仰的“帮助”。^[14]因此，即便他们中的一部分人可能不愿意承认，我们仍然可以合法地将他们的哲学称为基督宗教的哲学，或至少可以将其称为隐型的基督教哲学。

二、“开放精神”及其“适应性”

通过引入新的哲学方法来更加有效地论证古老的神学真理是阿奎那的灵魂学说的另一个突出特征，而这种对世俗哲学的“开放精神”和“适应性”在后来的新托马斯主义运动中得到了继承和进一步的发展。从与老托马斯主义者的比较来看，新托马斯主义的“新”字主要体现在，他们在“回到托马斯·阿奎那”的同时，又对阿奎那加以了“现代化”，即把他的基本原则同现代哲学和科学的最新发现结合了起来。

[13] 雅克·马利坦：《科学与智慧》，尹今黎、王平译，上海社会科学院出版社，1992年，第84页。

[14] 雅克·马利坦：《科学与智慧》，第75页。

例如，他们不仅按照“认识论”或“人类学”的标准对他的灵魂学说进行了重新建构，而且对它所包含一些过时的亚里士多德主义因素实行了“历史性的扬弃”。在他们看来，这么做不但没有歪曲他的灵魂学说，反而能够说明这一学说并没有被人类认识的发展所淘汰，其基本原理依然有效，故而在实际上继承并进一步发展了由他所倡导的、对世俗哲学的“开放精神”。

对于这一点，新托马斯主义的代表人物吉尔松在“托马斯主义的精神”一文中曾做出过明确的陈述。他指出：“圣托马斯同所有伟大的哲学家一样，在满足各个时代的特定需要时都走在了最前列。因此毫不令人吃惊的是，当哲学与客观实在之间的联系已经被我们这个时代的唯心主义者们所切断，而无数的心灵正在为找到恢复这种联系的途径而焦虑的情况下，各种各样的托马斯主义者都应该坚持圣托马斯关于存在的现实性的哲学观念，事实上，他们中的一些人已经通过不同的途径得出了与他相同的结论，这无疑能够使他们的汇合之处显得更加有意义。”^[15]

在这种思想的指导下，许多新托马斯主义者们在保持了他的灵魂学说的基本结构和研究对象的同时，又吸收了诸如康德的先验论证方法、胡塞尔的现象学方法和分析哲学的逻辑分析方法在内的各种新方法，对这一学说进行了必要的“现代化”，并从中衍生出了许多同近现代的认识论、人类学甚至进化论相关的新理论。例如，主张按照进化论的标准来重新解释“心智生成”的德日进(Teilhard de Chardin)神父就承认，尽管他的思想显得有点标新立异，但无损于他的信仰，因为他只不过是同圣托马斯之利用亚里士多德的学说一样，试图利用进化论的理论来对某些教义做出更加合理的解释，以使之能够顺应时代的发展和科学的进步。^[16]虽然他的理论由于过于大胆而一度为大多数的新托马斯主义者

[15] E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 363.

[16] 叶秀山：《当代西方著名哲学家评传》，第六卷，济南：山东人民出版社，1996年，第26—27页。

所拒斥，但是“梵二会议”之后情况出现了改变，不但教廷开始从正面对他的思想做出一些评价，一些美国的新托马斯主义者还附和说，阿奎那的学说中早就有了一个关于动物的“等级阶梯”，而这就是他的进化论，^[17]一些革新派的教内学者甚至把德日进说成了“现代的阿奎那”。

之所以会出现这种情形，是因为在梵二会议之后，天主教为了加快对现代社会科学和自然科学的“开放性”和“适应性”过程，而进一步强化了阿奎那所倡导的利用新的哲学方法来改良天主教思想的开放精神。^[18]因此，在第八届国际托马斯主义大会上，教宗才特别强调阿奎那不仅是个历史人物，也是推动天主教思想进一步发展的动力。而作为托马斯主义的发祥地的卢汶大学高等哲学研究所的一些学者也开始强调：阿奎那的思想是“极其现代化的”。^[19]

例如，阿奎那本人虽然没有写过什么“认识论”方面的专著，但是他的灵魂学说曾列出许多篇幅专门讨论认识，并且就认识的主体、对象和途径等问题提出了一些有意义的观点，从而为注重认识论研究的新托马斯主义者提供了重要的思想材料。正因为如此，瑞士托马斯主义者波亨斯基(Joseph Bochenski)在探讨认识活动的主体时就大量借鉴了阿奎那关于灵魂的非物质性和观念的意向存在的思想。如他指出：“认识并不是另一种存在。这种事起初显得很神秘，然而却可以由灵魂的精神性来解释：因为灵魂不是物质的，所以灵魂没有界线，能够不断地是灵魂自身，能够‘有目的地’变成某种别的东西。”他还像阿奎那一样，试图把亚里士多德关于肉体形式的普遍定义与个人灵魂不朽的教义调和起来，他说：“虽然精神性的灵魂是身体的形式，但精神性的灵魂凌驾于质料之上。灵魂是不朽的，因为它完全是非物质的，灵魂并无

[17] 参阅刘放桐主编：《现代西方哲学》，北京：人民出版社，1990年修订版，第485页。

[18] 卓新平：《现代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998年，第71页，第120页。

[19] 参阅傅乐安：《西方著名哲学家评传》第二卷，第427页。

部分，所以是不能随着死亡而消解的。”^[20]

三、对新教神学和世俗哲学的影响

除了在天主教内部的新托马斯主义思潮中的影响之外，阿奎那的灵魂学说在新教的“哲学神学”中也有一定的影响力。如客居北美的新教神学家许志伟就认为，阿奎那所采取的研究路径是“用亚里士多德的哲学语言与思维方法去推断出他的神学结论”，而这种研究方式为相当一部分的新教神学家所继承，并且发展成了当代神学的五种基本类型之一的“哲学神学”的主要方法。许志伟还举例指出，19世纪的基督论之与黑格尔的历史哲学的结合，20世纪初的布尔特曼之与生存主义的结合，以及当代的上帝受苦论之与过程哲学的结合等等，无不是通过这种研究方式所取得的成果。他还进一步指出：“在这些例子中，哲学与神学之间的关系不少是积极的，是有互相参照的作用的”。^[21]

此外，一些“新正统派”神学家虽然不同意这一学说所代表的理性神学或哲学神学的立场，但也没有完全否定它在基督宗教思想史上曾经发挥过的积极作用，更没有否定它内涵着许多不朽的、可资当代的新教思想家借鉴的思想材料。如德国新正统派的代表人物巴特(Karl Barth)在论述灵魂与肉体的关系时就采纳了阿奎那的“温和二元论”的解释。阿奎那为了说明灵魂与肉体的统一性，而把早期教父的灵魂实体还原成了没有“精神质料”的纯形式，认为这种纯形式一旦与质料相结合，便被其个体化为整个肉体及其每一部分的形式与现实性，故而灵魂所特有的理性功能与它和肉体共同执行的生命功能一样，都“不仅仅是灵魂或肉体的功能，而是它们共同构成的统一体的功能”。^[22]巴特也提出了

[20] 波亨斯基：《新托马斯主义》，载于《西方现代资产阶级哲学论著选集》，北京：商务印书馆，1964年，第440页。

[21] 许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第4—5页。

[22] F. Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, pp. 41—42.

类似的观点，他既没有完全否定早期教父的灵魂观，又反对像他们那样，“把灵魂和身体只当作人性的两个部分……每一部分都被理解成一种特殊的实体，在性质上是相互不同的”。在他看来，仅仅像教父们那样把灵魂与肉体的关系说成一种“联合”或“关联”是不够的，而应该承认它们所构成的是一个统一的人，这个人的所有功能都“同时是灵魂和身体的，在任何一种关系上都既是灵魂的，也是身体的……因为人的具体现实是由两者的存在组成的，也只有在两者中存在”。^[23]

最后需要指出的是，本节所讨论的主要是阿奎那的灵魂学说在基督教哲学史上的影响，但是这并不意味着他的学说在世俗的哲学家中就没有影响或影响不大。事实上，近几十年来，这一学说不仅在天主教势力强大的欧洲大陆，而且在两个英语国家中也开始受到了越来越多的世俗哲学家的关注。^[24]如牛津的肯尼、剑桥的克里兹曼(N. Kretzmann)和格列高利的朗纳干等人，从70年代就开始着手用分析哲学和心灵哲学的方法来研究这一学说，并发表了一些与之相关的、颇有影响的著作。如肯尼的《阿奎那论心灵》(1993)、克里兹曼的《创造的形而上学》(2001)，以及(被称为“介绍阿奎那的心灵哲学的最好英文著作”的)朗纳干的《阿奎那的观念和用语》^[25]等。在这些著作中，他们都试图通过对阿奎那的灵魂学说所涉及的一些具有现代意义的哲学问题，如心身关系、意向性、自我意识和自由意志等的“永恒性质”的分析，来重新评价它的哲学价值或发掘它的现代意义。如肯尼就多次指出，这一学说虽然由于时代的局限而包含着许多的理论上的缺点和弱点，但是由于它所探讨的上述问题的永恒性质，所以它“并没有像阿奎那的逻辑学和自然哲学那样，被文艺复兴以来科学的巨

[23] 转引自许志伟：《基督教神学思想导论》，第121—122页。

[24] 参阅 A. Kenny, *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London: Macmillan & Co. Ltd, 1969, p. 4.

[25] A. Kenny, *Aquinas*, pp. 82—83.

大进步所淘汰，而是仍然包含着许多有价值的、创造性的思想成果”。^[26]可见，“阿奎那的灵魂学说”并不只是一个哲学史上的名词，它的影响也不仅仅限于新托马斯主义内部，而是在新教的“哲学神学”中仍有其位置，在世俗的西方哲学中仍有其影响。

能够受到这些世俗哲学家的关注进一步证明了这一学说所蕴涵的哲学价值及其现代意义，但并不能证明它是一种独立的哲学理论。因此，克里兹曼在发表他的《阿奎那的心灵哲学》(1993)一文时，又不得不承认“阿奎那的心灵哲学和他的大多数其他理论一样，其哲学思路 and 神学思路是相互交织的”。^[27]他的同事乔丹(Mark Jordan)则进一步承认：“对于哲学和神学的关系这个现代读者们关心的问题，阿奎那给我们留下了两个答案。一个答案就是：神学把哲学变成了它的一部分。另一个答案就是：在那些哲学家和神学家所共同关心的事情上，一种好的基督宗教神学能够比哲学说出更多和更好的东西。”^[28]

第三节 与中国传统灵魂观的比较

无论在东方还是西方，人们的宗教意识都是从他们对“灵与肉”和“神与形”的关系(即现代学者常说的心身问题)的思考中萌发的。因此，为了进一步揭示阿奎那的灵魂学说的意义与价值，我们在本书的最后将分别以阿奎那在《神学大全·第一部》和葛洪在《抱朴子·内篇》中的相关论述为例，对中世纪基督宗教和魏晋道教和在心身观念上的思想分际及其对科学文化的交叉影响加以初步的比较。

而我们之所以要选择葛洪(283—363年)的《抱朴子·内篇》作为这

[26] A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p.12.

[27] N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, New York: Cambridge University Press, 1993, p.136.

[28] N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p.248.

一比较的切入点，首先是因为葛洪作为中国神仙道教和“外丹学”理论的主要奠基人，对于中国传统灵魂观念的发展起到了承上启下的重要作用。而自号“抱朴子”的他在这方面的著述虽多，但最有影响的还是以他自己的号命名的《抱朴子》一书。该书又分为内外两篇，其中，《外篇》主要是用来“言人间得失，世间臧否，属儒家”，故与我们所比较的对象关系不大，《内篇》则从道教追求“长生久视”和“肉体成仙”的养生学和炼丹术的视角出发，对“神与形”的基本构成、存在方式、及其与宇宙本原（玄、道、一）的关系做出了较为缜密的论证。这些论证不仅展示了该书在思维方式上与欧洲士林哲学的标志性著作，即阿奎那的《神学大全》的“和而不同”，也为我们以此为契机，对中国宗教哲学与欧洲基督教哲学的心身观念及其科学文化功能加以求同存异的比较提供了适当的思想材料。

一、关于灵魂的本质及其与肉体的关系

葛洪在《抱朴子》中说过：“夫有因无而立焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。”这表明，他像绝大多数有神论者一样，并没有否认精神是形体赖以存在的基础。但值得注意的是，他又没有像当时的佛教思想家（如慧远）那样，进一步从“神以形为庐”的前提推出“形坏而神不亡”的结论，相反，他把“神与形”的关系比作水与堤、火与烛的关系，认为正如“堤坏则水不留”、“烛糜则火不居”一样，一旦后者不复存在，前者也会“形劳则神散，气竭则命终”。^[29]假如当时欧洲的基督徒能够有机会读到上述观点，一定会对此感到费解，因为它一方面提出了一个与基督教父们的灵肉二元论相类似的前提，即“形需神而立”，“形者，神之宅也”，一方面又得出了一个与古希伯来人的物质性灵魂观相类似的结论，即“形劳则神散，气竭则命

[29] 《抱朴子内篇·至理》（下统称内篇），王明校释，北京：中华书局，1985年，第110页。

终”。但是假如他们能进一步读到它对“神与形”的内在构成和本质的论述，便不会对此感到奇怪了。因为在该书中，葛洪虽然承认了精神是形体赖以存在的基础，却没有像基督宗教的教父们那样，从中引申出分离存在的“精神实体”或“纯形式”的概念，相反，按照该书的说法，精神虽然是形体赖以存在的基础，但又与后者一样，都是由处于永恒变化中的气构成的，所不同的只是，构成它的气是一种非常稀薄的“精气”，这种气在经历长时间的演化后，会转变成有意识的“精灵”或“神明”。所以他才说：“阳精魂立，阴精魄成。两精相薄，而生神明。”^[30]既然他所说的精灵不是什么独立存在的精神实体，而是通过“受气流行”所生的东西，那么它存在的长短当然由所禀赋的精气的多少来决定。因此，只有善于养气，血气旺盛，才可以使精灵永存；反之，“气疲欲胜，则精灵离身矣”。^[31]

上述观点虽然不同于后来基督宗教的正统观点，却与早期基督宗教从古希伯来人那里继承来的观点十分接近。因为正如我们在本书第二章第二节(圣经灵魂观念的语源学考察)中指出的那样，在希腊化时代之前的希伯来经典中，用来表述灵魂的本原是 *nepesh*、*ruah*、*jechidah* 和 *chayyah* 等词汇，而按照拉比们的解释，这几个词在旧约希伯来中主要不是用来表示不朽的精神或理性的，而是用来表示生命或象征生命的“血液”和“气息”的。^[32]然而，在基督宗教上升为罗马国教的过程中，这种素朴的心身观念由于受到希腊罗马人的各种更为系统的心身学说的挑战，从而引起了许多爱好哲学思辩的基督徒知识分子的怀疑。于是，他们又陆续引入一些新柏拉图主义者的观点，将灵魂与肉体的差异性推向了二元论的极端。

[30] 《大清玉碑子》，载于《道藏》，第19册，文物出版社，天津古籍出版社，1988年，第311页。

[31] 《内篇·至理》，第110页。

[32] 参阅亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，济南：山东大学出版社，1998年，第89页。

为弥补这一缺陷，13世纪的阿奎那在他的《神学大全》第一部中，首次通过扬弃亚里士多德的形式质料说的方法，对“灵与肉”的关系做出了一种“温和二元论”的解释，即一方面承认，灵魂是生命的“第一原则”和“潜在地具有生命的肉体的形式”；另一方面又指出，由于灵魂能够从事肉体所不能参与的理智活动，所以它同时还具有教父们所说的“非物质性”和“实体性”等本质特征。在此意义上，他把灵魂称为一种不朽的“实体性形式”^[33]为了论证这一点，他还进一步指出，灵魂虽然是精神实体，但是它一旦与肉体的质料相结合之后，便会被其个体化为整个肉体及其每一部分的形式或现实性，它所特有的理智功能也同它和肉体共同执行的生命功能一样，成为“由这种结合所形成的整体的功能”。^[34]

虽然阿奎那的这种解释对于当时和以后的基督教哲学、尤其是天主教哲学发挥了巨大的影响，但是用今天的标准来衡量，它里面的心身观念所依据的形式质料说实在是过于简单化和绝对化了，因为现代科学早已证明，人的“形式”或本质并不是由存在于上帝心灵中的、永恒不变的“纯形式”所决定的，而是像其他物种的形式和本质一样，经过长期的演化形成的，也是对未来的进一步演化开放的。因此，如果当代的天主教神学家继续像阿奎那一样，试图通过把灵魂归结为纯形式的办法来论证其不朽性，那么非但难以达到预期的效果，反而会落下用形而上学的同一律来对抗进化论的观点的骂名。

而与阿奎那相反，葛洪在《抱朴子》一书中对精神的内在构成和本质的论述不仅更有助于说明精神既依赖于形体、又超越于形体的相对独立性，还为人们通过气的永恒运动来说明物种变化的可能性提供了本体论依据。例如，他本人在该书中就曾以那些同精神一样通过“受气流

[33] Aquinas, *Summa Theologiae*, Part 1, Q.75.2.

[34] 参阅本书第二章和第三章的相关论述, in *Aquinas Selected Philosophical Writings*, pp.187—190.

行”而生的东西的演化为例，来讽刺那些固守形而上学的同一律的“愚人”。如他说：“若谓受气皆有一定，则雉之为屨、雀之为蛤，坏虫假翼，……皆不然乎？”^[35]又说：“愚人乃不信黄丹及胡粉是化铅所作，又不信骡及驱骹是驴马所生，云物各自有种。况乎难知之事乎？夫少所见，则所怪多，世之常也。”^[36]他能在达尔文诞生前1500多年，就朦胧地意识到物种变化的思想，无疑是对中国传统文化中“物各有种”、“天不变、道亦不变”的守旧观念的重大突破。

二、关于灵魂不朽的可能性和实现途径

《抱朴子》和《神学大全》都没有否认永生的可能性，但是由于它们对“神与形”、“灵与肉”的内在构成和本质有着不同的理解，所以它们对实现这种可能性的原因和状态的描述又有所区别。

在《抱朴子》中，人是否可以永生不是由内在的精神性或非物质性决定的，而是通过后天的修炼达到的。因为在它看来，人的精神就其本质而言，不过是一种由精气所构成的物质性的东西，而且正如“堤坏则水不留、烛糜则火不居”一样，它也必须依附于物质性的形体而存在。因此，人要想不死，仅仅靠净化精神和灵魂是不够的，还必须通过修炼来保存形体。而修炼的方法又分“内丹”和“外丹”两种。前者主要是通过气功、节食、房中术等方法来强身健体、延年益寿，以使精神不至失去自己的居所，因为人即使在修炼成仙之后，也不会变成一个没有形体的幽灵，而是仍然保留着各种同形体有关的感觉，并会使它们变得更加完美——“餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之精华，饮则玉醴琼浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清”；^[37]后者则是通过服用从丹砂、水银、黄金等富含精气的物质中提炼出来的药物，来“以精化

[35] 《内篇·至理》，第14页。

[36] 同上书，第22页。

[37] 《内篇·对俗》，第52页。

气，以气化神，以神化虚”，以使精、气、神“谨固牢藏休漏泄”，并最终达到“形神永存、长生久视”的目的，故比内丹更为重要。^[38]

但是在《神学大全》中，灵魂的不朽不是通过后天的修炼达到的，而是由其本质的必然性所决定的。因为正如我们在前面所指出的那样，阿奎那认为理性灵魂之所以能够“不朽”，首先是因为它作为没有质料的纯形式，不可能由于形式和质料的分离而消亡；其次是因为它具有不依赖于肉体的理智活动，以及由此体现出来的依赖自身而存在的特性。^[39]因而对于阿奎那来说，个人的灵魂不朽并不是通过什么后天的修炼达到的，而是由其作为人的“实体性形式”的本质所决定的。就此而论，即使没有经过任何修炼甚至没有任何信仰的人的灵魂，也能在一定程度上做到道教所追求的那种“长生不死”。

但是有必要指出的是，阿奎那与葛洪的上述分歧并不是不可调和的，而是既相区别又相联系的。因为他的《神学大全》虽然从其温和二元论的立场出发，认为灵魂不会随着肉体的死亡而消亡，却没有像柏拉图的《理想国》那样，把离开肉体返回理念世界看作灵魂的最终归宿，相反，为了说明灵魂在末日审判的时刻为什么不能单独承担责任，而必须与复活的“肉身”一起接受审判，它又强调指出，由于人的本质不是“使用肉体的灵魂”，而是“被赋予了灵魂的肉体”，所以灵魂就其本性来说，并不适合作为独立的精神实体而存在，而只适合于同特定的肉体相结合。^[40]

受其影响，许多受阿奎那影响的士林哲学家虽然承认灵魂不会随着肉体的死亡而消亡，但是他们大都不再像某些古代的神学家那样，把“不朽的灵魂”单独作为上帝救赎之恩的受体，甚至也不排除在上帝的帮助下，通过外在的修炼来做到“形神永存”的可能；也正是由于这一

[38] 《内篇·金丹》，第71页。

[39] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.75.6.

[40] 参阅本书第二章第一节。Thomas's *Commentary on ST Paul's First Letter to The Corinthians*, in *Aquinas Selected Philosophical Writings*, pp. 192—193.

原因，当《抱朴子》的心身观念经由阿拉伯世界传入中世纪晚期的欧洲之后，才会引起巨大的反响，并在一定程度上促成了当时“医学和化学工艺方面的众多发现”。例如，英国的士林哲学家罗杰尔·培根(Roger Bacon, 1214—1294)之所以被誉为“披着拉丁外衣的葛洪”，就是因为他在炼就长生不死丹的过程中，进行了大量的科学实验，从而成了近代实验科学的始祖。^[41]

三、关于灵魂的产生及其与本原的关系

在《抱朴子》中，构成精神的气与构成形体的气一样，都是从作为宇宙本原的“一”中派生出来的，它们的流行变化也是后者所决定的。而这种说法显然源于《道德经》中把超越于万物之上，而又内在于万物之中的“道”视为“自然之始祖、万殊之大宗”的观点。因为它所说的“一”与后者所说的“道”、“一”、“玄”一样，都具有“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓治亿类，回旋四七，匠成草昧，譬策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐絜尉，抑浊扬清，斟酌河渭”的功能。^[42]所不同的只是，它从建立神仙道教的特殊需要出发，进一步神化这个“一”的作用，从而使其具有了让人长生久视、形神永存的功能，所以它才特别指出，这个“一”对于人的精神和形体的存在都是同等重要的——“存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命凋气穷”，所以，“子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆”。^[43]

但在它的上述思想中还暗含着这样一个预设：即精神并不是人所特有的，山川草木、井灶渔池这些东西也可能有精神。因为按照它的理解，既然构成精神的气与构成这些东西的气一样，都是由同一个神妙莫

[41] 李约瑟：“东西方长生不死丹的概念与化学药剂”，刊于《社会科学战线》，1980年第3期。

[42] 《内篇·畅玄》，第1页。

[43] 《内篇·地真》，第323页。

测而又无所不在的本原(道、一、玄)派生出来的,也都是融物质性和精神性为一体的,就没有理由否认“山水草木,井水渔池,犹皆有精气,人身体亦皆有魂魄,况天地万物之至大者,于理当有精神”;^[44]因此,它不但承认在自然界中存在着大量由精气的变幻而形成的神仙鬼怪,还对它们的类别和形象进行了描述,如它说:“山无大小,皆有神灵,山大则神大,山小则神小,……山中山精之形,如小儿而独足,走向后,喜来犯人”,又说:“山中有大树,有能语者,非树能语也,其精名曰云阳,呼之则吉”。^[45]从这种万物有灵论的观点出发,它认为,人在炼丹和处理日常事物时都要处处留神,以免犯了那些邪恶精灵的禁忌,否则,轻者会导致炼丹的失败,重者会丧失身家性命。如它说:“作药者若不绝迹幽僻之地,令俗间愚人得经过闻见之,则诸神便责作药者之不遵承经戒,致令恶人有毁谤之言,则不复佑助人,而邪气得进,药不成也”;又说:“凡小山皆无正神为主,多是木石之精,千岁老物,血食之鬼,此辈皆邪矣,不念为人作福,但能作祸,善试道士,道士需当以术避身,及将从弟子,然或能坏人药也”。^[46]

而《神学大全》则依据亚里士多德的“实体理论”,对灵魂与本原的关系加以了完全不同的描述。例如,阿奎那认为,灵魂作为一种需要依靠上帝来获得现实存在的精神实体,其本质虽然不像肉体那样需要受到低于自身的质料的限制,但是也并非现实的存在,而只是潜在的形式。因此,灵魂不是从新柏拉图主义者所说的“太一”中流溢出来的,而是在每个人出生的时候,由上帝单独创造的。^[47]

从比较宗教学和比较文化学的角度来看,《抱朴子》的精神起源说与古罗马人的描述十分相似,都是建立在一种“有机的自然观”(the organic worldview)的基础之上的。例如,在古罗马盛极一时的斯多葛

[44] 《内篇·微旨》,第125页。

[45] 《内篇·登涉》,第299页;303页;304页。

[46] 《内篇·金丹》,第84—85页。

[47] Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q.118.2.ad 2.

主义就认为，一切生灭变化都是由物质性的“热”所决定的，因为“热”作为有智慧的世界灵魂，是存在于万物之中的逻各斯(logos)，所以凡是“分有”了逻各斯的东西，都具有一定程度的理性(nous)，甚至可以成为各种各样的神灵。就此而论，灵魂与肉体、神灵与动物的区别不过是精细的物质与粗糙的物质的区别而已。但这种有机的自然观容易使人的观察和思维受到某些非科学因素的影响，从而不利于独立的自然科学的诞生。例如，古罗马的天文学家之所以始终未能走出占星术的阴影，就是由于他们没有把天体作为客观的自然现象来观察，而常常把它们视为可以决定个人和国家的命运的、有智慧的神灵，因而他们研究天体的根本目的也不是为了满足航海或农业生产的需要，而是为了帮统治者选定一个“黄道吉日”来修路、打猎或发动战争。出于同样的道理，《抱朴子》的上述观点虽然对古代化学、医学和天文学的发展起到了一定的促进作用，却始终未能促使后来的道教思想家真正走向征服自然和改造自然，而不仅仅是神化自然和崇拜自然的道路。

这样的评价可能会遭到一些支持或同情当代新道家的学者的置疑。因为在他们看来，导致中国古代科学的发展半途而废的根本原因并不是《抱朴子》等道家文献中的神秘主义解释，而是“中国的社会政治结构以及环境完全不同于欧洲”。^[48]但是他们都不得不承认，正是在这一点上，阿奎那在《神学大全》中提出的心身观念为欧洲人最终摆脱这种“有机的自然观”提供了契机。因为按照他的解释，灵魂不是从自然的本原中派生出来的，而是由超越于自然之外的上帝创造的，所以一方面，人具有“上帝的形象”，是上帝派来治理大自然的“管家”；另一方面，大自然中并没有什么神秘的、令人生畏的神灵，因为真正的神灵只有一个，那就是超越于自然之外的上帝。可见，在中世纪晚期的基督教文化中成长起来的罗杰尔·培根等人之所以能逐步摆脱对天体、海

[48] Cf. Fu Si-Nien, *Farewell*, in *Science Outpost*, ed. J. Needham and D. Needham, London: The Pilot Ltd, 1948, p. 285.

洋等自然物的敬畏，并转而以主人的态度来研究它们的规律，的确是在一定程度上受到了《神学大全》的心身观念的影响。

但有必要指出的是，自 19 世纪末叶以来，随着科学技术的畸形发展所导致的生态危机、能源危机、环境危机的日趋严重，一些基督宗教思想家又逐渐意识到了从上帝、人和自然的统一性来重新整合《圣经》中的灵、魂、体观念的必要性。在我们看来，不管这种整合是否确切，它至少从一个侧面印证了英国科学史家李约瑟(Joseph Needham)先生的说法，即肇始于中世纪晚期的心身观念在当今时代已不足以持久地满足科学的需要，而源于《抱朴子》等道家文献的心身观念却为弥补它的不足提供了某种方法论借鉴。在这种意义上，正如李约瑟所说，“道家的肉体不朽是中国思想整个有机特性的一个侧面，它没有遭受欧洲那种典型的神经分裂症，即一方面是脱离不了机械的唯物论，另一方面又脱离不了神学的唯灵论。”^[49]

[49] 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷，上海：上海古籍出版社，1990年，第167页。

结 语

托马斯·阿奎那的哲学与他的宗教信仰之间究竟有没有必然的内在联系？这是我们探究他的灵魂学说时一直在追问的问题。而我们作此追问的目的，是为了进一步追问我们在探究中世纪哲学的精神实质时所面临的一个难题，即以阿奎那为代表的士林哲学家是不是创立了一种真正意义上的“基督教哲学”的问题。经过上述几个不同方面和不同层面的考察，我相信读者已经得出或至少接近了这个问题的答案。现在，是对我们的考察做出一个总结的时候了。

我们认为，在探究阿奎那的灵魂学说时，虽然没有必要像吉尔松那样，把信仰与理性的关系完全看成是必然的、内在的和良性的，但更不能像那些否认基督教哲学之存在的研究者那样，把这种关系一概说成是偶然的、外在的和恶性的，而应该紧紧围绕信仰与理性在阿奎那的论证过程中发挥的实际作用，来具体分析阿奎那与基督宗教之间的特殊关系是否赋予了他的灵魂学说以积极的内容。

运用这种方法来分析，我们发现他的灵魂学说虽然是以服务于宗教信仰为前提的，但是后者并没有扼杀他的理性思维，反而为他提供了研究灵魂的精神动力、信仰前提、问题意识，从而为他超越亚里士多德的灵魂学说提供了觉醒的契机。正是通过对于亚里士多德哲学和基督教神学的有机结合，他的灵魂学说才得以在西方神学史和哲学史上产生了深远而持久的影响。由此可见，至少在这位最具代表性的士林哲学家的这一最具综合性的学说中，基督教与哲学之间的联系要比柯普勒斯顿所比喻的数学与基督教之间的联系密切得多。

参 考 文 献

一、外 文 部 分

1. 阿奎那的原著和选集

Aquinas Selected Philosophical Writings, ed. T. Mcdermott, Oxford & New York: Oxford University Press, 1993.

Aristotle's De Anima in The Version of William of Moerbeke and The Commentary of ST. Thomas Aquinas, ed. K. Foster & S. Humphries, New Heaven: Yale University Press, 1954.

A Summary of Philosophy, translated and Edited with introduction and glossary by Richard J. Regan, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Edited and annotated with an introduction by A. C. Pegis, New York: Random House, 1945.

Quaestiones de Anima, ed. J. Robb, Milwaukee: Marquette University Press, 1984.

Thomas Aquinas on Human Nature, ed. T. Hibbs, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

Summa Theologica, translated by Fathers of the English Dominican Province, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981.

Summa contra Gentiles, Book II, ed. J. Anderson, New York: Image Books, 1956.

Summa Contra Gentiles, Book III, Translated by V. Bourke, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975.

ST. Thomas Aquinas Philosophical Texts, ed. T. Gilby, Oxford & New York: Oxford University Press, 1951.

2. 相关的研究专著

Barker, K., *The New International Version Study Bible*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

Barron, R., *Thomas Aquinas: Spiritual Master*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1996.

Brock, S., *Action and Conduct: Thomas Aquinas and The Theory of Action*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.

Burrell, D., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.

Copleston, F., *Aquinas*, New York: Penguin Books, 1955.

— *A History of Philosophy*, Volume II, New York: Image Books, 1985.

Chenu, M.D., *Nature, Man and Society in The Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, Buffalo, 1997.

Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Davies, B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Evans, G., *The Medieval Theologians*, Oxford: Blackwell, 2001.

Fox, M., *Sheer Joy: Conversation with Thomas Aquinas on Creation Spirituality*, San Francisco: Harpercollins, 1992.

Gallagher, D., *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington: Catholic University of America Press, 1994.

Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London: Victor Gollancz LTD, 1957.

— *History of Christian Philosophy in The Middle Ages*, London: Sheed and Ward, 1978.

— *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Notre Dame: University of Nortre Dame

Press, 1991.

— *God and Philosophy*, New Heaven: Yale University Press, 1941.

Jaffa, H., *Thomism and Aristotelianism: A Study of The Commentary by Thomas Aquinas on Nicomachean Ethics*, Westport: Green Wood Press, 1979.

Jeeves, M. and Berry, R., *Science, Life and Christian Belief*, Grand Rapids: Barker Books, 1998.

Kenny, A., *Aquinas on Mind*, London & New York: Routledge, 1993.

— *Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology*, Oxford & New York: Blackwell, 1987.

— *Aquinas*, New York: Oxford University Press, 1980.

— *The God of The Philosophers*, Clarendon Press, 1979.

— “Aquinas on Knowledge of Self”, in *Language, Meaning and God*, Ed. B. Davies, London, Geoffrey Chapman, 1987.

— *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London: Macmillan & Co Ltd, 1969.

King, P., “Aquinas on The Passions”, in *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002.

Kretzmann, N. and Kenny, A., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

Kretzmann, N. and Stump, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York, 1993.

Kung, H., *Great Christian Thinkers*, New York: Continuum Publishing House, 1994.

Lonergan, B., *Verbu: Word and Idea in Aquinas*, Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Maritain, J., *Saint Thomas and The Problem of Evil*, Milwaukee: Marquette University Press, 1942.

Martin, C., *The Philosophy of Thomas Aquinas*, London & New York: Routledge, 1988.

McInerny, R., *Aquinas against The Averroists: On There Being Only One Intellect*, Purdue University Press, Indiana, 1993.

— *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington: The Catholic Uni-

versity of America Press, 1992.

— *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 1992.

Monahan, W.B., *The Psychology of St. Thomas Aquinas*, Worcester & London: Trinity Press, 1935.

Morton, H., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Translated by J. Aertsen from Dutch, New York: Leiden, 1988.

Moskop, J., *Divine Omniscience and Human Freedom: Thomas Aquinas and Charles Hartshorne*, Mercer University Press, 1984.

Nedoncelle, M., *Is There A Christian Philosophy*, London: Burns & Oates, 1960.

Robinson, C., *My Life with Thomas Aquinas*, The Angelous Press, 1992.

Selman, F., *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*, Edinburgh: T & T Clark, 1994.

Sproul, R., *The Consequence of Ideas*, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2000.

Stump, E., *Aquinas*, London and New York: Routledge, 2003.

Stump, E. and Murray, M., *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Stumpf, S., *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, McGraw-Hill, 1993.

Vaske, M., *The Philosophy of Man*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1956.

Verbeke, G. and Verhelst, D., *Aquinas and Problems of His Time*, Belgium: Louvain University Press, 1976.

Weisheipl, J., *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Work*, New York: Garden City, 1974.

William, R., *The Eternal Quest: The Teaching of St Thomas Aquinas on The Natural Desire for God*, New York: Longmans, 1947.

Wippel, J., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

二、中文部分

阿奎那：《亚里士多德形而上学注》，孙振青译，台北：明文书局，1991年。

德尔图良：《论灵魂和身体的复活》，王晓朝译，香港：道风书社，2001年。

傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海：上海人民出版社，1990年。

——《托马斯·阿奎那传》，石家庄：河北人民出版社，1997年。

——《中世纪哲学研究》，上海：上海人民出版社，1985年。

傅乐安编：《当代西方著名哲学家评传》第六卷，济南：山东人民出版社，1996年。

高新民：《人自身的宇宙之谜》，武汉：华中师范大学出版社，1989年。

——《现代西方心灵哲学》，武汉：武汉出版社，1996年。

汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，香港：汉语基督教文化研究所，1994年。

黄美贞：《托马斯的认识理论阐微》，台北：先知出版社，1975年。

吉尔松：《中世纪哲学精神》，台湾：商务印书馆，2001年。

江作舟：《士林哲学的集大成者阿奎那》，合肥：安徽人民出版社，2001年。

柯布登：《托马斯思想简介》，胡安德译，台湾：闻道出版社，1974年。

肯尼：《阿奎那》，黄勇译，北京：中国社会科学出版社，1987年。

雷立柏：《古希腊罗马与基督宗教》，北京：社会科学文献出版社，2001年。

罗光等：《托马斯论文集》，台北：先知出版社，1975年。

马利坦：《科学与智慧》，尹今黎等译，上海：上海社会科学出版社，1992年。

唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，台北：东大图书股份有限公司，1992年。

王晓朝编：《信仰与理性：古代基督教教父思想家评传》，北京：东方出版社，2001年。

文德尔班：《哲学史教程》上卷，北京：商务印书馆，1997年。

沃尔克：《基督教会史》，孙善玲、段琦等译，北京：中国社会科学出版社，1991年。

许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年。

许志伟等：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，北京：社会科学文献出版社，2000年。

- 《亚里士多德全集》，苗力田编，北京：人民大学出版社，1992年。
- 杨昌栋：《基督教在中古欧洲的贡献》，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 叶秀山等编：《西方著名哲学家评传》第二卷，济南：山东人民出版社，1984年。
- 英格利斯：《阿奎那》，刘中民译，北京：中华书局，2002年。
- 赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年。
- 《西方哲学通史》第一卷，北京：北京大学出版社，1996年。
- 中国基督宗教协会：《圣经》，英汉对照之新标准修订版，1995年印。
- 周伟驰：《记忆与光照：奥古斯丁神哲学研究》，北京：社会科学文献出版社，2001年。
- 卓新平：《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 《现代西方天主教神学》，上海：三联书店，1998年。
- 章雪富：《早期基督教的演变及多元传统》，北京：社会科学文献出版社，2003年。

译名对照表

- Acts* 《使徒行传》(亦可译作《宗徒大事录》)
- actus hominis* 人的行为
- actus humanae* 人性行为
- actus voluntatis* 意志的实现
- Adler, M. 亚德勒
- adsentio* 认可
- Aegidius 埃吉德
- Al Farabi 阿尔法拉比
- Albert the Great 大阿尔伯特
- Alcibiades* 《阿尔基比亚德篇》
- anima rationalis* 理性灵魂
- Anselmus 安色尔谟
- appetitus intellectivus* 理性意欲
- appetitus sensitivus* 感性意欲
- appetitivæ* 意欲的
- Averroë 阿威罗伊(又名 Ibn Rushd)
- Avicenna 阿维森纳(又名 Ibn Sina)
- Barth, K. 巴特
- Bochenski, J. 波亨斯基
- Boethius 波埃修斯
- Bonaventure 波那文都
- bonum autem appetibile* 可欲之善
- bonum commune* 共有之善
- bonum perfectum* 至善
- Bréhier 布里叶
- Carolingian Renaissance 卡罗琳文化复兴
- Catholicism 天主教
- causalitate causae finalis* 终极原因
- Chomsky, N. 乔姆斯基
- Christian Philosophy 基督教哲学
- Christianity 基督宗教
- Christian Doctrine* 《基督宗教教义》
- Chronicles* 《历代志》(亦可译作《编年纪》)
- Clement, T. F. 克莱门特
- cognitivæ* 知性的
- concupiscibilem* 趋利避害
- conscientia* 良知
- consensus* 许可
- consubstantia* 共为一体
- Copleston, F. 柯普勒斯顿
- Corinthians* 《哥林多书》(亦可译作《格林多书》)
- Crick, F. 克里克
- Damascene, J. 达玛森
- Davidson, D. 戴维森
- Davies, B. 戴维斯
- De carnis resurrectione* 《论身体的复活》
- De intellectu* 《论理智》
- deliberatio* 思虑
- De Libero arbitrio* 《论自由意志》
- Democritus 德谟克里特
- De aeternitate mundi* 《论世界的永恒》
- De unitate intellectus contra Averroistas* 《论统一理智斥阿威罗伊学派》

- Deuteronomy* 《申命记》(亦译《申命纪》)
- Dionysius 迪奥尼修斯
- Ecclesiastes* 《传道书》(亦译《训道篇》)
- Elijah 以利亚(亦可译作厄里亚)
- Ephesians* 《以弗所书》(亦可译作《厄弗所书》)
- Exodus* 《出埃及记》(亦可译作《出谷纪》)
- Ezekiel* 《以西结书》(亦可译作《厄则克耳》)
- Finnis, J. 芬尼斯
- forma substantialis 实体性形式
- fruitio 愉悦
- Galatians* 《加拉太书》(亦可译作《加拉达书》)
- Geach, P. 盖奇
- Genesis* 《创世记》(亦译《创世纪》)
- Gilson, E. 吉尔松
- Deus 上帝(亦译天主、神)
- Godfrey de Fontaines 戈弗雷
- Gregorius Nysenus 尼斯的格列高利
- Guillelmus de Ockham 威廉·奥康
- habitus 习性
- Harteshorne, C. 哈席勒
- Hericus de Gandavo 根特的亨利
- hylemorphism 原型论
- illuminatio 光照
- imaginatio phantasra 想像
- immatèriel 非物质性
- immortalitate animae 灵魂不朽
- immutatio naturalis 自然的变化
- immutatio spiritualis 精神的变化
- inclinatio 倾向
- incontinentia 无自制力
- intellectus agens 积极理智(亦可译作主动理智)
- intellectus possibilis 消极理智(亦可译作可能理智)
- intendere 意向
- intentio intellecta 理智意向
- irascibilem 激动
- Irenaeus 爱仁纽(亦可译作伊里奈乌)
- Isaiah* 《以赛亚书》(亦译《依撒意亚》)
- James* 《雅各书》(亦译《雅各伯书》)
- Jerome 哲罗姆
- Job* 《约伯记》(亦可译作《约伯传》)
- John* 《约翰福音》(亦可译作《若望福音》)
- John XXII 若望二十二世
- Jordan, M. 乔丹
- Joseph Needham 李约瑟
- Judges* 《士师记》(亦可译作《民长纪》)
- Kenny, A. 肯尼
- Kilwardby 吉尔瓦比
- Kings* 《列王记》(亦可译作《列王纪》)
- Knapwell, R. 克纳温
- Kretzmann, N. 克里兹曼
- Leo XIII 利奥十三世
- Leviticus* 《利未记》(亦可译作《肋未纪》)
- Libero arbitrio* 自由意志
- liberum arbitrium 自由抉择
- liberum electionem 自由选择
- liberum iudicium 自由判断
- Logos 道(逻各斯)
- Lonergan, B. 朗纳干
- Luke* 《路加福音》
- Luther, M. 路德
- Maimonides 迈蒙尼德
- Maritain, J. 马利坦(亦可译作马里旦)
- materia causæ 质料因

materia signata 个别质料(亦可译作“能指质料”)
Matthew 《马太福音》(亦可译作《玛窦福音》)
Maurer, A. 摩尔
McCabe, H. 麦卡伯
McInerney, R. 麦金利
Meicier, C. 曼尔西埃
mens 心灵
Micah 《弥迦书》(亦可译作《米该亚》)
Monologion 《独白》
motus voluntatis 意动

nobilior 高尚
Nous 努斯
Numbers 《民数记》(亦可译作《户籍纪》)

Origen 奥利金

participata 分有
passio 情感
Paul II 保罗二世
Peckham, J. 皮卡姆
Pegis A. C. 佩吉斯
Pelagianism 贝拉基主义
phantasma 映像
Philippians 《腓利比书》(亦可译作《斐理伯书》)
Pius V 庇护五世
potentia 潜能/功能
praedicando 表述性的
prima causa 终极原因
principia animata 生命原则
Proslogion 《宣讲》
Protestantism 新教
Psalms 《诗篇》(亦可译作《圣咏集》)

Quaestiones Disputatae 《论辩问题集》
Quaestiones de Anima 《论灵魂问题集》
Quidort, J. 奎道尔

quintum 特性

ratio practica 实践理性
Romans 《罗马书》
Russell, B. A. 罗素
Ryle, G. 赖尔

Scholasticism 士林哲学(亦可译作经院哲学)
Schrodinger, E. 薛定谔
scientiae 知识
Scotus, D. 司各脱
sensus communis 通感
sensus externi 外感觉
sensus interni 内感觉
Sigerus de Brabant 布拉邦特的西格尔
similitudo 肖像
Simon, Y. 西门
species 种类/形式/观念
species impressa intelligibilis 理性印象
species intelligibilis 理智观念
Stott, J. 司脱特
Stump, E. 斯汤普
substantia 实体性
Summa contra Gentiles 《反异教徒大全》
Summa Theologica 《神学大全》
Sutton, T. 萨顿
Swinbrne, R. 斯温伯恩

Tatian 塔提安
Teilhard de Chardin 德日进(亦可译作夏尔丹)
Tempier, T. 唐比埃
Tertullian 德尔图良(亦可译作特吐良)
The Guide For The Perplexe 《迷途指津》
Thessalonians 《帖撒罗尼伽书》(亦可译作《得萨洛尼书》)
Tractatus de anima intellective 《论理性灵魂》

Tyndale, W. 廷德尔

unio substantialis 实体性结合

unitate intellectus 统一理智

verbum interius 内在的词

voluntariness 意愿性

Waltke, B. 华尔奇

William of Auxerre 奥歌里的威廉

William of Marra 马拉的威廉

William of Moerbeke 莫尔伯克的威廉

后 记

在为本书划上最后一个句号之前，首先要向我在求学生涯中遇到的几位好导师：华中师范大学的高新民教授、北京大学的赵敦华教授、武汉大学的段德智教授、加拿大维真学院的许志伟(Edwin Hui)教授致以诚挚的谢意。他们不仅在学术上对我悉心指教，而且在生活上给予我诸多的关怀。没有他们，就没有我的今天，也不可能有本书的写作。当然，由于我个人在知识和学养上的不足，这本书与他们的期望还相去甚远，使我感到非常惭愧。

特别值得感谢的还有香港中文大学天主教研究中心的赖品超教授、蔡惠民教授、夏其龙教授、阮美贤研究员，美国圣路易斯大学的斯汤普(Eleonore Stump)教授等。在修改和完善本书的过程中，他们不仅为我提供了必要的研究资助，并且为我提出了许多启发性的建议，帮助我搜集到了许多宝贵的研究资料。

此外，在构思和完成本书的初稿期间，北京大学哲学系的靳希平、韩水法、张祥龙、尚新建、杜小真、韩林合、张志刚、孙永平等教授曾经为我提供过宝贵的建议和诚恳的批评，对于他们的不吝赐教，我将永远心存感激。同时也向所有启发和鼓励过我的学友们和武汉大学的同事们一并致谢。

最后要感谢的是我的父母以及我的妻子李思凡，多年来，他们一直含辛茹苦地资助我，并且为我承担了大部分的家务和抚养女儿的重任。没有他们的无私付出，我将不可能静下心来完成本书的写作。

徐 攸

2007年春于香港道风山

