

摘要

分有理性，或者说被理性化是托马斯激情思想的最本质的特征。

托马斯将激情宽泛地界定为灵魂的感性意欲。所谓意欲，托马斯认为：一切有限的存在物都具有主动地倾向一个目的的潜能，这个目的之所以为目的，是因为它是与存在物本性相适应的善。意欲包含三个层面：欲求所没有的，爱已经拥有的，因为其拥有的而感到快乐。所以，托马斯的激情思想虽然主要以人的情感的形式表现出来，但是，其内涵已经超出我们一般意义上理解的情感。要准确理解托马斯的激情思想，必须结合其意志学说来思考。托马斯认为，意志是被理性推动的，其欲求对象是普遍的、抽象的、非物质的善，而激情则是被感性推动的，所欲求的对象是个别的、具体的、物质性的善。所以，如果从事物普遍性与特殊性的辩证关系角度来看，把托马斯的激情思想理解为广义上的意志学说的有机组成部分，可以说是抓住了托马斯激情思想的根本，这也是本文的主旨之一。

理性与激情的关系问题是西方伦理学永恒的主题，古希腊神话中的诸神是富有激情的，但是，到了苏格拉底，神是且只是没有激情的理性神。在柏拉图的灵魂马车之喻中，激情则以非理性的黑白两色骏马的形象出现。亚里士多德继承并修正了其老师的学说，开始主张激情在某种程度上分有理性，因而理性对激情的支配不是主人对奴隶的“专制统治”，而是君主对自由民的“政治统治”。斯多亚派则认为激情就是理性，只不过是错误的理性，所以，一切激情都是恶的。

在基督宗教教父哲学中，理性与激情的冲突，表现为爱上帝与爱人的对立。到了十三世纪，卡特里派的善恶二元论给传统教父神学带来一场危机，于是，多明我修会为反对卡特里派，极力主张物质在人类回归上帝过程中的积极作用，从而肯定激情是上帝之爱的类比。托马斯正是在这一背景下，创造性地运用亚里士多德的“政治统治说”，修正了斯多亚派的禁欲主义，提出理性化的激情观。这一具有鲜明特色的激情思想成为其伦理学的重要组成部分。

托马斯将人的认识能力与意欲能力紧密结合起来，指出没有认识就没有欲望。意志是理性意欲，也就是亚里士多德所说的“理性的欲望”或“欲望的理性”。而激情是感性推动的意欲，为人与动物所共有，那么人的激情与动物的激情是否有本质的差异呢？托马斯的回答是肯定的：人的激情不同于动物的激情，在非理

性的动物那里，激情的活动出自必然性，而不是出自自由的选择，但是，在人这里，在服从理性的范围内，激情分有某种自由。不仅如此，托马斯进一步指出，人的激情因分有理性，成为一种具有理性的能力，在此意义上，激情是伦理德行的主体。这一极具人学色彩的思想，对后世的情感道德论是不无启发的。

托马斯的激情思想中，最具创造性的部分是，通过对理性与激情的相互关联的心理结构的探讨，吸收当时的先进心理学和医学成果，提出在人脑中部存在一个建立在其它感性能力基础上的特殊功能，这就是“特殊理性”。托马斯的“特殊理性”思想是基于其认识的统一性主张提出来的。托马斯遵循亚里士多德认识论路线，主张理性认识是从感性认识抽象而来，而抽象知识皆为普遍，所以理性为了认识个别事物，必须回到感觉象。特殊理性的一个重要功能就是联系普遍理性与个别的感觉象，这种联系使理性回到感觉象，将感觉象提升至意识层次。而感觉象是激情的形式对象，形式对象决定激情，所以激情亦分有理性。其结果是，理性照亮并完善激情，理性对激情的支配是通过特殊理性的“内在对话”完成，而激情因分有理性也内在地具有服从理性的自然倾向。我们在这里似乎看到了后来笛卡尔的“松果腺”、莎夫茨伯利的“内在感官—道德感”、以及休谟的“同情心”的雏形。

人的激情是灵魂的感性意欲，突出地表现了现实个体的“实然”状态。所以，一方面，激情因分有理性，能够主动服从理性；另一方面，激情又受到想象与感觉的推动，可以与理性不一致，甚至反对理性。从某种意义上说，这种具有内在张力的激情思想是托马斯真正的意志自由学说，它对后世的情感意志论是具有启发意义的。

正是由于激情分有了理性，所以，作为理性化的激情也就成为了伦理行为的人性基础，激情作为人的自主行为，具有道德上的善恶。激情的德行是一种中庸之道的习惯，而以激情为主体的德行是勇德与节德。

托马斯通过对激情的理性化证明，极力调和理性、意志与激情的关系，使其伦理学表现为知、情、意的和谐，德行与规范的一致。但是，正如托马斯强调的那样，德行伦理的最终目标是神学伦理，在“宗教伦理的神学化”与“宗教伦理的人学化”的悖论中，托马斯毫不迟疑地选择了“神学化”，这种选择表现为对意志与激情的某种程度的割裂，实质是对普遍性与特殊性的割裂，然而，这种割

裂的结果并不全然消极。正是因为这种割裂，使托马斯的激情思想在极大程度上摆脱了神学的束缚，得以对激情的“实然”状态进行真正人性的考察，形成具有人学特征的激情思想，从而也使他的伦理思想表现出两面性。其意志学说成为基督宗教神学伦理的正统，而激情思想却为后世的人本主义情感道德学说提供了重要理论借鉴。尤其是托马斯对理性化激情所做的心理结构的分析，以及对激情作为伦理德行主体地位的明确界定，对中世纪以后的情感思想产生的影响是不容低估的。直到今天，托马斯的激情思想仍被新托马斯学者和天主教会略加改造而用来解释当代的理论与现实问题。

关键词：托马斯·阿奎那；激情；理性化；意志

Abstract

Participating in the reason, or rationalized passion, is the most essential character of Thomas's passion theory.

Thomas Aquinas, the most famous philosopher in the Medieval European, divided soul's appetitive power into intellectual appetite and sense appetite. The intellectual appetite was considered as will, whereas the latter represented for passion. What is appetite? In Thomas's opinion, all finite being have the potential to actively incline to one purpose. This purpose exists on that it is the good which accommodated with being's form. One's appetite includes three layers' meanings: firstly, seeking what it does not possess, secondly, loving for one's possession, and thirdly, delighting in what it does possess. In one word, although Thomas's passion theory mainly embodies in the forms of human being's sentiment, its meaning has headed and shouldered the average sentiment we could understand. To precisely catch on Thomas' passion theory, one should merge it with his will theory. Thomas considers that the will is moved by intellect, and longs for universal, abstract and non-physical good. On the contrast, the passion is moved by sense, and long for particular, concrete, and physical good. So, from the point of view of the dialectic relationship between universality and particularity, Thomas's passion theory may be regarded as the important component of generalized will theory. This kind of understanding not only gets hold of the essential of Thomas's passion theory, but also is the major idea of this paper.

The relationship between reason and passion is the eternal topic of western moral theory. In ancient Greek myth, the gods are full of passion. But in Socrates' theory, the gods are only the rational gods without any passion. Till Plato, Socrates' most important pupil, who compared the soul to carriage, the passion comes forth as a non-rational horse with black and white hair. Aristotle inherits and amends his teacher's theory by claiming that the passion has participating in the reason to some degree. In Aristotle's theory, the intellect dominates passion by a politic and royal

power, it is more like *political rule* on freeman by the emperor rather than the *despotism* on slave by the owner. The Stoic goes further. They contribute all passion to evil for that they considered the passion is radical reason and only wrong reason.

In Christian father-theology, the collision between reason and passion is represented by the contradiction between the love for god and the love for human being. Cathars's good and evil dualism brings a crisis to father-theology in thirteenth century. To oppose Cathars, Dominicans strongly claimed that material takes an active part in the process of the human being's regression to the God. They made the affirmation that passion is the analogy of the God's love, which has become the background of Thomas's passion theory. Thomas Aquinas amends the Stoic's asceticism through explaining Aristotle's *political rule* in a creative way. He put forward the idea of rational passion, which is the important part of his moral idea.

Thomas merged human being's cognition power with appetite power. He pointed out that there would be none appetite without cognition. The will is intellectual appetite, or, in Aristotle's word, the intellectual appetite or appetitive intellect. The passion is the appetite put forward by sense, and is owned by human and other animal mutually. So is it any difference between human's passion and animal's passion? Thomas answered this question with YES. He asserted that human's passion differ from animal's passion for that the non-rational animals' passive activity came from inevitability of itself but for free select. But in man, in so far as it participates in the reason, passion is the principle of a human act. Furthermore, he pointed out that human's passion has become a rational capability due to the participation in the reason. In such a sense, the passion is the main subjects of virtue. As the first humanistic passion idea, Thomas enlighten greatly the ethical theory after him.

The most creative part in Thomas' passion theory is his "particular reason". Through analyzing the correlation of psychological structure between reason and passion, and absorbing advanced psychology research result in his times, Thomas put forward that there exists a specific function which set up on the basis of other sense capability in human's middle brain. He call it particular reason, which is grounded on the oneness of his epistemic. Keeping to Aristotle's epistemological method, Thomas

asserts the species intelligibilis should be abstracted from sense phantasm. Whereas abstract knowledge is ubiquitous, intellect must return to the phantasm. One important function of particular reason is to connect ubiquitous concept with specific phantasm, which brings intellect return to the phantasm, and upgrade it to the layer of consciousness. Moreover, phantasm is the formal object of passion. The formal object affects definitively on passion, so the passion has also participative in the reason. The result is that, the intellect illuminates and perfects passion, and the dominate affect of reason on passion is finished through particular reason's internal dialogue, where the passion has also a nature internal incline of obedience to reason due to the latter's participative reason. Some afterworld philosopher's theory, such as Descartes's "pineal body", Shaftesbury's "interior sense — — moral sense", and Hume's "sympathy", may find their rudiments from Thomas' particular reason.

Being soul's sense appetite, Passion represents the individual human being's real state outstandingly. On one hand, being for its participated reason, passion could obedient initiatively to reason. On the other hand, passion is impulsed by imagination and sense, so it may be differ from reason, or oppose reason indeed. In a sense, This passion idea with internal tensility is in deed Thomas' will-free theory, which cast enlightening light on aftertime sentiment and will theory.

Because passion has participated reason, rational passion becomes the humanity basis of ethical acts. As human's voluntary acts, passion has ethical good and evil. Passion's virtue is a habit of choosing the mean, so, the concupiscible faculty, subject of "Temperance," and the irascible faculty, subject of "Fortitude."

Through the rational passion's theory, Thomas compromised the relation between reason, will and passion, and so, his ethics has a specific property of harmonious and consistent. But, he stressed that the theological virtues is the last end of the moral virtues, so, when he faced the conflict and contradiction between the theologization and humanism of religion ethics, he chose the first firmly. This choice causes that in his ethics Thomas dissevers will and passion to some degree, however, the result of it is not at all negative. Just because of its disseverance, Thomas' passion theory slips the leash of theology to a great extent. He actually reviews the passion

with humanity, and on which forms his humane characteristic passion theory. This two-faced ethical theory affect greatly the development of many theories. On the one hand, Thomas' will theory becomes the classical branch of the ethical theory for Christian theology. On the other hand, his passion theory has been used for important theoretic reference for aftertime humanism moral theory. Many of his ideas, especially the analysis for the psychological structure of rationalized passion, the definite ensuring the passion as the main subject of ethical acts, and the influence sentiment theory after Middle Ages should never be underestimated. Till today, Thomas' passion theory is still used by new Thomist scholars and Roman Catholic with little modification to interpret modern theoretic and realistic issues.

Key words: Thomas Aquinas; Passion; Rationalized; Will

郑重声明

本人的学位论文是在导师指导下独立撰写并完成的，学位论文没有剽窃、抄袭、造假等违反学术道德、学术规范和侵权行为，本人愿意承担由此而产生的法律责任和法律后果，特此郑重声明。

学位论文作者：

年 月 日

引言

托马斯·阿奎那将激情宽泛地定义为灵魂的感性意欲。所谓意欲，托马斯认为：一切有限的存在物都具有主动地倾向一个目的的潜能，这个目的之所以为目的，是因为它是与存在物本性相适应的善。无论是理性意欲还是感性意欲，都包含三个层面：欲求所没有的，爱已经拥有的，因为其拥有的而感到快乐。^① 所以，托马斯的激情思想虽然主要以人的情感的形式表现出来，但是，其丰富的内涵已经超出我们一般意义上理解的情感。托马斯所说的“激情”，拉丁文是“passio”，翻译为英文“passion”，在汉语中，激情一词显然不能准确反映托马斯的原意，有人翻译为情欲，但是，托马斯将激情区分为欲望激情与愤怒激情，而汉语中的情欲似乎主要指欲望激情。本文采用英文词义直译为“激情”，一个主要原因是，在古希腊神话及灵魂学说中，那个被称为灵魂中“生机勃勃的东西”正是指激情，托马斯激情思想的主要渊源就在于此，虽然他依据其认识论给激情赋予了特定的含义。

新托马斯学者马雷夏说：“感性认识论是托马斯学说中最难以理解的部分。”与此对应，激情（感性意欲）思想也是托马斯伦理学中最难准确把握的部分。要准确理解托马斯激情思想，必须结合其意志学说。托马斯认为，意志是被理性推动的，其欲求对象是普遍的、抽象的、非物质的善，而激情则是被感性推动，所欲求的对象是个别的、具体的、物质性的善。所以，如果从事物普遍性与特殊性的辩证关系角度来看，把激情思想理解为托马斯广义上的意志学说的有机组成部分，可以说是抓住了托马斯激情思想的根本，这也是本文的主旨之一。

托马斯对激情的专门论述集中在《神学大全》中，其中第一卷问题 80、81、82，论述灵魂中的激情与意志；第二卷的第一部分中，前五个问题论终极目标，后 43 个问题论人性行为，其中问题 6 到问题 21 论自主行为，问题 22 到问题 48 对激情问题展开专门论述，其篇幅之巨，在《神学大全》是不多见的。很显然，

^① St. Thomas, S. T., I, 19, 1. “Will in us belongs to the appetitive part, which, although named from appetite, has not for its only act the seeking what it does not possess; but also the loving and the delighting in what it does possess.”

托马斯将激情视为重要的人性行为，这一点与后世的一般托马斯主义学者对激情问题的漠视与曲解形成鲜明对比。

一般传统的天主教伦理学教科书并没有重视到托马斯的激情思想，如卡尔·白舍客的《基督宗教伦理学》中，将激情主要视为影响自由意志的因素之一。在汉语学界，对托马斯的激情思想没有专门的研究，而且大多数学者也处于比较保守甚至错误的认识阶段。对托马斯研究已有传统的港台学者，如王臣瑞《伦理学》、罗光《士林哲学》、张振东《士林哲学的基本概念》中，主要将激情视为阻碍伦理德行的因素。有些天主教会的学者在“通读”《神学大全》时，每到论激情的部分就跳过去。我想这是颇值得品味的“跳跃”。但是，西方新托马斯主义学者将托马斯理性化的激情思想作为一个重要研究领域，并已经取得了一些富有创新性的成果。这些成果主要体现在以下三个层次：

第一，针对近现代哲学，尤其是笛卡尔二元论带来的挑战，重视对托马斯激情思想的形而上学与认识论基础的重新解释，为理性化的激情观奠定更坚实的具有现代特色的理论基石；他们忠实于托马斯的文本，探讨托马斯激情思想的内在逻辑关联，伦理学意义。

麦肯尼在《托马斯·阿奎那的道德哲学》中，首先分析了托马斯的人性行为和人的行为概念的区分。人性行为以人为行为的主人，而人是通过理性和意志成为行为的主人。人性行为即伦理行为。接着，从本体论的角度论述，激情因分有理性，所以与理性存在着类比关系，从而在分有和类比的意义上激情也是人性行为，具有伦理意义。与理智的其他德性不同，伦理德性使人能将感性意欲的善遵循理性意欲的善。伦理德行是激情与意志的结合，不仅使人有向善的能力，而且使人具备向善的气质和内在倾向。^①

肯尼在《阿奎那论心灵》中，重点从心理学的角度论述了托马斯思想中激情与意志的关系。通过不同标准讨论了托马斯区分激情与意志的合理性与遇到的困难，以尝试托马斯激情思想与现代伦理思想的沟通。^②

^① R. McInerney, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, the Catholic University of America Press, 1992, p.203.

^② Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, London & New York: Routledge 1993, p. 61.

列那尔在《论人的哲学》中，专门讨论了在各种情况下激情与理性、意志相互影响的不同形式。该书的特点在于：结合托马斯的认识论思想，揭示了托马斯在处理激情与理性、意志关系时的独创性，即理性和意志对激情的支配不是直接的，而是通过改变“感觉象”而间接改变激情。可以说是把握住了托马斯伦理思想体系的要害。^①

彼得·金教授的《阿奎那论激情》一文，从托马斯的文本分析出发，对托马斯的激情思想进行了细微的梳理，辨析了托马斯《神学大全》中激情思想的内在逻辑结构，激情与理性的关系，并涉及到与笛卡尔、洛克以及当代存在主义、心理学学者等之间的关联和差异，令人耳目一新。^②

其他相关的著作有肯尼的《行为、情感与意志》、昂纳·苏萨的《理性化的情感》、罗伯特·戈登的《情感的结构》等，这些研究都有助于将托马斯激情思想逐渐清晰地展现在人们面前。

第二，以马里坦为代表的新托马斯学者，吸收现代心理学成果，将托马斯的激情思想发展为新的学说，形成新的思想流派，并产生重要影响。

马里坦是将托马斯的激情思想与现代心理学结合起来，并作了创造性发展的新托马斯学者之一。弗洛伊德认为，人的心灵包含三个基本领域：本我、自我和超我。本我是人的潜意识的代名词，又称“伊底”，“代表不驯服的激情”。弗洛伊德以马与骑手的关系来比喻之：“自我和伊底的关系或可比拟为骑手与马的关系。马供给运动的能力，骑手则操有规定目的地及指导运动以达到目的地的权力。”对于弗洛伊德的比喻，我们有似曾相识的感觉，因为它正是借鉴了柏拉图的灵魂马车之喻。对于托马斯学者来说，马车之喻用于灵魂是有缺陷的。问题的关键就在于激情是否分有理性。

马里坦认为，无意识的层次，不仅含有本能或行动、图像或非理性的因素，也是精神的发源地。所谓的无意识，并非表示纯粹、完全没有意识。因此，马里坦提出了“前意识”学说。人的意识在理性活动之前，或者说主动理智未光照之前的活动，是未成形的意识。虽然没有成形，但是却充满“最原始的生命”，在

^① Henry Renard, S.J., *The Philosophy of Man*, The Bruce Publishing Company, 1956, p. 203.

^② Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 353.

“黑夜”中发展，但在黑暗中微光稀露、且生机盎然。“前意识”已经包含理性的种子。^①

第三，天主教会及其官方学者没有将研究停留在纯粹理论层次，而是更为关注教会面对的具体现实问题，所以，他们通过对托马斯激情思想进行现代改造，并用以解释具体的伦理问题，使其神学主张适应于当今时代。因此，托马斯的激情思想得以通过多种多样的现实的方式，或者在新托马斯学者的理论中，或者在天主教会的会议及通谕中，被继承和发展。

长期以来，关于性爱与婚姻，教会一直沿用奥古斯丁等的精神与物质相分离的二元论论点，片面强调精神价值，忽视乃至贬低肉体的价值，把夫妻之间爱的行为单纯地看作生理上的血肉关系和传宗接代的手段。约翰·保罗二世十分懂得：在今天，天主教伦理学对婚姻与性关系的传统解释是没有前途的。他作为教会中温和的革新派代表，对爱情及性道德问题作了不少专门论述。在《夫妻生活神学》中，他把男女性爱提高到“参与上帝的造化工程”的宗教神学高度，指出性欲是伦理学的关键问题之一。以此为背景，天主教会婚姻神学毫不含糊地宣称，“性爱应该受到尊重。”性爱是“既有人又有上帝成分的夫妻之爱”，而这种“真正的夫妻之爱起源于上帝，而最终归向于上帝神圣的爱”。

总体看来，不管是国际还是国内，对托马斯激情思想的研究是不够的，主要表现在：一、偏重认识论上探讨，专注于激情内在的逻辑结构的把握和建构，对托马斯激情思想的本质特色及其在托马斯伦理学体系中的意义挖掘不够，更缺少在伦理学史上的地位和意义的深入探讨；二、一些学者站在为托马斯辩护的立场，不能做出真正客观的评价。而另一些学者，如麦金太尔，出于反对现代“情感主义”伦理思想的立场，不仅没有揭示出托马斯在伦理学上的真实成就，反而批评其为一个没有代表性的中世纪的思想家。

本文认为：托马斯学者一般从宗教立场出发，过于强调托马斯对亚里士多德伦理学发展的神学维度，而不够重视其人学维度。事实上，托马斯对激情的本性与结构的分析，对激情与理性相互关系的心理结构所作的创新性解释，以及对激情的伦理主体地位的明确界定，深刻地反映了托马斯伦理学的人学品格，是托马斯对伦理学的主要贡献。

分有理性，或者说被理性化是托马斯激情思想的最本质的特征。托马斯明确

^① 高凌霞：《马里旦论存有直观与知识统合》，台北：辅仁大学出版社，1998年，第196页。

指出：人的激情不同于动物的激情，在非理性的动物那里，激情的活动出自必然性，而不是出自自由的选择，但是，在人这里，在服从理性的范围内，激情分有某种自由^①。不仅如此，托马斯进一步指出，人的激情因分有理性，成为一种具有理性的能力，在此意义上，激情是人性行为的原则，是伦理德行的主体^②。这一极具人学色彩的思想，对后世的情感道德论是不无启发的。

托马斯的激情思想中，最具创造性的部分是，通过对理性与激情的相互关联的心理结构的探讨，吸收当时的先进心理医学成果，提出在人脑中存在一个建立在其它感性能力基础上的特殊功能，这就是“特殊理性”。我们在这里似乎看到了后来笛卡尔的“松果腺”、莎夫茨伯利的“内在感官—道德感”、以及休谟的“同情心”的雏形。

托马斯通过对激情的理性化证明，极力调和理性、意志与激情的关系，使其伦理学表现为知、情、意的和谐，激情与规范的统一。但是，正如托马斯强调的那样，德行伦理的最终目标是神学伦理，在“宗教伦理的神学化”与“宗教伦理的人学化”的悖论中，^③托马斯毫不迟疑地选择了“神学化”，这种选择表现为对意志与激情的某种程度的割裂，实质是对普遍性与特殊性的割裂，然而，这种割裂的结果并不全然消极。正是因为这种割裂，使托马斯的激情思想在极大程度上摆脱了神学的束缚，得以对激情的“实然”状态进行真正人性的考察，形成具有人学特征的激情思想，从而也使他的伦理思想表现出两面性。其意志学说成为基督宗教神学伦理的正统，而激情思想却为后世的人本主义情感道德学说提供了重要理论借鉴。

本文将结合托马斯的神学、形而上学、认识论和伦理学，全面系统阐述托马斯激情思想的本质特色，并重点揭示其在西方伦理学史上承前启后的历史地位以及对当代伦理学的借鉴意义，同时也尝试对其局限性做出客观的批评。

在研究方法上，首先，本文重视回到托马斯的经典文献，结合近代以来新托

^① St. Thomas, S. T., I - II, 26, 1. " And there is another appetite arising from an apprehension in the subject of the appetite, but from necessity and not from free-will. Such is, in irrational animals, the 'sensitive appetite,' which, however, in man, has a certain share of liberty, in so far as it obeys reason."

^② St. Thomas, S. T., I - II, 56, 2. "And thus the irascible or concupiscible power can be the subject of human virtue: for, in so far as it participates in the reason, it is the principle of a human act. And to these powers we must needs assign virtues." 另见段德智主编，刘清平、汤澄涟编译《上帝没有激情》，武汉：湖北人民出版社，2001年，第105页。

^③ 段德智：《试论当代西方基督宗教伦理思想研究中的三大难题》，《哲学动态》2001年第11期，第24页。

马斯学者的创造性诠释，并参考一些重要思想家的批判性意见，力求真实理解原著，并在此基础上有所阐发。第二，运用比较的方法：纵向将托马斯的激情思想置于整个西方思想之流中，考察其演变；同时，也尝试与中国传统伦理思想作一些横向的比较，以利于我们有更切身的理解。第三，理论联系实际：挖掘托马斯激情思想的积极现实意义，同时客观地指出其局限性与不足。

第一章 托马斯激情思想的理论渊源

理性与激情的关系问题是西方伦理学永恒的主题，古希腊神话中的诸神是富有激情的，但是，到了苏格拉底，神是且只是没有激情的理性神。在柏拉图的灵魂马车之喻中，激情则以非理性的黑白两色骏马的形象出现。苏格拉底和柏拉图共同点是：“理性与情欲的关系被描述成一种纯粹否定性的关系，理性限制和制约着情欲的非理性冲动。”^①亚里士多德继承了老师的理性主义传统，但是修正了他的激情学说，开始主张激情在某种程度上分有理性，因而理性对激情的支配不是主人对奴隶的“专制统治”，而是君主对自由民的“政治统治”。斯多亚派则认为激情就是理性，只不过是错误的理性，所以，一切激情都是恶的。

在教父哲学中，理性与激情的冲突，表现为爱上帝与爱人的对立。到了十三世纪，卡特里派的善恶二元论给传统教父神学带来一场危机，于是，多明我修会为反对卡特里派，极力主张物质在人类回归上帝过程中的积极作用，从而肯定激情是上帝之爱的类比。托马斯正是在这一背景下，既继承了希腊理性主义传统，又创造性地运用亚里士多德的“政治统治说”，修正了斯多亚派的禁欲主义，提出理性化的激情观。这一具有鲜明特色的激情思想成为其伦理学的重要组成部分。

第一节 从非理性的激情到理性化的激情

在《荷马史诗》中，诸神与人一样，拥有喜怒哀乐的情感。但是，从希腊自然哲学家开始，对神的这种人性化理解受到批判，他们认为这是把人的习性中的邪恶在神的行为中得到肯定，将不可避免地给社会带来道德混乱。这种批判在苏格拉底的理性神那里达到一个高潮。苏格拉底将美德定义在知识和理性的基础之上，认为激情不仅是非理性的，而且是与理性相对立的影响人的德行的负面因素。早期柏拉图也主要强调了激情与理性对立的一面，认为灵魂的净化必须摆脱激情与欲望的束缚，到了后期，柏拉图开始注意到某些激情对德行的积极意义。亚里士多德肯定了柏拉图后期激情思想的合理性，进而提出了理性化的激情思想。

^① [美] 阿拉斯代尔·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，第89页。

一、非理性的激情：

1、苏格拉底：知识即美德

“美德和善的本性是知识还是情感？”这一开始于苏格拉底与智者大师普罗塔哥拉的对话，在西方伦理学史上持续了两千多年，至今仍是伦理学争论的核心问题之一。苏格拉底主张：“知识即美德。”他对普罗塔哥拉情感主义道德观的批评奠定西方理性主义伦理传统的基础，同时，不是终结，而是揭开了西方伦理学思想史中，持续两千多年的以理性和情感的关系为核心的剪不断、理还乱的错综复杂的道德争辩的序幕。

苏格拉底认为，人与动物的区别在于人的灵魂中有理性（努斯），神赋予了人理性，但是，人的理性和神的理性（后来柏拉图的世界灵魂）相比，不过是沧海一粟。只有神才能认识一切，知道一切，关心一切，将万物安排得井然有序，神是无所不在的。从表面上看好像是又从“人是万物的尺度”回复到以前的“神是万物的尺度”，实际上这里还是有根本区别：希腊神话中的神是富有激情的，他们不受任何限制，可以随心所欲，可以做好事也可以做坏事，可以要人善也可以要人恶；而现在苏格拉底的“神”却是有限制的，他只能根据理性，以“善”为目的行事，因此他指导和安排万物都要合乎理性，合乎善，只有理性和善才是最高的绝对的真理标准。^①苏格拉底所说的神既不是传统意义的神，也不是任何宗教意义的神，而是理性的神。

通过对理性神的界定，苏格拉底提出了“美德即知识”，明确肯定理性知识在人的道德行为中的决定性作用，这就在古代希腊以至整个西方哲学中首次建立起一种理性主义的道德哲学，赋予道德价值以客观性、确定性和普遍规范性。^②正是基于“知识即美德”的主张，苏格拉底与普罗塔哥拉展开了知识道德论和情感道德论的争辩。其主题是：美德和善的本性是知识还是情感？^③

苏格拉底从四个方面批判这种情感道德论。^④第一，情感道德论主张快乐和痛苦支配人，所以知善而不为，知恶而故犯；但同时又主张快乐即善，痛苦即恶。这两种主张是不一致的，不能自圆其说。第二，如果主张为了追求快乐，明知善

^① 汪子嵩等：《希腊哲学史》2，北京：人民出版社，1997年，第435页。

^② 邱昆如：《伦理学》，台北：五南图书公司，2003年，第8页。

^③ 汪子嵩等：《希腊哲学史》2，北京：人民出版社，1997年，第463页。

^④ 汪子嵩等：《希腊哲学史》2，北京：人民出版社，1997年，第472页。

而不为，明知恶而故犯，却又主张快乐和痛苦等同于善和恶，那在逻辑上可以作出荒谬的推断：这种行为是为了善而作恶，爱善的情感支配而作恶；然而善和恶是截然相反互不相容的。第三，苏格拉底并不否认道德生活中有快乐和痛苦等情感表现，但认为它们往往是复杂的。因此道德行为中需要选择，只有知识才能保证作出正确的选择，保证我们获得善的生活，使恶的生活得到拯救，因此恰恰是知识支配快乐和痛苦等情感。有些人明知恶而故犯，明知善而不为，并不是由于情感统治了知识，而是在测度快乐和痛苦作选择时缺乏正确的知识，作了错误的选择，是一种严重的无知。第四，既然由于无知才做错事为恶，因此可以推断：无人自愿为恶，明知恶而故犯的说法不能成立。自愿从恶避善不是人的本性，在面对大恶和小恶时也没有人愿意选择大恶。所谓明知恶而故犯，不过是在道德行为的选择中因无知而犯罪罢了。

苏格拉底在知识德性论的基础上区分了两种欲望：一种是天生的追求快感的欲望，另一种是后来习惯获得的追求至善（最好）的欲望。这两种倾向有时调和，有时冲突，如果合乎理性的求至善的欲望占据上风，就是“自制”，如果违背理性，求快感的欲望占上风，就是“纵欲”。只有当求肉体美的快感欲望压倒了理性求至善的欲望时才是激情。^①对欲望的这种区分类似于后来托马斯感性意欲与理性意欲的区分。但是，苏格拉底认为只有当求感性欲望压倒了理性欲望时才是激情，这一点被后来斯多亚派继承，因而视一切激情为恶。托马斯则主张人的激情分有理性，内在地具有与理性一致的倾向。

2、柏拉图的灵魂马车

“拟人化，更确切地说，拟灵魂（人的灵魂）化，是柏拉图哲学的真正秘密。”“人的灵魂的结构及其要素（理性、意志、欲望）在理性基础上的统一不仅是柏拉图道德学说或伦理学说的基础，不仅是他的政治学说（正义论）的基础，而且也是他的宇宙论或宇宙和谐学说的基础。”^②确实，柏拉图的激情思想集中反映在其灵魂学说中。

我们很容易发现，柏拉图对灵魂各部分的描述并不是首尾一贯的。有时他

^① 汪子嵩等：《希腊哲学史》2，北京：人民出版社，1997年，第840页。

^② [法] 莱昂·罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，陈修斋译，段德智修订，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第31页。

好像认为，灵魂的理性部分有一系列欲望，而情欲则有另一类欲望；在其他地方，好像情欲就是欲望，而理性在本质上是一个制止者，在抑制着它们。事实上，柏拉图及他之后的一个漫长的传统，都维持理性与情欲的僵硬的区分，而在这种区分中，理性永远是在正确这一方。这个区分的起源当然不是来自于柏拉图自己根据所谓冲突的事实所作的论证，而是来自于他所继承的毕达哥拉斯学说和奥尔弗斯主义的信仰。^①这种学说和宗教信仰认为不朽的灵魂要与身体分离，身体是一座监牢和一座坟墓。后来的著述家们，也许已经没有受到这种宗教学说的影响，但仍满足于这种哲学上的区分。

柏拉图继承了苏格拉底的知识德性论立场，并在理性与激情关系问题上有进一步的发展，这种发展是与其灵魂学说的发展相一致的。柏拉图的灵魂学说基本上经历了三个阶段：

第一阶段：灵魂和肉体是分离实体，灵魂属于人的理智部分，激情和欲望属于人的肉体部分，灵魂的净化就是与肉体的分离。柏拉图指出：爱智的哲学家自然会得出结论，当我们在肉体中时我们的灵魂被肉体的恶所玷污，因为首先是肉体的无数需求以及疾病会妨碍我们寻求真理，其次是肉体给我们带来情感、欲望、恐惧以及各种幻想和蠢事，使得我们根本不可能思想。肉体及其欲望也是产生战争的根源，为了获取财富而发生战争，我们成为它的奴隶，这样我们便没有闲暇去从事哲学研究。我们必须从肉体中解放出来，只有灵魂单独存在才能认识真正的实在，因此只有死亡才能得到我们想要的智慧。一旦死亡来临我们便达到了目的，灵魂得到净化，灵魂的净化便是它和肉体分离，将分布在肉体各部分的灵魂集中起来，打破桎梏得到永生。哲学家如果害怕死亡便是愚蠢；他应该乐于死亡，从此才可以得到真正的智慧。^②

第二阶段：在《会饮篇》中他提出要区分主体和客体，认为灵魂（他称之为介乎神人之间的精灵）是智慧、意志、情感和欲望的主体，它所追求的就是要将真善美三者统一起来以达到不朽。在《国家篇》中柏拉图认为理智、激情和欲望是灵魂的三个组成部分，灵魂的这几部分处于一场激烈的竞争中，而且没有选择的余地，“我”不是面对着我的欲望，“我”被分裂成两个独立存在的部分，理性

^① [美] 阿拉斯代尔·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，第70页。

^② 郭昆如：《希腊哲学》，台北：五南图书出版公司，2001年，第142页。

和情欲；或者“我”是理性，正在与情欲作斗争。^①虽然这三个方面的相互作用并没有变化，但它将激情和欲望认为是灵魂的组成部分，修正了《斐多篇》的灵魂学说，在心理学的发展史上具有重大意义。

在第二阶段，最能代表柏拉图灵魂学说的是《斐德罗篇》中的灵魂马车的比喻。他将灵魂比喻作两匹飞马和一个御车人的组合。他说神所使用的御车人和马都是好的，他们的血统也是好的。其他一切生物所使用的则是复杂不纯的。人类灵魂的御车人驾驭着两匹马，一匹驯良，一匹顽劣，所以驾驭它们是件麻烦的工作。在右边的那一匹长得美好，它爱好荣誉、谦虚和自制，要驾驭它不需要鞭策，只要劝导就行；另外的那匹却是又顽固又骄横，乱蹦乱跳不听使唤。^②柏拉图用这样的比喻说明灵魂内部的冲突，理智必须战胜情欲，这个比喻是后来西方人经常引用的。在灵魂马车中，理性是御手，激情与欲望是黑白二色战马。欲望只是被理性约束和强制的以动物形象出现的非理性对象。总之，在前两个阶段，“理性与情欲的关系被描述成一种纯粹否定性的关系；理性限制和制约着情欲的非理性冲动。”^③

第三阶段，在《斐莱布篇》中，柏拉图讨论了善的生活，所谓的善生，是一条融合理性与肉体快乐的第三条道路，人在调和二者中达致和谐，以致孕育出美善的人生。“徒乐而无智、或徒智而无乐，为人而言，都不完美、不充分、不可选择。作为一份善，它不是一份属于禽兽的善，也不是一份属于神明的善，而是一份隶属于人的、合乎人性的善，在人的前提下而为完美的、充分的、众所欲求的善。”^④柏拉图借用了苏格拉底的一个比喻：我们可用蜜糖来类比快乐，以水来类比明智；正如蜜糖与水在适当的调和下形成可口饮料一般，快乐与明智在适当的调和下也造就了善的人生。恰如太多蜜糖或过多的水都呈现不出其中的美妙似地，太激烈的快乐或太过分的理性也建构不出善生的和谐。于是，在《法律篇》中，良好习惯和品质的积极发展取代了理性对欲望的限制。所以，理智的德性是智慧，而情感的德性是节制，意志（激情）的德性是勇敢。亚里士多德在处理理性与欲望关系问题上，肯定了柏拉图第三阶段的思想，并作出了系统化的解释。

^① [美] A. 麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，第71页。

^② 汪子嵩等：《希腊哲学史》1、2、3，北京：人民出版社，1997年，第830页。

^③ [美] 阿拉斯代尔·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，第89页。

^④ 关永中：《知识论（一）——古典思潮》，台北：五南图书出版股份有限公司，2000年，第67页。

二、理性化的激情：

1、亚里士多德：激情分有理性

亚里士多德批评苏格拉底的美德论否定了情感的作用，他在《大伦理学》第一卷中批评了毕达哥拉斯将美德归结为数是不成功的以后，接着就讲到苏格拉底，他说：“苏格拉底对美德这个题目讲得比较好，有进展，但他也是不成功的，他习惯于使美德成为知识，而这是不可能的。因为所有知识都涉及理性，而理性只是灵魂中的理智部分，在他看来所有美德都在于灵魂的理性部分，他遗弃了灵魂的非理性的部分，因而也就遗弃了情感和性格，所以他研究美德在这方面并不成功。后来柏拉图将灵魂分为理性部分和非理性部分，并赋予各自相应合适的美德，他这样做是对的。”^①

亚里士多德是在哲学史上第一个将理论智慧和实践智慧加以区别的哲学家。人的德性在亚里士多德那里是相对于灵魂的理性部分和欲望部分的活动来说的。既然灵魂有一个理性的部分和一个非理性的部分，这两个部分各有不同的活动，人的德性也可以分为理智德性与伦理德性两个部分。理性活动上的德性，即理智德性，可以由教导生成；欲望活动上的德性，即伦理德性，则需要通过习惯养成。同时，既然理性的部分又有两个子部分：一部分思考其原因和本质不变的事物，另一部分思考可变的事物，因而理智德性又可以分为理论理性的德性和实践理性的德性。实践理性的活动包括了生产性的制作活动，不论是对一个单独的产品（如艺术）还是对一批产品（如制鞋、酿酒）的制作。不过制作活动不是实践，因为一则制作活动被当作是手段，二则由于目的是单纯的物质产品，不存在实践意义上的选择，三则制作活动的德性都含有偶然性，实践则没有这种偶然性。智慧是理论理性的德性，是人的最高等的德性。这种德性也被直接地称为努斯，因为理论理性就是那个积极的努斯，它是使人找到思想的出发点的理性。明智是实践理性的德性，一方面作为理智德性可以由教导而生成；另一方面又与伦理德性不可分离，其生成又离不开习惯。不做好人就不可能有明智。

“如果把理智德性理解为一束光，使实践事务显现出它潜在的‘颜色’，使伦理德性显现出它耀人的‘光彩’，就大致抓住了亚里士多德对于理智德性与伦

^① 汪子嵩等：《希腊哲学史》3，北京：人民出版社，1997年，第440页。

理德性的关系的理解。如果再把实践理智的德性理解为由理论理性即积极的努斯投射在实践事务上的那束光，就更确切地抓住了他对于这两者的关系，以及对理论理性的德性与实践理性的德性的关系的想法。”^①

由此便发生两层关系：理论理性与实践理性的关系，实践理性同欲望的关系。这两层关系也相应地表现在理性活动的德性上：智慧与明智的关系，明智与欲望上的伦理德性的关系。德性与固有功用相联，在灵魂中有三种因素主宰着行为和真理，这就是感觉、理智和欲望，伦理学是研究与感性和欲望相关的实践事物，“伦理德性就是关于快乐和痛苦的德性，正如柏拉图所说，重要的是，从小就培养起对所应做之事的快乐和痛苦的情感。正确教育就是这样。”^②如果伦理学研究的就是善的和好的活动，理性活动上的关系与这些活动的德性之间的关系就是不可分离的。所以，重新界定并解释理性与情感、欲望的关系就是亚里士多德必须完成的任务。

从《尼各马科伦理学》第一卷第十三章起至第三卷第五章，亚里士多德讨论品德的问题。他区分人的理智品德和伦理品德。认为伦理品德既不是情感和欲望，也不是能力，而是灵魂的状态和习惯，是行为规范性的品质。伦理品德的特点是要在行为中避免过度和不足，求得中道；而这又是要自愿谨慎选择才能达到的，有目的和意志的作用。

因此，研究伦理学问题必须从分析灵魂即人的心理状态开始，这是亚里士多德在《论灵魂》中研究的主题，他将那里研究的结果运用于伦理学。他首先指出灵魂有理性的和非理性的两个部分，在非理性部分中有一种是生长和营养的本原，是一种能力，是一切生物所共有而不是人所独有的。再有一种非理性的部分，是和理性对立的，常要走向它的反面；但它也有分有理性，可以受理性的束缚，从能够自制的人那里可以看到这种情况，这就是欲望。如果将这部分非理性的本原说成是也分有理性的，那么理性的本原就有两个部分，一部分是严格的理性本身，另一部分是像服从父亲一样地服从理性的，也可以说是分有理性的。^③

根据这种对灵魂的划分，亚里士多德将伦理的品德和理智的品德区分开来。他说智慧、谅解和明智是理智的品德，慷慨和谨慎是伦理的品德。他认为理智品

^① 宋希仁：《西方伦理思想史》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第63页。

^② 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第28页。

^③ 亚里士多德：《论灵魂》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第38页。

德的产生和成长都出于教导，需要经验和时间。伦理品德却是由习惯造成的，伦理这个名称就是由习惯这个词加以轻微改动而成的。伦理品德不是自然生成的，因为自然本性是不能改变的。石头的本性是下降，不能由习惯造成它上升，同样也不能习惯使火焰向下燃烧。而伦理品德却是可以改变的，它既不是出于自然本性，也不是违反自然本性的，而是将它自然地接受下来，通过习惯使它完善起来。这样他明白了伦理品德是如何生成的问题。亚里士多德指出，在和别人交往的行为中有人公正有人不公正；在遇到危险时有人习惯于恐惧，有人习惯于坚强，前者懦弱后者勇敢。在欲望和情感上也是这样，有人是节制而温和的，有人是放纵而暴烈的。同样的活动可以产生不同的状况和性格，因此我们必须十分注重品德的形成，从小养成这样或那样的习惯是非常重要的，它可以造成重大的甚至根本的不同。^①

亚里士多德认为伦理知识的目的是实践，比较明确地看到情感和欲望在形成伦理品德中的作用。他说：在灵魂的欲望部分通常呈三种状态：即（一）情感，（二）能力，（三）品质，品德必然是这三者中的一个。我们所说的情感是愤怒、恐惧、自信、嫉妒、喜悦、友爱、憎恨、期望、骄傲、怜悯等，它们是和快乐与痛苦相伴随的感情。能力是指我们借它以产生这种感情的，即能被愤怒，感到苦痛或引起怜悯心的力量。至于品质是指对那些感情持有好的或坏的状态，以愤怒为例，如果过于强烈或过于软弱都是坏的，只有适中的才是好的状态。所以，伦理品德是灵魂欲望部分的优良实现活动的品质。^②

因此，亚里士多德接下来讨论快乐和痛苦在形成伦理品德中的作用，认为快乐和痛苦既是情感又是欲望：这种行为使我感受到快乐或痛苦，这是情感；因此我乐于去做它、喜欢它或是不喜欢甚至讨厌去做它，就是欲望。这对我们做或不做某种行为是起重要作用的。^③他说，一个人能避开身体的快乐并以此为乐，就是节制，而沉溺于身体享乐的就是放纵；一个人在危险面前坚定不移保持快乐而不害怕的，就是勇敢，如果觉得痛苦不堪，就是怯懦。以人的品质和快乐或痛苦有关，伦理品德是要在快乐和痛苦的选择上做出好的行为，相反的行为就是恶。他又具体分析说明：人们都选取高尚、有益和快乐的事情，而要逃避鄙陋、有害

^① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第28页。

^② 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第31页。

^③ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第63页。

和痛苦的事情。善良的人对这些做得恰到好处，邪恶的人则做错了，尤其是在和快乐有关的问题上。快乐从摇篮里就伴随着我们，深深植根于我们的生命之中。我们总以快乐和痛苦来调节我们的行动，所喜欢的是善还是恶，感到快乐还是痛苦，对行为有不小的影响。正如赫拉克利特所说：“与快乐作斗争比与愤怒作斗争更难。”而技艺和品质总是和困难联系着的，困难越大结果也就越好。不论是品德或政治都以处理快乐和痛苦为己任。对这些问题处理得好的，就是善良的人，处理不好的就是邪恶的人。因此品德和快乐与痛苦有关，感到快乐的行为便会去做它，而且增加快乐，相反，感到痛苦的行为便不去做它。

亚里士多德承认快乐在伦理道德上的作用，因为人们总是选择他所喜爱的东西即他认为快乐的事情才去做；他要做善（有益）的事情，这善必须是一种快乐。在这点上他是继承柏拉图在《斐莱布篇》中的主张即为善是智慧和快乐的结合。他说，善和恶不是指情感，情感本身无所谓善恶，一个人并不因为他害怕或发怒而被称赞或谴责，只是以某种方式害怕或发怒才有善和恶的问题，才被称赞或被谴责。害怕和发怒是未经选择的情感，品德却是有选择的行为。再说情感是被动的，而品德却是主动的，是以这种或那种方式的安排。所以品德不同于情感，它也不是能力，因为发生情感的能力并无善恶而言，它不会被称赞或被谴责。自然赋予我们能力时，既没有令我们善也没有令我们恶。由此亚里士多德得出结论说：品德既不是情感，也不是能力，而是一种品质。他说这是从伦理品德的“种”方面说的。这样亚里士多德为人的伦理品德找到了它的“种”，说它是属于人的品质、品格的。

亚里士多德进一步从人的灵魂组成来分析情感的伦理作用：灵魂中的营养和感觉部分是一切生物或动物所共有的，人之所以异于其他动物的主要特征在于人有理性。但在人的理性灵魂中也包含有非理性的部分，即情感和欲望，它们虽然是非理性的，但却能服从理性，也可以说是分有理性即分享了理性。在伦理行为中情感和欲望起着重要的作用，对一件善的行为，你是乐于做它，喜欢去做，还是以它为痛苦，不去做它；你是愿意和决心去做它还是不想去做它；这对于形成和发展人的伦理品德，养成好的习惯是起着关键作用的。因此伦理品德既不是被动的感受和感情，也不是天生（自然）的能力，它也不像理论知识那样单靠学习就能得到的，它必须通过不断地实践、锻炼和培养才能成为习惯。因为一个人做

一件好事是容易的，只有不断地终身做好的行为才是真正的善和幸福。

伦理德性的习惯的养成过程，就是灵魂的非理性部分分有理性的过程，也就是情感、欲望理性化的过程。亚里士多德说：“非理性的感受也同样是人的感受，来自激情和欲望的行为，显然同样是人的行为，把它们看成非自愿则毫无道理。”^①所以他提出了著名的“政治控制说”。人的理性对激情和欲望的控制，不是如主人对奴隶的控制，而是如君主对公民的控制。^②激情和欲望具有了伦理主体的地位。这些重要观点是托马斯的激情思想及其伦理学的主要理论来源。

但是，亚里士多德认为人有各种不同的快乐观，只有不以其他东西为目的，而是为它自身的快乐才是真正的幸福，才是最高的善，这种快乐只有在进行理论思辨活动中才能得到。所以，正如弗朗西斯·培根所批评那样，亚里士多德虽然奠基了伦理学，撰写了几部伦理学著作，但是，对伦理学的重要问题，人的情感问题本身，亚里士多德并没有认真分析和论述，在这一点上，斯多亚学派比亚里士多德高明得多。

2、斯多亚学派：激情为错误的理性

斯多亚学派的自然理性观可以被称为一种“泛理性论”。由于斯多亚派的自然理性观，以及坚持理性与德性的关系，斯多亚派对激情做了全新的解释。自柏拉图以来，大多数学者倾向于多元论主张，认为灵魂当中有理性、非理性双重因素，激情属于非理性成分，理性与激情互相独立而又相互对抗。但是，斯多亚派认为：人的灵魂是而且只是理性的，激情也是理性，不过是错误的理性，源于对宇宙理性的偏离或过于沉湎于外物，因此，理性与激情之间的斗争就是理性自身内部的冲突，人完全能够战胜激情。^③如此，斯多亚派出于禁欲的目的，却从反面提升了激情的地位。激情虽然是恶的，但却是理性的。

斯多亚学派继承了犬儒学派为德性而德性的主张。犬儒学派的安梯昔尼把苏格拉底的伦理思想推向了一个极端，即将善视为人的唯一本质，认为世界上除了善人就是恶人，此外没有第三种人，善和恶是绝对对立的。芝诺认为，世界由

^① 亚里士多德：《亚里士多德全集》第8卷，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第121页。

^② 亚里士多德：《政治学》第一卷第三章，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年。

^③ 宋希仁：《西方伦理思想史》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第94页。

一个神圣的计划主宰着，包括人类在内的自然界的一切都有其存在的原因。最大的德性就是以一种顺应自然的方式生活。美好的生活是指淡然地接受个人的命运，即便命运坎坷。事实上，面临痛苦或危难时表现出来的勇气，被认为是最值得敬佩的。你若必须受流放之苦，你可以微笑地、勇敢地、平静地接受。你的身体可能被禁锢，但你意志却不能被禁锢。简言之，一个斯多亚主义者也许身处疾病、痛苦、危难、垂死、流放或耻辱之中，但他仍是个幸福之人。“每个人都是一幕剧中的演员，上帝为其布置了角色。无论角色如何，我们都有义务使我们的角色令人尊敬。”^①个人唯一的自由在于，他们可以选择是否遵从自然的安排。当个人的意愿与自然规律相一致，个人就是有德性的，否则，个人就是不道德的。

“道德的目标就是寻求在我们之中的自然理性并在行动中予以表现。而使我们不能清楚地看到这自然理性的，是我们的‘情欲’。所以应该把这些情欲铲除，即连根拔去。但是，克吕西波已经不像芝诺那样只把它们看做‘推动的冲力’的夸张或变坏了的‘运动’，而主要说它们是一种判断的错误，当归咎于一个能推理的生物的‘最高权威者’的‘张力’的过弱。因此一切情欲都是同样的‘错误’的；如果说它们也可以有程度上的差别，这只在于它们伴随者或物理的后果有所不同。此外，因为自然冲力引我们向着它或使我们离开它的善或恶，是行为者自己设想的一种善或恶，对于这善或恶他形成一种‘意见’，或者是关于现在的，或者是关于未来的，因此我们可以区别出各种各样的情欲。有四种情欲是基本的：快乐和痛苦，欲望和恐惧。在这四种之下，由于斯多葛派通常喜欢把事物分得很细，就认为至少有不小于七十种次级的情欲。”^②

在情欲的支配之下，人们是“愚蠢的”。因此，反过来，“哲人”的第一种德性就是“不动心”：任何事物都不能使他苦恼也不能使他灰心丧气。“他并不是因此就没有活动的倾向，却正好相反。但他们因这些倾向而下的判断，是一个自发地向着与内在于自然的合理性相符而作‘伸张’的灵魂的‘坚强’的同意。因此，他的好的情感，本身就是‘协调’：他以‘愉快’代替快乐，以‘意志’代替欲望，以‘戒慎’代替恐惧。”^③哲人永不会犯错误，也不欺骗人。“进步”是

^① B·R·赫根汉：《心理学史导论》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第100页。

^② [法] 莱昂·罗班：《希腊思想和科学精神的起源》，陈修斋译，段德智修订，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第367页。

^③ 同上，第367—368页。

不可理解的，因为智慧是一种全部的、绝对的“完满”，没有任何相对性，特别是没有时间上的相对性，因此是直接的，并且对一切哲人都是同样的。智慧不是和自然的协调吗？而协调，要就是协调，要就是不协调，这里不容许有较多较少的问题，如果相反地可能有较愚蠢或较不愚蠢，可是他总仍旧是愚蠢，而一个人是完全沉入水底或近于水面，实在是没有多大关系的。正如“一切德性都是相等的”，一切罪恶也都同样的是罪恶，因此，作为一种“判断的错误”的激情，无论以什么方式表现出来，都必然是罪恶的。

斯多亚派认为，宇宙理性把世界万物安排得井井有条，人分享了神的理性，所以人具有了理性，人的道德就在于按理性生活或者说按本性生活。这种自然主义伦理学立场导致了一个巨大矛盾：人的道德是被决定的还是出于自身的意志？如果善是上帝的旨意，且是上帝为人安排好了的，人的行善就是必然的，从而无所谓行善，因为人没有行善或行恶的选择；如果人有理性并能对人产生实际影响，道德就是人的自由选择，那么，宇宙理性就成了多余。这一矛盾源于斯多亚学派目的论的哲学观与意志论的伦理思想的冲突。

如果说亚里士多德在处理激情的理性化问题上保持了中庸，斯多亚派则走上了一个极端，不过是卓有成效的极端。德国哲学史家文德尔班指出：“斯多亚派形成了克服人内心世界过程的更深刻的概念。他们以带有浓厚的亚里士多德色彩的、感情冲动的、敏锐的心理学，磨掉了犬儒学派激烈的自然主义的锋芒。与个别灵魂的特殊心境和活动相对立，他们比这位斯塔克拉人（亚里士多德）更加强调整个别灵魂的统一和独立。因此，对他们说来，人格第一次成为了决定性的原则。”^①如麦金太尔所说：斯多亚主义是西方文化中具有永久性道德活力的思想之一。托马斯的激情思想正是运用亚里士多德的伦理原则，修正了斯多亚派的激情邪恶说，使之适应于基督宗教教义，成为其激情思想的有机组成部分。

第二节 基督宗教：寻找上帝的激情

马克思说：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。”^②在希腊哲学中备受关注的理性与情欲的关系问题，以更加尖锐的方式出现在基督宗教神学

^① [德] 文德尔班：《哲学史教程》上卷，北京：商务印书馆，1997年，226页。

^② 马克思：《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第453页。

中。爱的诫命是基督宗教伦理观的中心。《新约》中耶稣将爱主与爱人列为最伟大的诫命，其中爱主是第一位的。基督宗教的“爱”是源于上帝的、最高的神性道德。舍勒认为任何道德与宗教实际都需要情感力量的推动。基督宗教之爱是一种既有别于前基督宗教之爱、又区别于后基督宗教之爱的特殊的道德情感。基督宗教之爱与希腊之爱的显著区别在于，前者是由上到下的俯就，后者是由下到上的仰承。^①不管如何强调这种区别，毫无疑问，基督宗教神学显然受到希腊哲学的影响。其中，保罗、奥古斯丁主要沿着柏拉图的路线，以灵魂和肉体的对立来处理对上帝的爱与人的情欲的关系，二者之间有着巨大的张力，这种张力首先被保罗揭示出来，然后系统地展示在奥古斯丁的自由意志学说中。而以托马斯为代表的多明我修会采用了亚里士多德的理论，以灵魂与肉体的统一来缓和上帝之爱与人的肉欲之间的张力。虽然，托马斯所说的意志的自由选择已经不是奥古斯丁意义上的自由意志，但是，灵魂中的张力并没有消失，而是在其激情思想中体现出来。

一、灵与肉的冲突与自由意志

保罗接受过希腊哲学的训练，尤其受到了柏拉图的影响。柏拉图认为，惟有摆脱感觉知识的影响才能获得真正的知识。保罗接受并改造了这种观点，他认为包含上帝之光的灵魂在与肉体的欲望作斗争。但是他后来做的改造与大多数希腊哲学家并不相容：他将信仰置于理性之上。信仰本身就能拯救个人。人们不再依据理性来判断生活是否美好，而情愿把自己的存在托付给上帝的旨意。上帝是万物的起因，他知道一切并对一切都有其安排。通过相信——信仰，我们成为上帝的子民，接受上帝的恩典。只要我们摆脱尘世的烦恼，按着上帝的旨意生活，上帝就特许我们在其恩典中度过永恒。对大多数人来说，与其尘世的处境相比，他们似乎只要付出一小部分代价就可以得到永福。

在保罗神学中，人显然被一分为三：肉体、心灵和灵魂。早期的基督徒认为肉体是认识的主要障碍，这同毕达哥拉斯学派、柏拉图和新柏拉图主义者的学说是一致的。灵魂是上帝在我们体内发出的灵光，它是人类本性中最值得珍视的部分。我们只有通过灵魂才能接近上帝，而且灵魂被认为是不朽的。心灵是人的理

^① 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，北京：人民出版社，1997 年，第 69 页。

性部分，人们认为心灵陷于灵与肉的挣扎中——心灵有时服务于肉体，这是恶的；心灵有时服务于灵魂，这是善的。^①

人永远挣扎在罪恶的肉体欲望和上帝的律法中。人可以理解并接纳律法；人也可以为所欲为；但肉体的激情往往与律法发生冲突并占上风。道德认识并不能保证道德行为。这种永恒的挣扎源于这一事实，即人是拥有上帝之灵的动物。我们一半是兽性的，一半又是神圣的；冲突是必然的结果。保罗认为，一切肉体享乐都是罪恶的，而首当其冲的则是性的享乐。“我觉得肢体中另有个律与我心中的律交战”（《罗马书》7、23）。这种冲突贯穿于一切基督宗教神学，并成为其无法回避的核心问题。

灵与肉的张力在奥古斯丁的理论中，表现为上帝之城与世俗之城的对立。奥古斯丁说，一切激情都是由爱产生的。因为“爱就是对被爱对象的渴望，是一种欲望，拥有和享受它就是快乐。因此，在肉欲激情中，爱是首位的。”在他的《上帝之城》写道：“因此，两种爱产生于两个城市，藐视上帝的自爱产生于人类的世俗之城，藐视人的自我的上帝之爱产生于天上的上帝之城。前者追求的是人的荣耀，后者只把追求上帝看作是最大的荣耀，并且以此来表明自己的心志……在世俗之城，聪明的人不停地追逐身心之利，完全按照肉体的需要来生活……但是，在另一方面，则是天上的上帝之城，这里不存在人的智慧，只存在着献身于真正上帝的虔诚和希望在圣洁天使与人的社会中获得回报的虔诚。上帝是万有之有。”^②奥古斯丁将柏拉图的感觉世界与形式王国的两分理论基督教化，变成了自然欲望的世界和神圣秩序的王国的两分理论。一个人升华到理性的领域，不是从柏拉图的善的形式那里，而是从上帝那里得到启示。受到启示的头脑能够在所面对的各种欲望对象之间进行正确的选择。地上的欲望（贪欲）逐渐会被天国的欲望（博爱）所击败。

但是，上帝通过灵魂对每个人布道，但个人可以不必听从。这就是奥古斯丁所说的自由意志：奥古斯丁认为，个人可以自由选择罪恶的肉体（撒旦）之道，也可以选择通往天堂的永生的上帝之道。人自由选择的能力解释了罪恶在世上存在的原因：罪恶之所以存在，是因为人选择作恶。当然，这又提出了这样一个棘手的问题：上帝为什么要赋予人选择罪恶的能力？比如说，上帝为什么允许原罪

^① B·R·赫根汉：《心理学史导论》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第109页。

^② [美] 莱茵霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第55页。

在伊甸园发生呢？对于这些问题，奥古斯丁答道：“我们不该试图去理解我们不应该理解的东西。”^①

奥古斯丁以后，基督教神学引入了自由意志，这使一些事情成为可能。责任随自由而生，那些作出正确选择的人（即按照上帝的旨意生活的人）将得到上帝的恩赐，那些作出错误选择的人的死后则被拒绝升入天堂。而从更直接的意义来看，他们怀有负罪感。奥古斯丁认为，人们有一种内部感觉，它通过提供是非感、个人义务感和道德正义感帮助人们评价其经验。这种内部感觉的偏离会使人产生罪恶感。事实上，产生罪恶感未必由于人的行为真正违背了内部感觉，而仅仅是由于意图违背了内部感觉，仅仅想象做坏事与实际做坏事会产生同样程度的罪恶感，所有这些使得行为受到内部而非外部因素是控制。亦即，并非外部的奖赏或惩罚控制着行为，而是个人的善念或罪恶感控制着行为。

在把人类行为的控制源于从外部转移至内部方面，奥古斯丁起了重要的作用。对他而言，自由意志的引入才使个人责任变得有意义，由于个人对其行为负责，因而可以褒扬或责备他们。而且，人们可以根据他们作出的选择，感受自己是善还是恶。然而，如果人们经常从恶弃善，他们未必一直有负罪感。通过倾诉实际或意图中的罪（例如通过忏悔），人就得到宽恕，而且重新过上纯洁的基督徒生活。

保罗、奥古斯丁通过将宗教之爱与人的肉欲的比较，突出了信仰在人的救赎中的绝对性。但是，正如尼布尔在《道德的人与不道德的社会》中所说：通过描绘神国光辉与人世黑暗的差别来遮掩道德生活阴影是宗教生活的永恒特征。但是对宗教世界与世俗世界进行比较的结果使道德上的差异含混不清，甚至被抹掉。而托马斯的思想就能够发现宗教和伦理关系的不同形式，在这种形式中，宗教的敏感性在没有破坏其道德含义的情况下能够增强罪的意识。

二、激情乃上帝之爱的类比

12世纪末和13世纪初，卡特里派的善恶二元论给欧洲南部的基督教会带来一场危机，同时，也表明以奥古斯丁为代表的新柏拉图主义在现实面前理论上的软弱无力。亚里士多德主义从阿拉伯世界的传入，以及亚里士多德主义和新柏拉

^① B·R·赫根汉：《心理学史导论》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第112页。

图主义在多明我会中的结合，为解决这一危机提供了条件。多明我会为反对卡特里派将物质认同为邪恶的观点，对现实世界物质领域的问题、人类肉体与灵魂之间的关系投入了极大的关注。这种关注的成果有：威廉·波拉杜斯的两部《道德全书》、雷蒙得的《道德大全》、莫内塔的《反卡特里派与华尔多派大全》，其共同特点是对物质在人类回归上帝过程中的作用给予了积极的肯定。^①

多明我会也区分了上帝的爱与人的自爱，不过，他们区分的目的是为了二者的统一。“上帝是爱”（《约翰福音》4、16）。上帝的爱是存有本身至高的自由，以其满溢的丰盈，在自己及一切可能的分受之内，爱它自己。为此，创造是一个爱的行动，并且也是创造爱的行动。狄奥尼修斯说上帝是爱的原因，托马斯在评注中说道：“上帝是爱的原因，因为它在自己内产生了爱。并在其他诸有内产生爱，以做为自己的肖像。”^②就上帝为存有本身而言，它就是至高善和至高可欲。因此，上帝意愿自己、爱自己，但是，既然上帝所爱的善不是别的，正是自己的存有，而且既然它对这个善的爱不是别的，正是它的意志，而上帝的意志与上帝的存有为同一，则上帝就是上帝的爱。但是，现在上帝把这在自己内所生发的爱，并做为其本体的爱，也在其他诸有内创造，在它们身上印记一种对于上帝的完美的欲求，类似于上帝爱自己的行动。因此，我们能够，也应该说：上帝推动万有去爱它。但这一点同其他许多地方一样，基督宗教所言的第一推动因是创造性的，因而不同于亚里士多德的第一推动因。上帝使自己被其他万有所爱，便等于是推动其他万有朝向上帝运动；而对于上帝而言，产生运动就是创造运动。为此，说上帝值得爱，上帝推动万物，上帝造成万物朝向它而运动，或说上帝在万物内创造万物用以爱上帝之情，都是同一件事，这也正是伯尔纳早就说过：我们寻找上帝，一定会找到。

爱自永恒便存在于至善之内，透过一种自由慷慨的行动始流注于万物之内，再回到其所来的善中去，而不是象一道溪流，越流越远，终至消失。整个宇宙既然是由爱所生，便被爱所贯注、推动、鼓舞。爱流通在宇宙之内，一如赋生的血液流动在身体内。爱的循环，从上帝开始，又回到上帝之内。若果如此，我们便无法避免以下的结论：爱上帝就是已经拥有上帝，而既然凡寻找它的，必定爱它；凡寻找它的，必定拥有它。我们对于上帝的寻求，正是上帝在我们内之爱，而上

^① [美] 约翰·英格利斯：《阿奎那》，北京：中华书局，2002年，第36页。

^② 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，台北：国立编译局，2001年，第252页。

帝在我们内之爱，正是上帝爱自己的无限之爱的有效分有。^①上帝的爱之流，流过我们，再回到其所来之源。

那么，人的自爱在上帝之爱中有何意义呢？我们再回到基督宗教的宇宙观：宇宙乃受造物之全体，它们的存在来自于一个爱的行动。上帝意愿万物，尤其是睿智的受造物——人——因为他们没有其他目的，只为能分享上帝的荣耀和福乐。这就等于是说：一切受造物的活动都在本质上必然地指向上帝，以它为目的。^②一个为上帝而造的事物，根据“它在行动”这个事实，便会按照铭刻在它实体内的律法，自动自发地朝向上帝。对于至高目的的寻求，可能是一个无知的寻求，这对于没有秉具理智的万物而言，当然是实情，因为它们无知于自己的行动，又不知对自己的行动加以反省，以便决定其目的。但即使这些无知之物依然真正地在朝向上帝，因为它们都是为着某一善而行动，而只要是善便是至善上帝的类比物。所以，无知之物每次行动，都是使自己更类似上帝。这种对于上帝的寻求，其他万物都是在盲目中实践，唯对人而言则变成有意识的。人并没有足够的理智之光来辨明至善是否可得，因为正如小有对于存有本身没有非得不可的权利，同样，小善对于善本身亦没有非得不可的权利。不过，人已经充分知道自己所寻求的真是至善，也知道寻找它的理由。假如我们方才所说的都是实情，那么人类的爱再如何无知、盲目、甚至彻底错误，仍是上帝对自己的爱的一个有限的分有。人的悲哀在于容易自欺，蒙蔽爱的真正对象，为此而受苦，甚至不怀疑自己是在自欺。但是，即使最低级的快感，最遭弃绝的逸乐，仍然是在寻找上帝。仅从积极面看，是上帝之爱的类比，是上帝在人内为了人而寻找自己。^③

因此，伯纳德和德利的威廉区分了爱的“应然”与“实然”^④：人的爱必然从自私和肉欲开始。他们所表达的只是一个“实然”状态。至于人性的状态“应该”如何，则是另外一个问题。人由肉欲而生，并有生存下去的需要，但若人要生存，不可能不把自己当做自己欲望的对象。而且，既然人在欲望自己之时，不能不欲望自己一切需要，我们不能不说：人先爱自己，然后为了纯自爱而去爱其他一切。基于这一认识，与一般的禁欲思想不同，他们将人类欲望的不可满足现

^① 张振东：《哲学神学》，台南：闻道出版社，2001年，第162页。

^② 郭昆如、高凌霞：《士林哲学》，台北：五南图书公司，1996年，第98页。

^③ 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，台北：国立编译局，2001年，第251页。

^④ 同上，第248页。

象导向了一个积极的意义：我们总会厌倦一切个别的善，只是因为我们渴求一个整体的善，我们一直被一个终极的善吸引。人类的一切快乐都令人向往，但却不能令人满足。他们不通过否认欲望的对象来挫折欲望，而是透过显示欲望的“真正”意义，来完成欲望。理性的价值就在于揭示欲望的真正意义，引导它们朝向最高的目标。

这种对人类欲望的积极肯定成为托马斯激情思想的直接理论来源。托马斯深刻认识到奥古斯丁所代表的新柏拉图主义的激情思想，不能圆满地解决爱的应然与实然的关系问题，因此，回到亚里士多德，承认灵魂与肉体的统一，论证理性与激情的和谐一致，就成为一个合理的选择。

第二章 激情的本质与结构

托马斯将灵魂的意欲能力区分为理性意欲与感性意欲，前者为意志，后者为激情。所谓意欲，托马斯认为：一切有限存在物都具有主动地投向一个目的的潜能，这个目的之所以为目的，是因为它是与存在物本性相适应的善。在人和有意识的动物的灵魂中，这种投向目的，投向善的倾向称为意欲。意欲包含三个层面：欲求所没有的，爱已经拥有的，因为其拥有的而感到快乐。^① 所以，托马斯的激情思想虽然主要以人的情感的形式表现出来，但是，不是我们一般意义上所理解的情感。与激情概念对应的是意志，托马斯认为，意志欲求普遍的、抽象的、非物质的善，而激情欲求个别的、具体的、物质性的善。所以，如果从事物普遍性与特殊性的辩证关系角度来看，把托马斯的激情思想理解为广义上的托马斯整个意志学说的有机组成部分，可以说是抓住了托马斯激情思想的根本。

第一节 激情的本质

根据《神学大全》中的相关论述，我们可以将激情定义为：灵魂的感性意欲的被动潜能，其活动是由可感知的个别对象的善恶决定的伴随着身体变化的意向性心理状态。下面我们从三个方面来分析其意义。

一、灵魂中的被动潜能

托马斯·阿奎那对激情的本质的分析置于其神学与形而上学背景下展开，突出了激情的神学和形而上学意义。他认为激情是一种被动潜能：激情是灵魂去经受、体验某种事情的潜能。

在《神学大全》中，托马斯对激情的专门讨论是从这样一个问题开始的：激情是否存在于灵魂中？他列举了三个异议：1：受动与质料相适应，而灵魂不是由质料和形式构成的。因此，灵魂中不存在激情。2：激情是被动的，而灵魂是不被动的。因此，激情不存在于灵魂中。3：激情是通往腐朽之路，但灵魂是不

^① St. Thomas, S. T., I, 19, 1. "Will in us belongs to the appetitive part, which, although named from appetite, has not for its only act the seeking what it does not possess; but also the loving and the delighting in what it does possess."

朽的。因此，灵魂中不存在激情。^①

托马斯从分析被动一词的使用情况入手，回答了激情作为被动潜能存在于灵魂中。在《神学大全》中，激情（passion）与被动（passive）二词经常被托马斯在形而上学意义上交替使用。如“movements are divided into action and passion”，“heating as action is nothing other than a certain movement proceeding from head, heating as a passion is nothing other than a movement towards head”。^②由此可以了解托马斯对激情被动性的强调。托马斯认为被动一词可用于下面三种情况：^③

首先，从一般意义上说，无论接受什么都是被动，即使什么也没有被拿走，所以，我们可以说，当空气被照亮的时候，空气是被动的，但与其说这是被动不如说是完善。

第二，在固有的意义上，被动是指在得到某物的同时，拿走另外某物。这有两种情况：有时失去的是与某物本身不相适的东西。当一个动物康复时，可以说它是被动的，因为它得到了健康，失去的是疾病。与此相反，生病也是被动的，因为得到的是疾病，失去的是健康。这是受动的最确切的词义。因为，受动是指某受动者被某主动者吸引，而当某物回到适合它的位置时，它特别象是被它物所吸引。

此外，如亚里士多德《论生和死》一书论述，当一件次优的事物产生了一件更优的事物时，生成是绝对的，消灭是相对的。但反之则不同，从更优的事物中产生次优的事物，生成是相对的，消灭是绝对的。

所以，虽然灵魂不是由质料和形式构成的，但是它具有某种潜能，适合于接受或被动，在此意义上，如《论灵魂》一书中所说，领悟行为是一种被动。此外，从偶然的意义上说，灵魂也可以是被动的，甚至有些组成部分也是会朽坏的。因此，激情以上述三种方式作为被动潜能存在于灵魂中。

托马斯是根据亚里士多德的《形而上学》来区分主动潜能与被动潜能的，那么，这种区分对托马斯的激情思想意义何在呢？

主动潜能使其拥有者去做什么事情，反之，受动潜能使其拥有者去承受或经验某事。潜能成为现实活动需要有原因，实现潜能的原因内在于主体的是主动潜

^① St. Thomas, S. T., I - II, 22, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 1, 3.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 22, 1.

能，反之，受动潜能实现的原因外在于主体。主动潜能是去做何事，而受动潜能是经受何事。

托马斯说：“事物的本性(species)决定于现实活动，而非决定于潜能。事物的运动被区分为主动和被动是根据其现实。”^①“热，作为主动运动来看是发热，作为被动运动来看又是受热。而人性行为即可从主动的一面考虑，又可从被动的一面考虑，因为，人推动自身，又被自身推动。”现实活动有对象，潜能被其对应的现实活动所个体化。树有生长的主动潜能，它通过环境中吸收营养而长高，当其达到其成熟的形态时即停止生长，这种成熟的形态是其潜能的限度。而达到其成熟时的高度即树的“目标”，该目标是树生长的顶点和终点。树生长潜能的对象是活动的目的，而它的“目的”是其形式因。总之，主动潜能的对象是其现实活动的目的。^②

反之，被动潜能，如视觉，“看”是视觉潜能的现实活动，而视觉的活动来自于外部原因，或者说是外部原因导致视觉从潜能变为现实。正如水有变热的潜能，但水由冷变热要由火来加热水。外因是被动潜能现实化的形式和最终原因。活动的对象是目的，看的对象是被看到的事物；水受热的对象是热（更准确地说是被加热），热由火来给予。总体来说，受动潜能的对象是其现实活动的外因。

被动潜能只能由外因而被现实化，因此，这样的活动对于主体来说必然是偶然的状态。外因的活动作用于主体，使主体内通过某种方式发生改变，这种改变持续到外因作用的终止。所以，被动潜能的活动是主体承受或经受某些事情。

激情是灵魂中的被动潜能，当灵魂处于某种特定的状态时，这种潜能被实现。例如，一个人因挨骂而发怒。愤怒、喜悦、痛苦、害怕，欲求等等，都是感性意欲的被动状态，类似于饥饿的痛苦是源于灵魂中营养部分的缺乏状态。^③

事实上，托马斯将激情界定为被动潜能是与其在认识论相关，在认识论中，托马斯区分了主动理智与被动理智、理性认识与感性认识，正是在此基础上，托马斯将灵魂的欲望功能区分为意志与激情。后面我们会分析这种关联的伦理学意义，在这里我们只须注意以下三点：首先，对于托马斯来说，表述激情状态的语

^① St. Thomas, S. T., I - II, 1, 2.

^② Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 356.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 22, 1.

法形式，在英语语法上是主动状态，但事实上是描述一个主体被动的状态。第二，描述激情状态的语法还可以导致混淆。例如，我爱一条小船，这句话可被分析为：或者是描述主体经受某种状态，或者反映一个选择或决定，前者源于感性意欲的激情，后者则是源于理性意欲的意志。阿奎那为避免这种含混，在《神学大全》中介绍了一些专门术语来表述意志的活动（如选择、思考等等）。第三，因为激情被其对象个体化，因此，任何激情都有不同的个体化的对象，如爱与害怕是被不同的个别的对象区分。^①

灵魂中的被动潜能有很多种，比如，托马斯认为感性认识也是灵魂的被动潜能，那么激情作为被动潜能是如何与其他的被动潜能区分开呢？我们接下来就分析托马斯对激情的进一步界定：感性意欲。

二、灵魂的感性意欲

何为欲望？托马斯认为：一切有限存在物都具有主动地投向一个目的的潜能，这个目的之所以为目的，是因为它是与存在物本性相适应的善。这种投向目的，投向善的倾向称为欲望。

在《神学大全》第一卷问题 80 “欲望总论”中，托马斯将欲望区分为：自然欲望、感性意欲和理性意欲。^②

自然欲望：没有认知的存在物会由于其自然的形式而拥有一种自然的倾向，通常叫作“自然欲望”。自然倾向来自于其实体形式，因为“不同的形式决定不同的欲望”。没有认知的存在物不需要不同的欲望功能来满足其自然倾向，它们被其创造者，即上帝，将这种有目的倾向印入到其形式中，作为其本性，它们是不变和永恒的。例如，火由于其形式而倾向于向上和生成其类似物。石头自然地倾向于掉回地面并停留在那儿；树木自然地倾向于生长并开花结果。

感性意欲：自然欲望直接由实体形式决定，并指向特定的目标，与此不同，动物不断地被新的因素决定而改变其欲望。这些新的决定因素是通过感性认知获得的，对可感知的善的认知导致了对该善的欲求。自然欲望被事物的实体形式决定，所以自然欲望是固定不变的。与此相反，感性欲望不停地改变并且从不停留在同一点，因为它不断地被新的感知所决定。托马斯说：“在有认知的

^① St. Thomas, S. T., I - II, 22, 2.

^② St. Thomas, S. T., I, 80, 1.

存在物中，以得到了其它事物的形式（species）的方式决定其意欲。”决定感性意欲的是感觉感知到的可感形式。托马斯认为：“在有认知的存在物中，形式以一种更高的方式存在于它们之中，这种方式高于自然形式的存在方式，由于他们的形式要比自然的形式更高，所以他们也必然会拥有一种超越自然欲望的倾向。这种高级的倾向就属于灵魂的欲望能力；通过它，人们就能够意欲他们所认知的东西，而不仅仅是意欲他们由于自身的自然形式所倾向的东西。”^①

理性意欲：感性意欲为一切有感知的受造物所共有，而人除了具有感性认识功能外，还具有更高级的理性认识功能。理性认识到的形式不同于感性认识到的形式，因此，人不仅具有感性意欲，而且具有更高的理性意欲。理性意欲即人的意志。

其中，感性意欲是人和动物共同具有的一种被动潜能，该潜能的实现即表现为激情。所以，托马斯说激情是感性意欲的活动。我们可以认为，无论是灵魂的被动潜能，还是感性意欲和感性意欲的活动，都是托马斯对激情的不同角度的表述。

激情是感性意欲到底意味着什么？在人的灵魂中处于什么位置？托马斯从两个方面为我们作了区分：1、激情属于欲望潜能而非认知潜能；2、激情是感性意欲而非理性意欲（意志）。^②

第一、激情属于欲望潜能。托马斯也是提出了三个异议：1、如《形而上学》所述，在任何种属中处于最优先的事物，在那一类的事物中都处于最优先的位置，并且是其他事物的原因。激情必然是先存在于认知方面而后存在于欲望方面，因为，除非在认知方面先有激情存在，否则欲望方面是不会受到影响的。因此，激情存在于认知方面，而不是欲望方面。2、越主动的似乎越少被动，因为主动相反于被动。而欲望方面比认知方面更主动，因此，激情似乎更存在于认知方面。3、感性意欲是身体器官的能力，同样感性认知也是身体器官的能力。确切地说，灵魂中的激情发生时伴随身体的变化。因此，激情更存在于感性欲望方面而不是领悟方面。接下来，托马斯举出了奥古斯丁的论述：“希腊文中叫做 $\pi\alpha\theta\eta$ 的灵魂的活动，是由一些哲人，如西塞罗定义为情绪或情感的某种纷扰，翻译为希腊文的激情更准确。”所以奥古斯丁认为：灵魂中的激情与感情是一样的。而感

^① St. Thomas, S. T., I, 80, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 22, 2.

情显然与欲望有关，因此，激情存在于欲望方面而不是认知方面。

托马斯的回答是：激情意味着受动者被作为施动者的对象所吸引。灵魂被事物的吸引不是受认知能力决定，而是受欲望能力决定。因为，灵魂通过欲望能力对事物自身有要求。亚里士多德说：作为欲望能力对象的“善与恶存在于事物自身。”另一方面，认知能力不被作为自身存在的事物吸引，而是根据事物的意象认识它，这个意象为理解能力自身所有，或被理解能力以自己的方式得到。所以，与知识相关的“真伪，不是存在于事物之中，而是存在于思想之中。”因此，很显然，激情的观念是属于欲望方面而不是认知方面。

在《神学大全》第一卷问题 81 中，托马斯有意义相近的论述：“根据奥古斯丁，感性意欲一词似乎来自于感性的运动。正如潜能名称来自于其现实。例如，视觉的名称来自于看。感性的运动是一种欲望，产生在感性认知之后。认知潜能的实现不能被称为运动，运动是欲望潜能的实现。因为认知活动完成于自身之内，意欲活动的完成却以外部欲求对象为目的。因此，认知潜能的活动好比休息，而意欲潜能的活动却好比运动。”^①

简言之，认知是由外到内的活动，而意欲是由内到外的活动，发生在认知之后。意欲以外部对象为目的，把自己的力量施加在外物之上，改变或利用外物，外物的变化是意欲在心灵之外造成的结果。

第二、激情不是意志。因为激情伴随着肉体性变化，这种肉体性变化存在于感性欲望的行为之中，就像感性认知能力，不仅有精神的变化，而且还有自然的变化。在理性欲望的行为中，不需要有肉体性变化，因为这种欲望不是身体器官的能力。因此，激情的观念显然存在于感性欲望的行为中，而不是理性欲望的行为中。^②

狄奥尼修斯说“对于神圣的事物，不仅要学习他们，而且还要体验（忍受）他们”，而感性欲望不可能体验神性事物，因为它的对象是感性的善。因此，激情似乎也存在于理性欲望之中，就像它存在于感性欲望中一样。托马斯回答道：体验神性的事物意味着受其影响而接近它们，并通过爱与之结合，这都在没有任何身体性变化发生。所以，体验神圣事物不属于激情。

根据同样的理由，托马斯指出：上帝和天使没有激情。因为，当爱恋、欢乐

^① St. Thomas, S. T., I, 81, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 22, 3.

等情感用于描述上帝或天使，或描述人的理性意欲时，它们只表示具有类似效果的意志的行为，而不是指激情。因此，奥古斯丁说：“神圣的天使做出惩罚时也没有生气……，当他们解除不幸时也没有痛苦；虽然天使没有人类的缺点，但他们的行为中却包含着与人类某些相似之处。所以，在一般的人类语言中，我们习惯于用称谓激情的名称来描述他们。”

三、由对象决定的意向性状态 (objectual intentional^① states)

激情是灵魂的被动潜能，感性意欲的活动。那么激情是否只是我们经验到的精神现象？如何理解伴随着激情的肉体变化呢？激情是如何产生的？接下来我们将考察托马斯对激情进行的心理学描述。

托马斯在很多地方都强调了伴随着激情的肉体变化，他说：“我们必须注意到，灵魂的所有激情都配合着身体的变化，身体的变化是激情的质料因素，意欲的运动是激情的形式因素。”^② “在灵魂的激情中，形式因素是意欲潜能的动因，与质料因素彼此相称。”^③ 托马斯比较了激情与感知：二者都伴随身体变化。感性认识是以感觉器官与认识对象接触而获得，身体变化先于感性的非质料认识活动；而激情的非质料的灵魂运动先于并推动肉体运动。不过，与感知相伴的身体变化只是偶然(per accidens)的，与激情相伴的身体变化却是出自自身的(per se)。所以，在所有的激情中，身体变化都作为激情的质料因素存在。但是，在形式意义上，激情是心理活动，也就是说，发生在感性意欲中的活动是形式的非质料的。激情的形式因素是心理倾向于一个可感知的善或者避开一个可感知的恶。形式决定事物的本质，是托马斯哲学的基本原则。所以，托马斯以形式因素来定义激情。因为，形式因素决定了质料因素，灵魂的意欲活动决定并推动了肉体的变化。而强调形式与质料的统一，精神与肉体的统一是托马斯思想的本质特色，所以他也

^① objectual 在此处最重要的含义是：由客体对象决定并以客体为根基。而 intentional 即“意向”，指“倾向、朝向某物”。在认识论上，意向可解释为：认识乃是指向某个对象，主体清楚知道他此刻所认识的是外在的对象，整个认识均是意向的行为；考察“意向”的词源，intentio 一词的拉丁文由介词 in（在、向）加上动词 tendere（倾向于、往、伸向）的过去分词 tentum 组成，指为倾向于某物、延伸至某物。但托马斯使用 intention 则大部分是在论述伦理学时，将意向指为“促使行动中的主体与行动本身朝向某物”。就是一种“内含对象性”，一种导向对象，依赖对象来标示自身的特性。每一个精神对象都把一个作为对象的事物，以某种方式包含在自身之中。现象学也将意向用来指称“对象的内含性”，如胡塞尔的老师布伦塔诺说：“唯有精神现象具有了这种‘意向性的内含存在性’，物理现象绝无相类似的特性出现。”

^② St. Thomas, S. T., I - II, 37, 4.

^③ St. Thomas, S. T., I, 44, 1.

有专门的文章讨论身体与激情的相互影响，如建议通过洗澡和睡觉可以克服悲伤等。^①

激情是伴随着身体变化的灵魂运动，作为形式因素的意欲如何产生以及状态如何呢？托马斯认为：首先，感性认识了一个可感对象。因为该可感对象是适合于主体的感性的善，所以被感性意欲所爱和欲求。这里，托马斯用感性认知说明了感性意欲的行为，因为认知功能优于并决定欲望功能，用休谟的话说：即从“是”到“应当”的跨越。对于其间的动力因问题，托马斯似乎认为已经不是一个纯哲学的问题：因为，感性意欲直接被第一动因，即上帝所推动。所以从感知到感性意欲的过程，托马斯提供给我们的更多是一种心理现象的描述：灵魂的激情是感性意欲的被对象决定的意向性状态。

托马斯指出：在灵魂感性部分的认知和意欲潜能中有一个平行结构，这一结构的中心即“经受一个激情”与“有一个感性认知”两者之间的类比。在某种意义上，激情也是一种意欲的知觉。^②

我们可以通过托马斯的例子来分析激情的产生及现实状态。当人看见一匹狼时发生了什么呢？看见狼的活动是人视觉潜能的实现，即感觉器官（人的眼睛）接受到了狼的可感形成，而狼的形式内在于人的感官使人的视觉功能现实化。这就是所谓的看见一匹狼。内在于人感官的非物质的狼的形式存在方式不同于内在于狼的质料时的形式，人感官内的狼的形式是一种意向性的存在。所以，“看”的活动是意向性的，它直接指向某物，如狼，该物是受动潜能的对象。同时，根据亚里士多德的理论，看的活动是被对象决定的，人接受且只接受个体化事物的形式。

现在来看与之平行的感性意欲。当我们说人讨厌一匹狼时，这里有两个问题：一个关于激情的意向，即讨厌的是什么？另一个是激情的特性，即使人讨厌而不是去爱的是什么？

我们先来分析第一个，讨厌该狼的活动是人厌恶的受动潜能的现实化，即人厌恶的潜能的现实化要求有某些形式内在于感性意欲，在先的感知为感性意欲提供了形式，这些形式已经被感知理解和吸收，而该形式就是激情所指向的对象。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 38, 5.

^② Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 357.

激情和感知一样是意向性的：它们指向某物，该物是受动潜能的对象，在此即狼。而且，因为感性意欲依赖于感性认知，所以讨厌的行为也是被对象决定的：人接受且只能接受特定事物的形成。在派生意义上说，他能讨厌所有的狼，但是事实上他是讨厌一个意向给定的狼，而非讨厌作为类的狼。

我们再来分析第二个问题：托马斯运用了一个中间概念“形式对象”。托马斯说意欲功能的形式对象是善，就如认知功能的形式对象是真，感性意欲的形式对象是感性的善，理性意欲（意志）的形式对象是非物质的善。^①因此，任何激情的特性是被作为形式对象的感性的善给予的。不同的形式对象定义不同类的潜能，不同类的潜能被不同的形式对象区分。因此，欲望激情有共同的形式对象：感性善或恶（绝对意义上的）；而愤怒激情有共同的形式对象：作为困难或障碍的感性善恶。对象的善恶决定了激情的特性。

托马斯主张，在某些情况下，感觉的对象与激情的对象之间有一个突出的差异：感觉的对象总是现实存在的，反之激情的对象并不需要如此。感觉的实现要求其对象的当下呈现，而激情有其指向的目标，但是该目标也许并不当下显现，或者甚至就不存在，只是想象的产物。^②

总结托马斯分析感知与激情的类比可知：激情是感性意欲的潜能，它的复杂的动力因是一个感知，它的现实化即被客体决定的意向性状态；它们指向一些个体化的形式对象，这些形式对象界定每一激情的特性。因此，托马斯解释了激情的两个重要特点：被对象决定和意向性。

由此可知，托马斯所谓的激情包含有一般意义上作为精神状态的情感，但是激情并不仅仅被解释为情感。而且，托马斯排除将“非对象性”的心理体验当成激情，如非特定的情绪、焦虑、心境等，因为，灵魂中的每一类激情都必须有一个目标。例如，喜是为某事而高兴；悲也是指向某事物，其它激情也是如此。

通过上面的分析，我们将激情定义为：灵魂的感性意欲的被动潜能，其活动是由可感知的个别对象的善恶决定的伴随着身体变化的意向性心理状态。

^① St. Thomas, S. T., I, 80, 2.

^② Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 358.

第二节 激情的结构

笛卡儿的激情理论认为，我们所经历到的所有激情是六种原始激情的“化学混合”。与笛卡儿不同，托马斯认为，各种激情都以“爱”为中心，并产生于“爱”。它们之间有发生学上的秩序与合乎逻辑的结构。托马斯的激情结构理论对激情的细致解析，是其激情思想区别于他人的一大特色，也是其理性化的激情观的一个鲜明的例证。

一、欲望激情与愤怒激情：对象原理

阿奎那为激情提供了一个分类学原理。他将激情区分为欲望激情与愤怒激情，这种区分的根据是不同潜能对应于不同的形式对象。

不同的形式对象界定不同种类的潜能，不同的潜能被它们的形式对象所界定。意欲形式的形式对象是从属于意欲功能的善，感性意欲的形式对象是从属于感性意欲的善。

托马斯将激情区分为宽泛的两类^①，欲望激情的形式对象为绝对意义上的感性善与恶，反之愤怒激情的形式对象是困难和阻碍意义上的善与恶。为解释他区分，阿奎那主张自然实体一方面趋善避恶，另一方面，反对和克服相反的阻碍向善的力量和阻碍避恶的障碍。

托马斯认为：“愤怒方面的激情与欲望方面的激情在属差上有区分。因为，不同的能力有不同的对象，那么，不同能力的激情必然属于不同的对象。而对象的不同要求不同激情有不同的属差”^②。“正如在现实秩序中，类的不同源于质料潜能的不同，而属差的不同是源于相同质料的不同形式，而激情的区分是由于对象的形式不同，所以激情之间有属差的区别。”^③

因此，为了考察哪些激情属欲望方面，哪些激情属于愤怒方面，我们必须考虑这些能力中每一种能力的对象。因为，欲望能力的对象被绝对地认为是感性的善与恶，即快乐或痛苦。但是，只要这种善的获得与恶的逃避在我们的动物本能之外，灵魂为了获得这一类的善或避免这一类的恶必需时时经历困难和斗争，所

^① St. Thomas, S. T., I - II, 23, 1.

^② St. Thomas, S. T., I, 67, 3.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 23, 1.

以，正是这种具有困难性特征的善恶才是愤怒方面的激情的对象，因此，任何绝对指向善或恶的激情都属于欲望方面的，例如快乐，悲伤，爱恋，仇恨等诸如此类的。但那些与通过艰难困苦才能获得或避免的善或恶有关的激情，属于愤怒方面，如勇敢、畏惧、希望等之类的。

托马斯对欲望激情和愤怒激情的区分，不同于洛克的情感心理学，后者认为只有欲望激情是需要充分的心理学解释，甚至只有欲望需要解释。这种“推拉式理论”典型立足于这一主张：只有快乐和痛苦是推动心理状况的中心^①。这与托马斯的分析是不一致的。托马斯区分激情的两种主张立足于：（1）两类激情的活动是独立的并能够相互冲突。（2）它们对于解释心理都是必要的，因为它们指向不同的对象。这种主张能通过一个例子而合理解释。例如，约翰递给若望一个肉骨头，接着逗弄他，不让他立即得到，那么，过了一会儿，即使若望能得到它，他也不再试图获取骨头，而是将力量用来攻击约翰，根据托马斯的原理，若望被愤怒激情抓住，对骨头的欲望，经过了充分的挑衅后，约翰成了若望注意的主要的不幸的核心。根据洛克心理学的解释，当若望能够得到骨头时，他将马上抓住骨头，但是这种情况经过挑衅后没有发生；或者认为，抓骨头的原始欲望被打约翰的欲望取代，然后再被抓骨头的欲望取代。后一种解释假定，洛克心理学允许一个新欲望一同发生并超过得到骨头的愿望。仍是没有回答一个基本问题，什么推动若望去满足打约翰的愿望？约翰不是食品，骨头才是，约翰不是自然的目标。为何若望攻击约翰而非仅仅只是尽可能快地得到骨头？答案是我们经验所熟悉的，若望面对一个要克服的障碍，或一个得到快乐的威胁，而这恰好与托马斯理论一致：障碍或困难能成为激情的对象。所以，托马斯的激情的区分不是与简单“推拉式模式”在一个层面。因为，感性的善作为目的，推动肉欲能力，但如果证明难以获得，那么从困难方面来说，它与肉欲能力就有着某种对立，因而需要另一种能力来达到善。对恶来说也是如此。这种能力就是愤怒的潜能。因此，欲望方面的激情与愤怒方面的情感在属性上是不同的。

欲望激情与愤怒激情之间有一种相反相生的关系。托马斯指出：首先，当人的灵魂有时被不愉快的事情占据时，所激起的动力是一种愤怒刺激，这种刺激与欲望动力相反。因此，愤怒激情甚至看起来与欲望激情是不相容的——欲望激情

^① Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 361.

的唤起降低愤怒，而愤怒的唤起降低欲望激情，还有许多这种情形也是如此。第二，当愤怒激情起来反对阻碍欲求的合适对象的障碍时，或攻击欲望激情要避免的有害事物时，愤怒激情作为欲望激情的拥护者和保卫者也是明显的事实。因为这个原因，所有愤怒激情兴起于欲望激情，也结束于它们。例如，愤怒因悲痛而生，然后，采取报复，最后结束于快乐。

二、激情的对立：运动原理

根据亚里士多德的《物理学》，托马斯通过激情的活动来分析激情的运动原理，进一步将激情区分为十一项类别不同的激情，其中，六项是属于欲望方面的，五项是属于愤怒方面的。在欲望方面有三组对立的激情：爱与恨，欲求与厌恶，快乐与悲伤。同样，在愤怒方面，有两组对立的激情：希望与绝望，畏惧和勇敢，另外还有一个没有对立面的激情：愤怒。托马斯认为，这十一项激情包含了灵魂中的所有激情。

为了讨论六种欲望激情与五种愤怒激情之间的差别，托马斯描述了激情在各种形式对象之间的对立关系，因为这些形式对象界定了十一种激情。他列出了两种对立：^①

如亚里士多德《物理学》所说，激情是一种运动，因此，必须根据运动或变化的对立为基础来分析激情的对立。根据《物理学》，在运动中有两类对立存在：^②

(a) 参照主体接近或离开同一目标。这种对立是生与死的对立所固有的。(生是趋向存在，死是离开存在)。

(b) 参照不同目标之间的对立。这是运动所固有对立。例如，变白是由黑到白的运动，而变黑是由白到黑的运动，二者正相对立。

第一种情况下，相对于单一的目标，主体得到或失去某物，而这种获得或失去是相对立的过程。如果我们不是有一个单一目标，而是两个“轴心”，如第二种情况，我们能描述主体从一个目标向另一个目标的移动，或者相反；不同的方向产生不同的运动。

托马斯直接在激情学说中引用此观点，因此，在灵魂的激情中发现有两种对

^① St. Thomas, S. T., I - II, 23, 2.

^② 汪子嵩等：《希腊哲学史》3卷上册，北京：人民出版社，1997年，第517页。

立：(a) 根据主体趋近或远离同一目标。(b) 根据相对立的客体，例如善与恶。

在欲望激情中只有第二种情况，即根据客体的对立，相反在易怒激情中 a 与 b 都存在。^①

托马斯如此解释：在欲望激情中只有 (b) 的原因是，欲望的对象（如上所述）是绝对的感性善与恶。而善之为善，不可能是运动远离的目标，而只可能是趋近的目标，因为没有任何东西远离善之为善；相反，所有事物都趋向它。同样，没有事物会趋向恶，相反，只会远离它，因为这个原因，恶不是主体本性趋近的目标，相反是远离的目标。因此，任何欲望激情相对于善都是趋向它（例如爱、欲望、快乐）；相对于恶都是远离它（例如恨、厌恶、悲伤）。因此，接近或远离同一目标的对立在欲望激情中不存在。

所有受造物都趋向于善，这是托马斯思想的一个基本原则。他根据这一结论推出：所有活动都指向（似）善。因为激情是生物活动的运力结构部分，它们趋向在某种程度上被看作善的目标。因此，没有任何激情会趋向（似）恶。所以，激情会远离恶，获得（似）善是自发的和固有的，所有 (a) 是不可能的，所以欲望激情是根据 (b) 的对立。^②

但是愤怒激情不同，他解释道：愤怒激情的对象是感性善或恶，但是，不是绝对意义上的感性的善或恶，而是作为困难或障碍意义上的善与恶。困难条件下的善作为善来考虑，它是一种能使我们倾向于它的善，这种倾向性与希望情感有关。同样，困难条件下的恶，作为恶来考虑，有一种使我们回避它的性质，这种回避与畏惧情感有关。但是，趋向于克服困难而获得善还有一个动因，即为了不屈从于恶而趋向恶，这种趋向称为勇敢。因此，在愤怒激情方面，既存在着善恶方面的对立（如希望与畏惧之间），也存在着同一条件下趋近和退避的对立（如勇敢与畏惧之间）。

希望和失望，勇敢和害怕，这四种愤怒激情组成两个对立面，根据的原理是 (a) 而不是 (b)，托马斯描述了(a)对于四种愤怒激情的对立：愤怒激情本性上接近或避开某物不是根据对象本身的善与恶，而是根据与对象善恶有关的困难。希望是把其对象视为可以得到的有困难的善，所以困难的善接近主体的把握能力。失望是视对象为一不可获得的善，所以此善远离主体的拥有，同样，勇敢是

^① St. Thomas, S. T., I - II, 23, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 23, 1.

视对象为可克服的恶，害怕是视对象为不可克服的恶。

愤怒激情也包含（b）类的对立，以这种对立来区分愤怒激情则为：希望和恐惧，勇敢和失望。

但是，托马斯指出，在愤怒激情中，愤怒没有对立面。他先引用亚里士多德的《伦理学》为证：“没有与愤怒对立的激情。”然后解释道：“愤怒是一种很特殊的激情，无论是由于趋近与退避，还是由于善或恶，它不可能有对立面，因为愤怒是由于已出现而又难以对付的恶引起的，当这样一种恶出现时，欲望要么屈从，以便不会超越属于欲望激情的悲伤的限度，要么产生一种攻击恶的活动，这个活动就是愤怒，但它不可能有退避的活动，因为恶已经出现或存在了。因此，参照趋近和退避的对立，没有一种激情与愤怒对立。^①

同样，参照善、恶的对立，愤怒也不存在对立面。因为与当下的恶的对立就是已获得的善，这种善不在可能有困难的方面。当善一旦获得，除了在已获得的善中的静息，也不会有任何其它的活动存在，而这种静息是属于快乐，快乐又是欲望能力的激情。

因此，在灵魂中，没有任何活动能成为愤怒激情活动的对立面，除了停止活动。因此，哲学家说“平静是愤怒的对立面。”不过，这种对立不是相反的那种对立，而是否定或缺乏的对立。

在讨论完激情之间的对立后，托马斯接着指出，并不是所有的激情都彼此独立。在不同属性的激情之间，也存在彼此不对立的关系。比如，爱和欢乐在属性上不同，且都属于欲望方面的能力，但它们两者并不相互对立，相反，事实上，它们还互成原因。^②托马斯从动因的角度接受原因如下：每一个主动者，不是推动被动者倾向主动者自身，就是使之回到应有的位置。从被动者方面来看，有三种情况：第一，因为主动者赋予了被动者趋向于推动者的倾向或能力。如一个很轻的物体，是由于被造物被赋予较轻的重量，所以，就有一种向上的倾向或能力。第二，如果物体不在合适的位置，推动者可以使之具有回到应有的那个位置。第三，在到达合适位置的时候，可以使之停止。^③

因此，在欲望方面的活动中，善有一种吸引力，恶有一种规避感。因此，首

^① St. Thomas, S. T., I - II, 23, 3.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 23, 4.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 25, 2.

先，善在欲望能力方面产生向善的倾向，这属于爱的激情。与此相对，就是对恶的厌恶。其次，如果善还没有获得，它就会在欲望中产生一种想获得善的活动，而这种活动属于欲望的激情；相反，对于恶来说就是一种厌恶的激情。第三，善一旦获得，它就会使向善的欲望在获得的善中静息，而这与快乐和欢乐的激情有关；与之相反，对恶来说，就是悲伤或忧伤。

另一方面，在愤怒激情中，求善或避恶的能力或倾向都预设为是由欲望方面引起的，而这方面是绝对与善恶有关的。就未获得的善而言，我们可以有希望和绝望。就未出现的恶而言，我们有畏惧和勇敢。但就已获得的善而言，没有愤怒的激情，因为它不再有某种困难的性质，而已出现的恶产生可以愤怒的激情。

所以，在欲望方面有三组激情：即，爱与恨，欲求与厌恶，快乐与悲伤。在每一组内，激情彼此对立，但是，每组之间却不存在对立，相反，是一种互为因果的关系。同样，在愤怒方面，也有三组激情：希望与绝望对立，畏惧和勇敢对立，愤怒没有与之对立的激情，三组之间互为因果。

三、激情的秩序：生成原理

1、愤怒激情产生并结束于欲望激情

对于欲望激情与愤怒激情的先后问题，存在不同意见，托马斯列举了三个（1）、激情的秩序就是其对象的秩序，而愤怒激情的对象是难以获得的善，似乎是最高级的善。因此，愤怒激情先于欲望激情。（2）、推动者先于被推动者，而愤怒激情是与欲望相比较而言的，就像推动者相对于被推动者，因为它是作为排除阻碍的动力而给予动物的，而排除障碍是一种推动力，因此，愤怒激情先于欲望激情。（3）、快乐与悲伤都属于欲望激情，而快乐与悲伤在愤怒激情之后，因为哲学家说，“报复使愤怒平息，因为它产生的快乐取代了以前的痛苦。”因此，欲望激情在愤怒激情之后。^①

但是，也有人认为，欲望激情指向绝对的善，而愤怒激情指向相对的善，即难以获得的善，由于绝对的善先于相对的善，因此，欲望激情先于愤怒激情。

托马斯认为，欲望激情比愤怒激情更具多样性，因为前者不仅存在与活动有关的因素，例如欲望，而且还存在与静息有关的因素，如欢乐与悲伤，而在愤怒激情中，不存在与静息有关的因素，只存在与活动有关的因素，因为，当一事物

^① St. Thomas, S. T., I - II, 25, 1.

静息时，我们不再把愤怒激情的对象看作是难以获得的。

因为静息是活动的目的，它在意图的秩序是居首位的，在实施的秩序中它居最后。因此，如果我们把愤怒激情与表示在善中静息的欲望激情相比较，显然，在实施的秩序中，愤怒激情先于欲望激情，所以，希望先于快乐，并是产生快乐的原因。根据《圣经》（罗马书 12.12）Apostle 的观点：要在希望中喜悦。但表示在恶中静息的欲望激情，即悲伤，是介于两种愤怒激情之间。因为它在畏惧之后，当我们面临所畏惧的恶时，我们感到悲伤，而它先于愤怒的活动，源于悲伤而倾向于报复的活动就是愤怒的活动。因为，它把善看作是对所受恶的报复，当愤怒的人达到这个目的，他就感到快乐。因此，愤怒方面的任何激情都止于表示静息的欲望激情，即无论快乐或悲伤。

但如果我们把愤怒激情与表示活动的欲望激情相比较，那么，显然，后者先于前者，因为愤怒激情为欲望激情增加了因素，就像愤怒对象给欲望的对象增加困难一样，因此，希望给欲望增加了一种能力，某种实现难以获得的善的靈魂的能力。同样，由于逃避恶的困难，畏惧给逃避和厌恶增加了某种靈魂的沮丧。

因此，愤怒激情是介于表示趋向于善或恶的活动的欲望激情和表示在善或恶中静息的欲望激情之间。因此，显然，愤怒激情既源于也止于欲望激情。

2、欲望激情之间的秩序

托马斯接受奥古斯丁的观点：一切激情都是由爱产生的。因为“爱就是对被爱对象的渴望，是一种欲望，拥有和享受它就是快乐。”^④因此，在欲望激情中，爱是首位的。

善与恶都是欲望激情的对象，善自然先于恶，因为恶是善的缺失。因此，一切对象是善的激情都自然先于对象是恶的激情，也就是说，任何激情都先于与它相反的激情，因为，逃避与善相反的恶也就是追求善。

善有作为目的的一面，而目的在意图秩序中居于首位，而在实施秩序中居于最后，因此，欲望激情的秩序既可以从意图的秩序考虑，也可以从结果的秩序考虑。在结果的秩序中，位于首位的是那些在趋于目的过程中首先发生的事情。

托马斯的运动原理是：任何事物都有其固有的位置，只要有可能，事物就会

^④ St. Thomas, S. T., I - II, 25, 2.

趋向它，即使当它没有真正朝着固有的位置运动（例如，当爱受到阻碍），它有一个自然的欲望朝向这个固有的位置。当一个石头被抛向空中，只要相反的力量一消失，石头将会落回地面，因为石头的固有位置是指向地球的中心。当石头没有落回地面时，其潜能并没有消失。这种运动理论很古怪，但被它们对照出的观点是明确的。三对欲望激情的不同表现为：爱和恨只是趋向于向善或避恶；欲求和厌恶实际趋向善避开恶；喜和悲是获得和离开善后的宁静，第一对表明激情的纯粹评价态度；第二对，它们的运动特征；最后一对，享受获得的欲求或爱的对象，或伤心没有避免恨的对象。托马斯的结论是：根据运动的分析，爱恨是所有激情的开始，喜与悲是所有激情的终结，欲求与厌恶和所有愤怒激情表示变化的情感类型。

因此，在实施的秩序中，爱先于欲望，欲望先于快乐。而在意图的秩序中，则相反，因为欲求的快乐产生欲望和爱，因为快乐就是享受善，而享受，在某种程度就是目的，就像善本身就是目的的一样。

托马斯还从欲望激情的定义和命名的角度证明爱的优先性。

从定义的角度看，因为狄奥尼修斯说：“爱意味着某种结合，因为它是一种团结与结合的能力”，而肉欲或欲望是一种与渴求或欲求事物结合的活动倾向，所以，欲望似乎先于爱。托马斯区分了爱与被爱者的结合的两个方面：有一种是真正的结合，存在于彼此的加入之中，这种结合与欲望之后的快乐和愉悦有关。还有一种感情的结合，存在于一种能力中，只要一方有倾向于另一方的能力或趋向，彼此分享，爱就意味着这样一种结合，所以，这种爱的结合是先于欲望活动的。

从命名的角度看，有人认为，欲望能力是源于肉欲而得名，它是与欲望相同的激情。而“事物都是以其主要特性来命名。”因此，欲望先于爱。托马斯反驳道：我们给事物命名是因为我们了解它，如亚里士多德说，语言是思想的表述。在多数情况下，我们是通过结果而了解原因。而一旦拥有被爱的对象时，爱的结果就是快乐，一旦不拥有，其结果就是欲求或欲望。如奥古斯丁说：“当我们缺乏我们的所爱时，对爱的感受就越深。”^①一切欲望激情中，感受最深的是肉欲，因此，欲望能力就是以其命名的。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 25, 2.

3、愤怒激情之间的秩序

愤怒激情产生于欲望激情，爱在欲望激情中居首位，而一事物距首位越近，它就越先于其它事物。^①

希望是一种欲望的能力。一般来说，希望的对象具有四个特点：第一，它必定是善的；第二，它属于未来，因为希望不会涉及已经存在和已经拥有的东西；第三，它是难以获得的，因为没有人会去希望在任何时候都能够唾手可得的微不足道的东西；第四，它是可能获得的，因为没有人会去希望根本不可能获得的东西。由此可知，在愤怒激情中，希望的对象与爱的对象最近，所以，希望离爱最近，因此，希望在愤怒激情中居于首位。

有人提出异议认为：愤怒激情的对象是某种具有困难性的东西，勇敢是要克服即将降临于我们且带有威胁性的恶，愤怒是克服面对实际已出现的恶，战胜恶似乎比欲求善更加困难的，所以，勇敢和愤怒似乎比获得某种善的激情更加强烈。此外，克服当前的恶似乎比克服未来的恶更困难。因此，愤怒似乎是一种比勇敢更强烈的激情，而勇敢比希望更强烈。所以，希望似乎不可能先于它们。

托马斯通过解释愤怒激情运动的原因来证明自己的论点：一切愤怒的激情都意味着趋向于某物的运动，愤怒方面这种趋向某物的运动可能有两方面的原因：一个是趋向于目的的单纯意欲，这属于爱或恨；另一个是善与恶的出现，这属于悲伤或快乐。事实上，善的出现并不产生愤怒的激情，只有恶的出现才产生愤怒的激情。

在发生或结果的秩序中，趋向于目的的意欲先于目的的达到，那么，在一切愤怒激情中，愤怒在发生秩序中是处于最后的。在源于趋善避恶活动的其它愤怒激情中，那些对象是善的激情，即希望与绝望，肯定先于其对象是恶的激情，即勇敢与畏惧，而在绝望之先，因为希望是一种趋向于善的活动，这种善具有自然的吸引力，所以，希望是直接趋向于善的，而绝望是一种远离善的活动，而远离善的趋向是偶然的。同样，畏惧，作为一种远离恶的活动是先于勇敢的，从这一点看，希望和绝望先于畏惧和勇敢是很显然的，因为欲求善是回避恶的原因，所以，希望和绝望是勇敢和畏惧的原因，勇敢是源于对胜利的希望，畏惧是源于对征服的绝望。最后，愤怒是源于勇敢。因此，很显然，希望在所有的愤怒激情中

^① St. Thomas, S. T., I - II, 25, 3.

是居首位的。

所以，在发生方面，所有激情的秩序就是：爱与恨是首位的；欲求与厌恶居其次；希望与绝望居第三，畏惧与勇敢居第四；愤怒居第五；快乐与悲伤在一切激情之后，居最后。

4、四种主要的激情

灵魂的激情有两种秩序：意图的秩序，或发生的秩序。主要的激情可以根据意图秩序划分，或者根据结果或发生秩序来分。按前者划分，处于最后的是欢乐与悲伤；按后者划分，爱是最先的激情。但是，托马斯没有完全采取这种区分原则，而是接受了通常的意见：快乐、悲伤、希望与畏惧就是人们常说的四种主要的激情。如波埃修在论述四种激情时说：灭绝快乐，消除畏惧，除去希望，除掉眼泪。^①对于爱，托马斯和中世纪学者更倾向于视其为一种神秘的高尚的情感和德行。

四种主要激情可以分为两类：第一类是快乐与悲伤，因为，在这二者中，其它一切激情都可以完成和达到目的，所以，如亚里士多德《伦理学》中所说，它们是从所有其它激情中产生。第二类是畏惧与希望，它们之所以是主要激情，不是因为它们绝对实现其它激情，而是因为它们完成了所有其它激情趋向于某物的欲望活动。就善的方面而言，活动开始于爱，趋向于欲求，完成于希望；就恶的方面而言，活动开始于恨，趋向于厌恶，停止于畏惧。因此，区分这四种激情很自然地要涉及到现在与未来，活动是关于未来的，而静息是在当下的事物中。因此，欢乐是指的当前的善，悲伤是指的当下的恶，希望是指的未来的善，恐惧是指的未来的恶。

其它涉及善恶、当前与未来的激情，都是这四种激情的结果，正因为如此，有人认为这四种激情是主要的激情，因为它们是一般的激情。这种观点是正确的，只要通过希望和畏惧，我们了解了对某事物欲求或厌恶的欲望的一般倾向。

愤怒不能被认为是主要的激情，因为它是勇敢的结果。勇敢也不是主要的激情，勇敢意味着趋向恶的活动，这是偶然的。绝望意味着远离善的活动，这也是偶然的。这些都不能被称为主要激情，因为偶然性的东西不能成为主要的。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 25, 4.

我们必须注意，托马斯所说的欲望激情与愤怒激情的形式对象的区别不是严格的。激情由其形式对象界定，除了在每一对中的彼此对立外，各组之间的关系由一连串并不严格对立的形式对象而来。为什么不作严格区分呢？这是被激情现象的丰富性和复杂性决定的。因为对现象的细微差别敏感科学家来说，理想的严格的分类是一种强求的一致。例如，愤怒激情含有一个内在的复杂机制，为欲望激情所缺乏。约翰对史密斯的愤怒，更甚于他厌恶史密斯（他并不仅仅是避免他）；它加入了一个转移的焦点，视史密斯为一个障碍，而这种转移是欲望激情所没有的。同样，希望更多于源于将来的希求，因为它包括该欲望的可能实现，托马斯注意到这种复杂性，激情有丰富的细微的相互关系，例如悲伤激起愤怒。

笛卡儿提出的激情构成理论，他定义了六个原始激情：惊奇、爱、恨、欲望、欢乐、悲伤，它们彼此联系产生我们经历的所有激情。这些原始激情就象化学元素一样，它们被以不同的比例混合和合成，产生种类丰富的情感特征，被我们心理经验到。托马斯的模式是生物学的，而非化学的，他把激情处理为本质上不同，并具有彼此对立或互为动因的关系。^①

所以，托马斯宣称的激情的结构不是一个单纯的形而上问题，他更象从事于一个科学计划。他所提供的定义的正当性与价值，不是来自于他的专断，而是来自于视激情为一心理现象，来自于对激情之间关系的丰富性及细微差别的描述与解释。也就是说，在今天，他的清楚的分類结构也许已经没有独立解释的价值，它的价值在于对现象的忠实和对理性解释的执著，这一点类似于其对信仰的忠实和理性证明的执著，但远没有后者被人关注。也许在中世纪，对上帝存在的理性证明具有压倒性的神学理论价值，并为人们津津乐道，褒贬不一。经过文艺复兴的洗礼，人们的目光从上帝转向了人本身，在当今时代，道德情感主义似乎已成为理论时尚。但是，忠实于情感不应局限于对情感的盲从，理性对情感的照亮和提升才是人之为人的根本。所以，托马斯对激情结构的解释和我们后面将要论证的激情的理性化思想仍然具有突出的理论和现实意义。

^① Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 366.

第三章 激情理性化的心理机制

托马斯将人的认识能力与意欲能力紧密结合起来，指出没有认识就没有欲望。意志是理性意欲，也就是亚里士多德所说的“理性的欲望”或“欲望的理性”。而激情是感性推动的意欲，为人与动物所共有，那么人的激情与动物的激情是否有本质的差异呢？托马斯的回答是肯定的：人的激情不同于动物的激情，在非理性的动物那里，激情的活动出自必然性，而不是出自自由的选择，但是，在人这里，在服从理性的范围内，激情分有某种自由。

托马斯的激情思想中，最具创造性的部分是，通过对理性与激情的相互关联的心理结构的探讨，吸收当时的先进心理医学成果，提出在人脑中部存在一个建立在其它感性能力基础上的特殊功能，这就是“特殊理性”。托马斯的“特殊理性”思想是基于其认识的统一性主张提出来的。托马斯遵循亚里士多德认识论路线，主张理性认识是从感性认识抽象而来，而抽象知识皆为普遍，所以理性为了认识个别事物，必须回到感觉象。^①特殊理性的一个重要功能就是联系普遍理性与个别的感觉象，这种联系使理性回到感觉象，将感觉象提升至意识层次。而感觉象是激情的形式对象，形式对象决定激情，所以激情亦分有理性。其结果是，理性照亮并完善激情，理性对激情的支配是通过特殊理性的“内在对话”完成，而激情因分有理性也内在地具有服从理性的自然倾向。我们在这里似乎看到了后来笛卡尔的“松果腺”、莎夫茨伯利的“内在感官—道德感”、以及休谟的“同情心”的雏形。

人的激情是灵魂的感性意欲，突出地表现了现实个体的“实然”状态。所以，一方面，激情因分有理性，能够主动服从理性；另一方面，激情又受到想象与感觉的推动，可以与理性不一致，甚至反对理性。从某种意义上说，这种具有内在张力的激情思想是托马斯真正的意志自由学说，它对后世的情感意志论是具有启发意义的。

^① St. Thomas, S. T., I, 84, 7.

第一节 灵魂认识功能的统一性

一、感性认识中的理性种子

1、感性认识的功能

感性认识功能包括：五个外感官功能（即：视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉）及四个内感官功能（即：统合力、想象力、估量力、记忆力之功能）。

在外感官的探讨上，托马斯紧随着亚里士多德《论灵魂》的脉络与说法，指出人有眼、耳、鼻、舌、身五器官，蕴含着视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉五功能，孕育出视、听、嗅、尝、触五活动，分别借着光线、空气、肌肤等媒介，而把握对象的色、声、香、味、触；托马斯在亚里士多德理论的基础上，附加了以下的补充与阐释：1、器官、功能、媒介间的关连：外感官的功能并非为器官而设，而是器官为功能而设。大自然为人提供了不同的器官，好让人能适应不同的功能；换言之，感官以功能为本，以器官为末；人感官因为蕴含着五重力量，才分化出五种器官以作适应。此外，大自然也为器官提供了不同的媒介，为便利人引申其功能之活动。总之，感官以功能为主，以器官及媒介为附从，而孕育感性活动，产生经验。2、外物对象与感官关的联系：对象与感官二者的联系在于彼此间的感染与摄受。外物对象因应着感官的摄受而被称为“可感知物”或“感染者”，感官因应着对象之感染而被称为“被感染者”；感官借着被动的被感染与主动的意向而摄取得对象之“感觉象”，因而造就感性作用。正如吉尔松诠释认为：外物对象物质地散发出其影响，而使感官产生“印象”；感官所接收的印象是为“感觉象”，但感觉象是“非物质性的”，本身不含物质，否则感官会被物化^①。例如：眼摄取颜色，但它并不因此而物理地染上颜色；耳听取声音，但它并不因此而变成声响。然而，感官所摄取的感觉象也使感官经受改变，例如：外物过热，触觉可被灼伤；声音太过强烈，听觉会感受震耳欲聋。总之，感性影像虽是从物质对象中被提炼出来，其本身是非物质的，只不过它仍是个别具体的图像，被感官所摄受，可经想象而再现。托马斯还根据感官被感染的程度状况而区分了自然感染和灵性感染。

总体来说，托马斯对外感官的论述基本上是跟随亚里士多德的说法，并没有

^① Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1956, p. 203.

太多发挥。但是，在内感官方面却有很大的突破。托马斯指出，人若要充分地经验外在事物，光是外五官的活动是绝对不足够的，个别的外感官只分别地摄取所指定的对象，眼睛只能看到颜色形象、耳朵只能听到声响。外感官的运作加起来，也无能力为认知主体把所摄受的条件加以统合与分辨，又无能力把它们储藏起来，也无能力把它们改头换面，更不用说给它们一个初步的估量。为此，大自然为动物以上的存有者提供了内感官的功能，以配合外感官的运作，而共同为主体开敞了经验的门户，让世人可以更充分地和世界作对谈与沟通。

有关内感官的分析，亚里士多德早已对统合力与想象力有所论述；而阿维森那则按亚里士多德的论述而演绎出五内感官之说：

- a、统合力——统合与分辨众条件和感性功能整体的总能力。
- b、想象力——把外感官所摄取之图像重新呈现的能力。
- c、幻想力——把图像改头换面的能力。
- d、估量力——动物辨明对象性质的直觉。
- e、记忆力——把先前经验保留储藏的能力。

托马斯进而把想象力与幻想力合并而修正为四内感官之说：^①

a、统合力

统合力，可被直译为共同感官，而“共同”一词意指其为外感官的共同根源与原理，外五感官之功能乃奠基于其上而得以引申。因为它是众外感官之根基，以致它有能力分辨与综合不同的外感官所摄取之条件，这点是个别的外感官本身所不能办到的，例如：眼睛可分辨不同的颜色，但它无法分辨颜色与声音二者，因为眼睛不能听。反之，统合力则可以同时分辨颜色与声音之别，也可以把二者配合在同一个对象之上，因为它是众外感官的共同根基。再者，正因为它是外感官共同根基，所以它不单可以分辨与综合众感官所意向的条件，也可以分辨与综合众感官之功能与活动本身，甚至可以逆觉地看自己的看、听自己的听等等，这点也是外感官所办不到的。此外，它甚至可以让人自我意识到自己在知觉外物。

总之，统合力作为众外感官的根基，至少有以下四个功能：^②第一，把众外感官所摄取的条件加以分辨与统合，例如：把颜色与声音加以分辨，并把它们配合在同一个对象之上。第二，把外感官之众功能加以分辨与统合，例如：把个

^① St. Thomas, S. T., I, 78, 4.

^② St. Thomas, S. T., I, 78, 4.

人的视与听加以分辨，并把二者统合在同一个主体之上。第三，逆觉地意识每一功能自己的运作，例如：看自己的看，听自己的听。第四，自我意识，即意识自己在进行以上三者的活动；那就是说，当自己在进行知觉活动之同时，也意识到有一个正在进行知觉的知觉者。

b、想象力与幻想力

阿维森那曾分开想象力与幻想力，以想象力为把感官印象重新再呈现的能力，例如，把昨天所到过地方的印象重新呈现于脑海；又以幻想力为把图像改头换面的能力，例如：把女人的上半身，合并着鱼的下半身而幻想出美人鱼的图像。托马斯则认为此二者功能相通，应属同一份能力，即想象能力，所以把它们合并为同一个内感官。^①但托马斯又强调：想象力的活动甚至出现在高等动物身上，而幻想则是人所特有的现象；例如：唯有人能把山与金的图像混合而幻想为金山，此现象并不在其它动物身上被察觉，至少动物并未向我们显示出有如此的能力。

托马斯在内感官中十分突出想象力，宣称想象力不仅是一种不可或缺的内部感觉器官，而且是一种极为重要的内部感觉功能。因为，事实上，统合力是归纳外部感觉受到的各种物质印象，想象力则更进一步，它不仅接受感觉感受到的各种物质印象，而且对物质印象进行分析和综合，使物质印象与客观事物相分离，提取物质形式，形成“感觉形式”。换言之，统合力在归纳各种经验印象时常常以客观事物为依据，想象力则使经验印象与客观事物相分离，然后加以新的组合。所以，想象力具有两种功能：一是接受感觉所获得的印象，二是组合成新的印象加以保存。托马斯的意思是说，想象不同于以客观事物为根据的统合力，它是以经验的物质印象为根据的一种组织能力，把过去感觉的印象加以分析组合，产生新的印象。简言之，它吸取对象的物质“形式”，形成“感觉形式”。这“感觉形式”，托马斯称之为“感觉象”。“感觉象”之形成，就是感性认识的完成。其理由是，想象吸取物质“形式”所形成的“感觉象”，终于既使客观对象保存在感觉者之中，也使客观对象与感觉者联系起来，如同听到铃声受到刺激时随之产生了听的感觉那样。从而，托马斯宣称，想象是至关重要的，谁否认自己的想象，也就无视自己拥有知识的能力。他甚至还这样强调，想象的好坏关系到知识获得的问题。“如果由于人的身体的器官受到损害，想象的活动受到阻碍，那末这个

^① St. Thomas, S. T., I, 78, 4.

人也就失去了运用自己拥有知识的能力。”最后，托马斯断言，想象是接受和保存“形式的宝库”。^①

托马斯所谓的感觉象，就是想象力对感性印象分析综合之后保存在想象中的图象。感觉象在想象力之中，想象力就其功能而言，不是感觉象，但是，想象离不开感觉象，人们都以图象或感觉象来想象。就想象力离不开其感觉象而言，想象（Imaginatio Phantasra）亦即感觉象（Phantasra）。所以，托马斯有时二者通用，想象也意味着感觉象。^②我们将在后面分析，想象在理性与激情的相互关系中处于一种枢纽的地位。

c、估量力

估量力则是一份直觉。我们在未经思索以前，就能估量出一些甚至连外感官也无法经验或测量的境况。托马斯在动物的行动上提供了以下的两个例子：例一，羊看见了狼而惊慌起来；但只是外感官的经验而言，羊是测量不到狼的凶暴与猎食意向的；其外感官只为羊提供了狼的颜色、外型等条件而已。例二，鸟懂得找适当的草来筑巢；然而，只是外感官的知觉是无从测量哪一根草适用，哪一根草不适用；况且，鸟是不会用推理来作判断的，这份辨明适当的草的能力出自其估量力。^③

在此，托马斯进一步认为：这一份辨明对象性质之直觉，是动物的自然本能；但在人身上，这份直觉已多少混合了理性的因素，本身已超出了本能的范围，以致能对个别事物作出比较。为此，托马斯指出：在人身上，这份功能已不再被称为单纯的估量力，而应进而被称为认知力或特殊理性，区别于理智中正式的智性理性。人的特殊理性能让人超越外感官而把握个别事象的意义；而人的智性理性则让人藉抽象作用而把握普遍观念。特殊理性虽然比不上理智的完美，但是，它是感性层面上的最接近理智的功能。

新托马斯学者郎尼根按照托马斯的这一论述而指出：人有一份初式认知，它纯粹停留在经验层面上，尚未经大脑的思索，而直截地把握对象物体为一个“已经——外在地——在那里——现时临现——而为实在”的东西，这份初式认知，理应隶属于特殊理性的功能下。后面我们还将深入论述，特殊理性是人的理性与

^① St. Thomas, S. T., I, 78, 4.

^② 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，第124页。

^③ St. Thomas, S. T., I, 81, 2.

激情产生联系的核心能力。

d. 记忆力

第四个内感官被命名为记忆力。一份保存先前印象与经验的能力。这份记忆功能就连在动物身上也可被察觉；例如：狗儿曾经被人用棒子打过，后来看见了别人拿着棒子时也会惊恐。

然而，记忆的功能，在人身上，情况会比动物复杂得多。一般的高等动物只呈现感性记忆的现象，而人不单有感性记忆，而且还有智性记忆：1、感性记忆：人与动物共有的感性记忆，一方面使个体可记忆起谁是朋友、谁是敌人；另一方面又记忆旧有事物而孕育过去之为过去的印象，以致个体在感性层面上已开始有“时间”的意识。2、智性记忆：人所独有的智性记忆，容许人透过推理的方式，而辗转引用个别的回忆；再者，智性记忆还包括保留先前所曾获得的抽象观念；然而，这份对抽象学问的记忆，已经超出了感性的层面，而隶属于理智功能的范围内，为被动理智的一个功能。^①为此，严格地说，对人而言，记忆力已不再限制在感性的范围而已，它还伸延至理智功能的领域去。

托马斯特别对人的估量力与记忆力作了这样的评语：单就人的估量力与记忆力而言，此二功能已相当接近并相似理智的功能，它们可以说是理智功能外溢至感性层面，但它们本质上又不异于动物之估量力与记忆力，虽然它们比动物的估量力与记忆力完美。

总之，人凭借外感官与内感官的众功能，而与事物沟通，孕育感性经验。对人而言，理智功能须配合感性功能才能认知。也就是说，知识始于经验。

2、感性认识的成果：感觉象

托马斯认识论的几个关键环节为：外物——感觉象——理解（理解意向——表达意向）——判断——抉择，其中从外物到感觉象的转化即为感性认识活动。感性认识通过外五官（眼耳鼻舌身）与内四官（统合力、想像力、估量力、记忆力）的作用，将物质的个别的外在事物转换成非物质的感觉象。

托马斯认为：“现实感觉要求具精神性的更换，使对象在感官内产生意向的感觉形象。”因为认识最终把握的不是物质，所以，认识要求由物质到非物质的

^① St. Thomas, S. T., I, 78, 4.

转换。托马斯说：“被认识者，以某种方式存在于认识者之内。”^①又说：“被理解的，非以事物的方式，而是以非物质或理解的方式存在于理智内。”^②为了使对象能存于认识者之内，被认识的外在事物从个别具体到概念之间必定存在某种转换。而这样的转换在现实认识行为中主要存在着三个层面。一是由外在个别具体的物质物到感觉象的转换，二则是由感觉象到概念转换，三是由概念到普遍共相的转换。感性认识就是实现由外在个别具体的事物到感觉象的转换。

但是，问题在于：感觉象是感性认识的精神性结果，而被认识的对象却是物质的，这种从物质到精神的转换何以可能？托马斯从两个方面来回答此一问题：

首先，感觉能力和感官的“形质论”结合。托马斯说：“现实的感觉是某种转换，凡转换皆为某种运动或受动，所以感觉为某种受动。”如亚里士多德所说：无对象不能产生感觉，就如燃料需要其它东西把它点燃才会燃烧。但是感觉又不是纯被动，否则，不可能产生有稳定意向内容的同一与单一的感觉象。所以感觉应具有主动性，但也不能是纯主动。如感觉为纯主动，则心外之物无独立存在。

托马斯运用亚里士多德的形质论学说，认为感觉既非单纯的被动，又非单纯的主动。感觉的物理特征与精神特征就如质料与形式的关系。感觉能力就如感官的形式。人的本质是由作为形式的灵魂与作为质料的肉体结合而成的自立实体，此一结合是一切人性活动的根源。托马斯强调：“认识者的本性如何，其认识方式也如何。”^③所以感性认识的本质是感觉能力与感官的结合，既非纯主动的形式活动，又非纯被动的质料活动。如此，说明了认识主体方面沟通物质与精神的形上结构。

第二，认识主体与认识客体之间存在的先验结构的配合。托马斯说：“在对象与认识能力之间必存在某种配合，就如现实与潜能间的配合。”^④马雷夏对此的解释是：“被认知的客体与认知的主体之间应存在着某种先验的配合，就如钥匙与锁之间的配合一般。”^⑤知识本身蕴涵着主体与客体之间的存在论联系，因为托马斯所说的“形式对象”一词，已经蕴涵了“先验条件”之意，既指对象的可被认知性，又指主体的认知模式。马雷夏指出：感性认识主客间的先验结构，包含

^① St. Thomas, S. T., I, 12, 11.

^② St. Thomas, S. T., I, 12, 4.

^③ St. Thomas, S. T., I, 12, 11.

^④ St. Thomas, S. T., I, 88, 1.

^⑤ 关永中：《知识论二——近世思潮》，台北：五南图书出版公司，2002年，第104页。

了康德所说的主体先验结构，同时还应有客体的配合，否则就如没有钥匙开不了锁一样。所以认识并非仅仅是“人为自然立法”。

托马斯及其后继者通过对感性认识形上结构的分析，努力沟通认识主体与客体、物质与精神之间的关系。所以，感性认识的成果是：有形的物质物透过感性认识作用，在主体内形成表象外在具体物质物的精神性的感觉象，此感觉象是认识主体内意向着外物的意向性存在。经由感性认识作用形成的这个表象外在具体物的精神性、意向性的感觉象，则又透过理智的三级抽象作用形成了理解意象（概念）或共相，“理智藉由对感觉象的抽象而达至理解。”抽象的结果是可理解的意向。所以一个现实的认识行为中，感觉象为外在物质对象于主体意识中的精神性、意向性代表，认识了感觉象就等于认识外在的物质对象。换言之，概念意向着感觉象，而感觉象则是意向著外在事物。

在此，感觉象至少具有如下特点：a、在认识主体内的精神性存在；b、经由感性认识作用形成；c、个体性；d、意向着外物的意向性存在。如此，感觉象作为感性认识的最终成果，理性认识之抽象活动的起点，沟通了认识活动中的主体与对象、物质与精神。从而保证了主体的抽象知识与被认识事物之间拥有确实的关联，一切知识最根源都是来自于经验。

二、理性回归感觉象

托马斯的理性认识论，旨在说明外界的物质体，如何能内在于主体的认识活动；即阐明藉着抽象，主动理智如何从感觉象抽出潜在的可理解形式，而忽略其个别特征，并由被抽出的客体的理解意象影响受动理智，使之从潜能转为现实观念的过程。

但是，我们认识行为的终结是否只是观念呢？显然不是。因为，理智从客体的理解意象所获得的观念，必须用判断把观念的内容归于对象或客体，认识作用才完成。所以，人类的认识行为，是从个体到观念，然后从观念再回到个体而完成的循环性活动。此外，我们在意识清晰时，直接且首先认识的是个别事物或单称对象。因此，理智无疑认识单称个体。但理智如何或以何种方式认识个体？^①

首先，关于理性认识的固有方式与对象。唯名论主张理智直接把握物质个体。

^① St. Thomas, S. T., I, 86, 1.

理性认识的活动完全以单称观念或直接观念为出发点；然后，理智反省并注意单称观念，从它们而造成抽象与普遍的观念。^①托马斯的主张与唯名论不同，他认为一切观念皆抽象而普遍；理智并非直接把握具体且个别的感觉物，而是以抽象且普遍的方式，把握感觉对象的实有。换言之，理性认识固有方式为观念，其对象则为普遍的实有。他说：“视觉完全不能以抽象的方式，而只能以具体的方式表达认识。它除了知觉‘这个’本性以外，不会知觉本性；但理智却能以抽象的方式，考虑视觉所认识的对象。虽然（理智）所认识的是物体质料内的形式，但它将结合体之结构原理分解，隔离其物质而只考虑形式本身。”^②

至于理智为何隔离物质而只考虑形式，是因为理智的本质与感觉对象的具体以及个别性不相容。理智为非物质，因此，其一切内在活动与方式，皆为非物质的精神活动。因为：“认识者的本性如何，其认识的方式也如何。”此外，我们的观念并非完全先验。观念的内容乃从感觉对象而来，由于感觉物的具体与个别性与理智的本质迥异，因此，从感觉物摄取内容，必须忽略其个别性及具体性，而限定的质料，则为物质物个别化的原理。所以，观念所表示的，为感觉物脱离物质所余下的“形式”。

总之，抽出形式，使形式脱离限定的质料，同时也使它脱离殊多而成为现实的普遍。托马斯说：“一切形式本身，除自立的形式而外，皆为普遍，（自立的形式）由于本身为自立实体，故不能普遍化。”^③所以，理智不能直接并最先认识物质的单称与个别的特征，这是由于质料是物质个体化原理的缘故。理智必须将形式从该质料中抽出，才能理解，但从个别质料中抽出的形式是普遍的，因此，理智只直接认识普遍。

托马斯认为，虽然理智所直接认识的，只是普遍观念的内容，但是理智既然从感觉象中抽出观念的内容，因此，也能藉着感觉象，间接认识个别事物，换言之，能回到感觉象而达到事物本身。他说：“除非回到感觉象，理智不能现实地理解。”

理智的观念必须回到感觉象的理由是，抽象形式的意义或其内容并非完全限

^① St. Thomas, S. T., I, 12, 4.

^② St. Thomas, S. T., I, 85, 1.

^③ 黄美贞：《托马斯的认识理论阐微》，见罗光等：《托马斯论文集》，台北：先知出版社，1975年，第360页。

定，理智若要真实认识客观事物，必须补充观念所缺少的限定，而这补充则只能求之被抽象的单称对象。托马斯说：“任何物质的本质，除非将它置于单称物内认识，否则不能完全且真实地认识它。”而“理智似乎藉着某种回归或反省而间接认识单称个体。”^①理智抽出理解意象之后，仍不能现实地理解而还须要回到感觉象，然后在感觉象内理解理解意象。理智如此藉着理解形式（或观念），间接理解具有感觉象的个体。托马斯所谓的“藉着某种回归或反省”，可引用其灵魂论来解释其意义。

“由于灵魂与身躯结合，理智并非直接而系藉着某种反省认识单称物体。”这是说，既然它把握自己所理解的（普遍观念内容），因此，在反省考虑其活动以及其活动泉源的理解意象之外，同时也反省考虑理解意象的泉源——感觉象，而达到感觉象（所代表）的个体物。不过，这种反省必须加上思辨力与想像力，否则不能完成。”^②

依照他的观点，理智所以被引导而考虑感觉象，是因为理解意象的内容，受感觉象的控制。理智于反省时不仅发现“理解意象”的纯粹精神自发性，同时亦发现内容与感觉象以及外在物质的关系。总之，理智独自不能把握基于物质条件的个体，理性认知的方式是必须普遍而抽象，虽然如此，但灵魂与身躯既然结合为一个自立体，故能藉着理解能力与感性能力的合作，间接地把握个别事物。

理智是否认识具体实有或个体的问题，是形而上学出发点的重要问题。因为形而上学的形式对象虽然是普遍的实有，但实际存在的，或直接呈现于意识内的，都是经验事物及具体实有，因此，托马斯必须说明直接达到抽象与普遍观念的理智，如何也达到单称个体的问题：方法是藉着感觉象，该感觉象以意象的形式与事物的活动有关。

托马斯在《神学大全》里，有一段综合性的论述：“理智所以不能直接并且首先认识单称事物，是因为物质的个别质料之故。……理智必须从个别化的物质中抽出理解意象始能理解，但理解意象却是普遍的，因此，理智只能直接认识普遍事物。不过，理智也能间接地，似乎藉着某种反省而认识单称事物，这是因为理智抽出理解意象之后，若非回到感觉象，不能理解所抽出的理解意象，并藉它而认识事物。总之，理智所直接理解的为普遍的，但感觉象既为单称事物的意象，

^① St. Thomas, S. T., I, 84, 7.

^② Bernard Lonergan, *Insight*, New York: Philosophical Library, 1957, p. 251.

所以，理智亦能间接认识单称事物而形成下列命题——‘苏格拉底是人’。”^①

对于理性回归感觉象的理论意义，德国哲学家兼神学家拉纳认为，托马斯是从人的存在探讨人的知识，所以是以哲学人类学的观点，说明人的认识活动。人现世之存在状况，是与物体并存于世界中。人的本体结构统一，是一明显事实。既然行动显示本性，从分析人之认识行为，可显示人之本质，而本性也是行动的根源。“回到感觉象”，即表示人的本体结构的统一。人是灵魂与肉体结合而成的组合体，但人之能向往整体，对整体存有发问，这不但表示人具有精神性，是在世精神存有，也是超越性的存有，因此，人的认识能力应是精神的能力，人的感性认识也应具有某种程度的精神性。照拉纳所言，感性认识一方面是物质性的行为，另一方面是“感性化的精神”。^②

所以，拉纳认为：首先，感觉象是主动理智使用其感性能力而认识；理智的认识活动，只是对感官认识的内容，增添一些感官本性无法得到的内容；其次，回到感觉象表达认识之统一。一方面是感性能力因分享理智之精神性而被提升；使其对象更适合理智之光照。另一方面显示主动理智受到的限制。所以，主动理智的光照与回到感觉象，能源出同一行为，其原因就在此；第三，在人认识过程中，精神与感性之交接点在思辨力，托马斯有时称之为特殊理性。思辨力仿佛是理智能力满盈而“流溢”至感性能力，所以与理智相似。在思辨力中，个别物体与其共同本质合而为一，这是回到感觉象的作用。由于人是精神与身躯结合，从人类认识的角度看，精神必须透过感官而认识，而思辨力使精神延续至感性能力，是特别属于人之活动。虽然拉纳并没有探讨对存有之直观，从其对思辨力的说明，似乎思辨力是人直观存有的能力，其性质是由精神与感性构成，是理智与感性之外的第三种能力。^③在拉纳看来，个体存在因思辨力而成为理智固有的对象，思辨力就是理智回归感觉象，所以，思辨力不是一“物”，而是感性分有理性，与理性统一的动态过程。

^① St. Thomas, S. T., I, 86, 1.

^② 郭昆如、高凌霞：《士林哲学》，台北：五南图书公司，1996年，第375页。

^③ Karl Rahner, *Spirit in the World*, Herder Herder, 1968, p. 245.

第二节 结合普遍与个别的正直理性

一、思辨理性与实践理性

亚里士多德曾在《论灵魂》分辨了思辨理性与实践理性。它们是为同一个理智因应着不同的目标而有不同的称谓：思辨理性是理智应用于纯粹求取真理的目标上。实践理性思考所欲求的对象，并引导人采取实际行动去求取。托马斯在《神学大全》引申了亚里士多德的说法，对二者的区分有作了以下的具体论述：

1、求真与求善

思辨性的理智引申为实践性的。但这份功能并不因此而变成为另一份功能。思辨理智与实践理智为同一个理智、同一份功能，而应用在不同的目标上：思辨理智被应用在求真上，即用于考虑事物涵义与反省并衡量事物真相。反之，实践理智是被应用在求善之上，即以践行为目标，透过理解而导致实践，终致采取行动而求取所欲之对象。

从被欲求的对象上看，真与善是彼此相通的。托马斯在《神学大全》中说：善与真是意志与理智之对象。在定义上言，它们固然彼此有别，但就内涵言，其一蕴含在其二之内，即真是一种善，而善也是一种真。为此，意志的对象隶属于理智之下，而理智的对象也可以隶属于意志之下。^①

2、被动与主动

在《论真理》中，托马斯说：“一物以不同的方式来分别涉及实践理智与思辨理智。实践理智既然引动物物，它就是其所引动之事物的尺度。然而，思辨理智既然在乎接纳事物，在某种意义下，它是被事物所引动，以致终于以事物为尺度。”^②言下之意，托马斯欲表示：思辨理智与实践理智是以不同的方式来与外物建立关系。思辨理智是被外物对象的临现所影响，而以外物为标准来衡量自己的认知。反之，实践理智则会在采取行动上影响所欲求之对象，以致它以自己的实践作为来作标准以衡量其所影响的对象。

换言之，在面对对象时，思辨理智较实践理智为被动。思辨理智是受对象影

^① St. Thomas, S. T., I, 79, 11.

^② 关永中：《知识论（一）——古典思潮》，台北：五南图书出版股份有限公司，2000年，第336页。

响多于影响对象。人在认知一物时，其心灵因为吸收知识而变得更为丰富，可是，被认知对象可能还不知道有人在认识它。反之，实践理智则较思辨理智为主动。它在把对象据为己有之同时，在相当程度上已转化了对象的身份与立场，有时甚至深深地改变了它的存在模式，以致在某种意义上，我们可以说实践理智影响对象多于受对象所影响。

3、内在与外在

托马斯又在《神学大全》指出：“善指意欲之所指，真指理智之所趋。然而意欲与理智二者有别，在于所认识之对象在认识者内被认识，而意欲之发生则在于欲求者倾向于外，指向所欲之对象。欲求之目的为善，善在欲求者之外；认识之目的为真，真在认识力（理智）之内。”^①托马斯上述之言虽然是在比较灵魂的理智和意志功能的不同，但是因为实践理智在引申行动时已密切地配合了意志的意欲活动，以致在某种意义上，意志的表现已与实践理智的表现纠缠不清。为此，我们可以说：思辨理智的认知活动主要是人心灵的内在活动。反之，实践理智配合着意志，则进而对对象采取行动，以致引动意志跳出去去求取外在于己的对象事物。^②换言之，人有理解也有行动，理解接受形式，而行动则是向外表达，向外表达是给予，用马里坦的立场表达：“给予胜于接受”。^③

对于休谟来说，从“是”到“应当”的问题是伦理学的根本问题。也就是说，从思辨理性引申为实践理性如何可能？休谟的解决方法我们后面会有所论述，在此，我们以休谟的问题反观托马斯的思想，就会发现一个明显的认识论转向。在思辨理性中，托马斯遵循亚里士多德的认识路线：知识源于经验。但是，在实践理性中，托马斯抛弃了这一原则，转而主张：道德良知来自于先天。从某种意义上说，这种转向也是遵循了亚里士多德，因为亚里士多德正是在实践理性上又回到了柏拉图。我们必须以托马斯的神学和形而上学为背景来理解这一转向。把握了这一认识论转向，我们就容易理解托马斯的正直理性是一种先天理性，是至上而下的分有，其中的良知是人类行为的最高准则，良知通过良心的活动向下贯注与支配人的所有有意识行为，良心是使人的行为理性化、伦理化的活动。

^① St. Thomas, S. T., I, 16, 1.

^② St. Thomas, S. T., I-II, 3, 5.

^③ 高凌霞：《马里坦论存有直观与知识统合》，台北：辅仁大学出版社，1998年，第174页。

二、良知与良心

托马斯指出：人认知并判断道德行为善恶的标准在于“正直理性（Right Reason）”。^①其意义有两个面向：在主体方面，正直理性是判断道德行为的内在的原理；在客体方面与客观道德律吻合。正直理智又内含两个层面，即良知与良心：良知是一种先天习性，而良心是一种活动。

1、良知

托马斯称良知（Synderesis）为“理智对自然道德律的自然之知”，^②是能让人不虑而知地把握伦理大原则的先天习性。从语源学上言，良知（Synderesis）一辞根源自希腊文之 Synteresis（良心的火花），此名词被热罗尼莫用来解释《圣经·以西结先知书》里的四个活物：人、狮、牛、鹰，热罗尼莫认为他们分别象征灵魂之“理性”、“激怒”、“嗜欲”、“良心火花”四个部分。他还指出：“良心火花”深埋在亚当的胸怀内，并不因被赶出乐园而消失。^③这一解释被托马斯所引用。

德谟克利特是第一个运用良知这个概念的哲学家。他曾说，有些人记起以前所做的坏事，良心感到负担，就自己责备自己。这些人对自己可灭的本性无知，于是胡思乱想虚构出许多有关来世生活的神谈与怪谈。德谟克利特通过良知的作用，对良知的性质作了符合朴素的唯物主义解释。

柏拉图认为正直理性蕴含灵智（Nous）与明智（Phronesis）。Nous（灵智）是一份把握大原则的智的直觉，而 Phronesis（明智）则是一份懂得把大原则应用在具体事例上的实践思考，这两个层面都可同在绝对心灵与人的心智上被窥见。

亚里士多德接受了柏拉图的基本观点，进一步指出正直理性是包含灵智与明智的总称，它使人稳走中庸、发皆中节。Nous 是那不虑而知道德大原则之良知，藉个别机缘而发显。Phronesis 则是那经计虑权衡而知悉个别正确手段、道德原则与目的之良心，良心是良知的具体落实。尔后，在斯多亚学派那里则常常提到良知这个伦理概念。斯多亚学派称“良知”为“维持人的整个精神生命的习性”，

^① St. Thomas, S. T., I - II, 93, 3.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 79, 12.

^③ 关永中：《知识论（一）——古典思潮》，台北：五南图书出版股份有限公司，2000年，第344页。

即人内在地存在着一种维持自我存在的自然倾向。例如塞纳卡说：良知是“在人内的神”。^①

托马斯运用“良知”这个名词，具体解释为人们都天生具有伦理方面诸如行善避恶等绝对正确的基本原则的自然知识，甚至还反复强调这种自然知识是人们无法抹煞或否定的，而且不可能一无所知的。事实上，不管承认与否，人人都自觉或不自觉地应用着这种自然知识。在托马斯的心目中，良知就是上帝的永恒法印在人们心中的一种表现，人们藉以明辨是非与善恶。良知好比是三段论式的大前提：如“行善避恶”；良心的个别具体应用是小前提：如“盗窃是坏的”；最后，良心进行判断作出结论：如“所以不应该盗窃”。^②良知被托马斯提到了绝对的高度，作为规范人类行为的基本原则。

此外，托马斯还同其前辈杰罗姆一样神秘地宣扬良知，把良知说成是上帝在人的心灵内点燃的火种或火苗。这火种或火苗既能照明，又能燃烧。当它向人们展示活动的基本原则时，它实现照明的作用，当它督促人们行善和反对人们作恶时，则发挥其燃烧的作用，例如它既鼓舞人们做好事，又使人们因此而心安理得和精神愉快；当人们做坏事时，它则鞭鞑人心，使人们恐慌而不得安宁。再者，这火种是永不熄灭的，只有人保持理智，这火种随之存在。事实上，人的理智从不因犯罪而损失殆尽。所以，犯罪的人依然保留着这火种。托马斯最后概括说，这火种即良知既与人天生俱在，又与人伴随终生。它是人类行为的内在基本原则。

托马斯把良知说成是天生具有的和永远不会熄灭的，良心可能有错误，而良知是绝对正确的，良知是人类行为的最高准则。这同托马斯用神法总括永恒法、自然法和人法，而把神法说成是人类行为的最高准则，思想是一致的。区别的是，只是前者似乎是上帝直接赋予人们的内心，后者则是通过先知和耶稣等人具体告知给人们。托马斯认为，这种方式上的不同并不影响其本质的同一性。无论是上帝直接赋予人们内心的良知，或者是上帝通过先知和耶稣所颁布的诫命，这些基本的伦理道德原则无不来自上帝，由上帝在其自身的永恒中和真实中制定的。它们本质上都是上帝的理智命令，而且事实上，无论何时何地，人们无不自觉地共同遵守着，并且意识到应该恪守不渝。因而，良知和神法既是上帝的理智命令，又是人们的理智命令。归根结底，良知和神法是无条件的道德命令。

^① 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，第203页。

^② St. Thomas, S. T., I - II, 17, 2.

然而，“良知不是能力，而是自然习性”。良知只对大原则不虑而知，人一旦要把这些大原则应用在个别具体事例上的话，人仍须靠良心来运作。

2、良心

良心 (conscience) 一词，来自拉丁文之 Conscire，意即藉某事物而认知；托马斯将之界定为：“专指将自然道德律应用于个别事物。”^①换言之，它是良知的具体落实与应用。当人把良知习性所不虑而知的大原则应用到个别具体实体上去时，这份应用的运作便是良心。当正直理智仍处在良知的层面时，它可不虑而知、不学而能，但当它落实到良心的层面时，就需要经历一番衡量思考的运作工夫。

托马斯认为，恰当地说，良心不是一种能力，也不是一种习性，而是一种“行为”或“行动”(act)。^②良心的功能在于判断行为的是非和善恶，分辨出何为善而应当实行，何为恶而应当禁止。托马斯说，颇有意思的是，良心还能够给那些按照自己的本性及目的做好事的人以喜悦和欣慰，而使那些违反自己本性而做坏事的人感到不安和内疚。总之，良心的作用归纳起来，可以分为三种：第一种是当我们认出某事已做或某事未做之时，我们说良心意识到做或没做，这时良心是“见证”(witness)；第二种是当我们判断某事该做或不该做之时，我们说良心在命令或禁止。这时良心是“激励”(incite)或“约束”(bind)；第三种是当判断涉及某个已做的好行为或坏行为，我们说良心同意或不同意，若是不同意，便会进行有谴责，这时良心表现为“原谅”(excuse)、“责备”(accuse)或“苦恼”(torment)。^③

良心是理智对于行为的善以及对于行为当做或不当做所作的实际判断。所以，良心的判断实际是经过一番推理过程的，而且良心的推理过程和演绎的推理过程相同，都包括一个大前提、一个小前提和结论。良心判断的大前提是一个普遍的伦理原则，小前提是此时此地所要做为的行为，结论就是良心的判断。例如，伤害他人是不应该的，现在我所想做的事就是伤害他人之事，所以我现在所想做

^① St. Thomas, S. T., I - II, 79, 13.

^② St. Thomas, S. T., I, 79, 13. "Properly speaking, conscience is not a power, but an act. ---But the application of knowledge to something is done by some act. Wherefore from this explanation of the name it is clear that conscience is an act."

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 79, 13.

的事是不应该的。

不过，托马斯虽然论述良心对人的行为起着指导和指控等作用，以及良心好比是人的理智命令和主观法则，但是他也不得不承认，在实际生活中，良心并非正确无误的，良心有时也是会错误的。如前面我们提到，托马斯曾引证恺撒《高卢战争》一书说，过去在日耳曼民族那里并不认为盗窃是坏的。^①对此，托马斯的解释是，良心本身还不是法律，良心只是按照法律来判断行为的好坏，良心犹如审查行为好坏的法官。良心不是人类行为的基本准则，良心只是自然法“知识的应用”，所以“严格说来，良知不是能力，而是行为”。

可是，紧接着托马斯又强调，良心无论是正确或错误的，对人始终具有约束力。这就是说，无论如何，人们离不开良心的制约。人们都要听从良心的指导，否则自己会感到犯了罪。“所以，应当承认，所有良心，无论是正确的或者是错误的，无论是倾向于恶或者是坚持公正，都具有约束力。因而，无论如何，不可做违背良心的事，否则就是犯罪”。良心在人的内心规范着人的行为，良心是人类道德行为的准则。

至于良心有时为何会犯错误，托马斯归咎于人们有意或无意所养成的不良习惯。托马斯说，或是由于贪欲，或是由于无知，或是由于腐败的风俗习惯，或是由于疏忽大意，而逐渐丧失理智，养成不良的习惯，最后导致错误良心的产生。对此，托马斯还评论，如果人们是有意屈从自己的贪欲，或者掉以轻心而疏忽大意，或者迁就腐败的坏习惯，诸如此类而养成错误的良心，以致于做出一些在客观上是罪恶的事，人们就应该对自己的这种行为负伦理责任，反之，如果错误的良心出于无意或无知，则另作别论，不能看作犯罪。

托马斯解释了良心既不是一种能力，又不是良知那样的知识习性，而是一种活动。一般学者都接受上述观点，但是，许多人又偏颇地认为，良心虽然不是理性能力而是活动，但是良心的活动是局限在狭义理性能力范围内，原因是良心的活动含有推理的过程。我们将在下文中证明，托马斯没有提出过良心活动领域限于理性的论断，而且，这种理解并不符合托马斯的实践理性和伦理学原理，导致其错误的一个根本原因就在于：没有认识到托马斯激情思想中特殊理性的独特功能与意义。事实上，在托马斯良心论中，良心的活动向上超出了理性的认知能力，

^① St. Thomas, S. T., I - II, 94, 4.

达到了信仰高度，向下又延伸到了激情，在良知与激情中的特殊理性之间起到了沟通作用。可以说良心活动的完满是由信仰、良知、理性、意志与特殊理性共同完成。激情因参与良心的活动而分有理性；良心因激情的加入，而真正深入到人的灵魂深处并提升人性，另一方面也可能受激情的影响而有所迷失。正因为如此，德性的培养即情感的培养。

第三节 激情分有理性

一、特殊理性

理性与激情的关系问题是托马斯伦理学要解决的关键问题。在本体论方面，托马斯认为理性是人类的高级功能，激情是人的低级功能，而低级功能以高级功能为目的，服从高级功能。但是，激情是否如味觉对热饮的反应一样，与我们的理性无直接关系呢？托马斯认为，存在某些功能使理性和感性意欲相互作用。人的激情是被知性渗透^①（Cognitively Penetrable）的，理性与激情之间存在必然的关联，在某种形式下，理性对激情还会起决定作用，而激情也会影响理性的活动。

在《神学大全》中，有一段被人们广泛引用的关于理性与激情关系的论述。

“愤怒激情与欲望激情以两种方式服从灵魂较高级部分。首先服从理智或理性，第二服从意志。它们在其自身（内在）的活动中服从理性，正如在其它动物中感性意欲本能地被其估量力推动。例如，一只绵羊因估量到狼是其敌人而害怕。但是，如我们在前面已说明，在人这里，估量力被认知力所取代，有些人称其为‘特殊理性’，因为它通过比较联系个别的意向。因此，在人这里，感性意欲本性地被特殊理性推动。但是这同一特殊理性又本性地遵循普遍理性的指挥和推动，因此，在三段论中特殊结论是从普遍命题推出。因此，很明显，普遍理性指挥感性意欲，而感性意欲服从它。但是因为从普遍原则推出特殊结论不是理智的职能，而是理性的职能。因此，与其说激情服从理智，不如说它们服从理性。任何人都能有这样的切身体验，因为通过运用某种普遍的思考，愤怒或害怕或其它类似激情被减弱或激起了。

由激情引起的外在行动，则受意志支配，而在其它动物中，其行动是即刻服

^① Peter King, *Aquinas on the passions, in Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 372.

从于激情的。例如，绵羊因害怕狼而马上逃跑，因为它没有高级的反作用的意欲。与此相反，人没有马上遵循激情而行动，而是等待意志的命令。因为在一组推动能力中存在一个秩序，处在第二位的只能被第一位的推动。所以，除非高级的意欲同意，低级的意欲不足以构成运动的原因。这就是哲学家所说：高级意欲推动低级意欲，就如高级天体推动低级天体，通过这种方式，激情受理性支配。”^①

我们只有结合托马斯的认识论，才能真正理解这段话的意义。

在托马斯认识论中，外感官与内感官共同作用，形成感觉象。有人认为：感觉象是感性认识的终点，理性认识的起点，事实上，作为个别意向存在的感觉象虽然是感性认识的最终成果，但是，感性能力的终点并不在此，感性能力还内在具有沟通理性与感觉象（普遍与特殊）的功能，这一特殊功能由认知力完成，认知力由于其类似理性的功能而被人称为特殊理性。那么，令人费解的是，特殊理性到底只是理性的一种特殊形式，还是具有某种理性功能而又真正属于感性能力呢？托马斯的回答是明确的：“医学学者们为其指定了专门的器官，即人脑的中部。”而对于托马斯来说，理性是没有对应的专门的器官的。托马斯心灵哲学的一个基本主题是：感觉处理特殊，理性处理普遍。所以，特殊理性与普遍理性功能的不同表现为：“特殊理性比较个别意向，普遍理性比较普遍意向。”但是特殊理性的功能是建立在所有其它感性功能基础上，它还有一个独特的推论任务，使普遍概念加入到命题判断中，使单个的命题能够从普遍命题中推出。换言之，特殊理性可以支持单个命题与其它单个命题或普遍命题结合，并得出结论。^②

有了对于特殊理性的认识，我们就可以理解托马斯关于理性与激情的论述了。在非人性的动物中感性和激情的关联是：一个动物只是根据感觉的快乐和不快乐而活动，它必然仅仅根据其感性理解形式而行动。但是一个动物寻找或避免某物，并不仅仅因为在感觉上的适应与不适应。例如，一只绵羊看见一匹接近的狼而逃走，不是因为狼的颜色与形状的难看，而是因为它是一个天敌。同样，一只鸟收集树枝不是因为它感觉好，而是因为它筑巢有用。因此，一个动物拥有某种“意向”是必须的，这是外感官所把握不到的。所以必须承认，把握到的可感

^① St. Thomas, S. T., I, 81, 3.

^② St. Thomas, S. T., I, 81, 3. "Therefore the power by which in other animals is called the natural estimative, in man is called the cogitative, which by some sort of collation discovers these intentions. Wherefore it is also called the particular reason, to which medical men assign a certain particular organ, namely, the middle part of the head: for it compares individual intentions, just as the intellectual reason compares universal intentions."

形式发生了感性的演变。于是，托马斯提出了“估量力”的问题。

动物不仅对出现在其面前的对象的可感形式有反映，它们还对这个对象是有用或无用、有害或无害有反映，而这些不是对象的固有可感形式。绵羊看见狼后逃走，鸟为筑巢而收集树枝，绵羊与鸟的行为不能仅仅根据狼或树枝的可感形式解释，而需要从联系可感形式的“意向”出发。我们需要假定一个功能来得到这些非可感的特性，这一功能即估量力。我们从这里可以看到感性与激情的关联：当一只绵羊通过估量力从狼那里得到了敌人的意向，它就会有恐惧的激情，这是绵羊逃走的最近的原因和解释。也就是说，动物通过估量力将可感对象纳入到了激情的形式对象中，而估量力来自于动物的本能。

在人这里情况更加复杂。虽然可感知形式对于人与动物是没有本质差别的，因为它们都是从相近的外感官转化而来。但是在意向方面却有差异，因为其它动物得到这种意向只是通过一种自然本能，反之，人是通过一种比较和联系。所以在其它动物处被称为自然估量力的能力，在人这里被特殊理性取代，它是通过某种比较并与理性的联系来揭示这种意向。

特殊理性通过比较联系“意向”，更准确地说，它通过比较联系单个意向，正如理智功能中的理性通过比较联系普遍意向一样，这个功能是理性与激情之间的中介。在其它动物中感性意欲被估量力所推动，例如，一只绵羊估量到狼的敌意而害怕，但是在人身上特殊理性取代了估量力，它通过比较联系着单个的意向，因此，人的感性意欲倾向于被它推动。而特殊理性自身又有被普遍理性所推动和指导自然倾向。单个的结论于是通过逻辑从普遍命题中推论而来。所以很明显，普遍理性命令感性意欲，感性意欲接受理性的支配。因为从普遍原则推出个别结论不是纯粹理智而是理性的工作，所以，托马斯认为感性意欲与其说是遵循理智，不如说是遵循理性。我们从前面分析托马斯的认识论知道，思辨理性认识个别事物需要回到感觉象，同理，实践理性推出个别结论也离不开感觉象，它们回到感觉象的过程是通过特殊理性来完成。

通过上面的分析，我们对于良知、良心与理智、理性和特殊理性在道德判断中的关系就有了一个基本了解。下面的推理可以为我们提供一个直观的例证：

良知：应该保护珍稀动物（大前提，与理智对应）

良心：a、理性（普遍概念推理）：应该保护珍稀动物（大前提），藏羚羊是珍稀动物（小前提），应该保护藏羚羊（结论）。

b、特殊理性（从普遍到个别）：应该保护藏羚羊（大前提），这是一只藏羚羊（小前提），应该保护这只藏羚羊（个别结论）。

所以，既然良心是将良知应用于个别事物的活动，而理性在道德实践中推出个别结论需要特殊理性的配合，因此，良心的活动也就必然向下延伸到了激情，良心的推理活动过程包含了理性和特殊理性双重的推理活动，也就是说，良心的活动涵盖了理性、意志和激情。离开了特殊理性，良心就不能落实到个别事物，离开了激情，意志无法进行现实的活动。正如托马斯所说：“在我们的灵魂中，认知的能力如果不通过欲望的能力这个中介，就不会展开运动；意志如果不通过激情这个中介，也不会展开运动。”^①“缺乏激情的意志的活动是不完美的。因此，没有激情也是一种恶。”^②

通过特殊理性，理性临在于感觉象，将个别的感觉象提升到意识层次，这是托马斯解释感性分有理性的内在心理机制。而感觉象是激情的形式对象，形式对象界定激情，所以，激情亦分有理性。其结果是，理性照亮并完善激情，激情服从理性成为其内在具有的自然倾向，这种服从不同于身体对理性的盲目服从，我们可以形象地比喻为，由于激情是理性化的激情，理性与激情之间通过进行“内在的对话”，使激情对理性的服从是心悦诚服的主动行为。

虽然激情的理性化是人之为人的必然，但是，从本质上说，激情是非理性的感性意欲，所以，一方面，激情分有理性，能够主动服从理性，另一方面，激情也会与理性不一致，甚至反对理性，与理性发生激烈冲突。接下来，我们将分析激情反对理性的内在动因。

二、想象力的双重运作

托马斯在分析激情因分有理性而服从于理性的同时，列举出其他人的反对意见：某物服从某物就不会反对它，但是激情反对理性，如《罗马书 7.5》中说：“肉体中另有一律与心中的律交战。”因此激情不服从理性。

^① St. Thomas, S. T., I, 20, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 158, 8 & 58, 3.

托马斯通过引用亚里士多德《政治学》的观点开始自己的反驳：“如哲学家所说：‘我们发现在动物中有一个专制原则和一个政治原则，灵魂支配身体是通过专制力，但是理智支配欲望是通过政治能力。’主人支配其奴隶是一种专制力，奴隶没有任何权力来反对主人的命令，因为他们自身一无所有。但是所谓政治力，是指受支配的是自由主体，自由主体虽然从属于支配者的管理，然而，他们自身也拥有一些东西，通过这些他们可以反对统治者的命令。所以，灵魂对身体的支配是一种专制，因为身体的部分在任何情况下都不能反对灵魂的指挥，当灵魂命令手和脚和其它部分时，它们本能地被自主运动所推动，而且是马上被推动。但是理智或理性支配激情是一种政治力，因为感性意欲自身有一些东西，通过这些因素可以反对理性的命令。因为就其它动物来说，感性意欲在本性上不仅被估量力推动，而且被想象和感觉推动。在人身上估量力被受普遍理性指挥的认知力取代，所以，感性意欲在本性上不仅被认知力推动，而且被想象和感觉推动。所以我们能经验到激情确实反对理性，因为我们感觉或想象某物是快乐的，但是却是理性禁止的；或者感觉或想象某事不快乐，而理性却命令去做。但是，从激情在某些事上反对理性并不能得出激情不服从理性的结论。”^①

托马斯回答的思想核心就在于：人的激情不仅被特殊理性推动，而且还被想象与感觉推动。也就是说，由于有了特殊理性，激情具有服从理性的自然倾向；但是，激情又被想象和感觉推动，想象和感觉似乎不受理性支配。其中，感觉不受理性支配是不难理解的，因为，感觉来自于外感官，而“外感官要求现实的外在可感事物，通过它们外感官的功能被实现，而外物的出现是不受理性支配的。”但是，想象作为内感官，对激情的推动具有双重的作用，我们可以明显看出托马斯对亚里士多德的借鉴。

亚里士多德在《论灵魂》中指出^②：导致行动的一个重要因素是欲望，与它紧密相连的是想象。欲望一方面作为行动的推动力，另一方面则被所欲之物推动，想象则为欲望提供有关所欲之物的映像或快感。亚里士多德把欲望分为理性欲望与非理性欲望两种，把想象分为“思虑”的想象与“感性”的想象两种。而欲望

^① St.Thomas,S.T., I ,81,3. " But the intellect or reason is said to rule the irascible and concupiscible by a politic power; because the sensitive appetite has something of its own, by virtue whereof it can resist the commands of reason. For the sensitive appetite is naturally moved, not only by the estimative power in other animals, and in man by the cogitative power which the universal reason guides, but also by the imagination and sense."

^② 亚里士多德：《论灵魂》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第85-87页。

与想象的配合至少可以呈现下列的三种组合：a、兽性的组合即无理性的嗜欲强烈的掩盖了理性，配合着感性的想象，产生兽行。b、凡人的组合即理性的意欲与非理性的嗜欲彼此交战，配合着思虑与感性两种想象的交替运用，而开出两个主要路向：1、人可以在交战中让理性欲望获胜，于是他向节制迈进一步，日后愈发容易走成德之路。2、人也可以在交战中让非理性的嗜欲获胜，以致他向“不节制”迈进，以后愈来愈容易放肆纵欲。c、圣贤的组合是非理性之嗜欲与感性想象已被驯服，而道德理性之高尚欲望可稳固地作主导，配合着思虑的想象，常向绝对的善开放，而表现为圣行。

托马斯对想象作用的解释更加系统清晰。在托马斯感性认识中，统合力以客观事物为依据归纳各种经验印象，想象则使经验印象与客观事物相分离，然后加以新的组合，形成感觉象。托马斯有时候将想象与感觉象二者通用，因为想象与感觉象是分不开的。既然想象的作用是形成感觉象，而感觉象是感性意欲的形式对象，对象推动并界定激情，所以，也可以说想象推动激情。托马斯区分了想象推动激情有两种方式：第一，想象力在自然状态下处理外感官与统合力提供的感觉形式，形成感觉象，感性意欲自然地被感觉象推动，这一过程没有理性的直接参与，用马里坦的话说，是一种“前意识”状态，是无底深渊，在黑暗中微光稀露。在此情况下，就可能出现“感觉或想象某物是快乐的，但是却是理性禁止的；或者感觉或想象某事不快乐，而理性却命令去做。”我们可以经验到激情反对理性，但是，却不能得出激情不服从理性的结论。因为，第二，想象的理性化状态。托马斯认为与外感官不同，“内在的能力，不论是意欲还是认知，它们是受理性命令支配的，理性不仅能激起或减弱意欲能力的影响，而且能形成想象的感觉象。”^①理性也能形成感觉象，通过主动刻意的想象控制自己的情感，这种理性的心理活动在我们的经验中并不陌生。例如，演讲者为克服自己的过度紧张，而将演讲想象为好友间的倾心交谈。

总之，人的认知功能本质上与感性意欲相联，为其提供形式对象，理性影响激情是通过特殊理性和想象，激情的认知渗透依赖于特殊理性和想象力的中间活

^① St.Thomas, S.T., I ,79,2. “ The exterior senses require for action exterior sensible things, whereby they are affected, and the presence of which is not ruled by reason. But the interior powers, both appetitive and apprehensive, do not require exterior things. Therefore they are subject to the command of reason, which can not only incite or modify the affections of the appetitive power, but can also form the phantasms of the imagination.”

动。

与此同时，托马斯解释了激情反对理性的两个主要理由：1、激情的被动性。因为激情是被对象决定的感性意欲。其对象来自于感性认识，人的感性认识受外在环境支配，而外在环境不受理性控制。2、想象过程的自然状态，从外感官到形成感觉象，处于前意识阶段，有其自然本性的一面，并不总是与理性保持一致。但是，托马斯强调，我们经验到激情反对理性，并不能得出激情不服从理性的结论。因为，激情是人的自主行为。理性、意志对激情的支配是一种“政治控制”。

三、理性、意志对激情的“政治控制”

理性、意志对激情的支配不同于对肉体的支配，其原因就在于激情对理性的分有。理性、意志与激情之间有一种内在的“对话”关系，激情既可以服从又可以反对理性与意志，而且，即使服从，它也还保持相当的自主性。所以，托马斯指出：激情是人的自主行为。当然，对托马斯来说，自主即意味着理性，而非动物意义上的随性，动物恰好是受自然本能支配，是不自主的，只有理性可以赋予人选择的自由。^①列那尔在《论人的哲学》中，专门讨论了理性、意志与激情相互影响的不同形式。该书指出理性和意志对激情的支配不是直接的，而是通过改变“感觉象”而间接改变激情。同样，激情对理性与意志的影响也是通过改变感觉象完成。^②这一观点可以说是把握住了托马斯激情思想的关键。

1、改变感觉象即改变激情

我们知道理性不回到感觉象就无法现实地活动，而理性通过回归，将感觉象带入意识中，并通过理性光照修正和完善了感觉象，这一完善感觉象的过程就是改变激情的过程。例如，古时候的中东，当人们怀着对水的渴望打井时，发现到处冒出黑水，认为是上帝的惩罚，心中无比悲凉，后来，当人们发现黑水其实贵如黄金时，转为欣喜万分，但是，在经历了持续不断的战争掠夺后，就变成爱恨交织了。正是在这个意义上，托马斯指出：“任何人都能有这样的切身体验，因为通过运用某种普遍的思考，愤怒或害怕或其它类似激情被减弱或激起了。”这是理性改变激情的一般形式。在特殊情况下，理性还可以选择、激励自己认为适

^① St. Thomas, S. T., I - II, 26, 1.

^② Henry Renard, S.J., *The Philosophy of Man*, The Bruce Publishing Company, 1956, p. 221.

宜的激情，因为理性可以直接通过想象构成自己需要的感觉象，从而，以一种比较积极的方式改变并支配激情。当然，这些活动的完成离不开特殊理性的配合。现代“詹姆士-兰格情绪理论”为我们提供了一个实用的忠告：按照你想要感受的方式去行动。“用口哨壮胆，决不只是修辞手段。另一方面，如果整天愁眉苦脸、唉声叹气、对任何事情都用沮丧的声调来回答，你的忧郁就会持续下去。正如所有经历过的人都知道的那样，在道德教育中，没有比这宝贵的教训了：如果要克服我们自身原有的情绪倾向，我们就必须先考察我们所有原有的，与这些情绪相反的那些情绪倾向，并按照它们的外部动作勉强去做，而且要冷淡无表情般去做。持之以恒终会成功，乖戾或抑郁会逐渐消失，真正的欢乐和善就会来取而代之。(James, 1890, vol. 2, p. 463)”^①托马斯的改变“感觉象”思想则解释了这种实用行为方式的内在心理机制。

2、理性选择外部环境

激情是灵魂的被动潜能，是被对象决定的感性意欲。与亚里士多德一样，托马斯认为，“在现实中，大部分人追随自己的激情的推动，……只有少数智者用理性节制激情”^②“对于人来说，不去认识邪恶的事情要更好一些。这是因为，首先，既然我们不可能同时理解许多事情，对于邪恶事情的认识也会妨碍我们认识那些善良高贵的事物；其次，有关恶的看法有时候会驱使我们的意志走上恶的歧途。”^③所以，对于一般人来说，外部环境是相当重要的，因为是外部环境提供了激情的形式对象。托马斯认为人们应该理性地选择所处的外在环境，多接触一些善的东西，少接触或者尽量避免接触恶的东西。正如中国古代“孟母三迁”的深意。他还认为身体的状况和敏感度影响人的自然倾向，并有专门文章探讨通过控制身体的方法影响激情，例如，他指出通过洗澡和睡觉可以减轻悲伤。

3、意志支配激情的外在行为

在很大程度上，激情也影响理性和意志，这种影响不是直接的，也就是说，不是理性和意志的动因。激情通过使感觉象染上自己的偏见或“颜色”，而感觉

^① B·R·赫根汉：《心理学史导论》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第509页。

^② 托马斯·阿奎那：《驳异大全》卷三，吕穆迪译述，台中：光启出版社，1965年，第154页。

^③ St. Thomas, S. T., I, 22, 3.

象是生成理解意象的工具。理智作出判断，再把这个理解意象提供给意志。很显然，这种判断受到了激情的影响。人们往往会由于感性欲望中某种激情的影响而改变自己的状态，并由此改变自己与他物的关系。例如，当一个人愤怒时对他来说是好的东西，当他安静下来时也许就不是好的了。所以，人的激情也会相应地影响理性和意志，并从而影响人的外在行为。但是，从根本上来讲，即使激情反对理性和意志，意志仍然可以通过控制激情的外在行为而控制激情。因为，对于人的外在行为来说，理性是第一位的推动力，激情是次一级的推动力。而次一级动力的又只能被第一级的推动。所以，意志的同意，对于激情的活动来说是必须的。“例如，绵羊因害怕狼而马上逃跑，因为它没有高级的反作用的意欲。与此相反，人没有马上遵循激情而行动，而是等待意志的命令。”如果激情完全淹没了理性与意志，此时的活动，托马斯认为与动物无异，称不上是“行为”。在某些情况下，激情做了违背理性的事情，是由于意志放纵了对激情的控制，但是，放纵激情也是意志同意的行为，人应该为此承担责任。

我们前面说过，良心能够给那些按照自己的本性及目的做好事的人以喜悦和欣慰，而使那些违反自己本性而做坏事的人感到不安和内疚。而且，良心因激情的加入，而真正深入到人的灵魂深处并提升人性，另一方面也可能受激情的影响而有所迷失。如托马斯所说：“如果人们是有意屈从自己的贪欲，或者掉以轻心而疏忽大意，或者迁就腐败的坏习惯，诸如此类而养成错误的良心，以致于做出一些在客观上是罪恶的事，人们就应该对自己的这种行为负伦理责任。”^①托马斯关于理性、意志对激情的“政治控制”思想的意义就在于此。我们对自己激情的行为负有伦理责任。因此，德性教育即情感教育，情感教育须教育与养成并重。

托马斯的理性化激情思想既不同于古希腊的理性主义传统，主张理性压制激情；又不同于当代的非理性思想，过度张扬人的激情，使之成为一种矫情。作为一个折中，托马斯主张激情既不是单纯属于理性，也不单独属于非理性，而是理性和非理性的统一，这种统一有着本体论和认识论的基础。在托马斯的激情论中，既有理性向感性下降的一面，又有感性向理性上升的一面。理性、意志和激情的统一符合真正的人性，虽然这种统一永远达不到完善的境界，但是仍然应该并且值得我们去向往和追求。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 94, 4.

小结：抽象的意志与具体的激情

为准确把握激情理性化的思想内涵，我们还必须了解激情与意志的深层关系。在本质上说，意志与激情是抽象与具体，普遍与特殊的关系。

托马斯将意志定义为理性的意欲，其对象是普遍、抽象、非物质性的善，这一定义的结果使意志的自由成为一种抽象的自由，“一种免于犯错和不幸的自由。”^①这种自由已经不同于奥古斯丁的意志自由思想。奥古斯丁的自由意志学说在善与恶、灵与肉之间存在巨大的张力，这种张力在托马斯的意志自由思想中被消解，然后，又在其激情思想中产生。

所以，托马斯基于理性的意志自由选择似乎不是真正的自由意志，托马斯真正的自由意志思想存在于激情学说中，激情因分有理性，具有了理性选择的自由，可以服从理性的支配，同时，激情根据其自然本性也被想象与感觉所推动，因而可以反对理性。我们可以说，奥古斯丁意义上的意志自由思想，在托马斯的意志学说中是缺乏的，但是在其激情思想中却完整地反映出来。

所以，托马斯完整的意志学说应该是意志与激情的结合。具体分析如下：

托马斯认为，人的行为有两个本原：认识与意欲，由于人的认识分为感性认识与理性认识，所以，意欲就分为感性意欲与理性意欲，也就是激情与意志。由于感性认识的对象是具体的、个别的、物质性的，故激情倾向于具体、个别、物质性的善。反之，理性认识的对象是抽象的、普遍的、非物质的，故所提供的善也是普遍的善，意志以普遍善为追求的目的。这就是托马斯对意志与激情的基本界定。对于这一区分所面临的困难，托马斯本人已经有了相当的认识。在《神学大全》关于“总论意欲能力”中，托马斯列举了一个反对意见：“理性认识普遍，感性认识个别，这就是理性认识与感性认识的区别。但是，这个区别不适用于灵魂的意欲部分。因为任何意欲都是灵魂倾向于外在事物的意向，而外在事物都是个别的事物，如此看来，任何意欲的活动都是关系到个别事物。所以理性意欲与感性意欲之间没有区别。”应该说这一反驳意见抓住了问题的根本。我们再来看托马斯的回答。托马斯指出，“意志是欲求非物质的善的能力，因此，虽然意志倾向的是外在于灵魂的个别事物，但是它依据的是它们的普遍性的方面，例如

^① St. Thomas S. T., I - II, 83, 2. "Man is said to have lost free-will by falling into sin, not as to natural liberty, which is freedom from coercion, but as regards freedom from fault and unhappiness."

欲求某物是因为它的善。因此，亚里士多德在《修辞术》中说，恨能够适合于普遍，例如当我们说：‘我恨所有类型的强盗’时，同理，通过理性意欲我们能欲求非物质的善。这些善不是感性认识提供的，例如知识，德行以及诸如此类。”

①我们从托马斯的回答里见到了西方式的“白马非马”论，但这显然是诡辩，正如我们到商场去买苹果，却拒绝售货员递给我们的苹果，理由是我们要的是苹果而不是这一个苹果。其实，问题的关键在于，托马斯没有正确地处理普遍与特殊的辩证关系。他对二者作了区分，这本身没错，但是，他却将逻辑区分实体化，这样就把它割裂开来，不能正确把握住二者的内在联系。这种割裂使托马斯的意志自由思想失去了内在的张力，成为一种贫乏的自由。

首先，托马斯指出：人拥有自由的选择，不然的话，劝告、激励、命运、禁止、奖赏、惩罚等等都会变得毫无意义。②而自由在根本上是以意志作为主体，而以理性为原因。因为意志之所以能够自由地趋向于各种各样的对象，正是由于理性拥有各种各样有关善的观念。

托马斯认为：“理性意欲是灵魂的一个能力，而这同一个能力又有两种不同的活动，那就是意志与自由选择。分别对应于理性能力中理智与理性的活动。理智是理解把握真理的活动，其中没有比较，而理性是推理比较的活动，即从已有的知识出发到另一个东西的活动，所以意志趋向目的，而自由选择是为了另外的目的而欲求某一目的，即选择的指向工具或手段。”③

从目的的角度来说，则意志必然与最终目的相符合，所以意志对至善的欲求是必然的。而且属于内在的必然，绝对的必然。托马斯引用亚里士多德的观点：人人愿意善、人人追求幸福，乃是最基本的和最现实的“人性行为”。人之倾向于善，并非人能够自由选择，而完全出于人自己的本性。所以，人的意志之希望善，既是自然的，又是必然的。换言之，善是意志的固有对象。

可是，托马斯也注意到，虽然人人都愿意善，并以获得善为幸福，然而人们所愿意善的具体对象不尽然一致，“有些人追求财富，把财富作为善；有些人追

① St. Thomas, S. T., I - II, 80, 2. "The intellectual appetite, though it tends to individual things which exist outside the soul, yet tends to them as standing under the universal; as when it desires something because it is good. Wherefore the Philosopher says (Rhetoric. ii, 4) that hatred can regard a universal, as when 'we hate every kind of thief.' In the same way by the intellectual appetite we may desire the immaterial good, which is not apprehended by sense, such as knowledge, virtue, and such like."

② St. Thomas, S. T., I, 83, 1.

③ St. Thomas, S. T., I, 83, 4.

求快乐；另有一些人追求其他别的东西等等，不一而足”。^①对此，托马斯解释说，尽管各不相同乃至千差万别，然而人们都是在善的名义下愿意的和追求的，这就是说，或者由于客观对象本身是善的，或者由于人们主观认为是善的，人们才会愿意和追求。所以，人们无论愿意什么和追求什么，不是由于认识其本身是善的，便是至少由于认为是善的。人的本性倾向于善，或者说，人天生具有倾向于善的意志。接着，托马斯又根据其世界万物无不具有各自的目的的论点继续推论说，人的意志不仅必然倾向于一般的善和以实现一般的善为目的，而且又必须倾向于最高的善即至善和以实现至善为最终目的。

为了肯定上帝赋予人们倾向于善的自然本性，他提出过这样的假定：既然上帝创造人类时规定了这样的人的本性，则决不可能再使人们具有一种不可抗拒的性质去追求一个不存在的善，或者一个无法得到的善，否则岂不是自相矛盾。所以，人们必然追求上帝这个至善为最终目的。^②

而从手段或工具的角度来说，意志有选择的自由。人们不是出于必然地进行选择。因为人们可以意欲、也可以不意欲，可以意欲这个东西，也可以意欲那个东西，可以开展行动、也可以不开展行动，可以开展这种行动、也可以开展那种行动；而他们这样做的原因，便根植于理性的能力之中。因为意志能够趋向于被理性理解为善的任何东西，而理性对于各种特殊性的事物是否是善的、在哪些方面是善的，往往会形成不同的判断。^③

但是，事实上托马斯界定，自由选择“并不是一种免于强制的自然的自由，而是免于犯错和不幸的自由”。“意志只有选择善才是自由，若选择恶则只会弱化意志，使其成为罪恶的奴隶，而不得自由。”

由于托马斯将意志定义为理性意欲，并将意志的自由选择理解为亚里士多德意义上的一种理性欲望的活动，即以至善为目的，将众多相对的善视为达到至善的工具，通过理性权衡而在它们之中作出选择。显然，这种“工具性”的自由选择不是奥古斯丁所谓的意志自由，奥古斯丁认为，伦理的恶起源于人的意志，根据不完善事物服从较完善事物的原则，上帝、灵魂与肉体三者的秩序应该是肉体服从灵魂、灵魂服从上帝。然而，由于意志自由是灵魂的禀性，灵魂可以作出服

^① St. Thomas, S. T., I - II, 1, 7.

^② St. Thomas, S. T., I, 6, 2 ; St. Thomas, S. T., I - II, 1, 2.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 13, 6.

从或违背这一秩序的自由选择，伦理的恶在于秩序的颠倒，“当意志背离了不变的和共同的善，追求个人的善，即外在于自身、低于自身的善，他便在犯罪。”灵魂的本性是追求比自身更高的完善性。如果反其道而行之，趋向较低的身体的完善性，沉溺于官能享受和肉体快乐，那就是恶。如果，“罪是出自纯然的无知或虚弱，那么，其严重性自然就大为减轻；但当一种对上帝所要的秩序予以明知故犯地拒绝和否定时，罪就成为对上帝的轻蔑。”^①奥古斯丁的自由意志所犯的罪主要属于后一种。

托马斯意志的自由抉择只不过是一种理性审慎的自由，从本性上是不可能选择恶的。既然托马斯的意志自由是必然指向善的自由，那么它如何解释人的行为中的恶呢？只有一个原因，所有的恶都来自错误的理性，源于灵魂的无知，这样就回到了苏格拉底“有知识的人不会犯罪”的论点。

但是，事实上，人是会故意作恶的。“我们欲求的善我不做，而我所不欲的恶，我却偏偏去做。”（《罗马书 8.19》）托马斯就只能解释为人的意志的软弱，意志成为“被奴隶牵着走的主人”，这与托马斯关于理性与意志在灵魂中扮演的支配者和父亲的形象似乎是矛盾的。正如黑格尔所说：“意志自由不是抽象自由，抽象自由是通过特殊性、规定性的绝对否定而抽象出来的，绝对可能性。它摆脱一切东西，包括直接存在的本性和冲动、需要和欲望，所以是纯无规定性的，是彻底无规定性的无限性。它追求纯理论上的空虚的自由和现实中抽象的观念，所以它产生的是理智的自由、否定的自由，或者说，它不是没有规定性，成为抽象的东西，便构成了它的规定性。抽象的自由源于意志与思维的分离，或者意志的纯反思、纯思维，即抽象理智，是片面、有限、残缺的自由，在实践中往往表现为政治狂热或宗教狂热。”^②

对于善与恶的“基本抉择”的自由存在于托马斯的激情思想中。激情既可以遵循理性和意志而为善，因为它有特殊理性；激情也可以反对理性和意志，而为恶，因为它还受到想象与感觉的推动。在人的灵魂中，奥古斯丁的善恶对立是感性意欲与理性意欲的对立，托马斯的对立则是服从理性的感性意欲与反对理性的感性意欲的对立。应该说，如果将托马斯的激情思想作为广义上的自由意志学说，就比奥古斯丁的自由意志思想更符合人性。

^① 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，台北：国立编译局，2001年，第307页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1961年，第25页。

托马斯在处理意志与激情关系时，类比着认识论中的理性认识与感性认识。理性认识源于感觉经验，理性如果要认识个别事物必须回到感觉象，所以意志的现实活动也必须以激情为中介推动肉体器官，人性行为是意志与激情共同完成。这是托马斯思想中合理性的一面，可惜，托马斯并没有将这些原则贯彻到底。出于神学的目的，托马斯又认为理解活动和意志活动不需要肉体器官，上帝和天使没有肉体，也就没有激情，所以，理性的思考和意志的选择活动可以没有激情的参与。这样托马斯最终割裂了意志与激情的内在统一，不过这种割裂的后果并不全然是消极的，相反，它使托马斯的激情思想在某种程度上得以摆脱神学的束缚，成为对激情真正人性的考察，形成人学化的激情思想。因此，他的思想的影响也就具有了两面性，其意志学说成为基督宗教神学伦理学的正统，而其激情思想却成为后世的人本主义情感思想的重要理论渊源。

第四章 激情理性化的伦理学意义

伦理行为是一种人性行为，而理性是人性行为的原则。人的激情因分有理性，成为一种理性化的意欲能力，其活动具有了某种程度的自由，并因而成为伦理德行的主体。托马斯认为，在人的四种基本德行中，智德和义德的主体是理性与意志，而勇德和节德的主体分别是愤怒激情和欲望激情。

第一节 理性化激情是一种伦理行为

一、伦理行为是一种人性行为

1. 人性行为与人的行为

迈肯尼认为，托马斯伦理学的关键在于人性行为的概念。^①人性行为是伦理哲学的主要研究对象，亦即质料对象，而人性行为的是非善恶性质则是伦理哲学的形式对象。托马斯认为，人所发出的行为可区分为人性行为及人的行为，而人性行为又包括内在行为及外在行为两种。^②

所谓“人性行为”，是指人在理智的指引下由意志所实现的活动。托马斯分析说，与无意识的“人的行为”相比，“人性行为”意味着“人是其自身活动的主人。而人之为自身活动的主人，乃是由于理智和意志”。所以，“人性行为”是经由理性判断和意志决定的自由意志的理性活动，换言之，“人性行为”是由人的理智认出目的并由意志自由抉择而实现的活动。而且，“人性行为”是有所对象的，不是抽象的，而是具体的。它注意到是否符合善和是否达到目的。因而，它有道德和不道德之分，它属于伦理范围。

为了强调这个专门术语“人性行为”的道德性，不与非伦理的“人的行为”相混淆，他曾提醒人们注意，并非人所产生的一切活动都是“人性行为”，也不

^① R McInerney, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, the Catholic University of America Press, 1992, p. 1.

^② St. Thomas, S.T., I - II, 1, 1. "Of actions done by man those alone are properly called 'human,' which are proper to man as man. Now man differs from irrational animals in this, that he is master of his actions. Now man is master of his actions through his reason and will; Therefore those actions are properly called human which proceed from a deliberate will. And if any other actions are found in man, they can be called actions 'of a man,' but not properly 'human' actions, since they are not proper to man as man."

是人所产生的一切活动都是伦理行为。比如有一些行为，虽不是发自人的自由意志，却是由人而来，以人为原因的行为，托马斯认为，我们可以称之为人的行为，但是它们不是属于人之为人的行为。这主要指自然的、无意识的、本能的活动，诸如新陈代谢、生长发育、反射行为及一些生理现象等。这些人的行为，不是人们主观意识的自主选择，是未经大脑思考过的无目的性的行为，虽然这些活动也是满足人们生存需要，符合人的本性要求，但不由理性发出，属于非理性的行为，而非伦理范畴的中性行为。托马斯举例说：如果一个行为不是来自于审慎理性的……比如摸一下胡须，动一下手或脚，确切地说这样的行为不是伦理的或人性的……它是中性的。^①

人性行为则是适于人之为人的行为，是由理智认识到一个目的，然后由意志去趋向的自由行为，属于伦理范围，而为伦理行为。托马斯因此主张：伦理行为和人性行为是一样的。此即是说，任何时候，伦理行为和人性行为二词是可以互相取代、互换的。^②

所以，伦理学要讨论的是人类活动中的“人性行为”。

2. 人性行为的构成

人性行为是指由理性认出一个目的，由意志出发的自由行为。换言之，理性认识和意志同意就是组成人性行为的两个基本因素。“理性是思想的官能，根植于人的灵性中，以存有为本身特有认识对象。虽然理性属于精神性并以精神性事物为目的，但它却必须系于感觉功能及物质事物，以便导出它的初步概念，并藉着类比而达到认识精神性及超感觉事物的层次”，^③托马斯认为“真理首先存在于理性中，次要地才是在事物内，这是根据事物与其原理，及理性的关系”。^④即指出理性之功能及目的。

在人性行为中，常以理性对某种“善”的发现为起点，并把善指示给意志，意志便发出一种“意愿”。如果理性经评估认为有获得的可能，便再通知意志，由其对善发出“意向”。接着理性进行第三阶段对善的价值和获得它所用的方法

^① St. Thomas, S. T., I - II, 18, 9.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 1, 3.

^③ 布鲁格编著：《西洋哲学辞典》，项退结编译，台北：华香园出版社，1992，第177页。

^④ St. Thomas, S. T., I - II, 16, 1.

加以“考虑”且随即完成判断。并通知意志对理性的判断做取舍的决定，如果意志对理性的判断“同意”并在方法上做了“选择”之后，理性则进行“发布命令”的动作要求意志将选择付诸实行，最后理性见到目的的达成，而意志则享受它的成果。综合以上的心理过程，我们可以了解一个人性行为的组合和完成，均需经过理性和意志六个步骤。理性步骤包括：（一）对“善”的发现，（二）对“善”获得可能性的评估，（三）对“善”价值及获得它所用方法的考虑，（四）最后的判断，（五）发布命令，（六）目的达成；至于意志的步骤则包括：（一）对“善”发出向善的“意愿”，（二）对善再发出“意向”，（三）对理性判断“同意”。（四）在方法上做“选择”，（五）回应理性发出的命令，采取行动，（六）享受成果。显而易见地，意志的每个步骤皆跟随理性而生，或以广泛的愿望鼓励理性对善之获得的可能性加以评估，如托马斯所说：“意志发出‘意向’首要而且原则地朝目的而动；因此一位建筑师或任何有权威的人，乃是指依其命令推动他者朝向他所计划者。由于意志推动所有其他灵魂的力量朝向目的。因此，应该说意向是意志行动，这是显而易见。”^①因为“意向”属于意志行动，就如“意志推动所有其他灵魂力量朝向目的的一般”。^②但是，“意向”所掌握的“目的”，可以是真正终点，也可以是一个中途点，因此虽然“意向经常与目的有关，但不经常是最终的目的”。因此，当理性对善的价值和获得它的方法考虑时，“仅是对方法的探究”，理性的考虑不可能针对目的，因为目的是现实事物的原则，但是对“原则是不能有疑问的，并且必须在每个探究中被假设”，^③否则理性考虑无法进行。“又理性的考虑不针对普遍的真理知识，而与偶然的个别事物有关”，也就是对个别状况或环境需加以探究，因此正确的说，“考虑是对我们所做之事”。但不包括由“技艺所产生的工作”和“无关痛痒的小细节”，“虽然它们也导向目的”。理性的判断是认识的核心行动，它使认识圆满实现并使概念内容与认识到的善发生关系，并且肯定（或否定）它。

意志作用中“同意”“与感觉应用到某物有关”，^④意志行动中的“同意”主要对理性判断所得之肯定（或否定）行使主体对此对象的感觉，它要求与普遍知识分开的直接认知，因此我们可以将“同意”视为：“欲求力量的行为”，是事物

^① St. Thomas, S. T., I - II, 12, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 9, 1.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 14, 2.

^④ St. Thomas, S. T., I - II, 15, 1.

本身的倾向,也是对事物欲求力量的应用。“‘同意’属于推动这欲求的主体力量”,是理智对最终目的获得的考虑后,将此“欲求活动应用到判断,而判断是考虑的结果”。“选择”在人的行为中,是当“考虑”完成时的渴望,托马斯指出“对方法的渴望就是选择”,但是,“选择”依据最好最优先的原则,在数种方法中“考虑”并斟酌“同意”后决定其中之一,但是,如果只有一个方法被赞成时,“同意”和“选择”是没有差异的。^①理性完成价值评估,方法考虑和判断,而意志以灵魂的力量追随理性,为了完成人的行为,使行为实现,理性必须发布命令使目的达成,而意志则要承接要求,“将‘考虑’的决定,即理性的判断”,在选择中以最优先的原则显示其正确的运用,于是意志行为执行了理性的命令,完成行为使其符合人性,并享受成果。

二、激情是人性行为

人性行为是以人为主人的行为,而人是因为理性和意志而成为行为的主人。人性行为的主要特征是一种“理性的活动”。“理性的活动”一词被运用到许多活动中,这种运用不是在“单义”上,而是在“类比”的意义上。因为,从首要的意义上说,理性的活动是灵魂的理性功能自身的活动。这种活动被分为理论理性和实践理性的活动。其次,我们说许多活动是理性的并不是因为它们自身是理性的活动,而是因为它们是在理性支配下灵魂的其他功能的的活动,是“分有”意义上的理性的活动。因此,我们的情感在理性支配下能够成为人性的、理性的行为。“托马斯将德性定义为使拥有的人善并使其行为善。而意欲的对象是善,因此,似乎矛盾的是,在分有意义上的理性的活动(比如理性的情感)才是最主要意义上的德性。相反,思辨理性的德性只是在一个延伸和缩小的意义上被称为德性。例如我们称某人是一个好科学家,不是表扬他是一个好人。如果科学是一种德性,它也不是伦理德性。”^②所以,伦理德性是人的欲望部分的完善,是使人的欲望按照正直理性而活动的习惯。^③所以,伦理德性离不开作为人性行为的激情。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 15, 3.

^② R. McInerney, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, the Catholic University of America Press, 1992, p. 203.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 58, 3. "A human virtue is habit perfecting a human being so that it acts well. there are two principles of human action, namely intellect or reason and appetite.....Hence any human virtue must be perfective of one or the other of these principles. If it is perfective of speculative or practical intellect so that a person acts well, it is an intellectual virtue; if it is perfective of the appetitive part, it is a moral virtue. "

1. 激情是人的自主行为

只有自主的行为才具有伦理意义。那么，激情是人的自主行为，还是非自主行为，就成为决定激情是否具有伦理意义的一个非常关键的问题。激情是受动潜能：感性意欲由外在原因引起并被对象决定的意向性状态，其本质由其形式对象界定。非人性的动物，由于没有更高级的功能，其活动完全由激情所决定。那么，人与动物有什么差别呢？激情的受动性是否有限度呢？托马斯回答了两个方面异议：第一，激情的受动性使人完全受激情支配；第二，激情是受动的，故激情是非自主的。我们看托马斯是如何驳斥这两个异议的：^①

首先，对于第一异议，托马斯认为，以恐惧为例，恐惧是一种受动状况，但是它并不说明我们被情感经验的反复无常所支配。现在区分两个问题：（1）是否我们的恐惧经验是完全受动的；（2）是否我们在面对偶然经验的恐惧时是完全受动的。前者是当然的，而后者不一定。确实，感性意欲相对于原因是受动的。因为感性意欲是灵魂的一部分或功能之一，我们甚至能说我们整个灵魂相对于偶然的恐惧是受动的。但是限定条件“偶然”是重要的。从感性意欲是受动（相对于外因）的事实，并不能推出整个灵魂相对于其感性意欲的状态是受动的，我们不能说恐惧是使整个灵魂处于某种状态的全部现实原因。例如，如果一个战士的手受伤了，战士手的受伤允许我们说他（作为整体）已经受伤了；但是，说他伤了的手导致其余部分受伤，则是不成立的：他受伤的手不是导致他身体其它部分受伤的原因。同理，激情的受动性并不能推出人作为整体受激情支配。

托马斯结合了两个十分不同的情况：在极少数情况下人完全被激情所控制，而在正常情况下，某种程度的理性和意志控制是存在的，他是这样描述的：激情对人的影响表现为两种情形。^②第一，人没有使用其理性，这种情况发生在该人因极度愤怒和欲求而陷入疯狂时——这时伴随着身体其它部分的失控，因为激情不会发生在没有身体改变的情况下。而这种情况无异于野兽，野兽必然被其激情的冲动控制，它们没有理性和意志。第二，有时理性没有完全被激情排斥，而且保留了理性的自由判断，也保持了某种意志的活动，因此，在某种程度上理性仍

^① Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 368.

^② St. Thomas, S. T., I-II, 10, 3.

然是自由的,没有被激情支配,所以意志的活动也仍然不会必然跟随激情的倾向。

因此,或者人单独被激情所控制;或者意志仍在起作用,此时人不必然跟随激情。托马斯认为,如果激情淹没理性与意志,人就堕入到动物的层次,严格来说,此时人的活动根本不是“行为”,而仅仅是对环境的盲目反应。

然而,更通常的情况是:主体并没有完全被激情控制,而仅仅是伴随着激情,托马斯说“意志赞同某一激情。”在此情况下,“理性没有完全被激情吞没。”^①至少原则上理智部分的功能能够支配行动抵抗激情。当我们解释约翰是因为愤怒而打史密斯时,我们描述了约翰的心理状况。但是,如果约翰没有被愤怒淹没而处于盲目,他可能放弃打史密斯。所以,约翰的行为反映出约翰作出了一个选择,他选择了某种激情。在正常情况下,约翰的愤怒激情不会成为其行为的全部原因,其行为可以受动于其激情,也可以不受动于激情。

第二个异议认为激情是非自主的。事实上是激情是受我们控制的,意志的赞同对于激情是必要的。托马斯赞同这种说法:“一个人不受激情影响时与处于激情状态时会有不同的状况。例如,某人在发怒时认为好的事情,在平静时并不如此认为。”激情影响了我们的行为(即使它没有决定我们的行为),所以我们的行为当处于激情影响下时,并不是完全自主的。关于这个问题,他分析了行为的自主或不自主。他提出了自主行为的两个要求:^②(1)行为的动因内在于主体,(2)主体明知行为的目的。托马斯指出行为的内因不需要是行为的第一因;也许存在一个外因引起了内因的行为(例如激情被环境激起),或者内因的活动自身需要其它高级的活动推动(如激情一般需要意志推动)。内因产生的行为必须有一个目的,目的必须是看起来是某种善(真实的善或者仅仅看起来是善),且该目的作为目的必须是主体明知的,这样的行为是自主的;不具备两者中的任一个条件就是非自主行为;而激情作为行为的一个背景通常是满足这些要求的,所以,激情的受动性并不排斥它是自主行为。约翰打史密斯,他也许会辩护说,只是因为史密斯刺激他发怒。但是,事实上有一个选择参与进来,只不过他的发怒使他的行为减少了责任,他不是单纯地走向史密斯并打他,毕竟,他被激怒了,因而,约翰的愤怒是约翰选择打史密斯的背景之一,约翰的行为不是纯粹的自主行为,就象他在平静时一样。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 10, 3.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 6, 2.

托马斯结合行为所处环境，讨论了不自主行为，这种行为从自身来看，也许是反对其意志的。他讨论了亚里士多德在《尼科马科伦理学》^①中的例子，当一个船长在风暴袭击时下令丢弃货物。严格说来，这个行为是自主行为，因为它满足上述两个条件。丢掉船上的货物，避免遭受更大损失。而是否丢掉货物决定于船长，船长的命令决定了货物的命运。然而，船长的行为又是不自主的行为，也就是说，出于害怕的行为。因为，在其它情况下，或者说排除这种特定的环境，船长就不会丢弃船上的货物，他肯定会保护它们。因此，虽然他的行为是自主的，但是，在某一方面又是不自主的。在这种情况下，人的意志选择了不愿意的事，环境降低了人的自主性。同理，当约翰发怒时，打史密斯看起来不是一个在其它情况下的好主意，但是如果不是史密斯的挑衅，约翰根本不会打史密斯。但是，约翰虽然是受刺激打了史密斯，但是他仍应该为其行为负责。

而且，与愤怒激情不同，欲望激情是单纯的自主行为，没有任何不自主性在其中，因为主体意愿去做的事是在任何其它情况下都会去做的事。^②欲求的对象在所有情况下都会被选择。所以激情的受动性既不能推出人的行为完全受激情控制，又不能推出激情自身是不自主的。激情的行为是自主行为，但是可能包含有不自主的成分。如此，托马斯就为人的理性与意志对激情的“政治控制”提供了可能性。

2、激情为意志活动的中介

在《反异教大全》中，托马斯分析了人性行为的完整的活动：“所有一切施动者和发动者，按品级，排成以上动下的系统，最上第一施动者和发动者的目的，是下级一切动因的最后目的：例如军长的目的，是所属各级将领和士兵战斗的目的。然而，在人本体所有一切部分内，比较观察，可以见得，最高的动力是智力：因为智力，给意力标明对象，促动意力起而追慕；智性的意力，就是人的神志，顺从智力的指使，调动器官知觉的情态，或积极的情欲，可归于‘喜爱’的总类；或消极的情欲，归于‘恼怒’的总类：因而我们，除非有心内神志的命令，不顺从情欲。既有了神志的同意，感官的情欲，乃进而运动身体。运动的发生，是由智力而到意力，由意力而到情欲，由情欲而通彻于身体四肢。如此说来，可以断

^① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第42页。

^② St. Thomas, S. T., I - II, 6, 7.

定，智力的目的是人类一切行动的目的。”^①我们清晰地看到激情是人性行为不可或缺的一环。

同样，在《神学大全》中，托马斯指出：“在我们的灵魂中，认知的能力如果不通过欲望的能力这个中介，就不会展开运动；同样，理智的欲望即意志如果不通过感性的欲望这个中介，也不会展开运动”。^②因此，“如果受到理性能力推动的感性意欲是不完美的，那么，即使理性的能力是完美的，由此导致的行为也依然是不完美的”。^③这些主张反映了托马斯思想中的亚里士多德路线，即灵魂与肉体的统一。这是其思想比较合理的一面，也是仍然具有现实意义的一面。

但是，事实上，托马斯并没有将此一原则贯彻到底。在托马斯的意识中，理性的活动高于肉体的活动，虽然理性的认识活动离不开感觉提供的感觉象，但是理性自身的推理活动却不需要肉体器官的参与。所以，作为理性意欲的意志的德行：正义，就与激情无关。^④因为，从正义的主体，也就是意志来看，意志的运动或行为不是激情，激情作为一种运动所赖以推动的主体是感性意欲，而意志是理性意欲。因此，正义与激情无关，而不象节德与勇德，它们分别属于欲望激情和愤怒激情。其次，正义关乎人与他人的关系，而我们并不透过激情直接与他人相关。归根结底，理性和意志是可以脱离肉体仍然存在的。

所以，托马斯认为激情因为分有理性，而成为自主的人性行为，具有伦理意义，但是，激情所属的节德和勇德仍然是比智德和义德低一级的德行，后者可以离开前者，前者却不能没有后者。

第二节 激情的善与恶

一、人的终极目的与善

托马斯认为，亚里士多德所说的人人愿意善、人人追求幸福，乃是最基本的和最现实的“人性行为”。诚然，人之倾向于善，并非人能够自由选择，而完全出于人自己的本性。所以，人的意志之希望善，既是自然的，又是必然的。换言之，善是意志的固有对象。再者，一旦人们获得所愿意的善，就会感到满足，并

^① 托马斯·阿奎那：《驳异大全》卷3，吕穆迪译述，台中：光启出版社，1965年，第119页。

^② St. Thomas, S. T., I, 20, 1.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 6, 7

^④ St. Thomas, S. T., II - II, 58, 9.

认为自己是幸福的。所以，善不仅为意志所欲求，又能满足人的本性需要。人由于善而满足，善使人得到自我发展和自我完满。因而，“善”和“幸福”是紧密相联的，客观的善成为主观的满足和幸福。^①

可是，虽然人人都愿意善，并以获得善为幸福，然而人们所愿意善的具体对象不尽然一致，“有些人追求财富，把财富作为善；有些人追求快乐；另有一些人追求其他别的东西等等，不一而足”。^②对此，托马斯解释说，尽管各不相同乃至千差万别，然而人们都是在善的名义下愿意的和追求的，这就是说，或者由于客观对象本身是善的，或者由于人们主观认为是善的，人们才会愿意和追求。所以，人们无论愿意什么和追求什么，不是由于认识其本身是善的，便是至少由于认为是善的。人的本性倾向于善，或者说，人天生具有倾向于善的意志，这是千真万确而无可否认的。象在医学上，所有作为都是为了健康的缘故；在军事技术上，所有作为都是为了胜利的缘故；在建筑上，所有作为都是为了盖房子的缘故。也就是说，在所有事业或工作上，都有一个它们所欲求的善，它们立基于此而有种种的作为。

接着，托马斯根据其“人性行为”的定义，提出人的意志倾向于善，意味着“人性行为”的目的性。托马斯宣称，在一个“人性行为”里，即就伦理行为来说，意志朝向一个善的对象，就是朝向理智所认识的目的。因为在一个“人性行为”里，一个被认识的和追求的客观对象，也就是一个能够实现和满足本性需要的主观的东西。其原因是，意志所倾向的善，所以善也就是主观所希望达到的目的。所以，托马斯断言，在每一个“人性行为”里，人的意志既必然倾向于善，又必然是以实现善为目的。接着，托马斯又根据其世界万物无不具有各自的目的的论点继续推论说，人的意志不仅必然倾向于一般的善和以实现一般的善为目的，而且又必须倾向于最高的善即至善和以实现至善为最终目的。

人的终极目的称为人的善，托马斯基本上承继亚里斯多德的看法，认为也就是幸福。^③在托马斯有神论的观点之下，伦理的最终目的在于光荣天主，获得真福或至福，即理智的享见天主。一切自然界或本性界的现世之善，包括伦理善，

^① St. Thomas, S. T., I - II, 1, 7.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 1, 7.

^③ St. Thomas, *Commentary on Nicomachean Ethics* I, Lect.9.

都不以现世作为归宿，人由于来自神，最终也应回到神那里去。^①托马斯的理论在此与亚里士多德的理论之间有了相当大的差异。亚里士多德的伦理学是人类行为在此生中的伦理，他所说的幸福，托马斯称之为不完善的、暂时的、此生中所获得的幸福。而这不完善的幸福是完美幸福的进阶，完美的幸福只能在来世中获得，而且原则上只能在于享见天主。

二、激情有善与恶

托马斯明确主张激情有道德上的善恶。而这一问题历来有很多争议。如安布罗斯说：因为道德的善恶是对人而言的，道德使人成其为人。而激情不仅是适合于人的，它是人与动物所共有的，因此，灵魂的激情不具有道德上的善恶。狄奥尼修斯则认为，人类的善恶在于与理性的相符合和相悖，但灵魂的激情不存在于理性之中，而是存在于感性欲望之中，因此，他们与人类道德的善恶无关。也有人引用亚里士多德的观点：“我们对激情既不称赞也不指责”，而只有对道德的善恶才进行称赞和指责。所以，激情不具有道德上的善恶。^②

而托马斯引用奥古斯丁的主张证明自己的观点。“如果我们的爱是恶，激情就是恶，如果我们的爱是善，激情就是善。”(City of God, x IV, 7pl4 I, 410)因为，“我们可以从两个方面考虑激情：首先从激情本身，其次，作为受理性和意志命令的存在主体。如果从激情本身考虑，即，作为非理性欲望的活动，没有道德的善恶存在，因为，道德的善恶是取决于理性的。但如果从受理性和意志命令的主体考虑，那么，就存在道德的善恶。因为感性欲望比行为的外在组成部分更接近理性和意志，而外部组成的活动和行为由于它们是自主的而具有道德上的善恶。因此，激情只要是自主的，就可以有道德上的善恶，自主既是指出于理性的命令，也指不出于理性的命令。”^③所以，从激情本身考虑，它们是人类与动物共有的，但从理性的命令考虑，它只适合于人类。而亚里士多德认为，绝对地考虑，我们既不称赞也不指责我们的激情。但是，只要它们服从理性，就不排除它们会变成值得称赞或指责。所以，亚里士多德还说：“畏惧或愤怒不值得称赞……或指责，而畏惧或愤怒的人，在某种程度上是符合或违背理性的。”

^① St. Thomas, S. T., I - II, 3, 1.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 24, 1.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 24, 1.

在证明了激情具有善恶以后，托马斯接着反驳斯多亚派的观点：灵魂中所有的激情在道德上都是恶。如大马士革说“与本性相符的活动是一种实现的活动，而与本性相背的活动则是激情。”而与本性相悖的靈魂的活动具有罪恶和道德上的邪恶的特征。因此，大马士革在别的地方也说过“魔鬼就是从与本性相符到与本性相背”。^①因此，激情在道德上是恶。

托马斯同样引用奥古斯丁的观点为自己辩护：“所有具有正当爱的激情都是正当的。因为它们畏惧罪恶，欲求坚定，它们为罪恶感到悲伤，为善事而高兴。”托马斯通过比较斯多亚派与亚里士多德主义逍遥派的差别来阐述自己的主张。

斯多亚派认为所有的激情都是恶，而逍遥派则认为适度的激情是善。两者的区别从字面上看很大，但实际上却很小，或完全没有，如果我们从任何一派的目的上考虑，因为斯多葛派没有区分感觉和理智，因而也没有区分感性欲望与理性欲望。因此，他们没有把灵魂的激情从意志的活动中区分开来，他们把欲望方面的任何合乎理性的活动都称之为意志，把超出理性之外的活动称之为激情。因此，遵从这种观点，图利认为所有的激情都会纷扰灵魂，受纷扰的就是非理性的，而这些非理性就是感觉上的欲求。因此，才会认为一切激情都是灵魂的疾病，因而不健全的，疯狂的。^②

另一方面，逍遥派认为感性欲望的所有活动都是激情，当他们受理性控制时，就被认为是善，不受理性控制时就是恶。图利在反对逍遥派的原则时说“每一个罪恶，尽管适度，也应避免。就像身体，尽管有适度的不适，仍然是不健康的，这就意味着灵魂中的激情或纷扰是不健康的。”^③这显然是错误的。因为，对于激情来说，没有必要总是与理性的命令相违背。所以，只要与理性命令相违背的激情都使我们倾向罪恶，但只要它们由理性控制，它们就与美德相关。因此，除非当激情不受理性控制时，它们不能被称作是灵魂的疾病或纷扰。

激情除了因为与理性的关系而具有善恶外，托马斯认为，有些激情属性上就具有善恶。如奥古斯丁说，同情与美德相关。另外，亚里士多德也说过，害羞是一种值得称赞的激情。因此，有些激情根据其属性而具有善恶。因为，我们应该把激情与行为相联系，即像一个行为的属性一样，激情的属性也从两方面考虑，

^① St. Thomas, S. T., I - II, 24, 2.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 24, 2.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 24, 2.

首先，从自然属性考虑，那么，道德的善恶就与行为或激情的属性无关。其次，从道德属性考虑，由于是自愿的、受理性约束的，那么，在这个意义上，道德的善恶与激情的属性有关，只要激情趋向的对象自身与理性相符，或相悖，就像害羞是基于畏惧，而嫉妒是由于他人的善而悲伤，因此，激情与作为外部行为的相同属性一致。^①

有人提出相反的看法认为：道德的善恶取决于理性，而激情是属于感性欲望的，对激情来说，与理性相符只是偶然的，没有任何偶然的事物是可以自成一类的，因此，没有激情因为属性而具有善恶。托马斯驳斥道：这种观点是从自然属性来考虑激情的，只要从感性欲望自身考虑，而只要感性欲望服从理性，理性的善恶对欲望的激情来说就不是偶然性的，而是经常性的。所以，具有趋向善的激情本身就是善的，如果它趋向的善是真正的善，同样，如果它避免真正的恶。另一方面，具有厌恶善和趋向恶的激情本身就是恶。^②托马斯甚至还认为，虽然在非理性动物中，感性欲望不服从理性。然而，只要它们由一种自然判断力引导，这种能力服从于较高的理性即神的理性，那么，在它们身上就存在着与激情相关的某种道德善的相似性。

在讨论了激情自身的善恶以后，托马斯接着考察了激情对行为善恶的影响。他反对任何激情都会减少一个道德行为的善的观点。正如奥古斯丁所说，同情的激情“如果不侵犯权利，它就是符合理性的，就像解除贫困，宽恕忏悔时一样”。^③没有任何符合理性的事物减少善，因此，灵魂的激情不减少道德行为的善。由于斯多亚派认为灵魂的激情是邪恶的，因此，他们认为任何灵魂的激情都会减少行为的善，因为恶的事物要么完全毁灭善，要么减少善。“事实就是如此，通过激情我们除了了解被认为是纷扰或疾病的感性欲望的无序运动之外，再没有其他什么。”^④但是，如果我们把一切感性欲望的活动都绝对地称作激情，那么，它与人的善的完善有关，这种善是由理性控制的适度的激情，因为理性是人类之善的源泉，善就是由于在与他人相关的更多事物中的延伸而更完善，因此，没有人置疑它与道德的完善相关，这种完善是受理性法则控制的外部组成的行为。因此，由

^① St. Thomas, S. T., I - II, 24, 4.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 24, 4.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 24, 3.

^④ St. Thomas, S. T., I - II, 24, 3.

于感性欲望服从理性，它就与人类善或道德善的完善相关，在这种善之中，激情本身也是由理性控制的。因此，正如人不仅意欲善，而且要在行为中实现善一样，人不仅在意志方面趋向于善，而且在感性欲望方面也要如此，才是与道德善的完善相一致。《圣经》（诗篇 83.3）中说：我的心灵与肉体在上帝那里得到欢乐，在那里，通过心灵，我们认识了理性欲望，通过肉体认识感性欲望。

激情对行为善恶的影响方式比较复杂，主要表现为与理性的关系。托马斯认为与理性判断相关的激情有两方面：^①

首先，由于激情掩盖了决定道德行为善恶的理性判断，因此，它会减少行为的善，因为，由于理性判断而做一项慈善工作比仅从同情来做更值得称赞。

第二，也有两方面，首先，以流溢的方式，即因为灵魂中较高级的部分强烈地趋向于某事物时，较低级部分也趋向于此，那么，由此在感性欲望中产生的激情就是意志强度的象征，因此，也表明具有更大的道德的善。其次，以选择的方式，即当一个人通过理性判断，为了与感性欲望配合得更及时而做出受激情影响的选择，因此，灵魂的激情增加行为的善。

第三节 激情的德性

一、伦理德性的本质与中庸之道

托马斯认为德性是一种习惯。在自然秩序中，不成为习惯的能力就只是单的行为能力；成为习惯的能力是使其完善而行为的能力。人的自然能力就像是第一天性，习惯就像是第二天性。并非所有习惯都是德行，只有促进及完善理性能力达致终极意义的善目的的习惯才是德行。^②于是，习惯分为好习惯和坏习惯二种，好习惯才是德行。^③亚里士多德虽未对德性下过确切的定义，但在其思想脉络中我们可以看出德性是心灵的一种性质，因着这种性质，他在选择行动与情绪时，遵守与本人相关的中庸之道；有时德性也可说是一种幸福，而幸福是心灵的适当状态。继承亚里士多德科学和德性都是习惯的主张，托马斯对德性的诠释也正是透过习惯：他认为理解习惯的本质之后，我们就理解了德性的本质。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 24, 3.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 55, 1.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 54, 3.

德性本质意味一种能力的完善。事物的完美主要与其目的相关，能力的目的定然是一种现实，因此如果能力是完美的话，必然受制于其现实。的确有些能力是受制于其现实，如主动的自然能力，因此这些主动的自然能力就其自身即可称之为德性。然而还有所谓适于人的理性能力，它们并不受制局限于某个个别行为，而是倾向于无限的多，它们是由于习惯而受制于现实。因此，人的德性是一种习惯。人作为灵魂与肉体的复合体，灵魂居于形式、肉体居于质料的地位。肉体，实际上就是人与其他动物共同的部分；只有灵魂理性的力量，单单隶属于人。因此，人的德性不能属于肉体，而只能恰当地属于灵魂。人的德性因而不意指关于存有的能力，而是关于现实的能力。托马斯于是论证出：人的德性是一活动的习惯，之后更进一步指人的德性一活动的好习惯。^①德性指涉一种能力的完美，一事物之德性也就有其能力的限制：由于恶意味着缺陷，因此任何能力的限制必然是善的。据此，一事物之德性必然关联着善，人的德性作为一活动的习惯也必然是一善习，利于产生善事。如果习惯适于达致他所倾向的理想型式的话，那么此习惯就是好的善习；相反地，若阻碍达致他所倾向的理想型式的话，那么此习惯就是坏的（恶习）。

于是，托马斯定义德性是一种使人易于行善的习惯。他还说过：一个德性可使它的拥有者善，且使它的拥有者所做的事善。德性作为善习，是心灵的一种完善或善质。从静的方面看，德性为心灵的健康或美；从动的方面看，德性为心灵善于立身行事的持久状态，它促人行善，使人敏于行善及固执于善。这种主体态度一面基于先天的德端，一面亦源自后天的培养。

就德性的形式因而言，必须是类加上种差；当德性被理解为一种善质时，质即是德性的类，而善即是种差。但如果将习惯取代质，定义会更恰当，因为习惯是最近类。就德性的质料因而言，没有所谓外来的质料形成德性，只有它所关涉的、存在于它自身的主体作为质料。当我们说德性是心灵的一种善质时，我们即是就质料因而言指出德性有个主体。就德行的目的因而言，因为人的德性是一活动的习惯，是活动。但我们必须注意，有些活动的习惯总是指向恶，而成为恶习；有些则是有时指向善、有时指向恶，例如意见有时是真有时不真。德性是一个总是指向善的习惯。

^① St. Thomas, S. T., I - II, 55, 1.

在论述何为善的习惯是，托马斯认为，就是亚里士多德的“中庸之道”。^①亚里士多德认为，美德是灵魂中能力的性格状况了。但是，并非各种性格状况都是美德，美德只能是那种既使一个人本身好，又使他把自己的工作做好的那种性格状况。而要得到这种性格状况就必须以一种中庸的态度去对待激情。所以，“美德乃是一种中庸之道”。那么什么是“中庸之道”呢？它乃是在两种恶行——由于过多和不足所引起的两种恶行——之间的居间者。比如，对于“勇敢”来说，它就是“卤莽”和“怯懦”之间的一个居间者，是在过多和不足之间的居间者，因此，它也就是一种美德。亚里士多德认为：“美德必定就有以居间者为目的这个性质。”他还认为，要想获得这种道德上的美德，必须先运用，在实践中才能学会它。

“一个人的‘道德’事实上是由一些潜能或倾向所组成的，这些潜能或倾向的特殊表现就是情绪，或‘情欲’，是灵魂的突然的自然运动，跟随着这运动的快乐和痛苦，本身是没有道德的价值的，因为它们本身不是选择的对象。这些情绪或情欲就是：肉欲、愤怒、恐惧和大胆，好胜和嫉妨，愉快、爱和恨、怜悯。因此情欲本身既无所谓好也无所谓坏，使它们成为好或坏的，是它们的‘模态’或它们的‘如何’。因此，对于某些事物太不激动和对于另一些事物太过激动，是同样不好的。智虑所确立的就正是这合理的正确的‘如何’，而德性或邪恶就在于由习惯所得到的‘我们对于我们的情欲的行事’，和对于它们‘所作的选择’的方式。伦理的德性的本性就在于选择，及‘由偏好而看准合理地被决定或智虑明达的人的判断所决定的、对于我们’和对于环境‘所适宜的中道’，不及或超出这中道，‘我们就错过了目标’，而犯了一个错误。所以‘笔直向着这中道’的善良意志，‘只有一种样式’。错过这中道的方式可以有千百种，而恰好碰到这中道的方式只有一种，因此这中道就像是屋脊的一条线，是一个‘顶点’。”^②

亚里士多德还一再强调：中庸不是在不足中的中庸，也不是在过多中的中庸，而是在这二者之间的中庸，而且就某些行为来说本身就不存在着中庸，因为它们恶不是由于某种激情的不足或过多所引来，如通奸、盗窃和谋杀之类。此外，就美德是一极端而言，它本身也不存在过多和不足的问题。所以亚里士多德的结

^① St. Thomas, S. T., I - II, 64, 1.

^② [法] 莱昂·罗班：《希腊思想和科学精神的起源》，陈修斋译，段德智修订，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第271页。

论是：“既没有一种过度和不足的中庸，也没有一种中庸的过度和不足”。^①

在亚里士多德看来，道德的模范、“智虑明达的人”，是“自己的主人”。在他身上，情欲都消融入正当的意志之中，这种正当的意志是和理性合一的。

托马斯认为人的终极目的是理性享见上帝，所以，他对亚里士多德的中庸之道作了神学伦理的诠释。利用中庸之道论证自然伦理德性的不完美，证明人类的幸福决不在于肉体快乐。而且，意志比肉体欲望高，因为是它推动肉体欲望，但幸福也决不在于意志的活动。

托马斯论证道：只有是适度才可算是好的东西，它本身决不能是“好”，它只是从它的适度取得它的“好”。上述的快乐，运用起来，除非达到适度，否则对人也不是“好”，因为不适度就会造成双方遭受挫折。因此，这些快乐，其本身不是人的“好”。但最高的“好”本身就是“好”，凡属本身是“好”的东西，比通过其他东西才能是“好”的东西更好。所以，肉体的快乐决不是人的最高的“好”，最高的“好”是幸福。用表述语来说，如果以甲来指乙，那么，乙有增加，甲也必有增加。例如一件热的东西指的是热，较热的东西就是指着较多的热，最热的东西就是指最大的热。根据这道理，如果上述的快乐本身是“好”，那么运用它愈多，它就将有愈多的“好”。但这显然是错误的，因为上述的快乐运用过多就会成罪过，而且还会伤身体，并妨碍同类的快乐。所以，它自身不是人的善，人类的幸福不在它们那里。

“再说，道德行为受人赞美，是由于它导向幸福。假如人的幸福是在于上述快乐，那么一种道德行为要是接受这类快乐，一定要比禁绝这类快乐更受人赞美。这也显然是不真实的，因为节制行为受人特别赞美，本是在于禁绝上述快乐。这种行为也因此取得节制的称号。所以，人的幸福不在于这些快乐。”^②

“不但如此。万事万物的最后目的就是上帝。我们已在前面证明。因此，我们必须把那些特别使人接近上帝的东西作为人的最后目的，上述快乐阻碍了人接近上帝。接近上帝是要通过深思熟虑，上述快乐对于这种接近是很大的阻碍。在把人拖到物质享受中去这一点上，它比其它什么东西都厉害。所以，它使人脱离理性的事物。所以，人类的幸福不在于身体的快乐上。”^③

^① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》，北京：商务印书馆，1981年，第154页。

^② 同上，第277页。

^③ 同上，第278页。

托马斯对中庸之道的重新诠释集中反映了他的神学目的论思想。伦理德性的意义在于其是神学德性的先导。

二、激情是伦理德性的主体

关于伦理德性的主体问题，托马斯认为，“从四个基本德性的主体来看，能够使那种在本质上就是理性的能力臻于完善的，就是以理性为主体的智德；能够使那些由于分有理性而成为理性的能力臻于完善的，则有三个主德，这就是以意志为主体的正义，以欲望激情为主体的自制，以愤怒激情为主体的勇敢。”^①

托马斯从三方面来说明伦理德性的主体：第一，从德性的恰当本质的观念来说，德性是一种能力的完美；第二，从德性是一活动的习惯的事实来说，所有的活动都是从灵魂经由一能力而展开或进行；第三，从德性倾向于最好的事实来说，因为最好的就是最终的，就是目的，它要不是事物的活动就是能力进行活动所达致的事物。因此，灵魂的能力是德性的主体。^②

至于德性的主体是灵魂中的一种能力或多种能力？托马斯分成两个方面来说明：如果是在一个相当的立足点上，那么一个德行要隶属于两种能力是不可能的。因为能力的不同是跟随对象的类属条件，习惯的不同是跟随对象的种条件，有多少不同的能力，就有多少不同的习惯，但反之不然。如果不是在一个相当的立足点上，而是在一个特定的秩序上，那么一事物可以隶属于二个或更多的事物。换言之，一个德性可以隶属于多种能力，而且它主要是隶属于其中一种能力，而以一种散布或排列的方式扩展至其他种能力，因此一种能力可以被其他种能力所推动，或者一种能力接受了他种能力。^③

德性是一个可以使我们行事更好的习惯。一个习惯朝向一个善行有二方面：第一，人由于习惯之故而有善行的倾向。例如语法的习惯使得人有正确说话的倾向，但语法并不能使人永远正确说话，语法学者也可能违反语法、也可能有野蛮的言行，同样的情况也可能发生在其他科学或艺术领域。第二，习惯不仅予人行动的倾向，更重要的是能正确使用那个倾向。例如正义不仅使人有正义的意志，

^① St. Thomas, S.T., I - II, 56, 2. "they can be considered as participating in the reason, from the fact that they have a natural aptitude to obey reason. And thus the irascible or concupiscible power can be the subject of human virtue: for, in so far as it participates in the reason, it is the principle of a human act."

^② St. Thomas S. T., I - II, 56, 1.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 56, 2.

更重要的是使人行行为正义。所谓善或好，如好举止，单单是称说事物本身，也就是称说事物的现实部分而非潜能部分。一个具有现实的习惯的人，会单纯地被说是行为善且人善。例如，因为一个人是正义的或是节制的，所以他在类似的情境也会被人以为他具有那些德行。因此托马斯说：德性可使它的拥有者善，且使它的拥有者所做的事善。^①这个观点是承袭亚里士多德的说法，亚里士多德说，德行在人方面是一种性质，它使人成为一个好人，使人善于完成的功用。这种现实的习惯单纯地被称为德行，因为它们使人所做的事现实地善，而且使主体纯粹地善。至于另一种潜能的习惯不能单纯地被称为德行；因为除了关涉某种倾向外，它们不能使人所做的事（现实地）善，也不能单纯地使它的拥有者善。一个在科学或艺术方面有天赋的人被称为好，不是单纯地，而是相对地。例如，一个好的语法学者或一个好铁匠都是。

因此，托马斯认为，从相对、限定意义而言，德性习惯的主体，可以是与意志毫不相干的理智，此理智不仅是实践理智，也是思辨理智。亚里士多德说过：科学、智慧、理解（力）和艺术，都是理智德行。但若从纯粹、绝对意义而言，德性习惯的主体，就只能是灵魂的意欲部分相关的灵魂能力。因此，如果一个人实际上做得好，那是因为他有一个善的意志。换言之，德性实际地使人所做的事善，而不只是使人拥有行善的倾向。

行为的倾向隶属于欲望能力，欲望能力的功能在于推动所有能力以致于行动。因此，并非所有德性都是伦理之德，只有隶属欲望能力的德性才是。^②理智是所有人性行为的首要原理原则，其他原理则是以各种方式或多或少依循理智而来。有的是盲目地依循：好比身体的部分，假定它们在健康状况，一旦理智下达命令，手脚就会随之行动。如同亚里斯多德说过：灵魂像个专制君主支配身体。也就是像个主人般地支配它的奴仆，而奴仆无权反抗。据此，有些人主张，所有人的主动原理以此种方式隶属于理智。果真如此，人行为的好足以说明人的理智完善。因为德性是使人做好行为的习惯，那么除了理智德性之外，就没其他德行了。这就是苏格拉底的意见，他说过：任何德行都是一种明智。苏格拉底主张知识即美德，认为人只要拥有知识就不会犯罪；反之，一个人如果犯罪，一定由于无知。托马斯以为这奠基于错误的假定，因为欲望能力并非盲目地依循理性，而

^① St. Thomas, S. T., I - II, 56, 3.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 58, 1.

是有一种相反的能力。亚里斯多德说：理智以一种政治能力的方式命令欲望能力。一个人做一个好行为，不单单由于理智德性的习惯使得他的理智处理得当：还必须由于伦理德性的习惯使得他的欲望也配置适宜。伦理德性不同于理智德性，欲望也不同于理智。欲望只要分享了理智，就是人性行为的原理原则：伦理习惯只要符应于理智，就被理解为德性。^①

伦理德性的主体是灵魂的欲望部分，欲望可以区分为数个能力，因此伦理德性不只有一个。^②在伦理事物上，理智是命令者和推动者的角色，而欲望能力则是受令者和被推动者。但欲望并非一味地接受理智的指导，因为欲望作为灵魂的非理性部分，分有了理性的因素。

所以，按照理智指导的欲望对象与理智的不同关系而有不同种类的伦理德性。即：智德、义德、勇德和节德。其中智德是最重要的，也就是亚里斯多德所谓的实践智慧，负责将道德的普遍理性用于道德生活中的个别事物，以满全人的善愿和正当目的。托马斯说智德是行为的正理，它协助所有德性而且在其中运作。伦理之德可以没有某些理智之德，如智慧、科学、艺术，但不可以没有理解和智德。伦理之德不能没有智德，因为它是一种使我们做好选择的习惯。做好选择有二个必要条件：^③一是意向必须朝向正当的目的，这是伦理之德的任务；二是人必须具有关于目的的正确讯息。托马斯认为智德是达致美善人生不可或缺的理智德性。故意作恶对反于智德，因此，智德也不能没有伦理德性。除了智德之外，其他理智德性能够没有伦理德性。因为，智德作为行为的正理，不仅是抽象普遍的，而且是具体个别的，关涉个别行为之所是。正理要求理智能从论辩中寻求原理原则，当理智论辩有关个别事例时，理智所要求的不仅是普遍的原则而且还要是个别的原则。行为的普遍原则，人们以原理原则的自然理解正当地排列，此时人们理解到不应作恶，但这对人们能在具体个别事例中正确推理是不够的。

所以，伦理德性的主体除了理智外，欲望是不可或缺的。人的德性一方面回应了德性的完善观念，获致欲望的正直，这样的德性不仅具备行善的能力，还导致善行的完成。那些蕴含欲望的正直之德性就称为基本德性。它们是伦理德性，

^① St. Thomas, S. T., I - II, 58, 2. "therefore the virtue which is in the irascible and concupiscible powers is nothing else but a certain habitual conformity of these powers to reason."

^② St. Thomas, S. T., I, 80, 4.

^③ St. Thomas, S. T., I - II, 58, 4.

其中只有智德除了是一种伦理德性外，还是一种理智德性。义德，敦促人的意志去实践人应得之物；节德，使人的欲望激情得以克制所应克制的；勇德，使人的愤怒激情得以追求所应追求的，忍受所应忍受的。伦理德性中以智德为最尊贵，因为它的主体是理智，是最尊贵的官能，比意志和其他欲望官能优越。义德的主体是意志，其优越性次于理智，仍属于精神官能之一。以激情为主体的德性有勇德和节德。勇德先于节德，因为以比较接近理性官能的愤怒激情为主体，且比节德的主体—欲望激情—难于克制，所以比节德优越。节德在伦理德性中殿后，因为它以欲望激情为主体外，只负控制食欲和性欲的责任，而这些欲望乃人与动物所共有的低级欲望。^①

四枢德的理论最早是柏拉图在《理想国》中提出，他把四枢德与其灵魂三分说配合起来。认为智德主要是灵魂理性部分的德行；勇德基本上是灵魂意志部分的德行；节德则是灵魂的理性部分与欲望部分的融合，意味着欲望受制于理性而知道节制；义德则是灵魂三部分的各尽其份与和谐共处，共同孕育出一份合宜的处事心态与举止。并认为哲学王尤其表现智德，军人尤其表现勇德，而工匠表现节德，公民表现义德。需要清楚的是，柏拉图认为勇德是灵魂意志部分（the spirited part）的德性，柏拉图所谓的灵魂的意志部分又可称为勇猛部分（the courageous）或愤怒部分（the irascible）；即人赖以作出果断行为的功能。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图指出：灵魂的三部分与人的肉体有着紧密的联系。灵魂的理性部分位于人的头部，其意志部分则位于胸部，至于欲望部分则位于下体。这一说法渊源自荷马。在《斐德罗篇》中，所谓的意志则是灵魂马车上的良马。从这些比喻来看，柏拉图所说的意志并不是后来一般意义上的意志，其内涵正好对应于托马斯灵魂激情中的愤怒激情。所以，有人认为柏拉图并没有专门的意志学说，应将柏拉图所谓的灵魂的意志部分理解为激情。^②

三、以愤怒激情为主体的勇德

在柏拉图的《普罗塔哥拉篇》中苏格拉底和普罗塔哥拉曾就勇敢问题进行过辩论，普罗塔哥拉不同意将勇敢和知识等同起来，认为对人是不是勇敢的问题，起决定作用的因素是激情、快乐或痛苦、爱或恐惧这些情感。苏格拉底反驳这种

^① 曾仰如：《伦理哲学》，台北：台湾商务印书馆，1985年，第283页。

^② 关永中：《知识论（一）——古典思潮》，台北：五南图书出版股份有限公司，2000年，第80，218页。

情感道德论，认为人在任何个别行为中总是要选择怎样才能得到快乐和善，怎样避免痛苦和恶，所以只有知识才能起决定作用。亚里士多德承认：如在战争中凭经验知识能识破敌人诡计的人当然被认为是勇敢的，但这样的人在作战中并不是最好的，而是那些身体强健技术优良的人才是最好的。亚里士多德表示他不能完全同意苏格拉底认为勇敢就是知识的意见。他认为激情也是一种勇敢，野兽冲向击伤它的人，以及勇士的行为都可以说是来自激情，勇敢就是激情地冲向危险。但亚里士多德认为勇敢的行为主要是出于高尚，激情只起辅助作用，野兽被痛苦和激情所驱使而冲向危险，并没有预见到要面对死亡，所以不能算是勇敢。他认为只有通过激情，加上选择和目的，才是勇敢。^①他还认为那些在激动时感到痛苦，在报复时感到快乐的人只能称为斗士，不配称为勇士，因为这不是由于高尚的目的，也没有接受逻各斯的指导，只是一种热情而已，不过它与勇敢有些相似。可见亚里士多德部分同意普罗塔哥拉的情感道德论，承认激情对勇敢起重要作用，不过它只是辅助的，勇敢主要还是出于高尚的目的。他既不完全同意苏格拉底，也不完全否定普罗泰戈拉，认为他们都是各走极端。他吸取了他们各自的合理因素，认为勇敢既要通过激情，又要经过选择达到高尚的目的。情感和知识二者都是不可或缺的。

对于亚里士多德来说，勇敢的德行主要出于高尚，激情只起辅助作用，但是，托马斯却明确指出，愤怒激情是勇德的主体。在某种程度上颠倒了亚里士多德的观点，极大地提升了激情在伦理德行中的地位。当然，德行是使人成为善的和使人的行为也是善的，可是，人之为善，归根到底离不开理智。而勇敢称之为德行，无可忽视地遵循理智，因为勇敢无非在于，当激情面对合理但又有困难而畏缩不前时，表现为不怕牺牲而勇敢直前。这就是说，勇敢之克服困难，就是排除激情不服从理智的障碍。“所以，勇敢是人遵循理智的德行”。^②

有人主张如同西塞罗所说的，勇敢意味着敢于忍受任何风险和任何困难，因而无所谓胆怯和冒失。可是，托马斯认为，还是亚里士多德解释得比较确切。勇敢所针对的是胆怯和冒失两个极端，即作为勇敢这一德行，不仅仅是激情问题，还有更重要的理智作用。勇敢既要排除胆小怕死的懦弱，又要防止冒失鲁莽的大胆。“如果不胆怯，激情不会背离理智而逃避危险和困难。所以，胆怯和大胆必

^① 汪子嵩等：《希腊哲学史》3，北京：人民出版社，1997年，第948页。

^② St. Thomas, S. T., II-II, 123, 1.

然是勇敢的直接对象，而危险和困难则是勇敢的间接对象。勇敢好比是两种感情的调节者。”^①所以，显而易见，勇敢是基于理智而善于调节胆怯和大胆的一种美德。

托马斯进一步分析，勇敢主要表现在两个方面：一是坚持，二是战斗。而坚持比战斗尤为艰巨，因为相对来说，战斗是短暂的，比较容易的，保持战斗的成果不致于覆灭，以及为了获得全胜，则是长期的和艰巨的，真正勇敢的人，既不在困难面前低头，也不在战斗过程中半途而废，相反坚持到底。所以，勇敢这一德行除了善于战争外，还在于不虎头蛇尾，一以贯之，始终不渝，持之以恒。^②

此外，勇敢是否需要冒生命的危险，托马斯列出两个专题加以讨论：第一，勇敢是不怕冒一般的死亡危险；第二，勇敢是不怕冒战争的死亡危险。关于前者，托马斯说，人天生都爱自己的生命，害怕自己的身体有什么不幸和危险。而身体的最大不幸莫过于死亡，死亡取消生理上一切的善。可是，作为勇敢这一德行，主要考虑如何坚持伦理方面的善，亦即人的心灵的善，而任何生理上的善是无法同伦理上的善相比拟的。所以，为了实践勇敢这一德行即心灵的善，在反对任何恶时，有时也包括牺牲身体上的一切善，乃至最宝贵的生命。“所以，勇敢这一德行有涉及死亡的危险”。^③

关于战争中的死亡问题，托马斯首先继续这个论点：勇敢坚持伦理的善，反对任何恶，包括牺牲个人生命。其次，战争确实威胁士兵的生命，可是为了保卫祖国的“正义战争”，亦即维护大众利益的最大的善，死亡也是值得的。“因此，应当承认，真正的勇敢涉及战争死亡的危险”。与此同时，托马斯还列举为了伸张正义而不怕与匪徒搏斗，为了照顾病人而不怕传染，诸如此类冒生命危险，也称之为勇敢德行。“所以，牺牲是勇敢的行为”。总之，“勇敢是一种主要的德行”，“一种特殊的伦理美德”。

最后，托马斯特别强调了为基督宗教殉难的意义，认为这是所有勇敢德性中价值最高的，因为它是为了最终的目的和至善。事实上，在讨论其他任何与勇敢这种美德相关的美德之前，托马斯就讨论了殉难。他的命题是，由于人类比地球上的任何其他事物都更热爱生命，因此，最完美的行为，就是为了对上帝的爱而

^① St. Thomas, S. T., II-II, 123, 3.

^② St. Thomas, S. T., II-II, 123, 6.

^③ St. Thomas, S. T., II-II, 123, 4.

放弃自己的生命，很显然，这是一个超越个人、国家、市民社会之上，旨在追求超政治目标的上帝灌输的美德。多明我会的审判官、维罗纳的彼得于 1252 年受卡西诺的卡特里派迫害致死时，做到了为上帝而殉难。威廉·波拉杜斯以及其他人在宣教时，经常以彼得作为在改变卡特里派信徒的危险的环境中具有伟大勇敢美德的典范。^①

将殉难作为勇敢的行为加以阐明，可能令人感到奇怪，因为在殉难的过程中，他或她将失去生命而不是延续生命。然而，应该得到褒奖的勇敢不是苟且偷生，而是对恐惧的控制及其行为能力。殉难是这种美德的伟大典范，因为在面临慷慨赴死和苟且偷生的选择时，殉难表现了对恐惧的毫不屈服。彼得的殉难体现了这个问题的时代本质，他的殉难，对于整个西方尤其是中世纪对异教徒的审判具有重要的意义，以致在他死后不到一年就被封为圣徒，即使是弗朗西斯和多明我，也没有如此迅速地被册封为圣徒。

四、以欲望激情为主体的节德

节制是古代希腊四种主要品德之一，柏拉图在《卡尔米德篇》中专门讨论过，说它是表示人有自知自明，因此表现稳健、谦和、能对欲望自我约束和控制，苏格拉底将它归结为德尔斐神庙上的箴言“认识你自己”。^②但是，亚里士多德认为节制是对情感和欲望的约制。他说：“节制这种品德属于灵魂的非理性部分。”^③亚里士多德讲理性用了两个词即努斯 nous 和逻各斯 logos。大体说来他认为 nous 的范围较广、地位较高，它能认识事物的本原和基本原理，而在认识方法上却不是通过逻辑论证，而是直观地认识的。逻各斯则主要指逻辑推理的理性，所以情感、欲望都是非理性的。他说节制就是要在快乐方面采取中道，不要放纵。^④他认为要区分灵魂上的快乐和身体上的快乐，灵魂上即精神上的快乐如爱荣誉、爱学习，以至喜欢收集奇闻轶事、爱好闲谈的人，都没有什么节制和放纵的问题；所以，他认为节制只是对身体的快乐说的。身体的快乐是从感觉方面得来的，于是他分析各种感觉，认为在视觉、听觉和嗅觉方面的快乐是没有放纵也就是无所谓节制的问题；只有在触觉和味觉方面的快乐才有放纵的行为，需要节制。而这

^① [美] 约翰·英格利斯：《阿奎那》，北京：中华书局，2002 年，第 121 页。

^② 汪子嵩等：《希腊哲学史》2，北京：人民出版社，1997 年，第 375 页。

^③ 汪子嵩等：《希腊哲学史》3，北京：人民出版社，1997 年，第 952 页。

^④ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992 年，第 62 页。

是人和其他动物所共有的，表现了人的兽性。人们贪图享受的快乐主要还是来自触觉，如吃饭、喝酒和性爱都是容易引起放纵而需要节制的。

而不节制有两个极端——放纵和怯懦，关于它们是不是自愿的问题。亚里士多德认为放纵比怯懦更多自愿，因为放纵是追求快乐，是人所追求的；而怯懦是逃避痛苦，往往是人身不由己，比如在战场上因为怕死而抛掉武器或做其他可耻的行为，可以说是被迫的。放纵恰恰相反，是出于人的欲望和追求，是自愿的。

放纵更多是自愿的，应该受到责备，要养成抵制放纵的习惯。亚里士多德认为在这方面要特别注意对孩子的教育，因为孩子完全按欲望生活，最大的欲望就是追求快乐，如果不加管教，这种欲望就要大大膨胀。一个缺少理性的人对快乐的欲望是永远不会满足的，而且他为了满足欲望所作的活动更增加了他要求享受的本能，最终推翻了理性能力。所以对快乐的追求应该是适度的，绝不能与理性违背，这才是良好的教养，它具有约束能力。孩子要按教师的教导生活，欲望的部分要按照理性生活。节制的人的欲望部分应该和理性一致，二者都以高尚为目的。^①

亚里士多德说的节制主要是指对灵魂中的非理性部分——情感和欲望要加以控制，让它们不要超出理性所许可的范围。他说的放纵比怯懦更多自愿，这个自愿也是由情感和欲望产生的追求，并不是由知识产生的。

值得注意的是，在论述节制这一德行时，托马斯既采纳亚里士多德的学说，又引用斯多亚学派的理论，特别是把斯多亚的禁欲主义与亚里士多德的学说相提并论，明显反映出其思想中的禁欲倾向。

托马斯主张，人是由灵魂与肉体组成的一个统一体。人既有理智和意志，又有各种激情。激情本身无所谓好与坏或善与恶，激情既可以用之于好或善，也可以使之坏或恶，完全在于人如何去利用。激情缺乏理智时，或表现为畏缩不前，软弱无力，或表现为恣意放纵，无边无际。这种“过分”或“不及”都是恶。凡想使激情循规蹈矩，合情合理，就需要接受理智的指导。理智之指导激情，其一，如勇敢。当激情趋向善时，理智使之不怕困难，勇往直前。其二，是节制。当激情放纵时，理智加以适当控制，使之不超越常轨而符合情理。托马斯说，在人的激情中最为强烈的，一是食欲，二是性欲。食欲是为了保持个人的生存，性欲是

^① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第67页。

为了繁殖后代。其次，如视觉、听觉、嗅觉等贪欲，相对来说这些都比较薄弱，而且同人类的生存和继续来说属于次要地位。相反，食欲和性欲则是主要的，可是最容易违背情理，又似乎最难以驾驭。这就需要节制来控制。节制就是根据理智承认维持生命的目的而适当地、合理地控制食欲和性欲。换言之，“节制把这种生命的必然性作为它享受事物的尺度，也就是说，享受事物，无非是为了使生命得以持续”。^①所以，节制是遵循理智、保存生命的人性行为。节制虽然不象勇敢那样是一种“特殊的德行，然而是一种基本的德行”。托马斯强调，人是灵魂和肉体的统一体，肉体的欲望激情自身虽无所谓好与坏、善与恶，但作为一个有理智的人，理智应当控制欲望激情，履行节制德行。

在节制问题上，斯多亚学派和亚里士多德学派或逍遥学派之间存在着明显的矛盾，然而，托马斯解释说，赞同逍遥学派而必须否定斯多亚学派是一种误解。“有人认为，关于这个问题斯多亚学派的意见和逍遥学派是有分歧的，因为斯多亚学派说，一切情欲都是恶的。逍遥学派却说，有节制的情欲是善的。的确从字面上看，似乎存在着相当大的区别，但实际上，如果人们注意双方的意见，他们之间没有区别，或者只是很小的区别。因为斯多亚学派没有划分感性和理性，因而也没有区分出理性欲望和感性欲望。”^②所以事实上，斯多亚学派说的一切情欲是指不受理智支配的行动，因而斯多亚学派关于一切情欲是恶的断言，实质上同逍遥学派关于不受理智支配的情欲是恶的断言，乃是一回事。托马斯认为，斯多亚学派同逍遥学派并没有矛盾，斯多亚学派的理论是同样可取的。

的确，根据亚里士多德学说，没有理由说一切激情都是恶的。激情本身无所谓道德或不道德，不属于伦理范围，不能笼统地归结为善或恶。只有从它们与人的理智和意志的关系来看时，才具有伦理的价值，区分道德或不道德、善或恶。换言之，如果情欲接受正直的理智和意志，则是道德的和善的，反之，则是不道德的和恶的。所以，作为伦理行为，或者说，评定人的行为的伦理价值，理智和意志是决定因素，但是情欲也是不能忽视的，它们起着正面或反面的作用。这些论述本身是不无道理的，但是，他又推崇斯多亚学派的禁欲主义理论，并竭力为其一切情欲是恶的论断开脱和辩护，而给斯多亚学派的禁欲主义和亚里士多德学派的节制理论以同样的评论，这显然是与其神学目的论分不开的。托马斯作为基

^① St. Thomas, S. T., II - II, 141, 6.

^② St. Thomas, S. T., I - II, 24, 2.

基督教的神学家，基于基督教的世界观和人生观，主张物质是暂时的，精神是永恒的。现世是个过渡，为了永恒的来世，专务上帝的精神生活，是合理的和可取的。所以，基督教神职人员，为了一心一意献身于上帝的事业，实行禁欲主义的独身生活，乃是这种崇高的精神生活的体现。为此，托马斯曾认为，禁欲主义是达到人生至善和至福的最终目的的一种有效的手段。

为了阐明这种论点，托马斯提出如下的理论和旁证，他说：“人类社会不仅在肉体方面要繁殖，而且在精神方面也要发展。所以，如果有一部分人从事肉体生殖已足以解决问题，那么另一部分人实行克制而专务上帝的思考，以便促进全人类的美好的精神生活和得救。正如在军队里，有的守卫营地，有的擎举旗子，有的持枪作战，这一切都是应该做的事，可是不可能由一个人来担任这一切。”^① 托马斯通过社会分工的理论来肯定禁欲主义的合理性，又通过士兵的光荣职责来宣扬禁欲主义的崇高性，把基督教神职人员所过的禁欲主义独身生活说成是专务精神生产的神圣事业，它既符合人的自然本性又满足社会实际生活需要。他在采纳斯多亚学派的禁欲主义时，同亚里士多德所讨论的节制理论相提并论。在把节制规定为人性行为的一种基本德行时，使禁欲成为了节制德行的一个杰出的范例。^②而托马斯及其所在的多明我修会正是现实生活中践行这一“美德”的典范。

^① St. Thomas, S. T., II-II, 152, 2.

^② St. Thomas, S. T., II-II, 152, 3.

第五章 理性化激情思想的特性与影响

托马斯的激情思想既体现了对古希腊理性主义传统的继承,又集中反映了他的伦理学对知、情、意和谐的追求。传统托马斯主义者一般从宗教立场出发,只强调托马斯对亚里士多德伦理学发展的神学维度,而不重视其人学维度。我们认为:托马斯对激情的本性与结构的分析,对激情与理性相互关系的心理结构所作的创新性解释,以及对激情的伦理主体地位的明确界定,深刻地反映了他的伦理学的人学品格,对近代伦理学,尤其是情感学说产生了重大影响。

第一节 托马斯理性化激情思想的特性及与王夫之“导欲于理”思想的比较

一、知、情、意的和谐与理性的一以贯之

1. 智德是伦理德行的指南

托马斯区分了德行的种类,其中思辨理智之德旨在认识真理,追求真理,为真而求真,包括智慧、科学和理解三种;实践理智之德旨在产生行动,为美或善而求真,包括艺术和明智二种。^①伦理德行以人性行为的正直为对象,它管辖人的整个伦理生活,使人的理智、意志和激情中规中矩,人性光辉得以发扬。

按照托马斯,那些蕴含欲望的正直德行就称为基本德行,它们是伦理德行。伦理德行主要有四种:智慧、义德、勇德和节德。其中,只有智德除了是一种伦理德行外,也是一种理智德行,因而是一种最为特殊且重要的德行。智德的对象是道德实践,负责将道德的普通真理用于道德生活中的个别事物,以满全人的善愿和正当目的。托马斯认为,伦理德行可以没有某些理智的其它德行,如智慧、科学、艺术,但不可以没有理解和明智。伦理德行不能没有明智,因为它是一种使我们做好选择的习惯。美善人生建基于美善行为,明智可帮助美善行为的达致,因此,托马斯以为明智是达致美善人生不可或缺的理智德行。智德的主体是理智,是最尊贵的官能,所以,它比意志和其他欲望官能优越。

^① 艺术(art)是为美而求真的实践理性德行,明智(prudence)是为善而求真的实践理性德行。

在西方哲人中，柏拉图已经有了四枢德的细目。他以为，国家元首应该是智者、勇者、节者与正义之人。在这四种德行的中，柏拉图认为智德第一，因为智德是理性之德，是指挥之德。西塞罗认为：“智德是善、恶与不善不恶之事的知识”。他认为智德须注意过去（记忆）、现在（智慧）与未来（预见）。亚里斯多德在《尼各马科伦理学》一书中，其中多次论及智德的重要性。而托马斯的老师大阿尔伯特据亚里士多德给尼各马科的伦理信函中的德行论，写了一部《论善之本质》的书。托马斯在智德的议题上，曾引用了西塞罗、麦可洛比乌斯、奥古斯丁和尼斯的格列高利，但是仍以亚里斯多德的影响最大。^①

亚里士多德明白指出智德不是科学，也不是艺术，而是一种关于人的善恶的真正理性的实践品质。有人将此解释为实践的智慧是一种理智的才能，它使人达到事实的真理，即分辨人生的善恶。^②托马斯则将智德定义为行为的正理，它协助所有德行而且在其中运作。托马斯以为，正如依西道（Isidore of Seville）所说：一个明智的人宛如是一个能看到远处之人，因为他的目光锐利，所以他能预知或预见尚未确定之事。而这种视力不是属于欲望能力，而是属于认知能力。因此显然地，明智直接地属于认知能力而非欲望能力。^③因为藉由欲望能力，我们不能知道什么，只能知道内心所企及的，以及提供自身给感觉。也就是说，从现在或过去的知识去获取关于未来的知识，作为明智的意念之一，是恰当地属于理智。因为这是藉由相互之间比较的过程而达致的。因此，明智，恰当地说，是在理智中。^④

对于智德与欲望、激情的关系，有人认为，明智与喜爱是没有分别的，刻意强调欲望官能的选择行为，进而把明智与喜爱等同，认为欲望官能可取代认知官能；然而，托马斯认为，这是不可能的，因为每一选择的喜爱皆预设了一判断或建议，而一个明智的人是会对感官所提供的条件做仔细的思量以形成判断或建议，以供给欲望官能作选择。也就是说，一个明智的人能真正的知道什么是好，什么是坏，并且知道了会去做，付诸行动去追求那认为真正所谓的好，避免掉他认为的坏。托马斯事实上继承了苏格拉底知即是德的观点。

^① 潘小慧：《德行与伦理——托马斯的德行伦理学》，台北：哲学与文化月刊杂志社，2003年，第103页。

^② 赵雅博：《论智德》，《大陆杂志》73卷4期，1986年10月，第146页。

^③ 布鲁格编：《西洋哲学辞典》，项退结编译，台北：国立编译馆，1976年，第559页。

^④ St. Thomas, S. T., II-II, 47, 1.

由于强调智德在伦理德行中的首要地位，所以，托马斯与柏拉图、亚里斯多德的古希腊伦理学一样，主张德行一体论。在柏拉图看来，各种德行之间不仅彼此相容，而且每一种德行的临在都要求所有德行的临在。^①亚里斯多德则认为，我们无法完美地拥有任何德行，除非同时拥有所有其他的德行。我们很难真正理解这样的讲法是否恰当，显然，一个人可以具备勇敢之德，而不一定具备合群之德。尽管如此，我们很容易了解，为什么亚里斯多德主张，各种中心德目彼此密切相关连。公正的人绝不会沦入贪婪的恶行中，显然为了避免贪婪，一个人必须同时兼具节制之德。古希腊德行论的传统自苏格拉底开始，即提倡知即是德的主张，尽管亚里斯多德并不完全赞同这样的说法，他还是多少秉持这个传统，把知转化成实践智慧，德转化为伦理德行，而主张伦理德行并不等于实践智慧，可是每一种伦理德行却都包含了实践智慧，如此将知与德二者又重新加以结合。而就是靠着伦理德行与实践智慧之间巧妙的联络，自柏拉图开始形成的德行一体论才能下来。因此，亚里斯多德说：有人主张，伦理德行是各自独立的，因为同样一个人不可能天赋异禀拥有所有的德行，所以他只可能获得一种天赋的德行，而不具备其他的德行。而就自然德行来说，这种看法是可能的，但就那可称为无条件为善的好人，却是不可能的；因为只要拥有这单一的实践智慧德行，就会具备其他所有德行了。

德行一体论主张个别的德行不能单独存在，只要具备任何一种美德，同时也就拥有其他各种美德。其理由是只要我们具备任何一种美德，就一定拥有实践智慧，而一旦我们拥有了实践智慧，面对任何场面我们都有能力拿捏中庸之道，在适当的时机，以正当的动机，针对适当的对象，作出适当的抉择，并采取适当的行动。托马斯认为，伦理德行和理智德行无法截然划分，因为其它所有伦理德行都是因为分有了智德，才成为真正的伦理德行，具有伦理意义。康德认为，一个人可以同时为善且愚蠢，但是在托马斯看来，某种程度的愚蠢便排除了善。此外，真正实践的智慧需要具备善的知识，实践智慧本身确实需要它的拥有者具备某种善：“很清楚的是，除非一个人是善人，否则无法拥有实践的智慧。”^②

德行一体论还隐含着另外一项主张，那就是：各种德行彼此之间不可能冲突，因为每一种德行都是一种善，善只可能与恶有冲突，而善与恶之间是不可能发生

^① [美] A·麦金太尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第196页。

^② 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第132页。

冲突的。固然善与恶本身之间不会有冲突，可是面对各种善的价值选择时，却可能有先后的优先次序。根据康德的义务论，任何的道德善或道德原则都是不可以被牺牲的，因为追求善是我们的义务或本分，而我们行善就只能出自道德义务的动机。如此一来，根本无法解决任何道德价值冲突的问题。从德行伦理的观点来看，我们同时面对不同的道德价值要做选择，主要是依靠智德根据实际作出最恰当的符合高尚道德动机的选择。^①

2、激情与规范的统一

一般学者认为，托马斯的伦理学是德行伦理学。但是，“托马斯对伦理学的贡献还在于他通过对德性伦理学自身缺陷的研究，推进伦理学由德性伦理向规范伦理的转化。”^②德性伦理与规范伦理的最重要的区别在于：德性伦理学关注人的“品德”的善，而规范伦理关注人的“行为”的善，或者说德性伦理注重的是人应当如何使自己成为一个道德的人，而规范伦理则注重人应当如何使自己的行为成为道德上正确的行为。托马斯与亚里士多德不同之处在于，他把对人类行为的规范放在了首要的位置上。其次，和后来的规范伦理学的理论相比较，“托马斯的重要贡献还在于他在转向规范伦理的同时并没有因此而否定德性伦理的作用，而是力图把对规范的遵守和对德性的培养结合在一起。这首先表现在他把德性原则与行为原则看成是一个行为原则的两个方面。托马斯说，考察人的行为原则有两个方面，一个方面是人的行为的内在原则，另一方面则是人的行为的外在原则，内在的原则是能力和习惯；而外在的方面则是对各种戒律的遵守。托马斯的这种看法使考察人的内在品德的德性伦理和考察人的外在行为的规范伦理成为了一体，成为整个伦理学说的两个方面。”^③

康德义务论伦理学中强调“根据原则行事”，或是“根据义务而行事”，康德认为，一个行为的道德价值基于该行为者的意向，而任何具有道德价值的行为都只能出自于义务的动机，他所谓的出自义务的动机就是纯粹为义务而尽义务。譬如，我们无论做好人，或者做好事，都不能够为了道德以外的动机，否则动机不够纯正，尽管我们做对了事情，或做了我们该做的事，我们的行为仍然欠缺道德

^① [美] A·麦金太尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第198页。

^② 张传有：《托马斯宗教伦理思想初探》，《天主教研究论集》，北京：宗教文化出版社，2004年，第101页。

^③ 同上，第102页。

的正当性。譬如我们可能是为了害怕遭到处罚，或为了个人的利益，而尽我们的义务，在康德看来，都不具有道德的价值。康德更相信，一项为尽义务而做的行为，就是为服从纯粹先验道德律的行为，此一纯粹先验道德律就是他所说的无上命令：“只应当遵循这样的道德律去行事，就是当你遵照它去做的同时，你还愿意它成为一条普遍的法则。”^①

对亚里士多德而言，伦理德行，或者一种美好的品格状态，是一种倾向于表现自由与深思熟虑正当行为的稳定气质，正如他说的，是一种深思熟虑后作抉择的气质。依亚里士多德看来，伦理德行具有下列几项共通的特征：^②（1）它们与情欲及行动相关；（2）必然包含抉择；（3）都以中庸为目标，是两种极端——即过与不及两种恶行——之间的中庸之道；（4）它们与恶行一样，都是出自自愿的行动；（5）每种德行都蕴涵了实践的智慧；（6）都是一种习惯养成的结果，并非与生俱来的，而是后天由习惯培养而臻于完美的；（7）拥有这些美德必然因相关的行动而带来快乐。由于道德德行是经由努力与习惯养成的结果，它具有稳定性，因此一个具有道德德行的人在表现有德的行为时，并非只是偶一为之，而是经常如此。他的一切言行举止都是实践智慧的表现，都能在情欲与行动的过与不及之间拿捏住恰到好处的分寸，没有任何勉强与为难之虑，而表现出乐而行之的境界。

托马斯认为，德性有三个必要条件：首先是一个人必须是“有所知”地行动。其次是一个人应当“自愿地行动”，也就是说，通过选择那些因为其自身的原因的特定的行为。前面两个都是亚里士多德的主张。托马斯接着指出，一个人必须“从一个坚定的和不可动摇的原则出发去行动”。^③我们从这里可以清楚地看到，托马斯将德行与规范结合起来，并使规则内在化，有德行就是使人遵守道德原则成为自愿的内在倾向。一个有德的行为，必须既是乐而行之，又要中规中矩。

所以，托马斯认为，激情是人的自然倾向，在伦理行为中是不可或缺的。德行修养就是使激情自愿地符合理性性与规则。理性和规则不摧毁激情，相反，它们赋予激情自由和伦理主体地位，成就激情的人性价值。完满的伦理行为既符合理性与规则，又富有激情。因此，托马斯认为，在对上帝的爱中，如果缺乏激情也

^① H. B. Acton, *Kant's Moral Philosophy*, London: Macmillan Education LED., 1985, p. 30.

^② 黄蕾：《从德行伦理学看道德动机》，《哲学与文化》第8期，台北：哲学与文化编辑部，2003年，第8页。

^③ 张传有：《托马斯宗教伦理思想初探》，《天主教研究论集》，北京：宗教文化出版社，2004年，第103页。

是一种罪。

从康德义务论伦理学的观点来看，我们必须克制本性的偏好与欲望，服从义务。对康德来说，当我们看到一个人遭遇到急难，并且同时发现这个人是自己的仇人，在经过我们思虑之后仍决定帮助他，这比起我们发现此人是自己的朋友而帮助他，具有更大的道德价值。因为这样做，我们必须克服自己本性上的爱欲情仇，这是十分不易的事情，值得鼓励，也值得嘉勉；而另一方面，帮助自己的朋友本来就符合我们自然的倾向，这样的行为虽然值得肯定，比起前者的道德价值却略逊一筹。康德对道德动机与道德德行的看法，在托马斯德行伦理学的观点看来，不仅是一种矫情，而且违逆人性。人性既然都有自然的情感与偏好，道德德行的培养是顺着自然之性去因势利导，使我们的激情都能接受理性的指引，养成一种安而行之或乐而行之的习惯，就是德行。康德却只把勉强而行之当作德行，当作较高的道德境界。麦金太尔曾经一针见血地说：“有德的行动并不像康德后来所想的那样是相反本性倾向的行动，而是根据德行修养所陶成的倾向而行动。道德教育就是一种情感教育。”^①他的这段话正好指出托马斯德行伦理学的独到之处与合理性。

托马斯德行伦理学主张顺着我们自然倾向去因势利导，使我们的激情在习惯上都能接受理性的指引，养成一种安而行之或乐而行之的良好习惯，在任何行动上的表现都符合中庸之道，这不但没有违反道德动机的纯正性，反而是道德修养上更高的境界。这也正是孔子所说的“从心所欲而不逾矩”的自由境界。

二、与王夫之“导欲于理”思想的比较

托马斯的激情概念类似于中国传统伦理思想中的“人欲”。在中国传统伦理学中，“理欲之辨”贯穿始终。与以朱熹为代表的“存天理，灭人欲”的禁欲主义倾向不同，王夫之提出了“理寓于欲”和“导欲于理”思想，这种具有人本主义色彩的伦理主张与托马斯的理性化激情观最具可比性。

明末清初，在理学的批判思潮中，一批思想家在理欲关系上，将矛头直指“存天理，灭人欲”之理、欲对立。他们认为，人欲是自然合理的，理在欲中，如李贽说：“穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与

^① [美] A·麦金太尔：《追寻美德》，宋继杰译，南京：译林出版社，2003年，第150页。

饭类耳，故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”（《焚书》卷一《答邓阳石》）陈确亦指出：“人心本无所谓天理，天理正从人欲中见，欲恰到好处，即天理也。向无人欲，则亦无天理之可言矣。”（《瞽言四·无欲作圣辨》）^①作为宋明理学思想的批判总结者，王夫之对“理”、“欲”作了全面地分析。

王夫之的理欲观包括“理寓于欲中”和“导欲于理”这相依存的两个方面。一方面，王夫之反对程朱理学，把封建伦理道德的“天理”与人们的物质需要与利益的“人欲”对立起来，提出“理寓于欲中”，强调理与欲的统一，批判道学家“绝欲以为理”的说教，肯定了道德同人们的物质生活欲求不可分割。王夫之说“饮食男女之欲，人之大共也”，物质生活的需求，便是“人之大伦”。人伦道德之“天理”。并不是与人的情、欲相对立的东西。相反，“有欲斯有理”，“理欲皆自然”。他指出：“私欲之中，天理所寓。”（《四书训义》卷二十六）王夫之驳斥“离欲而别有理”的观点，认为这是“厌弃物则，而废人之大伦”的禁欲主义有害说教。他认为，仁义道德不是对人们的物质欲望的压抑，而是对人的物质需求合理调节的反映。他明确指出：“人欲之大公，即天理之至正矣。”（《四书训义》卷二）“人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异。”（《读四书大全说》卷四）^②

王夫之认为，人的物质生活欲望是正当的，既不可一概排斥，也不能无条件“惩忿窒欲”。“大勇浩然，亢王侯而非忿”。“好乐无荒。思辗转而非欲”。假如“尽用其惩，益摧其壮，竟加以窒，终绝其感”（《周易外传》卷三），有悖于人情人性。他还十分深刻地指出，“薄于欲者之亦薄于理”（《诗广传》卷三），只有发展“天地之产”使人们物质生活“协以其安”，“饮食男女之欲”得到合理的满足，才是合情合理的。他说：“养其自然生理之文，而修饰之所成乎用者，礼也。”（《俟解》）王夫之强调理欲的统一，不仅把满足人们共同的物质生活需求看作是人伦道德的基础，而且认为人伦道德的作用，在于调节人们的现实利益关系，合理满足人们的物质生活需求，这是对道德的社会本质和作用的有益探讨。他把正当的“人情”，“人欲”提高到“人伦”、“天理”的高度。

另一方面，王夫之在理欲关系上，继承了先秦荀子“导欲于理”、“以义制利”

^① 罗炽、白萍：《中国伦理学》，武汉：湖北人民出版社，2002年，第373页。

^② 王正平：《中国传统道德论探微》，上海：上海三联书店，2004年，第234页。

的思想，强调“养性导欲于理”。他认为，“实则天理、人性、元无二致”（《读四书大全说》卷八）天理与人性、人欲是统一的。无论什么人，“仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性。”（《张子正蒙注》卷三）在王夫之看来，满足人类的共同需要即“公欲”，是“天理”所在。每个人的“私欲”、“意欲”，则存在“有时而愈天理”，“不能通于天理之间广在，与天则相违者多矣。”（同上）因此，他主张“导欲于理”，以理“遏欲”，以仁义道德来遏制与“公欲”对立的利己“私欲”。他说：“唯遏欲可以事亲，可以事天。”（《张子正蒙注》卷九）。理与欲，义与利，道德与利益是相互依存的，“无理则欲滥，无欲则理废”。由于一个人欲望的满足，总要受到客观条件的限制，“纵其心于一求”，就会导致“天下之群求塞”的后果，所以要以仁义道德来“遏之”（见《诗广传》卷四）。在这里，王夫之力图从群己关系，即个人与社会、群体的关系上来深入探讨理欲关系，说明“导欲于理”，肯定理在调节人们欲望与利益上的积极作用，这是十分难能可贵的。

王夫之的理欲观既肯定“理于欲中”，又重视“导欲于理”，使他对理与欲的认识达到了一个全新的高度。他说：“天以其阴阳五行之气生人。理即寓焉，而凝之为性。故有声色臭味以厚其生，有仁义礼智以正其德，莫非理之所宜。声色臭味顺其道，则与仁义礼智不相悖害，合两者而互为体。”（《张子正蒙注》卷三）王夫之不仅克服了程朱理学把仁义道德与人欲对立起来的唯心主义倾向，而且克服了纵欲主义的倾向。坚持理与欲的辩证统一，在中国伦理学史上具有重要的意义。

理与欲的统一以及“导欲于理”的理论取向是王夫之伦理思想与托马斯的激情思想的共同点。托马斯的激情思想表现出在中世纪罕见的人学倾向，虽然，最终这些人学意义的萌芽被其神学目的论掩盖，激情只是一种“有用的工具”，但是，不以人的意志为转移的是，托马斯的激情思想却为近代西方的情感伦理学作好了必要的理论准备，即使只是工具意义上的准备。王夫之的“导欲于理”的伦理主张具有鲜明的人本主义色彩，应该说，中国传统伦理学中从来就不缺乏人本主义的理论形式，但是它们却很难突破传统的惯性思维，成长为民族精神的主流。另外，托马斯对理性与激情之间内在关系的心理学分析，以及在这种分析中表现出来的严谨的思辨色彩，则是我们应该借鉴的。

第二节 对近代情感伦理思想的影响

对激情进行卓有成效的专门研究，并鲜明地赋予激情伦理主体的积极意义，这种理论研究本身在中世纪需要巨大的勇气与智慧。托马斯理性化的激情思想是中世纪天主教的官方理论，其对十一种激情的区分一直延续至今。尤其是他对理性与激情关系的心理机制的探索及伦理意义的分析，为后世思想家们的情感理论提供了一个富有启发意义的典范，不管他们是支持还是反对托马斯的伦理思想，事实上，都在不断地直接或间接地从托马斯的激情思想中吸收有益的成分。在历史传承中，托马斯的激情理论纠正了拉丁世界后期的禁欲思想，并且为近现代伦理哲学提供了非常有意义的背景，从某种意义上说，托马斯激情思想是近代情感伦理思想研究的源头活水。

一、近代理性主义伦理学

笛卡尔希望逃避中世纪概念的困扰。但是他的心物二元论和理性主义方法在进行道德现象分析时遇到的困难使他不得不回到托马斯。笛卡尔剖析了人的灵魂，观察了人性的结构。他发现人的心灵中不仅有思想，而且还有情感。情感主要依赖于肉体，但理性能够意识到它们的活动。最原始的、基本的情感有惊恐、爱悦、憎恨、欲望、欢乐、痛苦。^①按照笛卡尔的理论，由这些原始情感发出或引起的是多种多样的情绪，而所有的情绪都是由上述六种基本情感派生出来的。情感和情绪本身是自然的，没有善恶之分。它们在本性上对人无害，只是应当避免对它们的误用和滥用。这就是说，情感或情绪的善恶区别，只在于它们是否被运用得正确、得当，在于人们是否用正确的理性判断控制情感和情绪。人们要作出善的行为，要成为有道德的人，就必须正确地运用理性来控制情感和情绪，并能够支配意志，做情感的主人。

但是，理性如何对情感进行控制？这是笛卡尔二元论的一个困难。我们可以看到他直接将托马斯的“特殊理性”概念转化过来。笛卡尔认为人的心灵直接与脑髓的松果腺相联系，它凭借着松果腺能对身体内部激动和外界作用有所知觉，而它本身是灵敏地受着理性控制的。心灵的理性是可以推动松果腺运动的，心灵的每一个意愿都天然地与松果腺的某种运动联系着。不过，笛卡尔对理性的的作

^① B·R·赫根汉：《心理学史导论》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第177页。

用比托马斯乐观的多。他说，决不会有一个心灵会软弱无力到经过适当的指导还不能具有控制情感的绝对力量。情感就是灵魂的知觉或激动，为理性所产生和保持。^①人们应当如何控制情感来决定行为的善恶？笛卡尔还提出了两种救治的方法，即“豁达”和“经常回想神圣的天意”。

斯宾诺莎否定基督宗教道德把上帝和来世说成是至善的教义的，将道德标准从虚无缥缈的上帝那里拉回到人本身。认为保存自我的努力乃是德性的首先的和唯一的基础。但是，在处理理性与情感的关系时则与托马斯如出一辙。托马斯所谓的理性化的激情似乎正是斯宾诺莎所论述的主动的情感。在斯宾诺莎看来，人的最基本的三种情感痛苦、快乐和欲望都具有自私的性质。^②他认为，在普通人身上，情感的力量往往大于理性的力量。所以常会发生这样的情况：由善恶的知识所引起的欲望，较容易被对当前甜蜜的东西欲望所压制。这说明了由于外物的强制和情感的力量，使得人们知善而难为善。为了解决这一冲突，斯宾诺莎提出了情感与理性原理。

斯宾诺莎将人的情感划分为被动的情感和主动的情感两种。前者的产生以及力量的发挥，都是被外界事物的力量所决定的，人自身对它无能为力；后者在内容上与被动情感并无区别，唯一不同在于它是被理性所认识和把握的情感。他说，一个被动的情感只要当我们对它形成清楚明晰的观念时，便立即停止其为一个被动的情感。如爱情是一种感情冲动，一旦用理性加以反思和把握，它就成了主动情感，就是善。斯宾诺莎认为，只有主动的情感才是道德的基础。因为主动的行为或者为人的力量或理性所决定的欲望永远是善的，其余的欲望则可善可恶。斯宾诺莎提出两条理由：第一，人是善恶的最终标准，既然主动的情感是服从人的力量，受制于人的理性，那么，它就是善的；而被动的感情是起因于外物的，所以它是可善可恶的。第二，主动的情感可以增加人们的快乐，减少人们的痛苦，因而它是善的。人们对于情感的理解愈多，就愈能控制情感，而心灵感受情感的痛苦就愈少。所以，斯宾诺莎主张人们应当成为情感的主人，要变被动情感为主动情感，在理性的指导下过和谐的生活。

^① 宋希仁：《西方伦理思想史》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第169页。

^② [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，北京：商务印书馆，1958年，第99页。

二、近代道德情感论伦理学

莎夫茨伯利开近代情感主义伦理学的先河。他从情感的心理分析开始,认为人与动物一样有感觉,但惟人具有美德。因为人天生具有一种能感悟道德善恶的“内在感官”——“道德感”(moral sense)。^①人的这种内在的道德感,与人的外部感官类似,能够感觉出情感合意与否的样态及行为善恶美丑的性质。因此,人们对道德的价值判断,不是凭借理性的机能,也不是经验归纳的结果,而是人的内在感官的直接感悟。“人能够形成事物的概括观念。对于他们,不仅呈现在他们的感官上的外界存在是感受的形象,而且这行为本身和一切怜悯、仁慈、感激以及与之相反的情感,经过那已被感受到的情感,又兴起另一种情感,而那些已被感受到的情感现在又成为新的爱憎的内容。”^②人的这种能感知善恶的道德感具有两个特征:一是它感悟道德善恶的自然性、直接性。人对善恶的分辨,如同人的眼睛和耳朵等外部感官对美丑的直接辨明一样。莎夫茨伯利说:“这些分辨既然植根于自然,那分辨的能力本身也就是自然的,而且只能来自自然。”^③二是它的理性基础。在莎夫茨伯利看来,尽管人的“内在感官”具有与“外部感官”类似的功能,但二者不是完全相同的,区别在于人的“内在感官”还需与人的理性相结合。这也就是人为什么有道德而动物没有的原因。动物只具有感官,不能认识美和欣赏美,不能理解事物的意义,而人凭借理性,经过一定的观察与思考可以对事物进行评判,寻找事物的意义。我们可以看出,莎夫茨伯利的“道德感”思想正是结合了托马斯的激情思想中的特殊理性与意欲的功能。他的“情感与道德感”的思想为以后的情感论伦理学的发展打开了通道,启迪了后世之人对道德价值特殊性的探究,促成了休谟对“事实判断”与“价值判断”的辨析。

休谟是托马斯伦理学最激进的反对者之一,其情感主义伦理学颠倒了托马斯理性与激情的关系。但是,这并不排斥休谟对托马斯的借鉴,休谟的思想绝非无源之水。事实上,我们可以说,休谟的情感主义正是托马斯激情思想发展的一个可能的极端,就如蜕变后的飞蛾从蚕茧里破壳而出。

休谟从正面证明理性不是道德善恶的源泉。他论证道:道德或道德准则能够借着称颂与谴责对人们的行为发生阻止或促进的影响,而理性则不具有这种作

^① [英]索利:《英国哲学史》,段德智译,济南:山东人民出版社,1992年,第167页。

^② 周辅成:《西方伦理学名著选辑》,上海:上海人民出版社,1997年,第780页。

^③ 罗国杰、宋希仁:《西方伦理思想史》下卷,北京:中国人民大学出版社,2004年,第171页。

用。为此，在《人性论》中的“道德篇”，休谟用心理分析阐述了人的行为发生的动因，指出理性不能直接导致行为的发生。^①那么，是什么决定道德的善恶呢？休谟认为，既不是自爱的利己心，也不是仁爱的利他心，而是人的同情心。^②“人性中任何性质在它的本身和它的结果两方面都最为引人注目的，就是我们所有同情别人的那种倾向。”同情别人的快乐和痛苦被休谟设定为一个终极事实。^③由于人具有共同的感官和心理构造，人与人之间会产生相同的感觉。对于其发生过程，休谟吸取了心理学上的研究成果，用心理联想来解释。他把人的同情解释为印象和观念的互相联结。当我们与他人交往和接触时，他人的感情会借助许多外在的、较活泼的印象而注入我们的心中，使我们产生了与他人情感一样的同等情绪，即乐他人之所乐，哀他人之所哀。

但是，正如罗尔斯在《道德哲学史讲义》中指出，在休谟的道德情感论中确实没有一个实践理性的观念，但是，他的“同情心”离不开一个“明智的旁观者”，而这个“明智的旁观者的观点的主要角色是认识论角色。”^④所以，休谟的情感道德论主张，“理性是情感的奴隶，服务和服从于情感。”但是，决定道德善恶的“同情心”在某种意义上又是被“理性”决定的。麦金太尔认为，“确实，‘一种情感也是一个原始的存在物。’但是，欲望、激情也能够在不同程度上被改变、被批判、被拒绝和被发展。休谟或他的后继者没有严格对待这一点。”^⑤所以他只能去跨越自己挖掘的无法跨越的鸿沟，而这个鸿沟在托马斯是不存在的。

三、启蒙伦理思想的情感论

启蒙思想家们对中世纪的批判是最为彻底的，但是，抛开中世纪的神学背景，他们仍然可以吸取许多合理的成分。在情感思想上，他们反对禁欲主义，肯定人的情感的伦理意义，坚持理性与情感的内在关联，仍然表现出与托马斯的激情思想极强的渊源关系。

伏尔泰是启蒙运动的思想泰斗，他遵循自然法理论，强调认识自然，服从自然。对于人类社会生活秩序来说，他认为应当遵从人类生活的情感，以爱为原则。

^① [英] 休谟：《人性论》，北京：商务印书馆，1983年，第13页。

^② [英] 休谟：《人性论》，北京：商务印书馆，1983年，第352页。

^③ [英] 索利：《英国哲学史》，段德智译，济南：山东人民出版社，1992年，第187页。

^④ [美] 约翰·罗尔斯：《道德哲学史讲义》，上海：上海三联书店，2003年，第126页。

^⑤ [美] A·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，第235页。

他把爱分为两个方面，即爱自己和爱人类。前者是自爱，后者是博爱。在他看来，人之为人，有爱自己和爱人类的自由，自爱和博爱都是人类本性的自然，是人作为人的本质之表现。他在谈帕斯卡尔《思想录》的书信中，批语帕斯卡尔主张“只应当爱上帝，而不应当爱人类”的思想，强调“应当爱，而且亲切地爱人类，应当爱自己的国家、自己的老婆、自己的父亲、自己的孩子们，应当那么样爱他们，以致上帝使我们不由自主地爱上他们了。和‘爱’相反的原则只会造成野蛮的好辩论者而已”。^①伏尔泰还认为，爱心是按照自然的秩序而来的，“没有自爱心，社会也就不可能形成和继续存在；没有情欲，就不会生出小孩子来；没有胃口就不想吃东西，诸如此类。正是对我们自己的爱，助长了对他人的爱，正是由于我们相互的需要，我们对人类才有贡献。”

在卢梭看来，人类从自然状态转入社会状态，从自然人变为社会人，一个基本的界限就是理性代替了本能。人性中有两个基本的东西：一个是欲望，一个是理性。他首先肯定欲望是人的行为的动力。但是，随着人类需要的增加，满足需要的手段之复杂，以及人与人的关系的复杂性，人类发现在听从自己的本能欲念之前，必须首先请教自己的理性。只有理性才能给人以知识，教导人识别善恶，使人在正确认识的基础上，追求快乐和幸福，避免痛苦和不幸。卢梭说：“普遍的绝对的真理是一切财富中最可宝贵的。缺了它，人就变成瞎子，它是理性的眼睛。正是通过它，人才学会怎样立身处世，学会做他应该做的那样一个人，学会做他应该做的事，学会奔向真正的目标。”^②卢梭反复强调理性的重要性，认为没有理性就不能指导欲望和情感，正确地选择行为；没有理性就不能成为一个人，更不能成为一个好公民和道德人。在这个意义上，他强调“情感要以理性为基础”，知善才能爱善。

但是，卢梭本人并不承认他是理性主义者。不仅如此，他还极力反对理性主义。卢梭反对理性主义，并不是因为理性对道德不重要，而是因为理性主义片面地强调理性，忽视情感的重要作用。在卢梭看来，道德是由理智和情感共同建立起来的，哪里有利智和情感，哪里就有道德秩序，没有情感，理性就是不完善的。卢梭认为情感对人的行为起着重要的作用，它能激励人去行动，甚至能支配和决定人的行动。而理性能够指导人、约束人，但很少能鼓励人。只有通过情感，人

^① [法] 伏尔泰：《哲学通信》，上海：上海人民出版社，1961年，第125页。

^② [法] 卢梭：《漫步遐想录》，北京：人民文学出版社，1986年，第42页

才能知道自己和外界事物之间的利害关系，感受苦乐、幸福与不幸。因此，情感传达和反映着人的需要，推动着理性。没有情欲的要求，人不会费力去动用理性推理和思考。只有有了情感的活动，理性才能趋于完善，理性必须依赖于情感。简单地断言卢梭是理性主义者或情感主义者都是不准确的。卢梭在冷静地思考和分析人的行为时，总是明确地肯定：理性和情感对于人们的行为来说，都是重要的，缺一不可。在人的道德意识中，无论理性或是情感，都不能单纯成为衡量善恶的尺度。

在霍尔巴赫看来，情欲是人的自我保存所必需的东西，是人的机体的必然结果，绝不要试图去摧毁或消灭人心中的情欲，这不仅是不可能的，也是违背自然的。正确的方法是把情欲引导到于人于己都有益的事物上去，把人的情欲限制在正确的范围之内。如果一种情欲能够对社会产生真实而持久的利益，就让这种情欲自由地去发泄，而不要限制它。人的情欲既不是一种破坏力量，也不是洪水猛兽，只要善加引导和控制，就会变成推动社会发展的巨大力量。霍尔巴赫认为，人天生既不善也不恶，既无所谓好也无所谓坏。人在出生的时候，只带来自保和追求生活幸福的需要，人心还是一块有待开发和耕耘的土地，人的情欲都以幸福为对象，它们是合法的和自然的。使人的行为具有善和恶、好和坏的区分的，是人的情欲活动所产生的影响和结果，情欲可以导向善，也可以导向恶。正是教育使人的情欲趋向于善或恶，使人变成好人或坏人。^①因而，教育、范例、世俗的风气等，是决定人是好是坏、是善是恶的决定性力量。霍尔巴赫与其他 18 世纪法国思想家一样，特别强调环境和教育对人的决定和影响作用，认为人是环境和教育的产物。

总之，托马斯理性化的激情思想中，对理性与激情关系的心理学分析所具有的合理性与创新性，以各种不同的形式在西方伦理思想中被借鉴和吸收。托马斯对激情伦理意义的论证，已经超出了他自身理论体系的束缚，其中所蕴涵的人学意义，已经独立于其神学目的论之外，为后来的人本思想家所把握，成为人本主义的情感思想的重要理论来源。

^① [法] 霍尔巴赫：《自然的体系》上卷，北京：商务印书馆，1999 年，第 112 页。

第三节 新托马斯学者和当代天主教会 对托马斯激情思想的继承与发展

新托马斯主义是在天主教教会的强力推动下发展起来的，其突出特点是，以托马斯思想为依据，以人的问题为中心，向当代的科学、心理学、哲学、社会学开放，大量尝试新的理论形式，吸取新的理论成果，使托马斯主义适应于当今时代，服务于天主教会。因此，新托马斯主义学者对托马斯激情思想的继承和发展表现为三个层次：第一，针对近现代哲学，尤其是笛卡尔二元论带来的挑战，重新解释托马斯激情思想的形而上学与认识论基础，提出了“认识的原初统一性”思想，为理性化的激情观奠定了更坚实的具有现代特色的理论基石；第二，以马里坦为代表的新托马斯学者，吸收现代心理学成果，将托马斯的激情思想发展为新的学说，形成新的思想流派，并产生重要影响；第三，一些代表教会的官方托马斯学者，利用并修正托马斯激情理论的原则、方法，解释社会矛盾，为现实问题提供解决办法。使托马斯的激情思想以多种多样的现实的方式，或在新托马斯学者的理论中，或在天主教会的会议及通谕中，被继承和发展。

一、认识的原初统一性

托马斯认识论的一项基本学说是：理智由感觉象而间接把握单称个体，它阐明了人类认识行为的本质与自然倾向，认为人以感觉与理智的两种不同能力认识事物。但感觉只以具体的方式直接把握单称物，而不知事物的普遍形式；反之，理智固然能把握事物的普遍形式，却又以非直接的抽象观念来把握它们。然而，这种区分的难题在于：如何一方面肯定某个事物存在，另一方面却说感觉不认识事物的存在，即感觉只把握个别事物的具体形态，而不包含其普遍存在，按此推论，理智又如何能在感觉的知识内发现存在呢？

托马斯因受亚里斯多德的影响而致力于形而上学的研究，探讨宇宙万物的深奥结构原理，并没有分辨认识论与形而上学的方法，换言之，未曾划清形而上学的推理，与呈现于意识内的经验条件之区别。但近代哲学却十分重视对认识的条件批评；笛卡尔主张以清楚明白的观念分辨真伪，康德寻找先验综合判断的稳固基础，而胡塞尔则注意认识的直接对象本身。

此外，由于现象学与存在主义的兴起，形而上学的初步对象从普遍本质向个别存在转化，使理智是否认识具体实有或个体，为形而上学的出发点与依据。于是托马斯理性化激情思想的认识论基础：“回到感觉象”，亦即理智间接认识个别事物的方法，需要进一步的解释，因为感觉象并不呈现于人的意识内，它属于认识的本体论范围。

形而上学的形式对象是存在本身，而凡存在的都是个别的，形而上学的出发点既然基于对存在的判断，也就是基于存在与个别的综合。因此，托马斯学者面临如何调和感觉与理性的不同能力的问题，以奠立形而上学的稳固基础。所以，近年来，新托马斯学者立足于托马斯的学说，批判了近代以来的极端二元论，并努力解决其难题。^①

有些学者希望直接利用托马斯的内感官理论来解决问题。他们认为外在感觉与理智之间，有一种中间能力或内在感觉，例如想像，统合力、记忆与思辨力，后者为一种感觉能力，它使用感官，其活动与感官的活动同一而不超过感觉的阶层。但另一方面，由于它能反省，故亦为理智所需。如拉那认为：思辨力能比较许多个别事物而把握它们共同的形态，并促使理智藉着反省而认识个别事物。因此，思辨力兼具感觉与理智的特征，因此能结合感觉与理智能力。^②

但是，这些解释仍然面临多方面无法回避的问题。首先，认为理智渗透思辨力而使之参与理智活动，即理智渗透感觉而感觉则分有理智。然而，思辨力毕竟非真实的单一性能力，因此，即使与理智密切结合，两者依然为不同的能力。理智本身仍以普遍的观念把握存在而不认识单称物或个别存在。其次，思辨力并非直接认识外在的单称物，它只藉着外在感官以及由感官而起的能力（即统觉、记忆、想象等）所提供的表象，间接认识单称物。而其他感觉力在单称物里既然只把握个别现象的特征，而不把握存在，则在单称物所提供的感觉表象里不能发现存在，为此，思辨力也不能从感觉表象里发现存在。第三，认为感觉与理智不仅在思辨力内，甚至也在其他感觉能力内结合，即认为理智渗透感觉的一切能力。此项假设也不能解决问题。因为，所谓渗透一词能有两种意义，或者意指感觉与理智分别保持固有的能力，或者意指感觉与理智的真实统一；但是，若主张前者，

^① 黄美贞：《托马斯的认识理论阐微》，见罗光等：《托马斯论文集》，台北：先知出版社，1975年，第359页。

^② Karl Rahner, *Spirit in the World*, Herder Herder, 1968, 245.

则问题仍未解决，而主张后者，则等于放弃理性与感性认识的区分。最后，托马斯论述理智认识个别事物的主要理论基础：理智回到感觉象。理智固然非直接认识单称事物，但能藉着回到感觉象而间接认识它。此学说虽然更准确地说明理智如何与感觉能力结合，但仍未能调和认识的基本两端。因为，如果理智通过反省而把握感觉象与感觉象的全部过程，且在感觉内认识外在单称物的存在形态，但是，它解决了肯定存在判断的理由，却不能再主张感觉不能把握存在。

所以，进一步的解释说明仍为必要。因此，新托马斯学者根据托马斯的人学观点：人是灵魂与肉体的统一体。主张感官认识与理性认识皆为同一主体的活动，人的认识活动非感觉或理智个别的活动，而是人的实体的统一性行为。托马斯说：“任何人皆知觉他自己的理解。”“同一的人，知觉到自己的理解与感觉。”^①该学说为我们解决问题提供了本体论基础。但是我们还不能清楚了解：感觉所把握的具体且个别形态，在人的实体之内，如何与理智所把握的普遍存在结合。于是，人类认识的原初统一性被提了出来。

传统的认识论在近代被发展为极端二元论，使认识的物质与精神因素完全对立。即一方面认为精神的理性的认识只能是抽象的；另一方面认为，感官认识与理性认识有实际的区别，感官认识类似于动物的感觉，而理性认识则相似纯粹精神实体（如天使）的理解。人类认识的原初统一性理论主要是针对上述偏差与成见展开。他们认为近代认识二元论的错误在于将逻辑的分别予以实际化。人的感觉与理性能力虽然不同，但人的认识却因人性的固有方式而严格统一化。人的认识方法由非限定的物质要求，与人性唯一的形式所结合而成。

人类实体的统一性，源于人的理性形式的单一性，人并非有多个灵魂，而只有一个具有多重功能的以理性为本质的灵魂。形式决定并实现质料，这是理性认识活动的形上原理：一方面，它说明人的感觉在初步认识里也是分有理性的事实，因此，人的感觉不像动物的无意识活动，它同时是物质而又超物质的活动；另一方面，由于人是形式与质料的结合，人的理性认识也与纯精神体之认识迥异，达不到对存在的直观。因此，人的灵魂与肉体结合而成一个统一实体，感觉与理智虽然分明，但是却构成人的统一的认识。

这种学说为新托马斯学者普遍接受，因为它并没有抛弃传统的理性与感性认

^① St. Thomas, S.T., I, 76, 1.

识的区分，又在一定程度上融合了当代哲学的精神。如诺尔认为，在初步认识里，人同时感觉与理解，亦即以整个认识的能力，直接且同时把握可理解与可感觉的具体实在。^①但是，在接下来的认识活动中，感觉与理智的这种统一性却立即分开，然后，在判断里，原始的具体感性认识与抽象的形式，由于并未分离太远，所以又重新统一而为存在的判断奠立基础。

马雷夏认为理智是追寻直观的能力。理智直观是与存在结合，而存在之绝对性完成理智之认识活动。存有抽象从消极方面言之，是除去经验中之物质性。其积极的意义，是缔造必然与普遍的概念，使理智之先验结构，得以客观化，因而才有实在的价值。另一方面，理智之摄取不仅是抽取，因其向往绝对存有，使经验条件之中存有，能从潜能而实现。在人的认识活动中，感性分享理智之精神性，感性与理智合作的结果，是概念的形成，而概念的目的是为了判断。判断形成的原因，则是理智为了追求完整的知识。简言之，片断的认识能力，能不断的追求整体的原因，是基於人内在的目的因。^②

所以，人类认识的原初统一性理论，为托马斯的理性化的激情思想提供了具有现代意义的理论平台，使其不论是在与现代伦理学平等对话中，还是在解释现实问题时，都仍然表现得充满生机与活力。

二、马里坦的“前意识”理论

心理学在十九世纪对“意识”的重视，使人对意识结构有了更深入的认识，为新托马斯学者创新传统的心理学提供了可能。马里坦正是结合弗洛伊德的“潜意识”学说，继承和发展了托马斯的理性化激情思想，创造性地提出了理性化的“前意识”理论。可以视为托马斯激情思想与当代哲学对话的一个杰作。

弗洛伊德认为，人的心灵包含三个基本领域^③：本我、自我和超我。本我是人的潜意识的代名词，又称“伊底”，“代表不驯服的激情”。据弗洛伊德本人说，“伊底”一词是他受一位名叫格洛德克（G-Groddeck）的心理学家的提示，从尼采那里借用而来的。伊底或本我是人格的基层领域。它如同“一大锅沸腾汹涌的兴奋”，激荡不已，本能是它精力的源泉，“无组织无统一意志”是它存在的本质，

^① 黄美贞：《托马斯的认识理论阐微》，见罗光等：《托马斯论文集》，台北：先知出版社，1975年，第360页。

^② 郭昆如、高凌霞：《士林哲学》，台北：五南图书公司，1996年，第374页。

^③ 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，上海：上海译文出版社，1986年，第196页。

无时间观念是它存在的特征，追求本能满足和快乐感受是它唯一的目的。因此，本我“不知道价值、善恶和道德”，只知唯乐是图。“唯乐原则”（the pleasure-principle）是它遵循的唯一原则^①。所以，它表现的人格部分完全是纯情绪的、冲动的、非理性的。儿童是这种人格形象的典型。但本我又不是人格的基础，它是人基本的心理实在，是人格心理过程中的“原发过程”。这一过程构成的心理世界为整个心理活动提供了最基本的“心理能”。然则，本我的运动因原发心理的无序和非理性而显得极不确定，它易于发泄而不受其所选择和发泄对象的属性限制。因而它或放荡不羁，或遭受外界毁灭性打击，以致于成为心理症和人格精神痛苦的渊藪。这就需要更高人格的维护和照料，人格第二层次——自我便应运而生。

所谓自我，是每一个人最具有的“一个心理过程的连贯组织”。它既是本我的一部分，又超出了本我的范畴。就前者而论，两者都属于自我的世界；就后一方面而言，自我又超出本我，处于本我与外界之间以保护本我。自我与外界的关系“尤其是自我的特点。自我以外界消息供给伊底，从而挽救了它，不然，假若伊底力求满足其本能而完全不顾强大的外力，便难免于灭亡了。”自我“依据唯实原则（the reality-principle），……自我为了伊底的利益控制它的运动的通路，并于欲望及动作之间插入思想的缓和因素，并利用记忆中储存的经验，从而推翻了唯乐原则，而代之以唯实原则。……唯实原则则保证较满意的安全和成功”。可见，自我是人格心理的继发过程，它由心理发展到知觉，然后进至记忆、思维、语言和行动，通过这些活动方式，自我一方面给本我提供必要的外界信息，使之免于盲动；另一方面又调整和保护本我的冲动，使之在免于灭顶之灾的前提下获得满足。所以，心理的继发过程乃是思想与理智的过程，也是使本我的心理图影成为现实的过程，它决定了自我的主要功能是将人格之内在心理与外在现实结合起来。因之，自我又是人格构成中的“行政机构”，执行着指导调节的职能。唯实原则是其活动的基本方针，但它“并不是要放弃最终获得愉快的漫长而曲折的道路的一个中间步骤。”因而，唯实原则是理智的、求实的和谨慎的人格表现，其人格形象是心理趋于成熟的青年。

然而，自我究竟还是本我的一部分。虽然“自我代表理性和审慎，……伊底

^① 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，北京：商务印书馆，1987年，第59页。

则代表不驯服的激情”，但从心理动力学的观点来看，自我仍是软弱的。因为它的心理能量依赖本我的供给，其选择或精力发泄（cathexis）也依本我的要求。本我与自我的关系包括这样几个方面：其一，本我是人格的基础，自我是人格实现的现实功能机构。其二，本我为自我提供心理能量，自我为本我的目的服务，对其进行检验和调节（方向、强度等）。因此，本我是原发的、盲目的和非理性的；自我是继发的、自觉的、有目的性的和理智的。其三，自我与本我的对立是相对的，趋同是绝对的。自我对本我的控制并不意味着绝对压制或消灭本我，而只是使其更合理更现实些。最终自我还是执行本我的意图，适应本我的要求。对此，弗洛伊德以马与骑手的关系来比喻之：“自我和伊底的关系或可比拟为骑手与马的关系。马供给运动的能力，骑手则操有规定目的地及指导运动以达到目的地的权力。但……常见有较欠理想的情景，……骑手策励其马，反而必须依据马所要去的方向跑。”^①正由于此，人类必须有科学的心理调节手段以防止本我的盲目和放荡不羁，而精神分析便是“一种使自我能够逐渐征服本我的工具”。对于弗洛伊德的比喻，我们有似曾相识的感觉，因为它正是借鉴了柏拉图的灵魂马车之喻。柏拉图对西方思想的影响又可见一斑。

对于托马斯学者来说，马车之喻用于灵魂是有缺陷的。问题的关键就在于激情是否分有理性。托马斯接受了亚里士多德灵魂对激情的政治支配学说，并作了认识论、心理学的解释。认为人的激情因分有理性而成为一种理性化的能力，因此具有伦理学意义，是伦理德行的主体。这一思想成为马里坦修正弗洛伊德非理性的无意识学说的重要理论来源。

马里坦认为，“前意识”是实践知识统一的根源。他指出，理性活动的范围十分广阔，其中有一领域，是意识不可及的空间，在那里“理智活动的方式既非概念与逻辑，亦非推论，是以半生理形态的活动方式，虽是心理活动的形式，但是处于无意识或前意识的样态。”此外，人在日常生活中，使用理性与意志时，发现心里观念的出现、欲望的发生、或对一事物的理解，是从一个不可意识到的世界里涌出。

“从我们的自由决定……发现，内心深处有一意识不能及的活动世界，使理性与意志意识其实现与效果及一些清晰的知觉，由此可出。使理性成形的活动，

^① 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，北京：商务印书馆，1987年，第60页

如概念、逻辑关系、推论与考量。在其形成之前，有一广大而隐藏的原始活动的世界，亦即前意识。”^①

在这片混乱黑暗的世界中，并非仅有原始力量与欲望存在。它充满生机，一切知识，自由决定，创作的活动，皆源自这心灵深处的生命气息。

马里坦虽然不同意弗洛伊德的主张，认为人的无意识（unconscious）的面向是由本能、原始欲望、压抑而构成，但他仍同意弗洛伊德的基本观点，无意识面向实在性，所以，哲学家都不得不承认其存在。根据弗洛伊德的意识结构理论，分不清实验心理学及哲学心理学等，而他的形而上学的根据，是舍勒所称的怨恨（Ieressentiment），而怨恨的形成源自孩童与婴儿时期，怨恨的对象是人之本性，尤其是人性形成的社会文化传统与行为规范，这些与本我的基本行动对立的道德宗教规范，造成内心冲突，是引起病态心理的原因。马里坦认为，无意识的层次，不仅含有本能或行动、图像或非理性的因素，也是精神的发源地。所谓的无意识，并非表示纯粹、完全没有意识。无意识的活动，指通常是意识不能到达，或基本上是无法意识到的活动，但可能成为有意识。照马里坦的说明，“诗意直观，发生于此，再出现于意识中。”^②诗人对其直观，并非完全没有知觉，相反地，这一点灵光是他的宝藏与他创作活动的圭臬。理智的原始活动于感性经验分不开，但理智形成新的直观时，离开感性经验，然后再逐渐形成概念。理智未清晰表达之前，是不能说明的生命活动。既然是理智生命尚未显明的情况，马里坦以前意识（pre-conscious）代替无意识，前意识不仅包含非理性的因素，而且分有理性，可由理性、意志的活动唤醒至意识层次。从马里坦的说明可见，他正是采取托马斯激情思想的基本立场，来分析意识的结构，突出了人类意识的统一性。

马里坦认为必须承认有一精神性的前意识。这是人的意识在理性活动之前，或者说主动理智未光照之前的活动，是未成形的意识。虽未成形但却充满“最原始的生命”，在“黑夜”中发展，但在黑暗中微光稀露、且生机盎然。这无底深渊，是人精神性活动及人创造灵感的根源。当理性以其能力光照这些未成形的图像时，其可理解形式因而浮现。而前意识理论又成为马里坦的“抽象直观”的理论前提。^③可以说，马里坦的前意识理论是托马斯理性化的激情思想与现代心理

^① 高凌震：《马里坦论存有直观与知识统合》，台北：辅仁大学出版社，1998年，第195页。

^② 同上，第196页。

^③ 郭昆如、高凌震：《士林哲学》，台北：五南图书公司，1996年，第374页。

学对话的一份成果。

三、约翰·保罗二世与梵二会议的情爱观

长期以来，关于性爱与婚姻，天主教教会一直主要沿用奥古斯丁等的精神与物质相分离的二元论论点，而根据奥古斯丁原罪说和灵魂与肉体对立的观点，所有的性生活都被蒙上耻辱。即使是夫妻为繁衍后代的性交，尽管教会认为是合法的和道德的，但仍然被看作是见不得人的、可耻的。一切情欲和性欲都是人类罪恶的一部分。从而片面强调精神价值，忽视乃至贬低肉体的价值，把夫妻之间爱的行为单纯地看作生理上的血肉关系和传宗接代的手段。

例如，1431年佛罗伦萨大公会议上把婚姻归纳为三个好处时，称“第一个好处就是生育子女”。^①1917年颁布的《教会法典》写道：“婚姻的主要目的为生育和教养子女，次要目的为互相帮助和治疗情欲。”1930年教皇庇护十一世发布的《圣洁婚姻》通谕，是梵二会议前教会关于婚姻学说最具代表性和总结性的文件。文件斩钉截铁地宣称：婚姻就是生育和教养子女。显然，梵二会议以前教会的婚姻思想严重地脱离了现代人的实际生活。^②

约翰·保罗二世十分重视对情感问题的研究，他作为教会中温和的革新派代表，十分懂得：在今天，天主教伦理学对婚姻与性关系的传统解释是没有前途的。他努力通过对托马斯激情思想的重新解释与发展，使天主教会的神学观点适应于新的时代。约翰·保罗二世对爱情及性道德问题有不少专门论述，他是《论教会在现代世界牧职宪章》中有关论述家庭婚姻部的作者。其中所表述的思想，多是他在《爱情与责任》一书中和许多文章里论述的重复，并在他1981年所发布的《家庭团体》这一文告中得到进一步发展。按照天主教的思想，他的观点对当今天主教及其伦理学，是具有权威性的。

首先，为使基督宗教关于爱情、婚姻的学说能为现代人所接受，约翰·保罗二世接受了现象学、存在主义以及现代西方其他哲学、伦理学说，在其伦理学中特别强调了人类的爱，把人类的爱说成是最重要的道德规范之一。并同意把男女之爱称为“美德”，以协调天主教婚姻的生殖目的与爱情目的的对立。这是天主教伦理学中的一个新的变化。本来，“爱”在基督宗教传统中，是以爱上帝、爱

^① 施安堂译：《天主教会训导文献选集》，台北：光启出版社，1975年，第132页。

^② 诺兰：《伦理学与现实生活》，北京：华夏出版社，1988年，第190页。

邻人，而且是以精神爱的形式表现出来的。至于男女之间的性爱在基督宗教的爱中却是等级系列的最末端。因此人的隐私生活长期被基督宗教以神秘的遮羞布掩盖着，并被许多禁忌围绕着，以致在传统的天主教伦理学中，男女之间的性关系常被看作是“恶”。

按照约翰·保罗二世的观点，爱是“我”和“你”个人之间的相互关系。“我”是一种封闭的结构，一个独特的小天地。“我”的存在不依赖于社会，而“依赖上帝，并且在一定范围内依赖自己”。从一个“我”到另一个“我”的路是由自由意志铺平或开辟出来。“从X到Y和从Y到X的路互相作用和吻合，实际上就是爱”。然而，这种爱是不能离开上帝的。他说：真正的爱必定意味着爱者接近最高的、神的价值。“如果说X欲求Y在爱上得到无限的福利，那么，他则欲求自己得到神（上帝）。上帝是福利的客观宝库，只有上帝能供给每个人这样的福利。渗透着福利或幸福的人的爱，独来自上帝”。所以，在任何真正的爱的背后都有神的意志和仁慈。他说，人总是觉得“爱”是自己的事。但是，在人类的开端“隐蔽着神的仁慈（或宠爱），是看不见的创造者参与的活动。这个看不见的创造者作为最高的爱，形成任何另外一种爱，甚至是以承认性和肉体的价值为基础的爱”。^①

第二，也更为重要的是，约翰·保罗二世为了解决传统基督宗教理论上的灵魂与肉体的对立，在《夫妻生活神学》中，他把男女性关系提高到“参与上帝造化”的宗教神学高度。因此，对性关系提出宗教解释时称：性欲是伦理学的关键问题之一。他放弃了《创世记》中关于上帝六天创造了一切的说法。认为创造不是一时的行动，上帝经常创造世界，支撑着世界的存在。而且世界也不是上帝单独创造的，还有许多被创造的存在参与创造。他把世界看成是由许多存在的受造物构成的。这些存在的受造物不能独立自在地存在，因为它自身不包含自身存在的终极意义和根源，其根源和终极目的隐藏在上帝那里。但是，被创造的存在，由于把自己的特性和品质传给该种范围内的新生物，而“参与存在的秩序”。约翰·保罗二世说，人就是这样的，“男女在性行为的基础上参与着传递存在的宇宙过程”，“在参加创造新人时，男人和女人就按自己的方式参加着创造事业”。

在他看来，人虽然是造物主的助手，但是人所生殖的只是作为生物个体的人，

^① 傅乐安：《当代天主教》，北京：东方出版社，1996年，第350页。

而不是作为精神、肉体统一体的个人。精神不能产生在肉体基础上。个人的起因是上帝的事情。上帝创造人的灵魂、人的精神和道德，而人的生物机体开始存在是男人和女人肉体联系的结果。既然上帝为保证“同种”存在，以达到其最高目的而利用男女性关系，因此，约翰·保罗二世认为，夫妻性生活是好的。因为这种生活可以产生新的生命。

约翰·保罗二世的情爱观在梵二会议中得到集中体现。该会议指出“婚姻与夫妻之爱本质是以生育和教养子女为目标”，“但婚姻并不只是为传生而设立的”。上帝创造一男一女，建立了婚姻。要他们“成为一体”。可见夫妻之爱是上帝所设立的。为此，文件上清楚写道：“夫妻之间亲密而圣洁的结合是正当的和高贵的行为。”^①

对于夫妻之间正当的结合行为即性爱，文件上还有如下几段明白无误的表述。“男女二人因婚姻的契约已非两个，而是一体。”由婚姻“所表现的真正夫妻之爱，这种爱情是由一个人指向另一个的出自意志和情感的行为。这爱情无疑是属于人性的，它包含着整个人格价值，因而使肉体 and 心灵的表现能拥有特殊的尊严，并使之成为夫妻之爱的特殊因素和标记”。“这种以合乎人性方式而完成的行为，表现并培育夫妻之间的互相赠予，使二人以愉快感激的心情彼此充实，这种以互相忠实为标志的爱情，尤其为圣事所祝圣的爱情，使二人的心灵肉体无论在顺境或逆境中，都能忠贞不渝，并能排除任何奸淫和离异的念头。”^②

文件还一再告诉教徒，性爱是上帝所设计的，《圣经》所揭示的，是神圣的。上帝说过：“独自一人，不好”。为此，一开始就“造了一男一女”。上帝还邀请一男一女参与其造化过程，祝福说：“你们要生育繁殖。”“所以，真正的夫妻之爱”就是“同造物主的爱进行合作”。由于可知，“这种既有人而又有上帝成分的夫妻之爱，引导夫妻，以自由意志并以事实所证明的温情，互相授受其自身，并渗透二人的整个生活，以及因其慷慨豪爽的行动而更为成熟和完满”。这最后几句，对性爱所表现的毫无保留的献身、体贴、温柔和愉快感受等心情，再一次作了描述。文件随即又补充一句：“这爱情远远超过单从自私自利为出发点而一刹那消逝的纯粹色情倾向。”这就是说，应当正确对待夫妻之爱。它不仅仅是生理的，更主要是心理的。文件希望基督徒认真对待“忠实而快乐的夫妻之爱”，“以

^① 施安堂译：《天主教会训导文献选集》，台北：光启出版社，1975年，第132页。

^② 《论教会在现代世界牧职宪章》，见《梵蒂冈正式文件集》，台北：光启出版社，1986年，第46-50节。

身作则”，“使人们对真正的夫妻之爱的心理更加重视，并使之形成健康的舆论”。文件最后祝贺基督徒夫妻实现上帝所设计的、基督所祝福的“互相献身，永久忠实地彼此亲爱”。

新托马斯伦理神学家根据梵二会议这种新思想，纷纷开展其婚姻神学的论述，大胆对未婚青年和已婚夫妇进行辅导，免除社会上的错误思想或学说的侵害，抵制腐败的社会风气。他们强调婚姻的整体观，指出在夫妻之间性生活问题上，不能只注意性的心理层面而贬低生理层面，性的生理层面是绝对不可忽视的，但是如果仅仅注意这一方面，则又会产生许多错误的后果。人是一个具有身体的人，但人之所以为人的决定因素是他的理性、他的心灵生活，所以人的肉体的生理因素同人的心灵的心理因素是密不可分的。现代婚姻神学强烈批判性解放的各种谬论，特别反对弗洛伊德的学说。认为弗洛伊德在分析性与人的全部生活的紧密关系时，站在生理的角度，只注意性的生理层面，他认为爱、任何爱，都是性本能的表现或是它的升华，提出极其错误而有害的泛性主义结论。新托马斯神学家认为夫妻之间的性爱实质上体现着“二人永久的整个生活的融合”，它是“人心最深的活力——爱——的充实的完满开花结果”。^①

而且，有些新托马斯伦理神学家认为，作为婚姻神学的主观因素，就是“夫妻之间相互的亲切关系以及二人之间的爱”。夫妻之爱在婚姻中占首要位置，“婚姻首先是男女之间爱的结合”。于是，他们把教会过去关于婚姻的主要目的和次要目的即生育子女和互相帮助与治疗情欲等作了修改，断言“现今教会的教导承认，婚姻、夫妻之爱、夫妻的结合不只是为了生育子女才有价值”。

显然，现代有些伦理神学家意识到，在现代社会人格越来越受到尊敬的时候，如果把婚姻看作生育子女和免除情欲的手段，岂不无视个人的尊严和个人的价值？他们认为人类行为之所以成为人类行为，正是由于它实现着人的意识和意志。而在意识和意志中占首要地位的夫妻爱的结合也应该在客观伦理价值中占首要地位。再者，人本身是有自由意志的，人不是上帝手中无意识的工具。所以，婚姻、夫妻爱的结合虽然同生育子女有本质的联系，但它本身具有不可忽视的个人的、伦理的、社会的、宗教的价值。^②

^① 金象奎：《性爱、婚姻、独身》，台北：光启出版社，1974年，第8页。

^② [德] 卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》第二卷，静也、常宏译，上海：上海三联书局，2002年，第549页。

可以看出，现代天主教会在继承托马斯激情思想的基础上，已经作出了适应当今时代的改造，他们修正了托马斯对激情的“工具性”理解倾向，将人类的基本激情：情爱，看作不仅具有根本的人学意义，而且具有分享并参与神的创造的神学本体论意义。

结 语

托马斯·阿奎那的一切理论创作冲动来自于这样一个目的：建立一种基督宗教哲学，这种哲学一方面既是真正的哲学，另一方面又是真正的基督宗教教义。他所有的成就和受到的责难也都来源于此。

托马斯深刻领会到神创造的世界是个体有形事物的世界，人是位格的存在，是理性的个体，是灵肉合一体，人的个体化因素是质料的肉体。激情作为感性的意欲，对应于人的物质性和个体性。所以，从逻辑定义来看，激情是非理性的感性意欲；从基督宗教教义的角度来看，激情是上帝之爱的分有和类比；从人之为人的“实然”状态来看，激情分有理性，人的激情是理性化的激情。

托马斯反对理性与感性、普遍与个别的割裂，所以，他接受并改造了亚里士多德的认识论。亚里士多德的认识论传统，从感觉经验出发，感觉是个体的、物质性的，通过外感官和内感官形成感觉象，感觉象是感性认识的成果，也是理性认识的起点。人的主动理智从个体的感觉象中抽象出普遍的共相，表达为语言，这就是人的理解。亚里士多德的理性认识通过三重抽象达到普遍的共相，最终指向第一存在，不动的推动者。虽然亚里士多德将个体视为第一实体，认识必须从个体经验出发，但是，第二实体才是他真正追求的目标和旨趣所在，理性只认识抽象的、普遍的、非物质性的形式。这种理论倾向在亚里士多德著名的注释家阿维罗伊、阿维森那那里被极端化，他们以此为依据，推出这样的结论：上帝理智只能认识普遍形式，不能认识个别事物，所以上帝只爱普遍的善，不爱个别的事物。^①

托马斯认为，上帝创造的世界是一个个体化的世界，上帝不可能不认识自己创造的个体事物。人是受造的理性动物，兼具上帝的肖像，所以既认识普遍形式，又认识个别事物，但是人的认识不同于上帝和天使的直观。人的认识从个别感觉经验出发，感性认识的结果为感觉象，人的主动理智再从个体的感觉象中抽象出普遍的、非质料的形式，理性直接认识的是普遍的形式，但是，理性为了认识个体事物，必须回到感觉象，藉着感觉象认识个体事物。因此，理性由于回到感觉象，不仅沟通了理性认识与感性认识，而且也沟通了理性、意志与激情。此一回

^① 托马斯·阿奎那：《驳异大全》卷1，目穆迪译述，台中：光启出版社，1965年，第297页。

归是一真正人性的回归。以至于我们可以说，托马斯认识论、形而上学和伦理学的真正秘密即在于回到感觉象。

新托马斯学者马里坦把笛卡尔的错误称为“天使主义”。认为笛卡尔不仅割裂了理性与感觉，而且割裂了身体与思维，割裂了信仰与科学。托马斯进行区分，是为了统一，而笛卡尔却仅仅是搞分裂。所以，笛卡尔主义是现代毛病的根子，要矫正现代的错误，首先必须摒弃笛卡尔的二元论，回到托马斯的立场上来。

托马斯主张理性回到感觉，回到肉体，回到激情，这种回归在一些保守的理性主义者看来只能是灵魂的又一次堕落。但是，这种向下的回归却相应着基督道成肉身，拯救人类的救恩，也体现了人的灵魂与肉体的统一与和谐。理性回归并不是为了抹杀感性和激情，相反是为了提升和成就感性和激情。这是西方哲学史上理性的下降运动。这种下降在托马斯伦理学上的表现为意志必须回到激情，落实于激情，其直接后果就是：激情被赋予了一种理性，这种理性被托马斯称为“特殊理性”，一种将普遍善与特殊善结合起来的理性。在这里，理性、意志、激情的关系已经不是一种僵硬的逻辑区分，而是现实的人的“实然”状态的现象学描述，是“回到事物本身”。

托马斯的激情思想既不同于古希腊的理性主义传统，主张理性压制激情；也不同于当代的非理性思想，过度张扬人的激情，使之成为一种矫情。作为一个折中，托马斯主张，激情既不能被完全地理性化，也不是全然的非理性，而是理性和非理性的结合体。所以，从某种意义上说，托马斯的的伦理学是一种“人学化”的伦理学。但是，托马斯毕竟是一个真正的基督宗教神学家，在托马斯看来，激情对应着人的质料性和潜能，形式实现并决定质料，形式离开质料可以单独存在，质料离开形式只能是虚无。所以，上帝和天使没有激情，人的理性与意志的德行也与激情无关。托马斯的折中并没有解决伦理的“神学化”与“人学化”悖论，他的伦理学的最终取向是“人学的神学化”。这种理论取向的现代形式就是马里坦的“以神为中心的人道主义”。^①

^① 段德智：《试论当代西方基督宗教伦理思想研究中的三大难题》，《哲学动态》2001年第11期，第42页。

参考文献

I、外文部分

Works of Thomas Aquinas and Other Historical Sources

1. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Volume I, II and III, trans. by Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, INC., 1988.
2. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. by Vernon J. Bourke, London: University of Notre Dame Press, 1975.
3. Thomas Aquinas, *Treatise on Man*, trans. by James F. Anderson, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall., 1962.
4. Thomas Aquinas, *Treatise on the Virtues*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984.
5. Thomas Aquinas, *A Summary of Philosophy*, translated and edited by Richard J Regan, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2003.
6. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, trans. by W. D. Ross, Oxford at the Clarendon Press, 1908.
7. Thomas Aquinas, *On the Soul*, trans. by J. P. Rowan, St. Louis: Herder, 1949.
8. Thomas Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, trans. by C. I. Litzinger. 2 vols, Chicago: Regnery, 1964.
9. Thomas Aquinas, *On Human Nature*, by T. Hibbs, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

Secondary Sources

1. Peter King, *Aquinas on the passions*, in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002.
2. Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, London: Routledge Kegan PAUL, 1963.
3. Ronald de Sousa, *The rationality of emotion*, The Massachusetts Institute of

- Technology, 1987.
4. Robert M. Gordon, *The structure of emotions*, Cambridge University Press, 1987.
 5. R. McInerny, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, the Catholic University of America Press, 1992.
 6. Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, London and New York: Routledge, 1993.
 7. Henry Renard, S. J., *The Philosophy of Man*, The Bruce Publishing Company, 1956.
 8. Maritain, Jacques, *The Person and the Common Good*, New York: Scribner's, 1947.
 9. R. McInerny, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington: the Catholic University of America Press, 1992.
 10. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1956.
 11. Bernard Lonergan, *Insight*, New York: Philosophical Library, 1957.
 12. Karl Rahner, *Spirit in the World*, Herder Herder, 1968.
 13. Gordon Graham, *Evil and Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2001.
 14. H. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism: A Study of The Commentary by Thomas Aquinas on Nicomachean Ethics*, Westport: Green Wood Press, 1979.
 15. Martin C., *The Philosophy of Thomas Aquinas*, London & New York: Routledge, 1988.

II、中文部分

1. 托马斯·阿奎那：《驳异大全》，吕穆迪译述，台中：光启出版社，1965年。
2. 亚里士多德：《论灵魂》、《形而上学》、《尼各马科伦理学》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年。
3. 托马斯·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。
4. 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，台北：国立编译局，2001年。
5. 罗光等：《托马斯论文集》，台北：先知出版社，1975年。

6. 黄美贞：《托马斯的认识理论阐微》，台北：先知出版社，1975年。
7. 赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1997年。
8. 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。
9. 潘小慧：《德行与伦理——托马斯的德行伦理学》，台北：哲学与文化月刊杂志社，2003年。
10. [美] A.麦金太尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1995年。
11. [美] A.麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年。
12. [美] A.麦金太尔：《追寻美德》，宋继杰译，南京：译林出版社，2003年。
13. [美] 威廉·巴雷特：《非理性的人》，段德智译，陈修斋校，上海：上海译文出版社，1991年。
14. [英] 索利：《英国哲学史》，段德智译，济南：山东人民出版社，1992年。
15. [法] 莱昂·罗班：《希腊思想和科学精神的起源》，陈修斋译，段德智修订，桂林：广西师范大学出版社，2003年。
16. 段德智：《试论当代西方基督宗教伦理思想研究中的三大难题》，《哲学动态》2001年第11期。
17. [美] 罗洛梅：《爱与意志》，兰州：甘肃人民出版社，1987年。
18. 关永中：《知识论（一）——古典思潮》，台北：五南图书出版股份有限公司，2000年。
19. [德] 卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也、常宏译，上海：上海三联书店，2002年。
20. [英] C·D·布劳德：《五种伦理学理论》，田永胜译，北京：中国社会科学出版社，2002年。
21. 王臣瑞：《伦理学》，台北：台湾学生书局，1995年。
22. 邬昆如、高凌霞：《士林哲学》，台北：五南图书公司，1996年。
23. 汪自嵩等：《希腊哲学史》1、2、3，北京：人民出版社，1997年。
24. 张振东：《士林哲学基本概念》，台北：台湾学生书局，1989年。
25. 宋希仁：《西方伦理思想史》，北京：中国人民大学出版社，2004年。
26. 王正平：《中国传统道德论探微》，上海：上海三联书店，2004年。

27. [美] 莱茵霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，贵阳：贵州人民出版社，1998年。
28. [美] 约翰·英格利斯：《阿奎那》，北京：中华书局，2002年。
29. 高凌霞：《马里旦论存有直观与知识统合》，台北：辅仁大学出版社，1998年。
30. 邬昆如：《伦理学》，台北：五南图书公司，2003年。
31. 张振东：《哲学神学》，台南：闻道出版社，2001年。
32. 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读》，北京：商务印书馆，1981年。
33. 曾仰如：《伦理哲学》，台北：台湾商务印书馆，1985年。
34. B·R·赫根汉：《心理学史导论》，上海：华东师范大学出版社，2004年。
35. [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，北京，商务印书馆，1958年。
36. [法] 伏尔泰：《哲学通信》，上海：上海人民出版社，1961年。
37. [美] 约翰·罗尔斯：《道德哲学史讲义》，上海：上海三联书店，2003年。
38. [英] 休谟：《人性论》，北京：商务印书馆，1983年。
39. 周辅成：《西方伦理学名著选辑》，上海：上海人民出版社，1997年。
40. 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，北京：商务印书馆，1987年。
41. 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，上海：上海译文出版社，1986年。
42. 傅乐安：《当代天主教》，北京：东方出版社，1996年。
43. 雅克·马里坦：《西洋道德哲学》，李增译，台北：国立编译馆，1992年。