

# 序

宗教与神学,在中国大陆的一段时间里,几乎与迷信划等号,学人多拒之。即使所谓研究者,也以外在批判,作另一种排拒罢了。现在这种情况有所改观。潜心而论的研究、评介,逐渐多起来了。事实上,宗教与神学乃是人类创造的一种文化。这种文化,在本质上,是与人类创造的哲学、艺术等等文化一样的。

托马斯·阿奎那在中世纪宗教神学与哲学发展中,是鼎鼎大名的人物。这本翻译的文录集,是从托马斯·阿奎那的《神学大全》和《反异教大全》摘录编辑而成的。从编者在编排中所列的二十个标题,即可看出,其中所涉及的领域宽广,内容丰富,思想深邃。这表明古代的许多大学者,其著作都是带有百科全书性质的。托马斯·阿奎那就是这样一位大学者。

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1224? ~1274),生于意大利的洛卡塞卡堡,此堡属于阿奎那家族的领地。阿奎那家族与教廷和神圣罗马帝国皇帝都保持密切的关系。托马斯5岁时被父母送到著名的卡西诺修道院当修童。1239年被革除教籍的皇帝弗里德利克二世,派兵占领并关闭了卡西诺修道院,少年的托马斯因而结束隐修生活,进入那不勒斯大学学习。这是一所不受教会约束的学校。托马斯在这里接触到亚里士多德的形而上学、自然哲学与逻辑学等著作,并于1244年加入多米尼克会。

1248年他又得以摆脱家庭宗教教派的束缚,到科隆在大阿尔伯特指导下学习《圣经》、《尼各马可伦理学》等课程。托马斯身体高大而壮实,沉默寡言,同学以“西西里哑牛”绰号相称。大阿尔伯特曾预言:这只哑牛将来会吼叫的,而他的吼声将传遍世界。在大阿尔伯特的推荐下,托马斯1252年进入巴黎大学神学院学习,1256年毕业,并破例取得硕士学位。从此他登上讲台,正式开始了教学生涯。根据赵敦华先生在其专著《基督教哲学1500年》中的划分,托马斯的教学和著述大致可分四个时期。

(一)第一次在巴黎时期(1256~1265)。在巴黎大学讲授《箴言书》,后讲稿被编为《箴言书注》。此外,还著有《论存在与本质》、《论自然的原理》(1253~1255)、《论真理》(1256~1259)、《波埃修论三位一体注》(1257~1258)、《神学纲要》等。托马斯的代表作《反异教大全》也在这一时期完成。

(二)罗马时期(1265~1268)。托马斯在这一时期受修会的委托,创办罗马大学馆。他在这里所讲授的课程,被整理成《论上帝的力量》、《论恶》(1265~1268)、《论被创造的精神》、《论独立实体》(1267~1268)、《论灵魂》等论辩集。从1267年起他又开始另一部代表作即《神学大全》的写作。

(三)第二次在巴黎时期。根据学者的研究,托马斯这次到巴黎的主要目的,是为了消除以吉拉尔(Gerard)为首的世俗学者反对托钵僧势力所造成的影响。托马斯在两条战线上作战,他写了《反阿维洛伊主义论理智的统一性》(1270),以反对学院所坚持的激进的亚里士多德主义。另一方面又写了《论世界的永恒性》(1271),以反对法兰西斯会学者为代表的保守的奥古斯丁主义。在论战中,他深入地研究了亚里士多德的原著。在这一时期,他的著作还有《神学大全》的第二部分,以及《论德性》、《论自然的秘密》、《论爱》、《论希望》、《德行总论》等。

(四)那不勒斯时期(1272~1274)。1272年4月托马斯被修会召回,委以重任,即建立全修会的学术中心。他选中那不勒斯为馆址。从1272年到1273年秋,他同时在学馆与那不勒斯大学授课。这一时期他写有关于《形而上学》、《论天》、《论生灭》的评注,并著有《论谬误》、《论元素》等。关于《气象学》的评注和《神学大全》第三部分还未来得及写完,他就逝世于前往里昂主教会议的途中。托马斯于1323年被教皇二十二世追谥为圣徒。

从托马斯一生勤奋的研究、讲述和著作所取得的极其丰硕的成果来看,他不愧为中世纪最重要的哲学家和神学家。托马斯主义也就成为经院哲学的最高成果,并且是中世纪哲学和神学最大最全面的体系。对于这样一个体系要从新的角度作出全面的评价,需要有系列的研究著作。在相当长的时间里,我们习惯于对托马斯等经院哲学家采取简单否定的态度。即使说到肯定的方面也是抽象的。但是,对像这样在西方一直影响至今的大家,采取简单否定的态度,不过是回避问题。我们应该全面地认识和研究他们,了解他们哲学中的思想文化之光。

经过“文艺复兴”的批判,特别是启蒙运动的进一步批判和否定,中世纪的基督教哲学和文化,一度几乎被看作黑暗的同义词,不值得注意。像黑格尔这样的大哲学家,也在他的《哲学史讲演录》里说,要穿上“七里神靴”走过中世纪这一千多年的历史。中国学术界除了受黑格尔的影响,还有自己特殊的原因,对于西方中世纪基督教哲学和文化,则更为轻薄。但是,从古罗马解体到“文艺复兴”这将近一千五百年的历史,真是可以不屑一顾吗?根据现在学者的研究,对于这个问题的回答是:中世纪这一历史时期,虽然是基督教神学统治着整个文化领域,但并不像有些人想象的那样,在这一时期里宗教神学吞食了以前的文化,也堵塞了文化进一步发展的道路。事实上,文化的历史还在发展,只不

过是在宗教神学的特殊形式下发展而已。有一些神学家，他们既是神学家同时又是哲学家和科学家，写了大量的充满智慧的著作，这些著作内容丰富，思想深邃。作为西方文化的三个来源，古希伯来人的宗教精神、古希腊人的哲学精神和古罗马人的法律精神，可以说都是经过中世纪基督教文化的中介，才得以近代承传。中世纪基督教文化这种承上启下的重要历史地位，已经开始为中国的一些学者所认识。这对于深入地理解西方文化，是有重要意义的。

就中世纪基督教文化这种中介的地位和作用而言，托马斯·阿奎那所创造的体系，也具有其特殊的重要意义。仅就哲学的继承方面看，对于基督教哲学的两个理论来源即柏拉图哲学与亚里士多德哲学，托马斯都有自己的独立解释。特别是，他作为大阿尔伯特的学生，从老师那里继承了博学和融通一切不同学派的精神。正是这种精神，使他无论在处理哲学与神学关系上，还是处理不同派别的神学关系上，都在融通或调和中，比前人有所突破或创新。例如，哲学与神学或理性与信仰的关系，一直是中世纪激烈争论的基本问题。虽然托马斯不可能否定“哲学是神学的婢女”，但是在他的重新解释中，却为哲学的独立发展开辟了道路。他在哲学从属于神学的前提下，强调两者来源不同，神学来源于信仰之光，哲学来源于自然之光。他还强调，虽然神学与哲学都研究上帝，但是由于采取的方式不同，哲学诉诸理性，神学诉诸天启，因此哲学与神学是两门各自独立的科学。他的名言是“愚典并不摧毁自然，它只是成全自然”；“凡是自然的东西不会完全枯萎”。所有这些对传统神学思想的突破，都为哲学的独立发展和理性从信仰的束缚下解放出来，开辟了道路。这也许是托马斯所始料不及的，但是，却为历史的发展所证实。

如果说作为中世纪的三个学术中心，牛津大学的自然哲学

传统曾是近代英国经验论哲学之源；巴黎大学的论辩的辨析传统曾是法国笛卡尔唯理论哲学之源；科隆学者追求综合统一的思辨精神曾是莱布尼兹和德国古典哲学之源，那么，这三种精神，在托马斯体系中都有体现和发挥。这就是他那种试图融通或调和一切思想文化的精神。为了融通，首先就要对所融通的各方加以精密的辨析，并通过这种辨析的研究，作进一步的思辨，以便找出相互之间的共同点或相通点。这样，就使托马斯的思想兼有当时巴黎大学和科隆学者那种理性的辨析精神和综合思辨的精神。这也不奇怪，因为这两处曾是他多年学习和研究的地方。同时，在崇尚信仰的前提下对于自然的强调，又使他的思想含有牛津大学的自然哲学精神。

虽然在托马斯之前，有的经院哲学家在理性和自然方面已经有所涉及，但是像托马斯这样的突破，特别是加以深入的论证，却早有所见。如果我们联系到“文艺复兴”的主题，那么就不难看到，托马斯在神学框子里所强调的“理性”和“自然”，正是“文艺复兴”反对中世纪宗教神学的突破口，也是借以弘扬人性反对神性的突破口。这样，我们对托马斯体系的历史意义及其对后世的深远影响，就可理解了。我认为，托马斯体系以其合理内涵，已经给“文艺复兴”作了某种铺垫。同时，在托马斯体系里，能包容那么丰富而深刻的人性和社会内涵，如同这本托马斯文集所列诸题，似乎也能证明，在他的体系里确实含有朝向“文艺复兴”的某种趋动力。我想，在多年一直对托马斯体系加以简单否定之后，我在这里对其可以肯定之处，作一点点肯定，可以为读者读这本书打打气。

老树

1995年1月4日于  
北京潘家园紫云斋

# — 目 录 —

序.....	老树(1)
<b>第一章 科学与智慧.....</b>	<b>(2)</b>
一、理论和实践 .....	(3)
二、科学的划分 .....	(6)
三、逻辑学和自然科学 .....	(8)
四、自然哲学、数学和形而上学 .....	(13)
五、神学.....	(21)
<b>第二章 上帝的存在 .....</b>	<b>(27)</b>
一、未经推论的有神论.....	(27)
二、证明和因果律.....	(31)
三、从变化来证明.....	(35)
四、从有效因果律来证明.....	(39)
五、从必然性根据来证明.....	(41)
六、从存在的等级来证明.....	(42)
七、从目的因来证明.....	(45)
八、五个方面的概括.....	(48)
<b>第三章 上帝的本质 .....</b>	<b>(50)</b>
一、初步知识.....	(50)

	二、单纯性与统一性·····	(51)
	三、完善性·····	(54)
	四、善与美·····	(56)
	五、无限性·····	(59)
	六、永恒性·····	(61)
	七、人类对上帝的认识·····	(63)
	八、上帝的称谓·····	(65)
<b>第四章</b>	<b>上帝的能动作用</b> ·····	(73)
	一、神的思想·····	(73)
	二、神的意志·····	(83)
	三、天道·····	(87)
	四、神的力量和作用·····	(89)
<b>第五章</b>	<b>创世</b> ·····	(95)
	一、造物·····	(95)
	二、创造作用·····	(98)
	三、支持作用·····	(101)
	四、世界的永恒性·····	(103)
<b>第六章</b>	<b>多样性</b> ·····	(112)
	一、一元论和多元论·····	(112)
	二、本质和存在·····	(114)
	三、多样性·····	(118)
	四、个别性·····	(119)
	五、不平等·····	(120)
<b>第七章</b>	<b>关于罪恶问题</b> ·····	(123)
	一、罪恶的本性·····	(123)
	二、二元论·····	(128)

	三、物质的罪恶与道德的罪恶 .....	(130)
	四、罪恶之因 .....	(131)
	五、罪恶的后果 .....	(134)
<b>第八章</b>	<b>肉体和精神</b> .....	(137)
	一、存在之等级 .....	(137)
	二、生命实体 .....	(139)
	三、肉体 .....	(140)
	四、宇宙的构架 .....	(141)
<b>第九章</b>	<b>人的本性</b> .....	(148)
	一、灵魂 .....	(148)
	二、心理—物理的统一性 .....	(150)
	三、体格与禀赋 .....	(154)
	四、独特的灵魂 .....	(156)
	五、个人的智能 .....	(157)
	六、出生、衰败和不朽.....	(160)
	七、才能 .....	(162)
<b>第十章</b>	<b>意识</b> .....	(166)
	一、关于知识问题 .....	(166)
	二、关于谬误问题 .....	(170)
	三、感觉 .....	(174)
	四、感觉和悟性 .....	(177)
	五、从经验来推论 .....	(182)
	六、个体的认识 .....	(190)
	七、自我知识 .....	(192)
	八、悟性的作用 .....	(193)
<b>第十一章</b>	<b>爱</b> .....	(196)



	一、欲望 .....	(196)
	二、激情 .....	(197)
	三、意志 .....	(198)
	四、自由意志 .....	(201)
<b>第十二章</b>	<b>幸福</b> .....	(205)
	一、意志和目标 .....	(205)
	二、客观的利益 .....	(206)
	三、幸福的行为 .....	(209)
	四、幸福的完整性 .....	(213)
<b>第十三章</b>	<b>道德</b> .....	(218)
	一、自然基础 .....	(218)
	二、道德的种类 .....	(222)
	三、道德环境 .....	(223)
	四、意图 .....	(224)
	五、精神的度量 .....	(225)
<b>第十四章</b>	<b>感情和培养</b> .....	(228)
	一、激情 .....	(228)
	二、习惯 .....	(231)
<b>第十五章</b>	<b>美德</b> .....	(234)
	一、美德观 .....	(234)
	二、理智美德 .....	(235)
	三、伦理美德 .....	(238)
	四、美德的折中性 .....	(240)
	五、罪恶 .....	(241)
<b>第十六章</b>	<b>超理性的生活</b> .....	(247)
	一、超人性的美德 .....	(247)

	二、信仰与信任 .....	(249)
	三、友爱 .....	(251)
	四、完善的生命 .....	(252)
<b>第十七章</b>	<b>有理性的美德</b> .....	(258)
	一、审慎 .....	(258)
	二、勇敢 .....	(260)
	三、节制 .....	(261)
<b>第十八章</b>	<b>公正</b> .....	(265)
	一、客观标准 .....	(265)
	二、所有权 .....	(266)
	三、战争与和平 .....	(270)
	四、宗教信仰 .....	(271)
<b>第十九章</b>	<b>法律</b> .....	(274)
	一、法律概念 .....	(274)
	二、永恒的和自然的法则 .....	(276)
	三、成文法 .....	(278)
	四、平衡法 .....	(281)
<b>第二十章</b>	<b>团体与社会</b> .....	(284)
	一、政治学 .....	(284)
	二、自然共同体 .....	(287)
	三、教育 .....	(290)
	四、政治团体 .....	(293)
	五、公共利益 .....	(299)
	<b>译后记</b> .....	(303)

## 提要

区分是为了统一。本篇的分析贯穿着一个目的,就是从简单性或丰富性上掌握存在物。对各种能力和科学,根据其特有的抽象观念和兴趣点进行的区分,是根据对各种事物的整体的认识来修正的。类推法广及所有事物,很多不同的解释都与智慧的支配作用或强或弱地联系起来。托马斯的最果敢的争论就是直接反对那些与他同时代的人。他们认为,宗教评价在科学上是不可能的。托马斯总的带有攻击性的观点是:别人认为是世俗的无价值的东西和现世的“新奇事物”,托马斯却十分强调它们的真正价值。

## 第一章

# 科学与智慧

1. “首先跑到你的房中,在那儿,开始转向于用心智做一些事。”追求越多,表明自制越多,这是智慧的特权。在外部的工作中,一个人依赖许多他人的援助,但通过个人独处的沉思默想,他工作起来更为老练。因此,《圣经》经文要求一个人回到自身,要求他首先“跑到”他的房中,并且在他能够受到感染之前避免外界的干扰。所以说,“当我走进我的房屋时我将信赖她。”这就是信赖智慧。全部心思都集中于智慧的存在并且不迷失;因而经文补充道,“在那儿返回自身”,换言之,使思想完全集中,房屋是安静之地,而且思考的人是一心一意又充满热望,那么接下来要做的事是开始;“在那儿转向心智。”

请注意由于以下两个特点而将沉思与游戏相比较是多么恰当。第一,游戏是愉悦的,而智慧的沉思带来最大的快乐;“我的精神比蜜甜”。第二,游戏并不是目的而是出于游戏者自身的追求,这也是智慧的愉悦之所在。当一个人乐于思考他所期望且打算付诸行动的事物时,他的愉悦取决于事实上可能的失败或者被耽搁。因此,按照箴言所说,“欢笑与悲伤混合在一起”。但智慧拥有自己的快乐的原因并且不存在忧虑,因为它不期望达到什么目的;“智慧的交谈既无痛苦也不单调乏味”,神的智慧可与游戏的快乐相媲美;“当我转向神的智慧去参与事情时,我每天

都感到快乐”，并且建议要多注视真理的多样性。

2. 作为一种激励人们献身的方法，教义的指令比圣歌更高贵。

3. 歌唱是在声音的恒久的爆发中的心智的跳跃。

4. 正如黎明是普通之日的开端，黄昏是它的结束，人们在《圣经》中也把关于事物起源性存在的知识描述为晨光，而把关于事物性质的知识描述为夜光。《圣经》是源泉，正如过去那样，从实在之流注入与事物自身相关的存在之中。

## 一、理论和实践

5. 心智的理论类型和实践类型是性质十分不同的才能。因为才能不是根据与它们的基本对象毫无联系的条件而区分的；完全一样的视觉能力可以理解多彩的表面是大还是小，是人类的还是非人类的。一种真理是否能被引导为一种劳动职业，对于纯粹理智的理解来说是十分偶然的。实践的理由与理论的理由分别开来，当所理解的事物转向于说明；在他们的目标上有两点不同，前者是实施的，后者是好沉思的。

6. 当研究的结果是从它们自身的缘由出发，那么从事的科学是理论的而非实践的。

7. 按照它们自己的权利，理论科学是现存的，反之应用科学被期望是有用的。前者是精巧的并且令人尊敬的，后者仅仅是值得称赞的。

8. 理论科学是根据它们的确定性来分类的，也由它们的题材的真实价值来分类。就实践科学而言，最具有价值的是服务于长远目标的那种；因此，政治学置于军事学之上，因为军队的效能是附属于国家的利益的。

9. 建一所房屋优于制一张床铺。

10. 其应用越详细,则一门实践科学将越成功。

11. 实践科学通过建构而进行;理论科学通过分解成组成部分而进行。

12. 对上帝来说,理性知识的整个完满性包含在某一个对象上,即在神的本质中,上帝在其中知道所有的事情。有理性的造物获得一种低级的且不甚简单的完全性。上帝以单独的简单性知道人们以多种形式知道的事情。不甚崇高的智能需要更多的理念,部分地是由这样的事实得到证明:低智能的人们需要详细地一点一点地向他们解释事情,而那些较强健的心智能够从一些暗示中掌握较多的内容。

13. 在沉思中思想不是中止的,而是十分活跃的。

14. 推理科学尚能唤醒对某种程度的事实的思想,然而不能达到它的最终且完全的事实。

15. 推理,正如奥古斯丁所评论的那样,来自 speculum(镜子)而非来自 specula(瞭望塔)。在一面镜子中看一个事物就像从结果看原因。

16. 沉思的效果和内容都是愉悦的。活动本身对人类的本性和天性而言是适宜的,而且尤其是当一个人因此掌握了他所热爱的事情时。所以,领悟本身是令人陶醉的,因此当它注视着它所钟爱的事物形态时尤其如此。

17. 点灯优于仅仅发光,把沉思的真理传播给他人优于仅仅自己沉思。

18. 一门科学最初且直接地指向普通类型的事物,它们是科学探讨的基础;其次,反过来说,科学借助于处理事实的感官的作用,将自身应用于那些包含外表的原因的事物,因而一个科学家使用一个一般性质的概念,既作为一种专论也作为知识的一

种媒介。

19. 偶然的事件不能按理论知性上而言的有关事物的纯粹意义来解决；它们以某些其它的方式被认识。

20. 任何具体存在的充足原因都不能从存在作为存在的共同原则中推导出来。

21. 无论聚合了怎样多的普遍性，决不会产生一个单一的真理。

22. 为了鉴赏现存的人类的本性，我们必须以彼得和马丁的具体的体格与智力来推断。

23. 理性的优点是通过灵魂来表示真实事物的智力习惯。它们有以下五点：原则的知性；推理的科学；在给定条件下根据最高原因作出判断的智慧；慎重地正确实行以及合理制作的技艺。以具体事实来猜测的怀疑不包括在内，它也不是通过猜想获得的普通判断的设想。

24. 一条真理可以从本质上或者通过其它的事实被认为是显而易见的。不证自明的真理就像是第一原理，眼下使知识完美的思想性质称为理解力或原则意义。通过另外的事实而证明的真理并不是立刻知觉的而是由推理达到的。结论可能被限制在某一部门或它可能包括整个人类的学识；在前一种情景下适宜的习性被称为科学，后一种情形下称为智慧。根据科学探究的各种分支而言，科学的习性相互是不同的，反之智慧则是单一的。

25. 在人类科学领域，来自权威的论证是最弱的。

26. 科学家们想成为真理的主要追求者和热爱者，假如看到了人类所明白的如此众多的事物后，最终得出结论：真理不能被发现，这是多么令人遗憾。因此他们将因为他们所研究的一切都是徒劳的，而感到多么的悲伤。

27. 将理的思维习惯称为优点是出于它能使一个人敏捷地思考真理，有正确而适宜的思维功能。但它们不能保证理论思维习惯或智能将被正确地使用。仅仅因为一个人有科学的训练，那么，他并不一定一心利用它的益处。他乐于思考真理的特殊范围，但如果缺乏信誉，他也不可能使他的科学用于改善人类生活。一些使意志完美的优良品质决定科学推断的正确使用，例如公正或友谊。

## 二、科学的划分

28. 理论科学的兴趣在这点上恰当地区别于应用科学，理论科学一心专注于探讨真理本身，而不是直接指向做某些具体事。前者的目的是我们并不产生真理，后者的目的是在我们的能力范围内要采取或产生关于某件事的行动。理论科学所注意的不是促进贸易或设计达到目标的方法。因此，理论科学的差异应该撇开考虑它们的用处。

记住：并非对象中的任何差别都足以辨别涉及对象的能力或习性，而仅仅是那些对象所以成为对象时基本要素的差别。例如，一个感觉物可能恰巧是一个植物或动物，但这并未增加被吸引的感觉。在其它方面它是根据颜色和声音的差别来辨别的。因此理论科学在理论方法中应该根据真理的不同等级来划分。

现在在一个理论真理中有两点要注意：它的精神性对应于非物质的能力，以及它的必然性对应于科学的习性。理论的任何对象就其本身精确地说，都是无质料和易变的，因此，理论科学是按照它们的抽象程度从质料和运动方面来划分的。

然而，有些理论科学的对象依赖于它们存在的质料。这些对象被分成两类。一些依赖于既是存在的质料又是被了解的存在，



因为在它们的定义中包括了感觉材料并且离开它就不能被理解,因此人的定义必然包括肌肉和骨骼;自然科学关注这些对象。但另外一些对象尽管依赖于它们存在的质料,能够不涉及感觉物质而被定义并掌握,因此线条和数字这些对象是数学所关注的。

此外有一些理论对象依赖于它们存在的质料,或者因为它们总是无质料地存在,因此上帝和精神实体是属于这一类;或者它们有时在质料中,有时不在质料中,因此实体、性质、能力、现实性、多元性、统一性等等是属于这一类。这些对象是由神的科学来从事的,它的另一个名称是形而上学,它超越于物理学。因为我们必须从感觉对象到超感觉对象来进行研究,因而必须在物理学之后(以思辨哲学的方式)来探讨它。它也被称为根本的哲学,因为所有其它的科学都须以它为条件。

29. 不同种类的证据在一个共同的对象中导致科学的不同。同样的结论,例如地球是圆的,可以相似地由天文学家和物理学家得到证明;然而前者用一种数学的媒介从质料中抽象出来,而后者利用物质过程的媒介得出。

30. 每一门科学都有它自己的合适的问题、解答、以及论证;相应地也有它自己的陷阱和误区。

31. 人们并不期望在科学探索的所有领域都有同样种类的确定性。受到良好训练的心智不需要比主体将要提供更大的确定性,也不满足少于主体提供的确定性。要在有关夸张的说服力中接受数学真理几乎是一种犯罪;因此要从一位演讲者那儿接受数学证明也是如此。

32. 决定何为可能和何为不可能是由两点考虑来解决的,一种是从科学关注的性质中产生的,另外一种是从研讨中的对象的性质引起的。

就第一种情况而言,记住当探讨两门科学时,其中一门享有的范围较广而另一门范围较窄,它们各自的结论是不平衡的,但应该是按照它们自身的参照系统来判定。观察一下天体物理学和医学科学之间的某种差别,前者按照远距离的宇宙条件对待腐败,后者坚持有机体的病理学观点。类似的区别存在于世俗的智慧或哲学之间,它以产生的原因来思考和判断,神的智慧或神学,它以重要的和预测的原因作为标准。也要记住,重要的原因的效用不能由次要原因的估量的作用来衡量。当开始讨论有关次要原因的可能效用时,我们应该既考虑重要的原因又考虑次要原因的影响。在决定何为可行的情况下,神学家关注前者,哲学家关注后者。

当判断建立在探讨中的事物的性质时,那么应该强调的是最接近的原因,它们表示出相似点并且减弱了次要原因作用。这点可以从原材料中得到说明:我们并不合理地认为,当主体的质料很疏远时它能被制成某种东西,例如泥土能制成高脚无把的玻璃杯;但我们需要被处置的材料并由某种原因来形成,因此金子有可能通过单独的技艺过程制成高脚无把玻璃杯。

33. 教育的恰当的课程将是如下所述;从逻辑学课题的早期讲授开始,因为逻辑学教给人们所有科学探讨的方法;然后是数学训练,它既不需要试验也不需要超越想象的范围;第三,是物理学,它要求许多试验,尽管并未超越于感觉之上;第四,道德科学,它要求经验和远离激情的心智;最后,智慧之学或神学,它超越了人类的想象力并要求丰富的理解力。

### 三、逻辑学和自然科学

34. 一位学生在从事其它科学研究之前应该学习逻辑学,因

为逻辑学研究科学的共同性问题。

35. 逻辑错误的形成有以下两种情况：论证建立在谬误之上，或者是不正确地进行的论证。

36. 逻辑的理论获得精神的范畴并建立推理的模式；照此它具有严格的论证科学的地位。实践的辩证法应用各种知识领域的可能性作为研究原则，并因此失落了严格的论证科学的地位。

37. 逻辑学家所考虑的不是现存的事物，而是把本质属性归因于事物的方式。

38. 术语“存在”能在两种意义上使用。它可以划归在十个范畴中表示实在性，或者表示命题之真理。在它们之间有这样的差别：在后一个意义上任何有关被表达成肯定命题的都能被认为是存在，即使事实上未确定任何事物，因而在否定且单称的款项中，正像当我们说，“否定性”是肯定性的对立面，或者“失明”是在眼睛里，但在术语的第一个意义上，仅仅能称作是宣布了一个存在物的存在，在这个意义上失明等等并不是事物。

39. 在每一个真的肯定命题中的主词和谓词，虽然作为观念性质是十分不同的，但实际上是用某种方式表明同样的事物。这在偶然判断中也在必然判断中得到证明。主词和谓词回答观察所得的差异性，断定表明事物的同一性。

40. 通过思维提取的差异性并不必然地等同于事实上的差异性。

41. 理论科学是关于那些我们期望按照它们自己的缘由而认识的事物。逻辑学的本质不是这一类的对象；它们与支持物更为相像。因此在哲学中逻辑学不是主要的兴趣，尽管它必定是提供纯理论的思考的工具。波伊修斯认为与其说逻辑学是科学本身，不如说是科学的方法。

42. 要询问是否新生的基督的双手创造了星辰，我回答这不

是恰当的表达,因为它们是没有创造力量的人类的手。虽然如此,因为完全相同的人居住在神和人类的天性中,我们不必牵强附会句子的意义,即基督是这个具有双手的婴儿,也是他创造了宇宙星辰。这个短语可以与其它神学家和礼拜式的用法进行比较,例如,我们的双手是由指甲来穿入的。无论如何,这样的表达是比较好的,它未被夸大和传播。当它们是传统的时候,我认为它们不必是缩小的,除非它们是在诽谤或谬见的情形下,在这种情景下,应该解释它们的完全的意义,尽可能地不要推翻这类不成熟的情况。

43. 作为朋友你追询我对于那些足够显示自然的物理学现象的意见,尽管它们的因素超出了我们的理解。某些结果起因于具有支配力的要素,例如,物体的万有引力和金属的硬度,并且它们的起源很少显示出问题。然而,其它的一些物理学作用是无法用元素理论来解释的,例如磁的吸引力和某种药物的具体治疗特性;看起来这些现象必定涉及到更高的原理。

记住在开始时一项较低的能动原则可能在一项更高的能动原则影响下以二分之一的形式起作用;或者作用可能从一固有的形式通过较高级的原则给予较低级的原则以强烈的影响而进行,正如月亮是借太阳发光;或者作用可以由较低级的原则产生,尽管这种较低级的原则是通过较高级的原则产生运动的,因此它不赋有任何形式,正像一位木工使用一把锯子。木工是主要的原因,并且锯子仅仅是有赖于他意愿的手段的原因;技巧并不是任何形式或者在工具被搁置起来之后依然存在其中的作用所具有的。

假如较高级原则确实对物质因素发生作用的话,那么这必须以这两种方式之一发生。

来自天国的物体和纯粹精神的实体是导致被观察现象的原

则,它不是来自有关物质本体的任何已决定的能动的形式,而是来自以上所接受的运动,潮水的涨落是由于月亮的影响,而不是水固有的性质;相同地着魔可能是由魔鬼引起的,并且有时候我相信是由于善良的精灵。传道者彼得的影子或者接触神的遗骸能够治愈疾病完全不是固有的效力,而是通过利用神的力量来使这些物体的影响具有这种效果。

很清楚,由于这种时尚,自然界的每种神秘的运作都不是异常的。许多是有规律的和经常性的,反之,并非每一个圣者的遗骸都被赋予治愈疾病的能力,而仅仅是有些并且仅仅是有时;也不是所有的神物都是有害的,也不是所有的水都有退潮和涨潮。某些神秘的力量似乎属于所有的同样种类的物体,因此凡是磁都能吸铁。随之而来我们假定它们归因于为这种类所有事物所固有的某些内在的要素。而逸出事物常轨的现象并不是形式、性质等无变化的,一个明显的标志是它们不是从天生和永恒的性质中得出的,而是从卓越的力量辐射中得出的。锯子锯木头,只是当木工移动锯子的时候。而存在某些经常产生效果的低级物体的相当神秘的作用,例如,大黄总是清除人体的某种体液,因此结论是它们是由这些物体内在的牢固的力量产生的效用。

这样的力量是包括在如此这般的物质中的形式的自然结果。柏拉图主义所倡导的原则,是称为种类或理念的作为给予自然物质强烈影响的形象的自然形式的无形的本体,无论如何,这在两点上没有满足条件:第一,制造者和制造物相互是相像的;一种自然界的现实不仅仅是一种形式,而且是形式和物质的复合;因此它的直接的生产者亦是同样如此。第二,撇开物质存在的形式!无变化的,并且通常是对产生不变的形式,而不是开始存在后来消失的有形事物起作用。

44. 由于在现象之流中确定必然性的困难的缘故,柏拉图被

造假设这种观念,也就是撇开感觉事物的实体是我们能够科学地了解 and 定义的对象。在此也由于在本质的和附属的事物之间没有辨识力,我们受到其它的常识判断的欺骗。因为在我們最接近的环境中,在复合物组成的完整事物和形式构成的纯意义之间有一个对照。生成和腐败的过程直接侵袭前者,而后者仅仅由于在它们的主体变化方面间接地受到影响:你们建造了这所具体的房子,而非房子本身。

既然免于非本质环境之优的任何事物都能得到考查,因此形式和事物的意义,即使受约于正变化的现实,就其本身而言,也被认为是恒久的,并且通过科学的定义是可以探索清楚的。但是,自然科学并不因此建立在撇开感觉现实的现存的实体知识之上。

当有意义的形式被认为是撇开运动时,它们也是与时间和空间条件相隔离的,它们是现实事物自然产生的结果,这种结果是通过具有确定范围的物质个性化而获得的。从我们的科学知识的这些对象中得出,有关正在变化的现实应该不涉及明确的物质及其后果而进行研究;但是并非一般性地不涉及物质,因为正是实体形式的观念使适宜的物质成为必要。“人”意味着什么的定义,可以从任何一门人类科学开始,不涉及这块肌肉和这些骨骼而获得,但不是一般性地不涉及肌肉和骨骼。单称词项蕴涵确定的物质,普遍词项仅仅蕴涵未定的物质。自然科学的科学过程是从特殊中抽象出普遍,不是从物质中抽取形式。

随之而来,抽象意义的结果能以两种方式来考虑。第一,它们自身撇开典型范围外的运动和个体的质料;它们本身仅存在于人类的思维中。第二,与变化的事物和那些作为证据的含义和要素的物质存在相关联,因为存在是通过它们的形式而获得了解。通过不变的原因撇开具体物质来研究,自然科学可以了解人

脑外部的变化着的物质存在。

45. 自然的事物存在于上帝的知识和我们的知识之间。人类科学从它们中得出，并且它们从上帝自身的先见力中得出。

46. 本质上不成立的事情是由于每一个观点都是虚假的。

#### 四、自然哲学、数学和形而上学

47. 解释有两种。一种是诉诸事物的根源，正如在自然科学中，当一充足的证据被提出来以揭示天文学的运动速率是恒量。另外一种较少诉及事物的根本，但提出假设并显示出观察的结果与推测是一致的，正如当天文学利用偏心轮和转盘系统以证明我们关于天体运动的观察。它并未赢得完全的信服，因为其它的假设也可能适合某种需要或目的。

48. 因为我们不熟悉事物的内部性质，所以我们必须利用它们的偶然的差异性以特指它们的实体；两条腿尽管不是人的本质的属性，可以用来描述人是什么。这种状况不是易懂的，因为我们应该先了解灵魂的本质是什么，假如我们将毫不麻烦地发现它的被推导出的性质——因此在数学定理中先理解的是点和面的用处。但是相反的，偶然性在为基本性质的定义提供假设时，是一种随时的帮助。任何一个人假如提出一个并未导致他获悉事物的性质的定义，那么他的定义是富于想象力的，脱离主体的，仅是一种争论中的观点。

49. 尽管数学真理在自然对象中得到证实，自然对象与数学范围之外的某些事物即感觉物质相关。在此，物理科学能够指明数学未能接触到的原因。

50. 狮子鼻与曲度之间的差别是物理对象和数学对象之间的差别的一个很好的例子。因为一个存在于可感觉事物中的朝

天鼻子,正如自然科学研究的从人到石头的所有对象一样。但是,曲度的含义来自于对感觉物质所具备的性质的抽象思考;因此对数学对象的含义的考察也是如此,例如数目、体积和图形。

51. 铁匠应该是冶金家,并且一名自然科学家应该研究作为纯粹意义出现在感觉中的石头和马的性质。虽然如此,不知道如何使用犁铲的铁匠是不合格的,并且,对能感知的性质毫无感觉的自然科学家,将不能对自然界的事物作出公正的评判。

52. 注重于纯形式的定义与其说属于自然科学,不如说属于逻辑学。有关不涉及形式的物质条件仅仅来自于物理学,因为它使物理学家像那样研究事物。虽然如此,一个包含事物两方面含义即质料和形式的定义,有着更为确实的自然科学的范围。

53. 有些科学是介于物理学和数学之间的。他们纯粹地接受数学命题并把它们应用于可感知的事物。例如在音乐理论中,算术的作用反映在数字的比例被转化为声音。

54. 偶然性按如下序列获得。首先是(命题的)量,其次是(命题的)质,再次是质的改变和变化。因此,(命题的)量能够被设想为不蕴涵感觉性质的实体。它的意义并不依赖于感知而是依赖于易了解的质料。当偶然性被排除时,赤裸裸的实质能够仅仅由思维来把握。感觉不能达到这一点。数学家研究诸如(命题的)量及其结果的抽象性,即图式等等。

55. 数学证明是分析和解释形式的原因,但一种特别的推理方法建立时,在自然科学中是根据外部原因来着手证明,即从某个对象到另一个对象的松散过程。因此,人们一直在谈论怎样的推理过程对于自然科学是相称的,虽然不是独一无二的,但在那儿是受到最强有力的强调。因为当我们的论证是纯演绎的时候,据说我们是说教性地进行的,所以同样方式的说教过程对数学来说是合适的。



数学的发生介于物理学和形而上学之间,并且比物理学和形而上学两者中的任何一门科学更为确定。数学比自然科学更为确定,因为它的反映超越于物质和运动之上。自然科学应该考虑许多物质的因素,和物理学的倾向,并且因此它的推断是比较困难的;它也必须正视那些运动着的且多变的事物,并且因此它的研究结果很少是确定的。它应该经常尝试用其它的方法证明事物。例如在诸如医学、化学和道德等实践科学中,由于多样性和必须考虑到的许多因素,它离单一事实越接近,则它的确定性越小,如果忽略了其中某一项,那么就会导致错误。

数学过程也比形而上学的研究过程享有更多的确定性,因为形而上学的对象,更多的是从我们知识之始的感觉中抽取出来的。精神的实体不完全是从感觉证据中获得了解;而且存在的一般概念具有很高的普遍性,且远离根据感觉显示的具体事件。另一方面,数学对象受到感觉和想象的影响;因此从感觉映像中获得其知识的人类的思维在与数学对象发生作用时,比实体的本质、可能性、真实性等等更为灵巧。我们发现数学知识比物理学或形而上学科学的研究结果更为清晰和更为使人确信,的确,它甚至于比实践科学的研究对象更为清晰和确定。

形而上学科学的过程据说是以顿悟为特征,因为它尤其需要最完满的知性。理性不同于知性正如大量不同于联合,正如时间不同于永恒;圆周不同于中心点。理性富有特色地研究着许多事情,但是知性依赖于简明的真理并且它包括了所有的部分。

56. 让我们在人们熟知的两个阶段中断,一个在开始阶段,另一个在结束阶段,分别地对应于了解和判断。每一项科学探讨的起源或原理存在于感觉之中,并且所有我们的智力理解都是从他们的数据中抽象出来的。然而,界域或术语,并不是如此永不变化的,因为人们有时根据感觉探索它,有时按照想象力,有

时根据纯粹的推论。

当在感觉中显露出来的性质适当地表达了一个事物的性质时,那么理智的判断应该赞同感觉所见的证据。自然科学在当下起作用,因为它们研究真理问题,它的存在和意义涉及感觉物质。因此它们的调查结果应该受到感觉观测和试验的核证,并且当这种经验论被忽略时,它们导致错误。

其次,获得数学真理的分类。它们的意义独立于感觉物质之外,尽管它们存在于感觉物质之中,有关它们的判断并不依赖于某种程度上的感官的判断。但是它们的决定性的意义并不是从质料中抽象出来的,而仅仅是从感觉物中抽象出来的。当感觉条件被取消时,一种想象的残余仍然存在,因而在当下发生的数学判断应该与想象的数据相一致。

最后,同样地存在着超越感觉和想象的对象,即就它们的存在又就它们被人们理解的存在而言完全独立于物质之外,并且有关的判断既不停留于感觉中也不存在于想象中。因为我们通过感觉和想象的存在探索形而上学的真理,我们能够说它们的起源和原则是由它们引起的。另一方面,我们既不应该根据感觉和想象的判断对待结果,也不应该因形而上学的术语而误解它们的意象。

57. 整个精神实体的完成,超越了我们的理智所能够掌握的感觉的所有构成成分。理论的研究能够告诉我们这样一些事物的存在,但不能告诉我们它们的内部性质是什么。主张我们还可以恰当地建立一种研究它们的理论,虽然迄今它尚未被发现,但它是没有价值的。因为只要我们以易接近的依赖于从物质现象中获取的知识的科学原理工作,那么完美的精神的理解力必然会逃脱我们。

58. 争取一项不能获得的目标是无效果的,并且令人满意的

希望是虚幻的。

59. 逐渐地,正如老哲学家曾经一步一步地接近真理,起初他们踌躇不决且为了完整的现实而弄错具体的事物。那些考虑运动的人考虑得并不比偶然的变化更多,例如稀释和浓缩,混合与分离。假定物质的实体并不导致他们企图为这些偶然的变化提出各种各样的理由——吸引和排斥,或者也许是最高才智者有系统地管理无生命之物<sup>①</sup>。

当辨明实在的形式和物质之间的差别时,他们又向前推进了一步。他们认识到与基本形式无关的在物体中发生的基本变化,尽管他们仍然认为物质未被创造出来。这些起因于更为普遍的原因的性质,例如几何学的形式或无形的理念。但是考虑到物质受到形式对存在的具体类型的制约,正如实体受到随之而来的偶然事件对存在的某个确定模式的修正——例如人类通过目击——我们能够断定的是这些意见受到部分现实的约束,即受到这种或那种事情的约束,因此,它并未超出某个方面的动力因。

最后,其他一些人攀登得更高并且认识到“存在”本身。他们认为事物的原因,简单地说,并不恰恰是这种或那种原因。不论作为存在的事物的原因是什么,都一定是那些事物的原因,就其整个属于它们的每件事情而言,不只是就来源于它们的偶然形式的特征而言;或者就它们的基本类型而言,它们的基本类型是由它们的实体形式决定的。

60. 在思考存在的普遍真理时,基本的哲学也必须细察真理的一般形成状况。

61. 在技艺中间我们观察到某一项技艺支配着控制其结局

---

<sup>①</sup> 可参考恩培多克勒和阿那克萨哥拉的观点。

的另一项技艺。医学的技艺统治和支配着应用药剂和外科裹伤用品的技术,因为健康是适合于医学所关注的对象,是被从事的附属技艺的目标。相似地,论及政治学的艺术,则是与海军建设有关联的,或者军用的艺术是与骑兵部队和军火相关联的。这样的管理技艺被称为是具有建筑设计性质的;从事这些工作的人们被称为大师并应该得到智慧的头衔。当他们从事于总的来说并不接触人类的命运的专门领域的研究时,在一定意义上他们被认为是智慧的。这个头衔应该无条件地留给正视死亡的人,这也是整个宇宙的原则。

62. 一门科学可以在两种方式上附属于另一门科学。首先,作为一部分,当它的专门的对象被包含在一个更为广泛的领域时;植物包括在自然事物中,并因此植物学是自然科学的一个种类。第二,作为隶属,当较高的科学为较低的科学提供了先决条件,但并不是它的专门对象;例如通过技艺,而非通过自然界可以得到矫正的人类的身体是医学的专门研究兴趣。因此,算学支配音乐理论,并且自然科学支配医学、化学和农业科学。

尽管,在一定意义上所有的科学对象都是普遍的实在的部分,普遍的实在是形而上学的特有的研究对象,它并未推断出所有的科学都是形而上学的门类。因为它们应用自身特有的方法并完全以它们自己的、不同于形而上学的方式检验一部分存在。

63. 因为聪明人的职责是使事情秩序井然并对它们作出判断,并且由于一些微屑的事情应该受到较为重要的事情的衡量,因而人们在他研究最高原因的任何范围内称他为聪明的,这就好像建筑师与伐木和砌石的建设者相比较。在人类的实况中,当所有的操行受到人类生计的固有的目的控制时,事先的仔细考虑是智慧的。那么思考整个宇宙的最高原因的人,即上帝,毫无条件地应该得到智者的头衔。

64. 受到人类理性调节的事物也受到神的定律的制约,而不是相反。

65. 奥古斯丁所说的较高的理性和较低的理性,绝不是指种类不同的才能。因为他说通过较高的理性一个人专心于考察事物本身,并且根据他的行为准则而考察永恒的事物,而通过后者他专心于暂时的事物。如今这两者,即永恒和时间是如此的相关联,以致其中一个了解另一个的媒介物。因为在发现的秩序上,我们通过暂时的事物获得永恒事物的知识,按照圣·保罗的话,“那些被制造出来的事物所理解的存在,清楚地看到了上帝的存在物。”另一方面,在解释的秩序上,我们根据恒久性来评价暂时的事情,并且按照永恒的法则来处理暂时的事物。因此,较高级和较低级的理性是同一种才能,仅仅由不同的习惯和积极的功能来加以区别。智慧被认为是较高的理性所造成的,科学知识起因于较低级的理性。

66. 因为哲学起因于哲学家以自己的方式对神话和诗的寓言所产生的敬畏之情,和诗的寓言的热爱者之敬畏。诗人和哲学家对事物的好奇心是相似的。

67. 人类的最终的快乐存在于以他的最大的能力从事最高级的活动,即从事探讨无可比拟的真理的精神活动。既然结果是通过原因获得了解,显然原因本身比结果更为容易了解,尽管有时对我们来说结果的显露更为明白。我们从记录在我们感觉中的特殊事件中获取普遍的和易了解的原因的知识。绝对地讲,事物的首要的原因应该具有最高和最高贵的意义,因为它们是最高的真实且因此是最正确的。尽管所有其它的现实和真理的这些首要的原因可能对我们显露出较少的迹象,在我们目前的生活中,对我们敞开的最完美的幸福真正地存在于对事物的首要原因的思考之中。我们所抓住的一瞥是比理解任何次要事情都

更为有趣和令人惊异的。

68. 当人们问起他自以为会成为什么人时,毕达哥拉斯与他的前辈们不同,并且没有自称他将是一个智者,因为对他来说,那样显得狂妄,他自认是会成为一名哲学家,换言之是爱智者。

69. 为了在寓言的伪装下隐藏神学的真理,在希腊人中间有一些聪明的学生引进了神化的人。因此柏拉图也用数学表达哲学。

70. 文字的意义是语词代表的事物,并且这种意义或者来自语词本身特有的力量,正如当我说:“一个微笑着的人。”或者来自相似点或隐喻,正如当我说:“一片微笑着的草地。”神秘的意义是与由语词所表示的事物所意味的事物相符合的。

71. 当我们断言逾越节是一种来自埃及土地的传递标志,或者割礼是上帝与亚伯拉罕盟约的一种标志时,我们提出文字上的理由。

72. 原初的意义凭藉着一个词代表着一个事物而成为它的历史的或文字的意义。意义凭藉着某一事物象征着另外一事物而属于精神上的意义;它预先假定而且是建立在文字意义基础上的。

73. 历史,原因论和类推法都归类在文字意义之下;正如奥古斯丁所说,历史是简单地联系着所发生的事情;原因论提出事实的理由;类推法使不同的事实结合在一起;而寓言则单独地受到精神意义的支配。

74. 寓言的意义是蕴涵在文字之下的。语词可以适当地表示某些事物或比喻地表示某些事物。寓言的文字意义不是人物本身,而是被想象的对象。当圣经论及上帝之臂时,文字的意义并非他有如此一个肉身的成员,而是由它所表示的事物,即行动的

权力。

## 五、神学

75. 一些人认为我们关于创造物的见解是与真实的信念无关的,只要我们的宗教态度是正确的。他们已经接受了一种彻底不健全的看法。

76. 一个人应该提醒自己,信念的对象恐怕不是能够科学地证明的,假定要证明信念的对象是什么,他将产生不能使人信服的理由,并为不信服者提供嘲弄建立在如此的理由基础上的信念的机会。

77. 有两种论证方法,证明和说服。证明性的、有力的、且理智的使人信服的论证不能掌握信仰的真理,尽管它可以使那种导致信仰站不住脚的毁灭性的批评无效。说服性的理由从概率中得出结论,然而,并不减弱信仰的价值,因为它并不蕴涵着企图通过解析被相信为不证自明的第一原则而把信仰变成见识。

78. 我们声称关于神学真理有双重的宗教法规。一些超越了人类理性的创造力,例如三位一体。但另外一些能够由人类理性获得,例如上帝的存在和统一,它也与根据哲学的理由而被证明的真理相似。

79. 我形成并说出有关神圣事物的双重真理的意见,双重性并不袒护作为单一且简明的真理的上帝,而是袒护多方面地对应于神学真理的我们的知识。

80. 基督教的神学来自对信仰的见解,哲学来自对理性的自然的见解。哲学真理不能对立于信仰之真理,他们的确有不足,但他们也认可共同的类推法;而且有一些是富有预示性的,因为自然是恩惠的开端。

81. 奇怪的是从阿威罗伊注释的最基本的见识中,一些人敢于宣布除了西方的基督教哲学家之外,阿威罗伊的观点被所有的哲学家分享。它的确是不可靠的、令人极为吃惊的原因,任何声称是基督教徒的人能够如此不负责任地谈论阿威罗伊的信念,以致认为这些西方人不接受唯一的悟性学说,因为他们的宗教信仰碰巧与它相对立。

这里有两种道德上的损害在起作用。首先,讨厌这种教义的宗教信仰不应受到怀疑。第二,应该提出他们与这种信条不相关的理由。也不是其它的主张较少轻率,即上帝自身不能产生许多理解力,因为这蕴涵着一个矛盾。更为严重的是最近的一种主张,“我们合理地推断出关于理解力在数量上一定是一的必然性,但根据信念我坚定地持相反的意见。”这等于主张信仰能够是关于这样一类事物的,它的相反的命题能够得到证明。既然能够如此得到证明的事物一定是必然真理,并且它的相反的事物一定是假的和不可能的,其结果将是信仰承认假的和不可能的事物。对我们的耳朵而言,这是无法忍受的。因为甚至上帝也不能设计这样一种情境。

82. 凡是自然的东西不会完全枯萎。

83. 天性几乎是数一数二的福祉。幸福是建立在天性的基础上。这种根基在功业中受到保护,并且因此天性在福祉中受到保护,同样地,天性的活动是在极大快乐的行为中。

84. 美好的神圣权利并不废止人类的自然理性的权利。

85. 优美和德行仿效由神的智慧制定的天然的秩序。

86. 有两类科学:一些科学详述对于理性的自然见解是不证自明的原理,而另外一些科学阐发那些从别的地方获得的原理。用这种最终的方式,基督教神学从圣徒掌握的较高知识原理中着手工作。正如音乐理论接受由数学传递的原理那样,基督教神



学也相信神授的原理。

87. 按照信仰所主张的教义,其它真理的知识能够按照从原理到结论的叙述方法来阐发。信仰的真理是第一原理,正如它曾是基督教神学的科学的第一原理,其它科学就好像是结论。基督教神学比神圣的形而上学更有价值,因为它是从较高的原理中推导出来的。

88. 我仔细考虑我对于某些古老的希腊祖先的格言的犹豫来源于两个原因。当与信仰相抵触的错误突然发生时,于是神学家们增加他的戒备并更为小心地撰写;古尼斯的祖先不曾像晚近的祖先那样,如此准确地详细说明神圣自然的统一性,并且我们也可以回忆起奥古斯丁的情形,一个著名的权威,比他攻击摩尼教徒之前更为审慎地专注于在裴拉鸠斯教派起源之后,他在书中构成的自由意志。而且,一些表达在希腊人听起来很好,但在拉丁人听来并非如此使人快乐。

89. 与神圣的善良品性几乎不一致的是,上帝为了固守他的认识,没有精湛地对他人显露自己,因为作为慷慨大度者是具有善良品性的。

90. 由神所启示的指令是必然地涉及有关上帝可达到的理性的探讨,因为否则它们将仅仅根据有限的探讨获得真相,并且在一段长时期后,继而与谬误混和在一起;特别是当我们想到彻底拯救人类的上帝时,依赖于这样的知识。

91. 亚里山大和阿威罗伊同样地认为人类的最终的幸福不存在于根据科学手段获得的知识之中,而存在于持续地与一种超自然的实体相联结。但是,正如亚里士多德曾经意识到的,目前似乎没有开辟其它的方式拯救科学,因此在我们的能力中幸福是有限制的并且是不完美的。这将表明伟大的理智是如何一直被关闭着,我们将免于这种窘态,可是如果我们假设人类的灵

魂是不朽的,并且能够在死后,当人的理解力与灵魂的理解力相像时获得完美的幸福。

92. 不仅闻知神圣的事情,而且要体验它们——不只是来自于理智的对科学理论术语的认识,而且来自于对上帝之物的热爱,并且由于热爱而忠于它们。同情心与其说来自于认知,不如说来自于热爱,因为理解了的事物是根据心灵自身的方式存在于心的,反之,愿望超出了事物就像它们是在自身中一样;热爱使我们改变进入它们的存在环境。因此,根据他的爱好所决定的倾向,一个有品德的人是颇易具有立即判断事物的德行;因此神圣事物的热爱者神圣地抓住了它们的要旨。

93. 根据判断的两种模式存在一种双重智慧。一个人可以由同情心而作出判断,因为根据德行他总是倾向于这种方式,或者他可以根据理论的推理来作出判断,正如一个很好地讲授道德科学的人,可以作出他缺少美德的判断。

94. 他学会根据它的言辞的精神接受意义。上帝的指令发出爱。一个令人喜爱的款待是学习的条件。“它移进神圣的灵魂并且造就圣人和上帝之友。”

95. 主要的努力是指向产生有关上帝的知识,并非独一无二的正如他在他自身中那样,而且正如事情的始终,特别是理性的存在。接下来这个解释将探讨:

- 一、有关上帝的问题;
- 二、有关理性的造物进入上帝的活动;
- 三、有关基督的问题,基督是引导我们通向上帝之路的人。

第一个问题将分三个方面来探讨:

- (1)神的性质;
- (2)三位一体;
- (3)从上帝那儿涌现出来的造物。

第一部分将放在三个标题下来处理：

第一，上帝究竟是否存在；

第二，他怎样存在，更精确地说在什么方式上他不存在；

第三，他的积极特性，即他的知识、意志和力量。

第二部分将放在以下三个标题下来处理：

第一，效果和事物的第一原因；

第二，它们的一般的和在细节上的差别；

第三，它们的维持和控制。

第三部分将研究：

第一，命运以及有福祉的人；

第二，在人类行为中的道德，或者一个人在达到这个目标的过程中，如何会成功或失败。

## 提要

作为一个宗教哲学家,托马斯断定,上帝的存在既不是不证自明的,也不是一个公设。这是个有待于严格证明的论断,尽管不期望有一个演绎性的证明。这些论证简要概括在著名的“五项论证”中,这种论证在其前提中把一个必然性判断和一个事实判断联结起来。第一种证明假定了具有变化的事实,这由基于矛盾法则的可能性和现实性概念来阐明;其他的证明更充分自由地利用了形而上学因果律方法。这五种途径直接导致在“上帝”名下的五种不同真理。但是,当神的启示“*I am who am*”在“*Pure Act*”中断定的时候,它们又都是从一个连续的论证中得出来的。

## 第二章

# 上帝的存在

96. 真理是一个神圣的事物，一个比任何人类的朋友更为优秀的朋友。

97. 没有人因缺少快乐而受到责备；相反，人们称赞那些缺少快乐而追求幸福的人。但表面上，一个没有获得一般的理论结论的人，应该为他未能觉察上帝存在的明显的标志方面的迟钝而受到严肃的批评——相似地，如果一个人从他的人类经验中未能考虑到灵魂的存在，也应受到批评。因此有一首诗：傻瓜在他的心里说，不存在上帝。然而，能够得出的一个结论是，最终的幸福并不仅仅存在于有关上帝的理性知识中。

### 一、未经推论的有神论

98. 企图证明上帝的存在对某些人似乎是多余的，他们断言不可能讨论有关自明的和不依逻辑证明的真理，相反的情况是无法设想的。

他们部分地由传统得到说服。从幼儿期开始，人们就对倾听和祈求上帝的名字习以为常。现在习俗成了第二性质，特别是当它的影响从我们年幼而未成熟之时起就一直在起作用；教义逐渐得到灌输，然后终于认为是理所当然。此外，人们应该考虑，在

本质上是明显的事物与对我们而言是明显的事物之间的混淆。

另外一些人也声称企图证明上帝的存在是无用的,但出于非常不同的原因。有时由于受到提出的论证的弱点的强烈影响,他们认为这种真理不能通过理性而被发现。他们说,需要的事情是在神的启示中的信仰行动。

99. 上帝的存在是否是自明的……我们按照以下观点来分析。

上帝的存在显示出是自明的。因为那些有关我们的知识是天生的真理,是不证自明的。现在,正如达马森所说,上帝存在的知识是自然地在所有的人们的思想中得到灌输。

那些称为自明的真理,当他们的术语的意义得到认可时,立刻得到赞同。当我们知道“全体”和“部分”的意义时,我们即刻赞同每一个全体都是大于任何一个部分。那么,我们一掌握“上帝”这个术语的意义,就必然会立刻看到它的存在是孕含着的。因为它意味着比不能被想象的事物更伟大。现在,真实而理智地存在的事物比仅仅在我们的心中存在的东西更令人满意。当“上帝”这个术语被理解的时候,一个理智地存在的对象也一定被相信为是事实上的存在。因此,上帝的存在是一个自明的命题。

真理的存在是自明的。对真实存在的否认是断言真理并不存在,而且,如果表达恰当,这本身就是一个真的命题,假如任何事物都是真的,那么真理必须存在。上帝是真实的,因此他的存在是自明的。

相反地,没有人能够想象出自明之物的对立面。但是,人们能够在心中考虑否认上帝的存在。因此他的存在是非自明的。

我根据格言给出判断:一个真理能够在两种方式上是自明的,在本质上但不是对我们而言是自明的,或者既在本质上又对我们而言是自明的。一个命题当其属性包含在对主体的每一个

观念中时是自明的。因此，如果主体和属性的意义得到很好的认识，命题将无异议地得到承认，正如就思想的第一原则来说，诸如存在、非存在全体、部分等等表达了人人所熟悉的陈腐观念。但是，对于不通晓它的主体和属性意义的人来说，一个命题尽管本身确实是自明的，可能并不如此显明；正如波伊提乌所说，某些观念仅仅对专家而言是平常而自明的，例如无实体的事物并不占据空间，那么我宣布这个命题“上帝存在”就它本身考虑是自明的——既然主体和属性是完全相同的，因为上帝是他的存在，正如将来所要显示的——对我们来说依然是非自明的，因为我们并不知道上帝的本质是什么；它需要根据对我们来说更为明显的真理得到证明。

就第一种反对而言：有关上帝存在的知识，没有经过辨别人们就天生地受到灌输，因为上帝是我们凭本能所期望的心智状况，并且我们自然地期望的东西也是我们以某种方法知道的东西。但这与上帝本身现实存在着的见解并不相近。对某个正在接近的人比对彼得了解得更多，尽管事实上这个人就是彼得。有许多人认为人的完美的善行或幸福，存在于富有或愉快或这类的某些事物之中。

就第二种反对而言：偶然听到“上帝”这个词的人可能没有理解到它将意味着比不能被想象的事物更伟大。一些人已经想到上帝是一个肉身。但是，即便承认人人在这种意义上接受这个术语，它仍然未得出在真实中现存的某些事物是必要的，或者超越精神对象的任何事物都是必要的结论。我们也不能强调它实际上必须存在，除非我们承认实际上有一个存在比不能被思考的事物更伟大，并且那些否认上帝存在的人未假定这一点。

就第三种反对意见而言：通常抽象真理的存在是自明的，但在我们所涉及的范围内基本真实的事物的存在则属非自明的。

100. 尽管上帝是处于自然愿望的本源之中,并且是功业的最终的目的,但并不得出他最初是在意识内容中出现的结论。

101. 太阳从我们的外部发光,但心中的太阳——上帝从我们的内心点燃。

102. 一些人教导说,甚至在这种生活中知识的第一对象也是上帝自己,他是第一真理,而且通过他认识另外的每种事物。另一些人承认不太明显地未得到证明的事物,神的本质尽管在本质上不是意识的原初对象,却是其中每种事物被了解的光源。但是他们不能得到支持。首先,在我们之中神发出的光芒是我们悟性的自然之光,它不是知识的第一对象,或者就它的性质而言,因为煞费苦心的分析需要认识智能的性质,或者就它的存在而言,因为我们没有觉察到我们具有一种悟性,除非我们觉察到我们正在认知的某些另外的事情。除了已认识的事物之外,人们对正在了解中的事物没有什么认识,因此可理解的对象的知识优于理性的自我意识。

103. 按照第一真理我们看到并辨明所有的事物,因为我们头脑中的见解,无论是天生的或后天灌输的都只是真理的反射。我们的智力的见解不是我们理解的第一对象,而是它的媒介;凭借仍然较少的理由,我们能够声称上帝是我们所知的第一对象。

104. 在回答人类的精神是否认识恒久模式中的所有事物时,应该得出根据一事物可以在另一事物中得到了解的两种方式之间的差异。第一,如在一个本身已知的对象中,正如当我们看见一面镜子而且对象也反射在里面。目前我们的智能在神圣的范例中用这种方式不能了解所有的事物。第二,如在知识的原则中,正如当我们说我们在太阳的光线中看到的事物。用这种方式,我们必须承认人类的精神了解从它们中起源的永恒范例中的事物,而且我们的悟性之光是由掌握永恒范例的非创造性的



见解来点燃的。

## 二、证明和因果律

105. 在证明中能够有两种程序：一种是通过原因，并被称为“因为这个原因，那么”的证明，这种类型的论证起作用的根据是现实中优先产生的事物。另外一种论证是通过一个结果，并被称为“既然”的证明；并且这种类型的论证是从首先引起我们注意的事物中起作用的。当一个结果对我们来说比它的原因更好地获知时，那么我们通过结果获得原因的知识。从任何一个结果中我们能够证明它存在的特有的原因，只要结果是较为明显的；因为假如结果存在，原因一定预先存在，因为每一个结果都依赖于它的原因。因此上帝的存在只要对我们来说不是自明的，那么就是通向对我们而言是已知的上帝在起作用的那些事物的证明。

106. 在建立科学知识的过程中，要素和原理并不总是从开始就存在的。我们有时必须从可察觉到的结果中获得原理以及清楚明白的结果。无论如何，在科学的完善的建构中，结果的知识依赖于原理和要素的知识。

107. 当一个原因被结果证明时，结果提供了原因定义的步骤。这是值得注意的，当我们从事于上帝存在的证明时，因为为了证明某物的存在，不得不用作证据的中项的事物是名义上的定义，不是事物真正的定义。问题是，它是何种类型的事物？接下来的问题是，它存在吗？既然归于上帝的姓名之下是从他的结果中得出的，正如在后面将要显示的那样，因此，一个有名无实的定义必须被用来作为逻辑中项以证明其存在。

108. 论证延伸到一种简单的形式似乎不是为了掌握它的本质，而仅仅是为了接触它的存在。

109. 人们在两种意义上考虑存在,或者表示为存在的事实,或者是在联结主词和谓词中通过智能起作用的命题的证实。在第一种意义上上帝的存在同他的本质一样是不能辨识的;但在第二种意义上我们也许能够知道我们表达的特征,即上帝的存在是真实的。

110. 上帝之存在和由严格的理性主义所得到的有关他的相似的真理不是信仰的主要内容,而是信仰的序导。信仰预先假定自然的知识,尽管上帝的恩赐创设了自然,并且上帝使自然的能力完善化。虽然如此,不存在什么事物阻止人们把尽管可能不是由上帝科学地认识和证明的某些事物接受为信仰的主要内容。

111. 亚里士多德列举了种种原因并且把它们分成四大类。

首先,他观察到原因意味着一个事物形成固有的材料,易言之一个事物在其中现存着。他说这是为了强调它与一个相反的陈述或缺乏这种差异,它与据说是发生但在结局中并不依然如此的某些事物的差异,正如当白色的某件东西是从某个黑色的或非白的东西中产生出来的,但当一座塑像由青铜制成,或由银制成的调味瓶时,这些材料对于产品来说是固有的,因为塑像并不废除铜,调味瓶也不废除银。这一类就是物体的种类形式的原因。

第二,原因意味着一个事物的形式或式样或类型。这是形式因,并且它在两种方式上产生一个事物;或者作为它的固有的形式,而这称为它的种,或者作为制造出它的相似的模式而非固有的形式,因此,一个事物的模式被称为它的形式,这就是柏拉图说观念是形式的原因。事物的类和种,由它的性质定义得到陈述。因此亚里士多德所谓的“因为它存在而为某物”的意义的形式是决定事物之为何物的原因。因为即使定义包括了质料部分,它强调的仍是形式。

第三,原因意味着变化和静止的第一原则,并且这是动力因或作用因。亚里士多德在同一时刻谈到变化和静止,因为自然的运动和静止必须被分解成同样的原因,也正如剧烈的运动与强制性的休息。他给出了两个例子,一个是关于顾问的,他的忠告是一系列政策的原因,并且一个是关于父亲的,他是父亲的孩子的原因;这些触及到有效运动的两条原则,即意志和自然的决定论。通常每一个制造者都是被制造之物的原因,并且每一位变革的生产者改变了事物的原因。无论用何种方式制造了某物的任何事物,不管它是实体还是偶然的事物都应该被归类作为动力因。因此亚里士多德把制造者和变化者联结在一起;前者是事物的原因,后者是变化的原因。

第四,原因意味着某物之所以如此的目的。例如,健康是出去散步的原因。问题是,为什么追究原因?并且这不仅包括了动力因起作用的最终的目的,而且包括了提出的所有手段。

112. 有三种定义。一种指派种类及其意义,这是纯形式的;正如一所房屋被解释为抵挡雨风和太阳的遮蔽物。另外一种指派质料,正如一所房子被描述为由砖、石头和横梁组成的遮蔽物。第三种既包括了形式又包括了质料,这种定义提供在这种材料中的这样的形式并且也指派事物的目的。自然哲学家为了寻求完美的定义,这三种定义形式全部需要。

113. 效果起源于作用因,渴望和愿望来自目的因。

114. 每一个综合的事物都有一个作用因,因为它们自身的性质十分不同的现实不能协力组成一个单一的事物,除非通过某种原因把它们联结在一起。

115. 属于某个事物的特性与通过某种作用因而属于这个事物的性质,两者是不相同的。

事物的基本特性也就是事物共有的作用因。

116. 事物的适当的原因支持事物依赖的结果。

117. 一个结果依靠它的原因正是就那是它的原因来说的。一个原因可能是结果正在形成的原因,但不直接是它现存的原因,例证能够从人工的和自然的过程同样地获得。一位建筑师是一所建筑中的房子的原因,但不是持续性的建筑的原因,这种建筑依赖于各组成部分的一致性。本身不是自然形式原因的任何有效的原则是一个正在生成的原因,它不是导致存在的直接原因。因为同样种类的两个事物,一个不能是另一个特殊形式的直接原因是理所当然的;这相当于引起它自己的特殊形式,因为在另一方面它们是完全相同的。而且一事物可能是在这点或那点上决定着另一个存在着的事物的原因,正如一个人给予另一个人生命。换句话说,它是一个正在生成的原因。

但当一个结果从一个不同的性质中得出时,那么后者可能是形式本身的原因,并且不仅仅是它获得这样的质料的原因。当事物的原因的作用完结时,事物的生成也就必然终止,与此相似,当事物的原因的作用终止时,事物也就不能够继续存在。

118. 尽管第一因比第二因更强烈地流入一个结果,没有后者的运作,效果不能达成。

119. 自然的事物不是原因,但是上帝自身单独地产生每个事物,这种论调显然是与经验相反的。

120. 将第一因与第二因相比较有三点差别:第一因对结果的影响更快,更为深入,并且延续更长久。

121. “上帝不存在”这一命题,也许会得到证明。因为若二个相反事物中的一个是无限制的,那么它的对立面则被完全驱逐。若上帝依然能够无邪地存在,“上帝”那个词意味着他是现存的无限的善。但我们在世界上遭遇到邪恶,因此上帝并不存在。

而且,解释应该是经济简约的。似乎世界上显露的每一个事

物都能够说明上帝不存在的假定。自然的过程能够唯一地分解成物质的决定论,而且目的能够唯一地分解成人类理性或意志的因素。于是无需假设上帝之存在。

但是,相反地,上帝自己说,“我无所不在。”

我解释说上帝的存在能够用五种方式来证明……

### 三、从变化来证明

122. 首要的且最公开的方式是由变化或运动来呈现的。就我们的感觉而言,世界上的一些事物处于运动之中,这是明显而确定的。

处于运动中的任何事物都是由其它的事物来启动的。因为没有东西是在运动中的,除非对于处在运动中的事物而言它是潜在的;反之,一个事物开始运动是由于它是实际的。因为运动起始是零,除了把一个事物从可能性引进到现实性之外,并且除了通过一个实际的存在从可能性中不能产生主体,现实的热使潜在意义上的热变成了实际的热;正如当火变化时同时也改变了木头。现在就同样的事物来说,要同时发生并且完全是既是实际的又是潜在的,这是不可能的,虽然在不同的情形下它是可能的;实际上是热的东西不能同时是潜在的热,尽管它也许是潜在的冷。因此在同样的方面并按照同样的运动,一个事物既利用又受害于一个运动是不可能的。

假如开始运动的事物本身是处在运动中,那么它也一定是通过其它事物开始运动的,而且再次通过别的事物轮到它。但是这儿我们不能前进至无限,否则就没有第一运动者,并且相应地就没有别的运动者,鉴于继起的运动者并不着手运动,正如用手来运动一根棍子。

因此我们必然会获得不是由其它的事物启动的第一运动者,并且人人把这个第一运动者理解为上帝。

123. 既然已经指明了在开始时要证明上帝存在的企图不是没有希望的,现在我们从划分变化概念的亚里士多德开始,着手确定哲学家和神学家的论证。他的论证采用了两个说明,其中第一个是如下所述。

在变化过程中的每一个事物是由另外的事物来启动的。我们的感觉告诉我们,事物是在运动之中,例如太阳。因此它们是由另外的事物来启动的。现在这种处于运动中的施加者或者是本身处于运动中,或者不是。如果不是,那么我们有我们的结论,即必须推断一个我们称为上帝的不动的启动者。但若事物本身是在运动中,那么它是由另外的事物来启动的。我们或者有一个无限的系列,或者获得了一个不变的运动者。但我们不能无限制地回溯启动者。因此我们推断一个第一性的不变的运动者。

有两个命题要被证明:第一,每个运动着的事物是由另外的事物启动的;第二,正在启动和开始启动的事物的无限序列是不可能的。

124. 既然由另外的事物启动的任何事物都是一种工具,那么所有运动中的事物都将是没有第一运动者的工具。而且,如果有一个运动者的无限系列和运动中的若干事物而没有第一运动者,那么所有这些无限的运动者和被启动的事物都将是工具。即使没有足够的信息,一个人也能够明白在一种不是由一个首要者推动的工具的观念中有一些荒谬的事物;它正如谚语所说的那样,一把锯子或斧头仅仅是在工人制造一张床铺或一个有盖木箱时起作用。

125. 一个事物必须在它能够使别的事物运动之前存在。运动中的事物预先假定了存在。如果事物依照它的次序有运动的

倾向,那么,一些使它处于运动中的原理一定被预先假定,直到我们获得本质上不动的一个存在,尽管它是所有其它的事物的启动者。

126. 如果一个事物是要使本身处于运动之中,那么这会以两种方式中的一种发生。或者是因为它过去是积极的正在着手的运动并且在同样之点消极地接受运动,或者是因为它在某一点是积极的并且在另一点是被动的。前者的假设前提是毫无可能的,因为它完全相同地包含了实际和潜在的存在。第二个假设前提也不能满足这个条件,因为给定的一些事物积极地通过某个部分运动,并且被动地通过另一部分开始运动,它将不会独自而完全地是第一个积极地运动者。如此全面而基本的事物是在如此不完全的和间接的事物之前的。因而说一个事物,如果它是通过它的组成部分之一而成为积极的运动者,不能是第一运动者,因为它必须是完全地不被运动的。

127. 一个事物不是附属于运动的,因为它是运动的动力。

128. 治疗的人不是必然地由他自己治愈的。最后开始运动的事物其本身是不动的。

129. 坚定不移的忍耐,也在改变所有的事物。

130. 所有可变的事物将我们带回到第一的不可改变的事物。

131. 那些把变化定义为从可能性到现实性的过程的人明显地是期望过多。因为任何过程是一种变化,并且突然发生的事物是暂时的,因为它是在某一刻发生的事物。时间本身是根据变化来定义的。

132. 注意柏拉图,他说运动者是处于运动之中,亚里士多德坚持在最狭窄的意义上使用“运动”这个词,柏拉图在较为宽泛的意义上使用“运动”这个词,意味着在可能性上现实仍然是一

个主体的潜力,它仅仅应用于量化和物质的现实。无论何时,柏拉图谈到一个启动它本身不存在的事物,他包括了运动之中的物体,诸如正在理解和思考的动作。在另外的上下文中亚里士多德也采用了这个用法,正如当他谈到第一运动者通过知性和意愿使它本身运动并且热爱它本身。在此没有阻碍,因为它等于是与柏拉图关于我们获得使它本身运动的第一性的事物相同,还是与亚里士多德关于我们获得的完全不动的第一性的事物相同。

**133.** 柏拉图主义者认为,物质的事物不使它们自身运动,但精神的实体是独立地自我运动的,因为它们能够理解并且热爱他们自己。他们把所有的操作都看作是运动。亚里士多德在《*de Anima*》中当他把感觉和知性称为运动时也是如此。在那里运动意味着已有成效的活动。但在目前的证明中,它意味着一个事物的活动仍然处于变动的过程中,易言之,还未超出可能性。这不适用于简单的现实。这两种学说在意义上并不一致,而仅仅在措辞上一致。

**134.** 从别的事物中接受的运动被称为激情;它的起源,正如暗示着从某个事物开始并且在别的事物中终止,被称为作用。撇开运动的过程,作用将仍然保持起源的意义。

**135.** 正如意味一个事物的现实性还未超出可能性,运动产生了对不完善性的注解;正如意味力量的应用,运动产生了对完全性的注解。

**136.** 静止应该是和运动的起始形成对照,而不是与运动的高潮形成对照。

**137.** 亚里士多德使人们相信运动是永恒的,并且时间也同样永恒的。但它的论证(在《物理学》的第八篇中)是或然性的并且不是令人信服的,但也许作为某些关于运动之开始的早期



自然科学的理论和反证不包括在内。

138. 对于上帝之存在的最有效的证据甚至于将考虑世界的永恒性, 尽管有明显的阻碍。因为论证无疑将更为容易地作出假定, 对变化着的世界而言存在着一个开始。那么显然地存在着一个正在产生事物的原因, 因为新出现的事物必定是由一些另外的事物制造出来的。

139. 完美的不朽蕴涵着不可改变性: 正如奥古斯丁所说, 每一种变化都是一种死亡。

140. 不可改变是上帝的力量。

141. 不动摇是幸福的一个必要条件——正如亚里士多德所谈到的那样, 我们不认为幸福的人是一种变色的蜥蜴。

142. 上帝唤醒并引起了事物的运动, 因此他所热爱的事物和爱的创造者是在其它事物之中。

#### 四、从有效因果律来证明

143. 第二种探讨是从有效的因果律开始的。在这些现象中我们发现了一个作用因的次序。但我们从未超越过, 将来也不会越过其本身是作用因的任何事物; 这样的事物将比它本身是不可能的事物更为重要的。凭借作用因而走向无穷也是不可能的, 因为在一个安排好的序列中, 首要的一项是中间因并且中间因是最终的原因。不相关联的中间原因究竟是一个还是多个。不论中间原因是一个还是多个, 都是不相关联的。撇开原因和结果也是如此。因此如果在作用因中间——它是在一个无限系列的情形下, 没有一个第一性的原因——那么将既没有中间原因也没有终极效果。显然不是这种情形。因此必须推论出通常称为上帝的第一原因。

144. 正在介入的原因可能是一个或多个,但结论不受影响。如果它们是好多个,那么它们都被一起归类为拥有作为中间物的特点。相似地,对它们在数目上是有限的还是无限的,没有作出区别。因为只要它们是中间原因,它们就从不拥有第一原因的特点。

如果有效因被想象为伸展到无限,那么它所伴从的所有的原因都将是中间的。因为通常说来一个人必然会认为在因果律的任何无限系统中任何部分无论大小都必定是中间部分,否则一个部分将是首要的并且另外的部分将是最终的;这两种观念都是与排除了作为开端或终点的每种界限的无限不能调和的。

145. 在本质的附属物中作用因的无限系列是不可能的。从本质上说,需要产生一个决定性效果的原因不能由此而无限地被增多;正如假如一块石头被一根铁棍撬动,同样铁棍本身是由手来移动的,如此等等以至无穷。

但在偶然的附属物中的一个无限系列是可能的,因此只要所有被增加的原因是集成某个原因,并且它们的增多对于起作用的因果律来说是不很重要的。例如一位铁匠可以用许多把锤子工作,因为在他的手中一把接一把地损坏了,但哪把具体的锤子被使用,对另外一把具体的锤子来说则是偶然的。相似地,在生孩子时一个人本身是由另一个人给予生命的,因为作为男人他是父亲,而不是作为儿子。在作用因的系谱学中所有的人都有与具体的发生器同样的地位。因此无法设想这样一种回溯伸展至无限的线路。

146. 人类天然的理性告诉他,他是居于一个更高级的力量之下,因为他在自身对关心和舒适的抱怨中感觉到不足。无论更高级的力量可能是什么,它就是所有的人称为上帝的那个事物。

## 五、从必然性根据来证明

147. 在我们的环境中我们观察到事物是怎样出生和消失的；它们可能存在或者可能不存在；生存或是毁灭——它们与这两种选择都是相通的。所有的事物都不能是如此偶然的，因为不能存在的事物也许被认为曾经是一个非存在，并且像那样的每个事物曾经是根本不存在的。现在如果这是真实的，那么任何事物都不曾生成，因为尚未开始存在的事物不能说它是某个具体的事物，尽管如此仍然有了存在的事物，很清楚这就是虚无。因此任何事物都不能是“可能不存在一直存在”，在它们之间，虚无的实存是必然的。

148. 必要的现实总是实际的；它从未在存在和非存在之间保持均衡。它是首要的，并且如果它消失的话，那么没有任何事物将继续存在。

149. 有可能要存在的每个事物都有一个原因。因为它的实质本身同样是与现存和非现存的选择相独立的。如果它因为存在而受到信赖，那么这必定是由于某些原因。然而，因果律不是一个无穷的过程。因此必要的存在就是终结。它的必然性的要素或者是来自外部或者不是来自外部。如果不是来自外部，那么在内心或精神方面存在是必要的。如果必要性来自于无，那么我们仍然必须就必要性本身提议一个第一性的存在，因为我们不能具有对于必要的存在的一个衍生的无尽止的系列。

150. 实体是首要的现实。首要的东西一旦毁坏，则其他的每个事物同样也遭到毁坏。如果所有的实体都是必有一死的并且没有永恒的实体，那么没有事物将是恒久的。这是不可想象的。

## 六、从存在的等级来证明

151. 可想象的客体是与我们的智能相适宜的。生长的观念也像其它天生的属性和物体的观念一样，能够适应于精神和理性的事物。在有形的数量中似乎巨大是与完全性相称的；一个数量对人而言是巨大的而对一头大象而言则是细小的。形式当它们是完美的时候被称为是重要的。正如奥古斯丁谈到，术语“较大的”和“较好的”是就事物中的相同部分相近而言，而不是就重量之大而言的。

152. 量是具有双重性的。其一只是在物理事物中人们认识的度量或数量；其二是根据形式或性质的完美性，人们对实质之量的估价。

153. 第四个论证的获得来自我们在事物中发现的现实程度。一些事物是比其它事物更真实、良好和高贵的，因此它们也具有其它事物的完美性<sup>11</sup>。但或多或少是起因于不同的事物，这些不同的事物和它们以各种方式接近那些最高点的某些事物是相称的。因此，存在一些最真实、最优良和最高贵的事物，并且因而是最高的存在，因为最伟大的真理是最伟大的存在。现在在任何次序中的最高点就是那个次序中的所有其它实在的原因。因此有一个真正的原因，它存在于每个事物的一切美德和所有的完全性中，并且我们把这个真正的原因称为上帝。

154. 论证能够从亚里士多德在《形而上学》吐露出的话语中聚集起来。他说最真实的事物也是最实际的事物；而且存在着一

---

<sup>11</sup> 论证只适用于相似的完美性。形式或多或少可以容纳在它们自身之内，并不适用于区别于无的固定的或单义的意义。所有完善的形而上学概念都是相似的。

种最高的真理。建筑设计的某个部分比另外一部分是更为虚假的,其中一个更为真实的;比较处处都无条件地暗含着真理。我们能够走得更远并且得出结论,存在着某种最实际的事物,我们称它为上帝。

155. 从其他任何事物到成为现实,其普遍原因能够被建立在三个基础上。

第一,为许多事物所共有的完全性一定是其中唯一原因引起的。一个共同的完美性不能属于它们自身的两个事物,正是根据它们自身而互相区别开来;不同的原因会产生不同的结果。既然存在对所有的并且彼此有别的事物而言都是共同的,那么它一定被认为是由某个原因造成的,而不是事物自身。这似乎是柏拉图的推理思路,当在整个总量之前,他所期望的联合,不仅仅是数量的联合,而且是现实的联合。

第二,当某种为许多事物所拥有的完美性以不同的程度被分享时,那么它从完全地拥有它的那种存在达到那些不完全地拥有它的存在。根据或多或少的程度而确定地宣称为真的观点,是通过对一个常量的或近或远的估计而作出判断的。因为如果每个事物本质上拥有它,那么就没有理由说它的力量在一个事物中比在其它的事物中更巨大。不可避免的推论是,存在着某种存在,并且是最完美、真实的存在。这也可以从那个结论中得到证明。存在一个完全不动的并且是最完美的运动的原则,在这个运动的原则中所有其它的较少完美性的事物必须接受它的存在。

第三,根据别的事物而来的事物必须被分解成作为它自身的事物。我们必须肯定一种作为它自己存在的存在,证明在于因为一定有某种第一性的存在,纯粹的行为,虚无的构成,所有其它的存在物都来自于它。它们是通过分享的存在物,并且它们的

本质是与它们的存在不一致的。这就是阿维森纳的论证。

156. 被观察到通过参与而存在于某事物中的事物必然地是由那些本质上属于它的事物引起的,正如当铁被火锻造成又红又热时。上帝正是他的存在,而且这般现存的存在不能不是唯一的。因而区别于上帝的一切事物都不是它们自己的存在,而是分享上帝的存在。根据存在的不同程度而相异的事物,要或多或少成为完美的,那么一定是由某个第一性的且是最完美的存在引起的。

157. 如果不朽的精神不存在,那么将没有不朽的真理。

158. 假如所有创造出来的存在被消灭了,那么本质的纯粹意义将仍然存留下来;如果所有人类的个体都被毁灭了,那么理性将仍然继续是人类天性中的本质属性。

159. 因为理论的真理按照它们的内容是不朽的,若非在某处存在着不朽的基础,即作为包含着每一真理的普遍原因的第一性的真理,那么它并不由此得出我们的精神是不朽的结论。

160. 超越于人类的精神之上,人们必须建立一种更高的精神,从这种更高的精神中我们的思想接受它的知性的力量。比起它所参与的事情,它是可变的、不完美的,总是要预先假定它基本上是完美的,并且它是不可改变的和完美的。由于分享理智的力量,人类的精神被称为是理性的。由此,人们得到一种暗示,即人类的精神是不完全的,并且不全是理性的;由此也通过研究和讨论达到对真理的理解;由此也享有不完美的理解力,因为它并不理解每一件事,并且即使它理解每一件事,那么也因为可能性而存在变化。因此一些更高的精神必须存在以激发我们的灵魂进入知性的兴趣。

161. 柏拉图认为事物的形式存在于撇开质料的事物自身之中,当他称呼事物的时候,由于分享这些观念,心智能够认识事

物；有形的物质由于分享石头的概念而变成石头，我们的心智通过分享同样的观念而认知石头。但由于讲授撇开物质的现存的事物的形式应该是具有创造性的实体，例如纯粹的生活和纯粹的智慧，具有异端意味，所以深受柏拉图主义者学说影响的奥古斯丁替换了柏拉图的这些理念。奥古斯丁按照所有事物被形成并且通过人的灵魂被了解的观点，取代了那些现存于神的心智之中的范例。

162. 还未被良好地与它的善良视为同一的任何事物据说是通过分享而成为良好的事物。那么一个先前优良的事物必须被预先假定，由预先假定的事物得到由他物衍转而来的善良的真正的形式。尤其就终极因来说，要回溯到无限是不可能的，因为就目标的性质而言，不确定是令人讨厌的，并且善良具有目的或目标的力量。因此，我们必须获得某些第一性的优良事物，它不是通过分享而由他物衍转而来的优良，也不是通过参照某些另外的事物，而是它自身在本质上就是优良美好的。而这就是上帝。

163. 人类的完美的幸福不能存在于任何制造出来的利益中，因为它蕴涵着完全的利益完全的满足愿望；如果仍然存在某些未满足的欲望，那么它将不是最终的目的。意志或人类欲望的对象是普遍的利益，正如精神的对象是普遍的真理。因此，除了普遍的利益没有什么东西仍然能够是意志的欲望。在任何创造物中都没有静止不动的，而唯独在上帝那里是如此。创造物仅有利益的分享。“上帝以所有优良的事物满足你的愿望”。

因此，上帝能够独自满足人类的意志。

## 七、从目的因来证明

164. 从支配事物中获得的其它的证据是由达马森介绍的并由阿威罗伊提到。它不能总是使相反和不一致的元素活动,或几乎总是一起协调地起作用,除非通过以它们对一个确定目标的趋势提供给每一个事物的某些事物来指导它们。现在,在宇宙中我们看到了性质十分不同的事物在某一个计划中共同联合起来,并非罕见或偶然,但总是大约正确的或大体说来如此。因此,一定有某种事物,它的深思远虑指导整个宇宙。

165. 我们观察那些无意识的事物。例如自然界的物体,它们在恒久的合作过程中显露出有目标的运作;或者为了获得最佳效果,它们几乎以同样的方式显露出有目标的运作。那么,很显然它们是有意地而非偶然地达到这个目标的。无知的事物只有当它被认识且理解目标的某个人指导时,才朝着一个目标运动。正如弓箭由弓箭射手来支配。因而有一种有智力的存在物,他指导所有自然的事物达到它们的目标,而这种存在物我们称为上帝。

166. 目标必须被置于按照自然的必然性行动的每个事物之前;因此,哲学家们说,天性的作用就是悟性的作用。

167. 当性质十分不同的事物被联合起来时,计划依赖于它们的被指导的一致,正如整个军队的战斗取决于总司令的计划。性质十分不同的事物的安置不能由它们自身的分离的性质来支配;他们自身是性质十分不同的并且没有展示出制造典范的趋势。由此推断它们之中的许多指令,或者是一个事物的机运,或者它必须被分解成某个心中有数的第一性的设计者。通常是在大多数情形中发生的事物,并不是偶然的结果。因此这整个世界



一定有位设计者或者统治者。

168. 事物的原则是在世界之外；因此事物的原则也是事物的目标。

169. 一个人期望最好的原因以产生一种从整体来看是最佳的效果。然而，当独立单个地获得时这并不意味着每部分都是好的，而仅仅和整体成比例而言。例如在较高级的有机体中如果它的整体价值受到损害的话，那么每一部分都会具有判断的功用。

170. 一个因其天性是善的有形造物，不是有限度的善，而是它的部分和获得的方式都是善的。因此一事物与另一事物，即使两者在其自身都是善的，也会产生冲突。由于他们判断事物不是根据事物的客观的性质，而是视他们独自的方便受影响的情况而定，所以一些人认为那些对他们有害的事物就是绝对邪恶的，没有认识到，在某一个方面有害的事物在另一方面就它本身或另外的某些事物而言是有利的。

171. 假如我们希望表示任何整体和它的部分的目的，我们应该注意到：首先，每个部分都是为了它自身的合适的活动，因此眼睛是为了观看；第二，较低级的部分是为了较高级的部分，因此，感觉是为了思想，或肺是为了心脏；第三，所有的部分都是为了整体的完美，因此物质是为了形式；第四，整个人类是为了一种外来的目的，即他对上帝的享有。

因此作为宇宙的各个部分：首先每种创造物的存在都是因为它自身的适当的活动和良好的存在方式；第二，较低级的造物是为了较高级的造物，如植物和兽类是为了人类；第三，每种造物都是为了整体的完整性；最后，整个宇宙与它的所有部分就它的目标而论，都是通过仿效和显现归于上帝之荣耀的神的美德而受到上帝的安排。

超越这种附属，理性的造物以一种特殊的方式把上帝作

为它们的目的,为了认知他并热爱他,他们能够通过自身的活动到达上帝那儿。

172. 动植物的器官被判断为是有联系或相似的状况、结构或相反的作为它们的目的的功能,因此植物的根,尽管是在底部,是与动物的头有联系的。

173. 一个目的的因果关系存在于此,另一些事物被看作是因为它的缘故,目的越完美,希望越多,它包括的事物越多,则进展越远。

174. 航行的技艺支配建船的技艺。

## 八、五个方面的概括

175. 一个它的现存不同于它的本质的事物是由别的事物引起它的实存。上帝是第一性的作用因,并且因此他的本质不能是和他的实存不同的。

实存是每种形式和性质的现实。善良和仁爱并未表示实际的事物,除非它们涉及实在的事物。因此,就现实对潜在性而言,实存是与本质相联系的。在上帝那儿没有任何潜在之物,因为他是静止不动的,他的本质不是与实存相区别的;相反,他的本质就是他的实存。

具有实存,而不是实存的事物,是一种通过分享的存在。如果神的本质不是神的实存,那么上帝将是一种通过借用而不是通过拥有的实存。他就不是第一性的存在。

176. 作用因的安置和终极因的安置相符合。人们通过第一因的运动被引导到他的最终目的,并且通过附属的运动者的运动被引导到他的最接近的目的,正如通过高层的支配,战士被引导到胜利,并且由团队的指挥官统率士兵的战术。

## 提要

在研究了自然神学家来说神性的根本特征是什么之后,那么在讨论神的能动性之前,就要进行论证神的存在完善性。从文法规则上讲,关键在于从上帝称谓的论说中寻找,他们研究“上帝”是主项时,述语的有效性,在不可知论的一个极端与神性拟人说的另一个极端之间寻求平衡。托马斯应用了迈蒙尼德的否定论神学和神秘主义作者的语句。但是,借助于他所采用的推论法,已超越了它的结果。指代纯粹完善性的名词应用于上帝,比应用于其他事物具有更大的威力和优越性。

## 第三章

# 上帝的本质

177. 一个事物的存在被确知之后,如果还想知道它的本质,就要继续探讨它存在的方式。因为我们如果不知道上帝是什么,而只知道上帝不是什么,那么我们的方法就主要是否定性的。

因而,第一,我们将论述在何种意义上说“上帝不是什么”;第二,上帝是如何被认识的;第三,上帝是如何称谓的。

在存在的什么意义上说上帝不是什么,可以通过对与上帝无关的特性的排除来了解,例如复合、变化等等。那么,要提出的第一个问题是关于其单纯性,这一点排除了复合性。因为单纯的事物,当它们成为实体时,就成为不完善的、不完全的现实,那么下一个问题就是关于他的完善性。

### 一、初步知识

178. “某物是什么”?这一问题与“它是否存在”的比较,正如“它的原因是什么?”与“它怎样发生的?”之间的比较。

179. 在某种意义上,至少可笼统地说,不获知事物是什么,就不知道它的存在。对存在的认识包含着对本性的某种认识。

180. 无论是耶稣还是异教徒都没有掌握上帝本身是什么意思。起恰当作用的意义是借助于因果律推断出来的,使用的是

增加完善性消除不完善性的方法。两个人使用同一个名词定义“偶像就是上帝”，而对此一个人否定、另一个人肯定。如果一个人对上帝完全没有了解，他就不能界定上帝，除非根据其中一个人的观点，他对不了解其意义的语词还有所争议。

181. 当结果缺少任何语词都适用的原因时，两者不会在意义上相一致。虽然如此，还是可以辨明一些相似点，因为一种有效原因的特点是产生一种在某一方面类似于其本身的事物，它之所以有产生力，是由于它是真实的。这种超越性原因中的有效形式会以某种方式在产物中得以再现，但在方式和意义上有所变化。因而称为两可的原因。所有事物的完善性都是由上帝来传输的，在上帝与事物之间，同时有相同点和相异点。

182. 是相似，而不是全同。

183. 理所当然地可以说，一种造物在某种程度上类似于上帝，但终不能说，上帝类似于任何造物。在同种类的事物中有相互的类似性，但原因与结果之间则没有；我们说塑像类似于人，但不能反过来说。

184. 上帝与万物，像不同种类的事物一样是不可比的，因为上帝同时超前于并超出于所有类别。

185. 完善性的称谓，应用于原因比应用于结果更有说服力。

## 二、单纯性与统一性

186. 上帝的本质是他的存在，摩西在问下列问题时得到这条卓绝的真理：“当以色列的孩子们说：上帝是什么？我应该怎样回答他们呢？上帝回答道：我就是一切的存在；所以，你应该对以色列的孩子说：就是上帝把我降临给你。”

187. 存在本身是最完善的现实，作为实在性而与任何事物

相联系。所以存在是所有存在物甚或是形式的实在性，一定与其他作为被接受者而不是作为接受者的所有事物相联系的。

188. 既然上帝没有数量部分的复合，因为他不是实体，也不是质料和形式的复合；他的本性与完整的实在性也不是截然不同的，他的本质和存在也不是不同的，也不是属与种的复合，也不是主体与事件的复合——很简单，上帝完全是单纯的，决不是合成的。

189. 对神的完善性的称谓并不影响神的单纯性。根据不同的形式在其他事物中呈现出多样化的完善性，根据同样的优点而存在于上帝中。可以从认识的能力中得出类似之处。思想的单一能力能了解由感觉的不同能力所了解的事物——还有其他事物。每一种完善，其他事物只在变体中才得到的完善性，上帝在其单一的单纯的存在中就拥有了——甚至再多也如此。

190. 对于思想来说，除了上帝彻底的单纯性之外，明确表述其复合性或可分性的判断，并不是无益的。通过错综复杂的思想，我们才开始了解上帝，尽管如此，我们才足以作出评鉴；相应于它们的对象只有一个。因为思想并不使它的对象依赖于它自己的理解方式；它并不因为一块石头是由精神来理解的，就假定石头是有精神的。一个判断的文字合成是统一性的标志，因为它示意了事物的统一。

191. 有的人认为，上帝是世界的灵魂，有的人认为，上帝是所有事物的形式原则——这应该是 Amaury de Bènes 的追随者的理论；还有的人最愚蠢，认为上帝是初始物质。所有这些都犯有一个错误，认为在某种意义上，上帝与其他事物构成复合物。他是第一性的有效原因，而一种有效原因并不在数量上等同于其结果。上帝是本质上的有效原因、直接原因、直接能动的原因。不能把这一点说成是任何复合物的一部分，在这里整个事物

都是能动的原因；准确地说，并不是手在作出行为，而是人借助于手作出行为。绝对地说，上帝是第一性事物，而任何整体的部分都不会如此。

192. 神性被说成是所有事物的存在，不是作为它们的核心，而是作为它们的制造者和示范性原因。

193. “一”意味着它是不可分的或连续的，而且意味着它是完善的，正如我们说一个人或一座房子。

194. 与存在可转换的统一，对存在并没有什么增补，但是统一性作为数目的本原增强了数量范畴的现实性。

195. 统一性作为数目的本原与数目的众多性形成对照。但是，作为与存在可变换的统一与那种招致缺陷的多样性形成对照；因而单一的东西与破碎的东西形成对照。

196. 与纯粹精神有关的数目不是通过对连续的量进行划分而形成的不连续的量，而是由于不同的形式而产生的数目；在这个意义上，多元性是在先验的东西中计算的。

197. 统一性作为数目的本原来看，不能用来陈述上帝；它只适用于那些有物质上的存在的事物。

198. 如果有两个或更多个上帝，它们就会有所不同。一个上帝具有另一个上帝缺乏的东西。在这种情况下，一个上帝的完善性是另一个上帝所没有的。任何一个都不是绝对完善的。

199. 尽管上帝完全是单纯的，“我们仍然必须用众多的名字来称呼上帝。我们的思想不足以掌握他的本质。我们必须从周围的事物开始，它们有不同的完善性，尽管它们在上帝中的根本和来源是一个。因为我们只能按我们的理解方式给对象命名，又由于语词是概念的符号，所以我们只能用在别处使用的名词来对上帝进行命名。这些是多方面的，所以，我们必须使用很多名词。如果我们要在上帝本身中了解上帝，就不会要求众多的语

词；我们的知识将会像上帝本性的单纯性一样是单纯的。我们期望在荣耀的时刻达到这一步；“此时，只有一个上帝而且只有一个名字。”

### 三、完善性

200. 我们赞颂上帝，不是为了上帝，而是为了我们自己。

201. 格列高利说，尽管我们的嘴只能结结巴巴地说话，但我们必须歌颂上帝的高尚。按“完善”这个词的本来意义，不是制作出来的东西不能算是完善的。但是因为我们要联系着从潜在性中得到的事物来谈论完善性，可以把这个词引申一下，意味着在实际存在中并不缺乏的任何东西，无论是制造物中的，还是非制造物中的。

202. 所有完善性，无论是怎样的、在何处发现的，在上帝那里都是原始地极多地存在着。

203. 神的本质是一种普遍性中介，不具有普遍性形式的特点，而具有普遍性原因的特点。

204. 当上帝称得上普遍地完善的时候，因为上帝不缺少任何一种完善性，这个论断的成立可以有两个根据。第一，达到完善的一切都以更完满的方式先存于创造性原因中。戴奥尼夏已触及到这一点，他断言上帝不是这个或那个，上帝就是一切，因为他是一切的原因。第二点，上帝作为从根本上维系的纯粹的存在，因而在自身中包含了存在的全部完善性；所有完善性都包含在存在的完善性中，所以上帝不缺少任何一种单一的完善性。戴奥尼夏也谈到这一点，他认为，上帝不是以任何特殊的方式存在的，而是在自身中超前就绝对地、无穷地、始终如一地拥有所有存在物。



205. 复合的事物比单纯的事物更合人心意, 和谐音比单一的低音或三重音更合人心意。

206. 尽管纯粹的存在比生命更完善, 生命本身比智慧更完善, 但是, 如果把这些名词看成是代表了不同的等级, 那么一种有生命事物比单纯的存在物更完善, 因为它也是存在的, 同时, 有理智的事物比前两者更完善, 因为它不只是存在的, 而且是有生命力的。那么, 存在, 在这种极为笼统的意义上, 并不必然地包含生命和意识; 在存在中拥有的东西不必要在存在的每一种方式中都具有。尽管如此, 正是上帝的存在包含了生命和智慧, 因为上帝本身就是根本上的存在; 他不可能缺少充分的存在中的任何一种完善性。

207. 的确, 既存在又有生命的事物比那些只是存在的事物更完善, 尽管如此, 上帝是真正的圆满的完善的, 因为他就是他的存在。当我说圆满的完善时, 我的意思是不缺乏任何一种优点。事物中的每一种优点都是现存的; 人如果不在实际上是聪明的, 那么智慧就算不上是美德, 其他美德也如此。

一种事物的存在方式也有其优点, 因为在比例关系上, 一事物受其特殊的类型所限制, 根据具体情况大一点或小一点, 也可以说是多一些或少一些优点。但是如果有一种事物拥有存在的所有美德, 在其他地方现存的高贵之处, 这里一点也不缺。上帝完全是他的存在, 尽其存在本身的全部力量拥有存在。每一种优点和完善性属于一事物, 因为该事物就是如此, 每一种缺陷, 就是由于该事物并不如此。上帝完全就是存在, 并因而不沾有任何不完善的缺点。

## 四、善与美

208. 善的东西,无论是什么,都是根据神的善德才称为善的,就是根据每一种善的第一性的、示范性的、有效的、终极原因。

209. 善德与存在实际上是等同的,但是名词“善德”包含了名词“存在”所不能包含的内容,即称心合意的性质。

210. 每一种存在作为存在都是善的。

211. 既然善德作为称心合意的东西而打动我们,那么它就作为终极原因而影响我们。初始的因果关系即是终极的因果关系,因为制造者除非为了某种目的是不会行动的,而且质料是由制造者运用于形式的。因而,目的就称为原因的原因。

212. 善德扩展到非存在的事物上,不是因为它可以陈述它们,而是因为能产生它们——实际上,我们说非存在意味着那些只是潜在的对象,不是那些绝对不存在的对象。因为善德包含了每一种目标,不仅现实的事物在其中达到完满,甚至还趋向于那些仅仅潜在的事物。存在不具备这种含义;它只意味着形式上的原因的状况,或者是内在的或者是示范性的,它的因果关系不会扩展到存在物之外。

213. 所有事物在期望自己固有的完善性时,都渴求于上帝,因为这些都是与上帝的相同之处。有的事物独自地认识上帝,这对理性生物是适当的;其他事物了解上帝的善德的一部分,是由于它延伸到了感知的生命;还有的只有纯自然的、无意识的对上帝的偏爱,因为它们是由于更高级的理智的引导才专注于它们的目的。

214. 神的善德既不依赖于宇宙的善德也不从宇宙的善德中

获得增益。宇宙完善必然局限于它的必要组成部分的特殊的善，宇宙的恰切由安全和装饰因素来增补。神的意志力的观念有时是关于恰当的东西的，有时是有用的东西的，有时是关于假定的必需的东西的，有以下先决条件：事物的现行体系应该起作用。但是绝对的必然性只有当上帝主观驱使自己时候才是现存的。

215. 善德是一种类推的观念，分成高尚的、悦人的和有用的，不能平等地论述它们，而是根据上述优先次序。这种划分是关于相对照的概念的，而不是关于不同的事物的。那些善是高尚的，具有真正的价值，这种价值在它们本身是可贵的。那些令人高兴的事物能给我们以快乐，尽管有时它们是有害的或者是无价值的。实用性对事物自身没有诱惑力，而是人所期望的，正像苦口之药，能够导致其他事物。

216. 奥古斯丁认为，没有人能正确地利用上帝，因为他是人所喜爱的。最终的目的不是实用性。

217. 有价值的东西和有用的东西，是由理性决定的；令人高兴的东西是由愿望来决定的，这不能与理性相比。因而每一种乐趣可能没有道德的善德。

218. 乐趣不是最好的，就因为它是乐趣，除非它与最好的安于共存。

219. 对善、美、和平的愿望，不会终止于不同的事物。

220. 善的与美的在本质上是同一的，因为它们是在单独的真正形式上确立的；但是它们在意义上是不同的，因为善与欲望相对应，并且作为一个终极原因而起作用，而美的东西与知识相对应，作为形式原因而起作用。事物由于看见后能给人乐趣才称为美的。

221. 没有什么东西不具有善和美。每一种事物根据其固有

的形式才成为善的和美的。

222. 美的三个条件——第一,完整或完全,因为破碎的东西是丑恶的;第二,适当的比例与和谐;第三,光亮度和色彩。

223. 明朗和相称构成美或漂亮。戴奥尼夏说,上帝是美的,因为他是事物的和谐和明朗的原因。肉体的美在于器官的结构恰当和肌肤的鲜艳;精神的美,如同高尚的善一样,在于根据理性的公正公平地处事。

224. 清晰和相称两者都植根于思想之中,思想的功用是求取和谐,并达到和谐。因而,美,纯粹的本质上的美,寓于沉思的生活中,这就是谈论关于智慧的沉思的原因;“我成了爱她的美的人。”美散播到伦理美德上,以至于由于理性的秩序而大放异彩,特别是散播到节制性,节制清除了笼罩着理智之光的性欲。

225. 思想的乐趣并不能妨碍理性的使用;相反,我们越欣赏的东西,我们对它就越专心。

226. 那么,当意识倾注于最相宜的对象时,才能作出最好的行为。

227. 对知识最负责的感官,与美的联系也最密切。美的东西就是善的东西,只是具有不同的侧重点。善是渴望的所有东西;因而,善具有美的本质,以至于意愿一了解了美和看见了美就安静了。最接近思想的感官,即视觉和听觉,最易为美所吸引。我们说美的情景和声音,但是不谈论美的滋味和气味。因而,美对善的含义作了补充,就是增加了与认识能力的关系。善只是取悦于心愿的东西,美是喜爱已感觉到的东西。

228. 美具有多样性;正如使徒所说,“在一所大房子中不仅有金银器具,而且还有木制和泥制器具。”

229. 房子如果是空的,就不会是美的。事物由于上帝寓于其中才是美的。

## 五、无限性

230. “无限”在两种含义上使用：一、意味着属于事物的缺乏性的无限，就是说，事物应该是天然地有限的，但却缺少这种限制。这只应用于数量。二、意味着否定性的无限，简单地说就是没有界限。在第一种意义上，上帝不是无限的，因为上帝是没有数量的，并且免除了数量所代表的不完善性。在第二种意义上，“无限”适用于上帝的所有完善性。

231. 质料要由形式来完善，并使之得到界定。可归于质料的无限性是不完善的、无定形的。另一方面，与其说形式本身并不能由质料来完善，毋宁说使之受到限制。所以说，可归于形式的无限性是完善性。既然所有现实的存在是最大的形式，且由于神的存在并不是主体中得到的现实性，上帝是他自持的存在，所以，很明显，上帝是无限的、完善的。

232. 无限性并不排斥多元性，除非它到了排除限定性的程度，这种限定性是多元性的本原。有两类限定性，即限制的限定性和区别的限定性。在神的本性中，没有任何种类的限制，但是有区别性，有两种方式：一、根据本质，把存在从万物中辨别出来，如同把未限制者从被限制者中辨别出来；二、根据血统关系决定对人的区别，这种区别是因为关系上的比较，而不是由于限制性。

233. 上帝中可以有一种关系上的对立，因为这并不意味着双方关系上的不完善；但是其他种类的对立是不可能的，因为这样的话，每一极端总是处于不完善状态，或者由于是非存在的，简单的否定就是这样；或者与非存在相混杂，在缺乏性情况中就是这样。

234. 既然无限无处不在、无物不备,那么,我们必须考虑一下,这是否也适合于上帝。上帝存在于所有事物中,实际上不是作为其本质的一部分,或者作为一种特性,而是在于一种有效的原因出现在作用对象中的方式。一种有效的原因必定与其行为的结果紧密相联,这里根据的是其自身的能力。由于上帝的本质是他的存在,被创造的存在是其特有的结果。不仅当事物开始存在时,而且只要事物继续存在,上帝就会产生这种结果。因而,当事物持续存在时,上帝必定根据其存在的方式出现在事物中,存在对每一事物是最本质的,在所有现实中是最深层的,因为它是所有完善性的中心。因而,上帝存在于所有事物之中,并且是从深层本质上说的。

235. 如果说神性是每一事物的形式上的存在,那么绝对可以说所有事物就是一。

236. 上帝无处不在,首先是因为他给予所有事物以物质、能量、作用。既然位置是真实的,他就会出现在那里。因为事物填充了位置,那么它们就在适当的位置,上帝填充在每一处地方,但不是作为一个实体,因为那样的话,一个占据者会排斥另一占据者,而上帝是不会顶替任何东西的。

237. 精神领域的事物在适当的位置,不是像实物那样由数量大小的联系决定的,而是由能量的联系决定的。

238. 在两种意义上可以说万物在上帝之中。一、在它们为神力所包容和维持的程度上可以这么说,甚至就像我们说在我们能力中的事物就是我们中的事物。所以,万物根据它们自持的现实性存在于上帝中。这是使徒的说话的含义:“我们的生活、活动和存在都在上帝中。”二、说事物在上帝中就如同事物在一个它们的了解者中一样,在这种意义上,它们是根据其特殊的意义在上帝中,这种意义不是别的,正是神的本质。上帝中的事物正是

神的本性。因为神的本质是生命，尽管没有生存和灭亡的过程，我们仍然可以说，在这种关系中，上帝中的事物是生而不变的。

## 六、永恒性

239. 上帝是纯粹的作用，而不掺杂潜在性。

240. 上帝是无限的，在其自身中包含所有存在物的全部完善性；他不可能获得任何新的东西或者获得早先不曾得到的东西。

241. 只有上帝是永恒不变的。每一种创造物都是可变的，至少在下列意义上：神的意志使它从虚无中产生，并且可以退回到虚无。

242. 在上帝那里，没有盛衰，因为他是不可改变的，他的存在是同时完成的。

243. 我们对现实性可以大体上标出三个层次：一、超越永恒性，是第一推动力固有的；二、永恒性，是神固有的；三、超越时间，但是达不到永恒性，是灵魂所固有的。

244. 因为我们要得到简单的事物，不得不深入到复合事物中，所以我们必须穿过时间才能达到认识永恒性。在连续性的变化中，一部分紧随一部分，我们就通过计算前面的和后面的运动来掌握时间。在持续不变的现实中没有前后可以推断。永恒性的形式在于对这种均一性的领悟。此外，这些事物由时间来度量，时间具有暂存性的开端与终结；根本没有变化而又没有连续性的东西既没有开端也没有终结。因而，永恒性由下列两条来表明：一、具有永恒性的事物既不能前瞻性地也不能回溯性地封闭起来。二、永恒性是没有任何连续性地同时完成的。

245. 有人把这一点作为时间与永恒性之间的差别，时间有

始有终,而永恒性并不如此。然而,这种差别是从属性的,而不是本质上的;姑且承认时间过去如此,将来还如此,但这个差别仍然存在,永恒性是同时性的整体,而时间并不如此。永恒是对持久性的量度,时间是对变化的量度。

246. 如果我们把运动按中界点分成两段,那么,我们就测定了时间的现实性。

247. 在时间问题上要考虑两个特点:时间本身是连续性的;时间上的“现在”,是不完善的。

248. 对时间的掌握是根据对变化的瞬间这一概念而得到的,对永恒性的掌握是根据持续中的瞬间这一概念而得到的。

249. 时间中的“现在”不是时间,而永恒性中的“现在”,实际上如同永恒性一样。

250. 要正确评价在时间中发生的事情,我们应该注意到,具结在其上的思想有差别地从完全在此序列之外的思想得出。当很多人旅行在同一条道路上,每一位伙伴都知道前面的那些人和后面的那些人,他能看见他最靠近的伙伴,他看见那些已在前面的那些人,而看不见那些在他后面的人。但是只有在这群人之外并能从高处观察的人才能够通观整个队伍。他能同时看见行进中的所有人,不是由于前前后后地碰到过,而是因为所有人都在他们的序列中。

因为我们的知识封闭在时间序列中,直接或间接地,时间因素加入我们的计算,我们的知识把事物看成过去的、现在的或将来的。过去,存于记忆;现在,在于体验;将来,根据现实根据作出期望。未来事件,如果完全是由其原因先定的,它们就是必定无疑的;或者,如果是可以惯常地预测的,就是猜想;如果它们的原因还没有发生作用,就是未知的。

但是,上帝是完全超出于时间序列的。他处在永恒性的最高



峰,同时性地超越所有事物。因而,可以在简单的一瞥中通观时间之河。

251. 永恒性之与时间的比较正如不可分之物与连续性的延展的比较。根据连续性事件的前后,有时间中部分的多样性,如同直线上位置不同但相互关联的点一样。但是,永恒性没有前后,完全是同时的。

252. 乐趣本身并不在时间中,因为它是关于拥有的善的,这种善就像变化的期间和终结一样。

## 七、人类对上帝的认识

253. 上帝不属某一类;所以,很明显,他是不可定义的,也不能根据属和种差给出一种公式。

254. 尽管就最高程度上说,上帝本身是可知的,但就真理的极端程度来说,上帝超越了有限的理智的能力。就像蝙蝠的眼睛闪映在太阳的照耀中。有的人由于具有这种想法,就得出结论:没有任何创造出来的理智可以认识上帝的本性。

但这是荒谬的结论。因为,既然人的终极幸福在于他最高级的活动,他又永远不会认识上帝,那么他永远不会达到他的幸福或者他的幸福在于上帝之外的事物中,这是与基督的信仰不相符的。此外,从哲理上讲,也是没有根据的,因为当发现结果时有一种了解原因的天生的愿望——这是奇迹的源泉,所以,如果理性生物的思想永远看不出事物的第一推动力,那么,这种天生的愿望是无意义的。

255. 只有借助于产生出来的相同点,上帝的本性才可以了解。

256. 在想象的范围内了解的东西,不是上帝的本性,而是作

为模型描绘上帝的想象,就像《圣经》中隐喻似的人物一样。

257. 没有任何创造出来的思想能够借助于天生的力量认识上帝的本质。知识意味着知识者按其自己的方式有存在的知识对象。对存在物的认识只相对于神的思想来说是自然的。它超出了神创思想的自然能力。因而,神创的思想不能发现神的本质,除非上帝通过自己的恩赐来表达自己的,展示自己。

258. 神的本质就是存在本身。由于其他可理解的形式,它们并不正好是自身的存在,这些形式通过一种精神领域的相同点而统一到思想中,它们就借助于这种相同点来激发理智,并使理智成为现实的;所以,神的本质可以统一到神创的理智,使得它实际上可以理解,并使理智自然而然地成为现实的。

259. 上帝是不会被包含的,因为他是无限的,不可能包含在任何确定的存在中。在严格和特定意义上的包含就是如此。但是如果在更广泛的意义上使用这个词,与非获得性相对照,上帝是有福祉的人才能达到的,有 Song of Songs 中的这段话作为根据:“我抓住了他就不会让他离开。”

260. 说上帝是不可理解的,是因为按他被完整地认识的能力看,我们是不可能看见他的,并不是因为有关他的任何东西能逃出视野之外。

261. 在天堂中的幻像与现世的观点之间的区别就像在看得见与看不见之间的区别,而不像在看得清与看不清之间的区别。

262. 我们自然的知识开始于感觉,因而可以由引导我们的事物把我们一直引至可以感知的事物。通过这些比不上其原因的优点的结果,我们不可能知道上帝的全部的能量,因而也看不出他的本质。尽管如此,它们仍然是上帝的结果,并依赖于它们的原因。我们可以按它们的指引直至了解上帝的存在和某些必然的属性。上帝是超越其所有结果的第一性的普遍的推动力,我

们可以了解他与创造物的关系，也可以了解他与它们的不同。

263. 如果你通过否定性的证明得到对一事物的恰当的评价，那么你知道的是它与其它事物区别之处，而不是它自身中的东西。通过证明也只能获得有关上帝的这种知识。这是不足以令我们满意的。

## 八、上帝的称谓

264. 给一事物命名，可以按照对其了解的程度。在尘世生命中，我们不可能了解上帝的本质，但是我们可以从他在万物中作为万物的起源方面来了解他。我们使用的方法要求加强完善性，减少不完善性。

265. 我们从万物中达到对上帝的了解，就这样给他命名；在我们的自然知识的水平上所使用的名词的含义应该适合于物质性事物。因为，在我们现世的环境中完整的且存在的事物是复合的，它们的形式只是不完全的现实性，因此事物才成为特定的种类，用来全面地表示一事物的名词是具体的，相反，用来表示纯粹的形式的名词是抽象的。

266. 我们可以只讨论单纯事物，似乎它们像我们周围的复合事物一样，我们就由此得到知识。那么，我们谈起上帝，必须使用具体的名称以表明他的完整的存在，因为在我们的环境中完整的存在物恰恰就是复合物；我们必须使用抽象的名称来表明他的单纯性。

267. 在最显著的意义上确定的是第一推动力超越了人的才智和语言能力。最了解上帝的人是那些承认自己的所思、所言都不是上帝的实际情况的人。

268. 不只是说，上帝不是石头或太阳或我们的感觉所察知

的此类东西,而且上帝也不是由思想能够理解的生命或实体。

269. 我们假定在上帝之中既有物质又有存在,物质意味着自给自足的东西,而不是伴随产生的现实的基质;存在意味着单纯的完善的東西,不是生来就存在的。

270. 很明显,否定性和相对性的术语根本不能表明上帝的实质;它们各自驱除了某事物或者表明了某物与上帝的关系。

争论是随着肯定的和绝对的词项而出现的,善和智慧就是这样。尽管这些词项有肯定力量,有的人仍然认为,把这些词用在有关上帝方面,它们有助于接近上帝而不是把某事物归属于上帝。他们认为,当我们谈论有生命力的上帝时,我们的意思是:他不像一件死的东西,类似地,其他名词也是这样。迈蒙尼德就是在这个意义上说的。还有的人认为,这些词是用来表明他与万物的联系的;当我们说上帝是善的,含义是:他是事物中的善德的原因。其他词项也如此。

但是,这两种主张都出现了困难,可以汇集在三个条目下:一、两者都不能解释为什么一个名称应该比另一个更优先地使用;上帝是实体的原因就如同他是善的原因一样,因而同样有力地称他为实体。事实上,把他称为实体甚至优于把他从单纯的潜在现实诸如作为原始物质而清理出来。二、可以这么说,所有陈述上帝的名字都在从属意义上使用,如同在派生的意义上“健康”应用于药物,因为它只是生命有机体的健康的原因,前者主要的是健康的事物。三、提出的这种解释违背了那些谈论上帝的人的意见,因为当他们说有生命的上帝的时候,他们的意思不只是上帝是生命的推动力,或者是他不同于无生命的东西。

因而,我们必须另外得出结论。这种绝对的肯定的名词表明神的实质,并从本质上陈述了上帝,尽管并不能充分地表达他。让我来解释一下我的意思。名词表达上帝,要达到思想能认识他

的程度。在造物中对他进行了解，思想要达到能表达他的程度。上帝本身就预先拥有造物的所有完善性；上帝的完善是没有限制的，普遍的。每一种造物都代表了他，并在其完善性的程度上类似于他。上帝是他们的超越性的本原并且不在同一种类上，然而，某些相似之处还是有的。造物的名词尽管不能完善地表达神的实质，正如造物不能完善地代表他一样。

有人说上帝是善的，意思并不是说上帝是善德的原因，也不是说上帝不是邪恶的，而是说在造物中具有善德的东西先存于上帝那里，这的确是更为认真的。不能说，因为上帝产生了善德，就把善德归因于上帝，倒不如反过来说，因为他是善的才散播善。

271. 对否定的理解总是要依据于肯定，证明其中一个要根据另一个，这条规则就证明了这一点。除非人类思想能对上帝作出肯定，否则就不可能对他作出否定。事物必须首先在肯定的意义上得到证实。

272. 在归属于上帝的任何名称中应该辨别两方面的意义：要表明的完善性，根据具体情况定为善或生命，还有表达方式。至于前者，完善性专属于上帝，比属于造物更恰当，因为在原始意义上，造物是属于上帝的。但至于后者，没有任何人类名词可以归属于上帝，因为人类名词有适合于造物的表现方式。

273. 标示纯正的完善性的名词，例如善、智慧、存在，可以用来陈述上帝，也可以陈述其他事物，因为造物的每一种完善性都属于上帝，只不过以另一种更优异的方式。标示完善性并具有存在的造物方式的名词不可能适用于上帝，除非根据一种修辞法或隐喻法，例如，根据一个人理解上的困难把他称为傻瓜。所有用来表达被创造类型事物的名词都属这一类，例如人或

石头；表达特殊的性质的名词也是这样。像第一存在、至高无上的善，这样的名词，极度地表达了完善性，它们只适用于上帝。

当我说名词可以表达没有缺陷的完善性时，我们必须相对于其意义的范围来考虑，因为目前围绕我们的意义的全是不完善性。我们只有以思想中能够构想出的方式才能表达事物。正如戴奥尼夏所作出的解释，这样的名词可以是对上帝的肯定，也可以是对上帝的否定。说是肯定，是由于语词的意义；说是否定，是由于表达意义的方式。

我们强加的名字不可能表达据以揭示上帝中纯粹完善性的极优性的方式，除非这些名称要由一个否定来限定，我们说无限的善就是这样，或者要由一种关系来限定，我们讲到第一推动力或至高无上的善就是这样。

274. 有的名词要表明从上帝派生出万物的完善性，要以如下方式：根据分享神的完善性的不完善的造物方式就是包含在这种意义中的；例如，石头属于物质的存在，只有从隐喻的意义上才能归因于上帝。但是，其他名词，例如存在、善、生命力，它们表明了意义中所包含的没有特定分享形式的完善性，这些名词在其固有的含义上可以适用于上帝。

275. 在我们身上作为感情的标志的东西，根据对这些感情的称谓，以隐喻法归属于上帝。

276. 有些情感，尽管并不完全存在于上帝中，但它们的特殊意义中没有包含与神的完善性相矛盾的东西，乐趣与高兴就在其中。

277. 以隐喻方式应用于上帝的名词主要是关于造物的，而不是关于上帝的；反之，就表现出来的价值来说，用来标明纯粹的完善性的名词主要是关于上帝的，而不是关于造物的，因为这些完善性是从上帝派生出来的，尽管使用语言的时候，它们

首先应用到了万物上。

278. 在语言中,语源上的主语有时不是真实定义的宾语。

279. 一个名词能陈述不同的主项,可以用三种方式:单义性的,多义性的,比拟性的。单义性的,如果同一个词项及其含义恰恰在同一意义上使用,就是单义的,例如用“动物”来述说人和猴子就是如此,因为动物的定义适用于两者,即有灵敏感觉的有生命的实体。多义性的,如果名词是同一的,但意义和定义是不同的,就是多义性的,例如“狗”用于一种动物和一个星座。比拟性的,如果不同的对象,虽然意义和定义上是不同的,但拥有某种共同的意义,例如把“健康”归于有机体、尿和酒,但具有不同的要点,第一种情况下,主项是一定的;第二种情况是一种症状;第三种情况是一种原因。

280. 对于一个名词来说,不可能单义性地陈述上帝和万物。由于每一种结果不会耗尽推动者的力量,不完全容纳推动者的相同点。当一个有关完善性的名词应用于一种事物时,它表明的是不同于另一事物的完善性,这样,人类智慧表明的是不同于人的实质、存在和能量的特性。但是我们把它应用于上帝,就不包含这样的限制。它确定和命名的是人,而不是上帝,上帝没有界限,能超出名词的意义的范围。因而,很明显,“智慧的”当应用于上帝和人的时候,并不是正好给出同一种意义,对其他完善性也同样成立。因而,他们之间的名词不是单义的。

然而,正如有的人所认为的,它们也不是纯粹多义的。意思是,从造物中不会知道或证明什么东西,因为我们在尝试中往往陷入含糊其词的错误。

应该得出这样的结论:这些名词应该根据比拟法来使用。万物决定于上帝,以至于作为它们的本原;它们的完善性绝对地预先存在于上帝之中。在普通用法上,这种方法处于纯粹的多义性

和单纯的单义性之间的中间状态。其意义并不像单义名词那样确定和同一,也不像多义名词那样完全不同,而是确定地用来揭示不同的比例关系,达到一种恒定性,例如“健康”用于尿,意味着动物健康的征象;用于医药,意味着动物健康的原因。

281. 所有神性的完善,实际上是同一的。对知识能力的比较就可表明这一点:一种高级能力,可以通过同一种观点就理解了一种低级能力需要采纳很多观念才能理解的东西。

282. 我们给上帝的各种各样的名字是不同义的,因为它们表达了不同的意义,尽管在上帝的现实性上,每一事物都是一。

283. 尽管它们表明一种等同的事物,归属于上帝的名称仍然根据很多不同的方面表明他,所以是不同义的。

284. 多方面地分布在其他事物中的完善性,在上帝那里是单纯的、统一的。

285. 由于上帝处于整个事物系统之外,尽管所有事物都是听命于上帝的,而不是相反,很明显,尽管万物确实与上帝有关系,而在上帝那里没有与万物的现实的关系,而只有一种逻辑上的关系。但是,没有什么东西能避免把含有时间关系的名称归属于上帝。它们指称上帝的造物中的一种变化,而不是上帝中的变化;因而,一根圆柱可以通过动物位置的转换引起动物的注意,而圆柱体本身并没有发生变化。

286. 完整地表达上帝的唯一语言就是“永恒之语”。

287. 如果反思一下上帝是如何除去一切又成为一切的原因,神学家们有时说上帝是无法用语言表达的,有时把所有命名方式都归属于上帝。对有上帝外表的天使就是这样要求的:告诉我,你是怎样称呼的?但是他回答,为了防止来自对上帝的命名的误解,为什么要问我的名字?的确,这个名字被拔高了,超过了不仅在现存的世界而且在未来世界命名的每一个名字。



但是上帝在《圣经》中得到赞扬不仅是因为无法用语言表达,而且还因为有很多名字。上帝自称为:我就是一切;方法、真理和生命;世界的灵光;亚伯拉罕的上帝。先知和使徒们把他赞扬为善、美;众爱之爱,众帝之帝。称他为伟大的、令人敬畏的;永恒的存在,是单独的,纪元之前。称为生命的授予者,称为智慧、知性、理性、拯救的正义感、力量。能唤起隐藏在上帝中的所有知识财富。我们的才智,显示出他的强有力,他是国王之王、君主之主,时日之古,没有变化和丝毫改动。伴随我们的上帝、神圣和赎救,称为在天顶的巨人。大地震和火灾之后的良知的低呼。上帝是在我们的心脏、灵魂和肉体中;他充满了天堂和大地,他就在世间,并超越他的创造物。他的王国广及一切;天堂是他的御座,大地是他的脚蹬。他可比为太阳,光明的启明星;比拟为火、水、风、露、云;比作基石、磐石。

288. “他就是存在的一切”,这个名字最适合于上帝,有三个原因。一、指称;它不是表明一种形式,而是存在本身。二、普遍性;它不决定任何存在的方式,但命名了实体的无限性。三、含义;它表明存在完全是现存的,没有过去和将来。

## 提要

神的安宁是指完善性的不动性，不是不完善；是全部能动性的不动性，不是呆滞迟钝。为防止把我们自己的思想分歧带进神性，就要特别研究神的力量及其运作。集中起来，主要围绕两种能力，即思想能力和意志能力。的确，出于他的唯理智论，他把知识放在第一位，为了标明知识是“无破坏地拥有”这一特性，标明它免除了物理过程的产生，他坚决拒斥“无意识的神性”这一概念。相反，神的知识是从上帝与其自身的包含性同一到最细微最短暂的实物的创造性感知。

思想决定了意志的量度，决定了上帝自身中的欢乐和技艺家的爱，上帝借此自由地慷慨地确立自身之外的美好事物。他的全能能够产生存在的所有可能性。上帝的保佑在每一细节上指导它们；上帝的生命能传播它的幸福。

## 第四章

# 上帝的能动作用

289. 抛开关于神的实体的真相,我们现在转向关于神的作用的真相。由于从总体上说,作用分成存于内部的和流入外部结果的,我们首先讨论思想和意志的活动,因为知识是在知识者中的,爱是在施爱者中的,那么此后就把神力看作创造性活动的本原。

290. 在上帝那里,绝对与相对有逻辑上的区别,但不是现实上的区别。

### 一、神的思想

291. 要坚定地忠于这个真理:上帝拥有在任何时候,由任何思想都可知的所有事物的最确定的知识,不可能是其他情况。

上帝的存在等同于对他的知性。如同他的实质是纯粹的存在一样,他也是纯粹的知性。在这点上,不缺乏与知识相关的任何东西,因为每一点知识都包容在知识的纯粹形式中。既然他的存在是唯一的、单纯的、坚实的、持久的,因而可以说,根据一种单一的了解,上帝拥有对每一事物的永恒的、坚定的知识。

事实上,在第一推动力中,事物的存在甚至比它们本身中的存在更高尚,因为在其他实体中存在的东西要依据于该实体的

实质上的方式而存在,上帝的实质就是他的知性。在任何情况都真实的东西,在其实质的高度上,存在于上帝中是可以理解的,是完全可知的。

如果上帝是无意识的,那么他就像一个睡眠中的人,不值得对他有强烈的敬畏之情。

292. 上帝中的知识是完满的——无知无觉的事物除自身的形式外没有其他形式,而有知有觉的事物有一种天然的能力以拥有其他事物也有的形式,当我们对此进行考虑时,这一点在我们身上就会成为根深蒂固的。这是它们之间的根本区别。无意识的本性更受限制和局限,而有意识的本性有更大的广度和范围。当亚里士多德谈到心灵在某种程度上就是一切的时候,他就记起了这一点。

既然对形式的限制来自物质,因而,一种形式其物质性越少,它就越广大。事物的非物质性就是它可以了解的原因,它的非物质性的方式决定了对其认识的程度。植物是不能认识的,因为它们没有想象力,但是感觉是能知的,因为它接受非物质的意念,而思想更自由一些,更少地牵涉物质。由于上帝处于极度的非物质性,他也就处于知识的最高峰。

293. 由于上帝没有潜在性,那么,由于他是纯粹的作用,知与被知在任何情况下都是同一的,到了这种程度以至于他的思想中的概念,就像我们的思想在认识前具有概念一样,这个概念就是他的实质,对我们来说也如此。可理解的形式就是神的思想本身,知性本身要根据自身、经由自身。

294. 能知的思想和知识的对象、概念、活动,所有这些在这里都是完全统一的。

295. 通过了解他自己的本质,他就了解了一切事物,他做到这一点而没有形成一种判断。因为他认识自己就是由于他没有

任何复合性。所以,不能说他不知道逻辑陈述,尽管他的本质是一,是单纯的,但还是所有复杂的、合成事物的典范。

296. 由于他是从精神上了解物质事物并单纯地了解复合事物,所以,他是依靠单纯的智力来认识命题的,而不是靠作出肯定的或否定的判断。

297. 他不是—一个接一个地连续地思考事物,而是同时性地考虑所有事物。他的知识不是推理的或推论的,尽管他知道所有推理和程序。

298. 让我们搞清楚:在神的知识中没有推论性。在我们的知识中,有两种过程:一是只有连续性的过程,当我们从对一个对象的实际理解中把注意力转移到另一个对象;另一个过程是因果关系过程,我们根据原则得出结论,就是如此。第一种过程不适合于上帝,因为我们连续地对其理解的复合对象,当自身包容自身并且是在一个本原中时,才可完全同时理解它们。上帝从—、即只从自身中了解万物。第二种过程也不适应于上帝;—、因为它使连续性成为必要,在从原则到结论的过程中我们不能同时对两者进行考虑;二、因为它是从已知到未知的过程。

299. 他完整地认识自己。要了解一件事物,必须完整地测评它的能量,它的能量包含了所涉及的所有事物的知识。

300. 因恐有人想象:上帝完全不接近并远离事物,对我们来说,上帝是在我们知识范围以外,而对他来说,他并不珍爱下界的东西;所以,戴奥尼夏补充说,神的知识对所有事物有周向性理解力,因为它知道所有属性和情势,神的知识是综合性的,因为它完全知道所有本性;又是超前领悟的,因为它不是从事物中获得知识,除非是它们的原因领先于它们。

301. 有人拒绝从神的思想的完善性中,获取单一事实的知识,他们从七个方面的推理来维护自己的观点。

一、从个体的特定状况。有人宣称,没有精神上的任何能力可以了解作为个体之本原的确定物质,因为知识起因于能知与被知的同化;因此,就我们来说,只有那些利用物质器官的能力能够了解个体。纯粹的智力不能了解它们,因为它是精神上的,因而神的智力对个体的了解要少得多,神的智力比其他智力更远离物质。

二、个体不是永恒的。它们总是由上帝来了解的,或者它们此时被了解而彼时不被了解。前一种选择已被排除,因为不存在关于不是什么的真正科学,科学是关于真实事物的,不存在的东西不是真实的事物。后面的选择被排除,是因为神的知识是完全不可改变的。

三、有些个体是偶然发生的而不是必然产生的。只有在实际发生之后才可能成为具有必然性的对象。必然性是绝对可靠的,反之,对偶然事件的预料是易犯错误的;如果相反的情况不可能发生,那么这个事件就成为必然的了。对于未来的偶发事件,我们不掌握任何必然性,尽管我们会冒险而作出相当准确的猜想。但是,神的所有知识应该是最确定的、必然的。

四、这些个体的某些结果是由意志引起的。那么在一件事发生之前可能只能在其原因中得以了解。但是只有上帝必然地了解意志的活动,结论就在于他的能力中。因而说,上帝不可能拥有关于个体事件的超前的知识,个体事件只依赖于我们自主地打算的行为。

五、从个体的无穷性得出的论点。无穷的,即是无定限的,完全是不可知的,因为一切可知的事物都是由思想来估量的;因此说,艺术藐视无定形性。但是,个体是无穷的,至少是潜在的无穷的。因而说,上帝似乎不可能了解它们。

六、个体的轻微。科学之高尚是根据对象的高贵而决定的,

所以,对象的琐屑也在相应的知识中反应出来。但是神的思想具有最高尚的东西,最不能忍受渺小的东西。

七、存在于某些个体事件中的邪恶。既然被知在某种程度上在知者之中,邪恶不可能存在于上帝,因而可以说,上帝完全不知道与不完善思想相符的罪恶和剥失。

让我们探究一下这些论点,使我们能抛弃与真理相反的东西,揭示神的知识的完善性。我们要表明:第一点,神的思想了解个体;第二点,神的思想了解还未成事实的事物;第三,以绝对可靠的知识表明未来的偶发事件;第四,表明意志的活动;第五,表明无穷性;第六,表明低级的卑屑的事物;第七,所有罪恶、剥失和缺点。

302. 严格说来,了解事物意味着不仅是从总体上了解它们,还要在一事物与另一事物的区别上了解它们。上帝认识事物也是这样,“甚至能洞察心灵和精神中的分别、接合处与精髓、内心的思想和意图的辨析,任何创造物,没有什么不在他的视野中。”

有人陷入一种错误,认为上帝从总体上了解事物,因为每个事物都分享存在的共同本质,由于把自身看作存在的源泉,他才知道存在的本质以及属于存在的所有事物。但是这还不够,因为从总体上而不是从特质上了解事物,就是不完全地了解事物。我们的思想,就是要阐明潜在的作为开始的东西并继续发展它的充分的能动性,它在达到恰当的理解之前,要从普遍的混杂的知识开始。

那么,我们应该说,上帝了解除自己之外的其他事物,不仅仅仅是由于它们分享现实的普遍本质,而且要根据它们的特有性质。有的人曾试图说明上帝是如何可能在一种知识中理解很多事物的,根据下面的例子:意识的中心知道所有面积,或者意识的光线可以知道所有色彩。但是这些例子尽管刚好足以说明普

遍的因果性,在这里是不够的,因为众多的不同的事物来源于这样一元的本原,它们共同分享这个本原,而不是分享使它们具有特色的东西;因而,根据这一点它们可以在总体上而不是在细节上被了解。

在上帝中,情况就不同了。在任何造物中具有价值的东西都预先存在于上帝之中;所有完善性都是结成一体的,都极好地包含在上帝中,不只是因为它们共有的东西,而且还因为不同的特殊点。每一种形式就是一种完善性。所有这些在上帝之中都是预备的,不仅相互一致,也相互排斥。因而说,上帝包含所有完善性,不应该把上帝与造物物的对比看作共同与独特、统一与数目、中心与面积的对比,而应该像完善的现实与非完善的现实那样相对照。

很明显,非完善的现实可以由具有独特性的真实情况来了解,不仅仅是在总括的归纳中来了解。上帝的实质包含了在其他事物中具有价值的东西,甚至更多,因而上帝能以特有知识了解自身之外的事物。每一事物的特有本质就在这一点,在某种程度上它分享神的完善性。如果不了解他的完善是如何被分享的,他就不会完全地了解自己;如果他不知道存在方面的所有变化,他也不会完全知道存在的本性。

**303.** 上帝了解无论在什么情况下都真实的所有事物。绝对的意义上不真实的事物可能在相对意义上是真实的。当事物是现实的和存在的,就是绝对的真实。并不真实的事物可能在上帝的能力中或在万物的能力中,在能动的能力中或在被动的潜在性中,在思想的能力中或者以其意义或兴趣尽心于某一对象的想象力中。无论它们是什么东西,以何种方式发生或者思考或者提及,它们都是上帝所了解的,尽管实际上它们并不存在。

但是在并不实际的事物中有些区别应该注意到。尽管它们



有的现在并不是实际的,但过去是或者将来是实际的,所有这些都可以通过想象的知识来了解。既然上帝的知性作用就是他的存在,是由没有连续性而包含所有时间的永恒性来衡量的,上帝的瞬时一瞥投落到任何时间段的所有事物上,正如投落到他眼前的事物一样。但是上帝的能力中或万物的能力中有些其他事物现在不是、过去不是、将来也永远不是实际的;上帝了解它们是根据单纯的理智的知识,不是想象力的知识,因为想象暗含一个远离想象者的真实对象。

304. 一位技艺家借助他的技艺甚至可以了解那些还没有锻造出来的事物。技艺的形式从他的知识变成外在的物质以构成技艺作品。没有什么东西能妨碍他的有趣的关于形式的思想,这种形式还没有外在地呈现出来。

305. 神的本质包含所有真实的高尚性,依靠超越它们而不是联结。每一种形式,特殊的或一般的一样都是一种完善性,因为它强调现实性,只有当它缺乏真实的现实性时才显示出不完善性。因而,神的思想,在其自身的本质上可以包含着极为内在的专属于所有事物的东西,理解它们再现神的完善性成功或失败的地方。所以,神的本质,其本身纯粹是完善的,可以将其看作个体事物的固有根据。那么,因为一个事物的特点区别于另一事物的特点,我们可以把一种区别和关于被理解对象的众多性归因于神的思想,因为所有事物固有的根据就在神的思想中。这是因为上帝理解了事物与上帝之间相应的固有关系的类似性。结果是,在神的思想中的事物的根据很多并且是不同的,就因为上帝知道事物是如何以很多不同的方式与他同化的。奥古斯丁谈到,上帝是由一个根据造出了人,而由另一个根据造出了马;他还说,事物的根据在神的思想中是很多的。这在某种程度上是维护了柏拉图的观点,他假设了一些理念,所有在物质中存在的事

物都是根据这些理念形成的。

306. 上帝了解个体,不仅仅是在于它们的普遍原因,而且还根据它们每一个体的固有的唯一特性。

307. 有的人认为,上帝了解个体事物是通过普遍原因,他们援引天文学家的例子,天文学家完全从关于天体的一般轨道的资料中预言未来的日月蚀。但是这并不奏效,因为从普遍原因中派生出来的个体事物的形式和能量,无论它们是如何联系的,除非借助于独特的物质,它们不会个体化。了解苏格拉底,因为他是白人或者是 Sophronicus 的儿子或者某种类似的特点,但这并不是从本质上作为有个性的人来了解苏格拉底。按这种理论,上帝不会在其个性上了解个体事物。

另外,有些人断言,上帝通过普遍性原因应用于特殊性结果来了解个体事物。这也没用,因为没有谁能够把某物应用于另一物,除非他首先知道这另一事物。这种应用不但不能给出为什么可以了解特性的原因,反而求诸关于个体的知识的假设。

因而,必须给出另一种解释。既然上帝靠其知识成为事物的原因,他的知识延展到他的因果关系范围内。上帝的能动力量不仅扩展到形式上,一般意义上的来源,而且还扩展到质料上。因而说,神的知识一定会扩展到由质料使其个别化的个体。他的本质足以起到从总体上和细节上了解由他创造的所有事物的原则的作用。同样,也适用于人类技艺家的知识,前提是人类技艺有丰富的关于上帝的产物而不只是形式的整个存在。

308. 对一件偶发事件,可以就其自身或其原因进行思考。就其自身来说,它已是实际的,这样看来就是现存的,不是将来的;它是早已确定不变的,不是悬而未决的;因为它可以归入不可改变的确定知识的项下,就如同我们看见苏格拉底正坐下一样。就其原因看来,它仍然是一未来事件,因为原因还没有受限于一种

选择和存在,所以一个偶然的原因可以采取相反的进程;因而该事件并不处于人类确然性的范围内。这样,当我们就原因了解一件偶发结果时,我们不可能超出猜测的范围。

既然上帝了解所有偶发事件,不仅是因为它们在其自身中,而且因为它们每一个实际上是在自身中。尽管它们相继地成为实际的,但是上帝了解它们不是像我们那样,即按它们发生的连续性,而是同时性地进行的。他的知识是由永恒性来评估的,而永恒性完全是同时性的,包含了所有时间。在永恒性上,时间中的所有事物对上帝来说都是现存的,正如有的人所说的,不仅是因为他掌握了所有事物的根据,而且还因为他的一瞥就同时看到眼前的一切。但是,如果事件的近因被当作参照系统,那么事件依然是未来的偶发事件。

**309.** 一件偶发事件缺乏必然性,是因为它是未来的,而不是因为它是现存的。

**310.** 上帝从永恒性的高度、从时间的运动上来对待所有事物。开始进入时间上的事件对上帝来说早已是现存的。当我看见苏格拉底坐下,我的知识就是确定的、不可改变的,但是它并不把坐下的必然性强加给苏格拉底。因而,上帝在审视对我们来说是过去、现在或将来的事情时,就把它们作为现存的现实不可改变地确定地认识它们,但是不会把存在的必然性强加给它们。

**311.** 意志对其自身活动的控制、内心的决定或不决定的沉着自信,排除了由另一种特别的原因和外来作用的暴力而来的预定性,但并不排除一种高级动因的作用,这种高级动因同样的是它的存在和活动的本原。第一推动力的因果性流入意志的活动,所以上帝了解自身时也了解了这些意志活动。

**312.** 关于卑屑的事物的知识,并不减损神的知识的优良,相反却证明了它。

因为，既然神的思想有无穷的力量，因而它能够透视最遥远的角落。

每一事物就其自身来看是至为高贵的。低级的只有与高级的相比较时才有意义。从这样的观点看来，最高级的事物达不到上帝，同样，最低级的事物也达不到最高级的事物。

对象的卑劣并不能必然地贬损认识者，但是只有偶然的他的思想不能专注于高级的思想或被放纵的感情玷污时才如此，而这两者对上帝的来说都不出现。

力量并不能因为它处理轻微的事物就称之为轻微的，而是因为它被轻微的事物所限制。处理巨大事物的能力也引致处理微小事物的能力。

所有这些都与所谓的神的智慧相一致，神的智慧“由于她的纯正而无处不到，因为她是关于上帝的能力的幻象，而且是全能上帝的荣耀的某种纯粹的生成物；因而没有污损之物掺入其中。”

313. 不能说，通过善了解恶的神的知识是推论性的。可以说善是了解恶的根据，因为恶不是别的，就是善的剥失。恶是从善中得以了解的，正像一种含义从定义中了解一样，而不是像从前提中得出结论。

314. 罗各斯，含有与造物物的一种关系，因为上帝在了解自身中就了解了它们。在思想中构思出的语词表达了实际中理解的一切。相反，在我们的思想中对所表达的不同的事物有不同的语词，除了一种作用之外，上帝靠唯一的语词了解自身和所有其他事物，这种语词对上帝和万物都有表现力。上帝的知识对他自己是沉于思想的；对其他事物既是沉于思想的又是有生成力的。《圣经·福音》中的上帝是有表现力的；相对于万物，它既是有表现力的，又是起作用的。“因为他是说的而它是做的”；所有创造

物的理想的根据都在《福音》中。

315. 如果在严格的意义上,把一种理念说成是可以在存在中产生出来的形式,那么一种理念就包含了已个别化的具有种和属的个体性,因为在单一的现实性上,苏格拉底、人和动物是没有区别的。但是,如果我们在广泛的意义上,把理念说成是相似点或者意义,那么相应地就有不同的理念,因为我们各别地把苏格拉底看成苏格拉底、看作人、看作动物。

316. 上帝的知识是事物的原因,与万物的关系就像任何技艺家的知识与他的技艺作品的关系一样。一种概念化的形式与对立面相关联,同一门科学解决相反的问题,因而知识如果没有感情的作用就不会产生一种结果。因此,事物的原因是神的知识,但是有意志的结合。这在习惯上称为认可的知识。

317. 如果没有意志的参与,知识就不会包含因果性。

## 二、神的意志

318. 一种事物,从其内在本性来说,向另一事物转变;此外要根据自然条件的不同,这种不同是自然倾向的不同。物质事物,可以说是由物质构成并得以加固的,所以它们是不能自决的;它们趋向于遵循一种物质的决定论,由它们的本性的外在本原而形成的。但是,非物质实体,更不受物质的影响;在不同的程度上,它们自主地从内部发生作用,作出欲求。如果技艺家对房子的理念是一种自然的形式,那么他就不能自主地设计或不设计房子、或者以这种方式或那种方式建造。在可感的实体中,无需质料就可接纳形式,但它们不是完全的精神上的、没有物质条件的,因为有物质器具的作用的参与。尽管这里有自主的摹拟和类似,它们的趋势并不是完全自由的。但是在智力本性中,形式

是无需质料就被接受的,自主的充分作用是必定的,而意志能力就具备这种作用。那么,自然欲望归属于物质事物;感觉欲望归属于动物;理性欲望或意志归属于智力实体,而且它们越是精神性的,意志的力量就越大。既然上帝是精神的顶点,那么他最大程度地、内在地拥有意志的特征。

319. 意志属于每一个智力存在物,正如感觉属于感觉存在物。因为上帝有思想也有意志,他之知即他之存在,意志也如此。

320. 他用意志驱动自己和自身外的其他事物;他使自己成为目的,其他事物就针对于这个目的。它适宜于神的善德,而其他事物应该是这种善德的分享者。

321. 上帝自己的善德是充分的;但是,他不对任何别的事物作主观欲求,这无关紧要。

322. 他必然地要求自身有完全的、独立的善德。他从其他事物中得不到完善性。因而,他不是以绝对的必然性要求它们,而是靠假设的必然性,即假定,他确实要求的東西不可能不作出要求。

323. 上帝的意志是事物的原因。上帝通过意志而起作用,不是像有的人假设的,通过内在必然性起作用,体现在三种根据上:

一、根据能动的原因系统。思想和自然两者的作用都是为了一个目的。目标靠理智力预先置于自然力之前,正如弓箭手针对他的靶子准确地放箭。理智的和意志的动因一定优于自然力量。因而说,既然上帝在有效的原因次序中是第一位的,他就靠思想和意志而起作用。

二、根据有效原因的固有本性。一种自然原因必定产生一种结果,因为本性若不冲突的话,就以坚定不变的方式起作用。但是神的存在不是一种特殊的事物,却在自身中包含完全的充分

的存在。如果它不引起一种不明确的和无限的存在,这是不可能的,它不可能靠本质的必然性而起作用。明确的结果是靠思想和意志的决定而从无限的完善性得来的。

三、根据从原因到结果的关系。结果根据其存在的方式先存于原因中。既然神的存在是神的知性,那么,结果就以一种概念的形式先存于此。结果以概念形式从上帝而来,因而也是通过意志而来的。

324. 如同在一种作用中,上帝在自己的本质上领悟一切一样,在一种作用中,上帝以其善德驱动每一事物。尽管他认为结果是在原因中的,由于他对原因的感知并不是对结果的感知的原因,所以他对目标的要求并不是他对手段的要求的原因,尽管他要求手段是针对于目标的。换句话说,他为了彼而要求此,但是他之要求此不是因为要求彼。

325. 事件也许会脱离一个特殊原因系统,但永远不会脱离包含所有特殊原因的普遍原因系统。如果任何特殊原因失去其结果,这是因为某些其他特殊原因的妨碍,其本身仍包含在普遍的系统之中。因而,没有哪一种结果会成为普遍原因的反常现象。既然上帝的意志是事物的普遍原因,那么上帝的意志根本不可能在普遍原因的计划上失败。

326. 当一种原因是强有力的,结果不仅是有关它的实体,还可以是关于它变化或发生的方式的。既然神的意志是最有效力的,因而说,不仅这些事物是按上帝的要求做的,而且也是按上帝要求的方式做的。他希望有些事件必然地发生,而另一些事件偶然地发生,以便为了宇宙的完整有一种事物模式。因而,他为某些结果准备必然的原因,即产生必然结果的恒久的原因,其他结果的偶然的有缺陷的原因,就是偶然地产生事件的原因。

327. 对一事物之爱,可以根据意志的作用方面或根据被爱

的对象方面来衡量。意志的作用多少是有点强度的,从这个观点来看,上帝对一事物之爱同对另一事物之爱是一样的,因为他对一切的爱是依靠一种单纯的而且永远持续的意志作用。但是,至于对象,正如说我们爱那个人,我们对他的愿望越多,善德就越伟大,尽管这种作用的强度并不变大,所以我们可以说:上帝对某物之爱超过对另一物之爱。既然他的爱是事物中善德的原因,若非有所偏爱的话,一事物不会比另一事物更好。

328. 犯罪的邪恶,在不真实的意义上,是由上帝驱动的。它违犯了神的善德的进展。他通过要求与它们相连的善驱动着自然律的罪恶和刑事的罪恶;对正义之爱可能会包含惩罚,对自然秩序的爱意味着允许某些事物的衰败。

329. 对任何事物的憎恨不属于上帝。他为了与他的善德有相同之处而驱动着事物;这种同化作用就是每一事物的善。所有能动的都喜爱依照它们的样式产生的产品;父母喜爱孩子,诗人喜爱诗,工匠喜爱他们的工艺制品。上帝对它们中任何一个像对单一事物一样不嫌恶,因为他是每一事物的原因。“你喜爱所有事物,不嫌弃你创造的任何事物。”

但是,人们通过一种比喻说他的嫌恶有两个理由:一、他通过使事物成为善的而使事物的恶——善的对立面——不再是恶。二、通过要求较大的善排除较小的善。所以,才说上帝是嫌恶,尽管实质上它是更大的爱。

330. 有两种公正:交换的公正和分配的公正。前者参与物质的交换,并不适用于上帝,因为如同使徒所说:“谁首先献给他并对他作出报偿呢?”另一种公正涉及事物的分配时,正如统治者或者管家根据他的功过,给予每一个人的公正。在秩序好的国家或家庭中,这种公正是由君主和主人来显示出来的。所以,宇宙的顺序包括自然的事物和意志控制的事物,证明了上帝的公正。



331. 仁慈属于至高无上的上帝——是有实在效力的，而不是表达感情的。

332. 神的公正的作用永远以仁慈的作用为前提并建立在这点上。若不是因为先存的或预想的事物，万物是没有公正性的，既然我们不能回到过去，那么我们必须达到建立在神的意志中独有的慷慨基础上的东西，这就是终极目的。由于有理性心灵，双手的所有权才归属于人的天然属性，如果我们要成为人，理性心灵的所有权是必要的，但是为什么我们由于神的慷慨才有人性呢？仁慈是神的一切作用的根本，它的美德存留于由此而生的每一事物上，甚至在这里更强烈旺盛。第一原因比从属原因更强地在结果中起作用。即使对于万物的应得之处，上帝施给它们的惠泽远远超过了应得的权利要求的比例。公正的秩序，其作用比事实上由神的慷慨所施予的要少得多，神的慷慨远远超过应得的权利。

333. 与绝望相比，专横傲慢几乎不成为邪恶，因为它更代表了上帝怜悯、宽恕而不是惩罚的特点。仁慈来自上帝，惩罚是由我们的过错引起的。

### 三、天道

334. 万物都是为普遍的原因系统所准备的；没有什么东西回避它。

335. 神的因果律延展到所有存在物，不仅在它们的特殊性原则中，而且在它们的个别性原则中；不仅在不朽的存在物中，而且还在不能永存的存在物中。无论在什么意义上，都可以说它们是存在的，所有事物在神性上都针对于它们的目的。

336. 一位主人派两个仆人到同一个地方，他们的相会似乎

是偶然的相遇。因而，相对于较低级的原因，一次事件显得似乎是无意的。但是相对于较高级原因，这样的事件没有什么是偶然发生的。

337. 恰当地说，天道是把事物指向目的的计划，是审慎的美德的首要因素。

338. 天道中有两个因素：计划及计划的实施，这个计划称为统治。关于前者，上帝的计划是最接近一切事物的，因为每一事物的根据就在他的思想中，即使是最小的事物。关于后者，有一个中间形态，因为神的统治是由高级管理低级，不是由于任何力量的不足，而是由于丰富的善德赋予万物生成真实的价值。

339. 在事物起作用的过程中可观察到双重性：一是根据事物出现的原理来观察，另一个是根据事物被导向于目的的过程来观察。支配权涉及到前者，因为，据说事物是根据由上帝按不同的等级作出的安排而得以设置的，这样，一位艺术家可对其作品的各部分作出不同的安排，所以说，组合是技艺的一部分。天道涉及到事物的导向，因而它不同于神的技艺和设置。神的技艺是在事物的产生中运用的，支配权是在秩序中行使的，天道是在指向目的的过程中发挥作用的。

340. 古代有些哲学家，只假设物质的原因，因为它们不接受充分的因果关系，从而不能承认终极的因果律。后来，有的人接受了前者，但对后者没有什么表示。两种人都想象：世界进程的发生决定于居前的原因，即质料因或动力因。这已由哲学科学证明是错误的。

341. 也许有人会说，在人类事务中，同样的命运伴随善也伴随恶；“所有事物都同样地出现正义和邪恶”；因而，人类事务是不受天道掌管的。这的确使我们感到在结果上没有什么意义，因为我们不知道神意的特点，但是我们没有必要怀疑有一种善的

根据。一个人进入铁匠店并断定有太多的工具是不需要的,但这是因为他对这种工艺不了解,因为它们都是有用的,是为一种特定的目的而设计的。

342. 难道是神的预定性把必然性强加到人类的行为上? 在这个问题上,我们必须认真地对待,使得真理得以巩固,错误得以避免。要说人类行为和事件并不归入神的预知,并且预知和神的预定使人类行为具有必然性,这同样是错误的,因为这会废除了自由,消除了作出忠告的机会、法律的使用、对正确行为的关心以及奖励与惩罚的公平性。

343. 命运就是从次要原因导向上帝预知的结果,因而无论什么,受制于次要原因就是受制于命运。但是直接由上帝所做的是不受次要原因限制的,因而也不受制于命运,例如事物的产生,精神实体的荣耀,等等。所以,波伊提乌说,最接近神性的事物是坚定不变的,避免了命运的可变的秩序,并且说,一事物越远离第一智能,它就越深地陷入命运之网中。

#### 四、神的力量和作用

344. 上帝是强有力的,作用的力量就应该归因于上帝。

神的力量是他的实质,他的作用。

345. 能力意味着一种本原,它使知识所指、意志所求得以实现。

346. 上帝是最伟大的现实性、最首要的存在,因而他的作用必须首先接近某种真实的事物,尽管非存在也可能是一种结果。因而,全能的也不可能同时使肯定和否定成为真的,或使其他包含这种矛盾的事物成为真的。

347. 无论什么东西有存在的本性,就可视为可能的,相对于

这些,上帝就称为万能的。无论是什么,要是包含矛盾,就不能包括在全能性中,因为它不会成为可能的。更确切地说,这样的事情是不可能做出的,而不说上帝不能做这种事。

348. 犯罪就是缺少完善的作用;能够犯罪就是能够失败,这里丝毫没有万能的特点。

349. 要挽回过去不是全能性的职责。

350. 神的智慧并不局限于事物的任一特殊系统,以至使另一事物系统不能产生。

351. 关于事物的创立,我们必须探讨它们本性的需求,而不是上帝已经做过的东西。

352. 当说上帝可以使事物变得更好的时候,如果“更好”是从实质上考虑的,那么这个命题是真的,因为上帝总是能够改进任何一种事物。但是,如果这个词是作为副词来考虑的,指的是神的作用的方式,那么上帝就不可能以更大的智慧和善德来创造事物。

353. 假设事物是事实上真正存在的,那么宇宙便不可能得到改进。如果任何一种事物在实物上得到改进,那么整个系统的均衡就会被毁坏,正如琴弦绷得太紧,就会损坏旋律。

354. 要说太阳的力量是为了在其热能中繁殖虫子,就是荒谬的;神的力量几乎不是为了其结果。

355. 上帝不是为自己而是为了我们才追求荣耀。

356. 一事物的运作是双重的,正如亚里士多德教导的:一重是固有的,是有关创造者的完善性;另一重是变成外在的现实的、被创造事物的完善性。两者都属于上帝;第一重在他的理解、意欲、所爱、所乐中;另一重在于他在存在中创造事物并维持、培育了它们。前者称作运作或能动性,后者称为创造。

357. 所有非理性本质与上帝的关系就如同乐器之于主题的

关系。

358. 发射弓箭时,推动力显示出了弓箭手的目标,所以自然事物中的自发的必然性表明了天道的统治方式。

359. 必须无条件地承认:上帝在所有天然的、随意的活动中起作用。由于不能准确地评鉴情势,有些人犯了错误,把所有作用唯一地归因于上帝,并且否认自然事物由它们的固有力量来执行,似乎是火不发热而上帝生热。

360. 在其他情况下也类似。有人对有效的因果律的作用作出解释,似乎没有什么被创造的力量对事物有真实的影响,但是唯有上帝是直接的原因。

但是,这是不可能的,因为这会消除在被创造事物中原因和结果的次序,并且这会对造物主的能力造成恶劣地回馈;因为把作用的力量传递到结果上,就来自因果律的固有力量。

因而,我们必须在动力因中这样理解上帝的作用,以使它们自身固有的作用保持完整。为了使这一点更明确,要记住的是:在原因的四等级中,物质上的原因与其说是作用的本原,毋宁说是接受者。但是其他原因,即最终的、有效的、形式上的原因是作用的本原,并且是依据于明确界定的优先权。关于这三个原因,上帝在每一种作用中都有效。

一、关于目标。既然每种作用都是为了某种善,真实的或表面的,由于事物若不分有至高无上的善,即上帝的某种相似点,就没有事物是善的或表现为善,所以可以说,上帝是每一种作用的最终原因。

二、关于有效原因。当有很多从属的原因时,次要原因永远依据于第一原因的力量而起作用。因而说,上帝是每一原因的作用的第一有效原因。

三、关于形式因。上帝不仅通过把形式和力量应用于事物的

活动中推动它们的行为,就如同伐木者挥动斧头砍倒一颗树,尽管他没有生产斧子的形式,而且上帝也把形式给予被造物,并维持它们的存在,就如同说太阳是显露色彩的原因一样。那么,因为形式是内在于事物的,况且是全面的、基本的,而且因为上帝本身是每一事物的存在的固有原因,因而可以说他最终在一切事物中起作用。“你供给我皮肤和肌肉,你用骨和腱把我连接起来。”

361. 上帝把他的善德传播到造物中,使得一事物可以把它已接受的东西投放到另一事物上。减损事物的固有作用就是贬损神的善德。

如果造物不能发挥能产生真实结果的作用,我们就永远不能从其结果中归纳出它们的本性,所有自然科学也就失败了。

362. 同一结果不能归因于上帝并归因于参与的自然原因,似乎每一原因负责一部分结果,因为全部结果都来自每一原因,只不过方式上有所不同。

363. 神的技艺在万物的创造中是不会耗尽的,因而可以以其他方式起作用而不必根据本性的惯常进程。但是不能说,由于所起的作用与事物的一般运行相反,神的技艺违犯了其自身的原则,因为一个艺术家刚好能够按不同于他的第一次制造的方式设计一件技艺作品。

364. 如果考虑下列三条规则:即上帝是自然事物存在的原因;他对每一事物都有特殊的兴趣和关注;他不是由其本性所使而起作用。那么,我们就明白了:某些特殊的结果是如何无需与自然的惯常过程相一致。结果可能超过本性的全部力量,或者相对于事件的本质存在,例如宏大的品质,或者相对于它在这样那样的主体中的发生,例如盲人的视力,或者因为它要求制止其他方面的不可抗力的作用,例如燃烧的火或湍急的水流。

365. 简单说来,这样的事件并不违反自然,因为大体上说,它是与自然相一致的,自然包含了所有创造物对上帝的遵奉。

366. 奇迹有三个条件:一、超越了自然力的力量;二、超出于主体的自然倾向;三、超出了事件的正常进程。这三点特征在某种程度上,存在于每一个奇迹中,即:对第一点而言是艰难的奇迹;对第二点而言,是出乎意料的;对第三点而言是罕见的。直接而单独地从上帝而来的结果但又伴随了些许事物,例如理性心灵的混合或天赐的混合,并不是奇迹。

367. 奇迹是表明神力和神的真相的普遍接受的证据。

368. 恶魔可以制造某种奇怪的结果,在专门的意义上这不是奇迹。

369. 理智本性的完善作用是理智借此领会一切事物。

370. 善的事物全部存在于上帝之中,根据总体上的单纯性,而不是复合性。

371. 任何快乐的承诺,无论结果证明是有充分根据的或是虚幻的,都完全最大程度地先存于神的快乐中。至于忏悔中的幸福,上帝有连续的、最确定的关于自身和其他事物的意图;至于作用的幸福,上帝有对全部宇宙的统治,至于尘世的幸福,在于快乐、财富、权力、地位和名誉,就快乐而言,在自身和所有其他事物中拥有乐趣;上帝拥有在财富上所渴求的自然自足性,但不是财富;就力量而言,他是全能的;就地位而言,上帝对一切拥有主权;就名誉而言,上帝有创世的奇迹。

## 提要

这篇教义标志着一个决定性的进步。这里撇开了物理事件或“历史”事实；这种哲学理论既不限于“世界是在以前某个时间开始的”这一判断，也不限于在关于无限数目的争论中采取的态度。不过，它超出了亚里士多德的说法；因果律被放到存在的核心地位，并且不脱离存在的种类或性质的变化，不管是深的或浅的。本篇指明了纯粹总体原因的必要性。纯粹总体的原因产生、维持并推动着所有派生出来的现实，并扩及所有事物且散布于所有模式、所有部分。



## 第五章

# 创 世

372. 从上帝到万物的产生有三个阶段。首先,我们要问:它们的原因是什么;第二,它们是怎样发生的;第三,它们维持现状的本原是什么。

373. 据说上帝的精神推动流体就像技艺家的意志推动着质料依靠工艺而成形。

### 一、创造物

374. 思想通过详细思考创造物,已激起对神的善德的爱。因为遍布于宇宙的所有完善性都汇流于上帝,上帝是所有善德的源泉。因而,如果万物的善、美、新如此吸引我们的心,那么,对作为它们的来源的上帝就更如此了。创造物不过是小溪,而上帝才是主流。“哦,上帝,你在所做的事中已给我乐趣;在你掌管的事物中,我会感到高兴。”又说:“他们会陶醉于你宝库的富有,这就是宇宙;而且你应该使他们共饮你快乐的源流,因为与你在一起是生命的源泉。”

375. 当说爱为自身的缘故而以某事为乐,短语“为自身的缘故”可以这么理解:或者意味着终极原因,在这种意义上,除了最终目的没有什么可以成为引以为乐的东西,或者意味着形式原

因,在这种意义上,对于令人愉快的任何东西,人们可以根据其自身的形式,以此为乐。病人为了健康而以健康为乐,就如同以达到一种目的为乐,病人喜欢合意的药品有一种好味道,尽管这不是他追求的目的,但是他不喜爱药物是苦口的,因为他只是为了这个目的而服用药物。类似地,有人会说,他为上帝而喜爱上帝,由于上帝是最终目的,并且也喜爱有上帝美德的能动作用,不是因为它们是最终的,而是因为它们在合意的事物中包含真实的价值。

376. 如果“经由”一词指的是内在的形式原因,那么万物的存在不是经由任何别的东西;如果它指典范的有效的原因,那么它们的存在是经由神的存在,不是经由它们自身。

377. 科学保证对创造物的正确判断。它们的缺陷是:成为我们背离上帝的理由。因而说,科学的权利与《第三福音》相一致:“要祝福的是那些哭泣的人,因为他们会得到舒适。”

378. 不能永存的事物,本身不是我们罪恶的直接原因,而只是理由、偶然的原因。

379. 对作为上帝的创造物的非理性事物进行诅咒是亵渎神祇的,为它们自身而诅咒它们是无益的、徒劳的。

380. 轻视造物就是轻视神的权力。

381. 一个人由于信仰上帝就可能导向他的终极目标;不过,他也许会想他受制于某些力量而实际上他超越了这些力量,这完全是因为他对自然和在宇宙中的地位无知。(旧约圣经中的)耶利米书告诫我们:“不要害怕异教徒感到恐惧的天堂的神迹。”

382. 第一推动力,纯粹是能动的,而不是被动的,第一推动力的作用不是为了达到一个目标,而只是为了传播他的完善性。

383. 技艺,制作者心目中制作一事物的理念,是真正地由上

帝拥有的。“智慧——所有事物的制作者，教导了我。”给予，不是为了任何报偿，而是从给予的美德与和谐中来的，是一种慷慨的施舍行为。上帝是最为慷慨大方的。

384. 与善相宜的是，应该从给予中得出某事物，而不是它从别的事物中得出。

385. 当他们渴望任何善时，无论是靠理智欲望、感官欲望或是无意识的欲望时，所有事物渴望上帝作为它们的目标，因为除了与上帝的某点相似外，没有任何东西具有吸引力。

386. 多样性以三种方式产生于统一性。第一，划分，把一个整体分裂成多个部分，就是如此；这种多样性割裂了整体的完整性、完全性。第二，共同的断言，就是很多种出自一个属，而很多个体出自一个种；这里多样性的东西不是存在着的東西，而是一般本质。第三，分流，很多河流来自一个源泉，一股泉水涌入很多河流。在这最后的比较中，不同于神之善德的善，它的外化和分布有类似之处，尽管这里在分裂和增加中不涉及来源的削减，因为神的善德在其本质上仍保持未分的、未耗的和单纯的。

387. 古人们开始详细考察事物的本性时，已摘要说明了人类知识的个别过程的次序，就是从感觉开始达到知性。最初的哲学家们忙于感觉对象，逐步达到智力可理解的真理。因为偶然的形式是可感的，不像实质上的形式那样，所以他们认为，所有形式都是偶然的，而实质是质料。因为实质足以说明从其本原中发生的偶然事件，所以他们不再求助于质料外的其他原因，而希望解释在我们感官现象范围内证实的事件。此外，他们确信，质料本身没有原因，并彻底否认其他原因的存在。

然而，后来的哲学家们，开始略微地着重于实质形式，还是没有得出一种普遍的判断，因为他们全神贯注的主要是有关特殊的形式。他们假定了某些能动的因素以便改变质料，但是确切

言之,这不能看作是传布存在。根据这种看法,有些物质现实预先就含有有效原因的作用,但不能把整个存在当作是从其中派生出的。

还有后来的哲学家们,例如柏拉图和亚里士多德及其追随者,达到了从总体上考虑存在的阶段,正如奥古斯丁所作的解释,他们是值得注意的,因为明确承认现实的普遍原因,每一事物就由这种普遍原因变成存在。

## 二、创造作用

388. 我们不仅一定要仔细考察从特殊原因到特殊事物的产生,而且要仔细考察普遍原因到整个存在的产生,我们用“创造”这个名字来标明。

389. 从普遍性存在本原到事物的产生,作为一个整体来研究时,尽管质料不能当作一事物的产生,但是必须予以考虑。

390. 应该坚信,上帝能够而且已经从虚无中制造出事物来。每一种动力因的作用是由于它是实际的,因而它起作用的方式与它的存在的真实性相对应。一种确定的存在必定是真实的,有两点理由:一点是在其自身中,因为纯粹的实体并不是真实的,因为它是质料和形式的复合,借助其形式才是实际的;第二点是在其真实性方面,局限于一种层次或种类,并不包含所有其他现实的完善性。它是能动的,由于是一种确定种类的存在,而不仅仅是一种存在。作为一种动力因,也是这样起作用的;因而说,一种天然原因并不绝对地产生存在,而产生在一主体中的存在,根据这类或那类来实现的存在。结果是,自然原因根据变化性而起作用,要求发生作用的质料,不能从虚无中产生事物。

但是,上帝就不同了;他完全是真实的,在自身中是真实的,

因为他没有潜在性混杂的纯粹的作用,相关于实际事物也是真实的,因为他是它们的来源。所有的存在都是由上帝的作用而产生的,没有什么东西成为这种作用的先决条件。完全根据他彻底的单纯性成为存在的本原,由于这个原因他能够从虚无中产生事物。

391. 说一事物从虚无中产生,介词“无”并不是指物质材料,而是指先在性;如同我们说,中午从午前而来,就是说它紧随其后。注意:这个介词或者包含或者包含于由“虚无”一词所表示的否定中。在前一种情况下,陈述的是先前的非存在对现在存在的东西的领先权;反之,在后一种情况下,否认有这种次序,“从虚无中产生”的含义是“不从任何东西中产生”,正如我们说,说到“无”,意味着不谈任何东西。

392. 创造意味着一事物真实的存在,并不是说,它是作为居前的过程的结果而获得的,不包含对存在的趋近,也不包含任何变化性。论述的只是与造物主有关的初始的现实。在这种意义上,创造是与上帝有关的原始的新生性。

393. 在变化中,前后有一种持续的主体。因而,创造不是变化,除非这个词扩展范围。

394. 虚无是事物普遍存在的先决条件,任何事物都可归因于虚无。所有权只是后来才提出的。上帝不依赖于其他任何事物,也不指望接纳任何事物。由于正义的迫使而行动的人不是仅仅从自身出发而行动,而是因为他受自身之外的事物所约束。上帝并不缺乏正义。“谁首先奉献给上帝又会得到上帝的报偿呢?因为所有事物都属于上帝,通过上帝并在上帝之中。”

395. 然而,对特定的造物来说,从随后出现的事物中追溯回去才显露出应得的权利。

396. 存在是思想首先构想出的,最明显的,它把所有的想象

转变为存在。没有任何似乎是外在于存在的现实能对存在作出增补,就像种差增加到属上去,或者偶性加到一实质上去。只有这种可以接受的增补是对一般概念“存在”中未表达出来的特殊方式的明确化。

这种明确化可能采取两种方式。所说的方式也许是存在的一种特殊等级,因为根据事物所处的不同等级有不同程度的存在。或者说,它陈述了一种随所有存在而发生的一般方式,就其本身来说,是“本质”、是“一”,或者根据关系,就是“事物、善、真”。

397. 存在是无处不及的。当一个特殊的人开始成为人,首先表现出来的是存在,再就是生命,再就是人性,因为在成为人之前,他是动物。这样再返回去,他首先失去理性的使用,还剩下生命和声息,再失去这些就只剩下存在性。

398. 恰当地说,“被创造”适用于那些恰当地说可以“存在”的事物,即完整的实体。由于偶性和实质形式不是完整的事物,因为它们是共存性的而不是现存的,把它们称为共同创造的比“被创造的”更确切。

399. 仅仅质料在现实中不能独立地存在,因为它只是潜在的,不是实际的存在。

400. 创造,在其能动的意义上,表明包含某种逻辑关系的神的作用,照此看来,创造本身不是创造的。在其被动意义上,它意味着一种真实关系,这是一种被创造的实体。尽管更精确地说,一种造物就是一种实体,这种真实的关系不是事物,而是事物中固有的现实性,因而是共同创造的而不是被创造的。

401. 上帝的作用是内在的和外在的,外在的作用止于客体,关于这个观点——如果它被理解成意味着上帝根据某种并非其实质的外在行为而起作用,那么这个命题就完全是假的;但是如

果认为它意味着这种作用由于其对象而不是其本身而成为外在的,这种观点就可得到维护。

针对在时间中创造设置了一个客体这种观点而言,这种作用是暂时的,并且附属于时间法则,而在此之前并不如此——这又涉及这个客体,但是如此表述并非乐意,只是表面上要表明这种作用。

**402.** 创造是原始的作用,无需其他作为先决条件,而其他一切要以它为先决条件。因而,这是专属于上帝的作用,上帝就是第一推动力。

此外,只有上帝才是存在物的普遍原因。存在的第一性的固有原因恰巧就是第一性的普遍原因;其他有效原因并不是绝对存在的原因,而是这种或那种事物的原因。

**403.** 尽管承认创造是普遍原因的内在作用,但是有人认为,低级原因可以像第一推动力的工具一样具有创造力。甚至彼得朗巴德认为,上帝以这样一种方式能够传播他的创造能力;次要的原因像助手一样起作用,不是根据自己的权势起作用。

但是,情况并非如此。因为一种次要的辅助性的原因分担主要原因的作用,除非依靠自己的达到预想结果的固有能力和有支配性地起作用。否则,采纳它就是无用的。既然创造性作用的正确结果对所有其他事物是有先决条件的,没有什么辅助可以使其倾向于它的产生。没有由辅助性原因所准备的原料,创造的作用也可以进行。

### 三、支持作用

**404.** 每一种造物相对于上帝,就像空气与照亮它的太阳一样。

405. 从积极方面考虑,造物中对虚无的曲解是它们对存在的因果性本原的依赖。

406. 如果事物由上帝从永恒性中产生出来,那么就不可能指定事物第一次开始的瞬间或阶段;因而,或者说它们从来不是产生出来的,或者说它们只要存在着,它们的存在就永远是从上帝而来的。

奥古斯丁说,当一个人建房子时,在他工作结束并离开后,大厦仍然存在;反之,如果上帝撤回他的支持,世界就不会维持。在这点上,也要放弃这么一些人的观点:他们表明,似乎一事物除了在被制造过程之外不再需要能动的的原因。

407. 我们可以在绝对意义上或者相对于其智慧和预知性来谈上帝的力量。从绝对意义上说,上帝能撤回他的支持,而事物就会终止;但是考虑到他的智慧和对事物的自由的设置,他不会使事物中止。“因为上帝不会消灭事物;他也不会以毁坏造物为乐。因为他创造了万物以使它们能够存在”,而不是使它们归入虚无。

408. 由于事物从虚无中产生,所以也可以返回虚无,这是上帝容许的。

409. 能够存在就表明了造物主的能动力量,而不是在一主体中的被动的潜在性。有陷于虚无的倾向并不意味着在事物中有非存在的潜在可能性,而意味着造物主中有不传播存在的能力。

410. 如果要彻底消灭一事物,上帝还会以同样的数目将它归还。



## 四、世界的永恒性

411. 确切地说,创造表达了一种起源的本原,并不必定就是持续期间的本原。

412. 因为时间本身是包含在宇宙之中的,因而当我们谈到创造时,我们不应该探问它发生在什么时间。

413. 某事物在时间之前这一命题可以从两种意义上来理解。一、在一段时间之前,和在暂时的事物之前。在这个意义上,世界不是在时间之前,因为它开始的一瞬间是暂时性的,尽管此时它不是作为一个时间段而是作为一个时间点存在于时间中。但问题是可以指在任何其他瞬间前的某一瞬间。在这个意义上,世界是在时间之前的,不能说,世界因而就是永恒的,因为在时间前的暂时的瞬间本身不是永恒的。

414. 世界必定早已存在着,这不是必然真理,它也不可能通过证明来证实。

415. 世界曾经有一个开端是可信的,但是是不可证明的;即是说,开端不可能是从其意义并非时空上的客体概念严格推演得出的,或者是靠其产物中包含的因果关系而分析得出的。

416. 至于永久的变化和时间的观点是没有说服力的,甚至说它们必然地含有一种永恒的精神实体也是没有说服力的。

417. 上帝在持续的时间中是在世界之前的,但是“前”并不意味着时间上的优先权,而是永恒性的优先权,或者,如果你高兴的话,也许是想象中时间的无终止性。

418. 在实质上无限的,是一回事;在量上是无限的,完全是另一回事。承认也许有一种大小程度上无限的实体,从而在本质上就不会是无限的,因为它还由于形式而局限于一确定的种类。

由于其质料而局限于一个别事物。那么,我们假定没有任何造物在实质上是无限的,仍然悬而未决的问题是它在量值上是否是无限的。

记住:一个实体完全是一种量值,可以从两个方面来考虑;作为数学上的实体,在这种情况下,质料和形式都包括在内。明显的是,一个自然实体不可能是无限的,因为它必定有确定的实在的形式,由此引发确定的事件,其中就有数量。所以,每一自然实体都有一确定的数量,根据具体情况是大的或小的。同样的方法适用于数学实体;如果设想它是实际存在的,那么就能设想它在某种形式下存在。照此说来,数量的形式就是数字,因此说,这样一种实体必定有某个数字。它必定是有限的,因为一个数字是受极限限制的。

419. 几何学家没有必要假定:一条确定的直线实际上是无限的,而只是假设:他总是能按照要求从实际上一定的有限直线中扣除一个数量,他把这条直线称为无限的直线。

420. 无限性与量值大小,一般说来是不可调和的,而与各种各样的量值概念、二维的、三维的等等概念是可以调和的。

421. 数量的无限性是与质料相联系的,因为根据对一整体的划分,我们趋向于质料,因为部分就像是质料,而根据增加法,我们趋向于整体,这就像是形式。从量值的划分而不是从量值的增加中得到无限性。

422. 变化和时间实际上并不是完整的,而是连续性的完整的,因而它们有与真实性相混合的可能性。另一方面,量值是一个实际的整体。所以,不定性或无限量度被排除在有实际大小的情况之外;但是,它们可以应用于变化和时间。

423. 可能有无限的数目吗?关于这个问题已提出两种观点。有的人像阿维森纳和阿格泽尔,尽管摒除了实际上和本质上无

限的极大量,还承认偶然地有无限极大量的可能性。当事物的存在依赖于无限的事物时,极大量就被称为实质上无限的,这是不可能的,因为事物存在的产生也会依赖于一种无限性,因而它永远是不会完结的。当无限性是不需要的但却发生了时,极大量就被称作偶然的无限的。这种区别可以靠举例来说明:铁匠的工作展示出了大量的原因,思想中的技艺、手工的熟练、铁锤等等。如果这些原因无限地增加,锻造过程就永远不会完结。但是所使用的锤子的数目,来源于一个又一个损坏的锤子中,是一种偶然的事件;使用了一个、两个或多个,或者如果工作是在无限的时间里完成的,就是无限量,这都没有什么重要性。

另一种观点公开承认,这是不可能的。因为每一个极大量,实际上必定是某一种极大量。极大量的种类就像数目的种类一样,它们中没有一个是无限的,因为每一个数目都是由小单元复合成的极大量。一个实际上无限的极大量,即使是偶然地得到的,由于这个缘故也是不可能的。但是潜在的无限的极大量是可能的,因为一个极大量的增加是继极大量的分割而发生的;你划分得越多,得到的数目越多。因为在对连续事物的划分(似乎是趋近于质料)中有一种潜在的无限性,同样的原因,在对极大量的增加中也有一个潜在的无限性。

424. 如果极力主张;一个结论可以从另一个结论得出,并且这样不停地进行下去,那么要注意,争论不会在循环中周而复始地环绕进行,而是要按直线方向向上推进,正如亚里士多德所看到的,沿着这条方向无限地运动或进展是不可能的。

425. 一个一直存在的事物是不会为了自身的存在不需要其他事物的。

426. 即使世界永远存在,它也不会永远与上帝共存的,因为正如波伊提乌所谈到的,世界的存在并不是同时完成的,这是永

恒性的特征,他把这一点说成是对无穷的生命全体的完整的所有权。时间的连续来源于变化。可变性必然排斥真正的永恒性,但是不排斥无定限的持续时间。

427. 我们同意天主教的信仰,而反对某些人的错误观点,假设事实上世界不是从永恒性中存在的,而是曾经有个开端,《圣经》证实了这一点。然而,还是出现了疑问:它是否是一直存在下去。

为了揭示问题的真相,我们从观察与对手一致的地方和区别的地方开始。如果把永恒性归于上帝之外的某事物,也就相当于说,它不是上帝创造的,这是一种非礼的错误,不仅与信仰相反。而且也与哲学家的学说相反,哲学家告诫并证明:无论什么样的、以什么方式存在的事物,如果不是由最伟大最真实的存在推动着,就不可能存在。但是,如果一事物一直是上面所意指的一切,那么,尽管在其恒久性上是由上帝产生的,我们仍处于争论点上。

如果说这是不可能的,那么提出的理由是:上帝不可能创造过去一直存在的事物,或者是,即使考虑到全能性,它也不可能是由上帝创造的。在第一个命题:“上帝能做一切”,双方是一致的。需进一步研究的是第二个命题。

每一事物不是创造的,这由两个根据之一证实:因为这样一种现实性会排除被动的潜在性,或者因为它含有自相矛盾的措词。

关于第一点,要记住:任何变化过程不会先于纯粹精神的确定而存在;在其存在之前不存在被动的潜在性,也不会从预设的质料中产生出纯粹精神。然而,上帝能够创造现存的纯粹精神,而且已经如此做了。这样看来,就要承认:如果这意味着一种永远先在的被动本原,由上帝产生的事物就不会永远存在。但是这

样的陈述就是不必要的：上帝能够创造过去一直存在的现实。

关于第二点，我们由于对涉及到的观点，例如矛盾的东西同时为真，有一种天生的厌恶而谈到不可能性。尽管有人认为，上帝能够做不可能之事，而有些人否认这一点，因为不可能之事是想象中的事物，实际上，要上帝做到这一点，是不与信仰相违背的，尽管我认为，这是错误的。例如，对已发生的事情断言它还没有发生就是自相矛盾的陈述，类似地，全能性会使已发生的事物好像根本没有发生一样；奥古斯丁谈论说，无论是谁这么认为，都没注意到他说的意思是：某些事物是真实的，是因为它们是虚假的。然而有些权威还热忱地承认，上帝可以如此清除过去，他们相信这不是异端邪说。

因而，我们应该严密注意以了解这两点，即：“上帝推动的”和“永远存在的”是否是相矛盾的。无论这种情况的特点是什么，不能斥为异端邪说，尽管这些观点是相互排斥的，我仍然认为恒久的事物是一种虚构的事物。但是如果这些观点不相冲突，情况就不同了，否定它们可能就是一种错误。此外，它会贬损全能性，这种全能性超越了我们的能力和知性，即是说，我们可以想象上帝不能创造的东西。罪恶也是根本无关的，因为确切地说，罪恶是虚无。因而，全部问题，其要点就是“完全是创造的”与“没有时间上的开端”，这些看法是否是互相排斥的？

它们不能互相抵消，可以揭示如下：它们的相互排斥性可以只根据下列两公理之一或全部：一、一个原因必定在时间段上先于其结果；二、非存在必定在时间段上先于存在，正如我们说创造源于虚无。

观察一下，没有必要使动力原因，在这里就是上帝，使他在时间上领先于他的结果，除非他愿意这么做。首先，没有任何瞬间产生结果的原因能在时间上先于结果，而上帝就是一种能突

然产生结果不经过变化过程的原因。从诸如辐射等等突然性的结果的归纳中可以使大前提更明确，而通过下面的推演可以得到证实：当设想一事物存在时，同时也就设定了它的活动的开始，即使对那些经过自然过程才形成的事物也如此，因为开始起火的同一瞬间，就开始了发热。因为在瞬间的活动中，开端与结尾是同时发生的，的确是完全相同的。在同一瞬间，设想一种动力因产生它的同时性的结果，也就设定了它的作用期间。作用与完结是瞬间的。那么，设想“一种原因产生一种即时的结果”与“原因在时间上并不领先于结果”是不相矛盾的。就经过连续的阶段产生其结果的原因来说，这当然是无法想象的；在这里，开端必定领先于终结。因为人们惯于处理经过一个过程的因果关系，他们不会轻易地认识到：一种动力因并不必然地在时间段上领先于它的结果。——对特殊的问题制定法则更易于与经验的缺乏相符合。

不可能有人对这种推理方法提出异议：上帝通过自己的意志而起作用，因为他的意志并不一定在时间上领先于结果，除非他的作用是经过慎思熟虑的，而我们决不会认为上帝应具有审慎性。

此外，产生结果的所有实质的原因同产生形式的原因一样强有力，实际上，它更强有力，因为它不只是从潜在的质料中推演出形式来。但是变化中的原因是如此行动的，无论它在哪里存在，其结果也在哪里存在，太阳的光亮就是这样。上帝是以更强的根据而起作用的，乃至他在哪里，他的结果就在哪里。

其次，不能产生同时的结果的原因需要进行补充，因为一个完整的原因和结果是同时的。但是上帝本身什么也不缺乏。因而，假定上帝永远存在，那么他的结果永远存在，并且他不一定在时间上先于结果。

最后,立意者的意志不会削弱他的力量,上帝更不会如此。亚里士多德学派的论点——大意是,造物永远存在,因为“同则生同”,——反对这种论点的人极力坚持;这相当于把上帝当作非自主的原因。但是同样的反驳也适用于他们承认的观点,那就是:上帝必定对他引发的事物进行创造以使它们显得决不是上帝引发的。

所以说,一种动力因没必要明显地发生在其结果之前,这一说法没有歪曲思想。有待于进一步探究的是,根据从虚无中创造出来的存在来设想一种决非是从虚无中产生的事物,是否是不可能。

在 *Monologion* 中,安塞姆表示,这不是矛盾。他说,对“从虚无中创造的”一语的第三种解释是:我们理解了它是创造的,但是没有任何据以创造的东西。同样的措词特点运用于某人无缘无故地悲伤而被认为是对虚无悲伤。根据这种解释,如果我们认为所有存在物,至高无上的存在除外,是从虚无中创造出来,即是说,不是从任何东西中创造出来的,因而没有什么荒谬之处,也不含有居先权,这样就意味着:曾经有过虚无,而后来,又有了事物。

即使指出了居先权,这个判断具有以下含义:万物是紧随虚无之后创造的,“之后”这个词只是在最一般的意义上意味着居先权。因为居先权有本性上的或时间上的,一般的和普遍的并不包含特殊的和专有的。万物来源于虚无,并不意味着在时间上曾经有虚无,而后来才有了事物,而只是虚无在本性上优先于现实。因为事物自身具有的优先于它从另一事物接受的,那么一事物的现实性是从他处得到的,所以,听其自然的话且从其自身考虑是虚无,存在之前有虚无。

也不能说,非存在和存在是同时的,除非虚无先于存在。因

为我们不能说,如果造物一直存在,那么在某一时间是虚无,但是万物的存在是这样的:如果让它们任其自然,它们就是非存在的。

那么,很明显,肯定一事物是创造的而且它决不会是非存在的,这是不矛盾的。人们一定奇怪,奥古斯丁一点也没有注意到,因为它会成为对世界的永恒性的决定性的反驳论据,他从很多方面抨击这种永恒性,但不是在这一点上。正相反,他反而暗示说,这里才存在矛盾。

其他异议,我暂且略去,一部分是因为在别的地方论述它们,一部分是因为它们固有的弱点恰好增强了它们反驳的观点。



## 提要

关于人性在抒情作品和形而上学中的地位,反映在“一”和“多”这一恒久的问题之中。在托马斯看来,如同亚里士多德一样,两种思想趋于一致:一是爱奥尼亚人对运动中的现实的强烈意识,一是 Italkoi 对形式样态的评价。关于可能性与现实性的二元论成为存在的核心问题。因而,由经验所感觉到的事物的多样性在形而上学中得以确认,并不是由于存在和非存在的混合而感觉到的,而是根据部分现实之间的复合得到的。造物中本体和存在间的真实的区别规定了它们从“一”中的分离,尽管他们的实体仍保存完整,它们是真实的事物,不只是现象。这个中心观点保证了对类推法的普遍应用。对一元论的批判超出于感受能力和道德标准的水平,而在神学中得以继续。在他的神秘主义理论中,没有泛神论的主张,在他的禁欲主义教规中,没有对造物的蔑视的主张。

## 第六章

### 多样性

428. 在考察了现有事物的产生以后,我们现在开始讨论它们呈现出的多样性。首先是事物总体上的区别,继而是细节上的区别,第一点是关于善和恶,其次是精神和肉体。

#### 一、一元论和多元论

429. 巴门尼德是那些认为整个世界就是一种存在的人之一。他似乎墨守于形式上统一性的意义。他论述如下:存在之外,无论什么都是非存在的,那么非存在的就是虚无;因而,存在之外的东西就是虚无。但是存在就是一。所以说,在这种单一的现实性之外的就是虚无。显然,他依靠的是存在的形式概念,似乎是“一”,以至于由此产生的使存在多样化的东西是不可设想的,因为它是外在于存在的,所以就是虚无,虚无并不能使存在多样化。他的错误在于仿照着普遍的客体来看待本质和存在的意义。存在不是一个属类,但是可按不同事物的多种方式来论述。

430. 在存在物中进行划分的区别点是真实的。上帝不是趋向虚无的趋势的创造者。而是存在的创造者,他不是错误的本原而是众多性的本原。

431. 次要原因以其方式产生创造物的特征上的细微之处,

这一点被忽略了,原因是,过分强调次要原因是变化性的原因,而它们不能与第一推动力的单纯性相称。

432. 事物的区别已被归因于各种各样的原因,有的人归于质料,或者单一地归于质料或者与动力因相结合。例如,德谟克利特和一些古代的自然科学家,除质料外不承认别的原因;在他们看来,事物的区别来源于质料的偶然运动。阿那克萨哥拉引入思想,思想界定事物是把它们从混乱状态中分离出来。

但是,这并不奏效,有两个根据:一、因为质料是由上帝创造的,因为从质料中产生的区别必定追溯到更高级的原因。二、因为质料是为了形式,而不是形式为了质料。那么,事物的区别来源于它们固有的形式,而自身的质料是无定形的。

还有的人把事物的区别归因于次要原因,阿维森纳就是这样。他认为上帝靠理解自身产生了第一理智,因为这并不等同于它本身的存在,所以说,这已招致了可能性与真实性的混合。第一理智通过理解第一推动力,产生了第二理智,在潜在的理解力本身中产生了天体和运动,在成为真实的理解力本身中产生了心灵。

但是,这也不奏效,有两个原因:一、因为除了通过创造之外不可能发生的事物只能由上帝产生,属于这种等级的所有事物并不遭受物质上的产生和败坏。二、因为所提出的这种解释等于说天地事物并不是从第一推动力的意向中产生的,而是从很多动力因的相互作用中产生的,换句话说,是从偶然性中产生的。因而说,由各种不同种类的事物既定组合成的宇宙存在于胡乱的集聚之中。

这样,我们必须得出结论:事物的区别性、多样性,是由第一推动力的意念来确立的,这就是上帝。因为他使事物存在,是为了把善传播到万物上并在万物上反映出来。因为单独一种创造

物不足以达到这种显示,他才创造了很多不同的事物,以便于在一种事物所缺乏的东西从另一事物中得以满足。

## 二、本质和存在

433. 真实性和可能性是比形式和质料更宽泛的名词。

434. 尽管有脱离可能性的纯粹的现实性,在本质上从来没有不与某种现实性相关的可能性;所以,总是有与某种质料相关的某种形式。

435. 在复合物和单一事物之间的本质上的不同是:前者是质料和形式的复合,而后者是纯形式。

随之而来有另外两种区别。一是可以把复合物的本质根据由质料形成的个别化表示为一个整体或一个部分;这两种含义不能根据随意的选择而互相交换;例如你不能说一个人是他的天性,但是一个单一事物的本性即是其形式,除了作为一个整体外,是不能表征的,因而,除了形式之外,没有什么真实存在的,因为没有任何物质主体能接受这种形式。因而,无论你以什么方式来考虑,单一实体的本性可以断言该事物。

第二点不同是:复合事物的本质是在确定的质料中获得的,由其划分面增加的,这样就把种类一样而数目上不同的事物考虑在内;相反,单纯事物的本质不是如此获得的,因而,可能没有如此的增加法;就它们来说,不可能找到同一种类的很多个体;但是,正如阿维森纳明确表示的,有多少种类,就有多少个体。

但是,尽管缺少质料,这些形式并不完全是单纯的实体,因为它们不是纯粹的真实性而是与潜在性相混合,正如此刻表现出的意志一样。

不包含在本质或实质概念中的无论什么东西都来自外部并

与本质相混合；没有本质的部分，就不能设想本质。但是每一种本质，无需假定事实上的存在，仍然是可以设想的；我们谈论人或凤凰的本性而无需断定它们在真实的本性上是否存在。所以，很明显，存在不同于本质，除非是对于其本质就是存在的事物来说的。

这样一种事物必然是唯一的、第一位的。因为多元性只能起因于某种差别的增加，正如属类增加到它的种类，或者一种形式在不同的质料中得到增殖，因而一个种类增殖到很多个体，或者一种现实是纯粹的，而另一种现实参入其中。但是如果有一种纯粹存在的事物，并且是自持的存在，这种存在不可能接受差别点的增加，否则它就不是纯粹的存在，而是与某种其他形式相结合的存在。它甚至更不接受质料的增加，因为那样的话，它就不是自持的存在而是物质的存在。所以我们可以得出结论：一事物等同于它的存在，必定是唯一的。

可以说，在其他每一事物中，存在是一种现实，而本质或本性是另一种不同的现实。那么，对于纯粹的理智来说，存在不同于形式，这就解释了为什么理智被断言为一种形式和一种存在。

属于一事物的东西或者来源于它的本性，正如人的幽默感，或者是从外在本原而来，正如空中的光芒来自太阳。不可能是：一事物的存在来源于它的形式或本质，我指的是来源于一种动力因，因为那样的话，一事物就是自身的原因，产生自身的存在，这是不可能的。所以，它必定是从他处得到存在。因为任何源于他处的事物，必定可分解为属于自身的东西，也分解出属于第一原因的东西，所以必定有一种存在，它是所有事物中存在的东西，因为它本身是纯粹的存在。

436. 大体上，有三种拥有本质的方式，即：在上帝之中，在精神实体之中，在物质实体之中。

上帝的本质就是他的存在。因而我们偶然发现某些哲学家，他们断言：上帝不具有实质或本质，因为他的本质就是他的存在。根据这一点，可以说，上帝不属于某一类，因为属于一类的任何东西在其存在之前都有一种本性；这样看来，一般的或特殊的本性在不同的事物中是没有区别的，而是其中不同的存在的重现。但是要说到上帝是纯粹的存在，我们不应该误入这种歧途：他们认为上帝是普遍的存在，每一事物就是从形式上依靠这一点。因为上帝存在的条件是不能再对它进行增加。就是根据其纯粹性、这个存在同所有其他存在区分开来；相反，一般存在的概念既不包含也不排斥任何增加，否则不能设想某事物对一般的存在有所补加。所以，在纯粹的存在中不缺少完善性或高尚性，更准确地说，上帝拥有各种各样的完善性。哲学家和评论家称上帝为绝对完善的，比其他事物采取更为优越的方式拥有所有完善性；在事物中各种各样的完善性，在上帝那里就是一种，并且都完全汇集于他单纯的存在之中。

在第二种方式中，本质是被创造的智力实体拥有的。它们的本质不是存在，尽管它们的本质是无质料的。因此，它们的存在不是绝对的，而是由容纳本性的能力所容纳、限制和界定的，尽管本性是不受任何质料所限制和容纳的。Liber de Causis 解释说：纯粹理智从上天看是有限的，而从下界看是无限的。它们相对于从上天得到的存在是有限的，但是它们不是从下界得到界定的，因为它们的形式是不受质料接受形式的的能力所限制的。所以，在这些实体中，你不会发现属于同一种类的众多的个体。

但是，由于人类心灵与肉体的一致，必须把有关人类心灵的情况作为例外。尽管心灵的个别化依赖于肉体，作为它开始活动的诱因；但是由于心灵并不包含个体化的存在，除非在肉体中个别化存在成为真实性，因而不能说，当脱离肉体时心灵的个别化

也会消亡。因为,既然心灵有精神上的现实性,依靠这一点它才获得成为这个肉体的形式的个体化存在,这种存在仍然是个别的。所以,阿维森纳说,心灵的个别化、多样化依赖于开始的而不是结尾的肉体。

既然因为它们的本质不是存在,那么精神实体就可以根据这些范畴来讨论:属、种和差别可以应用于它们,尽管它们的差别我们还是未知的。即使在可感事物中这些差别也是未知的,必须通过产生于本质本原的偶然差别来表征,就如同原因靠结果来表征,两足动物表征人一样。精神实体的固有属性我们是未知的,我们既不能表征它们的种差也不能表征它们的属性差别。

要记住:属和种差并不在同一意义上适用于理智的和感觉的物质。对于后者,属是从物质料中产生的,种差来源于形式上的东西。(因而,阿维森纳在他的第一本书《de Anima》的开头说,由质料和形式混合而成的事物中的形式是未混合的差别,事物的形式是由此构成的;但是,并不说形式本身是差别,因而确切地说是差别的本原,正如他在《形而上学》中的说法。这种差别是未混合的,因为它一部分是从事物的本性中得来的,即从形式中得来的。)这种观点对精神实体并不如此。它们是单纯的本性,是差别的本原,不能从其部分本性中寻找。它必定来源于全部本性。所以阿维森纳说,只有这些本性有未混杂的差别,这些差别的本原是由质料和形式构成的。

所以,精神实体的属也应该从全部本质中得出,但是在不同的情况下是不同的。无肉体的实体在精神性上是相互一致的,但是在完善性的程度上是不同的,由于它们离开了潜在性而趋向纯粹的实在性。因为它们是精神上的,就可假定其中有一个属类;因为在完善性上是有差等的,所以它们具有特有的差别;但是这些差别是什么我们不知道。无论如何,要注意的是:这些差

别并不是偶然的,这些或多或少的差别并不能使种类发生变化。在接受形式上的差别程度并不能使种类上有所不同。如同就白与灰白来说;但是完善性的差别程度,在形式或本性范围内,在种类上作出区分。

拥有本质的第三种方式是在质料与形式组成的实体中。存在就是在这些实体中容纳并受到限制的,本性或本质也是容纳在有量值的质料中的。所以,它们从上或从下都是有限的。对它们来说,在同一种类中的个体的多样性是可能的,是由于对有量值的质料的分割。

### 三、多样性

437. 众多性和区别并不是偶然发生的,而是由上帝所决定和形成的,这是为了使神的善德以多种程度暗示出来并被分有。美就在多样性中。

438. 神的观点确定在事物的存在上。但是,特殊比普遍是更真实的现实,因为普遍只能寓于特殊性中,所以特殊性更应该包含在神的观念中。

439. 上帝的产物在与神的善德的相似中得到他的单一性,这是不可能的。因而是说,上帝的单纯、单一的现实性通过多样的不同的方面从万物中反映出来。所以,事物的多样性是必然的,以使得神的完善性得以摹仿。

440. 一事物,当它与其他事物的区别得到正确鉴别时,就能获得更充分的了解。每一事物都有区别于其他所有事物的固有的存在。

441. 只有上帝的善德才推动他创造事物。

442. 很多困惑出现在以下结论:在自然结果的产生中没有



任何造物起一种能动的作用。首先,如果只是上帝操纵着,事物中没有一个——特别是肉体——是原因,在其明显的结果中不会出现多样性,因为通过在各种事物中的作用而得以改变的,不是上帝。从经验上你不能期望火结冰或由人的父母生育出来别的东西而不是婴儿。较低级结果的引起不应该归因于神的力量以至于废除了较低级原因的诱发作用。

443. 众多性和多样性来源于第一的唯一的存在,既不是因为对质料的需要,也不是因为对能力的任何限制,而是因为智慧的次序。

444. 有很多互相区别的事物不可能来源于先在的质料。所以,事物的区别的第一原因不可能是物质的多样性。

445. 形式并不是各种各样的,使得它们至于不同的质料;相反,质料是不同的,以使它们被赋予不同的形式。

446. 物质由于获得形式而获得实际的存在。

## 四、个别性

447. 所有多元性都是划分的结果。那么划分有两种。第一种是质料上的,通过对连续的量的分离;数目,即一种数量,就是结果。这种命数法限于物质事物。第二种是形式上的,根据相对的不同的形式。结果是多数,不是完全包括在物质的范畴中,而是列入先验性中,正如现实本身可划分为一和多一样。这种多样性适用于超物质的事物。

448. 不应该把上帝称为个别实体,因为个别性的本原是物质。

449. 事物中有双重区别:一重为事物在质料在数目上的区别;另一重是不同种类的事物在形式上的区别。

在有生命的事物中,为了种类上的守恒,在同一种类上有很多个体。

450. 肌肉、骨架和其面貌,并不内含在人的定义中,然而它们包含在称为人的事物中。所以,“人”这种事物在自身中有人性所不具有的东西,因此人和人性是不可转换的语词。人性表征着有关形式的部分。

451. 在数目上不同的实体,不仅仅是由于偶然性而不同,而且也由于质料和形式而不同。如果有人问为什么一种形式区别于同一种类的另一种形式,除了它们具有不同的确定的质料外,给不出别的解释。也不可能发现除了根据数量以外质料是如何以其他方法表征的。所以,质料由于具有量值而被标示为这种多样性的本原。

452. 在所有其他偶然事件中,数量具有自我个体化的特点,因为在整体中部分的位置或次序就包含在它固有的意义中。哪里有同一种类下部分的多样性,哪里就含有个别性。因为属于同一种类的东西只有在个别性上才得以重现。由于只有这种数量范畴才具有极相似单元的这种分离性,量值似乎在于个体的增加这一根源。

453. 你如果把数量看作一种对形式的能动性的障碍,除非是偶然的,否则你就是判断错误。

## 五、不平等

454. 当奥利根想驳斥下面的理论:事物的区别来源于善与恶的根本上的二元化,此时,他教导说,起初所有理性造物都是平等的,不平等来源于自由意志。因为有的人较多地趋近于上帝,而别的人较少;另一些人更多地背离上帝,而有的人较少。那

些趋近于上帝的人,根据其不同的长处,提升为不同等级的天使;而对那些背离上帝的人,根据他们犯罪的不同种类,让他在身体上受到监禁:这就是肉体的产生和多样性的本原。

这种说法,把物质世界的发生看作是对罪恶的惩罚,不是为了神的善德的传播,与《创世纪》中的说法不相符:“上帝了解他创造的所有事物,并注意到它们都是善的。”

对于整体的完善性来说,由于引起了事物的差别,同一神的智慧也成为不平等性的原因。如果只有一种水平的善,整个宇宙就是不完善的。

455. 在事物构成中部分上的不平等性,并不来源于任何先行的不平等性,既不是特质上的不平等,也不是质料的预定倾向上的不平等。不平等是整体的完善性所要求的,正像在技艺作品中表现的一样:房子的顶部不与房基相区别,因为它们是用不同的质料制造的,确切地说,建造者选择不同的质料以使房子的不同部分达到完善,如果他找不到这些材料,甚至就要制造这种材料。

456. 由上帝产生的所有事物是相互作用并决定于上帝的,因而,所有事物属于一个世界。如果你不把一种指令性智慧看作它们的原因,你就会断定有很多世界存在。你或许幻想,一切都是偶然产生的。例如德谟克利特认为,这个世界是从原子的冲撞中产生的,有无限多的其他世界。

457. 根据亚里士多德的观点,在宇宙中有两个系统可以考虑:根据第一个系统,整体决定于自身之外的某一事物,正如一支军队决定于将军一样;根据第二个系统,各部分是相互作用的,正如一支军队在内部的各种编队一样。第二种协作关系是基于第一种从属关系。

## 提要

这篇教义遵循了《神学大全》的次序。在界定了罪恶的本质之后,又转而区分了自然罪恶和道德罪恶,再就是罪恶的原因,最后讨论罪恶的后果。善的普遍因果律和特殊的善之间的关系是导向性原则。从理论上排斥了善和恶的二元论,至少排除了这个意义,善与恶是两个完全平等的对立面。恶完全是从属的——这个结论不是一种痴心妄想,而是通过严密的分析得到的。但是在实践中争论也不是无关紧要的,罪恶也不能作为纯粹的否定性而消除,与之相随的善也就规定了特殊的兴趣点。

## 第七章

# 关于罪恶问题

458. 在人的问题上,除了笨蛋的苦恼之外,似乎没有什么比对神的天道更令人怀疑。

459. 尽管罪恶既不是善也不属于上帝,然而,要理解它就既是善的也是源于上帝的。

### 一、罪恶的本性

460. 不能把罪恶仅仅作为罪恶来了解,因为它的核心是虚假的,如果不通过周围的善,就既不能辨别也不能定义。

461. 确切地说,罪恶完全不是事物中的现实性,而是特定的善固有的某种特定的善的丧失。

462. 让我们探究一下罪恶,再研究它的原因。首先关于它是否是一种真形式。很明显,是真形式。

第一,因为每一类事物都代表了一种真实本性,而罪恶是一类事物。正如亚里士多德所说,善和恶并不在同一类中,它们本身就是不同类的事物。

第二,种差是一种真形式,罪恶是人类行为中的确定的差别,因为一种好的习惯在种类上不同于坏的习惯,正如慷慨不同于贪婪或挥霍一样。

第三,相对立双方的两个极端点是真实的形式。既然好和坏是相对立的,不是作为占有和剥夺,而是作为对立面。亚里士多德已证实了这一点,他是通过表明在对立面之间有一个中间状态,一个人可以从恶返回到善。

第四,不能存在的东西不能发生作用。但是恶能发生作用,因为它败坏了善。

第五,只有真实的存在和真实的本性能促成宇宙的完善。那么,恶就是宇宙的完善性的一部分。正如奥古斯丁所说,世界的令人惊异的美是由每一事物组成的,即使称为罪恶的东西,如是恰如其分的,有其恰当性,也着重突出了事物中的善。

相反,戴奥尼夏说,罪恶既不是一种存在物,也不是一种善。

我通过解释一个对立面是从另一方来了解的,正如黑暗是从光明中了解一样。因而罪恶的意义依赖于善的意义。既然令人惊奇的一切都是善,而且因为每一种本性喜爱其自身的存在和完善性;应该说任何本性的存在和完善性有善的力量。因而,罪恶不可能表征着存在、形式或本性。所以说,有待于得出这个结论:罪恶表征着善的某种缺乏。

对第一种反驳,我的回答是:亚里士多德是根据毕达哥拉斯派的观点而言的,他们认为:恶是一种现实性,善和恶是属类;他有引用当时的貌似合理的观点的习惯,他的逻辑著作中尤其如此。或者,换另一个说法,我们同意亚里士多德的说法,基本的对比是肯定状态和缺失之间的对比,这在对立面的每一种对比中得到证实,因为一个极端相对于另一极端永远是不完善的,黑之于白、或苦之于甜就是这样。因而,善与恶可以称为属类,并不是绝对的,而是相对于所谓的对立面,所以每一种恰当的形式具有善的特点,而它的缺乏具有恶的特点。

对第二种异议的答覆:除了在道德问题上,善与恶不构成差

别。在道德问题上,结果是特有的决定因素,因为意志的目标是:道德依赖于这种目标。善与恶是道德中的种差;就善本身看来是一种结果,而恶是缺少这种需要的结果。并非只缺少一种所需的善就自然地构成一种道德类型,还需要对非固有目的进行附加,具有与自然过程相似之处,这种过程中一种自然形式的丧失,如果没有另一种形式的侵入,是不会发生的。道德问题上作为基本差别的恶是一种特殊的善,结合了另一种善的丧失;无节制的人所追求的目的并不是理性善行的丧失,而是卷入理性混乱中的感官快乐。因而,罪恶之为罪恶,不是基本的差别,而是由于有一种相结合的善才成为恶的。

对第三种异议的反驳:上述评论也许已经消除了这种困难。因为亚里士多德这里指的是道德中的好和坏,这里的中间状态是可能的,如果把善当作举措得当的行为,而把恶看作是这样的行为:不仅颠倒正当次序而且也有害于他人。因而,他说:挥霍的人是愚蠢的,但不是坏的。可能有一种从道德之恶向善的复归,但不是从每一种恶的复归。盲人不会复归到有视力。

对第四种异议的答覆:在三种意义上可以说一事物起作用。一、作为一种形式,我们说“白”使某物白,在这个意义上,“恶”作为剥失性结果应该对善有所破坏,因为它是对善的损害。二、作为一种有动力因而起作用。如同说一位漆工把墙刷白。三、作为最终原因而起作用,如一种目的通过推动动力因而起作用。在后两种意义上,如果准确地把恶当作一种剥失性,而不是在与其相联系的善的意义上,那么恶就不会直接地引起任何事物。因为每一种作用都是来自某种形式,作为目的而渴求的一切在某种意义上说都是一种价值。所以,正如戴奥尼夏所说,恶并不发生作用,也不是所渴求的,除非凭藉与之相结合的某种善,恶自然是不确定的,超出于人的意志和意向之外。

对第五种异议的答覆：宇宙的各部分是相互补充、相互影响的。一个部分可能是另一部分的目的或模式，但是恶在这里只由所包含的善来限制。确切地说，如果不是偶然的，恶不属于宇宙的完善性，也不包含在宇宙的顺序中，这是由于它与善伴随性的关联导致的。

463. 单纯的恶，抽象地看来，并不是特殊的决定性因素。尽管如此，由于发生在一个具体的主体中，它是一种区别性特点。道德行为，根据目的的好坏而呈现出多样化。

464. 起初，在没有限制的条件下，可以将某事物判断为善的或恶的，但是当考虑到另外的情况时，这种结果也许会颠倒过来。一个人活着就是好的，把他杀掉就是坏的；但是如果这个人是凶杀犯，是对公众的威胁，那么他的死就是善，他的生就是恶。

465. 恶，指的是缺少善。并不是善的每一种缺乏都是恶，因为缺乏可以在纯粹否定意义上考虑，或者在丧失的意义上考虑。单是纯粹否定性并不显示罪恶的特性，否则，非存在就是恶，不仅如此，一事物因为不具有其他事物的善也会成为恶，这意味着，一个人因为没有狮子的力气或野山羊的速度，就成为坏人。但是坏的东西意味着缺失；在这个意义上，眼盲意味着视力的丧失。

那么，一种形式的主体和缺失这种形式的主体是同一的，即潜在的存在。这或者仅仅是潜在的存在，就是单纯的质料，这就是实质形式及其相应的缺失性的主体；或者，就是简单地说的存在，尽管是相当潜在的，并且是从某一点来看的，所以一个透明的物体，既可以是光明的主体，也可以是黑暗的主体。

在潜在性上一切存在都是善，因为它与存在相关联的程度就是它与善相关联的程度。我们应该得出这样一个结论：恶的物质主体是善。



466. 当然,恶的物质不是与其相反的善,而是其他某种善;眼盲的主体不是视力,而是动物。

467. 一事物,由于缺少它应该具备的完善性,就称为恶;丧失视力是恶,是就人而言的而不是就石头而言的。

468. 趋向善的努力,对每一种原因都是必需的、天然的,也是自主的;所以说,恶并不是直接的意图。

但是,一切事物,除心目中的打算外,并不都是随便的或偶然的。它可能是直接意图的一种规则的或惯常的结果。

恶是对善的剥夺,而剥夺并不是本性或真实的本质,它是主体中的一种否定性。

恶只能由善而产生,即使如此,也是间接的;在物质问题和道德问题上,这是明显的。

每一种恶都是基于某种善,因为它存在于一个主体中,该主体由于有某种本性而是善的。恶难免存在于善中;纯粹的恶是不可能的。

469. 恶的主体是善,善不是准确地与恶相反,而是说善对恶而言是潜在的。根据这一点,很明显,并不是每一种善都是恶的主体,而只是说,它可以失去潜在的完善性。

470. 恶是一种副产品。

471. 善进入一切属类。

472. 确切而言,没有一种恶是人所向往的,或者根据自然倾向,或者根据自觉的意志。它是间接得到的,因为它是某种善的结果。对每一类型的倾向都是这个规律。但是一种形式会排斥另一种形式。狮子为食物而捕杀,这意味着鹿的死亡;私通者寻求快乐,而招致丑恶的犯罪。

473. 就现有的基本假设来说,而不是就上帝能够做到的来考虑,世界终归是好的。

474. 上帝、天性和其他一切原因对最佳的总体结果而起作用,达到每一单独部分的完满,不是单独地而是与整个系统相联系。整体本身,即万物的世界,越好越完善,由于事物达不到善,这些事物在缺乏上帝引导的事件中,就达不到善。所以,就是这样,正如戴奥尼夏所说,天道的作用不是掌管自然而是尊重自然,要衰败的东西在某个时候就要衰败。奥古斯丁也说,上帝是充满力量的,甚至能够从恶中创造善。上帝如果不允许任何恶的存在,那么很多善的事物就会被消除;如果不消耗空气,火就不会燃烧;如果不把驴子杀掉,狮子就不会长得健壮;倘若没有极端邪恶的迫害行为,就不会给予应得的惩罚,对长期忍受苦难的耐性应予以赞美。

## 二、二元论

475. 毕达哥拉斯把光明、统一、知性、静止、正直、雄性、右、确定、偶性、方正都归在善的项下;在恶的项下,如对立、黑暗、多元、观念、运动、曲折、雌性、左、不确定、奇性和不规则。

476. 目的的终点是善的东西,意愿的活动就是对此所作的反应。统治就是根据针对一种目的的计划而实施的。所有手段都从属于这种目的。所以,它的目的,就是被认为是善的东西。不可能有一种为犯罪而寻求犯罪的统治权。没有理由认为:有两个王国,一个是善的王国,另一个是恶的王国。

这种错误似乎是由于把部分中的要素提升到普遍原因的范围这一习惯而引起的。当人们感到由相反的特殊原因发生相反的特殊结果时,例如,当人们观察到水是如何冷却的,火是如何发热的,他们就易于相信:这些相反的过程能再返回到事物的第一本原。那么,因为所有对立面似乎是包含在善和恶的条目之

下,比较起来,它们每一个都永远是缺乏的,它们反映出基本的能动作用是善和恶。

477. 并不像有善的第一本原那样,有一个恶的第一本原。第一,事物的初始本原就是根本上的善。没有任何东西从根本上就是坏的。每一种存在,作为存在都是善的;恶,如果不在善的主体中,就不会存在。

第二,善的事物的第一本原是至高无上的完满的善,其本身包含所有善德。既然不可能有至高无上的恶,那么即使恶削弱了善,但它决不能完全地摧毁善;而善得以维持,没有任何东西是完全的纯然的恶。由此,亚里士多德观察到,一种完全恶的事物是能自我毁灭的。如果所有善完全被摧毁——要使恶成为完全的,这一点是必需的——恶本身就会消灭,因为它的主体,即善,已不再存在了。

第三,恶的概念与第一本原的概念是不可调和的,因为恶是由善引起的,也因为恶只能偶然地成为原因,所以不可能成为第一推动力。因为偶然的是后续于本质的东西的。

早已有人宣称:两个最重要的主宰是善和恶。这里有一个错误的根源,古人的其他怪论也由此发生。由于专注于特殊结果的特殊原因,他们不能考虑到所有存在的普遍原因。当他们发现一事物由于其天然的力量对另一事物造成危害时,他们认为该事物的本性就是恶的;似乎人们会说,火的本性就是坏的,因为它烧坏了某个穷人的房子。但是,对事物的善德的评估并不主要地依据于任何特殊的参照物,而是依据于它的存在及它与整个世界的关系。在世界上,每个部分都完美地占据着它指定的位置。

类似地,当他们发现两个对立的特殊结果的两个对立的特殊原因时,他们不知道如何把它们转变成一种普遍的共同的原因;因而他们把原因的对立返溯到事物的第一本原。既然所有对

立面有一个共同的根据,那么我们应该转而在它们固有的对立之上寻求一种共同的原因。

478. 恶魔被称为这个世界的主宰,不是因为他创造了这个世界,而是因为世上万物臣服于他。圣·保罗用了同一意义的片语:“他们的主宰是他们的肚子。”

479. 避免恶和追求善是同一个过程的两个部分,正如向上和向下的运动一样。

### 三、物质的罪恶与道德的罪恶

480. 在自然事物中的恶就是丧失了适当的形式,因而,接受一种包含固有形式的丧失的形式就是恶;纵火就是如此。在道德问题上,要实现一种目的,这种目的包含正当目的的丧失,就是恶,准确地说,不是因为所渴求的目的,而是因为相伴随的善的丧失。针对相反目的两种道德行为,就像正确与错误一样互相区别。相应地,两种相反的习惯是对立的,恰恰不是因为称一个人为邪恶所依据的丧失,而是因为这种丧失所牵涉的目的。

481. 既然恶是丧失和缺陷,而且缺点不仅出现在一事物的自然状态中,而且出现在引导它达到一种目的的动力中,因而,可以说,恶可以有这样两种含义:即存在的缺陷,失明是器官的缺陷,还有能动性的缺陷,跛行是功能的缺陷。在能动性上的这种恶,或者是物质的或者是意愿的,不是致力于它的恰当的目的,就称为或罪恶,所以,一名医生,当他不为健康做手术时,他的行为上就有罪恶,而且当本性产生一种怪物的时候,也有罪。

482. 在自愿的能动性中,恶不仅被称为犯罪,而且也称为或错误,因为此人是在道义上负有责任的,所以应该受到斥责和惩罚。

483. 恶是善的丧失。善是真实性。这种真实性是双重的：基本的真实性，这是一事物的形式和完整性；从属的真实性，就是事物的运作。恶的发生方式就在这两者；在前者，是由于撤回一形式或任何构成整体所需的部分，失明或肢体残缺就如此；在后者，是在于固有行为的缺陷，或者是由于不奉行这种行为，或者是由于在实施或管理中的失败。

既然善因其自身的缘故成为意志固有的目标，所以丧失了善的存在的恶与赋有意志的理性动物有一种特殊的关系。存在于形式和完整性的损害中的恶，具有惩罚或刑罚的特点；存在于运作不好中的恶，具有错误的特点，因为它作为一种过错归咎于一个人，他与恰当的负责任的行为不相符。

484. 犯罪和惩罚并不是从总体上对恶的主要区别，而是产生于道德问题中的特殊的恶的主要区别。

485. 过错，而不是惩罚，具有恶的特点，即使把惩罚定在比物质的丧失更宽泛的意义上。可以提出两点理由。一、人之坏是由于过错之恶，而不是由于惩罚之恶；正如戴奥尼夏所说，恶是应该得到惩罚而不是被惩罚。上帝是物质之恶的创造者而不是道德之恶的创造者，这种反应就引出了第二种原因。

486. 如果考虑到制造一个人在质料上的要求，那么死亡和疾病对人都是自然的；但是考虑到他的形式，不朽性是他的权利，尽管只有天然的本原是不足以保证这一点的；这种资质是天生的，但是，达到这一点就是一种天赋。

#### 四、罪恶之因

487. 我们必须说，每一种罪恶都在某个方面有一个原因。因为恶是善的缺少，而这种善是一事物的生存权。任何事物缺少正

当的自然的完整性只能产生于某种使它越出常规的原因。

但是只有善的东西可以成为原因。如果我们考虑原因的不同种类,那么有效的、最终的、形式上的原因,都表示了一种确定的终结,这是善的显著特征;物质,对善是潜在的,也接近善的本质。已经表明,善是恶的物质上的原因。恶没有任何有关形式上的原因。相反,它是形式的丧失。同样,恶也没有终极原因,相反,它是对目的正当秩序的丧失;善不仅包括了目的,而且也包含了手段。恶,有一种有效的原因,但却是间接的而不是直接的。

让我们通过观察关于作用上的罪恶和结果上的罪恶分别在因果关系上的不同来使这一点更明确。在作用上,恶是由某种能动的本原的缺少而引起的,或者是主要原因中的或者是在辅助性原因中的,行走的笨拙或者产生于动力的缺乏,例如婴儿,或者产生于肢体的残缺,例如跛腿者。另一方面,恶产生在结果中,有时是由于作用者的能量——但不是在于作用者固有的结果中——有时由于物质的难以控制性。一种形式的丧失是行为者引入的形式的必然结果,正如火排除了空气或水的形式。作用者越有能量,就越能强有力地巩固自身而损害相反者。那么,破坏性是来源于火焰的力量;即使如此,能量是确切地专注于征服,而不是破坏,尽管在结果上它是偶然地具有破坏性的。但是,如果在火的固有结果中有缺陷,例如,如果火不能发热,那么这或者是因为作用上的微弱,这使我们返回到已经提到的有缺点的本原,或者来源于质料上的不适当,它并不接受作用于其上的火焰的作用。

但是,一事物是有所欠缺的,这一事实是附属该事物据以起作用的善德。因而,确实可以说,恶只有一种附属的原因;在这个意义上,善是恶的原因。

488. 奥古斯丁认为,上帝不是罪恶的创造者,因为他不是陷

落于虚无的原因。存在于缺乏性作用中的恶永远是由作用者中的某点缺陷引起的。上帝的至高无上的善是完美无缺的。因而，存在于缺乏性作用中的恶或产生于作用者的某种缺陷的恶不会转化成神的因果性。

但是，存在于对某事物的破坏之中的恶要归属于神的因果性下，在自然的和意愿的问题上也如此。一个原因，凭其力量，产生一种形式，这种原因也是相应的破坏和缺陷的原因。主要由上帝在造物中所安排的形式是一般图式中适宜的存在，它要求某一事物能够失败也会失败。所以，在产生一种好的共同的安排中，上帝可以说是间接地随之引起了事物的败坏。“上帝既毁灭之又生成之”，当我们读到“上帝不创造死亡”时，意思是他不为死亡而臆求死亡。尽管如此，正义的要求是与宇宙的秩序有密切联系的，它们要求犯罪者应该得到惩罚。所以，上帝是惩罚罪恶的创造者，而不是谬误之恶的创造者。

489. 我们应该回溯到第一性的恒久的原因，因为所有现实和价值都呈现在一种有欠缺的次要原因的结果中，而不是因为在这方面所缺失的东西。蹒跚者的所有活动都是由行走的能力而引起的；步态的倾斜并不是来源于这种能力，而是来源于肢体的畸形。所以，无论什么东西存在或起作用，都是在一种恶行中，一切必定归结于上帝作为其原因，但是，在这点上无论存在什么缺点，不是由上帝产生的，而是由有缺陷的次要原因引起的。

490. 在一个方面，一事物或许是实际的、有原因的；在另外的方面，是缺乏的和有欠缺的。所以，盲人有行走的能力，但是由于他的伤残，他要忍受跌交的缺陷。

一种恶行，根据它拥有的善德和存在，能够有一种确定的结果。所以，通奸产生了人的后代，由于是男人和女人的结合，不是由于缺乏理性秩序

## 五、罪恶的后果

1. 无论怎样大量地增加,恶永远不会毁灭全部的善。

492. 为明确这一点,我们应该区分三个方面的善:第一,就善的全部被恶剥夺,即善遭到恶的抨击;所以,光明丧失于黑暗,而视力丧失于眼盲。第二,善既不被彻底摧毁也不被削弱,即善是恶的主体;例如空气的本质未被黑暗削弱。第三,善被削弱但未被摧毁,这是主体以恰当样式起作用的能力。

那么,这种缩减应该根据性质和形式的减弱的比较来说明,而不是数量上的缩减的比较。这种能力上的减弱,可以根据相反的程度来验证。由于有增强作用能力的倾向,能力变得更强;作用越增加,主体就越易于接受作用的完整和形式。相反地,根据重现出来的相反的强烈作用所导致的相反的倾向,主体越被削弱,正确作用的力量就变得越软弱。

但是,即使相反的倾向无定限地堆积起来,正确作用的恰当性只能被定限地削弱,不会被彻底摧毁。根本将一直存在,即主体的实质。如果你在空气和太阳之间插入无数的不透明的屏障,你就无边无际地削弱了空气的透明度,但是只要空气存在着,这种性质是不会被毁坏的,透明是空气的本性。同样,即使罪恶无限地堆积,优雅行为的心理能力由此被无穷地削弱,(因为罪恶就像在我们和上帝之间介入的障碍物,“我们的罪恶在我们与上帝之间形成隔离。”)然而,美德的恰切性不会被彻底毁坏,因为它来源于心灵的本性。

493. 人性的善的等级表可以展示在三个条目下:一、人性的真正本原、构成部分、产生的特点,例如心灵的心理能力等等;二、对美德的道德倾向性;三、完整性的原始禀赋。



第一种,既不会被道德上的恶毁坏也不会被削弱;第三种完全被夺去,而第二种被削弱。作用确立了一种同类作用越来越多的倾向,在一个方向上的一定偏向,这种倾向于相反者的趋势因而被削弱。

494. 被恶所削减的人性的核心是作为理性存在物的人本能上对美德的天然倾向;正确行动就是根据理性行动。那么,罪恶不能完全毁灭人的理性,因为如此的话,人就不能再犯罪了。

要说明连续的削减,已从数量中寻找实例。一定的数量,可以无穷地减去,但永远不会完全消失。亚里士多德说,如果你连续不断地从一定的数量中减去同一个数目,最终它就会消失,例如,如果你持续地减少一手之宽;但是相反,如果这种减法一直根据同一比例,你就能永远进行下去,例如,对起点的东西二等分,那么还可以再分,等等;被减数永远少于此前刚刚减过的数。但是,这不适合当前的情况,因为较后一种犯罪同前一种犯罪一样削弱本性的美德,除非前一种罪恶更大,特别是它更严重的话。

所以,我们必须说明另一方面的情况。对美德的倾向应该看作在两个期间端点中间的现实性;一方面,是由理智本性支持的和根植于理智本性中的,另一方面,上升到美德的获得,将其作为完结和目的。削弱影响到两个方面。但是罪恶不能彻底根除,因为它不能削弱本性本身:它所做的是阻止这种能力达到它的目的;这种缺陷在于障碍物的介入。因而,可能对美德有无穷的削减,因为总是可以增加另一个层次,正如人在罪上加罪。但是正确行为的本能总是从根本上保持完整的。

## 提要

在前面几章中已经论述了一些原则。所有现实都有密切关系，精神与物质之间的区别并不是两个完全相反的世界之间的区别。在程度上对存在进行缩减，从上帝的纯粹的现实性，减至物质的纯粹的可能性。脱离了第一动因的支配，就不可能承认有难以创造的不可加工的材料；也不会提出，精神形式的有限的现实性是由于与肉体的联系甚或是统一造成的。相反，世界的完美要求在同一种类中数量上的复加性，这只对物质实体是可能的；此外，还有精神，恰巧需要感觉的辅助。

## 第八章

### 肉体和精神

495. 现在我们必须来考察在精神和肉体的造物之间的区别,首先我们得到精神的造物,然后是纯粹肉体的事物,最后由那些事物组成精神和肉体,即人。

496. 每一个结果都展示出其原因的某些痕迹。有时它可能显示因果关系而非原因的形式;没有火就没有烟。这一直被认为是表明某个人经过某地方留下的痕迹,而非表明他作为人采取的何种行为方式。其它的结果代表了原因的形式,正如当火被燃烧或者一尊由赫姆斯雕刻的雕像。这样的相似性被称为映像。

在所有的意识和赋有情爱的造物中就他们展示出的在想象一个词和在爱情中提升的类比而论存在着三位一体的映像。

但在所有的造物中存在着三位一体的足迹,因为每一个都显示出必然被转变成它们的原因,即转变成神圣之人。

#### 一、存在之等级

497. 一种自然力越高级,起源于它的事物越精湛,因为它的活动的本质与它在存在中的分属种类相符合。无生命的物体在所有存在中拥有最低级的位置,除了通过一事物对另一事物的作用之外,从它们中不产生任何东西。

植物是比较高级的；在植物中已经存在一种内部的流动，因为树液被转变成胚种，并且当胚种被种植在土壤中后，生长成一种植物。在这儿可以认清生命的第一个阶段，因为生物是那些它们自身能产生活动的事物。反之，运动着的事物由于它们仅仅从外部受到影响，所以它们是无生命的。在植物中这是生命的指示物，在它们中有一种运动的原理。虽然如此，它们的生命是不完美的，因为尽管起初生长物是来自于内部，逐渐涌现的事物最后变得完全是体外的；转变成水果的花有别于生长在粗大树枝上的花，并且不久当这些花成熟时，落到地上并且在适当的时候变成别的植物。仔细的考察表明，这种进化的原则对于植物来说是非固有的。

在植物之上有一种更高级的生命，那就是具有感官的事物。尽管它们的适当的进化过程从外部开始、从内部终止；进化越发展，这个结果越精湛。敏感的对象将一种形式烙印于外部的感觉之上，当这种形式进入想象力后，继而就使记忆中的贮存加深。从外部开始的事物因此在内部被激发起来，因为感官的力量在其自身内部是有意识的。因此这种生命的过程，胜过与它的较高的存在相称地像植物般生活的那种生命过程；但它还不是相当完美的，因为产生的事物总是从一个事物到另一个事物。

卓越和完美的生命等级被发现于精神之中，它能思考自身并了解自身。但存在不同程度的悟性。人类的理智，尽管能认识自身，但是，必须从外部对象开始并且如果没有感觉——映像就不能认识这些外部对象。一种更为完美的理性的生命是纯粹精神的那种生命形式。在这种生命形式中，思想对自身的认知，不是通过来自外部事物的反省而发生，而是独立地认识自身。但是这种生命形式还不是已获得的生命形式中终极的完美性，因为尽管观念是完全地内在的，虽然如此它和它们的思想的实质不

是相同的,因为精神创造物的存在和理解不是同样的。生命的最高完美性是在上帝之中,在上帝那里理解力是和存在不同的,并且在上帝那儿观念是神圣的本质。

498. 一个事物的产生招致另一事物的毁灭。继而在人类中正如在动物中的进化,当比较完美的形式出现时,那不甚完美的形式就离开,而且在这样的一种方式中继之发生的形式保持了进化中的禀赋资质,而且更为完美得多。

499. 有些最低级的动物种类几乎没有超越蔬菜的生命形式。例如,贻贝,仅有触感,像植物那样是定置和嵌入的。

500. 在六天的创造活动之后,接下来由上帝创造出来的事物都是完全新颖的,以致要预先预料它以某种方式存在着。一些重要的事物预先就存在,其它的事物也具有因果性,正如现在产生的单个事物预先地存在于物种的第一个个体中。可能出现的新奇的物种有时是从不同种类的动物的结合中产生的,如骡子是从母马和驴的结合中产生的。

## 二、生命实体

501. 生命起因于那些被观察到的、它们自身处于运动之中的事物,而不是因为别的事物造成运动的事物。当未觉察到外部的推动者时,人们简单地把一个事物称为运动着的——例如,水银,或喷泉之水,而不是贮水池中或滞水池塘中的水。

502. 生命是对一些运动着的事物的抽象。一种有生命的事物的真正运动性在于它的存在。

503. 术语“生命”有两种惯用法。它可以表示运动着的事物的存在,并且在这个意义上幸福不是活着,因为作为人类来说,活着并不必然就是幸福的;仅仅在上帝之中幸福是与存在一致

的。生命也可表示活动，并且在这个意义上不朽的生命被称为我们的最终的目的：“这就是可以认识你的、永恒的生命、唯一的真正的上帝。”

504. 在论及无形的实体时我们开始于从前形成的推测，当与基督教信念一致时就接受它们，并且当与基督教信念相反时，我们就从心中摒除那些推想。

505. 宇宙的完善需要理性的存在和精神的本体。

506. 由于他们自身缺乏想象力，一些人不曾能够理解那些没有置位于某个地方却能够存在的任何事物。

507. 精神实体的数量应该不可比较地大于物质实体的数量，这似乎是合乎道理的。

### 三、肉体

508. 这个世界上看得见的事物是由于一种邪恶的原理而不是由上帝创造出来的看法，是根本站不住脚的。

509. 正像狄奥尼修斯教导的那样，神圣的真理应该在微贱的人物中而不是在高贵的人物中予以详细说明，这种观点是更为合适的。首先，因为想象力是从错误中而借以得到维持，特别是在那些不能超越具体的美丽思想而升华的人们中，相比之下当然不会因为是字面上的描述而是错误的。第二，当上帝不是什么比上帝是什么更为清楚明白时，这样的描写是更为适应于我们关于上帝的目前的知识状况的；因此从尘世的事物中得出的见解确实远不及上帝传达的见解，以致他超出了我们能够说或思考他的任何事物。第三，因为他们足以掩饰来自并不照顾他们的那些人的神圣的秘密。

510. 既然我们通过结构认识事物，那么我们不能认识赤裸

裸的物质本身。要从开始就把物质看作是结构的主体，但我们能够通过类推或比率来认识它。例如，我们作出判断，木头是与一个柜橱或长沙发的形式不同的一种真实物体。

511. 除了通过运动，人们就不能充分地认识物质本身。对物质的研究探讨是物理学家的的工作；哲学家应该接受物理学家的调查研讨结果。

512. 单独的质料既不是实在的，也不是能认识的。

513. 在我们现存的生活里，一个人的思想因另外的两个障碍，即粗鄙的身体和隐秘的意志而受到隐瞒。第一种障碍在复兴中被排除；第二种障碍依然是并且现在仍呈现于纯粹精神之中。虽然如此，直率的身体将展示思想的性质。

514. 根据基督教教义，在世界尽头的事物的更新中所有物质的创造都将得到改进。

## 四、宇宙的构架

515. 涉及到询问地狱是否在地球中心或在地球中心的附近，我的意见是不应该匆忙地断言任何事物，同样重要的是奥古斯丁推定没有人知道地狱在何处。鄙陋的地区可能意味着由词汇“下等的”所意指的东西。

就我自己而言，我不相信人能够知道地狱的位置在何处。

516. 他“从他的居所沐浴着高高的山坡；大地对你们的工作感到满意”。

来自天堂的最高君王制定了这样的法则，天佑的禀赋应该通过中间要素传达给谦卑的事物。因此狄奥尼修斯说，这要成为具有神性的与上帝有关的法则，那么他们应该通过慎重的步骤被引导到神圣之光。这个法则既在物质的创造物中也在精神的

创造物中得到发展。根据这种观点,奥古斯丁谈到,恰如按照规划,比较精明和有力的事物统治较为愚蠢和衰弱的事物。因此所有的物体都是由生命的理性精神来统治的。因此经文中的圣歌歌咏这个法则,通过从感性事物中推导出的隐喻,在精神真理的传递中观察到这个法则。阵雨从云彩上落下并且沐浴高山;因而溪流向下流淌,并且,从中汲取水份的大地被营造得丰富多彩。从神的智慧的高度来说,由高山来表示的教师的心灵也受到沐浴,并且通过教师的职责,将神的智慧传播到听众的心灵中。让我们来考察一下我们已经引证过的经文中的四个观点:精神教义的高度——牧师的尊严——听众的状况——以及传播的方式。

#### (一)

所谓精神教义的高度是由那句话而来的,“从他的上面的居所中”,格罗斯说:“从他的较高的居所中。”三种比较可以说明神的理论是多么接近于知识的顶巅。

首先,由于它的起源。因为神的理论被认为是“从上传下来”的智慧,而且“居高临下的上帝之语是智慧之泉”。

第二,由于空气稀薄。“我居住在最高的地方。”尽管存在着一些困难,但所有人都可以攀登神的智慧的高度;正如达马森所说,有关上帝存在的一些知识是自然天生的。“所有的人都看见上帝,每一个人都远远地看着他。”另外还有一些只有通过由理性指导的专家的技术才能到达的高度;“那些为上帝所知的事物对他们来说也是明白的。”但最高峰超出了所有人类的理性能力,“因为所有现存的人们的眼睛被蒙蔽”;此外,“他使他处于黑暗的掩饰之中。”这些地方据说是智慧居住的地方,并且他们被发现出来作为奉献性的引导;“你的精神探讨所有的事物,甚至



有关上帝的深奥的事物。”

第三，由于目的的崇高性。这个目的是所有目的中最高的目的，即不朽的生命。“这些都被明白地表示出来，你可以相信耶稣是基督，上帝的儿子，而且相信你可以以他的名义拥有生命”；此外，探寻天上的那些事物，在那儿基督正坐在上帝的右手边；留心天上的那些并非是支撑在大地上的事物。

## (二)

因为这种神学学说是令人敬畏的，所以它要求牧师要有尊严。将牧师比作高山，“他沐浴高高的山坡”。这也有三个理由。

首先，由于牧师的高傲，他们超越了大地并接近天堂。神学家应该轻蔑尘世的事物并专注天上的事物。“我们的会话是在天堂中。”基督被看作是牧师之师，“他将在高山之巅受到赞颂，并且所有的民族都归向于他。”

第二，是由于他们的光亮。因为山坡是第一个反射黎明之光的，并且相似地，与上帝相联的牧师们是第一个获得神圣的智慧之光。“你明白，正当破晓的永恒的山坡是多么美妙啊，感到惊慌的是具匆忙之心的人”，也就是通过牧师靠近永恒。“你作为世界之光照耀他人。”

第三，因为山是一种屏障并且能够保护一个国家免受敌人的侵害。因此教堂中的牧师应该能够抵制错误，是信仰的辩护者。以色列的孩子们依赖的不是骑兵用的长矛和箭，而是他们的山丘；为此，他们有时遭受责骂：“你们不曾去面对敌人，也不曾建造一座作为以色列之屋的城墙，而是在主日遭受战役。”因此，所有圣经的牧师都应该突出他们适合于传教的美德，正如格列高里说的，它一定是维护教义的需要，否则将受到那些生命遭到轻视的人的轻侮。“智慧之语能起激励作用，并且深深地系在人

心上。”担忧上帝，脉搏就不能稳健地跳动，除非我们被训练到一定高度。如果牧师要成为有所帮助的、为我们指明道路的人，就必须经历引导。“对尤其不是圣人的我来说，被给予的恩赐，是在非犹太人中宣讲难以寻求到的有关基督的财富，以使所有的人都明白，从世界之初就一直受隐蔽的神秘的友爱之情。”因此牧师也必须很好地受到装备，以着手应付错误。“我将给你嘴和智慧，以便你的所有的对手都既不能反驳你也不能抵抗你。”涉及到这些，有三个功能，即讲道、研究和辩论。据说：“就布道而言，你能够劝告；就研究而言，在完备的神学教义中；就辩论而言，能使否认者信服。”

### （三）

听众被比喻为大地，经文说，“大地将是满意的。”在此有三个特点。首先，大地是最低层的，“天堂在上大地在下。”第二，它是稳固和结实的，“大地永远维持原状。”第三，它是丰富多产的。“让大地适宜于新鲜的植物和结籽的香草，各种结果实的树木。”

因此，像大地一样按照谦卑的原则，听众应该是身份或地位卑下的：“哪儿有谦卑，哪儿也就有智慧。”此外，是在稳健意义上的坚定，听众“不再是幼稚的”。再次是有良好结果。听众可以获得智慧之语并产生丰硕优良的成果：“掉落在丰硕大地上的事物，他们具有善良而诚实的心灵，他们拥有智慧之语并耐心地结出它们的果实。”

谦虚是需要的，因为他们通过倾听而受到教育：“如果你喜欢你的耳朵，那么你应该接受教导，并且如果你热衷于听讲，那么你将是聪明的。”你也能够判断事物所意味的正确含义：“为什么不使我们的耳朵倾听你们的话？”最后，是丰富的发现，因为一个优秀的听者从他听到的少量信息中获益甚多，“把机会给予

个聪明的人，则智慧将得到增加。”

#### (四)

在终结时，传播的条件牵涉到三点：方法、数量和性质。

就传播的方法而言，要注意到牧师的心灵不能掌握神的智慧的全部的涵义。这并不是说高贵的真理降落到高山上，但“他从他的居所沐浴着高高的山坡。瞧！部分人这么说。”与此相似，牧师不能将他所掌握的东西都传达给他的听众。“他听到了不能说出的话语，如果对某个人讲出来就是不合法的。”经文并没有说高山的果实被给予了大地，但大地满足于它自身的果实。在详细解释经文时，“他将水份聚集在他的云层中，以免它们破碎并跌落在一起”，格列高里说，对于未经学习的人们，一个教师不会把他所知道的一切都教给他，因为就他自己而言他不能知道关于神的所有秘密。

第二，这儿涉及到拥有的方式，因为上帝具有他自身的天然智慧，并且智慧来自于他自己的较高的部分。“知识和力量伴随着他，他具有想象和理解力。”但足够多的有关神的知识被赋予牧师，因此牧师被认为是从高处受到沐浴。“我将沐浴我的植物园，以及有着丰富果实的我的牧草地。”听众在这里得到分享，被比喻成丰硕的大地。“当你的荣耀显示的时候，我将感到满足。”

第三，关于教义的权威性。上帝赋予他自己智慧的力量，因此据说是他降甘霖于高山。但人类的教师仅仅是作为基督教的牧师，传播智慧。因此，丰硕的成果不能归功于高山，而应归功于上帝的活动：“大地会因为你的工作成果而感到满意。”那么，“就保罗是谁，以及阿波罗是谁这样的问题而言，恰恰是在上帝将你曾经信任的牧师，赐给每个人的时候吗？”

“但是，满足这些事物的是谁？”上帝需要行为正直的仆人；“他以一种优雅的方式散步，他将为我服务。”他们一定是有才智的；“对于君王来说，一个聪明的仆人是可接受的”，并且需要充满热情的人；“营造你的天使精神并使你的牧师们犹如燃烧之火。”再则受到培养；“你是适合于他的牧师”。没有人能通过他自身等同于这样的一位牧师，但我们希望有神的帮助。“并非我们能够独自地思考任何事物就是足够的，而是我们的充足是来自上帝的。”向他恳求是应该的。“如果你们中的任何人缺少智慧，那么让他向上帝祈祷，给予他所有的自由并且别谴责他，那么他将得到允诺。”

让我们祷告基督把这种智慧赐予我们：阿门。

## 提要

《神学大全》遵循的是《创世纪》第一章的顺序。关于人的这篇论文，与其说是人类学的不如说是心理学的。托马斯是从两个显然不相容的原则开始的：第一，人是一种有形的动物实体；第二，人的单独的心灵是精神领域的，与他的肉体构成自然统一体。相对立的观点贯串在他的说教中，就是在这一部分，他的同代人发现了最有争议的地方。他对人的特殊能力有明确的描绘，但是他的官能心理学并未忽略有机体的单一整体性。“行为来自完整的实体”，他常常引用这种说法。恰当的探究方法是内省法，但是它是基于且受控于外部材料的。

## 第九章

# 人的本性

517. 心理学是自然哲学和物理科学的一部分。

518. 动机和感觉这两种特征标志着生命之物和无生命之物的区别。相应地，早期的心理学家在以下不同的兴趣方面产生分歧，一些心理学家强调动机，另一些强调意识。

### 一、灵魂

519. 让我们认同灵魂这个概念的意义。灵魂是与我们相关的生命物中生存的第一原则；具有生命的事物我们称为生物，缺乏生命的事物我们称为无生物。

生命主要在动机和知识这两种功能中显示出来。根据古代一些人的看法，生命的要素是物质的，然而，这是因为他们尚未发展到足以欣赏超越想象力之外的事物；他们认为，单一的物体是真实的，而其它任何事物都是不真实的。

他们的观点可能在许多方面显露出错误，我们自信而笼统地只采纳一点。显然并非生命活动的每一种要素都是灵魂，否则既然眼睛是视觉行为的要素，那么它就是灵魂，并且同样的原理可应用于其它的生命器官。这个概念应该作为生命的第一要素得到保留。因为即使可能存在着物体的生命要素，例如心脏，那

么一个物体仍然不可能是生命的第一要素。

因为显然作为生命的或者甚至于作为存在的要素本身并不确实地属于物体,否则每一个物体都是生命或存在的要素。生命是在物体中的,因为它是物体的特殊种类;事实上物体是来自这样一种可以称之为它的现实性的因素。因此,灵魂不是一种物体,而是物体的现实性,照此类推,热是温暖的要素,它不是物体本身,而是物体的一种现实性。

520. 一些心理学家单独地致力于人的灵魂的研究。柏拉图主义的哲学家认为,非物质的普遍形式和理念既是存在的原因,也是了解特殊事物的原因,而且它们追求纯粹而基本的灵魂,所有这些事物的原因和理念都是在特殊的灵魂之中。另一方面,物理哲学家不渴求普遍的实体,并且固守事实。这两种相互冲突的观念中导致了如下的问题,即我们是否应该研究灵魂本身,或固守这种或那种具体事物,如马、人和天体的灵魂。亚里士多德力图在柏拉图主义和物理哲学家之间,在灵魂的一般性质和每种类型的具体特点之间保持均衡。

521. 我们首先要与食物打交道,食物是世代的负担,也是植物灵魂的实在。灵魂的这部分是原始的;这正如它曾是感觉和智力的灵魂的基础,因为对可感觉的和理智的存在来说,自然的存在是基础。

522. 探寻动物的含义是一码事,探索人类这一高等动物的含义则完全是另一码事。

523. 一些人粗俗地谈论灵魂,似乎它曾经是血污。

524. 感觉不是纯灵魂的一种活动。尽管对人来说不是特殊的,它确实是人类的属性。由此得出结论,人类不仅仅是灵魂的,而且是肉身与灵魂的复合物。

525. 人类的灵魂和纯粹精神是不同种类的事物。

526. 敏感的灵魂处在孤立状态中,它本身没有专属的运作。感觉活动总是灵魂与肉身结合在一起的。我们一定会推断出,动物的灵魂不完全是实在的,因为它们不具有独立的能动性。

527. 我们称为人类灵魂的理性活动的要素,是一种无形的完全实在的要素。

这个也被称为思想或理智的要素,没有形体也能起作用,在活动中这个要素有一种内在的职责。没有什么事物能够单一地起作用,除非它是独立的。

528. 虽然它是实体的一部分,一个事物可能被认为是完全实在的。如果它既不是与质料密切相联,诸如一种物质的形式,也不是与实体中的属性相关,诸如偶然性。我们能够传布人类灵魂认知的状况,尽管更准确地说,应该是人类通过灵魂去认识事物。

529. 如果悟性的原则是精神方面的具体原则,那么它不能够涉及所有的物体,因为一个具体的实体受到某种起决定作用的物体的阻碍。

530. 理智的活动需要一个物体。这个物体不是作为一种通过它来运作的器官,而是为了提供一个客体。

531. 灵魂是超越于永恒时间、现实存在着的时间的一部分,它包括本性,但超越了以时间来衡量运动的物理的要素。

## 二、心理—物理的统一性

532. 与其说是柏拉图主义,不如说是亚里士多德学说是由经验得到证实的。

533. 已经表明理性的实质既不是一种肉体,也不是依赖于肉体的一种力量。我们现在必须考证它是否能够结合于一个肉



体之中。

首先,结合显然不能以一种混和物的方式发生,也不是通过所谓的适当的接触,因为接触是发生在两个躯体之间的。由理性构成的和由有形实体构成的某个完全单一的事物,既不能被合并,也不能被固定在一起。然而存在一种接触的模式,通过它精神能够加入到肉体中,不是通过一种数量的共同加入,而是通过接触,在某一个事物的作用中含有另一事物的意义;因此我们说,由于其他人的忧伤而引起我们的痛苦。这就是接触的力量,而不是数量;在精神和肉体中它是可行的,理性的实质能作用于肉体并且使它们处于运动中。然而即使就作用和反作用而言,精神和肉体获得结合,他们并不因此组成通常所说的简单的某个事物。

其次,我们要问是否简单地说某个事物能由精神和肉体来构成。现在一个自然的结合不能由两个持久的现实事物构成,除非它们作为实质的形式和质料是有联系的。因此,我们面临这样一个问题:理性的实质如何成为一个躯体的实质形式。

对于某些认真的探寻者来说,这似乎是完全不可能的。他们受到几方面理由的支持,并且有信心地宣布:理性的实质不可能是躯体的形式。同时,他们清楚地意识到:这种声明与同时发生的人的精神和物质的本性,以及他们设法利用的这种心理—物理联合的责任是背道而驰的。柏拉图及其信徒认为,理性的灵魂被联结于肉体,就好像运动者被联结于躯体的运动;灵魂在躯体中就好像水手在船上;灵魂与肉体的结合是通过智力的联系。

但这并非没有困惑。对于由这样的灵魂和肉体组成的人来说,不会是某个简单言及的事物,或一个实体的全部,而是一个偶然的全部。为了避免这种结果,柏拉图认为人不是由灵魂和肉体组成的一个事物,而是正在使用肉体的一个灵魂。

但这是不可能的,因为动物和人是自然且有感觉的事物,肉体 and 物质的器官是它们的本体的一部分,换言之,它们是整个灵魂。而且,使某个单一的运作从现存的完全不同的事物中产生是不可能的。——我说某个单一的运作,不是就术语或效果而言,而是从要素的产生而言,因为当许多捕获之鱼在船上时,尽管产生了某个结果,仍有许多来自捕捞者的努力和不同的起伏。现在灵魂和肉体有共同的作用;因为理解和感觉是灵魂和肉体同时产生的效用,它们是一致的,并且在他们的现实存在上,并非完全不同的。

为了排除这种推理,柏拉图赞同这些运作是灵魂和肉体共有的,但灵魂是作为运动者,而肉体是作为被运动者。

但这也不会有利于亚里士多德的证明,感觉起因于从感觉客体而来的动机;在此敏感的灵魂就像一个敏于接受新思想的要素,而非一个积极的要素。而且,如果敏感的灵魂是积极的要素,并且肉体是消极的要素,那么灵魂的运作将是不同于肉体的活动。于是,敏感的灵魂有它自己的适当的活动,并且因此有它自己的恰当的实体(内在性)。灵魂将与肉体永远联系在一起,而且动物的灵魂是不朽的。这样的结论,虽然似乎是不可信的,但并不与柏拉图的观点相冲突。

再次,在灵魂改变之后,作为特殊的肉体 and 它的重要部分将依然是同样的。人类肉体的每一个存在都不会因灵魂而变得更敏捷。而且,存在于灵魂和肉体中的死亡不会是这个动物的分解。

634. 我们应该断言,智能、理性活动的要素是人的肉体的形式。肉体之首要的具有生命力的要素是灵魂,并且既然生命是由各种等级的生物的各种活动显示出来,那么这些生命活动的首要因素就是灵魂。因为我们首先通过灵魂获得食物、感觉、行动、

并且也得到认识。智能或理性的灵魂的这种要素是肉体的形式。如果有任何一个人想否认这点，那就让他解释他如何能够把理性活动归因于个体的人。每一个人都亲身感受到他自己所理解的东西是最确实的。

535. 超过悲伤的肉体的痛苦阻碍着静寂的沉思。虽然如此，如果延长精神所遭受的痛苦，那么它是如此耗竭我们的兴致，以致于我们会发现不再有鲜艳新奇的事物。正是由于悲伤，乔治突然中止了关于伊西吉尔的连续性的辩论。

536. 灵魂之力是非物质的，虽然它是物质的原因；灵魂之力是精神的，虽然它是肉体的原因；并且灵魂之力是没有限度的，虽然它是度量的原因。

537. 认为一种形式越高级，其控制物质越有力；它在肉体中受束缚越少，它的效能和活动超越肉体的功能越多。正如我们在形式的等级中探索，我们发现超越基本质料的功能是越来越强的。植物的形式超越了矿物，动物的形式超越了植物。人类的灵魂是最新的进化方式，超越了躯体的质料，因为它的内在的效能和活动是免受物质之扰的。

538. 那些能够改变人的因素，一些是生理学的，而另一些是心理学的。后者也许是可感觉或可理解的，并且后者也许是实践的或理论的。首先，最强烈的是酒；其次，是女人；再次，是政府的强权；第四，是真理。它们应该以相反的次序互相受到控制。

539. “灵魂是被躯体的质料个性化，并且当它们脱离躯体时保持其个性，正如火漆上的印记。”这个命题能够被正确地理解，即使它亦易引起误解。如果在躯体是灵魂个性化的全部原因的意义上推断，那么这个命题是假的；但如果这个命题的意义是指躯体是灵魂个性化的部分原因，那么这个命题是真的。躯体不是灵魂存在的全部原因，虽然灵魂的存在是与躯体相联的。与此相

类似,躯体不是这个灵魂个性化的全部原因,虽然它是作为能与这个躯体相联结的 soul 的本性,这种联结在躯体死亡之后依然存在于灵魂之中。

540. 虽然人和兽在类属上是同样的,但具体的生命感觉方式是不一样的。正如在接触和内部感觉这个意义上所显示出来的差别,在人类中它要高级得多。

541. 我们躯体的物质基质不是来自于邪恶的要素,正如迈尼基所想象的,而是来自上帝,并且因此依据慈善的友情,依照我们热爱上帝的信仰,我们应该珍爱我们的躯体。

542. “肉体欣赏活生生的上帝”不是通过感官的活动最终到达上帝那儿,而是通过丰富的内心世界的活动而到达上帝那儿,正如当知觉遵循着意愿的时候。

543. 与躯体的结合不是对灵魂的损害,而是使灵魂更为丰富;对善人的本性有实质的益处,并且对获取通过感觉才能得到的知识的非本质性益处。

544. 除了间接作为目标外,既非人类的灵魂也非人的躯体分成种或属,正如事实上部分归入全体的种或属。

545. 灵魂使肉体更富有生命力,就局部活动而言,如果躯体的任何部分衰微了,那么它就不能遵从灵魂产生活动。一个脱离躯体的灵魂并不使躯体更为活泼有力,并且因此——虽然也许造成令人吃惊的例外——灵魂不会通过它的自然力量支配躯体的局部活动。

### 三、体格与禀赋

546. 灵魂是一个有机躯体的完成。如果没有生物学的偏好,这样的躯体对灵魂是不敏感的。

547. 两种物质条件能被公认。其一,是质料适应于形式,而另一个是随着先前的禀赋而导致的必然结果。工具制造者选择钢用来制造钢锯,因为它是坚韧的并且能够割锯坚硬的物体;但这一材料的必然性是锯齿会变钝并且随之产生金属锈。相类似地,一个平衡很好的有机体适合于理性的灵魂;同样地它会因为质料的必然性而败坏。

548. 一个人因有机体内部力量的健康禀赋生成有敏慧的悟性,其中良好的身体条件是重要的部分。所以理性的禀赋能够是在感觉的力量之中,虽然它们根本上是在精神之中。

549. 由于有些人较好地锻炼了身体,因此他们的灵魂有较强的理解力。

550. 有些动物比人有更好的视力、听力和嗅觉,但人的触觉比动物更为可靠。因为人有最好的触觉,是最审慎的动物。并且在人们之中,与其说是由于别的感觉,不如说是由于触觉,使一些人比另外的人更机敏。皮肤粗糙而粗鲁的人精神上是相当可笑的,不像那些有敏感的皮肤和灵敏的触觉的人。

触觉是所有其它感觉的基础。优良的触觉起因于良好的肤色和气质。杰出的头脑是肉体外观上的必然结果,因为每种形式与它的质料是成比例的。因此,有着良好触觉的人有较高贵的灵魂和清晰的头脑。

551. 智力之魂在理性的本体的规模中属于最低级的,它缺少自然的天赋的纯粹精神的真理知识,但一定综合了通过感觉而知觉的真理的碎片。自然并不缺少必然性,因此理性的灵魂必须拥有感觉和理解的能力。如果没有物质的器官就无法实行感觉的活动,因此,灵魂必须被联结于那种能够适应于感觉器官的肉体。所有的感觉都建立在触觉基础之上。在所有的动物中,人类具有发展最为完善的触觉感觉,并且在人类中,谁有着较灵敏

的触觉感觉谁就有较好的头脑。杰出的头脑与灵巧的躯体相匹配。

552. 人类在内部感觉上优于其它动物,但在一些外部感觉上不可与其它动物匹敌;故而人类的嗅觉最弱。

#### 四、独特的灵魂

553. 智力之魂赋予人类的身体,敏感的灵魂赋予动物,同样,所有的营养要素都赋予植物,如此等等。因此附属于智力之魂的人的灵魂不是必然的,因为智力之魂包含了敏感的灵魂并且分让给某些事物。

554. 假如我们相信灵魂是作为躯体的实质的形式联结于躯体,那么基本上不可能考虑在同样的躯体中几种不同灵魂的共存。首先,有几种灵魂的动物不会构成基本的统一性,因为除了以一种形式存在之外,没有事物是简单的。形式赋予存在和统一性。如果某个人不仅以一种形式生存,即依据植物灵魂的形式,而且依据动物灵魂的另一种形式,即根据感性的灵魂,还依据人类的第三种形式即理性的灵魂,那么他不会是一种简而言之的事物。

而且,当某种心理活动强烈而另一种心理活动停滞下来时,在此种情形中心理活动的原则根本上是同一的。因此人所具有的营养性的或植物性的、感性的以及合乎理性的灵魂,从数量上说是同一个。

555. 在人类中理性的灵魂是独特的实质的形式,实际上包括植物和动物灵魂,且也包括所有低级的形式,形式所从事的一切都是在别的事物中完成的。同样地可以认为,所有较高级的形式通常都是就较低级的形式而言的。

556. 人类的灵魂传递到它自身存在的躯体的物质。两者组成某个事物,以致整个复合物的存在也是灵魂的存在。这种情形与其它非真实的实质形式不相关。人类的灵魂当躯体崩溃时仍保持其存在。

557. 由于灵魂作为形式是与躯体相结合的。灵魂存在于躯体的每个部分,并且遍及整个有机体;它不是躯体的一种偶然的形势,而是实质的形式,它既是形式又是现实,不仅是全体的形式和现实,而且是每个部分的形式和现实。当一个全体恰好是部分的集合,全体的形式不存在于部分中,但存在于全体的模型和样式之中,且是一种偶然的形式。

因此当灵魂已经离开时,恰好像我们不谈及作为一个动物遗留下来的东西——除非是在一种不寻常的意义上,正如我们可能论及通过绘画或雕塑的某个动物——因此它有手、眼、肌肉、骨骼。某种象征是当灵魂已经离去时,躯体的任何部分不可能保持适当的运转;反之,具有特殊性质的任何事物拥有那种性质的特殊活动。正是在这点上它具有现实性,并且因此灵魂必定是存在于整个躯体中和每个躯体中。

根据灵魂的完善性和存在的整体性,它是完全地存在于躯体的每一部分,不是能力的每一部分;因为它不是通过它的每一种能力存在于躯体的每一部分,然而通过视力它存在于眼睛中,通过听力它存在于耳朵中等等。

## 五、个人的智能

558. 既然所有的人都自然地希望认识真理,有一种避免错误的愿望,并且获得证伪某种论点的能力。由于所有的错误中最粗鄙的是攻击我们的精神遗产,这类错误某些来自于阿威罗伊

之语，他宣布对于所有的人来说，存在着普遍而唯一的精神。我们已经在别处为反对这种学说而辩论，但我们的目的是为了再次明白地表示并详尽地驳斥，因为那些否认真理的人们持续不断地狡辩。

并非我们将煞费苦心表明这是与基督教的信念相反的，因为这对所有的人来说都是足够明显的。既然精神是灵魂唯有的不死的部分，那么精神的相异之处将被消融，结局将是死亡之后某种单一的精神独自继续存在，并且因此不可能有报答和惩罚的指望。我们所打算要做的事情是，表明这种错误并非很少与哲学的原则相对立。因为这种学说的某些倡导者不赞成拉丁权威的陈述，但把他们自己的观点建立在亚里士多德学派的见解基础之上，除了亚里士多德的那些观点，他们什么也看不见。我们将表明他们的教导显然是与亚里士多德的陈述相反的……

那么，这些是我们驳斥这一错误的要点，不是出于信仰的依据，而是按照亚里士多德的观点。假如任何一个错误地以哲学家而自豪的人，仍然希望反对我们已经明白表述的观点，那么让他不要因年少而在如此复杂的问题上缺乏辨别力并在角落里私下低语；如果他有胆量的话就公开并明白地表述。至少我是这样，但他将发现，除了他自己之外，其他人都是忠于真理的人，并且会抵制他的错误、启蒙他的无知。

559. 应该由所有人分享的唯一的精神是根本不可能的。如果柏拉图的学说被接受，即：人就是他的精神，那么根据柏拉图的观点可以得出结论，对苏格拉底和柏拉图来说如果存在着一种精神，那么就存在着一个人，而且除了根据外在于他们本质的某些东西之外，他们相互之间将没有区别，在他们两者之间的区别不会超出一个身穿短袖宽大外袍和同样一个身穿披风的人之间的差别。



有关精神是灵魂的一部分或能力,而灵魂是人的实质形式的亚里士多德的学说的提法是不可能的。因为在数量上几个种类不同的事物不可能有一个唯一的形式,正如对他们来说,要占据某个存在是不可能的。

的确,无论如何,由这个或那个人所陈述的精神的和谐是一项无法实施的提法。因为很明显,如果有某个主要的目标和两种工具,你能够谈论的是一个起作用的人或事物和许多种作用,正如一个人用他的两只手接触到不同的事物,这儿只有一个接触者,但有两种接触。反之,如果有一种工具和许多主要的目标,你能谈论的是一种作用,但有许许多个起作用的人或事物;正如当一艘船是由同样的缆绳拖曳的那样,不管多大的牵引力但只有一种拖曳。无论如何,如果主要的目标和工具是同一的,那么就仅有一个起作用的人或事和一种作用;当锻工用一把锤子击打时,就有一个击者和某个击力。然而现在很清楚,无论在何种样式上对这个人或那个人而言,精神都是一致的,精神是人的主要部分,而感受力是附属的。因此,如果你想象存在不同的精神,对于两个只有一个感觉器官的人来说,例如,如果两个人共同有一只眼睛,那么将有一种视域,但却是两个人在看。但如果精神是某种决非苏格拉底和柏拉图称为只是某种悟性的东西,那么精神利用的其它力量正像工具一样发生了变化。如果我们增强来自别的力量也就是精神力量的理解活动,那么可以进一步得出结论,存在着一个作用者和一种作用——换言之,所有的人都将是一种悟性产生一种理解行为,当然假定它是关于同样的可理解的对象。

你也许能够通过变化映像使我的理性行为与你的不同,即因为我关于一块石头的映像是不同于你的,但仅仅在映像是非常智力的形式这一条件下,它是不同的。理智的形式不是一种感

觉映像,而是从中抽象出来的一种内涵。同样的内涵可能从完全不同的映像通过同样的智能抽象出来;一个人可能有对于石头的不同的映像,然而从所有石头中抽象出来只有一种内涵。如果所有的人都存在着某种精神,那么在这个人和那个人中就不会因为有两种映像而引起智力活动的多样性。我们不再考虑这个伟大的解释者<sup>①</sup>的虚构,并因此得出结论。预设所有的人都有某一种精神,是根本不可能和相当不方便的。

560. 尽管他们承认人类中易于接受新思想的头脑是不同的,一些人认为能动的理智对于所有人来说都是完全相同的。当这种见解比其它观点更为可接受时,那么这些观点被相似的推论驳倒。

## 六、出生、衰败和不朽

561. 灵魂的存在构成上帝的本质被证明是不真实的。

562. 既然人类的灵魂不能通过物质的改变而产生,它不得不直接地通过上帝来产生。

563. 既然灵魂是作为形式并作为人类本性的一种自然的成分与躯体联结在一起,它的产物并不优于它与躯体的联结。通过灵魂的产物上帝构成了性质完美的事物。撇开躯体不论,灵魂缺乏它的自然的完善性质,并且在这种条件中由它产生事物将是困难的。

564. 由于躯体的衰败而使灵魂和躯体分离的时候,我们称之为死亡。灵魂继续存在。但在起源阶段灵魂不应遭受这种分离。

---

<sup>①</sup> 指阿威罗伊。

565. 所有自然的事物都是由很美的艺术产生的,并且可以被称为上帝的艺术作品。既然艺术家打算将他的作品给予最佳的设置,这种设置的考虑不是无条件的,而与他考虑的目的有关。艺术家所关心的不是假定这使得一些伴随的缺点成为必要。当一个人为了切割的目的而制造一把锯子时,他铸造适合他目的的金属制的锯子;他不选择玻璃来制造锯子,尽管玻璃是更为漂亮的材料,因为这会使他的目的破灭。既然人类躯体最直接的目的是理性的灵魂及其活动,因此我说上帝以最适合这种形式和这种活动的设置铸成人类的躯体。

566. 不朽的灵魂有一种超自然的诞生和精神的成熟,躯体的年龄对灵魂的生命没有损害。当躯体年轻时,它能够到达一种完美的阶段,并且当躯体衰老时能够再生。

567. 青春和年轮能够同时存在于灵魂之中,尽管不能存在于肉体之中;前者是由于快乐,后者是由于严肃。

568. 感官仅仅在现时刻了解存在,而智能似乎是超越了时间无条件地存在的,因此每种理性的存在自然地希望永存。自然的愿望并非徒然,因此每种理性的实体都是不朽的。

569. 人类像其它动物一样是必有一死的。

570. 死亡的原因和人类本性中其它的物质欠缺是双重的,既遥远又直接。基础的原因是由人类躯体的物质要素引起的,人类的躯体由对立元素组成。最初的公正已抵消了这种原因。因此,死亡的直接原因是对上帝律法的违背,它使原初的完整招致毁灭。

571. 关于死亡的三种思考。第一,关于死亡的自然原因;在此是由于人的自然条件决定了人一定会走向死亡,因为人类躯体的成分是相互对立的。第二,关于人的善的禀赋;在此人类得到了原初的完整的礼物,通过它灵魂支配了躯体以至灵魂是不

朽的。第三,关于应有的死亡;在此人们由于自身的过失而失去了善行,并招致了死亡的报应。

572. 就我们的物质状况而言,死亡是自然之事,但就我们如何失去了永恒的神圣的禀赋而言,死亡是带有惩罚性的。

573. 没有任何非自然之物能够是永久的,因此灵魂不可能永远在肉体之外存在。既然灵魂是不朽的,那么应该把躯体再次和灵魂联结起来。这是为了重新复活。因而灵魂的不朽似乎要求肉体更进一步的复兴。

574. 当躯体停顿一段时间后重新恢复时,不是在深度上而是在广度上完美的幸福将获得发展。

## 七、才能

575. 灵魂本身并不行动,人类通过灵魂而采取行动。

576. 建筑和纺织以及创造音乐的习性是在灵魂之中并来自于灵魂。但更为准确地说是建筑师在建造,而不是他的技艺在建造。尽管他是通过他的技艺来建造的。这样也可以更好地说,并非灵魂在理解或感到怜悯,而是人们通过灵魂如此行动:

577. 即使是一种简单的形式,灵魂在智力中是多样化的。由于它的物质基质导致了性质十分不同的能力,并且因此相应地灵魂必须有种类不同的部分。因为它的实际情况就是以虽然相互依赖但十分不相同的部分组成了肉体。

578. 一种心理学的才能仅仅是生命活动的最直接的要素。

579. 灵魂的实质不能被认为与它的任何能力是同一的,尽管有些保持着这种情况。因为我们正在考虑中的目标将满足二个论据。

第一,一种可能性及其现实性属于同样的范畴之中,以至于

如果现实性不是一种实质,那么有关的可能性也不是一种实质。现在灵魂的活动不是一种实质,因为这单独地属于上帝。

第二,灵魂究其本质是一种现实性。如果它的基本实质是活动的直接要素,那么它将遵循的是,一种现实的生命事物将总是实际上起作用的事物。现在我们观察到,就生命活动而言,有灵魂的一些事物并非总是现实的。

580. 物质的形式是首要的,但不是最直接的活动要素;从物质的形式中推导出那些非本质属性的形式,它们是活动的最直接的要素。

581. 只有当事物的活动是其实有之时,活动的直接要素才是事物的实质。

582. 应该假设灵魂的许多才能。为了使这一点明白无误,让我们回顾一下亚里士多德的观点,最低级的事物不拥有完全的德行,但通过一些运动获得了有限的德行。那些较高级的事物通过多种运动获得了完全的德行。更高级的事物通过较少的运动获得完美的德行。所有事物中最高级之物就是根本不运动而拥有完美性。因此他最少为健康着想。通过一些治疗人类能够获得不完美的健康;较好的是他通过较多治疗获得健康;更好的仍然是他仅仅需要些许治疗,所有这些中最好的是他根本不需要任何治疗就有完美的健康。

因此,据说那些低于人类的事物获得某种有限的德行,并因此具有一些有限的能力和活动,但人类能够获得普遍的和完美的德行,那就是无限的幸福。由于他是处在通向无限幸福的那些事物的最低级阶段,因此不得不利用许多性质十分不同的能力和活动。在纯粹精神中很少有多样化,并且在上帝那儿没有与它的本体不同的能力或活动\*。

**\* 按照下表心灵的才能被分类为**

关于认识

在身灵复合物中

外部的感觉(传统列举的五种感觉:视、听、味、嗅、触)

内部的感觉(想象,记忆,利害感,社会感)

在宗教的灵魂中

心智、理解力、或理性

关于欲望

在身灵复合物中

耽于声色或感性的欲望

色欲

易怒

在宗教的灵魂中

意志、意志力和选择的功能

(注意:对任何一种才能而言,自然的欲望并未受到限制,但将它们的实际状况都掩盖了。)

## 提要

托马斯有时被称为唯理智论者,有时也被称为理性主义者。两种称号是极为公平的,前者是因为他坚持精神主宰意志,后者是因为他运用严格的科学方法。与其他宗教哲学家相比,他是平心静气的,是不受个人情绪影响的。但是,他对知识的批判,不是17世纪及以后的间接的唯实论,也不是概念的符合理论,这种理论要求对所谓现实的忠实的再现进行核查。他的观点可以概括如下:精神并不是对外部世界的评判者,更不是一个行为者;在存在范围内,它是最高级的实在性。他研究了上帝中纯粹知识和精神主体的含义。认识只是存在的一种方式,对我们来说,就是变化的方式。知识免除了自然产生过程注定的结果;这里没有损失,只有获取;认识者如果仍然保持其自身,就成为被知者,同时是自然行为,又是永恒性的表示。

## 第十章

---

### 意识

583. 一切有自觉意识的事物都认识他们所了解事物中的上帝。

584. 认识主体和认识客体不是作用者,而是相互包容的,是从知识的某个原理中推导出来的两件事。

#### 一、关于知识问题

585. 一些远距离占卜的古代人,推定灵魂能够认识事物,因为灵魂是由事物组成的<sup>①</sup>。

586. 假定他们是物质的,古代的物理学家认为,知识的对象实质上存在于了解它们的灵魂之中。他们认为,知识的客体有一共同的性质。然而,这种解释能够通过知识的分析被证伪。当人们认识到物质客体仅以某种无实质的方式存在于认识主体中,并且因下列原因而存在:由于知识存在于认识主体之外的事物上,当事物在它自己的某种特质内压缩一事物时,实体性的自身状况与知识的条件相抵触。当一种形式被接收进物质结构时,正如就植物而言,它是不被知道的。

---

① 此处指早期的爱奥尼亚哲学家。



587. 从形式上而非实质上掌握一个事物,是拥有和占据的最高级的模式;相似地,使自己参与活动是运动和人生要义的最高级模式。

588. 认识主体和认识是根据起因于它们二者的某种现实的活动的要素,即行动中的精神。我认为某种现实的发生,在此处而言精神是直接地或是通过相似之物与被理解的事物联结在一起的。照此,认识主体不是一种作用因或质因,除了因为特殊条件之外知识需要作用或激情<sup>①</sup>。

589. 在精神的观念中首先被沉思的事物是存在。一个事物是可认识的因为实存指向于它。因为存在是精神的特有对象,所以它是第一可理解的事物,正如声音是最基本的可听得见的事物。

590. 正是依据性质我们的精神了解存在和它的本身的本质属性。因而建立了知识的第一原则。

591. 所有现实性中实存是最高形式。

592. 在一切事物中存在都是最核心、最深层的,因为就所有的现实性而论它是形式的。

593. 实存是最完美的现实,它与所有的其它事物如它们的真实性相关。

594. 与其说是事物的存在,不如说是它的真实,产生了心智中的真理。

595. 有些人一直认为我们的认知力只能认识作用于他们的观念,例如,感觉仅仅认识器官的变更。按照这种解释,精神状况是知识的对象。

这种观点似乎由于两个理由是错误的。第一,如果悟性和科

---

<sup>①</sup> 如当知识通过一种有机过程起作用时。

学的对象只是心灵条件,那么由此得出的结论是:科学并不探讨非智力的事物,而仅仅探讨意识活动中的观念。

第二,它将复兴那种主张无论什么似乎如此就的确如此的古代错误,而且相互矛盾的命题可以同时得到维护。假如一项认知力能够察觉未超出它自己特有的状态,那么它只能够作出有关那些事物的判断。现在一个对象按照才能受到影响的方式出现,意识的模式是仅有的论据,而且每个判断都将是真的;当一种确切的语言判断,如蜂蜜会是甜的,那么它将真实地作出判断,而当一种不确切的语言判断,如蜂蜜会是苦的,那么它也将真实地作出判断,在每种情况下都这样继续下去。每种观点将同等有效;因此,通常而言也可能仅是想象中的任何东西。

通过解释一种意识观念如何与作为一种媒介的认知力相关联,这个结论将被抵消:它是认知能才的一种形式。在此视觉看见一样东西就是可见事物的相似性;在此智者的理解,即易领悟之人所理解事物的相似性。无可否认的是精神能够思考它本身,并且因此能够理解它自己与经它而认识的事物一起的认知行为,因此精神的种类能够是知识的第二类对象。虽然如此,首要的对象就是关于种是一种相似性的事物。

这个理论由古代关于相似是由相似得到认识的观点而蕴涵。他们认为灵魂了解地球之外的事物,因为它自身的现实性,并且因此也带有其它的元素。但如果我们以地球的概念代替自然界的地球,按照亚里士多德的观点,他认为灵魂中的东西不是石头,而是与石头相似之物,我们将识别灵魂如何通过一种易领悟的具相似性的媒介来认识外部的事物。

596. 可理解的种是一个事物的本质相似性,而且在某种方式上正是现存事物自觉的本质和性质,而不是现存事物自然的本质和性质。

597. 被认知的事物就是在认识主体中获得了它的相似性,实际上被认知的事物是认识主体认作现实的事物,这是论述这一观点的意义。由此并未得出抽象的观念实际上是被理解的事物的结论,而是得出抽象的观念是事物的相似性的结论。

598. 在谈到事实上已被认知的事物时,我们蕴涵着已被认知的事物和正在被认知的事物之间的一种差别。相似地,在谈到一种抽象普遍的意义时,我们蕴涵着事物所意味的性质与它的抽象性或普遍性两者之间的差别。被了解的性质本身是仅存于特殊事物中的一种情况,但它的正在被了解或抽象,换句话说它的普遍性的特征存在于精神之中。

599. 有些事物据说是由物质的过程孕育的,那时它在活生生的子宫中通过敏捷的力量和作用以及雌雄激情被形成,并且孕育而生的事物在种族上雌雄相似。心灵构造的事物是在精神中形成的;正如作用来自事物,激情来自心灵,而概念在种属上与客体和主体相似。

600. 我认为观念或精神的映象是在所了解的事物自身内的心灵构造出来的。对于我们来说,这既不是事物本身也不是思想的实质,而是某种在心灵中构造的相似性,它来自于由客观的说话方式所意味和理解的事物,由此它被称为内部语言。这种不是所了解的事物的观念,是从那种事实中显露出来的,即某种活动需要了解事物并且另外的活动需要了解事物的观念,正如当思想作用于它的过程时所发生的那样。因此探讨事物的科学有别于探讨观念的科学。观念不是心智本身来自于这种考虑,观念的存在物存在于正被理解的事物中,它不是那种伴随心智存在的情况。

601. 无论何时我们都按照理解的事实理解,在我们之中进行某件事,一种关于被了解事物的观念来自于心灵,并从我们对

于事物的知识中得以进行。它被称为中心词,并且由口头语言来意味。

602. 心灵的观念默默而无声地涌现,但沉默的心灵通过听得见的言词得到明白显示。

603. 一种事物在两种方式上得到认识,或者通过它的特有的形式,正如当眼睛通过石头的映像看见石头;或者通过另外的相似的某些事物的形式,正如当原因是通过在它的结果中的相似性得到理解,或者人是通过他的映像的相似性来认识事物。

通过它自己的形式一个事物在两种方式上得到认识,或者通过事物本身的形式,并且因此上帝在它的实体内总是认识他自己,或通过一种从事物中抽象出来的形式。

## 二、关于谬误问题

604. 精神活动有两个阶段,第一个阶段是基本意义的理解,第二个阶段则是一种判断:或者肯定或者否定。一种双重的现实与这些活动相符合:对于前者来说符合一种事物的性质,按照它的存在状态,分为完全的或不完全的,正如情况也许是局部的或偶然的;对于后者来说符合事物的实存。

605. 关于纯粹意义,思想使人不相信任何超越于有关它们的特有对象的感觉的不真实的事情。但在一个现时的判断中,思想可能是错误的。当他归因于某个事物时,它明了它的意义,一种本质既不是一致的,也不是必要的。在这种情形下,思想就像它们对共同的或间接的感觉对象作出判断时的那种意义。

然而,当与复杂事物混合在一起时,错误甚至可能意外地出现在简单的理解中。这可能在两种方式上发生:第一,当一个定义被误用时,当一种定义域被人们误用时;第二,当共同令人反

对的部分与一个定义联结在一起时,它既在应用又在内容上都是假的,正如那个“理性的四足兽”概念。

606. 智能的第一步运作相应于一个事物的本质,第二步运作相应于事物的实存。现在与其说是实存不如说是本质存在于真实的中心之处,确切地讲真理——和出现的谬误——与其说在一个陈述中随着判断及其表达进入,不如说在定义中随着简单的理解及其明白表示的言辞进入。

607. 期望在感觉中发现错误并不比发现真理更有可能性。真理是在感觉中不是因为他们能够了解真理是什么,而是因为他们对可感觉的对象有一个真实的感觉。相似地,当感觉对事物作了解和判断时错误的发生与它们是什么是有差异的。

感觉了解事物是来自于它们的相似性所产生的深刻印象。这种相似性能够在三个阶段中获得。第一,紧密而直接的,如在视域中的相似的颜色,因此其它的特有的感觉对象也就在它们的相应的感觉中。第二,直接而非紧密的,如在视域中的物体形状或尺寸的相似性,因此,感觉对象也就通过几种感觉来分享。第三,既非紧密地也非直接而是间接的,如视域中人的相似性;他不是因为他是一个人,而是因为他是一个多采的客体。

所以要应用这种区分;我们说关于它们的特有感觉对象,感觉并未受到欺骗,除了由于受妨碍和在不正常的情形下以及当感官受损害时。关于共同和间接的感觉对象,甚至在一种健康的感官中可能是错误的感觉,因为感官不是紧密地与它们相联系,而仅仅是偶然地相关联,即它们存在的后果包含在它的基本的事实材料中。

608. 第一,关于它的特有对象,一种感觉总是真的或仅仅是略微假的。自然的力量并非不能履行它们的特有的活动,除了在少数情况下因为疾病或伤害。所以感觉并非不足以判断它们的

特有对象,除了有时由于受到损害的器官,如发烧病人的污秽之舌使得甜食吃起来有苦味。

第二,一种感觉也必须对待间接可感知的事物,并且在此它可能被欺骗。在看到白色时就它是否是雪或面粉或这种类的某样东西而论,感觉可能受到欺骗。对于奇异的或遥远的对象来说,错误是特别容易发生的。

第三,一种感觉也必须对待共同的感觉对象以及有关展示特有对象之物的干扰;例如规模和动态是物体的共同可感觉的特性。判断必须按照距离的不同而变化,并且判断错误是容易发生的。

609. 真理是根据思想与事物的一致性得到规定的。因此知道这种一致性就是了解真理。感觉不能了解真理本身——例如,拿视力来说,它具有可见事物的相似性,但不能看到感觉和被感觉事物之间的相似。另一方面,思想能够了解它自己与一个理智之物的一致,不是通过停留于一种意义的理解,而是通过进一步引出一个肯定或否定,因为仅仅在思想上作出判断,一个与被了解的形式相符合的事物是首先被认识和清楚地表明的人类的真理。

通过说出在他们的简单的理解中的意义和思想而得到较好表示的事物可能是真实的,但并不因此认识真理。当然,在感觉或简单的理解中出现的真理,正如在任何真实的客体中出现的那样,但不是——并且这是它的基本点——正如在主体认识被了解的对象中那样。真理是思想的成就,因此,恰当地讲,是通过判断而获得的,不是通过简单的感觉或对于意义的理性的领悟。

610. 真实之物和虚假之物作为相反之物是互相反对的,并

非是像某些人认为的像肯定和否定那样<sup>①</sup>。

611. 既然真和假在影响同样的主体时有明显的差别,我们必须探寻真理生存之处的错误,就是说在思想上探寻。除了与思想有关之外,在事物中有的既不是真理也不是错误。

人工的事物以及那些只要不符合艺术家的理想的事物被简单地称作假的。在依赖上帝的事物中,神的精神是不存在虚假性的,除非这个术语也许被允许在有意的错误、或罪恶的情形中出现。与我们的精神有关,自然的事物也许被称作假的,有两个理由:第一,当一个被期望的品质正好缺乏时;第二,通过原因的形式,当它的性质误入歧途时,那么锡也许被认为是假的银。

612. 实践的精神导引事物,并且因此是事物的标准。但理论的精神是敏感的;它是,正如它曾经是由事物来调节和度量的。因此很清楚自然的事物来自于获得其知识的精神,度量我们的智能,但它们自己由神的精神来度量,在其中所有的事物都犹如精神制造者的艺术作品。所以,神的精神是一个标准,但本身并不被度量;一个自然的事物既被度量又度量它物,并且我们的智能被度量并且它度量人工的事物,而非自然的事物。

613. 我们心中的真理是由那些事物引起的,它们不是来自精神自身的灵巧,而是来自事物的存在。

614. 在神圣的思想中真理是某种简单之物,但由此许多真理流入人类的思想,正如某个人的脸会因变化而得到反映。

615. 一门具体科学在特殊的领域研究真理。但主要的哲学必须探讨事物的普遍真理,并且因此必须讨论我们对于知识本身问题的关系。

---

<sup>①</sup> 一个互相反对的对当关系——黑和白——假设一个共同的主体;一个互相矛盾的对当关系——肯定的黑和否定的非黑——不需要真正的联系。

616. 当思想推断一个事物时所犯的错误与它现实中的错误是不同的命题,可以有两层意义,因为就被认知的客体或正在认知的主体而言,副词“否则”能够修饰动词“理解”。在第一个意义上来说,而非在第二个意义上,命题是真的。因为推断中的思想模式是不同于现实中的事物的模式的。思想从精神上领悟在存在的规模上低于它的物质的事物,并非物质的事物认为它们是精神的,而是因为它从精神上想象它们。相似地,就较多的简单的实存而言,思想按照它自己的构成方式认知物质的事物而并不认为它们是复合的。

### 三、感觉

617. 一些人期望将差异和许多外部的感觉建立在他们不同的器官之上;另一些人则希望建立在感觉媒介物中的切合实际的种类十分不同的特性上<sup>①</sup>。但两者都没有真正地企图解决问题。官能不是为了适合器官,而相反地,存在着不同的器官,但不存在性质十分不同的感觉。自然提供了与性质不同的官能相匹配的不同种类的器官。就感觉的媒介而言亦与此相似。而且,它是为了智能对有关的可感觉的性质作出判断。

差异和许多外部感觉应被建立在对感觉来说是直接而正确的事物的基础之上。感觉是一种善于接受的能力,根据外部的可感觉的对象产生变化的主体。这种作用的外部要素是由感觉直接察觉的事物,并且感觉是按照在这儿所发现的差异而发生变化。

有两种不可改变性,即生理学的和心理学的。前者通过在病

---

<sup>①</sup> 可参照大阿尔伯特和哈莱斯的亚里山大学说。



人中起作用的事物的物理接受而发生,后者按照某种精神的接受而发生。感觉需要这后一个过程,进入感觉器官的入口与可感觉的事物具有相似性或与之相关。如果只有生理的不可改变性,那么所有自然的物体当它们经历变更时都会有感觉。

618. 触觉是属于在许多种感觉中虽然专业化但差异不明显的一种感觉,因为它们在触觉器官中不是清晰地获得分离,而是传及整个身体。

619. 味觉没有从一般的触觉中分离出来,而仅仅从各种分布遍及全身的其它特殊的触觉能力中分离出来。

620. 看和听,虽然它们需要生理器官的努力并且引起它们的紧张,但可导致心理的休息。

621. 既然自然并非不能提供必需品,一个人可以期望犹如敏感的灵魂所具有的许多作用那样,自然足以满足敏感生命的恰当的功用。多种多样的原则被假设于那些行为,它们不能被涉及到完全相同的最接近的原则。接下来我们认为所有动物的活动需要领悟未出现在眼前的可感物体与在眼前的这些物体一样,否则动物将仅仅根据直接接近在眼前的事物来行动。但是他们显示出期待的行为,特别是按照渐进阶段进化的较高级的动物。因此一种动物应该具有保持和保护感觉的能力。

于是我们再应该考虑那曾是一种由于来自于仅仅是外部感觉印象的愉悦和痛苦而得到进化的动物,在此除了外部感觉之外,不需要假定它有任何其它本领,在外部感觉中传达它获得的直接的愉悦或惊骇的样式。但一种动物一定也能够追求或避免许多事物,不仅仅因为它们对外部感觉是相似的或相反的,但也由于它们提供的益处或它们的威胁的危害;绵羊看见狼而奔窜,不是由于狼的名誉令人厌恶而是由于威胁;同样地鸟儿采集嫩枝,不是因为对感觉来说这是一种愉悦的职业,而是因为它正在

为建筑鸟巢服务。那么动物对目标的觉察，不只是需要直接表面的外部感觉，而且也需要相称的本领。

正确的外部感觉需要得到感知形式，因而也是一种共同的内部感觉，对于外部感觉来说，它就像一种共同的根源和原则。恰当地感觉判断它们的恰当的切合实际的客体，在它们的恰当的领域内将一种客体从其它的客体中辨明；例如，视觉将白色从黑色或绿色中区分出来。但是，要从白中辨别甜则不能由视觉或味觉来进行，因为要在两种物体之间作出区分蕴涵着对它们两者的了解。这种辨别是一种共同感觉的作用。在一个共有的感觉转换中心它被看作是对其它感觉的领悟。这种领悟也能够感觉感觉本身，正如当某人明白他正在看时。这不能由恰当的感觉来进行，它仅仅知道更改它们的感知形式。

那么为了掌握和保持这些映像，就要求幻想或感官想象力，它也许被描述为感觉印象的储存室。另外，为了感觉那些在由外部感觉所知觉的直接环境中不是明显的联系物，要求具备判断性的感官。最后，为了继续保持已经被发觉的事物，要求具备记忆力——动物牢记有益或有害之物是这种本领的一个标记，过去的任何感觉也都属于它。

至于切合实际的形式几乎在人和动物之间没有区别，因为他们相似地由外部感觉客体而受到影响。但关于在感觉情景中的含义有一个差别。因为动物觉察这些目的是通过一种自然的本能，人则需要作出比较。在动物中被称为天然的判断力的东西，在人类中则被称为思考力，因为这些目的是由作出比较来发现的；它也被称为特殊的原因。那么，关于记忆，人不仅仅有对于过去的突然的认识，正如在动物的感觉记忆中，也有回忆，它通过努力回忆来重现先前的单个事件的结果。

在判断能力和想象能力之间,伊本·西拿<sup>①</sup>指定了一种第五内部感觉,它负责想象的形式,正如当我们将金子和山聚集进一个我们从来不曾看见过的假想中的黄金国。在别的动物中不存在这种证据,而人类的想象力似乎足够使用。因此不需要假设多于四种的内部感觉,即普通感觉、想象力、判断力和记忆<sup>②</sup>。

622. 睿智的美妙例子在诸如蜜蜂、蜘蛛和狗的行为中显露出来。当到达一个十字路口时,一只正狩猎牡鹿的猎犬会盘算着以便发现猎物是否已经捕捉到了第一或第二种踪迹,并且如果它因此而确信在两方面都没有获得踪迹,那么它无需嗅及有关物体就捕捉到了第三种踪迹,这似乎正由结论的要素得到论证。

动物像这样行动是因为它们被自然地调节适应于复杂的过程。我们认为它们是敏锐而聪明的,但这不蕴涵着它们有推理和选择能力,正如由这样的事实所显露的那样,同种的动物以相似的方式行动。

623. 在动物的智力和记忆力方面人类优越于兽类,不是起因于适合于感知部分的任何事物,而是起因于流入它们智力的一种密切而相似之极的关系。这些能力在人类中与在动物中并非十分不同,而仅仅人类中的能力更强罢了。

---

① 四种内部感觉的列举,即想象力或幻想,记忆力,普通感觉,判断力,第三种和第四种要引起注意。注意普通感觉在英语中根本不是称作常识的事物;对于另外的感觉来说,它是一种普通感觉。它们的映像被分类和整理在一个感觉转换中心。判断力是一种审慎的感觉;在动物和人类之中,就常识和普通感觉之间而言,它的差别是相似的。

② 十一世纪初,波斯伊斯兰哲学家,其著作传入西欧后,对十三世纪的经院哲学有较大的影响。——译者注。

## 四、感觉和悟性

624. 感觉是身体的能力并且能了解被物质束缚的特殊对象,而在另一方面思想是无物质束缚之忧的并且能够了解一般,它是从物质与包括无限的事例中抽象出来的。

625. 对于人来说,为了理解他也必须有感觉,这种存在的一个标记是如果没有相应的对于感觉物的科学知识,他就缺少一种感觉,正如一个天生盲眼的人没有色彩方面的科学知识。

626. 如果人类天然地是一种独居的动物,那么个体的印象就足够他意识到并适应于他的环境。但是他天然是一个社会的动物,并且因此一个人的思想应该通过语言表达给他人。如果人们都居住在一起,那么一定存在着有意义的语言。不同语言的人们不能快乐地在一起定居。而且,如果人们被限制在涉及目前的感觉知识的限度内,那么他们将足以发出诸如动物们所使用的那种声音。但人类能够支配他的直接的环境;他不仅了解现在,而且也及时地了解将来和相应的遥远的未来。为了表达这种知识需要运用书写。

627. 一些人一直认为科学起源于一种完全撇开物质的外部原因。他们被划分成两个学派。一些人像柏拉图主义者那样,他们认为可感觉的事物是与物质分离,并且因此实际上是可理解的,而且人类的智能通过与这些感知形式的交流获得科学知识。这种见解受到亚里士多德的攻击<sup>①</sup>,他坚持认为可感觉事物的形式既不能存在,也不能撇开可感觉的物质而被理解,好比将狮子鼻与鼻子分离开来,它是更为不可能的。并且因此另外的人对

<sup>①</sup> 《形而上学》。

科学的起源作出假设,不是分离的形式,而是无形的我们称之为可爱之人的才智。因此,伊本·西拿提出可理解的形式是通过一种无形的实存而烙印于人类的思想,而不是通过我们的活跃的、心灵的能力,而且我们的感觉的责任恰恰是在于促进和变更正在获得的知识。但这种主张没有显示出是理性的,特别是当我们考虑到对于智力的和敏感的知识共同的依赖时。

在另一个极端,一些人认为科学知识的起源完全是由于一种内部的原因。他们类集在两个学派中。一些人认为人类的灵魂包括了它本身所有的知识,但由于进入了躯体而变得意义不明。强制性的学习排除了暂时的丧失记忆或知觉;学问的确就是记忆。但这种与灵魂是在和躯体结合之前产生的学说相协调的观点,并未显露出是有理性的。因为如果灵魂和肉体的结合真正是天然的,那么它不会是自然知识的一种障碍。另外一些人再次假定灵魂是它自己知识的原因,它引起感觉物的出现,但并不从它们中有所获。但这种观点不是完全可接受的,因为它恢复到天赋观念的学说。

因此比较而言亚里士多德的教导显得更为合人意。他认为科学知识部分地来自于我们的思想之内<sup>①</sup>,部分地撇开我们的思想,而撇开我们思想的那部分,不仅仅因为一个较高的、无形的原则在起作用,而且也因为感觉物自身是外部的。

**628.** 感觉被赋予人类不仅是为了获得生活必需品,正如在其它动物那儿那样,而且也是为了知识本身的缘故。别的动物不以感觉物为乐,除非它们是与食物或性有关系的,但人类能够以它们的美丽为乐。

**629.** 通过嗅觉人类享受百合花和玫瑰的芳香;人类发现这

---

① 由精神力量引起的理智激活了感觉材料。

些东西本身令人喜爱；反之其它的动物以嗅觉——例如，狗——和色彩为乐，仅仅是因为他们表明了别的某些东西。

630. 阿维森纳赞同柏拉图关于观念来源于无形的形式的主张，柏拉图坚持存在于无形的形式中，而阿维森纳则置它们于一个精神世界中。但这两种假设都不能表明为什么我们的灵魂应该与肉体结合在一起。尽管灵魂的内在的实存并不依赖于肉体，这种结合，出于要理解它的适当的活动的缘故而显得非常必要。假如从无形的原则中接受观念，并且通过感觉没有掌握灵魂的持性，那么灵魂就不需要肉体，因为被结合于躯体的灵魂将不能解决问题。并且据说如果为了唤醒灵魂对于已经从别的地方接受到的观念，同样的困难依然是：对于这种唤醒的需要将仅仅发生于由于灵魂受到睡眠的抑制，正如柏拉图主义者所表达的那样，或者健忘，这两种状况将起因于灵魂与肉体的结合。所以感觉不会有益于思想，除了排除起因于灵魂与躯体相结合的障碍之外，关于这点，原因仍然未得到解释。

631. 反映与思考相配，只要我们处在目前的生活中，无论如何知识是精神的。甚至上帝也是通过他的作用的结果而为人们所知。

632. 人类目前的打算，如果没有映像就不能起作用，因为对我们来说，要看出想象力起作用的意义对于我们是天生固有的，在此就要考虑可理解的存在的纯正性，尽管理性的知识并不存在于这些映像之中。这既适用于显示真理，也适用于显示自然知识。

633. 映像是我们知识的一种要素。我们的理性活动正是开始于此，它不是作为一种短暂的刺激物，而是作为一种持久的根据。当想象力受阻塞时，那么它也是我们的神学性质的知识。

634. 在它现存的条件中除了通过参考映像外，智能实际上

不能理解任何事物。事物的这种状况有两个象征。第一，智能是一种能力，它不是作为躯体器官的部分而运作，因此，如果不依赖于感觉和想象力以及躯体器官内的才能，它的活动就不会因躯体的损害而受损。然而在新近的理解或综合已经获得的知识时，智能的活动必须伴随着想象力的活动和其它的感觉能力。当想象力受歪曲时，如在疯狂状态，或者记忆丧失时，例如健忘症——这两种情况都可能导致躯体受伤——一个人受到妨碍而不能理解即便他先前了解的那些事物。第二，每一个人都有自身的经验，当他企图理解一个主体时，他必须描述它并运用映像作为例子以支持他的注意力。

理由是这样的：人们的智能的特有的对象是存在于他的物质环境中的意义。这些仅存于个体之中，并且因此不能完全而真实地被了解，除了作为赋予躯体的之外。现在个体通过感觉和想象力而被觉察。为了它实际上可以理解其特有的对象，智能必须转向感觉映像。如果它的特有对象是一种无形的形式，或者，正如柏拉图主义者所说，是一种撇开个别的模式，那么这种所指是不适宜的。

635. 处于目前的理性中的科学知识不得与在我们的感性器官中形成的映像相配。通过重复性的行为，智能生长于思考意义的能力中，感性能力相应地得到改善，并且更为容易地促进思辨。这样的理性知识在精神中是主要的和形式上的，在较低级的感觉能力中是具有支配权和重要的。

636. 一个人当他停止培养理性的习性时，就会滋长不相关的虽如意却无益的幻想，将他的注意力完全转移到反面，除非想象力得到了净化。通过经常利用理性的习惯，一个人在作出正确判断的过程中将放弃实践，因而有时确实变得是无行动能力的。

637. 不存在精神的自由地娱乐，除了当感觉是恰当的和充

满活力的时候。

## 五、从经验来推论

638. 人的理性是与世界上的上帝的理性非常相似的。

639. “消极的”这一术语可以在最无约束的感觉中用来描述可能性的状况,如果没有丧失任何事物,可能性接受它的现实性。凡是经过从可能性到现实性的任何事物都可以是消极的,甚至当它是在过程中被完成的事物,在这个意义上来理解就是消极的。

神的悟性不是在可能性中而是纯粹的行动,反之,并非被创造的悟性对于每种可理解的事物都是现实的,而是对于它们的现实性而言是可能的。有两种可能性的状况:一种是具有可能性的事物总是被完成的;另一种是具有可能性的事物不总是现实的,而是在连续地活动。天使的悟性总是在对于它能够理解的事物的行为中。然而,人类的悟性在智能的规模中是最低级的,并且与神的智能的完美性的关系疏远,是处在关于可理解事物的可能性之中。最初它就像一张上面什么也没写的空白页。

640. 从现实性上说,没有什么事物是神的智能不能理解的;从可能性上说,也没有没有什么事物是人类的智能不能够理解的。

641. 当能够利用整个存在时,实体是理智的。

642. 依据柏拉图的观点,为了使事物实际上是可理解的,就没有必要假设一种起引导作用的理智,尽管也许认识者仍然不得不受到启迪。因为他认定称为种或理念的自然事物的形式,是撇开质料而存在的,并且因而是可理解的,因为一个事物实际上是可理解的是由于它是非物质的。

由于我们赞同亚里士多德关于不允许自然事物的形式是撇



开质料存在的,并且由于现存于质料中的形式实际上不是可理解的,因而我们可以推断出,我们理解的可感觉事物的性质或形式实际上不是可理解的。除了通过行动之中的某些事物,可能性不能被现实化。所以我们应该指定某种能力代表理智,它能够根据来自物质状况的种的抽象,使事物实际上是可理解的:这就是为什么我们假设积极的理智的原因。

643. 人类理智中的能力的仅有的差别是在可能的理智和起主导作用的理智之间。

644. 悟性对于我们称之为可理解的所有事物都是可能的,按照亚里士多德的说法,这称为可能的理智。

645. 人的灵魂被认为是理性的,因为它分享理智的能力。灵魂的能力的获得的一个标志是灵魂不完全是理性的,而仅仅是部分如此。灵魂散漫地获得知性的真理,并且是根据推理的过程。此外,灵魂的不完善的知性被显示出来,首先是因为它并不理解每一个事物;第二是因为当它确实理解来自已经获得的可能性的通道时。因此一定需要一个更高级的理智帮助灵魂去理解。

根据这些理由,一些人<sup>①</sup>一直认为这种实质上单独的理智在事实上是起主导作用的理智。甚至于他们假定由于存在这样一种脱离躯体的积极的理智,因而将一种特殊的能力指派给人类的灵魂仍然是必要的,这种特殊的能力分享卓越的精神的德行,并且足以使事物实际上对我们来说是可理解的。因而我们仍然应该假设在灵魂中有一种从较高级的智能中获得的能力,这种能力能够激活感觉映像。它的功能是经验性的,因为我们能够感知我们从特殊的条件中抽象出的普遍的意义,换言之,我们实

---

① 指阿威罗伊和阿维森纳。

际上使事物是可理解的。

646. 有多少起主导作用的理智就有多少人,并且它们在数字上随着人的数量增大。在数量上完全相同的能力不能存在于性质不同的主体中。

647. 灵魂能够通过智能认识物体吗?似乎是不能,因为智能是与必然而恒定的真理相吻合的,而物体是可变的并且是附属于变化的。

但从另一观点看来,科学的知识是在理智之中,并且如果理智不曾认识物体,那么就不会有关于物体的科学知识;在这种情形下从事于研讨变化着的物体的自然科学将没有地位。

为了说明这个问题,我回答说,探询事物性质的最初的哲学家们想象世界上除了物体之外什么也不存在。并且因为他们观察到所有物体都在变化中,因而他们受到说服,每个事物都是处在连续地改变过程之中,并且得出结论,我们能够享有关于事物的真实性不确定的知识。他们认为,真实不能被确实地固定,而是在智能能够判断它之前就溜走了。正如赫拉克利特说的,要两次接触在一条流动着的河流里的水是不可能的。

后来,一位伟大的权威柏拉图来了。由于期望保护我们的理智可以理解的真理的必然性,他假定除物体之外,其它种类的事物都是远离质料和运动的,他把它们称为种或理念。由于情形可能是,通过分享这些理念,一个单一和可感觉的事物被称作一匹马或一个人。因此他说,科学和精确的知识以及属于智能活动的任何事物并不依靠这些可感觉的物体自身,而是依靠其它的精神的和个别的实质;换言之,灵魂不理解物质的事物,而理解无形的理念。

因为两个理由显示出这种观点是无根据的。首先,因为这些理念是精神上的和不变的,适合于自然科学的关于物质和运动

的知识,将被科学排斥在外,因此论证也要通过作用因和质因。第二,它似乎是具有讽刺性的。在追求有关相当明显的知识的过程中,我们必须论及别的事物。了解这些别的实体将不能使我们处于一种判断可感觉事物的地位。

在此柏拉图似乎误入了歧途。他认为知识是由于一种相似性,但是他也认为,已认知的事物的形式一定是以同样的方式处于认识者之中,因为就是它本身。观察一下已被理解的事物的形式是如何普遍地、超自然地和不变地处于智能之中——在知性活动中显示出来的性质,因为活动的模式遵循形式存在的模式——他也假定,已被理解的事物本身以同样的方式存在。

但并不需要这样的相等物。甚至在我们明白的可感觉的事物中,同样的形式分别地存在于不同的对象中;在一个事物中白色比在另一个事物中的更白,并且在一个事物中它与甜味相配,而在另一个事物中它不与甜味相配。相似地,可感觉对象的形式,当它是在感觉之外时处于一种方式之中,而当它在感觉之内时处于另一种方式之中。感性接受感觉对象的形式,正如没有金子的金色(物)。因此智能拥有超自然的和不变的物体的理念,物体自身则是物质的和可变的。做到这些是按照它自身的样式,因为一个事物被接受是依照接受者的模式。因而我们得出结论,灵魂能够通过超自然的、普遍的、智能和必然的知识认识物体。

648. 当亚里士多德不赞同柏拉图的观点时,在许多情形下,他所非难的,与其说是论据的要旨不如说是短语的转换。柏拉图使用有缺点的教学方法;他比喻和象征地讲授,并且有时候致使一些事物与他的言词的明白的意义不同,正如当他说灵魂是一个圆圈时。

649. 按照柏拉图的看法,人类精神充满着所有的理念,但因为它与肉体的联结而阻碍了对他们的认识,未完全地很好地被

发现的肉体并未显示出来,并且可能在两点上受到批评<sup>①</sup>。首先,灵魂可能完全遗忘有关它已经真实地拥有的普遍的自然的知识,似乎是不可能的。没有人会忘记他自然地认识的事物,例如整体大于部分等等,而且如果我们假定灵魂是自然地与肉体联结在一起的,那么困窘会得到增加。因为一个自然的将完全地被它的自然状况所窒息,几乎是不可能的。第二,这种见解的弱点从这个事实显露出来,即如果一种感觉是缺乏的,那么通过感觉获得的事物的知识也是缺乏的;例如一个天生盲眼的人不熟悉色彩。如果灵魂具有关于所有可理解事物的天生的理念,那么就不会是这种情形。因此我们应该得出结论,灵魂认识物质事物不能通过天生的理念。

650. 理性认识是从感觉对象中获得的吗?回答似乎不是,因为理性认识超出了感觉事物,但是相反地,我们有亚里士多德的教导,我们认识的开端存在于感觉之中。我们通过注意关于这个问题的三个不同的观点开始我的解释。

德谟克利特主张,我们任何认识的获得,除了来自于客观事物并且进入我们灵魂的物体的映像和发射之外,没有别的原因;认识的过程是一种事物的映像和发射。智能和感觉之间不存在任何差别是这种观点的基础;假定所有认识都与感觉相似,那么由感觉对象会导致一种生理的变化。

在另一个极端,柏拉图认为理智不同于感觉,并且是一种超自然的力量,这种力量在其思考过程中并不利用物质的器官。因为一个超自然的事物不能被一个物质的事物所改变,所以他相信,理性认识并不因为理智是由感觉对象改变的而产生,但是因为它分享可理解的和无形的理念而产生。他说,甚至于感觉,也

---

① 参考《形而上学》。

是撇开物体在起作用的力量；它们是不能由感觉对象改变的超自然的力量；尽管他允许感觉器官经历变化和不变，通过这种不变性灵魂藉某种手段受到激发，并因此对它自身明确地表达感觉事物的理念。奥古斯丁接触到这个观点，他说，物体并不感觉，但是灵魂通过物体感觉，这个物体使用起来就像一个使者为了宣布与它里面所表达的内容无关。柏拉图自己的结论是，既不是理性认识甚至也不是感性认识完全地是从物质的事物中推导出来，但是感觉对象致使敏感的灵魂产生知觉和感觉，同样地致使理性灵魂产生知性。

然而亚里士多德采取了一条中间道路。他赞同柏拉图关于理智不同于感觉的观点，但他也坚持，不存在适当的感活动；它进入物体并不参与的事物；知觉不是灵魂独自的活动，而是身灵复合物的活动。因此他也论及所有感觉部分的活动。灵魂之外的，引起人类有机组织中的某些感觉的事物本来如此；在此亚里士多德赞同德谟克利特的观点，敏感部分的活动是由感觉对象作用于感觉的印象产生的——然而，正如德谟克利特说的，并非以一种执行的方式，而是以某种另外的方式。德谟克利特偶尔也认为，所有的运动都是原子变化的结果。然而，亚里士多德教导说，智能的内在的活动是与物体的交流无关的。有形体的事物不能使自身给无形体的事物留下极深的印象。因此仅仅感觉物体的印象不足以引起理智的活动。需要一种比较高贵和高级的力量，因为医生比病人更为令人尊敬<sup>①</sup>。然而，正如柏拉图认为，并非以这样一种方式，即通过某些较高级的存在的唯一的影响，在我们之中引起理智活动。但是在我们内部有一种超自然的能力，按照亚里士多德的说法叫做起主导作用的理智，它通过抽象

① 即一种比对于接受者本身的影响更强的积极的力量。

的过程实际上提供从感觉中获得的可理解的映像。就这些映像而言,理性认识是由感觉引起的,可是由于一种单独的映像,直到它得到提高才足以改变敏于接受新思想的智能,并且实际上由于一种积极的理智而成为可理解的,我们不应说,感性认识是理性认识总的和完全的原因。而让我们说,感性材料意在为原因提供物质。

651. 因为诉诸感觉和理智的存在是截然相反的,所以物质的形式不是立即就能被接受的,而首先要通过一个有意的过程被激发和精神化,并因此被引导到理智。

652. 理性认识是处在感觉和纯思维观念二者之间的中间阶段。它不是器官的活动,但它是由于作为物体形式的能力引起的。因此理性认识是恰当地参与事实上个别地存在于物体质料中对形式,可是由于形式存在于这样那样的个体的质料中,所以并不是立即认识它。这蕴涵着从由感觉映像所表现的个体的质料中的形式的抽象。因此通过被思考的物质的真实,我们能够获得某些密切的真实的知识。

在留心智能的精神性,而不是它与物体的联结之后,柏拉图认为,智能的对象是无形的理念,而且知性的发生,与其说是从个体的经验中作出的抽象,不如说是由于分享撇开现象的理念。

653. 有两种抽象。第一,通过综合和划分的方法,如当我们把某个事物与另一个事物结合或分离开来考察时。第二,通过简单性的方法,正如当我们考虑某种现实时不考虑另一个事物。当事物不是真正地与另一个事物分离时,并且依照第一种方法进行抽象,那么结果不是无错误的。但是没有错误是蕴涵在第二种抽象方法中的,甚至当涉及不是真正地与另一个事物分离的现实时。这显示在感觉的情形中。因为如果我们想象或推断色彩不是在一个多彩的物体中,或者也许是与一个多彩的物体分

离的,那么我们将犯错误。但如果色彩和性质不涉及多彩的苹果而考虑和陈述,那么将不会有错误,因为在苹果中性质对色彩来说不是基本的,并且色彩是独立于苹果而被论述的。相似地,对一个物质事物的特殊的考察,例如人、马、石头,能够不涉及对性质来说不是基本的个体的要素而被设想。这就是我们通过从特殊中抽象出的普遍形式或从感觉映像中抽象出的理性概念所意味的内涵;换言之,考虑理念的性质是撇开在感觉中被表现的个体要素的。

假如理智理解一个事物与它的事实不同时,据说理智是虚假的,陈述也许是被承认的,如果术语“不同地”涉及到已被了解的事物,因此理智由于了解一个不同于实际的事物,是处于错误之中。正如这种情形,如果为了思考它从质料中抽象出来的石头的理念,像柏拉图做的那样,那么理念不存在于质料中。但假如术语“不同地”被用来涉及到认识者,那么批评并不适用,因为在认识者中的知性的模式一定不是与具体事物中的模式一样的,因为前者是精神的,后者是物质的。

654. 一些人一直认为自然事物的种是一种纯粹的形式,而且质料不是种的部分。如果的确是这种情形,那么质料将不参与到自然事物的界说中。我们必定不赞同,质料是双重的,既是共同的质料,例如肌肉和骨骼,又是被设计的和个体的质料,例如这块肌肉和这些骨骼。理智从个体的感性的质料中,而不是从共同的感性质料中抽象出自然事物的意义。例如,它从这块肌肉和这些骨骼中抽象出人的种,因为既然这些不属于种本身而是作为个体的部分,他们不需在种之中被观察到:无论如何,不能撇开一般意义上的肌肉和骨骼来讨论人的种。

655. 涉及到普遍理念和特殊理念之间的差别,首先让我们记住,较高的智能具有较多的普遍的理念,较低的智能具有较少

的普遍的理念。但这样的普遍性和特殊性不应误以为涉及到已认识的事物,也不应得出结论,上帝只了解存在的普遍的性质。至于其它的智能,这种解释方式的一个后果是智能越高,认识越加普遍,并且这等于是说,一个卓越的悟性只认识本体的性质,一种劣势的悟性认识物体的性质,一个更低级的悟性则认知特殊的种,等等,依次向下排列的等级。显然这种看法要修正。因为在一般化之中的事物的认识同特殊的和具体的认识比较起来,是不完全的;对种的认识包括了对它的类的认识,但不包括其它的各种方式;概括性的推论是,智能越高级,认识越低级。

因而普遍性和特殊性二者之间的差别是置于认识的中介之中。智能越高,它的中介越普遍,即它包含对特殊的考察的认识,比一个较劣势的智能所享有的认识更为充分。这能够从我们自己的经验中获得证实;我们注意到具有优越的理解力的人能够从些许的暗示中掌握一个问题的所有要点,而那些心智比较愚笨的人,则必须将详细情况重复地显示给他们。

656. 要作出普遍理念的推论,没有预先的归纳法,是不可能的。

657. 精神活动是由感觉引起的,可是在感觉对象中智能察觉到许多被感觉忽视的事物。

## 六、个体的认识

658. 理性认识首先引导到自然事物的形式,其次引导到它们的与形式有关的质料。形式本身是普遍的,因此智能对形式的顺从除了在概括的条件中,不能使它认识质料。像这样被表达的质料不是个体化的要素。仅仅当它包含个体时才是如此。换言之,由于质料被设计和现存于确定的度量下,那么显然地理智不



能直接地认知个体。他们是由使物体的组织更活泼的理性力量来认识的,并且它们自身现存于确定的度量之下。理性认识引起对普遍质料的认识,但是感性认识引起对确定的作为个体化要素的质料的认识。

虽然如此,智能不是直接地涉及个体事实,因为它合并到与特殊事物相接触的感觉能力之中。这个过程起作用有两种方式。第一种,是依照从事物到智能的方向,相应地感性部分的活动进入到在此获得其顶点的智能之中,因此智能通过一种反思认识个体,由于从认识它自己的对象中,即一些普遍的类型,它能够尽最大的力量并意识到它自己的活动,然后继续认识作为活动原则的概念,并因为这个缘故认知来自于推导出概念的事物的映像;用这种方式智能获得某些个体的知识。第二种,是依照从灵魂进入到事物的方向,从智能开始并引导到感性部分,因为智能支配较低级的力量和作为个体情境才能的特殊的理性,它终究要考虑个体事物的认识。

659. 当一个个体的事物被察觉时,正如当我认出一个多采的对象是这个人或那个动物,了解是由正确判断特殊情境的价值的内部感觉引出的,因此也叫做特殊的理性,因为它用犹如普遍的理性联结一般的意义那样的十分相同的方式联结个体的意义。这种能力是在灵魂的敏感的部分之中。

感觉和智能是被结合于人之中的,并且敏感的能力最佳地分享悟性。在非理性的动物中,对于个性特征的感觉,获得自然的感觉判断;母羊通过听或视认识它的羊羔。在此人类的感觉判断是与只是动物的判断相当不同的。因为特殊的理性感知一个个体是作为一种确定种类的存在,由于官能是依傍着起作用并且在同样的主体中作为悟性,因此可以感知作为这个人或这块石头的存在的对象。纯粹动物的鉴识并不判断个体存在的确定

的种类,而仅仅是作为某种作用或激情的要素或条件;因此一头母羊了解这头羊羔,不是因为是一头羊羔,而是作为要被哺乳的某个东西;了解这片草地,不是作为草地,而是要被食用的某样东西。

660. 同一种能力能够认知肌肉和肌肉的意义,正如当智能将普遍的事物联结于个体的事物时。甜味和白色,二者之间的差别不能被感知,除非存在一种共同的感觉转换中心在这里面两者都被结合在一起。相似地,普遍的事物不能被联结于特殊的事物,除非智能认识它们两者,尽管是用不同的方式。

661. 作为正被了解的性质相反的事物的实体,它是奇特的;作为个体,不是奇特的。

## 七、自我知识

662. 因为在目前的生活中,智能天生地从事物质的和敏感的事物,它通过理念的辐射了解自身,由起主导作用的理智激活智能而从敏感的事物中抽象出来。因此智能通过它的活动而不是通过它的本质了解自身。

这种认识以两种方式在特殊的事物和普遍的事物中得到利用。依照他们自己个体的意识,苏格拉底和柏拉图觉察他们自身拥有理性的灵魂,因为他们感知他们实际上是颖悟的。但其本身也能在普遍的理念中被思考,正如当灵魂的性质是从它的被思考的活动的性质中科学地推知时。

在两种知识之间存在着差别。对于前者,自身的智慧是足够的,因为智能本身是活动的要素,在其中它感知自身;因此据说

是它通过它的急智了解自身<sup>①</sup>。但对于后者,这不是足够的,后者需要更为仔细和科学的内省。

663. 通过灵魂的意识,我们认识到灵魂的存在,因为我们感知它的活动;然后我们通过对它的活动及对象的科学研究,接着探究它的性质。相似地,就心理的特性、能力和习惯而言,我们认识到它们的存在,因为我们感知它们的活动;但要认识它们活动的特征,我们必须按照它们的科学类型去衡量它们。

## 八、悟性的作用

664. 如果记忆意味着保持观念的能力,那么当然它是在理智之中的;但如果一个人坚持,理智的对象是过去的事物,准确地说是作为过去的事物,那么它不是在灵魂的理性部分之中,而是在感知个体的感性部分之中。过去本身表明在一个确定时间内的存在,并因此形成个性的条件。

无论如何,过去的事物能够涉及一个已被了解的对象,或者涉及一个认知的行为。就前者而言,过去的事物是偶然的,并且对于一个可理解的对象来说不是基本的;智能理解人之为人;这个对象与它恰巧是过去,还是现在或将来的,是根本不相关的。但是就后者而言,一个行为的过去经历对理智来说,能够是基本的,因为我们的知性行为是在一个确定的时间内的特殊的活动;因而我们谈到的是昨天、今天或明天认识的一个人。这与理智不是矛盾的,因为即使正被讨论的现实的特殊性也是非物质的。

665. 对感觉的对象来说,而不是对智能的对象来说,过去和现在能够恰当地区分开来。

---

① 由圣·奥古斯丁而来的与自我意识紧密相关的学说。

666. 理智与推理不可能是性质十分不同的才能。当我们思考它们各自的活动时,这一点清楚地显示出来。理解就是简单地了解一个可理解的真实;推理就是从一种知性进到另一种知性。推论与思维相比,就像将运动与静止相比,或者就像将需求与具有相比。一个是过程,另一个则是取得的成果。人类的推理,按照来自简单地对被了解的确定的对象的探询和发现的方法来进行,即从第一原则出发;通过分析,力求达到判断的方法。按照它考查的已被发现的事物,它回到它的原则。很清楚,作为运动中的事物和作为静止的事物并不涉及不同的能力,而是同一种能力。

667. 正如亚里士多德说的,理论的智能通过延伸变成实践的智能。但一种才能并不变成另一种才能。因此思辨的理性和实践的理性不是不同的才能。

## 提要

托马斯经常注意到认识与感情之间的不同。两者都是在主体之内完成的内在行为，都是内部固有的、非原因的，被提到这个法则之下，即一事物的生就是另一事物的灭。但是，相对于知识，对象被认识者吸纳；而相对于爱，施爱者外及于对象。即使想通过知识而起作用，这种吸引力也是针对一种事物而不是针对一种意义。因而，爱的辩证法，在托马斯的神秘的审美理论中是很重要的；意志的专门化倾向是基于自然愿望并且不能否认它的起源；即使在其适当行动的范围内，选择的余地也是有限的。人的意志自由既不是终极价值，也不是产生某种全新事物的力量。但是，除非在人类行为的最后阶段，在精神和意志的力量相均衡的观点中要避免心理决定论，对普遍的真和善尤其如此。

## 第十一章

### 爱

668. 现在考虑欲望之力,并且在以下的标题之下:一般的欲望,激情,意志,选择。

669. 在每一种善行中最高的善行是令人心有所望。

#### 一、欲望

670. 习性遵循形式。就事物来说,如果没有知识,那么每一种事物都拥有一种限制它趋向某种实体或自然存在条件的形式。正在发生的习性被称为自然的欲望。但形式更为完全地存在于能够知道的事物之中;它们拥有具有决定性的存在和我们已经提到的倾向;但此外它们能够得到其它事物的形式,因此它们在自然欲望的模式上表现习性。这些欲望来自于灵魂,由此一种动物能够向往它所了解的事物,而不仅仅是趋向于根据它自己的自然形式的事物。

671. 对一种合适的对象而言,在每一种能力之中都有它自己的自然欲望;而且有来源于知觉并适用于对象的一种特殊的欲望类型,称为动物的欲望,不仅因为它是与这种或那种能力相协调,正如看是因为视力或听是因为耳朵,而且因为它是整个机体所需要的。

672. 期望善行的人力求使善行像它在实际上确实的那样。

而不像是在他的意识中的那样。

673. 意志对事物发生兴趣正如事物是在意志之中,智力对事物发生兴趣依据他们在灵魂中精神的存在的情况。行为和活动是由于像自然界中的现实那样现存的事物引起的,而不是像思想那样被激发的。

674. 所有其它的欲望的动机都预先假定爱是它们的第一根源。

675. 所有的恐惧都来自爱。确定的爱被包含在每种德行中,紊乱的爱包括在每种罪恶之中。

676. 爱绝对地比恨强烈。

## 二、激情

677. 耽于声色是敏感的欲望的名称。

678. 敏感的欲望是一种普通的能力,但被划分成二种,即性欲的和易怒的。根据前者,灵魂按照痛苦——快乐原则起作用,根据后者,它涉及对紧急事件的反应。

像过去那样,性情暴躁的人是世俗欲念的拥护者,他们攻击妨碍快乐或者使世俗欲念的膨胀和退缩遭受伤害的事物。生气始于期望并导致期望。

679. 其实,自然的和自愿的活动是自发产生的并且来自于一种内在的原则。正如暴力使一种行为在一种缺少意识的事物中是不自然的,因此它使一种行为在有意识的事物中是不为意志所控制的。

680. 当主人控制不能抵抗、一无所有的奴隶时,这种统治被称为暴君的统治。但当君主统治自由的市民时是威严且富有教化意义的。这些市民尽管在统治之下,但自身有一些东西并且能

够抵抗。据说灵魂控制肉体是按照暴君似的规则；但理性支配激情的生活是按照公民的规则，因为感觉欲望有它自己的一些内容并且因此能够抵抗理性的支配。因为根据它的性质，它受到控制，不仅是由于由普遍的理性指导的特殊理性，而且还由于想象和感觉。当我们想象某些被理性禁止的令人愉快的事物时，或者某些被理性控制的令人不愉快的事物时，我们经历一种抵抗。这并不拒绝服从。

681. 就某些事物的运动而言，原理是外部的，正如当一块石头被投向空中；对另一些事物的运动而言，它的原理是内部的，正如当一块石头受到向下的地心引力的吸引。在许多来自内部原理的运动的运动中。有些不曾使它们自身运动过，而另一些则置它们于运动之中。在一些情形下，尽管有一种内在的作用原理，因一种目的而行动的原理不是在事物内部，而在于支配它的另外的事物中。然而，在另一些情形下，对给定目标的某些知识，在事物自身内不仅有行动的原则；而且有为了目标而行动的原理。这些活动被称为是为意志所控制的，它既是来自于内部的原则，又是由行为者所意欲的活动。

682. 一种来自于内部原则有着某些目的知识的活动——说得更精确些就是为意志所控制的行为的标志，但存在着一个目标的不完善的和完善的的双重知识。不完善的知识仅仅感知目标而并不理解目的本身或者并不理解方法对目的的适应；动物享有的是通过它们感官的知识。完善的知识要求得更多，即理解目的的意义并理解方法对目的的关系；这对于悟性来说是恰当的。因此具有审慎和自由天赋的为意志所控制的活动的最完全的特征只是在理性的性质中发现。由于不完善的目的判断，不完善的为意志所控制的活动是作为动物典型的不审慎的恐惧和自发的愿望的必然结果。



### 三、意志

683. 感官的对象和悟性处于不同的水平；因而理性的欲望或意志是一种与感性的欲望不同的能力。

684. 意志仅仅与自然的欲望形成对照，正像人类与动物形成对比。对立是形式上的，而非整个事物都是相对立的——因为正如人类包括了动物，因此意志也包括了自然的欲望。

685. 思想影响意志作为一种终极因，因为一种良好的理解是意志的对象并且像目的—样起作用；但意志能够激励精神，也能作为一种动力因激励其它的心理能力。

686. 在理智和意志二者之间可以作出一种三重性的比较。首先，在抽象和一般的意义上讲，就这个或那个对象而论：理智是高于意志的，因为领会有一事物的价值比与一事物相联系更好。第二，就感觉事物而论：理智也是高于意志，因为要了解一块石头优于想要得到一块石头，因为作为被理解的石头的样式更为优越于在实际事实中的石头的样式，并且当石头得到认知时因此被意志所期望。第三，就神圣的事物而论，理智高于灵魂：热爱神圣的事物优于理解它们；爱上帝优于认识上帝，因为神圣的善行当它在如此地被意志所期望的上帝中时，与它在我们中被分享或由思想所构想相比，是最完美的。

687. 一些人认为人类的意志被迫从必然性中作出选择。然而，他们认为意志不是被迫的，因为并非所有必要的活动都是由暴力引起的，而仅仅是那些事物，当它的过度受压迫的要素是来自于外部时。

688. 结果被命名为必然的或偶然的，因为这可能是根据最接近的原因的状况来定的。

689. 术语“必然性”有各式各样的用法。一种是来自强力的必然性,它由一种作用因所强加;另一种是来自于目的因,当一种手段对于一个目标来说是绝对必要的或十分合适的;第三种是来自于内在要素的自然的或无条件的必然性,或者是形式因或者是质料因。

来自强力的必然性是完全与自愿的特点相对立的,因为一种暴力的活动导致与有关事物的自然的爱好相对立。意志的活动是自发的。一项活动不能同时是暴力的又是自发的,相似地,也不能同时是强迫的和自愿的。

来自一个目标的必然性对于意志的观念来说是有害的,当一个目标除了通过某种方法之外就不能被达到时;例如意志是由于作海上航行的意图而处在乘船的必然性之下。

同样地,自然的必然性并不与意志的性质相对立;正因为思想是随必然性的内在要素而产生的,因此意志忠于必不可少的幸福并且直到获得最后目的。这是所有意志活动的永恒的基础和本源。

690. 但是让我们思考一下来自目的的必然性。意志不服从为意志力所控制的任何事物的必然性。为了使这更清楚,让我们再次注意当思想赞成必然性的第一原则时,意志因此离开最后的目标。存在着一些与第一原则没有必要联系的真实情况,例如没有第一原则的否认,可能被承认为事实的偶然性命题。思想并不赞同其中的必然性。其它的命题有一个必要的连结,对于那些赞同必然性的思想来说,一旦它们已经获得证明,这些命题就是已被证明的结论。现在意志在同样的情形之中。

一些具体的善行并不必然地与幸福密切相联系。如果没有它们,一个人可能是幸福的。对此而言意志并不决定于必然性。但存在着与幸福有必然连结的其它事物。它们与我们对上帝的

忠诚有关,在上帝之中组成了单一的真实幸福。然而,在这种联结给我们造成确信所见之物的印象之前,意志并不固守上帝或神圣事物的必然性。

691. 一个事物的未来的趋向或者可能与它的一般的构造有关系,正如当一名工匠设计一所房子时;或者可能与它的用途和经营有关系,正如当一个人决定如何训练一匹马时,正是预定说在起作用。根据它的自然事物的一般构造,一个事物不是直接地被引导于一个目标,因此恰当地讲,自然的意义并不归入预定说的范围内;我们并不宣称人类是注定要有双手的。

#### 四、自由意志

692. 自由并不要求某个确定的对象:正如有关普遍的善行从思想的理解中导出,一种理性的存在并不承诺某种确定的善行。

693. 术语“意志”有两种意义:当它代表包括手段和目标的才能时;但当它代表意志力的行动时,它是与目的相联合的。

首先,思想的原则是自然地被了解的,因此意志的所有活动原则正是某种自自然然之物,易言之不是有意的、以意志力控制的。一般来说这是意志作为任何一种官能对它自己合适的对象所做的趋向必然性的善行。再则,它是最终的目标,大体而言,它包括与人类所想要的性质相称的良好状况的所有部分;它们所关涉的不只是人类所向望的东西,而且关心每一种能力,并且的确是整个人类。对应于思想的真理性知识、存在和生存,它属于人类天然的完整性——所有这些都蕴涵在意志力的对象之中。

694. 意志忙于互不相同的目标和方法;对前者来说是既简单又无条件的,正如它从事于它们自身中的优良事物时;对于后者来说则是有意而为的,正如当它忙于对另外某些事物来说是

有用的事物时。因此在它的从事活动的方式中存在着差别：它本身所意欲从事的活动，如健康，和为了另外的某事物的缘故所选择从事的活动，例如医术。达马森将第一种活动称为 thelesis，并且作为天然自愿的学派；达马森将第二种活动称为 boulesis，并且作为理性自愿的学派。

695. 自由意志不是一种习惯，而是一种才能。

696. 正如认知和推理是来自于同样的智能本领，因此期望和选择也来自于同样的意志才能。意志和自由意志不是两种能力，而是一种能力。

697. 正如在物质的事物中存在着一种形式，这种形式是活动的原则，并且一种积极的习性是由那种称为自然的欲望引起的，所以在人类中存在着一种由这种形式引起的作为从它遵循的外部活动中被了解的理性的形式和一种意志的倾向。但这儿有一种差别，因为自然事物的形式是被物质个体化了，由物质而引起的习性是决定于某个对象的。然而一种被认知的形式是普遍性的并且能够包含许多事物。当活动将要被指导于一个单一的对象时，它并不竭尽一般性的力量。意志的倾向本身对于许多作用对象来说是不确定地被保持均衡。它正如当建筑师设想一所房子的形式，但就房子的风格和它将要采纳什么样的线条，尖角的或圆形的而论，还未构成他的意志。

698. 动机和行为并非来自一种普遍的概念，除非与一个单一的理解结合在一起，因为动机和行为是为了具体的事物。人类的理智天生地就是普遍性的认知。因此，就激发动机和行为而言，一种普遍的概念必须应用于一种特殊的情景。它潜在地包含许多特殊事物，并且它能够应用于许多各种各样的事物之中。关于应该做什么的理智判断对任何一种行进方向来说都不是受束缚的。因此，所有的智慧特性都拥有自由意志。

699. 人类具有选择的自由,在其它方面建议、说教、告诫、禁令、报答以及惩罚都将是无意义的。

在解释性的评论中一些事物无需判断而起作用,正如当一块石头落下时;另一些事物则需判断而起作用,但凭自然的本能行事多于有意的调节,正如当一只绵羊逃避一头狼时那样。然而人类能够因判断而行动并且适应于推理;离开完整的自由的判断,存在的能力能够在其它方面作出决定。理性保持一种开放的精神,正如在辩证的证明和修辞的说服力中显示的那样。行为的具体行进方向是偶然的。涉及到它们中任何一种具体的理由都不是预先承诺的。一个人在他合理的范围内具有选择的自由。

700. 意志在两种方式上行动,首先是就智力活动,其次是就指定它的活动而言。在第一种方式中,在我们现存的条件中对象不改变意志的必然性,因为一个人总是能够不考虑对象并进而能够不因刺激的结果对它改变行动。但在第二种方式中,有些对象改变意志的必然性,有些对象不改变意志的必然性。如果一个对象是普遍性的并且在每一个方面都有些是好的,那么意志的必然性必须在爱中离开,如果它全然起作用的话。但如果被提议的这个对象从各个方面来看不是好的,那么意志不会改变它的必然性。任何善行的缺乏都等同于不善。只有那些本身是完美的,并且是无需补充的善行是那种意志不能够对其控制的善行。这就是幸福。其它具体的事物,由于在这一点上缺乏某些善行,被认为是不善的;就此而论,当它们被正确地判断其价值时,会在同样的情形下按照不同的观点指导它本身的意志赞同或拒绝。

701. 选择实质上是一种意志行为,表面上是一种理性的行为。作为一种结论由理性推导出的决定或判断是在意志之中通过选择来作为必然的结果。

## 提要

圣·托马斯对《尼各马克伦理学》第一部和最后一部的责任是明显的。人所公认的，幸福或福祉被看成人的最终的内部固有的完善性，是最高级的精神活动。主观上的幸福也是如此。但是，关于客观的幸福即提供这种快乐的事物，由来源于普罗提诺、奥古斯丁特别是波伊提乌的观点所补充。从最终意义上说，存在着的纯粹的真理和善与人类愿望相符合。托马斯同斯多噶派有分歧，因为他认为，美德不是对美德本身的报偿，同艾庇克拉斯也有分离，因为快乐并不构成人类意向的目标；但是两者的特征都在思想中找到。

## 第十二章

# 幸福

702. 既然已经宣告上帝作为典范,并且已经讨论事物来自于上帝的全能的意志,现在依然考虑他的形象,也就是人类,研究作为他自己活动的原则和他自己的行为的控制者。在此我们必须讨论人类生活的最终目标,首先是概括性地探讨;其次则是与幸福相关的。

### 一、意志和目标

703. 只有由人通过他的理性和意志控制的行为才能恰当地称为人类的行为。它们按照思考而进行。其它的行为也许被称为人类的行为,但它们在术语的具体意义上不是人类的行为。

704. 一个事物以两种方式趋向一个目标,或者像一个人使他自己置于运动之中或者像一颗飞弹的发射。对一个目标的自我行为和自我引导是适合于人类的性质的。无理性的性质是相当起作用的或起指导作用的,正如在动物的情形中目标是否被了解,在许多情形下完全缺乏意识。

705. 有些行为并不显示出是有目的的,例如玩耍和注视,也包括非注意的行为,例如抚摸你的胡子。注意一下专注于思想的活动,尽管不是为了一个隐秘的目标,它本身包含着目标;有趣的有些是相似的,正如当我们为了愉悦而运动,尽管在另外

一些时候我们以娱乐使自己适合于工作。无意的行为，如当我们抓痒时，来自于突然的感觉或来自于自然的因素；它们的目的中断了有意的计划。

706. 一种行为在两种方式中是有意的：当被意志统帅时的行为，例如讲话或散步；当从意志中引出的行为，例如意志力本身的行为。

707. 幸福是人类最大的善，所有其它的东西对于目标来说都是次要的。假如幸福是一种可变的意旨，那将是非常有害的，那么就所有其它的善而言甚至会是偶然发生的，并且因此任何有意过一种美好生活的企图都将会落空。

708. 一个人并不总是需要全力贯注于他的最终目的，就像一个旅行者总是思考他旅行中所采取的每一步骤的目的那样。

709. 最终的目标如此地满足了全部的欲望以致虚无的外部被人们的愿望所忽略。因为欲望同时受到两个目标的吸引，声明两者都是终极目标是根本不可能的。

## 二、客观的利益

710. 就最终的目标而言我们能够在两种意义上，即在抽象和具体的意义上来讲。关于前者，它表达的正是概念的确定性，一切都是与在期望目标完成的过程中的某种思想相关的。即使就这可能被发现的地方而论，它在后一个意义上是幸福的，不存在普遍的一致。一些人专注于财富，另一些人专心于愉悦，等等。美味令每一种味觉愉快，一些人发现最好的是酒，而另一些人认为最好的是糖果，等等。

711. 那么再次考虑一下最终的目标，我们应该在展现善行的客体本身和获得与欣赏善行之间作出区别。



712. 财富有两种,自然的和人工的。自然的财富,例如食物、饮料、衣物和住所,满足天然的需要。人工的财富,例如金钱,并不直接地服务于人的天性,但通过技艺发明出来用来便利于食物的交换。自然的财富应该维持人类的天然需要,并且既然它对人类本身来说是卑微的,因此不能是终极的。人工的财富作为人类的最终目标是没有道理的,因为它只是对于自然财富的一种手段。

713. 愚蠢的人们认为金钱支配着最值得拥有的物质的利益。

714. 对于自然财富的欲望不是无限的,因为自然是在一定范围内起作用的;但对于人工财富的贪婪是没有尽头的。

715. 美好的生活并不在于否认财富,尽管这是找到幸福生活的一种方法。一个富有的人能进入天堂则一头路驼能穿过针眼——这并未作为一项论据被提出但却强调了珍贵之物。

716. 在花费金钱时能有两种德行:细水长流似地日日支付的慷慨大度;在巨大的开销中表现出的出手不凡。

717. 四个通常的理由能够公开地表明完美的幸福既不在于财富,也不在于荣誉或名声,也不在于能力。其中第一个理由是,完美的幸福是与任何灾祸不相容的。第二个理由是,幸福是自我充足的,一旦获得就无需其它的奖赏;例如良好的健康和智慧。第三个理由是,从幸福中不会导致有害的结果,而在另一方面有时“财富会使拥有者受到伤害”,并且这也可能是我们已经提到的其它的利益的情形。第四个理由是这样:幸福是来自于内部的,而我们已经提到的利益则是来自于外部的原因并常常来自于侥幸。

718. 死者能够被给予荣誉或蒙受耻辱,他们的后裔也许是成功的或不幸的,并且因此幸福甚至不存在于坟墓之中。

719. 不顾一位船队司令的考虑是不能保护他的船队不受损害的,因为他的船队意味着要满足它自身之外的意图。由于这是受他委托的,因此一个人是根据他的理性和意志而受委任的,并且既然人类自身不是无比优越的,那么他的事业是为了服务于其它的目标。因而他自身的安全就不是他的终极的目标。

720. 期望快乐是内在地强于对悲伤的恐惧,尽管在确定的环境下人们的孜孜矻矻与其说是为了避免后者不如说是为了追求前者。

721. 在一件美好的事物中愉快只不过是欲望的安静的外表,并且因此如果短语“为了……的缘故”指明了我们能够允许的最终的因果律,以至于愉悦是对于它自身利益的愿望,因为愉悦是美好的。但是假如短语指明了形式因,或者甚至作用因,那么愉悦就不是为了自身的利益,而是由于别的某些事物,即它是作为欲望对象的美好事物,并且在后果中它是愉悦的要素和精神的给予者。

722. 关于愉快有两个阶段:对属于认知方面的具有相似性情或兴趣的人的感知;对属于欲望的而使快乐达于极点的所提供之物的满足。

723. 一种必不可少的成份是与引起的特质不同的;“理性的凡人”是与“具有幽默感”的人不同的。总是记住快乐是一种由幸福引起的特质。一个人极为喜悦因为他拥有他想要的东西。他的幸福的实质存在于客观的利益之中。

724. 完美的欣赏需要悟性。

725. 每件事情的最终的目的是它的完成。就它的目标而论,部分是为了全体。被称为大世界的整个宇宙的创造物是与被称为小宇宙的人相关联的,正如完美之物与不完美之物的联系。因此人的幸福是包含在宇宙中的。

与这种论证相反对,我们必须注意到,假如全体不是终极的目的本身而是附属于更高级的目的,那么一个部分的终极目的不是群体本身,而是外部的其它的一些事物。在宇宙的创造物中,人就像是全体中的一部分,不是终极目的本身;它是受上帝安排的。因此人的最终目的并不存在于宇宙总的和集合的利益之中,而是存在于上帝之中。

726. 当善良被主观作为人自身的部分时,善良不少于人自身有能力具备的幸福。当它被客观地作为人的部分,或者就善良的无限的对象而言,它是少于人类有能力具备的幸福。

### 三、幸福的行为

727. 目的能够从两个方面来考察:我们希望要拥有事物本身,正如金钱对于守财奴而言;另一种是对金钱的拥有和欣赏,因此金钱受人支配。从第一个方面来说,人的终极目标并未创造出善,即由于他的无限的仁慈能够独自完美地实现人类意志的上帝。但从第二个方面来说,终极的目标是人的一种现实的创造物。那么并未创造出根据它的原因和对象考虑的人类的幸福,但却创造出了根据其天性考虑的人类的幸福。

728. 同时在这种意义上,幸福是一种活动。

729. 在论及以一切善的事物来装饰生活时,波伊提乌概括地描述了幸福。亚里士多德则通过指明它的构成活动正确地指出了这种观点。

730. 幸福的因素也许是必不可少的、预先的、相伴产生的。

感觉活动不是幸福的一种基本成分,还因为目前生活的不完全的幸福是一种预先的需要,因为认知需要以前的感觉。而且,在我们所盼望的天堂中它是完美幸福的一种后果;奥古斯丁

谈及灵魂的幸福涌进复苏后的躯体，并且使身体的感觉敏捷和完美。

731. 我认为基本的运动不能存在于意志瞬间之中。因为幸福是把握最终目的的，并且这不是一种意志的活动，它等同于当一种好东西不存在时期望得到它，并且它出现时享有它。期望与获得是不一样的，却是一种到达彼处的活动；享有则是作为必然的结果，因为好东西是被拥有的。反过来是不真实的，一件好东西没有出现因为意志以它为乐。因此通过不同于意志的一种活动，是赠送给意志的对象。这也许由一个世俗的例子得到证明：如果财富的拥有是一种意志行为，期望财富将等同于拥有财富；然而，财富是不存在的，而且后来当它已经被获得时，那么它是被欣赏。因此也伴有精神上的益处，最初我们期望拥有它，后来它在一种精神行为中呈现给我们，继而意志以它为乐并归于平静。所以幸福的活动存在于精神活动中，尽管随之发生的愉悦是在意志之中，奥古斯丁称它为真理中的欢乐。

732. 爱人者和被爱者的和谐是双重的、真正的融洽，当被爱者出现时，因为亲爱而融和。；与愿望和友谊相似的爱起因于对被爱者和爱人者的感知，它最终受到先前的知识的限制。当我们由于期望一个事物而喜爱它时，当一个事物被我们的幸福所要求时，我们理解它；当我们在友谊中爱另外一个人时，我们希望善待他，正像我们希望它对我们自己那样，我们理解我们的朋友正如我们另外的自我。奥古斯丁谈到一个人对他的朋友说得好，“你是我灵魂的一半”。

爱与真正融洽的动力因相像，因为爱促使一个人去追求并发现被爱的同伴，这个同伴适合构成他的生命的一部分。

爱是融洽的亲爱关系的形式因，因为爱本身是这个连接物。在把爱描述为一种“协调”时，奥古斯丁涉及到融洽的亲爱关系。

假如它并非没有友谊，并且在说到“它追求协调”时，他涉及到真正的融洽。

733. 认识主体和被认识之物是同一个东西——一般说来这是真的。

734. 宇宙的第一个运动者和创始者是上帝，并且因此它的终极目的是精神的善，并且这是真理。

735. 如果它真是最终的，那么快乐的吸引力将是建立在它自身之上。但并不是这种情况，重要的是给予快乐的对象。所以，愉悦有它来自另外地方的真髓和吸引力，并且它不是终极的目的而是终极目的的伴随物。

736. 愉悦是在善的事物之中的欲望的消解。如果这是不受限制的善，那么它将是令人愉快并且是合理的。但如果它只是在相关的意义上是善的，那么愉快将受到限制并且是含有条件的，或者也许仅仅是推定的。

737. 最好的活动是有关最佳对象的最佳能力。最佳的能力是精神，它的最佳的对象是神圣的仁慈。至于它的最佳活动，沉思是为了它自身的缘故，实际的判断服务于某个目的；因此幸福与其说存在于理论的理性之中，不如说存在于实践的理性之中。

738. 完美的幸福并非发现于思辨科学的沉思中，思辨科学不能超出来自感觉对象的推理。

739. 人的最后的幸福并不存在于道德活动中，因为它是终极的并且无助于更高级的目标；反之，道德活动被引导超越于自身的某些事物。我们可以作出一个比较：一位士兵的努力是附属胜利与和平；为了战斗的缘故而战斗，则是愚蠢的。

740. 由此推断最后的幸福不是一种经过事先仔细考虑的活动。

741. 见到上帝时精神不能不喜悦。

742. 神的实质不是外在于具有创造性的思想能力之外的,以便能够完全地超越它的范围,正如声音是超越了人的视力范围或正如精神的实质是超越感觉的;从另一个观点看来,神的实质是所有理性知识的第一原则和证明。

743. 按照这种想象,神的实体本身必须既是媒介又是客体。

744. 存在着两种可能性,第一种是自然的,且通过一种自然的力量与一个事物的真实化程度相联系;第二种是与需要一种更高的积极原则有更进一步的真实性相联系。我们在自然的事物中观察到这一点,因为从男孩成长为一个成年人或从胚胎发育成一个动物是由于自然的潜能。但是雕刻一个木柜或者是盲眼的视力不能只获得自然的潜能。现在同样的人掌握了人类智能的真谛。

就那些能够由现实的理智呈现的对象而言,我们的智能是在自然的潜能之中,凭借天生的原则,我们的智能实际上产生认知。这样的理性知识不能理解我们的最终目的,因为我们完成感觉的习知是被限定于那些事物。无论我们关于这些物质对象的知识多么熟练,将总是留下想知道得更多的愿望。有许多对象它很少受到感觉知识的暗示;我们可能意识到它们的存在但未意识到它们的本性,因为精神的现实与肉体的现实处于不同的种类之中,并且大大地超越于肉体的现实。甚至在感觉对象中,也有许多事物,它的内部构造我们不能有任何确定的解释,对于其它一些事物我们略有所知,但对于有一些事物我们则茫然无知,因此我们对于完美的知识具有永远的不停止的追求和向往。但要作为无意义的自然愿望是不可能的。只有当要认识的精神的自然愿望是由一个积极的原则实际化并且停止不动时,我们的最终目的才能被完成,这个原则是比作为我们的部分或者作为世界上我们这一种类的任何事物都更为高贵的。无论情形可能

是什么,无论何时我们环境中的一些事物怎样,我们都将直到到达了问题的核心才会罢休。

因此,我们的自然愿望直到我们知道第一原因,不是来自于反思而正是由于它的本质才会变为平静。第一原因就是上帝。因此理性创造物的最终目的是对上帝本质的洞察。

#### 四、幸福的完整性

745. 通过了解上帝,灵魂充满了所有优良的事物,并且投入仁慈之泉。“当天堂的荣耀显示时我将感到满足。”而且,“所有优良的事物与她一起归结于我”,这就是由于智慧的思想。

746. 那种排除厌烦的愿望,并非被期望的对象。

747. 这三者混合在一起:洞察力,就是指了解目标的完美的知识;理解力,是指那个目标的出现;喜悦或欣赏,正如爱人者与被爱者之间的惬意。

748. 想象支配快乐。

749. 预先以及而后需要的是内心的公正。如果没有友善,没有人能够获得幸福,并且一个了解上帝的人的爱情不可避免地 与神的策划一致。

750. 一种需要可以在四个阶段参与:作为一种向导或准备,因此训练是学习的预备;作为一种基本的要素,因此灵魂是肉体生命的要素;作为一种外部的帮助,因此朋友是风险时的帮助;并且作为一种伴随发生的情况,因此快乐是伴随幸福而发生的。

751. 快乐使幸福完美正如美丽使青春完美。

752. 如果没有快乐,没有人能够活着,并且这就是一个被剥夺精神欢乐的人转向感官逸乐的原因。

753. 与其说感官快乐攻击审慎的实用的判断,不如说攻击

认知的纯理论的判断。

754. 快乐伴从于相宜的活动，并且因此活动越是符合天性，快乐越强烈。

755. 耽于享乐的生活把它的目的置于感官的快乐之中，这种感官的享乐对于我们和野兽来说都是共同的，就兽类而言鉴赏力是毫无创造性的，生活都是非常好的。

756. 在诚实正直的状态下将不存在不受理性节制的欲望。正像某些人所说的，并非减少了感官的愉悦，而是有更多的机会以使人类的天性变得更为美好，并且躯体更为敏感。混杂的欲望的力量不会摧毁这种富有理性气质的愉悦。理性蕴含着尺度，不是使愉快减弱，而是减少使人尴尬的逸乐。一位讲究美食、美酒的人在饮食中的愉悦不会比一个饕者少。此处奥古斯丁的话正是这种观点，他说在天真无邪的状态下愉快的力量不会被抑制，而仅仅是压制欲望的膨胀和精神的焦躁。如果不淫乱，就会有良好的结果。那么像现在这样以同样的方式自制将不再是值得称赞的——这是因为节制消除了狂热的欲望，不是偶尔造成的损害。

757. 人们正是在可感觉事物的美丽本身中独自获得愉悦；他们的脸因感觉到美而振奋，而非沮丧。

758. 除非他生活在爱之中，否则人不会真正享有欢乐。

759. 善良的德行控制适度的快乐——和忧伤。

760. 快乐适合于增加其力量的活动，体外的快乐妨碍了它。躯体的愉快可能在三个值得考虑的方面阻碍理性的利用。第一，由于分心；那些给予我们快乐的事物控制了我们的注意力，并且减弱或者甚至完全地夺去我们对别的事物的兴趣。第二，由于对立；一些强烈的快乐是与理性的命令相对立的并且能够破坏审慎的判断，正如亚里士多德所注意到的；尽管纯理论的判断可



能依然是未受损害,例如一个三角形的内角之和等于两个直角;诸如此类的判断受到第一个方面原因的阻碍。第三,由于束缚;起因于娱乐的躯体的变化比其它激情引起的效果更大,可能使利用理性负有义务,正如在酒徒中显示的情况那样。

761. 在谈到完美的幸福时,一些人曾经说过没有身体的条件是现存的,的确他们将使灵魂完全地脱离躯体。奥古斯丁介绍了波普利的話,为了灵魂被转化为神圣,必须戒绝肉体的每一件事情。但这是不适宜的;对灵魂来说要与肉体联结在一起这是自然的,并且一种完美性不应该排除另一种完美性。因此我们得出结论,完整的幸福需要一种完美的身体气质,两者既是预先的又是随后的。预先的,是因为,正像奥古斯丁所宣布的,如果肉体是衰败的并且是施加在灵魂上的一种负担,那么当精神从天堂转变方向时,它是难以控制的,虽然如此,他得出结论,正是肉体,先前的一种负担将是一种光荣。说它是随后发生的,因为来自灵魂的幸福将涌进肉体之中,使它加速趋于完美;正如奥古斯丁所说,灵魂被制成如此强有力的天性,以至于由于它充满幸福,所以给较低级的自然注入了永恒的活力。

762. 需要躯体是为了利益,而非幸福的本质;正如身体之美或思想之敏捷是为了人类的完美性。

763. 不可能存在完全的满意除非自然的欲望全部都实现了。每个事物都渴望属于其天性的东西,并且因此期望它的各个部分被重新结合,因为人类的灵魂是天生地联结于肉体,在它之内有一种为了那种联结的自然的欲望。直到灵魂和肉体被再次联结在一起,意志才能找到完美的支持物。这就是从死亡中复兴的人。

764. 灵魂并不需要一种无实质的或超绝的躯体,或者其它有机构造的躯体,但目前却享有由肌肉和骨骼以及同样的器官

组成的人类躯体。

765. 人们要治愈的是肥胖，但不是身体。

766. 地狱是由时间，而非由真正的永恒来统治。

767. 在天国的完美的幸福中不再期望更多的东西；在上帝的完满的幸福中，人将获得他在别的事物中曾经期望的任何东西。上帝以美好的事物充塞你的欲望。欲望被停止；欲望不仅因为上帝，而且因为位于所有其它期望中的中心，因此神的欢乐是十分完美的，并且是超越于完美的，的确是过于完满的，因为在此他们找到了相对于欲望来说是足够更多的东西。“上帝为那些敬爱他的人们准备了善的标准，但尚未进入人类的心灵”。虽然如此，因为没有任何造物能够具有诸如上帝那样的欢乐，经文上说，并非那人掌握了这种欢乐，但是他参与其中：“使你加入到上帝的欢乐之中。”

## 提要

这个题目并不是支离破碎地介绍的。《神学大全》中专门讨论它的简明论文之后，就展开了关于人的本质及其外界环境的问题；它是以对幸福的研究和对人类行为结构的详细分析为先导的，后者是对情感和习惯的考察。这种安排与这个教规相一致，道德科学并不是独立自存的；正确或错误，没有专门的部门，不是为尽责任而尽责任；正确只是善的一个特殊方面，而善是存在的一种性质。道德责任不是绝对的，而是有条件的；如果你想得到幸福就要行为端正。但是，如果不考虑基督教无私奉献的理念，理性理论就超越了功利主义，因为它是由外在于世界框架的上帝的观点支配的，当然是为了我们使用的，并且它受事物自身的意愿所作评析的影响，不只是对事物反映的意愿。

## 第十三章

# 道德

768. 人具有趋向完美的善良自然的强烈欲望。

769. 幸福是通过美德获得的；人通过自己的意志良好地获得幸福。

### 一、自然基础

770. 完美的道德科学需要心理学的知识。

771. 应该以同样的情绪讨论在人类行为中的对和错，正如应该讨论事物中的好与坏。

772. 尽管存在是伴随着改变，但善行在事物中因选择的力  
量赢得一种特殊的重要性。

773. 善良和邪恶应该置于适合于人之所以为人这一方面来考察。这是人的理性生活。因此一种善良或邪恶的人类行为受到由神圣的法则教导的与理性一致或相反的情况的检验，律法的原则可能是先天的、习得的、或灌输性的。

774. 实际上大多数人似乎与其说按照理性不如说是按照感觉生存。

775. “上帝是一个伟大的神，和超越于所有神之上的一个伟大的君王。”他不会抛弃他的臣民。“在他的手中是大地的终端，

并且山之巔是他的，大海是他的，他制造了它；他的双手形成了干燥的土地。”第一存在是拥有所有存在的全部完美性的某种事物，我们把它称为上帝。他置现实性于来自他的完美性的所有存在的事物之上。所以他不仅是第一存在，而且是所有存在的第一原则。他不是通过强迫天性而传达他自己的自由意志。所以他是每个事物的最高统治者，因为它的统治超越了遭受到意志支配的事物。他的控制权是完美的，因为他既不需要外部的援助也不需要发生作用的物质，他是整个现实世界的制造者。现在通过作用因产生的每个事物是被引导于某些目的的，因为善良作为目的是意志的恰当的对象。

事物通过活动达到它的目的，这活动是由他来引导的，他赋予事物以活动的原则。上帝是所有事物的统治者，并且他自己不受任何人统治；其它没有任何事物是能免于受统治的，因为不存在任何事物不是由于上帝而存在。正如上帝在存在和原因之中是完美的，他在统治方面也是完美的。他的统治效果按照它们的不同性质各不相同地显示在不同的事物之中。因为一些产生出来的事物具有表现上帝的相似性并且具有欣赏上帝映像的智能；这些并不只是被引导，而且也在他们自己的合适的活动中把自己引导到已被安排的目的中去。假如在这样做的过程中他们不被排斥就服从他们所被允许的神的支配。

776. 人的意志受到三种指令的驱使：它自身的理性系统；人间政府的外部法律，既是精神上的又是暂时的，既是政治的又是家庭的；神的法则的综合性的安排。

777. 一些人一直坚持纯粹精神，尽管通过自然的愿望与其说是追求它自身的德行不如说是追求拥有神圣的善良，并且通过友谊希图一种与它自身相比更伟大的对上帝的仁德——当然因为它决心要上帝成为它自身并且本身具有它自己的适当的性

质——虽然如此,通过无限的自然的亲爱关系比爱上帝更为强烈得多地爱它自身,因为在爱上帝之前它自然地爱其自身并且爱其自身更为强烈。

当我们考虑自然界事物中的自然运动的对象是什么时,这种观点很清楚地显示出来是多么没有根据。无意识的驱动力提供了在理智性质状态下意志力内部起作用的证据。任何事物,它的性质像这样存在于其它事物的现存部分之中,首先和最重要的与其说是专心于其本身不如说是专心致志于它所从属的事物。天然的显示就是一个指示物对此的自然的倾向,我们观察到一个成员为了全体的安全很自然地使自身暴露,正如毫不犹豫地举起手臂——躲开打击。

现在,因为理性模仿自然,一种相似的趋势被展示在政治的效力中,正如善良的公民冒死保护公共财富的安全,如果我们假定那个人出生就属于一个政府,那么,这是一种自然的行动。上帝是普遍的善,包括纯粹精神和人以及所有的造物。每一个造物是完全地属于上帝的。所以天使和人爱上帝先于爱他们自己,且以比对自身更强烈的爱天生地热爱上帝。否则它的自然之爱将是反常的,并且它将遭到摧毁,而不会因为慈善得到升华。

778. 人不是自然的建立者;通过艺术和美德,他为自己的利益而利用自然的事物。

779. 认为某些人应该得到他不能避免的东西是愚蠢的。

780. 邪恶是一个比罪恶更宽泛的术语,正如善良是比公正更为宽泛的术语。然而如果我们注意不犯错误的话,那么罪恶存在于达不到其目的的有意的活动之中。

在为意志所控制的活动中最接近的举措是人类的理性,最高的举措是外部的法律。当一个人的行为为实现它的目标与理性的指令和外部的法律相调和时,那么其行为是正当的;当它背

离公正时,那么它被称为罪恶。

781. 在人类行为中,善良或邪恶各自应受到赞扬或责备。因此缺点、罪恶和罪责在此相当于同样的意思。

782. 在道德中罪恶就像在自然界中的怪兽一样荒谬。

783. 藐视理性的指令就等于轻侮上帝的命令。

784. 亚里士多德注意到在艺术中目标是如何不受限制的情况,但范围促使手段实现目标。一位医生并不对健康强加任何限制,但力图使它尽可能地完善;他还定量配药给他的病人,他并不给予病人所能够服的多量的药,但恰好是与病情相称的用量;否则剂量过多或者不足都将是不合适的。上帝之爱是所有人类活动和欲望的目的,并且在此是有限制的。通过什么样的较为终极的检验我们说它是太多或太少?方法是行动本身;不可能是过度的,我们越爱上帝越好。

785. 当我们面临着那些居于我们之上的事物时,我们的意志能够比我们的悟性达到更高。反之我们关于低于人们的道德事物的观念是由认知的习惯来启迪的——因为事先的仔细考虑告知了其它的道德美德——当它归结于有关上帝的神圣德行时,一种意志德行,即博爱,表明了精神的德行,即信念。

786. 有关一般道德的专论不是完全值得信任的,并且当一个人希望对个别事例进行详细的探讨时理由变得更为不确定。因素是无穷变化的,不能通过艺术或者先例来决定。判断应该离开相关的人们,每一个人都必须使他自己按照最接近的情景和有关的环境去行动。虽然在抽象意义上争论是激烈的,但在具体过程中决定可能是正确的。虽然如此,道德家在这种情形下能够提供一些帮助和指导。

## 二、道德的种类

787. 在任何人类行为中可以考虑四重德行：基本的美德；这被认为是一种活动；第二，从其合适的对象中获得的具体的美德；第三，根据其环境的偶然性的美德；第四，与根据目的来判断的美德的原因的关系。

788. 一种行为不是善良的，简单地讲，除非经过各种检验证明它是充分可靠的。正如狄奥尼修斯所说，善良来自一种完整的原因，而邪恶来自于任何一种单一的无论什么样的缺点。

789. 事物的最初的善行是由它们的形式构成的，事物的形式使它们成为一个确定种类的事物，因此一种道德行为最初的善行由合乎道德对象的行为而来；这个对象使它具有一种良好的作用，例如使用你自己的东西。由于在自然事物中最初的邪恶在于缺乏合适的特殊形式，例如当别的某些事物产生时，将其中一个替换；在道德活动中最初的邪恶来自于某个目的物，例如，攫取并不属于你的东西。

790. 最接近的目的和对象在此是同义词；隐秘不明的动机被认为是一种与某事件相关的情势。

791. 在道德中一种正确的取舍和一种错误的取舍是明显不同的活动。

792. 夫妇的性行为与通奸是明显不同的行为，有特别不同的效果；夫妇的性行为是理性生活计划之内的行为。

793. 道德性质通过它与道德活动原则相关的对象被烙印于人类的行为中，易言之按照它应该按照理性生存时的生活样式，如果对象本身蕴涵着与传导的理性指令相一致，那么它将是一种良好的行为，例如帮助某人满足需要。另一方面，如果它蕴涵



着这是理性所反对的,那么它将是一种恶劣的行为,例如将属于他人的东西归于自己。但它可能发生于对象中,并且不直接涉及一种方式或另外一种方式的合乎道理的生活计划,继而它是一种道德漠不关心的行为。例如,去散步或拾起一根稻草。

### 三、道德环境

794. 为了保证自然事物的充分的完美性更加需要它的基本的组成部分,即附带发生的偶然事件的补充物,例如人的恰当的体态和健康的肤色。如果缺少这些那么其结果是美中不足的。人类的活动是相似的;其完美性不是完全地由某种行为来担保,附加的偶然事件也是需要的,即它的纯粹的环境。

795. 一种行为在当从其本质上考虑时在道德上可能是中立的;虽然如此,当置于其个别的前后环境时,它可能恰巧是对的或错的。这是因为一种道德行为导致它的正确或错误,不仅来自于其对象的特殊的表征,而且来自于与它的偶然事件相像的环境。一个人的个别的环境需要那种不是由人类的天性本身所要求的性质。相似地,个体的行动具有某种环境,至少是动机的环境,由于某种动机,个体的行为被导进对或错的条件之中。

使事物秩序并然是理性的职责,因此,一种满足于不良目的的有意行为,正是由于不合理性的事实,并且由于错误而具有污点。另一方面,如果它是从属于一种善良的目标,那么它是与理性的指令相一致的,并且具有善良的特征。一种人类的行为或者是合适的或者并不具有善良的目的。因此每一个有意的人类行为在个别的情形下或者是对的或者是错的。

796. 对于具有不可改变性质的事物即自然的事物,总是无例外地遵循同样的样式。但人的性质是可以改变的,并且通常来

说自然的事物常常不被期望。一个矿层应该得到开采是天然的要求。如果人类的天性遵循一种不变的计划,这将不可改变地被观察到,但一种情况可能突然发生,如扣留矿床拥有者的矿床。

797. 手段与目的不是狭隘地局限于人类的事务中。根据人和形势的变化它们是各种各样的。固定的目的是一种自然本能的事物。尽管一个人的性情可能比其他人的性情更实际,然而评价手段不是凭本能的。因此这儿所需要的审慎不是一种代代相传的特质。

#### 四、意图

798. 道德取决于意图。

799. 一个具体的心甘情愿的行为如果它来自于一个邪恶的意图可能受到谴责。当一个人想要给予别人救济时,为了夸耀,他意欲干些本质上是善良的事物,但对他来说,善处于恶的装扮之中,因此当由他来遗赠财产给某人时,他的行为是恶劣的。然而,如果接着他想起了他的动机,那么他的目的首先是善良的,并且他的动机并不损害他尽力采取的行动。

800. 意志的正确或错误是由目标决定的,那是意志依赖的目标。的确,对任何欲望来说,意志的自我安宁都是令人愉悦的。因此判断一个人是善良还是邪恶,依据的是他的意志以为愉悦的事物。然而,感官欲望的娱乐不是这种方式或那种方式的良好道德测试;例如,食物同样地引起好人与坏人的食欲;有德之人以遵循理智的生活方式为乐,邪恶之人则简单地不予问津。

## 五、精神的度量

801. 意志的对象是由理性择定的,因为作为被认知,而非被感觉或想象的一种善是与意志相称的对象。因此自愿的美德以同样的方式依赖理性和它的对象。

802. 不应将意志的指令视为行为的第一规则,因为意志是由理性和思想引导的,在上帝那儿与在我们之中是同样的。认为公正只依赖于意志,就是认为神圣的意志并不按照智慧的指令行动,并且是亵渎神祇的。

803. 每件事情都是与规则比较起来而受到度量。假如一个事物逃脱了这个规则那么它是无节制的。人类意志活动的度量是双重的:一种是紧密且具有同样性质的,即人类理性本身;另一种是首要且超凡的,即与上帝的理性相像的外部法规。

804. 最接近的规则是人类的理性,至高无上的度量是外部的法规。

805. 自由的事物应该是它自身的第一原因,那不是自由的本质,同样一个事物的原因必须是它的第一原因。

806. 由于思辨理性讨论事物的理论,因此有效的理性探讨实践的问题,并且由于思想的原则在智能中是天生的,因此行动的原则也是这样。思想的第一要素不是由特殊的才能,而是由智能的特殊习惯导致的,称为知性原则。相似地,实践的第一要素,在我们中是自然天生的,不是由特殊的才能或道德感,而是由智能的特殊自然的习惯引起的,称为感性过程。

807. 严格地讲,意识不是一种才能,而是一种活动,即:道德科学对行为举止的实际的应用。

808. 不管是对的还是错的,事物本身是邪恶的还是与道德

不相关的,意识的每一个判断都是必须的,在如此明智的情形中以致他行动时与其意识相对抗,他总是在犯错误。

809. 一个人并不为他自己制定法律,但通过他正在认可的法律行为规定他自己,使自己与对法律的遵守联结在一起。

810. 由错误的意识指示的事物不是与上帝的定律相符合的,虽然如此,它还是被当作上帝的定律来诠释。因此,简单地讲,如果一个人反对它,那么他就与上帝的定律产生冲突。

811. 尽管一位主教不受自我的影响,然而在使意识与其人物的结合中,上帝仍然是更高级的。

812. 既然意识是理性的指令,那么理论应用于实践,探讨的是,“不服从错误意识的意志是否是正确的”,是与“一个人是否必须遵循错误的意识”相同的。

现在取舍的对象是由理性建议的,假如意志选择去做理性认为是错误的事情,那么意志在邪恶的装扮中脱离了理性。因此可以断定,不服从理性的意志无论真还是假,总是处于错误之中。

813. 探究“意志服从一种错误的意识是否是对的”,是等于探究“一种错误的意识是否是任何一种借口。”

假如理性或意识的错误是有意的,这种有意的错误或者是直接希望的或者是对于一个人必然会知道的事物因粗心大意而遭致的,那么,这样的一种错误并不免除意志受到责备。但如果非有意的错误不是因粗心大意而是由于对某些环境的无知引起的,那么,它是一种借口。例如,假如一种错误的理性使一个人出价与他人的妻子睡觉,如果做这件事是建立在对他应该知晓的神圣的法律无知的基础上,那么就是邪恶的;但如果错误的判断是由于认为那妇女真正的是他自己的妻子,并且她要愿意跟他,他愿意要她引起的,那么他的意志是免于错误的。

## 提要

圣·托马斯回到人类行为的心理上来探讨,首先,是关于人类及动物的情感。不仅对激情或情感作了研究,而且指出了一般情况下,感情的各种状况,他遵从了亚里士多德对欲望和性情暴怒的区分。习惯是依照官能心理学的观点来研究的,作为研究美德的开端。习惯是准备能力的品质,这些能力完全是本能的,以便在一个方向或另一个方向上有所作为,或者是为主体的利益或者为了别的什么。

## 第十四章

### 感情和培养

814. 人的品质可分为两类：先天赋予的和后天形成的。先天的品质或者影响到灵魂的智力部分，或者是影响到活的生命本身及其能力。人们自然渴望通过一种修正精神的品质达到其最终目的，即幸福。这种愿望是自然而然的，并不受自由意志的支配。人的性格也决定于身体及其能力的特性，也就是由受制于肉体而全然对无肉体的精神生命不起作用的气质特性来决定。一个人的体格和气质会影响到他所喜欢的事物，使他选择此事物而拒绝彼事物。这些倾向可以由理性加以统帅而无损于自由意志。后天形成的品质是激情和习惯，由此一个人倾向于此一事物，而不是另一事物，但它们在以下方面仍然归入理性这一类：这种倾向性存在于产生它的人的能力中，就是说，人们自己倾向于它们或拒斥它们。

#### 一、激情

815. 奥古斯丁所说的心灵的活动，希腊人称为被动状态，而我们有些人称为骚动，西塞罗就如此；有些人叫感情或情感，而有些人叫激情，这更严格地遵循了希腊人的说法。它们属于心灵的感情方面，而不属于认知方面；属于爱而不是属于知识。

816. 器官的变化是激情定义中的质料部分；所以，愤怒包括了心脏周围的血液的涌动。

817. 应该作出这样的区分：质料因素，即生理变化；形式因素，即心理欲望。

818. 欢乐与心脏的舒展；悲伤与心脏的紧缩。

819. 欲望所致的官能的目标是明确可感的善或恶，即是令人愉快的或令人痛苦的。但是在达到其中一个目标而避免另一个目标的问题上，有时会出现抵触和不安；因为事情并不是单纯的，善恶是浮躁的欲望的目标，而且带有艰难或困难的特点。有些情感，例如爱与恨、渴求与厌恶、愉快与悲伤，与前一种欲望相对应。相反，其他情感，例如勇敢和恐惧、希望和绝望，还有愤怒，与后一种相对应。

820. 某些强烈的情感意味着不完善，例如缺少善心的情欲、有现行罪恶的悲哀；此外，愤怒意味着悲伤。但是有些强烈的情感，例如爱和乐，意味着完善。

821. 快乐在于存在的结果，而不在于形成的过程。

822. 我们为什么会对迄今享有的东西感到厌烦，是因为该对象通过削弱或损害我们的能力而引起了我们的某种变化。疲劳附属于可感的活动的享有，它来源于对它们的器官的压制。同样的原因，在长时间的精力集中的思考之后，我们感到疲劳，因为思想的工作不能没有感官的享乐。

823. 按照实现的顺序，过程上首先发生的是较重要的。在追求目标的第一阶段是对所追求的目标的愿望的恰当性和均衡性，也就是喜爱；再就是针对目标的充满愿望或渴望的行动，那么得到它以后的恬静就是满意或快乐；按照意念的次序，在过程上是相反的，因为意念中的快乐引起愿望和喜爱。满意是对善行的享有，并且就其自身来说，是最终的。

824. 感官的欲望是介于自然欲望和高级理性欲望之间的阶段,高级理性欲望称为意志。

825. 如果单纯把激情看作是感官的、非理性欲望的行为,那么激情既不是正确的也不是错误的,因为道德性依赖于理性,就感情受限于理性和意志的支配来说,它们包含在道德中。

826. 关于激情的伦理上的罪恶问题,斯多噶学派和逍遥学派有所区别,因为前者承认激情是坏的,而后者则坚持有节制的激情是好的。这种差别在文字上是重要的,但实际上当我们考虑两派看法的意义的時候,是无足轻重或无关紧要的。由于没有辨别清楚感觉和思想,斯多噶学派没有区分开感官上的欲望和理智的欲望;由于没有区分开心灵的激情和意志的活动,他们把意志等同于任何有理智能力的活动,而把激情看作突破理性范围的活动——西塞罗把激情看作心灵的病态。另一方面,逍遥学派把感官欲望的所有活动,都称为激情,并且他们认为在理性和意志的控制下,激情是善良的;如果不受理性和意志的控制就视为邪恶的。因此,很明显,当西塞罗强调每一种邪恶,尽管是有节制的,都应当避免的时候,他忽视了这一点:评价有关激情的理论的必要性。

827. 因此,斯多噶学派认为感情削弱了一种行为的良善程度。如果激情意味着感官欲望的混乱的骚动,这的确如此。但是如果它仅仅意味着感官欲望的行动,那么,更好的是,不仅使激情成为善良的,而且感到它是完善的。此外,根据一个人的感觉和意志而行动是人的道德完善性的一部分,“我的灵魂和肉体的欢乐在于现世的上帝”。

828. 当一个人欣然地承受很多不幸的悲痛打击时,美德的价值就显示出来,并不是像斯多噶所说的他对痛苦、悲哀反应迟钝,而是他保持了男子气概和豪迈的气量,并且忠实于自己的理



智。

## 二、习惯

829. 习惯是一种品质。

830. 主体的内部连贯性和平衡性归于第一种品质,即习惯和气质。

831. 根据一种能力我们可以做某件事情,但是基于这种能力,通过一种习惯我们就能熟练地把某件事情做好或做坏,这就是能力和习惯之间的差别。

832. 习惯是一种确定的气质倾向。

833. 当潜在的东西可以以几种方式或相对于几个目标来处理时习惯是必要的,如果具备了很多因素,一种行为或活动就可以得到好的或坏的处理。健康和美貌也称为习惯,因为它包含了对很多因素的适当的调节,而这些因素是可以以不同方式来处置的。

834. 习惯不是关于能力的目标的倾向,而是关于趋向目标的能力的倾向。

835. 积极的习惯,从其不同的作用看来,存在于心灵之中。

836. 感官的力量,就其通过自然本能而起作用来说,它们倾注于一个方面;在纯粹的自然内驱力中不存在习惯。至于它们归入理性的支配之下,那就可以训练得适于各种目标并因而成为习惯的素材,因情况不同变成好的或坏的。

837. 动物可以由理性训练得这么表演或那么表演;在这个意义上我们可以认为它们具有习惯。

838. 事物的品质可以是天赋的,这是相对于它的特殊的本性来说的,这样,笑的能力对人来说就是天赋的;或者相对于它

的个别的本性,因此说,根据苏格拉底和柏拉图的个别特征,他们是易于生病的或趋于健康的。再者,在两种情况下,品质是天赋的:或者是因为它完全从自然本性而来,或者因为它一部分从自然本性而来,一部分从外部原则而来;一个人自我治疗,这是前者的实例;一个人由药物治疗,这是后者的实例。

没有一种习惯完全来自人的本性。但是有些自然习惯,它们的存在只是部分地归于某些外部原则。在认识能力中,有一些关于特殊本质和个别本质的处于形成中的习惯。因而,对第一个原则的理解被称作自然习惯,似乎来自具有理智的心灵的特殊本性;一旦掌握了什么是整体、什么是部分,人们就可直接感觉到整体大于部分。但是什么是整体,什么是部分,如果不通过来源于想象的概念就不了解它们。对原则的认识要经由感官,所以,关于个体的本性,要准确理解,通过器质性倾向可能更适当。但是,在欲望的能力中,关于心灵的特殊本质,没有天生的未形成的习惯,这些习惯的存在只与普通法律的某些原则有关,称为美德的萌芽。这儿的端倪是对某个目标的倾向,看似待发展的习惯,实际上是从某种有关能力的本性中而来的。无论如何,关于个体的本性,在身体方面,有一些未成型的欲望习惯。因为有些人从他们身体的性状中,比他人更纯朴、谦和。

## 提要

《神学大全》中详细的道德科学是根据美德的肯定性过程展开的。它不具有系统的论辩术的偏见,也不根据否定性戒律遵从传统的分类法。恶习不是主要的,但在各部分的附录中都讨论过。圣·托马斯对罪恶进行了周密的观察和区分。区分的根据是特定的兴趣点而不是堕落程度。美德并不像与法典相一致的机构一样可以看见,但是像完善性一样,其价值甚至在给出一个伦理学的指称之前就已具备了。一个活生生的灵敏的主体,在其自身本质内,健康与美的平衡,为其目的进行相应的调整,意味着恰当行为的倾向,以及因反复活动受到的激励性效果。因而,美德就是能力的补足物。纯粹理智上的技能就是一种美德,但是这个词在其最充分的意义上只适用于那些所谓“好人”的性格品质,这些就是道德美德,可列举出 20 多种加以考察,它分属在四种基本美德之下,审慎、公正、勇敢、节制。

## 第十五章

# 美德

- 839. 爱是美德的形式、动因和根本。
- 840. 一种能力,推进到极端就应得到美德的称号和意义。
- 841. 一个好的目标比困难的目标更切中要害。
- 842. 一般而言,每一种美德都是庄严宏大的。

### 一、美德观

- 843. 美德是一种好的习惯。
- 844. 根据属类和种差关系,这是一个精确的定义,因为“习惯”是最接近的属,而“好的”是种差。
- 845. 美德在于能力之中。
- 846. 美德标志着有充足的能力;同时表明掌握了高度的技艺。
- 847. 完善的性格不招致可耻的行径。
- 848. 美德有三种效果:清除罪恶、努力向善且举措妥贴。
- 849. 美德选择了再选择。每种美德行为有这样四个显著的特点:掌握的知识,正确的意向、坚定不移的目标和对事态的意识。
- 850. 在人所喜爱的目标中,有些仅仅因其自身而不因其他

才讨人喜爱——作为最终目的的幸福即如此——而有些目标之所以讨人喜爱，即因其自身的原因，其中它们具有某种内在的价值，同时又因为它们有助于使我们趋向更为完美的“善”这一目的——所以这些美德是人所喜爱的。

851. 有美德的习惯是必要的，原因有三：第一，是为了规律化；如果没有习惯性倾向的稳定作用，行为几乎就是断断续续的。第二，是为了果断性；如果没有早已培养的才能，要作出决定就需要大量的深思熟虑，就如同人们发现的一样：在必须作出一个科学论断时而又没有科学的武装，或者人们想做出有美德的行为，而又缺少美德的习惯。第三，是为了愉快的表现，因为习惯使完善的行为合人心意。

## 二、理智美德

852. 美德是保证优良表现的习惯。那么一种习惯使人作出优良行为有两种方式或模式：第一，保证恰当性；第二，正确的用法。通过第一种模式，人们根据掌握的语法知识习惯，有能力正确地讲话，但是这不能保证他讲话准确，因为语法家可能是拙笨的，并且在讲话中犯有语法错误；其他科学和技艺也是如此。通过第二种模式，一种习惯不仅保证有把事情做好的能力，而且保证这种能力的正确用法，这样，公正就使意志果断公平地处事，并且务必保证这种意向贯彻下来，得以实现。

正如我们可以毫不遮掩地谈到某一完善的事物是真的和好的——一样，通过后一种类型的习惯，就可以单独说一个人是绝对好的。因为美德就是使具有美德的人成为好人，同样地使他的行为成为好的行为；因而，只有这后一类习惯才可以说成是绝对好的。不能把前一种类型简单地说成是美德，因为它们并不能保证

可以得到正确的使用；因为，一个人是一位好的科学家或艺术家并不能绝对保证他是一个好人；即是说，在相对意义上，根据具体情况，他是一位好语法学家或一位好铁匠。

在这种相对意义上，精神可以是美德的主体，既有理论理性，又有实践理性，而没有善良愿望的参与问题。所以，亚里士多德把科学、智慧和理解力还有技艺都称为理智美德。

**853.** 除审慎外，理智美德可以脱离伦理美德而存在。

**854.** 泰勒斯走出房屋，凝视星空而陷进沟里，对他的抱怨，一位矮个老妇人答道：“噢！泰勒斯，当你忽视了脚下的时候，你怎么还妄想看到天空中的东西呢？”这里又回想起了阿那克萨哥拉，他是个富贵的人，却放弃了财产献身于自然科学。由于他不热衷于政治，人们认为他是粗心随意的人。一次，有人对他说：“你对国家的关心在哪里？”他向空中做了一个手势，说：“这是我的爱好。”审慎是关于人的行为的，对此人们必须审议他人意见，因为人的行为可能会有不同的情况。但是智慧是关于美好的事物而不是关于人的，是关于必要的和神异的事物的。

**855.** 技艺是制作东西的恰当的理念；它们的优良之处并不依存于人的欲望的倾向，而是依赖于工艺的完美性这一事实。技艺家的优异之处可以从他的作品的质量中得出判断，而与其意志状况是无关的。在这点上，技艺类似于思想的理论习惯，这与事物本身的状况有关，而与我们对它的反应无关。愉快或忧郁的心情对一个数学证明来说，没有什么差别。技艺是这种同一意义上的美德，它并不保证对某一事物的正确用法，因为这专属于伦理美德。

**856.** 善良愿望对一个人正确使用技艺是必要的，这也是伦理美德所内含的。

**857.** 如果人造的事物不违背道德就不能使用，那么技艺家

们在制造它们时就犯了罪,例如神像或迷信的物体。如果它们可以好意地使用也可以恶意地使用,如剑、箭等此类东西,那么这种技艺就不一定是邪恶的。至于妇女的装饰品,是用来保持端庄体面,甚或是过分奢侈以取悦男人,制造者并没有错,除非他们从事有害的荒唐行为和古怪的物品。

858. 技艺的价值并不在于技艺家,而在于技艺作品中,因为制作本身,是一种产生外在物质的行为,是作品的完善,不是作者的完善。但是审慎的价值在于实行者,他是由他的行为来臻于完美的,因为审慎是对要做的行为的正确想法。

859. 一件技艺作品和一桩道德事态是不相接近的。在前者,是希望我们评价一个特定的目标;而在后者,我们面对的是作为整体的人类生活的一般目标。错误是对善良目的的违背。当一个技艺家想制造一件好的工艺品却作出一件坏的来,或者想制作一件坏作品而产生一件好作品,他就对技艺犯有错误。在这点上这位技艺家就该受到谴责。但是,如果违背了人类生活的共同目的,犹如某人想做一件坏事,例如成功地欺骗了另一个人,那么他不是作为技艺家,而是作为人犯有错误。

860. 一件家具仿照的是制造者心目中的观念,而不是仿照了工具。

861. 有些结果只是来自外部原则,房子的框架就是这样用材料构成的。其他的则部分来自外部,部分来自内部,例如,疾病后的康复,部分依赖于医疗技术,部分依赖于体质。技艺在行为上模仿了体质,因为体质治愈病人是通过改变、检查、消除他患病的体液,技艺也是如此。要提到的是技艺在这里并不是作为主要的动因而起作用,它对内在的主要动因,即体质起辅助作用,加强体质,帮助体质所操作的器官达到预期的效果;当医生通过指定适宜的补品和休养来辅助体质时就是这样的。

862. 人的技艺并不像本质行为那样强有力,以至于产生真实的形式。人的技艺达不到如此的地步,因为人工制造的形式是偶性整体的形状、构相。但是,技艺能对某种适当的物质给予适当的推动而引起主体的改变,例如热用来溶解或蒸馏。

### 三、伦理美德

863. 爱比知识更能使我们接近事物。

864. 亚里士多德为“伦理美德”所下的定义是:由理性原则所决定的与我们有关的折中的选择性习惯。这里有四条注释:第一,属概念。论述当时他说的伦理美德是一种“习惯”。第二,美德行为,是关于他所说的选择,习惯是由行为来定义的,而美德的主要行为就是选择。第三,行为的目标或条件,是关于他所说的与我们有关的折中者,这是重要的,因为行为是由目标来指定的。第四,美德中的善良性的动因,关于由理性原则所起的规范作用;依照欲望共存于理性生命中,伦理美德在于欲望之中。

865. 对伦理美德的正确态度,不仅在理智上要接受和掌握它,而且在意志上要热爱它,实现它。

866. 人类生活的门径决定于基本美德。沉思的生活是超人的,肉欲快感的生活是兽类的,积极的生活才恰恰是人类的,充满人性的行为开启了伦理美德的实践,

867. 伦理美德不必伴随着智慧、科学和技艺的理智美德。但是没有理解力和审慎,它们就不存在。因为伦理美德是作出好的选择的习惯,在这个问题上,要求有两个条件:对目的的良好意向,这是由伦理美德为我们指明合理的意向;还有采取正确的手段,这意味着理性采纳良好的建议,作出正确的选择,控制正确的过程,所有这些作用都与审慎和相伴随的美德有关系。因而,



伦理美德最终依靠对原则的理解而完成。正如理论是从真实前提开始的,所以审慎也必须以对背景情况的真实意识为先决条件,因为它是处理人类事物的正确观念。

868. 审慎关涉人类生活整体的终极目的;技艺涉及局部目的。

869. 一次行为不能产生习惯,很多次行为也不能形成习惯,因为它们不是完全同时发生的,而且不存在的事物不能作出行为。所以,美德不是从行为中得到的。

我认为,正如很多水滴可以穿透石头,最后一滴水得益于前面的水滴的力量,而它本身似乎没有什么作为,若对居先的行为的效果加以考虑,那么最后的行为可能产生相应的美德行为。

870. 伦理美德的划分可以依据于形式原则或其主体。用任何一种方法,都能揭示出四种基本美德。

对哲学家来说,美德的形式原则是合理的善良性,这具有二重性,必要的和实用的。必要性存在于理性的判断中,对此有一种基本美德,即“审慎”。理性的秩序可以应用于我们所做的事情,这点上有“公正”;或者应用于我们所感觉到的事情,这里有两种美德,当激情驱使我们做不合理的事情时,要“节制”;当激情阻止我们的行动时,要“坚毅”。

根据功能而作的划分,也可以有两种,有保证审慎的理性本身衍生出来的合理的功能,即意志,这是公正的主体;感官欲望,它包含了欲望的诱发方面的节制性,和性情的暴躁方面的坚毅性。

871. 激情欲望中的美德是与理性相符合的惯常的行为。

872. 这些欲望并不遵从理性的许可,而是像自由人一样。由于这个缘故,它们需要美德,以求为合理行为做好准备。

873. 审慎从本质上支配着合理的善行,公正使之成功,勇气

和节制使之得到维护。

874. 对人的活动的有效的总控制是通过审慎来实施的。美德来自人内心的镇静沉着,但是他与其他人的联系一样重要,这点上他的交际是由公正来调谐的。当他面对激情为了感官的快感而进行挑战时,他的镇静沉着是由节制来保证的,当他面临危险而想退缩时,勇气使他死到临头也屹立无畏。

875. 如果美德的标题代表了它们的一般条件,那么它们是相互渗透的;勇气是有节制的,而节制是勇敢的,其他也如此。

876. 不同类别的人工制造的事物具有根本不同的原则,所以,人们没有理由不该掌握一种手艺而完全缺乏另一种手艺。但是,道德对象的原则是紧密联系在一起,以至于在这一个上面的失败导致在另一个上面的失败。不加控制的性欲将导致身体的损害,无节制违犯公正性,在同一门科学中,原则上的缺陷将会使结论失效。一个人不通达所有美德,就不能充分地通达一种美德。

#### 四、美德的折中性

877. 当应该有均衡而这种均衡被打破时,罪恶就会产生,坏即过多与不足。伦理美德的善在于理性的均衡。在过多与不足之间的折中是平等或一致。

878. 伦理美德中的良性的形式来源于理性的量度,它的主题在于我们所做所感。至于前者,美德占据了一极的地位,即与理性相一致,而过多与不足在于不均衡的另一极位。无论如何,就其实质来说,它占据的是在激情中有公平精神的中间位置。所以,亚里士多德说,美德是在实质方面的折中,但是是相对于最佳最优者的极端。

879. 折中与极端依存于各种不同的情况。没有什么能阻止美德中的一个特征会成为据于一种情况的极端点或据于另一种考虑,即与理性的一致性的折中点。例如宽宏大量和富丽堂皇。如果我们看一下由宽阔的心胸和慷慨的性格促使他们从事事业的客观尺度,我们也许把它赞美为极端点和最大量,但是如果我们把同另外情况联系起来,那么它具有折中的特点,因为这些美德是根据理性规则而受到节制的,而且照顾到了适当的条件、地点、时间和动机。

880. 公正涉及的是对外部事物的运作,这里必须绝对地在其本身中确立起这种正当性。因而,理性的折中是客观的折中:公正性给予每个人所应得的东西,既不多也不少。但是其他伦理美德涉及的是内部感情,这里的正当性不能以同样的方式来确立,因为人在脾性上是各不相同的。

881. 奢侈挥霍与吝啬小气,伦理美德则居于二者之间,根据纯粹的量而言前两者都是不可取的,除非与正确的理性相联系。

882. 美德的量度或者依赖于它所延展的对象的数量,参照的是不连续的量,或者依存于对一个对象的活动的程度,参照的是连续的量。

## 五、罪恶

883. 神学家认为罪恶主要是对上帝的违背,伦理哲学家认为主要是对合理性的违反。

884. 哪里有罪恶,哪里就有罪恶赖以产生的东西。第一方面,上帝是不可怕的,因为他本身就是善;第二方面,上帝是可怕的,因为有些罪恶的产生源于上帝或与他有关;当我们与上帝分离时,就分别会有处罚之恶和谬误之恶。

885. 如果一个人因为害怕受到处罚而忠于上帝,这将是奴隶般的恐惧;如果因为害怕冒犯上帝而忠于他,那将是子女般的恐惧。

886. 奴隶般的恐惧是罪恶的,这在于它的卑躬的态度。因为奴隶与自由是相反的。奴隶并不能按自己的行为动机去行动,他的行动像是从外部驱动的。但是通过爱去行动他就使自己主动行动起来。因爱而行动正与奴隶概念相反。因而,奴隶的恐惧,完全与仁爱相违背;奴性如果是必不可少的,它就有内在的错误,正如通奸有内在的错误一样。无论如何,奴性不是奴隶般恐惧的真正的不可缺少的部分,因为这里的目标是处罚,无论这是作为所有罪恶之最,即人没有慈爱的情况,或者是附属于对上帝的爱,这都是微不足道的。

887. 严重的罪恶是如此产生的:由于人的意志背离了上帝而转向某种易坏的利益。

888. 邪念在于空虚。

889. 在严重的罪恶中,有两种举动,一种是从不可改变的善中转变方向,一种是沉溺于可变的利益,相应地惩罚也是永久的、世俗的。

890. 对所有严重的罪恶来说,转变是共同具有的,但是根据它们的嗜好,它们是各不相同的,有时甚至是敌对的。

891. 苏格拉底的观点是,每一种美德是一种知识,而每一种罪恶都是无知的。在某种意义上他是对的,因为意志从不被罪恶所诱惑,除非在某些方面,罪恶被认为是好的。若不是理性方面的无知或错误,意志从不容纳罪恶。

无论如何,经验证明很多行为与知识相对立,所以有必要进行一下辨别。对于一种正确的行为,人们受两重知识的指导,即普遍知识和特殊知识,而在两者中的缺陷足以摧毁意志和行为

的正确性。

对一个人来说,要拥有正确的知识是可能的,就特殊和一般的意义而言,实际上并未真正地论及他的知识;在这种情况下,不难发现他可能采取的行动是如何与他实际上并未考虑的情况相反。这种考虑的欠缺有时可能仅仅是因为不注意而发生的,也可能是由某种妨碍物而引起的,正如某人由感情而鼓动起来,妨碍了他考虑一般地了解的东西。这可能以三种方式发生:注意力转移,已作解释;相对立因素,因为一种情感可能与理性判断相矛盾;生理变化,生理变化的结果可能抑制了理性,甚至在睡眠中或醉酒中就有这种情况。当感情非常强烈的时候,人们也许会完全忽略了理性的作用,很多人因喜爱或愤怒过度而精神失常。

892. 对不能自制者的争论有四种论断。从理性方面看,譬如,对暴食点心的一般禁律,就是要求不在不适当的时间进食。但是从愿望的方面看,有一种令人愉快的强烈的愿望。因为在特定情况下,色欲战胜理性,这种情况不能根据理性的一般规则来判断,就是说这算不上是善良的,但是根据色欲的一般规则来看,就是说这至少是愉快的。就这样得出了他的结论。

893. 罪恶达不到应该对我们的行为负责的智慧和审慎,所以一个坏人是无知的人。

894. “愚蠢”一词表达的意义是关于在最高目标,即至高无上的利益和终极目的的判断方面的某种无知无觉。这可能是先天禀性的结果,对此无可厚非,或者是沉溺于世俗事物的结果。一个人拙于接受高尚的价值,这种愚蠢就是罪恶。

895. 罪恶排斥爱,不是借助于自身的力量,而是因为人们自愿地臣服于它。

896. 罪恶的行为是由于缺乏善心。

897. 关于意志,首先出现的是主要的意向,因此那些主要想

享受某些不经久的好处——放纵、贪婪等等——的罪恶，在背离上帝之前已转向了某些事物；后者不是主要的意向，但其发生与这种意向有关，而且来自不加管束的放纵。但是在直接想背离上帝的罪恶中——例如不忠、绝望等等——这种背离是根源，而向其他事物的转变是后来的结果，这一点在(圣经)使徒书信中已有注释。

898. 出于自择，没有人是愚蠢的，尽管如此，我们还是可能用意志力影响产生愚蠢的东西。

899. 罪恶越坏则相反的美德总是越好。

900. 骄傲被看作是每一种形式的罪恶的习惯倾向，或者是所有罪恶的基本条件，或者是个人对自己优点的过度期望，正是在这后一种意义上，骄傲是一种特殊的罪恶。

901. 对自己过度的溺爱，以及过度的自负。

902. 恰如其分的自爱是正确的和自然的。

903. 上帝可以从其自身或从其效果而被人了解。从本质上讲，他就是没有什么能摆脱的慈爱心，所以不可能有人看透他、憎恨他。他的有些结果，人类意志对此是不会厌恶的，存在、生命、才智，这是每个人所渴望和喜欢的。但是其他结果，警放的意志是不喜欢的，例如，罪恶遭禁止，并且要予以处罚；如果上帝被当作是它们的创造者，那么有些结果会使他令人讨厌。

904. 邪恶是从灵魂来到肉体，而不是其他途径。

905. 邪恶不能彻底摧毁仁慈的包容力和恰当性。

906. 对善的渴望比对真理知识的渴望更容易遭到损坏。

907. 谈到不可饶恕的罪恶，就是责难神授的权力。

908. 神明的公正的秩序并未论及那些仍是旅行者而似乎已经到达目的的人。那么处在一个可改变的状况，或者好的或者坏的，就是目的；相反，旅行是我们现在的情状，这一点由身体和灵

魂的可变性足以证明,所以,神明的公正性,要求一个人陷入罪恶之后不要永远陷在那里。

909. 沉思于已经发生的事情,似乎想使它成为不曾发生的,的确是愚蠢的。忏悔者不会这么做;他的悲痛是对过去的责备,带有避免这种结果的想法。

910. 上帝仅仅根据自己的权力原谅和赦免人的罪恶。

911. 在神学的美德中,目标和终极目的相一致。在忏悔的美德中并非如此,其实质是对所做过的坏事进行赎罪,目的是与上帝和解。

## 提要

道德系统是不会由于合理性生活的规则得以封闭,而是对来世的神秘生活开放的。即使在现世的部分,神的恩典持续施予,既不是自然原则要求的,也不是自然原则应该得到的。但是,它能满足涉入上帝的人格化生命的有益关系的吸纳力,这些关系超越了造物、一个整体的各个部分对宇宙的创造者和综合者的依存性。纯粹理智的人是一个历史上的虚构。理性美德的理念很少被认为是充分的。这一章就是解决自然和神赐恩典之间的界限。



## 第十六章

# 超理性的生活

912. 知识的停止即爱的开始。

913. 知识的完善比爱的完善有更多的要求。知识是理性中的事，其功能是分析现实中相互联系的事物，比较、综合种类不同的事物。所以，一个人的知识要想达到完善化，他必须依次了解事物的本质、它的部分和能量、特性。但是，爱是欲望中的事，它认为事物就是事物，足以根据对它的了解去爱它。因此说，对一个目标的爱超过对它的了解。

914. 在理性中，目标是作为特殊的表象而存在的；在意志中，目标是作为行为的原则和根据而存在的。

915. 可以对事物间接了解而直接去爱。

916. 知识是通过被了解的事物从意义到人的统一中获得的，但爱的结果是事物本身以某种方式与人相统一。

917. 感激是试图对所得到的东西超额偿还。

## 一、超人性的美德

918. 美德有两类，一类是普通类，以合理的方式对人进行调整；另一类是稀有类，称为神异的美德，把人褒扬到超人的程度。当一个勇敢者对应该害怕的东西感到害怕，他就是有美德的；如

果不害怕就是邪恶的。但是当他依赖于神的帮助，在世上无所畏惧时，他就是超人。一个人有此类效果的美德称为神异的美德。

919. 神的启示意味着来自外部的启动。记得人的行为有两个来源，一个是内部的，即他的理性，另一个是外部的，这就是上帝。正处于活动中的任何东西必定在某一点上类似于它的推动者，而且使它易于并且乐于接受支配的是完善性本身。推动者越高级，应该有越高级的相称的支配权；我们在学生到了学习高级教义的时候遇到这个必要的条件。人类美德是用来使人们在内部的和外部的行为中合理地处世为人的。但是更高级的完善性要求他接受神力的推动。甚至亚里士多德都注意到，神明的本能所推动的那些人没有必要采取理性的建议；他们遵从一种内心的本能，受更好的本原推动。

920. 神异的或神明的美德，除非根据其行为的更完善的模式，否则它与美德的通常形式没有什么不同，因为它的价值比普通可达的美德更高级。这是超常规的美德，普罗蒂勒称其为某种意义上的美德的至尊形式，应该属于纯洁的灵魂。

921. 预言者不谈他们自己的意愿。

922. 有的人得到比他梦寐以求的更多的东西，就称他为幸运的。有些人未达到他们曾谨慎谋划的东西而最终得到坏的结果，就称他们为不幸的。

923. 上帝的惩罚可能是为了惩罚，为了纠正，为了安慰。

924. 在人的心灵中，正如在其他事物中一样，应该考虑到两重被动的潜在性：一重是与自然动力相称的，另一重是与第一推动力相称的，这种推动可以促使任何事物比任何自然动力产生更高级的现实性，这种能力通常被称为事物的顺从潜在性。

925. 要记住人类本质的两重能力，第一是根据自然权力的要求，上帝总是满足这个要求。第二自然的能量赋予每个人

另一重是根据神授的权力规定的。听命于神权的指挥，每个造物才得以立足。这属于上帝对人类的恩赐。上帝没有必要满足每个人的能力，否则上帝就会只能为万物处理他做过的错误的事情。

926. 存在于人的精神中的一种完善性，非常高级，除非用超自然的东西，任何东西都不能解释，这就是人的高尚的性格。非理性的事物在这点上是无能为力的。并不见得人类最高级的完善性是从自然力量得到的，自然力量也许确实可以达到与自然状态相一致的状态，但是不能达到恩赐状态的神异气魄。

927. 因恐如此高贵的人由于不能达到他的高尚的目的，而显得完全没有目的性，所以人们被授予了获得有关上帝的知识的方法。

## 二、信仰与信任

928. 上帝的恩赐并不能有损于本性，相反能使之完善。所以，正如意志的天然愿望是仁爱的潜势一样，天然的理性有助于树立信仰。

929. 就智力而言，对信仰的认同是一种低层次的作用，因为智力显示不出它信仰什么，但是对于这种认可的目标，这种作用是至高无上的。

愿望并不是安宁的，由于对信仰的了解而相当激奋，因为每个人都想弄清楚他信仰的是什么。所以，人的幸福并不在于信仰与上帝有关的事情。

930. 惊奇是认识中的一种愿望，它是快乐之源，因为它带有发现的希望。

931. 没有理性，惊奇是不可能的，因为它意味着结果和原因

的比较。

**932.** 对高等事物的最纤微的感性认识, 比对低等事物的最专门的知识更有价值。

**933.** 有各种各样的沉默: 迟钝、保密、忍耐、心静。

**934.** 信仰是对将来令人幸福的知识的预知。

**935.** 信徒并不轻易相信人类理性不能从实验上证实的真理。“我们不言从诡巧地设计的故事”。

**936.** 在科学的分类中, 探索最高级真理的科学, 即形而上学, 是学生达到的终点。尽管如此, 入门性科学假设的某些真理, 在形而上学中得到更充分的发展; 每门科学都作出假设, 而初创者必须相信它们。

**937.** 伦理美德实质上并不构成沉思的生活, 但有此趋势。

**938.** 青春是希望的动力, 根据有三, 即: 因为希望的目标是将来的, 是困难的并且是可能的。对于年轻人来说, 生活在于将来而不是过去, 他们不会沉入记忆之中而是充满了自信。第二点, 他们本性的热情, 高涨的情绪和率直的心胸, 给他们以勇气去开拓艰难的事业, 所以说, 他们具有勇敢的精神和美好的希望。第三点, 他们没有受挫于计划中, 经验的缺少激励他们认为: 有志者事竟成。后面两个因素, 即良好的情绪和某种缺陷, 在处于醉态的人们中也起着作用。

**939.** 在希望的目标中, 四个特点值得注意: 它是好的、将来的、艰苦的、可能的。这样, 分别地使希望不同于恐惧、欢乐、简单愿望、绝望。

**940.** 对永恒生命的失望, 其产生是因为很多东西不能对天堂作出解释, 或者因为它是不能得到的。当我们的热情被肉体快感、特别是对性快感的爱耗尽的时候, 我们不会认为精神方面的利益很有价值。这样, 欲望引起了绝望。这还导致我们设想这

种高尚的奖励是我们达不到的。由于我们陷于过度的沮丧，而且我们感觉到永远解脱不出来，所以，精神上的厌恶导致绝望。

941. 如果人们对他们不能忍受的东西或者无权得到的东西感到绝望，这是没有错误的。

### 三、友爱

942. 存在于法律的遵守中的人类公正，是在爱的规范中得以完成的。这种法则的满足就是友爱。

943. 朋友中间没有真正如此称谓的“公正”的必要。他们共享所有的东西。一个朋友就是另一个“我”，而一个人对自己不必谈公正。如果两个人联系在一起了，只谈公正是不够的，还要求更多的东西，即友爱。

944. 当给予与索取是平等的、相称的，例如，以快乐换取快乐时，友爱就是更为长久的。既然根据不同的对象，快乐有不同的种类和品性，那么，一种牢固的友爱关系不仅要求以快乐回报快乐，而且要求是同一事情中的快乐。所以，当一个人在比赛规则范围内以与别人的活动为乐时，就有快乐；而有时在色欲之爱中，双方并不享受同一件事情，此时就没有快乐。

945. 这在友爱的本质中是不可回避的；否则友爱就只是一种良好的祝愿。

946. 如果比较对朋友之爱和对敌人之爱，那么就其目标或目的来说，前者更好；但是就其原则、即意志来说，哪里需要更大的努力，哪里就有更大的价值。

947. 你不能与这些人交朋友：你不喜欢与他相伴、与他交谈的人——例如，残酷的、急躁的和喜欢背后诽谤的人。脾气暴躁的老人在必要时也会发善心；发出良好的祝愿，做点好事，但是

他们不是真正地友好,因为他们不与相伴的朋友一起分享他们的生活和快乐。

948. 并非每一种爱都有友爱的特点。首先它专指对别人的爱,是想使别人幸福的那种爱。当我们的心愿,因他的缘故,没有成为他的好处,而是像它给予我们的影响一样,成为一种渴望,那么这不是友爱,而是自私之爱,是某种色欲。这两种善行都不能满足友爱;另外,相互的爱是必要的,因为友情就是从朋友到朋友。这种美好愿望的相互作用建立在同伴之谊的基础上。

949. 由于同一个原因而高兴和悲哀是苦乐与共的标志。

950. 把爱施予他人,有两种方式:一是爱实质上的善,当我们对一个人因他本人而爱他的时候就是这样;二是爱偶然的善或品质,我们对美德之爱就是这样,不是把它作为目的本身,而是作为使人为善的过程来爱。前一种爱的活动包括友谊之爱,而后者包括愿望之爱。

951. 简单地说,友谊就是爱;愿望是特定意义上的爱。

952. 爱是一种约束力,靠这种约束力,另一个人同我联结在一起,并且像对自己一样抚爱他。

953. 通过爱上帝,人才热衷于关注他的美。

954. 爱在一个集团中起作用,因为被爱者通过留下的印象来打动施爱者,施爱者才去真实地容纳被爱者。开始时的第一人现在成了活动的终点。

955. 施爱者不满足于被爱者的表面的了解,而是努力争取内心的发现和沟通。

#### 四、完善的生命

956. 人的幸福有三种东西是必要的,他必须知道所信仰的

是什么,所渴望的是什么,所要做的是什么。第一点在使徒的信条中讲授,第二点在主祷文中讲授,第三点由律法来讲。我们将论及这一点。从区分四种律法开始。

第一,被称为自然法则。这就是上帝赐予我们的理智之光,向我们指明应该做什么和避免什么,这种理智之光和律法分布于万物之中,尽管很多人幻想:如果不遵守这个律法,可能会因无知而得到宽宥。“很多人说,谁给我们指明好的东西呢?”他们似乎怀疑要做的事情,答案就是:“上帝赐予我们赞许之光”,这就是理智之光。

但是除了这条法则之外,撒旦魔王还散播了另一条法则,情欲法则。起初人的灵魂是服从于上帝的,并且肉体服从于理性,由于撒旦的示意,我们不再遵从,肉体就叛逆了。我们希望人有一种合理的正派的做法,但是情欲抵制了我们。“我发现在我的成员中另一个法则与心中的法则相对立,把我带入了罪恶法则的囚笼中,”使徒说道。“情欲法则经常败坏自然法则和理性计划。”

由于本性已处颓败状态,《圣书》的法则现在开始号召人们趋向美德行为而远离邪恶。有两种感化力在起作用,恐惧和爱。首先是恐惧;人们开始避免罪恶是为避免受审判和下地狱的景况。“智慧的开始是对上帝的恐惧,”又说,“对上帝的恐惧驱逐了罪恶。”尽管人们出于恐惧的动机而避免犯罪是不正当的,然而,在这里出现的正当性正是摩西律法特别重视的地方。但它的威力还不够,手欲遵从而思想却坚持不住,所以《四福音书戒律》采取另一项措施以使人不犯罪而专注于善行,即爱的力量。

在恐惧法则和爱的法则之间有三点主要的区别。第一,前者的主体是被当作奴隶看待,而遵循后一法则的则被当作自由人看待。仅仅因恐惧而行动的人正像一个奴隶,而因爱去行动的人

则是自由人或国民。“哪里有上帝的精神，哪里就有自由。”第二，遵守第一条的人希望尘世的幸福，“如果你们愿意并且遵守，那么你们将享有最好的东西”，相反，第二种人，希望天堂中的幸福，“如果你想永恒的生命，就要遵守戒律”。第三，前者是沉重的，“你为什么想背上我们和我们的祖先都无法承负的奴役呢”。但是后者是舒适的，“我的屈从是愉快的，我的负担是轻松的”。

957. 慈爱使人接近上帝；信仰使神妙的东西靠近我们。

958. 爱的目标不是普通的善行，而是最高级的善行。

959. 根据天性，我们可以把上帝作为第一位的来爱，作为所有天然美德的原则和目的来爱。但是在慈爱中，上帝是作为友好团体中的乐事而呈现出来的。

960. 在上帝作为伦理美德的最终动因这个意义上，上帝是伦理美德的目标，但他是爱的对象，而不是形式上的动因。

961. 一个人被认为在精神生活上是极为完善的，是以属于他内心的东西为根据的，尽管他在特定领域中的价值要根据附加的性质来决定。没有爱的人缺少善良的生活心地；应该把他诊断为精神上死亡了。“如果我有预言能力并且知道所有秘密、所有知识、并且有移动山岳的信心，但是如果没有爱，我就一无所有。”与上帝同在天堂的使徒约翰断言；整个精神生命在于友爱；“我们知道已经从死亡回到生命，是因为我们热爱兄弟们。”

爱的戒律有两条：“你应该用你全部的心、用全部的灵魂、用全部的思想，爱基督、你的上帝。这是第一条也是最重要的戒律。第二点似乎是：你应该像爱你自己一样爱你的邻居。”

让我们依次来考虑这两条戒律。爱的量度可以限制在被爱者或施爱者上；当被爱者受到的爱同可爱之处一样多时，就放在前者。当爱是据于施爱者的充分的能力时，就放在后者。根据第一种量度，上帝是无限可爱的，但是，无限的爱又超出了造物



的能力，所以，只有上帝能够使自己的善良本性与他的爱的力量相比量。

但是万物可以适应完善之爱的第二种量度，有两种方式：第一，爱完整得一无所缺，因为他们做的每一件事情实际上是依据于上帝的。“这不是对旅途中的人而言的，而是对天堂中的使徒而言的”，他们的爱总是有充分的表现，而不仅仅是习惯性的。第二，当没有任何现存的事物与上帝有关时，这至少是根据有关的美德的意念来说的。这就是支配我们的爱的完善性：“无论你的吃或喝，或你做什么，都是为了上帝的荣耀。”

这些激励我们趋向完善性的忠告意味着使我们免除世俗的爱欲，从而通过冥想、热爱、服从上帝的意志来把精神献给上帝。

假如你放弃世俗短暂的利益，那么首先得到的是永恒的利益或财富。“如果你想达到完善，就把你所有的东西卖给穷人，你就会得到天堂中的财富。按我说的做吧。”下面就是通过血缘关系和姻亲关系而加入我们行列的人们，“任何人如果来到我身边，而又不怨恨父母妻儿，兄弟姐妹，他就不能成为我的门徒。”最后，加上某点更重要的内容，就是：“即使是他自己的生命也必须否定。”这也是基督教导的。“如果想跟我走，就让他否定自己，举起十字架，跟我走。”奉行这种高尚的否定和爱的憎恨，一部分在于超度的必要性，一部分在于增补完善性。

在对于上帝之爱的完善性之后，应该考虑一下对邻人之爱的完善性。这里的完善性也有等级。有超度所必需的完善性，这种完善性属于戒律的要求，那么此后更进一步、更丰富的完善性应属于忠告。

要求于人的是，你应该像爱你自己一样爱你的邻居。这里有三种品质，因为友爱应该是真实的、正确的、神圣的。

如果我们仅仅在对我们有用的范围内才去爱我们的同伴，

那么这不是真正地爱他们,实际上是爱我们自己而利用了他人,似乎他们为我们提供便利。我们不是真正地像爱自己一样爱他们。仅为自己的利益和快乐才爱别人的人被判有自私之过。“爱不企求自己的利益”,而是为了被爱者的利益。第二点,对别人的爱应该公平、正确,这意味着宁愿选择更大的利益而不是较小的利益。心地善良必须放在第一位,其次就是身体,最后才是外在财富,这种等级是自私之心中天生的;会有人宁愿保存一只眼睛而失去合理的使用吗?或者说,会有人为了人身安全而不花费财物吗?所以,如果有人宁愿要邻居的财产,而不爱惜自己的健康,或者宁愿要自己的身体而不要精神的善良,他不会正确地像爱自己一样爱他的邻居。第三,要求对我们的邻居的爱必须是圣洁的,这种圣洁是奉献给上帝的。

962. 有关完善性的特有行为是受劝告而进行的,但是它们在危急关头,对于超度都是必要的。

963. 直接地从本质上说,基督徒生命的完善在于慈爱;主要在于对上帝之爱,引申出对邻人之爱;这已在神的律法中的两条主要戒律里宣讲过。因为有一条给定的戒律,并不是说把一个确定不变的数目固定下来,所以,在这种意义上,要求有最少量的戒律,而剩下的部分供我们选择。这同一个判断也排除了这种可能性,因为它要求“全心全意”的爱,并且“像爱你自己一样”。法则的目的是爱,对目的没有限制,而只对手段有所限制。

从从属性和手段上讲,完善性是通过像十诫那样从属于爱的忠告而得到的,尽管采取不同的方式。因为十诫是用来改变与爱相反的东西并确立爱之存在的必要条件,而忠告是用来清除对爱有妨碍的东西。

## 提要

标准要由经验来检验。如果抛开圣·托马斯对理想形式的意识，他从未严肃地试图从纯粹理论中演绎出事实来。在其道德科学中更是如此。如果没有一种哲学，就不会有启迪思想的原则，但是只有理论不能领悟个别情形。因而审慎的作用是一种伦理、美德，因为它提出了一种善的意向和趋于美好生活的趋势；又是一种理智美德，因而它作出一个关于手段和目的的精明的判断，并把一种观念应用于实践。所有其他伦理、美德，在这种实践评价中是相互联系的。勇敢和节制是涵盖众多美德的一般品质，但是也有某些特殊的美德具有有限的目标，因此说，它们不是意志的习惯，而是感官欲望的习惯。

## 第十七章

# 有理性的美德

964. “基本的”一词来源于“枢纽”。门据以开合的地方，根据的是下列说法，“门依枢纽转动，懒汉赖床不动。”所以，基本美德就是那些引导人们生活的关键、枢纽。

### 一、审慎

965. 审慎为当前的行为提供正确的计划。

966. 审慎之受称道，不只因其富于思想，还因其应用于行为中，在实践上具有良好的判断力。

967. 如果不知道下面两个概念，就不可能进行正确的应用，即应用什么和应用于什么。人类行为永远是特殊情形的事务，因而，审慎的人必须鉴评伦理科学的一般原则和他的活动的特殊对象。

968. 把正确的计划应用于某个东西的制造中，属于技艺问题；审慎解决的是为达到目的而有几条途径的时候提出有关建议方面的问题。当理性做出某事，例如作出一个判断，那么它就根据固定的和古典的方法循序而行，这就技艺的作用，而不是审慎的作用。人们可以设想一种理论化技艺，但是几乎不能设想一

种理论化的审慎。

969. 特殊事物的无限性是人类理性所不能理解的。“我们的意见是不确定的。”虽然如此，它们可以根据惯常发生的事情汇集起来，加以限制，这就基本上可以满足审慎的需要。

970. 有理性的心灵，有两个方面，一是称为科学的，另一是武断的，审慎加强了后者。观念是关于事情可能以不同形式发生的，所以是审慎的。

971. 保证一种正确的行为而不管它是否是在正确精神下完成的，这种习惯，并不是完满的美德，并不像保证正确的脾性的习惯一样；后者因形式上的仁慈而与善相关，即是说，不只是因为它是客观的、无人格性的价值才被采纳并鼓舞着行为执行者。那么，审慎设想把正确的计划应用于行为中并从中归纳出思想的正确框架，所以说它是一种美德，不只在其他智力习惯是美德的意义上，而且还在于它具有伦理美德的特性，把它列入伦理美德。

972. 审慎把原则应用于特殊问题，因而它并不能确定道德目的，而是设想出达到目的的方法。

973. 我们应该根据正确的理性而生活，这就是审慎的先决条件。但是，我们的行为怎样、通过什么途径采取合理的举措，这就是审慎的事情。

974. 审慎为其他美德打开通途。

975. 审慎有三种：致力于个人利益的单一的审慎；致力于家庭利益的经济上或家务上的审慎；国家公共利益所要求的政治上的审慎。

976. 要做何事，做事的理由，以及怎样去做。

977. 审慎对行为的支配可以划出三个阶段：第一阶段采纳众议、探讨问题；第二阶段是在推测性的情绪下对研究结果作出

判断；第三阶段再进一步，是实践理性的问题，即把意见和判断应用于此时此刻所必须做的事情。这种行为更接近当前的问题。这是实践理性的基本功能，因而也是审慎的基本功能。其中的一个标志就是：技艺上的心理完善性在于作出一种判断而不在于把它变成现实，所以，一个人如果有意地犯了技艺上的错误，比另一个不知不觉地犯错的人是一个更好的技艺家；前者至少有一个好的判断，而后者则没有。但是对于审慎就相反了。一个人有意地失误比那些不经意地犯错误的人更不审慎，因为欠缺审慎的主要行为。

978. 有些错误明显地与审慎相对立——冲动、鲁莽轻率、多变无常、与审慎相反的疏忽大意。另一些是讽刺性的滥用审慎——世故的审慎、奸诈、诡谲、欺诈和过度忧虑。

979. 审慎行为只与伦理美德的事情有关。但是人类幸福最终并不在于伦理美德的实践，因而也不在审慎行为中。

## 二、勇敢

980. 人若是忠实不变的，离上帝越近，他就越坚定，并越少变动。

981. 可以认为，勇敢意味着精神的坚定性，这是一般性美德，倒不如说，这是每一种美德的条件，或者说是在忍受并击退充满显著困难情况的威胁，即在严重危险中的特殊的坚定性，在这个意义上，勇敢是一种特殊的美德。

982. 在危险中坚定不移比采取攻势更重要。

983. 在勇敢的表现中，应该考虑到两个特点：有预谋的慎重和守纪律的习惯，正是后者最多地表现在紧急情况中。

984. 勇敢包含忍耐性。

985. 庄严,在实质上与慷慨相一致,在形式上与勇敢相一致。

986. 怒气的突发抑制了对真理的自由判断。谦和的美德克制愤怒,使人能控制自我。

987. 野蛮以人的痛苦为乐,这种快乐不是人性之乐,而是兽性之乐,残暴是很不相同的:它在伤害性的惩罚中超过了适当的限度,正像恶意不同于兽性,残暴不同于野蛮。

### 三、节制

988. 公正和勇敢比克制更直接关系到公众利益,因为公正支配的是与别人的事务,而勇敢为了公众的利益驱除将要经受的危险。克制仅仅减缓了个人的私欲和快乐,因而其他的美德更伟大,而审慎和神明的美德甚至更有效力。

989. 约伯声言自己免除了猥亵的罪恶,这种罪恶牵涉很多其他人,从此开始他自己无罪的表白。

990. 克制并不革除所有使道德败坏的欲望,但是一个有所节制的人并不像无节制的人那样容忍它们。

991. 当理智卑躬屈从于肉欲时,便失去了正常的功用。

992. 包含在人类品性中的典型的动物本性是感官欲望,称为肉欲。即使它天生要服从理性,出于享受,这也是合理的。只是因为理性的限制,它呈现出充分的随意性。

993. 就其毒刺而非其本性来说,它可以比拟为蛇。

994. 人类意志与神的意志的受控的一致性应该根据慎重的意志来解释。

995. 如果一个人根据合理的愿望期求一种事物,而出于感官愿望渴求另一种事物,两种情况不会有抵触,除非后者占了上

风。

996. 克制的特定目标是感觉中的健康的乐趣。其特殊的形式来自理性,它决定了克制的程度;但是,质料来自愿望本身。

997. 与自然状态相反的东西是邪恶的。大自然在人极端必需的活动中给人以乐趣,而自然状态要求人们应该享有个人和种族的幸福所要求的東西。如果有人为避免快乐甚至忽略了什么是自然必需性,他就犯有错误,似乎他抵制了本性的意向,这属于残酷无情的罪恶。

998. 如果避开所有快乐,人们就不能过上合理的生活。因为能使别人快乐而痛恨快乐的人是粗鲁无礼的。

999. 正大光明的东西是令人愉快的,但是人们认为令人愉快的并不总是正大光明的,因为它可能诉诸感官而不是理性。

1000. 纵欲是过度的情欲,因三点理由而称为是幼稚的。第一,纵欲是与孩子期望相类似的东西,即粗俗的事物。我们的行为受理性支配时就是美的,正如西塞罗所说,美是与人类的优点相和谐的东西,据此才使人区别于其他生物。孩子并不关心节制的忠告;正如亚里士多德所说:性欲也服从自制。

第二,两者在结局上一致。孩子如任其行动、不加管束就会被宠坏:“马不驯养就会变成顽固倔强的,孩子不加管束就变成刚愎任性的。”性欲由于得到满足而变得越来越强烈。奥古斯丁说过:色欲得以满足,就成为习惯,对习惯不加阻抗,就变成必然性。

第三,两者需要同样的补救方法,即力量的使用。为了使孩子改正错误,应该用笞鞭打他,从地狱中拯救他的灵魂。“当欲望得到制止后,它们可以以适当的方式来驯服”。

1001. 装饰品应该与一个人的景况和意图相适应。如果一位女士根据国家的习惯,根据其等级地位和高雅的举止相应地装



扮自己,那么她的行为就是适度的,这种美德决定了她进出坐卧的方式,也确实决定了所有举止行为的方式。这也包含她为取悦已有或将有的丈夫的行为,并把她同其他女人区分开。否则就是财富的炫耀,如果迎合性欲,还染有不洁。

**1002.** 了解和欣赏自己的价值是无可厚非的。极度自傲直接与宽宏大量相冲突。

**1003.** 玩笑和游戏是没有教益的语词或手势,只是用来带给活跃的乐趣。我们应该享受它们。它们受诙谐的欢乐的美德支配,亚里士多德喜欢这一点,我们称之为娱乐。一个机智的人敏于巧妙的应对,并能对言语行为作出轻微的调剂。

**1004.** 累及别人,表现不出快乐,并且自己不快活也不容许别人快活,这是反理性的。那些没有娱乐感、从不谈可笑的事情、并且好与做事的人争吵,这些人是可恶的,被视为是脾气坏、粗鲁。

## 提要

公正意味着在不同事物间的均衡。美德的中庸性由外在尺度决定的数量来判断,并不像其他美德那样基本上根据参与者的意向来判断。在其最狭意义上,公正是在相同者之间,给予应得的东西。但是很多情况下要求公平,而不同时具备这两个条件。对公共礼仪的要求,如果不太严格生硬地定义,同对亚里士多德的权利要求一样是绝对必要的。例如,在对上帝或对国家的礼仪中,没有平均的问题。在慷慨、真诚、正直中没有契约。因而,出现各种各样的美德,宗教是首要的,这些美德称为公正的潜在部分。

## 第十八章

# 公 正

1005. 道德家应该比对公正问题更深切地关心友爱问题。

1006. 没有仁慈的公正是残酷,没有公正的仁慈是徒劳。

### 一、客观标准

1007. 公正在关于他人的事情方面,指导我们的涉他行为。友善在快乐、礼貌、大度所要求的事情方面指导我们的行为。

1008. 尽管其他美德能完善人的个人状况,而公正是作为给予他人的应得之物显示出来的。他们的行为中什么是正确的,这是根据行为者来衡量的;但是在公正中什么是正确的,则放弃这种看法,根据属于他人的东西来衡量。公正诚实地履行这种职责,例如对工作的公平的待遇。一种行为通过这种基本的检验就可以认为它是公正的,而与完成它的形式无关,这种参照是对其他美德的检验。权利是公正的特殊对象。

1009. 一种权利可能是他人的应得之物,在两种意义上:一种来自事物的本质,这被称为天赋权利;另一种来自私人的或公众的协议,这被称为实在权利。

1010. 根据公众协议,人类意志可以在与天赋正义不相抵触的事务中确认一种权利。为此,亚里士多德评论道:在他们的原

则中,法律权利可以这样,也可以那样,但是一旦确定就不同了。人类意志不能把与天赋权利相对立的东西看作是公正的。“愿那些制定极不公正的法律的人受到惩罚。”

1011. 公正确切的目的是对外部事物的管理,而不在于它的制作,因为这是技艺问题。

1012. 有两个主要的原因导致人类缺少公正——顺从权贵、顺从暴民。

## 二、所有权

1013. 人类对外部事物的所有权是天赋的吗?本篇中讨论这个问题。

似乎人类对外部事物的所有权不是天赋的,因为没有人会擅取属于上帝的事物。既然对万物的统治权是属于上帝的,“全球是基督的”,所以说,人类对外部事物的所有权不是天赋的。

第二种异议:对寓言中的富人的话语所作的解释中,“我推倒我的谷仓,建得再大一些,把我的果品、谷物全放到里面”,巴慈尔说道。告诉我,哪些是你的?你是从哪里得来的,又带进你的生活里面?既然一个人本来就有的东西可以称为他自己的,所以,人类并不是天赋地占有外部事物。

第三种异议:根据阿布罗斯的说法,统治权就是权力的称号。但是人对外部事物没有权力,因为不能引起它们的本质的变化;所以,对外部事物的所有权不是天赋于人的。

但是,相反地,有下列说法:“你拥有地上的所有东西。”

我自己的解释是从在外部事物间就其本性与其利用这两者进行区分开始的。事物的本性,属于上帝的意志,所有事物都要遵从上帝的许可,它并不属于人类的权力。但至于它的用法,人

类对外部事物有天赋的主权,因为根据他的理性和意志,他可以为人利益而使用它们。它们是为人的利益而制造出来的。我们可以从亚里士多德“不完善总是趋于更完善”的原则的推论中得出这个结论。况且,这种天赋主权的基本条件是人的理智,这里能见到上帝的映像,正如在他的造物中显示出来的,“我们按照自己的影子和肖像来制造人类,让他统治海中的鱼类”。

对第一种异议的答覆:上帝对所有事物都拥有至高无上的权力,指定某些东西作为人的食物;基于这个原因,就利用它们的权力来说,人类对它们有天赋的主权。

对第二种异议的答覆:那个富人应受谴责,因为他根据来源而把外部事物看作属于自己的,似乎他不是从另一个来源,即从上帝那里得到的。

第三种意见从外部事物的本性中进行讨论;这些事物本性的主权公认地只属于上帝。

1014. 一个人把一个东西据为己有是否是合法的?本篇讨论这个问题。

似乎私有财产不是合法的。因为无论什么,与自然法则相对立的就是不合法的。既然根据自然法则,所有事物归公众所有,而财产所有权与这个利益集团相反,所以,对任何人来说,把外部事物归于自己都是不合法的。

第二,已经引述的那个富人的话,巴兹尔解释如下:那个富人认为,他们得到的公共财物就是他们自己的财产,这正像那些早一步进入剧场的人排斥他人而把公共使用的东西据为己有。因为,妨碍别人对公共财物的占有是不合法的,所以把属于集体的东西据为己有也是不合法的。

第三,阿布罗斯说,《教令集》中引述他的话:让任何人都不能把公共的东西称为自己的,从上下文中看出他讲的是外部事

物。所以，一个人把外部事物据为己有看来是非法的。

但是相反，奥古斯丁写道：耶稣的使徒或那些极端傲慢地自称使徒的人，比如天主教堂中那些修道士和神父之类的人，他们不允许有婚姻或有私有财产的人进入教会，这些使徒成为异教徒的原因是由于他们对那些拥有这些东西的人们不给予超度的希望而同教会自行分离。所以，坚持认为人们拥有财产是非法的，这是错误的。

在解释中，我认为，人类在外部事物的利用中有两个因素进入了人类权限：管理和享用。第一点是料理和经营它们的权力，在这点上一个人拥有财产是合法的。这的确对人类生活是必需的，有三点理由：一、因为每个人对他个人负责的东西比多人或所有人公共的东西更细心地照料；在后一种情况下，每个人都会逃避有关集体的工作而留给他人去做，当有很多仆人的时候就可以看到这种情况。二、因为人类事务在每个人自己负责料理某种特定事情的情况下做得更有条理；相反，如果所有人笼统地料理所有事情就会出现混乱。三、因为每个人满足于他自己的东西的时候，就会出现一个更为和平的状态。由此，我们注意到，在那些共同占有而没有财物分配的人们中间争执的出现更加频繁。

在人类权限中的第二个因素是关于实体事物的享用。在这点上，人们应该按他人的需要在易于传输给他人的范围内占有它们，不是作为己有，而是作为公共所有。因而，圣·保罗说：“命令世上的富人乐于献出，转移给别人。”

在对第一种异议的答覆中，应该提到：利益集团本于自然法则，并不是在下列意义上：自然法则强令一切财产都应公有，而没有东西属于自己；而是在这个意义上：财物的分配不是根据自然法则而是根据人们的协议，而这属于实在法。所以说，私人所有权不反对自然法则，而是人类理性所构想出的对自然法则的

补充。

对第二种异议的答覆：一个人如果较早地去了剧院是为了给别人让路，那么他就不会作出不公平的行为；不公平的是妨碍了别人对行动的享乐。同样地，富人如果起初屯积公有的东西而分给别人一份，他的行为不是不合法的。但是如果不加选择地排斥别人的利益，他就犯了罪。由此巴兹尔说：当别人行乞的时候，你怎么可能富于财物呢？除非是这样：你得到好管家的功绩并且获得了忍耐的褒奖。

对第三种异议的答覆：阿布罗斯指的是关于享用方面的主权，此后他补充道：浪费太多等于抢劫。

1015. 物归原主的目的不是剥夺过多者，而是给予过少者。

1016. 高利贷作为一种严重的犯罪，不是因为它被禁止，倒不如说它反对自然公正才被禁止。考虑一下它的含义。这个词源于 USUS，高利贷对贷款开出价格，出卖所借出的钱的用途。

考虑一下，不同的事物有不同的用途。在某些情况下，它们的使用包含了实物的耗费；对葡萄酒的正确利用是喝掉它，面包是被吃掉，两种情况下，实物都被消耗掉了。类似地，钱的正确利用是花掉以换取其他东西；正如亚里士多德所说，铸造钱币是用来交换的。但是有些东西，它们的使用并不包含实物的耗费。房子的用途是作为住处，住所的特点并不要求房子被拆除，这个建筑物是否得到修缮或者因居住残破失修，这是无关紧要的。衣服和马也是这样。因为这类事物不必在使用中消耗掉，事物本身和它的用途可以分离开来运送或出卖。人们可以卖掉房子而仍然是住户，或者他可以租出房子但还是房主。

但是在使用即是消耗的事物中，无论何时这种使用都是允许的，事物本身也是如此，反之亦然。所以，当某人把钱租出，根据这种理解，他会收回他的钱，另外要求有使用费，很明显，他是

分别地出卖钱的实体和它的用途。因而，他出卖的是不存在的东西，或者说两次出卖同一种东西。这明显地与天赋公正的概念相反。所以，高利贷是一种严重的犯罪。同样地，对那些其使用即消耗的其他东西也成立，诸如葡萄酒和面粉。

### 三、战争与和平

1017. 正义的战争有三个条件。第一，最高统治者的权威，有他的命令战争才能进行。因为宣布战争或召集国民不是个别私人的事情。第二个条件是，战争的开始应该是因为部分敌人的某种犯罪行为。为此奥古斯丁注意到：习惯上正义的战争被描述为报仇雪恨，如一个民族或国家对出她的人民做出的伤害拒绝做出赔偿或拒绝归还不公正地获取的东西而必须受到惩罚。第三个条件是公正合法的意图，趋利而避害。可能发生这样的情况：一个合法的政府出于正义的理由而宣布的战争因为邪恶的意图而沦为不合法的，所以奥古斯丁说，强加伤害的激怒，以牙还牙的残忍渴望，掠夺性的残酷精神，制造骚乱的激奋，权力欲等等，所有这些在战争中都遭到正义的谴责。

1018. 如果一个人因为害怕受到惩罚被迫地而不是自愿地与他人和睦相处，那么他的状况不是和平的状况。

1019. 在和平状态下，人们对自己专心致志，对他人也一心一意。

1020. 和平与自我冲突相对立，也与别人的冲突相对立。

1021. 间接地说，和平是正义的产物，正义排除了和平的障碍，但直接说来和平是友爱的产物。

1022. 和平不是美德，而是美德的成果。



## 四、宗教信仰

1023. 宗教信仰既不是神学上的美德,也不是理智上的美德。它是一种伦理美德,是公正的一部分,表现为行为的分寸,不是通过感情来验证,而是通过我们对上帝的行为的公正性来验证。这里没有纯粹的平等,因为我们不可能把属于上帝的东西都献给他,但是有相对的平等,与人类权力和神明的赞许相一致。关于宗教信仰,可能有些过分的言行,不是由于“多少”的情况,而是由于其他情况,例如,崇拜不适当的对象,或者在不适当的时间,或者由于其他不合适的情况。

1024. 宗教信仰有两类行为:有些是正当的和直接的,由此人们做出只针对上帝的事情,就是崇拜上帝,作出牺牲。另一种行为来自宗教要求的其他美德,指的是对上帝的敬畏之情,如探望苦难中的孩子、寡妇,这是出自慈爱的活动,使自己在世上保持清白,这是从节制出发的,但可能是宗教信念决定的。

1025. 服务于上帝是一回事,在承担的职责中作出贡献是另一回事;前者对所有美德是共同的,后者是宗教信念特有的。

1026. 这里说的祈祷是一种理智行为,而不是意志行为。

1027. 面对上帝、对我们的欲望作解释。

1028. 我们与上帝对话,不是由于他是灵魂的探究者就向他表明我们的思想,而是在我们和他人中引出敬畏之情。

1029. 在祈祷问题上,有三个古老的错误。有些人认为,人类事务是不受神的保佑所控制的,因而崇拜上帝,向上帝祈祷是愚蠢的。还有的人认为,一切事物的发生都是必然的,或者是来自神佑的不变性,或者来自宇宙决定论,或者来自相互作用的动力系统,他们也否定祈祷的有用性。第三种人的观点是:人类事

务的确由神佑所控制而不是必然性的结果。虽然如此，神佑的安排是可变的，可以受祈祷的影响等等。所有这些公设我们都已证明是假的。在力主祈祷的重要性的时候，我们既不促进人类事件的必然进程，又不认为神的计划的安排是可以改变的。

如果我们认为，神的保佑不仅决定了出现什么结果，而且决定了以什么方式、什么原因出现，问题会变得更明显。人类行为应该限制在可控因素中。人们必须行动，不是为了改变神的安排，而是为了根据已定的秩序实现它们。祈祷也是这样，我们祈祷不是为了改变神的安排，而是为了通过祈祷，要求上帝已安排好的东西成为真实的。

**1030.** 宗教狂——对宗教极端过度的遵奉。

**1031.** 每一种美德，都在于极端间的折中，两类罪恶相应于每一种极端：一种是过而无节制，另一种是缺而不足。过度不只是根据数量来说的，也根据其他情况；至于有的美德诸如壮丽宏伟或宽宏大量，相对立的罪恶就是过度的，不是因为它们达到更大的事物实际上却降格到更小的东西，而是因为由于不注意人和条件而相去太远。所以，迷信是由于过度而与宗教相反的罪恶，它不是比真正的宗教显得更具有崇拜性质，而是因为把崇拜奉献给了错误的对象，或在错误的时间，或以错误的方式。

**1032.** 当崇拜中有不适合于上帝的荣耀的东西时，当崇拜既无助于人趋向上帝，也不能约束过度的愿望时，或者当崇拜与已成之规或公共习惯相反时，它必须作为徒劳和迷信而被摒除。

**1033.** 肯定或否定宗教教义的无关论点，是很有害的，似乎真正的宗教信仰是受制于它们的。

**1034.** 伪善者很少是完善的，但他们的缺点是通过言语或行为被发现的。他们可能以其谨慎的行为作为掩护，但是当他们遇到挫折和得到他们愿望的东西时，他们的真面目就会暴露出来。

## 提要

思想是首要的评判者,因而第一个重点就是关于法律的合理性,它不是享用权力、利用机会的意愿的授权,而是将人类行为导向幸福的理智框架。没有任何戒律具有约束力的威力,除非在这种程度上,反映了上帝的思想中的外部观念。法律是为了公共利益,当公共利益被看成一个共同体时,我们就遇到另一个重点,在法律的制定中组织系统的必要性。这些有关团体的大致的取向,不如神的自然的戒律更庄重、彻底,这些戒律与法律科学的推演联系较少,而与政治艺术的发明联系较多,这些取向是针对在大多数情况下发生的事情而设计的。结果是,在其狭义上,合法性要求其他美德的补充,特别是靠衡平法的特殊美德来使之有活力。《神学大全》中较长的篇幅是用于摩西立法,它是研究爱的法则《四福音书》的导引,针对旧法律所确认的主旨,它引进了所有新颖的、较自由的东西。

## 第十九章

# 法律

1035. 确切地说,法律不是正确性,而是正确性的标准。

1036. 由于人类法律的首要目的是在人们中间产生友爱,所以神的法律主要是想确立人与上帝的友爱。

### 一、法律概念

1037. 法律的定义——由对团体负责的公众人物为公共利益而制定并颁布出来的理性法则——可以从下面四段来理解。

1038. 首先,法律是明文规定的规范或法规,以此来引导我们的行为或制止我们的行为。人类行为的法规和规范是理性,是人类行为的第一原则,其功能是从手段达到目的。在每一个阶层中,第一原则是所有其他原则的规则、规范。因而,法律是属于理性的东西。由于目的是受意志力驱使的,理性作出有关手段的指令,所以理性本身从意志中得到推动力,尽管如此,想博取某种东西的意志力要得到法律的支持必须有理性的制约;这种合理性必须对以下这种说法作出某种解释:君主的意志具有法律的效力;否则,与其说是有法律,不如说是不遵守法律。

1039. 第二,由于理性是人类行为的第一原则,所以,在理性

内部一种权益也对其他权益起到原则性作用,而且法律必定局限于这种总的主要的权益。实践理性的第一原则是我们的最终目的,或幸福;法律主要是关注达到此种目的的计划。既然每一部分是为了整体,正如不完善是为了完善一样,一个个体是完善的集体的一部分,法律主要与公共幸福计划相吻合。所以,亚里士多德谈到过那些产生幸福并维护幸福及有关政治集团的细节的法律为公正的,这时他提到了幸福,也提到了政治集团。国家是完整的共同体,所有法律是为公共利益而定的,一条规范只有当它服务于集体利益时才具有法律效力。

1040. 为公共利益管理事务专属于全体人民或其代理人,所以,制定法律的权力也属于整个人民或公共权威,他们是共同体的代理人。

1041. 要确立一种职责,法律必须应用于那些需要受到制约的人们,这意味着法律必须通过颁布使他们获得了解。

1042. 没有人必定遵守一条戒律,除非合理地告知他这条戒律。

1043. 神的保佑广及所有事物。但是一条特殊的规范只应用于智力生物涉足的地方。因为他们在本性的完善和目的的品格上,优于所有其他生物;他们能控制自己的行动,并且行动自由,而其他生物更多地是接受行动而不是主动行动。他们通过自己的特殊行动,即了解上帝,热爱上帝达到自己的天命。相反,其他动物只表现出些微的相似性。既然在所承担的工作中,要依据预定的目的和必然遇到的情况改变工作程序,正如技艺方法根据提出的目的和使用的质料而变化。因而,神保佑下的理性动物有一种次序,而对非理性动物又有另一种次序。

首先,理性动物为他们自己的利益而接受统治,相反,其他动物是为了人类的缘故而受统治。人是主角,不仅仅是工具。部

分是为了整体,而不是整体为了部分,这是真的。但是,理性动物对整体有一种密切关系,因为在某种意义上,每一个都是整体。他们不是对别人有用才制造出来的。

神的保佑指导理性动物,是为了个人的利益和成长,而不只是为了种族的利益。很多盛行的行为不能由本性上的一般的强烈愿望来解释,这一点可由下列事实来证明:人的脾性尽管总体上不一样,但在不同的个体中也是多种多样的。行为有个人的价值,不只是来自人类本性,也相对于人类本性。

为了褒奖人的自然倾向,给予个人的行为一项指令,我们称之为法律。法律是行为的根据和规则,因而局限于那些知道做事的根据的人。

把神的法律给予人的目的是使人亲近上帝。忠于他人的意志来自爱或来自怕。但是在这些动机之间有很大的区别。在怕的情况下,第一件需要考虑的事情不是被爱的对象本身而是别的东西,即若非现存的就是即将发生的罪恶。在爱的情况下,这种一致性是为了被爱者的利益而获得的。为自己的利益比为了外部原因更为主要。因此,爱是我们与上帝间最强烈的联合,这首先是神的法律所向往的。

立法者的真正目的是人们可能爱上帝。

## 二、永恒的和自然的法则

1044. 存在于上帝中作为宇宙的原则并以对事物的统治作为依靠的观念具有法律的效力。因为在神的理性中没有即时构想出来的东西,计划是“从永恒性建立的,在地球造出之前已经很久了”,所以,称为永恒的法则。

1045. 有些人认为,所有公正是武断的,并且不是关于事物

的本质的,相应地作出的判断也是不公正的。

1046. 所有低劣的政府的计划都应该根据永恒性法律来仿制,因为它是原型。所以奥古斯丁说:在世俗的法律中没有什么公正合法的东西能除去从永恒法律得出的东西。

1047. 由于法律是一种规则约束,在人身上发生作用有两种方式:或者是作用在统治者和约束者身上,或者是作用在被统治者和被约束者身上。受神保佑的限制的一切事物都由永恒法律来统治、约束,因而,显而易见,它们以某种方式共享永恒法律,因为在其影响下,他们对特定的行动、目的有自己的倾向性。在其他的事物中,理性动物由于接受这个计划,为他们自己也为别人,所以最优先地受到神的保佑。因而,他们共有永恒的理性并负责地追求他们适宜的事情和目的。永恒法律传到理性动物就是自然法律。根据理性的自然之光,我们才辨明什么是正确的,什么是错误的,这不是别的,而是神给我们留下的映像。

1048. 天赋权利首先包含在永恒法律中,其次包含在人类理性天赋的审判功能中。

1049. 自然法律的律条之于实践理性,正如科学的第一原则之于理论理性。

1050. 天赋权力是与人的本性相通、相称的,这可能以两种方式发生:第一,无需故意地调整。正如男性是为了家族的繁衍而迎合女性,父母是为了孩子的舒适而从根本上适应孩子一样。第二,根据对结果的判断。以所有权为例,从抽象意义上说,没有什么理由可以使得一块地属于这个人而不属于那个人,但是,如果你考虑一下它的发展和和平利用,那么一笔财产就刚好是分给这个人而不是他人。要精确地了解一个事物而又抛开其内含这不是人特有的,在某种程度上,这种情况在动物中也一样存在。从这种意义上说,一种天赋权利是我们和其他动物共有的。

但是,对于正常理性的人类的行为标准,必须考虑到更多的因素。为了弄清事物实际上如何得以发生而对局势作出评估,是适合于人类理性的,天赋权利可以从结果的判断中来认定。从中引出的法律不要求特殊的立法,因为它们是基于合理性而确立起来的。

### 三、成文法

**1051.** 法律是受实践理性支配的,它的程序类似于理论的程序,都是从原则到结论。在理论理性中,不同科学的结论是根据第一原则的,这些结论不是简单自然地不证自明的,而是可以通过努力来发现的。类似地,实践理性顺次得出自然法律的具体戒律,自然法律类似于不证自明的原则。这些具体结论称为人类法律,只要它们满足法律所必须的四个条件。

**1052.** 所有法律在它们共有正确的理性的意义上,都源自永恒法律。

**1053.** 请注意:一条规则从自然法律中得出,有两种方式:或者作为一个结论,或者作为一种特殊的应用。第一种情况下,程序上类似于实证科学的情况;在第二种情况下,类似于技艺的情况,把共同的形式给予特定的情况就是这样。例如,工匠建一座特定样式的房子。所以,有些戒律是作为结论从自然法律中引出的。这样,“你不能杀人”来自“你不能伤害人”。但是其他情况作为确定的具体体现与自然法律相联系,因为尽管自然法律主张罪犯应该受到惩罚,但并不能决定惩罚的特点。

这两种程序在人类法律中都起作用。作为结论而断定的法律从自然法律中也从颁令中得到它们的权力。但是作为应用结果而发布的法令是从人类立法中得出其权力。



1054. 成文法典包含有天赋权利而不能制定天赋权利,这种权力来自自然,而不是来自立法。成文法包含并制定了文字规定,赋予它权威的力量。

1055. 在神的法律中如同在人类法律中一样,有些东西是因为它们好而要求的,或者因为它们坏而要避免的。还有的因为是要要求的才是好的,或因为禁止而是坏的。

1056. 作为错误和作为一种罪恶的人类行为,无论在什么情况下都是不正确的。邪恶的行为,是否定性律条所禁止的,永远不会有人赞同。相反,美德行为,是肯定性律条所要求的,很多因素汇集起来,使之正确,所以,对归入肯定性律条下的东西没有必要在任何情况下都固执地依从,除非在适当的人物、时间、地点和情势条件下要求遵从它。

1057. 人类法律强加于那些大部分在美德方面不完善的人。所以,它不可能避免所有罪恶,有美德的人能使自己避免这些罪恶,但是,也只是那些大多数人能够避免更严重的罪恶,主要是那些伤害别人的罪恶。社会的安定依赖于对这些罪恶的防范。

1058. 人类法律不能避免所有一切与美德相反的事情;它能避免与集体生活相反的行为就足够了;它能容忍其余部分,似乎它们是合法的,实际上不是因为获得许可,而是因为没有被受到惩罚。

1059. 人类法律不掌管每一种美德的每一种行为,只掌管那些为了公共利益能够做出指示的行为。

1060. 人类法律的直接目的是人自身的效用。

1061. 在这种生活中没有为惩罚而惩罚的事,最后审判的时间还未到来。人类惩罚的作用是医疗性的,以便有助于公共安全,或挽救犯罪者。

1062. 除非因为严重的犯罪行为,没有人会被逐出教会。通

常整个团体不会去做一种行为,而是由特定的人为他们去行动。所以,属于一个团体的人有可能被逐出教会,而团体本身则不会。即使整个集团施行一种行为,例如几个人拉一条船,没有人能单独拉动它,即使在这种情况下,也不可能一个整体如此一致犯错误,而可能有某种不同意见。上帝是整个世界的评判者,“与邪恶的人谋杀正直的人”,这不是上帝的做法,所以,教会应该相应地效法上帝的判断,应该非常谨慎地制定法规,使得整个集体不被逐出教会,以免清除莠草时带出麦子。

1063. 实践理性涉及在异常和偶然情形下的行为。它不像理论理性那样,不断定必然真理。因而,人类法律不可能有科学上实证的论断那样正确无误的性质。不是每一个规则都需要拥有最终的确然性和必然性,只要在等级上可以应用就足够了。

1064. 亚里士多德认为,同样的正确性不应在每一个主题中寻找。在偶然性事情中,确然性能满足在大多数情况下为真的情况,尽管有时候缺乏这一点。

1065. 人类权威只能在可下判断之处立法,它不能判断掩藏起来的内心感情,而只能判断可以证明的外部行为。虽然如此,善良的生活要求这两方面的正确性。所以,人类法律,不足以鼓动或抑制我们的内部行为,需要神的法律来补充,它能做到这一点。

1066. 人类法律与公共利益相称,公共利益建立在很多人物、事务和机会基础上。法律必须重视这一切。况且,集体的幸福就是由这种多向性的活动来获得的,不是短时间内的,而是通过市民的连续、延伸几个世纪。所以人类法律作出一般性规则,而不是特殊的条例。

## 四、平衡法

1067. 智慧不同于单纯的科学在于它从更高的角度观察事物。在实际事务中同样如此。有时必须认为,一个论断不是遵循了普通的程序规则,那么这种情况必须用超出常规的审慎来评估。因而,需要一种更高级的判断力美德,这种审慎称为“精灵”,或者称为洞察事物的能力。

1068. 法律是针对处理异常的、偶然的、有无限多样性的事情的人类行为而制定的。要制定一项规则来适应各种情况是不可能的。立法者必须注意到在大多数情况下发生的事情,据此制定法律。在某些情况下,对这些法规的遵守会打破公正的平衡,与法律所谋求的公共利益相左。例如,法律要求寄存的东西必须归还,尽管大多数情况下是正确的,但有时会成为有害的,把武器归还给盛怒之下的暴徒时,就是这样。按法律所标榜的那样遵守法律会成为错误的,抛开它而遵从公正的要求和公众的利益才是对的。“epicikeia”的特殊美德就指这样的问题,我们称为“平衡”。

1069. 人类思想可以对没有例外的情况断然地宣布一条普通真理,但是在偶然性情况下是不可能的。在这点上有一个惯常的标准,但在有些情况下它不是实证的。法律无能为力的人类行为就属于这一类。由于不可能包括所有特殊情况,法律制定者必须处理一般性问题,而且由于一般规则不能与每一种情况相符,他们采用在绝大多数情况下发生的情况,密切注意他们的指令性意志在某些情况下的无效。一位动物学家说人的手有四个手指,一个拇指,并且他还意识到一个畸形人的手指头呈现出少的或多的情况。

1070. 当使徒们在安息日突然关注起食物时,他们由于必然挨饿才打破了戒律,所以受到了谅解。大卫拿到一片面包,他吃就是非法的,但他也未违背法律。

1071. 平衡法所不遵守的是法律的条文,而不是素朴的公正。平衡法不应该与公正的严厉相对照,严格的公正拘泥于法律所要求的条文,在其他方面倒不是这样,因为这种僵硬性是邪恶的。

1072. 法律条文在某些特定的情况下不被遵守,这种论断不是对法律的批评,而是对已发生的特殊事情的评鉴。

1073. 在可疑性问题上,有法律解释的余地。但是,在这点上,违背法律条文而不诉诸国家最高权威的决定是不合法的。然而,有些问题,要求不间断的作为,而不是解释。

1074. 平衡是公正的一种。普遍本质可以陈述它的特定种类中的任何一个,尽管范围狭窄了。但是有两种关键的断定方式。一种普遍本质可以断言不同种类的同一种意义,例如“动物”之于“马”和“牛”。或者可以根据主要的和次要的不同点陈述不同的事实,例如,“存在”、“物质”、“事件”。

平衡是可靠的公正,比法律意义上的正义具有更主要的公正的意义,法律精神应该由平衡来指导,它能提供人类行为的更高级的规则。

## 提要

在民法学家们的影响下,国家的统治权脱离了人民而成为世袭的,同时,宗教法规学者和“奥古斯丁学派”的神学家们正想改变所有忠诚,转换成基督教会的权威。现世主义者和教权主义者掩藏在托马斯所采取的立场之下;尽管他几乎从未谈起关于“僧侣政治”与“执法权”的关系,从未把基督教会和国家看成分离开来的相对立的组织。在精神力量和欲望力量的冲突中,破裂的阴影从更基本的争论中透露出来,就是个体的无节制与社会集团出于需要对个人的约束。一方面,他从传统教义中分离出来;政治上的从属关系,是由人们的邪恶强加于人们头上的框架,同时,还有亚里士多德的自然主义,他重新找到了忠诚于现代城邦的政治趋向。另一方面,他强调人的群体性及其人作为人与上帝的关系。关于“公共利益与私人利益相对立”的主张的问题,把政治共同体看为集合起来的群体,要求在必要的时候,部分成员作出牺牲。关于社团概念,依照伙伴关系的样子,政治社团包含在更灵活的、更个别的友情统一体的名词之中,根据的是知识的拥有而不是物质的占用。

## 第二十章

# 团体与社会

1075. 孤独和贫穷一样,是完善性的工具,不是它的本质。事先没有经过适当的训练,就开始过独居的生活,是很冒险的。

1076. 爱的效果应该显示出来,也应该感觉到。

1077. 如果抛开天使们和神灵的灵魂,如果在神妙的自然中没有大量的人存在,上帝是单独的、孤独的。与不同本质的事物寓居一处,也不是对放逐的补救。在花园中不抵抗植物和禽兽,人在那里就是单独的。

### 一、政治学

1078. 亚里士多德教导我们,技艺模仿自然,根据如下:正如起源是相互关联的一样,相应地,它们的活动和结果也相互关联。既然技艺作品的起源是人类精神,神的精神的影像和外溢是自然事物的起源。所以,技艺过程应该模仿自然过程,技艺作品模仿自然作品。学习中的学生应该注意导师是怎样动手做事的,轮到他的时候,他才能以同样的技能工作。所以,当人类精神开始制作某物时,应该由神的精神作先导,应该学习自然过程,使得与它们相一致。因而,亚里士多德评论道:如果技艺可以制作自然事物,它必须像自然一样行动;反之,如果自然想造出人工的事物,它必须像技艺一样行动。

但是,自然并不能制成技艺作品,只是为之准备素材,略微为技艺家的模仿提供模型。就技艺而论,尽管能够评鉴自然作品,但不能创造自然作品。对于自然事物,精神是专注于沉思的,对于人为事物,它是富于创造力的。科学是前者的理论化,是后者的实践化、操作化,但并不违背自然的要求。

既然自然进程是从简单事物发展到复杂事物,以至于高度发展的有机物是各种元素的完善、融合。任何整体与部分的比较的确就是这样。类似地,在简单成分的积聚中,实践理性从基础开始,达到圆满的现实。人类理性不仅随意使用生活的方法,而且还支配着理性控制下的生活应该怎样度过。因而,科学的遗传学方法的应用类似于当理性用木料造船时或用石头建房时的应用,也类似于由很多人组成一个单独的团体时的情况。

在集体组织中有不同的等级和布局,但是最终的、最完美的是政治团体,它提供教化的生活所需要的一切。正如人比他们使用的手段更重要,政治团体也是这样,优于人类理性所能了解和构成的任何组织。

亚里士多德的政治思想中有四个显著的特点:政治学的必然性、技艺性、身份、方法。

第一,它的必然性。圆满的人类智慧,换言之,即哲学,应该试图对理性所能接触的任何事情都作出科学的陈述。由于称为城市或国家的集团是理性判断的主题,因而,哲学的完整性要求对政治学说和公民之权利义务作出科学的解释。

第二,政治学的技艺性。实践科学与理论科学的不同在于实践科学意味着运作。政治科学应该划归于实践科学,因为政治团体是理性形成和探讨的组织。理性的实践后果可以通过两个渠道来验证:通过形成外在物质的生产性行为,这主要是机械工艺的事情,诸如金属铸造和轮船制造;或者通过固有的行为,诸如

建议或选择,这是道德范围。政治学归属于道德学,因为它与人们中间的有序关系相吻合,与处事的道德原则相吻合,而不与生产的技巧相吻合。

第三,我们可以通过与其他实践学科相比较,来评述它的身份和地位。政治团体是理性的最高建筑;所有其他组织是从属的。机械技艺从事附属于人类生活的实用性。主题越高级高贵,它的兴趣越压倒一切。所以政治学一定需要总的支配性的实践兴趣,因为它充满了在现实世界中的最终的完善的价值。所以,亚里士多德注意到:政治使人类本质的哲学臻于完满。

第四,政治学的方法和体系。任何理论科学都是通过研究整体的要素和原则得出关于整体行为的结论。政治学遵循同样的过程:它研究共同体中的原则和要素,以图解释整个共同体对起作用的各种影响的反应。此外,因为是实践科学,因而要表明每一个部分在整体中是怎样得以发展的。

1079. 政治理想会随着人们对人类命运的观念不同而发生变化。那些相信生命的目的是快乐或是权力、或是荣誉的人认为,国家最好这样组织:在这里,他们可以愉快地生活,或获得巨大的财富,或得到巨大的权力,或主宰很多人。有些人认为,趋于完善的美德是我们世俗生活的目的,他们想要这样一种组织:人们可以甜美和平地生活在一起,简言之,政治判断由人们希望、打算的、由生活在团体中才能达到的生活类别来决定。

1080. 永远记住:说政治学是至高无上的,不是绝对的,而是相对于其他解决人类事情、其目的是社会性的实践学科来说的。关于神学,它考虑的是整个宇宙的最终目的,是所有学科中最重要的。



## 二、自然共同体

1081. 人是社会动物,有很多自己不能满足的需要。在本质上,人生来就进入一个团体,依靠与他人相处,才有助于他美好地生活。根据有两条:

第一,关于必要性,没有这一点,生活就过不下去。人是家庭集团扶持的。他靠父母来生育、喂养、抚育。家庭中每个成员都要帮助其他人。

第二,关于便利性,没有这一点,生活就过得不好。人是由公民团体帮助的,既为了物质利益,因为国家提供一家人的财力所不及的公共服务;还为了道德利益,这样,公共当局可以制止对父母的警告不加注意的年轻罪犯。

请记住:家庭和公民团体是联合体,不是因为它们是单独的组织,而是因为它们是由有次序地组织的不同的物质组成的;相应地,对这样的整体的部分,有一种恰当的行为,但不是团体行为。一名战士也许享有不属军队生活和纪律的部分内容的权益。相反,作为一个整体的团体,呈现出不适合于任何成员的作用,例如,战斗中军队的战术行为,或轮船上的总舵。

因为有更紧密地联合在一起的其他整体。部分是连续的,是紧密结合在一起的,或者结合起来构成一种本质,简单地说,结果就是一种事物或一种物体。在这种情况下,没有整体的参与,部分是没有活力的。部分的活动和整体的活动互相渗透,因而它们应该由同一门科学来讨论。

在论及人工的整体的时候,科学的同一个部门并不把整体同部分一样对待。因此,伦理学分成三个部分:第一是个体的,认为一个人的行为是致力于自己的个人目的的;第二,称为理财

的,具有家庭的实用的目的;第三,称为政治的,负责国民团体的运作。

1082. 协调恰当的家庭和社会关系对每个单独的人的正当福祉是不可缺少的。然而,家政的和政治的审慎并不能满足个人审慎的需求。

1083. 要成为生活在群体中的、社会的、政治的动物,对人来说,比其他动物更自然。人的继承下来的需要表明了人的依赖性。大自然为其他动物提供了食物、住处、自卫的武器、牙齿和利爪,或者至少有飞翔的快捷。但人就不同了;取而代之的是禀赋的理性;他可借此设法达到这些目标。但是要注意他们全体是超过任何一个人的能力的;单独一个人不能迅速解决生活中的事务。因而,他应该寓于与很多人的联系中,这是依据于其本质而言的。

此外,其他动物对于有益或有害的东西有天生的敏感性;绵羊本能地意识到狼是一种威胁,类似地,其他动物利用药草和生命所需要的其他事物。但是人对这些事物的天然的了解仅限于一般原则,他必须费心地改造这些事物,以保障每一种情况下的需要。一个孤独的人自己不能发现所有事物,他必须加入一个团队,以便于相互帮助,并且不同的人从事不同的工作,一个人从事医疗,另一个人从事这种工作,另一个人从事那种工作。

通过下列事实,这就清楚了:使用语言是人所特有的,利用语言他可以向别人充分地表达他的思想。其他动物可以互相表达它们的共同情绪,狗通过吠叫,而其他动物则通过适当的信号。但是人更有交际力,甚至超过群居的动物,例如鹤、蚂蚁和蜜蜂。所罗门看到这一点,说:“两个人在一起比单独的更好,因为他们通过相互的伴从而获利。”

1084. 友爱越伟大,应该越长久。最伟大的友爱是在男人与

妻子之间的；他们不只通过肉体的交流而结合在一起，肉体的交流在动物中也存在，这也有助于产生某种亲密的友爱关系，还因为共同分担家庭的生活。有下列说法作为表示：“男人应该为妻子的缘故而离开父母。”

1085. 婚姻如果达到正当的完善性就称为真实的。任何事物的完善性都是两重的，主要的和次要的，前者在于事物的形式，使该事物成为种类确定的事物。第二点在于以某种方式达到目的的行为。婚姻的形式在于精神上的不可分离的联合，于是任何一方都坚定不移地保证忠实地服侍另一个人。结婚的目的是生儿育女。

1086. 杂交是与人类本性相反的。性关系应该是限于一个男人与一个特定的女人，与她不是短暂地，而是长时间地甚或是永久地保持关系。这就称为“婚姻生活”。

1087. 友爱要求一定的公平性。尽管一个孩子对父亲的权利排除了同时有多位丈夫的女人，同时它表明了自由的友爱关系中，一个男人不允许有多位妻子。否则，这种关系就是奴隶般的。这是由经验证明的，因为当习俗允许一夫多妻的时候，妻子就被当作女仆看待。

1088. 当我们谈到什么是正确、公正的时候，我们就假定了与别人的相称性。但是“他人”有两种含义。第一，意味着仅仅是别人的某人，他们完全不同；这种情况出现在两个独立的公民之间，尽管两者都在国家的共同统治下，这里正义具有无限制的意义。第二，意味着不完全是别人的某人，因为在某种意义上两个人相互交合；所以，在人的问题上，孩子属于他父亲，在某种意义上是他父亲的一部分，而一个奴隶属于主人，就是他的工具，而不是由主人所代表的本人。因为在这些不加限制的、没有公正性的情况下，就没有独立性，而只有一种特殊的公正，分别称为“父

权的”和“支配权的”。

尽管妻子与丈夫结合,并把她比作他身体的一部分;然而,她比孩子之于父母,或奴隶之于主人更有独立性。她被纳入了婚姻生活的伴侣关系中。在夫妻之间的公正观念比父母与孩子之间或主人和奴隶之间的更强烈。但涉及到的权利仍然属于家庭内的公平,而不是政治上的公平,因为两个人都卷入了家务中的共同生活。

1089. 亚里士多德区别出两重政治上的公正:自然的与法律的。这对应于由罗马法学家所作出的自然权利与公民权利之间的区别。但是,当“公民的”等义于“政治的”时,就出现了一种复杂情况。因为当时亚里士多德作为一个总标题讨论的东西分为什么是自然的、什么是习俗的,法学家把它们限制在一个部门,因为他们把民法看作是实在法的一部分。

最好注意到:哲学家和法学家的“政治的”、“公民的”的概念是很不相同的。前者趋向的是社会的习惯用法,无论是在精神中天生地建立的,还是通过立法制定的,都是出于政治或礼貌的考虑而把它当作公民事实上拥有的东西。后者追求的是它的法律权利,把它当作城邦为自己的统治而颁布的东西。

### 三、教育

1090. 一定不能把教师描绘成这样:把他的知识灌输给学生,似乎同一种知识的颗粒可以从一个人传递给另一个人。

1091. 在观念上同一种差别在相互联系的三点上是深刻的,即:从形式达到现实,美德的获得,知识的学习。

有人说,可感事物的形式完全来自外部,就是来自独立的物质或形式;他们称其为形式给予者或活跃的智慧,并补充一点:

所有次要因素仅仅为形式的获得提供质料。根据阿维森纳的说法,有美德的习惯不是属于我们自己的创造,尽管我们可以排除它们的障碍;同样地,科学知识是超人的智力产生的,智力的形式从这个普遍的智力注入我们的思想。

还有的人公开承认完全相反的学说;形式是先天的,而不是来自外部,尽管外部原因可以有助于释放它们。他们认为自然形式是潜伏于事物中的,只是一种有效的动因把它们释放出来。有美德的习惯也是这样;他们说,这些是天生的,善良行为的磨炼如同擦去金属上的锈斑一样。有些人还教导说,灵魂在其造物中,拥有每种事物的科学,这种教导足以提醒智能注意并且回忆起已经了解的东西。在他们的论断中,学习只是记忆,而不是别的。

但是,没有一种观念是根据充分的。第一观点由于把次要影响唯一地归结为第一动因,排除了最接近的动因。这种观点破坏了由原因的联系交织而成的宇宙结构。高尚的善行的第一动因使其他事物也成为动因。第二种观点同样是不适当的,因为一种消除障碍的动因只不过等于一个偶然原因。较低级的动因只是有助于揭示知识,如此而已。

因而,持中的亚里士多德式的方法是比较可取的。自然形式先存于物质之中,不是实际地,而是潜在地,正如第一种观点所主张的。它们由于外在的最接近的动因从质料变成现实,不只是由于第一动因,第二种观点也如此主张。同样道理,美德的习惯不是像获得的性格特点那样,而是像固有的习性那样先存的。这些是美德的开始,此后通过适当的行动予以完成。知识的获得也是这样;思想的初始概念类似于播种前的种子。它们直接借助于活跃的智力,通过从感觉对象抽象出来的意义达到了解,这些意义是简单概念,诸如存在、联系等等,或者是判断,诸如第一原则

——知识就根植于这些意义的种子中。如果从这些一般真理的知识提升到特殊真理的实际知识(前面已知是潜在的,而且因为是一般的),那么就可以说思想获得了科学知识。

但是,有下列说法:对自然事物的先在性的相信有两条途径:一、在主体的积极的能量之中,当内在的原则足以产生完全的现实性时,正如一位病人通过他内部的自然力量恢复健康;二、在被动的潜在性之中,当单独的内在原则不足以产生结果时。在第一种情况下,外部原因作为辅助,为采取行动的过程提供便利;所以医生是体质的催产婆,体质像是一具仪器,医生为它增强力量并使用药物。在第二种情况下,外在原因是主要因素。

那么,科学不是单纯地被动地、而是活跃地潜在地先存于学生中;否则,一个人就不能单独地获得科学知识。由于一个人可以用两种方式治病,或者单独通过身体的手术,或者借助于药物的辅助;所以,获得知识也有两种方式:一、天赋理性独立地获得迄今未知的真理的知识时,称其为发现;另一种,由他人提供帮助,称其为训练。

在技艺和本质的混合过程中,技艺以同一种方式,以同一种手段工作,如同本质一样。本质能从寒冷中使某人变热暖和起来,医疗技艺也是如此;所以说,技艺模仿本质。获得科学知识也仿效这个程序;在引导学生发现真理的过程中,老师遵循相同的方法,即一个人单独地发现事物所采用的方法。程序是把确定的某种已被接受的一般真理应用于确定的主体,由此得到特殊的结论,从它们再到其它主体。因此说,一个人借助于手势对他自己推论的过程加以解释来教育另一个人,这些都成为学生为达到他先前未知的结论所做的自然推论过程的工具。正如医生在病人身上通过对身体做手术产生健康,所以,据说教师是以另一

种方式通过学生的天赋理性在他心中产生科学。在这个意义上，一个人可以成为他人的教师和先生。

如果他提出的陈述不是从不证自明的原则中发展出来的，或者，如果他不能明确这种联系，他也不能产生科学知识，而是观念，或许是信仰。尽管如此，他的解释，虽然无大价值，但是基于先天的原则，因为它认为从原则的证明中得出的结论可以明确地成立，与此相反的结论将被舍弃，而其他议题则被搁置起来。

1092. 一个论断，当它作出很多假设时，没有什么用处。

## 四、政治团体

1093. 如果出于本质，人们要一起生活，那么他们组成的集团必须加以统治。每个人与很多人寻求适合自己的东西，如果群体中没有关心公共利益的一种权力，群体就会分裂。任何机构如果没有对所有成员的公共利益起作用的统一的约束力，都会分裂。所罗门说：“没有统治的地方，人们就会离散”，而且这有正当的根据，因为私与公朝向不同的方向。人们由于私己利益而离异，而由于公共利益聚到一起。不同的事物有不同的原因。所以，除开个人获利的兴趣，统治对很多人的公共利益是必要的。

适合于自由人团体的目的不同于奴隶团体的目的，因为自由人是自己作主，而奴隶属于另一个人。所以，如果自由人团体由统治者指引着致力于公共利益，那么这种统治是公正的、正确的，他们是名副其实的自由人。但是，如果目标不是公共利益而是统治者的私人利益，那么这种统治是不公正的、歪曲的。“愿只顾自己吃东西的牧羊人受难”，说的就是那些只图谋私利的人。“难道羊不应该由牧羊人来喂吗？”

相对于力图获得自己私利的统治阶级,对公平的统治的背离有三种类型。如果统治是由一个人来执行的,那么他就被称为暴君,这个词就其词源来讲,含有不遵守规则的控制权的意思。因为暴君的压制是通过单纯的威力,并不根据法律的指导;因而,在古代,拥有强权的人被称为暴君;如果统治权是在几个人的掌握之中,几个人利用他们的富有像多数的暴君一样压迫人民,那么这种政体就称为寡头政治。如果权力是由公民大众来发挥的,是以损害富人的利益为条件的,那么这种政体被称为民主政体,此时,这个多数相当于一种大规模的暴力统治。

一种公平的行为方式可以同样地分类。当行政管理权由整个共同体来实施,而且主要由那些乐于维护公共财富的人来实施时,那么这种政体可称为一般政体。如果行政管理由少数正直的巨头来掌管,这种政体称为贵族政治,这是精英的统治,因此,这些人得到贵族的称号。如果统治权是一个人的职责,那可正确地称他为国王,“我的仆人大卫应该是他们的国王,他们需要一个牧羊人”。因而,对王位必不可少的是:一个人应该拥有至高的权力而且应该是一个好的牧羊人,为人民谋求公共利益,而不是自己的私利。

**1094.** 关于一个国家或民族的健全的政治制度,有两点应该注意到:第一点是,所有人在统治中都扮演着负责的角色;这保证和平,这种体制为所有人喜爱和维护。另一点是关于政府的类型:在这个问题上,对一个国家或政府来说最好的体制就是某个人被授以统治权,以至高无上的权威实施管理,同时在他下面是拥有行政权的其他人,但是统治者属于所有人,因为他们是由全民且从全民中选举出来的。这是最好的政体,恰当地兼取了不同的风格,有君主政体的风格,因为有一个人居于首位;有贵族政治的风格,因为很多人被授予职责;又有民主政治的风格,因为



最高统治者是由全民并且是从全民中选举出来的。

1095. 对领主可以在两种意义上来考虑：或者作为奴隶的对立面——那么领主意味着某人作为奴隶属于他；或者全面地说，有关任何种类的臣民——那么拥有统治和指导自由人职责的任何人都可以称为领主。在后一种意义上，纯朴状态中的人可以称为他人的主人；在前一种意义上并非如此。

问题的根本是奴隶不同于自由人，如亚里士多德所说，因为自由人为自己而存在，而奴隶为别人而存在。奴隶主完全为自己的利益而处置他人。因为每个人都渴求自己正当的利益，并认为放弃属于自己的东西而给别人是种悲伤的事情，这种统治必然意味着臣民的痛苦。因而，在没有道德堕落的地方，人与人之间不存在这种情况。

但是，一个自由人当他致力于私人的利益或公众的利益时，他可以有一个统治他的人。这种统治不管邪恶不邪恶，早已存在，有两个理由：一、因为人天生就是社会的动物，即使在纯朴状态下，人们也会社会性地生活在一起。当很多人聚合在一起时应该有一个主持人照料公共利益，因为这样很多人会为不同的事物而努力，而一个人只会拥有和思考个别的目标。因此，亚里士多德说，当很多人为公共目的而工作时，我们总能发现一个统一的指挥者居于首位。二、智力、性格的杰出的天赋，除非有益于别人，否则就成为别人的妨碍，根据圣·彼得的说法：“正如每个人得到恩赐，并以同样的恩赐满足他人。”圣·奥古斯丁谈到统治者：他们的确是仆人，尽管他们似乎是统帅，但不是野心勃勃的统治，而是受到认真的责任心的约束，不是专横跋扈，而是滋养性的怜悯。所以，天然的次序一规定下来，人就这样由上帝创造出来。

1096. 服从要求在适当遵守的限度内。这种义务的发展，根

据的是具有强力的权威的程度，它不仅超越了世俗的利益，而且精神上超越了道德心。圣·保罗说：“让每个灵魂都隶属于更高的权力，因为除上帝之外没有权力。”所以，基督徒应该遵从上帝的权力，而不是来自其它方面的权力。

权力可以不来自上帝，有两个原因：它可能在来源或行使方面是有缺陷的。

关于第一种原因，这种缺陷或诸如在于人的个性的无价值，或者在于获取高级职位的方式上有某种缺陷——武力、贿赂或者其他非法的做法。前者无碍于合法职权的拥有；因为执政的形式来自上帝，上帝创造了服从的职责，因而，臣民必须服从这样的统治者，尽管作为一个人他是无用的。但是，后面的做法是一种障碍，因为一个靠武力攫取权力的人不是一个真正的长官或领主，而且不论是谁有了这种能力都可能合理地抛弃他，除非这种权力紧接着由臣民的同意或由更高的权威使之合法化。

权力的滥用有两种方式。统治者把与建立权威的目的相反的东西强加于人，例如授命与美德相反的罪恶，权威就应该得到改进和维护。那种情况下，不仅个人不应当服从，也一定不服从；在暴君的带领下，他宁愿去死而不去执行暴君的邪恶的政令。或者说，统治者可能在他的权柄并不有效的地方，发号施令，例如勒索贡税，而他对此并没有所有权，或诸如此类的其他事情。在这种情况下，臣民不但不一定服从，而且是一定不服从。

1097. 人民可能有两种地位。一是自由的人民的地位，能够独立地制定法律。这里由习惯显示出来的人民对尊仪的认可比帝王的职权具有更大的力量，帝王不具有制定法律的权力，除非他是代表人民的公共权威，因为从根本上没有特别的人能够制定法律而人民能做到。人民的另一地位就是不享有制定自己的法律的自由权力，或废止上级统治者的法律的权力。尽管如此，

盛行的习俗只要由那些立法者准许并因而成为可称道的,就能获得法律的效力。

1098. 本质上,所有人在自由问题上都是平等的。但是在其他天赋方面就不如此。一个人并不能作为一种有用之物而从属于另一个人。所以,在光明正大的状态下,不存在掌握统治权例如废除臣民的自由的大领主,而只有无损于自由的行政管理的权威。

1099. 法律之获准是用来保证国家的平稳运转的,无限制的权利在任何公民组织中都是不允许的。甚至在一个民主国家中,这里所有人民都运用权利,权利也不是绝对的,而是相对的,尽管根据法律下的所有公民的平等自由,可以把这个国家说成是卓著地主张平等的。民主通过的法规可能是公正的,不是因为它们达到纯粹的完美的正义,而是因为它们适合这种政体的目的。

1100. 除了严格意义上的应得之物外,在对平等的人的不公平的待遇中,没有什么公平可言。

1101. 在寡头政治下比在民主政治下,对公共利益的忽视更为严重。毕竟在民主政治下,谋求大多数人的福祉。但是,最可悲的是贪图个人利益的暴政,因而国王的统治是最好的,而暴君的统治是最坏的。

一旦人民被迫抛弃了法律而依赖于他人的意志,甚或说是贪欲,安定就会消除,一切都会靠不住。暴君压迫他的臣民的肉体,但是更为可恶的是,他威胁着臣民精神上的发展,因为他致力于自己的权力,而不是臣民的发展。他怀疑他们可能拥有能损害他的极不公正的统治的任何威严。与坏人相比,暴君更害怕好人,因为他害怕好人的奇异的美德。

他害怕的是他们变得强大、勇猛的精神不再长久地忍受他邪恶的暴政,而转化成共享和平成果的友谊。暴君不得不破坏良

民的相互间的信任,以免他们抱成一团摆脱他的枷锁。因而,他在民众中散播不和,煽动纠纷、诉讼,他禁止有助于良好的友谊、婚礼和宴会以及诸如此类常常能够促进亲密关系和相互间忠诚的庆祝活动。

当人们在这种恐怖的制度下受到抚育时,就必然会堕落,他们变得卑鄙起来,不愿从事各种费力的技艺。

**1102.** 要选举的人应该是最适合工作的人,没必要具有最优雅的性格或最充分的爱。

**1103.** 可能有这样的情况,一个人不够虔诚或博学,却能更好地为公众利益服务,因为他有努力苦干的精力或能量,或此类的其他事情。

**1104.** 促进整体的福利,比促进局部的福利更重要,一个审慎的统治者可能恰恰忽略了影响共同体的某个部门的特殊的错误。

**1105.** 你已问过:从官员违法的勒索中,你可能得到也可能得不到归你所有的财产,你的职责义务是什么?

这就是直率的回答:如果它落到你的手中,要是你能够的话你必须把它归还给有关的人;否则,你必须用之于有益的事业或用在公共利益上。如果你没有得到它,即使你不了解被欺骗的人们,你必须迫使政府官员作出相等的赔偿,以免他们从不公正的做法中得到好处。而且,他们将受到严厉的惩罚,以便制止别人此后有这样的行为。正如所罗门说:“打击嘲笑者,傻子也会提防。”

**1106.** 请注意各种各样的许可。第一,合法的让步。当修道院长允许你去拜访你的父母时,就是这样。第二,特权,如修道院长允许你吃肉。第三,宽恕,当两种罪行中容许较轻微者以免更坏的意外发生。第四,纵容,当某事被允许,尽管其反面更好,如

允许使徒重婚。第五,忍耐,上帝容忍犯罪,使得他可以引来善行,就是这样。

## 五、公共利益

1107. 法律的确切的要旨,简单说来或在相对意义上,就是使它的公民变好。如果法律的根本目的,是真实的利益,即由神授的正义支配的公共利益,可以说遵守这一目的是好人。但是如果目的仅仅是立法者自己的利益或快乐或者是与神授的正义相矛盾的,那么法律的效用不是仅仅使人成为好人,而是以某种方式成为好人,即服从于这种制度。这样的所谓的“好”,可以在极坏的人中找到,这样,我们就可以说一个好的贼,意思就是熟练的抢劫犯。

1108. 国家的公共利益和人的个别利益并不仅仅是多数和少数的区别,因为有一种形式上的区别。

1109. 个人为了人类的目的接受统治,并不是因为任何固有的价值而接受统治,但是人类在他们自己的权利上隶属于神的保佑,因为理性动物的独立的活动是受神指示的,既为了个人,也为了人类。

1110. 一个人由于犯了罪,在理性水平上后退了,在这个意义上,他丧失了自由地存在于他自己权利中的人的尊严。他自然就落到了野兽的奴隶般的境地,所以他可能被作为有用的物件来看待和处置。因而,《圣经》表明:“人,当他处在赞誉之中,并不了解他一直被比作无意识的兽类,并且他是像它们那样被制作出来的。”又说,“愚人侍奉智者。”虽然杀掉一个保持自己价值的人从本性上说是恶劣的,而杀掉一个罪犯可以是正确的,因为这是杀掉一只动物。的确,如亚里士多德所说,一个邪恶的人比野

兽更坏更有害。

1111. 一个人不能由其所属和据其所有而从属于共同体,因而不能说每种行为都由国家来报偿。但是人之所属可能而且一定是奉上帝之命的,因而任何行为,无论是好的还是坏的,都是有功绩的,或者以不同方式展示给上帝。

1112. 在人类事务中,有公共利益,国家或民族的福利,此外还有不存在于团体之中的人的利益,是每个人私人的利益,但是,并非那种排斥别人的私人利益。

1113. 在同一等次上,公共利益比私人利益更重要。但是可能有另一种更高尚的私人利益。因此,奉献出的童贞比肉体的丰腴更可取。

1114. 《圣经》把忠实的团体有时描述为一个家庭,有时是一座城市,它们之间有双重区别:家庭成员有私人事情的交流,而且由一位家长统领;市民共同分担公共事务且由地区的首脑统治。

1115. 在一个集合概念中暗含有两种情况:如当我们谈到“人民”时,有公民的多数和总体性的共同体。在第一种意义上,“三位一体”这个概念类似于其他集合概念,在第二种意义上,并不如此。

1116. 在某种意义上,局部与整体相等,在这种程度上,局部可以要求索取属于整体的东西。

1117. 你可能遇到以两种方式“完善”的事物。第一,由自身的存在而完善,根据其固有的本性而属于该事物。因为,无论如何,一件事物的特殊的存在区别于另一事物的存在,一件事物越局限于自身的存在,它所具有的纯粹的完善性就越少。一部分完善性要在本质很不相同的事物中展现出来。事实上,任何一个事物的完善性,单独看来都是不完善的。因为一个事物只是由很多

单个完善性聚集而形成的整个完整的宇宙整体的一部分。

但是,为了弥补这个缺陷,在事物中有第二种完善性,由此一事物固有的优点可能在另一事物中显示出来。在这个事物能够认识的意义上,这是一个能够认识的事物的荣耀。因为一件事物可以被了解,是由于它使了解者彻底了解。因此,亚里士多德说,灵魂内在于每一事物中,它就是事物赖以变成所有事物的东西。所以,整个世界的完善性存在于一件事物之中是可能的,这就是灵魂得到的圆满性。据哲学家看来,由所有原因结成的宇宙的完整体系,或许在灵魂中能得到描绘。他们认为,这就是人的终极目的。但是,我们把它归结为上帝的显圣,因为正如格列高利评论的:对于那些看见上帝就看见一切的人来说,他们会看不见什么呢?

1118. 在实体中,个体应得到特定的名字,因而可称为“本质”、“假相”或“第一实体”。在理性实体中,特殊的个体有更为特定的充分的存在,他们是自己的活动行为的主宰,而不像其他事物那样成为行动的对象,所以,个体理性实体得到一个专门的名称“人”。

1119. “人”,意味着在整个自然界中是最高贵者。

1120. 人性意味着圆满,并不必然意味着在共同本质上的个性。

1121. 没有朋友不会拥有快乐。

1122. 美确立了事物自身中的完整性,并且每一种美都以自己的风格,而不是千篇一律地确立了他们在整体中的传播。通过这种相互交流,较高级的事物获得分享,较低级的事物变得崇高。

1123. 因为所有好的事物导致永恒的满足以至其终极目的,这就是爱的特殊目标,因而可以说,慈爱在自身中包含所有人类

之爱而唯独支持罪恶的除外。所以对亲属之爱、对同胞之爱、对一起航行的伴侣之爱，或者对任何人的爱，不管是如何联系的，都是出自慈爱，且是极乐之事。

1124. 最后，我们必须表明，人可以得到王位，要不然他们就空有希望和祈求。这是可能的，因为有下列神誓：“不要害怕，孩子们”，上帝说，“因为给你王位，那是圣父的快乐。”神的快乐正是做他想做之事。“我的意见应该坚定，我会愉快地去做”，而且还有，“谁能抗拒他的意见？”



---

## 译后记

圣·托马斯·阿奎那(St·Thomas Aquinas, 1224~1274)是欧洲中世纪经院哲学的集大成者,是最重要的经院哲学家。作为一名哲学家,阿奎那得到许多人的承认和推崇,其中既有接受他的神学观点的人,也有不接受他的神学观点的人。

阿奎那身后留下了近一百篇论文和著作,其中关于圣经注释的有九篇,评论十二篇,还有一些关于亚里士多德著作的集注,以及他自己的自由的系统性的著作有八部,如《神学大全》、《反异教大全》、《论存在与本质》等。阿奎那的著作绝大部分是他自己亲笔撰写,也有一些是他口授他人记写的,还有一些则是他的书记官对他演讲的记录。

阿奎那以其鲜明的逻辑次序写成了他的巨著《神学大全》。本选集主要是依据他的《神学大全》中的主题次序,并吸收了他的其它著作的内容来编排的。所选内容涉及他关于上帝、创造性、物质世界、人类理智、伦理学、美学等各个方面的哲学思想。阿奎那一反师承柏拉图主义的正统神学,转而采用亚里士多德的哲学和逻辑学方法,构建了庞大的经院哲学体系,巧妙地将《圣经》、教会传统、希腊哲学和世俗文化融合为一体,提出了许多重要而启人思考的见解。阿奎那自信信仰与理性是一致的,并认为信仰与理性、神学和哲学各有其领域。在自然界,理性和哲

学占支配地位,而在超自然领域内信仰与神学占优势。但信仰高于理性,神学统帅哲学。真理虽有“理性真理”和“启示真理”,但二者的最终实体和源泉都是上帝。世界本身是上帝衍生出来的,世界上的各种差别也是上帝策划出来的。我们处在物质和精神的分界线上。对人类本质的探讨构成了阿奎那的哲学心理学,包括关于人的心理—物理统一体的观点,这是阿奎那最突出的关于宗教哲学的引线。

本书参照了托马斯·基尔比选择和编译的《圣·托马斯·阿奎那哲学文本》(拉丁文英译本)。托马斯·基尔比是英国多米尼克教会的修道士,他对托马斯·阿奎那有专门研究。他还翻译和编辑过托马斯·阿奎那的神学文本,并且在美国讲授托马斯·阿奎那。基尔比在谈及他选编和翻译《圣·托马斯·阿奎那哲学文本》时曾作了如下说明:翻译是意译和直译之间的一种折衷处理。有时句子已被改换位置;也有时,为了避免重复,子句则被省略;偶尔也依据圣·托马斯·阿奎那学派的现实的惯例来解述阿奎那著作的意义,也就是说,选集内容虽出自阿奎那原著,但翻译并不是完全拘于细节的。

我们以为基尔比的上述说明也基本适用于我们的编译工作。由于时间匆忙,加上我们水平有限,书中定有不少错谬之处,敬请各位读者原谅,并欢迎批评指正。

我们要特别指出的是,百花洲文艺出版社的朱焕添先生和毛军英小姐为此书的编辑出版,花费了大量的心血和精力。特别是毛军英小姐更是不遗余力,多次为我们提出建议并帮助修改;中国社会科学院哲学所王树人教授百忙中为本书作序,令我们感动。在此,我们一并向他们表示诚挚的谢意!

周丽萍

1994年12月20日于北京

