

Thomas Aquinas

[意] 托马斯·阿奎那

神学大全

第一集 论上帝

第 1 卷

论上帝的本质



始于 1897

商务印书馆
The Commercial Press

〔意〕 托马斯·阿奎那

神学大全

第一集 论上帝

第 1 卷

论上帝的本质

段德智 译

 商务印书馆
The Commercial Press

2013年·北京

St. Thomas Aquinas
SUMMA THEOLOGICA
Benziger Brothers, Inc., 1948

* * *

S. Thomae De Aquino,
SVMMA THEOLOGIAE
Collège Dominicain d'Ottawa, 1941

本书根据本兹格兄弟公司 1948 年版和
渥太华多米尼克学院 1941 年版译出

译者序言

段德智

对于托马斯·阿奎那的《神学大全》，教皇利奥十三世在其著名的《永恒之父通谕》中曾由衷地感叹道：“托马斯首要的和真正独享的荣誉，任何一个天主教博士都不能分享的荣誉，在于：在特伦特大公会议期间，神父们竟一致同意，将托马斯的《神学大全》，与《圣经》和至上教皇的教令一起，摆放在祭坛上，昭示它们乃人们寻求智慧、理性、灵感和各种答案的源泉。”（见《神学大全》第一集，第1868页，以下凡《神学大全》第一集的引文只注页码）而我们现在奉献给读者的正是我们经过十多年不懈努力终于成就的托马斯·阿奎那《神学大全》第一集的中文译本：一个比较尊重原著、比较注重学理和比较强调信实的中文译本。

作为《神学大全》作者的托马斯其人

托马斯是个既短寿又长寿的学者。说他短寿，是从生理年龄上讲的。托马斯生于1224/1225年，死于1274年，享年49岁或50岁。他的老师大阿尔伯特生于1200年，死于1280年，享年80岁。他的师弟约翰·艾克哈特生于1260年，死于1327年，享年

67岁,其生理年龄虽不及大阿尔伯特,但也还是比托马斯长十多岁。说他长寿,则是就精神年龄上讲的。《道德经》中有“死而不亡者寿”的说法,其着眼的就是人的精神不朽方面。托马斯在学生时代由于其沉默寡言而被同学们讥为“西西里哑牛”。尽管他的老师大阿尔伯特独具慧眼,预言:“这只哑牛将来会吼叫的,他的吼声将传遍世界。”托马斯在世期间,虽然已经成了一位万众瞩目的人物,但却还谈不上有什么世界性影响。他的世界性声望可以说是在其去世后赢得的。他先是于1323年被教皇约翰二十二世册封为“圣徒”,随后教皇庇护五世又于1567年加封他为“圣师”,使之与安布罗斯、哲罗姆、奥古斯丁和格列高利一起并列为最伟大的拉丁神学家。

然而,所有这一切,似乎都不足以昭示托马斯在人类思想史上独享的历史地位。至少在出席第十九次大公会议(即特伦特会议)的主教们看来,在保罗三世(1534—1549年在位)、尤利乌三世(1550—1555年在位)、马塞二世(1555年在位)、保罗四世(1555—1559年在位)和庇护四世(1559—1565年在位)看来,^①事情必定如此。因为在中世纪,不仅安瑟尔谟(1033—1109)被迫溢为圣徒,甚至连以反辩证法著称于世的达米安(1007—1072)也被追溢为圣徒。可是,无论是安瑟尔谟还是达米安,在人类思想史上的地位都不可能与托马斯相提并论。安布罗斯(约339—397)、

^① 第十九次大公会议,即特伦特会议,是罗马教廷在1545至1563年期间在意大利的天特城召开的一次大公会议。会议期间,正值保罗三世、尤利乌三世、马塞二世、保罗四世和庇护四世担任教皇。此次会议的主旨在于推进天主教内部改革运动,是罗马教廷内部觉醒运动的产物。

哲罗姆(347—420)、奥古斯丁(354—430)和大格列高利(540—604)虽然个个都圣德卓著、学养精深,但有谁写出过堪与《圣经》相提并论的《神学大全》这样的学术精品呢?由此看来,无论是将托马斯册封为“圣徒”还是册封为“圣师”,都不足以彰显托马斯在人类思想史上独享的荣誉和地位。因此,如果我们要给托马斯历史定位的话,最为精当的做法就是将托马斯称作堪与《圣经》相提并论的《神学大全》的作者。

托马斯的世界性声望不仅来自基督宗教教会方面,而且也来自世俗社会方面。20世纪末,英国广播公司举办了人类第二个千年最伟大思想家的网上评选活动,结果托马斯力压霍金、康德、笛卡尔、麦克斯韦和尼采,以排名第五的身份跻身于“千年十大思想家”之列。托马斯对世俗社会影响之深广,由此可见一斑。不仅如此,由于这些思想家各有所长,所研究的领域迥然相异,从而缺乏严格意义上的可比性,即使得票高于托马斯的那几位思想家,也很难说其历史功绩就一定高于托马斯。至少就“立言”的角度论,我们既很难说托马斯的《神学大全》(1267—1274年)比达尔文的《物种起源》(1859年)、牛顿的《自然哲学的数学原理》(1687年)、爱因斯坦的《广义相对论的基础》(1916年)和马克思的《资本论》第一卷(1867年)更伟大些,但也同样很难说达尔文的《物种起源》、牛顿的《自然哲学的数学原理》、爱因斯坦的《广义相对论的基础》和马克思的《资本论》第一卷比托马斯的《神学大全》更伟大些。我们只能说,正如达尔文、牛顿、爱因斯坦和马克思是以《物种起源》、《自然哲学的数学原理》、《广义相对论的基础》和《资本论》第一卷(1867年)著称于世的一样,托马斯是以他的《神学大

全》著称于世的。《神学大全》即是托马斯·阿奎那的无可替代的历史标签。

然而，一旦我们将《神学大全》视为托马斯的无可替代的历史标签，我们就必须回应这样一个问题。这就是：在整个中世纪涌现了一批又一批诸如安瑟尔谟和波那文都的基督宗教神学大家，^①何以只有托马斯能够写出堪与《圣经》相提并论的《神学大全》呢？为了回应这一问题，我们就不能不对托马斯其人作一番扼要的考察。如所周知，托马斯出生于意大利的一个贵族家庭，在其五六岁时，其父即将其送到家乡附近的卡西诺隐修院当修童，希望他有朝一日能够成为修道院院长。但托马斯似乎心不在焉，他与其说对修士生活感兴趣，毋宁说对学者生活更渴望。1239年，他入那不勒斯大学深造，开始阅读研究亚里士多德、阿维洛伊和阿维森纳著作，开启了他的哲学旅程。其后，他不顾家庭的极力阻挠，先后到巴黎和科隆深造哲学和神学，最终于1256年在巴黎大学神学研究院获得了神学硕士学位，从此开始了他的经院哲学的教学和著述生涯。

托马斯早期最重要的著作是《论存在者与本质》和《反异教大全》。而这两部著作都可以视为托马斯用哲学诠释基督宗教神学的最初尝试。《论存在者与本质》大约写于1256年3月之后的一段时间，从其标题即可看出，它是一部相当纯粹的哲学著作或形

^① 而且，哈勒斯的亚历山大(1185—1245)和大阿尔伯特也都写出过《神学大全》，彼得·伦巴底(1100—1160)的《箴言四书》和奥维尼的威廉(1180—1249)的《神学教程》等，也都是“大全”式的基督宗教神学著作。

而上学著作。吉尔松在谈到托马斯对西方哲学的卓越贡献时,曾将托马斯的哲学宣布为“形而上学历史上的一场革命”,^①而托马斯对西方形而上学的革命在很大程度上就是从他的《论存在者与本质》这本小书开始的。也正因为如此,当代著名的中世纪学者阿·莫勒(1915—2008)给予该著以极高的评价,曾称其为西方形而上学传统中的一部“经典”(a classic)之作。^②在这部著作中,托马斯的根本努力在于用哲学的“存在”范畴来诠释基督宗教神学的“上帝”概念。按照托马斯的观点,共存在有三种不同的存在者,这就是复合实体、单纯实体和上帝。其中,复合实体也就是包括人在内的物质实体。这种实体的本质由质料和形式构成。托马斯所谓单纯实体,也就是受造理智的实体,其中最根本的也就是天使。这种实体的本质就是它的形式。在托马斯看来,对于所有的受造物来说,本质与存在并不是一回事。托马斯曾以人和不死鸟为例予以解说。他写道:“我们能够理解一个人之所是或一只不死鸟(phoenix)之所是,然而却不知道其究竟是否实际存在。”^③既然如此,则不仅复合实体是复合的,即使作为单纯实体的受造理智实体便也同样是复合的。因为受造的理智实体虽然就其本质而言是由形式构成的,但就其整体而言则是由本质(形式)和存在复合而成的。从而,真正单纯的存在者只有一个,这就是

① Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955, p. 365.

② Cf. *St. Thomas Aquinas, On Being and Essence*, tr. by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968, p. 8.

③ Thomae de Aquino, *De Ente et Essentia*, IV, 5.

其本质与其存在合二而一的上帝。而这也就意味着,上帝即是存在或存在本身。在此基础上,托马斯不仅哲学地论证了上帝的“绝对单纯性(in fini simplicitatis)”,^①而且还哲学地论证了上帝的创造活动。因为既然不仅任何受造物的存在来自作为存在本身或第一存在的上帝,而且任何受造物的本质也必须藉作为存在本身或第一存在的上帝才能由潜在转化为现实,则作为存在本身或第一存在的上帝也就自然而然地扮演了造物主的角色。也正是在这个意义上,托马斯将作为存在本身或第一存在的上帝称作万物的“第一原则(primo principio)”和“原初的和纯粹的活动(actus primus et purus)”。^②不难看出,无论是将上帝规定为存在本身,还是将上帝规定为一种“原初的和纯粹的活动”,都不仅是对基督宗教神学的根本性改造,而且也是对西方传统形而上学的根本改造。吉尔松关于托马斯在西方形而上学历史上开展了一场革命的说法虽然初听起来有点耸人听闻,但仔细考察起来,却是有根有据、掷地有声的。

《反异教大全》写于1259—1264年,也是托马斯的一部早期著作。这部著作是托马斯应多米尼克会总会会长圣莱芒德的要求而写作的。圣莱芒德希望托马斯写作一部著作指导在西班牙摩尔人中间传道的修士,该著作因此而冠以《反异教大全》这个标题。但是,在托马斯看来,既然要反对异教,我们就不能运用异教所不承认的基督宗教的信仰及其《圣经》,而只能运用基督宗教和

① Ibid, VI, 9.

② Ibid, IV, 3.

异教共同认可的理性和哲学来证明基督宗教的信仰,故而该书又被称作《哲学大全》。在《反异教大全》中,托马斯借鉴和发展阿维洛伊的“双重真理论”,对哲学的相对独立性作出了有力的辩护和论证。在《反异教大全》的第3章,托马斯首先批判了当时经院哲学界依然强势流行的惟一真理观,指出:“使真理得以认识的方式并不总是一样的”。他援引亚里士多德的话强调指出:“凡有教养者,都只是在事物本性所允许的范围内去寻求每一种事物的确定性。”^①而这就意味着在“信仰真理”(veritas fidei)之外还另有一种真理,这就是“理性真理”(veritas rationis)。在托马斯看来,这种理性真理范围很广,不仅涵盖自然哲学(物理学)、数学、本体论、认识论、美学和伦理学等,而且还涵盖一部分神学内容。他断言:“在关于上帝我们所信仰的东西中,存在着真理的两种样式(duplex veritatis modus)。有些关于上帝的真理是超乎人的理性的整个能力之外的。上帝既为三个又为一个(trinum et unum),即是这种类型的真理。但是,也存在着一些真理,是人的理性所能企及的。上帝存在,上帝独一无二,即是这样类型的真理。事实上,关于上帝的这样一些真理,哲学家们藉推证已经证明过,而这种推证则是在自然之光的指导下进行的。”^②托马斯的这段话给我们透露了一个极其重要的信息,这就是:理性和哲学的适用范围并不仅限于受造世界,而且还可以进入信仰领域和神学领域,达到造物主,达到上帝。这就在事实上提出并论证了自然神学思想。

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,I,3,1094b24。

② Thomae De Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, ch. 3, 2.

需要强调指出的是,双重真理论和自然神学对于托马斯来说并不只是他的一个哲学观点或神学观点,而是一个贯穿于他的整个哲学和神学体系各个环节的全局性问题。一如他自己在《反异教大全》第1卷第9章中所说,他在该书第1—3卷中所讨论的主要是“理性探究的真理”(veritatis quam ratio investigat),^①即“理性真理”,而在第4卷中着重探讨的则是信仰真理。在具体谈及第1—3卷的内容时,托马斯指出:“我们的目标在于遵循理性的方式阐述和探究人类理性对于上帝所能研究的东西。根据这一目标,我们首先考察的将是属于上帝自身的东西。其次是考察上帝创造受造物的过程。第三是考察受造物达到作为其目的的秩序。”^②这就是说,在托马斯看来,关于神学问题的理性真理主要有三个方面的内容。首先是关于上帝自身的问题(上帝论)。这是《反异教大全》第1卷的主题内容。该卷主要阐述了上帝的存在、上帝的属性(诸如现实性、单纯性、完满性、善、独一性、无限性)、上帝的理智、上帝的知识、上帝的意志、上帝的德性和真福等。其次是创造问题(创造论)。这是《反异教大全》第2卷的主题内容。该卷主要阐述了创造的主体问题、创造的本质问题、宇宙永恒问题、万物区分问题、理智实体问题、人的复合结构问题、人的理智问题、人的灵魂问题、灵智实体(天使)问题等。第三是天道问题(天道论)。这是《反异教大全》第3卷的主题内容。该卷主要阐述了上帝自身乃万物的目的、上帝对万物的治理和上帝对理智受

① Cf. *ibid.*, I, ch. 9, 3.

② *Ibid.*, I, ch. 9, 4.

造物的治理等问题。第4卷则着重讨论信仰真理,亦即“超乎理性的真理”(veritatis rationem excedit)。^① 该卷主要阐述了三位一体、道成肉身、圣事论、肉体复活、肉体荣光、末日审判和新天新地诸问题。构成其中心内容的则是一个救赎问题。不仅如此,托马斯还从两个方面强调了他对理性真理与信仰真理、哲学真理与神学真理的相关性和对应性。一方面,他强调了解释理性真理的道路与解释信仰真理的道路的同一性,指出:他在阐释理性真理时所遵循的是一条上升的道路,一条从受造物到上帝的道路,而在阐释信仰真理时所遵循的则是一条下降的道路,一条从上帝到受造物(人)的道路。^② 另一方面,他还进而强调了《反异教大全》前三卷阐释理性真理的各个基本环节与第四卷阐释信仰真理的各个基本环节的一一对应性,断言:《反异教大全》的第1卷(上帝论)对应于第4卷的第一部分,即“三位一体”问题,两者讨论的都是上帝本身;《反异教大全》的第2卷(创造论)对应于第4卷的第二部分,即“道成肉身”问题,两者讨论的都是“上帝的作为”;《反异教大全》的第3卷(天道论)对应于第4卷第三部分,即“肉体复活”和“灵魂永福”等问题,两者突出的都是“作为终极目的的上帝”。^③

由此可见,宏观地看,托马斯是以哲学研究和哲学著述开始其学术生涯的。而且,他的这样一种哲学研究和哲学著述也并非他的一时的兴趣,而是直接关乎其一生学术研究和学术著述的,

① Cf. *ibid.*, I, ch. 9, 3.

② SCG, I, ch. 9, 3—5.

③ *Ibid.*, 4, ch. 1, 11.

是一项奠定其后来学术研究和学术著述基础的工作。我们马上就会发现,无论就核心观点看,还是就致思进路和理论框架看,他的《神学大全》都是与《论存在者与本质》和《反异教大全》一脉相承的。离开了《论存在者与本质》和《反异教大全》,《神学大全》的成就几乎是不可设想的。可以说,托马斯区别于中世纪其他基督宗教神学家的根本之处正在于他不仅是一个伟大的神学家,而且也是一个伟大的哲学家,在于他是一个有极高哲学智慧、极大哲学革新能力的基督宗教神学家。在《永恒之父通谕》中,教皇利奥十三世虽然不吝溢美之词,称颂托马斯“天下无双”,“作为所有经院博士的大师和帝王,高高地矗立在他们所有人之上”,“他的上帝的知识和人的知识竟是如此的丰富,他就像是太阳”(第 1827—1828、1824 页),但对其成因却并没有给予特别中肯的说明。其实,托马斯之所以能够“天下无双”,之所以能够成为“所有经院博士的大师和帝王”,之所以能够“像是太阳”,归根到底在于:与中世纪的其他基督宗教神学家相比,托马斯无论在理论视角方面还是在理论高度和致思进路方面都显然高于他们一筹,就在于他不仅极具哲学智慧,而且在哲学智慧方面明显地高于他们一筹,就在于他不仅是一个伟大的基督宗教神学家,而且还是他那个时代最为卓越的哲学家。这或许就是托马斯得以“天下无双”的根本成因和真正秘密。这或许也是托马斯的《神学大全》能够赢得人们特别敬重的根本成因和真正秘密。

其实,这也是没有什么难以理解的。神学的英文单词为 theology,源自希腊词 theologia。这个希腊词原本是由 theos(神)和 lógos(对……的研究,对……的论证)构成的。而这就意味着,对

于神学来说,重要的不仅在于宗教信仰,更重要的还在于理性论证。一种神学理论是否卓越,最根本的就是要看它对宗教教义的理性论证是否充分、是否深刻、是否系统。而哲学,作为一门探究终极实存本性的科学,无疑是保证这样一种理性论证臻于充分、深刻和系统的不可或缺的乃至最为重要的思维工具。也正是在这个意义上,黑格尔在谈到中世纪基督宗教神学家时,非常强调地指出:“这样的神学家只能是哲学家。关于上帝的科学唯有哲学。”^①诚然,伟大的哲学家未必个个都是伟大的神学家,但是,最伟大的神学家却势必即是一个伟大的哲学家。如果说托马斯及其《神学大全》有什么秘密可言的,这可以说就是托马斯其人和《神学大全》其书的全部秘密。许多托马斯的研究者尽管历尽艰辛,但终究未能勘破托马斯和《神学大全》,最根本的就在于他们遗忘了托马斯的哲学家的身份,忽视了或低估了托马斯学术思想的哲学维度。如果说先前的托马斯研究有什么教训需要我们认真汲取的话,这无疑是最为紧要的一点。

作为奠定托马斯历史地位的《神学大全》其书

前面我们已经考察了作为《神学大全》一书作者的托马斯其人,下面我们接着考察作为奠定托马斯历史地位的《神学大全》其书。

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1981年,第280页。

1265年,托马斯在意大利的奥维多完成《反异教大全》之后,被派往罗马去建立一个高级神学研究院。在那里,他开始着手撰写他一生中最为重要的著作《神学大全》。《神学大全》的写作从1266年开始,至1273年结束,前后历时8年。该著共分三集。其中第一集是他在罗马任教廷顾问期间(1266—1268年)写出来的。第二集是他在巴黎大学任教期间(1268—1272年)写出来的。第三集则是他在意大利那不勒斯大学任教期间(1272—1273年)写出来的。《神学大全》是托马斯的一部未竟的著作。当托马斯写到第三集第90个问题,他便戛然而止了。对于该著的未竟部分,他的信徒们在集结其早年有关作品,特别是在集结其《箴言四书》注中的有关内容的基础上予以补充。这也就是我们通常所说的“补编”。至于托马斯中止《神学大全》写作的原因,有两种不同的说法。有人说主要是由于其健康状况急剧恶化所致。也有人将其归因于托马斯的神秘体验,归因于其对其主知主义(理性主义)路线的自我否定。应该说,前面一种说法更为接近客观事实。因为托马斯此后不久即因其患有重病而离开人世即是一个最有力的佐证。不过,第二种说法也有一定道理。因为倘若托马斯确实说过“所有我撰写的内容与神启示给我的内容相比较,不过是稻草而已”,则他之戛然而止也就是一件自然不过的事情了。更何况他的这样一个声明也恰恰反证了托马斯在《神学大全》中极力推行的是一条主知主义即理性主义的路线。

就结构而言,《神学大全》与《反异教大全》也十分相近。如前所述,《反异教大全》共含四卷:第1卷为上帝论,第2卷为创造论,第3卷为天道论,第4卷为救赎论。其中第一至第三卷讲的

主要是理性真理,第四卷讲的则属于信仰真理。《神学大全》分为三集:第一集为上帝论,第二集为伦理学,第三集为教理神学。其中第一集和第二集的内容大体对应于《反异教大全》的第一至三卷的内容,讲的主要是理性真理或哲学真理,主要是理论哲学(第一集)和实践哲学(第二集)。《神学大全》第一集共分七卷:(1)论上帝的本质,(2)论三位一体,(3)论创造,(4)论天使,(5)论六天工作,(6)论人,(7)论上帝的管理。第二集区分为上下两个部分。其中第二集上部通称“一般伦理学”,含五卷:(1)论终极目的,(2)论人的行为,(3)论习性,(4)论律法,(5)论恩典。第二集下部通称“特殊伦理学”,含四卷:(1)论信、望、爱,(2)论智德与义德,(3)论勇德与节德,(4)论特别属于一些人的行为。^① 这一集的篇幅最大,内容极其广泛,不仅关涉到人的伦理行为,而且也关涉到人的政治行为、法律行为和经济行为,不仅极其深入地考察了政治正义、法律正义,而且还极其深入地考察了分配正义和交换正义,极其深入地阐述了同等性原则、商品价值论和公平价格学说。^② 因此,这一集可以看作是托马斯关于人的行为的学说的一个总汇,与其将其概括为伦理学,毋宁将其概括为“实践哲学”。第三集含两卷:(1)论道成肉身,(2)论圣事(未完成)。补编含四项内容:(1)论圣事(续),(2)论复活,(3)论最后之事,(4)两个附录。因此,《神学大全》第三集和补编与《反异教大全》的内容大体相当,都属于教理神学和信仰真理的范畴。

① 就篇幅而论,第二集下部大约是上部的两倍。

② 参阅段德智:《试论阿奎那公平价格学说的理论基础和基本维度及其现代意义》,《晋阳学刊》2010年第4期。

《神学大全》虽然在内容上和结构上与《反异教大全》比较雷同,但在成文形式上却有明显的差异。《反异教大全》是以卷(liber)、章(capitulum)、节的形式铺陈的。全书如前所述共分四卷,每卷设若干章。例如,《反异教大全》第1卷设102章,第2卷设101章,第3卷设163章,第4卷设97章。每章长短不一,各由若干节文字组成。例如第1卷第一章“智者的职责”由7段(节)文字组成,第二章“本书的写作意图”由5段文字组成,第三章“上帝的真理得以认识的方式”由8段文字组成,第十三章“论证上帝存在的证明”则由35段文字组成。《神学大全》则是依照当时大学教材的体例编写的。全书不分章节,也不分卷。我们所说的各卷,是我们遵照惯例,为了方便读者阅读和理解该书,根据有关内容添加上去的。当时的大学教材通常是以论辩问题的形式展开的。《神学大全》,如上所述,分为三个部分,我们称之为“集”。其中,第一集(Prima Pars)含119个问题。第二集上部(Prima Secundae)含114个问题,第二集下部(Secunda Secundae)含189个问题。第三集(Tertia Pars)含90个问题。此外,补编有99个问题。这样,《神学大全》便含611个问题。如果将附录中的两个问题考虑在内,《神学大全》则共含613个问题。

按照中世纪程序化的教学法,“争辩”或“问题争辩”乃教学活动的一个基本环节。在课堂上开展的“争辩”的秩序大体是:先是由教师提出一个论点,接着由教师本人或由学生对该论点提出反驳;然后由助教对这一论点进行正面论证,并且答复反驳意见;学生或教师可以针对助教的论证提出新的反驳;在反复发问与回答、论证与反驳之后,最后由教师作出最初提出的论点是否成立

的结论。这样一种方法可以一直上溯到亚里士多德。如所周知，亚里士多德曾经将推理区分为两种：一是“证明”，一是“辩证”。证明的前提在于“在两个矛盾的命题之中肯定一个”，而辩证的前提则“取决于对手在两个矛盾命题之中的选择”。^① 亚里士多德倾向于将辩证推理视为论辩的艺术，这也就是我们常说的辩证法。至中世纪，出现过“辩证法”与“反辩证法”之争，其实质在于究竟是支持还是反对将辩证法（辩证推理）运用到基督宗教神学领域，是支持还是反对哲学的相对独立性以及它对基督宗教神学的普遍适用性。当时著名的辩证法学者阿伯拉尔的主要著作之一即为《是与否》。该著不仅列举了 156 个神学问题，而且对每个问题都列出肯定与否定两种相反的意见，可以看作是中世纪辩证神学的雏形。托马斯在《神学大全》中展现的正是这样一种辩证精神和哲学论证方法。在《神学大全》中，每个问题（quaestio）之下都设定若干个论题（articulus），为简洁计，我们称之为“条”。论题数目不一，有的多到十几个，也有的只有一个。例如，第一集问题 71“论第五天的工作”和问题 72“论第六天的工作”只含 1 条，而问题 14“论上帝的知识”则含 16 条。在阐述和争辩每个问题时，往往先开列出各个相关论题，然后依次逐个阐述和争辩每个论题。阐述和争辩每个论题的程序或结构如下：（1）“异议”，列出与作者在此论题上所持立场相反的意见，可视为“反方意见”。（2）异议的“理据”，即反方列出支持其意见的种种理由。（3）“正方意见”，往往以“但是，从另一个方面看（Sed Contra）”开场。正方意见与

① 亚里士多德：《分析前篇》，24a22—27。

反方意见(“异议”)针锋相对,往往比较接近托马斯的观点,但却并非全然代表托马斯的观点。有人断言“正方意见”即代表托马斯的观点,实在是一种误会。其实,真正全面展现托马斯本人观点的则在下面两个环节。(4)“主题论点”,正面阐述托马斯本人的观点。文中往往以“我的回答是(Respondeo dicendum quod)”开场,虽说主要阐述的是正方意见的立场,但也常常接纳反方意见(“异议”)中的某些观点,从而在很多场合下呈现出综合正方意见与反方意见(“异议”)的态势。当然,在大多数场合下,这一部分阐释的只是与反方意见(“异议”)全然对立的观点。(5)根据“主题论点”逐一答复支持反方意见的诸项理据。但在一些情况下,托马斯在这一部分中则同时答复“反方意见”和“正方意见”的各项理据,从而使整个论辩过程形成了从“反题”和“正题”达到“合题”的辩证效果。例如,在《神学大全》第一集问题 13 第 10 条中,托马斯即采取了这样一种论辩立场。这一条的中心论题是“上帝”这个名称究竟是否“单义”地应用到上帝身上。反方意见(“异议”)主张“上帝”这个名称是“单义”地应用到上帝身上的,且提供了三个理由。而正方意见则主张“上帝”这个名称是“多义”地应用到上帝身上的,且提供了两个理由。托马斯的主题论点是:“上帝”这个名称既不是“单义”地也不是“多义”地应用到上帝身上的,而是“类比”地应用到上帝身上的。于是,托马斯便据此而一并逐一答复了“反方意见”和“正方意见”的上述 5 个理由(第 220—223 页)。

《神学大全》不仅在论证形式方面与《反异教大全》有所区别:《反异教大全》采取的主要是证明推理,而《神学大全》采取的则主

要是辩证推理,而且在内容方面与《反异教大全》也有所区别。这种区别不仅体现在理论哲学论域,而且也体现在实践哲学和教理神学论域。就理论哲学论域而言,尽管《反异教大全》用了两卷的篇幅来讨论和阐释理论哲学,而《神学大全》只用了一集的篇幅来讨论和阐释理论哲学,但相形之下,《神学大全》的内容还是比《反异教大全》更为丰富些。因为尽管《反异教大全》第1卷和第2卷与《神学大全》第一集在内容方面非常相近,但《神学大全》第一集中“论三位一体”、“论六天工作”和“论上帝的管理”诸问题的论述却是《反异教大全》第1第2两卷所付诸阙如的。此外,即使在两部著作共有的内容方面,《神学大全》阐述“上帝的本质”、“天使”和“人”等问题的广度、深度和系统性方面也都是《反异教大全》所不及的,尽管其中的许多基本观点,我们在《反异教大全》中也能够依稀看到。在实践哲学领域,《神学大全》的内容则远远超过《反异教大全》。应该说,实践哲学也是《反异教大全》中的一项极其重要的内容。如所周知,专论实践哲学的《反异教大全》第三卷是《反异教大全》四卷中篇幅最大的一卷。由此也可看出托马斯对实践哲学的重视。但是,即使就篇幅而论,实践哲学在《神学大全》中的比例也远远高于《反异教大全》。因为专论实践哲学的《反异教大全》第3卷不到《反异教大全》的35%,而专论实践哲学的《神学大全》第二集却占到《神学大全》全书的47%,如果撇开补编,则将占到全书的55%。就所论内容看,情况也是如此。例如,《反异教大全》和《神学大全》虽然都讨论了律法或法律问题,但《神学大全》的讨论显然更具深度也更见系统。因为《神学大全》不仅和《反异教大全》一样一般地讨论了法律或律法的本质、种类

和必要性,而且还进而具体而深入地阐释了永恒法、自然法、人法和神法,阐释了礼仪戒律和司法戒律,比较了新律法与旧律法的异同。再如,《神学大全》不仅和《反异教大全》一样,一般地讨论和阐释了德性问题,而且还具体深入地讨论和阐释了“三圣德”(信、望、爱)和“四枢德”(智德、义德、勇德和节德)。尤其值得注意的是,托马斯在“义德”的名义下,不仅广泛地涉猎到社会正义、政治正义和法律正义,而且还广泛地涉猎到了分配正义和交换正义,涉猎到商品价值理论和公平价格学说。在教理神学方面,《神学大全》的内容也更为丰富和更具系统。例如,《反异教大全》非常重视道成肉身问题,以 29 章的篇幅讨论这一问题。但托马斯在《神学大全》中却用了整整 59 个问题的篇幅来讨论这一问题,相当于他本人所写的《神学大全》第三集的三分之二的篇幅,由此足见他对这一问题的高度重视。不仅如此,从问题的设置和布局看,他在《神学大全》中对道成肉身问题的阐述更见理论功底也更见系统。再如,《反异教大全》讨论圣事问题只用了 23 章的篇幅,《神学大全》却用了 99 个问题的篇幅。如果从所占用的页码看,它们之间的差距就更其昭然了。《反异教大全》讨论这个问题用了不到 23 页的篇幅,《神学大全》则用了 577 页。由此足见《神学大全》讨论圣事问题的详尽程度。总之,与《反异教大全》相比,《神学大全》无论在问题的广度和深度方面,还是在思考问题的细腻程度方面都是《反异教大全》所不及的,也是中世纪其他同类著作所不及的。《神学大全》就是基督宗教哲学和基督宗教哲学的一部百科全书式的鸿篇巨制。从这个意义上看,在中世纪的众多同类著作中,《神学大全》的地位是任何一部别的著作都不能覬

觑的。

正如许多经典著作常常遭到误读一样,《神学大全》也是如此。人们在谈到托马斯和《神学大全》时,常常使用“集大成者”这个短语,即是一个明证。按照孟子的说法,集大成者虽然是智者和圣者之事,但其基本含义却在于“始终条理”。^①然而,仅仅用“条理性”或系统性来刻画《神学大全》显然未必精当。罗素曾不公正地指出:“圣托马斯不仅有历史上的重要性,而且还具有当前的影响,正像柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔一样,事实上,还超过后两人。”^②但他对托马斯和《神学大全》的原创性却颇有微词。他写道:“阿奎那的哲学大体上与亚里士多德的哲学是一致的,……阿奎那的独创性表现于对亚里士多德哲学稍加改篡用来适应基督教教义一事上。……他在体系化方面比在独创性方面更为出色。”^③其实,托马斯及其《神学大全》不仅富于条理性或体系化,而且还极具开拓性和原创性。他的哲学固然继承了亚里士多德哲学的传统,但他在很多方面都青出于蓝而胜于蓝,从而把亚里士多德的哲学,乃至把整个希腊罗马哲学都推进到了一个新的阶段。托马斯及其《神学大全》不仅在教理神学方面超越了教父哲学,而且在实践哲学和理论哲学方面对古希腊罗马哲学也都

① 孟子在《万章下》篇中谈到孔子时,曾使用过“集大成”这个短语。他写道:“集大成也者,金声而玉振之也。金声也者,始条理也;玉振之也者,终条理也。始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。”

② 罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1981年,第549页。

③ 同上书,第561页。

有所超越。^①与此相似,也有不少学者,虽然惊讶于托马斯及其《神学大全》的博大,但却对其精深麻木不仁。殊不知托马斯及其《神学大全》并不是为博大而博大的,而是因为精深而不能不博大的。而且,托马斯及其《神学大全》之所以能够形成中世纪经院哲学的思想高地,之所以能够赢得持久的影响,归根到底,正在于他和它的创新和精深。应该说,托马斯的《神学大全》正是凭借其创新和精深而不仅成为中世纪教理神学的思想高地,而且成为中世纪自然神学的思想高地,不仅成为中世纪理论哲学的思想高地,而且也成为中世纪实践哲学的思想高地。如所周知,彼得·隆巴迪(1100—1160)的《箴言四书》(1157年)虽然问世后曾受到普遍重视,作为标准教科书风行欧洲各大学和修道院达三个世纪之久,但其崇高地位终究为《神学大全》所取代,究其原因固然是多方面的,但它之虽然具有条理性或体系性但却缺乏创新性和理论深度,它之缺乏哲学视角或哲学高度而每每就神学论神学,恐怕是其遭到淘汰或短命的根本原因。换言之,托马斯的《神学大全》之所以最终将《箴言四书》取而代之,之所以能够历久弥新,产生旷日持久的历史影响,除了某些外在的条件外,更重要的是在于它的哲学品格,它的创新精神和理论深度。据此,《神学大全》更为久远的影响是完全可以预期的。

^① 参阅段德智:《阿奎那的本质学说对亚里士多德的超越及其意义》(《哲学研究》2006年第8期);段德智:《试论阿奎那的本质特殊学说及其现时代意义》(《哲学动态》2006年第8期);段德智、赵敦华:《论阿奎那特指质料学说的变革性质及其神哲学意义》(《世界宗教研究》2006年第4期);段德智:《试论阿奎那公平价格学说的理论基础和基本维度及其现时代意义》(《晋阳学刊》2010年第4期)。

此外,《神学大全》还有一个重要的特点和优点,这就是它不仅内容恢弘,而且还极具历史感。说它内容恢弘,是说该著所论问题几乎关涉到古代哲学和神学的所有重要内容,不仅关涉到本体论或存在论和认识论,而且还关涉到上帝论、救赎论、自然哲学和人学等。说它极具历史感,是说该著不仅广泛涉及到中世纪哲学和神学,而且还广泛涉及到古希腊罗马哲学和神学。我们在阅读这部著作时,不仅处处可以见到托马斯时代的哲学家和神学家的身影,不仅可以看到西方中世纪哲学家和神学家的身影,而且还可以随时看到古希腊罗马哲学家和神学家的身影。《神学大全》作为“大全”,实至名归。我们想要补充的一点在于:在我们看来,它不仅是一部“神学”大全,而且也是一部“哲学”大全,一部名副其实的西方中世纪和古希腊罗马哲学和神学的百科全书。通过阅读这部“大全”,我们不仅差不多可以阅读到我们在一般西方哲学史和一般西方神学史著作中阅读到的有关内容,而且我们还可以阅读到许多在一般西方哲学史和一般西方神学史通常阅读不到的有关内容。《神学大全》之所以对于我们具有不尽的和持久的魅力,想必这也是一个重要的原因。

尽管《神学大全》由于其不可避免的历史的和时代的局限而在所难免地具有这样那样一些过时的或褊狭的内容,但既然它探讨了哲学和神学中许多永久性话题,既然它不仅博大而且精深,既然它不仅内容恢弘,而且极具历史感,则它也就势必内蕴有许多不死的至今依然充满活力的内容,内蕴有许多我们至今依然可以借鉴的精神资粮。《神学大全》不仅属于中世纪,而且属于当今时代,不仅属于基督教会,而且属于整个人类社会。它过去是、现

在是,将来也依然会是人类文化遗产中的一块珍宝、人类精神家园中的一朵奇葩。

《神学大全》第一集的基本内容与基本架构

如前所述,托马斯的著述生涯始自《论存在者与本质》,中经《反异教大全》,即《哲学大全》,最后是《神学大全》。如果我们对这一历程作进一步概括的话,鉴于《论存在者与本质》和《反异教大全》同属于哲学类著作,我们就不妨进一步将其简化为从《哲学大全》(即《反异教大全》)到《神学大全》。而且,托马斯的这样一种心路历程,即使从《神学大全》本身,我们也可以窥见一二。因为既然如上所述,《神学大全》第一集阐述的主要是托马斯的理论哲学,第二集阐述的主要是托马斯的实践哲学,第三集阐述的主要是托马斯的教理神学,则《神学大全》的这样一种布局便同样体现了托马斯从哲学到神学的致思路向。从这个意义上,我们不妨将《神学大全》视为托马斯学术历程的一个缩影。而且,如果我们逻辑地(同时性地)看问题并且着眼于《神学大全》各集的思辨程度方面的差异,则我们就不仅可以看到托马斯本人大体上是从哲学(形而上学)的高度来审视基督宗教神学问题的,从而窥见作为哲学家的托马斯的身影,而且我们还可以窥到《神学大全》大体上是依降次幂的方式排列的,而专论托马斯理论哲学或形而上学的《神学大全》第一集则是《神学大全》的理论制高点。诚然,我们也可以换位思考,即单纯地从基督宗教神学的角度来审视《神学大全》。如是,我们便不妨将《神学大全》各集的主题分别归结为

“神”(第一集)、“人”(第二集)和“神”(第三集)。从而,托马斯在《神学大全》的致思路向便成了:“神”→“人”→“神”。这样,从致思路向看,《神学大全》各集之间便形成了一个“V”字形。其中,从第一集到第二集便形成了从神到人的下降路线,而从第二集到第三集则形成了从人到神的上升路线。如果这样看问题,则《神学大全》第一集就不复是《神学大全》全书的理论制高点,而只不过是其理论出发点罢了。其所以会导致这样不同的结论,显然问题并不在于《神学大全》本身,而在于我们审视角度的差异,在于一个着眼于哲学,一个着眼于神学,一个着眼于上帝的“道的运行”,一个着眼于上帝的“爱的运行”,一个着眼于作为上帝的存在本身,一个着眼于作为存在本身的上帝。但是,既然在托马斯看来,上帝的“道的运行”与上帝的“爱的运行”、作为存在本身的上帝与作为上帝本身的存在完全是一回事,既然在托马斯看来,至少在自然神学范围内,哲学与神学具有相通性或一致性,则作为理论出发点的上帝与作为理论制高点的上帝也势必同样具有相通性和一致性,从而《神学大全》第一集无论是作为《神学大全》全书的理论制高点还是作为其理论出发点,它在整个《神学大全》全书中的地位都是极其崇高的,都是其他两集无可替代的。

《神学大全》第一集,一如托马斯所说,是专门用来“讨论上帝”的(第 25 页)。关于上帝,该集主要讨论了三个问题:(1)上帝的本质(问题 2—26);(2)上帝的位格(问题 27—43);(3)上帝的运行(问题 44—119)。我们不妨将其分别称作“本质论”、“位格论”和“运行论”。下面,我们就依次对这三项内容作出说明。

托马斯是在第 1 卷考察上帝的本质这个问题的。在“论上帝

的本质”这个标题下,托马斯着重考察了三个子问题:(1)上帝的存在(问题 2);(2)上帝的存在方式(问题 3—13);(3)上帝的运作(问题 14—26)。托马斯讨论的第一个子问题是上帝的存在或上帝是否存在。这是因为在托马斯看来,我们人由于其自身的有限性而根本不可能直接知道上帝的本质,从而上帝存在便不可能像安瑟尔谟所认为的那样,是一个自明的问题或先天证明的问题,而只能是一个后天证明的问题,亦即一种从存在者到存在、从感性事物到超感性事物、从受造物到造物主的由果溯因的后天演绎问题。在《神学大全》中,托马斯对上帝的存在作出了著名的“五路”证明,这就是“从运动出发的证明”,“从动力因理据出发的证明”,“从可能性和必然性出发的证明”,“从事物中发现的等级出发的证明”以及“从上帝对事物的管理出发的证明”(问题 2)。在讨论第二个子问题时,托马斯强调指出:既然我们藉自己的本性无从知道上帝的本质,不知道上帝是什么,而只能知道上帝不是什么,则我们在考察上帝的存在方式时,就不能运用由果溯因的后天演绎法,而只能采取一种排除方法(*remotionis*)或否定的方法,只能采取那种上帝不是什么、不是怎样的方法。于是,托马斯在具体考察上帝的存在方式时,着重具体地考察“上帝不是怎样的”这样一个话题。托马斯先后考察了上帝不是合成的、不是不完满的、不是有限的、不是变动的以及上帝不是多,从而也就间接地论证了上帝的单纯性、完满性、无限性、永恒性和独一无二性(问题 3—11)。此外,托马斯还断言,虽然我们自身能力有限,不可能单义地言说上帝,但我们却还是可以藉类比来言说上帝,来言说作为“那自有的”的上帝(第 220—223 页)。这样,托马斯在论上帝

的本质这个话题下,尽管也曾向我们强调受造理智只有藉恩典才能看到上帝的本质(第 161—166 页),但他还是向我们指明了我们藉理性认知和称呼上帝的三种方法:由果溯因的后天演绎方法(上帝的存在),由“不是”到“是”的排除方法或否定方法(上帝的本质)以及我们既非“单义”也非“多义”地言说上帝的类比方法(上帝的属性或名称)。在第 1 卷的最后部分,托马斯从上帝的知识、上帝的意志、上帝的能力和上帝的幸福四个层面考察了上帝的运作(问题 14—26)。

托马斯接着在第 2 卷“论三位一体”中讨论了“上帝的位格”这个问题。在这个话题下,托马斯依序考察了下述三个子问题。这就是:(1)上帝位格的起源(问题 27);(2)上帝的关系(问题 28);(3)上帝的位格(问题 29—43)。在这个三个子问题中,最有哲理意蕴的当是第一个子问题。前面说过,托马斯将上帝理解成存在本身,但存在本身又是什么?托马斯在这里将其规定为“运行”或“活动”。应该说,将存在本身理解成“运行”或“活动”乃托马斯对希腊罗马哲学的本质主义和实体主义传统的一种根本改造。按照托马斯的观点,在上帝之中存在两种“运行”:一是“道的运行(*processionem verbi*)”,一是“爱的运行(*processionem amoris*)”(第 479 页)。前者关涉到上帝的理智,关涉到“从非存在向存在的转变”,关涉到“创造”,从而可以称之为“生育”。此乃“圣子的运行”。后者则关涉到上帝的意志,关涉到生命的运动或冲力,托马斯称之为“发出(*spiratio*)”。此乃“圣灵的运行”。在论及上帝的关系时,托马斯着重强调了下述几点:(1)上帝的关系(如父子关系和子父关系)是实在地存在于上帝之中的;(2)上帝的关

系即上帝的本质；(3)上帝的关系能够实在地区别开来；(4)上帝之中存在有四种实在的关系：父子关系、子父关系、发出和运行。在讨论第三个子问题时，托马斯的最有创见的思想在于他强调了位格的个体性。他将位格界定为“一个具有理性本性的个体实体”，并且进而强调在位格的这一定义中，“个体实体”对于“理性实体”的在先性(第 499 页)。这也是托马斯明显超越包括亚里士多德在内的古希腊罗马哲学家的地方。在讨论第三个子问题时，托马斯想要突出的另一个根本思想在于：上帝位格的“多”(三个)并不影响上帝之为“一”。这样，第 1 卷“论上帝的本质”和第 2 卷“论三位一体”就在上帝的统一性或上帝之为“一”的基点上统一起来了。

《神学大全》第一集在讨论过上帝的本质和上帝的位格之后，便进入了第三个话题，即上帝的运行。上帝的运行是个大话题，不仅涉及到第一集余下各卷的内容，而且甚至还涉及《神学大全》第二集和第三集的内容。这也是理所当然的。因为既然运行或创造活动是上帝的内在规定性，既然上帝的运行不仅包含有道的运行，而且还包含有爱的运行，则上帝便势必不仅要扮演造物主的角色，而且还要扮演管理者的角色。从而，上帝的运行这个话题便包括下述三个方面的内容：(1)受造物的产生(问题 44—46)；(2)受造物之间的区别(问题 47—102)；(3)受造物的保存和管理(问题 103—119)。

在第 3 卷“论创造”中，托马斯首先考察了“受造物的产生”问题(问题 44—46)。在讨论这一问题时，托马斯依序考察了下述三个子问题：(1)受造物的第一因(问题 44)；(2)受造物的创造(问题

45);(3)受造物的开端(问题 46)。在阐述受造物的第一因时,托马斯着力强调的是万物都是上帝创造出来的,是万物的第一因,不仅是万物的动力因和第一原型因,而且还是万物的目的因。在阐述受造物的创造时,托马斯特别强调了上帝是以“溢出(emanationem)”的方式,或者说是以“无中生有(ex nihilo aliquid facere)”的方式创造万物的。在阐述“受造物的开端”时,托马斯一方面批判了拉丁阿维洛伊主义者关于世界永恒性的观点,另一方面他却并没有因此而把世界之具有开端视为一种“可推证的结论”,而是将其归结为一个“信条”。他的这样一种立场显然开了康德二律背反思想的先河。

托马斯在考察了受造物的产生之后,紧接着考察“受造物的区别”。托马斯主要是从下述两个层面来讨论受造物的区别的:一是受造物区别的根源(问题 47),一是受造物区别的类型。托马斯首先考察了受造物区别的根源。在托马斯看来,既然受造物都是上帝创造的,则受造物的区别便来自上帝,更确切地说,来自“第一活动主体即上帝的意向(intentione)”(第 778 页)。在谈到受造物区别的类型时,托马斯将其区分为两种基本类型:一是“善恶”之别(问题 48—49),一是“有形无形”之别(问题 50—112)。在讨论“善恶”之别时,鉴于善的问题在《神学大全》第二集和第三集,特别是在第二集中有详尽的讨论,故而托马斯在这里只是扼要地考察了恶的本性及其原因。恶的问题是基督宗教伦理和基督宗教神学中一个相当重要又相当棘手的问题。说它重要乃是因为恶的问题不仅关涉到原罪说和救赎论,而且还关涉到基督宗教哲学的存在论和上帝观。说它棘手,乃是因为既然上帝乃至

善,既然世界万物都是由至善的上帝创造的,则回答世界万物的恶何以存在就成了基督宗教神学无论如何也不能回避的事情。在谈到恶的本性时,托马斯强调:“恶不可能表示存在,或任何形式和本性”,“藉恶的名称所表示的必定是善的一定的缺乏”(第788页)。如所周知,基督宗教神学的“神正论”正是在这样一种恶的本性学说的基础上建立起来的。在谈到恶的原因时,托马斯明确肯认善由于质料因而能够成为恶的原因(第804页)。在讨论上帝是否为恶的原因时,托马斯则作了较为具体的分析。一方面,托马斯断言:“那种源于活动缺陷的恶,或者说那种由活动主体的缺陷所造成的恶,并不能归于上帝,作为它的原因”(第807—808页)。另一方面,托马斯又断言:“那种源于一些事物朽坏的恶确实可以还原到上帝,作为它的原因的”(第808页)。不过,托马斯在谈到这点时,紧接着又强调说:上帝只是“作为惩罚的恶的作者”,而不是“作为犯罪的恶的作者”(第808页)。

正如“善恶”之别是个大话题一样,“有形无形”之别也是一个大话题。托马斯用了整整三卷的篇幅来讨论这一区别。为了厘清这一区别,托马斯先后讨论了天使、物体和人。其中,天使属于精神受造物或无形受造物,物体属于有形受造物,而人则介乎二者之间,是“由形体和精神一起组成的受造物”(第815页)。

在第4卷“论天使”中,托马斯专题讨论了作为精神受造物的天使。在这个项目下,托马斯着重考察了三个问题:(1)天使实体(问题50—53);(2)天使的理智(问题54—58);(3)天使的意志(问题59—60);(4)天使的创造(问题61—64)。在讨论天使实体时,托马斯着重强调了天使与物质实体和人的本质区别,他们是

全然精神、全然无形的受造物，其本质只在于形式，而不是像物质实体和人那样，是由质料和形式组合而成的。在讨论天使的理智和意志时，托马斯着重强调天使的理智和意志与人的理智和意志的区别，强调天使的理智根本没有什么能动理智和被动理智之分，天使具有更高层次的自由意志。在讨论天使的创造时，托马斯虽然认为天使不仅与物质实体和人一样都是由上帝创造出来的，而且也是与物质实体和人同时创造出来的，但天使却是上帝在第九重天(*caelo empyreo*)创造出来的，而且是在恩典中被创造出来的。

在第5卷“论六天工作”中，托马斯专题考察了物质实体或有形受造物的创造。托马斯将有形受造物的产生过程概括为一个连续过程：创造工作(问题65)→区分工作(问题66—69)→装饰工作(问题70—74)。在讨论创造工作时，托马斯着重强调了两个问题：一是有形事物是由上帝的善创造出来的；一是“物体在其最初产生时所具有的有形形式，是直接来自上帝的”(第1029页)。这就说明上帝之创造有形事物既与其意志有关，也与其理智有关，既与其爱的运行有关，也与其道的运行有关。同时，这还告诉我们，上帝对有形事物的创造工作本质上是一个赋予物体以“有形形式”的问题。《创世记》开门见山地说：“起初上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗，上帝的灵运行在水面上”(《创世记》1:1—2)。这就把创造的含义清楚地告诉我们了。因为“空虚混沌，渊面黑暗”告诉我们：上帝在创造天地时，他所面对的只是一些“无形式的质料(*informitas materiae*)”，从而，他的创造天地的过程便是一种不断赋予这些无形式的质料以有形形式的过程。而

包括“区分工作”和“装饰工作”在内的“六天工作”所展现的正是这样一种赋予无形式质料以各种有形形式的过程。就区分工作而言,很显然,所谓区分即是赋形,藉赋形以区分。例如,在第一天,上帝藉产生光便区分了光和暗,从而也就区分了昼和夜、早晨和晚上。而这样一种赋形和区分便既是理智活动又是意志活动,既是道的运行又是爱的运行。“上帝说:‘要有光’,就有了光。上帝看光是好的,就把光暗分开了。上帝称光为昼,称暗为夜,有晚上,有早晨,这是头一日”(《创世记》1:3—5)。《创世记》第一章中的这三句话即是谓此。装饰工作也同样如此。也就是说,装饰和区分一样,本质上也是一种赋形活动,也是藉赋形来装饰。“上帝说:‘天上要有光体,可以分昼夜,作记号,定节令、日子、年岁,并要发光在天空,普照在地上。’事就这样成了。于是上帝造了两个大光,大的管昼,小的管夜。又造众星。就把这些光摆列在天空,普照在地上,管理昼夜,分别明暗。上帝看着是好的。有晚上,有早晨,这是第四日”(《创世记》1:14—19)。“把光摆列在天空”这就是在做装饰工作。然而,这样一种装饰工作却是藉着对物体赋形、藉着制造光体实现出来的。因此,赋形即是创造,赋形也即是装饰。然而,所谓赋形是就创造有形事物而言的,倘若从所创造的有形事物的角度看问题,则所谓赋形昭示给我们的恰恰是有形事物的内在结构,即凡有形事物都不仅具有质料,而且也都具有形式,都是质料和形式的合体。这就是把有形事物与天使或精神实体鲜明地区别开来了。

在第6卷《论人》中,一如该卷标题所示,托马斯专题考察了人。在受造物中,人既区别于天使也区别于有形物体:人作为“由

精神和有形实体组合而成”的受造物，由于其具有有形的身体而区别于天使，又由于其具有灵魂而区别于别的有形事物。在这一卷里，托马斯着重讨论了两个问题：一是人的本性问题（问题 75—89），一是人的受造问题（问题 90—102）。鉴于“神学家考察人的本性时，虽然注意到了灵魂方面，但是却忽略掉了身体方面，除非在身体与灵魂相关的层面才考虑到身体”（第 1126 页），^①托马斯在具体地考察人的本性时，着重地考察了人的灵魂尤其是昭示人的灵魂与天使的理智的区别。关于人的灵魂，托马斯主要考察了三个问题：（1）灵魂的本质（问题 66—76）；（2）灵魂的能力（问题 77—83）；（3）灵魂的运作（问题 84—102）。

在讨论人的灵魂的本质时，托马斯着重强调了下述两点：（1）人的灵魂虽然不是形体，但与天使也不属于同一个种相。（2）人的灵魂是作为人的身体的形式与人的身体结合在一起的。托马斯对人的灵魂本质的这样一种规定不仅鲜明地将人或人的灵魂与天使和有形物体区别开来了，而且也将其关于人的学说与古希腊哲学家将人归结为灵魂的“魂论”鲜明地区别开来了。^②

在考察人的灵魂的能力时，托马斯将人的灵魂的能力区分为三种：（1）作为理智“前奏（*praeambula*）”的能力（问题 78）；（2）理

① 托马斯的这样一种表述意味着他不是以“神学家”的身份写《神学大全》的，至少意味着他不是以传统神学家的身份写《神学大全》的。

② 这种将人归结为“灵魂”的“魂论”，不仅在古希腊哲学家柏拉图等人那里有鲜明的表现，而且在奥古斯丁那里也有一定的表现。参阅奥古斯丁：《论公教会之路》27，52。他曾将人定义为“可朽及世间肉体的理性灵魂”。

智能力(问题 79);(3)欲望能力(问题 80—83)。在讨论作为理智“前奏”的能力时,托马斯虽然也提到了营养能力和运动能力,但他特别关注的则是感觉能力。托马斯将人的感觉能力区分为“外感觉”和“内感觉”。托马斯将人的外感觉区分为五种:视觉、听觉、嗅觉、味觉与触觉。值得注意的是,在讨论外感觉时,托马斯特别地对视觉和触觉作了对照,强调视觉在所有感觉中“最富于精神性”,触觉在所有感觉中则“最具物质性”。长期以来,由于柏拉图及其信徒们使用“心灵的眼睛”和“太阳的光照”等比喻,西方哲学史界逐步形成了“视觉中心论”,托马斯的这样一种外感觉理论显然促成了西方认识论史上由“视觉中心论”向“触觉中心论”的转变,从而不仅对西方近代认识论而且对西方近代物质观的形成都产生了重大影响。17—18 世纪英国洛克(1632—1704)和法国孔狄亚克(1715—1780)的感觉论,至少就其注重触觉而言,应该说是与托马斯的感觉论一脉相承的。托马斯将人的内感觉也区分为四种,这就是:通感,想象,估计能力和记忆能力。此前,阿维森纳在《论灵魂》中曾将内感觉区分为五种:“通感,幻想,想象,以及估计能力和记忆能力”,但在托马斯看来,“‘幻想’或‘想象’其实是一回事,因为它们似乎都可以说是通过感觉所接受的那些形式的一个仓库”(第 1233 页)。在讨论到人的理智能力时,托马斯强调指出:人的理智能力不仅是能动的,同时也是被动的。而且,正是由于人的理智具有被动性,人的理智才不仅区别于上帝的理智,而且也区别于天使的理智。我们人的理智之所以区别于上帝的理智,乃是因为“上帝的理智并不是处于潜在状态中,而是纯粹的现实”的缘故(第 1241 页)。至于我们人的理智区别于天

使的理智的缘由,托马斯解释说:“天使的理智,就它能够理解的那些事物而言,是始终处于现实之中的,如上所述,这是由于它接近作为纯粹现实的第一理智的缘故。但是,人的理智,由于其在理智的等级中是最低的,离开上帝理智的完满性又是最远的,便潜在地相关于可理解的事物,而且最初一如哲学家在《论灵魂》第3卷中所说,‘就像一块上面什么都没有写的空白的板子’”,(第1242页)。在讨论欲望能力时,托马斯将人的欲望区分为两种:一为感觉欲望,一为理智欲望。托马斯的欲望学说有两点值得予以特别的注意。首先,托马斯提出了理性欲望的概念,并且将意志界定为理性欲望,这就将古希腊罗马哲学和教父哲学中绝对二分的理性和欲望进行了整合,赋予欲望一种中性的积极的内涵,从而开辟了道德哲学和实践哲学的新路径。其次,托马斯在理性欲望的标题下肯认、讨论和强调了人的自由意志,为人的自由学说预留了广大的空间。这在中世纪是非常难能的,于当今时代也是具有重大理论意义和现实意义的。

灵魂的运用问题是一个范围极其广泛的话题,不仅一般地关涉到人的理智活动和认识论,而且也关涉到人的意志活动和整个道德哲学。问题的后一个方面构成了《神学大全》第二集的基本话题,托马斯在《神学大全》第一集第6卷中着力讨论的则是问题的前一个方面。在讨论问题的这一方面时,托马斯区分了两种情况:一是灵魂“当其同身体结合在一起的时候”的理解活动(问题84—88),一是灵魂“当其离开身体时”的理解活动(问题89)。前者关乎今生,后者则关乎来世。在讨论今生的理解活动时,托马斯特别强调了两点:一是特别强调了理性知识对于感性认识的依

赖性,一是强调了理智的基于心像的抽象活动。在讨论理性知识对于感性认识的依赖性时,托马斯既批判德谟克利特的“影像说”,又批判柏拉图的“理念论”。而对柏拉图理念论的批判将其引向对理性知识对感性认识的依赖性的强调,对德谟克利特的批判则又将其引向对理智基于心像(*phantasias*)的抽象活动的探究。在讨论来世的理解活动时,托马斯虽然认为脱离了身体的灵魂(*anima separata*)无需回到心像也能够理解事物,但他却还是强调指出:无论是今生获得的“知识习性(*habitus scientiae*)”还是今生获得的“认识活动(*actus scientiae*)”都依然存在于脱离了身体的灵魂之中。这就进一步表明,无论是在今生还是在来世,我们的理智活动都不仅明显地区别于上帝的理智活动,而且也明显地区别于天使的理智活动。

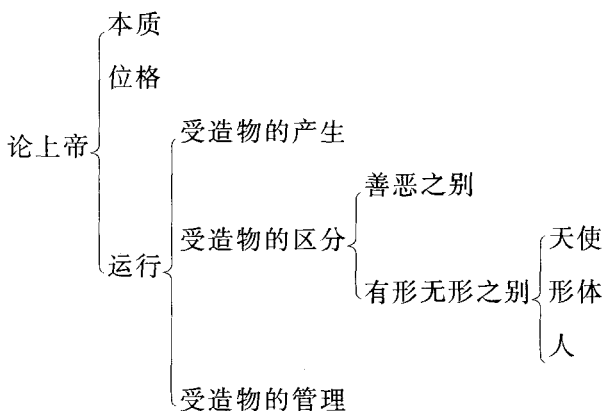
在人的受造话题下,托马斯考察了四个问题:(1)人的产生(问题 90—92);(2)产生人的目的(问题 93);(3)首生人的状态和条件(问题 94—101);(4)人所居住的场所(问题 102)。在讨论这些问题时,托马斯提出了下述几个比较重要的思想。首先,既然人的灵魂自然地构成人的身体的形式,则它就必定不是“独立地”,而是“在人的身体中”并且“与人的身体同时”创造出来的(第 1448 页)。其次,人是上帝的肖像,这种肖像“能够在所有的人身上找到”(第 1480 页)。第三,托马斯批判了那种认为儿童一出生就能完满地运用理性的荒谬主张,从“理性的运用在一定程度上依赖于感觉能力的运用”的角度证明儿童在刚出生时并“不能够完满地运用理性”(第 1564 页)。最后,托马斯指出:伊甸园是一个适合于作人的住所的,而人之被安排在伊甸园乃是为了“修整

和看守”它(第 1573 页)。

在上帝的运行这个大题目下,托马斯讨论的第三个问题是受造物的管理。受造物的管理也是《神学大全》中的一项重要内容,因为它不仅关涉到上帝的理智和智慧,而且也关涉到上帝的意志和至善,不仅关涉到上帝的道的运行,而且也关涉到上帝的爱的运行。托马斯把上帝对受造物的管理区分为两个层面:一是受造物的存在(问题 104);一是受造物的改变(问题 105—119)。在论及受造物的存在或保存时,托马斯主要强调了两点:一是所有的受造物都需要藉上帝来保持或维系其存在,一是上帝是藉一些“中间原因”来保持或维系受造物的存在的。在讨论受造物的改变时,托马斯进而区分了“上帝对受造者的改变”和“一个受造者对另一个受造者的改变”这样两种情况。在谈到“上帝对受造者的改变”时,托马斯特别强调了上帝的万能,强调上帝不仅能够按照事物所禀受的秩序做任何事情,而且还能超出事物所禀受的秩序而做任何事情(亦即行奇迹)。在具体考察“一个受造者对另一个受造者的改变”时,托马斯又进而区分了三种情况:(1)来自天使的改变(问题 106—114);(2)来自物体的改变(问题 115—116);(3)来自人的改变(问题 117—119)。而托马斯在对这三种情况的所有讨论中透露出来的一个最为重要的思想在于:在天使与天使之间、在天使与有形受造物之间、在天使与人之间、在物体与物体之间、在个人与个人之间存在着一种普遍的联系和普遍的作用,尽管托马斯强调的是精神实体对物质实体、高级受造物对低级受造物的制约作用。在《自然辩证法》中,恩格斯曾将辩证法

界定为“同形而上学相对立的关于联系的科学”，^①在一定意义上，我们也不妨将托马斯在这里所阐述的关于事物之间普遍联系、普遍制约的思想看作是一种特殊的辩证法思想。

在我们全程考察了《神学大全》第一集各卷的基本思想之后，为概括和简洁计，我们不妨将其逻辑结构图示如下：



由此我们也可以看出，《神学大全》第一集虽然与《反异教大全》第一卷在内容上有雷同之处，但相形之下，无论是就内容的丰富性还是就内容的系统性和深刻性而言，都前进了一大步。

首先，从内容上看，《神学大全》第一集第1卷“论上帝的本质”与《反异教大全》第1卷“论上帝”是最为相当的。但是，即使如此，前者无论在内容的丰富性还是在内容的系统性和深刻性方面都超出了后者。例如，在《反异教大全》中，托马斯对上帝存在曾作出过“四路”证明，这就是：从受造物运动的受动性出发的证

^① 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第310页。

明,从事物运动的动力因出发的证明,从受造物实在性程度出发的证明以及从受造世界管理出发的证明。^① 在《神学大全》中,托马斯则进一步作出了著名的“五路”证明,这就是“从运动出发的证明”,“从动力因理据出发的证明”,“从可能性和必然性出发的证明”,“从事物中发现的等级出发的证明”以及“从上帝对事物的管理出发的证明”(第25—39页)。再如,虽然无论在《反异教大全》中还是在《神学大全》第一集第1卷中都较为详细地讨论了上帝的单纯性、完满性、善、无限性、不可变动性、永恒性和独一性,但在《神学大全》第一集第1卷中,托马斯更多地强调了上帝这些属性之间的统一性,^②特别是更鲜明地强调了上帝这些属性在“存在”基础上的统一性。托马斯不仅将上帝的本质归于他的存在,而且还将上帝的其他属性,如完满性和善等,也都程度不同地归于存在。

其次,《神学大全》从哲学或形而上学的角度或高度探讨和阐释了上帝的位格问题。如所周知,在《反异教大全》中,托马斯是在第4卷里从教理神学的角度来审视和阐述上帝的位格问题的。但在《神学大全》中,托马斯却把这项内容放在第一集里从哲学或形而上学的角度或高度予以讨论,从而提出和阐释了一种崭新的存在论。如果说《神学大全》第一集第1卷的哲学意义在于将上帝归结为存在本身的话,则《神学大全》第2卷的哲学意义则在于托马斯超越古典形而上学的实体主义路径,进一步将作为上帝的

① Thomae de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 13.

② Cf. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 26, a. 4. 在这里,托马斯用“上帝本质统一性(*divinae essentiae unitatem*)”来概括第一卷所论的全部内容。

存在本身理解成“活动”或“运行”，并且将上帝的运行区分为“道的运行”和“爱的运行”，从而不仅为论证上帝的创造活动作了铺垫，而且也为我们理解托马斯的整个哲学思想和神学思想（如救赎论）提供了理论高地。

第三，《神学大全》第一集的哲学理论不仅更为丰富，而且也更见系统。例如，在《反异教大全》中，托马斯在第1卷里着重考察了上帝的本质，在第四卷里考察上帝的位格（三位一体），在第2卷里着重考察了上帝的创造。因此，从整体上给人一种支离的印象。而在《神学大全》中，这三个层面的内容依次放在第1至3卷之中，而且在第1卷中，托马斯着力强调了上帝即存在的形而上学观点，在第2卷中着重阐述了作为存在的上帝即活动或运行，在第3至第6卷中着重阐述了作为上帝运行的创造活动，在第7卷中着重阐述了上帝对其所造事物的管理。这样，在《神学大全》第一集中，就给我们展现了一个前后衔接的范畴链条，从而充分展示了《神学大全》第一集的高度统一性和体系性。为简明计，我们不妨将这一范畴链条图示如下：

上帝→存在→运行/活动→创造活动→管理活动

《神学大全》第一集的高度统一性和体系性不仅宏观地看是如此，而且微观地和中观地看也是如此。所谓微观地看，是说从其中每卷内容的铺陈看都表现出了托马斯思维的缜密，都体现出了相当高的逻辑连贯性。这一点，从我们在前面对各卷内容的具体考察中都不难窥见一二。而所谓中观地看，是说从《神学大全》第一集

展示给我们的总的逻辑链条的每个环节之中,我们也不难发现其中的逻辑程序和内在关联。例如,就“创造”这一理论环节而言,托马斯是在讨论“上帝的位格”之后讨论创造的。这在逻辑上是非常自然的。因为既然上帝的位格问题说到底是一个运行或活动问题,关涉到“从非存在向存在的转变”,关涉到“生育”和“创造”,则我们在讨论过上帝的位格之后紧接着讨论上帝的创造就是一件自然不过的事情了。既然上帝对形体的创造本质上即是一种赋形活动,那么,我们在考察形体的创造之前,先行考察一下其本质只在于形式的天使就是一件比较自然的事情了。同样,既然人的形式由于其具有理智灵魂而高于一般形体的形式,则在考察了上帝对一般形体的创造之后再考察和阐述上帝对人的创造也就同样是一件顺理成章的事情了。由此看来,《神学大全》第一集在第3卷里概论“创造”,紧接着在第4至第6卷里依次考察天使(《论天使》)、形体(《论六天工作》)和人(《论人》)的创造,绝对是一种深思熟虑的安排。相信读者在阅读该著时会真切地感受到该著的震撼人心的逻辑力量的。

《神学大全》第一集汉译本的文本与翻译

我们这个《神学大全》第一集汉译本是依据本兹格兄弟公司1948年出版的英文《神学大全》和渥太华多米尼克学院1941年出版的拉丁文《神学大全》翻译出来的。

《神学大全》英译本由英国多米尼克教省神父译出。最初在1911年出版。1920年,于伦敦出了修订版。1948年,在纽约以三

卷本发行。该版权属本兹格兄弟公司。1981年,经本兹格兄弟公司授权,基督宗教经典出版社以五卷本重印。五卷本的《神学大全》的各卷内容(据1981年基督宗教经典出版社出版的五卷本说明)分别是:第1卷含《神学大全》第一集;第2卷含第二集上部;第3卷含第二集下部问题1—148;第4卷含第二集下部问题149—189以及第三集问题1—73;第5卷含第三集问题74—90、补编1—99、两个附录及索引。三卷本的《神学大全》的各卷内容(据1947年本兹格兄弟公司出版的三卷本说明)分别是:第1卷含第一集与第二集上部;第2卷含第二集下部和第三集;第3卷含补编、两个附录及索引。

渥太华多米尼克学院1941年出版的拉丁文《神学大全》由渥太华中世纪研究所编辑而成。全书分五卷。第1卷含第一集,其后附有索引;第2卷含第二集上部,其后附有索引;第3卷含第二集下部,其后附有索引;第4卷含第三集,其后附有索引;第5卷含补编及附录,其后附有索引。

《神学大全》英译本,从总体上讲,质量是比较高的。像《神学大全》这样的鸿篇巨制,翻译者势必不是一个很小的数目,而且无论是翻译者的学术水平还是翻译者的学术态度都不可能完全一致,而往往是参差不齐的。在这种情况下,不要说翻译出高水平的著作,即使翻译出大体信实的著作,翻译者,特别是翻译的组织者舍不得花费足够的精力和时间,都是难以成就的。从这个意义上讲,《神学大全》英译本可谓一个很好的文本。但是,尽管如此,我们在翻译过程中,发现这个英译本也还是存在有许多问题的。

这个英译本最常见的问题是译者在不明白文本基本含义的

情况下仓促“误译”。例如,第一集第3卷“论创造”问题48之第1条,其所论辩的具体论题是“恶是否是一种本性?”其“异议”为:“恶(malum)似乎是一种本性(natura)。”持这种立场的人所给出的第一个理据是:“每一个属相都是一种本性。但是,恶是一个属相。因为哲学家在《范畴篇》中说过:‘善和恶并不存在于一个属相中,而是其他事物的属相。’^①所以,恶是一种本性”(第786页)。在这个问题上,托马斯的基本观点在于:恶既不可能是一种存在,也不可能是任何形式和本性。藉恶的名称所表示的就必定是善的一定的“匮乏”(第788页)。在西方哲学史上,毕达哥拉斯派确实主张过恶是一种属相并且因此而具有本性的观点。亚里士多德在论及毕达哥拉斯派的这样一种观点时,强调指出我们只有在相对的意义上才能够说恶是一种属相并且因此而具有本性,如果从绝对的意义上就不能这样讲。他曾援引《形而上学》第10卷中的一句话加以说明。这就是:“prima contrarietas est habitus et privatio”。^②我们不妨将亚里士多德的这句话汉译为“第一种对立是持有(habitus)和匮乏(privatio)”。很显然,亚里士多德的这句话的本义在于强调“匮乏”对于“持有”的相对性和不完美性。在亚里士多德看来,匮乏的这样一种相对性和不完美性就如黑相对于白、苦相对于甜而具有相对性和不完美性一样。因为黑之为黑,就在于它之不够白,而苦之为苦,就在于它之不够甜。同样,恶之为恶,就在于它之不善或不够善。但是,在这个

① 亚里士多德:《范畴篇》,8,14a23。

② Thomae De Aquino, *Summa Theologiae*, Tomus Primus, Institutii Studiorum Medievalium Ottaviensis, Ottavae: Collège Dominicain d'Ottawa, 1941, p. 304a.

英译本中,亚里士多德的这句话却被译成:“the first kind of contrariety is habit and privation”。^① 如果我们将其汉译过来,便成了“第一种对立是习性(habit)和匮乏(privation)”。这就使人感到一头雾水,不知所云。首先,“习性”何以与“匮乏”构成对立?其次,如果说它们之间存在有某种对立,那也是一种风马牛不相及的对立,一如我们说德性与冷之间存在着一种对立一样。第三,这样一种风马牛不相及的对立对于驳斥对方的错误究竟有何功能?其实,这里的问题在于译者对拉丁词 habitus 的误读和误译。Habitus 这个拉丁词原本有两个基本含义:这就是“习性”和“持有”。译者之所以将该词译作“习性”(habit)而不是将其译作“持有”,很可能是由于 habitus 这个拉丁词在词根上更接近英文单词“习性”(habit)的缘故。这就是说,译者之所以误读和误译这个词,最根本的即在于他的“望形生义”。在我们看来,误读和误译的事,在许多情况下往往是难免的。但是,在我们讨论的这句话和这段话中,这样一种误读和误译不仅使亚里士多德的这样一句话本身莫名其妙,而且也使得这句话与上下文的关联变得莫名其妙。但译者和校者竟然对所有这些莫名其妙的东西置若罔闻。这才是让我们感到费解之处。

在这部译著中,还有一些显而易见的错误与其说与译者的疏忽相关,毋宁说与译者的敌视哲学的狭隘神学立场有关。例如,第一集第2卷“论三位一体”问题39第4条的论题是“具体的本质

^① St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. one, New York: Benziger Brothers, 1941, p. 242.

名称能否代表位格?”“异议”的立场是:“具体的本质名称(nomina essentialia concretiva)似乎不能够代表位格,惟其如此,我们才能够真正地说‘上帝生了上帝’。”而异议的第一个理据是:“Quia, ut sophistae dicunt ‘terminus singularis idem significat et supponit’. Sed hoc nomen Deus videtur esse terminus singularis, cum pluraliter praedicari non possit, ut dictum est. Ergo, cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.”^①如果我们将其汉译过来,其意思大体是:“一如智者派所说,‘一个单称词项(terminus singularis)所意指的即是它所代表的那件事物。’但是,‘上帝’这个名称似乎是一个单称词项,因为按照前面所解释的(第3条),它不可能被复数地断言。所以,既然它表示本质,它所代表的就是本质,而不是位格”(第628页)。托马斯的基本观点在于:“上帝”这个名称既能代表本质也能代表位格。在托马斯看来,“上帝”这个名称之既能代表本质也能代表位格是不难理解的,这就好像“人”这个词既可以代表本质或本性(humanitas)也可以代表个人或人的位格(homo)一样。据此,托马斯在具体驳斥这条理据时,强调的是上帝这个词项既可以代表本质或本性,也可以代表位格。不能因为其可以代表本质或本性而否定其可以代表位格。如果因为上帝这个词项代表本质或本性,而否定其代表位格的可能性,就是一种诡辩。正是在这个意义上,托马斯在陈述异议的理据时,使用了智者学派(so-

① Thomae De Aquino, *Summa Theologiae*, Tomus Primus, p. 242b.

phistae)这个字眼。^①这就是说,即使托马斯在阐释上帝位格这样一个神学命题时,也并不排除使用“论辩”的理性推理方法,也不排除使用哲学的方法。他所反对的只是智者学派,只是智者学派的“诡辩”方法。倡导“论辩”,反对“诡辩”,这就是托马斯的立场。应该说,英译本的译者对托马斯的有关陈述的理解并没有什么大错。如果说有什么错误的话,那就是译者对待哲学的态度和立场。因为译者竟将拉丁词 *sophistae* 英译成了 *the logicians*(逻辑学家)。^②如是,就给人一种假象:似乎托马斯在阐释上帝的位格时,明显地采取了反对理性、反对逻辑、反对哲学的态度和立场。托马斯在他的早期著作《论存在者与本质》的短序中,劈头第一句就使用了一个成语,叫“差之毫厘,失之千里(*quia parvus error in principio magnus est in fini*)”。现在,我们将这个成语移用到《神学大全》的英译者身上,倒也是颇为中肯的。鉴于拉丁词 *sophistae*(智者学派)和英文单词 *the logicians*(逻辑学家)在词形方面存在着显而易见的差异,英译者的这样一种误译显然是蓄意为之。而这样一种由于褊狭的神学立场蓄意为之的误译在英译本《神学大全》中我们虽不能说处处遇到,但也不能说是一种非常偶然的个别现象。

我们在英译本《神学大全》中发现的第三类错误是草率。最为典型的例证是该译著作“代前言”的教皇利奥十三世于 1879 年 8 月 4 日在罗马圣彼得堡教堂所作的《永恒之父通谕》。用《永

① *Sophistae* 这个拉丁词既被人译作智者学派,也往往被人译作诡辩学派。

② St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. one, p. 196.

恒之父通谕》作《神学大全》英译本的“代前言”应该说是个富有创意的设计。但编译者在具体处理这件意义重大的事情时，却显得有几分草率。且不要说《永恒之父通谕》的英译质量，仅就注释即可看出《神学大全》编译者的不够严谨。全文有 36 处引文，但仅有三处作了脚注。即使这三个脚注，也不尽规范。例如，第三处引文在 pp. vii—viii 页，但其脚注却放在了 p. vii 页。而且，这三个脚注都是关于《圣经》引文的。其实，即使就《圣经》的引文论，该文也不是只引用了这三次，而是引用了 12 次。引用 12 次，仅对 3 次作了脚注。这就进一步表明该译文即使从行文格式看都给人以草率之感。还有，该译著的审校和出版工作也存在有一些瑕疵之处。例如，第一集第 3 卷问题 46 第 1 条答异议理据 10 中就存在有这样一类情况。这一条论辩的具体论题是“受造物的宇宙是否是始终存在的？”或者说，世界究竟有无开端？世界是否是永恒的？其“异议”为受造的宇宙或世界没有开端，而是永恒存在的。其实，这正是拉丁阿维洛伊主义的立场。拉丁阿维洛伊主义为此提出了十个理由，其中第十个理由基于因果的对等性原则。其具体说辞是：“永恒活动要求有永恒的结果。但是，上帝的活动是他的实体，而他的实体是永恒的。由此可见，世界是永恒的”（第 761 页）。托马斯在这个问题上的基本立场在于：世界不是永恒的，而是有其开端的。据此，托马斯认为从创造世界的上帝的永恒性并不能合乎逻辑地推断出上帝所创造的世界的永恒性，就像作为必然存在的上帝所创造的万物只是一种偶然的存在一样。而托马斯驳斥异议的这一反对理由的具体说辞是：“在获得了活动之后，结果也就按照作为活动原则的形式的需要接踵而至。但是，在藉

意志而活动的活动主体之中,凡被孕育的和被预先规定的都被视为这一作为活动原则的形式。所以,从上帝的永恒活动中,跟着产生的并非永恒的结果;而是这样一种结果,即这种结果,当其为上帝所意欲时,它就由不存在状态(non esse)而进入了存在状态(haberet esse)。”英译本将这段话译作:“Given the action, the effect follows according to the requirement of the form, which is the principle of action. But in agents acting by will, what is conceived and preordained is to be taken as the form, which is the principle of action. Therefore from the eternal action of God, an eternal effect did not follow; but such an effect as God willed, an effect, to wit, which has being after not being.”^①应该说,这一段译文基本上是准确的。但是,让人瞠目结舌的是,在这段英文后,紧接着又有一行莫名其妙的英文:“world, we should not say that the world was”。^②这一行英文究竟是什么意思,我们不得而知,这一行英文与前面那段英文究竟有何关联,我们也不得而知。由此看来,画蛇添足并非只是我国古代那个楚人的爱好,西方也同样不乏这样的角色。尤其让人百思不得其解的是,尽管《神学大全》英译本不仅以五卷本的形式印刷和出版过多次,而且还以三卷本的形式印刷和出版过多次,但这些蛇足却始终保留着。^③这应该视为国际出版界的一个莫大的笑料。

① Ibid., p. 242.

② Ibid.

③ Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. one, Allen: Christian Classics, 1981, p. 242.

也正是因为如此,我们在汉译《神学大全》时,虽然也非常尊重这个英译本,但对之总有几分怀疑的眼光和心理,从而对《神学大全》拉丁文本怀有更多的敬重心理。这就是我们在汉译时不仅依据《神学大全》英译本,而且也依据《神学大全》拉丁文本的根本缘由,这也是我们不仅尊重《神学大全》英译本,而且更为尊重《神学大全》拉丁文本的根本缘由。这也是合乎情理的。因为,相形之下,《神学大全》拉丁本毕竟是“源”,《神学大全》英译本则只能算作一种“流”。

托马斯是一个具有高度哲学智慧的思想家,《神学大全》是一部学术性和哲理性很强的著作。因此,我们在翻译《神学大全》中极其注重《神学大全》的学历脉络,极其注重对《神学大全》的学理探求,努力将《神学大全》的翻译与研究紧密结合起来。文字总是用来表达思想的。因此,高质量的翻译不仅要求译者知道作者在讲什么,而且还当进而知道作者何以要这样讲。而这就要求译者对于作者的写作意图和根本理念有一种深层次的把握。鉴于这样一种认识,我们在翻译《神学大全》的同时,积极地开展了对《神学大全》的学术研究,不仅先后写出了《烙在人性上的神之睿智——托马斯·阿奎那自然法思想研究》(刘素民著)、《走进神学中的理性——论阿奎那〈神学大全〉第一集中的自然神学思想》(翟志宏著)、《托马斯·阿奎那的灵魂学说探究——从基督教哲学角度的一种解释》(徐弢著)、《论托马斯·阿奎那理性化的激情思想》(黄超著)、《阿奎那存在论研究——对波爱修〈七公理论〉的超越》(董尚文著)、《论阿奎那创造论的形而上学基础及其基本架构》(吴广成著)、《托马斯·阿奎那的幸福论思想研究》(杨蓉著)、

《阿奎那人学思想研究——对阿奎那〈神学大全〉第一集“论人”部分的一个哲学考察》(白虹著)、《托马斯·阿奎那“理智学说”研究——对其〈论惟一理智〉的一个分析》(焉松波著)、《阿奎那爱的学说研究》(张祎娜著)、《超越亚里士多德——对托马斯·阿奎那〈形而上学评注〉的一个研究》(王成军著)、《阿奎那变质说研究》(濮荣健著)、《阿奎那语言哲学研究》(许才义著)和《阿奎那正义理论研究》(陈文安著)等十多篇博士学位论文,不仅在《哲学研究》、《哲学动态》、《世界宗教研究》、《哲学与文化》等杂志上发表了五十多篇相关学术论文,而且还在人民出版社出版了《经院哲学与宗教文化研究丛书》(该丛书由段德智任主编,目前已经出版六本相关专著)。此外,我们还翻译了托马斯的《论存在者与本质》、《独一理智论》和《反异教大全》等重要著作。所有这些都使我们对托马斯的哲学思想和神学思想有一种深层次的了解,从而为高质量地翻译《神学大全》奠定了基础,提供了保证。在深入研究原著的基础上开展翻译,既是我们翻译《神学大全》的一项基本工作程序和根本指导思想,也是我们的一项基本工作经验。

讲求翻译的学理性乃我们开展翻译工作的一项基本原则。《神学大全》的思想体系博大精深,从而其中的概念不仅极其繁多,而且有许多是相似或相近的概念,厘定这些概念的差异实在是保证翻译质量的一项至关重要的工作。在对一些关键术语的翻译上,我们采取了特别慎重的态度。例如,ens 这个拉丁词,一些英译者往往将其译作“Being”,而一些汉译者也往往据此而将其译作“存在”,而我们则坚持将其译作“存在者”,而仅仅将“esse”译作“存在”。这是因为在托马斯的著作中,“存在(esse)”与“存在

者(ens)”是两个意义截然不同的术语(尽管在个别地方,托马斯为了道不可道之“常道”而迫不得已将上帝称作“存在者”)。其中,“存在”在一般情况下,被视为作为造物主的上帝的代名词,而“存在者”则往往被理解成受造物,从而在它们之间就存在有创造和被创造这样一种本体论关系。如果我们将 ens 也译成存在,这就有可能从根本上取消了和颠覆了托马斯的哲学和神学体系。再如,托马斯在其著作中常常将质料区分为三种,这就是:materia prima,materia non signata,和 materia signata。我们分别将其译作“原初质料”、“泛指质料”和“特指质料”。其中,原初质料意指的是一种抽象的质料概念或物质概念,一种所谓不具有任何形式的质料,大体相当于我们所说的抽象的物质概念,一个纯粹的逻辑概念。泛指质料则是那种具有一定形式的质料。例如,我们人的身体便是一种泛指质料。当我们说凡人都是有身体的,都是有血有肉的时候,我们所说的身体、血和肉便都属于泛指质料。特指质料则是那些具有特定形式的质料。例如,我们说某人的肌肉发达,我们所说的便是这块那块具体的肌肉。但是,有些汉译者将 materia prima 译作“第一质料”,将 materia signata 译作“能指质料”,似乎不够精确。因为“第一质料”既然用了“第一”这个词,这就给人以“最为重要”的感觉,然而,materia prima 的真正含义在于强调那种不具任何形式的质料,就像《创世记》中所说的“空虚混沌、渊面黑暗”的“地”那样,既没有陆地也没有海洋,既没有飞鸟也没有树木。当《创世记》这样说的的时候,一点没有强调这样的地比上帝创造的世界更为高贵的意思。故而,将其译作“原初质料”显然比译作“第一质料”更合乎托马斯的本意。再者,将

materia signata 译作“能指质料”似乎也有不够精确之嫌。这是因为即使泛指质料也有一定的指定功能。例如,当我们在考古时,我们会说这是一块人的骨头等等,其意思是说它不是禽兽的骨头。这种说法即把人的骨头和禽兽的骨头区别开来了。这就说明即使泛指质料也同样有指定的功能。因此,*materia signata* 与 *materia non signata* 的根本区别并不在于它能够有所指,而是在于它指定的范围小,它不像泛指质料那样指定一个物类,而仅限于一个个体。鉴此,将其译作特指质料似乎更精确些。^①

还有,既然在托马斯看来,作为上帝的存在本身或作为存在本身的上帝的根本规定性在于“活动”,则有关存在活动的概念的翻译自然就成了一个重大难点。在《神学大全》中关于上帝活动的术语主要有: *actus*, *processio*, *generatio*, *spiratio*, *providentiae*, *operatio*。我们分别将其译作“活动”,“运行”,“生育”,“发出”,“运筹”和“运作”。其中,“活动”是一个内涵最小、外延最大的术语。而所谓运行,其核心规定性其实也就是活动,托马斯说“运行总要设定活动”(第 472 页),即是谓此。不过,在讨论上帝的运行时,托马斯更多地着眼于上帝运行的类型学分析,将上帝的运行区分为两种基本类型,即“内在运行”和“外在运行”：“正如外在的运行总是对应于指向外在物质 (*exterioriorem materiam*) 的活动一样,内在的运行也就必定对应于那种存在于活动主体之内的活动”(第 472 页)。在讨论上帝的内在运行时,托马斯又进一步将

^① 参阅段德智、赵敦华:《试论阿奎那特指质料学说的变革性质及其神哲学意义——兼论 *materia signata* 的中文翻译》,《世界宗教研究》2006 年第 4 期。

其区分为两类：一类是“生育”，一类是“发出”。其中，生育乃“圣子的运行”，托马斯又称之为“道的运行”；发出乃圣灵的运行，托马斯又称之为“爱的运行”。在讨论上帝的外在运行时，也就是在讨论上帝的创造万物、保存和管理万物时，则使用了“运筹”和“运作”的术语。例如，托马斯在讨论上帝的创造时，便明确指出：“所有的受造物，在时间的过程中，都是由上帝的运筹创造出来的，也就是由上帝的运作产生出来的”（第 962 页）。在《神学大全》第一集第七卷“论上帝的管理”中，托马斯再次强调了上帝的“运筹”问题（第 1592—1593 页）。由此看来，在《神学大全》第一集中，上帝的活动、运行、生育、发出、运筹和运作是一套成建制的关于存在活动的概念系统或概念体制，正确把握这些概念的内涵及其内在关联，实在是深刻理解和准确翻译《神学大全》第一集的基础功夫。反之，如果我们对这样一些概念缺乏深入的理解，对这样一些概念之间的关联缺乏明确的意识，则我们的翻译工作便势必陷入这样那样的主观随意性。例如，有人在将 *spiratio* 译作“发出”的同时，将 *processio* 译作“出发”。这就给人一种假象，似乎运行 (*processio*) 仅仅是和发出对应的东西。其实，如前所述，和“发出 (*spiratio*)”对应的并非“运行 (*processio*)”，而是“生育 (*generatio*)”。运行则是发出和生育的上位概念。因此，这样一种译法非但无助于读者厘清托马斯的哲学和神学思想，反而容易将读者引入歧途。此外，将 *spiratio* 译作“发出”，而将 *processio* 译作“出发”，这种译法不仅缺乏学术性和严谨性，而且也容易给人以玩弄文字游戏的感觉。此外，有人将 *providentiae* 译作“照顾”，也给人以过分突出其“救赎论”色彩而无视其所固有的道论的理性内容，从而在一定意

义上曲解了托马斯的原意。

最后,我们讲求翻译的学理性还典型地表现在我们在翻译时对《圣经》版本的慎重选择上。尽管在对经文的翻译中,在大多数情况下使用中国基督教协会和中国基督教三自爱国运动委员会刊印的《新旧约全书》或上帝版《圣经》(其理由我们将在后面予以说明),但当《新旧约全书》或上帝版《圣经》的相关引文妨碍我们在翻译中呈现托马斯《神学大全》逻辑线索的本来面目时,我们则毫不犹豫地使用别的《圣经》版本(思高版《圣经》)。例如,《神学大全》第一集问题 26 是专题讨论“上帝的幸福”的。在这个标题下,共讨论了四个论题,其中第一个论题(即第 1 条)为“幸福是否适合于上帝?”。这个论题的“异议”为;“幸福(*beatitudo*)似乎不适合于上帝。”而“相反意见”则援引《圣经》的话,主张上帝是适合于幸福的。因为《圣经》曾直接将上帝称作“真福”或“真福者”。《神学大全》所援引的经文为:“*Quem suis temporibus ostendet Deus beams et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.*”^①其中,*beams* 即是幸福、真福或真福者的意思。但是,上帝版《圣经》却将这段话译作:“到了日期,那可称颂独有能能的、万王之王、万主之主,要将他显明出来”(《提摩太前书》6:15)。因此,如果我们使用上帝版《圣经》,则我们就很难看出这两种意见之间的差异和对立。因为在这段汉文中,我们根本找不到“幸福”、“真福”或“真福者”这个字,从而论辩的线条也就因此而戛然而中断了。但思高版《圣经》就不同。因为按照思高本《圣经》,这段

① Thomae De Aquino, *Summa Theologiae*, Tomus Primus, p. 179a.

话被译作：“在预定的时期，使人看见这显现的，是那真福，惟一全能者，万王之王，万主之主”（《弟茂德前书》6:15）。既然在这里“上帝”被译成了“幸福”、“真福”或“真福者”，则论辩的态势也就形成了，逻辑连贯性也就呈现出来了。诚然，我们还可以进一步将托马斯援引的这段文字汉译为：“在预定的时期，使人看见这显现的，是上帝(Deus)，是那作为真福的上帝，也是那作为惟一全能者、万王之王和万主之主的上帝。”一旦我们忠实依据文本将“上帝”和“真福”这两个关键词翻译出来时，论辩的态势和逻辑的连贯性便豁然呈现在我们眼前了。上帝版《圣经》在这段文字翻译方面的失误恰恰在于它丢掉了这两个关键词。只是鉴于《圣经》在绝大多数基督徒心目中所具有的崇高权威，我们才仅仅采用了思高本《圣经》的译文，而没有另起炉灶。但是，无论如何，就我们考察的这段经文而言，思高版《圣经》的译文显然比上帝版《圣经》的译文更贴近文本。

再如，第一集问题 73 所讨论的问题是“那些关于第七天的事情”。在这个标题下，共讨论了三个论题。其中第一个论题（即第 1 条）是：“上帝工作的完成是否应当归于第七天？”这一论题的“异议”是：“上帝工作的完成(completio)似乎不应当归于第七天。”这种意见的理由有 3 个。其中第三个理由是：“许多事物却是在第七天之后造出来的，……上帝每天都在创造新的灵魂。还有，道成肉身的工作也是一件新的工作”（第 1105 页）。在这个论题上，托马斯的基本观点在于：存在有两种完满，“第一完满”在于事物的形式、事物的种相或事物的理念的完满。第二完满则在于现实的或具体事物的完满。据此，他断言：从第一完满的角度看，上帝

的工作在第七天便已经完成。因为依据《创世记》，到第七天，万物的所有形式、种相或理念都已经造出来了。其后出现的所谓新的东西无非是六天工作中所创造的形式、种相或理念的显现或现象。也正是在这个意义上，托马斯在具体回应异议的第三个理由时，强调：“上帝后来造出来的事物中没有什么是全新的，所有后来造出来的事物在一个意义上在以前，在六天工作中就造了出来”（第 1107 页）。托马斯也正是为了论证这样一个观点而援引了《圣经》中的这样一句话：“Nihil sub sole nivem.”^①在上帝版《圣经》中，这句经文被译作：“日光之下并无新事”（《传道书》1:9）。而思高版《圣经》则将其译作：“太阳之下决无新事”（《训道篇》1:9）。既然托马斯的引文中将否定代词 nihil 置于句首，显然意在突出其否定的语气，意在增强论辩的氛围。应该说，就其表达的基本观点论，上帝版《圣经》与思高版《圣经》并无什么不同，但是，倘若就其展现出来的否定语气和论辩氛围论，显然思高版《圣经》要略胜一筹。换言之，在我们看来，思高版《圣经》在这一句经文的翻译方面显然更贴近托马斯的原意。而这正是我们采用思高版《圣经》的根本缘由。

其实，讲求翻译的学理性本质上即是一个讲求翻译的信实性问题，对于一般哲理性著作是如此，对于《神学大全》这样一类高度哲理性著作尤其如此。从上述的所有例证中，我们不难看出，每当我们千方百计地力求按照《神学大全》所固有的逻辑线条来翻译《神学大全》时，我们同时也就是在努力向读者提供一个比较

① Ibid. ,P. 431b.

信实的《神学大全》译本。当年，严复在翻译赫胥黎的《天演论》时，曾提出译事的三条标准，即“信”、“达”和“雅”。但成就信、达和雅的关键一着在于“心有灵犀”或“心心相印”。我们讲求翻译的学理性正在于追求或实现译者与作者的心有灵犀或心心相印。惟其如此，译作才有可能“信”，也惟其如此，译作才有可能“达”和“雅”。事实上，就我们的翻译经验而论，问题似乎并不在于要不要信、达和雅，而在于我们应当如何理解信、达和雅，以及我们如何才能达到信、达和雅。例如，不讲“信”的译文无论如何不是好的译文。但是，问题在于“信”的规定性究竟是什么或有哪些。如果把“信”理解为一个词一个词的对应翻译，则一方面翻译工作便会因此而根本无从着手，而另一方面翻译的作品也会因此而缺乏其应有的价值。构成文本的每一个词语都不是孤立的，而是从属于一个由作者蓄意构建的意义整体。文本所蕴涵的意义既不能还原成各种句法结构，更不能拆成零碎的字词。因此，一旦我们缩手缩脚，将翻译弄成字词之间的对译和互换，变成逐词对译或编写双解字典，则原来文本的“真义”便势必在对这种“信”的追求中而大量“流失”。在这种情况下，译文不仅无“达”和“雅”可言，而且连“信”也无从谈起。^① 而为要达到原来文本的“真义”，译者就必须透过文本的“词语”而达到作者的“心语”，了解作者的思想体系及其内在结构，而这也就是我们所注重或强调的文本的学理性。我们之所以强调翻译工作必须奠定在深入研究文本的基础之上，之

^① 参阅杜维明：《〈中庸〉洞见》，段德智译，林同奇校，北京：人民出版社，2008年，第247—248页。

所以强调必须从托马斯的整个哲学和神学体系的深度和高度来理解和翻译《神学大全》，之所以强调要根据托马斯的思想本身来慎重选择汉译《圣经》文本，都是出于这样一种考虑。事实上，在对有些经文的翻译时，一旦我们发现无论上帝版《圣经》和思高版《圣经》都不尽如人意时，我们为了忠实于原著，而果断采取了自译的处置方式。例如，在《神学大全》第一集问题 16“论真理”的标题下，讨论了 8 个论题，其中第 6 个论题为“是否只存在一条所有事物据以为真的真理？”在具体阐述这一论题时，托马斯按照惯例首先提出了“异议”，即反对意见。他写道：“似乎只存在一条真理，所有的事物都是依据它而成为真的。”在枚举了这一意见的种种理由之后，托马斯依照惯例紧接着提出了“正面意见”，主张存在有多条所有事物据以为真的真理。托马斯以下述经文为其主张的理据，这就是：“Diminitae sunt veritates a filiis nominum.”^①在英译本中，这句话被正确地英译为：“Truths are decayed from among the children of man.”^②在上帝版《圣经》中，托马斯所援引的这句经文被译作：“世人中间的忠信人没有了”（《诗篇》12:1）。在思高版《圣经》中，托马斯所援引的这句经文则被译作：“忠诚的人在人间也已绝迹不见了”（《圣咏集》12:2）。这两个译文共同存在两个问题：一是 veritates 这个拉丁词的基本含义是“真理”，而且，托马斯是在“论真理”的大标题下援引这句经文的。在这种语境下，托马斯赋予该词的基本含义当是“真理”，而非“诚实”，更非

① Thomae De Aquino, *Summa Theologiae*, Tomus Primus, p. 118b.

② St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. one, p. 93.

“忠信人”或“忠诚的人”。而这两个版本的《圣经》却都没有突出其“真理”含义。尽管托马斯在这里也可能有“六经注我”的嫌疑，但他赋予其引文的主观意图还是相当明确的，是不容否认的。二是这句经文是在托马斯论辩所有事物据以为真的真理究竟是一条还是多条这样一个论题的语境下加以援引的。因此，在这句引文中 *veritates* 的复数形式就成了一件至关重要的事情了。但无论是上帝版《圣经》还是思高版《圣经》均没有充分注意到这样一种情况。面对这样一种情势，无论我们照抄照搬上帝版《圣经》还是照抄照搬思高版《圣经》都是一种不负责任的表现，都是对托马斯思想的背离。而读者面对这样一种译文，势必既体味不到托马斯文本的论辩性，也体味不到托马斯文本的逻辑连贯性。如是，我们的译文便因此而既有失于信实，也无达和雅可言。正是面对这样一种抉择，我们果断地选择了自译的处置方式，比较严格地依据语境和原文将这段经文译作：“许多条真理(*veritates*)在人子之间已经损失殆尽(*diminutae*)”(第 302 页)。其实，无论是托马斯还是上帝版《圣经》和思高版《圣经》的译者所面对的都是同一个文本，其所以有不同的译文，归根到底在于他们审视《圣经》经文的角度或高度不同：就上帝版《圣经》和思高版《圣经》的译者而言，他们的拉丁文功底虽然很难与托马斯比肩，但其功底肯定也是不错的。问题恐怕主要在于他们是仅仅从基督宗教神学的立场、仅仅从上帝的爱的运行和救赎论的角度和高度来审视和解说这段经文，而差不多完全忽视了这段经文所内蕴的哲学含义、道的运行的含义和知识论的含义。而托马斯在这里所突出和强调的却正是这段经文所内蕴的哲学含义、道的运行的含义和知识论

的含义。我们之所以舍弃上帝版《圣经》和思高版《圣经》的现成译文,而要自行翻译这段经文,正是为了忠实于《圣经》本身,正是为了忠实于托马斯的文本和他的思想本身,换言之,正是为了忠实于《神学大全》的文本本身。在这里,讲求翻译的学理性与讲求翻译的信实性完全是一种一而二二而一的事情。

在翻译主要术语、人名和著作名时尽可能与我国学术界的常规用法和我国的文化习俗对接也是我们翻译《神学大全》的一项重要原则。我国学术界和我国广大读者的认可度和接受度无疑是我们评价一部译著成功与否的一个重要尺度。而为了赢得我国学术界和广大读者的比较广泛的认可,在翻译一部著作时,充分考虑到我国学术界在术语、人名、著作名方面的常规用法和我国的文化习俗就是一件再自然不过的事情了。在所有术语的翻译中,最让我们费心的是我们对 Deus 这个拉丁词的翻译。按照我们最初的想法,当代复兴托马斯主义最有力者,是天主教或罗马教廷,而中国天主教自利玛窦时代以降,差不多都是将 Deus 译作天主,中国天主教教务委员会于 1992 年确定采用的思高版《圣经》也将 Deus 译作天主。这样看来,将 Deus 译作天主就是一件天经地义的事情了。但我们在长期的翻译和研究中,对这样一种思维定势产生了越来越大的怀疑。基督宗教最初是在唐朝由聂斯托利派教士阿罗本传入中国,当时被人称作“景教”,而非“天主教”。而按照李之藻《读景教碑书后》的说法,“景者大也,炤也,光明也。”况且通读《大秦景教流行中国碑颂》,并无“天主”二字。由此可见,在唐代,尽管有“序婆”(Ievha-jehova 的音译)和“阿罗诃”(Aloho-Eloah 的音译)的说法,但无论是国人还是波斯传教士都

没有将基督宗教所崇拜的神义译为“天主”。基督宗教在我国元代被称作也里可温教。也里可温,译自蒙古语,本意为“福分人”,有“信奉福音的人”的意思。将 Deus 称作“天主”,很可能最早出于耶稣会士利玛窦等人之手。利玛窦(1552—1610)等耶稣会士起初将 Deus 音译为“陡斯”,后来也曾用“天”或“上帝”来指称基督宗教所崇拜的神,但最后他们还是将 Deus 义译为“天主”。利玛窦于万历三十一年(即 1603 年)在北京刻印的他的代表作即称作《天主实义》。自此,他便将“天主”这个译法加给了国人。但即使在当时推崇利玛窦学识的国人中,人们似乎也更愿意依据中国传统文化将 Deus 理解成“帝”或“上帝”。安徽进士冯应京(1555—1606)和浙江进士、天主教中国三柱石之一李之藻(1565—1630)在《天主实义》的有关序文中都有用“帝”或“上帝”来诠释天主的意图。冯应京在《天主实义序》中写道:“天主何?上帝也。实云者,不空也。吾国六经四子,圣圣贤贤,曰‘畏上帝’,曰‘助上帝’,曰‘事上帝’,曰‘格上帝’,夫谁以为空?”^①李之藻在《天主实义重刻序》中写道:“说天莫辩乎《易》。《易》为文字祖,即言‘乾元’‘统天’,‘为君为父’,又言‘帝出乎震’,而紫阳氏解之,以为帝者,天之主宰。然则天主之义,不自利先生创矣。”^②这些都表明中国学者力求从中国文化的源头来诠释 Deus 的努力。事实上,中国古代的确有“敬天”的思想。例如,《尚书·泰誓》中有“民之所欲,天必从之”的说法;《尚书·蔡仲之命》中有

① 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年,第97页。

② 同上书,第99页。

“皇天无亲，惟德是辅”的说法；《中庸》中有“君子畏天命”的说法。但是，从我们已经掌握的文献看，似乎尚没有“天主”这样一个说法。另一方面，我国古代不仅有“帝”的崇拜，而且也有“上帝”这样一个概念。例如，在《尚书·汤誓》中有“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”的说法；在《大诰》中有“予惟小子，不敢替上帝命”的说法。由此可见，倘若从中国文化的源头看，将 Deus 译作上帝比起将之译作天主甚至要更为确切些。

就我国当前流行的《圣经》版本来看，也透露出同样的倾向。我国当前流行的《圣经》版本主要有三种：第一种是思高版《圣经》，第二种是和合本上帝版《圣经》，第三种是和合本神版《圣经》，它们分别将 Deus 译作“天主”、“上帝”和“神”。例如，对《创世记》第 1 章第 1 节的那句话，便分别译成了“在起初天主创造了天地”、“起初上帝创造天地”（“太初，上帝创造天地”）和“起初神创造天地”。尽管思高版《圣经》是唯一经过罗马教廷批准的中文天主教《圣经》版本，但由于我国当前基督教人数远远多于天主教人数，所以，从在我国国内流行的《圣经》看，和合本《圣经》，特别是上帝版和合本《圣经》远远多于思高版《圣经》。这就是说，即使从信教群众所使用的《圣经》的版本看，将 Deus 译作上帝或神比将其译作天主有着更高的认可度和接受度。而且，就我国学界所发表的相关论文看，人们将基督宗教崇拜的对象称作上帝的也远远多于将其称作天主的。《神学大全》汉译本要想在我国学界产生比较普遍的影响，获得较为广泛的认同，对于我国学界存在的这样一种现象，就不能不予以充分考虑。此外，思高版《圣经》还有一个缺陷，这就是人名和著作名的翻译。例如，思高本《圣经》

将 Ioahn(John)译作若望,将 Petus(Peter)译作伯多禄,将 Paulinus(Paul)译作保禄。如果我们在翻译《神学大全》时遵照这样一种译法,势必会让我国大多数学者感到特别别扭,一如有人将实用主义哲学家 John Dewey 译作若望·杜威,将当代存在主义哲学家 Paul Tillich 译作保禄·蒂利希,会让他们感到特别别扭一样。

我们这样说,并不意味着在我们看来,我们认为和合本上帝版《圣经》的译文质量高于思高版《圣经》。事实上,在许多地方,思高版《圣经》所体现出来的学理性和严谨性都明显优于和合本上帝版《圣经》。例如,在对 *imago vero Dei* 这个词组的翻译中,思高版《圣经》就明显优于和合本上帝版《圣经》。如所周知,在和合本上帝版《圣经》中,这个词组被译作“上帝的形象”。而在思高版《圣经》中,这个词组则被译作“上帝的肖像”。诚然;就 *imago* 这个拉丁词本身而言,它既包含有“肖像”的意思。也包含有“形象”的意思,无论译作“肖像”还是译作“形象”,都不为错。但是,在我们所考查的语境中,显然译作“肖像”要比译作“形象”要更为精确些。因为“形象”这个中文单词的基本含义在于意指那些能引起人的思想或感情活动的具体形式或姿态。因此之故,它便既可以用来意指人像也可以用来意指物象。而肖像这个中文单词则只能用于人像。因此,倘若我们照和合本上帝版《圣经》的译法,将这个词组译作“上帝的形象”便势必内蕴有将 *imago* 泛化的潜在可能性,以及将人和上帝异化(物化)的潜在可能性,从而便不能准确地刻画出《圣经》中这一词组的含义。反之,如果我们采用了思高版《圣经》的译法,将这一词组译作“上帝的肖像”,这就不仅

赋予了人的尊严,而且也昭示了上帝的人性,从而就相当充分地昭示出了这一词组的极其深刻的人学意蕴。我们在翻译经文时之所以常常翻阅和对照思高版《圣经》,究其原因,盖在于此。此外,我们在翻译《神学大全》时之所以不得不常常翻阅思高版《圣经》除了需要不时地对照上帝版《圣经》和思高版《圣经》外,还有一个重要原因,这就是:思高版《圣经》中的《多俾亚传》、《友弟德传》、《马加伯上》、《马加伯下》、《智慧篇》、《德训篇》、《巴路克》等七卷,在上帝版《圣经》中并无对应的内容。在《神学大全》的翻译中,我们之所以比较倚重和合本上帝版《圣经》,实在是由于像“上帝”这样的术语在经文中出现的频率过高的缘故,实在是有些人名在思高版《圣经》中的译法与当今时代学术界和文化界的常规用法偏离得太远的缘故。而我们在《圣经》译本的采用上之所以取这样一种审慎的态度和立场,除了旨在保证译著的信实性和逻辑连贯性之外,还有一项重要原因,这就是要尽可能兼顾我国学界和读者的学术规范和思维习惯,从而使我们的译著能够成为他们比较容易认可、比较容易借鉴、比较容易吸收的精神资粮。当年,基督宗教西渐时,为了有利于福音西渐,使徒们曾反复强调讲“方言”的问题。^①现在,我们翻译《神学大全》,以推动托马斯主义东渐,提升我国在托马斯主义研究领域的国际地位,卓有成效地推进我国的文化建设,我们在翻译《神学大全》中也就不能不尽可能地与我国传统文化对接,尽可能地与我国学术界的学术规范对接,尽可能地用“方言”和讲“方言”。我们之所以倡导翻译的民族

^① 参阅《使徒行传》19:6 和《哥林多前书》14:5。

化和大众化,想必即是谓此。

为了方便读者理解和阅读《神学大全》第一集,我们在译著后面添加上了五个附录。其中,“附录一”为“永恒之父通谕”。该通谕实际上是教皇利奥十三世在上任第二年即1879年的8月4日在罗马圣彼得教堂所作的一次讲演。该讲演不仅开启了托马斯主义的现代复兴运动,无论在托马斯主义发展史上还是在基督宗教思想上都享有重要地位,而且其对托马斯及其《神学大全》的历史定位对于我们深刻理解《神学大全》,特别是对于我们深刻理解《神学大全》第一集也具有极其重大的意义。此外,该讲演从一个角度对基督宗教哲学思想的历史发展也作了较为认真的描述,在一个意义上,我们不妨将其视为一部基督宗教哲学简史。“附录二”为该集及其各卷的结构示意图。从解释学的循环的角度看,我们不妨将其视为读者阅读《神学大全》第一集及其各卷的“导游图”。“附录三”、“附录四”和“附录五”分别为人名、著作名和主要术语对照表。在人名、著作名和主要术语的翻译方面,我们尽可能地与我国学术界和文化界的常规用法对接。相信我们的这样一种努力会给读者阅读和理解《神学大全》第一集带来极大的方便。此外,无论是人名和著作名对照表,还是主要术语对照表,我们都采用了“外中文”和“中外文”双向对照的形式。我们的这样一种努力将不仅有望给阅读和理解汉译本《神学大全》的读者带来方便,而且还有望给那些阅读和理解外文版《神学大全》的读者带来方便。建议读者在阅读和理解《神学大全》第一集时充分利用这五个附录。相信读者在利用这些附录中会获得诸多助益的。事实上,我们为制作这几个附录是花费了大量的时间和

精力的。相信我们的这些努力不会付诸东流的。

“求其信已大难矣”

前面,我们说过,严复在翻译赫胥黎的《天演论》时,曾提出译事的三条标准,即“信”、“达”和“雅”。我们的这样一种说法尽管已有前例,并非我们首创,但真正说来,在一定意义上,却有断章取义之嫌。如果回到文本,我们就会发现,严复当时并不是从翻译标准的角度讨论问题的,而是从翻译困难的角度讨论问题的。严复的原话是:“译事有三难:信达雅。求其信已大难矣。”^①这就是说,在严复看来,翻译有三个方面的困难:一是“信”,一是“达”,一是“雅”。即使做到“信”也不容易,也已经是一件很困难的事情了,更不要说“达”、“雅”了。

严复(1854—1921)在我国是一位受到特别尊重的公认的翻译大家。而他之所以被公认为翻译大家,恐怕不仅在于他翻译了赫胥黎的《天演论》,也不仅仅在于他翻译了亚当·斯密的《原富》、斯宾塞的《群学肄言》和孟德斯鸠的《法意》等,而且还在于他有一套翻译学,他对翻译的困难有一种超乎常人的感受。实践出真知。严复之所以对翻译的困难有一种超乎常人的感受,也不是偶然的,而是与他的翻译实践密不可分的。倘若他在翻译或“格致”西学的工作中不吃到许多苦头,是断然说不出“译事有三难”

^① 严复:《天演论·译例言》,《严复集》第5册,王栻主编,北京:中华书局,1986年,第1321—1322页。

的话的。严复强调在“格致”西学的基础上了解西学和翻译西学，要求我们务必了解和把握西学的根本思想和精髓所在。在他看来，如果我们不格致文本，不把握文本的学理或“体”，则我们对文本的了解就将仅限于“皮毛”，我们的翻译是断然达不到信达雅的。

实际上，严复所说的“译事三难”并不是每个译者都能感受到的。如果我们以为翻译根本无需格致文本，无需深层次地掌握文本的学理和精髓，只需要拿着字典将文本逐字翻译出来了事，则翻译无疑是一件天下特别轻松的事情了。这就好像射箭。如果我们根本不考虑射出的箭是否上靶，则放箭就是一件再容易不过的事情了。但是，倘若你把是否上靶或环数考虑在内，你想做到像黄忠那样，有百步穿杨之能，那就是一件需要毕生努力为之奋斗的事情了。我们在翻译时，常常会联想到“中道”或“中庸”这一“伦理德性”或“最高的善”。西方大哲亚里士多德在谈到实践智慧和伦理德性时，曾经强调指出：“我所说的伦理德性，它是关于感受和行为的，在这里面就存在着过度、不及和中间。……德性就是中庸，是对中间的命中。此外，过失是多种多样的。正确只有一个（所以，有的事容易，有的事困难，打不中目标容易，打中目标困难）。由此可以断言，过度和不及都属于恶，中庸才是德性。单纯是高尚的，杂多即丑恶。”^①他还强调说：“德性作为对于我们的中间之道，它是一种具有选择能力的品质，它受到理性的规定，像一个明智人那样提出要求。中庸在过度和不及之间，在两种恶

^① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，II, 6, 1106b16—35。

事之间。在感受和行为中都有不及和超越应有的限度，德性则寻求和选取中间。所以，不论就实体而论，还是就是其所是的原理而论，德性就是中间性，中庸就是最高的善和极端的美。”^①我国的“至圣先师”孔子也把中庸视为最高的美德，曾发出过“中庸其至矣乎！”的感叹（《中庸》第三章）。他还把中庸视为区分君子和小人的标尺，说：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也”（《中庸》第二章）。他甚至断言，舜之所以能够成为舜，最根本的也就在于他能够“执其两端，用其中于民”（《中庸》第六章）。从“中道”或“中庸”的角度看问题，翻译的最高要求或最高境界就是“时中”。我们把一个东西翻译出来并没有什么困难，问题是把它翻译好。要翻译好一个东西确实不容易。就像射箭，把箭随便射到靶子的上面、下面、左面或右面比较容易，要使我们射出的箭不上不下、不左不右，正中靶心，那是一件非常困难的事情了。就我们常人而论，且不要说做到“时中”几乎超出我们的能力，即使时时把“箭”射到八环或九环也不是一件轻而易举的事情了。就我们的翻译实践来看，我们对有些段落之所以反复修改，总觉得不尽如人意，实际上就是我们感到自己的“箭”并没有射中“靶心”。而且，我们还会常常遇到这样一种情况：在一个时候，我们对某处作了修改，觉得我们的译文靠近了“靶心”，但过了些时候，却又反悔，觉得修改过的东西反而不如修改前的东西，这既可能是由于我们并没有真正看清“靶心”所致，也可能是由于我们尚不具备射中“靶心”的技巧所致。

① LXV, II, 6, 1107a1—7。

而且,在许多情况下,我们自以为射中了靶心,但其实也只不过是射了八环九环而已,有时甚至可能只不过射了五环六环。所有这些都表明,翻译实在不是一件容易或轻松的事情,要翻译好一本著作,没有一定的学问功底和一定的翻译技巧不行,不下一定的“格致”文本的功夫、没有精益求精的翻译态度也不行。^①

在翻译《神学大全》的过程中,由于我们的能力所限而常常有力不从心之感,且不要说“时中”,即使“脱靶”的事情也是在所难免的。因此,尽管我们曾反复地研读文本,尽管我们曾反复地修改译稿,尽管我们曾竭力精益求精,但我们还是不能向读者保证我们的译著没有差错,甚至也不能保证我们的译著不存在重大的差错。鉴此,我们衷心希望读者在细心阅读和消化该著的基础上对其错讹之处以你们认为适当的方式予以指正。

如果说翻译是一件困难的事情,则翻译《神学大全》第一集便势必是一件特别困难的事情。这一方面是由于《神学大全》第一集本身篇幅浩大和内容艰深(该集是《神学大全》中内容最为艰深的一集,其中第1、2、6卷尤甚,从而最为难译)所致,另一方面则是由于该著与我们译者之间存在的巨大的时间间距和空间间距所致。然而,所幸的是,这项译事自1998年开始以来,虽然其间也遇到了这样那样的困难和干扰,但我们还是将这件事情坚持了

^① 我们所说的“精益求精”乃一“内在”功夫,一种完全立足于“译文”本身的功夫,一种强调将译者对文本的理解充分体现于译文本身而不是译文之外。某些同类译著往往通过在译文中直接插入“按语”、“解释”和“例证”来帮助读者揣摩文本的真义。这些译者的初衷固然无可厚非,但他们的这样一种“节外生枝”的做法却不可取。因为他们的这样一种做法很容易误导读者:既将自己的意见强加给作者也将自己的意见强加给读者。

下来,并且自2006年开始,我们陆续将第一集各卷译稿交付出版社,该集终究有望于近几个月内正式面世。至此,我们总算对许多对本著期待已久的读者有个初步交代了。

“他山之石,可以攻玉。”世界学术名著的汉译乃我们实现文化强国理想的重大工程。早在380多年前,明末鸿儒徐光启就曾发出过“欲求超胜,必须会通;会通之前,必须翻译”的呼吁。^①此后,梁启超更从“强国”的高度来审视和评估“翻译”问题,说:“国家欲自强,以多译西书为本。学者欲自立,以多读西书为功。”^②这就是说,阅读和翻译西方学术名著不仅为造就我国与国际学术接轨的学术英才所必须,而且也为我国与国际社会接轨、自立于世界民族之林所必须。至少就学术领域而言,翻译西方学术名著实乃推进我们与国际学术接轨、提升我们整个民族学术水平的不可或缺或学术工程。倘若没有贺麟先生精心翻译《小逻辑》、《哲学史讲演录》(与王太庆合译)和《精神现象学》(与王玖兴合译),我国黑格尔研究的研究要达到现在的水平恐怕是很难设想的。倘若没有陈修斋先生精心翻译《人类理智新论》和《新系统》,我国莱布尼茨的研究要达到现在的水平恐怕也是很难设想的。正因为如此,陈修斋先生在世时,总是不厌其烦地告诫我们,与其写些无关痛痒、空话连篇的所谓著作,不如潜下心来翻译一两部西方学术名著。正是遵循陈修斋先生的这一教导,十多年来我们能够

^① 徐光启:《历书总目表》,见《徐光启集》下册,上海:上海古籍出版社,1984年,第374页。

^② 梁启超:《西学书目表序列》,《饮冰室合集》第1卷(文集之二),北京:中华书局,1989年,第123页。

不惜代价静下心来持之以恒地翻译《神学大全》这部鸿篇巨制,并最终完成第一集的翻译工作并同时开展了其他两集的翻译工作。如果我们的工作能够为我国学界在托马斯及其《神学大全》的研究工作方面有所铺垫的话,我们也就心满意足了。

2006年7月6日,在北京大学召开的第12届中美哲学与宗教研讨会的闭幕式的致辞中,在托马斯研究领域享有国际声誉的时任美国哲学协会会长的埃利奥诺·斯顿普(Eleonore Stump)教授曾经不无深情地说道:“也许,在不远的将来,我们需要来中国,向中国的……这些同仁们请教托马斯的哲学!”尽管斯顿普教授的这番话旨在勉励,但期望之情也还是非常感人的。但愿我们的这项工作能够为这一天的到来小尽绵薄。

是为序。

2012年4月17日
于武昌珞珈山南麓

目 录

引言	1
问题 1 论神圣学问的本性与范围	2
第 1 卷 论上帝的本质	
问题 2 论上帝——上帝是否存在?	27
问题 3 论上帝的单纯性	39
问题 4 论上帝的完满性	62
问题 5 概论善	71
问题 6 论上帝的善	87
问题 7 论上帝的无限性	96
问题 8 论上帝在事物中的存在	108
问题 9 论上帝的不可变动性	121
问题 10 论上帝的永恒性	128
问题 11 论上帝的独一性	147
问题 12 论上帝是如何为我们所认知的	158
问题 13 论上帝的名称	195
问题 14 论上帝的知识	236

问题 15	论观念	287
问题 16	论真理	297
问题 17	论虚假	318
问题 18	论上帝的生命	331
问题 19	论上帝的意志	346
问题 20	论上帝的爱	382
问题 21	论上帝的正义与仁慈	396
问题 22	论上帝的运筹	408
问题 23	论前定	423
问题 24	论生命之书	449
问题 25	论上帝的能力	456
问题 26	论上帝的幸福	477

引 言

天主教真理(catholicae veritatis)的教师,不仅应当去教导那些学有所成的人们(provectos),而且还应当教诲那些初学者(incipientes)。因为按照使徒在《哥林多前书》第3章第1-2节中所说,“对那些在基督里为婴孩的,我给你们喝的是奶,而非饭食。”既然如此,在这本书中,为了适合教育初学者,我们便打算讨论属于基督宗教(Christianam religionem)的各项内容。

我们注意到,初学者在理解这门学问时,不时地会受到来自他们所发现的由别的作家所写的作品的拖累。其所以如此,部分地是由于无益的问题、条目和证明的繁多所致;部分地则是由于他们所需知道的东西并没有遵循题材的顺序予以教授,而是依据著作所需的计划或提供证明的机缘予以教授所致;部分地还由于同类教材频繁的重复使读者心生厌倦和混乱所致。

为了努力避免所有这些和其他一些类似的缺点,我们将在上帝的帮助下,在事情本身所允许的范围内,尽可能简洁和清楚地阐明这一神圣学问(sacram doctrinam)所蕴涵的种种内容。

问题 1

论神圣学问的本性与范围

(共 10 条)

为了把我们的工作限制在适当的范围之内,有必要首先考察一下神圣学问(sacra doctrina)的本性和范围。对此,有十个要点需要探究:

- (1)这门学问是否必要?
- (2)它是否为科学?
- (3)它是一门科学还是多门科学?
- (4)它是思辨的还是实践的?
- (5)它与其他科学之比较。
- (6)它是否为智慧?
- (7)它的研究对象是什么?
- (8)它是否为论证性的?
- (9)它运用隐喻和象征(symbolicis)是否恰当?
- (10)对这门学问中的《圣经》能否在不同的意义上予以解释?

2a 第 1 条 除哲学学科外,是否还需要任何进一步的学问?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议：除哲学学科(philosophicas disciplinas)外，我们似乎不再需要任何一门别的学问(doctrinam)。

理据 1：因为人不应当企图认识超乎理性的任何东西。《德训篇》第 3 章第 22 节中讲：“超乎你能力的事，你不要研究。”但是，凡不超乎理性范围的问题在哲学学科中都得到了充分的研究。因此，除哲学学科外，任何别的学问都是多余的。

理据 2：再者，凡学问没有不相关于存在的。因为除真理外，没有什么能够被认识，而凡存在的东西没有不是真的。但是，哲学探讨所有存在，乃至上帝本身。所以，哲学中有一部分被称作神学或神的科学(scientia divina)，一如哲学家在《形而上学》第 6 卷中所指明的那样。^① 因此，在哲学学科之外，是无需任何更进一步的学问的。

但是，从另一个方面看，《弟茂德后书》第 3 章第 16 节中却写道：“凡受天主默感所写的圣经，为教训、为督责、为矫正、为教导人学正义，都是有益的。”可是，神所启示(divinitus inspiratam)的《圣经》并不属于哲学的范围。因为哲学是由人的理性构建起来的。因此，在哲学学科之外，另有一门源自神的启示的科学，是有益的。

我的回答是：在由人类理性所探究的哲学学科之外，另有一门源自神的启示的学问，对于人类救赎是必要的。这首先是因为，人之指向上帝，即是指向一个超出人的理性理解范围的目的：“眼睛从未见过，啊！上帝，除你之外，还有一个神对依靠自己的

① 亚里士多德：《形而上学》，VI，I，1026a19。

2b 人如此行事的”(《以赛亚书》64:4)。然而,这一目的必须事先为人们所认知,他们才能够将他们的思想和行为指向这一目的。因此,一些超乎人的理性的真理之通过上帝的启示为人类所认知,对于人的救赎就是一件不可或缺的事情了。

而且,即使有些上帝的真理,人的理性能够发现,人藉上帝的启示受到教诲,也还是必要的。因为理性所能发现的关于上帝的真理,只有极少数人才能够认知,而且要花费很长的时间,并且往往还同许多错误混杂在一起。可是,世人的得救在于上帝,从而也就完全依赖对这一真理的认识。因此,为了使世人的得救更为容易也更有把握,人们藉上帝的启示来领悟上帝的真理就非常必要了。

因此,在为理性所探究的哲学学科之外,另有一门藉上帝的启示来领受的神圣学问是很有必要的。

答异议理据 1:那些超乎人的认识能力的东西,人固然是无法藉理性予以探究的。可是,既然它们经由上帝启示出来了,则它们就必定能够藉信仰为人们所接受。因此,《德训篇》第 3 章第 25 节接着说:“你已见到许多人类不能理解的事。”而神圣学问便正在于这样一类东西。

答异议理据 2:各门不同科学的区分是由其认识方式的不同决定的。天文学家和物理学家都能够证明同样的结论,如地球是圆的。但是,天文学家运用数学方法进行探究,也就是说他们根本不考虑物质,而物理学家则对物质本身进行考察。因此,没有什么理由说,哲学学科藉自然理性之光所学得的,根本不可能由藉上帝的启示之光认知的另一门科学教给我们。因此,作为神圣

学问的神学(theologia)同作为哲学之一部分的神学便分属不同种类的学科。

第 2 条 神圣学问是否为科学?

3a

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:神圣学问似乎并非科学(scientia)。

理据 1:因为凡科学无不是从自明的原理出发的。但是,神圣学问却是从并非自明的信条(articulis fidei)出发的。因为它们并不是人人都认可的。一如《得撒洛尼后书》第 3 章第 2 节所说:“不是人人都有信德的。”因此,神圣学问并非科学。

理据 2:再者,没有什么科学讨论个别事件的。但是,神圣科学却讨论个别事件,诸如亚伯拉罕(Abrahae)、以萨迦(Issac)、雅各(Iacob)等人的事迹。因此,神圣学问并非科学。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 14 卷第 7 章中说过:“惟有藉这门科学,信仰才得以萌生、培育、保护,并臻于坚强。”但是,除神圣学问外,对任何一门科学都是不能够这么讲的。因此,神圣学问也是科学。

我的回答是:神圣学问是科学。不过,我们必须牢牢记住:有两种科学。有一些科学是从藉人的理智的自然之光所认知的原理出发的,如算术、几何学等等。而另外一些则是从藉一门更高级的科学的照耀所认知的原理出发的。例如,透视学是从藉几何学奠定的原理出发的,音乐是从藉算术奠定的原理出发的。同样,神圣学问之所以是门科学,乃是因为它是从藉一门更高级的科学,即关于上帝和天国享福者(beatorum)的科学的照耀所建立

起来的原理出发的。因此,正如音乐家信奉数学家教授给他的原理为权威一样,神圣科学也信奉上帝启示给它的原理为权威。

答异议理据 1:任何科学的原理,要么其本身是自明的,要么是可以从一门更高级的科学演绎出来的。而这些,正如我们已经说过的那样,即是神圣学问的原理。

3b 答异议理据 2:神圣学问之所以讨论个别事件,主要并不是因为它特别关心它们,而毋宁是把它们奉为我们生活遵循的榜样(一如在道德科学中那样),以便建立起一些人的权威。而圣经或神圣学问以为根据的神圣启示就是经由他们而彰显给我们世人的。

第 3 条 神圣学问是否只是一门科学?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:神圣学问似乎不止是一门科学(*una scientia*)。

理据 1:因为按照哲学家的观点,“科学只讨论一类题材(*subiecti*)。”但是,由于造物主和受造物这两类对象在神圣学问中都予以讨论,故而它们不能够一起归属同一类题材。因此,神圣学问并不只是一门科学。

理据 2:再者,在神圣学问中我们还讨论天使、有形的受造物和人的道德。但是,这些却分属于不同的哲学学科。因此,神圣学问不可能只是一门科学。

但是,从另一个方面看,《圣经》讲到它时却是把它看作一门科学的。《智慧篇》第 10 章第 10 节讲:“智慧叫他明白神圣的事。”

我的回答是:神圣学问只是一门科学。能力(*potentiae*)与习

性(habitus)的统一性虽然应当从它的对象方面来考察,但是我们要考察的却不是对象的质料方面,而是对象借以成为其所是的形式性。例如,人、驴、石头,在其带有颜色的形式方面是一致的,而颜色则属于视觉的形式对象。《圣经》既然是从受到上帝启示的形式性方面来考虑事物的,则一如我们在前面已经说过的那样,凡上帝启示过的事物便都分享这门科学的对象的形式性,从而也就包括在那作为一门科学的神圣学问里。

答异议理据 1:神圣学问并不是对上帝和受造物一视同仁的, 4a 而是首先讨论上帝。而它之考虑受造物乃是由于它们的源头和目的可以归诸上帝的缘故。这门科学的统一性(unitas)并不会因此而受到影响。

答异议理据 2:没有什么东西能够阻止较低的能力或习性由于归属一种较高等级的能力或习性的事物而形成不同的种类(diversificari)。因为较高等级的能力或习性是从更加普遍的形式方面来考察这些对象的,正如通感(sensus communis)的对象是那些所有影响诸感官的事物,包括所有那些看得着和听得见的事物。因此,通感,尽管只是一种能力,却能够扩展到五官所及的任何对象。同样,那些构成不同哲学科学的对象的事物也可以由这门神圣科学从一个方面予以考察,也就是就它们之能够包括在启示之中而予以考察。这样,神圣学问,似乎就可以说,刻上了神圣科学的印记,它虽是全然单一的,然而却能够扩展到一切事物上面。

第 4 条 神圣学问是否为一门实践科学?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议：神圣学问似乎是一门实践科学(*scientia practica*)。

理据 1：因为按照哲学家的说法，“实践科学的目的在于行动(*operatio*)。”^①但是，神圣学问要求于人的却正是行动。一如《雅各书》第 1 章第 22 节中所述：“你们要行道，不要单单听道。”所以，神圣学问是一门实践科学。

理据 2：再者，神圣学问分为旧法和新法两部。但是，律法属于道德科学(*scientiam moralem*)，而道德科学为实践科学。所以，神圣学问为一门实践科学。

但是，从另一个方面看，凡实践科学都同人的行动相关。例如，道德科学同人的行为(*actibus*)相关，而建筑学则同建筑活动相关。然而，神圣学问主要关心的则是上帝，而人类毋宁是上帝
4b 的作品。因此，它不是一门实践科学，而是一门思辨科学。

我的回答是：神圣学问尽管，一如我在第 3 条中所说，只是一门学问，但是却可以扩展到属于不同哲学科学的事物上面。因为它在每一件事物中所考察的都是同一个形式，也就是说，它是就它们能够借神的光照而被认知这个方面来考察它们的。因此，尽管在哲学科学中一门是思辨的，而另一门是实践的，但神圣学问则包括两者。因为上帝是藉同一门科学来认识他自己和他的作品这样两个方面的。

不过，神圣学问与其说是实践的，毋宁说是思辨的。因为它更多地相关于上帝的事物而非人的行为，尽管它实际上也处理人的行为，但这却只是为了使人获得关于上帝的完满的知识的缘

① 亚里士多德：《形而上学》，II，I，993b21。

故,而人的真福(beatitudo)也正在于此。

这些就是我们对上述两项理据的充分的回答。

第 5 条 神圣学问是否比别的科学尊贵?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:神圣学问似乎并不比别的科学尊贵(dignior)。

理据 1:因为科学的尊贵性视它所建立的确实性(certitudo)而定。但是,其他的科学,其原理是不容置疑的,因而似乎比神圣学问更为确实。因为神圣学问的原理,即信条,是能够受到怀疑的。因此,别的科学似乎要更尊贵些。

理据 2:再者,较低级的科学的标志就在于它之对于上级科学的依赖,如音乐依赖于算术就是如此。但是,神圣学问却是从哲学学科那里得到的。因为哲罗姆(Hieronymus)在其《致伟大演说家书》中就已经注意到:“古代神学家们的书中充满了哲学家们的学说和意见,以至于使你不知道它们之中究竟什么东西更值得赞赏:是他们的世俗学问呢还是他们的圣经科学呢?”因此,神圣学问低于别的科学。

但是,从另一个方面看,别的科学又被称作这门科学的使女(ancillae)。《箴言》第 9 章第 3 节中说:“智慧打发使女出去,邀请人到他的城堡。”

我的回答是:既然这门学问部分是思辨的,部分是实践的,它就超出了所有别的科学,无论是思辨的科学还是实践的科学。通常,人们说一门思辨科学比另一门思辨科学尊贵,不是指它具有更大的确实性,就是指它的对象具有更高的价值。而神圣学问在

这两个方面都超出其他思辨科学。说神圣学问有较大的确实性，乃是因为其他科学都是从人类理性的自然之光获得它们的确实性的，而人类理性是会犯错误的。而神圣学问却是从神圣科学的光照获得它的确实性的，而神圣科学的光照则是不可能出错的（decipi）。说神圣学问的对象具有更高的价值，乃是因为这门学问所探究的，主要是那些比人类理性更为崇高的事物，而其他科学所考察的则只是那些为人的理性所能把握的东西。

至于实践科学，其中一门之所以比另一门尊贵，乃是因为它用来达到更进一步的目的。例如，政治学之所以比军事学尊贵，乃是因为军队的善应当以国家的善为指归。但是，神圣学问的目的，就其为实践科学而言，乃在于真福，而每一门实践科学也都是以此作为它们的终极目的（ultimum finem）的。因此，从任何一个方面看，神圣学问显然都比其他科学尊贵。

答异议理据 1：很可能出现这样的情况：一件其本身更为确实的东西，由于我们理智的低能，而被我们视为具有较少的确实性：我们的理智“为皎然可见的自然对象所炫惑，一如猫头鹰（nocturnae）的眼睛为太阳的光线所闪耀那样”。^① 因此，怀疑信条的事情之所以发生，并不是由于这些真理的不确实性所致，而是由于人类理智低能的缘故。不过，对于最尊贵的事物，我们可能获得的哪怕是最微不足道的知识，也比我们对于较低级的事物所获得的最确实的知识更有价值，也更值得企盼。哲学家在其《动物分类

^① 亚里士多德：《形而上学》，II，I，993b9。

学》中曾经谈到过这一点。^①

答异议理据 2: 这门科学, 在一个意义上, 也可以说是依赖哲学学科的。但是, 这倒不是因为它似乎需要它们, 而只是为了使它的学说更清楚明白一些而已。因为它的原理并不是从别的科学领受过来的, 而是直接从上帝那里得到的, 是经由启示得到的。^{5b} 因此, 它之依赖别的科学, 并不是把它们作为更为高级的科学加以依赖的, 而是把它们作为比较低级的科学、作为使女加以利用的; 正如高级科学利用从属科学为它们提供材料, 政治学利用军事学为其提供材料一样。因此, 它之利用它们并不是由于它自身的缺陷或不足所致, 而是由于我们理智的缺陷所致。因为我们更加容易为我们通过自然理性(由此而达到别的科学)所认知的东西所引导, 而进入超乎理性的东西, 诸如这门科学的各项学说。

第 6 条 神圣学问是否为一种智慧?

现在我们着手讨论第 6 条。

异议: 这门学问似乎不是一种智慧(sapientia)。

理据 1: 因为大凡其原则从别处转借过来的学说概不配被称作智慧, 因为“凡有智慧的人总是指导别人, 而不为别人所指导”。^② 但是, 这种学问的原理是从别处转借过来的。这一点从我们在第 2 条所讲过的内容中就已经非常明白了。所以, 这门学问不是一种智慧。

^① 亚里士多德:《动物分类学》, I, V, 664b31。

^② 亚里士多德:《形而上学》, I, 2, 982a28。

理据 2:再者,证明其他科学的原理也是智慧的一项内容。因此,它被称作首席(caput)科学。这一点亚里士多德在《伦理学》第 6 卷中已经讲得很明白了。^① 但是,这门学问并没有证明其他科学的原理。因此,它不是一种智慧。

理据 3:再者,这门学问是经由探究而获得的,而智慧却是经由上帝的灌输(infusionem)而获得的。正因为如此,它才被视为圣灵的赠品,一如《以赛亚书》第 11 章第 2 节中所说的那样。因此,这门学问同智慧不是一回事。

但是,从另一个方面看,《申命记》第 4 章第 6 节中却写道:“这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。”

我的回答是:这门学问是超乎所有人类智慧之上的智慧,不是只在一个方面或一个角度才如此,而是绝对如此。因为既然筹划和决断乃有智慧的人行事的一部分,既然较低等级的事情应当
6a 根据较高的原理加以决断,则那种考察了某一方面最高原因的人也就可以说是在这一方面是有智慧的人了。因此,在建筑活动中,房屋形式的设计师,相对于那些加工整理木料和准备石料的劳工,就可以说是有智慧者和建筑师。一如《哥林多前书》第 3 章第 10 节所言:“我好像一个有智慧的建筑师,奠立好了根基。”而且,在整个人类生活领域,聪明(prudens)的人便被称作有智慧的人。他总是使自己的行为符合适当的目的。故而,《箴言》第 10 章第 23 节中讲:“明哲人以智慧为乐。”所以,那种绝对关心整个宇宙最高原因即上帝的人是所有被视为有智慧的人中最有智慧

^① 亚里士多德:《伦理学》,VI,7,1141a28。

的。因此,智慧被说成是关于上帝事物的知识,一如奥古斯丁在《论三位一体》第 12 卷中就已经说过的那样。然而,神圣学问最完满地讨论了被视为最高原因的上帝。而上帝之被视为最高原因,不止是就他可以经由被造物被认识而言是如此,哲学家们就曾经是藉着受造物认识上帝的,一如《罗马书》第 1 章第 19 节中所言:“认识天主为他们是很明显的事”,而且就他之为他自己所认识,并启示给人而言也是如此。因此,神圣学问是特别应当被称作智慧的。

答异议理据 1:神圣学问不是从人的任何知识获得它的原理的,而是从神的知识获得它的原理的。而我们的所有知识,都是经由作为最高智慧(*summa sapientia*)的神的知识,而得到规范的。

答异议理据 2:其他科学的原理,要么是自明的和不能予以证明的,要么是通过某一别的科学藉自然理性(*rationem naturalem*)予以证明的。但是,这门科学所特有的知识却是经由启示得来的,而不是经由自然理性得来的。所以,它同证明其他科学的原理无关,而只是同对它们的判断相关。在其他科学里所发现的无论什么同这门科学的任何真理相反的东西都必定被谴责为荒谬。一如《哥林多后书》第 10 章第 4—5 节中所指出的:“攻破坚固的营垒和拦阻人认识上帝的那些自高之事。”

答异议理据 3:既然判断从属于智慧,而判断又有两种方式,则相应地也就有两种智慧。我们可以藉倾向(*inclinationis*)的方式进行判断,例如,凡具有道德习性的人便都能够正确地判断那些同他的倾向所趋的德性相关的事情。因此,有德性的人,正如

我们在《伦理学》里所看到的，是人类行为的尺度和准则。^① 另一方面，我们又可以藉知识进行判断，一如凡在道德科学上有学问的人都能够正确地判断道德行为一样，尽管他自己可能没有什么德性。判断上帝事物的这第一种方式属于圣灵赠品一类智慧。因为，按照《哥林多前书》第 2 章第 15 节中的说法，“属灵的人能看透万事。”而且，狄奥尼修斯在《论神的名称》第 2 章第 9 节中也说过：“海罗塞斯(Hierotheus)之受到教育，不是靠单纯学习，而是藉体验上帝的事物。”然而，判断的第二种方式则属于这门学问，因为它是经过研究获得的，尽管它的原理只有通过启示才能得到。

第 7 条 上帝是否为神圣科学的对象？

现在我们着手讨论第 7 条。

异议：上帝似乎不是这门科学的对象(subiectum)。

理据 1：因为按照哲学家的说法，在每一门科学中，其对象是什么都是预设好了的。^② 但是，这门科学却并没有预设上帝是什么。大马士革的约翰(Damascenus)在《论正统信仰》第 1 卷第 4 章中曾经说过：“对上帝是什么也不能言说的。”所以，上帝并不构成这门科学的对象。

理据 2：再者，任何科学中所能达到的无论什么样的结论都必定包括在这门科学的对象中。但是在《圣经》里，我们达到的结论

① 亚里士多德：《伦理学》，X，10，1176a17。

② 亚里士多德：《分析后篇》，I，I，71a13。

却不仅同上帝相关,而且也同许多别的事物相关,诸如受造物和人类道德。所以,上帝并不是这门科学的对象。

但是,从另一方面看,科学的对象即其所主要研究的东西。但是,在这门科学中,所研究的主要对象是上帝,也正因为其主要研究的是神(上帝),故而被称作神学。所以,上帝是这门科学的对象。

我的回答是:上帝是这门科学的对象。科学同其对象的关系,恰如习性和能力同其对象的关系。真正说来,所谓能力或习性的对象无非是作为事物的某个方面的东西,从事物的这个方面看,所有的事物都可以归诸那种能力或习性。例如,人和石头都可以归诸视觉能力,从而从视觉的角度看问题,则它们便都是有颜色的。因此,有颜色的事物便都是视觉的固有对象。但是,在神圣科学中,所有的事物都从上帝的方面来处理的,其所以如此,或者是因为它们是上帝本身,或者是因为它们以上帝为根源或目的。由此便可得出结论说:上帝确实是这门科学的对象。即使从这门科学的原理看,即从信条看,这一点也是很清楚的。因为所谓信仰即是关于上帝的信仰。这些原理的对象同整个科学的对象是一回事。因为整个科学实际上都包含在它的这些原理之中了。^{7a}

然而,有些人却只关注这门科学所研究的事物,而不关注它是从什么层面来研究这些事物的,从而断言这门科学的对象为除上帝之外的某些别的事物:或是认为这门科学的对象是事物和神迹,或是认为是救赎工程,或是认为是整个基督,即基督的头和肢体。诚然,我们在神圣科学中也研究所有这些事物,但这只是就

它们相关于上帝才研究它们的。

答异议理据 1: 尽管我们不可能知道上帝之所是, 但是, 在这门学问中, 我们却能够利用他在自然界和神恩界所产生的种种结果取代定义 (definitionis), 来研究这门学问所讨论的有关上帝的所有事物。即使在某些哲学科学中, 当我们从它的结果推证出关于其原因的某些事物时, 也是用结果来取代其原因的定义的。

答异议理据 2: 从这一神圣学问所达到的无论什么样的别的结论都是在上帝的名义下得到理解的, 并且不是作为部分、种相 (species) 或偶性, 而是以某种相关于上帝的方式得到理解的。

7b 第 8 条 神圣学问是否为一个论证问题?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议: 这门学问似乎不是一个论证问题 (argumentativa)。

理据 1: 因为安布罗斯 (Ambrosius) 在《论公教信仰》第 1 卷第 13 章中说过: “在寻求信仰时, 须把论证搁置起来。”但是, 这门学问特别寻求的却正是信仰。因此, 《约翰福音》第 20 章第 31 节讲: “但记这些事, 是叫你们信。”所以, 神圣学问不是一个论证问题。

理据 2: 再者, 如果它是一个论证问题, 则它的论证要么是根据权威, 要么是根据理性。倘若根据权威, 它就似乎与它的尊严不相称。因为按照波爱修 (Boëthium) 在《论题的分类》第 1 卷中的说法, 根据权威的证据是所有证据中最弱的。但是, 倘若它依据的是理性, 这就与它的目标不相称。因为, 按照格列高利 (Gregorium) 在《福音书注》第 2 卷一篇布道词中的说法: “信仰若以人

类理性提供给我们的经验为依据,它便无任何功绩可言。”可见,神圣学问并不是一个论证问题。

但是,从另一个方面看,《提多书》第 1 章第 9 节在谈到主教时却说过,主教应该“坚守所教真实的道理,就能将纯正的教训劝化人,又能把争辩的人驳倒了”。

我的回答是:别的科学并不是藉论辩来证明它们的原理的,而是由它们的原理来推证这些科学中别的真理的。同样,神圣学问也不是藉论辩来证明它的作为信条的原理的,而是由它们去进而证明别的东西的,一如《哥林多前书》第 15 章第 12 节那样,从基督复活推证出普遍复活来。

然而,我们必须注意:就哲学科学而言,那些低级的科学既不能证实它们的原理,也不能同那些否定它们的人们进行论辩,而是把这些事情交给较高级的科学来处理。但是,这些科学中最高级的科学,即形而上学,却能够同那些否定其原理的人进行争辩,只要对手肯作出某种让步就行。不过,如果他寸步不让,那就不可能同他进行任何论辩了,尽管你也可以回答他的一些反对意见。因此,既然没有任何一门科学超出《圣经》,《圣经》就能够同任何否认它的原理的人进行论辩,只要对手至少承认通过上帝启示所获得的某些真理就行。因此,我们能够依据《圣经》文本同各种异教徒徒进行论辩,并且能够驳斥那些以为依据一个信条即可以否认另一个信条的人。但是,倘若我们的对手根本不相信上帝的启示,那就不再有任何藉推理来证明信条的方法,而只能回答他的反对信仰的理据,如果他对信仰有任何理据的话。既然信仰依赖于绝对无误的真理,既然一条真理的反面绝不可能得到证

实,则所有用来反对信仰的证明(probationes)便显然不可能成为推证(demonstrationes),而只能成为可以回答的论证(argumenta)。

答异议理据 1:虽然人类理性的论证不足以证明我们根据信仰获得的东西,但神圣学问却可以藉信条来论证别的真理。

答异议理据 2:根据权威的论证对于神圣学问来说是最合乎体统的。因为它的原理来自启示,我们因此便应当信赖那些蒙受了启示的人的权威的。不过,这一点也丝毫无损于神圣学问的尊严。因为虽然诉诸人类理性的权威的论证是所有论证中最弱的,但是,诉诸上帝启示的论证的权威却是所有论证中最强的。

诚然,神圣学问甚至也利用人的理性,不过不是为了用来证明信仰(因为这样一来就取消了信仰的功绩),而是用来澄清这门学问所彰显出来的其他道理。既然神恩并不是要破坏自然,而是
8b 要使之完满,则自然理性就应当侍奉信仰,一如意志的自然倾向应当侍奉爱德那样。所以,使徒保罗在《哥林多后书》第 10 章第 5 节中说:“将人所有的心意夺回,使他都顺服基督。”因此,神圣学问在一些问题上也利用哲学家的权威,哲学家对有些问题是能够藉自然理性而认识真理的。所以,保罗在《使徒行传》第 17 章第 28 节援引亚拉底(Arati)的话说:“就如你们作诗的,有人说:‘我们也是他所生的。’”

尽管如此,神圣学问也利用这一类权威,以为外在的和概然的论据。但是,它却严格地运用正版《圣经》的权威,把它作为必然的论据。它也运用教会圣师(doctorum ecclesiae)的权威作为论证的论据,但是却只是把它们当作概然的论据。因为我们的信

仰所依据的,是使徒和先知(这些人写出了圣书)所接受的启示,而不是那些圣师们所接受的启示(如果他们有这样一些启示的话)。因此,奥古斯丁在《书信集》第 82 卷第 1 章中说:“只有那些我称之为真作的圣书才使我保持了这样一种敬意,以致相信它们的作者在写作它们的时候无论如何都不会出错。但是,对我阅读过的别的作者,我则不因为他们著作中的任何东西仅仅由于他们曾经这样思考过和写作过而断言其是真的,不管他们这些人可能是多么圣洁和博学。”

第 9 条 《圣经》是否应当使用隐喻?

现在我们着手讨论第 9 条。

异议:《圣经》似乎并不应当使用隐喻(metaphoris)。

理据 1:因为适合于最低级科学的东西似乎并不适合于神圣科学。正如我们在第 5 条中已经说过的,神圣科学在所有科学中地位最高。使用各种不同的比喻(similitudines)和形象特别适合于诗歌,可是,诗歌却是所有科学中地位最低贱的。所以,说神圣科学也应当使用这样的隐喻是不恰当的。

理据 2:再者,神圣学问的目的似乎在于澄清真理。因此,奖赏应该颁发给那些澄清真理的人。一如《德训篇》第 24 章第 31 节中所说:“传扬我的,必得常生。”但是,真理却会由于这样一些隐喻而模糊起来。所以,藉把上帝的真理比作有形事物来解说上帝的真理是不适合神圣学问的。 9a

理据 3:还有,受造物越高级,它们同上帝的形象就越接近。所以,倘若要用什么受造物来彰显上帝的话,那也应当主要用较

高级的受造物,而不应当用较低级的受造物。然而,这种情况在《圣经》中却是可以常常发现的。

但是,从另一个方面看,《何西阿书》第 12 章第 10 节上却写道:“我已经晓谕众先知,并且加增默示,藉先知设立比喻(*assimilatus*)。”但是,藉比喻来表达问题,就是在使用隐喻。所以,这门神圣科学是可以使用隐喻的。

我的回答是:藉有形事物的比喻来表显上帝的和属灵的事,这种做法是适合于《圣经》的。因为上帝是按照与每一件事物的本性相适应的领受能力来为每一件事物作准备的。既然我们的所有知识都起源于感觉,则人通过感觉对象达到理智真理就是适宜或合乎人的本性的事情了。因此,在《圣经》中,灵性的真理是适合于藉有形事物的比喻来教授的。狄奥尼修斯在《天国等级论》第 1 章第 2 节中讲:“神的光辉若不是为许多神圣的帷幕所遮蔽,我们就不会得不到上帝光辉的照耀了”,即是谓此。

这同样适合于《圣经》。因为《圣经》对所有的人都是一视同仁的,一如《罗马书》第 1 章第 14 节所说:“无论是聪明人、愚拙人,我都欠他们的债。”属灵的东西之所以要藉有形事物的比喻来阐释,乃是为了使那些即使头脑简单得不足以理解理性事物的人也得以理解。

答异议理据 1:诗词通常用隐喻来产生表象(*repraesentationem*),因为人生来就喜欢表象。不过,神圣学问之使用表象,一如我们所说过的,既是必要的也是有用的。

9b 答异议理据 2:上帝的启示之光,并不是像狄奥尼修斯在《天国等级论》第 1 章第 2 节所说的那样,会因为感觉和想象的遮蔽

而黯淡。上帝所启示的真理将永久持存,绝不会听任那些获得过启示的人的心灵止于这些隐喻,而是提升他们,使他们进而得到真理的认识。而且,通过这些获得过启示的人,其他的人也可以在这些问题上受到教益。因此,事情常常是这样的:那些在《圣经》的这一部分中藉隐喻教导的道理,在《圣经》的别的部分却被直接地讲了出来。真理的这样一种遮蔽反而有助于富于思想的心灵进行练习,有助于驳斥嘲笑不信者,一如《马太福音》第 7 章第 6 节所说:“不要把圣物给狗。”

答异议理据 3:正如狄奥尼修斯在《天国等级论》第 2 章第 2 节中所说:阐述神的真理,用低贱事物的形象比用尊贵事物的形象还要合适些。其所以如此,乃是由于下述三个方面的原因:首先,如是,人心便能够更加容易避免错误。因为这些事物显而易见不是对上帝真理的字面上的描述,这就容易让人产生怀疑:它们似乎是可以更其尊贵的事物的形象来加以描述的,对于那些并不知道如何去思考任何比物体更为尊贵的事物的人来说,事情就更其如此了。第二,因为这种做法更加适合我们在今生今世所具有的关于上帝的知识。因为对于我们来说,上帝不是什么要比上帝是什么更清楚明白些。所以,从离上帝最远的事物得出的比喻要比从我们身上的事物得出的比喻使我们更加真实地看到:上帝是超乎我们能够对之说到和思考到的一切的。第三,因为上帝的真理便因此而能够对那些不配享有它们的人更好地遮蔽起来。

第 10 条 《圣经》中的语词能否具有多种意义?

现在我们着手讨论第 10 条。

异议:《圣经》中的语词似乎不可能具有多种意义,诸如历史的(historicus),字面的(litteralis),譬喻的(allegoricus),寓言的
10a (tropologicus)或道德的(moralis),以及奥秘的(anagogicus)。

理据 1:因为语词之具有多种不同的意义容易产生混淆和诬骗,从而破坏了整个论证的力量。因此,我们从多种命题中所能得到的便只能是谬误,而不可能是任何证明。但《圣经》却应当表述没有任何谬误的真理。所以,《圣经》中的语词是不容许有多种意义的。

理据 2:再者,奥古斯丁在《论信仰的益处》第 3 章中说过:“《旧约》的叙述依照历史、溯因、类比和譬喻可以分为四类。”不过,这四种区分同前面提到的那四种意义似乎全然不同。所以,按照前面提到的四种不同的意义来解释《圣经》中的同一个语词似乎不太合适。

理据 3:最后,除这些外,还有“喻言”(parabolicus)的意义。它并不属于上述四种意义中的任何一种。

但是,从另一个方面看,格列高利在《道德论》第 20 卷第 1 章中说过:“《圣经》以其讲述方式超过任何一门科学。因为同一个句子,在其描述一个事实的同时,又启示了一个奥秘。”

我的回答是:《圣经》的作者是上帝。上帝不仅能够通过语词(人也能做到这一点),而且还能用事物本身来表示他的意思。从而,在每一门别的科学中,事物都是用语词来表示的,而神圣科学的特征则在于:语词所表示的事物本身又有所指。用语词表示事物这样一种表述方式所意指的是语词的第一种意义,即历史的或字面的意义。而语词所表示的事物所进一步意指的则是语词的

属灵的意义(spiritualis)。语词的属灵的意义是以语词的字面意义为基础的,而且也是以后者为先决条件的。

这种属灵的意义也有三类。因为正如使徒在《希伯来书》第10章第1节中所说,旧法是新法的“影儿”(figura)。狄奥尼修斯在《教会等级论》第5章第2节中也说过:新法本身是将来荣光的“影儿”。而且,在新法中,我们的首脑所做过的事情都是我们应当去做的事情。所以,就旧法的事情意指新法的事情而言,便有了譬喻的意义。但是,就基督做过的事情,或者就意指基督的事情,都是我们应当去做的事情而言,便有了道德的意义。而就它们意指同永恒荣耀相关的事情而言,则有了奥秘的意义。 10b

字面的意义就是作者心意所趋的东西,而《圣经》的作者即为上帝,上帝的理智是一下子理解所有事物的。既然如此,奥古斯丁在《忏悔录》第12卷中所说,即使按照字面意义,《圣经》中的每句话也当具有多种意义,就没有什么不合适的了。

答异议理据 1:这些意义的多重性并不会导致模棱两可或任何别的种类的歧义。因为这些意义并不是由于一个语词意指若干不同的事物而多重化的,而是由于这些语词所意指的事物其本身能够成为其他事物的象征而多重化的。这样,在《圣经》中,就没有什么可混淆的。因为所有这些意义都奠基于一中意义,即字面意义,而单凭这一种意义我们就可以得出任何论证。而且,我们也不可能从譬喻所意向的东西中得出任何论证,一如奥古斯丁在《书信集》第93卷第8章中所说的那样。尽管如此,《圣经》的权威也不会因此而受到损害。因为大凡属灵的意义中所包含的任何对信仰必不可少的东西,都无不在《圣经》的别处以字面意义

清楚地表达出来。

答异议理据 2:这三种意义,即历史的、溯因的(aetiologia)和类比的(analogia)意义,皆不外乎字面的意义。因为,一如奥古斯丁在《论信仰的益处》第 3 章中所说的:若它只是简单地提及某件事情时,那便是历史的。当指出它的原因时,那便是溯因的。据《马太福音》第 19 章第 8 节,摩西曾经允许一些人休妻,当我们的主说明其理由乃是在于这些人心硬时,情况就是如此。当《圣经》中一句话的真理同另一句话的真理看起来不矛盾或相符合时,它便被称作类比的。在这四种意义中,惟有譬喻的意义可以代表三种属灵的意义。因此,圣维克托隐修院的雨果(Hugo de Sancto Victore)在《圣事论》中曾把奥秘的意义放到了譬喻的名义之下,从而讲语词只有三种意义,即历史的、譬喻和寓言的。

11a 答异议理据 3:寓言的意义总是包含在字面的意义之中。因为通过语词,事物便被专门地和象征地表达出来了。这字面意义并不是象征本身,而是所象征的东西。当《圣经》讲到上帝的臂膀时,其字面意义并不是说上帝有这样一个肢体,而只是表明为整个肢体所意指的东西,即行动能力(virtus operativa)。因此,很显然,《圣经》的字面意义中是永远不可能有什么谬误的。

第 1 卷

论上帝的本质

问题 2

论上帝——上帝是否存在？

(共 3 条)

神圣学问的主要目标在于教授关于上帝的知识,不仅是关于上帝本身的知识,而且是作为万物源泉和最后目的的知识,尤其是关于理性受造物(*rationalis creaturae*)的源泉和最后目的的知识,问题 1 第 7 条已经把这一点说得很清楚了。既然如此,当我们致力于阐述这一学问时,我们就应当:(1)讨论上帝(第一集)。(2)讨论理性受造物趋向上帝的运动(第二集)。(3)讨论基督(*Christo*),就其作为一个人而言,乃我们达到上帝的道路(第三集)。

关于上帝的讨论,分为三个部分:

我们将依次考察:(1)同上帝的本质相关的问题;(2)同位格的区分相关的问题;(3)受造物源出上帝的运行(*processum*)问题。

关于上帝的本质,我们必须考察:

(1)上帝是否存在;(2)上帝的存在方式,毋宁说,他的存在方式不是什么;(3)关于他的运作(*operationem*),亦即关于他的知识、意志和能力问题。

关于第一个问题,即上帝的存在问题,有三个要点需要探究:

- (1)“上帝存在”这个命题是否是自明的?
- (2)“上帝存在”是否是可证明的?
- (3)上帝是否存在?

11b 第1条 上帝存在是否是自明的?

现在我们着手讨论第1条。

异议:上帝存在似乎是自明的(*per se notum*)。

理据1:那些被说成是对于我们自明的事物,有关它们的知识是自然地存在于我们的心中的,就如我们能理解第一原理那样。但是,正如大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第1章中所说:“关于上帝的知识是自然地嵌入一切世人的心中的。”所以,上帝的存在是自明的。

理据2:再者,那些一旦其名辞被认知其本身便被认知的事物,便被说成是自明的。哲学家认为证明的第一原理就是如此。^①这样,当整体和本性的部分被认知的时候,则一个整体大于其部分也就同时被认知了。但是,当“上帝”这个词的含义被理解时,我们同时也就理解了上帝存在。因为“上帝”这个词即意指这样一个事物,我们不能设想有什么事物比它更伟大。但是,不仅在理智中存在而且在现实中存在的事物总是大于仅仅在理智中存在的事物。所以,既然“上帝”这个词一旦被理解就存在于我们的理智中,那我们也就可以得出结论说:他在现实中也是存在的。

^① 亚里士多德:《分析后篇》, I, 3, 4, 72b18。

所以,“上帝存在”这个命题是自明的。

理据 3: 还有,真理的存在是自明的。因为,无论什么人否认真理存在,他即是承认真理不存在。而如果真理不存在,“真理不存在”这个命题则是真的。而如果有任何真的东西的话,那就必定有真理。但是,上帝即是真理本身。《约翰福音》第 14 章第 6 节中讲:“我就是道路、真理、生命。”所以,“上帝存在”是自明的。

但是,从另一个方面看,没有人能够思考同自明的东西相反的事物,一如哲学家在《形而上学》第 4 卷中在谈到证明的第一原理时所说的那样。^① 但是,“上帝存在”这个命题的反面却是可以思考的。因为《诗篇》第 53 篇第 1 节中讲:“愚顽人心里说,没有上帝。”所以,“上帝存在”不是自明的。

12a

我的回答是:一事物之为自明的,可以有两种方式:一方面,它本身是自明的,虽然对于我们并不是自明的;另一方面,不仅其本身是自明的,而且对于我们也是自明的。一个命题之所以是自明的,乃是因为其谓项包含在其主项的概念之中。“人是动物”即是这样。因为动物性包含在人的本质中。所以,如果谓项和主项的本质人人尽知,则这个命题对所有的人都是自明的,就同证明的第一原理一样清楚明白,这些原理的词语都是一些普通事物,是没有什么人不知道的,诸如存在与非存在、整体与部分等等。然而,倘若有一些人对谓项和主项的本质有所不知的话,则这个命题就将是虽然就其本身来说是自明的,但是对于那些对这

^① 亚里士多德:《形而上学》,IV,3,1005b11。

一命题的谓项和主项的含义有所不知的人来说则不是自明的。一如波爱修在《七公理论》中所指出的：“有一些理智概念”，如“无形实体不占有空间”等，“仅仅对于有智慧的人才是自明的。”所以，我说：“上帝存在”这个命题自身是自明的。因为这个命题的谓项与主项是同一的，上帝就是他自己的存在。我们在后面（问题3第4条）将会对此作出说明。然而，既然我们并不知道上帝的本质，这个命题对于我们就不是自明的，而是需要藉那些我们
12b 知道得更加清楚明白的事物即凭结果来进行证明的，尽管我们对这些事物的本性知道得很少。

答异议理据1：就上帝乃人的幸福(hominis beatitudo)而言，上帝存在这一知识是天生就嵌镶在我们心中的，尽管我们是以一般的和混乱的方式知道这一点的。因为为人所自然欲求的东西必定是为他所自然知道的。然而，这并不意味着他们绝对地知道上帝存在。正如知道有人走过来与知道彼得走过来不是一回事一样，即使走过来的那个人正是彼得，事情也是如此。因为有许多人认为人的完满的善即人的幸福在于财富，而另外一些人则认为在于快乐(voluptates)，其他一些人则认为在于别的什么东西。

答异议理据2：或许并不是每一个听到“上帝”这个词的人，都能理解它所意指的是某种没有什么比他更伟大的东西。因为有人就认为上帝是一个形体。然而，即使承认每个人理解所谓“上帝”即意指某种没有什么能够设想比他更伟大的东西，这也并不意味着因此就可以得出结论说：他理解“上帝”这个词所意指的东西在现实中存在，而只能得出结论说：他在理智中存在。我们也不能由此推论出：他在现实中存在，除非承认，现实地存在着某种

没有什么能够设想比他更伟大的东西。而这正是那些认为上帝不存在的人所不承认的。

答异议理据 3:真理的存在一般来说是自明的,但是,第一真理的存在对于我们来说则不是自明的。

第 2 条 上帝的存在能否被证明出来?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:上帝存在似乎证明不出来。

理据 1:因为上帝存在是一个信条。而凡属信仰的东西都是不可能证明出来的。因为证明产生知识,而信仰,如《希伯来书》第 11 章第 1 节中所说,则属于“未见之事”。所以,上帝存在是不可能证明出来的。

理据 2:再者,本质乃证明的中项。但是,按照大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 4 章中的说法,我们不知道上帝本质之所在,而只知道上帝的本质不在于什么。

理据 3:还有,如果上帝的存在能够证明出来,那也只能从他所产生的结果证明出来。因为虽然他是无限的,但他所产生的结果却是有限的,而有限和无限是无可比较的。所以,既然原因不可能从与之不能比较的结果证明出来,则上帝的存在便不可能证明出来。

13a

但是,从另一个方面看,使徒在《罗马书》第 1 章第 20 节中说:“上帝的事情,虽是眼不能见,但藉着所造之物,就可以晓得。”但是,如果上帝的存在不能够经由受造物而证明出来,事情就不会这样。因为,对任何一事物来说,我们首先必须理解的便是

它是否存在。

我的回答是：可以用两种方式进行证明。其一是由原因出发，即所谓“先天”证明。这是从绝对在先的事物出发予以证明的。另一种是由结果出发，即所谓“后天”证明。这是由仅仅对于我们相对在先的事物出发予以证明的。当结果比其原因更为我们所知时，我们就从结果进展到关于原因的知识。而从每一个结果中，都能够把它的原因的存在证明出来，只要我们对它的结果知道得更清楚些就行。因为既然每个结果都依赖于它的原因，则只要结果存在，它的原因也就必定事先存在。因此，上帝的存在，就其对我们不是自明的而言，是可以从我们所认知的他所产生的结果中证明出来的。

答异议理据 1：按照《罗马书》第 1 章第 19 节的说法，上帝的存在和其他一些藉自然理性认知的真理，并不是信条，而只是信条的导论。因为信仰预设了自然知识，一如恩典预设了自然，完满性预设了可以完满的事物。尽管如此，也没有什么东西能够阻止一个理解不了证明的人藉信仰来接受某些其本身能够被认知和被证明的事物。

答异议理据 2：当原因的存在从结果证明出来时，在证明该原因存在时，这个结果便取代了这个原因的定义。关于上帝的情况尤其如此。因为，为了证明任何事物的存在，我们用作中项的必定是这名称的含义，而不是它的本质。因为它的本质问题毕竟是在它的存在问题的基础上推演出来的。这样，上帝的名称来自他所产生的结果，这一点我们在后面将予以说明（问题 13 第 1 条）。因此，在从上帝所产生的结果来证明上帝的存在时，我们就可以

用“上帝”这个词的含义作为中项。

答异议理据 3:诚然,由于结果同原因不成比例,关于原因的 13b
知识就不可能臻于完满。然而,从每一个结果中,该原因的存在
还是能够清楚明白地证明出来的,从而我们也就能够从上帝的结
果中证明出上帝的存在;尽管我们并不能藉此完满地认识到上帝
是如何存在于他的本质之中的。

第 3 条 上帝是否存在?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:上帝似乎不存在。

理据 1:因为,如果两个相反的事物中有一个是无限的,则另
一个就将完全无效。但是,“上帝”这个词即意味着他是无限的
善。所以,如果上帝存在,就什么样的恶也找不到了。但是,世界
上确实存在恶。所以,上帝不存在。

理据 2:再者,能够为少数几条原理所完成的事情,就不必由
许多条原理来成就。但是,在假定上帝不存在的情况下,我们在
世界上所看到的一切似乎依然能够藉别的原理得到说明。因为
所有自然事物都可以还原为一条原理,这就是自然。而所有自愿
的行为也都可以还原为一条原理,这就是人的理性,或意志。所
以,根本无需假定上帝存在。

但是,从另一个方面看,在《出埃及记》第 3 章第 14 节中,上
帝亲自说:“我是自有永有的(Ego sum qui sum)。”

我的回答是:上帝的存在是可以以五种方式证明出来的。

第一种,也是比较明显的一种,是从运动(motus)出发的证

明。在这个世界上有些事物处于运动之中,这对于我们的感觉来说是确实的和明显的。而凡是运动的事物,都为别的事物所推动。因为固然倘若没有使事物达到运动的潜能(*potentia*),便没有什么事物能够运动。但是,事物之运动是就其处于现实(*actu*)状态中而言的。因为所谓运动不是别的,正是某物从潜能向现实的转变。但是,除了藉处于现实状态的事物外,没有什么事物能够实现从潜能向现实的转变。这样,现实热的东西,如火,就足以使木头这种潜在热的东西现实地热起来,并且推动和改变它。这样,同一件事物就不可能在同一个方面既是现实的又是潜在的,而只能在不同的方面同时兼具这两者。因为现实地热的东西不能够同时潜在地热,虽然它能够同时潜在地冷。所以,一件事物不可能在同一个方面以同一种方式既是能动者又是被动者,也就是说,它不可能是自动者。所以,那些被推动的事物也必定为另一个事物所推动。如果推动别的事物运动的事物是自身运动的,那么这也必定是为另一个事物所推动,而这另一个事物又必定为第二个另一个事物所推动。但是,我们不可能这样无限地延续下去,因为如是,就不会有第一推动者,并且因此也就没有别的推动者了。因为随后的推动者只是由于它们为第一推动者所推动才得以运动的,正如拐杖只是由于手的推动才得以运动的一样。所以,我们达到没有任何别的事物推动的第一推动者是非常必要的。而这第一推动者(*primum movens*)正是我们人人了解的上帝。

第二种方式是从动力因(*causae efficientis*)的本性出发的证明。在感性世界里,我们发现存在有一个动力因的序列。在这一

序列中,在我们所知的任何情况下,都找不到一事物是它自身的动力因的。而这在事实上也是不可能的。因为倘若如此的话,它就会先于它自身而存在了。然而,这是不可能的。同时,在动力因中要进展到无限,也是不可能的。因为在所有那些依照序列一个接着一个的动力因中,第一因乃居间因或中间因(*causa medii*)的原因,而居间因又乃末后因(*causa ultimi*)的原因,不管这末后因是多个还是只有一个。如果取消了这个原因,也就取消了结果。所以,倘若没有诸动力因之中的第一因(*prima causa*),那就会既没有任何末后因,也不会有任何居间因。但是,倘若在诸动力因中可以不断继续下去,直至无限,那也就会没有第一动力因:既不会有什么最后的结果,也不会会有什么居间动力因。而这一切显然是荒谬的。所以,承认第一动力因是非常必要的,而每个人也都是把这第一动力因(*causam efficientem primam*)称作上帝的。

第三种方式是从可能性(*possibili*)和必然性(*necessario*)出发予以证明的。我们发现,在自然界,诸多事物既可能存在也可能不存在,因为它们被发现是有生有灭的,从而它们也就既可能存在也可能不存在。但是,这样的事物是不可能始终存在的。因为可能不存在的事物至少在某一时间内是不存在的。所以,倘若每一事物都可能不存在的话,那么至少在一个时间内能够没有什么东西存在。而如果事情果真如此的话,那么甚至现在也会没有什么东西存在。因为不存在的事物只有藉某种业已存在的事物才能够开始存在。所以,如果在一个时间内没有什么东西存在的话,那任何事物曾经开始存在就会是件不可能的事情了。而且,

因此,甚至现在也没有有什么事物能够存在。而这显然是荒谬的。所以,并不是所有存在都仅仅是可能的,而必定存在某种事物,其存在是必然的。但每件必然的事物,其必然性要么是由另一个事物引起的,要么不是。然而,在其必然性为另一件事物所引起的必然事物之间,要持续不断地推演下去,直至无限,是不可能的。在谈到动力因时我们已经把这一点证明出来了。所以,我们必须承认某件事物的存在在其自身具有它自己的必然性,这种必然性不是从另一件事物接受过来的,而毋宁说是在其他事物身上引起它们的必然性的。所有的人都把这种其存在在其自身有它自己必然性的事物称作上帝。

第四种方式是从事物中发现的等级(gradibus)出发予以论证的。在各种存在物中,有一些具有较多的善、真和尊贵,而另一些则具有较少的善、真和尊贵。但是,“多”或“少”之被断言为不同事物的属性,乃是就它们以不同的方式同最大值的事物相类似的程度而言的,就如一件事物按照它之更为类似最热的事物的情况而被称为较热的一样。因此,就有某件事物是最真的,某件事物是最善的,某件事物是最尊贵的,从而也就有某物是最伟大的存在。因为那些在真实性方面是最伟大的东西,在存在方面也就是最伟大的。哲学家在《形而上学》第2卷里就是这么写的。^①而在任何一个属相(genus)中为最大值的東西就是那个属相中所有事物的原因。例如,火是热度最高的事物,它在哲学家的这同一部

^① 亚里士多德:《形而上学》,II,I,993b30。

著作中也被说成是所有热的事物的原因。^① 所以,必定也存在某种东西为所有事物的存在、善和所有其他完满性的原因。而这个,我们就称之为上帝。

第五种方式是从上帝对事物的管理(gubernatione)出发予以论证的。我们看到缺乏知识的事物,如自然物体,也为一定的目的而活动。它们的活动显然始终,或者差不多始终以同样的方式,追求最好的结果。因此,很显然,它们之达到它们的目的,不是偶然的,而是设计出来的。凡是缺乏知识的事物,如果得不到某个具有知识和理智的存在者的指导,便不可能做趋向目的运动。正如箭若得不到弓的指导便射不中靶子一样。所以,某个理智的存在者是存在的,而且正是由于它的存在,所有自然的事物才得以安排达到它们的目的。而这一存在者,也就是我们所谓的上帝。

答异议理据 1:正如奥古斯丁在《教义手册》第 11 章中 said:“既然上帝是最高的善,在他的工作中就不会允许有任何恶存在,除非他的全能和善是这样的神奇,以致能够化恶为善。”上帝允许恶存在,并且由恶产生出善,这些正是上帝的无限的善的内容的一部分。

15a

答异议理据 2:既然自然在一个较高的活动主体指引下为追求一个确定的目的(determinatum finem)而工作,则自然所做的无论什么样的事情都必定可以追溯到上帝,以为它的第一因。同样,人自愿做过的无论什么事情也都必定可以追溯到比人的理性

^① 亚里士多德:《形而上学》,II, I, 993b25。

或意志更高的原因。因为人的理性和意志是会变化和失灵的，而所有可以变化和有缺陷的事物都必定可以追溯到一条绝无流变的和自身必然的第一原理。关于这一点我们已经把它说得很清楚了。

问题 3

论上帝的单纯性

(共 8 条)

当一件事物的存在确定了之后,依然还有一个它的存在方式这样一个进一步的问题。惟其如此,我们才可能知道它是什么。由于我们不可能知道上帝是什么,而只能知道他不是什么,所以,我们就无法考察上帝是怎样的,而只能考察上帝不是怎样的。

所以,我们必须考察:(1)上帝不是怎样的。(2)上帝怎样为我们所认知(问题 12)。(3)上帝是怎样被称呼的(问题 13)。

这样,通过排除掉不适合上帝观念的所有东西,诸如合成、运动等,便可以表明上帝不是怎样的。所以,首先,我们必须讨论上帝的单纯性,以便否认他是合成的。因为在物质事物中无论怎么单纯的东西都是不完满的,都只是其他事物的一个部分。其次,我们将讨论上帝的完满性(问题 4)。第三,上帝的无限性(问题 7)。第四,上帝的不变性(问题 9)。第五,上帝的独一无二性(问题 11)。

关于上帝的单纯性,有 8 个要点需要探究:

- (1)上帝是否为一个形体?
- (2)上帝是否由形式和质料组成?

(3)在上帝身上是否存在有实质或者本质、本性与主体的合成物？

(4)上帝是否由本质和存在组合而成？

15b (5)上帝是否由属相加种差组合而成？

(6)上帝是否由主体和偶性组合而成？

(7)上帝究竟是完全复合的还是全然单纯的？

(8)上帝是否进入别的事物的组合？

第1条 上帝是否为一个形体？

现在我们着手讨论第1条。

异议：上帝似乎为一个形体(*corpus*)。

理据1：因为形体是那种具有三维的东西。但是，《圣经》却把三维归因于上帝。因为《约伯记》第11章第8—9节中写道：“他的智慧高于天，你还能作什么？深于阴间，你还能知道什么？其量比地长，比海宽。”所以，上帝是一个形体。

理据2：再者，凡是有外形的事物都是一个形体，因为外形无非是量的一个品级。但是，上帝似乎具有外形。因为《创世记》第1章第26节中写道：“我们要照我们的肖像(*imaginem*)，按着我们的样式(*similitudinem*)造人。”《希伯来书》第1章第3节上说：“他是上帝荣耀的所发的光辉，是上帝本体的真像(*figura*)。”据此看来，所谓“真像”也就是“肖像”。所以，上帝是一个形体。

理据3：还有，凡具有有形部分的东西都是形体。而《圣经》却把有形部分归于上帝。《约伯记》第40章第9节讲：“你有上帝那样的膀臂么？”《诗篇》第34篇第15节中讲：“耶和華的眼目看顾

义人。”第 117 篇第 16 节中又讲：“耶和华的右手施展大能。”所以，上帝是一个形体。

理据 4: 还有，只有形体才适合于有姿势 (*situs*)。但是，《圣经》却常常用想象有姿势的东西来言说上帝。例如，《以赛亚书》第 6 章第 1 节中讲：“我见主坐在高高的宝座上。”而第 3 章第 13 节也说道：“他站着审判。”所以，上帝是一个形体。

理据 5: 只有形体或有形的事物才能成为出发地或目的地 (*terminus localis*)。但是，在《圣经》中，上帝常常被说成是目的地。例如，《诗篇》第 34 篇第 5 节中讲：“凡仰望他的，便有光荣。”^{16a} 上帝也常常被说成是出发地。例如，《耶利米书》第 17 章第 13 节中讲：“离开我的，他们的名字，必写在土里。”所以，上帝是一个形体。

但是，从另一个方面看，《约翰福音》第 4 章第 24 节讲：“上帝是个灵 (*Spiritus*)。”

我的回答是：上帝不是一个形体是绝对确实的。可以用三种方式予以证明。首先，任何一个形体如果不受到推动，就不会处于运动状态，这一点在前面的说明中就很明显了。而上帝是不动的第一推动者 (*primum movens immobile*)，这在问题 2 第 3 条中就已经证明了。所以，上帝显然不是一个形体。

其次，因为第一存在 (*primum ens*) 必定是现实的，而绝不会是潜在的。尽管任何一件个别的事物都是从潜在过渡到现实的，潜在因此在时间上是先于现实的；然而，绝对地讲，现实却是先于潜在的。因为处于潜在状态中的无论什么事物都只有通过某种现实的存在才可以转变为现实。这样，就证明出了上帝乃

第一存在。所以，在上帝之中就不可能有任何处于潜在状态的东西。但是，每一个形体都处于潜在状态中，因为凡连续体(continuum)本身都是可以无限分割的。所以，上帝是不可能成为一个形体的。

第三，因为上帝是所有存在者中最尊贵的，这一点从前面谈到的看来(问题3第3条)是很清楚的。一个形体是不可能成为所有事物中最尊贵的。因为一个形体必定要么是有生命的，要么是无生命的，而有生命的形体显然比任何无生命的形体尊贵。但是，有生命的形体并不是就其为一个形体而成为有生命的。否则，所有的形体便都是有生命的了。所以，它的生命性全在于某种别的事物，就像我们的身体一样，其生命性全在于灵魂。因此，赋予形体生命的东西必定比这形体尊贵。所以，上帝之为一个形体是不可能的。

答异议理据1：正如我们在前面已经说过的(问题1第9条)，《圣经》常常用有形事物打比喻，给我们描述属灵的和上帝的事物。因此，当用有形事物的量比喻，把三维的量归于上帝时，这只是在标示上帝能力(virtualem)的量：所谓深度，只是用来标示上帝洞察隐蔽事物的能力；所谓高度，只是用来标示上帝超越万物的卓越的能力；所谓长度，只是用来标示上帝存在的绵延；所谓宽度，也只是用来标示上帝普爱万物的作为。或者如狄奥尼修斯在^{16b}《论神的名称》第9章第5节中所说，上帝的深度意味着他的本质的不可理解性，长度意味着他之弥漫万物的能力的延展，宽度意味着他对万物的全面统驭。因为万物都处于他的保护之下。

答异议理据2：人被说成是仿照上帝的肖像造成的，这不是就

他的形体而言的,而是就他借以超越其他动物的方面而言的。因此,《创世记》第 1 章第 26 节在说过“我们要照着我们的肖像,按着我们的样式造人”之后,紧接着便说:“使他们管理海里的鱼。”因为人是由于理性和理智而超越所有动物的。而人被说成是按照上帝的肖像造成的,也就是按照上帝的理智和理性造成的,而上帝的理智和理性却都是非形体的。

答异议理据 3:《圣经》之所以把有形的部分归诸上帝,那是为了描述上帝的行为,而这也是由于比喻的缘故。例如,眼睛活动的目的既然在于观看,则眼睛之归诸上帝乃是为了意指他理智地观看万物的能力,并非意指他具有感觉万物的能力。对上帝其他肢体的描述也是如此。

答异议理据 4:把有关姿势的描述用到上帝身上,也只是藉某种比喻进行的。例如,讲到上帝的安坐,是为了解说他的不可变动性和权威。讲到上帝的站立,乃是为了说明他有能力战胜所有反抗他的势力。

答异议理据 5:我们不能通过有形的脚步走近上帝,因为他是无处不在的。但是,我们却可以通过心灵的情感(*affectibus mentis*)去接近他。如果我们要离开他,情形也是这样。因此,接近或离开就只是意指以空间变动的比喻为基础的精神情感(*spiritual-em affectum*)。

第 2 条 上帝是否由形式和质料组成?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:上帝似乎是由形式(*formae*)和质料(*materiae*)组成的。

理据 1: 凡是具有灵魂的东西都是由形式和质料组成的, 因为
17b 灵魂即是身体的形式。但是,《圣经》却把灵魂归诸上帝。《希伯来书》第 10 章第 38 节曾经谈到这一点。上帝在那里说:“只是义人必因信得生。他若退后,我心里就不喜欢他。”所以,上帝是由形式和质料组成的。

理据 2: 再者,如《论灵魂》第 1 卷中所指出的,恼怒、喜悦以及其他一些类似的情感都是组合而成的。^① 但是,在《圣经》中,这些也都归诸上帝。例如,《诗篇》第 105 篇第 40 节中就说过:“耶和华的怒气向他的百姓发作。”所以,上帝是由形式和质料组成的。

理据 3: 再者,质料乃个体化原则 (*principium individuationis*)。但是,上帝似乎是个体的,因为他是不能够被断言为多的。所以,上帝是由形式和质料组成的。

但是,从另一个方面看,凡是由形式和质料组成的东西都是形体。因为维的量度是首先内在于质料之中的。但是,上帝并不是形体,这一点在前面一条就已经证明了。所以,上帝不是由形式和质料组成的。

我的回答是:在上帝里是绝不可能有质料的。首先,因为质料是那种处于潜在状态的东西。但是,我们业已表明(问题 2 第 3 条):上帝是纯粹的现实 (*purus actus*),没有任何潜在性。因此,上帝是绝不可能由形式和质料组成的。

其次,因为凡形式和质料组成的事物都是由于其形式而成为完满的和善的。所以,它的善是分有的,其情况视质料分有形式

^① 亚里士多德:《论灵魂》, I, I, 9, 403a3。

的程度而定。而第一善和最好的，即上帝，并不是一种分有的善(bonum per participationem)。因为本有的善(bonum per essentiam)是先于分有的善的。因此，上帝是绝不可能由形式和质料组成的。

第三，因为每一个活动主体(agens)都是由于它的形式而活动的。因此，它之具有其形式的方式正是它之为一个活动主体的方式。所以，凡是第一个和本质上即为一活动主体的东西便都必定第一个和本质上即为形式的。这样，上帝便为第一活动主体(primum agens)。因为上帝是第一动力因。我们已经证明了这一点(问题2第3条)。所以，上帝就其本质而言乃一个形式，而不是由形式和质料组成的。

答异议理据1：灵魂之所以归诸上帝，乃是由于把上帝的行为(actus)比作灵魂的行为的缘故。因为我们意欲什么事情乃是由于我们的灵魂所致。因此，那些使他的意志高兴的事情也就被说成是使他的灵魂高兴的事情。

答异议理据2：愤怒一类情感之归诸上帝，只不过由于结果方面的比喻而已。因为，既然惩罚本身即是发怒者的行为，则上帝的惩罚就被以一种比喻的说法说成是他在发怒。

答异议理据3：凡能够为质料所领受的形式都是会被质料个体化的。但是，质料既然是支撑主体的第一位的东西，便不可能再存在于另一个质料或主体内。然而，形式本身，如果没有别的事物予以阻止的话，便能够为许多事物所接受。但是，那不能够为质料所接受而自我存在的形式，恰恰是由于它之不可能接受进一个主体之内而被个体化的。而这样一种形式正是上帝。因此，

我们不能够得出结论说,上帝之中存在有质料。

第3条 上帝是否同他的本质或本性是一回事?

现在我们着手讨论第3条。

异议:上帝似乎同他的本质(essentia)或本性(natura)不是一回事。

理据1:因为没有什么事物是存在于自身之中的。但是,上帝的本质或本性,亦即上帝的神性(deitas),却被说成是存在于上帝之中的。所以,上帝似乎同他的本质或本性不是一回事。

理据2:再者,结果总是同它的原因相类似的。因为每个活动主体都产生与其类似的东西。但是,在受造物中,这个个体(suppositum)并不等同于它的本性。因为人就并不等同于他的人性。所以,上帝同他的神性并不是一回事。

但是,从另一个方面看,说到上帝时,说上帝是生命,而不仅仅说上帝活着,就像《约翰福音》第14章第6节所说的那样:“我就是道路、真理、生命。”而神性与上帝之间的关系一如生命与有生命的事物的关系。所以,上帝即是他的神性。

我的回答是:上帝与他的本质或本性是一回事。为了理解这一点,就必须注意到:在由形式和质料组成的事物中,本性或本质必定区别于这个个体(suppositum),因为本质或本性本身仅仅由
18a 关于那个种相的定义中所包含的东西所构成。例如,人性(humanitas)本身即仅仅由人的定义中所包含的所有东西构成,因为人之所以为人就在于此;而人性所意指的,也正是人之所以为人的东西。个体性的质料,连同所有个体化了的偶性(accidenti-

bus),却并不包含在这个种相的定义之中。因为这块特殊的肉,这些骨头,这种黑色或白色等等,均没有囊括进人的定义中。所以,这块肉,这些骨头,以及那些区别于特殊质料的偶然性质,虽然都没有包含到人性之中,然而,它们却属于构成一个人的东西。因此,构成一个人(homo)的东西要比人性中所具有的东西多些。由此看来,人性与一个人虽然并不全然是一回事,但是人性却被用来意指一个人的形式方面,因为一事物借以定义的那些原理正是相关于那种个体化了的质料的形式方面。

另一方面,在那些并不是由形式和质料组成的事物中,在那些其个体化并不是由于个体性的质料,也就是说,并不是由于“这”质料(hanc materiam),其形式本身是自行个体化的事物中,其形式本身(ipse formae)之为独立存在的个体(supposita subsistentia)就是必要的了。所以,个体和本性就其本身而言并没有什么差别。这一点我在前面就已经说明了。既然上帝因此而不是由形式和质料组成的,他就必定是他自己的神性、他自己的生命,以及其他一切用来言说他的东西。

答异议理据 1:我们谈论单纯的事物,仿佛只能够把它们看作像复合物似的。因为我们就是从这些复合物形成我们的知识的。所以,在谈论上帝时,我们常常用一些具体名词来意指他的独立存在(subsistentiam)。因为对于我们来说,只有那些复合的事物是独立存在的。而我们也运用一些抽象名词来意指上帝的单纯性。所以,当说上帝之中有神性、生命等等时,那也必定是由于我们理智的接受方式所造成的多样性(diversitatem)所致,而不是由于上帝之中存在有任何多样性。

答异议理据 2:上帝所产生的结果虽然同其本身相仿,但却并非完全一样,而只是就它们能够有所相似而言才这么说。因此,这种模仿在这里是不圆满的。其所以如此,完全是由于全然单纯的
18b 的东西只有藉各种各样的事物才能够描述出来。因此,复合对于它们是偶然的(*accidit*),从而在它们身上,个体与本性并不是一回事。

第 4 条 在上帝中本质与存在是否为一回事?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:在上帝中本质与存在(*esse*)似乎不是一回事。

理据 1:因为如果事情是这样的话,则对上帝的存在便没有添加任何东西。而无可复加的存在又是用来断言万物的普遍存在。我们由此可以得出结论说,上帝是普遍存在,是可以用来断言万物的。但这是荒谬的。因为《智慧篇》第 14 章第 21 节中讲:“这将‘那不可道出的名字’,加给了木石。”所以,上帝的存在并不就是他的本质。

理据 2:再者,虽然如前面所说(问题 2 第 2 条),我们能够知道上帝是否存在,但是,我们并不知道他是什么。所以,上帝存在同他的本质并不是一回事,也就是说,同他的实质(*quidditas*)或本性并不是一回事。

但是,从另一个方面看,奚拉里在《论三位一体》第 7 卷中说过:“在上帝之中,存在并不是一种偶性,而是独立存在的真实(*subsistens veritas*)。”所以,上帝中独立存在的东西即是他自己的存在。

我的回答是：上帝不仅是他自己的本质，这一点我们在上一条中就已经证明了，而且还是他自己的存在。可以用许多方法来证明这一点。首先，除本质外，一事物所能具有的东西必定或者为该本质的原则所引起，或者为某一外在的动因所引起。一个特别地对于某一种相所发生的偶有属性，如笑的功能之专门对于人，就是为该本质的原则所引起，并且为该种相的本质的原则所引起。而水的升温则是由外在的火所引起的。所以，如果一件事物的存在本身不同于它的本质，这件事物的存在就必定或者是由某种外在的动因所引起，或者是由其本质的原则所引起。而一件事物的存在之为它的本质的原则所引起是不可能的，因为如果事物的存在是被引起的话，那就没有什么事物能够成为它自己存在的充足原因。所以，凡其存在不同于其本质的事物，其存在都必定是为另一事物所引起的。但是，对上帝却不能够这么说，因为我们称上帝为第一动力因。所以，上帝的存在是不可能区别于他的本质的。

19a

其次，存在乃使每种形式或本性得以成为现实的东西。因为善或人性之所以被说成是现实的，只是因为它们被说成是存在。所以，如果本质区别于存在的话，则存在必定是同本质相对照的，正如现实同潜在是相对照的一样。所以，既然在上帝之中没有任何潜在性，这一点已经在前面证明了（第 1 条），那我们就可以得出结论说，在上帝之中，本质并不区别于他的存在。所以，他的本质即是他的存在。

第三，正如虽然具有火却不是火本身的事物，它之着火乃是由于分有一样，具有存在却不是存在的事物也是由于分有而得以

存在的。但是,上帝即是他自己的本质,正如在第3条中所证明的。因此,如果他不是他自己的存在,他就将不是本质的存在,而只是分有的存在(ens per participationem)。从而,他因此也就不再是第一存在。然而,这是荒谬的。所以,上帝是他自己的存在,而不止是他自己的本质。

答异议理据1:对一件不能给它添加任何东西的事物,可以用两种方式予以理解。它可能意味着,它的本质排除了添加任何东西的可能性。例如,没有理性即是非理性动物的本质。它也可能意味着,我们之所以能够理解一件不能给它添加任何东西的事物,乃是由于它的本质并不需要任何东西添加上去。例如,动物一般是没有理性的,因为具有理性并不属于一般动物的本质。但是,这倒不是说它必定缺乏理性。所以,上帝的存在在之不能给它添加任何东西是从第一个意义上讲的,而普遍存在之不能给它添加任何东西则是从第二种意义上讲的。

答异议理据2:“存在(esse)”可以意指两个意义中的任何一个。它既可以意指本质的现实(actum essendi),也可以意指系动词是,在心灵上将命题的谓项同命题的主项连接起来,组合成一个命题。如果从第一种意义上来理解“存在”,则我们便既不可能理解上帝的存在,也不可能理解上帝的本质,所以,我们只能从第二种意义上来理解。我们知道,当我们说“上帝存在”时关于上帝我们所形成的这个命题是真实的,而我们是上帝所产生的结果知道这一点的(问题2第2条)。

第5条 上帝是否包含在一个属相里？

现在我们着手讨论第5条。

异议：上帝似乎包含在一个属相(*genere*)里。

理据1：因为实体是一种自身独立的存在。这一点特别地适用于上帝。所以，上帝存在于实体这个属相里。

理据2：再者，除了某种属于它自己的那个属相的东西外，没有什么事物能够得到测度的，例如，长度只有藉长度来测度，数字只有藉数字来测度。但是，一如评注家在《形而上学注》中所指出的：“上帝乃测度所有事物的标准。”^①所以，上帝存在于实体的属相里。

但是，从另一个方面看，在理智中，属相是先于它所包含的事物的。但是，无论是现实存在的事物，还是理智中的事物，都没有什么是先于上帝的。所以，上帝并不存在于任何一个属相里。

我的回答是：一事物之存在于一个属相里，可以有两种方式：或者是绝对地和严格地，一如一个种相(*species*)总是包含在一个属相里那样；或者是可以还原为一个属相，作为原则和缺乏(*privationes*)。例如，点和单一性(*unitas*)便可还原为量这个属相，以为它的原则，而盲(*caecitas*)和所有别的缺乏也都可以还原为习性这个属相。但是，无论以什么样的方式，上帝都不存在于一个属相中。

而上帝之不可能为任何一个属相中的一个种相，可以用三种方式作出证明。首先，因为种相是由属相加种差构成的。而构成

^① 阿维洛伊：《〈形而上学〉注》，X，评注7。

该种相的种差所从出的东西总是相关于该属相所从出的东西，正如现实总是相关于潜在一样。动物可以说是藉具体化而来自感觉的本性。因为动物乃是由于其具有感觉本性才成其为动物的。另一方面，理性存在者起源于理智的本性。因为所谓理性的也就是具有理智本性的。而理智是相对于感觉的，正如现实之相对于潜在一样。在其他事情上也是如此。因此，既然在上帝之中，任何潜在都是不可能添加到其现实之上的，则上帝也就不可能作为一个种相存在于任何一个属相之中。

其次，既然上帝的存在即是他的本质，这一点我们已经证明了(第4条)，如果上帝存在于任何一个种相中，则他就不能不存在于“存在”这个属相中。因为当关涉到一件事物的本质时，断言属相就是一件不可或缺的事情了。但是，哲学家已经证明，存在不可能成为一个属相。^① 因为每一个属相(genus)都有明显地区别于它的普遍本质(essentiam generis)的种差(differentias)。然而，在存在之外我们是找不到任何种差的，因为非存在是不可能成为种差的。由此便可以得出结论说，上帝并不存在于一个属相中。

第三，因为凡在一个属相中的事物，在断言它们的那个属相的本质或实质方面必定是一致的，但是就其存在来说却是不同的。因为人和马的存在并不是一回事，正如这个人 and 那个人的存在不是一回事一样。因此，在一个属相的每一个成员中，存在与实质，即本质，必定不同。但是，在上帝之中，它们并没有什么差

^① 亚里士多德：《形而上学》，Ⅲ，3，998b22。

别,这一点在上面一条中就已经证明了。所以,上帝显然并不是作为一个种相而存在于一个属相中的。

由此看来,上帝既没有任何属相,也没有任何种相,对他也不可能有什么定义。除了通过他所产生的结果,对他也不可能作出任何证明。因为任何定义都是由属相加种差而来的,而证明的中项则正是定义。

上帝并不存在一个属相中,因为他作为一属相的原则是不可能局限于该属相之中的。这一点,从下述情况看是非常清楚的。这就是:一项原则,如果可以还原到任何一个属相的话,它就不可能超出这个属相的范围。这就好像点(punctum)仅仅是连续量的原则,而单一(unitas)仅仅是非连续量的原则。但是,上帝是所有存在的原则,这一点我们在下面将予以说明(问题 44 第 1 条)。所以,上帝并不作为一条原则包含在任何一个属相之中。

答异议理据 1: 实体(substantiae)这个词不仅意指自身存在的东西,因为存在自身不能成为一个属相,这一点在本条的前面便已经证明了,而且它还意指一种本质,由于这种本质,它便适合于以这种方式存在,即自身存在。然而,这种存在并不就是它的本质。这样,上帝显然不存在于实体这个属相中。

答异议理据 2: 这一反对意见依赖于相称的标准,而这标准必定是与所测度的事物同质的。然而,上帝却不是任何一个对任何事物都相称的标准。上帝之被称作万物的标准,是在每件事物只是依据其与上帝相似才获得其存在这个意义上讲的。

第6条 上帝之中是否有任何偶性？

现在我们着手讨论第6条。

异议：上帝之中似乎有一些偶性(accidentia)。

理据1：因为按照《物理学》的观点，实体“不可能是一种偶性”。^① 所以，在一件事物中作为偶性的东西，在另一件事物中不可能为一个实体。这就证明了，热不可能是火的实体的形式，因为它是其他事物中的偶性。但是，智慧、德性等等，这些虽然是我们身上的偶性，却是可以归于上帝的。所以，上帝之中是有偶性的。

理据2：再说，在每一个属相中，都有一个第一位的。但是，在偶性中却存在着许多属相。所以，如果这些属相的首要成员不存在于上帝之中的话，则在上帝之外就会有許多第一存在者。而这显然是不合适的。

但是，从另一个方面看，每个偶性都存在于一个主体(subiecto)之中。但是，上帝不可能是一个主体，因为“没有一个单纯的形式能够成为一个主体的”，一如波爱修在《论三位一体》第2章中所说的那样。所以，在上帝之中，是不可能有什么偶性的。

我的回答是：从我们已经说过的一切看，在上帝之中，显然是能够没有任何偶性的。首先，所谓主体总是相对于它的偶性而言的，正如潜在总是相对于现实而言的一样。因为一个主体总是以某种方式藉它的偶性而成为现实的。但是，在上帝之中，是不可能有任何潜在性的，这一点我们已经证明了(问题2第3条)。

其次，上帝即是他的存在。而且，如波爱修在《七公理论》中

^① 亚里士多德：《物理学》，I,3,186b4。

所说的那样：“尽管每一个本质都可能有一些事物附加上去，但这一点于绝对存在却不合适。例如，发热的事物能够有一些热性以外的事物，例如白色，附加到它上面，但是，热本身却不能具有热性之外的任何东西。”^{21a}

第三，凡是自行存在的事物都是先于藉偶性而存在的东西。因此，上帝既然乃一绝对的第一存在(*simpliciter primum ens*)，则在上帝之中，就不可能有任何偶性的东西。上帝也不可能有任何本质偶性(*accidentia per se*)，像笑的能力之为人的一种本质偶性那样。因为这样的偶性是由该主体的原则引发出来的。然而，在上帝之中是不可能有什么东西是被引发出来的，因为上帝乃第一因。我们因此就可以得出结论说，在上帝之中是不可能有任何偶性的。

答异议理据 1：德性与智慧是不可能用来单义地言说上帝和我们的。因此，我们无法得出结论说，在上帝之中，就如在我们之中一样，具有偶性。

答异议理据 2：既然实体总是先于它的偶性而存在，则偶性的原则就可以还原为作为在先的事物的实体的原则。就仿佛包含在实体这个属相里而言，上帝确乎不是第一位的，但是，就其相关于万物而言，就其外在于所有的属相而言，他却确实是第一位的。

第 7 条 上帝是全然单纯的吗？

现在我们着手讨论第 7 条。

异议：上帝似乎并不是全然单纯(*omnino simplex*)的。

理据 1：因为凡是来自上帝的事物都必定模仿上帝。因此，所

有的存在都来自第一存在,所有的善都来自第一善。但是,在那些来自上帝的事物中,没有什么东西是完全单纯的。所以,上帝也不是全然单纯的。

理据 2:再者,大凡最好的东西都必定要归因于上帝。但是,我们周围复合的事物却都比单纯的事物好。例如,复合物比构成它们的成分的单纯事物好,动物比植物好。所以,我们不能说,上帝是全然单纯的。

21b 但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第6章中讲,上帝是全然单纯的。

我的回答是:对上帝的绝对单纯性可以作许多证明。首先,可以从这个问题前面几条所说的得到证明。因为,既然上帝不是一个形体,则在上帝之中便不存在任何量的各个部分的组合,也不可能有什么形式和质料的任何组合。他的本性也不能区别于他的个体。他的本质也不能区别于他的存在。在他之中既不可能有属相和种差的组合,也不可能有什么主体和偶性的组合。所以,上帝绝不可能是组合的,而只能是全然单纯的。

其次,凡复合物都后于组成它的各个部分,并且是依赖于它们的。但是,上帝是第一存在,这一点前面已经证明了(问题2第3条)。

第三,凡复合物都有原因。因为相互区别的事物本身如果没有什么东西将它们联系起来,就不可能统一。但是,上帝是没有原因的。这一点前面已经证明了(问题2第3条),因为上帝是第一动力因。

第四,凡组合的事物中都必定有潜在和现实。但是,这并不

适合于上帝。因为在组合而成的事物中,或者这些部分中的一个部分相对于另一个部分而言是现实的,或者至少所有各个部分相对于整体而言都好像是处于潜在状态之中的。

第五,凡复合物都是某种同其任何一个部分不相一致的事物。这在由不相似的各部分构成的整体中是很显然的。因为一个人的任何一个部分都不是一个人,一只脚的每一部分也不是一只脚。但是,在由相似的各部分构成的整体中,尽管某些被认为是整体的事物也可以说成是一个部分,例如空气的一部分依然是空气,而水的一部分依然是水,但是,有些事物还是可以说成是同其各个部分的任何一个部分都不相一致的整体。例如,如果整个容器的水为两立方腕尺(bicubita),则它的任何一个部分便都不可能为两立方腕尺。这样,每个复合物中便都有某种并非其本身的事物。但是,即使这可以说成是具有某种形式的东西,即它具有某些不是其本身的东西,一如在白的事物中不属于白的本质的东西,但是,在这形式本身中,除了形式本身则没有任何东西。同样,既然上帝是形式本身,毋宁说是存在本身,则他就绝不可能是复合的。奚拉里在《论三位一体》第7卷中在谈到这个证明时,也曾经说道:“上帝,既然是能力,就不能够由无能力的事物组合而成。上帝既然是光,他也就不可能由黑暗的事物组合而成。”

22a

答异议理据 1:凡由上帝造成的事物总是类似于上帝,正如由原因造成的事物总是类似于第一因一样。但是,上帝所创造的事物总是属于一定类型的复合物,因为至少它的存在不同于它的本质。对这一点我们将在后面(问题 4 第 3 条)作出说明。

答异议理据 2:我们周围的复合事物之所以比单纯的事物好,乃是由于受造物的善的完满性不可能在一个单纯的事物中找到,而只能够在许多事物中找到。但是,上帝的善的完满性却是在一个单纯的事物中找到,这一点我们将在后面予以说明(问题 4 第 1 条与问题 6 第 2 条)。

第 8 条 上帝是否进入别的事物的组合之中?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议:上帝似乎进入别的事物的组合(*compositionem*)之中。

理据 1:狄奥尼修斯在《天国等级论》第 4 章第 7 节中说过:“万物的存在(*esse omnium*)即是那作为超存在(*super esse*)的东西,亦即神性(*deitas*)。”但是,那万物的存在是进入每一件事物的组合之中的。所以,上帝是进入其他事物的组合之中的。

理据 2:再者,上帝是一个形式。因为奥古斯丁在《论上帝之道》中讲:“上帝的道(*Verbum Dei*)”,亦即上帝,乃一非受造的形式(*forma quaedam non formata*)。但是,一个形式乃一个组合物的一个组成部分。所以,上帝是某一组合物的一个组成部分。

理据 3:还有,凡是存在着的在任何方面都没有差别的事物,都是同一的。但是,上帝和原初质料(*materia primar*)都存在着,并且相互之间在任何方面都是没有差别的。所以,它们是完全同一的。但是,原初质料同事物是组合在一起的。所以,上帝也是如此。该推证中的小前提的证明如下:凡是不同的事物,它们之
22b 不同都是由于某种差别而不同的,从而必定是复合的。但是,上帝和原初物质是全然单纯的。所以,它们在任何方面都是没有什

么差别的。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 2 章第 5 节中说道:“没有什么东西能够接触(tactus)到他,即上帝,也没有什么东西能够以部分与部分相组合的方式同他有任何的联合。”

再者,如哲学家在《论原因》第 19 节中所指出的:第一因并不是以与万物相混合的方式管理万物的。

我的回答是:在这一问题上向来存在有三个错误。一些人曾经断言:上帝是世界灵魂(anima mundi)。奥古斯丁在《上帝之城》第 7 卷第 6 章中把这一点讲得很清楚。这种看法同那些断言上帝为第一层天(primi caeli)的灵魂的人们的意见其实是一回事。而另外一些人则说:上帝是万物的形式的原则。而这种看法正是亚马里克派(Almaricianorum)的意见。第三种错误是迪南特的大卫(David de Dinando)的。他最愚蠢地讲:上帝是原初物质。而所有这些都明显地包含谬误。因为上帝根本不可能进入任何事物的组合,无论是作为形式上的原则还是作为质料上的原则都是如此。

首先,如我们前面(问题第 3 条)所说的,上帝是第一动力因。而动力因同所造事物的形式在数值(numero)方面并不相同,而只是在种相方面相同。因为人生人。但质料却无论在数值方面还是在种相方面都不同于动力因,因为前者只是潜在的,而后者则是现实的。

其次,既然上帝是第一动力因,则活动(agere)之对于他就是原初的和自行存在的。但是,同任何事物一起进入组合的东西的

活动就不可能是原初的和自行存在的,而毋宁说是组合物是这样活动的。因为并不是这手在行动,而只是这人藉这手在行动,而火也是藉它的热而使其他事物热的。因此,上帝是不可能成为复合物的一个组成部分的。

第三,因为复合物的任何一个部分都不可能成为万物中的第一个事物,无论这一部分是质料还是形式,都是如此,虽然它们是
23a 复合物的原初部分。因为质料总是处于潜在状态之中,而潜在总是绝对地后于现实的,这一点在前面(问题3第1条)就已经讲清楚了。而作为组合物之一部分的形式乃一种分有的形式(*forma participata*)。然而,像分有的东西总是后于本质的东西那样,被分有的事物也是如此,因为被点燃的对象上的火总是后于本来燃烧的火。这样,上帝乃绝对第一存在就证明出来了(问题2第3条)。

答异议理据1:神性被称作万物的存在,这是就上帝为它们的动力因和原型因(*causae exemplariter*)而言的,而不是就上帝为它们的本质而言的。

答异议理据2:上帝的道虽然为原型形式,但却不是那种作为组合物之一组成部分的形式。

答异议理据3:单纯的事物并不是由于附加的差别而相互区别的。因为这种区别方式乃复合事物的特征。例如,人和马的区别,乃在于前者是理性的,而后者则是非理性的。然而,这些差别并不是由于别的差别而相互区别的。因此,说它们“不同”(*diversa*)要比说它们“有差别”(*differre*)更贴切一些。因为,按照哲学家在《形而上学》第10卷中的意见,相互不同的事物是绝对不同

的,而“那些有差别的事物则只是在某些方面有所区别(diffrens aliquot differt)而已”。^① 所以,原初物质和上帝虽然就字面上(in verbo)讲没有什么差别,但是,就其存在而言却是大相径庭的。我们因此便不能得出结论说:它们完全是一回事。

^① 亚里士多德:《形而上学》, X, 3, 1054b24。

问题 4

论上帝的完满性

(共 3 条)

在考察了上帝的单纯性之后,我们接着讨论上帝的完满性。由于每一事物就其是完满的而言便称作善,故而我们将首先讲上帝的完满性,随后再讲上帝的善(问题 5)。

关于上帝的完满性,有 3 个要点需要探究:

(1)上帝是否是完满的?

(2)上帝是否是普遍完满的?亦即在他自身里面是否就具有万物的完满性?

(3)是否能够说受造物与上帝相像?

23b 第 1 条 上帝是否是完满的?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:完满性(perfectum)似乎不适合于上帝。

理据 1:因为一件事情如果完全做成了,我们就说它是完满的。但是,完全做成这个说法并不适合于上帝。所以,上帝是不完满的。

理据 2:再者,上帝是万物的第一原则(principium)。但是,万

物的原则似乎不应当是完满的,就像精子(semen)作为动物和植物生命的原则是不完满的一样。所以,上帝是不完满的。

理据 3:还有,正如前面已经证明了的(问题 3 第 4 条),上帝的本质即是存在本身。但是,存在本身似乎是最不完满的,因为它是最普遍的,从而是能够接受所有附加事物的。所以,上帝是不完满的。

但是,从另一个方面看,《马太福音》第 5 章第 48 节上写道:“你们要完全,像你们的天父完全(perfectus)一样。”

我的回答是:一如哲学家在《形而上学》第 12 卷中所述:一些古代哲学家,即毕达哥拉斯学派和留基伯,并没有把“最好的”和“最完满的”归诸“第一原则”。其理由在于:这些古代哲学家所考察的都只是物质原则,而第一物质原则却又是最不完满的。^① 因为既然物质本身总是处于潜在状态之中,则第一物质原则就必定是最高程度地潜在的,从而也就是最不完满的。

而上帝作为第一原则,他却不是物质的,而是属于动力因一类事物的,从而必定是最完满的。因为正如物质本身总是处于潜在状态之中一样,一个活动主体也总是现实的。因此,第一活动原则(primum principium activum)便必定是最现实的,并且因此是最完满的。一件事物之被说成是完满的,乃是依据它的现实性而言的,因为我们称作完满的事物正是那种不缺乏任何完满性样式的东西。

答异议理据 1:正如格列高利在《道德论》第 5 卷第 36 章所 24a

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅺ,7,1072b30。

说：“虽然我们不能马上准确地说出上帝的完满性，但我们还是应当尽力去赞美上帝的崇高。”把不是做成的东西说成是完满的是不恰当的。然而，既然受造的事物当其从潜在过渡到现实的时候便被称作完满的，则“完满”这个词也就是意指不缺乏现实性的任何东西，而不管它是否是经由完满的方式做成的。

答异议理据 2：我们周围事物的物质原则，被认为是不完满的，不可能是绝对最初的，而必定有某种完满的事物在它之前存在。因为精子，虽然是其繁殖的动物生命的原则，但在它之前就已经有了它所从出的动物或植物。在处于潜在状态中的东西之前必定有某种现实的东西，因为一个处于潜在状态中的存在只有通过某个现实的存在才能够转变成现实。

答异议理据 3：存在本身是万物中最完满的。因为它是作为现实而相对于万物的。倘若没有它的存在，任何事物便都不可能具有现实性。因此，存在本身即是万物的现实，甚至是形式本身的现实。所以，它之相对于别的事物，并不是像接受者与接受者那样，而毋宁像被接受者（receptum）与接受者（recipiens）。所以，当我讲到人、马或任何别的事物的存在时，存在本身就是被看作形式的原则和某种被接受的事物，而不是被看作存在的东西。

第 2 条 万物的完满性是否存在于上帝之中？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：万物的完满性似乎并不存在于上帝之中。

理据 1：因为上帝是单纯的，这一点前面已经证明了（问题 3

第 7 条),但是,事物的完满性却是多种多样的。所以,万物的完满性并不存在于上帝之中。

理据 2:再者,相反的东西不可能存在于同一个事物里。而事物的完满性是相互反对的,因为每一个种相都是由于其特殊的种差而臻于完满的。但是,这些诸多属相借以区分与种相得以构成的种差却都是相互反对的。这样,既然相反的东西不可能共存于同一个主体里,则万物的完满性似乎就不可能存在于上帝之中。 24b

理据 3:还有,一个有生命的事物比纯粹存在的事物要更为完满些。而一个有智慧的事物要比纯粹活着的事物更为完满些。所以,生命比存在更完满,而智慧比生命更完满。但是,上帝的本质是存在本身。所以,上帝不具备生命、智慧以及其他类似的完满性。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 5 章第 9 节中说过:“上帝在其独一无二存在中预先包罗了万物。”

我的回答是:所有受造的完满性都存在于上帝之中。上帝也因此而被说成是普遍完满的。一如评注家在《〈形而上学〉注》第 5 卷评注 21 中所说:“他不缺乏任何一个属相中所能发现的任何卓越。”我们不妨从两个方面对此加以考察。

首先,凡在结果里存在的完满性都必定能够在动力因中找到,不论那动力因是以同一个形式,还是以更为卓越的方式(*eminentiori modo*)产生出其结果的,都是如此。如果动力因为单义的活动主体(*agens univocum*),如人之生人,即为第一种情况。如果它为多义的活动主体(*agens aequivocum*),如凡藉太阳的能力

所产生的东西的类似物便都卓越地(per virtutem)存在于太阳之中,即属于第二种情况。显然,结果实际上事先就存在于动力因之中。而且,尽管在质料因的潜在性中,预先存在(praeexistere)是以一种更不完满的方式预先存在,因为质料或物质本身是不完满的,而一个活动主体本身则是完满的。因而,卓越地在动力因中预先存在也就是以一种并非更加不完满的方式存在,而是以一种更加完满的方式存在。所以,既然上帝为事物的第一动力因,则万物的完满性就必定以一种更其卓越的方式预先存在于上帝之中。狄奥尼修斯在《论神的名称》第5章第8节中当谈到上帝时也提出了同样的论证路线。他说道:“并不是说他是这个而不是那个,而应当说他作为一切的原因,乃是一切。”

25a 其次,从上述证明中我们可以看出,上帝是存在本身,是自身独立存在的(问题3第4条)。因此,他在其自身之中就必定包含着存在的整个完满性。因为,很显然,如果某个热的事物并不具备热的整个完满性,这是由于那件事物并没有分有它的充分的完满性的缘故。但是,如果这热是自身独立存在的,它就不会缺乏热的任何卓越的东西。所以,既然上帝是独立存在的存在本身,则他就不可能缺乏存在的任何完满性。而所有受造的完满性也就都包括在存在的这种完满性之中。因为事物之成为完满的,正是就它们依照藉某种模式具有存在而言的。我们由此便可以得出结论说,没有一件事物的完满性是上帝所缺乏的。狄奥尼修斯在《论神的名称》的同一个地方也曾指出过这样一条论证路线。他说:“上帝并不是以任何单一的模式存在,而是在其自身包含了所有的存在,而且这是绝对的,无限的,到处一样

和始终如一的。”他还进而补充说：“上帝乃独立存在的事物的存在本身。”

答异议理据 1：甚至如狄奥尼修斯在《论神的名称》的同一个地方所说的那样：“太阳虽然始终是一个但却普照万物，在它自身之中在先地和一视同仁地包含着感性事物的各种实体以及各种各样的性质，甚至万物都以一种自然的统一性预先存在于万物的这个原因之中。”因此，各种各样的相互反对的诸多事物虽然预先存在于作为“太一”的上帝之中，但是这丝毫也无损于他的单纯性。

而这也足以答复第 2 条理据了。

答异议理据 3：狄奥尼修斯在《论神的名称》的同一章中还说道：如果抽象地把存在、生命和智慧从观念上区别开来的话，存在就比生命更完满，而生命也就比智慧更完满。但是，尽管如此，一个有生命的事物还是比纯粹存在的事物更完满，因为有生命的事物也存在，而有智慧的事物也存在和有生命。所以，尽管存在并不包含生命和智慧，因为分有存在的事物无需分有存在的每一种样式，但是，上帝的存在在其自身却包含生命和智慧，因为存在的完满性中没有任何东西是作为独立存在的存在本身的上帝所缺乏的。

第 3 条 是否任何一个受造物都能够跟上帝相像？

25b

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：似乎没有一个受造物能够同上帝相像(similis)。

理据 1：《诗篇》第 85 篇第 8 节中讲：“主啊！诸神之中，没有

可比你的。”但是，所有的受造物中最为卓越的是那些由于分有而被称作神(dii)的事物。所以，其他的受造物就更说不上同上帝相像了。

理据 2：再者，相像是一种比较。但是，不同属相的事物之间是不可能进行比较的。所以，它们之间不可能有任何相像。例如，我们不说甜同白相像。但是，没有任何一个受造物跟上帝同处于一个属相之中，因为上帝根本不处于任何一个属相中，这一点我们在前面已经证明了(问题 3 第 5 条)。所以，任何一个受造物都不可能同上帝相像。

理据 3：还有，我们的确讲到过那些形式一致的事物相像。但是，没有什么事物能够在形式上同上帝一致。因为，除上帝自身外，在所有事物中，本质与存在本身都是有区别的。所以，没有什么受造物能够同上帝相像。

理据 4：还有，在相像的事物中，有相互相像的。因为所谓相像也就是与相像的东西相像(simili simile)。所以，如果任何一个受造物同上帝相像，上帝也就会因此而跟某个受造物相像了。这同《以赛亚书》所讲的便发生抵触了。因为其中第 40 章第 18 节诘问道：“你们究竟将谁比上帝？”

但是，从另一个方面看，《创世记》第 1 章第 26 节中讲：“我们要照着我们的肖像，按着我们的样式造人。”《约翰一书》第 3 章第 2 节中又讲：“主要显现，我们必要像他。”

我的回答是：既然相像是以形式上的一致或融通(communionem)为基础的，它也就会依照在形式上相通的许多样式而各不相同。有些事物被说成是相像的，乃是由于它们依照同一个型

相(rationem),并且是依照同一种样式,在形式上相通的。这些事物就不仅被说成是相像的,而且还被说成是相等的。例如,两件事物同样的白,就可以说成是在白的方面是相像的。这是最完满的相像。另一方面,我们也把那些依照同一个型相在形式上相通的事物说成是相像的,它们虽然不符合同一个样式,却是或多或少相符合的。例如,一件较不白的事物也被说成是同另一件较白的事物相像。而这显然是一种不完满的相像。第三种相像是这样的:有些事物虽然由于在在同一个形式上的相通而被说成是相像的,但是却并不是就同一个方面而言的,如我们在非单一的活动主体中所看到的。因为既然每一个活动主体就其为一个活动主体而言,总是要复制它自身,并且每一件事物总是依照它的形式的种类活动的,则其结果就必定以某种方式同该活动主体的形式相似。所以,如果该活动主体像它的结果那样包含在同一个种相里,那在制造者与所造物之间在形式方面就将必定存在一种相像,这是就这个种相的形式方面而言的。例如,人生人就是这样。然而,如果这个活动主体和它的结果并不包含在同一个种相里,那就必定虽然存在着相像,却不是就同一个种相的形式方面而言的。例如,太阳的能力所产生的事物很可能被说成是同太阳有某种相像,但是,这好像并不是说它们与其所接受的太阳的形式有一种种相的相像,而是说它们与太阳的形式之间有一种属相的相像。

26a

所以,如果有一个活动主体并不包含在任何一个属相中,则它复制出来的结果同该活动主体在形式方面的相像就更其不显著了;也就是说,这两者之间的相像,不是就它们属于同一个种相或属相而言的,而只是就它们之间存在着某种类似而言的,就像

我们说存在对于万物是共同的一样。这样,所有受造的事物,就其为存在而言,同作为所有存在物的第一原则和普遍原则的上帝是相像的。

答异议理据 1:一如狄奥尼修斯在《论神的名称》第 9 章第 7 节中所说:当《圣经》宣布没有什么东西同上帝相像时,“这并不意味着在否认所有事物与他的相像。因为,同样一些事物能够既同上帝相像,又同上帝不相像:所谓相像,是就它们模仿他而言的,对于上帝,虽然不可能完全模仿,却是可以模仿的。而所谓不相像,乃是就它们不可能与它们的原因完全一样而言的。”而这也不止是就其强弱程度而言的,如较弱的白与较强的白的一样,而是就它们在种相上或属相上不一致而言的。

答异议理据 2:上帝并不是仿佛作为不同的属相相关于受造物的,而是他超越所有的属相,并且是所有属相的原则。

26b 答异议理据 3:受造物同上帝的相像并不是由于就其为同一个属相或种相而言在形式方面的一致而予以肯定的,而只是就类似而言,或者说,只是就上帝是本质的存在,而其他事物则是藉分有而成为存在物而言才予以肯定的。

答异议理据 4:尽管可以承认受造物多少有点像上帝,但是,我们无论如何也不能承认上帝同受造物相像。因为,正如狄奥尼修斯在《论神的名称》第 9 章第 6 节中所说:“相互相像有可能在同一个等级的事物之间发现,但是,绝不可能在原因和它所引起的结果之间发现。”因为我们可以说一个雕像同一个人相像,而不可以反过来说。同样,一个受造物可以说成是多少有点像上帝,但是却不可以说上帝同一个人相像。

问题 5

概论 善

(共 6 条)

我们接着来考察善。我们首先对善作一个概要的论述；然后，再讨论上帝的善(问题 6)。

在第一个项目下，有 6 个要点需要探究：

- (1) 善和存在是否是同样实在的？
- (2) 能够设定它们仅仅在观念(观念在思想里是在先的)上不同吗？在观念上究竟何者为先，是善在先还是存在者在先？
- (3) 如果设定存在者在先，是否每个存在者都是善的？
- (4) 善应当还原到什么样的原因上？
- (5) 善的本性是否在于样式、种相和秩序？
- (6) 善是否被区分为高尚的、有益的和愉悦的？

第 1 条 善是否在实在方面区别于存在？

现在我们着手讨论第 1 条。

异议：善似乎在实在方面(*secundum rem*)区别于存在。

理据 1：波爱修在《七公理论》中说过：“我发现，事物之为善这个事实从本性上看是一回事，而它们之存在则是另一回事。”所 27a

以,善和存在在实在方面是不同的。

理据 2:再者,没有什么事物能够成为它自己的形式。但是,按照《论原因》第 19 节的注释,被称之为善的东西是具有存在的形式的。所以,善在实在方面是区别于存在的。

理据 3:还有,善能够多些或少些。但是,存在却不能够多些或少些。所以,善在实在方面是区别于存在的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《基督宗教学说》第 1 卷第 32 章中说:“我们之为善是就我们存在而言的。”

我的回答是:善和存在从实在方面看是一回事,它们只是从观念方面(*secundum rationem*)看才有所区别,这一点可以从下面的证明清楚地看出来。善的本质在于它在一定程度上是值得意欲的(*appetibile*)。因此,哲学家在《伦理学》第 1 卷中说:“善的事物乃为所有的人所意欲的东西。”^①很清楚,一事物值得意欲乃是由于它是完满的缘故。因为所有的人都意欲他们自己的完满性。但是,每一事物是就其为现实的而言才是完满的。所以,很显然,一事物之为善乃是就它为存在而言的。因为万物的现实性正是存在,这一点从前面所讲的看就已经很清楚了(问题 3 第 4 条;问题 4 第 1 条)。因此,很显然,善和存在在实在方面是一回事。尽管善所体现的是值得意欲的一面,而存在则不是这样。

答异议理据 1:尽管善和存在从实在方面看是一回事,但是,既然它们在观念方面有所差别,它们也就不能够被绝对地说成是一回事。存在本身所意指的是某件事物之处于现实状态,而现实

① 亚里士多德:《伦理学》, I, 1, 1094a3。

与潜在本来又是相互关联的。既然如此,则一事物之存在便被绝对地(simpliciter)说成具有存在,而这首先是区别于仅仅处于潜在状态中的事物而言的。而且,这也正是每一事物的实体性的存在。因此,无论什么样的事物都是藉它的实体性的存在而被绝对称作存在的,而如果是藉附加上去的任何现实,则它便被说成是相对地具有存在的。这样,成为白便蕴涵着一种相对的存在。因为成为白并没有把一事物的绝对潜在的存在取走;只有现实地具有存在的事物才能接受这样一种存在模式。但是,善所意指的却是值得意欲的完满性,从而也就是属于终极完满性的东西。因此,只有那些具有终极完满性的事物才可以说是绝对善的。但是,那些不具有它们应当有的完满性的事物(尽管就它归根到底是现实的而言,它也具有某种完满性),是不可以说成是绝对完满的,也不可以说成是绝对善的,而只能够说是相对地完满和相对地善。所以,如果从原初(即实体性)存在的角度看问题,一事物便被说成是绝对地存在和相对地善(即就其具有存在而言),但是倘若从完全现实性的角度看问题,一事物便可以说成是相对地存在和绝对地善。因此,波爱修的上述说法,即“事物之为善这个事实从本性上看是一回事,而它们之存在则是另一回事”,所关涉的则是一事物之绝对的善及其绝对地具有存在。因为就原初现实性而言,一事物是绝对存在的,而就完全的现实性而言,它是绝对善的。从这个意义上说,甚至从原初现实的角度看,它在一定程度上也是善的,而且,甚至从完全的现实性的角度看,它在一定程度上也是存在的。

答异议理据 2:就绝对的善意指完全的现实性而言,善就是一

种形式。

答异议理据 3:再者,善被说成是多些或少些,是就一事物之附加的现实性,如知识和德性,而言的。

第 2 条 善是否在观念上先于存在?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:善似乎在观念上(*secundum rationem*)先于存在。

理据 1:因为名称是依据名称所指谓的事物之如何安排而予
28a 以安排的。但是,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 3 章第 1 节中却说:在神的所有名称中,第一位的名称却指定给了上帝的善,而不是上帝的存在。所以,善在观念上是先于存在的。

理据 2:再者,外延大的事物总是在观念上在在先的。但是,善的外延比存在大。因为一如狄奥尼修斯在上述著作第 5 章中所说:“善既能扩展到存在的事物,也能扩展到非存在的事物,而存在却只能扩展到存在的事物。”所以,善在观念上是先于存在的。

理据 3:还有,普遍性大的事物在观念上总是在在先的。但是,善似乎比存在有更大的普遍性。因为善具有值得意欲的方面,而一些非存在也值得意欲。《马太福音》第 26 章第 24 节在谈到犹太时,说道:“那人不生在世上倒好。”所以,善在观念上是先于存在的。

理据 4:还有,不仅存在值得意欲,而且生命、知识以及此外许多别的事物,也都值得意欲。因此,存在似乎是一种特殊的值得意欲的事物,而善则是一种普遍的值得意欲的事物。所以,善在观念上是绝对地先于存在的。

但是,从另一个方面看,《论原因》第 4 节中却说:“受造的诸多事物中,第一个便是存在。”

我的回答是:存在在观念上先于善。因为为一件事物的名称所表示的意义正是那理智关于该事物所领悟的东西,也是打算用声音(vocem)把它表达出来的东西。所以,凡观念上在先的事物,即是首先为理智所领悟的事物。而为理智所领悟的第一件事物便是存在,因为每一件事物只是就其为现实的才是可以认知的,一如《形而上学》第 4 卷中所说的那样。^① 因此,存在是理智的固有对象,是那些原本可以为理智所理解的东西,正如声音原本是可以听到的那样。所以,存在在观念上是先于善的。

答异议理据 1:狄奥尼修斯在界定神的名称时,曾经断言在上帝之中内蕴有某种因果关系。因为,一如《论神的名称》第 1 章第 7 节所说:当上帝说话时,我们称之为上帝,以区别于受造物,一如原因区别于它的结果那样。但是,善,既然它具有值得意欲的方面,便蕴涵着一种目的因(causae finalis)的观念,这种原因在各种原因中是第一位的,因为一个活动主体如果没有某种目的便不可能活动,并且惟有藉一个活动主体,质料才能够受到推动,获得它的形式。因此,这种目的便被称作原因的原因。这样,善,作为原因,就先于存在,一如目的之先于形式。所以,在这些意指神的因果性的名称中,善是先于存在的。 28b

再者,柏拉图派对原初物质和缺乏不作任何区分,从而断言物质为非存在,善比存在有更广泛的分有。因为原初物质当其趋向善

^① 亚里士多德:《形而上学》,IX,9.1051a31。

的时候便分有了善,而一切都是要追求与之相像的事物的。但是,这并不意味着它分有了存在。因为它依然被认为是非存在。所以,狄奥尼修斯说:“善能扩展到非存在的事物”(见理据2)。

答异议理据2:同样的解释也适用于这个理据。或者说,善之扩展到存在和非存在,并不是就它能够断言它们而言的,而是就它能够引起它们而言的,只要通过非存在我们能够绝对地理解的,不是那些根本不存在的事物,而是那些潜在的非现实的事物,事情就会是这样。因为善总具有目的性,不仅现实的事物依赖于它,而且甚至那些并没有处于现实状态中而只是处于潜在状态中的事物也趋向于它。这样,存在就仅只蕴涵着一种形式因的态势,或者是内在的或者是原型的。而它的因果性也就因此而扩展不到现实的事物之外。

答异议理据3:非存在之值得意欲,并不是其本身值得意欲,而只是偶然地值得意欲的,也就是说,是就其排除恶而言的。恶也只有通过非存在才能够得到排除,而排除恶显然是值得意欲的。这样,恶的排除,若不是这种恶使一事物丧失掉其某种存在,就不可能是值得意欲的。所以,存在是自身即值得意欲的,而非存在则是偶然地值得意欲的,是就一个人追求某种他无法容忍其丧失的存在而言的。这样,甚至非存在也就能够被说成是相对地善的。

答异议理据4:生命、知识等等之所以值得意欲,只是就它们是现实的而言的。因此,在它们每一个之中,都有某类存在是值得意欲的。这样,除了存在之外也就没有什么能够是值得意欲的,从而,除了存在也就没有什么东西是善的。

第 3 条 是否每一个存在都是善的？

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：似乎并不是每一个存在都是善的。

理据 1：因为善是某种附加到存在之上的事物，这一点在第 1 条里就讲清楚了。但凡附加到存在之上的东西便限制了它，如实体、量、质等等。因此，善限制了存在。所以，并不是每个存在都是善的。

理据 2：再者，没有什么恶是善的。《以赛亚书》第 5 章第 20 节中讲：“祸哉！那些称恶为善、称善为恶的人！”但是，有些存在却被称作恶。所以，并不是每个存在都是善的。

理据 3：再者，善具有值得意欲性。而原初物质并不具有值得意欲性，而毋宁是所意欲的事物。因此，原初物质并不具有善的一面。所以，并不是每个存在都是善的。

理据 4：还有，哲学家在《形而上学》第 3 卷中指出：在数学中，善并不存在。^①但是，数学也是一类存在。否则，就没有关于它们的知识了。所以，并不是每个存在都是善的。

但是，从另一个方面看，每个不在上帝之中的存在都是上帝的受造物。然而，“凡上帝所造的物都是好的。”《提摩太前书》第 4 章第 4 节就是这么讲的。而且，上帝就是最大的善。所以，每个存在都是善的。

我的回答是：每个存在，作为存在，都是善的。因为，每个存在，作为存在，都是现实的，并且在一定程度上也都是完满的，而

① 亚里士多德：《形而上学》，Ⅲ，2，999b1。

完满性则蕴涵着值得意欲性和善,这一点在第1条中就已经讲明白了。因此,我们可以得出结论说,每个存在本身都是善的。

29b 答异议理据1:实体、量、质以及在其中所包含的任何东西,都由于适用于某种实质或本性,而限制了存在。在这个意义上,善并没有在值得意欲性和完满性之外把任何东西附加到存在之上,这一点是存在所固有的,不管它具有什么样的本性都是如此。因此,善并不限制存在。

答异议理据2:存在之被说成是恶,并不是就其为存在而言的,而只是就其缺乏存在而言的。因此,一个人之被说成是恶,乃是由于他缺乏高尚的存在。而一只眼睛之被说成是恶的,乃是因为它缺乏看清楚事物的能力。

答异议理据3:像原初物质只具有潜在的存在一样,它也只是潜在的善。尽管按照柏拉图派的观点,原初物质由于同它相关的缺乏,而可以被说成是一种非存在,尽管它在一定程度上也确实分有善,即它相关于善,或者倾向善。由此看来,构成原初物质的特性的并非值得意欲,而是意欲。

答异议理据4:数学实存并不是作为实在而独立存在的。因为如果它们独立存在的话,它们就会具有一定类型的善,则善的事物也就是它们的存在。数学的实存,就其脱离运动和物质而言,仅仅具有逻辑的存在。它们也就因此而同目的分离开来,而目的本身则是具有推动其他事物的形式的。说在某些逻辑实存中既没有善也没有善的形式,也没有什么不恰当的,因为存在的观念是先于善的观念的,这一点我们在前面一条中就已经讲清楚了。

第 4 条 善是否具有目的因的特性？

现在我们着手讨论第 4 条。

异议：善似乎不具备目的因的特性(rationem)，而毋宁具备其他原因的特性。

理据 1：因为，正如狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 7 节中所说：“善被赞赏为美。”但是，美具有形式因的特性。所以，善具有形式因的特性。

理据 2：再者，善是自身扩散的(diffusivum)。因为狄奥尼修斯^{30a}在《论神的名称》第 4 章第 20 节中说过：善是“万物藉以独立存在并且存在的东西”。但是，自身扩散蕴涵着动力因的特性。所以，善具有动力因的特性。

理据 3：还有，奥古斯丁在《基督宗教学说》第 1 卷第 32 章中说过：“我们之所以存在，乃是因为上帝是善的缘故。”但是，我们是由于作为动力因的上帝而存在的。所以，善蕴涵有动力因的特性。

但是，从另一个方面看，哲学家在《物理学》第 2 卷中说过：“那些被视为其他事物的目的东西乃是由于某些事物借以存在的缘故。”^①所以，善具有目的因的特性。

我的回答是：既然善是所有事物意欲的东西，既然善具有目的的特性，那就很清楚，善蕴涵有目的特性。尽管如此，善的概念也预设了动力因以及形式因的概念。因为我们看到在原因系列中

^① 亚里士多德：《物理学》，II，3，195b2。

为最初的东西在所形成的事物中便是最后的。例如,火,在产生火的形式之前首先是热,尽管这火中的热是随着实体的形式而产生出来的。这样,在原因系列中,善和目的,是首先到来的,它们两者推动着活动主体去活动;接着的活动是活动主体接受形式的运动;随后而来的是形式的出现。因此,在所产生事物中,情况恰恰颠倒过来,作为最初出现的,是它藉以成为存在的形式。其次,我们考察其中蕴涵的动力,它是藉这种动力在存在方面臻于完满的。因为一如哲学家在《气象学》第4卷中所述:“一事物只有当其能够产生其同类时才是完满的。”^①第三,由此也就产生了善的形式,这是善的完满性的基本原则。

答异议理据1:在一事物中,美和善基本上是一回事。因为它们是以同一个东西,即形式,为基础的,从而善也就被赞赏为美。但是,从逻辑上看,它们却是有区别的,因为善本身是同意欲相关的(善即为所有事物所意欲的东西),所以,它具有目的特性(因为所谓意欲即为趋向一事物的运动)。然而,美却同认知能力相关,因为所谓美的事物即是那些当为人看到时让人感到愉悦的事物。因此,美即在于适当的比例。因为感官总是喜欢具有适当比例的事物,即喜欢与它们自己种类相仿的东西。这也是由于即使感官也是一种理性,因为每种认识能力都是一种理性。而既然知识是就相似而言的,而相似总相关于形式,则美本身便适合于形式因的本性。

答异议理据2:善是在目的被说成是去推动的意义上被描述

^① 亚里士多德:《气象学》,IV,3,380a12。

成自身扩散的。

答异议理据 3: 一个具有意志的人被说成是善的, 是就他具有善的意志而言的。只有通过我们的意志, 我们才能运用我们可能具有的无论什么样的能力。因此, 一个人之所以被说成是善的, 并不是由于他之具有善的理智, 而是由于他具有善的意志。这样, 意志之相关于它的目的, 一如相关于它的特殊对象一样。因此, “我们之所以存在乃是因为上帝是善的” 这个说法是就目的因而而言的。

第 5 条 善的概念是否在于样式、种相和秩序?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议: 善的概念(ratio)似乎并不在于样式(modus)、种相和秩序(ordine)。

理据 1: 因为善和存在从概念上看是不同的, 这一点我们在前面就已经说过了(第 1 条)。但是, 样式、种相和秩序却似乎属于存在概念。因为《智慧篇》第 11 章第 21 节中说: “你要按原有一定的尺度(mensura)、数目(numero)和衡量(pondere)处置一切。”按照奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 4 卷第 3 章上的说法, 种相、样式和秩序都能够归结为这三样东西: “尺度确定了每一件事物的样式, 数目赋予它种相, 而衡量则使之静止, 并且具有稳定性。”所以, 善的概念并不在于样式、种相和秩序。

理据 2: 再者, 样式、种相和秩序本身即为善。所以, 如果善的概念在于样式、种相和秩序, 则每一种样式就必定具有它自己的样式、种相和秩序。种相和秩序在无限系列中的情况也是这样。

31a 理据 3:再者,恶是样式、种相和秩序的缺乏。但是,恶并不是善的完全缺乏。所以,善的概念并不在于样式、种相和秩序。

理据 4:再者,善的概念之所在并不能被说成是恶。但是,我们却能够把恶说成是样式、种相和秩序。所以,善的概念并不在于样式、种相和秩序。

理据 5:还有,样式、种相和秩序是由衡量、数目和尺度形成的,前面引证奥古斯丁的那段话就表明了这一点。但是,并非每一件事物都具有衡量、数目和尺度。因为安布罗斯在《六天创世注》第1卷第9章说过:“以数目、衡量和尺度被创造出来并非光的本性。”所以,善的概念并不在于样式、种相和秩序。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论善的本性》第3章说过:“样式、种相和秩序这三样东西,作为公共善(*generalia bona*)的事物,存在于上帝创造的每一件事物之中。凡这三样东西大量存在的地方,事物也就非常善;凡这三样东西比较少的地方,事物的善也就比较少;凡它们根本不存在的地方,也就没有什么东西是善的了。”但是,倘若善的概念并不在于它们的话,情况就不会是这样。所以,善的概念就在于样式、种相和秩序。

我的回答是:每一件事物被说成是善的,乃是就它是完满的而言的。因为如果这样,它就是可意欲的了(前面第3、4条就已经说明了这一点)。这样,如果一件事物不缺乏其完满性的样式所具有的任何东西,则它就被说成是完满的。但是,既然每一件事物都是由于它的形式而是其所是的,而且既然这形式预设了某些事物,某些事物也必然地由这形式产生出来,则为了使一件事物成为完满的和善的,它就必须具有形式以及所有那些先于和后

于这形式的东西。这形式预设了它的原则的限定性或公度性,不论是质料的原则还是动力的原则都是这样,而且这也是藉样式表示出来的。正因为如此,奥古斯丁才说“尺度确定了每一件事物的样式”。但是,这形式本身却是通过种相表示出来的,因为每一件事物都是由于它的形式而归入它的种相的。因此,数的性质被说成是赋予种相的。因为按照哲学家在《形而上学》第 8 卷中的观点,“指谓种相的定义就类似于数。”^①因为当把一个数的单元附加到一个数字之上或把它从一个数字中减去时,这个数字就势必改变了它的种相,同样,当把一个种差附加到一个定义之上或把它从一个定义中取走时,这一定义的种相也就随之改变了。再者,随着形式的出现就会产生出趋向某一目或某一活动的倾向,或者产生出某一类事物。因为每一件事物,就其处于现实状态而言,都活动着,并且都趋向于那些同它的形式相一致的东西,而且这也适合于衡量和秩序。因此,善的概念,就其在于完满性而言,也在于样式、种相和秩序。 31b

答异议理据 1:这三样东西就其是完满的而言都只是由于存在而产生的,并且也都是同作为善的这种完满性相一致的。

答异议理据 2:样式、种相和秩序被说成是善和存在,并不是说它们本身好像即是存在,而是因为其他事物是通过它们才既成为存在又成为善的。因此,它们之为善是无需借助其他事物的。它们之被说成是善的,并不是因为它们从形式方面为其他事物所构成,而是因为它们形式地构成着其他事物。例如,白之被说成

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅷ,3,1043b34。

是一个存在,并不是由于任何其他事物,而是因为由于它,某个别的事物,作为一个白的对象,才具有偶然存在。

答异议理据 3:每一个存在都是由某个形式所产生的。因此,每一件事物的样式、种相和秩序都是同它的每一种存在相一致的。因此,一个人具有作为一个人的样式、种相和秩序,而其他的样式、种相和秩序,如他是白的,有德性的,有学问的等等,都是同断言他的每一件事物相一致的。但是,恶使一件事物丧失了某种存在,例如,盲使我们丧失了视力这种存在。然而,这并没有破坏每一种样式、种相和秩序,而仅仅破坏了诸如伴随视力这种存在所产生的一类东西。

答异议理据 4:奥古斯丁在《论善的本性》第 22 章中指出:“每一个样式,作为样式,都是善的。”种相和秩序也同样如此。“但是,这样一来,一种恶的样式、种相和秩序如果不是被称作少于它们应当是的存在,就是被称作不属于它们应当属于的事物。所以,它们之被称作恶,乃是由于它们不相称和不协调所致。”

32a 答异议理据 5:光的本性之被说成是没有数目、衡量和尺度,这不是绝对的,而是同有形事物相比较而言的。既然光是引起变化的第一物体,即天体的一种能动性质,则它的能力就能够扩展到所有有形的事物上。

第 6 条 善是否能够被正确地分为高尚的、有益的和愉悦的?

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:善似乎不能正确地分为高尚的(honestum)、有益的(utile)与愉悦的(delectabile)。

理据 1:按照哲学家在《伦理学》第 1 卷的说法,善可以被区分为十个范畴(praedicamenta)。^①但是,高尚的、有益的和愉悦的却能够在在一个范畴中找到。所以,善并不能够为它们正确地区分。

理据 2:再者,每一种区分都是由对立面造成的。但是,这三种却似乎并不是对立的。因为高尚的是愉悦的,而如果没有任何邪恶便是有益的。但是,如果区分是由对立面造成的,情况就不可能成为这样了。因为这样一来,高尚的和有益的就会对立了。西塞罗在《论职务》第 2 卷第 3 章中也曾经这样说过。所以,这种区分是不正确的。

理据 3:还有,凡是一件事物是由于另一件事物而存在的地方,也就只有一件事物存在。但是,有益的如果不是就它是愉悦的和高尚的而言,就不会是善的。所以,有益的不应当区分为愉悦的和高尚的。

但是,从另一个方面看,安布罗斯在《论职务》第 1 卷第 9 章中却用这来区分善。

我的回答是:这种区分本身同人的善相关。但是,倘若我们从一种更高的和更为普遍的角度来考察善的本性的话,我们就会发现:这种区分本身关系到善本身。因为每一件事物之所以是善的,乃是就它是值得意欲而言的,也是就它为意欲运动的终点而言的,运动的这种终点是可以通过考察一个自然物体的运动看到的。而自然物体的这种运动是绝对地以这目的为终点的,相对地以达到这目的的手段为终点,这运动就是在这终点停止的。同样,

^① 亚里士多德:《伦理学》, I, 6, 1096a19。

一事物之被称为该运动的终点,也是就它终止于该运动的任何一部分而言的。对运动的终点可以作两种理解:或者把它理解为它所趋向的事物本身,如一个地点或形式,或者是那件事物的一种静止状态。这样,在意欲的运动中,所意欲的事物相对地终止了该意欲的运动,以为某件事物趋向于另一件事物的手段,便被称为有益的。但是,如果所追求的是那种作为完全终止意欲运动的最后的事物,是一件意欲为了自身的缘故而趋向的事物,便被称作是高尚的。因为所谓高尚的即意味着所意欲的德性是为了它自身的缘故。但是,那种在所意欲的事物的静止形式中终止意欲运动的事物,便被称作为愉悦的。

答异议理据 1:善,就其等同于存在而言,的确是为十个范畴所区分的。但是,这种区分是就它的固有形式而言才适合于它的。

答异议理据 2:这种区分并不是由于相反的事物,而是由于相反的方面。这样,那些除愉悦以外不具有任何值得意欲的方面的事物便被称作愉悦的,尽管有时它们是有害的和不高尚的。但是,有益的则适用于那些其本身没有什么值得意欲的东西的事物,这些事物之被意欲仅仅在于它们有助于达到进一步的事物,例如,服用较好的药,就是如此。而高尚的则被断言为其本身便是值得意欲的事物。

答异议理据 3:善并不是作为单义的用来一视同仁地断言它们全体的事物,而是作为某种类似的依照先后次序用来断言它们的事物,被区分为这样三种的。因此,它首先被断言为高尚的,其次被断言为愉悦的,最后被断言为有益的。

问题 6

论上帝的善

(共 4 条)

我们接着考察上帝的善。在这个题目下,有 4 个要点需要考察:

- (1)善是否适合于上帝?
- (2)上帝是否为至善?
- (3)是否只有上帝才本质上是善的?
- (4)万物是否是由于上帝的善才成为善的?

第 1 条 善是否适合于上帝?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:善(bonum)似乎不适合于上帝。

理据 1:善在于样式、种相和秩序。但是,这些似乎都不适合于上帝。因为上帝是无限的,从而便不可能给他安排任何东西。所以,善是不适合于上帝的。

理据 2:再者,善是万物所意欲的东西。但是,万物并不意欲上帝。因为万物不认识上帝,而任何事物如果没有被认识,便不可能被意欲。所以,善不适合于上帝。

但是,从另一个方面看,《耶利米哀歌》第3章第25节中写道:“凡等候耶和华,心里寻求他的,耶和华必施恩给他。”

我的回答是:善特别地适合于上帝。因为一事物之为善乃是就它之具有值得意欲性而言的。每一事物都寻求它自己的完满性。而作为结果的完满性和形式就在于它同其活动主体的某种相像,因为每一个活动主体都制作它所喜欢的。因此,这个活动主体本身就是值得意欲的,并且具有善的本性。但是,其中真正值得意欲的东西却在于对它的相像的分有。所以,既然上帝为万物的第一动力因,那善和值得意欲性的方面就显然都适合于他。狄奥尼修斯因此也就把善归因于作为第一动力因的上帝,说:“上帝之被称作善,乃是因为只有藉他,万物才得以存在。”

答异议理据1:具有样式、种相和秩序属于受造的善的特性。但是,善在上帝之中就如在它的原因之中一样,因此,把样式、种相和秩序加给其他事物是适合于上帝的。所以,其他事物的这三样东西在上帝之中,也就像在它们的原因之中一样。

答异议理据2:万物,既然意欲它们自己的完满性,也就意欲上帝本身,因为万物的完满性同上帝的存在有非常多的相像,这一点从前面所谈到的就已经很清楚了(问题4第3条)。在那些意欲上帝的事物中,有些事物所认知的上帝如其本身之所是,这种说法特别适合于理性受造物。另外一些事物所认知的只不过是上帝的善的某种分有,这种说法也适合于感性知识。而另外一些事物则只有一种自然倾向而没有任何知识,它们是藉一种更高级的理智得以指向其目的。

第 2 条 上帝是否是至善？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：上帝似乎并不是至善（*summum bonum*）。

理据 1：因为至善把某些东西加到了善上。否则，它就不适合于每一种善。但是，附加到别的事物之上的每一件事物都是一种复合的东西。所以，至善是复合的。但是，上帝是至上地单纯的，这一点我们已经讲清楚了（问题 3 第 7 条）。所以，上帝不是至善。

理据 2：再者，一如哲学家所说：“善是所有的事物所意欲的东西。”^①而所有的事物所意欲的，除上帝外不可能是别的任何东西，上帝乃万物的目的。所以，除上帝外不可能有任何别的善。这一点从《路加福音》第 18 章第 19 节就可以清楚地看出来：“除了上帝一位以外，再没有良善的。”但是，我们却常常在对其他事物进行比较时使用至上的这个词。例如，我们常常用至高的热度同其他热度作比较。所以，上帝是不能被称作至善的。

理据 3：还有，至上的蕴涵有比较。但是，不在同一个属相中的事物是无法进行比较的。例如，甜是不能够严格地被说成是比一条线长些或短些的。既然上帝同其他善的事物并不在同一个属相里，这一点前面已经说明了（问题 3 第 5 条；问题 4 第 3 条），则在相对于其他事物的情况下，上帝似乎是不能够被称作至善的。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 1 卷第 2

① 亚里士多德：《伦理学》，I，1，1094a3。

章中说过：上帝位格的三位一体“是至善，他们为净化了的心灵所分辨”。

我的回答是：上帝之为至善是绝对的，而不仅仅是存在于事物的任何一个属相或等级之中的。因为善是归因于上帝的。这一点在前面一条中就已经说过了。这是因为，所有被意欲的完满性都是从他而来的，也就是从第一因而来的。然而，它们从他而来，并不是像从一个单义的活动主体而来一样，这一点我们在前面就已经表明了（问题4第3条），而是像从一个同其结果无论在种相上还是在属相上都不一致的活动主体而来的。在单义原因中，一个结果的相像，是可以普遍一致地发现的。但是，在多义的原因中，这种相像却能够更为卓越地发现出来。例如，热以一种比存在于火中更为卓越的方式存在于太阳之中。所以，既然善在上帝之中就如在火中一样，却不是作为万物的单义的原因，那就必定是以一种更为卓越的方式存在于他之中的。所以，他便被称作至善。

答异议理据1：至善并没有把任何绝对的东西附加到善上面，而只是把一种关系附加到善上面。而上帝同受造物的关系并不是存在于上帝之中的一种实在，而只是存在于受造物之中的。因为“它之存在于上帝”仅仅在我们的观念之中，就如可认知的事物之所以被称作同知识相关，并不是因为它依赖于知识，而是知识依赖于它一样。因此，至善中存在着复合物，这一点并不是必然的，但是其他事物同它相比之具有缺陷却是必然的。

答异议理据2：当我们说善是所有的事物所意欲的东西时，这并不能够理解为每一种善的事物都为所有的事物所意欲，而只能

够理解为凡是所意欲的东西都具有善的特性。“除了上帝一位以外,再没有良善的。”而当这样说的时候,这便应当理解为本质的善。这一点我们将在下一条中予以解释。

答异议理据 3:不属于同一个属相的事物,如果它们实际上隶属于不同的属相,那就绝不可能相互比较。因此,我们说上帝同其他善的事物并不在同一个属相里。不是说他在任何一个别的属相里,而是说他在所有的属相之外,并且是每一个属相的原则。这样,他之同其他事物的比较便是僭越的(per excessum)。而这正是至善所蕴涵的那样一种比较。

第 3 条 善是否本质上只适合于上帝?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:善本质上(bonum per essentiam)似乎并不止适合于上帝。

理据 1:因为像“一”与“存在”是同义的一样,“善”也是如此。这一点我们在前面就已经说过了(问题 5 第 1 条)。但是,一如哲学家在《形而上学》第 4 卷中所指出的那样,每一个存在者本质上都是“一”。^① 所以,每一个存在者本质上都是善的。

理据 2:再者,如果善是所有事物所意欲的东西,既然存在本身也为所有事物所意欲,则每一件事物的存在也就是它的善了。但是,每一件事物本质上都是一个存在者,所以,每一个存在者本质上都是善的。

理据 3:还有,每一件事物都是由于它自己的善而成为善的。

^① 亚里士多德:《形而上学》,IV,2,1003b32。

所以,如果有什么事物不是本质上为善的,那就必定可以说,它的善并不是它自己的本质。所以,它的善,既然是一种存在,也就必定是善的。而且,如果它是由于某种别的善而成为善的,则同样的问题也适合于那种善。所以,我们必定或者不断推演下去,直至无限,或者达到某种不是由于任何一种别的善而成为善的善。因此,第一个假定是有效的。所以,每一件事物本质上都是善的。

但是,从另一个方面看,波爱修在《七公理论》中说过:除上帝外,所有的事物都是由于分有而成为善的。所以,它们本质上并不是善的。

我的回答是:惟有上帝本质上即是善。因为每一件事物都是就它的完满性而被称作善的。但是,一件事物的完满性有三个层面:第一个层面的完满性是就它自己存在的组成形式而言的;第二个层面的完满性是就附加上去的为其完满的运作所必需的任何一种偶性而言的;第三个层面的完满性则在于达到作为目的某一个别的事物。以火为例来说,火的第一种完满性在于它的存在,而它之所以具有它的存在乃是由于它自己的实体性形式。它的第二种完满性在于热、光明和干燥等等。它的第三种完满性便是在它自己的位置上停止下来。

任何受造物都不可能藉它自己的本质而具有这三种完满性,只有上帝才能如此。因为只有在上帝身上本质即是他的存在。在上帝身上是没有任何偶性的,因为凡是偶然地属于其他事物的东西,如有力的、有智慧的等等,都是从本质上说即属于他的。这一点从我们前面说过的来看便已经很清楚了(问题3第6条)。上帝并不以任何别的事物为目的,而他自己则是所有事物的最后

的目的。因此,很显然,只有上帝才由于他自己的本质而具有每一种完满性。所以,只有上帝自身才本质上是善的。

答异议理据 1:“一”并不包括完满性概念,而只是包括不可分性概念,就其自己的本质而言,它适合于每一件事物。单纯事物的本质既是现实地又是潜在地不可分的,而复合事物的本质则只是就现实而言才是不可分的。所以,每一件事物,如上所述,虽然都必定本质上为“一”,但是却并非本质上为善。 35b

答异议理据 2:尽管每一件事物就它之具有存在而言是善的,然而,受造物的本质却并不是自身存在的,从而我们并不能得出结论说:受造物本质上是善的。

答异议理据 3:受造物的善并不是它的真正本质,而是附加上去的一些事物。它或者是它的存在,或者是某种附加上去的完满性,或者是达到它的目的秩序。还有,这样附加上去的善本身也是善的,正如它是存在一样。但是,它之被称作存在,乃是由于某些事物是由于它才具有存在的,而不是因为它本身是由于某种别的事物才具有存在的。因此,它之被称作善,乃是因为它自身具有其得以成为善的某个别的善。

第 4 条 万物是否是由于上帝的善才成为善的?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:万物似乎是由于上帝的善(*bonitate divina*)而成为善的。

理据 1:因为奥古斯丁在《论三位一体》第 8 卷第 3 章说过:“这个和那个是善的。取走这个和那个,就可以看到善本身,只要

你有能力做到这一步。这样,你就可以看到上帝、善,不是由于任何别的善,而是那种每一种善得以成为善的善。”但是,每一件事物都是由于它自己的善而成为善的。所以,每一件事物都是由于作为上帝的善本身而成为善的。

理据 2:再者,正如波爱修在《七公理论》中所说,万物之所以被称作善,乃是就它们指向上帝而言,而且这也是由于上帝的善的缘故。所以,万物都是由于上帝的善而成为善的。

但是,从另一个方面看,所有的事物都是就它们之具有存在才成为善的。但是,它们并不是由于上帝的存在,而是由于它们自己的存在,而被称作善的。所以,所有的事物都不是由于上帝的善,而是由于它们自己的善,而成为善的。

我的回答是:对相对的事物,我们是可以承认外在的名称的。例如,一事物可以由“位置”(loco)而被称作“被放置”(locatum),由“尺度”(mensura)而被称作“被测量”(mensuratum)。但是,关于绝对的事物,意见就不同了。柏拉图认为所有事物的种相都是独立的(separatas),个体事物是由于分有这些独立的种相而得到其名称的。例如,苏格拉底就是由于他分有了独立的人的理念而被称作人的。^① 他断言存在有人和马的独立理念,他分别称之为“人本身”(per se hominem)和“马本身”(per se equum)。^② 同样,他也断言有“存在”和“一”的独立理念,而这些也被他称之为“存在本身”(per se ens)和“一本身”(per se unum)。^③ 而且,正

① 参阅亚里士多德:《形而上学》, I, 6, 987b7。

② 同上书, III, 997b8。

③ 同上书, III, 999b26。

是由于分有这些独立理念,每一件事物才被称作“存在”和“一”。他说,成为这种“存在本身”和“一本身”的东西正是那至善。^①由于善与存在是同义的,“一”也是这样,所以,他称上帝为绝对的善,认为万物都是藉分有绝对的善的方式而被称作善的。

这种意见,如亚里士多德曾经以许多方式论证过的,看起来在承认作为自身存在的自然事物的独立种相方面是不合理的。^②尽管如此,下面一点依然是绝对真确的。这就是:存在着某个最初的事物,它的本质即是存在,它的本质亦即是善。我们将这一事物称作上帝。这一点从前面的论述中就已经表明了(问题2第3条),而且亚里士多德也赞成这一点。^③

因此,每一件事物都可以说是由于其本质即为存在和善的第一存在才成为善的和存在的,因为它总是以某种相像的方式(*per modum cuiusdam asimilationis*)分有了他,尽管它离他很远,并且是有缺陷的。这一点在前面就已经表明了(问题4第3条)。所以,每一件事物都是由于上帝的善才被称作善的,这上帝的善即为所有的善的第一原型的、动力的和终极的原则。尽管如此,每一件事物之被称作善也是由于同适合于它的上帝的善的类似,这在形式上即是它自己的善,而它正是由于这种善而被称作善的。所有的事物都是这样,在其中既有一种善,也有许多种善。

这足以回答了上述两条理据。

① 参阅亚里士多德:《伦理学》,I,6,1096b23。

② 参阅亚里士多德:《形而上学》,I,9,990a33; VII,6—8,1031a15;《伦理学》,I,6,1096a11。

③ 亚里士多德:《形而上学》,II, I,993b24。

问题 7

论上帝的无限性

(共 4 条)

在考察了上帝的完满性之后,我们必须进而考察上帝的无限性以及上帝在万物中的存在(问题 8)。因为既然上帝是无边无际的和无限的,他便是无处不在的,是存在于所有事物之中的。

关于上帝的无限性,有 4 个要点需要探究:

- (1)上帝是否是无限的?
- (2)上帝之外,是否还有任何事物本质上是无限的?
- (3)在大小方面,能否有任何东西是无限的?
- (4)无限的多能否存在?

第 1 条 上帝是否是无限的?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝似乎不是无限的(infinitus)。

理据 1:按照哲学家在《物理学》第 3 卷中的说法,对于每一件事物来说,无限即意味着不完美,因为它具有部分和质料。^① 但

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,6,207a27。

是,上帝是最完满的。所以,他不是无限的。

理据 2:再者,按照哲学家在《物理学》第 1 卷中的说法,有限和无限只适合于量。^① 但是,在上帝之中是没有任何量的,因为他不是一个形体,这一点在前面就已经说明了(问题 3 第 1 条)。所以,无限并不适合于上帝。

理据 3:还有,凡是以一定方式存在于这里而不能同时存在于任何别的地方的东西,就位置而言便是有限的。所以,以一定方式为一事物而不能同时成为另一事物的东西,就实体而言也是有限的。^{37a} 但是,上帝是这个,而不能同时成为另一个。因为他不是一块石头或木头。所以,上帝在实体方面并不是无限的。

但是,从另一个方面看,大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 4 章中却说:“上帝是无限的和永恒的,并且是无边无际的。”

我的回答是:按照《物理学》第 3 卷中的观点,“所有古代哲学家都是把无限性归于第一原则的。”^② 而且,“这样说是有理由的”。^③ 因为他们都认为事物是从第一原则无限地流溢出来的。但是,由于一些人把第一原则的本性搞错了,结果,他们也就把第一原则的无限性搞错了。他们断言物质是第一原则,结果,他们就把物质的无限性(infinitatem materialem)归于第一原则,一些无限的形体也就因此而成了事物的第一原则。

所以,我们必须看到:一事物之所以被称作无限的,乃是由于它不受限制(finitem)的缘故。但是,物质或质料(materia)却在

① 亚里士多德:《物理学》, I, 2, 185b1。

② 同上书, III, 4, 203a1。

③ 同上书, III, 4, 203b4。

一定程度上总受到形式的限制,而形式也在一定程度上总受到质料的限制。质料确实是受到形式的限制的,这是因为质料,在它接受它的形式之前,虽然对于许多形式都是潜在的,但是一旦它接受了一个形式,它也就因此而为这一形式所限制。再者,形式也受到质料的限制。因为形式,如果就其本身来看,对于许多种质料来说是公共的,但是,一旦其被接纳进质料之中,这种形式便被限制在这一件特殊的事物之中了。然而,质料是由于那限制它的形式而成为完满的,所以,归于质料的无限在本性方面便具有某种不完美性,因为它似乎是无形式的质料。另一方面,形式并不是由于质料而成为完满的,而毋宁说它的丰富性受到了质料的限制。由此看来,无限的事物,如果从形式并不是由质料所决定的观点看来,便具有某种完满事物的本性。而存在乃万物的最为普遍的形式,这一点我们在前面就已经说明了(问题3第4条)。上帝的存在并不是任何事物所接受的那种存在,而是如上所述(问题3第4条),他就是他自己的独立的存在;既然如此,那就很清楚,上帝自身是无限的和完满的。

37b 看来由此也就答复了第一个理据。

答异议理据2:量似乎可以说是为它的形式所限制的。这从下面这个事实便可以看出来,这就是:一个本身即受到量的限制的图形,就是一种关于量的形式。因此,量的无限性就是质料的无限性,而这样一种无限并不能归于上帝,这一点我们在本条中就已经说明过了。

答异议理据3:上帝的存在是自身独立存在的,而不是从任何别的事物接受过来的,他也正因为如此而被称作无限。这个事实

表明：上帝是区别于所有别的存在物的，所有别的存在物也都是远离(removentur)他的。这就好像，如果有自身存在的白这样一类事物的话，则它就可能存在于任何一个别的事物之中。而这样一个事实就将使之区别于每一种别的存在于一个主体中的白。

第 2 条 上帝之外，是否还有任何事物本质上是无限的？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：上帝之外，似乎还有某些事物能够在本质上无限(infinitum per essentiam)。

理据 1：因为任何事物的力量都是同它的本质成比例的。但是，如果上帝的本质是无限的，他的力量也就必定是无限的。既然力量的大小是藉它的结果而被认识的，则上帝就必定能够产生出无限的结果。

理据 2：再者，凡是具有无限能力的东西都具有无限的本质。然而，受造的理智具有无限的能力，因为它理解共相，而共相是可以扩展到无数多的单个事物的。所以，每一个受造的理智实体(substantia intellectualis creata)都是无限的。

理据 3：还有，原初质料(materia prima)是某种并非上帝的东西，这一点前面已经说明了(问题 3 第 8 条)。但是，原初质料却是无限的。所以，上帝之外，还有一些东西能够是无限的。

但是，从另一个方面看，无限的事物是不可能具有开端的，这一点，亚里士多德在《物理学》第 3 卷中就已经说到过。^① 但是，上 38a

① 亚里士多德：《物理学》，III，4，203b7。

帝之外的每一件事物都是来自上帝,也就是来自它的第一原则的。所以,除上帝外,没有什么事物能够是无限的。

我的回答是:上帝之外的事物是可以相对无限的,但是却不可能是绝对无限的。如果我们从质料方面来考察无限,那就很显然:现实存在的每一件事物都有其形式。这样一来,它的质料就是由其形式限定的。但是,质料,当被看作存在于某一实体形式之下时,便依然可以潜在地具有许多偶然的形势,从而,绝对有限的事物是可以相对无限的。例如,木头,就它自己的形式而言,是有限的,但是,它依然是相对无限的,因为它能够潜在地具有无限多的形状。

但是,如果我们从形式方面谈论无限,那就很显然,那些其形式落到质料之中的事物显然是绝对有限的,而绝不可能是无限的。然而,如果任何受造的形式没有被接受进质料中来,而是自身独立存在的,就像一些人所设想的天使的状况那样,这些受造的形式就将是相对无限的。这是就这些形式既不为任何质料所限制,也不安排给任何质料而言的。但是,由于这种自立的受造的形式虽然也具有存在,但是,它所具有的却不是它自己的存在,则它的存在就必然接纳和安排给一种确定的本性。因此,它不可能是绝对无限的。

答异议理据 1:一件受造事物的本质即为它的存在,这一点是有违受造物的本性的。因为自立的存在(*esse subsistens*)并不是一种受造的存在。因此,绝对无限是有违受造事物的本性的。所以,正如上帝,尽管具有无限的能力,却也不可能使一事物不是受造的(因为这就意味着两个矛盾的东西可以同时存在)一样,他

也不可能使任何一件事物成为绝对无限的。

答异议理据 2:理智能力之所以能够以一种方式把它自身扩展到无限的事物上去,乃是因为理智是一种并不存在于质料中的形式,而是或者完全同质料相分离(在天使的实体之中就是这样),或者至少是那种同人的身体结合在一起的理智灵魂的一种理智能力,而不是任何一种感官行为。 38b

答异议理据 3:原初质料就其本性来说,是不可能单独存在的,因为它之为一种存在并不是就现实而言的,而仅仅是就潜在而言的。因此,与其说它是一种受造的东西,毋宁说它是一种共造(concreatum)的东西。尽管如此,原初质料,即使作为潜在,也不是绝对无限的,而是相对无限的,因为它的潜在只能够扩展到自然的形式(formas naturals)上去。

第 3 条 在大小方面,能否有任何东西是无限的?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:似乎可能有一些东西在大小(magnitudinem)上是现实无限(infinitum actu)的。

理据 1:在数学中,是不可能存在任何错误的。因为“在抽象事物中是不存在任何虚假不实的东西的”。哲学家在《物理学》第 2 卷中就是这么说的。^①但是,数学却在大小方面运用无限概念。例如,几何学家在推证中常说:“设这条线无限。”所以,一件事物在大小上成为无限并不是不可能的。

^① 亚里士多德:《物理学》,II,2,193b35。

理据 2:再者,凡是不违背事物本性的东西都是能够与之相一致的。然而,无限并不违背大小的本性,而毋宁说有限和无限似乎是量的特性。所以,量的大小之为无限并不是不可能的。

理据 3:再者,大小是无限可分的,因为在《物理学》第 3 卷中,“连续性”即被界定为“无限可分性”。^① 但是,相反的东西总是与同一事物相关的。所以,既然加法与除法相对立,增与减相对立,大小看来也就能够增加到无限。所以,大小是有可能成为无限的。

理据 4:还有,按照《物理学》第 4 卷的说法,运动和时间具有源自大小的量和连续性,而运动又是藉大小的变化实现出来的。^②
39a 但是,成为无限却不违背时间和运动的本性,因为在时间和圆周运动中每一个确定的不可分的东西都既是开端又是终点。所以,成为无限也是不违背大小的本性的。

但是,从另一个方面看,每个形体都具有表面。然而,每一个具有表面的形体都是有限的,因为表面就是有限形体的界限。所以,所有的形体都是有限的。这也同样适用于面和线。所以,没有什么事物在大小方面是无限的。

我的回答是:本质上成为无限是一回事,在大小上成为无限则是另一回事。因为,即使一个现实存在的形体在大小上是无限的,如火或空气,然而,这也并不意味着它本质上是无限的,因为它的本质将会由于它的形式而局限于一个种相里,并且由于质料

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,1,200b20。

② 同上书,Ⅲ,1,200b20。

而局限于某个个体事物。这样,即使从我们前面所说的(第 2 条)出发来假定没有什么受造物本质上是无限的,那也依然需要探究是否任何一个受造物都能够在大小上是无限的。

所以,我们必须看到:一个形体,既然是一个完全的量(magnitudo completa),也就能够以两种方式加以考察:一是以数学的方式,仅仅就它的量,加以考察;二是以自然的方式,就它的质料和形式,加以考察。

很显然,一个自然的形体是不可能现实地无限的。因为每一个自然的形体都具有某种确定的实体形式。所以,既然偶性是随着确定的形式而来的,则确定的偶性就必然是随着确定的形式而来的,而量便是这诸多偶性中的一种。所以,每个自然形体都具有一个或大或小的确定的量。因此,自然形体之为无限是不可能的。看来运动也是如此。因为每个自然形体都具有某种自然运动。但是,一个无限形体是不可能有什么自然运动的。它既不可能做直线的运动,也不可能做圆周运动。它之不可能做直线的运动,乃是因为没有什么事物能够自然地做直线运动,除非它在空间之外。然而,对于无限形体来说,这是不可能的。因为无限形体将占据每一个地方,从而每一个地方都将毫无差别地成为它自己的地方。它之不可能做圆周运动,乃是因为圆周运动要求这个形体的一个部分必定要转移到另一个部分所占据的地方,而这种情况对于一个无限的做圆周运动的形体来说也是不可能发生的。因为如果从一个中心画出两条线,它们从这个中心延伸得越远,它们相互之间的距离就越大。所以,如果一个形体是无限的,这些线之间的距离就会无限地大,从而该形体的一个部分就将永远

达不到它的任何一个别的部分所占据的位置。

这也适用于数学形体。因为如果我们要设想一个数学形体现实存在,我们就必须设想它以某一形式存在,因为任何事物如果不藉它的形式,就都不可能成为现实的。因此,既然量的形式本身是图形,则这样一种形体就必定具有某种图形,从而也就是有限的,因为图形总是为边界所限定的。

答异议理据 1:一个几何学家并不需要设定一条线是现实无限的,而只需要使用一些现实有限的线段,他由此而抽象出他觉得有必要的无论什么东西,但他却把这条线称作无限的。

答异议理据 2:尽管无限并不违背一般大小的本性,但是,它却违背它的任何一个种相的本性。例如,它违背了一个具有两维的和三维的大小的本性,不管是圆形的还是三角的等等,都是如此。然而,既然凡是不存在于任何种相中的东西便都不可能在一个属相中存在,从而也就不可能有任何无限的大小,因为大小的任何一个种相都不可能是无限的。

答异议理据 3:关于量的无限,如上所述(第 1 条答异议理据 2),是属于质料的。我们是通过不断分割而达到质料的,因为各个部分都具有质料的方面。但是,我们却是通过增加而达到具有形式方面的整体的。所以,无限并不存在于大小的增加中,而只是存在于对整体的不断分割中。

40a 答异议理据 4:运动和时间之为整全并不是现实的,而只是连续的。因此,它们具有同现实混合在一起的潜在。但是,大小却是一个现实的整全。所以,量的无限只涉及到质料,同大小的整全并不一致。然而,它却同时间或运动的整全相一致。因为处于

潜在状态是适合于质料的。

第 4 条 无限的多能否存在？

现在我们着手讨论第 4 条。

异议：现实无限的多(multitudinem infinitam)似乎是可能的。

理据 1：处于潜在状态下的事物转变成现实并不是不可能的。但是，数却能够增加达到无限。所以，无限的多现实地存在是可能的。

理据 2：再者，任何一个种相中的任何一个个体都是可能成为现实的。但是，图形的种相是无限的。所以，无限多的现实的图形是可能的。

理据 3：还有，不相互对立的事物也不会相互排拒。但是，如果假定许多事物存在，那就也会有许多别的同它们不相对立的事物存在。所以，其他事物同它们共存也并非不可能，如此等等，以至无限。所以，存在无限多的现实的事物是可能的。

但是，从另一个方面看，《智慧篇》第 11 章第 21 节讲：“你处置一切，原有一定的尺度、数目和衡量。”

我的回答是：在这个问题上，存在有两种意见。一些人，如阿维森纳和阿尔加扎，曾经说过：“现实无限的多存在虽然是绝对不可能的，但是，偶然无限的多则并非不可能。当一种无限的多对于一些事物之可能存在是必要的时候，这种多就被说成是绝对无限的了。”^①然而，这是不可能的。因为这将使一些事物的存在依

40b

^① 转引自阿维洛伊：《毁灭的毁灭》，disp. 1.

赖于一种无限,从而,它们的产生就将永远实现不出来,因为要穿越无限的中介是根本不可能的。

一种多当其存在本身不是必然的而是偶然的时候,就被说成是偶然无限的。这是能够加以证明的。例如,工匠的工作就能够证明这一点。因为这种工作自行要求一种多,即灵魂中的技艺、手的运作以及锤子。假如这样一些事物无限增多的话,锻造工作就永远不可能完成,因为它将依赖于无限数量的原因。一个人可能使用的锤子的数量取决于一个可能破裂了而另一个则在被使用这样一类情况,而锤子的这样一种多便是一种偶然的多。因为许多锤子被使用这种情况是非常偶然的。如果这项工作在无限时间里持续下去,则究竟使用一个、两个或多个锤子还是使用无限个锤子这个问题便显得无关紧要了。他们因此便说,一种偶然无限的多是能够存在的。

然而,这也是不可能的。因为每一种多都必定属于多的一个种相。这样,多的种相也就当藉数字的种相加以计算。但是,数字的任何一个种相都不是无限的,因为每一个数字都是以“一”为尺度的多。因此,存在着现实无限的多是不可能的,无论是绝对的还是偶然的都是如此。同样,自然界中的多是被创造出来的。而每一件受造物都蕴涵着造物主的某种明确的意图,因为任何一个活动主体都不是毫无目的活动的。因此,每一件受造物都必定包含在一定的数目之中。所以,现实无限的多存在是不可能的,即使偶然地存在亦复如此。

但是,一种潜在无限的多却是可能的。因为数量的增加是随着对大小的分割而产生的。因为一事物被分割得越多,事物的

数目就越大。这样,既然无限可以在对连续体的分割中被潜在地发现,因为我们是藉此达到质料的,这一点我们在前面一条就已经说明了,同样,无限也能够在多的增加中被潜在地发现。

答异议理据 1:凡是潜在的东西都是依据其存在的样式转化为现实的。例如,一天是连续地转化为现实,而不是一下子转化为现实的。同样,多的无限也是连续地而不是一下子转化为现实的。因为每一种多都可能为另一种达到无限的多所接续。 41a

答异议理据 2:图形的种相是由于数的无限而成为无限的。这样,也就存在着各种不同的图形,诸如三角形、四边形等等。而且,就像一个无限可数的多并不是一下子都可以转化为现实的一样,图形的多也是不可能一下子都转化成现实的。

答异议理据 3:尽管对一些事物的假定并不排除对其他事物的假定,但是,对无限数字的假定也依然同多的任何单一的种相对立。因此,一种现实无限的多存在是不可能的。

问题 8

论上帝在事物中的存在

(共 4 条)

无处不在,存在于所有的事物之中,显然是适合于无限者的。
既然如此,我们现在就需要考察这是否适合于上帝。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

- (1)上帝是否存在于所有的事物之中?
- (2)上帝是否无处不在?
- (3)上帝是否是由于本质、能力和在场而无处不在的?
- (4)无处不在是否仅仅适合于上帝?

第 1 条 上帝是否存在于所有的事物之中?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝似乎并不存在于所有的事物之中。

^{41b} 理据 1:因为凡是超越所有事物的东西都不存在于所有的事物之中。但是,上帝是超越一切的。因为《诗篇》第 112 篇第 4 节中讲:“耶和华超乎万民之上。”所以,上帝并不存在于所有的事物之中。

理据 2:再者,凡是存在于任何一个事物之中的东西,都必定

包含在这个或那个事物之中。但是,上帝并不包含在任何事物之中,而毋宁说他包含着它们。所以,上帝并不存在于事物之中,而毋宁说事物存在于他之中。因此,奥古斯丁在《83 问题集》问题 20 中说:“事物存在于他之中,而不是他存在于任何一个地方。”

理据 3:再者,一个活动主体越是有力,它的活动就扩展得越远。但是,上帝在所有活动主体中是最有能力的。他的活动能够扩展到离他很远的事物上面。所以,他之存在于所有的事物之中是没有必要的。

理据 4:还有,恶魔也是事物。但是,上帝并不存在于恶魔之中。因为一如《哥林多后书》第 6 章第 14 节中所述:“光明和黑暗,有什么相通呢?”所以,上帝并不存在于所有的事物之中。

但是,从另一个方面看,一事物存在于它运作的任何地方。但是,《以赛亚书》第 26 章第 12 节中却说:“耶和华啊!我们所做的事,都是你给我们成就的。”按照这种说法,上帝对所有的事物都有所运作。所以,上帝存在于所有的事物之中。

我的回答是:上帝存在于所有的事物之中。不过,他实际上不是以它们的本质的一部分,也不是以一种偶性,而是以一个活动主体的身份出现在它所运作的事物面前的。因为一个活动主体必定是直接介入它在其中活动的事物的,而且是藉它的能力介入这一事物的。因此,《物理学》中证明说:被推动的事物与推动者必定是连接在一起的。^①既然上帝是由于他自己的本质而自存在的,则受造的事物就必定是他的合适的结果,正如燃烧为火的

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅶ,2,245b4。

适当的结果一样。上帝不仅当事物开始存在的时候在事物之中产生了这种结果,而且只要它们持续存在着,他就在产生这种结果。例如,光是由太阳在空气中产生的,只要这空气依然被照亮,太阳就在产生光。所以,只要一事物具有存在,上帝就必定依照它的存在样式对它在场。但是,存在是在每一事物中最深处的,也是所有事物中最内在的,因为就一事物中所能发现的一切东西来说,它是形式的。这一点我们在前面就已经讲清楚了(问题4第3条答异议理据3)。因此,上帝必定是存在于所有的事物之中,并且是最内在地存在于所有的事物之中的。

答异议理据1:上帝是由于他的本性的卓越而超越万物的。尽管如此,他是作为万物存在的原因而存在于万物之中的。这一点我们在这一条中就已经讲清楚了。

答异议理据2:虽然有形的事物被说成是存在于另一个事物之中,是就这个事物包含着它们而言的,但是,精神的事物却包含着它们存在于其中的事物,例如灵魂就包含着身体。因此,上帝也是以包含着事物的形式存在于事物之中的。不过,藉着同有形事物的一定的相像,我们还是能够说所有的事物都存在于上帝之中的,因为它们全都是为上帝所包含的。

42a 答异议理据3:一个活动主体的活动,不管其能力有多大,如果不通过中介,便不可能远距离发生作用。但是,在万物之中直接活动对于上帝的真正伟大的能力来说却是适合的。因此,没有什么事物对他可以保持距离,仿佛在其自身之中是不具有上帝似的。但是,事物是由于其本性或恩典同上帝不相像才被说成是同上帝具有距离的,而上帝也是由于他自己的本性的卓越而超越万

物的。

答异议理据 4:在恶魔身上,他们的本性是来自上帝的,他们的罪恶却不是来自上帝的。所以,不能够绝对地肯认上帝存在于恶魔之中,除非附加一个条件,即仅仅就它们是存在而言才是如此。但是,就那些其本性尚未受到损害的事物而言,我们必须绝对地说:上帝存在于它们之中。

第 2 条 上帝是否无处不在?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:上帝似乎并不是无处不在(ubique)的。

理据 1:因为无处不在意味着存在于每一个场所(loco)。但是,存在于每一个场所不适合于上帝。在场所中存在这个说法根本就不适合于上帝。因为无形的事物,按照波爱修在《七公理论》中的说法,是不可能存在于一个场所之中的。所以,上帝并不是无处不在的。

理据 2:再者,时间与连续性的关系同场所与永久性(permanentia)的关系是一回事。但是,一个活动或运动的不可分割的部分是不可能存在于不同的时间之中的。所以,永久事物属相中的 42b 一个不可分割的部分也是不可能存在于每一个场所的。上帝的存在并不是连续的,而是永久的。所以,上帝不可能存在于许多场所,从而也不可能是无处不在的。

理据 3:还有,凡是整体地存在于任何一个场所的东西都不会部分地存在于别的场所。但是,如果上帝存在于任何一个场所的话,他就会整个地存在于那儿。因为他没有任何部分的。他的

任何一个部分因此便都不会存在于别的场所，所以，上帝并不是无处不在的。

但是，从另一个方面看，《耶利米书》第23章第24节讲：“我岂不充满天地？”

我的回答是：既然场所是一件事物，存在于场所之中就可以在两种意义上加以理解：或者藉其他事物的方式加以理解，或者藉场所特有的方式加以理解。所谓藉其他事物的方式加以理解，也就是一件事物被说成是以无论什么样的方式存在于另一件事物之中，从而一个场所的偶性就存在于场所之中。而当藉场所特有的方式对于存在于场所之中加以理解的时候，被置放到一个场所的事物也就因此而处于场所之中。

然而，在上述两种情况下，上帝都以某种方式存在于每一个场所，而这也就是无处不在了。首先，正像上帝以赋予万物存在、能力和运作的方式存在于万物之中一样，他也以赋予每一个场所存在和方位能力(*virtutem locativam*)的方式，存在于每一个场所之中。此外，被置放进一个场所之中的事物是就它充实了一个场所而言存在于场所之中的。上帝虽然充实着每一个场所，但是，其充实的方式却与形体不同。因为说一个形体充实地场所是就它排除另一个形体的共同在场而言的；而其他事物却正是由于上帝存在于一个场所而得以在这一场所存在的。其实，正是由于上帝把存在赋予了充实每一个场所的事物，上帝自己才得以充实每一个场所的。

答异议理据1：无形的事物之存在于场所之中，并不是像形体那样，通过有维度的量的介入，而是通过能力的介入。

答异议理据 2:不可分的事物有两种。一种是连续体的点,如永久事物中的点以及连续系列中的瞬间。永久事物之中的这种不可分的东西,既然具有确定的场所,就不可能存在于一个场所的许多部分之中,也不可能存在于许多场所之中。同样,活动或运动中的不可分的东西既然在运动或活动之中具有确定的秩序,也就不可能存在于瞬间的许多部分之中。另一种不可分的东西则存在于连续体的整个属相之外。这样,无形的实体,如上帝、天使和灵魂,便也被称作不可分的。这样一种不可分的东西并不适合于连续体,成为连续体的一个部分,而是藉它的能力介入连续体的。因此,相应于这种不可分的事物的能力之能够把自身扩展到一个事物或多个事物,较小的事物或较大的事物,它也就存在于一个或多个场所,一个或小或大的场所。^{43a}

答异议理据 3:一个东西只有当关涉到它的各个部分时才被称作整体。而部分有两种:首先是属于本质的部分,如形式和质料就被称作复合物的部分,而属相和种差则被称作种相的部分。其次,还有一种是属于量的部分,任何一种量都是可以分割成它的各个部分的。所以,在任何一个场所由于量的总体(totalitate)而成为整体的东西,就不可能处于那个场所之外。因为被置放到一定场所的任何事物同那个场所的量都是可以用同一个标准加以测度的,从而也就不会有任何量的总体能够处于场所的总体之外。因此,在一件事物中,由于本质的总体而成为整体的东西之完全不处于它的外面,就不是一件必然的事情了。在偶性的形式(formis accidentalibus)中情况也是如此,偶性的形式具有偶然的量。例如,如果我们讲到白的本质的总体时,在每一个表面部分,

白就是整体。因为按照它的种相的完满概念,我们能够发现它存在于表面的每一个部分。但是,如果对它的总体按照它偶然具有的量加以考察的话,在表面的每一个部分它也就不是整体了。另一方面,无形的实体则不具有任何总体,不论是就其自身而言还是偶然地,除非相关于其本质的完满概念。因此,正如灵魂是整体地存在于身体的每一个部分一样,上帝也是整体地存在于所有的事物之中以及每一件事物之中的。

第3条 上帝是否是由于本质、在场和能力而无处不在的?

现在我们着手讨论第3条。

43b 异议:上帝在万物中存在的样式,真正说来,似乎并不能藉本质、能力和在场(*praesentiam*)得到恰当的描述。

理据1:因为凡是藉本质存在于任何一件事物之中的东西都是以本质的身份(*essentialiter*)存在于这件事物之中的。但是,上帝并不是以本质的身份存在于事物之中的。因为他并不属于任何一件事物的本质。所以,不应当说上帝是藉本质、在场和能力存在于事物之中的。

理据2:再者,对任何一个事物在场意味着对它不缺席。上帝对任何事物都不缺席正是上帝藉他的本质存在于事物之中的含义。因此,说上帝藉本质对万物在场和说上帝在场其实是一回事。所以,说上帝藉他的本质、在场和能力对事物在场是画蛇添足。

理据3:再者,像上帝藉他的能力成为所有事物的原则一样,他也同样是藉他的知识和意志而成为所有事物的原则的。但是,

这并不是说,上帝是藉知识和意志而存在于事物之中的。所以,他也不是藉他的能力对所有事物在场的。

理据 4: 还有,像恩典(*gratia*)是一种附加到一件事物的实体之上的完满性一样,许多别的完满性也同样是附加上去的。所以,如果上帝被说成是藉恩典以一种特殊的方式存在于一些人身上的,则相应于每一种完满性,也应当有一种上帝存在于事物之中的特殊样式。

但是,从另一个方面看,格列高利在注释《雅歌》时说过:“上帝是藉他的在场、能力和实体以一种公共样式存在于所有的事物之中的。他也被说成是藉恩典更加亲密地存在于某些事物之中的。”

我的回答是:上帝是以两种方式被说成是存在于一件事物之中的:一是以动力因的方式,这样他就存在于他所创造的所有的事物之中。另一种是他以活动对象存在于活动主体的方式存在于事物之中。这种方式是灵魂的活动所特有的,这同被认知的事物存在于认知者之中以及所欲求的事物存在于欲求的主体的情况是一致的。上帝以第二种方式特别地存在于实际地或习惯性地认知和热爱他的理性受造物之中。而且,理性受造物也是藉恩典而具有这种特殊性的,这一点将在后面予以说明(问题 12 以及第 II 集上部问题 109 第 1、3 条)。这样,他就被说成是由于恩典而存在于圣徒之中了。

但是,他之如何存在于他所创造的其他事物之中是可以由人的事情加以考察的。例如,一个国王是藉他的能力被说成是存在于整个王国之中的,尽管他并不是无处不在的。再者,一件事物

是藉他的在场存在于其他事物之中的。例如，一所房子中的事物被说成是对某个人在场，尽管这个人从实体上说并不存在于这所房子的每个部分。最后，一事物可以被说成是藉实体或本质的方式存在于它的实体可能存在的场所。

然而，也有一些人，即摩尼教徒(Manichaei)，说，精神的和无形的事物隶属于神的能力，但是，可见的和有形的事物却隶属于一条相反原则的能力。所以，针对这些观点，我们必须说上帝是藉他的能力存在于所有事物之中的。

但是，另外一些人(参阅问题 22 第 2 条)，尽管他们相信所有的事物都隶属于上帝的能力，却依然不承认上帝的天意(providentiam divinam)能够扩展到这些低级的形体上。《约伯记》第 22 章第 14 节以这些人的名义说道：“他不能看见，他周游苍穹。”针对这些观点，有必要指出：上帝是藉他的在场存在于所有的事物之中的。

再者，另外一些人说道(参阅后面问题 45 第 5 条)：尽管万物都隶属于上帝的天意，但是，万物却依然不是由上帝直接创造出来的，而是他直接地创造了第一批受造物，然后这些受造物再创造了其他一些事物。针对这些观点，有必要指出：上帝是藉他的本质存在于万物之中的。

所以，上帝是藉他的能力存在于万物之中的，因为万物都隶属于他的能力。他是藉他的在场存在于万物的，因为万物是赤裸裸地向他的眼睛敞开的。上帝是藉他的本质存在于万物之中的，因为他是作为万物存在的原因而对万物在场的，这一点我们已经说过了(第 2 条)。

答异议理据 1:上帝被说成是藉本质存在于万物之中,但在实际上不是藉事物本身的本质,仿佛上帝是它们的本质似的,而是藉上帝自己的本质,因为上帝的实体是作为万物存在的原因而对万物在场的,这一点我们已经说过了(第 1 条)。

答异议理据 2:一事物当另一事物处于它的视域之内时 44b 就可以说是对另一个事物在场,尽管这件事物从实体的角度看也可能有一定距离,这一点在这一条中就已经说明了。所以,在场的两种样式,即藉本质在场和藉临在在场,都是必要的。

答异议理据 3:知识和意志要求被认知的事物存在于认知者之中,意欲的事物存在于意欲者之中。因此,事物藉知识和意志存在于上帝之中,比上帝存在于事物之中更为真实。但是,能力是一事物对另一事物作用的原则。因此,这活动主体是藉能力相关于并且作用于一个外在事物的,这样,一个活动主体就可以说是藉能力而对另一事物在场。

答异议理据 4:除了恩典,没有别的完满性,能够附加到实体上面,使上帝对任何一件作为被认知和被热爱的对象的事物在场。所以,只有恩典构成了上帝在万物中存在的特殊样式。然而,还有一种上帝藉合一(unionem)而存在于人身上的特殊样式。关于后面一点,我们将在适当的地方加以论述(第 3 集问题 2)。

第 4 条 无处不在是否为上帝所特有?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:无处不在似乎不是为上帝所特有(proprium)的。

理据 1:因为共相,按照哲学家的观点,是“无处不在的,并且

是始终存在的”。^① 原初物质，既然存在于所有的形体中，也就同样是无处不在的。但是，这些东西却并非上帝，这一点从前面说到的就已经很清楚了（问题3第5、8条）。所以，无处不在并不仅仅适合于上帝。

理据2：再者，数存在于被数的事物之中。但是，整个宇宙是藉数构造出来的，这一点《智慧篇》第11章第21节就已经讲清楚了。所以，有一些数字是存在于整个宇宙之中的，并且因此是无处不在的。

45a 理据3：再者，按照《天地篇》第1卷中的说法，宇宙是一个完满的整体。^② 但是，这整个宇宙却是无处不在的，因为它之外是不存在任何场所的。所以，无处不在并不仅仅适合于上帝。

理据4：再者，如果任何一个形体是无限的话，则在它之外就不可能有任何场所存在。这样，它也就会是无处不在的了。所以，无处不在似乎并不仅仅适合于上帝。

理据5：再者，灵魂，如奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第6章中所说：“在整个形体中是整体，在它的每一个部分中也是整体。”所以，如果世界上只有一个动物的话，它的灵魂就会是无处不在的。因此，无处不在并不仅仅适合于上帝。

理据6：还有，一如奥古斯丁在《书信集》第137卷第2章中所说：“灵魂在它看到的地方感觉，在它感觉到的地方生活，在它生活的地方存在。”但是，灵魂似乎能够看到每一个地方，因为在连

① 亚里士多德：《分析后篇》，I，31，87b33。

② 亚里士多德：《天地篇》，I，1，268b8。

续扫视过程中,它把宇宙的各个天体的全部空间都置于它的视野之下。所以,灵魂是无处不在的。

但是,从另一个方面看,安布罗斯在《论圣灵》第 1 卷第 7 章中却说过:“谁敢于把圣灵称作一个受造物?谁存在于万物之中,并且无处不在和始终存在?这些真的只适合于神性吗?”

我的回答是:原初地和自身地无处不在是上帝所特有的。所谓原初地无处不在说的是那种其整体本身即是无处不在的。因为如果一事物之无处不在是就它的各个部分存在于不同场所而言的话,那就不可能有什么原初的无处不在了。因为凡是就其各个部分属于任何事物的东西,并不是原初地属于它的。例如,如果一个人具有白的牙齿,则白原初地并不属于这个人,而是属于他的牙齿。但是,一事物,倘若它不适合于偶然地无处不在,也就是不适合于仅仅根据某个假设而无处不在,便是自身无处不在的。例如,一粒谷子,要是任何一个别的形体都不存在的话,就会无处不在。所以,一事物,倘若根据任何一个设定,它都必定是无处不在的,则说它是绝对无处不在的就是一件合适的事情了。然而,严格说来,这只适合于上帝。因为,无论假定有多少个场所,即使在现存的场所之外假定还有无限多的场所,那上帝也依旧必然存在于它们所有之中。因为如果没有上帝,是没有什么事物能够存在的。所以,原初地和自身地无处不在是适合于上帝的,并且是上帝所特有的。因为无论假定有多少场所存在,上帝都必定存在于它们所有之中,而且不是就他的一个部分而是就他自身而言是这样的。

答异议理据 1:共相,以及原初物质虽然实际上是无处不在

的,但是却不是就同一种存在样式而无处不在的。

45b 答异议理据 2:数,既然是一种偶性,就不是自行存在于场所之中,而是偶然地存在于场所之中。也不是它的整体,而仅仅是它的部分存在于被数的每一个事物之中。因此,不能由此得出结论说,它是原初地和自身地无处不在的。

答异议理据 3:宇宙的整个形体是无处不在的,但不是原初地无处不在的。因为它不是整个地存在于每一个场所,而是就它的各个部分而言存在于每一个场所的。它也不是自身无处不在的,因为如果除了它本身还有别的场所存在的话,它就不会存在于它们之中了。

答异议理据 4:如果有一个无限的形体存在,它就会无处不在,不过这是就它的各个部分而言的。

答异议理据 5:如果只有一个动物,它的灵魂就将是原初地存在于任何地方,但却是偶然地存在于任何地方的。

答异议理据 6:当说到灵魂能够看到任何地方时,这可以从两个意义上加以理解。从一个意义上说,副词“任何地方”决定着看一个对象某一部分的行为。而在这个意义上,当它看这些天体的时候,它也真的是在这些天体之中看,而且同样它也真的是在这些天体之中感觉。但是,却并不能由此得出结论说:它生活或存在于这些天体之中。因为生活和存在并不能导致一种达到外在对象的行为。从另一个意义上,它可以从这个副词决定着观察者行为的角度加以理解,观察者的行为就像是观察者发出似的。这样,凡是灵魂感觉和看到的地方,它就按照所表明的这种样式存在于那儿,并且生活在那儿。这样,我们也就不能得出结论,说它无处不在。

问题 9

论上帝的不可变动性

(共 2 条)

我们接着考察上帝的不可变动性,以及他的继不可变动性而起的永恒性(问题 10)。

关于上帝的不可变动性(immutabilitatem),有两个要点需要探究:

- (1)上帝是否是完全不可变动的?
- (2)不可变动性是否仅仅适合于上帝?

第 1 条 上帝是否是完全不可变动的?

46a

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝似乎并不是完全不可变动(omnino immutabilis)的。

理据 1:因为凡是自己运动的事物在一定程度上都是可以变动的。但是,正如奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 8 卷第 20 章所说:“造物主圣灵(Spiritus creator)自己运动既不藉时间,也不藉场所。”所以,上帝在一定程度上是可以变动的。

理据 2:再者,《智慧篇》第 7 章第 24 节在谈到智慧时,指出:“智慧比一切活动更为活动。”但是,上帝是智慧本身。所以,上帝

是可以变动的。

理据 3: 还有, 接近和撤回意味着运动。但是, 《雅各书》第 4 章第 8 节在谈到上帝时, 却说: “你们亲近上帝, 上帝就必亲近你们。”所以, 上帝是可以变动的。

但是, 从另一个方面看, 《玛拉基书》第 3 章第 6 节中却讲: “我耶和华是不改变的。”

我的回答是: 从前面所讲到的看来, 上帝是完全不可变动的。首先, 这是因为, 我们在前面已经证明(问题 2 第 3 条)存在着某个第一存在, 我们称之为上帝, 而且这个第一存在必定是纯粹的现实, 而不混杂有任何潜在性, 因为潜在性是绝对后于现实的(问题 3 第 1 条)。凡是在任何一个方面能够改变的事物都在一定程度上处于潜在状态之中。因此, 上帝在任何一个方面发生改变都显然是不可能的。

其次, 凡是被推动的事物实际上一部分仍保留在它的原处, 而另一部分则离开了原处, 就如由白色变为黑色的事物依旧是同一个实体一样。这样, 在每一件运动的事物之中, 都可以发现某种复合物。但是, 正如前面已经证明了的(问题 3 第 7 条): 在上帝之中, 是没有任何复合物的。因为上帝是完全单纯的。因此, 上帝显然是不可能被推动的。

第三, 凡是被推动的事物, 其运动都需要有某个事物来推动它, 都需要获得它先前未曾获得过的东西。但是, 既然上帝是无限的, 包含着所有存在的全部丰富的完满性, 则他就不需要任何新的东西, 也不需要把他自身扩展到他先前未曾扩展到的任何事物上面。因此, 运动就绝不可能适合于上帝。所以, 一些古代思

学家执著于真理本身,认定第一原则是不可变动的。^①

答异议理据 1:柏拉图曾经说过:第一推动者推动他自己。奥古斯丁曾经以类似于柏拉图的方式讲话,把每一种运作(*operatio-nem*)都称作运动,甚至理解、意欲和爱的行为也被称作运动。因为上帝理解并爱他自己,所以,他们由此而说上帝推动他自己,然而,这并不是就运动和变化属于潜在存在的事物而言的,像我们现在讲到变化和运动那样。

答异议理据 2:智慧以类似的方式(*similitudinarie*)被称作可变动的,它甚至能够把它的类似扩展到最外在的事物上。因为没有什么事物不是藉某种类似从上帝的智慧产生出来的,就如从第一动力的和形式的原则产生出来一样,也如人造的事物从制造者的智慧产生出来一样。同样,既然同上帝的智慧的类似,从最高级的事物到最低级的事物,程度不同:最高级的事物更其充分地分有了这种类似,而最低级的事物则比较不充分地分有了这种类似,那就可以说从上帝的智慧到事物有一种连续和运动,就如当我们说太阳从地球上升起来一样,因为光线毕竟达到了地球。狄奥尼修斯在《天国等级论》第 1 章第 1 节中也曾经以这样的方式解释过这个问题:“上帝显现(*manifestationis*)的每一个过程都是由光明之父(*Patre luminum*)的运动达到我们的。”

答异议理据 3:这些事情在《圣经》中是藉比喻用到上帝身上的。^{47a} 因为像太阳被说成是照到一所房子或从一所房子走出来,是

^① 这里所说的古代思想家主要指巴门尼德和麦里梭。参阅亚里士多德:《物理学》, I, 2184b16。

就太阳的光线射到这所房子而言的一样,当我们接受到上帝的善的流溢(influentiam)或者堕落而离开了上帝时,上帝也同样被说成是接近我们或从我们这里撤出了。

第2条 不可变动性是否仅仅适合于上帝?

现在我们着手讨论第2条。

异议:不可变动性似乎并不仅仅适合于上帝。

理据1:因为哲学家在《形而上学》第2卷第2章中说过:“质料存在于每一件被推动的事物之中。”^①但是,按照一些人的观点,一些被创造的实体,如天使和灵魂,却不具有质料。所以,不可变动性并非仅仅适合于上帝。

理据2:再者,凡是被推动的实体,都是由于某一个目的而被推动的。所以,凡是业已达到其终极目的东西,便不再被推动。但是,一些受造物,如所有得到幸福者,已经达到了它们的终极目的。所以,一些受造物是不可变动的。

理据3:还有,凡是可以变动(mutabile)的事物都是可以变异(variabile)的。但是,形式是不可变异的。因为拉波里的吉尔伯特(Gilbertus Porrtanus)在《论六原则》第1章中曾经指出:“形式乃构成单纯的和不可变异的事物的本质。”所以,不可变动性并非仅仅适合于上帝。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论善的本性》第1章说过:“只有上帝是不可变动的。而他所创造的无论什么事物,由于

^① 亚里士多德:《形而上学》,II,2,994b26。

来自虚无,都是可以变动的。”

我的回答是:只有上帝才是完全不可变动的,而每一个受造物在一定程度上都是可以变动的。所以,我们必须认识到,一件事物之被称作可变动的(*mutabile*)可以取两种方式:一是藉能力本身,一是藉另一件事物所具有的能力。因为所有的受造物在它们存在之前便都是可能的,其所以如此,并不是由于一种受造的能力,因为任何一个受造物都不是永恒的,而仅仅是由于上帝的能力,而这是就上帝使它们存在而言的。因此,像一件事物的存在依赖于上帝的意志一样,事物的持续存在同样也依赖于上帝的意志。因为上帝除了使它们永远存在下去外是没有什么办法保存它们的。因此,如果上帝从它们撤销他的行为,所有的事物便都会化成虚无。奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第4卷第12章中就已经说到过这一点。所以,在事物本身存在之前,使它们得以成为事物的是造物主的能力,而当事物本身存在之后,使它们化成虚无的也同样是造物主的能力。因此,任何事物,凡是藉另一件事物的能力,即藉上帝的能力,而存在的,它们就是可变动的,因为它们是藉上帝从虚无中产生出来的,而且,它们也是藉上帝从存在转变成非存在的。 47b

然而,如果一件事物是由于自身存在的能力被称作可变动的,则每一件受造物便以这样那样的方式都成了可变动的。因为每一件受造物都具有两种能力:能动的和被动的。我把那种使任何事物或是在其存在方面或是在实现它的目的方面获得它的完满性的东西称作被动的力。如果一件事物的可变动性是从它得以存在的能力方面予以考察的话,则所有的受造物便都不是可变

动的了,而只有那些在其中可能存在与非存在相一致的事物才是可变动的。因此,在低级的形体中存在着可变动性,无论是就实体的存在还是就它们偶性的存在而言都是如此。在低级的形体中之所以就实体的存在而言存在着可变动性,乃是因为它们的质料是在没有实体形式的情况下存在的。至于偶性的存在,当假定主体与偶性的缺乏共存时也就可能出现一种变动性。例如,当“人”这个主体能够以“不白”的形式存在时,他也就能够从白变成不白。但是,如果这种偶性是由这个主体的本质的原则产生出来的,则这样一种偶性的缺乏就不可能与这个主体共存。因此,这个主体就不可能在这种偶性方面发生改变,就像雪不可能变黑

48a 一样。在天体之中,质料同形式的缺乏也不可能一致,因为使质料的整个潜在性得以完满的正是形式。所以,这些天体并不是就实体的存在而言为可以变动的,而只是就存在于场所之中而言才可以变动的,因为这种主体同这个那个场所的缺乏是一致的。另一方面,无形的实体,由于实体的形式,尽管如潜能对于现实那样相关于它们自己的存在,却同这种现实的缺乏不相一致。因为存在是由现实产生出来的,如果不丧失掉它的形式,那就没有什么事物会堕落下去。因此,在形式本身中,并不存在什么达到非存在的潜能,所以,这些种类的实体就它们存在而言是不可变动的和不可变异的。所以,狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第1节讲:“受造的理智实体是纯粹的,是没有任何产生,也没有任何变异的,无形的和非物质的实体都是如此。”然而在它们之中,也依然有两种可变动性:一种是就它们的潜能转化成现实而言的,这样,在它们之中就存在着一种从善到恶的抉择的可变动性,大

马士革的约翰在《论正统信仰》第 2 卷第 3 章中就是这么讲的。另一种是就场所而言的,因为藉它们的有限的能力,它们就可以获得它们先前不曾达到的一些场所。而这些说法却不能用到上帝身上,因为上帝可以藉他的无限性而充实所有的场所。这一点我们在前面已经说过了(问题 3 第 2 条)。

这样,在每一个受造物中,都存在着一种变化的潜能,或者是作为实体的形式,如在可堕落的形体的情况下;或者是作为在场所中的存在,如在天体的情况下就是这样;或者是作为达到它们目的秩序以及它们的能力对各种对象的作用,如在天使的情况下就是这样。所有的受造物藉造物主的能力普遍地是可以变动的,它们的存在和非存在都在于上帝的能力。因此,既然上帝依照上述任何一种方式都是不可变动的,则完全不可变动性也就仅仅适合于他了。

答异议理据 1:这种反对意见是从实体的或偶性的存在之可变动性出发的。哲学家们曾经讨论过这种运动。

答异议理据 2:善的天使,除了具有存在的不可变动性的自然才能外,还具有藉上帝的能力选择的不可变动性。尽管如此,在它们身上依然存在着场所方面的可变动性。 48b

答异议理据 3:形式被称作是不可变异的,这是由于它们不可能成为变化的主体的缘故。但是,它们也是遭受变异的,因为它们的主体正是藉这些形式而成为可变异的。因此,很显然,它们之变异是就它们存在而言的。它们之被称作存在似乎并不是由于它们是存在的主体,而是由于一些事物是藉它们而具有存在的。

问题 10

论上帝的永恒性

(共 6 条)

现在我们必须考察上帝的永恒性。对此,有 6 个要点需要探究:

- (1)何谓永恒性?
- (2)上帝是否是永恒的?
- (3)永恒是否仅仅适合于上帝?
- (4)永恒性是否区别于时间?
- (5)永久性与时间的差别。

(6)是否像存在着一种时间和一种永恒性那样,只存在着一种永久性?

第 1 条 “无疆生命的同时总全和完满持有”是否是永恒性的一个合适的定义?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:波爱修在《哲学的慰藉》第 5 卷第 6 章中曾经给永恒性(aeternitatis)下了一个定义:“永恒性是无疆生命(interminabilis vitae)的同时总全(tota simul)和完满持有(perfecta possessio)。”

这个定义似乎不太合适。

理据 1: 因为“无疆”这个词是一个否定词语。但是, 否定只适合于有缺陷的事物, 而这是不适合于永恒性的。所以, 在永恒性的定义中, 无疆这个词是不应当出现的。 49a

理据 2: 再者, 永恒性意指一定种类的绵延。但是, 绵延相关的是存在而不是生命。因此, 生命这个词也不应当进入永恒性的定义之中。所以, 进入永恒性定义之中的不应当是生命这个词, 而毋宁是存在这个词。

理据 3: 再者, 所谓整体是具有部分的东西。但是, 这并不适合于永恒性。因为永恒性是单纯的。所以, 把它说成是“整体”是不恰当的。

理据 4: 许多天不可能同时出现, 许多时代也不可能同时存在。但是, 在永恒性中, 天和时代是复数。因为《弥迦书》第 5 章第 2 节中说: “他的根源从亘古从太初就有。”而《罗马书》第 16 章第 25 节中也讲: “合乎所启示的奥秘, 这奥秘是永古隐藏不言的。”所以, 永恒性并不是同时总全的。

理据 5: 再者, 总全的和完满的是一回事。所以, 如果假设它是总全的, 把它说成是完满的就是画蛇添足了。

理据 6: 还有, 绵延并不适合于持有。但是, 永恒性是一种绵延。所以, 永恒性不是持有。

我的回答是: 像我们可以藉复合的事物获得关于单纯事物的知识那样, 我们也必须藉时间来达到永恒性的知识, 而时间不是

别的,无非是“藉前后来计算运动”。^①因为既然连续在每一个运动中发生,而且是一个部分接着另一个部分,则我们考察运动中的前后这个事实就使得我们理解了时间:时间不是别的,无非是对运动中的前后的一种尺度。这样,在一件缺乏运动、并且始终一样的事物之中,就根本没有什么前后可言。所以,正如时间的本性在于对运动中的前后的计算那样,永恒性的本性便在于对完全处于运动之外的东西的一致性的理解。

再者,正如《物理学》第4卷中所述:“那些在时间上具有开端和终点的事物被说成是由时间所测度的。”^②这是因为在被推动的每一个事物中,都既存在着开端,也存在着终点。但是,像凡是不可变动的事物都不可能具有任何连续那样,它也既不可能有什么开端,也不可能有什么终点。

49b 因此,永恒性是从两个源头得到认识的。首先,因为凡是永恒的东西都是无疆界的,也就是说,都是缺乏开端和终点的(即在无论什么方面都没有终点)。其次,由于永恒性是同时总全的,从而缺乏连续。

答异议理据1:单纯的事物通常是藉否定的方式界定的。例如,“所谓点就是没有部分的东西。”然而,也不能因此而认为否定似乎属于它们的本质,而是由于我们的理智首先理解的是复合事物的缘故,如果离开了复合事物,我们便不可能获得关于单纯事物的知识。

① 亚里士多德:《物理学》,IV,11,220a25。

② 同上书,IV,12,221b28。

答异议理据 2:真正永恒的东西不仅有存在,而且还有生命。生命扩展到运作,存在却不能这样。绵延的延展似乎适合于运作而不适合于存在。因此,时间是对运动的计算。

答异议理据 3:永恒性之被称作整体,并不是由于它具有部分,而是由于它不缺乏任何东西。

答异议理据 4:上帝虽然是无形的,但在《圣经》中,却常常用比喻,藉有形事物的名称来称呼他。同样,永恒性虽然是同时总全的,却要藉蕴涵着时间和连续性的名称来称呼它。

答异议理据 5:有两件事物应当从时间方面受到考察:一是时间本身(*ipsum tempus*),它是连续的。一是时间的“现在”(*nunc temporis*),它是不圆满的。因此,“同时总全”这个措辞就被用来取消时间观念,而“圆满”这个字眼就被用来排除时间的“现在”。

答异议理据 6:凡是被持有的东西都是被坚定而平静地享有的东西。所以,为了标示永恒性的不可变动性和永久性,我们就使用了“持有”这个词。

第 2 条 上帝是否是永恒的?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:上帝似乎不是永恒(*aeternus*)的。

理据 1:凡是受造的事物都不能用来断言上帝。但是,永恒性 50a是一件受造的事物,因为波爱修在《论三位一体》第 4 章中说过:“流逝的现在造成了时间,而静止不动的现在则造成了永恒。”奥古斯丁在《问题集》第 83 篇问题 23 中也说过:“上帝是永恒的造主。”所以,上帝并不是永恒的。

理据 2:再者,凡是在永恒之前和在永恒之后的东西都不是藉永恒性来测度的。但是,《论原因》第 2 节却说:“上帝在永恒之前,也在永恒之后。”因为《出埃及记》第 15 章第 18 节中说过:“耶和华必作王,直到永永远远。”所以,永恒并不适合于上帝。

理据 3:再者,永恒性是一种尺度。但是,尺度并不适合于上帝。所以,永恒并不适合于上帝。

理据 4:还有,在永恒性中,没有过去、现在,也没有将来。因为它是同时总全的。这一点在前面一条中就已经说过了。但是,在《圣经》中,也把意指现在、过去和将来的词用到上帝身上。所以,上帝不是永恒的。

但是,从另一个方面看,亚大纳西在他编写的《信经》中却说:“圣父是永恒的,圣子是永恒的,圣灵是永恒的。”

我的回答是:永恒性概念是从不可变动性演绎出来的。就如时间概念是从运动演绎出来一样。这一点从前面一条中就可以看出来。因此,既然上帝是至上地不可变动的,永恒也就至上地适合于他。上帝虽然不是惟一永恒的,但是,却只有他才是他自己的永恒性。此外,没有任何别的存在是它自己的绵延,正如没有任何别的存在是它自己的存在。上帝是他自己的始终如一的存在,因此,正如他是他自己的本质一样,他也是他自己的永恒性。

答异议理据 1:静止不动的“现在”,按照我们的理解,被说成是构成永恒性的。正如对时间的理解是由我们理解“现在”之流逝这个事实在我们身上产生出来的一样,对永恒性的理解也是由我们对静止不动的“现在”的理解在我们身上产生出来的。当奥

古斯丁说“上帝是永恒的造主”时，这应当被理解为分有的永恒性。因为上帝依照他传递他的不可变动性的方式，把他的永恒性传递给一些事物。 50b

答异议理据 2：由此也回答了第二个反对意见。因为上帝被说成是存在于永恒性之前是就非物质实体分有永恒性而言的。因此，《论原因》中还说道：“理智即等同于永恒性。”依照《出埃及记》“耶和华必作王，直到永永远远”的说法，永恒性的另一个含义 (translatio) 是代表世纪 (saeculum)。因此，经文中之所以讲“耶和华必作王，直到永永远远”，乃是因为上帝能持续地超出每一个世纪，也就是说，他能持续地超出每一段既定的持续时间。因为所谓世纪，没有别的，无非是每一件事物的存在时间。这一点《天地篇》第 1 卷第 9 章中就已经讲过了。^① 否则，“作王，直到永永远远”这个说法就可以被理解为：如果任何一件别的事物被设想为永远存在，按照某些哲学家的观点，就如天体运动一样（参阅下文问题 46 第 1 条答异议理据 3 和 5），那么，上帝，就他的为王是同时总全的而言，就将为王永永远远。

答异议理据 3：永恒性无他，只不过是上帝本身。因此，上帝不能被称作永恒的，他好像是方方面面被测度过似的，但是，这里所采取的尺度概念只不过是就我们的心灵的理解而言的。

答异议理据 4：指谓不同时间的语词之所以能够运用到上帝身上，乃是因为他的永恒性包含了所有的时间，而不是因为他本身仿佛是通过现在、过去和将来而变动似的。

① 参阅亚里士多德：《天地篇》，I，9，279a23。

第3条 永恒性是否为上帝所特有？

现在我们着手讨论第3条。

异议：永恒似乎并非仅仅为上帝所特有(proprium)。

理据 1：《但以理书》第12章第3节中讲：“那使多人归义的，
51a 必发光如星，直到永永远远。”如果只有上帝是永恒的，那就不可能有许多永恒事物了。所以，上帝并不是惟一永恒的。

理据 2：再者，《马太福音》第25章第41节上写道：“你们这被咒诅的人，离开我，进入那永火里去。”所以，上帝并不是惟一永恒的。

理据 3：还有，凡必然的事物都是永恒的。但是，存在着许多必然的事物，如所有的推证原则及所有推证的命题。所以，上帝并不是惟一永恒的。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《致彼得论信仰》第6章中却说：“上帝是惟一没有开端的。”凡是有开端的事物都不是永恒的。所以，只有上帝是永恒的。

我的回答是：永恒性确实地和特殊地仅仅存在于上帝之中。因为永恒性是由不可变动性演绎出来的。这一点在第1条就说明了。但是，只有上帝才是完全不可变动的，这一点前面也已经证明了(问题9第1条)。尽管当一些事物从他那里接受了不可变动性的时候，它们也就分有了他的永恒性。

这样，一些事物就以一种从不停止存在的方式从上帝那里接受了不可变动性。例如，《训道篇》第1章第4节在谈到大地时说：“大地却永远长存。”而且，一些事物在《圣经》中也由于它们绵

延的长而被称作永恒的,尽管它们在本性上是可以堕落的。例如,《诗篇》第 76 篇第 5 节中把“山陵”称作“永古”的,在《申命记》第 33 章第 15 节中,我们又读到“上古之山的至宝”。还有一些,如天使和享受真福的人,比另外一些事物更充分地分有了永恒性的本性,因为他们或是在存在方面或是进而在运作方面具有不可改变性。天使和享受真福的人是享有圣道(Verbo)的。因为按照奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 16 章中的说法,在圣徒中,由于见到了圣道,便不存在任何思想变化。《约翰福音》第 17 章第 3 节讲:“认识你独一的真神,这就是永生。”按照这段经文,那些看到上帝的人便被说成是具有永恒生命的。

答异议理据 1:凡说到有许多永恒性的地方,都是就藉默思上帝而分有永恒性而言的。 51b

答异议理据 2:地狱的火之被称作永恒的,只是因为它永远不可能终结。还有,堕落者的痛苦也有变化。因为《约伯记》第 24 章第 19 节讲:“干旱炎热消没雪水。”《诗篇》第 80 篇第 16 节又讲:“他们的时间(tempus)从此要永远常存。”按照这段经文,在地狱中,真正存在的,与其说是永恒性,毋宁说是时间。

答异议理据 3:必然所意指的乃真理的一种样式。而真理,按照哲学家在《形而上学》第 6 卷中的说法,只存在于理智之中。^①所以,在这个意义上,真实的和必然的便是永恒的。因为它们存在于永恒的理智中,而这只能是上帝的理智。因此,不能得出结论说,除上帝外的任何事物都是永恒的。

① 亚里士多德:《形而上学》,VI,4,1027b27。

第4条 永恒性是否区别于时间？

现在我们着手讨论第4条。

异议：永恒性似乎同时间(tempore)没有什么区别。

理据1：因为绵延的两种尺度(mensuras)不可能同时存在，除非其中一个为另一个的一部分。例如，两天或两个小时不可能同时存在。尽管如此，如果考虑到一个小时为一天的一部分，我们还是可以说：一天和一个小时是同时的。但是，永恒性和时间，其中每一个都蕴涵着一种绵延的尺度，是同时存在的。既然永恒性，由于超出时间并且包含时间，从而不是时间的一个部分，则时间似乎就是永恒性的一个部分，并且同永恒性没有什么区别。

理据2：再者，按照哲学家在《物理学》第4卷中的观点，时间的“现在”在时间的整体中是始终如一的。^①但是，永恒性的本性却似乎在于：在时间的整个间距内它是同一个不可分的事物。所以，永恒性是时间的“现在”。但是，时间的“现在”并不是根据实体区别于时间的。所以，永恒性就实体来说同时间是没有区别的。

理据3：还有，如果事情如《物理学》所说，第一运动的尺度即为每一个运动的尺度，^②则第一存在的尺度因此也就是每一个存在的尺度。但是，永恒性是第一存在的尺度，也就是说，是上帝存在的尺度。所以，永恒性是每一个存在的尺度。但是，可以堕落

① 亚里士多德：《物理学》，IV，11，219b11；IV，13，222a15。

② 同上书，IV，14，223b18。

的事物的存在是藉时间来测度的。所以,时间或者是永恒性,或者是永恒性的一部分。

但是,从另一个方面看,永恒性是同时总全的。但是,时间却具有在前和在后之分。所以,时间和永恒性并不是一回事。

我的回答是:很显然,时间和永恒性并不是一回事。有人曾经把这种差别的本性奠放在永恒性没有开端和终点而时间却有开端和终点这样一个事实上。然而,他们所说的这一差别是偶然的而不是绝对的。因为即使按照那些认为天体的运动永远持续的人的观点,时间始终存在并且将永远存在,在永恒性和时间之间也还是有一种差别。这种差别,照波爱修在《哲学的慰藉》第5卷中的观点,是由下面这个事实产生出来的,这就是:永恒性是同时总全的,而这一点是不能够用到时间上面的。因为永恒性是永久存在的尺度,而时间则是运动的尺度。

然而,如果对这种差别是从被测度的事物方面予以考察,而不是就尺度方面予以考察,那就存在着另一种理由。因为事情一如《物理学》第4卷所说,凡是在时间中具有开端和终点的事物都只有藉时间来测度。^①因此,如果天体的运动始终持续下去,则时间就它的绵延的整体来说,就不会成为它的尺度,因为无限并不是可以测度的。但是它却可以测度在时间中具有开端和终点的无论什么样的循环。

如果我们把终点和开端作为潜在加以考察的话,另一个理由也可以从这些尺度本身得到。因为即使我们认可时间可以始终

^① 亚里士多德:《物理学》,IV,12,221b28。

52b 持续下去,那也可能通过考察它的各个部分而在时间中注意到它的开端和终点。我们就是这样讲一天或一年的开端和终点的,而这却是不能够用到永恒性上面的。

这些差别还可以由本质的和原初的差别演绎出来,即从永恒性是同时的总全而时间不是同时的总全这样一个事实演绎出来。

答异议理据 1:如果时间和永恒性是同一种尺度的话,这样的理由就会站得住脚。但是,当我们考察那些其尺度分别是时间和永恒性的事物时,看来情况就并非如此了。

答异议理据 2:时间的“现在”在时间的整个过程中就其主体而言是一样的,但是就形态(ratione)而言是不同的。因为既然时间对应于运动,它的“现在”也就对应于可运动的事物,而可运动的事物在所有的时间里都具有同一个主体,但是就在这儿和那儿的形态而言却是不同的,而这样的变化正是运动。同样,作为形态变化的“现在”之流是时间。但是,永恒性就主体和形态两个方面看都是保持同一的。因此,永恒性与时间的“现在”并不是一回事。

答异议理据 3:正如永恒性是持久存在的固有尺度那样,时间也是运动的固有尺度。因此,就任何存在都是从存在持久性的撤出并且都经受变化而言,它也是从永恒性的撤出,并且受时间支配。所以,可以败坏的事物的存在,由于它是可以变化的,便不是由永恒性所测度,而是由时间所测度。因为时间不仅测度实际变化了的事物,而且也测度可以变化的事物。因此,它不仅测度运动,而且也测度静止;这虽然适合于可以自然运动的无论什么事物,但是却不适合于处于现实运动中的事物。

第 5 条 永久性与时时间的区别。

现在我们着手讨论第 5 条。

异议：永久性(aevum)与时间似乎是一回事。

理据 1：奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 8 卷第 20 章说：“上帝是藉时间推动精神受造物的。”但是，永久性被说成是精神实体的尺度。所以，时间和永久性是一回事。 53a

理据 2：再者，具有前后乃时间的本性。但是，同时总全乃永恒性的本性。这一点在第 1 条就已经说明了。这样，永久性就不是永恒性，因为《德训篇》第 1 章第 1 节说过：永恒的“智慧”“在有时间之前”。所以，它不是同时总全的，而是具有前后的，从而它和时间也就是一回事。

理据 3：再者，如果在永久性中没有什么前后之分，那就可以得出结论说：在永久的事物中，在现在存在、曾经存在和将来存在之间是没有任何差别的。既然永久的事物不曾存在是不可能的，那就可以得出结论说：它们将来不存在也是不可能的。然而，这是荒谬的，因为上帝是可以把它们转化成虚无的。

理据 4：还有，既然永久事物的绵延是无限地向后绵延的，如果永久性是同时总全的，那就可以得出结论说：一些受造物是现实无限的，然而，这是不可能的。所以，永久性同时间没有什么区别。

但是，从另一个方面看，波爱修在《哲学的慰藉》第 3 卷却说过：“谁命令时间同永久性分开？”

我的回答是：永久性作为时间和永恒性之间的中项既区别于

时间又区别于永恒性。这种区别为某些人解释成在于下面这个事实,这就是:永恒性既没有开端也没有终点,永久性有开端而无终点,而时间则既有开端也有终点。然而,这种差别是一种偶性的差别。这一点在前面一条中就已经说明了。这是因为即使永久的事物,如某些人所认为的(参阅下文,问题 46 第 1 条答异议理据 3 和 5),曾经永远存在,并且将永远存在,即使它们有时可能不存在,如果上帝允许这是可能的,永久性也依然是区别于永恒性和时间的。

另外一些人则认为三者之间的差别在于:永恒性不具有前后,时间具有这两者以及变新和变旧的问题,而永久性则具有前后而不具有变新和变旧的问题。然而,这种理论包含着一种矛盾,如果变新和变旧涉及到尺度本身,这种矛盾就很明显了。因为既然绵延的前和后不可能同时存在,如果永久性具有前和后,那就必定可以得出结论说:随着永久性第一部分的撤回,永久性的后面部分就必定重新出现。这样,革故鼎新就将像在时间中那样,在永久性本身之中发生。如果它们涉及到被测度的事物,那就会接着出现一种不协调。在时间中存在的事物是“随着时间的推移而变旧的”,因为它具有一种可以变化的存在,而且从一件被测度的事物的可变性中就会在这种尺度中出现前和后。这一点《物理学》第 4 卷中早已讲清楚了。^① 所以,一件永久的事物既不能变新也不能变旧,这个事实是从它的不可变动性(intransmutable)演绎出来的。由此看来,它的尺度也就不包含前和后。

^① 亚里士多德:《物理学》,IV,12,221a31;220b9。

因此,我们说:既然永恒性是持久存在(esse permanentis)的尺度,则任何事物从存在的持久性(permanentia)的撤出也就是从永恒性的撤出。这样一来,一些事物从存在的持久性撤出,它们的存在也就因此而经受了变化,或者在于变化。这些事物是由时间来测度的,所有的运动都是如此,所有可败坏的事物的存在也都是如此。但是,其他一些事物比较少地从存在的持久性中撤出,因为它们的存在既不在于变化,也不在于变化的主体。尽管如此,它们也还是或者是现实地或者是潜在地具有附加给它们的变化。这在天体中就表现为不可改变的实体的存在。然而,与不可改变的存在一起,它们也具有场所的不可改变性。这同样适用于天使,天使具有一种不可改变的本性,伴随着就选择而言的可变化性,这适合于他们的本性。再者,他们也具有与他们身份相称的理智、情感和场所的可变化性。所以,这些是由永久性来测度的,永久性乃永恒性和时间的中项。但是,永恒性所测度的存在并不是可以变化的,也不是同变化结合在一起的。这样,时间就具有前和后。永久性本身虽然不具有前和后,它们却能够同它结合在一起。而永恒性则既不具有前和后,也不可能与它们和谐共存。^{54a}

答异议理据 1:精神的受造物,就其为连续的情感和理智来说,是由时间测度的。因此,奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》中又说:藉时间被推动也就是由情感所推动。但是,就他们的自然存在而言,他们是由永久性测度的。然而,就其荣耀的“享见”(visionem)而言,他们则是分有永恒性的。

答异议理据 2:永久性同时总全的。然而,它却不是永恒

性。因为在前和在后是可以与之和谐共存的。

答异议理据 3:真正说来,在天使的存在中,过去和将来是没有什么区别的,但是,这只是就所附加的变化而言的。说一个天使过去存在,或现在存在,或将来存在,这只是就我们理智的领受程度而采取的不同的意义,这是藉着同时间不同部分的比较来考察天使存在的。但是,我们说一个天使现在存在或过去存在时,我们就假定了一些事物,其对立面同上帝的力量是不可能和谐共存的。但是,当我们说他将存在的时候,我们至此依然没有假定任何事物。因此,既然一个天使的存在和非存在,真正说来,是受上帝的力量支配的,上帝就能够使一个天使在将来不存在。但是,上帝却不能够使他在其现在存在的时候不存在,也不能够在其曾经存在之后使其曾经不存在。

答异议理据 4:永久性的绵延是无限的,因为它是不受时间限制的。因此,当说一个受造物就其不受任何一个别的受造物的限制而言是无限的时候,就没有什么不和谐一致的了。

第 6 条 是否只有一种永久性?

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:似乎不止有一种永久性。

54b 理据 1:后典(apocryphis)《以斯拉》上说:“主啊! 世世代代的尊贵和力量与你同在。”

理据 2:不同的属相具有不同的尺度。但是,一些永久的事物适合于有形的属相,如天体;而另外一些永久的事物则是精神实体,如天使。所以,并不是只有一种永久性。

理据 3:再者,既然永久性总关涉到绵延的一个端点,则凡是存在一种永久性的地方,也就存在着一种绵延。但是,并不是所有永久的事物都具有一种绵延,因为一些事物是接着另一些事物开始存在的,人类的灵魂尤其是这样。所以,不止有一种永久性存在。

理据 4:还有,相互之间不依赖的事物似乎并不具有一个绵延的尺度。因为所有在时间中存在的事物看来都只有一个时间,因为第一运动,既然首先是藉时间来测度的,也就在一定程度上为所有运动的原因。但是,永久的事物并不相互依赖,因为一个天使并不就是另一个天使的原因。所以,并不是只有一种永久性存在。

但是,从另一个方面看,永久性比时间更单纯,从而更接近永恒性。但是,时间是惟一的。所以,永久性就更其是惟一的了。

我的回答是:在这个问题上有两种意见存在。一些人说:只有一种永久性;而另外一些人则说:存在着许多种永久性。这两种意见中为真的那种必定是从时间的统一性的原因方面考虑的。因为我们是从有形事物开始去获取精神事物的知识的。

一些人说:对于尘世的事物来说,只有一种时间。这是由于对所有被数的事物来说,只能有一种数的缘故;而按照哲学家的观点,“时间即是一个数。”^①然而,这并不是一个充分的理由。因为时间并不是一种从被数的事物中抽象出来的数,而是存在于被数的事物之中的。否则,它就不可能成为连续的。因为 10 厄尔

① 亚里士多德:《物理学》,IV,12,220b8。

(ulnae)布之为连续的,并不是由于这个数,而是由于被数的事物。尽管数,当其存在于被数的事物中的时候,并不是全都一样的,而是因事物的不同而不同的。

55a 因此,另外一些人断言:那作为所有绵延的原则的永恒性的统一性乃时间的统一性的原因。这样,所有的绵延都由于它们的原则而为一,却由于从第一原则的流溢中承受绵延的事物的多样性而为多。另一方面,另外一些人却把原初物质说成是时间为一的原因,其理由在于原初物质是运动的第一主体,而运动的尺度是时间。然而,这些理由中,没有一个是充分的。因为那些为一的事物在原则上或在主体上之为一,都不是绝对的,而是附随(*secundum*)的。如果这些事物差距很大,事情就更其如此了。

由此看来,时间统一性的理由在于第一运动的唯一性。既然第一运动是最单纯的,所有别的运动便都是藉它得到测度的。这一点《形而上学》第10卷中就已经说过了。^①所以,时间不仅作为被测度的事物的尺度,而且作为主体的一个偶性,关涉到这一运动的,从而是从这种运动获得其统一性的。但是,相形之下,其他运动则只能成为被测度的事物的尺度。因此,它不会随着它们的增多而增多,因为只要藉一个独立的尺度,许多事物便都可以得到测度了。

在认识到这些之后,我们还必须看到:关于精神实体存在着两种意见。一些人说:一切都是同等地从上帝那里产生出来的。例如,奥利金在《第一原则》第1卷第8章中就是这么说的。或者

① 亚里士多德:《形而上学》, X, 1, 1053a8。

像一些人所认为的,至少它们中有许多是如此(参阅下文问题 50 第 4 条)。另外一些人则说:所有精神实体都是以一定的等级和秩序从上帝产生出来的。例如,狄奥尼修斯在《天国等级论》第 10 章中似乎就是这么认为的,因为他说过,在精神实体中,有最初的、中间的和最后的,即使在天使的任何一个等级中也是如此。这样,按照第一种意见,那就必定要说:存在着许多永久性,因为存在着许多第一等永久的事物。但是,按照第二种意见,那就必须说:只有一种永久性。因为既然每一件事物,如《形而上学》第 10 卷中所说,都是由它的属相中最单纯的因素测度的,^①则所有永久的事物就必定是由第一永久事物的尺度测度的;而在所有事物中,一个事物越是单纯就越是接近第一永久事物。由于第二种意见更为真实,这一点后面将会作出证明(问题 47 第 2 条;问题 51 第 4 条),则我们现在就应当承认:只存在一种永久性。

55b

答异议理据 1:永久性有时用来代表世纪(saeculo),也就是说,用来代表一事物绵延的一段时间。因此,当我们意指若干个世纪时,我们便说有許多永久性。

答异议理据 2:尽管诸天体就其本性而言属于不同的属相,但是,它们在具有不可改变的存在方面却是一致的,从而它们也都是由永久性测度的。

答异议理据 3:所有尘世的事物并不是同时开始的。尽管对它们全体来说都只有一种时间。因为那最初的事物也是由时间来测度的,从而所有永久的事物也都由于这最初的事物而具有一

① 亚里士多德:《形而上学》, X, 1, 1052b33。

种永久性,尽管并不是所有的事物都是同时开始的。

答异议理据 4:对于藉“一”(unum)测度的事物来说,“一”为所有事物的原因并不是必然的,但是,它却比其他事物更为单纯。

问题 11

论上帝的独一性

(共 4 条)

在考察了上帝的永恒性之后,我们接着考察上帝的独一性(unitate)。关于上帝的独一性,有 4 个要点需要探究:

- (1)一是否给存在添加了什么东西?
- (2)一与多是否相互对立?
- (3)上帝是否为一?
- (4)上帝是否是最高等级的一?

第 1 条 一是否给存在添加了一些什么东西?

56a

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:一(unum)似乎给存在添加(addat)了一些什么东西。

理据 1:因为每一件事物都由于对存在的添加而处于一定的属相中,所有的属相无一例外。但是,一之所以处于一定的属相中,乃是因为它是数的原则,而数则是量的一个种相。所以,一把某些东西添加给了存在之上。

理据 2:再者,凡是能够使一事物同为所有事物所共有的东西分开的都是对它的一种添加。但是,存在既能为多也能为一所

分开。所以，一是对存在的一种添加。

理据 3:再者,如果一不是对存在的一种添加,一和存在就必定具有同样的含义。但是,称存在为存在那是无用的。因此,称存在为一也同样是无用的。而且,这也是荒谬的。所以,一是对存在的一种添加。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第5章第2节中却说:“没有一个存在的事物在一定意义上不是一的。”如果在限制它的意义上,说一是对存在的一种添加,这将是荒谬的。所以,一不是对存在的一种添加。

我的回答是:一并没有把任何实在性添加到存在之上,而只是由于一意味着未被分割而把分割的否定意义添加到了存在之上。所以,一并不是对存在的一种添加。由此看来,很显然,一和存在是可以互换的。每一个存在不是单纯的,就是复合的。凡是单纯的都是未被分割的,不仅是现实的未被分割,而且也是潜在的未被分割。但是,凡是复合的事物,当其各个部分被分割开来的时候,便都不具有存在,而只是这些被分割开来的部分到后来组合到了一起构成一个事物时方才具有存在的。因此,任何一件事物的存在都在于未被分割。从而,每一件事物当其持守其存在的时候便在同时也持守着它的独一性。

56b 答异议理据 1:那些认为一与存在之可以互换同一为数的原则是一回事的人也有两种意见。毕达哥拉斯和柏拉图认为,既然一同存在的可以互换并没有给存在添加任何实在性,而只是表明存在的实体是未分割的,则同样的情况也适合于作为数的原则的一。而且由于数是诸多单一(unitatibus)组合而成的,他们也就认

为“数乃所有事物的实体”。^①相反,阿维森纳在考察作为数的原则的一把一种实在性添加给了存在的实体时,认为:一同存在的可以互换把一种实在性添加到了存在的实体上,就像白添加到了人身上一样。^②然而,这显然是荒谬的。因为每一件事物都是由于它的实体而为一的。如果一件事物是由于任何别的事物而为一的话,既然这要再次地成为一,就要假定它再次地由于另外一件事物而成为一,则我们就将被迫无限地继续下去。因此,我们必须坚持前面一种说法。所以,我们必须说:同存在可以互换的一并没有把一种实在性添加到存在上,但作为数的原则的一却把某种东西加到了存在之上,这些东西是属于量的属相的。

答异议理据 2:没有什么东西能够阻止一件在一个方面被分割的事物在另一个方面是未被分割的,正如凡在数上被分割的东西在种相上却可以是未被分割的一样。这样,一件事物在一个方面是一而在另一个方面就可能为多。还有,如果它是绝对不可分割的,那就出于两种原因:或者是因为就属于这件事物的本质的东西而言它是未被分割的,尽管就这件事物的本质之外的东西而言它是可以被分割的,就如在主体上为一的东西就偶性而言则可能为多;或者是因为它是现实地未被分割但却潜在地被分割,就如在整体上为一的东西,在部分上却为多一样。在这样一种情况下,一件事物之为一是绝对的,之为多便是相对的了。另一方面, 57a
如果它是相对地未被分割但绝对地被分割,仿佛它本质上未被分

① 参阅亚里士多德:《形而上学》, I, 5, 987a13。

② 阿维森纳:《形而上学》, III, 3, 79r。

割,但在概念上,或在原则上、原因是未被分割的,那它就绝对地为多而相对地为一了。例如,在数上为多的东西,在种相上则为一,或者说在原则上为一。这样,存在就既为一也为多所分割,而且,似乎为一所分割是绝对的,为多所分割是相对的。因为复多本身并不内蕴于存在,除非它以某种方式内蕴于一。因此,狄奥尼修斯在《论神的名称》最后一章第2节中讲:“没有一种多在一个方面不是一的。但是,在其部分上为多的东西在其整体上便为一;凡是在偶性上为多的东西在主体上则为一;凡是在数上为多的东西在种相上则为一;凡是在种相上为多的东西在属相上则为一;凡是在持有上为多的东西在原则上则为一。”

答异议理据3:由此并不能够得出结论说,说存在是一是毫无价值的。因为一把一个观念添加到了存在上面。

第2条 一和多是否相互对立?

现在我们着手讨论第2条。

异议:一和多(multa)似乎不是相互对立(opponantur)的。

理据1:因为凡相对立的事物其对立面都是不可能言说的。但是,每一个多在一定意义上也都是—,这一点前面一条就已经说明了。所以,—并不是同多相对立的。

理据2:再者,凡相对立的事物都不是由其对立面构成的。但是,多是由—构成的。所以,—并不是同多相对立的。

理据3:再者,—同一是相对立的。但是,少的观念与多是相对立的。所以,—与多并不相对立。

理据4:还有,如果一同多相对立,则这种对立就会像尚未分

割的东西同已经分割的东西那样,从而与它的对立就像缺乏(*privatio*)同习性(*habitu*)的关系一样。但是,看来这是不合适的。因为由此便可以得出结论说:一方面,一是跟着多而来的,并且是由多来界定的;而另一方面,正相反,多是由一来界定的。这样,在这个定义中便会出现一种恶性循环,这是不能允许的。所以,一和多并不是相对立的。

但是,从另一个方面看,凡是在观念上相对立的事物其本身是相互对立的。但是,一的概念在于不可分性,而多的概念则包含着分割。所以,一与多是相互对立的。

我的回答是:一虽然与多相对立,但对立的方式却有多种。作为数的原则的一同作为数的多的对立,就如尺度同被测度的事物之间的对立一样。因为,“一具有原初尺度的本性,而数则是为一所测度的多”。这一点《形而上学》第 10 卷讲得很清楚。^①但是,与存在同义的一是藉着缺乏与多相对立的。这就好像尚未分割的事物同已经分割的事物相对立一样。

答异议理据 1:任何一种缺乏都不可能完全取走一件事物的存在。因为按照哲学家的观点,“缺乏意指的是在一主体中存在有对立面(*negatio*)。”^②尽管如此,每一种缺乏都还是取走了某种存在。在存在方面,也是如此。由于它的普遍性,存在的缺乏在存在方面便有其基础,但是,一些特殊形式的缺乏,如视力、白色等等,情况却并非如此。凡是适合于存在的东西也适合于与

① 亚里士多德:《形而上学》, X, 1.1052b18; X, 6.1057a3。

② 亚里士多德:《范畴篇》, 10, 12a26;《形而上学》, IV, 2, 1004a15。

善,它们与存在是同义的,因为某种缺乏总是以某种善为基础的。同样,独一性的撤走也是以某一件事物为基础的。由此也就引起了下面一些情况的出现:多是某一件事物,恶是某一种善的事物,非存在是某种存在。尽管如此,对立的的东西并不能用来言说对立的的东西,因为一是绝对的,而其他则是相对的。凡是相对的事物(如处于潜在状态下的存在)都是绝对地非存在,也就是说,就现实方面而言是非存在。或者说,凡是在实体的属相上是绝对存在的东西,就某种偶性存在而言相对地是非存在。同样,凡是相对为善的东西便是绝对恶的,反之亦然。同样,绝对为一的东西便相对地为多,反之亦然。

58a 答异议理据 2:整体(totum)也有两种。在一个意义下,它是同质的(homogeneum),是由相似的部分组成的。在另一个意义下,它是异质的(heterogeneum),是由不相似的部分组成的。在每一个同质的整体中,整体是由具有该整体的形式的各个部分组成的,例如,水的每一个部分依然是水。而这也正是由其各个部分构成的连续事物的组成方式。然而,在每一个异质的整体中,每一个部分都缺乏该整体的形式,例如,一栋房子的任何一个部分都不是一栋房子,一个人的任何一个部分也都不是一个人。多就是这样一种整体。既然它的部分并不具有这个多的形式,后者便是由诸多单元组成的,例如,一栋房子是由不是房子的东西组成的,也不是仿佛诸多单元之构成多是就它们尚未分割的而言的,如果这样,它们就同多相对立了,而是就它们具有存在而言的,就如一栋房子的各个部分之构成该栋房子乃是由于它们都是存在物,而不是由于它们不是该栋房子。

答异议理据 3:对多可以采取两种方式加以理解:采取绝对的方式加以理解。在这个意义上,它是同一相对立的。另一种方式引进了某种过量(excessum)的东西。在这个意义上,它是同少相对立的。因此,讲 2 之为多,所采取的是第一种意义,而不是第二种意义。

答异议理据 4:一同多相对立是缺失性的(privative),是就这个概念蕴涵着分割而言的。因此,分割之必定先于单元这一点不是绝对的,而是视我们理解的本性而定的。因为我们是藉复合事物来理解单纯事物的。因此,我们把点界定为“不具有任何部分的东西”,或“一条线的端点”。多,从观念上讲,是接着一而来的,因为我们除非把一归于每一个部分,就不可能理解被分割的事物所表达的多的观念。因此,一是被放进了多的定义之中的,而多则并未放进一的定义之中。但是,分割是从存在的否定性本身得到理解的。这样,首先进入理智的便是存在。其次,是这一存在并非那一存在,从而我们把分割理解为一种结果。第三,接着进入理智的是一的概念。第四,最后进入理智的是多的概念。

第 3 条 上帝是否为一?

58b

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:上帝似乎不是一(unus)。

理据 1:因为《哥林多前书》第 8 章第 5 节上说过:“有许多的‘神’(dii)和许多的‘主’(domini)。”

理据 2:一,作为数的原则,并不能用来言说上帝。因为量是不能够用来言说上帝的。同样,与存在同义的一也是不能够用来

言说上帝的。因为它蕴涵着缺乏,而且每一种缺乏都蕴涵着一种不完美性,这是不适合于上帝的。所以,上帝并不是一。

但是,从另一个方面看,《申命记》第6章第4节却写道:“以色列!你要听:耶和华我们上帝,是独一的主。”

我的回答是:可以从三个方面来说明上帝是唯一的。首先从单纯性谈起。因为,很显然,任何单一的事物之为这个特殊的事物的理由在于它之不能够表达为多。因为苏格拉底藉以成为人的东西虽然是可以表达为多的,但是,使他成为这个特殊的人的东西则是唯一的可以表达为一的东西。所以,如果苏格拉底是藉使他成为这个特殊的人的东西而成为一个人的,那就像不能够有许多个苏格拉底那样,也就不可能有许多人。但这只适合于上帝。因为上帝本身便是他自己的本性,这一点在前面就已经说明了(问题3第3条)。因此,上帝就是上帝,而且他也就是这个上帝。所以,许多上帝存在是不可能的。

其次,这也可以从上帝完满的无限性中得到证明。因为我们在前面已经证明(问题4第2条),上帝在其自身包含着存在的全部完满性。因此,如果有许多神存在的话,则他们就必然相互区别。一些事物就将因此而属于这个而不属于另一个。如果这是一种缺乏的话,他们中的一个就将不是绝对完满的;而如果这是一种完满性的话,则他们中的一个就将会缺乏它。所以,许多神存在是不可能的。因此,古代哲学家,似乎可以说是受到了真理本身的强制,当他们断言一种无限原则时,同样也就是在断言只存在着一种这样的原则。

第三,这还可以从世界的统一性中得到证明。存在着的所有

的事物都可以看作是相互预定的(*ordinata ad invicem*),因为一些总是适合于另外一些。但是,那些不同的事物在同一种秩序中却并不一致,除非它们在那里为某一个存在者所预定。许多事物藉一比藉多能够更好地形成一种秩序。因为一就是一的原因本身,而多则只是一的偶然的原因,而这也是就它们在一定程度上是一而言的。所以,既然凡是最初的东西都是最完满的,从而是自身如此的而不是偶然如此的,则那把所有的东西转化成一种秩序的最初的东西就必定是全然单一(*unum tantum*)的。而这个一就正是上帝。

59a

答异议理据 1:说有许多个神(*dii*),乃是由于一些人崇拜许多神(*does*)这样一种错误所致,这些人把诸多星辰和其他星星以及世界的各个部分都看作神。正因为如此,使徒才补充说:“我们只有一位神。”

答异议理据 2:作为数的原则的一是不能够用来言说上帝的,而只能够用来言说那些具有质料的事物。因为一这条数的原则虽然也适合于数学事物的属相,它们存在方面也是具有质料的,但是,它们却是由理性从质料抽象出来的。然而,与存在同义的一却是一个形而上学的实存,其存在并不依赖于质料。而且,虽然在上帝身上不存在任何缺乏,这也符合我们理解的模式,但是,上帝却只有藉缺乏和排除(*remotionis*)才能够为我们所认知。这样,用一定种类的缺乏来言说上帝就是一件不无理由的事情了。例如,我们说上帝是无形的和无限的,就是这样一种情况。说到上帝时断言上帝为一,也是如此。

第4条 上帝是否为至上的一？

现在我们着手讨论第4条。

异议：上帝似乎并不为至上的一(maxime unus)。

59b 理据1：因为一之所以被这样称呼乃是着眼于分割的缺乏的。但是，缺乏是无所谓大小的。所以，上帝并不是比那些被称之为的一的其他事物更大的一。

理据2：再者，似乎没有什么东西比现实地和潜在地不可分的东西，诸如一个点和单一，更其不可分。但是，一件事物之被说成是更大的一乃是就它之不可分而言的。所以，上帝并不是比单一为一和一个点为一更大的一。

理据3：还有，凡是本质上为善的东西都是至上的善。所以，凡是藉本质而成为一的东西都是至上的一。但是，每个存在都是藉本质而成为一的，哲学家在《形而上学》第4卷中就是这么说的。^① 所以，每一个存在都是至上的一，从而上帝之为一并不比其他存在之为一更大一些。

但是，从另一个方面看，伯纳德在《论审察》中却说过：“在所有称作一的事物之中，上帝的三位一体的一占据首要地位。”^②

我的回答是：既然一是尚未分割的存在，如果任何事物至上地为一，则它就必定至上地存在，并且至上地未被分割。然而，这两者都只适合于上帝。他至上地是存在，因为他的存在是不受添加上去的任何本性的限定的。他就是存在本身，在每一个方面都

① 亚里士多德：《形而上学》，IV，2，1003b32。

② 参阅伯纳德：《论审察》，V，8。

是独立存在的、不受限定的。但是，他是至上地未被分割的，他既不能为分割的任何样式现实地分割，也不能为分割的任何样式潜在地分割。他是全然单纯的。这一点我们在前面就已经证明了（问题 3 第 7 条）。因此，上帝显然在至上的程度上为一。

答异议理据 1：尽管被考察的缺乏本身不容许有大小多少之分，然而，就其对立面关涉到大小多少而言，缺乏还是可以依据大小多少来加以考察的。所以，根据一事物或多或少地被分割或可分割或者根本不可能被分割，相应地也就较多、较少或至上地被称之为—。

答异议理据 2：作为数的原则的点或单元并不是至上的存在，因为它们只能在某些主体中具有存在。因此，它们中的任何一个都不能至上地为一。因为像一个主体由于其中存在着偶性和主体的差别而不能至上地为一那样，它们中的任何一个也不能够至上地是一种偶性。

答异议理据 3：尽管每一件存在都是由于它的实体而为一的，^{60a}但每一个这样的实体却并不能同样成为—的原因。因为某些事物的实体是由许多事物组成的，而另外一些事物的实体则不是。

问题 12

论上帝是如何为我们所认知的

(共 13 条)

既然至此我们业已就上帝本身考察了上帝，则我们现在就可以接着来考察上帝究竟是以什么方式进入我们的知识之中的，换言之，他是如何为受造物所认知的。

对此，有 13 个要点需要考察：

- (1) 是否任何一个受造理智都能够看到上帝的本质？
- (2) 上帝的本质能否为理智藉任何一种受造的形象所看到？
- (3) 上帝的本质能否为肉眼看到？
- (4) 任何一个受造理智实体能否藉他自己的自然能力就足以看到上帝的本质？
- (5) 受造理智为要看到上帝的本质是否需要任何受造的光？
- (6) 在那些看到上帝的受造物中，一个是否比另一个看得更为完满些？
- (7) 是否任何一个受造理智都能够理解上帝的本质？
- (8) 看到上帝本质的受造理智能否认识它其中的一切？
- (9) 在那儿被认知的是否都是藉任何形象而被认知的？
- (10) 受造理智是否同时认知它在上帝之中所看到的一切？

(11)是否有人在今生就能够看到上帝的本质?

(12)在今生我们藉自然理性能否认知上帝?

60b

(13)在今生能否藉恩典获得高于自然理性知识的上帝的知识?

第 1 条 是否任何一个受造理智都能够看到上帝的本质?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:似乎没有一个受造理智(intellectus creatus)能够看到上帝的本质(essentiam)。

理据 1:金口约翰在《〈约翰福音〉布道集》第 1 章第 18 节中注释《约翰福音》第 1 章第 18 节“从来没有人看见上帝”这句话时,说道:“不仅是先知,而且天使和天使长也见不到上帝。因为一个受造物何以可能看到不可创造的东西呢?”狄奥尼修斯在《论神的名称》第 1 章第 5 节当讲到上帝时也说过:“对上帝,既没有任何感觉,也没有任何心像(phantasia)、任何意见、任何概念(ratio)和任何知识。”

理据 2:再者,每一件无限的事物,就其本身而言,都是不可知的。但是,上帝是无限的,这一点我们在前面就已经表明了(问题 7 第 1 条)。所以,就其本身而言,上帝是不可知的。

理据 3:再者,受造理智只认识现存的事物。因为最早为理智所领悟的是存在。而上帝并不是某种现存的事物,毋宁说他是“超存在”(supra existentia)。狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 3 节中曾经说到过这一点。所以,上帝是不可理解的,是完全超越理智的。

理据 4: 还有, 在认知者和所知者之间必定有某种相称性。因为所知的东西乃认知者的完满性。但是, 在受造理智和上帝之间根本不存在任何相称的东西。因为在它们之间存在着无限的距离。所以, 受造理智不可能看到上帝的本质。

但是, 从另一个方面看, 《约翰一书》第 3 章第 2 节中却写道: “我们必得见他的真体。”

61a 我的回答是: 既然每一件事物就其处于现实状态而言, 都是可知的, 则上帝既然为纯粹的现实而不混杂有任何潜能, 他本身就是至上地可认知的。但是, 凡其本身为至上地可认知的事物, 都由于可理解对象之超出理智而不可能为某些别的理智所认知。例如, 太阳, 虽然是至上地可见的, 但由于它的光太过辉煌而不可能为蝙蝠所看见。

所以, 一些人在对此做了考察之后, 坚持认为: 没有什么受造理智能够见到上帝的本质。然而, 这种意见是站不住脚的。因为既然人的终极幸福在于他的最高活动, 亦即理智活动 (*operatio intellectus*), 如果受造理智永远不可能见到上帝, 那就会要么永远得不到幸福, 要么其幸福将在于某种上帝之外的事物, 而这却是反乎信仰的。理性受造物的终极的完满性应当到作为其存在原则的东西中去寻找, 因为一件事物只是就其达到它的原则而言才是完满的。再者, 这种意见也反乎理性。因为每一个人身上都有一种自然欲望, 要求认识他所看到的任何一种结果的原因, 并且因此而在人身上引起了诧异。但是, 如果理性受造物的理智达不到万物的第一因, 则这种自然欲望就依然会落空。

因此, 必须绝对地承认享有真福的人是能够见到上帝的本

质的。

答异议理据 1: 这两位权威人士却都讲到“洞见”(visioe comprehensibilis)。狄奥尼修斯在其所引证的话之前事先直接提出“他(上帝)是所有的人都普遍洞见不了的”作为前提。金口约翰在其所引证的话之后,也同样写道:“他把这说成是对圣父的最真确的洞见,这种洞见是如此的周密(considerationem)和全面(comprehensinem),就像圣父对圣子所有的那样。”

答异议理据 2: 凡未经形式成全臻于完满的质料的无限性其本身都是不可知的,因为所有的知识都是藉形式得到的。然而, 61b
不受质料限制的形式的无限性其本身却是至上地可知的。上帝就是以这样的方式为无限的,而不是以第一种方式为无限的,这一点从前面所说的看就已经很清楚了(问题 7 第 1 条)。

答异议理据 3: 上帝之不被说成是现存的,并不是好像他根本不曾存在似的,而是因为他的存在超越所有存在的事物,因为他就是他自己的存在。因此,我们不能由此得出结论说:他根本不能够被认知,而是应当得出结论说:他超出所有种类的知识,而这只意味着他是不可能被完全理解的(quod est non comprehendi)。

答异议理据 4: 比例(proportio)有两种。在一个意义上,它意指一个量同另一个量的一种关系。两倍、三倍、相等都是比例的种类。在另一个意义上,一件事物同另一件事物的每一种关系也被称作比例。在这一意义上,能够有受造物同上帝的比例,这就是受造物之相关于上帝一如结果相关于它的原因、潜在相关于现实而言的。这样,受造理智就能够与认知上帝构成比例。

第2条 上帝的本质能否为受造理智藉某种形象所见到？

现在我们着手讨论第2条。

异议：上帝的本质似乎藉某种形象(similitudinem)就能够为受造理智所见到。

理据1：因为《约翰一书》第3章第2节上写道：“主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”

理据2：再者，奥古斯丁在《论三位一体》第9卷第11章中也说过：“当我们知道上帝的时候，上帝的某种形象就在我们身上造出来了。”

理据3：还有，现实的理智是现实可理解的，正如现实的感觉
62a 是现实可感觉的。但是，这只有在感觉与可感觉对象的事物相像、理智与所理解的事物相像的情况下才可能发生。所以，如果上帝为受造理智现实地见到，那他就必定是由于某种形象才被见到的。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第15卷第9章却说过：当使徒说“我们藉一面镜子谜语般地(in aenigmatē)见到的时候”，“凭借‘镜子’和‘谜语’这些字眼，他就把某些形象性表达出来了。而这正是同对上帝的理解相适应的。”但是，见到上帝的本质并不是一种“谜语般”的视见，也不是一种思辨的视见，而是一种相反种类的视见。所以，上帝的本质是不能够藉形象看到的。

我的回答是：感觉的视见和理智的视见这两种视见都要求两样东西，即视觉能力以及所见事物与视觉能力的一致(unio)。因为只有当所见事物以一定方式处于视者的视域之中，视见才能够

成为现实。在有形的事物之中,很清楚,所见的事物是不能够藉其本质呈现于视者的视域之中的,而只有藉它的形象才能如此。就如一块石头的形象进入眼睛,藉此视见就得以成为现实,但这块石头的实体却并不在那儿。但是,如果视觉能力的原则和所见的事物是一回事的话,那就必定可以得出结论说:视者从同一件事物中,既得到了视觉能力也得到了他借以看见的那个形式。

很显然,上帝是理智能力的造主,他是能够藉理智而被看到的。而且既然受造物的理智能力并不是上帝的本质,那就可以得出结论说:它是对作为第一理智的上帝的某种分有的形象。因此,受造物的理智能力也被称作一种可以理解的光烛,不管这被理解为本性,还是被理解成为恩典或荣光附加上去的完满性,事情都是如此。所以,为了见到上帝,在理智借以看到上帝的“视力”方面都必定存在着同上帝的某种相像。

但是,就所见到的对象而言,它虽然必定同视者有所关联,但是,上帝的本质却是不可能藉任何受造的形象见到的。首先,这是因为,正如狄奥尼修斯在《论神的名称》第1章第1节中所说,“凭借低级事物的形象,是绝不可能认识到较高级的事物的”;正如藉一种形体,是不可能认识到无形事物的本质的。正因为如此,上帝的本质就更其不可能藉任何无论什么样的受造的形象被看到了。其次,是因为上帝的本质乃他自己的存在本身,这一点在前面就已经说明了(问题3第4条),这是不能够用来言说任何受造的形式。这样,也就没有什么受造的形式能够成为把上帝的本质显现给视者的形象了。第三,是因为上帝的本质是不受任何限制的,其自身是十分卓越地包含着为受造理智所意指或理解

的无论什么东西的。这是任何受造的形象无论如何都体现不了的。因为每一种受造的形式就智慧,或能力,或存在本身,或其他诸如此类的东西的某一方面而言,都是受到限制的。因此,说上帝藉某种形象被看到,也就是在说上帝的本质根本不可能看到,而这显然是荒谬的。

所以,我们一定能够说:为了看到上帝的本质,就要求在视见能力中存在有某种形象,也就是存在有一种“荣光”(gloriae)。这种形象或荣光能够增强理智的能力,使之能够见到上帝。《诗篇》第36篇第10节中写道:“在你的光中,我们必得见光。”其中所说的“光”正是这样一种荣光。然而,上帝的本质是根本不可能藉任何受造的形象看到的,尽管这种形象所象征的是上帝本质本身实际所是的。

答异议理据1:那段经文所讲到的形象是由对荣耀之光的分有所引起的。

答异议理据2:奥古斯丁在这里是就人间的事情谈到上帝的知识的。

答异议理据3:上帝的本质乃存在本身。因此,那些不是它们自己存在的其他的可理解的形式,总是藉某种存在同理智相关联的,正是藉着这种存在理智本身才获得了知识。同样,上帝的本质,当事物被现实地理解的时候,是藉它自身使这理智处于现实状态,而同受造理智相关联的。

63a 第3条 上帝的本质能否用肉眼看到?

现在我们着手讨论第3条。

异议：上帝的本质似乎能够用肉眼（*oculis corporalibus*）看到。

理据 1：因为《约伯记》第 19 章第 26 节中说道：“我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见上帝。”第 42 章第 5 节中又说道：“我从前风闻有你，现在亲眼看见你。”

理据 2：再者，奥古斯丁在《上帝之城》第 22 卷第 29 章中说过：“那些得到荣光的眼睛将因此而具有更强的视力，不是看得更敏锐，像蛇或雕的眼睛那样（因为这些生物的视力虽然极其敏锐，但是它们却只能够看到有形的事物），而是甚至能够看到无形的事物。”而凡是能看到无形事物的也就能够进而看到上帝。所以，那种得到荣光的眼睛（*oculus glorificatus*）是能够看到上帝的。

理据 3：还有，上帝甚至能够藉一种想象力而为人所见。因为《以赛亚书》第 6 章第 1 节中说过：“我见主坐在高高的宝座上。”但是，想象是源于感觉的。“因为想象是由于感觉的推动才得以活动的”，《论灵魂》第 3 卷第 3 章就是这么说的。^① 所以，上帝是能够藉感觉看到的。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《书信集》第 147 篇第 11 章中却说道：“没有一个人能够在今生看到过上帝本身，即使在天使的生命中也不可能。因为凭借肉眼只能看到有形的事物。”

我的回答是：藉视觉，或者说藉感觉能力中任何一种别的感觉或功能都是不可能看到上帝的。因为凡是这样一种能力都是有形器官的活动，这一点我们将在后面加以说明（问题 78 第 1

① 亚里士多德：《论灵魂》，Ⅲ，3，429a1。

条)。而活动总是同活动对象相称的。因此,这种能力是不可能超出有形事物的范围的。因为上帝是无形的,这一点我们在前面就已经讲清楚了(问题3第1条)。因此,上帝是不可能藉感觉或想象被看到的,而只有藉理智才能够看到。

答异议理据1:“我这皮肉灭绝之后,我必在肉体之外得见上帝。”这句话所意指的并不是上帝能够用肉眼看到,而是人在复活以后虽然带着肉身却能够看到上帝。同样,“现在亲眼看见你”这句话也应当被理解为所用的是灵的眼睛(oculo mentis),一如使徒在《以弗所书》第1章第17—18节中所说:“他将那赐人智慧和启示的灵,赏给你们,使你们真知道他。并且照明你们心中的眼睛。”

答异议理据2:奥古斯丁的这种讲法是探索性的,是有条件的。这一点似乎可以从他此前的讲法中看出来:“所以,如果他们看到无形的本性的话,那他们就将具有一种全然不同的能力(即得到荣光的眼睛)。”此后,他对此又作出解释说:“完全可信的是:当我们看到新天、新地、新世界中那些尘世形体的时候,我们就像是最清楚地看到上帝无处不在,支配着所有的有形事物。这不是说我们现在看到的关于上帝的不可见东西就像藉受造的事物所理解的那样,而是说我们到那时就看到了我们现在周围的人们生活着并且行使着人类生命的各种官能,我们虽然不相信他们活着,但是却看到了这一切。”因此,得到荣光的眼睛将如何看到上帝这一点是很清楚的,就像我们的眼睛现在看到了另一个人的生命一样。但是,生命不是像一件本身可见的事物那样用肉眼就可以看到的,而是作为感觉的间接对象为肉眼所见到的。它其实

并不是为感觉所认识,而是同感觉一起为某种别的认识能力所认识的。但是,上帝的在场却是理智直接根据并且通过有形事物认识到的。其所以能够如此,是由两种原因引起的,一是由于理智的清楚明白,一是由于注入新生身体中的上帝之光的光辉所致。

答异议理据 3:上帝的本质是不可能以想象的视力看到的,但是,想象却能够获得一些形式以某种形象的样式表象上帝,犹如在《圣经》中神圣的事物常常藉感性事物比喻地描述出来一样。

第 4 条 任何受造理智能否藉其本性即看到上帝的本质?

64a

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:受造理智似乎藉其本性(naturalia)就能够看到上帝的本质。

理据 1:因为狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 22 节说过:一个天使“是一面纯净的镜子,是最洁净的,如果可以这样说的话,他能够接受上帝的所有的美(pulchritudinem)”。但是,如果这种映象被看到的话,则原初的事物也就看到了。所以,既然天使藉他的本性就能够理解他自己,则他藉他自己的本性也就能理解上帝的本质。

理据 2:再者,至上地可见的事物,对于我们却是很难见到的,这是由于我们的有形的或理智的视力具有缺陷的缘故。但是,天使的理智并没有这样的缺陷。因此,既然上帝其本身是至上地可理解的,同样,他对于天使也就是至上地可理解的。所以,如果他能够藉他自己的本性理解其他可理解的事物,他就更其能够理解上帝了。

根据 3: 还有, 有形的感官不能够进而理解无形的实体, 因为这是超乎它的本性的。所以, 如果看到上帝的本质是超乎每个受造理智的本性的话, 那就可以得出结论说: 没有什么受造理智能够提升到看到上帝的本质的。但是, 这是荒谬的。这一点我们在前面就已经表明了(第 1 条)。所以, 受造理智之看到上帝的本质是非常自然的。

但是, 从另一个方面看, 《罗马书》第 6 章第 23 节上写道: “惟有上帝的恩赐, 在我们的主基督耶稣里, 乃是永生。”但是, 《约翰福音》第 17 章第 3 节却说: “认识你独一的真神, 这就是永生。”按照这段经文, 永生即在于看到上帝的本质。所以, 看到上帝的本质之适合于受造理智是藉恩典而不是藉本性的。

64b 我的回答是: 任何受造理智藉他自己的本性看到上帝的本质是不可能的。因为知识是依照所认知的事物出现在认知者身上的。但是, 所认知的事物是按照认知者的样式存在于认知者之中的。因此, 每个认知者的知识都是合乎他自己的本性的样式的。所以, 如果任何事物存在的样式超出了认知者本性的样式, 那就必定导致: 关于那一对象的知识就必定是超乎认知者的本性的。

然而, 事物存在的样式多种多样。有些事物之拥有存在仅仅是由于其寓于个体质料之中, 所有的形体都是如此。但是, 也有另外一些事物, 其本身即是独立存在的本性, 并不寓于任何质料之中。然而, 其存在却不是它们自己的, 而是接受过来的尽管其存在不是它们自己的, 而是接受过来的。这些是无形的存在者, 被称作天使。但是, 还有一种方式只适合于上帝: 他即是他自己的独立不依的存在。

所以,我们自然地知道的只是那些在个体质料中具有存在的事物,因为我们借以进行认识的我们的灵魂总是某种质料的形式。然而,我们的灵魂具有两种认识能力。一种是有形器官的活动,它自然地知道的是存在于个体质料中的事物。因此,感官仅仅知道单个的事物。但是,灵魂中还有另外一种认识能力,被称之为理智。它不是任何有形器官的活动。所以,理智自然地认识的是那些仅仅存在于个体质料中的本性。然而,这不是就它们存在于这种个体质料中而言的,而是就它们是藉理智的考察活动中把它们抽象出来而言的。由此便可以得出结论说:通过理智我们能够把这些对象理解成普遍的,而这是超乎感觉能力的。然而,天使的理智却能够自然地认知那些并不存在于质料之中的本性。而这又是超乎我们灵魂的理智能力的。只要我们的灵魂处于今生的状态,同我们的肉体结合在一起,事情就总会这样。

由此我们便可以得出结论说:认识自身独立存在的存在只有对于上帝的理智才是自然的;并且,这显然是超乎所有受造理智的本性的。因为任何一个受造物,就其存在是分有的而言,都不是它自己的存在。所以,受造理智就看不到上帝的本质,除非上帝凭借他的恩典将他自身同受造理智联合在一起,好像成了它的一个可以理解的对象似的。

65a

答异议理据 1:认识上帝的这种样式,亦即藉存在于天使自身的光辉同上帝自己的形象来认识上帝,对于天使是自然的。但是,藉任何受造的形象认识上帝并不意味着认识上帝的本质。这一点我们在前面就已经表明了(第 2 条)。因此,我们不能得出结论说:天使能够藉他自己的能力认识上帝的本质。

答异议理据 2: 如果缺陷用来意指缺乏, 仿佛没有任何当有的任何东西似的, 则天使的理智就是没有缺陷的。但是, 如果缺陷被否定地理解的话, 在这个意义上, 每个受造物当其同上帝比较时, 便都是有缺陷的。因为它并不具有存在于上帝之中的那种卓越。

答异议理据 3: 视觉, 既然是全然物质的, 就不可能被提升到任何非物质性的高度。但是, 我们的理智, 或天使的理智, 由于其在它自己的本性上能够被提升到超越质料, 从而也就能藉恩典提升到超乎它自己的本性, 而达到更高的层次。这一说法的理据在于: 视觉无论如何也不可能抽象地认知它所具体认知的东西; 因为它所知觉到的只是一种“这个”特殊的本性, 无论如何也知觉不到一种(抽象的)本性(naturam)。然而, 我们的理智却能够抽象地考察那些它具体地认知的东西。它虽然认识那些具有寓于质料中的形式的事物, 但是它却依然能够把这种复合物分解成这两种要素, 并且自行单独地考察它的形式。同样, 天使的理智, 它虽然能够从任何本性方面自然地认识那种具体存在, 但是它同样依然藉它的理智把那种存在分离开来。因为它知道事物本身是一回事, 而它的存在又是一回事。所以, 既然受造理智, 能够抽象地, 凭借一种分解各个部分的方式, 自然地理解这具体的形式以及这具体的存在, 那么, 它也就能够藉恩典被提升到去认识独立的自行存在的实体(substantiam separatam subsistentem)以及独立的自行存在的存在(esse separetum subsistens)。

65b 第 5 条 受造理智为了看到上帝的本质是否需要任何受造的光?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:受造理智为了看到上帝的本质似乎并不需要任何受造的光(creato lumine)。

理据 1:因为感性事物中自身明亮的东西为了被看见是无需任何别的光的。这也适合于可理解的事物。然而,上帝是可理解的光。所以,上帝是不可能藉任何受造的光而被看到的。

理据 2:再者,如果上帝是通过中介而被看到的话,则他的本质就不可能被看到。但是,如果只有藉任何受造的光才能被看到,则上帝便也是通过一种中介而被看到的。

理据 3:再者,凡受造的东西对于某个受造物来说都可以说是自然的。所以,如果上帝的本质要藉任何受造的光而被看到的话,则这样一种光也就能够对某一别的受造物成为自然的。这样,这种受造物就无需任何别的光而看到上帝,但这是不可能的。所以,每个受造物为了看到上帝的本质是无需一种附加的光的。

但是,从另一个方面看,《诗篇》第 36 篇第 10 节中却写道:“在你的光中,我们必得见光。”

我的回答是:凡是被提升到超出其自己本性的事物都必定有所配置(dispositione)以超出它自己的本性。例如,如果空气要接受火的形式,它就必须有所配置以接受这样的形式。但是,当任何受造理智看到上帝的本质时,上帝的本质本身就必须变成这个理智的可理解的形式。因此,为了使理智能够提升到这样一种伟大和崇高的高度,某种超自然的配置附加到理智之上就非常必要了。既然受造理智的本性不能够使它看到上帝的本质,这一点我们在前面一条中就已经说明了,则这种理解能力之为恩典进一步增强也就非常必要了。而且,既然理智能力的这样一种增强被称

作理智的光照(intellectivae illuminationem),我们也就可以用光或光照来称呼这可理解的事物本身了。而这也就是《默示录》第21章第23节所讲到的那种光。“有上帝的荣耀光照”,也就是说,上帝的光照耀着那个由看到上帝享受真福的人所组成的城邦(societatem)。《约翰一书》第3章第2节讲:“主若显现,我们必要像他,因为必得见他的真体。”按照这段经文,由于这种光照,享受真福的人便具有了“神性”(deiformes),也就是说,同上帝相像。

答异议理据1:受造的光对于看到上帝的本质是必要的,其所以必要并不是为了使上帝的本质变成可理解的,因为其自身就是可理解的,而是为了能够使理智像一种习性可以使一种能力更容易发挥作用那样去理解。有形的光对于外在的视觉也是必要的,因为它使得这种中介变成现实透明的,以至于它更容易接受颜色的影响。

答异议理据2:这种光为看到上帝的本质所需要。其所以如此,并不是因为它是上帝得以看到的一种形象,而是因为它是理智的一种完满性,可以增强理智的力量,从而使它能够看到上帝。所以,我们可以说:这种光不应当被描述成一种上帝在其中被看到的中介,而应当被描述成上帝借以被看到的一种中介,而这样一种中介是不排除对上帝的直接视见的。

答异议理据3:对火的形式这样一种配置只有对具有火的形式主体才是自然的。因此,荣耀之光(lumen gloriae)对于受造物来说不可能是自然的,除非这受造物具有上帝的本性,然而这是不可能的。但是,藉这种光,理性受造物便有可能具有神性,这一点我们在本条中已经讲过了。

第 6 条 在那些看到上帝本质的人中,能否一个比另一个看得更完满些?

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:在那些看到上帝本质的人中,似乎一个并不比另一个看得更完满。

理据 1:因为《约翰一书》第 3 章第 2 节上写道:“我们必得见他的真体。”但是,他仅仅以一种方式存在。所以,他将被所有的人只以一种方式看到。从而,他将不可能被一个人比另一个人更加完满和较少完满地看到。 66b

理据 2:再者,一如奥古斯丁在《83 问题集》问题 32 中所说,一个人不可能比另一个人对同一件事物理解得更完满。但是,所有看到上帝本质的人都能理解上帝的本质,因为上帝是藉理智而不是藉感官被看到的,这一点前面已经说过了(第 3 条)。所以,在那些看到上帝本质的人中,一个不可能比另一个看得更清楚些。

理据 3:还有,任何一件事物之比另一件事物更为完满地看到只能以两种方式发生:或者是由于可见的对象,或者是由于视者的视力。就可见的对象而言,这种情况之所以发生乃是因为这对象能够更为完满地为这视者所接受,也就是说,是就其具有形象的更大的完满性而言的。但是,这并不适合于我们现在所讨论的问题。因为上帝之显现给观看他的理智并不是藉一种形象,而是藉他的本质。由此便可以得出结论说:如果一个人比另一个人更加完满地看到上帝,这也是由于理智能力的差别所致。而且,由

此还可以得出结论说：一个其理智能力比较高的人将更为清楚地看到他，然而这是不合适的，因为在人的幸福方面允诺给人的是与天使相等的真福。

但是，从另一个方面看，按照《约翰福音》第17章第3节的说法：“认识你独一的真神，这就是永生”，永生就在于看到上帝。所以，如果所有的人都同样在永生中看到上帝的话，则所有的人便都是相等的了。但是，使徒在《哥林多前书》第15章第41节中所说的却与此相反：“这星和那星的荣光也有分别。”

我的回答是：在那些看到上帝本质的人中，一个人能够比另一个人看得更完满些。这种情况并不是由于一个人比另一个人具有更为完满的形象才发生的。因为这种看见并不是由任何形象产生出来的，而是由于一个理智比另一个具有更大的能力或官能才发生的。然而，看到上帝的这种官能并不自然地适合于受造理智，而是藉一种荣耀的光才赋予它的，而且，正是这种荣耀的光才使理智具有一种神性(*deiformitate*)，这一点在前面一条中就已经讲清楚了。

因此，理智分有荣耀的光越多，就将越能完满地看到上帝。
 67a 而具有更多圣爱的人就将更其充分地分有荣耀的光。因为凡是在有更多圣爱的地方，也就有更多的意欲，而一定等级的意欲总是使得有意欲的人倾向于并且准备去接受所意欲的事物。因此，一个人，如果他所具有的圣爱越多，他就越是能够完满地看到上帝，他获得的真福也就越多。

答异议理据1：在“我们必得见他的真体(*videbimus enim sicuti est*)”这句话里，就所看到的对象而言，连词“如”(*sicuti*)决定

了看的样式，以至于这句话的意思在于：我们将看到他是其所是，因为我们将看到他的存在，而这即为他的本质。但是，就在看的那个人而言，这并不能决定看的样式，似乎这句话的意思在于：看上帝的样式将如上帝所是的完满的样式一样完满。

看来，这也同时是对理据 2 的回答。因为当说到对同一件事物一个理智不可能比另一个理解得更好一些，如果所涉及的是所理解的事物的样式的话，这就会是真的。因为无论什么人，只要不如实地理解它，就不可能真正地理解它。但是，如果所涉及的是理解的样式的话，这就不会是真的。因为一个人的理解往往比另一个人的理解更完满些。

答异议理据 3：看的多样性并不是由所看的对象引起的。因为同一个对象，即上帝的本质，将会显现给所有的人。它也不能由所见对象的不同分有藉不同的形象引起。这种多样性其实是由理智能力的多样性所致。无疑，这里所说的理智的能力也不是指自然能力，而是指那种获得了荣光的能力。

第 7 条 那些看到上帝本质的人是否理解了他？

现在我们着手讨论第 7 条。

异议：那些看到上帝本质的人似乎理解上帝。

理据 1：因为使徒在《斐理伯书》第 3 章第 12 节说过：“我乃是竭力追求，或者可以得着。”但是，使徒并没有白白追赶。因为他在《哥林多前书》第 9 章第 26 节中说过：“我奔跑，不像无定向的。”所以，他是理解的。同样，其他人也是如此，他请求他们也做着同样的事情，说：“你们也当这样跑，好叫你们得着理解。”

理据 2:奥古斯丁在《书信集》第 147 篇第 9 章中说过:“一个东西之被理解即是整体上被看到,以至于关于它的任何东西都不对视者隐匿。”但是,如果上帝是在他的本质之中被看到的,则他就是被整个看到的,而且关于他的任何东西也就没有什么对视者隐匿的,因为上帝是单纯的。所以,凡是看到上帝本质的人,也就都理解他。

理据 3:还有,如果我们说上帝是整体上(totus)被看到的,而不是全部(totaliter)被看到的,那就可以相反地主张:全部所涉及的不是视者的样式,就是所见事物的样式。但是,看到上帝本质的人,如果所见事物的样式得到理解的话,也就全部地看到了他,因为一如我们前面已经说过的(第 6 条答异议理据 1),他是如上帝所是地看到上帝的。同样,如果涉及的是视者的样式的话,他也是全部看到上帝的。因为理智将以其充分的能力看到上帝的本质。所以,所有看到上帝本质的人都是全部地看到他的。所以,他们理解上帝。

但是,从另一个方面看,《耶利米书》第 32 章第 18—19 节中却写道:“啊!你是至大全能的上帝,万军之耶和华是你的名。谋事有大略,行事有大能;你的思想是不可理解的。”所以,上帝是不可能被理解的。

我的回答是:任何受造理智要理解上帝都是不可能的。然而,一如奥古斯丁在《证道集》第 117 篇第 3 章中所述:“心灵在一定程度上达到上帝是大福。”

为了证明这一点,我们必须考察凡是理解了的东西都是完满知道的,以及被知道的东西是就其能够知道的而言即是完满知道

的。如果任何事物,本来如果能够对之作出科学推证,但是却被视为仅仅依赖于概然证明的意见,它也就因此而未得到理解。例如,如果任何人藉科学推证知道了一个三角形具有其内角和等于两直角的三个角,则他就理解了这条真理。但是,如果任何人由于有智慧的人或大多数人教授过而把它作为一条概然的意见接受下来,则就不能够说他理解了这条真理本身,因为他并没有达到本来能够达到的那种知识的完满的样式。 68a

但是,没有什么受造理智能够达到上帝的理智所能达到的知识的那种完满的样式。看来事情也只能这样:每一件事物都只是就它的现实存在而言才是可以认识的。但是,上帝,由于其存在是无限的,这一点已如上述(问题 7 第 1 条),便是无限地可认识的。这样,也就没有什么受造理智能够无限地知道上帝。因为受造理智认识上帝本质的完满程度的高低是同他接受荣耀之光的多少成比例的。所以,既然任何受造理智所接受的受造的荣耀之光不可能是无限的,则任何受造理智无限地认识上帝就是不可能的。因此,受造理智理解上帝是不可能的。

答异议理据 1:理解有两种。在一个意义上,它是严格的和专门的,是就某种包含在理解活动之中的东西而言的。这样,上帝就无论如何既不可能为理智所理解,也不可能以任何别的方式得到理解。因为他是无限的,从而是不可能包含在任何有限的存在之中的,这样也就没有什么有限的存在能够以上帝自身无限的程度无限地包含他。我们现在所采用的就是这种意义。但是,在另一个意义上,理解得到了更为宽泛的内容,被看作是*不可企及(insecutioni)*的对立面。因为一个人,如果他想要达到一个人,一旦

他真的达到了这个人,他就可以说是理解了这个人。在这个意义上,上帝是可以为享有真福的人所理解的。因为《雅歌》第3章第4节讲:“我拉住他,不容他走(Tenui eum nec dimittam)。”这样,“理解”就成了灵魂所具有的三种特恩(dotibus)中的一种,它之对应于希望,一如视见对应于信仰,享用(fruitio)对应于圣爱(caritati)一样。因为甚至在我们之中,也不是凡看到的都能够被持守或拥有,因为这些事物不是看起来有时候离得很远,就是我们力所不及。再者,我们也并不能够总是享受到我们所具有的东西。这或者是因为我们在它们那里找不到快乐,或者是因为这样一些事物并不是我们意欲的终极目标,从而不能满足我们的意欲,使之平静安息。但是,享有真福的人对上帝则具有这三样东西。因为他们看到了上帝,并且在看上帝时便持有(tenent)上帝,使上帝持续出现在自己的眼前,从而具有能力始终看到上帝。而且,他们既然持有上帝,也就享有(fruuntur)上帝,以为意欲的终极实现。

答异议理据2:上帝之所以被称作不可理解的,倒不是因为属于他的任何事物都是看不到的,而是因为他之被看到远不如他之能被看到完满。这样,当任何一个可推证的命题仅仅藉一种概然理由而被认识的时候,我们就不能够得出结论说:它的任何一个部分,都是不知道的,无论是主词、谓词,还是其合成物,都是如此,而只能得出结论说:这整体被认识得并不像它能够被认识的那样完满。因此,奥古斯丁在《书信集》第147篇第9章中在界定理解时,说:整体只有当它的任何部分都不对视者隐匿而被看到的时候,或者当它的各个边界都能够完全看见或看到的时候,才

可以说是被理解了。因为一件事物的各个边界只有当其知识的终点达到的时候,才可以说是被完全考察过了。

答异议理据 3:“整体”这个词意指对象的一种样式。并不是说整个对象不能够被认识,而是说这对象的样式并不就是那个认知者的样式。所以,凡看到上帝本质的人在上帝身上都能够看到:他无限地存在着,并且是无限地可认识的。尽管如此,这种无限的样式并不能扩展,使这认知者无限地认识。这就好像是:一个人虽然能够概然地认识到一个命题是可推证的,但是他自己却不是由于被推证而知道这一点的。

第 8 条 那些看到上帝本质的人是否看到了上帝的一切?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议:那些看到上帝本质的人似乎看到了上帝的一切(*omnia in Deo*)。

理据 1:因为格列高利在《对话录》第 4 卷第 33 章中讲过:“那些看到看见一切者的人,他们还有什么看不到呢?”但是,上帝是能够看见一切的。所以,那些看到上帝的人也就能够看到一切。

理据 2:再者,凡是看到一面镜子的人也就看到了这面镜子所反映的东西。但是,所有现实的和可能的事物都在上帝之中发光,就像在一面镜子中发光一样,因为上帝知道所有的事物都在他自身之中。所以,凡是看到上帝的人,也就看到了存在着的所有事物,以及可能存在的所有事物。 69a

理据 3:再者,凡是理解更大东西的人也就能够理解最小的东

西,《论灵魂》第3卷中就已经这么说过。^①但是,上帝所做的一切,或者能够做的一切,要比他的本质少些。所以,凡是理解上帝的人也就能够理解上帝所做或能够做的一切。

理据4:还有,理性受造物自然地意欲认识所有的事物。因此,如果他在看上帝中认识不到所有事物的话,他的自然意欲就将得不到满足。这样,在看上帝时他就不是充分幸福的,但这是不适当的。所以,看见上帝的人也就认识所有的事物。

但是,从另一个方面看,天使虽然看到上帝的本质,然而却不能认识所有的事物。因为,一如狄奥尼修斯在《天国等级论》第7章第3节中所说,低级天使由于无知而受到高级天使的净化(purgantur)。而且,他们对于未来的偶然事物以及奥秘思想也是无知的,因为这种知识只适合于上帝。所以,看到上帝本质的人并不就认识所有的事物。

我的回答是:受造理智,在看上帝的本质中并没有看到上帝所做或能做的所有事情。因为,很显然,事物在上帝之中被看到是就它们存在于上帝之中而言的。但是,所有其他的事物却是以结果存在于构成它们原因的能力之中的方式存在于上帝之中的。所以,所有的事物之在上帝之中被看到犹如一个结果在它的原因之中被看到一样。这就很清楚,原因被看到的越是完满,它的结果被看到的也就越完满。因为凡是具有崇高理智的人,一旦一条可推证的原理在他面前摆了出来,他就能够立刻收集到有关许多结论的知识。但是,这是超乎一个弱智的人的能力的,因为有一

^① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,4,429b3。

些事物需要对他分别地作出解释。所以，一个理智，如果它整个地理解这个原因的话，它就能够认识这一原因的所有结果，以及那些结果在原因本身之中的所有理由。这样一来，也就没有什么受造理智能够整体地理解上帝，这一点已如上述（第 7 条）。所以，没有什么受造理智由于看到了上帝便能够看到上帝所做或者能做的所有事情。因为这将包含了上帝的能力。但是，在上帝所做或能做的事情中，任何理智知道得越多，他对上帝就看到得越是完满。 69b

答异议理据 1: 格列高利所讲的是上帝这个对象的充分性，认为在上帝自身之中就充分地包含着并且显示着所有的事物。但是，却并不能由此得出结论说：凡是看到上帝的人都认识所有的事物，因为他并不能完全地理解上帝。

答异议理据 2: 看到一面镜子的人并不一定看到存在于这面镜子中的所有的事物，除非他的一瞥即理解了这面镜子。

答异议理据 3: 尽管看到上帝要比看到所有别的事物会更伟大一些，但是，看到上帝以至认识存在于他之中的所有的事物，依然要比以这样的方式看到他却认识不到他身上的所有的事物，而只是多多少少认识一些，是一件更为伟大的事情。因为我们在本条中已经表明：在上帝之中认识事物的多少是由上帝之被看到的完满性程度决定的。

答异议理据 4: 理性受造物的自然意欲是去认识属于这个理智的完满性的所有的事物，亦即这些事物的种相、属相及其各种类型。并且所有这些都是看到上帝本质的每个人都能够在上帝之中看到的。但是，识别的个体事物，以及他们的思想及他们

的事迹,却不属于受造理智的完满性,也不是他的自然意欲超出自身去追求的。而且,他也不可能意欲去认识那些目前尚不存在,但上帝却可以使它们存在的事物。然而,如果上帝仅仅是被看到的话,上帝既然是所有存在 and 所有真理的源头和原则,他就将满足知识的自然意欲,以致再没有什么别的事物被欲望,而看到者也就将完全有福了。因此,奥古斯丁在《忏悔录》第5卷第4章中说:“一个既不知道所有这一切(即所有的受造物),也不认识你的人,是不幸的!但是,一个认识你却不知道这一切的人,却是有福的。一个人如果既认识你又认识这一切,于他却不会更有福,他的福仅仅在于认识你。”

70a **第9条** 在上帝之中为那些看到上帝本质的人所看到的東西是否是通过任何形象才看到的?

现在我们着手讨论第9条。

异议:在上帝之中为那些看到上帝本质的人所看到的東西似乎是通过某种形象(similitudines)才看到的。

理据1:每一种认识都是由认知者与所认知者相像才发生的。因为,现实的理智之变成现实可理解的,现实的感觉之变成现实可感觉的,都是由于其接受了对象的形象才实现出来的,就像眼睛是由于颜色的形象才看到有颜色的事物一样。所以,如果一个看到上帝本质的人的理智理解了上帝之中的任何受造物的话,则这也必定是由于它们的形象所致。

理据2:再者,凡是我們已经看到的東西,我们都保存到了记忆之中。但是,保罗,曾经在其心醉神迷状态下(in raptu)看到过

上帝,按照奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 12 卷第 28 章的说法,当他不再看到上帝的本质时,他还依然记得他在心醉神迷状态下曾经看到过的许多事物。因此,他在《哥林多后书》第 12 章第 4 节说:“我听见隐秘的言语,是人不可说的。”所以,我们可以说:他所记得的东西的某种形象依然存留在他的心中。同样,当他现实地看到上帝的本质时,他就具有同他在其中现实地看到的东西的某种形象或观念。

但是,从另一个方面看,一面镜子和其中存在的东西都是藉一种形象被看到的。但是,所有的事物在上帝之中被看到,就像在一面可理解的镜子中被看到一样。所以,如果上帝本身不是藉任何形象而是藉他自己的本质而被看到的话,则在他之中被看到的事物也就是由于任何形象或观念而被看到的。

我的回答是:那些看到上帝本质的人之看到他们在上帝之中所看到的东 西,所凭借的并不是任何形象,而是同他们的理智相关联的上帝的本质本身。因为每件事物之所以被认识,乃是由于它的形象存在于认知者之中的缘故。而这种情况又是以两种方式发生的。因为既然凡同一件事物相像的事物彼此之间也相互相像,则认知的能力也就能够以两种方式同任何可认知的对象相像。一种方式是由于对象本身而相像,这时,它是直接地由一种形象形成的,并且正因为如此,这一对象就是在它自身之中被认知的。另一种方式是藉与这个对象相像的形象形成的。按照这种方式,知识就不是关于这事物本身的而是关于这事物的形象的。因为关于一个人本身的知识与关于他的形象的知识是不同的。因此,这样藉存在于认知者中的形象去认知事物就是就它们

本身或者就它们自己的本性去认知它们。但是,藉预先存在于上帝之中的它们的形象来认知它们也就是在上帝之中看到它们。然而,在这两种知识之间就存在着某种差别。因此,就那种看到上帝本质的人借以认识事物的知识来说,它们之在上帝之中被看到,并不是由于任何别的形象,而仅仅是由于呈现于理智的上帝的本质,上帝本身也是由于这种本质才被看到的。

答异议理据 1:看到上帝的人的受造理智之相似于在上帝之中看到的事物,是就其同上帝的本质相关联而言的,因为所有事物的形象都是预先存在于上帝的本质之中的。

答异议理据 2:一些认知能力是能够从那些最初认知的东西中形成一些别的形象(*speciebus*)的。例如,人的想象力便能够由预先形成的一座山的形象和金子的形象进而形成一座金山的形象的。从而,理智也就能够由预先形成的属相与种差的形象进而形成种相的形象。同样,从一幅画像中形象在我们的心中也能够形成该画像所画之人的形象。保罗,或任何一个看到上帝的人,由于真正见到了上帝的本质,便能够在他自己的心中形成在上帝的本质之中所见到的事物的形象,这些东西即使当保罗已经不再看上帝的本质的时候,也依然存留在保罗心中。诸事物藉这样形成的这种形象得以看见的这种“见”与诸事物得以在上帝之中被看见的东西根本不是一回事。

^{71a} **第 10 条** 那些看到上帝本质的人是否看到了他们在上帝之中同时看到的一切?

现在我们着手讨论第 10 条。

异议:那些看到上帝本质的人似乎并不能够看到他们在上帝之中同时(simul)看到的一切。

理据 1:因为按照哲学家的观点:“许多事物被认知是可能发生的,但是却只有一种得到理解。”^①但是,凡在上帝之中被看到的事物都是能够被理解的。因为上帝是藉理智被看到的。所以,那些看到上帝的人并不能够同时看到存在于上帝之中的一切。

理据 2:再者,奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 7 卷第 20 章中说过:“上帝是依照时间”,也就是说,上帝是藉理智和圣爱,“推动精神的受造物的”。但是,精神的受造物是诸天使,他们是能够看到上帝的。所以,那些看到上帝的人是能够连续地理解和受到感动的,因为时间即意味着连续。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 16 卷第 20 章却说道:“我们的思想不可能不稳定下来,不断地从一事物转换到另一事物,我们将会看到我们在一瞥中同时知道的一切。”

我的回答是:凡是在“圣道”(Verbo)中看到的一切都不是连续地而是同时地看到的。为了证明这一点,我们必须注意到我们自身是不可能同时知道许多事物的,因为我们是藉各种各样的观念理解许多事物的。但是,我们的理智却不可能同时现实地接受许多不同的观念,并且藉它们进行理解,就像一个形体不可能同时具有不同形状一样。因此,当许多事物能够藉一个观念得到理解的时候,它们也就同时地得到了理解。正如一个整体的各个部

^① 亚里士多德:《论题篇》,II,10,114b34。

分,如果每一个部分都是藉它自己的观念被理解的话,便是连续地而不是同时地被理解的;而如果它的所有部分都是藉这整体的一个观念得到理解的话,它们就是同时地被理解的。这样,在上帝之中看到的事物就不是单个地藉它们自己的形象被看到的,而整个是藉上帝的单一本质看到的,这一点我们在前面就已经证明了(第 9 条)。因此,它们是同时地而不是连续地被看到的。

答异议理据 1:只有当我们藉一个观念理解了一件事物时,我们才算理解了这件事物。但是,许多事物藉一个观念予以理解则是同时被理解的。一如在人的观念中我们理解了动物性和理性,而在房子的观念中,我们理解了墙和房顶一样。

答异议理据 2:天使是凭借他们的自然的知识利用赋予他们的各种不同的观念认识事物的。就他们的自然知识而言,天使是不可能同时地认识所有事物的,从而他们在理解活动中是依据时间被推向前进的。但是,就他们能够在上帝之中看到的東西而言,他们却是能够同时看到一切的。

第 11 条 是否有人在今生就能够看到上帝的本质?

现在我们着手讨论第 11 条。

异议:一个人在今生(in hoc vita)似乎能够看到上帝的本质。

理据 1:因为雅各在《创世记》第 32 章第 30 节中说过:“我面对面见了上帝。”但是,面对面见到上帝就是看到他的本质,这从《哥林多前书》中的下面一段话看是很清楚的。其中第 13 章第 12 节说:“我们如今仿佛对着镜子观看,模糊不清,到那时,就要面对面了。”所以,一个人是能够在今生在上帝的本质中看到上帝的。

理据 2:再者,在《民数记》第 12 章第 8 节中,主在谈到摩西时说过:“我要与他面对面说话,不用谜语,并且他必见我的形象。”但是,这也就是在上帝的本质中看到上帝。所以,在今生中看到上帝的本质是可能的。

72a

理据 3:再者,我们借以知道所有别的事物的东西,以及我们借以判断别的事物的东西,是就其本身而言为我们所认识的。但是,即使现在我们也能够在上帝之中认识所有的事物,因为奥古斯丁在《忏悔录》第 12 卷第 25 章说过:“如果我们两个都看到了你所说的全是真的,并且我们两个也都看到了我所说的全是真的,我还是可以问:我们究竟是在什么地方看到这一切的?既不是我在你身上,也不是你在我身上看到的,而是我们两个在超乎我们心灵的完全不可改变的真理本身之中看到的。”他在《论真正的宗教》第 30 章说道:“我们是按照上帝的真理判断一切的。”他还在《论三位一体》第 12 卷第 2 章说道:“按照无形的和永恒的观念判断这些有形的事物,乃理性的职责;除非它们超乎心灵,否则它们就不可能是真正不可改变的。”所以,即使在今生,我们也能够看到上帝本身。

理据 4:还有,按照奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 12 卷第 24 章的说法,那些藉它们的本质存在于灵魂之中的事物是可以藉理智的视力看到的。但是,理智的视力,不是靠形象,而是靠它们自己的本质,属于可理解的事物。奥古斯丁也是这么说的。所以,既然上帝是藉他的本质存在于我们的灵魂之中的,那就可以得出结论说:上帝是在他的本质之中被我们看到的。

但是,从另一个方面看,《出埃及记》第 33 章第 20 节中却说:

“人见我的面不能存活。”而有关注释也说道：“在这有死的生命中，上帝是藉一些形象，而不是藉关于他自己的本性的形象本身被看到的。”

72b 我的回答是：上帝是不可能为一个纯粹的人(homine puro)在他的本质之中看到的，除非这人脱离了这有死的生命。其理由在于：因为如上所述(第4条)，知识的样式是由所知事物的本性的样式演绎出来的。但是，我们的灵魂，只要我们生活在今生中，就只能在有形的质料之中具有其存在。因此，它就自然地只认识那些在质料中有其形式的东西。然而，上帝的本质显然是不可能通过物质事物的本性得到认识的。因为，如上所述(第2、9条)，凭借任何受造的形象而获得的关于上帝的知识，并不就是对他的本质的视见。因此，人的灵魂在今生看到上帝的本质是不可能的。这一点可以从下面这个事实中看出来，这就是：我们的灵魂从有形的事物中抽象出来的东西越多，它就越是能够获得抽象的可理解的事物。因此，在梦中或从肉体感官撤出来的情况下，上帝的启示和对未来事件的先见也就能够更其清楚地知觉到。所以，灵魂在这个有死的生命中被提升达到至上的可理解对象，亦即达到上帝的本质，是不可能的。

答异议理据1：狄奥尼修斯在《天国等级论》第4章第3节说：“在《圣经》中，一个人是在下面一种意义上被说成是看到上帝的，这就是：一些形象是在感觉或想象中形成的，它们依据的是与神性的某些相似性，从而只是部分地表象了神性。”所以，当雅各说“我面对面见了上帝”时，这里所意指的并不是上帝的本质，而只是某个表象上帝的形象。而且，这也关涉到某种预言的高级样

式,以至于上帝似乎在讲话,其实这只存在于一种想象的视见之中。这一点我们将在后面当讨论预言的等级时予以解释(第二集下部,问题 174 第 3 条)。我们也可以说:雅各这样讲是为了标示出某种提升了的理智的默思,而这是超乎通常状态的。

答异议理据 2:正如上帝常常在有形事物中创造奇迹那样,他也能够创造出超乎普通秩序的超自然的奇迹,提升一些具有肉体生命的心灵超出感觉器官的使用,甚至达到对他自己的本质的视见。奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 12 卷第 26—28、34 章中在谈到摩西,这位犹太人的导师,以及保罗,这位非犹太人的导师时,就是这么说的。当探讨心醉神迷问题时,我们将对此作更其充分的讨论(第二集下部,问题 175 第 3、4、5、6 条)。

答异议理据 3:所有的事物之所以被说成是在上帝之中看到的,也是在他之中得到判断的,乃是因为我们是由于分有他的光才能够认识和判断所有事物的。自然理性本身的光是对上帝之光的一种分有,就像我们被说成是在太阳之中看见和判断一切感性事物,也就是说我们是藉太阳的光而看见和判断一切感性事物一样。因此,奥古斯丁在《独白篇》第 1 卷第 8 章说:“各门学科的证据(*disciplinarum spectamina*)可以说只能够藉它们自己的太阳”,即上帝,“才能够看到。”所以,为了看到感觉对象,并无必要看到太阳的实体,同样,为要看到理智对象,也没有必要看到上帝的本质。^{73a}

答异议理据 4:构成理智视见对象的是那些藉它们的本质存在于灵魂之中的东西,因为可理解的东西总是存在于理智之中。故而上帝是存在于享有真福的人的灵魂之中的。不过,上帝却不

是以这种方式存在于我们的灵魂之中，而是藉在场、本质和能力存在于我们的灵魂之中的。

第12条 我们能否在今生藉自然理性认识上帝？

现在我们着手讨论第12条。

异议：我们藉自然理性(naturalem rationem)在今生似乎不可能认识到上帝。

理据1：因为波爱修斯在《哲学的慰藉》第5卷第4章中说过：“理性并不能理解(capit)单纯的形式。”但是，上帝是至上单纯的形式，这一点已如上述(问题3第7条)。所以，自然理性不可能达到认识上帝的地步。

理据2：再者，“灵魂”藉自然理性，“除了”《论灵魂》第3卷中所说的“那些心像(phantasmate)之外，是理解不了任何东西的。”^①但是，我们根本不可能获得上帝的心像，因为他是无形的。所以，我们藉自然知识是不可能认识上帝的。

理据3：还有，自然理性的知识既适合于善也适合于恶，这是就它们具有共同的本性而言的。但是，只有善人才适合于获得关于上帝的知识。因为奥古斯丁在《论三位一体》第5卷第2章说
73b 过：“人类心灵的眼睛视力很弱，除非受到信仰正义(iustitiam fidei)的净化，是不可能集中到那卓越的光的上面的。”所以，上帝是不可能藉自然理性被认识的。

但是，从另一个方面看，《罗马书》第1章第19节中却写道：

^① 参阅亚里士多德：《论灵魂》，Ⅲ，7，431a16。

“上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心”，亦即藉自然理性所能认识的关于上帝的东西，“上帝已经给他们显明白。”

我的回答是：我们的自然知识是从感觉开始的。因此，感觉能够把我们引导到那里，我们的自然知识也就能够前进到那里。但是，我们的心灵却不能够为我们的感觉引导到看到上帝本质的地步。因为上帝所产生的可感觉的结果并不等同于作为它们原因的上帝的能力。因此，从感性事物的知识出发，是认识不到上帝的全部能力的。所以，上帝的本质因此是不可能被看到的。但是，因为它们是他的结果，并且依赖于它们的原因，我们就能够由它们进而知道上帝是否存在，并且认识那些必定属于他的东西；上帝是万物的第一因，是超越他所产生的所有事物的。

因此，就上帝为所有受造物的原因而言，我们是知道他受造物关系的。而且，我们还知道，就上帝无论如何都不是他所产生的事物的一个部分而言，他与受造物是有区别的。同时，受造物之所以如此远离(removetur)他，也并非他自身有什么缺陷，而是他超越了所有受造物的缘故。

答异议理据 1：理性并不能够达到单纯的形式，从而认识它是。但是，它能够知道它是否存在。

答异议理据 2：上帝是藉自然知识通过作为他的结果的心像而被认识的。

答异议理据 3：既然关于上帝本质的知识是要藉恩典才能得到的，那就只有善人才适合于获得这种知识。但是，藉自然理性获得关于上帝的知识却是既适合于善人也适合于恶人的。因此，奥古斯丁在《更正篇》第 1 卷第 4 章中收回他曾经说过的话，说道：

“我并不赞成我在祷告中曾经说过的话，‘上帝只想让那些纯洁无瑕的人认识真理。’因为这个说法与断言许多并非纯洁无瑕的人也能够”藉自然理性“认识许多真理这样一种观点并无二致”。

74a 第13条 藉恩典能否比藉自然理性获得一种更为高级的关于上帝的知识？

现在我们着手讨论第13条。

异议：藉恩典似乎并不能够比藉自然理性获得一种更为高级的关于上帝的知识。

理据1：因为狄奥尼修斯在《神秘神学》第1卷第1章第3节中说过：在今生在更大程度上同上帝相关联的人也依然是同一个完全不可认识的上帝相关联的。尽管摩西由于恩典赋予的知识而出类拔萃，但是，当谈到摩西时，狄奥尼修斯也是这么说的。然而，那种在不认识他“所是”的情况下同上帝的关联，藉自然理性也是可以产生出来的。所以，恩典并不比自然理性使我们对上帝有更多的认识。

理据2：再者，我们只有通过心像才能藉自然理性获得关于上帝事物的知识，而这也同样适用于藉恩典获得的知识。因为狄奥尼修斯在《天国等级论》第1章第3节中说过：“上帝的光线照到我们身上是不可能的，除非我们四周为许多五颜六色的神圣的帷幕保护起来。”所以，我们藉恩典并不比藉自然理性能够更其充分地认识上帝。

理据3：还有，我们的理智只有藉信仰的恩典才能够依附(adhaeret)上帝。但是，信仰似乎并不就是知识。因为格列高利

在《福音书注》第 2 卷第 26 篇中说过：“看不到的东西属于信仰，而不属于知识。”所以，藉恩典并不能给予我们更多卓越的知识。

但是，从另一个方面看，使徒在《哥林多前书》第 2 章第 10 节中却说过：“上帝借着圣灵向我们显明了。”“这智慧世上有权有位的人”，按照有关注释所解释的，亦即哲学家们，“没有一个知道的”。

我的回答是：我们藉恩典比藉自然理性能够获得更为完满的关于上帝的知识。事情看来就是这样。我们藉自然理性具有的知识需要两件东西：由感觉对象获得的心像，以及自然理智的光。^{74b}凭借着这种能力我们能够从它们之中抽象出可理解的概念。

这样，在人类知识的这样两个方面都可以得到恩典之启示的协助。一方面，理智的自然之光为这无偿的光的灌输所增强；另一方面，有的时候，人的想象中的心像也可以神迹般产生，以至于把上帝的事物表达得比来自感觉事物的东西更其充分，这一点从先知的视见中就可以看出来。而且，有时感觉的事物，甚至声音，也神迹般产生出来，表达上帝的某种意思。例如，在洗礼中，圣灵以一个鸽子的形象被看到，而且圣父的声音也听到了：“这是我的爱子，我所喜悦的（《马太福音》3:17）。”

答异议理据 1：尽管在今生藉恩典的启示，我们也不能够认识上帝之“所是”，并且因此总是同他这个不相知者相关联，但是，我们却还是能够更其充分地认识上帝。这一方面是由于他的越来越多、越来越卓越的结果显现给了我们，另一方面也是由于我们藉上帝的启示把一些认识的东西归因于他，而这些东西，如上帝是三同时又是一个等，是自然理性力所不及的。

答异议理据 2:心像或者是由自然秩序中的感觉接受过来的,或者是在想象中神迹般地形成的。从这些心像中,我们所获得的理智知识越是卓越,人身上的理智之光就越是强烈,从而,通过这些心像提供的启示,藉上帝之光的灌输而获得的知识也就越发充分。

答异议理据 3:信仰之为一种知识,是就理智为信仰决定达到某些认知对象而言的。但是,对达到一定对象的这样一种决定,并不是由信者的视见产生出来的,而是由所信的上帝的视见产生出来的。这样,就信仰缺乏视见而言,它也缺乏那种适合于科学的知识,因为科学是藉对第一原则的视见和理解把理智限制到一定对象上的。

问题 13

论上帝的名称

(共 12 条)

在考察了那些属于上帝知识的事物之后,我们进而考察上帝的名称。因为每一件事物都是依据我们关于它的知识予以命名的。

在这个标题下,有 12 个要点需要探究:

(1)上帝是否能够由我们命名?

(2)任何用于上帝的名称是否都是实体性地言说他的?

(3)任何用于上帝的名称究竟是照字义言说他呢,还是全都是在比喻地言说他呢?

(4)用于上帝的许多名称是否是同义的?

(5)用到上帝和受造物身上的一些名称究竟是单义的,还是多义的?

(6)假设它们是类比地应用的话,那么,它们是首先应用到上帝身上呢还是受造物身上呢?

(7)是否任何名称都是从某一时间开始才应用到上帝身上的?

(8)“上帝”这个名称究竟是一个关于本性的名称呢,还是关

于运作的名称呢？

(9)“上帝”这个名称是不是可通用的？

(10)当藉本性、分有和意见指谓上帝时，这是在单义地还是在多义地使用“上帝”这个名称？

(11)“那自有的”这个名称是不是至上地适合于上帝的名称？

(12)能否形成关于上帝的肯定命题？

75b **第1条 是否能够给上帝一个合适的名称？**

现在我们着手讨论第1条。

异议：似乎没有什么名称(nomen)是适合于上帝的。

理据1：因为狄奥尼修斯在《论神的名称》第1章第5节中说过：“既不存在关于上帝的任何名称，也找不到关于上帝的一个名称。”而且，《箴言》第30章第4节上也写道：“他名叫甚么？他儿子名叫甚么？你知道吗？”

理据2：再者，每一个名称不是抽象的，就是具体的。但是，具体的名称并不适合于上帝，因为他是单纯的。而抽象的名称也不适合于上帝，因为它们表示不出任何完满的自行存在的事物。所以，没有什么名称能够用来言说上帝。

理据3：还有，名词是藉性质来表示实体的。动词和分词是藉时间来表示实体的。代词是藉指示或关系来表示实体的。但是，它们之中没有一个能够适合于上帝，因为上帝是没有任何性质的，也是没有任何偶性和时间的。再者，他也不能够被感觉到，从而被指出来。我们也不可能藉关系把他描述出来，因为关系只适合于使人想起那些在前面由名词、分词或指示代词所提及的事

物。所以，上帝无论如何也是不可能由我们命名的。

但是，从另一个方面看，《出埃及记》第 15 章第 3 节中却说道：“耶和华是战士，他的名是耶和华(Omnipotens)。”

我的回答是：既然按照哲学家的观点：语词是观念的符号，而观念是事物的相似物，^①那就很显然，语词是藉着理智概念的中介而同所意指的事物的含义相关的。由此也就可以得出结论说：任何一件事物，我们都是能够就其能够藉我们的理智得到认识而言而给它起一个名称的。前面我们已经说过（问题 12 第 11、12 条）：在今生我们虽然不可能看到上帝的本质，但是，我们却可以由受造物认识上帝，因为上帝乃受造物的原则，而且我们还可以藉卓越和排除的方式认识上帝。这样，我们就能够依据受造物来为上帝命名；尽管我们用来表示他的名称并不足以表达上帝的本质本身。然而，“人”这个名称却能够表达人的本质本身。因为它是藉揭示人的本质来表明人的定义的。而由名称表达的观念即是定义。 76a

答异议理据 1：说上帝不可能有任何名称，或者把上帝说成是超出命名范围的，这些说法的理由乃在于上帝的本质是超乎我们关于上帝所理解的一切的，是我们的语词根本无法表达的。

答异议理据 2：因为我们是由受造物知道上帝并给上帝命名的，则我们归于上帝的名称便表示那些属于物质受造物的东西，而关于这些物质受造物的知识，如上所述（问题 12 第 4 条），对于我们自然的。而且，因为在这种受造物中凡是完满的和自行存

① 亚里士多德：《解释篇》，I，16a3。

在的(subsistentia)都是复合的,而它们的形式也不是全然自行存在的,而毋宁是一件事物借以存在的东西。既然如此,我们就可以得出结论说:为我们用来表示一件完全自行存在的事物的所有的名称,都必定依照它们适合于复合事物的情况而有一个具体的含义。但是,用来表示单纯形式的名称,所表示的事物却不是自行存在的,而毋宁是借以存在的,就像白所表示的只是一件事物借以成为白的东西。而且,既然上帝是单纯的,并且是自行存在的,我们就可以把一些抽象的名称归于上帝,以表示他的单纯性,并且用具体的名称来表示他的自在性(subsistentiam)和完满性,尽管这两种名称都不足以表达他的存在样式,因为我们的理智在今生并不认识他之所是。

76b 答异议理据 3:用性质表示实体就是用它得以存在的本性或确定的形式来表示这一个体。因此,像一些事物在具体的意义上用来言说上帝,以表示他的自在性和完满性一样,一些名词同样也可以应用到上帝身上以性质来表示实体。再者,表示时间的动词和分词之所以可以应用到上帝身上,乃是因为他的永恒性包括了所有的时间。因为正如我们只能够藉复合的事物来理解和表示单纯的实体一样,我们也只有藉时间中的(temporalium)事物来理解和表达单纯的永恒性。因为我们的理智对于复合的和时间中的事物具有一种自然的适宜性。但是,指示代词被应用到上帝身上乃是为了指出所理解的东西,而不是为了指出感觉到的东西。因为我们只能够就我们对他所理解的来描述他。这样,既然名词、分词和指示代词可以应用到上帝身上,就此范围来说,他也就能够藉关系代词予以表示。

第 2 条 是否有实体性地言说上帝的名称？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：似乎没有什么名称能够实体性地 (substantialiter) 应用到上帝身上。

理据 1：因为大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 9 章中说过：“凡言说到上帝的事物，所表示的都不是他的实体，而毋宁是指出他所不是的东西：或是来表达某种关系，或是来表达某些由他的本性或活动演绎出来的东西。”

理据 2：再者，狄奥尼修斯在《论神的名称》第 1 章第 4 节说道：“你们将会发现所有的圣师们 (sanctorum theologorum) 都在演奏一部合唱，通过给上帝命名，明确区分并颂扬上帝的种种运行 (processus)。”这样，圣师们在颂扬上帝时所应用的名称便由于上帝的运行本身而区别开来了。但是，表达任何事物运行的东西，所意指的都不是它的本质。所以，应用到上帝身上的名称并不能够实体性地言说上帝。^{77a}

理据 3：还有，我们是依照我们对一件事物的理解而给它命名的。但是，从上帝的实体层面看，我们在今生是不可能理解上帝的。所以，任何一个名称我们都不可能实体性地应用到上帝的身上。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 4 章中却说过：“上帝的存在是那种有力量的存在，智慧的存在，以及无论什么别的我们可以说到的关于他的实体得以表示出来的那种单纯性的东西。”所以，所有这样一类名称都是能够表示上帝

的实体的。

我的回答是：应用到上帝身上的否定的名称或者那些表示他同受造物的关系的名称，显然是根本不可能表示他的实体的，所表达的毋宁是受造物同他的距离，或他同其他一些事物的关系，更确切地说，是受造物同上帝本身的关系。

至于上帝的绝对的和肯定的名称，诸如善、智慧等等，则存在着各种不同的意见。因为一些人曾经说过：所有这样的名称，尽管都肯定地应用到了上帝身上，但却更多地是用来表达从上帝身上的某种排除掉的东西，而不是用来表达任何肯定地存在于上帝身上的东西。因此，他们断言，当我们说上帝活着的时候，我们的意思是说：上帝同一件无生命的事物不一样，这一点也同样适合于别的名称。拉比·摩西就是这么教导的。^① 一些人则说：应用到上帝身上的这些名称表示着他同受造物的关系，这样，在“上帝是善的”这句话里，我们所意指的便是：上帝是万物之中的善的原因。而且这条规则同样也适用于别的名称。

然而，这两种意见由于下述三条理由看来都是不真实的。首先，它们中的任何一个都未能指出一些名称比另外一些名称更适合于上帝的理由。因为他确实是以同他为善的事物的原因一样的方式而成为形体的原因的。所以，如果“上帝是善的”这句话并不比“上帝是善的事物的原因”表达更多的东西，那就同样可以说：上帝是一个形体，因为他是诸多形体的原因。同样还可以从上帝不是一种纯粹的潜在性，即原初物质的意义上，说上帝是一

^① 参阅摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，第1卷，第58章。

个形体。其次,从中还可以得出结论说:应用到上帝身上的所有名称都是在从属的意义上说到上帝的。就像我们是在从属的意义上用健康来言说医药一样,因为这种说法所表示的无非是被称作健康的动物之健康的原因。第三,上述说法也有违那些言说上帝的人们的意图。因为当说上帝活着的时候,他们所意指的内容确实比说他是我们生命的原因,或者说他不同于无生命的形体,多得多。

所以,我们必须持守一种不同的学说,也就是说,我们必须坚持认为这些名称表示上帝的实体,并且是实体性地言说着上帝的,尽管它们缺乏有关上帝的充分的表象。对这一点是可以这样证明的。因为这些名称之表达上帝是就我们的理智认知上帝的程度而言的。既然已如上述(问题 4 第 2 条),上帝,由于他自身是绝对地和普遍地完满的,在他自身便事先就具有受造物的所有的完满性。因此,每一个受造物都表象上帝,并且就具有一定的完满性而言同他相像。然而,它却不是把他作为同一个种相或属相的事物加以表象的,而是作为其形式为这些结果所缺乏的卓越的原则加以表象的(尽管它们从中也获得了某种类似性),甚至像低级形体的形式表象太阳的能力一样。这一点,我们在前面(问题 4 第 3 条)讨论上帝的完满性时就已经解释过了。所以,这些名称虽然表示上帝的实体,但确实是以一种不完满的方式表象的,甚至像受造物不完满地表象它一样。

因此,当我们说“上帝是善的”时候,其含义并不在于说“上帝是善的原因”,或者说“上帝不是恶的”,而是在说:“凡是我们的归于受造物的善的东西都事先存在于上帝之中”,并且是以一种更为

高级的方式存在于上帝之中的。因此,我们不能得出结论说:上帝之所以是善的,乃是因为他产生了善,而正相反,毋宁说是由于他是善的他便把善倾泻到事物之中。这倒是符合奥古斯丁所说的:“因为他是善的,所以我们才是善的。”

78a 答异议理据 1:大马士革的约翰说,这些名称都不能表示上帝之所是,因为这些名称中没有一个能够完满地表示上帝之所是,每个名称都只是以一种不完满的方式表示上帝的,甚至犹如受造物表象上帝那样地不完满。

答异议理据 2:在名称的含义中,那些名称所源出的东西有时与它所力图表示的东西不同。例如,“石头”(lapis)这个名称就是由它使脚受到伤痛(laedit pedem)而加给它的。但是,这样加上去的并不是表示使脚受到伤害的那个东西,而毋宁说是表示一定种类的形体。否则,使脚受到伤害的每一件事物都会是一块石头了。所以,我们必须说这些种类的上帝的名称是由上帝的各种运行加上去的。因为受造物是按照其完满性的不同运行而成为上帝的诸多表象的,尽管是以一种不完满的方式表象上帝的。同样,我们的理智也是按照每种运行来认知上帝,并给上帝命名的。尽管加上去的这些名称并不能表示出这些运行本身,就如当我们说“上帝活着”的时候,其意义只是在于“生命是由他产生出来的”一样,但是,就生命在他身上事先存在(praexistit)而言,却能够表示出事物的原则本身,尽管生命在上帝身上事先存在是以一种比我们能够理解或表示的要更其卓越的方式表现出来的。

答异议理据 3:就上帝实在地存在于他自身之中而言,我们在今生是不可能认知上帝的本质的。但是,我们却可以根据他在受

造物的完满性中的表现认识他。这样,我们赋予上帝的名称也就只能以这种方式来表示他了。

第 3 条 是否有一个名称能够专门地应用到上帝身上?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:似乎没有什么名称能够专门地(proprie)应用到上帝身上。

理据 1:因为我们应用到上帝身上的所有的名称都是从受造物那里拿来的,我们在前面已经解释过这一点了(第 1 条)。但是,受造物的名称是比喻地应用到上帝身上的。例如,当我们说上帝是一块石头、一只狮子等等的时候,情况就是这样。所以,这些名称是在比喻的意义上用到上帝身上的。^{78b}

理据 2:再者,如果一个名称是从事物中扣除下来的(remove-tur)而不是赋予事物的,那就不可能字面地应用到任何一事物上。但是,所有这样的名称,如善、智慧等等,更其真实地,是从上帝身上扣除下来的东西,而非赋予上帝的东西。这一点从狄奥尼修斯在《天国等级论》第 2 章第 3 节所说的就可以看出来。所以,这些名称中没有一个是其在专门的意义上适合于上帝的。

理据 3:还有,有形的名称仅仅在比喻的意义上才可以应用到上帝身上,因为上帝是无形的。但是,所有这些名称都内蕴着某种有形的条件,因为它们含义是同时间、复合物以及类似的有形条件密切相关的。所以,所有这些名称都是在比喻的意义上被应用到上帝身上的。

但是,从另一个方面看,安布罗斯在《论信仰》第 2 卷的“引

言”中却说过：“有一些名称明显地表达着神的特性(proprietatem divinitatis),一些表达着神的威严(majesty)的明白的真理,但是,另外一些名称则借助类似性而比喻地应用到上帝身上。”所以,并不是所有的名称都是以比喻的方式应用到上帝身上的,而是有一些是在它们的专门的意义上言说上帝的。

我的回答是:根据前面一条,我们的关于上帝的知识是由上帝流向受造物的那些完满性产生出来的,这些完满性是以一种比存在于受造物中更为卓越的方式存在于上帝之中的。然而,我们的理智却是按照它们存在于受造物中的方式理解它们的,并且也是按照我们的理智所理解的,使用各种名称来表示它们。所以,就应用到上帝身上的这些名称而言,有两样东西需要考察,这就是:它们所表示的那些完满性,如善、生命等等,以及它们的表达样式。就这些名称所表达的完满性而言,它们是专门地适合于上帝的,比对于受造物要更加适合一些,并且是首先应用到上帝身上的。但是,就它们的表达样式而言,它们并不是专门地和严格地应用到上帝身上的,因为它们的表达样式也是可以应用到受造物身上的。

79a 答异议理据 1:有一些名称表示这些从上帝流向受造物的完满性所采取的是这样一种方式,这就是:受造物接受上帝完满性的不完满的方式,部分地属于这个名称的意义本身,如石头表示一种物质存在,这样一种名称只能够在比喻的意义上应用到上帝身上。然而,其他一些名称则绝对地表达着这些完满性,是根本不包含任何一种分有的样式的,如存在、善、生命等等,而这样一些名称是能够专门地应用到上帝身上的。

答异议理据 2: 这样一些名称, 如狄奥尼修斯所表明的, 是不允许(negari)用到上帝身上的。因为名称所表示的东西, 并不是在其所表示的普通意义上, 而是以一种更为卓越的方式才适合于上帝的。因此, 狄奥尼修斯又说道: 上帝是“超乎所有实体和所有生命的”。

答异议理据 3: 这些专门应用到上帝身上的名称之内蕴的有形的条件, 并不存在于所表示的事物中, 而是就它们的表示样式而言的。但是, 那些比喻地应用到上帝身上的名称内蕴的和意指的有形的条件却存在于所表示的事物中。

第 4 条 应用到上帝身上的名称是否是同义的?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议: 应用到上帝身上的这些名称似乎是同义(synonyma)的。

理据 1: 因为同义的名称完全意指同样的事物。但是, 这些应用到上帝身上的名称所意指的却是上帝身上的完全一样的事物。因为上帝的善即是他的本质, 同样也是他的智慧。所以, 这些名称是完全同义的。

理据 2: 再者, 如果说这些名称虽然在实在方面表示同一件事物, 但是, 在观念方面却表示不同的事物, 那我们就可以反对说: 一个没有实在与之对应的观念就是一个空的观念。所以, 如果这些观念为多, 而事物为一, 那就似乎可以说: 这些观念之为观念是无意义的。

理据 3: 还有, 一件在实在性上和观念上为一的事物是一件

比在实在性上为一而在观念上却为多的事物具有更多的内容。但是,上帝是至上地为一的。所以,上帝似乎不是在实在性上为一而在观念上为多的,从而应用到上帝身上的名称也就并非表示不同的观念。从而它们也就是同义的。

79b 但是,从另一个方面看,凡相互关联的同义词都是多余的,例如当我们说“罩衣衣服”(vestis indumentum)时,就是如此。所以,如果所有的应用到上帝身上的名称都是同义的话,我们就不能严格地说“善的上帝”等等。而且,《耶利米书》第32章第18节上也写道:“啊!你是至大全能的上帝,万军之耶和華是你的名。”

我的回答是:这些用来言说上帝的名称并不是同义的。如果我们说这些名称是被用来排除一些什么东西的或用来表达同受造物的因果关系的,这就容易理解了。因为,我们可以由此得出结论说:对于不允许用来言说上帝的种种不同的事物,或者对于所蕴涵的各种不同的结果,是存在着不同的看法的。但是,即使如上所述(第2条),这些名称表示着不同的实体,尽管是以不完满的方式表达的,那从我们已经说过的来看(第1、2条),它们之具有不同的含义也是很清楚的。因为名称所表示的概念乃是存在于理智之中的有关这名称所表示的事物的概念。但是,我们的理智,既然是从受造物出发理解上帝的,则为了理解上帝,就须形成同从上帝流向受造物的完满性相对应的概念。这些完满性是统一地和单纯地事先存在于上帝之中的,而在受造物中,它们却是接受过来的、被分割了的和被复多化了的。所以,对应于受造物的不同的完满性,一条单纯的原则便由受造物的不同的完满性以各种不同的和多重的方式表现出来。同样,我们理智的各种不

同的和多重的概念也按照这些不同的概念而对应于一条完全单纯的原则。所以,尽管应用到上帝身上的名称表示同一件事物,也依然由于它们是在许多的和不同的方面表示这个事物,而不可能是同义的。

这似乎也是对第 1 条理据的答复。同义的几个名称(nomina)是各自从一个方面来表示同一件事物的。这是因为表示一件事物不同方面的名称并非原初地和绝对地表示着同一件事物,而只有通过理智概念的中介才能够表示这一事物,这一点已如上述。

答异议理据 2:这些名称的许多方面并不是空洞的和没有价值的,因为它们全都对应于由它们以多重的和不圆满的方式所表 80a
象的同一个单纯实在。

答异议理据 3:上帝的完满的单一性要求:凡是在其他事物中是多重的和被分割的在上帝身上就应当是单纯地和统一地存在。这样,就会导致如下的结论,这就是:上帝在实在性上是一,然而从观念方面看却为多。因为我们的理智是以多重的方式理解他的,正如事物是以多重方式表象他一样。

第 5 条 凡说到上帝和受造物的东西是否都是单义地言说它们的?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:凡说到上帝和受造物的东西似乎都是单义地(univoce)言说它们的。

理据 1:因为每一个多义词都能够转化成单义词,就如多可以

转化成一那样。因为如果狗(*canis*)这个名称被多义地(*aequivoce*)说成吠犬(*latrabili*)和海豹(*marino*),那就必须单义地说到某种东西,亦即所有会吠的狗(*latrabilibus*)。否则,我们会进展到无限。然而,也有一些单义的活动主体在名称和定义方面同它们的结果相一致,就如人生人一样。也有一些活动主体是多义的,如引起热的太阳,尽管这太阳仅仅是在一种多义的意义之上才被说成是热的。所以,那第一活动主体,既然所有别的活动主体都是可以还原成它,就必定是一种单义的活动主体。从而,我们说到上帝和受造物的东西时便都是单义地断言的。

理据 2:再者,在多义的事物之间是没有任何类似性的。《创世记》第 1 章第 26 节说:“我们要照着我们的肖像,按着我们的样式造人。”既然按照这种说法,受造物同上帝具有一定的类似性,那一些事物似乎就可以单义地说到上帝和受造物。

理据 3:还有,“尺度”同所测度的事物是“同质的”(homogeneous),《形而上学》第 5 卷中就是这么说的。^①但是,上帝乃所有存在的第一尺度,这一点《形而上学》在同一处也说到了。所以,上帝同受造物是同质的,从而一个词便可以单义地应用到上帝和受造物身上。

80b 但是,从另一个方面看,凡在同一个名称之下却以不同的含义断言不同事物的,都是多义地断言的。但是,没有什么名称是在与适合于受造物的相同的意义上适合于上帝的。例如,受造物身上的智慧是一种品质,但是却不存在于上帝之中。然而,不同

^① 亚里士多德:《形而上学》, X, I, 1053a24。

的属相却有不同的本质。因为属相即是该定义的一部分。这也同样适用于别的事物。所以,凡说到上帝和受造物的东西都是多义地被断言的。

再者,上帝与受造物之间的距离比任何受造物相互之间的距离都大。一些受造物的距离使得对它们任何单义的断言都是不可能的,例如,那些并不存在于同一个属相中的事物的情况就是如此。所以,能够用来单义地断言上帝和受造物的东西要少得多。这样,就只有多义的断言才能够应用到它们身上。

我的回答是:在上帝和受造物之间单义的断言是不可能的。其理由在于:每一种结果,都不是作为该动力因的能力的充分的结果,故而从其活动主体获得的类似都不可能是充分的,而总是有几分缺失的。这样一来,凡是在结果中被分割和多重化的东西也都单纯地并且是以同样的方式存在于该活动主体中。例如,太阳由于发挥了它的能力便在所有低级事物之中产生了多重的和各种不同的形式。同样,如前面一条所述,分割地和多重地存在于受造物中的所有的完满性都是事先统一地存在于上帝之中的。因此,当任何一个表达完满性的词语被用到受造物身上的时候,那就表明这种完满性在观念上区别于别的完满性。例如,通过把智慧这个词用到一个人身上,我们就表示出某种完满性区别于一个人的本质,区别于他的能力、存在以及所有其他所有类似的事物。这样,智慧这个词当用到人身上的时候,也就在一定程度上限定了并且理解了它所表示的事物。但是,当把它用到上帝身上时,情况就不一样了,它允许它所表示的事物是不可理解的,是超出这词的表达范围的。因此,很显然,智慧这词并不是以同样的

方式用到上帝和受造物身上的。这同样适合于别的词语。因此，是没有什么词语能够单义地断言上帝和受造物的。

另一方面，也没有什么名称能够在纯粹多义的意义用到上帝和受造物上面，这一点有人已经谈到过。^① 因为果真如此的话，那就将得出结论说：根本不可能从受造物认识和推证出关于上帝的一切。因为这种推证将总是陷入多义的荒谬。这样一种观点不仅同哲学家们的观点相左，因为他们证明了关于上帝的许多事情，而且也有违使徒在《罗马书》第1章第20节中的说法：“上帝的永能和神性，虽然眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得。”

所以，我们必须说：这些名称是依照类比(analogiam)，也就是说是依照比例(proportionem)，说到上帝和受造物的。然而，这些名称却是以两种方式加以使用的：或是依照许多事物同一件事物的比例予以使用的。例如，用“健康的”来断言医药和尿，便是就其同身体健康的相关性和比例性予以使用的：其中后者是健康的标志，而前者则是健康的原因。或者是依照一件事物同另一件事物的比例予以使用的。“健康的”就是这样用来言说医药和动物的，因为医药是动物身体健康的原因。这样，一些事物之言说上帝和受造物就是被类比地说到的，而不是在一种纯粹多义的和纯粹单义的意义上说到的。因为我们只能够从受造物来给上帝命名(第1条)。这样，凡是说到上帝和受造物的东西，也就都是按照受造物同上帝的关系来言说的，其中，上帝乃它的原则和原因，事物的所有的完满性都是事先卓越地存在于上帝之中的。

^① 参阅迈蒙尼德：《迷途指津》，I，59；阿维洛伊：《〈形而上学〉注》，Ⅺ，评注51。

这样一来,观念相通(communitatis)的这种样式便是一个处于纯粹多义和纯粹单义之间的中项。因为在类比中,是既没有一个观念,像在单义的事物中存在的那样,全然一样,也没有一个观念,像在多义的事物中存在的那样,全然不同,而是一个在多重意义上使用的词语,表示对同某一件事物有不同的比例性。例如,“健康的”这个词当用到尿上面的时候,所意指的即是动物健康的标志,而当用到医药上面的时候,所意指的则是动物健康的原因。

答异议理据 1: 尽管多义的谓项必定可以还原为单义的谓项,但是,在活动中,非单义的活动主体必定先于单义的活动主体。^{81b} 因为非单义的活动主体乃整个种相的单一的原因,例如太阳是所有的人生殖的原因。但是,单义的活动主体却并非整个种相的单一的动力因,否则它就会成为它自己的原因,因为它是包含在整个种相之中的,而是这个藉着分有而被置放进该种相之中的个体的特殊的原因。所以,整个种相的单一的原因并不是一个单义的活动主体,而单义的原因是先于特殊的原因的。但是,这单义的活动主体当它不是单义的时候,它也并不因此而成为全然多义的,否则它就不能够产生它自己的类似物了。但是,它能够称作一个类比的活动主体,正如在谓词中,所有单义的词项都可以还原成一个第一的非单义的类比的词项,即存在一样。

答异议理据 2: 受造物同上帝的这种类似是不完美的。因为它所表示的并不是同一个属相的事物(问题 4 第 3 条)。

答异议理据 3: 上帝并不是所测事物的成比例的尺度。因此,上帝和受造物便未必存在于同一个属相之中。

这些从反面引证的论证其实也证明了: 这些名称并不是单义

地断言上帝和受造物的，然而却也不能够证明它们是多义地断言的。

第6条 名称首先是用来断言上帝的还是受造物的？

现在我们着手讨论第6条。

异议：名称似乎首先是用来断言受造物而不是上帝的。

理据1：我们是依照我们认知任何一件事物的情况来给它命名的。因为名称，如哲学家所说，乃观念的记号。^①但是，我们是在认知上帝之前就认知受造物的。所以，我们加到观念上的名称首先是用来断言受造物而不是上帝的。

理据2：再者，狄奥尼修斯在《论神的名称》第1章第6节中说
82a 过，我们是由受造物给上帝命名的。但是，从受造物转移到上帝身上的名称首先说到的是受造物而不是上帝，如狮子、石头等等。所以，所有应用到上帝和受造物身上的名称，都是首先应用到受造物身上而不是首先应用到上帝身上的。

理据3：还有，凡是同等应用到上帝和受造物身上的名称，按照狄奥尼修斯在《神秘神学》第1章第2节中的说法，“都是能够应用到作为万物原因的上帝身上的。”但是，藉着它的原因言说任何事物的东西都是在从属的意义上应用到它身上的。因为“健康”首先言说的是动物而不是医药，医药则是健康的原因。所以，这些名称首先言说的是受造物而不是上帝。

但是，从另一个方面看，《以弗所书》第3章第14—15节中却

^① 亚里士多德：《解释篇》，1,16a3。

说道：“我在父面前屈膝。天上地下的各家都是从他得名。”这也同样适合于别的应用到上帝和受造物身上的名称。所以，这些名称是首先应用到上帝身上而不是受造物身上的。

我的回答是：在所有那些在类比的意义上言说多的名称中，由于所有的事物都涉及到同一件事物，它们也就都被言说到了。而且，这一件事物也必定被置放进那有关它们全体的定义之中。同时，既然如《形而上学》第 5 卷所说，“名称所表达的观念(ratio)就是定义”，^①则这样一种名称首先言说的就必定是被置放进这样一些事物的定义中的东西，其次才依照其接近第一因的程度而依次言说到其他一些事物。例如，用到动物身上的“健康的”进入用到医药上的“健康的”定义之中，医药之被称作健康的乃是由于它是动物健康的原因；同时，这种用到动物身上的“健康的”也进入了应用到尿的健康的定义之中，而这是就它是动物健康的标志而言被称作健康的。

这样，所有用来比喻地言说上帝的名称，也都是首先用来言说受造物而不是上帝的，因为当说到上帝时，它们就只是意指同这些受造物的类似了。因为用来言说一片原野的微笑仅仅在于藉比例性的类似来意指一片鲜花盛开非常美丽的原野像人的微笑一样美丽。同样，用狮子来言说上帝也就只是意指上帝工作时力量很大，就像狮子在工作时一样。这就很清楚，当这些名称用来言说上帝时，其含义也只是由言说受造物的东西加以界定的。

82b

但是，对于别的没有以比喻的意义用来言说上帝的名称，这

^① 亚里士多德：《形而上学》，IV，7，1012a23。

条规则也同样有用,只要像有些人曾经假定的那样,它们只是作为原因才讲到上帝,情况就是如此。因为当说到“上帝是善”的时候,那就因此而仅仅意味着“上帝是受造物的善的原因”。这样,应用到上帝身上的善这个词就包括在受造物的善的含义之中了。因此,善将首先应用到受造物身上而不是上帝身上。但是,如上所述(第2条),这些名称不仅可以作为原因应用到上帝身上,而且还可以作为本质(essentialiter)应用到上帝身上。因为,“上帝是善的”或“智慧的”这些话不仅表示他是智慧和善的原因,而且还表示这些是以更为卓越的方式事先存在于他身上的。因此,就名称所表示的事物而言,这些名称是首先应用到上帝身上而不是受造物身上的,因为这些完满性都是从上帝流向受造物的。但是,就名称的使用(impositionem)而言,它们是首先被我们应用到受造物身上的,因为我们是首先知道受造物的。因此,它们就具有一种属于受造物的意义的样式,这一点已如上述(第3条)。

答异议理据 1:这种反对意见关乎名称的使用。

答异议理据 2:这一条规则并不适用于比喻的和其他的名称,这一点已如上述。

答异议理据 3:如果这些名称仅仅是作为原因说到上帝,而不是作为本质说到上帝的,这种反对意见就将是站得住脚的,例如当把健康应用到医药上面时,情况就是这样。

第7条 含有同受造物的关系的名称是否是用来时间性地断言上帝的?

现在我们着手讨论第7条。

异议：含有同受造物关系的名称似乎并不是用来时间性地 (ex tempore) 断言上帝的。 83a

理据 1：因为所有这些名称都表示上帝的实体，这是被普遍认可的。因此，安布罗斯在《论信仰》第 1 卷第 1 章中说过：“‘主’这个名称是一个关乎能力的名称”，能力即是上帝的实体。而造物主所表示的则是上帝的活动，上帝的活动亦即上帝的本质。因此，上帝的实体并不是时间性的而是永恒的。所以，这些名称并不是时间性地而是永恒地应用到上帝身上的。

理据 2：再者，可以时间性地应用的事物都是能够说成是受造的事物。因为在某一时间为白的东西都是被造成白的。但是，受造并不适合于上帝。所以，没有什么事物是能够用来时间性地断言上帝的。

理据 3：再者，如果任何名称由于蕴涵着同受造物关系而被时间性地应用到上帝身上，则这一条规则就对所有蕴涵着同受造物关系的事物有效。但是，一些蕴涵有同受造物关系的名称是从永恒性的意义上讲到上帝的。因为《耶利米书》第 31 章第 3 节中说过：“我以永远的爱，爱你。”按照这句话，上帝便是从永恒性的意义上认知和热爱受造物的。所以，其他一些蕴涵有同受造物关系的名称，诸如主和造物主，便都是从永恒性的意义上应用到上帝身上的。

理据 4：再者，这一类名称表示关系。所以，这种关系必定是仅仅存在于上帝身上或受造物身上的某种东西。但是，这并不是说，它是仅仅存在于受造物之中的东西，因为在这种情况下，上帝就将是由于存在于受造物之中的那种相反的关系而被称作“主”

的,并且也没有什么东西是从其对立面命名的。所以,这种关系必定是存在于上帝之中的某种东西。但是,没有什么时间性的东西能够存在于上帝之中,因为上帝是超乎时间的。所以,这些名称并不是时间性地言说上帝的。

理据 5:再者,一事物是由于关系而被称作相关的。例如,主(dominus)是由于主权(dominium)而被称作主的,白的乃是由于白性而被称作白的。所以,如果主权的的关系并不实在地存在于上帝之中,而仅仅存在于观念之中,那就会得出结论说:上帝实际上并不是主,而这显然是荒谬的。

理据 6:还有,在本性方面并非同时存在的相关事物中,其中一个能够在没有另一个的情况下而存在。一如《范畴篇》中所述:“一件可以认识的事物却能够在对之缺乏认识的情况下存在”。^①

83b 但是,那些用来言说上帝和受造物相关事物在本性方面却不是同时存在的。所以,即使在受造物存在的情况下,一种关系也是能够用来言说上帝与受造物的。并且,“主”和“造物主”这些名称是永恒地称谓上帝的,而不是从时间开始称谓上帝的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第5卷第16章中却说:“主”这个相对的称呼,是从有时间之后才适合用到上帝身上的。

我的回答是:那些含有与受造物关系的名称是用来时间性地言说上帝,而不是永恒地言说上帝的。

为了清楚地看到这一点,我们必须认识到,有人已经说过:关

① 亚里士多德:《范畴篇》,Ⅷ,7b30。

系并不是一种实在,而是一种观念。但是,从事物本身相互之间具有一种自然的秩序和关系这个事实来看,这显然是应当被视为荒谬的。尽管如此,我们也有必要知道:既然关系要求两个端项(extrema),则一种关系之为实在的或逻辑的就将以三种方式出现。有时,关系来自两个端项,在这种情况下,它就只是一个观念。例如,当相互的自然秩序或习性(habitudinem)只能够存在于理性理解的事物之间的时候,情况就是如此。再如,当我们说一件事物与其自身同一的时候,情况也是如此。因为理性当其两次理解一件事物的时候,就把它看成了两个事物,而它也就是这样理解一件事物的习性与它自身的关系的。而这也适合于由理性形成的存在与非存在之间的关系,理性是把非存在也看作一个端项的。这对于由理性活动所产生的关系,如属相、种相等,也都是真实的。

然而,也有另外一些关系,其两个端项都是实在事物。例如,当一种习性作为属于两件事物的某种实在存在于这两件事物之间的时候,情况就是如此。这在由量而生的关系中,例如,在大小、两倍和一半等等之中,也是显而易见的。因为量总存在于两个端项之中。而这也同样适用于由主动和被动所产生的关系,如运动着的力和可推动的事物,父亲和儿子等等。

还有一种情况,这就是:有时有这样一种关系,其一个端项可能是实在的,但另外一个端项却只是一种观念。而且,当两个端项不属于同一个等级的时候,情况便每每如此。例如,感觉和科学分别涉及到可感觉的事物和可理解的事物,就其为存在于自然

的。所以,在感觉中和在科学中,是存在着一种实在关系的,因为它们不是被安排用以达到关于事物的知识,就是被安排用以达到关于事物的感官知觉。但是,就其本身看,这些事物确实是处于这种等级之外的,因此,就理智把它们理解为科学和感觉的关系的词项而言,在它们之中同科学和感觉是根本不存在任何实在的关系的。因此,哲学家在《形而上学》第5卷中说:它们之被称作关系的,并不是因为它们相关于别的事物,而是因为“其他的事物相关于它们”。^① 同样,例如,“在右边”就不能应用到一根圆柱上,除非它处于一个动物的右边,这种关系实际上并不是存在于这根圆柱里,而是存在于这个动物身上。

所以,既然上帝处于整个受造物系列之外,并且所有的受造物都是由他安排的,而不是相反,那就很显然:受造物是实在地相关于上帝本身;然而,在上帝之中,同受造物根本不存在任何实在的关系,而只是就受造物总关涉到上帝而言才有一种观念上的关系。这样,就没有什么东西能够妨碍这些把关系引进受造物的名称来时间性地断言上帝,这不是由于上帝之中有什么变化,而是由于受造物的变化所致;就像一根圆柱位于一个动物的右边而其本身并没有什么变化,而只是这动物有所转移而已一样。

答异议理据1:一些关系名称之被加上,乃是为了表示关系的习性本身,如主与仆、父与子等等,而他们是由于存在(*secundum esse*)才被称作关系的。但是,另外一些关系名称之被加上,乃是为了表示那些产生一定习性的事物,如推动者与被推动

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 15, 1021a29。

的事物、头和具有头的事物等等；它们则是由于命名(*secundum dici*)才被称作关系的。这样，就有必要考察上帝名称的两种区别。因为一些表示同受造物关系本身，如“主”，这些并不是直接地表示上帝的实体，而是间接地，是就它们预设了上帝的实体而言的。而另外一些则直接地表示上帝的本质，以及由此而产生的相应的关系，如“救世主”、“造物主”等等。并且，这些是表示上帝的活动，亦即他的本质的。然而，这两种名称都是就它们所蕴涵的关系而时间性地说到上帝的，无论是以主要的还是以伴随的方式表示的也都是如此，而不是表示上帝的本质的，既不是直接地表示上帝的本质的，也不是间接地表示上帝本质的。 84b

答异议理据 2:像时间性地应用到上帝身上的关系仅仅从我们的观念看来才存在于上帝之中一样，生成或受造也仅仅在观念上才能应用到上帝身上，因为在他身上是不存在任何变化的。例如，当《诗篇》第 90 篇第 1 节中说：“主啊！你世代代成(*factus*)了我们的居所”，情况就是这样。

答异议理据 3:理智和意志的运作总是处于运作者之中的，从而由理智或意志的活动所产生的表示关系的名称就能够永恒地应用到上帝身上。但是，那些由我们对外在结果的思想样式出发的名称也能够时间性地应用到上帝身上，如“救世主”、“造物主”等等。

答异议理据 4:由这些时间性地言说上帝的名称所表示的关系仅仅是作为观念才存在于上帝之中的。但是，这种相对关系在受造物中却是实在的。说上帝是由于真实存在于事物之中的关系而命名的也没有什么不恰当的。不过，这是就上帝之中的这种

相对关系同时也为我们所理解而言的。在这个意义上,上帝之被说成相关于受造物,乃是就受造物总是同他相关而言的。因此,哲学家在《形而上学》第5卷中说:对象之被说成是相关地可认识的,乃是因为知识总是与之相关。^①

答异议理据5:既然由于受造物相关于上帝,上帝便相关于受造物,而且既然这种隶属关系在受造物中是实在的,那就可以得出结论说:上帝之为主,并不是仅仅由于观念,而是实际如此。因为他是依照受造物隶属于他的方式被称为主的。

答异议理据6:为了认识到关系是否在本性上即是同时的,并无必要去考察它们所属的事物的秩序,而只需要考察这些关系本身的含义。因为如果一个在其观念上包含着另一个,并且反之亦然,那么它们在本性上就是同时的,如两倍和一半,父与子等等。
85a 但是,如果一个在其观念上包含着另一个,但反过来却并非如此,它们在本性上就不是同时的了。而这也适合于科学及其对象。因为,认识对象被视为一种潜在性,而科学则被视为一种习性或一种现实。因此,认识对象,就其意义的样式而言,是先于科学而存在的,但是如果这同一个对象被视为现实的,那么它就同科学一起是现实的。因为被认知的对象除非它被认识,就什么也不是。因此,尽管上帝先于受造物而存在,但由于主的意义包含了奴仆的观念,并且反之亦然,这两个关系词项,即“主”与“仆”,便依然在本性上是同时的。所以,上帝除非他具有隶属于他的受造物便不能够为“主”。

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 15, 1021a30。

第 8 条 “上帝”这个名称是否是一个关于本性的名称？

现在我们着手讨论第 8 条。

异议：“上帝”这个名称似乎并不是一个关于本性(naturae)的名称。

理据 1: 因为大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 9 章中说道：“‘上帝’(Deus)这个名称源自其词义为‘照顾和悉心照料万物’的 theyn;或是源自其词义为‘燃烧’的 ethyn,因为我们的上帝就是一团吞噬万恶的火;或是源自其词义为‘审视万物’的 theasthe。”但是,所有这些名称都适合于运作(operationem)。所以,“上帝”这个名称表示的是他的运作,而不是他的本性。

理据 2: 再者,一事物乃是由于我们认知了它才给它命名的。但是,上帝的本性是我们所不知道的。所以,“上帝”这个名称并不表示上帝的本性。

但是,从另一个方面看,安布罗斯在《论信仰》第 1 卷第 1 章中却说过:上帝是一个关于本性的名称。

我的回答是:一个名称的来源同这个名称所表示的东西并不总是一回事。因为,像我们是从实体的特性(proprietatibus)和运

的含义同它的来源是同一的。

所以,由于上帝并不是就他的本性为我们所认知的,而是由他的运作或结果为我们所认知的,我们就能够从这些运作或结果给他命名,这一点在第1条中就已经说过了。因此,“上帝”这个名称,就相关于它的含义的源泉而言,是一个关于运作的名称。因为这个名称是由他的遍及万物的普遍运筹(*provindencia*)而赋予他的,因为凡是讲到上帝的人都意在说上帝在对万物行使运筹。因此,狄奥尼修斯在《论神的名称》第12章第2节中说道:“上帝照管着具有完满运筹和善的一切。”但是,“上帝”这个名称既然是由这种运作产生的,便能够用来表示上帝的本性。

答异议理据1:大马士革的约翰所说的都关涉到运筹。而这正是“上帝”这个名称的含义的源泉。

答异议理据2:我们能够按照我们从一件事物的特性和结果所获得的关于其本性的知识来给这件事物命名。因此,由于我们能够从一块石头的特性知道石头的实体本身之所是,“石头”(lapis)这个名称也就表示石头的本性本身。由于它表示的即是石头的定义,所以,我们藉此就能知道它之所是,因为“名称所表示的观念正是定义”,《形而上学》第4卷中就是这么说的。^①然而,从上帝的结果中,我们并不知道上帝的本性本身,从而知道它之所是;因为我们仅仅是借助于卓越以及如上所述的因果性和否定性(问题12第12条)才对上帝有所知的。上帝这个名称就是以这种方式来表示上帝的本性的,因为,用这名称所表示的正是这样

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅲ,7,1012a23。

一个存在者：它超越万物，是万物的原则，却又远离 (remotum) 万物。而这些也正是那些给上帝命名的人想要表达的一切。

第 9 条 “上帝”这个名称是不是可通用的？

现在我们着手讨论第 9 条。

异议：“上帝”这个名称似乎是可通用 (communicabile) 的。

理据 1：因为凡分享一个名称所表示的事物的人便分享这个名称本身。但是，“上帝”这个名称，已如上述 (第 8 条)，表示上帝的本性，这是可以与其他人通用的。因为《彼得后书》第 1 章第 4 节上讲：“他已将又宝贵又极大的应许赐给我们，就得与上帝的性情分有。”所以，“上帝”这个名称是可以与其他人通用的。

理据 2：再者，只有专有名称才是不可通用的。但是，“上帝”这个名称并不是一个专有名称，而是一个普通名称，这似乎是从他具有复数这样一个事实中得出来的。因为《诗篇》第 81 篇第 6 节上说：“我曾说过：你们都是神 (dii estis)。”所以，“上帝”这个名称是可以通用的。

理据 3：还有，“上帝”这个名称源自运作，这一点已经解释过了 (第 8 条)。但是，由他的运作或结果而赋予上帝的其他一些名称，诸如善、智慧等等，都是可以通用的。所以，“上帝”这个名称是可以通用的。

但是，从另一个方面看，《智慧篇》第 14 章第 21 节中却写道：“他们将‘那不可道出的名字’，加给了木石。”这涉及到上帝的名称。所以，“上帝”这个名称是不可通用的。

我的回答是：一个名称之成为可以通用的，有两种方式：一种

是严格的,一种是类似的。如果一个名称的整个含义能够赋予许多事物,在这个意义上,名称就是严格地可通用的。而藉着类似,一个名称就其含义的某一个部分而言也是能够成为可通用的。
86b 例如,“狮子”这个名称对所有那些与狮子本性相同的事物来说都是严格地可通用的。然而,藉着类似,“狮子”这个名称对于那些分有狮子本性的某些事物——如勇气、力量——的人,以及那些由于这样分有而被比喻地称作狮子的人,也都是可以通用的。

然而,为了认识名称严格通用的东西,我们必须考察存在于单个主体中的每种形式,它虽然由此而被个体化,然而对于许多事物或是在实在性方面或是在观念方面却是共同的。例如,人的本性对于许多人无论在实在性上还是在观念上都是共同的。但是,太阳的本性在实在性上对于许多事物却不是共同的,而仅仅在观念上才是共同的。因为太阳的本性能够被理解为存在于许多个体(suppositum)之中,其理由乃在于:心灵是藉着来自单个事物的抽象而理解每个种相的本性的。因此,究竟是存在于一种单个的个体之中还是存在于许多事物之中,这个问题是处于该种相的本性的观念之外的。所以,在获得了关于一个种相的本性的观念之后,它也就能够理解成存在于许多事物之中了。但是,单个的事物,由于它是单个的这样一个事实,便同所有别的事物隔开了。因此,所赋予的用来表示任何单个事物的每个名称,便在实在性上和观念上这两个方面都是可以通用的。因为这种个体事物的复数并不能够纳入理解的范畴。因此,没有什么表示个体事物的名称能够严格地通用给许多事物的,而只能借助于类似予以通用。这样,一个人便可以比喻地被称作阿基里斯(Achillis),

因为他可能具有阿基里斯的某些特性,诸如力量。

另一方面,形式之被个体化,如果它们是自行存在的形式,那就不是由于任何个体(suppositum),而是单单由于它们自身;如果理解为它们存在于自身之中,那就无论在实在性方面还是在观念方面都是不可通用的了;或许只有藉类似的方式,才有可能成为可通用的,就如我们在谈到个体事物时所说的那样。但是,既然我们不能如实地理解单纯的自身存在的形式本身,我们也只好把它们理解成复合事物,这种复合事物所具有的形式是处于质料之中的。所以,如我们在第 1 条(答异议理据 2)中所说,我们便给了它们一些具体名称,来表示存在于某一个体之中的本性。因此,就具体名称而言,同样的规则也适用于我们用来表示复合事物本性的名称,以至于我们所赋予的名称能够表示单纯的自行存在的本性。 87a

因此,既然“上帝”这个名称,如上所述(第 8 条),是用来表示上帝本性的,既然上帝的本性,按照前面所证明的(问题 11 第 3 条),是不可能被多重化的,那就可以得出结论说:“上帝”这个名称在实在性上是不可能通用的,但是就意见而言却是可以通用的,正如“太阳”这个名称对那些说存在有许多太阳的人们的意见而言也能够说是可以通用的一样。所以,《加拉太书》第 4 章第 8 节中写道:“你们给那些本来不是神的作奴仆。”一个相关注释又补充说:虽然就本性而言不是神,但是就“人的意见”而言却是神。尽管如此,“上帝”这个名称却不是就它的整个含义可以通用的,而是藉着类似就它的某一部分而言为可以通用的。这样,按照经文上所说:“我曾说过:你们都是神”,那些藉着类似分享神性的人

便也被称作神了。

但是,如果任何一个名称用来表示上帝,不是就他的本性而是就他的个体(suppositi),就他之被看作“这一个”(hoc aliquid),则这个名称在任何一个方面都是不可通用的。希伯来人之所以“四字母词”(Tetragrammaton)这个名称来称谓上帝,或许就是由于这一缘故。给太阳一个名称以表示这一个体事物,情况也同样如此。

答异议理据 1:上帝的本性只是就分有某种类似物而言才是可以通用的。

答异议理据 2:“上帝”这个名称是一个普通名称(nomen appellativum),而不是一个专有名称。因为它表示上帝的本性存在于所有者(habente)之中,尽管就实在性而言,上帝本身既不是普遍的,也不是特殊的。因为名称并不是由事物的存在的样式产生出来的,而是由它在我们心灵中的存在样式产生出来的。然而,就这件事物本身的真理(veritatem)而言,它依然是不可通用的。这一点我们在前面谈到关于太阳这个名称的时候就已经说过了。

答异议理据 3:善、智慧等等这样一类名称都是依据受造物领受的来自上帝的种种完满性而形成的。但是,它们绝对表达的却并非上帝的本性,而毋宁是这些完满性本身,从而它们的真理也
87b 就可以为许多事物所通用。但是,“上帝”这个名称是由他自己固有的运作而赋予上帝的,对于上帝的运作,我们却是可以持续不断地经验到的。

第 10 条 “上帝”这个名称是否是单义地、藉着本性和分有,并且是就意见而言应用到上帝身上的?

现在我们着手讨论第 10 条。

异议:“上帝”这个名称似乎是单义地藉着本性和分有(participationem),并且是就意见而言应用到上帝身上的。

理据 1:因为凡有不同含义存在的地方,肯定与否定之间就不存在什么矛盾。因为多义性防止了矛盾。但是,一个说“偶像并不是上帝”的天主教徒便同一个说“偶像即是上帝”的异教徒相矛盾。所以,上帝在这两个意义上是单义地讲到的。

理据 2:再者,像偶像是就意见而言而不是就真理而言是上帝一样,肉体快乐也是就意见而言而不是就真理而言被称作幸福的。但是,“幸福”(beatitudo)这个名称既被单义地应用到想象的幸福上,也被单义地应用到真正的幸福上。所以,“上帝”这个名称是既可以单义地应用到真正的上帝身上,也是可以单义地应用到作为意见的上帝身上的。

理据 3:还有,名称之被称作单义的,乃是因为它们包含着一个观念。这样,当一个天主教徒说“只有一个上帝”的时候,他就把上帝这个名称理解成一种全能的存在,一个最重要的崇拜对象。而当一个异教徒说“偶像即是上帝”的时候,他也是这样理解的。所以,“上帝”这个名称是可以单义地用到这两个方面的。

但是,从另一个方面看,凡存在于理智中的东西,按照《解释篇》第 1 卷中的说法,都是存在于事物之中的东西的形象。^① 但

^① 亚里士多德:《解释篇》, I, 16a5。

是,应用到真正动物和动物图像的“动物”这个词则是多义的。所以,应用到真正上帝和作为意见的上帝身上的“上帝”这个名称也是多义地被应用的。

再者,没有什么人能够表示出他所不知道的东西。但是,异教徒并不知道上帝的本性。所以,当他说一个偶像即为上帝的时候,他并没有表示出真正的上帝。另一方面,一个天主教徒当他
88a 说只存在一个上帝的时候,他就表示出了真正的上帝。所以,“上帝”这个名称并不是单义地而是多义地应用到上帝身上的,并且是依据意见应用到上帝身上的。

我的回答是:“上帝”这个名称在上述三种含义中既不是被单义地应用的,也不是被多义地应用的,而是被类比地应用的。这显然是由于这样一个理由:单义的词项绝对地意指同一件事物,而多义的词项则绝对地意指不同的事物。但是,在类比的词项中,表达一个含义所使用的词必须被置放进在别的意义上所使用的同一个词的定义之中。例如,被应用到实体上的存在就被置放进作为应用到偶性上的存在的定义之中。再如,应用到动物上的健康也被置放进应用到尿和医药上的健康的定义之中。因为尿是动物健康的标志,而医药则是健康的原因。

这也同样适合于我们当前讨论的这个问题。因为“上帝”这个名称,当表示真正的上帝时,就包括了它被用来表示作为意见的或分有的上帝的上帝的观念。因为当我们藉分有给任何一个神命名时,我们是藉神的名称来理解某些同真正的上帝相像的某些东西。同样,当我们把一个偶像称作神时,我们也是藉神这个名称来理解我们用来表示的人们认为是上帝的某种东西。这样,

这个名称显然就具有不同的含义,但是它们中的一个包含在其他的含义之中的。因此,这显然是类比地说到的。

答正反两方意见理据 1:名称的多义性并不依赖于名称的称谓,而是依赖于名称的含义。因为人这个名称,不管用它称谓什么人,无论真假,都是在一个意义上被称谓的。但是,如果藉人这个名称,我们想表示不同的事物,它就会成为多义的了。例如,如果一个人想来用人这个名称来表示人实际之所是,而另一个人则想藉同一个名称来表示一块石头,或者某种别的什么东西,情况就是如此。因此,一个说一个偶像并非上帝的天主教徒同那个断言它即为上帝的异教徒显然是矛盾的,因为他们中的每一个都是使用“上帝”这个名称来表示真正的上帝的。因为当异教徒说一个偶像即为上帝时,他并没有用这个名称来意指作为意见的上帝,他那时讲的也是这条真理,天主教徒有时也是在这个意义上使用这个名称的。例如,《诗篇》第 96 篇第 5 节中写道:“外邦的神都属虚幻。” 88b

这样的评论也适合于答复第 2 个和第 3 个理据。因为那些理由是从对这个名称的不同的断言出发的,而不是从它的各种不同的含义出发的。

答正反两方意见理据 4:应用到真正的动物和画出来的动物上的“动物”这个词项,并不是纯粹多义的。哲学家就曾经在宽泛的意义上使用多义名称,使之包含了类比的意义。^① 因为存在,这是类比地断言的,但有时也被用来多义地断言不同的事物。

^① 亚里士多德:《范畴篇》, I, 1a1。

答正反两方意见理据 5:无论是天主教徒还是异教徒都不认识上帝的本性本身,但是,他们中的每一个却能够依照因果性、卓越或排除方法获得的某个观念来认识它(问题 12 第 12 条)。所以,异教徒当他说一个偶像即为上帝的时候,就能够像天主教徒在说一个偶像并非上帝时一样地使用上帝这个名称。但是,如果任何一个人对上帝全然无知,则他就甚至不能够给他命名,除非我们是在使用一个我们不知其意义的名称。

第 11 条 “那自有的”这个名称是不是上帝最专有的名称?

现在我们着手讨论第 11 条。

异议:“那自有的”(Qui est)这个名称似乎并不是上帝最专有的名称。

理据 1:因为“上帝”这个名称是一个不可通用的名称,这一点已如上述(第 9 条)。但是,那自有的这个名称并不是一个不可通用的名称。所以,“那自有的”这个名称并不是上帝的最专有的名称。

理据 2:再者,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 3 章第 1 节中说过:^{89a}“善的名称卓越地显示了对上帝的所有的赞美。”但是,万物的普遍原则特别地适合于上帝。所以,“善”这个名称,而不是那自有的这个名称,对于上帝是至上专有的。

理据 3:还有,上帝的每一个名称似乎都蕴涵有同受造物的关系,因为上帝仅仅是通过受造物才为我们所认识的。但是“那自有的”这个名称却同受造物无关。所以,“那自有的”这个名称并不是最适合于上帝的。

但是,从另一个方面看,《出埃及记》第 3 章第 13—14 节上却写道:“他们若问我说:他叫甚么名字?我要对他们说甚么呢?”当摩西这样问的时候,上帝回答他说:“你要对他们这样说,‘那自有的’(Qui est)打发我到你们这里来。”所以,“那自有的”这个名称就是最严格地适合于上帝的。

我的回答是:“那自有的”这个名称是最专门地应用到上帝身上的,其理由有三个:

首先,是由于它的含义(significationem)。因为它所表示的并不是形式,而是存在本身。因此,既然上帝的存在即是他的本质本身,而这是只能够用来言说上帝的(问题 3 第 4 条),那就很清楚,在所有的名称中,惟有这一个才是特别地给上帝命名的。因为每一件事物都是藉它的形式命名的。

其次,是由于它的普遍性。因为所有别的名称,不是普遍性较少,就是如果与之同义就至少在观念上给它添加了一些东西,从而在一定程度上赋予了它一些特征并且限定了它。然而,我们的理智在今生却认识不到如其所是的上帝的本质本身,所认识的无非是它在限定其对上帝所理解的东西方面所运用的种种样式,从而也就根本缺乏上帝在其自身之中所是的样式。所以,名称的限定性越少,其普遍性和绝对性也越多,也就越是适合于用来称呼上帝。因此,大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 9 章中说:“‘那自有的’,在所有应用到上帝身上的名称中是第一位的。因为一切都包含在他自身之中,它作为实体的无限的和无限定的海洋而包含了存在本身。”这样,通过任何一个别的名称,实体的某种样式便都受到了限定,但“那自有的”这个名称却并不限定任

何一个存在样式,它对一切都是无限定的。从而,它就给“实体的无限之海”命了名。

第三,是由于它的意指(significatione)。因为它所意指的只是现时的存在,而这是最适合于应用到上帝身上的。因为一如奥古斯丁在《论三位一体》第5卷第2章中所说,“他的存在是不知道有什么过去或将来的。”

答异议理据1:“那自有的”这个名称,作为上帝的名称,如上所述,如果就它的源泉即存在,也就含义和意指的样式而言,要比“上帝”这个名称,都更专有些。但是,就这个名称所意指的含义来说,“上帝”这个名称要更专有些,因为它是用来表示上帝本性的。然而,如果要用来表示上帝的实体本身,则“四字母词”(Tetragrammaton)就甚至更专有些。因为上帝的实体本身是不可通用的,并且,如果可以这样说的话,那就是单一的。

答异议理据2:“善”这个名称,就上帝之为原因而言,乃上帝的首要名称,但却不是绝对的。因为存在,绝对地看,便是先于原因观念的。

答异议理据3:上帝的所有的名称并不一定都同受造物有关系。但是,只要明确它们是由于从上帝流溢给受造物的一些完满性而被赋予的也就够了。在这些完满性之中,第一个是存在本身,“那自有的”这个名称就是由此而来的。

第12条 能否形成关于上帝的肯定命题?

现在我们着手讨论第12条。

异议:关于上帝似乎不可能形成肯定命题(propositiones af-

firmativae)。

理据 1: 因为狄奥尼修斯在《天国等级论》第 2 章第 3 节中说过: “关于上帝的否定命题是真实的, 而肯定命题却是含糊的。”

理据 2: 再者, 波爱修在《论三位一体》第 2 章中说过: “一个单纯的形式是不可能成为一个主词的。”但是, 上帝是最绝对单纯的形式, 这一点已如上述(问题 3 第 7 条)。所以, 他不可能成为一个主词。但是, 同构成一个肯定命题相关的每一件事物都是被看作一个主词的。所以, 关于上帝是不可能形成一个肯定命题的。 90a

理据 3: 还有, 任何理智, 凡是把一件事物理解成除它之外的另外一件事物的, 就都是荒谬的。但是, 上帝, 如上所述(问题 3 第 7 条), 具有存在却没有任何复合物。所以, 既然每一个作肯定判断的理智都把某些事物理解为复合的, 那就可以得出结论说: 关于上帝的真的肯定命题是不可能形成的。

但是, 从另一个方面看, 凡属于信仰的东西便都不可能是荒谬的。然而, 一些肯定命题是关乎信仰的, 如上帝是三个又是一个, 再如他是全能的。所以, 关于上帝的真的肯定命题确实是能够形成的。

我的回答是: 关于上帝的真的肯定命题确实是能够形成的。为了证明这一点, 我们必须看到: 在每一个真的肯定命题中, 就实在性而言, 谓词和主词以某种方式所表示的是同一件事物, 而就观念而言, 它们表示的却是不同的事物。在那些具有偶性谓词的命题中以及在那些具有实体谓词的命题中就存在有这样一种情况。因为, 很显然, “人”和“白的”就主词而言是同一件事物, 但在观念上却是不同的事物。因为, 人的观念是一回事, 而白的观念

则是另一回事。当我们说“人是一种动物”的时候，这也是适用的，因为作为人的同一件事物也就确实是动物的。因为在同一个个体中，由于他被称作动物而具有感觉本性，由于他被称作人而具有理性本性。因此，在这里，谓词和主词再次就个体而言是同一件事物，而就观念而言则为不同的事物。但是，在一件事物用来断言其自身的命题中，这一条规则在一定程度上也是同样适用的。这是因为理智一方面把它置放进主词中的东西抽取出来还给了这一个体，另一方面它又把存在于谓词中的东西抽取出来还给了存在于这一个体中的形式的本性。这同“谓词当从形式方面予以看待，主词当从质料方面予以看待”的说法是一致的。同观念上的这种多样性相对应的，乃是谓词和主词的复多性，而理智所表示的则是藉这种组合本身来表示一事物的同一性。

然而，上帝，就他自身看来，是全然单纯的，而我们的理智由于它不能看到作为自有的他，而须藉不同的概念来认识他。尽管如此，它虽然要在不同的概念下来理解他，但是它却知道它的所有概念都是绝对地对应于同一件事物的。所以，谓词和主词的复多所表示的是观念的复多，而理智所表示的则是这一复合的统一性。

答异议理据 1：狄奥尼修斯说：关于上帝的肯定命题是含糊的，或者按照另一个译本，是“不合适的”(inconvenientes)。这是就没有什么名称能够依照它的意义的样式应用到上帝身上而言的。

答异议理据 2：我们的理智并不能够如其在它们自身之中那样地理解单纯的自行存在(subsistentes)的形式。但是，它却可以

按照复合事物的方式来领会它们,在复合的事物中有些事物是被看作主体的,而另一些事物则是其所固有的。所以,我们的理智是把这单纯的形式理解为主体的,而把另外一些东西归于它的。

答异议理据 3:“理智,如果把任何事物理解成除它之外的另外一事物,则是荒谬的”。这个命题可以从两个方面予以考察。一方面我们可以从被理解的事物的角度考察副词“另外”(aliter)对“理解”这个词的限定情况,另一方面又可以从进行理解的人的角度考察副词“另外”对“理解”的限定情况。首先,这一命题,当被看作是同被理解的事物相关时,它便是真的,而其含义在于:任何一个认为这件事物是除它之外的另外一事物的理智都是荒谬的。但是,在现在这种语境下,这是站不住脚的。因为我们的理智,当其在形成一个关于上帝的命题的时候,并没有肯定他是复合的,而只是肯定他是单纯的。然而,这一命题,当被看作是同进行理解的人相关时,它就是假的了。因为在进行理解的理智的样式是不同于处于存在状态的事物的样式的。很清楚,我们的理智是能够以一种非物质的方式理解低于它自身的物质事物的。但这并不是说它把它们理解成了非物质事物,而是说它的理解方式是非物质的。同样,当它理解超出它自身的单纯事物时,它是按照它自己的样式来理解它们的,这虽然是一种复合的样式,然而却不是就其把它们理解为复合事物而言的。这样,我们的理智在形成关于上帝的一个合成命题时就不再是荒谬的了。

问题 14

论上帝的知识

(共 16 条)

既然我们已经考察了属于上帝实体的事情,我们现在就可以探讨上帝的运作(operationem)了。而且,既然一种运作总是存在于运作者之中,而另外一种运作则达到外在结果,我们首先便须探讨知识和意志(问题 19),因为理智总是处于理解的主体之中,而意志则总是处于意志的主体之中的。接着须探讨上帝的能力(potentia),上帝的能力是被视为那种达到外在结果的上帝运作的原则的(问题 25)。然而,既然理解即是一种生命活动,所以在探讨了上帝的知识之后,我们将考察上帝的生命(问题 18)。而且,既然知识相关于真理,我们也就需要考察真(问题 16)和假(问题 17)。既然所认识的每一件事物都是处于认知者之中的,而存在于上帝知识之中的事物的型相被称之为观念,则在对上帝的知识考察的基础上也就需要进而讨论一下观念问题(问题 15)。

关于知识,有 16 个要点需要探究:

- (1)上帝之中是否存在有知识?
- (2)上帝是否理解他自身?
- (3)上帝能否领悟他自身?

- (4)上帝的理解是否就是他的实体?
- (5)除他自身之外,上帝能否理解别的事物?
- (6)对于它们上帝是否具有专门的知识?
- (7)上帝的知识是否是推论的?
- (8)上帝的知识是否是万物的原因?
- (9)对于非存在的事物,上帝是否具有知识?
- (10)上帝是否具有关于恶的知识? 91b
- (11)上帝是否具有关于个体事物的知识?
- (12)上帝是否认知无限的事物?
- (13)上帝是否认知未来的偶然事物?
- (14)上帝是否认知可陈述的事物?
- (15)上帝的知识是否是变化无常的?
- (16)上帝是否具有关于事物的思辨的或实践的知识?

第 1 条 上帝之中是否存在有知识?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝之中似乎并不存在有任何知识(*scientia*)。

理据 1:因为知识是一种习性(*habitus*),而习性是不适合于上帝的。因为习性是潜在和现实的中项。所以,知识并不存在于上帝之中。

理据 2:再者,既然科学(*scientia*)是关于结论的,则它就是一种由某种别的事物所引起的知识(*cognitio*),也就是说,是一种由关于原则的知识所引起的知识。但是,在上帝之中,没有什么事物是被引起的。所以,科学并不存在于上帝之中。

理据 3: 还有, 所有的知识或者是普遍的, 或者是特殊的。但是, 在上帝之中, 是既没有普遍的知识, 也没有特殊的知识的(问题 13 第 9 条答异议理据 2)。所以, 在上帝之中, 是没有任何知识的。

但是, 从另一个方面看, 使徒在《罗马书》第 11 章第 33 节中却说过: “深哉! 上帝丰富的智慧和知识!”

我的回答是: 上帝之中存在着最完满的知识。为了证明这一点, 我们必须看到有认识能力的存在者(cognoscientia)与无认识能力的存在者(non cognoscientia)是不同的。因为后者只具有它们自己的形式, 而有知识的存在者则还自然地适合于具有某些别的事物的形式。因为所认知的事物的观念(species)总是存在于认知者之中的。因此, 很显然, 无认识能力的事物的本性将受到更多的限制和限定, 而有认识能力的事物的本性则具有更大的幅度和范围。所以, 哲学家在《论灵魂》第 3 卷中讲: “在一个意义下, 灵魂即是所有的事物。”^①然而, 对形式的限制却来自质料。因此, 如我们在前面已经说过的(问题 7 第 1、2 条), 形式的非物质性程度越高, 它也就越是接近无限。所以, 很清楚, 一件事物的非物质性便是它之具有认识能力的理据, 而知识的样式也是由非物质性的样式决定的。因此, 《论灵魂》第 2 卷中说道: 植物之所以没有认识能力, 乃是由于它们是全然物质的缘故。^②但是, 感觉之所以被认为是具有认识能力的, 乃是由于它能够自由地接受来自物

① 亚里士多德:《论灵魂》, III, 8, 431b21。

② 同上书, II, 12, 424a32。

质的影像,而理智之所以具有更进一步的认识能力,乃是由于如《论灵魂》第3卷中所说,它“同物质离得更远,而且也不是混合的。”^①所以,既然上帝,如上所述(问题7第1条),是最高等级的非物质性,那就可以得出结论说:上帝占据着知识的制高点。

答异议理据1:由于从上帝流向受造物的完满性是以更高级的形式存在于上帝自身之中的(问题4第2条),则无论何时,只要把一个取自任何受造的完满性的名字归于上帝,那它的含义就必定同任何属于受造物所专有的不完满的样式的东西有所区别。因此,知识便不是存在于上帝身上的一种性质,也不是一种习性,而是实体和纯粹的现实。

答异议理据2:在受造物中凡是被分割和多重化的东西都单纯地和统一地存在于上帝之中(问题13第4条)。人可以具有各种不同的知识,这是就上帝知识的对象而言的。就人之具有关于原则的知识而言,他是具有理解力的;就人之具有关于结论的知识而言,他是具有科学的;而就人之知道最高的原因而言,他是具有智慧的;就人知道如何行事而言,他是有聪明(*consilium*)的或精明(*prudentiam*)的。但是,上帝是藉一个单纯的知识活动而认知所有这一切的,对此我马上就会作出证明(第7条)。因此,对上帝的这种单纯的知识,是可以所有用所有这些名字加以命名的。然而,当用其中任何一个名字来命名上帝的时候,却又必须排除掉它们中的每一个,因为当用它们来言说上帝时,每个这样的名称都是带有不完满性质的;然而,每一样表达完满性的东西却又都

① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,4,429a18;b5。

应当保留在它们之中。因此,《约伯记》第12章第13节说:“在上帝有智慧和能力,他有谋略和知识。”

92b 答异议理据3:知识是取决于认知者的样式的。因为被认知的事物总是依据认知者的样式处于这个认知者之中的。这样,既然上帝本质的样式高于受造物的样式,上帝的知识就不可能依照受造物知识的样式存在于上帝之中,不可能依照任何一种这样的样式而成为普遍的,或特殊的,习性的,潜在的,现存的。

第2条 上帝是否理解他自身?

现在我们着手讨论第2条。

异议:上帝似乎并不理解(intelligat)他自身。

理据1:哲学家在《论原因》第14节中说过:“一个认知者,只要认识他自己的本质,就能够完全地回归到他自己的本质上来。”但是,上帝是不可能走出他自己的本质的,他便因此而不可能向任何方向移动。这样,他也就不可能回归到他自己的本质上来。所以,他并不知道他自己的本质。

理据2:再者,理解,按照哲学家在《论灵魂》第3卷中的观点,就是一种受动(pati)和运动。^①知识从而也就是对认知对象的一种模仿(assimilatio),而所认知的事物也就是认知者的完满性。但是,没有任何一事物是由它自身推动、承受或变得完满的,而且,一如奚拉里在《论三位一体》第3卷第23章中所述,“也没有一事物是它自己的类似物的。”所以,上帝并不理解他自身。

^① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,4,429b24;7,431a6。

理据 3: 还有, 我们首先是在理智 (intellectum) 方面同上帝相像的。因为按照奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 6 卷第 12 章中所说: 就我们的心灵 (mentem) 而言, 我们是上帝的肖像。但是, 按照《论灵魂》第 3 卷中所说的, 只是就我们的理智理解其他事物而言, 我们才可以说我们的理智理解它自身。^① 所以, 上帝并不理解他自身, 只是就他通过理解别的事物而言庶几可行。

但是, 从另一个方面看, 《哥林多前书》第 2 章第 11 节却写道: “除了上帝的灵, 没有人知道上帝的事。”

我的回答是: 上帝是通过他自己理解他自己的。为了证明这一点, 那就必须知道: 虽然在达到外在结果的运作中, 运作的对象, 当被看作终点时, 便是某种处于运作者之外的事物, 但是, 在 93a
持存于运作者的活动中, 这个被表示为运作终点的对象也就处于这个运作者之中。而且, 正是就它存在于这个运作者之中而言, 这种运作才是现实的。正因为如此, 《论灵魂》中说: 现实的感觉事物即是现实的感觉, 现实的可理解的事物即是现实的理智。^② 因为我们现实地感觉和认知一件事物的理据, 乃在于我们的理智或感觉是由可感觉的或可理解的种相现实地生成 (informatur) 的。而且, 仅仅由于这一点, 我们就可以得出结论说: 感觉或理智是区别于可感觉或可理解的对象。因为它们两者都是处于潜在状态的。

所以, 既然在上帝身上没有任何潜在性, 而只有纯粹的现实

① 亚里士多德:《论灵魂》, III, 4, 430a2。

② 同上书, III, 2, 426a16; 4, 430a3。

性,则他的理智和被理解的事物就是一回事。这样,他就既不缺乏可理解的种相,我们的理智当它潜在地理解的时候,就是这样一种情况;而可理解的种相与上帝理智的实体也没有任何分别,我们的理智当其现实地理解的时候,就出现这样一种情况。而且,这可理解的种相本身即是上帝的理智本身,从而上帝也就是通过他自己来理解他自己的。

答异议理据 1:回归它自己的本质仅仅意味着一事物本身是自行存在的。因为如果形式是通过赋予质料以存在而使质料完满的话,它就在一定程度上渗透到质料里面去了。而它回归它本身也就是由于它本身即具有存在的缘故。所以,那些并不是自行存在的而只是器官活动的认识能力,就不能认识它们自身,这一点在每种感觉中都是很清楚的。但是,那些自行存在的认识能力却能够认识它们自身。因此,《论原因》第 14 节中说道:“一个认知者,只要认识他自己的本质,就能够完全地回归到他自己的本质上来。”然而,自身独立存在就至上地适合于上帝。因此,依据这种说法,上帝是至上地回归到他自己的本质,从而认识他自身的。

93b 答异议理据 2:按照《论灵魂》第 3 卷的观点,就理解被描述成一种运动或受动而言,运动和受动是可以被多义地理解的。^① 因为,理解活动,作为一种运动,并不是某个不完满的东西从一事物过渡到另一事物的一种活动,而是某个完满的事物的存在于该活动主体自身之中的一种活动。同样,理智之为可理解的对象完满化,或者说理智为可理解的对象所模仿,这一点也是适合于

① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,4,429b24;7.431a6。

有时处于潜在状态之中的理智的。因为正是它处于潜在状态之中这个事实,使它区别于可理解的对象,并且通过可理解的种相而模仿它(可理解的种相显然是所理解的事物的类似物),同时还使它得以完满化,一如潜在为现实完满化一样。另一方面,上帝的理智,由于其无论如何也不可能处于潜在状态,从而是既不可能为可理解的事物完满化,也不可能为其所模仿,而只能是它自己的完满性,以及它自己的可理解的对象。

答异议理据 3:自然的存在并不适合于原初物质。因为原初物质是一种潜在性,如果不藉形式它是不可能转化为现实的。然而,我们的可能(possibilis)理智与可理解的对象之间的关系同原初物质与自然事物之间的关系是一模一样的。因为它对于可理解的事物来说是处于潜在状态之中的,正如原初物质对于自然事物来说是处于潜在状态之中的一样。因此,我们的可能理智,只是就它为某种事物的可理解的种相完满化而言,才可以说是对可理解的事物行使了功能;而它也就是以这种方式藉一种可理解的种相而理解它自身的,就像它理解别的事物一样。因为,很显然,可能理智正是藉认识可理解的对象来理解它自己的理解活动的,而且也正是藉这种活动来认识这种理智能力的。但是,上帝不仅在存在的秩序中是一种纯粹的现实,而且在可理解对象的秩序中也是一种纯粹的现实。所以,他是通过他自己来理解他自己的。

第 3 条 上帝能否领悟他自身?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:上帝似乎并不能领悟(comprehendat)他自身。

理据 1: 因为奥古斯丁在《83 问题集》问题 15 中说道: “凡是领悟它自身的东西就它自身而言都是有限的。”但是, 上帝在所有的方面都是无限的。所以, 他并不能够领悟他自身。

94a 理据 2: 如果说上帝对我们是无限的, 而对他自己是有限的, 那就能够主张相反的意见, 这就是: 上帝之中的每件事物都比它在我们身上要更真实些。所以, 如果上帝对他自己是有限的, 而对我们是无限的, 那上帝之为有限就比上帝之为无限就更其真实了, 但这是有违我们在前面所阐述过的观点的(问题 7 第 1 条)。所以, 上帝并不能领悟他自身。

但是, 从另一个方面看, 奥古斯丁在《83 问题集》同一处却又说道: “凡理解他自身的也就都领悟它自身。”但是, 上帝是理解他自身的。所以, 他是能够领悟他自身的。

我的回答是: 上帝是能够完全领悟他自身的。对此, 我们能够作出如下证明: 一事物, 当有关它的认识的目的达到的时候, 就可以说是被领悟了, 而当它被认识得尽可能完满的时候, 对它的认识就可以说是完成了。例如, 一个可推证的命题, 当通过推证而被认知的时候, 它也就是被领悟了, 然而, 当它藉某种概然的理由而被认识的时候, 那就不能说它被领悟了。这样, 事情就很显然: 上帝是尽可能完满地认识他自己的。因为每件事物之可以被认识, 乃是就它自己的现实的样式而言的。既然一事物之被认识, 按照《形而上学》第 9 卷中的说法, 不是就其处于潜在状态而言的, 而是就其处于现实状态而言的,^①则上帝在认识方面的能

① 亚里士多德:《形而上学》, IX, 9, 1051a31。

力也就和他在存在方面的现实性一样大。因为,既然上帝总处于现实状态之中,是没有任何质料和潜在性的,则上帝就如上所述(第 1,2 条),是可认识的(*cognoscit*)。因此,很显然,他认识他自己就像他是可认识的一样充分,并且由于这个理由,他也就完满地领悟他自身。

答异议理据 1:狭义的领悟的含义在于表示怀有、包含另一件事物。在这个意义上,被领悟的每一件事物都是有限的,就像包含在一件事物之中的任何事物都是有限的一样。但是,在这个意义上,是不能把上帝说成是被他自身领悟的,仿佛他的理智是某种离开他自身的事物,仿佛他怀有并且包含着他自身似的。这样一些讲法是藉着否定来言说的。正如上帝被说成是在他自身之中,乃是由于他并不能够为他之外的任何事物所包含的缘故,同样,他之被说成是为他自己所领悟,也是由于在他自身之中是没有什么事物对他自己有所隐藏的。因为奥古斯丁在《书信集》第 147 篇第 9 章说过:“整体当被看着的时候便被领悟了,只要它是 94b 以这样的方式被看到的,即关于它没有什么事物是对看者隐藏的,事情就会如此。”

答异议理据 2:当说到上帝对他自身是有限的時候,这种说法应当按照某种比例的类似(*quandam similitudinem proportiones*)予以理解。因为上帝在不超出他的理智方面就跟任何一件有限的事物在不超出有限的理智方面所具有的关系是完全一样的。但是,上帝在这个意义上并不能够被称作对他自身是有限的,仿佛他把他自身理解成某种有限的事物似的。

第4条 上帝的理智活动是否即是他的实体？

现在我们着手讨论第4条。

异议：上帝的理智活动本身(ipsa intelligere)似乎并不是他的实体。

理据1：因为理解是一种运作(operatio)。但是，一种运作所表示的是出自该运作者的一些事物。所以，上帝的理智活动本身并不就是他的实体。

理据2：再者，当任何一个人理解他自己在理解的时候，这也就是在理解某种既不是重大也不是首要被理解的事物，而是在理解某种次要的和从属的被理解的事物。所以，如果上帝即是他自己的理解活动，则他的理解活动就将同我们理解我们自己的理解活动一样，从而上帝的理解活动就不是什么伟大的事情了。

理据3：还有，理解的每一个活动都意味着在理解某些事物。所以，当上帝理解他自身的时候，如果他自身同这种理解活动没有什么区别，则他就是在理解他在理解，以及他在理解他在理解他自己，如此下去以至无穷。所以，上帝的理智活动本身就不可能是他的实体。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第7卷第2章中却说过：“在上帝之中，存在和智慧是一回事。”但是，智慧和理解又是一回事。所以，在上帝之中，存在与理解是一回事。但是，上帝的存在即是他的实体，这一点已如上述(问题3第4条)。所以，上帝的理智活动即是他的实体。

我的回答是：我们必须说，上帝的理智活动本身即是他的实体。^{95a} 如果上帝的理解活动是别的东西，而不是他的实体的话，则

某种别的事物,就如哲学家在《形而上学》第 12 卷中所说的,就将是上帝实体的活动和完满性,而上帝的实体同它的关系也就将如潜在之对于现实的关系。^①但是,这是全然不可能的。因为,这种理解活动本身即是这一理解者的完满性和现实性。

现在让我们考察一下事情何以会如此。如上所述(第 2 条),理解并不是一种传送到任何外在事物的活动。因为这种活动作为运作者自己的活动和完满性始终持存于这一运作者之中,就像存在即是现存事物的完满性一样;正如存在总是伴随着形式而来的一样,理解同样也总是伴随着可理解的种相而来的。然而,如上所述(问题 3 提 4 条),在上帝之中根本不存在任何形式能够是他的存在之外的某种别的事物。因此,既然他的本质本身就是他的可理解的种相,那就必定可以得出结论说:他的理解活动本身必定即是他的本质和他的存在。

这样,综上所述,便可以得出结论说:在上帝之中,理智,所理解的对象,可理解的种相,以及他的理解活动都完全是一回事。因此,当上帝被说成是理解时,任何种类的复多性便都不能附加到他的实体之上了。

答异议理据 1:理解并不是一种出自运作者的运作,而是持存于运作者之中的。

答异议理据 2:当并非独立存在的理解活动得到理解的时候,某种算不上伟大的东西就得到了理解,当我们理解我们的理解活动时,情况就是如此。而且,这也不能够同上帝的理解活动相提

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅺ,9,1074b18。

并论,因为后者是独立存在的。

看来这也是对第3条反对意见的答复。因为上帝的理解活动是自行存在于它自身之中的,并且是属于它的自我本身而不是另一个东西。因此,这是无需进展到无限的。

第5条 上帝能否认识他自身之外的其他事物?

现在我们着手讨论第5条。

异议:上帝似乎并不认识他自身之外的其他事物(alia a se)。

95b 理据1:因为除了上帝,所有别的事物都是处在上帝之外的。但是,奥古斯丁在《83问题集》问题46中却说过:“上帝看不到他自身之外的任何事物。”所以,他并不认识他自身之外的别的事物。

理据2:再者,所理解的对象乃从事理解的人的完满性。所以,如果上帝理解他自身之外的别的事物,则某种别的事物就将成了上帝的完满性,并且因此也就将比上帝更尊贵些。然而,这是不可能的。

理据3:还有,理解活动本身是以可理解的对象为先决条件的,每一项别的活动也都有它自己的对象。因此,理智活动越尊贵,所理解的对象也就越尊贵。但是,上帝乃是他自己的理解活动,这一点从前面所说的(第4条)就可以看出来。所以,如果上帝理解他自身之外的任何别的事物,则上帝本身就是以他自身之外的任何别的事物为条件的,然而这是不可能的。所以,他并不理解他自身之外的别的任何事物。

但是,从另一个方面看,《希伯来书》第4章第13节中却写

道：“原来万物在主眼前都是赤露敞开的。”

我的回答是：上帝必定认识除他自身之外的别的事物。因为，很显然，他完满地理解他自身；否则，他的存在就将不是完满的了，因为他的存在即是他的理解活动。然而，如果任何事物都被完满地认知了，那就必定可以得出结论说：他的能力被完满地认识到了。但是，任何一件事物的力量只有通过认识它的能力所及的事物才可以被完满地认识到。所以，既然由于下面这个事实，即上帝的能力乃万物的第一动力因，这一点从我们已经说到的是很清楚的（问题 2 第 3 条），则上帝的能力是势必能够扩展到别的事物之上，从而上帝就必定能够认识除他自身之外的别的事物。如果我们再补充说：第一动力因，即上帝的存在本身，即是他自己的理解活动，这就更其清楚了。因此，凡在上帝之中事先存在的结果，一如在第一因中一样，必定存在于他的理解活动之中，而所有的事物也必定依据一种可理解的样式而存在于他之中：因为凡存在于另外一个事物之中的事物也是依照它在其中的事物的样式而存在于它之中的。

然而，为了认识上帝是如何认识他自身之外的别的事物的，我们就必须考察一事物得以认识的两种方式：一是在它自身之中被认识，一是在另一事物之中被认识。一事物当其是藉着对认识对象适当的特定观念 (*speciem propriam*) 被认识的时候，它就是在自身之中被认识的。例如，当眼睛是藉着一个人的肖像看到一个人的时候，情况就是如此。一事物也可以藉着包含着它的事物的观念而在另一事物之中被看到，例如当一个部分藉

人藉着处于这面镜子之中的肖像而在这面镜子之中被看到的时候,情况就是如此。同时,一事物还可以藉着任何一种一事物在另一事物之中得以看到的别的样式而在另一事物之中被看到。

所以,我们说:上帝是在他自身之中看到他自身的。因为他是藉着他的本质看到他自身的。而且,他也不是在其他事物自身之中看到它们的,而是在他自身之中看到这些事物的。因为他的本质是包含着他自己之外的别的事物的型相的。

答异议理据 1:奥古斯丁说到上帝看不到在他自身之外的任何事物的这段话,并不能以这样一种方式加以理解,仿佛上帝看不到他自身之外的任何事物似的,而是应当在这个意义上加以理解,这就是:凡是在他自身之外的事物,除了在他自身之中他是不可能看到的,这一点我们在前面就已经解释过了。

答异议理据 2:被理解的事物,并不是由于它的实体,而是由于它的观念,而成为这一理解者的完满性的,它作为它的形式和完满性也是因此而处于这理智之中的,《论灵魂》第 3 卷中就是这么说的。^① 因为“处于灵魂之中的,不是一块石头,而是这块石头的观念”。这样,那些上帝之外的别的事物为上帝所理解,便像前面所解释的那样,是就上帝的本质包含着它们的观念而言的。因此,我们并不能得出结论说:在上帝的本质之外存在有关于上帝理智的任何完满性。

答异议理据 3:理智的活动并不是以在另一事物之中理解

^① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,8,431b29。

的东西为条件的,而是以别的事物在其中得到理解的主要理解对象为条件的。理智活动之以其对象为条件是就可理解的形式乃理智运作的原则而言的。因为每一个运作都是以作为其运作原则的形式为条件的,正如发热是以热为条件的一样。因此,理智运作是以使理智处于现实状态的可理解的形式为条件的。而且,这也正是所理解的主要事物的观念,而这在上帝之中也不是别的而无非是他自己的本质,事物的所有观念也都是藉着这种本质得到领悟的。因此,我们不能够得出结论说:上帝的理智活动,毋宁说上帝自身,是以上帝本质本身之外的别的任何事物为条件的。

第 6 条 上帝是否是藉专门知识认识他自身之外的别的事物的? 96b

现在我们着手讨论第 6 条:上帝似乎并不是藉专门知识(*propria cognitione*)认识他自身之外的别的事物的。

理据 1:因为,如上所述(第 5 条),上帝是就他自身之外的别的事物都存在于他自身之中而认识这些事物的。但是,别的事物却是作为存在于它们的共同的和普遍的第一因之中而存在于他之中的,而且也是作为存在于它们第一的和普遍的原因之中而为上帝所认识的,也就是说,是藉普遍的知识而不是藉专门的知识认识它们的。所以,上帝是藉普遍的知识,而不是藉专门的知识认识他自身之外的事物的。

理据 2:再者,受造的本质区别于上帝的本质,就如上帝的本质区别于受造的本质一样。但是,上帝的本质,如上所述(问题 12 第 2 条),是不可能藉受造的本质得到认识的。因此,受造的本质也是不能藉上帝的本质得到认识的。所以,既然上帝只有藉他的

本质才能够认识,那就可以得出结论说:就认识“它所是”而言,他是不能够就受造物的本质认识受造物之所是的,因为认识受造物之所是,是需要具有关于它的专门知识的。

理据 3:还有,关于一件事物的专门知识只有藉它的专门概念(*proprium eius ratio*)才能够获得。但是,既然上帝是藉他的本质而认识所有事物的,则他就似乎并不是藉他的专门概念而认识每一件事物的,因为一件事物是不可能成为许多不同事物的专门概念的。所以,上帝并不具有关于事物的专门知识,而只具有关于事物的一般知识。因为在藉它们的专门概念之外来认识事物也就只有具有关于它们的一般知识一途了。

但是,从另一个方面看,具有关于事物的专门知识就是要不仅一般地认识它们,而且也按照它们的相互区别来认识它们。而^{97a}上帝就是以这样的方式认识事物的。因此,《希伯来书》第4章第12—13节中写道:他甚至“魂与灵、骨节与骨髓,都能刺入剖开,连心中的思念和主意,都能辨明。并且被造的,没有一样在他面前不显眼的”。

我的回答是:一些人在这个问题上犯了错误。他们说:上帝只能够一般地认识他自身之外的别的事物,也就是说,只能够就它们存在而言认识它们。例如火,如果认识了它自身乃热的原则的话,那也就认识了热的本性,并且就其是热的而言也就认识了所有别的事物。同样,上帝也就藉认识他自身即存在的原则,认识了存在的本性,并且就所有别的事物是存在而言,也就认识了所有别的事物。

但是,事情是不可能如此这般的。因为一般地而不是特殊地

认识一事物就是去获得关于这件事物的完满的知识。因此,我们的理智,当它由潜在转化成现实的时候,也就在它关于事物的专门知识之前,首先获得了关于事物的普遍的和混乱的知识,这是一个从不圆满的知识向完满的知识的进展过程,这一点在《物理学》第 1 卷中就已经讲得很清楚了。^① 所以,如果上帝关于他自身之外的别的事物的知识仅只是普遍的而不是特殊的,那就可以得出结论说:他的理解活动将不是绝对圆满的,从而他的存在也不可能是圆满的。而这同我们在前面所说的(问题 4 第 1 条)是相抵触的。所以,我们必须坚持认为:上帝是以一种专门的知识认识他自身之外的别的事物的,这不仅是就存在对于它们是共同的而言的,而且也是就一个区别于另一个而言的。

在证明这个问题的时候,我们可能会注意到:一些希望表明上帝藉一即可以认识许多事物的人会举出一些例证。例如,他们会说:如果一个圆心(*centrum*)认识它自身的话,它就会认识从这个圆心出发的所有的线段;再如,如果光认识它自身的话,它就会认识所有的颜色。然而,这些例证尽管部分地类似,也就是说,仅仅就普遍的因果性而言它们是类似的,但是,它们在这个方面依然是无效的:复多和多样性之为一个普遍原则所引起,并不是就作为区别原则的东西而言的,而只是就它们借以互通(*communicante*)的东西而言的。因为颜色的多样性不仅由光所引起,而且

97b

还由接受它的半透明的媒体的不同配置所引起。同样,各种线条的多样性也是由它们的不同的位置所引起的。因此,这种多样性

① 亚里士多德:《物理学》, I, 1, 184a22。

和复多不可能藉专门知识在它的原则中被认识到,而只能够以一般的方式被认识到。然而,在上帝之中,则是另外一回事。因为,如上所述(问题4第2条),凡是存在于任何受造物之中的完满性,都以一种超绝的方式,整个地事先存在于并包含在上帝之中。这样,不仅对受造物是共同的东西,即存在,属于它们的完满性,而且凡是使它们相互区别的东西也是如此。例如,生命和理解等等就是如此:生命是有生命的存在者借以区别于无生命的存在者的东西,理解是有理解力的事物借以区别于无理解力的事物的东西。同样,每一个形式都是一种完满性,每一件事物在它自己的观念中都是凭借它的形式构成的。这样,所有的事物,就不仅是就对其所有都是共同的东西而言,而且即使就一件事物同另一件事物区别的东西而言,也都是事先存在于上帝之中的。所以,既然上帝在他自身之中包含着所有的完满性,则上帝的本质同事物的所有的本质,就不是像普通的同专门的、一同多或圆心同射线相对照那样,而是像完满的活动同不完满的活动那样相对照,仿佛我在拿人同动物,或六这个完满的数字同那些为六所包含的不完满的数字相对照似的。这样,很显然,藉着完满的活动,一些不完满的活动就不仅能够一般地而且也能够通过专门知识被认识到。例如,凡是认识一个人的人就都能够通过专门的知识而认识动物,而凡是认识数字六的人也就能够通过专门知识认识三这个数字。

所以,上帝的本质在其自身之中就包含着任何别的事物的本质之中所包含着的所有的完满性,进而,上帝在他自身之中就能够以专门的知识认识它们全部。因为每一件事物所特有的本性

正在于在一定程度上分有了上帝的完满性。这样,上帝除非知道他自己的完满性能够为别的事物所分有的所有方式,便不能够说他完满地认识了他自身。他除非认识存在的所有样式,便不能够完满地认识存在的本性。因此,很显然,上帝是以专门的知识,在它们相互区别的意义上,认识所有事物的。 98a

答异议理据 1:“这样”(sic)去认识一件作为存在于认知者之中的事物,可以用两种方式加以理解。一种方式在于:“这样”这个副词,就所认识的事物方面看,是同认识的样式相关的;在这个意义上它是荒谬的。因为这个认知者,就一事物在他之中所具有的存在而言,并不总是认识被认识的事物的。例如,眼睛并不是依据一块石头在眼睛之中所具有的存在来认识这块石头的,而是藉存在于眼睛之中的这块石头的形象来认识这块石头的。既然如此,则眼睛便是依据这块石头在眼睛之外的存在来认识这块石头的。而且,如果任何认知者之具有认识对象的知识,都是就这件事物在这个认知者之中所具有的存在样式而言的话,那认知者也就是依据它在认知者之外的存在样式来认识它的。这样,理智认识一块石头,就是依据这块石头在理智之中所具有的可理解的存在,就它知道它在理解而言的,尽管与此同时它也知道一块石头自己的本性之所是。然而,如果副词“这样”,就认知者的方面看,被理解为同知识的样式有关,在这个意义上,那就真的只有认知者才具有关于所认识的作为处于认知者之中的事物的知识。因为存在于认知者之中的被认识的事物越是完满,知识的样式也就越是完满。

所以,我们必须说上帝不仅认识存在于他自身之中的事物,

而且由于这些事物都存在于他之中这样一个事实,他也就认识它们自己的本性,而且每一个越是完满地存在于他之中,他就越是完满地认识它的本性。

答异议理据 2:受造物的本质同上帝的本质的对照跟不完满的活动同完满的活动的对照是一样的。所以,受造的本质并不能使我们足以达到关于上帝的本质的知识,而毋宁是相反。

答异议理据 3:同一事物是不能够以相同的方式被看作不同事物的概念(ratio)的。但是,上帝的本质超出所有的受造物。因此,它是能够依据不同的受造物借以分有并且与之类似的不同方式,而被看作是每一件事物的专有概念的。

98b 第7条 上帝的知识是否是推论的?

现在我们着手讨论第7条。

异议:上帝的知识似乎是可推论(discursiva)的。

理据 1:因为上帝的知识并不是习性(habitu)的知识,而是一种现实的知识。然而,哲学家在《论题篇》第2卷第10章说过:“知识的习性可能是同时关乎许多事物的;但是,独一事物的现实的理解却是在某一时刻的。”^①因此,既然上帝,如上所述(第2、5条),认识许多事物,不仅认识他自身,而且也认识别的事物,则他似乎就不可能是同时理解的,而是从一个推演到另一个的。

理据 2:所谓推论的知识也就是通过它的原因来认识结果。但是,上帝是通过他自身来认识的,这也就是通过结果

^① 亚里士多德:《论题篇》,II,10,114b34。

的原因来认识结果。所以,他的知识是推论的。

理据 3:还有,上帝对每一个受造物都比我们认识得更为完满。但是,我们是在它们受造的原因之中认识这些结果的,从而我们也就是从原因推演到所引起的事物。所以,这似乎也适合于上帝。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 14 章中却说过:“上帝并不是就事物的特殊性看到所有的事物的,也不是分别地看到所有的事物的,仿佛他是依次地这儿那儿看的。他是完全同时地(simul)看到所有事物的。”

我的回答是:在上帝的知识中,不存在任何推论。看来事情是这样的:在我们的知识中,存在有两种推论。一种推论依据的仅仅是连续性(successionem)。例如,当我们已经现实地理解了任何事物的时候,我们自己就转而理解某些别的事物,情况就是如此。而另外一种推论样式依据的则是因果性(causalitatem)。当我们通过原则达到关于结论的知识的时候,情况就是这样。第一种推论并不适合于上帝。因为我们连续理解的许多事物,如果每一个都是在它自身之中被端详的话,我们就是同时性地理解了,就好像我们是在某一件事物之中看到它们似的。例如,如果我们理解整体中的各个部分,或者我们看到了一面镜子之中的不同的事物,情况就是这样。然而,上帝就是在一件事物之中,即在他自身之中看到所有事物的。所以,上帝,像我们曾经主张的那样(第 5 条),是同时地,而不是连续地看到所有事物的。同样,推论的第二种样式也不可能适合于上帝。首先,因为推论的这第二种样式预设了第一种样式。因为凡是从原则出发达到结论的人

都不是同时地考虑这两者的。其次,是因为这种推论就是从已知的进展到未知的。因此,很显然,当第一个被认知的时候,第二个依然是未知的,并且这样,第二个之被认知就不在第一个之中,而是接着第一个而来的。推论的终点,当第二个在第一个之中被看到的时候,就由于这些结果转化成了它们的原因,而达到了,而这时推论也就终止了。因此,既然上帝是在作为它们的原因的他自身之中看到了他的结果,则他的知识就不可能是推论的。

答异议理据 1: 尽管就其自身而言只有一种理解活动,但是,如上所述,许多事物还是可以在某一事物(媒介)之中得到理解的。

答异议理据 2: 上帝并不是通过原因认识的,仿佛他首先认识的是原因,尔后才去认识先前并不认识的结果的,而是在这原因之中认识这些结果的。因此,他的知识,如上所述,就不是推论的。

答异议理据 3: 上帝在原因自身之中看到受造原因的结果要比我们清楚得多,但是,他也并不是以这样一种方式看到的: 关于结果的知识是藉受造原因的知识而在他身上形成的,就像我们认识的时候一样。因此,他的知识并不是推论的。

第 8 条 上帝的知识是否是万物的原因?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议: 上帝的知识似乎并不是万物的原因(*causa*)。

理据 1: 《罗马书》第 8 章第 30 节写道: “上帝召他们来, 所招来的人, 又称他们为义。” 奥利金在《论罗马书》第 7 卷第 8 章中论

及这个问题时说道：“一件事情之将要发生，并不是因为上帝现在知道它是将来，而是因为在其受造之前就为上帝所认识的缘由，^{99b} 它才成为将来的。”

理据 2：再者，在获得了原因之后，结果也就接踵而至了。但是，上帝的知识是永恒的。所以，如果上帝的知识是受造事物的原因，那受造物似乎就是永恒的了。

理据 3：还有，被认识的事物总是先于知识的，并且是知识的尺度，哲学家在《形而上学》第 10 卷中就曾经说到过这一点。^① 但是，凡在后的和受测度的事物都是不可能成为原因的。所以，上帝的知识并不是事物的原因。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 13 章中却说过：“不是因为他们存在，上帝才知道所有的精神的和有形(corporales)的受造物，而是因为上帝认识它们，它们才存在的。”

我的回答是：上帝的知识乃事物的原因。因为上帝的知识对于所有的受造物的关系，一如工匠的知识之对于通过他的技艺所造成的事物的关系。这样，工匠的知识，从工匠藉他的理智而工作这个事实看来，便是他的技艺所造成的事物的原因。因此，理智的形式必定是活动的原则，一如热是发热的原则。尽管如此，我们也必须注意到：一种自然的形式，由于是一种持续存在于它所赋予存在的事物之中的形式，便只是就它之具有达到一种结果的倾向而言，才意指一种活动原则的。同样，可理解的形式，就其

^① 亚里士多德：《形而上学》，X，1，1053a33。

存在于理解者之中而言,是并不意指一种活动原则的,除非附加给它一种达到一定结果的倾向,而这种倾向却又是通过意志的。因为既然可理解的形式同相反的事物也具有一种关系(因为同样的知识也关涉到相反的事物),它也就不能够产生出确定的结果,除非,如哲学家在《形而上学》第9卷中所述,它藉意欲(appetitus)使一事物成为确定的。^①这样,上帝显然是藉他的理智而产生事物的,因为他的存在即是他的理解活动。而他的知识,就他的意志总是同它结合在一起的而言,也必定是事物的原因。因此,上帝的知识,作为事物的原因,通常被称作应许的知识(scientia approbationis)。

100a 答异议理据1:奥利金的说法涉及到因果性观念并不适合的知识方面,除非如上所述,意志同它结合在一起。

但是,当他说到上帝事先认识某些事物的理由在于它们是将来的时候,这必定是就结果的原因方面加以理解的,而不是就存在的原因方面加以理解的。因为如果事物处于将来之中,那就要得出结论说:上帝认识它们,但是却不知道:事物的将来性(futurae)正是上帝之所以认识它们的原因。

答异议理据2:上帝的知识,是就事物处于他的知识之中,才成为事物的原因的。这样,事物之为永恒的,就不存在于上帝的知识之中。因此,尽管上帝的知识是永恒的,我们也不能够因此而得出结论说:受造物是永恒的。

答异议理据3:自然的事物处于上帝的知识与我们的知识的

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅸ,5,1048a11。

中途(nediae),因为我们是从自然事物那里接受知识的,而上帝是藉他的知识而成为这些事物的原因的。因此,像同知识相关的自然事物总是先于我们的知识并且是它的尺度那样,上帝的知识也就先于自然的事物,并且是它们的尺度。例如,一栋房子便处于建造它的建筑师的知识和从已经建好的这栋房子来收集关于这栋房子的知识的人的知识的中途。

第 9 条 上帝是否具有不存在的事物的知识?

现在我们着手讨论第 9 条。

异议:上帝似乎不具有关于不存在事物(non entum)的知识。

理据 1:因为上帝的知识是属于真实事物的。但是,真理和存在是可以互换的术语。所以,上帝的知识并不是关于不存在的事物的。

理据 2:再者,知识要求在认知者和被认识的事物之间存在有类似。但是,那些并不存在的事物是不可能同上帝有任何类似的,因为上帝即是存在本身。所以,凡是不存在的事物都是不可能为上帝所认识的。

理据 3:还有,上帝的知识乃为他所认识的事物的原因。但是,它并不是不存在的事物的原因,因为一件不存在的事物是没有任何原因的。所以,上帝并不具有不存在的事物的知识。

但是,从另一个方面看,使徒在《罗马书》第 4 章第 17 节中却说过:“他……叫不存在的成为存在的。” 100b

我的回答是:上帝认识所有的无论以什么方式存在的事物。即使绝对不存在的事物在一定的意义上存在也是可能的。因为

绝对存在的事物都是处于现实之中的。而在现实之中不存在的事物便不是存在于上帝自身的能力就是存在于受造物的能力之中,不是存在于能动的能力就是存在于被动的能力之中,不是存在于思想的或想象的能力就是存在于任何别的方式所意指的能力之中。所以,凡是能够由受造物制造、想到或说到的事物,以及上帝自身能够做到的无论什么事情,这一切对上帝来说都是已知的,尽管它们并不是现实的。就此而言,我们能够说:上帝是能够具有甚至不存在的事物的知识的。

在对那些并非现实存在着的事物的考察中,某种差别是应当注意到的。因为虽然它们中的一些可能现在并非现实地存在,但是它们却还是在过去曾经存在,或者在将来存在,而上帝也可以说是以观看(visionis)的知识认识所有这些事物的。因为既然上帝的理解活动,即是他的存在,是由永恒性来测度的,而且既然永恒性是没有连续性的,是包含所有时间的,则上帝的当下一瞥(intuitus)就可以扩展到所有的时间,并且扩展到在任何时间存在着的的所有的事物,以至于各种对象都呈现于他的面前。但是,在上帝和或受造物的能力之中,也存在着一些别的事物,它们不仅现在不存在,而且将来也不存在,过去也不曾存在。对于这些事物,上帝虽然也被说成是具有知识,但是,上帝所具有的并不是属于观看的知识,而是属于单纯理解力的。我们之所以这样说乃是因为我们所看到的我们周围的事物在视者之外都具有不同的存在(esse distinctum)。

答异议理据 1:那些并非现实存在的事物若就它们处于潜在状态而言却是真实的,因为它们是真的处于潜在状态之中。这

样,它们也就为上帝所认识。

答异议理据 2:既然上帝即存在本身,每一件事物便都是就其分享上帝的类似而言才存在的,正如每一件事物是就其分有热而言才成其为热的一样。这样,处于潜在状态之中的事物便也能为上帝所认识,尽管它们并不处于现实状态之中。

答异议理据 3:上帝的知识,当它同他的意志(voluntate)结合在一起的时候,便成了事物的原因。因此,上帝所认识的事物并不一定现在存在,或在过去曾经存在,或在将来存在,而只有他意欲的事物存在(vult esse),或者他应许的事物存在(permittit esse)。再者,事物处于上帝的知识中,并不是就它们的现实存在而言的,而是就它们是可能的(possint)而言的。

第 10 条 上帝是否认识恶的事物?

101a

现在我们着手讨论第 10 条。

异议:上帝似乎并不认识恶(mala)的事物。

理据 1:因为哲学家在《论灵魂》第 3 卷中说过:那种并非处于潜在状态中的理智是不知道缺乏的。^①但是,恶即是“善的缺乏”,奥古斯丁在《忏悔录》第 3 卷第 12 章就曾经说到过这一点。既然上帝的理智从来不处于潜在状态之中,而是总是处于现实状态之中的,这一点在前面就已经讲得很清楚了(第 2 条),则上帝就似乎并不认识恶的事物。

理据 2:再者,所有的知识或者是已知事物的原因,或者是由

^① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,6,430b23。

它所引起的。但是，上帝的知识并不是恶的原因，也不是由恶所引起的。所以，上帝并不认识恶的事物。

理据 3：再者，每一件已知的事物不是藉它的类似被认识的，就是藉它的对立面来认识的。但是，凡是上帝所认识的事物，他都是藉他的本质认识的，这一点在前面就已经讲得很清楚了（第 2、5 条）。这样，上帝的本质就既不是恶的类似物，也不是与之相反的恶。因为对于上帝的本质来说，是不存在什么相反的东西的，奥古斯丁在《上帝之城》第 12 卷第 2 章中曾经说到过这一点。所以，上帝并不认识恶的事物。

理据 4：还有，凡是通过另一个事物而不是通过它自身被认识的东西都是不完满地认识到的。但是，恶并不是上帝通过它自身认识到的，因为否则，恶就要存在于上帝之中了。因为被认识的事物必定是存在于认知者之中的。所以，如果恶是通过另一个东西，即通过善，被认识的，它就会被上帝不完满地认识到的。然而，这是不可能的，因为上帝的知识是不会不完满的。所以，上帝并不认识恶的事物。

但是，从另一个方面看，《箴言》第 15 章第 11 节上却写道：“阴间和灭亡，尚在耶和华眼前。”

我的回答是：凡是完满地认识一事物的人都必定认识能够对它发生的一切。这样，就会有一些善的事物，恶败坏它可能是偶然的。因此，上帝就不会完满地认识善的事物，除非他也认识恶的事物。然而，一事物是在其所处的等级上成为可认识的。
101b 因此，既然由于上帝认识善的事物这样一个事实，善的缺乏即是恶的存在，上帝也就同样认识恶的事物，正如黑暗是藉着光才被

认识到的一样。因此,狄奥尼修斯在《论神的名称》第7章第2节中说道:“上帝是通过他自身而得以见到黑暗的,而不是不通过光而以别的方式看到黑暗的。”

答异议理据1:哲学家的这个说法必须理解为:并非处于潜在状态之中的理智不是藉存在于其中的缺乏认识缺乏的。而这样一种理解同他先前曾经说过的观点是一致的,这就是:点和每一个不可分割的事物都是藉分割的缺乏来认识的。这是因为单纯的不可分割的形式并不是现实地存在于我们的理智之中,而只是潜在地存在于我们的理智之中的。因为如果它们是现实地存在于我们的理智之中,它们就不能够通过缺乏得到认识。这样,单纯的事物就是藉个别的实体而被认识的。所以,上帝并不是藉存在于他自身之中的缺乏,而是藉相反的善,来认识恶的。

答异议理据2:上帝的知识并不是恶的原因,而是恶借以被认识的善的原因。

答异议理据3:虽然恶并不是同上帝的本质相对立的,上帝的本质是不可能为恶所败坏的,但是,恶却是同上帝的结果相反对的,上帝是藉他的本质来认识这些结果的。而且正是由于认识这些结果,他才得以认识相反的恶。

答异议理据4:通过一些其他的事物去认识一件事物,如果这件事物是自行可认识的,那就只适合于不完满的知识。但是,恶并不是自行可认识的,因为恶的概念本身仅仅意味着善的缺乏。所以,除非通过善,恶便既不能够被定义,也是不能够被认识的。

第11条 上帝是否认识个别事物？

现在我们着手讨论第11条。

异议：上帝似乎并不认识个别事物(singularia)。

102a 理据1：因为上帝的理智比人的理智是更其非物质的。然而，人的理智由于它的非物质性(immaterialitatem)便不能够认识个别事物，而是如哲学家在《论灵魂》第2卷第5章中所说：“理性同共相(universalium)相关，而感觉则同个别事物相关。”^①所以，上帝并不认识个别事物。

理据2：再者，在我们身上只有一种能力能够认识个别事物，那就是它能够接受并非从物质条件(materialibus conditionibus)抽象出来的种相。但是，在上帝身上，事物是以最高程度从所有的物质性(materialitate)中抽象出来的。所以，上帝并不认识个别事物。

理据3：还有，所有的知识都是通过某种类似获得的。个别事物，仅仅就它们是个别事物而言，它们的类似性似乎并不存在于上帝之中。因为单一性(singularitatis)的原则是质料(materia)。而既然质料只是一种处于潜在状态的存在，它就与上帝全然不同，因为上帝乃纯粹的现实。所以，上帝是不可能认识个别事物的。

但是，从另一个方面看，《箴言》第16章第2节上却写道：“人的一切行为，都敞向上主的眼睛。”

我的回答是：上帝认识个别事物。因为在受造物之中能够发

① 亚里士多德：《论灵魂》，II, 5, 417b22。

现的所有的完满性都以一种更高级的方式事先存在于上帝之中，这一点我们在前面就已经讲清楚了（问题 4 第 2 条）。然而，认识个别事物乃我们的完满性的一个组成部分。因此，上帝必定认识个别事物。甚至哲学家也认为把我们所认识的任何事物说成是上帝不认识是不适当的，并且因此针对恩培多克勒而在《论灵魂》第 1 卷和《形而上学》第 3 卷中论辩说：“如果上帝认识不到事物之间的不一致（*discordiam ignoraret*），那他就是最无知的。”^①因此，被分割在低级存在物之间的完满性就单纯地和统一地存在于上帝之中了。所以，尽管我们是藉一种能力认识普遍的和非物质的事物，而藉另一种能力认识个别和物质的事物，但是上帝却是藉他的单纯的理智认识这两种事物的。

于是，一些希望表明这一点是何以可能的人便说道：上帝是藉普遍的原因认识个别事物的。^②因为在任何一个个别事物之中，没有什么东西不是由某个普遍的原因引起的。他们以占星家为例证说：占星家认识天体的所有普遍的运动，从而能够预见即将到来的所有的日食和月食。然而，这是不充分的。因为个别事物是从普遍的原因达到一定的形式和能力的，这些形式和能力虽然能够结合在一起，却是若不通过个体质料（*materiam individual-em*）便不能够个体化（*individuantur*）的。因此，一个人无论是由于苏格拉底是一个白人，还是由于他是索福罗尼斯克的儿子以及诸如此类的一些东西，认识苏格拉底的，都不是就他是这个特殊

① 亚里士多德：《论灵魂》，I，5，410b4；《形而上学》，III，4，1000b3。

② 参阅阿维洛伊：《毁灭的毁灭》，VI、IX；阿维森纳：《形而上学》，VIII，6。也请参阅阿尔加扎：《形而上学》，III，5。

的人而认识他的。这样,按照上述样式,上帝就不会在个别事物的单一性的意义上认识个别事物了。

另一方面,也有人认为:上帝是通过把普遍的原因应用到特殊的结果这样一种方式认识个别事物的。^①但是,这是没有任何意义的,因为没有什么人能够把一事物应用到另一事物上,除非他事先认识了那件事物。因此,这样一种应用是不可能成为认识特殊事物的理由的,因为它预设了个别事物的知识。

所以,必须以另外一种方式加以解说:既然上帝,如上所述(第8条),是由于他自己的知识而成为事物的原因的,他的知识就可以扩展到他的因果关系所及的任何范围。既然上帝的能动的能力不仅可以扩展到形式上面,此乃普遍性的源泉,而且还可以扩展到质料上面,我们将会证明出这一点(问题44第2条),则上帝的知识就必定可以扩展到个别事物,因为个别事物是由于质料而被个体化的。因为,既然他是藉他的本质来认识他自身之外的别的事物的,而他的本质即是事物的类似物,或者说是它们的能动的原则,他的本质就必定是认识他所创造的所有的事物的充足原则(*principium sufficiens*):不仅是普遍事物的,而且也是个别事物的。这同样也适用于工匠的知识,只要这种知识所产生的是整个事物而不仅仅是形式,情况就是如此。

答异议理据1:我们的理智是从个体化了的原则把可理解的种相抽象出来的。因此,我们理智之中的可理解的种相就不可能成为个体原则的类似物,而且由于这个理由我们的理智就不可能

^① 参阅阿威洛伊:《毁灭的毁灭》,VI。

认识个别事物。但是,上帝理智之中的可理解的种相,这即为上帝的本质,却并不是由于抽象而是由于它自身而成为非物质的,这些种相乃进入事物组合之中的所有原则的原则,不仅是这些种相的原则的原则,而且还是个体事物的原则的原则。因此,上帝藉着它就不仅能够认识普遍的事物,而且也能够认识个别事物。

答异议理据 2:虽然就上帝理智之中的种相来说,它的存在并不像在想象和感觉之中所接受到的种相那样具有任何物质条件,然而,它的能力却可以扩展到非物质的事物和物质的事物两个方面。

答异议理据 3:虽然质料就它的潜在性而言没有同上帝的类似性,然而,即使就它以这种方式具有存在而言,它依然同上帝的存在具有一定的类似性。

第 12 条 上帝能否认识无限的事物?

现在我们着手讨论第 12 条。

异议:上帝似乎不可能认识无限的事物(infinita)。

理据 1:无限的事物,就其本身而言,是不可知的。因为无限的事物,按照哲学家在《物理学》第 3 卷中的说法,就是那种“对于测度它的人来说,始终会留下一些有待测度的东西”的事物。^①再者,奥古斯丁在《上帝之城》第 12 卷第 18 章中也说过:“凡是藉知识而被领悟的事物都是要受到认知者的领悟的限制的。”然而,无限的事物就是没有任何边界的。所以,它们是不可能为上帝的知

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,6,207a7。

识所领悟的。

103b 理据 2:再者,如果我们说无限的事物本身在上帝的知识中是有限的,针对这一点人们就可以主张:无限事物的本质就在于它是无可企及的,而有限事物的本质就在于它是可以企及的。《物理学》第3卷中就是这么说的。^①因此,无限的事物是不可能受到有限事物的限制的,它甚至也不可能受到无限事物的限制;从而,无限的事物在上帝的知识之中就不可能是有限的,因为上帝的知识是无限的。

理据 3:还有,上帝的知识乃所认知的事物的尺度。但是,它之被测度同无限事物的本质相抵触。所以,无限事物是不可能为上帝所认识的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《上帝之城》第12卷第18章中却说道:“虽然我们不可能数出无限来,但是它却是可以为上帝所领悟的,因为上帝的知识是没有任何边界的。”

我的回答是:既然上帝,已如上述(第9条),不仅认识处于现实状态的事物,而且还认识那些处于他自己或受造物能力所及的事物。既然所有这些都必定是无限的,那就必须坚持认为:上帝是能够认识无限事物的。诚然,仅仅属于现在存在,或将来存在,或过去曾经存在的事物的观看的知识,按照一些人的说法,并不属于无限的事物。因为我们不能够说世界曾经永恒地存在,也不能够说产生和运动将永远继续下去,以致个体事物将无限地复多。然而,如果我们更加专心考察的话,我们就必定会认为:上帝

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,4,204a3。

甚至藉观看的知识就足以认识无限的事物。因为上帝甚至能够认识内心的思想和情感,而这些是可以像理性受造物无限绵延下去那样将增加达到无限的。

至于如此这般的理由是可以从下面这个事实中发现的,这就是:每一个认知者的知识都是由作为知识原则的形式的样式测度的。因为感觉中的感觉相像乃单一个体事物的类似物,并且是能够提供关于单一个体事物的知识的。但是,我们理智的可理解的种相,就该种相的特殊本性而言,正是这一事物的类似物,因为种相的本性是可以为无限多的特殊事物分享的。因此,我们的理智藉着关于人的可理解的种相虽然可以以一定的方式认识无限多的人,但是这样认识的人并不是作为相互区别的人,而是作为传达该种相的本性的人。并且,其所以如此的理由也在于:我们理智中的可理解的种相之为人的类似物,并不是就个体原则而言的,而是就该种相的原则而言的。另一方面,上帝的本质,上帝的理智就是据此进行理解的,是存在着的或者可能存在着的所有的事物的充足的类似物,这不仅是就普遍(universali)原则而言的,而且如上所述(第 11 条),也是就每一个事物的单一性(singulari)原则而言的。因此,我们可以得出结论说:上帝的知识是能够扩展到无限事物的,甚至是能够扩展到作为相互区别的事物的。^{104a}

答异议理据 1:正如哲学家在《物理学》第 1 卷中所述:“无限的概念属于量的范畴。”^①但是,量的概念却蕴涵着各个部分之间的秩序。所以,依据无限事物的样式来认识无限事物就是一个部

① 亚里士多德:《物理学》, I, 2, 185a33。

分接着一个部分地去认识。然而以这样一种方式,无限的事物就不可能被认识到。因为无论各个部分的量有多么大,也总是还有一些别的事物在它之外。但是,上帝并不是像一个部分接着一个部分清点的那样来认识无限或无限事物的。因为如上所述(第7条),上帝是同时地而不是连续地认识所有事物的。因此,没有什么东西能够阻止上帝认识无限的事物。

答异议理据2:转变(transitio)总是同各个部分的某种连续相关。因此,无限的事物就不可能通过有限的事物达到,也不可能通过无限的事物达到。但是,相等(adaequatio)对于领悟是足够的,因为一事物当没有什么东西处于领悟者之外的时候就可以说是被领悟了。因此,藉着无限的事物来进行领悟是不违背无限事物的观念的。所以,凡是自身无限的事物对于领悟了的上帝的知识来说,就可以称作是有限的,但并不是说仿佛它是可以否认似的。

104b 答异议理据3:上帝的知识是事物的尺度。这不是从量上讲的,因为无限的事物不可能隶属于这样一种尺度,而是说上帝的知识是事物的本质和真理的尺度。因为每一事物之具有本性的真理,都是就它一定程度上类似于上帝的知识而言的,就像由技艺制造出来的事物总是同技艺一致一样。然而,即使有现实无限数量的事物,无限多的人,无限的连续的量,就像一些古代学者所主张的有无限的空气那样,^①那也很显然,这些事物依然具有一种确定的和有限的存在。因为它们的存在将受到某种确定的本

^① 参阅亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,4,203a5。

问,上帝的知识要比我们的知识确实得多。但是,没有什么未来的偶然事物一定必然地存在。所以,没有什么未来的偶然事物为上帝所认识。

但是,从另一个方面看,《圣咏集》第33篇第15节中却写道:“他既创造了众人的心灵,当然知晓人的一切言行。”然而,人的作为是偶然的,因为它们要经过自由选择。所以,上帝是能够认识未来的偶然事件的。

我的回答是:既然如上所述(第9条),上帝认识所有的事物,不仅认识现实存在的事物,而且也认识上帝和受造物能力所及的事物。而且,既然这些事物中有一些对于我们是未来的和偶然的,那就可以得出结论说:上帝是能够认识未来的偶然事物的。

为了证实这一点,我们必须注意到:预见偶然的事物是能够以两种方式予以考察的。首先,就它自身,就它现在处于现实状态予以考察。在这个意义上,它不是被看作是未来的,而是被看作是现在的;它也不被看作是对于两项中的一项是偶然的,而是被看作是业已决定了的;并且由于这一理由,它就能够绝无谬误地成为确定知识的对象。例如,对于视觉来说,当我们看到苏格拉底正在坐下去的时候就是如此。另一种方式是就一件偶然的事物能够就它存在于其原因之中得到考察而言的。依照这种方式这件事物就能够被看作是未来的,并且能够被看作是尚未确定的偶然的事物。因为偶然的原因总是同相反的事物相关的。而且,在这个意义上,对偶然的事物也不会有任何确定的知识。因此,凡是仅仅在它的原因中认识到偶然结果的人对它就只有一种推测的知识(*coniecturalem cognitionem*)。这样,上帝就不仅就它

们处于它们的原因中,而且就它们中的每一个现实地处于它自身之中,认识所有偶然的事物。

而且,虽然偶然的事物是连续地变成现实的,但是,上帝,并不是像我们一样,是连续地认识偶然事物的,仿佛它们就存在于它们自己的存在之中,而是同时地认识的。其理由在于:上帝的知识是藉永恒性来测度的,他的存在也是如此;而同时性地作为整体而存在的永恒性,如上所述(问题 10 第 2 条),是包含着所有的时间的。因此,处于时间之中的所有的事物都是以永恒性的形式呈现给上帝的。这不仅是因为,如一些人所说的,上帝具有存在于他自身之内的事物的各种型相,而且还因为他的一瞥,就所有的事物处于它们的呈现状态而言,就永恒地储存了所有这些事物。 105b

因此,很显然,偶然的事物是能够绝无谬误地为上帝所认识的,因为就它们的呈现性(*praesentialitatem*)来说,它们都是要处于上帝的视力之下的。然而,相关于它们的原因来说,它们无一不是未来的偶然事物。

答异议理据 1:虽然至上的原因是必然的,但是,它的结果却由于最近的偶然的原因(*causam proximam contingentem*)而可能成为偶然的,正如一株植物的幼芽由于最近的偶然的原因而成为偶然的,尽管作为第一因的太阳的运动是必然的。同样,为上帝所认识的事物也会由于它们的最近的原因成为偶然的,虽然上帝的知识作为第一因,是必然的。

答异议理据 2:一些人说:“上帝过去知道这一偶然事件将要存在”这一前件并不是必然的,而是偶然的。这是因为它虽然是

过去时态的,却依然同未来相关。然而,这并不排除必然性。因为凡是曾经同未来有关的事物都必定曾经具有这一关系,虽然这种未来的事物有时未必接踵而至。

另一方面,也有些人说:这一前件是偶然的,因为它是必然和偶然的一个混合物,正如“苏格拉底是一个白人”这个说法是偶然的一样。但是,这也是无济于事的。因为当我们说“上帝过去知道这一偶然事件将要存在”的时候,“偶然的”之被运用,在这里就只是一个语词问题,而不是这个命题的首要部分。因此,它的偶然性或必然性就同这个命题的必然性或偶然性,或者同它之为真还是为假,没有任何关系。因为我说一个人是一头驴子,很可能像我说苏格拉底在跑或上帝存在一样是真的。而这同样也适用于必然的事物和偶然的事物。

106a 因此,我们必须说:这种前件是绝对必然的。但是,也不能够像有些人所说的那样,可以由此得出结论说:其后件也是绝对必然的。因为这个前件是这个后件的远因,而后件是由于近因而成为偶然的。但是,这也是无济于事的。因为有条件的事物,如果它的前件是必然的远因而后件是偶然的的结果,就会是假的。例如,如果我说“如果太阳运动的话,草就将长出来”,情况就是这样。

所以,我们必须以另外的方式予以答复。这就是:当前件包含着属于灵魂活动的任何事物时,后件就必定被看作是不存在于它自身之中,而是被看作存在于这灵魂之中。因为一件事物的存在本身是不同于一件事物在灵魂之中的存在的。例如,当我说“如果灵魂理解了某些事物,则某些事物就是非物质的”时候,这

就应当被理解为：它之为非物质的，是就它存在于理智之中而言的，而不是就其存在于它自身之中而言的。同样，如果我说“如果上帝过去知道任何事物，则它就将存在”，这个后件就必定被理解为它是隶属于上帝的知识的，也就是说，它是存在于它的呈现性之中的。这样，它就和前件一样，也是必然的。“因为每一件存在的事物，当其存在的时候，就必定必然地存在”，哲学家在《解释篇》第 1 卷中就是这么说的。^①

答异议理据 3：在时间中转化为现实的事物，是在时间中连续地被认识的，但却是为上帝在永恒性中认识的，而永恒性是超乎时间的。因此，对于我们来说，它们就不可能是确定的。因为当我们这样认识未来的偶然事物的时候，它们仅仅对于上帝才是确定的，因为上帝的理解是处于超乎时间的永恒性之中的。正如在路上一心向前走的人是看不到那些在后面跟随他走的人，尽管从高处看到整条道路的人是可以看到所有在这条道路上行走的人的。因此，凡被我们所认识的事物都必定是必然的，即使它处于它自身之中，也是如此。因为凡自身是未来的偶然事物都是不可能为我们所认识的。但是，凡被上帝所认识的事物都必定依照它们从属于上帝知识的样式是必然的，这一点我们在前面已经讲过了（本条答异议理据 1），但是，如果从它们自己的原因方面予以考察的话，就不是绝对的了。因此，“每一件为上帝所认识的事物都必定必然地存在”这个命题，通常是卓越的，因为这可能关涉这件事物的存在，也可能关涉到这种说法。如果它关涉到这件事物的

106b

^① 亚里士多德：《解释篇》，I，9，19a23。

存在,它就是有歧义(*divisa*)的,从而也就是假的,因为其意义在于:“每一件为上帝所认识的事物都是必然的”。但是,如果理解的是这样一种说法,它就是复合的和真的,因为其意义在于:“‘上帝所认识的事物存在’这个命题是必然的。”

于是,就有一些人极力主张一种反对意见,他们说:这种区分只对脱离主体的形式有效。如果我说“一件白的事物为黑的是可能的”,当把它应用到这种说法上面时,它就是假的,而当把它应用到这件事物上面时,它便是真的,因为一件白的事物是可以变黑的。然而,“一件白的事物是黑的”这种说法,就绝不可能是真的。但是,在那些不可以同主体分开的形式中,这种区别是无效的。例如,如果我说“一只黑乌鸦能够是白的”,情况就是如此。因为在上述两种意义上,它都是假的。而且,为上帝所认识与这件事物的存在是分不开的,因为为上帝所认识的事物是不可能不被认识的。然而,这种反对意见,如果“被认识的事物”这个短语蕴涵有该主体所固有的任何意向的话,就将是有有效的。但是,既然它们同认知者的活动有关,有些东西就能够归于被认识的事物的本身(即使它始终被认识),当然,如果就它处于现实知识的状态下而言,是不能够归于被认识的事物的。这样,物质存在虽然也可以归于一块石头本身,然而,就其被认识而言,是不能够归于这块石头的。

第14条 上帝是否认识可陈述的事物?

现在我们着手讨论第14条。

异议:上帝似乎认识不到可陈述的事物(*enuntiabilia*)。

理据 1: 认识可陈述的事物适合于我们的理智, 因为它是组合而成的和可分割的。但是, 在上帝的理智之中, 是没有任何组合物的。所以, 上帝是认识不了可陈述的事物的。 107a

理据 2: 再者, 每一种知识都是经由某种类似物形成的。但是, 在上帝之中, 是没有任何可陈述的类似物的, 因为他是全然单纯的。所以, 上帝是认识不了可陈述的事物的。

但是, 从另一个方面看, 《圣咏集》第 94 篇第 11 节上却写道: “上主认透人的思想。”但是, 可陈述的事物是包含在人的思想之中的。所以, 上帝是认识可陈述的事物的。

我的回答是: 既然形成陈述是我们的理智力所能及的, 既然上帝, 如上所述(第 9 条), 认识他自己的能力或受造物的能力所及的无论什么事物, 那就必然能够得出结论说: 上帝是认识能够形成的所有陈述的。

然而, 正如上帝非物质性地认识物质的事物, 并且单纯地认识复合的事物, 他同样也就不能够仿照可陈述的事物的方式, 认识可陈述的事物, 仿佛在他的理智之中, 就存在有各种陈述的组合或部分似的, 而是他藉单纯的智力, 通过理解每一件事物的本质来认识每一件事物的, 仿佛我们由于我们理解人之所是, 就能够理解可以用来断言人的一切似的。然而, 这种从一事物向另一事物的推论, 在我们的理智之中是不可能发生的, 因为可理解的种相表象一事物是不能以表象另一事物的方式进行的。因此, 当我们理解人之所是的时候, 我们就不能由此来理解属于他的别的事物, 我们只能够依照某种连续性, 一个一个地理解它们。由于这层理由, 我们就必定可以借助于组合或部分, 通过形

成一种陈述,把那些我们分别理解的事物归纳成一个。然而,上帝理智的种相,既然即是上帝的本质,也就足以表述所有的事物。因此,上帝,通过理解他自己的本质,也就认识了所有事物的本质,同时也就认识了对所有这些事物所发生的无论什么事情。

答异议理据 1:如果上帝是仿照可陈述的事物的方式认识可陈述的事物的,则这种反对意见就是站得住脚的。

107b 答异议理据 2:陈述的组合物总表示一件事物的某种存在。然而,上帝藉他的存在,亦即他的本质,就可以成为可陈述事物所表示的所有的事物的类似物。

第 15 条 上帝的知识是否是变化无常的?

现在我们着手讨论第 15 条。

异议:上帝的知识似乎是变化无常的(*variabilis*)。

理据 1:因为知识总是同可认识的事物相关的。但是,凡是同受造物相关的事物都是可以从时间上应用到上帝身上的,并且是依据受造物的变化而变化的。所以,上帝的知识是可以依据受造物的变化而变化的。

理据 2:再者,凡是上帝能够制造的事物,他也就能够认识。但是,上帝能够制造的比他实际制造的总要多一些。所以,他能够认识的也就要比他实际认识的多一些。从而,他的知识就能够依据他实际认识的增减而变化。

理据 3:还有,上帝曾经知道:耶稣基督将要出生。但是,他现在并不知道耶稣基督将要出生,因为耶稣基督并不是在将来出生的。所以,上帝并不是知道他曾经知道的一切事物的,从而上帝

的知识是可以变化的。

但是,从另一个方面看,《雅各书》第 1 章第 17 节上却说道:在上帝之中,“没有改变,也没有转动的影儿。”

我的回答是:既然上帝的知识即是他的实体,这一点从前面所谈到的看是很清楚的(第 4 条),则正如他的实体,如上所述(问题 9 第 1 条),是全然不可变动的一样,他的知识也就同样是全然不可变动的。

答异议理据 1:“主”、“造物主”等等,就它们存在于它们自身之中而言,都是同受造物相关的。但是,上帝的知识是就受造物存在于上帝之中而言同受造物相关的,因为每一件事物都是就其存在于理解者之中而现实地得到理解的。这样,受造的事物就是 108a 以一种不可改变的方式存在于上帝之中,而它们自身却是可以改变地存在着的。我们还可以说:“主”、“受造物”等等,总是蕴涵着随着对被理解为终止于受造物本身之中的活动而产生的诸多关系,就像它们是存在于它们自身之中一样。从而,这些关系也依据受造物的变化而分别地归于上帝。但是,知识和爱等等,也都蕴涵着由随着被理解为存在于上帝之中的活动而产生的种种关系,从而这些也都被以一种不可改变的方式用来言说上帝。

答异议理据 2:上帝也认识那些他虽能够创造但是却并没有创造出来的东西。因此,从他能够创造的比他实际创造的要多这样一个事实出发,我们并不能够得出结论说:他能够认识的比他实际认识的要多,除非这关涉到观看的知识,因为按照观看的知识,他可以说是认识那些在某一时间阶段处于现实状态的事物的。但是,从他认识某些可能并不存在的事物,或者某些事物不

可能存在这样一个事实出发,我们也不能得出结论说:他的知识是可以变化的,而毋宁说:他认识事物的可变化性。然而,如果存在有什么事物,上帝事先并不认识,而是到了后来才认识的,那么,他的知识就将是可变化的。但是,事情不可能如此。因为凡是在任何一个时间阶段存在或能够存在的事物都是在上帝的永恒性中为上帝所认识的。所以,对上帝能够认识的比他认识的要多,是不能够予以苟同的。因为这样一个命题意味着:他最初不认识,而只是到了后来才认识的。

答异议理据 3:很久以前,唯名论者就说过:说耶稣基督现在出生、将来出生和过去出生,都是一回事。因为这三句话所表示的都是同一件事情,这就是耶稣基督的诞生。所以,他们接着说:凡是上帝曾经认识的事物,他现在都认识。因为他现在认识到:耶稣基督现在出生同耶稣基督将要出生所意指的是一回事。然而,这种意见是荒谬的。这一方面是因为一个句子各个部分的差异性会引起解释的差异性,另一方面是因为这将演绎出:一个命题一旦为真就将永远为真,而这是同哲学家所断言的观点相冲突的。^{108b} 哲学家曾经说过:“苏格拉底坐着”这个句子,当他正在坐着的时候,便是真的,但是,当他站起来的时候,便成了假的了。^① 所以,必须承认:“凡是上帝曾经认识的事物,他便都认识”,如果关涉到可陈述的命题时,这个命题就不是真的了。但是,正因为这样,我们就不能得出结论说:上帝的知识是可以变化的。因为就像在上帝知道同一件事物有时存在有时又不存在这样的上帝知

^① 亚里士多德:《范畴篇》,5,4a23。

识中没有任何变化一样,同样,在上帝知道一个可陈述的命题有时为真有时又为假这样的上帝知识中也是没有任何变化的。然而,如果上帝是借助于陈述,借助于组合和分类来认识可陈述的事物的,就像我们的理智那样,那么,上帝的知识就将是可以变化的。因此,我们的知识是可以变化的。这或者表现在真假方面,例如,如果一事物发生了变化,但是我们却依然持守同样的意见,情况就是如此。这也可能表现在不同的意见方面,例如,我们先是认为任何一个人是坐着的,后来又认为他不是坐着的。然而,这些情况都是不可能在上帝身上发生的。

第 16 条 上帝是否具有关于事物的思辨知识?

现在我们着手讨论第 16 条。

异议:对事物,上帝似乎并不具有思辨知识(*scientiam speculativam*)。

理据 1:因为上帝的知识,如上所述(第 8 条),乃事物的原因。但是,思辨的知识并不是所认识的事物的原因。所以,上帝的知识并不是思辨的。

理据 2:再者,思辨的知识是藉抽象从事物中产生出来的,而这并不适合于上帝的知识。所以,上帝的知识并不是思辨的。

但是,从另一个方面看,凡是比较卓越的事物都必定是归于上帝的。但是,思辨的知识比实践的知识更为卓越,哲学家在《形而上学》中曾开门见山地指出过这一点。^① 所以,上帝是具有关于

^① 亚里士多德:《形而上学》, I, 1, 982a1。

事物的思辨知识的。

109a 我的回答是：一些知识仅仅是思辨的，而一些知识则仅仅是实践的。为了证明这一点，我们必须看到：知识是可以以三种方式被称作思辨的。首先，从所认识的事物的方面看，这些事物对认知者来说并不是可操作的。人关于自然的或上帝的知识就是这样的。其次，是就认识方式而言的。例如，如果一个建筑师藉着界定和分类来考察一栋房子，考察一般地属于这栋房子的东西，情况就是如此。这是以一种思辨的方式在考察可操作的事物，而不是就它们是可操作的予以考察的。因为，可操作的所意指的是把形式应用到质料上面，而不是把复合的分解成它的普遍的形式原则。第三，是就目的方面而言的。“因为实践的理智在目的方面是不同于思辨的理智的”。《论灵魂》第3卷中就是这么说的。^① 因为实践的理智是着眼于活动的目的，而思辨理智的目的则在于考察真理。因此，如果一个建筑师考察一栋房子是何以能够建成的，不是使这服从活动的目的，而是去认识何以造它的，这就只是对于这目的进行思辨考察，尽管它也同可操作的事物相关。思辨的知识如果仅仅是为了认识事物本身，那就是纯粹思辨的。但是，思辨的知识如果就它的样式看或是就它的目的看，那就是部分思辨和部分实践的了。而当它仅仅是为了一种操作的目的时，它就是单纯实践的了。

所以，我们因此而必定可以说：上帝对他自身只有一种思辨的知识，因为他对他自身并不是可操作的。

^① 亚里士多德：《论灵魂》，Ⅲ，10，433a14。

但是,对于所有别的事物,他却既具有思辨的也具有实践的知识。就样式而言,他是具有思辨知识的,因为凡是我们通过界定和分类我们思辨地认识到的事物之中的无论什么东西,上帝都完满得多地认识这一切。

然而,对那些他能够创造但是却并非在任何时间都创造出来的事物,就知识是由于目的而称作实践的而言,他是没有实践知识的。但是,对于那些他在某一时间阶段创造出来的事物来说,他是具有实践知识的。至于恶的事物,虽然它们对于上帝来说,并不是可操作的,然而,如果就他允许、阻止或指向它们而言,它们却全都可以,像善的事物一样,归入实践知识。而疾病,如果就医生藉他们的技术治疗它们而言,也是可以归入医生的实践知识的范畴的。

答异议理据 1:上帝实际上并不是他自己的原因,而是别的事物的原因。他实际上是一些事物的原因,亦即那些在一定时间阶段产生的事物的原因。而他实际上也是另一些事物的原因,亦即那些他能够创造然而却从未创造出来的事物的原因。 109b

答异议理据 2:知识之起源于被认识的事物,这样的事实并不是由于思辨知识的本质使然,而只是就其为人的知识而言,偶然地属于思辨知识的。

为了回答“从另一个方面看”所提出的反对理由,我们必须说:关于可操作事物的完满的知识,只有当它们就其是可操作的而言被认识到的时候,才是可以获得的。所以,既然上帝的知识在每一个方面都是完满的,他就必定认识对他是可操作的东西,这是就它们属于这一类而言的,而不是就它们是思辨的而言的。

尽管如此,这一点也不会削弱他的思辨知识的尊贵性,因为他在他自身之中看到了他自身之外的所有的事物,而且他也思辨地认识他自身。同时,在关于他自身的思辨知识之中,他也同样具有关于所有别的事物的思辨的和实践的知识。

问题 15

论 观 念

(共 3 条)

在考察了上帝的知识之后,还有待考察各种观念。

关于观念,有 3 个要点需要探究:

- (1)是否存在有观念?
- (2)它们是多个还是只有一个?
- (3)上帝所认识的所有事物,是否都有观念?

第 1 条 是否存在有观念?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:似乎不存在任何观念(ideae)。

理据 1:因为狄奥尼修斯在《论神的名称》第 7 章第 2 节中说过:上帝并不是藉观念认识事物的。但是,观念除用来认识事物外,并没有任何别的用处。所以,根本不存在任何观念。 110a

理据 2:再者,上帝是在他自身之中认识所有事物的,这一点前面已经说过了(问题 14 第 5 条)。他并不是通过观念来认识他自己的。所以,他也不是通过观念来认识的事物。

理据 3:还有,观念是被视为知识和活动的原则的。但是,上

帝的本质乃认识事物和制造(operandi)事物的充足原则。所以,假设观念存在就是一件不必要的事情了。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《83 问题集》问题 14 中却说过:“观念的内在力量就在于:除非理解了观念,就没有什么人能够成为有智慧的。”

我的回答是:设定上帝的心灵之中存在有观念是必要的。因为 idea 这个希腊词在拉丁文中被说成是 Forma。因此,所谓观念,便被理解为事物的形式,它们是脱离事物本身而存在的。这样,离开事物本身而存在的任何事物的形式便能够用于下述两个目的中的任何一个:或者用来被称作形式的东西的原型(exemplar),或者被用作关于事物的知识的原则(principium),因为可认识的事物的形式是被说成是存在于认知者之中的。然而,在任何一种情况下,我们都必须设定观念,这从下述理由中是可以清楚地看出来的。

在所有并非偶然地产生出来的事物之中,形式都必定是任何种类的产生活动的目的。但是,活动主体并不是由于形式而活动的,除非就形式的类似物存在于活动主体之中而言,情况才是如此,而这是可以用两种方式发生的。因为,在一些活动主体之中,受造事物的形式是依据它的自然存在而事先存在的,在那些藉它们的本性而活动的事物之中,情况就是如此。例如,人生人,或火生火,就是这样。但是,在另一些活动主体之中,受造事物的形式之事先存在,依据的是可理解的存在,在那些藉理智而活动的事物之中,情况就是如此。这样,一栋房子的类似物就事先存在于建筑师的心灵之中。这可以称作这栋房子的观念,因为建筑师是

打算把他的房子建筑成跟他心灵中设想出来的形式一个样子的。

既然世界不是偶然地创造出来的,而是上帝藉他的理智通过活动创造出来的,这一点后面将会说清楚(问题 20 第 4 条;问题 44 第 3 条),那在上帝的理智之中就必定存在着一种形式,世界就是由它的型相构成的。而关于观念的概念便正在于此。

答异议理据 1:上帝并不是依据存在于他自身之外的观念来理解事物的。亚里士多德因此而反对柏拉图的意见,后者认为观念是自行存在的,而不是存在于理智之中的。^① 110b

答异议理据 2:虽然上帝藉他自己的理智认识他自己以及所有其他的事物,然而,他的本质却是除他自身之外的所有事物的活动原则。所以,它具有关于其他事物的观念的本性,虽然这一观念并不是关于他自身的。

答异议理据 3:上帝,就其本质而言,乃所有事物的型相。所以,存在于上帝之中的观念同他的本质是一回事。

第 2 条 观念是否是多个?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:观念似乎并不是多个(pluere)。

理据 1:因为存在于上帝之中的观念即是他的本质。但是,上帝的本质只有一个。所以,只有一个观念。

理据 2:再者,正如观念乃认识和活动的原则一样,技艺和智

^① 参阅亚里士多德:《形而上学》,II,2,997b6;VII,6,1031b6;也请参阅阿维洛伊:《〈形而上学〉注》,XII,18;《通则》,II,52。

慧也是它们的原则。但是,在上帝之中,并不存在若干种技艺和智慧。所以,在他之中,就根本不存在观念的复多。

理据 3:再者,如果说观念是依据它们同受造物的关系而增多的话,那就可以持相反的主张:观念的复多是永恒的。因此,如果观念是多个,而受造物是时间性的,则时间性的事物就必定是永恒的事物的原因。

理据 4:还有,这些关系或者仅仅在受造物中是实在的,或者在上帝之中也是实在的。如果仅仅在受造物之中是实在的,则既然受造物并不来自永恒性,观念复多也就不可能来自永恒性,即使观念仅仅依据这些关系而增多也是如此。但是,如果它们在上帝之中是实在的话,那就可以得出结论说:在上帝之中除了位格的复多外还有别的实在的复多,而这是有违大马士革的约翰的教导的。大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第10章中说过:^{111a} 在上帝之中,除不可产生性、产生与运行外,一切即一。所以,观念不可能为多个。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《83问题集》问题46中却说过:“观念是事物的主要形式或持久不变的理则(rationes);它们本身并不是被形成的。因此,当它们包含在上帝的理智之中的时候,它们就是永恒的,是始终以一种方式存在的。然而,在它们本身既不产生也不消灭的情况下,我们还是可以说:每一件能够产生(oriri)和消灭的事物都是与之一起形成的,一切实际上产生和消灭的事物都是这样一种情况。”

我的回答是:我们必须坚持认为:观念是多个。为了证明这一点,我们就应当考察:在每一个结果中,终极的目的都是主要活

动主体的特定的意向,就像军队的秩序是将军的特定的意向一样。然而,存在于事物之中的最高的善就是宇宙秩序的善。哲学家在《形而上学》第 12 卷中曾经非常明确地说到这一点。^① 所以,宇宙的秩序是上帝特别意向的,并非一系列活动主体的偶然结果。但是,有人却这么主张过(参阅本书问题 45 第 5 条)。他们教导说:上帝仅仅创造第一个受造物,这个受造物再创造第二个受造物,如此下去,直到这么多存在物被创造出来。按照这种意见,上帝就将仅仅具有第一个受造物的观念。但是,如果宇宙的秩序本身是他直接创造出来,并且也是他所意图的话,他就必定具有宇宙秩序的观念,如是,则如果没有构成宇宙整体的诸多部分的特殊观念,就根本不可能有一个关于宇宙整体的观念,就像一个建筑师除非具有一栋房子各个部分的概念,便断然不可能构想出这栋房子的观念来。所以,事情必定是这样:在上帝的心灵中存在有所有事物的专有概念。因此,奥古斯丁在《83 问题集》问题 46 中指出:“每一件事物都是上帝依据他的与之对应的专有观念创造出来的。”由此我们便可得出结论说:在上帝的心灵中观念是多个的。

这样,我们就能够很容易地看到,这一点何以同上帝的单纯性并不矛盾,只要我们注意到:存在于运作者心灵中的关于一项工作的观念,是那种被理解了的东西,而不是那种他借以理解的相像,因为这种观念乃是使理智进入现实状态的形式。因为,建筑师心中的一栋房子的形式乃某种为他所理解的东西,他是以质

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅻ,10,1075a13。

111b 料构建起这栋房子以为它的类似物的。这样一来，上帝心灵理解许多事物就同它的单纯性不相矛盾了；虽说如果他的理解是由许多形象所形成的话，那就会同它的单纯性相冲突。因此，既然上帝的心灵能够理解许多观念，则上帝的心灵中就必定存在有许多观念。

对此，我们能够作出如下证明。既然上帝完满地认识他自己的本质，他就是依据他得以认识的每一种样式来认识的。这样，上帝的本质就不仅能够就它存在于它自身之中而被认识，而且还能够就它为受造物依据类似的一定等级所分有而被认识。但是，每一个受造物都是有它自己的特定观念的，而受造物也正是据此一定程度上分有上帝本质的类似的。所以，就上帝认识能够作为受造物的这样一种类似的上帝的本质而言，他也就能够认识作为受造物特殊原型和观念的上帝的本质。所以，很清楚，上帝是理解许多事物的许多特殊原型的，而这些原型亦即许多观念。

答异议理据 1：上帝的本质，就其是上帝的本质而言，是不能被称作一个观念的，它之被称作一个观念，只是就它是这一或那一事物的类似或原型而言的。因此，观念是能够说成是多个的，因为许多原型都是通过自我同一的本质而得到理解的。

答异议理据 2：通过智慧和技艺，我们能够表示出上帝借以理解的东西。但是，通过观念，我们能够表示出上帝所理解的东西。因为上帝通过一(uno)能够理解许多事物(multo)，这不仅是就它们存在于它们自身之中而言的，而且也是就它们得到理解，同时这也就是去理解事物的若干种原型。同样，一个建筑师，当他理解了存在于质料之中的一栋房子的形式，也就可以说是理解了这

栋房子。但是,如果他之理解作为他自己设计出来的一栋房子的形式,是从他理解他理解它这样一个事实出发的,他因此也就理解了这栋房子的原型或观念。因此,上帝不仅藉他的本质理解许多事物,而且他也理解他藉他的本质理解许多事物。而这同时也意味着他理解事物的若干种原型,或者说,有许多观念,作为他所理解了的东西,存在于他的理智之中。

答异议理据 3:观念得以增多的这样一种关系,并不是由事物本身所引起的,而是通过上帝的理智把它自己的本质同这些事物进行比较而引起的。

答异议理据 4:使观念增多的关系并不存在于受造的事物之中,而是存在于上帝之中。然而,它们并不是实在的关系,诸如那些位格(Personae)借以区别开来的关系,而是为上帝所理解的关系。^{112a}

第 3 条 是否存在有为上帝所认识的所有事物的观念?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:在上帝之中,似乎并不存在有为他所认识的所有事物(omnium)的观念。

理据 1:恶的观念并不存在于上帝之中,因为,不然的话,我们就可以据此得出结论说:恶存在于上帝之中。但是,恶的事物是可以为上帝所认识的。所以,根本不存在为上帝所认识的所有事物的观念。

理据 2:再者,上帝,如上所述(第 9 条),是认识那些既不现在存在,也不将来存在或曾经存在的事物。但是,在这些事物之中,并没有观念。因为狄奥尼修斯在《论神的名称》第 5 章第 8 节中

说过：“上帝意志的活动乃事物的确定的和动力因的原型。”所以，在上帝之中，并没有为他所认识的所有事物的观念。

理据 3：再者，上帝认识原初物质，关于原初物质是不可能有任何观念的，因为它不具有任何形式。因此，我们可以得出上述结论。

理据 4：的确，上帝不仅认识种相，而且也认识属相、个别事物和偶性。但是，依据柏拉图的学说，是根本不存在关于这些事物的任何观念的。因为按照奥古斯丁在《83 问题集》问题 46 中的说法，柏拉图是最早教导观念学说的。所以，在上帝之中，是不存在为上帝所认识的所有事物的观念的。

但是，从另一个方面看，观念即是存在于上帝心灵之中的原型，这一点奥古斯丁在《83 问题集》问题 46 中已经讲得很清楚了。但是，上帝具有他所认识的所有事物的特有的原型，他因此便具有他所认识的所有事物的观念。

我的回答是：既然观念，按照柏拉图的观点，既是事物的知识原则又是事物产生的原则，^①则一个观念，当其存在于上帝心灵之中的时候，便具有这样两种职责。就观念为事物制造的原则而言，它可以称作原型(exemplar)，属于实践知识范畴。但是，就它为一项知识原则而言，它被特别地称作理则(ratio)，也可以属于思辨知识的范畴。所以，观念既为原型，它就同上帝在任何时间

① 关于事物认识原则的观念，参阅本书问题 84 第 4 条；关于事物产生原则的观念，参阅亚里士多德：《形而上学》，I，9，991b3；柏拉图：《斐多篇》，100D；《蒂迈欧篇》，51C；也请参阅塞涅卡：《书简》，LXV；狄奥尼修斯：《论神的名称》，V，8；奥古斯丁：《83 问题集》，qu. 46；大阿尔伯特：《〈伦理学〉注》，I，tr. v，12。

阶段创造的每一件事物有关；观念既然又是一项认识原则，则它就同上帝认识的所有事物有关，即使它们从来不曾进入时间之中，亦复如此。而且即使对于他按照其特有的原型所认识的所有事物来说，就它们以思辨的方式为他所认识而言，也是同观念相关的。

答异议理据 1：恶并不是通过它自己的原型为上帝所认识的，而是通过善的原型为上帝所认识的。所以，恶在上帝之中并没有任何观念，这既不是就观念是原型而言的，也不是就它是理则而言的。

答异议理据 2：上帝没有任何实践知识，除非实际地关乎那些既不现在存在，也不将来存在或曾经存在的事物。因此，在上帝之中具有这些事物的观念，并不是就观念表示一种原型而言的，而仅仅是就观念表示一种理则而言的。

答异议理据 3：柏拉图被一些人说成是曾经把物质(materiam)看作不是受造的，从而他假设的并不是一个物质观念，而是与物质结合在一起的共因(concausam)。然而，既然我们认为物质是上帝创造的，虽说它也离不开形式，则物质在上帝之中就有它的观念。但是，物质也离不开复合物的观念，因为物质本身是既不能够具有存在，也是不能够被认识的。

答异议理据 4：属相，离开了种相观念，就观念表示原型而言，是不可能具有任何观念的。因为属相除非在某个种相之中存在

113a

是不可能存在的。那些不可分离地伴随着其主体的偶性的情况也是如此。因为这些偶性同它们的主体是一起进入存在的。但是，附加到主体之上的偶性却总是具有它们的特殊观念。因为一

个建筑师是通过这栋房子的形式产生出原本伴随着它的所有偶性的,而那些当这栋房子建成后附加到这所房子上去的,诸如油漆以及其他这样一类的事物,则是通过某种别的形式产生出来的。这样,个体事物,按照柏拉图的观点,除种相观念外没有任何别的观念。^① 这一方面是因为特殊的事物是由于物质(质料)而个体化的,如一些人所说,柏拉图是认为物质不是受造的,而是与观念一起形成共因;另一方面还因为自然的意向在于追求种相,并且产生出种相在其中得以保留的个体事物。然而,上帝的天道不仅扩展到种相上面,而且也扩展到个体上面,下面我们将会对此作出说明(问题 22 第 2 条)。

^① 参阅亚里士多德:《形而上学》, I, 9, 990b29。

问题 16

论真理

(共 8 条)

既然知识是关于真实事物的,那么在考察了上帝的知识之后,我们就必须进而探究真理问题。

关于真理问题,有 8 个要点需要探讨:

- (1)真理是存在于事物之中,还是仅仅存在于理智之中?
- (2)真理是否仅仅存在于进行组合和区分的理智之中?
- (3)关于真与存在之比较。
- (4)关于真与善之比较。
- (5)上帝是否即是真理?
- (6)万物是藉一个真理为真呢,还是藉多个真理为真的?
- (7)关于真理的永恒性。
- (8)关于真理的无可改变性。

第 1 条 真理是否仅仅存在于理智之中?

113b

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:真理(veritas)似乎不仅存在于理智之中,而且更其存在于事物之中。

理据 1:奥古斯丁在《独白篇》第 2 卷第 5 章中曾经谴责过“眼见为真”这样一种真理的定义。因为由此可以得出结论说:隐藏在地层下面的石头就将不是真的石头,因为它们并没有被看到。他还谴责了下面一种观点,这就是:“呈现给认知者的东西为真,因为认知者是意愿并且能够认识的”。因为按照这种观点,那就会得出结论说:没有什么东西能够为真,除非有人能够认识它。所以,他给真理做了这样的界定,这就是:“凡存在的东西为真。”这样,真理就似乎是存在于事物之中,而不是存在于理智之中。

理据 2:再者,凡是为真的都是由于真理而为真的。因此,如果真理只存在于理智之中,则除非就它之被理解而言,那就不会有什么东西是真的。但是,这正是古代哲学家的错误之所在。他们说:凡是似乎为真的都是这样。^① 这样一来,矛盾着的东西就能够同时为真了,因为矛盾着的东西,当它们为不同的人在不同的时间所看到时,似乎就成了真的了。

理据 3:还有,“由于一事物另一事物得以如此这般的東西,这件事物本身就更其如此这般的了。”这句话显然出自《分析后篇》第 1 卷。^② 但是,按照哲学家在《范畴篇》中的说法,“我们的思想或语词之为真或假,是以一事物存在与否为根据的。”^③ 所以,真理存在于事物之中,而不是存在于理智之中。

但是,从另一个方面看,哲学家在《形而上学》第 6 卷中却说过:“真假并不是存在于事物之中,而是存在于理智之中的。”

① 参阅亚里士多德:《论灵魂》, I, 2, 404a28;《形而上学》, III, 5, 1009a8。

② 亚里士多德:《分析后篇》, I, 2, 72a29。

③ 亚里士多德:《范畴篇》, 5, 4b8。

我的回答是：正如善的事物表示的是欲望(appetitus)趋向的东西，真的事物所表示的则是理智趋向的东西。这样，在欲望和理智或任何一类知识之间就存在着这样一种差别：知识是就所认识的事物存在于认知者之中而言的，而欲望则是就欲望者趋向于所意欲的东西而言的。这样，欲望这一极，即善，就处于可意欲的事物之中，而知识那一极，即真，则处于理智自身之中。

114a

于是，善是就一事物相关于欲望而言存在于这件事物之中的，并且因此善的方面就从可意欲的事物过渡到了欲望，这就是如果所意欲的事物是善的话，这欲望也就被称作善而言的。同样，既然真是就其同所理解的事物相一致而言而存在于理智之中的，真的方面也就必定从理智过渡到所理解的事物，以至于所理解的事物就其同理智有某种关系而言，也被说成是真的。

这样，被理解的事物就可能不是从本质方面就是从偶性方面同理智处于一定的关系之中。就它的本质依赖于理智而言，它是在本质上相关于理智的，而就它藉理智成为可认识的而言，它是偶然地相关于理智的。正如我们说一栋房子从本质上相关于建筑师的理智，而偶然地相关于它并不依赖的理智。

于是，我们并不是依据偶然地存在于一事物之中的东西来判断一事物，而是依据从本质上存在于一事物之中的东西来判断一事物的。因此，每件事物如果就其相关于它所依赖的理智而言，便可以说是绝对地真了，从而，人造的事物就其相关于我们的理智而言，也可以说是真的了。因为一栋房子，就它们表达存在于建筑师心灵中的形式的类似而言，是可以被说成真的，而语词，就它们是存在于理智中的真理的符号而言，也是可以成

真的。同样,自然的事物,就它们表达着存在于上帝心灵中的种相的类似而言,也可以说成是真的。因为一块石头之被称作真的,乃是因为它按照上帝理智中事先构成的看法,表达了一块石头所特有的本性。这样,真理首先是存在于理智之中,其次是由于其作为事物的原则相关于理智而存在于事物之中。

由此看来存在着各种不同的真理的定义。奥古斯丁在《论真正的宗教》第36章中说道:“真理是那些存在的事物得以变得明显的东西。”奚拉里在《论三位一体》第5卷中则说:“真理使存在清楚明白,显而易见。”这些都是就真理存在于理智之中而谈及(pertinet)真理的。至于关于事物的真理,就它们相关于理智而言,我们有奥古斯丁在《论真正的宗教》第36章中所下的定义:“真理同原则有至上的类似(summa similitudo),而没有什么不类似的。”我们还有安瑟尔谟在《论真理》第11章中所下的定义:“真理即正确性,是仅仅可以为心灵所知觉到的。”因为符合原则的东西就是正确的东西。此外,我们还有阿维森纳在《形而上学》第8卷第6章中所下的定义:“每一件事物的真理都是不可改变的附加到事物上面的本质特性。”而“真理乃理智和事物的综合(adaequatio)”这个定义在上述两个方面中的任何一个方面都是适合于真理的。(参阅本问题第2条答异议理据2)

答异议理据1:奥古斯丁讲的是关于事物的真理,他把相关于我们理智的这样一种真理的概念排除了,因为凡是偶然的東西都是要从每一个定义中排除出去的。

答异议理据2:古代哲学家认为(参阅本书问题22第2条):自然事物的种相并不是从任何理智出发的,而是偶然地产生出来

的。但是,既然他们看到真理蕴涵着同理智的关系,他们也就不得不把事物的真理奠定在它们同我们的理智的关系上面。由此便会产生出一些不可以接受的结论,哲学家在《形而上学》第4卷中也曾对之加以拒绝。^①然而,我们也不能由此得出结论说:事物的真理就在于它们同上帝理智的关系。

答异议理据3:虽然我们理智的真理是由事物所引起的,但是,真理的特性却并不一定首先存在于那儿,就像健康的特性并不一定首先存在于医药之中,而毋宁说是首先存在于动物中一样。因为医药的力量而不是它的健康,才是健康的原因,在这里活动主体显然不是单义的。以同样的方式,事物的存在而不是它的真理,才是存在于理智之中的真理的原因。因此,哲学家说:“意见(*opinio*)和语词(*oratio*)是由于事物存在而不是由于事物之为真这样一个事实才为真的。”^②

第2条 真理是否仅仅存在于进行组合与区分的理智之中?

115a

现在我们着手讨论第2条。

异议:真理不仅仅存在于进行组合(*componente*)与区分(*dividente*)的理智之中。

理据1:哲学家在《论灵魂》第3卷中说过:“正如感觉对于它们特定的感觉对象来说始终是真的那样,理智对于一事物之所是也是如此。”^③这样,组合与区分就既不存在于感觉之中,也不存

① 亚里士多德:《形而上学》,IV,5,1009a6;IV,6,1011a3。

② 亚里士多德:《范畴篇》,III,4b8。

③ 亚里士多德:《论灵魂》,III,6,430b27。

在于认识一事物之所是的理智之中。所以,真理不仅仅存在于进行组合与区分的理智之中。

理据 2:再者,伊萨克(Issac)在他的著作《论定义》中说:真理是理智与事物的综合(adequatio)。^①然而,正如相关于复合事物的理智能够同事物密切相关一样,相关于单纯事物的理智也同样如此。而且,这对于感觉一事物本身的感觉来说,也同样是真的。所以,真理并不仅仅存在于进行组合和区分的理智之中。

但是,从另一个方面看,哲学家在《形而上学》第6卷中却说过:“关于单纯事物,以及一事物之所是的东西,真理是既不能够在理智之中,也不能够在事物之中找到的。”^②

我的回答是:如上所述,真理,就其原初(primam)的方面看,是存在于理智之中的。然而,既然每一事物,就其具有它的本性所特有的形式而言,都是真的,而作为在认识的理智,就其同所认识的事物的类似而言,也必定是真的,则就理智在认识而言这种类似物也就是它的形式。由于这个理由,真理也就被界定为理智与事物的一致(conformitatem),而且因此认识这种一致也就是在认识真理。但是,无论如何感觉是不可能认识到这一点的。因为虽然看同可看见的事物具有类似性,但是它却认识不到存在于所看见的事物与它自身对该事物所认识(apprehendit)的东西之间的那种比较。但是,理智虽然能够认识它自己同可理解的事物的一致性,却不能够通过认识一事物之“是其所是”认识到它。

① 参阅阿维森纳:《形而上学》, I, 9。

② 亚里士多德:《形而上学》, VI, 4, 1027b27。

然而,当它判定一事物符合它所认识的那件事物的形式的时候,那它首先就认识和表达了真理。这是通过组合和区分而达到的。因为,在每一个命题中,理智或是应用到主词表示的事物以及由谓词表示的形式,或是离开主词所表示的事物以及由谓词表示的形式。而这也清楚地表明:对于任何事物的感觉都是真的,理智当它认识“一事物之所是”的时候,情况也是如此;但是理智却并不因此而认识或肯定真理。复合的或非复合的语词也是这样一种情况。所以,真理可能处于感觉之中,也可能处于认识“一事物之所是”的理智之中。这是就真理存在于任何为真的事物中而言的,却不是就存在于认知者之中的所认识的事物而言的,但是,后者却正是“真理”这个词所蕴涵的内容,理智的完满性即在于真理之被认识。所以,严格地讲,真理存在于进行组合和区分的理智之中,而不是存在于感觉之中,也不是存在于认识“一事物之所是”的理智之中。

而这些也就是我们对上述反对意见及其理据所作出的答复。

第 3 条 真与存在是否是可以互换的术语?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:真(verum)与存在(ens)似乎是不可以互换(non convertantur)的术语。

理据 1:因为真,如上所述(第 1 条),原本是存在于理智之中的,但是,存在却原本是存在于事物之中的。所以,它们并不是可以互换的。

理据 2:再者,能够扩展到存在与非存在的东西与存在是不可

以互换的。但是,真却是能够扩展到存在与非存在上的东西。因为存在的东西是真的,而不存在的东西则不是真的。所以,真的和存在并不是可以互换的。

116a 理据 3: 还有,那些处于先后次序之中的事物似乎并不是可以互换的。但是,真似乎是先于存在的,因为存在除非作为真的一个方面不可能得到理解。所以,它们似乎是不可以互换的。

但是,从另一个方面看,哲学家在《形而上学》第2卷中却说:在存在和在真理(veritate)中存在有同样的事物秩序(dispositio)。^①

我的回答是:正如善具有值得意欲的事物的方面一样,真理同知识也是相关的。然而,每件事物,就其具有存在而言,在一定程度上也是可知的。所以,《论灵魂》第3卷中说道:“灵魂在一定意义上即是万物”,尽管需要以感觉和理智为中介。^② 所以,正如善同存在是可以互换的一样,真也是这样。但是,正如善把可意欲的概念附加到了存在上面一样,真也把关系加给了理智。

答异议理据 1: 真,如上所述(第1条),存在于事物之中,也存在于理智之中。但是,存在于事物之中的真同作为实体的存在是可以互换的,而存在于理智之中的真与存在,作为显示的东西与被显示的东西,也是可以互换的。因为,如上所述(同上),这属于真理的本性。然而,存在也可以说是存在于事物和理智之中,真也是如此。虽然真理是首先存在于理智之中,而存在则是首先存在于事物之中。其所以如此,乃是因为真理和存在就观念而言是

① 亚里士多德:《形而上学》,II,1,993b30。

② 亚里士多德:《论灵魂》,III,8,431b21。

不同的。

答异议理据 2:非存在就其本身而言是没有什么东西使它能够被认识的,然而,就理智能够使它成为可认识的而言,它也能够被认识。因此,真是以存在为基础的,这是就非存在是一种逻辑存在(ens rationis)而言的,而它是需要通过理性来认识的。

答异议理据 3:当我们说存在除非藉真概念就不可能得到认识的时候,这句话可以用两种方式加以理解。一种方式是把这句话说成:除非真观念随着对存在的认识而产生,存在就没有被认识到;这是真的。另一种方式在于把这句话解释成除非真的概念也被认识到,存在就不可能被理解;但是,这是假的。除非存在概念也被认识到,真是不可能被认识到的。因为存在是包含在真观念之中的。如果把可理解的事物同存在相比较,情况也是如此。除非存在是可理解的;否则,存在就不可能得到理解。然而,在存在的可理解性未被理解的情况下,存在依然能够得到理解。同样,虽然存在当被理解的时候就是真,然而,真却不会由于理解存在而得到理解。 116b

第 4 条 善是否是逻辑地先于真?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:善(bonum)似乎是逻辑地(rationem)先于真。

理据 1:因为凡是普遍的东西都是逻辑在先的,这一点《物理学》第 1 卷中就已经讲得很明白了。^① 但是,善比真更为普遍,因

① 亚里士多德:《物理学》, I, 5, 189a5。

为真是善的一种,也就是说,是理智的一种。所以,善逻辑地先于真。

理据 2:再者,善存在于事物之中,但是,真却存在于进行组合和区分的理智之中,这一点前面就已经说到了(第 2 条)。但是,凡存在于事物之中的东西总是先于存在于理智之中的东西的。所以,善逻辑地先于真。

理据 3:还有,真理是一种美德(virtutis),这一点《伦理学》第 4 卷中讲得很清楚。^① 但是,美德却是包含在善之中的,因为,如奥古斯丁在《论自由意志》第 2 卷第 19 章中说过:美德是心灵的一种善的品质。所以,善先于真。

但是,从另一个方面看,存在于更多事物之中的东西逻辑上是在先的。但是,真存在于一些并非善的事物之中。所以,真先于善。

我的回答是:虽然善和真,作为实存(supposito),同存在是可以互换的,然而,它们在逻辑上却是不同的。真,绝对地讲,是先于善的。其所以如此,是基于下述两个理由的。首先,是由于真同存在的关系比善更为密切。因为存在总是在先的。而真总是单纯地和直接地关乎存在本身的,善的本性,就存在在某种程度上是完满的而言,则是伴随着存在而产生的。因为这样一来,善的本性就成为可意欲的了。其次,这显然是由于下面这个事实,即知识是自然地先于欲望的。因此,既然真关乎知识,而善关乎欲望,则真就必定在观念上先于善。

^① 亚里士多德:《伦理学》,IV,7,1127a29。

答异议理据 1:意志和理智是相互蕴涵的。因为理智理解意志,而意志也意欲理智去理解。这样,那些属于理智的东西也就包含在指向意志对象的事物之中了,反之亦然。而在可意欲的事物的秩序之中,善是作为普遍的事物存在的,而真却是作为特殊的事物存在的。但是,在可理解的事物的秩序之中,情况则恰恰相反。因此,从真即一种善这样一个事实出发,我们就可以得出结论说:善在可意欲的事物的秩序中是在先的,但却并不是绝对在先的。

答异议理据 2:一事物逻辑在先是就它先于理智而言的。而理智首先认识的是存在本身,其次是认识它理解存在,第三是认识它意欲存在。因此,存在的观念是首先的,真理的观念是其次的,善的观念是第三的,虽然善存在于事物之中。

答异议理据 3:被称作真理的美德并不是普遍真理(*veritas communis*),而是一种人据以在行为和语词中显示他自身为他实际之所是的真理。但是,真理,当应用到人生上的时候,是在一种特殊的意义上使用的,是就一个人去完成他一生中为上帝的理智所规定的事情而言的。而这也就是我们曾经说到的真理存在于别的事物之中(第 1 条)。但是,正义(*iustitiae*)的真理在一个人身上是就他成就了对邻人的职责而言被发现的,不过这种职责是由法律所规定的。因此,我们不能够由这些特殊真理(*particularibus veritatibus*)来证明普遍真理。

第 5 条 上帝是否即是真理?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议：上帝似乎不是真理。

理据 1：因为真理是存在于进行组合和区分的理智之中的。但是，在上帝之中，是没有什么组合和区分的。所以，在他之中，是不存在什么真理的。

理据 2：再者，按照奥古斯丁在《论真正的宗教》第 36 章中的说法：真理乃是“与原则的一种相似”。但是，在上帝之中，是不存在同原则的任何相似的。所以，在上帝之中，是没有什么真理的。

117b 理据 3：还有，凡是言说上帝的都是把他作为万物的第一因来言说的。然而，上帝存在就是所有存在的第一因，而他的善也即是所有的善的原因。所以，如果在上帝之中存在什么真理的话，则所有的真理都将来自上帝。但是，一些人犯罪却是事实。因此，一些人犯罪也将来自上帝。但是，这显然是荒谬的。

但是，从另一个方面看，依据《约翰福音》第 14 章第 6 节，我们的上帝却说过：“我就是道路、真理、生命。”

我的回答是：如上所述(第 1 条)，真理，就理智现实地认识一事物而言，是在理智之中发现的，而就事物与理智相一致而言，它又存在于事物之中。在上帝身上，能够发现最高等级的真理。因为，上帝的存在不仅同他的理智相一致，而且它也是上帝的活动本身。同时，上帝的理解活动是每一个别的事物以及每一个别的理智的尺度和原因，而他自身也即是它自己的存在和理解活动。所以，我们不仅可以得出结论说：真理存在于上帝之中，而且还可以得出结论说：上帝就是真理本身，并且还是至上真理和第一真理(*summa et prima veritas*)。

答异议理据 1：虽然在上帝的理智中，既不存在组合也不存在

区分,然而,他却在他的单纯的理解活动中,判断并认识所有的复合事物。这样,在他的理智之中也就存在有真理。

答异议理据 2:关于我们理智的真理是与其同它的原则的一致性为依据的,也就是说,是以它借以获得知识的东西为依据的。关于事物的真理也是以其同它们的原则亦即上帝的理智的一致性为依据的。然而,严格地讲,这是不能够用来言说上帝的理智的,除非就真理被挪用到圣子身上,因为他也是具有原则的。但是,如果我们就其本质来讲上帝真理的话,我们就不能够这样理解了,除非把肯定的说法转换成否定的说法。例如,当人们说:“圣父是关乎他自身的,因为他不是来自另外一个的。”同样,上帝的真理,就上帝的存在与上帝的理智没有什么区别而言,可以被说成是“与那个原则的一种相似”。

答异议理据 3:非存在与缺乏,就它们自身而言,是没有任何真理的,而是仅仅存在于理智的认识之中的。然而,理智的所有认识都是来自上帝的。因此,存在于“‘有人犯淫乱罪’是真的”这个陈述中的全部真理,是全然来自上帝的。但是,如果主张“这个人淫乱是来自上帝的”,那就是在犯偶性错误了(*fallacia accidentis*)。

第 6 条 是否只存在一条所有事物据以为真的真理?

118a

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:似乎只存在一条真理,所有的事物都是依据它而成为真的。

理据 1:按照奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 1 章中的说

法：除上帝外，没有什么东西比人的心灵更伟大。然而，真理却比人的心灵更伟大。不然的话，心灵就将成为真理的判官，而其实是依据真理来判断，而不是按照它自己的尺度，来判断所有事物的。因此，只有上帝才是真理。所以，除上帝外不存在任何别的真理。

理据 2：还有，安瑟尔谟在《论真理》第 14 章中说过：真理与真实事物 (*res veras*) 的关系，就如时间与具有时间性的事物 (*temporalia*) 的关系一样。但是，对于所有时间性的事物来说，只存在一种时间。所以，就只存在一条真理，所有的事物都是以它为依据而成为真的。

但是，从另一个方面看，《诗篇》第 11 篇第 2 节中却写道：“许多条真理 (*veritates*) 在人子之间已经损失殆尽 (*diminutae*)。”

我的回答是：在一个意义上，所有事物据以为真的真理是一个，而在另一个意义上，不止是一个。为了对这一点作出证明，我们必须注意到：当任何一事物被用来单义地断言许多事物时，它们中的每一个都可以发现是符合它的特有的本性的。例如，动物性在每一种动物中都是可以找到的。但是，当任何一事物被类比地说成是许多事物的时候，那就只有在它们之中的一个当中才能够发现符合它的特有的本性，并且只有这一个才可以给所有其他的事物命名。健康就是这样来断言动物、尿和医药的。并不是说，健康在动物身上是唯一的，而是说：由于动物的健康，医药就其为健康的原因才得以被称作健康的，尿就其标示健康而言才得以被称作健康的。虽然健康既不存在于医药之中，也不存在于尿之中，然而，在它们两者之中都存在着一些事物，凭借着这些事

物,一个引起健康,另一个则标示健康。

我已经说过(第 1 条),真理,依据它们相关于上帝理智的情况,首先是存在于理智之中,其次是存在于事物之中。所以,如果我们依照其特有的本性而把真理说成是存在于理智之中,那么按照所认识的事物的数量,在许多受造的事物之中,甚至在同一个理智之中,就会存在许多条真理。因此,《诗篇》第 11 篇第 2 节“许多条真理在人子之间已经损失殆尽”的一条有关注释说:“像由一个人在一面镜子中产生出许多形象那样,许多真理也从这唯一的上帝的真理产生出来。”但是,如果我们讲到存在于事物之中的真理,则所有的事物都会将由于一条原初的真理而成为真的,每件事物都会依据它自己的实存而与之相似。这样,虽然事物的本质或形式有许多,但是关于上帝理智的真理却只有一个,所有的事物都是由于这条真理而被说成是真的。 118b

答异议理据 1:灵魂并不是依照任何一种真理而是依据原初真理来判断所有事物的,因为它之被反映到灵魂之中,就如被反映到一面镜子之中那样,并且是借助于理解的第一原则实现出来的。所以,我们可以得出结论说:原初真理比灵魂更伟大。然而,即使存在于我们理智之中的受造的真理比灵魂伟大也不是绝对的,而是相对的,是就它是它的完满性而言的,正如科学可以说是比灵魂更伟大一样。然而,除上帝外,确实没有什么东西能够比理性灵魂更伟大的了。

答异议理据 2:安瑟尔谟的这一说法,如果就事物由于它们同上帝理智的关系而被说成是真的而言,是正确的。

第7条 受造的真理是否是永恒的？

现在我们着手讨论第7条。

异议：受造的真理(veritas creata)似乎是永恒的(aeterna)。

理据1：奥古斯丁在《论自由意志》第2卷第8章与《独白篇》
119a 第2卷第19章中说过：没有什么事物能够比圆的本性以及2加3
等于5更为永恒的了。但是，这样一些真理都是受造的真理。所以，受造的真理是永恒的。

理据2：再者，凡始终存在的东西都是永恒的。但是，共相是始终存在，且到处存在的。所以，它们是永恒的。所以，真理，作为最普遍的东西，是永恒的。

理据3：再者，凡是现在为真的将来也是真的便始终是真的。但是，正如一个关于现在的命题的真理是一种受造的真理那样，一个关于将来的命题的真理也同样如此。所以，一些受造的真理是永恒的。

理据4：还有，凡是没有开端和终点的事物都是永恒的。但是，可陈述的真理是既没有开端也没有终点的。因为如果它们的真理具有开端的话，则既然它以前不存在，真理在过去不存在就是真的了，而且，它们因此无疑也就是由于真理的缘故而为真的了。同样，如果断言真理具有终点的话，那就可以由此得出结论说：它是在它不再存在之后而存在的，因为真理在它不存在的情况下也将依然是真的。所以，真理是永恒的。

但是，从另一个方面看，如前所述(问题10第3条)，只有上帝才是永恒的。

我的回答是：陈述的真理不是别的，无非是理智的真理。因

为,陈述的真理总存在于理智之中和言说之中。这样,就它存在于理智之中而言,它是自行具有真理的。但是,就其处于言说之中而言,它是被称作可以陈述的真理的;知识是由于它表示了某种理智的真理,而不是由于任何一条存在于陈述之中的真理,仿佛存在于一个主体之中似的。这样,尿之所以被称作健康的,就不是由于它之中的任何健康所致,而是由于它所标示的那个动物的健康所致。同样,人们也曾经说道:事物是由于理智的真理而被称作真的。因此,如果没有什么理智是永恒的话,那也就没有什么真理是永恒的。然而,由于只有上帝的理智是永恒的,所以,也就只有上帝之中的真理才具有永恒性。而且,我们由此也不能得出结论说:在上帝之外,还有什么别的事物能够是永恒的,因为上帝理智的真理即是上帝自身,这一点前面已经说过了(第 5 条)。

答异议理据 1:圆的本性,以及 2 加 3 等于 5 这个事实,在上帝的心灵中是具有永恒性的。

答异议理据 2:一些事物始终存在和无处不在能够以两种方式予以理解。一种方式在于把它理解为在它自身之中即具有那种扩展到所有时间和所有地点的能力,而这种无处不在和始终存在是适合于上帝的。另一种方式在于把它理解为在它自身之中并不具有达到任何时间或地点的限定性,例如,原初物质就不是由于它具有一种形式而被说成是一的,就像人是由于其形式的单一性而成为一个人一样,而是因为它缺少所有分别的形式的缘故。在这个意义上,就共相是从此时此地抽象出来而言,所有的共相都可以说是无处不在和始终存在的。然而,我们却不能够由

此得出结论说它们都是永恒的,如果有什么永恒东西存在的话,那也只能是存在于理智之中。

答异议理据 3:现在存在的事物,在它实际地存在之前,是将来,因为它处于它将来存在的原因之中。因此,如果这原因撤销了,这件事物的即将存在也就不复是将来了。但是,只有第一因是永恒的。因此,我们不能得出结论说:现在存在的事物将来存在这一点始终是真的,除非是就它的将来存在处于这永恒的原因之中而言才能够如此,不过只有上帝才是这样的原因。

答异议理据 4:因为我们的理智并不是永恒的,由我们所形成的关于可陈述命题的真理,由于它在时间上是具有开端的,便也不是永恒的。在这样一种真理存在之前,说这样一种真理过去曾经存在也不是真的,除非凭借上帝的理智,因为只有在上帝的理智中,真理才是永恒的。但是,我们现在说真理在那时并不存在却是真的,而这之所以为真,也只是由于真理现在处于我们的理智之中,而不是由于任何真理存在于事物之中。因为这是一种关于非存在的真理,而非存在就其自身来说没有任何真理性的,而只是就我们的理智认识它而言,才具有真理性的。因此,说真理就我们把它的非存在看成先于它的存在而言并不存在,也就是真的了。

第 8 条 真理是否是不可改变的?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议:真理似乎是不可改变(immutabili)的。

理据 1:因为奥古斯丁在《论自由意志》第 2 卷第 8 章中说过:

真理同心灵是不能够相提并论的。否则,真理就会和心灵一样,是可以变化的了。

理据 2:再者,每一种变化之后所留存的东西是不可改变的。例如,原初物质就是既没有产生也不会消灭的,因为它在所有的产生和消灭之后依然存在。但是,真理是在所有的变化之后依然存在的,因为每一次变化之后,说一事物存在或不存在也同样是真的。所以,真理是不可改变的。

理据 3:再者,如果一条陈述真理改变了,它多半是随着事物的变化而变化的。但是,它却并没有因此而变化。因为,真理,按照安瑟尔谟《论真理》第 7 章和第 10 章中的观点,就一事物同上帝心灵中有关东西相呼应而言,“即是一种正确性(*rectitudo*)”。然而,“苏格拉底坐着”这个命题,虽然从上帝的心灵中获得了苏格拉底现在确实坐着这样一个意义,但是,即使苏格拉底现在并不坐着,它也具有同样的意义。所以,关于这个命题的真理是绝不会改变的。

理据 4:还有,凡是存在着同一个原因的地方,也就存在着同样的结果。但是,这同一事物就是“苏格拉底现在坐着”、“苏格拉底将来坐着”和“苏格拉底过去坐着”这样三个命题的真理的原因。所以,它们中的每一个命题的真理都是一样的。但是,这些命题中或是这个或是那个,必定有一个是真的。所以,这些命题的真理依然是不可改变的,并且是由于同样的理由,任何别的一个命题的真理也是如此。

但是,从另一个方面看,《诗篇》第 11 篇第 2 节中却写道:“许多条真理在人子之间已经损失殆尽。”

我的回答是：真理，严格地讲，如上所述（第1条），仅仅存在于理智之中。但是，事物却是由于真理存在于理智之中而被称作真的。因此，真理的不可改变性就必定是从理智的观点看待的，而理智的真理就在于它同所理解的事物的相符（conformitatem）。而这种相符是可以两种方式进行改变的，正如任何别的相符的东西一样，通过两个端项中的一个的改变而改变。因此，一种方式在于：真理的变化是就理智方面而言的，这是以一件事物尽管就其本身而言不曾发生任何变化但关于它的意见却发生了变化这样一个事实为依据的。而另一种方式则出现在当一件事物发生了变化但关于它的意见却没有发生变化的情况之下。而且，无论以什么样的方式发生改变，都能够发生由真向假的变化。

因此，如果有一种理智，在其中不可能有任何意见的变换，关于它的知识无所逃避，在这种理智之中，也就存在有不可改变的真理。而这也就是上帝的真理。关于这一点，从前面已经说到的看来是很清楚的（问题14第15条）。因此，上帝理智中的真理是不可改变的。但是，我们理智中的真理却是可以改变的。这不是由于它本身即变化的主体，而是就我们的理智从真变为假而言的，因为这样，形式就可以被称作是可以变化的。但是，上帝理智的真理是那种自然事物据以被说成是真的真理，而这种真理却是全然不可改变的。

答异议理据1：奥古斯丁所讲的是上帝的真理。

答异议理据2：真的与存在的东西是可以互换的术语。存在不是自行地产生，也不是自行地消灭的，而是偶然地产生或消灭的，是就这种或那种存在被消灭或产生而言的。《物理学》第1卷

中就说到过这一点。^① 真理的变化也同样如此：并不是由于没有任何真理持存下来，而是过去曾经存在的真理没有持存下来。

答异议理据 3：一个命题，不仅像别的被说成是具有真理的事物一样，具有真理，这些事物之被说成具有真理乃是就它们符合有关它们的上帝理智的标志的东西而言的，而且它也以一种特殊的方式被说成具有真理，这是就它标示理智的真理而言的，而理智真理就在于理智同事物的相符。一旦这种相符性消失了，关于意见的真理就改变了，关于这一命题的真理也就因此而改变了。所以，“苏格拉底坐着”这个命题，只有当苏格拉底现在坐着的时候才是真的，既具有事物的真理 (*veritate rei*)，又具有指代的真理 (*veritate significativa*)；它之具有事物的真理，乃是就这种表述是有意义的而言的，而它之具有指代的真理，则是就它表示一种真正的意见而言的。然而，当苏格拉底站起来的时候，第一种真理虽然依然保持不变，但第二种真理则发生了改变。

答异议理据 4：苏格拉底的坐着，乃“苏格拉底坐着”这个命题的真理的原因，当苏格拉底坐着的时候，在他坐着之后，以及在他坐着之前，“苏格拉底坐着”所具有的意义是不同的。因此，由这些命题所产生、改变和各自表示的真理，分别相关于现在、过去和将来。这样，虽然这三个命题中只有一个是真的，那也不能得出结论说：同一条真理永远是无可改变的。

^① 亚里士多德：《物理学》，I，8，191b17。

问题 17

论 虚 假

(共 4 条)

我们接下来考察虚假。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

- (1) 虚假是否存在于事物之中?
- (2) 它是否存在于感觉之中?
- (3) 它是否存在于理智之中?
- (4) 关于真假的对立。

第 1 条 虚假是否存在于事物之中?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:看来虚假(*falsitas*)并不存在于事物之中。

理据 1:奥古斯丁在《独白篇》第 2 卷第 8 章中说过:“如果真的东西就是存在的事物的话,那就会得出结论说:虚假是任何地方都不会存在的,无论相反的观点提出什么样的理由。”

理据 2:再者,从词源学的观点看,虚假这个词来源于欺骗(*fallendo*)。但是,事物并不会欺骗。因为,一如奥古斯丁在《论真正的宗教》第 36 章所说,“它们所显示的无非是它们自己的外

观(speciem)。”所以,虚假是不可能的事物之中发现的。

理据 3:还有,真的东西,如上所述(问题 16 第 1 条),是由于同上帝理智的相符,而被说成是存在于事物之中的。但是,每一件事物,就其存在而言,是和上帝相像的。所以,每一件事物,如果没有虚假的掺和就都是真的,并且因此也就没有什么事物是虚假的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论真正的宗教》第 34 章中却说过:“每一个形体都是一个真实的形体和一个虚假的统一体。”因为它虽然仿效统一体却并不就是统一体。但是,每件事物都仿效上帝的统一体,然而却又都不可能达到它。所以,在所有的事物之中都存在有虚假。

我的回答是:既然真假是相对立的,既然相对立的事物总是相关于同一件事物的,我们就必须首先在我们发现真理的地方,也就是说,在理智之中,去寻求虚假。然而,在事物之中,是既没有真也没有假存在的,除非从同理智的关系的角度,才可以这么说。而且,既然每一件事物都是绝对地由属于它自身的事物所命名,相对地由偶然地属于它的事物命名的,则一件事物,当同它所依赖的理智相比较并且是自身与之相比较的时候,就可以被称作绝对地是虚假的,而当它指向另一个理智偶然地与之进行比较的时候,那就可以被称作仅仅相对地是假的。 121b

然而,自然事物是依赖于上帝的理智的,正如人造的事物依赖于人的理智一样。所以,人造的事物,就它们缺乏技艺的形式而言,就被说成是绝对地虚假的,并且就其自身来说也是虚假的。而且,正因为如此,一个工匠的作品如果缺乏他的特有的技艺运

作,则这个工匠就被说成是造了一件赝品。在依赖于上帝的事物之中,就它们同上帝的理智相比较而言,虚假是不可能发现的;因为凡是在事物之中发生的事情,都出自上帝的理智;除非在意志活动主体的情况下才会出现虚假。因为这些意志活动主体能够以它们的力量违背上帝理智所作出的安排,罪恶也就是在这样一种情势下产生出来的。因此,《圣经》上也将罪恶本身称作虚假和谎言。《圣咏集》第4篇第3节中说:“你们爱慕虚幻,追求虚伪究竟何为?”而另一方面,道德行为则由于遵循上帝理智的秩序而被称作生命的真理(*veritas vitae*)。所以,《约翰福音》第3章第21节上说:“行真理的必来就光。”

但是,就相关于我们的理智而言,自然事物,当我们从偶性方面(*per accidens*)对之作出比较的时候,就可以被称作是虚假的。不过,这也不是绝对的,而是相对的。而且,这是可以用两种方式进行的。一种方式所依据的是所意指的事物。这样,一事物当它为虚假的语词或思想所意指或指代的时候,就被说成是虚假的。在这方面,任何一事物,就任何一种性质不为它所具有而言,都是可以被说成是虚假的,就像我们说一条直径就是一件虚假的可通约的东西一样。哲学家在《形而上学》第5卷中就这么说过。^① 奥古斯丁在《独白篇》第2卷第10章中也说过:“真正的悲剧演员都是一个虚假的赫脱(*falsus Hector*)”。反过来说,任何一事物,如果就其正在变成的东西而言,也都是可以被称作真的。按照另一种方式,一事物是可以由于原因而被称作虚假

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 29, 1024b19。

的。这样说来,一件自然地使人们对之形成虚假意见的事物就都可以被说成是虚假的了。因为依据外在的现象来判断事物对于我们来说是天生的,既然我们的知识是起源于感觉的,而感觉主要和自然处理的则是外在的各种偶性。所以,这些外在的偶性,同它们自身之外的别的事物相似,当用来指涉那些事物的时候,便被说成是虚假的了。例如,胆汁就是虚假的蜂蜜,而锡也就是虚假的银子。对此,奥古斯丁在《独白篇》第 2 卷第 6 章中在谈到这一点时曾经说过:“我们是把那些在我们看来是误以为真的东西称作虚假的。”而哲学家在《形而上学》第 5 卷中也说过:“凡自然地倾向于显现出其所不是的景象或其所没有的东西”的事物便被称作虚假的。^① 一个人,当其喜欢虚假的意见和不实的语词的时候,也被称作是虚假的。这倒不是因为他有虚构事情的能力的缘故。因为,如果这样的话,那许多聪明博学之士,就会被称作虚假的了。《形而上学》第 5 卷中就已经这么说过。^②

答异议理据 1:若参照于理智,一事物之被说成是真的,乃是就其存在而言的,它之被说成是假的,乃是就其不存在而言的。因此,《独白篇》第 2 卷第 10 章中说:“真正的悲剧演员都是一个虚假的赫脱(falsus Hector)。”所以,既然在存在的事物之中能够发现一定的非存在,则在存在的事物之中也就同样能够发现一定程度的虚假。

答异议理据 2:事物并不是通过它们自己的本性,而是通过偶

① 亚里士多德:《形而上学》, V, 29, 1024b21。

② 同上书, V, 29, 1025a2。

性来欺骗的。它们是由它们产生的同它们实际上并不是的事物的类似引起虚假的。

答异议理据 3: 事物被说成是假的, 不是同上帝的理智相比较, 在这种情况下它们就是绝对假的, 而是由于同我们的理智相比较。并且因此, 它们就仅仅是相对地假的。

至于那种与之相反的证明, 类似或残缺的表象并不包含在虚假的观念之中, 除非就它引起虚假的意见而言才是如此。因此, 一事物并不能因为它同另一事物相像, 就永远地被说成是假的, 而只有当这种相像是这样自然地产生出虚假意见的时候才是如此, 而这不是在任何情况下都是这样的, 而是在多数场合下才是这样。

122b 第 2 条 虚假是否存在于感觉之中?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议: 虚假似乎并不存在于感觉(sensu)之中。

理据 1: 奥古斯丁在《论真正的宗教》第 2 卷第 6 章中曾经说过: “如果所有的肉体感官都是在它们受到影响的情况下进行报道的, 那我们除了从它们那里获得一些东西外就不可能获得进一步的东西。”因此, 我们似乎就不可能受到感觉的欺骗。所以, 虚假并不存在于它们之中。

理据 2: 哲学家在《形而上学》第 4 卷中说过: “虚假不是感觉固有的, 而是想象固有的。”^①

^① 亚里士多德:《形而上学》, IV, 5, 1010b2。

理据 3:在非复合的事物之中,是既不存在真的也不存在假的,只有在复合事物之中才有真假。但是,组合和区分并不属于感觉的事情。所以,在感觉之中,是没有任何虚假的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《独白篇》第 2 卷第 6 章中说过:“看来感觉是通过它们的欺骗性的相像来诱骗我们犯错误的。”

我的回答是:虚假并不能够到感觉中去寻找,除非是就真理存在于它们之中而言才可以如此。然而,真理存在于感觉之中却并不是以感觉认识真理的方式存在于它们之中的,而是如上所述(问题 16 第 2 条),是就它们对感性事物有真实的知觉而言的。而且,这也是通过感觉如其所是地领悟事物才得以发生的,从而,虚假也就是由于感觉把事物认识或判断成并非它们实际所是而存在于感觉之中的。

通过感觉所获得的关于事物的知识,是与感觉之中其形象存在的情况成比例的。而一件事物的形象却是能够以下述三种方式存在于感觉之中的。在第一种方式中,这种形象是原初地和自身地存在于感觉之中的。例如,在视觉中,就存在有颜色的形象以及它所特有的其他感觉对象的形象。其次,是自身地但并不是原初地存在于感觉之中的。例如,在视觉中,就有形状、大小以及其他一些为一个以上的感觉所共有的可感觉对象的形象。

第三种方式既不是原初地也不是自身地,而是偶然地存在于感觉之中的。例如,在视觉中,就存在有一个人的形象,然而这不是作为人,而是就这个由色彩的对象偶然地成为一个人而言才是如此的。

123a 因此,感觉,就它的特有的对象而言,是没有任何虚假的知识的,除非是偶然的和在极稀少的情況下才会如此。而且,由于感官不健全,它便不能够正确地接受到感觉形式,正像其他一些被动的主体由于它们的配置不当而不能完全地接受活动主体的印象一样。例如,由于舌头不健康,对于一个病人来说,甜味似乎就成了苦的了。但是,对于普通的感觉对象,以及偶然的对象来说,即使正确配置的感觉也可能出现假的判断,因为它不是直接地归诸它们,而是偶然地归诸它们的,或者说是作为被指向别的事物的一個结果而归诸它们的。

答异议理据 1:感官的感受(affissi)即是它的感觉本身。因此,从感觉是由于它受到影响才予以报道这样一个事实出发,我们能够得出结论说:在我们借以判断我们经验感觉的判断中,我们是沒有受到什么欺骗的。然而,既然感觉活动有时受到这件事物之外的别的事物的影响,那就可以得出结论说:它有时给我们报道了这件事物之外的别的事物,从而我们受到的就是关于那件事物的感觉的欺骗,而不是关于那个感觉事实的欺骗。

答异议理据 2:虚假并不能够被说成是为感觉所固有的,因为感觉就其固有对象而言,是不欺骗人的。在另一个译本中,这一点表述得更其明白:“感官,就其固有对象来说,是永远不会假的。”因此,虚假是应当归因于想象力的。因为甚至当某些事物不存在的情况下,想象也能表象出这件事物的形象。所以,当任何一个人知觉到一件事物的形象仿佛它就是那件事物本身似的,虚假也就从这样一种认识中产生了。由于这个理由,哲学家在《形而上学》第5卷中说:阴影、画像以及梦境,就它们表达着并不存

在于实体之中的事物的形象而言,便应当被说成是虚假的。^①

答异议理据 3:这种论证证明了:虚假的东西并不存在于感觉之中,尽管在这种感觉之中是既能够认识到真实的事物也能够认识到虚假事物的。

第 3 条 虚假是否存在于理智之中?

123b

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:虚假似乎并不存在于理智之中。

理据 1:奥古斯丁在《83 问题集》问题 32 中说过:“每一个受到欺骗的人都理解不了他是在什么地方受到欺骗的。”但是,虚假,如果就我们受它欺骗而言,可以说是存在于知识之中的。所以,虚假并不存在于理智之中。

理据 2:再者,哲学家在《论灵魂》第 3 卷中说过:“理智始终是正确的。”^②所以,理智之中是没有任何虚假的。

但是,从另一个方面看,《论灵魂》第 3 卷中还说过:“凡是在有对象的组合受到理解的地方,就必定有真假之分。”^③但是,这样一种组合只存在于理智之中。所以,真假只存在于理智之中。

我的回答是:正如一事物是由于其固有的形式才具有存在的那样,认识能力也是由于所认识的事物的形象才具有知识的。因此,既然自然事物不可能缺乏由于它们的形式而属于它们的存在,却可能缺乏一些偶性的或附随的性质,正如一个人虽然可以

① 亚里士多德:《形而上学》, V, 29, 1024b23。

② 亚里士多德:《论灵魂》, III, 10, 433a26。

③ 同上书, III, 6, 430a27。

没有两只脚,但是却不能没有成为一个人的东西一样。认识能力虽然不能缺乏它借以获得其形象的那件事物的知识,但是却可以缺乏随后附加到相关形式或偶性上面的东西的。因为,我们已经说过(第2条):视觉并不是在它的固有的感觉对象方面受到欺骗的,而是在那些作为随后附加的通觉对象方面,或者是在那些感觉的偶性对象方面受到欺骗的。

然而,正如感觉是藉它的固有的感觉对象的形象而直接获得信息的一样,理智也是藉同一件事物的本质的型相而直接获得信息的。因此,理智就不是在一件事物的本质方面受到欺骗的,就像感觉也不是在它的固有对象方面受到欺骗的一样。但是,理智在组合和区分中,很可能会由于把某些并不是由一件事物所引起的东西或者说与之相反的东西归因于它认为是构成其本质的那件事物,而受到欺骗。因为,理智在判断这样一类事物时,和感觉在判断通感的对象或偶性的感觉对象时,是处于同样的立场的。然而,正如我们在讨论真理问题时曾经提及的那样(问题16第2条),在它们之间还是存在着这样一种差别的,这就是:虚假之所以能够存在于理智之中,不仅是由于理智的知识是假的,而且还由于理智是意识到那种知识的,就像它意识到真理一样。然而,在感觉中,虚假,如上所述(第2条),却不是作为已知的东西存在的。

124a 但是,由于理智的虚假本质上仅仅同理智的组合有关,虚假也就只能偶然地发生在理智的运作之中。理智就是藉着这种运作得以认识一件事物的本质的,而且,这也是就其掺和有理智的组合而言的。这种情况是可以有两种方式发生的。一种方式是

由于理智把一事物特有的定义应用到另一事物之上所造成的。例如,把圆的定义应用到人的身上,而一件事物的定义对于另一事物来说自然就是假的。另一种方式则是由于把不可能结合在一起的各个部分组合成一个定义所造成的。因为,这样一来,这个定义就不仅对这件事物是假的,而且就其自身而言也是假的。诸如“一个有理性的四足的动物”这样一类的定义就是这样。理智在构建这个命题的时候就是假的,因为像“一些有理性的动物是四足的”这样一些陈述就其本身而言就是假的。由于这层理由,理智在它的关于单纯实质的知识方面就不可能是假的,而是它或者是真的,或者它根本什么也没有理解。

答异议理据 1:因为一件事物的实质就是理智的固有对象,所以,只有当我们使一事物回到它的本质,并且据此对它作出判断,我们才可以真正说是理解了这件事物,就像在推证中所发生的那样,而在推证中是没有任何虚假的。“每一个受到欺骗的人都理解不了他是在什么地方受到欺骗的。”奥古斯丁的这句话也必须在这个意义上加以理解,而不能在没有什么人是在任何一种理智活动中都永远受欺骗的这样一个意义上去理解。

答异议理据 2:就第一原则而言,理智始终是正确的。这是因为既然理智对于一事物之所是的东西是不可能受骗的,同样,理智也就绝不会在第一原则方面受到欺骗。因为,自我认识的原则是这样一些原则,一旦其词项得到了理解,它们本身也就被认识了,而这是以谓词总是包含在主词的定义之中这样一个事实为依据的。

第4条 真假是否是相反的？

现在我们着手讨论第4条。

异议：真假似乎并不是相反(contraria)的。

124b 理据1：真假的对立就像存在的事物与不存在的事物一样。因为按照奥古斯丁在《独白篇》第2卷第5章中的说法：“真理就是存在的事物。”但是，存在的事物与不存在的事物并不是像相反的事物那样对立的。所以，真和假并不是相反的事物。

理据2：再者，两个相反的事物中的一件并不存在于另一件事物之中。但是，虚假却存在于真理之中。因为一如奥古斯丁在《独白篇》第2卷第10章中所述：“一个悲剧演员，如果他不是一个真正的悲剧演员的话，那就不会是一个假的赫脱。”所以，真假并不是相反的。

理据3：还有，在上帝之中，根本不存在任何相反的事物。因为，如奥古斯丁在《上帝之城》第12卷第2章中所述，没有什么东西能够同上帝的实体相反。但是，虚假是同上帝对立的。因为在《耶利米书》第8章第5节中，偶像是被称作谎言的，并且说“他们守定诡诈(mendacium)”，也就是说，他们守定的，如一条有关注释所说，是“一个偶像(idola)”。所以，真假并不是相反的。

但是，从另一个方面看，哲学家在《解释篇》第2卷中却说过：一条假的意见同一条真的意见是相反的。^①

我的回答是：真假是作为相反的东西对立的，并不是像有些人曾经说过的那样，与肯定和否定是一回事。为了证明这一点，

^① 亚里士多德：《解释篇》，II，14，23b35。

我们必须注意到：否定既不断言任何事物，也不规定任何主体，所以能够被说成是作为非存在的存在，如没有看见或没有坐着就是这样。但是，缺乏虽然没有断言任何东西，但是它却规定了它的主体，因为它是存在于一个主体之中的否定。《形而上学》第 4 卷中就是这么说的。^① 因为除了一个“其本性即是去看”的东西外，盲就没有用来言说任何东西。然而，相反的事物却既断言了某种事物，又规定了这个主体，因为黑就是颜色的一个种相。虚假也是断言某种事物的，因为一事物之为假，如哲学家在《形而上学》第 4 卷中所说，乃是因为“一些事物被说成是或似乎是某种它所不是的东西，或者某种不是其所是的东西”。^② 正如真理意味着对一件事物的充分认识那样，虚假也就意味着相反的东西。因此，真假显然是相反的。

答异议理据 1：凡是存在于事物之中的东西都是那件事物的真理。但是，作为被认识了的东西也就是理智的真理，真理原初就存在于理智之中。因此，假就是那种并非作为认识而存在的东西。认识存在与认识非存在蕴涵着对立的因素。因为正如哲学家在《解释篇》第 2 卷中所证明的，“善是善”这个陈述的反面是“善不是善”。^③ 125a

答异议理据 2：虚假并不是奠基在与之相反的真理之中的，正如恶并不是奠基在与之相反的善之中一样，而是奠基在作为它的固有对象的东西之中的。在任何一种情况下，这都是由于真与善

① 亚里士多德：《形而上学》，IV, 2, 1004a15；V, 22, 1022a26。

② 同上书，IV, 7, 1011b26。

③ 亚里士多德：《解释篇》，II, 14, 23b35。

都是共相,而且都是可以与存在相置换的所致。因此,正如每一种缺乏都是奠基在一个主体之中,这主体即是一个存在者那样,每一种恶也总是奠基在某种善中,每一种虚假也总是奠基在某种真理之中。

答异议理据3:因为由于缺乏,相反的和对立的事物就本性来说相关的是同一件事物。所以,上帝就其自身看来,无论是就他的善来看,还是就他的真理来看,就都没有什么东西能够是同上帝相反的。因为在他的理智之中,是不可能有任何虚假的东西的。但是,在我们对他的认识中,相反的事物是存在的。因为关于他的虚假的意见是同真实的意见相反的。所以,偶像被称作谎言,就关于它们的虚假的意见同关于上帝的统一性的真实的意见是相反的而言,也是同上帝的真理相对立的。

问题 18

论上帝的生命

(共 4 条)

既然理解属于有生命的存在,那么,在考察了上帝的知识和理智之后,我们就必须进而考察上帝的生命了。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

- (1)生存到底适合于谁?
- (2)何谓生命?
- (3)生命是否特别地适合于上帝?
- (4)是否上帝之中的一切都是生命?

第 1 条 生存是否适合于所有自然事物?

125b

现在我们着手讨论第 1 条:生存(vivere)似乎适合于所有自然事物(rerum naturalium)。

理据 1:哲学家在《物理学》第 8 卷中说过:“运动就像是存在于自然界中的所有事物所具有的一种生命。”^①但是,所有自然事物都分有运动。所以,所有自然事物都分有生命。

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,1,250b14。

理据 2:再者,植物之被说成生存,是就它们在自身之中具有
一种关于生长和消灭的运动原则而言的。但是,位置运动则自然
地比生长和消灭运动更为完满,并且是先于生长和消灭运动的,
一如《物理学》第 8 卷中所指出的那样。^① 因此,既然所有自然形
体在自身之中都具有某种位置运动的原则,则所有的自然形体便
似乎都生存着。

理据 3:还有,在自然形体中,各种因素都是不够完满的。然
而,生命却适合于它们,因为我们曾讲到“活水”。所以,别的自然
形体就更其具有生命了。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 6 章
第 1 节中却说过:“生命的最后回声(ultimam resonantiam vitae)
是在植物中听到的。”由此便可以推断出:它们的生命是处于最低
等级的生命。但是,无生命的形体是低于植物的。所以,它们并
不具有生命。

我的回答是:我们能够从那些非常明显地具有生命的事物,
推断出生命适合于什么事物,不适合于什么事物。然而,生命显
然属于动物,因为《论植物》一书中说道:“在动物身上,生命很明
显。”^②所以,我们必须通过把各种事物同那种动物借以被说成是
生命的东西加以比较来区别有生命的事物和无生命的事物。因
126a 为正是由于这一点,生命才一开始就是明显的并且是能够持续存
在到最后的。因此,我们说:一个动物当其开始自行运动的时候,

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅶ,7,260a28。

② 亚里士多德:《论植物》,Ⅰ,1,815a10。

也就开始生存了,而且,这样的运动在它身上显现多久,它也就会被认为存活多久。当它不再具有任何自行运动,而仅仅为另一种力量所推动的时候,它的生命也就可以说是消失了,而这个动物也就可以说是死了。由此看来,那些严格称作有生命的事物显然是通过某种运动来推动它们自身运动的。无论它是这样严格称呼的运动,例如,一件不完满的事物的活动,亦即一件处于潜在状态的事物的活动,也都被称作运动;还是那种更其一般意义上的运动,例如,当说到一件完满事物的活动,当理解和情感按照《论灵魂》第3卷的说法也被称作运动的时候,^①情况都是如此。因此,所有那些决定它们自身实施任何种类的运动或运作的事物便都可以被说成是在存活着。但是,那些藉它们的本性而做不到这一步的事物,就不能够被说成是有生命的,除非是通过某种类比。

答异议理据 1: 哲学家的这些话可以作两种理解,或者被理解为第一运动,即天体运动,或者被理解为一般意义上的运动。无论以什么样的方式,运动在一定程度上都被称作自然形体的生命,不过这都是通过类比讲的,并不是把生命作为它们的属性归于它们的。天体的运动在有形自然界的宇宙中好像是心脏运动,动物的生命就是因此得以维系的。同样,每一种相关于自然事物的自然运动同生命的运作也具有一定的类似。因此,如果整个有形宇宙是一个动物,以至于它的运动都来自内在的动力,就像一些人所断言的那样,在这种情况下,运动就将现实地成为所有自然形体的生命了。

① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,7,431a6; I,4,408b6。

答异议理据 2:运动并不适合于形体,无论是重的还是轻的,除非它们离开它们的自然状态,亦即离开它们的固有位置。因为当它们处于为它们所固有的对它们是自然的位置时,它们就是静止的。植物和其他有生命的事物按照它们自然的倾向以一种生命运动开展活动,而不是通过接近或撤出自然倾向进行运动,因为就它们从这样的运动撤出而言,它们也就离开了它们的自然倾向。^{126b} 还有,“重的或轻的形体都是由外在的推动者推动的,或是产生它们,并赋予它们以形式,或是从它们的道路上排除障碍。”《物理学》第 8 卷中就是这么说的。^① 所以,它们并不是像有生命的形体那样,是自己推动它们自己的。

答异议理据 3:具有持续不断流动的水被称作是活水。而同持续不断地流动的源泉没有任何联系的停滞不动的水便被称作死水,例如,水箱里的水和池塘里的水就是死水。然而,这种说法只是一种类比,是就它们被视为具有的运动使它们看起来好像它们是有生命一样而言的。如果就生命的实在的意义而言,这并不是它们身上的生命。因为它们的这种运动并不是由它们自身产生出来的,而是由产生它们的原因产生出来的。重的和轻的形体的运动的情况也是如此。

第 2 条 生命是否是一种运作?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:生命似乎是一种运作(operatio)。

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,4,255b35。

理据 1:因为没有什么东西是能够被划分开的,除非被划分成同一个属相的各个部分。但是,生命却是为一些运作划分开的,哲学家在《论灵魂》第 2 卷把这一点讲得很清楚。^①他把生命分为四种,即营养,感觉,位置运动,以及理解。所以,生命是一种运作。

理据 2:再者,行动生命被说成是有别于思辨生命的。但是,思辨生命仅仅是藉一些运作才区别于行动生命的。所以,生命是一种运作。

理据 3:还有,认识上帝就是一种运作。但是,这就是生命。这从《约翰福音》第 17 章第 3 节就可以清楚地看出来。这一节里说:“认识你独一的真神,这就是永生。”所以,生命是一种运作。

但是,从另一个方面看,哲学家在《论灵魂》第 2 卷中说过:“在有生命的事物中,生存就是存在(vivere viventibus est esse)。”^②

我的回答是:从我们已经说过的看(问题 17 第 3 条),这一点是很清楚的,这就是:我们的理智,虽然以认识事物的本质为它的固有对象,但是从感觉获得知识的,而感觉的固有对象则是外在的偶性。因此,我们是从外在的表象出发,逐步获得关于事物的本质的知识的。既然我们是按照我们对于一件事物的知识而给一件事物命名的,这一点从我们已经说过的来看是很清楚的(问题 13 第 1 条),则名称就能够常常用外在属性来意指本质。

① 亚里士多德:《论灵魂》,II,2,413a22。

② 同上书,II,4,425b13。

因此,这样的名称有时是用来严格地表示本质本身的,这种本质的含义乃它们的主要对象。但是,有时候,名称在不甚严格的意义上也被用来表示一些属性,它们也就是由于这些属性而得到的。而且,这样一来,我们就看到:“形体”这个词是依据一些实体具有三维而用来表示实体的一个属相的,而有时也被用来表示这些维度本身,而在这个意义上,形体就被说成是一个量的种相了。

这些也必定能够同样用来言说生命。生命这个名称是从一定的外在现象得到的,也就是说,是从自我运动得到的。当然,它所确切表示的也并非这一运动,而毋宁说是一种实体,这一实体是自我运动及其自身对任何种类的运作自然适合的。因此,生存不是别的,无非是存在于这种或那种本性之中的存在活动。而生命所表示的便正是这个,虽然是抽象地表示出来的,一如跑(*cursus*)这个词是在抽象的意义上表示跑的活动(*currere*)一样。

因此,有生命的(*vivum*)并不是一个偶性(*accidentale*)的谓词,而是一个本质(*subsantiale*)的谓词。然而,生命有时却被比较不够严格地用来意指它的名称借以获得的运作,以致哲学家在《伦理学》第9卷中说:“生存主要就是进行感觉或理解。”^①

127b 答异议理据1:哲学家在这里用生存来意指一种生命运作。或者更其确切地说,感觉和理智等等有时被看作是运作,而有时又被看作是运作者的存在本身。因为他在《伦理学》第9卷中说过:存在就是“进行感觉或理解”,换言之,就是具有能够感觉或理

① 亚里士多德:《伦理学》,IX,9,1170a18。

解的本性。^① 因此,他通过上述四种活动来区别生命。在这个较低级的世界里,存在着四种有生命的事物。一些生命的本性不在于别的,只在于能够吸收营养,从而能够生长和生殖。另一些生命的本性则在于:除此之外,还能够感觉,我们在有壳的水生动物以及其他一些不能运动的动物那里都能看到这样一种情况。还有一些生命进一步具有从一个地方运动到另一个地方的能力,如一些完满的动物,诸如四足动物、鸟类等等。还有一些生命,如人,则具有甚至更高的理解能力。

答异议理据 2:所谓生命运作,就是那些其原则即存在于运作者之内的运作,并且这种运作者因此便能够自行地产生出这样一些运作。然而,在人身上就不仅存在有这样一些关于一定运作的自然原则作为它们的自然能力,而且也存在有一些高于这些能力的东西,诸如一些使它们像第二本性那样倾向于一些特殊种类的运作,致使这些运作成为快乐的源泉。打个比喻说,任何一件工作,如果一个人引以为乐,以致他的爱好倾向于它,他肯在上面消磨时间,他甚至视之为安身立命之所,则就可以被说成是这个人的生命了。因此,一些人就被说成是过一种自我放纵的生活,而另一些人则被说成是过一种道德生活。这样,思辨的生活就区别于行动的生活,从而认识上帝就被说成是永生。

这些同时也就很清楚地答复了第 3 个理据。

^① 亚里士多德:《伦理学》,IX,9,1170a33。

第3条 生命是否适合于上帝？

现在我们着手讨论第3条。

异议：生命似乎并不适合于(conveniat)上帝。

理据1：因为，如前所述(第1、2条)，事物是由于它们自己推动自己而被说成是生存的。但是，被推动并不适合于上帝。所以，生命也不适合于上帝。

128a 理据2：再者，在所有有生命的事物之中，我们必须假定一些生命原则。哲学家因此在《论灵魂》第2卷中说道：“灵魂乃有生命形体的原因和原则。”^①但是，上帝是没有任何原则的。所以，生命是不可能适合于上帝的。

理据3：还有，在我们身上存在着的有生命的事物之中，生命的原则为植物灵魂。但是，这种灵魂只存在于有形的事物之中。所以，生命是不可能适合于无形事物的。

但是，从另一个方面看，《诗篇》第84篇第2节却说道：“我的心肠，我的肉体，向永生上帝呼吁。”

我的回答是：生命以最高等级的形式特别地存在于上帝之中。在对此作出证明时，我们必须注意到：既然一事物是就它之能够自行活动而不是就它之为另一事物所推动而言才被说成是生存的，这在任何一事物中越是能够被完满地发现，则这件事物的生命也就越是完满。在运动和被推动的事物之中，可以发现三个等级。在第一等级中，目的推动着活动主体。而主要的活动主体则是那些通过它的形式而活动的主体，而有时它又通

^① 亚里士多德：《论灵魂》，II，4，415b8。

过一些器具,不是凭借它自己的形式而是凭借主要的活动主体而活动的,不过这只是在实施这种活动而已。因此,存在着一些事物,它们之被说成是自己推动自己,并不是就它们之中自然固有的任何形式或目的而言的,而是仅仅就实施这种运动而言的,它们借以活动的形式以及这种活动的目的就像它们为它们的本性所决定的一样。植物就属于这一种。因为植物的生长和消灭,就是依据由它们的本性提供给它们的形式,而自己推动自己的。

另外一些事物则具有更高等级的自行运动,也就是说,不仅是就实施运动而言是如此,而且即使就作为运动原则的形式而言也是如此,它们自行运动是需要这种形式的。动物就属于这一种。在动物身上,运动的原则并不是自然嵌入的形式,而是一种通过感觉获得的形式。因此,它们的感受越是完满,它们的自行运动的能力也就越是完满。像那些只有触觉的动物,如有壳的水生动物,只能够以扩张或收缩的方式来运动。这样,它们的运动也就几乎没有超过植物的运动。但是,那些具有完满感觉能力的动物,不仅能够辨认出同它们毗邻的或触及到它们的事物,而且还能够辨认出远离它们的对象,还能够通过连续的运动而使它们自身运动到一定的距离之外。

然而,虽然后面一种动物通过感觉能够得到作为它们运动原则的形式,但是,它们却不可能自行地为它们自身提出它们自身运作或运动的目的。因为这是作为本性嵌入它们身上的,而且它们是通过在感觉之中认识到的形式凭借自然本能被推向任何一种活动的。因此,那些在给自己提出的目的方面是自己推动自己的动物,显然是高于这些动物的。这只有通过理性和理智才能

够做到,而理性和理智的职责则在于去认识存在于目的与达到目的的手段的一致,并且安排一个达到另一个。因此,生命的更其完满的等级则是那种理解力强的存在物,因为它们自我运动的能力要更加完满些。这是很清楚的,因为在同一个人身上,理智能力推动感觉能力,而这些能力又通过它们的指令推动那些实施这种运动的器官。这样,在技艺中,我们看到:那种驾驭一条船的技艺,亦即那种领航的技艺,支配着船只设计的技艺。而这种技艺又反过来支配那种仅仅同准备建船材料相关的技艺。

但是,虽说我们的理智能够自己推动自己达到某些事物,然而其他一些则是由本性提供的,例如第一原则,这是不容置疑的,以及终极目的,这是不能不意欲的。因此,虽然在一些事情方面,它是自己推动自己的,然而,在另外一些事情方面,它却是为另外的事物所推动的。所以,那些其理解行为即是它的本性的存在,以及在它自然具有的事物中并非由另外事物所决定的东西,都必定在最完满的程度上具有生命。上帝就是这样的东西。因此,在他身上,首要的即是生命。由此出发,哲学家在《形而上学》第12卷中在说明了上帝是有理智的之后,就得出结论说:上帝具有最完满的和永恒的生命。^① 因为他的理智是最完满的,并且始终是现实的。

答异议理据1:正如《形而上学》第9卷中所述:有两种活动。一种活动是分配给外在物质的,如加热和切割。而另一种活动则

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅻ,7,1072b27。

是存留在活动主体之中的,如理解、感觉和意欲等。^①它们之间的差别在于:前一种活动并不是运动的活动主体的完满性,而是被推动的事物的完满性。而后一种活动则是活动主体的完满性。因此,由于运动乃处于运动状态中的事物的一种活动,则后一种活动,便是就其处于运作者的活动之中而言,作为一种类似而被称作它的运动的。正如运动是被推动的事物的一种活动一样,这种活动也是活动主体的活动,虽然运动是一种不完满事物,亦即那些处于潜在状态中的事物的活动。另一方面,这种活动也是一种完满事物的活动,也就是说,是那种如《论灵魂》第3卷中所说的处于现实状态中的事物的一种活动。^②所以,在这个意义上,在理解即是运动的地方,那进行理解的事物本身也就被说成是运动本身了。柏拉图曾教导说上帝是自己推动他自己的(参阅本书问题9第1条答异议理据1),他也是在这个意义上说的,而不是在运动是一种不完满事物的活动的意义上说的。

129a

答异议理据2:正如上帝是他自己的存在和理解一样,他也是他自己的生命。所以,他就是如此这般地生活着,以至于他没有任何生命原则。

答异议理据3:在这个比较低级的世界里,生命获得的是一种可朽坏的本性,以至于需要生殖(generatione)来保存种相,需要营养来保存个体。由于这个理由,生命在尘世世界里离开了植物灵魂就无法存在。不过这并不适合于不朽的事物。

① 亚里士多德:《形而上学》,IX,8,1050a22。

② 亚里士多德:《论灵魂》,III,7,431a6。

第4条 是否所有的事物都是存在于上帝之中的生命？

现在我们着手讨论第4条。

异议：似乎并不是所有的事物都是存在于上帝之中的生命。

理据1：《使徒行传》第17章第28节上说：“我们生活、动作、存留，都在他内。”但是，并不是上帝之中的所有的事物都是运动。所以，并不是所有的事物都是上帝之中的生命。

理据2：再者，所有的事物，就它们的第一原型而言，都是存在于上帝之中的。但是，仿照原型的事物应当同这原型相一致。因此，既然并不是所有的事物本身都是具有生命的，则看来也就并不是所有的事物都是存在于上帝之中的生命。

理据3：再者，正如奥古斯丁在《论真正的宗教》第29章中所说：一个具有生命的实体要比一个没有生命的实体好一些。所以，如果其自身不具有生命的事物是上帝之中的生命的话，则那些事物存在于上帝之中就比存在于它们自身之中更其真实了。但是，这种说法看来是荒谬的。因为它们存在于它们自身之中是现实的，它们存在于上帝之中却是潜在的。

理据4：还有，正如好的事物和在时间中造出来的事物为上帝
129b 所认识一样，坏的事物以及上帝能够制造但是却永远不愿意制造出来的事物也是为上帝所认识的。所以，如果所有的事物，就它们为上帝所认识而言，都是存在于上帝之中的生命的话，则甚至坏的事物以及那些上帝永远不愿意制造出来的事物，在为上帝所认识的情况下，似乎也就是存在于上帝之中的生命了。对这种说法显然是不能苟同的。

但是，从另一个方面看，《约翰福音》第1章第3—4节却说

道：“凡被造的，生命在他里头。”但是，除上帝外，所有的事物都是受造的。所以，所有的事物都是上帝之中的生命。

我的回答是：在上帝之中生活，如前所述（第 3 条），就是理解。在上帝之中，理智，被理解的事物，以及理解活动，完全是一回事。因此，凡是作为被理解的事物存在于上帝之中的东西都是上帝的生活或生命。所以，既然为上帝所造的所有的事物都是作为被理解的事物存在于上帝之中的，那就可以得出结论说：上帝之中的所有的事物都是上帝的生命本身。

答异议理据 1：受造物是在两种意义上被说成是存在于上帝之中的。第一种意义是就它们为上帝的能力连接在一起并且加以保存而言的，正如我们说那些存在于我们能力之中的事物是存在于我们身上一样。受造物因此也就被说成是存在于上帝之中，一如它们存在于它们自己的本性之中。在这个意义上，我们必定理解使徒所说的话：“我们生活、动作、存留，都在他内”，因为我们的存在、生活和运动本身都是由上帝所产生的。在另一种意义上，事物被说成是存在于作为认识这些事物的上帝之中的，在这个意义上，它们是通过它们的特有的观念而存在于上帝之中的，在上帝之中，这些观念与上帝的本质是没有任何区别的。因此，作为存在于上帝之中的事物也就是上帝的本质。而且，既然上帝的本质是生命而不是运动，那就可以得出结论说：存在于上帝之中的事物，按照这样的说法，就不是运动，而是生命。

答异议理据 2：仿照原型的事物与原型相像。这是就形式而言的，而不是就存在的样式而言的。因为有时形式在原型中会具有另外一种存在，区别于它在仿照原型的事物之中所具有的存

在。例如，一栋房子的形式在建筑师的心灵中具有非物质的可理解的存在，但是，在存在于他的灵魂之外的这栋房子之中，却具有物质的和可感觉的存在。因此，事物的观念，虽然并不存在于它们自身之中，但是在上帝的心灵之中却是生命，因为它们在上帝的心灵中具有上帝的存在。

130a 答异议理据 3: 如果仅仅形式, 不包括物质, 属于自然事物, 那么在所有的方面, 自然事物通过它们的观念, 在上帝的心灵中都将比在它们自身之中, 更其真实地存在。事实上, 正是由于这个理由, 柏拉图才坚持认为: 只有脱离身体的人 (*homo separatus*) 才是真正的人 (*verus homo*), 而存在于物质中的人 (*homo autem materialis*) 则仅仅是分有的人 (*homo per participatiolum*)。但是, 既然物质进入自然事物的存在, 我们就必须说: 那些单纯具有存在的事物在上帝心灵中就好比在它们自身之中更其真实。因为它们在上帝心灵中所具有的是非受造的存在, 而在它们自身之中所具有的却只一种受造的存在。然而, 这样一种特殊的存在, 如一个人, 或一匹马, 在它自己的本性中, 要比在上帝的心灵中, 有更其真实的实现, 因为这属于作为物质的人的真理, 而当存在于上帝的心灵之中的时候, 他就不再是一个物质的人了。即便如此, 一栋房子在设计师的心灵中也比在物质中有更尊贵的存在。然而, 一栋物质的房子之被称作一栋房子比起一栋存在于心灵中的房子更其真实。因为前者是一栋现实的房子, 而后者则仅仅处于潜在状态之中。

答异议理据 4: 虽然事物就其在上帝的知识中得到认识而言是存在于上帝的知识之中的, 然而, 它们却不是作为上帝所创

造,或为上帝所保存,而存在于上帝之中的,也不是由于在上帝之中有它们的原型而存在于上帝之中的。它们是通过好的事物的原型为上帝所认识的。因此,我们就不能够说:坏的事物也是上帝之中的生命。那些并不存在于时间之中的事物,是就生命仅仅意味着理解而它们也为上帝所理解而言,才可以被称作上帝中的生命的,而不是就生命蕴涵着一种运作原则而言的。

问题 19

论上帝的意志

(共 12 条)

在考察了属于上帝知识的事物之后,我们将进而考察属于上帝意志的东西。首先是考察关于上帝的意志本身的;其次是考察关于绝对属于上帝意志的(问题 20);最后是从与上帝意志的关系中考察属于理智的东西(问题 22)。

关于上帝的意志本身,有 12 个要点需要探究:

- (1) 在上帝之中是否存在有意志?
- (2) 除他自身外,上帝是否还意欲别的东西?
- (3) 是否凡上帝意欲的东西,他都是必然地意欲的?
- (4) 上帝的意志是否是事物的原因?
- (5) 能否为上帝的意志指出原因?
- (6) 是否上帝的意志始终都能够实现?
- (7) 上帝的意志是否是可以改变的?
- (8) 上帝的意志是否把必然性加给了所意欲的事物?
- (9) 在上帝之中是否存在有对恶的意志?
- (10) 上帝是否具有自由意志?
- (11) 在上帝之中是否应当区别出表记意志?

(12)给上帝意志指出五种标记是否正确?

第 1 条 在上帝之中是否存在有意志?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:在上帝之中,似乎不存在什么意志(voluntas)。

理据 1:意志的对象是目的和善。但是,我们不能够把任何目的归诸上帝。所以,在上帝之中,是没有什么意志的。

理据 2:再者,意志是一种欲望。但是,欲望,就其指向并不具有的事物而言,是蕴涵着不完美性的,从而是不适合于上帝的。所以,在上帝之中,是没有什么意志的。

理据 3:还有,按照哲学家在《论灵魂》第 3 卷中的观点,“意志既推动事物,又被事物推动。”^①但是,上帝是第一推动者,是自己推动自己的,对这一点《物理学》第 8 卷中就已经证明了。^② 所以,在上帝之中,是不存在什么意志的。

但是,从另一个方面看,使徒在《罗马书》第 12 章第 2 节中却 131a
说过:“叫你们察验何为上帝意志。”

我的回答是:正如在上帝之中存在有理智那样,在上帝之中也存在有意志。因为意志是随着理智而出现的。正如自然的事物由于它们的形式而具有现实的存在一样,理智也就由于它的可理解的形式而成为现实理解了。既然每一件事物都具有达到其自然形式的倾向,则当它不具有这种自然形式的时候,它就趋向

① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,10,433b16。

② 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,6,258b10。

于它,而当它具有了这种形式的时候,它就在这形式身上停滞不动了。这同每一种作为自然的善的自然完满性是一样的。在缺乏知识的事物中,这种向善的倾向被称作自然欲望(*appetitus naturalis*)。因此,理智的本性,当通过它的可理解的形式得到认识时,也就具有一种类似的向善的倾向,以至于当它具有这种可理解的形式的时候,它就在这种形式中停滞不动了,而当不具有的时候,它就努力去获得它。这样两种情况都适合于意志。因此,在每一个理智的存在中,都存在有意志,正如在每一个有感觉的存在中,都存在有动物欲望(*appetitus animalis*)一样。这样,在上帝之中就必定存在有意志,因为在上帝中存在有理智。而且,正如上帝的理解行为是他自己的存在一样,他的意志也是如此。

答异议理据 1:虽然离开上帝,就没有什么东西能够成为上帝的目的,然而,对于由上帝创造的所有事物来说,上帝本身就是目的。当然,这是要通过他的本质的,因为,如上所述(问题 6 第 3 条),他是通过他的本质而成为善的,而目的总具有善的性质。

答异议理据 2:我们身上的意志适合于(*pertinet*)欲望的部分。虽然它是由欲望命名的,但是,作为它的唯一的活动,却不仅追求它并不具有的东西,而且还热爱和喜欢它所具有的东西。就这一个方面而言,意志可以说是存在于始终以善为其对象的上帝之中的,因为正如已经说过的,这同他的本质并没有什么区别。

答异议理据 3:一个除它自身之外其主要对象为善的意志必

定是为另一个意志所推动的。上帝意志的对象是他的善,而这种善也就是他的本质。因此,既然上帝的意志乃他的本质,则他就不是为他之外的另一个意志所推动的,而是仅仅为他自身所推动的,这是就同理解和意志被说成是运动一样的意义上而言的。当柏拉图说第一推动者推动它自身的时候(问题 9 第 9 条答异议理据 1),即是谓此。

第 2 条 除他自身外,上帝是否还意欲别的事物?

131b

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:除他自身外,上帝似乎并不意欲(velit)别的事物。

理据 1:上帝的意志即为他的存在。但是,上帝除他自身外不是任何别的事物。所以,他并不意欲除他自身之外的任何别的事物。

理据 2:再者,被意欲的事物推动意欲者,正如《论灵魂》第 3 卷中所说:所欲望的事物推动欲望。^① 所以,如果除他自身之外,上帝还意欲任何事物的话,则他的意志就必定为另一件事物所推动,而这显然是不可能的。

理据 3:再者,如果所意欲的事物足以实现意欲者的话,则他就不再追求任何别的事物了。但是,上帝自己的善是足以实现上帝的,并且完全可以实现他的意欲。所以,在他自身之外,上帝并不意欲任何事物。

理据 4:还有,意志的活动是按照所意欲的事物的数目增加

^① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,10,433b17。

的。所以,如果上帝意欲他自身以及除他自身之外的事物,那就可以得出结论说:上帝的意志活动是多种多样的,并且作为他的意志的他的存在也是多种多样的。但是,这是不可能的。所以,在他自身之外,上帝是不意欲任何别的事物的。

但是,从另一个方面看,使徒在《帖撒罗尼迦前书》第4章第3节中却说过:“上帝的旨意就是要你们成圣洁。”

我的回答是:上帝不仅意欲他自身,而且还意欲除他自身之外的别的事物。这在我们在前面所做的比较中就已经很清楚了(第1条)。因为,自然事物所具有的自然倾向,不仅要达到它们自己固有的善,如果不具有就去获得,而如果具有就在它上面停滞不动,而且也尽可能地把它们的善扩展到别的事物上去。因此,我们看到:每一个活动主体,就其是完满的和现实的而言,产生着它自己的类似物。所以,它也就适合于意志所具有的尽可能多地把所具有的善传达给其他事物的本性。这尤其是适合于上帝的意志,所有的完满性都是以某种类似从上帝的意志产生出来的。因此,如果自然事物,就其是完满的而言,能够把它们自己的善传达给别的事物的话,则通过类似把它自己的善尽可能多地传达给其他事物,就将更其多地适合于上帝的意志了。因此,上帝就既

132a 意欲他自身存在,也意欲其他事物存在。但是,他是他以他自身为目的,而其他事物,就它们作为分有者有助于上帝的善而言,是用来达到这一目的。

答异议理据1:上帝的意志其实也就是上帝自己的存在,然而,就理解和表达它们的方式而言,它们却是不同的。这一点从我们前面已经说过的来看是很清楚的(问题13第4条)。因为当

我们说上帝存在的时候,这种说法中并没有蕴涵同任何别的事物的任何关系,然而当我们说上帝意欲的时候,我们的说法却蕴涵着这种关系。所以,虽然他并不是除他以外的任何别的事物,然而他却能够意欲他自身之外的别的事物的。

答异议理据 2:在为了目的而意欲的事物中,我们被推动的整个理由就是目的,而这也就是推动意志的东西,这在为了目的而意欲的事物中表现得是最为清楚的。一个意欲吃苦药的人,当他这样做的时候,所意欲的就不是任何别的东西,而仅仅是健康而已,而且也只有这一点在推动着他的意志。这同一个人吃甜食的情况不同,因为任何一个人意欲吃甜的食物,这不仅是为了健康的缘故,而且也是为了它自己的缘故。虽然上帝仅仅是为了目的(如我们所说,此乃他自己的善)的缘故,除他自身之外,还意欲别的事物,但是,我们也不能由此得出结论说:是他的善之外的任何别的事物在推动着他的意志。所以,就如上帝是通过理解它自己的本质来理解除他自身之外的别的事物的一样,他也是通过意欲他自己的善来意欲除他自身之外的别的事物的。

答异议理据 3:依据上帝自己的善足以实现上帝的意志这样一个事实,我们并不能够得出结论说上帝的意志在意欲任何别的事物,而毋宁说:除非通过它的善,它是不能意欲任何别的事物的。这样,上帝的理智,虽然它的完满性就在于它对上帝本质的知识,然而却是在这种本质中认识的。事物的。

答异议理据 4:正如上帝的理智是一,因为我们只是在一中看到多的,同样上帝的意志也是单一的,因为我们也只有通过一,即通过它自己的善,才意欲多的。

第3条 上帝所意欲的事物是否都是他必然意欲的？

现在我们着手讨论第3条。

异议：凡上帝所意欲的事物似乎都是他必然意欲(necessitate velit)的。

132b 理据1：因为每一件永恒的事物都是必然的。但是，凡上帝所意欲的事物，他都是永恒地意欲的。因为，不然的话，他的意志就是可以改变的了。所以，凡上帝所意欲的事物，他都是必然地意欲的。

理据2：再者，上帝也意欲他自身之外的别的事物，因为他意欲他自己的善。上帝是必然地意欲他自己的善的。所以，他也是必然地意欲他自身之外的别的事物的。

理据3：再者，凡是对上帝是必然的事物就是必然的。因为上帝自身是必然的存在，并且如上所述(问题2第3条)，还是所有必然性的原则。但是，意欲他所意欲的所有的事物对于他来说也是必然的，因为，如《形而上学》第5卷中所述，在上帝之中，除了他自己的本性外是不可能有任何别的事物的。^① 所以，凡是他所意欲的事物，他都是必然地意欲的。

理据4：再者，并非必然的存在与可能不存在的存在是一回事。所以，如果上帝并不必然地意欲他所意欲的事物，则他之不去意欲这件事物就是可能的了，并且因此他去意欲他所不意欲的事物也就可能了。这样，上帝的意志对于两件事物中的这个或那

^① 亚里士多德：《形而上学》，V，6，1015b15。

个就都是偶然的,并且因此也都是不完满的,因为每一件偶然的事物都是偶然的和可以改变的。

理据 5:再者,就对两件事物中的这件或那件无所谓而言,是不可能导致任何活动的,除非它被某个别的力量包括在这件或那件事物之中。注释家在谈到《物理学》第 2 卷时就是这么说的。^①因此,如果上帝的意志对任何一件事物都无所谓,那就可以得出结论说:他对活动的决定来自另一件事物,从而他就有一些原因是先于他自身的。

理据 6:还有,凡是上帝认识的事物,他都是必然地认识的。但是,就像上帝的知识是他的本质一样,上帝的意志也是如此。所以,凡是上帝意欲的事物,他都是必然地意欲的。

但是,从另一个方面看,使徒在《以弗所书》第 1 章第 11 节中说过:“那位随意(*consilium volumus*)行作万事的。”但是,就我们按照这种“己意”所做的事情来说,我们却不是必然地意欲的。所以,上帝并不是必然地意欲他所意欲的事物的。

我的回答是:有两种方式可以把一件事物说成是必然的:一种是绝对的,另一种是假设的。我们是从各项之间的关系来判断一件事物之为绝对必然的,当谓词构成关于主词的定义的一个部分时,情况就是如此。这样,人是一种动物就是必然的。当主词构成关于谓词的概念的一个部分时,情况也是如此。这样,一个数或者是偶数或者是奇数也是必然的了。苏格拉底坐着照这种方式就不是必然的,所以,这不是绝对必然的,虽然它可以通过假

133a

^① 阿维洛伊:《〈物理学〉注》,评注 48。

设而成为这样。因为,假定他现在坐着,他就必定必然地坐着,只要他正在坐着。

因此,对于上帝所意欲的事物,我们必须注意到:虽然他意欲一些绝对必然的事物,但是,这并不是说他所意欲的所有的事物都是如此。上帝的意志同上帝的善有一种必然的关系,因为上帝的善即是上帝意志的固有对象。因此,上帝必然地意欲他自己的善,正如我们必然地意欲我们自己的幸福以及任何别的能力同其固有的和主要的对象具有必然关系一样。例如,视力同颜色就有一种必然的关系,这是因为它是由于它自己的本性而趋向于它的对象的。但是,上帝意欲除他之外的别的事物,是就它们都是以上帝自己的善为它们的目的而言的。而在意欲一种目的时,我们并不必然地意欲导致它的事物,除非它们是这样一些事物,倘若没有它们目的就不可能得到,例如我们需要吃食物以保存生命,需要乘船以渡过大海。但是,我们并不必然地意欲那些没有它们目的同样可以得到的事物。例如,一匹马对于旅行就是如此,因为我们可以步行,没有它我们照样可以旅行。这也同样适用于其他的工具或手段。因此,既然上帝的善是完满的,并且既然没有任何别的事物能够使它得到任何完满性,从而上帝的完满性没有任何别的事物也能够存在,那就可以得出结论说:上帝意欲除他自身之外的别的事物不是绝对必然的(*necessarium absolute*),然而,它能够成为一种假设的必然性(*necessarium ex suppositi-one*),因为假定他意欲一事物,那他就不能不去意欲它,因为他的意志是不可能改变的。

答异议理据 1:从上帝永恒地意欲他所意欲的无论什么事物

这样的事实出发,并不能够得出结论说他意欲它是必然的,除非通过假设。

答异议理据 2:虽然上帝必然地意欲他自己的善,但是,他却并不必然地意欲由于他的善而意欲的事物,因为没有别的事物它也能够存在。

答异议理据 3:上帝去意欲他并非必然意欲的别的事物中的任何一个并不是合乎本性的。然而,这也不是反乎本性的,或者说也不是同他的本性相矛盾的,而是出于意愿(voluntarium)的。

答异议理据 4:有时,一个必然原因同结果具有一种非必然的关系。这是由于结果中的缺陷,而不是由于原因中的缺陷所致的。所以,太阳的能力同我们这个地球上的某些偶然事件之间具有一种非必然的关系。这种关系并不是由于存在于太阳能力中的缺陷所致,而是由于存在于并非必然地出自原因的结果中的缺陷所致。同样,上帝也并不必然地意欲他所意欲的一些事物。这也不是由上帝意志中的缺陷产生出来的,而是由属于所意欲的事物的本性的缺陷中产生出来的,也就是由上帝的完满的善没有它也能够存在的东西中产生出来的。这样一种缺陷是伴随着所有受造的善的。

133b

答异议理据 5:一个本身偶然的原因必定是受到某个外在的力量的决定而活动的。上帝的意志,虽然就其本性来说是必然的,但是却决定着它自己去意欲它与之没有必然关系的事物。

答异议理据 6:正如上帝的存在是自行必然的一样,上帝的意志和上帝的知识也是如此。但是,上帝的知识同所认识的事物具有一种必然的关系,然而,上帝的意志同所意欲的事物却没有这

样一种关系。其理由在于：知识是关于那些存在于认知者之中的事物的，而意志则是指向那些自身存在的事物的。既然所有别的事物就它们存在于上帝之中而言都具有必然的存在，但是，就它们存在于它们自身而言却没有那种使其自身成为必然的绝对的必然性，那就可以得出结论说：上帝是必然地认识他所认识的无论什么事物的，但是却并不是必然地意欲他所意欲的无论什么事物的。

第 4 条 上帝的意志是否是事物的原因？

现在我们着手讨论第 4 条。

异议：上帝的意志似乎不是事物的原因(*causa rerum*)。

理据 1：狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 1 节中说道：“正如我们的太阳，不是通过理性，也不是通过预先拣选，而是通过它的存在，照亮所有那些能够分有它的光的事物一样，上帝的善也是通过它的本质把它的善的光线洒向存在着的每一件事物^{134a} 上面的。”但是，每一个有意志的活动主体却是通过理性和预先选择而活动的。所以，上帝并不是通过意志而活动的，从而他的意志也就不是事物的原因。

理据 2：再者，在任何秩序中，第一个东西都是本质上如此的东西。这样，在燃烧事物的秩序中，第一个事物火便是由于它的本质而出现的。但是，上帝是第一活动主体(*primum agens*)。所以，他是由于他的本质而活动的，而这也就是他的本性。因此，他是凭借本性而活动的，而不是凭借意志而活动的。所以，上帝的意志并不是事物的原因。

理据 3:再者,凡是由于其本身如此这般而成为任何事物的原因的东西,都是由于本性而不是由于意志而成为其原因的。因为火是由于其本身为热而成为事物发热的原因的,而一个建筑师也是由于他意欲建造一栋房子而成为这栋房子的原因的。因此,奥古斯丁在《基督宗教学说》第 1 卷第 36 章中说道:“由于上帝是善的,所以我们才存在。”所以,上帝是由于他的本性而不是由于他的意志而成为事物的原因的。

理据 4:任何一事物都是有一个原因的。但是,受造事物的原因,如前所述(问题 14 第 8 条),却是上帝的知识。所以,上帝的意志不可能被看作是事物的原因。

但是,从另一个方面看,《智慧篇》第 11 章第 26 节中却说道:“如果你不愿意,甚么东西能够存在?”

我的回答是:我们必须坚持认为,上帝的意志乃事物的原因,上帝是凭借他的意志而活动的,而不是像某些人所假定的,是凭借他的本性的一种必然性而活动的。

这能够以三种方式加以说明:第一种是从活动原因的秩序本身出发加以说明。既然“理智和本性”,一如《物理学》第 2 卷中所证明的,都是为了一个目的而活动的,^①则自然的活动主体便必定具有这个目的以及由某一比较高级的理智所预先决定的必要的工具。例如,目标和确定的运动就是由弓箭手为箭事先规定好了的。理智和意志的活动主体必定是先于通过本性而活动的活动主体的。因此,既然上帝在活动主体的秩序中是第一个,则他就

① 亚里士多德:《物理学》,II,5,196b21。

必定是通过理智和意志而活动的。

其次,这也能够从自然活动主体的特性出发加以说明。这个活动主体的特性在于产生一定的结果。本性总是按照同一个方式活动的,除非它受到了阻止。这是因为活动的本性同这个活动主体的本性是一致的,只要它具有这种本性,它的活动也就将同这种本性相一致。这又是因为每一个自然的活动主体都有一个确定的存在。因此,既然上帝的存在是不受决定的,在其自身是包含着充分的完满性的,他就不可能凭借他的本性的一种必然性而活动,除非他产生出一些在存在上是不确定的和无限限制的事物,而这是不可能的,对此我们在前面已经做了证明(问题7第2条)。所以,上帝不是凭借关于他的本性的一种必然性而活动的,确定的结果是按照他的意志和理智的决定从他自己的无限完满性中产生出来的。

第三,这也可以通过结果同它们的原因的关系得到证明。因为结果,就它们事先存在于活动主体而言,总是出自产生它们的活动主体的。因为每一个活动主体都产生它的类似物。这样,结果就依照它们的原因的样式而事先存在于它们的原因之中。所以,既然上帝的存在即是他自己的理智,则结果也就依照理智的样式事先存在于上帝之中,并且是依照同样的样式出自上帝的。由此看来,它们是依照意志的样式出自上帝的,因为上帝之倾向去做他的理智已经孕育的事情是适合于这种意志的。所以,上帝的意志是事物的原因。

答异议理据1:狄奥尼修斯在这些话中无意于绝对地排除上帝的选择,而只是在一定意义上,就上帝把他的善不仅传达给一

些事物而且传达给所有的事物而言,以及就选择需要一定的分别而言,才这么说的。

答异议理据 2: 由于上帝的本质即是他的理智和意志,从他是由于他的本质而活动的这样一个事实出发,我们就能够得出结论说:他是依照他的理智和意志的样式而活动的。

答异议理据 3: 善是意志的对象。“由于上帝是善的,所以我们才存在”这句话,如上所述(第 2 条),只有就上帝的善是他的意志以及所有别的事物的理由而言,才是真的。

答异议理据 4: 即使在我们身上,同一个结果也是有知识作为指导它的原因的,因为只有凭借知识才能够构思出这项工作的形式;但也需要有意志作为命令成为它的原因的,因为这种形式就它仅仅存在于理智之中而言,是不可能决定其是否存在于结果之中的,除非通过意志方能达到这一步。因此,思辨理智同运作是谈不上有什么关系的。但是,在实施这种结果的时候,这种能力是原因,因为它所表示的是运作的直接原则。但是,在上帝之中,所有这些东西都是一回事。

第 5 条 能否为上帝的意志指出原因?

135a

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:似乎能够为上帝的意志指出(assignare)一些原因。

理据 1: 奥古斯丁在《83 问题集》问题 46 中曾经说过:“谁敢冒昧地说,上帝是非理性地制造了所有的事物?”但是,对于一个有意志的活动主体来说,作为活动理由的东西同时也就是意志活动的原因。所以,上帝的意志是具有一定的原因的。

理据 2:再者,在由一个意欲制造事物而且其意志又不受任何原因影响的人所制造的事物之中,除了这个具有意欲的人的意志之外,是不可能指定出任何原因的。但是,上帝的意志却是所有事物的原因,这一点我们在前面已经证明了(第4条)。因此,如果他的意志没有任何原因的话,我们在任何自然的事物中除了上帝意志外就不可能找到任何原因。这样,任何科学都将是徒劳无益的,因为科学无非是试图给结果指定出原因。这似乎是不能苟同的,从而我们必须给上帝的意志指定出原因来。

理据 3:还有,一个有意志的人所做的事情,如果没有任何原因,那就是单纯依赖他的意志的。所以,如果上帝的意志没有任何原因的话,那就可以得出结论说:所有受造的事物都是单纯地依赖上帝的意志的,而且是没有任何别的原因的。但是,这也是不能苟同的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《83问题集》问题28中却说过:“每一个动力因都是大于其所产生的事物的。”但是,没有什么比上帝的意志更大的事物。因此,我们绝不可能找到它的原因。

我的回答是:上帝的意志是绝不可能有原因的。为了证明这一点,我们必须注意:既然上帝的意志是从理智而来的,那就如同在进行理解的人身上,存在有理解的原因一样,在意欲的人身上,也就存在有意志的原因。至于理解的情况则是这样的:如果前提及其结论相互分别理解的话,则理解这个前提就是该结论被认识的原因。如果理解在这个前提自身之中就察觉到了结论,在这一瞥中就认识到了两个方面,在这种情况下,对结论的认识就不是

由理解这个前提所产生的,因为一事物不可能同时是它自己的原因。然而,思想者把这些前提理解为结论的原因也是确有其事的。意志也是这样,在意志方面,目的同达到目的手段之间的关系同理解方面前提与结论之间的关系是一样的。因此,如果一个人在一项活动中意欲一个目的,而在另一项活动中意欲达到该目的的手段,则他之意欲这一目的就将是他意欲有关手段的原因。如果在一项活动中他既意欲目的又意欲手段,那就是另外一回事了。因为一事物不可能成为它自己的原因。然而,如果说他意欲达到目的安排,即达到目的手段,那也是真实无疑的。

然而,正如上帝是通过一项活动来理解存在于他的本质之中的所有的事物的,他也是通过一项活动来意欲存在于他的善之中的所有的事物的。因此,正如在上帝之中,理解原因并不就是上帝理解结果的原因,因为他理解的是存在于原因之中的结果,在上帝之中,意欲一个目的也就不是他意欲手段的原因,他在意欲的是对达到目的手段的安排。所以,他是把这作为达到目的手段而意欲它存在的,而不是由于目的而意欲的。

答异议理据 1:上帝的意志之为合理的(rationabilis),并不是由于任何事物对于上帝来说是其意欲活动的原因,而是就他由于另一事物而意欲一事物存在而言的。

答异议理据 2:既然上帝为了保存秩序而意欲结果从确定不变的原因产生出来,则寻求隶属于上帝意志的原因就不是一件无足轻重的事情了。然而,如果把这样一些原因作为原初的并且是不依赖于上帝的意志的东西来寻求的话,则这样做就是一件毫无意义的事情了。正是在这个意义上,奥古斯丁在《论三位一体》第

2章中批评说：“哲学家们由于完全不能够知觉到超越所有别的事物的原因，即上帝的意志，而自负地认为可以把偶然的結果归于别的原因。”

答异议理据3：既然上帝是由于原因而意欲结果存在的，则所有预设了某种别的结果的结果便都并不是单纯地依赖于上帝的意志，而是也依赖于除此之外的某种别的事物，只有第一个结果是仅仅依赖于上帝的意志的。例如，我们可以说：上帝意欲人有手通过它们的工作来服务于他的理智，也意欲人有理智，因为正是理智使他可能成为人的，而且还意欲他成为一个可能让上帝喜欢的人，这也许是为了宇宙的完成。但是，不可以把这些归结为别的受造的从属的目的。因此，这样的事物所依赖的都是上帝的单纯的意志，而别的事物所依赖的则是其他原因的秩序。

第6条 上帝的意志是否总能够实现？

现在我们着手讨论第6条。

异议：上帝的意志似乎并不总是能够实现(impletur)的。

理据1：使徒在《提摩太前书》第2章第4节中说过：“他愿意万人得救，明白真道。”但是，上帝的这种愿望并没有实现。所以，上帝的意志并不总是能够实现的。

理据2：再者，正如知识在于达到真理一样，意志也在于达到善。然而，上帝认识所有的真理。所以，他也就意欲所有的善。但是，并不是所有的善都现实地存在，多得多的善仅仅是一种可能的存在。所以，上帝的意志并不总是能够实现的。

理据3：还有，既然上帝的意志是第一因，那就如上所述（第5

条),不能够排除间接的原因。但是,一个第一因的结果可能为第二因的某种缺陷所阻止,一如动力的结果可能为肢体的无力所阻止那样。所以,上帝意志的结果也是可能为第二因的缺陷所阻止的。所以,上帝的意志并不总是能够实现的。

但是,从另一个方面看,《圣咏篇》第 115 篇第 3 节中却说道:“他创造了他喜爱的万物。”

我的回答是:上帝的意志必定总是能够实现出来的。为了证明这一点,我们必须注意到:既然结果,就它的形式而言,同活动主体总是一致的,这条规则与活动原因相一致同它与形式因相一致是完全一样的。这条规则,就形式而言,在于:虽然一事物可能缺乏任何一种特殊形式,但是它却不可能缺乏普遍形式。因为虽然一事物可能不是一个人或一个有生命的存在,然而它却不能不是一种存在。这样的情况在活动的因中也必定发生。一些事物可能处于任何特殊的活动原因的秩序之外,但是却不可能处于普遍原因的秩序之外,所有特殊的原因都是包括在普遍的原因之下的。而且,如果任何特殊的原因都不能获得它的结果,那就是由于某个别的特殊的原因障碍所致,而这一特殊的原因也是包括在普遍原因的秩序之中的。所以,一个结果是不可能逃避普遍原因的秩序的。即使在有形的事物之中,这一点也是能够清楚地看到的。因为某一颗星受到障碍,很可能产生不了它的结果,但是无论如何总会产生出某种结果来。在有形的事物里,从有形原因的这样一种障碍中,必定可以通过一些间接原因而回溯到第一天体的普遍影响。

因此,既然上帝的意志是所有事物的普遍原因,则上帝的意

志不产生出它的结果是不可能的。因此,在一种秩序中似乎离开了上帝意志的事物,在另一种秩序中就被带回到上帝的意志上来。就像一个罪人,他由于犯罪而离开了存在于他身上的上帝意志,然而,当通过正义他受到惩罚时他就又重新回到了上帝意志的秩序之中。

答异议理据 1:“他愿意万人得救”,使徒的这句话能够以三种方式予以理解。第一种是通过在有限范围应用的方式来理解。在这种情况下,它们将如奥古斯丁在《教义手册》第 103 章中所说,意味着“上帝意欲所有得救的人都得救,并不是由于他不希望有什么人不得救,而是由于没有什么人上帝不愿意拯救他而得救的”。

第二种方式在于:这些话被理解为适用于每一类个体事物,^{137a} 而不是某一类个体事物中的每一个个体。在这种情况下,它们意味着:上帝意欲每一类和每一种身份中的一些人得救,如男人和女人,犹太人和非犹太人,高个子的和矮个子的等等,而不是每一种身份中的所有的人得救。

第三,按照大马士革的约翰《论正统信仰》第 2 卷第 29 章中的观点,这些话被理解为是关于上帝前件意志的,而不是关于后件意志的。绝对不能把这种区分看作是适合于上帝的意志本身,因为在上帝的意志中是既没有什么前件也没有什么后件的,而只有对所意欲的事物才是如此。

为了理解这一点,我们必须注意到:每一件事物,就它是善的而言,是为上帝所意欲的。一件事物,如果从它的原初意义上予以绝对考察的话,就可能是善的或者是恶的,然而,当把一些附加

条件考虑进去的时候，在随后的考察中，就可能变化成其反面了。因此，一个人应当活着就是好的，一个人应当被杀就是恶的，这些是就事物被绝对考察而言的。但是，如果在一种特殊的情况下，我们又补充说：一个人是一个凶手，或者对社会是危险的，则杀了他就是一件善事，他活着就是一种恶。因此，对于一个公正的判官，便可以说：先前他意欲所有的人都活着，但到后来他却意欲这个凶手被绞死。同样，上帝先前也是意欲所有的人都得救，但是到后来却意欲一些人被罚入地狱，这是他的正义所要求的。我们并不是绝对地意欲我们先前意欲的事物，而毋宁说我们是以一种有保留的方式意欲这些事物的。因为意志是指向那些存在于它们自身之中的事物的，而且它们是在特殊的限定条件之下存在于自身之中的。因此，我们是就在考察了所有特殊条件之后而意欲一事物而言而绝对地意欲这件事物的，而且，所谓后件地意欲也是谓此。因此，可以说，一个正义的判官绝对地意欲绞死一个凶手，但是，他却会以一种有保留的方式，就他是一个人而言，意欲他活着。这样一种有保留的意志可以称作意愿 (*velleitas*)，而不是一种绝对的意志 (*absoluta voluntas*)。因此，很清楚，凡是上帝绝对意欲 (*simpliciter vult*) 的事情都会发生，虽然他前件意欲 (*antecedenter vult*) 的事情也可能不发生。

答异议理据 2：认识能力的活动取决于所认识的存在于认知者之中的事物，而欲望能力的活动则指向那些它们本身存在的事物。但是，所有那些能够具有存在和真理本性的事物实际上都存在于上帝之中，而不是全都存在于受造的事物之中的。所以，上帝认识所有的真理，但是，却不意欲所有的善，除非就他意欲他自

身而言,所有的善实际上都存在于他自身之中。

137b 答异议理据 3:一个第一因,当它并不是自身包含着所有原因的普遍第一因的时候,就它的结果而言,是会受到第二因的缺陷的阻碍的。因为在这种情况下,这种结果是绝不可能逸出它的秩序的。从而,如上所述,它就与上帝的意志相一致了。

第 7 条 上帝的意志是否可以改变?

现在我们着手讨论第 7 条。

异议:上帝的意志似乎是可以改变的。

理据 1:因为上帝在《创世记》第 6 章第 7 节中说过:“我造他们后悔了。”但是,凡是后悔他所做的事情的人,都有一种可以改变的意志。所以,上帝具有一种可以改变的意志。

理据 2:再者,《耶利米书》第 18 章第 7、8 节中以天主的名义说道:“我何时论到一邦,或一国,说要拔出、拆毁、毁灭。我所说的那一邦,若是转意离开他们的恶,我就必后悔,不将我想要施行的灾祸降与他们。”所以,上帝是具有可以改变的意志的。

理据 3:再者,凡是上帝做过的事情,他都是自愿地去做的。但是,上帝并不是始终做同一件事情,因为在一个时间里他命令法律要得到遵守,而在另一个时间里他又命令人们去违背它。所以,上帝是具有可以改变的意志的。

理据 4:还有,如上所述(第 3 条),上帝并不必然地意欲他所意欲的事物。所以,他能够既意欲又不意欲同一件事物。但是,凡是潜在地对立的事物都是可以改变的;正如能够存在的和不存在的事物,就实体来说,是可以改变的,而一个能够在一个地方存

在而在另一个地方不存在的事物,就位置而言,也是可以改变的一样。所以,上帝,就其意志来说,是可以改变的。

但是,从另一个方面看,《民数记》第 23 章第 19 节中却说道:“上帝非人,必不致说谎,也非人子,必不致后悔。”

我的回答是:上帝的意志是全然不可改变的。在这一点上,我们必须注意到:改变意志是一回事,去意欲一些被改变了的事物则是另一回事。意欲现在去做一件事情而随后又去做另一件相反的事情,并且这样的意志始终如一,这是可能的。但是,如果一个人开始意欲他过去不曾意欲过的事情,或者不再去意欲他过去曾经意欲过的事情,则这种意志就被改变了。然而,这种情况是不可能发生的,除非我们预设在意欲者的实体的知识之中或者他的实体的意向中发生了变化。因为,既然意志是关乎善的,则一个人就可以用两种方式去开始意欲一事物。第一种方式在于当事物开始对他成为善的时候,在他身上如果没有变化他之开始意欲这件事物的情况就不会发生。例如,当寒冷天气开始的时候,坐在火旁就便成为一件好事情了,虽然此前事情并不是这样。另一种方式在于当他第一次知道一事物对他是善的时候,他就开始意欲这件事物,虽然他以前对此一无所知。因此,为了知道什么东西对我们是善的,我们是需要智慧(*consilium*)的。这样,我们就已经说明了:上帝的实体以及他的知识是全然不可改变的。所以,他的意志也必定是全然不可改变的。

138a

答异议理据 1:上帝的这句话应当从比喻手法的角度,从同我们类比的角度来理解。因为当我们后悔的时候,我们破坏了我们曾经制造的东西,虽然即使在我们的意志不发生变化的情况下我

们也可以这样做。例如,当一个人意欲制造一事物物的时候,同时又打算在此后毁掉它。所以,就上帝凭借在大地上洪水泛滥来毁灭他曾经制造的人类来说,上帝是由于同我们活动样式的比较而被说成是后悔的。

答异议理据 2:上帝的意志,既然是第一的和普遍的原因,也就不排除有能力产生出一定结果的间接原因。然而,既然所有间接的原因在能力方面都低于第一因,在上帝的能力、知识和意志中,就存在着许多并没有包括进低级原因中的东西。因此,在拉撒路(Lazari)复活的例子中,一个仅仅看到低级原因的人可能会说:“拉撒路将不会死而复活。”但是,看到上帝第一因的人则可能会说:“拉撒路将会死而复活。”而上帝则会在两个方面都意欲:也就是说,在低级原因的秩序中,一件事情将会发生,但是,在高级原因的秩序中,它将不会发生,或者说上帝可能意欲相反的事情。因此,我们可以说,上帝有时宣称:一件事情,由于进入低级原因秩序,如自然的秩序或价值的秩序,将会发生,但是这件事情之发生毕竟还是处于上帝的和较高等级的原因的设计范围之中的。因此,上帝在《以赛亚书》第 38 章第 1 节中事先曾对以赛亚(Ezechiae)说:“耶和华如此说:你当留遗命与你的家,因为必死不能活了。”然而,这种情况并没有发生,因为它是以另外一种方式安排在上帝的不可改变的知识 and 意志之中的。因此,格列高利在《道德论》第 16 卷第 10 章中说:“上帝的判决改变了,但是,他的筹划”,也就是说,他的意志的筹划,“却没有改变”;所以,当他说“我也反悔”的时候,他的话必须从比喻的角度去理解。因为人们似乎当其没有完成他们似乎可以完成的事情时,似乎就反悔了。

答异议理据 3:从这个论证中并不能够得出结论说:上帝具有
一种变化着的意志,而只能得出结论说:他有时意欲那些发生变
化的事情。

答异议理据 4:虽然上帝之意欲一事物并不是绝对必然的,
然而,却是假设地必然的,如上所述(第 3 条),这是由于上帝意志
的不可改变性所致的。

第 8 条 上帝的意志是否把必然性赋予了所意欲的事物?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议:上帝的意志似乎把必然性(necessitatem)赋予了所意
欲的事物。

理据 1:奥古斯丁在《教义手册》第 103 章中说过:“没有一
个人能够得救,除非上帝意欲他得救。所以,就必定要求上帝去意
欲他。因为如果上帝意欲它,它就必定必然地存在。”

理据 2:再者,不可能受到障碍的每一个原因都必然地产生出
它的结果,因为如《物理学》第 2 卷中所述:“如果没有什么东西去
障碍自然的话”,它就始终按照同样的方式工作。^① 但是,上帝的
意志是不可能受到障碍的。因为使徒在《罗马书》第 9 章第 19 节
中说过:“有谁抗拒他的旨意呢?”所以,上帝的意志把必然性赋予
了他所意欲的事物。 139a

理据 3:还有,凡是由于它的前件原因而成为必然的东西就是
绝对必然的。因此,动物由于由相反的因素所组成而将会死亡就

① 亚里士多德:《物理学》,II,8,199b18。

是必然的。然而,由上帝所创造的事物总是相关于作为前件原因的上帝的意志,则这些事物因此便具有必然性。因为如果上帝意欲一事物,它就会出现,这样有条件的陈述就是真的,而每一个真的有条件的陈述总是必然的。由此可以得出结论说:上帝意欲的所有的事物都是绝对必然的。

但是,从另一个方面看,所有上帝意欲其存在的善的事物都存在。因此,如果他的意志把必然性赋予了他所意欲的事物,那就可以得出结论说:所有善的事物都必然地产生,从而也就根本没有自由意志、筹划以及所有其他诸如此类的事物的余地了。

我的回答是:上帝的意志把必然性赋予了他所意欲的一些事物,而不是赋予了所有的事物。一些人把如此这般的理由归于中间原因,坚持认为:凡是上帝藉必然原因产生出来的事物都是必然的,凡是上帝藉偶然原因产生出来的事物都是偶然的。

由于下述两个理由,这种解释似乎并不充分。首先,一个第一因的结果之所以是由于第二因而变成偶然的,所依据的事实在于:这第一因的结果受到了第二性原因(*causam secundam*)的缺陷的障碍,正如太阳的力量为植物的缺陷障碍一样。其次,如果偶然事物与必然事物之间的区别仅仅关涉到第二性原因,那就可以得出结论说:这是处于上帝的意图和意志之外的。而这显然是不能苟同的。

所以,如果我们说这是由于上帝意志的效验而出现的,倒是更为合适些。因为当一个原因对活动灵验的话,这结果就不仅就所做的事情而言,而且就其所做的或存在的方式而言,是随着原因而来的。这样,由于存在于精子之中的活动能力的缺陷,一个

孩子生来就在一些属于它的存在方式的偶性方面不像他的父亲。139b
因此,既然上帝的意志是完全灵验的,那就不仅可以得出结论说:这些事情是上帝意欲去做的,而且还可以得出结论说:它们是按照上帝意欲的方式做成的。既然上帝意欲一些事情必然地去做,一些事情偶然地去做,以便正确地安排事物,构建出一个整体的宇宙。所以,上帝就把必然的原因附加给了一些结果上面,这是不可能失灵的,而把可以有缺陷的和偶然的原因附加给另外一些事物,从而出现偶然的結果。因此,上帝所意欲的结果之所以偶然地产生,并不是由于最近因(*causae proximate*)是偶然的,而是由于它们之偶然产生正是他的意愿,上帝已经为这些事情准备好了偶然的原因。

答异议理据 1:我们必须把奥古斯丁的话理解为存在于上帝所意欲的事物之中的必然性不是绝对的,而是有条件的。因为如果上帝意欲一事物它就必定必然地存在,这个有条件的陈述是必然真的。

答异议理据 2:从没有什么东西能够抗拒上帝的意志这样一个事实出发,我们能够得出结论说:不仅那些上帝意欲出现的事物出现,而且它们也必然地按照上帝的意志或是必然地或是偶然地出现。

答异议理据 3:后件是按照它们前件的样式从前件那里获得必然性的。因此,上帝意志所产生的事物就具有上帝意欲它们具有的那样一种必然性:或者是绝对的或者是有条件的。所以,并不是所有的事物都是绝对的必然性。

第9条 上帝是否意欲恶？

现在我们着手讨论第9条。

异议：上帝似乎意欲恶(malorum)。

理据1：对存在着的每一种善，上帝都是意欲的。奥古斯丁在《教义手册》第96章中说过：“虽然恶就其为恶而言并不是善，然而，^{140a}不仅善的事物存在，而且恶的事物也存在，惟其如此才是善的。”所以，上帝意欲恶的事物。

理据2：再者，狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第19节中说道：“恶有助于每一事物的完满性”，也就是说，有助于宇宙的完满性。奥古斯丁在《教义手册》第10章中也说过：“宇宙的值得称道的美(pulchritudo)是由所有的事物构成的。在整个宇宙之中，甚至那些特意安排和部署的被称作恶的事物，也使善的事物更其昭然，因为善只有当其同恶相对照的时候，才更其令人愉快，也更其值得赞赏。”但是，上帝是意欲所有那些同宇宙的完满性和美相适合的事物的。因为这就是上帝在他的受造物中所意欲的超越所有事物的东西。所以，上帝是意欲恶的。

理据3：还有，恶应当存在与恶不应当存在是矛盾着的对立面。但是，上帝并不意欲恶不存在，因为各种不同的恶确实存在，而上帝的意志并不总是能够实现的。所以，上帝意欲恶存在。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《83问题集》问题3中却说过：“没有一个智慧的人是另一个变坏的人的原因。而上帝在智慧方面是超越所有的人的。所以，上帝更其不可能成为人变坏的原因。而当他被说成是一件事物的原因时，他就被说成是意欲它。”所以，人变坏并不是由于上帝的意志。然而，很清楚，每一种

恶都会使一事物变坏。所以,上帝并不意欲恶的事物。

我的回答是:既然,如上所述(问题 5 第 1 条),善的概念就是可欲望性的理则(ratio),既然恶是同善相对立的,则任何一种恶,就其本身而言,为欲望所欲求就是不可能的了,无论是自然的欲望,还是动物的欲望,甚至是作为意志的理智的欲望,概莫能外。尽管如此,恶还是可能偶然地被欲求,这是就它伴随着一种善而出现在每一种欲望之中的情况而言的。因为自然的活动主体并不想要缺乏或腐坏,但是,它的形式却是同一些别的形式的缺乏联系在一起的,而一件事物的产生也总是蕴涵着另一件事物的腐坏的。因为当一头狮子咬死一只牡鹿时,它的对象是食物,咬死这个动物是与此联系在一起的。同样,通奸者为的是取乐,而犯罪的丑恶是与此联系在一起的。

这样,伴随着善的恶便是另一种善的缺乏。所以,恶就绝不会为人所欲求,甚至也不会被偶然地欲求,除非伴随着恶的善比恶为其缺乏的善更值得欲求。从而,上帝意欲任何善都不可能超出意欲他自己的善,然而,他却能够意欲一种善甚于另一种。因此,他绝不可能意欲犯罪的恶,后者是达到上帝的善的秩序的缺乏。对于自然缺陷的恶或惩罚的恶,他确实是由于意欲同这样的恶相关的善而意欲它们的。这样,由于意欲正义他便意欲惩罚,而由于意欲自然秩序的保存,他便意欲一些事物被自然地腐坏掉。 140b

答异议理据 1:一些人曾经说过:虽然上帝并不意欲恶,然而他却意欲恶存在或人们作恶的事情。因为虽然恶并不是善,但是

恶存在或作恶的事情却是善的。^① 他们之所以这样说,乃是因为恶的事物本身是为了一些善的事物所安排的。他们认为:这样一种安排在“恶的事物应当存在”或“应当去做”这样的话里就表达出来了。然而,这并不恰当。因为恶并不是自行地有助于善的,而是偶然地有助于善的。因为任何一种善之从犯罪者的罪产生出来,这是在犯罪者的意图之外的。正如殉道者的毅力是在暴君们的所有的迫害中展现出来的,这是处于暴君们的意图之外的。所以,我们不能够说:这样一种对善的安排是蕴涵在“恶应当存在或恶的事情应当去做乃是一件善事”这样一个陈述之中的,因为任何事物都不是由偶然地适合于它的事物予以判断的,而是由本身适合于它的事物予以判断的。

答异议理据 2:如上所述(答异议理据 1),除非是偶然的,恶是不会引起宇宙的完满性和美的。所以,狄奥尼修斯在说“恶有助于宇宙的完满性”的时候,是通过归谬法而得出这一结论的。

答异议理据 3:恶应当存在以及恶不应当存在这样的陈述是作为矛盾着的方面对立的。然而,任何一个人之意欲恶存在以及他意欲它不存在,却并不是这样对立着的,因为任何一种陈述都是肯定的。所以,上帝既不意欲恶的事情被做,也不意欲恶的事情不被做,但是,却意欲去允许(*permittere*)恶的事情被做;而这便是一种善。

^① 圣维克多的雨果:《圣事论》, I, IV, 13。

第 10 条 上帝是否具有自由意志？

现在我们着手讨论第 10 条。

异议：上帝似乎并不具有自由意志(*liberum arbitrium*)。

理据 1：哲罗姆在《书信集》第 21 卷一篇布道词中曾经说过：“只有上帝，既不倾向于罪，也不可能倾向于罪。而所有其他的事物，当具有自由意志时，便能够倾向于这两个方面的任何一个方面。”

理据 2：再者，自由意志是理性和意志的一种能力，凭借着这种能力，善和恶得到选择。但是，如上所述(第 9 条)，上帝并不意欲恶。所以，上帝并没有什么自由意志。

但是，从另一个方面看，安布罗斯在《论信仰》第 2 卷第 6 章中却说过：“圣灵是按照上帝所意欲的，亦即按照上帝意志的自由意志，而不是遵照必然性，对待每一件事物的。”

我的回答是：对于那些我们并非必然意欲的事物以及那些我们也非凭借自然本能意欲的事物，我们是具有自由意志的。因为我们意欲快乐并不属于自由意志，而是属于自然本能。因此，其他的动物是由于自然本能的驱使而活动的，因此并不能说是为自由意志所推动的。因此，既然如上所述(第 3 条)，上帝必然地意欲他自己的善，而其他的事物则不是必然的，那么上帝对于那些他并不必然意欲的事物就具有自由意志。

答异议理据 1：哲罗姆似乎否认自由意志对于上帝不是绝对的，而仅仅是就犯罪的倾向而言的。

答异议理据 2：既然犯罪的恶在于偏离上帝的善，而上帝，如上所述(同上条)，是藉他的善意欲所有事物的，则上帝去意欲犯

罪的恶就显然是不可能的。然而,他却能够在两个相反的事物之间进行选择,因为他能够意欲一事物存在,或不存在。以同样的方式,我们自己如果没有罪,也就能够去意欲坐下来,或不坐下来。

141b 第 11 条 在上帝之中是否应当区别出表记意志?

现在我们着手讨论第 11 条。

异议:在上帝之中似乎并不应当区别出表记意志(voluntas signi)。

理据 1:因为正如上帝的意志乃事物的原因一样,上帝的知识也是如此。但是,没有什么表记能够归于上帝的知识。所以,没有什么表记可以指出来归于上帝的意志。

理据 2:再者,凡是与每个同自我表达的人的心灵并不一致的表记都是假的。所以,如果指定给上帝意志的表记与上帝的意志并不一致,则它们就是假的。但是,如果它们一致的话,它们也就成了多余之物了。所以,没有什么表记是必须指定给上帝意志的。

但是,从另一个方面看,上帝的意志是一,因为一乃上帝的真正的本质。然而,有时它也被说成是多。例如,《诗篇》第 111 篇第 2 节中就说道:“耶和华的作为本为大,凡喜爱的都必考察。”所以,表记(signum)有时必定是被看作代表意志的。

我的回答是:一些事物是在它们的严格的意义上用来言说上帝的,而另外一些事物则是藉比喻来言说上帝的,这一点从我们前面所说的就可以看出来(问题 13 第 3 条)。当人的一些情感用

来比喻地言说上帝时,这是由于在结果方面的类似而得以这样做的。因此,在我们身上作为某种情感标记的事物,是把这种情感比喻地用到上帝身上的。例如,对于我们来说,一个愤怒的人去从事惩罚活动是常有的事情,以至于惩罚活动就变成了愤怒的标记。所以,惩罚本身就用愤怒这个词来表示,在这种情况下,愤怒就可以归于上帝。以同样的方式,通常在我们身上为意志标记的事物,有时在上帝身上就被比喻地称作意志。正如当任何一个人制定出一条戒律的时候,它就成为了要人服从的那条戒律的标记。因此,上帝的戒律有时被比喻地称作上帝的意志。《马太福音》第6章第10节中就说过:“愿你的旨意行在地上,如同行在天上。”然而,在意志和愤怒之间,是存在有差别的,愤怒是绝不可能严格地归于上帝的,因为就其原意来说,愤怒是属于情感范畴的,而意志则是严格地归因于他的。所以,在上帝身上,存在着严格意义上的卓越的意志,也存在着通过比喻而归于他的意志。严格意义上的意志被称作善良意志(*voluntas beneplaciti*),而被比喻看待的意志则是一种标记意志(*voluntas signi*),而这是以标记意志本身之被称作意志这个事实为依据的。^{142a}

答异议理据 1: 知识并不是一件事情之被做的原因,除非通过意志。因为我们并没有把我们所知的事情付诸行动,除非我们意欲这样做。因此,标记就不能归因于知识,而只能归因于意志。

答异议理据 2: 标记意志之被称作上帝的意志,并不是由于它们是上帝意欲任何事物的标记,而是因为在我们身上作为我们意志的通常标记的东西在上帝身上却被称作上帝的意志。这样,惩罚就不是上帝身上存在着愤怒的一个标记,而是就它是我们自己

愤怒的一个标记而言在上帝身上被称作愤怒的。

第12条 给上帝意志指出五种标记是否正确？

现在我们着手讨论第12条。

异议：意志的五种标记，即禁止（*prohibitio*）、诫命（*praeceptum*）、劝谕（*consilium*）、运作（*operatio*）和允准（*permissio*），似乎并不能够正确地指定给上帝的意志。

理据1：上帝通过他的诫命或劝谕吩咐我们去做的一些事情，上帝有时也在我们身上运作，而他禁止去做的一些事情，有时也允许我们去做。所以，它们不应当被看作是截然不同的。

理据2：再者，一如《智慧篇》第11章第26节中所说：上帝是不会做任何一件事情的，除非他意欲它。但是，标记意志是区别于善良意志的。所以，运作是不应当包含在标记的意志之中的。

理据3：再者，运作和允准对于所有的受造物来说都是共同的，因为上帝对它们全都有影响，并且全都允准它们有一些活动。
142b 但是，诫命、劝谕和禁止则只适合于理性受造物。所以，它们并不能正确地放到一个类别里，因为它们不属于一个等级。

理据4：还有，恶比善有更多的方式发生。因为善只能以一种方式发生，而恶则“以所有种类的方式发生”。哲学家在《伦理学》第2卷第6章中，^①狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第30节中，都曾经这么宣称过。所以，在恶的情况下仅仅把一个标记，即禁止，而在善的情况下把两个标记，即劝谕和诫命归于上帝是不

① 亚里士多德：《伦理学》，II，6，1106b35。

妥帖的。

我的回答是：我们是通过这些符号来给那些我们习惯借以表达我们意欲某种东西的意志表记命名的。一个人要表明他意欲某种东西，是既可以通过他自己也可以通过别的事物实施的。他可以通过他自己，通过直接地或是间接地和偶然地做某些事情来达到这一步。当一个人亲自工作的时候，他就是在直接地表明他的意欲。在这种方式下，他的表记意志就是他自己的工作活动。而只要他不去阻碍一件事情的实施，那他就是在间接地表明他的意欲了。因为，“凡是排除障碍的事物都被称作偶然的推动者”，《物理学》第 8 卷中就是这么说的。^①从这个方面看，表记就被称作允准。当他安排另一件事物来完成一件工作时，他就是藉另一件事物来宣布他的意志的，无论是通过借助诫命来坚持它的必要性，通过禁止它的反面，还是通过作为劝谕之一部分的劝说，都是如此。

既然通过这样的方式人的意志使其自身得到了认识，这五种表记，有时也就被用来称呼上帝的意志。诫命、劝谕和禁止之被称作上帝的意志，显然依据的是《马太福音》第 6 章第 10 节中的一段话：“愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”而允准和运作之被称作上帝的意志，依据的显然是奥古斯丁《教义手册》第 95 章中的这段话：“没有什么事情是能够被做的，除非上帝意欲它被做，无论是由于允许它之被做，还是由于实际地去做它，都是如此。”

^① 亚里士多德：《物理学》，Ⅷ，4，255b24。

或许我们可以说：允准或运作关涉到现在时间，其中允准同恶相关，运作同善相关。至于将来时间，禁止是相关于恶的，诫命是相关于必然的善的，而同劝谕相关的则是那种属于分外的善（*superabundantis*）。

143a 答异议理据 1：没有什么事物能够阻止任何人在同一个问题上以不同的方式去宣称他的意志。这样，我们就发现许多语词意指的是同一件事情。因此，同一件事情之构成诫命、运作、劝谕或禁止或允准的对象，就不无理由了。

答异议理据 2：正如上帝藉比喻可以说成是去意欲那些严格讲来凭借他的意志他并不意欲的事物那样，他也可以藉比喻被说成是去意欲那些严格讲来他确实意欲的事物。因此，是没有什么事物能够阻止同一件事情成为善良意志及表记意志的对象。但是，运作却始终如一地以善良意志为对象，而禁止和劝谕却不是这样。这不仅是因为前者关涉到现在时间，而后面两个关涉到将来时间，而且还因为前者自行构成意志的结果，而后者则如前所述（本条主体部分），是通过另一件事情实现出来的结果。

答异议理据 3：理性受造物是他们自己运作的主人。由于这个缘故，上帝意志的一些特殊的表记，就上帝注定理性受造物自愿地或自行地运作而言，被归因于他们的运作。而别的受造物则只有在上帝运作推动的情况下才能够活动。所以，只有运作和允准同这些相关。

答异议理据 4：所有犯罪的恶，虽说是以不同的方式发生的，但是，在同上帝意志不协调（*discordat*）方面，它们却全都是一致的。因此，对于恶，只有关于禁止的表记才能够归于它。另一方

面,善却以各种不同的方式持守着上帝的善,因为存在着一些舍之我们便不可能达到享受上帝的善的善,而这些便构成了诫命的对象。还存在一些我们借以更其完满地达到它的东西,而这些也就是劝谕的对象。或者我们还可以说:劝谕不仅关系到获得更大的善的问题,而且还关系到避免较小的恶的问题。

问题 20

论上帝的爱

(共 4 条)

我们接着考察那些绝对属于上帝意志的事物。就灵魂的欲望部分而言,在我们自己身上不仅能够发现灵魂的各种情感,如^{143b} 欢乐(gaudium)、爱等等,而且还能够发现诸多道德习性,如正义、勇敢(fortitude)等等。因此,我们将首先考察上帝的爱,接着考察他的正义和仁慈(misericordia)(问题 21)。

关于第一个问题,有 4 个要点需要探究:

- (1)爱是否存在于上帝之中?
- (2)上帝是否爱所有的事物?
- (3)上帝是否爱一事物甚于另一事物?
- (4)上帝是否更爱那些比较好的事物?

第 1 条 爱是否存在于上帝之中?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:爱(amor)似乎并不存在于上帝之中。

理据 1:在上帝之中并没有任何感情。所以,爱并不存在于上帝之中。

理据 2:再者,爱、愤怒、悲伤等等,都是相互对立的。但是,悲伤和愤怒并不适合于上帝,除非通过比喻。所以,爱也是不适合于上帝的。

理据 3:还有,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 15 节中说道:“爱是一种统一和联合的力量。”但是,这在上帝身上并不能够发生。因为上帝是单纯的。所以,爱并不存在于上帝之中。

但是,从另一个方面看,《约翰一书》第 4 章第 16 节中却写道:“上帝就是爱。”

我的回答是:我们必须肯定,在上帝之中是存在有爱的。因为爱是意志和每一种欲望能力的第一运动(*primus enimotus*)。既然意志和每一种欲望能力的活动都趋向于作为它们固有对象的善和恶,既然善本质上和特别地是意志和每一种欲望能力的对象,而作为与善相对立的恶仅仅是从属地和间接地为它们的对象,那就可以得出结论说:意志和欲望之企盼善的活动就必定自然地优先于那些企盼恶的活动。例如,欢愉优先于悲伤,爱优先于恨,因为凡自行存在的事物始终都是优先于那些通过另外事物而存在的事物的。

再者,比较普遍的事物自然地优先于那些较不普遍的事物。因此,理智首先是指向普遍真理,其次才指向特殊真理。存在着一些意志和欲望活动,把善置于某种特殊的条件之下,例如,欢愉和高兴相关的是现存的和业已具有的善,而欲望和希望相关的则是尚未具有的善。然而,爱相关的则是一般的善,不仅相关于业已具有的善,而且也相关于尚未具有的善。因此,爱自然地是意志和欲望的第一活动,而且由于这个理由,所有别的欲望运动便

都预设了爱为它们的第一根源。因为没有什么人会欲望任何东西,也没有什么人会因为享有任何事物而欢欣的,除非有什么事物被视为所爱的善;也没有什么人会对什么事物恨的,除非有什么事物被视为同所爱的事物相反。同样,很清楚,悲伤以及其他一些类似的情感,也必定以爱为它们的第一原则。因此,在存在有意志和欲望的人中间,必定也有爱。因为如果作为第一原则的东西缺乏的话,则所有随之产生的东西也就跟着缺乏了。这就表明了:意志是存在于上帝之中的(问题 19 第 1 条),我们因此也就必须把爱归于上帝。

答异议理据 1:认识能力如果不通过欲望的中介就不可能产生任何活动。一如《论灵魂》第 3 卷中所说,在我们自己身上,普遍的理由是通过特殊的理由来推动事物的,同样,在我们自己身上,理智的欲望(*appetitus intellectivus*),即意志,是通过感觉欲望(*appetitu sensitivo*)这个中介产生活动的。^① 因此,在我们身上,感觉欲望构成了我们身体的最近的动力。所以,身体的一定变化总是伴随着一种感觉欲望活动,而且这种变化会特别地影响作为动物运动第一原则的心脏的。所以,感觉欲望的活动,既然它们总是同身体的一定变化联系在一起的,也就被称作情感(*passiones*),但是,对意志的活动却不能这样称呼。所以,爱以及欢乐和高兴,就其表示感觉欲望的活动而言,是情感;但是,如果就它们表示理智欲望的活动而言,它们就不是情感了。正是在后面这个意义上,它们是存在于上帝之中的。因此,哲学家在《伦理学》

① 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅲ,11,434a20。

第 7 卷中说：“上帝是藉一个本身为单一的运作而高兴的”，而且，由于同样的理由，上帝的爱便是没有情感的。^①

答异议理据 2：在感觉欲望的情感中，可能明显地存在着作为身体变化的物质因素以及作为欲望的一部分的形式的因素。这样，在愤怒之中，如哲学家在《论灵魂》第 1 卷中所述，物质的因素是心脏中血液流动的加速以及诸如此类的一些事物，而形式的因素则是 144b 对报复的欲望。^② 还有，一些情感的形式因素，总是蕴涵有一定程度的不完美性，例如欲望总是关于我们尚不具有的善的事物的，而悲伤则总是关于我们所具有的恶的事物的。这也适用于愤怒，因为愤怒总是设定了悲伤的存在。然而，一些别的情感，如爱和欢乐，却并不蕴涵有不完美性。所以，不仅这些情感中没有一种能够把它们物质方面归诸上帝，这一点已经说明了（答异议理据 1），而且那些甚至在形式方面也蕴涵有不完美性的事物也是不能归诸上帝的，除非如我们已经表明的（前提 3 第 2 条答异议理据 2，以及问题 19 第 11 条），通过比喻由结果的类似归于上帝。然而，那些并不蕴涵有不完美性的事物，诸如爱和欢乐，却是能够用来言说上帝的，虽然如上所述（答异议理据 1），即使如此，也是不能够因此而把情感归诸上帝的。

答异议理据 3：爱的活动始终趋向于两件事物：趋向于一个人所意欲的善的事物以及趋向于一个人意欲去爱的那个人，因为爱一个人就是希望那个人好。因此，就我们爱我们自己而言，我们

① 亚里士多德：《伦理学》，Ⅶ，14，1154b26。

② 亚里士多德：《论灵魂》，I，1，403a30。

希望我们自己好,并且是尽可能地与那种善相统一。所以,爱甚至在上帝之中也被称作统一的力量,然而却并不蕴涵有合成的事物。上帝为他自身所意欲的善的事物,没有别的,无非是他自己。因为如上所述(问题6第3条),上帝是藉他的本质而成为善的。而且,既然任何一个人都会爱另外一个人,他就会意欲对别人好。这样,他就可以在一定程度上设身处地对待别人,并且可以推己及人地做善事。由于这个理由,爱也就被称作一种凝聚力(*concretiva*),因为它把另外一个人黏合到了我们自己身上,把他的善归诸我们自己。这样,上帝的爱也就成了一种凝聚力,因为上帝是意欲其他事物善的,然而,在上帝之中却并不蕴涵有任何合成的事物。

第2条 上帝是否爱所有的事物?

现在我们着手讨论第2条。

异议:上帝似乎并不是爱所有的事物(*omnia*)的。

理据1:按照狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第13节中的说法:爱把爱者置身于他自身之外,并且使他在一定程度上成了他爱的对象。但是,说上帝被置放到了他自身之外并且成了别的事物,这种意见是不能苟同的。所以,说上帝爱除他自身之外的别的事物,这种意见是不能苟同的。^{145a}

理据2:再者,上帝的爱是永恒的。但是,事物,若离开了上帝,便失去了永恒性;除非存在于上帝之中,才具有永恒性。所以,除存在于他自身之中的事物外,上帝是不会爱任何别的事物的。但是,存在于上帝之中的事物不可能是别的任何事物,而只

能够是上帝他自己。所以,上帝并不爱他自身之外的别的事物。

理据 3:再者,爱有两种含义,即意欲(*concupiscentiae*)之爱与友谊(*amicitiae*)之爱。上帝并不以意欲之爱来爱非理性的受造物,因为他不需要处于他自身之外的任何受造物。他也不会以友谊之爱来爱非理性的受造物,因为按照哲学家在《伦理学》第 8 卷中的说法,对非理性受造物是不可能有什么友谊可言的。^① 所以,上帝是不会爱所有的事物的。

理据 4:还有,《诗篇》第 5 篇第 6 节中写道:“好流人血弄诡诈的,都为耶和华所憎恶。”然而,并没有什么事物是可以既被恨又被爱的。所以,上帝并不是爱所有的事物的。

但是,从另一个方面看,《智慧篇》第 11 章第 25 节中却说道:“你爱一切所有,不恨你所造的。”

我的回答是:上帝爱所有现存的事物。因为所有现存的事物,就其存在而言都是善的,因为一件事物的存在本身即是一种善,不管其具有什么样的完满性都是如此。我们在前面(问题 19 第 4 条)已经证明:上帝的意志乃所有事物的原因。所以,一件事物之具有存在或任何种类的善,也必定是就它为上帝所意欲而言的。因此,对每一件现存的事物,上帝都意欲一定的善。因此,既然爱一件事物无他,无非是去意欲对那件事物善,那就很显然,上帝是爱每一件现存的事物的。然而,他却不是像我们那样去爱。因为既然我们的意志并不是事物善的原因,只是当它构成我们意志的对象时为我们的意志所推动,则我们借以意欲任何事物的善

^① 亚里士多德:《伦理学》,Ⅷ,2,1155b27。

的我们的爱便不可能构成它的善的原因,而是,正好相反,是事物的善,不管是实在的还是想象的,引起我们的爱;我们也正是由于这种爱而意欲去保留它所具有的善,接受它所不具有的善,并且,
145b 以此为目的来指导我们的活动。而上帝的爱则注入并创造善。

答异议理据 1:一个爱者被置放到他自身之外,并且构成他爱的对象,是就他意欲对所爱的人的善并且事先筹划为那种善而工作甚至就像他为他自己的善而工作那样而言的。因此,狄奥尼修斯在《论神的名称》第4卷第13节中又说:“为了真理,我们必须甚至敢于这样说:上帝自己,既然是万物的原因,他的极其充盈的爱和善,就通过他的有关所有现存事物的天道,被置放到他自身之外。”

答异议理据 2:虽然受造物除非在上帝之中便不曾永恒地存在,然而,由于它们已经永恒地在上帝之中存在过,上帝也就已经永恒地认识到它们固有的本性,并且由于这个原因就已经爱过它们,甚至当我们由于我们身上事物的某种类似而认识存在的事物本身时,情况也是如此。

答异议理据 3:友谊是不可能存在的,除非对于理性受造物。因为理性受造物能够回报爱,在各种不同的生活工作中相互交往;而且,他们还可以依据财富和幸福的变化而生活得好些或糟糕些;甚至对于他们,严格说来,也是行仁慈的。但是,非理性受造物却不可能达到爱上帝的程度,它们也不可能分享上帝所过的那种理智的和神圣的生活。所以,虽然严格地讲,上帝是不可能以友谊之爱来爱非理性受造物的,但是,他在一定程度上却还是可以以欲望之爱来爱它们的,这是就上帝把它们安排给理性受造

物,甚至他自己而言的。然而,这并不是由于上帝需要它们,而仅仅是由于他的善以及它们能够为我们提供一些服务。因为我们是能够既为我们自己也为别人欲望一件事物的。

答异议理据 4:没有什么事物能够阻止同一件事物在一个方面被爱,而在另一个方面却被恨。就罪犯的现存着的本性而言,上帝是爱他们的。因为他们不仅具有存在,而且他们也是由于上帝而存在的。然而,就他们是罪犯而言,他们根本不是存在,而是背弃了存在;而且,他们身上的这个方面也不是来自上帝的。因此,在这个方面,他们是为上帝所恨的。

第 3 条 上帝是否同等地爱所有的事物?

146a

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:上帝似乎一视同仁地(aequaliter)爱所有的事物。

理据 1:《智慧篇》第 6 章第 8 节上说过:“他对一切,都一律加以照顾。”但是,上帝的有关事物的天道来自他借以爱它们的那种爱。所以,他同等地爱所有的事物。

理据 2:再者,上帝的爱乃他的本质。但是,上帝的本质并不允许有多少之分。从而,上帝的爱也没有多少之分。所以,上帝不会爱一些事物甚于另一些事物。

理据 3:还有,正如上帝的爱扩展到受造的事物那样,他的知识和意志同样也扩展到受造的事物。但是,不能说上帝对一些事物的认识比对另一些事物的认识更清楚些,也不能说上帝对一些事物的意欲比对另一些事物更强烈些。所以,上帝也不会爱一些事物甚于另一些事物。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《〈约翰福音〉研究》第110卷中却说过:“上帝虽然爱他造出来的所有事物,但是在这些事物之中,他却更爱理性受造物,尤其是爱那些构成其唯一独生子肢体(membra Unigeniti)的理性受造物。而比所有这一切都爱得多得多的,则是他的独生子自身(ipsium Unigenitum)。”

我的回答是:既然爱一事物就是去意欲它善,则爱一事物之有多少之分就可能有两种方式。一种方式是就意志的活动本身而言的,这种活动本身的强烈程度是有大小之分的。但是,上帝并不是以这种方式爱一些事物甚于另一些事物的,因为上帝是通过一个唯一的单纯的并且是始终如一的意志活动去爱所有事物的。另一种方式是就一个人所意欲的对其所爱的人的善本身而言的。在这种方式下,我们可以说爱一个人甚于另一个人,因为我们意欲给他更大的善,虽然我们的意志并不会因此而更强烈些。在这种方式下,我们必须说:上帝爱一些事物甚于另一些事物。因为既然如上所述(第2条),上帝是存在于事物中的善的原因,如果上帝为一事物意欲的善并不比另一事物更大些,那就没有一事物会比另一事物更好些。

146b 答异议理据1:上帝被说成是同等地关心所有的事物,并不是因为他藉他的关心把同样的善分配给所有的事物,而是因为他以相同的智慧和善来管理所有的事物。

答异议理据2:这个论证是以意志活动方面的爱的强烈程度为基础的,而意志活动乃上帝的本质。但是,上帝为他的受造物所意欲的善却不是上帝的本质。所以,没有什么事物能够阻止它的增加和减少。

答异议理据 3:理解和意欲所表示的仅仅是一种活动,在它们的含义中根本不包含那些由上帝对其认识或意欲有多少之别的对象,这一点在我们谈到上帝的爱时就已经说过了。

第 4 条 上帝是否总是更爱那些较好的事物?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:上帝似乎并不总是更爱(magis diligit)那些比较好的事物。

理据 1:很显然,耶稣基督要比整个人类更好些,因为一个是上帝,一个是人。但是,上帝爱人类胜过他爱耶稣基督。因为《罗马书》第 8 章第 32 节上说过:“上帝不爱惜自己的儿子为我们众人舍了。”所以,上帝并不总是爱比较好的事物。

理据 2:再者,天使比人好。《诗篇》第 8 篇第 5 节在谈到人时说道:“你叫他比天使微小一点。”但是,上帝爱人胜过他爱天使。因为《希伯来书》第 2 章第 16 节中说过:“他并不救拔天使,乃是救拔亚伯拉罕(Abrahae)的后裔。”所以,上帝并不总是更爱比较好的事物。

理据 3:再者,彼得(Petro)比约翰(Ioanne)好,因为他更爱耶稣基督。因此,在《约翰福音》第 21 章第 15 节中,上帝在获悉事情确实如此时,便问西门彼得说:“约翰的儿子西门(Simon),你爱我比这些更深吗”然而,耶稣基督爱约翰胜过他彼得。因为当奥古斯丁在《〈约翰福音〉研究》第 124 篇在评论《约翰福音》中“约翰的儿子西门,你爱我比这些更深吗?”这句话的时候,说:“由此看来,约翰区别于其他信徒的标志,并不在于他仅仅爱他,而是在于

他爱他甚于其他人。”所以，上帝并不总是更爱比较好的事物。

理据 4:再者，清白无辜的人比忏悔的人要好，因为忏悔的人，一如哲罗姆在《〈以赛亚书〉注》第 2 卷第 3 章中所述，是“船只失事后剩下的一块次等木板”。但是，上帝爱悔过者甚于清白无辜者，因为后者更让上帝欢欣。《路加福音》第 15 章第 7 节上说过：“我告诉你们：一个罪人悔改，在天上也要为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人，欢喜更大。”所以，上帝并不总是更爱比较好的事物的。

理据 5:还有，预先知道的义人比预先得救的罪人要好。然而，上帝却更爱预先得救的罪人，因为上帝意欲他有更大的善，即永生。所以，上帝并不总是更爱比较好的事物。

但是，从另一个方面看，每一件事物都爱与之相同的事物，这一点从《德训篇》第 13 章第 19 节中关于“一切动物都爱自己的同类”的话中可以看出。然而，一件事物越好，它与上帝就越是相像。所以，事物越好，上帝就越是爱它。

我的回答是：由前面已经谈到的，我们必须说：上帝更爱比较好的事物。因为我们已经表明（第 3 条），上帝之爱一件事物甚于另一件事物无非是说他意欲那件事物具有更大的善。因为上帝的意志正是事物的善的原因，从而一件事物好于别的事物的理由也正在于上帝意欲它们具有更大的善。因此，我们可以得出结论说：上帝更爱那些比较好的事物。

答异议理据 1:上帝爱耶稣基督不仅甚于他爱整个人类，而且还甚于他爱整个受造的宇宙。因为，按照《腓立比书》第 2 章第 9 节中的说法，就耶稣基督即为真正的上帝而言，上帝“将他升为至

高,又赐给他那超乎万名之上的名”,从而表明上帝意欲他具有更大的善。上帝使耶稣基督为了拯救人类而死,他的卓越的任何方面也没有因此而减少。而按照《以赛亚书》第9章第6节的说法,毋宁说他因此而达到了光荣的胜利:“政权必担在他的肩头上。”

答异议理据 2:上帝之爱基督位格中的上帝之道所显现的人的本性甚于他爱所有的天使。因为这种本性要更好一些,尤其是由于它是同上帝结合在一起的。但是,当一般地说到人的本性,并且用之同天使的本性相比较时,它们便被认为在恩典和光荣的等级上是相等的。因为按照《启示录》第21章第17节中的说法,“按着人的尺寸,就是天使的尺寸。”然而,在这一方面,一些天使被发现比一些人更为上帝所喜欢,而一些人也比一些天使更为上帝所喜欢。但是,就自然状态而论,天使要比人好些。所以,上帝之所以接纳人的本性,并不是因为他爱人,严格地说,并不是因为他更爱人,而是因为人的需要更大一些。正如一个家庭的主人在一个患病的仆人身上的花费比在他自己的身体健康的儿子身上的花费可能还要大些一样。 147b

答异议理据 3:对彼得和约翰的这种怀疑已经被人们以各种不同的方式消除了。奥古斯丁在《〈约翰福音〉研究》中的同一处曾对此作出了神秘的解释。他说:由彼得所标示的行为生活,比约翰所标示的思辨生活更加爱上帝,因为前者更多地意识到了今生今世生活的悲惨,从而更加热忱地欲求免除这些悲惨生活,并且启程走向上帝。他说:然而,上帝却更爱思辨生活。上帝把思辨生活保持得要更长久一些。因为思辨生活并不像行为生活那样,随着肉体生命的结束而结束。

一些人说：彼得在上帝城邦的成员中更爱耶稣基督，从而他也更为耶稣基督所爱，由于这个理由上帝就让他照管教会。而约翰爱得更多的却是耶稣基督本身，并且因此就更多地为耶稣基督所爱，由于这个原因耶稣基督就把他的母亲托付给他照管。^①而另外一些人则说：他们更加以仁爱之爱(amore caritatis)来爱耶稣基督这一点是不确定的，上帝更多地爱他们并且规定他们在永生中获得更高等级的光荣也同样是确定的。彼得被说成是爱得更多，是就爱得及时和热诚而言的，而约翰被说成是曾经得到更多的爱，则是就耶稣基督由于他的年轻和纯洁而显示给他而不是别人的一些亲近的标志而言的。^②还有一些人说：耶稣基督更爱彼得，乃是由于彼得的仁爱的赠品更为卓越，而耶稣基督更爱约翰，乃是由于他的理智的赠品更其卓越。因此，绝对地讲，彼得是更好一些，得到的爱应当更多一些。但是，在另一种意义上，约翰却要更好一些，得到的爱应当更多一些。然而，要对这样一些问题作出判断似乎是太冒昧了，因为按照《箴言》第16章第2节中的说法，“惟有耶和華衡量人心。”

答异议理据4：悔改者和清白无辜者是作为过与不及而相关的。因为无论是清白无辜的还是悔改的，获得最大恩典的就是比较好的，比较好的得到的爱也就比较多。在其他事物同等的情况下，清白无辜是比较尊贵的东西，得到的爱也就比较多。上帝之所以被说成是对悔改者比对清白无辜者更为欣喜，乃是因为悔改

^① 大阿尔伯特：《〈箴言四书〉注》，III, d. 31, a. 12。参阅波那文都：《〈箴言四书〉注》，III, d. 32, a. 6。

^② 参阅伯纳德：《证道集》，XXIX。

者常常由于罪感而更其谨慎、谦卑和热诚。因此，格列高利在谈到这些话时，评论说：“在战斗中，将军爱那种战后返回并勇敢地追击敌人的战士甚于从来没有逃跑过但也从来没有任何英雄壮举的战士。”^①

或者，也可以这样回答说：恩典的赠品，虽然就其本身而言是一样的，但是，赐给应当受到惩罚的悔改者就比赐给那些不应当受到惩罚的清白无辜者显得更多一些。正如一百马克(marcae)作为赠品送给一个穷人就比送给一个国王要显得更多一些一样。

答异议理据 5：既然上帝的意志是事物的善的原因，则为上帝所爱的人的善就是由上帝的善赋予他善的时间的长短来衡量的。所以，就上帝意志赋予预先指定的罪犯比较长的善的时间来说，这个罪犯就是比较好的，虽然就别的时间而言，他是比较坏的。因为，甚至就某个时间来说，他会是既不好也不坏的。

^① 参阅格列高利：《福音书注》，II，hom. 34。

问题 21

论上帝的正义与仁慈

(共 4 条)

在考察了上帝的爱之后,我们必须进而讨论上帝的正义和仁慈了。

在这个话题下,有 4 个要点需要探究:

148b

- (1) 在上帝之中是否有正义?
- (2) 上帝的正义是否能够被称作真理?
- (3) 上帝之中是否有仁慈?
- (4) 是否在上帝的每一项工作中都存在有正义和仁慈?

第 1 条 在上帝之中是否有正义?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:在上帝之中似乎并不存在有正义(iustitias)。

理据 1:正义是针对节制而分立(enim contra temperantiam dividitur)的。但是,节制并不存在于上帝之中。所以,正义也不存在于上帝之中。

理据 2:按照正义,一个人无论做什么他所意欲和喜欢的事情都不起任何作用。但是,一如使徒在《以弗所书》第 1 章第 11 节

中所说：“那位随己意行作万事的。”所以，正义并不能够指定给上帝。

理据 3：再者，正义的活动就是去支付应当给予的东西。但是，上帝并不是人的债务人。所以，正义并不适合于上帝。

理据 4：还有，凡是存在于上帝之中的事物都是他的本质。但是，正义并不适合于上帝。因为波爱修在《七公理论》中曾经说过：“善是关于本质的。而正义则是关于活动的。”所以，正义并不适合于上帝。

但是，从另一个方面看，《诗篇》第 11 篇第 7 节中却说道：“耶和華是公义的，他喜爱公义。”

我的回答是：存在有两种正义。一种正义在于相互给予和接受，例如在买卖中就是如此。而另一种正义则在于交往和交易。哲学家在《伦理学》第 5 卷中将第一种正义称作“交换的正义”(iustitia commutativa)，这种正义是用来指导交易和商业交往的。^①但是，这并不适合于上帝。因为使徒在《罗马书》第 11 章第 35 节中说过：“谁是先给了他，使他后来偿还呢？”而另一种正义则在于分配，因此被称作分配的正义(distributiva iustitia)，统治者或管理者就是据此把每一个人按照其身份应当得到的东西给予他。因此，像在管理一个家庭或任何一种社群中展示出来的适当的秩序显示出管理者的这样一种正义一样，宇宙的秩序，这从自然的结果和意志的结果两个方面都可以看出来，也同样显示出了上帝的正义。狄奥尼修斯因此在《论神的名称》第 8 章第 7 节中说道：

149a

^① 亚里士多德：《伦理学》，V.4, 1131b25。

“当我们看到上帝是如何把那些与每一个现存事物的身份相称的东西赋予所有的现存事物,并且在这种秩序中以同每一个事物完全适合的能力保存了其本性的时候,我们就一定会看到:上帝确实是公正的。”

答异议理据 1:一些道德品行(virtutum moralium)同情感相关,如节制同欲望相关,勇敢同恐惧和胆大有关,温顺同愤怒有关。这样一些品行只能够比喻地指派给上帝,因为如上所述(问题 20 第 11 条),对上帝来说是既没有任何情感,也没有感觉欲望可言的。而且,按照哲学家在《伦理学》第 3 卷中的说法,感觉欲望甚至也不能成为这些品行的主体。^①另一方面,一些道德品行是却同给予和付出的运作有关,诸如正义、慷慨和高尚等,都是如此;这些品行并不存在于感觉部分,而是存在于意志部分的。因此,没有什么东西能够阻止我们把这些道德品行指派给上帝,虽然这些道德品行并不是存在于政治行为之中,而只是存在于那些对上帝来说没有什么不得体的行为之中的。因为,按照哲学家在《伦理学》第 10 卷中的说法,赞扬上帝,说他具有政治品行,是荒谬的。^②

答异议理据 2:既然为理智所知觉到的善是意志的对象,则上帝在他的智慧所认可的事物之外去意欲任何事物就是不可能的事情了。这似乎可以说是上帝的正义律(lex iustitiae),他的意志就是因此而成为正当的和公正的。因此,凡是按照上帝的意志去

① 亚里士多德:《伦理学》,Ⅲ,10,1117b24。

② 同上书,Ⅹ,8,1178b10。

做的事情,上帝也就都是公正地去做的,就像我们公正地去做那些我们依法去做的事情一样。但是,法律是从某种更高的力量达到我们的;反之,上帝却是一种达到他自身的法律。

答异议理据 3:应归于每一个人的是他自己的东西。安排给每一个人的事物因此便被说成是他自己的。这样,主人就支配仆人,而不是相反。因为凡出自它自己原因的东西便都是自由的。所以,在“债务”(debiti)这个词里蕴涵有安排一事物归属的需要或必要性。我们必须考察事物的两种秩序:一种秩序是一件受造的事物据以安排给另一件的,如部分是安排给整体的,偶性是安排给实体的,而所有无论什么样的事物都是安排给它们的目的。另一种秩序则是所有受造的事物据以安排给上帝的。这样,在上帝的运作中,“债务”这个词就可以用两种方式来看待:或者是应当归于上帝,或者是应当归于上帝的受造物,而且无论以什么样的方式,上帝都支付了“应当归于”的东西。正是由于上帝,事物才成就了上帝的意志和智慧所要求的東西以及那些展现上帝的善的事物。正是在这个方面,上帝的正义才相关于对他适宜的东西,因为正是上帝把他自己适宜的东西归于了他自己。同样,受造物之具有安排给它的东西也是应当归于受造物的。例如,人之所以具有手,以及其他的动物之所以应当为他服务,也都是由于人的缘故。同样,上帝也是通过把同其本性和状况相适宜的事物赋予每一项事物而实施正义的。然而,“债务”这个词的这种含义却来源于前者,因为同每一项事物相适宜的事物都是按照上帝的智慧安排给它的。而且,虽然上帝按照这种方式把与之适宜的东西给了每一件事物,然而他自己却不是债务人,因为他并

不是以别的事物为指归，而毋宁说别的事物是以他为指归的。所以，上帝的正义有时是作为他的善的适宜的伴随物而讲到的，而有时却是作为功绩的奖赏而讲到的。安瑟尔谟则论及到这两种观点中的任何一种，他在《宣讲》第10章中说道：“当你惩罚恶人的时候，那是公正的，因为这同他们的罪过相一致。而当你宽恕恶人的时候，那也是公正的，因为这同你的善是相称的。”

答异议理据4：虽然正义关乎活动，但是，这并不妨害它成为上帝的本质，因为甚至属于一事物本质的东西也可以成为活动的原则。但是，善却并不总是相关于活动的，因为一事物之被称作善，不仅在于它同活动相关，而且也在于同它的本质的完满性相关。由于这个理由，人们才说道：善的事物之关乎正义的事物一如普遍的东西之关乎特殊的东西。

150a **第2条 上帝的正义是否是真理？**

现在我们着手讨论第2条。

异议：上帝的正义似乎并不是真理(veritas)。

理据1：正义存在于意志之中，因为一如安瑟尔谟在《论真理》第12章中所说：正义是“意志的正直”。而真理，如哲学家在《形而上学》第6卷中所说，却是存在于理智之中的。^① 所以，正义同真理是无关的。

理据2：再者，按照哲学家的观点，真理是一种区别于正义的

① 亚里士多德：《形而上学》，VI, 4, 1027b27；《伦理学》，VI, 2, 1139a27。

善。^① 所以,真理并不属于正义概念的范畴。

但是,从另一个方面看,《圣咏集》第 84 篇第 11 节中却说道:凡是真理代表正义的地方,“仁慈(misericordia)与真理(veritas)必彼此相迎。”

我的回答是:真理,如上所述(问题 16 第 1 条),在于理智与事物的相符。而作为事物原因的理智同事物的关系,一如它的尺子或尺度一样,而相反的一面则在于:理智是从事物得到它的知识的。所以,当事物是理智的尺度或尺子的时候,真理就在于理智同事物的相符,这种情况是发生在我们自己身上的。因为就事物存在或不存在而言,我们关于事物的意见或语言就有了真假之分。但是,当理智是事物的尺子或尺度的时候,真理就在于事物同理智的相符。正如一个艺术家,当他的工作同他的艺术相符的时候,才可以说创造了一件真正的作品。

这样,正如人造的事物相关于艺术一样,正义的工作也相关于它们与之相符的法律。所以,上帝的正义,既然把事物安顿在与作为他的法律的他的智慧的尺子相符的秩序之中,它之被称作真理就是非常合适的。这样,我们在人类事物中也就讲到正义的真理性。

答异议理据 1:正义,就作为规范事物的法律而言,是存在于理性或理智之中的。但是,就其作为我们的行为据以按照法律加以规范的命令而言,它是存在于意志之中的。

答异议理据 2:哲学家在这段话中所讲到的那种真理是那种 150b

^① 亚里士多德:《伦理学》,IV,7,1127a34。

一个人在话语和行为中如其实际所是地显示他自己的真理。这样,真理就在于这种符号与其所表示的事物的相符,而不是在于这种结果与它的原因和法则的相符。这一点在谈到正义的真理性的时候就已经说过了。

第3条 能否将仁慈归于上帝?

现在我们着手讨论第3条。

异议:似乎并不能将仁慈归于上帝。

理据1:“仁慈是一种悲伤(*tristitia*)”,大马士革的约翰在《论正统信仰》第2卷第14章中曾经这么说过。但是,在上帝之中是没有什么悲伤的,从而在上帝之中也就没有什么仁慈。

理据2:再者,仁慈乃正义的松弛。但是,上帝是不会削弱同他的正义相关的事物的。《提摩太后书》第2章第13节中说过:“我们纵然失信,他仍是可信的。因为他不能背乎自己。”但是,正如一个有关注释所说:“如果他否认了他说的话,他也就否认了他自己。”所以,仁慈不可能归于上帝。

但是,从另一个方面看,《诗篇》第111篇第4节上却说道:“耶和华有仁慈和恩惠。”

我的回答是:仁慈之应当特别地归于上帝,这一点虽然可以从它的结果看出来,但是却不应被视为情感的一种感受(*affectum*)。为了证明这一点,我们必须注意到:一个人,当其为另外一个人的苦难所打动,可以说是感到内心悲伤(*miserum cor*),仿佛就是他自己的苦难似的,在这种情况下,就可以被说成是仁慈的(*misericors*)。因此,我们可以得出结论说:他努力去消除别人的

苦难,仿佛就是在消除他自己的,而这便是仁慈的结果。所以,对于他人苦难的悲伤虽然并不能归于上帝,但是,消除这种苦难对上帝却是最合适不过的事情了,不管我们所说的苦难具有什么样的缺陷,都是如此。这样一来,这种缺陷除非通过某种善的完满性便是不可能消除的。而善的初始源泉,如上所述(问题 6 第 4 条),便是上帝。^{151a}

然而,我们还必须注意到:赋予完满性不仅同上帝的善有关,而且还同他的正义、慷慨和仁慈有关,不过所关涉的方面有所区别罢了。完满性的表达(communicatio),绝对地讲,是同善相关的,这一点已如上述(问题 6 第 1 条答异议理据 4)。就完满性是按照与事物相称的比例(proportionem)而赋予事物的而言,它也不同正义相关,这一点我们在前面也已经说过了(第 1 条)。就上帝并不是为了他自己的好处而仅仅是由于他的善而赋予事物以完满性的而言,他是同慷慨相关的。而就上帝是通过消除所有的缺陷而赋予事物以完满性而言,它也是同仁慈相关的。

答异议理据 1:这种论证是以作为情感感受的仁慈为基础的。

答异议理据 2:上帝其实并不是通过违反他的正义,而是通过做某些超乎正义的事情来仁慈地活动的。这样,一个人,虽说他只欠别人一百块钱,却支付给两百块钱,也不能够说他做了有违正义的事情,而只能说他为人慷慨或仁慈。这种情况同一个人原谅了别人对他的冒犯是一回事,因为通过这种谅解行为,他可以说是赠送了一件礼品。因此,使徒在《厄弗所书》第 4 章第 32 节中曾把这种谅解行为(remissionem)称作宽恕(donationem):“要互相宽恕,如同天主在基督内宽恕了你们一样。”因此,很显

然,仁慈并不破坏正义,而是在一定意义上充实了正义。因此,《雅各书》第2章第13节上说道:“怜悯(misericordia)原是向审判(iudicium)夸胜。”

第4条 是否上帝的每一项工作中都存在有仁慈和正义?

现在我们着手讨论第4条。

异议:仁慈和正义似乎并不是存在于上帝的每一项工作之中。

151b 理据1:上帝的一些工作归因于仁慈,例如对罪犯的赦免,而另一些工作则当归因于正义,例如把恶人罚入地狱。因此,《雅各伯书》第2章第13节中说:“那不怜悯(misericordiam)人的,也要受无怜悯的审判(iudicium)。”所以,仁慈和正义并不是出现在上帝的每一项工作之中的。

理据2:再者,使徒在《罗马书》第15章第8节中把犹太人的信仰皈依归因于正义和真理,但是却把非犹太民族的信仰皈依归因于仁慈。所以,正义和仁慈并不是存在于上帝的每一项工作之中的。

理据3:再者,许多义人在现世都历经磨炼,这是不公正的。所以,正义和仁慈并不是存在于上帝的每一项工作之中的。

理据4:还有,支付应当给予的东西是正义的一个组成部分,而解除别人的苦难则是仁慈的一个组成部分。这样,正义和仁慈这两者在它们的工作中便都预设了一些东西,而创世则什么也没有预设。所以,在创世中是既找不到仁慈也找不到正义的。

但是,从另一个方面看,《诗篇》第25篇第10节上却说道:

“耶和华的一切都慈爱(misericordia)和诚实。”

我的回答是：如果仁慈被理解为消除任何种类的缺陷，则在上帝的所有的工作之中便必定都找得到仁慈和正义。然而，并不是每一种缺陷都能够恰当被称作一种苦难的，只有对理性本性方面的缺陷才可以这么讲，因为理性本性的幸运获得(contingit)即意味着幸福。而苦难总是同幸福相对立的。

这样一种必然性是有其存在的理据(ratio)的。因为既然根据上帝的正义所支付的债务是一种或者归因于上帝的债务，或者是归因于受造物的债务，而无论是前者还是后者，在上帝的任何一件工作中都是不可能缺乏的。因为上帝所做的任何一件事情都是不可能不符合他的智慧和善的：我们说任何事物都归因于上帝也就是从这个意义上讲的。同样，上帝在受造物中所做的任何事情都是按照一种适宜的秩序和比例而做的，而正义的概念也正在于此。这样，正义就必定存在于上帝的所有的工作之中。

然而，上帝正义的工作始终都预设了仁慈的工作，并且是以后者为基础的。因为是没有有什么事物能够归因于受造物的，除非一些事先存在于受造物之中的事物或者是事先认识的事物。再者，如果这应当归因于受造物，那就必定是由于某种在先的事物。而且，既然我们不可能继续前进下去直至无限，我们也就必须达到某种仅仅依赖于上帝意志的善的事物，而上帝意志的善即为终极目的。例如，我们可以说，人应当具有手是由于人具有理性灵魂的缘故；他之具有理性灵魂是由于他之可以成为人的缘故；而他之为人又是由于上帝的善的缘故。因此，在上帝的每一项工作中，就它的原初根源论，都是存在有仁慈的。在后续的所有工作

中,仁慈的能力不仅依然存在,而且甚至具有更大的力量;因为第一因的影响总是比第二性原因的影响要更为强烈一些。由于这个理由,上帝就由他的善极其丰富而把那些对于受造物适宜的东西更加慷慨地赋予它们从而超出同它们功绩成比例的程度:因为即使比上帝的善所提供的东西少一点也足以保存正义的秩序。在受造物 and 上帝的善之间是不可能成任何比例的。

答异议理据 1:一些工作归因于正义,而另一些工作则归因于仁慈。因为在一些事物之中,正义显得更加强有力些,而在另外一些事物之中,仁慈则显得更加强有力些。甚至在对堕落者的罚入地狱之中,我们也能够看到仁慈,虽然这种仁慈并非全然赦免,对于应得惩罚的减轻却也在一定程度上减轻了苦难。

在对恶人的赦免中,当上帝是由于爱而赦免了罪的时候,正义便显示出来了,虽然上帝自身也曾经仁慈地赋予过爱。所以,关于妓女,我们在《路加福音》第 7 章第 47 节中读道:“她的许多罪都赦免了,因为她的爱多。”

答异议理据 2:上帝的正义和仁慈既表现在犹太人的信仰皈依上也表现在非犹太民族的信仰皈依上。但是,在犹太人信仰皈依中所表现出来的一个方面在非犹太民族的信仰皈依中看得出来,例如犹太人的得救乃是由于向前辈所做的允诺的缘故。

答异议理据 3:正义和仁慈在现世中是通过对义人的惩罚表现出来的,因为通过苦难的磨炼,他们身上的一些小的错误便得到了纠正,他们也就可以更多地摆脱尘世的影响而接近上帝。在谈到这一点时,格列高利在《道德论》第 26 卷第 13 章中说道:“在现世令我们烦恼的恶却推动我们走向上帝。”

答异议理据 4: 虽然创世并没有在宇宙中预设什么事物, 然而, 在上帝的知识之中它却确实预设了一些事物。正义的观念也就以这样的方式被保留了下来, 因为在创世之中, 各种存在物都是以与上帝的智慧和善相一致的方式产生出来的。而仁慈的观念也就在受造物从非存在向存在的变化中保留下来了。 152b

问题 22

论上帝的运筹

(共 4 条)

在考察了那些同意志绝对相关的事物之后,我们现在必须着手考察那些同理智和意志两者都相关的事物,即运筹,运筹是相关于所有事物的。此外,还须考察前定(*praedestinatio*)、弃绝(*reprobatio*)以及所有那些特别相关于人的永恒得救(*aeternam salutem*)的活动(问题 23)。因为在道德科学中,在考察了道德品行本身之后,需要接着考察的便是智慧(*prudentia*),运筹似乎是属于智慧的。

关于上帝的运筹,有 4 个要点需要探究:

- (1)把运筹指派给上帝是否合适?
- (2)是否每一件事物都处于上帝的运筹之中?
- (3)上帝的运筹是否同所有的事物都直接相关?
- (4)上帝的运筹是否把任何必然性加给了事先看到的事物?

153a 第 1 条 运筹是否适合于上帝?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:运筹(*Providentia*)似乎不适合于上帝。

理据 1: 因为运筹, 按照西塞罗在《修辞学》第 2 卷第 53 章中的说法, 乃智慧 (*prudentia*) 的一个组成部分。但是, 运筹, 既然按照哲学家在《伦理学》第 6 卷中的观点, 在于“提供好的计议 (*consiliativa*)”,^① 它就不可能适合于上帝, 因为上帝从来没有任何疑问需要计议的。所以, 运筹是不可能适合于上帝的。

理据 2: 再者, 凡是存在于上帝之中的东西都是永恒的。但是, 运筹却并不是任何永恒的东西。因为按照大马士革的约翰《论正统信仰》第 2 卷第 29 章的观点, “它同那些”并非永恒的“现存事物相关”。所以, 在上帝之中, 是不可能有什么运筹的。

理据 3: 再者, 在上帝之中是没有任何合成的事物的。但是, 运筹似乎是一些合成的事物, 因为它既包括理智也包括意志。所以, 运筹并不存在于上帝之中。

但是, 从另一个方面看, 《智慧篇》第 14 章第 3 节中却说道: “但是, 还是你, 天父, 藉运筹管理万物。”

我的回答是: 把运筹归于上帝是必要的。因为所有存在于事物之中的善, 如上所述 (问题 6 第 4 条), 都是由上帝创造出来的。在事物之中, 善被发现不仅同它们的实体有关, 而且也同它们的达到目的秩序, 尤其是达到它们最后目的秩序有关。这种存在于受造事物之中的秩序的善其本身也是由上帝创造出来的。然而, 既然上帝是藉他的理智而成为事物的原因的, 从而每一种结果的理据 (*rationem*) 也就必定事先存在于上帝之中, 这一点从前面已经讨论的问题看是相当清楚的 (问题 19 第 2 条; 问题 15 第 4 条),

① 亚里士多德:《伦理学》, VI, 5, 1140a26。

则达到其目的事物秩序的理据也就必定事先存在于上帝的心灵之中,而旨在达到目的事物的理据,严格说来,就是运筹。因为运筹是智慧的首要部分,智慧的两个别的部分,即对过去事物的回忆(memoratis)以及对现存事物的理解(intellectis),也都是指向它的。因为我们是依据对过去事物的回忆以及对现存事物的理解来安排将来事物的。这样,按照哲学家在《伦理学》第6卷中的观点,“安排别的事物达到一定的目的”是适合于运筹的;不管是就一个人自身而言(例如,一个人如果能够很好地安排他的行为达到生活的目的便可以被说成是智慧的),还是就隶属于他所处的家庭、城邦和国家之中的别的人们而言,情况都是如此。^① 正是在这个意义上,《马太福音》第24章第45节中询问道:“谁是忠心有见识的仆人,为主人所派,管理家里的人?”既然如此,智慧或运筹就可以合适地归于上帝了。因为在上帝本身之中,不可能有什么东西不是用于达到一定目的,因为上帝就是最后的目的。所以,这种存在于事物之中的趋向于一个目的秩序的理据就被称作运筹。因此,波爱修在《哲学的慰藉》第4卷第6章中指出:“运筹是上帝的理据(divina ratio)本身,位于安排万物的至上的统治者之中”。这种安排可能或是关涉到趋向一个目的事物秩序的理据,或是关涉到整体中各个部分的秩序的理据。

答异议理据1:按照哲学家在《伦理学》第6卷中的观点,严格说来,所谓智慧,在于“指引我们得到正当的劝告和正当的判

^① 亚里士多德:《伦理学》,VI,12,1144a8。

断”。^① 虽然接受劝告涉及到疑难问题的探究,从而不适合于上帝,但是,就上帝具有下达安排事物达到目的命令的正确理由言,按照经文中的说法,倒是确实适合于上帝的。因为《圣咏集》第 148 篇第 6 节说道:“他定的诫命(*praeceptum posuit*),不能废去。”这样看来,智慧和运筹两者就都适合于上帝。虽然,同时我们也可以说事情被做的真正理由在上帝之中被称作筹划,但是,这并不是由于需要任何一种探究所致,而是由于知识的确定的缘故,那些筹划的人是通过探究而达到这种知识的确定的。正因为如此,《厄弗所书》第 1 章第 11 节中说道:“他是随己意行作万事的。”

答异议理据 2: 运筹的关照涉及到两个方面,这就是秩序的理据(*ratio ordinis*),亦被称作运筹(*providentia*)和部署(*dispositio*),以及秩序的实施(*executio*),亦被称作管理(*gubernatio*)。这两个方面中,第一个方面是永恒的,第二个方面则是有时间性的。

答异议理据 3: 运筹虽然存在于理智之中,但是却预设了意欲行为以为目的。没有人会拿所做事情的规矩作为目的,除非他意欲规矩,将规矩视为目的。因此,智慧就预设了道德品行,而欲望也就是藉着这种品行而指向善的,哲学家就是这么说的。^② 即使运筹同上帝的意志和理智同等地相关,这也丝毫无损于上帝的单纯性,因为在上帝身上,意志和理智,如上所述(问题 19 第 1 条,第 4 条答异议理据 2),完全是一回事。

① 《亚里士多德》:《伦理学》,VI,9,1142b31;10,1143a8。

② 同上书,VI,13,1144b32。

154a 第2条 是否每一件事物都处于上帝的运筹之中？

现在我们着手讨论第2条。

异议：似乎并不是每一件事物都处于上帝的运筹(*divinae providentiae*)之中。

理据1：凡事先看到的事物便没有什么偶然发生的。因此，如果每一件事物都是为上帝事先看到的，那就没有什么事物是偶然发生的。因为如是，机缘和运气也就都不存在了，而这是有违一般常识的。

理据2：再者，一个聪明的运筹者(*provisor*)虽然会力所能及地从那些他所留意的人的身上排除掉缺陷和恶的东西。但是，我们却看到在这些人身上依然有许多恶存在。因此，要么是上帝阻止不了这些，从而他就不是全能的，要么他对一切事物都不在乎。

理据3：凡是必然发生的事情都不需要运筹或智慧。因此，按照哲学家在《伦理学》第6卷中的观点，“智慧是偶然事物的正确理由，只有对于偶然事物才有筹划和选择可言。”^①因此，既然许多事物都是由于必然性而发生的，则每一件事物处于运筹之中就是一件不可能的事情了。

理据4：再者，凡是自行其是的事物都是不可能处于一个管理者的运筹之中的。但是，人是由于上帝而自行其是的。因为《德训篇》第15章第14节中说道：“上主在起初就造了人，并赋给他自决的能力。”在具体地谈到恶人时，《诗篇》第81篇第12节还说道：“我便任凭他们随自己的计谋而行。”所以，不可能每一件事物

① 亚里士多德：《伦理学》，VI, 5, 1140a35; 7, 1141b9; 13, 1144b27。

都处于上帝的运筹之中的。

理据 5: 还有, 使徒在《哥林多前书》第 9 章第 9 节中说过: “难道上帝所挂念的是牛吗?” 在谈到别的非理性受造物时, 我们同样也可以这么说。所以, 并不是每一件事物都能够得到上帝运筹的关照的。

但是, 从另一个方面看, 在谈到上帝的智慧时, 《智慧篇》第 8 章第 1 节中却说道: “智慧施展威力, 从地极直达地极, 从容治理万物。”^{154b}

我的回答是: 一些人, 如德漠克利特和伊壁鸠鲁主义者, 主张世界是偶然形成的。^① 而另外一些人则教导说: 只有无形的事物处于运筹之中, 而有形的事物并不是就它们的个体本身而言, 而是就它们的种相而言才是如此。因为就这个方面而言, 它们也是无形的。^② 在《约伯记》第 22 章第 14 节中, 它们也被描述成下面这个样子: “密云将他遮盖, 使他不能看见, 他周游穹苍。”然而, 拉比摩西虽然因为人所具有的理智的卓越而把人从有形事物的这种通则中排除了出去, 但是对容易腐坏的所有其他事物, 他也一样坚持别人的意见。^③

然而, 我们必须说: 所有事物都是处于上帝的运筹之中的, 不仅一般而论是如此, 而且甚至就它们的个体自身而论也是如此。

① 参阅尼梅希:《论人的本性》, 第 44 章; 奥古斯丁:《上帝之城》, XVIII, 41; 迈蒙尼德:《迷途指津》, III, 17。

② 意指亚里士多德和阿维洛伊。参阅迈蒙尼德:《迷途指津》, III, 17; 阿维洛伊:《〈形而上学〉注》, XII, 52。

③ 参阅迈蒙尼德:《迷途指津》, III, 17。

这样,事情就变得显而易见了。因为既然每一个活动主体都是为了一个目的而活动的,则趋向于这个目的诸结果的安排便会一直扩展到第一个活动主体所扩展到的所有因果关系。这样,在一个活动主体的工作中,一些同这个目的毫无关系的事物就会出现,因为这种结果总是出自一个并非这个活动主体的意向并且处于这个活动主体的意向之外的原因。但是,上帝的因果关系,由于上帝是第一活动主体,便扩展到所有的存在,不仅就种相的原则而言是如此,而且就个体化原则而言也是如此;不仅对不可腐坏的事物来说是如此,而且对可以腐坏的事物来说也是如此。因此,所有那些以无论什么样的方式存在的事物都必然地通过上帝而指向某个目的,一如使徒在《罗马书》第13章第1节中所说:“凡是出于天主的东西,都是由天主妥善规定的。”所以,既然如我们已经指出的,上帝的运筹同趋向于一个目的事物秩序的理据是一回事,那我们就必定可以得出结论说:所有的事物,就它们分有存在而言,也必定同样处于上帝的运筹之中。

我们也已经证明(问题14第11条):上帝是认识所有事物的,不仅认识普遍的事物,而且也认识特殊的事物。而且,既然,如上所述(问题14第8条),他的知识可以同事物相比较,一如关于技艺的知识可以同技艺对象相比较,则所有的事物也就必定处于他的安排之下,正如由技艺所精心制作的所有的事物都处于这种技艺的安排之中一样。

答异议理据1:在普遍的和特殊的原因之间存在着一种区别。一件事物虽然能够逃避某一个特殊原因的秩序,但是却逃避不了普遍原因的秩序。因为没有什么事物是能够逃避特殊原因的秩

序的,除非通过另外一个特殊原因的干预和阻碍。例如,木头可能会由于水的作用而停止燃烧。因此,既然所有特殊的原因都涵盖在这一普遍的原因之中,则任何一种结果也就不可能在这一普遍原因的范围之外发生。因此,就一个结果能够逃避某个特殊原因的秩序而论,它就被说成是对于该原因来说是偶然发生的。但是,如果我们涉及到任何结果都不能在它的范围之外发生的普遍原因,它就被说成是事先看到的。例如,两个仆人的会见,虽然对于他们来说,好像是一种偶然的的机会,但是这确实为他们的主人事先充分知道的,因为正是他有意地派遣他们在一个人对于另一个人的情况一无所知的情况下在一个地方会面的。

答异议理据 2:一个心系特殊事物的人同一个其运筹旨在普遍事物的活动主体是不一样的。因为一个心系特殊事物的运筹者将力所能及地从他所关心的事物中排除掉所有的缺陷,而旨在普遍安排的活动主体则允许一些缺陷保留下来,以免整个宇宙的善受到阻碍。这样,自然事物中的腐坏和缺陷虽然被说成是同一一些特殊的本性相矛盾的,然而,它们却同普遍的自然计划相一致,因为一件事物的缺陷能够产生出另一件事物的善,甚至能够产生出普遍的善。一件事物的腐坏往往就是另一件事物的产生,而种相也就是这样被保存下来的。因此,既然上帝普遍地规定了所有的存在,则为使整个宇宙的完满的善不至于受到阻碍而允许一些缺陷存在于一些特殊的结果中就是一件非常适合于运筹的事情了。因为如果所有的恶都事先防止了,则许多善也就会因此而从宇宙中缺失了。如果不存在动物的残杀,狮子就不可能存活下去,而如果没有暴君的迫害也就不可能有殉道者的坚韧。因此,

奥古斯丁在《教义手册》第11章中说道：“全能的上帝在他的工作中无论如何也不会允许恶存在的，除非他是如此的万能和如此的善，以至于他甚至能够从恶中产生出善来。”看来，一些人正是由于相信我们刚刚批驳的那两种证明，才把可腐坏的事物，如偶然的和恶的事物，从上帝运筹的关照中排除出去。

答异议理据3：人并不是自然的造主，而只是为了自身的好处利用自然事物的技艺和效能。因此，人的运筹(*providentia humana*)是达不到那些在自然中必然发生的事物的，而上帝的运筹(*providentia Dei*)却是能够达到这一步的，因为上帝是自然的造主。显然，正是这样一种论证使那些把自然过程从上帝运筹的关照中撤出来的人们，像德谟克利特以及其他一些古代自然主义者那样，毋宁把它归因于物质的必然性。

答异议理据4：当说到上帝让人自行其是的时候，这并不意味着人被豁免了上帝的运筹，而仅仅意味着在他身上并不是事先加上一种运作能力就决定性地产生一个唯一的结果，就像自然事物那样。自然事物只能受到另外事物的作用，就像为另外的事物引向一个目的似的，而不能自行活动，使它们自己指向一个目的，像理性受造物那样，通过自由意志进行筹划和选择。因此，《圣经》有意强调，把人交给“自己计议的手中”。但是，既然自由意志的活动本身要一直追溯到上帝作为原因，那就必然可以得出结论说：由自由意志活动中所产生的每一件事物也都必定处于上帝的运筹之中。因为人的筹划总是隶属上帝的运筹的，正如特殊的原因总是隶属于普遍的原因的。然而，上帝的运筹对于义人比对于恶人要更为卓越，这是就上帝能够阻止障碍义人最终得救的任何

事情发生而言的。因为一如《罗马书》第 8 章第 28 节所说：“我们晓得万事都互相效力，叫爱上帝的的人得益处。”上帝并不阻止恶人做犯罪的恶事，他也就因此而被说成是弃绝了他们。但这并不是说他从他们身上全然收回了他的运筹。因为如果他们不是由于上帝的运筹而得以保存其存在的话，他们也就因此而回到虚无了。西塞罗在《论占卜》第 2 卷第 5 章似乎也就是由于考虑到这个理由，才把我们含有计议的人类事物从上帝运筹的关心中撤了出去。

答异议理据 5：既然理性受造物，如上所述（问题 19 第 10 条），是通过自由意志来控制它的行为的，它就以一种特殊的方式处于上帝的运筹之中，以致一些事物或是作为一种过错，或是作为 156a 一种功绩而归因于它，并且相应地用一些东西作为奖惩。使徒也就是在这个意义上把牛从上帝的关照中撤了出去的。然而，个体的非理性受造物却还是未能逃避上帝运筹的关照。拉比摩西在《迷途指津》第 3 卷第 17 章中所持守的就是这样一种意见。

第 3 条 上帝是否对每一件事物都有直接的运筹？

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：上帝似乎并不是对所有的事物都有直接(immediate)的运筹的。

理据 1：凡是包含在尊贵(dignitatem)概念之中的事物都必定是适合于上帝的。但是，一个人拥有大臣，他通过他们的调解来约束他的臣民，这是适合于一个国王的尊贵的。所以，上帝他自己对所有事物的直接运筹要少得多。

理据 2:再者,安排所有的事物达到一个目的是适合于运筹的。而每一件事物的目的就是它的完满性和它的善。但是,这也适合于使它的结果指向善的每一个原因。因此,每一个活动主体的原因也就是一个出自运筹的结果的原因。所以,如果上帝对所有的事物都具有直接的运筹,则所有从属的原因也就因此而被撤销了。

理据 3:还有,奥古斯丁在《教义手册》第 17 章中说过:“对一些事物无知要比知道它们还要好一些”,例如,对于微不足道的事物就是如此。而哲学家也说过类似的话。^① 但是,凡是比较好的事物都必定是可以指派给上帝的。所以,他对于微不足道的和邪恶的事物是没有直接运筹的。

但是,从另一个方面看,《约伯记》第 34 章第 13 节中却说道:“谁派他治理地,安定全世界呢?”格列高利针对这段话在《道德论》第 24 卷第 20 章中说道:“是上帝他自己统治着他自己所创造的世界。”

156b 我的回答是:有两件事情是适合于运筹的,这就是事先规定的趋向一个目的事物秩序的理据,以及被称作管理的对这一秩序的实施。就第一件事情来说,上帝对每一件事物都是有其直接运筹的,因为在他的理智之中,是具有每一件事物的理据的,哪怕是最小的事物,也是如此。而且,无论对什么样的原因,他都安排了一定的结果,他还把产生那些结果的能力赋予了它们。因此,上帝事先在他自身之中就必定在观念上具有了那些结果的秩序。

① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅷ,9,1074b32。

至于第二件事情,也存在着上帝运筹的一些居间形态。因为他之所以要通过高级事物来管理低级事物,并不是由于他的能力方面有什么缺陷,而是由于他的善的丰富,以至于连因果关系的尊贵甚至也传授给了受造物。

这样,柏拉图的意见,当被尼斯的格列高利在《论人的本性》第 44 章表述出来的时候,就被驳倒了。他教导说,有三种运筹。第一种运筹是属于至上的上帝的,他首先是提供给精神事物的,并且因此是作为属相、种相和普遍原因提供给整个世界的。第二种运筹,是提供给所有能够产生和腐坏的个体事物的,他将这种运筹归因于在天体间循环的诸神。这些神是一些个别的实体,推动着有形的事物沿着圆形轨道运转。第三种运筹,是提供给人类事务的,他将这种运筹指派给了一些恶魔。柏拉图学派的哲学家们把这些恶魔置放到了我们与诸神之间。奥古斯丁在《上帝之城》中就是这么告诉我们的。^①

答异议理据 1:具有实施其运筹的大臣适合于一个国王的尊贵。但是,他之不具有由他们所做的那些事情的运筹这样一个事实是从他自身的缺陷产生出来的。因为每一门运筹的科学越是完美,它对与它的行为相关的特殊事物的考察也就越多。

答异议理据 2:上帝直接规定每一件事物并不排除从属原因的活动。因为这些原因,如上所述(问题 19 第 5、8 条),就是他的安排的实施者。

答异议理据 3:不知道邪恶的和微不足道的事物对我们来说

^① 参阅奥古斯丁:《上帝之城》,IX,1;VIII,14。

要更好一些,因为正是这些东西为我们获取有关更好的和更为高级的事物的知识设置了障碍。这不仅是因为我们不可能同时理解许多事物,而且也因为恶的思想有时会使意志趋向于恶。但是,这种说法并不适合于上帝。因为上帝能够在一瞥中同时看到一切事物,他的意志也不可能转向恶的事物。

第4条 运筹是否把任何必然性加给了事先看到的事物?

现在我们着手讨论第4条。

异议:上帝的运筹似乎把必然性(*necessitatem*)加给了事先看到的事物(*rebus provisus*)。

理据1:因为每个结果,只要是具有自因的,无论是现在的还是过去的,凡必然从中产生出来的,按照哲学家在《形而上学》第6卷中的观点,也都是必然发生的。^①但是,上帝的运筹,既然是永恒的,也就是事先存在的,并且其结果也必然是由它产生出来的,因为上帝的运筹是不可能受到阻挠的。所以,上帝的运筹把一种必然性加给了事先看到的事物。

理据2:再者,每一个运筹者都会使他的工作尽可能地具有恒定性,以免失败。但是,上帝是最有能力的。所以,他会把必然的恒定性指派给他所运筹的事物的。

理据3:还有,波爱修在《哲学的慰藉》第4卷第6章中说过:“命运既然出自不可更移的源泉,它便将人类的行为和财富以一种不可消解的因果联系结合在一起。”所以,运筹似乎把必然性加

^① 亚里士多德:《形而上学》,VI,3,1027a30。

给了事先看到的事物。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 33 节中却说过:“腐蚀自然本性并非运筹的工作。”但是,成为偶然的正是某些事物的本性。所以,上帝的运筹并没有把任何必然性加给事物,以至于排除掉了它们的偶然性。

我的回答是:上帝的运筹把必然性加给了一些事物,却并非加给了所有的事物,此前有人就是这么认为的。^① 因为,运筹是适合于安排事物达到目的。然而,上帝的善,作为目的,是独立于所有事物的,在上帝的善之下,是存在于事物本身之中的善,而存在于事物本身之中的主要的善便是宇宙的完满性,如果这种完满性不存在,存在的所有等级就不可能在事物之中发现。因此,产生存在的每个等级是适合于上帝的运筹的。这样,它就为一些事物准备了必然的原因,致使它们必然地发生;而为另一些事物准备了偶然的原因,致使它们可能依据它们最近因的情况而偶然地发生。

157b

答异议理据 1:上帝运筹的结果不仅在于事情以某种方式发生,而且还在于它们或是必然地发生或是偶然地发生。所以,凡是上帝的运筹安排绝无谬误地和必然地发生的事情都是绝无谬误地和必然地发生的,而那些上帝运筹的计划中所蕴涵的偶然发生的事情便是偶然发生的。

答异议理据 2:上帝运筹的秩序是不可改变的和确定不移的,以至于由他所准备的所有的事物就像是已经准备好了似的,无论

① 这里指斯多葛派。参阅尼梅希:《论人的本性》,第 37 章。

是必然的还是偶然的。

答异议理据 3:波爱修所讲的那种不可消解性(*indissolubilitas*)和不可改变性(*immutabilitas*)适合于运筹的确定性(*certitudinem*),它是不能不产生出它的结果的,并且这些结果也是按照上帝所准备的方式发生的,但是,它们却同这些结果的必然性无关。我们务必记住:“必然的”和“偶然的”是特别地作为存在本身的结果而出现的。因此,偶然性(*contingentiae*)和必然性(*necessitatis*)这两个方面的样式都属于上帝事先安排的范畴。上帝是普遍地准备了所有的事物的,在其事先看到的因果关系系列中,他并不止是安排了某一特殊的事物秩序。

问题 23

论 前 定

(共 8 条)

在考察了上帝的运筹之后,我们必须进而考察前定和生命之书(libro vitae)(问题 24)。

关于前定,有 8 个要点需要探究:

158a

- (1)把前定归于上帝是否合适?
- (2)何谓前定?它是否把任何东西置放进了受前定者身上?
- (3)弃绝一些人是否适合于上帝?
- (4)前定与拣选之比较,换言之,前定的是否就是拣选的?
- (5)功过是否就是前定、弃绝和拣选的原因或理由?
- (6)前定的确定性;前定的人是否就能绝对无误地得救?
- (7)前定的人数是否是确定的?
- (8)前定能否得到圣徒祈祷的襄助?

第 1 条 人是否是由上帝前定的?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:人似乎并不是由上帝前定(praedestinentur)的。

理据 1:大马士革的约翰在《论正统信仰》第 2 卷第 30 章中说

过：“我们必须牢牢记住：上帝是事先知道却不是事先决定每一件事物的，因为他虽然事先知道存在于我们身上的一切，但是却不能够完全事先确定它们。”但是，人的功过却在于我们，因为我们可以藉自由意志而成为我们自己行为的主人的。所以，所有那些同功过相关的一切都不是由上帝前定的，从而人的前定也就被取消了。

理据 2：再者，所有受造物，如上所述（问题 22 第 1、2 条），都是由于上帝的运筹而被安排达到它们的目的。但是，其他的受造物却不被说成是由上帝前定的。所以，人也不是由上帝前定的。

158b 理据 3：还有，天使也能够像人一样幸福。但是，前定并不适合于天使，因为，对天使来说，是没有什么不幸可言的。因为，前定，如奥古斯丁在《论圣人之前定》第 3 章中所说，意在怜悯（*miserendi*）。所以，人并不是前定的。

理据 4：还有，按照使徒的说法，上帝赐给人的恩惠（*beneficia*）是圣灵启示给圣徒的。使徒在《哥林多前书》第 2 章第 12 节中说道：“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从上帝来的灵，叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事。”所以，如果人是由上帝前定的，那么，既然前定是来自上帝的恩赐，则他的前定就会被每一个前定的人所知道，但是，这显然是虚假不实的。

但是，从另一个方面看，《罗马书》第 8 章第 30 节中却写道：“预先所定下的人又召他们来。”

我的回答是：上帝预先指定人得救是合适的。因为，所有的事物，如上所述（问题 22 第 2 条），都是处于上帝的运筹之中的。而安排事物趋向它们的目的，如上所述（问题 22 第 1 条），也是适

合于运筹的。上帝安排给受造物所趋向的目的有两种：一种是超乎受造物所有的比例和能力的，而这种目的就是永生。而永生，如上所述(问题 12 第 4 条)，就在于看到上帝，这是超乎每一件受造物的本性的。然而，另一种目的则是同受造物相称的或成比例的，因为每一件受造物都是能够按照它的本性所具有的能力而达到这种目的。这样，如果一件事物不能够藉它的本性所具有的能力而达到一些事物，则它就必定是在另一件事物引导下达到的。例如，一支箭就是由弓箭手发射而趋向它的靶子的。因此，严格说来，能够永生的理性受造物，似乎可以说是由上帝引导到永生的。这种引导计划是事先存在于上帝心中的，正如趋向于一个目的的所有事物的秩序的理据存在于上帝心中一样，而这是被我们说成是运筹的(问题 22 第 1 条)。这样，存在于做某件事情的人的心灵之中的理据就是存在于做那件事情的人的心中的一种事先存在。对理性受造物趋向永生目的这种指导的理据因此也就被称作前定。因为所谓前定也就是指引或派遣(*mittere*)。因此，很显然，前定，就其对象而言，无非是运筹的一个组成部分。

答异议理据 1: 大马士革的约翰把前定称作具有一种强制的必然性(*impositionem necessitatis*)，就像自然事物一样，被事先决定趋向一个目的。从他接着说的话来看这是很清楚的：“上帝既不意欲犯罪，也不强求美德。”因此，他是并不拒斥前定的。 159a

答异议理据 2: 非理性受造物是不可能具有那种超乎人的本性的能力的目的。从而，它们也不能够被严格地说成是被前定的，虽则在宽泛的意义上前定这个词也是可以用到任何别的目的方面的。

答异议理据 3:前定是可以用到天使身上的,正如它可以用到人身上一样,虽然他们绝不可能是不幸的。因为运动并不是从它所从出的一极获得它的种相的,而是从它所达到的一极获得它的种相的。就“变白”的概念而言,一个人变白同此前他是不是黑色、土色或红色的是毫无关系的。同样,在前定概念方面,一个人之前定为永生同他的是否处于悲惨状态也是毫无关系的。虽然我们也可以说,每一种超出应给事物的善的赐予都是同仁慈相关的。这一点我们在前面就已经讲清楚了(问题 21 第 3、4 条)。

答异议理据 4:即使由于享受特权,他们的前定启示给了一些人,但是如果因此而说它启示给了每一个人也是不适当的。因为,如果果真如此的话,那些并非前定的人就将因此而绝望,而这种担保也会招致前定的人的懈怠行为。

第 2 条 前定是否把任何事物置放进了受前定者身上?

我们现在着手讨论第 2 条。

异议:前定似乎并没有把什么东西置放进受前定者(*praedestinato*)身上。

理据 1:因为每一个行为都自行地产生受动性(*passionem*)。所以,如果前定是上帝的行为,则前定就必定是受前定者身上的受动性。

159b 理据 2:再者,《罗马书》第 1 章第 4 节中说道:“他是前定的。”奥利金在谈到这段经文时说道:“前定相关的是尚未存在的人;指定(*destinatio*)相关的是现在存在的人。”奥古斯丁在《论圣人之前定》中也指出:“倘若前定所指定的不是一个现在存在的人,则它

又能是什么呢?”所以,前定仅仅相关于现实存在的人,从而把一些事物置放进了前定的人身上。

理据 3:再者,准备即是存在于所准备的事物之中的某些东西。但是,按照奥古斯丁在《论圣人之前定》第 3 章中的观点,“前定乃上帝恩惠的准备。”所以,前定是存在于所前定的人的身上的某些事物。

理据 4:还有,没有什么具有时间性的东西能够成为永恒定义的一个组成部分。但是,恩典,虽然是具有时间性的东西,却被发现存在于前定的定义之中。因为前定被说成是:“从现在的角度看是对神恩的准备,而从将来的角度看,则是对荣光的准备。”可见,前定并不是什么永恒的东西。这样,它就必定是存在于受前定的人身上,而不存在于上帝的心中,因为存在于上帝之中的无论什么东西都是永恒的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论圣人之前定》的同一处还说过:前定是“对上帝恩惠的先知(*praescientia*)”。但是,先知并不存在于被事先知道的对象身上,而是存在于事先知道这些事物的认知者身上。所以,前定存在于从事前定活动的主体之中,并非存在于受前定的人身上。

我的回答是:前定并不是存在于受前定的人身上的什么东西,而是仅仅存在于从事前定活动的位格之中的东西。我们在前面已经说过(第 1 条),前定乃运筹的一个组成部分。而运筹却不是存在于所安排的事物之中的什么东西,而只是存在于运筹者心灵中的一种理据(*ratio*)。这一点我们在前面就已经证明了(问题 22 第 1 条)。但是,这种被称之为管理的运筹的实施却是以一种

被动的方式存在于被管理的事物之中,而以一种能动的方式存在于管理者之中的。因此,很清楚,前定乃安排一些人永恒得救的一种理据,而这种理据是存在于上帝心灵之中的。然而,对这种安排的实施却是以一种被动的方式存在于前定的人身上,而以能动的方式存在于上帝之中的。使徒在《罗马书》第8章第30节中说:“预先所定下的人又召(vocavit)他们来,又叫他们得荣耀(magnificavit)。”按照使徒的这一说法,对前定的实施,即是召叫和使人荣耀。

160a 答异议理据1:那些传递到外在物质的活动,如加热和切割活动,是会引起受动方的变化的。但是,那些存留在活动主体之中的活动,如理解和意欲,如上所述(问题14第2条,问题18第3条答异议理据1),则是不会引起受动方的变化的。而前定显然属于后面一类活动。所以,它并不把任何事物置放进受到前定的人身上。但是,它的实施,由于要传递到外在的事物,从而把结果也置放进了这些事物之中。

答异议理据2:指定有时表示给一个人安排一项实在的任务,达到一个既定的目的,这样,前定也就只是在言说现实存在的人。然而,在另一个意义上,它又被用来代表一个人心中所怀有的一种使命,以这种方式我们就被说成是在我们心中指定了一件我们对之具有坚定意向的事情。也正是在后面这一意义上,《玛加伯下》第6章第20节中说道:厄肋阿匝尔(Eleazarus)“由于热爱生命决意拒绝违法”。这样,指定就能够相关于一件并不存在的事物。然而,前定,由于它蕴涵着的先件特性,便能够归诸一件并不现实存在的事物,不论指定被以何种方式接受,亦复如此。

答异议理据 3:预备有两种:就受动性方面看,是关于受动者的,而这是存在于被预备的事物之中的。另一种是关于活动主体的,这是存在于活动主体之中的。这样一种预备,就其事先内蕴有将要完成的事情的观念而言,即为前定,从活动主体方面看,也可以说是藉理智准备自己去活动。这样,上帝就藉蕴涵有安排一些人得救的观念,而前定地一劳永逸地预备了一切。

答异议理据 4:恩典并不是作为属于其本质的某种东西进入前定的定义之中的,而是就前定蕴涵着一种同恩典的关系进入前定的定义之中的。这种关系就如原因同结果、活动同活动对象的关系一样。因此,我们不能够由此得出结论说:前定是一种具有时间性的非永恒的事物。

第 3 条 上帝是否弃绝任何人?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:上帝似乎并不弃绝(reprobet)任何一个人。

理据 1:因为没有什么人会弃绝他所爱的对象。但是,《智慧篇》第 11 章第 25 节中却说:“你爱一切所有,不恨你所造的。”按照这个说法,上帝是爱每一个人的。所以,上帝不会弃绝任何一个人。 160b

理据 2:再者,如果上帝弃绝任何一个人的话,则弃绝同被上帝弃绝的人的关系就必定同前定同受到前定的人的关系一模一样。但是,前定是受到前定的人得救的原因。所以,弃绝同样应该是被弃绝的人毁灭的原因。但是,这是荒谬的。因为,《何西阿书》第 13 章第 9 节中说道:“以色列啊!你与我反对,就是反对帮

助你的，自取败坏。”因此，上帝并不弃绝任何一个人。

理据 3：还有，我们不应当把一个人不可能避免的任何事情归因于他。但是，如果上帝弃绝了任何人的话，这个人就必定死亡。因为《传道书》第 7 章第 13 节中写道：“你要察看上帝的作为。因上帝使为曲的，谁能变为直呢？”所以，一个人之死亡是不可能归因于任何一个人的。但是，这是荒谬的。所以，上帝并不弃绝任何一个人。

但是，从另一个方面看，《玛拉基书》第 1 章第 2 节中却说道：“我爱雅各 (Iacob)，恶以扫 (Esau)。”

我的回答是：上帝确实弃绝了一些人。因为我们在前面 (第 1 条) 已经说过：前定乃运筹的一个组成部分。然而，允许那些处于运筹之中的事物具有一定的缺陷，如上所述 (问题 22 第 2 条)，是适合于运筹的。这样，既然人是通过上帝的运筹而注定要永生的，则允许一些人背离这个目的就同样是那个运筹的一个组成部分。而这也就是所谓弃绝。

这样，正如前定，对于那些被上帝安排达到永恒得救的人们来说，是运筹的一个组成部分一样，弃绝，对于那些偏离这一目的的人们来说，也是运筹的一个组成部分。因此，弃绝就同运筹一样，不仅蕴涵着先知，而且还蕴涵着更多的东西。这一点我们在前面就已经说过了 (问题 22 第 1 条答异议理据 3)。所以，正如前定包含着赐给恩典和荣耀的意志一样，弃绝也包含着允许人们去犯罪以及因此而实施罚入地狱的惩罚的意志。

答异议理据 1：上帝，就他希望所有的人以及所有的受造物都具有一些善而言，是爱所有的人和所有的受造物的，但是，他并不

希望把每一种善都赐给它们全体。所以,就他并不希望把这种特殊的善,即永生,赐给所有的人而言,他可以说是恨他们或弃绝他们的。^{161a}

答异议理据 2:就因果性而言,弃绝是不同于前定的。后者既是受到前定的人在来生(*futura vita*)中所期望的事物即蒙受荣耀的原因,也是在今生(*in praesenti*)获得事物即蒙受恩典的原因。然而,弃绝却并不是存在于现世的事物即罪的原因,而是为上帝抛弃的原因。弃绝是将来所安排的事物即永恒惩罚的原因,但是,犯罪却是由为恩典所弃绝或舍弃的人的自由意志产生出来的。这样看来,那位先知的話,即“以色列啊!你与我反对,就是反对帮助你的,自取败坏”,便是非常真实的。

答异议理据 3:上帝的弃绝并不从被弃绝的人的能力中取走任何东西。因此,当人们说被弃绝的人不可能获得恩典的时候,绝不能把这理解为蕴涵着绝对的不可能性,而只能理解为蕴涵着有条件的不可能性。正如我们在前面就已经指出的(问题 19 第 8 条答异议理据 1):前定的人必定必然地被拯救,然而却是藉着一种有条件的必然性,这种必然性并不取消选择的自由。因此,尽管为上帝所弃绝的任何人不可能获得恩典,但是,他却是由于他的自由意志而陷入这样那样特殊的罪的。这样,把犯罪归因于他就非常正当了。

第 4 条 前定的人是否是由上帝拣选的?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:受到前定的人似乎并不是由上帝拣选(*eligantur*)的。

理据 1:狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第1节中说过:正如有形的太阳把它的光线无所选择地照射到所有的事物上面一样,上帝也把他的善无所选择地赐给了所有的事物。但是,上帝的善是以一种特殊的方式通过分有恩典和荣耀而赐给一些事物的。^{161b}所以,上帝是无所选择地来分赐他的恩典和荣耀的。而这是适合于前定的。

理据 2:再者,拣选总是在现实存在的事物之中拣选。但是,出自永恒的拣选却也涉及并不存在的事物。所以,一些人前定是未经拣选的。

理据 3:还有,拣选意味着区别对待。但是,《提摩太前书》第2章第4节中却说:“他愿意万人得救。”所以,事先安排人达到永恒的前定是未经拣选的。

但是,从另一个方面看,《以弗所书》第1章第4节中却说道:“上帝从创立世界以前,在基督里拣选了我们。”

我的回答是:从理性秩序看,前定预设了拣选,而拣选又预设了爱。其所以如此,乃是因为前定,如上所述(第1条),是运筹的一个组成部分。但是,运筹,和智慧一样,如上所述(问题22第1条),乃是一种存在于理智之中的关于安排一些事物达到一个目的的计划。但是,没有什么事物会指向一个目的,除非追求这个目的意志始终存在。因此,对一些人永恒得救的前定,在理性的安排中便预设了下面一点:上帝意欲他们得救,这是既适合于拣选,也适合于爱的。爱是就上帝意欲他们具有永恒得救这种特殊的善而言的,因为如上所述(问题20第2、3条),爱就是把善赐给任何一个人。拣选,则是就上帝意欲把这种善优先赋予一些人而不

是另外一些人,因为如上所述(第 3 条),他是弃绝了一些人的。

然而,拣选和爱在上帝那里和在我们这里是做了不同的安排的;因为在我们身上爱的意志并不引起善,我们是由已经存在的善的事物的推动而去爱的。所以,我们选择一些人去爱,这样在我们这里选择也就先行于爱了。然而,对于上帝来说,事情却正好相反。因为,上帝在爱的方面是由于上帝的意志而希望把善赐给一些人的,从而上帝的意志也就是一些人而不是另一些人优先具有的善的原因。这样,很显然,在理性的秩序中,爱是先于拣选的,而拣选是先于前定的。所以,所有受到前定的人便都是拣选和爱的对象。

答异议理据 1:如果对上帝的一般的善的传递进行考察,我们就会看到:上帝是无所选择地传递他的善的,因为,如上所述(问题 6 第 4 条),没有什么事物不是以某种方式分有他的善的。但是,如果我们考察这种或那种特殊的善的传递的话,我们就会发现:他并不是无所选择地分派的,因为他把一些善给了一些人而没有给另外一些人。这样看来,在恩典与荣耀的赏赐之中就蕴涵有拣选。

答异议理据 2:当进行拣选的人的意志被激发起来并依据事先存在于事物之中的善作出拣选的时候,这种拣选就必定是从那些已经存在的事物中作出的,在我们身上出现的拣选就是这样162a的。但是,对于上帝来说,如上所述(问题 20 第 2 条),则完全是另外一回事。因此,奥古斯丁在《证道集》第 26 卷第 4 章中说:“那些人在为上帝所拣选的时候,他们并不存在。然而,上帝在他的拣选中却没有出错。”

答异议理据 3:就上帝的前件(antecedenter)意志来说,他是意欲所有的人得救的。因为他的前件意志,如上所述(问题 19 第 6 条),不是绝对地去意欲,而是相对地去意欲的。就上帝的后件(consequenter)意志来说,他并不是意欲所有的人得救的。因为后件意志是绝对地(simpliciter)意欲的。

第 5 条 对功过的先知是否就是前定的原因?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:对功过(meritorium)的先知(praescientia)似乎是前定的原因。

理据 1:使徒在《罗马书》第 8 章第 29 节中说道:“他预先所知道的人,他就预先定下他们。”《罗马书》第 9 章第 15 节又说:“我要怜悯谁就怜悯谁。”安布罗斯在《〈罗马书〉注》中对这句话的注释说:“我将怜悯那些我事先看到他们将全身心地归向于我的人。”所以,对功过的先知似乎是前定的原因。

162b

理据 2:再者,上帝的前定包含上帝的意志,这不可能是不合理的。因为前定,按照奥古斯丁在《论圣人之前定》第 17 章中的说法,即意在怜悯。但是,除了对功过的先见之外便不可能有前定的任何理由。所以,对功过的先见必定是前定的原因或理由。

理据 3:还有,《罗马书》第 9 章第 14 节中说过:“难道上帝有什么不公平吗?断乎没有!”然而,把相同的东西给予不同的事物看来是不公平的。但是,所有的人就本性和原罪而言都是相同的,而就他们行为的功过而言则是不同的。所以,上帝除非通过对他们功过的先见,是不可能藉前定和弃绝为人准备下不同的命

运的。

但是,从另一个方面看,使徒在《提多书》第3章第5节中却说过:“他救了我们,并不是因为我们自己所行的义,乃是照他的怜悯。”但是,正如他救了我们一样,他也前定了我们的得救。所以,对功过的先见并不是前定的原因或理由。

我的回答是:既然如上所述(第3、4条),前定包含意志,则寻求前定理由的方式就必定同寻求上帝理智的理由的方式一样。虽然如上所述(问题19第5条),我们不能从意欲行为方面指出上帝意志的任何原因,但是,从所意欲的事物方面,我们还是能够找到理由的,这是就上帝由于别的事物而意欲一事物而言的。所以,没有什么人会荒唐到去说:受到前定的人的功过是上帝前定的原因。但是,问题在于:这种前定,作为结果,是否具有任何原因,这也就是说,上帝是否事先规定了他将依据任何功过把前定的结果赐给每一个人。

因此,就有一些人坚持认为:前定的结果乃是由于前生(in alia vita)事先存在着的功过而为一些人事先规定的。奥利金在《第一原则》第1卷第6章中就持这样一种意见。他断言:人的灵魂从一开始就被造了出来,而且按照他们工作的差异性,在今世(in hoc mundo)当他们同肉体结合在一起的时候,就安排给了他们不同的状态。然而,使徒反驳了这种意见。他在《罗马书》第9章第11—12节中说:“当时双子还没有生下来,善恶还没有作出来;只因要显明上帝拣选人的旨意,不在乎人的行为,乃在乎召人的主。上帝就对她说:‘将来大的要服侍小的。’”

还有一些人说:在今生中事先存在的功过是前定结果的理由 163a

和原因,因为贝拉基派(Pelagiani)曾经教导说:善行的发动虽始自我们,但善行的圆满终结却在乎上帝。这样,前定的结果就会由于一个人通过准备而发动了善行而另一个则没有,而被允许对这个人而不对另一个人发生。但是,我们却看到,使徒在《哥林多后书》第3章第5节中针对这种观点曾经说过:“我们凭自己能够思考什么事,好似出于我们自己一般。”这样,就找不到任何一种行为原则是先于思想行为的。所以,我们不能说在我们身上开始的任何事物都能够成为前定结果的理由。

于是,有人便说:由前定结果所产生的功过乃前定的理由。这就使我们相信:上帝把恩惠赐给了一个人,并且预先决定将要给他赐恩,因为他事先知道他将好好地利用这种恩惠,就像一个国王想要把一匹马赏赐给一个士兵乃是由于他知道他将会好好地利用这匹马一样。但是,这种说法似乎在从神恩流溢出来的东西与从自由意志流溢出来的东西之间作出了一种区别,仿佛同一件事物不可能来自两个原因一样。然而,很显然,神恩的事物是前定的结果。而这是不可能被看作前定的原因的,因为它是包含在前定的概念之中的。所以,如果我们身上任何别的事物是前定理由的话,它就会处于前定的结果之外。这样,在出自自由意志的事物与出自前定的事物之间就没有任何区别,就如在出自第二性原因的事物与出自第一因的事物之间不存在任何区别一样。因为上帝的运筹,如上所述(问题22第3条),是通过第二性原因的运作而产生结果的。所以,出自自由意志的事物也是前定的。

因此,我们必须说:前定的结果可以从两个角度予以考察。一个角度是特殊的。从这样一个角度看,前定的一个结果就没有

任何理由不是另一个结果的理由或原因；一个在后的结果，作为目的因(*causae finalis*)，即为在先的结果的理由；而在先的结果，作为功过因(*causae meritoriae*)，便是在后的结果的理由，而功过因则可以进一步归结为质料方面的配备(*dispositionem materiae*)。这样，我们就可以说：上帝是依照功过而事先安排赏赐荣耀的，并且他也是事先赐给恩惠，使荣耀成为应得的酬劳的。 163b

另一个角度在于：对前定的结果也可以作一般的考察。这样，一般前定结果的总体之具有来自我们的任何原因就是一件不可能的事情了，因为凡是存在于人身上安排他得救的事物，都整个地包含在前定的结果之中，甚至整个地包含在神恩的准备之中。因为按照先知耶利米的观点，没有上帝的帮助，这是不可能发生的。耶利米在《耶利米哀歌》第 5 章第 21 节中说道：“耶和華啊！求你使我们向你回转，我们便得回转。”然而，按照这种方式，前定，就其结果而言，是以上帝的善为其理由的，前定的整个结果都以上帝的善为目的而趋向之，并且它也是由此出发的，就如从它的第一运动原则出发一样。

答异议理据 1：恩惠的用处为上帝事先看到，这一点并不能构成上帝赐恩的原因，除非以目的因的方式。这一点我们在前面就已经解释过了。

答异议理据 2：前定，就它的一般结果而言，在上帝的善中是有其理由的。然而，从前定的特殊结果来看，一个结果则是另一个结果的原因。这一点我们已经说过了。

答异议理据 3：前定一些人而弃绝另外一些人的理由必须从上帝的善中寻找。这样，上帝就被说成是藉他的善而造了所有

的事物,以至于上帝的善可以临在(repraesentetur)于事物之中。上帝的善,虽然就其本身而言是单一而不可分的,但是,却必然以许多方式展现在他的受造物中,因为受造物本身是不可能达到上帝的单纯性的。正因为如此,宇宙的完满便需要各种等级的存在物:其中一些在宇宙中处于较高的地位,而另一些则处于较低的地位。既然等级的这样一种多样性可以存留在事物之中,上帝就会允许一些事物是恶的,以免许多善的事物永远不可能出现。这一点我们在前面就已经说过了(问题2第3条答异议理据1;问题22第2条)。

因此,让我们在考察整个宇宙时也考察一下整个人类。上帝
 164a 是意欲在人的身上展现他的善的:对于他所前定的人们,是藉他的怜悯,在宽恕他们中展现他的善,而对于他所弃绝的另外一些人,则是藉他的正义,在惩罚他们中展现他的善。而这也正是上帝拣选一些人而弃绝另外一些人的理由。使徒在《罗马书》第9章第22—23节中,当谈到这个问题时说道:“倘若上帝要显明他的忿怒,彰显他的权能,就多多忍耐宽容那可怒预备遭毁灭的器皿。又要将他丰盛的荣耀,彰显在那蒙怜悯早预备得荣耀的器皿上,这又有什么不可呢?”他在《提摩太后书》第2章第20节中又说道:“在大户人家,不但有金器银器,而且也有木器瓦器;有作为贵重的,有作为卑贱的。”

然而,上帝之所以拣选一些人荣耀而弃绝另外一些人,除了上帝的意志之外,是没有任何别的理由的。因此,奥古斯丁在《〈约翰福音〉研究》第26讲在谈到《约翰福音》第6章第44节时指出:“如果你不希望弄错的话,那上帝为什么招来这一个,而不招

来另外一个,不去追求公正呢?”而且,在那些自然事物中,理由也是能够指定出来的,因为原初物质是全然一致的,为什么它的一部分从一开始就为上帝在火的形式下塑造成形,而另一部分则在土的形式下塑造成形?由此看来,在自然事物中很可能存在着种相的差异。然而,物质的这一特殊部分之所以属于物质的这一特殊形式,而那一特殊部分之所以属于物质的另一特殊形式,这一切全都是由上帝的单纯意志决定的。正如一块石头之所以被置放在这堵墙的这个部分,而另一块石头之所以被置放在这堵墙的另一个部分,是全然由这个建筑师的单纯意志所决定的一样,尽管这个计划本身就要求一些石头放在这个地方,另一些石头放在另一个地方。

由于这个原因,如果上帝为不相等的事物准备了不相等的命运,我们也不能够因此而说上帝不公正。如果前定的结果被看作是一种债务而不是来自恩惠,这反倒同正义的概念全然矛盾了。在那些由神恩得到的事物中,一个人付出的能够有多少之分,但只要他认为合适,并且他也不拒绝还债,便不存在什么违背正义的问题。下面就是那个家庭主人在《马太福音》第 20 章第 14—15 节中说的话:“拿你的走吧,我的东西难道不可随我的意思用么?”

第 6 条 前定是否是确定的?

164b

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:前定似乎并不是确定(certa)的。

理据 1:《启示录》第 3 章第 11 节上说:“你要持守你所有的,免得人夺去你的冠冕。”奥古斯丁在《论劝诫与恩典》第 13 章中根

据这些话说道：“别人将不会得到它，除非你这个人持守不住它。”因此，作为前定结果的冠冕既能够赢得也能够丧失。可见，前定是不确定的。

理据 2：再者，被认为可能的事物，没有什么是不可能接着发生的。但是，一个受到前定的人，例如彼得，是可能犯罪并且因此而被杀死的。如果果真如此的话，那就可以得出结论说：前定的结果也是可能受到阻挠的。因此，这并不是不可能的。可见，前定并不是确定的。

理据 3：还有，凡是上帝在过去能够做的事情，他现在也能够做。但是，他当初却能够不预先确定他所预先确定过的人。所以，上帝现在也能够不预先确定他。可见，前定并不是确定的。

但是，从另一个方面看，关于《罗马书》第 8 章第 29 节“他预先所知道的人，就预先定下”的一个注释却说道：“前定是上帝恩典的先见和预备，由于前定，凡是获得自由的人都将最确定地获得自由。”

我的回答是：前定最确定不爽和最绝对无误地产生结果。不过，它却并不把任何必然性强加到任何事物上面，从而它的结果也不会必然地发生。因为，如上所述（第 1 条），前定是运筹的一个组成部分。但是，并不是所有处于运筹之中的事物都是必然的，一些事物是依据最近因的条件偶然地发生的，不过上帝的运筹是已经安排了这样的结果的。然而，运筹的这样一种安排，如上所述（问题 22 第 4 条），是绝对无误的。所以，运筹的这样一种安排虽然是确定的，但是，这并不取消意志自由。前定的结果就是由于自由意志而具有其偶然性的。再者，关于上帝的知识和意

志业已说到的一切(问题 14 第 13 条以及问题 19 第 8 条)也都必须受到重视。因为它们并没有从事物中取消偶然性,虽然它们本身是最确定不爽和绝对无误的。

答异议理据 1:一顶冠冕可以用两种方式属于一个人:一种是以上帝前定的方式属于某一个人,这样,也就没有什么人会失去他的冠冕。第二种是以恩惠的功绩的方式属于某一个人。因为我们应该得到的东西一定程度上也就是我们的,从而谁都可能由于不可饶恕的大罪而丧失他的冠冕。而另一个人却可以得到他这样失去的冠冕,这事就他可以取代前者的位置而言的。因为按照《约伯记》第 34 章第 24 节的观点:“他用难测之法粉碎有权势者,设立别人代替他们”,上帝是不会在不提升一些人的情况下而允许一些人堕落的。一些人因此就取代了那些堕落天使的位置,而一些外邦人也因此而取代了犹太人的位置。凡蒙恩惠得以取代另一个人的人也就领受了堕落者的冠冕,他将因此在永生中为堕落者曾经做过的善事而欣喜。因为在永生中,他将为所有的善事而欣喜,无论是他自己做过的还是别人做过的,都是如此。

答异议理据 2:虽然一个自认为受到前定的人因为他犯下不可饶恕的大罪而认为他自己应当死亡这样的事情是可能的,然而,如果假定他实际上是受到前定的人,那就不可能了。因此,我们不能够得出结论说:前定是可以达不到它的结果的。

答异议理据 3:前定,如上所述(问题 19 第 3 条),是包括上帝的意志的,而上帝意欲任何受造事物这个事实由于上帝意志的不可改变性从他是这样意欲的这样一个设定看,就虽然是必然的,但却不是绝对必然的。既然如此,对于前定我们也必定可以同样

这么说。所以，倘若我们把各种因素都考虑在内，我们便不应当说：上帝现在不能够不再预定他已经预定的人得救。虽然绝对地讲，上帝是能够预定他得救，也是能够预定他不得救的。但是，这样一来，前定的确定性便得以保留了。

165b 第7条 前定的人数是否是确定的？

现在我们着手讨论第7条。

异议：前定的人数(numberus)似乎是不确定(non certus)的。

理据1：能够添加上去的人数是不确定的。但是，从经文上看，前定的人数似乎是可以有所增加的。因为《申命记》第1章第11节中说：“惟愿耶和华你们列祖的上帝，使你们比如今更多千倍。”而一个有关注释又补充说：“这是由上帝所确定的，上帝是知道那些属于他的人的。”所以，前定的人数是不确定的。

理据2：再者，对于上帝预先安排一定数量的人得救而不是安排另一个数量的人得救是说不出任何理由的。但是，上帝安排事物是不会没有什么理由的。所以，前定的人数并不是确定的。

理据3：还有，上帝的运作要比自然的运作更完满一些。但是，在自然的工作中，善能够在大多数事物中找到，而恶却只能够在少数事物中找到。因此，如果得救的人数为上帝以一定的数字确定下来，那得救的人就会比被弃绝的人多些。然而，从经文上看，情况却恰恰相反。因为《马太福音》第7章第13、14节中说道：“因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多。引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”所以，为上帝预先安排得救的人便不是确定的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论劝诫与恩典》第 13 章中却说道:“前定的人数是确定的,既不可能增加也不可能减少。”

我的回答是:前定的人数是确定的。一些人曾经说过:这个数字从形式上看是确定的,但是,从质料上看却不是确定的,似乎我们应当说:有一百人或一千人应当得救这是确定的,但是究竟是这些个体或那些个体得救却不是确定的。但是,这种说法也就取消了我们在前面所说的那样一种确定性(第 6 条)。所以,我们必须说:对于上帝来说前定的人数不仅在形式上,而且在质料上都是确定的。 166a

然而,我们必须注意到:受到前定的人数被说成对于上帝是确定的,不仅是由于上帝的知识,也就是说,不仅是因为他知道究竟有多少人将会得救,就像雨的点滴和海中的沙粒的数量对于上帝来说是确定的一样,而且还因为上帝的审慎的拣选和决断。

为了得到有关这个问题的进一步的证据,我们必须记住:每一个活动主体都意欲使一些事物成为有限的,这一点我们在前面讨论无限性的时候就已经讲得很清楚了(问题 7 第 4 条)。凡是意欲他的工作结果具有确定量度的人,都设想出他的作品的主要部分须具有的一些确定的数字,这些数字就其本性而言是为这整体的完满性所需要的。因为,在那些并非主要需要的而仅仅是由于别的一些事物才需要的事物中,他并不是选择任何确定的数字本身,而只是接受和利用那些为别的事物所必需的数字。例如,一个建筑师会设计出一栋房子的确定的大小,他希望在这栋房子中建造的确定数量的房间,以及这栋房子的墙壁和房顶的确定的尺寸。然而,他却并没有选择确定数量的石块,而只是接受和使用

了正好为足以垒起如此大小的墙壁所需要的那么多数量的石块。

此外,我们还必须就整个宇宙对上帝作出考察,因为整个宇宙即是上帝工作的结果。上帝预先规定了宇宙整体的大小,以及适合这个宇宙各本质部分的数量,也就是说,这些在一定意义上是被永恒规定了的:例如,宇宙中究竟有多少星球,有多少星星,有多少元素,有多少种相。然而,遭受腐坏的个体事物可以说主要不是为着宇宙的善而安排的,而是在从属的意义上就种相的善藉着它们得以保存而被安排的。因此,虽然上帝知道所有个体事物的数量,但是,牛、苍蝇等等的数量却不是由上帝本身事先规定的,而是上帝的运筹产生了正好足以保存诸多种相的那么多个体事物。

166b 在所有的受造物中,理性受造物主要是为着宇宙的善安排的,因为其本身是不可腐坏的。至于那些获得永恒幸福的人就更其如此了。因为他们可以更其直接地达到终极目的。因此,前定的人数对于上帝来说是确定的,这不仅是由于知识,而且还由于至关重要的事先安排。

至于被弃绝的人数的情况,事情却不尽如此。这些人似乎是为了被拣选的人的好处而为上帝事先安排的,一切受造之物都协同作用,叫被拣选的人得到好处。至于前定的人的总数,人们有各种不同的说法。一些人说:有多少堕落的天使,也就有多少人得救。一些人说:有多少天使被弃绝,也就有多少人得救。而另外一些人则说:得救的人的总数等于堕落天使的数目,加上上帝所造的所有天使的数目。然而,最好的说法还是这样:“预定有永恒幸福的人的数字只有上帝才能够知道。”

答异议理据 1:《申命记》中的这段话必须被看作是适合于那些在今世行义方面业已为上帝事先标划出来的人。他们的数量是有增有减的,但前定的人数是没有增减的。

答异议理据 2:至于决定任何一个部分的量度的理由,则必须由该部分同整体的比例予以判定。这样,在上帝之中,他之所以造这么多星星、这么多物种或前定这么多人得救的理由就是依据这些主要部分同整个宇宙的善的比例来确定的。

答异议理据 3:这种同自然普通状态成比例的善是能够在大多数事物之中找到的,而在少数事物中却是缺乏的。那种超出自然普通状态的善则是可以在少数事物之中找到的,却是为多数事物所缺乏的。这样,多数人就显然具有指导生活的充足的知识,而那些不具有这种知识的人则被说成愚笨的或愚蠢的。但是,那些对可理解事物具有精深知识的人则只是极少数。既然他们的永恒幸福,在于对上帝的视见,远远超出自然的普通状态,尤其是远远超出由于原罪的腐坏而被剥夺掉神恩的那种状态,则那些将被得救的人也就为数不多了。然而,事情的这一方面却特别地彰显出了上帝的怜悯,因为他已经拣选了一些人得救,这些人中有许多若按照自然进程和趋向,是不可能有这样的结果的。

第 8 条 前定能否得到圣徒祈祷的襄助?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议:前定似乎不可能得到圣徒(*sanctorum*)祈祷(*precibus*)的襄助(*iuvare*)。

理据 1:因为没有什么永恒的事物会受到具有时间性的事物

的干扰。这样,也就没有什么具有时间性的事物能够帮助一些别的事物使之成为永恒的。但是,前定却是永恒的。所以,既然圣徒的祈祷是具有时间性的,它们也就不可能帮助任何人使之成为前定的。所以,前定是不可能得到圣徒祈祷的襄助的。

理据 2:再者,除非知识上有缺陷便根本无需接受任何劝告,同样,除非是由于能力不足便根本无需任何帮助。但是,在上帝前定的情况下,所有这些事情都是不能够用来言说上帝的。因此,《罗马书》第 11 章第 34 节中说道:“谁知道主的心? 谁作过他的谋士呢?”所以,前定是不可能得到圣徒祈祷的襄助的。

理据 3:还有,如果一件事情能够得到帮助的话,它就也能够受到阻碍。但是,前定是什么事物也阻挡不了的。所以,它也不可能得到任何事物的襄助。

但是,从另一个方面看,《创世记》第 25 章第 21 节中却说道:“以撒(Isaac)因他妻子不生育,就为她祈求耶和华;耶和华应允他的祈求,他的妻子利百加(Rebecca)就怀了孕。”但是,雅各也就是由这个怀胎而生下来的,他是前定的。然而,如果他从来不曾出
167b 生的话,则他的前定也就不会应验了。所以,前定是能够得到圣徒祈祷的襄助的。

我的回答是:关于这个问题存在着各种不同的错误。一些人在谈到上帝前定的确定性时说道:祈祷,像为了得救所做的任何别的事情一样,是多此一举的。因为不管这样的事情是否做过,前定的人都将永恒得救,而被弃绝的人也依然得不到永恒得救。但是,《圣经》的所有警告都针对这种意见,规劝我们去祈祷并且去做别的善事。

另外一些人则声言：上帝的前定是随着祈祷而改变的。这被说成是古代埃及人的意见。这些埃及人认为：他们称之为命运的上帝的安排会受到一些祈祷和献祭的影响的。《圣经》的所有告诫都是反对这种意见的。《撒母耳记上》第 15 章第 29 节中说道：“以色列的大能者必不至说谎，也不至后悔。”《罗马书》第 11 章第 29 节中也说道：“上帝的恩赐和选召是没有后悔的。”

另一方面，我们必须说：在前定中有两个东西应当加以考察，这就是上帝的前定与它的结果。就第一个层面来看，前定是不可能得到圣徒祈祷的襄助的。因为任何人之为上帝前定并不是由于他们的祈祷。从后一个层面看，前定可以说是能够得到圣徒祈祷以及其他善事的襄助的。因为前定，作为运筹的一个组成部分，非但不取消第二性原因，反而通过提供相关结果而将第二性原因的秩序也置放进运筹的范围。这样，自然的结果是以自然原因指向产生那些自然结果的方式为上帝安排出来的，舍此那些结果就不可能出现。同样，一个人的得救也是以这样的方式前定的：凡是有助于这个人得救的事物也都属于前定秩序的范围，不管是一个人自己的祈祷，还是别人的祈祷，或是别的善事等等都是一样，倘若没有这样的活动，他就不可能得救。这样，前定的人就必须努力去做善事和祈祷，因为只有通过这些中介，前定才能

168a

够最确定地实现出来。正是基于这一理由，《彼得后书》第 1 章第 10 节中才说道：“你们应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。”

答异议理据 1：这种论证表明：就事先安排而言，前定并没有得到圣徒祈祷的襄助。

答异议理据 2: 一个人被说成是得到了另外一个人的帮助, 可以用两种方式进行。第一种方式是就他从另外一个人那里接受了能力而言的, 而以这样一种得到帮助是适合于弱者的。但是, 这是不可能用来言说上帝的, 从而我们也就能够理解“谁知道主的心? 谁作过他的谋士呢”这句话。按照第二种方式, 一个人被说成是得到了另一个人的帮助乃是因为他是由于这种帮助才完成了他的工作, 就如主人通过仆人完成了他的工作一样。就我们执行了上帝的命令而言, 按照经文上的说法, 上帝就是以这样一种方式得到了我们的帮助的。因为《哥林多前书》第 3 章第 9 节中说: “我们是与上帝同工 (*adiutores*) 的。”这并不是因为上帝在能力方面有任何缺陷所致, 而是因为上帝使用了中间原因 (*causis mediis*), 以便诸多事物能够得到秩序的美, 也是为了把因果性的尊严传递给诸多受造物。

答异议理据 3: 如上所述 (问题 19 第 6 条), 第二性原因是不可能逃避第一普遍因的秩序的。它们其实是在落实这种秩序。所以, 前定虽然能够得到受造物的襄助, 但是却不可能为受造物所阻止。

问题 24

论生命之书

(共 3 条)

我们现在考察生命之书。

对此,有 3 个问题需要探究:

(1)何谓生命之书?

(2)这部书是关于什么生命的?

(3)是否任何一个人都能够从生命之书中除名?

第 1 条 生命之书与前定是一回事吗?

168b

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:生命之书(libro vitae)与前定似乎并不是一回事。

理据 1:《德训篇》第 24 章第 32 节中说道:“所有这些事物都是生命之书。”按照一个相关注释,所谓生命之书也就是《旧约》和《新约》。然而,这并不就是前定。所以,生命之书并不是前定。

理据 2:再者,奥古斯丁在《上帝之城》第 20 卷第 14 章中说过:生命之书是“上帝的一种能量,凭借着这种能量,每一个人的善的或恶的工作便都会召回到他的记忆中”。但是,上帝的能量似乎并不属于前定的范畴,而毋宁属于上帝的能力。所以,生命

之书与前定并不是一回事。

理据 3: 还有, 弃绝是反乎前定的。所以, 如果生命之书与前定是一回事的话, 也就会有一种死亡之书 (*liber mortis*), 就像有生命之书一样。

但是, 从另一个方面看, 《诗篇》第 69 篇第 29 节中却说: “愿他们从生命册上被涂抹。” 一个相关注释说: “这部书是上帝的知识, 凭借这部书上帝预先规定了他事先认识的人的生命。”

我的回答是: 生命之书在上帝身上采取的是一种隐喻的意义, 它依据的是同人类事物的一种比较。因为凡是拣选来担当任何职务的人都写在一本书里这种说法在人们中间是很平常的。例如, 战士或律师从前被称作记录在册的元老 (*Patres conscripti*)。这样, 从前面所说的看来 (问题 23 第 4 条), 所有那些为上帝拣选预先得救的人都是具有永生的。可见, 对预先得救的人的这样一种注册 (*conscriptio*) 是可以称作生命之书的。

《箴言》第 3 章第 3 节不仅说“不可使慈爱诚实离开你, 要系在你颈项上”, 而且还进一步说: “刻在你心版上”。按照这种说法, 169a 一事物当被稳固地存留在记忆之中的时候, 便可以被隐喻地说成是写在了任何一个人的心灵之上。因为事情是写在物质的书上以帮助记忆的。因此, 上帝是藉他的知识牢固地记住他曾经预先指定一些人具有永恒生命的, 而这种知识便被称作生命之书。因为, 正如书中的文字是所做过的事情的记号一样, 上帝的知识, 按照《提摩太后书》第 2 章第 19 节的说法: “上帝坚固的根基立住了。上面有这印记说: ‘主! 认识谁是他的人’”, 无非是那些将获得永生的人在上帝身上的一种记号。

答正反两方意见理据 1: 生命之书可以在两种意义下得到理解。在一个意义下, 它可以被理解为对那些被拣选来生活的人的一种登记。这样, 我们就可以称之为生命之书。在另一个意义下, 它又可以理解为是对那些引导我们生活的事情的记录, 从而也可以称作生命之书。而这种生命之书也有两种: 一种是关于要做的事情的, 如是, 则《旧约》和《新约》就被称作生命之书; 另一种是关于已经做过的事情的, 如是, 则上帝的能量, 每一个人的行为都是藉着这种能量而被保存到记忆之中的, 就被说成是生命之书。这样, 生命之书便也可以说成是战争之书(*liber militiae*), 不管它里面写的是那些选来服兵役的人员的名字, 还是它讨论了战争艺术或者讲述了战士的事迹, 都是如此。

这样, 第二个理据的解答也就很清楚了。

答正反两方意见理据 3: 不登记那些被弃绝的人而只登记那些被拣选的人乃是一种惯例。因此, 不存在什么跟相关于前定的人的生命之书一样的相关于弃绝的人的死亡之书。

答正反两方意见理据 4: 前定和生命之书是同一件事物的两个不同的方面。因为这后一个方面必然包含前定的知识, 这一点从前面所引证的那个注释中就可以看得很清楚了。

第 2 条 生命之书是否仅仅相关于受到前定的人的荣耀的生命?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议: 生命之书似乎并不是仅仅相关于受到前定的人(*prae-determinatorum*)的荣耀的生命(*vitae gloriae*)。

理据 1: 因为生命之书是关于生命的知识。但是, 上帝, 在他

169b 自己的生命中,始终都是知道所有别的生命的。可见,生命之书之所以被称作生命之书,乃是由于其特别地相关于上帝的生命的缘故,而不止是因为相关于前定的人的生命。

理据 2:再者,正如荣耀的生命来自上帝一样,自然的生命也来自上帝。所以,如果关于荣耀生命的知识可以被称作生命之书的话,则关于自然生命的知识便同样也可以被称作生命之书。

理据 3:还有,一些并未被拣选获得荣耀生命的人却被拣选来获得恩典的生命。这一点从《约翰福音》第 6 章第 71 节的一段经文看是很清楚的,这就是:“他本是十二门徒里的一个,后来要卖耶稣的。”但是,生命之书,如上所述(第 1 条),却是上帝拣选的记录。所以,它也适用于恩典的生命。

但是,从另一个方面看,生命之书,如上所述(第 1 条),是关于前定的知识。但是,前定同恩典的生命并不相干,除非就它被用于荣耀而言才是如此。因为那些虽然获得了恩典然而却得不到荣耀的人并不是前定的。可见,生命之书只是就荣耀生命而言才被这样称呼的。

我的回答是:生命之书,如上所述(第 1 条),包含着关于那些生命被拣选过的人的记录或知识。而一个人是被拣选来做一些就其本性而言并不适合于他的事情;而且,一个人被拣选去做的事情总是具有目的。因为一个战士之被拣选或登记在册并不是为了穿戴铠甲,而是为了去打仗的,因为这就是参军的人须履行的专门职责。但是,荣耀的生命,如上所述(问题 22 第 4 条;问题 23 第 1 条),却有一种超乎自然的目的。可见,严格地讲,生命之书相关的只是荣耀的生命。

答异议理据 1: 上帝的生命, 即使作为荣耀的生命看待, 对于上帝来说, 也是自然的。因此, 就他而言, 是不存在什么拣选的, 从而也就没有什么生命之书。因为我们不能够说, 有什么人是被拣选来具有感觉能力, 或者具有任何一件由本性俱来的事物。

由此我们也就得到了对第 2 个理据的答复。因为, 对自然生命而言, 是既不存在什么拣选, 也不存在什么生命之书的。

答异议理据 3: 恩典的生命并不具有什么目的, 而只是具有一些指向一个目的事物。因此, 没有什么人可以说成是被拣选来具有恩典生命的, 除非就恩典生命指向荣耀而言才能够这么说。由于这个理由, 那些虽然具有恩典却得不到荣耀的人, 便不能够说是绝对拣选的, 而只能够说是相对拣选的。同样, 他们便不能够说是绝对地写在生命之书上面的, 而只能够说是相对地写在上面的。170a 也就是说, 他们之同永生相关, 就他们之享有恩典而言, 是存在于上帝的安排和知识之中的。

第 3 条 是否任何一个人都可能从生命之书中除名?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议: 似乎没有什么人能够从生命之书中除名 (deleatur)。

理据 1: 因为奥古斯丁在《上帝之城》第 20 卷第 15 章中说过: “上帝的预先知道, 既然不可能受到欺骗, 也就是生命之书。”但是, 既不可能从上帝的预先知道取走任何东西, 也不可能从上帝的前定中取走任何东西。所以, 任何一个人都是不可能从生命之书中除名的。

理据 2: 再者, 凡是存在于一件事物之中的东西, 就那件事物

的尺度(modum)而言,都是存在于这件事物之中的。但是,生命之书是一种永恒不变的事物。所以,凡是写在生命之书的事物之存在于那儿,就不是以一种具有时间性的方式,而是以一种固定不变和涂抹不掉的方式存在于那儿的。

理据 3:还有,除名同登记在册是相反的。但是,没有什么人能够两次写进生命之书。所以,他也就不可能被除名。

但是,从另一个方面看,《诗篇》第 68 篇第 29 节中却说道:“愿他们从生命册上被涂抹。”

我的回答是:一些人曾经说过,没有什么人能够事实上从生命之书中被除名,这只是人们的一种意见而已。因为,在《圣经》中,一些事情通常在其被人们认识以后才被说成是做过了。这样,一些人就由于人们在他们身上看到了现时的正义而认为他们是写在生命之书上面的才被说成是写在上面的。但是,当他们从这种正义状态堕落下去这一点无论从现世看还是从来世看都变得一目了然的时候,他们因此就被说成是从生命之书中除名了。一个有关注释就是

170b 这样来解释“愿他们从生命册上被涂抹”这句话的。

但是,《启示录》第 3 章第 5 节中却说道:“凡得胜的,必这样穿白衣。我也绝不从生命册涂抹他的名。”按照这段话,不被从生命之书中除名被看成了对义人的奖赏,而允诺给圣徒(sanctis)的东西则不止是一些存在于人的意见中的东西,我们因此也就不能够说:是否从生命之书中除名不仅是一个同人的意见相关的东西,而且也是一个同实在相关的东西。因为生命之书是对那些安排有永生的人的登记。一个人是从两个源泉事先安排获得永生的,亦即从前定获得永生(这种事先安排是绝不会落空的)和从恩

典(*gratia*)获得永生。因为凡是具有恩典的人便都会由于这个事实而适合于永生。但是,这种安排有时是会落空的。因为一些人由于具有恩典而被安排获得永生,然而他们却由于世间的罪而得不到它。所以,那些经由上帝的前定而享有永生的人都是被绝对地而非相对地写在生命之书里面的,因为他们是写进这部书里享有永生本身的。这样一些人是绝不可能从生命之书中除名的。然而,那些不是通过上帝的前定而是通过恩典被赋予永生的人,却被说成是不是绝对地而是相对地写进生命之书,因为他们之被写进生命之书并不是具有永生本身,而只是就永生的原因而言才是如此。这后一种人是可以从生命之书中除名的,虽然这种除名同上帝绝对无关,仿佛上帝预先知道一事物,尔后又不知道它似的,而只是同所认识的事物有关,也就是说,乃是因为上帝知道一个人先是被安排享有永生,尔后当他失去恩典时便不被这样安排了。

答异议理据 1:除名行为,一如我们所说,同关于上帝预先知道的生命之书无关,仿佛在上帝之中,有什么变化似的,而只是同先见的事物有关,而先见的事物却是能够变化的。

答异议理据 2:虽然在上帝身上的事物是不可改变的,然而,就这些事物本身而言,它们却是经受变化的。从生命之书中除名就是与此相关的。

答异议理据 3:一个人被说成是从生命之书中除名的方式,也就是一个人被说成是重新写进生命之书的方式。这种方式不是存在于人们的意见之中,就是因为他又重新藉恩典同永生相关。但是,这其实也是包括在上帝的知识之中的,虽说不能说是重新包括进的。 171a

问题 25

论上帝的能力

(共 6 条)

在考察了上帝的先知和意志以及与之相关的别的问题之后，我们还须考察上帝的能力。

关于这个问题，有 6 个要点需要探究：

- (1) 在上帝之中是否存在有能力？
- (2) 上帝的能力是否是无限的？
- (3) 上帝是否是全能的？
- (4) 上帝能否使过去发生的事情不曾发生？
- (5) 上帝能否做他不做的事情，或者不做他所做的事情？
- (6) 上帝能否把他所做的事情做得更好一些？

第 1 条 在上帝之中是否存在有能力？

现在我们着手讨论第 1 条。

异议：能力 (potentia) 似乎并不存在于上帝之中。

理据 1：正如原初物质相关于能力一样，作为第一活动主体的上帝相关于现实。但是，原初物质，就其自身来看，是完全没有现实性的。可见，第一活动主体，即上帝，是没有能力的。

理据 2:再者,按照哲学家在《形而上学》第 9 卷第 9 章中的观点,比每一种能力更好的是它的现实性。^①形式比质料好,活动比活动能力好,因为前者乃后者的目的。但是,没有什么能够比存在于上帝之中的东西更好。因为凡是存在于上帝之中的东西,如 171b 上所述(问题 3 第 3 条),也就是上帝。可见,在上帝之中,是没有什么能力的。

理据 3:再者,能力乃运作的原则。但是,上帝的能力却是上帝的本质,因为在上帝之中没有什么东西是偶然的,而对于上帝的本质来说,是没有什么原则可言的。可见,在上帝之中是没有什么能力的。

理据 4:还有,我们在前面就已经说过(问题 14 第 8 条;问题 19 第 4 条),上帝的知识和意志乃事物的原因。但是,原因和原则是一回事。所以,我们不应当把能力归于上帝,而只能把知识和意志归于上帝。

但是,从另一个方面看,《圣咏集》第 89 篇第 8 节中却说道:“上帝啊!那一个大能者像你。你的信实,是在你的四围。”

我的回答是:能力有两种,一种是被动的,另一种是能动的。被动的能力是绝不会存在于上帝之中的,但是,我们却必须把最高等级的能动的能力归于上帝。因为,很显然,每一件事物,就其处于现实状态并且是完满的而言,都是一些事物的能动的原则,而一件事物之成为活动的对象,则是就它是有缺陷的和不完满的而言的。这样,事情就如上所述(问题 3 第 1 条;问题 4 第 1、2

① 亚里士多德:《形而上学》,IX,9,1051a4。

条),上帝是纯粹的现实,是绝对完满的并且是在所有的方面都是完满的,在上帝身上是找不到一丁点不完满性的。能动的原则是最适合于上帝的,无论如何他也是不会成为活动对象的。另一方面,这样一种能动原则概念同能动能力也是一致的。因为能动能力乃作用于别的事物的活动原则,而被动能力则是为别的事物所作用的活动原则,哲学家在《形而上学》第5卷中就是这么说的。^①所以,在上帝之中依然存在有最高等级的能动的能力。

答异议理据1:能动能力同现实并不抵触,而是奠基于现实之上的。因为每一件事物都是就它是现实的而言才活动的。但是,被动的能力却是同现实相抵触的,因为一事物是就它处于潜在状态而言才成为活动对象的。因此,这样一种潜在性并不存在于上帝之中,上帝之中只有能动能力。

答异议理据2:凡是活动区别于能力的,活动就必定比能力更高贵些。但是,上帝的活动同他的能力并没有什么区别。这两者都是上帝的神圣本质,因为上帝的存在同他的本质是没有什么区别的。因此,我们不能够得出结论说,在上帝之中有什么比他的能力更为高贵的东西。

172a

答异议理据3:在受造物中,能力不仅是活动的原则,而且同样也是结果的原则。这样,能力的观念就其为结果的原则而言是存留在上帝之中的。然而,如果就它为活动的原则而言,能力的观念则不存留于上帝之中,因为它就是上帝的本质本身。而上帝的本质本身,除非按照我们的理解方式,就上帝的本质在其本身

^① 亚里士多德:《形而上学》,V,12,1019a19。

事先就包含着受造物中存在着的所有的完满性而言,或者偶尔在活动的概念下得到理解,或者偶尔在能力的概念下得到理解,一如它可以在具有本性的个体事物中得到理解一样。由此看来,能力概念就其为结果的原则而言是存留于上帝之中的。

答异议理据 4:能力,并不是作为实在地区别于上帝的知识和意志的某种东西,而是作为逻辑地区别于它们的东西,来言说上帝的。也就是说,是就能力蕴涵着原则的概念而被拿来言说上帝的,它把上帝意志命令的事情以及上帝的知识意向的事情付诸实施,在上帝身上,这三样东西是同一的。或者我们也可以说,上帝的知识或意志,就其为产生结果的原则而言,在其中是包含能力概念的。因此,对上帝知识和意志的考察先于对上帝能力的考察,正如原因总是先于运作活动和结果一样。

第 2 条 上帝的能力是否是无限的?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:上帝的能力似乎并不是无限(infinita)的。

理据 1:每一件无限的事物,按照哲学家在《物理学》第 3 卷中的观点,都是不完满的。^①但是,上帝的能力并不是不完满的。可见,它不是无限的。

理据 2:再者,每一种能力都是由于它的结果而被认识的。否则,它就会是不起任何作用的。因此,如果上帝的能力是无限的,它就会产生出一个无限的结果,但这是不可能的。

172b

^① 亚里士多德:《物理学》, III, 6, 207a7。

理据 3: 还有, 哲学家在《物理学》第 8 卷证明说: 如果任何有形事物的能力是无限的, 它就会引起瞬时运动(movet in instanti)。^① 然而, 上帝并不引起瞬时运动, 而只是使精神受造物在时间中运动, 使有形受造物在空间和时间中运动。奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》第 20 章中就曾经这么说过。所以, 上帝的能力并不是无限的。

但是, 从另一个方面看, 奚拉里在《论三位一体》第 8 卷第 24 章中却说过: “上帝的能力是不可测度的。他是有生命的万能的元一。”而每一件不可测度的事物都是无限的。可见, 上帝的能力是无限的。

我的回答是: 如上所述(第 1 条), 能动的能力, 作为上帝得以成为现实的尺度, 是存在于上帝之中的。上帝的存在是无限的, 因为它不受任何接纳它的事物的限制。这一点从我们讨论上帝本质的无限性时所说过的话来看是很清楚的(问题 7 第 1 条)。因此, 上帝之中的能动能力必然是无限的。因为, 在每个活动主体中, 我们都能够发现, 一个活动主体越是完满地具有它得以活动的形式, 在活动中它的能力也就越大。例如, 一事物越是热, 它所具有的提供热量的能力也就越大。如果它自己的热量是无限的, 它就会具有无限的能力来提供热。因此, 既然上帝藉以活动的上帝的本质, 如上所述(同上), 是无限的, 那就可以得出结论说: 上帝的能力同样是无限的。

答异议理据 1: 哲学家在这里是就尚未受到任何形式限制的质

^① 亚里士多德:《物理学》, Ⅱ, 10, 266a31。

料讲到无限性的,这仅仅是一种适合于量的无限性。但是,上帝的本质,如上所述,则是另外一回事。因此,就上帝的能力看,也是如此。所以,我们不能由此得出结论说:上帝的能力是不圆满的。

答异议理据 2:单义活动主体(agentis univoci)的能力是一览无余地展现在它的结果之中的。例如,人的生殖能力再没有比孕育子女有更其充分的展现了。但是,一个非单义的活动主体(agentis non univoci)的能力却不能在其结果的产生中全然展现出来。例如,太阳的能力就不可能从一个动物由腐烂所引起的产生过程完全地展现出来。显然,上帝并不是一个单义的活动主体。因为,如上所述(问题 3 第 5 条),无论从种相上还是从属相上,都是没有什么东西能够同上帝相一致的。因此,我们可以得出结论说:上帝所产生的结果总是小于他的能力的。所以,上帝的无限能力并不一定会如此充分地展现出来,以致产生出无限的结果。然而,即使它不产生任何结果,上帝的能力也不会是徒劳的,因为一事物只有当其被安排达到一个它没有达到的目的时候,才可以说是徒劳的。但是,上帝的能力并没有被安排以达到它的某一结果为它要达到的目的,毋宁说,它就是由它所产生的那种结果的目的。 173a

答异议理据 3:哲学家在《物理学》第 8 卷中证明说:“如果一个物体具有无限的能力,它就会在没有时间的情势下运动。”^①他还进一步证明说:天体推动者的能力是无限的,因为它能够在在

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,10,266a29。

无限的时间中运动。^① 所以,按照他的意思,一个物体的无限能力,如果这样的能力存在的话,它就也能在没有时间的情势下运动;然而,一个有形推动者的能力是做不到这一步的。其理由在于:一个物体如果推动另一个物体,它就是一个单义的活动主体。因此,这个活动主体的全部能力也就是在它的运动中被认识到的。这样,既然一个运动物体的能力越大,它运动得也就越快,则如果它的能力是无限的,它就必然会运动得无可比拟的快,并且这也是在没有时间的情势下运动的。然而,一个无形的推动者却不是一个单义的活动主体,因此,它的能力的整体也就不一定会在运动中展现出来,以至于在没有时间的情势下运动。尤其是既然它是按照它的意志的意向运动的,那就更其不一定如此了。

第3条 上帝是否是全能的?

现在我们着手讨论第3条。

异议:上帝似乎并不是全能(omnipotens)的。

173b 理据1:因为被推动和被作用适合于每一件事物。但是,这对于上帝来说是不可能的,因为如上所述(问题2第3条;问题9第1条),上帝是不可推动的。可见,上帝并不是全能的。

理据2:再者,犯罪是一种活动。但是,上帝却不可能犯罪,也不可能“背乎自己”,《提摩太后书》第2章第13节就是这么说的。可见,上帝并不是全能的。

理据3:再者,在谈到上帝时,《主日文集》中曾经说道:“他特

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,10,267b24。

别是藉宽恕和仁慈来显示他的全能的。”所以，上帝的能力可能具有的最大的活动就是去宽恕和仁慈。然而，却有一些事情比宽恕和仁慈还要重大，如创造彼岸世界等等。由此可见，上帝并不是全能的。

理据 4: 还有，《哥林多前书》第 1 章第 20 节中说过：“上帝岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？”一个有关注释又说：“上帝是通过证明那些判定为不可能的事物是可能的来使世上的智慧成为愚拙的。”因此，当世上的智慧来判定事物的时候，就低级原因而言，似乎没有什么东西是可以被判定为可能的或不可能的；但是，就上帝的能力而言，如果上帝是全能的，则所有的事物就都会成为可能的，从而，也就没有什么东西是不可能的。但是，如果消除了不可能的事物，我们也就破坏了必然性的事物。因为凡是必然存在的事物都是不可能不存在的。所以，如果上帝是全能的，那在事物中就不会有任何东西能够成为必然的了。但是，这是一种不可能性。由此可见，上帝不是全能的。

但是，从另一个方面看，《路加福音》第 1 章第 37 节中却说道：“在天主前没有什么话(verbum)是不可能的。”

我的回答是：所有的人都承认上帝是全能的。但是，要解释清楚他的全能在于什么看来是不容易的。因为当我们说上帝能够做所有的事情时，对“所有”这个词的周延所包括的范围是会在存在有疑点的。然而，如果我们恰当地考察这个问题，既然能力被说成是同可能事物相关的，则对“上帝能够做所有的事情”这句话的意思就能够被恰当地理解为：上帝能够做所有可能的事物，并且由于这个理由，上帝就被说成是全能的。

按照哲学家在《形而上学》第5卷中的观点,一事物可以用两种方式被说成是可能的。^① 第一种方式是就一定的能力而言的。这样,凡是从属于人的能力的东西就都能被说成是对人是可能的。这样,上帝就不能够由于他能够做所有对受造物来说是可能的事物而被说成是全能的,因为上帝的能力所及的范围要比这更大些。然而,如果我们因为上帝能够做所有于他的能力是可能的事情就说上帝是全能的,那我们在解释全能时就会陷入恶性循环。因为这无非是在说:上帝是全能的,因为他能够做所有他能够做的事情。

所以,还有一种情况是:上帝之所以被称作全能的,乃是因为他绝对能够做所有可能的事情。而这也就是我们说一事物是可能的第二种方式。因为一事物被绝对地说成是可能的或不可能的是就有关各词项相互之间的关系而言的:如果谓项与主项并非不相容,如苏格拉底坐着,便是可能的;当谓项同主项全然不相容时,如一个人是一头驴,便是绝对不可能的。

然而,必须记住:既然每一个活动主体都产生与它自身相像的结果,则每一个能动的能力,都依据以其能动能力为基础的活动的本性而相应地有一种可能的事物作为它的专门的对象。例如,供暖的能力,就它的专门对象而言,是同能够加热的存在物相关的。然而,上帝之中的能力的本性是以上帝的存在为基础的,而上帝的存在是无限的,从而是不受任何一个属相的存在的限制的,而是在其自身之中就事先具有所有存在的完满性的。因此,

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 12, 1019b34。

凡是能够具有存在本性的事物都是属于绝对可能事物之列的，上帝就是从这些事物方面看而被称作全能的。

然而，除了非存在，没有什么事物是能够同存在概念相反的。所以，同时蕴涵有存在与非存在的东西同绝对可能事物的概念是不相容的，这是就属于上帝全能范围之内而言的。而这样的东西之所以不可能归于上帝全能范围之内，倒不是由于上帝能力方面有任何缺陷所致，而是因为它不具有可行事情或可能事物的本性的缘故。所以，每一件不蕴涵有矛盾的任何事物都属于可能事物之列，上帝就是从这些事物的方面看而被称作全能的。但是，凡是蕴涵有矛盾的事物都不能进入上帝全能的范围，因为它是可能具有可能性的维度的。因此，说这样的事情不可能做到比说上帝不可能做这样的事情要更合适些。这同天使在《路加福音》中所说的“在天主前没有什么话是不可能的”并不矛盾。因为凡是蕴涵有矛盾的东西就不可能成为一句话，没有什么理智能够设想出这样的事情。

答异议理据 1：上帝之被说成是全能的，如上所述（第 1 条），^{174b}是就他的能动的能力而言的，而不是就被动能力而言的。因此，他是不可推动的或他之不可能成为作用的对象这样的事实同他的全能是不相矛盾的。

答异议理据 2：犯罪就是缺乏完满性的行为。因此，能够犯罪就是在行为方面能够缺乏，而这是同全能相矛盾的。所以，上帝不可能犯罪，因为他全能。尽管如此，哲学家在《论题篇》第 4 卷中还是说：“上帝能够有意地作恶的事情。”^①但是，这就必定或者

① 亚里士多德：《论题篇》，IV，5，126a34。

被理解为是根据一定条件的,这个条件的前件是不可能的,例如,我们可以说:如果上帝愿意,他是能够作恶的事情的。因为一个有条件的命题之不为真是不存在任何理由的,虽然前件和后件两个方面都是不可能的,就好像一个人说:“如果一个人是一头驴,他就有四条腿。”这也可以被理解为:上帝能够做一些现在看来似乎是恶,然而如果他做了就会因此而成为善的事情。或者他是在按照异教徒的普通意见讲话,这些人认为:人是能够像朱庇特(Iovem)或墨丘利(Mercurium)那样成为神的。

答异议理据 3:上帝的全能特别地表现在宽容和仁慈方面。因为在这些方面,上帝能够随意地宽恕罪行把上帝拥有至高能力这一点昭示出来了。一个受制于上级制定的法律的人去宽恕出于他自己自由意志所犯的罪就显示不出这一点。这也许是因为上帝是通过对人们的宽容和仁慈来引导他们分有无限的善的缘故,此乃上帝能力的终极结果。这或许是因为,如上所述(问题 21 第 4 条),上帝仁慈的结果是全部上帝工作的基础。因为除了由于上帝自由赋予一个人的事物,是没有什么东西适合于任何一个人的。这样,上帝的全能就特别明显地昭示出来了,因为所有的善的事物的第一基础都是同上帝的全能相关的。

答异议理据 4:绝对可能的事物之所以这样称呼,并不是就较高的原因而言的,也不是就较低的原因而言的,而是就它自身而言的。但是,相关于一定能力的可能的事物之被称作可能的,则是就它的最近因而而言的。因此,那些仅仅适合于上帝直接去做的事情,如创世、使人称义等等,都被说成是对于一个较高的原因来说是可能的。然而,那些由较低级原因所做的一类事情则被说成

是对于那些较低级原因来说是可能的。因为如上所述(问题 14 第 13 条答异议理据 1), 结果之具有偶然性或必然性是视最近因的条件而定的。这样, 如果世上的智慧被认为是愚蠢的, 那也是因为它认定凡是对自然不可能的事物都被判定为对上帝也是不可能的。所以, 事情很显然, 上帝的全能并没有从事物中取消它们的不可能性和必然性。 175a

第 4 条 上帝是否能够使过去发生的事情不曾发生?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议: 上帝似乎能够使过去发生的事情(*praeterita*)不曾发生(*non fuerint*)。

理据 1: 其本身是不可能的事情比起那些仅仅是偶然地不可能的事情来要更其不可能些。但是, 上帝能够做其本身是不可能的事情, 例如使瞎子看到光明, 或者使死者复活。所以, 他更其能够做仅仅是偶然地不可能的事情。然而, 过去发生的事情之没有发生是偶然地不可能的。因为苏格拉底的现在不跑是偶然地不可能, 这是由于他之跑是一件过去事情的缘故。所以, 上帝能够使过去发生的事情不曾发生。

理据 2: 再者, 上帝过去能够做的事情, 他现在也能够做, 因为他的能力是不会变小的。但是, 上帝在苏格拉底跑之前, 就能够使他不要跑。所以, 当他跑了之后, 上帝也能够使他不要跑。

理据 3: 还有, 上帝之仁爱(*Caritas*)是一种比童贞更其卓越的美德。但是, 上帝能够提供失去的仁爱。所以, 他也能够提供失去的童贞。所以, 上帝的作用能够达到这样的程度, 致使曾经腐

坏的事物不曾腐坏。

但是,从另一个方面看,哲罗姆在《书信集》第22篇中却说过:“虽然上帝能够做所有的事情,但是他却不能使一件现在腐坏的事物不曾腐坏。”所以,由于同样的理由,他也不可能使任何一件过去发生的事情不曾发生。

我的回答是:如上所述(第3条;问题7第2条答异议理据1),蕴涵有矛盾的任何事物都不可能进入上帝全能的范围。然而,过去发生的事情不曾发生却是蕴涵有矛盾的。因为正如说苏格拉底现在坐着和现在不坐着蕴涵有矛盾一样,说他过去坐着和他过去不坐着也同样蕴涵有矛盾。但是,说他过去坐着就是在说这事在过去发生过。说他过去不曾坐着也就是在说这事不曾发生过。因此,过去发生的事情不曾发生不可能进入上帝能力的范围。奥古斯丁在《驳摩尼教徒福斯德》第25卷第5章中说过:“凡是说‘如果上帝是全能的,就让他使在做的事情好像没有被做’的人都没有看到,他这就等于在说:‘如果上帝是全能的,就让他使那些真的东西,由于它为真这个事实,而变为假的吧!’”而且,哲学家在《伦理学》第6卷中也说过:“只有这件事情是上帝做不到的,这就是:他使曾经做过的事情成为未做过的。”^①

答异议理据1:过去发生的事情,如果一个人考察的是过去发生的事情本身,例如苏格拉底之在跑,则它之不曾发生便是偶然地不可能的。但是,如果过去发生的事情被看作是过去的,则它之不曾发生就是不可能的,不仅就其本身而言是如此,而且绝对

^① 亚里士多德:《伦理学》,VI,2,1139b10。

地看也是如此,因为它蕴涵有一种矛盾。而蕴涵矛盾比死人复活还更其不可能些。因为死人复活是就一些能力而言,也就是说这是就自然能力而言被认为是不可能的,而这样一些不可能的事情却确实是处于上帝能力的范围之内。

答异议理据 2:正如就上帝能力的完满性而言,上帝是能够做所有的事情的,然而,一些事情却不属于他的能力范围,因为它们不足以成为可能的;如果我们考虑到上帝能力的不可改变性,上帝现在也就能够做他过去能够做的事情。然而,一些事情在一个时间里具有可能性的本性,虽然那时还应当去做,但是现在当它们被已经做过的时候,也就没有可能性的本性了。既然这些事情本身已经不可能再做了,上帝也是就这样被说成是不能够做它们了。

答异议理据 3:上帝虽然能够从一个已经堕落的妇女身上清除掉心灵和肉体上的所有的腐败之物,但是,她曾经堕落过这个事实却是不可能从她身上清除掉的。同样,曾经犯罪或曾经失去上帝之爱这个事实因此也是不可能从犯罪者身上消除掉的。

第 5 条 上帝能否做他不做的事情?

176a

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:上帝似乎不能够做(*non posit facere*)他所做过的事情之外的任何事情(*nisi quae facit*)。

理据 1:因为上帝不可能做他不曾事先知道和事先安排的他将要做的事情。但是,除他做的事情以外,他既不能事先知道也不能事先安排他将要做的任何事情。所以,他不可能做除他做的

事情之外的任何事情。

理据 2:再者,上帝只能做应当去做的事情,或者是恰当的事情。但是,上帝并不一定去做他没做的事情。而且,他去做他没做过的事情也是不恰当的。所以,除他做过的事情外,上帝不可能做任何别的事情。

理据 3:还有,上帝不可能做出任何不是善的和不适合受造物的事情。但是,使受造物之成为与其现在之所是不同的别的样子,对受造物不仅是不好的,而且也是不适当的。所以,除他所做的事情外,上帝是不可能做任何别的事情的。

但是,从另一个方面看,《马太福音》第 26 章第 53 节中却说道:“你想我不能求我父,现在为我差遣十二营多天使来吗?”但是,他既没有求他们,他的父也没有向他们表明要抵抗犹太人。所以,上帝是能够做他没有做过的事情的。

我的回答是:在这个问题上,一些人是以两种方式犯错误的。有些人断言:上帝是依据一种自然的必然性而活动的,就像自然事物的活动一样,没有任何别的事情能够超出实际所发生的情况,例如,人必定来自人的精液中,橄榄也必定来自橄榄的种子,同样,从上帝的运作活动中也是既不可能产生出任何别的事物,也不可能在他现在所是的秩序之外产生出另外事物的秩序的。^①然而,我们在前面(问题 19 第 3 条)已经表明:上帝虽然并不是依据自然必然性活动的,但是上帝的意志却是所有事物的原因。上帝176b 的意志也不是自然地和必然地决定那些事物的。因此,现在的

^① 参阅阿维洛伊:《毁灭的毁灭》,3;迈蒙尼德:《迷途指津》,II,20。

事件过程无论如何也不是由上帝依据任何一种必然性产生出来的,其他的事物也是不可能这样发生的。

然而,另外一些人则说:上帝的能力是由于上帝智慧和正义的秩序而局限于现存的事件过程的。如果没有这样的秩序,上帝就什么事情也做不成。^①但是,既然作为上帝本质的上帝的能力,不是别的,无非是他的智慧,我们实际上也就能够适当地说:在上帝的能力中是没有什么事物不处于上帝智慧的秩序之中的。因为上帝的智慧包含了上帝能力的全部效能。然而,这种秩序虽然是为上帝的智慧安置到了受造物之中的,并且如上所述(问题 21 第 4 条),也体现了上帝的正义概念,但是,同上帝的智慧却并不是那样严格一致,竟使上帝的智慧局限于事物的现存秩序。诚然,一个智慧的人放入他所创造的事物之中的那种秩序的观念是来自它们的目的。这样,当这个目的同为了这个目的所造的事物成比例时,这个制造者的智慧就局限到了某个确定的秩序上面了。但是,上帝的善是一种超出受造物所有比例性的目的。上帝的智慧因此也就不会这样局限于任何一个没有别的事件过程能够发生的特殊秩序。所以,我们就必须坦率地说:在上帝已经做过的事情之外,他是能够做别的事情的。

答异议理据 1:在我们身上,既然能力和本质区别于理智和意志,而理智又区别于智慧,意志又区别于正义,在能力中也就能够有一些事物既不存在于正义的意志之中,也不存在于智慧的理智

^① 参阅彼得·阿伯拉尔:《神学导论》,Ⅲ,5;参阅大阿尔伯特:《箴言四书注》,Ⅰ, d. 44, a. 2。

之中。在上帝身上,能力、本质、意志、理智、智慧和正义,统统是一回事。因此,在上帝的能力中,是不可能有什么事物不能存在于他的正义的意志之中或他的智慧的理智之中的。因此,由于上帝^{177a}的意志,如上所述(问题 19 第 3 条),不可能依据必然性来决定这个或那个事物的秩序,则除非依据假设,上帝的智慧和正义也就不会局限于这一现存的秩序。这样,也就没有什么东西能够阻止在上帝的能力中有一些上帝并不意欲而且也不包含在上帝曾经置放到事物里的那种秩序中的事物。再者,由于能力被看作是实施命令,意志被看作是下达命令,而理智和智慧被看作是指导,如果归因于上帝的东西就其本身予以考察的话,上帝就可以说成是能够按照他的绝对能力去做任何事情。每一件具有存在本性的事物,如上所述(第 3 条),都是属于这一类的。然而,凡是就其实施正义意志的命令而言能够归因于上帝能力的事物,当接到他自己的命令后,上帝都被说成是能够按照他的安排能力(*potentia ordinata*)做出这些事情的。这样,我们就必须说:除了那些他事先知道并且事先命令自己去做的事情之外,上帝还能够做别的一些事情。但是,上帝做他不曾事先看到并且不曾事先命令他将做的任何事情,这一点是无论如何也不会发生的,这是因为他的现实的作为总是从属于他的先见和事先命令的,虽然作为他的本性的能力并非如此。因为上帝是由于他意欲这样去做才去做事情的,然而做这些事情的能力却并非来自他的意志,而是来自他的本性。

答异议理据 2:上帝并没有把任何事物归因于任何人,除非归因于他自己。因此,当说到上帝只能够做他应当去做的事情时,

这并不意指任何别的意思,而只是说上帝只能够做那些对他自己适合的和正义的事情。但是,“适合”(conveniēns)和“正义”(iustum)这些词可以用两种方式来理解:一种是同动词“是”(“est”)直接关联的方式,这样,它们就局限于事物的现存秩序,并且同上帝的能力相关。因此,反对意见中所谈到的意见是虚假的,因为其意思是说:除了现在是适当的和正义的事情,上帝是不可能做任何别的事情的。然而,如果它们是直接同动词“能”(“potest”)直接联系在一起(它具有扩展这一意义的效用),其次才同“是”联系在一起的,则现存的事物虽然被意指出来,但却是以一种模糊的和一般的方式意指出来的。因此,在这个意义上,下面这个句子就会是真的了,这就是:“如果上帝曾经做过什么事情的话,那就必定是合适的和正义的,除此之外,他是不可能做任何事情的。”

答异议理据 3:虽然事物的这种秩序局限于现时存在的事物,上帝的能力和智慧却并不因此而受到限制。因此,虽然没有别的秩序适合于现时存在的事物,并且对于它们是善的,但是,上帝却确实能够做别的事情,并且把另一种秩序加给这些事物。 177b

第 6 条 上帝能否把他所做的事情做得更好一些?

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:上帝似乎不可能把他所做的事情(*quae facit*)做得更好一些(*meliora*)。

理据 1:因为凡是上帝做过的事情,他都是以最有能力和最有智慧的方式完成的。但是,一件事情当其被更加有力并更加智慧

地被做的时候就是被做得更好了。所以,上帝不可能把任何事情做得比他现在所做的更好。

理据 2:再者,奥古斯丁在《驳马西米努》第 2 卷第 7 章中曾经说过:“如果上帝能够,但是却不愿意生一个儿子,与他地位相等(aequalem),那他就是妒忌了。”由于这个理由,如果上帝能够把事情比他已经做过的还要好些,但是却不愿意去这样做,那他就是妒忌了。但是,妒忌同上帝是完全没有关系的。所以,上帝能够使每件事物都成为最好的。可见,上帝是不可能使每件事物比现在更好。

理据 3:再者,凡所有事物中最好的都是不可能被弄得再好一些了,因为没有什么事物能够比最好的还要好些。但是,正如奥古斯丁在《教义手册》第 10 章中所指出的:“上帝所造的每件事物都是善的,都是从全然是善的事物中选择出来的。宇宙的奇妙的美就在于这些事物。”由此可见,宇宙中善的事物是不可能为上帝造得更好一些的。

理据 4:还有,耶稣基督作为人是充满了恩典和真理的,并且还是具有不可测度的圣灵的。所以,他是不可能更好一些的。此外,受造物的幸福被说成是最高善,从而也就不可能更好了。圣母玛利亚(virgo Maria)被提升为超乎天使的所有等级,从而也就不可能比她现在所是的情况更好了。所以,上帝不可能把所有的事物造得比它们现在所是的更好了。

但是,从另一个方面看,《以弗所书》第 3 章第 20 节中却说道:“上帝能成就一切,超过我们所求所想的。”

质的。例如,理性就是属于人的本质的。对于这种善,上帝不可能把一事物比它本身还要好些,虽然它能够把另一事物造得比它更好一些,一如他不可能使数字 4 比它本身更大一些,因为如果它会更大一些,那就不再是 4,而是另一个数字了。在定义中,任何实质性差异的增加,按照《形而上学》第 8 卷中的说法,都是按照数字中“1”的增加的方式进行的。^① 另一种,则是超乎本质的善。例如,一个人的善就是有德性的或有智慧的。对于这样一种善,上帝是能够把事物造得比他曾经造成的更好一些的。然而,绝对地讲,上帝是能够使一些事物比他曾经造成的每件事物都更好一些的。

答异议理据 1:当说到上帝能够把一事物比他所造的还要好些的时候,如果“更好[的]”被看作一个名词(即更好的事物)的话,这个命题就是真的。因为上帝总是能够使某个事物比每个个体事物还要好些,而且他还能够以一种方式使同一事物比它现在所是还要好些,而以另外一种方式则不能,这一点我们在前面就已经解释过了。然而,如果“更好[地]”被理解为一个副词,就内蕴着一种制造方式:这样,上帝就不可能使任何一事物比他现在所造的更好一些,因为他是不能用一种更大的智慧和善把它造出来的。但是,如果它内蕴着所造事物的方式,则上帝就能够使一些事物更好一些,因为他能够把一种更好的存在方式赋予他所创造的事物的,虽然这是就偶性而言,而不是就实体而言的。

答异议理据 2:一个人当其长大成人时即成为他父亲的地位

① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅷ,3.1044a1。

对等者,此乃作为儿子的本性。但是,一事物比它为上帝所造的还要好些却并非任何一件受造事物的本性。因此,这个比较是站不住脚的。

答异议理据 3:宇宙,亦即被假定为现时存在的种种事物,是不可能更好一些的,这是因为上帝赋予这些事物的是最为尊贵的秩序,而宇宙的善正在于这种秩序。因为如果任何一事物能够做得更好的话,秩序的比例(*proportio*)就遭到了破坏,就如一根琴弦被拉得过紧的时候,竖琴的旋律就被破坏掉了一样。然而,
178b 上帝却能够制造一些别的事物,或者把一些事物加到所造的那些事物上面,从而使宇宙更好一些。

答异议理据 4:耶稣基督的人性之与上帝合二而一,受造物的幸福之为上帝的成就(*fruitio*),圣母玛利亚之为上帝之母,所有这些都从无限的善即上帝获得其无限的尊严。由于这个理由,就不可能有任何事物能够比这些事物更好一些,正如不可能有什么事物会比上帝更好一些一样。

问题 26

论上帝的幸福

(共 4 条)

在考察了所有那些同上帝本质的统一性(*divinae essentiae unitatem*)相关的问题之后,我们现在进而讨论上帝的幸福。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

- (1)幸福是否适合于上帝?
- (2)上帝之被称作有福是就什么而言的?这同上帝的理智活动有关吗?
- (3)上帝是否本质上即为每个有福者的幸福?
- (4)是否所有别的幸福都包括在上帝的幸福之中?

第 1 条 幸福是否适合于上帝?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:幸福(*beatitudo*)似乎不适合于上帝。

理据 1:因为按照波爱修在《哲学的慰藉》第 3 卷第 2 章中的观点,幸福“乃一种由所有善的事物堆聚而成的一种完满的状态”。但是,在上帝中是没有任何场所供善的事物堆聚的,也是没有任何组合物的。所以,幸福并不适合于上帝。

179a 理据 2:再者,幸福,按照哲学家在《伦理学》第 1 卷中的观点,是“对美德的奖赏”。^①但是,奖赏并不适合于上帝,正如功绩也不适合于上帝一样。可见,幸福也不适合于上帝。

但是,从另一个方面看,使徒在《弟茂德前书》第 6 章第 15 节中却说过:“在预定的时期,使人看见这显现的,是那真福,惟一全能者,万王之王,万主之主。”

我的回答是:幸福是以一种特殊的方式适合于上帝的。因为除了理智本性的完满的善,没有任何别的事物能够被理解为是幸福这个词所要表达的意思。理智的本性是能够认识它所具有的善的充足性的,善或恶都可能适合于降临到它上面,而且,它也能够控制它自己的活动。所有这些都以最卓越的方式适合于上帝,也就是说,适合于成为完满的并且具有理智。因此,幸福在最高程度上适合于上帝。

答异议理据 1:善的堆聚不是按照组合的方式,而是按照单纯性的方式存在于上帝之中的。因为那些在受造物中为合成的东西,如上所述(问题 4 第 2 条答异议理据 1;问题 13 第 4 条),事先是单纯地和统一地存在于上帝之中的。

答异议理据 2:对美德的奖赏,就任何一个人能够获得幸福而言,作为一种偶性是适合于幸福的;正如生殖这个词,就其从潜在过渡到现实而言,是偶然地适合于一种存在的一样。这样,正如上帝虽然不曾生育,却具有存在一样,上帝也具有幸福,虽然并不是藉功绩获得的。

^① 亚里士多德:《伦理学》, I, 9, 1099b16。

第 2 条 上帝之被称作有福是否是就他的理智而言的？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：上帝之被称作有福 (beatus) 似乎并不是就他的理智 (intellectum) 而言的。

理据 1：幸福是至上的善 (summum bonum)。但是，善是就上帝的本质而言才被说成是存在于上帝之中的。因为按照波爱修在《七公理论》中的观点，善是同与本质相一致的存在有关的。所以，幸福之被说成是存在于上帝之中是就他的本质而言的，而不是就他的理智而言的。 179b

理据 2：再者，幸福蕴涵有目的概念。而目的乃意志的对象，正如善也是意志的对象一样。所以，幸福之被说成是存在于上帝之中，是就他的意志而言的，而不是就他的理智而言的。

但是，从另一个方面看，格列高利在《道德论》第 32 卷第 6 章中却说过：“上帝充满了荣耀 (gloriosus)，他虽然为他自己欣喜，但却是无需进一步的赞赏的。”然而，充满荣耀同有福乃一回事。所以，既然是就我们的理智方面来欣赏上帝的，因为一如奥古斯丁在《论三位一体》第 1 卷第 9 章中所说，“看 (visio) 即是全部奖赏”，这样，就上帝的理智方面看，幸福似乎也可以说是存在于上帝之中了。

我的回答是：幸福，如上所述 (第 1 条)，乃理智本性 (intellectual nature) 的完满的善。正如每一件事物都意欲它的完满性一样，理智本性也同样自然地意欲幸福。然而，在任何理智本性中最为完满的东西乃理智的运作，在一定意义上理智本性就是藉着

这种运作来理解每一件事物的。因此,每个理智本性的幸福就在于理解。这样,在上帝之中,存在与理解就是一回事了,只是就我们理解它们的方式而言有所区别罢了。所以,幸福不仅必定是就上帝的理智方面归因于上帝的,而且也同样可以就理智方面归因于那些有福的人,因为这些人正是由于同上帝幸福的类似才被称作有福的人的。

答异议理据 1:这种论证证明了上帝就他的本质而言是幸福的,这并不是说幸福是凭借上帝的本质方面属于上帝的,而毋宁说是凭借他的理智方面属于上帝的。

答异议理据 2:既然幸福是一种善,它就是意志的对象。然而,这种对象之被理解是先于能力的活动的。因此,按照我们理解的样式,上帝的幸福是先于寓于其中的意志活动的。而这不可能是别的,只能是理智活动,从而,幸福也就应当到理智活动中去寻找。

180a 第3条 上帝是否即是每个有福者的幸福?

现在我们着手讨论第3条。

异议:上帝似乎即是每个有福者(*cuiuslibet beati*)的幸福。

理据 1:因为如上所述(问题6第2条),上帝乃至上的善。但是,存在有许多至上的善是不可能的,这一点从我们在前面已经说过的看是很清楚的(问题6第3条)。所以,既然至上的善是属于幸福概念的,那幸福似乎就不是别的,而只是上帝本身。

理据 2:再者,幸福是理性本性(*rationalis naturae*)的最后目的。但是,理性本性的最后目的只适合于上帝。可见,每一个有

福者的幸福只能是上帝。

但是,从另一个方面看,《格林多前书》第 15 章第 41 节中却说过:“这星和那星的荣光,也有分别。”按照这个说法,一个人的幸福便能够大于另一个人的幸福。但是,没有什么事物能够大于上帝。由此可见,幸福是与上帝有别的东西。

我的回答是:理智本性(intellectualis naturae)的幸福在于理智活动。在这一点,我们可以考察两个问题,一个是活动对象,亦即所理解的事物;另一个是活动本身,这也就是理解。因此,如果幸福从对象方面予以考察,上帝即是唯一的幸福。因为每个人都是由于他理解上帝这个唯一的事实而幸福的。这同奥古斯丁的说法是一致的,因为奥古斯丁在《忏悔录》第 5 卷第 4 章中说过:“认识天主的人是有福的,即使他一点也不认识别的事物,亦复如此。”但是,就理解活动来说,幸福在得福的受造物中是一种受造的东西。但是,在上帝之中,即使这样,它也是一种非受造的东西。

答异议理据 1:幸福,就它的对象而言,它绝对是一种至上的善,但是,就它的活动而言,在得福的受造物中,它之为他们的至上的善并不是绝对的,而是那种受造物能够分享的善。

答异议理据 2:按照哲学家的观点,“目的有两种,即客观的和主观的。”^①这就是说,一种是事物本身,另一种是事物的运用。对于一个财迷来说,钱以及获得钱就是目的。由此看来,上帝就是

180b

① 亚里士多德:《论灵魂》,II,4,415b20。

亦即事物的运用,或者毋宁说是事物的享用(fruitio)。

第4条 是否所有的幸福都包括在上帝的幸福之中?

现在我们着手讨论第4条。

异议:上帝的幸福(beatitudo divina)似乎并不包含所有的幸福。

理据1:存在有一些虚假的幸福(beatitudines falsae)。但是,没有什么虚假的东西能够存在于上帝之中。所以,上帝的幸福并没有包含所有的幸福。

理据2:再者,按照一些人的看法,一定的幸福在于有形的事物,如快乐、富有等等。但这些事物中没有一件同上帝相关,因为他是无形的。由此可见,上帝的幸福并不包含所有的幸福。

但是,从另一个方面看,幸福是一定的完满性。但是,上帝的完满性,如上所述(问题4第2条),是包含着所有别的完满性的。所以,上帝的幸福是包含着所有的幸福的。

我的回答是:在无论什么样的幸福中凡是可欲望的东西,无论是真的还是假的,都事先完全地以一种更其卓越的方式存在于上帝的幸福之中。就默思(contemplativa)的幸福来说,上帝对他自己和所有别的事物具有持续的和最为确实的默思。就活动的方面来说,上帝对整个宇宙实施着管理。至于尘世的幸福,按照波爱修在《哲学的慰藉》第3卷第2章中的观点,它在于快乐、财富、权势、职位和名声,而上帝在他自身之中便具有快乐以及与他的快乐相关的所有别的事物。上帝具有的不是财富而是允诺财富的完全的自足性。他所具有的不是权势,而是万能;不是职位,

而是对所有事物的管理；不是名声，而是所有受造物的赞美。

答异议理据 1：一定种类的幸福如果缺乏真正幸福的观念，便是虚假的，从而也就不可能存在于上帝之中。但是，不管其具有什么样的幸福的外观，也不管它多么微乎其微，它都全部事先存在于上帝的幸福之中。 181a

答异议理据 2：以有形的方式存在于有形事物之中的善，也都存在于上帝之中。不过这是按照上帝存在的样式以精神的方式存在于上帝之中的。

对同上帝本质统一性相关的问题，我们要讲的就到此为止了。

图书在版编目(CIP)数据

神学大全·第1集·第1卷/(意)阿奎那(Aquinas, T.)著;
段德智译, —北京:商务印书馆, 2013

ISBN 978-7-100-10204-9

I. ①神… II. ①阿…②段… III. ①神学 IV. ①B972

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第188779号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

神学大全

第一集 论上帝

第1卷 论上帝的本质

[意]托马斯·阿奎那 著

段德智 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10204-9

2013年10月第1版

开本 787×960 1/16

2013年10月北京第1次印刷

印张 35

定价: 116.00元

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-10204-9



9 787100 102049 >

定价：116.00 元