

中文摘要

所谓自然神学，是指不诉诸于神圣的启示或传统的权威而仅凭人的理性所获得的关于上帝的知识或学说。它的基本特征就是用哲学的方法探讨上帝的存在与属性等与神学有关的主题，从而形成了一种与哲学和神学密切相关的研究领域。托马斯·阿奎那是西方历史上第一位系统全面地阐述自然神学的内容、特征和方法的思想家，特别是他的关于上帝存在的五种证明已成为自然神学中的一种经典表述，从而在西方基督教神学思想史上产生了划时代的影响。

由于自然神学是以理性的手段或哲学的方法对神学问题的探究，因而它涉及到了哲学与神学的关系问题，或者说哲学能否和如何认识神学的问题。这是一个非常古老的问题，早在古希腊时期已进入到了哲学家们的视野之中，如亚里士多德把他的第一哲学，即形而上学称之为是“关于存在的存在”的学问，它是对“最高实在”——神的思考，因而也称之为“神学”。自从基督教产生以来，理性（哲学）和信仰（神学）的关系就一直是不同时代基督教神学家们关注的基本问题，从奥利金、德尔图良、奥古斯丁到波埃修、爱留根纳、安瑟尔谟等人都是从不同的立场回答了这个问题。到了13世纪，随着大学的兴起和亚里士多德思想的大规模传播，哲学和神学的关系再次成为人们关注的焦点，引发了拉丁阿维罗伊主义和波拿文都主义之间的激烈争论。托马斯·阿奎那正是在这样的历史传统和时代背景的基础上，充分地吸收了亚里士多德的哲学思想，对哲学和神学进行了全面的整合，建构起了一个系统化的自然神学体系。

阿奎那的自然神学学说包括了上帝的存在、上帝的本质与属性、上帝与世界和人类的关系等主要内容。上帝存在的哲学论证，是阿奎那自然神学的核心和基础部分，是其它部分得以展开的前提。阿奎那从感性经验出发，通过事物的运动、因果关系、事物存在的可能性与必然性、不同的完善性等级和目的因五个方面，对上帝的存在作了尽可能全面的论证。在阿奎那看来，这五种证明方式是一种由果溯因的后天演绎论证，它与人的存在状态和认识状态是最为适宜的。如果我们要想在经验的基础上说明上帝存在的问题，从有限的结果推论出无限的原因是人类自然理性必需的也是可能的途径。在自然神学的研究进程

上，上帝的存在一旦被确定，那么接下来的就是对上帝的“存在方式”，即他的本质和属性的探究。为了在自然理性的层面上说明上帝的本质和属性，阿奎那主要采用的是否定方法和类比方法。否定方法是一种消除错误的“去障之路”。它在对“上帝不是什么”的考察中，去除了关于上帝的一系列臆想和虚假认识，最终达到了对“上帝是什么”的肯定。类比方法是一种“卓越之路”，通过结果（受造物）与原因（上帝）之间的相似关系，从受造物走向上帝，走向对上帝本质属性的认识。如果说去障之路是通过否定走向肯定，旨在消除对上帝认识的遮蔽的话；那么卓越之路则是从有限的肯定达到无限的肯定，最终建构起关于上帝的积极图像。通过这两种方式，阿奎那对上帝的单纯性、完善性、无限性、不变性、单一性等本质和理智、意志、生命、能力等存在方式与活动方式进行了阐述和说明，从而形成了对上帝这一终极实在的相对完整的认识。

以这种有关上帝的完整图像为基础，阿奎那对世界的产生及其受造特征、万物的区分以及人的本质、灵魂与肉体的关系、认识与意志、最终目的等问题作了进一步的说明和阐述。这些阐述是围绕着上帝而展开的，它主要着眼于世界和人类与上帝之间的关系。如果说上帝的单纯性、无限性以及理智、意志等体现的是他的内在本质和存在方式，那么他与世界和人类的关系则表现了他的外部运作和活动，是其本质的外显。因而，对世界和人类的认识，构成了阿奎那自然神学不可缺少的内容。

阿奎那的自然神学以上帝为中心，以经验为基础，以哲学为手段，对无限和有限两个层面进行了全面的探究。这种探究在相当大的程度上改变了早期基督教神学思想的进程，形成了不同于奥古斯丁主义的托马斯主义传统，在西方基督宗教哲学中产生了与本体论类型分庭抗立的宇宙论类型。作为这种宇宙论类型集中体现的自然神学，不仅扩展了基督教神学思想的深度，也丰富了它的表达形式。从此以后，关于神学与哲学关系的论述，关于自然神学的探究，阿奎那都占据了一个不可忽视的地位，起到了示范和推动作用。虽然阿奎那的自然神学因涉及神学和哲学的关系，既遭到了哲学的批判，也引起了神学的不满，但他通过自然神学的方式对神学和哲学整合的尝试，则对基督教神学和哲学的历史发展产生了深远的影响，激发了不同时期众多哲学家和神学家对哲学和神

学关系的深入思考与探究，从而推动了哲学和神学的发展。

阿奎那的自然神学思想不仅在历史上对哲学和神学的发展产生了持久的影响，而且在现代西方的宗教哲学、自然神学以及天主教神学等领域中仍在发挥着积极的作用。特别是在 20 世纪 60 年代以后，随着自然神学概念的广义化和多元化，随着自然神学向分析哲学、实用主义、存在主义和现象学等思潮的渗透，阿奎那在当代也获得了一种新的和更广泛的认识论意义。可以说，只要哲学和神学的关系仍然是人们感兴趣的问题，那么阿奎那自然神学所包含的价值就不会失去。

总之，阿奎那在基督教神学史和哲学史上扮演了一个非常重要的角色，开创了一个不同于传统奥古斯丁主义的新的体系，其影响是深远的。他对亚里士多德的充分接纳，对自然和理性价值的重新评估，对自然神学思想的全面阐述，都赋予了他的思想以一种独特的价值。然而这并不意味着他的体系就是完全令人满意的。从近现代的立场上看，他的理性是一种非常有限的理性，在最终的意义上从属于信仰。即使说他的哲学以神学为研究对象和研究内容，但由此所建构起来的自然神学却不像其它哲学探究那样是彻底开放的，他的哲学论证——如关于上帝存在的论证，是以已“存在”的上帝为前提条件的，因而使得他的哲学不是更多地去“发现”新的真理，而仅仅是去“验证”已有的结论。而他对古代哲学的过分依赖，从历史发展的立场上看，也不能说是完全令人信服的。然而不论怎么说，阿奎那的自然神学体系表明了一种尝试，一方面希望在终极的意义上为哲学和理性确立一种思考原则，另一方面则试图表明在理性的维度上神学可以走多远。这不论对神学还是对哲学来说，都是富有挑战性的。

关键词：阿奎那 神学 理性 自然神学

Abstract

Natural theology is a kind of knowledge about God that is acquired by human's reason, without appealing to the sacred revelation and traditional authority. Its basic feature is to explore the themes related to theology through using philosophical methods, such as God's existence and essence, and the like. It therefore forms an investigative realm that is related to philosophy and theology. Thomas Aquinas was the first thinker who systematically and completely expounded contents, features and methods of natural theology in the western history, especially his five ways of arguments for the existence of God have been a classical narration of natural theology, and thus have produced an epoch-making influence on the western history of Christian theology.

As natural theology explores theological problems by rational means and philosophical methods, it refers to the relation of philosophy to theology, or the problem that philosophy whether can study theological questions and how to know theological questions. It is a very old problem, as early as in ancient Greece period, it had entered into the field of vision of philosophers, for example, Aristotle called his first philosophy, namely metaphysics, the science of "being as being"; it regarded "the Ultimate Reality" as God, so it was called "theology". Since Christianity came into being, the relation of reason (philosophy) and belief (theology) had been a basic problem that was concerned by Christian theologians of all times. And many people, such as Origen, Tertullian, Augustine, Boethius, Erigena, Anselmus, etc., discussed the problem from the different point of view. In the 13th century, along with the rise of the university and the large-scale dissemination of Aristotelian thought, the relation between philosophy and theology became the focus that people paid attention to again, causing a vehemence dispute between Latin-Averroism and Bonaventure's Theory. It was on foundation of such historical tradition and the background of ages, that Thomas Aquinas absorbed adequately Aristotelian

philosophy, and carried on the overall integration of philosophy into theology, and constructed a systematical theory, natural theology.

Aquinas's natural theology included the main contents such as God's existence, God's essence and property, God's relations to the world and the mankind, etc. The philosophical argument for the existence of God is the core and foundations part of Aquinas's natural theology, and is the premise that the other parts can be launched out. Setting out from sensible experience, and passing through the five aspects—thing's change or motion, causal relations, possibility and necessity, things' varying degrees of perfection, and final cause, Aquinas made arguments for the existence of God. Aquinas thought, these five ways were the demonstrations “a posteriori”—deducing the cause from the effect, and it was the most fitting to human's existent mode and understanding mode. If we want to consider the problem that explains God's existence on the foundation of experience, for human's natural reason, it is necessary and therefore possible path to infer the infinite cause from the finite effect. On the research course of nature theology, God's existence once was made sure, so next is to consider “the manner of God's existence”, namely his essence and his property. For accounting for God's essence and property on the level of natural reason, Aquinas mainly adopted the way of negation and the way of analogy. The way of negation is a “way of remotion”. In the investigation of “How God is not”, it does away with a series of “imaginings” and fault knowledge concerning God, and finally comes to an affirmation toward “what God is”. Analogy method is “a way of excellence”. Through a kind of resemblance of effect (creatures) to cause (God), people can get to understand God's essence and property. If the way of remotion is to go to the affirmation through negation, and its aim is removing the veil covered to what God is; the way of excellence then attains the infinite affirmation from the finite affirmation, constructing an active picture concerning God. Through these two methods, Aquinas elaborated and explained God's essence of simplicity, perfection, infinity, immutability, unity, and God's existing mode and act mode of intellect, will,

life, power, etc., and therefore posed a relatively all-sided knowledge about God the ultimate reality.

Taking the complete picture of this kind of God as the foundation, Aquinas further elucidated and elaborated these problems such as the world of creation and its creatural features, distinction of things, human's nature, the relation of soul and body, knowledge and will, and final end...etc. These elaborations were deployed surrounding God, and they mainly had an eye on the relations of God to the world and the mankind. If God's simplicity, infinity, intellect, and will embody his inside essence and existential mode, then the relations of God to the world and the mankind express his exterior operation and activity, and the relations show his essence. Therefore, the understanding of the world and the human being constituted the indispensable contents of Aquinas's natural theology.

Taking God as the center, experience as the foundation, and philosophy as the means, Aquinas's natural theology overall investigated two aspects both in the infinite and in the finite. This kind of investigation changed the process of Christian theology of the earlier period on a huge degree, and formed Thomistical tradition that differed from Augustinism, so it formed the cosmological type that stood up ontological type as an equal in Christian philosophy. The natural theology, as concentration in embodying to this kind of cosmological type, not only enlarges the depth of the Christian theology, but also enriches its expressive form. From then on, about the treatises concerning the relation of theology and philosophy, and about the investigations concerning the nature theology, Aquinas occupies a position that can't neglect, and plays an example role and pushes the development of natural theology. Although the natural theology of Aquinas causes the disaffection of the theology as well as encounters the animadversion of the philosophy because of involving the relation between theology and philosophy, in the way of the nature theology the attempt that he integrated theology and philosophy, then brought about profound influence on the Christian theology and the development of the philosophical history,

and stirred up a thorough thinking and investigation that relates to the philosophy and theology, thus pushes the development of the philosophy and theology.

Aquinas's natural theology not only bring about lasting influences on the development of philosophy and theology in history, and still plays a positive rules in realms such as religious philosophy, natural theology, the Catholic theology and the like in the modern west. Especially after 1960's, along with the broader senses and diversification of the conception of natural theology, and along with natural theology permeating into the learning currents of thought of analytical philosophy, pragmatism, the existentialism, and phenomenology, Aquinas also acquires a kind of new and more extensively epistemological meaning in the contemporary. It could be said, as long as the relation between philosophy and theology is still problem that interests people, the value that Aquinas' natural theology includes will not lose.

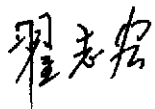
Generally, Aquinas played a very important role on the history of Christian theology and of philosophy, and founded a new system that differs from the traditional Augustinism. Its influence is profound. The full accepting of Aristotle, the afresh evaluating of the value of the nature and human's reason, and the completely elaborating to the thought of natural theology, all these give his thought with a kind of special worth. However this does not mean that his system is completely satisfactory. Seeing up from the position of the modern and the contemporary, human reason that he narrates is a kind of very limited reason, on the end meaning it belongs to the faith. Even though his philosophy takes theology as the research object and the research contents, but the natural theology that is constructed so doesn't open thoroughly like other philosophical investigations, and his philosophical arguments ultimately take God who has already been "existence" as the prior condition, and make his philosophy be not to go to more "detect" the new truth, but only be to "verify" the conclusion that has already been. And his depending on ancient philosophy excessively, seeing up from the position of development of history, is not completely believable. However, the natural theology

of Aquinas expresses a kind of attempt, hoping on the one hand to establish a kind of thinking principle for the philosophy and reason on the ultimate meaning, on the other hand trying to express that theology in the dimension of reason can walk how far. This is all a full of challenge whether to theology or to philosophy.

Keywords: Aquinas theology reason natural theology

郑 重 声 明

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

学位论文作者（签名）：

2005年4月28日

引 言

西方宗教哲学（主要是基督宗教哲学）的历史性难题之一就是如何在理性的基础上建立起信仰对象的确定性。这既涉及到了理性（哲学）和信仰（神学）的关系，也包含了信仰对象是否存在和如何存在的问题。如何证明你信以为真的东西？或者说，信仰对象的存在具有令人信服、从而有在哲学上可以说明的证据吗？这不仅是困惑早期神学家们的难题（如公元三世纪的奥利金和 11 世纪的安瑟尔谟），也是当代众多宗教哲学家们试图解决的问题。然而他们不可能像麦克斯·缪勒那样，从原始人类在对有限自然现象感知基础上形成起来的无限观念中寻找信仰对象确定性的感性基础。对他们来说，在历史起源中“发现”信仰对象的客观确定性，是没有多少意义的。他们更多的会求助于现实存在，从当下的感性经验出发，为信仰对象的确定性寻找理性的根据，在“辩护”（证明）中“发现”上帝的真实存在。托马斯·阿奎那的宇宙论证明就充分地体现了这种意图。

虽然这种证明在蒂利希看来只能表现出人与上帝之间的“萍水之交”的关系，它并不“提供无条件的必然”。正如在人生路途上所遭遇到的一个擦肩而过的“陌路人”那样，通过这种方式，人们不可能对上帝的有“任何确切的了解”。理性推论作为一种陌路相逢的方式，“不是达到上帝的直接方式”，只是达到上帝的“媒介”。^①然而试图寻求理性的确定性则是深深扎根于自然神学中的存在论梦想，即使在当代，这种梦想仍以不同的形式表现出来，如受英美哲学传统影响的一些现代宗教哲学家们就一再地用分析方法来论证上帝的存在。^②正如斯图沃德所说，“上帝存在的证明是自然神学的血统和标志”。^③

因此，在经验的基础上用理性证明上帝的存在，一直是从古至今众多宗教哲学家和自然神学家们的认识论理想，它构成了一个连续的历史探究过程。阿奎那则是这个历史过程中的一个标志性人物。他以 13 世纪亚里士多德哲学思想复兴为基础，在对哲学和神学进行全面整合的同时，建构起了一个旨在论证和

^① 保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权、王平译，北京：工人出版社，1988 年，第 18 页。

^② 参见迈尔威利·斯图沃德：《当代西方宗教哲学》，周伟驰等译，北京：北京大学出版社，2001 年，第 199-222 页。

^③ 迈尔威利·斯图沃德：《当代西方宗教哲学》，第 13 页。

阐述上帝存在等问题的系统化的自然神学体系。这一体系不仅是历史长期发展的结果，而且也开创了一个以宇宙论思想为基础的托马斯主义传统，对以后基督教哲学和自然神学的发展产生了持久的影响。阿奎那可说是一个开创性的人物。因此，对他的自然神学思想进行研究，对于我们把握基督教神学思想和哲学思想的历史发展与演变，认识神学与哲学的关系、它们的内在张力及各自的思想特征，揭示西方基督教神学思想中的理性化冲动与尝试的认识论根源，都是具有非常重要的历史价值和理论意义的。

这种历史意义和理论意义是通过阿奎那独特的思想特征体现出来的。这种特征即是阿奎那试图使神学理性化的全面尝试——一个融古希腊哲学和基督教神学为一体的庞大的哲学-神学体系的建构。在这一体系中，哲学和神学在相互影响、紧密交织的同时，保持了各自的独立性。一方面，对哲学问题的思考，构成了阿奎那庞大思想体系中不可缺少的内容。阿奎那不仅肯定了哲学存在的合法性，认为哲学具有自身的独立地位，哲学家可以按照自然赋予的理性探索真理，这在13世纪的历史处境中无疑是有开创意义的；而且还就哲学的不同领域，诸如形而上学、认识论、道德哲学、政治哲学、哲学逻辑学、宗教哲学等中的众多问题，进行了较为深入和全面的探讨，形成了其独具特色的哲学思想。阿奎那的哲学思想，不仅代表了中世纪哲学的最高成就，而且对近现代哲学也产生了相当大的影响。

另一方面，阿奎那对许多神学问题的探究，是以哲学为基础来进行的，从而使得他的思想在基督教神学史上占据了更为突出的地位。这种探究即体现为他以亚里士多德哲学为基础的神学理性化的尝试。其结果既使他认识到了亚里士多德的意义，也开创了一个新的基督教哲学传统。在阿奎那的思想体系中，其哲学主要是以亚里士多德的思想为基础建构起来的，可以说，没有亚里士多德的哲学，就不可能有阿奎那的自然神学。阿奎那认为亚里士多德是一位真正值得效法的哲学家，因而倾注了大量的精力和时间对他的几乎每一篇重要的著作都进行了评述与注释。这些评述和注释不仅构成了阿奎那哲学的主要内容，而且也成为他对其他问题——包括神学问题——论述的基础和前提。然而，阿

奎那并不想简单地复活亚里士多德的思想，而是试图转变它，使之成为他所面临的新的问题的思维起点和表达手段。阿奎那当时面临的主要问题是重新系统表述神学的问题，而阿奎那又不想完全照搬传统教理（或启示）神学的做法，尤其是在亚里士多德哲学的大规模复兴、教育和学术中心正从修道院向大学转变而使得传统神学面临危机的情况下。因而，亚里士多德哲学所推崇的理性和经验事实，就在阿奎那那里获得了一种新的意义，成为他认识和表述神学问题的一个重要的维度。

当然，阿奎那是不可能彻底转向近代意义上的那种哲学的。他只是觉得，在信仰问题上仅仅唯一地依靠传统的权威——如《圣经》——是不够的，它的正当性还必须在哲学中得到说明。因为他认为，理性和哲学不同于信仰和神学，有着它自身的权利和研究领域。通过人类理性获得的知识，具有不同于神学的独立的价值。因此，在阿奎那那里，正如汉斯·昆所说，“人类理性被赋予了一个宽广的领域，在这个领域中人类理性能够在知识上独立地活动”，即使在有关神学的问题上，诸如“上帝的存在和属性，上帝作为创造者的活动和上帝的天命，不朽灵魂的存在和众多伦理学上的见识，都是人类能够认识的自然真理，确实是为理性单独阐明的，没有启示的作用”。^①这在中世纪那样的背景下，可说是一种较为开放的理性主义。

因而，理性在阿奎那那里获得了新的意义，并成为他的新的尝试的基础：试图在理性的维度上实现“整个神学的解放性转换——朝向被造物的和经验主义的转换”、“朝向理性分析的转换”、“朝向科学探究的转换”。^②从其结果上看，这种尝试所带来的转变是巨大的，佩吉斯（A. C. Pegis）把它称之为是一种“时代的象征”：“当我们从12世纪的圣贝纳尔（St. Bernard）来到13世纪的圣托马斯，我们遇到的是一个完全实在的世界，遇到的是一个完全自然状态的理性……13世纪开创了一个时代，一个基督教理性寻求发现和追踪从人到上帝的方式”。^③保罗·蒂利希则把这种追踪上帝的方式称之为宗教哲学的“宇宙论方式”，它是与以奥古斯丁为代表的“本体论方式”——到13世纪为止一直是占主导地位

^① Hans Kung, *Great Christian Thinkers*, New York: The Continuum Publishing Company, 1994, p. 110.

^② Hans Kung, *Great Christian Thinkers*, p. 109.

^③ A. C. Pegis: Introduction, 载 ST. Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. Vol.1, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, p. xxxvii.

的神学体系——相对立的。正是阿奎那在理性基础上把新的思考方式和表达类型引入到了基督教哲学中，创造了一种全新的哲学-神学的综合体系，从而“摧毁了本体论方法的基础以及和它一道直接的宗教确定性。他用宗教哲学的第二种类型取代了第一种类型”。^①

阿奎那所建立的系统化的自然神学学说，则是他朝向经验主义和理性分析转换的最集中体现。从此以后，但凡涉及哲学和神学关系的论述，阿奎那的立场都是不可回避的。特别是他在亚里士多德哲学基础上所建构起来的自然神学学说，他关于上帝存在的宇宙论证明，具有了一种经典的意义，启迪并影响了13世纪以后自然神学不同形式的发展。这种影响一直持续到了现代。自19世纪中后期以来，阿奎那的学说逐步进入到了各种思想体系中，不仅对当代西方社会天主教思想和其他宗教思想产生了深远的影响，而且也深入到了形而上学、认识论、伦理学、政治哲学、宗教哲学、逻辑学等领域的研究之中。特别是20世纪60年代以来，自然神学又在更为广泛的背景基础上引起了学者们的兴趣，激发了英国的分析哲学、美国的实用主义、欧洲大陆的存在主义和现象学等流派的研究热情，产生了一批视野开阔研究论著。^②因而，在这样的背景中研究阿奎那的自然神学，对于我们更好地理解当代西方社会的神学思潮和哲学思潮及其演变，有着非常重要的认识论意义和理论价值。

正是基于这样的认识，现代西方大多学者对阿奎那思想在阐明哲学（理性）和神学（信仰）关系上所具有的历史意义作了高度的评价，认为他的自然神学学说及其方法在认识上帝等神学问题中具有相当重要的地位和作用，并在新的历史背景下对他的这种哲学-神学思想进行了深入的阐述和研究。他们大多认为，阿奎那在亚里士多德思想的基础上对哲学和神学的系统整合，在西方基督教神学思想史上产生了非常深远的影响。由于理性和信仰、哲学与神学的关系一直是基督教神学家们关注的基本问题，从奥利金、德尔图良、奥古斯丁等早期教父到中世纪众多的神学家和哲学家，都在不同的立场上给出了自己的看法

^① 保罗·蒂利希：《文化神学》，第19页。

^② 参阅 E. T. Long (ed.), *Prospects for Natural Theology*, Washington: The Catholic University Press, 1992, pp. 1-27.

和说明。而阿奎那在新的基础上对理性（哲学）和信仰（神学）关系的重新表述，特别是他对理性的强调，认为它不仅在认识自然事物方面有着不可替代的作用，而且可以引导我们认识上帝的存在等神学问题，从而把哲学的认识方法引入到了对神学问题的研究中，形成了一种独特的研究主题——自然神学。阿奎那的这种立场和看法为许多当代哲学家和神学家们所认可，并对它的历史意义进行了充分的肯定，认为它带来的是“整个神学的解放性转向”，在基督教神学的历史上开创了一个理性寻求上帝的“时代”。

他们在高度评价阿奎那自然神学的同时，也认同了他对自然神学和启示神学关系的看法。他们同意阿奎那对两种认识类型——通过理性的自然之光所获得自然知识和通过神圣之光（启示）所获得的超自然知识——之间的区分，同意他的关于这两种知识因其最终的认识对象是上帝从而是和谐的和互补的看法。但他们认为阿奎那的历史意义更在于，他在当时的背景下对理性的认识方法——自然神学方法的肯定和凸显。自然神学作为不同于从上到下的启示神学，其认识方式是自下而上的，是从自然受造物上升到它的第一原因。这种认识方法不仅符合人的本性，而且最终也可获得关于上帝的神圣知识。许多学者认为，阿奎那关于自然神学认识论意义和方法论特征的阐述，建构了自然神学在基督教神学中的合法性和历史地位。从此以后，阿奎那意义上的自然神学就成为不同学者说明理性和信仰关系的一个基本的维度和不可回避的立场。

在此基础上，许多 20 世纪的哲学家和神学家对阿奎那自然神学的具体内容进行了详细的阐发与说明。其中最核心的问题是阿奎那关于上帝存在的五种证明。因为这不仅是阿奎那所阐述的基本问题，也是自然神学其他问题得以成立的前提和基础。因而对阿奎那上帝存在证明的探讨、说明和辩护，就占据了当代西方阿奎那自然神学研究中最多的篇幅。他们不仅阐述了这种证明的内容、结构、方法和特征，而且在新的历史基础上对它做了进一步的发挥，反驳了对它的批评。例如一些当代神学家和哲学家借用分析哲学的概念和方法，在语言学和逻辑学的基础上重新表述了阿奎那上帝存在的证明，理查德·斯温伯恩 (Richard Swinburne) 也依据于归纳逻辑的最新发展而建构了上帝存在的证明：^①

^① 参见 *Prospects for Natural Theology*, p. 13.

当代托马斯主义者科雷斯（E. Coreth）认为康德的先验论转向使得形而上学失去了存在论基础，他认为不与存在关联的形而上学是不可能的，而存在问题恰恰是阿奎那自然神学首先要解决的问题；^①马里坦则指出康德对上帝存在证明的批判仅仅针对的是本体论证明，而阿奎那的五种证明是独立于本体论证明的，它们有着相对独立的哲学基础。^②

在 20 世纪对阿奎那自然神学探究中，诺曼·克雷茨曼（Norman Kretzmann）的研究是最为深入也最具有典型意义的。他认为阿奎那系统地阐述了自然神学的基本方法和基本内容，从而构成了一门独立的哲学分支学科。为此，他撰写了《形而上学有神论》（*The Metaphysics of Theism*）、《形而上学创世说》（*The Metaphysics of Creation*）和《形而上学天道观》（*The Metaphysics of Providence*）三部专著，分别探讨阿奎那《反异教大全》第一卷、第二卷和第三卷中的自然神学思想。克雷茨曼指出，“自然神学的方法是分析和论证，是其他哲学内容都使用的方法；像任何其他哲学分支一样，自然神学使它的结果服从于理性的评价”。^③他认为，自然神学作为哲学的一个分支，以其特有的方式把哲学与神学结合起来，从而在哲学中发展出某种与神学特别有关的主题。他在把自然神学归为哲学的一个分支的同时，对阿奎那的自然神学作了高度的评价，认为它是一种系统化的学说，涉及到了自然神学所有主要的内容，《反异教大全》中所呈现出的自然神学是迄今最“完全的”和“最有希望”的自然神学。^④

总的来说，西方对阿奎那自然神学的研究已经从一般的介绍进入到了对它的基本内容、结构与方法的深入分析和研究的阶段。虽然这些分析与研究也包含着争论和批评，但基本上是沿着阿奎那所开辟的道路向前发展着。当然这种研究大多是把自然神学作为阿奎那整个思想体系不可分割的一部分，往往是从哲学（理性）与神学（信仰）关系的角度上入手的，还没有完全把它作为一个独立的对象从阿奎那的理论体系中抽出来进行单独的研究。像克雷茨曼那样的专门性研究毕竟还不是很多。

相对于西方，国内对阿奎那自然神学的研究尚处于起步阶段。虽说阿奎那

^① 参见 *Prospects for Natural Theology*, pp. 20-21.

^② 参见 *Prospects for Natural Theology*, p. 19.

^③ Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 3.

^④ Norman Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*. p. 2.

早在清朝顺治年间已进入国人的视野，由来华的耶稣会士利类思翻译出版了阿奎那的《超性学要》（《神学大全》）三十二卷，但中国大陆真正对阿奎那进行全面的、系统的研究，主要是最近一、二十年才开始的。大约从 20 世纪 80-90 年代起，一些学者开始系统地介绍阿奎那的哲学-神学思想，发表了一些有关的研究专著和论文。如已故的傅乐安先生于 1990 年出版的《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第一次较为全面地介绍了托马斯·阿奎那的生平、论著、与亚里士多德的关系及其形而上学、认识论、伦理学等基督教哲学思想、阿奎那思想的影响和历史演变等；赵敦华先生在其《基督教哲学 1500 年》（1994 年出版）中，也把托马斯·阿奎那列为专门的一章，介绍了他的基本思想及其主要特征与历史地位。这些论著对与阿奎那自然神学有关的一些思想，如哲学（理性）与神学（信仰）的关系、上帝存在的证明等，都进行了专门的介绍与评论，指出了它们在阿奎那整个思想体系中所具有的重要地位。其他一些学者在相关的著作中，也或多或少地涉及到了阿奎那的哲学-神学思想及其上帝存在的证明等自然神学理论。由于哲学（理性）与神学（信仰）的关系和上帝存在的证明在阿奎那自然神学中占据了十分重要的地位，前者是其得以建立的基础，后者则是其理论的核心；因而傅乐安先生和赵敦华先生等人关于这些问题的梳理和探究，为我们进一步研究阿奎那的自然神学思想奠定了基础。

但与国外相比，国内的阿奎那研究还只是刚刚开始，关于他的自然神学思想的研究更是相对滞后。除了傅乐安、赵敦华等人的著述和专论之外，虽然最近几年也有不少学者发表了一定数量的阿奎那研究论文，有一些也涉及到了他对哲学与神学关系的看法，但更多是关于他的艺术和美学思想、政治与法律思想等方面，有关其自然神学方面的研究并不多见。因而对阿奎那自然神学思想的研究，还有很长的路需要我们去探索。这对我们来说，既是一种机遇，也是一种挑战。

正是基于上述诸多方面的考虑，本选题把阿奎那的自然神学作为研究对象，作为进入阿奎那思想的一个切入点。阿奎那虽然在其众多著作中都对哲学与神学的关系、上帝的存在和本质、上帝的创世活动及其与世界和人类的关系等方

面在理性上作了多方面的阐述和探究，但有关自然神学的这些方面最为集中地是在他的两部大全——《神学大全》和《反异教大全》中论述的。本选题之所以把《神学大全》作为研究阿奎那自然神学的主要对象，一方面鉴于它是阿奎那最为重要的一部著作，其中包含了最为全面的自然神学思想，而具有同样重要地位的《反异教大全》，则为 N.克雷茨曼作了充分的探究。因而本选题试图把阿奎那自然神学的研究进一步推进到《神学大全》中，从《神学大全》中概述其有关自然神学的观点和看法。另一方面就《神学大全》本身来说，第二集和第三集主要论述的是人的行为活动与特征和圣礼圣餐等教义教规问题，不像第一集那样全面地阐述了上帝的存在、上帝的本质与属性、上帝与世界和人类的关系等自然神学问题。因此本文主要立足于对阿奎那《神学大全》第一集的探究、分析与解读，揭示其中包含的自然神学思想，从而认识阿奎那自然神学的理论特征、基本内涵和方法论意义。本文关于阿奎那自然神学的探究主要集中在四个方面：一是阿奎那的形而上学存在论，评述其关于上帝存在的五种证明及其形而上学意义（第三章）；二是上帝的本质和属性及其认识这种本质和属性的基本手段——否定方法和类比方法（第四章、第五章）；三是世界与上帝的关系——宇宙万物如何源于上帝并回归上帝，以及相关的认识论方法（第六章）；四是人的问题——人的本质、目的及其理性和意志等方面（第七章）。在对这四个方面的评述的基础上，认识和探究阿奎那自然神学的历史影响及其在当代哲学-神学讨论中的意义与价值。

本文重点是第三章、第四章和第五章，在探讨阿奎那关于上帝存在及其本质属性的认识过程中，揭示其自然神学的形而上学特征和方法论意义。由于自然神学是通过理性的手段在对神学问题的认识过程中所形成的一种理论，因而对它来说，认识论方法就尤为关键。这乃是它之所以是“自然”神学的根本所在。本文在介绍阿奎那自然神学主要内容的同时，致力于对他的认识论方法进行阐述和清理，说明由果溯因的后天演绎推理、否定方法和类比方法在阿奎那自然神学中的地位和意义，它们在认识神学问题中的可能性和价值及其局限性。相对于单纯对阿奎那自然神学内容的介绍来说，对认识论方法的凸显，体现了本文的一种意图，即试图在全面探究《神学大全》第一集中自然神学思想的过

程中，揭示其中包含的方法论意义，使之成为本文的一个主要特征。

当然，阿奎那的认识论方法是与其理性主义倾向不可分离的。正是在对理性能力和自然价值的认可中，阿奎那建立起了哲学方法对神学问题的认识论意义。因此，本文在肯认阿奎那理性主义在其思想体系中的地位和作用的同时，力图揭示神学如何理性化、在什么程度上理性化，以及这种理性化的尝试在基督教神学发展中所产生和带来的历史成就与革命性转变，它所造成的巨大冲击和影响。从而进一步表明，哲学如何在神学研究中获得富有成就的意义。

本文另一个目的是力争在经验论的维度、形而上学的维度和生存论的维度上，探究阿奎那的存在论问题，认识他关于上帝存在、宇宙存在和人的存在论述的意义。“存在”问题历来是哲学关注的一个主要问题，阿奎那在神学的层面上突出了它的本原意义，并通过形而上学的手段对之进行了重新阐述。因而形而上学存在论构成了阿奎那探究存在问题的一个基本特征。本文试图在历史的和当代的意义上认识阿奎那形而上学的意义、确定其神学的和哲学的价值。然而这不是一件轻松的工作，它毕竟涉及到了形而上学在当代哲学中的定位问题。这是本文所面临的一项理论挑战。这种挑战还包括诸如有神论的评价、哲学和神学之间的张力、这种张力所导致的理性在神学中运用的合理性和有效性等问题。本文在对阿奎那自然神学的评述中，既尝试对这些问题做出一些思考，同时也希望能够有助于对这些问题的进一步思考。

第一章 阿奎那自然神学的理论渊源与思想背景

自然神学主要是指通过理性的手段或哲学的方法对上帝或神的存在等神学问题进行探究所形成的一种看法或学说。上帝或神的存在问题早在古希腊时期就已进入到了众多哲学家们的视野之中，成为他们探究和解释世界本原问题的一个主要维度。基督教产生以后，哲学对本原问题的探究转变为理性能否和如何认识、说明上帝存在的问题。这在不同时期众多的基督教神学家和哲学家之间形成了长期的争论，这种争论一直持续到了13世纪的阿奎那时代。托马斯·阿奎那总结了这些争论和看法，提出了一个整合哲学和神学的系统化的自然神学体系。因此，阿奎那自然神学的建立，不仅受到了他所处的历史环境的影响，其思想也深深地扎根于早期基督教神学传统和古希腊哲学之中。

第一节 自然神学的定义及其相关问题

自然神学(natural theology)涉及的问题虽然比较古老，但有关它的本质或定义的分歧不是很大，看法相对一致。1969年在伦敦出版的《基督教神学词典》认为，“自然神学传统上指人类理性无需(超自然)启示的帮助便可获得关于上帝和神圣秩序的知识”。^①其中主要的是“无需启示”的理性和“关于上帝的知识”两个方面。而“关于上帝的知识”的核心是上帝的存在问题，因而它进一步明确指出，“自然神学是对上帝之存在问题的理性思索”。^②由这个定义可以看出，自然神学得以成立的前提或基本条件，是不依赖于启示或信仰权威的理性对有关上帝问题的探究。因此，W.奥尔斯顿(William Alston)也把“自然神学”定义为“是一项既不从宗教信仰也不从任何预先假定的宗教信仰的前提出发，

^① 艾伦·理查森编：《基督教神学词典》(A Dictionary of Christian Theology)，伦敦：1969年版，第226页。转引自詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，朱代强、孙善玲译，成都：四川人民出版社，1997年，第1页。

^② 詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，第1页。

来为宗教信仰提供根据的事业”。^①奥尔斯顿在这个定义中强调了自然神学对宗教信仰或启示神学的独立性。

上述这些定义，主要是从传统或古典的意义上看待自然神学所形成的看法。詹姆士·利奇蒙德（James Richmond）结合当代自然神学的研究和发展，在新的基础上给“自然神学”下了个较为全面的定义。他说：“自然神学是对作为一个整体的世界的看法所进行的理性的构想，它透过现象领域而达到终极实在的领域，达到作为经验世界之唯一解释的神圣秩序的领域，否则经验世界便晦涩难懂，令人迷惑，面目不清”。^②利奇蒙德认为，他所定义的自然神学包括了四个方面的特征：第一，“自然神学必须是理性的构想”。也就是说，自然神学的研究必须唯一地诉诸于人类的理性，不应也不能依赖或求助于启示和传统权威。这是自然神学之所以称之为自然神学的根据或前提；第二，“自然神学必须以作为一个‘整体’的世界（‘存在本身’、‘一般实在’）为研究内容”。自然神学的出发点是自然世界，是作为“存在本身”或“一般实在”的世界整体，而不是世界的某个或某些具体对象。它体现了自然神学对存在问题的传统关注，包含着形而上学的期待和意蕴；第三，“自然神学必须‘透过’现象而达到实在”，达到对终极实在或神圣秩序的认识。也就是说，自然神学虽然从感性世界出发，但最终达到的是对超经验世界背后的终极实在，即神圣对象的认识。这既是它之所以被称为自然神学的原因。它不能只停留在感性世界的表面，那对它是没有意义的；第四，“自然神学必须是‘解释性的’”，即自然神学必须用神圣的秩序或上帝的存在来说明和解释那些表面上令人迷惑、晦涩难懂的事物，使之明晰。也就是说，通过寻找世界的终极源泉来使世界的存在得到最终的说明。这可说是自然神学的目的。^③

相对于奥尔斯顿的“为宗教信仰提供根据”或支持的较为明显的神学倾向来说，利奇蒙德的定义更为偏重于对经验世界的解释或说明，有着较为普遍的意义。此外，利奇蒙德的定义也更为宽泛和全面，具有抽象化和理论化的特征。但是就本文的目的和研究对象来说，本文作者更为倾向于《基督教神学词典》

^① William Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, p. 289. 或参见 Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 2, note 2.

^② 詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，第3页。

^③ 詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，第2-3页。

中的定义。它是古典的和简明的。因而，本文主要以这个定义为出发点，并参照利奇蒙德的说明，来探讨阿奎那《神学大全》第一集中的自然神学思想。

一般来说，自然神学用理性或哲学的方法手段来探讨与上帝有关的神学问题，从而形成了一种与哲学和神学密切相关的研究主题。在传统的观点看来，自然神学与启示神学一道，共同构成了基督教神学的两种形式。这可说是在古典基督教神学中，对自然神学持赞同立场的人们普遍持有的一种看法。利奇蒙德指出，自然神学和启示神学作为神学的两种类型“在基督教世界里并存了许多世纪，它们被认为是不可分割地相辅相成的”。^①在奥古斯丁主义传统中，这两种神学被认为是植根于“普遍启示”和“特殊启示”之中，而托马斯主义传统则把它们明确区分为“理性神学”（即自然神学）和“启示神学”。自然神学只凭理性即可获得“上帝存在”、“上帝必然具有某些属性”和“人类灵魂不朽”等神学真理，而三位一体、道成肉身、救赎与恩典等神学教义则仅仅属于启示神学的范围。除了少数时期之外，自然神学和启示神学之间的区分基本主导了基督教的传统思想，所以利奇蒙德说，“大部分基督教思想的历史涉及这两种神学之间错综复杂的关系”。^②

虽然利奇蒙德关于自然神学属于基督教神学的看法，代表了大多数人的立场，但也有一些学者认为，用理性的方式研究上帝等问题，是与启示神学绝然不同的。这种差异是如此之大，以致使得自然神学体现出了迥异于传统神学的旨趣。N.克雷茨曼就认为，通过自然神学的方式结合哲学和神学，其结果不是在神学中发展出与哲学有关的主题，而是在哲学中“发展出某种与神学特别有关的主题”。^③在N.克雷茨曼看来，自然神学只不过延续着哲学的传统主题，因而仍然是属于哲学的一个分支学科。他的基本理由是，“自然神学的方法是分析和论证，是其它哲学部分都使用的方法；像任何其它哲学分支一样，自然神学使其结果服从于理性的评价”。^④也就是说，自然神学不仅使用真正的哲学方法进行研究，而且对这种研究所得出的结论进行评价，也完全依据于哲学或理性的标准。因而，自然神学完全可以成为一门哲学学科，只不过它的研究对象是

^① 詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，第4页。

^② 詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，第4页。

^③ Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 2.

^④ Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 3.

上帝等神学问题而已。这既是自然神学之所以称之为“自然”神学的原因所在。

应该说，N.克雷茨曼对自然神学的这种解释，多少具有理想化的色彩。它并不与历史上的自然神学完全相吻合，起码阿奎那就没有明显地表现出使自然神学与传统神学相分离、使之成为一门独立的哲学学科的倾向。然而，N.克雷茨曼在对阿奎那《反异教大全》研究中所概括出的自然神学的四个主要研究对象或基本研究内容，则不仅符合历史事实，而且也是非常有启发意义的。N.克雷茨曼认为，自然神学研究的第一个对象是“上帝存在”的问题。^①上帝存在的问题可说是自然神学探究的核心问题，是其它问题或研究对象得以成立或进行的前提和基础。自然神学所研究的第一个问题，涉及到了存在（一般实在），因而具有形而上学的特征。卡尔·拉纳和赫伯特·沃格利姆勒在他们合编的《简明神学词典》（*Concise Theological Dictionary*）中指出，自然神学“就关于存在的一般学说必然包含关于上帝绝对存在的某种陈述而言，适用于形而上学本体论”。^②利奇蒙德也认为，通过上帝的存在作为最终原因来说明众多现象、从而建构起一个关于整体世界的系统观点的形而上学尝试，是许多自然神学家们所赞同的一项事业。N.克雷茨曼把形而上学作为探讨上帝存在的自然神学第一阶段的基础。他说，正是对终极实在的这种探究成为形而上学的最高表现形式，在这种“一体化”的自然神学中，“纯粹的自下而上的哲学形而上学达到了它传统的顶点”。^③因而可以说，自然神学在探究上帝存在的阶段，必然把形而上学作为它的基本手段或基础。自然神学具有明显的形而上学思辨特征。

N.克雷茨曼认为自然神学第二项大规模探究的内容是上帝的本质与属性。这是以上帝的存在为基础，而且也是在上帝的存在建立之后必须要探究的内容。正如奥尔斯顿所说，一旦我们获得上帝存在这个“立足点”之后，我们就可以进而表明，“一个存在如果不同时具有某些其它属性，就不可能具有这种最初的属性；我们以这种方式努力尽可能地建构起上帝的图像”，而不依赖于任何假定的上帝经验和宗教权威。^④自然神学的第三项内容就是理性地探究作为整体的宇

^① Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, pp. 2, 25.

^② 卡尔·拉纳和赫伯特·沃格利姆勒：《简明神学词典》，伦敦和弗莱堡：1965年，第307页。转引自利奇蒙德：《神学与形而上学》，第1-2页。

^③ Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 26.

^④ William Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, p.289. 或参见 Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 2, note 2.

宙万物与实在第一原则的关系，即世界的起源、特征及其与上帝的关系。它的第四项内容就是具体地探究人，人类的本性和行为及其与第一原则（上帝）的关系。^①

总之，自然神学研究的主要对象是上帝的存在与本质和属性、宇宙万物及其人类与上帝的关系等。其中关键的是上帝的存在，它是其它内容得以成立的基础和前提。从它的研究内容和运用的方法来看，我们可以简单地说，所谓自然神学，就是理性地探究上帝的存在与本质和属性、及其与宇宙万物和人类关系的学说。

自然神学（natural theology）也称为理性神学（rational theology），是指通过人的自然理性来探究上帝的存在等神学问题而形成的一种看法或学说。与自然神学概念相近的另一个概念是“形而上学神学”。由于形而上学是关于一般存在的学说，当它被运用到神学研究时，就构成了关于上帝存在的“形而上学神学”。亚里士多德就是在这个意义上把他的“形而上学”称之为“神学”的。因而传统上认为“形而上学神学”是“自然神学”的同义词。台湾的张振东先生也把理性神学（自然神学）归为形而上学的一部分，因为理性神学的研究方法是从经验事物“推究出超经验的实有”，这是形而上学的方法，因而他把理性神学称之为“论天主的形上学”。^②但相对于自然神学来说，形而上学神学在内容上要相对单一。

还有一些概念，如哲学神学（philosophical theology）、自然的神学（theology of nature）、自然神论（deism）等，在所使用的名词术语上与自然神学相近，但它们的内涵则是截然不同的。虽然当代有些学者也把自然神学的内容归在哲学神学的题目之下，但这不是一种严谨的做法。在严格的意义上，“哲学神学”有它特定的含义。N.克雷茨曼指出，“哲学神学”主要是为中世纪神学家所使用的一个概念，它是教义神学（dogmatic theology）在对启示材料进行加工整理的基础上形成的，是“对信条分析和论证性的澄清、扩展与辩护”。因此，“从技术

^① Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 25. 本文主要依据于这四个方来探究阿奎那《神学大全》第一集中的自然神学思想。

^② 参见张振东：《士林哲学的基本概念（三）——伦理学与理性神学》，台北：学生书局，1981年，第200页。

和传统上讲，哲学神学是启示神学的一部分，而不是哲学的一部分”。^①

所谓“自然的神学”，主要是一种关于自然的神学，它的出发点不像自然神学那样是从理性或科学出发，而是以“宗教经验和历史启示的宗教传统开始”，根据科学的最新发展来对教义进行思考和调整。在当代，自然的神学可说是应付生态危机的产物。^②因此，从研究方法和出发点来看，“自然的神学”与教义神学或启示神学有着更紧密的关系。

在中文字面上，与自然神学最为接近的一个概念是“自然神论”。但在英文里，这两个概念的字面表达形式是截然不同的——自然神学为 *natural theology*，自然神论则为 *deism*。而且更为重要的是，这两个概念指称的是不同的对象，有着相互区别的涵义。自然神论，也称为自然宗教，是在 17 世纪和 18 世纪初期在欧洲产生的一股影响广泛的思想运动。它一方面源于对 17 世纪欧洲各种基督宗教派别之间冲突的不满，试图强调理性的权威，以此来改造新教神学；另一方面则深受启蒙运动的影响，力图依据新起的科学与哲学，重建基督教思想。自然神论认为“真正的基督教”应该是“合理的”、“普世都可以接受的自然宗教和道德”，因而它特别强调社会和个人的道德，对超自然的启示和神迹持怀疑的态度。^③从其基本理想上看，自然神论“是要把基督教更新变化为普世纯理性的自然宗教”，^④因而，从它们的目标和涉及的范围来说，自然神学和自然神论都是完全不同的。如果说自然神学是一种学说、一种认识活动的话，那么自然神论更多的是一种宗教改革运动。但在不太严格的意义上说，有人也把自然神论视之为自然神学的一种近代表现形式。

第二节 阿奎那自然神学的历史渊源

根据上文的定义，自然神学是对上帝存在等神学问题的理性思索，可见从

^① Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, pp. 24-25.

^② 参见安希孟：“从自然神学到自然的神学”，载陈村富主编：《宗教与文化——早期基督教与教父哲学研究》，北京：东方出版社，2001年，第75-98页。

^③ 参见奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年，第561-577页。

^④ 奥尔森：《基督教神学思想史》，第575页。

哲学或理性上探究上帝或神的存在，是自然神学的基本内容。这种探究的萌芽在古希腊众多哲学家中已经出现，亚里士多德对这个问题做出了较为清晰的表述。基督教产生之后，这个问题则主要表现为理性（哲学）和信仰（神学）的关系，表现为哲学与理性能否和如何说明信仰的问题。

在基督教形成的初期阶段，正统的基督教思想既要处理诺斯替主义（Gnostics）、孟他努主义（Montanism）等内部的异端邪说，又要面对外部的已得到充分发展并广泛传播开来的希腊哲学。特别是在应对希腊哲学的过程中，哲学与神学、理性与信仰之间的关系，就成为早期基督教神学家们不得不思考的一个基本问题。早期教父往往要面对来自于教会内外的各种挑战和责难，为基督教信仰辩护，因而他们大多是护教者。在公元6世纪以后的中世纪时期，理性（哲学）和信仰（神学）的关系又以新的方式为不同的神学家和哲学家所表述，并在经院哲学早期安瑟尔谟的理性主义思想中达到了一种较高的历史水平。

这些不同时代关于神学问题的哲学探究和说明，构成了阿奎那自然神学的思想资源和历史背景。

一、古希腊时期的神学—哲学思想

古希腊哲学，特别是亚里士多德的学说，为托马斯·阿奎那提供了一个直接的哲学原则和认识论方法。阿奎那正是在12世纪中期以后亚里士多德哲学复兴的基础上，探究自然神学理论的。古希腊哲学作为阿奎那思想的一个主要来源和组成部分，对其自然神学的形成起到了非常重要的建构作用。不论是他的基本哲学立场和方法论原则，还是他关于自然神学具体问题的阐述，古希腊哲学家们的理论和观点为阿奎那提供了重要的思想资源和论证基础，成为他进一步阐述相关问题的出发点。即使那些阿奎那并不赞同的看法，也为他的正面论述提供了一种铺垫。因此，考察古希腊时期的哲学思想和神学思想，对于我们了解和把握阿奎那自然神学的基本特征及其哲学渊源，有着非常重要的认识论意义。

1、古希腊早期的“哲学的神论”

在古希腊哲学的早期阶段,众多哲学家试图从单一的东西中寻找世界的“始基”或本原。他们中的一些人虽然由于把世界万物的“始基”归结为某种物质性的东西,如泰勒斯(Thales,约公元前624-前574)认为是“水”,赫拉克利特(Herakleitos,约公元前530-前470)认为是“火”,被阿奎那看作是过分地依赖于感性事物而处在哲学的原始阶段^①;但还有一些哲学家则力图突破这种物质性的局限,从一种无形体的或具有神的性质的东西出发来探究世界的本原,形成了早期的“哲学的神论”。如米利都学派主要代表人物之一的阿那克西曼德(Anaximander,约生活在公元前6世纪中叶),否定水、火、土、气中的任何一个是世界始基,把没有任何具体规定的无限者——阿派朗(ἄπειρον)作为万物的本原。他认为,万物是从阿派朗中产生,最终又回归于阿派朗。克洛封的塞诺芬尼(Xenophanes,约生活在公元前6世纪中后期)则认为,真正的神是“一个唯一的神,是诸神和人类中间最伟大的”,他是“全视、全知、全闻的”,是完全不动的,“永远保持在同一个地方”。^②塞诺芬尼所说的“唯一的神”,是最高的实在,具有“全视、全知、全闻”和永恒不动的特征。相对于阿那克西曼德还较为原始模糊的“神谱”思想来说,塞诺芬尼提出了一种明确的“哲学的神论”,一种超越自然宗教多神论的一神论。阿格里根特的恩培多克勒(Empedokles,约生活在公元前5世纪中期)也提出了一个理性神的概念,认为这种神类同于完美的思想,在其中“只有一种不可言说的神圣的精神的运动……以其迅捷的思想,如飞地穿过整个宇宙。”^③

相对于塞诺芬尼“唯一神”的超越性,苏格拉底(Socrates,公元前468-400年)的神论涉及到了神-人关系。他认为,“神”不仅具有这样那样的能力和特性,能够“看到一切”、“听到一切”,存在于一切地方;而且“关怀万物”,特别是人类,为他们创造出可以行走和活动的双脚双手,可以表达交流的嘴巴与舌头,可以理解、认识 and 进行判断的灵魂。因此,在苏格拉底看来,这个眷顾

^① 参见 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. Ia, Q. 44, a. 2.

^② 塞诺芬尼:《论自然》,D23-26。见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆,1982年,第29页。

^③ 莱昂·罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,陈修斋译,段德智修订,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第113页。

人类的神，是一个具有创造能力的“理性神”。^①

这些早期哲学家们关于“神”的存在及其属性的论述，虽然并不直接构成阿奎那“神论”思想的材料，但他们从哲学上对“神”的阐述，则是“最早的哲学的神论”，^②从历史的角度上看，这种“哲学的神论”无疑对阿奎那自然神学的最终形成产生了一定的推动作用。

当然，从哲学上探究“神”而给予阿奎那最大影响的古希腊哲学家是柏拉图和亚里士多德。柏拉图（Plato,公元前 427-347 年）不仅继承了他的老师苏格拉底的神-人关系的神论思想，而且进一步阐述了造物神的观念。柏拉图认为，在具体的可感觉的物质世界之上，存在着一个观念性的理念世界。理念世界作为“原型”或“型相”与现象世界相对立，个体或感性事物只有通过“分有”和“摹仿”本原性的理念才得以存在。在理念世界和感性世界之间，存在着一个创造的问题。柏拉图提出了一个“造物神”的观念，来表达这种创造性关系。他认为，造物神是善的，正是神的这种善性，才使宇宙的混乱无序变为有序，并创造出宇宙的两大组成部分——世界躯体和世界灵魂，把理性导入灵魂中使之成为最完善的。^③柏拉图的这种理性神论，对阿奎那自然神学产生了相当大的影响。阿奎那正是通过柏拉图的理念学说和分有观念，来说明上帝和世界的关系，说明上帝如何从单一的本质创造出多样性的世界万物。

2、亚里士多德的形而上学-神学

在所有的古希腊哲学家中，对阿奎那的影响没有一个人能够超过亚里士多德。如果说柏拉图使阿奎那认识到了分有观念在上帝创世说中的意义的话，那么亚里士多德则给予阿奎那一种哲学原则和认识论方法，使他可以建构一个系统化的自然神学体系。这种影响是无人能够替代的。

作为古希腊哲学成熟时期的一个主要代表人物，亚里士多德（Aristotle，公元前 384-322 年）建构起了“高于所有其它科学的作为思辨思想的哲学”。^④这

^① 参见翁绍军：《神性与人性》，上海：上海人民出版社，1999 年，第 175-177 页。

^② W.耶格尔：《早期希腊哲学家的神学》。转引自翁绍军：《神性与人性》，第 162 页。

^③ 参见翁绍军：《神性与人性》，第 180-183 页；陈修斋 杨祖陶：《欧洲哲学史》，湖北人民出版社，1983 年，第 47-57 页。

^④ 段德智：“《希腊思想和科学精神的起源》中文修订版序”。载莱昂·罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第 19 页。

种思辨哲学研究的是“作为存在的存在之最初原因”，是事物的本原和最高的原因。亚里士多德把这种研究称为“第一哲学”。由于它所探究的问题被归在《“后物理学”诸书》之中，因而后人就把它称之为“形而上学”。在亚里士多德看来，对“存在的存在”或“有的有”本身进行研究，是“理论”科学的最高阶段，必须用“最高的原因和原则”来解释它。各门具体科学只关注于“实在”的某一方面，而“存在的存在”的研究则涉及到了整个实在，或实在本身。为此，亚里士多德用“实体”概念来说明。他认为，柏拉图主义者所提出的“理念”，实际上是把共相上升为实体，用这种不能运动的东西来解释运动和变化，则使要解释的事物无谓地增加一倍。^①因此，我们必须用真正的“实体”概念来说明“存在的存在”的意义。

那么，什么是实体呢？亚里士多德认为，实体是在基本的逻辑判断形式“S是P”中只能作为主词的那个东西，“正是由于它的出现，这样的判断才得以成立”。^②他认为，“存在是什么”或“实体是什么”是一个根本的问题，“不论在古老的过去、现在、以至永远的将来，都是个不断追寻总得不到答案的问题”。^③亚里士多德在这方面的主要贡献是凸显了个体事物的重要性。他认为，真正的实体是一个个别的存在，是被称之为“这匹马”、“那个人”的具体事物。这即是“第一实体”。这样的实体虽然我们不能用更多的话语去定义或描述，而只能直接指称它，说它是“这一个”；但它是真正的实体，是不依赖于其他别的东西而独立存在的，是在“S是P”这样的命题中作为主词的东西，从而是人类认识的真正对象。亚里士多德的“四因说”（质料因、形式因、动力因和目的因），就是为说明这种实体存在或产生的原因而提出的。虽然亚里士多德也承认事物的属和种的存在，承认作为事物“其所是”的本质和共相是第二实体，从而引起了后人的争论；但他在哲学上更重要的意义是对个体事物的强调。

虽然“这一个”指称的是个别存在，“其所是”定义的是普遍本质，但在亚里士多德看来，“‘其所是’表示的是‘这一个’的本质，这一本质是专属于它的自身存在，两者必然等同”。^④但在根本的意义上，第一实体是事物所有其它

^① 参见罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第313-314页。

^② 亚里士多德：《形而上学》，第七卷，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第127页。

^③ 亚里士多德：《形而上学》，第七卷，第127页。

^④ 赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994，第34页。

属性的基础，“其它一切都由于实体而存在，在原始意义上存在不是某物，而是单纯的存在，只能是实体”。^①在亚里士多德看来，实体虽然是最根本的，但它不是单一的。他从下到上把实体分为三类：第一类是易朽坏的运动实体，指地面上存在的万物；第二类是永恒的运动实体，指天体实体，它们是由 33 个行星和 22 个恒星组成，依照各自的圆周轨道运行；第三类是永恒不动的实体，是至高的存在，所有其它实体运动的第一推动者。^②

在亚里士多德看来，最高实体是没有任何质料的纯形式，是整个宇宙系统的第一推动者和灵魂，是“一个永恒地思考着自己的思想”，这既是神。他没有质料，不具有广延性，既是不被推动的，也是永恒不动的；他虽然外在于这个世界，但作为这个世界的目的因，推动天体及地面上的一切自然物的运动变化。一切事物都依赖于他，惟他才是自足的。^③最后，“在他‘沉思生活’的未经分割的无时间性的永恒中，神，这‘思想的思想’，纯粹的‘现实’，享受着完满的幸福”。^④亚里士多德以“存在的存在”为研究对象的第一哲学，最后达到了一个永恒不动的推动者和最高的实体——神。因此，他的第一哲学或形而上学，也称为神学。

亚里士多德关于作为“存在的存在”的形而上学探究，关于实体及其原因的说明，等等，对阿奎那自然神学关于上帝存在的论述和证明产生了直接的影响。当然亚里士多德对阿奎那的影响并不局限于这些方面，它是全面的，可以说，阿奎那的自然神学是建立在亚里士多德哲学的基础上的，从总体的哲学原则到具体的逻辑方法，都可以看到亚里士多德影子。亚里士多德是作为“真正的哲学家”（the Philosopher）而存在于阿奎那的思想中的。没有亚里士多德的哲学，阿奎那的自然神学是不可想象的。

3、新柏拉图主义

古希腊思想经过它的成熟期之后，进入到了以“复古和考据”为特征的没落时期。在这个时期，希腊思想的主要形态是“专门化的科学、混合主义或折

^① 亚里士多德：《形而上学》，第七卷，第 127 页。

^② 参见翁绍军：《神性与人性》，第 162-163 页。

^③ 参见罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第 316 页。

^④ 罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第 316-317 页

衷主义以及神秘主义或宗教哲学”。^①此时的希腊思想，已失去了它往日的创造精神，剩下的只是重温过去的辉煌，“希腊思想，作为希腊思想来说，已经耗尽了它的发明能力。它已变成了这种非个人的东西，即科学，或者它已趋向于自己沉入那烦扰的宗教狂的深渊”。^②这个时期的希腊思想虽然乏善可陈，然而它对过去的复兴和混合，特别是新柏拉图主义，则对早期基督教神学及中世纪思想产生了相当大的影响。正如罗斑所说，“胜利的基督教与其说想打击新柏拉图主义，倒不如说更想吸收新柏拉图主义，以作为它自己的神学的养料”。^③中世纪的思想也“通过西塞罗和其它拉丁作家，通过那些神父，以及通过新柏拉图主义的延续，接受了希腊思想的遗产”。^④

新柏拉图主义的创立者和主要代表是柏罗丁（Plotinus，又译普罗提诺，公元204-270年）。柏罗丁的思想深受柏拉图的影响，他力图在新的意义上阐发柏拉图的哲学。在他看来，哲学的目标是一种朝向无限的冲动，以满足灵魂的回归神、从而得救的愿望。灵魂的堕落与得救或者说世界的起源与回归，构成了柏罗丁哲学思考的核心。柏罗丁认为，最高的本原是“太一”，它是灵魂和世界的起源。正因为“太一”是“一”，是最高的本原，超出了一切可以描述的规定性，因而只能用否定的语言来描述它，说它不是一切事物，不是存在，“既不是一个东西，也不是性质，也不是数量，也不是心智，也不是灵魂，也不运动，也不静止，也不在空间中，也不在时间中，而是绝对只有一个形式的东西，或者无形式的东西，先于一切形式，先于运动，先于静止”。^⑤太一是绝对单纯的，在其自我同一性中没有任何变化。但同时太一又是绝对完满的和自足的，它既不追求任何东西，也不需要任何东西。这种绝对完满自足的太一必然是“充溢的”，而最完满的力量必然“流溢出来”，“流溢出来的东西便形成了别的实体”，产生出万物。因而太一是各种存在之父，万物都从太一中派生出来，常住不变的太一“流溢”出万物，就像“围绕太阳的太阳光永远不断地从太阳里产生出

^① 段德智：“《希腊思想和科学精神的起源》中文修订版序”。载罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第36页。

^② 罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第375页。

^③ 罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第390页。

^④ 罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第393页。

^⑤ 柏罗丁：《九章集》，VI，9，1。见《西方哲学原著选读》上卷，第214页。

来，太阳的实体却毫无改变和运动一样”。^①

从太一中最先流溢出来的是“奴斯”，即理智。奴斯是纯粹的思想本体，只思想着自身，它是太一的反观自身，因而是与感觉世界相分离的。由于奴斯类同于太一，因而就仿效太一，“喷出巨大的力量”，流溢出灵魂。“灵魂在观看它的存在的来源时，是充满着心智，但是当它向别的相反的运动前进时，它便产生出自身的形相，产生出感觉和植物的本性来”。^②因此，灵魂充当着奴斯和感性世界的中介，当它反观自身的来源时，它回归于高一级的理智；但当它趋向堕落或下降时，就与原初质料结合形成感性世界。

因此，灵魂中包含着善恶的双重性，具有向上回归善和向下趋于恶的两种可能性。在柏罗丁看来，由于原初质料是一种纯粹的黑暗混沌，因而缺乏善，灵魂进入肉体就是一种堕落，体现出了一种恶的倾向——对肉体、物质的留恋。然而灵魂也具有善的一面，具有向善的原始冲动。当它厌倦了身体的罪恶时，灵魂就会通过净化的手段，摆脱肉体的禁锢，而回归于理智，乃至太一，实现与神的结合。在柏罗丁看来，灵魂从一切有限制的事物中的解放，所最终达到的是一种“出神入化”的境界。

柏罗丁关于“一切存在的东西，其所以存在，都是靠它的统一”^③的观点，他关于“太一”的看法，特别是他提出的肉体 and 灵魂相统一的思想，体现出了与柏拉图理念论不同的旨趣，对后来的基督教思想产生了相当大的影响。阿奎那认识上帝本质的否定方法，人是肉体 and 灵魂统一的想法，都可以在柏罗丁的思想中找到根源。正如法国哲学史家罗斑所说，柏罗丁不仅“用希腊哲学的传统概念来适应了当时思想的宗教形态”，而且“他也给了思想一个新的方向，它的真正的意义只有往后才能得到了解”。^④

二、教父时代与中世纪早期关于理性与信仰关系的不同倾向

在使徒时代之后，从公元 2 世纪起，在基督教内部兴起了一批神学家，他

^① 柏罗丁：《九章集》，V，1，4。见《西方哲学原著选读》上卷，第 216 页。

^② 柏罗丁：《九章集》，V，1，1。见《西方哲学原著选读》上卷，第 217 页。

^③ 柏罗丁：《九章集》，VI，9，1。见《西方哲学原著选读》上卷，第 210-211 页。

^④ 罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，第 388 页。

们对基督教教义进行了系统的阐述、解释和辩护。这些神学家在基督教的历史上被称为教父，包括有格列高利、巴兹尔、约翰·克里索斯顿、阿塔纳修等希腊教父和安布罗斯、哲罗姆、奥古斯丁、大格列高利等拉丁教父。他们的思想活动一直持续到了公元6世纪。

在理性和信仰的关系上，大多教父，如查士丁、克莱门特、奥利金，试图从希腊哲学出发为基督教教义进行辩护和说明，相信理性和信仰是可以融合的；但也有一些教父，坚持哲学与神学之间的不可调和性，认为信仰无需理性的辩护，如德尔图良。因此，在理性和信仰的关系上，从基督教神学发展的早期，就表现出了一定的张力，出现了截然相反的不同倾向。这些不同的倾向在中世纪早期的爱留根纳和达米安那里也得到了进一步的体现。

1、早期教父关于理性和信仰关系的不同看法

基督教早期的神学家们大多非常熟悉古希腊的思想，有些甚至是直接从希腊哲学进入到基督教思想的，如查士丁在成为基督徒之前曾是一位柏拉图主义者。因此，当他们试图在理性上为基督教信仰进行说明和辩护时，往往会运用或求助于希腊哲学，或认为希腊哲学与基督教信仰是一致的，或认为希腊哲学是基督教的前提和基础。

殉道者查士丁（Justin Martyr，约100-165年），作为公元2世纪最早的希腊教父和最重要的护教者，在为基督教信仰的辩护中坚持了明确的哲学立场。他自认为是一位基督教哲学家，相信理性可以为基督教信仰提供可靠的论证与辩护。他认为基督教在本质上是一种真正的哲学，耶稣基督就是“宇宙的逻各斯”。希腊哲学与基督教信仰具有内在的一致性，他说，“当我们论到基督的时候，意思指的就是希腊人所说的宇宙逻各斯”。^①逻各斯（基督）在古希腊时期就已出现在世界上，希腊哲学家可说是他的代言人，苏格拉底即是“在基督以前的基督徒”。查士丁这种从希腊哲学出发为基督教辩护的立场，与公元一世纪的犹太哲学家斐洛试图调和犹太教与希腊哲学的立场是一致的。斐洛认为希腊哲学的神与希伯来的上帝是相同的，柏拉图的哲学与摩西的教导都源于神的启示。^②而查士丁则从耶稣基督与逻各斯（道）的一致性出发，说明了希腊哲学与基督教

^① 转引自奥尔森：《基督教神学思想史》，第51页。

^② 参见奥尔森：《基督教神学思想史》，第45-47页。

信仰的并行不悖。

亚历山大的克莱门特（Clement of Alexandria, 约 160-215 年）在基督教信仰与希腊哲学的关系上提出了与查士丁相同的看法。和查士丁一样，克莱门特也是从希腊哲学走向基督教的。他把斯多亚学派、柏拉图主义等希腊哲学结合起来，为基督教信仰作论证。他一方面认为柏拉图学派的哲学，是受上帝的启示而形成的，它是上帝为希腊人接受基督教所准备的方法，柏拉图即是希腊的摩西；另一方面则坚持基督教是一种真正的哲学，耶稣基督是宇宙的逻各斯，基督徒的生活是一种“根据理性行动”的生活。希腊哲学和基督教信仰是相互和谐的，它们有着共同的根源——因为“所有真理都是神的真理，无论它在哪里被发现”。^①因此，克莱门特认为哲学和信仰之间有着内在的一致性，哲学不仅为接受基督教信仰的人们铺平了道路、做好了前期准备，而且还可以借助于逻辑等哲学方法为基督教教义进行说明和论证，反驳并避免异端。当然，克莱门特在信仰与哲学的关系上并不坚持并行主义，他认为信仰的第一原则是自明的和无需论证的，它是知识的起点和标准，因而高于哲学等知识。但他在希腊哲学和基督教信仰之间所作的整合，则对基督教神学思想的发展产生了重大的影响。

被认为是基督教历史上最重要的神学家之一的奥利金（Origen, 约 185-254 年），在理性与信仰的关系上则表现出了对理性更为明显的偏好。奥利金虽然把基督教神学本身看作是一种“神圣的哲学”，其真理性超越了所有其它哲学，但他也认为希腊哲学并不与基督教信仰相抵触，柏拉图的哲学中包含着神圣真理，基督徒完全可以使用希腊人的哲学，为其教义服务。他甚至在某种程度上认为“神圣智能不同于信仰”，天赋理性比单纯的信仰更能获得关于上帝的知识^②，因而在他的思想中包含了更为浓厚的理性主义。这种理性主义倾向在菲利克斯（Minucius Felix, 约生于 2 世纪末）的神学思想中也有所体现。菲利克斯不仅认为希腊哲学家的哲学与基督教是一致和谐的，而且主张信仰应以理性为基础。他所建立的以基督教的上帝为中心的世界观，充满了自然神学的意趣和明显的

^① 转引自奥尔森：《基督教神学思想史》，第 79 页。

^② 参见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 103 页。

哲学倾向。^①

早期教父在建立他们的神学思想、为基督教信仰进行辩护的过程中，都或多或少受到了希腊哲学的影响。但在对理性和信仰一般关系的认识上，虽然有不少教父认为理性与信仰并不矛盾，基督教可以在哲学的基础上进行论证和辩护；然而也有一些人坚持信仰的独特性，否定基督教是一种哲学，对理性和信仰之间的联系表示出了极大的怀疑。其中典型的代表是拉丁教父德尔图良。

德尔图良（Tertullian, 约 145-220 年）持有坚定的虔信主义立场，强调基督教与希腊哲学的对立与区别，认为真正的基督徒唯一相信的是上帝的启示，这种启示真理只能在圣经和使徒的教导中才能获得。在他看来，哲学的概念和方法不仅不能认识圣经真理，反而还会导致异端。他因此告诫基督徒要远离哲学，远离这种“人和魔鬼的学说”。他对希腊哲学持有的是一种极端反对的态度，认为基督徒和哲学家之间毫无共同之处，雅典和耶路撒冷没有任何关系，基督教信仰根本无需哲学的论证和思考。他说，“让斯多亚派、柏拉图、辩证法与基督教相混和的杂种滚开吧！我们在有了耶稣基督之后不再需要奇异的争论，在欣赏了福音书之后不再需要探索！”^②这种看法最终导致了德尔图良在信仰问题上坚持了“荒谬者可信”的极端立场。

相对于德尔图良极端的虔信主义立场，晚于他一个世纪出生的拉克坦修（Lactantius, 约 260-330 年）在否定希腊哲学能够认识和把握信仰真理方面，则更多的是从理论方面入手的。拉克坦修认为，上帝的真正奥秘是不可能为人的理性所把握的，它必须依赖于对上帝的信仰，而希腊哲学只能依赖于有缺陷的人类理性能力，则是无法领悟到神圣真理的。拉克坦修有关哲学理性不足以认识到神圣真理的看法，也为公元 4 世纪的阿塔那修（Athanasius, 约 296-373 年）所继承。在阿塔那修看来，基督教的“三位一体”、“道成肉身”等神圣真理是超越理性的，是不可能哲学上认识和说明的，因而只能信仰。安布罗斯（Ambrose, 约 339-397 年）则认为一切神学都是启示神学，基督教的基本特征在于信仰和服从，从哲学上认识上帝没有必要，因而主张放弃理性思考和哲学

^① 参见王晓朝主编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001 年，第 138 页。

^② 德尔图良：《反异教的信条》，第 7 章。转引自赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 106 页。

思辨。⁹⁰

作为教父思想的集大成者，奥古斯丁（Aurelius Augustine, 354-430年）代表了早期基督教神学思想发展的高峰。他所开创的以他的名字命名的“奥古斯丁主义”（Augustinism），不仅对中世纪经院哲学和宗教改革时期的新教神学产生了无法估量的作用，而且时至今日，仍然被视为是基督教中一股充满生机勃勃的神学潮流，具有不可替代的地位和影响。

奥古斯丁在哲学和神学关系的讨论中占据着一个非常独特的地位。他在新的意义上运用古希腊哲学，阐发了“什么是真正的哲学”的含义，对早期教父关于理性和信仰关系的争论进行了概括和总结。在他看来，古希腊哲学，特别是柏拉图学派的哲学，不仅可以被运用作为有力的武器向各种异教和异端思想作斗争，为基督教辩护；而且它们本身也包含着大量与基督教教义相一致的学说，能够与基督教相融合，从而创造出整个基督教神学体系。⁹¹奥古斯丁认为，在柏拉图主义和新柏拉图主义的思想体系中，包含着一些有价值的东西，可以为基督教神学改造利用。例如柏拉图关于善的理念，使奥古斯丁认识到了只有善才是实体，而恶不是实体，只不过是善的缺乏，从而对困惑他多年的摩尼教的善恶二元论进行了批判与驳斥；而通过新柏拉图主义者柏罗丁的学说，则使他找到了走向永恒真理的道路：通过并超越受造世界，来确定上帝的存在，确定上帝是永恒不变的“自有者”和“存在本体”。⁹²因而，柏拉图学派的哲学在奥古斯丁的思想体系中就具有了某种建构的意义。

奥古斯丁在接纳古希腊哲学的同时，进而把基督教确定为是一种“真正的哲学”，一条唯一正确的达到幸福生活的道路。这是其它所有的哲学都无法达到的。尽管在当时，“哲学”已演变成为幸福生活的“指南”，一般的哲学已就幸福的含义、达到幸福的途径等方面提出了自己的看法，但它们最终得到的都不是“可靠的、真正的幸福”。在奥古斯丁看来，这种“可靠的、真正的幸福”只有在“真正的哲学”——基督教中才能获得。因此，在奥古斯丁看来，“基督教和古代哲学家的区别不是宗教和哲学的区别，而是‘真正的哲学’与‘现世的

⁹⁰ 参见王晓朝主编：《理性与信仰》，第227-228页。

⁹¹ 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第141页。

⁹² 参见吴建华：“奥古斯丁”，见王晓朝主编：《理性与信仰》，第273-274页。

哲学’之间的区别”。^①基督教已不是外在于哲学的某种东西，而是哲学的最高表现形式。哲学和神学（宗教）不具有本质的差别。

奥古斯丁“基督教是哲学”的立场消解了早期教父们关于哲学与神学是不同的或是对立的看法。以此为前提，奥古斯丁阐发了理性与信仰的关系。他认为，信仰并不是外在于理性、与理性相对立的；信仰就处在思想之中，属于思想范畴。在他看来，虽然“并非一切思想都是信仰”，但所有“信仰都是思想”。只不过这种思想与其它思想不同的是，在它之中包含的是赞同和认可。所以奥古斯丁把信仰确定为“以赞同的态度思想”。因此他认为，理性和信仰的关系不是彼此对立的，而是相互交叉和相互包含的，理性中有信仰的成份，信仰中包含有理性的因素。只是奥古斯丁认为，对上帝的认识是一种先信仰、然后才能理解的认识，它不同于我们只能相信不需理解的历史事实、相信和理解同时起作用的数学公理之类的认识。因为在有关上帝的问题上，只有信仰然后才能理解，信仰有助于人们更好的理解。信仰给理性开辟了仅凭其自身是无法进入的领域。^②

由此可见，奥古斯丁虽然在理性和信仰的关系上坚持了相互融合的立场、信仰是一种思想的想法，但在信仰的基本问题——如何认识上帝方面，则表现出了“信仰首要性”的倾向。虽然他并不像德尔图良那么极端，也承认理性有助于信仰，甚至在某种程度上认为信仰要依赖于理性的理解，但他的基本立场是“信仰，然后理解”。这在他的“光照说”中也得到了一定的体现。他认为人们在心灵深处发现或认识到的神圣真理，是他们在神圣之光的照耀下才能获得的，“光照”是真理的必要条件。真理高于理性、优于理性。奥古斯丁的这种看法就表现出了他与托马斯·阿奎那的区别。虽然阿奎那也承认启示真理是第一位的，高于理性真理，但他认为仅凭人类的自然理性也可获得关于上帝是否存在之类的神圣真理。理性（自然神学）有着它不同于信仰（启示神学）的独立价值和地位。在理性与信仰的关系上，相对于奥古斯丁的融合倾向，阿奎那进一步凸显了它们相互分立的意义。

2、从爱留根那到达米安

^① 赵敦华书：《基督教哲学 1500 年》，第 142 页。

^② 参见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 143-144 页。

教父们关于理性和信仰关系的不同倾向，一直延续到了中世纪（约 5 世纪-15 世纪）。在这个时期，随着基督教神学的充分发展，哲学也以其不同于其他时代的特征和方式被提出、研究和推进，形成了具有特定内涵的“中世纪哲学”。因此，哲学能否认识神学问题、如何认识神学问题，同样构成了中世纪众多神学家和哲学家思考的基本问题。爱留根纳和达米安代表了中世纪早期这种思考的两种对立的路线。

爱留根纳（Johanes Scotus Erigena, 810-877 年），中世纪较早自觉地运用辩证法探讨神学问题的哲学家。他在基督教哲学中的意义是他从历史发展的角度探讨了理性与信仰的关系。在爱留根纳看来，理性和信仰的关系不是固定的和一成不变的，在上帝的“自我显示”中展示了它们之间关系的演变。理性与信仰在通过事物间接认识上帝的过程中，展开了它们之间的辩证关系。

爱留根纳认为，作为世界最初原因的上帝是一个能创造而不被创造的“自然”，而人类认识事物的逻辑范畴只适合于被创造而不能创造的“自然”（即可感世界），不能用来说明不被创造的“自然”——上帝。在这个意义上我们只能用否定的方法认识上帝，得出上帝是超越存在的“非存在”或“无”的结论。然而爱留根纳认为，上帝创世的过程也是一个自我显现的过程，他创造万物的同时也展示了自己。人们可以根据上帝创造的世界间接地认识上帝。这种认识表现为三个不同的历史时期，也是上帝“自我显示”的三个阶段。第一个阶段发生在从原罪到基督诞生之间，人们主要依据于理性通过对自然事物的认识来把握上帝的存在。这时的理性尚未受到福音的启示，因而不能真正地认识上帝，往往为谬误所遮蔽。基督的诞生预示了第二阶段的到来，圣经中的启示是真理绝对正确的根源，在对上帝的把握中，信仰先于理性、高于理性。然而这个时期理性并没有被彻底废止。对神圣真理认识的第三个阶段是福观（*beatiful vision*），是对上帝的直接认识。在这个阶段，信仰不仅为福观所取代，理性也将成为一个为神圣之光所照耀、为启示所教诲的理性。^①

由此可见，爱留根纳关于理性和信仰在认识神圣真理过程中的关系，是一个动态的变化着的关系。如果说人们对上帝的认识是从理性开始的话，那么基

^① 参见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 218-221 页。

督的到来则带来了上帝的福音，对启示的信仰就成为把握上帝的绝对正确的途径，信仰因而高于理性。但在对上帝的福观中，理性和信仰不再具有对立的意义。因此，最终，在对神圣真理的直接认识中，理性和信仰达到了新的融合和统一，哲学和神学也合而为一。

与爱留根纳在他的神学-哲学体系中充分运用理性和逻辑方法相反，达米安（Petrus Damiani, 1007-1072年）表现出了对辩证法的明显的敌意。在达米安看来，辩证法是一种理性方法，它依赖于逻辑规则认识事物。根据这种逻辑规则，只有那些合乎逻辑的、不自相矛盾的事物，才是可能存在的事物，才是真的。违反逻辑规则或在逻辑上不可能的事物，在现实上是不可能发生的。如“过去发生的事件没有发生”，就是自相矛盾的，因而是荒谬的和不可能的。但达米安认为，这种逻辑规则是与启示和神迹不兼容的，它不适用于上帝。上帝具有无限的能力和自由意志，他完全有能力使逻辑上不可能东西成为可能，使理性上荒谬的事物成为现实。他可以使“过去发生的事件没有发生”，使古罗马城从未出现过，因为过去、现在和未来的区分是人类认识事物的尺度，而在上帝看来它们都是现在，一切事物都可以存在，也可以不存在。因此，在自然或逻辑上看是不可能的东西，在上帝看来却是可能的。所以，用辩证法来认识或说明上帝是不合适的，它甚至会产生误导。^①因而理性与信仰是相互对立的，认识上帝只能依赖于信仰。

达米安的观点代表了当时一批反辩证法的神学家们的立场，如兰弗朗克（Lanfranc, 约1010-1089）、奥托罗（Otloh, 1010-1070）和柴纳的吉拉德（Gerard of Czanad, ?-1046）等，他们认为理性和辩证法只能是辅助性的，它们从属于神学，如果说信仰教义与逻辑出现了不一致，那么错误只能是逻辑，而不是信仰。他们在这个问题上的基本立场是，辩证法或理性是神学的婢女，它只能服从于主人，而不能支配和评判主人。^②

教父时代和中世纪早期众多神学家关于理性（哲学）和信仰（神学）关系的看法，特别是他们中的一些人试图整合希腊哲学与基督教神学的尝试，为阿

^① 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第231-232页。

^② 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第229-230页；柯普斯登（Frederick Copleston）：《西洋哲学史》第二卷，庄雅棠译，傅佩荣校，台北：黎明文化事业股份有限公司，第208-210页。

奎那的哲学-神学体系提供了一种值得借鉴的思想资源。如果说古希腊思想家为阿奎那提供了一种哲学的话，那么教父时代和中世纪早期神学家们的尝试，则为他提供了一种把这种哲学整合到基督教神学之中的思想路线。阿奎那正是沿着这条道路建构他的自然神学理论体系的。

三、经院哲学初期阶段的自然神学思想

中世纪发展到 11 世纪以后，出现了一种被称之为“经院哲学”的神学思想，它试图用一种特殊的方法来论证神学问题，“经院哲学基本上是一种运动，想要用方法论和哲学，证明基督教神学固有的理性和一致性”。^①这种用哲学和理性的方法对神学问题的认识和论证，构成了经院哲学的基本特征，一直持续到了 14 世纪以后经院哲学的解体。经院哲学的早期代表人物是安瑟尔谟（Anselmus, 1033-1109 年）和阿伯拉尔（Pierre Abelard, 1079-1142），其鼎盛时期的代表和集大成者是托马斯·阿奎那。

安瑟尔谟的理性化神学思想不仅推动了经院哲学的发展，而且也启发和影响了托马斯·阿奎那的自然神学思想。他关于理性与信仰关系的看法，关于上帝存在的本体论证明，在基督教神学思想史上占有突出的地位。可以说，安瑟尔谟是基督教神学从奥古斯丁发展到阿奎那的关键环节。阿奎那正是在安瑟尔谟的基础上，建立起了系统化的自然神学思想体系。而阿伯拉尔的辩证神学则体现了当时辩证法与反辩证法的斗争，集中表现为神学能否和如何运用辩证法的争论。这种争论可以说是理性和信仰关系在经院哲学早期的反映。

1、安瑟尔谟的自然神学

对理性和信仰关系的认识，是安瑟尔谟整个自然神学的出发点。在这个问题上，安瑟尔谟坚持了两个基本立场：首先，信仰寻求理解；其次，理性能够独立地证明上帝存在等信仰问题。安瑟尔谟认为，上帝是无比至上崇高的，超越了人的有限认识能力，人的理解力是无法与之相比的，因而在对上帝的直接认识中，神圣的启示是首要的，“除了靠你的指示，我不能寻找你；除了靠你自

^① B. B. Price, *Medieval Thought: An Introduction*. 转引自奥尔森：《基督教神学思想史》，第 333 页。

己的启示，我不能找到你”。所以他遵循奥古斯丁的“信仰寻求理解”的原则，认为首先是信仰，然后才是理解，理解后于信仰并服从与信仰，“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。因为我相信：‘除非我信仰了，我决不会理解’（《以赛亚书》第7章，第9节）。”^①

安瑟尔谟在有关上帝的问题上建立起信仰首要性的同时，也认为理性具有不依赖《圣经》等权威、能独自地理解和认识上帝存在等基督教教义的可能性和现实性。安瑟尔谟指出，人们在自然理性上“渴望理解”那个为人们“所信仰所爱的真理”，这种真理具有理性上的必然性，它可以为理性所证明而不靠“经典的权威”。因为在他看来，“我们信仰所坚持的与被必然理性所证明的是同等的”。^②因此，在安瑟尔谟那里，如果说信仰的首要性是一种基本原则和前提的话，那么理性的理解和证明则表明了一种认识过程和认识途径。而这种不依赖权威的认识过程和途径，在安瑟尔谟的思想中甚至具有更为突出的地位。这是安瑟尔谟神学思想所强调的重点，也是他之所以在经院哲学的早期发展中所具有的重要意义之所在。这在他的关于上帝存在的本体论证明中尤为突出。^③

安瑟尔谟在理性基础上对上帝存在的证明，主要包含在他的《独白》（Monologium）和《宣讲》（Proslogium）两本书中。在安瑟尔谟看来，人类理性不依赖于圣经的启示和基督教的传统权威，同样可以认识神圣真理，建构起关于上帝存在的合理论证。因此，安瑟尔谟在其《独白》和《宣讲》中，仅仅诉诸于人的自然理性，从经验和逻辑上系统地论证了上帝的存在。安瑟尔谟的这种证明具有十分重要的开创意义，他的《独白》和《宣讲》被认为在基督教神学思想史上，构成了“自然神学，或对于神之哲学研究的第一篇系统论文”。^④

③

《独白》中的上帝存在之证明 安瑟尔谟在《独白》和《宣讲》中分别提出了两种不同的上帝存在的证明。在《独白》中，安瑟尔谟认为，任何感性事物都具有一定的完善性，这是我们可以感觉到的客观事实。然而我们同样可以

① 安瑟尔谟：《宣讲》，1。见《西方哲学原著选读》上卷，第240页。

② 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第234页。

③ 安瑟尔谟说，“不把信仰放在第一位是傲慢，有了信仰之后不再诉诸理性是疏忽，两种错误都要加以避免”。安瑟尔谟：《上帝为何化为人》，1章2节，HCP126。转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第236页。

④ 奥尔森：《基督教神学思想史》，第340页。

感觉到的是，经验事物中的完善程度是不同的，有一些高一些，有一些低一些，由此构成了一个由低到高的完善性等级。而这种完善性等级系列不可能是无限的，因为从受造的立场上看，感性事物始终是有限的。因而存在着一个最高最完善的事物，它是由于其自身而成为至善的，所有其它的受造物相对于它而具有不同程度的完善性，是对它的善的分有。这种至善的存在即是上帝。

因此，在安瑟尔谟看来，最高的至善的存在是我们得以区分万物之所以具有不同的善或善-恶的最终根据和标准。人们之所以能够辨别出有些事物是好的，有些是坏的，乃是因为我们具有一个最高的善的标准。正是这种至善的存在，才使人类得以在不同程度的善的事物之间或善-恶的事物之间作出区分。所有事物的善的等级都是相对于最高的至善而言的。人类所具有的这种善-恶标准，就充分证明了至善的上帝的存在。^①

安瑟尔谟这种关于上帝存在的证明，虽然运用了柏拉图的理念论，但其出发点是经验事实。他的这种证明后来在阿奎那的关于上帝存在的完善性等级的证明中得到了进一步的发挥。

《宣讲》中的本体论证明 安瑟尔谟在写作《独白》两年之后，又写了《宣讲》一书，提出了关于上帝存在的另一种证明。这即是在哲学史上非常著名的“本体论证明”。阿奎那和康德等哲学家的批判所针对的就是这一证明。这一证明是从语言的逻辑分析出发，从概念本身所包含的意义中推导出结论。因而“上帝”概念是本体论证明的出发点或前提。安瑟尔谟首先指出，每一个人的心中都有一个“上帝”的观念，然后他说，这一观念的意义表明的是一个“无与伦比的伟大的东西”，而上帝作为一个比任何想象都更伟大的东西，它不仅在人们的心中存在，也必然在现实中存在。否则的话，就与“不可想象的最伟大的东西”这一概念相矛盾。因而，上帝是存在的。其详细论证如下。

安瑟尔谟在《宣讲》中首先指出，“上帝”存在于每个人的心中，他作为一个“无与伦比的伟大存在者”是每个人都可想象的，也是可理解的。他说：“甚至愚人也不得不承认，有某一个可设想的无与伦比的伟大的东西，是在他的心中存在着。因为当他听说这东西的时候，他了解它。”^②因而，这种为所有人广

^① 参见奥尔森：《基督教神学思想史》，第340-344页；赵敦华：《基督教哲学1500年》，第237-241页。

^② 安瑟尔谟：《宣讲》，II。见《西方哲学原著选读》，上卷，第241页。

泛认可的“上帝”观念，就构成了安瑟尔谟本体论证明的出发点。他求助的是观念的普遍性和可理解性或清晰性。但是，对安瑟尔谟来说，这种可想象的观念仅仅是“上帝”概念的一部分，它实际上比可以在心中想象的东西包含的更多，“真的，还有一种不可设想的无与伦比的伟大的东西，它就不能仅仅在心中存在”。^①上帝正是这种不可设想的无与伦比的伟大的东西，它比任何可想象的东西都更伟大。把上帝确定为“不可设想的无与伦比的伟大的东西”，在安瑟尔谟的本体论证明中是最为重要的一步。正是通过对这种“比任何想象更伟大”的概念的分析，安瑟尔谟得出了上帝存在的结论。在安瑟尔谟看来，上帝的这一方面虽超出了人们的想象，但它是上帝真正的本性，因为上帝的概念中应该包含有“比任何想象都更伟大”的含义。

由于上帝比任何可想象的东西都更伟大，因而他就不仅在观念中存在，而且也在现实中存在。否则，如果这种不可想象的最伟大的东西只在心中存在，那么就等于说它和那种可想象的伟大的东西是相同的，而这是不可能的和荒谬的。因而，“毫无疑问，某一个不可设想的无与伦比的伟大的东西，是既存在于心中，也存在于现实中”。^②正如一个画家，他构想一幅画和他把这种构想变为现实是不同的，真实存在的画比仅仅停留在观念中的画要更伟大，包含的东西更多。因而，在安瑟尔谟看来，作为比任何想象都更伟大的存在，上帝是确定无疑的，只有上帝的存在才会比“一切其它存在者的存在，最为真实，并且有最高的存在性”。^③

安瑟尔谟在观念上通过把上帝确定为一个“比任何想象都更伟大”的对象，论证了他在现实上的存在。在这个基础上，他进一步指出，就上帝是一个无与伦比的伟大存在来说，凡是这样设想并确切认识到这个概念含义的人们，是决不可能想象上帝是不存在的，“甚至在思想上也决不能把上帝看作是不存在”。^④因为既然人们想象有这样一种存在，如果上帝不是这种存在，人们就会想象在上帝之外还有另一个更伟大的存在，而这是与上帝是一个“可想象的最伟大的存在”这一观念相矛盾的。因此安瑟尔谟说，上帝不仅是“不可设想的无与伦

^① 安瑟尔谟：《宣讲》，II。见《西方哲学原著选读》，上卷，第241页。

^② 安瑟尔谟：《宣讲》，II。见《西方哲学原著选读》，上卷，第241-242页。

^③ 安瑟尔谟：《宣讲》，III。见《西方哲学原著选读》，上卷，第242页。

^④ 安瑟尔谟：《宣讲》，IV。见《西方哲学原著选读》，上卷，第243页。

比的伟大的存在者”，而且“也是可设想的最伟大的存在者”。^①这样的存在者不仅在人们的心中存在，而且也必定在现实中存在。

安瑟尔谟关于上帝存在的本体论证明，对中世纪的经院哲学产生了非常重大的影响。在某种程度上可以说，他的这种证明开创了自然神学从理性上系统证明上帝存在的先河。从此以后，众多的自然神学家们尝试了多种证明上帝存在的方式，诸如宇宙论证明、目的论证明、道德论证明，等等。在这一系列的证明中，安瑟尔谟无疑具有先驱的地位。当然，他从概念出发的本体论证明并不是无懈可击的，也没有得到普遍的认可。如与他同时代的一位法国修道士高尼罗（Gaunilon），在本体论证明刚刚提出的时候，就对它进行了批判。高尼罗为此专门写了一篇名为《为愚人辩》的反驳文章，指出真实存在的东西和对其的理解是不同的，我们可以在心中设想某一个对象，但并不表明这个被想象的对象必然就在现实中存在。也就是说，存在于心中的东西未必就一定存在于现实中，如人们能够想象一个最美丽、最富裕的海上仙岛，但这种想象并不代表这样的岛屿必定在某处存在着。高尼罗进一步指出，即使最伟大的东西，具有无与伦比的完美性，我们仍可设想它不存在。这与它的完美性并不矛盾。认识一个对象和这个对象的存在特性，并不是同一的。从认识论出发，并不必然导致安瑟尔谟意义上的本体论结论。阿奎那则认为安瑟尔谟从概念出发的论证，是一种先天论证，是要把有待证明的结论当作论证的前提，因而不具有论证上的和经验上的可信性。为此，阿奎那从感性经验出发，提出了与安瑟尔谟本体论证明不同的宇宙论证明。

2、阿伯拉尔的辩证神学

中世纪经院哲学的另一位早期代表人物是阿伯拉尔。虽然在共相的问题上，阿伯拉尔并不完全认同安瑟尔谟的实在论观点，提出了一种具有唯名论倾向的“概念论”——“共相既非名词，也非事物，而是概念”；但在理性与基督教信仰的关系上，则与安瑟尔谟保持了一种非常一致的看法。当然，阿伯拉尔并没有提出有关上帝存在的某种理性证明，但他坚定地相信，理性在认识信仰的问题上具有非常积极的意义，哲学真理和基督教真理是和谐一致的。在他看来，

^① 安瑟尔谟：《宣讲》，XV。见《西方哲学原著选读》，上卷，第243页。

“即使理性不能解决所有的神学问题，……但基督教的基本真理隐藏在人类的理智里，因此借着理性思想的帮助，可以取得并认识”。^①

阿伯拉尔在中世纪经院哲学历史上的一个突出贡献是他所提出的辩证神学思想。在阿伯拉尔看来，亚里士多德的逻辑包含两个部分，“即发现论据的科学和判别论据，或认可与证明被发现的论据的科学”。^②而辩证法是发现论据的科学，它的“首要任务不是证明、解释，而是探索、批判”。^③阿伯拉尔正是在这样的意义上把辩证法运用在对神学问题的探讨中。他认为，运用辩证法对神学问题的探索，并不是取消神学，而是消除信仰中的不确定因素，最终达到对信仰权威性的维护。他说，亚里士多德就经常引导人们进行疑问性的探索工作，因为“通过怀疑，我们开始探讨，通过探讨，我们按照主自身的真理来知悉真理”。^④阿伯拉尔认为辩证法在认识神学真理上具有重要的意义，坚持了“只有通过理解语词才能接受信仰”、“若不首先理解，没有任何东西能被相信”的“理解导致信仰”的立场。^⑤

阿伯拉尔的辩证神学和安瑟尔谟的本体论证明，为经院哲学随后的发展铺设了一条理性主义大道。在他们之后的经院哲学家们，正是沿着这条大道把经院哲学推向了鼎盛时期，形成了阿奎那的集大成之思想。

第三节 阿奎那自然神学的思想背景

13世纪被人称之为是一个哲学变革的时代，一个自然理性的价值被发现和认可的时代。导致这种所谓的“革命性转变”的直接原因是亚里士多德思想的复兴和大学的兴起。亚里士多德使当时的人们认识到了自然和理性的意义，而新兴的大学则为这种意义提供了充分展示和阐发的舞台。其结果是出现了以古希腊哲学为核心的理性主义潮流，最终引发了波拿文都主义的反动。阿奎那直接参与到了这场哲学变革的运动之中，在认同亚里士多德哲学的神学意义的基

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第350页。

^② 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第255页。

^③ 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第256页。

^④ 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第257页。

^⑤ 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第258-259页。

基础上，对哲学和神学进行了全面的整合，建立起了一个影响深远的自然神学体系。

一、亚里士多德思想的传播：阿维森纳与阿维罗伊

在中世纪经院哲学理性主义的进程中，亚里士多德在西方社会的重新复兴起到了非常重大的推动作用，成为型塑经院哲学鼎盛时期思想的主要因素。在中世纪早期，亚里士多德只是作为一个逻辑学家为西方所认识，但从12世纪中期开始，他的大量的著作被陆续介绍到西方社会，在当时欧洲的思想界产生了范围广大的、具有“震撼”意义的影响。特别是他的哲学，对基督教传统神学形成了相当大的冲击，这种冲击是如此之大，以至英国的历史学家戴维·诺尔斯（David Knowles）把它称之为是一场“哲学革命”。^①托马斯·阿奎那正是在整合亚里士多德思想的基础上，建构起了他的集经院哲学之大成的哲学-神学体系。

在这场亚里士多德思想的复兴运动中，伊斯兰哲学家是功不可没的。当亚里士多德思想和著作从中世纪早期在西方失去影响、逐步消失的时候，从公元五世纪开始，亚里士多德的思想逐步进入到了阿拉伯世界。他的著作首先被译为叙利亚文，然后从八世纪开始，又被译为阿拉伯文。到十一世纪中期，除了极个别的著作之外，亚里士多德几乎所有的作品都被翻译成为阿拉伯文。阿拉伯学者在翻译亚里士多德著作的过程中，对他的思想进行了广泛深入的注释和研究，从而使这一希腊思想最终成为伊斯兰传统的一部分。^②12世纪在西方大规模复兴的亚里士多德思想，就是经过阿拉伯世界传入的，他的著作的拉丁文译本，也主要是通过阿拉伯文译本翻译的。也就是说，“阿拉伯哲学家的译作和注释是经院哲学家了解亚里士多德著作的重要媒介，……13世纪在西方传播的‘亚里士多德主义’并不是古代思想的直接沿袭，而是经过阿拉伯哲学家解释的成果”。^③

^① 参见 N. Kretzmann and E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, p. 20.

^② 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第289-293页。

^③ 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第289-290页。

在对亚里士多德著作解释和传播的阿拉伯哲学家中，阿维森纳和阿维罗伊占据了十分突出的地位。作为阿拉伯世界“东部亚里士多德主义”主要代表人物的阿维森纳(Avicenna,980-1037)，不仅对亚里士多德的著作做了全面的注释，而且也提出了许多具有影响的哲学和神学观点。阿维森纳把存在作为形而上学的研究对象，认为“存在”本身是一个先于具体事物的概念，它并不是对存在着的事物的抽象，而是我们心灵最先意识到的东西，它为一切事物所具有、并在它们中都是相同的。而“存在事物”则是包含了存在和本质的具体事物。阿维森纳在“存在自身”和“存在事物”之间所作的区分，对于存在概念意义的认识和澄清是非常重要的。同时，阿维森纳对理智性质的探讨，对可能理智、习惯理智、现实理智和获得理智的区分，对主动理智的解释，以及对上帝和受造物之间关系的认识，对现实世界物质多样性的说明，等等，都对阿奎那和其他经院哲学家们产生了相当大的影响。^①

与阿维森纳相比，作为阿拉伯世界“西部亚里士多德主义”主要代表的阿维罗伊(Averroes,1126-1198)，在对亚里士多德的解释方面更为著名。他被直接称为“注释家”(the Commentator)，表明了他在研究亚里士多德方面的权威地位和深远影响。与阿维森纳试图保留柏拉图主义的因素不同，阿维罗伊清除了以前对亚里士多德解释中的柏拉图主义，力图恢复亚里士多德思想的原貌。阿维罗伊虽然在对亚里士多德思想的解释中，认识到了理性和哲学的重要性，但他在理性和信仰的关系上则坚持了一种消极的看法。阿维罗伊通过“双重真理论”对理性和信仰进行了区分。在他看来，以亚里士多德学说为代表的哲学真理是最高的真理，它要求的是无条件的理性证明；而信仰真理则来自于启示和权威，它需要的是服从。如果把哲学和宗教信仰相混合，不仅不利于信仰，也会毁坏哲学。因此他坚持了哲学与神学相分离的路线。^②

总之，以阿维森纳和阿维罗伊为代表的阿拉伯哲学家，对亚里士多德在西方社会的复兴，产生了非常积极的推动作用。阿奎那等经院哲学家正是首先通过他们，认识到了亚里士多德的意义，从而推进了经院哲学理性主义运动的深

^① 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第295-297页；约翰·英格里斯：《阿奎那》，刘中民译，北京：中华书局，2002年，第30-31页。

^② 参见柯普斯登：《西洋哲学史》，第二卷，第282-286页；赵敦华：《基督教哲学1500年》，第298-300页。

入发展。

二、阿维罗伊主义与波拿文都主义之争

13世纪亚里士多德思想在西方的复兴所掀起的对古希腊哲学的研究热潮并不总是一帆风顺的。正当它在巴黎等大学如火如荼展开的时候，首先引起了以波拿文都为代表的正统神学家们的反对和抵制，他们针对亚里士多德哲学思想在神学中的意义提出了批评，从而形成了以拉丁阿维罗伊主义为一方和以波拿文都主义为另一方的激烈争论，并在13世纪70年代招致了教会的干预，最终导致了中世纪经院哲学试图综合哲学与神学企图的瓦解。阿奎那既是作为参与者又是作为被支持和反对的对象，卷入到了这场范围广泛的争论之中。因此，通过这场争论，我们可以了解和把握阿奎那思想产生的时代背景以及他的基本立场。

在当时，对亚里士多德的哲学进行充分阐释和讲授的是一批来自于大学艺术（arts）院系的教师。在巴黎大学，以布拉邦的西格尔（Siger of Brabant, 1240-1284）为代表的一批年轻教师，对亚里士多德的哲学保持了相当高的热情，利用大学所提供的条件对这种新兴的哲学作了广泛的阐释和解说。这批被大阿尔伯特称之为“城市哲学家”的青年教师，试图进行独立于神学的哲学研究，以保护哲学和理性的自主性。^①他们主张对亚里士多德的研究，应该像阿维罗伊那样忠实于原著，保持亚里士多德思想的完整性，不要依据于柏拉图的学说或其他目的而对亚里士多德的思想进行改造或割裂。他们因此被称为“世俗的亚里士多德主义者”或“完整的亚里士多德主义者”。西格尔等人正是在这样的立场指导下，按照亚里士多德的哲学思想，对人的理性灵魂、自由意志、灵魂与肉体的关系以及世界的永恒性等问题进行了阐述和讲解，形成了大量的著作和讲义。这种研究所得出的结论必然会导致与传统基督教教义的不一致或冲突。虽然他们声称他们只是真实地表述了亚里士多德的看法，而且在真理的问题上以基督教教义为最终的标准，但他们仍被称之为“双重真理论”的鼓吹者而受

^① 参见 *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 24.

到了严厉的谴责。^①

当时处在这些年轻教师对立面、并对他们进行了猛烈攻击的是以波拿文都为代表的教会人士和神学院教师。波拿文都（Bonaventure, 1221-1274）是一位法兰西斯会的神学家，于1257年与阿奎那一道被任命为神学硕士并成为一名大学教师。波拿文都的思想具有深厚的奥古斯丁主义传统，在他看来，哲学和神学之间有着明确的界限，神学是从上帝出发的，而哲学则首先关注的是自然事物。哲学如果不在信仰之光的引导和帮助下，将会陷入“黑暗”和错误之中，不能形成令人满意的形而上学知识。来自上帝的永恒之光照亮了人的心灵，从而使得人们可以形成对绝对存在的沉思和认识。如果没有充满启示之光的圣典的帮助，人们是不可能获得关于世界的完整知识。因此，他认为仅仅依靠自然理性的哲学是一种具有“永恒虚假性的哲学”，依赖这种哲学的人们必将会“在黑暗中沉沦”。为此，他在讲演和著述中列举了亚里士多德哲学的众多观点，对之进行了猛烈的批判和攻击，指出这些观点有悖于基督教义，必定会构成对基督教神学的威胁。^②

因此，以西格尔等人为首的哲学家们试图按照阿维罗伊的立场对亚里士多德哲学的阐释和宣扬，势必引起波拿文都的忧虑和不满。他率先采取行动，在13世纪60年代后期的一些神学宣讲会上对西格尔等人的观点进行了驳斥和谴责。波拿文都指出，西格尔等人认同和宣扬人的灵魂在与肉体结合之前是独立的精神实体且是一种独立的统一理智、人的一切行为都出于必然性从而没有自由意志、世界的存在是永恒的等亚里士多德和阿维罗伊的观点，是完全错误的和非常危险的，是与基督教教义全然背离的，如“统一理智论”与“个人灵魂不朽”的教义相抵触，世界的永恒性与上帝的创世说相冲突。他的谴责和批判随后引发了教会的干预，1270年巴黎主教唐比埃发布了谴责拉丁阿维罗伊主义的禁令。在这个禁令中，这位主教列举了13条与亚里士多德哲学有关的观点，予以谴责。当时的宗教裁判所和巴黎大学当局也采取具体行动，参与了这场对拉丁阿维罗伊主义的干预和迫害活动。随后，在1277年，教皇约翰二十一世写信指示巴黎主教调查巴黎大学所出现的这种哲学上的异端。唐比埃主教在这次

^① 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第428-436页。

^② 参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，第412-418页；柯普斯登：《西洋哲学史》第二卷，第345-356页。

调查之后，于同年发布了被称之为“77 禁令”的公开信，对 219 条当时流行的哲学观点进行谴责。在这场对异端哲学思想的迫害与谴责中，阿奎那也成为当事人之一而卷入到了这场争论之中。在刚开始的时候，阿奎那还是作为谴责者，于 1270 年撰写《反阿维罗伊主义论灵魂的统一性》一文，反驳西格尔的“统一理智论”。但是很快，阿奎那本人也成了被批判的对象。如“77 禁令”中所列举并予以谴责的一些哲学观点是阿奎那所接受并宣扬的。而且在“77 禁令”颁布之后不到半个月的时间，英国坎特伯雷大主教来到牛津大学发布了对 30 条命题的谴责，其中一半以上与阿奎那主张的“单型论”有关。这种谴责后来发展成为托马斯主义与波拿文都主义的论战，发展成为对阿奎那著作的修订与反修订的争论。这些论战和争论一直持续到了 14 世纪。^①

这场谴责和论战实际上涉及到了 13 世纪经院哲学最深刻的思想背景，即基督教神学如何应对和能否接纳亚里士多德的哲学。正如佩吉斯所说，在 1130-1280 年期间，拉丁西方开始接触到了古希腊的、犹太人的和阿拉伯的哲学家们的著作和思想。但是“在 12 世纪，西方拉丁世界在哲学上是非常年轻的，哲学家们是单纯、鲁莽和冲动的”。^②因此，到了 13 世纪，随着古希腊哲学的大量涌现，“基督教思想家们就面临着如何与亚里士多德对话的问题，面临着哲学的真理是什么和如何成为一个哲学家的问题”。^③西格尔和波拿文都代表了这种世纪性对话中的两种极端的立场。西格尔试图全面地接受这种哲学，成为阿维罗伊意义上的严格的哲学家，即使冒着与基督教传统教义发生冲突的危险。他表现了佩吉斯所说的“单纯的冲动”。波拿文都则看到了这种试图成为一个“纯粹哲学家”对基督教传统所造成的危险性，因而他宁愿回到传统中去也不愿看到“双重真理论”对基督教所带来的冲击。

阿奎那则采取了一种融合的路线。在波拿文都看到亚里士多德哲学和基督教冲突的地方，阿奎那则看到了它们的一致。因此，阿维罗伊主义和波拿文都主义之争，为阿奎那思考哲学的意义、如何与亚里士多德进行对话提供了一个

^① 参见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第九章第三节“大谴责”和第四节“大论战”。

^② A. C. Pegis, “Introduction of *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*”. 见 ST. Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. p. xxxv.

^③ A. C. Pegis, “Introduction of *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*”. 见 ST. Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. p. xxxvi.

思想背景，他综合了两者的看法，在基督教教义所能容许的范围内对亚里士多德的哲学进行了尽可能的整合，从而建立起了一个庞大的哲学-神学体系。这一体系可以说是 13 世纪最富有成就的思想。

第二章 阿奎那自然神学的基本特征及其与启示神学的关系

托马斯·阿奎那生活在西方文化变化的一个关键时期。大约从12世纪中后期开始的亚里士多德著作拉丁译本的大量出现，对基督教神学形成了相当大的冲击。而当时在巴黎和牛津等地建立起来的新型大学，为亚里士多德思想的传播和发展提供了一个非常有利的舞台，从而加剧了这种危机。因而，如何在亚里士多德哲学的基础上认识理性和信仰的关系，消除它们之间的张力，就成为以阿奎那为代表的经院哲学家们面临的基本问题。当然，理性和信仰的关系在基督教产生之日起就成为神学家们无法回避的问题，虽然一些早期教父，如德尔图良，坚持了理性和信仰不可调和的立场；但从哲学上认识神学问题并对之进行合乎理性的论证，则是大多教父们的理想。这种理想在11世纪以后再次成为激励经院哲学家们进行哲学论证的推动力，导致了安瑟尔谟本体论证明和阿伯拉尔辩证神学的产生，最终在13世纪阿奎那的思想中得到了最充分和最全面的体现。作为经院哲学鼎盛时期的代表人物，阿奎那以亚里士多德思想为基础，建构了一个庞大的神学-哲学体系，并在区分自然神学和启示神学差异性的同时，提出了系统化的自然神学思想，从而在基督教历史上开创了一个新颖的神学思想流派。

第一节 庞大的神学—哲学综合体系

早期教父关于理性与信仰关系的探讨，安瑟尔谟和阿伯拉尔的本体论证明与辩证神学思想，以阿维森纳和阿维罗伊为代表的阿拉伯哲学家对亚里士多德的解释，都为托马斯·阿奎那提供了深厚的理性主义资源。当然，阿奎那的老师大阿尔伯特（Albert the Great, 1200-1280）对亚里士多德哲学的全面研究，在神学和哲学基本一致的前提下对启示之光和自然之光各自认识对象的区分，等

等，都对阿奎那思想的形成产生了非常重要的影响。阿奎那正是在把这些思想资源与基督教神学传统进行整合的基础上，建构起了一个融合古希腊哲学和基督教信仰为一体的庞大的神学-哲学体系。

在这一体系中，哲学和神学是紧密地交织在一起的。阿奎那的神学思考充满了哲学的意趣和思辨的风格，而他的哲学研究也受到了神学的启迪和引导。因此，仅仅把阿奎那看作为一个神学家或一个哲学家，都是不全面的，都不能够充分地把握他的思想的全貌。

一、亚里士多德的哲学和奥古斯丁的神学

在阿奎那思想体系的建构过程中，以亚里士多德为代表的古希腊哲学和以奥古斯丁为代表的基督教神学，起到了非常重要的作用。没有它们，阿奎那的思想是很难想象的。后者为阿奎那提供了一种思想基础和问题框架，前者则为阿奎那认识这些问题和思想提供了一种方法和途径。阿奎那正是创造性地把两者结合在一起，从而在基督教神学史和哲学史上具有了不朽的地位。

1、亚里士多德的哲学

阿奎那第一次接触亚里士多德的思想，是他在1239年进入那不勒斯大学学习期间。在那里，阿奎那对亚里士多德产生了浓厚的兴趣，广泛地阅读了这位刚刚传入欧洲的古希腊哲学家的众多拉丁版著作。也正是在这里，阿奎那遇到了多明我会修士并最终成为他们中的一员。作为一名多明我会成员，阿奎那有机会离开意大利，来到当时欧洲的文化中心——巴黎等地继续深造，并于1248年来到科隆，师从大阿尔伯特研究哲学和神学。大阿尔伯特在当时的学术界享有盛誉，有着“全能博士”的称号。他不仅精通亚里士多德的哲学思想，对后者众多的哲学和自然科学著作作了详细的评注；而且在哲学和神学基本一致的前提下，对它们各自的认识途径作了区分，认为神学依赖于启示之光认识信仰对象，而哲学则通过自然之光认识实在世界。这些思想对阿奎那产生了非常重要的影响。阿奎那正是在大阿尔伯特的指导下，进一步地深入到了亚里士多德的哲学殿堂之中。

因而，当阿奎那在 13 世纪 50 年代开始他的教学和研究生涯的时候，亚里士多德的哲学已经成为他的思想中一个不可分离的组成部分，成为他认识神学问题的基本方法。阿奎那对亚里士多德保持着始终不渝的热情。他不仅评注了亚里士多德的大量著作，提出并发展了自己对亚里士多德思想的理解和看法；而且在他自己的哲学和神学著作中，经常引用亚里士多德的思想，作为对他的具体观点的支持。在他的著作中，“the Philosopher”专指亚里士多德。这也充分说明了亚里士多德在他心目中的地位和影响。在阿奎那看来，亚里士多德的许多观点都可以成为他进一步论述神学问题的基础。例如，亚里士多德的逻辑方法成为阿奎那阐述上帝问题的基本神学方法，亚里士多德关于“作为存在的存在”的形而上学被阿奎那转变成为形而上学有神论，他的“人类在本性上具有认知的愿望”的看法被阿奎那改造成为人类自然理性具有独立意义的合法性基础，他的四因说（质料因、形式因、动力因和目的因）也被阿奎那运用在上帝存在的五种证明中。加拿大多伦多大学中世纪研究所（the Pontifical Institute of Mediaeval Studies）的约瑟夫·欧文斯（Joseph Owens）虽然认为亚里士多德和阿奎那的哲学思想是根本不同的，但他仍然相信他们两人在许多方面具有广泛的一致性：“阿奎那运用了亚里士多德的形式逻辑。他们两者都根据现实和潜能，根据质料因、形式因、动力因和目的因，根据科学思想区分的理论性的和实践与生产性的两个方面，来进行推理论证。两者都把理性沉思作为人类努力的最高目标，把自由选择视为道德行为的根源。两人都在物质和精神、感性与理性、暂时与永恒、肉体 and 灵魂之间，做出了明确的区分。他们都把所有在自然上可以获得的人类知识建立在外部的感性事物的基础上，而不是知觉的、观念的或语言的基础上。他们都把认识看作为一种存在方式，在这种存在方式中，知觉者和被知觉的事物、认识者和被认识的事物，都是同一的。”^①

因此，阿奎那在建构他的哲学-神学体系的过程中，运用并借鉴了亚里士多德的众多思想原则和逻辑方法。但这并不意味着，亚里士多德是阿奎那唯一感兴趣的希腊思想家。柏拉图的许多哲学思想也深得阿奎那的好感，成为他所采纳的思想资源。例如，阿奎那在其形而上学中借鉴了柏拉图的分有（participation）

^① Joseph Owens, "Aristotle and Aquinas". 见 *The Cambridge Companion to Aquinas*, p.38.

概念，把它作为其阐述上帝与受造物关系的一个基本原则；并在对《论原因》（*The Book on Causes*）一书的评论中，广泛地阐述了柏拉图主义者的观点。^①然而，亚里士多德之所以在阿奎那的思想中占有更突出的地位，乃是因为相对于奥古斯丁的柏拉图主义传统来说，亚里士多德在当时更为新颖，在阿奎那的哲学-神学体系中更为突出，从而也引起了更多的争议。阿奎那正是在对亚里士多德哲学全面阐发的基础上，建立起了一个不同于柏拉图-奥古斯丁主义传统的新的基督教神学体系。

2、奥古斯丁的神学

在阿奎那的理论体系中，如果说亚里士多德使他认识到了一个哲学原则的话，那么奥古斯丁则使他获得了一个基督教传统和神学理论框架。仅就阿奎那的神学思想来说，奥古斯丁更具有决定性的意义。奥古斯丁对包括阿奎那在内的整个中世纪神学，产生了深刻的影响。正如天主教神学家海因里希·普里斯（*Heinrich Pries*）所指出的，“奥古斯丁的神学在他之后影响了整个西方基督教。他是基督教西方最伟大的神学家。可以说，直到13世纪，经院哲学中的哲学和神学的内容与方法都受到了他的影响。彼得·伦巴德的《箴言录》——多少世纪以来的神学教科书和手册——首先选自于奥古斯丁的著作。为坎特伯雷的安瑟尔谟的‘信仰寻求理解’所定义的经院哲学的大纲方案，可以追溯到奥古斯丁。甚至当亚里士多德的著作被大阿尔伯特和托马斯·阿奎那所接纳，以及神学作为一种学说在方法论上采纳了一种新的形式——知识与信仰、哲学与神学以及自然和恩典之间进行区分——的时候，奥古斯丁的意义，正如托马斯·阿奎那的著作所表明的，与亚里士多德一道，被作为中世纪神学的标准而保留了下来。”^②

因此，对阿奎那来说，奥古斯丁在基督教神学中具有典范的意义。奥古斯丁的许多著作和观点常常被当作权威而为阿奎那所引用。在阿奎那看来，奥古斯丁的许多神学思想，如上帝的本质、创世说、三位一体的上帝与人的关系、受造世界的特征、人的理性与意志等诸多方面，都是可以接受和采纳的。^③阿奎

^① 参见 *The Cambridge Companion to Aquinas*, p.22.

^② 转引自 Hans Kung: *Great Christian Thinkers*, p.101.

^③ 参见约翰·英格利斯：《阿奎那》，第27-28页。

那“正是通过对伦巴德表述的关于奥古斯丁的观点进行评论，并以此为指导而建构了他……自己的著作”。^①可以说，奥古斯丁的观点已渗透到了阿奎那的思想之中，为阿奎那提供了一个进一步思考和建构基督教问题的理论背景和神学框架。奥古斯丁对阿奎那的这种影响是不可替代的，正如汉斯·昆所说，“没有奥古斯丁的神学，就根本不可能有托马斯·阿奎那的神学”。^②

阿奎那正是在奥古斯丁神学的启发和引导下，通过对亚里士多德思想的整合与梳理，创建出了中世纪经院哲学中影响最为深远的神学-哲学体系。

二、哲学—神学综合体系

托马斯·阿奎那的思想体系是基督教神学与古希腊哲学结合的最富有创造性的一个典范。在这个体系中，奥古斯丁的神学和亚里士多德的哲学不仅具有各自的意义，而且在新的基础上得到了全面的整合。这种整合的结果即是阿奎那系统化的基督宗教哲学体系的建立。当然，在阿奎那的思想中，奥古斯丁和亚里士多德虽然占据了突出的地位，但他们并不是简单地为阿奎那所接纳，他们的所有观点也不是全都具有同等的重要性，全都具有可以被阿奎那认同的性质。阿奎那对他们的思想进行了深入细致的研究、阐发乃至批判，并在此基础上提出了自己对哲学和神学的看法，建立起了具有开创性的基督宗教哲学体系。

亚里士多德作为一位古希腊哲学家，虽然为阿奎那提供了一种哲学方法和形而上学原则，使其认识到了自然、理性、经验世界的意义，然而亚里士多德哲学在其原初意义上并不与基督教教义完全相一致。甚至当它刚刚从阿拉伯世界进入西方社会时，许多正统神学家把它视为是对基督教的威胁而持一种抵制态度，教皇乌尔班四世（Urban IV）在1263年也发布了限制研究亚里士多德著作的禁令。因此，对阿奎那来说，如何在全面认识亚里士多德思想的基础上，把他的哲学进行改造，以适应传统神学的需要并与其保持一致，则是他面临的巨大挑战。为此，阿奎那倾注了大量的时间和精力对亚里士多德的哲学进行了全面的研究，详细地注释了他的众多著作，对他的许多哲学观念和原则进行了

^① 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第28页。

^② Hans Kung: *Great Christian Thinkers*, p.101.

卓有成效的改造和转化。例如，亚里士多德认为形而上学是研究“作为存在的存在”的科学，这种研究最后达到了一个永恒不动的推动者和最高的实体。这个最高的实体即是万物的本原和最终原因。阿奎那接受了亚里士多德的这种看法，认为世界的最终原因只有一个，把亚里士多德的第一推动者转化为基督教的上帝。再如，亚里士多德虽然承认世界是经由运动产生的，这种运动最终是由不动的推动者所推动的，但他始终坚持宇宙的永恒性。这与基督教的创世教义是相矛盾的。阿奎那认可了运动在具体受造物变化中的意义，认为现存的事物是经由运动而成为存在的，而由此所构成的运动系列的最终的和第一的推动者，则是不动的，世界万物就是由它从无中创造的。因而宇宙是有限的，它有一个创造的起点。同样，亚里士多德相信，在每个具体事物那里，存在和本质是统一的。而阿奎那则认为这种统一只有在上帝那里才会真正实现，每一个受造物只是通过上帝才获得其存在。阿奎那就是通过诸如此类的大规模转化，而使亚里士多德的哲学与基督教神学协调起来。

相对于亚里士多德哲学的改造，奥古斯丁的神学在阿奎那那里更多的是一种认同。除了某些细节之外，阿奎那完全接纳了这一在基督教传统中被普遍认可的权威体系和框架。对阿奎那来说，他面临的主要问题不是奥古斯丁的神学是否适应亚里士多德的哲学的问题，而是亚里士多德的哲学能否为奥古斯丁的神学所接纳的问题。只不过，阿奎那虽然同意奥古斯丁的神学思想和基本框架，但他并不赞同后者阐述神学问题的方式。与奥古斯丁不同，阿奎那更凸显了理性的意义。阿奎那不是一个纯粹的从信仰到信仰的神学家，而是把哲学结合进神学中的哲学-神学家。因而他的神学体系具有明显的哲学-理性特征。这种明显的哲学-理性意识而使阿奎那的神学与奥古斯丁的神学区别开来。

阿奎那正是在整合亚里士多德与奥古斯丁的基础上，建构起了一个在基督教神学史上影响深远的庞大思想体系。正如汉斯·昆所说，托马斯为他的时代创造了一个与奥古斯丁传统不同的哲学-神学体系，他“用方法论上的严密性和道德说教的技巧，建构了一个卓越的、前所未有的统一体。这种统一体表现在两部大全中，一个是哲学的和神学的，用以反对‘异教徒’（《反异教大全》）；

一个是神学的和哲学的，以维护基督教信仰（《神学大全》》”。⁹¹

第二节 系统化的自然神学

自然神学是指不依赖于神圣的启示或传统的权威、仅凭人的理性所获得的关于上帝的知识或学说。当阿奎那在区分信仰和理性的同时，即赋予了自然神学独立存在的权利和能力。在阿奎那的思想体系中，哲学和神学虽然是两种相互区别的知识类型，但它们之间也存在着一些重叠的问题——诸如上帝的存在、上帝的属性、上帝作为创造者与世界的关系之类的问题。这些重叠的问题构成了自然神学的研究领域。因而可以说，阿奎那的自然神学是他的神学-哲学体系的核心，既表明了神学与哲学的关联，也昭示了它们的不同。由于阿奎那的思想体系是一个哲学与神学交织的体系，因而他的自然神学就充分体现了他的体系的鲜明特征。阿奎那是西方基督教神学思想史上第一位全面系统地阐述自然神学的内容、特征和方法的思想家，他对自然神学的形成和发展是无人可以替代的。

托马斯·阿奎那的自然神学是一种系统化的自然神学。在历史上，阿奎那是第一位在亚里士多德哲学的基础上完成了上帝问题向理性论证大规模转化的哲学-神学家。这种转化的最终成果即是他的自然神学——阿奎那虽然不是唯一一个从事理性和信仰系统综合的思想家，但他无疑代表了教父时期和中世纪基督教神学家们对这一问题长期探讨的最高成就。阿奎那是继安瑟尔谟之后，又一位明确认识到自然神学意义的中世纪经院哲学家。但与安瑟尔谟相比，阿奎那的自然神学更为全面，也更为深入。他对自然神学的内容、特征和方法的系统化探究，被誉为“最宏大的理论工程”，是迄今“最充分完成和最有希望”的自然神学。

当代西方阿奎那自然神学研究专家诺曼·克雷茨曼指出，自然神学有四个主要研究内容，它们分别是上帝的存在、上帝的属性、世界万物与上帝的关系

⁹¹ Hans Kung: *Great Christian Thinkers*, p. 108.

以及人类与上帝的关系。^①诺曼·克雷茨曼指出，自然神学的这四个基本内容在阿奎那的著作中都得到了充分详细的阐述。^②自然神学的核心和基础是第一部分，即上帝存在的哲学论证。这是自然神学其它内容得以建立的前提。只有在上帝存在的问题得到解决以后，自然神学的其它内容才能够进一步展开。上帝存在的证明在自然神学中处于中心的地位，是“自然神学的血统和标志”，^③鲜明地体现了自然神学的特征。因此，阿奎那无论是在《反异教大全》还是在《神学大全》的开始，都首先给出了上帝存在的五种证明。在理性的维度上“提供哲学上可以接受的证据以支持上帝存在的命题”，构成了阿奎那自然神学探究的首要性。在这两部大全中，阿奎那在可感觉的经验实在的基础上，通过事物的运动、因果关系、事物存在的可能性与必然性、不同完善性等级和目的论等不同方面，多方位地论证了上帝的存在问题。^④这些被后人称之为宇宙论证明和目的论证明的论证，是自然神学关于上帝存在的经典论证，在历史上产生了长久不衰的影响。

一旦上帝的存在被确定（在阿奎那的意义上），自然神学接下来的议题就是探究上帝的本质和属性的问题。这是自然的。因为当我们确知一个对象存在之后，我们会问：它是什么？它具有什么特征？等等。但是在这个问题上，自然神学遇到了最大的挑战。由于上帝无限地超越了我们的认识能力，我们不可能直接面对上帝、在积极肯定的意义上认识“上帝是什么”、“他有什么样的属性”之类的问题。虽然我们能够通过某种方式确定上帝是存在的，并可以在哲学上进行论证，但上帝是什么则使理性陷入了困境——人类的有限性遮蔽了对上帝的本质和属性的进一步认识。但是如果在这个问题上理性是无能为力的话，那么

^① 参见 Norman Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 25. 传统的或古典的自然神学主要以上帝存在的证明为基本内容。但在 20 世纪以后，自然神学的概念在更为宽泛的意义上被使用，凡是以理性或哲学的方式认识上帝等神学问题的学说，都被归在自然神学之中。正是在这个意义上，克雷茨曼认为阿奎那的自然神学包含了四项基本研究内容。

^② 诺曼·克雷茨曼认为，阿奎那关于哲学-神学思想的论述，构成了一种“最宏大的一体化理论”（Grandest Unified Theory）。这种理论主要体现在他的 4 部系统化的著作中——《彼得·伦巴德〈箴言录〉注释》（*the Scriptum Super Libros Sententiarum*）、《反异教大全》（*Summa contra gentiles*）、《神学纲要》（*Compendium theologiae*）和《神学大全》（*Summa theologiae*）。但在克雷茨曼看来，阿奎那自然神学得到最充分阐述的是《反异教大全》。在这部著作中，阿奎那不仅提供了自然神学学说的一个典型例证，而且也呈现出了自然神学最成熟的范式。为此，克雷茨曼撰写了“*The Metaphysics of Theism*”（1997 年）、“*The Metaphysics of Creation*”（1999）和“*The Metaphysics of Providence*”（2000）三部专著，分别探讨阿奎那《反异教大全》第一卷、第二卷和第三卷中的自然神学思想。

^③ 迈尔威利·斯图沃德：《当代西方宗教哲学》，第 13 页。

^④ 虽然《反异教大全》和《神学大全》各提出了五种证明，但它们的内容基本上是相同的。

自然神学就不可能被最终建立起来。阿奎那正是从上帝的这种无限超越性入手，打破坚冰，走向认识上帝的去障之路。在阿奎那看来，我们不可能通过“上帝是什么”来认识上帝，我们只能通过“上帝不是什么”来获得关于上帝的知识。这是一种走向肯定的否定之路。阿奎那通过排除上帝不是什么的否定方法，即从上帝的概念中消除所有那些不完善、质料性等与上帝不相符合的因素，从而确定上帝具有单纯性、完善性、无限性、不变性和单一性的本质。然后又通过类比等手段，建立起对上帝的理智、意志、全能等其它本质活动和属性的认识。

自然神学的第三个研究内容是关于世界与上帝的关系。它涉及到了对世界万物的解释和说明。从自然神学的研究进程来看，前两个内容是上帝的存在和本质属性，属于内在性问题——它是从上帝自身考虑上帝，是对认识对象内部活动的沉思；自然神学接下来考察的就是上帝这一对象的外部活动及其结果，即所谓的“暂时性”（transient）问题，思考的是上帝“创造活动”的结果，建立起对“天、地，以及所有被上帝创造的物体”的认识。这种认识主要涉及到了三个方面，首先是世界的创造——这一认识的首要的和基本的问题；其次是万物的差异——它们的多样性和多重性问题；其三是宇宙万物的性质——事物的完善性及其相互区分的本质等问题。在阿奎那看来，由于一个主体的内在活动（第一种活动类型）是其自身的圆满完成，它的超越自身达于外部事物的活动（第二种活动类型）则是被造事物的圆满完成，因而“第一种活动类型就是第二种活动类型的基础，并且在本性上先于第二种类型，正如原因先于结果那样”。^①依据这一原则，上帝与世界的关系就是创造者与被创造者的关系，就是作为实在的第一原则的上帝与从上帝那里领受了存在的万物的关系。

自然神学的第四个研究内容涉及到了人的问题，主要包含了人的本质和行为以及与作为其第一原则的上帝关系。阿奎那之所以把人作为其自然神学的一项主要内容来考察，是因为在他看来，人作为上帝的肖像，在受造物中占有非常独特的地位，他既因其物质性（肉体）而与物质世界相连，又因其精神性（灵魂）而能够走向上帝。因而对人与上帝关系的深入研究，就构成了阿奎那自然神学的一个主要方面。

^① Aquinas: *Summa contra gentiles*, II, chapter 1, [3].

阿奎那在对这四个方面的阐述和研究中，建立起了历史上最为完整的一个自然神学体系。

阿奎那的自然神学，不仅充分体现在他的《反异教大全》中，而且在《神学大全》中也得到了全面的阐述。从它的四个基本研究内容上看，上帝的存在居于核心的地位。这也是它之所以被称之为自然“神学”的原因。这一神学的基本原则或前提是，上帝的存在是能够证明的，而且这种证明也是必要的。这可说是阿奎那自然神学的一个强要求，一个不可攻击的“硬核”和内在形而上学设定。否则的话，自然神学就是没意义的，或是不可能的。因而，在某种意义上，自然神学不可能对启示神学构成一种威胁；同样地，它也不可能取代启示神学，甚至也不会为启示神学提供一种传统意义上的基础。也就是说，启示神学中的上帝概念不可能在信仰的层面上获得自然神学的支持。然而在阿奎那看来，如果自然神学在每个人都认同的理性基础上被充分建立起来的话，那么它不仅对反驳异教徒是有利的，而且对于“合理地”教诲基督教真理也是有益的。

因而，当亚里士多德的物理学和形而上学被重新介绍到西方社会的时候，阿奎那抱着极大的热情投入到了对亚里士多德思想的研究中，并以亚里士多德的逻辑方法和物理学思想为基础，来建构他的自然神学思想体系。正如克雷茨曼所指出的，阿奎那在《反异教大全》中构筑他的自然神学思想这一庞大工程的过程中，那些“无拘束地作为他的论证前提的东西，不仅是他先前已论证的命题，而且是他作为‘原则’看待、在这一工程自身中并不需要证据的许多命题”，而这些原则“几乎完全是从亚里士多德那里得到的”。^①这些“不需要证据的”、被阿奎那视为“自明真理”的命题和原则，构成了阿奎那自然神学论证的基础。亚里士多德的这种影响当然不仅限于《反异教大全》。《神学大全》虽然包含了大量启示神学的内容，但在那里我们仍然可以清楚地看到一个“被最详尽阐发的基督教-亚里士多德哲学体系”：“在那里，我们发现亚里士多德的形而上学、心智哲学和道德哲学构成了有关被造世界和上帝的清楚无误的基督教观

^① N. Kretzmann, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles II*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 5, note 9.

念的较大部分”。⁴⁰亚里士多德在阿奎那自然神学思想中占有如此大的地位，以至有人说阿奎那的“自然神学是一个改进了的亚里士多德哲学”。总之，阿奎那的自然神学是与亚里士多德的思想不可分离的，它的原则、方法和论证过程都受到了后者巨大的启发和影响。

而且，正是在亚里士多德的启迪下，阿奎那进一步认识到了“自然”的意义。在阿奎那的自然神学中，无论是对上帝存在和本质属性的说明，还是关于世界万物和人类与上帝关系的阐发，都是从可感觉的自然事物出发，经过理性的论证而形成的。如上帝存在的宇宙论证明，就是从自然事物中可感觉到的运动、因果关系等方面入手进行论证的。在阿奎那看来，从自然出发，完全能够达到自然神学的结论。“自然”完全具有这种可信赖的本质。因此，他并不同意安瑟尔谟的本体论证明，认为他的论证不是从经验出发的，而是一种仅仅依赖于概念的先天论证。而他自己的宇宙论证明则是在经验基础上的后天演绎论证，具有更大的合理性。而且，从感性经验出发，也是与人类的认识能力相适应的。阿奎那认为，人们获得知识的过程有两个阶段，一个是感觉，一个是理性。感性的认识对象是具体事物或个体，理性的认识对象是共相和观念，理性在感性所提供的感觉材料的基础上，形成对事物共相的认识。因而，人们完全有自然能力获得关于对象的知识——它既不需要柏拉图主义的天生理念，也不依赖于奥古斯丁的光照。因此，自然神学从感性事物出发是与人类的自然认识能力相一致的。然而，“自然”在阿奎那的话语中具有一种整体的意义。他虽然在不同的论述中使用了大量的具体的事例，但在总体上，阿奎那是把“自然”视为一个单一的、不可分的对象来看待的。他正是从自然的这种整体的“一般存在”的意义出发，来阐述他的自然神学思想的。

当然，阿奎那对自然事物的关注，其目的不是在经验的层面上对世界做出解释。他有着更深的意图，感性事物仅仅是他的出发点——寻找超越感性世界的终极实在。终极实在作为一种纯粹的存在，构成了所有其它事物存在的第一实在原则和终极源泉。在阿奎那看来，宇宙及其万物最根本的东西是其存在。而事物的存在是不同于其本质的第一位的东西，它构成了世界万物产生的基础。

⁴⁰ Ted Honderich (ed.), *The Philosophers. Introducing Great Western Thinkers*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 40.

因此，对存在的存在的探究，使得阿奎那的自然神学具有了明显的形而上学特征。从这种形而上学存在论的立场出发，阿奎那不仅认为第一实在原则是存在和本质的同一，是一种纯存在，具有绝对的现实性；而且探究了世界及其万物之所以存在的根源，指出事物的存在是一种不同于它的本质的存在，它的现实存在是不可能仅仅在对其本质的认识中被说明的。受造物的存在有着更深的本原，我们必须在第一实在原则中寻找事物存在和产生的终极原因。阿奎那正是在对存在问题的形而上学探究中，考察了第一实在原则的本质以及世界万物的产生。形而上学存在论，是阿奎那自然神学最基本的方面，成为其自然神学思想的一个突出特征。

第三节 认识论方法

自然神学的基本研究对象是与上帝有关的神学问题，其核心内容是上帝的存在与本质。然而由于上帝具有无限的超越性，他是我们人类不可能直接面对的。因而如何说明他的存在，怎么认识他的本质，对于有限的人类来说，就是非常关键的。可以说，如何和能否认识上帝，以什么方式方法认识上帝，构成了自然神学得以成立的前提和基础。对阿奎那来说，自然神学不同于启示神学的下降的方式，它采取的是上升的方式，是从经验世界出发而达到对上帝的认识。这乃是一种立足于理性或自然的认识方法，主要依赖的是哲学分析与逻辑推论。

在《神学大全》第一集中，阿奎那所使用的认识论方法主要是由果溯因的后天演绎推论、否定方法和类比方法。第一种方法是论证上帝存在的基本途径，后两种则是认识上帝本质和属性的主要手段。阿奎那认为，“上帝存在”所具有的含义对于人的自然理性来说，并不是自明的和清楚无误的，因而必须对它做出进一步的解释和说明。然而这种解释又不能像安瑟尔谟那样就概念本身进行说明，因为那是一种先天的认识方式，不符合人的自然理性的认识本质。对于人类的理性来说，它所最先感受到的是经验事实，感性经验构成了人的认识的出发点，人类正是在经验的基础上形成了关于对象的知识。因而从经验出发认

识上帝，是符合人类认识的自然本性的，是人类获得对上帝认识的最好途径。而且根据事物存在的基本原则，有原因必有结果，结果存在，那么原因必定存在。自然事物作为被创造的结果，表明了作为原因的创造者的存在。因而通过对这种可见的和可认知的经验事物的考察，必能获得对原因存在的认识。阿奎那正是依据于这样的看法，提出了论证上帝存在的五种证明。这些从结果推论出原因的论证是以经验为基础的，因而是后天论证；而它们又是一种必然性论证，结果表明了原因的必然存在，因此是一种演绎论证。由果溯因的认识论方法是阿奎那论证上帝存在的基本方法。

然而这种方法只具有有限的认识论意义。通过结果，我们认识到了原因的存在，这是确定的。有运动，则必有运动的推动者和导致所有运动的第一推动者；有结果必有产生整个因果系列的终极原因；有朝向目的的活动则有计划和引导所有目的性活动的理智设计者……这是一种从自然事物（结果）出发，认识到必有一个这些事物的创造者（原因）的后天演绎推论。但是它的结论只能到此为止，也就是说，通过这种方法，我们只能知道有一个最终的原因的存在。但是这一原因以什么方式存在，有哪些本质与属性，则是这种方法所不能够告诉我们的。因为后天演绎推论虽然是从经验事实出发，但它是一种理性推论的方法，而不是事实验证的方法。更重要的是，由这种方法所推论出的第一推动者和终极原因，不是一种可以感受的经验事实。它是超验的，具有无限的超越性，人的自然认识能力是不可能直接把握的。因此，要想对这种原因或终极实在有一个进一步的认识，必须借助于其他的认识论方法。这些方法即是阿奎那所说的否定方法和类比方法。

否定方法和类比方法是对上帝本质和属性认识的基础。否定方法主要是说明上帝不是什么的方法。由于人的自然认识能力是以经验事实为基础而形成起来的，它的认识对象是具体的感性事物及其从中抽象出来的普遍形式。而上帝则是超越万物之上的终极存在，不属于感性经验的范围，从而不具有感性事物的特性。因此他超出了人的自然认识能力。如果我们用从自然事物中归纳出的性质和属性来说明上帝，既是不准确的，又是不适宜的。就这样一种认识关系来说，如果要想避免谬误和虚妄的认识，我们必须采取一种否定的方式，去除

所有那些添加在上帝之上的不实之词，否定他有任何一种受造属性，诸如复合体、有限性、运动和变化之类的东西。阿奎那认为，否定方法是我们认识上帝本质的一种最适宜的手段。它是由上帝和人类之间的超越性关系所决定的。这种方法首先的意义在于他“不是什么”的说明，从而去除了所有可能会形成对上帝真正认识的遮蔽和错误，消除了不属于他的虚假认识，使我们认识到上帝和受造物之间的无限差异，上帝与受造物的绝然不同。这是我们在对上帝的认识中必须要明确的。当然这种否定方法在认识论的意义上并不纯粹是消极的。在对上帝的否定性属性的越来越多的考察中，我们并不会最终走向一种“什么都不是”的虚无。因为消除了关于上帝的一切伪知识，就意味着我们向上帝的真正认识迈进了关键性的一步，扫清了对这种超越性实在认识的障碍和误解。因此，当我们把这种否定性认识在相反的意义转化为肯定性认识时，有关上帝的本质就会清楚地呈现出来。

如果说否定方法着眼于清除一切有关上帝的不实之词的话，那么类比方法则致力于建构起关于上帝的积极图像。类比方法的认识论基础是原因与其结果之间的类似关系。任何原因都会产生与其自身相似的结果，自然万物作为上帝所创造的结果，必然与它们的创造者有着一种相似关系。因此，我们可以从自然事物出发，来对上帝形成一种类比性的认识。也就是说，我们是完全可以从自然事物出发来达到对上帝的某种肯定性认识。上帝和受造物之间确实有一种类似关系，它们既不是完全不同的，也不是完全相同的。它们不是完全不同的，因而关于受造物的知识，对于上帝来说就不是没有任何认识论意义的。我们可以用“智慧”、“善”、“生命”、“意志”等在受造物中形成的名称概念，来认识和说明上帝。但是它们又不是完全相同的，上帝和受造物的关系不是像人产生人那样的类同关系，因而我们不能在同一个意义上把“善”、“智慧”、“生命”等名称概念既指称受造物又指称上帝。也就是说，当我们用这些名称概念说明上帝时，必须加以限定或解释。阿奎那指出，类比方法使我们能够在一种肯定的意义上认识上帝，因此当我们说上帝是善的和有生命的时候，我们并不只是意味着他不是恶的和无生命的。我们还可以走得更远，不仅指出他是所有善的事物和有生命的事物的原因，而且还可以肯定地说，这种善和生命的属性是以

更卓越的方式先存于上帝之中的。它们在某种程度上显明了上帝的本质和属性。因而，“善”和“生命”这样的名称概念在用于上帝时，更直接地显现了它们的原初意义和本质意义。所以阿奎那把类比方法称之为是一种走向上帝的卓越之路。

由果溯因的后天演绎论证、否定方法和类比方法构成了阿奎那自然神学的基本认识论方法。除了这些方法之外，阿奎那还经常使用一些神学方法和其它的哲学方法，来建构他的自然神学学说。如从第一实在原则到上帝的推论或“跳跃”，关于上帝是一个创造者的说明，上帝与世界和人类关系的解释……等等诸多方面，他都坚持了一种神学立场和神学方法。当然，神学方法并非阿奎那自然神学的基本方法，它们在自然神学中主要是起着辅助性作用。其中，更根本的是哲学方法和理性论证手段。这在阿奎那对上帝存在的证明、上帝本质和属性的说明、上帝与人类和世界关系的论述上都可以得到充分的验证。此外，阿奎那也使用了一些其他的论证手段，如对比的方法，通过与上帝和天使等的对比，来说明物质世界和人类的产生、存在方式及其基本特征与性质等问题。阿奎那在他的自然神学中，广泛地使用了各种手段和方法，来论述有关的基本问题和基本内容。

当然，阿奎那自然神学认识论的基本立场是以经验为基础的理性论证。这主要是由当时的思想背景和他所面临的问题所决定的。亚里士多德的形而上学和物理学在 13 世纪对传统神学构成了相当大的冲击和挑战，在彻底抵制和完全接纳的激烈冲突中，阿奎那采取了一种综合的中间路线，试图在更大的范围内把这种新的哲学整合在神学之中。而且亚里士多德的哲学在经过许多人的研究和阐述之后，已经表现出了它具有无法抗拒的形而上学意义和认识论意义，无视它的存在既是不明智的也是不可能的。阿奎那正是在这样的背景基础上，充分地吸收了古希腊哲学的思想方法和认识论方法，把它们用在上帝等神学问题的研究和论述之中，从而建立起一个全面的自然神学学说。当然，在他的自然神学中，阿奎那也不时地运用神学方法，求助于具有深厚文化根基的生存论体验，来说明他所面对的相关问题。但阿奎那更为强调的是经验论维度和理性方法。对于他所论述的问题来说，这些方法和立场是基本上可以完成的。

第四节 自然神学与启示神学的关系

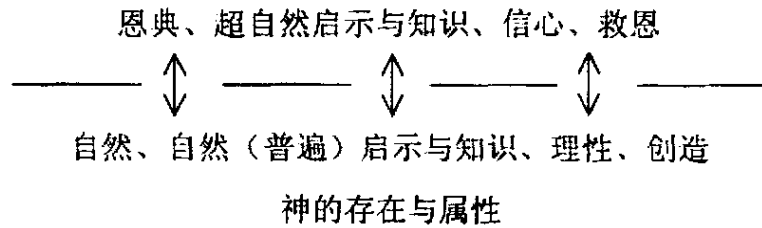
在阿奎那的思想体系中，哲学（理性）和神学（信仰）虽然是结合在一起的，但它们并不是相互混淆的。在它们之间有着严格的界限。阿奎那始终坚持，我们有着两种知识——自然的知识和超自然的知识，有着两种认识上帝的方式——上升（理性）的方式和下降（启示）的方式。在超自然的恩典之外，还有着理性独立活动的领域。即使理性和信仰认识的是同一个对象，它们的出发点和方法论原则也是不同的。阿奎那关于自然神学与启示神学的区分，使其在基督教神学思想史上，占据了一个十分独特的地位。奥古斯丁虽然承认基督教是一种“真正的哲学”，但在他的神学体系中并不存在着一个相对独立的自然知识和自然神学。安瑟尔谟进一步确定了理性在信仰中的积极意义，他的阐述上帝存在的本体论证明的《独白》和《宣讲》构成了自然神学第一篇系统论文，他本人也被认为是“第一位想要完全根据逻辑，不依靠任何神圣启示或信仰来描述基本的基督教信仰的神学家”；^①但他并不像阿奎那那样，对自然知识和超自然知识作出了明确的区分，他的本体论证明并不具有感性经验的基础，而他的自然神学在最终甚至也是一种启示神学。因而，阿奎那在恩典、启示之外对自然、理性的强调和凸显，超越了奥古斯丁和安瑟尔谟两人的思想，而在基督教神学史上具有开创的意义。

在阿奎那看来，人们有两种认识上帝的方式或道路，一种是自上而下的（descends），它来自于上帝的启示，构成了关于上帝的超自然知识（启示神学）；一种是自下而上的（ascends），它来自于受造物，形成了对上帝认识的自然知识（自然神学）。在阿奎那的思想体系中，自然神学和启示神学既是相互区分的，又是相互支持的。我们可以通过奥尔森在《基督教神学思想史》中所给出的示意图，来说明阿奎那自然神学和启示神学的关系。这个示意图如下^②：

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第 344 页。

^② 见奥尔森：《基督教神学思想史》，第 361 页。

三位一体、道成肉身



在奥尔森看来，分隔线之上的领域属于超自然知识，人们关于三位一体、道成肉身等教义是通过神圣的启示获得的。它们超越了人类的自然认识能力，因而仅凭理性是无法获得的。分隔线之下的领域是自然知识，人们可以通过理性的自然之光获得关于上帝的存在和属性的知识。分隔线表明了自然的理性知识与恩典和启示的不同，而分隔线之中的箭头则表明上下两个领域并不是绝然对立的，自然指向启示，而恩典则成全了理性。因此奥尔森说，“上下两个领域并不会相互抵触，它们有所区别，但是互相补充”。^①

阿奎那认为，凭借恩典和启示对上帝的认识，是一种直接认知上帝的方式，具有至上的确定性。由于恩典和启示来自于上帝或圣灵的赐予，这是一种超自然之光，或天国之光，可以深入洞察那些不被自然之光所认知的东西，可以更直接更完美地“看见”上帝。^②我们凭借恩典对上帝的认知，或依据上帝启示而得的学问，是一种关于神性事物的知识，是一种启示的神学。启示神学知识是一种最高的智慧，是对绝对的最高原因即上帝的认知，因而是最具确定性的真理，是所有真理中的最高真理。通过这种方式，人们可以获得“三位一体”、“道成肉身”等信仰真理。

在阿奎那看来，凭借神恩对天启真理的认知，不具有感性的现实性，且是理性无法企及的。这主要是由无限的上帝和有限的理性以及上帝存在的方式与人类心灵结构之间的不一致和矛盾导致的。阿奎那说：“由于上帝是无限的，所以他是无处不在、无物不在的。”又说，“上帝就是他自己的存在，而不是从他物那里获得的存在，因而‘上帝自身就是无限完美的’”。^③上帝是自存的，具有

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第 362 页。

^② 参见 Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 12, a. 12, a. 13.

^③ Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 12, a. 7.

绝对的无限性，而包括人在内的任何被造物的理性都是有限的，最多“拥有相对的无限性”，他们不能认知无限的上帝或上帝的无限性，在存在的维度上与上帝是不可比拟的，从而不可能在无限性上认知上帝。也就是说，任何一种对上帝认知的理性方式都是不适当的，甚至是不敬的。更重要的是，作为“最高贵的存在”，上帝是不混有任何感性质料（潜能）的纯存在，因而是没有形体的，“上帝并非是由质料和形式构成的”。^①而人的感性器官或理性能力只能认识有形体的东西，从中获得自然的知识。只要我们生活在尘世中，我们的灵魂就处在有形的质料中，不可能超越有形体的东西“看见”上帝的本质。用物质性的方法去理解上帝，乃是对上帝的亵渎。因而，阿奎那指出，用自然理性去认知上帝、证明三位一体，不仅“违反信仰的尊严”，试图超出理性能力去表达神秘不可见的事物，类如用儿童的语言说成人的事情；而且会给信仰带来损害，因为“凭论证而去信仰就等于为论证而信仰”，^②好似论证后才去信仰，信仰在乎论证，取乎论证。无条件的认知变为有限的论证，丧失了本体论类型的绝对先在性。

虽说阿奎那承认理性的方式并不是认知上帝的直接方式，不能“直接看见上帝的本质”，但他仍对这种方法进行了详尽的阐述，并给予这种方法以适当的地位和评价。阿奎那认为，在此岸生活中，人们有两种认知上帝的方式，一种是天启，另一种即是理性。他说，哲学不仅可以运用自然理性来证明上帝存在等命题，而且还可以通过类比来解释、强化信仰，帮助人们更好理解“三位一体”等天启真理。作为认知上帝的两种基本方式之一，理性方法是与人类心灵的被创结构最为相宜的。始于感觉的理性认识，虽不能直接看到上帝的本质，但借助那些人们更为熟悉的自然事物说明上帝的存在及其作用等问题，对于处在有形质料中的人类灵魂来说，无疑是合适的。^③因而在这个意义上，阿奎那甚至认为，如果我们不是首先以某种方式理解了信仰的东西，我们就不可能赞同我们所信仰的东西。在阿奎那的心目中，哲学即使不是最重要的，起码也是他思考信仰与理性问题的一个基点。例如在《神学大全》的开篇，阿奎那就提出

^① Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 3, a. 2.

^② Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 32, a. 1.

^③ 参见 Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 1 “The Nature and Extent of Sacred Doctrine” 和 Q. 12 “How God is Known by Us?”.

了“除哲学以外，是否存在任何一门必要的学科”的问题。虽说阿奎那提出这个问题是为了反驳“哲学对于人类认知事物是足够”的观点，为神学的必要性提供支持。但从他提问题的方式看，“哲学的有益性”是他的基本假定。

阿奎那之所以认为理性推理是除了启示之外的另一条认知上帝的方式，不仅在于他的老师大阿尔伯特对他的示范性作用，在于古希腊哲学、特别是亚里士多德著作的重新翻译和引入对于当时思想界的广泛影响，而且还在于他对人的本质及其认识能力的看法。阿奎那把上帝的造物区分为精神和物质，即天使与宇宙两大部分。而人作为上帝的肖像，是所有造物的微观世界，既有精神也有肉体。在人之中，灵魂和肉体是不可分割的，且是相互依赖的。^①虽说“有心智的灵魂”作为人的肉体的“形式”，“塑造了每一种真实的人类活动”，但如果失去肉体，灵魂也是不完全的，其功能也不能得到整全的发挥。在阿奎那看来，一个完整的人类存在，即是一个“肉体 and 灵魂在人的行为中同时发挥作用”的存在。^②通过感觉器官获得的感性知觉，构成了人类理性能力的基础，肉体的感性活动和灵魂的理性思维是一个相互依赖的统一认识过程，它们共同指向一个更高的认识目标，指向对非物质对象——天使和上帝的理解。阿奎那相信，通过对人的本质及其认识能力的澄清，最终将有助于对神圣的三位一体的认识。由于“人类的理解能力和意志的每一个方面，都是对神的模仿”，^③因此，“只有最大限度地理解人类自身，才能理解上帝”，因为人的“这种自我知识提供了神的类比图画”。^④

在阿奎那看来，信仰和理性作为获得上帝知识的两种不同的途径，它们在认识原则、认识方法和认识过程诸方面都是相互区别的。从认识原则和认识根源上看，信仰来自于上帝的启示，而理性则来自于自然。从认识方法上看，信仰依赖于《圣经》、教会等权威来形成判断，而理性则通过逻辑方法，在对自然结构和经验事物进行探究中获得结论。在认识过程上，信仰是从上帝出发，然后达到受造物。对受造物的认识着眼于和上帝的关系。它遵从的是下降的道路。相反，自然理性的认识则是从受造物开始，可以就事物本身认识事物，然后达

^① 参见 Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 75.

^② 参见 Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, Ia, Q. 76, a. 1, a. 5.

^③ 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第 92 页。

^④ 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第 52 页。

到对上帝的认识。

阿奎那认为，信仰和理性虽然在诸多方面是不同的，但它们在本质上是不可可能相互矛盾和相互冲突的。它们的内在一致性源自于上帝——上帝不仅是启示的根源，而且也是理性的创造者。阿奎那在这方面的基本立场是，恩典并不摧毁自然，而是成全自然。因而信仰和理性是相互协调、相互补充的。一方面，信仰引导理性并提升理性，使其认识到它以前忽略或不能认识的东西，从而得以完满，达到最终的目的。另一方面，理性也有助于强化信仰、更好地理解启示真理，最终导向对上帝的认识并消除其中的错误。

阿奎那在论述有关自然神学的具体问题中，虽然力争坚持从自然和理性的角度进行阐述，在可以不用教义信仰的地方尽可能地不去使用它作为论证的根据。然而就阿奎那思想的基本特征来说，要想彻底避免启示神学的影响不仅是不可能的，甚至它在某种程度上起到的是一种决定性作用。可以说，启示神学是作为一种内在形而上学原则，限定并支配了自然神学的总体结构和研究进程，确立了自然神学的问题设定和目的意识。那是他的自然神学不可攻击或舍去的基本内核。因此，启示神学不仅引导了自然神学研究，如作为五种证明每一个论证最后一步的“神学跳跃”，如论证的结构指向和目标指向，以及关于存在、本质属性的说明等；而且在理性不能做出论证的地方，则交给信仰来解决，如世界的有限性和无限性问题。自然神学的结构包含了一个隐含的信仰结构，它关于上帝存在、本质以及上帝与世界和人类的关系的论述，体现了外显-回归的启示体系。因此，阿奎那的自然神学在一定意义上受到了启示神学的制约。

但是，阿奎那关于启示神学和自然神学关系的论述，特别是对它们之间差异性的认识，对自然知识独立性意义的阐发，为自然神学的建立和发展提供了一个坚实的基础。阿奎那本人正是在这个基础上，建构起了他的系统化的自然神学思想，从而对基督教神学思想史产生了重大的影响。正如当代西方学者约翰·贝利（John Baillie）对阿奎那所作的评论那样，从此以后，“西方宗教思想的大部分历史可以根据上帝的自然知识和启示知识来认识”。^①

^① *Prospects for Natural Theology*, p. 3.

第三章 阿奎那自然神学的形而上学存在论 及其由果溯因的后天演绎推理

本文主要以《神学大全》第一集为基础，评述阿奎那的自然神学思想。《神学大全》是阿奎那的代表作之一，系统地阐明了他的哲学思想和神学思想。在这部大全第一集的 119 个问题中，阿奎那全面地论述了上帝的存在、上帝的本质、上帝与世界和人类的关系等内容，为我们认识阿奎那的自然神学思想提供了一个整全的文本。通过对包含在第一集中的这些思想的整理和叙述，进而形成对阿奎那自然神学基本内容和方法论特征的认识。

自然神学的第一项研究内容是上帝的存在。这也是阿奎那在整个《神学大全》的开始部分中首先阐述的一个问题。他认为只有当存在的问题解决之后，其它的问题，诸如本质和与世界的关系等方面，才能得到进一步的说明。因此，阿奎那提出了上帝存在的五种证明，从感性经验出发，为上帝的存在提供一个在理性上可以接纳的理由。存在论证明涉及到了对作为实在第一原则的“存在的存在”的探究，因而具有形而上学的思辨特征。

第一节 《神学大全》的基本结构及其自然神学思想

《神学大全》共分三集四部，是阿奎那最为全面、也最为成熟地阐述基督教神学思想和哲学思想的一部代表作。在这部庞大的著作中，阿奎那不仅全面地论述了他的启示神学的思想，而且也系统地阐发了他的自然神学的思想。特别是第一集，以上帝为中心，论述了存在、本质、世界、人类等问题，是阿奎那自然神学的集中体现。本文即以它为中心，展开对阿奎那自然神学的探究。

一、《神学大全》的内容与结构

《神学大全》是阿奎那最为重要也最为系统的一部著作。从 1266 年到 1273 年，在阿奎那生命的最后阶段，他几乎把全部精力都投入到了这部著作的写作中。虽然《神学大全》的最后部分没有最终完成，但从已写出的内容看，它无疑表达了阿奎那最为成熟、最为全面的神学和哲学思想，代表了他系统阐述基督教神学思想的最高成就。^①这部大全也体现了阿奎那的一种全新的尝试，试图按照自己的思想框架来建构基督教神学体系。正如圣母大学的约翰·I.詹金斯（John I. Jenkins）所指出的，“只是在两部大全——《反异教大全》和《神学大全》中，才能够使阿奎那破除传统的形式，把他的思想投入到一种新的模式，根据他认为是主题所要求的东西去建构一个系统化的著作”。^②《反异教大全》作了初步的尝试，而《神学大全》则充分地建构起了这一“新型的模式”。相对于较早写成的《反异教大全》（1259-1264）来说，于 1267-1273 年完成的《神学大全》则代表了阿奎那晚期最为成熟的思想。

1、写作目的与动机

阿奎那在《神学大全》的序言中明确地指出，他写作这部大全的目的和动机是“以一种适宜于教育初学者的方式来表达基督教的内容”。^③阿奎那认为，由于众多不够完善或充斥着大量无用的问题和论证的著作作为这些学习基督教的新手带来了混乱，阻碍了他们对基督教真理的认识，因而提供一个正确的和清晰的基督教系统论著，以指导初学者们的学习，就是“一个普遍真理的教师”应尽的责任。这种全面准确地阐述基督教思想体系的职责，就成为阿奎那写作《神学大全》的初衷和目的。^④

但是《神学大全》篇幅的庞大、问题的多样和论述方式方法的复杂，则似乎超出了初学者的能力和水平。汉斯·昆对此的解释是，它明显是由于教师对

^① 由于《神学大全》第三集主要是关于教义神学方面的，因而它虽然没有完成，但对于我们考察阿奎那的自然神学思想没有任何的影响。

^② John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge University Press, 1997, p. 78.

^③ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, “Prologue”. 以后关于阿奎那《神学大全》第一集问题和条目的引文，一律以缩写的方式引出。如“ST., Ia, Q. 1, a. 2.”，指《神学大全》第一集，问题 1，第 2 条。

^④ 参见 ST. “Prologue”.

学生能力的过高估计。^①克雷茨曼则认为阿奎那所说的“初学者”不是“普通的初学者”，而是那些接受了一定的知识培训、“正在开始他们的神学训练的艺学院系研究生”或高年级学生。^②詹金斯对这样的高年级学生作了进一步的解释，他说，这些学生已经接受了艺学课程和四年神学课程的教育，他们通过亚里士多德的著作已掌握了众多的哲学观念和概念，通过对圣经等文本的学习也已熟悉了基督教神学的概念和教义。《神学大全》既是为这样的学生所写，它是在第一级教学的基础上供第二级教学所用的高级教科书。^③其目的是使思维形成一种习惯，“他们已经熟悉基督教神学、它的概念和原则、以及作为其前提的哲学，但仍需要在理智上成为一种习惯。通过这种习惯，这个领域中的原则、信条，成为他们思考这个领域中的事物的基础和原因。因而《神学大全》提供了这个领域概要的观点，尽可能地从原因到结果，以便于灌输思维的固有习惯”。^④

在詹金斯看来，《神学大全》主要起到的是强化训练的作用。但不管怎么说，阿奎那的这部大全即使是一个教科书，它也是一部高级教科书，具有高深的理论水平和思维水平，从而最终在基督教神学思想史上，成为最为系统化、也影响最为广泛的神学理论巨著。

2、《神学大全》的结构与内容

《神学大全》共三集四部，约 350 万字。第一集（the prima pars）分别论述上帝（上帝的存在、上帝的本质与属性、三位一体的上帝等）、创造（自然世界、天使、人及其与创造者上帝的关系）和上帝对受造世界的照管与支配。其基本的考察进程是从作为第一原因的上帝到上帝创造的结果。第二集（the secunda pars）分为上下两部，主要论述受造物中的特殊种类——人的问题。上部或第二集中的第一部分（the prima secundae）涉及人的活动、目的、道德、幸福、命运等人类行为的一般构成和原则，被称之为一般伦理学；下部或第二集中的第二部分（the secunda secundae）考察了善、正义、美德、恶、罪等具体的人类行为和特征，被称之为特殊伦理学。第三集（the tertia pars）以耶稣基督为中心，论述三位一体、道成肉身、洗礼、圣餐等教义教规。《神学大全》的基

^① Hans Kung: *Great Christian Thinkers*, p. 112.

^② Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 30.

^③ 参见 John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, pp. 91-93.

^④ John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, p. 5.

本结构体现了以上帝为中心的“外显”(exilus)和“回归”(reditus)的意图与安排。首先是上帝的存在、属性和活动的呈现与认识,然后是天使、自然事物、人的创造的“外显”或流溢,最后在耶稣基督那里达到对上帝的再认识和最终的回归。

《神学大全》的体例是按照当时通行的标准编写的。全书只列“问题”,不分章节。如它的第一个问题(Question 1)是“神圣说学的性质和范围”(The Nature and Extent of Sacred Doctrine),第二个问题(Question 2)是“上帝的存在”(The Existence of God)。整个《神学大全》就是由几百个这样的问题连缀而成。^①《神学大全》虽然没有章节的区分,但内容相关的问题是基本集中在一起的,如第一集中的问题 1 到问题 43 是关于上帝的,问题 44 到问题 64 是关于创造的,问题 75 到问题 102 是关于人的。每一问题下分为若干条目(Articles),围绕着问题所提出的主题展开论述,如问题 1 有 10 个条目,问题 2 有 3 个条目。每个条目都提出一种观点(或问题),并针对这一观点提出论辩。首先是陈述某种看法(阿奎那大多并不同意这种看法),支持这种看法的理由有一种或几种,阿奎那称之为异议(Objection 1, Objection 2……);接下来引述与“异议”相反的权威论述(On the contrary);然后是阿奎那的正面阐述,他称之为“我的回答是”(I answer);最后是对上述“异议”的逐条反驳或回答(Reply objection 1, Reply objection 2……)。如《神学大全》第一集问题 1 的第一条(First Article)的观点或问题是“除了哲学之外,是否需要其它学说?”“异议”的看法认为除了哲学之外,我们并不需要其它学说,其理由有两点:阿奎那然后引用与之不同的《圣经·提摩太书》中的论述,作为“除了哲学之外,我们还需要其它学说”的正面论点;接着阿奎那对这一正面论点进行了进一步的阐述;最后逐条反驳了“异议”所提出的两种理由。

由此可以看出,阿奎那对“问题”论述的基本步骤包括五个方面:①若干观点或亚问题的设定;②若干“异议”的陈述;③不同于“异议”的权威立场或主张;④作者本人观点的阐述;⑤对“异议”的反驳或回答。^②《神学大全》中所讨论的这些众多“问题”,是中世纪神学所涉及的基本问题。它们构成了这

^① 《神学大全》第一集共有 119 个问题,第二集有 303 个问题,第三集有 99 个问题,共计 521 个问题。

^② 参阅约翰·英格利斯:《阿奎那》,第 43 页。

部大全的主线，决定了它的进程和总体思路。具体问题或“亚问题”的设定和“异议”，既是对将要论述的正面观点的衬托，也表明了问题的复杂性和论辩的张力。权威的立场包括对《圣经》、亚里士多德、奥古斯丁等言论的引述，形成了论辩的转折。作者本人看法的阐述和对“异议”的回答，构成了“亚问题”论述的主干部分和最终结论。阿奎那在整个《神学大全》中对具体问题的讨论，都是按照这种模式来进行的。在某个问题之下陈述正反两方面的观点，体现了当时教学和写作的论辩风格。从当代的立场上看，这种论辩风格不仅使我们认识到了某个问题提出的背景，而且也可以明了阿奎那理论探讨的针对性和出发点，从而完整全面地了解他的思想。

在对具体问题“正面观点”的阐述和对“异议”的回答中，阿奎那有时使用以信仰为基础的启示神学的方式，有时使用从理性出发的自然神学的方式，有时是把两者结合在一起同时展开论证。因此，我们在《神学大全》中看到的是，认识上帝的两种途径——上升的途径和下降的途径是交织在一起的。它们共同构成了《神学大全》论证的认识论和方法论基础，正是通过这两种方式，阿奎那建构起了中世纪最为庞大的神学体系。

二、神圣学说的性质

在《神学大全》简短序言的最后，阿奎那指出，在阐述基督教内容的过程中为了避免各种错误和谬误，必须首先探讨“神圣学说”（Sacred doctrine）的性质和内容。这即是问题 1——“神圣学说的性质和范围”所要解决的问题。在这一问题中，阿奎那从十个方面进行了说明和探讨。这些方面主要包括：神圣学说是一门必要的理论学科吗？它具有什么样的性质和对象？用什么方式和语言对它进行解释与研究？可以说，问题 1 构成了阿奎那《神学大全》的总纲，具有独立的意义。

1、神圣学说是一门必要的理论科学（1-4 条）

阿奎那在问题 1 的第一条中提出的具体问题是：“除了哲学之外，是否需要任何其它的学说？”阿奎那在对那种主张“除了哲学之外，我们并不需要任何

其他知识”的看法进行了反驳，认为由上帝默示的《圣经》，作为不属于哲学一部分的神圣知识，对于人类的拯救来说是非常必要的。他说，首先，关于上帝的神圣真理，超越了人的理性认识能力，是人类仅凭理性所不能把握的。但这种真理对人类的拯救和最终幸福来说又是不可缺少的，因为“人类在上帝中的整个救赎，都依赖于对这一真理的认识”，因而“对于人们的救赎来说，某些超越人类理性的真理应该通过神圣的启示而被他认识，是必须的”。^①其次，即使有关上帝的某些真理可以被人类理性所发现，但它也只是为少数人在长期的努力之后才能得到的，并且混杂有许多错误。因而为了更可靠的和更安全的得到救赎，直接依赖神圣的启示是必要的。因此，阿奎那认为，通过启示所获得的神圣学说，作为一种不同于哲学的知识类型，其存在是非常必要的。接着，阿奎那又从获得知识的方式上说明了哲学和神圣学说在知识种类上的不同。他说，对同一个对象进行研究，不同的学科可以“根据知识获得的方式的不同而相互区分”。^②例如，天文学家和物理学家依据于不同的手段和方式，对同一个对象，如地球进行研究，可以形成两种不同的学科类型。因而，即使哲学中也存在着对上帝的研究，但这种研究因其所用方法不同于启示神学，而使得包含在哲学中的神学与包含在神圣学说中的神学区分开来。

阿奎那在第一条中说明神圣学说是一种不同于哲学的、具有自身必要性的知识类型之后，进一步在第二条、第三条和第四条中阐述了这一学说是一门完整的理论科学的观点。阿奎那认为，以公理为基础的学科分为两种类型，一种是算术、几何学等诸如此类的学科，这种学科是以自然的理性之光所认识的公理为基础而建立起来的；另一种是比这些学科更高的学科，它们以这些学科的公理为基础建构起来，如以几何学公理为基础的“事物间关系的科学”（如物理学）和以算术的公理为基础的“音乐科学”。与此相类似，神圣学说是从这些更高级的科学所认识的公理出发而建构起来的，即它是建立在上帝和恩典之上的，是以上帝所启示的公理为基础的，因而它是最高级别的科学。这种科学，在阿奎那看来，是一门独立整全的科学。因为它有着自身严格的形式和对象，虽然它也涉及到受造物，但它首要地论述的是上帝，受造物仅仅是就它们与上帝的

^① ST., Ia, Q. 1, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 1, a. 1.

关系而言的，而且把上帝作为它们的起点和终点，因此它是一门统一完整的科学。而这门整全的科学主要是对上帝的完善认识，虽然它也包含了对人类行为的阐述，但它更多的是一种理论学说而不是关于行为的实践科学，因而永恒的至福就在于对这种完善知识的认识。

2、神圣学说的特征和研究对象（5-7 条）

阿奎那在问题 1 的 5-7 条中，进一步论述了神圣学说的特征和研究对象。首先，阿奎那认为神圣学说具有比所有其它科学都更高贵的特征。根据当时的一般标准，一门学科比另一门更高贵，或者是它比后者有着更大的确定性，或者是它所论述的主题有着更大的价值。阿奎那认为神圣学说在这两方面都超过了任何一门理论科学或实践科学。从理性思辨上看，所有来自于人类自然理性之光的理论科学，在确定性上都不具有永恒性；而源于启示之光的神圣学说，在认识上是不可能出错的。而这种学说所论述的主题，其崇高性超越了人类理性所能认识的范围，因而具有更大的价值。从实践上看，神圣学说的目标是人类的永恒幸福，它是每一实践科学的最终目标。正如政治科学是军事科学的目标从而高于军事科学那样，神圣学说也比所有以它为目标科学都更崇高。所以，阿奎那说，“从每一点上来说，它都比其他科学更高贵”。^①在阿奎那看来，神圣学说虽然为使它自身的认识更为清晰，也运用哲学等科学，但这种使用不是由于它本身的不充分或缺，而是由于人类理性的不足。

其次，阿奎那认为，神圣学说是超越所有人类智慧之上的智慧，是最高的智慧。因为正如那些深谋远虑地思考所有人类生活秩序的人被称为有智慧的人那样，“完全思考整个宇宙的最高原因……的人，是有智慧的人中最聪明的”。^②上帝被视为世界的最高原因，而神圣学说则是对上帝的认识，因此它是最高的智慧。所有其它知识都是在它的基础上被有序地建立起来的，它是判断、评价其他科学的最高标准。

因此，在阿奎那看来，这种思考整个宇宙最高原因的学说，其研究对象是上帝。因为在这一学说中，“所有的事物都是在上帝之下被论述的——或者因为

^① ST., Ia, Q. 1, a. 5.

^② ST., Ia, Q. 1, a. 6.

它们是上帝自身，或者因为它们把上帝作为起点或目标而归于上帝”。^①阿奎那认为，在这一学说中，即使我们不能预先假定其研究对象的本质，不能定义它，但我们可以“运用他的结果——或是自然的或是恩典的——来代替定义”，通过它所产生的结果来说明原因。而这也正是某些哲学学科所采取的方式——“通过运用结果来取代对原因的定义”。^②

3、如何解释和研究对象（8-10条）

阿奎那在论述了神圣学说的对象、性质和特征之后，接下来要讨论的问题就是方法问题，即如何认识和说明研究对象的问题。在阿奎那看来，这个问题主要集中在能否和如何运用理性进行论辩（第8条）以及怎样理解《圣经》（第9-10条）等方面。就神圣学说能否和如何运用理性进行论辩的问题，阿奎那主要从两个方面进行论述。首先，针对神圣学说主要涉及到了信仰、从而不可能进行理性论证的“异议”，阿奎那说，确实，就从公理的意义上说，它并不需要理性的证明。所有其它的学科并不论证它们的公理，因为这些公理是这些学科中的自明真理，人们只是从这些公理出发去论证这些学科中的其他真理。同样，神圣学说也不以论证的方式来“证明它的公理，即信仰教义，而是从它们出发进而去证明其它的事务；正如使徒从耶稣的复活去论证普遍的复活那样”。^③当然，这种情况并不是绝对的。一个学科的公理时常会面临攻击，在这种情况下，通常这个学科既不会去证明它们的公理，也不会与反对这些公理的人们争辩，而仅仅是把这个问题留给更高一级的学科来解决。而神圣学说是最高的，没有任何学科能超越它之上，因而它必须直接应对这种挑战。它所采取的方式是，或者与反对其公理的人们争辩——仅仅在这些反对者至少认可某种启示真理的前提下，与他争辩《圣经》文本，讨论教义问题等等；或者是根本不去讨论公理——如果反对者们根本不接受神圣启示，那么从理性上去论证就没有任何意义。

其次，理性可以使神圣学说所阐述的问题更为清晰，并能在信仰教义的基础上论证其它真理。在阿奎那看来，虽然神圣学说是以《圣经》等权威为基础

^① ST., Ia, Q. 1, a. 7.

^② ST., Ia, Q. 1, a. 7.

^③ ST., Ia, Q. 1, a. 8.

而获得的，人类理性的论辩不可能证明那些在信仰中被必然接受的东西，但“恩典并不取消自然，而是成全自然，自然理性将给予信仰以帮助”。^①也就是说，自然理性虽不能证明信仰，但却能使人们更清楚地认识信仰所提出的问题。哲学家们运用自然理性能够认识某些真理，这些真理可以作为“外在的和可能的论证”，来为神圣学说提供一定的帮助。因而，理性的论证在神圣学说中具有一定的合法地位。

在说明了理性论证的相对意义之后，阿奎那接着论述了如何解读《圣经》的问题。他主要是从两个方面来探讨这个问题的，一是《圣经》所用意象的隐喻（第9条），二是《圣经》所用语言的意义（第10条）。就能否运用有形事物的隐喻来认识圣经真理的问题，阿奎那指出，“用与有形事物的比较来提出神圣的和灵性的真理，是适宜于《圣经》的”。^②因为上帝为每一事物提供了适应其自然能力的生存（认识）方式，作为起源于感觉的人类认识来说，“通过感性对象获得理性知识是自然的”，因而，阿奎那说，“在《圣经》中，灵性真理适宜于在物质对象的相似下被教导”，即“属灵的真理应该根据来自于有形物体的意象被展示，以便于那些最单纯的、本身不能掌握理性事物的人们也能够理解它”。^③

因此，阿奎那认为，神圣学说使用隐喻既是必要的，又是有用的。就神圣的启示之光并不被感性意象的使用所掩盖来说，阿奎那认为，通过较低级的、与上帝更远的有形物体的意象来认识神圣真理，甚至比那些较高级的、离上帝更近的事物更适宜。因为上帝具有无限的超越性，“他不是什么比他是什么，对我们来说更清楚”。^④因而，从离上帝最远的事物中抽取出相似，在否定意义上构成了对上帝的“更真实的估价”。因而，阿奎那认为，通过对有形物体的隐喻，是我们走向上帝的一种途径，它不仅适宜于人类的自然能力，也是《圣经》时常使用的一种表达神圣真理的方式。

阿奎那在第10条中，也就是问题1的最后一条中，对《圣经》语言的多重意义是否会给理解《圣经》文本造成混乱的问题进行了说明。阿奎那认为，《圣

^① ST., Ia, Q. 1, a. 8.

^② ST., Ia, Q. 1, a. 9.

^③ ST., Ia, Q. 1, a. 9.

^④ ST., Ia, Q. 1, a. 9.

经》中的语言虽然具有历史的或文字的、隐喻的、道德的和神秘解经的多重含义，但它们决不会对理解《圣经》的真正意义带来阻碍和损害，反而有助于对神圣真理的认识。阿奎那主要是通过把《圣经》文本的表达方式区分为文字的意义和精神的意义，来说明这个问题。阿奎那说，《圣经》的作者是上帝，他不仅能够通过话语表达含义，而且也能够通过事物本身表明意义。在阿奎那看来，说明事物的话语属于文本的第一级意义，即历史的或文字的意义；以文字的意义为基础，通过话语说明的事物本身也具有一种意义，阿奎那称之为精神意义。

阿奎那认为，《圣经》文本的精神意义包括了三个方面，隐喻的意义、道德的意义和神秘解经的意义。他说，旧约是新约的意象，因而通过旧约来说明新约，有着隐喻的意义；而基督耶稣所作的事情，是我们应该效法的典范，因而具有道德的意义；而就它们所蕴含的那种与永恒荣耀的关系来说，则有着神秘解经的意义。因而，阿奎那指出，就文本的意义是作者意向的表达来说，“《圣经》中的一个词包含有多种意义不是不适当的”，^①这些意义的多重性不可能导致混乱，产生意义的含糊不清。

当然，文本的精神意义是建立在文本的文字意义的基础上，它们受到文字意义的制约和引导。而文字意义也不是单一的，它本身包含了三重含义——历史的、原因的和类比的。也就是说，文字所表明的是具有时间性的、包含着具体原因的、不同的真理是可以相互类比的。它们都在不同方面表达了同一个真理——《圣经》所启示的真理。因而，它们不可能产生理解上的混乱和冲突。即使隐喻也具有文字的意义，它也只是起到了象征表达的作用。因此阿奎那说，“没有任何错误可以摧毁《圣经》的文字意义”。^②它在通过话语表达一个事实时，同时也揭示了神圣真理的奥秘。

4、关于问题 1 需要说明的几个问题

由于《神学大全》的内容十分庞大，而其序言只有两段、不到一页的篇幅，因而我们可以把具有独立意义的“问题 1”作为整个大全的总纲和它的导言性的绪论来看待。为此，有关“问题 1”所涉及的几个问题我们必须做出进一步的说明。

^① ST., Ia, Q. 1, a. 10.

^② ST., Ia, Q. 1, a. 10.

首先，关于哲学的地位问题。“问题 1”所提出的第一个要探讨的“亚问题”是：“除了哲学之外，是否需要任何其它的学说？”这个问题也是整个《神学大全》所要探究的第一个具体问题，因而它在阿奎那的这部大全中具有十分重要的意义。从阿奎那随后的论述来看，这个问题的直接意思应该是：除了哲学之外，是否还需要神圣学说？这个问题在我们看来，是一个非常奇特的问题。因为按照我们通常的理解，中世纪是一个具有非常浓郁的神学气氛的时代，关于上帝的神圣学说是一个不成问题的问题，它的必要性是不需要论证的，或者说不需要专门进行论证的。再者，阿奎那是一个不同于虔信主义者德尔图良、具有明显理性倾向的神学家，他为了要在神学中接纳哲学、把信仰和理性整合起来，他要做的应该是为理性的必要性张目。因而这个问题似乎应是：“除了神学（或神圣学说）之外，是否还需要哲学”，才较为合理。

但是，阿奎那既然提出的是“除了哲学之外，是否需要任何其他学说”的问题，那必然有他的目的。我们可以从几个方面对他之所以提出这个问题进行理解。一方面，从当时的背景上看，亚里士多德哲学的复兴成为当时最为活跃的理智事件，它主导并支配了当时刚刚兴起的大学中教师和学生的知识兴趣，从而对传统的基督教神学带来了相当大的挑战——如果说不是动摇了它的合法性基础的话，起码也给它产生了无法回避的冲击。因而促使阿奎那起来应战，重新为神学的必要性辩护。从阿奎那在这个问题中所引述的两种反对观点来看，也可以感受到哲学的这种冲击力。第一个反对观点是，凡是可理解的事情，哲学都可以讲清楚。也就是说，哲学对我们的认识来说是足够的，因此超出哲学之外去追求人类理智不可认识的事物，如上帝的启示等，是多余的和不必要的。第二个反对观点是，哲学也讨论了存在和上帝的问题，如亚里士多德在《形而上学》一卷六章中指出，哲学中有一部分是神学，亦称关于上帝的学问。因此我们不必要在哲学之外，再建立另一种不同的神学理论。这种看法在当时为许多哲学家所接纳，如当时被称为亚里士多德“解释者”的阿维罗伊，就认为只要人们拥有哲学，就完全可以享受幸福的生活。由此可见，哲学在当时所带来的冲击之巨大，使得阿奎那这样的神学家不得不认真对待哲学所导致的神学合法性问题。

另一方面，阿奎那提出的这个问题虽是为神圣学说而不是为哲学的必要性作论证，但实际上在他看来，哲学的必要性应该是不言而喻的。当他说“除哲学之外”时，他实际上就假定了哲学是不需要辩护的。因而，这个问题表面上直接论证的是神圣学说的必要性，但它也间接地表明了哲学的必要性和独立意义。它也许是针对哲学而不是针对神学而言的——在为神学作论证的同时，也为哲学作了论证。当然，也有可能是阿奎那已经受到了亚里士多德哲学深刻的影响，当他思考这个问题时，他更多的是站在哲学家的立场、而不是神学家的立场来进行论证的，所以才有了不是哲学、而是神圣学说是否必要的问题。不管怎么说，哲学和神圣学说是不同的看法使得哲学在阿奎那的思想体系中保持了一种非常重要的地位，不致于成为神学的一部分而淹没在神学之中。因此，从哲学上研究神学，或者说自然神学，就具有了独立的意义。

再者，这个问题的提出也许仅仅是教学上的需要。克雷茨曼指出，中世纪神学的初学者们已在大学的艺学院系完成了哲学的学习，当他们来到神学院系研究神学时，他们已有了一定基础的哲学知识。^①而《神学大全》作为这些高年级学生的教材，自然会提出除了哲学之外，其它学说，如神圣学说的必要性问题，以引导他们的学习。

其次，关于对“Sacred doctrine”的理解问题。问题1的整个内容全都是在谈论“Sacred doctrine”的性质和内容，因而它是一个非常重要的概念。由于阿奎那并没有直接定义这个概念，因而根据他的论述，在尽可能的情况下弄清它的含义，是非常必要的。“Sacred doctrine”的拉丁文是“Sacra doctrina”，有的英文译本根据它的字面意思把它译为“holy teaching”。在中文译本里，有的把它译为“神圣的教义”^②，有的译为“神学”或“讲圣道的神学”^③，有的译为“神圣学问”^④。本文倾向于把它译为“神圣的学说”，因为在问题1中，阿奎那经常把它称之为是一种“学科”(science)，因此，“学说”更符合阿奎那的原意。

阿奎那虽然在问题1中整篇都在探讨“Sacred doctrine”的性质和范围，但

^① Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 33.

^② 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第52页。

^③ 《西方哲学原著选读》，上卷，第260页。

^④ 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第365页。

它的确切含义是什么仍是一个学术上经常争论的问题。从阿奎那在这个问题开头的论述倾向上看，“神圣学说”是一种不同于哲学的神学。而这种神学是超越理性之上的，它来自于上帝的恩典。阿奎那说，为了更好地使人类得到拯救，“除了通过理性建立起来的哲学学科之外，也必须有通过启示所获得的神圣学说”。^①由此可见，“神圣学说”看来应该指的是启示神学，而不是自然神学。例如，他在第二条中指出，不同的学科可以通过不同的方式认识同一个对象，因而，“包含在神圣学说中的神学在种类上不同于作为哲学一部分的神学”。^②他的意思是说，“包含在神圣学说中的神学”——启示神学，与“作为哲学一部分的神学”——自然神学，虽然都以上帝为研究对象，但它们研究上帝的方式和出发点是不同的，因而它们属于不同的学科。

但是，从阿奎那随后的论述上看，他似乎并没有绝对地把“神圣学说”唯一地确定为启示神学。他在相当大的程度上也认可了哲学研究上帝——自然神学的合法性。例如，他承认人类理性能够发现有关上帝的某些真理，即使它费时费力且为许多错误所玷污；他在对不同学科区分的基础上阐述启示神学必要性的同时，也为自然神学的合法性作了间接的论证。再如，阿奎那在阐述以上帝为研究对象的神圣学说是最高贵最具有智慧的学说时指出，虽然我们不能定义这一对象，但我们可以“运用他的结果——或是自然的或是恩典的——来代替定义”，通过结果来说明原因。这种从结果追溯原因的方法，即是自然神学的方法。阿奎那也承认它是某些哲学学科所采用的方法。由此可见，神圣学说中包含了哲学的或自然神学的内容。最后，在论述如何认识上帝和解读《圣经》的问题中，阿奎那不仅认为“恩典并不取消自然，而是成全自然”，自然理性可以作为“外在的和可能的论证”来认识某些神圣真理，使之更为清晰；而且承认《圣经》也使用了有形的自然事物以帮助人们更好地理解“属灵的真理”，而“通过感性对象获得理性知识”则符合人类特有的自然能力，是人类获得知识最为自然的方式。

由此可见，阿奎那“神圣学说”不仅包含了启示神学的内容，也包含了自然神学的内容。克雷茨曼也认为，自然神学和启示神学虽然是不同的，但“没

^① ST., Ia., Q. 1, a. 1.

^② ST., Ia., Q. 1, a. 2.

有任何适宜于自然神学的命题是排除于启示神学之外的，属于自然神学的命题构成了属于神圣学说命题的特有的子集”。^①在13世纪，阿奎那当然不可能明确地提出“自然神学”和“启示神学”的概念并对它们作出严格的区分，但他在为“神圣学说”作论证时，虽然主要倾向是阐述启示神学的必要性，然而也清楚地意识到了自然神学所涉及的问题的重要性，从而不会有意地把它排除在“神圣学说”之外。这也符合于阿奎那一贯的理性主义立场。

三、《神学大全》第一集与自然神学

作为阿奎那最为重要的一部著作，《神学大全》中包含了十分重要的神学思想和哲学思想。它集中体现了阿奎那试图整合基督教神学和古希腊哲学的宏伟设想。因而，从自然神学的立场出发研究《神学大全》，对于我们认识阿奎那关于哲学和神学关系的思想，具有十分重要的意义。如何进入这部复杂而又庞大的巨著，认识其中的基本问题，则是至关重要的。自然神学提供了一种角度，一种认识阿奎那庞大思想体系的立场和视角，通过这种视角和立场，我们能够深入地把握阿奎那关于哲学与神学关系的思想——它们的区分和关联，理性的意义和作用，信仰的范围和超越性，以及它们各自的性质与特征。

本文主要涉及《神学大全》第一集中的自然神学思想。通过对其中所包含的自然神学思想的梳理，认识阿奎那自然神学的主要内容和基本特征，进而对其涉及的形而上学思想和方法论问题进行分析和评价。

1、《神学大全》第一集的内容和结构

《神学大全》第一集从篇幅上看虽然不到整部著作的三分之一，但它论述的内容却十分丰富，广泛地涉及到了上帝、创造、天使、人类、世界万物等众多方面。其中，它对上帝问题的阐述，在整个大全中最为集中、也最为详细。如果说整个大全的基本神学结构是一个以上帝为中心的外显-回归（Exitus-Reditus）结构的话，那么第一集就是一个起点，展示了上帝的存在、属性和活动，并以此为基础，揭示了源于上帝的所有受造物的外显运动。因而，

^① Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 35.

第一集在《神学大全》中占有非常重要的地位。

第一集包括了 119 个问题，主要论述了六个方面的内容：上帝（问题 2-问题 43）、创造（问题 44-49）、天使（问题 50-问题 64）、六天工作（问题 65-问题 74）、人（问题 75-问题 102）和神圣的照管（问题 103-119）。在论上帝中，阿奎那论述了上帝的存在，上帝的本质、属性和活动，以及三位一体的上帝。在论创造中，阿奎那主要说明了受造物如何从作为它们第一原因的上帝中产生以及万物的区分等问题。在论天使中，阿奎那探究了天使的纯粹精神本质、天使的知识和意志等问题。在论六天工作中，阿奎那说明了上帝创造世界的过程以及万物的区分。在论人中，阿奎那阐述了人的灵魂、肉体、认识、意志以及人的产生等诸多方面。在论神圣的照管中，说明了所有受造物是如何存在和持续存在的，它们的整体秩序以及与上帝的内在关系等。

《神学大全》第一集的中心是上帝，所有其它的问题都围绕着上帝而展开。首先是上帝的存在和本质，然后是天使、万物以及人类与作为它们根源的上帝的关系。它的基本结构属于一个宏大的外显-回归体系中的外显结构——上帝的属性和活动以及在不同受造物中的显现。它的众多问题选自于传统神学——圣经的、早期教父的和中世纪神学传统的，而这些问题的编排顺序和叙述方式则服从于当时的通行模式——适宜于教学和公开论辩。

因而，第一集中包含着一个明显的神学结构，它所阐述的问题也主要是有关神学方面的。但不能因此就说它是一部纯粹的神学著作。从阿奎那的基本思想倾向上看，他力图在新的历史背景下对哲学和神学进行统一与整合。《神学大全》充分体现了他的这一基本倾向。而就《神学大全》的写作来说，阿奎那不仅在神学上吸取了《圣经》传统和奥古斯丁的思想资源，而且在哲学上也深受亚里士多德的直接影响。在从 1266 年到 1273 年的 7 年间，阿奎那不仅集中精力撰写《神学大全》，而且同时也对《圣经》文本——诸如《约伯记》、《约翰福音》、《罗马书》等和亚里士多德的著作——《物理学》、《论灵魂》及其它伦理学和逻辑学著作，进行了注释和评论。^①仅仅从时间上考虑，这些神学文本和哲学著作对阿奎那《神学大全》的写作无疑产生了相当大的影响，正如托马斯·富

^① 参见 Thomas Franklin O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1997, p. 53.

兰克林·奥马拉（Thomas Franklin O'Meara）所指出的，从阿奎那成熟期的这三类作品——《圣经》注释、亚里士多德著作注释和《神学大全》中，“人们可以看出他的神学体系是如何从《圣经》文本中……提取，而它们两者又是如何可以在这种哲学注释中找到可以解释的根源”。^①

这种哲学解释渗透在第一集关于神学问题的整个阐述中。对阿奎那来说，亚里士多德哲学构成了一种认识原则和探究方法。这些原则和方法成为支配阿奎那这部著作众多问题论述的基本逻辑，成为他探究基督教信仰的基本手段，“某种东西存在吗？（或在神学中，就其存在来说，为什么它是适宜的或有益的？）它如何存在？有与它不同的实在类型吗？它的本性是什么？它的一些具体特性或特征是什么？这部大全的条目把追溯到阿伯拉尔的大学辩证法——神学问题的两方面论辩——与亚里士多德从事科学研究的问题结合了起来”。^②阿奎那把阿伯拉尔的辩证神学方法与亚里士多德的科学研究原则结合起来，构成了《神学大全》第一集中问题探究的基本程序。如在对上帝的认识中，阿奎那首先论证了上帝的存在，然后说明他是如何存在的——他的本质、属性和活动；在对受造物的探究中，受造物的产生——它们得以存在的基本原因和源泉成为这种探究的第一个方面，然后才是它们的存在方式、存在原则和受造物之间的区分等“如何存在”的问题的探讨。总之，阿奎那正是按照这种亚里士多德的科学研究程序，来展开对上帝、天使、物质世界和人的问题的探究的。

因而，在《神学大全》第一集中，存在着神学的和哲学的结构，它们共同成为支配阿奎那对众多问题探究的主要原则和基本手段。

2、《神学大全》第一集中的自然神学思想

《神学大全》是一部内容丰富、结构复杂的巨著。它的思想资源是多方面的，包含了圣经的、教父的、中世纪早期的和经院哲学的神学传统，以及亚里士多德主义和柏拉图主义的哲学传统；它的结构和模式则是不同层次的，既具有决定其基调和原则的宏观结构，也具有支配其阐述思路和论述方式的微观结构。这些内容和结构，从总体上看，是由神学和哲学构成、并受神学与哲学的一般原则所支配的。神学构成了基本的问题框架，哲学则成为这些问题得以展

^① Thomas Franklin O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, p. 53.

^② Thomas Franklin O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, p. 65.

开的阐述方式。如果说《神学大全》是以上帝为中心的话，那么神学和哲学则构成了对这一主题探究的两个基本途径。因此，信仰与理性，或者说启示神学与自然神学，则是阿奎那对《神学大全》诸多问题探究的两个互补的认识原则和认识道路。依据自然理性自下而上的“上升”途径和根据神圣启示自上而下的“下降”途径，总体上是交织在一起的，它们在不同的维度上形成了阿奎那对《神学大全》众多问题最充分的认识和理解。

由于本文论述的是阿奎那的自然神学，因而以自然理性为基础而形成的对上帝的探究和认识，就成为我们主要关注的内容。《神学大全》是阿奎那运用哲学原则和方法研究神学问题的典范，它是继《反异教大全》之后最全面体现阿奎那自然神学的另一部重要著作。特别是在《神学大全》第一集中，哲学原则和逻辑方法成为阿奎那阐述众多问题的一个基本维度，自然理性的认识能力得到了最充分的展示。可以说，第一集在阐述神学问题的过程中尤为凸显了理性认识方式的意义，它的整个问题“几乎是唯一地依赖于上升的方式达到对上帝的认识，正如《反异教大全》的巨大篇幅所作的那样”。^①在第一集中，阿奎那不仅遵循了亚里士多德的哲学认识原则和逻辑方法，而且在对这些原则和方法的运用过程中，全面地探究了有关自然神学的思想。

对阿奎那来说，亚里士多德的方法论构成了他对自然神学问题探究的基本原则和认识程序。正如上文所表明的，阿奎那依据亚里士多德的问题程序对上帝的存在、属性和活动，对受造世界和人类的最终根源与存在特征，从自然理性上进行了探究和说明。这种探究和说明构成了自然神学特有的研究对象和研究内容。因而，《神学大全》第一集中包含着一个明显的自然神学研究领域，它对自然神学涉及的每一个主要方面都进行了全面的探讨。因此赵敦华先生指出，《神学大全》第一集的内容在总体上是关于“自然神学和自然哲学”的。^②

根据克雷茨曼的定义，自然神学包括四个基本的研究对象或研究内容，它们分别是上帝的存在、上帝的本质与属性、宇宙万物与上帝的关系以及作为特殊受造物的人类与上帝的关系。在《神学大全》第一集中，阿奎那在不同部分

^① Aidan Nichols, *Discovering Aquinas. An Introduction to His Life, Work, and Influence*, Michigan: Williams B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 39.

^② 见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 369 页。

分别对这四个方面进行了探究和说明。从自然神学的研究进程来看，存在问题
是自然神学的核心和基础，因而构成了自然神学探究的第一项基本内容。《神学
大全》第一集对自然神学的探究也正是首先从“上帝的存在”开始的——在紧
接着作为一般概述的问题 1 之后的问题 2 中，阿奎那从“上帝存在是否是自明
的”、“上帝存在能否被证明”和“上帝存在如何被证明”三个方面，对“上帝
的存在”问题进行了解释和说明。在阿奎那看来，“上帝存在”就人类认识来说，
并不是一个完全自明的命题，因而必须在感性经验的基础上予以说明。为此，
他提出了证明“上帝存在”的五种方式。这既是在历史上非常著名的关于上帝
存在的五种证明。在这五个证明中，阿奎那主要是通过由果溯因的后天演绎方
法，从自然事物中所观察到的运动、因果关系等特征和现象出发，论证了终极
原因或最高实在——上帝的存在。这种论证由于涉及到了对作为存在的存在的
最高实在的探究，因而具有形而上学的思辨特征。

自然神学的第二项研究内容是上帝的本质与属性。因而，在问题 2“上帝的
存在”之后，阿奎那从问题 3 开始，探讨了上帝是“如何存在”和“怎样存在”
的问题。正如阿奎那所说，“当一个事物的存在被弄清楚之后，接下来的问题就
是它的存在方式，以便于我们可以认识它的本质”。^①阿奎那通过对上帝的单纯
性（问题 3）、完善性（问题 4-问题 6）、无限性（问题 7-问题 8）、不变性（问
题 9）、永恒性（问题 10）和单一性（问题 11）以及上帝的知识、意志等方面
（问题 14-问题 26），来探究上帝的本质、属性和活动。这种认识包括了两个方
面。一方面，由于上帝的本质超越了人类的自然认识能力，因而我们只能通过
否定神学的方法来达到对上帝的认识，“我们不可能知道上帝是什么，而只能知
道他不是什么，因而我们没有任何手段考察他如何是什么，而只能考察他如何
不是什么”。^②因而，在对上帝单纯性、完善性等本质的认识中，我们只能用否
定方法，通过排除他是什么来间接地认识他不是什么。但是，另一方面，受造
物是上帝创造的结果，在结果和原因之间必有某种相似，使得我们可以从结果
走向原因，达到对上帝的肯定性认识。这既是通过类比方法走向上帝的卓越之
路。因此，在对受造物的考察中，我们不仅可以为上帝命名，而且可以认识到

^① ST., Ia, Q. 3.

^② ST., Ia., Q. 3.

理智、意志、生命、能力等名称在上帝那里所具有的卓越意义。

自然神学的第三项研究内容是作为整体的受造世界的存在方式及其与作为实在第一原则的上帝的关系。为此，阿奎那探究了创造的本质（问题 45）、受造物的产生（问题 44）、世界的非永恒性（问题 46）、万物的区分和多样性以及恶的本质与原因（问题 47、问题 50-问题 102）等问题。自然神学第四项研究内容是人的本质及其与上帝的关系，涉及到了人的灵魂和肉体及其相互关系（问题 75-问题 76）、人的理性能力与认识（问题 77-问题 79、问题 84-89）、人的意志（问题 80-问题 83）以及人的产生（问题 90-问题 102）等问题。

本文依据自然神学的这四个方面，分别在本章（存在论与后天演绎推理）、第四章（本质论与否定方法）、第五章（属性论与类比方法）、第六章（宇宙论学说）、第七章（人的本质理论）等章节中，对阿奎那《神学大全》第一集中有关自然神学的内容和特征进行梳理和探究，并对其中涉及的认识论原则和方法论手段进行分析和评价，以期形成对阿奎那自然神学的全面认识。

第二节 五种方式——实在第一原则的存在论证

在《神学大全》第一集的第二个问题中，阿奎那从五个方面对上帝的存在进行了论证。从自然神学的研究进程上看，上帝的存在具有首要的地位，它是其他问题和内容得以进一步探究的前提，因而构成了自然神学的第一项研究内容。而对阿奎那来说，上帝论是其整个《神学大全》的起点，上帝的存在则是对上帝认识的基础。正如阿奎那所指出的，只有在对是否存在的问题搞清楚以后，我们才能进一步认识如何存在之类的本质问题。因而，阿奎那在对自然神学以及《神学大全》所涉及的所有其它问题进行探究之前，首先对上帝的存在进行了说明和论证。阿奎那认为，从理性上提供为人们可以接受的上帝存在的证据，不仅是必要的，而且是可能的。为此，阿奎那在感性经验的基础上，依据人们可观察到的实在特征，从不同方面论证了上帝的存在。这即是在历史上具有经典意义的“五种证明”。

当然，阿奎那不是历史上第一位认识到“上帝存在”的意义并在理性上提

供系统论证的神学家。早于阿奎那 100 多年的安瑟尔谟，就在逻辑基础上提出了影响深远的“本体论证明”。但这种仅仅从概念出发所进行的论证，在阿奎那看来是一种缺乏感性经验基础的先天论证，因而是无效的。这种论证是把有待证明的结论当作前提，在没有论证之前就实际上已确定了结论的真实性。阿奎那认为，任何一个存在于思想中的概念，无论它是如何的无与伦比，都不可能意味着它在实际上存在。除非它真的在现实中存在，否则，仅仅从概念出发是不可能得出令人信服的结论的。因此，阿奎那感到有必要对“上帝存在”的问题重新进行表述，从感性经验上提供为每个人在理性上都可以接受的证明。这即是不动的推动者的证明、事物终极动力因的证明、事物必然存在的终极原因（可能性和必然性关系）的证明和事物完善等级的证明与目的因证明。

本节为行文的方便，并依据传统的惯例，把阿奎那的前三个证明称之为宇宙论证明，后两个称为目的论证明，分别予以说明。

一、由果溯因的后天演绎论证

阿奎那在问题 2 中从三个方面探讨了“上帝存在”这一问题：“‘上帝存在’这一命题是否是自明的”、“‘上帝存在’能否被证明”、和“上帝是否存在”。他关于上帝存在的五个证明是在第三个条目中提出的。我们首先来解释他的前两个条目，然后再说明他的五个证明。

在前两个条目中，阿奎那主要论述了为什么要对“上帝存在”进行证明和能否证明的问题，旨在为五种证明提供一种必要性的前提和理由。阿奎那认为，“上帝存在”这一命题虽然逻辑清晰、含义明确，其本身是自明的，但对于人们一般的知识状态来说，却不是自明的，说“上帝不存在”并不自相矛盾。^①他把逻辑上自明的命题分为两类，一类是“本身是自明的”同时“对于我们来说也是自明的”的命题，另一类是其“本身是自明的”但“对我们来说不是自明的”命题。第一类命题是像“人是一个动物”这样的命题，其宾词的本质包含在主词的本质中，宾词和主词的意义是前后一致的，因而绝对是真的。这类命

^① 参见 ST, Ia, Q. 2, a. 1.

题的宾词的本质和主词的本质只要为所有的人所认识，那么它“对所有人来说都是自明的”。根据亚里士多德“一个命题和它的矛盾命题不可能同时都是真的”等逻辑第一原则，这类命题的相反命题是不可能的，因而它是自明的和真实的。第二类命题是那些宾词和主词的意义一致、但却不能为所有的人所理解的命题。如“上帝存在”这一命题，其本身是自明的，因为“宾词和主词是相同的”，因为“上帝是其自身的存在”，等等，但对大多数人来说，他们并不认识这个命题中宾词和主词的意义，因而这一命题对他们来说不是自明的。他们可以设想与之相矛盾的命题，说“在他的心中，没有上帝”。

因此，在阿奎那看来，就人类的认识来说，“上帝存在”并不是清晰自明的。为此，他反驳了“上帝的知识是先天植入到所有人之中”的观点、上帝的概念包含了存在的含义的看法和“真理的存在是自明的”立场，指出我们并不知道上帝的本质，其存在并不能为我们绝对地认识到。因而我们必须进行论证，通过为我们更为熟悉更为明确的事物，通过我们感觉所接受的东西，来推论上帝的存在。对阿奎那来说，“上帝存在”不是自明的，并不意味着上帝不存在，而只是意味着我们必须从感觉经验出发，通过理性推论来证明上帝的存在，使之成为清晰明确的真理。这即是“五种证明”所具有的意义。

在确定了“上帝存在”有待被论证的必要性之后，它如何被论证，或者说，它能否在理性的基础上被论证的问题就凸显了出来。^①虽然有人认为，“上帝存在”是一种信仰，而信仰是不能够为理性所证明的；但阿奎那相信，上帝存在以及关于上帝的其它类似真理，具有在理性上被认识的可能性。这种认识虽然并不构成信仰的内容，但它却是导致信仰的前提，因为“信仰以自然和认识为条件，恩典以自然为条件”，因而，“没有任何东西能阻止……人们，……去接受其本身能够被科学所认识和证明的某种东西”。^②

阿奎那认为，依据受造物证明上帝的存在有两种方式，“一种是通过原因，被称之为‘先天’论证，这是从绝对先在的东西出发的论证。另一种是通过结果，被称之为‘后天’论证，这是从仅仅相对于我们来说是先在的东西出发的

^① 参见 ST., Ia, Q. 2, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 2, a. 2.

论证”。^①前者是从先在的实在出发、从因到果的先天演绎论证，安瑟尔谟在本体论证明中使用的就是这种方法。后者是从感性经验出发、由果溯因的后天演绎论证，这是为阿奎那认同并在五种证明中使用的方法。在他看来，在理性的维度上说明上帝的存在，最好的途径是后天演绎论证，因为人类理性最先感受到的是经验事实，所以“当结果比它的原因更好地被我们所认识时，那么从这一结果出发，我们可以推论出它的原因的知识。因而从每一结果可以证明其特有原因的存在，只要它的结果更好地被我们所认识；因为由于每个结果都依赖于它的原因，如果结果存在，那么原因必定是先于它而存在的”。^②因而，从我们所熟悉的结果中证明其原因——上帝的存在，是最为适宜的。

然而就对上帝的认识来说，从结果出发并不是一个完美的途径。因为假设上帝存在，他也是一种无限的存在，而其产生的结果却是有限的，“在有限和无限之间没有任何相应相称的关系”，也就是说，结果和原因是不相称的，那么，如何能从有限的结果中获得对无限原因的认识呢？阿奎那也承认，“在与原因不成比例的结果中，不可能得到这个原因的任何完善的知识”，不可能“完全地认识到在其本质中作为其所是的上帝”。^③但因此而彻底否定从这样的结果中认识其原因存在的可能性，则是武断的和没有道理的。因为“从每一结果中，可以清楚地表明原因的存在，因而我们可以从他的结果中证明上帝的存在”。^④也就是说，由果溯因的方法，虽然不能获得对原因的本质或特征的认识，但完全可以证明这种原因本身的存在。阿奎那正是从原因和结果之间的这种必然性关联出发，提出了对上帝存在的详细论证。

二、宇宙论证明

所谓宇宙论证明是指在感性经验的基础上追溯世界和宇宙的根源与原因的证明。它从我们熟知的基本经验出发，通过对某一个或某一些基本特征进行考察，从而证明某种最终实在的存在。阿奎那的宇宙论证明，就是通过对事物的

^① ST., Ia, Q. 2, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 2, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 2, a. 2.

^④ ST., Ia, Q. 2, a. 2.

运动、因果关系和可能存在与必然存在的关系这些自然事物的基本特征进行探究，从而得出不动的推动者和终极原因必然存在的结论。

1、不动的推动者

阿奎那提出的第一个证明是不动的推动者的证明，也称第一推动者的证明。这种证明是从事物的运动或变化出发的。他说，“对我们的感觉来说既确定又明确的是，在世界上某些事物是运动的”。^①事物的运动是一种经验事实，运动是事物的现实特征。我们在经验中可以感受到，许多事物都是以某种方式在运动着。同样我们也可以感受到，任何运动着的事物都是被推动的。如果事物不被推动或影响，则只能处在潜能中，决不会产生运动，成为现实。任何事物都有着潜在的运动倾向，具有变化的可能性，而其他事物的推动则使其产生运动，成为现实，运动正是从潜能到现实的变化。如果没有处在现实状态的其他事物的推动，任何事物只能是处在潜能中，不能转化为现实。如现实的热——火，使潜在的热——木头变为现实的热。任何运动着的事物都是由他物推动的，而不是自我推动的，正如同一个物体在同一方面同时既处在现实中又处在潜能中是不可能的那样；同样，在同一方面、以同一种方式存在的事物既是推动者又是被推动者也是不可能的。因此现实的、运动着的事物，都是由其他事物推动的。而这个起推动作用的事物也是由另一个事物所推动的，由此构成了一个连续的、可以不断上溯的运动系列。但这个运动系列不可能无限倒退、达致无穷，因为无限就意味着没有第一个推动者，因此就没有第二个、第三个……被推动的事物，从而也就不会有现存的运动着的事物。因而必须存在着一个不动的推动者，它作为第一推动者，推动了所有其他事物的运动。这个不被其他推动者所推动的第一推动者，阿奎那说，“每个人都会把它理解为上帝”。^②

不动的推动者证明的基本思路是，事物是运动的，运动是被推动的，而由此构成的运动系列不能无穷倒退，必有一个不动的推动者，或第一推动者，推动了所有事物的运动或变化。这个证明从事物的运动这一现实特征出发，寻求这种变化的最终根源。在这方面，阿奎那运用了亚里士多德关于潜能与现实的关系理论。亚里士多德认为，“现实之于潜能，犹如正在从事建筑的东西之于能

^① ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 2, a. 3.

够从事建筑的东西，……已由质料构成的东西之于质料，已经制成的东西之于尚未制成的东西”。^①在亚里士多德看来，现实性是一种运动，而潜在的东西只有在被现实的事物作用或推动下才能现实化，才能运动。如具有潜在的热木头，只有在现实的热，如火的作用下，才会变为现实的热——燃烧起来。这种潜在者本身的现实化，就是运动。因此，阿奎那认为，纯粹的潜能不可能是世界的真正起点。同样，世界中现实的事物也不会是最终的起点，因为它们具有潜能，其现实化是由其他事物推动的。只有那个完全没有潜能的“纯现实”，才是世界的真正起点。这即是亚里士多德所说的“不动的推动者”，或神。在亚里士多德那里，这个“不动的推动者”是终极实在，是不具有位格性的神，它可能有多个。而在阿奎那这里，它则是唯一的、具有位格性的基督教的上帝。

2、动力因证明

阿奎那的第二个证明是事物的动力因证明。这个证明的方法类似于第一种证明，从事物的因果关系序列中探究世界的最终原因。阿奎那的证明如下：在经验世界中，事物都是有原因的，因而存在着一个因果系列。任何事物都是作为另一个事物（原因）的结果而存在的。因在前，果在后。任一事物作为结果不可能是自身的原因，否则的话，这个事物（作为原因）就会先于自身（作为结果）而存在，而这是矛盾的，因而是不可能的。所以事物都不是自因的。而这个因果系列也不可能无穷倒退，因为无穷倒退就意味着没有第一原因，从而就没有结果，也就不会有现存的世界，“由于取消原因就是取消结果。因而，如果动力因中没有第一个原因，也就不会有最终的原因，也不会有任何中间的原因。……因此，必须承认有一个第一动力因”。^②这个第一动力因，即是世界万物存在的最终原因——上帝。

这个证明与第一个证明一样，都受到了亚里士多德运动观的影响。只是与说明事物运动或变化的第一个证明不同，它主要是探讨事物存在的原因。动力因证明通过最终证明一个自因的终极实在的存在，来说明所有有限事物存在的终极原因。由于事物存在的因果序列是无法对自身作出说明的，因而必须有一个超越这个序列之外的某一个终极实在，对这个序列中的事物的存在做出解释。

^① 亚里士多德：《形而上学》，IX.6，1048b。载《西方哲学原著选读》上卷，第139页。

^② ST. Ia, Q. 2, a. 3.

3、可能性与必然性的证明

第三个证明依据的是可能性与必然性的关系。这个证明是从自然界中存在着的生灭变化特征开始论证的。阿奎那说，自然事物都是处在生灭变化之中，它们是被产生的且是易于朽坏灭亡的，它们的存在和不存在都是可能的。也就是说，它们可能存在，也可能不存在。但它们永远存在是不可能的，因为那个可能不存在的可能性，最终会使它们不再存在。“如果一切事物都可能不存在，那么在某个时期就可能没有任何事物存在。既然如此，那么甚至现在也不会有任何事物存在，因为不存在只有通过某种已有的存在才开始存在”。^①由此可能形成的推断是，“如果在某个时期没有任何事物存在，那么任一事物的开始存在就是不可能的；从而即使现在，也不会有任何事物存在”。^②阿奎那认为这是荒谬的，因为当前存在着的众多事物充分表明这一推断是不成立的。因此真正的事实是，一切事物不仅是可能的，而且还有一些事物是必然的，“必定存在着某种东西，它的存在是必然的”。^③正是这种必然存在的事物，才确保了现存一切事物的存在。这是从事物存在的可能性推论出事物存在的必然性。

阿奎那进而注意到，在必然存在的事物中，有些事物的必然性是由其他事物引起的。这些其必然性是由其他事物引起的必然事物，构成了一个连续的存在链条。但这个必然性系列也不能上溯至无穷，其理由与不动的推动者证明中的理由相同。因而，阿奎那说，“我们不得不假定某种存在具有其自身的必然性，其必然性不是由其它的必然事物所引起的。”^④这个不依赖于其他事物的最终必然性存在，是所有其他事物必然存在的最终原因。阿奎那说，“所有人都把它称之为上帝”。

阿奎那的这个证明有两个关键步骤，一是从事物的可能性推出事物的必然性，一是从必然性事物推出终极实在的必然存在。这种终极实在是自因的，它是所有事物存在的最终原因。阿奎那通过这种证明，通过对必然存在和偶然存在的区分，来寻找世界的真正原因。阿维森纳在探讨“存在”问题时曾经给予这个问题以充分的关注。阿奎那运用这一思想对上帝的存在进行论证，试图解

^① ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^④ ST., Ia, Q. 2, a. 3.

释世界偶然（可能）存在的必然性原因。

一般来说，这一证明被认为在阿奎那的上帝存在的证明中是最有说服力的，它在五种证明中具有中心的地位。正如美国贝勒大学教授奥尔森所指出的，“一般神学家通常认为，阿奎那的第三种方法，乃是他自然神学之核心”。^①因为这一方法最为清晰地展示了经院哲学的思维方式和托马斯主义自然神学的论证途径，从而为世界的终极原因——上帝的存在提供了充分的和最值得关注的哲学解释。当然，其它证明也从不同方面揭示了世界的根源问题，但第三种证明特别注重世界存在的必然性基础——世界万物从何处获得存在。这对于从自然事物出发论证上帝存在的证明来说尤为关键，从而使这一证明在所有证明中具有更为重要的意义。艾丹·尼科尔斯（Aidan Nichols）认为，阿奎那的第一种、第二种、第四种和第五种证明分别运用了亚里士多德的四种因果关系类型——质料因、动力因、形式因和目的因来说明上帝的存在。而第三种证明则是这四种证明的基础，它揭示了这四重因果关系的根源，“因为第三种方式的论述源于这一事实，即可观察的事物和它们的存在之间的关系是偶然的，而不是必然的。事物并没有它们自己的存在。相反，事物接受它们的存在……以及存在的原因是处在比质料因、动力因、形式因和目的因更深的层次上”。^②处在这种更深层次上的原因，是作为自因的必然存在的上帝，它赋予了可能的世界以现实存在。因此，第三种方式不是揭示了上帝作为事物或世界的这一方面或那一方面的原因，而是在整体上断言他“作为事物的存在、世界的存在的基础和根源”。^③

三、目的论证明

阿奎那第四个证明和第五个证明分别是事物不同完善等级的证明和目的因证明。前者依据于自然事物中所存在的不同程度的完善性，从而推论出作为所有善的事物的原因的最完善者的存在；后者从世界万物都有序地指向一定的目的出发，证明宇宙背后必有一个理智的设计者，由他制定了宇宙的条理性并引

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第364页。

^② Aidan Nichols, *Discovering Aquinas*, p. 46.

^③ Aidan Nichols, *Discovering Aquinas*, pp. 46-47.

导万物趋向它们的最终目的。这一证明在历史上以目的论（Teleological Argument）而闻名，它和宇宙论证明一道，构成了阿奎那自然神学思想的主体。

1、事物不同完善性等级的证明

阿奎那在《神学大全》问题 2 中提出的第四个证明，是从事物中发现的不同等级出发来进行论证的。阿奎那说，在存在着的事物中，我们会发现“有些更善，有些次之；有些更真，有些次之；有些更高贵，有些次之”^①等等诸如此类的不同等级。为什么事物中会有这种不同程度的完善性呢？为什么我们会用“更多”或“更少”来判断不同的事物呢？阿奎那认为，那是因为存在着某个最大最高的事物，所有其它的事物与之相比就会呈现出不同程度的完善性。正如以最热的事物为标准，所有热的事物依据于与它的相似程度，而被区分为不同程度的热的等级。因此，从事物中所存在的不同的真实性等级、完善性等级和高贵性等级以及众多其它的等级中，我们可以推断必有一个“最真实、最完善、最高贵的事物”。这种最真实、最完善和最高贵的事物，就是一种“绝对的存在”，因为“最大最真的事物就是最高的存在物”。而这个最高的存在物则是所有事物的原因，由于“在任何属类上，最高最大的事物就是这一属类中所有事物的原因”。^②如火，是最热的事物，因而是所有热的事物的原因。因此“也必然存在着某一事物”，它作为最完善的事物，“是所有的存在、善和每一其他完善事物的原因。我们把它称之为上帝”。^③

阿奎那运用一系列具有完善品性和价值形式的特征——真、善、美以及它们在现实事物中所呈现出的不同等级和程度，推论出一个最真最善的事物的存在。这一最真最善的绝对存在因具有这种特征的事物对其完善性的分有，而成为“所有的存在和每一其他完善的事物的原因”。在这里，阿奎那坚持了绝对标准必来源于绝对存在的思想，现实事物中之所以具有不同的完善程度，不仅在于它们相对于最完善的存在而呈现出等级差异，而且还在于它们都来自于或分有了这一最完善的存在。因而，事物中存在着善的不同程度或等级差异，就表明了一个绝对完善性的存在，它超越于所有善的事物之上并具有终极根源的意

^① ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 2, a. 3.

义。在历史上，有一些早于阿奎那的神学家们也认识到了不同完善程度的这种论证价值。例如，安瑟尔谟在其《独白》中就对上帝的存在作了这方面的论证。安瑟尔谟和阿奎那的这种思想有着更深的背景，可以在亚里士多德的形式因和柏拉图的理念论中找到根源。他们正是在整合古希腊哲学的基础上，建构起他们的自然神学思想的。

2、目的论证明

阿奎那的最后一个证明是从世界所存在的目的性秩序出发进行论证的。阿奎那指出，世界具有条理秩序，这种条理秩序来自于事物“获得最好结果”的有目的的活动。整个宇宙具有朝向目的运动的特征，即使缺乏理性的自然事物，都“具有朝向目的的活动。这从它们总是或几乎总是以一种相同的方式行动、以便于获得最好的结果来看，是十分明显的。”^①这些事物无论是有理性的或是没有理性的，它们所具有的有目的的活动，构成了一个和谐一致的整体，使得世界呈现出有序化的特征。这种有目的的活动，不是偶然的，而是有意识有计划地去进行的，正如弓箭是由射手所引导而有目的的射向靶子那样。而个体事物的这种有目的的活动及其所表现出的宇宙整体秩序，就表明了一个理智的设计者的存在，由他来计划和引导所有的事物去达到它们特有的目的。“由于无论任何缺乏理性的事物都不可能朝向目的的活动，除非它们被具有知识和理智的存在所引导。……因而有着某一理智存在，通过它，所有的自然事物都被引向它们的目的；这一存在我们称之为上帝”。^②

目的论证明断定宇宙是在一个更高的作用者指导下为着一个确定的目标而活动。“目的”（end 或 purpose）在希腊语中是“teles”，这种思想可以在亚里士多德因果关系的“目的因”中找到根源。它的基本原则是认为世界是有序的，在一个最高的理智实体的设计下体现出一种朝向目的的活动。因而它否认世界的无意义性，对世界的整体评价持一种积极肯定的立场。但这种立场忽视了宇宙中恶的存在，或者没有给予恶的问题以充分的关注，从而导致了一些学者们的批评。

总之，通过这五种不同的途径，阿奎那从自然事物走向了上帝，从事物的

^① ST., Ia, Q. 2, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 2, a. 3.

运动、因果系列、可能性与必然性的关系、事物不同的完善性等级和目的性活动诸方面，论证了上帝的存在。上帝存在的证明虽然涉及的篇幅和文字内容并不多，只是在问题 2 中被论述的，但它的意义却是非常重要的。存在问题可以说是阿奎那自然神学的核心和基本前提，所有其它的自然神学问题都是以它为基础而展开的。

第三节 五种证明的有神论预设

阿奎那关于上帝存在的五种证明在自然神学的历史发展中占据着一个非常突出的地位。从传统的或狭义的观点上看，自然神学常常被归结为关于上帝存在的证明，上帝存在的证明被视为是“自然神学的血统和标志”。^①而阿奎那的五种证明则在自然神学中具有核心的意义，他所提出的宇宙论证明和目的论证明与安瑟尔谟的本体论证明成为上帝存在证明的经典表达形式，历史上自然神学有关上帝存在的这三种表述都是在它们的基础上经过修正、改进而发展起来的。即使其他的证明，诸如设计论证明、人类学证明、道德论证明等等，也是受到它们的启发和影响而提出的。虽然阿奎那的五种证明在对自然神学的发展中产生了非常重大的影响，他在这些证明中对存在问题在形而上学的维度上给予了充分的关注，但他的证明并没有在完全的意义上达到目的，他的证明中所包含的思维前提、神学跳跃和认识论假定等问题，都是值得我们关注和进一步思考的。

一、五种证明的基本前提和预设

阿奎那证明上帝存在的五种方式，无论是宇宙论证明还是完善性等级的证明和目的论证明，都是从感性经验出发，并在论证过程中仅仅依赖于理性手段和逻辑方法。它们充分体现了阿奎那“必须最终地和直接地建立在为理性的自然之光所认识的原则基础上”的自然神学立场。正如阿奎那在问题 2 的前两个

^① 斯图沃德：“《当代西方宗教哲学》英文版编者前言”，见《当代西方宗教哲学》，第 13 页。

条目中所指出的，“上帝存在”就其本身来说虽然是自明的，但它对于我们的认识来说则不是自明的。因而我们必须从结果走向原因，从对我们来说是熟悉的自然事物出发来证明它的原因——上帝的存在。这种证明是完全建立在感性经验的基础之上的。而在这种感性经验基础上对上帝存在的认识，是一种对任何先天知识拒斥的理性认识。也就是说，在阿奎那看来，遵从由果溯因的后天演绎论证的五种证明，不能也不应该求助于任何关于上帝的先天认识。在这方面，体现出了阿奎那不同于奥古斯丁乃至安瑟尔谟的以理性为基础的认识论立场。

阿奎那虽然在认识上帝的存在方面不依赖于“先天植入”我们头脑之中的知识，而是对人类理性寄予了充分的信任，但这绝不意味着阿奎那认为理性能够取代信仰或可以成为启示神学的基础。相反，在阿奎那看来，许多来自于启示之光的基督教教义，诸如三位一体、道成肉身，是超越于人类自然理性的认识能力之上的。他在对自然神学和启示神学进行区分时就表明了这一基本立场。阿奎那只是相信，有一些神学知识，像上帝的存在与属性，自然世界与上帝的关系，等，可以不依赖于启示而为理性在自然的基础上所获得。这些为理性独立认识和阐发的神学问题，就构成了自然神学的研究领域。

上帝存在的证明就属于这种直接诉诸于理性之光的自然神学研究的第一项内容。阿奎那从事物的运动、因果关系、可能性与必然性、不同的完善性等级和目的因等自然特征方面，为上帝的存在进行了多角度的论证，从而为他的系统化的自然神学建立起了得以进一步展开的基础。正如亚里士多德所指出的，一门学科建立的基本条件是它的研究对象的存在。因而，上帝存在的证明对于阿奎那的自然神学来说，就有着首要的意义。这也是阿奎那在《神学大全》的开头就提出五种证明的主要目的之所在。然而这五种证明，从历史的角度上看，则不是阿奎那首创的。^①我们可以在亚里士多德、柏拉图、奥古斯丁、迈蒙尼德、阿维森纳、安瑟尔谟、阿维罗伊等人那里找到与这些证明有关的思想。五种证明是阿奎那在整合这些众多思想资源的基础上提出的。因而，要想充分理解阿奎那上帝存在证明的意义，就必须了解它的思想渊源，了解亚里士多德的四种因果关系学说与运动观，了解柏拉图的理念论和分有学说以及奥古斯丁、阿维

^① 参见 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 26.

森纳等人的理论，它们共同构成了阿奎那上帝存在论证的理论基础和逻辑前提。阿奎那只是以简明的方式表达了这些思想的逻辑过程和最终结论。

因此，从历史上看，阿奎那的五种证明不是一个孤立的思想事件和理论活动。它既有着浓厚的历史根源，同时也成为随后众多自然神学家阐发这类问题的基础。当然，通过五种证明我们仅仅获得的是对上帝存在的一种论证，它没有也不可能建立起对上帝认识的完整图像。这是人类理性认识上帝的特有方式所决定的。正如阿奎那所说，由果溯因的后天演绎推理虽然可以使我们从结果中“清楚地证明原因的存在”，但“从与原因不成比例的结果中，不可能得到这个原因的任何完整的知识”。^①人类的有限性和上帝的无限性使得任何试图在理性基础上直接把握上帝本性的要求成为不适当的奢望。由果溯因的方法不是一种绝对的认识方法，它所固有的局限性使得上帝的存在成为它唯一可以获得的积极成果。这也是我们把握阿奎那自然神学思想时必须注意的问题：由理性所开辟的认识道路并不是无限的。

二、实在第一原则与有神论跳跃

阿奎那五种方式推论的基本思路是，在感性事物的背后或之外，存在着一个终极实在或最终原因。无论是事物的运动系列、因果关系和必然性系列，还是不同的完善性等级与目的导向活动，都表明有一个第一推动者、终极原因或最高智慧的必然存在。这种存在作为世界的第一实在原则，说明了事物为什么运动、何以具有不同的完善程度和目的导向活动，尤为关键的是，说明了事物为什么存在。在阿奎那看来，从感性出发对经验世界的考察，若不与世界的最终原因相关联，这个世界则是不可能被理解的。而这个解释世界变化或存在的最终原因或终极实在，必然具有不同于感性事物的特征——它超越了它们并成为它们得以运动或存在的第一实在原则。因而，阿奎那从事物运动或变化的特征中推出不动的第一推动者，从事物必有原因的因果关系系列中得到一个最初的动力因（自因的实在），从可能性与必然性的关系中发现了一个不依赖他物的

^① ST., Ia, Q. 2, a. 2.

必然性存在，从不同的完善等级中获得了一个最真最善的存在，从事物的朝向目的活动中得出了一个最有智慧的目的制定者。

因而，作为实在第一原则的终极原因，是阿奎那五种证明的推论必须要达到的结论，也是他的证明的直接结果。当然，要达到这一结论，阿奎那的论证必须经过一个关键的环节，这就是对无限性的否定。这种否定在宇宙论证明中尤为突出。因为无论是运动系列、因果关系系列还是必然性系列，都存在着一个无限倒退的问题。阿奎那认为任一系列的无穷上溯都是不可能的，因为无限上溯就意味着没有第一推动者或第一原因，从而就不可能有第二个、第三个……推动者和原因，以致不会有现存的事物。阿奎那认为这是荒谬的。因而无限系列在现实上是不可能的。或许阿奎那认为无限系列是一种理性思维在确定的意义上无法把握的逻辑矛盾，因而在现实上也是不可能的。无论阿奎那可能有的具体解释是什么，这种运动的无限或因果关系的无限都涉及到了一个更根本的问题，即世界的无限性问题。虽然在阿奎那看来，无论世界是无限的（没有一个起点）还是有限的（有一个起点），都是在理性上无法证明的，然而世界的无限性是与基督教的创世说相矛盾的，因而是阿奎那不可能接受的。所以在阿奎那对运动或因果关系系列的无限性否定的背后，包含着一个更深刻的神学前提，这也是他的论证中的一个不言而喻的原则。

在宇宙论证明中，通过对无限性的否定而使阿奎那获得了超越事物现实特征之上的第一推动者和最终原因。这一关键环节在不同等级的证明中和目的论证中也是存在的。如从或多或少的完善性到最完善的存在，从有目的的活动到目的的制定者，都是一种超越性推论，都超出了作为推论前提的事物的现实特征，而达到最终的第一实在。因而在阿奎那看来，作为世界最终原因的第一实在原则，是不动的和没有变化的，是自因的，是最真、最善、最高和最有智慧的必然存在。这种存在超越了感性事物的具体形式和现实特征，从而是人类理性不能把握的。

然而，阿奎那在得出不动的推动者或最终原因的结论时，并不意味着他的论证已经结束。他的论证的最关键的也是最后的一步是在他达到第一推动者、第一动力因或自身必然性的存在时，他说“每个人都把它理解为上帝”、“所有

人都把它称为上帝”等。只有在这时，他关于“上帝存在”的证明才算是完成。然而，这种从实在第一原则向上帝的直接过渡，严格来说不能算是一种哲学论证，而只是一种神学上的“跳跃”。即使阿奎那的五种证明确实证明了有一个第一推动者和终极实在，但从这个第一推动者和终极实在到上帝，还具有相当大的距离，还需要更多的论证。也就是说，把这样的“第一原因确定为上帝，需要进一步的论证去表明，这一非凡的实体必然具有可辨别的有神论传统的至上存在特征，表明它必然是宇宙的超越的、位格的、全知全能全善的创造者和统治者”。^①只有当这种论证被给出以后，我们才能说这一不动的推动者或终极实在就是上帝。

但是阿奎那在这里是不可能提供这种论证的。那是他在随后的论述（问题3-问题43）中所要探讨的问题。因此，阿奎那在此只能求助于神学上的跳跃，求助于信仰的权威。正如克雷茨曼所指出的，“为了制定出一系列必要的和充分的条件，即使自然神学中的研究计划也必须依赖于传统的上帝教义的说明，使其在普遍认可的启示中有着它们的根源——当然，不是为了证明，而仅仅是为了一系列详细的说明被满足”。^②然而正是这种为满足一系列条件、使得论证最终完成并在此基础上进一步展开的要求所促成的“信仰的跳跃”，使得阿奎那的五种证明表现出了一种论证上的缺陷，一种非哲学的武断。因此，这种神学跳跃使得阿奎那的论证具有了验证、而不是证明的性质。上帝是先存的、并成为这些论证的前提，制约、规定了这些论证得以进行的方式和结果。而这种无条件必然性的上帝，则是通过启示而获得的。正如蒂利希所评论的，这种方式“意味着在这种理性因素之侧，伫立着非理性的权威”。^③克雷茨曼甚至抱怨说，阿奎那是完全没有必要急于把这种终极实在确定为上帝的，他的自然神学研究在开始时仅仅需要的是一个“工作假定”，“像任何一个可行的自然神学那样，他在开始时真正需要的只是一个‘工作假定’——一个适当的、被广泛描述的解释性存在，它并不需要被确定为上帝”，而且“在缺乏更为详细的特征说明的情况下，确实也不应该被确定为上帝”。他只是“过高地估计了他的计划在开始时

^① N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 113.

^② N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 113.

^③ 保罗·蒂利希：《文化神学》，第18页。

对一个证明的需要”。^①

然而，阿奎那的神学跳跃即使缺乏认识论根据，它却有着生存论基础。他对“上帝”的求助是对具有生存论意义的文化理念或心理期待的求助，而这种理念或期待则扎根于当时人们的共同生活和历史处境中的。它具有一种历史的或文化的合理性，是长期历史发展所形成的心理积淀，是对超越性实在的文化性的生存体验。这种文化性体验在中世纪无疑包含着基督教的内涵。总之，阿奎那的上帝存在的证明是一个具有多重意义的证明，它既有哲学的和理性的维度，也有神学的和生存论的维度。阿奎那通过多角度的论证，旨在寻找足以说明世界存在的终极原因，寻找消除无限性困惑的必然确定性，寻找一个自足的、本身不需要其他原因的原因，或者说，寻找一个解释世界的充足理由原则。而作为一个中世纪的经院哲学家，阿奎那相信超越性的“上帝”完全满足了这些要求。因此，他毫不犹豫地把第一推动者和最终原因确定为上帝。

三、形而上学存在论

阿奎那对世界最终原因和第一实在原则的探究，对存在问题的关注，使他的自然神学具有明显的形而上学特征。他对上帝存在的论证，是以形而上学为基础建立起来的。在阿奎那看来，现存世界不是自足的，在感性经验的范围内它不能充分地解释自身，不能说明事物为什么运动、为什么会朝着某一目的而活动以及为什么会存在。它需要一个不属于这个世界的原因来解释这个世界的存在、起源等形而上学问题。因而，形而上学存在论在阿奎那的自然神学中占据着一个非常特殊的地位，它可以说是阿奎那上帝存在证明的论证基础。布赖恩·戴维斯（Brian Davies）说，阿奎那虽然区分了证明上帝存在的五种方式，但他把“存在”问题作为这些证明不言而喻的前提而不予以专门的说明。戴维斯把阿奎那对“存在”的这种设定称之为“存在论证明”（the Existence Argument）。阿奎那在《神学大全》第一集中的问题 65 的第一条中曾对这种存在论证明作了简要的陈述。他说，“无论什么时候不同的事物具有某种共同的东西，那必定有

^① N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, pp. 84-85.

这种共同的东西的原因；尤为不同的是，它们自身并不能解释它……因此，存在是被所有事物所共有的，无论它们是多么的不同。所以，必然有一个存在的单一来源，无论在事物中是以什么方式存在，是不可见的和精神的或是可见的和肉体的，都从它那里获得存在”。^①

戴维斯认为，阿奎那这段话意味着，某种存在独立于一切其他事物之外，并说明了这些事物何以存在。他说，在阿奎那看来，“事物的存在不可能从它们所是的定义中推演出来（阿奎那把这种定义称为事物的‘性质’或‘本质’）”。（同上，第 32 页）人们可以知道狗是什么而不用知道狗是否存在，“狗的存在不是狗的本性或本质的一部分。阿奎那认为，在这种意义上，存在是某种不同于性质或本质的东西，以及事物的现实存在不可能简单地在对其性质或本质的认识的基础上予以解释。它‘有’（has）存在但不‘是’（is）存在。”^②因此，我们必须探究“事物是如何到来的”？“它们如何在那里”？“什么使它们开始存在并保持它们的存在”？诸如此类的问题。所以，对存在问题的形而上学探究就成为阿奎那自然神学第一阶段必须回答的问题。

当然，事物的最高原因和第一原则，也是亚里士多德形而上学研究的主题。亚里士多德认为，形而上学研究的是作为“存在的存在”，涉及到了整个实在，或实在本身。它是事物的本原和最高原因，是“理论科学”的最高阶段。亚里士多德因之把这种研究称之为“第一哲学”。因此，克雷茨曼指出，探究事物的最高原因，“深入地解释涉及原初或最终的事物、事件和事物状态的最基本的真理，这种形而上学的主题是亚里士多德和阿奎那所面对的”。^③阿奎那在亚里士多德的基础上，对存在的本原问题作了进一步的探究。他认为，事物的存在必有一个终极的或第一的原因，而这种终极原因是在事物存在系列之外，由它导致了事物的产生。它是世界的第一实在原则，所有的其他事物是从它那里分有了存在。阿奎那认为这一普遍根源或第一原因就是上帝。所以，克雷茨曼说阿奎那的自然神学是亚里士多德形而上学的扩展，是一种朝向有神论的扩展，“亚里士多德的形而上学被扩展到了有神论形而上学”。^④

^① ST., Ia., Q.65, a.1. 参见 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 31.

^② Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 31.

^③ N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 85.

^④ N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 85.

因而，阿奎那的形而上学存在论是一种有神论的存在论，是具有明确神学内涵的形而上学存在论。当阿奎那说亚里士多德的形而上学是一种关于“真理的科学”、一种关于“所有真理源泉的真理、关于所有事物存在的第一原则的真理”的科学时，他是在亚里士多德的意义上认识存在问题。但当他说，“关于第一原则的真理就是关于上帝的真理”时，他则是在探究有神论的存在论，使形而上学归属于他的神学目的。因此克雷茨曼说，在阿奎那那里，这种与形而上学相联系的真理，“也是与神学相联系的真理”。^①阿奎那是在以哲学家和神学家的身份来表达形而上学的问题。然而从阿奎那的整个论述倾向、从他对上帝存在的论证的基本意图来说，他不是形而上学中探究神学问题，而是用形而上学探究神学问题。因而，上帝与世界的关系必然是处在他的形而上学存在论的核心。

^① N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 45.

第四章 阿奎那自然神学的上帝本质论及其否定方法

一个对象，只有当它的存在、本质、属性等诸多方面被充分揭示出来之后，对它的全面认识才能够建立起来。在这个意义上，阿奎那的五种方式仅仅是对上帝认识的开始，而不是完成，所以才会有“神学的跳跃”，才会有克雷茨曼意义上的“工作假定”。仅仅就五种证明方式所能达到的认识程度来看，其结论并不能构成有关上帝知识的完整图像。五种方式证明了上帝的存在，但他是如何存在、以什么方式存在，仍是不清楚的。然而对象的存在构成了进一步认识的基础，从此出发，我们才能够获得关于这种对象的更多的知识。确定其存在，这对于上帝这种超验的对象来说是尤为必要的。因而吉尔松说，只有在上帝的存在被证明之后，与其有关的问题研究才能全面展开。这种全面研究涉及到了三个主要方面，一是神圣本质的统一性问题，二是三位一体的问题，三是上帝与世界万物的关系问题。虽然三位一体的问题是决不可能在哲学的层面上被探讨的，然而自然神学可以通过理性的手段，来认识上帝的本质与属性以及上帝与世界万物的关系。^①

因而，阿奎那在论证了上帝的存在之后，就以一定的篇幅（问题 3-问题 26）论述了上帝的本质与属性问题。正如阿奎那所说，“当一个事物的存在被弄清以后，剩下进一步的问题就是它的存在方式，以便于我们可以认识它的本质。”^②因而上帝的“存在方式”，上帝的本质和属性，就构成了阿奎那自然神学的第二项研究内容。

第一节 认识上帝本质的基本方法——作为去障之路的否定方法

在阿奎那的自然神学中，上帝的本质和属性作为必要的思考对象，在逻辑上承接着“上帝的存在”而构成了这一学说的基本研究内容。然而这种逻辑上

^① 参见 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, 1994, p. 96.

^② ST. Ia, Q. 3.

的必然性并不意味着认识上的可行性。由于人的自然认识能力或者是从具体对象上获得感性知觉，或者是从这些对象中抽象出普遍的知识，而上帝作为一种超验的对象，既超出人的感性经验范围，也不为人的理性所能直接把握。人的理性在对这一对象的本质和属性的认识中，不具有在对上帝的存在的认识中所具有的那种肯定意义。因此，以什么方式、在多大程度上获得对上帝本质和属性的认识，就构成了阿奎那自然神学得以继续进行的至关重要的问题。在阿奎那看来，虽然我们不能直接认识到上帝的本质，但我们可以从受造物中，通过卓越之路和去障之路去认识作为受造物原则的上帝。这种去障之路（否定方法）和卓越之路（类比方法），就成为阿奎那自然神学对上帝本质和属性认识的基本方法与基本原则。

阿奎那自然神学的第二项研究内容涉及到了人类与上帝的认识论关系。在这种认识论关系中有两个基本问题必须要回答：一是上帝是否是可知的？二是人的理性有什么样的认识能力？阿奎那在分别回答这两个问题时，持有的是一种相当积极的态度。他认为上帝具有无限认知的可能性，因为凡是现实的事物，都是可认知的；而上帝是不包含任何潜能的纯现实，因而具有绝对的可认知性。而就人来说，试图认识他所看到的所有事物的原因，是其自然愿望。也就是说，人类有着认识宇宙第一原因的自然本性。而且认识到这种作为其存在原则的第一原因，是作为受造物的人类的完善性的最终达成，是其最高完善性的实现。因此，在阿奎那看来，认识上帝的本质和属性，是源自于人的本性的自然愿望。

然而，这种愿望在实施过程中，却遇到了其不可逾越的障碍——人的自然能力和上帝的超越性之间的无限距离。就人类来说，他有两种认识能力，一是感性知觉能力，可以认识以物质方式存在的具体事物；二是理性的抽象能力，能够从单个事物中抽象出普遍的认识对象。以感觉为基础的人的认识能力，是一种物质性能力，与人的肉体是不可分的，它往往依赖于具体的有形事物才能形成对事物的认识。因而，这两种认识能力只能认识那些受造的或分有的存在，它们不可能对“上帝”这样的对象形成直接的和肯定的认识。因为，首先，上帝是非物质的纯现实，而非物质的东西是不可能通过物质的方式或物质的类似物被“看到”；其次，由于上帝的本质即是他的存在，这种存在不可能成为任何

一种受造形式，因而通过受造形式认识事物的方式并不适用于上帝；再次，上帝的本质是不受限制的，它不可能被限定在任一受造形式中、并以这种形式再现出来而为人的理性所认识。总之，上帝的存在状态超越了人类这样的认识者的存在状态，从而导致了对此一对象的认识超出了认识者的自然能力。^①

就超出人类理性能力的认识对象来说，我们不可能对它形成肯定判断，断定它是什么；而只能对它形成否定判断，断定它不是什么。因此阿奎那说，“由于我们不可能知道上帝是什么，而只是知道他不是什么，因而我们没有任何手段考察他如何是，而只能考察他如何不是”。^②这种“考察他如何不是”的手段，即是迈蒙尼德（Moses Maimonides, 1135-1204）所说的否定方法。在迈蒙尼德看来，人类的知识都与受造物有关，我们的认识及其概念来自于日常生活体验，而上帝是超越于世界万物之上的终极原因和必然存在，因而用具有受造特征的知识来讨论上帝的肯定属性，不仅是不适宜的和不准确的，而且还会破坏上帝的完善性。因此，我们只能用否定的方法来谈论上帝，否定他具有任何肯定的属性。也就是说，我们唯一可做的，就是说上帝是“没有存在的存在”、“没有生命”、“没有力量的力量”、“没有知识的知识”，等诸如此类的否定性论断。^③这也就是阿奎那所说的，对“他如何不是”的考察。

但是在阿奎那看来，否定方法却是我们对上帝最终形成积极认识的基本方法之一。虽然上帝是一种纯粹的现实存在，亚里士多德的分類标准并不适用于他，他不可能被归于任何一种属类之下，不能在肯定的意义上被定义。我们只有通过对他“如何不是”进行考察，才能消除加添在他之上的受造物特征，否定对他认识的所有不完善性和不准确性。这既是所谓的“去障之路”，去除所有阻碍对上帝认识所形成的遮蔽，把所有不是上帝的东西从他那里剥离开来，最终达到对上帝的真正认识。然而在对对象的否定特征的越来越多的考察中，我们会逐步形成他“不是什么”的某种确定的认识，最终这种否定性的确定认识会转化成某种积极的结论。因此，吉尔松说，“从上帝的观念中去除所有可设想的不完善性，就是把所有可设想的完善性归于他”。^④

^① ST, Ia, Q. 12, a. 2-a. 4.

^② ST, Ia, Q. 3.

^③ 参见约翰·英格利斯：《阿奎那》，第57-61页。

^④ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 97.

因而，在阿奎那看来，在对上帝的本质和属性的认识中，由于我们的自然理性是在对受造世界的考察中来揭示上帝的“存在方式”的，由此所形成的肯定命题并不能达到一种积极的结论，反而会遮蔽我们对上帝的真正认识。因此，我们必须通过去障之路的否定方法，来消除我们自然理性所加诸在上帝之上的受造特征。然而否定方法并不是完全消极的，并不意味着我们只能保持沉默。最起码我们可以知道他不是什么。正如吉尔松所说的，虽然“这样的认识是不完善的，但它要比纯粹的和完全的无知要好。最重要的是，它消除了一种积极的伪知识，这种知识声称说上帝的本质是某种东西，而实际呈现出的却不可能是这种东西。……用这种否定方法把上帝与所有不是上帝的东西区分开来，我们达到了他的实体的知识，不是肯定的，但是真实的，因为我们认识到他与一切其他事物的不同”。^①而且从更深的认识论意义上看，否定意味着另一层次上的肯定。因而，在一系列的否定之后，我们会形成一种清晰的认识，形成某种具有积极意义的结论。因此，阿奎那通过对所有与上帝的观念不相符合的东西——像形式与质料的复合体、有限性、运动与变化等诸如此类特性的否定，从而表明上帝是一个纯粹的现实存在，他的本质即是他的存在，他是单纯的、完善的、无限的、不变的和单一的。因此，并不像迈蒙尼德完全不具有严格认识论意义的否定方法那样，阿奎那的否定方法并不只是以达到单纯消极的结论为目的，他真正的意图是通过否定走向肯定。

第二节 单纯性——纯粹的现实存在

阿奎那在《神学大全》第一集的问题 3 到问题 11 中，对上帝的本质——他的单纯性（simplicity）、完善性（perfection）、无限性（infinity）、不变性（immutability）和单一性（unity）进行了集中的阐述。阿奎那认为，由于上帝具有无限的超越性，他的本质不可能为我们的自然理性直接把握，因而我们只能通过去障之路的否定方法，在消除人类理性加诸其上的一系列受造特征之后，才能形成对上帝的某种真正认识。因此，阿奎那在否定上帝是由质料和形式构

^① Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, pp. 96-97.

成的复合体、否定他是有限的和处在运动变化之中以及否定他的杂多性之后，指出他是单纯的存在（问题 3）、具有普遍的完善性和至上的善（问题 4-问题 6）、是无限的和无处不在的（问题 7-问题 8）、具有完全不变的和永恒的本质（问题 9-问题 10）、是一个单一不可分的整体（问题 11）。

因此，在对上帝的实体或本质的认识中，阿奎那认为我们必须首先考察他“如何不是”，即他不是什么，通过消除任何与他的观念不一致的东西，从而最终形成对他是什么——他的“存在方式”和本质的把握。否定方法构成了阿奎那对上帝本质认识的基本方法。

阿奎那认为，对上帝本质的考察必须首先要消除所有那些加诸在他之上的、与他的本性不相符合的受造特征。因此，在问题 3 中，阿奎那对上帝是一个形体、他是由质料和形式所构成的、他隶属于某一属类以及他具有某种偶性的观点进行了驳斥，指出上帝是本质和存在的统一体，具有绝对的单纯性。

一、存在与本质的一致

在对上帝的本质——他是否具有形体的认识中，一些人依据《圣经》中的话语，诸如“我们要照着我们的形象和样式造人”^①、“你有上帝那样的臂膀吗？”^②、“主的眼睛照看正义”^③和“主的怒气向他的百姓发作”^④之类的隐喻和类比，把上帝看作是和人一样具有身体，看作是一种由形式和质料构成的复合体。这种从受造物出发认识上帝本质的方式，是阿奎那坚决反对的。当然，他并不是说我们不能从受造物中获得有关上帝的知识。实际上他正是在从感性事物的基础上对上帝的存在进行了多方面的论证，而且这种认识方式也是他的自然神学的基本方法。他只是认为，当我们从感性事物出发来考察上帝的本质时，我们应该受到限定。我们是不能把从受造物中获得的存在属性直接地归属到或比附于上帝之上的，因为他是与受造物绝对不同的——无限地超越于所有受造物之上。因而任何试图把上帝归于受造物特征之下的做法，都是一种具有相当大臆

^① 《圣经·创世记》，i, 26。

^② 《圣经·约伯记》，xii, 9。

^③ 《圣经·诗篇》，xxxiv, 15。

^④ 《圣经·诗篇》，cvi, 40。

想成分的冒险。我们所能做到的只是不断地否定这些受造特征，在否定中认识真正的本质。

因此，在阿奎那看来，《圣经》中所用的与人的身体有关的语词，诸如“形象”、“臂膀”、“眼睛”等，只具有隐喻和类比的意义，而不涉及它们的实际所指。这些词语表明的是他的活动和能力，例如用“眼睛”主要是指上帝洞察一切的能力；用“坐着”和“站立”指明的是他的“不变性和支配权”，他的战胜一切的能力；而所谓“用他的形象造人”涉及到的只是他的精神和理智方面，从而使得人类在理性和智力方面优于其他动物；^①同样，用“愤怒”和“欢娱”这样的词语主要是通过人的情感来比喻上帝的行为，因为“惩罚是一个愤怒的人的特有的行为，因而上帝的惩罚是在隐喻的意义上表达了他的愤怒”。^②总之，这些与人类的肉体和情感有关的词语，表明的是上帝的认识能力和存在能力，他的超越性和无限的深度与广度，他的无所不在。因此，任何依据于这些语词的字面意义而把上帝视为形体的看法都是不适当的。他说，我们可以从三个方面对这种看法进行反驳。首先，任何有形体的事物都是在运动中的，其之所以运动乃是由于其他事物的推动。但依据《神学大全》问题2“第三条”的论证，上帝是第一推动者，他自身是不动的。因而上帝是不可能有形体的。其次，由于每一个有形体的事物都具有潜能，它的现实是借助于其他现实存在的作用而从潜能中转化而来的。因而潜能是有形事物的基本存在状态。然而作为第一存在的上帝必然是在现实中的，而决不可能处在潜能中。现实性是其基本属性，他的本质即是纯现实（pure act）。在上帝中不可能有任何的潜能，因而他不可能是任何一种形体。其三，从存在的高低差异性来说，上帝也不可能是一个形体。因为任何一个有形体的事物或是有生命的或是无生命的，而一个有生命的形体明显比任何一个无生命的形体显得更高贵、更优越。这种决定一个事物生命的東西不是它的形体，而是其他的某种东西，就如人类的生命系于他的灵魂那样。因此，一个形体赖以成为生命的東西必然比它的形体更高贵。由于上帝是所有存在的事物中最高贵的，因而这种存在就不可能是由形体所构成的。^③

^① 见 ST., Ia, Q. 3, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 3, a. 2.

^③ 见 ST., Ia, Q. 3, a. 1.

阿奎那否定上帝是一个形体，实际上也就否定了上帝是由形式和质料构成的复合体。由于质料意味着潜能，质料是在潜能中的，而上帝是没有任何潜能的纯现实，因此上帝中不可能有质料。再者，任何一个由质料和形式所构成的事物，它的善都是一个分有的善。作为第一和至上的善的上帝，他的善是先于分有的善的“本质的善”。因而，上帝不可能由质料和形式所构成的一个复合体。而且，就活动主体来说，其活动方式和作用方式本质上决定于它的形式，而作为第一动力因和第一活动主体的上帝，他在本质上只能是形式，决不可能是质料。^①因此，在阿奎那看来，把由质料和形式所构成的复合体归于上帝，是不符合他的本质属性的。

那么，在否定上帝是一个形体、是由质料和形式所构成的复合体之类的受造特征之后，我们应该如何认识上帝的本质呢？或者说，上帝与受造物的不同在什么地方？阿奎那认为，这种不同就在于上帝是与其本质或本性相同一的。就任何一个由质料和形式所构成的事物来说，它的本性或本质必然不同于这个具体事物本身（the suppositum^②），“因为本质或本性仅仅意味着那种被包含在这一种类的定义中的东西”。^③例如，人性就是那种被包含在人的定义中的东西，那是人性所意味的东西，赖此，人就成其为人。通过这种定义，我们知道人之所以为人。然而具体的人所具有的众多偶性，诸如他的肉体 and 骨骼，他是高的或矮的等等特征，并不包含在人的类定义中，它们并不属于人性或人的本质的一部分。但它们则是一个人不可缺少的东西。因而，阿奎那说，“人性”和“人”并不是完全相同的，一个人具有比他的人性更多的东西。人性仅仅意味着他的形式方面。这是所有由形式和质料所构成的事物的共同特征。然而在那些并非由形式和质料所构成的事物中，情形则是相反的。这样的事物和它的本质或本性是完全同一的，它就是它的本性——其形式和这个事物本身完全一致。因此，“由于上帝并不是由质料和形式所构成的，他必然是他自己的神性、他自己的生命、以及任何一种属于他的东西”。^④上帝与其本质或本性一致，这是我们在

^① 见 ST., Ia, Q. 3, a. 2.

^② 阿奎那用 suppositum 一词，表明事物本身，它指的是一种个别实体（individual substance），是构成这种实体存在和所有偶性的主体。

^③ ST., Ia, Q. 3, a. 3.

^④ 见 ST., Ia, Q. 3, a. 3.

否定上帝是一个形体等受造特征之后，必然会获得的一个结论。

否定上帝这种受造特征的第二个结论是，上帝不仅是他自己的本质，而且是他自身的存在。上帝的本质就是他的存在，他的本质和他的存在是相同的。^①为此，阿奎那从三个方面进行了说明。首先，无论什么事物，除了其本身外，它所具有的不同于其本质的任何东西，都必然或者是由本质的复合原则所产生的——伴随着类特征必然存在某种或某些属性，如笑的能力是人类所特有的；或者是由某一外在的作用者所引起的，如水中的热是由火产生的。因此，阿奎那说，“如果一个事物的存在不同于它的本质，这种存在必然是由某一外在的作用者引起的，或者是由它的本质原则产生的”。^②然而由于不存在任何事物，它的存在是由其自身的充足原则所产生的，也就是说，它的存在不可能是由其本质的复合原则所促成的。那么结论只能是，“那个其存在不同于它的本质的事物，必然是由另一个事物导致了它的存在”。^③但是这一结论并不适用于上帝，因为上帝是第一动力因，他的存在是自因的，他的存在必与他的本质相一致。其次，所谓“存在”，是那种使事物的形式或本性成为现实的东西，正如善和人性之所以被称为是现实的，仅仅是由于它们是存在的。因而，如果事物的本质是一个独立的实在，那么它必相对应于存在，犹如潜能之相对应于现实，而正是存在使其成为现实。然而由于上帝中没有任何潜能，因而就不可能有任何与其存在相对或不一致的本质，他的本质就是他的存在——纯粹的现实。其三，任何不是自存的、而是从他物那里获得存在的事物，其存在都是分有的存在。而上帝的存在不可能是分有的存在，否则的话，那将与他的第一存在的身份相矛盾。因而他就是他自身的本质，他的存在与他的本质相同。^④

二、绝对单纯性

阿奎那在问题 3 的 1-4 条中，通过对上帝是一个形体、是质料和形式的复合体的否定，说明了上帝就是他的本质、他的存在与他的本质相同的观点。接

^① 见 ST., Ia, Q. 3, a. 4.

^② ST., Ia, Q. 3, a. 4.

^③ ST., Ia, Q. 3, a. 4.

^④ 见 ST., Ia, Q. 3, a. 1.

下来，在第5到第8条中，阿奎那进一步否定了上帝隶属于任一属类、上帝具有某种偶性的看法，从而阐述了上帝的绝对单纯性本质。

阿奎那认为，上帝是一个超越性的存在，他不可能像一个自然事物那样被作为一个类，被归在某一属之下。阿奎那为此提出了几种理由加以说明。首先，由于种的定义是由属加种差构成的，而“从构成种的种差中推倒出来的东西，总是与那个从属中被推到出来的东西相关联的，正如实在与潜能的关联那样”。^①如“人是一个理性动物”的定义，人作为理性存在物（种）是从他的理性本性（种差）中推导出来的，理性（种差）与动物（属）的关联就如实在与潜能的关联，“人”就是理性（实在）添加到动物（潜能）之上而被定义的。然而在上帝中，他的存在是纯现实，没有任何可被添加于其上的潜能（属的性质），因而他不可能通过属加种差的方法被定义。其次，根据亚里士多德的看法^②，“存在”不是一个属，因为每个属都有着不同于它的普遍本质的属差，而没有任何不同于“存在”的属差存在——非存在不可能是一个属差。由此可以推断，作为其存在是他的本质的上帝来说，如果他是处在任何一个属中的话，那么只有“存在”会可能是这样的属。而这是与亚里士多德的看法相悖离的。因而，上帝不可能作为一个种被归在某一属之下。其三，一个属中的所有事物都与这个属的本体或本质一致，然而这些事物的本体或本质则不同于它们的存在。如人和马的存在是不同的，而这个人 and 那个人的存在也是不同的。因而，在一个属中的每一个成员，其存在与其本质必定是不同的。然而上文（第四条）已表明，上帝的存在既是他的本质，因此上帝不能作为一个种而被归在某一属之下。^③总之，“上帝既没有属别也没有种差，因而也不可能有任何对他的定义；除了通过他的结果之外，不可能有任何对他的证明”。^④阿奎那在说明属加种差的定义方式并不适用于上帝的过程中，强调了上帝不能在纯粹的理性抽象或本体论的方式下被认识，而只能依赖于由果溯因的途径。对上帝的认识必须具有经验的基础。

在阿奎那看来，我们不能把上帝当作一般事物，用属加种差的定义来说明他；同样，我们也不能把上帝视为一般的实体，认为他具有某种或某些偶性。

^① ST., Ia, Q. 3, a. 5.

^② Aristotle, *Metaph.* iii.

^③ 见 ST., Ia, Q. 3, a. 5.

^④ ST., Ia, Q. 3, a. 5.

虽然一般的主体都有偶性，如智慧、美德之类的东西是人这一主体的偶性。而“一个主体与它的偶性相比，就如潜能与现实那样；由于一个主体在某种意义上是被它的偶性变为现实的”。^①因而偶性是一个事物不可缺少的特征，虽然不是它的本质特征。然而由于上帝是一种纯现实，是一种绝对存在，在他之中不可能有潜能，从而也没有任何可以加诸其上的、并使之成为现实的偶性。而且由于本质是先于偶性的，作为绝对原初存在的上帝，他就是他的本质，他就是所有一切的第一原因，因此他不可能有任何的偶性，不可能有任何被原因产生的东西，同样也不可能有任何为主体的复合原则所导致的基本属性（essential accident。如笑的能力是人的基本属性）。因此，当我们用美德和智慧这样的概念来说明上帝和人类时，我们是类比的而不是单义的进行比较，因而不能说在上帝中存在着偶性，就像在我们中存在着偶性那样。^②

阿奎那在否定上述所有的受造特征之后，得出的最后结论是，上帝是绝对单纯的。他说，“上帝中，既没有量的部分的合成，因为他不是一个形体；也不是形式和质料的复合；他的本性并非不同于他的 *suppositum*；他的本质也并非不同于他的存在；在他那里，既没有属和种的组合，也没有主体和偶性的组合。因而很清楚，上帝决不是复合的，而是完全单纯的”。^③由于每个由不同部分复合而成的事物，都后于它的构成部分、并依赖于这些部分；由于每一个复合物都有一个原因，这个原因导致了这些部分连结成为一体；由于每个复合物中都必然存在着潜能和现实；由于每个复合物不能被断定是它的任何一个构成部分，如不能说人的某一部分是人，脚的某一构成部分是脚；由于在每一个复合物中都有着与它自身相区别的形式，……所有这一切表明了复合物的基本特征。然而它们都不可能上帝中存在，因为上帝是第一动力因，是绝对的形式和绝对的存在，因而他决不可能是一个复合体，而是完全单纯的。^④

因此，阿奎那认为，上帝是绝对单纯的，他作为第一动力因是不可能成为一个部分（如原初质料）而与其他事物一道构成一个复合物体，因而他既不是这种复合物的本质，也不是它们的形式，而是作为绝对单纯的存在，超越于所

^① ST., Ia, Q. 3, a. 6.

^② 见 ST., Ia, Q. 3, a. 6.

^③ ST., Ia, Q. 3, a. 7.

^④ 见 ST., Ia, Q. 3, a. 7.

有的事物之上并成为它们的最终原因。^①

第三节 完善性——卓越的存在和至善的存在

阿奎那在问题 4-问题 6 中，探讨了上帝的完善性（perfection）问题。他说，“由于每一个事物就它是完善的（perfect）来说，被称之为是善的（good）。因此我们应该首先说明神圣的完善性（perfection），其次是神圣的善（goodness）”。^②因此，他在问题 4 中探讨了上帝的完善性，在问题 5 和问题 6 中分别探讨了—般的善和上帝的善。

一、上帝的完善性

阿奎那认为，上帝是最完善的，因为他是事物的第一原则和第一动力因，而第一原则“必定是最现实的，因而是最完善的”。^③现实性必然意味着存在，“存在是所有事物中最完善的，因为与所有的事物相比，正是通过它，这些事物才被创造成为现实。因为除非它是存在的，没有任何事物具有现实性。因此，存在是那种使所有事物——甚至它们的形式——现实化的东西”。^④由于上帝是纯存在，因而他是最完善的。

在阿奎那看来，上帝的完善性不仅表现为他的单纯本质，而且这种完善性还包含了所有事物的完善性。上帝的完善性表现为普遍的完善，所有在受造物中存在的完善特性都以一种卓越的方式在上帝中存在。这可以从两个方面表明。一方面，“由于上帝是万物的第一动力因，因而整个事物的完善性必然是以更卓越的方式先存于上帝中的”。^⑤也就是说，结果是首先存在于动力因中的，从而存在于结果中的任一完善性也是先存于动力因中的，而且是以更卓越的方式存在。这主要是由于这样的动力因的绝对完善性所导致的。另一方面，由于上帝

^① 见 ST., Ia, Q. 3, a. 8.

^② ST., Ia, Q. 4.

^③ ST., Ia, Q. 4, a. 1.

^④ ST., Ia, Q. 4, a. 1.

^⑤ ST., Ia, Q. 4, a. 2.

是存在本身，是绝对的存在，因而“他在其自身中必然包含了整个存在的完善性”。“因为任何一种自存的事物，都不可能缺乏这种事物所具有的完善特征。那么作为自身即是现实存在的上帝，则是不可能缺乏任何存在的完善性的，“所有受造的完善性都被包含在存在的完善性中。因为事物之所以是完善的，严格地说是由于它们按照某种方式存在。因而，没有任何一种事物的完善性是上帝所缺乏的”。^②

由于受造物中所有的完善性都包含在作为第一原因和存在根源的上帝之中，从而在受造物 and 上帝之间就有了某种关联。那么这种关联是否意味着，在受造物 and 上帝之间具有某种类似关系？阿奎那肯定了这种类似关系，但他认为这种关系不是一种等同的关系，也不是属种意义上的关系，更不是像人产生人那样的关系；而是一种类比的关系，一种分有的关系，“受造物就它们是存在者来说，相似于作为所有存在的第一的和普遍的原则的上帝”。^③因此，我们可以说受造物或多或少相似于上帝，但不能说上帝相似于受造物，正如我们可以说一个雕像像一个人，而不能说一个人像雕像那样。这种关系是不可逆的。

二、绝对至善的上帝

阿奎那在问题 5 和问题 6 中论述了善的问题。他首先讨论了善的本质、善与存在的关系（问题 5），然后在此基础上论述了上帝的至善及其与受造物中善的关系（问题 6）。在此，阿奎那更多的是从存在论的角度论述善的问题，因而“善”在阿奎那看来，就不仅具有道德的意义，而且更主要的是具有形而上学的意义。

阿奎那对善的问题的阐述，首先开始于他对善与存在的关系的讨论。阿奎那说，“善和存在实际上是相同的”，事物的存在体现了事物的善，因为善的本质就在于那种人们“在某种程度上想要得到的东西”。^④这即是亚里士多德所说

^① ST., Ia, Q. 4, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 4, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 4, a. 3.

^④ ST., Ia, Q. 5, a. 1.

的，“善是所有人都欲求的东西”。^①只有一个事物是完善的它才会是令人满意的，而事物的完善性则在于它是现实的，“正是存在才使所有事物成为现实的”。^②因而，善就在于存在，存在是善的第一原则。诚如奥古斯丁所说，“因为我们存在，所以我们是善的”。^③在阿奎那看来，不仅善在于存在，而且每一个存在作为存在，都是善的。因为“所有存在，作为存在，都具有现实性，并在某种程度上是善的；由于现实多少都意味着完善，而完善则意味着令人满意和善”。^④因而可以说，“每个这样的存在都是善的”。^⑤这种“存在都是善的”看法，使阿奎那坚持了一种“凡是存在的都是善的”基本立场。他认为，由于存在本身就是完善的，具有令人满意的特征，因而善既不限存在，也不改变存在。存在展现了它的充分的善的特征，因而恶并不是存在的本质，而是某种缺乏，“没有任何存在可以被称为是恶的，它在形式上仅仅是就它缺乏存在来说的。因而，一个人被说成是恶的，是因为他缺乏某种美德；而眼睛被说成是恶的，是因为它缺乏观看的能力”。^⑥总之，在阿奎那看来，存在具有某种善的本体论意义。

当然，阿奎那虽然认为善和存在在实际上是一致的，但他并不承认它们在思想上也是相同的。因为它们会以不同的方式断定事物。由于某物的存在意味着它的实际之所是，而它的善则意味着它所欲求的东西，表明的是最终的完善性；因而它们指向的是事物的不同的现实状态，“从它们的原初存在来说，一个事物被认为是绝对地存在和相对地善；而从它们的完全现实性来看，一个事物被认为是相对地存在和绝对地善”。^⑦因而，存在和善是在本质上相同，而在认识上不同。这种认识上的不同还表现为存在在观念上优先于善。阿奎那说，“在观念上优先的东西，就是被理性首先所拥有的东西。由于被理性所首先具有的东西是存在，因为每一个事物只有当它是在现实中时才是可认知的。因而，存在是理性固有的对象，是首先可理解的；如声音是首先可听到的东西。因而在观念中，存在先于善”。^⑧当然，这种优先性只具有认识论意义。

^① Aristotle, *Ethic.* I.

^② ST., Ia, Q. 5, a. 1.

^③ 参见 ST., Ia, Q. 5, a. 1.

^④ ST., Ia, Q. 5, a. 3.

^⑤ ST., Ia, Q. 5, a. 3.

^⑥ ST., Ia, Q. 5, a. 3.

^⑦ ST., Ia, Q. 5, a. 1.

^⑧ ST., Ia, Q. 5, a. 2.

阿奎那在考察了善和存在的关系——它们在本质上相同而在认识上不同之后，接着就对善的本质和特征作了进一步的说明。由于善是所有事物都渴望得到的东西，从而推动了事物朝向某种方向运动，因此善构成了事物的目的。善所具有的这种目的因素，使它与美有了分别。虽然在事物中，美和善是建立在事物的同一形式基础上的，“善作为美而被称颂”，它们保持了基本上的一致。但善完全与渴望欲求有关，体现为事物所追求的目的；而美则与认识能力有关，表现出感觉对事物的适当比例的愉悦。善更多地涉及到了导向事物运动的目的因方面。^①

就其普遍性来说，善不仅是事物所欲求的目的，而且也具有广泛的现实特征。它和具体存在物一样，具有状态（mode）、种类（species）和次序（order）这样的本质或存在特征。状态、种类和次序分别决定于度量（measure）、数量（number）和重量（weight），它们自身并非实体，而是通过它们，事物才能“既是存在物又是善的”。^②也就是说，“依据于每一事物存在的，是它的状态、种类和次序。因而，一个人作为一个人，具有状态、种类和次序；并且当他是白的、有美德的和有知识的，诸如此类，它就有另一种状态、种类和次序”。^③状态、种类和次序始终伴随着事物的实际存在方式，它们是事物的基本存在性质。然而每一存在决定于某种形式，“每一事物是那个依据它的形式所是的东西（由于形式预先设定了某些事物，这些事物必跟随形式而出现），一个事物为了成为完善的和善的，它必须具有形式”。^④形式不仅确定了事物的存在，而且也确定了事物的善，正是形式给予了善以度量为特征的状态、以数量为标记的种类和朝向某种目的而活动的行为倾向或次序。凡是善存在的地方，必有状态、种类和次序的存在，正如奥古斯丁所说，“这三方面——状态、种类和次序——作为一般的善物，是存在于上帝所创造的一切事物中的。因而，在这三方面大量存在的事物中，它们具有真正的善；在它们缺少的地方，那些事物则具有较少的善；在它们根本不存在的地方，就不可能有任何的善”。^⑤因而阿奎那说，“善的本质，

^① 见 ST., Ia, Q. 5, a. 4.

^② ST., Ia, Q. 5, a. 5.

^③ ST., Ia, Q. 5, a. 5.

^④ ST., Ia, Q. 5, a. 5.

^⑤ 参见 ST., Ia, Q. 5, a. 5.

就它在于完善性来说，也在于状态、种类和次序”。^①

阿奎那认为，善的普遍性不仅在于它的存在状态，还在于它的价值特征——有道德的（virtuous）、有益的（useful）和合意的（pleasant）。在人类的日常生活中，善往往被区分为有道德的、有益的和合意的，包含了一定的主观价值倾向。但是“如果我们从更高的和更普遍的观点上考察善的本性，我们就会发现这种区分完全与善本身有关”。^②也就是说，善的这些价值倾向与善的本质有着直接的关联——它们直接导源于善的本性。由于善意味着欲求的东西，具有目的因导向，因而当事物朝向其所欲求的东西运动时，就是有道德的；当它通过某种手段达到了这种所欲求的目的，就是有益的；当它在所欲求的事物中以一种静止的状态终止于它的活动，就是合意的。^③因此，善的内在本性使它体现出了普遍的价值特征，从而善在现实意义上成为一切事物所渴求的目的。

善的存在特征和价值特征体现了善的普遍性，而普遍的善则指向一个更深的原因——上帝的善。由于上帝是所有事物的第一动力因，因而他是所有为他所产生的结果所渴求得到的最终的善。上帝体现了善的本原和本质，所有的善都最终归于他。从最根本的意义上说，上帝之所以是善的，乃是由于依据于他，“所有事物得以存在”。^④

上帝作为第一原因不仅是善的，而且是绝对的至善，因为“所有渴求完善的事物从他那里流出，正如从第一原因中流出那样”。^⑤固然受造物作为第一原因的结果，也具有这样那样的善，但上帝中的善和受造物中的善并不具有单义的关系，上帝中的善不仅是所有其它善的原因，而且这种善是以更卓越的方式存在的，“善在上帝中正如在所有事物的第一的而不是单义的原因中那样，它在他之中必定是以一种最卓越的方式存在。因而他被称为至上的善”。^⑥

这种至上的善即是本质的善。因为所有其它的事物都是通过分有而成为善的，它们并不具有本质上的善。唯有上帝是自身的善，因而他才有着本质上的善。阿奎那说，每一事物是依据于它的完善性而被称为善的，而一个事物的完

^① ST., Ia, Q. 5, a. 5.

^② ST., Ia, Q. 5, a. 6.

^③ 见 ST., Ia, Q. 5, a. 6.

^④ ST., Ia, Q. 6, a. 1.

^⑤ ST., Ia, Q. 6, a. 2.

^⑥ ST., Ia, Q. 6, a. 2.

善性是三重的：首先，依据于它自身的存在；其次，有关于它的运作活动中被作为必然的东西而加诸其上的偶性；其三，是作为目的而达到的其他某种东西。例如火，它的“第一种完善性就在于它的存在，那是依据于它自身的实体形式所具有的；它的第二种完善性在于热、光和干燥，诸如此类；它的第三种完善性在于保持它自身的状态不变”。^①在阿奎那看来，这三重完善性在本质上并不属于受造物，而只属于上帝，因为“只有在上帝中其本质才是存在；在上帝中没有偶性，因为……无论什么，都是在本质上属于上帝的；……上帝不被导向作为目的的其他任何事物，他自身即是所有事物的最终目的”。^②因而阿奎那说，“就其自身的本质来说，唯有上帝具有一切类型的完善性。因而只有他自身在本质上是善的”。^③

第四节 无限性——无物不在和无处不在

由于有限性是受造物的基本特征，因而在对上帝本质的考察中，否定这种有限的受造特征，就必然会得出上帝是无限的结论。为此，阿奎那在阐述了上帝的完善性之后，接着探讨了上帝的无限本质（问题7），以及这种无限性所表现出的无处不在和无物不在的属性（问题8）。

一、上帝的无限本质

“无限性”一直是一个为哲学家们所探讨的形而上学概念。例如一些古希腊哲学家就把无限性归于万物的第一原则，认为第一原则是无限的，“万物无限地源于第一原则”。^④然而阿奎那认为他们在关于无限性的看法方面是错误的，因为他们断言原初质料是第一原则，从而就把某种无限的“物体”看作是万物的第一原则。^⑤为了消除这种错误，阿奎那对“无限性”概念的含义进行了澄清

^① ST., Ia, Q. 6, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 6, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 6, a. 3.

^④ ST., Ia, Q. 7, a. 1.

^⑤ ST., Ia, Q. 7, a. 1.

和说明。

阿奎那认为，就任何自然物体来说，如果它是无限的，那么这种无限可以表现在两个方面，一是本质上的无限，一是量上的无限。从本质上看，任何自然事物都不可能是无限的，因为事物的本质不仅会为它的形式所限定，而且还会为它的质料限定到某一个体中。这种受限定的物体不可能具有无限的特征。因而，没有任何受造物可以在本质上是无限的。^①

从量上看，自然物体同样不具有无限性。阿奎那从两个方面考察了具有量的物体的无限性问题。首先，从其质料和形式上看，“一个自然物体不可能在现实上是无限的”。^②他说，自然事物的偶性体现了它的量的特征，但由于事物的偶性服从于事物的实体形式，而“每个自然事物都有着某种被限定的实体形式”，^③从而这种有限的形式限定了偶性的有限性，使得“每个自然物体都有着或多或少的有限的量。因而一个自然物体是不可能成为无限的”。^④其次，从数量关系上看，任何自然物体也不可能是无限的。如就事物的运动来说，“一个无限的物体不可能有任何的自然运动”。^⑤因为如果它要作直线运动，它必然首先要离开它原来的位置，而这对于一个无限的物体来说是不可能的，因为它占据了每一个位置，所谓的运动对它来说是不存在的。物体的圆周运动也是如此。再如就一个纯粹的数学形体来说，如果我们假定它实际存在，我们就必须想象它是处在某种形式下的。然而“数量本身的形式是形象，这样的物体必定具有某一形象，从而是有限的；因为形象为其边界所限定”。^⑥

总之，在阿奎那看来，虽然无限并不违背量的普遍性，但它却有悖于量的事物的任一类型的本性，如圆或三角形等事物的类的本性。因此他说，“不可能存在任何无限的量，因为没有任何量的种类是无限的”。^⑦

由于任何自然物体都是有限的，而自然物体是由质料和形式构成的，在这

^① ST., Ia, Q. 7, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 7, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 7, a. 3.

^④ ST., Ia, Q. 7, a. 3.

^⑤ ST., Ia, Q. 7, a. 3.

^⑥ ST., Ia, Q. 7, a. 3.

^⑦ ST., Ia, Q. 7, a. 3. 阿奎那虽然否定了无限的复多在现实上存在的可能性——无论是绝对的或是偶然的，但他认为一个潜在的无限的复多则是可能的。因为多的增加跟随着量的区分，随着事物被区分的越多，事物的数目就会越大，从而无限将会潜在地在连续区分中被发现。但这种无限的连续区分决不可能成为现实。参见 ST., Ia, Q. 7, a. 1.

样的物体中，质料和形式相互限定，从而是有限的。虽然质料在获得其形式之前，是潜在地相对于众多的形式，但在它接纳了某一形式之后，就为这一形式所限定。同样，形式在为其质料接纳之前，也是潜在地相应于众多的质料，而一旦它被某一质料所接纳，就会被确定为某种具体事物，从而为这一事物的质料所限定而成为有限的。由于事物是一种现实存在，因而是完善的——而它的完善性则是由其形式而不是由其质料所赋予的。因此，如果像某些古代哲学家那样，把无限归于质料，那么就会使无限丧失完善的本性。然而，形式虽然会被质料所限定，但它不会被质料变成为不完善的，因而无限在形式方面，有着某种完善的本性。由于存在是所有事物中最高形式，由于神圣的存在不是在任一事物中被接纳的存在（形式），而是他自身的存在，因而上帝是无限的和完善的。^①上帝的这种无限性本质，充分表明了他与所有其它存在物的区分和不同。

这种不同表明了受造物对上帝的依赖性——它们都源于作为它们第一原则的上帝。因而，除上帝之外，没有任何事物可以在本质上是无限的。由于受造物中的形式和质料是互相限定的，从而使得这样的受造物不可能具有绝对的无限性。但是阿奎那认为，虽然受造物不具有绝对的无限，但它们可以具有相对的无限。就质料来说，它可以存在于某种实体形式下而为其限定，但也可以潜在地对应于众多的偶性形式，如木头可以潜在地具有无限数量的形状。因而这种绝对有限的东西可以是相对的无限。就形式来说，如果它是为质料所接纳，则是绝对有限的。然而如果某种受造形式并不被接纳到质料中，如天使，那么它就不会为质料所限定，因而具有相对的无限。由于这种受造形式的存在不是自因的，而是获得的，因而不可能是绝对的无限。从这种观点考察原初质料，可以表明它不可能是绝对无限的。因为它不是现实的存在，而是潜在的存在，因而它在本质上并不存在。而且它只能达到其自然的形式，因而不具有绝对的无限性。^②

阿奎那通过对“无限”涵义的考察，说明任一自然物体都不可能具有无限的特征，而唯有自存的、具有最高形式的存在，才是无限的，才具有无限的本质。

^① 见 ST., Ia, Q.7, a. 1.

^② 见 ST., Ia, Q.7, a. 2.

二、无物不在和无处不在

无限性意味着无物不在和无处不在，因而作为无限的上帝必然是在所有事物中的。但他既不是作为它们本质的一部分，也不是作为它们偶性的一部分，而是作为创造者处在它们之中的。由于上帝就其本质来说是真正的存在，而受造物的存在则是他的结果。因此只要事物存在，上帝必定在那里：不仅是当它们开始存在时，而且是在它们持续存在时，就像太阳在空气中产生光那样。由于存在是事物最内在的和最基本的特征，因而上帝作为事物存在的原因，他在事物中也是最内在的和最基本的。由于“上帝在事物中”这一说法容易产生误解，阿奎那因此对它进行了澄清性的说明。首先，上帝在所有事物中，并不是与事物混杂或等同，而是作为它们存在的原因而处在事物中。而且上帝因其卓越的本性而超越于所有事物之上。其次，上帝不仅是处在事物中，而且包容了它们。这种包容不是物质性的包含，像身体包含了它的肢体部分那样；而是灵魂包含了身体那样的精神性包容。因此，可以反过来说所有事物是处在上帝中的。其三，上帝具有在所有事物中立刻产生作用的巨大能力，因此虽然上帝超越了所有事物，但上帝与受造物之间并没有距离。上帝是最深入地处在事物中并在那里产生作用。^①

上帝在所有事物中表明了他是无处不在的。他所具有的空间意义在于，他不仅给予所有事物以存在、能力和活动而处在它们之中，而且也“给予每一空间方位以存在和位置能力而处在它们之中”。^②当然，上帝在空间位置中并不像物体占据某一空间那样，因为后者在占据某一地理空间的同时排斥了另一个物体占有这一空间。相反，“上帝处在一个空间位置，其他事物并不因此从这个位置上被排斥。确实，正是通过这一事实，即他给予充满每一地方的事物以存在，他自身也充满着每一个地方”。^③因此，上帝处在空间位置中的基本意义是，他不像物体那样通过空间上的量的接触并占据一个地域场所，而是通过其能力而

^① 见 ST., Ia, Q. 8, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 8, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 8, a. 2.

充满在所有事物和所有空间中。

在阿奎那看来，上帝以其能力处在所有事物中，主要体现为两种方式。一是“通过动力因的方式”，上帝作为原因而在所有被创造的事物（结果）中。一是通过这样的方式，这种方式就像活动对象存在于活动者之中那样，或者说就像“被认识的事物处在认识对象中，以及被渴求的事物处在渴求者之中那样”。这种方式在理性受造物那里尤为突出，因为它们具有较高的认识能力和爱的能力。这种存在方式就像一个国王虽然并不出现在他的王国的每一个地方，但他的权利却遍布在整个国家的每一个地方。^①

总之，阿奎那认为上帝不仅以其能力而在所有事物中，而且还以其存在和本质而在它们之中，“上帝以其能力而在万物中，就所有事物服从于他的能力来说：它因其存在而在万物中，由于所有事物都赤裸裸地和无遮蔽地呈现在他的眼前；他因其本质而在所有事物中，因为他作为它们存在的原因而在它们之中”。^②

无处不在表明了无限性本质，因为只有上帝是无限的，只有他才能够以其整个的本质存在于一切地方，才能必然地存在于一切地方。而其他事物，诸如宇宙、原初质料、数目、物体和灵魂等，都缺乏这样的能力或本质。因此唯有上帝才是根本地和绝对地存在于一切地方，这是由他的无限的本质和无限的能力所决定的。^③

因此，阿奎那认为，上帝因其是自因的存在并具有至上的形式而有着无限性本质，呈现出无物不在和无处不在的特征。

第五节 不变性——永恒的存在

阿奎那探究上帝本质的第四个方面是不变性和永恒性。由于生灭、变化以及暂时性是自然事物的基本特征，它们不可能被用来说明上帝的本质。上帝是无限地超越于受造物之上的，因而它必然是不变的和永恒的。

^① ST., Ia, Q. 8, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 8, a. 3.

^③ 见 ST., Ia, Q. 8, a. 4.

一、不变的上帝

阿奎那在问题 9 中，通过与可变的受造物进行比较，阐发了上帝的不变性。阿奎那认为，任何受造物都具有某种程度的可变性。他说，在一般的意义上，受造物的可变性是由两种基本因素引起的，或者是它们自身所具有的变化能力（或本质），或者是导致它们变化的另一事物的能力。就后者来说，那种引起所有受造物变化（从无到有和从有到无）的能力来自于上帝的神圣能力。由于所有受造物都不是永恒的，因而在它们存在之前，它们仅仅具有存在的可能性，它们是依据于神圣的能力和意志才成为存在的。同样，在它们存在之后，保持其存在的也是这种神圣能力。也就是说，这种神圣能力可以创造它们，也可以毁灭它们，使它们再次归于非存在或无。它们的生灭变化始终处在神圣的能力之中，“在它们自身存在之前它们是处在产生它们的创造者的能力中；同样，当它们自身存在时，它们是处在导致它们归于无的创造者的能力中”。^①上帝的能力使受造物处在从无到有和从有到无的生灭变化中。这是就受造物可变性的根本意义——生灭或有无——来说的。

就受造物自身所具有的能力（或本质）来说，任一受造物都是以某种方式处在变化之中的。由于受造物获得存在或完善性的能力（阿奎那把这种能力称之为被动能力）来自于上帝，因而从存在的维度上它们是没有变化的，因为它们已具有某种存在——仅仅就它们的存在性上来看它们是不变的。而变化的只是那些处在潜能中的事物——可以变成为存在。但是在自然物体中，都有着自身变化的能力（或本质）——既在其实体方面，也在其偶性方面。在实体方面，如质料为形式所改变；在偶性方面，如白色的可以变成为其它颜色。而在天界形体中，虽然形式使质料的整个潜能得以成为现实，从而在其实存方面是不变的，但是它们在空间场所上却是变动的。同样，非物质实体就其存在来说虽然也是不变的，然而它们一方面在达到其目的的潜能上——如从善到恶的选择——有着变化，另一方面在空间场所上也有着变化——通过它们有限的能力可以

^① ST., Ia, Q. 9, a. 2.

达到一个新的场所。^①

总之，“每一受造物都有着变化的潜能——或者是在实体存在方面，如易朽坏的事物；或是在空间位置上，如天界形体；或是在达到目的的次序上，以及其能力对不同对象的运用，如天使”。^②简言之，所有受造物普遍地依据于创造者的能力而成为可变的，而这种能力使它们或存在或不存在。

由于上述所有可变的情形都不适用于上帝，因而唯有上帝是不变的。在阿奎那看来，上帝的不变性可以从三个方面来说明。首先，任一变化的事物，都是以某种方式处在潜能中的。正是潜能使它有了朝着现实的变化。然而作为第一存在的上帝，是纯粹的现实，在他之中没有任何的潜能，因而他不可能有这方面的变化。其次，每一被推动的事物，当它因被推动而变化时，总是部分变化或消失，部分不变，如某一事物在从白到黑的变化中，其实体则保持不变。因而被推动的每一事物，都有着某种可以被发现的混合因素。然而上帝是完全单纯的，在他之中没有任何复合因素。因而上帝是不可能被推动的，他没有变化。其三，每一被推动的事物的运动，会为这一事物提供某种东西，使这一事物在运动中获得它以前缺乏的东西。变化必会产生某种新的东西。但是由于上帝是无限的，它具有所有存在的整个完善性，因而他不可能在任何时候以任何方式获得任何新的东西，也不会扩展自身到他以前不能扩展到的任何事物上。他是绝对完满的，他不能也不需要任何新的东西。因而运动或变化决不属于上帝。^③

不论是从潜能上，还是从复合因素和缺乏方面，都表明运动或变化不属于上帝。而这些方面则是受造物的特征。因此只有上帝具有绝对的不变性。

二、永恒的上帝

阿奎那在问题 10 中通过对什么是永恒、永恒和其它时间概念的不同的探讨，来说明上帝的永恒性。

^① 见 ST., Ia, Q. 9, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 9, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 9, a. 1.

阿奎那认为，对“永恒”的认识必须借助于一般的时间概念——对事物运动或变化“之前”和“之后”的计量，正如我们通过复合事物获得对单纯事物的认识那样。因为我们没有关于单纯事物的直接知识，同样，我们也不能形成对永恒的直接认识。因此我们必须依赖于“时间”概念来达到对永恒的理解。通常人们是以两种方式形成时间概念的。一方面，通过运动的前后相继。每一个运动着的事物都有着一定的持续期，运动的一部分接续着另一部分，我们通过对运动前后的计量，从而获得了时间。另一方面，通过事物的起点和终点。任何被推动的事物都有一个开始，也有一个结束。从对事物的起点和终点的衡量，我们形成了对时间的认识。从这两方面出发，我们能够知道，没有运动的、始终相同的和整体上无变化的事物，它既没有前后之分，没有连续的变化，也没有开始和终结。这就是永恒。^①阿奎那说，永恒由两个认识上的根源，“首先，因为永恒的东西是无限的——既无起点也无终点（即无任一方面的界限）；其次，因为永恒没有连续相继，是同时性整体”。^②

因而，永恒是对通常意义上的“时间”的否定。在阿奎那看来，否定方法是对单纯事物认识的基本手段。这种否定方法并不会形成对所认识对象的本质的遮蔽，因为我们的理性是从对复合物的认识出发的，我们只有在去除了复合物的特征之后，才能获得对单纯事物的真正认识。

为了更好地认识“永恒性”问题，阿奎那把衡量事物时间长度的几个概念——eternity（永恒）、time（日常时间）和 aeviternity 作了分析比较。由于“永恒”是在对“时间”否定的基础上形成的，它们之间的不同是明显的。“永恒”表明的是同时性整体，既没有开始也没有结束；而“时间”则是连续性的测度，具有过去和未来以及开始和结束。在阿奎那看来，“永恒”和“时间”不仅具有量上的差异，而且在本质上也是不同的。因为“永恒”是恒久存在的标志，而“时间”则是事物运动的尺度。后者是有限的，前者则是无限的。有限可以计量，无限则是不可测度的。“时间”的计量手段是不可运用到“永恒”上去的。^③

Aeviternity 也是一个时间概念，主要是用来表明某些精神实体——如天界实

^① ST., Ia, Q. 10, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 10, a. 1.

^③ 见 ST., Ia, Q. 10, a. 4.

体和天使等的存在时间性。在阿奎那看来, aeviternity 既不同于日常“时间”也不同于“永恒”, 它是介于它们两者之间的一个概念, “永恒既无起点也无终点, aeviternity 有起点但无终点, 时间则是既有起点又有终点”。^①阿奎那说, 虽然天界实体和天使的存在并无变化, 它们也不是变化的主体, 然而它们不是不变真正的永恒性实体, 在它们之中具有某种偶性或被添加上去的可变性, 如在前者是空间上的可变性, 在后者既有选择上的可变性, 也有“理智上的、情感上的和空间上的”可变性。因而对它们, 既不能用测度有限事物运动的“时间”, 也不能用标志上帝的“永恒”, 只能用介于这两者之间的“aeviternity”——长久但不是永恒的时间概念来表明。^②因而, 从量上来考虑, “aeviternity”比“时间”更长久、也更单纯, 接近于永恒。^③这些不同的时间概念因指向对象的不同而表现出绝然的差异。

从上述的分析中可以看出, 运动产生了“时间”概念, 不变性则产生了“永恒”的观念。由于上帝是绝对不变的, 他是“自身如一的存在, 因而, 正如他是他自身的本质, 从而他是他自身的永恒”。^④在阿奎那看来, 由于不变性是一个对象之所以被称为永恒的最终标志, 而唯有上帝才有这种始终如一的不变性, 任何其他事物都以某种方式在变化, 因此真正地、绝对地拥有永恒性的唯有上帝。当然, 某些事物可以从上帝那里接受某种不变性, 从而分享了他的永恒性, 如地球、天使以及被恩赐的圣徒等。但是这种永恒性只具有相对的意义, 是从它们决不终止其存在方式的意义而言的。它们自身决不具有永恒性。^⑤

第六节 单一性——整全的“一”

阿奎那在问题 11 中探究了上帝的单一性本质。他说, “一”(one)作为同一性整体, 与“多”(many)构成了对立。“一”意味的是不可分的“存在”, 表明了与“存在”的同一性, 从而体现了上帝的本质。

^① ST., Ia, Q. 10, a. 5.

^② ST., Ia, Q. 10, a. 5.

^③ ST., Ia, Q. 10, a. 6.

^④ ST., Ia, Q. 10, a. 2.

^⑤ 见 ST., Ia, Q.10, a. 2, a. 3.

一、整全的“一”：存在的不可分性

阿奎那从事物的“存在”出发讨论了“一”和“多”的关系。他说，任何事物或是单纯的或是复合的。单纯事物由于它是单纯的，从而是不可分的，它的存在也相应地具有不可分的整一性。复合的事物一旦被构成以后，其存在也是不可分的，因为如果它的部分被拆分开来，那么作为这样的复合体就不再存在了。因此，“任一事物的存在都是不可分的，每一事物守护其一体性就像守护其存在那样”。^①这乃涉及到了存在的本质。因为任何事物的“存在”都是唯一完整的，不可能具有部分的、可分的“存在”。事物要么“存在”，要么不“存在”。因而“存在”是一个本质概念，而不是一个数量概念。正是在这个意义上，阿奎那才说整全的“一”不会添加任何东西到“存在”上面，用“一”标志“存在”意味着的是对区分的否定。所以“一”等同于“存在”，它们是可以相互替换使用的。^②

“一”作为实体原则用来标志“存在”，表明的是“存在”不可分的本质。当然，“一”可以作为“数的原则”来表明数量的意义。当它作为量词使用时，它可以在量上为它所表明的事物带来一定的变化。然而这种变化已不具有实体或存在的意义。而当它在作为与“存在”相互转换的意义使用时，它则不具有量上的变化。

同样，与“一”对立的“多”也可以在实在的意义上被理解。一般来说，构成事物整体的部分可以是同质的，也可以是异质的。同质的整体是指，构成其整体的部分具有与整体相同的形式或性质，如水的部分仍是水，以及由相同部分构成的连续性事物。异质的整体是指这样的事物，构成其整体的部分不具有或缺乏隶属于事物整体的形式或性质，如房屋的一部分不是房屋，人的一部分不具有人的形式。阿奎那说“多”指的就是后一类事物。由此可见，“多”的观念涉及到了可分性。正如单纯的事物相应于“一”那样，复合的事物相应于

^① ST., Ia. Q. 11, a. 1.

^② ST., Ia. Q. 11, a. 1.

“多”。^①但就后者来说，“多”的可分性并不涉及复合事物的“存在”，而只是涉及整体与部分的关系。

虽然“一”与不可分有关，“多”与可分有关，但“一”和“多”并不是绝对对立的，它们之间有着一种辩证的关系。一方面，“一”不同于“多”，正如不可分的事物是相对于可分的事物那样；但是另一方面，我们既是通过复合事物（“多”）认识单纯事物（“一”）的，同时也是依据于一个一个的部分（“一”）认识到了可分的“多”。因此，阿奎那认为“一”和“多”并不是绝对对立的，而是可以相互转化的，“没有任何东西能避免事物在一种方式上是可分的，在另一种方式上就是不可分的；……因而在一种方式上是‘一’的事物，在另一种方式上就是‘多’”。^②因而，虽然一些在本质上是不可分、在主体上是“一”的事物，但在偶性上可能是“多”，如那种在整体上是“一”而在部分上是“多”的东西。同样，一些在偶性上是不可分的事物，也有可能在本质上是可分的。“一”和“多”具有一种相对的关系。^③

二、上帝的单一性

由于“多”表明了事物的可分性，“一”则标志着事物整体的不可分，因此上帝是“一”，而不能是“多”。这可以从以下三个方面来说明。首先，从上帝的独一性来说他是“一”。这一理由可以说是比较明显的。因为任何单一的事物都有其独特性，这种独特性是不能为其它事物分有的。如苏格拉底作为“人”的东西是可以为所有的“人”所拥有的，但它作为“苏格拉底”的东西，只能为苏格拉底所独有。也就是说，苏格拉底是独一的，不可能有许多这样具有相同独特性的“苏格拉底”。因此，由于“上帝自身是其自己的存在”，因而在其存在的“同一方式中，上帝是上帝，他就是这一上帝”。^④

其次，上帝是“一”也可以从他的无限完善性上来说明。任何无限完善的存在在其自身中必包含所有的完善性，并通过其本质认识所有存在的完善性。这在

^① ST., Ia, Q. 11, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 11, a. 1.

^③ 见 ST., Ia, Q. 11, a. 1, a. 2.

^④ ST., Ia, Q. 11, a. 3.

上文的问题 4 第 2 条中已表明，上帝就是这样的存在。因此，如果上帝不是“一”而是“多”，那么这些众多的上帝必然是相互不同的，从而就会出现这样的情况，存在于一个上帝中的某种东西，将在另一个上帝中不存在。而这种不存在就是一种欠缺，从而就意味着他不是绝对完善的。而这是与上帝是无限完善的结论相矛盾。因此不可能说上帝是“多”而不是“一”。上帝只能是“一”。^①

其三，从世界的整体有序性上也可以说明上帝是“一”。所有存在表现出了一种有序性，表现出了整体的和谐一致。然而事物是“多”，这种“多”的事物体现出整体的有序性，表明它们为“一”这样的原则所支配。因为如果“多”被归结为一种整体和谐的秩序的话，通过“一”要比通过“多”更好、更完美。“一”体现出的是本质，而“多”表明的是偶性。是本质的“一”而不是偶性的“多”标志着最完善的东西。因此，把所有的存在归结为一个和谐秩序的东西首先只能是“一”。而只有上帝才具有这样的“一”的本质。因而，从世界的有序性上看，上帝是“一”。他把这种整体的有序性赋予给了世界万物。^②

总之，单一性是上帝的本质，因为他是不可分的“一”，是纯粹的存在，是存在本身。这种完全单纯的存在表明了上帝是绝对的“一”，具有至高的整一性。

^① 见 ST., Ia, Q. 11, a. 3.

^② 见 ST., Ia, Q. 11, a. 3.

第五章 阿奎那自然神学的上帝属性论及其类比方法

阿奎那在考察了上帝的本质（问题 3-问题 11）和人类认识上帝的方式（问题 12）以及如何为上帝命名（问题 13）等问题之后，接着对上帝的运作^①进行了集中的阐述（问题 14-问题 26）。他说，“在考察了什么属于上帝的本体之后，我们现在必需得论述上帝的运作”。^②这些运作（operations）或属性主要包括理智、真理、生命、意志、爱、正义、能力等方面。它们是阿奎那在通过与生命存在物、特别是人类的类比中提出的。因为包括人类在内的所有受造物都是上帝的结果，结果必与其原因相似，而人类则是地球上所有受造物中最完善的。因此在人类中所存在的完善属性必先存于上帝之中，而且是以更卓越的方式存在。所以阿奎那认为我们可以从人类走向上帝，达到对上帝的认识。

本文主要通过阿奎那对理智、意志、生命和能力等方面论述的介绍，来说明他是如何通过与人类的类比来形成对神圣属性和活动的认识的。

第一节 认识上帝属性的基本方法

——作为卓越之路的类比方法

在对上帝的认识中，否定方法的真正意思是指，人类理性并不能在完全肯定的意义上直接把握上帝的本质。由于上帝具有无限的超越性，而通过感性经验形成认识的人类理性，在面对这种超越性的存在时更多的是一种失语状态，或者至多能够形成一系列“不是什么”的否定判断。然而这些否定判断，在阿奎那看来并不是完全消极的。在否定上帝是物质的、复合的和有限的等之后，我们最终会形成对上帝单纯性、完善性和无限性等形而上学属性的认识。这种认识的积极意义在于，通过否定之路，消除了我们关于上帝的所有不真实的臆断，从而可以在更确定的意义上谈论上帝，能够知道如何为上帝命名。

^① 上帝的本质涉及到了上帝的实体，而他的运作涉及到了他的属性。

^② ST., Ia, Q. 14.

因而，阿奎那说，在我们获得了某种神圣的知识之后，我们就可以进而考察神圣的名称问题，因为“每一事物是依据于我们对它们的认识而被我们命名的”。^①名称的表述形式是语词，而语词是观念的表达，它指称的是事物的意义，“语词是观念的标志，观念是事物的类似，因而很明显，语词与事物的意义有关，通过理性概念这种中介来表明”。^②阿奎那认为这是一条亚里士多德的认识论原则，依据这条原则，“只要我们能够认识任一事物，我们就可以给予它一个名称”。^③也就是说，任何事物，只要我们能够认识它，我们就可以为它命名。事物的名称源于对它的认识，事物具有名称也就表明了被命名的事物的认识可能性。因此，阿奎那说，虽然通过理性的自然之光，我们不可能直面上帝的本质，但“我们从受造物，以及通过卓越之路和去障之路，来认识作为它们原则的上帝”，^④认识与上帝有关的名称——诸如理智、智慧、真理、生命、意志、爱、正义等问题。

这种从受造物出发来为上帝命名的方法，是一种类比的方法。这种方法得以成立的最基本的前提是上帝与受造物之间的关联——原因和它的结果之间的一种相似关系。在阿奎那看来，任何原因都能产生与其类似的结果，因而我们不仅可以通过结果来形成对原因的间接认识，如在对上帝存在的证明中所作的那样；而且还可以在它们之间建立起一种类比关系，通过受造物来为上帝命名。因此，我们可以依据于对感性事物的认识，来给予上帝不同的名称，谈论上帝的善、智慧、意志、生命等完善性属性。

然而这些名称和属性首先是从受造物中获得的，它们并不能直接地被用于上帝。在阿奎那看来，我们能够从受造物出发来为上帝命名，但由此得到的名称并不像“人”这样的名称表明了人的本质那样，表明了上帝的本质。因此，这些源于受造物的名称还存在着一个如何和在什么程度上被扩展到上帝的问题。阿奎那指出，人们在用“善”、“智慧”、“生命”等名称指称上帝时，通常有两种解释。一是表明了某种否定的意义，如说“上帝是有生命的”，意味着他不是无生命的事物；说“上帝是善的”，意味着他不是恶的，等等。所有诸

^① ST., Ia, Q. 13.

^② ST., Ia, Q. 13, a. 1.

^③ ST., Ia, Q. 13, a. 1.

^④ ST., Ia, Q. 13, a. 1.

如此类的说法，都具有这样的否定性意义。二是表明了上帝与受造物的关系，如说“上帝是善的”，意味着“上帝是存在于事物中善的原因”，等等。这种说法试图通过因果关系概念来说明上帝与受造物的关系。阿奎那认为这两种解释都没有准确地表达出“智慧”、“善”、“生命”等名称在用于上帝时的确切含义。他认为它们在三个方面是不准确的。首先，它们中的任何一个都没有指出为什么某些名称比另一些更适用于上帝；其次，它们仅仅是在次一级的或低级的存在方式上解释上帝，而不是在上帝的本来意义上说明他；其三，这两种解释并没有表达出用这些名称谈论上帝的人们的真正意图。也就是说，当人们说“上帝是生命”时，并不仅仅意味着他是生命的原因或他不是无生命的形体，而是包含着更多的意义。^①

因此，阿奎那说，“我们必须坚持一个不同的学说，即这些名称表明了神圣的自体，并是在本质上断定了上帝的属性，虽然它们缺乏对他完全地表象”。^②阿奎那的意思是说，当我们用“善”、“智慧”、“生命”等名称来谈论上帝时，它们并不表明一种消极的否定性结论，也不仅仅意味着他是原因。这些名称确实是指向了上帝的本质和属性，虽然它们并不是绝对地或完全地是对这种本质或属性的显现。也就是说，这些名称具有某种积极肯定的意义。因为在阿奎那看来，人类理性是通过受造物来认识上帝的，而受造物仅仅是以一种类似的方式显现上帝的，它们并没有在绝对的和完全的意义上达到神圣的完善性、从而显现上帝的本质。它们仅仅是“获得”了某种相似。因而，“善”、“智慧”、“生命”等名称确实表明了神圣的自体，但只是以一种不完善的方式，就像受造物不完善地显现了这种实体那样。因此，阿奎那指出，“当我们说‘上帝是善的’时，其意思不是‘上帝是善的原因’或‘上帝不是恶的’，而是‘无论我们归于受造物的善的东西是什么，它都先存于上帝中’，并以一种更卓越的和更高的方式存在。因而结论不是，上帝是善的，因为他产生了善；而是相反，他产生了事物中的善，因为他是善的”。^③上帝的善具有先在的或本质的意义。我们不是通过事物中所存在的善，从而得出上帝仅仅是善的原因的结论；而是从事物中的善

^① ST., Ia, Q. 13, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 13, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 13, a. 2.

走向上帝，走向善的卓越存在方式——善的先在和善的本质。因而名称就不只是具有因果关系的意义，而是更直接地涉及到了名称所指称对象的原初意义——超越了名称在受造物那里所具有的局限性。

虽然阿奎那在受造物的名称和上帝的名称之间建立起了一种肯定性联系，但他认为这种联系并不是一种简单的肯定。从受造物到上帝，名称的运用还涉及到了意义的转换问题。因为同一个名称，在分别指称上帝和受造物时，并不具有一种单义性（univocity）含义。任何一个在不同意义上断定不同事物的名称，都是多义性（equivocity）的。由于没有任何一个属于受造物特征的名称能够在同一个意义上属于上帝，因而无论说明上帝和受造物的名称是什么，它都是在多义性的意义上说明的。这种多义性的而不是单义性的名称关系，主要是源于上帝和受造物之间的那种无限的差异或距离。因为在阿奎那看来，任何一个结果都不是其动力因的一个充分的结果，它不是在完全的程度与动力因相似。任一结果都表现出了某种欠缺，从而在原因中是绝对地并是以完整的方式存在的东西，在结果中则表现为分散性和多重性。正如太阳以其单纯的能力在所有受其影响的事物中产生了多种不同的形式那样，同样，在上帝中是统一地先存的完善性，在受造物中则是以分散的和多样的方式存在着。如当“智慧”用于一个人时，表明的是某种不同于这个人的本质、能力和存在的属性；反之，当它被用于上帝时，则意味着与上帝本质、能力或存在相同的东西。上帝就是智慧，智慧既是他的本质；而不能说人就是智慧，智慧仅仅是他的一种属性或某种能力的表现。因而“智慧”并不是以相同的方式同时用于人和上帝。^①因此阿奎那说，“没有任何一个名称是单义地被用来说明上帝和受造物”。^②

但是，由此而否定名称在不同对象运用上的关联，认为上帝和受造物只能在纯粹多义的意义上使用同一个名称，在阿奎那看来也是没有任何根据的。如果这样的话，那么从受造物中，人们就根本不可能形成可以认识或论证上帝的任何有意义的东西。阿奎那认为这既不符合哲学的认识论原则，也有悖于使徒的教导。因为哲学家们，如亚里士多德，从自然事物出发对与上帝有关的问题进行了多方面的认识和说明，而使徒保罗也指出“上帝不可见的东西通过被造

^① 参见 ST., Ia, Q. 13, a. 5.

^② ST., Ia, Q. 13, a. 5.

事物被清楚地看到和认识”。^①因而，阿奎那说，正确的结论应该是，“这些名称是以一种类似的意义，即依据于比例关系，来说明上帝和受造物”。^②因为在阿奎那看来，“那里总有一种积极的因素——在我们论说上帝的东西中，那必是一种类似，不是在上帝和受造物之间，而是在它们和上帝之间。正是这种相似使结果始终保持在与它的原因的关系中，不论它可能是如何的低于它。”^③

这种既非“完全的多义”也非“纯粹的单义”的论说上帝的方式，就是阿奎那所说的“类比方法”。由于受造物 and 上帝之间具有差异，因而指称它们的同一个名称是非单义的；但它们之间也有着一定的相似性，因而这样的名称也不是多义的。它们之间既不同又相似，只能用类比来表达，“以这种方式，某些东西是被类比地、而不是以一种纯粹的多义、也不是以一种纯粹的单义的意义来谈论上帝和受造物。因为我们只能从受造物中命名上帝。因而，无论任何说明上帝和受造物的东西，都是根据受造物与作为它的原则和原因的上帝的关系来说明的，而所有事物的完善性都是以卓越的方式先存于这种原因中的。概念的这种连续性状态是纯粹的多义词和绝对的单义词之间的中介。因为在类比中，概念并不是如同它在单义词中那样是同一的和相同的；然而它也不是如同在多义词中那样是完全不同的”。^④阿奎那以受造物 and 上帝之间所存在的相似性关系为基础，在名称的不同运用中建立起了类比推论的认识。由于上帝和受造物的关系是一种原因和结果的关系，而原因和结果既不是完全相同，也不是完全的不同，因此当同一个名称在被用来指称这两种对象时，其含义既不是不加区别的一致（单义），也不是毫不相干的排斥（多义），而是具有不完全相同的相似性。如“健康”一词被用于动物和药物时那样，当它指称药物时，它表明了“健康”的原因；而当它指称动物身体时，它表明的是“健康”的结果。同样，阿奎那用“善”、“智慧”、“生命”等名称来说明受造物 and 上帝的相似，在它们之间建立起了一种类比性的认识关系。阿奎那相信，我们从受造物出发，能够上升到对上帝属性的把握。类比是人类获得对上帝认识的一个肯定的知识来源，它具有一定的积极意义。正如吉尔松所指出的，“圣托马斯要求这个类比观念的

^① 《圣经·罗马书》，I, 20.

^② ST., Ia, Q. 13, a. 5.

^③ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 105.

^④ ST., Ia, Q. 13, a. 5.

是，它允许形而上学家或神学家运用形而上学去谈论上帝，而没有一再地陷入到纯粹的歧义、甚至谬论中。”^①

正是通过这种具有肯定意义的类比方法，阿奎那把“善”、“智慧”、“正义”、“生命”、“意志”等名称用于上帝，形成了对上帝本质和属性的某种认识。当然，并不是所有指称上帝的名称都具有相同的意义。在阿奎那看来，虽然这些名称都指向的是同一个对象，但由于我们的理性是从受造物出发认识上帝的，而受造物是以不同的和多样的方式显现它们的原因，因而理性也是以不完善的方式表达单一绝对的实在，它所运用的名称因此有着多重意义。^②阿奎那认为，有些名称是在隐喻的意义上用于上帝的，如“石头”、“狮子”等。这些被隐喻地运用于上帝的名称，是首先应用于受造物的，因而当它们被用于上帝时，仅仅意味着与这些受造物的类似。如“狮子”之用于上帝，只是意味着上帝显现了力量，就像狮子那样有力。这种名称的意义，仅仅能够在谈论受造物的东西中被定义。然而还有一些名称，如“存在”、“善”、“生命”等等，是在这些名称的真正意义上用于上帝的。它们被用于上帝不仅仅是作为原因，而且还具有本质的意义。因为像“上帝是善的，或是智慧的”这样的话语，“不仅表明他是智慧或善的原因，而且是以更卓越的方式在他之中存在的。因而根据这些名称所表明的东西，它们是首先应用于上帝而不是受造物的，因为这些完善性是从上帝流向受造物的”。^③也就是说，这些名称所表明的意义是首先以更卓越的方式存在于上帝中的，而受造物只是对这些完善性的分有。在这个意义上，这些名称所表明的东西甚至比受造物更准确地属于上帝，虽然这些名称在具体的使用上是首先来自于受造物，来自于我们对受造物的认识。

因此阿奎那认为，在对上帝的本质和属性的认识中，我们具有比单纯的否定方法更为积极的认识方法——类比推理。我们可以通过在受造物中获得的东西来类比上帝，因为上帝是世界万物的原因，它们之间存在着某种相似。因此，当我们用来自于经验世界的语言谈论上帝时，这种论述既不像单义词那样是完全的相同，也不像多义词那样是完全的不同，而是介于完全相同和完全不同之

^① Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 106.

^② 参见 ST., Ia, Q. 13, a. 4.

^③ ST., Ia, Q. 13, a. 6.

间的类比。类比使我们形成了关于上帝的某种肯定判断。因此，通过类比，首先，使我们从受造物走向了上帝。对于那些在受造物中获得的名词概念，诸如“善”、“智慧”、“生命”、“意志”等等，我们也能够在肯定的意义上谈论上帝。我们确切地知道，这些名词概念在用于受造物和上帝时所具有的那种真实含义。在这样的类比推论中，名称具有它所指明的本来的或文字的意义，从而消除了无所适从的失语和不恰当的误用；其次，在从受造物走向上帝的过程中，使我们最终认识到，“善”、“智慧”、“生命”、“意志”等完善性属性，是以更卓越的方式存在于上帝中的。所有那些存在于受造物中的完善属性，都是先存于上帝中的，而且是以更卓越的方式存在。因此，当我们用“善”、“智慧”、“生命”、“意志”等名称论述上帝时，我们能够比用它们论述受造物时更准确、更完全、更充分地把握这些词语的含义，从而获得对它们本质意义的认识。因此，类比之路就是一种卓越之路，通过类比，我们达到了对上帝更深刻的认识，达到了对所有事物之上的存在、对所有事物的原因和所有完善性的原因，即对神圣本质的认识。

第二节 理智与知识

“理智”（intelligence）是上帝的基本属性，体现了他的完善性。理智表现为一种认识活动，知识是它的结果和标志。因而，认识对象、知识类型、事物的理念、知识的真假等都属于理智活动的范围。阿奎那正是对这些方面的探究，来揭示上帝的理智属性和认识活动的。

一、神圣的知识

阿奎那认为，上帝具有最完善的知识，这种知识不仅表现为他对自身的认识，而且也体现在他对所有其他事物的认识。即使那些无限的和可能的东西，同样也处在上帝的认识能力之中。因而上帝具有无限的认识能力，他的知识是最完美的。

在阿奎那看来，上帝具有知识可以从他具有理智来说明，而他具有理智则直接导源于他的无限完善性。由于理智是存在的完善形式之一，而上帝是纯存在，包含了所有的完善性。因而上帝必具有理智，从而也必具有知识。上帝的知识必然性可以从理性存在物与非理性存在物的区别上得到进一步的说明。阿奎那说，非理性存在物是一种有着更多局限性的存在物，它们只具有自身的形式，因缺乏理性而不可能有对其他事物的认识；反之，理性存在物能够认识其他事物的本质和形式，因而除了自身的形式之外，它们在本性上也可以拥有其他事物的形式，因为被认识事物的形式是处在认识者之中的。这即是亚里士多德所说的“灵魂在一定意义上是一切事物”^①所具有的含义。所以，理性存在物在本性上比非理性存在物更为广泛。由于存在物在这种形式上的局限性来自于它的质料或物质性，因而，一个事物的物质性越多，它的局限性就越大；反之，它的非物质性越多，则它的局限性就越少，越有可能接近于无限。从认识的意义上看，一个事物的非物质性是它为什么有认知能力的原因。因而，亚里士多德说，完全物质性的植物是不可能认识的，而动物的感觉因其可以接纳与质料分离的意象而有可认知性，理性则离质料更远、更少受它限定，因而有着更高的认识和知识。^②从这样的立场可以得出上帝是最有理智的、从而在所有的认识者中占有最高的地位，因为他是最没有物质性的。

阿奎那关于“上帝具有最完善的知识”的看法虽然是通过与理性受造物的类比而获得的，但在上帝中，知识并不具有像理性受造物，如人类的知识中所有的那些不完善特征，如知识是一种特性（quality）或习性（habit），因对象的不同而具有不同的知识类型，等。知识与上帝的理智一致，是他的实体和纯现实。上帝即是他的理智，他的知识，上帝依据其认识的单纯性活动而直接认识所有的一切。知识在上帝中具有直接的现实性。^③

既然上帝具有理智和知识，那么他的理智的认识对象是什么呢？其知识包含了什么样的内容？他能否认识自身和其他一切事物？阿奎那指出，上帝自身和其他一切事物都是上帝的认识对象，他具有最丰富最完善的认识。首先，上

^① Aristotle, *De Anima* iii. 见 ST., Ia, Q. 14, a. 1.

^② 见 ST., Ia, Q. 14, a. 1.

^③ 见 ST., Ia, Q. 14, a. 1.

上帝以自身为认识对象并能够完全地达到对自身的认识。这主要是依据于他自身的现实活动来实现的，即通过自身的现实活动而达到对自身的认识。阿奎那说，感觉或认识发生在一个事物的可感觉的或可认知的种相（species）作用于我们的感官或理性时。当这种作用尚未发生时，我们的感觉或认识是处在潜能中，还没有形成对事物的知识。一旦这种作用发生、实现了两者的结合，那么感觉或理性就处在现实中，从而形成了对对象的认识。由于上帝的自我认识活动是一种保持在认识主体内部的活动，其认识对象存在于这样的认识主体之中，他自身就是他的认识对象，因而他的这种认识具有直接的现实性。而且上帝是纯粹的现实，在他之中没有任何的潜能，因而他的理智和他的对象是完全相同的——他的可认知“种相”就是他的理智本体，或者说就是他的理智本身。他的认识具有绝对的现实性。^①这种理智和其认识对象的同一的认识方式意味着上帝能够完全充分地认识自身。因为事物的可认知性决定于它的现实性状态，现实性越高的事物，越具有可认知性。而上帝是纯现实，没有任何的质料和潜能，因此他完全可以达到对自己绝对的和完全的认识。^②

上帝的理智活动与其对象的完全一致，在阿奎那看来，不仅体现了他的认识论性质，而且体现了他的存在论性质。这是上帝的认识不同于其他理性存在物的认识的根本所在。对上帝的认识来说，“认识”（to understand）就是“存在”（to be），认识的现实性体现了他的本质。由于上帝的自我认识是一种内在的而不是外在的认识活动，表现为自身的现实和完善，正如存在是存在着的事物的完善那样。就认识来说，可认识的种相是其现实性的必要条件。而在上帝中，他的形式就是他的存在，他的本质就是他的可认知的种相，因而“他的认识现实活动必然是他的本质和他的存在”。也就是说，在上帝中，“理智、认识对象、可认知的种相和他的认识现实活动，是完全相同的”。^③

其次，上帝不仅具有关于自身的知识，而且具有关于所有其他事物的知识。这从上帝具有完善的认识能力上看是必然的。由于上帝能够形成对自身的完善认识，他的认识现实活动就是他的存在，因而表明他具有完善的认识能力。而

^① 见 ST. Ia, Q. 14, a. 2.

^② 见 ST. Ia, Q. 14, a. 3.

^③ ST. Ia, Q. 14, a. 4.

任何一个具有完善认识能力的认识者，他的知识必然会扩展到他的能力所能达到的任何地方。由于神圣能力是所有事物的第一原因，所有事物都是在这样的能力的作用下产生的，因此上帝必然能够认识所有事物。由于这些事物是作为结果先存于上帝中的，而上帝的认识即是他的存在，任何先存于他之中的事物（结果）都必定是处在他的认识活动中。因此上帝必然具有所有这些事物的知识。当然，上帝对这些事物的认识是不同于他对自身的认识的。上帝是通过自身的本质认识自己的，他对其他事物的认识不是在它们之中认识它们，而是在他之中认识它们。^①

然而，上帝关于受造物的知识不仅仅是在一般意义上的。那种认为上帝无限地超越了所有的受造物、从而从其作为受造物的原则出发而只能获得关于受造物存在的普遍本性的知识的看法，在阿奎那看来是不正确的。阿奎那认为，上帝不仅具有所有其他事物存在的普遍知识，而且还具有它们相互区分的特殊知识。当然，上帝对众多事物的认识不是像人类的理性那样是从多认识多的，而是从一认识多的，就像知道了点就知道了线、知道了光就知道了色彩那样。由于存在于受造物中的众多完善性——包括它们的普遍性和特殊性，是以一种更卓越的方式先存于上帝中的。正如上帝的本质在其自身中包含了所有在其他事物的本质中所存在的完善性那样，上帝在其自身中也认识到了所有事物所具有的特殊知识。因而就上帝来说，他不仅能够认识受造物的共同本质——存在，而且还能够认识使它们相互区别开来的特殊本质，如有生命的存在物与无生命的存在物、有理性的存在物与无理性的存在物等之间相互区别的种差。这种认识能力同时也扩展到了对单个事物和具体事物的认识上。由于认识单个事物是我们理性完善性的一部分，这种完善性必然会以更高的方式在上帝中存在。只是不同于人类双重的认识方式的是，上帝只有一种单纯的认识。人类是通过两种认识能力认识对象的——一种能力认识普遍的和非物质的事物（理性），另一种能力认识单个的和物质的事物（感性）；而上帝则通过他单纯的理智同时认识两者。^②阿奎那说，上帝是事物的原因，他的知识能够扩展到他的原因所能达到的任何范围，“由于上帝的现实活动不仅达到了普遍性原因的形式，而且达到了

^① 见 ST., Ia, Q. 14, a. 5.

^② 见 ST., Ia, Q. 14, a. 6, a. 11.

质料……，因此上帝的知识必然扩展到了为质料所个体化的单个事物上。因为上帝是通过他的本质——作为事物的类似或它们的现实原则——认识不同于他自身的事物，那么他的本质必然是认识他所创造的所有事物的充足原则——不仅是在普遍事物上，而且是在个体事物上”。^①

其三，上帝不仅具有现实事物的知识，而且具有可能事物的知识——包括不存在的事物、无限的事物和未来可能的事物的知识。具有这样的知识表明了上帝无限的认识能力。阿奎那说，“上帝认识无论以任何方式存在的所有事物”。^②存在着的事物是现实的事物，而不存在的事物是非现实的事物——它们或是在上帝和受造物的能力中，或是在思想和想象中，或是在任何其他的方式中。而无论在什么之中，只要它们可以被构成、想象或谈论，即使它们是非现实的，它们仍然是可以被上帝认识的。因为在当前不存在的事物，也可能在过去或未来存在。而上帝的认识是永恒的，跨越了所有的时间，他在当前的认识中可以超越所有的时间界限，达到在任何时候存在的事物。^③上帝的这种认识能力进而表明他也拥有对无限事物和未来可能事物的认识。如人类虽然不能认识无限的事物，但可以想象无限多的个体，如具有相同本性或种相的无数的人。然而上帝具有无限的认识能力，他可以同时跨越无穷的事物或无数连续的个体。因而困惑人类理性的无限和有限的矛盾，在上帝中是不存在的。而就未来可能的事物来说，由于它在当前是处在潜能中的，它是在将来才能成为现实的。然而所有的时间对上帝来说都是现在，从而这些未来可能的事物也具有当下的现实性。上帝正是在同时性中达到了对处在所有不同时间中的事物的认识。^④

阿奎那认为上帝的无限认识能力还体现在对恶和永远不存在的事物的认识上。由于恶是善的缺乏，因而当他认识到善的事物时，他就相应地认识到了恶的事物，正如通过光明认识到了黑暗那样。因而像恶之类的偶性也属于上帝的知识范围。^⑤

^① ST., Ia, Q. 14, a. 11.

^② ST., Ia, Q. 14, a. 9.

^③ 见 ST., Ia, Q. 14, a. 9.

^④ 见 ST., Ia, Q. 14, a. 12, a. 13.

^⑤ 见 ST., Ia, Q. 14, a. 10.

二、神圣知识的性质

神圣知识是一种最完善的知识。这种知识不仅能够认识自身，而且能够认识不同于他自身的所有其他事物，认识无限的、不存在的和未来可能的事物。那么，这种知识有什么样的性质呢？它和我们的知识有何不同？阿奎那通过与人类知识的比较，从不同方面阐述了它的性质和特征。

首先，神圣知识不是一种推论性的知识。推论是人类知识的基本特征，它主要表现在两个方面。一是简单的连续。人们在认识了一个事物后会转向另一个事物，对事物的认识是相继发生的，这种认识有着前后的转换。另一个是通过因果关系。我们是通过原因认识结果的，在考察了事物的原因之后，我们才能达到对结果的认识。阿奎那认为这两种认识方式都不适合于上帝。因为上帝是通过他自身看到了所有的事物，那是同时看到了一切，不是连续的、一个接着一个的。而因果关系的认识方式在某种意义上也是连续的，它首先认识的是原因，然后才是结果，这种认识有着前后相继和转换，因而是以第一种方式为基础的。而且这种认识还包含着未知的东西，因为它是从已知（原因）到未知（结果）的推论，当前者被认识时，后者还处在未知的状态。后者不是处在前者之中、而是从前者推导出来的。但是上帝是在作为原因的他自身中完整地看到了结果，他对结果的认识没有任何未知的成分。因而连续和因果关系的认识方式都不可能是上帝获得知识的方式。他对事物的认识是直接的和同时性的，而不是推论性的。^①

其次，神圣的知识是完全不变的。人类知识是变化的，或者是由于知识的增加，或者是由于谬误的修正，我们的知识都会随之出现调整 and 改变。然而神圣知识是最完善的和最全面的，它不可能有欠缺和谬误，因而这种知识是不会有变化的。由于上帝是永恒的，所以他的知识也是不变的，“因为上帝的知识是他的本体……正如他的本体是完全不变的那样，……从而他的知识同样是完全没有变化的”。^②

其三，神圣知识是事物存在的原因。在阿奎那看来，神圣知识与受造物的关系就像工匠的知识与他所制造的关系那样。工匠的知识是他所制造的原因，而他的知识则是为他的理性所支配的，因此他的理性形式必然是

^① 见 ST., Ia, Q. 14, a. 7.

^② ST., Ia, Q. 14, a. 15.

他的制造活动的原则。同样，“上帝是依据他的理智而产生事物的，因为他的存在就是他的认识现实活动。因而就他的意志与他的知识的结合来说，他的知识必然是事物的原因。”^①也就是说，上帝意愿事物存在，从而依据其知识创造了事物。阿奎那把神圣知识归结为事物的原因，主要是在存在论的意义上阐明了它的性质。他与制造物品的工匠的知识不同，它具有更根本的意义，说明了宇宙万物产生和存在的终极原因。也就是说，上帝的知识不仅是事物被认识的原因，而且也是它们存在的原因。因此，对人类来说，自然事物先于我们的认识并是我知识的标准；而对上帝来说，他的知识则先于自然事物并成为这些事物的标准。^②

其四，依据对象的不同，神圣知识有着不同的特征。知识可分为理论的、实践的以及部分理论部分实践的三种类型。被称为理论的或思辩的知识包括三个方面：或是被认识的事物不能在实践上被实施，或是仅仅涉及到了不去实际运作的认识方式，或是仅仅为了纯思辩的认识目的。因此，阿奎那认为，依据于事物自身被探究的知识是理论性的，或者是在它的方式中或是关于它的目的而被探究的知识部分是理论的部分是实践的，而指明运作目的的知识则是实践的。以此为根据可以看出，神圣的知识因其对象不同而具有不同的特征，或是纯理论性的或是实践的。上帝关于自身的知识仅仅是纯理论性的知识，而关于所有其他事物的知识既是理论性的也是实践性的；他对于他已创造的事物，有着实践上的认识；而对于他没有创造的事物则没有实践上的知识。同样，他对于恶的事物和善的事物都有着实践上的认识，虽然恶的事物不是出于现实的或实践的目的而创造的。^③

三、理念——创造原则和认识原则

“理念”(idea)与事物的存在有关，也与事物的认识有关。柏拉图认为“理念”是事物的原型或原则，个别事物通过分有理念而得以存在。阿奎那把这样的“理念”用在神圣知识的说明中，阐明了“理念”的本体论意义和认识论意义。阿奎那说，事物的形式是与事物本身相分离而存在的，而这种形式则是

^① ST., Ia, Q. 14, a. 8.

^② 见 ST., Ia, Q. 14, a. 8.

^③ 见 ST., Ia, Q. 14, a. 16.

通过理念被认识的。这种与事物本身相分离而存在的形式体现出两个目的：或是作为被称为形式的东西的类型，或是作为事物认识的原则。任一种情形都必须假定理念的存在。因为在所有不是为偶性所产生的事物中，形式必然是任一事物产生的目的。这可以在依据于形式而形成现实活动的活动主体的两种行为方式中得到说明。首先，在一些活动主体中，将要被产生的事物的形式依其本性是先于这些事物就已存在的。这是那些根据自然本性而产生事物的活动主体，如人生人或火生火那样。其次，在另一些活动主体中，事物的形式是依据于有理性的存在物而先于这些事物存在，如房屋的类似是先于房屋而存在于建造者的大脑中的。这是房屋的理念，房屋建造者依据于他大脑中的房屋的形式而建造他的房屋。这两种情形都表明了形式的先在性，它作为根据或目的而先于事物存在。这些先于事物存在的形式，就是事物的理念。而世界不是偶然的而是为上帝依据其理智创造的，因而在神圣的大脑中必然存在着一个与被造世界相同的形式。^①

阿奎那主张神圣知识中具有理念，理念不是外在于神圣的大脑而是就存在于它之中的。由于事物的理念有多种类型，从而神圣的知识中也包含了众多的理念。这也体现了上帝创世的本质。上帝创造世界不是先创造了第一个受造物，然后由第一个创造第二个，第二个创造第三个……直到最后的存在物。反之，他是直接创造了世界万物及其秩序，因而，他必具有宇宙万物及其秩序的理念。由于这些理念是具体的也是众多的，因而在神圣的大脑中必有所有事物的具体的理念。因此奥古斯丁说，“每一事物是上帝依据于它所固有的理念而创造的”。^②

由此可见，理念是存在于神圣大脑中的事物的形式，上帝具有所有他所认识的事物的理念。依据柏拉图的观点——理念是事物认识的原则和事物产生的原则，那么当一个理念存在于上帝的大脑中时，它有双重的职能。就理念是事物的构成原则来说，理念可以被称为“原型”（*exemplar*），属于实践知识；当它作为认识原则时，理念被完全称为“类型”（*type*），也可被归于理论知识。因而，“作为一个原型，它着眼于为上帝在任一时期所创造的一切事物；反之，作为一个认识原则，则着眼于为上帝认识的所有事物，即使它们从来没有在时

^① 见 ST., Ia, Q. 15, a. 1.

^② Augustine, *Octog. Tri. Quaest. : qu. Xlvi.* 见 ST., Ia, Q. 15, a. 2.

间中存在。对于所有事物，他依据于它们特有的形式认识它们，就它们被他以一种理念的方式认识来说”。^①

因此，理念作为一种创造原则和认识原则，存在于神圣的知识中。

四、关于真理与谬误

由于认识必然涉及到真假问题，因此阿奎那在考察了神圣知识的内容、性质等问题之后，就真理和谬误的涵义、特征以及它们与神圣知识的关系，进行了详细的探讨。

阿奎那的真理论涉及到了真理与理性、存在、上帝的关系，真理的标准，真理的永恒性和不变性的等诸多问题。阿奎那首先依据于亚里士多德的“真假不在事物中，而在理性中”的观点，阐明了他关于真理和理性的关系以及真理是什么的看法。阿奎那在真理问题上的基本立场是，真理标志着认识（理性）与对象（事物）的符合一致，这种复合一致首先是表现在理性中的，然后才出现在事物中。阿奎那通过与“善”的比较，说明了真理与理性的这种首要性关联。他说，善意味着欲望指向的东西，真则意味着理性指向的东西。由于欲望取决于朝向被欲望事物的欲望者，从而欲望，即善，是在具有欲求的事物中的；同样，由于理性（知识）取决于被认识事物在认识者中，从而理性，即真，是在理性中的。阿奎那的意思是说，欲望或善的产生，首先在于欲望者的欲望，而理性或真理形式，也决定于认识者的认识（理性）。而由于善存在于事物中是就这个事物与欲望相关而言的，从而善的这方面（因与欲望相关而存在于事物中）从可欲望的事物传递到欲望，以便于这种欲望被称为善——如果它的对象是善的话；同样，由于真理就它与被认识的对象符合一致来说是处在理性中的，因此真理的这方面（因与事物的相符而存在于理性中）必须从理性传递到被认识的事物，以便于被认识的事物也被称为是真的——就它与理性有某种关系而言。^②

在阿奎那看来，一个被认识的事物与理性的关系表现在两个方面：或是本

^① ST., Ia, Q. 15, a. 3.

^② 见 ST., Ia, Q. 16, a. 1.

质上的或是偶性上的。它与理性的本质关系是指它的本质依赖于理性；它与理性的偶然关系是指通过理性它是可认知的。如一个房屋对于建造它的理性来说是一种本质关系，而对于只是认识它的理性来说是一种偶然的的关系。由于我们不是通过在它之中是偶然的的东西而是本质的东西来断定事物的，因而一个事物被认为是绝对真的，是当它与它所依赖的理性相关联时。在这个意义上，人造物品被认为是真的，是因为它与我们的理性相关联。同样，一个房屋是真的，是因为它表现了工匠思想中的形式，一个话语是真的的是由于它是理性中真理的标记，而一个自然事物是真的则是因为它体现了神圣大脑中的种相或形式。因此，“真理首要地是存在于理性中，其次是在事物中——根据它们与作为它们原则的理性的关系”。^①

从阿奎那关于真理与理性关系的论述中，我们可以看到，阿奎那的真理论是一种符合论，是认识与其对象的符合一致。而这种符合一致的首要性在于理性，而不在于对象。如果我们考虑到他的真理论是神圣知识的真理论，那么这种理性的首要性就不难理解。因为在阿奎那看来，神圣知识是事物存在的原因和原则，先有神圣知识，然后才有事物的存在。因此，如果真理就在于认识和认识对象一致的话，那么这种一致就不是认识与对象的一致，而应该是对象与认识的一致。阿奎那的真理论也贯彻了他的存在论原则。真理不仅表明了认识论的意义，而且体现了存在论的本质。由于神圣理智是事物存在的原则，因而在事物中的，必先理智中。当然，阿奎那在这里主要论述的是神圣的理智和真理，然而关于人类的理性，阿奎那似乎坚持了一种与此多少不同的看法。如他在问题 16 第一条对“异议 3”的反驳中说，“虽然我们理性的真理是为事物引起的，然而真理首先在那里存在并不是必然的”。而且还说到，“事物的存在，而不是它的真理，是那种理性中的真理的原因。因而哲学家（指亚里士多德——引者记）说一个思想或语词是真的‘源于一个事物的存在这一事实，而不是因为一个事物是真的’”。虽然阿奎那并不认可真理存在于事物中，但他倾向于认为事物的存在导致了我们的认识或真理的产生。

但是，在神圣知识中，真理首先是存在于理性中的。由于理性是对事物的

^① ST., Ia, Q. 16, a. 1.

认识，真理就在于这种认识的理性中，因此阿奎那也把真理定义为“理性与事物的符合一致”。他说，“认识这种符合一致就是认识真理”。^①然而在某种意义上，这种符合一致不仅具有认识论意义，而且更具有存在论意义。因为在阿奎那看来，真理和存在是两个可以相互转换的词，它们具有相同的意义。他说，就每一个事物是存在来说，它们都是可认知的。这种存在的可认知性使存在和真理建立起了一种内在的关系，从而使它们有了相同的含义。我们可以说，凡是存在的都是真的，凡是真的都是存在的。存在和真理的同一性，使阿奎那坚持了一种“存在必然可知”的基本立场。当然真理和理性与存在和事物的统一性并不意味着它们是绝对相同的，从观念上看，真理是理性的真理，而存在是事物的存在，真理首先在理性中，而存在首先是在事物中。前者首先表现为认识论意义，后者则具有存在论意义。但这种区别在阿奎那看来只具有相对性，从根本的意义上两者是相同的，这乃是真理的本性所决定的。^②

真理和存在的这种可转换关系，也表明了真理与善的内在联系。因为善与存在也有一种可转换的关系。然而虽然它们都与存在有着可转换的关系，但并不意味着它们在逻辑上是相同的。真在观念上或逻辑上要优先于善，因为真要比善存在于更多的事物中。而且从绝对的意义讲，真也比善具有优先性。因为真不仅是绝对地和直接地是关于存在本身的，它和善相比与存在有着更近的关系；而且真是一种知识，它在本性上要优先于作为欲望的善。当然这种不同主要是在逻辑或观念上的，它们在与事物的关系上则体现了相同的意义。因为凡是真的事物，都是存在的事物，从而也是善的事物。它们在存在论上具有内在的一致性。

阿奎那认为，真理是既在理性中又在事物中的。真理在理性中，是由于理性认识了“是其所是”的事物；真理在事物中，是因为事物与理性符合一致。而这两方面都最充分地体现在上帝中，上帝以最高程度表明了理性与存在的一致。因为“他的存在不仅与他的理智一致，而且就是他的理智现实活动本身。他的认识现实活动是每一个其他存在和每一个其他理性的标准和原因，他自身就是他自己的存在和认识现实活动。因此真理不仅仅在他之中，而且他就是真

^① ST., Ia, Q. 16, a. 2.

^② 见 ST., Ia, Q. 16, a. 3.

理本身，就是最高的第一真理”。^①

由于上帝是真理，是至高的第一真理，因而这种真理具有唯一性、永恒性和不变性的属性。阿奎那说，从神圣理智是“一”来看，存在于这种理智中的真理只能是唯一的。但这种神圣真理的唯一性并不排斥受造理性中的真理的多样性。由于真理是首先在理性中，其次是在事物中的，因而就受造物来说，有多少受造理性就有多少真理，而且同一个理性也会有对不同事物认识的真理；同样，由于所有事物都依据于一个原初的真理而是真的，因而也表现了事物中真理的多样性。但这些众多的真理并不与神圣真理的唯一性相矛盾，因为每一真理都与神圣真理类似，都在根本的意义上分有了神圣真理。众多的受造理性和事物在与神圣真理的一致性上表现了真理的特征。^②

但是由于受造理性是有限的和可变的，从而存在于它们之中的真理也是有限的和可变的。因为受造物不具有永恒的特征，从而它所具有的真理也不会是永恒的。这种非永恒性表明了受造理性的非绝对性，从而导致了存在于这种理性中的真理的变化。也就是说，从理性的立场上看，真理在于它与被认识对象的一致。但这种一致不是永远不变的，它的变化或是对象没有变化而理性认识发生了变化，或是对象变化了而相应的认识没有变化。在其中每一方面都涉及到了认识从真到假的变化。因而，受造理性的非永恒性使它的真理具有可变的特征。但是真理的多样性、非永恒性和可变性，仅仅是受造理性的特征。神圣真理则是唯一的、永恒的和不变的。^③

与真理相对应的是谬误。它们之间的对立是一种真的观念和假的观念的对立，而不是一种肯定和否定的对立。因为否定不断定什么，或断定对象没有什么。反之，谬误则断定了什么，只不过它所断定的东西并不是对象实际所是的，它的断定与对象不一致，因而是假的。真理意味着对一个事物的适当的和充分的理解，而谬误则是一种不充分的和不适当的理解。^④由于谬误和真理是对立的，而对立的东西是处在与同一个事物的关系中，因此阿奎那说，“我们必须在首先

^① ST., Ia, Q. 16, a. 5.

^② 见 ST., Ia, Q. 16, a. 6.

^③ 见 ST., Ia, Q. 16, a. 7, a. 8.

^④ 见 ST., Ia, Q. 17, a. 4.

发现真的地方，也就是说，在理性中寻找错误”。^①在阿奎那看来，谬误主要是存在于理性与事物的关联中，而就事物来说，如果不与理性关联，它本身是无所谓真或假的。由于谬误是在事物和理性的关联中产生的，因而谬误既可以从与理性相关联的事物中发现，也可以在与事物相关联的理性中找到。

就事物来说，如果它与理性相关联，它既可以在绝对意义上被称为是谬误，也可以在相对意义上被称为是谬误。它在绝对意义上被称为谬误是就它本身或本质而言的。如一个人工制品被认为是绝对虚假的，是因为这样的产品缺乏它应该有的形式——它是一个错误的产品。然而所有的自然事物都依赖于神圣的理智，它们不可能缺乏它们应有的本质或形式，因而它们也就不可能在绝对的意义上是虚假的。而它们可以在相对的意义被称为谬误，是在我们的理性与它们的偶性相关联时发生的。这表现在两个方面。一方面，当一个虚假的语词或思想指明或表现一个事物时，这个被表明的事物会被称为是不真实的。如我们会说，一个直径是一个假的可通约的事物。另一方面，一个事物是虚假的是由于它在本性上易于招致虚假的观念。这是就事物是虚假的观念的原因来说的。由于事物外部的性质会造成对其本质的不真实的判断，从而通过外表会对事物形成错误的看法。如瘦蜂被当作蜜蜂，锡被视为金子。当然，这些在事物中所表现出的谬误，是当它们与被认识着的理性相关联时才会出现的，因而是相对的。^②

就理性来说，它具有认识事物本质或形式的能力，但是在随着事物形式出现的或与事物有关的偶性方面，它是有可能出错的。这正如视觉在它特有的感觉能力上不可能被欺骗，而只是在与这个感觉对象有关的、随之出现的某些东西或感觉的偶性对象上会出错那样。由于理性直接认识的是事物本质之类的东西，因而“理性关于一个事物的本质是不可能被欺骗的，正如感觉不可能为它固有的对象所欺骗那样。但是在肯定和否定中，理性可能会出错——把某种不是作为它的结果出现的、或者是与它对立的東西，归属到理性所认识的这个事物的本质上去”。^③理性的谬误表现在两个方面。或者是把一个事物特有的

^① ST., Ia, Q. 17, a. 1.

^② 见 ST., Ia, Q. 17, a. 1.

^③ ST., Ia, Q. 17, a. 3.

定义运用到另一个事物中，从而在认识上出现错误；或者是把相互排斥的部分合成为一个定义，这种定义不仅关于事物是错误的，它本身就是虚假的。如“一个有四只脚的理性动物”，或“有些理性动物是四只脚”，就是这样的定义。从这样的定义上来看，理性关于单纯本质的知识不可能是错误的，它或者是真的，或者根本没有认识任何东西。^①由此，阿奎那认为理性在认识上会出现谬误，是只有在它试图通过复合的方式认识事物时。这种复合的认识方式只会出现在对事物的偶性或对事物本质进行推论的认识过程中，因而它在对事物本质的直接认识中则是不可能出现错误的。也就是说，阿奎那在认识论上主张的是一种理性有限错误论。

第三节 意志

阿奎那认为，意志和理智一样，是上帝的另一个基本属性。因此，在考察了上帝的理智和知识之后，阿奎那就在问题 19 到问题 24 中，对神圣的意志进行了探究。这种探究包括神圣意志的本质、理智与意志的关系以及在什么意义上意志被归于上帝等诸多方面。

一、神圣意志的对象

阿奎那把意志理解为是对善的欲求。每一个事物的善在于它的存在，在于它的完善化的现实存在。而其现实存在则决定于它的形式。因而每一事物都有着朝向其形式的欲求。这在自然事物中表现为一种自然欲望，是对其自然形式的欲求。而在理性存在物中是对其可认知形式的欲求，因为理性是依据其可认知的形式而成为现实性的理性，正如自然事物依据其自然形式而成为现实存在那样。这种欲求在自然事物中是自然欲望，在感性存在物中是动物欲望，而在理性存在物中则表现为意志。它是一种“理性意欲”。因而，在理性存在物中，意志来自于认识，被认识的善是意志特有的对象，体现了意志的本质。同样，

^① 见 ST., Ia, Q. 17, a. 3.

由于上帝具有理智，从而他也具有意志，理智和意志就是上帝的存在，“在上帝中必有意志，因为在他之中有理智。正如他的理智是他自身的存在那样，他的意志也是他的存在”。^①

凡有意志必有它所意欲的东西。那么神圣意志意欲的是什么呢？阿奎那认为，神圣的本质是上帝意志的第一的和首要的对象。上帝的意志首先指向的是他自身，意愿自身的存在。神圣的善是神圣意志唯一的目的。由于意志从理智出发，而神圣理智是唯一的和单纯的，上帝的本质是其认识的直接对象，那么神圣意志也是唯一的和单纯的，其意志意欲的直接对象是上帝自身。然而神圣意志像其他自然事物的意志那样，不仅具有朝向自身特有的善的倾向，而且具有尽可能地广泛传布自身的善到其他事物的意愿。由于每一个活动主体，就其是完善的和现实的来说，都会产生与其类似的东西。这是它们的本性。所有的活动主体都会尽可能地传递它们所具有的善到其他事物中。这在神圣意志中更是如此，它以某种类似的方式产生了所有事物的完善性。因而，“如果自然事物，就它们是完善的来说，传布了它们的善到其他事物中，那么关于神圣意志，通过类似尽可能多地传布它自身的善到其他事物中，更是如此。因此，他不仅意愿他自身的存在，也意愿其他事物的存在”。^②因此，神圣的意志不仅意欲自身的存在，也意欲他物的存在。世界万物的存在构成了神圣意志的另一个基本对象。但他自身是善本身，是意志的最终目的，其他事物则是善的分有，朝向这一目的而活动。

二、神圣意志的运作

由于上帝的意志是一种现实活动，这种意志必然有它的现实特性。虽然我们不能直接观察到这种活动，但我们可以通过与自然事物的类比，来达到对神圣意志活动的认识。

首先，关于神圣意志的必然性问题。由于上帝意愿自身的存在和自身的善，那是他的意志的首要的和固有的对象。因而，神圣的意志和神圣的善之间有着

^① ST., Ia, Q. 19, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 19, a. 2.

一种必然的关系，上帝必然意欲他自身的善。神圣的意志和神圣的善之间的必然性关系，就像我们必然地意欲我们的幸福，以及任何其他能力必然认识它的特有的对象（如视力之于色彩）那样。因而上帝意志在指向神圣的存在和神圣的善上，具有绝对的必然性。但上帝的意志在指向不同于他自身的事物方面，则不是绝对必然的。由于神圣的善本身是完善的，它不需要任何其他的善使其完善。没有其他的善，神圣的善仍可存在。因而神圣的意志意欲不同于它自身的事物并不是绝对必然的。然而，这种对其他事物的意愿虽然不是绝对必然的，但可以具有某种设定的必然性。也就是说，如果上帝意欲一个事物，那么他就不可能不意欲它，因为他的意志是不能改变的。这种设定的必然性并不源自于神圣意志的内在本质，而是来自于意志的决定。总之，神圣意志在其意欲的对象上都有一种必然性，它对于自身的存在和自身的善来说是绝对必然的，而对于其他事物的存在和善来说是一种设定的必然性。^①

其次，关于神圣意志的原因。这个问题包含了两个方面，一是神圣意志是否是所有其他事物的原因，二是神圣意志本身是否有原因。就第一方面来说，阿奎那的答案是肯定的。他主要是从上帝现实活动的根源出发，来阐明神圣的意志是事物存在的原因的。在阿奎那看来，上帝的现实活动依据的是他的意志而不是他的本性的必然。这可以从活动主体的目的性、自然活动主体的特征以及原因与结果的关系等方面来说明。他说，任何一个自然活动主体都具有朝向某种目的的活动，而这种目的性运动必然表明有某个更高的理性存在，它决定了自然事物的这种有目的的运动。由于那种有理性的和有自决意志的活动主体必然优先于那种仅仅受其必然本性支配的活动主体，因而，作为第一活动主体的上帝，其现实活动必定是依据其理智和意志而进行的。再者，任何自然活动主体总是以相同的方式产生相同的结果。这是由这种活动主体的自然本性决定的，因为它们是一种已确定了的存在。然而，神圣存在是一种不被确定的存在，他不可能依据其本性的必然而活动，而是根据他的意志和理智的决定从其无限的完善性中产生结果。而且，结果是从原因中产生的，结果必以与原因相似的方式先存于产生它们的原因中。由于神圣存在即是他的理智，他的结果必然依

^① 见 ST, Ia, Q. 19, a. 3.

照他的理智的方式先存于他之中。而他的理智是依据于他的意志来活动的，因此神圣意志是事物产生的原因。^①

对于第二方面，即神圣意志本身是否是由其它原因引起的，阿奎那给出的是一种否定的答案。他说，神圣的意志决不可能有原因，它自身就是它的原因，因而一定不要在其他事物中寻找神圣意志产生的原因。由于“上帝是在同一个现实活动中认识到了在他本质中的所有事物，同样他也是在一个现实活动中意欲在他的善中的所有东西。因而，在上帝中，由于他认识某一原因不是他认识某一结果的原因，因为他是在这一原因中认识这一结果的；从而他意欲某一目的也不是他意欲某一手段的原因，他只是意欲着使这一手段达到这一目的。因而，他意欲这个是达到那个的手段，而不是因为那个而意欲这个”。^②因此，在神圣意志中，即使有目的和手段的不同，也不存在着为什么会有这种意志的原因。

其三，关于神圣意志的达成及不变性问题。阿奎那相信，神圣意志必然总是能实现的，其所意欲的东西始终是能被满足的。这可以从一个事物与其原因的关系出发进行论证。他说，一个结果依据其形式而与它的原因——活动主体相一致。支配它们关系的原则是，“虽然一个事物可能缺乏任一特殊的形式，然而它不可能缺乏普遍的形式”。^③例如，一个事物可能不是一个人或一个生命体，但它决不可能不是一个存在物。也就是说，一个结果不可能脱离原因的普遍序列。因此，“由于上帝的意志是所有事物的普遍原因，神圣意志不产生结果是不可能的。因此，那个看来在一种序列中脱离神圣意志的东西，会转而进入到另一个序列中”。^④就像罪人，他因罪而脱离了神圣意志，但当他因正义的审判而被惩罚时，则又回到了神圣意志之中。神圣意志作为普遍原因，它所意欲的任何事物作为结果，总是必然会被实现或满足的。^⑤

神圣意志的必然会实现，实际上就意味着这种意志的不可改变性。但就人类来说，其意志则是可以改变的。一般来说，意志的变化可以从两个方面来理

^① 见 ST., Ia, Q. 19, a. 4.

^② ST., Ia, Q. 19, a. 5.

^③ ST., Ia, Q. 19, a. 6.

^④ ST., Ia, Q. 19, a. 6.

^⑤ 见 ST., Ia, Q. 19, a. 6.

解。就意志与认识主体或意志主体的本质的关系来看，如果后者发生了变化，那么意志也会随之变化——或者开始欲求那个它以前没有欲求的东西，或者不再欲求它以前欲求的东西。而就意志与善的关系来看，意志的变化表现在：或者当一个事物对一个人开始变成为善的时候，那么他的意志就会变化，如坐在火炉旁对于寒冷天气的到来来说就是善的；或者是当一个人第一次认识到一个事物对他是有利的或有用的时候，那么他对这个事物的意愿就会发生变化。然而这两方面都不可能神圣的意志中出现，因为“上帝的本体和他的知识是完全不变的，因而他的意志必然是完全不变的”。^①

其四，关于自由意志和恶的问题。在阿奎那看来，所谓自由意志是指那种既不是出于必然性、也不是出于自然本能的意志。由于人类追求幸福的意志是出于自然本能，因而我们的这种意志不是自由意志。同样，为自然本能所驱动的动物，也不具有自由意志。但是我们并不为必然性或自然本能驱使的意志，则是自由意志。然而，虽然上帝是必然地意欲他自身的善，但他意欲其他事物则不是必然的，因而他在这方面具有自由意志，如他关于受造物的存在和使它们朝向终极目的运动的意志。^②

意志的问题必然涉及到恶。因为意志的目的是善，而恶则随着善而出现，因此恶是意志不可避免的问题。但是恶决不是意志的目的，因为恶是与善相对立的，作为朝向善的自然欲望、动物欲望或理性意欲，决不可能把恶本身当作追求的对象或目的。然而恶可以伴随着善，在每一个欲望中出现。虽然自然事物并不意向欠缺或腐坏，然而它具有这种形式则意味着它不具有另一种形式，而且一个事物的产生则意味着另一个事物的衰亡。如狮子杀死一个动物仅仅是作为它获取食物的手段，但对于被杀死的动物来说却是恶的。因而，可以说，伴随着一个善而出现的恶，是另一个善的缺乏。恶决不能成为被追求的目的，除非伴随着恶的善比缺乏恶的善是更值得获得的。虽然上帝除了他自身的善之外他决不会意欲其他的善，但他确实会意欲一个善比另一个善更多些。因而神圣意志决不会意欲罪恶，但是他确实会意欲自然缺乏性的恶或惩罚性的恶，那是他意欲的善中所附带的恶。因此，“在意欲正义中他意欲惩罚；在意欲自然秩

^① ST., Ia, Q. 19, a. 7.

^② 见 ST., Ia, Q. 19, a. 10.

序的保存中，他意欲某些事物自然地朽毁”。^①

三、爱、正义和仁慈

阿奎那把情感和道德中的一些积极因素，诸如欢乐、爱和正义等，归在意志之下来讨论。他说，“在灵魂的欲望部分，在我们自身中可以发现既有灵魂的激情，像欢乐、爱等等；又有道德美德的习性，像正义、坚毅等等”。^②同样，我们也可以把这些激情和德性归于上帝的意志，它们“绝对属于上帝的意志”。因而在探讨了上帝意志的对象和特征等问题之后，阿奎那进而考察了上帝的爱（问题 20）以及上帝的正义和仁慈（问题 21）之类的问题。

在意志和欲望的所有倾向和动机中，阿奎那认为爱是第一的和首要的。这乃是由于爱与善有着密切的内在关系。由于善是意志和欲望基本的和主要的对象，因而意志和欲望朝向善的活动在本性上必先于那些次要的和间接的对象，如恶。因此欢乐优先于悲伤，爱优先于恨。而爱是普遍地涉及到了善的，爱善就是意欲善，就是把善当作欲求的对象，因此爱自然是意志和欲望的第一项现实活动，所有其他的欲望倾向都以爱为前提，把爱作为它们的根源和本质。因此，阿奎那说，“没有任何人会渴望任一事物或在任何事物中获得欢乐，除非是作为一个所爱的善；任何事物都不会是一个憎恨的对象，除非是作为对立于是爱之对象的东西。同样清楚的是，悲伤以及类似于它的东西，必然是被归于爱而把爱作为它们的第一原则。因而，无论谁具有意志和欲望，必然也会具有爱。因为渴望着第一，也就渴望着所有的其他”。^③

因而，上帝具有意志，他必有爱。上帝的爱是对善的欲求，而所有存在的事物都是善的，因此上帝爱所有存在的事物。由于神圣意志是所有事物的原因，因而对每一个存在着的事物来说，上帝都意欲它们具有某种善，把善给予它们。神圣的爱不同于我们的爱，因为我们的意志不是事物善的原因，而是善的事物引起了我们的爱。反之，神圣的爱则传布了善和创造了善。上帝爱一切事物不

^① ST., Ia, Q. 19, a. 9.

^② ST., Ia, Q. 20.

^③ 见 ST., Ia, Q. 20, a. 1.

是因为它们的善引起了他的爱，而是他爱它们，所以才有了事物的善。因而，从上帝意欲一切事物都是善的方面来说，上帝是同等地爱所有事物。但是从受造物的善来说，有一些事物会比另一些事物有更多的善，而上帝的爱是所有事物中善的原因，因而上帝对一些事物会比对另一些事物有着更多的爱。这种更多的爱表明了上帝意愿这样的事物有更多的善，因而他更爱那些有更多善的事物。^①实际上，这种爱的差异包含了一种道德的或正义的目的，体现了一种存在意义上的向善论。

如果说爱表明了向善的意志的话，那么正义和仁慈则体现了对存在和完善的欲求。阿奎那认为，上帝给予事物以存在、宇宙以秩序，就表明了他的正义；他给予事物完善性以消除它们的缺乏，则体现了他的仁慈。因而正义和仁慈在上帝那里，体现出了不同于人类的意义。在阿奎那看来，我们有两种关于正义的理解。一种是交换的正义，包含着相互付出和获得，如买卖双方的交换；一种是分配的正义，如统治者或管理者给予每一个人他的地位所应得的东西。而这两种正义都不属于上帝。上帝在给予万物以存在和宇宙以秩序的过程中，体现了他的正义。这种正义一方面是伴随着他的善而出现的，一方面是作为美德的报偿。因而不具有任何交换的或分配的意义。同样，仁慈在上帝中也不具有它的人类特征——如与激情或悲伤相关。在人类生活中，仁慈表现为一种激情，它往往是在对灾难、痛苦等的悲伤中产生的。虽然因悲伤同情而形成的仁慈并不为上帝所有，但所有消除引起悲伤的痛苦和灾难，则绝对属于上帝。因而，他通过赋予事物以完善性以消除欠缺、灾难等，则充分体现了上帝的仁慈。总之，上帝所创造的所有事物，都体现了上帝的仁慈和正义。上帝依据正义的理念创造事物，而神圣的正义则是以仁慈为前提的。上帝在赋予事物以完善性的同时，赋予了世界万物以存在和秩序。^②

^① 见 ST., Ia, Q. 20, a. 2, a. 3, a. 4.

^② 见 ST., Ia, Q. 21, a. 1, a. 3, a. 4.

第四节 生命

上帝是一个实存的、有生命的上帝。生命是他的基本属性。吉尔松说，“在我们通过与他的受造物的类比而可以归于上帝的完善性中，有三个值得特别的关注。因为它们构成了人的最高的完善性。它们是理性、意志和生命”。^①阿奎那正是在通过与有生命的存在物，特别是与人类的类比中，把生命的本质和本源归于上帝的。阿奎那把认识活动看作是有生命的存在物的体现，因而他是在知识和理智之后，考察神圣的生命的。

关于什么是生命，阿奎那认为，“我们可以在明显具有生命的事物中，归结出什么属于生命，什么不属于生命”。^②他说，动物明显具有生命，因而可以把它们与无生命的东西进行比较，从而概括出生命的特征。我们说一个动物是活的有生命的，只要它有自身的运动或活动；而当它不再具有自身的活动，而是为另一个事物或力量推动才会活动，那么我们会说它不再有生命。因此，自身的运动或活动是有生命的标志。这些活动包括了不完善事物从潜能到现实的运动过程、完善事物的感觉和认识活动。因此，凡是那些其运动或活动是由自身决定的事物都是有生命的，反之那些自身的本性缺乏这种能力的事物则是无生命的。^③（Q. 18, a. 1）

亚里士多德曾把有生命的活动或运动区分为四种类型：营养的、感觉的、位移的和认识的，把它们作为生命的基本标志。^④阿奎那在认同亚里士多德这种看法的同时，作了更深入的阐述。他认为，上述标志只是生命的运作活动或表现，生命更本质的意义是存在。生命就是存在，拥有生命就是获得存在，“to live is to be”。他说，亚里士多德有时也是从活动者的存在本身看待生命的表现的，因为他说过“to live is to sense or to understand”（生存就是感觉或认识）^⑤。因此，在阿奎那看来，生命不仅表现为运动的或感觉的活动，而且在根本的意义上表现为一种生存——成为存在（to be），“‘生存’（living）不是一个偶性的而

^① Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 110.

^② ST., Ia, Q. 18, a. 1.

^③ 见 ST., Ia, Q. 18, a. 1.

^④ Aristotle, *De anima*, ii. 13.

^⑤ Aristotle, *Ethic*. ix. 9.

是一个本质的谓词”。^①

阿奎那分析生命特征的目的是要阐明神圣生命的本质。他通过对自然世界中的不同生命类型的比较，从而达到了对神圣生命的认识。他主要是从生命的表现——自我运动或自主活动出发的。他把这种具有自主活动的生命归结为三种类型，首先是植物，具有生长和衰败的运动，为它们的内在本性所决定；其次是动物，具有比植物更完善的感觉能力，从而有更完善的自我运动——空间上的位移；最后是人类，具有感觉能力和理性能力，能够有意识地决定自己的行动。从植物、动物和人类这三种由低到高的生命类型中可以看到，生命类型越高，其理性能力就越强。因而，“那种其认识现实活动就是它的真正的本性、是其本来具有的而不是为其他东西决定的存在，必然具有最完善的生命”，而由于“上帝的理智是最完善的并永远是在现实中的”，因此它具有最完善的和永恒的生命。他是生命之源。^②

因而，在上帝中，生命就是认识，“理智、被认识的事物和认识的现实活动是完全同一的。因此，在上帝中，无论被认识的是什么，那都是上帝的真正的生存活动或生命”。^③由于“所有被上帝创造的事物在他之中都是当作被认识的事物，因而所有在他之中的事物都是神圣生命本身”。^④阿奎那把理智和认识作为神圣生命最根本的本质，生命就是一种认识，而认识就是现实的存在活动，因而认识和存在在上帝的生命中达到了最完美的结合。

第五节 能力

上帝是一种无限的存在，是有理智和意志的生命，从而必然具有无限的能力。神圣的能力源于其无限的本质，体现了与受造世界的关系——如果说认识和意志是上帝生命内在活动的话，那么能力则是其神圣生命延续到外部结果的本原和原则。外部世界的创造，即体现了上帝的能力。因而，深入地考察上帝

^① ST., Ia, Q. 18, a. 2.

^② 见 ST., Ia, Q. 18, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 18, a. 4.

^④ ST., Ia, Q. 18, a. 4.

的能力，对于我们全面地把握和认识上帝的本质和属性，是不可缺少的。

阿奎那在问题 25 中，从不同方面对神圣的能力进行了探究。当然，首先需要阐述的是神圣能力的性质，即能力在什么意义上被归于上帝。这需要对能力的不同类别及其含义进行澄清。阿奎那认为能力有两种，一种是主动能力(active power)，一种是被动能力(passive power)。主动能力是指那种现实的和完善的事物所具有的能力。这种能力表明了某种现实性，是在现实性的基础上形成的。它体现的是对其他事物产生影响的原则。被动能力为那些有欠缺的和不完善的事物所具有，它是与现实相对的，意味着潜能，从而表现出了为其他事物影响的原则。由于上帝是纯现实，具有绝对的完善性，因此他的能力是一种主动能力，是一种最高程度的主动能力。由于神圣的能力与神圣的现实活动是等同的，因此在上帝中，能力、理智和意志在实际上是不可分的，它们只具有逻辑上的差异性——能力只是实施了意志所命令的、理智所指示的东西。或者说，理智或意志作为一个有实际效果的原则，包含着能力的观念。它们只是在思想上有着先后，而在实际上则不分彼此。^①

上帝因其现实性而具有主动能力。这种能力因其现实存在的无限性而具有无限的特征，因为它不为接纳它的任何东西所限定。正如越热的事物具有越大的产生热的能力、无限热的事物具有无限的产生热的能力那样，因而作为具有无限本质的上帝，必具有无限的能力。^②神圣能力的无限性必然包含有“全能”的含义。但是阿奎那认为“全能”应有严格的限定，它并不意味着什么都能做和什么都可以做。为此，阿奎那作了详细的解释，诸如什么是全能、上帝在什么意义上是全能的、他能否使过去不再存在、能否做他不做的事以及能否比他所作的事做得更好等。

在阿奎那看来，虽然所有人都承认上帝是全能的，但是准确地说明这种全能意味着什么则看来是困难的。他说，如果把“上帝能够做一切事情”理解为他能够做所有可能的事情，那么这则是合理的。当然，什么是“可能的”则需要进一步的说明。他依据于亚里士多德的观点对它进行了解释。亚里士多德认

^① 见 ST., Ia, Q. 25, a. 1.

^② 见 ST., Ia, Q. 25, a. 2.

为，“一个事物是可能的”表现在两个方面^①。首先，“一个事物是可能的”是意味着它处在与某种能力的关系中，如凡处在一个人的能力范围之内东西对这个人来说都是可能的。其次，它意味着一种绝对的可能性，一个事物或是可能的，或是不可能的，可能的和不可能处在绝对的对立中。如果我们在第一种意义上说，上帝是全能的，因为他能够做对他的能力来说是可能的一切事物，那么这将是一种循环论证，“因为这只不过是说上帝是全能的，因为他能够做他能做的一切”。^②

那么，可否在第二种意义上说上帝是全能的？我们说一个事物是绝对可能的，是指谓项与主项是不矛盾的，如说“苏格拉底坐着”；说一个事物是绝对不可能的，是指谓项与主项是完全不相容的，如说“一个人是一只猴子”。阿奎那认为，“上帝是全能的”只能在这种意义下被理解。他说，所有受造物都是上帝产生的，因而任何具有或可能具有存在性质的事物，都是一种绝对可能的事物，从而处在上帝的能力范围内。而非存在是与绝对可能的概念相矛盾的，因而它不可能处在神圣全能的范围内。这种绝对不可能性不是因为上帝能力的欠缺，而是它本身就不具有可行的和可能的性质。因此，“在概念上并不包含矛盾的一切事物，都是可能的事物，关于它们上帝被称为是全能的。反之，无论任何包含着矛盾的事物都不可能处在神圣全能的范围内，因为它不可能具有可能性。因此，与其说上帝不能够做这些事情，倒不如说这样的事情是不可能被做到的”。^③

因此，在阿奎那看来，不存在的事物和根本不可能的或自相矛盾的事物，并不属于上帝全能的范围。也就是说，上帝不能够创造不存在的或自相矛盾的事物，并不意味着他不是全能的。而使过去发生了的事情不再发生，就意味着矛盾，因而它不可能属于上帝全能的范围。如使存在过的苏格拉底从不存在——因为他已生存在某个时期，这是一个不可改变的事实，再使他不存在是不可能的。这正如亚里士多德所说的，“上帝唯一被剥夺的事情就是，使已经创造的东西从不被创造”。^④不可能的事是那些包含着绝对矛盾的、从而自身就是根本不可能做到的事。但是这种自身不可能的事情并不包含那些从来没有做过的或

^① 见 Aristotle, *Metaph.* v. 17.

^② ST., Ia, Q. 25, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 25, a. 3.

^④ Aristotle, *Ethic.* vi. 2. 见 ST., Ia, Q. 25, a. 4.

从没有出现过的事情。这些事情不是不可能做到，而只是没有做而已。就上帝来说，他的现实活动不是出于本性的必然，仿佛他所做的是他必然能做的，他没有做的是他必然不能做的；而是出于他的自由意志，他的意志是所有事物的原因。他的意志不是出于本性的必然而进行创造的。而他的能力来自于他无限的智慧，因而，他有自由意志，也有无限的能力，他可以做任何想做的和能做的事情，包括那些没有做的事情。^①

阿奎那说，那种比现存的事物更好的事物就属于这样的范围。“更好”意味着“善”，而一个事物是善的可以从两个方面来理解。一方面是从事物的本质而言的，如有理性就是人的本质。关于这种善，神圣能力是不可能做得更好——他不可能创造一个比它本身更好的同一个事物，虽然他可以创造另一个比它更好的事物。如他不可能创造比数字“四”更大的数字“四”，但他可以创造另一个比“四”更大的数字。这个比它更大的数字，就不是“四”，而是另一个数字。另一方面是从超越事物的本质来说的，如一个人的善就是具有美德或智慧。关于这种善，神圣能力可以做的更好，也就是说，上帝可以创造一个比他创造的事物更好的事物，虽然他不一定或没有这样做。因此，“绝对地讲，上帝能够创造某种比他所创造的每一个事物更好的其他事物”。^②这体现了神圣能力的自由意志，也体现了他的全能。

总之，阿奎那说，神圣能力是一种主动的创造能力，具有无限的和全能的特征。他可以做那些他没有做的事，也可以创造那些比他已创造的东西更好的东西。然而这并不意味着他可以做一切事情，他不能创造非存在，也不能使已存在的东西从不存在。也就是说，他的全能并不包括那些根本不可能的和自相矛盾的事物。

第六节 形而上学存在论再考察

托马斯·阿奎那通过否定方法和类比方法对上帝本质和属性的详细考察，

^① 见 ST., Ia, Q. 25, a. 5.

^② ST., Ia, Q. 25, a. 6.

建立起了关于上帝的相对完整的图像——他是存在的，具有单纯性、完善性、无限性以及理智、意志、生命等本质和属性。但是这个图像决不可能是完全准确的，因为他无限地超越了我们，我们不可能直接面对他并验证我们的结论。我们只能通过我们可以认识的有限自然事物，例如人类，来形成对他的间接认识。虽然人类是上帝的肖像——赖此我们可以形成对上帝的某种肯定性认识，然而上帝决不是人的肖像——他具有人类不可能有的本质和属性，或者说他不可能有人类的本质和特性，从而使得我们从自然物出发对上帝的认识就不可能是完全确定的和准确的。因此，如果我们想要通过人类这样的事物来考察上帝的本质和属性，我们必须依赖一些独特而可行的方法，从人类出发上升到对上帝的认识。

这些方法即是被称之为“去障之路”和“卓越之路”的否定方法与类比方法。阿奎那相信这些方法可以引导我们的理性从否定达到肯定，从类比走向超越，从而最终引导我们形成对上帝的某种积极的认识。阿奎那指出，由于上帝不是直接呈现给我们的，因而我们只能从世界上最完美的上帝肖像——人类出发。然而人类的本质与上帝又具有无限的距离，我们只有在对人类有限本质的否定中，才能消除上帝不可能有的受造特征，最终达到对上帝的认识。然而，这种认识不可避免地具有一种悖论性质：我们必须从受造物或人类的知识出发——即使由此获得的知识具有否定的意义而且我们必须首先得否定这种知识——因为它是我们认识的本质，并给我们对上帝的认识指明了方向。因此，阿奎那正是通过对受造特征的否定，消除了对上帝认识的错误和障碍，从而达到了上帝的本质：单纯性来自于对形体、对质料和形式构成的复合体的否定，完善性和至善来自于对受造物的不完善和有限的善的否定，无限性来自于对有限性的否定，不变性来自于对运动和变化的否定，单一性来自于对多、对复合体的否定。否定方法作为认识上帝本质的基本方法，不是以消极的结论为目的的。这种消极的否定仅仅是就受造特征来说的，它在上帝的层面上是一种积极的否定——否定中的肯定。因此，阿奎那的否定神学具有一种积极的认识论意义。这也是他在自然神学上超越迈蒙尼德的地方。

如果说否定方法是从否定走向肯定的话，那么类比方法就是从肯定走向肯

定，从有限的肯定达到无限的肯定。虽说上帝与人类之间具有无限的距离，人是人，上帝是上帝。但是如果说我们完全不可能从对人类的认识中获得对上帝认识的某种肯定的意义，则是过分的绝对化了。因为首先，人类毕竟是上帝的肖像；其次，任何结果都是其原因的类似，而人类和其他受造物则是上帝的结果。即使这种结果与其原因不像人产生人那样具有完全单义性类同，但起码也不具有绝对的多义性不同。它们的关系介于完全相同和完全不同的中间，这就是一种类比关系。类比就是通过一种比例关系，把受造物或人类的肯定特征，作为对上帝进一步认识的基础。因此，奥尔森说，“当我们在神学上论到神的属性时，我们既不是说确定的语言，因为神永远都比任何受造物更伟大；而且，我们也不是说不确定的语言，否则我们就完全无法认识神。正确地说，我们所有关于神的语言，都是类比的”。^①

阿奎那就是运用这样的类比方法，把存在于人类之中的理性、意志、生命、能力等用在上帝基本属性的解释上。他说，这些人类的特性和活动，不仅在上帝中存在，而且是以更卓越的方式存在。因此，上帝具有最高的理智和最完善的知识，具有不受任何限定的自由意志和永恒的生命，具有主动的和无限的能力。这些无限的和超越的属性，是人类完全不可能拥有的。因而通过对有限存在物的认识，我们可以走上更为卓越的认识之路。类比方法的认识，既包括了肯定的因素，也包括了无限的和超越的因素。因此，一旦我们把某种属性或概念用来指称上帝，那么这些概念或属性就具有了超越具体对象的无限意义。因此，对于“善”、“智慧”、“意志”、“生命”等名称概念，一方面我们可以在这些词的本来意义上去理解，并以最充分、最完全、最绝对的程度来认识它们；另一方面我们还必需认识到，这些名称不是在我们直接面对它们所指称的对象（指上帝）时获得的，它们之间并没有严格的对应关系，我们不能完全在这些词所指明的受造物的意义上来认识上帝。因此，这些名称概念在指称上帝时是处在确定和不确定之间的。这正如吉尔松所指出的，当我们用这些名称认识上帝时，我们“不能说善本身、理智本身、全能本身是作为明确的形式处在神圣的存在中的。但是当我们说他是善的、正义的或理智的时候，我们没有断定任

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第 368 页。

何关于上帝的肯定的东西，也同样是不确切的。在每一情形中我们肯定的东西是神圣实体自身。说‘上帝是善的’不是简单地说‘上帝不是恶的’。它甚至不是简单地说‘上帝是善的原因’，^①而是指任何存在于受造物中的善都以更高的程度、更卓越的方式先存于上帝中的。

因此，当我们用源于受造物的名称认识上帝时，我们必须认识到这种先在性和超越性。如“上帝”这一名称本身，虽然是从受造物——他的活动结果中得到的，但它却表明了某种在所有事物之上的存在、所有事物的原则和不同于所有事物的东西。^②当然这种认识方式包含了一种无法克服的悖论。我们必须获得某种确定性的东西，这是任何一种具有积极意义的认识的首要的原则和基础，而且类比方法也确实提供了这种肯定性的东西。但是这种确定性又不能过多，而且确实也不可能有许多，因为最终的实在是超越于我们的认识能力之上的，我们不可能获得对它更多的认识；而且就一个名称概念来说，它所包含的内容越少，它的普遍性和绝对性就越多，这种名称就越适应于上帝这样的存在。因此阿奎那说，“He who is”（是其所是）这一名称是上帝最恰当的名称，它最完全绝对地适用于上帝。^③因为这一名称不仅最直接地表明了上帝的存在和本质，而且它具有最少的内涵定义、从而具有最大的普遍性和绝对性。任何其他的名称都不能够表明上帝是其所是的那种存在状态。因此，通过类比方法认识上帝，我们所用的概念名称确定的东西越少，越能形成对上帝完全准确的认识。由此可见，类比方法在最终的意义具有非常非常有限的意义。

虽然通过否定方法和类比方法在对上帝本质和属性的认识中，我们遇到了这样那样的问题，我们并不能像认识其他事物那样完全充分地认识上帝，但我们毕竟比通过宇宙论证明对上帝存在的认识更前进了一步，知道了上帝是单纯的、无限的和善的。我们还可以确定，像“上帝存在”这一命题是真的那样，“‘上帝是善的’、‘上帝是生命’、‘上帝是理智’，以及其它类似的命题，也是真的。我们确切地知道，上帝是那种我们称之为善、生命和意志的东西，正如我们知道我们称之为存在时我们所知道的东西那样。这些词的意义并没有变化

^① Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 109.

^② 参见 ST., Ia, Q. 13, a. 8.

^③ 参见 ST., Ia, Q. 13, a. 11.

——当我们把它们用到上帝时”。^①

这种在自然事物的基础上对上帝本质和属性的认识，使阿奎那的上帝存在论可以在相对完整的意义上建立起来。如果说在阿奎那自然神学的开始，上帝的存在还只是一种“工作假定”，他的“五种证明”还过于单薄、而只是作为推动整个研究运转起来的起点的话，那么通过否定方法和类比方法对上帝进一步认识之后，有关上帝存在的问题才有了更为充分的认识论基础和形而上学根据。正如 W. L. 克雷格 (William Lane Craig) 所指出的，“阿奎那关于上帝存在的证明包含在整个《神学大全》第一集的问题 2 到问题 11 中。……只有到问题 11 结束时，我们所意味的上帝的存在才被证明”。^②也就是说，阿奎那关于上帝存在的证明不仅仅限于五种方式，它还包括上帝的本质，乃至上帝的属性。只有在我们明确了上帝是单纯的、无限的，具有理智、意志和生命的时候，我们才有着更为完整的上帝的图像，才会对上帝的存在有着更充分的了解。因此，否定方法和类比方法在一定意义上也论证了上帝的存在，并在一定程度上完成了这种论证。

只有在此时，阿奎那才真正建立起了较为完整的神论。奥尔森说，阿奎那的神论是一个“不变的、不动情的、单纯的实体，存在并且永不变化，完全不像任何有限的、受造的与必死的万物”，它和安瑟尔谟的神论一道，“共同构成了有时被称为古典基督教有神论的最高峰”。^③这种神论无疑是基督教诸多思想家们长期努力的结晶。然而，阿奎那在这里所阐发的神论，是一种哲学家的神论，具有浓郁的自然神学倾向和内涵。这种神论不可避免地引起了后来的虔信主义神学家，如马丁·路德和卡尔·巴特等人的不满和批判。

^① Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 110.

^② 转引自 Brian Davies: *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 27.

^③ 奥尔森：《基督教神学思想史》，第 365-366 页。

第六章 阿奎那自然神学的宇宙论学说

宇宙万物与实在第一原则的关系，是阿奎那自然神学探究的第三项基本内容。如果说上帝的知识和意志是其内部活动和运作的话，那么宇宙万物的产生则是其外部活动和运作，体现的是一种外部活动过程。由于阿奎那自然神学探究的基本对象是上帝，因此在说明了上帝的单纯性、完善性和理智、意志等内在本质与属性之后，那么，必然会进一步阐述这一对象的外部活动与运作，揭示作为实在第一原则的上帝与宇宙万物的关系。为此，阿奎那在《神学大全》第一集随后的众多问题中，探究了创造的本质与受造物产生的必然性（问题 44-问题 46）、受造物的多样性与区分（问题 47-问题 102）以及世界万物持续存在的原则（问题 103-问题 119）。

第一节 宇宙万物的产生

世界的本源及其总体特征，不仅是古典哲学家探究的核心问题，也是基督教神学关注的基本主题。作为一名自然神学家，阿奎那主要是从宇宙与实在第一原则的关系出发，来说明世界万物的受造本质及其相互区分的基本特征。在阿奎那看来，宇宙中的每一事物都源于第一实在原则，它们作为第一原则活动的外部过程和表现，具有存在上的必然性。虽然就实在第一原则来说，外部活动与运作是其自由意志的体现，但就世界万物来说，它们的产生则具有绝对的必然性。因此，通过分有而成为存在，是每一个受造物的基本特征。

一、创造的本质

既然宇宙万物是由上帝所创造，那么这种创造的本质是什么？上帝如何创造？以什么方式创造？万物在什么意义上被创造？诸如此类的问题都是阿奎那自然神学关于创造问题所必须要考察的。

阿奎那把“创造”(creation)称之为是所有存在从第一原因中的产生或流出,它是一个从无到有的过程。阿奎那说,“我们不仅必须考虑具体存在从具体动力因中的发散(emanation),而且必须要考虑所有存在从上帝这一普遍原因中的发散。我们称这种发散为创造”。^①创造涉及到了整个宇宙万物的存在,而每一个具体事物的变化或形成,不能是这种意义上的“创造”。因为任何一个具体事物出现在世界的时候,它都是处在万物皆备的处境中,都是从已经存在的某物中产生出来的。如张三是从某一个他称之为“父亲”的人那里获得生命的。这种从有中产生有的过程,不是真正意义上的创造。在阿奎那看来,创造是以创造者——上帝为先决条件的,它是一个从无中产生有的过程。在创造中,不存在的东西成为存在。在世界被创造之前,是没有任何事物存在的,如果从“来自于第一原则的整个宇宙存在的发散上考虑,那么在这种发散之前,任何一个存在被预先作为前提都是不可能的。因为无就等于非存在”。^②因而,如同人是从非存在中创造出来的那样,从而作为整个受造宇宙的创造,也是来自于无的非存在。

因此,创造来自于上帝,是上帝把存在给予了世界,“创造仅仅是依据于关系把某种东西放在了被造的事物中”。^③创造不是事物的运动或变化,不同于某个事物的制造。我们可以利用某种物品制造另一种物品,如用木头制成凳子。但这种制造活动必是以已有的某种东西为前提的,否则我们将是无所作为的,那是一种无米之炊。因此,依据已有的事物进行制作,是某些具体存在物形成的根据,但它不可能发生在所有存在物从普遍原因产生的过程中。整个世界的存在是不以任何已有的存在物为前提条件的,创造具有完全不同于运动或变化的特征,“受造物中的创造仅仅是一种与作为其存在原则的创造者的确定关系”。^④这种关系表明的是从无到有的创造本质。

创造直接指向的是宇宙万物的“存在”。它不是关于这一事物或那一事物的产生或形成,而是关于作为整个宇宙万物基础的存在。世界正是有了存在,才成其为一个现实的世界;某一事物有了存在,才成其为一个现实的事物。因而,

^① ST., Ia, Q. 45, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 45, a. 1.

^③ ST., Ia, Q. 45, a. 3.

^④ ST., Ia, Q. 45, a. 3.

创造涉及到了宇宙万物的最根本的问题——是否存在或能否存在。阿奎那认为，我们只有从存在的本原上去理解，才能够真正把握创造的本质，也才能够认识到唯有上帝才能创造。就最普遍的被造结果是存在来说，创造是上帝独有的现实活动，“因为较普遍的结果必须被归为较普遍的和更原初的原因。而在所有结果中最普遍的结果是存在本身，因而它必然是上帝这个最普遍的第一原因固有的结果。……因此产生存在，而不是这一存在或那一存在，绝对地属于创造。因而很明显，创造是上帝自身特有的现实活动”。^①

因此，在阿奎那看来，创造是上帝独有的现实活动，创造就是这种现实活动的直接体现。因为上帝是纯粹的现实存在，这种现实性就表明了他的活动性，纯粹的现实意味着纯粹的活动，从而从这种绝对的真实中必然产生或引起有限的现实存在。正如吉尔松所说，存在的创造“就在于这种现实活动中，通过这种现实活动，‘是其所是’，即纯粹的现实存在，产生了有限的现实存在”。^②世界万物就是在这样的现实活动中并随着这种现实活动而出现的。因而，纯粹的现实存在，既是上帝的本质，也是世界被造的根源。这种创造体现了从无到有的过程。为此，阿奎那对古代哲学家以及阿维森纳关于创造的看法进行了反驳。

阿奎那说，古代哲学家们认为无中只能生无，否定有来自于无的创造观。他为此在问题 45 的第二条中，列举了支持这种观点的四种理由，并随之逐条进行了驳斥。第一，古代哲学家把“无中生无”视之为是一种共同接受的公理。由于上帝的能力不可能超越第一原理的界限，例如他不可能违反整体大于部分的原则和矛盾律，从而创造出比部分小的整体，或使同一个事物的肯定和否定同时为真。而“无中生无”作为一种公理和第一原则，是上帝无法改变的，因此他不可能做出违反公理的事情，使有从无中产生。第二，在古代哲学家看来，创造是一种变化，而每一种变化都必然发生在某一主体中，它是一种从潜能到现实的运动。因而在每一变化或创造之前，都有某一事物的存在作为这种变化或创造的主体。非存在或“无”是不可能导致这种变化或创造的。第三，被制造的东西必须同时是正在形成的东西。因为不能说，一个被制造的事物同时既是正在形成中又是已经被制成了的事物。正在被制成的事物不是已经制成了的

^① ST. Ia, Q. 45, a. 5.

^② Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, p. 121.

事物。因而，任何一个被制造的事物，它的制成过程必先于它的最终完成。由此可见，任何一个被制造的事物，必然来自于某一先于它的、作为其制作过程承受主体的东西。也就是说，有只能生于有，而不能生于无。第四，无限的距离是不能被跨越的。“有”和“无”之间就存在着这样的不可跨越的界限。因而从“无”中是不可能产生出“有”的。

阿奎那认为，古代哲学家们的这些支持“无中不能生有”的观点，并不适用于上帝的创世说。他说，确实，“无中不能生有”，但它只适用于具体的事物。任何具体的制造行为必须以“有”或“存在”为前提，如任何一座房屋的建造必须以砖瓦木料之类的事物为基础。但是就万物存在的普遍原则来说，那只能是一个从无到有的过程。因为在所有事物的存在之前，只能是无或非存在。同样，变化也不是真正意义上的创造，变化仅仅是同一个事物前后的不同，或是量的变化，或是从潜能到现实的转化。变化的前后都有某种事物在那里存在。而创造则是事物整个实体的产生，它并没有依据事物变化来衡量的前后状态。只是由于思维习惯，我们会说创造也有前后不同的变化，首先是什么也不存在，然后有了存在。因此我们不能从“有产生有”的变化来衡量“无产生有”的创造。而且，创造并不具有时间上延续的过程，它是瞬间完成的，不存在正在创造的事物和已经创造好了的事物之间的区分。即使有这种区分，它们也是同时完成的。正如光和被照亮的事物是同时出现的那样。在阿奎那看来，上述错误看法都来自于我们对具体的、有限的事物的观察，当我们用这种有限的观察来认识无限的创造活动时，必然会形成不恰当的看法。他说，认为存在和非存在之间具有无限的距离，就是这样的一种错误观念。因为人们往往会认为存在和非存在类似于变化的两极，它们之间具有无限多的中间状态——这些无数的中介是不可能被跨越的。而在阿奎那看来，创造不可能是一种变化，它不是从一极到另一极的运动，无不是在实在意义上与存在对立的一极。创造只是把存在给予了事物，从而在不存在之中产生了存在，使没有存在的地方有了存在。

为了进一步说明从无中产生有的创造的本质，阿奎那在阐明创造是上帝独有的现实活动的过程中，对阿维森纳的创造中介者理论进行了澄清和驳斥。^①在

^① 见 ST., Ia, Q. 45, a. 5.

阿维森纳看来，上帝虽然具有创造能力，但他的本质是单纯的，而世界万物是多种多样的，因而上帝需要一些中介者作为创造世界的辅助手段。他说，上帝首先创造了第一独立实体，然后由它创造了世界实体及其灵魂，这种世界实体再创造次一级的物体。这些中介者分有了上帝的创造能力，因而它们也有创造能力，能够创造事物。阿奎那认为，阿维森纳之所以把创造的能力赋予受造物，乃是由于他并不真正了解创造的本质。他说，真正的创造并不依赖于任何已有的事物，它也不是创造这一事物或那一事物，而是创造绝对的存在，创造所有事物都有的存在。而且创造者是一个具有绝对意志和理智的纯现实存在，正是通过他的意志的自由活动，在创造世界的同时，也把目的和秩序赋予了世界。而这是任何一个受造物都不可能具有的。受造物是依据其本性的必然而活动的，它充其量可以“创造”这一或那一事物，而绝对不可能产生存在本身。而且它的“创造”某一具体对象的活动必然是以另一个已存的事物为前提或基础。因而，阿奎那说，“就任一受造物来说，或者依据于自身的能力，或者作为辅助手段，进行创造，都是不可能的”。^①世界的多样性并不来自于这些作为中介的次级创造者，而是源于上帝的理念。上帝通过作为事物的范型或原则的理念，创造了众多不同的事物。

因此，创造是上帝独有的现实活动，这种活动给予世界以存在，“严格地说，创造就是引起或产生事物的存在”。^②而纯粹的绝对存在，作为上帝的本质，是内在于上帝之中的，是圣父、圣子、圣灵所共有的。创造体现了三位一体的内在关系，“三位一体的过程构成了造物产生的蓝图，而后者则是作为神圣的三位一体的反映”。^③就神圣的理智和意志是世界产生的原因来说，“圣父上帝是通过他的道，即圣子，以及他的爱，即圣灵，创造世界的”，“三位一体过程是受造物产生的楷模”。^④因此阿奎那说，“在每一受造物中，就某种东西可以发现会被归于作为它们原因的神圣位格上来说，所有受造物中都可以找到三位一体的印迹”。^⑤

^① ST., Ia, Q. 45, a. 5.

^② ST., Ia, Q. 45, a. 6.

^③ 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第82页。

^④ ST., Ia, Q. 45, a. 6.

^⑤ ST., Ia, Q. 45, a. 7.

总之，创造就是给予世界万物以存在，它体现了从无到有的本质，是三位一体内在过程的反映。

二、受造物产生的必然性

终极实在是纯粹的存在，是存在和本质的统一。这种存在和本质同一的纯存在，必具有永无止息的现实活动，正是这种绝对的现实活动，创造了世界万物。纯粹的现实存在是必然的，从而受造物的产生也是必然的。上帝的纯粹现实活动，创造了世界万物的存在，产生了每一个受造物赖以成为现实并作为目标的理念模式和完善性。

因此，阿奎那说，“以任何方式存在的每一事物，都源于上帝”。^①这不仅表现出了一种普遍性，而且也表现出了一种必然性。由于任何通过分有而存在的事物，必然是为它在本质上所依属的东西所产生。上帝是本质上自存的存在，而自存的存在必然是一，具有单纯性本质。所有不同于上帝的存在都不是自存的存在，而是分有的存在。正如所有白色的事物因对自存而单一的“白”的分有而具有多样性那样，所有分有存在的事物都是相互不同的，它们都具有或多或少的完善性。作为最完善存在的上帝，是所有其它因分有而具有或多或少完善性存在的事物的原因，这正如亚里士多德所说的，最大的存在和最大的真理，是每一存在和每一真理的原因。^②

因此，受造物被创造的过程，也是分有最高原因的存在和完善性的过程。受造物在从无到有被创造的同时，就分有了创造者的存在和完善性。被创造就是获得存在，而存在是一种现实性，具有某种完善性。因而，被创造、存在和完善性，在受造物那里，具有相同的意义。然而，世界万物是不同的，它们具有多种多样的种类和个体。那么，这种受造物的多样性如何源于或受造于单纯性的第一实在呢？或者说，作为“一”的上帝如何创造出作为“多”的世界万物呢？阿奎那主要是通过“理念”（ideas）和“范型”（exemplars）对它进行了解释和说明。阿奎那说，任何存在着的事物都必然具有某种确定的形式，它是

^① ST., Ia, Q. 44, a. 1.

^② Aristotle, *Metaph.* ii. text. 4. 见 ST., Ia, Q. 44, a. 1.

事物确定自身和相互区分的基础。从造物的观点上看，这种形式就是一种范型。如一个工匠在制造一件物品之前，必先有关于这个物品的设想或范型，他就是按照这一范型来制作这一物品的。因此，上帝在创造世界万物之前也必然有关于受造物的范型，这些范型就是理念。世界万物的众多理念是先存于神圣理智中的，因为“神圣智慧设计了宇宙的秩序，而这种秩序就在于事物的多样性。因而我们必须说，在神圣智慧中存在着所有事物的类型——我们称之为理念，即范型形式”。^①这些众多的理念，虽然在与受造物的关系上表现为多样性，但却与神圣的本质是一致的，因为唯一的神圣本质可以为不同的事物以多种方式分有，就像绝对的完善性可以或多或少地为不同的事物所分有那样。在这个意义上，“上帝本身就是所有事物的第一范型”。^②当然，这种对上帝范型的分有，仅仅具有一种相对的意义，它是结果和原因的类似，而不是完全的等同。

先存于神圣理智中的理念，作为世界万物的范型或形式，说明了受造物多样性的受造原因。然而，就所谓没有任何形式的原初质料来说，如何表现出上帝创造的这种普遍性和必然性关系呢？也就是说，原初质料是否为上帝所创造？在古希腊哲学家看来，创造是一个主体和某种其它东西的合成，它必须以某种已有的东西为基础。因为在他们看来，“有”是不可能从“无”中产生的，无不能生有，只能生无，任何被产生的事物，必须以已存的某种东西为基础，原初质料就是事物产生所必需的最终物质或基质。因此，原初质料看来是不能被创造的，它是创造得以进行或完成的基础和前提。这就为基督教的创造观提出了挑战。为了回应这个挑战，阿奎那回顾了哲学对质料和存在等基本概念认识的历史过程。他说，“古代哲学家是逐步地，可以说是一步一步地达到了对真理的认识”。^③他把这一过程分为三个阶段。

第一阶段或第一步是由最早的一批哲学家们取得的。他们认识的基本对象是感性事物，除此之外，他们不知道还有其它东西存在。在他们看来，物质性的东西，如水、火等，是万物的基质或本源，运动是它们的基本特征。物质性本源是不能被创造也不可能被毁灭的，它们只有一些偶性上的变化，如稀薄或

^① ST., Ia, Q. 44, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 44, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 44, a. 2.

聚散，联合与分离。导致这种偶性变化的原因是吸引、排斥等诸如此类的东西。这是处在前苏格拉底时期。第二阶段的哲学家在质料之外认识到了实体形式的重要性，从而在质料和形式之间做出了明确的区分。他们已经认识到了事物在本质上的变化，这种变化是由形式带来的，如质料因为形式的关系而从潜能转化为现实。他们把这种变化归结为某些普遍原因，如理念。这个时期的代表是亚里士多德和柏拉图。这个时期的哲学家虽然认识到了事物本质变化的可能，认识到了引起变化的某种普遍原因的存在，认识到了质料与形式的关系，但是他们仍然没能达到真正的“创造”观念，仍然认为质料是不可创造的。阿奎那说，这有待于认识的进一步发展。

第三个阶段开始于这样的一种考虑，即当哲学家们通过形式把质料连结为某类事物时，他们是更多地从“存在”方面考虑事物。首先，他们是在具体方面考察“存在”，这一“存在”或那一“存在”，并为它们寻找具体的动力因。然后，一些哲学家进一步上升到了对“存在”本身的考察，开始思考作为“存在”的存在。当他们这样思考的时候，他们就深入到了存在之为存在的原因之中，这种原因不是这些事物或那些事物的原因，而是所有的存在——事物的存在原因。只有在这个阶段，对质料和存在的认识才真正开始，才会领悟到质料和存在一样是为最高原因所创造的。阿奎那说，“无论作为存在物被考虑的事物的原因是什么，那必然是事物的原因，不仅是关于由于偶性形式而成为‘这样’的事物和由于实体形式而成为‘这些’的事物，而且是关于以任何方式而属于它们的存在的所有一切事物。因而必须说，原初质料也是为万物的这种普遍原因所创造的”。^①阿奎那进一步指出，“我们正在谈论的事物是与它们从存在的普遍原则中发散有关。在这种发散中，即使质料自身也是不会被排斥的”。^②

当代中世纪学者简·A.阿尔森（Jan A. Aertsen）认为阿奎那的这种哲学进步观有两个突出的特征。第一个特征是，“这种哲学反思是从对存在的具体思考进入到了对存在的普遍思考”。^③这种思考最终把存在与创造联系起来。第二个特征是，“创造的观念是作为思想‘内在’发展的结果而出现的，独立于启示的

^① ST., Ia, Q. 44, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 44, a. 1, oj. 1?.

^③ Jan A. Aertsen, Aquinas' philosophy in its historical settings. 见 *The Companion to Aquinas*, p. 30.

外在帮助”。^①这表明了阿奎那自然神学的立场，他力图从理性上说明世界的起源问题，说明受造世界与创造者的关系。

三、世界的非永恒性

由于世界不是从来就有的，它是为上帝创造的，因而看来世界不是永恒的，而是有一个时间上的起点。阿奎那正是这样认为的。但是他并不相信这个问题可以像“世界是从无中创造”那样能够被说明。因为世界的被创造还可以有另一种解释。我们可以说，世界是由上帝创造的，上帝的意志是世界存在的原因，而上帝是永恒的，意志是必然的，从而永恒必然的原因必然产生永恒必然的结果，世界因而应该是永恒的。阿奎那当然不会同意这种说法。他认为，从世界本身来看，它的产生确实是必然的，它在某个瞬间必然会被创造出来。世界具有现存的必然性。但从创造者上帝来看，他并不是必然地非要创造这样的世界不可。由于上帝的意志是自由的，他不受本性的必然所决定。也就是说，他可以创造这个世界也可以不创造这个世界，他的创造活动是自由的。因此，上帝并不必然地意欲这个世界永久存在，世界的存在依赖于上帝的自由意志。阿奎那在这个问题上的基本立场是，世界是非永恒的，它有一个时间上的开始。只不过在他看来，这种时间上的开始却是无法证明的。他始终相信，世界的非永恒性是一个哲学或理性无法清楚论证和说明的问题。^②

当然，他也不会承认，“世界是永恒的”是可以在理性上证明的。他根本不相信世界是永恒的、没有时间上的起点这种看法。在他看来，世界是否是永恒的，是一个理性无法回答的问题。任何关于这个问题的说明，都不是一种论证，而只是一种解释。自然神学在这个问题上可以说遇到了迄今为止最大的挑战。我们甚至可以论证像世界从无中产生这样的问题，但我们对世界是非永恒的证明却是无能为力的。这里面确实包含着一种“创造者-永恒”和“被创造者-非永恒”之间关系的内在张力。这种张力已超出了人类有限的理性可以认识的界限。阿奎那把这个问题交给了信仰。

^① Jan A. Aertsen, Aquinas' philosophy in its historical settings. 见 *The Companion to Aquinas*, p. 30.

^② 见 ST, Ia, Q. 46, a. 1.

他把“世界有一个起点”视之作为一种信仰，那是只能通过启示被认识的，是不可能被论证所证明的。他说，那是“三位一体的奥秘”，是理性不可能揭示的。这表现在两个方面。首先，从世界本身来说，它有一个起点是不可能被证明的。因为证明的原则依赖于事物的本质，但我们能够认识的是“此时此地”抽象出来的种相，而共相或普遍性却涉及到了“处处时时”，这是不符合论证（演绎）的规则。因为演绎论证是从一般到一般或从一般到个别，而不能从个别到一般，“因此不可能证明人，或天体，或石头，不是永远存在的”。^①其次，就动力因来说，“世界必有一个起点”也是难以证明的。因为世界的存在依赖于神圣意志的现实活动，而神圣意志的意图则是理性不可能探究的。因此我们不知道世界的永恒性或非永恒性是否体现了上帝意志的必然性。^②

因此，阿奎那把世界的非永恒性看作是一种信仰。这即是《圣经》的话语，“起初，上帝创造了天和地”。在阿奎那看来，这虽然不是一种证明，而是一种启示，但它对于我们排除错误的观点是有帮助的。首先，它消除了世界是永恒的和时间是没开端的看法。因为“起初”（In the beginning）是关于时间的说明。其次，它排除了有关善-恶两种创造原则的观点。因为在开始，上帝是通过范型、通过圣子的智慧创造世界的，它只有一种创造原则——善的原则。其三，它也反驳了物质事物是上帝通过精神事物创造的看法。因为上帝最先创造的“天”和“地”，包含了四个方面的对象——最高的天、地（物质事物）、时间和天使的性质。因此《圣经》给我们启示了世界不是永恒的，而是有时间上的开端的。^③

阿奎那在世界的永恒性上坚持理性不可知论的立场，确实表明了“时间”的内在本质。因为时间是与事物的存在密切相关的，如果说上帝是在某一个时间起点上创造了世界，那么这个“时间”是如何计算的？因为在世界被造之前，无物存在。但是如果没有时间上可以确定的起点，那么就有无限的可能性。而这看来是与创世说相矛盾的。因此，即使有无限的时间，阿奎那仍是认为有起点的。他为此采取的基本立场是，两者均是不可回答的。

^① ST., Ia, Q. 46, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 46, a. 2.

^③ 见 ST., Ia, Q. 46, a. 3.

第二节 受造物的划分

源于第一动力因的世界万物是多种多样的，它们相互之间有着不同程度的差异性。如何解释这种差异性？为什么来自于本质上是“一”的受造物会是“多”呢？以什么原则来区分它们？为什么世界上会有“恶”存在？如何认识它们？诸如此类的问题，构成了阿奎那关于世界受造问题的基本内容。

一、世界的多样性与统一性

一般来说，世界的多样性是一个经验事实，因此，阿奎那把主要精力放在为什么有这种多样性而不是是否有这种多样性的问题上。实际上，这也是许多哲学家们关注的基本问题。世界为什么会有多样性和差异性呢？它们的原因是什么？不同时期的哲学家们都试图对它进行解释。如德谟克利特及其他古希腊自然哲学家，把事物多样性的原因归结为物质（质料）方面，认为物质的运动所导致的变化是事物多样性的原因。阿那克萨哥拉则认为不同的事物是由“奴斯”（心灵）的作用而使不同的物质微粒（种子）混合而成的。阿拉伯哲学家阿维森纳通过不同的次级动力因来说明多种多样事物产生的原因。

阿奎那认为，这些哲学家虽然探究了事物多样性的原因，但他们给出的解释是不成立的。他说，古代哲学家把事物多样性形成的原因归于质料，而质料本身是不可能成为最终原因的，因为它也是被创造出来的。而且就质料与形式的关系来说，质料不是形式的原因，而相反，形式是质料的原因。被造的质料是无形式的，为的是它可以被提供给不同的形式。因而，事物的不同是由于它们有不同的形式。阿维森纳把世界的多样性归于众多的创造者，这在阿奎那看来是根本不可能的，因为任何一个受造物都没有创造能力，那种所谓不同的事物是由一级一级的准创造者创造出来的看法是没有根据的。

因此，阿奎那认为，我们必须在世界唯一的创造者那里寻找事物多样性和差异性的真正原因。在阿奎那看来，这种原因可以在动力因创造世界的目的和

动因中找到。他说，上帝创造世界是为了他的善可以被传递给受造物并为它们呈现出来。使受造物拥有善，是上帝的目的。但由于任何单一的受造物都不可能完全地呈现出上帝的善，因而需要创造出众多不同的受造物，以便于相互补充，使神圣的善可以得到最充分的展现。因此，“由于善在上帝中是单纯的和一致的，在受造物中是多样的和分离的，因而，整个宇宙普遍地分有神圣的善和呈现神圣的善，比任何单一的受造物分有和呈现会更完美、更好”。^①

可见，世界多样性具有目的论原因——最完美地显现神圣的善。而这种完美的多样性不是在事物存在以后才表现出来的，它是扎根于神圣的智慧中的——上帝的理智是事物多样性的最终原因。它表明了世界多样性的形而上学根源。在阿奎那看来，受造物多样性的这种根源，可以说明事物形式的差异和质料的差异以及事物为什么存在不同的等级或不同程度的完善性。他说，我们在事物中可以发现有两种区分，一种是形式的区分，一种是质料的区分。形式上的区分涉及到了类别上的不同，质料上的区分则涉及到了数量上的差异。后者是以前者为基础的，我们可以依据于形式上的区分来说明质料上的差异。如在每一类精神受造物中，只有一个个体，因为这个个体足以保存这个精神受造物的类的存在；而在具有生灭变化的事物中，每一种类都有许多个体，这是它的类的保存所必需的。因此，形式的不同比质料的不同有着更大的意义——在对神圣善的显现上，多样性的形式（种类）比多样性的质料（数量）更重要。从而，自然事物在种类上呈现出了不同的等级，矿物、植物、动物等等。总之，为了宇宙的完善性，神圣智慧必然是世界差异性和不平等性的原因，“因为如果在事物中仅仅有一种善的等级，那么宇宙将不会是完善的”。^②

然而，受造物在数量上的繁多和种类上的差异，并不意味着世界是互不关联的杂多。相反，世界的多样性表明了世界的完善性和整体的统一性。由于所有的事物都是为第一动力因所产生的，因而在受造物之间以及受造物与第一动力因之间，必定有着相互关联的秩序，“被上帝创造的事物之间的这种秩序表明了世界的一致性”，这个世界则因“这种秩序的统一性而被称为一”，^③所有受造

^① ST., Ia, Q. 47, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 47, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 47, a. 3.

物因之必属于这同一个世界。因此，世界的多样性表明了世界的统一性，多样性正是在统一性中呈现出来的。在阿奎那看来，世界的统一性不仅意味着世界的内在秩序，并且也表明了世界的唯一性——受造世界只能有一个，它就是我们的生活于其中的世界。

二、论恶

恶的问题历来是基督教神学家们关注的问题。如果说世界是至善的上帝创造的，每一个现实的事物都是一种向善的存在，那么世界为什么存在恶呢？恶与善有什么关系？恶的本性是什么？这些问题都是任何一个论述上帝与世界关系的神学家或哲学家不可回避的。从当时的历史背景上看，“阿奎那之所以集中讨论造物与上帝的密切关系，其原因之一在于回应卡特里派的强有力的观点。多明我会建立的目的，就在于反对卡特里派的摩尼教的（Manichean）观点，并在整个 13 世纪为此付出了连续不断的巨大努力”。^①卡特里派提出了一种善恶二元论的观点，来解释世界为什么会存在着恶。他们认为物质世界是事物朽坏和精神邪恶的根源，而这样的物质世界是由不同于上帝的第二个造物主创造的，因而世界上的恶应该由它来负责。多明我会为反驳这种善恶二元论的观点，在 13 世纪产生了一系列的著作。这些著作作为阿奎那认识恶的问题提供了相应的知识背景。^②

1、恶的性质

阿奎那在《神学大全》问题 48 和问题 49 中，以受造物的区分以及善恶的区分为基础，探讨了恶的性质和原因。他说，依据于亚里士多德“相反的事物通过对立面来认识”的原则，我们可以通过善的本性来认识恶是什么。由于善是那种被欲求的东西，而每一事物的本性都渴求自己的存在和自己的完善，因此每一种完善的存在在本性上都是善的。由此可见，任何事物的存在或性质都不是恶的，恶并不意味着存在，也不是事物的形式或性质。宁可说，恶是善的

^① 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第 74 页。

^② 参见约翰·英格利斯：《阿奎那》，第 75-77 页。

缺乏。^①也就是说，恶并不是与善相对立的另一种不同的事物，恶不是一种独立存在的事物，恶就存在于事物之中，它是事物的一种存在状态——某种东西或善的缺乏。阿奎那说，从世界的整体秩序上来看，具体事物的某种善的缺乏是一种不可避免的存在状态。因为宇宙的完善需要事物的差异性和不平等性，这样每一种等级的善才可以被实现。因此我们可以发现，事物的存在等级是不同的，一些是不会朽坏的，另一些则是可以朽坏的——缺乏或失去了存在的善。恶就存在于这样的事物中。由于有些事物是可朽坏的，而朽坏就是一种恶。因而恶就存在于事物中，它意味着事物的某种存在状态。^②

恶虽不是一种本质的存在，但它也不是一种非实在的东西，它就在事物中，表现为一种存在状态。它以事物的存在为主体。而任何一种存在在本质上是善的，因而阿奎那在最终的意义上把善作为恶的主体。这当然是在某种限定的意义上来说的。阿奎那通过善的缺乏与恶的关系对此作了说明。他说，恶是善的缺乏，但并不是每一个善的缺乏都是恶。他把善的缺乏分为两个方面：缺失或被剥夺意义上的缺乏和否定意义上的缺乏。否定意义上的善的缺乏，并不是一种恶，否则的话，任何一种不存在的和存在的事物都将是恶的。因为不存在是存在的否定，而任何存在的事物具有某种善必意味着它不具有另一种善（否定它有这另一种善），如人不具有豹子快速奔跑的能力和狮子的力量。只有前一种意义上的善的缺乏才是恶，那是它应该具有而不具有的，如视觉的缺失被称为失明（恶）。这种意义上的恶，表明了其主体与存在（或形式）的主体的同一性。因为任何的恶必有一个存在着的事物为其承担者，而任何存在着的事物在其本性上都是善的。恶不是一个本体的存在，它以善为主体。^③

既然恶以善为主体，那么恶是否能够毁灭或减损存在中的善呢？阿奎那把恶与善的这种关系分为三种情况。第一种是善可以整个地为恶所毁灭，如光明为黑暗所遮蔽，视觉为失明所毁坏。在这种情况下，恶与善是完全对立的，恶的出现必然导致善的消灭。第二种情况是善既不能为恶完全毁灭也不能为它所减损。在这种情况下恶与善不可能是相互对立的，它们是完全不同的两类事物，

^① 见 ST., Ia, Q. 48, a. 1.

^② 见 ST., Ia, Q. 48, a. 2.

^③ 见 ST., Ia, Q. 48, a. 3.

如黑暗不可能减损空气。第三种情况是恶可以减损善，但不可能完全毁灭善。阿奎那说这种减损不是量上的减少，而是质上和形式上的降低或受损。由于善是一个主体朝向某种现实性的倾向，这种倾向或习性既会被强化，也会被减损。它的强化或减损依据于它接纳或趋向现实性的强弱程度。如果趋向现实性的程度增强，它的善就会增加；反之，如果相反的倾向增加，则它的善就会减少。因而，如果这种弱化的倾向不可能被无限地增加和强化，而只是达到一定限度，那么朝向现实性的善（的倾向）就不可能被无限地降低或减损。如冷和湿度降低或减少了事物朝向火的形式倾向，但这种减损的因素是不可能无限增加的。因此，事物中的这种善只会相应地减损，而不会被完全地去除，“因为它的根源始终存留着，这既是这个主体的实体”。^①因而，如果空气存在着，即使无限大的不透光的物体遮蔽了太阳，无限地减少了它趋向光的可能性，但这种可能性和倾向是绝不可能被彻底消除的，因为空气在其本性上是透明的。同样，罪可以无限增加，使得灵魂朝向恩典的倾向或习性被无限地降低，但是灵魂的这种倾向是决不会被彻底消除掉的，因为那是它的本性。^②

因此，阿奎那相信，就事物的存在本性来说，任何的恶都不可能彻底地毁灭善。因为善是存在的本性，而恶只是善的缺乏，它不具有实体的意义。因而它不可能在存在的意义上毁灭善。这一点是非常重要的，因为它表明了世界在本质上是善的，而恶仅仅是一种存在状态，而不是存在本身。所以，再多的恶都无损于世界的善性。

2、恶的原因

阿奎那认为，恶有两种，一种是物理的恶，一种道德的恶。物理的恶，如黑暗遮蔽了光明，失明失去了视觉；道德的恶则是与人的自由意志相关，如堕落等。在一定意义上，上帝在创造世界的同时也附带地或在偶性上带来了物理的恶，因为为了实现宇宙秩序整体的完善，一些事物的朽坏和死亡是必需的。但是上帝绝不意欲道德的恶，虽然他为了宇宙的完善性而创造了人的自由意志，而这种自由意志可能会犯罪和堕落。物理的恶虽会导致受造物某些善的缺失，但它却成全了整个宇宙的完善性秩序；而道德的恶却是对立于上帝的善的完成

^① ST., Ia, Q. 48, a. 4.

^② 见 ST., Ia, Q. 48, a. 4.

的，因而才有了惩罚——为了正义秩序的维护和实现。^①只有在这个意义上，才可以说上帝是惩罚性的恶的原因。^②

但是，不论物理的恶还是道德的恶，它们都是善的缺乏。那么，在现实存在的事物中，如何会出现善的缺乏呢？或者说，恶为什么会出现？恶产生的原因或根源是什么？阿奎那在这个问题上的基本观点是，每一个恶在某种程度上都有一个原因，这种原因只能是一种偶性上的原因。这种原因即是善，善是恶的原因。这乃是由于“只有善才可能是一个原因。因为没有任何事物可以是一个原因，除非它是一个存在，而每一存在本身是善的”。^③

阿奎那说，如果我们考虑原因的具体类型，就会明白这一点。能够作为原因的活动主体、形式和目的，都包含了某种属于善的观念的完善性。即使质料，作为潜在的善，也有着善的本性。由于恶没有形式原因，因为它就是形式的缺乏；它也不可能有目的因，因为它是朝向特有目的活动的缺乏；而就动力因来说，善就是恶的主体。因此，只有善才能是恶的原因。但这种原因不是直接的，而是在偶性上的。因为一方面，就现实活动而不是从结果上来说，恶的产生是由于某种现实活动原则的不足，如儿童的弱小或跛子的无能所导致的运动缺失；另一方面，恶的产生也可能不是由于活动主体本身的能力或完善性不足，而是由于它缺乏另一种形式，如火缺乏空气或水的形式。而这都是在偶性上产生的。就事物自身的存在或形式来说，它并不导致本性上的善的缺乏。因此，善虽然是恶的原因，但这种原因只具有偶性的意义。^④

由于恶不具有实体存在的意义，它只能以善为主体，因而阿奎那对并不认同“有一个至上的恶，它是一切恶的原因”的观点。他从几个方面对这种看法进行了反驳。首先，存在的第一原则在本质上是善的，所以每一存在本身是善的，因而没有任何事物在本质上是恶的。恶只能存在于善中，把善作为其主体。其次，虽然恶总是减损善，但它决不可能整个地毁灭善，因为存在不可能被完全消除。而且，如果绝对的恶存在，那么它将消灭自身，因为整个善被消除，以善为主体的恶也将不复存在。因此，只要善存留着，就不可能有什么东西整

^① 见 ST., Ia, Q. 48, a. 5, a. 6.

^② 见 ST., Ia, Q. 49, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 49, a. 1.

^④ 见 ST., Ia, Q. 49, a. 1.

个地和绝对地是恶。所以，至上的恶是不存在的。其三，恶的本性是违反第一原则的观念的。因为恶不仅是由善产生的，而且恶仅仅有着偶性上的原因，而偶性原因是后于直接原因的，因而恶不可能是第一原因。由此可见，不可能有两个第一原则。那些认为恶也是第一原则的人们，仅仅是从特殊结果的特殊原因上考虑问题，而没有考虑到所有存在的普遍原因。如果从整个宇宙的整体秩序考虑，那么就会发现所有存在的事物都是善的，宇宙只存在一种第一原则和第一原因，那就是善。^①

三、受造物的区分

在总体上探究了受造世界的基本特征以及恶与善的不同之后，阿奎那进而具体地考察了受造物的区分。他把整个受造物分为三个基本类型——天使、物质世界和人类，在《神学大全》第一集的随后部分分别进行了论述（问题 50-问题 64，论天使；问题 65-问题 74，论物质世界；问题 75-问题 102，论人）。他说，“我们接下来考察物质受造物和精神受造物的区分：首先，《圣经》中被称之为天使的纯粹精神受造物；其次，纯粹的物质受造物；其三，物质和精神的复合受造物，即人”。^②

1、天使

阿奎那认为，天使作为纯粹的精神受造物，体现了上帝创造的目的和意图。天使不仅充分地再现了作为创造原因的上帝，而且也体现了宇宙完善性的需要。由于受造世界是由上帝的理智和意志创造的，而任何物质受造物不可能具有理智能力，它们往往被局限于某时某地。只有精神受造物才能够显现出创造者的理智和意志，因而“宇宙的完善需要非物质受造物的存在”。^③天使作为精神受造物，是一种纯粹的理智实体，在它之中没有任何的质料，因而不是质料和形式的复合体。天使是一种现实存在，它的存在即是它的形式，因而它是永久的和不会朽坏的，“就其自身的本性来说，天使的非物质性即是它为什么是不朽的

^① 见 ST., Ia, Q. 49, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 50.

^③ ST., Ia, Q. 50, a. 1.

原因”。^①由于天使是一个纯粹理智实体，因而它不需要形体，也没有任何形体是在本性上与它联结在一起，虽然它有时可以采取某种物质的或身体的形式呈现自己。^②

天使是一个精神实体，因而它有理智和意志。天使作为最高的理性受造物，是一种完全的理智实体，在整个受造物中，具有最强的认识能力。^③它们通过种相或形式形成了对事物的认识，而这些种相或形式是天使固有的，是内于天使中的。^④因而，天使通过存在于它们之中的事物的可认知的种相形成了对精神对象和物质对象的直接认识。^⑤这种知识，就其本身来说，是没有任何虚假、错误和欺骗性的。因为天使是通过其理智本性直接形成了对事物的认识。

天使的意志体现了它的理智特征，它通过对善的认识而有着向善的欲望，“天使根据其理智而认识了善自身的普遍方面，因而在它们之中存在着意志是明显的”。^⑥由于存在着理智，就存在着自由选择，因而天使的意志是可以进行选择 and 判断的自由意志，“就被赋予理智的天使可以认识善的一般观念、从而可以断定这个事物或那个事物是善的来说，它能够拥有自由判断的现实活动”。^⑦这种自由意志使得天使既可以走向善，获得恩典；也可以趋于恶和走向堕落，受到公义的惩罚。^⑧

2、物质世界

物质世界是由包括天、地在内的所有可见的、有形体的受造物所组成的。所有的受造物都从上帝那里领受了存在，从而构成了具有共同特征的物质世界。^⑨这个世界具有统一性的整体，每一部分都有其特有的现实活动和功能，它们的存在有着固定的秩序、等级和目的，较低的部分为着较高的部分而存在，所有的部分为着整体的完善而存在，“整个宇宙，与它的每一部分一道，被引向上帝作为它的目的，……并进而显现神圣的善”。^⑩在所有受造物中，理性受造物具

^① ST., Ia, Q. 50, a. 5.

^② 见 ST., Ia, Q. 51, a. 1, a. 2.

^③ 见 ST., Ia, Q. 54, a. 5.

^④ 见 ST., Ia, Q. 55.

^⑤ 见 ST., Ia, Q. 56, Q. 57.

^⑥ ST., Ia, Q. 59, a. 1.

^⑦ ST., Ia, Q. 59, a. 3.

^⑧ 见 ST., Ia, Q. 62, Q. 63, Q. 64.

^⑨ 见 ST., Ia, Q. 65, a. 1.

^⑩ ST., Ia, Q. 65, a. 2.

有特殊的地位，它们“以某种特别的和更高的方式把上帝作为它们的目的，因为它们可以通过自身的运作，通过认识他和爱他，而走向他”。^①因而，物质世界是依据于神圣的善被创造的，它们以这种善为目的。物质世界是一种具有内在关系的、有序的存在整体。

任何具体的有形事物，都是质料和形式的统一。上帝创造它们的时候，不是先创造出某一质料，然后再创造出与之相符合的形式，相反，他是同时创造出质料和形式相结合的完整存在物的。在阿奎那看来，物质因其形式或种相的不同而是千差万别和多种多样的，它们的多样性和差异性既不是像古代哲学家所说的那样，来自于偶然的运动或不同原初质料的聚散；也不是如阿维森纳所主张的，来自于不同的次级创造者；更不是如卡特里派所宣扬的那样，是由善-恶两种原则所决定的。受造物的差异来自于上帝的意图，来自于宇宙整体的善的需要。即使物质世界中存在着恶和朽坏，存在着缺乏和不足，但这种缺乏和恶，却更完美地体现了世界的整体秩序。

物质世界虽然处在所有受造物的较低的等级序列中，但它是上帝依照其理智和意志创造的。世界的各种形式和理念先存于上帝的理智中，因此世界的多样性具有其存在的最终本源。同时物质世界的存在体现了上帝的自由意志，它是上帝从无中创造的，因而不具有永恒性。

3、人

阿奎那在分别论述了精神受造物和物质受造物之后，对由精神和物质复合而构成的人类进行了详细的考察。由于人类既有灵魂也有肉体，因而它在受造特征上既不同于纯粹的精神受造物天使，也不同于完全的物质受造物的世界万物，而具有独特的受造地位和意义。为此，阿奎那对人的本质和特征进行了全面的考察，这种考察广泛地涉及到了人的灵魂、知识、意志、活动、肉体等方面。阿奎那有关这方面的具体论述，详见本文第七章。

^① ST. Ia. Q. 65. a. 2.

第七章 阿奎那自然神学的人的本质理论

由于人是上帝的肖像，在受造物中具有非常独特的地位，因此考察人的本质和特征、探究其与上帝的关系，必然成为阿奎那自然神学的一个重要组成部分。在阿奎那看来，人的本质在于它的灵魂，在于灵魂与肉体的结合，因此，人既因其物质性而与物质世界相通，又因其精神性而能够认识上帝、走向上帝。在不同的受造物与上帝的关系中，人具有最为典型的意义。人不仅体现了上帝的创造意图，而且能够认识这种意图并主动地完成这种意图。而且，阿奎那在其自然神学中，更多地是通过对人的考察和类比，来达到对上帝的本质和属性的认识。再者，人与上帝的关系作为自然神学考察的一个主要方面，其本身也具有相当重要的认识论价值。

阿奎那在《神学大全》第一集的问题 75 到问题 102 中，对人的灵魂、肉体、认识、行为以及人的产生等诸多方面进行了全面的探讨。这种探讨不仅丰富了自然神学的内容，而且就其所涉及到的认识论、伦理学、心智哲学以及行为理论等方面，也在哲学史上产生了长久的影响。阿奎那对人的问题的探究，是其自然神学中最具有理性思辨的部分，充分展示了阿奎那的哲学风格和哲学水平。本文因篇幅所限，仅就其主要方面做一简要的介绍。

第一节 人的本质——灵魂与肉体的结合

阿奎那认为，人是由灵魂和肉体构成的一个完整的存在，它们之间有着相互依赖的关系。虽说“理性灵魂”作为人类生命的独特特征，是人的肉体的形式，并且可以与肉体分离而单独存在；但作为整全的人来说，必须是肉体 and 灵魂的结合。只有在这种结合中，人才有完整的生命、完整的行为，才能充分实现理性灵魂的功能。因此，阿奎那关于人的学说，是一个灵魂与肉体相统一的学说。

一、生命的第一原则——灵魂

阿奎那说，在分别考察了精神受造物和物质受造物之后，接下来要考察的是作为精神和物质复合体的人类。这种考察首先涉及的是人的本质，其次是人的产生。由于“神学家是在与灵魂的关系中、而不是在与肉体的关系中考察人的本性的，除非涉及到了肉体与灵魂的关系。因此我们考察的第一个对象是灵魂”。^①阿奎那在《神学大全》中依据于神学传统把灵魂作为人的问题的首要对象，对它的性质、不朽等问题进行了探究。

1、灵魂的性质

阿奎那在考察灵魂的性质时，首先把它确定为“生命的原则”。他说，“为了探求灵魂的性质，我们必须把灵魂定义为生命的第一原则作为前提”。^②灵魂是首先体现在有生命的事物中，而无生命的事物是没有灵魂的。阿奎那指出，在这个问题上，由于古代哲学家不了解灵魂的本质及其与生命的关系，而走向了歧途。它们把表现生命的两种首要活动——认识和运动的原则视之为是某种物质的东西，因为在他们看来，只有物体才是真实的，才能具有这样的活动。因此他们把灵魂断定为是一种形体或某种物质性的东西。阿奎那不同意这种看法，他说，物质的东西固然可以成为生命的原则，如心脏是动物生命的原则，但它决不能成为生命的第一原则。否则的话，任何一个物体都会成为有生命的事物或生命的原则。物体只是适宜于成为一个有生命的东西，甚至生命的一个原则。但它不会成为生命的第一原则，因为只有那种非物质的灵魂才能使身体成为现实，具有生命的形式，才会是生命的第一原则。因此，作为生命第一原则的灵魂，并不是一个形体或任何一种物质性的东西。^③

如果灵魂不是一种物质，那么它是否是一种实体呢？它能否独立存在？这些问题涉及到了生命的不同类型。阿奎那依据亚里士多德学说，把有生命的存在分为三种不同的类型：植物、动物和人类。它们分别对应于三种不同的灵魂形式：营养或生长灵魂、感觉灵魂和理性灵魂。由于每一感觉活动都伴随着明显的身体变化，如眼睛之与颜色，因而“感觉灵魂并没有自身的独立运作，每

^① ST., Ia. Q. 75.

^② ST., Ia. Q. 75, a. 1.

^③ 见 ST., Ia. Q. 75, a. 1.

一感觉灵魂的运作都是复合的”。^①因此，动物灵魂没有自身的活动，“它们不是独立存在的”。植物灵魂同样也是如此。但人类灵魂是完全不同的，作为理性灵魂活动的认识，“是单独进行的”，它不需要任何“一个肉体器官”。^②因为“我们称之为心智或理性的智力原则具有与身体分离的自身活动”，^③它仅凭自身就可认识所有的物质事物。因此，阿奎那说，“我们称之为灵魂的理性活动原则，是一个非物质的和独立存在的原则”。^④人类灵魂具有与动物灵魂和植物灵魂不同的本质，它是一种独立存在的实体。

再者，从灵魂不是一种物质，也可以得出灵魂不是质料和形式复合的结论。它是一种形式，是自身的形式。这可以进一步从人的理性灵魂上得到证明。人的理性灵魂具有认知能力，它认识的是事物的形式而不是其个体，例如，当它认识一个石头时，“石头的形式就其固有的形式理念来说，是绝对地处在理性灵魂之中的”。^⑤也就是说，当认识一个对象时，这个对象处在理性灵魂中的是其形式，而不是其有形个体。只有质料性的东西才会接纳物质性个体，如处在物质器官中的感觉，因为“质料是形式被个体化的原则”。^⑥反之，被认识的具体事物的形式，则不是处在任何一种物质器官中的，而是处在非物质性的理性灵魂中的。因而，理性灵魂是一种非物质的、可以独立存在的精神实体。

2、灵魂的不朽

由于人类灵魂不具有物质性，因而它也不具有物质的暂时性和易朽性。在阿奎那看来，凡是独立存在的单纯实体，都是不可能朽坏的。只有那些非自存的东西，如动物灵魂，当它们的身体解体时，它们也随之消亡。而人类灵魂是自存的独立实体，它是一种形式，因而它不会随着肉体的朽坏而朽坏。因为形式本身就是一种现实，是质料的现实化原则，质料因其形式而成为存在。当形式与质料分离时质料就会消亡，而“一个形式与其自身分离是不可能的，因而一个独立存在的形式不可能终止存在”。^⑦再者，凡是可朽坏的事物都包含着对

^① ST., Ia, Q. 75, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 75, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 75, a. 2.

^④ ST., Ia, Q. 75, a. 2.

^⑤ ST., Ia, Q. 75, a. 5.

^⑥ ST., Ia, Q. 75, a. 5.

^⑦ ST., Ia, Q. 75, a. 6.

立因素，“产生和消亡来自于对立并回归于对立”。^①而在理性灵魂中则不可能存在对立因素，因为任何认识或观念，不论它们是否是不同的或是相反的，它们都属于同一种知识和灵魂。理性灵魂就其本身来说，不包含任何在本质意义上与之对立的因素。^②因此，在这个意义上，人类灵魂是不具有使之朽坏的内在可能性的。总之，阿奎那断言，“我们称之为人类灵魂的理性原则是不朽的”。^③

二、灵魂与肉体的关系

为了深入地考察灵魂的本质和特征，必须进一步阐述灵魂与肉体的关系。这不仅是全面认识灵魂的需要，也是全面认识人的本质的需要。因为在阿奎那看来，灵魂虽是“生命的第一原则”，理性灵魂是人的形式，但“灵魂并不是人”，人不仅仅是一种灵魂。每一个具体的人，如苏格拉底，都是由具体的灵魂、血肉和骨骼组成的。这些具体的部分都是人的概念的一部分，这是每一个自然事物的特征，“自然事物的定义并不仅仅意味着形式，而是包含着形式与质料。因而在自然事物中，质料是其种相的一部分”。^④因为质料是个体化的原则，任何关于具体事物的说明和定义，都是不可能舍弃这个事物的质料因素的。因此，对人的考察，必须从灵魂与肉体的关系上入手。

灵魂与肉体的关系首先是形式与质料的关系。灵魂是作为形式而与肉体相结合的，“作为智力运作的原则的理性是人类肉体的形式”。^⑤阿奎那说，依据于亚里士多德的说明，身体生存所依赖的首要的东西是灵魂，因为灵魂是我们生长、感知、运动和认识的第一原则。因此，灵魂就处在我们的生存活动中，它与我们的具体生存活动息息相关。理性灵魂作为人的形式是与其身体紧密相连的，它就处在人的各种活动之中。因此，我们可以说，认识活动就是某个具体的人的活动，是这个人本身在认识，体现了他的整个自身的活动，既不是他身体的某一部分在认识，也不是一种偶性活动。如“当我们说苏格拉底或柏拉图

^① ST., Ia, Q. 75, a. 6.

^② 在这里，阿奎那说，理性认识存在，是绝对的和永恒的。“每一个具有理性的事物在本性上渴望永久存在。而一个本性的渴望不可能是徒劳的”。故理性必然永久存在。这种看法多少是有点奇异的。

^③ ST., Ia, Q. 75, a. 6.

^④ ST., Ia, Q. 75, a. 4.

^⑤ ST., Ia, Q. 76, a. 1.

在认识，很明显这种认识不是在偶性上归属于他的。因为那是作为人——在本质上他被断定的东西——归于他的。”^①而且，正是认识着的同一个人，意识到了他自身的感觉活动，而“没有身体，一个人是不可能感觉的。因此身体必是人的一部分”。^②那么，结论是必然的，人的理性是与人的身体必然地联结在一起的，“苏格拉底所赖以进行认识的理性，是苏格拉底的一部分，从而以某种方式与苏格拉底的身体相结合”。^③

总之，阿奎那把理性与肉体的关系视之为是一种相互联结的关系，这种联结既不是阿维罗伊所说的，是通过存在于可能理智和心像中的可认知种相（the intelligible species）与身体的联结；也不是如其它人所说的，是作为原动力（motor）的理性与身体的联结。而是作为身体形式的理性与每一个具体身体的联合。这种联合表明了人的活动的类本质，也就是说，人之为人的特有的活动是认识，这是人之所以超越所有其它动物的根本所在。因此，阿奎那把人的活动，包括认识活动、感觉活动以及追求幸福的活动等等，都归结为理性和肉体的联合。但是，另一方面，他并不是同等地看待灵魂与身体的，他明显地表现出了理性优越于肉体的立场。他说，“一个形式越高级，它超越有形质料的就越多；它合并入质料的东西越少，它在能力和活动上就越优于质料”。^④他从形式的不同等级上进行了说明。植物灵魂优于矿物灵魂，动物灵魂优于植物灵魂，而人类灵魂是最高的形式，因此，人的灵魂优于有形质料，因为它具有有形质料决不可能拥有的理性活动和认识活动。因此，在一定意义上，阿奎那表明了理性灵魂可以与肉体相分离的倾向。

由于阿奎那是从具体的人、具体的认识活动出发来阐发理性灵魂与肉体的关系的，因而在他看来，这些众多不同的人具有同一个灵魂是绝对不可想象的。每一个人及其认识活动都是不同的，苏格拉底和柏拉图有着相互区别的知识，即使他们认识同一个对象，也会产生出不同的感觉和认识。因此，说众多不同的个体有同一个形式，就像说他们具有同一种生存方式那样是荒谬的。^⑤阿奎那

^① ST. Ia, Q. 76, a. 1.

^② ST. Ia, Q. 76, a. 1.

^③ ST. Ia, Q. 76, a. 1.

^④ ST. Ia, Q. 75, a. 1.

^⑤ 见 ST. Ia, Q. 76, a. 2.

坚持有多少人就有多少理性灵魂的立场。虽说质料是事物个体化的原则，但具体的人的不同不是在灵魂与肉体结合的刹那间产生的，不同的灵魂之间本身就是不同的，无论它是与肉体结合还是没有与肉体结合。因此，在这里，阿奎那实际上也坚持了某种理性灵魂具有个体化本质的看法。

然而，灵魂的个体化还有一个问题需要解决。这就是在同一个体的人中，不同的灵魂，如生长灵魂、感觉灵魂和理性灵魂，在本质上是不同的还是相同的？在阿奎那看来，对于这个问题，可以通过考察种相和形式的差异来解决。他说，“我们观察到，事物的种相和形式是不同的，正如完善和不完善的差异那样”。^①在自然序列中，有生命的比无生命的完善，动物比植物完善，人比无理性的动物完善。由于完善的包含并超出了不完善的，因此理性灵魂在实际上包含着感性灵魂和生长灵魂。阿奎那的意思是指，灵魂是形式，而动物灵魂、植物灵魂等是种相，在一个个体中，种相可以有差异，但形式绝对是同一的。它是最完善的，包含了所有的种相。在人中，理性灵魂即他的最完善的形式，因而必定把其它的灵魂类型包含并统一在它之中。形式和种相是绝对不同的，在形式上是可朽的和不朽的区别决不是人和动物的种相的差异。在同一个对象中，种相可以有不同，但形式绝对是同一的，“苏格拉底不能依据一种灵魂是人，依据另一种灵魂是动物。而正是通过同一个灵魂，他既是人又是动物”。^②也就是说，由于理性灵魂是作为形式而与身体相联结的，因而在同一个身体中，存在着几种本质上不同的理性灵魂是根本不可能的。所以，阿奎那认为，理性灵魂是人的实体形式，它给予了人的存在以绝对性，它的到来使人绝对地存在，它的去除则使人绝对地消亡。它是一种决定人的独立存在的形式，而且是唯一的形式。^③理性灵魂的单一性保证了人的完整性。因而，植物灵魂和动物灵魂等都被统一到理性灵魂之中。

由于理性灵魂作为实体形式而不是偶性形式与肉体联合，从而给予人以一种完整的存在。因此，理性灵魂是处在整个身体中以及它的各个部分中。它不是像某种物质性的东西那样处在某一个器官中，也不是如同数量那样均匀地分

^① ST., Ia, Q. 76, a. 3.

^② ST., Ia, Q. 76, a. 3.

^③ 见 ST., Ia, Q. 76, a. 4.

布于每一个部分中，而是以逻辑的和本质的方式处在整个身体及其部分中。灵魂作为形式，使得身体有了现实性的完善活动和行为。^①因此，灵魂与肉体的关系充分地体现了形式与质料的关系。对于一个人的生存和活动来说，灵魂和肉体这两方面都是不可或缺的。

第二节 认识与意志

阿奎那在探究人的问题的过程中，始终把人看作是一个既有灵魂也有肉体的整全的个体。人的生命及其各种行为活动，都是以这种整全的人为基础的。阿奎那在对人的认识能力和意志的讨论中，就贯彻了这样的原则。虽然在他看来，认识能力和意志更多体现的是灵魂的特征，而且他也正是从灵魂出发论述它们的，但由于灵魂是人的形式，它处在身体的每一部分中，因而灵魂的各种活动必然体现出与肉体的关联。而且只有在这种关联中，这些活动才更为完整。当然，这种一体性主要是就具体的人的现实存在和现实活动而言的，它不具有绝对的意义。因为在阿奎那看来，理性灵魂是完全可以与肉体相分离而独立存在的。

阿奎那在《神学大全》第一集中对人的认识能力和意志的探究，主要是在问题 77-问题 89 中展开的。阿奎那认为，人的灵魂具有各种不同的能力，它们源于灵魂的本质，并可依据于它们的现实活动和对象而做出区分^②。阿奎那按照能力的不同性质把人的灵魂分为三个大的部分，首先，“作为理性前奏的能力；其次，理性能力；其三，欲望能力”。^③“欲望能力”即意志。因此，阿奎那主要是围绕着认识和意志来探究灵魂的能力的。本节主要从认识能力及其对象、意志的特征和本质等方面来简要地介绍阿奎那关于灵魂能力的论述。

^① 见 ST., Ia. Q. 76, a. 8.

^② 见 ST., Ia. Q. 77.

^③ ST., Ia. Q. 78.

一、人的认识能力

阿奎那把灵魂能力分为三大部分是以亚里士多德的观点为基础来划分的。在亚里士多德看来，所有的灵魂能力可以分为五种类型：生长或营养能力、感觉能力、欲望能力、运动能力和理性能力。这些不同的能力是存在于不同的灵魂中的，而这些灵魂则是依据于其运作以不同方式超越于物质性形体的运作而被区分的。阿奎那说，确实，整个的物质性形体都属于灵魂，并作为灵魂的质料和手段而与它相关联。但是在灵魂中存在着这样的一些运作活动，它们是如此地超越于物质形体之上，致使没有任何一种形体部分或身体器官可以实施这种运作。这就是“理性灵魂”的运作。在理性灵魂之下、与物质形体关系越来越密切的依次是感觉灵魂的活动、生长灵魂的活动和生命体的运动。与理性灵魂越远，灵魂的运作活动会越多地为形体所参与并受其影响。所有的灵魂能力都具有自身相应的运作对象，能力越强，其运作对象的范围就越广。生长能力的对象是与生长灵魂相连的形体，感觉能力的对象是每一个可感觉的形体——包括与这种灵魂相连的形体和其它一切可感形体，理性能力的对象是一切可感形体和普遍性的存在。由于后两者的运作对象不仅包括了与自身灵魂相关联的形体，而且还包括了外在于它们的某些事物，因此它们具有朝向这些外在事物的倾向或趋势：或者是欲望能力，把这些事物作为目的；或者是运动能力，把这些事物作为运作和运动的终点。^①

阿奎那虽然认同亚里士多德的观点，依据灵魂的运作特征和运作对象，把灵魂能力分为五种类型，但在他看来，人的灵魂本质上是一种理性灵魂，因此他倾向于认为生长灵魂和感觉灵魂等是理性灵魂的准备或前奏，而把人的灵魂能力分为三大类，即前理性能力、理性能力和欲望能力。

1、前理性能力——生长能力和感觉能力

由于理性灵魂体现的是认识能力，因此阿奎那主要是从认识的角度考察植物灵魂能力和动物灵魂能力的。在阿奎那看来，植物灵魂主要体现的是生殖能力（generative power）、生长能力（augmentative power）和营养能力（nutritive

^① 见 ST., Ia, Q. 78, a. 1.

power)。^①这些能力只具有生命或生存的价值，而没有认识的功能。

动物灵魂的能力是感觉能力，阿奎那把感觉分为外感觉和内感觉两类。外感觉是由感官活动所产生的，包括了看、听、嗅、尝、触五种。在阿奎那看来，外感觉是由感官和外部对象共同作用下形成的。因为一方面，外感觉必然涉及到了感官本身的活动，涉及到了感官本身的变化和运作；另一方面，感觉是一种被动能力，它随外部可感知事物的影响而变化，“外部原因的多样性促使了感觉能力的多样化”。^②也就是说，在外部事物不同形式的作用下，感官形成了不同的感觉。总之，阿奎那认为，外感觉的形成涉及到了外部事物的作用和感官本身的活动，仅仅依赖于外部对象的作用或感官本身的活动，外感觉是不可能产生的。当然，在感觉活动中，心理活动也起到了一定的作用，“为了感觉活动，人的灵魂的变化是必需的，赖此，有关感觉形式的意向才会在感官中被产生”。^③阿奎那认为，当感觉产生时，既有心灵的变化，也有感官和对象的变化。后两者他称之为自然的变化。^④因此，感觉活动不仅仅是一种纯粹的感官活动，而且也涉及到了精神的和心理的变化。

阿奎那认为，内感觉体现了较完善动物的感觉能力，它不仅发生在感觉形成的现实过程中，而且也出现在这种感觉发生之后，为它们“所理解的和当前不在的事物所推动”。内感觉具有连续的知觉能力，“一个动物依据其感觉灵魂不仅必然会接受可感觉事物的种相——当它被它们实际作用的时候，而且必然也会记忆和保存它们”。^⑤阿奎那在阿维森纳把内感觉分为五种（通感 common sense、心像 phantasy、想象 imagination、判别 estimative 和记忆 memorative）的基础上，也把它分为五种：特有感觉、通感、心像或想象、判别和记忆。特有感觉（proper sense）是指在同一个感觉下对某个特有的可感对象的感觉，表明的是它与其它同类对象的不同，如白色与黑色或绿色的不同。通感是在不同的外感觉的综合下所形成的一种整体感觉。它是对不同类对象感知的基础，如要辨识白色和甜的不同，必须有对这两类事物的共同感觉。心像或想象是指可

^① 见 ST., Ia, Q. 78, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 78, a. 3.

^③ ST., Ia, Q. 78, a. 3.

^④ 然而阿奎那也认为有一些感觉，如视觉仅有心理上的变化。因此他认为这种没有身体变化的视觉，是所有感觉中最具精神性的，从而是最完善的和最普遍的。见 ST., Ia, Q. 78, a. 3.

^⑤ ST., Ia, Q. 78, a. 4.

感形式的保留或保存，是对感觉对象的印象。判别是对对象好坏、利弊的区分，它是在对对象感知的基础上直接形成的。记忆是对各种感觉的存留，当这些感觉过去之后它们在心灵中的持留或呈现。^①

阿奎那说，对象的可感知形式对人和其他动物来说并无区别，因为外部可感对象是以相同的方式呈现给人和动物的，因而它们具有同样的外感觉。但就内感觉来说，人则超越了动物，因为动物仅仅是通过自然本能接受这些感觉对象，而人类则会通过观念的联合对这些感觉进行整理、认知和思考。因此，人的内感觉中包含了理性的因素，而这是任何一种动物都不可能具有的。^②由于理性活动的参与，而使得感觉有了认识论意义。阿奎那因之把感觉视为知识的来源和基础，他说，“理性活动在感觉中有着它的根源”。^③当然，认识不会局限于感觉，理性在感觉基础上形成了感觉不可能得到的更多的知识，“在通过感觉所理解的事物中，理性认识到了许多感觉不可能知觉的事物”。^④然而，无论理性认识的范围和能力有多大，它在一定程度上是与感觉能力不可分离的。感觉能力是理性能力的前提或前奏。

2、理性能力

阿奎那把理性能力或认识能力，视之为人的灵魂的一种基本能力。他认为人的灵魂必然会产生认识活动，从而形成知识。阿奎那把这种理性能力分为两种，一是“被动理性”，一是“主动理性”。所谓“被动理性”（passive intellect）是指理性认识能力的潜在性，它对事物或存在的认识始终有一个从潜能到现实的过程。由于理性的认识活动指向的是普遍存在，而这种认识是在潜能中还是在现实中，则决定于理性与普遍存在的关系。只有神圣理智是纯存在，因而它对普遍存在的认识关系是纯现实的。而任何受造物都是一种有限的存在，它的理性与整个普遍存在的关系不可能是一种纯现实的关系。它总是处在潜能中，它与可认知事物的关系是一种潜能与现实的关系。因此阿奎那说，对于可认知的事物来说，人类理性总是处在潜能中，这正如亚里士多德所说，“就像在上面

^① 见 ST., Ia, Q. 78, a. 4.

^② 见 ST., Ia, Q. 79, a. 4.

^③ ST., Ia, Q. 79, a. 4, Ro. 4.

^④ ST., Ia, Q. 79, a. 4, Ro. 4.

没有任何东西的白板那样”。^①认识始终存在着一种从潜能到现实的过程，“首先，我们仅仅是处在认识的潜能中，然后我们才被促成现实性的认识”。^②这即是亚里士多德所说的“认识在某种程度上是被动的”。^③

阿奎那认为我们的认识对于普遍存在来说，在终极意义上是潜在的，因而我们的理性是一种被动理性。然而从潜能到现实必须由某种现实的东西所推动，而这种现实的东西是不可能存在于认识对象中的，因为“我们所认识的可感事物的本性或形式不是在现实上可认知的”，因此，“我们必须在理性方面指派某种能力，通过从物质条件中抽象出种相，使对象成为现实上可认知的。这既是主动理性的必要性”。^④阿奎那通过在灵魂中设定主动理性（active intellect），从而把认识形成（现实化）的最终推动力量归于理性本身。他说，理性并没有现成的或先天的知识，它关于事物的认识首先是处在潜能中的，它有认识的可能性条件，但这种可能要变为现实必须要由某种因素来推动。这种因素不是来自于外部认识对象，而是来自于理性本身。主动理性促成了被动理性对外部事物的认识，从而形成了我们关于对象的知识。主动理性和被动理性同时存在于人的灵魂中，从理性与外部事物的存在关系来说，它是被动的；但从认识的实际完成来说，它又是主动的。理性是被动的，因为它必须从外部事物中获得知识；但它又是主动的，因为正是理性把外部事物转变成为现实的认识对象。主动和被动不是就理性本身而言的，而是就它与对象的关系来说的，“主动能力之与它的对象，就像现实中的存在与潜能中的存在那样；相反，被动能力之与它的对象，就像潜能中的存在与现实中的存在那样”。^⑤因此，对理性来说，认识是一个过程，是一个从潜能到现实的转化过程。在这个过程中，人的灵魂获得了关于对象的知识。

因此，阿奎那认为，人的灵魂中存在着主动理性，它使得事物成为人们现实可认知的对象。这种能力是人的理性本身具有的，它不可能由不同于人的灵魂的某种独立理智使事物成为可认知的。阿奎那相信人的理性本身就具有解

^① ST. Ia, Q. 79, a. 2.

^② ST. Ia, Q. 79, a. 2.

^③ Aristotle, *De Anima*. iii. 4.

^④ ST. Ia, Q. 79, a. 3.

^⑤ ST. Ia, Q. 79, a. 7.

决认识可能性问题的能力，它不需要诉诸于外来的力量。^①

二、认识对象

阿奎那在问题 84-问题 89 中，主要从两个方面考察了理性灵魂的活动：一方面是当它与肉体结合时它是如何从事认识活动的；另一方面是当它与肉体分离时它是如何进行认识的。前者包括了三种认识对象，有形事物、人类灵魂和非物质实体；后者涉及到了对与肉体分离的灵魂的认识。

1、有形事物

阿奎那为了说明有形事物是人类灵魂的对象、人类理性可以通过对物质对象的形式的抽象从而形成确定性的知识这一基本立场，首先对古代哲学的各种观点进行了清理。诸如赫拉克利特认为万物皆变从而不可能有确定的知识、柏拉图关于理念的知识与感性事物无关、恩培多克勒及其它自然哲学家关于灵魂具有物质本性从而其知识也是物质性的等等诸如此类的看法，在阿奎那看来都是没有正确地把握理性的本质及其认识的真相。他说，由于理性是从物质对象中抽象其形式或种相而形成认识的，因而“被认识的物质对象必存在于认识者之中”，但是这种存在不是物质性的，而是非物质性的。知识虽来源于物质对象，但理性接纳的是其形式而不是其质料。^②

因此，阿奎那主张人的知识形成于人的认识活动中，它不可能像柏拉图所认为的那样，人具有天生的理念，只是当人的灵魂与肉体结合时被阻碍或遮蔽而被遗忘了。因为人的灵魂在开始时什么也没有，人只是一个潜在的认识者，没有任何对象的种相或形式，他只是具有认识这些种相或形式的潜在能力。通过可感知对象对其作用，使其感觉能力现实化；通过教诲或探究（instruction/discovery），使其认识能力现实化。因此，阿奎那说，“灵魂不可能通过天生的种相认识有形事物”。^③同样，阿奎那也反对可认知的种相是来自于与有形事物分离的独立形式或实体的看法。他说，在这方面，柏拉图与阿维森

^① 见 ST., Ia, Q. 79, a. 4.

^② 见 ST., Ia, Q. 84, a. 1, a. 2.

^③ ST., Ia, Q. 84, a. 3.

纳具有相同的观点，他们都认为“我们理性中的可认知种相源于某些独立形式；但柏拉图主张它们自身是独立存在的，而阿维森纳则把它们放置到了‘主动理性’中”。^①阿奎那说，从认识形式形成于人的灵魂与肉体相结合上看，柏拉图和阿维森纳的观点都是不成立的。

那么，认识从何而来？理性如何形成关于感性对象的知识呢？它是否如德谟克里特所说，是事物影像的流射进入人的灵魂从而产生知识的？还是像柏拉图所主张的由于理性分有了独立的可认知形式从而具有了理性知识呢？阿奎那依据于亚里士多德的“知识的原则是在感觉中”的立场，对理性知识是否来自于感性对象的问题进行了解答。他说，亚里士多德在这个问题上采取的一条中间的路线。一方面，他同意柏拉图的观点，理性和感觉是不同的，但主张如果没有身体的参与，感觉是不可能有其正当的活动；另一方面，他也认可德谟克利特的看法，感觉方面的活动是由可感觉事物在感官中产生的印象所引起的，但这种印象不是德谟克利特的物体影像的流射，因为理性有着它独立于身体的活动。确实，在亚里士多德看来，知识来自于感觉，来自于感觉对事物的印象。然而亚里士多德指出，感觉印象对于知识的产生来说并不是充分的，理性知识不仅仅由于感觉印象就可以产生，它还需要另外的动因，这即是灵魂中的主动理性。正是主动理性的参与，“通过一种抽象的过程，使得来自于感觉的心像成为现实可认知的”。^②

阿奎那接受了亚里士多德的这种看法。他说，“就心像来说，理性知识是由感觉引起的。但是由于心像自身不可能影响被动理性，因而需要主动理性使其成为现实上可认知的。我们不能说感觉知识是理性知识的绝对的和全部的原因，而宁可说它在某种程度上是质料原因”。^③

在阿奎那看来，来自于感觉的心像构成了理性认识的基础。虽说主动理性使其成为现实的知识，但是如果不求助于心像，我们的理性不可能在实际上认识任何事物。由于心像来自于对个体事物的感知，因此我们的理性知识都是来自于个体事物，来自于对个体事物的抽象。阿奎那说，“与肉体联合的人类理性，

^① ST., Ia, Q. 84, a. 4.

^② ST., Ia, Q. 84, a. 6.

^③ ST., Ia, Q. 84, a. 6.

其固有的对象是存在于有形事物中的本质或性质。通过这种可见的性质，它上升到了对某种不可见的事物的认识。属于这样一种性质的东西是存在于一个个体中的，它是不可能与有形事物相分离的，如存在于一个个别的石头中的东西即属于一个石头的性质，存在于一个个体的马中的东西即属于一匹马的性质，诸如此类。因此，一个石头或任何一种有形事物的性质是不可能被完全地和真正地认识，除非它是在个体中被充分地认识。由于我们是通过感觉和想象认识个体的，因此，理性为了实际上认识它的固有对象，它必须转向心像，以便于认识到存在于个体中的普遍性质”。^①

因此，阿奎那把感性事物的性质视为人类理性的特有对象，人类是在对个体感知并形成心像的基础上，通过主动理性使之成为现实可认知的，最终建立起对有形事物的认识。所以，感觉是人类知识的一个重要来源，它构成了我们对物质对象认识的基础。当然，阿奎那不会把个体事物本身作为理性认识的对象，因为理性所认识的是存在于个体事物中的共相或性质，而不是使事物个体化的东西，如质料。理性把感性事物作为对象，是因为事物的形式或性质存在于感性事物中，而且人类不像天使的理智那样可以完全与形体分离，它的理性是与肉体相结合的理性，因而它必须通过对个体事物的感觉、通过感觉中的心像，来抽象出事物的性质，从而形成理性知识。^②

为了澄清人类理性的本质，阿奎那对认识过程和认识方式作了进一步的分析。首先，人的理性不仅认识与其类似的、内在于它的事物，而且也通过可认知种相认识了外部事物。^③其次，人类的认识是一个从潜能到现实、从不完善到完善的过程。在这个过程中，感性知识先于理性知识，对单个的和个体的认识先于对普遍的认识。^④其三，人类理性首先认识到的是对象的本质，然后是它的特征、偶性以及各种关系。因此，通过事物的特征及不同事物的复合、分析和推理，人类理性形成了对事物的认识。^⑤其四，关于认识的错误。就感性认识来说，只要感官本身是正常的，那么它关于其特有对象的感觉是不可能错误的，

^① ST., Ia, Q. 84, a. 7.

^② ST., Ia, Q. 85, a. 1.

^③ ST., Ia, Q. 85, a. 2.

^④ ST., Ia, Q. 85, a. 3.

^⑤ 见 ST., Ia, Q. 85, a. 5.

如视觉之于颜色，听觉之于声音。但它关于普遍的感觉对象，如大小和形状，以及偶性上的感觉对象，如从颜色上辨别醋和蜂蜜，则易于产生不正确的感性认识。就理性认识来说，由于它固有的认识对象是有形事物的本质，在这方面它的认识是不会犯错误的。但涉及到与事物本质有关的东西以及对它与其它事物的关系进行判断，或进行复合、分解、推理，这时候则会出现虚假的认识。如把一个事物的定义用在另一个事物上，或把相矛盾的特征组合在一起，来说明某个对象。^①

总之，有形事物作为人类的认识对象，构成了人类知识的基础。因此，人的认识的过程、方式及其特征都可以通过与它们的关系来说明。然而人类理性不是把有形的个体事物作为其直接的和首要的认识对象，它是通过从个体事物中抽象出来的种相进行认识的。这种抽象出来的种相即是事物的共相，因而理性的直接认识对象是共相，“它直接通过可认知的种相认识共相，间接地通过呈现为心像的东西认识个体”。^②由于人类的认识涉及的是有形事物，因而人类的理性是一种有限的理性，不可能形成无限的知识。这既与有形事物的本质有关，也与人的灵魂与肉体相联结的存在方式有关。^③

2、人类灵魂

人类灵魂本身及其包含在它之中的所有一切，是人类理性认识的第二个对象。这涉及到了灵魂的自我认识。然而这种认识不像对第一种对象的认识那样具有直接性。因为对于人类理性来说，事物的可知性在于它的现实性，在于它是一种现实存在。有形事物就是这样的可认知对象。然而人类灵魂的本质不能直接呈现给人类理性自身，它“在可认知的存在物中仅仅是一种潜能，正像原初质料就对可感存在物来说是一种潜能那样”。^④因此，灵魂的本质不具有认知的现实性，“它本身具有认识的能力，但不具有被认识的能力”，除非它被现实化。^⑤然而阿奎那说，灵魂的本质自身是不可能被现实化的，只有它的认识能力具有现实性。灵魂中的主动理性在使可认知的事物成为现实的同时，使得被动

^① 见 ST., Ia, Q. 85, a. 6.

^② ST., Ia, Q. 86, a. 1.

^③ 见 ST., Ia, Q. 86, a. 2.

^④ ST., Ia, Q. 87, a. 1.

^⑤ ST., Ia, Q. 87, a. 1.

理性也具有现实性，从而使得灵魂认识自身有了条件，“理性认识自身不是依据其本质，而是通过其现实活动”。^①也就是说，我们可以通过灵魂的认识活动来反思灵魂自身的存在，从而认识自身，“苏格拉底或柏拉图知觉到他有一个理性灵魂，因为他知觉到他在认识”。^②对灵魂的认识不像对物质对象的认识那么直接，而是借助于认识活动和认识行为，来间接地进行探究。如当我们在考察一个动物的特征、种类和活动时，我们会意识到我们有一个认识主体，是这个主体在从事认识活动。通过这种反思和自我认识，我们形成了关于灵魂自身的知识。

由于对灵魂自身的认识是在对有形事物的认识中形成的，因此这两种认识是发生在认识的同一种现实活动中。通过这种认识活动，一方面我们认识到我们在认识，另一方面我们也认识到了自身的本质。对灵魂自身的认识是一种不同于对有形事物的认识，它具有超越性特征。通过对这种认识方式的考察，阿奎那表明了这样两种意义，首先，人的灵魂本身是可知的；其次，人类认识可以达到一种新的更高的水平——对人类认识能力本身进行考察和探究。

3、非物质实体

理性灵魂认识的第三种对象是那些超越理性本身的东西，它们包括天使和上帝这样的非物质实体。在这个问题上，阿奎那更多的是坚持一种否定的立场。他虽然也会承认，我们可以通过物质世界的秩序，通过由果溯因的方法和类比方法，来形成某种有关天使和上帝的知识。但是由于我们的理性灵魂是与肉体相结合的，我们所能认识的直接对象是有形的事物——通过感觉和心像。我们的认识只能达到有形事物，那是有主动理性使之成为现实可认知的并在被动理性中被接受的东西。因此，“在当前的生存状态中，我们不可能认识独立的非物质实体本身，不论是通过被动理性还是通过主动理性”。^③

因此，在阿奎那看来，由于非物质实体是一种不同于人的存在的非物质存在，人的理性不可能对它们形成直接的或积极的认识，即使人的理性可以从物质对象中抽象出本质或性质，但这些本质或性质是完全不同于非物质实体的，

^① ST., Ia, Q. 87, a. 1.

^② ST., Ia, Q. 84, a. 1.

^③ ST., Ia, Q. 88, a. 1.

因此我们“决不可能达到任何与非物质实体类同的东西”。^①非物质实体不是人类认识的首要对象。但是如果说非物质实体根本不是人类的认识对象，我们决不可能对它们形成任何一种认识，那么阿奎那是决不会同意的。他说，虽然非物质实体不像物质对象的性质或本质那样是认识的第一对象，但它们也是人类的认识对象，这是无可怀疑的。我们不是对这些对象根本无话可说，它们多少具有被认识的可能性。我们可以通过受造物，通过否定的方法和类比的方法获得对它们的某种认识，“我们可以通过否定的方法，通过它们与有形事物的关系，拥有关于它们的系统知识”。^②这正如《罗马书》所说的，“通过那些被造的事物，上帝不可见的东西被清楚地看到和认识”。^③这些知识虽然在程度上是不完善的，但它们在性质上却是非常重要的。正是这种在某种程度上获得的知识，使得阿奎那的自然神学有了可以充分建立起来的基础和前提。^④

4、脱离肉体的灵魂

上述三种类型是人的灵魂与肉体相结合时所形成的认识对象，它们涉及的是现实存在的有生命的人类的知识。人的灵魂不仅可以具有肉体的形式，也可以不需要肉体而独立存在。因此，阿奎那进一步考察了与肉体相分离的灵魂的认识问题。在这个问题上，阿奎那的基本立场是，与肉体结合还是分离，都不违背人类灵魂的本性，“灵魂当它在肉体中时有一种存在状态，当它与肉体分离时有另一种存在状态，而它的性质是始终保持同一的”。^⑤当它与肉体相结合时，灵魂通过心像进行认识；当它与肉体分离时，它是通过另一种方式获得知识的。因此，脱离肉体的灵魂，同样具有认识能力和各种知识。^⑥

首先，通过绝对的可认知对象，与肉体分离的灵魂可以认识自身、其它与肉体分离的灵魂和天使等独立实体。前两种知识是完善的，对天使的认识则是不完善的和有缺陷的。^⑦其次，脱离肉体的灵魂具有关于所有自然事物的知识，但这种知识也是不完善的和不清晰的。^⑧其三，这种灵魂也具有关于单个事物的

^① ST., Ia, Q. 88, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 88, a. 2.

^③ 《圣经·罗马书》，i. 20.

^④ 见 ST., Ia, Q. 88, a. 2, a. 3.

^⑤ ST., Ia, Q. 89, a. 1.

^⑥ 见 ST., Ia, Q. 89, a. 1.

^⑦ 见 ST., Ia, Q. 89, a. 2.

^⑧ 见 ST., Ia, Q. 89, a. 3.

知识，但不是所有的个体都能被它认识，而且这种认识也是不完善的。^①在阿奎那看来，上述知识的获得主要依赖于神圣之光的灌输。但是另一方面，灵魂在与肉体联合时所获得的知识，虽然一部分会随着灵魂与肉体的分离而消失，如属于感觉能力的知识，然而另一部分属于理性本身的知识，如可认知的种相，则会保留下来。因此，这些保留下来的知识，也构成了与肉体脱离的的灵魂的知识的一个来源。^②

三、人的意志

阿奎那在问题 80-问题 83 中，对欲望和意志进行了探究。由于阿奎那在《神学大全》第二集论美德时，对意志作了详细的阐述，因此，在这里，他只是从灵魂的能力出发，对意志与欲望的关系、意志的特征及自由意志等一般问题作了简要的说明。

1、欲望

阿奎那认为灵魂具有欲望能力 (appetitive power)。这是一种与认识并行的另一种灵魂能力。在阿奎那看来，每一事物都有源于其形式或性质的倾向，如火的上升倾向。这种倾向在没有认识能力的事物中表现为一种自然倾向，也称之为“自然欲望”。而在具有知识的事物中，则有着超越自然倾向的欲望，它可以欲求那些它所认识的东西，从而表现为一种灵魂的欲望能力。阿奎那把存在于人之中的这种欲望能力分为“理性意欲”(the intellectual appetite)和“感性意欲”(the sensitive appetite)两种。^③

感性意欲是一种动物欲望，是人类对食物、性等所具有的自然倾向或本能欲望。它是人类和动物共同具有的，如趋利避害的倾向和满足其本能欲望的行为。然而这种欲望与其它事物的自然倾向不同，它来自于人的感性认识，因而人们可以支配自己的欲望，有意识地追求适宜于自己的东西、抵制不适宜自己的东西。

^④阿奎那把这种欲望能力分为两种，一种是“情欲”(concupiscible)，通过这种能

^① 见 ST., Ia, Q. 89, a. 4.

^② 见 ST., Ia, Q. 89, a. 5.

^③ 见 ST., Ia, Q. 80, a. 1, a. 2.

^④ 见 ST., Ia, Q. 81, a. 2.

力，人类“完全倾向于追求适宜的东西”和“逃避有害的东西”；另一种是“愤怒”（irascible），人们赖此抵制有害的侵袭，消除障碍并抗拒伤害。^①

这两种能力在人类中并不像在其他动物中那样，受一种本能力量的推动，它们在一定程度上受到了理性和意志的支配。理性引导着感性欲望，而意志则给予它以行动的动力。因此在人的行为活动中，感性欲望服从于理性意欲。^②

2、意志——理性意欲

阿奎那认为，理性意欲即是意志。这是一种比感性意欲更高的一种欲望，因为人类具有认识能力，它可以理解和认识自身的欲望，从而可以对欲望的对象进行选择。因而意志比感性意欲具有更多的主动性，包含了理性的因素。当然，任何欲望都是对某种事物的欲求，源自于本性倾向，它不可能是盲目的；因而意志有一定的必然性，它会必然地欲求某些对象，如对最终幸福的欲求，那是意志的第一原则，因而是必然的。然而，并不是所有意志所欲求的东西都是必然的，如那些具有强制必然性的东西，如暴力行为，则是与意志的自然倾向不相一致的；再如某些个体的善，如果它不与人类的最终幸福相关联，也就不具有意志上的必然性。^③

由于意志和理性都是人类灵魂的两种基本能力，因而它们两者之间有一定的内在关系。阿奎那主要从两个方面阐述了它们之间的这种关联。首先，从优先性上看，理性在绝对性上高于意志，而在相对性上低于后者。所谓绝对性就是理性和意志自身的意义来考虑的。由于理性的对象是善的真正理念，而意志的对象则是这种在理性中的理念——可欲求的善，因而“理性的对象比意志的对象更单纯和更绝对”。理性直接获得了善的理念，而意志则以这种认识到的善为对象。从这种意义上来说，理性高于意志。所谓相对性是指它们与其它事物的关系。就理性和意志活动来说，理性所认识的事物的理念是处在认识者之中的，理性活动直接是与理念而不是与对象本身产生关系；反之，意志的活动则直接涉及到了对象——它欲求的是存在着的事物本身。因此，就相对关系而言，意志高于理性，因为意志是直接面对事物的。^④善是意志和理性的对象，它具有

^① 见 ST, Ia, Q. 81, a. 2.

^② 见 ST, Ia, Q. 81, a. 3.

^③ 见 ST, Ia, Q. 82, a. 1, a. 2.

^④ 见 ST, Ia, Q. 82, a. 3.

绝对的意义。理性能直接把握善的理念，而作为理性意欲的意志则是以这种认识为基础的——认识推动了意志的选择和行动。因此理性优先于意志。但是就对善的事物的关系来说，意志行动的直接欲求目标是具有善的事物本身，而理性则是通过理念或心像才能达到对现存事物的认识。因而意志在这方面又优先于理性。这体现了灵魂的认识能力和行动能力的不同。

其次，从决定作用上看，意志和理性具有相互推动的关系。一方面，作为目标，理性推动了意志活动。因为意志的对象是被认识的善，因而当善被理性认识时，意志被激励起来，把这种善作为意欲的目标。所以理性对意志的行为有决定作用。另一方面，就动因来说，意志推动了理性的认识。由于意志是一种欲望，其本身是一种活动因素，对善具有本能的倾向。这种向善的倾向和欲望，促使了理性的认识，认识什么是善的和什么是恶的。因此，意志本身具有促动作用，能够推动所有灵魂能力去实现它们各自的目标，包括推动理性去认识真理。欲望和意志是灵魂的一种内在动力。^①

由此可见，作为理性意欲的意志与作为感性意欲的欲望是不同的，它以被认识到的善为目标，具有一定的理性倾向。因此，意志和理性虽然是两种不同的灵魂能力，但它们之间具有较为密切的关联，从而我们可以通过理性，认识意志的特征。

3、自由意志

由于人类具有判断和选择能力，他可以依据其知识而做出判断，哪些是应该避免的和哪些是应该追求的。而这种选择和判断不是出于自然本能，而是经过理性的比较，因而他具有自由意志。自由意志就是在认识的基础上进行选择的能力。阿奎那相信，“只要人类有理性，他必然具有自由意志”。^②理性和知识是人们具有自由意志的根据和保障。选择和判断来自于我们的认识，来自于我们对不同事物的比较，而不是来自于权威，因而我们的意志是自由的。那是我们的认识，也是我们的选择。所以阿奎那说，正是人类是自由的，忠告、规劝、命令、禁止、奖赏和惩罚才会是有意义的。^③

^① 见 ST., Ia, Q. 82, a. 4.

^② ST., Ia, Q. 83, a. 1.

^③ 见 ST., Ia, Q. 83, a. 1.

阿奎那认为，自由意志是一种人们自由地进行判断和选择的现实活动，它因与知识的内在关联而使其表现为一种能力，而不是一种自然习性。但是在阿奎那看来，自由意志作为一种灵魂能力，更多的是一种欲望能力，而不是一种认知能力。这就意志的本质来说是必然的，虽然它涉及到了知识，是一种“理性意欲”。但它更根本的是一种欲望。^①自由意志作为一种欲望能力，是与作为认知能力的理性截然不同的。

为了进一步认识自由意志的性质，阿奎那对意志和自由意志作了详细的区分。他说，从总体上看，意志和自由意志同时都是欲望能力，因而是相同的。然而在它们各自的活动方式和目标对象上，两者是存在着一定的差异的。意志是对某种事物的绝对欲望，涉及到了目的本身。而自由意志是一种选择，涉及的是达到目的的手段或方式，它是为了另一事物而欲求这一事物。但从最终意义上说，目标是与手段相关联的，意志之于自由意志，就像理性（intellect）之于推理（reason），它们在根本上属于同一种能力——理性和推理属于认知能力，意志和自由意志属于欲望能力。^②

总之，阿奎那在考察欲望和意志的基础上，认可了人的自由意志。这种意志是一种灵魂能力，是以知识为基础的。它在人类的行为中，在对幸福的追求中，都有着较为积极的和合理的意义。阿奎那凸显的是自由意志和自由选择的正当权利，力图消除它们的盲目性和消极意义。

第三节 人的产生

阿奎那在问题 90-问题 102 中，对人的起源问题进行了探究。这种探究涉及到了人类产生的过程、目的以及第一个人类形成的条件、状态等若干问题。本节限于篇幅，仅就人是如何形成的、人产生的目的是什么等相关问题作一简要的论述。

^① 见 ST., Ia, Q. 83, a. 2, a. 3.

^② 见 ST., Ia, Q. 83, a. 4.

一、灵魂和肉体的形成

阿奎那始终坚持，现实存在的人是一个由灵魂和肉体共同构成的完整整体。灵魂和肉体对于人的生存、对于人的生命活动，都是不可缺少的。因此人的产生和形成，必然意味着他同时获得了灵魂和肉体。

人就从哪里产生的这个问题，对阿奎那来说是没有悬念的。由于上帝造人是基督教的一个基本信念，因而阿奎那更为关注的是人的灵魂和肉体是如何被创造的——它们形成的原则是什么？这些原则是相同的吗？因为这涉及到了对人的理解——虽然灵魂和肉体是不同的，但它们共同构成了人的现实整体。阿奎那试图在人的产生的根源上找到可以解释的根据。

阿奎那认为，人的灵魂和肉体都是因创造而产生的。他说，创造就是给予存在，一个事物必然是以适宜于它的存在状态的方式被创造的，这样，一个事物才具有自身的存在，即以其自身的存在方式独立存在。如此看来，只有实体才有这样的存在，才可以说是被创造。然而理性灵魂也具有这样的性质，它是一个独立存在的形式，因此理性灵魂是这种被创造的存在，“由于它不可能是从先存的材料——无论是给予它以有形存在的物质材料，还是涉及到了由一种精神实体向另一种精神实体转化的精神材料——中创造的，因而我们必须断定它不可能存在，除非被创造”。^①阿奎那的意思是说，人的灵魂不可能是从精神实体等已存的东西中创造出来的，而是上帝直接从无中创造的，他不借助于任何已有的材料。但是灵魂是以实体的方式被创造，并不是说它先于或独立于人的肉体，相反，它和人的肉体是同时被产生出来的。阿奎那指出，“作为人类本性一部分的灵魂，只有当它与肉体相结合时，才会有着它自身的完善性。因而，没有肉体，灵魂被创造则是不适宜的”。^②

虽说人是由灵魂和肉体共同构成的，但人的肉体的形成方式则不同于灵魂。在这方面，阿奎那依据的是《圣经》的解释。在《圣经》中，人的肉体是上帝从泥土中直接创造的。在这方面，体现了人与物质世界相同的性质——这乃是人之所以被称之为“微观宇宙”的原因，因为“在他之中，所有世界上的受造

^① ST., Ia, Q. 90, a. 2.

^② ST., Ia, Q. 91, a. 4.

物都以某种方式被发现”。^①虽说肉体是以不同于灵魂的原则被创造的，但阿奎那相信它们之间的适宜性。在阿奎那看来，由于神圣创造者赋予了每一自然事物以最好的配置，虽然不一定是绝对的，但对它的目的来说肯定是最适宜的。而人类肉体最直接的目的是理性灵魂及其运作，因此人的肉体以最适宜于这一形式和这一运作的方式被创造，从而身体和灵魂有着内在的协调一致。^②

二、人产生的目的

阿奎那认为，人的产生有着最直接的神学目的或原因，这即是对上帝的模仿。因为按照《圣经》的说法，人是上帝按照其形象和样式创造的，人必有与上帝的类似。这种类似首先的和最共同的方面表现为存在，其次是具有生命，其三是能够认识，从而在所有受造物中最接近上帝。因此，人类是把上帝作为楷模来模仿的。阿奎那把模仿上帝作为人类产生的最终目的。^③

人类可以以不同的方面表现出对上帝的模仿。就其存在状态来说，人表现出了与上帝类似的存在状态，人的灵魂处在其整个肉体以及每一个部分中，就像上帝处在整个世界那样。就理性本质来说，上帝认识并爱自己，人类也具有认识和爱上帝的自然欲望，这种欲望就存在于人的理性本性中。这即体现了理性本性对上帝的模仿。^④总之，人的存在、理性和意志，都表明人对三位一体上帝模仿的内在本质，展示了人类回归上帝的最终目的。因此，阿奎那通过对人的产生和目的的探究，为的是在更基本的意义上理解上帝的内在过程，理解三位一体的本质，从而认识到人的命运——向上帝的最终回归。

^① ST., Ia, Q. 92, a. 1.

^② 见 ST., Ia, Q. 91, a. 3.

^③ 见 ST., Ia, Q. 93, a. 1, a. 2.

^④ 见 ST., Ia, Q. 93, a. 3, a. 4.

第八章 阿奎那自然神学的地位与影响

托马斯·阿奎那在继承古希腊哲学和早期基督教神学思想的基础上，对上帝的存在、上帝的本质与属性、上帝与世界和人类的关系等神学问题，从哲学上进行了详细的探究。这种探究不仅表现在《神学大全》中，而且在《反异教大全》等著作中也得到了充分的体现。在这些著作中，阿奎那运用哲学的观点和论证方法，对上述神学问题进行了细致深入的分析与论述。古希腊哲学家们的思想和观点，特别是亚里士多德的哲学，往往是阿奎那论证的依据和条件。即使他不同意他们的看法，他也是尽可能在哲学或理性上予以反驳。当然，阿奎那并不是一个纯粹的哲学家，他的思想和问题的设定都深深地浸透着传统基督教神学的血脉。但关于自然神学的问题，阿奎那在可以进行哲学论证的情况下，都力争使用哲学的论证。这在《神学大全》第一集和《反异教大全》前三卷中，得到了最为充分的体现。在那里我们可以看到，哲学的论证是一个接着一个源源不断的涌现出来。如果就每一个问题来看，它都是一篇当之无愧的哲学短论。这种哲学论证体现了一种企图，一种使神学理性化的尝试。可以说，《神学大全》和《反异教大全》是其最为成功的典范。正是在这种尝试中，阿奎那建立起了最为系统化的自然神学体系，从而对后世的基督教神学和哲学产生了不可替代的影响和作用。

第一节 阿奎那自然神学的历史影响

阿奎那是西方历史上第一位全面系统地阐述自然神学的内容、特征和方法的神学-哲学家，他关于上帝存在的五种证明已成为自然神学中的一种经典表述，因而后世学者对自然神学的研究都或多或少与阿奎那的思想有关。不论人们是承认他还是不承认他，从此以后，关于神学与哲学关系的论述，关于自然神学的探究——认同或是反对，阿奎那都是不可回避的。

一、阿奎那的影响及其在历史中的地位

在基督教神学思想的历史发展中，13世纪的托马斯·阿奎那占据了一个非常突出的地位。他对众多哲学问题的深入探究，在基督教神学体系中对亚里士多德哲学的整合与接纳，在新的历史背景中对理性和信仰关系的重新表述，在自然理性基础上对上帝存在的详尽阐述……都在西方哲学史和神学史上产生了深远的影响。它在某种程度上改变了早期基督教的思想进程，开创了一种新的哲学-神学体系，一种托马斯主义传统。

阿奎那在亚里士多德基础上对理性和信仰关系的重新表述，对自然神学和启示神学的划分，促成了基督教神学思想史的重大变革。一般来说，像安瑟尔谟和奥古斯丁这类基督教早期历史中的神学家，主要是从柏拉图主义和新柏拉图主义中吸取思想资源。经过众多早期教父及中世纪神学家们的长期努力，较为完善的基督教教义和神学思想已经建立起来并趋于成熟，形成了从奥古斯丁到波爱修、伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius）的一条完整的思想体系。他们大多都认为，“在特别启示的神圣活动与理性之间，并没有普遍清楚可见的界线”。^①理性或因恩典而直接洞见上帝的本性，或因罪的缘故而遮蔽了对神圣真理的发现。但是亚里士多德著作的翻译以及阿奎那对之整合与阐发，则改变了这种占主导地位的基督教传统。

在12-13世纪，亚里士多德哲学首先是被一些穆斯林思想家引进和研究，然后才引起了西方思想家们的注意。但是亚里士多德著作在刚刚传入西方时，由于被许多正统神学家们看作是对基督教的威胁，而遭受到了强烈的抵制和反对。然而阿奎那坚持了相反的立场。他认为亚里士多德的哲学及其逻辑方法对于理解和表达基督教神学来说是非常有用的。因此，他不仅积极地研究亚里士多德的哲学，评述、注解当时翻译为拉丁文的每一本亚里士多德著作，而且在他的神学著作中也大量引用了亚里士多德的思想观点，特别是他的思考方式和逻辑方法。正是通过对亚里士多德的研究，使阿奎那认识到了启示和理性的不同，认识到了理性在超自然的神圣恩典之外，具有自己的认识领域，这是一种“不完全依靠恩典的自然世界与自然知识，因此，即使是完全没有信心的非基

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第361页。

信徒，好像亚里士多德，也可以采取一个纯自然的路径，去取得神的知识”。^①这种纯自然的方法和知识，乃是阿奎那自然神学建立的认识论基础。

经过阿奎那对亚里士多德哲学持续不断的运用和宣传，最终改变了这种哲学在刚刚传入欧洲时的消极地位，从而对基督教神学和哲学后来的发展产生了深远的影响。从短期来看，亚里士多德哲学的最终被接受，消除了13世纪基督教神学所面临的困难和被动局面。正如冈萨雷斯（J. L. Gonzalez）所说，阿奎那已经成功地把一个许多人认为是“一种威胁的哲学”转变成为神学手中的工具。^②当然这种转变是巨大的，它“可作为时代的象征，是从逻辑到形而上学的转变”。从长期的立场来看，由于亚里士多德哲学为阿奎那大量地使用并被正统的基督教神学所认可，从而改变了建立在柏拉图基础上的早期基督教哲学传统，开创了一种新的基督教哲学体系。正如佩吉斯所说，13世纪开创了一个时代，一个基督教理性寻求发现和追踪从人到上帝的方式。保罗·蒂利希把阿奎那的这种阐述方式称之为不同于奥古斯丁“本体论方法”（第一种类型）的“宇宙论方法”（第二种类型）。可以说，从此以后，在基督教哲学中一直存在着表达思想的新的方式：通过人类的理性认识上帝。这是一种不同于德尔图良、奥古斯丁等神学家们所遵循的路线的另一种路线。

因而可以说，托马斯·阿奎那在基督教的历史发展中扮演了一个极其重要的角色。他在神学中对哲学的成功运用，以及他对理性和信仰关系的详尽解释，不仅扩展了基督教思想的深度，而且也丰富了它的表达方式。冈萨雷斯指出，“托马斯的著作对于神学的进一步发展有着非常重大的意义。这部分是由于他的思想的系统化结构，但最重要的是他把传统教义与当时新型哲学观点联系起来的方式。”^③阿奎那的学说可说是在神学范围内用哲学理性处理信仰问题的一个影响深远的范例。

从19世纪后期起首先在西欧各国、然后又蔓延到世界各地的“新托马斯主义”或“新经院哲学”，就是依据阿奎那的思想建立起来的。阿奎那的哲学被宣布为基督教哲学“最可靠”的基础，以此为基础所建立起来的“新托马斯主义”

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第361页。

^② J. L. Gonzalez: *The Story of Christianity*, V.1, Harper & Row Publishers, 1988, p. 319.

^③ J. L. Gonzalez: *The Story of Christianity*, V.1, pp. 318-319.

成为罗马天主教最为正统的官方哲学。因而罗素甚至也不得不承认，阿奎那“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”。^①

虽然这种赞赏和肯定主要发生在天主教哲学内部，但是阿奎那哲学的价值并不仅限于此。固然，阿奎那在13世纪对亚里士多德哲学的评论和充分接纳，开创了一种新的基督教哲学传统。然而正是这种接纳和运用，为近现代思想家们理解古代哲学提供了不可缺少的帮助。中世纪在某种意义上成为沟通古代哲学和近现代哲学的桥梁。阿奎那正是在这样的基础上从事哲学-神学研究的。因而对阿奎那哲学意义的认识，应该在他所处的历史背景中考察。13世纪不仅是近代意义上的大学兴起的时期，也是亚里士多德著作的拉丁译本被广泛传播的时期。大学为亚里士多德哲学提供了充分展示的舞台，而亚里士多德思想的复兴则对一直深受柏拉图主义影响的奥古斯丁、波埃修和伪狄奥尼修斯所引导的传统提出了强有力的挑战。这一挑战，被英国历史学家诺尔斯称之为是一场13世纪的“哲学革命”。^②阿奎那则是这场革命或转变的领军人物和集大成者。因此，在哲学上，阿奎那有着特定的历史价值。

当然，阿奎那的历史意义不仅仅在于他对亚里士多德的成功运用。从更广泛的意义上认识阿奎那哲学的价值，一直为不同的人所尝试。这一点在20世纪表现得更为突出。布罗德（A. Broadie）指出，在长期被否定之后，阿奎那的著作逐步被不同的哲学团体成员所研究，“他的观点也在当代哲学逻辑学、形而上学、认识论、心智哲学、道德哲学和宗教哲学等领域的争论中发挥作用”。^③戴维斯也认为，阿奎那所探讨的众多问题，诸如上帝、真理、存在、人类及其命运，是永恒的，具有不朽的价值。^④作为“剑桥系列”丛书之一的《阿奎那》一书的编纂者们，就是按照这一精神介绍了阿奎那思想产生的历史背景，他对古希腊哲学、伊斯兰哲学和犹太教哲学的借鉴与综合，他的形而上学、认识论、伦理学、政治哲学和哲学方法论，以及阿奎那哲学的历史意义和现代意义。^⑤也

^① 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆，1976年，第549页。

^② 参见 *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 20.

^③ A. Broadie: “St Thomas Aquinas”. 见 T. Honderich (ed.), *The Philosophers—Introducing Great Western Thinkers*, Oxford University Press, 1999, p. 39.

^④ 参见 B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 20.

^⑤ 参见 *The Cambridge Companion to Aquinas*.

许，已故的中国阿奎那研究专家傅乐安先生的评价是较为客观的。他说：“在西欧中世纪哲学史上，托马斯虽然不是唯一的最大哲学家，可是他的哲学思想不仅对基督教哲学界起了极大的作用，而且对整个中世纪哲学界也产生了巨大影响，他在西欧哲学史上占有一定的位置，他的不少理论迄今为近现代哲学史家和哲学家所评述。”^①

二、阿奎那之后自然神学的发展

在理性的基础上，通过哲学方法阐述神学问题，构成了一种探究的历史性，成为众多哲学家和神学家，如亚里士多德、奥利金和安瑟尔谟等人思考的一个基本问题。阿奎那的自然神学代表了这种长期历史探究的最高成就。在阿奎那之后，自然神学又以不同的形式，在不同的历史时期得到了发展。

最早在理性和信仰的关系上回应阿奎那立场的是 13 世纪末和 14 世纪初的苏格兰经院哲学家邓斯·司格脱（Duns Scotus, 1265-1308）。虽然作为中世纪经院哲学衰落时期的代表人物，司格脱更多的是强调了意志主义而不是理性主义，强调了理性和信仰的差异性，但他关于上帝的存在可以在理性上予以证明方面，则保持了与阿奎那相同的立场。他相信人类可以在理性上证明上帝的存在，但这种证明只能是后天的，只能从经验出发、由结果推论到最终原因的存在。因为他认为，我们的知识都是从感觉经验出发的，如果要在理性上证明上帝的存在，那么以感觉经验为基础则是必需的。司格脱说，自然界中有些事物是偶然的，这些偶然事物的存在必有原因，由此构成的因果系列不可能无限倒退，因而必有一个终极原因，它是一个无限的存在，是所有其他事物存在的第一原因。为此，他对这一“无限存在”进行了一系列的说明和论证，最终证明这一无限存在就是上帝。

司格脱认为，他从经验出发论证终极原因的存在，其目的是要解释偶然事物为什么会存在。因为事物本身，如因果关系系列，是不能在自身的范围内予以充分解释的，它不能通过自身解释自身，如蛋生鸡或鸡生蛋只能是一个循环

^① 傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社，1990，第9页。

的系列，“鸡-蛋”系列必有一个外在于它们的原因来说明它们的存在。因此自然事物的存在需要一个超越原因，一个必然的存在来解释。这个必然存在是唯一的，它就是世界的动力因和目的因。在通过理性证明上帝存在的问题上，司格脱认为无论是安瑟尔谟的本体论证明，还是阿奎那的宇宙论证明都是不够充分的，不具有必然性。他说，上帝作为一个无与伦比的最大概念，包含了“存在”特性，只是意味着包含了“存在”的“上帝”概念是一个不矛盾的概念，而不矛盾表明的仅仅是一种可能性，而不是必然性。因此本体论证明不是一种必然性证明，而是一种或然性证明。同样，他也认为阿奎那的上帝存在的证明是不充分的。因为在他看来，宇宙论证明是一种关于物质事物运动的证明，它充其量解释了事物为什么会运动，而不能说明第一推动者的本性是什么。这种物理性的证明不如形而上学的证明那么直接和有说服力。为此他对“存在”本身进行了形而上学的分析，从而得出了有一个“无限存在”、它是所有存在的终极原因的结论。司格脱虽然相信人类理性可以在经验的基础上证明上帝的存在，但他认为这种关于上帝的知识不是一种直觉知识，不能直接认识到上帝的本质，因而是不完美的。而且他对理性能否认识上帝的本质和属性，持有的是一种怀疑的立场。^①

虽说从时间上看，司格脱的自然神学是阿奎那自然神学的继续。但它是经院哲学衰落时期的产物，13世纪理性与信仰的宏大综合体系在此时开始出现解体，从而构成了它的思想背景。因而这种自然神学没有阿奎那的自然神学那么全面，也没有后者所表现出的那种信心。哲学和神学开始出现了分离倾向，威廉·奥卡姆迈出了关键性的一步，宗教改革的领军人物和17-18世纪的哲学家们则使它们在各自的方向上走得更远。路德和加尔文坚持信仰的非理性化，而休谟和康德则试图使哲学非神学化。在这样的历史背景下，自然神学出现了不太乐观的前景。

然而哲学并没有失去它在神学中的意义。即使路德力图使神学信仰化，对经院哲学进行了猛烈的批判，他在其著作中仍使用着亚里士多德的哲学概念与逻辑方法。而作为宗教改革时期的代表人物之一的茨温利（Huldreich Zwingli，

^① 参见柯普斯登：《西洋哲学史》卷二，第707-726页；赵敦华：《基督教哲学1500年》，第459-469页。

1484-1531), 也认为哲学具有神学意义, 试图从自然神学出发来证明上帝的存在及其性质。在他的思想中, “茨温利把希腊哲学、基督教自然神学(深受阿奎那的影响)、亚里士多德的逻辑、圣经神学交织在一起, 并且又诉诸基督教传统”。^①而且在所谓的“理性时代”的17世纪以及18世纪初, 在欧洲还产生了被称之为“自然神论”(deism)的一股影响广泛的思想运动。以托兰德、丁达尔(廷得尔)等人为代表所倡导的自然神论, 试图依据新兴的科学与哲学来重建基督教思想, 强调基督教的道德特征和理性特征。他们认为基督教应该是一种自然宗教, 一种具有理性基础的、可以为普世接受的自然宗教。^②因此, 自然神论者们的理性化倾向多少是对新教神学过分信仰化立场的纠正。为此, 他们在哲学和神学之间建立起了一种新的联系, 在强调理性的神学意义方面甚至比阿奎那走得更远。他们从宇宙的机械本性出发, 论证世界的创造者是一个有理智和有目的的创造者, 而这样的创造者不仅类似于一个机器制造者, 而且必须服从理性原则或自然规律。当然这种看法, 已使他们偏离了传统自然神学的路线。但就他们以理性和自然为基础而对神学问题的论证、对上帝存在的证明来说, 他们的自然神论应该属于自然神学这一大家庭的一员。只不过他们是在新的历史背景下、以新的方式表达了传统自然神学所要表达的问题。

在阿奎那之后, 自然神学往往以不同于古典的形式表现出来。J. B. 科布(John B. Cobb)把自阿奎那以来的自然神学概括为四种类型, “第一种是修正了的亚里士多德哲学, 为罗马天主教和新教的经院哲学家们所使用。第二种是那种自然神论者们的理性宗教信仰。第三种是黑格尔的哲学, 为神学上保守的思想家们所采纳。第四种是某种创造进化论的形式”。^③

不论自然神学在中世纪之后采取什么样的形式, 但来自于哲学和神学上的批评, 导致了阿奎那意义上的理性和信仰关系的瓦解, 从而在对启示神学区分基础上建立起来的、具有内容广泛和特征明确的自然神学也受到了相应的冲击。这种冲击随着近代自然科学的发展和休谟与康德的批判而被进一步的强化。因而自然神学在随后的历史发展中, 采取的往往是有限的或非古典的形式, 如自

^①奥尔森:《基督教神学思想史》, 第434页。

^② 参见奥尔森:《基督教神学思想史》, 第562-566页。

^③ John B. Cobb, *Living Options in Protestant Theology*, Philadelphia: the Westminster Press, 1962, p. 78.

然神论的理性宗教，如关于上帝存在的道德论证明、设计论证明、目的论证明、人类学证明等等。然而这种弱化的立场在 19 世纪后期，特别是在 20 世纪得到了改变。自然神学不仅在广泛的意义上为众多的哲学家和神学家们所探讨，而且也产生了一些新的学派和形式。有关自然神学的这种新的变化将在本章第三节中详细介绍。在此我们应该注意的是，虽然自然神学在阿奎那那里达到顶峰之后，在随后的历史发展中并没有出现比阿奎那更为全面和更为成熟的形式，但从理性上说明神学问题，则一直是激励众多神学家和哲学家为之努力的内在动力。这种动力最终在 20 世纪自然神学的复兴和宗教哲学的不同形式中得到了不同程度的展现。

第二节 对阿奎那自然神学的批判

阿奎那在特定的历史背景和知识背景下对理性与信仰关系的整合，使他在基督教神学史和哲学史上具有了永久的意义。它表明了阿奎那的一种宏大的设想，试图使西方两大知识领域——哲学和神学能够在尽可能完善的基础上得到统一，从而连结成为一个相互协调的知识体系。作为这种思考和整合集中体现的自然神学，因而在基督教的神学史上乃至西方哲学史上具有了非常独特的地位。它不仅是历史发展的结果，体现了众多神学家和哲学家长期的努力和思考；而且也具有最为完整的体系，成为启迪和影响中世纪之后各种自然神学思想的经典表达形式。但是理性和信仰本身具有一种内在的张力，这种表现为认识论和存在论上的张力并不因阿奎那自然神学的提出而得以消解。它是深深扎根于两者的本质中的，往往会在不同的时代以不同的方式表现出来。只要哲学家们感到了信仰的不可“理”喻，或者神学家们认为理性具有不可克服的局限，那么，阿奎那试图在认识论的维度上连结两者的自然神学，就会受到挑战 and 批判。

在历史上，对阿奎那自然神学形成批判的，既有来自于哲学方面的，也有来自于信仰方面的。在信仰上，主要以路德和加尔文为代表；在哲学上，以休谟和康德为典型。这两种批判，在当代不同的思想家群体那里都有所体现。

一、路德和加尔文的否定

对阿奎那自然神学的不满和批判，并不是到了16世纪的宗教改革时期才出现的。实际上早在阿奎那刚刚提出自然神学的思想的时候，就已引起了一些神学家们的疑惑和争论，如波拿文都。这种疑惑和不满到了13世纪末和14世纪初，就形成一股反对派浪潮，出现了以邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆为代表的唯名论倾向。司各脱试图以意志主义取代阿奎那的理性主义，而奥卡姆则走得更远，坚持信仰和理性、神学与哲学是两个完全不同的领域，神学只能在“启示”的基础上建立起来，要从理性上证明信仰，是完全不可能的。他认为上帝不可能是理性的认识对象，无论是感觉或是直接理性都不能给予我们有关上帝的知识，因而理性在证明上帝存在等神学问题上是不可能成功的。他说，虽然我们可以通过某种中介的观念形成“上帝”这样的概念，但这些概念的存在并不等于上帝的存在。同时，人们也不能通过结果来证明第一原因的存在，因为所有的结果都是个别性的事物，它们不能证明作为普遍原因的上帝。因此托马斯关于第一动力因的证明是无效的。在他看来，因果链条并不像阿奎那所说的那样不可能无限倒退，它完全可以是无限制的。而且上帝的无限本质远远超出了人类理性的认识界限，理性对此是无能为力的。他因此认为，在这个问题上，我们只能相信上帝的存在，相信他是绝对的创造者。这只能是一种信仰，而不可能是一种证明。^①

可见，奥卡姆在理性和信仰的关系上，既反对安瑟尔谟的本体论证明，也反对阿奎那的宇宙论证明。他对自然神学采取的是坚决拒斥的态度，不相信哲学具有神学上的认识论意义。奥卡姆的这种立场，在两百年后受到了马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）的赞赏，他“称奥卡姆为打倒经院哲学并证实神具有绝对大能的英雄；他的大能并不是人类的理智所能限制与理解的”。^②路德相信走向神圣真理的道路不在于理性，而在于恩典与信心。他说，救恩本乎恩典，藉着信心。人类因罪而出现了与上帝的分离，我们只有透过信心、凭着上帝的恩典才能得救。因此，路德特别强调福音的意义，坚持“义人必因信而得

^① 参见 A. 弗里曼特勒：《信仰的时代》，北京：光明日报出版社，1989，第 198-210 页。

^② 奥尔森：《基督教神学思想史》，第 383 页。

生”。在他看来，耶稣在十字架上已向所有的人类赎罪，宣告了神圣的福音。整个基督教的真理就体现在十字架中，体现为十字架的苦难和“羞辱”。人类只有透过十字架，透过这种苦难和“羞辱”，才能认识上帝、走向上帝。^①

在路德看来，十字架神学是一种真正的神学，是走向神圣真理的唯一道路。因此，他对经院哲学的理性方法、对论证上帝和认识上帝的自然神学，进行了猛烈的抨击，“路德决定要直指他与经院哲学之差异的核心，后者就是他恢复福音真貌的神学大敌。他把任何不依靠超自然恩典与信心的恩赐，而想要透过人类理性发现神的方法，称之为‘荣耀神学’”。^②路德认为，上帝的真理、上帝的爱和怜悯，已透过十字架和耶稣向世人启示与显明，因此人们只有通过十字架，通过十字架所体现的苦难和“羞辱”，才能走向上帝、认识上帝。这就是十字架神学。而“荣耀神学”或自然神学，则要通过自然和理性，通过所谓的荣耀、智慧或能力，认识上帝。“十字架”和“荣耀”体现的是不同的意义。“十字架”意味着苦难、羞辱和谦卑，包含着某种吊诡与奥秘；而“荣耀”则体现着所谓的能力和尊严、理性与逻辑。因此，路德认为，依赖理性来克服十字架的羞辱，乃是“经院哲学之自然神学的企图”。但是路德相信，“神学的出发点是耶稣与他的十字架，并非自然与理性。这是因为，神已经决定要用这个羞辱（相对于理性），作为他的自我彰显，以及人类的理性受到罪的破坏太严重，以致人若要靠理性，不可能得到关于神的真知识。”^③十字架神学立足于人的真实状况，即人因罪而与上帝分离，成为软弱无力的罪人，从而亟需上帝的拯救。而荣耀神学则从人的理性出发，则会滋生出对人类自身的过分依赖，从而远离上帝的恩典与福音。因此在路德看来，这种神学是与十字架神学相对立的，是根本不可能获得神圣真理的。^④

路德关于十字架神学与荣耀神学的区分，是在新的意义上重申了启示神学与自然神学的差异。当路德在16世纪面对着教会的腐败、面对着人的堕落和沉沦，他亟需的是对教会、对传统的认识上帝方式的改革，因而他凸显了十字架的苦难和羞辱对于人的拯救、对于个人直面上帝的意义。人类唯有借着恩典和

^① 奥尔森：《基督教神学思想史》，第410-411页。

^② 奥尔森：《基督教神学思想史》，第411页。

^③ 奥尔森：《基督教神学思想史》，第412页。

^④ 参见奥尔森：《基督教神学思想史》，第412-415页。

信心才能得救，这种救恩除了耶稣之外，别无他途。因此他针对过分依赖理性的经院哲学及其自然神学，重申福音的原则是“反对一切理性”的。路德认为基督教的核心在于救赎，因此他彻底抛弃了自然神学通过理性认识上帝的方式。他甚至把理性视之为引诱人类心智走入企图的“娼妓”。路德可说是从虔信主义立场对自然神学进行彻底否定的一位最具典型性的代表人物。

路德崇尚信仰、反对理性的立场，在新教改革的另一位重量级人物加尔文（Jean Calvin, 1509-1564）那里也得到了积极的回应。加尔文认为上帝的真理全部呈现在《圣经》之中，那是认识神圣真理的唯一道路，是基督教信仰和生活的最高权威。在他看来，人由于罪而与最高真理分离，他不可能通过自然的或理性的道路走向上帝，只有依赖为圣灵光照的《圣经》，凭着信心而蒙受恩典。因此，加尔文相信“唯有《圣经》”，否定自然神学的理性之光在人类的最终得救上会有什么积极的意义。他认为信仰比知识具有更大的确定性，因为信仰是知、情、意三者的统一，比理性所能达到的知识的确定性要更为全面。在他看来，信仰上帝不需要“理性证据”，我们应该在比理性更高的圣灵的“奥秘证言”中寻找上帝的确定信念。^①因此，在加尔文那里，自然神学不仅不具有救赎的可能性，而且也失去了它的认识论意义。

由于路德和加尔文在宗教改革中的地位，他们的这种看法对于 16 世纪以后基督教神学的发展产生了相当大的影响，形成了一种不同于托马斯主义的思想路线，一种蒂利希所说的对宇宙论方法反动的本体论回归。这也是自然神学在阿奎那之后受到的最为沉重的打击之一。近代自然神学所面临的重重困难，无疑是与路德和加尔文的看法与影响有着相当大的关系。他们这种反自然神学的立场在现代众多虔信主义神学家，如克尔凯郭尔和卡尔·巴特那里都得到了坚定的回应。

二、休谟与康德的责难

自然神学在宗教改革中受到神学上的彻底否定之后，又在 17-18 世纪遭遇

^① 参见奥尔森：《基督教神学思想史》，第 443-446 页；赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 593-595 页。

到了哲学上的严厉批判。这即是以休谟和康德为代表的对认识可能性的批判。如果说在路德和加尔文那里表明的是它在信仰上的无意义，那么在休谟和康德这里显示的是它在认识上的不可能。对休谟和康德这样的近代哲学家来说，自然神学的问题不是它在信仰或救赎上是否有意义，而是在它对最高的或超验的原因和实在的认识上是否有可能。他们更多是在认识论上对自然神学的可能性提出了质疑。

休谟（David Hume, 1711-1776）对宗教的批判主要集中在他的《人类理智研究》和《自然宗教对话录》两本著作中。休谟反对理性宗教或自然神学的基本出发点是他的经验主义立场。休谟认为人的认识来源于经验，而经验世界是一个受数学规则支配的物质世界。这可说是近代自然科学的发展在哲学上所产生的一个结论。休谟正是从这样的经验主义原则出发，对当时流行的有神论证进行了反驳，并在某种意义上瓦解了自然神学的认识论基础。

18世纪的神学论证主要集中在从奇迹出发的论证和从设计出发的论证。当时的神学家们认为奇迹的发生以及自然的秩序、美丽和目的性等等，都表明了有一个智慧和仁慈的造物主的存在。休谟认为，从自然规律以及自然界所呈现的特征来看，这些证明是不足以达到其预期的结果的。他说，所谓奇迹就是对自然法则的背离，发生了在自然状态下不可能发生的事情。例如，一个健康的人的突然死亡，不能是奇迹，充其量是一种意外；而一个死亡了的人的复活，绝对是一个奇迹。休谟认为这种奇迹在自然状态下是根本不可能发生的，人的恒常的经验是不可能验证一个奇迹的，因为奇迹本身就是违背人的日常经验的，从人的经验中不可能导出奇迹的必然性来。因此奇迹是违反自然法则的，它不能够在理性上给予神圣真理以合理的证明。^①

同样，休谟认为设计论证也不能给予我们一个合理的解释。在休谟看来，设计论证是从世界的秩序推论出上帝的存在或上帝具有这样那样的性质，因而它是一种从原因到结果的类比推论。他说，首先，任何从结果出发所获得的原因，必是与它的结果相应相称的，原因不能过分或过多地超过结果所能允许的范围。如当一个物体的重量打破了天平的平衡，我们可以说这个物体超出了

^① 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，何光沪译，四川人民出版社，1999年，第103-110页。

砵码为十两的重量，但如果说它超出了一百两的重量，则是一种不够合理的结论。休谟认为设计论证明就犯了这样的错误。这种证明把自然界的原因归于一种至上的和绝对的存在，把人类或其他事物的特征和性质类比于上帝，认为它们是以更卓越的方式在上帝中存在，则超出了经验所能达到的程度，因而是非合理性的。他说，我们的认识“所能达到的地方，绝不可能比我们的经验更远。对于神的属性与行动，我们没有任何的经验。我不必完成我的三段论推理了”。^①休谟把人的认识限定在经验的范围内，而经验是有限的，因此超出经验的无限的上帝的属性则是理性在经验基础上无法获得的。其次，从经验出发类比原因，如果原因的特性不是先验确定的，如果我们仅仅依赖于经验，那么我们的经验倒更有可能把这种原因归于“一个动物或一株植物”，一种具有生殖能力的东西，而不是不可见的绝对理智或无限的必然存在。休谟在这里坚持了完全的经验主义立场。由于经验是有限的，所以从它出发的任何推论也只能是有限的。其三，在休谟看来，世界上“压迫、不义、轻蔑、侮辱、暴力、叛乱、战争、诽谤、背信、欺骗”等等众多恶的存在，也使人们从经验的类比中得出至善的和仁慈的创造者的结论，不具有生存论上的可信性。^②

因此，休谟认为设计论证明违背了经验的有限性原则和现实性特征。经验是有限的，因而任何关于自然世界原因的绝对性和无限性的推论都超出了经验所能允许的合理范围；经验是现实的，它既看到了善也感受到了恶，因而仅仅把它的原因归结为某种至善的存在，则是与人的现实生存感受有着相当大的差异。休谟从严格意义上的经验主义立场出发对有神论证明的驳斥，主要涉及到的是当时流行的设计论证明以及更为广泛的自然神论思想。但休谟的哲学批判在更深的和更普遍的意义则是与包括阿奎那在内的所有自然神学家的基本原则有关的。确实，阿奎那的自然神学是从经验或物质世界出发的，但他必须从这种出发点中获得一个普遍原因或终极实在的推论。否则，自然神学就是没有意义的。因此，原因与结果之间具有一种必然性的联系，以及某种实在或实体的存在，是阿奎那自然神学的基础或基本原则。这种联系或实在，不论是推论

^① 休谟：《自然宗教对话录》，第142-143页。转引自詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第117页。

^② 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第110-128页。

的前提还是最终的结论，它们都是阿奎那自然神学中最核心的东西。但是，休谟对必然的因果关系和实体的存在提出了质疑。

休谟认为，因果关系只是两个事件多次重复出现从而在心理上所形成的一种“习惯”，它不具有事实上的必然性，充其量只有某种或然性。因为我们既观察不到两个事件之间的必然联系，也没有对产生结果的原因的“力量”有任何的经验感受，所谓的因果关系只是因感觉习惯而形成的一种心理期待。从经验出发要想获得某种必然的结论，如原因的必然存在，在休谟看来是没有认识论基础的。经验构成了休谟判定一切理论问题的基础。他说，我们的知觉都来自于心中的观念和印象，但当我们检验我们自身的经验时，我们只是发现了这一个或那一个观念与印象，会知觉到黑的或白的，会感受到热或冷、痛苦与欢乐，但我们从来不会发现某种实在或自我。实体或实在是我们不能在感觉经验的基础上形成的。因此休谟既否定物质实体也否定精神实体的存在。可以说，休谟的这些看法构成了对自然神学最具威胁性的冲击。如果说休谟关于因果关系和实体的观点成立的话，那么阿奎那自然神学的整个基础就会坍塌。

但是，虽然休谟的怀疑论是最为彻底和难以反驳的，但也是最不可能被贯彻到底的。否则的话，几乎所有的认识理论都将不复存在。利文斯顿指出，休谟的宗教意义在于，有关上帝存在之类的神学学说，不具有理论特征。他说，“休谟与一切现代信仰主义者一致的地方，就在于他们相信，理性既无力确证也无力驳倒宗教的信念。这是休谟在神学著作中具有现代性和持久重要性的一个原因”。^①然而，如果说休谟的结论是宗教信仰不是一种事实判断的话，那么阿奎那自然神学的目的之一，即试图在理性的基础上为信仰作论证的意义，就会失去。因此，休谟的思想无论在什么意义上，都是对阿奎那自然神学的一种最为深刻的挑战。

这种挑战在某种意义上为康德（Immanuel Kant,1724-1804）所完成。虽说康德自认为休谟的怀疑主义打破了他的“独断论梦想”，促使他对形而上学问题、对人的认识能力进行深入的思考，以回应休谟的结论对认识所可能造成的灾难性后果；但是他的这种思考，他对现象和本体之间的区分，则直指传统自然神

^① 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，上卷，第127页。

学的形而上学和宇宙论根基，彻底切断了它的以经验世界为出发点的认识论基础。康德在其《纯粹理性批判》一书中，在对人的认识能力批判性考察的基础上，对形而上学的可能性以及上帝存在的诸多证明进行了清理。他的基本立场是，我们可以形成关于现象世界的必然性认识，但如果以这种知识为基础，来形成关于超经验世界——诸如自我、物质实体和上帝之类的“自在之物”的任何具有积极的认识论价值的东西，都是不可能的。

康德把人的认识能力分为三种——感性、知性和理性，相应这三种能力产生了三种知识——数学、自然科学和哲学（形而上学）。前两种认识能力具有相应的先验认识形式——时间、空间和各种知性范畴，这些认识形式保证了其认识的普遍必然性。也就是说，当我们用这些认识形式去认识它的对象——现象世界时，我们必然能够获得像数学和物理学那样的确定性的知识。但是当理性试图认识自在之物，或是用“上帝”、“自我”、“世界”这样的“理念”来整理知性的知识时，却会陷入不可避免的“幻想”之中，形成无法解决的自相矛盾。因为理性没有适合于自身的先天形式去认识这些自在之物，它只能借助于知性范畴，而这些知性范畴只适合于现象界，而不适用于本体界，从而只能产生一些没有认识论价值的“臆想”。

康德以这种认识能力的考察为基础，对历史上的上帝存在的证明进行了分析和批判。他把从思辨理性上对上帝存在的证明分为三种，本体论证明、宇宙论证明和物理-神学或自然神学的证明。本体论证明首先是由 11 世纪的安瑟尔谟提出、又在 17 世纪为笛卡尔和莱布尼茨认可了的一种证明方法。康德认为这种证明的基本错误在于混淆了逻辑必然性和存在必然性之间的界限。他说，一个必然性判断，如“一个三角形有三个角”，我们可以否定整个判断而不会产生矛盾；但如果我们肯定主词“三角形”而否定宾词“三个角”，说“一个三角形没有三个角”，那么则是矛盾的。这是一种分析判断。而就一个综合判断来说，如“三角形是红色的”，则主词和宾词之间没有这种必然性关系。康德认为，分析判断的宾词是包含在主词中的，肯定主词必然肯定宾词，因此宾词并没有为主词增加什么实在的东西。而综合判断的宾词则为主词增加了主词中没有的东西，因而这种宾词是一种真正的宾词。在康德看来，“上帝存在”不可能是一种

综合判断，因为它没有经验材料验证，“上帝”不属于现象界。它只能是一种必然性判断，只要设定上帝，就必然设定他的存在和全能；你可以否定有上帝，但不可能否定有一个“上帝”而却没有“存在”，就像你不能说有一个三角形而没有三个角那样。康德虽然认同“存在”是必然包含在“上帝”这一概念中的，但他说“存在”不是一个真正的谓词，也就是说，“存在”并不为主词附加任何新的属性，“‘上帝存在’，或者‘有一个上帝’，……对于上帝的概念并没有设定什么新的谓词，而只是把主词本身连同它的一切谓词、也就是把对象设定在与我的概念的关系中”。^①即使你证明了“上帝存在”，而“存在”概念仍不会为“上帝”本身增加什么实在的东西，概念的东西和实在的东西是两个不同的系列，即使你为前者增加了无数多的东西仍然不会改变后者的实际状况，“一个人想要从单纯理念中丰富自己的见解，这正如一个商人为了改善他的境况而想给他的库存的现金添上几个零以增加他的财产一样不可能”。^②康德的意思是说，“上帝存在”是不可能经验上验证的，即使你在本体论上证明“存在”必然属于“上帝”这一概念，但它仍与经验事实无关，并不意味着“上帝”实际上存在。也就是说，这种证明不具有存在论的意义。

康德认为，对本体论证明的批判同样适用于对宇宙论证明和物理-神学证明。他把那种试图从经验出发来推论出有一个必然存在者存在的证明，称为宇宙论证明。这种证明声称，由于世界上有某种东西存在，因而必有一种绝对必然的存在者存在。这是一种从有限结果推论出无限原因的论证。康德说，这种证明虽然是从经验出发的，但它所得到的结论——必然性存在，却没有任何经验基础。因为它的特征和性质是不可能经验中获得的，理性为了认识这种存在的属性，只能放弃经验，从纯粹的概念出发去设想。经验仅仅是一种桥梁，最终对这种存在的认识要依赖于本体论的方式。而且这种从有限原因推论出无限结果的论证，是一种超出感觉经验范围的论证，因而不具有认识上的可靠性。因为在康德看来，超出经验世界对因果关系原则的运用，是无效的。总之，康德认为宇宙论证明的根本错误，在于把只适于现象界的认识原则和方法，运用到本体界，从而形成了不可克服的混乱与矛盾。因而，宇宙论证明从它的出发

^① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第476页。

^② 康德：《纯粹理性批判》，第478页。

点和要达到的目的来看，是根本不可能实现的。康德区分为第三种证明的物理-神学证明，也是一种从设计论出发的证明。由于康德对他的批判类似于休谟的批判，因此在此不做过多的赘述。^①

虽然在《纯粹理性批判》中康德对自然神学进行了彻底的批判，但他同时又在《实践理性批判》中为宗教的必要性设定了一种道德论基础。他把人的活动分为事实领域和价值领域，认为上帝存在和灵魂不朽具有实践价值，它们是一种道德公设。他在“摒弃了以形而上学证明为基础的思辨神学”之后，指出“认识上帝的唯一途径，是通过道德良知，唯一真实的神学，乃是道德神学”。^②也就是说，康德“使神学摆脱了古典经验主义的腐蚀，同时又维护了宗教信仰的合理性”。^③

康德对以三种证明为代表的古典自然神学的批判，认为上帝的存在是不能从经验中得到说明的，它与人们的知识无关——既不能为纯粹理性所证明，也不能为纯粹理性所否定。这种看法对近现代自然神学的发展产生了十分重大的冲击。即使它没有彻底阻止自然神学的认识论冲动，但却改变了传统形而上学和宇宙论的认识方式，使得“自然神学”这一名称具有了某种多少使人沮丧的含义。从而形成了一些与传统自然神学不同的神学理论，如通过黑格尔的影响而发展出的关于哲学与神学新的关系的“宗教哲学”。这种影响一直持续到了20世纪。

三、20 世纪的哲学—神学批判

19 世纪之后，阿奎那的自然神学继续面临着来自于不同方面的压力和挑战。除了自然科学，如达尔文的进化论所形成的巨大冲击之外，哲学和神学仍然在两条不同的路线上作战，对自然神学的基本倾向和认识方法进行了更为猛烈的批判。虔信主义者表明了对它的不信任，而哲学家则把它的问题视之为整个是无意义的。

^① 参见康德：《纯粹理性批判》，“先验辩证论”之“纯粹理性的理想”；詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，上卷，第 132-140 页。

^② 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，上卷，第 141 页。

^③ 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，上卷，第 129-130 页。

19世纪丹麦的索伦·克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard, 1813-1855）在走向上帝的问题上，对所谓客观理性的认识方式表示了极大的不信任。他不相信对上帝存在的信念可以建立在客观推理的基础之上。因为他认为，如果“一个人变得太客观了，那么就不会有永恒幸福，因为这一幸福严格地存在于无限的、个人的、充满激情的兴趣之中。”^①也就是说，任何的客观证据，即使其确定性具有无限的接近性，都不可能成为宗教信仰的基础。然而在克尔凯郭尔看来，放弃客观确定性并不意味着要放弃信仰。相反，正是这种客观证据的“不在”，反而更能显现“信仰”的“在场”，更能激发信仰者的激情。由于信仰是一种激情，它是个人和上帝直接接触的产物，亲身体验上帝本身就成了信仰的基础。因而任何的或再多的客观证据都不能保证这种“体验”的发生。正是宗教信仰和理性证据之间的不可比性，或者说对客观证据的放弃或不再诉求，激发了信仰者的无限激情与生命冒险。

克尔凯郭尔认为，对无限上帝的认知，无论是理性的还是非理性的人，仅凭人类自身，都是无法达到的。人由于罪而与上帝分离，“上帝不在人之中”，也不在人的心中。人与永恒真理（绝对者）之间出现了难以逾越的鸿沟，只是处于生存的暂时性状态和绝望之间。这即是美学阶段或伦理阶段的表现。因而，为了实现人与上帝的相聚，上帝必须有所行动。“上帝为爱心所推动，决定永恒地启示出自己”。^②于是，“基督教的真理就在历史其中的一个特定时刻来到了，在那一时刻，永恒的上帝以一个谦卑的人类仆人的形式出现了！”^③然而这种相聚却是以荒谬的形式出现的。无限的上帝以人的形象在某一历史时刻“显身”，绝对是一个奇迹，是人无法想象和不可理解的。人们要么是对之绝对的信仰（无条件的接受），要么是对之疑惑的冒犯（难以置信的拒斥）。

因而，在克尔凯郭尔看来，因上帝恩典所启示的永恒真理，对于这个“从理性上看是荒谬的、从历史上看是或然的东西”，人们必然以内在的激情对之信仰，“正是这种对无限者的激情成为了真理。”^④由于对上帝的信仰并不是建立在

^① Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, edited and translated with introduction and notes by H.V. Hong and E.H. Hong, Vol.1, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 27.

^② Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 19.

^③ 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第618页。

^④ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 203.

客观可能性的基础上的，因而这种信仰对于人来说就是一种冒险，“冒险显然与不确定性有关”。而且冒险乃是信仰的本质，“没有冒险就没有信仰”。^①冒险乃是以生命为代价所下的“赌注”，信仰靠“冒一切风险来获得”，因而必须具有无限激情。激情是人类的本质，人的主体性即在于他的激情。激情维持了人的宗教生命。

由此可见，在克尔凯郭尔那里，“接近”上帝的关键不在于“内容”，不在于永恒真理“是什么”；而在于“怎样”，在于“遭遇”上帝的方式。克尔凯郭尔指出，“决定性的因素是对无限者的激情，而不是无限者的内容，……主观的‘怎样’和主体性即以这种方式构成了真理”。^②上帝已在某个历史时刻启示出了自己，显现了永恒真理，因而对于人类来说，剩下的就是如何走近上帝，如何成为一个基督徒。这是需要我们以无限的激情所从事的生命冒险，是在彻底绝望的痛苦煎熬中对生命意义的体验。因而在克尔凯郭尔那里，方式本身具有更为深远的意义，走向上帝的过程构成了人的真正生命历程的核心，“只有在主观性中才有决定性，成为客观的愿望是荒谬的”。^③在走向上帝的过程中，克尔凯郭尔的人的内在性和主观性，在本体论方式上比阿奎那具有更多的肯定意义。“信仰的跳跃”和“生活的选择”构成了真理的主要方面。“作为”（to become）一个基督徒的意义即在于此。

因而，对克尔凯郭尔来说，客观证据不仅不是信仰的基础，反而对信仰是有害的。宗教信仰的最本质特征是激情，而激情正是建立在客观的不可能性之上的。克尔凯郭尔指出，“基督教是一种精神，精神是一种内在性，内在性是主体性，主体性本质上是激情，是一种在最大程度上为了个人永恒幸福的无限的、充满个人兴趣的激情。”^④所以，他认为，信仰与历史证据无关。因而，从自然事物中、从人的理性上寻求上帝存在证明的托马斯方式，在他看来即使不是毫无价值的，起码也是没有意义的。信仰不在于外在的可能性，而在于个人的内心体验，在于主体性的激情与冒险。

20 世纪的许多神学家继承了路德-克尔凯郭尔的虔信主义路线，对理性主义

^① Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 204.

^② Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 203.

^③ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 203.

^④ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 33.

的认识方式采取了坚决抵制的态度。如卡尔·巴特（Karl Barth, 1886-1968）认为，从理性上证明上帝存在是把理性作为信仰的法官，这对于一个“基督徒是完全不适当的”。^①他指出，上帝是个“全然相异者”，神-人之间具有无限的距离，自然不仅不是认识上帝的通道，反而把上帝隐藏起来了。而自然神学的所作所为实际上不是在认识上帝，而是在分裂上帝，其结果是把上帝“设想为一种抽象的冷漠的存在”，从而“把一个陌生的神祇引进到教会的范围里来”。因而，巴特对自然神学采取了坚决否定的态度，认为最好是全部废止自然神学。^②马丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）也认为人与上帝的真正关系是一种面对面的、共存的、亲密的“我-你”关系，而不是“我-它”那种客观的、超越的或科学认识的关系。

20世纪的一些哲学家认为阿奎那自然神学的基础或基本假定是有神论，他的宇宙论证明也是把对“无限倒退”的否定和最终原因的存在设定为论证的基本前提。他们对这种理性论证的有神论基础提出了批判，认为在论证之前设定一个决定论证结果的前提，不具有“真正的哲学精神”。罗素更为彻底，坚决否定宇宙具有最终原因的假定，认为它“就在那里，那就是一切”。此外，这些哲学的批判者们相信对无穷因果系列的排斥是没有理由的，“无穷倒退”在逻辑上不是不可能的，而关于最终原因的设定也是不必要的。

20世纪上半叶以维也纳学派为基础建立起来的逻辑经验主义，则在分析哲学的基础上对自然神学提出了批评。他们把所有有意义的理论命题分为分析命题和综合命题，而自然神学的命题从它们所涉及的问题来说属于综合命题，但是从判定综合命题是否有意义的经验证实原则上看，“上帝存在”这样的自然神学命题是不可能在经验上得到检验的，因而它们是无意义的，应被拒斥的。

来自于哲学上的批判大多认为阿奎那的自然神学及其宇宙论证明有着较多的前提假定和较少的哲学证明，因而它的结果是值得怀疑的。

^① 参见 Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 19.

^② 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》下卷，第 648-670 页。

第三节 阿奎那自然神学在当代的影响与意义

作为 13 世纪著名的思想家，托马斯·阿奎那不仅代表了中世纪经院哲学发展的最高成就，而且对中世纪之后西方哲学和神学的历史也产生了持久的影响。虽然他的思想从产生之日起就受到了截然不同的评价，特别是他为解决哲学和神学关系而提出的自然神学思想，既被誉为最成熟和最完善的自然神学典范，也受到了最为严厉的哲学-神学批判；然而他的认识方法和思想原则则在不同历史时期激发了众多的哲学家和神学家们进行深入的思考和探究，从而推进了哲学和神学研究的发展。因此，在他的思想产生之后的 700 多年里，对他的重新认识从来没有停止过。这种认识一直持续到了现代，正如约翰·英格利斯在《阿奎那》一书中所指出的，“在整个 20 世纪，……人们不断将阿奎那的思想置于他所处的历史背景中进行重新解读。这种工作持续揭开了阿奎那著作中那些崭新的和无法预料的方面”。^①随着 19 世纪后期阿奎那思想在天主教神学中的复兴，随着 20 世纪哲学-神学研究的深入，特别是 20 世纪 60 年代以来自然神学重新引起了西方众多学者的兴趣，阿奎那的自然神学在一种新的和多元主义的意义上受到了人们的关注，从而对当代欧洲大陆和英美等国的哲学、神学和宗教哲学等领域产生了广泛的影响。

一、新托马斯主义与天主教神学

以阿奎那思想为主体的“托马斯主义”，构成了基督教历史上一个相对一贯的神学-哲学传统。它的发展经历了几个阶段。一般认为阿奎那思想产生和传播的时期为“第一个托马斯主义”时代，但“托马斯主义”（Thomismus）一词是在 14 世纪首次被使用^②。“第二个托马斯主义”时代指 15 世纪晚期和 16 世纪回归阿奎那思想的运动。“第三个托马斯主义”时期是指 19 世纪后期开始由罗马天主教会所推动的托马斯思想的复兴运动。这场复兴运动也称为“新托马斯主

^① 约翰·英格利斯：《阿奎那》，第 1 页。

^② 见 Aidan Nichols, *Discovering Aquinas*, p. 131.

义”，其影响一直持续到了 20 世纪中后期。^①

1879 年，教皇利奥十三世（Leo XIII）发表了《永恒之父》（*Aeterni Patris*）通谕，号召教会的主教们为“保卫天主教信仰”，复兴并传播“托马斯黄金般的智慧”。为此，“利奥十三世创建了罗马圣托马斯科学院，设立了一个委员会来编纂经过考证的圣托马斯著作，在卢汶大学建立了哲学高级研究所作为研究和传布托马斯主义学说的中心，并以圣托马斯作为全世界所有的天主教大学和学校的保护圣徒”。^②随后一直到 20 世纪 50 年代，在利奥十三世之后的几任教皇在不同时期，都发表和给予了支持托马斯主义运动的宣言和行动。在罗马教会的直接支持和参与下，托马斯主义在 20 世纪成为一个影响十分广泛的思想运动，在欧洲和北美，形成了众多的托马斯主义研究中心和几十个研究经院哲学和经院神学的专业杂志，如卢汶高级研究所和多伦多中世纪研究院以及《新经院主义》、《托马斯主义者》等。^③

新托马斯主义的主要目的之一，是通过“返回托马斯·阿奎那《神学大全》的认识论和形而上学实在论”，来“构筑一种新的经院学术综合体系”，从而与社会和科学的最新发展“协调一致”，消除现代主义“肤浅和错误”的概念与认识。^④在新托马斯主义者看来，托马斯主义是一个包含了“逻辑学、物理学、心理学、伦理学、形而上学和美学”等领域在内的最广泛的哲学和科学体系，能够在当代众多思想和学术领域产生影响并发挥作用。因此他们相信，“由圣托马斯作了经典表述的永恒哲学，能够单独对付主观主义和相对主义引起的现代思想危机”。^⑤托马斯主义提供了一种“客观性”，可以解决现代思想所引起的主观主义和怀疑主义。在他们看来，托马斯主义是一种“客观存在的哲学”，“它不会为众多认识论所继承下来的怀疑所苦恼。它把这看作是自明的公理，即人类大脑仅仅能够掌握那些人类大脑被创造去掌握的东西，然而它仍然主张，大脑被创造是为了认识真理。它们生来是向实在开放的，正像实在天生是向它们

^① 新托马斯主义也被称为新经院主义，但更多的人使用前一名称，主要是它体现了托马斯·阿奎那的地位和影响。参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》下卷，第 764 页注①。

^② 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 765 页。

^③ 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 764-768 页。

^④ 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 765 页。

^⑤ 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 770 页。

开放的那样”。^①托马斯主义能够在理性和信仰之间建立一种相互协调的联系，可以不受相对主义和怀疑主义困扰地对世界做出解释和说明，这乃是天主教神学在 19 世纪后期所必需的东西。因为在 19 世纪，科学和神学出现了分离并造成了思想认识上的危机。一方面，达尔文的进化论在用自然主义的方法描述人类的起源和行为；另一方面，教会却把自己的信仰完全建立在传统或启示的基础上而无视哲学对世界和科学解释的必要性。因此，为了在文化的一体化中具有发言权，为了“在当代世界的社会、经济和政治机构中”占有一席之地，复兴托马斯主义是必要的。因为在他们看来，“托马斯主义提供了一种哲学”，一种“在自然水平上对所有人都是可以理解”的哲学，一种“普遍的真理标准”，从而可以对不同的认识领域和社会生活做出判断。^②

正是在这样的目的和需要的推动下，罗马天主教在不同领域内推动了对阿奎那哲学和神学、特别是他的认识论与形而上学的研究与复兴，从而对 20 世纪的伦理学、人类学、美学、政治学、宗教哲学、哲学逻辑学等领域产生了深刻的影响。罗马天主教因而成为当代最大的新托马斯主义研究主体。在这场新托马斯主义运动的推动下，阿奎那关于哲学与神学的关系、关于自然神学的主张也在新的意义上得到了阐释和说明。当然，这种阐释和说明更多的是一种辩护和更新，以应对康德等人的批判所造成的困境，使之在新的历史背景下具有合法的认识论地位。

当代最著名的新托马斯主义者、法国哲学家雅克·马里坦（Jacques Maritain, 1882-1973），对阿奎那的宇宙论证明进行了辩护和重新解释。马里坦说，阿奎那关于上帝存在的证明，有着最深厚的也是最原始的生存论基础。人们在其现实的生存处境中，都会对其生命的“存在”有着最直接的和最原始的体验。他们会觉察到，“存在”必有它的根源，如果当下的存在会归于虚无和非存在，那么它必以“不与虚无相关”的必然存在为前提；正如若无制造者，则不可能有任何制品那样。这是一种前哲学的、源于生存的自然状态的认识或体验。马里坦说，阿奎那的存在证明就是以这种“原初的直觉”为基础的，他把这种前哲学的体验提升到了哲学的或科学确定性的水平上。马里坦以此为基础，对康

^① Aidan Nichols, *Discovering Aquinas*, p. 137.

^② Aidan Nichols, *Discovering Aquinas*, pp. 137-138.

德的批判进行了驳斥。康德是把宇宙论证明最终归于本体论证，而对阿奎那进行批判的。马里坦也承认本体论证明仅仅通过对概念的分析来说明上帝的存在，是一种无效的证明。但马里坦认为康德把宇宙论证明归于本体论证明、并把“存在”看作是一个非真正意义上的谓词，是不正确的。因为“存在”不是无意义的，而是有内容的，有着我们可以理解的价值。它为事物添加了一种现实性。我们说某一对象是善的、有智慧的是一回事，但我们说它是存在的则是另一回事。虽然“存在”并没有为对象增添类似于“善”那样的更多的性质，但它却给予了对象一种实在的东西。概念中的一百元钱，与真实的一百元钱是绝对不同的。后者要比前者多。因此，“存在”是一个真正意义上的谓词。当我们通过理性的判断活动把“存在”与上帝结合起来时，就赋予上帝以一种存在的现实性。它不是一种纯粹概念意义上的延伸或推论，而是具有生存性的现实意义。而且，在马里坦看来，更重要的是，阿奎那的宇宙论证明是以“存在”的体验为基础的，它是从经验材料出发进行推论的，是从真实的东西推导出真实的东西，而不是像本体论证明那样从概念的东西推导出真实的东西。因此，马里坦认为阿奎那的五种证明方式是具有真正认识论意义的哲学论证。只要我们按照现代的语言对它们重新表述，那么它们仍是有效的论证。如我们可以根据牛顿力学的惯性原理，把五种证明中的第一种“任何运动的物体都是被他物所推动的”，表述为“每一在其静止或运动的状态方面经历变化的物体，都是在他物的作用下变化的”。再如，我们可以根据现代概率理论，对偶然性和可能性进行解释，说明没有规则就没有例外，任何偶然都是在某种规则或某种原因下发生的，从而消除近代偶然论对目的论证明的驳难。马里坦认为，通过这样的重新解释和表述，阿奎那的五种证明仍然是有其生命力的。^①

除了马里坦之外，还有一些主要的新托马斯主义者，如吉尔松（Etienne Gilson, 1884-1978）、加利戈-拉格朗日等人，都为阿奎那的自然神学在当代的意义，做出了多方面的阐发。当然，这种工作并非是仅仅局限在罗马天主教的圈子内。另一位当代的新托马斯主义者、来自英国的神学家 E. L. 马斯科尔（E. L. Mascall 1905-），就在更大的范围内为阿奎那的自然神学进行了辩护。马斯科尔

^① 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 792-800 页。

认为，自然神学在当代之所以面临着困难，除了哲学上的批判之外，现代社会的生活方式也是它一蹶不振的原因之一。都市生活已经使得人们没有“闲暇和安宁”去“诚直地思考有限的存在”问题。因此，马斯科尔认为，非常有必要在新的历史条件下阐发阿奎那自然神学的意义。他为此撰写了众多的著作，“紧随着托马斯主义的路线，探讨了诸如上帝‘存在’的证明、类比的方法以及上帝的属性等问题”。^①马斯科尔也认为，阿奎那的自然神学要保持其有效性，必须进行重新的阐释。他说，以往人们对阿奎那五种证明的批判，往往是先把每一种证明孤立起来然后来审查它的结论。实际上，阿奎那是把这些证明仅仅看作是“一项简单论证的几个侧面”，它的结论只是“上帝存在”并产生了有限事物的“存在”。当然，这种结论并不是十分完满的，阿奎那的意思仅仅是把它作为整个对上帝的论证的起点，使“球滚动起来”。因此这种证明的结论是不能概念化的，也就是说不能仅仅以这种结论为基础来赋予“上帝”更多的内容，如上帝是善的等等。这需要进一步的论证。马斯科尔认为阿奎那的类比理论就是为解决上帝的性质问题而提出的。他承认类比不是单义的，否则会产生“神人同形同性论”；它也不是多义的，否则会导致不可知论。而是介于两者之间的。在马斯科尔看来，类比理论最完美的形式是阿奎那之后经院哲学家们发展出来的归属性类比和比例性类比的综合。归属性类比是说在人的善和上帝的善之间，后者是善的根源，但由于人们关于“善”的看法是从被造物中获得的，因而用这种类比仍然不能认识到上帝的真正本质。而比例性类比是指在上帝和受造物之间有一种相应的比例关系，如“有限存在的善”之与“有限存在”就像“上帝的善”之与“上帝”那样，但这种关系的两边有着完全不同的性质。比例性类比是靠归属性类比连结起来的，这样我们才能真正地认识到上帝的性质，即上帝是无限的、完善的等等，他完全独立于受造物。^②

总之，新托马斯主义作为当代最为强大的力量，在更广的范围和更深的层面上推进了 20 世纪的阿奎那研究。

^① 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 805 页。

^② 参见詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，下卷，第 809-821 页。

二、20 世纪自然神学的发展及其与宗教哲学的关系

20 世纪在新的历史背景下对阿奎那的阐释和探究，并不局限于新托马斯主义运动。来自于不同领域的众多学者，就阿奎那的思想及其自然神学学说，进行了广泛深入的研究。如在 19 世纪 80 年代，根据苏格兰吉福德（Gifford）爵士的遗嘱，在阿伯丁、爱丁堡等大学设立了关于自然神学的讲座。这种一年一度的讲座，迄今已举办了近 200 期。来自欧美等地的哲学家和神学家就自然神学的问题发表了内容各异的演讲，其中一些公开出版的演讲已成为自然神学方面的经典著作。^①而且一些来自于对自然神学一直持有异议的新教神学传统的学者，近年来也开始表示出了对自然神学的浓厚兴趣，撰写了有关这方面的研究论文和著作。在这些阐释和研究中，自然神学的概念和范围都突破了传统的界限，出现了多元主义和广义化的研究倾向。正如 E.朗(E. Long)在《自然神学展望》(*Prospects for Natural Theology*)一书的“前言”中所指出的，传统的哲学家和神学家往往把自然神学限定为上帝存在的古典证明上，然而现在已很少有人再会坚持这样严格的定义了，“在较为宽泛的意义上，自然神学也许会被认为是关于上帝的所有知识，不依赖于对特殊的或具体的启示传统的诉求。……自然神学将能够诉诸于包括宗教经验在内的任何相关材料，并将能够使用与它的任务相适应的任何哲学方法。在这种情形中，自然神学的目的将是在宗教信仰和我们知识与经验的更一般的维度之间提供联接”。^②在这样的思想背景中，自然神学不再仅仅局限于通过理性方法对上帝存在的古典证明，自然的和启示的神学之间的区分不再具有那么严格的意义，宗教经验、宗教意识和宗教情感等在传统上不可能被接纳的方面都进入到了自然神学的视野之中。

自然神学在广度和深度上不断向前伸展的趋势，在 20 世纪 60 年代之后变得更为的明朗。这主要得益于西方思想界对于哲学和宗教问题认识上的变化，E. Long 把这些变化视之为是人们“对自然神学的地位和有效性问题重新产生兴趣”的主要原因。这些变化主要表现在五个方面^③。首先，“这种变化的一个标

^① 参见 *Prospects for Natural Theology*, p. 1.

^② *Prospects for Natural Theology*, pp. 2-3.

^③ 关于这五种变化的说明，见 *Prospects for Natural Theology* 一书的“前言”。

志是一个更宽泛的经验概念的出现”。^①E. 朗认为这种“经验”概念不是古典的英国经验论所指称的那种感性经验，而是出现在黑格尔、布雷德利、詹姆士、杜威、怀特海和海德格尔著作中的那种具有更为宽泛意义的经验概念。美国哲学家约翰·史密斯（John Smith）对它作了说明，他说，这种“经验不是一种单一的事物、一个可辨认的诸如感觉那样的主体事物和个别情况或大脑的印象，而是某种原初更为复杂和模糊的东西。它是一团巨大的内容，导源于自我与自我生活的世界的相互作用”。^②来自于美国、英国和欧洲大陆的学者，以这样的经验为基础，来重新建构有神论形而上学。他们认为形而上学是“从对存在和经验奥秘的认识开始的”，因而通过对具有广泛内涵的经验进行考察，在经验内弄懂超经验的意义，形成对神圣存在的直觉和认识，最终建立起有神论的形而上学。

其次，有助于自然神学发展的第二个变化是对“宗教知识中论证和经验之间关系的认识”。传统的自然神学认为理性论证和宗教经验之间是相互对立的，因而在对上帝存在的理性证明中，自然神学是不会求助于这种经验的。但是 20 世纪 60 年代以来，由于经验概念在更广泛的意义上被认识，宗教经验不仅成为宗教信仰的前提和起点，而且当作一种基础和根据，被整合进关于上帝存在的论证中。他们认为传统的自然神学仅仅关注于理性上的证明，则过于狭隘，易于受到哲学或科学的来自于同一方面的攻击。因此，他们把经验作为一个可信的证据，来重构自然神学。如 R.斯温伯恩在他的《上帝的存在》（*The Existence of God*）一书中，就“诉诸于归纳逻辑的最新发展”，来“重新建构上帝存在的证明”。^③

其三，对怀特海过程哲学的重新关注也对自然神学在当代的发展产生了积极的影响。怀特海在黑格尔绝对唯心主义和达尔文进化论的影响下，于 20 世纪初提出了一种形而上学实在论思想，认为时间与过程构成了整个实在的本质。60 年代之后一些新一代的哲学家和神学家，以怀特海和另一位过程哲学家查尔斯·哈特索恩的著作为基础，来构造他们的自然神学方法。他们认为怀特海提

^① *Prospects for Natural Theology*, p. 8.

^② John Smith: *Reason and God*. New Haven: Yale University Press, 1961, p. 174. 转引自 *Prospects for Natural Theology*, pp. 8-9.

^③ *Prospects for Natural Theology*, p. 13.

出了一种关于形而上学的新古典的表达，这种新的形而上学概念可以被作为基础来构想上帝的实在。在他们看来，“怀特海的形而上学为一个认真对待圣经信仰的基督教自然神学提供了一个特别适宜的框架”。^①因而，他们中的一些人就以怀特海的形而上学为基础，利用当代逻辑和语言研究的最新成果，来重新建构关于上帝存在的古典证明。

其四，对自然神学的发展起推动作用的因素也可以在存在主义和现象学中找到。60年代以后一批新的哲学家和神学家，对早期存在主义和现象学的观点与看法进行了新的解读和认识，对人的存在、世俗经验、象征意义等进行了重新阐释，从而使之与自然神学的原则和方法建立了一种内在的关联。他们“通过考察在世界中作为存在物的我们的经验，来检验宗教象征的意义，揭示或显明被认为是出现在我们的可能的、相对的、暂存的和自主的经验中的被隐藏的或被忘却了的终极性维度”。^②他们的目的不在于严格的证明或论证，而在于描述和解释，试图在人类的经验范围内直觉到终极性意义，深入把握扎根于基本人类情景中的信仰现象以及在这种现象中所隐含的神学本体论。因此他们把他们的方 法称为是现象学的或描述的，而不是推论的；把他们的自然神学描述为是存在主义的而不是理性主义的。他们强调的重点是整个的人类经验和生存处境，其“自然神学把存在的结构和存在的世俗层面的描述作为它的出发点，然后试图把独特的宗教概念，诸如恩典、信仰和上帝放置到人类生存的存在本体论地图上”。^③

其五，在新托马斯主义（Neo-Thomism）和先验托马斯主义（transcendental Thomism）的多样化运动中，自然神学的发展也获得了一种新的推动力量。虽说新托马斯主义和先验托马斯主义都是以罗马天主教为主体发展起来的，在接纳阿奎那和亚里士多德的思想、在对实在论和形而上学的认同上是一致的，但它们在表述形式和众多看法上是相当不同的。新托马斯主义在20世纪上半叶已趋于成熟，作为其思想领袖的马里坦和吉尔松，更多的是在阿奎那思想的基础上阐释和发展自然神学。而先验托马斯主义是在20世纪中期以后才由B.劳纳

^① *Prospects for Natural Theology*, p. 15.

^② *Prospects for Natural Theology*, p. 17.

^③ *Prospects for Natural Theology*, p. 18.

根 (Berbard Lonergan)、卡尔·纳拉 (Karl Rahner) 和埃默里克·科雷斯 (Emerich Coreth) 这样的代表人物发展起来的。他们虽然也以阿奎那和亚里士多德为基础, 但他们同时接受了康德意义上的思想方法, 提出了所谓的“先验论转向”的理论。他们认可康德的先验论, 但又认为不与存在相关联的形而上学是没有意义的。因此, 他们在康德的基础上前进, 认为我们先存的知识是关于存在的形而上学知识, “形而上学的任务不是去证明或发现那种新的或未知的东西, 而是使暗含的或潜伏在我们认识中的……东西清晰明确”。^①在他们看来, “发问的可能性条件”是存在本身, 这种隐含的存在知识构成了所有的关于上帝存在证明的基础, “我们达到绝对存在的必然性特征的认识, 是当它被从有限的存在物中被区分出来的时候, 而这种有限存在物被表明不是必然的而是假定存在是超越它们自身的”。^②因此, 关于上帝的先验知识, 是存在于我们的主体经验中的, 是人类朝向绝对神秘的存在的先验指向。但这种先验的指向只有当我们主体的经验在与其他个体和事物的遭遇中才会发现。因而它是先验的, 因为它是一种基本的和原初的存在指向; 但又是后验的, 因为只有它在与其他个体遭遇时才会出现。

E.朗在论述了最近几十年来推动自然神学发展的若干因素之后, 对自然神学的现状和前景作了简单的评估。他认为自然神学有着一个乐观的前景, 它正在从近现代哲学、神学和自然科学的打击与批判中复苏过来, 正在沿着一种更为广阔的道路前进。这种复苏的迹象可以在 20 世纪后半叶欧陆和英美的哲学与神学中清楚地看到。当然, 这种复苏不是没有代价的。古典自然神学的那种严格的理性主义和证明方法正在被抛弃, 相信通过一定的手段和方法必能证明上帝存在的想法也被认为是不适当的。自然神学应该具有有限的意义和严格的形式。但是与此同时, 自然神学出现了多元化的趋势。它不仅在认识手段和论证方式上多样化起来, 而且也容纳了生存经验、意志和情感等因素作为它的基础和根据。它变得更为的开放, 在坚持传统理性的和神学的立场的同时, 也把存在主义、现象学和解释学等现代思想潮流作为自己的理论资源。当代自然神学就是在这样广阔的背景中向前发展的。

^① *Prospects for Natural Theology*, p. 21.

^② *Prospects for Natural Theology*, p. 21.

当自然神学在 20 世纪广阔的背景基础上复苏并发展的时候，在欧美的哲学界和宗教学界兴起了一种被称之为“宗教哲学”的综合学科。这一学科是 19 世纪末与 20 世纪初在哲学和宗教学的基础上产生起来的，它以哲学的方法对宗教现象进行研究和反思。由于西方的宗教以基督教为主，因而它在西方主要是以“基督教哲学”的形式表现出来的。^①

虽然在西方，宗教哲学也以宗教为研究对象，但相对于自然神学来说，它所涉及的方法和范围都比后者更为宽泛。宗教哲学除了研究理性与信仰的关系、上帝的存在、上帝的属性等自然神学所涉及的问题之外，还包括恶与神正论、神迹、死亡与不朽以及宗教多元化等凡是与基督教有关的所有问题。而且它所用的方法也更为多样，并不像自然神学那样有着严格的限定。当然，当代自然神学也在所论述的问题和方法上趋于广义化，出现了与宗教哲学的交叉与融合，但严格来说，宗教哲学在所论述的问题和所使用的方法上要更为灵活。而且宗教哲学比自然神学有着相对客观的立场和态度，虽然这在实际上不可能被真正的贯彻。自然神学有着相对一贯的思想原则和认识传统，相比之下，宗教哲学则不受某种传统和内在原则的支配，在对问题的解释上要更为开放。与“自然神学”相比，“宗教哲学”是一个更为中性化的概念。虽说两者在诸多方面存在着差异，但它们试图从哲学的角度论述神学问题，在理性上说明基督教的基本概念，则是基本一致的。

^① 参见赵敦华：“《当代西方宗教哲学》中文版前言”，载迈克尔·威利·斯图沃德：《当代西方宗教哲学》，第 1-2 页。

结 论

在长期的历史过程中，无论是认同、发展或是批判、否定，阿奎那的自然神学都已成为西方哲学和神学中最有争议的也是富于启发意义的一种学说。虽然在一些人看来，它代表的是一种过时的古典理论，在认识论上已失去了意义，“自然神学”已经成为一个多少不受欢迎的概念。然而还有不少学者相信，阿奎那的自然神学作为自然神学的一种经典表达形式，它所提出的思维原则和思想路线在当代对哲学与神学关系的认识上、在关于有限存在和终极存在的讨论中，仍然是有生命力的。虽说 20 世纪的自然神学采取的是一种有限的形式和多样化的方法，但它的基本原则和问题意识都多少是与阿奎那的思想有关的。特别是阿奎那对理性的充分信任，无论对于哲学或是对于神学来说，都是有价值的。如果自然神学还是一种被人们探讨的理论，那么阿奎那就是不可回避的。

阿奎那的思想及其自然神学学说是与亚里士多德的哲学不可分离的。就其整个思想体系来看，阿奎那最引人注目的特征是他对古希腊哲学，特别是对亚里士多德思想的评注和推介。可以说，阿奎那的整个哲学思想，是建立在亚里士多德的哲学基础上的。他以亚里士多德哲学为蓝本，把一种新的哲学思想和表达形式引进到了基督教神学中，在感性经验的基础上用哲学理性重新表述了信仰问题，从而建立起了不同于奥古斯丁本体论类型的第二种宗教哲学类型——宇宙论类型。阿奎那在亚里士多德思想的基础上对哲学和神学的系统整合，一方面，在西方基督教神学思想史上产生了非常深远的影响。由于理性和信仰、哲学与神学的关系一直是基督教神学家们关注的基本问题，从奥利金、德尔图良、奥古斯丁等早期教父到中世纪众多的经院哲学家，都在不同的立场上提出了自己的看法和说明。而阿奎那在新的基础上对理性（哲学）和信仰（神学）关系的重新表述，特别是他对理性的强调，认为它不仅在认识自然事物方面有着不可替代的作用，而且可以引导我们认识上帝的存在等神学问题，从而把哲学的认识方法引入到了对神学问题的研究中，形成了一种独特的研究主题——自然神学。阿奎那的这种立场和看法为许多当代哲学家和神学家们所认可，并

对它的历史意义进行了充分的肯定。如汉斯·昆指出，阿奎那这种朝向“经验主义”和“理性分析”的转换，带来的是“整个神学的解放性转向”。A. C. 佩吉斯也认为阿奎那对自然神学的强调，“开创了一个时代，一个基督教理性寻求发现和追踪从人到上帝的方式的时代”。保罗·蒂利希则把阿奎那的这种自然神学视之为是一种具有开创意义的宗教哲学，是一种不同于传统本体论方式的宇宙论类型。

另一方面，阿奎那对哲学和神学的整合，表明了这样一种意图，即试图在更深更大的背景基础上维护人类认识的统一性。世界为什么会存在？什么是存在的本质？世界的最终原因和人类的终极目的是什么？这些根本的问题都是每个时代不可回避的。阿奎那试图在对两大认识体系——哲学和神学整合的基础上回答这些问题。在他看来，神学指出了解决这些问题的方向，而形而上学则提供了解决问题的手段。无论阿奎那在哲学和神学之间建立联系的直接目的是什么，它试图在人类认识统一性基础上解决有关世界和人类的最基本问题的尝试，都是值得肯定的。我们应当认识到，阿奎那的自然神学，他关于上帝与世界和人类关系的看法，虽然其目的是为了证明上帝的存在，但同时也表明了感性世界和人类存在的有限性。也就是说，自然世界及其人类活动，在终极意义上并不是自足的。我们必须对存在本身发问，追寻作为存在的存在的根源或世界的终极原因。这可说是众多西方哲学家所致力解决的基本问题。当然阿奎那的答案是上帝，但他在他的叙述框架内为建立在感性实在基础上的理性推论提供了一种意义，一种为早期神学家所不能容纳的论证价值。再者，不论每一论证的最终结论是否是上帝，阿奎那的证明为我们提供了一种思考方式，促使人们去探究感性世界的超越源泉。这可说是阿奎那神学体系中所包含的形而上学价值之所在。

试图在知识统一性的基础上阐述问题，而使得哲学与神学在阿奎那的思想体系中呈现出一种相互交织而密不可分的状态。这一方面使得他的神学获得了一种新的表述基础，在哲学理性的维度上实现“整个神学的解放性转换”，从而创造出一种不同于奥古斯丁的新的传统；另一方面则赋予他的哲学以更宽广的领域，使其哲学从传统的问题中伸展到了神学的层面上，诸如“上帝的存在和

属性，上帝作为创造者的活动和上帝的天命，不朽灵魂的存在和众多伦理学上的见识”，^①等等，都进入到了哲学理性的视野中。这种从哲学立场出发对神学问题的关注，在阿奎那的思想中发展出了一种与哲学相关的研究主题——自然神学。

当然，阿奎那是在与启示神学相区分的基础上提出自然神学的。他认为通过理性的自然之光所获得自然知识和通过神圣之光（启示）所获得的超自然知识，在具体的认识方法和认识对象上是相互区别的。自然神学作为不同于从上到下的启示神学，其认识方式是自下而上的，是从自然受造物上升到它的第一原因。这种认识方法不仅符合人的本性，而且最终也可获得关于上帝的神圣知识。阿奎那关于自然神学认识论意义和方法论特征的阐述，建构了自然神学在基督教神学中的合法性和历史地位。从此以后，阿奎那意义上的自然神学就成为不同学者说明理性和信仰关系的一个基本的维度和不可回避的立场。因此，在当代，许多关于自然神学的研究就是在阿奎那所阐发的基础上进行的。许多20世纪的哲学家和神学家不仅论述了这种自然神学及其具体论证的内容、结构、方法和特征，而且在新的历史基础上对它做了进一步的发挥和阐释，反驳了对它的批评。例如一些当代神学家和哲学家借用分析哲学的概念和方法，在语言学和逻辑学的基础上重新表述了阿奎那上帝存在的证明，R. 斯温伯恩也依据于归纳逻辑的最新发展而建构了上帝存在的证明；^②当代托马斯主义者 E. 科雷斯认为康德的先验论转向使得形而上学失去了存在论基础，他认为不与存在关联的形而上学是不可能的，而存在问题恰恰是阿奎那自然神学首先要解决的问题^③；马里坦也认为康德对上帝存在证明的批判仅仅针对的是本体论证明，而阿奎那的五种证明是独立于本体论证明的，它们有着相对独立的哲学基础。^④可以说，阿奎那的自然神学构成了当代自然神学研究的一个基础和出发点。

阿奎那通过对上帝的存在和本质、上帝与世界和人类的关系的全面探讨，建立起了历史上最为完整的自然神学体系。这一体系在某种程度上可以说是实现了神学的理性化转向。它表明哲学的神学意义，神学是可以而且能够在理性

^① Hans Kung, *Great Christian Thinkers*, p. 110.

^② 参见 *Prospects for Natural Theology*, p. 13.

^③ 参见 *Prospects for Natural Theology*, pp. 20-21.

^④ 参见 *Prospects for Natural Theology*, p. 19.

的基础上进行探究的。这一立场对于当代西方宗教哲学或基督宗教哲学的兴起和发展无疑具有重要的启发意义。从事基督宗教哲学研究的人们虽然并不一定会认为“基督宗教哲学”构成了一种纯粹的哲学，一种像“存在哲学”或“分析哲学”体现出的那种哲学，但肯定会同意这种哲学既推进了对基督教问题的思考，也有助于对哲学本质的认识。哲学常常会受到诸如存在的本质、世界的本源、人的本性以及认识能力的有限、真理的最终标准等问题的困扰，基督教即使不能指明每个人都会同意的答案，但起码提供了解决这些问题的方向，或促使人们在这些问题之外去寻找可能的解决方案。因此，基督宗教哲学既形成了基督教的问题意识，也构筑了哲学的某种特别的思考状态。这种思考状态无疑具有更多的神学含义。吉尔松和马里坦就是在这个意义上把阿奎那关于哲学和神学关系的思想和论述称之为“基督宗教哲学”。从阿奎那所思考的问题及其所使用的认识原则和方法来看，他的这种基督宗教哲学理论在相当大的程度上成为当代西方宗教哲学发展的一个极富借鉴价值的思想资源。

阿奎那神学理性化的意义可能更多的是体现在哲学上。如果信仰的问题可以充分地 and 不断地在理性上讨论，那么在人们的意识中上帝就有可能不再是一个崇拜的和祈祷的“神”，而是一个认识的对象，一个具有绝对意义的认识标准。我们可以把它作为无限、绝对、至高和最终的一极或参照标准，来认识与探讨存在、世界、人类、生命、知识、真理、善恶等等诸如此类问题的有限性与相对性。确实，这些问题本身是有限的，而且在与绝对性相比它们也只能是有限的。这无疑有助于我们对这些问题的本质或本性的认识 and 把握，因为我们本身就是处在有限性之中。这种认识方式确实消除了“上帝”在理性上的荒谬感，但这样的上帝则很难说是否还具有信仰的意义。这乃是一些神学家把它称之为“哲学家的上帝”的原因所在。但这在哲学上也有一种危险，一旦这种绝对标准不再具有认识论上的意义，或者像康德所说的那样，我们不可能对它形成任何合理的认识，那么结果必将是相对主义的生成。其最终的后果或许会像费耶阿本德所倡导的，在“怎么都行”中“告别理性”。

当然，任何理论都是要承担一定风险的，这种风险与它的彻底的程度成正比。阿奎那的神学理性化并不一个彻底的理性化。毕竟在阿奎那看来，还有相

当多的信仰问题是理性无能为力的，对它们的认识必须依赖于启示。阿奎那坚持的是一种有限理性论。这也是当代众多哲学家和神学家们的基本立场，甚至比阿奎那更为地保守。也就是说，从理性出发，我们不可能在神学上走的过分的远。但是在另一方面，我们如果从神学出发，在哲学上是否能够走得更远呢？也就是说，哲学是否可以神学化从而使自然神学成为一门独立的哲学学说？这乃是 N.克雷茨曼所持有的一种看法。他认为，“自然神学的方法是分析和论证，是其他哲学内容都使用的方法；像任何其他哲学分支一样，自然神学使它的结果服从于理性的评价”。^①因此，他把自然神学作为哲学的一个独立的分支来看待。他说，自然神学以其特有的方式把哲学与神学结合起来，从而在哲学中发展出某种与神学特别有关的主题，而阿奎那的自然神学是一种系统化的学说，涉及到了自然神学所有主要的内容，从而构成了一门独立的哲学分支学科。然而，这种使哲学与神学相分离的倾向，并不是阿奎那的意图。即使有这种可能性，那也不是阿奎那所希望的。阿奎那的主要目的是在哲学-神学一体化的基础上探究神学的问题，他即使想要提出一种学说的独立意义，他也是希望在神学中保持哲学的独立性，而不是在哲学中保持神学的独立性。哲学的神学化，对阿奎那来说还过分的遥远。

然而不论怎么说，阿奎那的哲学-神学体系表明了一种尝试，一方面希望在终极的意义上为哲学和理性确立一种思考原则，另一方面则试图表明在理性的维度上神学可以走多远。这不论对神学还是对哲学来说，都是值得尝试的。

^① Kretzmann: *The Metaphysics of Theism*, p. 3.

中外文参考文献

一、原始资料

1、ST. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers, Inc., 1947.

2、ST. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Translated with an Introduction and Notes by James F. Anderson, London: University of Notre Dame Press, 1975.

3、ST. Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999.

4、ST. Thomas Aquinas, *A Summary of Philosophy*. Translated and Edited with introduction and glossary by Richard J. Regan. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2003.

二、研究资料

外文部分

1、Nroman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

2、Nroman Kretzmann, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles II*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

3、E. T. Long (ed.), *Prospects for Natural Theology*, Washington D. C.: The Catholic University Press, 1992.

4、N. Kretzmann and E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993.

- 5、 William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- 6、 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- 7、 Aidan Nichols, *Discovering Aquinas. An Introduction to His Life, Work, and Influence*, Michigan: Williams B. Erdmans Publishing Company, 2003.
- 8、 John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, 1997.
- 9、 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, 1994.
- 10、 Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.
- 11、 W. J. Hankey, *God In Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, 1987.
- 12、 F. C. Copleston, *Aquinas*, Rome Penguin Books Ltd., 1955.
- 13、 Dennis Bonnette, *Aquinas' Proofs for God's Existence*, Martinus Nijhoff / The Hague, 1972.
- 14、 Christopher Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- 15、 C. F. J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- 16、 Hans Kung, *Great Christian Thinkers*, New York : The Continuum Publishing Company, 1994.
- 17、 R. Dean Peterson, *The Concise History of Christianity*, Beijing: Peking University Press, 2002.
- 18、 Ted Honderich (ed.), *The Philosophers. Introducing Great Western Thinkers*, New York: Oxford University Press, 1999.
- 19、 J. L. Gonzalez: *The Story of Christianity*, Harper & Row Publishers, 1988.

20、Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I , edited and translated with introduction and notes by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

21、Thomas Franklin O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1997.

22、B. J. Shanley, "Analytical Thomism". *The Thomist*, Vol. 63, No. 1, January 1999.

23、Gerald Heard, *Is God Evident ? An Essay Toward a Natural Theology*, New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1948.

24、Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996.

25、J. R. Wilcox, "The Five Ways and the Oneness of God". *The Thomist*, Vol. 62, No. 2, April 1998.

中文部分

1、亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003年。

2、北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》，商务印书馆，1982年。

3、傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社，1990年。

4、傅乐安：《中世纪哲学研究》，上海人民出版社，1985年。

5、赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年。

6、詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》，何光沪译，成都：四川人民出版社，1999年。

7、约翰·英格利斯：《阿奎那》，刘中民译，北京：中华书局，2002年。

8、莱昂·罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，陈修斋译，段德智修订，桂林：广西师范大学出版社，2003年。

9、威廉·巴特：《非理性的人》，段德智译，上海：上海译文出版社，1991年。

10、段德智：《试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命》，《哲学

研究》1999年第8期。

11、段德智：《西方主体性思想的历史演进与发展前景——兼评“主体死亡”的观点》，《武汉大学学报》（人文社科版）2000年第5期。

12、詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》，朱代强、孙善玲译，成都：四川人民出版社，2003年。

13、奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年。

14、迈尔威利·斯图沃德：《当代西方宗教哲学》，周伟驰 胡自信 吴增定译，北京：北京大学出版社，2001年。

15、许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年。

16、阿尔文·普兰丁格：《基督教信念的知识地位》，邢滔滔 徐向东 张国栋 梁骏译，北京：北京大学出版社，2004年。

17、K. J. 克拉克：《重返理性》，唐安译，北京：北京大学出版社，2004年。

18、保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权、王平译，北京：工人出版社，1988年。

19、休谟：《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，北京：商务印书馆，2002年。

20、康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年。

21、罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1976年。

22、陈麟书 田海华：《神圣使命——重读马里坦》，成都：四川人民出版社，1997年。

23、张振东：《士林哲学的基本概念（三）——伦理学与理性神学》，台北：学生书局，1981年。

24、陈村富主编：《宗教与文化——早期基督教与教父哲学研究》，北京：东方出版社，2001年。

25、卓新平：《当代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998年。

后 记

记得我作为博士生刚刚来到武大的时候，我的导师段德智先生问我读博期间的研究计划是什么，我随口而出是“宗教与文化”。现在回想起来，这样的题目作为任何一种研究计划都是非常宽泛的和非常“大胆”的。无怪乎当时段老师会感到非常的吃惊。随后的学习和研究使我认识到这样的题目既是不能做的，也是不可做的。

正当我在中世纪门口徘徊的时候，段老师承担的翻译托马斯·阿奎那《神学大全》和《反异教大全》的课题给予我一个非常好的机会。我有幸参与到了这种翻译工作之中，从而为我随后的学习和研究提供了十分难得的基础和平台。对一个时代的关注就是对这个时代思想大师的关注，而中世纪则始终是与托马斯·阿奎那这样的名字联系在一起。段老师不仅把我引入到了阿奎那的思想殿堂之中，使我认识到了阿奎那在中世纪乃至整个西方哲学史和神学史中的意义；而且在我的博士论文写作期间也给予了大量的指导和帮助，从题目和内容的确定、思想的定位和认识的深入，到大纲的安排和修改、结构的调整，甚至引文的格式、概念和标点符号的使用，等等，段老师都倾注了大量的心血。如果说本文还有一定的“内容”的话，那都是与段老师的教诲和指导分不开的。

此外，武大哲学学院也给我提供了一个很好的学习环境，三年来我从许多老师那里学到了非常多的东西。麻天祥老师、张传有老师、车桂老师在我的学习和论文写作方面都不吝赐教，给予了大量的指导和教诲，特别是郝长墀老师就我论文的选题和具体研究内容上提出了非常宝贵的建议和帮助。加拿大维真学院的许志伟教授在阿奎那的思想及其研究角度方面，给我指出了应该努力的方向。在此，对他们几年来对我的帮助和教诲，表示诚挚的感谢！

翟志宏

2005年4月于武大枫园