西方古典哲学原著选辑

中世纪哲学

下卷

赵敦华 傅乐安 主编

吴天岳 审校

创于1897 商務印書館 The Commercial Press

http: // www.cp.com.cn

ISBN 978-7-100-08914-2

9 787100 089142 >

定价：150.00 元

（上下卷）

013031943

B13
06
V2

西方古典哲学原著选辑

中世纪哲学

下　卷

赵敦华　傅乐安　主编

吴天岳　审校

商務印書館
创于1897 The Commercial Press

2013年·北京

北航 C1639323

B13
06
V2

图书在版编目(CIP)数据

中世纪哲学/赵敦华,傅乐安主编. —北京:商务印书馆,2013
(西方古典哲学原著选辑)
ISBN 978-7-100-08914-2

Ⅰ.①中… Ⅱ.①赵… ②傅… Ⅲ.①中世纪哲学—研究 Ⅳ.①B13

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 028600 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

西方古典哲学原著选辑

中世纪哲学

(上下卷)

赵敦华　傅乐安　主编

吴天岳　审校

商　务　印　书　馆　出　版
(北京王府井大街 36 号　邮政编码 100710)
商　务　印　书　馆　发　行
北京市白帆印务有限公司印刷
ISBN 978-7-100-08914-2

2013 年 3 月第 1 版　　开本 850×1168　1/32
2013 年 3 月北京第 1 次印刷　　印张 57¾
定价:150.00 元

北航　C1639323

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果

目　　录

第五编　阿拉伯哲学和犹太哲学

前言 …… 855

一　阿尔法拉比 …… 857

《论理智》 …… 857

《幸福的获得》 …… 870

二　阿维森纳 …… 889

《论治疗，形而上学》 …… 889

《论解脱，论灵魂》 …… 916

三　阿尔加扎里：《从错误中得救》 …… 931

四　阿维洛伊 …… 961

《确定宗教与哲学关系之性质的决定性论文》 …… 961

《关于天体的实体》 …… 1000

《对〈论灵魂〉的长篇注释》 …… 1013

五　萨阿迪亚 …… 1033

《教义与信仰之书》 …… 1037

六　阿维斯布朗：《生命之泉》 …… 1059

七　迈蒙尼德：《迷途指津》 …… 1073

第六编 十三世纪经院哲学

前言 …… 1159
一 彼得·朗巴德:《箴言四书》…… 1160
二 格罗斯特:《论光》…… 1172
三 罗吉尔·培根:《大著作》…… 1181
四 波那文图拉 …… 1195
《心向上帝的旅程》 …… 1195
《旷野中一个卑微者的沉思》 …… 1198
《论学艺向神学的回归》 …… 1236
五 西格尔:《论世界的永恒》…… 1251

第七编 托马斯·阿奎那

前言 …… 1271
《论存在者与本质》 …… 1273
《神学大全》 …… 1309
《反异教大全》 …… 1443

第八编 后期经院哲学

前言 …… 1511
一 约翰·埃克哈特:《上帝慰藉之书》…… 1512
二 邓斯·司各脱:《论第一原理》…… 1564

三　威廉·奥康:《逻辑大全》…… 1659
四　奥特库尔的尼古拉:《致阿雷佐的贝尔纳的信》…… 1706
五　布里丹 …… 1722
《亚里士多德〈形而上学〉论辩集》 …… 1722
《亚里士多德〈尼各马可伦理学〉论辩集》 …… 1738
《不可解命题》 …… 1757

校订后记 …… 1821

第五编

阿拉伯哲学和犹太哲学[①]

① 本编据英译本翻译。因校者不识阿拉伯文，与其它部分不同，只能借助现代西文译本校订，其中错漏之处，望读者见谅。——校注

前　言

5 世纪中期，一批希腊典籍被译为叙利亚文。后来，一些因“异端”罪名受迫害的希腊学者流亡到东方，他们经过美索不达米亚地区进入波斯，然后来到叙利亚。这些地区相继成为学习和研究希腊文化的中心。不少希腊哲学和知识著作被译成了叙利亚文。7、8 世纪伊斯兰教兴起，征服了东起印度、西至西班牙、北到中亚、南止北非的广袤地区。伊斯兰教的征服者对希腊文化的传播持宽容和鼓励态度。750－1258 年间的阿拔斯王朝的文化政策尤其开明。830 年巴格达建立了“智慧所”(Bayt al-Hikmah)。到 11 世纪中期，亚里士多德的著作基本都被译为阿拉伯文，被翻译的柏拉图著作有《理想国》、《法律篇》、《斐多篇》、《克力同篇》等。

阿拉伯学者在翻译中对亚里士多德著作进行研究与注释，在此基础上发展出“穆斯林的亚里士多德主义”。它有两大流派，一是于 10－11 世纪在阿拔斯王朝统辖区域流行的“东部亚里士多德主义”，另一流派是 12 世纪继起的在西班牙流行的“西部亚里士多德主义”。东部亚里士多德主义代表人物有阿尔法拉比，阿维森纳和阿尔加扎里等人；西部亚里士多德主义者有阿维门巴斯(Avempace)、阿布巴斯(Abubacor)和阿维洛伊。

中世纪的犹太哲学家居住在阿拉伯地区，他们大多通过阿拉伯文译本知晓古代哲学，有些犹太哲学家以希伯来文著述，有

的以阿拉伯文著述。主要代表人物有萨阿迪亚、阿维斯布朗和迈蒙尼德。

从 12 世纪开始，阿拉伯哲学家和犹太哲学家的著作随着亚里士多德的阿拉伯文译本一起，被译为拉丁文，为西方的经院哲学提供了新的思想来源。

一　阿尔法拉比

阿尔法拉比(Al-Farabi,约 875 - 950 年)是第一位“伊斯兰亚里士多德主义者”,他出生于土耳其,在阿拉伯世界被看作仅次于亚里士多德的“第二位大师”。他的思想实为柏拉图主义与亚里士多德主义的结合,写了 100 余卷著作,主要有《论理智》(*Fī al-'Aql*)、《关于亚里士多德形而上学的范围》(*Fī Aghrād Mā Ba'd al-Tabī'ah*)、《神圣的柏拉图和亚里士多德的见解的和谐》(*Al-Jam 'bayan Ra'yay al-Hakīmayn Aflātūn al-Ilāhī wa-Aristūtālīs*)、《幸福的获得》(*Fī Tahsīl al-Sa'ādah*)等。

《论理智》

[10] ①亚里士多德按照四种意义来规定他在《论灵魂》中所提到的理智,即潜能中的理智,现实中的理智,获得的理智(acquired intellect)和主动的理智。

[11] 处在潜能中的理智是某种灵魂,或灵魂的一部分,或灵魂诸官能的一种,或其本质是这样的某种东西,它准备从一切现存事物中抽象出实质和从它们的质料中抽象出它们的形式,以

---

① 章节号为 Jon McGinnis 和 David C. Reisman 的英译文所加,以下亚里士多德著作的章节号及其它更改亦依据此译本。——校注

使得它们全体成为一种为它自身的形式或为它自身的诸形式。而那些从它们的质料中抽象出来的形式，并不变成从它们存在于其中的质料中抽象出来的，除非它们变成作为这种本质的形式(在潜能中的理智)。那些从它们的质料中抽象出来的形式，那变成这种本质的形式的，就是可理解的东西。而(可理解的东西)这个名称，乃是出自这一本质的名称(案：即理智)，它从现存事物中抽象出形式，而现存事物也因此变成它的形式。

[12] 那种本质就像是形式来自其中的质料。而你如果设想某种有形体的质料，例如，设想一块上面打有印记的蜡，那印记和那形式存在于它的表面和它的深部，形式占有全部质料，致使那质料全部由于形式扩散于其中而整个变成了那种形式——那么，你的设想就接近于描述事物的形式开始存在于本质中的那种方式了，那种本质就像是那种形式的质料和基质。但是(理智)[①]不同于其它的有形质料，因为(其它的)有形质料只在它们的表面而不在它们的深部接受形式。这种本质(在潜能中的理智的本质)不再和可理解的东西的形式保持区别，以致它(理智)有一种独特的实质，在它之中的形式也有一种独特的实质，而且这种本质本身就变成了那些形式。这仿佛是你去设想印记和一块蜡借以形成立方体或球形的构造，这种构造渗入它里面，扩及它全部，并且拥有它所有的长度、宽度和深度。于是那蜡就会变成那构造本身，在它的实质和那种构造的实质之间的区别对它来说就没有了。你必须按照这个实例来设想现存事物的形式开始存在于亚里士多德在《论灵魂》中称之为在潜能中的理智的那

① 原译："蜡"。——校注

种本质之中。

[13] 而只要在它之内没有现存事物的任何形式，那它就是潜能中的理智。可是，一旦现存事物的形式开始存在于它之中，按照我们所提到的实例，那时那本质就变成现实中的理智。这就是现实中的理智的涵义。而当它从质料中抽象出来的可理解的东西开始存在于它之中时，那些可理解的东西就变成现实中的可理解的东西。在它们从它们的质料中被抽象出来之前，它们是潜能中的可理解的东西，但是当它们已被抽象出来时，它们就变成现实中的可理解的东西了，因为它们已成为那种本质的形式。它们是现实中的可理解的东西，和（理智）是现实中的理智是完全同一回事。我们关于理智（intellect）在思想（intellecting）这一陈述的涵义，不外就是依照理智本身变成那些形式那样，可理解的东西也变成了理智的形式。这样，说它是“在现实中的思想”、“在现实中的理智”和“在现实中的可理解的东西”的涵义是完全相同的涵义。

[14] 可理解的东西作为潜能中的可理解的东西，在它们变成现实中的可理解的东西之前，是灵魂之外的质料中的形式。但是当它们变成现实中的可理解的东西时，则它们的存在，就它们是现实中的可理解的东西来说，就和它们的就它们是在质料中的形式来说的存在不相同。它们的存在本身（作为在质料中的形式），是和它们的就它们是在现实中的可理解的东西来说的存在不相同的。现在，它们的存在本身（作为在质料中的形式）跟随着其它的和它们相结合的东西，即有时地点，有时时间，有时位置，有时数量，有时由形体性的质所限定，有时主动和有时受动。但是当这些形式变成现实中的可理解的东西时，别的那

许多范畴便和它们相脱离，以致它们的存在变成不同于这种存在的另一种存在。于是，这些范畴或它们中的许多范畴的涵义就必须在不同于那些意义的某种别的意义上来理解，例如，当被人着眼于在现实中的可理解的东西来考虑时的地点。因为如果你着眼于在现实中的可理解的东西来考虑地点的涵义，那么，或者你在其中将全然找不到关于地点的任何涵义，或者如你要使用“地点”这个名词，则你在这方面就必须在一种不同的涵义上来理解它，而这种涵义（meaning）是按照一种不同的意义（sense）来说的。

[15] 当（可理解的东西）变成现实中的可理解的东西时，它们就变成存在于世界上的一类事物，并且就它们是可理解的东西来说，它们就被算在现存事物的全体之中。现在，所有现存事物的本性是，它们能够被思想，它们能够变成那种本质（潜能中的理智）的形式。既然情况是这样，因此可理解的东西就它们是现实中的可理解的东西来说（并且这就是现实中的理智）也能够被思想，就不是不可能的。而被思想的东西在那种情况下也不是别的，只不过是现实中的理智。可是，那种由于某种可理解的东西变成了它（理智）的形式，因此才是现实中的理智的东西，就只是相对于那种形式来说才是现实中的理智，但它相对于某种尚未达到现实中的可理解的东西的其它可理解的东西来说，也能够是潜能中的理智。当第二种可理解的东西达到它时，它就变成了相关于第一种可理解的东西，也相关于第二种可理解的东西的现实中的理智。而当它变成与所有的可理解的东西相关的现实中的理智时，当它因它已成为现实中的可理解的东西而变成一种现存的事物时，那么，当它思考那种作为现实中的理智

的现存事物时，它就并不是在思考一种它自身（或：它的本质）之外的现存事物，而只是在思考它自身（或：它的本质）。

[16] 显然，如果理智就它自身（或：它的本质）是现实中的理智这个范围内来思考它自身（或：它的本质），那么并不由于理智思考它自身（或：它的本质）就有某种现存的事物达到理智，而这种现存事物的存在就它自身（或：它的本质）来说不同于它的存在，即作为现实中的可理解的东西；而是它把它自身（或：它的本质）作为某种现存的事物来思考，这种现存事物的存在，即作为可理解的东西乃是它的存在本身（或：它的本质）。于是这种本质就变成现实中的可理解的东西，即使它在被思考之前不是潜能中的可理解的东西，但它是现实中的可理解的东西。现在，就它的存在本身是现实中的理智和现实中的可理解的东西来说，它是在现实中被思考的，这和这些事物本身（可理解的东西）最初被思考的方式是不同的。因为它们最初是按照它们从它们所存在于其中的它们的质料中被抽象出来那样，和按照它们是在潜能中的可理解的东西那样被思考的，但是它们其次又在这样一种方式下被思考，即它们的存在不是那先前的存在，而根据它们是并不处在它们质料中的形式和根据它们是在现实中的可理解的东西，它们的存在是和它们的质料分开的。当在现实中的理智思考着作为在它之中的形式的可理解的东西时，就它们是在现实中的可理解的东西来说，那最初被说成是在现实中的理智的理智，现在就变成了获得的理智。

[17] 如果有这样的现存事物，它们不是质料中的形式，并且它们从来不是质料中的形式，那么，这些形式被思考时就变成一种现存的事物，即一种可理解的东西，它拥有着形式在它们被思

考之前所具有的同类的存在。现在我们的陈述说某些事物最初被思考,(意指)存在于质料中的形式从它们的质料中被抽象出来了,并且有某种不同于它们最初的存在的别的存在达到它们。但是如果存在着这样的东西,它们是没有质料的形式,那么,这种本质(潜能中的理智)从质料中把它们抽象出来就是完全不必要的,而是它遇到被抽象出来的它们和思考它们,就正像它,就它是一种现实中的理智来说,遇到作为不在它们质料中的可理解的东西的它们自身(或:它们的本质)和思考它们一样。而它的存在,就它是一种可理解的东西来说,就变成第二种理智,(并且)这是在它被这种理智思考之前从属于它的同样的存在。关于那些作为不在质料中的形式的东西,必须想到的正是这同一个东西,换句话说,当它们被思考时,它们在自身中的存在就是它们的存在,但对我们来说它们是可理解的东西。而"那作为一种理智在现实中从属于我们的"和"那作为一种理智在现实中在我们之中的"这两种陈述,乃是关于那些不在质料中和从未在质料中的形式的完全相同的陈述。因为我们以说作为一种理智在现实中从属于我们这件事时同样的方式说它在我们之中,我们也必须以同样的方式说那些(形式),说它们存在在世界中。可是,这些形式只在所有可理解的东西或它们中的大部分都已变成现实中被思想的之后,并且在获得的理智已形成之后,才能够完全地被思想。

[18] 现在,获得的理智对现实中的理智来说像是形式,而现实中的理智对获得的理智来说像是基质和质料,并且现实中的理智对那种本质(潜能中的理智)来说像是形式,而那种本质则像是质料。于是,形式开始下降到有形的物质的形式,而在这之

前它们则逐渐地上升，直到它们以某种被分离为对立着的东西的方式一个接一个地逐渐和质料分离开来。

[19] 如果现在全然不在质料中，过去从来不曾甚至将来也永远不会在质料中的诸形式，就圆满性和非物质性而言互相对立着，并且它们就存在而言具有某种秩序，那么，当人们考虑它们的秩序时，它们中较多圆满性的善以这种方式对较少圆满性的善来说就是一种形式，直到它达到最少圆满性的为止，这就是获得的理智。那时它（形式）并不停止下降直到达到那种本质（潜能中的理智）和在它下面的灵魂的诸官能[①]为止。于是，在那之后，它就达到自然。继后，它并不停止下降，一直达到诸元素的形式。就存在而言这些是最低级的形式，它们的基质是最低级的基质，也就是原始质料。而如果一个人从原始质料起一步一步地上升，那么就上升到作为物质性质料中有形的形式的自然，直至上升到那种本质（潜能中的理智），继后又上升到再上面的那种东西。当达到了获得的理智时，就将达到像是星辰那样的东西，并且就将达到那些与物质和质料相关的东西所能上升到的极限。当由此再上升时，就将上升到非物质性的现存事物的最初阶段，这最初的阶段便是主动理智的阶段。

[20] 亚里士多德在《论灵魂》的第三卷中所提到的主动理智（III，4），是一种过去从不存在于质料中将来也永不存在于质料中的分离的形式，它在一定意义下是一种近似于获得的理智的现实中的理智。而主动理智乃是那样一种本原，它使得作为潜能中的理智的那种本质成为现实中的理智，并且使得作为潜能

---

① 原译："生命力"。——校注

中的可理解的东西成为现实中的可理解的东西。

[21] 现实的理智对潜能中的理智的关系像是太阳对眼睛的关系，眼睛只要在黑暗中它就是潜能中的视觉。而视觉仅仅在它处在黑暗中时才是潜能中的视觉。黑暗的含义是潜能中的明亮和现实中明亮的缺乏，明亮的含义是受某种相对立的发光事物的照明。当光进入视觉、空气和类似空气的东西中时，由于进入其中的光，视觉就变成现实中的视觉，颜色就变成现实中可见的。可是，我们说视觉不仅因为现实中的光和明亮进入视觉中，而且也因为，当现实中的明亮进入视觉时可见事物的形式也进入其中，而变成现实性中的视觉；并且随着可见事物的形式进入视觉中，它就变成现实中的视觉。又因为，在这之前，太阳的光线或别的一些东西为它做了准备，所以它变成现实中明亮的，而与它有关的空气也变成现实中明亮的，此刻那些在潜能中可见的东西就变成在现实中可见的了。这样，视觉原先作为潜能中的视觉现在通过某种本原变成现实中的视觉，可见事物作为潜能中可见的通过某种本原变成现实中可见的，这种本原便是从太阳来进入视觉的明亮。在类似的方式下，进入潜能中的理智的那种本质中的某种事物对那种本质的关系，就像是现实中的明亮对视觉的关系。但是主动理智为它（潜能中的理智）提供类似明亮的这种东西，并且通过它主动理智就成为一种本原，由于这种本原，原在潜能中的可理解的东西就变成现实中的可理解的东西。正像太阳就它给予眼睛照明来说，是使眼睛成为现实中的视觉和使可见事物成为现实中的可见的东西一样，主动理智就它给予那种本原来说，也是使潜能中的理智成为现实中的理智的东西，并且正是通过这同一个东西，潜能中的可理解的东

西变成了现实中的可理解的东西。

[22] 主动的理智属于获得的理智这一种类。但是在它之上和在它之内的非物质的存在物的形式并不终止，它们将来也不终止其存在。可是它们存在在它（主动理智）之中所按照的次序是和它们存在于现实中的理智之中所按照的次序有区别的。其理由是，那种在现实中的理智之中所处地位较低的东西，其次序多半被安排在比较优良的东西之前，因为我们多半从存在中的较不圆满的东西上升到存在中的较为圆满的东西，正像《后分析篇》(II,2)中所说明的，(即)我们从对我们来说是知道得最多的东西上升到我们所不知道的，而就存在本身来说我们知道得较少的东西是较圆满的东西，我想说，我们对它的无知是较多的。所以，处于现实中的理智之中的现存事物的次序必然是和主动理智之中的现存事物的次序相反的。而主动理智首先思考的是最圆满的现存事物。在这里作为质料中的形式的形式在主动理智中是抽象的形式，它不是这样的形式，即它们先存在于质料中然后被抽象出来，而是那些在现实中从不停止在其中存在的形式。另外，它（主动理智）在原始质料和别的质料的领域内被仿效，因为它们（那些质料）在现实中被给予了处于主动理智中的那些形式。而按照我们的观点，人们最早设想其进入存在的现存的东西就是那些形式，除此以外，由于它们要在此（下界）进入存在，除了在质料中之外是不可能的，所以这些质料就进入了存在。那些形式在主动理智中是不可分割的，而在原初质料中是可分割的。不可否认，不可分割的或其本质由不可分割的东西构成的主动理智给予质料一种处在其实体中的东西的相似物，但是质料除作为被分割的东西外并不接受它。亚里士多德在

《论灵魂》(III,6)中也阐明过这种质料。

[23] 如果有人问:既然这些形式无质料而存在是可能的,那么它们被产生在质料中有什么必要,它们又如何能够从较圆满的存在下降到较不圆满的存在?或许有人会回答:这样做为的是使质料达到一种较圆满的存在。但是由此(假定)会得出那些形式只是为了质料的缘故才进入存在的结论,这点同亚里士多德所表明的乃相矛盾。或者我们可以这样回答:所有这些(形式)都处于在潜能中的主动理智中。但是不可根据我们关于主动理智是处在潜能中这一陈述来推断,主动理智是以这样一种方式处在它的潜能中,即它接受这些形式,以致这些形式一旦被接受,就开始存在于其中;而是我们设想,它具有一种把质料中的形式产生出来的潜能,并且这是就它作用于别的一些东西和它是产生质料中的形式的东西来说的潜能。然后,它着手使它们(质料中的形式)逐渐地接近于非物质的东西直到成为获得的理智为止。于是人的实体或人,就他通过它变成一种实体来说,就变成更接近于主动理智的东西。这是最高的幸福和来世,即某种别的东西降临于人,人借此变成了一个实体。人达到了他的最终的圆满性,即人借以变成一个实体的某种别的东西,以人借以变成一个实体的某种别的活动而进行活动,这就是来世的意义。但是它的活动不是在它的本质之外的某种别的东西中,它进行活动是为了它的本质可以存在,并且它的本质,它的活动以及它进行活动,都完全是同一回事。而获得的理智为了它的生存并不需要一个形体来作为它的质料,它为了它的任何活动也不需要求助于一种在形体中的生命力的活动,它也完全不用任何有形体的工具。属于(这种理智的)本质的最不圆满的存在

是，它在它是一种现存的东西的范围内，为了它的生存需要有一个形体来作为它的质料，以及它是在形体中的一个形式，或者全然就是一个形体。在这之上则是，它为了它的生存并不需要有形体来作为它的质料，但是它为了它的活动或为了其中的许多活动需要使用一种形体的力量，需要为了它的活动而求助于例如感觉和想象。而属于它的最圆满的存在则是它达到了我们曾提及的状态（获得的理智的状态）。

[25] 在《论灵魂》（III，5）中已表明存在着主动理智。很清楚，主动理智并不总是在活动，而是在一个时候活动，在另一个时候不活动。这样就必然得出结论：（运动间歇的活动）由活动着的事物产生，或由它按照不同的关系在其中活动着的事物产生，易言之，它从一种关系转变到另一种关系。如果主动理智并不总是按照它的最高的圆满性存在，那么它就不仅会从一种关系转变到另一种关系，[①]而是它的本质会改变。既然它的最终的圆满性是在它的实体中，那么它在它的实体中就会一时是在潜能中，一时是在现实中；并且在潜能中属于它的东西将是某种质料，而在现实中属于它的东西则将不是（某种质料）。但是我们曾陈述过，主动理智是和一切质料相分离的。既然它像是这样，它就始终存在于它的最终的圆满性中，并且它必然（只）从一种关系转变到另一种关系。而这缺陷（即它有时活动，而在其它时候不活动）并不来自它的本质，而是或者来自这样的事实，即作为理智并不总是遇到它能够在其中进行活动的某种事物，因为并不存在已准备好的质料和基质，让它能够在其中进行活动；或

① 原译："那么它就根本不会从一种关系转变到另一种关系。"——校注

者来自这样的事实，即有一种从它的外部来的阻碍，致使它停止了；或者一起来自这两种事实。由此可见，在（主动理智）中并没有这种充足性，使它借以能成为一切现存事物的第一本原，因为它要求预先准备好有一种它能够在其中进行活动的质料，要求它没有一点阻碍。这样，在它的本质和在它的实体中就没有这种充足性来产生全部事物，而是就许多现存事物的产生来说在它的实体中有一种缺陷。而在其存在中有一种缺陷的东西，在它之中就没有这样的充足性，即它的存在是凭靠自身，它的存在并非是自它之外的另外的东西。这就必然得出这样的结论：对于它的存在来说存在着另一种本原；并且存在着另一种原因，通过产生出它在其中进行活动的质料来帮助它。很清楚，主动理智在其中起作用的基质要么是形体，要么是有终止和消灭的形体中的力量。《论生灭》（II，10）曾表明，天体对这些形体来说是最初进行活动的部分（原因），这样它们就把作为理智在其中进行活动的质料和基质给与了主动理智。

[26] 每个天体受全然不是一种形体也不是在形体中的（一种力量）的推动者所推动，这推动者是它存在的原因，并且它是它借以成为一个实体的东西。但是它的层级，就天体的实体这一存在而言，和天体是一样的。比它更圆满的推动者是其存在比它更圆满的，而其存在比它更圆满的推动者是第一重天，而其存在比第一重天更圆满的则是第一重天的推动者。可是，第一重天的推动者是一种在其中有两种不同的东西的存在本原。其一是第一重天借以变成一种实体的东西，即一种物质的或形体化的实体；另一是（借以成为）恒星天球的推动者（的那个东西），并且这种本质不是一种形体也不是在形体中的一种（力量）。而

接受，就开始存在于其中；而是我们设想，它具有一种把质料中

第一重天的推动者，在同一个方面和通过在它的本质中的它藉以变成实体的一种东西同时一起产生这两种东西，是不可能的，而是要通过两种自然本性，其中的一种比另一种更圆满；因为那种它借以产生那既不是形体也不是形体中的力量的更圆满东西的本原（即，恒星的天球的推动者），是比那种它借以产生有形体的和较少圆满性的东西的（本原）（即，第一重天的形体）更圆满的。这样它就通过它借以成为存在的两种自然本性而仅仅变成一种实体。于是对于它的存在来说就有一种本原，对这种本原它能分担的是，它是（第一重天的推动者）借以变成一种实体的原因。第一重天的推动者不可能是一切现存事物的第一本原，现存事物必然具有另一种本原。这种本原不含有一种其存在比它更圆满的本原。因为第一重天的推动者不是质料也不在质料中，这就得出结论：它在实体上说是一种理智，它思考着自身（或：它的本质）和思考着它的存在本原的本质。很清楚，在它的两种自然本性中，那思考着它的存在本原的是更圆满的而它以之思考自身的本性则不那么圆满。既然它的本质被分成两种自然本性，所以除这两种自然本性之外它就不需要任何东西。

[27] 但是作为第一重天借以变成一种实体的本原的那种本原无论从哪个方面来看都必然地是一；有一种比它更圆满的东西，或者它具有一种本原，这都是不可能的。因而它是一切本原的本原和一切现存事物的第一本原。这就是亚里士多德在《形而上学》的以字母 Lambda 标明的一卷（第十二卷）中所提到过的理智。其它那些每个一亦是一种理智，但是这个一是第一理智和第一存在物，第一个一以及第一真理。其它的那些只是按照秩序成为从它而来的一种理智。

《幸福的获得》①

第二章

[第 37 节] 因此，君主是凭自然本性占有他的地位而不仅仅凭借意志。与此类似，一个部属占有他的地位首先也是凭借自然本性，仅仅是其次才凭借意志，这意志使他的自然才具达到圆满。情况既然是这样，理论上的德行，最高的深思熟虑的德行，最高的道义上的德行和最高的实践技艺就在那些自然赋予他们才具的人们中，即在那些以巨大的潜能拥有卓越的自然本性的人们中得到实现。

第三章

[第 38 节] 这四种东西在某个人中得到实现之后，它们的特殊事例在民族国家和城市中则仍然留待实现；这个人如何使这些特殊事例存在于民族国家和城市中也仍留待认识：具有如此巨大力量的人应当具有在民族国家和城市中实现它们的特殊事例的能力。

[第 39 节] 有两种实现它们的基本方法：教育和品性的陶冶(formation of character)。教育是把理论上的德行引入民族国家(nations)和城市。品性的陶冶是把道义上的德行和实践技艺

---

① 即《柏拉图和亚里士多德的见解的和谐》的第一部分，英译文见 *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, translated, with an introducetion by Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, 1962。原文无章节划分，依英译本。——校注

引入民族国家的方法。教育仅仅通过言语来进行。品性的陶冶则经由使国家民族和市民习惯于从事出自品性的实际状态的活动，通过在他们中激发起从事这些活动的决心来进行；品性的状态和出自它们的活动当逐渐支配他们的灵魂，并且会使他们的灵魂仿佛因这些状态和活动而进入如醉如痴的境界。做一件事情的决心可以由言语或由行为所激起。

[**第 40 节**] 应当对伊玛姆们(imams)[①]和君主们，要不就对那些会维护理论知识[②]的人讲授理论知识。对这两群人的教育通过完全相同的途径进行。这种途径就是以上所述的途径。首先，他们应知道与每种理论知识有关的最初的前提和基本的知识。其次，他们应知道前提的种种情况和它们的如前所述的种种安排，并且准备去追索所提及的题材。(在这之前，他们的灵魂必须已经通过适合于后面所说这样的青年的训练被矫正好，这些青年的自然本性使他们有资格在人类的秩序中占有这个等级地位。)他们应习惯于使用所有的理论知识中所用的一切逻辑方法。而且他们应按照柏拉图所描述的规划，从他们的幼年起直到他们中每个人到达成熟年龄止准备从事一种学习课程和养成品性的习惯。然后他们中间的君主将被安排在下级的职位上并逐级地被提升直到他们五十岁止。然后他们将被安排在具有最高权威的职位上。这就是教育这群人的途径；他们是被挑选出来的精英，不应受与未经检验的通常意见相一致的主张的约束。在他们学得理论上的德行之前，他们应通过劝导性的方法

---

① 参见下文第 57 节。——校注

② 原译："科学"，据全书统改，下同。——校注

在理论问题上受教育。他们应通过想象它们的方法来理解许多理论问题。这些就是最终的本原和无形体的本原，这些东西，一个人除非在知道许多别的东西之后是不可能通过他的理智知觉它们的。平民应当仅仅理解这些本原的类似物，这些类似物应通过有说服力的论证被确立在他们的灵魂里。人们应该描划出这样两种类似物之间的区别，一些类似物应当呈现于每个民族，为一切民族和每个城市的一切市民所分享，另一些类似物则应当呈现于一个特殊的民族而不是别的民族，呈现于一个特殊的城市而不是别的城市，或者呈现于一个城市的市民中间的一个特殊的集团而不是别的集团。所有这些（有说服力的论证和类似物）都必须由深思熟虑的德行来识别。

[**第 41 节**] 他们（君主们和伊玛姆们）应通过两种方法中的一种习惯于实践的德行和实践的技艺的活动。首先，通过有说服力的论证、热情的论证和别的论证在灵魂里全面地确立这些活动和品性的状态，以便激发起自觉地从事这些活动的决心。这种方法通过心灵自然地所倾向的合理性的技艺的实践和通过从这样的实践中得到的益处而成为可能。另一种方法是强制。它之被使用乃是对那些城市市民和国家民族中的不顺从的和固执的人，这些人并不自愿地和自动地或通过论证起来支持正当的东西；也是对那些拒绝向别人教授他们所从事的理论知识的人。

[**第 42 节**] 现在既然君主的德行或技艺通过利用那些具有特殊德行的人的活动和那些实施特殊技艺的人的技艺而受到锻炼，所以就必然得出结论：他（君主）雇用来陶冶国家民族和城市市民品性的有德行的和精通技艺的人包括两个基本的群体：一

个是被他雇用来陶冶任何这样的人的品性的群体，这种人是心甘情愿地易于让他的品性得到陶冶的；一个是被他雇用来陶冶这样的一些人的品性的群体，他们的品性只能够由强制所形成。这类似于一家之长以及儿童和青年的管理人所做的事。因为君主陶冶国家民族的品性和教育他们，正如一家之长陶冶他的成员的品性和教育他们，儿童和青年的管理人陶冶儿童和青年的品性和教育他们一样。正如后两者中的每一个通过对人温和和说服来陶冶那些在他管理下的人的某种品性，及通过强制来陶冶另一些人的品性一样，君主也这样做。的确，陶冶别人的品性和管理他们的这类人不但承担强制性的陶冶品性而且承担陶冶自愿地接受陶冶的品性，这是借助于完全相同的技能；这种技能仅仅在它的程度和它的力量的广度方面有变化。这样，为了陶冶国家民族的品性和为了管理它们所需要的力量，是比为了陶冶儿童和青年的品性所需要的力量或为了陶冶一个家庭的成员的品性所需要的力量更大。相应地，作为国家民族和城市的管理人和陶冶其品性的君主们的力量，以及他们在履行这种职责中所雇用的任何人和所从事的任何事的力量，都是更大的。君主需要最强有力的技能来通过得其同意陶冶别人的品性，和最强有力的技能来通过强制陶冶他们的品性。

[**第 43 节**] 后者是战争的技术：即这样一种才能，使得他能够擅长组织和领导军队并利用武器装备和尚武好战的人民，去征服那些不愿去做使他们获得人生所要求得到的幸福的国家民族和城市。因为每个存在物都被造成要去得到最终的圆满性，这种圆满性，按照它在存在物的秩序中的特殊位置，是能够得到的。人的特殊的圆满性就叫做“最高的幸福”；而适合于他的人

这个类的特殊的最高幸福，按照他在人类秩序中的地位，属于每一个人。追求这种目的的战士，是正义的战士；追求这种目的的战争艺术是正义的和有德行的战争艺术。

[**第 44 节**] 被雇用来（并经他们同意）陶冶国家民族和城市公民的品性的另一群体由那些具有理性德性和技艺的人组成。因为很明显，君主需要回到其知识乃通过一定的推理证明所获得的，那些理论上的、可理解的东西上来，寻找能够为每个人所用的说服人的方法，和找出所有能够用来从事这件事的说服人的方法（他能够做到这一点，因为对单个事例来说他具有说服人的能力）。于是，他当奔赴这些同样的理论上的东西本身，并抓住它们的类似物。他应当为所有国家民族一起使这些类似物产生出理论上的东西的影像，这样来确立起这些类似物，使得说服人的方法能够促使类似物被接受；并且他自己还应当自始至终地尽力使得类似物和说服人的方法两者都能为所有的国家民族和城市所分享。其次，他需要列举出满足上面所提及的要求的种种特殊的实践的德性和技艺的行动。他将设计出在国家民族和城市中激发起决心来从事这些行动的政治演说术的方法。他在这里将使用（1）维护他自己品性（的正确性）的论证；（2）促使（a）市民们的灵魂逐渐变成虔诚的、谦恭的、沉默的和温顺的情感上和道德上的论证。但就同这些行动相反的一切事物而论，他将使用情感的和道德的论证，通过它（b）市民们的灵魂逐渐变成自信的、有恶意的、傲慢的和轻蔑的。他将分别地对赞成他的君主们和反对他的那些君主，对他所雇用的人们及辅助者和反对他的那些人所雇用的人们，以及对有德行的人和反对他们的那些人使用上述的两种论证（a 和 b）。这样，对于他自己的立场

他将使用这样的论证，通过它灵魂逐渐变成虔诚的和谦恭的。但是对于他的反对者他将使用促使灵魂逐渐变成有恶意的、傲慢的和轻蔑的论证；使用他借以运用说服人的方法反驳那些不同意他的意见和行动的人的论证；以及使用显示反对者的意见和行动的低级并揭露它们的卑鄙和丑名的论证。他在这里当一起使用两类论证：我指的是应被定期地、每日地和一时地使用而不是被持久地保留、保存或记录下来的一类论证，和应在口头上和书面上持久地保留和保存的另一类论证（后者应被保存在两本书中，即关于意见的书和关于行动的书）。他应纳入这两本书中的是：号召国家民族和城市加以接受的意见和行动；他用来寻求把那些被号召接受的东西保留在国家民族和城市中和确立在它们中以使这些东西不被遗忘的论证；以及他用以反驳这些意见和行动的反对者的论证。因此，陶冶国家民族和城市品性的知识就具有三种等级的序列（第一种属于包含在关于意见的书中的知识，第二种属于包含在关于行动的书中的知识，第三种属于未成文的知识）。每一种都有一群人去保留它、保卫它，反驳与它相矛盾的东西，以及擅长对别人讲授这一切，这群人应从这样一些人中抽出来，他们具有一种能力，这种能力使他们擅长发现与他们所保留的知识有关而对他们来说未被清楚地陈述出来的东西。在这一切中，他们应旨在实现最高统治者有关国家民族和城市的目的。

[**第 45 节**] 在这种情况下他（最高的统治者）下一步当通过探索每个民族和探索人的品性状态以及探索使所有民族都具有对它们来说是共同的那种本性的行动，来探索诸民族的不同种类，直至他达到探索全部或大多数民族为止。他将探索所有的

民族所共有的东西——易言之，它们所共有的“人的本性”——继而探索每个民族内部所有的属于每个群体的特殊的东西。他当辨别所有的这些东西，拟定一个每个民族借以能被正确地提出和导向幸福的行动和品性状态的现实的——即使只是最近似的——列表，以及详细说明在它们中间应当被使用的说服人的论证（既与理论上的德行又与实践上的德行有关）的种类。这样他在细分每个民族和探索是否有一群人适合于维护理论知识和别的人群适合于维护通俗的理论知识或用影像构成的理论知识之后，将确立每个民族能够胜任什么。

[**第 46 节**] 只要所有这些群体在诸民族中存在，就将出现四种知识。首先是存在物通过它以一定的推理证明变成可理解的东西的理论上的德行。其次是通过说服人的方法获得的上述可理解的东西。接着是包含这些可理解的东西的类似物的、通过说服人的方法被接受的知识。最后是为每个民族从这三种知识中提取出来的知识。有多少民族就将有多少门这种被提取出来的知识，每门知识都含有一个特殊的民族借以变成圆满和幸福的一切东西。

[**第 47 节**] 因此他（最高的统治者）必须寻找这样的一些人群或一些个人，他们将在导致特殊民族的幸福的原因方面受到教育，他们将维护单单陶冶一个特殊民族品性的东西，以及将学习应被使用来陶冶这个民族品性的说服人的方法。这个民族应当具有的知识也必须受拥有这样的能力的一个人或一群人所维护，这种能力使得他们能擅长发现不是实际上赋予这个人或这群人的东西，而是属于他们由以充当管理人的那一类东西；使得他们能保卫它和反驳与它相对立的东西，以及能擅长对那个民

族的教育。在这一切中他们当打算完成最高统治者为了这民族心中所企图的东西，而最高统治者为了这民族起见把赋予他们的东西给了这个人或这群人。这些就是应被雇用来通过其对象的同意陶冶民族品性的人们。

[第 48 节] 如果需要在战争中擅长率领军队，最好的途径便是，被委托来陶冶诸民族品性的群体的每个成员拥有一种好战尚武的德行和一种深思熟虑的德行；这样他们中每个人将拥有通过两种方法来陶冶民族品性的技能。如果这种结合碰巧不存在于同一人中，那么他（最高的统治者）就应把拥有这种战争技能的另一个人和通过其对象的同意陶冶民族品性的人合起来。依次，被委托来陶冶任何民族品性的人也应按照惯例雇用一群人通过同意或通过强制来陶冶民族品性，这或经由把他们分成两个群体，或经由雇用具有从事两者的技能的单一群体。其后，这一个群体，或两个群体，应被细分再细分，以达到最低一级的或在陶冶品性方面力量最小的部分为止。在这些群体内的等级应按照每个个体的深思熟虑的德行加以确定：易言之，应按他的深思熟虑的德行是否能利用次一级的人们还是为高于它的人所利用。按照他们各自的深思熟虑的德行的力量，前者将进行统治，后者具有从属的职务。当这两个群体在任何民族或城市中得以构成时，他们将依次规定其余的。

[第 49 节] 于是，这些就是四种借以达到最高幸福的属人的事物在诸民族和城市中得以实现的方式和方法。

第四章

[第 50 节] 在所有这些（四种）知识中间最重要的是这样的

知识，它对存在物如它们为理智以一定的推理证明所认识的那样给了一个说明。别的知识仅仅把上述存在物拿来，并对它们使用说服的办法，或用形象来表现它们，以使对于国家民族和城市市民的多数群众的教育变得容易些。那是因为国家民族和城市市民是由一些（作为神的选民的）精英和另一些平常人（the vulgar）所组成。平常人自限于或应被限于和未经检验的普通意见相符合的理论认识。精英不自限于使他们的任何一种理论认识和未经检验的普通意见相符合，而是在经彻底详察的前提的基础上达到他们的确信和知识。所以凡认为自己在他的探索中不限于和未经检验的普通意见相符合的东西的人，都相信自己属于“精英”，而别的每个人则都是平常人。因此每种技艺的有能力的实践者就开始被认为是一个“精英”，因为人们知道，关于他的技艺的对象，他自己并不限于和未经检验的普通意见相符合，而是彻底地穷究它们和细察它们。再次，凡不担任政治职务，或不拥有一种使他一定有权得到政治职务的技艺，要不就是或者全然不拥有技艺，或者他的技艺使他在城市中只能担任下级职务的人，就被称作“平常人”；凡担任政治职务，要不就拥有一种使他能够胜任一种政治职务的技艺的人则属于“精英”。因此，凡认为他拥有一种使他具备担任一种政治职务的资格的技艺，或认为他的身份具有和一种政治职务相同的地位的人（例如，有显赫的祖先的人和许多拥有巨额财富的人），就自称为“精英”和“政治家”。

［**第 51 节**］凡能比较圆满地掌握使他具备任职资格的技艺的人是比较适合于包括在精英之中。由此就可得出结论：精英中最高的精英就是最高的统治者。看来，其所以如此，是因为他

是在任何事情上全然不限于和未经检验的普通意见相符合的人。由于他的品性和技能的状况，他必须保有最高统治者的职务，并且是精英中的最高精英。至于抱着实现最高统治者的目的而担任一种政治职务的人，则拥护经彻底审查过的意见。可是，促使他成为一个拥护者的意见，或他因之确信自己会运用他的技艺为最高统治者服务的意见，乃仅仅以与未经检验的普通意见相符合为基础。他在他的理论认识中也遵从未经检验的普通意见。结果是，最高统治者和拥有借助于确实的推理证明而包含着可理解的东西的知识的人属于精英；其余的人则是平常人和大众。这样，说服的方法和形象表现的办法就仅仅被使用于国家民族和城市中的平常人和大众的教育方面，而存在物本身借以成为可理解的那种确实的推理证明方法则被应用于对那些属于精英的人的教育方面。

[第 52 节] 这是高级的知识和(对统治或对)权威有最圆满的(主张)的一门知识。其余的有权威的知识是从属于这门知识的。所说"其余的有权威的知识"，我意指第二和第三门知识，以及由它们派生的知识，因为这些知识仅仅以那门知识为榜样，并被用来实现那门知识的宗旨，即人们所获得的最高的幸福和最终的圆满性。

[第 53 节] 据说这门知识古时候在迦勒底人即后来的伊拉克人中间业已存在，接着扩展到埃及人，从那里又传到希腊人，它在那里连续存在直至被传给叙利亚人，继而传给阿拉伯人。这门知识所包含的一切曾先后被用希腊语、叙利亚语和阿拉伯语来陈述。拥有这门知识的希腊人惯常称呼它为"真正的智慧"和"最高的智慧"。他们称呼这种智慧的获得为"知识"，知识的

心灵状态为“哲学”(这个词他们意指对最高智慧的追求和热爱)。他们认为哲学潜在地包含所有的美德。他们称呼它为“知识的知识”、“知识之母”、“智慧的智慧”和“技艺的技艺”(他们意指运用所有技艺的技艺,运用所有美德的美德,运用所有智慧的智慧)。现在,在任何技艺中,当“智慧”在导致去完成大多数从事那种技艺的人所不能的功业时,它都可作为至上的和极端的能力来被使用。在这里智慧是在一种修饰的意义上被使用的。因而在一种技艺上极端地有能力的人在那种技艺上就被说成是“有智慧的”。类似地,有锐利的合乎实际的判断和才干的人在他对之有锐利的合乎实际的判断的事物方面可以称作是“有智慧的”。可是,“真正的”智慧就单只是这门知识和知识心灵的状态。

[**第 54 节**] 当诸理论知识被孤立起来,以及它们的拥有者没有为了他人的利益而利用它们的能力时,它们是有缺陷的哲学。一个人,若要成为真正圆满的哲学家,必须尽力既拥有理论知识,又有为所有他人的利益而利用它们的能力。一个人,若考虑真正的哲学家的情况,他将会发现他和最高统治者之间没有什么不同。因为拥有为所有他人的利益而利用理论问题所包含的东西的能力的人,就有能力既使这些问题成为可理解的,又使它们中那些取决于意志的东西成为现实的存在。他从事后者的力量越是巨大,他的哲学就越是圆满。所以真正圆满的人借助于可靠的洞察力乃首先拥有理论上的德行,接着拥有实践上的德行。而且,他拥有使它们在国家民族和城市中按其各自的情况在可能的方式和程度上得以实现的能力。既然对他来说,除了借助于使用可靠的推理证明,说服人的方法,以形象表现事物的

方法，以及或通过别人同意或通过强制的方法来做到这些之外，要拥有实现它们的能力是不可能的，那就必然得出结论：真正的哲学家就是最高的统治者本人。

[第 55 节] 每一教育行为都由两件事构成：(a)使被研究的东西成为可理解的，促使它的观念(idea)被确立在灵魂中，以及(b)促使别的人同意被理解的和确立在灵魂中的东西。使事物成为可理解的有两种方法：第一，通过促使它的本质为理智所领悟；第二，通过促使这本质借助于模仿它的类似物而被想象到。同意也是通过两种方法中的一种而导致的，即或者是确实的推理证明的方法或者是说服的方法。现在当一个人获得关于存在物的知识或接受关于它们的教育时，如果他用他的理智来领悟它们的观念本身，并且他同意它们是借助于确实的推理证明的，那么包含这些知识的知识就是“哲学”。但是如果它们乃通过借助于模仿它们的类似物来想象它们而被认识，并且同意它们中所想象的东西乃由说服的方法所导致，那么古代人就把包含这些认识的东西叫“宗教”。又如果那些可以理解的东西本身被采纳了，“说服的”方法被使用了，那么包含它们的宗教就叫“通俗的”，“被一般地接受的”，和“外在的”哲学。所以，按照古代人，宗教是对哲学的模仿。两者包含相同的论题，两者都说明存在物的最终原则。因为两者都提供有关存在物的第一原则和原因的知识，两者都说明人为之而被造成的最终目的——即，最高的幸福和每一个其它存在物的最终目的。在一切事物中哲学所给予的说明以理智的领悟或概念为基础，宗教所给予的说明则以想象为基础。在哲学所加以推理证明的一切事物中，宗教则使用说服。哲学说明最终的原则(易言之，第一原则的本质和无形

体的第二原则的本质),是照它们为理智所领悟的那样。宗教借助于它们的源自有形原则的类似物来显示它们的形象,并根据它们的政治职务中间的相似物来模仿它们。它借助于政治职务的功能来模仿神的行动。它根据自然力的活动和原则在才能、地位和必须涉及意志的技艺中间的相似来模仿自然力的活动和原则,正像柏拉图在《蒂迈欧篇》中所做的。[①] 它根据可理解的东西在可感觉的东西中间的相似来模仿可理解的东西:例如,有些用"深渊"或"黑暗"或"水"来模仿"物质",有些用"黑暗"来模仿"虚无"。它根据各类最高幸福在被认为是目的的财物(goods)中间的相似来模仿各类最高幸福——即,人类道德活动的目的。它借助于被认为是幸福的种种东西来模仿各类真正幸福。它根据存在物在空间和时间上的顺序的相似来模仿存在物的等级顺序。并且它企图把这些东西的类似物尽可能接近地导向它们的本质。同样,在一切事物中哲学所说明的是可加以推理证明的和确定的,宗教所说明的乃以说服人的论据为基础。最后,哲学在时间上是先于宗教的。

[**第 56 节**] 再者,很明显,当一个人试图使为实践哲学提供的取决于意志的可理解的东西成为现实的存在时,他就应当规定使它们成为现实存在的可能条件。一旦使它们成为现实存在的可能条件得以规定,出于自愿的可理解的东西就被体现在法律中。所以立法者就是这样的人,他由于他的善于深思熟虑的优点,有能力按照这样的方法来找出出于自愿的可理解的东西的现实存在所需要的条件,以导致获得最高的幸福。同样明显

---

① 参见《蒂迈欧篇》,19d,21b-c。——校注

的是，立法者仅仅在用他的理智领悟它们之后才会去寻求发现它们的条件，他在没有用他的理智领悟最高的幸福的情况下，则不可能找到使他能够引导别人朝向最高幸福的那些条件。而在他事先不曾学得哲学的情况下，这些东西也不可能成为可理解的(和借以承担最高职务的立法的技能)。因此，如果立法者企图拥有一种有权威的而不是从属的技能，他就必须是一个哲学家。与此相类似，如果获得了理论上的德行的哲学家不具有按照他们的才能在所有别人那里实现它们的能力，那么他从它们中所获得的东西就没有效力。然而如果他不拥有深思熟虑的德行，他就不可能找到出于自愿的可理解的东西借以表现为现实存在的状态和条件；而没有实践上的德行，深思熟虑的德行也不可能在他之中存在。此外，他除了凭借使他擅长于说服人和通过想象表现事物的能力外不可能按照他们的才能在所有别人那里实现它们。

[**第 57 节**] 于是就可得出结论："伊玛姆"、哲学家、立法者的观念是同一个观念。"哲学家"这个名称主要意味理论上的德行。但是如果已经确定，理论上的德行在每个方面都达到它的最终的圆满性，那就必然得出结论：他必须也拥有所有别的才能。"立法者"意味着关于实践上可理解的东西的条件方面的卓越知识、找出它们的能力，以及在国家民族和城市中实现它们的能力。如果已经确定，它们应在知识的基础上得到实现时，则将得出结论：理论上的德行必须先于别的东西——较低级的存在以较高级的存在为先决条件。"君主"的名称意味最高主权和才干。一个全能的人必须拥有最大的才干所蕴含的力量。他做一件事的才干必须不仅仅是由外部事物所引起的结果；他本身必

须拥有巨大的才干，因为他的技艺、技能和德行就是非常巨大的力量。这除了通过知识的巨大力量，深思熟虑的巨大力量，以及(道义上的)德行和技艺的巨大力量外，是不可能的，否则他就不是真正有能力的，也不是拥有最高主权的。因为如果他的才干未达到这点，他就依然是不完全的。类似地，如果他的才干被限制在次于最高幸福的财物上，他的才干就是不完备的，而他就是不圆满的。所以真正的君主乃和哲学家-立法者相同。至于在阿拉伯语言中“伊玛姆”的观念，它仅仅意味一个被当作榜样来跟从和被人们很好地认可的人：这是说，或者他的圆满性被很好地认可，或者他的目的被很好地认可。如果他不是在所有无数的活动、德行和技艺中被很好地认可，那么他就不是真正地被很好认可。只有在所有其他人的技艺、德行和活动都寻求实现“他的”而不是别人的目的时，他的技艺才是最有力量的技艺，他的(道义上的)德行才是最有力量的德行，他的深思熟虑才是最有力量的深思熟虑，他的知识才是最有力量的知识。因为对于所有这些力量，他将利用别人的力量以便实现他自己的目的。没有理论上的知识，没有最伟大的深思熟虑的德行，没有哲学家所具有的其余的那些东西，这是不可能的。

[**第 58 节**] 这样你要明白，哲学家、最高的统治者、君主、立法者和“伊玛姆”的观念是同一个观念。无论你采用这些词中的哪一个，如果你着手考察它们中每个词在那些讲我们语言的多数人中间所表示的东西，你就会发现，它们是指同一个观念，最终都完全同意。

[**第 59 节**] 一旦表现着在理论知识中经推理证明的理论上的东西的形象在大众的心灵里得以产生，并且使得他们认可他

们的形象;一旦实践上的东西(连同它们存在的可能性条件)占据着他们的灵魂和支配着他们致使他们不能下决心做别的任何事情,理论上和实践上的东西就得以实现了。这些东西当其存在于立法者的灵魂里时就是"哲学",当其存在于大众的灵魂里时它们就是"宗教"。因为当立法者认识这些东西时,对他来说通过确定的洞察力它们是显而易见的;而在另一方面,被确立在大众灵魂里的东西乃通过一种形象的和说服的论证确立。尽管立法者也通过形象来表达这些东西,但是不论是形象的还是那种说服的论证,都不是他打算对自己使用的。对他来说,它们是确定的。他是这样的一个人,他制造形象和说服的论证,但他并不是为了把这些东西作为一种宗教确立在自己的灵魂里。不,形象和说服的论证是供别人用的,而对他而言,这些东西是确定的。它们对别人来说是一种宗教,对他而言,则是哲学。再者,这是真正的哲学和真正的哲学家。

[**第 60 节**] 关于被毁损的哲学:假冒的哲学家、徒有其名的哲学家,或虚假的哲学家都是没有准备好研究知识的条件而着手研究知识的人。因为着手探求的人应当生来就有从事理论知识的才具——另言之,满足柏拉图在《国家篇》[①]中所规定的条件:他应当擅长了解和设想本质的东西。而且,他应当具有良好的记忆和能够经受研究的劳苦。他应当爱真诚和真诚的人,爱正义和正义的人;而不应当是刚愎自用的或是为了他所愿望的东西而争吵不休的人。他不应当贪婪食物和好酒贪杯,而应当

---

① 即《理想国》。参见 375a 及 478b。——校注

凭天性就轻视欲望、“迪拉姆”①、“第纳尔”②和诸如此类的东西。他应当是品格高尚的，并应避免人间可耻的事物。他应当是虔诚的，易于顺从善良和正义，而且应顽强不屈于邪恶和非正义。他应当果断地下决心支持正确的东西。此外，他应当按照法律和接近他的天生禀赋的习惯来得到培养。他应当对他受养于其中的宗教观念具有坚定的确信，坚持他的宗教中的道德行为，而不背弃它们的全部或大部分。而且他应当坚持普遍地被接受的德行，不背弃普遍地被接受的高尚的行动。如果一个青年是这样的，然后开始去研究哲学和学习哲学，那他就有可能不会变成一个假冒的或徒有其名的或虚假的哲学家。

[**第 61 节**] 虚假的哲学家是这样的人，他获得了理论知识而没有达到最圆满的程度使其能在别人的能力许可的范围内引导别人达到他所认识的东西。徒有其名的哲学家是这样的人，他学习了理论知识，但没有再深入一步，并且不习惯于从事被某种宗教认为是有德的行动或被普遍地被认可的高尚的行动。相反地他宁可在每件事上随他自己的倾向和欲望行事，而不管事情可能会怎么发生。假冒的哲学家是这样的人，他生来就没有从事理论知识的才具却去研究理论知识。因此，虽然假冒的和徒有其名的哲学家也可以完成理论知识的研究，但是最终他们对理论知识的拥有却逐渐减少。当他们到达一个人应当在德行方面变得圆满的年纪的时候，他们的知识就将完全地消失，甚至比柏拉图所说到的赫拉克利特的火（太阳）的熄灭犹有过之而无不

---

① 伊斯兰国家的货币单位。——译注

② 伊拉克等国家的货币单位。——译注

及。因为前者的天性和后者的习惯压倒了他们在青年时期可能记得的东西，并且使得记住他们曾耐心地为之付出辛劳的东西成为他们沉重的负担。他们无视它，并且他们所记住的东西逐渐地开始减少直到它的火变得奄奄一息和被熄灭为止，他们没有从它那里采集到什么果实。至于虚假的哲学家，他是一个尚未意识到哲学所追求的目的的人。他获得理论知识，或者只是它的某个部分，并且持有这样的见解，即他已获得的那种措施的目的在于被确信是如此的幸福，或被大众认为是好的东西的某种幸福。所以他就停在那里享受那种幸福，渴望用他的知识去达到这种目的。他或者达到他的目的，并对它感到满意，或者是觉得他的目的难以达到，因此持有一种意见，认为他所具有的知识是多余的。这样的人就是虚假的哲学家。

[**第 62 节**] 真正的哲学家是前面所提到的这种人。如果在达到这个阶段后他对别人没有用处，那么他对别人没有用处这个事实不是他的错，而是那些或不听从他或不认为他们应当听从他的人的错。所以君主或“伊玛姆”乃凭借他的技能和技艺是君主和“伊玛姆”，而不管别人是否承认他，他是否被服从，他的宗旨是否得到什么集团的拥护；正如医生乃凭借其医治病人的技能和才干是医生，而不管是否有病人，他在其活动中是否有工具使用，他是富足的还是贫穷的——这些事情的任何一种都不使他丧失医生的身份。类似地，“伊玛姆”的“教长职权”、哲学家的哲学、君主的君主的身份也不会由于他在其活动中没有工具使用或他在达到他的目的方面没有人来雇用而丧失。

[**第 63 节**] 符合这种描述的哲学仅仅经希腊人由柏拉图和亚里士多德传给了我们。两者都给了我们关于哲学的说明，同

时也给了我们如何通向它的说明，以及当它被弄得混乱或灭绝时如何重建它的说明。我们将首先从解释柏拉图的哲学及其哲学的地位开始。我们将从柏拉图哲学的第一部分开始，然后依次排列他的哲学的不同部分，直到我们到达它的结尾止。我们将同样对待亚里士多德提供给我们的哲学，也从他的哲学的第一部分开始。

[第 64 节] 这样你要明白，在他们所陈述的东西方面，他们的目的是相同的；并且他们企图提供的是完全同一个哲学。

二　阿维森纳

阿维森纳(Avicena,980－1037 年),其阿拉伯文的姓名是伊本·西那(Abu Ali al-Husayn ibn Sina),波斯人。他是阿拉伯哲学的集大成者,同时也是著名医学家和知识家,著作近 200 篇。他最重要的医书是《医典》(*Canon*)(*al-Qanun*)。在哲学方面,他的主要著作是《论治疗》(*al-Shifa*)、《论解脱》(*al-Najat*)。其它著作有:《论定义》(*Fi al-Hudud*)、《指导与评论》(*al-Ishar-at wa-al-Tanbihat*)、《论爱》(*Fi al-Ishq*)、《论祈祷》(*Fi al-Salat*)以及《东方的逻辑》(*Mantiq al-Mashriqiyin*)。阿维森纳思想代表着阿拉伯世界"东方亚里士多德主义"的顶峰。

《论治疗,形而上学》

第一篇论文

[**第 6 章**] 让我们转向我们的论题。我们说:每一个事物,不论其存在(existence)是必然的还是是可能的,都具有(某些)特性。我们说:存在中的事物,在思想上可以将之分成两(种)。其一是那种当我们就其自身加以考察时,不具有必然性存在的事物。显然这种事物的存在不是不可能的。因为如果它的存在是不可能的,那么它就不会被包括在存在之中。这种事物处在可能性的范围之中。另一种则是那种当我们就其自身加以考察

时,具有必然存在的事物。

我们说:那种其存在因自身而必然的事物没有原因,而那种其存在因自身而可能的事物确实有某种原因。进一步说,那种其存在因自身而必然的事物,就其一切方面的存在而言都是必然的。再者,那种其存在是必然的东西不可能是这样的,它的存在和别的存在相互平等,以致它们之中的每一个都在存在的必然性方面与别的事物平等,而且,它们必然地相互伴随。此外,那种其存在是必然的东西的存在根本不可能由一个复多所构成。最后,那种其存在是必然的事物所具有的真正本性也不可能以任何方式被分有的。因此,从我们已经断言的东西出发,必然得出这样的结论:那种其存在是必然的事物不是相对的、不是可以变化的、不是复多的,在它所特有的存在方面,也不是可以与别的事物分享的。

那种其存在是必然的事物是没有原因的,这一点是很清楚的。因为如果那种其存在是必然的事物要是有一个存在方面的原因的话,那么它的存在就会是依靠(那个原因)的。每个其存在是依靠某种(它)物的事物,当人们撇开它物而从其自身考察时,它都不具有必然性的存在。而且当我们撇开它物而从其自身考察时,就依靠自身而存在这方面来看,一切不具必然性存在的事物都不是必然的。因此,很显然:如果那种其存在是因自身而必然的事物要是有一个原因,那么它就不是那种其存在是因自身而必然的东西了。因而,那种其存在是必然的事物显然是没有原因的。由此(也)说明:就存在方面而言,那种因自身而必然的事物(同时)又是因它物而必然,这显然是不可能的。因为如果它的存在是因它物而必然的,那么没有那个它物,它也就不

能存在。而且如果某物无论何时没有它物就不能存在，那么它的存在也就不可能是因自身而必然的了。因为如果它是因自身而必然的，那么它就应该(已经)存在。而且，对于那种(因自身)而存在的事物来说，那种它物也不为之提供其存在。(因为)那种由别的东西提供存在的东西，就其因自身而存在这一点而言，它就不可能是必然的。

再说，一切其存在是可能的事物，当就其自身考察时，它的存在和非存在都是来自某种原因。因为如果它开始存在，那么作为不同于非存在的存在就已经达到它那里；如果它停止存在，那么不同于存在的非存在也就已经达到它那里。因此，这两种属性(存在与非存在)中的每一种必定会达到它那里，要么来自它物，要么不来自它物。如果它来自它物，那么这它物也就是原因。如果由于它物而不存在，那么这物的不存在也就是它不存在的原因。因此，很显然，一切其开头不存在而后来存在的事物，都是由它自身之外的某种可能的事物限定的。

非存在中情况也同样如此。(所有这一切)之所以如此，要么是因为事物的本质(quiddity)足以作出这种(存在或不存在)的决定，要么是因为这种本质不足以作出此种决定。现在，如果它的本质足以决定这两种属性(存在或非存在)之中的一个，使得该属性为(它)所具有，那么，该物在其自身中具有必然的本质。但是，人们却把它假定为并非必然的。(因此)，这就是一个矛盾。然而如果其本质的存在不足以决定它的存在，而是别的东西赋予它以存在，那么，它的存在就产生自不同于它的别的事物的存在，而且，这种别的事物也就必然是它的原因，这样该物也就是有原因的。总的说来，这两种属性中的一个对它来说之

所以是必然的，不是依靠其自身，而是依靠某种原因。

存在的属性(attribute of existence)来自一个作为存在原因的原因，而非存在的属性来自一个缺少存在属性的原因的原因，正如你所知道的那样。

我们说：那种其存在是可能的事物必然是依靠某种原因的，并且是在和这一原因相联系中成为必然的。因为，即使它不是必然的，由于这种原因的存在以及和它的联系，它也应当是可能的。如果没有被这两种属性(存在和不存在)中的一个所决定，它可能存在，也可能不存在。但是，这(种类型的事物)从一开始，就和那原因的存在一起，需要一个第三者的存在，依靠这第三者来决定它的存在而不是非存在，或者决定的非存在而不是存在。而且，这个(第三者)应当是另一个原因。而且，这种(关于原因系列)的讨论将会进展到无限。如果这种讨论将进展到无限，那么，可能的事物的存在也就不会由第三者所决定，这样的话，该事物的存在也就不会实现，而这是荒谬的。(这之所以是荒谬的)不仅是因为关于原因的(讨论)将进展到无限(因为这个问题的说明在此还是值得怀疑的)，而且也因为据以决定它的那个事物(也就是那个原因)也还不存在。但是人们却设想(那个原因)是存在的。因此，很显然：每个其存在是可能的事物，除非在与它的原因的联系中是必然的，否则它将是不存在的。

我们说：这样一种情况是不可能的，即某种其存在是必然的事物和另一种其存在是必然的事物是同等的，以致前者与后者一起存在，后者与前者一起存在，以致它们之中的一个并不是另一个的原因，而这两者就(它们的)存在的必然性而言是同等的。之所以说这是不可能的，是因为如果人们撇开另一个事物来考

察其中一个自身的本质，它必定是：(I)它要么是因自身而必然的；(II)要么不是因自身而必然的。现在，如果(I)它是因自身而必然的，那么它必定是(因为两者是同等的)：(Ia)当人们把它和第二种放在一起来考察时，它也还是具有必然性(也就是说，它是因自身而必然的，也是因它物而必然的)，因此，那种其存在是因自身而必然的，同时又是因它物而必然的事物就会存在。然而，正如前面已经说到的那样，这是不可能的。或者(Ib)是这样一种情况：(当其存在是因自身而必然的事物和那种与它相同等的事物一起被考察时)，就它和别的东西有关而言，它不具有必然性(也就是说，它是因自身而必然的，因它物而可能的)。在这种情况下，它的存在应该并不必然地是从别的事物的存在中得到的。但是，对它来说，它的存在就会与它物没有这样一种关系，使得只有当它物存在时它才可能存在，[①]这一点应该是必然的。因此，一个事物无需它物就能存在，这一点是和那种认为它们是同等的假设相反的。

现在，如果它将是第(II)种情况，也就是说，(第一种事物)不是因自身而必然的，那么，就会得出结论：(IIa)就其自身考察，它应当是某种其存在是可能的事物，然而就它物来考察，它又应当是某种其存在是必然的事物。因此，这必定得出(IIa1)第二种事物像第一种事物一样(也就是说，就它自身而言，它是可能的，就别的事物而言，它是必然的)；或者(IIa2)第二种事物不(像第一

① 原译："它的存在就会与他物无关，以致它只有当他物存在时它才可能存在。"此处 Hyman 的英译本有歧义，Michael E. Marmura 的最新英译文亦如此，此处改动据文理推断，有待达人核对原文。——校注

种事物那样)。现在(IIa1)如果第二种事物像第一种事物那样(也就是说就它自身而言,它是可能的,而就别的事物而言,它是必然的),那么想必第一种事物是从第二种事物那里得到其存在的必然性的,这种情况要么(IIa1a)是就第二种事物处于其存在是可能的事物的范畴之中而言的;要么(IIa1b)是就第二种事物处于其存在是在必然的事物的范畴之中而言的。现在(IIa1b)如果第一种事物的存在的必然性来自第二种事物,而第二种事物是处在其存在是必然的事物的范畴之中——然而不是因自身而必然的,也不是依靠某种先于它的第三种事物(像我们前面说到的那样)而必然的——而是依靠那种由它产生出来的事物而必然的(也就是说,第二种事物必定必然地来自于第一种事物),那么,第一种事物的必然存在(因此)应该是一个条件,在这个条件中包含了某种必然存在,它是在它自己存在的必然性之后而来到的。在这种情况下,必然存在根本不会(从第二种本原)来到(第一种本原)之中,因为它已经具有了这种必然存在。

但是,(IIaIa)如果必然存在是从第二种事物中来到第一种事物中的,而第二种事物又处在那种(其存在是)可能的事物的范畴之中,那么,必然存在就从第二种事物的本质中来到第一种事物之中,而第二种事物却处在某种可能的事物的范畴之中。这种情况将会是:处在某种可能的事物的范畴之中的第二种事物的本质,将会把必然存在传递给第一种事物,而可能事物的范畴却没有自第一种事物传递给第二种事物,而是(第一种事物倒会把必然性的范畴传递给第二种事物)。其结果是,第二种事物的可能存在将是第一种事物的原因,而第一种事物却不会是第二种事物可能存在的原因。因此,这两者就不会是同等的;我心

中所想的是，这两者中一种是本质上作为其原因的东西，而另一种则是本质上被原因所产生的东西。

（有关必然存在从第二种事物传到第一种事物，而第二种事物却处在那种其存在是可能的事物的范畴之中的这一命题）在此还遇到了别的困难。那就是：如果第二种事物的可能存在是第一种事物的必然存在的原因的话，那么，第一种事物的存在就不是依靠第二种事物的必然性，而是依靠它的可能性。因此得出的结论是：第一种事物的存在有可能和第二种事物的不存在联系在一起。但是，我们已经假设这两种事物是同等的（也就是说，如果一种事物存在，另一种事物也必然存在），因此这是一个矛盾。

［第 7 章］我们还要说：那种其存在是必然的事物一定必然地是一个本质。因为如果不是这样，它就会是一个复多，这个复多的（各个部分）中的每个部分都会是某种其存在是必然的东西。因此就可以得出这样的结论，即这些（部分）中的每一部分就其作为它的真正本性的概念而言，要么根本不会不同于别的部分，要么（一个部分）会不同于另一个部分。现在，如果就属于它的本质的概念而言，一个（部分）不会在本质上不同于另一个部分，而就这个（部分）不是别的部分而言，这无疑是一种差别，所以它仍然是不同于别的部分。因而就某种别的概念而言，一个（部分）将区别于另一个部分。其理由是：（就它是一个本质而言），存在于（各个不同部分）之中的（本质的）概念是不作区分的。但是就它和它借以成为这个（特殊的部分），或者与这个（特殊的部分）之中的东西相连接而言，或者就它与它是这个（特殊的部分），或者在这个（特殊的部分）之中（这一规定性）而言（也

就是说，它凭借在它自身之中的事物而是这个特殊的部分，或者在这个特殊的部分之中），它们又是互相区分的。那种与（一个部分中）的本质相关联的事物并不在另一个（部分）中和它的本质相关联，而是和那种依靠它别的部分成为别的部分的别的部分的事物相关联，或者和这种别的（部分）是别的部分的规定性相关联。这种（相关联的）概念是一种特殊化的原则，它是和这种概念（也就是本质的概念）相关联，而且凭借它，这两个（部分）被区分开来。

现在，凭借这种（原则），这些部分中的每一部分都和别的部分区分开来了。然而凭借这个概念（也就是本质）本身，这每一部分和别的部分是不作区分的。但是凭借某种别的概念，这每一部分却可以和别的部分区分开来。

那些并非（本质的）概念的事物以及那些和（本质的）概念相关联的事物，是一些偶然的事物以及并非本质的结果。现在，这些结果发生在某事物的存在之中，（I）就它是这种（特殊的）存在而言，在这种情况下，这整个事物必然和（这种结果）相一致。但是，就（这个结果）而言，人们假设这个整体被区分开来了。而这是不可能的。或者，（II）（这些结果）是由于外在的原因而不是由于它自身的本质而发生在它之中的。在这种情况下，如果那种原因不存在，（这个结果）也就不会发生。因此，如果这种原因不存在，这种事物也就不会被区分。

进一步说，如果那个原因不存在，（这些部分）的本质或者将会是一，或者将不是一。再说，如果那个原因不存在，一个（部分）按其特殊性将不是某种其存在是必然的东西，而别的（部分）按其特殊性也不会是某种其存在是必然的东西。（也就是说），

不会是那种其存在不是凭借它(自己)的存在,而是凭借一些偶然的东西而必然的东西。因此,这些部分中的每一部分的那种适合于它且为它所专有的存在的必然性,将由别的事物而不是它来提供。但是,我们已经证明:一切其存在是凭借它物而必然的东西是不可能凭借自身而必然的。但是根据它的本质的定义,它是某种其存在是可能的东西。因此情况将会是这样:这些(部分)中的每一个部分,即使它是某种其存在是因自身而必然的东西,按照它的本质的定义,它也是某种其存在是可能的东西,而这是不可能的。

让我们假定:当一个部分按照本质的概念已经同另一个部分相一致之后,这个部分又按照某种固有的概念而不同于另一个部分。那么,这种情况必定是要么由于那个概念是(这个部分)存在的必然性的一个条件,要么它不是这种条件所引起的。现在,如果它是(这个部分)存在的必然性的条件,那么很显然,按照这个概念,一切其存在是必然的事物必定是相互一致的(但这又是不可能的,因为我们已经假定,就这个概念而言,这些部分是互不相同的)。然而,如果这个概念不是(这个部分的)存在的必然性的条件,那么,没有它作为存在的必然性,存在的必然性也可以确立。在这种情况下,这个概念将作为一个偶然的东西来到它这里,而且在存在的必然性成为现实之后,与它相连结。但是,我们已经否认了这一点,而且指出了它的荒谬性。因此,按照这个(固有的)概念,一个部分不同于另一个是不可能的。

但是,我们还有必要从一个不同的角度对此加以一个证明。这就是:如果必然存在的概念被划分为一个复多,它一定是按照

(以下)两种方式中的一种来划分的:要么它是按照以种差来划分的方式来加以划分;要么是按照以偶性进行区分的方式来划分。现在,众所周知种差并不进入到那种处于属的地位的事物的定义之中去的。因为它们没有把它的真正的本性提供给属,而是把现实中的存在提供给属。正如"有理性的"这个(种差)的例子中那样。因为"有理性的"并没有把动物性的概念提供给"动物",而是把现实中的存在作为规定了的存在提供给它。

必须进一步阐述的是必然存在的种差的问题,虽然它们确实没有赋予必然存在以它的真实本性,但是它们毕竟还是提供给它以现实的存在。然而有两个理由使得这种说法成为不可能的。理由之一是:必然存在的真实本性无非是(必然存在的)存在的确定性,它不像动物性的真实本性那样,除了是(它的)存在的确定性之外,还是一种概念。因为正如你们所知道的,(在动物性的情况中)存在是作为某种伴随必然存在的东西从属于必然存在,或者是作为某种为(从外面)来到必然存在之中的东西而属于必然存在的。因此,给非必然的存在提供存在也就是提供一种从它的真实本性中来的条件,然而,正如属和种差的(情况中)清楚地表明的那样,这种情况是不能允许的。第二个理由是:为了能够现实存在,必然存在的真实本性必须依靠某种给它以必然性的东西。那种凭借它这一事物才是某种其存在是必然的东西的概念,必定有它的依靠它物的存在(因为它被附加到真实的本性之上)。但是,我们所讨论的是因自身而存在的必然性的问题。因此,结果将会是:那种其存在因自身而必然的事物将必然地因它物而存在。我们已经宣布了这种说法的荒谬性。

因此,对必然存在进行以上的划分,显然不可能(像)用种差

对属的概念进行划分那样。就那种规定必然存在的概念而言，它显然不可能是一个被种差或偶性所划分的属的本性。因此，余下的就是：它是一个种概念。但是，我们说：它的种别性（也就是必然存在的种的本性）是不可能被断定为许多事物的属性的。因为，正如我们已经指出的，由于一个种的诸个体在它们的本质概念方面并无什么不同，所以，它们必然是凭借偶性才不同的。但是，在必然存在的情况中，我们已经否认了这种可能性。而且通过某种概括，我们可以说明这一点，其目的是要回到我们所预定的目标上来。

我们说，如果必然存在是某物的一种属性，并且存在于此物之中，那么，（I）根据这种属性，也就是说，根据必然存在，那种（特殊的）属性必定存在于这个（特殊的）基体之中。在这种情况下，作为这两者之一的这个特殊的属性是不可能以它不是这个（特殊基体）的属性的方式存在的。因此，它不可能存在于某个别的（基体）之中。由此得出的结论是：它仅仅存在于这个（基体）之中。因此，没有别的因自身而必然存在的东西存在。或者（II）这种情况：这种属性在这个（基体）中的存在是可能的而不是必然的。因此，这种东西很可能既是某种其存在并非因自身而必然的东西，同时又是某种其存在是因自身而必然的东西。这是一个矛盾。因此，必然存在只可能属于某种单一的东西。

有人可能反驳说：某一（部分）的（这种属性，也就是必然存在的属性）的存在并不妨碍它作为另一个（部分）的一种属性而存在；它作为第二个（部分）的一种属性而存在，一点也不取消它作为第一（部分）的一种属性而存在的必然性。我们回答说：我们讨论的是有关这样的事实，即必然存在被规定为这个（特殊的

部分)的一种属性,而且是就它不被看作是存在于某种别的事物之中而言的。因此,按照它的特殊的本性来说,它不是别的东西的一种属性,而那种充其量不过是那种像它的东西,(也就是说)在这种东西的(属性)之中的必然性,是那种按照这种东西的特殊存在而必然属于别的东西的东西。

根据另一种考虑,我们说,现在,如果那种作为其存在是必然的东西的(诸部分)中的一个部分的存在,与作为这种特殊的东西的存在是相等同的,那么一切其存在是必然的东西以及这个部分都是这种特殊的东西,而且除了它之外没有别的东西。但是,如果它的作为某种其存在是必然的东西的存在不是那种作为这种特殊的东西的存在,那么必然存在也就是和它相关联的。因为这种特殊的东西要么是某种因自身而存在的东西,要么是某种依靠一个原因,(也就是)一个在别的事物中产生必然性的原因而存在的东西。现在,如果(这个特殊的东西)因自身而存在,而且因为它是某种其存在是必然的东西,那么,一切其存在是必然的东西也就都和那个特殊的东西相等同了。但是,如果它是依靠一个原因,(也就是)一个在别的东西中产生必然性的原因而存在,那么,它的作为这个特殊的东西的存在就有了一个原因。因此,它的独立的存在的特殊性也就有了一个原因,而且,它也就应该是被原因产生的。

因此,那种其存在是必然的东西在其总数上是一个东西,(而且它)不是作为属下面的一个种。它在数目上是一,(但)不是作为种下面的一些个体。(然而),它是这样一种东西,其名称的意义只属于它自己,而且其存在并不和别的东西分享。我们将在别的地方对此作进一步的说明。这是这样一些属性,依据

它们，其存在是必然的东西得以被识别。

从我们已经说过的看，那种其存在是可能的东西的特性是清楚的。这就是它必然需要某种别的东西使它得以在现实中存在。而且，一切其存在是可能的东西，当人们就其自身进行考察时，总是某种其存在是可能的东西。但是，有时它的存在碰巧也会是依靠别的东西而成为必然的。这种（存在的必然性）经常发生，或者这种来自别的东西的存在的必然性并不经常发生，而是在这一时刻发生而在那一时刻不发生。（但这样描述的某物）必定具有其在时间上先于它而存在的质料，就像我们将要说明的那样。

那些其存在总是必须依靠它物的东西，还不是那种其真实的本性是单一的东西。因为，那种当我们就其自身进行考察时属于它的东西是不同于那种虽然属于它，但是是来自别的东西的东西的。而且，它是某种就其存在而言，其特殊性是来自自身和来自它者的东西。因此，当人们就其自身进行考察时，除了其存在是必然的东西外，没有什么东西不是被赋予潜在性和可能性的特征的。（那种其存在是必然的东西）是一个单一的东西，而其余的一切东西都是复合的、二元的东西。

第六篇论文

［**第 1 章**］我们已经说到过实体以及偶性的性质，也说到过它们之中在先的与在后的关系，还说到过定义和被定义的普遍的和特殊的事物之间一致的知识。现在正好说说原因和由原因产生的东西，因为它们也处在那些属于那种就其存在而存在的结果之列。

正如你们已经知道的，原因是形式、元素（质料）、动力和目的。我们说，关于形式因，我们想到的是，它是事物的生存（subsistence）的一部分，依靠它，事物是它现实地所是的东西。关于元素因，（我们想到的是）它也是事物生存的一部分，依靠它，事物是它潜在地所是的东西，而且，在它之中，事物保持着它存在的潜在可能性。关于动力因，（我们想到的是）它是和它自身相分离的存在的原因，也就是说，按照最初的意向，它的本质不是一个潜藏在底下的基体（subject），[①]不是那种由它所形成的事物从它那里接受其存在，以致它自身只不过偶然地是它的存在（也就是它所赋予的存在）的潜在的可能性。因此，就它（在作为一个运动的本原的意义上）是一个动力因而言，那种存在的必然不是从它的（也就是原因的）禀性中得到的。但是，如果（存在）是（由它而来），那么它必定是依照某种别的联系。其理由是：形而上学家通过动力这个词不仅是意指运动的本原，像自然哲学家所做的那样，而且还是意指存在的本原和那种赋予（存在）的东西，诸如世界的创造者。但是，根据诸多种类的运动中的一种来看，自然活动的原因并不赋予不同于运动的存在。至于目的因，我们所指的是这样一种原因，因为它，与它相分离的某物的存在才得以产生。

很显然，除此之外没有别的原因。我们说：某物的原因必须要么是进入它的存在物之中并成为它的存在的一部分；要么就不是这样。现在，如果它进入它的存在物之中，而且成为它的存在的一部分，那么，它要么是这样的一部分，即对于这个事物来

---

① 原译："主体"，下同。——校注

说，单单从这个部分的存在不能推导出它的现实存在来，只能推导出它的潜在存在来。这个部分被称作物质(hyle)(也就是质料)，要么它是这样的一部分，其存在使这个事物现实存在，而这个部分也就是形式。然而，如果(这个原因)不是它的存在物的一部分，那么它要么是它存在的缘由，要么不是。现在，如果它是(这个存在物)的缘由，那么它就是目的(purpose)；如果它不是其缘由，那么(该物的)存在必定以它(这个原因)仅仅偶然地存在于它之中的方式自它产生，而这个原因就是动力因；[①]或者该物的存在必定以这个原因存在于它之中这样的方式由它产生，这个原因也就是它的元素因或它的基质。

因此，从一方面看，这些本原在总数上是五，从另一方面看，它却是四。因为如果你把那种作为接受物且不是事物的一部分的元素看作是不同于作为一部分的元素的话，那么就有五种。如果你把它们两个[基质(substratum)和质料]看成是一个东西(因为它们在潜能的概念和先天禀性上都是一致的)，那么就有四种。现在，你务必不要在把接受者看作是事物的一部分(也就是质料)的意义上，把这个元素看成是形式的一个本原，而应把它看成是复合物的(一个本原)。接受者只不过偶然地是一个本原，虽然它最先被形式构成为现实的。然而，单单就其自身加以考察，它的本质是潜在地存在的。而且，就其潜在地存在而言，那种潜在地存在的东西决不可能是一种本原。它仅仅是一种偶

① 原译："如果它是(这个存在物)的缘由，那么(该物的)存在必定以它(这个原因)仅仅偶然地存在于它之中的方式自它产生，而这个原因就是动力因"。有所脱漏。——校注

然的本原。现在一个偶性要求某种现实的事物作为它的基体而存在,(而且),因此它也就成为它的存在的原因。无论这种偶性是不可分的[在这种情况下,(基体)是本质在先的],还是可以分开的(在这种情况下,基体在本质上和时间上都是在先的)。这些就是原因的种类。如果基质是某种它所确立的偶性的原因,那么它不是在基质是复合物的一种原因的这种方式的原因,而是别的方式下的原因。

现在,如果形式是它所确立的质料的原因,那么它也不是在形式是复合物的原因的相同方式下是(一个原因),即使这两者之中的每一个都是那种其本质并不和它相分离的东西的原因。因为即使它们在那方面一致,还是在两种情况中的一种情况下,原因(形式)并不把它的存在赋与别的东西,而是另外的某种东西赋与存在,但它存在于后一种东西之中。然而,在第二种情况下,存在于它之中的这个原因是赋与被产生的东西以它的现实存在的最接近的本原,然而并不是单单依靠它一个,而只是和一个合作者以及一个原因在一起,才使得这种原因(我心中想着的是形式)得以存在。而且使得别的东西凭借它也得以存在。而且(形式)和它的合作者一起是赋与那种东西以它的现实存在的居间的(原因)。因此,形式是质料的一种活动本原,(以致)如果它现实存在,那么,它就会仅仅自它而来。而且,看起来这个形式似乎是那种活动因的一部分。就像一条船上的两个推动者中的一个一样,也正如我们以后要说明的那样。至于形式,它是那种由它和质料构成之物的形式因,形式是质料的形式而不是质料的形式因。

动力因赋予某种别的东西以存在,这种东西并不属于那种

凭借自身的别的东西。这种东西是产生于那种作为动力因的东西，这是就这个动力因的本质而不是就那种存在形式的接受者而言，也是就它并不和那接受者结合成为某种进入到它之中的被结合的东西而言。但是，这两种本质（也就是原因和被产生的东西）中的每一种都脱离另一种而存在，而且，它们之中的每一种都没有接受另一种的潜能。然而，那种说它（动力因）在它所在之处以及就它和被产生的东西的本质相关联而言，把存在带给了被产生的东西的说法也不算牵强附会。因此，存在于木头之中的本性（nature）是运动的动因的一个本原。因为运动产生于那种本性存在于其中以及其本质所在之处的物质中。然而，这两者并没有以其中一种是另一种的存在的一部分或者它是它的质料的方式结合在一起；相反，这两种本质是按照它们的真实本性区分开来的，即使它们有一个共同的基体。对于一个动力因来说，有时也会发生它并不是一个动力因，以及它所要产生的事物并没有产生，被它产生的东西并不存在的事。因此，动力因会有一些它借以成为一个现实的动力因的原因（我们在前面曾说到过这一点）。因此，动力因成为一个动力因，而且会由它产生在它不存在之后的事物的存在。现在，“存在”属于这个事物，“不存在”也属于这个事物。但是从动力因来看，“不存在”并不属于这个事物，“不存在之后存在”也不属于这个事物。从动力因来看，只有它的存在属于这个事物。因此，如果“不存在”依据它的本质会属于这个事物，那么就会得到这样的结论：它的存在将会在“它的不存在之后”产生，并且它会成为“它不存在之后的存在”。

现在，存在是那种依靠动力因而来到事物自身之中的东西。

但是,那种属于这个事物的存在之所以属于它,仅仅因为某种别的东西的充实(plenitude)存在。从这种(充实性)出发,必然得到这样的结论:别的东西是从它(这个原因)本质地具有的存在那里得到了存在。然而"它并不存在"并不来自一个产生它的原因。因为它的不存在要追溯到使它的原因不存在的某种原因上去。进而,它的"不存在之后进入存在"是某种不是来自一个原因的东西。因为除非在不存在之后,否则它的存在的进入存在是绝对不可能的。然而,这种不可能的东西是没有原因的。这样,它的存在发生或者不发生都是可能的,因而它的存在是有一个原因的。而且它的不存在的发生或不发生也是可能的,因而它的不存在也可能有一个原因。然而它的"在它不存在之后的进入存在"却是没有原因的。

某人会反驳说:它的"不存在之后的存在"可能发生,也可能不发生,这也同样是可能的(因而它的不存在之后的存在也可能有一个原因)。我们回答说:如果你就它是它的存在而言来考虑它的存在,那么不存在也就不进入到它之中去了。因为它的存在不是必然的,也就是说,它是可能的。因而就"它在不存在之后的存在"而言,它也并非是不必然的。但是,至于说到这个不必然,它的存在是现在发生而(以前)不存在的东西。然而,如果你就它被看作是"它不存在之后的存在"来考虑它的存在的话,那么,它的存在就被看作是"在它不存在之后"了。在这种情况下,它的存在被看作是"不存在之后",而且它的存在被看作并非简单地存在着,虽然它是在它不存在之后存在,而且是在它不存在之后进入存在。在这种意义上看,存在没有一个原因,也没有一个"在它不存在之后进入存在"的原因,虽然就它是它的存在

而言，存在着一个它在不存在之后所具有的存在的原因。确实，在实际的不存在之后，它的存在可能发生也可能不发生，但是，并不确实的是，就它是“不存在之后的存在”而言，它的“不存在之后的存在”可能是“不存在之后的存在”，也可能不是“不存在之后的存在”。确实，除非它根本就不存在，否则它总是在和存在的联系中存在。

或许某人具有这样的看法，即认为只是为了某物在它不存在之后具有存在，这个动力因和这个原因才成为必须的，一旦这个事物存在和这个原因消失，这个事物就作为自足的而存在。而且具有此等看法的人是认为：某物只需要一个原因来使它进入存在，一旦它已经进入存在和存在着，它就可以不要这个原因而存在。根据这种看法，原因只是进入存在的原因，它们先于事物而存在，而不是和它同时存在。然而主张这种看法的人是在思想着某种荒谬的东西。因为进入存在之后的存在必定要么是(I)必然存在；要么(II)不是必然存在。现在，如果它是(I)必然存在，那么，(Ia)它的必然性就以这样一种方式从属于那种实质(quiddity)(从属于那种实质的本质)，这种方式是：那种实质需要必然存在，而在那种情况下它就不可能生成。或者(Ib)必然性凭借某种条件而从属于它，这个条件要么是(Ib1)进入存在，要么是(Ib2)作为那种实质的属性之一；或者(Ib3)作为某种分离独立的东西。现在，(Ib1)它的存在的必然性不可能来自它的进入存在，因为连进入存在自身的存在都不是因自身而必然的，那么别的东西的存在又怎么能够依靠它而成为必然的呢？进一步说，一旦进入存在消失了，又怎么能够以它的不存在而有一个使它物必然存在的原因呢？除非人们说，进入存在不是原因，原因

是进入存在已经发生的某物的存在。但是这就会是那些属于已经进入存在的事物的属性中的一种属性。这种必然性的问题也就落到我们所划分的第二组情况中去了(也就是说,必然性的产生依靠某种属性)。

我们说,(Ib2a)这些属性必定属于这种实质,这是就它是一种实质而言,而不是就它进入存在而言。因此得到的结论是:那种必然属于它的东西必然属于这种实质,因而必然存在也就必然属于这种实质;或者(Ib2b)这些属性和(这种实质的)存在一起进入存在。在这种情况下,有关它的存在的必然性的陈述,也就像有关第一种情况的陈述的一样了(也就是说,具有必然性的某物不可能进入存在)。现在,如果有无数属性存在,它们全都具有这种属性,那么,它们就会全都是其存在是可能的东西,而不是依靠它们自身而必然的东西。或者它们通向这样一种属性,这种属性是依靠某种分离独立的东西而成为必然的。第一种划分确立了所有那些属性都是其存在是依靠它们自身而可能的东西。现在很清楚,其存在是依靠自身而可能的东西是依靠别的东西而存在的,因此,所有属性全都是依靠这种分开存在的别的东西而必然的。第二种划分要求:那种产生的东西的存在仅仅是依靠一个外来的原因,也就是依靠这个原因的存在而继续存在下去。

你已经知道:“进入存在”除了指“在它不存在之后存在”的意思之外没有别的意思。因此,这里就有“存在”和“在它不存在之后的存在”。现在那种使某物进入存在的原因,就该物不存在而言没有什么影响和效果,它的影响和效果仅仅延伸到由它所产生的存在的范围。因此,它在那时,在它不存在之后成为那种

东西是偶然的。而且产生于某物的产物中的偶性并没有进入到该物的存在之中。因此，就进入存在的存在有一个原因而言，那在先的不存在也没有进到该物的存在之中。但是那一种存在，就它属于那种实质而言，要求有一个原因，即使是为了它的持续存在和保存下来。因此之故，你不能说：就它存在于它不存在之后而言，某物产生该物的存在，因为这不在它的所属范围之内；但是在存在着的有些事物的情况中，它们是绝对必然地不在不存在之后存在的，而在另外一些事物和情况中，它们是绝对必然地存在于不存在之后。

现在，就它是这种实质的存在而言，存在可能来自一个原因，而这种存在的这一属性，也就是它“在不存在之后存在”，却不能来自一个原因。就它的存在进入存在而言，也就是就属于它的这种存在被描述成某种“存在于不存在之后”的存在而言。该物实际上没有原因。但是就存在属于这种实质而言，它又有一个原因。情况和他们[穆台凯里姆派(the Mutakallimun)]①想的正好相反，原因只属于存在。如果发生不存在在它之先的情况，那么，事物就是进入存在了；但是如果这种情况(即不存在在它之先)不发生，那么，它也就不是进入存在了(即使它是被原因致使的)。

被人称为某种动力因的动力因，就人们设定它是动力因而言，并不真正是一个原因。因为他们设定它是一个动力因是就必须断定它(以前)不是动力因而言的。然而，就它是某种原因

---

① 伊斯兰思辨神学家，与西方经院哲学家相似，采用辩证法探讨神学原理。——校注

而言，它不是动力因；而且就它是某种原因而言，某种事物必然和它在一起。当人们从它所产生的东西以及同时从它不产生的东西的角度去考察它时，它是一个动力因。当人们从它所赋予的东西以及同时它没赋予的东西的角度去考察原因时，人们也称它为一个动力因。因此，（常人）称为动力因的每一个东西都有它的条件，那就是在某一时刻它必然不是动力因。在这种情况下，有某种意志的活动，或者某种难以抗拒的冲动，或者是出现了某种（以前）不曾有过的情况，当这种外加物和它相关联时，它的本质就和那种相关联的东西一起在它曾经缺少某种原因之后成为这种现实的原因。因此，按照他们的意见，就它曾经是一个潜在的原因之后成为一个现实的原因看，而不是就它以某种绝对的方式成为一个现实的原因看，它是某种动力因。

他们称之为动力因的每一个东西必定也是他们称之为被动的东西。他们并未把动力因从由于依附于它而具有某种进入存在状态的东西中解放出来。因此之故，在它不存在之后的它的存在，也就自它产生出来。因此，很显然，就它是那个实质性的存在，而不是就它存在于它不存在之后而言，这个实质性的存在是依赖于它物的。而且，只要它存在，那种存在就会以这种方式被产生。同样，它也成为依靠别的东西的东西。因此，很显然，那种被产生的东西要求某种东西本质上由于存在本身的原因而赋予它以存在。然而，他们称之为动力因的东西能进入存在这一事实，以及那些和它同样的东西，都是偶然地对它发生的东西。只要被原因产生的东西持续存在下去，它就需要某种连续地把存在赋予它的东西。

［**第 2 章**］反对者的问题产生于这样的事实，即儿子在父亲

之后继续存在，建筑物在建筑工人之后继续存在，热在火之后存留下来。产生这个问题是由于对什么是真正的原因的无知而产生的一种混淆。因为建筑工人，父亲以及火都不是由之而产生的事物存留的真正原因。建造（那种建筑物）的建筑工人不是那个建筑物的存留的原因，（他）甚至不是它存在的（原因）。

建筑工人的运动是某种别的运动的原因。那以后他的休息，他的停止运动，或者说他的运动的不存在，以及他在那个运动之后的离开，都是那运动终止的原因。而那离开本身和运动的终止则是某种聚集（也就是那些建筑材料的聚集）到一起的原因。而那种聚集到一起则是某种形状（也就是建筑物的形状）的原因。这些原因中的每一个都是一种原因，而且它和被它所产生的东西同时存在。

（同样），父亲是精子运动的原因。当精子的运动以我们上面说过的方式到达终点时，它（运动的终止）是（精子）到达适合于它的地方的原因。然后，它到达适合于它的地方这一点是事物的原因。然而，精子接受“有生命之物的”形式和它作为一个有生命之物的持续存在则另有某种别的原因。由于事情是这样，所以每一种原因才和它所致使产生的事物同时存在。

同样火是水元素发热的原因，发热又是水的先天禀性遭到破坏的原因，水所现实具有的这种先天禀性是用来接受或者保持“水”的形式的。这种或者别的东西是完满的先天禀性产生的原因。这种完满的先天禀性（按照相同的情况）是用来接受它的对立面，也就是“火”的形式的。然而，这些为元素提供其形式的原因都是“火”的形式的原因，这些原因都是无形体的（实体）。

因此，那些真正是原因的原因是和被它产生的事物同时存

在的。先于被产生的事物而存在的原因，或者偶然地是原因，或者是作为维持的原因。因此，人们必须相信：建筑物的形状的原因是(它的材料的)聚集。人们还须相信：这种聚集的原因是那些聚集在一起的以及当它们被放置在一起时它们就保持这种在一起的状态的事物的本性。(往下)，这种本性的原因又是那些产生这些本性的无形体的原因。(同样)，小孩的原因是他的形式和他的质料聚集在一起，这种聚集靠的是赋予形式的原因。(与此相似)，火的原因是赋予形式以及那些完满的先天禀性同时遭到破坏的原因，这些完满的先天禀性是用于与那些形式相反的东西的。因此，我们发现：原因和被它产生的事物是同时存在的。

如果我们在以下的讨论中指出原因是有限的，那在于我们是把这种情况仅仅归之于这样的一些原因(也就是那些是真正的原因的原因，也就是本质原因)。我们并不否认，可能有无限多的维持的和预备性的原因，它们一个在另一个之前。相反，我们认为这是绝对必然的。因为进入存在的第一个事物都在它不是必然的之后依靠它的原因的必然性而成为必然的了，正如我们已经说明过的那样。接下去，它的原因也是某种必然的东西。在特殊事物的情况中就会得出这样的结论，即前面的事物(也就是原因)是无限的，依靠这些前面的事物，在现实中存在的原因必然地是现实的原因。因此，关于它“从何而来”的问题根本就无法达到终点。

然而，这里的问题与以下(困难)的问题相关：如果(原因)的系列是无限的，那么，(I)这些原因中的每一个都必定存在于某一瞬间，而且那随后的相继的瞬间之间没有时间，而这是不可能

的。或者，(II)(每个原因)都必定保留某段时间，在这种情况下，那种原因的必然的活动必定贯穿于整个那段时间的始终，而不是贯穿于它的一部分(一瞬间)之中。往下，那种把必然性赋与那种原因的必然性的概念，也必定存在于这段时间之中。这样，我们关于赋予必然性于它的必然性之上的讨论，也就跟我们关于它的讨论一个样。因此，无数的原因应该同时存在。

但是，这正是我们所要否认的。(作为对这个诘难的回答)我们说：假使运动不存在，则这个问题必然会提出来。但是正是运动使得事物不停留在相同的状态之中。它不是那种在继和它结合在一起并和它相接触之后在一瞬间内由一种状态运动到下一种状态的东西，它是按照连续性(运动的)。而且这个原因的本质也并不使被产生的东西的存在成为必然。相反，它是按照某种联系产生的。这种联系的原因要么是运动，要么运动是它的原因的合作者，或者运动是那种依靠它原因成为一个现实的原因的东西。因此，原因并不按照一种状态继续存在，它的存在也不是在一瞬间停止或产生。因此得到的结论是：运动是保持原因序列的原因，或者是原因序列所共有的原因。而且依靠它困难也就被解决了。对此我们将在适当的地方进一步作出说明。因此，很显然且很确定：事物的本质原因——靠它事物的本质得以现实存在——必定与它们所产生的东西同时存在，而且它们并不以被原因产生的事物进入存在时就停止存在的方式先于事物而存在。因为这种方式只是对于那些并非本质的，或者并非最接近的原因来说才是可能的。然而，那些并非本质和并非最接近的原因趋向无限并不是不可能的，恰恰相反，它是必然的。

由于已经确立了这一点，所以，当某种东西依靠其本质连续地是某种别的东西存在的原因时，它的本质连续存在多久，原因也就连续地从属于它多久。如果原因连续地（永恒地）存在，那么被产生的东西也就连续地存在。属于这类原因的一个原因是处于最高层次的（原因），因为它绝对地防止事物的不存在，而且它是那种提供给事物完满存在的东西。这就是那种被哲学家们称为“创造”的东西的含义，也就是，使某物在绝对不存在之后进入存在的东西的含义。而且它如果凭借自身而从属于那种被产生的东西，那么它就不存在。但是如果它凭借一个原因而从属于它，那么它就存在着。那种因自身而从属于某物的东西在思想中是按本质在先而非时间在先而先于那种来自它物的东西的。因此，一切被原因产生的东西都按那种本质上的在先性而在不存在之后存在着。

如果某人把“进入存在的东西”这个词用于一切在不存在之后具有存在的东西，即使这种在后性并不是根据时间而存在，那么，一切被原因产生的东西也就都进入存在。然而某人如果不（在这个意义上使用此词），而是主张这是进入存在之物的一个条件，即存在着某一时、某一刻，该时刻是先于进入存在之物，并且随着进入存在之物在它之后进入存在而停止存在的，那么进入存在之物的在后性就是一种并不和在先性同时存在的在后性，而是就存在而言，与在先性分开的在后性，因为它是有时间性的（temporal）。在这种情况下，并不是每个受原因致使存在的东西都进入存在，而是只有那种其存在在时间上在先的受原因致使的东西才进入存在。而运动和变化无疑地是在其存在之先的，正如你所知道的那样。然而我们并不想在名称上进行争论。

现在，那种在不需要在时间这个意义上进入存在的东西，必定有其在绝对的不存在之后的存在，或者它必定在这样的不存在之后有它的存在，这不存在并不是绝对的，而是在一个存在着的质料中特殊相反物的不存在，如你所知道的那样。如果它的存在发生在绝对的不存在之后，那么它的过程就是来自一个原因，(而且)，这种过程就是创造。这是给予存在中最好的一种，因为非存在是绝对不可能的，而且存在有超越它的力量。然而，如果非存在以先于存在的方式出现，那么除非它来自质料，否则事物的进入存在就是不可能的，而在这种情况下，质料就有支配它进入存在的权力。我想，来自它物的事物的存在是比较弱的，是不充分的，而且是次等的。

有些人并不把具有此种属性的一切设定为被创造的。他们说，让我们设想，某物通过一个居间活动的原因的中介从第一因那里得到了存在，而且它并非来自质料，同时非存在对它也没有控制权。然而，它的存在在某个和它相连结的别的存在之后来自一个真正第一的原因。在这种情况下，它的进入存在就不是来自绝对的非有，而是来自某种不是物质性的存在物。于是又有人为每个形式的存在设定创造，不管这形式的存在可能是怎样的。质料的存在则(被他们)用“出生”(generation)这个词在它与原因的联系中来加以描述，即使质料并不先于它。

我们根本用不着为这些名称去争论。因为这些概念是分明的。我们发现有些从一个原因那里得到存在的东西没有质料而连续存在着，另外一些则有质料而连续存在。有些依靠一个中介的原因而存在，另一些则无需中介原因而存在。这种说法是恰当的，即一切不是由于一个在先的质料而存在的东西不应该

被称为出生的，而应该被称为被创造。而且我们把那种不是通过一个中介的原因而来自第一因的东西设定为那种被称为被创造的东西中最好的东西，不管这中介的原因是物质性的，还是活动着的，或者是某种别的东西。

我们回到我们的讨论中来，并且说：那种偶然作为一种动力因的动力因必定有它活动于其中的质料。因为正如你们所知道的，每个进入存在的东西都需要质料。有时动力因是突然地活动起来，有时它依靠运动来活动，作为这种活动的结果它是运动的一个本原。当自然哲学家称动力因为运动的本原时，据此他们想到的是四(种)运动。在此他们是在讨好。而且，他们把出生和毁灭都设定为一种运动。现在，动力因有时依靠自身而活动，有时则靠某种力来活动。那种依靠自身而活动的东西就像热那样，如果它分离独立地存在，那么它就会活动。在这种情况下，仅仅因为它是热，那种应当由它产生出的东西就会产生出来。而依靠某种力而活动的东西就类似那种火，是依靠它的热而活动的。在别的地方我们已经列举了潜能的各种类型。

《论解脱，论灵魂》

第六篇论文

[第9章　理性概念的基质是非物质的] 我们进一步主张，作为可以理解的东西的基质的实体，既非自身是一个形体，也不以这样的方式，即在任何意义上作为那个形体的一种功能，或者作为那个形体的一个形式，而存在于形体之中。如果可以理解的东西的基质是一个形体或者某种量，那么作为形式的基质的

形体就应该要么是不可分的，要么是可分的。首先，让我们考察一下这样一个基质是否可能有一个不能进一步划分的部分。我认为这是荒谬的，因为一个点是某种极限，它的位置不能和那种以点为极限的线或大小区别开来。因此，如果有什么东西要被铭刻在点上的话，那么它必定被铭记在这条线的一部分上。然而，如果点并不单独存在，而其自身就是一个量的一个本质的部分的话，那么人们就可以说，在某种意义上，任何为这种点是其极限的量（也就是线）所有的东西也都必定为这个点所固有，而且因此也就偶然地被它所量化。当这种情况发生时，这种东西仍然偶然地被这个点所限制。如果点是分离的并且能够接受某种东西，那么它将是一个独立自存的实有之物，而且它就会出现两种状况：一种状况是和有别于它的线相连接，另一种状况则是与这条线相对立，这样的话，它就会和这条线相分离。而这条线就会另有一个极限而不是以这个挨着它的点为极限。因此是那个点而不是这个点将会是这条线的极限。这样，我们将会有同一个问题永远重复以至无限。由此人们会得出一种看法，认为一些点的有限的或无限的重复就产生一条线，我们曾经在别的地方表明这种看法是荒谬的。因此，很清楚，点并不会因为被放置在一起就综合成一条线的。同样清楚的是，点并没有特殊的和明确的位置。然而，我们或可以提到我们已经给出过的这个证明的一部分，它已经说明了这种观点的荒谬性，而且指出：要么（1）某个处于两个别的点中间的给定的点把这两个点分隔开来，以使它们不能相遇。如果是这样，那么只要具有基本的理性直观，人们就会得出结论说：这两个点中的每一个都被它所挨着的那个中间的点的特定的部分所殊分，因此，中间的点也就会被

分割开了。这是荒谬的。要么就是(2)中间的部分并不妨碍两边的点相互接触,理性形式将因此而立刻为所有这些点所具有,而这所有的点(根据这种假定,它们是互相渗透的)就会像一个单一的点一样了。但是我们已经假定这个点是和那条线相分离的,因此,与这个点相分离的线就另有了一个极限而不是以这个点为极限。凭着这个极限,线也就和正在说到的这个点分离开来。因此那个点(它把线和正说到的这个点分离开)就会有一个和这个点不同的位置。但是我们已经假定所有的点有一个共同的位置。这是一个矛盾。所以那种认为可以理解的东西的基质是形体的某种不可分的部分的观点是错误的。

余下的解决办法就是主张可以理解的东西的基质(如果它们的基质是一个形体的话)是某种可分的东西。让我们设想在某种可分的东西中有一个可以理解的形式,一个这样被设想为存在于某种不知为何可分的东西之中的形式,其自身会是偶然地可分的。那么这个形式所分成的两个部分将要么是相似的,要么是不相似的。如果两部分是相似的,那么为什么它们的综合物是某种不同于它们的东西呢?因为整体作为整体是不同于部分的。因为如果各个部分都精确地相似,它们的整体将会造成的唯一的区别就是一个量上的增大,或者数目方面的增大,而不是形式方面的增大。但是,如果是这样,那么可以理解的形式就会是某种确定的形状或数目。然而,没有一个可以理解的形式有形状或数目,要不然形式就会是表象的(representational)而不是可以理解的了。下面是一个更加清楚的论证:说两个部分中的每一个部分的概念都精确地和整体的概念相同,这是不可能的。因为如果第二部分没有进入到整体的概念之中,那么

在一开头我们必然会仅仅把整体的概念留给第一部分而不是留给两者。但是如果第二部分进入到整体的概念之中，那么这两个部分中的任何一个单独的部分显然都不能精确地表示整个整体的概念了。

另一方面，如果形式的两个部分是不相似的，让我们看看在怎样的意义下一个可以理解的形式能有这样的两个部分。这些不相似的部分只能是定义的部分，而定义的部分也就是属和种差。由此出发必然会引出许多荒谬的结论。例如，形体的各个部分是潜在地可以无限分割的，所以属和种差就也必定潜在地是无限的。但是我们已经确立的是：单独一个事物的属和本质的种差并不是潜在地无限的。进一步说，那产生属和种差之间区别的并不是划分的假定。如果有一个属和一个种差它们在基质之中必须要有一个区别，那么这种区分肯定不是靠假定。这也将会必然地得出属和种差将是现实地无限的结论。但是我们已经确立，单个事物的属和种差以及定义的各部分在各个方面都是有限的。如果这些属、种差和定义的各部分是现实地无限的，那么它们就不能以这种形式聚集到形体之中，因为这样就会必然地使一个单个的形体成为现实地无限可分的了。

让我们再设想一种以一定方式发生的划分。这种划分把属放在一边，把种差放在另一边。如果改变一下这种划分的方式，就会是把半个属加上半个种差放在一边，另外半个属和半个种差放在另一边，或者属和种差交换个地方。结果在我们设想和想象中，属和种差的位置会倒转过来，而且它们各自会按照一个外面的人的意志在任何方向上移动。但是这还不算完结，因为我们还可以继续引进包含在一种划分之中的一种新的划分，如

此直到无限。

再说并不是每个可以理解的东西都是可以分为更加单纯的可以理解的东西的。因为某些可以理解的东西本身就是最单纯的，而且是作为别的复合物的本原的。它们没有属和种差，它们在量或者概念方面也是不可分的。因此，形式的被假定的各部分竟是以这样的方式不相似，即这些部分中的各个部分在概念上都不同于整体，而整体却是由它们的聚集而形成，这是不可能的。

因此如果可以理解的形式是不可分的，而且它也不内在于某个量的可分的部分之中，同时在我们之中必定有某种接受它的东西，那么可以理解的东西的基质显然是这样一个实体，它既非一个形体，也非形体的某种官能，诸如可能从属于形体的那些偶性之类的东西，例如那种包含了一切谬误的划分。

[**另一种论证**] 我们可以用别的方式来证明这一点，那就是说，正是理性的官能自身从一个限定的量、地方、位置以及所有别的范畴中抽象出可以理解的东西来。让我们来考察一下从位置中抽象出来的形式本身，并且问一下这种抽象是怎么完成的。这种抽象与认知主体有关吗？也就是说，这个可以理解的东西是从它的外在存在的位置中抽象出来的呢，还是从它在理智中的概念性的存在的位置中抽象出来的？说它是在它的外在存在中完成这种抽象的，这很荒谬。结果就只有一种选择的余地，那就是它是从理智中的它的存在的位置中和地方中抽象出来的。因此，当这个可以理解的形式在理智中进入存在时，它并不具有一个它能够借以被指明并以此使它能够被划分或者从属于相似过程的位置。因此，它不可能存在于一个形体之中。再说，当那

些在概念上不可分的东西的统一的、不可分的形式被印刻在一个具有体积的可分的物质上的时候，这时要么在这些被假设的部分中没有哪一部分和这种统一的、不可分的、而且是从质料中抽象出来的可以理解的东西有任何联系，要么是这些被假设的部分中的各个而且是每一个部分都和它有联系；或者是某些部分有这种联系而别的部分却没有。如果这些部分中没有哪一个部分与它有联系，那么整体（它事实上是由部分所组成的）也就不可能和它有任何联系。如果某些部分和它有联系而别的部分却没有，那么和这个可以理解的东西没有联系的那些部分就根本不进入它的概念之中。但是，如果每个被假设的部分都和它有某种联系，那么要么它是和作为一个整体的可以理解的东西相联系，要么就是和可以理解的东西的一部分相联系。如果可以理解的东西所内在的质料的每个被设想的部分都和可以理解的东西的整体有联系，那么这些部分就不是可以理解的东西的部分，而是每一个部分都独立地是一个可以理解的东西本身。事实上，它就会是这可以理解的东西本身。在这种情况下，可以理解的东西就会在一个片刻之间就无数次地成为现实的可以理解的了。如果各个部分都和这个实体有着不同的联系，那么，这个实体作为一个可以理解的东西必须在概念上是可分的。这是一个矛盾。因为我们已经设定它是不可分的了。如果各个部分和这个可以理解的实体的某个不同的部分有联系，那么它的可分性就更加明显了，除非它是不可思议的。由此可以清楚地看到，被印刻在质料上的形式只不过是特定的可分的实体的外部形式，而且前者的每一部分和后者的每一部分是现实地或潜在地联系着的。其次，即使某个就它的定义的各部分而言是一个

复多的东西，当它被看作是一个整体时，它也是一个统一体，这个统一体是不可分的。那么，这样一个统一体又怎么能够被印刻在某种可分的东西之上呢？否则，我们在关于不可分的可以理解的东西的情况中曾经提到过的那种谬误在此又会出现。

再次，我们已经确证：被理性官能的功能所现实地逐一认识的被假设的可以理解的东西是潜在地无限的。还可以确定的是：那种能够包含无限的东西的基质不可能是一个形体或者形体中的一种官能。这一点已经在亚里士多德的《物理学》中得到证明。因此，说接受可以理解的东西的实体应该内在于一个形体之中，或者说它的活动应该在一个形体之中，或者通过一个形体，都是完全不可能的。

［**第 12 章　关于灵魂在时间上的起源**］我们说：人类的灵魂属于相同的种类和概念。如果它们在形体之前存在的话，那么它们就应该要么是多种实体，要么是一个单一的实体。但是正如我们在后面将要表明的，对于它们来说，无论是这种还是那种都是不可能的，因此，对它们来说在形体之前存在是不可能的。现在我们开始说明一下，为什么说灵魂在数目上是多是不可能的原因，还要说在灵魂（依附于）躯体之前，灵魂之间的相互区别要么是归因于它们的实质和形式；要么是归因于在空间上是多的元素和质料，每个质料都占有空间的一个特定的部分；要么是归因于当灵魂变成在它的质料中存在时每个灵魂所特有的不同的时间；要么归因于分割其质料的诸原因。但是，它们的区别并不归因于其实质或形式，因为它们的形式是一，所以它们的区别应归因于实质的接受者或实质与之特别相联的形体。灵魂在依附于躯体之前，是纯粹的和单一的实质。因此，对于一个灵魂来

说，在数目上不同于另一个灵魂是不可能的。或者对于实质来说，允许有本质上的差异也是不可能的。这一点绝对真实地适用于一切情况。因为各种其本质是纯粹概念的东西在种类上的复多只应该归因于接受它们的基质和归因于受它们影响的东西，或者只应该归因于它们的时间。但是，当它们绝对分离时，也就是说当我们列举的那些范畴不适用于它们时，它们就不可能是多种多样的了。因此，对它们来说，在它们之中有任何种类的差异或复多都是不可能的。因此那种认为灵魂进入躯体之前在数目上就有各种不同的本质的说法是不真实的。

我说，认为灵魂拥有数目上同一的本质也是不可能的。[①] 因而当两个躯体进入存在时，两个灵魂也在它们之中进入存在，因此，要么是：

(1)这两个灵魂是同一个单一的灵魂的两个部分，在这种情况下，一个并不具有任何大小和体积的单一的东西就会是潜在地可分的。按照物理学中已确立的原则，这显然是荒谬的。要么是：

(2)一个在数目上是一的灵魂会存在于两个躯体之中，这种说法也不值一驳。

这证明，认为躯体何时进入存在，灵魂也就何时进入存在的看法是合适的。那种如此进入存在的躯体是灵魂的王国和工具。在和某一躯体——所谓某一躯体，指的是具有一些合适的品质使它适于接受从那些第一本原那里获得起源的灵魂的躯体——一起进入存在的灵魂的实体的禀性中，有一种自然的渴

① 原译："认为灵魂在数目上有一个本质也是不可能的"。——校注

望，渴望着用那个躯体占有自身，去运用它，去控制它，去为它所吸引。这种渴望把这个灵魂专门地束缚在这个躯体上，而且使灵魂离开那些在本性上不同于它的别的躯体。结果是这个灵魂除了通过躯体之外不和别的躯体接触。因此，当它的个体化原则亦即它的特有的禀性发生于它时，它就成为一个个体。这些禀性决定了它依附于那个特定的躯体，而且形成它们之间的相互适应的联系，虽然我们可能并不清楚这种联系的情况以及它的条件。灵魂通过躯体得到了它最初的完满实现(隐德莱希)。然而，它随后的发展并不依靠躯体而是依靠它自己的本性。

但是，当灵魂与其躯体分离开来以后，仍保持其个体性，这归功于它们曾经处于其中的不同的质料，也归功于它们诞生的时间，以及它们的那些不同的禀性，这种不同应归因于由于它们特有的条件而必然不同的这些灵魂的躯体。

[**第 13 章　灵魂并不随躯体的死亡而死亡，它是不朽的**] 我们说，灵魂并不随躯体的死亡而死亡，而且它是绝对不朽的。关于前一个命题，这是因为每一个随别的东西的腐朽而腐朽的东西都是以某种方式依附于它的。任何以某种方式依附于它物的东西，要么是和它共存，要么是在存在方面后于它物或者先于它物(这种在先是本质在先而不是时间在先)。因此，如果灵魂是如此地依附于躯体以致它是和躯体共存的，而且这种共存不是偶然的，而是与它的本质相合的，那么它们就是从本质上相互依存的。因此，无论是灵魂还是躯体都不会是一个实体。然而事实上，它们都是实体。如果这种依存是偶然的，而不是本质上的依存，那么某一项的腐朽，只会取消与另一项的这种偶然的联系，这另一项的存在不会随着前者的腐朽而腐朽。如果灵魂是

如此依附于躯体以致它在存在方面后于躯体，那么在这种情况下，躯体将是灵魂存在的原因。现在，原因有四个，因此要么躯体是灵魂的动力因，而且给它以存在，要么躯体是灵魂的接受因和质料因——可能是通过合成的方式，就像元素对于躯体那样；或者是通过单纯的方式，就像青铜对于雕像那样——或者躯体是灵魂的形式因或目的因。但是躯体不可能是灵魂的动力因，因为躯体本身并不活动；它只是通过它的官能(faculty)而活动。如果它是通过它的本质而活动而不是通过它的官能而活动的话，那么每个躯体都应该以相同的方式来活动。再者，躯体的官能它们全都要么是偶性，要么是物质的形式，然而，无论是偶性，还是存在于物质中的形式，都不可能产生一种独立于物质的自身存在的实体的存在，或者产生一种绝对实体的存在。躯体也不可能是灵魂的接受的和质料的原因，因为我们已经清楚地说明和证明灵魂决不会被印刻在躯体上。因此，躯体不会被灵魂的形式所充满，无论是通过单纯性的方式，还是通过复合性的方式，以使躯体的某些部分被组合和被混合在一起，然后灵魂被印刻在它们之中。躯体也不可能是灵魂的形式因或目的因，因为颠倒过来的情况好像更说得通一些。

因此，灵魂对躯体的依附不是一个结果对必然原因的依附。真实的情况是：躯体和气质[①]是灵魂的一个偶然的原因，因为当躯体的物质适合于做灵魂的工具，并且它的恰当的基体进入存在时，各分离的原因就把个体灵魂带进存在，而这就是灵魂如何

---

① 据 Muhammad Ali Khalidi 注解，此处直译为“(体液的)混合”。见 *Medieval Islamic Philosophic Writings*, Cambridge University Press, 2005, p. 49。——校注

由它们发源的情况。这是因为没有特定的原因是不可能任意把存在带入到不同的灵魂中去的。此外，正如我们已经表明的，灵魂不允许数目上的多。再者，每当一个新的东西进入存在时，都必须事先有一份准备接受它的，或者和它有关系的质料，就如在别的知识中已经表明的那样。再说，如果一个个体的灵魂要想进入存在而又没有一个它借以活动和达到完满的工具的话，那么它的存在就会是没有目的的。但是，在自然中并不存在没有目的的东西。实际上，当这样一种联系的适应性和准备已经存在于工具之中时，像灵魂这样一个东西也就必然地从各个分离的原因中开始产生出来。

但是，某物的存在使得另一物的存在成为必然，而前者的腐朽却并不必然地导致后者腐朽，这种情况只是发生在那种它的存在依靠那个事物而存在，或者在那个事物之中存在的地方。有许多产生于别的东西的东西，在别的东西腐朽之后它们却继续存在；当它们的本质[①]并不存在它们之中，特别是当它们须把它们的存在归因于某种并非那仅仅为它们的存在的流溢作准备的别的东西的时候，更是这样。正如我们已经表明的，灵魂的存在事实上是从某种不同于躯体也不同于躯体的官能的东西中流溢出来的。它的流溢的来源必定是不同于躯体的东西。因此，当灵魂把它的存在归因于那别的东西而仅仅把它的实现的时间归因于躯体时，它的存在也就该是独立而不依附于那种仅仅是它的偶然原因的躯体的。因此，我们不能说它们之间有一种使得躯体必然地先于灵魂而作为它的必然原因的相互联系。

---

① 原译："存在"，此处据 Muhammad Ali Khalidi 的英译本改。——校注

现在，让我们转到我们在一开头时提出的分法中的第三种情况上来，也就是灵魂可能是在这样一种意义下依附于躯体的，这就是灵魂先于躯体而存在。在这种情况中，这种在先性要么既是指时间上的，也是指本质上的，如果是这样，由于灵魂在时间上先于躯体，所以灵魂的存在也就不可能是依附于躯体的；要么这种在先性只是在本质上而不是在时间上在先，因为在时间上灵魂和躯体不是分离开的，这种在先意味着当在先的实体进入存在时，在后的实体的存在必须跟随着它。如果在后的实体被设想为不存在，那么在先的实体也不可能存在。我并不是说设想在后的东西的不存在必然使得在先的东西也不存在，而是说在后的东西不可能不存在，除非一开始某种东西自然地在在先者之中发生而使得它也不存在。因此，不是对在后的实体不存在的设想，而是对在先的实体自身的不存在的设想使得在先的实体的不存在成为必然。因为在后的东西只是在在先的东西自己已经停止存在之后才能被设想为不存在。既然如此，就会得出这样的结论：不存在的原因必定发生在灵魂的实体中，这使躯体必然地随着它而腐朽，而躯体不能是由于一个专属于它自己的原因而腐朽。然而，事实上躯体的腐朽确实是由于一个专属于它自己的原因而发生的，也就是说是由于在它的组合和它的气质中的变化而发生的。因此，那种认为灵魂作为本质上先于它的躯体而依附于躯体，而同时又认为躯体确实是由于自身的一个原因而腐朽；这样在它们两者之间就不再存在这样的联系，——这种看法是错误的。

既然躯体和灵魂之间的各种形式的依附关系都已经证明是虚妄的了，余下的就只有是：灵魂在其存在方面和躯体并无联

系，而是和那种并不服从于变化和腐朽的别的本原有联系。

至于灵魂根本不容腐朽的命题，我认为有别的结论性的理由来证明。凡是通过某种原因可以腐朽的东西，在其本身之中就有腐朽的潜在可能性，而且在腐朽之前都有持续存在的现实性。但是，说一个单一的事物在同样的意义下同时具有这两者，即腐朽的潜在可能性和持续存在的现实性是荒谬的。它的腐朽的潜在可能性不可能归因于它的现实的持续存在，因为潜在性的概念和现实性的概念是相反的，而且这种潜在性的联系是和这种现实性的联系相对立的。因为一个和腐朽相联系另一个则与持续存在相联系。其次，这两个概念在具体事物中可归属于两个不同的因素。因此我们说，持续存在的现实性和腐朽的潜在性是可以结合在那些复合的东西之中，以及结合在那些存在于复合的东西之中的单纯的东西之中的。但是这两个不可能一起进到某些其本质是各别分开的单纯事物之中。我说的是在另一个绝对意义下，这两个概念不可能一起存在于其本质是单一的某个单纯事物之中。这是因为每一持续存在且有腐朽的潜在性的事物也都有持续存在的潜在性，虽然它的持续存在并非是必然的。当它不是必然的时，它就是可能的；而可能性则具有潜在性的本性。因此，持续存在的潜在性是存在于它的实体之中的。但是，一个事物持续存在的现实性当然不同于它的持续存在的潜在性，这也是很显然的。这样，它的持续存在的现实性也就是偶然发生在那种具有持续存在的潜在性的形体之上的一件事实。因此，潜在性不属于某种现实的东西，而是属于那种其现实存在只是一种偶性，而并不构成它的真正本质的东西。由此出发必然得出这样的结论，即它的存在是由一个因素和另一个

因素所构成的，具有了前一个因素（这种因素在每个具体存在物中就是形式）就可以给它以实际的存在，而后一个因素（在具体的存在物中这个因素就是质料）则获得这种实际的存在而它自身却只有存在的潜在性。

因此，如果灵魂是绝对单纯的而且不能分成质料和形式的，那么它将是不容腐朽的。但是，如果它是复合的，那么，让我们暂且放下这个复合物而仅仅考察一下作为它的质料的实体。我们说，要么这种质料将是连续地可分的，因此同样的分析将不断地运用于它，而且我们将因此而有一个无限的回归，但这是荒谬的；要么这个实体和基础将永不停止其存在。然而如果这样，那么我们现在进行的讨论就被专门用于那种作为基础和起源的因素（也就是实体）而不是用于那种由这个因素和某个别的因素所组合成的复合物了。因此很清楚，一切单纯的而不是复合的东西，或者说一切作为复合物的起源和基础（也就是实体）的东西，都不可能在自身中既具有持续存在的现实性又具有腐朽的潜在性。如果它具有腐朽的潜在性，它就不可能有持续存在的现实性。而如果它有持续和存在的现实性，它就不可能有腐朽的潜在性。因此，很显然灵魂的实体不具有腐朽的潜在性。在那些进入存在和腐朽的事物中，可以腐朽的东西只是具体的复合物。腐朽的潜在性和持续存在的潜在性并不同时属于某种把统一性给予复合物的东西，而是属于潜在地容许相反的双方的质料。因此，可以腐朽的复合物本身就既不具有持续的潜在性也不具有腐朽的潜在性，更不要说同时具有这两者了。至于质料本身，它要么具有并不归因于任何潜在性的持续存在，这给它持续存在的能力——像某些人所认为的那样——，它要么依靠一个给

它以持续存在的潜在性从而具有持续存在而不具有腐朽的潜在性;这后者是它获得的东西。那些存在于质料中的单纯实体的腐朽的潜在性归因于质料,这种腐朽的潜在性并不在它们自己的实体之中。那种用来证明一切进入存在的东西由于持续存在和腐朽二者的潜在性的局限而都要消亡的论证,只是和那些其存在物是由质料和形式所组合而成的东西有关。质料有这种形式可能存留于其中的潜在性,同时也有这种形式可能停止存在于其中的潜在性。因此,灵魂显然是绝对不朽的。这是我们想要形成的观点,这也是我们想要证明的观点。

三　阿尔加扎里

阿尔加扎里(Algazali,1058－1111 年),阿拉伯文名为安萨里(al-Ghazālī)。生于伊朗呼罗珊的图斯。他是苏菲派神秘主义的主要代表。主要著作有:《哲学的宗旨》(*Maqāsid al-Falāsifah*)、《哲学家们的矛盾》(*Tahāfut al-Falāsifah*)、《从错误中得救》(*al-Munqidh min al-Dal-āl*)、《宗教学的复兴》(*Ihya' 'Ulūm al-Dīn*)等等。

《从错误中得救》

第三章　探求者的类别

当神用他的恩典和大量的慷慨行为救治了我这个弊病(怀疑主义)时,我就开始把各种探求者(就是追求真理者)看作由下述四类组成:

(1) 神学家们(穆台凯里姆派),他们声称自己是思想和理论思辨的倡导者。

(2) 巴颓尼叶派(Esotericists),他们自认为是"权威性教育"承担者,且只有他们从绝对不谬的伊玛姆那里得到真理。

(3) 哲学家们,他们把自己视为逻辑和推理证明的倡导者。

(4) 苏菲派或神秘主义者,他们声称只有他们能亲自出现在(神的)面前,并具有见到神的能力和直观的理解力。

我在心里对自己说:“真理不能在这四类人之外存在。这些都是在探求真理的道路上行走的人。如果真理不是和他们同在,那就没有必要去尝试理解真理了。一旦朴素的和派生的信仰被丢弃,就肯定无法回到原先的水平,因为那时人们并不知道自己处在那样的状态;当一个人开始知道那种状态时,他那朴素的信仰的玻璃器皿就被打碎了。这是一种无法修补的破损,一种不能用打补丁或把碎片凑合起来加以复原的破损。这个玻璃器皿必须在熔炉里重新被熔化,重获开始,并由此制成另一个新的器皿。”

现在我得赶紧查明这四种方法和研究这四类人曾取得什么结果,先从神学学科开始,然后依次把握哲学的方法,巴黎尼叶派的“权威性教育”和神秘主义的方法。

[1 **神学学科:它的宗旨和成就**] 于是,我从神学学科开始,并全面地了解了它。我阅读了正统神学家们的书籍,并且亲自写了一些关于这个主题的书籍。然而我发现,它是一门虽达到它自己的宗旨却并未达到我的宗旨的学科。它的宗旨仅仅是在维护、捍卫正统的教义以反对异端的背离。

现今在《古兰经》和经外圣传里,神通过他的使者之口把一种信条传给他的信徒,这种信条是真理,其内容无论在宗教的还是在世俗的事务方面都是人类幸福的基础。但是撒旦在异端所暗示的意见中也传播着和正统教义相反的东西;人们趋向于接受这种意见,这对《古兰经》的拥护者来说就是败坏真正的信条。所以神使神学家这一类人得以产生,并且以系统论证的手段,通过揭露异端所捏造的与传统的正统教义不同的混乱学说,推动他们去维护传统的正统教义。这就是神学和神学家们的由来。

一群神学家及时地完成了神要求他们去做的任务；他们成功地维护了正统教义，捍卫了源自先知教诲的信条，纠正了异端的革新。不过在这样做时，他们乃把他们的论据建立在他们从其反对者那里得来的前提之上，这些前提是他们自己由于朴素的信仰不得不承认的，或基于公众的一致意见，或简直就是基于对《古兰经》和经外圣传的接受。他们的大部分努力是致力于揭露反对者的矛盾，和批评他们的教义的逻辑蕴涵。

对于只承认逻辑上的必然真理而不承认其它的人来说，这很少有用处。神学并不适合我的情况，不可能医治我为之叫苦的疾病。的确，当神学作为一种被公认的学科出现，并在相当一段时期里为人们所努力钻研时，神学家们变得热衷于以研究事物究竟是什么来捍卫正统的教义，他们从事关于实体和偶性以及它们的本性和特性的研究。但是，既然那不是他们的学科的目标，他们在其思考中就没有彻底地处理这个问题，因此，也就没有达到足以普遍地消除由于人们的不同意见而造成的模糊不清的混乱这样的结果。我并不排斥这样一种可能性，即对我以外的其他人来说，这些结果影响是够大的；确实，我不怀疑这种情况到目前为止对相当多的人来说是这样的。但是就某些处于基本原则之外的内容而言，人们把这些结果和朴素的信仰混在一起了。

可是，在这里我的目的是叙述我自己的情况，而不是指责那些寻求对症的药方的人，因为可治病的药物乃随疾病而变化。一个病人的药剂竟是别的病人的毒药，这样的事有多少啊！

[**2　哲学**] 在讨论完神学后，我就着手来论述哲学。我确信，一个人不可能知道任何一门学科的缺点，除非他对所讨论的

这门学科有全面的理解，以致他在评价它的基本原则方面比得上它的最博学的倡导者，甚至超过和优于他们，能深入到为这门学科的许多教授所忽视的某些混乱和奥妙之处。唯有在这个时候，他关于该学科的缺点所作的断言才有可能是正确的。

就我能够看到的而论，伊斯兰教的神学家中没有谁把思想和注意力专用于哲学。神学家们在他们的著作中只讲些暧昧的和零散的话，除此以外没有人和哲学家们进行过论战，而这些话是如此明摆着错误和前后不一贯，以致连具有通常智力的人都不可能会受其欺骗，一个精通知识的人就更加不会了。

我认识到，在理解一种体系和认识到它的深度之前就去批驳它是盲目的。所以我开始在没有教师的帮助下通过自学，十分认真地从书本中去获得哲学知识。在这个时期，我在巴格达担负了对三百个学生的讲授和教育工作，我利用讲授宗教知识和写作后的空闲时间向这个目标前进。在这段如此短暂的时间里，我独自一个人抢时间阅读，神使我在不到两年内就对哲学家们的学问达到了一种全面的了解。此后，我用将近一年的时间继续刻苦地思考我已吸收的东西，在我的头脑里再三地温习它并查究它的复杂的深层问题，直到我无疑地和确实地领悟了它在多大程度上是骗人的和混乱的，以及在多大程度上是正确的和是对现实的一种表现。

现在你听一听关于这门学科和它所包含的诸学问的成就的说明。我看到，哲学家们有各种各样的学派，他们的学问被划分为各种各样的分支，在他们的许多学派中，都有成为异教徒和不信教的人这个缺陷。哲学家们有不同的团体——较老的和最老的，较早的和较近的——，其中有些人比另一些人更接近于

真理。

A. 哲学家们的诸学派和无宗教信仰的缺陷如何影响它们全体。众多的哲学派别和体系构成三个主要的集团：唯物主义者、自然主义者和有神论者。第一个团体即“唯物主义者”，这是最早期的哲学家。他们否认世界有全知全能的创造者和安排者，认为世界按照它原来那样永远自行存在着而无需一个创造者，还认为动物永远地产生于卵，而卵永远地产生于动物；曾经是这样，并将永远是这样。这些是不信宗教的人。

第二个团体即“自然主义者”，这是从事自然界和动植物奇异现象的多方面研究，致力于动物器官解剖知识的一批哲学家。他们在那里看到神的创造物的奇异和神的智慧的发明，这使其承认有一个意识到万物的目的和意向的有智慧的创造者。没有一个人能对解剖学以及肢体和器官的奇妙用途作仔细的研究，却认识不到在动物的躯体结构特别是人的躯体结构的秩序中有一种圆满性的。

然而，这些沉浸于自然探索中的哲学家们，采取了气质(temperament)的均衡对构成动物的体力有巨大影响的观点。他们认为，甚至人的理智能力也是依赖于气质的，因此当气质败坏了，理智也就败坏了，并且不再存在。而且，当一事物不再存在时，按照他们的看法，不可想象它会回转为存在的。这样，他们的见解是灵魂会死并且不会复活，他们否认来世——天堂、地狱，否认死后复活和末日审判；他们认为，在那里不存在对顺从的任何奖赏或对罪恶的任何处罚。他们失去控制地沉溺于他们肉欲的一种兽性的放纵中。

这些人也是无信仰的，因为信仰的基础是对神和对末日的

信仰，而这些人虽然相信神和神的属性，却否认末日。

第三个团体即“有神论者”，这是比较晚一些的哲学家，包括苏格拉底、他的学生柏拉图和后者的学生亚里士多德。亚里士多德为他们把逻辑系统化并把各门学科组织起来，使他们先前并不精确的主张得以准确表达，使他们的这些学科趋向成熟。

有神论者通常攻击前两个团体即唯物主义者和自然主义者，并如此有力地揭露了他们的缺点，这就为他人解除了任务。通过信徒们的相互论战，“神使他们解除了战斗。”[①]亚里士多德也攻击他的有神论哲学家中的前辈，特别是柏拉图和苏格拉底，他的批评走得如此之远，以致把自己和他们完全分开了。然而，他仍然保留了他们的亵渎神灵和异端学说的残余，而未曾做到使自己脱离其影响。所以，我们必须把这些哲学家和伊斯兰教哲学家中他们的追随者，如伊本·西那、阿尔法拉比等等，都看做不信教的人；可是，在传播亚里士多德哲学方面，没有一个伊斯兰教哲学家比得上以上提到的这两个人。另一些人的译本，其特点是紊乱和混淆，使研究者难以理解而根本无法领悟；而如果一件事物未被领悟，它又如何能够或被驳倒或被接受呢？

按照我们的看法，那些真正是亚里士多德哲学的部分，像这些人所传播过的那样，可归纳为三个标题：(1)必须被认作是无信仰的；(2)必须被认作是异端的；(3)完全不可否认的。然后，让我们进而来讨论细节。

B. 各种各样的哲学知识。就我们现在的意向来说，哲学知识总共是六种：数学、逻辑、自然知识、神学、政治学、伦理学。

---

① 《古兰经》，33，25。

1. 数学。它包括算术、平面几何和天文学。[①] 它的结果中没有一个和宗教问题有关，不论是否定的或肯定的。它们是关于推理的证明，一旦它们被了解和领悟了，要否定这种证明是不可能的。虽然如此，数学中仍有两个缺陷。

(a) 第一个缺陷是，每个数学研究者都赞美数学的精确性和它的证明的明晰性。这导致数学研究者相信哲学家们，并认为他们的所有知识在明了性和证明的可信性方面都类似于数学。而且，数学研究者早已听说他们亲口说过的他们无信仰，他们否定神的属性，他们蔑视启示真理；数学研究者仅通过把他们视为权威，就成为不信教者，并认为："如果宗教是真实的，它将逃不过这些人的注意，因为在哲学知识中，他们是如此精确。"这样，在得知他们的无信仰和对宗教的否定后，数学研究者便得出结论说：真理就在于对宗教的否定和抛弃。我看到有多少人仅仅由于哲学家们的这一高见而并没有任何别的基础，就违背了真理啊！

要想批驳他们，可以这样来论证："擅长一种技艺的人不一定就擅长每一种技艺。擅长法律和神学的人不一定就擅长医学，不懂得理性思辨的人也不一定就不懂得语法。毋宁说，每种技艺都有擅长和精通它的人，尽管在别的技艺方面他们可能以愚钝和无知为特征。数学的基本问题方面的论证是用推理来证明的，反之，在神学(或形而上学)中论证则以推测(conjectual)为基础。这一点只有那些亲自深入地研究过这种问题的人才清楚。"

---

① 原译："立体几何"。——校注

如果有这样的人，他专注于出于尊重权威而选择的信念上，那他就不是为论证所推动，而是为激情的力量、贪图虚荣，以及希望别人认为他很聪明、在涉及任何知识时他都坚持哲学家们的意见等所促使。

这是一个重大的缺陷，由于这个缘故，那些热切地献身于数学知识的人势必受到限制。即使数学的主题与宗教无关，但是，因为它们属于哲学知识的基础，研究者还是沾染上了哲学家们的弊病和腐化。很少有献身于这种研究的人不被剥夺掉宗教信仰，在他们的头脑中不被清除掉这种对神的敬畏的束缚的。

（b）第二个缺陷起因于那种忠诚于伊斯兰教但又无知的人。这种人认为宗教必须通过排斥与哲学家们有关的各门知识来捍卫，因此他在那里排斥所有他们的知识和谴责他们的无知。他甚至排斥他们关于日食和月食的理论，认为他们所说的和启示相反。当这种见解遭到批驳时，有人听说人家是通过确定无疑的推理证明而知道其内容的，于是，这种人并不怀疑推理的证明了，反而认为伊斯兰教是建立在无知和否认确定无疑的证明的基础上的，因而他就增加了对哲学的爱和对伊斯兰教的恨。

那种设想伊斯兰教乃靠否认数学上的各种学科来捍卫的人，实际上犯下了反对宗教的可悲罪行，因为在天启真理中丝毫没有什么通过或否定或肯定的方式来与这些学科相对立的东西，并且在这些学科中也丝毫没有什么与宗教的真理相对立的东西。穆罕默德（祝他平安）说过："太阳和月亮是神的两种征象；它们不因任何人的死也不因他的生而被蚀失却光辉；如果你遇见这样一件事，你就求庇护于对神（至高无上的）的默念和祈祷吧。"在这里没有什么可以迫使我们去否认算术知识的，它明

确地告诉我们太阳和月亮的轨道以及它们的联系和对立。穆罕默德(祝他平安)的进一步说法,“当神面对一个事物显现自己时,事物就服从于他”,这是一种在正统的圣传汇集中并未出现过的外加的东西。

这就是数学的特点及其缺陷。

2. 逻辑。在逻辑中没有什么东西是通过否定或肯定的方式与宗教有关的。逻辑是研究推理证明和形成三段论的方法,研究证明的前提的条件,研究组合诸前提的格式,研究下正确定义的条件以及安排定义的方式的。知识包括:(a)概念,它用定义来把握,(b)断言或判断,它用证明来把握。在这里没有什么需要加以否定的东西。这一类问题实际上与推理证明的论题相联系,已为神学家和思辨的思想家们所谈到。哲学家们和这些人的不同只不过在他们所使用的表达方式和专门术语方面,以及他们对解释和分类做了更多的精心工作而已。其中的一个例子就是他们的命题:“如果所有 A 是 B 是真的,那么,由此就可推出有些 B 是 A”,换言之,“如果所有人是动物是真的,那么,由此就可推出有些动物是人。”他们用“全称的肯定命题有一个特称的肯定命题作为它的逆命题”这种说法来表达这点。这一点和宗教的本质有什么联系,因此它应当被否定或拒绝吗? 如果作出这样的否定,则对逻辑学家们的唯一影响便是损害他们对提出这种否定的人的理智的信任,更糟的是对他的宗教的信任,因为他认为宗教就建立在这样的否定的基础上。

此外,有一种类型的错误是逻辑学研究者容易陷进去的。他们拟定一张通过推理证明所满足的种种条件的表,这些条件被认为是一定会导致确定性的。可是,当他们终于开始探讨宗

教问题时，他们不仅不能满足这些条件，却反而承认一种（关于他们的证明标准的）极度的宽松。赞美逻辑和看到它的明晰性的研究者，又常常想象着被归之于哲学家们的那些不信教的学说是由类此的证明所支持的，并且在达到神学（或形而上学）的知识之前就匆忙陷入无信仰的境地。于是，这个缺陷也就导致无信仰。

3. 自然知识或物理学。这是对天球以及天体的研究，是对对天下面的东西即既是简单物体如水、气、土、火，又是复合物体如动物、植物和矿物的研究，并且也是对它们的变化、转化和结合的原因的研究。这是与通过医学对人体及其主要的和次要的器官以及气质改变的原因的研究相类似的。正像否认医学知识不是宗教的条件一样，否认自然知识也不是它的一个条件，除非与我在我的《哲学家们的矛盾》一书中所列举的独特论点有关。至于哲学家们具有的不同见解所依据的任何别的论点，我们通过反思业已表明它们都包含在所提到的那些见解中了。所有这些异议的根据是：认为自然界从属于至高无上的神，自然界本身不活动而是作为它的创造者手中的一个工具。太阳和月亮，星辰和诸元素，都服从神的命令。它们中没有任何事物其活动是由它自己的本质所产生或引起的。①

4. 神学或形而上学。哲学家们的大多数错误发生在这里。他们不能满足他们在逻辑学中所定下的证明的条件，结果在这里许多人彼此大不相同。亚里士多德的观点，就如阿尔法拉比

---

① 据 Muhammad Ali Khalidi，另一种可能的译法是：它们中没有任何事物其活动是在自身中和出于自身的（in and of itself）。——校注

和伊本·西那所详细说明的，和那些伊斯兰教著作家的观点是相近的。所有他们的错误共包括二十项，其中三项必须认定为不信教的，十七项属于异端。我撰写《哲学家们的矛盾》就是要指出在这二十个论点上他们观点的错误。他们在三个论点上不同于所有的穆斯林，这三个论点如下：

（a）他们说，对肉体来说不存在死后复活；受到奖赏或惩罚的只是灵魂；奖赏和惩罚是精神上的，不是肉体上的。他们肯定精神上的奖赏和惩罚当然是说得对的，因为这些也确实存在；但是他们否认肉体上的奖赏和惩罚，并声明不相信神的律法，却是错了。

（b）他们说，神认识共相而不认识殊相。这也是公然的无信仰。真理是“天上或地下一个原子的重量也逃避不开神”。①

（c）他们说，世界是永恒的，没有开端或结束。但是没有一个穆斯林在这个问题上采纳了这样的见解。

在另外的论点上——他们对神的属性的否定，他们关于神凭他的本质而不是凭他本质之外和之上的一种知识来认识的学说，等等——他们的立场接近于穆尔太齐赖派（Mutazilites）②的立场；而穆尔太齐赖派无须因那样的论点被认作是无宗教信仰者。在我的《区别伊斯兰教和异端的决定性标准》一书中，我提出了把那些人的意见认作讹误的理由，那些人轻率地宣告一个人如果违背他们的学说体系，就是无宗教信仰者。

---

① 《古兰经》，34，3。

② 八世纪兴起的伊斯兰哲学神学运动，致力于伊斯兰教义的理性化解释。——校注

5. 政治学。他们关于政治学的所有讨论都是建立在与世俗事务以及统治相关的管理格言之上。格言是他们从由先知所启示的神圣的经文，和由古时的圣徒那里传下来的箴言中借用来的。

6. 伦理学。他们关于伦理学的整个讨论在于规定灵魂的特性和道德素质，以及列举灵魂的各种类型与节制和控制它们的方法。这些讨论，他们是从神秘主义者即那些具有虔诚行为的人们的教导中借用来的，那些人的主要工作是沉思神，反对激情，以及通过退避世俗的享乐而行走在导向神的道路上。神秘主义者在其精神的交战中，了解到了关于灵魂的善和恶及其行为的缺点，并且清楚地表达了他们所了解到的东西。哲学家们接受了这些教导，并把它们混入了自己的论著中，以便偷偷摸摸地利用这个装饰品来更容易地推销他们那些毫无价值的货色。在这个时代的哲学家中肯定无疑地有那样一批敬神的人，就如在每个时代的确总有那么一些人一样，神永不会在世界上剥夺掉这样一些人的。他们是世间的栋梁，通过他们的祈祷仁慈降落到世间人们的头上，如我们在圣传中读到的，在那里穆罕默德（祝他平安）说："通过他们你领受雨水，通过他们你领受食物；洞穴中的人曾属于他们一群人。"并且如《古兰经》声称的，这些人存在于古代（参照第 18 章）。

哲学家们把从先知和神秘主义者那里汲取来的概念结合在他们书籍里的实践中，有两种有害的倾向，一种发生在他们的支持者方面，一种发生在他们的反对者方面。

（a）涉及到反对者的有害倾向是严重的。一群理智薄弱的人设想，既然那些伦理观念出现在哲学家们掺杂着其废话的书

籍中，那就必须完全避免提及它们，任何提到它们的人其实都必须被看作是一个说谎的人。他们所以这样想，是因为他们仅仅从哲学家们那里首先听到这类观念，并且他们薄弱的理智已经作出结论，断定它们的作者既然是一个作假的，所以它们也一定是假的。

这就像一个人听到一个基督徒宣称："除上帝以外没有神，耶稣是上帝的使者。"这个人否认这点，说"这是一个基督徒的概念。"这人不曾停下来充分地思考，这个基督徒在亵渎神灵，究竟是由于这个主张，还是由于他对穆罕默德（祝他平安）的先知身份的否认。如果仅仅就他否认穆罕默德来说，他是一个亵渎神灵的人，那么他的其它主张就无需加以驳斥，这些主张按其自身是正确的，并且和他的亵渎神灵无联系，甚至按他的观点，这些主张也是正确的。

较薄弱的理智因此习惯于把人看作真理的标准而不是把真理看作人的标准。有理智的人则追随阿里（祝愿神喜欢他），他说过，"不要凭借人去认识真理，而是要先认识真理；然后你才会知道谁是真诚的。"有理智的人先认识真理，然后审察个别的断言。如果这断言是真的，他便接受它，而不管说这断言的人真诚与否。事实上，他常常渴望从那些有错误的人的言辞中分离出真理，因为他懂得，黄金是和渣滓一起混合在砂砾层中被发现的。如果货币兑换商把他的手插入货币伪造者的钱袋里，他并没有受到损害；他依靠他的技能可以从乱真的和伪造的钱币中挑取真金。一心想避免和货币伪造者打交道的人，只不过是单纯的乡下人，而不是有经验的货币兑换商。滞留在海岸附近的人，不是游泳的强手，而是手脚笨拙的初学者。被禁止去接触蛇

的人，不是熟练的弄蛇人，而是无知的孩子。

我坚持认为，大多数人都会高度评价自己的技能和才能，自以为自己的理智很圆满，能区分真理和错误、区分确定可靠的指导和使人误入歧途的建议。所以，我主张，必须关上大门，以便尽可能禁止一般民众去阅读那些给人错误引导的书籍。民众即使未受刚才提到的那种倾向的影响，也不能摆脱我们即将讨论的第二种有害倾向的影响。

对于我们公开发表的著作中论及宗教知识原则的某些陈述，一些人提出了一种异议，这些人的理解力没有完全把握这类知识，他们的洞察力也未能深入这类体系的根本。他们以为这些陈述是从古代哲学家们的著作中汲取来的，事实是，它们中有一些是我独立地进行反省的产物——一种鞋会打上另一种鞋的标记，这并不是不会发生的——而另一些则来自天启《圣经》，并且就大多数来说，其意义见于神秘主义者的著作，虽然可能不是现成的原话。

可是，假定这些陈述仅仅是在哲学家们的著作中被发现的。这样，如果它们本身是合理的，并为证明所支持，如果它们不违背圣书和律法（sunnah，被视为《古兰经》的补充典籍，穆罕默德的范例），那就没有必要放弃而不利用它们。如果我们打开这个大门，如果我们采取一种态度，放弃在我们之前已为某个异教徒的内心所理解的每一个真理，那我们就会被迫放弃许多真实的东西。我们就会被迫把《古兰经》的许多章节，关于使者的圣传和早期穆斯林的纪事，以及哲学家和神秘主义者们的所有言论

地利用这个装饰品来更容易地推销他们那些毫无价值的货色。

丢在一边。其理由是《纯洁兄弟会》[①]这本书的作者在其著作中引用了它们。他依据它们进行论证，并通过它们逐渐地诱使理解力较薄弱的人们去接受他的错误主张；他继续坚持那些主张，直到异端之徒通过使真理这样沉积于他们的著作中，而把真理从我们的手中夺走。

最低等级的教育是使自己和无知的普通人区别开来。受过教育的人肯定不厌恶蜂蜜，即使他在外科医生的吸杯中发现它；他了解，吸杯不会在本质上改变蜂蜜。在这样一种情况下，对蜂蜜的自然的反感乃基于普通人的无知，这种无知起因于认为制作吸杯只是用来吸不洁的血液的。人们以为血液不洁就是由于它存在于吸杯中，而不知道这种不洁应归因于血液本身的一种特性。既然这种特性不在蜂蜜中，蜂蜜放在这样一种容器中这个事实并不产生血液中的这种特性。因此，不洁就不应被归之于蜂蜜。所以，那种看法是虚幻的和错误的。

然而，这是大多数人中流行的观念。当你把一种陈述归于他们所同意的一位作者的地方，他们就承认这种陈述，即使这种陈述是错误的也罢；当你把一种陈述归于他们所不同意的一位作者的地方，他们就拒绝这种陈述，即使这种陈述是正确的也罢。他们总是把人作为真理的标准而不是把真理作为人的标准。而这是极端地错误的。

这是趋向于否认哲学家们的伦理学的错误倾向。

（b）也有一种趋向于同意哲学家们的伦理学的错误倾向。

---

① 这部哲学著作汇集了10世纪和11世纪伊斯兰学者的教诲，包含着大量深受亚里士多德和新柏拉图派影响的宇宙论和形而上学论述。——校注

当一个人浏览他们的著作，如《纯洁兄弟会》等等，并且看到先知们的箴言和神秘主义者们的言论是和他们的学说混合在一起时，他就常常赞成这些，并接受它们和高度地评价它们。其次，由于对所关注和赞成的东西给予好的评价，他也就很容易接受与之相混淆的错误的东西。这是一条逐渐地滑到错误方面去的道路。

由于这种倾向，考虑到其中的欺骗和危险，就必须放弃阅读他们的书籍。正像拙劣的游泳者必须避开滑溜的浅滩一样，人们也必须避开阅读这些书籍；正像男孩子必须被禁止去触摸蛇一样，耳朵也必须被禁止去接受如此的言论。确实，正像弄蛇人必须避免在他的小男孩面前触摸蛇，因为他知道这男孩会设想自己像父亲并会模仿他，他必须通过自己在男孩面前显示谨慎来让男孩也谨慎一样，第一等的学者也必须是这样动作的。并且，正像好的弄蛇人在收容蛇时把解毒药和毒物区别开来，在清除毒物时提取解毒药，而且不会对任何急需的人扣压解毒药；精明的和有经验的货币兑换商，在他把手插进货币伪造者的钱袋中，从其中挑取纯金而抛弃乱真的和伪造的钱币之后，不会对一个有需要的人扣住不给真正的和可通用的货币等一样，学者也全然是这样动作的。

再次，当一个人被蛇咬了而需要解毒药时，他的生命却对解毒药产生厌恶，因为他获悉解毒药是从作为毒物的来源的蛇那里提取来的；其实他应当知道解毒药的价值而不必问其来源。同样地，当一个穷人需要金钱又害怕接受从货币伪造者的钱袋中取出的钱币时，就应当让他注意，他的害怕是十足的愚昧，并且这是他丢失他所追求的利益的原因；他应当得知，伪造的和真

正的钱币之间的接近并不使真正的钱币成为伪造的，也不使伪造的钱币成为真正的。同样地，真理和错误之间的接近并不使真理成为错误，也不使错误成为真理。

关于哲学的有毒和有害的影响，我们所需说的就是这么多。

[**4　神秘主义的方法**] 在我结束了关于这些知识的论述后，紧接着我就按计划转向神秘主义（或苏非派）的方法。我知道，完全的神秘主义的“方法”包括理智的信仰和实践的活动两方面；后者在于克服自身中的障碍和除去它的卑鄙的特性及恶劣的品行，使心灵可以达到摆脱不是神的东西及对神作持久的回忆。

对我来说，理智的信仰是比实践的活动更容易。

……

对我来说，最具有神秘主义特色的东西是不能够通过研究，而只能够通过直接的体验（字面的意思是“尝味”），通过出神的境界和通过一种精神上的改变来领悟，这一点已变得很清楚。“知道”健康和饱食的定义及其原因和前提，同“是”健康的和获得满足，这两者之间有多大的不同啊！“了解”喝醉酒的定义——指由于理智的中心受从胃中升起的蒸气的支配而产生的一种状态——同“是”喝醉了酒之间又有多大的不同啊！确实，喝醉酒的人在那种情况下是不知道喝醉酒的定义，也不知道关于它的知识的说明的；他没有关于它的最起码的知识。另一方面，清醒的人知道喝醉酒的定义及其根据，然而他丝毫没有醉酒。此外，医生在他自己患病时，虽然知道健康的定义、原因和恢复健康的药物，但还是缺乏健康。与此类似，“知道”苦行生活的真实的性质、原因和条件，与实际上“过着”这样一种生活和舍

弃尘世之间也是不同的。

我清楚地知道，神秘主义者们是具有真实体验的人，而不是光说话的人。我还通过理智领悟的方式取得了尽可能的进步。对我来说，今后的成就不是通过口授和研究，而仅仅是要通过直接的体验和走在神秘主义的道路上来取得。

现在，由于我辛勤地从事过的知识研究和我在研究启示的和理性的知识（大抵说来，就是神学和哲学）中所走过的道路，我对至高无上的神，对先知（或启示）和对世界末日有了坚定的信仰。这三个信条的原则牢固地植根于我的本性中，不是通过任何严密的论证，而是由于各种各样不可能细述的原因、巧合和体验。

除了过一种敬畏神的生活和摆脱徒劳无益的欲望外，我不期望什么未来的极乐世界，对我来说这早已清楚了。所有这些事的关键在于，通过离开欺骗之地和返回永恒之宫来断绝心灵对尘世事物的依恋，并真诚热心地向着至高无上的神前进，对我来说这也已是清楚的。这只有通过掉头不顾财富和地位，避开所有耗费大量时间的种种纠葛才能得以实现，这也已是清楚的。

其次，我考虑过我的生活环境，认识到自己身陷在一片真正的情感依恋的灌木丛中。我也考虑过我的种种活动，其中最好的是我的教学和演讲，并认识到在这些活动中，我涉及的各门知识是不重要的和无助于达到永恒的生活的。

在那之后，我考察我在教学工作中的动因，并认识到它并不是对有关神的东西的纯洁愿望，对有权势的地位和公众的褒奖的愿望倒是推动我的动力。我确实看到，我处在一个正在崩溃的沙堤的边缘上，并处在即将来临的地狱之火的危险中，除非我

着手去改正我的方法。

有一段时间我连续不断地考虑这点，当时选择的大门仍然对我敞开着。有一天，我会下决心离开巴格达，摆脱这些逆境；次日，我又会放弃我的决定。我一只脚伸向前面，另一只脚则往后面退。如果在早晨我真心实意地渴望去寻求永恒的生活，那么到傍晚整整一大堆欲望的冲击就使得这愿望软弱无力了。尘世的欲望竭力在用它们的锁链使我处于原地，与此同时信仰的声音则在叫喊："上路吧！上路吧！生活留下的东西极少，在你前面的路程则很长。所有使你既在理智上也在实践上为之忙碌的东西只是伪善和欺骗。如果你现在不为永恒的生活作准备，那你将在何时来作准备呢？如果你现在不断绝这些依恋，那你将在何时来断绝它们呢？"在倾听这些时，冲动会被激起，就会想要义无返顾地下决心逃之夭夭。①

可是撒旦不久又会回来。他会说："这是一种刹那间的心情；别听它的，因为它将很快消失；如果你依从它，放弃这个有权势的地位，即这些使你免除烦恼和纷扰的舒适而高贵的环境，这种使你不为你的对手的主张所动摇的稳定而安全的状态，那么你将可能再次恢复你原有的状态，将发现不会很容易地返回到这一切上来。"

从穆罕默德纪元 488 年 7 月②开始，差不多有六个月之久，我连续不断地在尘世欲望的吸引力和朝向永恒生活的推动力之

---

① 原译："上述决心便开始逃之夭夭"。据 R. J. McCartly 英译文改。——校注

② 即公元 1095 年 7 月。——译注

间摇摆不定。在第六个月里，问题不再是要进行选择，而变成一种强制了。神使得我的舌头干巴巴的，以致我无法讲演。有那么一天，为了使我的追随者们的心灵感到满足，我打算努力去讲演，但是我的舌头发不出一个单词，我也全然不可能完成什么事。

我的这种口讷使我心里十分痛苦，同时我的消化和吸收食物以及饮酒的能力也受到损害；我几乎不能够吞咽或消化一口食物。我的体力变得如此虚弱以致连医生都对治疗成功不抱任何希望。他们说过："这麻烦起于心，它由此蔓延到了整个组织；唯一的治疗方法是一定要解除这种发生在心上的忧虑。"

因此，在察觉到自己的虚弱和完全失去了选择能力后，我作为一个被驱向于神的人就寻求至高无上的神的庇护，因为我自己没有更进一步的方法可想。神答复了我，神原就是"当一个被苦难驱向于他的人求他时给他答复"者。[①] 他使我的心容易漠视地位和财富、孩子和朋友。我公开宣称决定动身去麦加，私下里却准备去叙利亚旅行。我采取了预防措施，以防哈里发[②]和我的所有朋友反对我在叙利亚定居的决心。我巧妙地实行了我离开巴格达的计策，并有过永不返回这里的想法。在伊拉克的所有宗教领袖中间有许多关于我的谈论，因为他们中间没有一个人会承认，从我所处的这样一种生活状态退下来会有一种宗教上的原因，因为他们把那事视为宗教生涯的顶点；这就是他们的认识的概况。

---

① 《古兰经》，27，62。

② 伊斯兰教国家政教合一的领袖的尊号。——译者

在他们设法解释我的行为时，许多混乱立刻就进入人们的心灵。那些远离伊拉克的人猜想，我这样做是由于我对政府的活动具有某种了解。另一方面，那些接近于统治集团的人，目睹了他们如何热切地和坚持不懈地寻觅我，以及我如何脱离他们和不理睬他们所说的话，他们就会说："这是一种超自然的事件；它一定是由于降临到伊斯兰人民，尤其是学术界之上的一种邪恶的影响。"

于是我就离开巴格达。我分掉我所有的财产，只保留满足我自己和养育我孩子所需的那样多。这是我很容易地能安排好的，因为在伊拉克的财产，为了穆斯林的利益我用它来设立一种托管基金，它可被用来作许多有益的事情。我还没有看到世界上什么地方有更好的财政安排去帮助一个学者供养他的孩子。

在适当时机，我进入了大马士革，在那里我有近两年时间没有别的事情，只是过隐退的生活和受独居的磨炼，加上宗教的和禁欲主义的修行，例如我忙于净化自己的灵魂，改善自己的品性和纯洁自己的心灵，以便经常怀念至高无上的神，这些我是从神秘主义的研究中学到的。有一个时期，我常常在大马士革的清真寺从事静修，整日攀登清真寺的尖塔，把自己关在里面以便独自一个人不受干扰。

最后，我从大马士革前往圣地（耶路撒冷）。在那里我每天习惯于进入盘石的围地，把自己关在里面。

然后，在我心里激起了一种愿望，要去履行朝圣的义务，获得麦加和麦地那的祝福，并完成对至高无上的神的使者（祝它平

安)的朝拜,首先完成对阿尔-凯里尔即神的朋友(愿神保佑他)[①]的朝拜。因此我旅行到希吉兹。可是不久,各种各样的事务连同我的孩子的恳求招致我回到我的故乡(祖国);所以我重新到达那里,虽然以前没有一个人看来比我返回故乡的次数更少。在这里,我也企图退隐,依然渴望独居和为了(对神的)怀念而净化心灵。中间插进来的种种事件、我对家庭的挂念、我的生活的急需,改变了我的意图的方向和损害了我的独居的性质,因为我只是偶然地体验过纯粹的出神的境界,虽然我从未终止期望那种境界;障碍会使我踌躇,然而我老是转回到它上面来。

我在这个阶段持续了十年时间,在这段独居的时期里,神向我启示了无数的和深不可测的东西。为了对其他人有所帮助,有关那些东西我将说:我确实认识到,行走在神的道路上的人中,神秘主义者是最卓越的;他们的生活是最好的生活,他们的方法是最健全的方法,他们的性格是最纯洁的性格。的确,即使把精通天启真理深刻思想的有理智之士的理智、博学者的知识和学者的学问都集合在一起,也找不到改进神秘主义者的生活和性格的办法;因为对神秘主义者来说,所有的活动和所有的静止,不论是外在的还是内在的,都是从先知的启示明灯的光亮中引来照明;而在先知的启示的光亮之外,在地球的表面上,没有别的光亮从中可得到上述那样的照明。

那么,神秘主义的"方法"一般是怎样的呢?作为这种方法

---

① 即亚伯拉罕,他被埋葬在希伯伦的清真寺下面马克佩拉的洞穴内,这洞穴在阿拉伯语中被称为"阿尔-凯里尔"(al-khalil);类似地,对使者的朝拜就是在麦地那正式朝拜他的坟墓。

的第一个条件的纯洁(即像肉体的纯洁是穆斯林的正式礼拜的先决条件一样),是心的净化,是把至高无上的神之外的一切完全清除掉;这种方法的关键与在祷告中开场的礼拜活动相呼应,是心灵完全沉浸在对神的冥想中;其目的是与神完全合一。至少相对于那些几乎全包括在选择和个人责任范围内的初始步骤来说这是它的目的;但事实上,在现实的神秘主义的"方法"中,这只是最初的一步,在它之前的步骤,就好像接待室之接待那些朝向它旅行的人一样。

在这"方法"的初始阶段,就有启示和见神现象。开始,神秘主义者处在清醒的状态中观看天使以及先知的精灵;他们倾听天使和先知的话,并受他们的教导。后来,达到一种更高的状态;他们并没有停在观看那些形式和形象上,而是达到了"方法"中难以用语言来描述的阶段;如果一个人企图表达这种情况,他的言语中就不可避免地含有明显错误的东西。

总之,他们设法做到的是接近神;不过,有些人把这设想为"内在性",有些人设想为"结合",有些人设想为"联系"。所有这些都是错误的。在这方面,我在我的《最崇高的目标》一书中曾说明了这种错误的性质。然而,达到神秘"状态"的人必须做的不外乎是说:

> 关于我不记得的那些事物,曾经是什么,就是什么。[①]

一般说来,那些神全然不曾给予直接体验的人对于先知的

---

① 诗人伊本·阿尔木塔兹(卒于 908 年)的诗句。——校注

启示，除名称外并不更多知道它真正是什么。实际上把奇迹的恩惠赐予圣者乃是先知的开始；而且那也是神的使者（祝他平安）的最初的“状态”，那时他出走到希勒山，完全倾心于他的主，并崇拜他，因此贝都因人[①]说过，“穆罕默德热爱他的主”。

原来这是那些行走在神的道路上的人在直接体验中所实现的一种神秘的“状态”。至于那些不曾获得这种直接体验的人，如果他们有足够多的和神秘主义者交往的机会并利用这类“状态”的种种情况而确实地理解那种状态（即出神入化的神秘状态），那么他们通过试验（即和神秘主义者相接触或观察他们）和传闻也能够变得确信神。凡参加他们一伙的人都从他们那里得到这种信仰，而参加他们一伙的人没有一个是苦恼的。

那些甚至不曾有机会和神秘主义者接触的人，也可以通过推理证明的证据确实知道出神入化的可能性，就如我在《宗教知识的复兴》一书“心中的奇事”一节中谈论的那样。[②]

通过推理证明达到的确实性是知识；对那种“状态”的现实认识是直接经验（tasting）；从传闻和试验（或观察）中承认它为或然的是信仰。这些是三个等级。“神将提高你们之中那些具有信仰的人和那些被赋予了知识的人的等级（荣誉地位）”。[③]

可是，在神秘主义者之外有一群无知的人。他们从根本上否认这点，他们对于这种思路感到惊奇，他们听见了但却嘲笑。

---

① Bedouin，沙漠地带从事游牧的阿拉伯人。——译注

② 原译：“就如我在名为《使宗教的知识在我心里复活的奇事》那一节中谈论的那样。”——校注

③ 《古兰经》，58，11。

他们说，“奇怪，他们谈论什么废话！”关于这种人，至高无上的神说过：“他们中有些人听你说话，直到离你而去为止，他们对那些被赋予了知识的人说，‘他刚才说什么来着？’这些是神在他们的心中打上印记的人，他们遵循他们的激情行事。”[①]他使得他们耳聋，并使得他们眼瞎。

根据我的神秘主义“方法”的实践，在众多的事情中，对我来说必然变得清楚的是，先知启示的真实性质和特有特征。那些事情的基础，考虑到对它的迫切需要，无疑地必须加以说明。

第四章　预言书的真实性质和一切创造物对它的迫切需要

你必须知道，人原始状态中的实体是质朴地和单纯地被创造的，当时还没有任何有关至高无上的神的诸世界的知识。世界是很多的，除了至高无上的神之外，没有谁认识它们。如他说过，“除他之外没有谁知道你的主的大群天体星辰”。[②] 人关于世界的知识乃通过知觉；而对可知觉事物的诸知觉中的每一种都是被创造的，正因为这样，人从存在的事物中间可以认识某一个世界（或天球、领域）。我们所说的“世界（或天球、领域）”仅仅指“诸种存在物”的意思。

人身上第一个被创造的东西是“触觉”，通过它，人知觉一定种类的存在事物，像炎热和寒冷、潮湿和干燥、平滑和粗糙。触觉是完全不能把握颜色和声音的。对触觉来说，这些东西仿佛

---

① 《古兰经》，47，16。

② 《古兰经》，74，34。

是不存在的。

人身上稍后被创造的是“视觉”，通过它人把握颜色和形状。这在可感知的世界中，是范围最广的。然后人身上被植入了“听觉”，以便他倾听各种各样的声音。在那之后，人身上还被造“味觉”；诸如此类直到人完全把握可感知的世界。

其次，约七岁时，人身上又被造“辨别力”（或区别的能力）。这在人的发展中是一个新阶段。此时人把握的比可感知事物的世界更多；这些更多得到东西（也就是关系等等）中，没有一个存在于感觉世界的。

人由此上升到另一个阶段，这时人身上又被造了“理智”（或理性）。人以此把握必然的、可能的、不可能的东西，这些在先前阶段是未曾出现的。

在理智之外另有一个阶段。在这个阶段中另一种眼睛睁开了，通过它，人观看那属于未来的看不见的东西和另一些在理智的视野之外的东西，犹如理智的对象是在辨别能力的视野之外、辨别能力的对象是在感觉的视野之外的一样。而且，正像在辨别力的阶段，人会否认或不理会呈现在自己面前的理智对象那样，有些有理智的人就否认和不理会先知启示的对象。这是十足的无知。他们的观点是没有根据的，因为他们这么做的根据只是，这是一个他们不曾达到和对他们来说并不存在的阶段；然而他们却设想，神本身就是非存在。当一个人生下来就眼瞎，也没有通过听人们的谈话而知道颜色和形状，在第一次听说这些东西时，他就不懂得它们，也不承认它们的存在。

可是，至高无上的神曾赐恩惠于他的创造物，给予他们某种类似于预言的特殊的能力，即梦。一个人在做梦的状态中把握

属于未来的看不见的某种东西；梦或者是明明白白的，或者蒙有一层象征性的形式而需要作出解释。

假定一个人自己不曾体验过这点，并且假定人家告诉他有人曾陷入一种听觉、视觉和别的感官都不再起作用的昏晕状态，并在这种状态中知觉到了看不见的东西，他就会否认这一点，并用推理来证明它的不可能性。他会说："感觉能力是知觉（或领会）的原因；如果一个人在这些能力处于活动状态时都没有知觉这些事物（即看不见的东西），那么他在这类能力不在活动时，就更不能这样了。"这是一种类推的方式，实际存在的事物和被观察到的事物已表明，这是错误的。正如理智是人发展的一个阶段，在这个阶段中有一种"眼睛"能看到感官视野之外的各种类型的理智对象一样，预言能力也是对一个阶段的描述，在这个阶段中有一种被赋予亮光的眼睛，以致看不见的东西和别的超理智的对象在那种亮光中变成可见的。

对于先知启示的怀疑，或是(a)一般地说，怀疑它的可能性，或是(b)怀疑它的实际发生，或是(c)通过一个特定的个人达到对它的怀疑。

预言是可能的证明和存在预言的证明，就在于世界上有这样的知识，想通过理性去达到它是不可思议的；例如，在医学和天文学中凡研究这类问题的人都必定懂得，这种知识只有靠神的灵感和至高无上的神的帮助才能取得。它不可能通过观察来达到。例如天文学上建立在现象之上的某些规律，这些现象仅仅在一千年中出现一次；这些规律又如何能够通过个人的观察来获得？药品的性质也是这样。

这种论据表明，有可能存在一种方法，可用来把握理智所把

握不了的问题。这就是先知的启示的意义。那不是说，预言仅仅是对这种知识的表达；毋宁说，把握这类超理智的对象，乃是预言的性质之一；不过，预言还有许多别的性质。上述这种性质只是预言大海中的一滴。它已被选出来谈到过，因为你在梦中领会到的就有某种类似于它的东西，也因为你具有属于同样类别的医学和天文学的知识，即先知的奇迹，而有理智的人通过任何理智的努力都是全然不可能达到这些的。

先知的启示的其它性质在神秘主义方法的实践中只为直接的体验所把握，而你通过一种你所赋有的类比即做梦的状态，就能够了解预言的这种性质。如果不是后者，你就不会相信它。如果先知具有一种你丝毫没有与之相类似又并不了解的能力，你如何能够相信它？相信以理解为前提。现在处在神秘主义方法的早期阶段的人有了类似的体验。他由此达到一种直接的体验，它扩展着直到他已达到的程度，最后通过类比扩展到对他未达到的那种范围的事的一种相信（或同意）。这样，仅仅这一种性质便已是一种充分的根据，可让人信仰预言的原理。

如果你怀疑一个特定的人是不是一位先知，那么只有通过认识他的行为才能获得确定性，这或者通过个人的观察，或者通过作为共识的传闻。例如，如果你通晓医学和法律，那么你通过观察他们是什么人，或者在无法观察时通过倾听他们有什么说的，就能够识别他们是律师还是医生。因此，你就可以识别阿尔-沙菲仪（神保佑他）是一位律师和盖伦是一位医生；并且，你的识别是以事实为基础而不是以别人的判断为基础的。的确，因为你具有某种法律和医学的知识，并且审查了他们的书籍和著作，你就获得一种关于这些人是什么人的必要的知识。

同样，如果你了解一位先知是什么人，并长期献身于《古兰经》和圣传的研究，那么你将获得关于穆罕默德（愿神保佑和保护他）处在先知中的最高等级这个事实的必要的知识。通过试验你将确信他关于祈祷的实践对心灵净化的影响所说的话——他多么正确地断言："凡按照自己懂得的事情生活过的人，将从神那里接受他所不懂得的事情"；他多么正确地断言："假如有人帮助一个作恶的人，神将对那人施力以限制他"；他多么正确地断言："假如一个人早晨起身只关心一件事（即，使神喜悦），至高无上的神将以一切关心在现世和来世保护他。"当你在一千或数千种情况下对这些做了试验，你将获得一种无可置疑的必要的知识。

那么就用这种方法去探究先知任务的确实性吧，而不是依靠把一根手杖变成一条蛇或把月亮劈开这类事。因为如果你单思考这样一件事本身，而不考虑伴随着它的许多情况——它们是理智难以把握的——，那么你或许会认为这是魔术和骗术，它出于神把人们引入歧途；因为"他把他所愿望的人引入歧途，并且引导他所愿望的人"。这样，你将面对关于奇迹的论题；此外，如果你的信仰建立在一个有条理的推理论证上，这论证说明奇迹如何为预言提供证明，那么，当一个同样有条理的论证表明上述证明的困难和歧义，你的信仰就毁掉了。

于是，要承认，这一类的奇事只是在你的理论沉思整体中出现的证明和迹象之一；你获得必然的知识，然而不能明确地断定它以什么为基础。这种状况类似于一个人从一群人那里接受一件事关共同信念问题的消息，……他是不能断定确实性来源于某一个单独的特定的人的意见的；毋宁说它的来源是他所不知

道的;它既不是来自全体之外,它也不是来自特定的个人。这是强有力的理智的信仰。另一方面,直接的体验像是实际上目睹一个东西并亲手把握住它。它只有在神秘主义的方法中才能找到。

对我的现时的目的来说,这是一次关于先知启示性质的充分讨论。现在我继续进行谈论对于它的需要。

四　阿维洛伊

阿维洛伊(Averroes,1126 - 1198 年),阿拉伯文名为伊本·鲁西德(Ibn Rushd),以对亚里士多德著作评注著称于世。"阿维洛伊"在中世纪与"评注者"是同义词。他共写了 38 篇评注,分三种形式:短评只写亚里士多德的结论,不写论证过程和思想的历史发展;中评把自己观点与亚里士多德观点混合在一起,夹叙夹议;长评先解释亚里士多德的思想,然后阐明自己的观点。他的著作还包括:《论天体的实体》(*De Substantia Orbis*),驳斥阿尔加扎里的《矛盾的矛盾》(*Tabafutal Tahufut*)。中世纪的亚里士多德主义在他的著作中达到了纯粹的形式,因此,阿维洛伊主义成了亚里士多德主义的代名词。

《确定宗教与哲学关系之性质的决定性论文》[①]

[法对哲学的态度是怎样的?]

对此,法学家、伊玛姆、法官以及无可匹敌的学者伊本·路

---

① 根据 G. F. 胡拉尼英译本:《阿维洛伊论宗教与哲学的和谐》(鲁柴克有限公司,伦敦,1961 年)摘译。参照阿—英对照本 Averroes, *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, translation, with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press,2001。——校注

西德这样说：

用所有的赞美之词来赞美神，并为穆罕默德这个神所选定的仆人、使徒而祈祷。这篇论文的目的就是从研究法律[①]的立场出发，考察一下法律是允许进行哲学和逻辑的研究，还是禁止或者命令——也就是说要么是以劝导的方式，要么是以强制的方式——进行这种研究。

[第一章　法使哲学研究成为强制性的][②]

[如果对世界进行目的论研究就是哲学，以及如果法命令进行这种研究，那么也就是法命令从事哲学。]

我们说：如果“哲学”的活动无非是对存在着的存在物的研究，以及把它们作为其制造者的显示那样来进行反思——这是因为它们是技艺的产品（因为存在物只有通过我们关于其中的技艺的知识才显示出制造者，而且这种知识越完满，关于制造者的知识也就变得越完满），而且如果法曾鼓励和推进对存在物的反思，那么，显然“哲学”这个名称所指的就是或为法所强制，或为法所劝导的东西。

[法命令进行这种研究]

法召唤人们对存在物进行反思，且寻求有关它们的知识，这一点理智从受祝福和受颂扬的神的书中的几节可理解得很清楚。例如，那受颂扬的圣书中说：“有眼光的人们，你们想一想

① 本文中的“法”指经启示的伊斯兰法。——校注

② 方括号内的词句 Butterworth 的对照本中的阿拉伯原文无，下同。——校注

吧!”[①]这就是用来强制我们运用理智的推理或者让我们把理智的和法的推理结合起来加以运用的经文的权威。另一个例子是,神说:“他们难道不曾研究天地的王国以及神创的万物吗?”[②]这是敦促人们对所有存在物进行研究的一段经文。再者,受颂扬的神还教导说:神通过这种知识而给他以格外荣耀的人中的一个就是亚伯拉罕,祝他平安,因为受颂扬的神说[③]:“因为我们让亚伯拉罕看到了天地的王国,以便他可以成为坚定者”(以及如此等等,直到此段的结束)。受颂扬的神还说[④]:“难道他们没有观察骆驼,看看它是如何被创造的,观察天空,看看它怎样被升起的吗?”而且他说[⑤]“他们思维着天地的创造”,以及如此等等无数别的段落。

[这种研究必须用论证的推理以最好的方式加以引导]由于现在已经确立:法把强制性赋予理智对存在物的研究,将强制性赋予对存在物的反思,而且又由于反思只不过是从已知中推论和引导出未知,加之由于这是推理活动或者总而言之是由推理所为,因此我们是在一种强制之下由理智的推理去进行对存在物的研究的。这也进一步证明,这种为法所召唤和推动的研究方式是一种运用最完满的推理的最完满的研究方式,这就是那

---

① 《古兰经》,59,2。

② 《古兰经》,7,185。

③ 《古兰经》,6,75。

④ 《古兰经》,88,17-18。

⑤ 《古兰经》,3,91。

种被称作“证明”(demonstration)[①]的方式。

[为了掌握这种方法,宗教思想家必须对逻辑作出预先的研究,正如法学家必须研究法学推理一样。这在这里和在别处一样都不是异端。而且还必须向古代大师们学习逻辑而不顾他们不是穆斯林这一事实。]

因此,法曾推动我们去掌握论证神这个受颂扬者,以及他所创造的一切存在物的知识。但是,对任何人来说,如果他要想论证地理解神这个受颂扬者和别的存在物,更可取的,甚至更必须的是首先懂得证明的种类,以及它们的(有效性的)条件,还有证明的推理在哪些方面不同于辩证的、修辞的和谬误的(sophistical)推理。但是,除非他事先就已经知道这样的推理是怎样的,以及它有多少种类,它们之中的哪些是有效的,哪些是无效的,否则他是不可能达到上述要求的。然而要做到这一步,除非他已经事先知道构成推理的各个部分,也就是说那些前提和它们的种类,否则也是不可能的。因此,相信法,而且按照它的命令去研究存在物的人,就应该在进行研究之前就已获得这些东西的知识。这些知识在理论研究中的地位和工具在实践活动中的地位是一样的。

因为正如法学家从神命令他获取法学范围内的知识而推知他有义务认识各种各样的法学三段论推理,以及认识哪些推理是有效的,哪些推理是无效的一样,那些想认识(神)的人,同样应该从命令他研究存在物而推知他有义务获取理性推理及其种

---

① 原译:“论证”。另,此处的推理指三段论推理(syllogistic reasoning)。——校注

类的知识。这样做的确是比较适合于他的，因为如果法学家从受颂扬者所说的“有眼光的人们，你们想一想吧”这话中推论出了获取法学推理知识的义务的话，那么愿意认识神的人，将从这句话中推论出获取理智推理的知识的义务，这对他来说不是更恰当更正确得多吗？

下面这样一种说法是不能作为反对的理由提出来的，即“这种对理智推理的研究是一种异端的创新，因为它在最初的信仰者那里并不存在。”由于对法学推理及其种类的研究也是在最初的信仰者之后才存在的，且没有被看成是一种异端的创新，所以反驳者应当认识到，对理智推理的研究同样也应该如此看待（关于这一点，还有一个理由，但这里不是提及它的地方）。宗教的大多数大师们都支持这种理智推理，除了一小群粗俗的、拘于字面解释的人之外。他们是一些可以用（神圣的）经文来驳倒的人。

由于现在已经确立：有一种研究理智推理及其种类的义务，正如有一种研究法学推理的义务一样。很显然，如果我们的先辈中没有人事先考察过理智推理及其种类，那么我们就有义务从头开始进行这种考察，而且为了使这门学科的知识能够得以完成，每个后继的学者在完成这个任务中都应该从他的先驱者那里寻求帮助。因为对一个人来说，要想靠他自己从头开始寻找出他所需要的有关这门学科的一切来是困难的，或者说是不可能的。正如对一个人来说，要想发现他所需要的各种各样的法学推理的知识是困难的一样。确实，这一点对于理智的推理的知识来说就更是千真万确的了。

但是，如果我们之外的某人已经考察过这门学科，那么为了

达到我们的目的，我们显然应该从这个先驱者所说的有关本学科的东西中寻求帮助，而不管这个人是否和我们有着共同的宗教信仰。因为当一种有效的奉献已经用某种手段完成，那么在判断奉献的有效性时，就不要考虑这种手段是否属于一个和我们有着共同宗教信仰的人，只要它满足了有效性这个条件就行。关于“那些和我们没有共同的宗教信仰的人”，我指的是那些在伊斯兰教之前就研究过这些问题的古代人。因此，如果情况真是这样，而且在研究理智的三段论推理的学科中所需要的一切都已经被古代人以最为完满的方式考察过了，那么可以推知，为了研究他们有关这个学科说过些什么，我们就应该得到他们的书，而且如果它全都是正确的，那么我们就应该从他们那里把它接受过来，如果其中有什么不正确的东西，我们就应该引起对它的注意。

[在逻辑学之后，我们必须过渡到哲学本身。在这里和在数学和法律方面一样，我们也不得不向我们的先辈学习。因此，禁止研究古代哲学是错误的。从它那里受到伤害是偶然的，就像由于吃药、喝水，或者研究法律而受到伤害是偶然的一样。]

当我们已经完成这种研究而且已经获得这种手段后，在这种手段的帮助下我们就能够反思存在物以及其中的技艺的迹象（因为不懂得技艺的人是不懂得技艺的产物的，而不懂得技艺的产物的人是不懂得身怀技艺的人的）。因此我们应当按照我们从证明的三段论推理的技艺中学到的次序和方式，去开始对存在物的考察。

此外，在对存在物的研究中，我们显然只有靠一个人接一个人地、相继地对它们进行考察。也就是说，在完成任务的过程

的种类，否则也是不可能的。因此，相信法，而且按照它的命令

中，后面的人寻求前面的人的帮助，按照在数学知识中所做的那个样子，我们才能完满地达到目的。因为如果我们假设在我们这个时代还没有几何学的技艺，也没有天文学的技艺，那么一个孤单的个人想要依靠自身去弄清诸天体的大小，它们的形状及它们相互之间的距离，应该说是不可能的。例如，即使他在本性上是最聪明的人，除非依靠天启，或者依靠类似天启的东西，否则他想知道太阳与地球的比值，或者其它有关星体大小的事实也是不可能的。确实，如果他被告知太阳在大小上是地球的 150 倍或 160 倍，他会认为说这话的人是疯了，虽然这是一个已经被天文学所证明了的事实，这一事实是如此确凿，以致没有哪个掌握了该门学科的人会去怀疑它。

在这方面甚至更加强有力地唤起人们去与数学的技艺作比较的东西就是有关法学原理的技艺了；而法学研究本身也是在经历了一个漫长的时期之后才得以完成的。而且如果现在有人想要依靠自己就找出曾经为法学学派的理论家们所发现的关于曾在大多数伊斯兰教国家的理论家的之间（不包括西方的）发生过争论的、有争议的问题的所有论证的话，他理当遭到嘲笑。因为撇开已经做过的工作，他要想完成这样一个任务是不可能的。而且，这是一件不证自明的事，不仅在知识的技艺之中是如此，而且在实践的技艺之中也是如此；因为在这些技艺中并不存在一个靠孤立的个人就能构造出来的技艺。那么，他又怎能构造作为技艺的技艺的哲学呢？如果事实确实如上所述，那么无论何时，只要我们在我们早先民族的先驱者的著作中，发现某种关于存在物的理论，以及符合论证条件的要求而对它们进行的反思，我们都应该研究一下，看看关于这个论题他们说了些什么，

在他们的著作中他们又断言了些什么。而且，在这些书中无论有什么符合真理的东西，我们都应该高高兴兴、爽爽快快地以感激的心情把它们接受下来。至于那些和真理不相一致的东西，我们则应该提起注意，并告诫人们提防它们，同时对他们也要加以原谅。

由此看来，对古代人的著作的研究显然是为法所强制的，因为他们在其著作中所要达到的目标和目的，恰好是法曾经推动我们去达到的目的。而且无论谁禁止任何一个适合于从事这种研究的人，即能把这样两种性质即(1)自然的理智和(2)宗教的诚笃和道德的价值联系在一起的人，去研究它们，都是在把人们拒之门外。这个门正是通过它去召唤人们学习神的知识的大门，是通向关于神的最真实的知识的理论研究的大门。因此，这样做就是一种极端的无知，并且使人们与受颂扬的神疏远的行为。

如果某个人在研究这些著作时犯了错误，或者出了差错，这要归咎于他缺少天生的能力，或者归咎于他在研究它们时坏的组织结构；也或者是由于他被其情感所支配，或者是由于没有找到一个引导他理解其内容的老师；或者是由于这全部原因的结合，或者是由于这些原因中不止一个的原因的结合。人们不应该由此就得出结论说，应该禁止那种有资格研究它们的人去研究它们。因为这种由于它们而产生出来的有害方式是某种偶然依附于它们的东西，而不是本质上属于它们的东西。而且，当一个东西根据其本性或本质是有益的时候，不应该因为其中偶然包含了某种有害的东西就避开它。这正是先知——愿他平安——的思想；有一次，一个人的兄弟腹泻，先知就指示这个人

给他的兄弟蜂蜜喝，结果在他的兄弟把蜂蜜喝了以后，他兄弟的腹泻反而加重了。在这种情况下，这人因此而抱怨先知，先知却说："神说的是真理，撒了谎的是你兄弟的胃。"我们甚至可以说，由于罪大恶极者中的某些人可能被认为是因为研究了哲学著作才堕入歧途的，因此就有人要阻止一个有资格的人去研究哲学，这种人就像那种某些人因喝水而噎死就阻止口渴的人喝清凉、新鲜的水，直到使他因干渴而死的人一样；由于喝水而噎死是一件偶然的事，但是由于干渴而死却是实质性的和必然的事。

再说，由这种技艺所产生的这种偶然的结果，是一种也可能由别的技艺所偶然发生的事。对很多法学家来说，法曾经是其缺少虔诚和沉溺于世界中的原因啊！但是我们在这个国家中确实可以发现有很多的法学家，他们的技艺根据其本质只是追求实践的价值而不是别的。因此，同一件事如果偶然地发生在追求实践价值的技艺中，那么它也会偶然地发生在追求理智价值的技艺中，这并不是什么奇怪的事。

[对于每个穆斯林来说，法已经提供了一条适合于他的本性的，依靠论证的、辩证的或者修辞的方法而通往真理的道路。]

这一切已被确立，同时我们，穆斯林社会坚持认为，我们的这种神圣的宗教是真实的，而且还认为，正是这种宗教激励和召唤我们走向存在于强有力的、威严的神以及神的创造物的知识之中的幸福生活。对于每个穆斯林来说，这一（目标）已经通过他们的气质和本性所要求的赞同的方式而指定给他们。就他们通往赞同的道路而言，人们的本性是处在不同的层次之上的。他们之中的某个人通过证明达到赞同，而另一个人则是通过辩证的论断达到赞同，而且他和依靠证明的人一样坚定，因为他的

本性并不包含任何更大的能力；还有的人则是通过修辞的论断达到赞同，他同样也和通过证明的人一样坚定。

因此，由于我们的这种神圣的宗教曾经依靠这三种方式去召唤人们，把对它的同意扩展到每一个人，除了那种以其腔调顽固不化地否认它的人，或那种由于他自己忽视这种事情，因而在宗教方面缺乏到神这个受颂扬者那里去的方法的人。正是为了这个目的，先知，愿他平安，带着一个特殊的使命被同样地派到“白人和黑人”那里去。我说的是他的宗教包含了把人们召唤到受颂扬的神那里去的一切方法。这一点在受颂扬的神所说的话中表达得很清楚：“靠智慧和靠好的布道召唤人们走上到你的主那里去的道路，并且以最有效的方式和他们争论。”①

[第二章　哲学不包含任何与伊斯兰教相反的东西]

[证明的真理和经文的真理是不可能冲突的]

由于这种宗教是真实的，而且它召唤人们去进行那种通往真理的知识的研究，所以，我们穆斯林社会确切地知道：证明的研究并不导致和经文所给与我们的东西相冲突（的结论），因为真理与真理不冲突，而是和它相一致，并且为它作证。

[如果经文的表面意思和证明的结论相冲突，那么对它就应该加以寓言式的，也就是隐喻式的解释。]

情况既是这样，无论何时，每当证明的研究导致有关存在物的知识，则在经文中，这种存在物不可避免地要么是没有被提到，要么是提到了。如果经文中没有提到它，那么也就不会有矛

① 《古兰经》，16，125。

盾，它也就会和那种其范畴未被提及的行动处于同样的状况之中，以致法学家不得不依靠推理把它从经文中推论出来。如果经文中提到了它，文字的表面意思不可避免地要么和有关它的证明的结论相一致，要么和这种结论相冲突。如果这个（表面意思）与证明的结论相一致，就用不着争论了；如果不一致，就有某种对它进行寓言式（figurative）解释的必要。所谓“寓言式解释”，指的是这样一种实践，它把一种表达的意义从实在的意义扩展到隐喻的意义，又不因此背离标准的阿拉伯语的隐喻，这就像是用一个与之相似的某物的名字去称呼一个东西一样。这里说的相似的某物或者是一个原因，或者是结果，也或者是其伴随物，也可能是在隐喻式的言语的说明中所列举的别的东西。

［如果法学家能这样做，那么宗教思想家肯定也能这样做。这些寓言式的解释也确实经常地从经文的其它段落的表面意思中得到证实。］

如果法学家在许多宗教法的决议中这样做的话，那么那种论证知识的拥有者又该有多么大的权利去这样做啊！因为法学家只有基于意见之上的推理供他支配，而愿意认知（神）的人则有基于确定性之上的推理（供他支配）。因此，我们明确地断言，一个论证的结论每当与经文的表面意义相冲突时，这种表面意义都容许按照阿拉伯文的寓言式解释的法则来进行寓言式解释。没有一个穆斯林会对这种主张提出疑问，也没有信徒会怀疑这一点。对于那些曾经深入地处理过这种观念，对它进行过检验，并用它来调和理智与传统主张的目标的人来说，它的确定性是无限地增大了。我们确实可以说，每当经文上的一段陈述其表面意义与论证的结论相冲突时，如果我们仔细地考察经文，

并逐页地搜寻它的内容的其余部分，我们总是会在经文的各种表述中找到某种其表面意义中有为那种寓言式解释作证的东西，或者说接近于作证的东西。

[所有的穆斯林都接受寓言式解释的原则，他们只是在它的适用范围上有不同看法。]

根据这种观念，穆斯林们一致认为，既不要强迫人们把经文的全部表述都按其表面意义加以接受，也不要强迫人们用寓言式解释的方法将这些经文全都同它们的表面意义剥离开来。他们的不同意见(仅仅)在于经文中哪些应该，哪些不应该加以寓言式的解释。例如，艾什尔里派的人(the Ashantes)[①]对有关神支配其自身以及神的出身的传说做了寓言式的解释，而罕巴尼特斯派的人(the Hanbalites)则按其表面意义接受了它们。

[双重含义是用来适应人们的各种不同的理智的。表面上的冲突意在激励学者进行更加深入的研究。]

为什么我们曾经既以表面意义又以内在含义来接受一段经文，其原因就在于人们的天生能力的各不相同，以及他们在赞同方面的天生气质的不同。为什么我们曾经接受经文中表面意义相互矛盾的那些经文呢？原因在于这是为了把那些在知识方面具有良好基础的人们的注意力吸引到调和这种矛盾的解释上来。这是一种与得自受颂扬的神的话有关的思想[②]，“正是神把这部经典降示给你们，其中有许多明确的段落”(以及如此等等)

---

① 艾什里尔(873－935年)系穆尔太齐赖派的门徒，而后文的汉拔尼特斯则是严格的字义解经派，反对穆尔太齐赖派。——校注

② 《古兰经》，3，7。

下发给“那些具有良好知识基础的人们”。

[在加以寓言式解释的经文中，我们决不能违背伊斯兰教的一致，当这种一致是确定的时候。但是，要想用某种理论上的文本的确定性去确立这种一致是不可能的，因为总有一些学者不愿透露他们对这些经文的解释。]

人们可能会反驳说：“在经文中有些是穆斯林们已经一致同意按照它们的表面意义加以接受的东西，也有一些是（他们已经同意）做寓言式解释的东西，还有一些则是穆斯林们具有不同看法的东西。那么，如果证明使得人们寓言式解释那些穆斯林们曾经同意按其表面意义加以接受的东西，或者证明使得人们按照其表面意义去接受那些穆斯林们曾经同意寓言式地加以解释的东西，这种情况能允许吗？”我们回答说，如果上述一致同意是被某种确定的方法确立起来的，那么这种情况就是不正确的。但是如果对那些事情的同意（的存在）是某种意见的问题，那么上述情况就可能是正确的。这就是为什么阿布·罕米德（Abu Hamid）[①]、阿布尔·马拉里（Abul Maali）[②]以及别的思想领袖们认为，没有人会由于在类似上述的问题程度解释上违背了一致意见就可以被明确地被称为无信仰者。

那种有关理论问题的一致同意从来就不是以确定性来决定的，不是如在关于实践方面的问题上所能够做到的那样。这一点有可能通过这样一种事实对你表现出来，那就是人们要想在任何时期、任何问题上确定某种一致同意是不可能的，除非这个

① 即阿尔加扎里（安萨里）。——校注

② 艾什里尔派神学家，阿尔加扎里（安萨里）的老师。——校注

时期被我们严格地加以限定，而且存在于这一时期的学者都为我们所知（也就是说我们不仅知道其个人，而且知道这些学者的全体总数），他们之中的每一个人关于该问题的学说都已经以无可置疑的权威性传给我们。除了这一切之外，还必须是除非我们能确信，存在于那时的学者们都一致同意在经文中并非既有一个表面意义，又有一个内在含义，一致同意有关任何问题的知识都不应该对任何人保守秘密，而且人们只有一种理解经文的方式。然而据传统记载，早期信徒中的许多人都惯于主张经文既有一个表面的意义，又有一个内在的含义，而且认为内在含义应该不让任何一个不具备这方面知识的人，以及没有理解它的能力的人去学习。因此，例如布哈里（Bukhari）转述了塔里伯（Ali Ibn Abt Talib）的一种说法，神可能对他很满意，即："对人们说一些他们知道的东西，你难道要神和他的先知被谴责为说谎吗？"被转述的与此相同的其它例子说的是一群早期信徒的事。因此，当我们明确地知道，所有历史时期都有这样一些学者，他们主张经文中有些东西的真实含义不应该让所有的人去学习，既然如此，我们又怎么可能设想会有一个有关某一理论问题的一致同意传给我们呢？

在实践的问题上情况就有所不同：一切人都坚持认为，有关这些问题的真理应当同等地向所有的人揭示出来。而且为了确证对它们的一致同意曾经发生过，我们认为只要（争论中的）问题曾得到广泛的讨论，以及关于这个问题的争论的报告没有传给我们这就足够了。这就足以确证关于实践问题上的意见一致曾经发生过，然而在理论的问题上情况就不同了。

〔由于法拉比和伊本·西那主张世界的永恒性和神对殊相

的无知，并否认肉体的复活，安萨里(al-Ghazalis)指责他们为无信仰，这种指责只是试探性的而不是确定性的。]

你可能反驳说："如果我们不应该因为一个人在寓言式解释中违背了一致性就称他为无信仰者。因为在这种情况下，没有什么一致性可以设想。那么，关于穆斯林哲学家，诸如阿布·纳斯尔(Abu Nasr)[①]和伊本·西那，你又怎么看呢？因为阿布·罕米德在他的以《分崩离析》(the disintegration)(《哲学家们的矛盾》)而知名的著作中明确称他俩为无信仰者。并且是基于这样三条罪状：他们断言世界是预先永恒存在的；他们断言神这位受颂扬者并不认识殊相[可能神被颂扬为远在那(无知)之上！]，以及他们对有关肉体复活和来生的存在状况的段落做了寓言式解释。"

我们回答说：从他关于这个问题所说的来看，显然他根据这三条罪状把他们俩人称为无信仰者的做法是不确定的。因为他在其《区分之书》中清楚地表明，由于违背一致性而称某些人为无信仰者，这只可能是试探性的。

[这样一种指责不可能是确定的，因为从未有过一种反对寓言式解释的一致意见。《古兰经》自身表明：它有内在的含义，理解这种含义是论证的等级的特殊功能。]

进一步说，从我们以上所说的来看，在这类问题上显然是不可能确立起一种一致的同意的。这是因为早先的第一代信徒中的许多人，以及别的人的转述中都曾说过：有一些寓言性的解释除了对那些有资格领悟这些寓言的人表达外，是不应该说出来

① 即法拉比。——校注

的。这些人是指“那些在知识方面具有良好基础的人”。我们之所以把句号放在神这位受颂扬者所说的[①]“那些在知识方面具有良好基础的人”这几个字之后，乃是因为如果学者们不理解寓言式的解释的话，那么在他们的同意中就没有优于其他人的东西了。这种优越性将使得他们达到在无学识的人之中找不到的对神的信仰。神曾经把他们描述为信仰他的人，而这种说法，只能看作是指基于论证基础上的信仰。而且这种(信仰)只有和寓言式解释的知识在一起时才会产生。因为无学识的信仰者是指那些其对神的信仰并不基于论证的基础上的人。而且如果神赋予学者的这种信仰是专为他们所有的话，那么它必定是通过论证而来的。而且如果它是通过论证而来的话，它也就只有和寓言式解释的知识在一起才能产生。因为神这位受颂扬者曾经告诉我们哪些(章节)具有寓言式的解释，那是真理，同时论证也只可能是对于真理的论证。如果情况是这样，那么要想确立关于寓言式解释的普遍的一致是不可能的。神曾经使这种寓言式解释为学者所专有。对任何无偏见的人来说，这一点是不言自明的。

[此外，安萨里在把神并不认识殊相这样一种看法归之于逍遥学派时犯了一个错误。逍遥学派的观点是：神所具有的殊相和共相两者的知识之所以和我们的知识不同，在于他的这种知识乃是所知对象的原因而不是结果。他们甚至坚持认为，神在有关特殊事件的梦幻中把预兆赐给人们。]

除了以上这一切之外，我们还坚持认为：阿布·罕米德关于逍遥学派犯了一个错误，那就是他把这样一种论断归之于他们。

---

① 《古兰经》，3，7。

这种论断认为:神圣而受颂扬的神根本就不认识殊相。实际上,他们主张的是,神这位受颂扬者是以一种不同于我们认识殊相的方式认识它们的。因为我们关于它们的知识是所知对象的一个结果,产生于它产生之时,变化于它变化之时。而荣耀的神关于存在的知识则正好与此相反:它是所知对象的原因,而这种对象是现实存在的存在物。因此假设这两种知识是互相相似的,也就是把相反的东西的本质和特性等同起来了。这是极端的无知。如果"知识"这个名称表述的既是产生的又是永恒的知识的话,那么它就完全是以同一名称表述不同事物的同音异义字,就像许多名称表述了相反的事物一样。比如:Jalal 既表示了大又表示了小,Sarim 既表示了明又表示了暗。因此,并不存在同时包含两类知识的定义,像我们这个时代的神学家们所想象的那样。在我们的一个朋友的推动下,关于这个问题我们写了一篇专门的论文。

但是,当逍遥学派坚持认为真正的洞见包括对发生于未来时刻的特殊事件的预兆,而且认为,这种预告性的预先知识是在人们睡觉时从那种安排和支配宇宙的永恒知识那里来到人们之中时,人们又怎么能够想象他们会说神这位最荣耀者既有永恒的知识而又不认识殊相呢? 此外,他们认为神不仅不以我们认识殊相的方式认识殊相,而且也不以我们认识共相的方式认识共相,因为我们所知的共相也是现存的存在物本性的结果,而对于神的知识,事情要反过来才是真实的。因此,论证所导致的结论是:神的知识超越了那种"共相"或"殊相"的限定。因此关于该问题——也就是说,是否应该称他们为无信仰者的问题——的争论是不中肯的。

[在谈到世界的问题时，古代哲学家们都同意艾什尔里派的观点，即认为世界是产生的而且是和时间同时产生的。逍遥学派仅仅由于认为过去了的时间是无限的这一点而和艾什尔里派以及柏拉图派的看法不一致。他们之间的这种区别并不足以证明那种指责他们为无信仰的做法是正确的。]

关于世界是先天永恒的，还是曾进入存在的问题，艾什尔里派神学家们和古代哲学家之间的不同意见，依我看来几乎可以分解为某种有关命名的不同看法。特别就某些古代人来说更是如此。因为他们一致认为有三个等级的存在物，两个极端和一个处于极端之间的居间物。他们对极端的命名是意见一致的，但是对居间等级的命名却有不同的看法。

[1] 一个极端是这样的一种存在物，它是从自身之外的某物被带入存在的，并且是被某物，也就是说，被一个动力因从某种物质那里带入存在的。而且它，也就是它的存在，是有时间在它之先的。这就是其生成被感官所把握的形体的情况。例如：水、气、土、动物、植物等等的生成。古代人和艾什尔里派全都一致同意把这一等级的存在物称之为“被产生的”存在物。

[2] 与此相反的那个极端是这样一种存在物，它不是从任何东西或者被任何东西所造成，也不是有时间在它之先，这里所说的两个学派中的一切成员都一致称它为“先天永恒的”存在物，这种存在物被论证所把握，它就是神，是受祝福、受颂扬的，是存在物的创造者和赋予者，是宇宙的维持者，愿他得到赞美，他的力量得到颂扬！

[3] 处于这两个极端之间的那个等级的存在物是这样的：它不是由任何东西所造成；也不是有时间在它之先；但是它是被某

种东西带入存在的；[①]也就是说，是被某个主动者带入存在的，这就是作为一个整体的世界。现在他们都对世界上的这三种特性的事物的存在表示一致同意。因为神学家们承认，时间并不先于它，或者不如说根据他们的观点，由于时间是某种伴随运动和形体的东西，所以这对神学家们来说是一个必然的结论。他们也同意古代人的这种观点，即认为和未来的存在一样，未来的时间也是无限的。他们仅仅在过去的时间和过去的存在方面有着不同意见。神学家们坚持认为它是有限的（这是柏拉图和他的追随者的学说），而亚里士多德和他的学派则坚持认为它是无限的，情况和未来时间是一样的。

因此，很显然，[3]这最后一种存在物显然是既和[1]这种真正被产生的存在物相似，也和[2]这种“先天永恒的”存在物相似，因此那些感到它与先天永恒的存在物相似多于它和被产生的存在物的相似的人就称它为“先天永恒的”，而那些感到它与被产生之物的相似更多一些的人则称它为“被产生的”。但是，真实情况是它既非真正被产生的，也非真正先天永恒的。因为真正被产生之物必然是可毁灭的，而真正先天永恒之物是没有原因的。有些人——柏拉图和他的追随者们——称之为“与时间同时产生的”。因为在他们看来，过去了的时间也是有限的。

因此，在有关世界的各学说之间并非相距如此之远，以至于它们之中有些学说竟被说成是不合宗教的，而另一些则不是这样。因为如果各学说真的相距甚远，那么看法就必定是极端分

---

① 如依 Butterworth 英译文，则为：“它不是从某物而进入存在，也不是有时间在它之先，但是它进入存在却依赖某物。”——校注

歧的，也就是像神学家们所设想的那样，在这个问题上存在着相互对立。也就是说，（他们坚持主张）“先天永恒”和“进入存在”这两种说法用于作为一个整体的世界是相互对立的。然而从我们说过的看，事情显然并非如此。

［无论如何，经文的表面意义是说在神创造现存存在物和时间之前，就已经有了存在物和时间。因此，神学家们的解释是寓言式的，而且并不要求一致同意。］

除以上所有这一切而外，还有关于世界的这些看法与经文的表面意义不相一致的问题。因为如果寻求经文的表面意义，那么从那些给我们以关于世界是进入存在的信息的章节来看，世界的形式显然确实是被产生的。但是那存在物本身以及时间在两个端点上是继续延伸的，也就是说是没有中断的。因此，受颂扬的神的话是：“是他在六天之内创造了天和地，而他的宝座在水上。”[①]如果按这句话的表面意义看，那就是说有一种先于现存在物的存在物，也就是宝座和水。而且有一种先于这个时间的时间，也就是说有一种和这个存在物的形式相关联的时间，也就是天球运动的数目。受颂扬者还说：“在地将变为地以外的东西的时候，天也将如此。”[②]照其表面意义看，是在这个存在物之后将有第二个存在物存在。受颂扬者的话还有：“然后他引导自己趋向天，那时天还是烟。”[③]根据表面意思，这里说的天也是从某种东西中创造出来的。

① 《古兰经》，11，7。

② 《古兰经》，14，48。

③ 《古兰经》，41，11。

因此，神学家们关于世界的陈述也没有做到与经文的表面意义相一致，而是寓言式地对它作出解释。因为经文中并没有说神是绝对独一无二地存在着，得出这种结论的经文根本找不到。因此，当我们所提及的关于世界存在的经文，其表面意义已被某个哲学家的学派所接受的情况下，我们又怎么能够想象神学家们关于这些章节的寓言式解释能够得到一致的同意呢？

［在这样一些困难的问题上，一个对其课题有资格的评判者所犯的错误是得到神的宽恕的。但是，如果错误是由一个没有资格的人犯下的，则就得不到宽恕了。］

在对这样一些困难的问题的解释上意见不一致的人们，如果解释对了，看起来就会赢得奖赏，如果解释错了，看起来就会（得到神的）宽恕。因为赞同某种作为灵魂中出现的指示之结果的东西是某种强制性的事，而不是自觉自愿的事，也就是说它并不让我们（选择）同意还是不同意，就像选择是站起来还是不站起来那样。而且，因为自由的选择是对后果负责的条件，一个人赞同了某种错误，这种错误是他曾经对之认真考察的结果，那么这个错误是可以宽恕的——如果他是一个学者的话。这就是为什么先知，愿他平安，这样说的原因，他说："如果一个评判者在尽其心力之后作出了一个正确的决定，那么他应该得到双倍的报偿，而如果他作出了一个错误的决定，他（仍然）会得到单独一份报偿。"而有什么评判者比那对存在物作出判断，断定它是这样或不是这样的评判者更重要的呢？这些评判者是学者，是神特别选择出来担当寓言式解释的（任务）的。而这种错误又是按照律法来看可以宽恕的。这种错误只不过是学者所犯的错误，是他们在研究律法时不得不去研究那些困难的事情时所犯的

错误。

但是错误如果出自任何一个别的等级的人则完全是一种罪恶。无论这个错误是和理论方面的事情有关，还是和实践方面的事情有关，都是一样的。正如那种对（先知的）生活方式一无所知的评判者，如果他在判断上犯了错误，那就是不可宽恕的一样，那种不具备作出（这种）判断的恰当资格的人却要对存在物作出判断也是不可宽恕的。而这种人也就要么是一个罪人，要么是一个无信仰者。一个人如果想要判断什么是允许的，什么是不允许的，他自身就需要具备进行个人判断的各种资格，也就是要具备（关于律法）原则的知识，以及如何通过推理而从这些原则中得到推论的知识。如果他想要作出关于存在物的判断，他所必须具备的资格就要多得多。也就是说他必须知道基本的理智原则，以及由这些原则进行推论的方法。

〔就错误的可宽恕性而言，经文可以分成三种。[1]所有人都必须采纳其表面意义的经文。因为它的意义能够通过论证的、辩证的和修辞的方法同样清楚地得到理解，无论谁寓言式地解释这些经文所犯的错误都是不可宽恕的。[2]较低等级的人必须按其表面意义来采纳，而论证的等级必须寓言式地解释的经文。对于较低等级的人来说，寓言式地解释这些经文是不可宽恕的，而对于论证等级的人来说，按其表面意义接纳它们也是不可宽恕的。[3]如果按上面的分类条目其分类是不确定的经文，论证的等级在这些问题上所犯的错误是可以宽恕的。〕

总的说来，有关经文的错误具有两种类型：一种是可以宽恕的错误，它是对于那些有资格研究而在研究中犯了错误的人而言的。正如一个技术熟练的医生，如果他作出一个错误的判断，

他是可以宽恕的。但是这种错误对于那些对此种问题没有资格进行研究的人来说，就是不可宽恕的。另一种是无论对什么人来说都是不可宽恕的错误。而且这种错误如果涉及到宗教原则，那么它就是无信仰，如果涉及到某种从属于原则的东西，它就是异端。

这（后）一种错误[1]发生在某些要紧事上，有关这些要紧事的知识是通过所有各种不同的指示方法提供的，以便以这些方法使所说的要紧事的知识对每个人都是可能的。这些要紧事的例子是对神，受祝福和受颂扬者的承认，对先知使命的承认，以及对来生的幸福和痛苦的承认。因为通过三个等级的指示这三种原则都是可以达到的，通过它每个人毫无例外地能够达到对他应当知道的东西的赞同：我这里说的三个等级的指示指的是修辞的、辩证的和论证的指示。因此，当这样一个东西是律法的原则中的一个时，谁否认它，谁就是一个无信仰者，就是一个坚持虽不是用心但却用舌头来挑衅的人；或者是一个忽视了学习有关它的真理的指示的人。因为如果他属于论证的等级的人，那么已经提供给他用来赞同这个原则的一种方法就是论证；如果他属于辩证等级的人，这种方法就是辩证；如果他属于通过布道（而被说服）的等级，对于他来说，方法则是依靠布道。由于考虑到这一点，先知，愿他平安，说："我已经命令和人们战斗，一直到他们说除真主外没有神，并且信了我。"他指的是在获得信仰的三种方法中根据适合于他们的那种方法去做。

[2] 发生在那些由于其深奥的特性而只能通过证明来认知的事物上。神曾经仁慈地对待他的仆人中的这样一些人，这些人或者由于其天性、习惯，或者由于教育的原因而缺乏能力，所

以没能接近论证。神曾为他们制造了影像以及与之相似的东西，而且召唤他们去赞同这些影像。因为通过为所有的人所共有的指示方式，也就是辩证的和修辞的方式，是有可能赞同那些影像的。这就是为什么经文被分成表面的和内在的意义的原因。表面的意义是由那些影像所构成，这些影像制造出来就是为了代替那些观念的，而内在的意义则是那些观念（自身），它们只是对于论证的等级来说才是清楚的。这些就是阿布·罕米德在其《区分之书》中提到的四个或五个等级的存在物。

[I] 但正如我们说过的，当事情这样发生时，即我们通过三种方法认识了事物本身，我们并不需要制造它的影像时，其表面意义所说的依旧是真的，不允许对它作寓言式的解释。如果某段这类表面经文与原则有关，那么任何寓言式地解释它的人都会成为一个无信仰者。例如，无论谁取以下这种看法，他就是无信仰者。这种看法是：认为在来世中并无幸福与痛苦可言，认为关于来世的学说唯一的目的就是使人们在其世俗的肉体和感性的生活中应该得到保护，彼此不受侵犯；认为这只不过是一种实践方面的劝导；以及认为人除了其感性存在之外别无其它目的。

如果这一点被确立，那么从我们已经说过的东西出发，你将会很清楚，有[1]不允许作寓言式解释的表面经文；如果谁在基本原理方面进行寓言式解释，他就是无信仰，在次一级的重要事情上进行寓言式解释，他就是异端。还有[2]必须由属于证明等级的人们作寓言式解释的表面经文，对于证明等级的人们来说，采纳了它们的表面意义就是无信仰，而对于那些不属于证明等级的人们来说，寓言式地解释了它们以及采纳了它们表面意义之外的意义也就是无信仰或者异端。

属于这(后)一类的是有关神自身,以及有关他的出身的传统章节。这就是为什么当黑人妇女对先知说神在天上时,先知,愿他平安,却说:"放了她,因为她是一个信徒"的原因。这是因为她不属于证明的等级,而先知之所以作出此决定乃是因为只有依靠想象,这个等级的人才能达到赞同。也就是说,这些人不会去赞同某种东西,除非他们能够想象它。他们发现,要想赞同任何与能够想象的东西无关的存在物都是困难的。这种说法也适用于那些仅仅从说过的联系出发来理解(神有)一个位置的人,这是一些通过拒绝相信形体的存在而在其思想上有了一点进步,超出了第一等级的人的看法的人们。因此,有关这样的一些段落,对它们的(正确)回答是:这些段落属于意思含糊不清的经文,对它们的解释应止步于对神这位受颂扬者"除了神之外,无人知道如何解释它们"这样的话语(3,7)之处。证明的等级,当他们一致同意必须对这类经文作寓言式解释时,由于他们每个人所具有的证明的知识的水平不同,所以他们有可能对于如何解释有不同的意见。

还有[3]第三类经文原文,它不确定地处在另外两类经文之间。关于它们是有疑问的。那些献身于理论研究的人们,其中有一批人把它们归于不允许作寓言式解释的表面经文之列,另一批人则把它们归于不允许学者们采纳其表面意义的、具有内在含义的经文之列。这种(意见分歧)归因于这类经文的困难和意思的含糊不清。任何人在这类经文上犯了错误都是可以宽恕的,我这里说的任何人是指任何学者。

[关于来世生活的经文属于第三类。因为论证的学者在究竟是采纳其表面意义还是对它们进行寓言式解释的问题上意见

并不一致。两种解释中的任何一种都是许可的。但要是全盘否认来世生活的事实却是不可宽恕的。]

如果有人问:“由于经文原文在这方面显然分为三等,那么按照你的意见,描述来世生活及其状况的经文究竟属于这三等中的哪一等呢?”我们的回答是:我们的看法显然是认为这种重要的事情当然属于具有不同看法的第三等。因为我们发现那些自称与证明有着密切关系的人中有一些人说采纳这些段落的表面意义是我们的责任。因为没有什么证明会得出采纳它们的表面意义是不可能的结论——这是艾什尔里派的观点;而另一些献身于证明的人则寓言式地解释这些段落,而且这些人给这些段落以最为多种多样的解释。阿布·罕米德和苏菲派中的许多人必须被算到这一类人之中。他们之中的有些人则把对这些段落的两种解释结合到一起,就像阿布·罕米德在他的某些著作中所做的那样。

因此,在这种事情上一个犯了错误的学者似乎可能得到宽恕,如果他要是正确的,则可能得到感谢或奖赏。也就是说,如果他承认(来世生活)的存在但只是给出了某种寓言式的解释,即给出了某种未来生活的模式而不是其存在,只要所给的这种解释并不导致否认来世生活的存在,他就会得到感谢和奖赏。在这种事情上,只有否认其存在才是无信仰,因为它关系到一项宗教原则,而且关系到通过为“白人和黑人”所共有的三种方法都可以获得赞同的那些看法中的一个。

[无知的等级必须按这些经文的表面意义采纳它们。对有学识的人来说,在通俗的著作中写进寓言式解释就是无信仰。加札利就是因为这样做而在人民中间造成了混乱。论证的书应

该禁止没有资格的人去读它，但并不禁止有学识的人读它。]

但是，任何不具有学识的人都有义务按这些段落的表面意义去接受它们，对这些段落进行寓言式的解释对他来说就是无信仰，因为它会导致无信仰。这就是为什么我们坚持主张，对任何其职责就是相信表面意义的人来说，寓言式解释就是无信仰的原因。因为它导致无信仰。任何属于解释等级的人如果向他泄漏了这样(一种解释)，就是号召他无信仰，而这种号召无信仰的人，也就是一个无信仰者。

因此寓言式的解释应该仅仅写进证明的书中。因为如果它们在证明的书中，它们就会仅仅被属于证明等级的人看到而不被别的人看到。但是如果它们被写进除证明的书之外的别的书中，人们就可以通过诗歌的、修辞的或辩证的方法接触到它们，像阿布·罕米德所做的那样。这样他就犯了一个反对律法和哲学的罪过，即使这位朋友只是为了向善。因为，虽然他想通过这种做法来增加有学识者的数目，然而事实上他是增加了堕落者的数目，而不是有学识者的数目！作为一种后果，一些人开始诽谤起哲学来，另一些人则诽谤起宗教来，还有一些人则调和这(前)两(种)人。看来在他的书中这后面的一种结果是他的目的之一。他想通过这种做法去唤醒心灵，其证验是他在书中不追随某一学说，只是随艾什尔里派就成为艾什尔里派的人，随苏菲派就成为苏菲派的人，以及随哲学家们就成为哲学家，以致他像诗篇中的那个人。

一天，我遇到一个 yaman 人，我就是一个 yamani，

而如果我遇到一个 Maaddi，我就是一个 Adnan，①

穆斯林的伊玛姆们应该禁止学者以外的一切人读那些包含需要学习研究的有关重要问题的书，正如他们应该禁止那些不具备理解证明的书的能力的人读这些书一样。但是，对人们来说，证明的书所造成的伤害要轻一些。因为多半只有那些具有优秀的天生理智的人才能了解证明的书，而这个等级的人只是由于缺少实践的德行，未曾组织起来阅读，以及没有老师给他们套上马勒才误入歧途的。另一方面，对他们全都实行禁令会阻碍达到律法所号召的目的。对最好等级的人和对最好等级的存在物来说这是一个错误。因为，要想公正评判最好等级的存在物，就要求那些具有深刻了解它们的本领的人们去深刻地了解它们。而这些人就是最好等级的人们。而且，存在物的价值越大，对它的伤害也就越大，这种伤害是由于对它的无知所造成的。受颂扬的神这样说过："使（别的神）与真主相联合实在是一个大错误。"②

［我们仅仅在一本通俗著作中讨论了这些问题，因为它们早已被公开讨论了。］

我们认为在这个研究领域中应该肯定的就是这么多，也就是宗教与哲学的符合一致，以及宗教中寓言式解释的规则。如果公开性不应当给予这件事和我们讨论过的这些问题，那么我们就不应该允许我们自己在这个主题上写一个字。而且我们也

---

① 诗句出自七世纪诗人 Imran ibn Hittan al＝Sadusi，南部阿拉伯部落一般被称为 Yamanites，北部则被称为 Adnanites。——校注

② 《古兰经》，31，13。

必因为这样做了而不得不向擅长解释的学者们表示道歉。因为讨论这个问题的合适的地方是在论证的书里。神是引导者，他帮助我们沿着正确的道路前进！

[第三章　对经文的哲学解释不应教给大多数人，法提供了教导他们的别的方法]

[经文的目的是教授真正的理论和实践的知识以及正确的实践和态度。]

你应该知道，经文的目的只是教授真正的知识和正确的实践。真正的知识是关于神，这位受祝福和受颂扬者的知识，和关于如其实在所是的别的存在物的知识，特别是高贵的存在物的知识，还有关于来世幸福和痛苦的知识。正确的实践在于从事那些带来幸福和避免引起痛苦的活动，而正是关于这些活动的知识被称作“实践的知识”。它们分为两个部分：(1)外部身体的活动，有关这些活动的知识被称为“法理学”(jurisprudence)；(2)灵魂的活动，诸如感激、忍耐以及法所命令或禁止的别的道德态度，有关这些的知识被称之为“禁欲主义”或者“关于来世生活的知识”。阿布·罕米德在其著作中把注意力转向了这些东西。由于人们已经放弃了这种(活动)而沉浸在另一种活动之中，由于这第二种活动包含了对神的更大的畏惧，这是幸福的原因，所以他把自己的著作叫做《宗教知识的复兴》。然而我们已经离开了我们的主题，因此让我们回到本题上去吧。

[经文既直接又通过象征符号，还运用论证的、辩证的和修辞的证明教给人们各种概念。辩证的和修辞的证明是很广泛的，因为经文的主要目的是教导大多数人。在这些证明中，概念

直接地或者通过象征符号在前提和结论的各种不同结合中表现出来。]

我们说:经文的目的是教授真正的知识和正确的实践,而正如逻辑学家曾经指出的那样,这种施教具有两个等级,一是教概念,一是教判断。现在对于达到判断能力这个等级的人们来说,可用的方法有这样三种:证明的、辩证的和修辞的。形成概念的方法有两种:或者是(设想)对象本身,或者是(设想)对象的一种象征物。但是并非所有的人都具有理解证明的天生能力,或者(甚至)是理解辩证证明的天生能力。更不用说即使是对于那些有资格去学习它们的人来说,也感到如此难学和如此费时的那种论证的证明了。因此既然经文的目的只是为了教育每个人,那么经文也就不得不包括(造成)赞同判断的一切方法和形成概念的一切方法了。

现在某些赞同的方法被大多数人所理解,即赞同它们结果的情况广泛发生,这些就是修辞的和辩证的(方法)。修辞的方法比辩证的方法更广泛。另一种方法专为较少数的人的,这就是证明的方法。因此,既然经文的基本目的是照顾大多数人(并非忽视唤起精英),那么在宗教中主要的表述方法当然是大多数人依据它得以形成观念和判断的普通的方法了。

在宗教生活中这些(普通的)方法有四种:

这些方法中的一种发生于方法是普通的地方,然而它也分成两种,即修辞的和辩证的。但不管是哪一种,其概念和判断总是确定的。这些推论是那些其前提——不管这个前提是基于接受来的思想,或是基于意见——是偶然地确定的,而其结论是偶然地按其直接意义来接受而无象征意义的推论。这种经文没有

寓言式的解释，而且任何否定它们的人或者寓言式解释它们的人都是无信仰者。

第二种方法是发生于那些前提——不管这些前提是基于接受来的思想，还是基于意见——是确定的，且其结论也是那些希望得到的东西的象征物的地方。这（种经文），也就是它们的结论，允许寓言式的解释。

第三种方式正好相反，它发生于那些结论是某种希望得到的东西，而前提则是基于接受来的思想或意见的地方。这些前提并不具有偶然的确定性。这种经文即它们的结论也不允许作寓言式解释的，但是它们的前提却可以这么做。

第四种方法发生于那些其前提是基于接受来的思想或意见，它们不是偶然确定的，而其结论是那些希望得到之物的象征物的地方。在这种情况下，精英的责任是寓言式的解释它们，而一般群众的责任则是采纳它们的表面意义。

［在象征物被运用的地方，人们中的各个等级，无论是证明的、辩证的和修辞的都必须根据他们的能力试着去理解被象征化了的内在意义，或者以表面意义为满足。］

一般地说，在这些允许寓言式解释的经文中的一切都只能通过论证来理解。在这里，精英的责任就是运用这种解释，而群众的责任则是在概念和判断这两个方面按它们的表面意义接受它们，因为他们天生的能力不允许他们做得更多。

当普通方法中的某一种在（产生）赞同方面优于别的方法时，也就是说当寓言式的解释中所包含的指示比包含在表面意义中的指示更具有说服力时，经文的研究者就有可能产生寓言式的解释。这样的解释是很通常的，而且形成这种解释对于那

些理论理解的能力已经达到辩证水平的人来说可能是一种责任。艾什尔里派的人和穆尔太齐赖派的人的某些解释就属于这一类。虽然在他们的陈述中一般说来穆尔太齐赖派的要更可靠一些。另一方面,那些仅仅只有修辞证明能力的群众,则负有按其表面意思接受这些经文的责任。而且根本就不允许他们知道上面所说的那些解释。

因此,就与经文的关系这一点而言,人们被分成三个等级:

一个等级是那些根本不具有解释能力的人们。这些人属于修辞的等级,他们是占压倒多数的群众,因为没有哪一个具有健全理智的人能够免除这种赞同。

另一个等级属于辩证解释的人们,这些人是辩证家,他们或者只是依靠天性,或者是依靠天性加习惯。

再一个等级是具有确定解释的人们,这些人是证明的等级,他们依靠天性加训练,也就是说依靠哲学技艺方面的训练。这种解释不应对辩证的等级表述,更不用说对群众表述了。

[对不能理解内在意义的人去说明这种意义就会破坏他们对表面意义的信仰,而且还没有用任何东西去取代它。其结果则是学习者和教授者两方面的无信仰。对于有学识者来说,最好的办法就是自称无知,然后再根据人们的理解力的限度去引用《古兰经》。]

当这些寓言式的解释中的某些东西被说给任何不适于接受它们的人听时——特别是论证的解释,因为它们距离普通的知识太远——说的人和听的人都被引向无信仰。(就后者而言)之所以如此在于:寓言式的解释包含了两种东西,即对表面意义的否定和对寓言性含义的肯定。这样,如果某个只能抓住表面意

义的人在心中否定了表面意义，而在他的心中又没有寓言性的含义可肯定，且如果它（指所论及的这一经文）又涉及到宗教的原则的话，其结果就会是无信仰。

因此，寓言式的解释不应对群众表述，也不应记入修辞的或辩证的著作之中，也就是不应记入包含这两种证明的著作之中，像阿布·罕米德所做的那样。它们（不）应该对这个等级表述。至于说到一篇表面明显的经文，当人们对它有一种（自明）的怀疑，怀疑它是否对一切人都是表面明显的，怀疑关于它的解释的知识对他们来说是否是不可能有的时候，他们就应该被告知：它是含糊不清的。而且，（它的意义）除了神之外谁也不知道。同时，也应该在受颂扬的神的“除神之外没有人知道它的解释”[①]这句话这里止步。对一个有关深奥难懂的事情的问题，我们也应该给予同样的回答。因为这类问题对于群众来说是无法理解的，正如受颂扬的神曾用这样的话，即“他们将问你有关圣灵的事，你对他们说：‘圣灵是出于我主的命令，对它你们只得到很少的知识’”[②]来作答一样。

［由于给群众以错误的寓言式解释，某些人曾特别地伤害了他们，这些人恰如那些糟糕透顶的医学顾问一样。真正的医生是和身体健康联系在一起的，其方式就和立法者与精神健康相关联一样，这就是《古兰经》教导我们去做的。真正的寓言是《古兰经》中提到的“储存”（the　deposit）。］

凡是向不够资格的人述说这些寓言的人，就是一个无信仰

① 《古兰经》，3，7。

② 《古兰经》，17，85。

者,因为他号召人们不信。这是和立法者的号召正相反对的。特别是当这些寓言是关系到宗教原则的错误的时候更是如此,正如曾经发生在我们这个时代的那些人中的情形那样。因为我们曾经看到,他们之中的有些人认为他们是富于哲理的,并且认为,由于他们的非凡的智慧,他们已经觉察到了那些与经文在一切方面相冲突的东西,也就是觉察到了(在一些段落中)有某些不允许寓言式解释的东西,同时他们认为向群众述说这些东西是他们的职责。但是,由于向群众述说那些错误的信仰,他们在今世和在来世中已经构成某种灭亡的原因了,无论是对群众还是对他们自己。

这些人的目的和立法者的目的之间的关联可以通过一个人成为有熟练技术的医生的比喻来(加以说明)。(这个医生的)目的是维护健康和医治所有人的疾病,其办法是给人们规定一些他们通常能够接受的规则,向他们指出这样做的必要性,即这将会保持他们的健康和医治他们的疾病,同时避免与此相反的东西。他不可能使他们都成为医生,因为医生是一个根据论证的方法知道保持健康和医治病痛的知识的人。现在(我们上面说到的那个人)跑出来告诉人们说:"这个医生为你们所规定的那些方法是不正确的。"而且他开始着手使这些方法名誉扫地,以便使人们拒绝它们。或者他说:"它们有寓言性的解释。"但是人们既不能理解这些解释,在实践中也不赞同它们。那么,你认为在这种情况下人们还会去做任何有益于保持健康,治疗疾病的事吗?或者你认为这个曾劝他们拒绝他们以往相信的东西的人现在还能够和他们一起运用这些东西,我的意思是用它们去保持健康吗?不,他将不能和他们一起运用这些东西,他们也不会

运用这些东西，因此他们全都会死去。

这就是如果他对他们述说关于那些要紧事的真实的寓言的话(将要发生的情况)，因为他们并无理解这些寓言的能力。更不用说如果他对他们述说一些虚假的寓言会发生什么情况了。因为那将会使他们认为并没有什么应该加以保持的健康和应该得到治疗的疾病这一类东西，更不要说有用来保持健康和治疗疾病的东西了。在经文的范围内，当某人对群众述说一些寓言，对那些没有资格理解它们的人述说这些寓言时，情况也是同样的。因为他使它看起来像是虚假的，从而使人们远离它，而那种使人远离经文的人就是一个无信仰者。

确实，这种比较是确凿的，不像人们可能设想的那样是诗意的。它表现出一种真正的类比。在这种类比中，医生与身体健康的关系也就(像)立法者与灵魂健康的关系一样。也就是说，医生是在健康存在时谋求保护身体的这种健康，当这种健康失去时，谋求恢复身体健康的人。而立法者则是希望达到灵魂健康(这个目的)的人。这种健康也就是那种被人们称为“对神的敬畏”的东西。珍贵的《古兰经》在一些章节中曾告诉我们，通过依照法的行动去寻求它。因此，受颂扬的神曾经说过：“曾命令你斋戒，就像曾命令在你之前的人斋戒一样。或许你将敬畏神。”①受颂扬的神还说：“它们的肉和它们的血将不会感动神，但是你们的敬畏却会感动他。”②“祈祷会阻止丑行和侵犯。”③在珍

① 《古兰经》，22，37。

② 《古兰经》，22，37。

③ 《古兰经》，29，45。

贵的《古兰经》中还包含同样效果的别的章节。凭借经文的知识和按照经文的实践，立法者的目的只在于这种健康。正是从这种健康出发，人们才会得到来世的幸福。正如从健康的反面出发会导致来世的痛苦一样。

由此你应该清楚地知道：真正的寓言不应记入通俗流行的著作之中，更不用说那些虚假的寓言了。真正的寓言是人们有责任保有和已保有的储存。所有的存在物都从这里避开了，也就是在受颂扬的神的话里提到的“我们确已交储存信托给天地和山岳了”。[①]（以及如此等等直到该章节的末尾。）

[怀有敌意的派别在伊斯兰教中的出现，应归咎于穆尔太齐赖派和艾什尔里派对寓言式解释的错误运用。]

伊斯兰教各派别的出现，以及随之出现的每一派谴责其它派别无信仰或异端的结果，应归咎于寓言式解释——特别是虚假的寓言式解释——以及认为应该将对经文的这种解释告诉一切人的假设。穆尔太齐赖派和艾什尔里派就这样寓言式地解释了许多章节和传统说法，而且对群众述说了他们的解释。艾什尔里派也是同样做的，虽然他们运用这种解释的次数较少。结果，他们把人们抛进了仇恨、相互厌恶和战争之中，他们把经文撕成碎片，而且完全分裂了人民。

除了这一切之外，在他们寻求确立他们的解释的方法中，他们既不和群众走在一起，也不和精英走在一起。不同群众走一起，是因为他们的方法比起大多数人共有的方法来较模糊；不同精英走在一起，是因如果审察这些方法，人们就会发现它们缺乏

---

① 《古兰经》，33，72。

证明所(必需)的条件,正如任何熟悉证明条件的人对之稍加检查后就会明白的那样。更有甚者艾什尔里派把他们的知识置于其上的许多原则都是诡辩的。因为他们否认许多必然真理,诸如,偶然物的持久性;某些事物对另一些事物的作用;对结果而言的必然原因的存在;实体性形式的存在,以及次级原因的存在等等。

在这个意义上,他们的理论家不公正地对待穆斯林们。艾什尔里派的一个派别把任何不按照他们在其关于获得荣耀的创造者存在的知识的书中所确定的方法去获取这种知识的人都称为无信仰者。然而实际上正是他们自己是无信仰者,而且处在错误之中!从这一点出发他们开始有了不同的意见。一些人说:"首要的职责是理论研究"。另一些人则说:"首要的职责是信仰"。也就是说,(其所以如此)乃是因为他们不知道什么是一切人所共有的方法,不知道法曾号召所有的人从哪个门口(进去)。他们设想只有一种方法,因此他们弄错了立法者的目的。这样,不仅他们自己处在错误之中,而且也把别人领进了错误之中。

[在《古兰经》中,教育人们的正确方法已经指明,正如早期的穆斯林就已经知道的那样。《古兰经》中通俗的部分在供给每个等级的心灵的需要方面是奇迹般非凡卓绝的。我们打算对它的处在表面显然层面的教义作一番研究,以便有助于补救那些由哲学和宗教的无知党羽所造成的严重伤害。]

人们可能要问:"如果艾什尔里派和别的理论家所遵循的这些方法不是立法者用以达到教育群众之目的的通用方法,不是那种只有依靠它才能教育群众的通用方法的话,那么在我们这

种宗教中，这种（通用的）方法是什么呢？”我们回答说：它们只能是那些记入珍贵的《古兰经》中的方法。因为如果审视珍贵的《古兰经》，人们就会在其中发现一切人都可用的三种方法，（也就是）教育大多数人的通用的方法和特殊的方法。如果审视这些方法的价值的话，看来找不到有比其中所提到的方法更好的教育群众的通用的方法了。

因此，无论谁想通过制造一种自身并不明显的寓言式解释，或者（至少）通过使它们对一切人来说并不比它们本来的样子更明显［（那比较明显的东西）是某种不存在的东西］的寓言式解释来窜改它们，这个人就是抛弃它们的智慧和抛弃它们为实现人类幸福所意欲达到的结果。这一点从最早的信徒和后来者的情况的比较中就可以看得很明显。因为最早的信徒仅仅通过不加寓言式解释就运用（经文）中的那些说法而达到了完满的德性和对神的敬畏，而且他们中任何发现寓言式解释的人都被认为不适于对（他人）言说，但是当那些后来的人们运用寓言式解释时，他们对神的敬畏减少了，他们之间的分歧增加了，他们相互间的爱没有了，他们分成了各种派别。

因此，无论谁想从宗教中消除这种异端，他都应当把他的注意力引向珍贵的《古兰经》，从中逐个搜集使我们去信仰的每一个指示，而且在观察其表面意义中去尽其所能地练习他的判断，而不对它作任何寓言式的解释，除了在那种寓言性含义本身已经很明显的地方外。也就是说，除了这种寓言性含义对一切人都很明显的地方外。因为审视记在经文中用来教育人们的那些言论，似乎在把握它们的意义的过程中，人们达到这样一点，超出这一点，就没有人能够从它们的表面措词中抽象出一个在它

们之中没有表现出来的意思来，除非这人属于论证等级的人。这种特性在任何别的言论中都没有发现。

因为对一切人述说的珍贵的《古兰经》中的那些宗教言说，有三种表明它们奇迹特征的特性：(1)对一切人来说，没有别的言论比它们更具完满的说服力和规劝力了。(2)它们的意义自然地允许人们去掌握，直到这样一点，超出这一点，它们的寓言式的解释(当它们属于具有解释的那一类时)就只能被论证的等级发现出来。(3)它们包含把人们对真理的注意力吸引到真正的寓言性意义上去的手段。这种(特征)在艾什尔里派的学说中没有，在穆尔太齐赖派的学说中也没有。也就是说，他们的解释不容许人掌握，也不包含把注意力吸引向真理(的手段)，而且这些解释也不是真实的；这就是为什么异端成倍增多的原因。

我们的愿望是把我们的时间奉献给这个课题并富有成效地完成它。如果神允许我们的生命有所延长，我们将在对我们来说可能的范围内坚定地朝着这个目的工作。这种工作有可能成为我们的后继者的起点，因为我们的灵魂由于已经渗透到这个宗教之中的邪恶的幻想和败坏的信仰而成为最最悲哀和痛苦的，特别是在那些声称与哲学有密切关系的人们身上对宗教发生的这种(幻想和败坏的信仰)。因为来自朋友的伤害比来自敌人的伤害要更加厉害。我指的是这一事实，那就是哲学是宗教的朋友和同一乳母养育的姐妹(Milk-sister)。因此，来自与哲学有关的人们的伤害(对宗教)来说是最严重的伤害——且莫说这种(伤害)在两者之间所激起的敌意、仇恨和争吵了。这两者从自然本性上看是伙伴，从本质和本能上看是爱人。它也曾被那些自称为与它关系密切的一大批无知的朋友所伤害。这些也就

是存在于它们之中的派系。但是神正确地指导着所有的人，并帮助每一个人去热爱他。神在人们对他的敬畏中把他们的心连结起来，并依靠他的恩典和他的仁慈来消除他们的仇恨和厌恶。

确实，神凭借这胜利的统治已经消除了不少这样的恶行：无知的想法和错误引导的实践。凭借这一点，他已经打开了一条通往许多恩惠的道路，特别是为那些已经走上研究和寻求真理之路的人开辟了道路。他曾经通过号召群众走一条认识神的荣耀的中间道路来达到这一目的。这是一条高于权威的追随者们的低水平而又低于神学家的狂乱的道路，而且通过把精英的注意力引向他们的责任来对宗教原则进行一番彻底的研究。神是成功的给予者，是以他的善来引导人的引导者。

《关于天体的实体》

[**第 1 章**] 在这篇论文中，我们打算研究一下关于构成天体的东西的本性的问题。天上的形体是以像易逝形体一样的方式，由两种本性所构成，这一点已经得到证明。只是除了下列情况之外，即在易逝的形体的情况中，这两种性质的存在显然是由于它们之中的产生和毁灭的存在，而在诸天体的情况中，它们的存在显然是由于它们之中的自身运动的存在。其证明如下：关于诸天体，我们已经指明它们具有依靠自身的运动。在依靠自身而运动的事物中，很显然它是由两种本性所构成的：一种本性承受运动，而另一种本性产生运动。因为很清楚一切被推动的事物都有一个推动者，而一个事物不可能在同一个方面既是推

动者同时又被推动，[①]因此，诸天体显然是由两种本性所构成。

因此，在这篇论文中，我们要研究一下关于天上形体的这两种本性，看看它们是否和构成易逝的形体的两种本性是一样的。这两种本性中的一个叫“形式”，另一个叫“质料”，也就是说，我们要研究一下这些下界的质料与形式和天上的质料与形式在种上是否相同，或者它们在种上是否有所不同。如果有不同，这种不同是否按照多少来区分。现在，如果天上的本性和地上的本性在种上是不同的，那么，要么是根据含义双关的说法，要么是根据某种在先性和在后性，才把“形体性”这个词作为它们的谓语。

然而，存在于各自形体之中的这两种本性在种上不一样这一点，一旦确立了天上形体既非生成的亦非可毁灭的，而我们下界的形体却是被生成的和可毁灭的，则就成为自明的了。因为易逝的东西的原因和永恒的东西的原因在种上也不可能是相同的。情况既然如此，那么留给我们去研究的也就只有天上形体的两种本性和易逝形体的两种本性之间究竟在哪些方面有所不同这个问题了。

研究的出发点是我们从亚里士多德有关这些事情的论述中搜集到的东西。因为关于自然中存在着的事物，我们从古代人那里得到的意见，没有比他的意见更真实的了，或者是更少值得怀疑的了，或者是以更好的次序呈现出来的了。因此，我们把他的意见看作是人能够依靠其本性获得的人类的意见，也就是说，就人是人而言，这意见是人能够依靠其自身具有的知识和理智

---

① 原译：“而一个事物不可能既是推动者同时又被推动。”——校注

得到的那些意见中最优秀的意见。因此，正如亚历山大所说："在知识方面，亚里士多德是我们应当信赖的人。"我们将从回顾亚里士多德有关我们下界的形体的本性的意见，他所确定的关于它们是由质料和形式所构成的意见，以及他所断言的关于存在于形体之中的质料和形式的本性说起。从这些东西出发，我们将推进到对天上形体本性的探索，和我们曾经在易逝的形体的本性上所做过的一样，也就是说，我们要找出它们在哪些方面是一致的，在哪些方面是不同的。

我们说，当亚里士多德观察到下界的依靠其自身而存在的每一个个体——它们被称为实体——从一种描述性的谓词(descriptive predicate)[①]过渡到另一种谓词时，他发现这种变化是按照两种情况发生的：一种是与依靠自身而存在的实体的本质相脱离而存在的描述性的谓词中的变化，这种变化并不要求为其基础的个体，作为基体，也发生变化。这变化[②]既不在它们[③]被称谓的名词之中，也不在它们的定义之中。这种描述性的谓词的例子是那些被称作性质、数量和别的被称为偶性的范畴。另一种变化是要求为其基础的个体，作为基体，也产生变化的描述性的谓词的变化，这变化不论就那些个体被称谓的名词，还是就它们本质赖以得到说明的定义来看(都是如此)，这后一种变化被称作产生和毁灭。

当亚里士多德反思这两种变化时，他在它们各自之中发现

---

① 原译："属性"，下同。——校注

② 原译："这些描述性的属性"，下一句亦作相应的改动。——校注

③ 此处应指"个体"。——校注

有些东西是两者共有的，有些则是各自特有的。关于他在这两种变化中发现的两者共有的东西，他注意到它们都有一个作为变化的接受者的基体，因为如果没有一个基体，它们的变化和运动将会是不可能的。他还发现在这两种变化中，那种非存在的预先状态都是进入存在物存在的必需条件。因为只有不存在的东西才会有进入存在可言。进一步说，在基体中，一种可能性的预先存在对于两种变化中的每一种的存在来说都是必需的，因为没有可能性的东西是不能进入存在的。他还发现，在两种变化的必要条件中，那种变化由之产生的东西和变化所朝向的东西要么是相反物，要么是处在相反物之间的东西，这些相反物从属于相同的属，而且，它们可以归结为原初的相反物，即缺乏和形式。

但是，关于在这两种变化中表现出来的不同的东西，他发现个体在它们的实体的范围内所经历的变化，要求基体不应该是某种现实存在的东西，而且它也不应该有一个它会据以成为实体的形式。因为如果它有一个它据以成为实体的形式的话，它就不可能再接受别的形式，除非是把这第一个形式给销毁掉，因为一个形式只能有一个基体。而且，如果基体也是一个现实存在着的单纯实体，那么它就不可能是被动的和接受的了。因为现实的东西就其是现实的而言，不可能是某种别的现实之物的接受者。因此那种接受实体性形式的基体的本性，也就是被称作原初物质的基体的本性，也是潜在物的本性，也就是说，处于潜在状态是（作为一个基体）的原初物质的本质的种差。因此，原初物质并没有固有的形式，也没有一种现实存在的本性，而它的本质就在于要成为只是潜在的。正是由于这个原因，它才能

接受一切形式。

但是，存在于这个基体据以成为一个实体的潜能和依靠这种潜能而成为一个实体的基体的本性之间的区别就在于这样一点，即潜能这个词只是就它和形式的关系而言的。（因此，这个基体应该属于关系的范畴），而基体却是那些依靠其自身而存在的存在物中的一个，是潜在存在的实体中的一个。（因此，这个基体又应该属于实体的范畴）。因此，（由于原初物质的本性应该是成为只是潜在的），所以，正如亚里士多德已经指出的那样，除非就它与它物的关系设想，否则是很难对之加以设想的。

当亚里士多德观察到由于这种基体的可分性，实体性的形式也成为可分的时候——而且仅就其具有量这一点而言，可分性才从属于这个基体——，他懂得被称为“物体”的三维体积是这个基体之中的第一个存在物。而且，当他发现所有的形式都具有这共同的三维体积，而每个形式又都由于具有它们的一个确定的量而被区别开来时，他认识到只有在实体性的形式成为基体固有的之后，不确定的体积才会变成确定的，而且变成最终的现实的体积。现实存在的别的偶性的情况也是如此。因为亚里士多德也观察到：一切偶性的各自的基体都是现实存在的个别实体，也就是说，它们是那些现实的个别的实体，关于这些实体的本性，显然它们是由诸多形式和一个潜在的基体所构成的。

从基体接受短暂的偶性的事实出发，亚里士多德还提出了基体不是单纯之物的证明。如果它是现实地单纯的，那么它要接受偶性就是不可能的。因为，用于接受某物的被动性和对它的现实占有是相反的。至于说到那种为所有的形式所共有的不确定的体积的存在，他了解原初物质从来就没有被剥夺过这些

不确定的体积，因为如果剥夺了原初物质的这种不确定的体积，那么形体将来自非形体，体积会来自非体积，而物体的形式将会从一种相反的状况转变为另一种状况，而且这种相继的变化的阶段也会来到基体身上，就像实体性形式所具有的情况那样。

所有这一切都和通过感官知觉所表现出来的东西相一致。因此，以某个例子就可以说明：当产生热的形式在水中起作用时，水的体积就会增大，而且它们会接近于空气的体积。现在，当水已达到能以水存在的最大量的体积时，基体自己就会剥夺水的形式和适合于水的最大体积而接受气的形式和适合于气的形式的接受物的那种体积的量。当产生冷的形式在气中起作用时，相反的情况就会发生，即气的体积会不断缩小，直到基体自己剥去气的形式和水的形式进入存在为止。但是至于绝对的体积以及那些我们在其绝对意义上对它使用形体这个词的体积，原初物质是从来没有自己被剥去过它们的。正如它从未被剥去过所有那些变成其反面的形体（或两个或更多）所共有的其余的偶性一样。后一种情况的例子指的就是火和气共有透明性这一属性。

因为，不确定的三维体积的形式是存在于原初物质中的第一种形式，而且（一种实体性形式）（仅仅）作为一种变化的结果继另一种实体性形式之后来到原初物质之上——鉴于对这种数量上不确定的质料来说，（同时）在一个且是同一个具有确定的量的住所中接受四个实体性形式中的两个是不可能的，正在被毁灭的实体性形式和它的对立面即后继的进入毁灭的实体性形式，也都不可能没有原初物质作为它们的基体，还有作为某一被毁灭的形式的后继者而进入存在的形式，如果不靠一个把它由

潜能带进现实的能动者也是不可能在基体中产生的——从这些考虑出发，人们得出的结论是：那些实体性形式必须是一些相反者，所以它们之中的每一形式在某一时刻毁灭它的对立面，结果是基体接受一种形式就像是接受一种带来毁灭的东西。因此元素的诸形式是一些相反者，而且它们寓于一个单独的基体之中。因此我们说：经历变化的事物在某一方面是相反的，而在另一方面又是相似的。作为一种必然的推论，人们将得出这样的结论：如果存在着一些其形式是没有相反者的单纯的形体，那么就这些形式而言，它们将是不能生成或毁灭的，它们也不具有同一基体。

所有这一切既然都像我们所描述过的那样，你就应该清楚地看到：存在着的事物毁灭与生成的原因是属于它们的形式的相反性，至于说到共同的基体，它没有专门的形式，但它潜在地具有接受可适用于不同种的形式的数目的能力，也具有可适用于数目上不同的形式的能力，或者是按照大小来区分形式的数目的计数能力。

所有这一切的原因是：这个基体最初接受了不确定的，能被分割的三维体积，而且它潜在地是多。因为如果基体不具有不确定的体积，那么它就不可能同时接受，也就是在它自身的各个不同部分中同时接受那些或者在数目上不同的形式，或者在种上不同的形式，而是在一个给定的时间里，在它之中只会有一种形式存在。另一方面，如果质料——尽管它在数目上是一——不是潜在的多的话，那么它将永远不被剥夺掉那种它偶然成为其接受者的形式，而那形式就会是存在于作为基础的质料的本质之中，结果那种作为基础的质料将不可能完全被剥夺掉它的

形式，或者它将不可能失去这种形式而获得另一种形式。

既然这个基体仅仅因为曾经首先接受了三维体积，它就可以同时接受许多形式，因此很清楚，如果这个基体要仅仅连续地具有一种形式，那么它显然就会以某种绝对的方式在数目上为一，而且在它之中根本不可能有复多，无论这种复多是潜在的还是现实的。还有，这个基体也不会由于某种形式而成为可分的。而且一个被设想为存在于基体之中的形式也不会由于基体的划分而成为可分的。所有这些结论的理由理当是：基体在接受形式之前并没有接受不确定的量。因为如果基体首先接受这种不确定的量，那么它就会由于实体性形式而成为可分的，反过来，实体性形式也会由于它的划分即由于基体的划分而成为可分的。而且根据适合于它的数量的有限性，这种形式的主动性也应该是有限的，且形式也就会能够接受大和小、部分和整体的区分了。

现在，如果在这下界有一种形式，不接受大小的区分，也不因其基体的划分而成为可分的，同时这种形式的基体也并不因为这种形式的划分而成为可分的——通过“形式的划分”这种表述，我所指的是形式的多样性——那么，很明显，原初的体积是不会安置在属于这种形式的基体之上的，而只有在形式已经安置在它之上以后，原初的体积才会存在于这种基体之中。而且，当我用“以后”这个词时，我心里想的是就存在而言的在后性，而不是就时间而言的在后性。原初的体积的情况也就会和所有存在于原初物质中的情况是一样的。也就是说，仅就原初物质具有一个现实存在的形式而言，原初体积才会存在于原初物质之中。

因为这个理由，阿维森纳曾认为，绝对地存在于物质之中的三维体积的情况，也就是三种不确定的维的情况，和存在于其中的确定的三维体积的情况是一样的。而且他断言：除非一个原初形式在原初体积安置之前就安置在原初物质之上，上述情况是不可能发生的。许多谬论都由此而来，这些谬论中的一些就是：实体性形式不会由于原初物质的划分而可分，形式不会接受大和小的属性；它们将会是永恒的，不会因为基体的划分而可分；在基体中它们不会有一个与它们相异的对立面；最后，如果被设想的东西是真的，那么物质除了接受那种为它所专有的形式之外不会接受任何别的形式。

亚里士多德对这样一些特性给予了说明，这些特性是属于那种靠其基体和靠其形式而产生的存在物的。这些特性是产生和毁灭借以进到这些存在物之中，即进到那些靠自身而存在的个体之中的特性。此外，他指出，天上的形体是既不能产生又不能毁灭的。作为这一点的结果，他否认天上的形体具有这样一种基体，这种基体靠形式被安置在它之上之前绝对体积就已安置在它之上而成为可以接受计数和划分的。以此他也否认了关于天上的形体尽管在数目上是一然而潜在地是多的说法。亚里士多德还进一步否认这样的看法，即天上形体的形式由于其基体的划分而成为可分的，以及由于它们自身的有限，它们的能动性也是有限的，因为在由于它们的基体的划分形式也是可分的情况中，整体的潜能比部分的潜能更大。

亚里士多德发现，天上的形式的能动性是无限的，因而他得出结论说，那些形式并不依靠不确定的三维体积来安置在它们的基体上，也就是说，既然形式并不依靠不确定的三维体积而存

在，那么它们就不是形体中的力。而且，从整体的力量与部分的力量之间的不同出发，在凭借其基体的划分形式也是可分的情况下，他绝对肯定地论证说，一个产生无限能动性的力竟然必须存在于一个有限的形体之中，或者一个无限的力竟然必须存在于一个有限的形体之中，这二者都是不可能的。①

亚里士多德在确立这些前提之后，以及在发现天上的力以一种无限能动性而活动之后，他推演出以下的结论：天上的力根本就不内在地存在于某一基体之中，它们没有一个凭借不确定的体积来接受它们的质料，它们也没有一个它们借以潜在地是多的质料，它们不是大和小这些属性的接受者，而且它们没有一个相反者。所有这些结论都是从这样一个事实中得出来的，即这些形式以无限的能动性而活动，而且所有这一切都在《物理学》中讨论过。

当亚里士多德在他的《论天》(*De Caelo*)的第一章中又研究天上形体的本性时，他论证说，它们是单纯的，因为它们的运动是单纯的，而且它们的本性既不是重也不是轻这样的本性，也就是说，它们不能以重或轻这类语词来加以通常的描述。因为对他来说，已经变得清楚的是，重和轻的形体是相反的东西，因为它们的运动也是彼此相反的。而且因为另一点对他来说也变得很清楚，那就是天上形体的运动不具有相反者或相反性，他由此得出结论：天上的形体既非产生也非可以毁灭的，而且它们并不具有一个首先接受体积(其次接受形式)的基体，并因此它们的形式凭借其基体的划分而变得可分。这就是他在《论天》的第一

---

① 参见《物理学》266a,24－266b,24。——校注

章中所说的“这些天上的形体在它们的形式中没有相反者，它们也没有一个基体”这话的意义。同样，他从它们的运动——这种运动由存在于它们之中的本原所产生——是无限的这一事实出发，推论出同样的东西来。

因为对于天上形体来说，很显然它们接受了体积，而且对它们来说，除了依靠其形式，它们是不可能接受确定的体积的，而且它们并不依靠不确定的体积来接受它们的形式，就像易逝的形式的情况那样。由此得出的结论是：天上形体以这样一种方式来接受体积，这种方式并不要求它们的形式是易逝的，即它们的质料依靠它们的形式首先接受体积。而且质料并不依靠体积，也就是潜在地存在于它之中的不确定的体积，来接受它的形式，后者是那些和那个质料的形式一起存在于原初物质之中的体积的情况。但是存在于天上的元素中的体积却是它的特性之一。

既然关于天上形体，亚里士多德变得更清楚地认识到，它们的形式是以这样一种方式安置在它们的基体上的，这种方式就是它们并不依靠其基体的划分而成为可分的，其理由是它们并没有就基体是可分的而安置在它们之上，那么由此得出的结论是：这些形式并不存在于基体之中，就存在方面而言它们是与基体相分离的。因为既然这些形式是安置在整个基体之上，然而却并不因为基体的划分而可分，所以它们并不存在于基体之中，因为它们并没有安置在整个的基体上，也没有安置在部分的基体上，而且一般地说，既不在某种可分物之中，也不在某种不可分物之中。

情况既是这样，由此得出的结论是：天上形体借以运动的形式和它运动所朝向的形式是相同的，因为在存在于它们的基体

之中的形式的情况中，形体借以运动的形式和它运动所朝向的形式是不同的。而且同样地，存在于一个基体之中的形式依靠它在这个基体中的存在而使这个基体向另一种形式运动。同时，它自身也被推动，以求凭借另一种形式来达到完满性。因为只是在它自身被推动时它才在基体中产生运动，所以，那种存在着的形式的运动因此也就是有限的，而且这也是使得亚里士多德相信天上的形体并不存在于它们的基体之中的一个证明，因为如果它们存在于基体之中，它们的运动就会是有限的。

一位反对者（英译者案：阿维洛伊心中想的是阿维森纳）不应该说那种使天体运动的形式不同于它们运动所朝向的形式，以及不应说那些必定绝对没有质料和位置的形式是那些天体运动所朝向的形式，而不是那些它们借以运动的形式，因为那些它们借以运动的形式是在质料之中的形式，虽然它们并不是由于它们的质料的划分而可分的。因为如果反对者将会说的这些是真的，那么天上形体借以被推动的形式就应该存在于它们的基体之中，而且因此而被运动或者被它们的基体所推动。但是如果事情是这样的，那么它们就会是由于其基体的划分而是可分的了。因为对那些被推动者来说，如果它是在本质上被推动的，即在一个形体的情况中，那么它就是本质上可分的；而如果它是偶然地被推动的，那么它也就是偶然地可划分的。因此，在天体的那种运动借以发生的形式中，没有什么不同于运动趋向于达到的形式的东西。相反，它们是同一个形式。它们的区别仅在于倾向上的不同，进而如果反对者的主张，即认为天体运动所朝向的形式不同于使它运动的形式的看法是正确的，那么产生运动的后一种形式自身也就将会是被推动的。因此这运动也就会

是有限的。因为那种被推动而又产生运动的东西不可能是永恒运动的一个本原。这和亚里士多德说过的东西是一致的。还有,与反对者的观点相反,人们可以通过在天体中,理智和可以理解的东西是同一个东西这类似的事实,来表明天体运动所朝向的形式和它借以运动的形式也是同一个形式。有关理智和可以理解的东西的这一切我们已经在别的地方做了解释。

而且,诸天仅仅因为有一种存在于它们之中的意愿以及因为具有自身运动而被说成是具有一个灵魂。现在这属于天体的意愿的存在是仅就这个天体凭借自身而有生命而言,这种意愿是凭借其自身而不是凭借存在于它之中的力的,这力是由于它的形体的划分而可分的。因为如果情况如后者那样,天体就会是产生的和可毁灭的。而且天体被说成是由于作为某种与它分离而又存在于它之中的本原,而不是由于那种作为它的一部分而存在于它之中的本原,才经历了运动的,并且以同样方式它也被说成是有生命的和有思想的。现在如果它是靠自身的一部分而有思想的,那么它就不是凭借自身而有思想的。而且天体的有思想也就会是像人一样,因为人是凭借他自身的一部分而有思想的。同样,它也是由于自身的一部分而有生命、有意愿和在空间中运动的。一般地说,由于这种形体的活动显然是永恒的,所以在论及它的形式的本性时,它也显然不是存在于一个基体之中的,而且它的基体显然是单纯的,不是由质料和形式组合而成的,因为如果是组合而成的,那么天体就会是被产生的和可毁灭的了。

某些作哲学思考的人曾经说过:天体的灵魂是存在于它们各自的质料之中的形式,这些质料不可能与基体相分离而存在,而这些灵魂是从与质料相分离而存在的形式中获得永恒存在

的。这种说法是毫无意义的。因为如果它是真的，那么就会得出这样的结论：即某种按其本性不可能是永恒的东西从别的东西那里获得了永恒的存在。所有这些都是荒谬的。因为一个被产生的和可毁灭的本性是不可能从别的东西那里接受永恒的存在的。所有这一切，对于熟悉亚里士多德的基本原理的人来说是很清楚的。

因此，在这篇论文中，我们已经根据有关形式和质料的实体的知识，证明了天体的实体是什么。我们所说的一切并非都能在已经传到我们手中的有关亚里士多德言论的那些书中找到解释。但是其中有些在他的著作中已经找到了解释，有些则可以从传到我们手中的书中他所证明了的那些东西中推演出来。然而，从他的话语来看，在他的那些未能传到我们手中的书中，他似乎已经解释了所有这些事情。神引导一个人走上正道。这篇论文被称为“关于天体实体的谈话”，比起阿维森纳的同样题目的论文来，它更配得上他的名声。这篇伟大而有益的论文已经完成，荣耀属于神，我们信赖神。

《对〈论灵魂〉的长篇注释》①

第三卷

[**文本 4**] 因此，如果（理智）理解了一切事物，那么，正如阿那克萨戈拉曾经说过的那样，为了它能够支配也就是为了它能

---

① 根据 A. 希曼（Arther Hyman）《中世纪哲学》（哈克出版公司，印第安纳波利斯，1980 年第 5 版）摘译。——译者

够理解，它就必然不是混合的。因为如果（某物）要在它之中出现，那么这个出现的东西就应该阻止外来的东西（不让它在其中出现），因为它是某种别的东西。

[**注释**]（亚里士多德）曾经写道，物质的、接受的理智必定属于被动的力这个属，而尽管如此，它又并不为接受（它所接受的）所改变，因为它既不是一个形体，也不是某个形体中的力。在写了这些话之后，他为这种（意见）提供了一个证明。他说，“因此，如果理智理解，……它就必然……”等等。这就是说，因此，如果（理智）理解所有那些存在于灵魂之外的东西的话，它就要被描述——先于它的理解——为属于被动的而不是主动的力这个属，而且它（必然）不和形体相混合，也就是说，它既不是一个形体，也不是形体中的一种力，它是一种自然的或有生命的（力），正如阿那克萨戈拉曾经说过的那样。这以后（亚里士多德）说：“为了它能够理解”等等。这就是说，为了它能够理解一切事物并接受它们，它必然不是混合的。因为如果它是混合的，那么它就会要么是一个形体，要么是形体中的一种力，而且如果它是这些东西中的一个，那么它就必定有一种为它自己所专有的形式，这种形式将会阻止它去接受某种外来的形式。

这就是当他说：“因为如果某物要在它之中出现”等等时所想到的东西，也就是说，如果（被动的理智）有某种为它自己所专有的形式的话，那么，这种形式就会阻止它接受和这种形式不相同的各种外部的形式。因此，人们必须去探索亚里士多德用以表明有关理智的这样两件事的这些命题。这两件事是：（1）它属于被动的力这个属；（2）它是不可改变的，因为它既不是一个形体，也不是形体中的一种力。因为这两个（命题）是所有那些被

说成是与理智有关的东西的出发点。正如柏拉图所说，必须在最开头作那种最广泛的讨论，这是因为就像亚里士多德所说的那样，事情总是开头差之毫厘，结尾就谬以千里的。

我们说理智的概念以某种方式属于被动的力，正如在感官的力的情况中一样。（感性知觉也属于一种被动的力），通过以下的（考察）这一点会更清楚。现在被动的力是被与它们相关联的东西（attribuuntur）所推动的，而主动的力则推动那些和它相关联的东西（attribuuntur）。因为情况是，某物推动它物只是就它存在于现实之中而言的，而（某物）被推动则是就其存在于潜能之中而言的。由此必然得出的结论是：由于事物的形式现实存在于灵魂之外，所以就理性灵魂理解它们而言，它们推动理性灵魂，这和能感知的事物的情况是一样的。就这些能感知的事物是某种现实存在的事物而言，它们必然推动感官，而感官也必然被它们所推动。因此理性灵魂必定思考处于想象官能之中的形式（意象），就像感官必定审视能感知的事物一样。而且由于外在事物的形式似乎以这样一种方式来推动这种力，这种方式是心灵从物质的事物中抽象出这些形式来，而且因此使它们在作为潜在的可以理解的东西之后成为最早的现实的可以理解的东西。由此看来，这种灵魂（理智）似乎（也）是主动的，而不（仅仅）是被动的。因为就可以理解的东西推动（理智）而言，理智是被动的，但就它们被它所推动而言，它又是主动的。因此，亚里士多德接着论述说，在理性灵魂中必须设定以下两种不同的（力），那就是一种主动的力和一种被动的力。而且他清楚地论述说，（理性灵魂）各个部分中的每一部分都是既不能产生成也不能毁灭的。然而在眼下的讨论中，他开始着手描述这种被动

的力的本性(substantia),直到在这种论述中它所必需的范围为止。因此,他论述了这种独特的(力),即那种被动的和接受的、存在于理性官能中的东西。

接受这些形式的实体不可能是一个形体或形体中的一种力,这一点从亚里士多德在这个讨论中所运用的命题中看得很清楚。这些命题中的一个是:这种实体(物质的理智)接受一切的物质的形式,而这是人们所熟知的有关这种理智的(某种东西)。另一个命题是:任何接受它物的东西都必定必然地缺少它所接受的东西的本性,而且它的本质(substantia)和它所接受的东西的本质(substantia)在种上是不相同的。因为如果接受别的东西的东西和被接受的东西具有相同的本性的话,那么这种东西就会接受其自身,而且推动别的东西的东西也就会和被推动的东西是同一种东西了。因此,接受颜色的感官必然没有颜色,接受声音的感官必然没有声音。这个命题是必然为真的,对它是没有疑问的。从这两个命题出发得出的结论是:被称作物质理智的实体在其本性中没有任何物质的形式。而且由于物质的形式要么是一个形体,要么是一个形体中的一些形式,所以那种被称作物质的理智的实体显然不是一个形体或形体中的一个形式。因为这个理由,它完全不以任何方式与质料相混合。而且你应该知道:他所论述的东西是必然(如此的),(也就是说)由于它(物质的理智)是一个实体,而且由于它接受物质性东西的形式或物质的(形式),所以它自身并不具有一个物质的形式,也就是说,(它不是)由质料和形式组合而成的。它也不是物质形式中的某一种。因为物质的形式和形体是不可分离的。再者,它也不是最初的单纯形式中的一个,因为这些形式是(和形体)

相分离的，那么它（物质的理智）就并不……接受形式，除非作为被变异的以及就它们是潜在的而不是现实的可理解的东西而言，（也就是说，它必须以某种方式与形体相关联）。因此，它是某种不同于形式也不同于质料，且不同于由这两者组合而成的东西的东西。但是这种实体（物质的理智）是否有一个专门的，在它的存在中不同于物质的形式的形式，这一点在这个讨论中并没有得到说明。因为用来陈述接受别的东西的东西必定没有它所接受的东西的本性这一命题，被理解为是和种的本性而不是属的本性有关，更不是和关于某种遥远的东西的（本性）有关，尤其不和由那些双关言语所述谓的某种东西的本性有关。因此我们说，在触觉的感官中，存在着某种居于它所知觉的两种对立物之间的东西，因为这些对立物在种上不同于居间物。由于物质的理智的禀性是这样的，也就是说，它是某种存在着的东西，而且它是一种与形体分离的力，它没有物质的形式，所以，它显然不是被动的（在能够改变的意义上讲），（因为被动的东西即能够改变的东西，像物质的形式那样）而且它是单纯的，是和形体分离的，如亚里士多德所说的那样。亚里士多德就是以这种方式来理解物质的理智的本性的。接下去我们将说到他所提出的有关问题。

［**文本 5**］这样，（物质的理智）除了有某种可能的本性之外没有什么别的本性。因此灵魂的被称作理智的那一（部分）［我把我们赖以区分和思想的那一（部分）称为理智］，在它思想之前并不是某种现实存在着的东西。

［**注释**］（亚里士多德）在指出物质的理智并不具有任何物质性东西的形式之后，就开始以下列方式来定义它。他说，它除了

具有用来接受物质性的、可以理解的、形式的可能性的本性之外没有别的本性。而且他说:“因此(物质的理智)没有别的本性”等等。也就是说,就它是物质的而言,灵魂的被称为物质性的理智的那个(部分)没有它赖以存在(constituatur)的本性和本质,而只有可能性的本性,因为它缺少一切物质的和可以理解的形式。

因此,他说:“我叫它理智”等等。也就是说,我说理智这个词的意思是指灵魂的那种真正被称为理智的官能,而不是在一般意义上被称为理智的那种官能,也就是想象的官能(按希腊语来说),而(我的意思是指)我们用来区分思辨事物,以及用来思想有关将来要做的事情的官能。因此他说:“它不是某种在它思想之前就已现实存在的东西。”这就是说,物质的理智的定义也就是那些处于潜能之中的普遍的物质形式的所有概念(intentiones),而且在它理解它们之前它并不是某种现实存在的东西。

既然这是物质的理智的定义,所以就它自身而言,它显然不同于原初物质,亦即它潜在地是所有有关普遍的物质的形式的概念(intentiones),而原初物质则潜在地是所有这些能感知的形式,而不是认识的和理解的形式。这种本性,也就是物质的理智进行区分和认识,而原初物质却不进行区分或认识的原因,在于原初物质接受分化了的即个别的和特殊的形式,而(物质的理智)却接受普遍的形式。而且由此出发,可以清楚看到,这种本性(也就是物质的理智)不是某种个体的东西,既不是一个形体,也不是形体中的一种力。因为如果它是这种东西,它就会接受那些分化了的和特殊的形式。而且如果情况是这样,那么存在于(物质的理智)中的形式就理当是潜在的可以理解的东西了。

而且因此(这种理智)就形式是形式而言,也就不会对它们的本性去加以区分了。这种情况将和个体形式的禀性的情况是一样的,无论这种禀性是精神的还是物质的。因此,如果这种被称为理智的本性接受形式,那么它接受(这些)形式的方式必然不同于这些物质接受形式的方式。物质所接受的形式在原初物质中的规定性是和它们有关的原初物质的规定性。因此,它并不必然地属于那样一些物质的属,即那种依靠它形式被规定为除原初物质之外的任何物质的东西。因为如果在这个属中还有别的物质,那么在这种(物质)中接受形式就会使形式属于同一属的东西了。因为接受物本性的不同使被接受物的本性也不同。这种考虑使亚里士多德断言,这种本性,即物质的理智,不同于质料的本性和形式的本性,也不同于它们的组合物的本性。

所有这些东西都像它们之所是的那样,所以,我觉得把那些有关这个主题的、在我看来是(正确)的东西写下来是恰当的。如果在我看来(是正确的)东西是不完满的,那么就让它作为某种可能成为完满的东西的起点。现在我恳请那些看过已经写好的作品的弟兄们,请他们记下他们的问题,以这种方式或许将会发现有关这个主题的那些为真的东西,要是我还没有发现它的话。但即使我已经发现(为真的东西),像我自认为已做到的那样,那么(这个真理)也将会通过这些问题而变得清晰起来。因为正如亚里士多德所说,真理是与它自身相一致的,而且以各种方式为其自身作证的。①

至于如下所说的问题:在何种方式下思辨的可以理解的东

---

① 《前分析篇》,47a5-6。——校注

西是可以产生和加以毁灭的，而产生它们和接受它们（的理智）却是永恒的，（以及如果没有什么东西是被产生的，那么又有什么必要假定一个主动的理智和一个接受的理智呢）——如果不存在某种作为思辨的可以理解的东西产生的原因的东西，这个问题就不会提出来。但是有关这事实我们说过的东西是：这些（思辨的）可以理解的东西是由两个（本原）所构成，其一是被产生的本原，另一不是被产生的本原，这一事实是遵循自然的过程的。因为正如亚里士多德所说，由于理智的概念和感官的知觉是相似的——不过感官的知觉是通过这样两个本原完成的，其一是对象，靠它感官知觉才为真（这是外在于灵魂的可感觉的东西），另一是基体，靠它感官知觉才成为一个存在着的形式（这是感觉器官的首要现实性）。所以现实的、可理解的东西同样也必然具有两个本原：一个是对象（subiectum），依靠它它们才为真，亦即才是那些作为真正影像的形式；另一是基体（subiectum），依靠它可理解的东西才成为世上存在着的诸多事物中的一种，而这就是物质的理智。但是除了那种感官知觉赖以为真的对象存在于灵魂之外，而那种理智的概念赖以为真的对象存在于灵魂之中这一点之外，感觉和理智之间并无什么区别。正如我们随后将会看到的，这就是亚里士多德关于这种理智所说的东西。

这种相似性以一种甚至更加完满的方式存在于推动视觉器官的、可感知的对象，和推动理智的、可理解的对象之间。因为正如可感知的对象，即颜色，只是在光线中存在，这种光线使颜色在作为潜在的（颜色）之后成为现实的颜色时，颜色才推动视觉器官一样，想象的形式也是只有当它们作为潜在的可以理解的东西之后成为现实的可以理解的东西时，这种形式才能推动

物质的理智。正是由于这个原因(正如我们在后面将会看到的那样),亚里士多德才认为:必须假定一个能动的理智,而这是一个把想象的形式由潜在带进现实的理智。因此,正如存在于潜能中的颜色不是那种作为被知觉的形式(intentio)的颜色的首要的现实性,而被这个颜色现实化了的基体却是视觉器官一样,被可以理解的对象现实化了的基体也不是那种作为潜能之中的可以理解的想象的形式(intentiones),而物质的理智却是被可以理解的东西现实化了的基体。而且可以理解的形式和物质的理智之间的关系也正好和颜色的形式(intentio) 和视觉的功能的关系一样。

所有这些事情既然如我们所叙述的那样,则现实的可以理解的东西,也就是思辨的可以理解的东西,必然是可以产生的。这种产生是根据它们赖以为真的对象,也就是说根据想象的形式,而不是根据它们赖以成为存在着的事物之一的基体,即不是根据物质的理智。

但是,如下所说的第二个问题是:当现实地存在于物质的理智中的可以理解的东西(也就是思辨的理智)按照个体的人的数目来计数,而且凭借个体的(人)的产生和毁灭而成为可产生和可毁灭的时候,物质的理智又是以什么方式在所有个体的人中在数目上成为一,即既非能产生的又非能毁灭的呢? 这个问题是一个极其困难的问题,而且它也是一个最为含糊不清的问题。

如果我们设定这种物质的理智是按照个体的人的数目来计数的,那么就会得出这样的结论:它是某种个体的东西,要么是一个形体,要么是一个形体中的一种力。如果它是某种个别的东西,那么它就会是处于潜能中的可以理解的形式(intentio)。

但是,处于潜能中的可以理解的形式是一个推动那种接受的理智的对象,而不是被推动的基体。因为如果接受的基体被设想为某种个体的东西,那么正如我们已经说过的,会得到这样的结论:某物接受其自身,而这是不可能的。

即使我们允许某物接受其自身,那也必然会得出这样的结论,也就是说,它接受其自身是就它不同于自身而言的。这样,理智的官能和感觉的官能就会是一样的。在灵魂之外的形式的存在和在灵魂之中的形式的存在之间就会没有什么区别。因为,这种个体的物质仅仅接受那种作为特殊物和个体物的形式。而且,这里所说的这种论证只是用来证明亚里士多德的这样一种意见的诸多论证中的一个,这种意见是:(物质的)理智不是一种个体的形式(intentio)。

(另一方面),如果我们主张(物质的理智)并不是按照个体的(人)的数目来计数的,那么就会得出结论说:它和所有通过繁殖而具有最终完满性的个体的人之间的关系是一样的。因此,如果这些个体的人中有一个获得了某种知识,那么这种知识就必然地会为他们之中的所有的人所获得。因为如果这些个体的人与(所知的东西)之间的联系(continuatio) 的发生是由于物质的理智与他们之间的联系(propter continuationem),就像一个人与感觉形式(intentio) 的联系的发生是由于感觉器官的第一完满性和这个接受感觉形式的人的联系是一样。(但是,物质的理智与在某一给定的时间内以其最终的完满性而现实存在的所有人之间的联系必定是同一种联系。因为在两个被联结起来的东西之间的联结关系不会有产生任何差异的东西存在。)我以为,如果情况是这样,那么要是你获得了某种知识,我也将必然

地获得同样的知识，而这是荒谬的。

不管你是否主张产生于某个个别人之中的最终完满性——也就是那种凭借它物质的理智得以（和人）相连接，以及凭借它物质的理智得以成为一种独立于与它相连接的基体的形式的完满性——内在于理智之中，如果某种类似那样的东西会是那种情况的话，也不管你是否主张这种完满性是灵魂的诸种功能之一，还是认为它为形体的诸种官能之一，总之这些设想中的每一个都会导致荒谬的结论。

因此[①]，人们必定具有这样一种看法，即如果存在着某些具有一个灵魂的存在物，其首要的完满性是一个和它们的诸基体相分离而存在的实体，如我们关于天上的形体所想到的那样，那么在它们的每个种中都存在着一个以上的个体是不可能的。因为如果说在这些种中，即在它们的每个种中存在着一个以上的个体，例如，像在被同一个推动者推动的形体中那样，那么，这些个体的存在就会是不必要的和多余的，因为它们的运动应该产生于在数目上是一个的形式。就像一个船员（船长）同时具有一条以上的船是不必要的，一个工匠具有一个以上的同一种类型的工具是不必要的一样。

这就是《论天》第一章所说的东西的意思。也就是说，如果存在着另一个世界，那里也会有（对应于这个世界中的天体的）另一个天体存在。而且如果那里存在着另一个天体，那也必定

---

① 以下的论证包含着阿维洛伊学说的一个缺陷。这种学说认为理智通常在所有的人中是一。因为如果情况是这样，那么会得出这样的结论：因为这个理智与诸形体相分离而存在，它只能有一个形体而不是多个形体。这是荒谬的。

有一个在数目上不同于这个天体的(也就是存在于这个世界中的天体的)推动力存在。如果事情是这样,那么这个天体的推动力就会是物质性的和按照天体的数目来计数的。因为一个在数目上是一的推动力不可能属于两个在数目上不同的形体。因此,一个工匠在只干一种活时,就不会用多种工具。而且,人们通常认为,我们已经作出的认为理智通常在数目上是一的论断将会产生出一些必然荒谬的结论。阿文帕塞(Avempace)[①]在其名为《理智与人的结合》(*The Conjunction of the Intellect with man*)的信中列举了这些荒谬的结论中的大多数。既然情况如此,那么,通往解决这一难题的出路何在呢?

我们说,一个人正在现实地思想着,这显然只是因为现实的可以理解的东西和他结合在一起的结果。同样,质料和形式显然也是以某种方式结合在一起的。这种方式就是由它们组合成某种统一的东西。这一点在物质的理智和现实的可以理解的形式(inentio)相互结合的情况中表现得尤为明显。因为,由这些东西(物质的理智和可以理解的形式)所组合成的东西不是某种不同于它们的第三种东西,像在由质料和形式所组合成的别的东西的情况中那样。因此可以理解的东西与人的结合只可能通过这两个部分中的某一部分和他结合的方式,也就是说,要么是作为质料而从属于它(可以理解的东西)的那一部分,或者是作为形式而从属于它(也就是可以理解的东西)那一部分和他相结合。

既然从前面提到的困难可以明显地看到:可以理解的东西

---

① 即 Ibn Bajjah(1095 - 1138 年),西班牙博学之士。——校注

与每个个体的人相结合是不可能的。而且通过把对它来说是物质的那一部分，也就是通过物质的理智，按照它们的计数方法来对它加以计数也是不可能的。那么剩下的也就只有通过可以理解的形式（它们就是想象的形式）和我们结合，也就是通过存在于我们之中的，就对它们的关系来说，在某个方面像一个形式的那一部分来达到使可以理解的东西和我们人相结合这一条路了。因此，一个小孩正在潜在地思想这种说法，可以以两种方式来理解。其一就存在于他之中的想象的形式是潜在地可以理解的而言；其二是就物质的理智，就其属于接受这想象的形式的概念的本性而言，它是潜在地有接受能力的，并且潜在地与我们相结合的。

因此，理智首要的完满性显然不同于灵魂的别的官能的首要的完满性。而且“完满性”这个词是以模棱两可的方式被断言为它们的属性的。而且这种说法与[阿弗洛狄西亚的（Aphrodisias）]亚历山大的想法正好相反。由于这个原因，亚里士多德才在他对灵魂的定义中说：灵魂是一个自然的有机体的首要完满性。因为还不清楚一个形体是否被所有的官能以相同的方式造成完满，不清楚在它们之中是否有某种使一个形体不完满的官能，或者即使是由它造成完满，但却是以别的方式造成完满的。①

现在，存在于想象官能中的可以理解的东西的先天禀性和存在于灵魂的其它官能中的先天禀性是一样的，也就是说，和灵魂的别的官能的首要完满性的先天禀性是一样的。鉴于这些先

① 参见《论灵魂》，413b24－414a4。——校注

天禀性中的每一个都是依靠(这先天禀性存在于其中的)个体的产生而产生,依靠这个个体的毁灭而毁灭,所以,一般地说,这种先天禀性也是按照那个体的数目来计数的。

但是这两种先天禀性的不同之处在于:第一种先天禀性,也就是存在于想象的形式中的先天禀性,是某种能动本原中的先天禀性;而第二种先天禀性,也就是为灵魂的别的部分的首要完满性而存在的先天禀性,是一种接受物中的先天禀性。

由于这两种先天禀性之间的相似性,阿文帕塞认为,唯一能产生可以理解的概念的先天禀性是存在于想象的形式中的先天禀性。而这两种先天禀性之间却有天壤之别。因为其中之一就它是一个能动的本原而言,是能动本原中的先天禀性,而另一个就它是被推动和作为一个接受者而言,是某种被推动的东西中的先天禀性。

因此,人们应该坚持那种从亚里士多德的讨论中我们已经变得很清楚了的意见,(也就是说),在灵魂中有两种理智。其一是接受的理智,它的存在在此已经表明了。另一则是主动的理智,它促使那些存在于想象的功能之中的形式,在仅仅潜在地推动物质的理智之后又现实地推动它,正如从亚里士多德的有关讨论中变得更加明确的那样。而且这两种理智是不能产生或毁灭的。主动的理智对于接受的理智来说就像形式对质料一样。这一点在后面的讨论中将得到说明。

特密斯特斯(Themistius) 的意见认为,我们是主动的理智,而思辨的理智无非是主动的理智与物质的理智的结合。但是情况并不像他所想的那样,人们必须持这样的意见,即在灵魂中有三种理智:其一是接受的理智,其二是产生的理智(主动的理

智),而第三种则是被产生的(思辨的)理智。这三种理智中的两种,即主动的理智和接受的理智是永恒的,而第三种理智则从某一方面看是可以产生的和可以毁灭的,从另一方面看是永恒的。

作为讨论的结果,我们有这样的意见,即物质的理智对于所有的人来说都是单独的一个;我们也有另一种意见,即认为人类是永恒的,正如在别的地方说到过的那样。所以,由此得出的结论就是:物质的理智是永远也不会缺少那种为整个人类所共有的自然本原的。也就是说,不会缺少那为一切人所共有的第一命题和个体的概念的。因为,这些可以理解的东西按照接受者(物质的理智)来看,它们是一,但是,按照被接受的形式(想象的形式)来看,它们则是多。

因此,根据它们在其中是一的方式来看,它们必然是永恒的。因为存在不会和被接受的对象相分离,也就是说,不会和作为想象的形式的形式(intentio)的推动本原相分离。就接受者而言,没有什么阻碍(它接受)的东西,因为只有根据降临于它们之上的复多而不是根据它们据以为一的方式,它们才是具有产生和毁灭的。因此,当就某个个别的人而言,某种早先知道的有关事物的知识由于对象的毁灭而毁灭了。通过这种对象,这种知识才和我们结合在一起,而且也是依靠这种对象,这种知识才为真,这就是想象的形式。然而,由此并不得出这样的结论,即这种知识被绝对的消灭了,它(只是)就某个个别人而言是被消灭了。因此,我们可以说,思辨的理智在所有的(人)中是一。

如果某人就可以理解的东西的绝对存在而言,而不是就某个个别人的存在而言,来考虑这些可以理解的东西,它们确实可被说成是永恒的。而且(事实上并不是)它们在某一时刻被认

识，在另一时刻又不被认识，而是它们是永远被认识的。存在是作为不存在和永久存在之间的中间物而属于它们的。因为根据量的差异（直译是：根据增加和减少），这种量是从最终的（人的）完满性进到可以理解的东西中去的，它们是可以产生和可以毁灭的。而就它们在数目上是一而言，它们又是永恒的。

如果不将如下的一点确定下来，事实就将是这样的。这一点就是，人类最终完满性的禀性和对所有的（人）都是共同的可以理解的东西的禀性是一样的。这就是说，世间（按字面是：世间的存在）并不缺少这样一个个体的存在，而这又将是不可能的。认为事实不可能如此的看法并不明显。然而，人们要断定这一点必须有某种恰当的、令人放心的理由。因为如果知识以某种合适的方式属于人类，正如各种技能以某种合适的方式属于人类一样，那么，人们将会认为，哲学是不可能没有任何住所的。正如人们必定认为，不可能所有的自然技能都没有住所一样。因为如果（大地）的某个部分缺少它们，也就是缺少这些技能，例如大地的北方缺少它们，那么别的地方将不会缺少它们。因为显然它们在南方可以有一个住所，正如在北方可以有住所一样。

这样，或许哲学总是在这个学科的主要部分那里获得存在，就像人从人那里获得存在，马从马那里获得存在一样。根据这种存在模式，思辨的理智也就是既不能产生也不能毁灭的。

一般说来，那种产生可以理解的东西的主动的理智的情况和那种区分和接受（可以理解的东西）的理智的情况是一样的。因为正如即使某个特殊的主体可能被取消了这种生成，但是如一个主动的理智从来不会以某种绝对的方式停止生成和产生

(可以理解的东西)一样,那种区分的理智亦是如此。

亚里士多德在(《论灵魂》)这本书的第一卷中就已经说明了这一点。他说:"理智的概念和思想是区别开的,所以在理智中某种别的东西被毁灭了,而理智本身却不从属于毁灭。"①亚里士多德用"别的东西"这个词指的是人的想象的(形式),而通过"理智的概念"这个词指的是总是存在于物质的事物中的接受(力)。至于这种理智,他打算在这一卷中,也在前一卷中提出一些问题,他说:"[当它(这种理智)获得自由时]……我们并不记得,因为这个理智不是被动的,而被动的理智是可以毁灭的,而且没有它,也就没有什么东西在思想。"②通过"被动的理智",他指的是想象的官能,正如后面将会看到的那样。一般说来,其含义看上去离灵魂,也就是思辨的理智,应该是不朽的意思,相距很远。

由于这个原因,柏拉图说,共相是既不能产生,也不能毁灭的,而且它们存在于心灵之外。就内在于思辨的理智之中的可以理解的东西是不朽的这种意义来说,这种说法是真实的。但是,按照他的话音听起来(这种含义是亚里士多德在其《形而上学》中尽力破除的),这种说法是虚假的。一般说来,就灵魂的本性(intertio)而言,在把两种存在,即有死的和不朽的都归属于灵魂的或然的命题时,总有某种东西是真实的,因为或然的命题不可能完全是虚假的。古代人对这一点给予了说明,而且所有的宗教教规都赞同这种说明。

第三个问题(也就是到底物质的理智以什么方式成为某种

---

① 《论灵魂》,408b24－25。--- 校注

② 同上,408b27－30。——校注

存在着的东西，而这种东西又既不是某种物质性的形式，也不是原初物质）的答案是这样的。人们应该具有这样一种意见，即有四种类型的存在。因为正如可感知的存在可以分为形式和质料一样，可以理解的存在也应该被分成与之相似的一些本原，也就是分成某种类似于形式和某种类似于质料的东西。对于每一个理解着另一个理智的非物质的理智来说，这种区分是必需的。因为如果不运用这种区分，那么就不会有关于非物质的形式的复多。在《第一哲学》（也就是《形而上学》）已经表明：除了那种并不思想任何外在于它自身的东西的第一形式而外，没有什么形式是绝对脱离潜能而存在的。第一形式的存在（essentia）也就是它的实质，别的形式总是以某种方式将存在（essentia）与实质区分开来的。如果没有我们在灵魂的知识中认识到的这类存在物，那么我们就不可能在非物质的存在物的情况下想到复多。正如如果我们不知道理智的本性的话，我们就不会知道非物质的推动力必定是理智一样。

许多当代哲学家没有注意到这个问题，以至于他们否定亚里士多德在《第一哲学》第十一卷中所说到的东西，也就是推动天体的非物质的形式必定是按照天体的数目来（计数的）。因此关于灵魂的知识为第一哲学的知识所必需。而接受的理智必然认识现实存在的理智。因为如果（这种理智）理解物质的形式，那么它就会更加适合于理解非物质的形式，而且它对有关非物质的形式的东西的认识，例如对主动理智的认识，并不妨碍它去认识物质的形式。

但是，那种声称一个接受物就它接受而言，不得有任何现实的东西的命题并不是在某种绝对的方式下说的，而是有预先规

定的。接受的理智也并非必然不是任何现实的东西，(只是)就它所接受的东西而言，它不是某种现实的东西，正如我们前面已说到的那样。其实，你应该知道，主动理智与接受理智之间的关系就和光与透明的媒介的关系是一样的。而且物质的形式与接受理智的关系就和颜色与透明媒介的关系是一样的。因为正如光是透明媒介的完满性一样，主动理智也是物质的(理智)的完满性。而且，正如透明媒介仅仅为颜色所推动而且只有当颜色被照亮的时候才接受它一样，物质的理智也只有当被主动的理智造成为完满而且被它所照亮时，才接受存在于它之中的可以理解的东西。也正如光使潜在的颜色现实存在，而作为其结果，它(颜色)又能推动透明的媒介一样，主动的理智也使潜在的可以理解的形式现实存在，作为其结果，物质的理智也接受它们。人们必须在这样的方式下来理解物质的理智和主动的理智。

当物质的理智在它依靠主动理智而被造成为完满的范围内被结合的时候，我们也就和主动的理智结合在一起了。而这种禀性被称之为获得物(adeptio)和获得的理智(intellectus adeptos)。正如后面将会看到的那样。那种我们曾用来描述过物质的理智的本质的方式，回答了我们在陈述这个理智是一和多时所引起的一切问题，因为如果被我也被你所认识的某种东西无论从哪个方面看都是一个，那么，就会得出这样的结论，即如果我认识某物，你就也会认识某物，同时别的许多谬论(也会随之而来)。而如果我们主张物质的理智是多，那就应该得出这样的结论：即被我认识也被你认识的某物就种而言是一，而就个体而言就是二。因此，这个已知的东西去拥有别的已知的东西而且这种情况将进展到无限。因此，如果存在于老师之中的知识不

是某种创造和产生学生知识的力的话，一个学生想从老师那里学到知识就是不可能的，同样，一个火产生另一个在种上和它一样的火，那也会是荒谬的。在这种方式下，老师知道的东西和学生知道的东西是一样的。这一事实使得柏拉图相信学习就是回忆。但是如果我们断言，被我也被你所认识的东西，就其对象（依靠它认识的东西才为真）而言是多，也就是说就想象的形式而言是多，而就其基体（依靠它认识的东西才是一个存在着的理智，这就是物质的理智）而言它是一，如果这样，那么这些问题也就完全解决了。

五　萨阿迪亚

萨阿迪亚·本·约瑟(Sa'adia ben Yosef Gaon，882－942年)通常被看成中世纪犹太哲学之父，他的《教义与信仰之书》(*Kitâb al-'Amânât Wa-alI'tiqâdât*，*Sefer ha-Emunot We-ha-De'ot*)，是中世纪第一部出自犹太人之手的主要哲学著作。其哲学学说建立在伊斯兰辩证神学家们即穆台凯里姆派的教义上，特别是其中的理性主义派别即穆尔太齐赖派的教义上。他采纳、修改和补充了穆尔太齐赖派的教义，与其说他把自己放在伊斯兰经典和传统基础上，不如说是放在希伯来文化的基础上。他所形成的教义被称为犹太教的“凯拉姆”。

一般地作为穆台凯里姆派和特殊地作为穆尔太齐赖派，萨阿迪亚不是按新柏拉图派与亚里士多德派的方式进行哲学或神学体系的建造，而毋宁是对《圣经》的某些问题进行哲学的分析。为完成这一任务，他随意地吸收了柏拉图、亚里士多德、斯多亚派和新柏拉图派的学说，这一做法使他的著作具有某些折衷调和的性质。

萨阿迪亚不仅在许多教义上受惠于穆尔太齐赖派，而且其书籍的结构也受惠于该派。他照着他们的榜样将其《教义与信仰之书》分成两个主要部分，一部分专致力于讨论神的统一性，另一部分专致力于说明神的公正性。另外，按真正的穆尔太齐赖方式，此书从论证上帝创世开始，这一论题已成为对于一般中

世纪哲学的一个有特色的凯拉姆式的贡献。

萨阿迪亚所处的东方伊斯兰世界，犹太教徒、基督教徒、伊斯兰教徒、祆教徒（琐罗亚斯德教徒）和各种哲学学派的成员一样广泛地宣讲他们的教义，同时力图驳倒异己的观点。按萨阿迪亚自己的证言，这些不同的教义在他的同族犹太人中引起虚假的意见、怀疑，甚至引起公然的怀疑论。消除同时代人的混乱，将他们从仅仅是根据《圣经》权威来信仰的人改变成能以哲学论证来支持其信仰的人，成为其主要工作的双重目的。

考虑到他那时代怀疑论的倾向，萨阿迪亚的《教义与信仰之书》以一篇“导言”开始。在这导言里他研究了怀疑的根源和什么是值得信奉的知识，他说明了怀疑论从感官知觉的不可靠和人类知识的不确定得出的标准论证，并且表明正确的观察、细心的分析和恰当的逻辑方法能产生可以确信的知识。面对怀疑论者的诘难，他给“信仰”下了定义，然后讨论了真理的三个来源，这些使得假信仰与真信仰的辨别成为可能。按他的说法，这三个来源是感官知觉、自明的第一原则和推理的知识。除这三个来源外，萨阿迪亚还加上第四个来源：“可靠的传统”。基于历史明证的可靠传统保证了《圣经》和拉比教义的真实性。

萨阿迪亚以旨在论证上帝创世说的四个证明作为《教义与信仰之书》正文的开始。这些证明的制定使他不同于以后的哲学家，如迈蒙尼德和阿奎那，他们都认为证明创世说是超出人类心灵能力之外的。按照萨阿迪亚，一个恰当的创世学说肯定：上帝在时间中创造世界，造物主即上帝和被造物即他所创造的世界是不同的，以及上帝从虚无中创造世界。由于创世的证明导致了造物主的存在，它们同时也就是对上帝存在的证明。

萨阿迪亚在其有关创世的论著中，通过介绍和力图驳倒十二种异己的宇宙起源论和宇宙论的学说显示了他渊博的学识。所有这些学说似乎都有同时代人为之拥护，它们排列成行，从接受创世说但否定从虚无中创世的学说一直到否定包括感性知觉在内的全部知识可靠有效性的公然彻底怀疑论学说。

萨阿迪亚论述上帝的主要部分是专门论述上帝的统一性的这一篇，此篇中研究了为什么既可以说上帝是一（既在独一无二的意义下，又在单纯无复多的意义下），而同时又怎样可以把复多的属性归之于他。萨阿迪亚把属性的复多归因于人类语言的缺陷，而不是归因于上帝本身之内的任何复多性。他解释道，用复多的术语去描述一个在本体论上其实是唯一的存在物，这是人类语言的本性。萨阿迪亚的学说是否蕴含着他认为上帝的属性是否定性的术语，或者是否他接受了一种肯定性属性的学说，这是曾被他的解释者们争论不休的问题。力图驳倒上帝的二元性和三位一体的学说构成他对上帝统一性的讨论的令人感兴趣部分。

在论述上帝统一性这一部分的最后一篇中，萨阿迪亚转向了先知的预言，以之作为上帝与人的沟通，作为他的讨论的一部分，展示了他的律法哲学。他再次利用了穆尔太齐赖派的划分法，将律法书（摩西五经）的圣诫分成“理性的圣诫”与“口传的圣诫”。“理性的圣诫”虽然记载于律法书上，但也能为人类的理性所发现，而“口传的圣诫”则仅出于上帝的旨意。这一划分成为以后中世纪犹太思想中的一个主要争论问题，一些哲学家接受其划分，另一些（特别是迈蒙尼德）则否定其划分。

萨阿迪亚在《教义与信仰之书》的第二部分，如同曾提及的，

转向上帝公正性的论述，主要问题是上帝的全能、全知如何能同人类选择的自由彼此相容。他既是虔信的犹太教徒又是哲学家，接受了人的自由意志学说，井井有条地列举了自由意志论者那些古典的论证来支持自己的观点。他说明，人感觉自己是自由的，如没有人类自由的信念，就不能发挥人类责任的适当学说。而肯定人类选择的自由并不要求否定上帝的全能、全知。上帝用其无限的权能愿意使人成为自由的，尽管上帝能预知人的一切，但这种预先的知识并不是人类行动产生的原因要素。

在论述上帝公正性的其它篇中，萨阿迪亚讨论了人类行动的分类和灵魂的本性。最后的几篇包含有可能是犹太教末世学中最广博的哲学论述之一——死者的复活、弥赛亚、以色列人的赎罪得救以及来世生活。

萨阿迪亚是他那时代杰出的犹太学者和公众领袖。他 882 年出生于埃及，在出生地接受早期的教育，进一步的深造是在巴勒斯坦。921 年，一个有关犹太教历法问题的论战在巴勒斯坦和巴比伦双方当局之间展开（实际上是在犹太人生活中谁应当行使宗教权利的论战），萨阿迪亚支持巴比伦一方，他的观点取得了胜利。928 年，他被任命为苏拉（靠近巴格达）拉比学院院长（加昂），在他的领导下，这所处于衰退中的学院兴盛起来，发展到新的高度。930 年，他因拒绝同意巴比伦犹太人首领（Exilarch）的法庭对一次诉讼的判决，这首领作为巴比伦犹太社区世俗事务的首脑撤销了其职务。复职前，他在巴格达度过了七年的流放生活。他一生的很大部分是同卡拉派（Karaites，犹太教的一派，承认犹太教《圣经》，但否认拉比口传律法的权威性）进行不懈的斗争，对于他们的最终衰落他所起的作用不亚于任

何人。他于 942 年去世。

萨阿迪亚是一个多产的作者，对犹太学术文化的所有部门都有贡献。他将《圣经》译成阿拉伯文，同时对《圣经》的许多篇章做了评注。他著有犹太律法、礼拜仪式和希伯来语语法方面的书。作为论战作家，他写有反对卡拉派和希微·阿尔巴尔基(Hiwi al-Balkhi)(他曾抨击《圣经》)的著作。他对神秘的《创世之说》(Sefer Yezirah)的评注含有有哲学兴趣的题材。

本卷不仅把萨阿迪亚当作一位杰出的犹太哲学家，而且也当作广泛地来看的凯拉姆的穆尔太齐赖派的代表之一。这里所选的两节都是从《教义与信仰之书》中摘录的。第一节包含他的创世学说及其四个独特的论证。第二节专门论述他的律法哲学。作为其中的一部分，这里有他将律法书的圣诫分成理性的('aqliyyât，sikliyot)和口传的(sam'iyyât，shim'iyot)两种划分法。

《教义与信仰之书》[①]

第一章　从虚无中创世

[1　**问题的性质**]本章论述的问题是一个从现实的观察或感官知觉中不能取得论据，而仅只能从纯粹理性的假定引出结论的问题。我们意指的是世界的起源问题。我们力图确立的根

① 摘自萨阿迪亚：《教义与信仰之书》，亚历山大·奥尔特曼(Alexander Altmann)译，伦敦：东方与西方书局，1946 年版。汉斯·莱维(Hans Lewy)、亚历山大·奥尔特曼与艾萨克·海涅曼(Isack Heinemann)将其重新收录于《三位犹太哲学家》一书中，纽约：哈珀火炬丛书(Harper Torchbooks)，1966 年版。——英编者

本命题具有一个非常微妙的性质，人的感官不能抓住它，仅能通过思想努力去把握它。问题的性质是这样的：人们研究它必定只能期望获得与此性质相应的结果，不应拒绝这样的结果或者试图获得不同性质的结果。确定无疑的是有关事物起源的问题，人类永远不能给予亲眼目睹的明证。但我们都尽力去探索这一超出我们感官所能把握范围的遥远而深奥的问题，这如同那位聪明的国王所曾说过的："万事之理，离我甚远，而且最深，谁能测透呢？"①所以，要是我们的研究引导我们达到一切事物都是从虚无中被创造出来的结论——类似这样的事，是从未被感官知觉所经验过的——我们无权以我们从未经验过类似这样的事，我们怎样能相信它为根据，而立即拒绝它；因为我们从研究一开始就力图发现的，恰恰是某种类似的事物，即我们从未经验过的事。既然这结论是表明我们的成功，达到了我们研究的目的，我们就应该欢迎它并为此高兴。

我想必须作出上述导言式的论述，其目的是为了告诫本书的读者，不要期望我能通过感官知觉的途径证明从虚无中创世。我在本书导言里已经论述清楚了。假如这是可能的，那么就不需要论证、思辨和逻辑的推理了。此外，对于它的真相，在我们和所有其他人之间就会存在着一致性，与这个问题相关的任何论点也不会有意见分歧了。但实际上，因为在经验的领域或感官知觉里无法达到，我们确是依靠思辨揭示事情的真相，并依靠

---

① 《传道书》，第7章，第24节。（译文参照中国基督教协会、中国基督教三自爱国运动委员会印《新旧约全书》中文版。只是改用了简体字和通用标点符号。——译注）

论证来澄清事情的真相的。

实际上，并不是只有我们同意接受没有感官知觉根据的宇宙论学说。所有讨论这一问题与寻求解答的人在这点上都是一致同意的。例如，相信世界永恒性的人寻求证明某种既无开端又无终点事物的存在。当然，他们决不可能遇见以感官觉察没有开端或终点的事物，但他们却寻求依靠理性的设定来确立自己的理论。同样地，二元论者们尽力证明两个分离、对立的本原的共同存在，这两个本原的混合使得世界进入存在。当然他们决不可能亲眼目睹这两个分离、对立的本原和所假定的混合过程，但他们却试图从纯粹理性中引出论据来支持他们的理论。同样地，相信物质永恒性的人认为它是一种 Hyle[①]，换言之，是某种最初没有热、冷、湿、干性质的物质，但它被某种力量驱使逐渐转变从而产生这四种性质。当然，他们的感官决不可能觉察没有所有这四种性质的物质，也永远不能觉察刚被提到的它的转变过程和四种性质的产生。但他们寻求依靠从纯粹理性中获得的论据来证明自己的理论。而所有其它的意见都是这样的，如稍后我将说明的那样。既然是这样，则很清楚，大家都是同意接受某种没有感官知觉根据的有关世界起源的观点的。所以，如果我们对这一问题的论述产生了某种相似的东西，即从虚无中创世的学说，则让本书的读者研究这一问题时不要匆忙地拒绝我们的理论，因为他从研究一开始实质上也就要求某种与此相似的结果，研究这一问题的每一学者也都在要求这样的结果。但可以使读者确信我们的论证比他们的论证更强有力，此外，我

① Hyle，希腊文，原义是木材、森林，转义为材料、质料、物质。——译注

们能够反驳他们无论什么学派的种种论证。我们还存在着这一优势，即那些旨在更坚定我们信仰的《圣经》中的征兆和奇迹，也支持了我们的学说。我请求读者记住在本书的每一部分都将碰到的三个事实，即：(1)我们的论证比他们的论证更强有力；(2)我们能够驳倒我们反对者的论证；(3)此外，我们还有记叙在《圣经》中的奇迹可作证。

[**2 上帝创世的四个论证**]继上述引言之后，我将要来肯定我们的主(愿他受崇奉)已启示给我们世间万物是在时间中被创造的，是从虚无中创造出来的，如《创世记》中所说："起初上帝创造天地"，[①]更进一步地如《以赛亚书》中所说："我耶和华是创造万物的；是独自铺张诸天，铺开大地的。"[②]上帝通过征兆和奇迹向我们证实了这一真理，我们已经接受了它。我进一步探索这个问题，目标在于发现它能否像已被预言书所证实的那样也能为思辨所证实。我发现是有许多理由可证明事实确是这样的，为简洁起见，我从其中选择了以下四个。

(1) 第一个证明是基于宇宙的有限性。这点是清楚的，因为地处于中心，天围绕它旋转，所以天与地在大小上是有限的。由此可引申出存在于它们之中的力在大小上也是有限的。一个无限的力存在于一个在大小上是有限的形体之中是不可能的。这将会是与理性的命令相矛盾的。所以，既然维持天与地的力是有限的，由此必然可引申出世界有一个开端和一个终结。这论证的强有力打动了我，我将它加以严密的检查，在仔细检查它之

① 《创世记》，第 1 章，第 1 节。

② 《以赛亚书》，第 44 章，第 24 节。

前十分谨慎而不草率地得出确定的结论。所以，我自问：地在长度、宽度与深度上也许是无限的？我自答：如果真是如此，那么太阳就不能围绕它完成每天一次的旋转，每天升起在昨天升起的地方，下落在昨天下落的地方；同样地月亮与星星也是如此。然后我自问：也许天是无限的？对此我自答：既然鉴于一切天体都在运动并连续不断地绕地旋转，天又怎么会是无限的呢？因为总不能假定唯有次于我们的球体进行这种旋转，而其它的球体则太大以致不能进行任何的运动。因为所谓“天”我们理解为就是旋转着的天体，除此之外我们对它就不知道任何其它的什么，更远远不相信它是天而又不能旋转的。然后我进一步探索和追问：也许存在着许多的地与天，每一个天都围绕它的地旋转。这将包含着无数的世界共同存在的设想，但这是一种按其本性而言不可能的事。因为如果事物的自然本性就是像其所是那样，而某种土竟然存在于火之上，或气竟然存在于水之下，这是不可思议的。因为火和气是轻的，土和水是重的。我不能怀疑假如有一块泥土在我们的大地之外，它就会突破整个空气和火一直达到我们大地的尘土为止，同样地，假如一团水在地上的海洋水之外，它就会刺穿空气和火直到碰上地上的水为止。所以对于我来说十分清楚的是：除了我们的天之外不存在其它的天，除了我们的地之外不存在其它的地；此外，这个天和这个地是有限的，并且正如其形体是有限的一样，其各自的力也是有限的，一旦达到其极限就不再存在了。在天和地的力耗尽之后，天和地就不可能继续存在，而在天和地的力开始存在之前，天和地也不可能已先存在。我发现《圣经》可为世界的有限性作证，经

上说:“从地这边到地那边”,①“从天这边到天那边。”②《圣经》也进一步为太阳环绕地球旋转并完成它每天的循环作证,说:“日头出来,日头落下,急归所出之地。”③

(2) 第二个证明来自各部分的结合和各片断的组合。我看到物体是由结合着的各部分和各片断的配合在一起所组成的。这清楚地向我表明它们是一个灵巧的工匠与造物主的杰作。然后我自问:也许这些结合和组合仅是小型物体即一切动物和植物所特有的,所以,将我的观察扩展到大地,发现它同样如此,因为它是泥土、石头和沙子等等的结合。然后我把心灵的凝视转向诸天,发现天有许多层圆球体,一层包裹一层,还有一簇簇发光体被称为星星,它们被区别为大的或小的、光亮较强的或光亮较弱的,这些发光体是嵌在那些圆球体上。我既经注意到了上帝创造的天体和其它物体的结合物和混合物的那些清楚的征兆,也就同样相信这一证明的力量,即天及其所包含的一切都是被创造出来的。我发现《圣经》也宣告有机体各部分的分离与它们的组合证明它们是被创造成的。关于人,《圣经》上说:“你的手制造我,建立我”;④关于大地,《圣经》上说:“创造诸天的耶和华,制造成全大地的上帝”;⑤关于天,《圣经》上说:“我观看你指头所造的天,并你所陈设的月亮星宿。”⑥

---

① 《申命记》,第 13 章,第 8 节。

② 《申命记》,第 4 章,第 32 节。

③ 《传道书》,第 1 章,第 5 节。

④ 《诗篇》,第 119 篇,第 73 节。

⑤ 《以赛亚书》,第 45 章,第 18 节。

⑥ 《诗篇》,第 8 篇,第 3 节。

（3）第三个证明是基于偶然事物的本性。我发现没有任何物体没有偶然性，它直接或间接地影响着物体。例如动物是一代代地产生、成长直到成熟，然后衰退和消亡。于是我自语道：也许大地在总体上不受这些偶然性的影响？可是，经反思后，我发现大地与被创造的植物与动物是不可分的，而众所周知，无论什么，凡与被创造的事物不可分的，它本身也一定是被创造的。然后我自问：也许诸天不受这种偶然性的影响？但是我深入探究了这个问题，发现事实并非如此。影响诸天的首要的偶然性是它们继续不停地进行的内在运动。可是有许多不同种类的运动。如果你对其进行比较，将会发现一些行星运动得慢，另一些则运动得快。另一种偶然性是光的传送从一个天体到另一天体，使其成为像月亮一样的发亮的天体。各种星星的颜色也是不同的。一些呈白色，一些呈红色，另一些呈黄色和绿色。既经这样确立了这些天体与偶然性同时存在并受其影响，我就坚决相信与偶然性同时存在并受其影响的每一事物，必定如同偶然性一样是被创造的，因为偶然性已进入其定义之中。《圣经》还运用天与地的偶然性作为论据，说明天与地在时间上是有开端的，指出："我造地，又造人在地上；我亲手铺张诸天，天上万象也是我所命定的。"①

（4）第四个证明是基于时间的本性。我知道时间有三段：过去、现在与将来。虽然现在比任何瞬间都短，但我把这瞬间当作如同一个人看待一个点一样来看待，我说，如果一个人竟试图在思想上从时间的那个点上溯到最高的点，这将是不可能的，因为

① 《以赛亚书》，第 45 章，第 12 节。

此刻假定时间是无限的，所以用思想不可能去追溯到那无限时间的最远的一点。同样的理由也将使得不可能有产生繁衍的进程，这一进程竟然经历一个无限期间直到最低点以至最终达到我们。然而假如产生繁衍的进程没有达到我们，那么我们就不是被产生的，由此必将导致我们以及大量被产生的存在物将不是被产生的，此刻存在的事物将不存在。而我既然发觉自身存在着，我就知道产生的进程已穿过时间而达到了我们，假如时间不是有限的，那么产生的进程便不能穿过它。我毫不犹豫地表示了对于将来的时间如同对于过去的时间一样的信念。我发现《圣经》对非常遥远的时间说了相同的话，指出："他所行的万人都看见，世人也从远处观看"；[①]那个虔诚的人又说："我妄将所知道的从远处引来。"[②③]

我曾注意到某一异端分子在与信奉上帝统一性的一位信徒谈话中反对这一证明。他说："一个人通过步行可能走过无数个部分。因为如果我们考虑一个人步行的任何距离，假定它是一英里或一厄尔，我们将发现它能分成无数个部分。"为回击这一论点，一些思想家求助于不可分的原子的学说。另一些思想家讲 tafra(飞跃)。其他的思想家则又宣称所有部分被相应的部分所涵盖。我仔细地审查了提出的异议，发现它是一个诡辩，其理由如下：一个事物的无限可分性仅仅是一种想象的东西，而不是

---

① 《约伯记》，第 36 章，第 25 节。

② 《约伯记》，第 36 章，第 3 节。

③ 按这两段引文中所谓"远处"，英文为"afar"，这"远"本可从空间，也可从时间方面来理解，作者萨阿迪亚在此处是把它理解为时间上的"久远"的，与中译《圣经》作"远处"，即从空间上理解的意义不全符合。——译注

现实的。它是太精细微妙了以致不能是一种现实的东西。不会出现这样的分割。而如果产生繁衍的进程只是在想象中而不是在现实中穿过了过去的时间，那么，凭我的生命来说话，上面所提出的这个异议将是有效的。但鉴于产生繁衍的进程是穿过了现实的时间并达到了我们，那么这一论证就不能推翻我们的证明，因为无限的分割仅仅存在于想象之中。

除这四个证明之外，还有更多的一些证明，其中的一部分已引用在我的关于《创世记》的评注之中，其它的则引用在我的关于 Hilkôt Yesîrah 的评注[①]与我的《驳斥希微·阿尔巴尔基(*Hiwi al-Balkhi*)》的书之中。另外，读者将在我的其它书里发现一些更详细的证明。此外，我在本章运用的驳斥各种反对我们信仰的论证是我们信仰的全部来源，并使我们的信仰更巩固和更坚定。

[**3　造物主的超越性；对从虚无中创世的论证**] 我已非常清楚地给自己阐明一切事物都是被创造的之后，曾考虑过这一问题——一切事物是否可能是自己创造的，或是否唯一可能的假设只是一切事物是由某个在它们之外者所创造的。我认为一切事物不可能是自己创造的，理由很多，我将提出其中的三个。第一个理由是：让我们假设一个现存的物体是自己创造的。这是坚持这一理由：那一特定的物体创造了自己进入存在后，它与以前相比应是更强壮和更有能力创造其同类物体。如果当它处于相对软弱状态时，能创造它自身，那么当它处于相对强大状态时，就应更有能力创造其同类物体。但有鉴于此时当它处于相

① 即萨阿迪亚的《创世之说》评注。——校注

对强大状态时，并不能创造其同类物体，所以认为当它处于相对软弱状态时创造了它自身是荒谬的。第二个理由是：如果我们想象一事物曾创造了它自身，将发现它何时作此创造的时间问题呈现出那么难以克服的困难。因为如果我们说一事物在进入存在之前就创造了它自身，那么我们就是假定当它创造自身时它并不存在，而显然某物不存在便不能创造它自身。另一方面，如果我们说一事物进入存在后再创造它自身，则明显的评论是一事物进入存在之后它已不需要去创造自身了。在“以前”与“以后”之间没有第三个瞬间，而只有“现在”，然而这现在是没有可容一个行动在其中发生的绵延的。第三个理由是：如果我们假定一物体能创造它自身，那么我们必须得承认它同时也同样能自动放弃自我创造的行动。按这一假设我们将发现一物体在同一时间里是既存在又不存在。因为说一物体能创造自身，我们就是认为它是存在的；但接着说它能自动放弃自我创造的行动，我们就又是假定它是不存在的。显然，同一事物在同一时间里被说成既存在又不存在是十分荒谬的。我发现《圣经》已预先驳斥了这一信念，即物体创造自身，指出：“我们是他造的，也是属他的”，[①]并且指责了说这样的话的人，他说：“这河是我的，是我为自己造的。”[②]

我通过这些论证已证明一切物体决不可能是自己创造的，它们必须被看成是由在它们之外的造物主所创造的，我力图通

---

① 《诗篇》，第 100 篇，第 3 节。

② 《以西结书》，第 29 章，第 3 节。原文作“39. 3”疑误，中译《圣经》此段在《以西结书》第 29 章。——译注

过推理得出这个问题的答案:造物主是从某物(原初物质)还是像《圣经》所启示的那样是从无物(虚无)中创造世界。我发现假定事物是从已存在的某物中创造的观点是错误的。这样的观点是自相矛盾的,因为创造这一术语意指事物的实体是造物主创造的与在时间上有一个开端,而那用作定语的陈述"从某物中",则意指事物的实体是永恒的、非被创造的和无时间上的开端的。如果我们假设万物是上帝从虚无中创造的,就不会自相矛盾了。

有人可能提出以下的诘难:你肯定了作为理性可接受的结论,即万物有一个造物主,是由于在感官知觉的范围里你亲眼目睹没有一件事物是没有制造者而被造成的。但你也同样发现在感官知觉范围里没有什么来自虚无。那么,鉴于两个命题是同样正确有效的,为什么你利用除非有一个制造者无物能被造成的命题,而又不顾万物来自已存在的某物的命题呢?我的回答是:成为我研究的对象,我的论证指向其解决的问题是:世界是否是从虚无中创造出来的。引用一个正在审查中的命题来作为有利于自己以反对对方的命题的明证,这显然是不能允许的,我们必须为它从别处寻找明证;而既然除非有一个制造者无物能被造成的原理与我们研究的论题有关,我便应用此原理来解决我们的问题,于是得出世界是上帝从虚无中创造出来的结论。我遵循了这一过程,尽管我发现在某些情况下按此方式运用一命题作为明证是容许的;但这是一个很微妙的问题,处于本书范围之外,所以,我决定放在一边,而遵循那平实的程序。

我已为自己弄清楚的另一点是这样的:无论我们想象存在的万物从之被创造出来的东西是什么,总必须假设它已永恒存在。但假如此物是先在的,那么就其永恒性来看它就与造物主

是一样的。由此就得引申出上帝没有能力从它创造出万物，因为它会不接受上帝的命令，不让自己受上帝意愿的影响，也不照上帝的设计来形成自身，除非我们去想象在这两个原因之外，存在一个第三原因，介入这两者之间，结果使两者之一成为造物主，另一成为被创造之物。但这一观点将假定某种不存在事物的存在；因为除了一个制造者和被造物之外，我们从来没有发现任何它物。

我还记得我们研究的主要目的是找出谁创造了万物的实体。现在我们都清楚地知道制造者必定先于由他制造的事物而存在，并且由于制造者先于事物的实体而存在，事物成为在时间中被创造的。可是如果我们竟相信实体是永恒的，则制造者就会并不先于由他制造的事物而存在，并且两者都将不能要求优先权，以便自己成为另一方存在的原因，这是完全荒谬的。

我还记得有另一点：主张上帝从已存在的某物中创造世界必不可免地要导致上帝根本没有创造什么的结论。因为促使我们去想着世界起源于某物（原初物质）的是这样一个事实——这是我们发现感知对象开始存在的方式。而现在这也是共同的基础，我们发现感知对象也都共同地存在于空间与时间里、形状与形式里、一定数量里、固定的位置与相互关系里及其它相同的条件里。所有这些经验与万物来自某物的经验都有同样的基础。现在如果我们打算允许所有这些经验都有充足的分量，并且说万物是从存在于时间、空间、形状、数量、位置、关系等等之中的某种事物中产生的，那么所有这些就会不得不被认为是永恒的，那就再没什么留下要由上帝来创造，创世就会成为毫无意义的了。

我还走得更远，来进行这样的论证：如果我们不承认有某种无物先于它之物存在，则我们就根本不可能接受存在任何事物的事实。因为如果我们在心中考虑到一事物来自于另一事物，那么我们就不得对这第二个事物和对第一个作同样的陈述，说它只有从第三个事物那里才能获得存在；同样的陈述又必须加于第三个事物，即：它只有从第四个事物那里获得存在，这样可无限类推。可是，既然一个无限的系列是无法完结的，这就导致我们不存在的结论。但是请看我们是存在的，除非先于我们的事物是有限的（在数量上），否则它们便无法完结以达到我们。

我们从理性的设定推论出的思想也已被提示在《圣经》的各种先知书中，即：种种物质性形体都从造物主的设计中产生，如《诗篇》中指出的："诸山未曾生出，地与世界你未曾造成，从亘古到永远，你是上帝。"①

这样我已经成功地论证了这样三个原理，即：万物是被创造的，万物的造物主是在它们之外的，上帝从虚无中创造万物，如同已被先知的口传教义和奇迹所证实的那样。这是在本章（专致于万物起源的思辨）讨论的第一种意见，现在我将在下面着手论述十二种意见，它们受到在这一种学说上与我们不一致的人们的支持。这样总共有十三种意见。我将对这些意见的辩护者提出的论证和对它们的反驳两者都进行解释。凡是他们的意见看来好像在《圣经》中找到了支持时，我将靠上帝的帮助，来阐明《圣经》的有关段落。

---

① 《诗篇》，第 90 篇，第 2 节。

第三章 诫律和禁令

[1 律法与恩典] 我将以指出下述之点作为本章的序言，这是很合心愿的，因为已经确立了造物主(愿他得到尊崇和荣耀)是永恒的，也没有什么能与他共存，他的创世便为他的善与恩典作证，如同我们在第一章结尾讲创造万物的原因时所提到的，这也是我们在《圣经》中找到的思想，即他是善的与专行善事的，如《诗篇》中所指出："耶和华善待万民；他的慈悲，覆庇他一切所造的。"①.

上帝对其创造物的第一个仁慈的行动是赋予其存在，即：在万物曾是非存在的以后呼唤它们进入存在的行动，如上帝对其中突出的人们说的："凡称为我名下的人，是我为自己的荣耀创造。"②此后，上帝给予人类一份礼物，人类用它能获得完全的幸福和完美的福乐，如《诗篇》中说的："你必将生命的道路指示我，在你面前有满足的喜乐，在你右手中有永远的福乐。"③这份礼物是由上帝给予人类的一些诫律和禁令所组成。

当面对这一陈述时，理性的第一冲动是提出诘难，上帝难道竟能赐予人类完满的福乐和授予人类永久的幸福而并没有强加给人类一些诫律和禁令。此外，看来好像照这种方式上帝的善会更有益于人类，因为这样人类就不需要作出任何艰苦的努力。对此异议我的回答是：正相反，照上帝确立的秩序，人类靠劳动

① 《诗篇》，第 145 篇，第 9 节。

② 《以赛亚书》，第 43 章，第 7 节。

③ 《诗篇》，第 16 篇，第 11 节。

来履行律法以获得永久的幸福，这是更可取的。因为理性判断一个人靠完成了应有的工作以获得一些好处作为回报，和另一个人不做任何工作而得到一份恩赐相比，前者享有双倍的幸福。理性不认为将两者置于同一水平是正确的。既是这样，我们的造物主就为我们选择了更优厚的一份，即：赐给我们幸福作为劳动的奖赏，从而使我们所获得的，双倍于我们期望不需自己的努力而获得恩惠。正如《以赛亚书》中所说的："主耶和华必像大能者临到，他的膀臂必为他掌权。他的赏赐在他那里，他的报应在他面前。"①

[2　**两类律法：理性的律法与启示的律法**] 在上述序言之后，现在我讲主题本身。我宣告上帝（愿他得到尊崇和荣耀）已通过先知们的话告诉我们，希望我们信奉他为我们确立的宗教，来过一种宗教的生活。这个宗教包含有上帝为我们颁布的律法，虔诚的遵行它是我们的职责，如《申命记》中所说的："耶和华你的上帝今日吩咐你行这些律例、诫命、典章，所以你要尽心尽性，谨守遵行。"②他的使者通过惊人的征兆与奇迹向我们确立了这些律法，我们就开始遵行它。后来我们发现理性思辨使我们更坚定了律法的必要性。听任我们自行其是是不恰当的。

我最好来说明一下理性思辨肯定（上帝律法的）哪些内容与哪些方面是必然的。（1）我坚持：理性命令我们要报答每一位恩人，或者他若需要回报时回报他的恩惠，或者他若不需要回报时则表示感谢。现在既然这是理性自身的命令，对于造物主（愿他

① 《以赛亚书》，第 40 章，第 10 节。

② 《申命记》，第 26 章，第 16 节。

得到尊崇和荣耀)来说,放弃尊重自身的权利是不恰当的,他必然应命令自己的创造物崇拜他和答谢他的创造之恩。(2)理性进一步确定:明智的人不会允许贬低与轻视自己。造物主同样必然禁止他的仆人以这样的方式对待他。(3)理性进一步命令应禁止人类以任何种类的侵略相互侵犯彼此的权利。圣明的上帝同样也必然禁止人类以这种方式来行动。(4)此外,理性允许一个明智的人雇用一劳动者做任何种类的劳动并付给他报酬,为着唯一的目的允许劳动者谋取某种生活之资;因为这件事的结果有利于劳动者而无损于雇主。

如果我们将这四点集中起来归结到一点,则相当于上帝指示我们的律法的一个概要。即:首先,他令我们以一颗虔诚的心把认识与侍奉他作为自己的职责,如先知所说:"我儿,所罗门哪! 你当认识耶和华你父的上帝,诚心乐意的事奉他。"[①]其次,他禁止我们诋毁辱骂他,虽然这对他并无损害,但是容忍它则与智慧不合,如《利未记》中指出的:"凡咒诅上帝的,必担当他的罪。"[②]再次,他不许我们侵犯彼此的权利也不许相互欺骗,如经上说:"你们不可偷盗,不可欺骗,也不可彼此说谎。"[③]这三种律法及其子目形成两类律法中的第一类(即理性的律法)。第一组律法包括在上帝面前的谦卑、崇拜,当他在场时要站起来等等,所有这些都记载于律法中。第二组包括对于崇拜偶像、以上帝的名义做虚假宣誓、贬损上帝等等的禁令,所有这些都记载于律

① 《历代志上》,第 28 章,第 9 节。

② 《利未记》,第 24 章,第 15 节。

③ 《利未记》,第 19 章,第 11 节。

法中。第三组属于实行正义、讲真话、公平、无偏见、避免杀人、通奸、偷盗、搬弄是非、欺骗同伴；还命令信徒应像爱自己一样爱邻人，以及诸如此类涉及这些诫律的一切，所有这些都记载于律法中。

关于上帝命令我们做的所有事情，他已在我们理性中牢固树立了对它们的赞成之意；关于上帝禁止我们做的所有事情，他也在我们理性中牢固树立了对它们的不赞成之意，如在那“智慧之书”——智慧与理性同一——所说的“我的口要发出真理，我的嘴憎恶邪训”。①

第二类律法的内容，只要涉及到它们的本质，理性不做任何判断，无论是赞成还是不赞成。但上帝已给了我们这样丰富的诫律和禁令，以便通过它们增加我们的报偿和幸福，如《以赛亚书》中所说的：“耶和华因自己公义的缘故，喜欢使律法为大、为尊。”②因为是用来履行对上帝的事奉，凡属上帝命令做的事情表现为“善”的特征，凡属上帝禁止做的事情表现为“恶”的特征。这样第二类律法实际上并入到第一类律法之中。虽然如此，人们在较严密的检查下，会从第二类律法中找到一些微薄的道德利益与理性根据去行动，对抗第一类律法的更大的道德利益与更牢固的理性根据。

我将首先讨论理性的律法，这是恰当的。智慧确立了必须制止人类间的流血杀戮，因为假如允许它，人类就会自己互相毁灭。除了遭受痛苦之外，这还意味着上帝想通过人类达到的目

① 《箴言》，第 8 章，第 7 节。

② 《以赛亚书》，第 42 章，第 21 节。

的受到挫败。杀人使上帝创造并使用人类来达到的任何目的都对人类断绝了。

智慧进一步严禁人类通奸;因为否则人类将变成如同动物一般。没有一个人能知道父亲并给他的父亲增光以报答父亲亲手对他的教育。一个父亲也将不能将他的财产遗留给他的儿子,尽管儿子从父亲那里继承了他的生存;一个人也会不知道他的其他亲属亲戚例如:父方与母方的叔伯舅舅等;一个人也会不能由于亲缘关系给他们以恩惠。

智慧进一步也严禁偷盗;因为假如允许它一些人就会依靠自己的能力偷窃另一些人的财产,就会既不从事任何生产性的劳动也不积累财产。但假如每一个人都依靠偷盗为生,那么就会因财产的消失再也找不到什么可偷的,偷盗本身也将成为不可能。

智慧还进一步确立,这也许是它的第一原理——一个人应讲真话不讲假话,因为真话是符合事实与实际情况的陈述,而谎言是违背事实与实际情况的陈述。当感官觉察一对象存在于某一状态中时,心灵却认为它存在于另一状态中,于是两种陈述在心灵中互相冲突,从这一矛盾中心灵懂得了定有某种可责备的差错。

此外,我还将说到:我曾遇到某些人,他们认为我们选择这四件事作为谴责的对象是错误的。按他们的意见,应受责备的是给他们带来痛苦与悲伤的事,而给他们带来愉快与安宁的事照他们的意见就是好的。对此主张,我在第四章关于正义的题目里做了详尽的答复。这里我仅提及一部分答复。我说持有此意见的人不顾我已提出的所有论证,而不顾这些论证的人是一

个傻子，我们无需为此而自寻烦恼。然而，除非我迫使他承认了他的观点是自相矛盾与不可能的，我是不会满意的。我宣告杀害一个仇敌对杀人者虽是愉快的，却对被杀者造成痛苦；攫取任何财产或已婚妇女对进行此行动者虽然愉快却对遭受损失者造成痛苦。按照持有这一理论人的意见，从他们的前提必将引申出每一个这样的行动，在同一时间里既是聪明的又是愚蠢的。聪明是因为它使杀人、抢劫、强奸者得到愉快，愚蠢是因为它给受害者带来痛苦。但每一个含有自相矛盾的理论是站不住脚的。这种矛盾的性质对于一个人也像在蜂蜜中已滴进毒药的情况一样显得结合在一起。这人吃下一些已滴进毒药的蜂蜜，在获得快乐的同时也葬送了生命。这无疑迫使他们承认（按照他们的观点）聪明与愚蠢将一起存在。

第二类律法涉及从理性的观点看来是具有中性特征的东西，而律法在某些情况下使这些东西成为诫律的对象，另一些情况下成为禁令的对象，其余的则留在中性状态中。例子是定出安息日与某些喜庆节日和平常日子分开；选择某些个人做先知和领袖；禁食某些食物；不许与某些人性交；不洁期间强制节欲。去遵守这些原则与从其中引申与分出来的律法的伟大动机，当然是上帝的律令与从中产生的我们幸福的增进，但我发现其中的大部分也有一些较小与部分的实用性的动机。我希望指出与讨论其中的一些，同时如我所做的认识到上帝的智慧（愿他得到颂扬与尊崇）是在所有这一切之上的。

确定某些特定的时间有这些好处：首先，能使我们在一定时间里停止工作，从繁重的劳动中得到一些休息；其次，享有学术研究的愉快与得到外加祈祷的益处；再次，还有这一好处，人民

将自由地聚会，讨论有关他们信仰的宗教问题，并当众宣布讨论的内容等等。

确定某些特殊的个人有这些好处：能使公众接受他的可信的教诲，请求他的调解仲裁；这也使他能激发起人们对神圣的愿望，希望自己也能得到像他那样地位的人所能得到的东西，使他能尽力去增进人们之间的虔诚，因为他是值得去做这事的；以及相类似的事情。

禁食某些动物有这一好处：它使人们不可能把任何动物比拟为造物主；因为一个人竟允许自己把比拟为神的东西作为食物或宣称为不洁之物是不可想象的；这也能防止人们崇拜任何动物，因为一个人竟会崇拜他用作食物或宣布为不洁的东西也是不可想象的。

禁止与某些妇女性交有这一好处：对于一个已婚妇女，前面我已经说明了理由。对于一个人的母亲、姐妹与女儿理由是这样的：日常生活需要在家庭成员之间培育亲密感。因而，假如允许他们之间通婚，他们就会沉迷于性的放纵之中。另一目的是当男人们看出自己的亲属不想要他们时，可阻止他们仅为具有美丽外貌的妇女所吸引而拒绝没有美貌的妇女。

污损与洁净的律法有这一好处：它们教人们谦卑与崇敬；一段时间的忽略之后，它们再次加强了人们祈祷的愿望；在人们一段时间没有进入圣所之后，它们使人们更加意识到圣所的神圣；以及把人们的思想转向敬畏上帝。

如果一个人按上述方式审查这些启示律法的大部分，他将发现其中具有大量的片面的动机与实用性的理由。但上帝的智慧与知识是超过人类所能及的全部事物之上的，如《以赛亚书》

中所说的:“天怎样高过地,照样我的道路高过你们的道路。”①

[3　**启示的必要性**] 在上一章里已区别了两类律法,即:理性的律法和启示的律法,现在我将说明先知启示的必要性,这是合意的。因为我已听说有些人坚决主张人们不需要先知,而且人们的理性足够引导人们正确地按照天生的善恶认识来行动。所以,我使这一观点受到严格推论的检验,它向我表明:假如事情如同他们所说的那样,上帝就会更清楚地知道它,就不会向我们派遣先知了,因为上帝不做无目的的事情。于是我更深地思考,发现人类从根本上说是需要先知的,不仅仅因为启示的律法需要有先知来加以宣布,而且也因为理性的律法,除非有先知向我们表明如何履行它们,人们对它们的实践也无法完成。例如,理性命令感恩上帝赐福于我们,但并未说明适当的形式、时间与姿势以表达这样的感恩。因此我们需要先知。先知们给它一个形式称为“祈祷”;并给它固定了时间、特殊的用语、特殊的方式以及一个人在祈祷时须面对的特定方向。另一例子:理性不许通奸,但没有在这方面给它下定义,规定一个男人应以什么方式得到一个妇女才能使她成为他的合法妻子;这方式是否仅仅有某种形式的言词就成了,或仅仅依靠钱财,或经她与她父亲的同意,或经二到十个人的作证,或须一个镇的全体居民的在场,或有一象征性的行动,或在她身上印下一个记号就成了。因此先知们定下了关于嫁妆、婚约与证人的规矩。另一例子:理性不许偷盗,但没有给某些有价值的物品如何变成一个人的财产的方式下定义;这方式是通过劳动,还是通过商业贸易,或通过遗产

① 《以赛亚书》,第 55 章,第 9 节。

继承，或通过一猎人在荒野里或在海上对无主物品的占有；这物品的获得是通过价格的支付来购买才成为有效的，还是通过占有所得物品的行动，或仅通过重说某种形式的言词；这一问题所覆盖的宽广领域里出现的其它许多问题情况也都如此。于是先知们在有关这些问题的每一点上都给予我们一个公正的决定。另一个例子是对于处罚犯罪的量刑标准。理性认为每一罪行按它的度量标准处罚是公正的，但没有给标准下定义；是否处罚应只是申斥惩戒的，或应包含对做坏事者的名誉的破坏，或加上包括鞭挞的肉刑，如果这样的话，在什么程度上，哪一个问题也同样地适用破坏名誉与申斥惩戒；或是否非死刑不能满足需要；是否对每一罪犯的处罚应都是同样的一种，或是否一种处罚应不同于另一种。这样先知们对每一罪行按其性质规定了处罚的标准；他们并没有对所有犯罪都做同样的规定，但对某些犯罪规定了罚金。因为有我们所列举的这些问题和另一些相似的问题，所以我们需要先知的启示。要是在这些问题上我们须依靠自己的判断，我们就会相互反对，在任何事情上都不会达到一致；还有，如同我已经说明的，由于启示的律法先知的启示是必需的。

六　阿维斯布朗

阿维斯布朗(Avicebron,1021－1058 年)，阿拉伯文名为伊本·伽比罗(Ibn Gabirol)，西班牙人，杰出的犹太新柏拉图主义者。主要著作是《生命之泉》(*Mekor Hayyim*)。

《生命之泉》

[第 1 篇] 学生：即使我没有获得应当得到的有关灵魂的最终知识，但我懂得了关于灵魂对我来说可能理解的东西。然而，现在让我们开始探究普遍质料与普遍形式。但我希望你首先列出在进行我们所从事的研究时必须探究的有关问题的各章的标题，并以合理的方式划分研究的篇章，以便我手头能具备每一事物。

教师：既然探究普遍质料与普遍形式是我们的目的，我们必须说由质料与形式构成的每一事物分成两(种)：复合的有形实体[①]与单纯的精神实体。有形实体又同样分成两(种)：处于诸性质的形式底下的有形质料，和处于有形形式底下的精神质料。

---

① “有形实体”英文为 corporeal substance，通常也就是指“物质实体”，为求与作“质料”诠解的 matter(也可译成“物质”)区别开，故 corporeal 在本文中一律译成“有形”或“有形体的”。——译注

由于后一区分，本书必须分成两篇，我们必须把注意力引向它们。第一篇致力于探究为了描述普遍质料与普遍形式必须首先加以确定的那些题材，研究存在与可感实体中的质料与形式的知识，并说到处于诸性质底下的有形质料。第二篇致力于讨论处于有形形式底下的精神质料。现在，由于精神实体需要证明，须通过证明来赋予它存在性，并通过推理证明来确定（它的存在）（因精神实体的存在并非靠必然知识而自明），所以还应该有第三篇来致力于讨论单纯精神实体存在的证据。而且，还应该有第四篇来致力于有关单纯实体的质料与形式存在知识的讨论。当这四篇所包含的研究将完成时，我们还必须探究普遍质料与形式自身。因此，将还有第五篇适当地研究这一问题。我们必须研究的有关质料与形式的每一事物都将包含在已列出的这五篇之中，这也就是本书包含的一切。

学生：既然你已适当地划分了我们质料与形式的探究的篇章，那么让我们开始研究我们早已准备研究的这两个原则吧。

教师：普遍质料与普遍形式的存在是通过不只一种方式得到认识的。

学生：请对我说清楚这些方法。

教师：能够认识普遍质料与普遍形式存在的方式，首先想到的是两种，即：普遍的、一般的（方式），和特殊的、特种的（方式）。

学生：怎样能按照普遍方式认识质料与形式的存在呢？

教师：我们要去认识其特征的每一研究对象（的存在），只有通过与它不可分的那些原有属性才能加以研究。当已了解了这些原有属性的存在及其是什么时，然后这些属性所属的那事物的存在就会得到认识。

学生：请给我举出一个你刚说的这一研究的例子。

教师：如果存在着一种一切事物的普遍质料，那么以下这些属性必须属于它：它必须凭借自身而存在，它必须有一本质，它必须是处于变异性底下的一个基体，它必须给予一切事物以它的本质与名称。

学生：这些原有属性必定属于普遍质料并与它不可分离的证据是什么？

教师：如果普遍质料存在，就必定有这些原有属性。

学生：这是怎样的？

教师：（普遍）质料必定存在着，因为某种不存在的事物不能作为某种存在事物的质料。必须说（普遍质料）凭借自身而存在，假如它不凭借自身而存在（它就会存在于另一质料之中，而这一质料又会存在于另一质料之中），结果是这（质料）的系列会继续到无限（但一个无限系列的存在是不可能的）。（普遍质料）必须具有一个本质，因为我们探寻的仅仅是一切存在事物的一个质料。（普遍质料）必须是处于变异性底下的一个基体，因为变异性仅作为形式的结果而存在，而形式是不能凭借它们自身而存在的。（普遍质料）给予一切事物以本质与名称，因为既然它作为一个基体处在一切事物底下，就必定存在于一切事物之中，既然它存在于一切事物之中，就必定赋予一切事物以本质与名称。

学生：现在普遍质料应当具有这些原有属性已清楚了。

教师：所以，在一切存在事物中去探寻这些原有属性，而当你在一切存在事物中找到了它们时，你也就找到了最初的质料。

学生：我将怎样研究这个呢？

教师:依靠理性的分析,即:把存在的东西的形式一个接一个地除去,并不断地从明显的形式追到隐藏的形式,再一直追到一形式的后面没有其它形式时为止。正是这一形式,它先于其它所有存在于潜在其下的质料之中的形式。

学生:给我举一个这方面的例子。

教师:这方面的一个例子就是诸天,它们的诸形式中首先出现的是颜色,其后依次出现形状、形体性、实体性,然后是其它的形式,即精神性的理智,直到你获得某种作为基体潜在于所有这些形式底下并凭借自身而存在的东西的概念。于是你会发现用前面提到的原有属性来描述的原则,并将发现这就是那潜在的原则,在它之外再没有其它的原则了,只除了一个,即造物主,愿他的名字受到尊崇。

学生:按照你的教导我已把存在的东西的形式,一个接一个地除去并不断地从明显的形式追到隐藏的形式再一直追到在它之外没有其它原则的那隐藏原则为止。

教师:现在(颠倒这一过程)再次不断地从隐藏原则追到明显原则,从明显原则追到另一更明显原则,一直追到你从之开始的那一点为止。你会发现那隐藏原则(即:普遍质料)的那些原有属性伴随着你,与你一起从隐藏原则到明显原则。

学生:我已在一切存在事物中寻找这些原有属性,直到我得到了不再被分割的单一实体。我发现这些原有属性浸泡在一切存在物中,并通过这些事物从最高的到最低的散布开来,可是,我看不出有什么必要,为此就得存在着一种普遍质料,潜在于一切事物底下,又有别于这些事物。

教师:难道你不承认赋予一切事物以实体(substance)与名

称是普遍质料的原有属性之一吗？如果不存在普遍质料并赋予一切事物以这些属性，那么一切存在物从哪里获得这些属性呢？

学生：如同你说过的那样。但是在什么方式下这质料不同于存在的事物呢？

教师：质料的本质不同于存在物的本质是不可能的。可是质料凭借来到质料上的形式，即凭借划分开质料的那些差异，而造成了存在物的不同。存在物中明显的差异仅通过明显的形式而获得，同样地，存在物中隐藏的差异仅通过隐藏的形式而获得。这样，变异性仅仅通过存在物的形式而获得。但接受诸形式的隐藏本质是一种（本身）没有变异性的最初的普遍质料。

学生：给我举一个这方面的例子。

教师：你考虑一下黄金制成的臂环（与）金项链（Falkera 的译本作：黄金制成的一个鼻环，一个臂环与一枚印章戒指），将它们代替一切存在物。你将会发现通过（它们的）形式它们是不同的，同时将发现潜在于它们底下的质料是一个。并且它们的质料的本质不同于它们自身的本质。从这个（例子）你能了解存在物是通过它们的形式而成为不同的，同时潜在于它们底下的质料是一个，而这质料的本质与这些事物的本质没有什么不同。

学生：你已很好地做到使我发现了普遍质料，因为我在一切存在物中找到了它的原有属性。请你以同样的方式使我发现普遍形式。

教师：以同样的方式考虑普遍形式的原有属性。它们是：内在于与它不同的一个基体之中，使这个它内在于其中的基体的本质现实化，并赋予这个基体以存在。如果你从存在物的形式中找到了这些原有属性，也就找到了普遍形式。

学生:你举出什么论证(表明)这些原有属性属于普遍形式?

教师:(普遍)形式必定内在于一个基体之中,因为假如它不是内在于一个基体之中,那么它就将是一个基体,在这种情况下,形式就会是质料,具有质料的特性。使本质内在于其中的那基体的本质现实化,并赋予基体以存在这种作用也属于形式,因为某物只有通过形式才具有它所是的那类存在。

学生:我们前面不是说过质料也有其存在吗?

教师:仅当我们赋予质料一种精神性的形式时我们才说质料有其存在。可是质料自身并没有当一种形式与之结合时所具有的那类存在,后一类存在是现实性的存在。换言之,当我们说质料有其存在时,我们心中想的是质料只在潜能中有其存在。

学生:我已研究了这些原有属性并发现它们伴随着所有存在物的形式。但我何以能说存在着普遍形式,从之导出所有形式的存在与完善性呢?

教师:不要这样仓促,现暂不讨论这个问题,因为此题的答案将在较后作出。

[**第 4 篇**] 教师:前面说的内容使你已明白了质料与形式存在于复合实体中。同样地,本篇之前的几篇已以必需的证据向你证明了单纯实体的存在。如果你现在希望认识存在于单纯实体中的质料与形式,记住有关复合实体所说的那些要点,因为导出质料与形式知识的方式在两种(实体)中是同样适用的。

学生:这是怎样的?

教师:如果某种低级事物从某种高级事物中流溢出来,那么存在于低级事物中的每一事物也一定存在于高级事物中。

学生:你似乎暗示有形的圆球(实体)与精神的圆球(实体)

相似，并且前者是从后者流溢出来的。

教师：我所要求的就是这个。

学生：你是否认为如果有形圆球具有质料与形式，那么精神圆球也同样如此呢？

教师：那只能如此。

学生：这个问题的证据是什么？

教师：精神实体在它们的质料方面是相同的，而在它们的形式方面是不同的，其证据是这样的：由于精神实体产生的结果是不同的，毫无疑问，它们的形式也是不同的。但这些实体的质料不可能是不同的，因为所有这些实体都是单纯的与精神性的。差异仅来自形式，而单纯质料自身是没有形式的。

学生：假如我说（在精神实体的情况下）灵魂的实体是质料，理智的实体是形式，那么你会怎样回答呢？

教师：由于灵魂是复合的，而理智位于灵魂之上，并且由于灵魂是一个原动者（因为这些理由灵魂应具有一形式），所以，灵魂的实体不可能是质料。同样地，因理智也是复合的（因此它具有质料），所以理智的实体也不可能是形式。（灵魂不能仅是质料和理智不能仅是形式）的证据是这两种实体与其它精神实体在实体性方面的一致性（作为这一点的结果是所有的精神实体都具有质料）和这两者之间在知识与完美性方面的不同（作为这一点的结果是所有的精神实体都具有形式）。

学生：假如我坚持（精神）实体仅仅是质料，那么你会怎么说呢？

教师：假如这些实体仅是质料，那么它们就会是没有分化的，实际上就会是一，并且不能对任何事物起能动作用。因为某

物的质料是一，它自身是没有分化的，而能动作用来自形式而非来自质料，如在可感实体的情况中很显然的那样。

学生：也许这些实体仅是形式？

教师：这样这些形式就会是内在于一个基体之中而又没有一个它们内在于其中的基体，这怎么可能呢？

学生：为什么不能？因这些形式实际上是一些实体。

教师：如果这些单纯实体是一个形式，它们怎样变成有分化的呢？

学生：也许它们通过自身而分化？

教师：假如它们通过自身而分化，那么它们就决没有什么共同点。

学生：这样它们是在完美性与不完美性方面有所不同。

教师：假如它们在完美性与不完美性方面有所不同，那么就得存在着某种基体，有的潜在于完美性之下，有的潜在于不完美性之下。

学生：潜在于完美性之下的是形式而潜在于不完美性之下的同样是形式。

教师：既然这些形式是潜在于某物之下的基体，所以它们成了质料（而形式是不可能成为质料的）。

学生：从以上的陈述中我懂得了单纯实体由质料与形式构成。请（更进一步）再加作解释以支持这一原则。

教师：可理解的实体也不可能仅是一个东西。可理解的实体同样也不可能由两个质料或两个形式构成。由此推论出可理解实体只能由质料与形式所构成。

学生：如果精神实体是精神性的，它怎么可能是复合的呢？

教师：由于精神性的概念必须不同于形体性的概念，并且这个概念必须内在于某种那自己所描述的之外的其它什么东西之中，所以精神实体是以同样的方式构成的。① 同样地，把精神实体分成理智与灵魂、在形体中区分理智与灵魂以及把其中的一个和另一个分离开来，这些都为（在精神实体中）区分质料与形式提供了证据。所以，每一个这样的单纯实体在其与精神实体的区别中的关系和单纯的质料与形式在与形体性实体的区别中的关系是一样的。而且，一个精神实体比另一个更单纯和更完美这种事实，也提供了证据证明在紧跟物体之后的精神性之上，还有另一种更完美的精神性。

学生：确实，假如精神性是阻止分开的原因，那么灵魂就不可能与理智分离开来，或一个精神实体就不可能比另一个更具有精神性。所以区分灵魂和理智为精神性不是单一的提供了证据，由于精神性不是单一的，它是可以被划分的，分殊也随之加于其上。

教师：我对这个问题要（进一步）加点说明，我说正像有的形体必然比其它形体更单纯，在这些形体中必然存在着更接近精神和具有更大的单纯性的质料和形式一样，有的精神实体也同样必然比其它精神实体更单纯，这些精神实体也同样必然具有更大单纯性与更大精神性的质料与形式。

---

① 这一段可以更自由地译成这样：由于精神性的形式必须是在形体性的形式之上，又由于后一形式必须内在于一个在他给以描述的东西之外的基体之中（也由于形体性实体与精神实体相似，因前者是从后者中流溢出来的），由此推论出精神实体也以与形体性实体同样的方式由质料与形式构成。

学生:我很难想象这些单纯实体由质料与形式构成以及它们之中存在着分殊和差异,因为它们全都是精神性的与单纯的。

教师:既然你难以想象精神实体由两个(原则,即:质料与形式)构成,那么,你就考虑一下它们与复合实体的不同和它们自身之间的不同吧。那时你就将不得不承认,确实存在着一些差异,精神实体借此而不同于复合实体和精神实体自身,借此而在彼此之间有不同,并且不得不承认(这些差异的原因)是内在于它们之中的形式。

学生:即使必须承认精神实体彼此之间因为属于它们的形式而存在着差异,但既然这些形式都存在于一种最高的精神性状态中,为什么必须承认这些形式之间存在着差异呢?

教师:由于(这里发生的)错误不小,在这点上你必须小心注意。你必须想象以下有关精神形式的情况,即:它们全部是一个形式,就它们自身而言不存在分殊,因为它们是纯粹精神性的(存在)。分殊之发生在它们之中,仅仅是因为作为基体潜在于它们底下的质料。如果(潜在的质料)接近于完美性,它将是精细的,而内在于其中的形式将会处于单纯性与精神性的最高状态中,而如果潜在于底下的质料是稠厚的,情况将会相反。以太阳光为例。太阳光自身是单一的,但当它遇到精细、清新的空气时则能穿透它,太阳光能以不同的方式显现在精细、清新的空气与浓密、混浊的空气之中。应当说(精神的)形式与此有某种相似之处。

学生:假如我说一个精神实体不同于另一个不是由于实体的形式,而是由于接受实体形式的作用的形体中有差异,这差异给了精神实体一种感染(passio),那么你会怎样回答?这样,精

神形式之间的不同是它们所发生的作用的结果而不是实体自身的结果吗？

教师：我不认为在前面说明单纯实体间的不同的证据之后你还会提出这种异议。（这是）好像这些对于你还并不确定，如自然的形式不同于植物灵魂的形式，植物灵魂的形式不同于感觉灵魂的形式，感觉灵魂的形式不同于理性灵魂的形式，理性灵魂的形式不同于理智的形式。

学生：现在单纯实体间的不同对于我是清楚了。但或许在另一时间里将会提出有关这些事情的另一些怀疑，你怎样满足我想知道有关精神实体间的区别的愿望呢，既然我非常强烈地希望得到这一知识？

教师：如果你产生了这种怀疑，回忆一下存在于灵魂实体中的那些卓越、崇高的精神偶性。你将发现那些偶性将改变灵魂原来所是的状况，并借此使它变成某种不是它原来那样的东西。（这一变化）是灵魂中达到这一精细的、偶性的形式的结果。如果你的想象中出现了这一想法，你就会用它来抵抗使你怀疑的想法，前一想法会驱除后一想法并确立它的对立面。

学生：迄今为止，对于单纯实体是分为质料与形式的，以及这些不同的精神实体彼此是不同的，我有许多怀疑，因为我否认某种精神的实体是可分的。请作出一番充足的讨论以消除这一怀疑。

教师：消除第一个怀疑（即精神实体由质料与形式构成）的论证，确定了精神实体与有形体实体的不同以及确定了一个精神实体与另一个精神实体的不同。消除第二个怀疑（即精神实体彼此间的不同）的论证确定了灵魂实体自身的不同，这一不同

是由灵魂自身中的偶性所造成的。而且，考虑一下，就你用感官或理智觉察的每一事物来说，你所觉察的仅只是它的使其本质现实化的形式。所以，形式有一个潜在于它之下的基体，形式就是这基体的形式。当你用自己的理智理解了（精神实体的）形式，即：当你理解了精神实体形式的本性，精神实体是作为它的一个结果而是其所是时，你就会断定精神实体具有一种潜在于它的形式之下的质料。

学生：从前面你已作出的论证中，现在我已清楚了精神实体是由质料与形式构成。但是否存在着有助于进一步理解它的另一论证呢？

教师：表明在复合实体之上的单纯实体也由质料和形式构成的另一论证是我在前面已经常确定的观点，即低级事物源于高级事物和低级事物是高级事物的一个例子。因为如果低级事物出于高级事物，那么有形体实体的次序必须与精神实体的次序相似。正像有形体实体排成三重次序，即粗大的形体、精细的物体和有形体实体借以构成的质料与形式一样，精神实体也同样排成三重次序，即：首先是紧跟在有形体实体之后的精神实体，其次是比前一实体更具有精神性的精神实体，最后是精神实体借以构成的质料与形式。

学生：用一个清楚的证明，使我明确高级事物存在于低级事物之中以确立这一观点。

教师：所有精神实体和形式，即它们的本质与作用存在于有形体实体之中的证据是，凡为事物的诸原有属性所共同的东西，都存在于有形体实体中。既然高级的性质存在于低级的之中，难道不是必然可推论出存在于低级事物之中的无论什么都一定

也存在于高级事物之中吗？其实逻辑知识中阐述的较高存在物（例如“属”）赋予较低存在物（“种”）以名称和定义也表明了这一点。

学生：确实如此。

教师：理智从形体中抽取形式的事实也表明了这点，其中还有理智的形式与所有形式相一致的证据，正像从我们前面确定的证据来看这点是清楚的，即：内在于复合实体中的形式是从单纯实体中流溢出来的。

学生：你已经表明精神实体不可能仅仅是质料或仅仅是形式。但如果它们是由质料与形式构成，我将以什么方式来想象它们是单纯的呢？

教师：从前面所已说过的你应该是清楚这一点的。但是，我将作进一步的说明。我说，由于某种复合的是单纯的并非不可能，这样某种单纯的是复合的也并非不可能。因为某种复合的东西对某种在它之下的东西而言是单纯的，而某种单纯的东西对某种在它之上的东西而言是复合的。

学生：由于单纯实体中的质料不同于单纯实体中的形式，请考虑因质料不同于形式并在本质上与形式相对立，质料没有形式是否能存在哪怕一瞬间或质料没有形式是否不能存在哪怕一瞬间？如果这些原则中不论哪一方没有其它一方就都不能存在哪怕一瞬间，则质料与形式的区别怎能变成清楚的？

教师：等一会儿，不要匆忙询问，待我们说了普遍质料自身和普遍形式自身后再说。

学生：那么直到现在为止我们说了些什么呢？

教师：你探究的不就是关于在可理解的存在中除了质料与

形式之外没有什么存在的原则，正像在可感觉的存在中除了质料与形式之外不存在其它的原则一样吗？我证明了可理解的实体由质料与形式构成，因为它们在一个方面不同在另一方面又相同。我也以其它方式向你表明了同样的原则，并向你表明说它们仅仅是质料或仅仅是形式都是错误的。通过这些证明你获得了关于质料与形式是否存在于单纯实体中这一问题的知识。较后些，我们将要描述这些原则中的每一个(在自身中)是什么，我们还将研究一个原则怎样不同于另一原则。那时你将会获得它们是否存在，它们是什么，它们以什么方式存在的知识。但对于它们为什么如此这个问题的回答，你将从普遍质料与普遍形式的性质中引申而得。因为在这个讨论中，我们没有探究普遍质料和普遍形式，只打算研究有关精神实体的质料。我们以特殊理智的质料及其形式作为例子，而将质料与形式归之于每一精神实体。我把这个确定为一条常规，据以描述普遍理智的实体和在它之下的普遍实体。

学生：这是怎样的？

教师：既然特殊理智由质料与形式构成，由此必定引申出普遍理智也由质料与形式构成。按此方式，我们从特殊理智的(构成)推论出普遍理智的(构成)，正像从特殊理智的存在推论出普遍理智的存在一样。

七　迈蒙尼德

迈蒙尼德(Moses Maimonides,1135－1204 年)是最著名的中世纪犹太哲学家。他的《迷途指津》(*Dalālat al-Hdirīn*)堪称中世纪犹太哲学最重要的著作。其它著作有:《阐释之书》(*Kitāb- al-Sirāj*, *Sefer ha-Ma'or*)和法典《密西拿律法书》(*Mishneh Torah*)。

《迷途指津》

第一卷

[**第 51 章**] 有许多存在的事物是清楚明白的:原本可理解的事物以及感官知觉到的事物,此外还有那些在明晰性方面接近这些事物的事物。如果一直让人保持他的自然所是状态,他会根本无需关于它们的证明的,例如他无需证明运动的存在,人的活动能力的存在,产生与毁灭现象,感官显而易见的事物的性质,如火之热、水之冷,以及许多诸如此类的其它事物。然而,既然怪异的意见已经产生,这些意见或者出自犯有错误的人们之口,或者出于那些心怀某种目的行事的人们之口,那么,在宣扬这些意见时,他们就势必会违反存在的本性,否认感官知觉到的事物,或是希望把一件"不存在的事物"的存在暗示给评判能力。这样,有知识的人们也就不得不去证明那些显而易见的事物,并

去反证那些只被猜想存在的事物不存在。于是，我们就发现亚里士多德之所以要证实运动事实，乃是因为有人否认这项事实，他之所以要推证原子不存在，乃是因为有人断言原子存在。而对上帝——愿他受颂扬——具有本质属性的否定显然就属于这一范畴。因为这一点乃是原初的理智概念，即一种属性不同于它所归属的事物的本质，这属性乃是本质的一种样态，因而是一种偶性。然而，如果这种属性是它所表述的事物的本质，那么，这种属性若不是一种同语反复，一若你说人是人，就一定只是对一个名词的解释，一若你说人是一个理性的动物。因为若说“是一个理性的动物”是人的本质和真正的实在，在这种情况下并不存在一个除开动物及理性这两个概念之外的构成人的第三个概念。因为人就是生命和理性所表述的存在。这么看来，那些属性仅只表示对一个名词的解释，此外别无任何意义。这就好像你说“人”这个词所指称的东西就是由生命和理性组成的东西。因此，很清楚，属性只能属于下面两种情况中的一种。属性要么是它所表述的事物的本质，在这种情况下，它就是对一个名词的解释。就这一方面而言，我们认为表述上帝具有这样一种属性并非不可能，但是从另一个方面看，我们又确实认为这件事情是不可能的。关于这一点，我们到后面会把它讲清楚的。属性要么不同于它所表述的事物，而只是一个外加到那件事物上的概念。这就会导致这样一种结论，说属性无非是属于那个本质的一个偶性。

这么看来，当我们否定指称偶性的名词是造物主的属性这个论断时，我们并不是在否定偶性概念。因为每一个外加到某个本质上的概念都只是它的一个附属物，因而并不能使它的本

质完善，而这正是偶性的意义。此外，还应当考虑到若有许多属性便会有许多永恒事物这么一种情况。因为根本没有什么单一性，除非相信有一个简单本质，其中没有任何诸多概念的复杂性或复多性而仅有一个概念。这样，无论你从什么样的视角来看它，无论你用什么样的观点来考察它，你都会发现它是“一”，无论什么方式、无论什么原因都不能把它分成两个概念。而且，你在里面也找不到存在于事物里面的任何复多性，不管这事物是处于心灵之外的，还是处于心灵之中的。我的这部论著将会给你证明出这一点。

在讨论这个问题时，一些耽于思辨的人到最后总是说上帝——愿他受颂扬——的属性既不是他的本质也不是一件外在于他的本质的东西。这和其他人的说法相似，他们认为理念——所谓理念这个词，他们的意思是指共相——既不是存在的也不是不存在的。而且，这也和另外一些人的说法相似，他们认为原子不填充一个具体位置，却占据一个位置，人并没有行为的自由，却能够获得行为。这些事物都只是嘴巴上说说而已，因此，它们只存在于语词中，而不存在于心灵中，更说不上存在于心灵之外了。但是，如你所知，亦如每一个不自欺的人所知，这些主张却受到许多言论及虚妄譬语的辩护，且为一些甚嚣尘上的诽谤论辩以及种种繁复的辩证的论证和诡辩证明是正确的。然而，宣布这些主张并且试图以所指出的方式确立它们的人要是反省一下自己的信念，则他除了发现混乱和无能外就一无所获。因为他是想要使某些并不存在的事物存在，并且在两个没有任何中项的相反事物之间创造出一个中项来。究竟是在存在的事物与不存在的事物之间存在一个中项呢，还是在两个事物

的情况下，在它们中的一个等同于另外一个或某个别的事物之间存在着一个中项呢？[①] 迫使他这样做的，如我们已经说过的，是维护想象概念的愿望，以及凡存在的物体都总给自己表象为某种本质这个事实。这么一来，每个这样的本质都必然具有属性，因为我们永远无法找到一个物体的本质，是存在着却被剥夺掉一切从而是没有属性的。既然追求这样一种想象，人们就猜想，上帝——愿他受颂扬——同样是由各种概念组合而成的，也就是说，是由他的本质以及附加到他的本质上的那些概念组合而成的。有若干种人总是刻意用别的存在物来比喻上帝，相信他是一个具有属性的有形物体。另外一些人则使他们自己高出这种结论一畴，否认上帝是一个有形物体，但是却给他保留了属性。固守《圣经》文本的字面意义乃是所有这一切错误的源泉，我将在讨论这些概念的后面几章里把这一点澄清。

［**第 52 章**］当任何事物有一个属性来肯定它时，我们就说它是如此如此时，该属性必定属于下述五种中的一种：

第一种是该事物通过其定义而被表述。例如，当用人是一个理性的有生命的存在者来表述人时，情况就是如此。这种属性指明一件事物的本质和真正的实在性，因而它实际上只是对一个名词的解释而不是任何别的东西，前面我们已经把这个问题讲清楚了。这种属性照每个人看来都不应当给予上帝。因为上帝——愿他受颂扬——没有任何先他而在的原因能够成为他的存在的原因的，从而也就无法用它来给上帝下定义。由于这

---

① 据 M. Friedlander 的英译本，此处为："还是在两个事物的同一和不同一之间存在一个中项呢？"似更通畅。——校注

个理由，凡进行深刻思辨、理解自己所说内容的人都充分知道对上帝是不能下定义的。

第二种是该事物通过其定义的一部分而被表述。例如，当我们用人是一个有生命的存在者或一个理性的存在者来表述人时，情况就是如此。这种属性所表明的是两个观念之间的一种不可分割的联系。因为我们若说每个人是理性的，这就表明在每个从其身上找得到人性的存在者身上都必定找得到理性。这种属性照每个人看来都是不应当给予上帝——愿他受颂扬——的。因为如果上帝具有一个本质的某一部分的话，这岂不是说他的本质就必定是合成的了。这一点在涉及上帝时的荒谬，跟我们从第一种中看到的荒谬性是一模一样的。

第三种是该事物通过某种外在于它的本性及本质的事物而被表述，此时，后者对于前者的本质完全建立而言并不是必须的。这样，所考察的属性也就不是一件可以用来完善且构成这本质的事物。因此，那个属性便是它所表述的那件事物的一种性质。然而，性质当被看作属于最高的属(the supreme genera)时，就被看成了一种偶性。因此，如果一个属于这一种类的属性存在于上帝——愿他受颂扬——之中的话，则他就会成为偶性的一种基质。这足以说明断言上帝具有性质这样一个假设离开上帝的真正的实在性和本质何其遥远。然而，奇怪的是，那些宣布这种属性存在的人，谈到上帝——愿他受颂扬——时，却又否认用其它事物来比拟上帝及描述上帝的可能性。因为他们所说的上帝是不可以描述的，除了说他不具有性质之外，又是什么意思呢？然而，被断定为某一本质的每一种属性，当它实质上附属于这种本质时，它就要么构成这种本质，在这种情况下，它就和

后者是一回事，要么是那本质的一种性质。

现在，如你所知，有四类性质。因此，我就来把属于这几类中的每一类的属性分别给你举出例证，以便把这类属性在上帝——愿他受颂扬——身上存在的不可能性给你讲清楚。第一类性质：当你表述一个人时，你或是用他的思辨的或道德的习性之一，或是用在作为一个有生命的存在者的他身上存在的禀赋之一来表述他。例如，当你说某人是个木匠，或说某人贞洁、某人病了的时候，情况就是如此。你说一个木匠也罢，你说一个学者或一个圣贤也罢，在你的这些说法之间并没有差别。在你说一个贞洁的人和一个仁慈的人之间也没有丝毫差别。因为所有的技艺、知识和固有的道德品格都是存在于灵魂中的禀赋。所有这一切，不管是对谁，哪怕是对逻辑技巧研究得最少的人，都是清楚的。第二类性质：当你表述一件事物时，你以它里面有一种自然官能(a natural faculty)，或者说它里面没有一种自然官能来表述它。例如，当你说它软或硬的时候，情况就是如此。而且，在你说软或硬与你说强或弱之间也没有差别，因为所有这些都是自然禀赋。第三类性质：当你表述一个人时，你以他有一种消极被动的性质或感情来表述他。例如，当你说某人暴躁、易怒、羞怯或仁慈时，情况就是如此。在这些情况下，这些性格并不是一成不变的。当你用某种颜色、味道、气味、暖、冷、干、湿来表述某事物时，也属于这样一种情况。第四类性质：当你表述一件事物时，在所考察的量本身方面有归属于它的东西。例如，当你说长、短、曲、直以及其它一些类似的东西时，情况就是如此。现在，当你考察所有这些属性以及与其相似的东西时，你就会发现把它们归于上帝是不可能的。因为上帝不具有量，因而不能

够把一种属于量的性质归于他。他也不接受印象和情感(affection),因而也不能把一种属于情感的性质归于他。他也不具有任何禀赋,因而也不能够把一些能力及其类似物归于他。他——愿他受颂扬——也没有灵魂,因而不可能有一种属于他的习性——如仁慈、谦逊以及类似的东西可归于他,或者有属于有生命的存在者本身的东西——如健康和疾病等可归于他。因此,你已经知道得很清楚了,没有任何一个列在性质的最高属的名下的属性能够在他——愿他受颂扬——身上存在的。

表示本质,表示本质的一部分,或是表示存在于本质中的性质的这三类属性已经讲清楚了,它们是不可能用来指称上帝——愿他受颂扬——的,因为它们全都表示复合。而上帝不可能是复合的。后面我们将会把这一点证明清楚。

第四种属性在于它是用来表述一件同一件事物相关的事物的,这一事物是与自身有别的。例如,它相关于时间、地点或另一个人。举个例子来说吧:当你表述扎伊德(Zaid)时,你说他是某人的父亲,或某人的配偶,或某个地方的居民,或是生活在某个时代,情况就是如此。而这种属性并不必然蕴涵着它所表述的事物的本质里有复多性或者变化。因为刚才谈到的是同一个扎伊德,他是乌玛尔的配偶,巴克尔的父亲,某某人的主人,或者是另一个人的朋友,住在某地的一个居民,在某年出生的一个人。这些关系概念并不是那件事物的本质,也不是像性质的情况那样,是存在于它的本质里的某件东西。乍一想,用这种属性来表述上帝——愿他受颂扬——似乎是允许的。然而,如果我们知道了真正的实在性,并且在审慎的思虑之后把问题想得更精确了,就会清楚地发现这是不可能的。上帝——愿他受颂

扬——与时间地点之间没有任何关系。这是十分清楚的。因为当先后概念在运动中受到考察时，以及当运动受到计数时，时间显然就是一个附着于运动的偶性。这一点在专门讨论这个问题的段落中已经讲得很清楚了。另一方面，运动又是附着于物体的一种东西，但上帝——愿他受颂扬——却不是一个物体。因此，上帝与时间之间就没有任何关系，同样，上帝与空间之间也没有任何关系。因此，我们应当探讨和思考的问题在于：上帝——愿他受颂扬——与他所创造的任何一个实体之间是否存在某种真正的、以致可以用来表述他的联系。乍一看，很清楚，上帝与他所创造的事物之间并不存在任何相互的关系。因为两个相互关联的事物的特性之一便是在保留它们各自关系的同时还有颠倒关于它们的陈述的可能性。可是，上帝——愿他受颂扬——有一种必然的存在，而除他之外的别的东西却只有一种可能的存在，我们在后面将会把这一点讲清楚。因此，在它们之间不可能存在相互的关系。至于说它们之间有某种关系这个观点，人们常常以为正确，但实际上却是不正确的。因为不可能想象在智慧和颜色之间有一种关系，虽然照我们经院的观点，它们两个都为同一个“存在”所包含。如果没有一个概念在任何方面包容上帝和他之外的事物这两者，那么，在这种时候，如何能够想象得出在这两者之间有一种关系呢？因为照我们的观点，只有借绝对的一语多义，才能够用存在来述说上帝——愿他受颂扬——和除他之外的其它事物。其实，他和他的任何一个创造物的任何方面都不存在任何关系。因为关系永远只能在列在同一个——必须最接近的——“种”之下的两件事物之间找到，如果两件事物仅只列在同一个“属”之下，则它们之间就不可能存

在任何关系。由于这层理由，我们便不能够说这片红比这片绿浓些，也不能够说它不如这片绿浓，或者说和这片绿一样浓等等，虽然它们两个都列在同一个“属”，即颜色之下。然而，如果两件事物列入不同的属之下，则它们之间无论在什么方面都不可能存在任何关系，即使根据通俗思想的原始标准也没有。这同样适用于同一范畴下的两个“种”。例如，100 腕尺与胡椒的辣之间由于后者属于质这个属而前者属于量这个属而不存在任何关系。无论是在知识和甜之间，还是在仁慈和苦之间，都不存在任何关系，虽然它们全都列在质这个最高的属之下。那么，既然上帝——愿他受颂扬——和他所创造的任何事物之间就其存在的真正的实在性方面来看有一种巨大的、无以复加的差别，它们之间如何能够存在一种关系呢？如果在它们之间存在某种关系的话，那就势必会得出结论说，关系的偶性必定可以归于上帝。就算它不是一个同上帝——愿他受颂扬——的本质相关的偶性，然而一般说来，它毕竟还是某种偶性。因此，如果一个人有关于真正实在的知识，那他就无法逃避提供断言上帝有一种属性的可能性，甚至对于关系也没有办法。然而，关系是这样一种属性，如果用它来述说上帝的话，要更容易为人接受。因为它既不需要设定永恒事物的复多性，也不需要设定上帝——愿他受颂扬——的本质发生的变动，以作为同他相关事物变动的结果。

第五种肯定属性借活动来表述一个事物。我不打算用这些语词来表示人的那样一种活动，即属于用来描述他的一种技能的习性。例如，当你说一个木匠或一个铁匠的时候，情况就是如此。因为这属于质这个种，如我们已经讲过的那样。但是，我却打算用这些语词来表示人的这样一种活动，即所描述的他已经

完成了的活动。例如，当你说扎伊德这人造了这扇门、筑了那堵墙，或织了这件衣服料子的时候，情况就是这样。现在，这种属性离开它所表述的事物的本质很远。由于这层理由，就应当允许用这种属性来表述上帝——愿他受颂扬。不过，你必须事先——这一点须讲清楚——知道所考察的活动不必借有别于存在于活动者本质之内的概念便可实现出来。而上帝——愿他受颂扬——的所有不同的活动全都是借他的本质而不是，如我们已经讲清楚的，借一种外加上去的概念实现出来的。

对本章的内容我们可以概述如下：上帝——愿他受颂扬——从一切方面看都是单一的。任何复多性都不应当放到他身上。没有一个概念可以附加到他的本质上去。而经书上以诸多不同属性表示他乃是由于这些属性相关于他的活动的复多性，而不是由于复多性存在于他的本质里面。这些属性中有一些，如我们已经讲清楚的，是旨在按照我们视为圆满性的东西来表明上帝的圆满性的。至于一个其中没有设定任何复多性的单纯本质能否完成不同活动这个问题，只要举几个例证就可以把它的答案解释清楚了。

[第 53 章] 那些相信有属于上帝的属性存在的人们之所以会有这种信仰，其理由和那些相信上帝为有形存在学说的人们之所以会有那种信仰的理由很相近。因为他之相信这个学说并不是由于理智的思考所致，而只是信奉《圣经》经文的字面意义。关于属性的情况也是如此。因为既然有“先知书”和“启示书”在，而这些书又都是以属性来表述上帝的，人们也就照它们的字面意义来理解它们；从而上帝也就被认为是具有属性的。我们所论及的人们似乎可以说是已经排除了上帝的形体性，但是却

没有排除形体的样式，即偶性。所谓偶性(the accident)，我指的是灵魂的各种自然习性(the aptitudes of the souls)，它们全都属于与形体相关联的性质。因为考察一下相信上帝有属性者所认定的对于上帝——愿他受颂扬——是本质的每一个属性，你就会发现关于它的概念其实是关于某种性质的概念，即便这些人没有明白地这样说。因为他们实际上是把所考察的属性说成是他们在具有动物灵魂的一切物体的身上所见到的各种东西。所有这一切都被说成是“《摩西五经》总是以人子的语言讲话”。使用所有这些属性的目的是为了表述上帝的圆满性，而不是用来表述一个特殊的圆满性概念。而后面这种圆满性是属于具有灵魂的受造物的。这些属性大多数是关于上帝的不同活动的。现在，既然这个活动者的种种不同活动有多样性，那么，这些活动所源出的这个活动者自身并不必有多样性。关于这一点，我将从我们身上可以发现的事物给你举出一个例证来。我指的是这样的实例：尽管活动者只是一个，但是由他却可以产生出种种不同的活动。即使他不具有意志亦复如此，如果他通过意志而活动就更加如此了。这方面的一个例子是火：火能熔化一些事物，使另外一些事物变硬，也可以烹调食物和使某种事物燃烧、变白和变黑。因此，如果某人表述火时，说它是一种使某种事物变白和变黑、燃烧和烹调食物、使物体变硬和熔化的东西，则他就是说出了真理。这样，那不知道火的本性的人就认为在火里存在着六个不同的概念，火借其中第一个概念变黑，借另外一个概念变白，借第三个能烹调食物，借第四个能燃烧，借第五个能熔化事物，借第六个能使物体变硬。而所有这些都相互对立，因为它们中任何一个的意义都不同于另外一个。可是，那知道火

的本性的人就一定会知道火是能够借一种能动的性质即热来完成所有这些活动的。然而，如果这样一些事态对于一个凭其本性活动的东西而言是存在的，则对通过意志而活动的人而言就越发存在，而对于超越一属性限定的上帝——愿他受颂扬——而言就更其存在了。关于上帝，我们已经把握了具有相应于不同概念的种种关系——因为知识概念在我们之中，有别于力量概念，而后者又有别于意志概念。然而，我们如何能够把在上帝身上对他是本质的各种概念的存在看作是这一点的必然后果呢？这样一来，在他身上就会存在某种他借以知道的东西、又有某种他借以意愿的东西和某种他借以具有力量的东西。因为这正是所论及的人们断言其存在的那些属性的意义。他们中有些人在列举附加于本质之上的各种概念时曾明确地这么说过。他们中有些人虽然不曾明确地这么说过，然而，这在他们的信仰里仍然是很明确的，即便这没有以可以理解的语言表达出来。当他们中有些人断言上帝因其本质而具有力量、因其本质而具有知识、因其本质而成为有生命、因其本质而具有意志时，就是这样一种情况。

现在，我就用存在于人身上的理性能力这个例证来说明这个问题。理性是一种能力，它没有设定任何复多性。通过理性，人获得了知识和技艺；通过这同一种能力，他会缝纫、做木工活、纺织、建筑、掌握地理知识，并且还能管理城邦。由此可见，那些很不相同的活动都出自一个单纯的不包括任何复多性的能力。这些活动很不相同，它们的数目又几乎是无限的——我指的是那些由理性能力产生出来的技艺的数目。因此，断言不同的活动来自一个单纯本质，其中没有任何复多性，也没有任何外加的

概念，并把这一断言用到上帝——愿他受到赞美和尊敬——身上应是理所当然的。在有关上帝——愿他受颂扬——的书里所发现的每一个属性因此是一种有关他的活动的属性，而不是一种关于他的本质的属性，或者说这种属性表示绝对的圆满性。因此，并不存在如有些人所相信的那种由不同概念复合而成的本质。因为，虽说他们不用“复合”(composition)一词，这个事实并不能取消关于这个具有诸多属性的本质的那个复合概念。但是，却存在有把他们引向这一学说的疑难之处。这正是我就要给你解释的。因为那些相信有诸多属性的人之所以这样做，并不是因为上帝的活动有复多性。他们说：是的，单一本质可以完成不同的活动，但是他——愿他受颂扬——的本质属性却并不属于他的活动。因为想象上帝创造了他自己的本质这一点是不能允许的。他们对那些他们称之为本质的诸多属性意见不同，我指的是有关它们的数目方面的意见各不相同，因为他们信奉的全都是某一部书的经文。我们下面所谈的是他们全都赞同、全都认为是理智所认知的，而且在这种情况下，也就没有必要去信奉关于某个先知的话的经文了。这样的属性共有四种：生命，力量，知识，和意志。他们说：这些概念的性质截然不同，而且它们又如此圆满乃至不可能把它们的任何一个从上帝身上排除掉。同时假定它们属于他的活动，这是不能允许的。这便是他们意见的一个概要。

然而，你应知道，关于上帝——愿他受颂扬——的知识概念和生命概念完全是一回事。因为每个理解他自己本质的人都凭借同一样东西既具有生命又具有知识。因为我们期望用“知识”来表明对一个人自己本质的理解。可是，理解的本质和被理解

的本质无疑是一个东西。因为按照我们的看法，上帝并不是由两件事物——一件是在理解的事物，另一件是不做理解的事物——组成的，就像人是由一个在理解的灵魂和一个不做理解的身体组成似的。这样，既然我们说“具有知识”旨在表明“他理解他自己的本质”，在这种情况下，生命和知识便成了同一个概念。然而，我们所考察的人们却不思量这个概念，而毋宁思量上帝对其创造物的理解。同样，毫无疑问，无论是力量还是意志也都不是作为造物主自己的本质存在于和属于造物主的。因为他并不把他的力量用到他自己的本质上，也不能用他意欲他自己的本质来表述他。而且谁也想象不出这一点。毋宁说这些属性一向被认为是用来指称可以在上帝——愿他受颂扬——和他所创造的事物之间获得的种种关系的。因为他有能力创造他所创造的事物，有意志使事物以他所创造的方式存在，而且他还有关于他所创造出来的事物的知识。这样，你就会清楚这些属性不应当认为是指称他的本质的，而应当认为是指称被创造的事物的。由于这个理由，我们这些人既然获得了一种关于这种真理的知识而宣称这种“统一”(the Unity)，便不会说在上帝的本质里有一个附加的概念，是他借以创造诸天的，有另一个概念是他借以创造诸多元素的，还有第三个概念是他借以创造理智的，同样，我们也不会说在他身上有一个附加概念，是他借以具有力量的，有另一个概念是他借以具有意志的，还有第三个概念是他借以认知他所创造的事物的。正相反，他的本质只是一个并且是单纯的，决然没有任何一个概念可以从任何方面附加其上。这本质已经创造了它所创造的每个事物，并且认知它，但是绝对不是凭借一个附加概念做到这一步的。至于这些不同的属性是相

应于他的活动，还是相应于在他和这些活动所创造的事物之间的不同关系，依照我们对关系的真相以及关系只是某种存在于思想中的东西同样解释过的观点，完全是无关紧要的。这就是关于“先知书”里提到的属性应当予以相信的东西。或者，照我们将会讲清楚的，在那些表示一种跟我们的圆满性相类似的圆满性的属性里，有些在我们看来是可以相信的。

[**第 58 章**] 本章所讨论的内容比前面各章还要深奥一些。要知道用否定论断来描述上帝——愿他受到珍爱和颂扬——是唯一正确的方法，这种描述不受一味追求语言流畅之患，也不以普遍的或任何特殊的方式暗示上帝缺乏什么。另一方面，如果一个人用肯定论断来描述上帝，则他就会如我们已经讲清楚的，暗示上帝跟不是上帝的事物有联系，而这也就意味着上帝有某种缺陷。我首先必须把否定描述何以从某一个方面看是属性，以及它们何以不同于肯定属性这一点给你讲清楚。然后，我将再把除非经由否定，否则我们就没有任何办法来描述上帝这一点给你讲清楚。

因此，我将说，一属性之使它所述说的任何一个对象特殊化，并不是以这样一种方式使之特殊化，以至于该事物不能与其它事物分有这一属性。相反，这属性有时被认为属于它所表述的对象，尽管事实上后者通常同别的事物一起具有这属性，而不是独自拥有它。例如，如果你看到一个人在远处某个地方，然后你问：你看到的这东西是什么？别人告诉你：这是一个动物，则这个肯定判断无疑是表述所见事物的一个属性，虽然它没有使后者特殊化，把它同别的一切事物区别开来。然而，某种特殊化却通过它而获得；也就是说，可以从它那里认识到所见事物不是

一个属于植物这个种的物体，也不是一个属于矿物这个种的物体。同样，如果这所房子里有一个人，而你又知道某个物体在它里面而不知道它是什么，因而问道：什么东西在这所房子里？回答你的这人会说：这所房子里没有矿物，也没有植物。这样，你就知道了这件东西的特性，你就会知道这所房子里有一个动物，虽说你不知道它究竟是什么动物。因此，否定属性同肯定属性在这方面是有某种共同之处的。因为前者无疑也能造成某种特殊化，即使归因于它们的特殊化只存在于一种排除当中，也就是存在于从我们认为属于未被否定事物的总额里对被否定掉的东西的排除当中。这样一来，否定属性不同于肯定属性的方面也就成了这样：肯定属性，即使它们不被特殊化，也能表示出那种其知识受到探求的事物的一部分：这部分或是它的实体的一个部分，或是它的诸多偶性之一。反之，否定属性在其知识受到探求的本质的无论什么方面都不能给我们以知识，除非偶尔出现这种情况，就像在我们前面提供的那个例子里一样。

通过这一简短的说明，我便可以说：我已经推证出上帝——愿他受到尊敬和赞美——是必然存在的；在他身上没有任何复合物。我们将对此作出进一步的说明。我们只能理解“他在”这个事实，而根本无法理解他的实质(quiddity)[①]。因此，他之具有肯定属性便是件不可能的事情。因为在他的“什么”之外没有任何“那个”，所以一个属性便无法表明这两者中的任何一个。[②] 再

---

① 原译：“属性”，据全书统一。——校注

② 据 Friedlander 的译本，应为：“因为他并不拥有本质之外的存在，因此这两者(案：本质和存在)中的任何一个都不能说成是(另一个的)属性。”——校注

说，他的“什么”不是复合的，因而一个属性便不可能表明它的部分。更何况他根本不可能有诸多偶性，因而属性是无从表示它们的。因此，他在任何方面都不可能具有一个肯定的属性。

至于否定属性(the negative attributes)，它们是为了引导心灵达到关于上帝——愿他受颂扬——必须相信的东西必定要使用的属性。因为任何一个复多概念都不能由否定属性而附加到上帝身上。更何况否定属性还可以引导心灵达到人在理解他——愿他受颂扬——的方面能够达到的最高程度。例如，下面一点已经为我们证明：在那些为感官所认知的东西，以及其知识为理性所包容的本质之外，必然还有某种东西存在。关于这件东西，我们说它存在，意思是说它不存在是不可能的。我们还进一步认识到，这种存在跟别的事物的存在，例如跟无生命物体的自然元素的存在不一样。因此，我们说这种存在是有生命的，其意思是说上帝——愿他受颂扬——不是无生命的。我们进而还认识到，这种存在跟有生命物体的诸天的存在不一样。因此，我们说，他不是一个有形物体。我们进而还认识到，这种存在跟理智的存在也不一样。因为理智虽说既不是一个有形物体，也不是无生命的，但却是由别的原因产生出来的。我们因此说上帝——愿他受颂扬——是永恒的，其意思是说上帝没有使他得以存在的任何原因。我们还进而认识到，这种存在者的存在(the existence of this being)，也即它的本质，不仅足以使上帝成为存在的，而且也足以使许多别的存在物由它流溢出来。同时，这种流溢跟热从火里散发出来不一样，也跟光从太阳光射出来不一样，而是如我们将要讲清楚的，不断地借明智的治理方式使那些存在物得以绵延并获得秩序。因此，由于他所做的这些安

排，我们才说上帝是有力量的，是在认知和意欲的。把这些属性归于他在于表明他既不是无力量的也不是无知的，既不是漫不经心的也不是粗心大意的。而我们说上帝不是没有力量的这个说法的意思就是想表明他的存在足以使除他之外的万物得以存在。我们说上帝不是无知的，这个说法的意义在于表明他能理解——这就是说，他是有生命的。因为每一个有理解能力的东西都是有生命的。而我们说上帝不是漫不经心或粗心大意的，其意思无非是想表明所有正被谈论的存在事物都是依照一定的秩序和治理方式由它们的原因产生出来的，也就是说它们不是以一种漫不经心的方式产生出来的，一如偶然事件那样，而毋宁像一个有意志的存在物借目的和意志所计划的那样。我们进而还认识到，没有一件别的事物和那种存在一样。因此，当我们说上帝是一的时候，无非是想表明他是一种拒绝接受复多性的存在。

这样，你对下面一点就清楚了。这就是，我们用来表述上帝的每一个属性都是一个关于活动的属性。但如果打算用这种属性来认识他的本质而不是他的活动的话，这种属性就只是表示对其相反属性的一种否定。再者，甚至那些否定也不能用来指称他或应用到他——愿他受颂扬——身上，除非从你所知道的下述观点看问题：当说到一件事物时我们有时可以否定某些不能够适当地存在于它里面的事物。例如，当说到一堵墙时，我们可以说它不具有视力。现在，你既在阅读这部思辨色彩很强的论著，你自然会知道，对上天这个运动的物体，我们虽说已经测量过它的尺寸和大小，知道它有多少腕尺和英寸，而且我们还获得了它的某些部分的尺寸及其大多数运动的知识，但是，我们的

理智却还是完全理解不了它的实质。而且，尽管我们知道它必定具有质料和形式，但由于它的质料跟我们身上的质料不一样，我们还是理解不了它的实质。由于这层理由，我们便不能够用任何属性来表述它，除非使用那些完全理解不了其意义的术语，从而不能用完全可以理解的肯定判断来表述它。因此，我们可以说上天既不轻也不重，既不作用于别的事物也不接受外来印象；它们既没有什么滋味，也没有什么气味；而且，我们还可以造出来诸如此类的别的一些否定。所有这一切都是由于我们对那种质料一无所知的缘故。

上帝没有质料，他单纯得不可能再单纯了。他的存在是必然的，他没有任何原因，也不可能把任何一个概念附加到他的本质上面。因为他是圆满的——说他圆满其意思如我们已经讲清楚的，是说有关他的一切缺陷都已经被否定掉了。既然如此，我们所能理解的便只能是“他存在”这样一个事实。那么，在这种情况下，如果我们的理智渴求理解上帝，它们的状态又当如何呢？因此，必定有一个存在物，他所产生的实在事物没有一个跟他相似，而他也没有任何东西在任何方面跟它们相同；没有任何复杂性关涉到他，他之外的实在事物的“无能”无论如何也不会关涉到他；他跟世界的关系是船长同他的船的关系。甚至这也算不上真正的关系和恰当的类比(a correct likeness)。因为这种类比曾被用来引导心灵达到上帝——愿他受颂扬——治理着存在的事物这样一种观点，说这种治理的意义在于说明是上帝使它们得以存在，并监视着它们的秩序，仿佛这种秩序应当受到监视的那样。后面我们还要把这个概念讲得更加清楚和更加全面。

那么，赞美这样的上帝吧：当理智默思上帝的本质时，它们的理解就变得无能；当它们默思上帝出自其意志的活动秩序时，它们的知识就成了无知；而当语言渴求用属性的限定来赞美他时，所有的雄辩都变得令人生厌又无能为力！

[**第 59 章**] 有人可能会问：如果没有一种方法能够使人理解上帝本质的真正实在性，如果种种论证所能证明的只是上帝存在这样一个事实，以及如我们业已证明了的，企图把肯定的属性归于他是不可能的，那么，在理解上帝的那些人中间，究竟在什么方面有优劣之分呢？然而，要是根本没有分别的话，则摩西——我们的主——和所罗门所理解的跟任何一个门徒所理解的就会没有任何区别，而且它们在这项知识方面也不可能有任何增益。

可是，在这个方面存在着许多等级差别。这一点不仅为律法学家而且甚至也为哲学家们普遍接受。所以，应当知道实际情况的确是如此，而且在那些理解上帝的人们之间等级差别其实还很大。因为属性所表述的事物随着表述它的属性的每一次增加而益发特殊化，从而表述这些属性的人也就相应地更趋接近理解事物的真正实在性。同样，你也随着关于上帝的否定的每一次增加而更趋接近理解他——愿他受颂扬。而且，同那些不否定已经给你推证出来必须予以否定的东西的人们相比，你也更趋接近理解上帝。由于这层理由，一个人为了理解某门知识，获得有关它的前提的真正知识，而劳作许多年，直到把握了这门知识的真理。然而，从这门知识得出的唯一结论是我们否定某个概念可以用到上帝身上，而这是我们通过证明不可能把它归于上帝才认识到的。一个缺乏思辨知识的人对这种证明可

能不甚清楚，他甚至会对上帝是否存在这个概念也感到可疑。理智完全盲目的人则把那个已经证明完全不应当归于上帝的概念完全武断地归于上帝。例如，我将证明上帝不是一个有形物体，另一个人则对此怀疑，不知道他是否是一个有形物体，第三个人则断然判定他是一个有形物体，并试图依据这个信仰来研究上帝。这三个人之间的差别何等大啊！第一个人无疑比较接近上帝，而第二个则远离了上帝，至于第三个，离开上帝就更其遥远了。同样，如果我们可以假定有第四个人的话，对他来说，上帝——愿他受颂扬——不可能具有属性已经证明得清清楚楚，而第一个否认上帝的形体性的人没有确认这种不可能，那么，这第四个人无疑比第一个人更加接近上帝。如此等等，直至无穷。所以，倘若有这样一个人，对他来说，下面一点已经证明得清清楚楚，这就是：有许多事物，我们认为其存在同上帝相关，或者说它们是由上帝产生出来是可能的，但他却认为实际上正相反：这同上帝——愿他受颂扬——相关是根本不可能的，则那个人就无疑比我们更加圆满，而且，如果我们相信这些事物必然附属于上帝，这一点当然就更其适用了。

这么一来，下面一点对你就很明白了。这就是：每当你清楚认识了一件可以用来指称上帝的否定事物时，你都会变得更加圆满些；而每当你肯定对上帝的一件附加事物时，你就都会成为一个把上帝比作其它事物的人，从而你离开关于他的真正实在性的知识也就更远了些。正是从这个观点看问题，一个人才应当通过研究更加接近对他的理解：也就是说，这是为了使一个人知道不能用来指称上帝的每件事物之不可能性，而不是为了使一个人作出一个肯定判断，把一件事物归于上帝，有如把一个概

念附加到上帝的本质上，也不是为了当这个人发现所论概念是一种相对于我们而言的圆满性时，就把它说成是一种上帝的圆满性。因为凡圆满性都是一种性质，可并不是所有的性质都能在每个具有性质的存在物身上存在。要知道，当你作出一个肯定判断，把一件事物归于上帝时，你便在两个方面离他更远了：一方面是你所肯定的每件事物都是一种仅仅相对于我们而言的圆满性；另一方面是，上帝根本没有一件不同于他的本质的事物，这一点我们已经讲得很清楚了。上帝的本质跟他的圆满性完全是一回事。

既然每个人都意识到，要获得一种对那些我们理解能力所不及的事物的理解，除非通过否定，是不可能的；另一方面，对于那已经受到否定的事物的真正实在性，否定并没有提供任何方面的知识，所有的人，无论是过去的，还是将来的，都明确肯定上帝——愿他受颂扬——是理智理解不了的，而且除上帝自己之外没有谁能够理解他是什么，我们对他的理解也就在于知道自己没有能力达到理解他的终极界限。于是，所有的哲学家都说：我们被他的荣耀弄得头晕目眩，而且他之所以对我们藏而不露乃是由于他太显而易见了，就如太阳对太虚弱而看不清它的眼睛藏而不露一样。人们对这个问题讲得已经够多了，在这里重复可能也无助于有用的目的。对这个问题说得最贴切的是出现在《诗篇》里的格言："沉默就是对你的赞美"，[①]把它解释一下就是：对你(You)的沉默就是赞美。这句话对这个问题表达得最完满。因为在我们所说的旨在赞美和称颂的无论什么话里，一方

① 《诗篇》，第 65 篇，第 2 节。

面我们发现有些能够适用于上帝——愿他受颂扬，但另一方面我们又知觉到它里面也有些缺陷。因而，保持沉默，并且满足于理智的反思会更加合适一些。正如那些圆满的人们所说："在床上的时候，要心里思想，并要肃静。"[①]这时，他们就如所嘱咐的那样了。

你也知道他们的著名箴言，但愿所有的箴言都和这条箴言一样圆满。尽管他们的箴言被人熟记在心，但是为了使你注意到它所表达的各种意义，我还是按原文逐字逐句给你引证出来。他们说过："有人来到犹太拉比哈尼拿（Haninah）面前祈祷说：'上帝呀，你伟大！你勇敢！你令人敬畏！你强大！你可怕！你有力！'（犹太拉比哈尼拿）随即对他说：你已经完成了对你的主的一切赞美吗？甚至你所使用的头三个形容词，即'上帝呀，你伟大！你勇敢！你令人敬畏'，如果摩西——我们的主——不曾在律法中宣布过它们，如果大会堂里的人们后来也不曾在祷文里确定下它们的用法，我们是不能把它们用到上帝身上的。而你却一口气说了这么多。这像什么呢？这其实就好像是在颂扬一个有几百万根金条的尘世国王拥有银子一样。这难道不会变成对他的一种冒犯吗？"[②]这个圆满者的箴言到此就结束了。首先应当注意到的是他对增加肯定属性的做法表示勉强和不甘愿。其次，还应当注意到他已经明确说过，如果让我们单凭我们的理智，我们是决不应该做这样的祈祷，不应提及这些词中的任何一个。然而，为使人们获得某种表象，用这样一些话给他们讲

---

① 《诗篇》，第 4 篇，第 5 节。

② 《巴比伦塔木德》，Berakot，33b。

是很必要的。这也符合圣贤的说法:“《摩西五经》以人子的语言讲话。”正是这种必要性使得当给他们讲话时不得不用他们自己的圆满性来表述上帝。这样,我们的目的便必须是:在这些字眼的使用上划一条界限,除非是阅读“律法书”,我们是不能用这些属性来称呼上帝的。然而,如果“大会堂”里的人们,他们作为先知,在祷文里也插话提到这些属性,这时,我们不应因此在我们的祈祷中使用其它的属性。依照这个精神,这条箴言的意思就清楚了。这就是:有两条必要的义务决定着我们在祷告时提及这些属性的名称:一是它们出现在《摩西五经》里,另一条是所论先知在他们编写的祷文里使用了它们。这样看来,除非为了履行第一条必要的义务,我们就根本不应当提及这些属性;但是对于第二种必要性,我们不应当从它们的上下文里把它们提取出来,而在我们的祷告中,也不应当求助于它们。当你继续考察这些属性时,从这个说法里你就会明白,我们在祷告时是不允许使用和援引“先知书”里所有那些归于上帝的属性的。因为犹太拉比哈尼拿不但说:“如果摩西,我们的主,不曾宣布它们,我们就不能使用它们”;而且还提出了第二个条件:“如果大会堂里的人们后来不曾在祷文里确定它们的用法”。这些用法我们是据此获准在祷告时使用它们的。

如是,则我们所做的就跟那些真正无知者所做的全然不同。后者不辞劳苦地详细讲解他们编写的祷文以及他们编制的布道词。在他们看来,他们只要这样做就可以靠上帝近一点。在这些祷词和布道词里,他们用一些有限的属性来表述上帝。这些属性即使用来表述一个人,也会表明他身上具有一种缺陷。因为他们并不理解那些崇高的概念——那些概念对庸众的理智是

太过新奇了——从而把上帝——愿他受颂扬——作为他们所熟知的研究对象。他们断言上帝具有属性，因而用他们自以为恰当的词语来表述他，并且解释得非常详尽，按照他们的想法，他们这样就可以通过情感感动上帝。一旦他们在某个先知演讲的经文中找到了这些词句，他们就更加肆无忌惮，对这些经文滥加发挥，并且依据它们的字面意义，推演出一些次级结论，演绎出种种不同的新的说法。诗人和传教士或那类以为他们所讲的话就是诗的人物，也常常这样肆无忌惮，致使他们的一些说法构成了对信仰的绝对否定，而另外一些说法则包含着一些非常荒唐的废话，以及一些非常荒谬的想法，以致当人们听到它们时，对于这些说法的荒唐和荒谬感到好笑，而当他们想到这些说法乃被用于上帝——愿他受到颂扬——时，就会为之悲叹。要不是我不愿意展示那些造出这些说法的人们的缺陷，我本当给你引述一些他们的说法，好让你清楚那些可能会使他们受到指责的观点。而且，这些说法的缺陷对于那些理智的人来说是明显不过的。你也一定会注意到：既然诋毁和诽谤是种大不敬的行为，则对于上帝——愿他受颂扬——信口雌黄，用那些远不能称颂的属性来表述上帝，就更其如此了。但是，就那些听信这些说法的民众而言，以及就那些宣布这些东西的无知之辈而言，我则不说这是一种大不敬的行为，而毋宁说它构成了“并非存心的毁谤和辱骂”。至于那些理解这些说法的缺陷却又使用这些说法的人，照我的看法，则应该归到下列经文中所说到的那号人，如《列王记下》里所说的：“以色列人暗中行不正的事，违背耶和华他们

的上帝”;[①]又如《以赛亚书》里所说:“说错谬的话,攻击耶和华。”[②]因此,如果你是一个珍重上帝荣誉的人,你就无论如何也不应当去听信这些话,更不用说去说这些话,尤其不该去捏造与此类似的别的说法了。因为你知道一个人若“辱骂在上者”,他的罪名该有多大。因而,你不应当在任何方面以肯定的方式宣布上帝的属性。即使如你所认为的,以赞美上帝为目的,也不应当超出“大会堂”里的人插入祷文里和“祝祷”中的说法。因为若从必要性的观点看问题,他们的说法就足够了。事实上,如果用犹太拉比哈尼拿的话来说,这已经绰绰有余了。但是,别的一些属性,诸如在“先知书”里出现的,在阅读这些书时口诵到的,正如我们已经讲清楚的,它们要么是上帝行为的一些属性,要么是对相反属性的否定。这种说法也是不应当公之于众的。因为这类思辨只适合于少数精英。他们认为赞美上帝不在于说些不适当的话,而在于他们理解得恰如其分。

因此,我现在就回过头来把犹太拉比哈尼拿那条箴言的相关内容概括一下,并对它作出一个正确的解释。例如,他并不是说:“这像什么呢?这其实就好像是在赞美一个有几百万根金条的尘世国王,说他拥有一百根金条一样。”这个例子向人们表明:上帝——愿他受颂扬——的圆满性,虽比归于他的圆满性还要圆满些,但却依然和后者属于同一个种类。但一如我们已经证明过的,事情远非如此。这个比喻所显示出来的智慧在于他的这个说法:“拥有金条被赞美为拥有白银。”他这样说的目的在于

---

① 《列王记下》,第 17 章,第 9 节。

② 《以赛亚书》,第 32 章,第 6 节。

说明:在上帝——愿他受颂扬——身上没有任何跟我们认为圆满的属性属于同一种类的东西,而且所有这些属性对于上帝而言,都只不过是缺陷,正如他在这个比喻里所挑明的那样:“这难道不是对上帝的一种冒犯吗?”届此,我已经让你认识到了下面一点,这就是:这些你认为圆满的属性中的每一个对于上帝——愿他受颂扬——都是一种缺陷,因为它归属的那个种类正是我们身上的事物应当归属的。所罗门——愿他平安——说:“因为上帝在天上,你在地下;所以你的言语要寡少。”[①]这时,对于我们来说,他已经是在运用相当充分的语言,正确地把我们引向了这个主题。

[**第 60 章**] 在这一章里我想告诉你一些比喻,以便你更好地理解增加(上帝的)否定属性的恰当性,以及归给上帝任何肯定的属性的不恰当性。

假定一个人已经获得了一艘船存在的真实知识,但是却不知道船这个词对应的东西是什么:也就是说,不知与这个词相对应的究竟是一个实体呢还是一个偶性。第二个人却清楚一艘船不是一个偶性。第三个人清楚它不是一块矿物。第四个人清楚它不是一个生物。第五个人清楚它不是一株植物,一个长在地上的与土地连接在一起的连续体。第六个人清楚它不是其各个部分自然结合而成的连续体那样一类物体。第七个人清楚它不是像桌子和门那样只具有一个简单形状的形体。第八个人清楚它不是一个球体。第九个人清楚它不是圆锥体。第十个人清楚它既不是球体的也不是等边的。第十一个人对前面的一切都清

① 《传道书》,第 5 章,第 1 节。

楚，而且还清楚它不是完全实心的。这么一来，很显然，这最后一个人凭借这些否定属性已经差不多获得了关于这艘船原样的表象。他所获得的表象可以说是等于下面这个人的表象，这个人把这艘船表象为一个由木材组成的物体，一个中空的、椭圆形的、由许多块木板组成的物体。也就是说，他获得的知识跟一个借肯定属性来表象这艘船的人一样多。至于那些我们在这个比喻中所列举出来的在他之前的人们，他们每一个都比紧随其后的人离这艘船的正确表象要远一些。如是说来，我们比喻中出现的第一个人所知道的只不过是一个空洞的字眼而已。同样否定属性可以使你更加接近对上帝——愿他受颂扬——的认识和理解。但是，你应当努力证明某种附加的事物当遭到否定，而不是只从语词上否定。因为如果经由证明你明白了某件其存在原以为可以表述上帝——愿他受颂扬——的事物，是不能用来表述他，那么随着每一个这样的进步，你无疑就越来越接近上帝。就此而言，一些人很接近上帝，而另外一些人则离他极远——这不是说在这个问题上存在着一种空间距离上的接近，乃至一个可以靠他近一些或离他远一些，就像那些精神眼睛瞎了的人所认为的那样。你要充分理解这一点，彻底弄明白这一点，还要为此而欢欣鼓舞。因为你之踏上接近上帝——愿他受颂扬——的道路这一点对你已经非常清楚了。如果希望如此的话，你就走向那儿吧。

另一方面，用肯定属性来表述上帝——愿他受颂扬——是非常危险的。因为我们已经证明，我们所认为的每一种完满性，即便依照那些相信这些属性的人们的意见，它作为属于上帝的东西而存在，也仍然不会是属于我们认为的那样一种完满性，除

非通过用模棱两可的歧义辞句，就如我们已经讲清楚的那样。因此，你必须转而求助于否定概念。因为如果你说上帝是用一种知识，是用其中没有任何复多性的没有变化的知识，来认知那些复多的和可以变化的事物的，这些事物虽然是不断更新的，上帝身上的知识却是不变的，而且，如果你还说，上帝关于某件事物的知识，在这个事物进入存在之前，在它获得作为现存事物的实在性之后，以及在它已经不再存在之后，都始终是完全一样的知识，其间没有一点变化，那么，你就已经清楚地宣布了上帝是以一种跟我们的知识不一样的知识来认知的。同样，由此便必定可以得出结论说：上帝存在，但是却不是依照在我们身上的那种存在概念而存在的。因而，你应当诉诸否定。这样一来，你并没有达到一种关于本质属性的真正实在的知识，你所达到的无非是复多性。因为你相信他尽管是单一本质，却拥有一些未被认知的属性。现在，如你所相信的，关于这些应当用来肯定上帝的属性，如果你否认它们同为我们所认知的属性类似，那就应当得出结论说，它们跟后者并不属于同一个种类。因此，肯定属性这个问题似乎可以说是已经从你那里收回去了。因为如果你说上帝——愿他受颂扬——是一种基质，负载着一些作为附属物的事物，而这种基质又跟这些附属物不同，那么，我们所理解的，根据这种信仰，充其量只会是多神论，而不可能是别的什么东西。因为这基质和它所负载的事物在实际的定义中构同的要素，即使就其存在而言只是一个。因为关于这种基质的概念不同于它所负载的附属物的概念。至于对上帝——愿他受颂扬——不可能组合而成的证明，以及更进一步，对他的绝对单纯性的证明，这是极端的和终极的，都将在这部论著后面一些章节

里给你讲清楚。

我不仅要说:凡断言上帝——愿他受颂扬——具有肯定属性的人,不是对上帝缺乏理解,就是一个把上帝理解成跟上帝本身的实际情况不同的人或这种人的赞同者,而且还要说:他这个人已经有意无意地失去了他对上帝存在的信仰。现在,我们就来把这一点讲清楚:一个人若对某件事物的真正实在性缺乏理解,则他就只是理解了它的一个部分,而对它的其它部分则完全无知。例如,当一个人只把人的概念理解为动物性的必然伴随物,而不是把它理解为理性的必然伴随物时,情况就是如此。现在,既然在上帝——愿他受颂扬——存在的真正实在性里没有任何复多性,使得附属于他的事物可以一件被理解,而另一件不为人所知;那么,同样,一个赞同某件事物的人也就一定会把某个本质的真正实在性表象成这个本质真正所是的那样,并且断言另一个本质,说它的真正实在性跟第一个本质一样。现在,照那些认为所论属性存在的人们的意见,这些属性其实并不是上帝的本质,而毋宁是附加于那本质上面的概念。再者,一个人若对一件事物的理解不同于其实际情况,他便必定对那个事物的某些方面有如实的理解。然而,我不是要说他把滋味表象为一个量,以致他对那件事物的表象不同于后者的实际情况;我毋宁是要说他对滋味是什么一无所知,也不知道滋味这个名词适合于什么。这是一个非常精细的思辨,要审慎地加以理解。

依照这种解释,你应当知道,一个人若不能认识到在涉及上帝时,有些事物应当否定,而别人通过证明已经否定这些事物,则他就没有能力来理解上帝,从而同关于上帝的知识也就相去甚远。而且,如我们已经在本章一开始就讲清楚的,就上帝而

言，一个人所能否定的东西的数目越小，他对上帝的理解也就越是欠缺。

至于一个人若断言上帝有一个属性却对关于这属性的事物除却空洞的语词外一无所知，我们可以认为他想象这词适用的对象是一个“不存在”的概念——一个本身虚假的臆造。因为既然在实在的存在里没有什么东西跟这个概念一样，他就可以说是把这个词用到了一个缺乏存在的概念上。举例说，一个人听说过大象这个词，知道它是一个动物，并且想要知道它的形状和真正实在性。一个不懂装懂或道听途说的人告诉他说：大象是这样一种动物，它有一条腿和三只翅膀，居住在海的深处，有一个透明的躯体和一个其形式和形状跟人脸一样的宽脸，能跟人一样谈话，有时在空中飞翔，有时则像鱼一样在海里游泳。我不想说他关于大象的这个表象跟大象的实际情况不同，我也不想说所论的这个人对大象缺乏理解，但是我却要说，他所想象的作为具有这些属性的那件事物只是一项虚构，是假的，在实际存在的事物中没有一个跟它一样；而它乃是一件缺乏存在却有一个表示一件现存事物的词用到了它上面的事物。这件事物类同于一只神话传说上的巨鸟，或一个半人半马的怪物以及其它一些表示一定存在事物的简单的或复合的词用到了它们身上的诸如此类的想象物。在这个例子里，问题是类似的，是属于同一个类型的。因为上帝——愿他受颂扬赞美——是一个其存在已被证明为必然的存在者。而且，如我将要证明的，从上帝的必然存在这一点必然能推断出他的绝对单纯性。

至于认为这个单纯本质——其存在，如我们已经说过的，是必然的——具有属性以及伴之而来的其它概念：这样想象出来

的事物，如已经证明的，无论如何是不可能存在的。因而，如果我们说这个本质，为了举例的缘故可以称作上帝，是一个其中存在着许多表述它的概念的本质，我们就把上帝这个词用到了绝对“不存在”的东西上面了。因此，应当认识到，断言上帝有肯定属性会有多么大的危险。所以，我们应该相信，“启示书”里或“先知书”里出现的那些属性，它们之所以被提到，只不过是为了使心灵除了指向上帝——愿他受颂扬——的圆满性之外再不指向别的；或者说，它们无非是一些指称上帝活动的属性，如我们已经讲清楚了的那样。

第二卷

[**第 13 章**] 在人类中，亦即在所有那些相信存在着一个实在的神的人们当中，对世界的永恒性及其在时间中的产生有三种不同的意见。

第一种意见是所有那些相信摩西——我们的主，祝他平安——的律法的人们提出来的。这种意见认为世界整个看来，我的意思是说除上帝——愿他受颂扬——之外的每一个存在物，都是在曾经是纯粹而绝对地不存在之后由上帝使之进入存在的，因而上帝——愿他受颂扬——曾经单独地存在过，那时除他之外别无它物，既没有天使，也没有天体，没有存在于天体里的任何事物。后来，上帝用他的意志和意愿，从无中创造了所有这些如其所是的存在物。时间本身也是这些被创造的事物之一。因为时间是伴随着运动而产生的，而运动是运动物体的一个偶性。再说，运动的物体——时间是随着这物体的运动而产生的——本身是在时间中被创造出来的，而且是在不曾存在之

后进入存在的。人们据此说:上帝"曾经"在他创造世界之前"存在"。在这儿,"曾经存在"("was")这个词是表示时间的。同样地,当我们想到在创造世界之前上帝的无限绵延,我们心灵里所有的这些联想也是如此,它只是假定的时间或想象的时间,而不是真实的时间。因为时间无疑是一种偶性。依照我们的看法,它是被创造的偶性之一,就像黑和白一样。而且,虽然它不属于性质这个种,然而它一般说来是一个必然伴随运动而来的偶性,这一点对于那些了解亚里士多德对于时间及其的存在的真正实在性的论述的人,是很清楚的。

这里我们将解释一个观念,虽然这并不属于我们追求的目的,但于它却是有用的。这个观念有如下述:时间本性对大多数有知之士隐而不露,并让他们——如盖伦以及其他人等——大惑不解,不知道时间在存在事物里是否有真正的实在性,这是因为时间是存在于偶性中的偶性。因为那些在物体里具有原初存在的偶性,例如颜色和滋味,一开始就能够被理解,并且对它们也能有一个心灵表象(mental representation)。但是,那些其基质是别的偶性的偶性——例如一种颜色的闪光以及一条线的弯曲和圆形——的本性是最隐蔽的,如果那种用作基质的偶性根本没有什么永久状态,而是经常地从一个状态过渡到另一个状态,那就更其如此了。因为,这样一来,那东西就变得更其隐蔽了。这两种特性在时间中是结合在一起的。因为时间是一个与运动相伴的偶性,而运动又是一个存在于被推动的物体里的偶性。再说,运动也没有黑与白那样一种地位,构成一种永久状态。因为运动的真正实在性及实质就在于它不能保持同一状态一眨眼的工夫。这就是时间本性隐而不露的根源。然而,我们

的目的在于说明，照我们的观点，时间是一种被创造和产生出来的事物，一如别的偶性以及用作这些偶性的基质的实体一样。因此，上帝使世界进入存在并没有一个时间上的开始，因为时间是一种被创造的事物。我们应当透彻地考察这个问题。因为这样一来，你就不会去附和那些对此一无所知的人的反对意见了。如果你断言时间的存在先于世界的存在，你就必定相信世界的永恒性。因为时间是一种偶性，它必须具有一种基质。这样一来，你就必定要得出结论说，在这个现存世界存在之前存在着某种东西。但是，这个概念是必须避免的。

这种看法是我们诸多意见中的一种。毫无疑问，我们的这一意见是摩西——我们的主，祝他平安——律法的一个基础。它的地位仅次于对上帝单一性的信仰。除此而外不应让任何其它东西进入你的心灵。正是亚伯拉罕——我们的父，祝他平安——第一个当众宣布了这个他经过深思熟虑方表赞同的看法。由于这层理由，他宣告“天地的主，至高的上帝耶和华”；[①]他在“天地的主”这一短语中确切表述了这种看法。

第二种意见是由其人我们听说过、其论著我们阅读过的所有那些哲学家们提出来的。他们说，断言上帝从无中创造事物是荒谬的。再说，照他们的观点，事物消亡成虚无同样是不可能的，换言之，一个具有质料和形式的存在物从那种质料的绝对不存在中产生出来，又消亡成那种质料的绝对不存在，是根本不可能的。照他们的意见，把上帝表述为能够这样做，跟把上帝表述为能够在一瞬间把两个对立物合并到一起，或者说他能够创造

① 《创世记》，第 14 章，第 22 节。

出一个跟他本身——愿他受颂扬—— 一样的东西，能够使他本身成为有形体的，能够创造一个其对角线与其边长相等的正方形，以及诸如此类不可能的事物并无二致。从他们的议论里可以领会到的是，在他们看来，上帝之不可能产生出不可能的事物并不是因为上帝缺乏能力，而是因为不可能的事物的本性就是不能由一活动主体(agent)所产生，因而是不可能的。同样，他之不能够从无中产生出事物也不是因为他之缺乏能力，而是因为这属于一切不可能事物之列。因此，他们相信质料是永恒的，正如上帝是永恒的一样，而且，上帝并非没有这种质料而单独存在，正如这种质料也不是脱离上帝而存在一样。他们并不相信这种质料跟上帝——愿他受颂扬——处于存在事物的同一个等级上，而是认为他是它存在的原因。质料对他的关系，恰如泥土对于陶工或铁块对于铁匠的关系一样；而且他还能够用它创造出他所希望的任何事物。于是，他有时用它形成了天和地，有时又用它形成某些别的东西。持这种意见的人们相信天也是有产生和消亡的，不过它既不是由虚无产生出来，也不会消亡成虚无。因为天之产生和消亡一如动物个体，是由存在的质料产生出来又消亡成存在的质料的。因此，天的产生和消亡跟天底下所有别的存在物是一样的。

属于这一派的人又分成几个小的派别。在这部论著里详细论述这些不同的派别和意见，是没有必要的。这一派所持的普遍原则跟我上面告诉你的看法完全一样。这也是柏拉图的信念。因为你会发现，亚里士多德在《物理学》(第八卷，第 3 章)里讲到柏拉图时，说他，我指的是柏拉图，相信天也有产生和消亡。而且，你还可以在《蒂迈欧篇》这部著作里发现柏拉图明确阐述

过这一学说。但是，柏拉图并不相信我们所相信的。这与那些对各种意见未加考察，并且在思辨方面不精确的人所设想的不一样。他们想象着我们的意见和柏拉图的意见一模一样。但是，实际上，事情却并非如此。因为就我们而言，我们相信天是在绝对不存在状态之后从虚无中产生出来的，他们却认为天是从某种别的事物中产生出来的。这也就是第二种意见。

第三种意见是亚里士多德、他的信徒及其著作的注释者的意见。亚里士多德主张具有质料的事物是决不可能从没有任何质料的事物中产生出来的，这本来跟刚才提到的那一派的人们的主张没有什么两样。但是，他超出这一点，进而说天是决不会有产生和消灭的。他在这个问题上的意见可以综述如下：他认为，天这存在物，作为一个整体，如它所是的那样，从来不曾停止过存在，而且也将永远不会停止其存在的。永久的事物是不会有产生和消灭的，也就是说，天也同样不会停止其存在的。时间和运动是永久的和永远持续的，因而也不会有产生和消灭。而且，甚至有产生和消灭的事物，即月球以下的事物，也不会停止其存在。意思是说，它的原初质料本质上是不会有产生和消灭的，只是各种不同的形式在它身上一个接着一个出现，从一种形式转换表现为另一种形式。他还进而认为这整个从高级到低级的秩序，是破坏不掉、取消不了的，任何一种创新，只要不符合它的本性，就不可能在其中发生，任何一件事物，只要同它的类似物有违，无论如何也不可能在其中出现。他断言（虽然他不是逐字逐句这样说的，但是这正是他的意见所要表达的），在上帝身上意志发生变化或一种新的意志会在他身上出现是件不可能的事情；所有那些以现存状态存在的事物都是由上帝通过其意志

产生出来的;但是,它们并不是在处于一种不存在状态之后被产生出来的。他认为正如神变成不存在或他的本质发生变化是不可能的一样,意志在他身上发生变化或一个新的意志在他身上出现也是不可能的。由此必然可以得出结论说,天这存在物作为一个整体是从来不曾停止过其如其现在所是的存在的,而且甚至在永久的将来,它也会跟现在一样存在。

这些就是三种意见的概貌和真相。这些意见是由这样一些人提出来的,依照他们的看法,创造这个世界的神的存在是已经被证明了的。另有些人对神——愿他受颂扬——的存在一无所知,而是认为万物是由于偶然的结合与分离才有其产生和消灭的,而且没有谁来支配和安排其存在。按照亚阿弗洛狄西亚的亚历山大的说法,伊壁鸠鲁、他的信徒以及和伊壁鸠鲁类似的人就属于这样一种人。讨论这些派别对我们是没有什么益处的。因为神的存在既然已经证明了,则我们讨论那些把其学说建立在与已被证明为真理相反的东西之上的人们的意见,便不可能有任何用处。同样,也不必证明持第二种意见的人的主张是正确。第二种意见,我的意思是说,依照这种意见,天也有产生和消灭。因为他们相信永恒性;而且,相信天必定由一个事物产生出来又消亡成一个事物,照我们的看法,这跟相信天不会有产生和消灭的亚里士多德的信念,毫无二致。因为追随摩西和亚伯拉罕——我们的父——的律法,或者追随那些和他们两位走同一条道路的人的每个信徒,他们的目的就在于相信在与上帝同在的一切事物里,决没有永恒的东西;相信对神来说,从不存在中产生出存在并非是件不可能的事情,甚至如一些审慎思辨的人所相信的那样,是一种不得不然的事情。

在解释了这些意见之后，我们就可以解释和概述亚里士多德对其意见的证明以及采取这种意见的动机了。

[**第 16 章**] 在本章里我将给你解释一下我对这个问题的看法。此后，我再对我想要坚持的观点作出证明。再后，我将针对那些认为他们已经证明出世界是从无中创造出来的穆台凯里姆派所述说的一切，谈一下自己的看法，表明我不赞成那些证明中的任何一个，我不想自欺地把谬误百出的方法硬说成是证明。如果一个人用诡辩的论证声称他证明了某个观点，则照我的看法，他就非但没有增强对他所证论点的认可程度，而毋宁是削弱了它，反而会为别人对它的攻讦开辟道路。因为一旦那些论据明显地失去效用，灵魂对要加以证明的论点的认可度便随之减弱了。其实，如果坦率承认得到作出证明的论点依旧是个问题，或者在两个矛盾命题中简单地接受一个，反倒更可取些。我已经为了你的缘故阐明了穆台凯里姆派是借助什么方法论证世界是从无中创造出来的，而且，我还让你注意到在那些观点上他们应该受到批评。同样，亚里士多德及其追随者为证明世界永恒所提出的一切，照我的看法，都构不成一个令人信服的证明，而毋宁是一个大可怀疑的证明，后面我会把这一点讲给你听。我自己想要讲清楚的，是世界在时间中的被创造，照我们律法的意见—— —种我已经解释过的意见——并不是不可能的，以及表明所有似乎和我们所说的意见不同的那些哲学证明，它们的论证都有一个弱点使得它们可能无效，从而由它们推得的反对我们的结论也都可以表明是不正确的。不过，既然在我看来，这是确实无疑的，既然这个问题——我的意思是说关于世界的永恒性或它在时间中的创造这个问题——成了一个众说纷纭的问

题，则在我看来，它就应当不要证明而根据预言予以接受。要知道预言是可以对思辨能力无法同意的事物作出解释的。因为，如我将要给你讲清楚的，甚至照那些相信世界永恒的人们的意见，对预言也是不应当轻视的。

在我已经把我们所主张的论点是可能的这一点讲清楚之后，我将开始用思辨证明它胜过任何一种别的意见。这里，我的意思是说，我们关于世界是在时间中创造出来的论断是胜过世界是永恒的论断的。我还要把下面一点讲清楚，这就是：如果由于信仰世界是在时间中创造出来的招致某种不好的名声加到我们身上，那么，一个甚至更不好的名声则会因世界永恒的信仰加到我们身上。我现在就来提供一种方法，使得所有那些借推理来证明世界是永恒的人们的证明失去效用。

[**第 23 章**] 应当知道，当一个人比较对某个意见的怀疑及对另一相反意见的怀疑并要决定其中哪一个引起的疑问少些时，他就不应当看重疑问数量的多寡，而毋宁注意它们的不一致究竟有多大以及它们同存在事物的不一致究竟在哪里。有时一个疑问就比一千个别的疑问的力量还要大一些。再说，只有不偏不倚的人才能对两种对立意见正确地进行这种比较。但是，无论什么人，只要他由于其教养或由于某种利益而偏爱两个意见中的某一个，他就会对真理视而不见。而一个人只要接受了一种无根据的偏爱，他就无论如何无法驳倒一条可以得到证明的真理，然而，在所讨论的这一类事情中，他却有可能从这样的偏爱出发去论证有两个相反意见的问题。有时，只要你愿意，你就可以摆脱无根据的偏爱，使你自己从习以为常的东西中超脱出来，完全依靠思辨，选择你应当选择的意见。可是，为要做到这

一步，你就必须满足下述几个条件。首先，你应当知道你的心灵有多好，你的先天气质有多健全。[①] 这一点通过数学各科的训练，通过把握逻辑规则你就清楚了。其次，是掌握自然科学知识，理解它们的真理，使你能够在它们的真正实在性上认识到你的疑问的重要性。第三个条件关系到你的道德品质。因为无论何时一个人只要发觉自己倾心于——对我们的心灵来说，这种情况不论是由于他的自然气质还是由于后天获得的性格，都没有区别——色欲或肉体享受，或是很喜欢生气，动辄暴躁和暴怒，听任其为所欲为，则他无论到什么地方都会出毛病，犯错误。因为这样一来他就会去寻求有助于其本性所倾向的事物的意见。为了使你不受骗上当，我已经提醒你注意这一点。因为有人有朝一日会对世界是在时间中创造出来的提出疑问，让你陷入自负的想象，而且你也可能很快地让自己蒙受欺骗。因为这种意见里包含着对律法基础的破坏，包含着对神的肆意妄断。所以，要始终在你的心里对这一点有所怀疑，承认两位先知（即亚伯拉罕和摩西）的权威，承认他们是人类信仰和交往方面的幸福的支柱。不要排拒可据以推断出世界是从无中创造出来的意见，除非有了这样的证明。然而，就事物的本性看，这样一种证明是根本不可能存在的。

此外，阅读这部论著的人不应当指责我使用了修辞的手法支持世界是从无中创造出来的论断。因为亚里士多德这位哲学家中的王子，在他的主要作品里也曾使用过修辞方式来支持他

---

① 原译："首先，你应当知道你的心灵有多么好，你的先天气质是多么地健全。"——校注

的世界永恒的意见。在这样一些情况下，我们确实可以说："我们完满的《摩西五经》难道还比不上他们的无聊之谈吗？"[①]如果一个人为了支持他自己的意见而提到塞比教徒(Sabians)[②]的疯话，则为了支持我们的意见，难道我们就不应当引证摩西和亚伯拉罕的话并从中推演出一切吗？

我答应过你，还要给你讲这么一章，在其中我将给你解释一些很重要的疑问，这些疑问对下面这类人有重大的影响。这些人认为，人已经获得了有关天体运动的知识，也拥有关于自然事物根据必然规律运行的知识，而且，对它们的秩序和安排都了然在胸。我现在就来把这一点给你解释清楚。

[**第 24 章**] 关于天文学问题，你知道的无非是在我指导下阅读过的内容，以及《天文学大成》(*Alemagest*)[③]中的内容。我们还不曾有足够的时间超出这些而开始另一种纯理论研究。你已经知道的是，天体的规则运动及星辰的运行轨迹与所见现象相一致的说法，依据于两条原理：或是本轮(the epicycles)原理，或是偏心圆(the eccentric sppheres)原理，或是基于它们两者。现在，我要使你注意到下面这个事实，这就是：这两条原理都完全在推理范围之外，并且是违背自然知识中确定的东西。首先，如果一个人断言真的存在着一个环绕着某个天体旋转的本轮，同时又断定那种旋转并不是环绕载着本轮的天体的中心进行的——人们向来假定月亮和五颗行星的情况就是如此，则由此

① 《巴比伦塔木德》，Baba Bathra，116a。

② 中东地区的宗教团体，崇拜定居于星辰之上的天使。——校注

③ 托勒密所著，其阿拉伯译本影响甚大。——校注

便必然可以得出结论说:存在着滚动,也就是说本轮滚动着并且可以完全改换它的位置。然而,这正是那种应予避免的不可能性,也就是关于在天上应当存在某些经常改换位置的事物这样一个假定。由于这个原因,艾卜·巴克尔·伊本·阿尔-萨依(Abu Baker Ibn al-Saigh,即伊本·巴哲)在他的尚存的天文学论著里说道:本轮的存在是不可能的。他所指出的必然的推论前面已经提到。除了从本轮存在这个假定必然推出的这种不可能性外,他还提出了九种别的也是从这种假定推出的不可能性。现在我就来把它们解释给你听。

本轮的旋转不是环绕着世界的中心进行的。存在着三种运动则是这个世界的一项基本原理:一种是来自世界正中心点的运动,一种是朝向这个中心点的运动,再一种是环绕着这个中心点的运动。但是,如果本轮存在,则它的运动就既不会来自这个中心点也不会朝向或环绕这个中心点。

另外,亚里士多德的自然知识的一个基本假定是,必定存在一个圆周运动环绕它而进行的不动的事物。因此,地球不动就是必然的事情。可是,如果本轮存在,则它们的运动就会是一个并不是环绕着一个不动事物进行的圆周运动。我听说过艾布·伯克尔(Abū Bakr)曾说到他发明了一个天文学体系,其中并不出现本轮,而只有偏心圆。然而,我从他的学生那儿却没有听到过这一点。而且,即便他果真发明了这样一个体系,他也不会由此得到许多。因为偏心率必然使得人们越出亚里士多德原理所设定的界限之外,而那些原理是不能再增加的。在我看来,应当注意的就是这点。就偏心率而言,我们同样可以发现诸天体的圆周运动也不是环绕着世界的正中心进行的,而是环绕着一个

并非处于世界中心的假想的点进行的。因此，那项运动同样也不是一个环绕着一个不动的事物进行的。然而，一个对天文学一无所知的人可能会认为天体的这些假想的点的偏心率可以被看作是和环绕着世界的正中心进行的运动同等的，因为当这些假想的点乍一看似乎就处于月亮这个天体之内。其实，我们会承认他的这一观点的，只要这种运动发生在火或气的环带中，虽然在那种情况下这种运动就不是环绕着一个不动的事物进行了。然而，我们将向他指出，偏心率的量度已经在《天文学大成》里根据那儿假定的东西证明出来了。后来的知识家们也已经提供出了一个正确的无可怀疑的证明，说这些偏心率的量度大得可以同地球半径相比。这种证明就像他们对所有别的距离和大小所作出的证明一样。这样，下面一点就很清楚了，这就是：太阳环绕其旋转的偏心点必定在月亮天体的凹面之外和水星天体的凸面之下。同样，火星环绕旋转的点，我的意思是说它的偏心天体的中心，在水星天体的凹面之外和金星天体的凸面之下。木星偏心天体的中心则处于同样的距离——我的意思是说处于水星和木星的天体之间。至于土星，它的偏心天体的中心在火星和木星的天体之间。这样一来，我们就终于看清楚了，所有这些事物离开自然的思考该是何等的遥远啊！如果你思考每一个天体和星辰的为你所知的距离和大小，用地球半径为单位来对所有这些加以衡量使得一切都根据同样的比例来衡量，但每个天体的偏心率并不是根据这个天体本身的大小来衡量的，则上述的一切对你就会变得非常清楚了。

更为荒诞不经因而更其值得怀疑的是：有人认为，存在着两个天体，其中一个天体存在于另一个天体之中，而且，其各边又

都紧紧地挨着另一个天体，然而，这两个天体的中心却不同，即使较大的天体不动，较小的天体也能够在它里面运动，但是，较小的天体若不运动，较大的天体便不能沿着轴心进行运转。因为每当较大的天体运动时，它就必然地凭借它的运动使较小的天体运动，除非它的运动是在穿过两个中心的轴上进行这样一种情况。从这种证明的前提和虚空不存在这个被证明了的事实，以及从关于偏心率的假定，必定能够得出结论说：当较高的天体处于运动状态时，它就必定要推动它下面的天体以同样的运动环绕着它自己的中心运动。然而，我们却发现情况并非如此。我们毋宁发现这两个天体——包容的和被包容的——中的任何一个都不是由另一个的运动推动的，也不是环绕着另一个的中心或极运动的，而是它们中的每一个都有它自己的特殊的运动。这么一来，在每两个天体之间存在着不同于它们的另外的天体的必然性就使人非相信不可。可是，如果情况真的如此的话，还会留下多少隐晦不明的东西呢？你将假定那些存在于每两个天体之间的天体的中心在什么地方呢？而且，既然它们也是天体，它们同样也就应该有属于它们自己的特殊的运动。塔贝特(Thabit Ibn Qurra)曾经在他的一部论著里解释过这个问题，并且推证出我们说过的上述观点，这就是在每两个天体之间必定有一个另外的天体。所有这一切当你在我指导下阅读的时候，都不曾给你解释过，担心当时若给你解释这些，则你对我旨在使你理解的那些东西反倒会糊涂起来。

至于金星和水星的纬度的交角和偏差，我曾经给你口头解释过，并已经向你表明，这些东西是不可能存在于这些星体之中的。至于别的，如你已经看到的，托勒密已经明确说过，严格地

讲，一个人是做不到这一步的。他说："一个人如果把我们所宣布过的原理看作是总要靠技艺与精细工作方可获得并且只能够困难地实现出来的话，那就没有一个人会认为这些原理以及与之类似的原理能够容易地实现出来。而我们是不应当拿人的事情同神的事情作比较的。"如你所知，这些是托勒密的原话，我已经给你指出了一些段落，它们清清楚楚地把我给你谈到的这些内容表达出来了，除了我所说的关于偏心圆中心点位置的看法之外。我从来不曾遇见有谁注意到这一点。然而，只要你根据阿尔-卡比西(al-Qabisi)在"关于距离的书信"里已经证明出来的，知道了每个天体直径的大小以及两个中心之间与地球半径相比的距离，你就能把这一点弄清楚。如果你考察了那些距离，则我使你注意的这些问题的真实性对你也就很清楚了。

现在该看到了这些困难是何等的大啊！如果亚里士多德关于自然知识所说的真实无误，那就根本没有什么本轮或偏心的圆，一切都环绕着地球中心旋转。但是，在这种情况下，星辰的各种不同的运动何以能够发生呢？运动一方面是圆的、齐一的和圆满的，另一方面，可观察的事物应该依它的后果加以观察。除非用这两条原理之一或同时用这两条原理，否则怎么可能把这一点讲清楚呢？这种思考由于下面这个事实而更其有力了，这就是：如果一个人接受托勒密关于月亮本轮及其向既处于世界中心之外又处于偏心圆中心之外的一点的偏离所说的一切，那他就会发现，根据这两条原理计算的结果不会有甚至一分的差错。而且，这种计算的正确性也可借这两个原理对日蚀、日月蚀时间、初亏的时刻及蚀时间长短的计算是准确的得到证实。再者，一个人如果不假定一个本轮存在，他如何能够设想一颗星

的逆行以及它的其它运动呢？另一方面，他又如何想象得出天上的旋转或环绕一个并非不动的中心的运动呢？这正是真正的困惑所在。

然而，我已经口头给你解释过所有这一切都影响不了天文学家。因为天文学家的目的不在于告诉我们诸天体的实际存在方式是怎样的，而在于设定一个天文学体系，在其中运动既可以成为圆的和齐一的，又可以同视觉所见的情况相符，而不管事情实际上是否如此。你已经知道，在讲到自然知识时，艾卜·巴克尔·阿尔-萨依曾表示怀疑：亚里士多德究竟是因为看到太阳偏心率的效果不可能同轨道交角的效果区别开来，因此，尽管知道太阳的偏心率而把它默默地放过了，还是他根本就没有意识到偏心率呢？不过，实际情况是，他根本就没有意识到它，而且从来也不曾听说过它。因为在亚里士多德时代，数学还没有完善到今天这个地步。然而，即使亚里士多德确实曾经听说过偏心率，他也会激烈地反对它。倘若他对之信以为真的话，那他对他在这一学科领域的所有假设就准要困惑不安了。在这里我将要重复我先前曾经说过的那些观点。亚里士多德对于月亮天体以下的事物所说的一切都是与推理相合的；这些事物都有已知的原因，都是一个接着一个而来的，智慧的和自然的天道在什么方面对它们有效是很清楚和明白的。然而，关于天上的一切事物，人所把握的除属于数学的一个狭窄领域外什么也没有，而这一点，你也是知道的。因此，我将借用一句诗来表达我的意思："天是耶和华的天，但是地，他却给了世人。"[①]我的意思是说：唯有神

① 《诗篇》，第 115 篇，第 16 节。

才充分知道诸天的真正实在、本性、实体、形式、运动及原因。但是，神已经使人能够具有天下万物的知识，因为这是一个人的世界，是一个人被置放于其中的世界，并且他自己也是其中的一个部分。实际情况就是如此。我们根本不可能达到可以从之得出关于诸天的结论的起始点。因为后者离我们太远，在位置和等级上都太高了。甚至从诸天得出的一般结论，即它们证明了它们的推动者存在，也是一个人的理智无法企及其知识的问题。而且，心灵由于对那些概念无法领悟和没有任何可资领悟的工具而生倦怠，乃是人先天气质的一种缺陷或某种诱惑。这样看来，还是让我们停留在我们力所能及的某一点上，让我们把那些凭借推理无法领悟的事物交给那样的人，他由于神的流溢的强大力量而达到这一步，从而《圣经》能够对他说："我要与他面对面说话。"[①]这就是有关这个问题我要讲的内容的结语。很可能别人会找到一个证明，凭借这个证明，于我含糊不清的真正实在性于他却可以变得清清楚楚。正是由于我对真理极其偏爱，我在这些事情上已经清楚地述说和报告了我的困惑，而且我没有听说过我也不知道有一个有关它们的一切的证明。

[**第 25 章**] 应当知道，我们之所以避免断言世界的永恒性，并不是由于《摩西五经》里说过世界是在时间中产生出来的。因为《圣经》中表示世界在时间中产生出来的经文远不如表示神是一个有形物体的经文多。然而，对于世界在时间中创造这个题目，比喻性解释的大门不曾对我们关闭，或者说并没有不让我们进入，因为我们可以把它们解释成比喻性的，就如我们在否定上

① 《民数记》，第 12 章，第 8 节。

帝的有形体性时所做过的那样。或许这样做甚至还要容易得多:我们完全能够对那些经文做出一个比喻性的解释,而又断言世界的永恒性是真的,就如我们对别的经文已经做出了比喻性解释而否定上帝——愿他受颂扬——是有形物体一样。

我们之所以不这样做或不相信世界是永恒的根据有两个。其中之一是:神不是一个有形物体已经得到了证明;由此必然能够得出结论说,凡在字面意义上与这个证明不相符合的一切都必须借比喻来解释,因为这些经文适合于比喻性解释是众所周知的。然而,世界的永恒性却不曾得到过证明。这么一来,当一种主张的对立面可能基于各种理由而更为可取时,却取这种主张并且抛弃经文,对之做比喻性的解释,这就错了。[①] 这就是我们的第一个根据。

第二个根据是:对于我们来说,我们的"神不是一个有形物体"的信仰没有危及律法的任何一个基础,而且也没有使任何一位先知的主张成为谎言。对它的唯一反对意见是由无知者提出的,他们认为这条信仰同经文相抵触。然而,这条信仰非但不与经文相抵牾,反而,如我们已经解释过的,为经文所意指。另一方面,用亚里士多德的方式信仰永恒,也就是说,认为世界由于必然性而存在,自然本性一无变化,事件的惯常过程无论如何都不可能更易,这就从原则上破坏了律法,必然使每个奇迹成为谎言(give the lie to every miracle),并且使律法提供的一切希望和恐惧全都化为泡影。只有通过上帝,一个人才能够比喻性地解

---

① 原译:"为了使一种其对立面可以借各种论证得以流行的意见得到论证,这些经文如果不遭到抛弃,就应当对之做比喻性的解释。"——校注

释奇迹，如穆斯林的内学派(Batiniyya)[①]所做过的那样，然而，这种做法也非常容易导致某类狂热的想象。

我们业已解释过第二种意见，也就是柏拉图的意见，以为诸天也有产生和消灭。如果有人据此相信世界的永恒性，则这种意见就不会破坏律法的基础，而且它之被推断出来也不是经由使奇迹成为谎言，而是经由使奇迹变得可以接受的途径。遵循这条途径，比喻性地解释经文也就有了可能。而且，在《摩西五经》的经文里以及别的一些经文里，都有许多晦涩的段落，能够与这种意见联系起来，或者毋宁说可以借这种意见得到证明。然而，我们不是必须这样做的，除非这种意见得到证明。鉴于它尚未得到证明这个事实，我们不会赞成这种意见，也根本不会考虑另一种意见，而宁愿根据字面意义来看待经文。而且，我们还要说：律法已经对我们的能力把握不了的问题提供出了知识，而奇迹也证实了我们主张的正确性。

应当知道，由于信仰世界是在时间中创造出来的，一切奇迹也就都因此而变得可能了，律法也就因此而变得可能了，从而在这个问题上可能提出的一切难题也就因此迎刃而解了。于是，我们可以说：为什么上帝给这个人而不给那个人以预言的启示？为什么上帝把律法给了这一特殊的民族，而不给任何别的民族？上帝为什么在这一特定的时间立法，而不是在此之前或在此之后立法？为什么上帝把这些戒律和这些禁令加之于人？为什么上帝借那些提到过的奇迹突出某个先知，而其它奇迹并不发生？

---

① 原译："内科医师们"，此处指伊斯兰教中强调《古兰经》的内在隐微涵义的派别。——校注

上帝制定这种律法的目的何在？如果这些就是上帝的目的，那他为什么不把这些戒律的完成及这些禁令的恪守置放进我们的本性之中呢？如果事情被说成这样的话，则所有这些问题的答案便都可以说成是：上帝想要它如此这般；或者说上帝的智慧要求他如此这般。而且，恰如上帝在他愿意时使世界进入存在，并且具有这一形式，我们并不能分析上帝在这一关系中的意志或他的智慧所借以选择这些特殊的形式和那一时刻的原则，我们同样也不知道他的意志或他的智慧在决定所有我们问到的事情时的动机。然而，如果有人说世界之所以成为现在这个样子乃是出于必然性，则询问所有这些问题就成了一项必要的义务；不过询问这些问题也没有任何出路，除非求助于一些不恰当的答案。而这些答案往往与《圣经》文本的字面意义相抵触或使之无效，而对于这一律法，没有一个明智的人会怀疑应当照其字面意义来理解。正是由于这一点，这种意见才被规避。而善良人们的生命一向是而且将继续花费在研究这个问题上面。因为如果在时间中创世得到证明，即使仅只像柏拉图那样来理解创世，则哲学家们在这个问题上向我们提出的那些轻率主张就会变得毫无疑义。同样，如果哲学家们成功地证明了像亚里士多德所理解的世界的永恒性，则律法整个说来就会失去其效用。这样一来，转向其它意见的事情就会发生。因此，我曾给你解释过，一切都同这个问题结合在一起。务必要认识到这一点。

[**第 32 章**] 人们对预言的意见跟他们对世界的永恒性或它在时间中的创造的意见很相像。我的意思是说，如我们已经表明的，那些神的存在已在其心中牢固确立起来的人们，对世界的永恒性或它在时间中的创造有三种意见，他们对预言也有三种

意见。我将根本不考虑伊壁鸠鲁的意见。因为他根本不相信神的存在，而且更不相信预言。我将只限于探讨那些信仰上帝存在的人们对于预言的意见。

第一种意见来自对预言信以为真的异教徒大众，也为承认我们律法的一些普通人所相信。这种意见认为上帝——愿他受颂扬——随意从人群中挑选出他所希望的人，把后者变成一位先知，并且赋予他一种使命。按照这些人的意见，不管这个人是有知之士还是无知之徒，是上了年纪的人还是年轻人都没有关系。然而，尽管如此，他们还是把他具有某种善和健全的品德作为先决条件。因为迄今为止，人们并没有走得远到说，上帝有时把一个歹徒变成一个先知，除非，根据这种意见，上帝首先把他变成一个好人。

第二种意见是哲学家们的。这种意见断定，预言是人的本性里的一种圆满性。然而，这种圆满性并不是随便哪一个人都能获得的，只有经过训练，才能使这种人类潜在的圆满性变成现实。因为唯其如此，那些或是由于禀赋或是由于某种外在原因而存在的障碍才能够不再对此起阻碍作用。每一种圆满性只要可能存在于某一种类存在里，情况就都是如此。任何一种圆满性都不可能以极端的和终极的形式现实存在于属于该类存在的每个个体里。不过，这种圆满性必定至少存在于一个特殊的个体里。为了达到这一步，如果这种圆满性需要某种把它实现出来的东西的话，则那种东西就必定存在。根据这种意见，一个一无所知的人成为一个先知是不可能的。一个人也不可能在头天晚上还不是一个先知，到了第二天早上就突然成了一个先知，仿佛他找到了什么似的。事情毋宁是：就一个其理性和道德品质

都很圆满的优秀个人来说，当他的想象能力处于最圆满状态的时候，当他一直以你将听到的方式做好准备的时候，他就必定可以成为一位先知。因为就天性而言，预言是一种属于我们的圆满性。根据这种意见，一个人适合于预言，且为此做了准备，到头来却成不了先知，这是不可能的，就像一个具有健康体质的个人虽然得到了精美食物的滋养，没有产生健康的血液及类似的东西。

第三种意见是我们的律法的意见。这种意见构成了我们学说的基础。除了一件事之外，它跟哲学的意见并无二致。因为我们相信一个人适合于预言又做了充分的准备却成不了先知，这样的事情是可能发生的，这是神的意志使然。在我看来，这跟奇迹完全一样，而且和它们同出一辙。因为一个人只要他的自然气质适合于预言，在其教育和研究中又受到过训练，则他成为一位先知就是件很自然的事情。他之受阻而未能成为先知，就跟耶罗波安的手不能弯回一样，[①]或者像去搜寻以利沙的亚兰王的军队看不见东西一样。[②] 至于我们所确定的基本规则，即先知们必须受过准备性的训练且具有道德及理性品质方面的圆满

---

① 据《列王纪上》第 13－14 章记载，犹大王耶罗波安要人们在伯利特向他所铸造的金牛犊献祭。这时，有一个神人“奉耶和华的命”，从犹大来到伯利特，向着正站在坛旁准备烧香的耶罗波安大声呼叫，说坛上的祭司必定被杀死，“这坛必破裂，坛上的灰必倾撒”。耶罗波安对神人所说的这些“预兆”不以为然，反而从坛上“伸手”说：“拿住他吧！”然而，王向神人所伸的手“就枯干了，不能弯回”。紧接着，“坛也破裂了，坛上的灰倾撒了，正如神人奉耶和华的命所设的预兆。”——译注

② 据《列王纪下》第 6 章载，当神人以利沙住在多坍时，亚兰王曾“打发车马和大军”开往多坍，并围困多坍。当敌人来到以利沙面前时，以利沙祷告耶和华说：“求你使这些人的眼目昏迷。”耶和华就照以利沙的话，“使他们的眼目昏迷。”——译注

性，这无疑也是他们的意见："预言能力仅仅寄寓在睿智、强壮和富有的人身上。"[①]我们在《密西拿评注》(*Seder Zeraim* 导论)里及我们的鸿篇巨制(《密西拿律法书》*Yesodei Aa-Torah VII*)里，已经对此做出过解释。而且，我们还说过"先知们的门徒"总是在从事准备接受训练一类的话。但是，一个做了准备接受训练的人有时却受阻而未成为先知这个事实，你可以从尼丽亚之子巴录的故事中获知。因为他追随耶利米，后者训练他，教导他，为他做准备。而他自己也树立了成为一个先知的目标，但是却受阻了。正如他自己所说的："我因呻吟而困乏，不得安歇。"[②]于是经由耶利米告诉他说："你要这样告诉他，耶和华如此说，我所建立的我必拆毁。我所栽植的我必拔出。……你为自己图谋大事么，不要图谋它们。"[③]可以说这清楚不过地道出了作预言对巴录来说实在是件太难而做不到的事情。同样，如我们将要解释的，之所以会出现"他[④]的先知不得见耶和华的异象"[⑤]，乃是由于他们全都处于"被遗弃"的状态。不过，我们也可以找到许多话，其中有些是《圣经》里的，有些是圣贤的名言，它们全都主张下面这条基本原理：当上帝愿意的时候，他就把他愿意的人变成一个先知，但是这个人必须全然圆满，具有最大的德性。但是，对于那普通人中的无知者，根据我们的意见，这是不可能的。我的意思是说，这就像上帝不可能把一头蠢驴或一只青蛙变成一

① 《安息书》，92.

② 《耶利米书》，第 45 章，第 3 节。

③ 《耶利米书》，第 45 章，第 4－5 节。

④ 指锡安城。——译者

⑤ 《耶利米哀歌》，第 2 章，第 9 节。

个先知。我们的基本原理在于必须受到训练并具有圆满性，神的能力依附的可能性正是由这里产生出来的。你不应当误解上帝所说的话："我未将你造在腹中，我已经晓得你，你未出母胎，我已分别你为圣。"[①]因为每一个先知的状态是：他必须在其原初的自然气质中有一种自然的准备。这一点将会得到解释。至于他的话"因为我年轻"，[②]你知道"约瑟这个义人"，虽说30岁了，在希伯来语里仍被称作"年轻人"，而约书亚虽说已年近60了，也被称作"年轻人"。经文在讲述"那头牛犊"的事情时说道："唯有他的仆人一个少年人嫩的儿子约书亚不离开会幕。"[③]那时摩西——我们的主——已经81岁了，他的整个生命持续了120年。比摩西晚死14年，约书亚的生命持续了110年。这样看来，很清楚，约书亚那时至少57岁了，然而他还是被称作"少年人"。还有，你也不应当误解他的允诺："我要将我的灵浇灌凡有血气的，你们的儿女要说预言。"[④]因为他解释了这一点，从而使我们知道他所指的究竟是什么种类的预言。因为他说："你们的老年人要作异梦，少年人要见异象。"[⑤]因为一个人，只要他传达关于某种秘事的知识，不论他是借助于占卜、预测，还是借助于一个真正的梦，同样也可以称作先知。由于这个缘故，无论是巴利的先知，还是阿什拉的先知，就都被称作先知。你没有看到，

① 《耶利米书》，第1章，第5节。
② 《耶利米书》，第1章，第6节。
③ 《出埃及记》，第33章，第11节。
④ 《约珥书》，第3章，第1节。
⑤ 《约珥书》，第3章，第1节。

他——愿他受颂扬——说："你们中间若有先知，或作梦的起来？"[①]至于"西奈山上的集会"，虽然通过一个奇迹，所有的人都看到了大火并且听到了可怖的声音，但只有那些适合于此的人才能进入到预言家的行列，而且就连那些人也区分为不同的等级。你没有看到他说："你和亚伦、拿答、亚比户、并以色列长老中的七十人，都要上到我这里来"[②]吗？他还说："唯独摩西可以亲近耶和华；他们都不可亲近。亚伦在他下面；拿答和亚比户在亚伦的下面；七十个长老在拿答和亚比户下面"，[③]而其他人又按照他们的圆满程度处于后者下面。当上帝这样说时，他——愿他平安——就居于最高等级。关于圣贤——愿他们永垂不朽——的一段经文说："摩西有摩西的位置，而亚伦也有亚伦的位置。"[④]

既然我们已经讲到"西奈山上的聚会"，我们就将以一专章，据《圣经》的经文（按照合理的理解），也据圣贤们的名言，清楚明白地叙述出有关那个集会的实际情况。

[**第 36 章**] 应当知道，预言的真正实质在于它是一种流溢物。这种流溢物从上帝——愿他受到珍爱和尊敬——经过能动理智这个中介流溢出来，首先流出理性能力，而后流出想象能力。这是人的能力的最高等级，也是人类所能具有的圆满性的终极之点。这是一种决不可能在每个人身上都存在的东西。而

① 《申命记》，第 13 章，第 2 节。
② 《出埃及记》，第 24 章，第 1 节。
③ 《出埃及记》，第 24 章，第 2 节。
④ 《出埃及记》，第 19 章，第 24 节。

且,这种东西不能仅仅通过纯理论思辨即可获得,也不能仅仅通过道德习性的改进就能获得的,即使这些道德习性全都变得十全十美也不行。除非在这些完满之外,想象能力在人的自然禀赋中也达到最高等级的圆满性。现在你已经知道,想象能力从属于身体能力的圆满性,而身体的圆满性依赖于承载这一能力的身体器官,是器官的最好气质、最恰当的大小、最纯粹的质料的结果。身体能力并不是随便借一种摄生法就可以补偿其不足或弥补其缺陷的东西。因为对于一个在原初自然禀赋方面糟糕的身体来说,正确的摄生法所能达到的充其量是以某种方式使它保持健康;但却无法使它复原到它尽可能好的最佳状态。如果它的缺陷来自它的大小、位置或实体,我的意思是指它从中产生出来的物质实体,则任何办法都无济于事。你知道所有这一切;因此大可不必对它作详细解释。

你知道遵循其本性的想象能力的各种活动,比如保留感官知觉到的东西,并讲这些东西结合起来形成形象这样的活动。而且你还知道它的最重大、最高尚的活动只有在感官停止任何活动时才会发生。因此,某种流溢物按照想象能力的禀赋而流向想象力,而且流溢是真正的梦的原因。这同一种流溢也是预言的原因。梦与预言只存在等级上的差别,不存在类别上的差别。你知道,圣贤们曾经再三说过:“梦是预言的第六十个部分。”[①]然而,在种类不同的两个事物之间是不能相比的。例如,不能说,一个人的圆满性比一匹马的圆满性大多少倍。圣贤们在《大创世记》(*Bereshith Rabbah*, *XVIII*, *XLIV*)中反复地讲述

① 《巴比伦塔木德》,Berakhot,57b。

这一观点，说“梦是预言的未成熟的果子(noboleth)”。这是一个非同寻常的比较。因为“未成熟的果子”虽说是“果子”，但却是一个在圆满、成熟之前落下来的果子。同样，想象能力的活动在睡眠状态中和在预言状态中是一样的；只不过在前者中，它还有一种缺陷，因而没能达至其最高状态。为什么我们应当借圣贤——祝他们永垂不朽——的话来教导你，而把摩西五经的经文丢在一边？“你们中间若有先知，我耶和华必在异象中间向他显现，在梦中与他说话。”[①]这里，上帝——愿他受颂扬——就已经告诉我们预言的真正实质，并且还让我们知道了预言是一种在梦中或在异象中达到的圆满性。“异象”(mar'eh)这个词来自“看见”(ra'oh)这个动词。这意味着想象能力获得了非常高的活动的圆满性，乃至它竟能看到仿佛在外面的东西，而且还意味着好像是借外在感觉而达到这个东西的。预言的全部等级都包括在“异象”和“梦”这两种现象中。后面我会把这一点解释清楚的。众所周知，当一个人醒着的时候，当他的感官各司其职的时候，极大地占有他的东西——他一心想着它且想得到它——实际上还是那个在他睡眠之际想象能力对之发生作用的东西，这时，他就接受了一种相应于其禀赋的理智的流溢物。援引这方面的例证来进一步详述这一问题，未免有画蛇添足之嫌。因为这实在是一件世人皆知的明显不过的问题。这类似于那样一种知觉的把握，对于这种把握，凡自然禀赋健康的人，没有谁会不赞同的。

在知道了这些基本命题之后，你应当知道我们所考察的这

① 《民数记》，第 12 章，第 6 节。

种情况是一个人类个体的情况。在其自然禀赋方面，一个人的大脑由于其质料的纯粹性，由于其每一个部分的特殊气质，由于其大小和位置，以及由于不会因身体某一部分的障碍而受影响，因而是极其完善的。这样一来，他就可以获得知识和智慧，使他的理性能力从潜能过渡到现实，臻至圆满，并且获得纯粹而又禀赋好的人类道德习性。这样，他的所有欲望都可以被导向去获得关于存在事物奥秘的知识以及那种关于其原因的知识。而他的思想就会因此而始终指向高尚的事物，从而他也就只会对有关神的知识以及对神的工作和对关于那应当相信的东西的反思感兴趣。届此，他将使自己的思想摆脱对那些动物性事物的欲望——我的意思是指对饮食男女以及一般说来的触觉快乐的欲望。对于触觉，亚里士多德在《伦理学》里曾经做过一个清楚的解释，他说，这种感觉对于我们说来是一大耻辱。[①] 他说得多么好啊！把触觉快乐说成是人类的一大耻辱又是何等正确啊！就我们跟别的野兽一样同属于动物而言，我们有这样耻辱，但就人性概念而言，我们却一丝一毫都不应关涉到它。至于其它一些感官快乐——例如那些来自味觉、听觉、视觉的快乐——我们有时可以在它们之中（虽说它们是肉体的）发现人之为人的快乐，如亚里士多德解释过的那样。我们的这些讲述有些离题了，但却是必要的。因为一些杰出的有知之士就受到这种感官快乐的诱惑，并渴望得到它们。他们感到奇怪：如果预言是件自然而然的事情的话，他们为何成不了先知？同样，一个人的思想还应摆脱各类不正当事物的束缚，甚至应当消除对它们的欲望——我

① 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第三卷，第 10 章。

指的是对于统治地位的欲望，或者说被普通人视为显贵，并从他们那里获得崇敬和服从的欲望。对于大众，他还应按照其不同的本性来看待他们。他们就其本性来说，无疑或者像家畜，或者像猛兽。完善而绝俗的人想到他们，或许是出于使自己免于受其害，因为如果他跟那些有害的人发生联系，他们就会伤害他；他之想到他们也或许是出于谋取某种利益的考虑，如果他为他的某些需要所驱使而可以从他们那里获取这种利益的话。毫无疑问，只要一个人的圆满的想象能力发挥作用，从理智那里获得一种相应于他的思维圆满性的流溢物，那这个人就会只理解神的和最非同寻常的事物，就会只看到上帝和天使，就会只通晓并获得关于幸福的真正知识，就只思考改善人之间关系的一般准则。这样，我们提出了三个圆满：即经过研究达到理性能力的圆满，经过自然禀赋达到想象能力的圆满，经过思想抛开所有肉体快乐以及弃绝对各种不同无知与罪恶的颂扬的欲望达到道德习性的圆满。这三个圆满在那些圆满的人身上是有许多等级差别的。先知们也因为这些差别而有不同的能力。

你知道，一种肉体能力有时会变累、变弱、丧失，有时则处于健康状态。不用说，想象能力无疑是一种肉体能力。因而，你会发现，当先知们悲哀或生气，或处于一些类似的情绪状态时，他们的预言能力就中止了。你是知道先贤们说过的话的。他们说，“雅各——我们的父——在哀痛期间没有得到任何启示，因为那时他的想象能力专注于失去约瑟这件事上”；[①]摩西从“密探们”的灾难性事件，到消亡了的“功德”重又完全“产生”出来这段

① 《巴比伦塔木德》，Shabbath，30b；Rabbi Elizer，xxxviii。

时间，因为目睹到极大的罪恶而痛苦，也不能得到启示。[①] 尽管如我们已经多次提到的，摩西是直接运用理智，而不是像别的先知那样，通过想象能力的中介预言的。这个问题将留待以后去讲清楚，因为详细讲解这一问题并不是本章的目的。同样，你可以发现有若干先知在一段时间里能够预言，但到后来由于一个意外事故，预言能力从他们身上丧失了，可见这种能力并不是固定不变的。这无疑是在“流亡”期间丧失预言能力的最基本的和最切近的原因。一个人若成为毫无理性、罪大恶极、物欲横流的无知者的奴隶，还有什么更强烈的“倦怠或悲哀”能够降临到他身上吗？“你手中将无力拯救。”[②]我们一向就是受到这样的警告。而这也是下面这句话的意思：“他们将往来奔跑寻求耶和华的话，却寻不着。”[③]经文上还说：“他的君主和首领落在没有律法的列国中，他的先知不得见耶和华的异象。”[④]这是真的，而其中的原因也是清清楚楚的：这就是，预言借以践履的工具已经不再起作用了。而这也将是预言能力以其惯常的形式在我们身上得以恢复的先决条件。这是在“弥赛亚——祝他很快地显露出来——时代”就允诺了的。

[**第 37 章**] 注意一下存在于流向我们的神的流溢物里面的东西的本性是必要的。因为正是借着这种流溢物，我们方能获得理智的认识，我们理智之间才出现了等级差别。有时它的一

---

① 《巴比伦塔木德》，Ta'anith，30。

② 《申命记》，第 28 章，第 32 节。

③ 《阿摩司书》，第 8 章，第 12 节。

④ 《耶利米哀歌》，第 2 章，第 9 节。

些东西来到某个人身上，其影响所及只限于使这一个人圆满，而没有任何别的效果。有时来到某个人身上的东西不仅能够使他本人圆满，而且还能进一步使他人臻于圆满。所有存在物都会出现这样的情况：其中一些人获得的圆满性达到使他们能够统治别人的程度，而另外一些人获得的圆满性则只达到他们受他人统治的程度，这一点我们已经解释过了。

在这之后，你还应当知道，在一种情况下，理智的流溢物只流向理性能力而根本不流向想象能力，这或是由于流溢东西的不足，或是由于想象能力自然禀赋的缺陷使它不能接受理智的流溢物。从事理论研究的知识家就是这样的。另一情况下，流溢物能够达到理性和想象这两种能力，如我们和其他一些哲学家已经解释过的，而想象能力又由于其自然的禀赋而处于终极的圆满状态，先知的情况就是这样的。再者，流溢物仅只达到想象能力，而理解能力或是由于它的原初自然禀赋，或是由于后天训练不足从而存在缺陷，城市统治者就是这样的。这些城市统治者是立法者、占卜者、相命者和获真梦的人。所有那些凭借非常手段和秘密技巧做非常事情然而又不是知识家的人们都属于这第三类人。你应当获得关于这种真正实在情况的知识。这种实在情况就是，某些属于第三类的人，即使在醒着的时候，也具有超常的想象、处于梦境以及异象的状态。这些跟“预言的异象”没有两样，致使他们认为自己即是先知。他们对自己在这些想象中所把握到的东西也很满意，并且认为他们尽管没有受过什么教育也获得了知识结果，他们因此而把极大的混乱带进了很重要的理论问题里，在他们心中，真实的概念跟想象的概念总是奇怪地混合在一起。所有这一切都是由于他们想象能力很

强、理性能力薄弱，以及由于理性能力之不曾获得任何实际的东西，我的意思是指它未能转化成现实，造成的。

众所周知，在这三个类别中的每一个类别里又有许多类别，前两个类别中的每一个都可以划分为二。这一点我们在前面已经谈过了，即达到它们每一个类别的流溢物的量度有的只能够使那获得它的个人圆满，此外并无任何别的效果，有的则在造成那个人的圆满之外另有一些东西保存下来足以使他人也得以圆满。就第一个类别，亦即知识家的类别而言，达到他的理性能力的流溢物的大小有时使他或为这样一个人，他从事研究并且具有理解力，他能够认知和识别，但却未能推动他去教导别人或从事写作。他身上既没有做这些事情的欲望，也不具备做这些事情的能力。但在有些时候，流溢物的量度却能够推动他去从事写作和教育他人。这一点对于第二个类人也是一样的。有时先知获得的预言的启示只能够使他自己圆满，此外并无任何别的效果。但有时，他所领受的预言的启示却能够推动他向众人呼吁、宣讲，使他自己的圆满性流溢到众人身上。①

现在，下面一点对你已经很清楚了。这就是，如果不是为了增加圆满性，知识就不必借书本阐述出来，先知也不必号召人们去获得关于真理的知识。因为一个有知识的人之所以记下什么东西，并不是想把他已经知道的知识教给他自己。理智流溢是从获得它的人身上流向另一个人身上，并这样不断地流溢，直到流到这样一个人那里，这时流溢物不再能传给别人，而只能使他

---

① 迈蒙尼德在这里所强调的区别有点类似于佛教中“小乘”与“大乘”的区别。因为小乘强调“自觉”，而大乘则不仅强调“自觉”，而且还强调“觉他”。——译注。

这个人圆满，就如我们在这部论著的一章里已经借比喻表述出来的那样。获得如此之多流溢物的人必然要向人们发出号召，不管这个号召是否有人听从，他甚至因做此事而导致身体受伤也在所不辞。我们发现先知们总是不停地向人们发出号召，直到被杀害为止。这种神圣的流溢物推动他们，使得他们不可能停顿下来休息和安静，即使他们遇到很大的不幸，也是如此。由于这个缘故，你会发现耶利米——祝他平安——曾经明确地说过，他由于受到了他那个时代不顺从和无信仰的人的凌辱，曾想隐瞒他的预言，不再号召他们去获得他们所反对的真理，但是他不能够自禁。他说："虽然耶和华的话使得我终日受凌辱、讽刺，但我若说，我不再提耶和华，也不再奉他的名讲论，我便心里觉得似乎有烧着的火，闭塞在我骨中，我就会忍不住，不能自禁。"①别的先知也有这个意思："主耶和华发命，谁能不说预言呢？"②切记。

[**第 38 章**] 应当知道，每个人身上都有一定的勇气能力。否则的话，他就不可能在他的思想中避开有害于他的东西了。在灵魂的诸项能力中，勇气能力类似于自然界中的排斥(repulsion)能力。勇气能力跟其它能力一样，也有强弱之分。你可以发现有些人敢于向狮子进击，另一些人则见鼠而逃；有些人敢挺身而出，迎击一支部队，并同它战斗，另一些人听到女人的恐吓，都会战栗不已。原初的自然禀赋中必定存在着与勇气相应的气质。勇气可随其从潜在走向现实而增大。勇气也可由其运用的

---

① 《耶利米书》，第 20 章，第 8－9 节。

② 《阿摩司书》，第 3 章，第 8 节。

不足而变小。青年人的勇气的充沛或虚弱在其婴儿时期就已经清楚地表现出来了。

同样，预见能力也存在于所有的人身上，但是程度各异。人们对于那些他们极其关心，并反复思考过的事物，尤其能够进行预见。因此，你总可以在你的灵魂里发现某某人以这种那种方式在这样那样的事件上讲过什么话或干过什么事，而事情也往往果然不出所料。你可以在人群中间找到一个人，其推测和预见能力特别强，因而平常总能言中，乃至人们几乎无法想象有什么事情竟可以完全地或部分地逸出他的想象。酿成这一情况的原因有很多——它们是种种不同的事前的、事后的和现时的环境条件。正是借着这种预见力量，心灵用极短时间审视所有这些前提并且从中得出结论，乃至这被认为是根本无需花费什么时间就可以完成的。凭借这种能力，有些人能够对未来一些重大事件发出警告。

在先知身上勇气能力和预见能力都必定很强。当理智流向它们的时候，这两种能力就会大大增强，乃至可能最终达到你所知道的这样一点：即那孤独的个人[①]，只拿着一根权杖，但为了使一个宗教团体免于奴役的重负，竟勇敢无畏地走向那强大的君王，因为他曾听到耶和华对他说："我必与你同在。"[②]这种勇气能力在他们之中也是各各不同的，但是，这种能力却是他们不可或缺的。有人曾对耶利米这样说过："不要惧怕他们。""不要因它

① 这里，所谓"那孤独的个人"，指的是耶和华。——译注。此处应指带领以色列人逃离法老奴役的摩西。——校注

② 《出埃及记》，第 3 章，第 12 节。

们惊惶。”“看哪，我今日使你成为坚城……”[①]而且，也有人对以西结说：“不要怕他们，也不要怕他们的话。”[②]同样，你还可以发现他们——祝他们平安——全都有很大的勇气。由于他们身上预见能力充沛，他们也就能在最短的时间里对未来事件做出预言。当然，如你所知，这种能力在他们身上同样也各不相同。

应当知道，毫无疑问，真正的先知是能把握理论思辨问题的；而一般人单靠其思辨是不能把握先知所知东西的原因。先知给出的信息里的东西是只运用普通的推测和预见的人根本无法获得的。当那种影响想象能力的流溢使想象力变得圆满，就使得它的活动能预感到将要发生的事情，且其对未来事件的预感就像是对曾经发生的事情的感知一样。当这种流溢也使理性能力变得圆满，就使得它的活动能认知真实存在的事物，且这种认知就像是从思辨前提得出的结论似的。这是相信真理的人都承认的。一切事物都是相互作证、相互显示的。理性能力那里更是如此。因为能动理智的流溢，就其真正的实在性而言，仅只趋向于理性能力，使理性能力由潜能变为现实。而流溢也正是从理性能力而达到想象能力的。这样，如果理性能力不能像想象能力那样，可以不借前提、推理和反思而进行领会，那想象能力怎么能够圆满到这么高的程度，竟致可以领会不从感官到达的东西呢！

这是预言的真正实质，也是预言学说所特有的东西。在我的解说里，我一直在说这些只与真正的先知有关，这是为了从中

---

① 《耶利米书》，第 1 章，第 8，17，18 节。

② 《以西结书》，第 2 章，第 6 节。

排除掉那些属于第三类的人，这些人完全没有理性概念，也没有任何知识，而只有想象和虚构。或许它们，我这里指的是这些人所领会的东西，仅只是一些他们一度曾经有过的意见，这些意见印在他们想象中的痕迹连同存在于他们想象能力中别的一切一直保留了下来。这样，当他们淡忘和排除掉他们的许多想象时，便只留下了这些意见的痕迹，这些痕迹对他们就变得明显了。因此，他们便以为这些东西是突如其来的，而且是从外面进来的。照我的意见，他们好比一个人同几千个动物待在同一个房间里。后来，除了一个动物外，其它动物都走出了那个房间。当这个人单独同那个动物待在一起时，他认为它刚刚走了进来同他待在一起。但情况却并非如此，那个动物是那群动物中没有走出去的。这是那些使人误入歧途、招致沉沦的诸多论点中的一个。在那些一直渴望获得洞察力的人们中该有多少人为此而沦丧呀！因此，你可以发现许多人，他们借助于他们曾经见到的梦境来建立他们的意见的真理性，以为他们在睡梦中见到的与他们在醒时所相信或曾经听人说过的东西是不一样的。所以，人们不必重视那种其理性能力尚未圆满、尚未达到思辨圆满性的终极界限的人的意见。因为一个人只有获得了思辨的圆满性，他才能够在神的理智流向他时，领会别的知识对象。真正说来，只有像他这样的人才算得上先知。这一点曾经被清楚地表达成："凡先知都有一颗智慧的心。"[①]这句话的意思是说，一个真正算得上先知的人总会有"一颗智慧的心"。这也是你应当知道的。

① 《诗篇》，第 90 篇，第 12 节。

[**第 39 章**] 我们已经讲过预言的实质，已经使你知道了它的真正本质，并且已经把摩西我们的主的预言不同于其他人的预言这一点也讲清楚了。在这些之后，我们便可以说，遵守律法的号召单单从这种领会中就能够产生出来。因为在我们所知道的生活在亚当和摩西我们的主之间这段时间的人中，还不曾有谁在摩西之前发出过同他向我们发出的号召相类似的号召；在他之后的先知中也不曾有过一个发出过与之相类似的号召。与摩西律法的这种空前绝后相一致，我们律法的一条根本原则就是决不会有另外一种律法。因此，照我们的意见，除了我们的主摩西的律法外，从来不曾有过，将来也不会有另外一种律法。对这一点的解释，根据在先知中书面陈述的和在口头圣传中发现的，有如下述：在摩西我们的主之前虽然也有很多先知，如早期基督教的教父闪、埃伯、挪亚、玛士撒拉和以诺诸族长，但是他们中没有一个曾经对人们说过：上帝把我派遣给你们，并且让我告诉你们某某事情；上帝禁止你们做某某事情，并命令你们做某某事情。这件事既不能为《摩西五经》中的任何一条经文所证实，在任何一种真正的圣传里也不曾出现过。这些人只能根据我们说过的方式从上帝那里获得预言的启示。一个人若获得极多的流溢物，就像亚伯拉罕那样，他就能集合人民，并且以教导和教诲的方式号召他们坚持他已经把握了的真理。因而，亚伯拉罕教导人民并且用理论思辨向他们表明，世界上只有一个神，神创造了他自己以外的一切事物，而且所有这些形式的事物中没有一个，一般说来也没有一件被创造的事物应受崇拜。这就是他以雄辩的讲演及用带给人们利益的方式来吸引人们、教诲人们的内容。但是，他从来不曾说过：上帝曾经把我派遣给你们，并且

给了我一些戒律和禁令。甚至当割礼的命令加到了他、他的儿子以及那些属于他的人们身上的时候，他也只是对他们进行割礼手术，而不是使用预言的形式来劝告他们这样做。难道你没有看见《摩西五经》里关于他的经文写道："我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子，和他的眷属，遵守我的道，秉公行事。"[①]这样一来，他只是根据训谕行事这一点是很清楚的。以撒、雅各、利未、柯哈及阿玛拉也是以这种方式向人们发号召的。你同样可以发现圣贤们对他之前的先知们说过这样的话："埃伯的公义的法庭"，"玛士撒拉的公义的法庭"，"玛士撒拉的经院"。[②] 他们——祝他们平安——是先知，但却都是作为传道者、教师和向导来教导人们。他们不是对人们说："耶和华对我说，去告诉这些那些人如何如何。"这是摩西我们的主之前的先知们的情形。至于摩西，你知道上帝说给他的，他说给别人的，以及所有以色列人对他说的："今天我们得见上帝与人说话"[③]等等。至于摩西我们的主之后的那些先知，你知道有关他们所有故事的经文，还知道下面这个事实：他们的作用就是传道士的作用，也就是号召人们服从摩西律法，警告那些反对它的人，并向那些坚决遵守它的人们作出承诺。我们相信事情将来也是如此。正如《圣经》上说的："不是在天上与你说"；"永远为着我们和我们的子孙"。[④] 而且事情也应当如此。当同类事物中的一物达到最圆满的时候，则这

① 《创世记》，第 18 章，第 19 节。

② 《米德拉西·大创世记》(Genesis, Rabbah, 43)。

③ 《申命记》，第 5 章，第 21 节。

④ 《申命记》，第 30 章，第 12 节；第 29 章，第 28 节。

类事物中的其它事物不是由于过就是由于不足而达不到那种圆满性。因而，倘若有一种气质，它的组成在所考察的种里具有最大的公正，则跟这种气质相比较，所有别的气质便都或是由于不足或是由于过而不能达至这种公正。律法的情况与此相似，这从它的公正性就看得清楚。因为它说："公义的律例和审判"；[①]而你知道公义的意义就是公正。律法既不苛求和过分，像修道院生活、朝圣以及类似的事情那样，也不是放纵不管，导致贪婪和纵情于享乐，从而妨碍人的道德习性和理论思辨的圆满。过去其它宗教团体的律法就是这样。我们在这部论著里讲了戒律的理由，让大家知道它们的公正和智慧。由于这个原因，关于它们就有这样的说法："耶和华的训词正直，能快活人的心。"[②]有些人认为它的负担太重，令人悲伤，不堪忍受，然而这是一种错误的看法。以后我将表明对于圆满的人，遵守这些律法是何等容易。由于这层理由，经文上说："现在耶和华你上帝向你所要的是什么呢？只要你敬畏耶和华你的上帝，遵行他的道，爱他，尽心尽性事奉他，遵守他的诫命、律例，就是我今日所吩咐的。"[③]而且，经文上还说："我岂向以色列作旷野呢，或作幽暗之地呢？"[④]等等。然而，所有这一切都只是对有德行的人而言的。对于那些不公义的、狂暴的、暴虐的人来说，使暴行成为不可能的法官存在是件最有害的和最令人悲伤的事情。对于那些贪婪和卑鄙

① 《申命记》，第 4 章，第 8 节。

② 《诗篇》，第 19 篇，第 8 节。

③ 《申命记》，第 10 章，第 12 节。

④ 《耶利米书》，第 2 章，第 31 节。

之徒来说，令人悲伤的事莫过于其放荡行为受到的阻碍，以及对放荡之徒的惩治。同样，凡是恶的人都趋于道德败坏而把道德行为看成一个很大的负担。因而，律法实行的难易，不应依邪恶之徒、可耻之徒及道德败坏者的好恶来评估，而应依人们中功德圆满的人的意见来衡量。这种律法的目的就是使所有人都成为功德圆满的人。只有这种律法才可被称为神的律法，其它律法，如希腊的习惯法，萨比教徒和其他人的习俗，如我已经多次解释过的，都是统治者的律法而非先知的律法。

[**第 40 章**] 我们已经明确地解释了人天生是政治的动物，在社会中生活乃是人的本性。人跟别的动物不一样，对于别的动物来说，社会并非是必需的。但如你所知，人是最后一个创造物，其构成多种多样，因而其个体之间便存在着许多差别，乃至你几乎找不到两个个体在道德习性方面有任何一致，除非是在一种形式下，他们的可见形式相互一致。之所以如此，是因为混合物的差异，由于这种差异，各个种类的质料也不同，而且偶性作为所考察的形式的结果，情况也是如此。每一种自然形式都有一些特有的偶性，而且，这些偶性也不同于那些作为质料的结果的偶性。在其它动物那里找不到这种个体之间的重大差异，在其它动物那里同一个种的不同个体之间的差异很微小，人则不同。在人这里，你可以找到两个个体，他们就每一种道德习性而言，似乎是完全两类不同的存在。你可以在一个个体身上发现残忍性，残忍得竟致在盛怒时杀害他的最年轻的儿子，而另一个个体却不忍杀害一个臭虫或任何一只别的昆虫，他的灵魂极其温柔脆弱。这种情况也适合于大多数偶性造成的差异。

人类的本性要求其个体之间存在这种差异，并要求人类过

一种社会生活，这样，人类社会要达到可能的圆满，就需要一个能够规范诸个体之活动的统治者，使其相互协调，并且规范他们的活动及道德习性，让他们都始终以同样方式进行活动，从而使自然的歧异由于多方面约定的一致而隐藏起来，使社会共同体组织得井然有序。所以，我认为律法，虽说它原本不是自然的，却成了自然事物的一个部分。上帝意欲人类这个种的永久持存，让这个种的个体具有统治能力，这是他的智慧之处。他们当中有些人，预言直接向他们启示了上述的统治方式。这是先知或带来律法的人。他们当中有些人有能力让人们去完成、遵守和实现前者要建立的秩序。后面这些人中的一些人是接受先知的律法的君主，另一些人则是或完全或部分地接受了先知的律法，因为自称为先知的人。他们之所以接受律法的一个部分而抛弃另一个部分或是由于这对他较为容易，或是由于他出于虚荣而想让人们认为觉得律法是通过预言的启示来到他身上的，他根本无需向别人学习律法。确实，有些人当其羡慕某种圆满性，对之怀有一种激情时，就希望人们认为他们原本就具有这种圆满性，虽然他们知道自己根本没有这种圆满性。这样，你就明白了为什么许多人会说别人的诗是他的，把它们当作自己的发表出来。在一些知识家的著作及一些知识论点的问题上也出现过类似的事情。一些妒忌的和怠惰的人总是想把别人的发明据为己有，声言他自己是事物的发明者。在预言的圆满性方面，这种事情也曾经发生过。因为我们发现有些人要求预言的所有权，说了一些事情，并说它们是来自上帝的预言，而其实并没有这些预言。例如，玛西雅的儿子西底家(Zedekiah)就

是这样。[①] 我们也发现另外一些人也要求预言的所有权，并且说了一些上帝确实说过的事情，我的意思是指已经通过预言的启示发生过的事情，但这个预言的启示实际上是上帝说给别人听的。例如，押朔(Azzur)的儿子哈拿尼雅(Hananiah)就是这样。[②] 这些人把他人的预言当作自己的公布出来，并且以此自诩。对此进行辨识不是什么困难的事。我下面会向你解释这一点，这样你对这个问题就不再迷惑了，而且你也可以因此而获得一个标准，凭借这个标准，你便可以区分什么是确定的律法的统治，神的律法的统治，什么是把先知的名言接过来、对之提出要求、把它当作他们自己的公布出来的人们的统治。

关于习惯法律(nomoi)，那些把它们制定出来的人们曾经明确地说过，这些法律是他们遵从他们自己的思想制定出来的，对此无需提供任何证明，因为即使对手都承认它们。因此，我只想就如何辨识那些自称是预言的统治方式提供一些帮助：它们中间有些真的是预言的——我的意思是指来自神的——，另外一些则是习惯法律的，还有一些是剽窃来的。

如果你发现一种律法，它的整个目的以及决定着其各种活动的首领的整个目的，都在于城市[③]及其环境的秩序，在于消除

---

① 参见《列王纪上》，第 22 章，第 11 节。据《圣经》载，基拿拿的儿子西底家造了两个铁角，并且说，耶和华告诉他说，“你要用这两只铁角抵触亚兰人，直到将他们灭尽。”——译注

② 参见《耶利米书》，第 28 章，第 1 节以下。据《圣经》载，哈拿尼雅在耶和华的殿里当着祭司和众民说，万军之耶和华以色列的上帝曾经对我说过：“我已经折断巴比伦王的轭。”——译注

③ 似应译为“城邦”。——校注

其中的不义和压迫；而且，如果在那种津法里注意力一点也没有指向理论思辨问题，一点也不注意理性能力的圆满性，甚至一点也不注意意见的正确或错误——正相反，那个律法的整个目的在于协调人们的相互关系，协调他们如何获得某些被认为是幸福所需的物品——那你就必定知道，这种律法是一种习惯法律。而且，制定它的人，如我们已经提到的，是第三类人，我的意思是说是那种只有想象能力圆满的人。

如果你发现一种律法，它的全部条例的目的，如我们前面所说，不仅在于关注身体的健康，而且还在于关注信仰的健全，它不辞劳苦地向人们反复灌输有关上帝——愿他受颂扬——以及天使的正确意见，还希望开启民智，赐予人们理解能力，且唤醒他们的注意，从而使他们知道那个依照其真正形式存在着的事物的整体，那你就必定知道，这种指导来自上帝——愿他受颂扬，这种律法就是神的律法。

你还应当知道，一个要求这样一种指导权的人，究竟他是一个圆满的人，一个已经得到了关于那种指导的预言启示的人，还是一个从别的先知那里进行剽窃的人。检验这一点的方法就是考察他这个人的圆满性，仔细审视他的活动，并且研究他的生活方式。尤其要注意的是，他是否漠视和放弃肉体的快乐，因为这对于知识家，尤其是先知这些人来说是首要的。要注意他是否放弃亚里士多德所说的那种对我们来说是一耻辱的快乐，尤其是属于这种快乐的淫荡行为。因此，上帝揭露了要求预言所有权的伪先知，把真理给了追求它的人，使他们不至于误入歧途，陷入谬误。难道你没有看到：玛西雅的儿子西底家和哥赖雅(Kolaiah)的儿子亚哈(Ahab)就是这样的假先知。他们要求预

言的所有权，为人们所效法，并且宣布了启示给他人的名言，要人们跟随他们；但是，他们却陷入性交快乐的可耻行径，乃至同其同事及信徒的妻子私通，最后上帝让他们声名狼藉，正像上帝使别人丢脸那样，并且让巴比伦王火烧了他们。事情正像耶利米所说的那样。耶利米说："住在巴比伦一切被掳的犹大人，将借他们赌咒，说：愿耶和华使你像巴伦王投进火中烧的西底家和亚哈一样；因为他们在以色列行了丑事，与邻舍的妻行淫，又假托我名说未曾吩咐他们的话；但是知道的是我，作见证的也是我，这是耶和华说的。"[①]要领会这一段话的奥义。

第三卷

[**第 26 章**] 就像在律法拥护者的思辨理论家之间，对上帝——愿他受颂扬——是出于智慧还是出于那不趋向任何目的的意志而工作的问题，存在着分歧那样，在他们之间，对上帝给我们制定的律法是否具有目的的问题，同样也存在着分歧。于是，有些人根本不探求上帝为我们制定律法的任何理由，一味说所有的律法都仅只出于上帝的意志。有一些人则说这些律法中的每一条戒律与禁忌都出自上帝的智慧，且旨在某个目标，因此，所有的律法都不是无缘无故的，都是着眼于某种效用才制定出来的。我们，包括民众和精英两个阶层，都相信全部律法都有其缘由，虽然我们对它们的缘由一无所知，对它们符合智慧的方式也不清楚。关于这一点，《圣经》的经文讲得很明白："公义的

① 《耶利米书》，第 29 章，第 22－23 节。

律例和典章”,“耶和华的典章真实,全然公义”。①

对于那些规范某个特殊事例的律令,例如,那些与“掺杂料作的衣服”、“在山羊羔母的奶中煮山羊羔肉”以及“打发人送羊”②有关的律令,③圣贤们——祝他们永垂不朽——宣告过如下的声明:“我已经嘱咐你的事情,你没有获准去思想的事情,是为撒旦所非难,又为异教徒所驳斥的事情。”④很多圣贤都不认为这些事情是全然无缘无故的,人们根本不必探询它们的目的。因为按照我们已经解释过的,这会导致把它们看作无意义的活动。正相反,很多圣贤相信它们毫无疑问都有一个缘由——我的意思是说都有一个有用的目的,只是这类目的或是由于我们理智的无能或是由于我们知识的不足而对我们藏而不露而已。这样看来,照他们的意见,所有的戒律都有一个原因;我的意思是说:任何一条特殊的戒律或禁令都有一个有用的目的。就它们中的一些而言,对它们在什么方面有用,我们是清楚的,例如,关于杀人和偷盗的禁令的情况就是如此。至于一些别的禁令,它们的效用并不十分清楚,例如,关于“不可吃树上最初收获的

① 《申命记》,第 4 章,第 8 节;《诗篇》,第 19 篇,第 10 节。

② 参见《申命记》,第 22 章,第 11 节;《出埃及记》,第 23 章,第 19 节;《利未记》,第 16 章,第 10 节,第 21 节。

③ 据《圣经》,摩西曾对以色列人说过“不可穿羊毛细麻两样掺杂料作的衣服”,“不可把山羊羔放到山羊羔母的奶里来煮”,“那拈阄归与阿撒泻勒的羊,要活着安置在耶和华面前,用以赎罪,打发人送到旷野去,归与阿撒泻勒。”——译注

④ 《巴比伦塔木德》,Yoma,67b.

果子”，[①]以及“不可把两样种子种在葡萄园里”[②]的禁令就是如此。那些其效用民众清楚的戒律是所谓“典章”(mishpatim)，而那些其效用民众不清楚的则是所谓“律令”(huqqim)。关于这些律法，摩西和约书亚总是说[③]：“因为这不是空虚与你们无关的事，乃是你们的生命”——“如果它是空虚与你无关的事，那是由于你。[④]”[⑤]其意思是说，这种律法并不是没有用处的空虚的东西，如果在你看来，一些“戒律”的情况是如此，其缺陷则是在你的领会上。你已经知道了那在我们之间广为流行的圣传，根据该圣传，所罗门知道所有“戒律”的原因，除了“红色小母牛”这条外。[⑥] 圣贤们还说：上帝之所以要隐瞒“戒律”的原因，是担心它们不为人们所尊重，就如所罗门不知道那三条“戒律”的原因时

① 参见《利未记》，第 19 章，第 23 节。据《圣经》载，耶和华对摩西谈到“戒民数例”，其中一条是：“你们到了迦南地，栽种各样结果子的树木，就要以所结的果子如未受割礼的一样。三年之久，你们要以这些果子，如未受割礼的，是不可吃的。但第四年所结的果子，全要成为圣用，用以赞美耶和华。”——译注

② 参见《申命记》，第 22 章，第 9 节。据《圣经》载，摩西曾向以色列人宣布：“不可把两样种子种在你的葡萄园里，免得你撒种所结的，和葡萄园的果子都要充公。”——译注

③ 《申命记》，第 32 章，第 47 节。

④ Peah I；《耶路撒冷塔木德》，Kethuboth，8。

⑤ 据《圣经》载，当摩西 120 岁的时候，曾召约书亚来到以色列“众人眼前”，说约书亚当“和这百姓一同进入耶和华向他们列祖起誓应许所赐之地”，并且写了“一篇歌”“教导以色列人”，最后“将这律法的话写在书上”，要求以色列众人“要吩咐你们的子孙谨守遵行这律法上的话”。他给出的理由是：“因为这不是虚空与你们无关的事，乃是你们的生命，在你们过约旦河要得为业的地上，必因这事日子得以长久。”——译注

⑥ 参见 Midrash Qoheleth，7：23。

那样。①

他们的所有说法都来自此，而且《圣经》的经文也表明了这一点。然而，我在《大创世记》里发现了圣贤们——祝他们永垂不朽——这样一段话，它们似乎说，一些戒律只有规定律法这样一个原因，因而不能指望它们有任何别的目的或任何实际效用。他们那段话如下："屠宰动物是从前颈还是从后背，这于上帝——祝福主——又有何干呢？所以说，发布戒律只是为了使人们道德品质净化。因为《圣经》上说：'耶和华的话是炼净的。'②"③虽然这段话很离奇，在他们别的言说中没有任何一条跟它类似，但是，你将会看到，我将以这样一种方式解释它，这就是：我们不会否定他们的言说，我们也不会反对已被普遍认可的原理，即全部律法都有一个对生存有用的目的："因为它不是空虚与我们无关的事物，乃是你们的生命。"④"我没有对雅各的后裔说：你们寻求我是徒然的，我耶和华所讲的是公义，所说的是正直。"⑤

在这个问题上，每一个具有健全理智的人都应当相信的，正是我将要给你阐明的：戒律的一般原则必定有一个原因，都是为了某种效用才制定出来的；戒律细则的目的则只是为了下命令这件事本身。例如，由于必须获取食物，杀死动物明显是有用的，我后面会解释这一点。不过，要切割喉咙较高的而不是较低

① 参见《塔木德·评议会》，216。

② 《米德拉西·大创世记》，44。

③ 《诗篇》，第 18 篇，第 31 节。

④ 《申命记》，第 32 章，第 47 节。

⑤ 《以赛亚书》，第 45 章，第 19 节。

的部位，要在一个特殊位置上割断食管和气管。这些规定跟别的同类规定一样，是着眼于净化人们的道德而提出来的。同样的事情用圣贤们的例子可以给你讲清楚："屠宰动物是从前颈还是从后背。"我对你提这个例子是因为人们在他们——祝他们永垂不朽——的经文里有："屠宰动物是从前颈还是从后背。"然而，如果一个人研究这个问题的真理，他就会发现：当必须吃动物时，这条戒律就打算以一种简易的方式使它们死得最容易。因为砍头非借助一把剑或一件别的相类似的工具不可，但切割咽喉则随便用件什么工具都行。为了使死来得更加容易些，刀锋的锐利这个条件也就提了出来。戒律细则的真正实质可以由祭品的例子加以说明。奉献祭品本身有重大而明显的效用，我后面会解释这一点。但是，为何一项祭品由一只"羔羊"组成，另一项则由一只"公羊"组成，以及为何祭品是这么多，而不是那么多。对于这个事实，人们是永远找不出任何缘由的。因而，照我的意见，所有那些执意寻找这些特殊规定的原因的人，都是疯病患者，这么一来，他们非但没有消除掉违背真理的东西，而毋宁是平添了妨害真理的东西。其实，那些认为能找到这一类事情原因的人与真理的距离，跟那些认为戒律不是以获取某种实际效用为目的人们没有什么两样。

应当知道，智慧使下面一点成为必要，这就是，有些东西没有什么原因的，同样，律法也有一些是没有原因的。下面这样一种情况表明上面所说的是不可避免的，这就是：当你问为什么应当规定一只"羔羊"而不是一只"公羊"的时候，如果规定了一只"公羊"而不是一只"羔羊"，同样的问题也必定可以提出来。而人们总得选定某一个特殊的种类。这同样适用于你问为什么规

定“七只羔羊”而不是“八只”的情况。因为如果规定“八只”或“十只”、“二十只”的话，类似的问题也会提出来的。然而，人们总得选定某一个特殊的数目。这类似于事物的各种可能性。诸多可能性中总得有一个实现出来。至于对为什么这个可能性而不是另一个可能性实现出来，这是一个不应当提出来的问题，因为如果另一个可能性而不是这个可能性实现出来的话，相同的问题就会被提出来。人们应该知道并且理解这一点。圣贤们不断地阐述所有戒律都有原因，阐述所罗门知道所有戒律的原因，然而，他们这样做的时候，心中考虑的是戒律的一般目的，而不是戒律的特殊目的。

既然这样，对 613 条戒律进行分类就是非常必要的。每一类包含意义相同或相近的戒律。我将向你解释每一类的原因，还将表明它们都有确定的目的。然后，我将解释所考察的类里的每一条戒律的原因。这样我不能解释的戒律就很少了，对其原因我迄今尚不明了。我还能说出一些特殊戒律的目的，因为我知道它们的条件。你后面将看到这些解释。然而，为了给出充分的解释，我得做些准备，先用几章讨论若干有用的前提，作为计划的引论。下面我就开始讨论。

[**第 27 章**] 总的来说，律法的根本目的在于：灵魂的幸福与身体的幸福。灵魂的幸福在于民众获得与他们各自能力相应的正确意见。所以，这些意见中有些是直接提出来的，另一些则是借寓言提出来的。这是因为普通民众没有直接领会所有这些问题所需的能力。身体的幸福是通过改善他们相互间的生活方式而达成的，它通过两种方式而达成：一是消除他们的相互损害，这等于说，社会中每一个人都不能完全按照自己的意志去活动，

而是要做对人类整体有用的事情;第二是每个人都获得对社会生活有用的道德品格,这样,城邦的事务就可望得到整顿。在上述两个目的中,灵魂的幸福,即获得正确意见,无疑更高级;第二个目的,即身体的幸福,则在本性上和时间上在先。后一个目的对城邦的治理,对城邦人民的生活幸福在时间上也是在先的。第二个目的是确定的,为这一目的而做的每一努力也都是确定的,因为第一个目的只有在第二个目的达成之后才有望实现,而且,人有两种圆满性:一种是初步的圆满性,即身体的圆满性,另一种是终极的圆满性,即灵魂的圆满性。第一种圆满性在于身体健康,在于有一个非常好的身体,而这只有在人们的各种需要获得满足的情况下才有可能。满足需要的东西包括食物以及其它维持身体存在所需的一切,诸如住所、浴室等等。这些并不是一个孤立的个人以随便什么方式就可以获得的。相反,一个人只有通过一个政治团体才能够得到这一切。人天生是政治的动物,这一点已经众所周知。终极的圆满性在于真实地(in actu)成为理智的存在。我说真实地成为理智的存在,是说一个达到其终极圆满性的人认识到了其能认识的一切事物。很显然,这种圆满性并不在于任何行为或道德品格,而只在于获得理性思辨已经导向而研究又使人们接受的种种真理。这种高贵的和终极的圆满性只有在获得第一种圆满性达到之后才能够达到。这一点是很清楚的。因为如果一个人十分痛苦,或者很饿、很渴、很热、很冷,他就既不能通过他人,也不能凭自己的努力来领悟真理。但是,一旦第一种圆满性达到了,终极圆满性的获得就有了可能,后者无疑更高贵些,而且唯有这种圆满性才是永生的根源。

因此，真正的律法，如我们已经表明的，是唯一的，它是摩西我们的主的律法，它带给我们两种圆满性。我的意思是指通过消除相互加害以及通过获得一种高尚而优秀的性格而达到的人们相互关系状态的幸福。这样，这个国家的人口的保存以及他们在同一秩序下永生就变得可能了，他们每一个因此可以获得的第一种圆满性。此外，我还意指信仰的健全，获得正确的意见，从而达至的终极圆满性。《摩西五经》讲到过这两种圆满性，并告诉我们这种律法的目的就是实现这两种圆满性。因为，他——愿他受颂扬——说过："耶和华吩咐我们遵行这一切律例，要敬畏耶和华我们的上帝，使我们常得好处，蒙他保全我们的生命，象今日一样。"[①]这里，他之所以首先提到终极的圆满，乃是由于它的高贵，因为它是终极的目的，如我们已经说过的那样。"使我们常得好处"这句话也提到这一点。圣贤们对他的话"这样你就可以享福，日子得以长久"[②]的解释你是知道的。圣贤们说："生活在一切事情都是好的世界里，而且你可以在一个长久的世界里活更长的日子，这对你可能是好的。"[③]同样，我认为"使我们常得好处"的意义是进入一个"一切都是好的，而且是长久的世界"。"蒙他保全我们的生命，象今日一样"则是保存我们最先具有的短暂的身体，而且如我们已经说过的，这只有通过政治团体才有可能。

[**第 28 章**] 你应当注意，律法只以概括的方式传达我们能够

① 《申命记》，第 6 章，第 24 节。

② 《申命记》，第 22 章，第 7 节。

③ 《巴比伦塔米德》，Qiddushin，396。

获得的关于终极圆满性的正确看法，并号召人们相信它们，也就是相信神——愿他受颂扬——的存在，相信他的单一性，他的知识，他的力量，他的意志，以及他的永恒性。所有这几点都是终极的，我们只有在掌握了许多知识之后才能够准确地理解它们。律法还要求一些信仰，因为这些信仰对于政治幸福是必不可少的。例如，我们相信上帝——愿他受颂扬——必定会惩罚那些不服从他的人，因而我们要敬畏他、惧怕他。至于有关整个宇宙存在的所有别的正确看法——许多理论知识都是由这些看法构成的，关于终极圆满性看法也是由这些意见证实的——律法尽管并不要求像对待关于终极圆满性的看法那样，完全相信它们，但是却说过“去爱耶和华你的上帝”，[①]以及“你要尽心、尽性、尽力”这样的话。[②] 这是强调“爱”。我们已经在《密西拿律法书》里表明，这种“爱”只有通过领会整个宇宙存在的本来面目，通过考察上帝在它里面得到证明的智慧，才可靠有效。我们在那儿也提到过一个事实：圣贤们——祝他们永垂不朽——叫人们注意这个概念。[③]

从我们对这个题目的前提所说的可以得出结论：一条戒律，不管它是一条命令还是一条禁令，只要它要求消除相互加害，或是要求促成一种导致良好社会关系的高尚道德品格，或是传达一种应当予以相信的正确意见，不论这是由于它本身，还是由于为了消除相互加害或获取一种高尚道德品格而必需，这一戒律

① 《申命记》，第 11 章，第 13 节。

② 《申命记》，第 6 章，第 5 节。

③ 《密西拿律法书》，II，2 以下。

必定有一个确定的原因，有一种确定的目的。对于这样一些“戒律”，没有什么必要再进一步追问其目的。因为没有一个人会这样糊涂乃至会问为什么我们要接受上帝是唯一的这条律法，为什么我们被禁止去杀人和偷盗，为什么我们被禁止去报仇和报复，为什么我们得相互亲爱。但是，对于另外一些戒律，人们还是会迷惑不解，从而意见分歧的。例如，一些人说这些律法只是纯粹的命令，根本没有什么目的，另一些人则说它们有一些目的，只是我们不知道而已。这些戒律从表面看都不符合我们提到过的那三种目的：传达正确的看法，教诲一种高尚的品格，消除相互的加害。表面看来，这些戒律既同灵魂的幸福无关，因为它们并不传达一种信仰，也同身体的幸福无关，因为它们也不传达对城市治理或家庭治理有用的规则。这样的戒律有，关于“不可穿羊毛细麻两样搀杂料作的衣服”、“不可用两样搀杂的种子，种你的地”以及“不可用母羊的奶煮它的羊羔”的禁令，[①]关于“不可吃血”[②]、“打折母牛犊的颈项”[③]以及“凡头生的驴，你要用羊

① 参见《申命记》，第 22 章，第 11 节；《利未记》，第 19 章，第 19 节；《出埃及记》，第 23 章，第 19 节。

② 据圣经载，耶和华曾对以色列人说过：“你们都不可吃血，寄居在你们中间的外人，也不可吃血。凡以色列人，或是寄居在他们中间的外人，若打猎得了可吃的禽兽，必放出它的血，用土掩盖。”——译注

③ 即圣经中所谓“察究见杀者之例”，有关经文说：“若遇见被杀的人倒在田野，不知道是谁杀的。”那个“离被杀的人最近”的“那城的长老就要从牛群中取一只未曾耕地、未曾负轭的母牛犊”，在一个未“曾耕种过”的山谷里，“打折牛犊的颈项”，然后在这条牛犊以上“洗手”、“祷告”。——译注

羔代赎”的禁令，[1]以及其它一些类似的禁令。然而，你将看到我对它们的解释，看到我对它们的解释是有根据的。不能解释的只有很少一些具体的准则与数戒律，这我已经给你提到过的。我将解释，所有这一切以及别的同类戒律无疑都关涉到曾经提及的三种目的中一种，它们或是同信仰的幸福相关，或是同城邦状态的幸福相关，而为要达到这后面一种幸福还需要做好两件事情，这就是：消除相互加害及获取优秀品格。

现在，我来把我们关于信仰所说的总结如下：在有些情况下，一条“戒律”传达一条正确的信仰，这是它的唯一目的，例如，信仰神的单一性和永恒性以及他之不是一件有形物体就是如此。在另外一些情况下，这种信仰对于消除相互加害或获取一种高尚道德品格是必要的，例如根据下面所说的，相信上帝——愿他受颂扬——会惩罚那些做不义事情的人：“我将发烈怒，用刀杀你们，使你们的妻子为寡妇，儿女为孤儿。”[2]再如，信仰上帝——愿他受颂扬——即刻对受害者或不幸者的祈祷做出响应：“他哀求我，我就应允，因为我是有恩惠的。”[3]

---

① 即圣经中所谓“以色列中凡首生者当分别为圣”，其中的有关经文说：“凡头生的驴，你要用羊羔代赎，若不代赎，就要打折他的颈项。”参见《利未记》，第 17 章，第 13 节；《申命记》，第 21 章，第 19 节；《出埃及记》，第 13 章，第 13 节。——译注

② 《出埃及记》，第 22 章，第 23 节。

③ 《出埃及记》，第 22 章，第 27 节。

第六编

十三世纪经院哲学

前　言

13 世纪，亚里士多德的著作及其注释被引入西方基督教世界，在经院哲学中产生了极大影响。这一时期的哲学和神学十分繁荣，著作很多，达到了经院哲学发展的顶峰。巴黎大学和牛津大学是 13 世纪经院哲学的两大中心。牛津大学继承了 12 世纪英国学者研究数学与自然的传统，关注亚里士多德的物理学著作，发展自然哲学。巴黎大学的学术气氛有所不同。亚里士多德主义的广泛传播，引起激烈争论。艺学院（人文学院）的教师以西格尔为代表，持拉丁亚里士多德主义立场，主张像阿维洛伊一样将亚里士多德哲学推崇为最高真理。他们遭到持传统立场神学家们的强烈反对。托马斯既反对无条件地吸收，也反对排斥亚里士多德主义，而主张在服务于信仰的条件下的改造与吸收亚里士多德主义，保留利用其符合教义的部分，修改、摒除其不符合教义的部分。

一　彼得·朗巴德

彼得·朗巴德(Petrus Lombardus,约 1100－1160 年),中世纪经院哲学家、科学家。生于意大利北部朗巴德地区诺瓦拉的贫穷家庭。先后在意大利波伦亚和法国兰斯、巴黎等地学习。1148 年任巴黎圣母学院教授。1159 年任巴黎主教。他虽然批判阿伯拉尔的观点,但受其思想影响甚深。1149－1150 年汇编的成名之作《箴言四书》(*Sententiarum Quatuor Libri*),采用当时流行的书写格式,从《圣经》和教父著作中摘录有关基督教义的论述和论断,然后结合当时人们的思想和观点,运用辩证法加以分析和论证。全书材料翔实,内容丰富,成为中世纪大学各院系的基本教材;在宗教改革前一直是神学和哲学教育的主要根据。托马斯·阿奎那、邓斯·司各脱、威廉·奥康等许多经院哲学家和神学家,都把它作为经典讲解,并各自写出了大部头评注。

《箴言四书》

第一卷　第三篇

[第 1 章　通过受造物认识造物主。在受造物中可以发现三位一体的迹象] 使徒保罗在《罗马书》上说:“自从创世以来,上帝那永恒的德能和神性,虽然看不见,但通过其所创造的事物,

就可以辨认出来。”[①]这里所谓创造的事物，指的是人。他由于其优越性，胜过其它受造物，或由于其适宜性，同一切受造物都协调。所以，人能够运用心灵的理智洞察上帝那看不见的东西，或已经通过其造化，即有形和无形的受造物，加以洞察。因而，上帝利用以下两点：一是理智的本性，二是上帝创造的工程，把其真理显示给人类。为此，使徒保罗在《罗马书》上说：“上帝已经显示给他们”，[②]即上帝的造化工程展示了他的创造能力。

正如安布罗斯注释《罗马书》第一章时所说的：显而易见“上帝为了使人们能够凭可见的事物认识他那看不见的本性，完成了有形的工程，并显示自己是这工程的创造者。所以，不确定的东西可以通过这确定的东西去认识，相信他是万事万物的上帝。他创造了人们不可能完成的事业，使人们相信他的存在。”所以，人们可以认识，或者说已经认识，一切受造物由于他而存在，他创造的一切不是任何人所能完成和消灭的。谁拥有完成这天地的创造力，我就承认他是上帝。然而无人能完成这样的事业。所以，可以肯定，在万事万物之上存在着创造它们的上帝，人们的思想通过这受造物可以知道上帝存在。

还有一种方法是，在理性的指导下，人们可以认识或者说已经认识上帝的真理。正如奥古斯丁在《上帝之城》中所说：“最伟大的哲学家认为上帝是无形的，因而他们超越一切物体去寻找上帝。他们还认为，凡是变化无常的东西，不是至高无上的上帝，也不是万事万物的根源。因而他们超越一切灵魂和可变的

---

① 《罗马书》，第 1 章，第 20 节。

② 《罗马书》，第 1 章，第 19 节。

灵(spiritus)[①]去寻找上帝。最后,他们发现,一切可变的东西只能通过不变的和单纯的存在而存在。所以,他们认识到正是他创造了这一切,他却不能被它们所创造。"[②]

"他们还注意到,凡是存在的,不是物质,便是精神(spiritus);而精神优胜于物质,那位创造精神和物质的,则最为优胜了。"

"他们还认识到,物质的形式(species)是可感的,精神的形式是可理解的,[③]而可理解的形式非感觉能及。肉体的视觉和触觉所感受到的事物,我们称之为可感事物。心灵所认识的事物,我们称之为可理解的事物。所以,在他们看来肉体和心灵多多少少都是有形式的,如果没有形式,它们就什么都不是了(nulla)[④]。于是,他们发现,存在着一种作为创造根据的奇妙形式,他就是第一而不变的形式,他是不能比拟的。从而,他们正确地相信,他就是万事万物的本原,因为他不是被创造的,相反万事万物是被他所创造的。"

可见,上帝的真理可用多种方法加以认识。上帝是单一的本质,他没有不同的部分或偶性,可是使徒保罗在《罗马书》上用了复数说:"上帝那各种看不见的东西(invisibilia)",[⑤]这是由于人们用各种方法通过其创造物去认识的。人们根据受造物的持续不断而得知创造者的永恒性,根据受造物的多种多样而得知

---

① 原译:"思想"。——校注

② 《上帝之城》,第八卷,第6章。

③ 原译:"他们还认识到,物质的形式是可理解的。"——校注

④ 原译:"就绝对不能认识了。"——校注

⑤ 《罗马书》,第1章,第20节。

创造者的全能，根据万物的层次分明而得知创造者的智慧，根据万物的有条不紊而得知创造者的美好(bonus)。这一切都证明神性的单一性。

现在要证明的是，在受造物中能否出现三位一体的迹象或证据。

关于这一点，奥古斯丁在《论三位一体》中说："当我凭借理智通过受造物认识造物主时，也必觉察到三位一体。因为在受造物中呈现着三位一体的迹象。因为上帝的工艺所造成的万物，本身表现着一种统一、形式和等级。每一个受造物就是一种单一的存在，如肉体和灵魂的本性。每一个受造物都由某种形式构成，如肉体的形态或性质，灵魂的学问或技艺。再者，每一个受造物都需要或保持一种等级，如肉体的重量或位置，灵魂的爱心或欢乐。"[①]由此可见，在受造物中呈现着三位一体的迹象。

正如奥古斯丁在《论真正的宗教》一书中所证明的："因为在三位一体那里，存在着万物的最高原因、最完满的美和最幸福的欢乐。""最高的原因，就是圣父、上帝，万物由于他而存在，圣子、圣灵由于他而存在。最完满的美，就是圣子，即圣父的真理，他完全相似于圣父。我们对圣子的崇敬，同对圣父的崇敬一样，我们在圣父那里崇拜圣子。他是万物的形式。万物生于一，复归于一。可是，假如上帝不是至高的善，吝惜其善，不分赐其善，不让万物尽可能地获得其善和生活在其善之中，则万物不会由于圣子而得到创造，最终也不会得到拯救。这善就是圣灵，它是圣父和圣子的礼物。所以，对于这礼物，我们要同对待圣父、圣子

① 《论三位一体》，第六卷，第 10 章。

那样加以恭奉和保护。由引可明，我们是通过考察受造物而认识属于同一本体的三位一体的，即我们来自唯一的圣父上帝，我们由于圣子而存在，我们生活在圣灵之中。也就是说，我们追溯至根源，我们服从于形式，我们有了重新和好的恩典。正由于创造我们的造物主及其形象，我们达到了统一，获得团结一致的和平。如同《创世记》第 1 章上所记载的：他就是说要有（光）的上帝；万物藉以造成的道（Verbum），原本是自存的，以及他那仁慈的恩典，由于这恩典，人们通过道同上帝重归和好，而不至于灭亡。”①

由此证明，三位一体的形象在受造物中或多或少有所显示，不过，仅凭思考受造物是不足以认识三位一体的，没有教义或内心灵感的启示不行。所以，古代哲学家仿佛在阴暗的地方从老远的角落里去观察真理，难以看到三位一体，亦如法老的魔术师们在第三次异象中失败一样。② 然而，我们却得助于受造物而相信看不见的事物。

［**第 2 章　在人的灵魂中三位一体的形象**］现在让我们来讨论，在认识上帝或者说能够认识上帝的心灵中，在哪里我们会发现三位一体的形象。③ 奥古斯丁在《论三位一体》中所说：“人的心灵的本性虽然与上帝不同，但是上帝无比优越的形象，必须在我们最优越的心灵本性中去寻找和发现。甚至心灵在未分享上

---

① 奥古斯丁：《论真正的宗教》，第 55 章。

② 参见《出埃及记》，第 8 章。

③ 原译：“现在我们已可以推断，人的心灵在认识上帝时，或者说在可能认识上帝时，会发现三位一体的形象。”——校注

帝时，也可以发现上帝的形象。即使心灵丑陋，丧失了分享上帝，但上帝的形象依然存在。心灵之所以是上帝的形象，因为它有接受上帝的能力，能够分享他的存在。所以让我们在心灵中去寻找三位一体的上帝。”①

“心灵能记得②自己、了解自己、爱自己。如果我们认识到这一点，也就认识到三位一体了。不过，这不是上帝本身，而是上帝的形象。”因为这里说的是记忆、了解和爱这种三位一体。“为此，我们首先讨论记忆、了解和意志这三者。”

奥古斯丁在《论三位一体》中说：“这三者不是三个生命，而是一个生命；不是三个心灵，而是一个心灵；不是三个本质，而是一个本质。所谓记忆，它是涉及其它事物；所谓了解、意志或爱，同样要涉及其它事物。可是，生命、心灵和本质，只涉及自身，所以这三者实际上是一个，它们是一个生命、一个心灵、一个本质。尽管这些单个的事物就自身而言，可以单个地称呼，甚至可以一同称呼，但它们不是复数，而是单数。不过，就它们相互指称而言，它们也是三③。”④

“相等的事物也是如此，不仅各个彼此相等，而且整个与各个也相等，否则不可能彼此互相包含。然而，它们是彼此互相包含的，因为每一个都包含在每一个自身之中，而整个也包含在每一个之中。我记得我有记忆、理解和意志；我也懂得我理解、我

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第十四卷，第 8 章。

② 原译：“证明”。——校注

③ 原译：“由此可见，这三者可以彼此互相称呼。”——校注

④ 奥古斯丁：《论三位一体》，第十卷，第 11 章。

意愿和我记忆;我愿意我意愿、我记忆和我理解。我也同时记得我的整个记忆、理解和意志;因为,凡是我不能回忆的,就不在我的记忆中;没有比记忆自身更在记忆之中的。[①] 所以,我能回忆整个记忆。再者,凡是我们所理解的,我也就知道我理解;凡是我所愿意的,我也就知道我愿意;凡是我回忆的,我也就知道我记忆。所以,我记得我全部的理解和我全部的意愿。

"同样,当我懂得这三者的时候,我是同时整个理解的。除非我不知道,否则凡是可认识的事,我不会不知道。可是,凡是我不知道的事,我就无法回忆,也无从愿意。因此,凡有可认识的事,我却不知道,那么,我也不会回忆,也不会愿意。凡是我回忆和愿意的可认识的事,也就是我知道它们。"

"当我应用我所理解和回忆的整个事物时,我的意志也包含着我的整个理解和整个记忆。所以,它们三个全部整个为每一个所包含,而彼此之间每一个都是相等的,同时每一个对全部也是相等的。总之,这三个是一体、一个生命、一个心灵、一个本质。这就是最高的统一和三位一体,在那里本质是一个,位却是三个。尽管不一定合适。"

这里所谓的心灵(mens),指的是理性灵魂(animus)[②],在它那里存在着三位一体的形象。不过,按照奥古斯丁在《论三位一体》中所说,严格地说,心灵不是指灵魂(anima)本身,通常是指

---

① 原译:"无所记忆,也就只有记忆自身。"——校注

② 原译:"灵魂",此处改动意在区别 animus 和 anima,前者等于"理性灵魂"(anima rationis)。另外,原译文中,mens 又译为"心",现统一改为"心灵"。——校注

灵魂中最卓越的部分。[①] 我们还应当知道，记忆不仅记得目前不存在的过去的事，而且也记得现在的事，正如奥古斯丁在《论三位一体》中说的，否则它不可能认识自身。[②]

这里应当特别谨慎，上面所说的含义是：记忆、理解、意志这三者是一体、一个心灵、一个本质。因为按照这些名词的固有意义，上面的说法看来不很正确。因为心灵即理性之魂（spiritus rationalis），本质是精神的（spiritualis），非物质性的。而上述三种不过是心灵本身的一些自然特性和能力，并且彼此是有区别的，因为记忆不是理解或意志，理解也不是意志或爱。

奥古斯丁在《论三位一体》中又说："这三种彼此也是相关的，因为心灵如果不了解自身，就不会爱自己和回忆自己。因为心怎能爱和回忆它自己所不知道的事呢？"[③]所以，这三者奇妙地彼此不能分开，纵然说它们彼此有所联系时，它们每一个和全体同时都是同一个本质。

然而应当注意，何谓这三者同一本质？因为它们实质性地（substantialiter）存在于心灵或灵魂之中，不像偶性之存在于基体可以时来时去。为此，奥古斯丁在《论三位一体》中说："无论我们怎么看，应当注意，这三者是实质性地存在于心灵之中的，它们不像物体基体上的颜色，即使说它们彼此是有关系的，但它们各自都有其实体（substantia）[④]。"[⑤]

---

① 参见奥古斯丁：《论三位一体》，第十五卷，第 7 章。

② 参见奥古斯丁：《论三位一体》，第十四卷，第 11 章。

③ 奥古斯丁：《论三位一体》，第九卷，第 4、5 章。

④ 原译："本质"。——校注

⑤ 奥古斯丁：《论三位一体》，第九卷，第 4 章。

从这个意义上说，这三者可以称之为一个统一体、一个实体。正如奥古斯丁在《论三位一体》中说的："谁能清楚地透视到上帝在人们心中这自然而伟大的安排，就会发现、追求和尊重那永恒不变的本性，通过记忆来回忆、通过理解来直观、通过爱心来爱戴那永恒不变的本性。显然，他在心中找到了那至高无比的三位一体的形象。"①

[第3章　论相似中的差异]"然而要注意，切勿把三位一体造成这种相似同三位一体本身相比较，以致认为它们是绝对相似的，相反，无论如何相似，依然有极大的差异。"

"这可以简单地加以说明。一个人既不是理解，也不是记忆和爱，但具有这三者，并通过这三者而进行理解、记忆和爱。所以，一个人是具有这三者的人，而他本人并不是这三个。然而，上帝具有至高无上的单纯本性，上帝虽说是一个，却有三个位，即圣父、圣子、圣灵。"他就是三位而一的上帝。"可见，三位一体就其事情本身来说，是一回事，三位一体就其在事物中的形象来说，又是一回事。就具有三种形象来说，指的是人，这好比画板和画板上的画，都可以叫做画像，但是画板之称为画像，因为画板上有了画。"

"进一步说，具有上述三种情况而作为上帝形象的人，只是一位。而三位一体的上帝不是一位，而是三位，即子之父、父之子、父与子的圣灵。所以，三位一体形象中的三者不是一个人，而是属于一个人。但是，至高无上的三位一体中的三者，不属于唯一的上帝，而就是唯一的上帝。这三者是三位，不是一位。所

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第十五卷，第20章。

谓三者，不等于人，而是属于人，或者说是在人之中。可是，我们岂能说，在上帝那里的三位一体，是属于上帝，而不是上帝本身呢？”

但愿我们不要这样认为。所以，我们不如这样说，三位一体的形象在我们的心灵中，但是只有一星半点儿同至高无上的三位一体有所相似，绝大部分是不相似的。可是，应当知道，奥古斯丁在《论三位一体》中说：“心灵中的三位一体，不是由于心能记忆、了解和爱自己，而成为上帝的形象，乃是因为他也能记忆、了解和爱他的创造者。”①

对于心中作为至高无上和难以形容的三位一体形象的那种三位一体，人们还可以用其它方法和其它名称来加以识别。如奥古斯丁在《论三位一体》中说：“心灵、知识、爱是三件事。因为心灵认识自己、爱自己，如果它连自己都不认识，就不可能爱自己。心灵和它的知识，是两回事；同样，心灵和它的爱，也是两回事。所以，在心认识自己和爱自己时，三位一体也就出来了，即心灵、爱和知识。”“然而，这里所谓的心，并不是指灵魂，而是指灵魂中最卓越的部分。”②这三者彼此之间有区别，然而同是一个，因为它们实质性地存在于灵魂之中。

心灵本身好比母亲，它的知识好比儿子。“心灵在认识自己的时候，就产生自我知识（notitia sui）③，并成为自我知识之母。第三是爱，爱产生于心灵和知识，在心灵认识自己的时候，才爱

---

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第十四卷，第 7 章。

② 奥古斯丁：《论三位一体》，第九卷，第 4 章。

③ 原译：“自我意识”，不确。——校注

自己;如果不认识自己,就不可能爱自己。它也爱自己所中意的儿子,即它的知识,所以爱包括母与子。子并不亚于母,因为心灵如实地认识自己。爱并不亚于母与子,即不亚于心灵和知识,因为心如何认识自己,也就是如何爱自己。这三者都是各自互相包含的,因为爱的心灵是在爱之中,爱是在爱者的知识之中,知识是在认识的心灵之中。”

由此可见,就在这三者中出现了三位一体的迹象。所以理智之心在考虑这三者和这三者单一本质时,业已观察到造物主,发现统一性中的三位一体和三位一体中的统一性。因为心灵知道上帝只是一个本质、一个根源。因为心灵知道,如果是两个,则它们都是不完满的,或者其中一个是多余的。因为如果甲所有的东西不如乙,则甲不是绝对完满的。如果甲所有的东西不亚于乙,而甲已包罗美象,则乙就是多余的了。所以,心灵知道上帝是唯一的,上帝是万物独一无二的造物主。心灵发现,他不是泥塑木雕一无智慧;心灵知道,他有智慧,智慧起源于他,因为他爱自己的智慧。心灵也知道,他那里有爱。

[**第 4 章　论至高无上的三位一体的统一性**] 所以根据上面的分析,正如奥古斯丁在《论三位一体》中所说的:“我们相信圣父、圣子、圣灵是一个上帝、一个万事万物的创造者和统治者。圣父不是圣子,圣灵不是圣父或圣子,而是互相关联的三位。”①

奥古斯丁在《论信仰:答彼得》一书中又说:“圣父、圣子和圣灵的本性或本质是一个,但就位格来说,不是一个。因为如果同圣父、圣子、圣灵的本体是一个那样,位格是一个的话,则就不应

① 奥古斯丁:《论三位一体》,第九卷,第 1 章。

该称为三位一体了。反之，如果同圣父、圣子、圣灵在位格上有区别那样，本性也是有区别的，则三位纵然是真的，三位也不能称为一个上帝。可是，圣祖、先知和使徒们都宣讲三位是一个上帝。”[①]所以，在那神圣的三位一体中，圣父是唯一的上帝，唯独他由自身产生出唯一的圣子；而唯一的圣子，唯独他产生于唯一的圣父；而唯一的圣灵，唯独他发生于圣父和圣子。这一切，不是一位所能实现的，也就是说，既产生自己又产生于自己和发生于自己。正如奥古斯丁在《论三位一体》中所说：“没有一样东西是自我产生的。”[②]

① 奥古斯丁：《论信仰：答彼得》，第 1 章。

② 奥古斯丁：《论三位一体》，第一卷，第 1 章。

二　格罗斯特

罗伯特·格罗斯特(Robert Grosseteste,约 1168－1253 年)出生于英国萨福克郡。方济各会修士,牛津大学第一任校长。格罗斯特是亚里士多德著作的著名翻译者和评注者。他所翻译的《尼各马可伦理学》是大学标准教材。他对《后分析篇》、《辨谬篇》、《物理学》加以注释。他的哲学著作多是论文,代表作是《论光》(*De luce*)。

《论光》

第一物质形式(或一些人所谓的形体性,coporeitas),我认为是光(lux)。因为光自身把自身向各个方向发散,于是,从一个光点开始,可以形成随便多么大的光球(sphaera)[①]——只要没有不透明的某物挡在路上。而形体性(corporeitas)[②]是这样的,必然可以由之推出质料在三个维度上的延展;当然,形体性或质料自身都是一个简单的实体,根本没有维度。一个自身简单而没有维度的形式,根本不可能在各处都给同样简单而没有维度的质料带来维度,除非通过增加自身、通过向各个方向瞬时发散

---

① 原译:"光谱",下同。——校注

② 原译:"物体",下同。——校注

自身、并在发散过程中延展质料，这是由于，形式不能抛弃质料（因为形式是不可分割的，也因为质料不能没有形式）。我还把光当成自身能完成这一点（即增加自身、向各个方向瞬时发散自身）的存在。因此，这样做的要么是光自身，要么是在参与光之中来这样做（其实，还是光自身在这样做）。因此，形体性要么是光自身，要么是上述的事情的完成者，它把维度带给质料，只要这个物体参与到光之中，通过光的力量来运动。而第一形式不可能通过次于它的形式的力量带给质料以维度。因此，光不是次于形体性的形式，而是自身就是形体性。

进一步：有好的判断力的人判断出，第一物质形式比后面的形式都更有价值，其本质更优秀、更高贵，更像独立的形式。而光的本质比所有物质事物都更有价值、更高贵、更优秀；它比所有物质都更像独立的形式——即理智。因此，光是第一物质形式。

光是第一质料中受造的第一形式，它自身在各处无限地增加自己，同等地向各个方向延展自己，不会抛弃质料，而是让质料同自己一起，形成一个如同世界机械（machina mundi）那样大的大块，从时间的开端就延展质料。质料的延展不能通过光的有限增加来实现，因为，如果一个简单物只增加有限的次数，它就不会产生量（quantum），就像亚里士多德在《天地篇》中表明的那样。但如果一个简单物增加无限次，它就一定会产生一个有限的量，因为，某物的无限增加的产物，一定会无限地超越所增加的那个事物。但是，简单物不会被简单物无限超越，而一个有限的量自身可以无限地超越一个简单物。因为，一个无限的量会无限次地无限超越一个简单物。因此，如果本身简单的光无限次地被增加，它一定超越同样简单的质料，形成有限广度的维度。

一个无限的数字之和，有可能同另一个无限数字之和形成整数比例关系，也可能形成非整数的比例关系。有的无限数大于别的无限数；有的无限数小于别的无限数。所有偶数和奇数之和是无限的；它比所有偶数之和大，虽然所有偶数之和也是无限的。而所有偶数和奇数之和比所有偶数之和所大的，就是所有奇数之和。另外，从一个单位开始不断翻倍形成的数，其总和是无限的；同样，与所有这些两倍相对应的所有半数之和，也是无限的。而这些半数之和一定是那些倍数之和的一半。同样，某单位不断乘三所形成的所有数之和，也是所有这些数的三分之一之总和的三倍。在各种整数比例中，都是这样的，因为无限数总是与所有这些比例的无限之和形成这样的对应。

但是，如果我们列出从一个单位开始的所有倍数之和，以及相应的所有半数之和，而那个单位，或任何一个有限数，从半数之和中减去；在减去之后，在第一个总和与第二个总和的存留部分之间，就再也没有二比一的比例了。也就再也没有整数比例可言了，因为，在从较小的总和中减去一个数之后，如果还有一种整数比例，那么，所减去的部分就一定是被减去的数能整除的一个部分，或是它能整除的一个部分的能整除的几个部分。但是，一个有限数不会是一个无限数能整除的一个部分，也不会是它能整除的一个部分的能整除的几个部分。因此，如果从所有半数的无限之和中减去一个数，在所有倍数的无限之和与所有半数的无限之和的剩余部分之间，就不再有一个整数比例了。

既然如此，就很清楚，光通过无限增加，可以把质料延展到较小的有限维度，也可以延展到较大的有限维度，这可以按照随便哪个比例，不论是整数的，还是非整数的比例。因为，如果光

通过自身的无限增加，把质料延展到两个腕尺的维度，它这样无限增加两次，就延展到了四个腕尺的维度，它如果无限增加半次，就把质料延展到一个腕尺的维度；按照别的整数或非整数比例，可依此类推。

我想，这就是哲学家们讲出下列观点时所理解的：万物由原子构成，体都由面组成，面由线组成，线由点组成。这种意见与那种认为广度只由广度构成的意见并不冲突；因为，对“部分”有多少理解法，对“整体”就有多少理解法。从一个方法理解，一半就是整体的部分，因为两个一半就是整体；从另一个方法理解，一个边是一个直径的部分，这不是因为，把一个边乘整数倍，就能成为一个直径；而是因为，如果把一个边乘整数倍，它还是被直径超过。从一个方法理解，锐角据说是直角的部分，因为无限次的锐角形成了直角，而如果从直角有限次地减去锐角，就减小了它；从另一个方法理解，点是线的部分，因为无数个点组成了线，但如果从线上去掉有限的点，却不会使线变短。①

据此，我们回到我的主题，光通过在各个方向上同等地无限增加自己，在每个地方都同等地把质料延展成光球；因此，在这种延展中，最外面的质料比最里面的、接近中心的质料，是更扩展、更稀疏的。因为最外面的部分会是最大程度的稀释，而内在的部分还可以进一步稀释。

因此，光按照上面说的方式，把质料延展成光球的形式，将最外部的部分稀释到最大程度，在最远的光球上实现了质料的可能性，使质料不能接受进一步的作用。因此，第一物质在光球

---

① 原译：“却不会使线不再是线”。——校注

的边缘变得完美，被称为“太空”，其组成部分中只有第一质料和第一形式。由于它的本质是由此构成的，也由于它的量是最大的，它从而是最简单的物质。它只是在一点上和“物质”类不同，即在这最简单的物质中，质料只被第一形式充满。而物质类既包括这种物质，也包括别的物质，其本质中既有第一质料，也有第一形式，或来自充满了第一形式的质料，或来自很少第一形式的质料。

这样，当第一物质（也就是太空）充满了第一形式，它就从自己的各个部分把它的光芒（lumen）伸展到整体的中心。因为，既然光是第一物质的完美实现，它很自然地从第一物质增加自己，光当然就发散到了整体的中心。又因为，光这个整体在从第一物质发散自身时，并不脱离质料，它会延展第一物质的质料中的灵性。于是，从第一物质中产生了光芒，这是一个灵性的物质，或者说，物质性的灵。这光芒在行进时，它不会分割它所穿过的物质；因而，它瞬时地从天上的第一物质穿越到中心。而你不能把它的穿越理解为，数量为一的某个东西瞬时从天空穿越到中心，因为这是根本不可能的；它的穿越是在对自己的无限增加中，在无限地产生光芒的过程中完成的。因此，光芒自身从第一物质伸展到中心，聚集起来，把第一物质中存在的大块聚合起来。由于第一物质被充满了，并且是不可变的，不可消减的，也由于任何空间都不能变成真空，在这聚合的过程中，那大块的最外部分必须伸展和播散开。这样，在上述的大块的最核心部分，有更大的密度，而其最外部分的稀释程度增加了。完成这种聚合的光芒的力量极大，而在聚合中又进行分离的光芒的力量也极大，这两种力量使第一物质所包含的大块细化、稀释，直到最

外层的极致。于是，在上述大块的最外部出现了“第二光球”，它被充满了，不能接受进一步的作用。于是，第二光球被充满了，变得完美了。光芒是从第一光球发出的，而光，在第一光球中是简单的，在第二光球中是双重的。

正如第一物质所产生的光芒充满了第二光球，在第二光球中，大块变得密度更高，于是，第二光球中产生的光芒就完善了第三光球，因为聚合，第三光球中的大块密度又更高。于是，这种聚合又播散的过程如此变换，直到“九层天界”都充满了，而密度最高的大块（这就是四元素的质料，在第九，即最低光球中聚合）。最低的光球，也就是月球界，也会从自身中产生光芒，通过它的光芒，它聚集了自己之下的大块，通过这聚合，它细化和播散了它最外面的部分。虽然如此，这光芒的力量并不是很强，不能在聚合中把自己的最外部播散到极致。因此，这个大块的每部分仍然不是完美的，仍然有可能接受聚合与播散。这个大块的最高部分没有播散到极致，但靠播散变成了火，仍然是元素的质料。这种元素从自身产生光芒，聚合自身中的大块，播散了最外部，但只能较小地播散自身。这样，它带来了空气。空气从自身产生了灵性的物质（或物质的灵）。聚合自身中所包含的，在聚合中播散自己的外在部分，就产生了水和地。在水中，聚合的力量大过了播散的力量，因而，水和地一样，成为沉重的。

这样，这个可感世界的十三光球都形成了：即，九重天界，是不可被改变、增长、产生、腐化的，因为都被充满了；还有四界以相反的方式存在，可以改变、增长、产生、腐化，因为没有被充满。这是很清楚的，每一层较高的物质，都因为它所产生的光芒，而成为后面的物质的形式和完善。正如 1 潜在地就是随后的每个

数字，第一物质通过自己的光芒的增加，就是随后的每个物质。

地集中了所有更高的物质，因为更高的光芒都汇聚于此；因为这，诗人们把地称为“潘”（Pan），就是“全部”的意思。人们又称之为西彼尔（Cybele），就是床（cubile），这来自“立方”（cube），就是坚实的意思。因为地是所有物质中最密的，它就是西彼尔，众神之母。虽然地是所有更高的光芒的聚合，但它们并不能通过自身的作用升起在地上，不过，人有可能从地之中抽取到任何你想要的光球中的光芒的运动和作用；所以说，你所愿意的任何神都可以从大地产生，就好像她是众神之母。这样，中间的物质有两个栖身之所。它们可以与较低的物质相联，就像第一天与所有别的物质相联一样；也可以和更高的物质相联，就像地和所有别的物质相联一样。这样，所有别的物质都以某种形式存在于每一个物质[①]之中。

所有物质的形式和完满就是光：但是，更高的物质的光更具灵性、更简单，而更低的物质的光更具物质性、更复杂。并不是所有的物质都属于同样的形式或种属，虽然它们产生于同一种简单的或复杂的光。正如并不是所有的数字都属于同样的形式或种属，虽然它们也都是从 1 的或多或少的倍数产生的。

这一讨论使我们清楚了，那所谓“通过一束光的完满，万物为一”指的是什么，那所谓“繁复的事物，是通过光的不同增加方式而繁复”指的是什么。

但是，鉴于更低的物质参与了更高物质的形式，更低的物质与更高的物质参与了相同的形式，因此，它们从一种非物质的推

① 原译：“二者”。——校注

动力量中获得了运动，而更高的物质也是靠这一推动力量运动的。因此，这种理智的或灵魂的非物质力量用周日运动(motus diurnus)[①]推动了第一和最高的光球，同时也以周日运动推动所有更低的天界。但是，它们越低，所接受到的运动就越弱，因为一个光球越低，其中的第一物质之光就越不纯粹，越弱。

但是，虽然这些元素都参与第一层天的形式，但第一层天的推动者并不通过周日运动推动它们。它们虽然都参与了第一束光，但它们并不遵从第一推动力量，因为它们所分有的这光同样不纯、弱小，远不像这光在第一物质中那样纯粹，还因为它们的物质同样有密度，从而成为反抗和不服从的开端。不过，有些人认为，火界以周日运动方式旋转，并且以彗星的旋转当作证据，还说，海水的运动就是这种运动的延续，因此产生了海水的潮汐。但是，所有正确地思考哲学的人说，地没有这种运动。

另外，第二界(如果我们从地球往上数则是第八界)以后的各界因为以相同的方式参与它的形式，它们都与它同样地运动，这是在其周日运动之外的运动。

因为天界是充满的，不再接受稀释和压缩，其中的光并不把质料推离中心以稀释它们，也不会推向中心以压缩它们，因此，诸天界自身不接受向上或向下的运动，只是从理智的推动力量那里接受圆周运动，使它的一瞥以物质的方式转向自身，使诸光球以圆周物质运动的方式旋转。但是，因为各元素自身不是充满的，可以稀释，可以压缩，其中的光芒要么把它们推离中心以

---

① 原译："日常的运动"，此处似应指因为地球自转而造成的夜空中的天体东升西落的现象。——校注

稀释，要么把它们推向中心以压缩，因此，它们自然是可以向上，也可以向下运动的。

最高的物质是最简单的物质，其中可以找到四种东西，即形式、质料、组合、组合物。形式是最简单的，占有 1 的位置。质料因为有双重力量，即，一，它既可以接受外界的作用，也可以保留这作用；二，密度来自质料，而这种双重的力量最初属于数字 2，于是，质料就具有了数字 2 的特质。在组合中包含了数字 3，因为，在组合中，显然有形式的质料、质料化的形式，还有组合物自身的特征，这在任何组合物中都是作为质料和形式之外的第三点出现的。除去这三个之外，组合物可以用数字 4 来理解。于是，在第一物质中，就包含了 4，而其它所有物质几乎都是 4，这样，我们发现，别的物质的数字根本不可能超过 10。因为，如果形式的 1、质料的 2、组合的 3、组合物的 4 全加起来，就构成了 10。因此，10 就是世界上物质界的数字，而元素的界虽然分成了 4 个，但又作为一个参与到可腐的地的自然。

由此就清楚了，10 是普遍完美的数字，因为所有的完美整体自身中都有作为 1 的形式、作为 2 的质料、作为 3 的组合、作为 4 的组合物。在这四之外加上第五个数字这是不会发生的。[①] 因此，万物的整体和完美就是 10。

很明显，在 1、2、3、4 这四个数字中，只能找到五个比例[②]，这就使所有组合物的组合和谐而坚实。因此，在音乐的旋律、手的姿势和时间的频率中，只有这五者可以相互和谐。

---

① 原译："在这四之外加上第五个数字并非偶然"。——校注

② 原译："特征"。——校注

三　罗吉尔·培根

罗吉尔·培根(Roger Bacon,1214－1292 年)出生于英国桑莫斯特郡。早年在巴黎大学学习并任教,是第一批讲授和注释亚里士多德著作的学者。1247 年返回牛津大学,受格罗斯特的科学和数学思想的鼓舞,加入方济各会。但他的学术革新计划不见容于修会的保守领导人,长期被监禁。中世纪时人们称他为"悲惨博士",以此表达对他生前受到的不公正待遇的不满。主要著作有:《大著作》(*Opus majus*)、《小著作》(*Opus minus*)、《第三著作》(*Opus tertium*)、《哲学研究纲要》(*Compendium studii philosophiae*)、《神学研究纲要》(*Compendium studii theologiae*)。

《大著作》[①]

第四部分

[**第 1 章**] 知识(sapientia)众所周知的各种基础(radices)是同对语言的掌握分不开的,掌握了语言,我们才能入拉丁语著作方面的知识之门。说明白这一点之后,我现在就想考察一下这

---

① 下文中的拉丁语由校者参照 John Henry Bridges 编订的 *The "Opus Majus" of Roger Bacon* (London: Williams and Norgate,1900)所添。——校注

种有关诸多伟大学科的知识(scientiae)的基础问题,因为它对其它学科和世间各种事务具有一种特殊的力量。这里所说的伟大学科有四种,[①]没有它们,人们既不能了解其它各门学科,也不能获得事物的知识。如果知道了这四种学科,任何人都可以毫不费力地在认识能力上取得巨大的进步,不仅在人类的学科方面是这样,在神学方面也是这样。这些学科每一门的优点都将被提到,不仅是由于知识本身的缘故,而且是与前面说的其它事情有关。就这些学科而言,它们的大门和钥匙是数学,[②]如我将说明的,它是圣人们在世界之初就发现了的,并且一切圣人贤哲一直使用它,超过对其它任何学科的使用。对于数学这门学科的忽视至今已有三、四十年了,这破坏了拉丁语著作研究的整个体系。如我将指明的,对数学无知的人既不可能了解其它诸学科,也不可能了解当今世间的事务。更糟糕的是,对数学无知的人并未察觉自己的无知,因此也就不寻求医治的办法。相反,这门学科的知识训练我们的头脑,使之对一切事物获得一定程度的知识,所以一个人如果懂得了知识周围罗列着的种种基础知识,并将它们正确地运用于对其它学科和事物的认识上,他就将能够确凿无疑地,从容而有成效地了解由此而引出的一切知识。没有这些基础知识,人们就无法了解先前和后来的东西;这些知识可以使先前的东西完整和条理化,正好像目的可以促进对与它有关的那些事物的理解,而且它们成为铺平和开拓认识未来事物的道路。对于这一点,我现在打算用权威和理性来加以证

---

① 即下文所指各分支:几何、算术、音乐、天文。——译注

② 原译:"打开它们大门的钥匙是数学"。——校注

明，首先我打算在人类学科和当今世间事务方面这样做，然后在神性知识方面，最后依据它们与教会的关系和其它三项学科的宗旨方面这样做。

[第 3 章] 我们根据权威用数学证明而得出的结论同样可用理性证明得出。我这样说首先是因为其它学科也采用数学例证，但是例证是用来弄清这些学科所探讨的问题的。因此，对这些例证的无知，就导致对举例证来加以理解的那些问题的无知。我们发现自然界物体的变化无不带来物体的某些增加和变化，亚里士多德无法简明地用自然界的例证来说明增长和变化之间的区别，因为增加和减少总是以某种方式与变化同在的；所以他才举了一个数学的例子：将一个矩形增加上与它相应的磬折形[①]的面积，这矩形在面积上量扩大了，在形状上却无变化。如果没有看过《几何原本》第六卷中的命题 22 是无法理解这个例子的。那个命题证明，一个较小的矩形在各方面都与一个较大的矩形相似，因此，较小的矩形虽然可以通过加上这样的磬折形而变得大一些，但它的形状却没有改变。

其次是因为我们的数学理解力似乎是天赋的(innata)，就如西塞罗在《图斯库兰论辩集》(*Tusculan Disputations*)第一卷中所说，当苏格拉底问一个小孩有关几何真理的问题时，他的回答就好像他曾经学过几何学一样。这个实验屡试不爽，但在其它学科中却非如此。这种情况从下文会看得更明显。这样，既然这种知识几乎是天赋的，就好像是在发现和学习之前就有的，或

---

① 磬是用玉石或铜制成的打击乐器，形式等于二个相等的平行四边形斜接在一起，在斜接处折断则复原为三个平行四边形。——译注

至少不像其它学科那样需要发现和学习，既然天赋或近于天赋的才能是处理后来获得的知识的，那么它在各门学科中就是第一位的，是我们从事其它学科时首先要具备的。

第三是因为在哲学各分支中，这门学科是最早被发现的。它是人类之初最先被发现的。根据托勒密(Ptolemy)《星盘结构》(*Construction of the Astrobe*)一书的序言，阿尔布马扎(Albumazar)对天文学的详尽介绍，以及《古代遗迹》(*Antiquities*)第一卷，很明显，这门学科是在大洪水之前以及稍后由亚当的后裔和挪亚及其后裔所发现的。这门学科的各个分支：几何学、算术、音乐、天文学都是如此。如果这门学科不是事实上比其它学科出现得早，而是在本性上(naturaliter)先于它们，[①]情况就不会是这样了。因此，我们显然应当首先对这门学科进行研究，通过这门学科，我们可以进而研究后来的各门学科。

第四是因为我们做事情的自然而然的途径是从易到难，而这门学科是最容易的。任何人在智力上都可以掌握数学这个事实清楚地证明了这一点。一般人和文盲都知道怎样画图、计算和唱歌，而所有这些都是数学活动。但是我们应当首先从俗人和有教养者共知的东西开始；如果神职人员不了解俗人所熟知的并因而深受裨益的知识是什么，这不但是有害的，而且是不光彩的令人讨厌的。

第五，我们看到，神职人员，哪怕是最无知的神职人员，即使无力获得其它学科的真理，也能掌握数学的真理。此外，一个人聆听一两次关于这门学科的讲授所学到的确实无误的知识，要

① 原译："自然而然地先于它们"。——校注

比在哲学的其它学科中聆听十次所学到的东西还要多。做过这个实验的人对此是十分清楚的。

第六，儿童最先学习的是我们比较熟知，而且必须首先了解的那些事情，因此，我们学习知识，自然而然的途径是从那些适合于儿童心态和童性的东西开始，而具有这种性质的是数学。因为儿童首先被教会唱歌，他们还可以按照同样的方式学会作图和计算的方法，而且他们在唱歌之前就懂得数目是更容易，更具有必然性的，因为就数字关系来说，全部数论(ratio numeri)都是用例子来说明的，就好像作曲家既讲授宗教音乐又讲授哲学一样。但是数论离不开图形，因为数是与线、面、立体、正方形、立方体、五边形、六边形以及其它形状相关的，人们是由线、形和角而知数的。人们已经发现，儿童学习数学真理又快又好，这从唱歌中看得很明显，而且我们还由经验而得知，儿童学习和掌握数学真理胜过学习和掌握哲学其它各学科的真理。亚里士多德在《伦理学》第六卷中说，青年人能够很快掌握数学真理，但在自然、形而上学和道德方面却不是这样。因此，人的心智应当首先接受前一门学科的训练，而不是后面那些学科的训练。

第七，如果同样的事情不是我们和自然所共知的，我们认识的自然途径是从我们知之较多的事情走向自然知之较多的，或更直接知之的事情。我们比较容易掌握我们知之较多的东西，是千辛万苦才获得自然知之较多的那些事情的知识的。对于自然所知的事情，我们的认识是错误的和不全面的，正如亚里士多德在《形而上学》第二卷中所认为的那样，这是因为我们的理智对自然所十分明了的事情，两者的关系犹如蝙蝠的眼睛之于阳光一样。举例说，上帝、天使、来世、天上的神秘物和超群的高贵

生物尤其是这样，因为它们越高贵，就越不为我们所知。这些事情被称之为自然知之和直接知之的事情。所以，反过来说，如果同样的事情是我们和自然所共知的，那么就其为自然所知，就其包含的全部内容而言，我们的认识就取得了很大的进展，而且我们能够得到关于这些事情的完满的知识。但正如阿维洛伊在对《物理学》第一卷、《形而上学》第七卷，以及对《天地篇》第三卷的评论中所说的，为我们和自然所共知或直接所知的同样的东西只存在于数学中。因此，当我们在数学中接触到完全为我们所知的东西，我们也就接触到了为自然所知或直接所知的东西。因此，我们可以直接获得那门学科深邃的知识。既然我们在其它学科中没有这种能力，我们显然就对数学知之多一些。所以我们对这一学科的掌握就成为我们认识的开端。

第八，一切疑虑都让位于确定性，一切错误全都由颠扑不破的真理来廓清。在数学中，我们可以毫厘不爽地得出完全的真理，可以无庸置疑地达到完满的确定性，因为在这一学科中，我们可以依据固有而必然的原因作出具体的演示。演示就使真理为人们所了解。同样，在这一学科中，任何事情都可以找到能被感官感知的实例，在作图和计算上都可以找到一个能被感官知觉到的验证，所以，对感官来说一切都是昭然若揭的。因此，这门学科是没有疑虑的余地的。而在其它学科中，由于摈弃了数学的帮助，人们有那么多的疑问，那么多异议，那么多错误，致使这些学科无法发展起来。这种情形是很明显的，因为就这些学科的性质而言，它们不存在依据固有必然的原因推出演示的可能性，因为自然现象的固有原因和结果处于生生灭灭之中，压根儿就没有必然性那样的事。在形而上学中，只能根据结果而做

出论证，因为精神方面的事情是根据形体的结果被发现的，造物主是根据被造物而被知的，在那门学科中这是很明显的事情。如亚里士多德所教诲的，在道德上不存在由固有原因而得出的论证。同样，在逻辑和语法中显然也不可能有十分可信的论证，因为这些学科所研究的题材的性质是薄弱的。因此，只有在数学中存在着依据必然原因而进行的最令人信服的演示。因此，只有在这里人们才能得出由这门学科的性质而来的真理。而在其它学科中我们有许多疑问、异议和矛盾，以致在哪怕最细小的问题上或是个单独的争论上都难以有一致的意见；在这些学科中，根本不存在可以证明一切事情为真的作图和计算过程。因此，只有数学才有毋庸置疑的确定性。

因此很明显，如果我们要在其它学科中求得无庸置疑的确定性和准确无误的真理，我们就应当把知识的基础寄托在数学上，因为只有通过数学的整理，我们才可能在其它学科中达到确定性，并排除错误而获得真理。这一推理可以通过比较看得更清楚，这个原理在欧几里德的《几何原本》第九卷中有所说明。在结论性知识和前提性知识的关系问题上，这种情形也同样适用。所以，如果在前提中有错误和疑问，那么就不可能通过与结论相关的前提而得出真理，也不可能有确定性，因为疑问是不能用疑问来验证的，真理是不能用谬误来证明的，尽管我们可以从错误的前提出发来进行推理，但是那样，我们的推理就只能作为参考，不能作为证明。同样的情况对于全部学科都是适用的。对于那些存在许多严重的疑问、异议和错误的学科，我认为至少应该用我们确切了解并且没有任何疑问和错误的某一学科把那些疑问和谬误清除掉。正如部分和部分、结论和前提是相关联

的一样，一门学科与另一门学科也是相关联的，当一门学科疑问丛生、充满异议和含糊不清时，这些学科的结论和原则不可能成为确定而明白的，也不可能被证实。除非借另一种已知的、被证实的学科，我们的学科做不到像从前提得出结论那种情况一样的明白无误。我前面表明了，只有数学才是最确定并得到最充分证实的。因此，依靠这门学科，我们必定能认识和证实其它一切学科。

我们根据数学这门学科的特殊性证明数学是先于其它学科的，对其它学科是有用而必要的，现在我们通过对数学所处理的主题的考虑来进一步说明这一点。我们做出这样的断定，首先因为我们认识的发展的自然途径是从感性知觉到理智。根据《后分析篇》第一卷的论述，如果没有感性知觉，也就没有与这一感性知觉相关的知识，所以人类理智是随着感性知觉的发展而发展的。而数量尤其是感性知觉方面的事情，因为它是(多个感官)共同可感的(sensibile commune)①，并被其它感官所知觉到的，而且没有数量，我们也就不能感觉到任何东西，因此，理智关于数量是尤其能够获得进展的。其次，因为如果没延续的量，理智活动实质上就无法完成。亚里士多德在他的《记忆和回想》的一书中说，我们的全部理智都是与持续性和时间相联系的。所以我们是用理智直接的感性认识来把握数量和物体的，因为数量和物体的形式存在于理智之中。不过，非物质的东西的形式却不是这样被我们的理智所知觉到的；否则，根据阿维森纳在

---

① 原译："它属于常识"。经院哲学区分 sensibile commune 和 sensibile proprium，后者指只为一种感官所感知的对象，如声音。——校注

的能够得到关于这些事情的无例的知识。但正如阿维洛伊在对

《形而上学》第三卷中所说，即使这些形式是在理智中产生出来的，我们也无法知觉到这种事实，因为我们的理智生气勃勃地忙于有关物体和数的事。因此，如亚里士多德在《形而上学》第十一卷中所说的那样，我们通过对物质的东西和数的论证和关注，而对非物质的东西的概念进行探讨。理智尤其在关于数量本身方面将得到发展，其理由在于，就理解活动的共同条件而言，数量和数量中的物体实际上是特别适合于人类理智的。两者都是为了这一目的，尤其是前者。①

此外，为了证明的充分，我们可以将科学家的经验当作最后的理由。古代的科学家为达到无所不知，全都辛勤地致力于数学，正如我们同代人中所见到的以及关于另一些人所听到的，他们借助于已经获得的卓越的数学知识学会了全部科学。人们发现一些非常杰出的人物，如林肯郡主教罗伯特，②以及修道士马里斯科的亚当(Adam de Marisco)及其他许多人，都靠着他们的数学能力学会了说明一切事物的原因，并对人类的和神学方面的事情做了充分的阐述。而且，我们可以从这些人的著作中看到这一情况的确凿证据，比如说，他们谈到彩虹、彗星、热的产生、大地方位的勘察以及别的问题，都为神学和哲学所利用。因此很明显，数学对于其它学科是绝对有用和必不可少的。

这些理由都是通常的道理，我们还可以通过观察哲学各个分支的情况来具体地说明：哲学揭示了怎样运用数学来认识一

---

① 原译："生一事物都是作为某个结果的前因而存在的，这一点在更高的层次上也适用于上面所说的情况。"——校注

② 指罗伯特·格罗斯特。下同。——译注

切事物。而这就近乎表明，对其它学科的认识并不像通常所说的那样靠的是争论和辩驳，而是靠数学演示，这些演示渗透到其它学科的真理和活动中，并使之有条不紊，不这样，其它学科就既不能被人理解，也不能被阐明、传授和修习。如果任何人果真将数学能力运用于各门科学，那么他就会发现，如果没有数学，在这些学科中就无法认识到任何有决定性的东西。不过，这简直就等于要确立研究一切学科的明确的方法，并且依靠数学来证实一切为其它学科所必不可少的东西。但是这个问题并不属于我现在所论述的范围。

第六部分

[**第 1 章**] 在确定知识在语言、数学和光学方面的基本原则之后，现在我想阐明实验科学的原则，因为没有经验，我们就无法充分认识任何东西。获得知识有两种方式，即通过推理和通过经验。推理引出结论，并使我们接受结论，但推理不能使结论成为确实无误的，也不能消除疑问，从而使心灵能安于对真理的直觉，除非心灵也通过经验的途径发现真理。很多人都对我们所能认识的事物提出论证，但他们由于缺乏经验，会忽视这些论证，不能做到避害趋利。如果一位从未见过火的人用充分的推理证明了火燃烧、损毁物件，但他的心灵却不会因此而满足，也不会避开火，除非他将手或某个可燃物放到火中，这样他才会借经验证明那推理所说的结论。而当他有了关于燃烧的实际经验，他的心灵就变得踏实了，并安于真理的光辉之中。因此，推理不能使人心悦诚服，而经验是能够的。

上述情况在数学中也是显而易见的。数学证明是极其令人

信服的。但如果一个人有了关于等边三角形的最有说服力的证明，却没有经验，他的心灵是不会坚持那个结论的，他也不会注意它，反而会蔑视它，直到经验告诉他：从两圆相交的任何一交点到一既定线段的两端点都可以画两条线，[①]只有到那个时候，他才会毫无疑问地接受那个结论。因此，亚里士多德说：证明就是我们的认识由之而起的推理，这句话在理解时应加一条件，即这个证明是伴有恰当的经验的，而不应理解为空洞的证明。他在《形而上学》第一卷中还说，知道理由和原因的人要比具有事实的经验知识的人更有智慧，后者说的是只知空洞的真理而不知原因的那种人。而我在这里讲的是通过经验而知理由和原因的人。这些人如亚里士多德在《伦理学》第六卷中坚持认为的那样，他们的智慧是完美无缺的。在同一地方他又说，对于他们所做的简单陈述应当接受下来，就好像他们提出了证明一样。

因此，如果一个人要想对潜在于现象之下的真理不存疑虑而感到快乐，他就应当知道怎样致力于实验。作家们写下许多论述，人们居然相信他们没经验而胡编乱说进行推理的话，他们的推理完全是错误的。人们一般认为，只有用山羊的血才能将钻石打碎。哲学家和神学家滥用了这个意见。但是，用羊血碎钻石的事却从未被证实过，尽管人们已做过这样的尝试；而不用

---

① 参见《西方哲学原著选读》上册（商务印书馆 1981 年版）中对此句的注释："此句完整的意思应为：设以 AB 线为半径，以 A 点和 B 点为圆心，作两个圆，必相交；从两圆的任一交点，到 A、B 两点，作两条直线，由此构成的三角形必等边。"——译注

那种血，人们倒是可以很容易地将钻石研割碎的，这是我亲眼所见，而且这是不能否定的，因为可用宝石的碎片将钻石切割开。同样，人们一般认为，医生使用的海狸香是雄性海狸的睾丸。然而这可是不正确的，因为海狸胸下长的这些东西，不论是雄海狸还是雌海狸，都可以产生这种睾丸状的东西。可除了海狸香之外，雄海狸在生殖器部位还生有睾丸。所以，又有个错上加错骇人听闻的谎言，即认为当海狸被猎人追赶时，它知道猎人想要的是什么，于是就自己用牙把那些腺体咬下来。再有，人们一般认为，在容器中热水结冰要比冷水快。支持这一观点的论证说，这是相反相成，就好像仇敌相见分外眼红。但是任何做过此实验的人都知道，冷水结冰无疑要比热水快。人们说那个观点出自亚里士多德的《天象论》第二卷，其实他并没有那样说过，而是有过相似的说法，人们因此受了蒙蔽。那个说法是，如果把冷水和热水泼到冷的地方，比方说泼到冰上，那么热水结冰较快，这是对的。但如果把热水和冷水放在两个容器里，那么冷水结冰较快。因此，一切事情都必须用经验来加以证实。

经验有两种：一种是通过我们的外部感官获得的。我们以这种方式，借助为此目的而制造的各种仪器，获得了天上事物的经验，我们还以眼见为实，获得了地上事物的经验。对于世上不在我们力所能及的范围之内的事物，我们是从具有那些事物的经验的其它科学里了解到的。例如，就像普林尼在其《自然史》一书中所说的，亚里士多德根据亚历山大授予的权力，派遣了两千人到世界各地去获取地球表面各种事物的实验知识。就人们根据授予他的恩典而能进行的活动来说，经验既是人类的，也是哲学的。但经验还不能满足他的需要，因为由于获取的困难，关

于有形的东西，经验还不能提供充分的证据，而且它根本没有涉及精神的东西。因此，人们理智必须得到其它方面的协助，这就是为什么那些最先把科学带给人的神圣族长和先知们，内心得到了启发，并没有单单依赖于感觉。从基督时代以来的许多信徒们也同样如此。信仰的恩泽也同神的启示一样，不但在精神方面，而且在有形的东西和哲学诸学科方面都对人有巨大的启发作用。如托勒密在《中心论》(*Centilogium*)中所说，我们获得事实的知识有两条渠道，一条是通过哲学经验，另一条是通过神的启示，他说，后者要好得多。

……

[**第 2 章**] 经验科学完全不为普通学子所知。要让人们相信它的效用，我就要同时揭示它的卓越性和它恰当的含义。确实，只有这门学科才知道怎样完满地检验出自然能做什么，人的艺术追求能达到什么，欺骗的伎俩为什么能得逞，咒语、魔法、祈祷、求恕、献身等神秘活动意味着或梦想着什么，它们中包含着什么。这样一来，一切虚假的东西都可以被清除掉，只有艺术和自然的[①]真理得以保存。只有这门学科才告知我们怎样去看待术士们的疯狂举动：那就是，不能接受它们，只能回避它们，就如同从逻辑的观点来看待诡辩推理那样。

较之其它学科，这门学科有三个主要的特点。首先，它用实验来考察其它一切学科的重要结论。其它学科知道怎样通过实验发现其原理，但它们的结论是从所发现的原理中推得的。如

---

① Bridge 的拉丁文本中无“自然的”这一限定语，但 Robert Belle Burke 的英译文中有，姑且存疑。——校注

果它们要对自己的结论有一个专门的完整的经验，它们就应在实验科学这门高贵学科的帮助下来进行。诚然，数学在图形和计算方面的结论具有可以普遍进行实验的性质，其结论也被应用于各门学科以及这类的实验，因为任何学科没有数学都是无法理解的。但如果我们将注意力用于那些专门的完整的实验以及完全用这种专门的方法来证实的实验上，我们就必须采用人们所说的这种实验科学的原理。我以彩虹和与之有关的、在太阳和星星周围形成环状的那类现象为例来说明这一点。旛状云同样是出现在太阳或星星旁边的，看上去呈一条直线，亚里士多德在《天象论》第三卷中称之为垂线，塞涅卡称之为条状云，而环状的则被称为日晕，这些现象往往具有彩虹似的颜色。自然哲学家讨论了这些现象，透视学家对在此情况下必能见到的情景做了大量的补充。但不管是亚里士多德还是阿维森纳，在他们的自然史中都未向我们提供这类现象的知识，曾专门著书讨论这些现象的塞涅卡也没提供。但是实验科学证实了这些现象。

四　波那文图拉

波那文图拉(*Bonaventure*,1221－1274 年)是与托马斯·阿奎那齐名的神学家、哲学家。不同于托马斯以亚里士多德主义来理解基督教神学,波那文图拉坚持和捍卫奥古斯丁的神学传统。作为一个基督徒,他在生活中表现出对上帝的忠诚,坚信人生的全部意义在于荣耀上帝;作为一个神学家,他在其思想和著作中表现出对上帝的信念,认为每一门科学虽然都有自己的领地,但从一个更大的范围和更高的层次上看,所有的科学都可理解为是关于上帝的知识,都指向神学并为神学所指导,一切科学的成就都是为了建立信仰、荣耀上帝。

《心向上帝的旅程》

序

[1] 首先,我通过圣子,我们的主耶稣基督呼求第一始元(primum principium)[①],即永恒之父。所有的光明皆从他,众光之父那儿降下来,所有最美好的赠予,一切完美的恩赐都是从他那儿来的。通过我们的主耶稣基督的生母、最圣洁的童贞女马

---

① 通译"第一本原"。以下拉丁文为校者参照 Quarrachi 版全集第五卷所加。——校注

利亚和我们的导师、父亲、真福者弗朗西斯(即方济各),我呼求他,以便他照耀我们的心目,引领我们的步履行进在那超越了我们全部感知的和平之路上。我们的主耶稣基督传播、给予了这和平。我们的父亲弗朗西斯是这和平宣讲的重复者,他在其传道的终始,都宣讲了这和平;他在其所有的问候中,都祝愿了这和平;他在其所有的静观中,都渴慕这令人迷狂的和平。这和平也是那同仇视和平的人相处的和平者,即那位耶路撒冷的市民所说的和平:"你们要为耶路撒冷祈求和平。"他知道,所罗门的王座仅在和平中,因为《圣经》上写道:"他的处所在和平中,他的居所在锡安。"①

[2] 我,一个不肖的罪人,虽不相称却有幸继我们的父亲、至福者弗朗西斯之后为兄弟会的第七任会长。我以我们的父亲、至福者弗朗西斯为榜样,艰辛地寻求那和平。在临近他逝世 33 周年祭日的时候(1259 年),被神意驱使,并出于对精神和平的爱,我隐居到阿维纳山,一个幽静的地方。就在那儿,当我用心地寻求那心灵上升至上帝的方法时,真福者弗朗西斯在该地曾看见的奇迹出现了,我看见了一位仿佛被钉于十字架上的长着六只翅膀的撒拉弗。在思考中我立刻认识到,那奇迹显明的是我们的父亲弗朗西斯在静观中的出神(suspensio)以及实现那出神的途径。

[3] 那六只翅膀可正确地被理解为六种光照的出神,通过它们,灵魂仿佛踏上了某种阶梯或旅程,以便凭借基督徒智慧的迷狂超拔而达至和平。然而,只有极其强烈地爱慕那被钉于十字

---

① 《诗篇》,第 75 篇,第 3 节,以下《圣经》出处引自 George Boras 的英译本。因本书《圣经》引用繁多,仅注出整句引文。——校注

架上者，方可踏上这条路，那爱曾使保罗转向基督并达于第三层天，他说："我已经与基督一起被钉于十字架上，现在不是我而是基督在我里面活着。"[①]这爱也曾吞没弗朗西斯的心灵，并显明于他的肉体上，他的身体在去世前两年都带有那至苦受难的标记。因此，撒拉弗六只翅膀的形象暗示了六种阶梯式的光照，这些光照从受造物开始并引向上帝，但只有依靠被钉于十字架上者才能正确地进入上帝之中，因为："不从门而从别处爬进来的，是贼，是强盗；而从门进来的，可出入并寻得草吃。"[②]故约翰曾在《启示录》中说："在羔羊的血中洗净自己衣服的人有福了，他们有权在生命之树中，并通过门而进入城。"[③]他仿佛在说，只有依靠羔羊的血，即由门而进入，方才可能藉着静观而进入天上的耶路撒冷。然而，只有热望者但以理式的人才能引领我们进入那神圣的静观中，这静观引导我们抵达那心灵的超拔。但是，我们心中的热望可为两种方式所点燃，即从内心呻吟中发出的祈祷呼喊和直接而强烈地使心灵转向光明的沉思。

[4] 我们罪的污垢因十字架上的被钉者、基督的血而洗净，因此我们通过他发出祈祷的呻吟。也正因如此，我首先恳请读者不要固执地以为：只要诵读无须恩膏，只要思辨无须热忱，只要研究无须惊异，只要慎思无须欣喜，只要勤奋无须虔诚，只要认识无须爱慕，只要理解无须谦卑，只要努力无须神圣的恩典，只要明辨(speculum)无须启示的神圣智慧就已足够了；相反，正如神圣的恩

---

① 《加拉太书》，第 2 章，第 19 节。——校注

② 参见《约翰福音》，第 9－10 章。——校注

③ 《启示录》，第 22 章，第 14 节。——校注

典所预见的，那些谦卑而虔敬的人，痛悔而热忱的人，为“喜油”所涂抹的人，爱慕渴望神圣的智慧的人，愿意推崇、惊异上帝并品尝到他的甘甜的人，我建议他们有闲暇时(vacare)进行以下的沉思(speculatio)，这意味着除非擦拭并磨光我们心灵的镜子(speculum)，否则外在的明辨(speculum)少有甚至毫无补益。① 因此，上帝的人，请首先留意你良心的不安，然后再举目仰视闪耀在镜子上的智慧的光芒，以免从静观(speculatio)智慧的光芒中堕入更深的黑暗的深渊。

[5] 本书可恰当地分为七章，为了使其内容易于理解，先将题目列出。我请求读者，更留意写作的意图而不是作品本身，更留意字句的含义而不是笔调的粗劣，更留意其中的真理而不是文句的华美，更留意情感的训练(exercitatio affectus)而不是理解的渊博。要做到这样，须细心地咀嚼，而不是肤浅地走马观花似地浏览以下的沉思。

《旷野中一个卑微者的沉思》

第一章　论上升至上帝的阶梯和通过上帝在世界中的痕迹对他的沉思

[1] “靠你的救助，在流泪谷中存心上升至你安排的处所的

---

① 原译：“相反，首要的毋宁在于：依靠神圣的恩典，谦卑而虔敬，痛悔而热忱，为喜油所涂抹并爱慕渴望神圣的智慧，愿意推崇、惊异上帝并品尝到他的甘甜。我以为，沉思意味着只须擦拭并磨光我们心灵的镜子，外在的镜子少有甚至毫无补益。”此句颇难解，Boas 的英译文亦不可取。——校注

人有福了。”[①]由于真正的幸福仅在于享有至善，而至善又超越于我们之上，故除非上升于自己之上，不是肉体的上升而是心灵的上升，不可能拥有幸福。但是，我们只有依靠在我们之上的德性提升我们，才能超越我们自己。无论我们内心的步履怎么被安排，如果没有上帝的帮助，都将一事无成。而上帝的救助只伴随那些内心谦虚、热忱的祈祷者，也就是在流泪谷通过热忱的祈祷向他哀求者。因此，祈祷是行为向上的母亲和起始，故狄奥尼修斯在意在引领我们达到心灵超拔的《论神秘神学》一书中，首先讨论祈祷。所以，我们祈求我们的主上帝说：“主啊！引领我走在你的路上，使我进入你的真理中，使我心愉悦，以便敬畏你的圣名。”[②]

[2] 在这一祈祷中，通过祈祷获得照耀而认识到上升至上帝的神圣阶梯。宇宙万有都是上升至上帝的梯子。在它们中有些是上帝的痕迹，有些是上帝的肖像，有些是物质性的，有些是精神性的，有些是暂时的，有些是永恒的，由此有些是外在于我们的，有些是内在于我们的。为了抵达那至高精神的、永恒的、超越于我们之上的第一始元，我们必须穿越他那物质性的、暂时的、外在于我们的痕迹，它引领我们行进在上帝的路上；我们也必须进入我们的心灵，它是上帝永恒的肖像，是精神性的和内在于我们的，它引领我们进入上帝的真理中；我们还必须上升至永恒的、至高精神的、超越我们之上的地方，去凝视第一始元，这使我们欢悦于对上帝的认识和对他的威严的敬畏中。

---

① 《诗篇》，第 83 篇，第 6 节。——校注

② 《诗篇》，第 85 篇，第 11 节。——校注

[3] 这是旷野中的三天旅程。这也是一天的三次光照，首先是黄昏，其次是早晨，最后是中午。它还涉及到事物的三种存在，即存在于质料中，存在于领悟(intelligentia)中，以及存在于永恒的技艺中，犹如《圣经》所说：成了吧，他做了，就成了。它还涉及到作为我们的梯子的基督身上的三种实体，即物质实体、精神实体和神性实体。

[4] 依上述三种进程，我们的心灵有三种主要的景象。第一种景象可称之为动物性的或感性的，因此是外在的、物质性的；另外一种景象可称作精神性的，因而是内在的；第三种景象可称作心灵的，故是超越于自己之上的。我们应经过这三个阶段，使自己上达于上帝，以便尽心、尽性、尽意地爱他，所谓完满地遵守律法就在于此，同时基督徒的智慧也在于此。

[5] 由于我们可将上帝视作开端和终结；或者在前述三个阶段中的每一个阶段都可通过镜子和在镜子中看见上帝；或者前述三个阶段中的每一个阶段都可与相邻的阶段①混合并保持自己的纯粹性，故前述三个阶段应加倍。因此这三个主要的阶段应上升为六个阶段，如同上帝用六天创造了整个世界并安息于第七天。同样，这较小的世界(即人)通过前后相继的光照和六个阶段而被极有序地引领、止息于静观中。这六个阶段的形象犹如上升至所罗门王座的六个台阶；犹如以赛亚看见的拥有六只翅膀的撒拉弗；犹如主在六天后于浓雾中召唤了摩西；也犹如《马太福音》所说：六天后基督引领门徒上山并在他们面前显露了圣容。

---

① 原译："其他两个阶段"。——校注

[6] 因此，依照上升至上帝的六个阶段，我们灵魂诸官能的阶梯也有六个，即感觉(sensus)、想象(imaginatio)、理性(ratio)、理智(intellectus)、悟性(intelligentia)以及心灵的顶峰(apex mentis)或神性的火花(synderesis scintilla)，通过它们我们由最底部攀升至最高点，由外部深入到最里面，由暂时抵达永恒。这些官能根植于我们的本性中，后为罪恶所扭曲，又为恩典所改造、为正义所净化、为知识所陶冶、为智慧所完美。

[7] 人在被创造时，其本性的原初构造是适宜止息于静观中的，因此上帝把人安置在乐园中。但是，后来他背离真的光明而转向可变的利益，他由于自身的罪而被扭曲，并通过原罪而扭曲了他的整个类，这原罪从两个方面，即心灵的无知和肉体的贪欲玷污了人的本性。因此，失明和被扭曲了的人坐在黑暗中。如果没有以正义抵制贪欲的恩典的救助，没有以智慧克服无知的知识的救助，人是不可能看见天上的光明的。而这全靠耶稣基督，上帝使他成为我们的智慧、正义、圣洁和救赎。由于他是上帝的德能和智慧，是充满恩典和真理的成肉身的圣言，因此他产生了恩典和真理，即倾注了爱的恩典，这爱的恩典出自于纯洁的心灵、善良的良知和真诚的信仰，这恩典从前述三个方面矫正了人的整个灵魂；他又以三种神学，即象征神学(symbolica)、本然神学(propria)和神秘神学(mystica)教导了真知，使我们通过象征神学正确运用可感的事物，通过本然神学正确运用可理解的事物，通过神秘神学获得心灵的超拔。

[8] 因此，凡想上升至上帝那里的人，都须陶冶上述六种自然官能以摆脱扭曲本性的罪恶，通过祈祷获得改造本性的恩典，通过交往获得净化本性的正义，通过沉思获得照耀本性的知识，

通过静观获得完美本性的智慧。没有恩典、正义和知识，无人能获得智慧；同样，没有透澈的沉思、神圣的交往和热忱的祈祷，无人能获得静观。因此，正如恩典是意志的正当性和理性得以彻底光照的基础，同样，我们首先应祈祷，然后去神圣地生活，最后通过对真理的注视而集中精神，并通过集中精神而逐步上升，直至那能看见众神之神的上帝的最高山——锡安。

[9] 由于雅各的梯子是先上后下，因此我们将上升的第一级阶梯安排在最下面，亦即将整个可感的世界如镜子般置于我们面前。通过这可感的世界我们抵达那至高的创造者——上帝，以便我们成为真正的希伯来人，希伯来人穿过埃及到达上帝给其祖先的应许之地；也以便我们成为基督徒，同基督一起穿越这世界而抵达圣父；也以便我们成为智慧的爱好者，这智慧呼喊说："凡渴望我的，到我这儿来，被我的果实填饱"。① 因为通过受造物的繁多与美丽可清楚地看见他们的创造者。②

[10] 然而，创造者的万能、智慧和仁慈体现在受造物中，犹如我们的肉体感官从三个方面向我们的内感汇报。肉体感官或服务于推论研究的理智(intellectus)，或服务于坚定信仰的理性，或服务于领悟静观的理性。静观着眼于事物的现实存在，信仰思考事物的惯有活动，推理探究事物潜在的卓越性。

[11] 第一种方式是静观，它就事物本身来思考事物，看到事物的重量、数量和尺度。重量使事物偏斜，数目使事物得以区分，尺度是事物的界限。由此它也看见事物的样态、种类和秩

---

① 《传道书》，第 24 章，第 26 节。——校注

② 《智慧篇》，第 13 篇，第 5 节。——校注

序，以及事物的实体、能力和作用。从事物的这些属性就如同从上帝的痕迹中，可以理解创造者的无限能力、智慧和良善。

[12] 第二种方式是信仰，它思考这个世界，专注其起源、运行和终结。因为我们凭信仰而相信世世代代都成于生命之言；我们凭信仰而坚信律法的三个时代，即自然时代、《圣经》时代和恩典时代，它们极其井然有序而彼此相继；我们凭信仰而坚信世界终结于末日审判。在自然时代我们注意到上帝的万能，在《圣经》时代我们注意到上帝的眷顾，在恩典时代我们注意到至高本原的正义。

[13] 第三种方式是推理研究，它看见有些事物仅仅存在；有些事物不仅存在还有生命；有些事物既存在，又有生命，还有辨别力。第一种是较低级的，第二种居中，第三种是较高级的。它也看见有些事物仅仅是物质性的；有些事物部分是物质性的部分是精神的；从这儿它又注意到某些比前二者都更高级、更尊贵的纯精神的东西。它还看见有些事物既变动又会腐朽，如地上的事物，[①]有些事物是变动而不腐朽的，如诸天体；由此而注意到有些事物则是既不变动也不腐朽，如超出天上的东西。因此，从这一切可见的东西中它进而思考上帝的万能、智慧和良善，他的存在性、生命性和理解性，他的纯精神性、不可腐朽性和不变动性。

[14] 如果考虑到万物的产生、宏大、繁多、美妙、充足、作用和秩序，那这种思考将因受造物的七个特性而扩大，这些特性是上帝的神圣能力、良善的七项证明。

---

① 此句漏译。——校注

产生，即万物的创造、区分和美化，也即上帝的六天工作。它显明了上帝从虚无中创生万有的神圣能力，明确地区分万有的神圣智慧，以及慷慨地美化万有的神圣良善。

宏大，即事物长、宽、高构成的量。长、宽、高无限扩展的能力，宛如光的流溢或火燃烧时表现出的从深处持续不断的向外扩展，它清楚地显示出三位一体的上帝的无限能力、智慧和良善，他以他的万能、临在和本质寓于万有中，但他自身却不为它们所限制。

繁多，即在实体、形式、形象或能力上所表现出的不同种、不同属、不同的个体，这些都超出了人的所有想象。它清楚地表明和显示了前述上帝的三种品格（即能力、智慧、良善）的无限。

美妙，即单纯物体、混合物体、复合物体中所表现出的光的多样性、形象的多样性，以及颜色的多样性，犹如在天体和矿物质中所表现出的，也犹如石头、金属、植物和动物中所表现出的，它也清楚地宣扬了上帝的上述三种品格。

充足，即质料由于种子理由（rationes seminales）的不同而充满着不同的形式，形式又由于活动能力（activa potentia）的不同而充满着不同的功能（virtus），功能又由于效果的不同而充满着不同的结果。它也清楚地宣告着上帝的三种品格。

作用，这是极其多样的，有些是天然的，有些是人为的，有些是道德性的，这些多样性也显示出上帝的无限能力、技艺和良善，它们正是万有存在的原因、理解的理由及生活的法则。

秩序，即万物得以绵延和发生影响的理由，也即前后、上下，贵贱的次序。在受造物这部书中，秩序清楚地表明第一始元的原初、崇高和尊严的无限能力；在《圣经》这部书中，神圣律法、诫

命和裁判的秩序清楚地显明了第一始元的无限智慧；在教会团体中所体现的圣事、恩宠和酬报的秩序清楚地表明了第一始元的无限良善。因此，秩序无不极其明显地向我们昭示上帝的原初、至高、万能、全智和至善。

[15] 因此，不为受造物如此灿烂的光明所照亮的定是瞎子；不被它们如此洪亮的声音所警醒的定是聋子；不因这一切结果而颂扬上帝的定是哑子；不从这些迹象中注意到第一始元的定是傻子。所以，请睁开你的双目，开启你精神的耳朵，松开你的双唇，集中你的心灵，以便在受造的万有中看见、听到、称赞、热爱、尊敬、颂扬、崇拜你的上帝，以免整个世界起来反对你。为了这缘故，世界会攻击那些无知者，但对于明智者，世界乃恩典的材料，他们将能如同先知那样说："主啊！你的作为叫我高兴，我要因你的工作而欢呼。主啊！你的作品是如此多，都是你用智慧造成的，遍地充满了你的丰富。"①

第二章　论在上帝的痕迹中，即在这可感世界内对上帝的沉思

[1] 我们不仅能通过(per)可感事物这面镜子，即通过上帝的痕迹来静观上帝，而且也可在(in)这些可感物即上帝的痕迹中静观上帝，因为上帝通过其本质、能力和临在寓于它们中。这是一种比前者更高的思考方式，因而成为静观的第二个阶段，通过它，我们应在由肉体感官进入我们心灵的一切受造物中去静观上帝。

① 《诗篇》，第 91 篇，第 5－6 节；第 103 篇，第 24 节。——校注

[2] 请注意:这称作宏观宇宙的世界,因我们对可感事物的捕捉、对它们的愉悦和对它们的判断,由五种感官之门进入称作小宇宙的我们的灵魂。显然,在这世界中,有产生者,有被产生者,还有统治这二者的。产生者是单纯的物体,如天体和四元素。任何由自然力产生的东西,都是依靠在混合中调和诸元素对立面的光的力量,而从诸元素中产生出来的。被产生者是诸元素的结合物,如矿物、植物、动物和人体。统治产生者和被产生者的是精神实体,有些是同形体完全结合在一起的,如动物的灵魂;有些是可分离地与形体结合在一起的,如理性者(即人)的灵魂;有些是不可分地(inseparabiliter)与形体相结合的,如天上的灵魂,哲学家们将之称为领悟者,我们称之为天使。哲学家认为,凭借对第一因即上帝的领悟,他们获得了维持、统治万物的能力,领悟者有权移动天体,进而管理世界;但是,神学家则认为,天使依至高上帝的命令而拥有对这世界进行补救的权力,正如《圣经》说:"天使岂不是服役的灵,奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗?"①

[3] 因此,被称作小宇宙的人有五官,就如同有五道门,通过它们,关于可感世界的一切认识进入人人的灵魂。凡高大、明亮、有色彩的东西通过视觉进入人人的灵魂;凡坚实和地上的东西经由触觉进入人人的灵魂;至于其它中间的事物,则由其它三种中间的感官进入人人的灵魂:液体通过味觉、气体通过听觉、蒸汽通过嗅觉,这蒸汽具有某些湿润的性质、某些气体的性质、某些火或热的性质,如同从溶化的香料中升起的烟。因此,通过这些门,不仅单纯物体,而且由它们混合而成的复合物也进入了人的灵魂。通过感官我们

① 《希伯来书》,第 1 章,第 14 节。——校注

不仅感觉到那些特殊的可感之物，如光、声音、气味、滋味以及触觉所捕捉到的四种主要性质；而且还感觉到一些属于共同感的东西，如数字、大小、形象、静止与运动；也感觉到一切为它物所推动而动起来的东西，以及某些为自己所推动并止息于自己的东西，如动物[①]。当我们通过五种感官捕捉到物体的运动时，我们就被引领去认识那精神推动者，犹如通过结果而认识到原因。

[4] 因此，通过对上述三类事物的捕捉，整个可感世界进入了人的灵魂。但是，这些外在的可感之物首先通过五种感官之门而进入灵魂，我说，它们不是以实体，而是以其肖像(similitudines)进入灵魂中的。这些肖像首先产生于中介，通过中介进入器官，通过外部器官再进入内部器官，最后由内部器官进入领会的官能(potentia apprehensiva)。因此，在中介中产生肖像，然后由中介进入器官，再引起领会事物官能的注意，再在这之上形成对它们的领会，此乃灵魂领会一切外部事物的次序。

[5] 对事物的领会，如是惬意的，将伴随着快感。感官之所以能通过抽象的肖像而在感知对象中获得快感，确切讲，要么它们对于视觉来说是美丽的，要么对于嗅觉和听觉来说是甜美的，要么对于味觉和触觉来说是有益健康的。但是，一切的快感都来自于和谐。然而，形象(species)[②]有形式、能力和作用这三个方面，对于它所来自的起源而言为形式，对于它所通过的中介而

---

① 原译："生命之物"。——校注

② 原译："肖像"，据后文改。该词在拉丁文中含义甚广，本指事物的显现、外形，引申为事物的形式，以及在事物种类的划分。此处作者还强调了它在词源上和视觉活动(specio)的关联。——校注

言为能力，对于它所到达的终点而言为作用。因而，体现在肖像中的和谐，如从其形象或形式看，称为美丽(speciositas)，因为美(pulchritudo)即均匀和谐，或颜色宜人，或各部分适当排列；如从其能力看，称为甘甜，即主动者的能力不会不恰当地超过接受者的能力，因此，在过度时感官会痛苦，在适中时则感到快乐；如从其作用或影响看，称为有益健康的，即能满足急需、治疗和营养人，这尤其体现在味觉和触觉中。这样，外在可乐之物通过快感，凭借快乐的三种理由经由肖像而进入人的灵魂。

[6] 人在捕捉事物并感到快乐后，他还进行判断。他不仅用特殊的感官去判断一事物是白还是黑，而且也用内感去判断事物是有益的还是有害的；他还要判断与追问使人快乐的理由，也即去寻找感官所感觉到的事物引起快乐的理由。这也就是去寻找美丽、甘甜和有益的理由，并发现这理由就是均匀和谐。但是，和谐既体现在大的事物中也体现在小的事物中，它不会超出事物的范围，不会因事物的消失而消失，也不会因事物的运动而变化。这样，和谐乃排除了地点、时间和运动等因素，因而是永恒不变的、没有界限的和纯粹精神性的。因此，判断乃一种行为，它通过净化和抽象，使感官所接受的可感形象进入理性能力中。这样，整个世界通过感官之门，由上述三种方式进入人的灵魂中。

[7] 万物都是上帝的痕迹，在它们之中我们能沉思到我们的上帝。因为感官所捕捉到的形象乃产生于中介里面的肖像(similitudo)，然后在器官中留下印象，再通过器官的印象而到达它的本源，即对对象本身的认识。这清楚地表明，上帝不可见的形象、荣耀的光芒及其实体的形象通过其原始的创生而无处不在，

犹如在一切中介里面都有对象的肖像的产生。由于合一的原因，有形物的肖像与感官结合在一起，同样，上帝的肖像凭借这合一的原因而与理性者不可分割，通过这结合，引导我们回归圣父，即回归于本源的第一始元和对象。因此，如果一切可认识的东西都能产生其肖像，那无非清楚地宣称，我们在它们中就如同在镜中一样，能看见圣言、肖像和圣子的永恒降生，他们均永恒地从圣父上帝那里流溢出来。

[8] 同样，形象由于其美丽、甘甜、有益而使人快乐，这表明，原初的美丽、甘甜、有益皆存在于原初的形象中，而同那生成万物者的最高的和谐、平等也存在于它里面；通过对真理而不是幻影的捕捉，使我们坚定的能力存在于它里面；拯救我们于一切困苦中的能力也存在于它里面。因此，如果快乐乃相宜的同相宜的彼此结合，并且唯有上帝的肖像是最高的美丽、甘甜和有益，并且他与人的结合是如此的真实、亲密和容纳一切，那么，可清楚地看出，只有在上帝里面才有本源的和真实的快乐，并且所有的快乐无不在引导我们寻求上帝。

[9] 但是，判断则以更加卓越和更加直接的方式引导我们去更确切地沉思永恒的真理。如果判断意谓着是从地点、时间和可变性中的抽象，那么它就从面积、相继和变化中脱离出来，也即是说它是不可变的、无界限的和无终始的。然而，只有永恒的东西才是不变的、无界限的和无终始的。而永恒者唯有上帝或在上帝之中。因此，对于那些我们可更加确切地加以判断的一切，我们都以此理由进行判断。显然，上帝自己乃万物的理由、不可错误的法则和真理之光，一切东西唯在他之中才显得不可错、不可泯灭、不可疑惑、不可指责、不可批评、不可更改、不可限

制、无始无终、不可分割和昭然若揭。因此，对于一切可感之物我们进行更加确切的判断所依据的法则进入我们的思考中，由于它们对于进行捕捉的理性是不可错的和不可质疑的，对于追忆事物的记忆如同永远是现在那样是不可泯灭的，对于判断的理性是不可指责和不可批评的，故奥古斯丁说："对于它们不可判断，但通过它们去判断。"[①]它们如必然性般的不可更改和不可腐朽；如无界限般的不可限制；如永恒般的无终始；如精神性和非物质性的不可分割；它们不是受造的，而是非受造的；它们永恒地存在于永恒的技艺中，一切优美的万物都由这技艺、通过这技艺、依照这技艺而形成。因此，只有通过这技艺才可能作出确切的判断，因为这技艺不仅产生了万物的形式，也保存和区分了万物，即它拥有万物的形式，是指导万物的准绳，通过它我们的心灵得以判断那由感官进入心灵的万有。

[10] 然而，这沉思因对七个不同的数字的思考而扩大，这七个数字犹如上升至上帝的七步阶梯。奥古斯丁在《论真正的宗教》和《论音乐》中曾指出[②]：为了在万有中沉思上帝，存在着从可感世界到万有的创造者的逐步上升的不同数字。他说，在有形之物，尤其在声音和语言中是有数字的，他称这类数字为有声数字；通过抽象而为我们感官所接受的数字，他称之为集合数字；出于灵魂而达至肉体，如在姿势和舞蹈中的数字，他称之为行进数字；对感官所接受的形象的注意而产生快感，他称存在于这快

---

① 奥古斯丁：《论自由决断》，II，12，34。——校注

② 参见奥古斯丁：《论真正的宗教》（第 40 章，第 74 - 76 节）和《论音乐》（第六卷）。

感中的数字为感官数字;存留于记忆中的数字,他称之为记忆数字;我们用以判断万有的数字,他称为判断数字,正如前面所说的,这类数字必须是在心灵之上的,即它们是不可错的和不可批评的。但是,由这些判断数字而印入我们心灵的是人工数字(artificiales),奥古斯丁没有将它们列入这些阶梯中,因为它们同判断数字联系在一起。行进数字起源于判断数字,从行进数字中又创造出许多人造物数字(artificiatorum)[①]的形式,这样,从最高级的,通过中间的秩序下降直到最低级的数字;或者从有声数字,通过集合、感觉、记忆诸中介而逐渐上升至最高级的判断数字。由于万物皆有其美丽,故在某种程度上均是令人愉悦的,而美丽和愉悦莫不出于和谐。和谐首先体现在数字中,万物都必须具有数字。因此,“数字在创造者心中是首要的范型”,[②]它是万物中引人抵达圣智的首要痕迹。由于它对万物来说是最为明显的,又最接近于上帝,因此它犹如七步不同的梯子最近地将人引向上帝,使得我们在一切可感的有形事物中认识到上帝。我们捕捉到数字,在数字的和谐中感到愉悦,并凭借这数字和谐的法则而进行不可指责的判断。

[11] 这最初的两个阶段犹如我们看到的靠近撒拉弗两足的两只翅膀,它们引导我们在上帝的痕迹中沉思上帝,因为这可感世界的一切受造物无不把静观者和智慧者的灵魂引向永恒的上帝。我说,它们无非是万能、全智、至善的第一始元的影子;永恒源泉、永恒之光、永恒充盈的回声,以及动力因、范型因和秩序因

---

① 原译:“人工数字”。——校注

② 波埃修:《论算术教育》,I, 2。——校注

的图像。对于我们来说，它们是痕迹、肖像和图景，它们也是神圣赐予的前提和信号，通过它们我们看见上帝。我说，它们是一些复制品，更确切地说它们是放在这粗糙的、沉醉于可感事物的心灵面前的副本，以便通过这可见、可感的事物而转向那只可理解而不可见的事物，犹如通过符号而理解符号所指向的事物。

[12] 然而，这可感世界的受造物如此地表现了不可见的上帝，是因为上帝乃一切受造物的源泉、范型和目的，一切结果都是引达上帝的原因的证据、范型的副本和通向目的的道路：这部分是因为它们乃其固有的表现；部分是因为它们乃出于先知的预示；部分是因为它们乃出于天使的作为；部分是因为它们乃出于特加的安排。一切受造物从本性上讲都是那永恒智慧的某种模样和肖像，尤其是那因先知之灵而在《圣经》中获得的精神预示性的东西；更为尤其的是这样一些受造物，上帝欲藉着天使的服务而表现在它们的模样中；最为尤其的是上帝欲表达的预示，它们不仅具有通常的信号意义，更具圣事的意义。

[13] 综上所述，隐秘的上帝，藉着受造物而为这受造的世界所理解。[①] 因此，谁如不愿从黑暗转向上帝的神秘光明中，不愿在万有中注意、认识、颂扬、热爱上帝，那么他就是不可原谅的。通过使我们由黑暗转向神奇光明中的我主耶稣基督，我们感谢上帝。[②] 当我们从这外在的被赐予的光明进入我们的心灵之镜，那儿闪耀着神圣，我们就准备好了进入那更为隐秘的地方。

---

① 《罗马书》，第 1 章，第 20 节。——校注

② 《哥林多前书》，第 15 章，第 37 节。——校注

第三章　论通过标记在天赋能力上的上帝肖像对上帝的沉思①

[1] 前两个阶段通过在一切受造物中闪耀着光辉的上帝的痕迹引领我们走向上帝。然后再引领我们进入我们自己，即进入我们的心灵，那儿闪耀着神圣的肖像(imago)。这是第三个阶段，进入我们自己，就犹如离开前庭到达圣所，即幕帐的前一部分，在这儿我们应努力通过镜子来沉思上帝，在这里，真理之光如烛光似的在我们心灵的面孔前闪烁，也即至福的三位一体的肖像在我们心灵前闪闪发光。因此请你进入你自己并看，因为你的心灵正热忱地爱慕着它自己。但是，心灵只有认识了自己才可能爱自己，只有记起了自己才可能认识自己，因为我们无法领悟任何不出现于我们记忆中的东西。由此，不是用肉眼，而是用理性的眼睛，你会注意到你的灵魂有三种能力。思考这三种能力的运作和习性，你将能通过你自己、上帝的肖像看见上帝，即通过镜子在神秘中看见上帝。

[2] 记忆的作用不仅在于对当下的、有形的和暂时性的东西进行保存和呈现，而且也对相续的、单纯的和永恒的东西给予保存和呈现。记忆通过回忆保存过去的事情，通过承受保存现在的事情，通过预见保存将来的事情。记忆也保留单纯的事物，如有关连续数量和不连续数量的原理，即点、刹那、单位等，没有它们就不可能想起或思考那些本源地出于它们的东西。记忆还保

① 原译："论依天赋能力通过上帝清楚的肖像对上帝的沉思"。—— 校注

存了知识的原理和公理(dignitates)[①],不仅这些原理是永恒的,而且记忆也永久地保存着它们,因为只要使用理性,就决不可能遗忘它们,只要听见它们就会赞同和肯定它们,这不是一个新的领会,而是认定它们是与生俱来的并回想起这熟悉者。当一个人向任何人提到如下命题时,这一点就很清楚:"对于任一件事,要么肯定,要么否定。"或:"整体大于它的部分",以及其它任何不可反对、有内在理由的自明的公理。首先,通过对一切时间性的,即过去的、现在的和将来的事物的保存,记忆类似于永恒,因为永恒者的不可分的现在延伸到了一切时间中。其次,这显明记忆不仅能形成通过影像从外而来的知识,而且也能通过对单纯形式的承受而拥有从上面来的知识,这单纯形式不可能经由感官之门和可感的影像进入人的心灵。第三,记忆为永恒不变的临在的光所照耀,在这光中它回忆起了永不改变的真理。记忆的作用显明,人的灵魂是上帝的形象和肖像,因而它如此地接近自己和接近上帝,通过行动它领会上帝,并有能力"接受和分有上帝"。

[3] 领悟的作用在于对语词、命题和结论的理解,但是只有通过定义理解了每一个语词,才可能捕捉住该语词的意义。而该定义来自更高的东西,这东西又为更高的东西所定义,这样一直抵达最高和最普遍者,如果对这最高、最普遍者无所知,就不可能理解那被定义的较低者。因此,除非知道那自有的存在者(ens per se),就不可能清楚地知道其它特殊实体的定义。而要能认识自有的存在者,除非知晓其特性,这些特性乃一、真、善。

---

① 原译:"科学的原理及其尊严"。——校注

但是，存在者可思考为不充足的和充足的、不完满的和完满的、潜能的和现实的、派生的和单纯的、部分的和全体的、迁移的和固定的、依他的和自有的、混合非实有的和纯粹的、依附的和绝对的、在后的和在先的、可变的和不变的、单一的和组合的，并且只有通过积极肯定的才能认识消极的、有缺陷的。因此，我们的理性要能理解任何受造的存在者，必须能理解最纯粹的、最现实的、最充足的、最绝对的存在者，这存在者是最单纯的和永恒的，在其纯然性中有着万物存在的理由。理性如果不认识毫无任何缺陷的存在者，又怎么可能认识那有缺陷和不充足的存在者？其余类推。但是，只有当理智确切地知道了那些命题是真实的，才能说它真正理解了那些命题的意义。这种知道乃是知道自己不可能在那些领会中出错，因为他知道那真理不可能不是这样，从而他也知道那真理是永恒不变的。但是，由于我们的心灵是可变的，故只有靠那绝对永恒不变的、不可能是可变的受造物的光的照耀，我们才可能看见那永恒不变地闪耀的真理。因此，人是在那到这世上照耀一切世人的光中认识真理的，这光是真光，是在太初便与上帝同在的圣言(Verbum)。然而，我们的理性只有看见结论必然地来自前提时，方才真正理解了结论的意义。因为结论既可能是必然的，也可能是偶然的。例如：如果人跑，他就动了(moveri)。[①] 对这类必然性的理解不仅发生于存在着的事物中，也发生在尚未存在的事物中，即确有现实的人在跑，他必然是动了；即使没有现实的人在跑，这命题仍然成立。因此，这类结论的必然性不来自存于质料中的事物，因为存于质料

① 原译："如果人跑，那是因他被推动了。"——校注

中的事物只能是偶然的;它也不来自存于灵魂中的事物,因为只存于灵魂中而不存于现实中的东西只能是虚构。因此,它只能来自于永恒技艺中的范型。正如奥古斯丁在《论真正的宗教》中所说:“一切真正的推理之光皆被那永恒的真理所点燃,并努力向那永恒的真理迈进。”[①]这清楚地表明,我们的理性同永恒的真理紧密相连,理性如无永恒真理的指导是不可能确切地捕捉住真理的。因此,如果贪欲和幻象不阻碍你,也不如云雾一样置于你和真理之光中间,凭你自己就可看见指导你的真理。

[4] 理性的选择作用表现在咨询、判断和愿望中。咨询即寻求这个和那个相比谁是更好的,但除非一物更接近于至善,不可能说它是较善,而接近至善无非是说它更类似于至善。因此,要知道谁比谁更善,除非知道谁更类似于至善;而要知道谁更类似于至善,除非知道至善本身。因为除非我认识和知道彼得,我不可能知道谁与彼得相似。所以,对于一切咨询,必先有至善的观念。对咨询的事加以正确判断须通过某项法则,但除非该法则是正确无误的,并且它自身不应再受判断,否则不可能依这法则作出正确的判断。然而,我们的心灵对自身可进行判断,由于我们的心灵不可能对它用以作出判断的法则作出判断,故这法则比我们的心灵更高,通过它我们的心灵对其印象进行判断。但是,唯有人的心灵的创造者比人的心灵更高。因此,对事物的判断,追溯到最后,我们必然会涉及到那神圣法则。我们主要渴望那最能推动我们的事物,而这最能推动我们的,即我们所爱慕的,人最爱慕的莫过于幸福。但是,除非依至善并实现其最终目

① 《论真正的宗教》,第 39 章,第 72 节。——校注

的，人不可能有幸福。人欲求的，无非是至善，或引人通向至善的东西，或与至善有某种相似的东西。至善之力是如此巨大，以至于它不可能不因对它的愿望而为受造物所喜爱，但是，如果把它的肖像当作至善本身，这将大错特错。看，灵魂怎样接近上帝，记忆怎样接近永恒，领悟怎样接近真理，选择力怎样依其作用引人走向至善。

[5] 上述官能的秩序、源由和作用引人走向至福的三位一体。领悟(intelligentia)出于记忆如同子出于父母，因为只有当保存于记忆中的肖像反映于理性中时，我们才能有所理解，而这肖像即是语言(verbum)。爱则来自于记忆和领悟，为记忆和领悟之间的纽带。这三者，也就是，创生的心灵、语言和爱，[①]它们都寓于灵魂中而成为记忆、领悟和意志，它们是同实体的、同等的和同时的，又彼此相互包含。因此，如果上帝乃完满的精神，他就有记忆、领悟和意志，也就有了生于他的圣言和出于他的爱，这三者必须被区分开，这一个为另一个所创生，不是本质似的创生，也不是偶然式的创生，而是位格式的创生。因此，当心灵反省自身时，它由自身就如同由一面镜子去沉思圣父、圣言、圣爱的至善的三位一体，这三个位格是同永恒、同等和同实体的，他们每一个都寓存于其他二位中，然而彼此却不相同，但三位却是一个上帝。

[6] 灵魂除了通过作为上帝肖像的三种官能沉思其本源的圣三一外，在知识之光的帮助下，它也能沉思圣三一，知识主要从三个方面来实现、描写、表现至善的三位一体。因为一切哲学

① 原译："人的心灵有三种官能，即创生、语言和爱。"——校注

要么是自然的，要么是理性的，要么是道德的。自然哲学探索存在的原因，因而引人认识圣父的万能；理性哲学探索理解的理由，因而引人认识圣言的智慧；道德哲学探究生活的法则，因而引人认识圣灵的至善。进而自然哲学分为形而上学、数学和物理学。形而上学研究事物的本质，数学研究事物的数和形，物理学研究事物的性质、能力和表现出的功用。因此，形而上学引人认识第一始元，即圣父；数学引人认识他的肖像，即圣子；物理学引人认识圣灵的礼物。理性哲学分为使人擅长表达的语法学，使人擅长论证的逻辑学，使人擅长劝解和打动人心的修辞学，这同样暗示了至善的三位一体的奥秘。道德哲学分为修身的、齐家的和治国的。个人的修身哲学暗示了第一始元的非受生性，家政哲学暗示了圣子的亲情，政治哲学暗示了圣灵的慷慨。

[7] 但是，一切知识都具有正确、永不错误的准则，犹如从永恒法则中降至我们心灵的光线。因此，只要不是瞎子，我们那为如此耀眼的光芒所照亮和倾注的心灵定能由自身而静观那永恒的光明。这光的照耀和对它的注视使智慧者惊奇赞叹，使不肯相信以求理解的无知者感到迷惑，正如先知所说的："你神奇地从永恒的群山中发出光芒，使愚顽者心志迷乱。"①

第四章　论在因上帝无私的赠予而获得改造的上帝的肖像中对上帝的沉思

[1] 我们不仅通过我们自己，而且还在自己之中静观到第一始元。这比前一阶段更高，故这种方式成为静观上帝的第四阶

① 《诗篇》，第 75 篇，第 5－6 节。——校注

段。然而看起来奇怪的是，前面显明上帝是如此地接近我们的心灵，却极少有人能在自己内沉思到第一始元。显然原因在于，人的烦神于俗务而被扭曲的心灵不能凭借记忆进入自己；为幻象蒙蔽双眼的心灵不能凭借领悟回返自己；为贪欲所引诱的心灵不能凭借渴望内心的甘甜和精神的喜悦回归自己。因此，心灵整个地沉醉于可感事物中，不能回归自己，即回归于上帝的肖像。

[2] 跌倒的人，如无他人的襄助，扶他起来，必僵卧于原地。同样，如果不是真理在基督内取了人的形式，把因亚当而折损的先前的梯子修复并自己成了新的梯子，我们的灵魂也不可能从可感之物中起身而看见自己和在自己中的永恒真理。因此，如果不凭藉基督，无论人的本性之光和获得的知识之光是如何的耀眼，都不能进入自己并在主中享有快乐。基督说："我是门，凡经由我进来的，必得救，他可以进可以出，并寻得草吃。"[①]但除非我们相信他、渴望他、爱慕他，我们就不可能接近这门。因此，如果我们想进入乐园，享受真理的果实，就必须凭藉对上帝和人的中保耶稣基督的信、望、爱，基督犹如乐园中的生命树。

[3] 因此，这神学的三种德性（即信、望、爱）应披戴在我们心灵的肖像上。通过它们，我们的灵魂被净化，由此肖像得到改造而相似于天上的耶路撒冷，成为战斗的教会的一员。根据使徒保罗，教会乃天上的耶路撒冷的后裔。他说："那在上的耶路撒冷是自由的，它是我们的母亲。"[②]所以，灵魂应相信、渴望、爱慕

---

① 《提摩太前书》，第 2 章，第 5 节。——校注

② 《加拉太书》，第 4 章，第 26 节。——校注

耶稣基督，他是成肉身的、非受造的、启示的圣言，即他是道路、真理和生命。当灵魂通过信仰而相信基督，即相信那非受造的圣言，这圣言乃圣父的言和光芒，那精神性的听觉和视觉就得以恢复，听觉可以接受基督的言论，视觉可以看见他的光的光芒；当灵魂通过渴望而接受了启示的圣言，那精神性的嗅觉因愿望和意愿而恢复；当灵魂通过爱而拥抱了成肉身的圣言，从而因这圣言获得快乐，并因爱的迷狂而超越至他，那精神性的味觉和触觉便恢复了。通过精神性感官的恢复，当灵魂看见、听到、嗅到、尝到并拥抱其新郎时，它就犹如新娘般咏唱着《歌中之歌》（即《雅歌》），这歌是专为行进在第四阶段中的静观的练习者所作，唯有接受它的方能领会它，因为这主要不是理性的思考，而是情感的体验。在这个阶段，凭藉内在感官的恢复，人可感觉到美中的美，听到和谐中的和谐，嗅到芳香中的芳香，尝到甘甜中的甘甜，领略到快乐中的快乐。这时，灵魂因热忱、惊叹、雀跃，即《歌中之歌》中所描绘的三种欢呼而抵达心灵的超拔。首先是通过热忱的倾泻，灵魂状如烟柱，散发着没药和乳香；其次通过极端的惊叹，即为光照所指引，看见她的新郎而发出的惊叹，灵魂宛如晨曦、月亮和太阳。第三是通过欢呼雀跃，灵魂因享受至甘甜的快乐而完全依偎着她的爱人。①

[4] 当这些都得以实现后，依其对天上耶路撒冷的相似程度，向上攀登的我们的心灵阶梯得以建立，但正如约翰在其《启示录》中所看见的，唯有凭恩典事先降入人心，人才可能进入天

---

① 分别见《雅歌》，第 3 首，第 6 节；第 6 首，第 10 节；第 8 首，第 5 节。—— 校注

上的耶路撒冷。然而，只有当肖像受到改造，即被净化、照耀和完善，通过神学的德性、精神感官的快乐和超拔的出神，我们心灵的阶梯才得以建立，恩典才降入人心。这样，当报告、宣讲、引导、指示、加强、命令、承受、启示、恩膏这九种与天使的九个等级相关的行为被安置于人心，人心就为这九个等级序列所点缀。[①] 前三种是关于人心灵中的本性，接下来的三种是关于人心灵中的勤勉，后三种是关于人心灵中的恩典。当这些都具备后，灵魂通过进入自己而进入天上的耶路撒冷。那时，当灵魂看见天使的品序时，也就在天使中看见了上帝，上帝寓于他们中，并在他们中完成其全部工作。因此贝尔纳对教皇犹金说：上帝的爱体现于撒拉弗，他的真理体现于基路伯，他的公正体现于德乐尼，他的威严体现于神权天使，他的原始体现于主权天使，他的救恩体现于神力天使，他的德性体现于神德天使，他的光明体现于天使长，他的仁慈体现于安琪儿。[②] 这一切都显明，上帝以其最丰富的爱的赠予寓居在人的心灵中，我们通过在心灵中对他的静观，可看见上帝，那万有中的万有。

[5] 如同哲学有助于前一阶段的沉思，对神赐予的《圣经》的思考尤其有助于这一阶段沉思。因为《圣经》主要是关于人的救赎的。因此，它主要论及信仰、希望和爱，尤其是爱。通过这些德性，人的灵魂得以改造。使徒曾这样谈论爱，说爱是诫命的目的，因为它体现在纯洁的心灵、善良的良知和真诚的信仰中，它

① 参狄奥尼修斯：《教阶体系》，4，10。——校注

② 贝尔纳：《论思考》（*De consideratione*）5，5，12。——校注

成全了律法。[①] 我们的救主也曾断言，全部律法和众先知悬置了两条同样的诫命，即爱上帝和爱邻人。这两种爱都体现在教会唯一的新郎耶稣基督身上，他既是邻人又是上帝，既是兄弟又是主子，既是朋友又是君王，既是非受造的圣言又是成肉身的圣言，既是我们的创造者又是我们的改造者，他犹如原始和终结，他也是至高的顶点，他净化、照耀、迎娶他的新娘，即整个教会以及每一个神圣的灵魂。

[6] 整部《圣经》都是关于这阶梯和教会体制的，通过它我们被教导，从而被净化、照耀和完美。在它里面存在着三种律法，即自然的、《圣经》的和恩典的；或更好地依其三个主要部分分为净化我们的摩西律法，照耀我们的先知启示，以及完美我们的福音教导；或最好说成依其三种精神性理解而分为净化我们使之诚信生活的比喻部分，照耀我们使之明达领悟的寓言部分，以及因心灵超拔和获悉甘美绝伦的智慧而完善我们的奥秘部分。这最后完善我们的奥秘部分依前述三种神学德性、精神感官的改造、前述三种心灵的超拔以及心灵活动的九步阶梯而实现，通过它们我们的心灵进入自己，在那儿我们于神圣的光辉中看见上帝。在这光辉中，我们的心灵睡眠和安息于和平中，犹如止息于床榻上。那时新郎将恳求说：不要叫醒我所亲爱的，等她自己情愿。

[7] 我们从这二个中间阶段进入我们自己，犹如在受造的肖像的镜子中静观上帝，这二个中间阶段好比专为飞翔而显于撒拉弗身上的中间的二个翅膀。我们可以理解，在第三阶段，我们

---

① 《提摩太前书》，第 1 章，第 5 节。——校注

灵魂的天赋能力凭其运作、习性和获得的知识引导我们迈向上帝；在第四阶段，因上帝无偿赐予的三种神学德性、精神感官以及心灵的超拔，我们的灵魂的官能得以改造，从而引导我们走向上帝。此外，我们还通过人的心灵的净化、照耀和完美的阶梯被引向上帝，我们也为天使赠给我们的《圣经》的启示阶梯而被引向上帝。正如使徒所说："律法是藉天使经过中保之手而给予的。"①最后，陶冶我们的心灵使其逐步迈向天上耶路撒冷的九种行为也引导我们走向上帝。

[8] 当我们的心灵为上述一切可理解之光所充满，我们的心灵便会成为上帝神圣智慧的居所，成为上帝的女儿、新娘和女友，成为基督元首的肢体、姐妹和子嗣，成为圣灵的殿堂。这宫殿奠基于信仰之上，因希望而增高，并由于心灵和肉体的神圣性而献给上帝。这全来自于基督最真挚的爱：赐给我们的圣灵将爱浇灌在我们的心中，没有圣灵我们不可能知晓上帝的秘密。这好比除了人的灵，谁知道人的事？同样，除了上帝的灵，也无人知道上帝的事。② 因此，我们扎根、坚定于爱中，以便同众圣徒一道明白那永恒的长、慷慨的宽、威严的高以及审判一切的智慧的深。

第五章　论通过上帝的首名即"存在"对神圣至一的沉思

[1] 我们不仅在我们的身外以及进入我们的内心去静观上

① 《加拉太书》，第 3 章，第 19 节。——校注

② 《哥林多前书》，第 2 章，第 11 节。——校注

帝，而且也可通过在我们之上者去静观上帝。在我们身外者即上帝的痕迹，在我们的内心者即上帝的肖像，在我们之上者即永恒的真理之光，我们的心灵直接依这真理而成。娴熟于第一种方式者已进入幕帐前的庭院，熟练于第二种方式者则已进入圣所，而操习第三种方式者，则同最高祭司一起进入那圣所之圣所。在那儿，遮掩着施恩座的光荣的二位基路伯在约柜上，我们将这两位基路伯看作是静观上帝的不可见和永恒的两种方式或两个阶段，一种是关于上帝的诸本质，另一种是关于上帝的位格。

[2] 第一种方式，首先和主要着眼于上帝乃存在本身(ipsum esse)，并称它为上帝的首名；第二种方式着眼于上帝乃善本身(ipsum bonum)，并认为这也是上帝的首名。前一名称特别属于旧约，主要宣告神圣本质的至一性，故上帝对摩西说：我是自有永有(ego sum qui sum)；[①]后一名称特别属于新约，意指位格的复多性：要以圣父、圣子和圣灵之名施洗。[②] 因此我们的导师基督欲将恪守律法的青年提升至福音的完满时，首先并确切地将善名归于上帝。他说：除了唯一的上帝外，无人是良善的。因此大马士革的约翰追随摩西，称存在是上帝的首名；而狄奥尼修斯追随基督，称善为上帝的首名。

[3] 因此，欲静观上帝的不可见直至其本质的至一性，首先应着眼于上帝乃存在本身，他乃存在本身是如此地确切无疑，以至于他不可能被思考为不存在，因为至纯的存在本身一定得排

---

① 《出埃及记》，第 3 章，第 14 节。——校注

② 《马太福音》，第 28 章，第 19 节。—— 校注

除一切不存在，犹如虚无排除了一切存在。因此，犹如彻底的虚无绝对不具有任何存在及其性质，存在本身也绝无任何不存在，无论其为现实的不存在还是潜能的不存在，真的不存在还是我们主观预想的不存在。不存在是存在的缺失，除非通过存在它无法得以理解，然而，存在却不能通过不存在来理解。由于一切可被理解的，要么是不存在，要么是潜能的存在，要么是现实的存在，因此，如果不存在只能通过存在而理解，潜能的存在只能通过现实的存在而理解，并且存在本身又是指存在的纯粹现实性，那么，存在本身就首先成为可理解的，并且它是纯粹现实的。但是，这样的存在不会是特殊的存在(esse particulare)，因为特殊的存在混合了潜在而是受限定的存在(esse arctatum)，不会是类比存在(esse analogum)，因为类比存在是最小限度的存在而只有最先限度的现实性。[①] 所以，剩下的是，存在本身只能是神圣的存在(esse divinum)。

[4] 我们理性的盲目真是到了令人吃惊的地步，因为我们对于首先看到的，并且没有它就不可能认识任何事物的东西居然不加考虑。通过光我们才能看见其它事物，然而我们的眼睛因专注于五花八门的东西而看不见光，即使看了也不注意。同样，我们的心目只专注于特殊的、普遍的存在者(entia particularia et universalia)，却不注意那超越一切类的存在本身，即使它首先与我们的心灵相遇，心灵通过它而注意到其它的存在者。因此，极

① 原译："这样的存在不会是个别的存在(*esse particulare*)，也不会是类的存在(*esse analogum*)，因为个别和类的存在绝没有纯粹的现实性，它们不是绝对的存在。"——校注

其明显的是:我们的心目对于自然界中最明显的,就如同蝙蝠对于光。[①] 因为人的眼目既然习惯于观看存在者的阴影和可感事物的幻象,当它注视那最高存在的光时,似乎什么也看不见。其实,这种昏暗正是我们心灵的最大光明,就如眼睛看见纯粹的光时,它似乎一无所见。

[5] 因此,如果可能的话,你应去看那至纯的存在本身。你会发现,这存在本身不可能被思考为来自其它的存在者,它必然被思考为绝对的第一存在,因为它绝不可能来自虚无,也不可能出自于其它存在。如果这存在自身不是自有永有的,那它是什么?你会发现它是没有任何不存在性(non-esse)的存在,是无始无终的永恒存在;你也会发现,它除了是存在本身外,不可能在它身上加任何东西,这样它就是至单纯的存在,非组合的存在;你还将发现,它不是可能性的存在,而是至现实的存在,因为一切可能性的东西在某种意义上都具有某种不存在性,因此它是至现实的存在;你还会发现,作为存在本身,它不能有任何缺陷,故它是最完美的存在;最后你会发现,它没有任何多样性,故它是最单一的存在。

因此,这纯粹的、单一的、绝对的存在,是原始的、永恒的、至单纯的、最现实的、最完满的、最唯一无二的存在。

[6] 以上各点是如此地确切无疑,凡理解了存在本身的人不可能反对它们,并且一个必然推出另一个。由于这存在是单纯的,故它绝对是第一的;既然它是绝对第一的,就不可能是被它物所造的,因而是永恒的。同样,因为他是第一、永恒的,故不会

---

① 亚里士多德:《形而上学》,993b9-11。

是从它物来的，因而是至单纯的。同样，既然它是第一、永恒、至单纯的，故它绝不可能是混有可能性的现实，因而是完全的现实。同样，由于它是第一、永恒、至单纯、完全现实的，故它是最完满的，这样的存在绝不会有缺陷，也不可能对它有所增加。由于它是第一、永恒、至单纯、完全现实、最完满的，故它是至唯一的。对上述各式各样的称呼，都可以在之前加上“最”、“至”，而“最”、“至”仅对于唯一无二者才是恰当的。[①] 因此，如果上帝称作是第一、永恒、至单纯、完全现实、至完满的，则只可能把它思考为存在本身，这存在本身只能是唯一无二的。因此，“以色列人，请听，你的上帝是唯一的上帝。”[②]如果你在纯洁心灵中质朴地看到这一切，你便在某种程度上为永恒的光照所倾注。

[7] 然而，还有使你惊叹不已的事。因为存在本身既是原初的又是最后的，既是永恒的又是最当下的，既是最单纯的又是最宏大的，既是最现实的又是永不改变的，既是最完满的又是无限的，既是唯一无二的又是无所不是的。当你看得更远一点，认识到它之所以是最后的，是由于它是最初的，这时你会因纯洁的心灵而惊叹这一切，你将会为更耀眼的光所倾注。正因为它是最初的，故它所做的一切都是为了自己，因而它必然是最终目的，是原始和归宿，是开端和终结。由于它是永恒的，故它是最当下的，因为永恒者不可能从其它存在者中来，也不可能背离自己，也不可能从一物过渡到另一物，因而它没有过去，也无将来，只能是现在。由于它是最单纯的，故它是最宏大的；也由于它是最

---

① 亚里士多德：《论题篇》，134b23－24。——校注

② 《申命记》，第 6 章，第 4 节。——校注

现实的，故它是纯粹的现实，而纯粹现实者既无新的东西可获致，也无旧的东西可失落，因而它是绝不变化的。由于它是最完满的，故是无限的，因为最完满意谓着不可能设想出比它更好、更高贵、更有尊严的东西，因而也是不能有比它更伟大的，这样它当然是无限的。由于它是唯一无二的，故它是无所不是的，因为唯一无二乃一切众多普遍事物的原始，故它是一切事物的创制因、范型因和目的因，即它是“存在的原因，可理解的理由和生活的法则”。① 因此，绝不能仅仅说它是万物的本质，它乃一切本质的最杰出、最普遍的原因，由于它的德性在本质上是至一的，故其结果是无限的和多不胜数的。

[8] 我们再次说：由于它纯然是最初的、最后的存在，故它是至纯洁的、绝对的存在。因为它是永恒的、最当下的存在，故它包围并渗透了时间的一切绵延，仿佛既是圆心又是圆周。由于它是至单纯的，故它整个地在一切事物内，又整个地在一切事物外，因此“犹如一个只可理解的球，它的中心无处不在，其球周却无处可寻”②。由于它是最现实和永不变动的存在，故它自己坚定不动而推动一切。由于它是至完满的和无限的存在，故它寓居于万物中却不为万物所限囿，它在万物之外却不为万物所排斥，超乎万物之上却不因此被提得更高，支撑着万物却不因此低于万物。由于它是至唯一的和无所不是的存在，故它是“万有中的万有”，尽管万有是多而它是一，因为所有的范型和分有均出自于它的至纯一、最清晰的真理；故万物都来自于它，凭藉它，并

---

① 奥古斯丁：《上帝之城》，第八卷，第 4 章。——校注

② 里尔的阿兰：《神学法则》(*Regulae Theologiae*)，法则七。——校注

在它之中，因为它是全能的、全知的、绝对的善。完全看见这些的人是有福的，正如他对摩西所说：我将所有的良善显示给你。①

第六章　论在上帝的另一名即“善”中对至福的三位一体的沉思

[1] 在思考了上帝的诸本质后，应抬高理解的双眼去注视至福的三位一体，以便在一位基路伯旁放置另一位基路伯。然而，存在本身是直观上帝本质的源泉，也是其它一切得以为人所知所依恃的名称；同样，静观上帝的诸流溢，善本身是最主要的根基。

[2] 请看并注意：至善无非就是不可能想出比它更善者，这样的至善不可能被思考为不存在，因为存在比不存在绝对地更好。这样的至善也不可能不被思考为是三一，因为“善被称作是施予”，故至善定是最能施予者，但最能施予者必定是现实而内在的，实体性而位格的，自然而有意的，自由而必然的，无所欠缺而完满的。因此，除非那现实而同实体的(consubstantialis)创生永恒地存在于至善中、被创生的位格和创生的位格同样尊贵、永恒原始的位格同样永恒原始，从而有着一位被爱者和一位共同被爱者，有一位被创生者和一位被发生者，即存在着圣父、圣子和圣灵，否则至善绝不存在，因为他并没有完全地施予。由于在受造物中的暂时的施予仅仅是那永恒无限的善的点滴而已，故可以思考有比这更宏大的施予，即将其整个实体和本性完全施予给其它位格的施予。因此，无论是事实上还是理论上，唯有至

① 《出埃及记》，第 33 章，第 19 节。——校注

善者才具备这种施予。你以你的心目去注视那善的纯洁性，这善的纯洁性乃那原始的慈善者以无偿的、应得的以及二者兼具的方式去爱的一种纯洁行为，它也是一种自然而有意地极其充足的施予，也是一种用表达一切的圣言和赠予一切的恩赐而进行一种施予。这样你才能看见善的至高的通达性必然要求有三一的圣父、圣子和圣灵。至善必须是最高的通达者，最高的通达者必须是最高的同实体者，最高的同实体者必须是最相似者，最相似者必须是最同等者和最同永恒者。上述这一切必然要求三个位格是亲密无间的，由于亲密无间，每一位格必然在其它位格中；并且由于三位一体的实体、德性和作为的不可分，每一位格皆与其它位格共同工作。

[3] 但是，当你静观这一切时，不要以为你在理解那不可理解的东西。在那儿，有六种情况强烈地把我们的心目引向震惊中。因为在那儿，每位位格各自独立但却最高地相通；位格是三却最高地共有一个实体；位格彼此不同却极其相似；位格虽有秩序却极其同等；位格间虽有流溢与被流溢却极其一样的永恒；位格间虽有派遣与被派遣却极其亲密无间。看见如此令人惊奇的事谁能不起立惊呼呢？如果我们抬起我们的双目凝视那至高的善，我们必极其肯定地理解到所有这一切必定存在于至福的三位一体中。如果在那儿有着至高的共通性和真的好施，就肯定有着真的本源和真的区分；由于他们是整体相通而非部分相通，故整个地被授予，整个地被拥有，因而流溢者和创生者同被流溢者和被创生者各不相同，但它们本质上却同一。由于它们的特点各不相同，故必有各自的位格，并且位格为三；有着本源的流溢，有着非后来的而是本源的秩序，也有着非空间变化的而是无

偿启示的，体现派遣者对被派遣者权威的派遣。由于它们是同一实体，故也应在本质、形式、尊严、永恒性、实在性、无限性上同一。当你逐一对这些加以思考，你便静观了真理；当你将这些互相对照，你便会有至高出神的惊呼。因此，为了你的心灵通过惊呼而上升到可惊呼的静观，你必须同时思考这一切。

[4] 互相凝视的两位基路伯也显明了这一点。它们在施恩座上对视的奥秘在于证实主在《约翰福音》中所说的："认识你唯一的真神，以及你所派遣来的耶稣基督，这就是永生。"[①]故我们不仅应赞叹上帝的诸本质以及在他之中的位格，而且还要通过比较，更加赞叹将神性和人性结合于基督位格中的奇迹。

[5] 如果你是一位静观上帝诸本质的基路伯，并且惊异上帝既是原初的神圣存在又是最后的神圣存在，是永恒的神圣存在又是最当下的神圣存在，是最单纯的神圣存在又是最宏伟、不受任何限制的神圣存在，是整个地在事物中却绝不为事物所限囿的神圣存在，是最现实而永不变动的神圣存在，是最完美而无所增减的神圣存在，是不可限量而永无终结的无限的神圣存在，上帝拥有一切，上帝是一切德性、一切真理、一切良善；那么请你凝望施恩座并惊呼，因为在那儿，第一始元同最后者、上帝同第六天形成的人结合在一起；永恒者同暂时性的人，即期满时降生于童贞女的人结合在一起；至单纯的同至复合的，至现实的同备受苦难和要死的，至完满、无限的同低微的，至一而无所不是的同组合而异于它物的人即耶稣基督结合在一起。

[6] 如果你是另一位静观上帝位格的基路伯，并且惊异这三

① 《约翰福音》，第 17 章，第 3 节。——校注

个位格各有特性而又互通一切，位格有三而又共一实体，各自不同而又极其相似，虽有次序却又同等，虽有创生与被创生却又同永恒，虽有派遣与被派遣却又亲密无间，即圣父派遣圣子，圣父、圣子派遣圣灵，但圣灵却总是与圣父和圣子同在并从未离开他们；那么请你凝望施恩座并惊呼，因为在基督里面虽有圣三的实体和两个本性，却是一个位格；虽有多个意志，却绝对和谐同意；其神性和人性虽各有特点，却可同样对之祈祷；虽有不一样的尊严却接受同样的崇拜；虽各有不同的地位却同样凌驾于一切之上；虽各有不同的权力却同样主宰万物。

[7] 在这沉思中，人的心灵得到完满的照耀，就犹如在创世的第六天人依上帝的肖像被创造出来时一样。如果肖像是表达出来的模样，当我们的心灵在上帝之于基督（他本性上乃不可见的上帝之肖像）内静观到我们的人性如此令人惊讶地被抬举，如此无法言说地与上帝结合为一，看见最初者与最后者，至高者与最低者，圆心与圆周，原始与终结，原因与结果，创造者与受造者结合为一，看见那“内外都写着字的书”①，那时我们的心灵便已达到某种完满境界，从而与上帝一道在第六阶段犹如在创世的第六天，并获得其完满的照耀。此时，我们的心灵除止于安息日外别无它求，在安息日里，人的心灵的洞察力因心灵的超拔而从它业已完成的工作中安息。

---

① 《启示录》，第 5 章，第 1 节。——校注

第七章　论心灵的超拔和迷狂，在那儿，理性得以安息，而情感则通过心灵的超拔整个地转向上帝

[1] 走完这六个阶段的沉思就如同走完了真的所罗门王座前的六个台阶，那时将抵达于和平中。那时，真正的和平者将安息于心灵的和平中，就如同安息于心内的耶路撒冷。这六个阶段的沉思也如基路伯的六只翅膀，通过它们，真的静观的心灵因充满着上天智慧的光照而向上飞奔。这六个阶段的沉思也如同创世的六天，心灵须在这六天内操练自己，然后才能获得第七日的安息。我们的心灵首先通过自己身外的痕迹以及在这痕迹中沉思了上帝，其次通过自己内部的肖像以及在这肖像中沉思了上帝，最后通过凌驾于我们之上的神圣的光的肖像以及在这光中，依据道路和我们心灵操练的情况去沉思上帝。到第六阶段时，我们的心灵便在第一始元和最高原始中沉思上帝，在上帝和人的中保耶稣基督中沉思上帝，在那些绝不可能在受造物中发现的、超出了人的理性的一切洞察力的奇迹中沉思上帝。接下来，通过对上帝的沉思，我们不仅超越了这可感的世界，而且也超越了自身。在这超越中，基督就是道路和门，是梯子和车子，犹如安置于约柜上的施恩座和永世隐藏其中的奥秘。①

[2] 凡全面转向注视那施恩座，以信、望、爱、热忱惊叹、雀跃、欣赏、称赞和欢呼之情注视悬于十字架上的基督的，便是与

---

① 分别见《约翰福音》，第 14 章，第 6 节；第 10 章，第 7 节；《出埃及记》，第 25 章，第 21 节；《以弗所书》，第 3 章，第 9 节。——校注

基督一道同庆逾越节;便是以十字架上的棍杖渡过红海;由埃及进入旷野,在那儿品尝隐藏的吗哪;同基督安息于坟墓中,如同外面的死者一样;并在道路可能的范围内,体验到基督在十字架上向与他一起被钉的强盗所说的话:今天你将与我同在乐园中。

[3] 这一切也曾显示在真福者弗朗西斯(方济各)身上,当他在那高山上达到静观的超拔时——我也曾在那儿用心钻研书中所记的一切——,这时,出现了被钉于十字架上的六翼的撒拉弗。这件事乃是我和许多其他人从当时与他在一起的伙伴那儿听来的。此时,他通过静观的超拔而逾越至上帝,成为静观者的完美楷模和行为的完美榜样,犹如另一个雅各和以色列。上帝更多地是以弗朗西斯的表率而不是他的言论使所有真正精神性的人进入那静观的超拔。

[4] 但是在这超越中,如果要使它完满,应放弃所有的理性行为而使全部情感之巅转向上帝并上帝化。这是神秘和极其隐秘的,除获得者外无人知晓;除真正渴望者外无人可获得;除为基督派遣于世的圣灵之火刻骨铭心地点燃者外,无人可渴望。因此,使徒曾说:这神秘的智慧乃圣灵所启示。①

[5] 因此对于这点,本性全然无能,勤勉也用处不大,故应少作追问,多靠恩膏;少事言谈,多注意内心的喜悦;少事言说与写作,完全仰赖上帝的恩赐即《圣经》;少甚至完全不凭借受造物,完全依靠本质的创造者,即圣父、圣子和圣灵,并同狄奥尼修斯一起向三一的上帝说:"三一的上帝,你是超越诸本质的本质,超越诸神的神,超越诸善的善,你是基督徒神学智慧的监察者。请

---

① 参见《哥林多前书》,第 2 章,第 10 节以下。——校注

你引导我们走向那决不可认识的极度光明的和最崇高的神秘训令的顶峰。在那儿有着崭新的、绝对的、无法言说的神学奥秘，它隐藏于极度光明之后，犹如使人静默的黑暗。这黑暗比一切光明更为光明，比一切耀眼之物更为耀眼。在这黑暗中，一切都在闪耀，理性充满着不可见的至善，这至善超越了一切的善。”①这些是向上帝呼求的，但也是写给朋友的，故也应和狄奥尼修斯一起对朋友说：“哦，朋友！你如致力于神秘的静观，请坚定你的旅程，抛弃感官和理性的运作，抛弃一切可见和不可见的东西，抛弃一切存在和不存在的东西，尽可能地保持无知，同那超越一切本质和知识者合一。这也就是凭借纯洁心灵的超拔超越你自己和一切不可测度的东西，抛弃一切并从一切中解放出来，那时你便跃登于神圣黑暗的至高本质的光芒中。”②

[6] 但是，如果你询问上述种种怎样才能实现，请寻求恩典不要理论，要渴望不要理解，要祈祷的呻吟不要诵读的勤奋，要新郎不要教师，要上帝不要人，要请教黑暗不要请教光明。关键不在于光而在于完全燃烧起来的火，在于将非凡的恩膏和火热的情感一起卷入上帝的火；这火就是上帝，而这火的炉灶就是耶路撒冷。基督曾在他渴望受苦受难的热忱中登临于此，也唯有他曾真正领会这热忱，他说：“我的灵魂选择了十字架，我的骨选择了死。谁喜爱这死亡便能看见上帝，因为这是绝对真实的：看见我的人不能存活。因此，我们要死亡，要进入黑暗中，要使焦虑、贪欲、幻象归于宁静，要同被钉的基督一道由这世界到圣父

---

① 《论神秘神学》，I，1。——校注

② 同上。——校注

那儿，以便当他向我们显示自身时，我们同腓力一起说：对我们来说，这已够了；同保罗一起倾听：我的恩典对你们已够了；同大卫一起欢跃着说：我的肉体与我的心已憔悴，但上帝是我心里的力量，是我的福分，直到永远。愿上帝永受赞美，愿所有的人说：‘成了，成了。阿门。’”①

《论学艺向神学的回归》②

[1] 雅各③在其书信的第一章中讲：“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的。”④这段话涉及到了一切光照的起源，并且也暗示了各种各样的光丰富地从那本源之光流溢而出。虽然一切认识的光照都是内在的，但我们还是可以合理地把它们区分为外在的光明，即机械技艺之光；较低级的光明，即感性认识之光；内在的光明，即哲学认识之光；较高级的光明，即恩典和《圣经》之光。第一种光是为了技艺的种类而照耀，第二种光是为了自然的形式而照耀，第三种光是为了理性的真理而照耀，第四种亦即最后一种光是为了拯救的真理而照耀。

---

① 以上引文分别见《约翰福音》，第 14 章，第 8 节；《哥林多后书》，第 12 章，第 9 节；《诗篇》，第 72 篇，第 26 节；第 105 篇，第 48 节。——校注

② 该文据 St. Bonaventura 的 De Reductione Artium ad Theologiam 拉丁文原文翻译。——译注

③ 雅各(Iacobus)：《新约》中名叫雅各的不止一人，这里的雅各，有些学者认为是耶稣十二门徒之一亚勒腓的儿子雅各(又称小雅各)，有些学者认为是耶稣的弟弟雅各。——译注

④ 《雅各书》，第 1 章，第 17 节。

[2] 第一种光是有关诸技艺的，由于它们是外在的并且是为了满足肉体的需求而被发明，故称之为机械技艺之光；又因为它或多或少总是服务性的，并且低于哲学的认识，故理应称之为外在的光。这种光又被分为七种，与雨果[①]在《教授法》中列举的七种技艺，即纺织、军械，农业、狩猎、航运、医药术、戏剧[②]相对应。它们足以满足人生。因为一切机械技艺或是为了慰藉与舒适，或是为了驱除忧愁与困苦，或是为了有所助益和带来愉悦。正如贺拉斯[③]所说："诗人写诗出于有益或愉悦人生。"他又说："将有益和快乐结合起来的人，定受众人称赞[④]。"[⑤]

提供慰藉和快乐的技艺是戏剧，它是游戏的艺术，包含所有的娱乐消遣，诸如唱歌、演奏、雕塑以及哑剧等。为人的肉体提供舒适便利或好处的技艺，或是有关日用的，或是有关饮食的，或是弥补二者之不足的。至于日用，如其质地是柔软温和的，则是纺织；如其质地是坚韧结实的，则是军械和冶金，它包含所有的装备制造，或是用铁及其它金属，或是用石头，或是用木料。有益于饮食的技艺可以分为二种，因为我们可能吃素或吃肉。农业提供素食，狩猎提供肉食。也可以这样讲，有益于饮食的技艺可分为二种：增加食物的产量和品类的是农业；准备丰盛的菜

---

① 雨果(Hugo)：即圣维克多的雨果(约 1096 - 1142 年)，中世纪神秘主义者，巴黎圣维克多学派代表之一。哲学上深受柏拉图的影响，神学上坚持奥古斯丁路线，著有《论基督教的圣礼》、《教授法》、《箴言总述》。——译注

② 《教授法》，Ⅱ，C. 21；PL176，700。

③ 贺拉斯(Horatius，约公元前 65 - 68 年)，罗马著名诗人，著有《诗艺》、《讽刺诗》等。——译注

④ 定受众人称赞，原文为 omne tulit punctum，本意为获得全票。——译注

⑤ 《诗艺》，V. 333；343。

肴的是狩猎，它包括准备食物、饮料以及佳肴等各个方面，涉及到面包师、厨师及酿酒师，但之所以仅以一个部分（即狩猎）来命名，因为它出众而庄严。①

弥补二者（日用和饮食）之不足的技艺可分为二种：一种是弥补二者之欠缺的航海技艺，在它下面包含了各种商业技艺，既可能是有关日用的，也可能是有关饮食的；另一种是摒除障碍及灾难的医药技艺，它包括调制药丸、药汁、软膏，以及外科的创伤治疗和病肢的切除。然而戏剧是自成一类的。显然（这七种技艺）是充足的。

[3] 为了理解自然的诸形式而照耀我们的第二种光是感性认识之光，由于感性认识开始于人的低级官能，并且靠有形体的光的帮助而获得，故理应称之为低级光明。这种光按人的五种感官而分为五种。奥古斯丁在《论创世纪》第三卷中，根据光产生的性质认为这五种分类是充足的：光如果是出于有形事物的区分或其本身的固有完美和某种纯洁性，这种光乃视觉之光；如与空气相混合，则为听觉之光；如与蒸汽相混合，则为嗅觉之光；与液体相混合，则为味觉之光；与粗糙的土石相混合，则为触觉之光。由于生气（spiritus）②也有光的可感性质，故它滋生于清澈、通达的神经系统中。五种感官依据其清浊的多少而彼此不同。由于世界上单纯的物质有五种，即四元素和第五本质，人也具备同它们相对应的五种感官以便能了解一切物质的性质，因为除非通过器官和对象之间的某种相似性和对应性，我们一无

---

① 原译："是就其最主要的方面来考虑"。——校注

② 原译："灵魂"，不确。——校注

所知，为此感官乃天生的器官。证明感官之充足尚有其它方式，但奥古斯丁已赞同上述证明方式，并且这种方式看起来又是合理的，因为器官、中介和对象间的配合已足够认识事物的性质。

[4] 为了探究可理解的真理而照耀我们的第三种光是哲学认识之光，它之所以又称为内在之光，是由于它寻求的是事物的内在和隐蔽的原因，这来源于人固有的学说原理(principia disciplinarum)和天赋真理(veritas naturalis)。这种光可分为三种，即理性之光、自然之光和道德之光。其充足性可这样来理解，即有语言(谈话)的真理、事物的真理和品格的真理。理性之光探究语言的真理，自然之光探究事物的真理，道德之光探究品格的真理。也可以这样来理解：由于上帝是事物存在的原因，也是事物可以理解的理由，又是生活的法则，故应在至高的上帝中去探究事物的创制因[①]、形式因或范型因，以及目的因。认识事物存在的原因的物理学，认识事物可以理解的理由的逻辑学，认识生活的法则的道德学或实践学问，均在哲学的光照中。第三种理解方式是这样的：尽管哲学认识之光照耀的是理性本身，但这可以是三方面的：指导行动的是道德之光，指导理性本身的是自然之光，指导解释说明的是语言之光。这样，人在生活的真理、科学的真理和语言的真理诸方面都得到照耀。

人用语言来表达自己有三，即形成自己的思想概念，尽量地使人相信以及激起他人的爱或恨。这样一来，语言哲学或理性哲学又有三，即语法学、逻辑学和修辞学，语法学是为了表达，逻辑学是为了教授，修辞学是为了打动人心。语法学着重于理性

① 通译“动力因”。——校注

的理解，逻辑学着重于理性的判断，修辞学着重于理性的打动人心。因为理性通过恰当的语言而理解，通过真实的语言而判断，通过优美的语言而感动，因此这三门科学从这三个方面去研究语言。

此外，我们的理智在判断时为形式理由（rationes formales）所指导，而形式理由可从三方面加以考虑：和质料相对，称为形式理由；和灵魂相对，称之为理智理由（intellectuales）；和神圣智慧相对，称之为理念理由（ideales）。因此，自然哲学确切地分为三，即物理学、数学和形而上学。物理学是从自然能力和种子理由[①]方面来探究事物的产生和毁灭；数学是从可理解的理由方面来探究抽象的形式；形而上学是从理念理由来认识一切存在，并上溯至第一原理，万有皆依理念理由而出于第一原理，或者说，形而上学将万物之开端、终结和范型均归之于上帝；即使在形而上学里关于理性理念尚存在着某些争论。最后，对行为和品格的指导有三，即有关个人生活、家庭生活和公民生活，因此道德哲学也有三，即修道哲学、家政哲学 和政治哲学。它们依上述三种方式而区别开来，正如其名称所显明的。

[5] 为了拯救的真理而照耀我们的第四种光是《圣经》之光，由于它通过显明超越人理性之上的东西来指向高级的东西，而且，它自光明之父降下不是靠人的发现，而是靠启示，故这种光又称为高级之光。尽管从字面理解上看它只是一个，但从奥秘和精神意义上看却有三种。在整部《圣经》中，除了表面的字面意义外，尚有三种精神意义，即指导我们应相信神性和人性的寓

① 种子理由（rationes seminales）也可译为种质、种子理性。——译注

言意义，指导我们应如何生活的道德意义，以及指导我们如何接近上帝的神秘意义。因此，整部《圣经》从三个方面教导我们，即基督的永恒降生和言成肉身、生活的法则以及灵魂与上帝的结合。第一种有关信仰，第二种有关伦理，第三种有关前二者的最终目的。博学者应致力于第一种，宣讲者应致力于第二种，沉思者应致力于第三种。奥古斯丁主要教导第一种，格里高利[①]主要教导第二种，狄奥尼修斯主要教导第三种。安瑟伦追随奥古斯丁，贝尔纳[②]追随格里高利，里查德[③]追随狄奥尼修斯。安瑟伦致力于推论证明，贝尔纳致力于宣讲，里查德致力于沉思，而雨果三者兼具。

[6] 依照前面的分类，从上而来的光主要分为四，但其差别实则为六，即《圣经》之光、感性认识之光、机械技艺之光、理性哲学之光、自然哲学之光以及道德哲学之光。由于“一切知识终必归于无有”，[④]故这六种光也皆有其界限和衰微之时。但继之而来的是永不衰微的安息的第七日，即恩典的照耀。

[7] 因此，这六种光可以很合理地归为创世的六天或创世时

---

① 格里高利(Gregorius)：即格里高利一世(约 540 - 604 年)，基督教拉丁教父，与安布罗斯、奥古斯丁、杰罗姆一起被尊为拉丁教会的四大博士。公元 590 年被选为教皇，为隐修士当选教皇的第一人，故又称为“大格里高利”。著有《伦理丛谈》、《司牧训话》等。——译注

② 贝尔纳(Bernardus，1091 - 1153 年)，中世纪最著名的圣徒之一，1115 年在明谷建立修道院，因此也被称作明谷的贝尔纳。他以推行纯洁隐修生活和宗教热诚著称。——译注

③ 里查德(Richardus，约 1123 - 1173 年)：苏格兰人，雨果的学生，巴黎圣维克多学派代表之一。——译注

④ 《哥林多前书》，第 13 章，第 8 节。

六种光的产生。相应于创世的首日，也即首日所形成的光，应是《圣经》的知识，剩下的知识则依次配合创世的其它五日。如同创世的其它五日之光皆以第一日之光为本源，所有的知识也以《圣经》的知识为依归。它们都包含在《圣经》知识之内，完成在《圣经》知识之中，并以《圣经》知识为中介而归依于永恒之光。所以，我们的全部知识皆应以《圣经》知识为其归宿，尤其应以《圣经》的奥秘知识为依归，通过它，所有知识之光归于上帝，从此，诸知识之光有了其起源。在那儿，正如圆是完美的，又是充足的，而诸知识的地位亦是适宜的。

[8] 那么，我们来看一下其它诸知识之光是如何归于《圣经》之光的。首先我们来看一下感性知识之光，这类知识完全是围绕感性认识展开的，这里有三点应予以考虑：认识的中介、认识的实践和认识的快感。如果我们就认识的中介进行考虑，我们将看到永恒降生和成肉身的圣言。一切可感之物只有通过肖像(similitudo)这一中介才是可感的，而肖像则出自于对象，如同子孙出于父母，从普遍、现实、示范的任一角度看，这对于任何感官都是必须的。然而，那肖像只有当它同器官和官能相结合时，才出现在感性活动中，通过结合，产生新的感受，通过这新的感受，借助肖像的中介，产生向对象的回归。即使不能恒久地感知到对象，只要对象是完满的，它总是不断地产生其肖像。用这种方式，同样可以去领悟从那至高的心灵永恒地流溢出肖像、形象以及后裔，而我们内在的心灵之感是可以认识到那至高的心灵的；这以后，“及至时候满足”，[①]心灵与肉体相结合，并采取了人的形

① 《加拉太书》，第 4 章，第 4 节。

状，这以前是从未有过的；通过它，我们的心灵被引向上帝，我们的心灵通过信仰在内心接受了圣父的肖像。

[9] 如果我们就感性认识的实践来考虑，我们将看到生活的法则。任何一种感官在活动时均有其固有的对象，逃避对自己不利的，并不去僭取属于其它官能的对象。同样，心灵的感官也应依法则而活动，不要疏忽怠慢而要精进，力戒贪婪而使自己远离有害的一切，不要狂傲而去僭取他者的职权。因为所有的混乱无序，要么出于疏忽怠慢，要么出于贪婪，要么出于狂傲。唯有谨慎、节制、谦逊地生活的人，方是过着有序的生活，他在当做的事情上远离疏忽怠慢，在可欲的事情上远离贪婪，在出人头地的事情上远离狂傲。

[10] 如果我们就感性认识的快感来考虑，我们将看到灵魂与上帝的结合。因为人的一切感官总是渴望寻求相宜的可感对象。找到了就欢喜，并不知厌倦地再寻求，“眼看，看不饱；耳听，听不足”。[①] 同样，我们的心灵的感官也应热烈地去寻求美丽、悦耳、芬芳甘甜及温柔妩媚的东西，找到后就高兴，并不断地再寻求。看，在感性认识中是怎样隐秘地包含了神圣智慧，根据肉体之感的形成而沉思到精神之感，这是多么的神奇。

[11] 可以用同样的方式去认识机械技艺之光，这类知识的目的全在于技艺物品的产生。在它之上我们能看出同样的三点，即圣言的降生和言成肉身、生活的法则以及灵魂与上帝的结合，如此，我们可就技艺物品的产生、结果及利益来予以考虑，或说就技艺品的创制、技艺品的质量以及技艺品带来什么好处来

① 《传道书》，第 1 章，第 8 节。

予以考虑。

[12] 如果我们考虑技艺品的产生，我们将看到它以存在于技师心灵中的肖像为中介而出自于技师；技师在创制技艺品之前已先有此构想，然后，他按所构想的进行创制。并且，技师在创制时，也尽可能地使其创制的外在物品与其内在的肖像相似。如果技师能创制出这样一个物品，该物品将爱慕与认识他，那么他必定会这么做。如果该物品真能认识其创制者，必定是以肖像为中介而达至技师；如果该物品眼光昏暗不明，不能超越自己，为了使它认识其创制者，则就使该物品被创制时所依据之肖像屈尊就卑，去迎合该物品的本性，使得其创制者被它捕捉和认识。以同样的方式可理解，一切受造物无不是通过永恒的圣言而出自那最高的创造者，他在圣言中安排了一切，通过圣言，他不仅创造了号称为其痕迹的受造物，而且创造了号称为其肖像的受造物（即人），以便使众人能通过认识和爱他而具同样的相似性。然而，这理性的受造物由于罪而眼目昏暗不明，故那永恒不可见的圣言降成为可见的，并采取了肉身的方式，以便引领我们回归于圣父，这是极其适宜的。因此《约翰福音》第 14 章说："若不藉着我，没有人能到父那里去"，[①]《马太福音》第 11 章说："除了子和子所愿意指示的人，没有人知道父"，[②]《约翰福音》还说："言成了肉身。"[③]因此，当我们就其创制品来考虑机械技艺之光时，我们就看到了降生和成肉身的圣言，它既是神性的，又是

① 《约翰福音》，第 14 章，第 6 节。

② 《马太福音》，第 11 章，第 27 节。

③ 《约翰福音》，第 1 章，第 14 节。

人性的，还是纯正的全部信仰。

[13] 如果我们就技艺品的结果予以考虑，我们将看到生活的法则。所有的技师都想创制出美丽、有益及坚实的作品，如果作品具有这三点品质，那它就是有价值和令人满意的。据此生活的法则也有三，即知道、愿意、一生不变恒久地遵行法则。知道归于美丽的作品，愿意归于有益的作品，恒久归于坚实的作品。第一点实现于理性中，第二点实现于欲望中，第三点实现于意气中(in irascibili)。①

[14] 如果我们就技艺品的利益予以考虑，我们将看到灵魂与上帝的结合。所有的技师，他创制作品，要么是为了通过作品而受到称赞，要么是为了靠作品而有所赚取，要么是为了在作品中得到快慰。由此欲求也有三，即荣誉、获利以及快乐。为了这三者上帝创造了理性的灵魂(即人)，以便使人颂扬他、侍奉他，在他之中获得快乐和安息，而这全靠爱得以实现，“神就住在里面，他也住在神里面”，②在这里，灵魂与上帝有了奇妙的结合，通过这结合获得奇妙的快慰，正如《箴言》所说：“我的快乐是与人子同在。”③看，机械技艺之光如何是一条通向《圣经》之光的道路，表明真的智慧无不在《圣经》之光中。因此，《圣经》大量正确地使用了这样一些比喻。

[15] 用同样的方法可思考理性哲学之光，其主旨是围绕语

---

① 原译：“愤怒”，此处作者遵循柏拉图派传统将灵魂分为三个不同的部分。——校注

② 《约翰一书》，第 4 章，第 16 节。

③ 《箴言》，第 8 章，第 31 节。

言而展开。根据对语言的三种理解，有三点应予以考虑，即讲话者、讲话以及听者或最后的目的。

[16] 如果我们就说话者来考虑语言，我们会看到一切语言均在于表达心灵的概念，这内在的概念是心灵的言词和子女，它们也为孕育它们的心灵所熟悉。但是，为了使听者也熟悉它们，则须穿上声音的外衣，以这外衣为中介，那为心灵所理解的言词成了可感的、可以被外在地听的语言，并为听者的心灵之耳所接受，然而它们也并没脱离讲话者的心灵。这样，我们在永恒的圣言中看到圣父永恒地孕育、产生它。正如《箴言》第 8 章："没有深渊以前，我已生出。"[①]但是，为了使感性的人能认识它，它穿上了肉体的外衣，"言成肉身，住在我们中间"，[②]然而，它仍留在父的怀里。

[17] 如果我们考虑语言本身，我们将在它之中看到生活的法则。为了使语言完满无缺，须同时满足三个条件，即恰当、真实和优美。根据这三方面，我们的一切行为应具备尺度、丰采和秩序；即通过外在行为的节制而有分寸，通过内在情感的纯洁而具丰采，通过意向的正直而具条理和优美。因为唯有正直的意向、纯洁的情怀以及端庄的举止，才可正直而有秩序地生活。

[18] 如果我们就语言的目的来考虑，它无非是为了清晰地表达、教育和感动听者。但如果没有形象的中介，则无从表达；没有清晰的论证，则无从教导；没有力度，则无从感动。众所周知，除非通过外在的形象、清晰的论证、内在的力度与心灵密切

---

① 《箴言》，第 8 章，第 24 节。

② 《约翰福音》，第 1 章，第 14 节。

结合，其目的无从实现。所以奥古斯丁得出结论：唯能将形象印入听者的心灵，将光明倾泻入听者的心灵，将力度给予听者的心灵，方为真的教师。又说：在心灵深处施教者，其讲台在天上。因此，如果不凭借与心灵相结合的力度、光明与形象，语言不能完全为人所知；同样，通过内在的讲话认识神，心灵必须与他（即圣子）结合，“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。”[①]显然，这样的沉思是多么的神奇，奥古斯丁在他许多著作中将之引向神圣的智慧。

[19] 这种方式也可用来认识自然哲学之光，它的主要目的是围绕寓于质料、灵魂及神圣智慧中的形式理由进行探究。形式理由又可从三方面予以考虑，即比例关系、因果关系以及结合所需的中介。从这三方面也可发现前述三者（即成肉身的圣言、生活的法则和灵魂与上帝的结合）。

[20] 如果我们从比例关系来考虑诸形式理由，我们将在它们中发现永恒、成肉身的圣言。理性理由或抽象理由似乎位于种子理由和理念理由之间。然而，只有当形式出现、产生在质料中时，种子理由才能存在于质料中；同样，只有当语言出现在心灵中时，理性理由方才存在于灵魂中。所以，只有当圣言以正确的比例从圣父那儿产生后，理念理由方才存在于上帝中。这是一种尊严，如果受造物已拥有它，那创造者当拥有更多。奥古斯丁曾讲：“圣子是圣父的艺术品（ars Patris）。”[②]再者，质料追求理性理由，而唯有理性的灵魂与有形的质料相结合时，方才有完美

---

① 《希伯来书》，第 1 章，第 3 节。

② 奥古斯丁：《论三位一体》，第五卷。

的产生。以同样的方式可证明，唯有种子理由、理性理由、理念理由同时结合于一个位格上，在宇宙中方才可能有最高、最尊贵的完满，这正体现在圣子的言成肉身中。因此，全部自然哲学都以恰当的比例表明降生和成肉身的圣言，它既是起始又是终结，即它降生于原初和时间之先，又成肉身于世代之末。

[21] 如果从因果关系来考虑诸形式理由，我们可确立生活的法则：因为如果不受惠于天上有形之光，即太阳、月亮和星辰（它们可绵延很长时间），依种子理由在可产生、可腐朽的质料中的降生是不可能实现的。同样，如果不受惠于太阳，即基督；追随月亮，即获得童贞女马利亚、基督之母的庇护；仿效其他诸圣的榜样，那么灵魂不可做出活生生的、完美的作品。因此，生活的法则体现在这三者中。

[22] 如果我们就结合的中介进行考虑，我们将理解灵魂与上帝的结合。由于有形之物唯有以水气、生气（spiritus）和热气为中介，方才可能与灵魂结合，此三者使肉身得以从灵魂那儿获得生命。同样可以理解，如果灵魂不为痛悔和虔诚的呻吟所湿润，没有蔑弃尘世的精神，没有渴慕天国及其所爱者的热忱，则上帝不会赋予灵魂以生命，也不会与它相结合。看，上帝的智慧是如何隐寓在自然哲学之中。

[23] 以同样的方式在道德哲学之光中可以发现《圣经》之光：因为道德哲学的目的主要是围绕正直展开的。它研究普遍的正义，即安瑟伦所说：（它的对象）是意志的正直。然而，对于正义有三方面的理解，通过这三种理解，前述三种结论（即成肉身的圣言、生活的法则以及灵魂与上帝的结合）便显明于对正义的思考中。正义的第一层意思是不越出两端的中间部分。因

此，如果上帝不单其自身为最高的正义，而就万物的起始和终结来说，他也是最高的正义，那么，在上帝中必有一中间的位格，一个是创造者（即圣父），一个是受造者（即圣灵），中间的则既是创造者又是受造者（即圣子）。同样，在万物的产生和回归之间也须有一中介，这中介在万物产生时须更接近于创造者，而在万物的回归中须更近于回归者。因此，如同万物通过圣言而出于上帝，为使万物完满地回归于上帝，必须“在神和人中间，有一中保”，[①]他不仅是神，也是人，以便人回归于上帝。

[24] 正义的另一层意思是说依指令行事。根据正义的此意可看出生活的法则。唯依神圣法令的指导而生活的人，方才正义地生活着。这即是说，人的意志要受制于必要的指示、有益的劝告和完善的建议，以便使人“察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”。[②] 唯有无任何偏差的法则，才是生活的正义法则。

[25] 正义的第三层意思是说，它的顶端是直立向上的，如同人有直立的姿态。正义的此意可显明灵魂与上帝的结合。由于上帝是在上的，故心灵的顶端也应直立向上。然而，这要求理性的部分为了第一真理而相信第一真理，并相信它超越万物之上；要求意气的部分依靠至高的慷慨，欲望的部分依附至高的良善。这样他“便是与主成为一灵”。[③]

[26] 由此可见，昭示在《圣经》中的“上帝的百般智慧”[④]是

---

① 《提摩太前书》，第 2 章，第 5 节。

② 《罗马书》，第 12 章，第 2 节。

③ 《哥林多前书》，第 6 章，第 17 节。

④ 《以弗所书》，第 3 章，第 10 节。

如何隐寓在一切知识和一切事物之中，同时也显明一切知识是如何服务于神学的，由此，神学采用了各门知识的范例及使用了它们的术语。也显明光明之路是如此的宽阔，以及上帝是如何内在地隐寓于我们所感或所认识的万物之中。一切知识的成就都是为了“建立信仰，荣耀上帝”，[①]安排生活方式，获得新郎与新娘结合而来的快慰，这种快慰是通过爱来实现的，这爱是整部《圣经》的宗旨，也是一切由上而来的光所指向的终点，没有爱，所有的知识都是虚无。因为只有通过教导我们全部真理的圣灵，才能认识圣子，他是可称颂的，直到永远。阿门。[②]

① 《彼得前书》，第 4 章，第 11 节。

② 《约翰福音》，第 16 章，第 13 节；《罗马书》，第 1 章，第 25 节。

五　西格尔

布拉邦的西格尔(Sigerus de Brabant,1240－1284 年),巴黎大学艺学院教师,13 世纪拉丁亚里士多德主义的代表人物。他的观点于 1276 年遭到宗教裁判所的谴责。主要著作有:《论理智灵魂》(*De anima intellectiva*)、《论世界的永恒》(*De aeternitate mundi*)、《论原因的必然和偶然》(*De necessitate et contigentia causarum*)、《不可能性论辩集》(*Questiones de impossibilia*)、《幸福书》(*Liber de felicitate*)。

《论世界的永恒》

导论

有一种论证在某些(哲学家们)看来证明了:在未获得任何存在之前,人这个种和普遍来说所有可以生灭的个体的种,他们的存在都有开始。这就产生了一个问题:根据哲学家的方法,是否人这个种和普遍来说所有可以生灭的个体的种,它们是否先前完全不存在,而是在某一刻开始存在。

上面提到的这个论证可以用两种方式表述:

第一种方式如此表述,使上述论证更明显。上面说的这个种,它的任何一个个体都不曾有任何先在而是开始存在,因此这个种也是新的,它的存在有开始,因为它并没有在先的普遍的存

在。人类是如此,所有有生灭的个体的种也是如此,因为这样的种的任何一个个体开始存在时没有先在。因此,这种情况的种都是新出现的和初始的,因为不曾有过先存。这一论证的小前提是很明显的。而它的大前提可以这样阐明:除非是在一个单个事物或者多个单个事物中,种没有存在也不会(有任何原因)造成(其存在)。所以,如果这些有生灭(事物)的种的任何个体是从不存在状态被创造出来的,那么,那些个体的属也是如此。

其次,事实上,有些哲学家还以这样的方式来表述上述论证。正如共相(universalia)只有在一个或多个单个事物中才拥有存在,同样,共相也只能如此被造成。所有存在都是由上帝造成的。所以,如果人由上帝创造(由于人是世界中的某种存在),他也有必要在某种确定的个体中开始他的存在。这与宇宙中一切都出自上帝的道理是一样的。因为,如果人没有一个永恒的个体,如同某些哲学家所认为的这个可感知的天一样,那么人类就是由上帝造成的,它先前并不存在而是在某一时刻开始存在。

尽管这一论证很容易驳斥(因为它自相矛盾),但是由于它触及了值得考虑的论题,我们打算稍微做些论述。为了证明这一点,我们必须考虑以下四点:首先,人类是如何被造的,并且一般地考虑,其它可生可朽的种是如何被造的。

第二点紧随上一点,我们将驳斥上述论证,无论它是如何表述的。

第三,由于先前的论证承认共相以个体的方式存在,就必须寻求或者考虑这个论证如何为真。

第四,由于一些种在没有先在的情况下开始了存在,这就可以推出潜在在持续时间上先于现实,因而要根据哲学的方法发

现潜在和现实何者为先。因为这一点有其内部的困难。

第一章

关于第一个问题，我们应该知道，按照哲学家的说法，人类除非经过生殖而延续，否则是不能够造成的。因为，总的说来，所有在质料中存在的事物（质料是形式的潜能），都是通过或者是本质的或者是偶然的繁衍而产生。由此，人类是由上帝通过繁衍而被造的，那么，人类就不是直接从上帝生发出来的（processisse）。可是，由于人类以及一切具有质料的种，尽管都是经由繁衍而产生，但是这样的产生不是本质的（per se），而是偶然的（per accidens）。

之所以说是非本质的繁衍，是因为如果我们一般地注意被造的事物，则每一被造的事物来自确定的和个别的质料。尽管理念（rationes）和知识与共相相关，活动（operationes）却和单个事物相关。然而，确定的质料不属于种的理念（或定义），因此它不是本质地繁衍；这是亚里士多德在《形而上学》第七卷中坚持的观点。形式不是本质地繁衍，种这样的复合物也不是（如此繁衍），它们的理由是相同的。我称这样的种为混合物，就像卡里亚斯这个人就其本性而言就是这个身体中的这个灵魂那样，因而可以说，动物就是身体中的灵魂。形式与种并非本质地繁衍的共同理由（ratio）在于，本质繁衍借以产生的特指质料（signata materia）由非存在到存在、由缺乏到形式的变化，并不属于此二者的理念（或定义）（ratio）。

然而，尽管人类不是本质地繁衍，却是偶然地繁衍的。这种产生是这样的。假如人，正如它在理念上（in ratione）是从个别

质料和个体中抽象出来的，同样，就其存在而言(in esse)它也是如此抽象(abstrahere)出来的，那么，正如它不是本质地繁衍，它也因此不是偶然地繁衍。但是，因为人就其存在而言就是这个或那个人，是苏格拉底或者柏拉图，但苏格拉底也是人，苏格拉底出生了，人也就出生了。正如亚里士多德在《形而上学》[①]中所讲，制造了一个铜球也就多了一个球，因为一个铜球也是球。正如苏格拉底是人，柏拉图也同样是人，其他人也是如此。因此，人是通过任何个体的繁衍而世代延续，而不仅仅是一个确定的个体。

现在，从这个解释可以很清楚知道人类是以什么样的方式被哲学家认为是永恒的，但又是被它因促成的。因为，这并不是说人类是能从个体中抽象出来永恒存在同时又是被它因促成的，也不是说人因为处于某个永恒地被促成的个体之中因此它就是被促成的永恒存在，如同天体和理智那样。而是说因为对于人类的个体来说，一个总是先于另一个出生直到永恒，因此人这个种是通过任何一个个体的存在和因果促成关系而获得存在并被它因促成的。

因此，在哲学家们看来，人类永远存在，他不是从先前的非存在之后才开始存在。说人类不是在先前的非存在之后才开始存在，也就是说在某一个体开始之前，没有人类其他个体存在。而且，在哲学家们看来，人类的促成只有一种方式，即它通过一个个体先于另一个个体的生成而生成，因此人类的存在有其开始，因为普遍来说，所有生成的存在都有其开始。但是它开始存

① 亚里士多德：《形而上学》，第七卷，81033a30－33。

在是因为它过去存在并且先前就存在。因为，人类是通过苏格拉底的出生（generatio）而开始存在，但它是经过先前出生的（generatus）柏拉图的存在而存在的。这对于共相来说并不是不相容的，正如跑和不跑对于人类不是不相容的一样，如果苏格拉底代表着跑的人，而柏拉图代表着不跑的人。但是，由苏格拉底在跑这一事实，说整个人类在所有情况下都不跑，就是不正确的。而且，尽管因为苏格拉底的出生，人类开始存在，但这并不是说（人类）是先前完全不存在而开始存在的。

第二章

通过上面的论述，先前提到的（四点）中的第二点就很清楚了，即对前述论证的驳斥。

首先，必须否认这样一个命题（它出现在前述第一种表述形式中）：种是在不具有先在的情况下开始存在，是新的存在，这是因为这个种的任何个体都是在没有先在的情况下开始存在。因为，按照哲学家们的说法，尽管任何一个个体的人都是在不具有先在的情况下开始存在的，但是任何一个体，都是在有另一个体已经先在的情况下开始存在的。种不是通过它的一个个体，而是通过任何一个个体的存在而存在的，所以，在他们看来，当完全没有先在时，人类不会开始存在。因为，要承认这样的种开始存在，不仅是说它之中的某一个体在没有先在的情况下开始存在，而且是说这个种中的任何一个个体，都是在它自己或其它任何一个该种的个体没有先在的情况下开始存在的。

我们的理由与亚里士多德在《物理学》第四卷中推测过去时间是否有限（finitum）时的理由一样。过去的时间距今无论是接

近还是遥远，都是一个特定的“彼时”(tunc)，这个特定的“彼时”距“此时(nunc)”有一个可以测量的距离，因此，所有过去的时间是有限的。从亚里士多德在《物理学》第四卷中的那个“彼时”的意思看，[①]我们先前提及的每一个命题都是清楚的。而且，根据亚里士多德，这个推理的结论是，虽然每秒钟都是有限的，但由于时间中有一个“彼时”到(另一个)“彼时”的距离无限可分，所以，并非所有的过去时间都是有限的。这是因为事物的组成在量上是有限，而在数上是无限的。

同样，尽管属于人类的个体，没有一个不是在没有先在的情况下开始存在的，但在哲学家们看来，却存在一种个体，它离现在的个体无限的远；因此，在他们看来，人不是在完全没有先在的情况下开始存在的，就如同时间一样。就像过去时间必须经过某个“彼时”而获得存在，种也必须经由它的个体中的任何一个的存在而存在。

最后，针对前述第二种形式表述的论证，必须假定，除非在单个事物之中，否则共相不能获得存在，也不由它因而促成。而且必须说，所有存在是由上帝所促成的，必须承认人作为世界的一个存在，是上帝创造的。但是，既然上述论证推断人在某个确定的个体中成为存在，就必须承认，先前得出的结论是没有前提根据的，而且是自相矛盾的。“除非在单个的人之中，否则人不具有存在，也不被它因所促成”，这个判断是预先被接受的；显然，(人)根据何种理由通过一个(单个的人)获得存在，他也就能通过另一个(单个的人)获得。我们怎么能得出结论人是在某个

① 亚里士多德：《物理学》，第四卷，13222a27 - b6。

确定的个体中成为存在呢？而且，按照哲学家们的说法，正如先前所说的，人类因偶然而成为存在，即通过一个个体先于另一个个体的繁衍直到无穷，而不是只在某个确定的先前完全不存在的个体中。

为此，我们应该考虑一下他们是如何这样论证的。一些人想要论证，人类是因其成员而开始存在，不是因自身(per se)的被造物，而是通过个体成员而产生。为了证明他们的意念，他们应该指出，不存在一个个体先于另一个个体产生直到无穷这种情况。然而，他们不能证明这一点，而是假设了一个错误的理论：即人类如果没有在某个确定的和永恒的个体中存在的话，就不能够被上帝创造成永恒的，就如同天体这个类得到了永恒的创造那样。因此，当他们发现在人的个体上没有永恒的存在时，他们就认为已经证明，整个种在根本没有先在的情况下开始了存在。然而，我们在这里并不是要证明他们极力论证的结论的对立面，而只是他们论证的缺陷，前面所说的已经足以表明。

第三章

尽管前述第三点和第四点对于处理当前的问题不是完全必要的，但是因为正如前面提到那些哲学家们触及了这一点，因此我们有必要稍微回应一下那些离题讨论这一点的人。

第三个问题是共相是否存在于殊相中。

看起来，答案是否定的，因为亚里士多德在《论灵魂》第二卷[①]中指出，共相存在于灵魂自身之中。而德米斯特在谈论这同

① 亚里士多德：《论灵魂》，第二卷，417b23。

一段落时说，共相的概念是可知的，灵魂将其收集与贮存起来。同样是德米斯特，他在《〈论灵魂〉要义注》(super principium De Anima)一书中指出，属(genus)是一种概念，它是从个体间微小的相似性推断出来；可是，概念是在进行概括的灵魂之中，而共相，由于它们是概念，也在灵魂之中。

可是，另一方面，共相是普遍之物(res)，因为，不然的话，它们就不能用来述谓特殊事物。因此，共相并不在灵魂之中。

此外，作为普遍性基体的事物自身，如一个人或者一块石头，也不在灵魂中。同样，普遍性的意念(intentio)必然蕴含于被称为共相的事物之中；由于人和石头被称为共相，在它们之中就有普遍性的意念。于是，此二者，即意念和事物，或者都在灵魂之中，或者都不在灵魂之中。因为，如果就人和石头的存在而言，它们不在灵魂中，就“人”和“石头”是共相来看，它们也都不在人的灵魂中。

解答如下。共相作为共相，它不是一个实体，正如亚里士多德在《形而上学》第七卷所述，[①]因此，显而易见，共相作为共相，区别于任何个别。那么，如果共相作为共相是一个实体，那么它在实体上区别于任何个别，并且两者都是现实的实体，普遍的实体和个别实体。可是，现实性(actus)却有所区分。因此，共相就是不同于并且和殊相相分离的实体。为此，亚里士多德认为，说共相是实体，就等于说共相是同殊相相分离的。

如果共相作为共相不是实体，那么很明显，共相中有两种东西，一种是被命名的共相，人和石头，它们不在灵魂之中；而普遍

① 亚里士多德：《形而上学》，第七卷，131038b9。

性的意念在灵魂中;这是明确的。就后一点来说,共相作为共相只存在于灵魂之中。

这点是明确的,因为一个事物被称之为共相并不是因为它共同地并且独立于出自它的本性的殊相而存在,或者通过理智的工作而存在于事物的本性中;因为当它在存在上同殊相分离,它就不能正确地用来述谓殊相,而且,我们将不需要一个主动理智。再者,主动理智不是在存在中把共相从个别的或特殊的质料中抽象出来,而是按照理智活动加以抽象,使理解抽象。因此,如果人或者石头是共相,无异说它们从个体事物中普遍地和抽象地被认识,而不是说它们如此这般地存在于事物的本性之中。而如果它们(人、石头和类似的东西)只在灵魂中才能被抽象地认识,那么它们作为共相只存在于灵魂中。因为很明显对这些东西的抽象的理解不在事物之中。

这一点也可从如下类似的例子中看出。一个事物被称为"被理解物",是因为它恰巧已经被理解或者将要被理解。然而,就事物本身是什么而言,它们外在于灵魂,但就其被理解而言,也就是说,就存在关于它的理解而言,它们存在于灵魂之中。但是,如果共相之为共相在于它如此被理解,即普遍地抽象地脱离殊相而被理解,那么,除非在头脑中,否则共相不存在。阿维洛伊在《〈论灵魂〉评注》(*Super tertium De anima*)中论及这一点,他认为,共相之为共相就只是"被理解物"。然而,作为被理智所理解的东西就是说它完全存在于灵魂之中。因此,如前面所说,德米斯特也讲到,共相是概念。

我们应当注意到这一事实,对某个本性的抽象和共同的理解(intellectus),尽管是共同的(即它是对殊相的共同理解),但

并不是作为拥有同殊相相分离的存在的共同谓词。只有那被抽象和共同地理解的(事物)自身,同时也就是那如此被谈论和意指的事物自身,才能恰当地述谓殊相,因为这样的本性就存在于事物之中。而且,因为这种事物是如此这般被共同地和抽象地理解,但并不是如此这般地存在,因此它们在述谓前述(殊相)时也就不是根据属和种的意念(intentiones)。

必须考虑到,在共相被认识之前,它不必要存在于现实之中,因为现实中的共相就是现实地可理解的。而且,可理解物的现实与理智(灵魂)的现实是同一现实,正如无论是主动运动,还是被动运动,尽管其存在不同,它们都是一种运动。但是,潜能中能被理智所理解的东西的确先于对它的理解;然而,这样的东西也不是共相,除非它是在潜能中的共相。根据这一事实,共相并不必要在它自身被理智构想前就拥有普遍的存在,除非是在潜能的意义上。

然而,在这个讨论中,一些人持相反的观点,认为促成理解活动的被理解的对象在自然秩序上先于理解活动。但是,共相之为共相,它能推动理智,因为共相是促成理解得以实现的对象;由此,这些人认为共相之所以如此并不是由于它如此被理解这一事实,而是由于共相在自然秩序上先于它如此被理解而存在,即作为理解活动的原因而存在。

这个问题的解决很明显。促成理智(灵魂)和可理解物实现(实际上被理解的东西就是实现了的理解)的,是主动理智,也是想象(phantasmata),此二者在自然秩序上先于上述实现。然而,这两个同时发生的东西以什么样的方式引发认识,这个问题必须在《〈论灵魂〉评注》中找到答案。但是,必须说明的是,共相

在概念和理解实现(actus)之前,并不是共相,至少就该活动是主动理智的实现而言是这样。这是由于,对可能(理智)中的事物的理解,可能理智是它的基体(subjectum),所以主动理智就是它的动力因。因此,共相还没有形式化地从那促成理解实现的本性(natura)中获得如此这般作为共相的存在,正如前面提到的,共相是从概念和实现中获得它的普遍性的。因此,共相,既然是共相,它们完全存在于灵魂之中。由于这个原因,共相并非本质地也非偶然地产生于本性。因为被普遍地理解的本性,以及作为谓词的本性,存在于殊相中并且是偶然地产生的。

对于反对的意见,可以这样说,对共相是普遍事物这个论点,可以有两种理解;或者是因为它们普遍地存在,或者是因为它们被普遍地理解。然而,按照第一种方式来说,共相不是普遍事物,也就是说它们不是如此这般地存在于事物的本性之中,因为这样的话它们就不是灵魂的概念了;共相是在第二种意义上是普遍事物,也就是说,共相是普遍地和抽象地被理解的。因为共相就其是这样的事物而言,由于它们只是概念,并不能用来述谓作为殊相的殊相。实际上,种和属的意念并不用来述谓殊相,而是如此这般理解的本性,就其自身而言,才能述谓殊相,而且本性也不在灵魂之中。

对于反对意见的另一点,则应指出一事物可以通过不存在于该事物中的另一物来指称。一个被理解的事物由一个不在事物中而在灵魂中的理解来指称;因此,普遍事物也可以用对它的普遍和抽象的理解来指称,后者作为共相也不在事物中,而在灵魂中。

第四章

现在，我们来研究第四点。在理念(ratione)上现实先于潜能，因为潜能是通过现实来定义的，如同我们所说的建筑师能够建筑的道理那样。其次，现实在同一事物中在实体和完善性上先于潜能，因为事物从潜能到现实而展开它的完善性。在实体和事物的完善性中，后来繁衍出的东西是优先的，因为繁衍是从不完善到完善、从潜在到现实的展开。第三，在不同事物的实体和完善性中，现实在潜能之先。因为在实体和完善性中，永恒的事物在消亡的事物之前。然而，没有任何永恒的事物作为永恒事物是潜能，只有消亡的事物混合了潜能。

问题是，在绵延(duratione)或时间上，现实在潜能之前，还是潜能在现实之前？

看起来，在时间上，现实不在潜能之前，因为在永恒的事物中，就时间或绵延而言，一个并不在另一个之前。就某一特定的种的现实和潜能而言，对该种来说，它们都是永恒的。因为人总在现实性之中，而在哲学家们看来，人也总能存在。因此，现实从种的角度考虑，并不在时间上先于潜能。

此外，在这个问题中，(潜在性和现实性)以循环到无限的方式，一个源于另一个，最终找不到哪一个是初始。而且，在哲学家们看来，人的精子源于人，人又源于精子直到无穷。于是，在那些事物中，在时间上，一个不在另一个之前，就像人由精子所生殖的情况，总有另一个生殖的人先在，而在这个在先的人之前又有一个精子来繁衍他。

此外，在繁衍的顺序中排在第一的，在时间的顺序中也排

在第一。但是，潜能在繁衍的顺序中先于现实，因为繁衍是在由潜能到现实的过程中展开，因此，潜能在时间的顺序中排列在前。

再者，没有理由说在现实在时间上先于潜能，除非借助于一种力量(potestas)，一个存在通过另一个与它同类并且现实存在的动因(agens)成为现实。尽管由此可以推出，这个动因的现实性在时间上先于由该动因产生的现实和完善性。但是似乎并不能据此推断繁衍者(generans)的现实性在时间上先于那潜在地将要成为被繁衍(generatus)的现实的东西。由此，虽然某些现实看起来先于朝向该现实的潜能，但现实并不是绝对地(simpliciter)在时间上先于潜能。因为，正如一个存在者由潜在到现实是通过它的那个种的一个现实存在者，那个种中的现实存在者也产生于那个种中的某个由潜在到现实的存在物。就如同一个潜在的人通过现实的人被赋予现实，那么，生殖繁衍的人又由在先的精子和潜在的人所生。这种推理就像人们争论的那样，母鸡在时间上先于鸡蛋，鸡蛋又先于母鸡。

与此相反，亚里士多德在《形而上学》第九卷中坚持认为，数目上(secundum numerum)同一，并从潜能走向现实的存在中，潜能在时间上先于现实，但是，从种的角度看，现实的存在先于潜能。[①]

再者，所有潜在的存在者都是由某个现实的存在者带入现实的，由此可以推出在运动的秩序中，潜在的存在者是由在现实中绝对存在的推动者来推动完成的，这个推动者先前就是现实

① 亚里士多德：《形而上学》，第九卷，第 8 章，1049b16 - 18。

的且从不是潜能的。我们据此认为，现实在时间上绝对地先于潜能。杰出的哲学家因为这一论证而令人信服。这将在对它的解决中表明。

为了证明这一点，我们必须考虑四点。首先，数目上同一的事物，有时拥有潜能的存在，有时拥有现实的存在。它可能在时间上先于它的（现实的）存在，但是，由于所有潜能的存在者都是通过它这个种中的另一个存在者而走向现实，所以这另一个的现实就先于它的潜能，因此不能绝对地说潜能在时间上先于现实。

第二，必须考虑到，如果世间万物整体，像某些诗人、神学家和自然哲学家宣称的，且如亚里士多德在《形而上学》第十二卷中所说的，在某些时候不存在，那么，潜在绝对地先于现实；如果某种存在的整个种，比如人类，在完全没有先在的情况下开始存在，那么，适用于这个种的潜能将绝对先于现实。然而在亚里士多德看来，这两种情况都不可能。

对第一种情况，可以这样来证明。如果存在的整个世间万物在某个时刻只是潜能，没有一个完全现实的存在，（没有一个）总是现实的动因和推动者，那么世界将只是潜能，而质料本身将成为现实性，这是不可能的。因此，亚里士多德在《形而上学》第十二卷认为，并且，他的注释者也认为，事物在无限的时间里静止，然后运动。这也就等于说质料本身（per se）就可以运动。

很明显，从第二个方面看，这也是不可能的。因为，原初的推动者与动因总是现实的，不是先是潜在（potestate）然后成为现实。因此可断定，在哲学家们看来，不需要一个中介的动因的

作用，原初的推动者总是在推动、实现和产生或者制造事物。然而，原初的推动者总是运动着，因而也实现着的，由此可断定，任何存在者的种(species entis)及它的实现，都是因为它有一个先在；因而对于同一个种而言，那些存在过的事物就会循环往复，观点、法律、宗教以及所有其它事物同样也有一个循环，较低的循环围绕较高的循环而循环，由于年代的久远找不到这些循环的记载。我们说这些事情只是在重述哲学家的观点，而不是断言它们是真的。我们还应当注意到，一个存在者的种之所以能够成为现实，在一个时刻，它们在潜在性中存在；在另一时刻，它显然也是现实存在。比如，恰好发生在天空中先前不存在的某种奇观和星座中的东西，它的效果是下届尘世中某一存在者的种的产生，后者在那一刻被促成，然而这个种先前并不存在，正如促成它的星座先前并不存在。

第三，必须考虑到，由潜能到现实和现实引发潜能，与繁衍者和被繁衍物是同一回事情，接受这一点并不是说接受现实绝对地先于潜能，也不是潜能绝对地先于现实，除非“现实”是针对种来说，而“潜能”是针对个体来说。因为，现实的人，和现实的某个人，特别是繁衍者，在时间上先于那潜在地是被繁衍的人。但是，在这个秩序中，正如一个存在从潜在到现实是通过于现实存在的某物，因而，现实先于任何给定的潜能；同时，这个种中的所有现实存在之物都是由潜能到现实的，因而这个属中的潜能先于任何给定的现实。为此，两者在时间上不是一个绝对地先于另一个，而是一个出现在另一个之前直到无穷。这一点已经论证过。

第四个方面，我们必须考虑到，在某种存在的运动和现实的

秩序中，由潜能到现实而展开的事物必然要推导到某个现实性，这个现实性引导着潜能到现实，但它自身作为现实性却不包含从潜能到现实这一过程。因此，由于潜在通过某种假定的现实存在而成为现实性，而任何假定的存在都处于由潜在到某种现实的过程中，所以，尽管不完全出于同样的原因，潜在性以某种方式最终地先于那个假定的现实性。原初的推动者指向的存在，最终是潜在，因为潜在被列入原初质料的范围。就如同根据亚里士多德所说，神永远存在，潜在的人也同样存在，但潜在的人被视为原初质料。再者，原初的推动者并不最终先在于潜在，因为它可被视为完全存在于与种关的质料之中，就如精子中的人。由已经论证了的内容可知，最终必须赋予潜在性以现实，因此，正是任何现实中没有的假定的存在，相对于那个实现了的存在，具有最终的优先性。原初的推动者赋予所有潜在性中的存在以现实性，在前述的论证中，也正如亚里士多德所说，原初的推动者作为事物的属，它引发了事物由潜在性到现实性变化；除非事物是潜在性中的某种存在，它们不能被引发出来，因此，它们现实存在最终将不会完全地先于潜在性，正如亚里士多德在《形而上学》第九卷中所论，现实性之所以最终先于潜在性，是因为一个现实性常常被认为在另一个现实性之前，直到到达这个永远的原初的推动者。

以上是那些相反意见的理由。

考虑到上面的反对意见。可以这样回答。

对于第一个问题，必须说的是潜在不是永恒的，除非它被视为原初质料。因为，根据亚里士多德在《形而上学》第九卷中所说，完全的潜在，当它从质料中被提取出时，除非被属所接

受，否则它就是后来出现的。正如在无限的时间中，没有什么被繁衍的事物是可消亡的一样，在无限的时间中，也没有什么能够繁衍的事物是不繁衍的，因为可繁衍的事物已经从质料中提取出，并且处于繁衍的延续序列之中，关于这一点，注释家[①]在《〈论天〉长注》中谈到过。

对第二个问题，可以说，存在于实现中的可延续之物的秩序也是从潜能向现实展开，在潜在之前，没有现实的存在，但是，最终总是有一个在另一个之前存在。因为每一个潜在，在运动和实现这一存在的最基本顺序中，最终会以某种方式被实现为存在，而这个存在不是从潜能向现实展开。由于那样的秩序，现实被说成先于潜能。

对于第三个问题，必须说的是，在一个从潜能向现实展开的属的存在中，潜在先于现实，这一点得到了很好的证实；然而，在潜在之前，要有同一属的现实性将潜在引出。

对于最后一个问题，我们必须说的是，现实先于潜在是真实的，因为所有潜在都是通过现实存在而实现。首先，两个相反的事物并不相互反对。现实存在引导潜在的事物进入实现过程，因此，它不但最终地先于被繁衍的事物的现实性，而且先于被繁衍的事物的潜在性，因为不只是繁衍了的存在来自繁衍者，而且，与繁衍了的现实存在相对的潜在也来自这个繁衍者，如同人的精子那样。一般来说，适当的质料接受原初推动者的作用，在潜在到实现的过程中引发出事物。其次，相反的观点也不是障碍，关于这一点上文已经论及。尽管在成为活动的存

---

① 大写的注释家(Commentator)指阿维洛伊。下同。——编注

在之前，有一个先于活动的潜在；同时，在成为活动的存在之前，也有一个活动的存在，能够把自身从潜在中引发出来，但从另外一个观点看，活动的存在可以把潜能引发为活动，但不一定先于潜在。

第七编

托马斯·阿奎那

前　言

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,1224/1225－1274 年)生于意大利的洛卡塞卡堡。该城堡是阿奎那家族的领地。阿奎那家族是伦巴底望族,与教廷和神圣罗马帝国皇帝都保持着密切关系。托马斯 5 岁时被父母送到著名的卡西诺修道院当修童,父母希望把他培养成修道院长。1239 年被革除教籍的弗里德利克二世派兵占领并关闭了卡西诺修道院,托马斯进入那不勒斯大学学习。在这里接触到亚里士多德的形而上学、自然哲学与逻辑学著作。并于 1244 年加入多米尼克(多明我)会。修会计划把他送到波洛尼亚的总堂深造,但在半路被他的兄弟劫回家囚禁。1245 年他摆脱家庭控制,到巴黎的圣雅克修道院学习,直到 1248 年。大阿尔伯特在科隆开设大学馆时,他随之到科隆继续学习。在大阿尔伯特的推荐下,托马斯 1252 年秋进入巴黎大学神学院学习,1256 年春完成学业。学校没有授予托钵僧侣神学硕士的先例,由于教皇亲自出面干预,托马斯和波那文图拉才于同年 9 月获得学位。从此托马斯正式开始了教学生涯。

托马斯无疑是中世纪最重要的哲学家之一,只有奥古斯丁可以与之比肩。托马斯是经院哲学的集大成者,14 世纪被教会授予“共有博士”和“天使博士”称号。托马斯的著作卷帙浩繁,

总字数在1500万字以上,代表作为《神学大全》(*Summa Theologiae*)和《反异教大全》(*Summa de veritate fidei Catholicae contra Gentiles*)。另外还有:《箴言四书注》(*Scriptum in IV libros Sententiarum*)、《论存在者与本质》(*De ente et essentia*)、《论自然的原理》(*De principiis naturae*)、《论真理论辩集》(*Quaestiones disputatae de veritate*)、《论理智统一性:驳阿维洛伊学派》(*De unitate intellectus contra Averroistas*)、《论世界的永恒驳窃窃私议者》(*De aeternitate mundi contra murmurantes*)、《论与质料分离的实体》(*De substantiis separatis*)、《论灵魂论辩集》(*Quaestio disputatae de anima*)、《论恶论辩集》(*Quaestiones disputatae de malo*)。此外还有对亚里士多德著作的全面注释,如《〈形而上学〉十二卷注释》(*In xll libros metaphysicorum expositio*)等等。

《论存在者与本质》

[引言] 按照哲学家[①]在《天地篇》第一卷中的说法，差以毫厘，失之千里。因此，既然一如阿维森纳在其《形而上学》的开场白中所说，存在者[②]与本质是理智的原初概念，则为避免由于对它们的无知而滋生错误，并探究有关难点，我们首先就应当阐明存在者与本质这两个名称的含义，它们各自是怎样显现在形形色色的事物中，又是怎样相关于属、种与种差[③]这样一些逻辑概念[④]的。

既然我们应当由复合事物领悟单纯事物的知识，由经验的事物认识先验的事物，则我们在学习时从比较容易的东西起步就是恰当的了。因此之故，我们将从解说存在者(entis)的含义起步，然后进展到解说本质的含义。

[**第1章　"存在者"与"本质"这两个词的普遍意义**] 应该看到，一如哲学家在《形而上学》第五卷中所说，对存在者(ens)本身可以用两种方式加以解说：按照一种方式它可以区分为十个属(genera)；按照另一种方式它则可以意指命题的真实性。这样两种方式之间的区别在于：按照第二种方式，任何事物，凡是能够对之形成一个肯定命题的，就可以被称作存在者，即使那命题

---

① 指亚里士多德。——校注

② 原文为"ens"。许多人译作"存在"或"在"，似欠妥。下同。——译注

③ 原译："种、属与属差"。现统一改之。——校注

④ 概念一词原文为"Intentiones"。拉丁词 intentio 是经院哲学家用作阿拉伯语中表示概念的词的译文。

并没有设定什么东西实际存在，亦复如此。这样一来，缺乏(privationes)和否定(negationes)也就可以算作存在者了。[①] 因为[②]，我们可以说“肯定是与否定相对立的”以及“盲是存在于眼中的”。但是，按照第一种方式，则没有什么能够说成是存在者，除非能够指出有什么事物实际上存在。这样一来，盲以及诸如此类的东西就不再能够说成是存在者了。

因此，本质这个词就不是由言说存在者的第二种方式抽取出来的。因为按照这种方式，一些事物虽然被称作存在者，但是却并不具有本质，这在缺乏的情况下很清楚。毋宁说，本质这个词是由言说存在者的第一种方式产生出来的。因此，注释家在同一处[③]解释说：“只有按照第一种方式解说的存在者才可以说是事物的本质。”而且，既然如上所述，按照这种方式所言说的存在者可以区分为十个属，则所谓本质就应当意指那些为所有自然本性所共有的东西，各种不同的存在者就是据此[④]归属到各种不同的属和种之下的，如人性乃人的本质，如此等等。

由此看来，既然事物藉以被确定为它自身的属和种的东西即是表明这件事物是其所是的定义所意指的东西，则哲学家们因此也就用“实质”(quidditas)这个词取代本质一词。[⑤] 哲学家

---

① Privationes 从逻辑学的角度，亦可译作“性质丧失”或“负性质”。

② 原译：“因此”。——校注

③ 亚里士多德的《形而上学》的第五卷第 7 章，1017a22 - 3。此处指阿维洛伊的评注(Commentator)。——校注

④ 指“自然本性”。——校注

⑤ “实质”这个词的原文为 quidditas，对应英文为 quiddity，其基本含义为事物的逻辑实质或本性。下同。——译注

常常将之称为一件事物藉以成为该物的东西，[①]即那种使一件事物成为其所是的东西。本质也被称作形式(forma)，[②]因为如阿维森纳在《形而上学》第二卷中所说，每一件事物的真实性[③]都是藉形式表示出来的。如果按照波埃修在其著作《论两性》[④]中所指出的本性的四种意义中的第一种，则本质又可以称作本性。因为按照这种意义，所谓本性即是我们所宣称的一切以无论什么方式能够为理智所领悟的东西。因为没有什么事物能够不藉定义和本质而成为可理解的。所以，哲学家在《形而上学》第五卷中说，每个实体都是一种本性。[⑤] 但是，本性[⑥]这个词在这种意义下似乎意指一件事物藉以规定其特殊活动的本质，因为没有什么事物是可以脱离其特殊的活动而孤立存在的。实质这个

---

① “一件事物藉以成为该物的东西”的原文为“Quod quid erat esse”，是对亚里士多德有关词组的字面翻译。这是一件事物之“所是”(the ‘whatness’ of a thing)；是对“它本质地和必然地是什么?”这样一个问题的回答。对于亚里士多德的这个术语，英文中并没有充分对应的翻译。

② 形式，在眼下这个语境中，意指的是一件事物的整个本性或本质。它并不是实体的形式。实体的形式与质料一起，构成了物质实体。形式的这两个意义分别被称作“整体的形式”(forma totius)和“部分的形式”(forma partis)。

③ Certitudo，中世纪翻译家用这个拉丁词翻译的阿拉伯文中具有完满性或完全限定性的意义。一方面，它意指一件事物的客观真理；另一方面，它又意指关于它的精确而清楚的知识。

④ 即《神学短论第五篇》，见 633 页。但波埃修在那里谈到的是本性的三种意义。——校注

⑤ 亚里士多德：《形而上学》，第五卷，第 4 章，1014b35。

⑥ 本性的原文为“natura”。从语源上讲，拉丁词 natura，其含义为“出生”。——译注

词确实是源于为定义所意指的东西。然而，它之所以被称作本质，[①]却是因为这存在者只有藉着它并且在它之中才具有存在。[②]

但是，因为存在者这个词绝对地和首先地是用来言说实体的，随后且在次要的意义上是用来言说偶性的，故而本质也就内在地和真实地存在于实体之中，而只以一定的方式并且是在从属的意义上存在于偶性之中。

再者，虽然有些实体是单纯的，有些实体是复合的，但本质却存在于两者之中。不过，由于单纯的实体是以更加高贵的方式具有存在的，本质也就以更为真实、更为高贵的方式存在于它们之中。因为单纯实体是复合实体的原因，至少就第一单纯实体即上帝而言是如此。然而，由于这些实体的本质对我们更其隐蔽而不易辨认，故而我们应当从复合实体的本质入手，一如从比较容易的事情起步，学习起来就比较顺当一些。

[**第 2 章　在复合实体中所发现的本质**] 在复合实体中，有形式和质料可为人知，例如人身上就有灵魂和身体。既然如此，我们便不能够说单单形式和质料中的一方就可以称作复合实体的本质。单单一件事物的质料不能构成复合实体的本质这一点是很明显的。因为事物是藉着它的本质而成为可认知的，也是藉着它的本质被安排在它的种或者属之下的。而质料却构成不了认识的原则；一件事物之归属于它的属或种，也不是由它的质

---

① 意为“本质”的拉丁词 essentia 源于不定式 esse，其意为“去存在”(to be)。这样，本质的这样一个辞源便使它同存在者发生了关联。

② 本句的原文为“per eam et in ea ens habet esse”。其中 ens 被译为“存在者”，而 esse 则被译为“存在”。

料决定的，而毋宁说是由某种现实的东西决定的。单单形式也不能够说是复合实体的本质，即便有人极力主张这样。由此看来，一件事物的本质显然是该事物的定义所意指的东西。但是，自然实体的定义不仅蕴含有形式，而且还蕴含有质料；否则，自然实体的定义与数学定义就会毫无二致。我们也不能说质料之安置在自然实体的定义中就像把某种东西附加到它的本质之上，或者说就像某一存在者处于它的本质之外。这种定义方式只适合于偶性；而偶性所具有的本质是不完满的。因为在它们的定义中包含有它们的基体(subjectum)[①]，而基体是处于它们的属之外的。由此可见，本质显然是蕴含有质料和形式的。但是，我们也不能因此说：本质意指介乎质料与形式之间的那种关系，或是一种附加到它们之上的东西。因为如是，则本质就势必成了事物的偶性和外在于事物的东西，而事物也就不是藉它的本质而被认知的，而这一切却恰恰是适合于本质的。因为形式乃质料的现实，质料是藉着形式才成为现实的存在者和这个特定事物(hoc aliquid)[②]。因此，那附随产生的事物(quod superadvenit)并不能够绝对地(simpliciter)[③]赋予质料以现实的存在，而毋宁是赋予其具有这样那样形式的现实的存在，就像偶性那样。例如，当白使一件事物现实地白了的时候，情况就是这样。所以，当获得这样的形式之后，我们并不能够简单地说一事物产生

① 原译："主辞"，下同。——校注

② 原译："一定种类的事物的"，这一拉丁短语用来翻译亚里士多德所说的 tode ti。——校注

③ 原译："孤立地"。——校注

出来了，而只能够说它以某种方式或在某个方面产生出来了。

这样，唯一的可能性便在于：所谓本质，在复合实体的情况下，无非意指由质料与形式复合而成的东西。这一结论与波埃修在《〈范畴篇〉注释》中的说法倒是一致的。在其中，波埃修指出：本质(ousia)意指一复合而成的事物(compositum)。因为希腊语中的 ousia 与我们所说的 essentia 是同义的，一如波埃修本人在《论两性》一书中所说的那样。阿维森纳甚至说过：复合实体的实质(quiditas)不外乎形式与质料的合成本身。注释家在评注《形而上学》第七卷时也曾经指出："可产生的事物的种所具有的本性乃是某种居中之物，也就是说，是那种由质料与形式合成的东西。"

再者，这也是合乎理性的。因为复合实体的存在既不单单是形式，也不单单是质料，而毋宁说是它们两者的合体。所谓本质也就是事物藉以被说成存在的东西。因此，一件事物藉以被称作存在者的本质，便既不应当单单是形式，也不应当单单是质料，而应当是它们两者，尽管只有形式才是构成这样一类存在的原因。同样，在由多个本原构成的别的类型的事物中，我们也看到这类事物并不只是由这些本原中的任何一个来命名的，而毋宁是取自这两者的。例如，就味觉而言，这一点就很清楚。尽管甜味是由散布水分的热气的活动所造成的[①]；尽管热气在这种情况下是甜味的原因，但是，一件事物之称为甜的，并不是由于它的温度，而是由于它的味道，而它的味道是整合了热气与含水分

① 原译："尽管甜味是由溶解含水分的事物(humidum)的动物的发热的活动造成的。"——校注

的东西的。

然而，既然个体化的原则(individuationis principium)为质料，则似乎就可以因此说：自身同时蕴含有质料和形式的本质就只能是特殊的，而不可能是普遍的。由此也就可以得出结论说：要是所谓本质即是由定义意指的东西，则对普遍的共相(universalia)便不可能下任何定义。所以，我们应当明白：并非以任何方式理解的质料都能够构成个体化原则，只有特指质料(materia signata)才行。而我所谓特指质料是指那种被认为有限定维度的质料。不过，这种质料并不是被安置在人之为人的定义中，而是应当被安置在苏格拉底的定义中，如果苏格拉底有定义的话，事情就是如此。被安置在人的定义中的是一种泛指质料。因为在人的定义里所安置的，并不是这根骨头和这块肌肉，而只是绝对的骨和肉，而这种绝对的骨和肉正是人的泛指质料。①

由此看来，很显然，人的本质与苏格拉底的本质，除去特指与非特指外，便没有什么不同。故而，注释家在《〈形而上学〉注》的第七卷中说："苏格拉底无非是其动物性和理性而已，二者构成他的实质。"同样，属的本质与种的本质也只是依照特指与非特指而有所分别，尽管在这两种情况下，指定的方式也有所不同：因为相关于种的个体的指定是藉有维度的质料实现出来的，

---

① 这里区分了两种骨和肉：一方面是"这根骨头和这块肌肉"(hoc os et haec caro)，另一方面是"绝对的骨和肉"(os et caro absolute)。前者是"特指质料"(materia signata)，是这个人那个人身上的骨和肉。而后者所意指的则是泛指的或普遍的骨和肉，可以称之为"泛指质料"(materia non signata)。此外，还有一种所谓"原初质料"(materia prima)。这样，在托马斯的形而上学的框架中，可以说存在有三个等级的"质料"："原初质料"、"泛指质料"和"特指质料"。——译注

而相关于属的种的指定则是藉一种源于该事物的形式的限定性的种差(differentia constitutiva)实现出来的。然而,这种存在于相关于属的种中的这样一种限定或指定,并不是由存在于种的本质中而根本不存在于属的本质中的某种东西造成的。正相反,凡是存在于种中的,只要是未被限定的,也都存在于属中。要是动物不是人之所是的全部,而只是他的一个部分,则动物就不可能用来述说人。因为任何一个为整体所不可或缺的部分都是不可能用来述说它的整体的。

如果审视一下作为动物之一部分的物体何以有别于作为属的物体[①],我们就会明白事情何以会是这样。因为物体在作为(动物的)种的意义上,是不可能成为(动物的)整体所不可或缺的一部分的。因此,物体这个词是可以容许有多个意义的。物体就其存在于实体的属中而言,凡被说成是物体的,就都具有能够在其中被指明有三个维度这样一种本性(natura)。这三个被指明的维度本身其实也就是存在于量的属中的物体。但是,有时也会出现这样的情况,这就是:具有一种完满性的事物还有望获得更进一步的完满性。这在人身上是很明显的。因为他具有感觉本性,又可以进一步具有理智的本性。同样,在具有在其中可以指明的三维性这样一种形式的完满性之外,还可以加上另外一种完满性,如生命或诸如此类的东西。所以,物体这个词可以意指的是这样一种东西,它所具有的是这样一种形式:它只允许(cum praecisione)其中蕴含有三维的限定性而不接纳任何别

---

① 原译:"作为动物这个种的物体"。此处的物体原文为 corpus,在日常拉丁语中既可以指一切有形事物,也可以指动物和人的身体。——校注

的限定性，[1]换言之，由这种形式并不能生发出任何更进一步的完满性；如果有别的东西附加上去的话，那就逸出了这样理解的物体的意涵了。这样看来，物体就将是动物的不可或缺的质料的部分了，因为灵魂因此就将超出物体这个词所意指的范围，并且其本身就将附加到这物体（身体）上去，而这物体（身体）则是由这两者即灵魂和物体（身体）复合而成的，就像是由两个部分构成似的。

物体这个词还可以被理解为意指一定的事物，这种事物所具有的形式允许在其中标示出三个维度，而不管能否有某种进一步的完满性由之生发出来。在这个意义上，物体就成了动物的属。因为在动物中，没有什么不被理解为是内蕴在物体中的。而灵魂也就不是别的东西，而无非是事物的三个维度得以标示的形式。从而当我们说物体是那种具有其三个维度得以标示出来的形式的东西时，[2]我们就意识到：这里说的是任何一种形式，不管是动物性（animalitas），石头性（lapiditas），[3]还是无论什么别的东西，都是如此。这样，就物体是其属而言，动物的形式就内蕴于物体的形式之中。动物与人的关系也是如此。因为如果所谓动物只是一些藉存在于其自身之中的原则而具有能够感觉和运动这样一种完满性的东西，而不能接纳任何别的完满性，则可能附加上去的无论什么别的完满性就都是作为一个组成部分

---

① Praecisio，这个词在本章或后面几章出现了好几次。精确（Precision）是一种抽象模式，藉此排除掉某种来自概念的东西。下同。——译注

② 强调“物体”与“这物体”的区别是托马斯形而上学的一项原则，前者是一个抽象概念，而后者则是一个具体概念。

③ 原译：“我们就意识到：存在有某种形式，不管是灵魂，是化石。”——校注

而不是作为内蕴于动物概念中的东西相关于动物的。这样一来，动物也就不再是一个属了。但是，动物却可以是一个属，它表示一种事物，感觉和运动都能够从它的形式中生发出来，不管这形式是什么样的，也不管它是一种只能感觉的灵魂，还是一种具有感觉同时又具有理性的灵魂。

所以，属泛指一切存在于种里面的东西，而不单单意指质料。同样，种差也意指全体而不单单意指形式[①]；而定义，甚至种，也是意指全体的。不过，它们意指的事物虽然相同，但意指的方式却并不相同。因为属作为一个名称所意指的全体，所限定的是一物中的质料的部分，而不是其固有的形式。因此，属虽说不是质料，却是源于质料的。就物体来说，这一点很清楚。我们之所以把一件事物称作物体，乃是因为这件事物具有可以指明其含有三个维度的这样一种完满性，而这种完满性在质料方面是容许具有更进一步的完满性的。相反，种差作为一个名称，却同其它一些名称一样，是源于受到限定的形式的，但在其原初概念中并不包含受到限定的质料。[②] 例如，当我们说一件事物是有生命的(animatum)时候，也就是说，它具有灵魂(anima)。但这并不能确定这件事物之所是：究竟它是一个物体呢还是某个别的东西。因此，阿维森纳说，属是不能被认为是作为它的本质的一部分存在于种差之中，而只能被理解为是处于本质之外的一种存在者，就像一个基体相关于属性的概念一样。所以，严格

---

① 原译：“质料”。——校注

② 原译：“是外在于关于那种质料藉以受到限定的形式的原初概念的”。——校注

说来，属并不是用来述说种差的，一如哲学家在《形而上学》第三卷和《论题篇》第四卷中所说的那样，[①]除非是出现用基体来述说属性这样一种情况。但是，定义或种却涵盖两者，亦即由属这个词所标示的受到限定的质料与由种差这个词所标示的受到限定的形式。

由此可见，属、种和种差之分别对应于质料、形式及自然中的复合物的理由是很清楚的，尽管它们同这些东西并非一回事。因为属并不是质料，尽管它源自质料而意指全体；种差也不是形式，尽管它源自形式而意指全体。因此，虽然我们说人是理性的动物，但人却不是在人是由身体和灵魂组合而成的意义上由“动物”和“理性”组合而成的。因为人被说成是由身体和灵魂组合而成，所说的是由这两样东西构成了第三样东西；而这第三样东西是不同于这两样东西中的任何一样的：人实际上既不是灵魂，也不是身体。但是，人在一定意义上被说成是由动物和理性组合而成的，这并不是在说人是由这两样东西组合而成第三样东西，而是在说人是由这两个概念组合而成为第三个概念。“动物”概念虽然并不限定一特别的形式，但是却表达着一件事物的源自质料的东西的本性，它相关于终极的完满性。“理性”这一种差概念却在于对某一特别形式的限定。而种的概念或定义就是由这两个概念构成的。因此，正如由其它事物构成的一件事物，不能够用它们来述说它，一个概念也不能由构成它的那些概念来述说它：我们显然不能够说定义是属或是种差。

---

① 参见亚里士多德：《形而上学》，第三卷，第 3 章，998b24。参见《论题篇》，122b20，144a32。——校注

尽管属可以意指种的整个本质，但是，同一个属的各种不同的种中，却并不只有一个本质；因为属的统一性正是由它的非限定性或无差别性本身生发出来的。但是，这并不是因为属所意指的东西是数字般齐一地存在于各种不同的种中的一种本性，以至于那限定着它的种差不过是附加到它上面的某种别的东西，像形式限定质料那样，而后者是数字般齐一的。毋宁说，属意指某一形式（虽然并不限定这一或那一形式），而这是由种差确定地表达出来的，也就是由属泛泛意指的东西。因此，注释家在《〈形而上学〉注》第十一卷中说：原初质料是由于排除了所有的形式而被称作一的，但是，属却是由于其所意指的诸多形式之间的共同内容（communitatem）而被称作一的。所以，很显然，作为种的统一性的原因的非限定性在由于种差添加上去而被排除掉之后，作为结果，种在本质方面便各各不同。

再者，既然如上所述，种的本性对于个体来说是非限定的，就像属的本性对于种一样，从而，述说种的属在其意义中即涵盖（尽管是含混地）了限定性地存在于种中的一切，则述说个体的种便必定意指在本质方面存在于个体中的一切，虽说这是含混地（indistincte）意指出来的。这样，种的本质是由人这个词意指出来的，从而，人这个词就是用来述说苏格拉底的。然而，如果种的本性被表明是排除作为个体化原则的特指质料的，则种就只是作为一个部分而相关于个体的。人性这个词也就是这样意指事物的，因为人性所意指的是人之所以为人。然而，特指质料并不是那种使人之所以为人的东西，因而无论如何也不属于那些使人成为人的东西。因此，既然人性概念只包括那些人之所以为人的东西，而特指质料是被排除在外的或不被述说的，既然

一个部分不可能用来述说它的全体，则人性便既不可能述说人也不可能述说苏格拉底。所以，阿维森纳说：复合物的实质并不就是那构成其实质的复合物本身，虽说这实质本身是复合的。例如，人性虽然是复合的，但是却并不就是人。相反，它必须被接受进其本身即为特指质料的某件事物之中才能够成为人。

但是，既然如上所述，种对于属的指定是藉形式实现出来的，个体对于种的指定是藉质料实现出来的，则那意指属的本性所从出的东西的名称因此便排除了那使属成全的限定形式，而意指那整体中的质料部分。例如，身体即是人的质料部分。然而，那意指种的本性所从出的东西的名称，却由于排除了特指质料而意指形式的部分。因此，“人性”是用来意指一定形式的，而且它还被说成是那整体的形式。但是，这确乎不是那种附加到本质部分（即形式与质料）之上的形式，[①]像一栋房子的形式附加到它的不可或缺的部分之上；毋宁说，它作为形式，乃是一个整体，换言之，它作为形式，包括形式和质料，尽管要除去那些质料的可指定性所从出的东西。

因此，很显然，人这个词和人性这个词虽然都是意指人的本质的，但是，如上所述，它们意指的方式却并不相同。因为人这个词所意指的是作为整体（ut totum）的人的本质；换言之，这本质非但不排除质料的指定，反而内在而含混地地蕴含有它，就像我们说属包含着种差那样。所以，人这个词是用来述说个体的。但是，人性这个词却是意指作为人的部分（ut partem）的人的本质的，因为在它的意涵中所内蕴的只是那属于人之所以为人的

① 此处删去“而毋宁”。——校注

东西，而排除了一切指定性，从而也就不可能用来述说个体的人。由于这层理由，本质这个词有时就被发现是用来述说某件事物的，例如，当我们说苏格拉底是一本质的时候，即是如此；本质这个词有时又被用来否定某件事物，例如，当我们说苏格拉底的本质并非苏格拉底的时候，即是如此。

[**第3章　本质与种、属和种差的关系**] 我们既然明白了本质这个词在复合实体中所意指的东西，我们接下来就会明白本质是以什么方式相关于属、种和种差了。① 既然属、种和种差这些概念(ratio)适合于述说特指的单个事物，则普遍概念(ratio universalis)②，如属和种，如果是用来意指单个事物之一部分的，便都不可能适合于本质，就像人性或动物性这些名称一样。所以，阿维森纳说：理性(rationalitas)③不是种差，而是种差的原则。由于同样的理由，人性不是一个种，而动物性也不是一个属。同样，我们也不能够说，属和种的概念是适合成为那存在于单个事物之外的本质的，就像柏拉图派常常主张的那样。④ 因为这样一来属和种也就不可能用来述说个体事物了。我们确乎不能够说苏格拉底是一个可以同他相分离的东西，也不能够说这属分离的东西能够推进我们对这单个事物的认识。因此，唯一

---

① 概念一词原文为“ratio”。该词在本章中是在与本论文引言中所使用的“intentio”一词同义的。它意指的是一件事物为心灵所领悟的可理解的特征，也就是一件事物的名称所意指的东西或它的定义所意指的东西。这样理解的 ratio(ratio intellecta)即是概念。——译注

② 即共相。——校注

③ 原译：“合理性”。——校注

④ 参见亚里士多德：《形而上学》，第一卷，990b1－991a14。

可能的便是：当本质被用来意指整体时，属或种的概念是适合于本质的，例如，当人或动物这些词内在而含混地蕴含着存在于个体中的整体时，情况就是这样。

然而，这样理解的本性或本质是可以以两种方式加以考察的。一种方式是按照它所固有的概念加以考察，此乃考察它的绝对方式。依照这种考察方式，除了那些适合它本身的东西外，就再也没有什么东西能够成为真的了。因此，可以归于它的别的一切就都是虚假地归于它的。例如，动物性、理性以及其它为人的定义所内蕴的东西，都在人之为人的意义上适合于人；而白或黑以及其它诸如此类的并不存在于人性的概念中的，无论什么东西便都不适合于人之为人意义上的人。因此，如果要问：这样考察的本性是否能够说它是一还是多，则我们就不应当承认这两者中的任何一个。因为这两者都是处于人性概念之外的，这两种情况都是有可能出现的。假使“多”存在于这种本性的概念中，它就决不可能是“一”，虽然就它存在于苏格拉底身上而言，它确实为“一”。同样，如果“一”存在于这种本性的概念中，则它在苏格拉底和柏拉图身上就是同一个，它在许多个体身上就不可能造成“多”。

其次，我们也可以考察本质在这件或那件个体事物中所具有的存在。依照这种方式，一些事物就可以藉偶性而用来述说本质，而本质是存在于该事物之中的；这就和我们说因为苏格拉底是白的，所以[有人]是白的一样，尽管这并不适合于他之所以为人的人。

然而，依照这种方式考察的本性具有双重的存在。一方面，它存在于单个事物中；另一方面它又存在于灵魂中，而偶性则从

这两个方面的本性生发出来。再者，在单个事物中，本性由于个体事物的复多而具有复多的存在。然而，如果我们按照第一种意义或绝对意义来考察本性本身的话，它们中也就没有一个适合于本性的了。说以绝对方式考察的人的本质存在于这单个的人身上是荒谬的：因为倘若这适合于人之为人的东西存在于这单个的人身上，则这单个人之外就决不可能再有人存在。同样，倘若这适合于人之为人的人并不存在于这单个的人身上，则人的本质就决不可能存在于他身上。但是，如果说人，而不是人之为人，存在于这个或那个单个的人中或灵魂中，这倒是真确的。因为，很显然，以绝对方式考察的人的本性(natura hominis)虽然是从所有的存在抽象出来的，但却并不因此而同它们中的任何一个相分离。而那种依照这种方式考察的本性显然是可以用来述说所有个体的。尽管如此，这样理解的本性也并不因此而适合作普遍概念(ratio universalis)。这是因为统一性和共同性虽然都存在于普遍概念之中，但它们中的任何一个却都不适合于以绝对方式考察的人的本性。因为如果共同性存在于人的概念之中，则无论在什么东西里找到了人性，也就可以在它那里找到共同性。[①] 然而这是荒谬的。因为在苏格拉底身上发现不了什么共同性，而毋宁说凡是在他身上的东西都是被个体化了的。同样，也不能够说，属或种的概念也并不由于人性在个体中的存在而适用于人性。[②] 因为人的本性是不可能作为统一性在个体

① 原译："则在所发现的无论什么样的人性中，便都可以发现共同性。"——校注

② 原译："种或属的概念作为由本性在个体中所具有的存在所生发出来的偶性适合于人的本性。"——校注

的人身上发现的，仿佛它是适合于所有个体的同一件事物似的，而这却是普遍概念所要求的。

因此，唯一可能的便是：人的本性之所以碰巧成为种概念，乃是由于它在[①]理智中具有存在的缘故。由此看来，人的本性本身在理智中所具有的存在是从所有个体中抽象出来的，从而它就划一地相关于存在于灵魂之外的所有的个体，因为它对他们全体都是同等类似的，[②]并且能够达到关于他们全体个人之为人的知识。既然理智中的这种本性同每个个体相关，理智便在其中发现了种的概念，并将之归于它自身。因此，注释家在《〈论灵魂〉注》开篇就说："理智是策动事物中的普遍性的东西。"阿维森纳在其《形而上学》中也说过类似的话。

虽然这种被理解为存在于理智中的本性同存在于灵魂之外的事物相比较，具有一种普遍性，因为它是它们全体中的一种类似(una similitudo)，但是，就它在这个或那个理智中具有存在而言，它却不过是一种特殊的被理解的种。由此看来，当注释家在《〈论灵魂〉注》第 3 卷中想要从这种被理解的形式的普遍性推断出存在于所有人身上的理智的统一性的时候，他的过失是很明显的。因为这种形式的普遍性并不是由这种形式在理智中的存在引起的，而毋宁是由它作为事物之间的类似同诸多事物的相关性引起的。这就好像有一尊人身塑像虽然代表许多人，但是，就这塑像的形象或形状(species)[③]存在于这质料中而言，它所具

---

① 此处删去"人的"。——校注

② 原译："完全一样的"。——校注

③ 原译："属"。——校注

有的却是单个的特定的存在，只有就它是许多人的共同代表而言，它才拥有了共同性(rationem communitatis)。

既然人的本性，绝对地看，是适合于述说苏格拉底的，既然种概念由于这种本性只在理智中具有存在，种概念便不能绝对地而只能偶然地适合于人的本性，这样种这个词便不能用来述说苏格拉底，因为我们不能够说苏格拉底是一个种。但是，要是适合于人的种概念由于这本性在苏格拉底身上具有存在，或者是由以绝对方式考察的亦即人之为人的本性产生出来的话，则上述情况就必定出现。因为凡是属于人之为人的东西都是可以用来述说苏格拉底的。

但是，“去述说”(praedicari)[①]是适合于属本身的，因为“去述说”是包含在它的定义之中的。而述说是在理智的合与分的活动中完成的，是以那些其中一个可以述说另一个的事物之间的一致性(unitatem)为其基础的。因此，这可述说性概念是能够归入作为属的这样一种意念(intentio)的概念之中的，而这种概念本身也是由理智的活动完成的。但是，当理智藉把某件事物与另一件事物合在一起而将可述说概念归因于这件事物的时候，它也就不再是种意念本身了，而毋宁是理智归因于那构成种意念的原因的东西，例如，动物这个词所意指的东西就是这样。

这样，我们就澄清了本质或本性是如何相关于属的概念的。因为属概念并不在那些适合于绝对考察的本质的事物之列，也不在那些由本质在灵魂之外所具有的存在本身生发出来的偶性

---

① 原译：“被述说”。此处的被动态表示的是属适合于作为谓词去述说其它主词，而不是适合于作为主词去被其它谓词述说。——校注

之列，像白色或黑色那样。属概念毋宁在那些由本质在理智中所具有的(quod habet in intellectu)存在本身生发出来的偶性(accidentibus)之列。种或种差的概念也是以这样的方式适合于本质的。

[第四章　在脱离质料的实体中所发现的本质]现在尚需进一步考察的是：本质是以什么方式存在于脱离质料的实体(substantiis separatis)之中，[①]亦即存在于灵魂、灵智(intelligentia)[②]以及第一因之中的。[③] 虽然每个人都承认第一因的单纯性，但还是有人试图把形式和质料的结构引进灵智和灵魂之中。这样一种观点似乎是由《生命之源》(*Fons Vitae*)一书的作者阿维斯布朗首先提出来的。但是，这种观点同哲学家们通常所说的相抵触，因为他们把灵智和灵魂称作脱离质料的实体，证明它们是完全没有质料的。这种观点所作出的最出色的推证是从这些实体中所发现的理解力(virtus intelligendi)[④]出发的。因为我们看到，形式实际上除非脱离质料及其条件，否则就是不可理解的；而且，形式实际上除非凭借理智实体的力量，否则也是不可能成为可理解的；因为正是理智将它们接受进自身之中并且作用于它们的。因此，在任何理智实体中，都应当是完全没有质料的，

---

① "substantiis separatis"，常被译作"独立实体"。这种译法差强人意，存在一定的缺陷。一是这种译法不足以昭示灵魂、灵智与上帝的区别，二是它也不足以说明托马斯·阿奎那何以要用"separatis"指谓"独立"的用意。故而，译者采用"脱离质料的实体"的译法。——译注

② 所谓灵智，托马斯意指的是天使。下同。——译注

③ 在此语境中，与"灵魂"、"灵智"和"第一因"相对应的分别是"人"、"天使"和"上帝"。

④ 原译："理智的特点"。——校注

以至于这种实体既没有作为其组成部分的质料，甚至也不同于那种印在质料上的形式(forma impressa in materia)，而那些物质事物的形式(formis materialibus)即属于后一种情况。

也没有人能够说：任何其它种类的质料都是不会妨碍可理解性的，只有形体质料(materia corporalis)才会如此。因为，如果只有形体质料才能够如此的话，那么，既然质料并不能被称作是形体的，除非是就它存在于形体的形式下才能如此，则质料之妨碍可理解性就会是由形体的形式(forma corporalis)引起的。然而，这是不可能的。因为形体形式，实际上就它是从质料中抽象出来的而言，正像任何别的形式一样，是可以理解的。因此，无论在灵魂中还是在理智中，都决不可能存在质料与形式的复合物，理智和灵魂也不可能像有形实体那样接纳这样一种本质。但是，在理智和灵魂之中，确实存在着形式与存在的复合。所以，《论原因》一书命题九的评论说理智具有形式和存在，[①]而在这里，形式一词是在单纯实质或本性这一意义上使用的。

事情何以如此这一点是容易看清楚的。因为，无论什么时候，只要两件事物相互关联，其中一件事物是另一件事物的原因，则构成原因的那件事物便能够在没有另一件事物的情况下具有存在，反之则不然。这样，我们就发现，形式与质料是以下述的方式相互关联的(habitudo)：形式能够将存在赋予质料。从

① 《论原因》(*Liber de Causis*)，一篇新柏拉图派的论文的一个拉丁译本，其内容来自普罗克洛的《神学要旨》。普罗克洛(Proclus，约410－485年)是晚期新柏拉图主义者中思辨性较强的学者。《神学要旨》作为新柏拉图主义的教科书，内容涉及“太一”、“创世”、“太一的特征”、“存在”、“理智”和“灵魂”等。他的思想后来通过伪狄奥尼修斯对中世纪思想产生过比较广泛的影响。——译注

而，如果离开了形式，质料便不可能存在下去。但是，如果离开了质料，形式之存在下去却并非是不可能的。因为，形式，就其作为形式而言，是不依赖于质料的。有时，我们会发现形式除非在质料之中便不可能具有存在，这种情况之所以发生乃是因为这样一种形式距离第一本原较远的缘故，而第一本原是原初的和纯粹的现实性(actus)。[①] 由此可见，那些最接近第一本原的形式实际上是无需质料而自行存在的。理智就属于这种类型的形式。所以，并不是像前面所说的，每一种形式都需要质料。因此，不能够说，好像这些实体的本质或实质是某种别的东西，而不是形式本身。

所以，复合实体的本质与单纯实体的本质之间的差别在于：复合实体的本质不单是形式，而是包含形式与质料两个方面，单纯实体的本质则单单是形式。由此便演绎出了两种别的差别。一是复合实体的本质既能够用来意指一个整体，也能够用来意指一个部分，如上所说，这是视质料的指定而定的。因此，复合实体的本质并不是在任何情况下(quolibet)都能够用来述说复合事物本身的。因为我们不能够说一个人即是他自己的实质。但是，单纯事物的本质，作为它的形式，除非作为整体，是不可能意指什么的。因为在这种情况下，其本质中除了仿佛是接纳着形式的形式之外是根本不存在别的任何东西的。所以，对单纯实体的本质，无论怎样设想它，这本质总是可以用来述说这实体的。因此，阿维森纳说："一件单纯事物的实质即是这单纯事物本身。"这是因为再没有任何别的事物能够接纳这形式。

---

① 原译："活动"。——校注

另一种差别在于:复合事物的本质,由于它们是被接纳进特指质料之中的,便依照质料的区分而增多,所以,就出现了这样一种情况:某些事物虽然在种方面同一,但在号数方面(numero)却是有差别的。但是,既然单纯事物的本质并不被接受进质料中,则它就不可能有这样一种增加。所以,在这样的实体之中,我们也就找不到属于同一个种的许多个体,而是在它们之中有多少个体就有多少种,一如阿维森纳所明白指出的那样。

尽管这样一类实体只有形式而没有质料,但它们却并不是在任何方面都是单纯的;而且,它们也并非是纯粹的现实性,而毋宁说它们混杂有潜在性。这是很明显的。凡不存在于本质或实质概念的都是来自本质之外的,都是同本质一起形成复合物的。这是因为没有什么本质是能够在没有作为其各个部分的诸多事物的情况下得到理解的。但是,每一种本质或实质,却都是能够在对有关它的存在缺乏任何理解的情况下得到理解的。例如,我们能够理解一个人之所是以及一只不死鸟之所是,然而却不知道其究竟是否实际存在。所以,很显然,存在是某种并非本质或实质的东西,除非或许有某种东西,其实质即是它自身的存在。

而这种东西如果不是单一的和原初的便不可能存在。因为任何事物除非有如下几种情况,否则不可能成为多数:或者是增加种差,[①]就像一个种的本性只有藉它的属才能增加一样。或者说,这和既然形式被接纳进各种不同的质料之中,则该种的本性便会由于各种不同的个体而增加一样。再者,这也如同下述情

① 原译:"因为任何事物除非增加某种种差就不可能成为多数"。——校注

况：一件事物是绝对的，但当被接纳进某件别的事物之中的时候便又成了另一件事物，仿佛存在着某种脱离了质料的热度，它会由于它自身的脱离质料而不同于不脱离质料的热度。但是，如果我们设想一件事物，它只是存在，以至于它就是自行存在的存在本身，则它就将不接纳种差的附加。因为如果有一种种差附加上去的话，那就不仅有存在，而且在存在之外还将会有某种形式。更何况这样的事物还可能进一步接纳质料的附加，倘若如此，则它就将不再是自行存在的存在而成了有质料的存在了。因此，唯一的可能是：一件是其自身存在的事物如果不是独一(una)的，就根本不可能存在。这样，在每一件别的事物中，这件事物的存在是一回事，而它的本质或实质、本性、形式则是另外一回事。所以，在理智实体中，除形式外还必定有存在；[①]从而一如我们业已说过的，理智实体(intelligentia)是形式兼存在。

然而，凡适合于一件事物的东西，如果不是由它的本性的原则所引起的，像人的笑那样，就是来自某种外在的原则，像空气中的光来自太阳的影响那样。这样，一件事物的存在本身便不可能由该事物的形式或实质所引起(我的意思是说不可能由动力因所引起)，因为这样一来，该事物就产生了它自己的存在，并且将因此而自行存在，而这显然是不可能的。所以，一切其存在有别于它自己本性的东西都是从它物获得其存在的。而且，既然凡通过它物而存在的东西都可以还原到那些通过自身而存在

① 此句原文是“in intelligentiis sit esse praeter forman”，《论存在者与本质》英译本一般译作“in the intelligence, there is existence beyond the form”，容易产生歧见，似欠妥。下同。——译注

的东西，作为它的第一因，那就必定存在着某件事物，其本身为一纯粹的存在，构成所有事物存在的原因。否则，我们在探究事物的原因时就将陷入无穷追溯。因为凡不是纯粹存在的事物，如上所述，其存在都是有一个原因的。所以，很显然，理智实体是形式兼存在，并且是从第一存在获得其存在的，而所谓第一存在即是纯粹存在。这也就是第一因，亦即上帝。

凡是从它物接受某种东西的，都潜在地相关于它所接受的东西，而该事物所接受的东西即是它的现实性。所以，本身是理智实体的实质或形式潜在地相关于它从上帝接收过来的存在，而接受过来的这种存在是作为它的现实性接收过来的。因此，在理智实体中所能发现的是潜在(potentia)和现实两者而非质料和形式，除非在同名异义的意义上才不是这样。因为遭受、接受、成为基体以及由于其质料而似乎适合于事物的诸如此类的一切都适合于用来同名异义地(aequivoce)述说理智实体和形体实体的，一如注释家在《〈论灵魂〉注》第三卷中所说的那样。

再者，既然如上所述，理智实体的实质即是理智实体本身，则它的实质或本质本身即是存在的事物本身之所是，而它受自上帝的存在即是它藉以寓于事物的本性之中的东西。由于这一点，有人便说这样一类实体是由“藉其所是”(quo est)与“其所是”(quod est)构成的，[①]或者说是由“其所是”与“存在”(esse)构成的。例如，波埃修就曾经这样说过。

还有，既然能够设想在理智实体中有潜在(potentia)和现实

---

① 原译：“有人便说这样一类实体是由‘其所是’(quo est)与‘是这个’(quod est)构成的。”——校注

(actus)的话,那就不难发现存在着许多理智实体了;然而,要是其中没有潜在,这就是一件不可能的事情了。因此,注释家在《〈论灵魂〉注》第三卷中说:如果可能理智(intellectus possibilis)的本性是不可知的,我们就不可能发现有许多脱离质料的实体。再者,这些实体依照它们的潜在性和现实性的等级而相互区别:理智实体越是高级,就越是接近第一存在,具有的现实性也就越多,具有的潜在性也就越少,如此等等。

这一等级系列以人的灵魂为终点,人的灵魂处于理智实体的最低等级。结果,它的可能理智所具有的同可理解的形式的关系,正如在可感存在中处于最低位置的原初物质[①]所具有的同感觉形式的关系,就像注释家在《〈论灵魂〉注》第三卷中所说的那样。哲学家也是因此而把可能理智比作上面什么也没有写的白板(tabulae)的。[②] 人的灵魂由于比别的理智实体具有更多的潜在性,就特别接近物质事物,致使物质事物能够分有它的存在,也就是说,由灵魂和身体产生出一作为复合物的存在,尽管这一存在,就其为灵魂而言,是不依赖于身体的。所以,在灵魂这种形式以下,所发现的别的形式就具有更多的潜在性,更其接近质料,以至于如果没有质料它们就不可能存在。在这些形式之间,我们也能够发现存在着一种秩序和等级,以诸元素的原初

---

① 原初物质,原文为"materia prima"。该短语也可译作"原初质料"。但是,考虑到托马斯在这里是把它列入"感性存在"的范畴的,译作"原初物质"似乎更贴切些。也有人将它译成"元质"。下同。——译注

② 亚里士多德:《论灵魂》,第三卷,第4章,430a1。——译注

形式为等级系列的终点，因为这些原初形式是最接近质料的。[①] 从而，要是不为能动的和被动的性质以及其它一些诸如质料适应形式的性质所要求的话，这些原初形式是不可能有任何运作(operatio)的。

[第5章　在不同存在者中所发现的本质] 这样，我们就可以清楚地看到在不同的事物中是如何发现本质的。其实，发现实体之具有本质可以有三种方式。一种是像上帝那样，其本质即是他自身的存在。所以，我们发现一些哲学家声言上帝并不具有实质或本质，这是因为他的本质不是别的，无非是他的存在。由此便可以得出结论说：他并不存在于一个属中。这是因为凡存在于一个属中的东西都是在其存在之外另具有实质的。其理由在于：一个属或种的实质或本性在该属或种的个体中，就其本性的概念而言，是没有什么不同的，但是存在(esse)在这些不同的个体中却是各各不同的。

倘若我们说上帝是纯粹的存在，我们并不必犯一些人所犯的错误，断言上帝是每一件事物借以形式地(formaliter)存在的普遍存在(esse universale)。作为上帝存在的存在是这样一种存在，任何东西都是不可能附加上去的。所以，由于其纯粹性，他就是一种区别所有别的存在的存在。因此，注释家在《论原因》命题9的评注中说：作为纯粹存在的第一因是藉它的纯粹的

---

① 按照大阿尔伯特在《被造物大全》的观点，整个创世过程可区分为四个阶段，对应于这四个阶段，上帝先后创造了“质料”、“时间”、“太空”和“天使”。因此，质料是最原始的存在，是一切生成变化的载体。而原初质料最初获得的形式是“元素形式”，从而元素便是最初的有形实体。关于大阿尔伯特的这一观点，请参见赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994年，第349－354页。——译注

善而个体化的。但是，所谓公共存在(esse commune)，正如其概念中不包含任何附加一样，其概念中也不排斥任何附加。因为要是这样的存在在其概念中排斥任何附加的话，我们就不可能设想有什么在其存在之外还另有附加东西的事物存在。①

同样，虽然上帝是纯粹的存在，他也不一定因此而缺乏别的完满性或高贵性。相反，他具有存在于所有属中的所有的完满性。因此，他被称作单纯的完满性，就像哲学家在《形而上学》第五卷以及注释家在《〈形而上学〉注》第五卷中所说的那样。② 而且，上帝是以比别的事物更其卓越的方式具有这些完满性的。因为在他身上，它们是一，而在其它事物中，它们却是多。这还因为所有这些完满性都是由于他的单纯存在而适合于他的。同样，如果有人能够仅仅藉一种性质产生出所有性质的运作，则他在这一个性质中就会具有每一种性质。③ 而上帝也正是在他的存在本身中具有所有这些完满性的。

按照第二种方式，本质是在被造的理智实体中发现的。在这些实体中，它们的存在并不就是它们的本质，尽管它们的本质

---

① 托马斯在上帝的存在与公共存在(esse commune)之间作出了区分，前者就本性而言为纯粹的存在(esse tantum)，而后者则是一个从所有存在的种差中抽象出来的概念。既然上帝的存在是无限制的和尽善尽美的，就不能给他附加上任何东西。公共存在的概念则允许附加上一般的和特殊的概念。需要注意的是，这里所谓"公共存在"，其实所意指的即是前面提到的"普遍概念"。下同。——译注

② 亚里士多德：《形而上学》：第五卷，第 16 章，1021b30；单纯的完满性，原文为"perfectum simpliciter"，亦可译为"本真的完满性"。——译注

③ 所谓性质意指能力，事物运作的直接的源泉。例如，火，是藉着它的热的性质而使别的物体暖和的。如果火也能够是凉的，并且也确实藉着这一种性质，做任何别的事情，则这种力量就包括所有的力量。根据这一类比，上帝就藉着他的存在而具有无限制的存在的力量(virtus essendi)。——译注

是没有质料的。因此，它们的存在不是绝对的而是接受过来的，从而是受到接受本性的能力的限制的并是有限的。但是，它们的本性或实质却是绝对的，而不是被接受进任何质料之中的。所以，《论原因》一书的作者说理智实体从较低的层面看是无限的，而从较高的层面看则是有限的。就它们的存在而言，它们是有限的，因为它们是受自更高级的实在，虽然从较低的层面看，它们并不是有限的，因为它们的形式是不受那种接受它们的质料的能力的限制的。

因此，如上所述，在这些实体之间，我们就发现不了在同一种下的许多个体，除非是在人的灵魂的情况下由于与之相关联的身体的原因而具有许多个体。尽管灵魂的个体化在其开始是以偶然的方式依赖于身体的（因为灵魂并不是为其自身而需要个体的存在，除非它存在于它为其现实性的身体之中），但是，如果我们取消了这身体，个体化并不会因此而消失。因为灵魂所具有的存在是绝对的，[①]灵魂一旦变成了属于一个特殊身体的形式，它就获得了它的个体化了的存在，那存在就将永远保持个体化。所以，阿维森纳说：灵魂的个体性与复多性之依赖于身体是就其开始而不是就其终点而言的。

再者，既然在这些实体中，实质与存在并不就是一回事，则

① 此句颇难解，因为上一段中明确表明上帝之外的所有理智实体都并不拥有绝对的存在。当代的英译者如 Klima 将其翻译为“由于灵魂拥有可分离的(separate)的存在”。而另一种可能的理解是将此处的“拥有”(habere)理解为分有，整句可以理解为：“这是因为，由于灵魂分有绝对存在，从它那里获得了自己的个体化的存在（因为灵魂被造成它的身体的形式），因此那存在将保持为个体化的。”似更贴近原文。聊备一说，待考。——校注

它们就能够被归到一个范畴里。而且，由于这个缘故，我们在这些东西中便能够发现属、种和种差，虽然它们所固有的种差对我们是隐藏着的。在可感事物中，我们甚至连本质的种差也不知道。它们是藉由本质的种差产生出来的偶性的种差显示出来的，正像原因是藉它所产生的结果显示出来的一样。例如，我们把两足动物视为人的种差。然而，对非物质实体所固有的偶性，我们却是不知道的，从而我们便既不能够藉它们自身也不能够藉它们的偶性的差别来表示它们的种差。

我们应当看到，属和种差之存在于非物质实体的方式与存在于可感实体的方式并不相同。在可感实体(substantia sensibilis)中，属是由事物的质料方面获得的，而种差则是由事物的形式方面获得的。所以，阿维森纳在《论灵魂》一书中开门见山地说，在由质料与形式合成的复合事物中，形式是复合事物的单纯的种差，因为这一复合事物即是由形式构成的。但是，这并不是说形式本身即是种差，而是说形式是种差的原则，一如他在其《形而上学》中所说的那样。这样一类种差之所以被称作单纯的种差，乃是因为它起源于该事物的实质的部分，亦即它的形式。但是，既然非物质实体是单纯实质，则这种种差就不可能来自该实质的一部分，而只能来自整个实质。所以，阿维森纳在《论灵魂》一书中开门见山地说：除那些其本质由质料和形式合成的种外，没有别的东西具有单纯种差。

同样，非物质实体的属也是由整个本质获得的，虽然方式有所不同。脱离质料的实体虽然在具有非物质性方面是相互一致的，但是，它们完满性的程度却不相同，这是视它们同潜在性的疏远程度以及它们同纯粹现实的接近程度而定的。因此，在这

样的实体中，属是源自由它们的非物质性而产生的东西，如理智性(intellctualitas)以及诸如此类的东西即是如此。然而，它们的种差却是来源于由它们的完满性等级所产生的东西的，尽管我们并不认知它们。

这些种差也不应当是偶性的(esse accidentaeis)。因为它们是由完满性的不同等级决定的，而完满性的不同等级却并不能使种多样化。诚然，接受同一形式(ea forma)的完满性的等级并不能产生不同的种，例如，更白或欠白所分有的都是同一种白的本性。但是，诸形式本身之间或分有的诸本性之间(in ipsis formis vel naturis participates)的完满性的不同等级却是能够使属多样化的。一如哲学家在《动物志》第九卷中所说的那样，自然是通过那些处于植物和动物之间的作为中介的事物按照等级秩序前进的。[①] 当然，理智实体也并不总是必定藉两种实在的种差区分开来的。因为一如哲学家在《动物志》第九卷中所说，不可能在所有情况下都是这样。[②]

还有第三种方式，这就是：本质是在由质料和形式合成的实体中发现的。在这些实体中，存在既是接受过来的又是受限制的。这既是因为这样的实体是由于别的事物而具有存在的，也是因为这样的实体的本性或实质是被接收进特指质料之中的。所以，它们无论从较高的方面看还是从较低的方面看都是有限的。而且，在这些实体之间，由于特指质料的区分，在一个属中就能够有许多个体。至于在这种实体中本质是如何相关于逻辑

---

① 《动物志》，第八卷，第 1 章，588b4 - 14。

② 《动物分类学》，第一卷，第 2 章，642b5。

概念的，我们在前面已有讨论，这里就不予赘述了。

［**第 6 章　在偶性中所发现的本质**］既然我们已经解释了本质是如何存在于所有类型的实体中的，则我们现在就应当着手来澄清本质是如何存在于偶性之中的。而且，既然，如上所述，本质是那种由定义所意指的东西，偶性也就应当以其具有定义的那种方式具有本质。但是，偶性所具有的定义是不完全的，因为它们是不可能被定义的，除非我们把一个基体放进它们的定义之中。这是因为离开了基体，它们自身是不可能具有绝对存在的。这是因为，就像形式和质料当复合成为一个实体时，一个实体性的存在也就产生出来了一样，偶性和基体当该偶性归属该基体时，偶性的存在也就由它们产生出来了。因此，无论是实体的形式还是质料，都不具有完全的本质。因为即使在实体性形式的定义中，我们也应当放进该形式借以存在的某种东西。从而，它的定义在它的属之外还须包含某种东西的附加，这和偶性的形式的定义是一样的。因此，自然哲学家之所以把身体放进了灵魂的定义中，乃是因为他只是从灵魂是物质身体的形式的角度来看待灵魂的。

但是，在实体性形式（formae substantiales）和偶性形式（formae accidentales）之间是有分别的。因为正如实体性形式如果没有形式落实的事物，其本身是不可能具有绝对的存在一样，形式落实的事物，即质料，也是如此。这样，在由这两者的结合所产生出来的那种存在中，事物本身是自行存在（subsistere）的，而且由这两者也组合成了一件事物本身，因为从这种结合中产生出了某种本质。因此，形式，虽然就其自身来看，尚不具备本质的完全形态（completa ratio essentiae），而只是完全本质的一

个部分。但是,偶性附着的东西就其自身而言,却是一个完全的存在,自行存在于它自己的存在之中。而且,这种存在在本性上是先于伴随发生的偶性的。所以,这种伴随发生的偶性,由它同它所附着的事物的联合,是产生不出该事物在其中自行存在的那种存在,产生不出该事物借以成为一存在者本身的那种存在的。毋宁说,它产生了某种次级存在(esse secundum)。即使没有这种次级存在,现存的事物(res subsistens)依然能够理解为存在,就像即使没有第二个东西,第一个东西仍然可以被理解一样。因此,从偶性和主体能够产生出某种在偶性上而不是在本质上是一的东西,所以,从这两者的结合中并不能产生出一种本质,像形式与质料的结合那样。这样,一个偶性便既没有一个完全本质的形态,它也不构成本质的一个部分。毋宁说,正如偶性只是在一定意义上才是一个存在者一样,它也只是在一定意义上才具有本质的。

但是,一个属中最充分和最真实的东西是该属中后起的事物的原因;例如,火,在热的方面是最充分的,因此便成了别的热的事物的原因,就像《形而上学》第二卷中所说的那样。[①] 因此,实体,既然在存在者的属中是占第一位的,是以最真实、最充分的方式具有存在的,也就必定是偶性的原因。因为偶性是附随地并且是在一定意义上分有存在的概念的。然而,这种情况是以不同的方式发生的。既然实体的组成部分是质料和形式,则一些偶性便主要是形式的结果,而另一些偶性便主要是质料的结果。这样,如果我们发现一些形式,像理智灵魂(anima intel-

① 《形而上学》,第二卷,第 1 章,993b24。

lectualis)那样，其存在并不依赖于质料，在这种情况下，质料如果不通过形式便不能具有存在。因此，在那些作为形式的结果的偶性中，存在着一些与质料没有任何关系的偶性，例如，理解(intelligere)就并不是藉形体器官而活动的，哲学家在《论灵魂》第三卷中曾经对此作出过证明。[①] 其它一些作为形式结果的偶性，确实同质料有关系，感觉(sentire)就属于这一类偶性。但是，作为质料的结果的偶性，却无不与形式有某种关系。

不过，在那些作为质料的结果的偶性中，我们也发现有一些差异。一些偶性由于其同特殊形式(forma specialis)的关系(ordo)是由质料产生出来的，例如动物中虽然有雄雌两性，但是它们之间的差异是可以归结为质料的，《形而上学》第十卷就曾经这样说过。[②] 因此，动物的形式如果撤销了，这些偶性就不再继续存在下去了，除非在某种多义的形式下存在下去。其它的偶性则是就它同一般形式(forma generalis)的关系而言由质料产生出来的。在这种情况下，当特殊形式撤走的时候，这些偶性就依然存在于质料之中。例如，一个埃塞俄比亚人的皮肤的黑色就是来自各种元素的混杂，而非来自灵魂。因此，黑色在他死后依然存在于这个人身上。

既然每一件事物都是藉质料而得以个体化的，都是藉它的形式而被安置进它的属或种的，则伴随质料产生出来的偶性便是个体事物的偶性，属于同一属的诸多个体便是藉这些偶性相互区别开来的。但是，那些伴随形式产生出来的偶性便是该属

---

① 《论灵魂》，第三卷，第 4 章，429b3。

② 《形而上学》，第十卷，第 9 章，1058b21。

或种的特性(propriae passiones),所以,它们就发现存在于所有那些分有该种或属的本性的事物中。例如,一个人之笑(risibile)这种偶性就是随着形式而来的,因为笑是来自人的灵魂的某种领会(apprehensio)。

我们还应当看到,一些偶性是由一件事物的本质的原则按照它的完满的现实性产生出来的,就像火的热度一样,火始终现实地是热的。另外一些偶性则是实体的倾向的结果,在这样的情况下,完全的偶性是由一种外在的活动主体产生出来的,就像空气的透明一样,它是通过一个外在的发光体成全的。在这样一些事物中,倾向(aptitudo)作为一种偶性虽然是不可分离(inseparabile)的,但是倾向的完成(complementum)——由于是来自该事物的本质之外的某项原则(ex aliquo principio),或是由于其并未进入该事物的结构之中(non intract constitutionem rei)——却是可以与之分离的,就像运动这种能力以及诸如此类的别的本性一样。

我们还应当进一步注意到:属、种和种差之起源于偶性的方式与起源于实体的方式是不同的。因为在实体中,由实体的形式和质料所构成的是本身为一的某种事物,而这种单一的本性是形式和质料两者结合而成的,故而这种本性是可以正当地放入实体范畴之中的。因此,在实体中,意指这种复合物的具体名词能够正当地被说成是处于属中,例如,人或动物就能够如此。但是,这样一来,无论是形式还是质料便都不能列入范畴之中,除非通过还原。例如,当我们说一件事物的原则存在于它的种

之中的时候，情况就是这样。[①] 然而，由偶性和基体并不能够产生出其本身(per se)为一的某种事物，从而由两者的结合也产生不出属概念或种概念可以归属的本性。所以，偶性的具体名称，如白色的(东西)或有教养的(人)，[②]便不能够被归属到诸如属或种的范畴里，除非借助于还原。但是，当它们用来抽象地指称事物的时候，如白和音乐，便能够被归属到一个范畴之中。

而且，由于偶性并不是由质料和形式组合而成的，所以，在偶性中，就不能够像在复合实体中那样，属由质料确定，种差由形式确定。毋宁说，它们的原初属来自它们的存在样式(modus essendi)本身。因为，存在者(ens)这个词是可以依据其本义和引申义而以不同的方式述谓十大范畴的。[③] 例如，量之所以被称作一个存在者，乃是因为它是实体的尺度，质之所以被称作一个存在者，乃是因为它是实体的倾向(dispositio substantiae)，如此等等，一如哲学家在《形而上学》第九卷中所说的那样。[④]

偶性的各种种差源自它们借以产生出来的原则的多样性。既然一个基体的诸特性是由该基体所固有的原则产生出来的，则如果基体的特性得到抽象的定义(这是它们能够归属到一个

---

① 形式和质料不是直接地或藉它们自身存在于一个范畴之中，而是藉它们作为其原则的实体存在于范畴之中的。同样，缺乏或盲也只有藉作为所缺乏的视的肯定性能力才能被置放进范畴之中。——译注

② 原译："一些词，当具体地指称偶性的时候，如白色的或音乐的。"——校注

③ 原译："存在者(ens)这个词是可以依据其在先性和在后性而在不同的样式上来说成是在十大范畴之中的。"——校注

④ 《形而上学》，第四卷，第 2 章，1003a33 - b10。

范畴之中的恰当方式),[①]该基体就将取代种差而被放进该特性的定义之中。例如,当我们说所谓狮子鼻意指的就是鼻子的向上翘起的曲度的时候,事情就是这样。但是,如果该特性的定义是依照它的具体的意义确定的,就会出现相反的情况。如果这样,该主体就将作为属列入它的定义之中。因为这样一来,该特性就将是按照复合实体的模式得到界定的,属的概念就将是由质料产生出来的。当我们说狮子鼻是一种向上翘起的弯曲的鼻子的时候,情况就是这样。

当一个偶性是另一个偶性的原则的时候,例如,当活动、被动和量构成关系的原则的时候,情形便是与此相似的,哲学家在《形而上学》第五卷中就是参照这些来区分关系的。[②] 但是,由于偶性所固有的原则并不总是显而易见的,所以我们有时就只好从偶性的结果来规定它们的种差。例如,我们常常用颜色的深(收缩)浅(扩张)来述说颜色差别,其实这是由构成颜色光线的强弱(充足或不足)造成的。因为正是光线的强弱造成了不同属的颜色。[③]

这样,我们就澄清了本质是以什么方式被发现存在于实体之中和偶性之中的,是以什么方式被发现存在于复合实体和单

---

① 原译:"则如果基体的一个特性受到抽象的和特别的界定,归于它的属之中。"此处改动参照 Klima 的英译本。——校注

② 《形而上学》,第五卷,第 15 章,1020b26。下同。——译注

③ 按照中世纪的物理学,颜色的不同属是由白与黑的不同混合产生出来的,其中,白色包含着最大量的光,黑色则包含着最小量的光。一个具有大量白色,从而包含着大量光的颜色扩大或增加视力;而具有大量黑暗,从而缺乏光的黑暗则缩小或减弱视力。

纯实体之中的，以及普遍的逻辑概念是以什么样的方式被发现存在于所有这些事物之中的。当然，第一存在，由于它的绝对单纯性(in fine simplicitatis)，是一个例外。而且，由于它的单纯性，无论是种的概念还是属的概念，以及定义的概念，都不适合于它。正是在这种存在中，我们这篇论文发现了它的旨意和圆满(finis et consummatio)。阿门。

《神学大全》[①]

第一题　论神圣学问(sacra doctrina)[②]的本性与范围

第一讲　除了哲学学科(philosophicae disciplinae)之外是否还需要另一种学问？

第一讲推论如下：

一、看来除了哲学学科之外，并不需要其它学问，因为人们不应该企图超越理性以外的事，正如《传道书》第 3 章第 22 节上所说的："你不要追求超越你的事。"然而，凡属于理性范围内的事，用哲学学科去探究已绰绰有余。所以，除了哲学学科之外，其它学问[③]看来是多余的。

---

① 根据托马斯·阿奎那：《神学大全》(教廷出版社，罗马 1937 年英文版)摘译。根据《神学大全》渥太华多米尼克会 1941 年拉丁版审校。凡文中出现的拉丁文系校者所加。下文中出现的校注由全书统校者所加。——校注

② 指罗马教会宣讲的道理。——译注

③ 原译中 displina，doctrina，scientia 三个拉丁词的翻译较为混乱，现统一译为："学科"、"学问"、"知识"。下同。其中，scientia 又被原译者译为"科学"，易让人误解，现统改为"知识"。——校注

二、再者，所有学问无不涉及存在，因为唯有真实的东西才能被认识，而真实同存在是相通的。然而，哲学理论讨论一切存在，甚至包括上帝，因此正如哲学家在《形而上学》第六卷第 1 章上说的，哲学中有一部分叫作神学，或称为神的学问。[①] 所以，除了哲学学科之外，不需要另外什么学问了。

可是，与此相反，《提摩太后书》第 3 章第 16 节上说："由神的启示所写的一切，例如关于教导、驳斥、改正、教育、正义，都是有益的。"可是，由神的启示写下的《圣经》，不属于人的理性所把握的哲学理论范围。所以，除了哲学学科之外，另有一种受神启示的学问，是有用的。

我的答复是：为了人类的得救，除了由人的理性所探究的哲学学科之外，还需要有一种神启示的学问。首先，因为人之被注定归向上帝，就犹如归向一个目的，这目的是超越理性的理解能力的。如同《以赛亚书》第 64 章第 4 节上所说的："上帝啊！除了你，肉眼看不到你为喜爱你的人所预备的事。"然而，这个目的应当事先为人们知道，以便他们有目的地决定自己的意向和行为。所以，为了使人得救，必须知道一些超越人类理性以外的神所启示的事。

纵然人的理性可能探究到有关上帝的事，但关于上帝的事仍需要用神的启示来充实，因为理性探究上帝的真理，只有少数人才能获得，而且需要经过很长的时间，同时还会混杂许多错误。可是，关于人类得救这条真理的知识，全在于上帝。因而，为了使人类的得救进行得更适宜和更确切，就必须依靠神的启

---

① 《形而上学》，1026a19。——校注

示来理解神的事。所以，除了理性所探究的哲学学科之外，还需要有神启示的神圣学问。

解答一：虽然超越人类认识的事，人凭理性是无法探究的，但是上帝既然做了启示，就应该通过信仰去接受。为此，上述《传道书》上又加上一句说："许多超出人类理解能力的事，已经指示给你了。"神圣学问就是这样确立起来的。

解答二：不同的认识方法引出不同的知识。例如宇宙是圆的，天文学家和自然哲学家作的结论都一样，不过天文学家是运用数学方法进行研讨的，也就是说，他们不考虑物质；自然哲学家则是根据物质进行探讨的。所以，哲学学科运用自然理性可知的对象所讨论的问题，并不妨碍另一种知识按照神的启示去进行讨论。由此可知，神学这门神圣学问，和那种所谓哲学的一部分的神学，不是同一类型的。

第二讲　神圣学问是一门知识(scientia)吗？

第二讲推论如下：

一、看来神圣学问不是一门知识，因为所有知识都建立在自明的原理上。然而神圣学问却基于信条，而信条不是自明的，因为不是所有的人都承认的。正如《帖撒罗尼迦后书》第 3 章第 2 节上说的："不是人人都有信仰。"所以神圣学问不是知识。

二、再者，知识不涉及个人的事。然而，神圣理论讨论个人的事，例如亚伯拉罕、以撒、雅各等人的活动。所以神圣理论不是一门知识。

可是，与此相反，奥古斯丁在《论三位一体》第十四卷第 1 章中说："唯有这门学问，最最美好的信仰才得以产生、培养、保护

和巩固。”然而，除非神圣学问，别的知识就做不到这一点。所以神圣学问是一门知识。

我的答复是：神圣学问是一门知识。不过必须知道，知识有两种：一种知识是基于自然理智所认识的原理，如数学、几何学等等；另一种知识是基于更高一级知识所提供的原理，例如投影是以已知的几何原理为基础的，音乐是以已知的数学原理为基础的。神圣学问之为知识，就是如此，因为它基于更高一级知识所认识的原理，这更高一级知识就是关于上帝的知识和幸福者的知识。由此可知，正如音乐相信数学提供给它的原理那样，神圣学问相信上帝启示给它的原理。

解答一：任何知识的原理，或者是自明的，或者是从上一级的学问中演绎得知的。神圣学问的原理属于后一种。

解答二：至于神圣学问中记述个人的事，主要并不是讨论他们个人；引证他们，有时是像伦理学那样作为可遵循的典范，有时也为了证明他们的权威，因为《圣经》和神圣学问所依据的上帝启示，是通过他们传给我们的。

第五讲　神圣学问是否比其它知识高级？

第五讲推论如下：

一、看来神圣学问并不比其它知识高级，因为学问的高级在于它的确实性(certitudo)。然而有些学问，其原理是不容置疑的，因此它们看来比神圣学问更为确实，而神圣学问的原理即信条，是可以怀疑的。所以有些学问比神圣学问高级。

二、再者，低级的知识要应用高级知识的原理，如音乐要应

用数学的原理;然而神圣学问却要用哲学理论中的原理,如哲罗姆[①]对罗马著名的演说家说:“先师们在其论著中例举了如此多的哲学学说和理论,使你不知道应该先敬仰[②]他们的世俗学问还是他们的《圣经》知识。”所以神圣学问比其它学问低级。

可是,与此相反,其它知识被称为神学理论的使女,因为《箴言》第 9 章第 3 节上说:“他派遣自己的使女到高处去呼喊。”

我的答复是:当一门知识在对待问题时既是思辨的又是实践的,则它超过任何思辨的或实践的知识。

一门思辨知识之所以比其它思辨知识高级,或者由于其确实性,或是由于其题材高尚,而神圣学问这门知识在这两点上都超过其它思辨知识。就确实性来说,其它知识的确实性是靠人类理性的自然之光获得的,而人类理性是会犯错误的,神圣学问的确实性则基于神的知识之光,它是不会错误的。就题材的高尚来说,由于神圣理论自身崇高无比,它主要讨论超越理性以上的事,而其它学问则只考虑理性范围内的事。

而在实践知识之中,那高级的服务于更加终极的目的[③],例如政治(知识)之所以高于军事(知识),正是因为军队的善服务于国家的善。[④] 神圣理论的目的,就实践来说,就是永恒的幸福,而一切实践学问的目的归根到底都以达到这永恒的幸福为最终目的。

---

① 原译:“耶洛尼莫”。——校注

② 原译:“教导”。——校注

③ 原译:“至于实践学问之间出现什么高级的,也不会导致最终目的。”——校注

④ 原译:“例如市民之服兵役,因为军队的特点在于服务于国家。”——校注

由此可知，明显不过的是，无论从哪一方面来说，神圣理论都比其它任何学问高级。

解答一：有些事情本身是确定[①]的，但由于我们理智的薄弱，难以保证不被视为不那么确定，正如《形而上学》第二卷上说的："对于就其本性而言极其明显的事，人的理智如同蝙蝠的眼睛对于太阳光一样。"[②]所以，对某些信条产生怀疑，并非由于事情不确定，而是由于我们理智的薄弱。不过，正如《论动物的部分》(第十一卷)[③]上说的，人们对深奥的事情能够有一点知识，也比对低级的事情有确定的知识更为可贵。

解答二：神圣知识之运用某些哲学学科，并不是出于必然需要它们，而是为了更清楚地阐明自己的道理。因为它的原理不是从其它知识里引进的，而是直接来自上帝的启示。神圣知识运用其它知识，不是把它们作为高级的，而是看作低级的，当作使女那样利用它们，好比建筑知识利用建材的知识，政治知识利用军事知识。[④] 神圣理论之所以利用它们，并非是自身的欠缺或不足，而是我们理智的缺陷。因为我们比较容易为自然的理性(各种知识由此而产生)掌握的东西所引导，然后进入到神圣知识所论述的超越理性以上的事。

第七讲　上帝是否为神圣知识的主题(subiectum)？

第七讲推论如下：

---

① 原译："正确"。——校注

② 《形而上学》，993b29。——校注

③ 原译：《动物志》，实出自《论动物的部分》，644b31。——校注

④ 原译："好比建筑师利用工人，市民服兵役"。——校注

一、看来上帝并不是神圣知识的主题，因为根据哲学家在《后分析篇》第一卷上说的，任何知识都应该设定主题之所是(quid est)。然而神圣知识并没有提出上帝是什么，正如大马士革的约翰(Damascenus)所说的："上帝是什么，是无法说的。"[①]所以上帝不是神圣学问这门知识的主题。

二、再者，凡是确定为某知识的事，也就包含在该知识的主题中。然而《圣经》里讨论了许多事情，诸如受造物、人的品质等等，它们远远超过上帝。所以上帝不是神圣理论这门知识的主题。

可是，与此相反，一门知识主要讨论的事情，就是它的主题，而神圣学问这门知识主要讨论上帝(所谓神学，就是讨论上帝)，所以上帝是神圣理论这门知识的主题。

我的答复是：上帝是这门知识的主题。主题同知识的关系，好比对象同能力与习性[②](potentia vel habitus)的关系。凡是同能力与习性存在着一定关系的事，就被称为能力与性质的固有对象。例如人或石头，就有颜色这一点来说，同视觉有关系，所以颜色是视觉的固有对象。至于《圣经》讨论的一切，都是在上帝的角度下进行的，或者因为它们就是上帝本身，或者因为它们从属于上帝，上帝是它们的本原和终点。由此可知，上帝确实是神圣学问这门知识的主题。这一点，从这门学问的原理即信条来看，也是显而易见的，因为它们都是关于上帝的。同样，各原

---

① 《正统信仰》，第一卷，第4章。

② 原译："性质"。——校注

理的主题和整个知识的主题是同一的。[①] 有些人只注意神圣学问这门知识所讨论的事情，而不注意其中的理由(ratio)，认为讨论诸如事物、标记、救赎事功、基督整体(其头和肢体)等等有别于这门学问的原有主题。诚然，神圣学问这门知识讨论这一切，但都是就其同上帝的关系加以讨论的。

解答一：虽然我们不能知道上帝是什么，但是在神圣学问中，我们可以运用上帝在自然界和恩典[②]方面所产生的效果作为定义，去研究这门学问所讨论的有关上帝的种种事情，正如在某些哲学知识中，当我们借助结果(effectum)来证明某个原因时，把结果作为原因的定义。

解答二：神圣理论中确定的其它一切事情，都是从上帝的角度下去理解的，不是作为上帝的部分、种类、偶性，而是作为同上帝有一种关系。

第八讲　神圣学问是否可以论证(argumentativa)？

第八讲推论如下：

一、看来神圣学问是不能证明的，因为安布罗斯在《论公教信仰》中说："需要信仰的地方，不要去论证。"[③]然而神圣学问尤其需要信仰，正如《约翰福音》第 20 章第 30 节上说的："写了这些，为了使你们相信。"所以神圣学问是不能证明的。

二、再者，假如它可以论证，则它的论证不是根据权威便是

---

① 原译："各原理的主题也就是整个学问之中"。——校注

② 原译："思想"。 ——校注

③ 安布罗斯(Ambrosius)：《论公教信仰》(*De Fide Catholica*)，第 1 卷，第 5 节。

根据理性。假如根据权威，则似乎与其地位不相称，因为按照波埃修说的："引证权威是最软弱的表现。"[①]假如根据理性，则与其宗旨不相称，因为按照格里高利说："如果人类理性能够提供验证，信仰就无功绩可言了。"[②]所以神圣学问是不能论证的。

可是，与此相反，《提多书》论述主教时说："坚守所教的真实道理，就能使纯正的教导劝化人，又能把反对的人驳倒。"[③]

我的答复是：神圣学问正如其它学问一样，不能通过论证来证明自身的原理，但是根据原理进行论证却能证明本学科的其它问题；所以神圣学问不能通过论证来证明自己的原理即各种信条，但是根据信条能证明其它问题，正如《哥林多前书》第 15 章上所说的，从基督复活这一论据可以证明一般人的复活。说到底，我们必须注意，哲学中较低级的知识不能证明自己的原理，也无法同反对其原理的人去争辩，但是可以把这一切留给较高级的知识来处理。知识中最高级的是形而上学，如果那些反对其原理的人同意的话，它可以与之争辩。如果对方毫无诚意什么都不承认，就无法与之争辩，然而可以陈述自己的理由。由此可知，《圣经》这门作为至高无上的学问，可以同反对其原理的人辩论，只要对方承认某些事包含着上帝的启示，就应当加以论证。例如我们可以援引神圣学问的权威驳斥异教徒，也可以援引某一信条批驳否定另一信条的人。假如对方对上帝的启示一点都不相信，就无法用什么理论去证明信条了。假如他进而反

---

① 《西塞罗〈论题篇〉注释》，第一卷。

② 《关于福音书讲义》，第 26 篇。

③ 《提多书》，第 1 章，第 9 节。

对信仰，则必须陈述信仰的理由。因为信仰既然以牢不可破的真理为基础，而真理的反面又是无法证明的，所以显而易见，反对信仰的论证，并不是什么证明，而是可以驳斥的论证。

解答一：虽然人类理性的论证不是要证明信仰方面的事，可是正如前面所说的，神圣学问通过信条(articulis fidei)可以论证其它的事。

解答二：神圣学问的主要特征是权威的论证，因为它的原理来自启示，所以应当信赖那些蒙受启示的权威。这并不损害神圣学问的尊严(dignitas)。因为，虽然基于人类理性的权威极其软弱，而基于上帝启示的权威是最为有效的。然而，神圣学问也利用人类理性。当然，它不是去证明信仰(因为这样会取消信仰的功绩)，而是去阐明神圣理论中所包含的其它事情。恩典(gratia)既然不取消本性，而是完善本性，则自然理性(ratio naturalis)理当服务于信仰，它同意志的自然倾向倒向于爱那样。因此，使徒(Apostolus)[①]在《哥林多后书》第 10 章第 5 节上说："将人们所有的心意夺回来，使之顺从于基督。"所以，神圣学问也利用哲学家们的权威，因为人们有可能通过自然理性认识真理，正如保罗在《使徒行传》第 17 章第 28 节上引用亚拉底(Arati)的话说的："如同你们有些诗人说的，我们是上帝同一类的。"但是，神圣学问利用这种权威，只是作为外在的证据和旁证。出于论证的必要而引用用正典的[②]《圣经》权威，才是专门的证明。引用教会其他学者的权威，好像是专门的，其实也是旁证而已。因为我

① 指保罗。——译注

② 原译："真正的"。——校注

们的信仰所依据的是使徒和先知们所接受的启示，以及他们撰写的、由教会审定的书，不是其他任何学者所获得的启示。所以，奥古斯丁在致哲罗姆的信（*Ad Hieron.*）中说："唯有称为正典的《圣经》，才有如此地位和荣誉，我们坚信其作者在写作中一无错误。至于阅读其他作者的作品，无论他们的虔诚和学问多么出众，我却不能因为他们这么想或者这么写就信以为真。[①]"

第二题　论上帝的存在

第一讲 上帝存在是自明的吗？

第一讲推论如下：

一、看来上帝存在是自明的，因为所谓自明，就是我们天生俱有关于它的知识，如第一原理就是如此。大马士革的约翰曾说："上帝存在的知识是所有的人天生俱有的。"[②]所以上帝存在是自明的。

二、再者，所谓存在是自明的，就是一旦认识其名词，它也就立即被认识，如哲学家在《后分析篇》第一卷第 3 章上所论证的第一原理。[③] 因为一旦知道什么是整体、什么是部分，就立即知道任何整体大于其部分。同样，当人们了解上帝这个名词有什么意义时，也就立即知道上帝是存在的，因为上帝这个名词意味着不可能设想比之更大的了，凡是在现实中和理智中存在的事

---

① 原译："至于阅读其他作者亲自感受而撰写的书籍，虽然其中提供了不少重要的神圣道理，我却不能信以为真。"——校注

② 《正统信仰》，第一卷，第 1 和第 3 章。

③ 见《后分析篇》，72b18。——校注

物，必然大于只在理智中存在的事物，因而上帝这个名词一旦被理解，它立即就存在于理智之中，而且也可推出它在现实中存在。[①] 所以上帝存在是自明的。

三、此外，真理存在是自明的，因为谁否认真理之存在，就已经承认了真理存在；因为如果没有真理，那么“没有真理”这事就是真的，然而如果这事是真的，那就必然存在真理了。《约翰福音》第 14 章第 6 节上说：“我是道路、真理和生命”，上帝就是真理本身。所以上帝存在是自明的。

可是，与此相反，凡是自明的，人们不能设想其反面，正如哲学家在《形而上学》第四卷和《后分析篇》第一卷上论述第一原理时所阐明的。[②] 然而上帝存在的反面，人们是能设想的，如《诗篇》第 52 篇上说：“糊涂的人心里说：不存在上帝。”所以上帝存在不是自明的。

我的答复是：一件事情之自明，可以有两种方式，一种是就其自身而言的，不是就我们而言的；另一种是既就其自身也就我们而言的。一个命题是自明的，就是它的谓语包含在主语的内涵(ratio)中，例如人是动物，因为动物是人的内涵。所以，如果谓语和主语指的是什么，人们都知道，则这个命题对大家来说都是自明的，正如在证明的第一原理中，它所使用的术语大家都知道，例如存在(ens)、非存在(non ens)、整体和部分等等，没有人不知道。然而，如果有人不知道命题的谓语和主语指的是什么，则这个命题就其自身来说是自明的，不过对那些不知道谓语和

---

① 原译：“因而上帝一旦被了解，上帝立即存在于理智中和现实中。”——校注

② 见《形而上学》，1005b11，《后分析篇》，76b23。——校注

主语的人来说就不是自明的了。为此，波埃修在《论七公理》[①]（*De Hebdom*）中在“凡是存在的，是否都是善的”这一标题下说：“有些普遍的概念，如不占空间的无形概念，只对智者来说是自明的。”所以，我说，上帝存在这个命题，本身是自明的，因为谓语和主语是同一的。至于上帝即其存在，将在下面（第三题第四讲）进行讨论。可是，由于我们不知道上帝是什么，因而上帝存在这个命题对我们来说不是自明的，而需要通过那些就我们而言更易知，但就其本性而言不那么易知的事情来加以证明，也就是通过结果来证明。[②]

解答一：就上帝是人类的幸福（hominis beatitudo）来说，由于人天生都追求幸福，所以人们对上帝的存在都天生具有一定程度的普遍认识，但这是模糊不清的。因为，凡是人们自然追求的事物，也自然为人们所认识，但这不是对上帝存在的绝对认识，例如我们知道有人走过来，但不知道是彼得，虽然来的是彼得。因为有许多人把财富看作人的完满和幸福，有些人则把欢乐看作人的完满和幸福，有些人则把其它什么当作人的完满和幸福。

解答二：或许有人听到上帝这个名词，却并没有理解他是指不可再设想比之更大的东西，因为他们认为上帝是一个有形体。而且即使有人听到上帝这个名词，把他理解为上述的意义，即不可再设想出一个比他更大的，但并不等于他理解了这名词所意

---

① 原译：“《星期论》”。——校注

② 原译：“而需要通过我们所知道的事情来加以证明，或者通过我们略为知道的自然界这个结果来加以证明。”——校注

指的是现实自然中的存在，[1]而是[只理解了]他是在理智的理解中的存在。再者，也不能去论证他在现实中存在，除非人们承认现实中存在某种不能再设想出比之更大的东西，因为主张上帝不存在的人并不承认这点。[2]

解答三：一般而言真理(veritas in communi)的存在是自明的，但是第一真理(primam veritatem)的存在，对我们来说，不是自明的。

第二讲 上帝存在是否可以推证(demonstrabile)？

第二讲推论如下：

一、看来上帝存在是不能证明的。上帝存在属于信条，凡是信仰的事，是不能证明的，因为证明使人认识，然而信仰如使徒在《希伯来书》第 11 章第 1 节上说的，它涉及人们看不到的事。所以上帝存在是不能证明的。

二、再者，证明的方法在于说明它是什么，然而关于上帝，正如大马士革的约翰说的，我们不能知道他是什么，而只能知道他不是什么(见《正统信仰》第一卷第 4 章)。所以我们不能证明上帝的存在。

三、此外，如果上帝的存在能证明，只能根据其结果加以证明。然而结果不能同上帝自身相对比，因为上帝本身是无限的，而结果则是有限的，有限与无限是不成比例的。既然原因不能

---

① 原译："但并不等于他认识到真正的本性。"——校注

② 原译："但是也不能曲解为，凡是实际存在的，就不能再设想出比之更大的，因为主张上帝不存在的人，也不这样认为。"——校注

由其不成比例的结果来加以证明，所以上帝的存在是不能证明的。

可是，与此相反，使徒在《罗马书》第 1 章第 20 节上说："上帝看不见，但通过所造的事物，就可以知道。"然而想证明上帝存在，非通过受造物不可，因为任何事情，首先应当知道它是否存在。

我的答复是：证明有两种，一种是根据原因，叫作执因索果(propter quid)证明，它是利用绝对地(simpliciter)在先的东西。另一种是根据结果，叫做执果索因(quia)证明，它是利用对我们来说在先的东西。[①] 因为对我们来说，结果比其原因更明显，我们就通过结果去认识其原因。任何结果都能证明其存在的固有原因，只要该结果对我们而言是更易知的。因为结果渊源于原因，有果必定先有因。由此可知，上帝的存在，从上帝本身我们是无法认识的，但可以通过我们所认识的结果加以证明。

解答一：按照《罗马书》第 1 章上说的，关于上帝的存在，以及通过自然理性可能认识的其它有关上帝的事，并不属于信条，而是信条的前言。信仰之所以把自然知识作为先决条件，亦如神恩把自然，完善性把可完善作为先决条件一样。然而，那些本身可以证明认识的事，有人不懂得证明而去接受并予以信赖，这也未尝不可。

解答二：既然通过结果去证明原因，则必然把结果作为原因

---

① 原译："一种是根据原因，叫做原因证明，它是利用纯粹先天的东西。另一种是根据结果，叫做结果证明，它是利用后天的东西，对我们来说，它们是先于我们存在的东西。"——校注

的界说而去证明原因的存在。关于上帝更是如此，因为在证明某事物存在时，必然采用一个名称的含义而不是以事物之所是作中项，[①]因为某事物究竟是什么的问题，是由于它的存在才出现的。上帝这个名称是从结果中提出来的，这将在下面第十三题第一讲中加以讨论。所以，在通过结果证明上帝存在时，我们不妨将上帝这个名称的含义作为中项。

解答三：凡是利用与其原因不对称的结果的，当然对这原因不会有完满的认识，不过从任何结果中我们可以清楚地证明原因的存在。同样，从上帝的各种结果中我们可以证明上帝的存在，即使通过其结果我们不可能完满地认识其本质。

第三讲　上帝是否存在？

第三讲推论如下：

一、看来上帝并不存在，因为如果矛盾的一方是无限的，则另一方完全被排斥。上帝这个名称意味着无限美好，如果上帝存在，则不会有恶，可是世界上存在着恶。所以上帝并不存在。

二、再者，凡是用几个原则就可以说明问题的，则不必再增加什么原则。然而，假定上帝不存在，世界上的一切事情似乎也可以用某些原则加以说明，因为凡是自然的事，可归于自然的原则；属于设想的事，可归于人的原则即理性或意志。所以没有必要假定上帝存在。

---

① 原译："因为在证明某事物存在时，必然采用一个名字作媒介去认识其含义，而不是推究它是什么。"此处阿奎那实际上区分了名义定义(nominal definition)和实质定义(real definition)。——校注

可是，与此相反，在《出埃及记》第 3 章第 14 节中，上帝亲自说："我是自己有的。"①

我的答复是：关于上帝的存在，有五种方法可以证明。

第一种也是明显的方法是运动(motus)的证明。在这个世界上有些事物在运动，这是确凿的，而且感觉也可以证实。凡是运动的事物，都为另一事物所推动。凡是被推动的事物，无非它有被推向某一方的潜能。至于推动者，其本身则是现实的，因为运动无非是引导事物从潜能变为现实(de potentia in actum)。如果没有现实的存在者，就不可能使某事物从潜能变为现实，例如，火的现实的热，使木头从可能的热变为现实的热，火就是这样推动木头，变化木头。但是，一个事物不可能在同一方面既是现实的又是潜在的，只有在不同的方面才会既是现实的又是潜在的。因为，凡是现实的热，不能同时又是潜在的热，不过可以同时是潜在的冷。因此，任何事物决不可能在同一方面以同一种方式既是能动者又是被动者，或者说它是自我推动者。所以，凡是运动的事物，必为另一事物所推动。因而，如果那使一物运动的甲，它自身是运动的，那么它必然为另一物乙推动而乙又为丙推动。然而，这又不能永远推论下去，因为这样就没有第一推动者(primum movens)，从而也就没有什么运动可言。因为第二运动者，如果没有第一运动者去推动，是不会运动的。比如手杖，如果不是手去推动，它是不会动的。所以，最后必然追溯到一个不为其它事物所推动的第一推动者。它就是大家所理解的上帝。

---

① 和合本作"我是自有永有的"。——校注

第二种方法是根据动力因(causa efficiens)的观念(ratio)否认证明。因为我们在一些可感事物中发现一个动力因的系列，可是找不到而且也不可能找到某事物是自身的动力因[①]，因为如果这样，它的存在比自己为早，这是不可能的。然而，在动力因之间也不能永远地推论下去，因为在一系列的动力因中，最初者是中间原因的原因(causa medii)，而中间者无论是许多或者只是一个，总是最后一个的原因(causa ultimi)。如果除掉原因，则等于除掉结果。所以，如果在一系列的动力因中不先有最初者，则没有中间者，也就没有最后者。然而，如果对动力因永远地推论下去，则就没有最初的动力因，这样也就没有中间的动力因和最后的结果，这显然是错误的。所以必须假定有一个最初的动力因，它就是大家说的上帝。

第三种方法是根据可能性(possibile)与必然性(necessarium)的证明。因为我们发现有些事物可能存在，也可能不存在，既然它们有生有灭，它们就可能存在，也可能不存在。像这样的事物，决不可能永远存在，因为凡是可能不存在的事物，总有时候它会没有的。所以，如果一切事物都可以不存在，则有一个时候就什么都没有。但是，如果这是真实的，则现在什么也没有了，因为凡是没有的，不会开始存在，除非是通过某种存在者。所以，如果从来什么都没有，则不可能有什么事物开始存在，而现在也就什么都没有。这种说法显然错误的。所以，不是一切存在者都属于可能的，而是有些事物势必是必然的。至于必然的事物，其必然性都有其原因，或者是外在的原因，或者则不是。

---

① 原译:“某事物自身就是动力因”。——校注

但是，把其必然性有外在原因的必然事物无限地推论下去，是不可能的，正如前面所证明的，不能无穷无尽地推论动力因。所以必须假定一个本身(per se)就是必然的东西，它不接受外在事物作为其必然性的原因，相反却是其它事物的必然性的原因，[①]它就是大家说的上帝。

第四种方法是根据可以在事物中发现的等级(gradibus)进行证明。人们在事物那里会发现或多或少的善、真、高贵等诸如此类的东西。所谓或多或少的不同，乃是就它们接近最高标准的不同程度而言的，比如很热，就是指它同最热很接近。所以，一个最真实的、最美好的、最高贵的东西，也就是至高无上的存在。正如《形而上学》第二卷中说的，凡是最真实的东西，就是至高无上的存在。凡是在同一类事物中称之为至高无上者，则它就是这类事物的总的原因，例如火是最热的东西，它就是一切热的东西的原因。这也是《形而上学》第二卷中所说的。所以，必须存在一个完善性和完美性作为万事万物存在的原因。它就是我们说的上帝。

第五种方法是根据对事物的管理(gubernatio)进行证明。我们看到有些事物如自然的物体，并无知识，却有目的的活动着，而且常常或者说往往按照同一种方式进行活动，以便达到最佳的效果。显而易见，它们之所以达到目的，不是出于偶然，而是遵循着一个意向(intentio)。可是，无知的东西如果没有受到某一个有意识者和有理智者指导，是不会追求什么目的的，如箭要射箭者来发射。所以必须有一个理智者(intelligens)，由于

---

① 原译："它不接受外在的必然原因，但却是其他事物的必然原因。"——校注

它，一切自然界的事物才能指向目的。它就是我们说的上帝。

解答一：奥古斯丁在《教义手册》中说："既然上帝是至善的，在他的工作中就不允许有恶的存在，除非他既是全能的又是至善的，能使恶转化为善。"[①]所以，上帝允许恶存在，并从恶中引发出善，这说明上帝无限善良。

解答二：由于自然界是在一个最高级的作者指导下按照既定的目的进行活动的，所以自然界的所作所为也就必须以上帝这第一原因(primam causam)为依据。同样，人们刻意的事也应该以一个更高的原因为依据，不是以人的理智和意志为依据，因为理智和意志是变化无常的和有缺陷的。正如前面所指出的，一切变化不定的和难免有缺点的东西必须以不变的和本身必然的第一本原(primum principium)为依据。

第三题　论上帝的单纯性(simplicitas)？

第一讲　上帝是否是一个形体(corpus)？

第一讲推论如下：

一、看来上帝是一个形体，因为凡有三种维度的都是形体。《圣经》上描述上帝有三种维度，如《约伯记》第 11 章第 8、9 节上说："他高于天，你还能做什么？深于阴间，你还能知道什么？其量比地长，比海宽。"所以上帝是有形体。

二、再者，凡有形状的东西都是形体，因为形状是量的特性。上帝似乎是有形状的，因为《创世记》第 1 章第 26 节上说："我们

① 奥古斯丁：《教义手册》(*Enchiridio*)，第 11 章。

按照我们的形象、我们的样式造人。”《希伯来书》第 1 章第 2 节上说:“他是上帝荣耀的光辉,又是上帝实体的肖像,即形象。”所以上帝是有形体。

三、此外,凡分部分的东西都是形体。然而《圣经》上描述上帝有部分,如《约伯记》第 40 章第 8 节上说:“你有上帝那样的臂吗?”《诗篇》第 33 篇和第 117 篇上说:“上帝的眼睛看顾义人”,以及“上帝的右臂显示威力”。所以上帝是有形体。

四、此外,状态只适用于形体。《圣经》上说到了上帝的状态,如《以赛亚书》第 6 章第 1 节上说:“我见到上帝坐着”。第 3 章第 13 节上又说:“上帝站着审判。”所以上帝是有形体。

五、最后,不是物体或有形体,就不可能作为出发点和目的地。《圣经》上说上帝是目的地,如《诗篇》第 33 篇上说:“你到他跟前,就受到光照。”又称他为出发点,如《耶利米书》第 17 章第 13 节上说:“离开你的,他们的名字就写在地上。”所以上帝是有形体。

可是,与此相反,《约翰福音》第 4 章第 24 节上说:“上帝是灵(spiritus)。”

我的答复是:上帝绝对不是一个有形体,这可以从三个方面加以证明。

第一,人们从具体事物中清楚看到,任何有形的物体不受到推动,是不会运动的。然而前面第二题第三讲上已经证明,上帝是本身不动的第一推动者(primum movens immobile),因此显而易见,上帝不是形体。

第二,最初的存在者必然是现实的,决不是潜能。虽然从具体事物来说,是由潜能发展为现实的,在时间上潜能先于现实,

然而绝对地说，现实先于潜能，因为凡是潜能的，只有现实的存在才能使之实现。前面第二题第三讲已经证明，上帝是第一存在者。所以在上帝那里不可能有什么潜能的东西。可是，任何物体都是潜能，因为这样的具有连续性的事物是无限可分的[①]。所以上帝不可能是形体。

第三，前面第二题第三讲已经证明，上帝是万事万物中最高贵的。那么，就不能把形体称之为存在者中最高贵的。因为有形体或者是有生命的，或者是无生命的。有生命的形体显然比无生命的高级。可是有生命的形体，就其之为形体本身来说，并不是活的，否则所有的形体都是活的了。因此，凡是想成为活的，必须有所依靠，像我们的形体依靠灵魂而生活那样。而形体藉以生活的东西，一定比形体本身高级。所以上帝不可能是形体。

解答一：前面说过，《圣经》常借助事物的形象给我们讲述灵魂和上帝方面的事，因而在描述上帝有三种维度时，借助物体的量[②]表示上帝本身的权能的量，借助深度表示上帝的深刻洞察力，借助高度表示上帝具有超越一切的能力，借助长度表示上帝永久存在，借助宽度表示上帝对一切事物的厚爱。或如狄奥尼修斯在《论圣名》第 9 章上说的："利用深度来认识上帝本质的深渊莫侧，利用长度来认识上帝渗透一切的权力，利用宽度来认识上帝统帅一切。总而言之，一切都在上帝的保护之下。"

解答二：至于人是按上帝的形象(ad imaginem Dei)造成的，

---

① 原译："因为这样才能继续而永远分化"。——校注

② 原译："形状"。——校注

并不指肉体，而是指人超越其它动物。为此，《创世记》第 1 章上说了“我们按照我们的形象、我们的样式造人”之后，接着又说：“让他们管理海里的鱼……”等等。人之超越一切动物，在于理性和理智。所以，就理性和理智为非物质性来说，人是按照上帝的形象造成的。

解答三：至于《圣经》描述上帝具有身体的各部分，这是就其相似的现实活动而言的，如眼睛的活动在于看，因而说上帝有眼睛，无非意味着他有看的能力，然而这不是感觉的功能，而是指理解力。其余各部分情况相同。

解答四：所谓上帝的状态，也是如此，无非是一种类似的说法。如坐着，指他的稳定不变和权威；站着，指他战胜一切反对者的力量。

解答五：关于到上帝跟前，并非指肉体一步一步地去接近他。上帝既然处处都在，就要用心灵的情感（affectibus mentis）去接近他。离开上帝，也是这种情况。接近和离开，都是假借空间的形象来表示属灵的感受。

第二讲　上帝是否由形式与质料组合而成的？

第二讲推论如下：

一、看来上帝是由形式与质料组合而成的，因为凡有灵魂（anima）[①]的东西，都是由质料与形式合成的，而灵魂就是肉体的形式。《圣经》上《希伯来书》第 10 章第 38 节提到上帝的性格时，描述他有灵魂：“我的义人，因信得生，他若后退，我心里（ani-

① 原译：“灵性”。——校注

ma)就不喜欢。”所以上帝是由质料与形式组成的。

二、再者,如《论灵魂》[①]上说,喜怒等等是合成者的情绪。《圣经》上记述上帝有这些情绪,《诗篇》(第 105 篇)上说:“上帝向他的百姓发怒。”所以上帝是由质料与形式组成的。

三、此外,质料是个体化的原则,上帝看来是单一的个体,不能称之为许多个体。所以上帝是由质料与形式组成的。

可是,与此相反,凡由质料与形式组成的东西,都是有形体,因为规定大小不等各种形体的,主要在于质料。可是前面已经证明,上帝不是形体。所以上帝不是由质料与形式组成的。

我的答复是:在上帝那里不可能有质料(materia)。

第一,前面(第二题第三讲)已经证明,凡是质料,都是潜能(potentia),而上帝则是纯粹的现实(purus actus),没有任何潜能。所以上帝不可能是由质料与形式(forma)组成的。

第二,凡由质料与形式组成的东西,都是靠其形式得以完成并成为完好的,所以质料是通过分有才成为善的,只要质料分有形式。[②] 可是上帝本身就是善之源和至善,他不存在分有善而完善,因为本体的善(bonum per essentiam)优于分享的善(bono per participationem)。所以上帝不可能是由质料与形式组成的。

第三,因为任何一个行为主体(agens)[③]都是按照各自的形式进行的,因而作为活动者,就是按照自己的形式进行活动的。所以,最初的和凭借自身(per se)的行为主体也就是最初的和凭

---

① 见亚里士多德:《论灵魂》,403a16 - 27。——校注

② 原译:“所以质料在接受形式时,必须分享善。”——校注

③ 原译:“运动”,不确,上帝作为行为主体,但并不运动。——校注

借自身的形式。[①] 然而前面(第二题第三讲)已经证明,上帝既然是最初的动力因,则他就是第一行为主体。所以上帝因本质(per essentiam)就是形式,他不是由质料与形式组合而成的。

解答一:说上帝有灵魂(anima),这是假借行为的相似性(similitudo)。因为我们愿意的事,都是出于自己的灵魂,所以说让上帝满意,也就是使上帝心里(anima)喜欢。

解答二:说上帝发怒等等,这是假借结果的相似性。因为发怒的人的特征是惩罚,上帝的恼怒,象征着上帝要惩罚。

解答三:凡为质料所接纳的形式,也为质料所个体化(individuantur per materiam),而质料是不能存在于它物之中,因为质料是作为第一基体而存在的。[②] 至于形式本身,只要无所阻碍,它可为许多质料所接纳。但是,有一种形式,它不可能为质料所接纳,自身却独立存在;它之不可能为其它事物所接纳,乃是由于它自身而个体化。上帝就是这种形式。由此可知,上帝没有质料。

第三讲　上帝和他的本质(essentia)或本性(natura)是否是同一的?

第三讲推论如下:

一、看来上帝和他的本质或本性不是同一的,因为没有一样东西能存在于自身。然而通常说上帝的本质或本性即神性存在

---

① 原译:"最初的自我推动者必然按照自己的最初形式进行活动。"——校注

② 原译:"它就不可能再进入其他质料中,因为它已成为第一主体而存在着。"——校注

于上帝身上。所以上帝同他的本质或本性看来不是同一的。

二、结果同其原因是相似的，因为行为主体都是按照相似于自己的方式进行工作的。然而在受造物中，基体同其本性不是同一的(如人同其人性不是同一的)。所以上帝同他的神性不是同一的。

可是，与此相反，我们说上帝不仅活着，而且是生命，正如《约翰福音》第 14 章第 6 节中清楚地说的："我是道路、真理、生命。"因而神性之于神，正如生命之于活人。所以上帝同他的神性(deitas)是同一的。

我的答复是：上帝同其本质或本性是同一的。要想理解这一点，必须知道，在由质料与形式组成的事物中，本质或本性同基体(suppositum)必然是有区别的，因为本质或本性，只是指种的定义中所包含的东西，如人性(humanitas)，只是指人的定义里的东西；由于这些东西，人才称之为人。这就是说，人性意味着人之所以为人。但是，个别的质料以及使其成为个体化的一切偶性，都不能列入种的定义中，诸如肉体、骨头、皮肤白或黑等这一类东西都不能列入人的定义中。所以，肉体、骨头和其它特指偶性等等这一类东西都不包含在"人性"之中，即使它们都包含在"人"里面。可见，所谓人，他自身还包含着"人性"所不包含的东西，因而人同人性不是完全同一的。但是人性意味着人的形式部分，对个体化的质料来说，实质上它就是定义的原则，然而就非质料与形式组合的事物来说，它们的个体化并非由于个别的质料，也就是说并非由于某一质料，而是由于自身的形式而个体化，其形式本身就是一个独立基体，所以在它们那里，基体与本性没有什么区别。同样，前面已经证明，上帝既然不是由质

料与形式组合的，可见上帝必然就是他的神性和他的生命。其它有关上帝的事，都是如此。

解答一：除非我们借助于我们所认识的复合的事物，否则我们无从讨论单纯的事。因此我们讨论上帝时，例如想指示他的实体(subsistentia)时，就得借用具体的名词，因为我们所知道的存在物，无不都是复合的。我们要认指示上帝的单纯性，就得借助于抽象的名词。至于我们说在上帝那里有神性、生命等诸如此类的东西，这是我们理智的认识在加以区别，事情本身毫无区别。

解答二：上帝的作品模仿了他自身，但并不一模一样，只是依稀仿佛而已。由于模仿中有这类缺点，而我们又只能借助于这许许多多的复合的东西来说明上帝的单纯性和唯一性，从而就产生上帝及其个体、本性不是同一的了。

第四讲　上帝的本质和他的存在(esse)是否是同一的？

第四讲推论如下：

一、看来在上帝那里，本质和存在不是同一的，因为假如是同一的，则在上帝的存在上不能再增加什么。然而，无可复加的存在是指万事万物的普遍存在，这样上帝就成为万事万物的普遍存在了，可是这是不对的，因为《智慧篇》第 14 章中说："不要把不可道出的名称[①]强加于木头或石头。"所以，上帝的存在并不等于他的本质。

二、再者，前面(第二题第二讲解答三)说过，关于上帝，我们

---

① 原译："不合适的"，此处改动参照思高本。——校注

能够知道他存在，但不能知道他是什么，所以上帝的存在同上帝的究竟，即实质(quidditas)[①]或本性，不是同一的。

可是，与此相反，奚拉里(Hirarius)说："在上帝那里，存在不是偶性，而是实存的真理。"[②]所以在上帝那里存在的东西，就是他的存在(esse)。[③]

我的答复是：前面(第三讲)已经证明，上帝不只是他的本质，而且也是他的存在。这可从多方面加以证明。

第一，任何事物，除了本质之外，还出现什么别的东西，必有其原因，或者由于本质的原因，例如某一偶性为某一种类所固有，如笑与人是相关联的，笑是由人这个种的本质原则所决定的。或者由于外在的原因，例如水产生热，其原因是火。为此，某事物的存在如果同它的本质有区别，则它的存在不是由于外在的原因，便是由于事物本身本质的原因。可是，事物的存在决不可能仅仅由于事物自身本质的原因，因为任何事物只要它的存在是被引起的，它就不能够成为它自己存在的充足的原因。[④]所以，事物的存在必然有别于它的本质，其存在必另有原因。然而，关于上帝，则不能这样说，因为我们说过上帝是第一动力因(prima causa efficiens)。所以不能说上帝的存在是一回事，上帝的本质又是一回事。

第二，存在是所有形式或本性的实现(actualitas)，例如善和

---

① 原译："性质"，不确，据前文统一。——校注

② 《论三位一体》，第七卷。

③ 原译："本质"。误。——校注

④ 原译："因为世界上的事物的存在是被引起的话，那就没有一件事物能够成为它自己存在的充足的原因。"——校注

人性，假如不是我们承认它们存在，决不会说它们是现实的。因此，存在同其不相同的本质的关系，必然好比现实同潜能的关系。但是，正如第二题第三讲所证明的，上帝那里一无潜能可言，因而他的本质同他的存在没有什么区别，所以他的本质即他的存在。

第三，例如火烫的东西，本身并不是火，而是分有着火。同样，某物分有存在而本身不是存在，它就是由于分有而存在。[①] 但是上面第三讲中已经证明，上帝即他的本质，如果上帝不是自己的存在，则他的存在是由于分有而存在，他就不是由于自己的本质而存在的。这样，他就不是最初的存在者。这种论调，岂不荒谬。所以上帝不仅即他的本质，而且亦即他的存在。

解答一：所谓某物无可复加，可从两方面来理解。一是其理念(ratio)之中包含了某物不可添加于它，如“非理性的动物”这个理念就决定了它是没有理性的。[②] 另一种方式理解的无可复加，是其观念之中并没有包含某物可以添加于它，如动物的共性是无理性，是因为“动物的共性”这一理念中没有包含它会有理性，但是同样在其理念中也没有包含它缺乏理性。[③] 所以，就第

---

① 原译：“同样，某物的存在，并非它自身具有存在能力而是分享着存在。”——校注

② 原译：“一是就其性质(ratio)而言的无可复加，如动物是非理性的，理性就被排除了。”——校注

③ 原译：“二是并非按其性质而言的无可复加与否，如动物的共性是无理性，因为即使赋予理性，也不涉及动物的共性，因而不讨论它们的理性，因为它们本身没有理性。”此处翻译改动参考了 Brian J. Shanley 的相关评注。需要注意的是此处的 ratio 一词实际上规定的是一个事物存在的理由，是一个本体论概念，但是它并不像柏拉图所谈论的“理念”那样具有独立的本体论地位。——校注

一种情况来说，上帝的存在是无可复加的存在，就第二种情况来说，普遍的存在是无可复加的存在。

解答二：所谓存在(esse)，可从两方面看。一是指存在的现实性(actus essendi)，二是指命题中的联结关系(compositio propositionis)，它是由灵魂将主词和谓词联结时构造的。[①] 就第一种理解存在的方式来看，我们不能知道上帝的存在，正如我们不能知道他的本质一样。然而，上帝的本质只能按第二种方式去理解。因为当我们说“上帝存在”时，我们知道我们所构造的这个有关上帝的命题是真的。[②] 这一点我们是从他的结果中推论得知的，正如前面(第二题第二讲)所论述的。

第七讲　上帝是否是绝对单纯(omnino simplex)的？

第七讲推论如下：

一、看来上帝不是绝对单纯的，因为凡是起源于上帝的都仿造着上帝，而所有的存在都起源于最初的存在，所有的善都起源于最初的善。然而起源于上帝的事物中没有一样是绝对单纯的。所以上帝不是绝对单纯的。

二、再者，凡间比较好的都得归功于上帝。然而在我们周围复合的事物比单纯的好，例如混合物比其元素好，动物比植物好。所以不应该说上帝是绝对单纯的。

---

① 原译：“二是指思想所新形成的主词与谓词的组合命题(compositionem propositionis)”，此处实际上将 esse 理解为系词，而不是“存在”。——校注

② 原译：“因为当我们论述上帝而把上帝存在组成一个命题时，我们知道这是千真万确的。”——校注

可是，与此相反，奥古斯丁在《论三位一体》中说："上帝是真正地完全地单纯的。"①

我的答复是：上帝是绝对地单纯的，这可以从许多方面加以阐明。

第一，前面已经说过，在上帝那里不存在复合问题，不存在大小部分之分；因为他不是物体，他不是由形式与质料复合的；在他那里，既无本性与基体的区别，也无本质与存在的区别；在他那里，既无属和种差的复合，②也无基体和偶性的复合。显而易见，上帝毫无复合可言，而是绝对单纯的。

第二，凡是合成的事物，事后必受制于其组合的东西，并有赖于它们。然而，我们在前面（第二题第三讲）已经证明，上帝是最初的存在（primum ens）。

第三，凡是合成的事物都有原因。事物本身错综复杂，除非有一个统一的原因，否则不可能合而为一。然而，前面已经证明，上帝不需要原因，因为他就是第一动力因。

第四，凡是合成的事物必然含有潜能性和现实性，因为或者这一部分对另一部分来说是现实的，或者说到底，所有部分对整体来说都是潜能的。上帝却没有这些问题。

第五，凡是合成的事物，与其任何部分总是有区别的，而且从整体来看，各部分互不一致也说明了这一点。如人的各部分并不是人，脚的某一部分并不是脚。即使整体中互相一致的部分，既可以说明整体，也可以说明部分，如空气的一部分就是空

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第四卷，第6、7章。

② 原译："即无类别和差异的组合"。——校注

气，水的一部分就是水，然而有东西的可以说明整体，却不能说明部分，如全部的水为两立方米，则其部分的水就不是两立方米了。所以，任何合成的事物中，总有些东西并不是该事物本身；对于具有一定形式①的事物也可以这样说，总有些东西并不是它自身，如某一白的物体，其中一定有些不在白的理念之中。② 然而，形式本身之中决无其它什么东西。由此可知，既然上帝本身是形式，或者更确切地说，本身即存在，因而上帝决不可能是合成的。奚拉里曾作过这样的论证，他在《论三位一体》中说："上帝是力量，他不是由低级的东西组成的；上帝是光明，他不是由黑暗合成的。"③

解答一：凡起源于上帝的事物，也就相似于上帝，正如结果产生于原因而相似于第一原因。但就结果的性质来说，毕竟是一种复合物，因而它的存在至少就不同于它的本质。

解答二：我们周围复合的事物之所以比单纯的事物好，因为受造物的美好不在于某一个方面，而是多方面的。相反，上帝的美好在于单纯性，这将在下面加以证明。

第五题　概论善(De bono in communi)？

第三讲　一切存在是否都是善的？

第三讲推论如下：

一、看来并非一切存在都是善的，因为善是附加在存在上

---

① 原译："形式"。——校注

② 原译："其中一定有些不是白的。"——校注

③ 奚拉里：《论三位一体》，第七卷。

的。凡是附加在存在上的，都会制约存在，如实体、数量、性质等一类东西；由此可知，善制约着存在。所以并非一切存在都是善的。

二、再者，恶决不是善。《以赛亚书》第 5 章第 20 节上说："你们以恶为善，以善为恶，是有祸的。"可见有些存在是恶的。所以并非一切存在都是善的。

三、此外，善具有可追求的特性，然而原始质料没有可追求的特性，它只求结合，因而原始质料没有善的特性。所以并非一切存在都是善的。

四、此外，哲学家在《形而上学》第三卷中说："数学对象中无善可言。"[①]可是数学也是一种存在，否则它不是学问了。所以并非一切存在都是善的。

可是，与此相反，上帝以外的一切存在，都是上帝的创造物，但是上帝所创造的一切事物都是好的，正如《提摩太前书》第 4 章第 4 节中说："凡上帝造的事物都是好的。"所以一切存在都是善的。

我的答复是：任何事物，只要存在，都是善的。

任何事物，只要存在，都是现实的，而且具有一定的完美性，因为任何现实都是一种完美(perfectio)，而完美则有其可追求性和善性，所以一切存在都是善的。

解答一：实体(substantia)、数量、性质等诸如此类的东西使存在符合于某种实质(quidditas)[②]或本性而制约了存在，可是善

---

① 《形而上学》，996b1。原译："数学上无善可言"。——校注

② 原译："个性"。——校注

并不给存在添加什么，只是给予每个存在一种适合其本性的可追求性和完美性。所以善并不制约存在。

解答二：任何事物，只要存在，决不能称之为恶。所谓恶，乃是缺乏某种存在，例如人之为恶，只是缺乏美德(virtus)；眼睛有病只是缺乏视力。

解答三：原始质料(materia prima)无非是一种潜在的存在，所以也只能是一种潜在的善。虽然柏拉图学派认为原始质料因为缺乏实质性的东西而不能称之为存在，但是分有一些善，例如它能依附于善、适应善；所以它虽然不是可追求的，然而本身却有所需求。

解答四：数学对象，就存在而言，并非单独成立的，如果它们单独成立，其中必有善，也就是它们的存在本身的善。不过，从理念(ratio)上看，数学对象是独立的，它不考虑运动和质料，它也不考虑目的这一理念。但是，从理念上断言某存在没有善，或没有善的理念，也未尝不可，因为如前所述，存在的理念大于善的理念。①

第七题　论上帝的无限性(infinitas)

第一讲　上帝是无限的(infinitus)吗？

第一讲推论如下：

---

① 原译："数学并非脱离实际而单独成立的，如果它单独成立，其中必有善，也就是说，数学本身是好的。不过，从理论上看，数学是独立的，它不考虑运动和物质，它也不考虑运算的目的性。此外，从理论上称某存在没有善，或是否好，也未尝不可，因为存在大于善。"参见《神学大全》第五题第二讲。——校注

一、看来上帝不是无限的，因为凡是无限的，都是不完美的，如哲学家在《物理学》第三卷上说的，无限的有部分和质料等问题。[①] 可是上帝是最完美的。所以上帝不是无限的。

二、再者，按照哲学家在《物理学》第一卷上说，有限与无限都有大小数量的问题。[②] 可是上帝不存在大小，因为他没有肉体。所以说他无限不合适。

三、此外，由于空间的限制，这里不是那里。由于实体的限制，这物体不是那物体。可是上帝既是这实体，就不能又是那实体，因为他不能是石头或木头。所以就实体来说，上帝不是无限的。

可是，与此相反，大马士革的约翰说："上帝是无限的、永恒的和不可限定的。"[③]

我的答复是：古代所有哲学家都把无限论述为第一本原，《物理学》第三卷上就是这样说的。[④] 就他们考虑到万物从第一本原流出直到无限这一点，他们这么说是有道理的。[⑤] 但是他们把第一本原的本性弄错了，因此他们把它的无限性也弄错了。他们提出第一原理是物质的，从而把物质的无限性（infinitas materialis）归结为第一本原，认为无限的物质就是万物的第一本原。

所以，应当注意，所谓无限（infinitum），乃是说它不受限制。

---

① 《物理学》，207a27。——校注

② 同上，185b2。——校注

③ 大马士革的约翰：《正统信仰》，第一卷，第 4 章。

④ 《物理学》，203a1。——校注

⑤ 原译："因此他们推论万物是从第一原理无限地流出来的。"——校注

可是，质料为形式所限定，形式为质料所限定。质料作为质料，在未接受某种形式之前，能够接受多种形式，然而一旦接受某种形式，就被该形式所限定。不过，形式也为质料所限定。作为形式，它对许多质料都适用，然而一旦为某物质所接受，它就固定在该质料上。质料由限定它的形式完成，所以归给质料的那种无限意味着不完满，因为它作为质料缺乏形式。① 形式却不会由于质料而完成，反而其范围会受到限制。② 所以无限(infinitun)就其形成不受质料限定来说，它就具有完满性。

万物中最形式化的就是“有”(esse)本身。既然上帝的存在不是从外面接受来的，而是自己“有”的，所以显而易见，上帝是无限的完美的。

前面第一个问题，本文已做了解答。

解答二：至于数量大小的确定，本身就是一种形式(forma)。例如，由一定数量的边界所构成的图形③，就是关于数量的一种模式。所以数量的无限性，乃是物质方面的无限性。这样的无限性不能归结到上帝身上。

解答二：上帝的存在是由自己而存在的，而且他不为它物所接受，④因而称之为无限，这无限既区别于万物，又与万物截然不同，好比白色的东西，由于不存在于其它事物上，因此与存在于其它事物上的白色是相区别的。

---

① 原译：“质料由形式而完成和限定。所以把物质归结为无限，是不确切的，因为它不是一种未定型的质料。”——校注

② 原译：“只是为了能够更好地发挥作用”。——校注

③ 原译：“数量大小的图表”。——校注

④ 原译：“由于他不接受外物”。——校注

第二讲　有些东西就本质来说能否同上帝一样是无限的?

第二讲推论如下:

一、看来有些东西就本质来说能同上帝一样是无限的,因为事物的能力同其本质是相称的。如果上帝的本质是无限的,他的能力也必然是无限的。所以上帝的能力可以产生出无限的结果,因为从结果上可以得知能力的大小。

二、再者,凡具有无限能力的实体,都具有无限的本质。受造的理智具有无限的能力,因为它认识普遍概念(universale),[①]而普遍概念可伸入到无限的个别事物。所以一切受造的理性实体都是无限的。

三、此外前面(第三题第二讲)已经证实,原始质料同上帝不是一回事。然而原始质料是无限的。所以除上帝之外有些东西可能是无限的。

可是,与此相反,《物理学》第三卷上说:"凡是无限的,本身不能产生于其它本原。"[②]然而除上帝之外,一切都来自上帝这第一本原。所以除上帝之外不可能再有什么无限。

我的答复是:上帝之外,可以有一些有条件的(secundum quid)无限,而不是绝对的(simpliciter)无限。如果我们从质料方面来讨论无限,则可以看到任何现实存在的东西都有其形式。这就是说,其质料为形式所规定。可是,作为质料,既然为一种实体形式所规定,则就其潜能来说,它能接受多种偶然形式,可

---

① 即共相。——校注

② 《物理学》,203b7,"本原"原译"原理",下同。——校注

见这种完全有限的质料可以成为有条件的无限。如木头就其形状来说是有限的，可是就其潜能来说，它能接受无限多的形状，所以它可以是有条件的无限。但是，如果我们谈论的是适用于形式的无限，很显然那些在质料中的形式，是绝对有限的，绝不可能无限。[①] 如果某受造的形式没有被质料所接纳而独立存在时，例如天使，他们的形式尚未被某质料限定时，就可以说是有条件的无限。不过，由于这种受造物的实存形式之存在并非由于自己而存在的，因而他们的存在是有原因的，并且会受到特定本性的制约。所以这种存在不可能是绝对的无限（infinitum simpliciter）。

解答一：如果认为事物的本质等同于它自己的存在，就违背了事实，因为自己存在的东西并不是受造者的存在，因此说受造者的存在为绝对的无限，也就违背了事实。比如上帝虽然有无限的能力，却不能创造一个非创造的东西，这是一对矛盾。所以上帝不能创造一个绝对的无限。

解答二：至于理智的能力可以无限地开展，这是就其是形式而不是就其在质料之中而言的，也就是说，或者把理智的能力看作像天使的实体一样是完全独立的，或者至少把它看作是和身体相连接的理智灵魂的理智能力，它不是任何身体器官的现实活动。[②]

解答三：原始质料由于不是现实的存在而仅仅是潜在的东

---

① 此句漏译。——校注

② 原译："或者至少把它看作不是与肉体相结合的一种有机的理智活动。"——校注

西，因而它不能依靠自己而存在于事物的本性之中；与其说它是受造的，不如说它是同其它一起受造的(concreatum)。不过，原始质料就其能力来说，也不是绝对无限的，而是有条件的无限，因为它的能力只能伸展到自然形式上。

第八题　论上帝存在于万事万物中

第一讲　上帝是否存在于万事万物中？

第一讲推论如下：

一、看来上帝并不存在于万事万物中，因为凡是超越万事万物的，就不在万事万物中。上帝超越万事万物，正如《诗篇》(第112篇)上说的："主，崇高无比，超越所有的人"。所以上帝不在万事万物中。

二、再者，凡是在某事物中的，就受该事物的控制。然而上帝不为事物所控制，相反他却控制着事物，所以上帝不在事物中，相反事物在他之中。为此，奥古斯丁在《问题集》中说："与其说他到处都在，不如说万物在他之中。"①

三、另外，凡作者(agens)越有能力，就越能远距离进行其工作。上帝是最最有能力的作者，所以他的活动能伸入到最远的地方，无需在万事万物之中。

四、最后，世界上有一些事是恶魔的，可是上帝决不在恶魔之中，因为正如《哥林多后书》第6章第15节所说的："光明与黑暗互不相通。"所以上帝不在万事万物中。

---

① 奥古斯丁：《问题集83篇》(*Quaest.*)，第20题。

可是，与此相反，谁在那里工作，谁就在那里。然而上帝在任何事物中都工作，正如《以赛亚书》第 26 章上所说："主，你在我们身上做我们的全部工作。"所以上帝在万事万物中。

我的答复是：所谓上帝是在万事万物中，并不等于上帝是万事万物本质的一部分或者是其偶性，[①]而是指作者亲临其间。因为任何作者必须同其所做的事有直接联系，并用自己的能力把握住所作的事，为此《物理学》第七卷上证明说："主动者(movens)与被动者(motum)应当是在一起的。"[②]既然上帝是由自己的本质而自己"有"的，所以受造物必然是他的固有结果，正如燃烧是火的固有效果。上帝在万事万物中的工作效果不仅在万事万物开始时有所表现，而且在万事万物存在时也一直保持着，好比太阳发射到空气中的光，只要有空气被照亮，光就在。所以，只要有万物，上帝必然以其"有"的方式亲临其间。至于"有"，它最深奥和最深刻地适于万事万物之中，因为如前所述它是具体事物的形式。[③] 由此可知，上帝势必极其紧密地存在于万事万物之中。

解答一：上帝由于其本性崇高无比而超越一切，可是他之所以存在于万事万物之中，如前面说的，是因为他是万事万物存在的原因。

解答二：虽说某物体存在于另一物体中要受到另一物体的控制，可是精神体却控制其所在的物体，如灵魂控制肉体。因此

---

① 原译："附属的东西"。——校注

② 《物理学》，243a4。——校注

③ 参见《神学大全》，第四题，第一讲，解答三。——校注

上帝在事物中是控制事物的。不过，就事物受上帝的控制来说，似乎也可以说，事物在上帝之中。

解答三：无论作者有多大能力，总不能远离事物而工作，至少也应该有些间接的关系。至于直接在万事万物中进行工作，正好说明上帝极大无比的能力。所以没有一件事能远离上帝，好像不是上帝所有似的。所谓事物同上帝有距离，这是就本性或恩典[①]的不同方面来说的，如上帝由于其本性的崇高性而超越事物。

解答四：我们知道，魔鬼原先的本性来自上帝，犯罪后的丑恶则不是来自上帝。所以绝对不能同意上帝在恶魔之中，但是，就魔鬼这件事来说，上帝则也在。所以可以肯定地说上帝之所以在万事万物之中，这是就本性来说，而不是就变坏后的丑恶来说的。

第十题　论上帝的永恒性(aeternitas)

第一讲　永恒定义为“生命无界限的整个一起而完全的占有”是否合适？

第一讲推论如下：

一、看来波埃修在《哲学的慰藉》第五卷第 6 章中，把永恒定义为“生命无界限的整个一起而完全的占有”是不合适的，因为“无界限”是否定的说法，而否定的说法无非指缺少什么，这与永恒是不符合的。所以永恒的定义不该提“无界限”。

---

① 原译：“荣耀”。——校注

二、再者，永恒意味着一种持续(duratio)，而持续涉及存在超过“生命”。所以在永恒的定义中不应该提“生命”，最好提存在。

三、此外，所谓“整个”(totum)，说明它有部分。这与永恒不合适，因为永恒是单纯的。所以“整个”二字不合适。

四、此外，许多日子不可能在一起，许多时间也不可能在一起。但是，有人在论述永恒时多次提到日子和时间，如《弥迦书》第5章第6节上说：“他起源于亘古，出身于永恒的时代。”《罗马书》第16章第25节上说：“按照那长期以来永恒隐藏不宣的奥秘。”所以永恒不能“整个一起”。

五、此外，“整个”与“完全”是一回事，所以既说“整个”，又说“完全”，则是多余的。

六、最后，“占有”(possessio)与持续无关，而永恒是一种持续，所以永恒不是“占有”。

我的答复是：如同我们认识单纯的事物必须借助于复合的事物那样，在认识永恒性上也要借助于时间。所谓时间(tempus)，无非是运动的先后之数。既然任何运动都有部分在先部分在后的连续性，因而我们计算运动的先后时就认识到时间，所以时间无非是运动的先后之数。凡是不动的，则始终保持一种状态，不存在先后之分。所以，如同时间之理(ratio)在于运动的先后之数那样，永恒之理在于它形式的单一性，即毫无运动可言。

再者，正如《物理学》第四卷上说的，凡是有始有终的，都可

以用时间来计算，因为凡是运动的，都是有始有终的。[①] 至于绝对不动的，则决无连续性(successio)，也不可能有开始和终止。

所以，永恒有两个标志：第一，凡是永恒的，则“无界限”。这就是说，无始无终。而界限则是由开始到终止。第二，永恒本身没有连续性，而是“整个在一起”存在。

解答一：凡是单纯的，往往借助于否定的方式加以定义，如“点”的定义是没有部分。这并不是说，否定的方法是关于事物的本质，因为我们的理智首先认识的是复合的事物，对于单纯的事物，离开复合的事物，就无法认识。

解答二：真正的永恒者不仅是存在的而且是活的，开展活动(operatio)[②]的是活物，不是存在。至于持续的论点，与其说是基于存在，毋宁说关键在于活动。所以时间也称之为运动的数。

解答三：至于称永恒为“整个”，并不是因为它有部分，而是指它一无所缺。

解答四：比如上帝虽然是无形体的，可是《圣经》上都借用有形体的名称来称呼他，于是像“永恒”和“整个一起”等都在时间和连续等名称下出现了。

解答五：关于时间有两点要注意。一，时间是连续的时间；二，现在是没有完成的时间。所以，说“整个一起”，即取消时间；“完全”，即排除现在。

解答六：至于“占有”，即牢固地稳定地具有。采用“占有”二字，为了表示永恒的不变性和不缺性。

---

① 《物理学》，221b28。——校注

② 原译：“运动”。——校注

第二讲　上帝是永恒的吗?

第二讲推论如下:

一、看来上帝不是永恒的,因为人们不可能用受造物(factum)[①]来论述上帝,然而永恒却是一种受造物。波埃修在《论三位一体》中说:"现在的流逝造成时间,现在的停住造成永恒。"[②]奥古斯丁在《问题集》中也说:"上帝是永恒的创造者。"[③]所以上帝不是永恒的。

二、再者,凡在永恒之前和永恒之后的,不能用永恒来衡量,然而《原因论》(*De Causis*)命题 2 上说:"上帝在永恒之前和永恒之后。"《出埃及记》第 15 章上也说:"上帝将永远地和超永远地统治。"所以,永恒与上帝不适宜。

三、此外,永恒是一种度量,然而度量对上帝不合适,所以永恒与上帝不符合。

四、最后,永恒不存在现在、过去或将来,因为上一讲中已说过,它是整个一起。然而《圣经》上说上帝有现在、过去和将来。所以上帝不是永恒的。

可是,与此相反,亚大纳西信经(Athanasius)上说:"永恒之父,永恒之子,永恒之圣灵。"

我的答复是:上一讲上说过,永恒的性质在于不变,正如时间的性质在于运动。为此,上帝既然是绝对不变的,则永恒对于

---

① 原译:"事实"。——校注

② 波埃修:《论三位一体》,第 4 章。

③ 奥古斯丁:《问题集》,第 83 篇,第 23 题。

他是适宜不过的。上帝不仅是永恒的，而且自身即永恒性。由于没有一样东西是自己“有”的，所以它们自身都不是悠久的。可是，唯独上帝是自己“有”的，所以他的本质就是他的永恒性。

解答一：所谓“现在的停住”造成永恒，这是我们的一种理解。正如我们把“现在的流逝”作为我们的时间概念那样，我们把“现在的停住”作为我们的永恒概念。至于奥古斯丁说：“上帝是永恒的创造者”，指的是“分享的永恒”，即为上帝赏给某事物不变性，就是让它分享他的永恒性。

解答二：前面已解答了这第二个问题。因为说上帝在永恒之前，就是指非物质的实体分享着他的永恒性。为此，《原因论》命题 2 的结尾说：“理智分享着永恒。”至于《出埃及记》上说：“上帝永远地和超永远地统治”，这里的“永远地”指的是世纪。有人这样翻译过。为此说他将超永远地统治，因为他持久得超越任何世纪，也就是说超越任何持续性。正如《论天地》第一卷(279a23)上说的：“所谓世纪，无非指某事物的年代。”或者“超永远地统治”也可以作这样解释：假如有些事物是永远存在的，像某些哲学家说的天体运转，可是上帝的统治依然是超越它们的，因为他是整个一起地进行统治的。

解答三：永恒不是别的，就是上帝。所以说上帝是永恒的，并不是用某种方式去测量的，测量的理念(ratio mensurae)是我们对永恒的理解引起的。

解答四：关于上帝有各种时间的说法，这是指他的永恒性包括一切时间，并不是他本身有现在、过去和将来的区分。

第十二题　我们怎样认识上帝？

第一讲　受造的理智能否认识上帝的本质(essentia)？

第一讲推论如下：

一、看来没有一个受造的理智能认识上帝，因为金口约翰(Chrysostomus)在讲解《约翰福音》时说："从来没有人看见上帝。"这句话指的是："关于上帝，不仅先知，就是天使和大天使都不可能看见。因为从本性来说，受造者怎能看见创造者？"狄奥尼修斯在《论圣名》第 1 章论上帝时说："连感觉、想象、认识、推论和研究都不可能。"

二、再者，只要是无限的，就不可能认识。然而前面已证实(见第七题第一讲)，上帝是无限的。所以上帝本身是不可认识的。

三、此外，受造的理智只能认识存在的事物，因为首先进入理智的是"存在者"(ens)[①]。然而就像狄奥尼修斯在《论圣名》中说的，上帝不是具体的存在者(existens)，而是超越具体的存在者。所以上帝是不可理解的，而是超越一切理解能力的。

四、最后，认识者与被认识者之间应该有一种相称性(proportio)，因为被认识者要完整地体现在认识者的心目中。然而受造者与上帝是不相称的，因为他们之间的距离是无限的。所以受造的理智不能认识上帝的本质。

可是，与此相反，《约翰一书》第 1 章第 3 节上说："我们将如

---

① 原译："有"，而前文中多用"有"来翻译 esse，改之以示区别。——校注

实的看见他。”

我的答复是：凡是可认识的都是现实的，上帝是纯粹的现实，决不混杂任何潜能，所以，他本身是最可认识的。不过，一个本身最可认识的事物，对理智来说就不一定是可认识的，因为它超越了理智的认识范围，比如太阳是最光亮的，对夜间的动物来说就无法看了，因为光线太亮。

由于这一点，有人提出受造的理智决不可能认识上帝。

但是，这种说法并不合适。因为人的最终幸福是在人的最高超的活动中完成的，即理智的活动中完成的。如果受造的理智始终不能认识上帝，则人们或者永远得不到幸福，或者说幸福在其它事物上，不在上帝那里。这是与信仰相违背的。因为受造理智的最终完善在于上帝，上帝是人们存在的根源。越是完善的东西，越是接近自己的根源。理智也是如此。人天生有一种愿望，即一旦看到结果，就想知道原因。这是人们见事生奇的缘故。所以，如果受造的理智不能达到事物的最初原因，则天生的愿望就会落空。

因此，我们应该断然承认，幸福的人(beati)会见到上帝的本质。

解答一：上述两位作者讲的是理解能力。所以，狄奥尼修斯在说“连感觉……”这句话之前，曾提出：“上帝，对所有的人来说，一般是无法理解的。”金口约翰在说了上面的话后也加上一句：“这里说的看见是指对圣父的真确的理解，如同圣父对圣子的理解那样。”

解答二：就未为形式所完成的质料方面来说，无限本身是不可认识的，因为一切知识都有赖于形式。可是，就未为质料所限

定的形式方面来说，无限本身是完全可认识的。上帝是无限的，前面（第七题第一讲）已证明这不是就质料方面来说的。

解答三：说上帝不是具体的存在者，并不等于说他不存在，而是说他超越一切存在，因为他是自己“有”的。因此不能说上帝不可认识，而应该说超越我们的认识，不为我们所理解。

解答四：相称有两种方式。一种是甲物同乙物在量上的相称，在这一意义上，两倍、三倍和相等乃是相称的不同类别。[①] 另一种是甲物同乙物的某种关系的相称，按这种相称，受造物同上帝的互相对称关系，就是结果同原因、潜能同现实的关系。由此可见，就认识上帝来说，受造的理智可以是相称的。

第四讲　受造的理智凭其本能能否认识上帝的本质？

第四讲推论如下：

一、看来受造的理智凭其本能能够认识上帝的本质，因为狄奥尼修斯在《论圣名》第 4 章上说：“天使是纯洁而明亮的镜子，理应见到上帝整个的美好。”他们所见到的就是在镜子里面见到的。既然天使凭自己的本能认识自己，所以他们也是凭自己的本能认识上帝的本质。

二、再者，本身很容易看见的事物，由于我们肉体和理智的视力方面的缺点，变成很不容易看见的。然而天使的理智没有缺点，既然上帝本身是很可以理解的，那么也很容易为天使所理解。所以，如果天使凭其本能能认识其它可理解的事物，则更能够认识上帝了。

---

① 原译：“它可以有双重相对称、三重相对称，或者完全相等等等。”——校注

三、此外，肉体的感官不可能上升到认识非物质的实体，因为这超越了它们的本性。所以，如果认识上帝的本质超越了任何受造的理智的本性，则没有一个受造的理智能够达到认识上帝的本质。但前面第一讲中说这是错误的。所以受造的理智是凭自己的本能认识上帝的。

可是，与此相反，《罗马书》第 6 章第 23 节上说："上帝的恩典是永恒的生命"，而永恒的生活在于见到上帝的本质，如《约翰福音》第 17 章第 3 节上说："认识你惟一的真神，这是永恒的生命"。所以受造的理智之能够认识上帝的本质，依靠的是恩典，不是本性。

我的答复是：受造的理智凭自己的本能(naturalia)不可能认识上帝的本质，因为认识的形成在于被认识的对象在认识者之中。被认识的对象之所以在认识者之中是由认识者的条件来决定的，为此，任何认识者的认识都取决于自己本性的条件。所以，如果所要认识的事物的存在方式超出了认识者本性的条件，则对该事物的认识势必超出认识者的本性。然而事物的存在方式是多种多样的，有些事物的本性只能存在于单个的物质上，如所有的有形物体都是这种情况。有些事物的本性则是独立存在的，并不存在于任何物质上，不过它们的本性并不是自己的存在[①]，而是分有其它存在而存在的。这种非物质的实体，我们称之为天使。唯独上帝的存在方式是固有的，他的存在是独立的。所以认识在个别物质中存在的东西，是我们的本能，因为我们心灵的认识有赖于物质的形式。可是，心灵有两种认识能力，一种

① 原译："不过他们不是自己存在的。"——校注

是肉体感官的活动，它的功能在于认识单个物质的东西，因此感官只能认识个别。另一种认识能力是理智(intellectus)，它不是肉体器官的活动，我们运用理智的本能认识事物的本性，尽管本性确实只存在于单个的物质上，但理智认识并不根据单个的物质，而是通过理智的思考所进行的抽象(abstrahere)。因此我们通过理智能认识事物的普遍性(res in universali)。这就超出了感觉的功能。天使的理智本能可以认识到并不存在于物质中的东西，这就超出了现世人们同肉体相结合的心灵的理智自然能力。唯独上帝的理智本能能认识自己的独立存在，这就超出了任何受造的理智的自然能力，因为没有一个受造者是自己存在的，他们都是分享着存在。所以受造的理智不可能认识上帝的本质，除非上帝开恩，使自己同受造的理智相吻合，即把自己变成可理解的。

解答一：上述所谓天使凭其本能认识上帝，指的是天使通过上帝反映在天使身中的像(similitudo)而认识上帝。可是，通过某种受造的像去认识上帝，并不是去认识上帝本质的。所以，不能说天使凭自己的本能可以认识上帝。

解答二：所谓天使没有缺点，是从缺乏角度说的，[①]是指他本身不缺乏他理当有的东西。然而，如果消极地说，则任何受造物都有缺点，因为同上帝相比，谁都没有上帝那样的卓越性(excellentia)。

解答三：视觉既然绝对是物质的，便不可能上升到认识非物质的东西。然而，人类的理智和天使的理智，就其本性来说，由

---

① 此半句漏译。 ——校注

于多少超越着物质，所以依靠神恩能够上升到比自己的本性更高的事情上。这二者的区别是，视觉决不可能通过抽象来认识具体事物中的东西，除了具体事物外，视觉发现不了具体事物的本性。然而理智却在抽象中思考具体事物的本性，虽然它认识的事物所具有的形式还在质料之中，但是它能够把它们区分开来，单独思考形式本身。同样，天使的理智虽说其本能只能认识具体事物中的某种本性，但是通过理智的分析就能认识事物本身和事物的存在。因此，受造的理智既然凭自己天赋的本性，通过抽象的分解方法，认识到具体的形式和具体的存在，那么通过神恩就能上升到认识独立的实体和独立的实体存在。

第十二讲　在现世我们凭自然理性(ratio naturalis)[①]能否认识上帝？

第十二讲推论如下：

一、看来我们凭自然理性在现世不可能认识上帝，因为波埃修在《哲学的慰藉》第五卷上说："理智把握不到单纯的形式。"上帝却是极其单纯的形式。所以自然理性达不到认识上帝。

二、再者，《论灵魂》第三卷上说："假如没有形象，灵魂凭自然理性是无法进行认识的。"[②]上帝既然是非物质的，我们就不可能想象他。所以上帝不是我们的自然认识能力所能认识的。

三、此外，运用自然理性而获得知识，对好人坏人都是共同的。然而关于上帝的认识只为好人所有，因为奥古斯丁在《论三

---

① 原译："天赋的理性"。——校注

② 亚里士多德：《论灵魂》，431a16。——校注

位一体》第一卷第 4 章上说:“人的思想的敏锐性并不能深入到极其深奥的光之中,除非因信成义而得到提炼。”所以上帝不是自然理性所能认识的。

可是,与此相反,《罗马书》第 1 章第 19 节上说:“上帝的知识,在人们心中是明显的。”这就是说,关于上帝,人们凭自然理性是可以认识的。

我的答复是:我们的自然认识能力是以感觉为根据的,因而我们的自然认识能力只能伸展到可感事物所处的领域。而凭可感事物我们的理智是不可能达到认识上帝本质这一境界的,因为受造的可感事物是上帝的结果,结果同原因的能力是不相称的。所以凭对可感事物的认识不可能认识上帝的全部能力,自然也就不可能认识他的本质。不过,结果从属于原因,所以我们可以根据这些结果进行推论,认识到上帝是否存在,还可以认识到万物必具有其原因,即超越万物的第一原因。

从此,我们认识到他同万物的关系,他就是万物的原因;他又区别于万物,他不是万物的一分子,万物却以他为原因。至于他之区别于万物,并不是他的缺点,而是由于他超越万物之上。

解答一:理性不可能把握单纯的形式(forma simplex)是什么,但可以认识它是否存在。

解答二:自然理性想认识上帝,可以通过对上帝的一些结果想象。

解答三:既然认识上帝的本质要靠上帝的恩典,所以只适合于好人了。可是凭自然理性去认识上帝,对好人和坏人都一样。为此,奥古斯丁在《更正篇》中说:“我并不赞成在祷词中所说,上帝只愿意心灵纯洁的人认识真理,因为可以说,许多心灵不纯洁

的人也认识许多真理。”[①]这就是说，他们都运用着自然理性。

第十三题　论上帝的名称(nominibus)？

第二讲　是否有一种名称(nomen)能实质性地表述上帝？

第二讲推论如下：

一、看来没有什么名称能实质性(substantialiter)地表述上帝，因为大马士革的约翰说：“所有论述上帝的名称，必然不是实质地指示上帝是什么，而是揭示他不是什么；或者揭示某种关系，或者揭示关于本性和活动的某种东西。”[②]

二、再者，狄奥尼修斯在《论圣名》第1章上说：“所有的圣师们的诗歌都是按照神性生发的情况分别授予名称而加以宣扬和歌颂的。”这就说明圣师们颂扬上帝所采用的名称，都是按照神性生发的情况而区分的。可是指示(significare)某物的发生情况，并不是指示与其本质相关的东西。所以有关上帝的名称，并不实质性地表述上帝。

三、此外，我们如何命名，也就如何认识，可是在现在我们不可能认识上帝的实体。所以，我们不可能提出什么名称来表述上帝的实体。

可是，与此相反，奥古斯丁在《论三位一体》上说：“这就是上帝之所是，即他是强有力的、智慧的，以及无论什么别的你可以用来言说那种单纯性的东西。上帝的实体就是这样指示出来

---

① 奥古斯丁：《更正篇》(*Retract*)，第4章(参阅《独语录》第一卷第1章)。

② 大马士革的约翰：《正统信仰》，第一卷，第9章。

的。”[①]所以，这类名称指示着上帝的实体。

我的答复是：那些以否定的方式论述上帝的名称，或者那些指上帝同受造物的关系的名称，[②]决不指上帝的实体，而是指受造物同上帝的差距，或者指上帝同事物的关系，或者更应该说指事物与上帝的关系。

然而，那些以肯定或绝对的方式论述上帝的名称，如善和智慧等等，也众说纷纭。有人认为，这些名称虽然以肯定的方式论述上帝，其实与其说这是一种对上帝称赞的说法，毋宁说是一种排除的说法，上帝并不是像无生命的事物那样，其它名称同样如此，摩西大师也是这样说的。[③] 另一些人则认为，上帝的名称是表示他同受造物的关系的，例如说“上帝是善的”，即意味着上帝是事物的善的原因。其它诸如此类的肯定方式的名称都可依此类推。

然而，这两种说法都不合适，原因有三：一、因为按照这些说法，还会有理由再给上帝些名称，如上帝是善的原因那样，上帝也可以是物体的原因。所以，如果认为上帝是善的，就意味着上帝是善的原因，那么同样可以说，上帝是物体。同理，当说上帝是物体时，也就排除了他是原始质料这样的纯粹潜在的东西。[④]

二、因为按照这些说法，所有上帝的名称都是在派生的意义上（per posterius）来说的，就像在派生的意义上说药物是健康

---

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第七卷，第 1 章；第六卷，第 4 章。

② 原译：“显然是指上帝同受造物的关系。”——校注

③ 指迈蒙尼德，参见《迷途指津》，I，48。——校注

④ 原译：“上帝不能不是一种潜在的东西即原始质料了。”——校注

的，这只能说明药物是动物健康的原因，而只有动物才能在原初的意义上(per prius)说成是健康的。①

三、因为这两种说法违反了讨论上帝的意图，事实上我们说上帝是活的，并不仅仅指上帝是我们生命的原因，也不仅仅指上帝同无生命的物体有区别。

所以，就得有另一种说法，即上帝的名称就是指上帝的实体，而且实质性地论述上帝，但它们在表现上帝时有所欠缺。②这事是明摆着的，因为上帝的名称是我们按照理智所认识的上帝表示上帝的，而我们的理智是从受造物中去认识上帝的，所以也就按照受造物所表现的上帝去认识上帝。前面曾说过，上帝本身早已具备万物的一切完美性，他是一位纯粹而普遍的完美者，因而万物只要具有一些完美性，就能近似地表现上帝，但不能如实地表现上帝，即好像同一个种或同一个属那样地反映，而是好像一个高级的原则那样，其结果欠缺它的形式，只有一点儿相似而已，一如低级的物体的形式表现太阳的能力那样。所以，上帝的名称是用来指上帝的实体的，但并不完美，一如受造物不可能完美地表现上帝。因此，我们说上帝是善的，并不是说上帝是善的原因，也不是说上帝不是恶的。其意思是：受造物所有美好的东西都早已存在于上帝身上，而且是以卓越的方式存在着。因此不能说，上帝是善的，是因为他是善的原因。相反，毋宁说因为他是善的，所以他把善倾注在事物上，奥古斯丁在《论基督

① 原译："所有上帝的名称都是就结果来说的，例如健康是指药物的结果，因而只能说明药物是动物健康的原因，而不能说药原先是健康的。"——校注

② 原译："并不仅仅是反映上帝。"——校注

教学说》上说:“只因为上帝是善的,所以才有了我们。”①

解答一:大马士革的约翰之所以说这些名称并不阐明上帝是什么,是因为这些名称没有一个完美地表述上帝。可是任何一个名称之所以不完美地指示上帝,正如受造物不完美地表现上帝一样。

解答二:在名称的指示(significatio)中,有时命名以指示(某物)的原因和命名以指示(某物)的对象是不同的。② 如石头(lapis)的命名,是因为它绊脚(laedere pedem)。但它所指示的并不是“绊脚”,而是某种有形物体,③否则凡是绊脚的都是石头了。所以,上帝的名称也是这种情况,它们是因为神性的生发而命名的。正如受造物根据不同程度的发展过程来反映上帝,尽管它们不是完美的,而我们的理智就是根据这些过程去认识上帝、称呼上帝。但是这些名称并不指示上帝本身的发生过程,如说上帝是活的,其意思是生命来自他,表明他是事物的根源,生命早已存在他身上,尽管是以一种比人们所理解的或解释的深奥的多的方式。

解答三:在现世(in hac vita)我们不可能如实地认识上帝的本质,然而我们可以通过他在受造物的一些完美性中的表现去认识他的本质,我们给上帝起名称,就是指示他的本质。

---

① 奥古斯丁:《论基督教学说》,第一卷,第32章。

② 原译:“名称的表述有两种:一是根据对象而确定名称以便表述,二是确定名称为了表述对象。”——校注

③ 原译:“然而绊脚的东西不一定是石头,而表示某种物体。”——校注

第十六题　论真理(De veritate)

第一讲　真理(veritas)是否只在理智(intellectu)之中?

第一讲推论如下:

一、看来真理不仅仅存在于理智中,而且更多地存在于事物中。奥古斯丁在《独语录》中曾驳斥"眼见为真"这个定义,"因为按照这种说法,深埋在地下的石头,眼睛看不见,就不是石头了。"[①]他还驳斥另一种说法:所谓真实的,乃是认识者之所见,如果他愿意并且能够认识的话。[②] "因为按照这种说法,如果无人能认识,就丝毫不真实了。"奥古斯丁于是给"真"这样下定义:"真即实在。"由此可见,真理是在事物中,不是在理智中。

二、再者,凡是真的,都是由于真理而真。如果真理只在理智中,则除了所了解的事物外,就无所谓真了。这是古代哲学家们犯的错误,他们曾说,凡是看见的才是真的。于是矛盾的事都同时是真的了,因为矛盾的事在同一时刻在对立的双方看来都是真的。

三、此外,甲若依赖另一物乙而如此如此,则乙更是如此如此,这是《后分析篇》第一卷中所表明的。但是,哲学家在《范畴篇》里说:"思想或语句的真假依赖于事物自身的真假。"[③]所以与

---

① 奥古斯丁:《独语录》,第二卷,第5章。

② 原译:"所谓真实的,一看就知道;如果他愿意,就能认识。"——校注

③ 原译:"此外,事物本身之所以然超过其所依赖的所以然。可是哲学家在《范畴篇》第1章'实体论'中说:'事物之所以是或不是,这是根据意见和见解的真或假来定的。'"以上引用分别见72a29,4b8。——校注

其说真理在理智中，毋宁说是在事物中。

可是，与此相反，哲学家在《形而上学》第六卷上说："所谓真与假，不是在事物中，而是在理智中。"①

我的答复是：所谓善，乃是欲望所追求的对象；同样，所谓真，乃是理智所追求的对象。在欲望和理智或任何认识之间是有区别的，因为认识在于被认识者存在于认识者之中，而欲望则在于欲求者转向所追求的事物上，因而欲望的终端是善，是在可欲求的事物上，而知识的终端是真，是在理智本身。事物中有善，事物就同欲望有了关系，由于善的性质从可欲求的事物上转移到欲望上，于是只要可欲求的事物是善的，欲望也称之为善了。同样，既然真在理智中，是因为理智与所理解的事物相符合，则真的性质必然从理智转移到所理解的事物上，至于所理解的事物称之为真，是因为它同理智有一种关系。

不过，所理解的事物同理智发生的关系，可能是实质性的(per se)，也可能是偶然性的(per accidens)。所谓同理智有实质性的关系，就是指事物的存在同理智有联系；所谓同理智有偶然性的关系，就是指它能被理智所认识。例如，一栋房屋同工程师的理智的关系是实质性的关系，一栋房屋同不相干的人的理智的关系是偶然性的关系。然而，判断事物并不根据其偶然的关系，而是根据其实质的关系。因而，某事物之为真，完全要根据它同其相关联的理智的关系。所以，人工的东西之为真，乃是根据它同我们的理智的关系，例如房屋，只要它同工程师心智中的形式是相似的，就是真的；又如言论，只要它是真正理智的符号，

---

① 见《形而上学》，1027b25。——校注

就是真的。同样，自然界的事物之为真，那是因为它们同上帝思想中的模式是相似的，例如石头之为真，是因为它的固有本性符合神圣理智中的在先概念(praeconceptio)。所以，真理首先在理智中，然后在事物中，它作为事物的原则相关于理智而存在于事物之中。

由此可见，真理可以以各种不同的方式加以表述。奥古斯丁在《论真正的宗教》一书第 36 章中说："真理是指示事物之所以然。"奚拉里在《论三位一体》第五卷说："真理阐明和揭示存在。"[①]关于事物之真同理智的关系，奥古斯丁在《论真正的宗教》第 36 章中的定义是："真理是原理的完全相似，没有一点不像之处。"安瑟伦在《论真理》第 12 章给真理下的定义是："真理即正确性，它只是理智所理解。"因为它符合原理，所以是正确的。阿维森纳曾这样定义说："每一件事物之真是它的存在特性，而且是它所固有的和牢不可破的。"关于真理是事物和理智的一致(adaequatio)这种提法，关系到两方面。

解答一：奥古斯丁讲的是事物的真实性，并不是指这种真实性同我们理智的关系。凡是偶然的关系，都不在任何真理的定义之列。

解答二：古代哲学家们之所以说自然界的事物形式不是产生于某个理智，而是出于偶然，因为他们认为真一旦同理智发生关系，事物的真就不得不基于它同我们的理智的关系了。对于这种不合适的结论，哲学家在《形而上学》第四卷上已做了驳

---

① 原译："真理是讲述清楚的事，明明白白的事。"—— 校注

斥。[①] 如果我们承认事物之真在于同上帝的理智的关系中，就不会有什么不合适了。

解答三：虽说我们的理智之真由事物引起，但不能说在事物中必然先发现有真实性，比如健康并不是在药物中首先发现的，而是在动物身上发现的。药物的力量虽说导致健康，但并不是药物本身的健康，因为它与健康不是同一的因素。同样，是事物的存在而不是事物的真理导致理智的真理。[②] 为此，哲学家在《形而上学》第四卷上说："真的意见和真的见解基于事物之存在，而不是基于事物之真。"[③]

第二讲　真理是否只存在于理智的综合(componens)和分析(dividens)中？

第二讲推论如下：

一、看来真理不仅仅存在于理智的综合和分析中，因为哲学家在《论灵魂》第三卷上说，正如感觉对感性所固有的事物来说始终是真的那样，理智对事物的实质(quid est)来说也始终是真的。然而综合和分析既不在感觉之中，也不在理智对事物实质的认识之中。[④] 所以真理不仅仅存在理智的综合和分析中。

二、再者，艾萨克(Isaac)在《论定义》一书中说真理是事物

---

① 《形而上学》，1009a6。——校注

② 原译："同样，事物的存在虽说导致产生理智的真理，但并不是事物本身的真理。"——校注

③ 此句实出自《范畴篇》，4b8。——校注

④ 原译："然而在感觉中并不是没有综合和分析，在认识事物是什么的理智中也并不是没有综合和分析。"——校注

与理智的一致。然而正如理智对复合的(命题)和非复合的(词项)都能取得一致那样,[①]感觉对所接触的事物也能如实地感受。所以真理不仅仅存在于理智的综合和分析中。

可是,与此相反,哲学家在《形而上学》第六卷上说:"关于单纯事物之为真,以及事物是什么之为真,既不在理智中,也不在事物中。"[②]

我的答复是:上一讲说过,真理就其首要特性来说是在理智中。既然一切事物之为真,是因为它们具有其本性的固有形式,那么只要理智认识到自己具有所认识的事物的一种相似性,就必然是真的,因为理智只要在认识,它的形式就是该事物的相似性。[③] 因此,真理定义为理智与事物相符合(conformitas)。从而,认识这符合,也就是认识真理。感觉却决不会认识到这一点。尽管视觉具有所看的事物的相似性,但不会把看到的事物同自己所把握的相比较。理智却能认识到自己与可理解事物的一致性;不过,这时它并不是从认识事物是什么(即事物的实质)来把握这一相似性的。[④] 然而,当它已如实地判断事物恰如它所领会的事物的形式。一旦它认识到这一点,也就说出了真理。可是,这是由综合和分析完成的。因为,在任何命题中,理智或者将谓语所意指的形式应用于主语所意指的事物,或者使两者

---

① 此处方括号内的词由校者增补。——校注

② 《形而上学》,1027b27。——校注

③ 原译:"因为理智所认识的一种相似性,就是事物的形式。"——校注

④ 原译:"不过,这时它还没有领会事物,因为它只知道事物是什么。"——校注

分离。[①] 由此可以清楚看到，尽管感觉之对于事物是真实的，正如理智在认识事物是什么一样，但是并不能说它们认识或者表述出了真理。[②] 这与非复合的（词项）和复合的（命题）是相似的。因而真理既可以在感觉中，也可以在认识事物是什么的理智中，好比在某一真实的事情上一样。但是，并不像认识的对象在认识者之中那样，因为这关系到真理这一名词的性质。因为理智的完善在于认识真理。[③] 所以，确切地说，真理在理智的综合和分析中，而不是在感觉中，也不是在认识事物是什么的理智中。

以上所述兼答前面提出的两个问题。

第三讲 “真”(verum)与“有”(ens)是否彼此相通？

第三讲推论如下：

一、看来“真”与“有”是彼此不相通的，因为本题第一讲中说过，“真”确切地说是在理智中，“有”确切地说是在事物中，所以它们彼此是不相通的。

二、再者，凡涉及“有”或“无”的事，与“有”是不相通的。“真”涉及“有”与“无”，因为“有”之为“有”，“无”之为“无”，这就是“真”。所以“真”与“有”彼此不相通。

三、此外，凡是存在着先后之分的，看来是不能相通的。“真”看来在“有”之先，因为没有“真”的理念（ratio），[④]就不能理

---

① 原译：“因为任何词句的表述方式，无论通过谓语，或者通过主语，都在于阐明所指的事物，或者排除什么来阐明所指的事物。”——校注

② 原译：“然而并不因为有所认识或有所表示，就成为真理了。”——校注

③ 原译：“因为理智的完善之为真，在于它如同所认识的对象一样。”——校注

④ 原译：“性质”，下同，此处改动参见第三题第四讲校注，下同。——校注

解“有”。所以“真”与“有”看来彼此不相通。

可是，与此相反，哲学家在《形而上学》第二卷上说：“事物的‘真’与‘有’具有同等的地位。”①

我的答复是：正如善具有可欲的理念那样，“真”同认识也有关系。任何东西只要“有”，就是可认识的。因此，《论灵魂》第三卷上说：就感觉和理智来说，“灵魂在某种意义上即万有（quodammodo omnia）”。② 所以，正如善与“有”彼此相通那样，“真”与“有”也是相通的。不过，善给予“有”的是一种可欲性，“真”给予“有”的却是一种理智的关系。

解答一：如本题第一讲中说的，“真”在事物中，也在理智中。在事物中的“真”，与“有”彼此相通，这是就实体方面来说的。理智中的“真”与“有”彼此相通，则如被证明的对象同证明的关系。同样如第一讲所说的，这种关系乃是真理的理念所在。虽然可以说“有”同“真”一样在事物中和在理智中，可是“真”主要是在理智中，而“有”主要是在事物中。所以，“真”与“有”在理念（ratio）上是有区别的。

解答二：“无”（non ens）本身没有什么可认识的东西，然而它之被认识，只是因为理智使它成为可认识的。因此，“真”之根据于“有”，③是因为“无”作为一种理论的“有”，为理智所领会。

解答三：所谓没有“真”的理念，就不能理解“有”，这可以有

---

① 《形而上学》，993b30。——校注

② 《论灵魂》，431b21。——校注

③ 原译：“无”。——校注

两种理解的方式：一种是除非“真”的理念跟随[①]“有”的可理解性，否则无法理解“有”，这种说法是对的；另一种是除非理解“真”的理念，否则不可能理解“有”，这种说法是错的。然而，除非理解“有”的理念，否则不可能理解“真”，因为“真”的理念（或定义）中包含着“有”。[②] 如果我们把可理解的事物同“有”相比较，也是如此。因为“有”如果不是一种可理解的东西，也就无法理解了。可是，我们即使不理解“有”的可理解性，却仍能理解“有”。同样，虽然所理解的“有”是真实的，可是并不是由于理解了“有”就理解了“真”。

第四讲　在理念上，善(bonum)是否先于真？

第四讲推论如下：

一、从理念上说，看来“善”先于“真”，因为《物理学》第一卷上说：“凡是普遍的，在理念上是领先的。”[③]然而“善”比“真”普遍，因为“真”只是一种善，亦如理智是一种善。所以从理论上说“善”比“真”为先。

二、再者，本题第二讲已说过，“善”是在事物中，“真”却在理智的综合和分析中。然而凡是在事物中的，必定先于在理智中。所以理念上“善”先于“真”。

三、此外，《伦理学》第三卷第 7 章指出，真理是一种德性

---

① 原译：“基于”。——校注

② 原译：“因为‘有’包含着‘真’的性质。”——校注

③ 《物理学》，189a5。——校注

(virtus),[①]然而德性属于善,如奥古斯丁在《论自由抉择》中所说:"善是心灵的优点。"[②]所以"善"先于"真"。

可是,与此相反,凡是在许多事物中存在的,理念上一定是领先的。然而"真"所在之处,不一定有"善",如数学中的真理。所以理念上"真"比"善"为先。

我的答复是:虽然"善"和"真"就其基体(suppositum)而言同"有"是相通的[③],但是它们在理念上是有区别的。因此,绝对地说,理念上"真"比"善"为先。这从两方面来加以说明;一、"真"更接近于"有",所以比"善"为先。因为"真"同"有"存在着简单而直接的关系,而善的理念跟随"有",[④]是由于"有"那里有一种完美性,于是成为可欲求的对象。二、由此可见,认识自然先于欲望。既然"真"关系到认识,"善"关系到欲望,所以理念上"真"先于"善"。

解答一:意志和理智是互相包含的,因为理智理解意志,意志也愿意理智理解。所以,凡属于意志对象的事,也成为理智的对象,反之亦然。因此,就可欲求的事物领域来说,善是普遍的,真是局部的,但就可理解的事物领域来说,则相反。由此可见,真是一种善,而善只是在可欲求的事物领域里领先,并不是绝对地领先。

解答二:所谓理念上领先的,就是指首先进入理智的事。而

① 《尼各马可伦理学》,1127a29。——校注

② 奥古斯丁:《论自由抉择》,第二卷,第18和第19章。

③ 原译:"虽然'善'和'真'同'独立的有'是相通的。"——校注

④ 原译:"而'善'之同'有'发生关系。"——校注

理智首先知道的是“有”，第二知道自己理解“有”，第三知道自己欲求“有”。所以，首先是“有”的理念，第二是“真”的理念，第三是“善”的理念，尽管善是在事物中。

解答三：德性之为真理，并不是指普遍的真理(veritas communis)，[①]而是指人们在言行上表示自己是真实的一种真理。它可称为生活中的特殊真理，也就是说，人们在自己的生活中实践上帝理智所作的安排，因而正如本题第一讲中说的，真理在各事物中。至于公正(justitiae)的真理，这是指人们按照法律规定遵守其应尽的义务。由此可见，不应当把一些特殊的真理(particularibus veritatibus)引申到普遍的真理上。

第五讲　上帝是不是真理？

第五讲推论如下：

一、看来上帝不是真理，因为真理存在于理智的综合和分析中，然而在上帝那里没有综合和分析，所以上帝那里没有真理。

二、再者，按照奥古斯丁在《真正的宗教》一书第36章上说：“真理是原理的相似”，然而上帝不存在同原理的相似，所以上帝那里不存在真理。

三、此外，凡论述上帝的事，亦如论述万事万物的第一原因。例如，上帝的存在即一切存在的原因，上帝的善即一切善的原因。所以，如果上帝那里有真理，则一切真实的事都是从他那里来的。然而，有人犯罪是真实的，所以它是从上帝那里来的。这显然是错误的。

---

① 原译：“公共的真理”。——校注

可是，与此相反，《约翰福音》第 14 章第 6 节上说："我就是道路、真理、生命。"

我的答复是：如前面（第一讲）所说的，在理智中的真理，就是如实地认识事物；在事物中的真理，就是事物的存在与理智相符合。这一点，在上帝那里最清楚，因为上帝的存在，不仅与他的理智相符合，而且就是他的自我理解（suum intelligere）。他的自我理解就是其它一切存在和其它一切理智的尺度和原因。上帝本身即存在和理解。由此可见，在上帝那里不仅有真理，而且他本身就是最高和首要的真理。

解答一：虽说在上帝的理智中没有综合和分析，但是凭其单纯的理解能判断一切、认识一切复合物。[①] 这样，在他的理智中有真理。

解答二：我们理智中的真实，在于同其原理相符合，即同所认识的事物相符合。事物的真理也在于同其原理相符合，即同上帝的理智相符合。然而，确切地说，这符合不能称之为上帝那里的真理，除非单就圣子的真理而言，因为圣子是以圣父为原理的。可是，如果我们讨论上帝真理的本质，这符合就无法理解了，除非把肯定的论述方法改为否定的论述方法，如圣父是自己存在的，因为他不是依赖于其它事物而存在的。同样也可以说，原理的相似即上帝的真理，因为上帝的存在同他的理智并非不相似。

解答三：无（non ens）和缺乏（privationes），本身无真理可言，它们只为理智所理解。然而理智的一切理解都来自上帝，所

---

① 此处的复合物指由主语和谓语复合而成的命题，参见第二讲。——校注

以对任何真理的理解，比如说“某人强奸是真的”这一真理，都是来自上帝。如果要说“所以强奸来自上帝”，这无非是因为偶性而产生的错误。①

第六讲　万事万物之为真是否都有赖于独一无二的真理(una sola veritas)？

第六讲推论如下：

一、看来万事万物之为真都有赖于独一无二的真理，因为按照奥古斯丁在《论三位一体》上说：“人的思想以外最伟大的，非上帝莫属。”②然而，真理胜过思想，否则就是思想判断真理了。如今思想判断万事万物，都要根据真理，而不是根据思想本身。所以，唯独上帝是真理，上帝以外，别无真理。

二、再者，安瑟伦在《真理论》第 14 章上说，真理与真实事物的关系，如同时间与计时的关系。然而任何计时都根据一个标准时间。所以万事万物之所以为真，只由于一个真理。

可是，与此相反，《诗篇》第 11 篇上说：“真理被人们削弱了。”

我的答复是：万事万物之所以为真，在某种情况下可以说是由于一个真理，在另一种情况下也可以说不是这样。为了弄清楚它，应当知道当一个名词用来单义地(univoce)表述多个事物

---

① 原译：“所以说强奸来自上帝，可是一旦揭穿了，这种说法无非是偶然的错误。”此处参见亚里士多德《辩谬篇》，166b28。——校注

② 奥古斯丁：《论三位一体》，第十四卷，第 8 章；第十五卷，第 1 章。

时，[①]在这些事物中都会发现名词所固有的理念，如动物（这一理念），存在于任何一种动物之中。可是，当一个名词类比地（analogice）表述许多东西时，仅仅在这些事物中的一个那里有这个名词固有的理念，[②]如健康这个名词可以用来说牲畜、尿和药物，健康不仅仅表现在牲畜身上，而且从牲畜的健康与否，可以说明药物的作用，即它起到的健康的效果。同样，尿正常，就是健康的标记。虽然健康在药物和尿中并不存在，但它们都有些东西能说明健康与否。前面（第一讲）说，真理首先在理智中，其次在事物中，这是就同上帝理智的关系来说的。所以，如果我们讨论的理智中的真理，是那种其固有理念存在于多个东西中的真理，[③]则在许多受造者的理智中就有许多真理，甚至在同一理智中也因为认识对象的多样性而有许多真理。[④] 为此，奥古斯丁注释《诗篇》上“真理被人们削弱了”这句话，如同人的一张脸在镜子里反映出许多的像那样，从上帝唯一真理那里反映出许多真理。如果我们讨论事物中的那种真理，则万事万物之为真都渊源于唯一的第一真理，因为万事万物模仿着它的存在。因而，虽说事物有许多本质或形式，然而上帝的理智中真理只是一个，由于它，万事万物才称之为真。

解答一：灵魂并不是根据任何一个真理去判断万事万物的，而是根据第一真理，因为第一真理通过可理解的第一原则而存

---

① 原译：“应当知道有时一个名词的一个含义可以指许多东西。”——校注

② 原译：“仅仅在这许多东西的某一点上有这个名词的含义。” ——校注

③ 原译：“是存在于理智中那种特殊的真理。”——校注

④ 原译：“而就这许多认识来说，它们都渊源于上帝的惟一理智。”——校注

在于灵魂之中，如同反映在镜子里那样。因而第一真理胜过灵魂(anima)。不过，我们受造的理智中的真理也胜过灵魂，但这不是绝对的，而是有条件的，因为它是思想的完美。又如知识，同样也可以说胜过灵魂。至于人的理性心灵以外，再没有什么比上帝更伟大的，这句话是对的。

解答二：安瑟伦所说的真理，指的万事万物之为真是由于同上帝的理智有关系。

第七讲　受造物的真理是不是永恒的？

第七讲推论如下：

一、看来受造物的真理是永恒的，因为奥古斯丁在《论自由决断》中说："没有比圆和2加3等于5的性质更永恒的了。"[①]然而这些真理是受造物的真理。所以受造物的真理是永恒的。

二、再者，凡是永久的(semper)，都是永恒的(aeternum)。然而普遍的东西[②]既处处都有而且又是永久的，因而它们是永恒的。真也是这样，因为它是最普遍的。[③]

三、此外，凡现在是真的，则"它将是(真的)"这个命题在过去总是真的。[④] 然而正如关于现在的命题之真是受造物的真理那样，关于将来的命题之真也是受造物的真理。所以有些受造物的真理是永恒的。

---

① 奥古斯丁：《论自由决断》，第二卷，第8章。

② 即共相。——校注

③ 原译："所以普遍为最大，这是真的。"——校注

④ 原译："凡现在是真的，将来也一定是真的。"——校注

四、最后，凡是无始无终的，都是永恒的。表述的真理是无始无终的，因为真理如果有个开始，则开始之前，就没有真理了，可是开始之前“没有真理”，无论如何是真的，这样，它就是开始之前的真理了。同样，如果假定真理有个终结，其结论是以后就没有真理了，可是“没有真理”将是真的。所以真理是永恒的。

可是，与此相反，正如前面（第十题第二讲）说的，唯独上帝是永恒的。

我的答复是：表述的真理，无非是理智的真理。因为表述既在理智中，也在语言中。就在理智中来说，它本身就有真理。就在语言中来说，指的是真实的表述，它藉此指示理智中的某一真理，并不是表述中存在什么真理，好像在基体中存在真理那样。例如说尿是健康的，并不等于尿中有健康，而是指它所指示的动物的健康。同样，如上面（本题第一讲）说的，事物之为真，出自理智的真理。为此，既然没有一个理智是永恒的，自然也就没有一个真理是永恒的。相反，既然唯独上帝的理智是永恒的，所以唯有他那里的真理是永恒的。因此不能说还有什么东西比上帝更永恒的了。因为上面（本题第五讲）已经证明，上帝理智的真理就是上帝本身。

解答一：圆和 2 加 3 等于 5 的性质在上帝的心智中有永恒性。

解答二：某事物处处都有而且又是永久的，可有两种理解。一是它能把自己伸展到任何时候和任何地方。如上帝时时都在、处处都在。二是它本身并不限定于某一个时间和地方。例如原初质料称之为一，并不是由于它有一个形状，像人之称为一那样是因为他的一个形式的统一性，而是因为原初质料排除一

切非人的形状。[①] 所谓普遍者时时处处都有，要按这个方式去理解，即不考虑此时此地。然而不能因此说它是永恒的。所谓永恒的，只是就它在上帝的理智方面来说的。

解答三：凡是现在存在的，在它还没有存在时，[②]将要存在，这是因为在它的原因中包含了它将要存在。所以，一旦失去原因，它就不能存在了。可是，唯独第一原因是永恒的。由此可见，不能说凡现在是真的，则“它将是（真的）”这个命题在过去总是真的，它们只有依赖永恒的原因，将来才能存在。可是，永恒的原因，只是上帝。

解答四：由于我们的理智不是永恒的，我们组织的表述真理也不是永恒的，而是有开始的。当这类真理未存在之前，说“这样的真理不存在”，这不是真的，除非是上帝的理智这么说，[③]因为唯独上帝那里的真理是永恒的。可是现在说“这类真理过去不存在”，这倒是真实的。但是这是就现在在我们理智中的真理来说的，而不是就事物中的真理来说的。因为这是关于非存在的真理，所以不能借助事物的某种真理。非存在本身无真实可言，只能靠理智去把握。所以，当我们说“真理过去不存在是真实的”时候，我们也理解到非存在先于其存在。

---

① 原译：“例如原初质料称之为一，并不是由于它有一个形状。又如人之称为一，并不是他只有一个形状，而是排除一切非人的形状。”——校注

② 原译：“凡是现在存在的，将来也会存在；就它未存在之前来说，就是因为它自身有其存在的原因。”——校注

③ 原译：“我们说有这类真理，这不是真实的，除非说这类真理在上帝的理智中。”——校注

第八讲　真理是否是不能变的?

第八讲推论如下:

一、看来真理是不能变的,因为奥古斯丁在《论自由决断》和《真正的宗教》上说:"真理与心智是不相同的,如果与心智一样,则是可以改变的了。"①

二、再者,凡经过各种变化保存下来的,一定是不能改变的,如原初质料(prima materia)是天然的和不朽的,因为在各种生长和败坏之后,它依然存在。真理在各种变化之后依然存在,因为经过各种变化后,或者"(它)存在"是真的,或者"(它)不存在"是真的。② 所以真理是不能变的。

三、此外,如果表述的真理是会变的,那么随着事物的变化它更要变了。然而,安瑟伦认为,真理是不变的,因为"真理是一种正确性",③它意味着某事完美地体现着上帝的思想。如"苏格拉底坐着"这句话是以上帝思想中所指的"坐着的苏格拉底"为根据的,那么即使苏格拉底不坐,这句话还是指苏格拉底坐着。所以这句话的真理丝毫没有改变。

四、最后,有什么样的原因,就有什么样的结果。不过,同一个对象可成为三个真理的原因,如苏格拉底现在坐着、苏格拉底将来坐着、苏格拉底过去坐着。所以这三句话的真理是同一的。这三句话中必有一句是真实的,所以这三句话的真理是不变的,

---

① 奥古斯丁:《论自由决断》,第二卷,第 12 章;《真正的宗教》,第 30 章。

② 原译:"因为经过各种变化后,无论是有还是无,都是真的。"——校注

③ 《论真理》,第 8 章。

它们的性质也是同一的。

可是，与此相反，《诗篇》第 11 篇上说："真理被人们削弱了。"

我的答复是：如前面（本题第一讲）所说的，确切地说，真理只在理智中。至于事物称之为真，是从某一理智中的真理来考察的。因此，真理是否可变应从理智这方面来考察。[①] 理智的真理在于它与所了解的事物相符合。这种符合可能发生两种变化，就好比任何一种相似，只要一方有所变更，双方都会发生变化。第一，真理的变化受到理智方面的影响，即有人对待同一件事情，改变原来的态度，去接受另一种意见。第二，原来的意见照旧，但事物却变了。这两种变化，都是由真理变为错误。所以，如果有一种理智，既不可能存在意见的变更，也不可能为任何事物的变化所控制，那么，在这种理智中，真理是不变的。这种理智，如上面（第十四题第十五讲）所揭示的，就是上帝的理智。

因此，上帝理智的真理是不变的。我们理智的真理却是可以变化的。这不是说真理本身屈从于变化，而是我们的理智由真理变为错误。所以可以说形式是会变化的。上帝理智的真理是绝对不变的，自然界的事物由于它才称之为真。

解答一：奥古斯丁讨论的是上帝的真理。

解答二："真"与"有"是可以互换的。所以，"有"本身虽然不能生长和消灭，但就偶性而言，正如《物理学》第一卷第 6 章上说的，这个"有"或那个"有"是有生有灭的。[②] 同样，真理是会变化的，这

---

① 此句漏译。——校注

② 《物理学》，191b17。——校注

并不是说真理不存在了，而是说早先那种真理现今不存在了。

解答三：一句话所具有的真理，并不仅仅像事物具有的真理那样。因为事物的真理在于完美地体现上帝理智的安排。可是，语句具有的真理有其特殊的方式，因为它指示的是理智的真理，也就是理智符合于事物。如果没有这种符合，意见的真实性就消失了，语句的真实性也消失了。例如苏格拉底坐着这句话，如果他果真坐着，则这句话所作的指示是真实的，因为它与事物的真实性相符合。至于说这句话表达了真实的意见，是它与指示的真实性相符合。一旦苏格拉底起身，第一种真实性仍然存在，但第二种则变化了。①

解答四：苏格拉底的“坐”是“苏格拉底坐着”这句话的真理的原因，然而苏格拉底现在坐着、将来坐着、过去坐着，情况就不一样。由于现在坐着、将来坐着和过去坐着这三个语句指示三种不同的情况，因而真理的原因也随之不同。所以，即使三句话都是真实的，也不能说真理是同一而不变的。

第七十五题　论人是由精神实体和物质实体组成的，然而灵魂是首要的

第二讲　人的灵魂是一种独立存在的东西(aliquid subsistens)吗？

第二讲推论如下：

一、看来人的灵魂不是一种独立存在的东西，因为凡是独立

---

① 此句漏译。——校注

存在的东西，都是单个的事物(hoc aliquid)。人的灵魂不是单个的事物，灵魂和肉体的复合物才是。[①] 所以灵魂不是一种独立存在的东西。

二、再者，任何独立存在的东西都可以说是有所作为的。然而人们不能说灵魂是有所作为的，如《论灵魂》第一卷说的，“说灵魂有感觉和理解，这好比说灵魂在编织或建构了。”[②]所以灵魂不是一种独立存在的东西。

三、此外，如果灵魂是独立存在的东西，它的活动则无需依赖物体。然而它的活动不能没有物体，连理解也不例外，因为“没有印象就无从理解”，印象(phantasma)不能没有物体。所以人的灵魂不是一种独立存在的东西。

可是，与此相反，奥古斯丁在《论三位一体》中说：“任何人只要知道心灵的本性既是一种实体，又是一种非物质实体，他就知道，把灵魂看作物质的东西的人们是错误的，因为他强加给心灵一些东西，离开这些东西他们就不能认识事物的本性，也就是那有形物体的印象(corporum phantasiae)。[③] 所以，人的灵魂的性质不仅是非物质的，而且还是一种实体、一种独立存在的东西。”[④]

我的答复是，必须这样说，理智活动的原则(principium intellectualis operationis)，我们称之为人的灵魂，它是一种非物质

---

① 原译：“而是由精神和肉体组合而成的。”——校注

② 《论灵魂》，408b11－13。——校注

③ 原译：“仿佛不给灵魂以形状就无法认识似的，好比物体不能没有形状一样。”——校注

④ 奥古斯丁：《论三位一体》，第十卷，第7章。

的和独立存在的原则。显而易见，人通过理智能够认识一切事物的本性。可是，凡能够认识某些事物的，其自身本性中就不应该具有这些事物，因为有了这些事物，自然会阻碍它去认识其它事物。例如一个病人的舌头病得又涩又苦，他就不可能尝出甜的滋味；相反，他会觉着一切都是苦的。所以，如果理智的原则本身具有某种物体的本性，就不可能认识所有的事物，因为每一种事物都有其特定的本性。由此可知，理智的原则不可能是物质的。

同样，它的认识也不可能借助肉体的器官，因为肉体器官的特定本性会阻碍它去认识其它一切事物。例如一种特定的颜色不仅在眼睛的瞳孔上，而且在一个玻璃罐子上，则无论在罐子里装什么液体，都将是同一个颜色。① 所以，所谓心灵或理智这种理智原则自身具有的活动能力，与人的身体是不相干的。如果它不是独立存在的，它就不能自身具有活动能力。② 因为活动只属于现实的存在者。③ 由此可知，活动是由其存在方式决定的。因此，我们不说热在发热，而是说热的东西在发热。所以结论是，人的灵魂，所谓理解和心灵，是一种非物质的和独立存在的东西。

解答一：所谓单个的事物，可以有两种理解。一是任何一种方式的独立存在，二是某个种的本性的完满而独立的存在。④ 就

---

① 原译："例如透过有色的玻璃看东西，东西就变成同玻璃一样的颜色了。"——校注

② 原译："如果它自身不能活动，也就不是独立存在的。"——校注

③ 原译："因为不是活动的，也就不是现实的存在者。"——校注

④ 原译："二是就其特定性质的完满的独立存在。"——校注：

第一种意义来说，人们排除了附属的偶性(accidentis)和物质形式；就第二种意义来说，人们不考虑某一方面的不完满性。例如手可以说是第一种意义上的单个的事物，但不是第二种意义上的单个的事物。所以，人的灵魂，作为人这个种的本性的一部分，就第一种意义上来说可以称为独立的存在者，但不是第二种意义上的独立存在者。因为根据后一种意义，灵魂和肉体的复合物才被称为“单个的事物”(hoc aliquid)。①

解答二：亚里士多德引证的那句话不是他本人的观点，而是指有些人把理解说成是运动变化(moveri)②的那种意见。

或许有人还会说，因自身而有的作为(agere per se)只适用于因自身(而在)的存在者(existens per se)。③ 可是一个东西如果不是偶性那样的附属物或物质形式，虽然它可能是整体的一部分，有时也可以称为因自身的存在者。④ 不过，真正的独立存在者应当既不是附属体也不是部分。例如眼睛和手，本身不是独立的存在者，因而不是自己活动的。由此可知，部分的活动是可通过这些部分而归于整体。⑤ 例如人们说，人通过眼睛去看，通过手去摸，但不能说，热的东西通过热而发热，因为严格地说，热不是通过热本身发动出来的。所以，人们可以说灵魂能理解，

---

① 原译：“正因为如此，从另一方面来说，人的灵魂可以说是由灵魂和肉体组成的一个独立存在者。”——校注

② 原译：“活动”。阿奎那并不否认理解是一种活动(operatio)，但强调它是心灵或理智所独有的活动，不包含物理变化。——校注

③ 原译：“活动本身只为存在者所有”。——校注

④ 原译：“可是存在者本身即使没有什么偶然性或物质形式，有时也可以称为某东西。”——校注

⑤ 原译：“部分的活动是由部分组合起来的整体所控制”。——校注

如同眼睛能看那样，不过，严格地说，人是通过灵魂去理解的。

解答三：理智活动与物体的关系，并不像有些活动有赖于器官，而是把物体作为对象，例如印象之于理解，亦如颜色之于视觉。由此可知，理智之需要物体，并不动摇其独立性，不然的话，动物因为需要外在的感性对象而有所感受，就不是独立的存在者了。

第七十九题　论理智能力(potentiae)

第一讲　理智是灵魂的一种能力吗？

第一讲推论如下：

一、看来理智不是灵魂的一种能力，而是灵魂的本质，因为理智与心灵(mens)[①]似乎是同一的。然而心灵不是灵魂的能力，而是灵魂的本质，正如奥古斯丁在《论三位一体》中说的："心灵同精神(spiritus)并不是关系项，而是揭示本质。[②]"[③]所以理智是灵魂的本质。

二、再者，灵魂的各种能力不可能统一在某个能力中，只能统一在灵魂的本质中。《论灵魂》第二卷上说，欲望和理解是灵魂的两种不同能力。[④] 它们又都属于心灵。奥古斯丁在《论三位一体》第十卷第 11 章中也主张，在心灵中有理解和意志。所以心灵和理智是灵魂的本质，不是灵魂的能力。

---

① 原译："思想"，下同。——校注

② 原译："思想同精神不是一种关系，而是证明其本质"。——校注

③ 奥古斯丁：《论三位一体》，第九卷，第 4 章。

④ 《论灵魂》，414a31－32。——校注

三、此外，格里高利在《耶稣升天的讲道集》中说："人同天使一样具有理智。"[①]而天使被称为心灵和理智。所以人的心灵和理智不是灵魂的一种能力，而是灵魂的本质。

四、最后，一种实体之为理智的(intellectiva)，是因为它是非物质的。[②] 灵魂就其本质来说是非物质的，所以灵魂就其本质来说就是理智的。

可是，与此相反，哲学家在《论灵魂》第二卷中提出："理智是灵魂的一种能力。"[③]

我的答复是：根据前面几题的证明，必须这样说：理智是灵魂的一种能力，不是灵魂的本质。唯有活动即其存在时，活动的直接原因才是活动者的本质。因为本质与存在的关系，亦如能力与活动的关系，也就是说，潜能与现实的关系。唯有在上帝那里，理智与存在是同一的。因而，唯有在上帝那里，理智就是他的本质。在理性的受造物那里，理智则是一种理解能力。

解答一：感觉有时为一种能力，有时指感性灵魂自身(anima sensitiva)。[④] 因为感性灵魂的命名是依据它的主要能力即感觉。[⑤] 同样，理智灵魂有时就用理智这一名称，因为这是理智灵魂的一种主要能力，正如《论灵魂》第一卷上所说的："理智是一种实体。"[⑥]奥古斯丁也曾按照这个意义，称心灵(mens)是精神

---

① 格里高利：《耶稣升天讲道集》(*Ascensionis*)，第 29 篇。

② 原译："理智之作为一种实体，它是非物质的。"——校注

③ 《论灵魂》，414a31－32。——校注

④ 原译："有时作为一种知觉"。——校注

⑤ 原译："就感觉的主要能力这一名称来说，它就是知觉。"——校注

⑥ 《论灵魂》，408b18。——校注

或本质。

解答二：欲望(appetitivum)和理解(intellectivum)是灵魂的两种不同能力，这是就其不同的对象来说的。然而，欲望就其活动方式是否基于肉体感官来说，有的符合理智，有的符合感性。事实上，欲望跟随认识。[①] 为此，奥古斯丁把意志(voluntas)列在心灵(mens)中，哲学家则把它列在理性(ratione)中。

解答三：在天使那里，除了理智和意志外，别无其它能力，而意志乃是理智的结果。为此，天使被称为心灵或理智，因为天使的一切能力都是这样组成的。人的灵魂则另有许多能力，如感觉功能、生长功能。所以它们是各不相同的。

解答四：受造物的理性实体(substantiae intelligentis creatae)的非物质性，并非就是理智。而是该实体由于非物质性，才有能力进行认识。由此可见，理智并不是灵魂的实体，而是它的功能或能力。

第五讲　主动的理智(intellectus agens)大家都是同一的吗？

第五讲推论如下：

一、看来主动的理智大家都是同一的，因为凡是独立于身体的，不会随着身体的数目而递增。《论灵魂》第三卷上说，主动的理智是独立的。[②] 所以主动的理智不会随着身体的数目而递增，相反大家有着同一个主动的理智。

---

① 原译："欲望与认识是有联系的"。——校注

② 《论灵魂》，430a24。——校注

二、再者，主动的理智产生[①]的共相，是众多中的统一性。然而统一的根源只能是一。所以主动的理智大家都是同一的。

三、此外，大家都承认理智的基本概念。然而这种承认基于主动的理智。所以大家都同意主动的理智的统一性。

可是，与此相反，哲学家在《论灵魂》第三卷上说："主动的理智好比光"[②]，而光在各种物体上是不相同的。所以在各种人身上的主动理智不是同一的。

我的答复是：这个问题的真理从前面几讲的证明中可以推论得知，即如果主动的理智不是灵魂，而是一种独立的实体(substantia separata)，则主动的理智大家都是同一的。这就像有些人所主张的主动的理智的统一性。相反，如果主动的理智是灵魂的事，它就是灵魂自身的一种能力，则必须承认，有多少个灵魂，就有多少个主动的理智，灵魂的多少问题是由人的数目而定的，正如前面说过的，众多的实体只有同一个能力，这是不可能的。

解答一：哲学家通过可能(possibilis)理智[③]的独立性，证明主动的理智是独立的，因为在《论灵魂》第三卷上他曾说过："主动(agens)比被动(patiente)高贵。"然而，可能的理智之所以被称为独立的，是因为它不是身体某一器官的活动。因而同样可以说，主动的理智被称为独立的，并不等于它就是一种独立的实体。

---

① 原译："获得"。——校注

② 《论灵魂》，430a15－17。——校注

③ 在亚里士多德的灵魂学说中，这一概念亦可译为"被动理智"。——校注

解答二：主动理智是通过对物质抽象产生共相(universale)的。但是，这并不要求在所有有理智的事物中，主动理智都是统一的，而是要求主动理智就其与所有具体事物的关系而言是统一的，从这些具体事物中它抽象出共相，而共相对于这些事物来说也是统一的。[①]由此可见，主动理智所表现的是非物质的东西。

解答三：凡是同一种(species)的事物，都有符合其本性的活动，以及作为其活动根源的能力，但这并不等于大家都有相同的能力。认识基本概念是人类的活动，所以大家必然具有作为这种活动根源的能力，这能力非主动的理智莫属。然而它们并不必然相同，虽然它们都源于同一个原则。那种把人都有相同的基本认识而证明独立理智统一性的观点，如同柏拉图一样，把主动理智比作太阳(soli)，不赞同主动理智统一性的亚里士多德，把主动理智比作了光(lumini)。

第八十二题　论意志(De voluntate)

第一讲　意志向往某事物是否出于必然？

第一讲推论如下：

一、看来意志的追求并非出于必然，因为奥古斯丁在《上帝之城》第五卷第 10 章上说："如果一件事情是必然的，则不是自愿的。"然而意志追求的事都是自愿的。所以意志向往某事不是出于必然。

---

① 原译："为此，它并没有把所理解的事物看作是统一的，而是在所理解的事物中抽出其共相。至于就共相来说，它们是统一的。"——校注

二、再者，据哲学家在《形而上学》第九卷上说："理性能力向对立面开放。"[①]而意志是理性的一种能力，因为《论灵魂》第三卷上说："意志属于理性。"所以意志是向对立面开放的，它决不受任何必然性的制约。

三、此外，正是由于意志，我们才是行为的主人。然而意志如果受必然的制约，我们就不是主人了。所以意志的行为不可能属于必然。

可是，与此相反，奥古斯丁在《论三位一体》第十三卷第4章上说："人人都愿意幸福"。然而，如果这种愿望不是必然的，而是偶然的，就会有人不愿意。所以意志向往某事物是出于必然。

我的答复是：所谓必然(necessitas)，有多种情况。当一件事情不能不这样时，就叫做必然。之所以这样，一种是由于内在的原因，而内在的原因又分为物质的原因和形式的原因。我们说由对立的元素组成的一切东西必然要消亡的，这是物质原因。我们说一个三角形的三个内角之和必然等于两个直角，这是形式原因。像这种必然性是自然的和绝对的。另一种之所以不能不这样，是由于外在的原因。外在的原因也分为目的的原因和行动的原因两种。例如某人没有某东西就不能达到自己的目的，或者不能很好地达到自己的目的，比如食物对生命是必需的，马对旅行是必需的。这叫做目的必然性(necessitas finis)，有时也叫做有用性(utility)。至于行动的原因，是指一个人的活动受到外界力量的推动，以致他不能做出相反的活动，这种情况

---

① 原译："理智的能力是就对象而言的。"下同。参见《形而上学》，1046b5。——校注

叫做强制的必然性(necessitas coactionis)。所以,这种强制的必然性是完全违背人的意志的。我们把反对事物本身倾向的,叫做侵犯。至于意志的活动却是对客体的一种倾向。为此,凡称之为自然的,就是它符合本性的倾向,同样,凡称之为意愿的,就是它符合意志的倾向。由此可见,既然不可能既是强制的又是自然的,同样也不可能既是强制的或侵犯的又是意愿的。可是,目的的必然性并不违背意志,因为要达到目的,不能不采取办法,例如想过海,必然想到有船。至于自然的必然性同样也不违背意志。正如理智必然要依靠第一原理,意志必然要追求最终目的,即追求幸福。正如《物理学》第二卷上说的:"目的之于实践,正如原理之于理论。"[①]事实上,必须有一种自然的和不动的东西来作为其余一切事物的基础和原理,因为事物的本性在所有一切中居于最先,一切活动都起源于一个不动者。

解答一:奥古斯丁的话必须作强制的必然性来理解,因为自然的必然性不剥夺意志的自由,这一点他在《上帝之城》一书中也说过。[②]

解答二:当意愿自然地追求某一事物时,它更对应对自然原理的理解,而不是理性推理(ratio),后者才是向对立面开放的。所以就此而言,意愿更应当被说成是理智的而不是理性推理的(能力)。[③]

---

① 原译:"目的是对工作者而言的,原理是对思辩者而言的。"语出《物理学》,200a21。——校注

② 见《上帝之城》,第五卷,第 10 章。——校注

③ 原译:"人们天生追求事物的意志,主要由于对基本原理的理解,而不是由于理智。理智事实上是对对象而言的。由此可见,理解功能胜过理智。"——校注

解答三:我们是自己行为的主人,这是就我们能进行这样和那样的选择而言的。在《伦理学》第三卷第 2 章上说,选择相关的不是目的,而是达到目的的方法。[①] 由此可见,最终目的的追求并非是我们作主的。

第三讲　意志的能力是否高于理智?

第三讲推论如下:

一、看来意志的能力高于理智,因为善和目的是意志的对象。而且目的是首要的和最高的原因。所以意志是首要的和最高的能力。

二、再者,自然界的事物都是由不完善而达到完善的。人们在心灵的能力中也可以看到这种情况:从感觉发展到理智,理智无疑是高级的。而在自然的发展过程中,人们是从理智的活动进展到意志的活动。所以意志的能力比理智更完美更高级。

三、此外,习性与能力相比,亦如完善性与完善的事物相比。而意志藉以完善的爱这一习性远远超过理智藉以完善的其它一切习性,因为《哥林多前书》第 13 章上说:"如果我知道各种奥秘和具备完满的信仰,却没有爱,我就算不了什么"。所以,意志的能力高于理智。

可是,与此相反,哲学家在《伦理学》第十卷上说:"理智是灵魂的最高能力。"

我的答复是:关于事物的卓越与否可以从两方面来看:一是绝对的,一是有条件的。所谓绝对的,就是根据事物自身来考

---

① 《尼各马可伦理学》,1111b26。——校注

察;所谓有条件的,就是对照其它事物来考察。如果根据理智和意志各自的自身来考察,理智是高级的。这一点把它们各自的对象一比较就清楚了,因为理智的对象比意志的对象纯粹得多、绝对得多。理智的对象是人们所追求的善的理念(ratio)本身,意志的对象是人们所追求的善者,而善的理念却存在于理智之中。凡是越纯粹的和越抽象的东西,则其本身也就越高贵和越高级。所以,理智的对象比意志的对象要高尚。再者,既然能力的性质在同对象的关系中得到体现,因而理智就其本身来说,即就其绝对性来说,比意志要高贵和高级。

不过,就某些方面来说,或者就与其它事物比较来说,意志有时表现得比理智高级,例如意志的对象在层次上显得比理智的对象要高级。我不妨举例说,听相对来说比看较好。因为能发出声音的事物比呈现颜色的事物要高级,尽管颜色比声音更显著更简单。我们曾经论证过(参阅第八十一题第一讲等),理智的活动是指被认识的事物的理念表现在认识者之中,而意志的活动是指意志朝向那恰恰在其自身之中的该事物。[①] 为此,哲学家在《形而上学》第六卷上说:"善与恶是意志的对象,它们存在于事物中;真与伪是理智的对象,它们存在于心灵中。"[②]所以,当一件事物,就其美好来说,比仅仅把握理念的灵魂要高级时,意志在这情况下胜过理智,可是当一件美好的事物比灵魂低级时,理智在这情况下始终胜过意志。由此可见,爱上帝胜过认识上帝,不过就具体事物来说则相反,认识事物胜过爱事物。这

---

① 原译:"而意志的活动是指意志转向事物本身。"——校注

② 《形而上学》,1027b25-27。——校注

样,理智与意志相比是绝对高级的。

解答一:原因的理念来自事物之间的比较,而在事物的比较中,善的理念是首先出现的。然而,真是最绝对的,它指示善的理念。由此可见,善归根到底是一种真。反过来说,真本身就是一种善,这是就理智是一件实实在在的事来说,真是它的目的。而在所有的目的中,真这一目的是卓越的,正如理智在各种能力中是最卓越的。

解答二:就其年代和时间来说,最早出现的事物是不完善的,因为它处在现实之前的潜能时期和完美之前的不完美时期。然而绝对地来说或就本性的秩序来说,最初的事物则是最完善的,因为现实先于潜能。由此可见,理智先于意志,亦如推动者先于被推动者,主动者先于被动者。因为正是(理智)理解了的善推动了意志。①

解答三:关于促使意志完善的那种习性,本身高于灵魂,因为正是由于爱这一德行,我们才爱上帝。

第八十三题 论自由意志(de libero arbitrio)

第一讲 人有无自由意志?

第一讲推论如下:

一、看来人没有自由意志,因为谁有自由意志,就能做其所愿意做的事。然而人愿意的,却不做,正如《罗马书》第 7 章所说的:"我所愿意的,我并不做;我所憎恨的,我反而去做。"所以人

① 原译:"因为正是理智的善推动了意志。"——校注

没有自由意志。

二、再者，谁具有愿意或不愿意的自由意志，就会去做或不做，然而人没有这种自由意志，因为《罗马书》第 9 章上说："不在乎人是否愿意，不在乎人是否努力。"所以人没有自由意志。

三、此外，如《形而上学》第一卷上说的，所谓自由，本身就是原因；[①]被他人推动的，就不是自由。然而上帝推动人的意志，因为《箴言》第 21 章上说："君王的心在上帝手中，犹如流水，随意流动"；又如《腓立比书》第 2 章上说："上帝在我们心中工作，使我们愿意，使我们实行。"所以人没有自由意志。

四、最后，谁有自由意志，就是自己行为的主人。然而人不是自己行为的主人，正如《耶利米书》第 10 章上说的："道路并不由人自己作主，走路的人也不能指挥自己的步伐"。所以人没有自由意志。

……[②]

可是，与此相反，《德训篇》第 15 章上说："上帝在当初就造了人，并让他自己拿主意。"注释说，这就是"上帝赋予人自由意志（或者说自由意志的能力）"。

我的答复是：人是有自由意志的，否则忠告、鼓励、命令、禁令、奖励和惩罚，就毫无用处了。为了弄清楚这个问题，首先应当注意，有些东西的活动是没有判断的，如石头落地；还有一些没有知识的东西也是这样。然而有些东西的活动是经过判断的，可是并不出于自由，例如野兽；因为一头羊见到狼，就判断出

---

① 《形而上学》，982b25－26。——校注

② 此处略去一条反驳，后文亦省略了相应的解答。——校注

应该逃跑。这是一种天赋的判断(naturali iudicio),不是自由的判断(libero iudicio),因为这种判断不是根据比较作出的,而是出于运动的天赋本能。任何动物的判断都是这样。

然而人的活动运用的是另一种判断,因为他根据自己的认识判断出哪些是该避开的,哪些是该追求的。这种判断不是根据天赋的本能,天赋的本能只适用于一些个别的行动,而是根据理性所作的比较,所以人的活动出于自由的判断,他能被带往不同的方向。① 对于偶发的事件,理性的处理方式指向对立的两极,②例如应用辩证的三段论和颇有说服力的辞藻。然而,具体的行动总是偶发的事件,所以针对它们理性的判断向不同的方向敞开,而不是限定于一点。③ 由此可见,人必然是有意志的,这正是因为人是有理性的。④

解答一:我们说过,感性的欲望虽然为理性所管辖,然而有时它能进行抵制,去追求理性所反对的事。所以正如奥古斯丁在注释这段《圣经》时所说的,好的事人们虽然愿意,却不做,这好事说的就是不去追求理性所反对的事。⑤

解答二:使徒保罗的那句话不能理解为人没有愿意和努力的自由,而应当理解为仅有自由意志还不够,还需要上帝的推动和帮助。

---

① 原译:"而且能在复杂的情况下作出选择。"——校注

② 原译:"理智也有对付的办法。"——校注

③ 原译:"总之,随机应变,应付自如。所以,由理智作出的判断能对付各种不同的对象,而不会局限于某一对象。"——校注

④ 原译:"同时也证明人是有理智的。"——校注

⑤ 原译:"好像并不违背理智似的。"——校注

解答三：自由意志是活动的原因，因为人是由于自由意志而进行活动的。但是，即使自由是原因，也不等于必然都由于自由，好像自由是第一原因，就不可能再有其它原因。无论由于自然的原因或者意愿的原因，上帝都是活动的第一原因。在自然界中，上帝发动万物活动，并不影响其活动的自然性，在意志领域里，上帝推动人们活动，同样也不影响其活动的意志性，相反使他们都顺利地进行活动，因为上帝在任何一种存在者中的活动都按照它自己的特性。①

解答四：所谓"道路不由人作主"，应当理解为选择的实施。在实施中，不管人们愿意与否，都有可能受阻。但选择由我们作主，上帝的帮助是辅助性的。

第二讲　自由意志是一种能力(potentia)吗？

第二讲推论如下：

一、看来自由意志不是能力，因为自由意志无非是一种自由判断。然而判断不能称为能力，它是行为。所以自由意志不是能力。

二、再者，所谓自由意志，就是意志和理性的官能(facultas)。② 官能一词表示能力的情况，它实际上就是习性的体现。所以自由意志是一种习性。贝尔纳也曾说，自由意志是灵魂得以自由的习性。所以自由意志不是能力。

三、此外，天赋的能力不可能被罪恶所剥夺。自由意志却能

---

① 原译："因为任何一种存在者都按照自己的特性进行着活动。"——校注

② 原译："功能"。——校注

被罪恶所剥夺，因为奥古斯丁曾说："人由于滥用自由意志，既失去自由意志，又失去自己。"所以自由意志不是能力。

可是，与此相反，除了能力没有什么能成为习性的基体(subjectum)[①]，而自由意志就是恩典的基体，由于恩典的参与，它选择行善。所以自由意志是一种能力。

我的答复是：虽然自由意志从其词汇本身的意义来说，指的是行为，[②]但是我们认为，按通常的用法，它指的是行为的依据。也就是说，人由于自由意志而进行自由判断。在我们看来，行为的依据就是能力和习性。因为我们说我们之所以认识某事物，或者由于有知识，或者由于理智的能力。所以自由意志或者必然是能力，或者必然是习性，或者是与某种习性相关的能力。

然而，从两方面可以清楚说明自由意志既不是习性，也不是与习性相关的能力。第一，因为如果自由意志是一种习性，它必然是一种天赋的习性，因为人具有的自由意志是天赋的。可是，对自由意志所指望的事，我们并没有天赋的习性，因为对于如承认基本原理等等，我们有天赋的习性，我们就自然会倾向它。可是，我们自然地倾向某些事，又并不出于自由意志，例如前面说过的渴望至福(beatitudinis)。所以，天赋的习性与自由意志这一概念是相反的。与自己的本性相反的，就不是天赋的习性。由此可见，自由意志不是什么习性，第二，所谓习性，就是对某些情感养成了习惯，如《伦理学》第二卷上所说的，针对情感或行

---

① 原译："习性这件事本身不无能力"。——校注

② 此处的"意志"(arbitrium)源自动词 arbitrare，即"判断"这一行为。——校注

为，人们养成了好的或坏的习惯。[①] 由于节制这一习性，我们对欲望能处理适当；由于放肆这一习性，我们就为事无度。同样，由于有知识，我们很好地开展理智活动，直到认识真理。反之，由于恶习，就为非作歹。可是，自由意志对于好和坏是不偏不倚的。由此可见，自由意志不可能是一种习性，所以它是一种能力。

解答一：人们通常用行为的名称来指能力，因而说自由判断这一行为是能力，就是指这行为的依据。如果自由意志指行为本身，则人就不会总是有自由意志了。[②]

解答二：官能(facultas)一词有时表示工作的能力。所以官能一词就包含在自由意志的定义中。贝尔纳采用习性这种说法，并不是说它有别于能力，而是指有时人们进行活动时采取的某种习惯，而这种习惯既与能力有关，也与习性有关，因为由于有能力，人才可能进行工作，由于某种习惯，人就适宜于干某项工作。

解答三：所谓人由于犯罪而失去自由意志，并不是指不受制约的天赋自由，而是指人摆脱罪恶的痛苦的自由。我们讨论的是后一种自由，这个问题将放在伦理道德中进行研究。[③]

---

① 《尼各马可伦理学》，1105b25－26，原译漏译前半句。——校注

② 原译："则人永远就不会有自由意志了。"——校注

③ 参见《神学大全》，1a2ae，81－89。——校注

第八十四题　灵魂如何认识那些与自己相关的而又比自己低级的有形体

第一讲 灵魂是否通过理智认识有形体？

第一讲推论如下：

一、看来灵魂不是通过理智认识有形体的，因为奥古斯丁在《独语录》第二卷第4章上说，物体不可能为理智所认识，物质的东西只能为感觉所觉察。他在《创世记字义注》(*Genesim ad Litt.*)第十二卷第24章上又说，理智所观察的东西本质上是属于灵魂的，而诸如此类的东西都是非物质的。所以，灵魂不可能通过理智去认识有形体。

二、再者，理智与可感事物的关系，如同感觉与可理解事物的关系。然而灵魂决不可能通过感觉去认识理智所认识的那些精神性的东西。所以，灵魂也不可能通过理智去认识感性所认识的那些物体。

三、此外，理智专务必然的和始终如一的东西。然而任何有形体都是活动的，而且不是始终如一的。所以灵魂不可能通过理智去认识有形体。

可是，与此相反，知识存在于理智之中。如果理智不认识有形体，那就不存在有关物体的知识。这样一来，探讨变化的物体的自然知识就要消亡了。

我的答复是：为了弄清楚这个问题，首先提一下最早研究自然界的哲学家们是怎样想的。他们曾认为世界上除了物体之外，什么都不存在，因为他们看到一切物体都是会变化的，于是

他们便认为，一切都是在不断变化的过程中，从而断言人们对事物的真实性不可能有确切的知识。因为在不断变化的过程中，确切性是无法掌握的。如赫拉克利特说："人不可能再次涉足河中原先的流水。"哲学家在《形而上学》第四卷上也引证过这句话。

然而，柏拉图则超过了这些早期的哲学家，他为了维护人通过理智能够掌握真实的确切知识，提出除了那些物体之外，另有一种不属于物质和独立于运动的东西，他称之为相(species)[①]或理念(ideas)。由于分有了它们，每一个个别的和可感的事物才能被称之为人、马或诸如此类的东西。[②] 为此所有知识、定义和其它属于理智行为的东西与那些可感事物没有关系，它们根据的是非物质的和独立的(理念)。如此说来，灵魂并不认识那些物体，而是认识那些物体的独立的相。

然而，这显然犯了两个错误。第一个错误是，既然那些相是非物质的和不变的，则自然知识的固有内容如关于运动和物质等知识被排除在知识之外，而且还把运动和物质等原因的证明也排除在外。第二个错误则很荒谬：我们在寻找对人们来说甚为明显的事物的概念时，却利用其它东西来作媒介，而这些东西决不可能是那些明显事物的实体，因为就存在来说，它们是有区别的。所以，我们不可能借助独立的实体知识去判断感性的

---

① 原译："概念"，该词在拉丁语中亦指"种"、"类别"。阿奎那经常将其与 forma(形式)一词换用。——校注

② 原译："如人、马等诸如此类的东西，由于它们参与进来，我们就得知个别的和感性的事物。"——校注

事物。

由此可见，柏拉图迷失了真理，因为当他认定任何知识都以一种相似的方式获得时，便相信被认识的事物形式必然存在于认识者之中，而且也以同样的方式存在于被认识的事物之中。但是，他认识到被认识的事物形式之所以普遍地、非物质地和必然地存在于理智之中，是由于理智普遍地和以一种必然的方式进行认识的作用本身，因为行为的方式是以行为者的形式为依据的。为此，柏拉图断定，被非物质地和不变地认识的事物也必然这样非物质地和不变地自身存在着。

可是，这个结论却不是必然的，因为我们在可感事物中发现，形式存在于这个可感事物和那个可感事物的方式并不相同，例如在这个事物上的“白色”比较明显，在另一个事物上的“白色”则比较差；在这个事物上的“白色”带有甜味，在另一个事物上的“白色”却没有甜味。由此，人们还可以知道，为何灵魂以外的可感事物的形式存在于事物中时是一种方式，存在于我们感觉中时又是一种方式，因为感觉接受可感事物形式时排除了物质，例如看到黄金的颜色时不考虑黄金。同样，物体的形式是物质的和可变的，理智却按自己的方式非物质地和不变地接受它，因为被接受的物体是按照接受者的方式存在于接受者之中的。所以，应当这样说，灵魂是通过理智的一种非物质的、普遍的和必然的认识去认识有形体的。

解答一：奥古斯丁的话应当这样理解，即他讨论的是理智藉以认识的东西，不是讨论理智认识的东西。因为理智是通过理解而认识物体，不是通过物体去认识物体，也不是通过物质的和物体的相似去认识物体，而是通过非物质的和可理解的相去认

识物体，因为只有这种相才能存在于心灵之中。

解答二：正如奥古斯丁在《上帝之城》第二十二卷第 29 章上所论述的，不应当说理智只认识精神性的东西，好比感觉只认识物质性的东西那样，因为如此说来，上帝和天使就不认识有形体了。差别的原因在于，低等的能力不可能把自己伸展到高等能力范围内的事物，相反高等的能力却能伸展到低等能力范围内的事物，它的工作方式是极其卓越的。

解答三：任何运动都预设一种不变的东西，因为所谓发生变化，若是就性质的转变来说的，实体本身却没有变；当实体的形式发生变化时，质料却没有变。所以在变化的事物中，也有其不变的状态。例如苏格拉底虽然不是常常坐着，但一旦坐下来，便占据了一个位置，他的不动是千真万确的。由此可见，决不禁止人们用一种不变的知识去讨论变化的事物。

第二讲　灵魂是否依靠自己的本质(essentia)认识有形体？

第二讲推论如下：

一、看来灵魂是依靠自己的本质认识有形体的。因为奥古斯丁在《论三位一体》第十卷第 5 章上说：“灵魂编织并把握物体的形象，以便亲自加以组合。为了进行组合，灵魂给予自身一种实质性的东西。”然而灵魂是通过与物体的相似性而认识物体的。所以灵魂是通过自己的本质所组成的与物体的相似性而认识物体的。

二、再者，哲学家在《论灵魂》第三卷上说，灵魂在某种意义

上就是一切。[①] 而且，既然“相似者相识”(simile simili cognoscatur)，所以灵魂看来依靠自身能够认识物体。

三、此外，灵魂比受造的物体高级。然而狄奥尼修斯在《天阶体系》第 12 章中说，低级的物体能以比自身更卓越的方式存在于高级的物体中，因而一切受造的物体都是以比自身更高级的方式存在于灵魂的实体中。所以心灵是凭自己的本体(substantia)去认识受造的物体。

可是，与此相反，奥古斯丁在《论三位一体》第九卷第 3 章上说。心灵依靠身体的感觉才能获得事物的知识，而灵魂自身靠身体的感觉是不可知的。所以灵魂不是依靠自己的本体去认识物体的。

我的答复是：古代哲学家之所以提出灵魂凭自己的本质(essentia)认识物体，是因为他们认为“相似者相识”这一原则对所有灵魂来说都是具有的。他们还断定，被认识的事物形式既然存在于认识者之中，因而它也以同样的方式存在于被认识的事物本身。可是，这与柏拉图学派的主张是相左的，因为柏拉图曾注意到，理智灵魂是非物质的，它是非物质地进行认识的，因而他提出被认识的事物的形式是非物质地存在的。早期的自然哲学家们(naturales)由于注意到被认识的事物是有形的和物质的，因而提出被认识的事物必然也是物质地存在于认识者的灵魂中。所以，为了让灵魂拥有一切认识，他们便主张灵魂具有万事万物的共同性质。因为万物原本是由各种元素组成的，于是他们赋予灵魂各种元素的性质，例如他们认为火是万物的元素，

① 原译：“灵魂几乎拥有一切”，见《论灵魂》，431b21。——校注

于是说灵魂具有火的性质，同样可以推知，灵魂还具有气和水等元素的性质。恩培多克勒曾提出四种元素和两种活动能力，他说灵魂是由这些东西组成的。因而，当他们主张万物物质地存在于灵魂中时，他们就提出灵魂的一切认识是物质的，理智与感觉也就没有什么区别了。

然而，这种意见遭到了批驳。第一，因为他们讨论物质本原，但是那些由其发源的（物体）在这物质本原中却只是潜能。[①] 可是，一个事物之得到认识，正如《形而上学》第九卷上所表明的，不是根据其潜能，而是根据其现实。[②] 所以，潜能本身是无法认识的，除非通过现实加以认识。由此可见，赋予灵魂各种本原的本性不足以使灵魂认识一切，除非它本身具有各个个别事物的本性和形式，正如亚里士多德在《论灵魂》第一卷上驳斥恩培多克勒时说的，人们可以设想灵魂还要有诸如骨和肉等的性质。[③] 第二，如果被认识的事物必然物质地存在于认识者之中，则灵魂以外有形地存在的事物本身缺乏知识，就毫无道理了。假定灵魂是由于火而认识水的，则存在灵魂以外的火本身也会认识火。

所以最后的结论是：被认识的事物之存在于认识者之中必然不是物质的，而主要是非物质的。其原因是认识的活动伸入到认识者身外存在的事物，因为我们认识的对象是在我们自身

---

① 原译："因为他们讨论的物质根源，并不存在什么原理，无非是一种潜能。"——校注

② 《形而上学》，1051a22－33。——校注

③ 《论灵魂》，409b25－410a13。——校注

以外的，而事物的形式却被物质限定在某一单个的事物中。所以，显而易见，认识的性质同物质的性质是相对立的。因而，仅仅接受物质的形式，不是什么认识，正如《论灵魂》第二卷上说，像植物那样只是接受形式而已。[①] 越是非物质地把握所认识的事物的形式，认识也就越完善。由此可见，理智不但把形式从物质中抽象出来，而且还从个体化了的物质条件下抽象出来，所以理智的认识比感觉完善。因为感觉接受所认识的事物的形式时，虽然没有物质，但依然受物质条件的限制。在感觉中，视觉认识最佳，因为它较少物质，如前面第七十八题第三讲上说的。在理智中，认识越完善，也越非物质化。

综合上述，可以清楚看到，如果某一理智凭自己的本质认识一切，则其本质必然非物质地拥有一切（正如古代哲学家所主张的，这种灵魂的本质实际上是由一切物质的本原组成的，所以它能认识一切）。可是，这属于上帝的特性，唯独上帝通过其本质非物质地认识一切，因为在他那里，结果实际上（virtute）[②]早已存在于原因之中。所以，唯独上帝凭自己的本质认识一切。人的灵魂却不能，天使也不行。

解答一：奥古斯丁在这里讲的是由物体的形象（imagines）引起的想象力，即灵魂把自己的一种实质性的东西给予自己所组成的形象，好比基体要有一种形式才能进行组合那样。由此可见，灵魂从自身组成的形象并不是灵魂或灵魂的某一部分变成物体的形象，而是好比物体之变成一种有色体，是由于颜色形成

---

① 《论灵魂》，424a32－b3。——校注

② 原译："潜在地"，不确，因为只有现实的东西才能被认识。——校注

的。奥古斯丁接下去说的话完全说明了这个思想。他说，灵魂保存的东西，并不是什么形象形成的，而是那对形象作自由判断的东西。奥古斯丁称之为心灵或理智。不过，奥古斯丁也说，物体的形象引起的想象力，其中有一部分人和动物是共同的。

解答二：亚里士多德并不像古代自然哲学家们那样主张灵魂实际上是由各种事物组成的，而是说在某种情况下灵魂就是一切，因为它有伸入一切的能力，即通过感觉知道可感事物，通过理智知道理性事物。

解答三：任何受造物都是有限的和限定的。所以，高级的受造物的本质，即使与低级的受造物分享同一个属(genus)而有某种相似，[①]也不可能完全相似，因为它既然被限定于某一种(species)中，便与低级的受造物的种不相干了。相反，上帝的本质与一切事物完全相似，它在万事万物中都有所体现，它是万事万物的普遍原则。

第三讲　灵魂是否凭自身天赋的形式而认识万事万物的？

第三讲推论如下：

一、看来灵魂认识万事万物是凭自身天赋的形式，因为格里高利在布道辞《耶稣升天讲道集》第 29 篇上说：人和天使都有认识能力。而天使是凭天生具有的形式理解万事万物，因而《原因论》(*De Causis*)中说，所有理解都充满形式。所以灵魂是凭天生具有的自然事物的形式而认识万事万物的。

二、再者，理智灵魂比物体的原始质料高贵。然而，上帝把

① 原译："即使与低级的受造物有某种相似而与某一种类有关系。"——校注

原始质料列为比形式低等，与形式相比，它属于潜能。所以上帝更会把理智灵魂列为低于可理解的形式，因而它要依靠自身天赋的形式去认识事物。

三、此外，人们除了对事物有所认识，否则不可能做出正确的答复。然而没有后天知识的人，也会对个别事物做出正确的答复，如柏拉图的《美诺篇》中所论证的，只要提问有规律。[①] 所以，如果灵魂不具备天赋的形式，人们不可能在未认识之前有所知识，可见灵魂是依靠天赋的形式而认识事物的。

可是，与此相反，哲学家在《论灵魂》第三卷上讨论理智时说，它好比一块白板(tabula)，上面什么也没有写。[②]

我的答复是：既然形式是行为(actio)[③]的根据，那么一个事物与作为行为根据的形式的关系，必然与它和行为本身的关系是相一致的。例如，如果由于轻而出现上升的运动，那么当这上升运动仅仅处于潜在状态时，轻也必然仅仅是一种潜能；可是当上升运动处于现实状态时，轻也就是现实的(in actu)。然而，我们发现，无论就感觉而言，或者就理智而言，人往往只是个潜在的认识者，因为人的感觉需要可感事物作用于感官，人的理解需要通过教育或启迪，这些都是先由潜在的状态然后进入现实的状态。所以必须这样说：认识的灵魂，无论作为感知所根据的相似者而言，或者作为理解所根据的相似者而言，都处于一种潜在的状态。为此，亚里士多德指出，灵魂藉以认识的理智并不具有

① 《美诺篇》，82a－86b。——校注

② 《论灵魂》，430a1——校注

③ 原译："现实"，下同。——校注

什么天赋的形式，相反它对于任何形式原本都处于潜在的状态。

不过，有些东西虽然具有现实的形式，有时由于受到某种阻碍的缘故，也不能按其形式进行活动，如轻的东西，如果受到阻碍，就无法上升。柏拉图由此就提出，人的理智对所有事物都天生具有理智概念，可是受到与肉体相结合的影响，不能进入到现实的状态。

然而，这种论述并不合适。第一，因为如果灵魂对所有事物具有天生的知识，那么它不可能健忘得连自己有过的这种天生知识都不知道。没有人会忘记天生知道的事，如整体大于部分等诸如此类的事。如果考虑到灵魂自然地结合于肉体[这种说法前面(第七十六题第一讲)已经证明]，就更不合适，因为事物的自然行为完全受到自己本性的阻碍，这是说不通的。第二，如果缺少某种感觉，那么就缺少这种感觉所能把握的事物的知识，例如天生的盲人不可能有颜色的知识，因此，如果理智灵魂天生具有一切可理解的事物的知识，就不会出现这种情况。所以，应当承认，心灵并不是凭天生具有的理念(rationes)去认识事物的。

解答一：人在认识上的确同天使有相一致的地方，但缺乏天使理智的卓越性。例如，按格里高利所说的，低级的物体仅就其存在而言，便缺少高级物体的存在方式，因为低级物体的质料并没有被形式彻底地充实完满，而是潜在地朝向它所并不拥有的其它形式。[①] 至于天体的质料却完全被形式充实完满，因而不存

---

① 原译："因为低级物体的质料并没有被形式相结合的可能性。"此处阿奎那强调月下世界有形物体的质料潜在地可以同其它形式相结合。——校注

在同其它形式相结合的可能性，如前面（第六十六题第二讲）所论述的。同样，天使的理智，就其本性而言，理解的形式完满无缺，而人的理智却存在着同理解的形式相结合的可能性。

解答二：原始质料（materia prima）之成为实体性的东西有赖于形式，所以它必须借助于某种形式才能成立，因为它毕竟不是现实的存在。由于某种形式而存在的，它对于其它形式就只是潜能（in potentia）。[①] 理智不会由于理解的形式而成为实体性的东西，所以它与原始质料是不相同的。

解答三：所谓有规律的提问，就是从自明的普遍原则出发到其固有结论的过程。对学习的灵魂来说，通过这过程而获得知识。所以，当问题回答正确时，并不是心灵预先知道，而是一次新的学习。因为无论教育者是通过展示的方式还是通过提问的方式从普遍原则推进到结论，听者的心灵总是通过在先的［原则］而确定在后的［结论］，这两种方式并没有任何区别。[②]

第四讲　可理解的形式（species intelligibiles）是否由一些独立的形式（formae separatae）反映在我们的心灵中？

第四讲推论如下：

一、看来可理解的形式是由一些独立的形式反映在我们心

---

① 原译："由于某种形式而存在的，它乃是现实的潜能。"——校注

② 原译："因为教育者在提问或询问时，无非指出了从普遍原则到结论的过程，而听者的心灵则通过前面的公共原则证实了后面的结论，除此之外，别无其它收获。"——校注

灵中的，因为任何分有的事物，其产生原因是由于分有了本质，例如燃烧，其原因是由于火。然而，理智灵魂，它作为现实的理解者，分有了可理解的事物，因为现实的理智在一定程度上是现实地被理解的事物。所以那些本身和本质上现实地被理解的东西，就是进行现实认识的理智灵魂的原因；而本质上现实地被理解的东西，就是独立于质料而存在的形式。所以，灵魂藉以认识的理解形式产生于一些独立的形式。

二、再者，可理解的事物与理智的关系，亦如可感事物与感觉的关系。然而现实中存在于灵魂之外的可感事物，就是感觉中的可感形式的（species sensibiles）[①]原因；我们由于可感形式才有所感知。所以我们的理智藉以认识的可理解形式，产生于灵魂之外存在的一些现实的可理解形式，而这些形式是独立于质料而存在的。所以我们理智中的可理解形式是由一些独立的实体产生的。

三、此外，任何潜在的东西要变为现实，都得依靠一个现实的存在者；如果我们的理智认识，原先是潜在的，而后才是现实的，那么它就要依靠一个早已现实存在的理智，而且还应该是个独立的理智。所以，我们正是通过那些产生理解形式的独立实体进行现实的认识。

可是，按照这种说法，我们的认识就不需要感觉了。显然这是错误的。相反，明显不过的是，人们缺少某一种感觉，就无法拥有这方面的感觉知识。

我的答复是：过去曾有些人认为，我们认识的可理解形式产

---

① 原译："感觉形象"。——校注

生于某些独立的形式或某些独立的实体。关于这一点，曾有两种说法。如前面第一讲中说的，柏拉图曾主张，可感事物的形式本身是独立于质料而存在的，例如正是由于人的形式本身人才称之为人，又如正是由于马的形式或理念本身马才称之为马，其它事物也都如此。为此，柏拉图提出，独立的形式既被我们的灵魂分有着，又被有形的物质分有着。我们的灵魂分有它，就获得知识；有形的物质分有它，就能够存在。因此，例如有形的物质分有石头的理念时，就成了石头。而我们的理智分有了石头的理念，就可以理解石头。[①] 可是，对理念的分有是通过理念本身和接受该理念的分有者之间的一种相似性来实现的，摹本正是以这种方式被摹仿者分有。[②] 于是，柏拉图又提出，存在于有形物质中的可感形式是从理念那里流出来的，它们是作为理念的一种相似而流出来的。因此他断言我们理智中的可理解形式也是作为理念的一种相似而流溢出来的。[③] 因此缘故，柏拉图把知识和定义归于理念（见本题第一讲）。然而，亚里士多德多次证明，主张可感事物的形式独立于物质而存在，这是违反可感事物本性的。

阿维森纳反对柏拉图这种观点，提出任何可感事物的可理解的形式不是自身独立于物质而存在的，而是非物质地事先存在于各种理智中。阿维森纳说，这种可理解的形式从第一种理智传到第二种理智，从第二种理智传到第三种理智，这样一直传

---

① 此句漏译。——校注

② 原译："因此在摹本和摹仿者之间又存在着一种样式。"——校注

③ 此句漏译。——校注

到最后一种，称之为主动的理智(intellectus agens)，可理解的形式从此就进入到我们的灵魂之中，而可感形式从此也就进入到有形的物质中。[①] 由此可见，阿维森纳和柏拉图都一致认为，我们认识的理解形式产生于独立的形式，不过，柏拉图说这些独立的形式是自身存在的，阿维森纳却把它放在主动的理智中。他们还有一个分歧之点是，阿维森纳认为一旦中止认识活动，理解形式就不再保留在我们的理智中，日后需要时，必须重新去接受它。所以阿维森纳不同意知识是天赋于我们灵魂中的，可是柏拉图则认为，人们一旦分有了理念，理念就一成不变地保存在灵魂之中。

但是，按照这种观点，无法说明我们的灵魂之所以和肉体相结合的原因。事实上不能说理智灵魂(anima intellectiva)是为了肉体而和肉体结合在一起的，因为形式不是为了质料，推动者不是为了被推动者，恰恰完全相反。但是，肉体看起来对于灵魂是必要的，这更多地是为了灵魂开展自己特有的活动(即理解)。[②] 因为就其自身存在来说，灵魂并不依赖肉体。[③] 可是，如果灵魂就其本性来说，只宜于接受一些独立的原则流出来的可理解的形式，而不宜接受可感事物的形式，那么它就不需要依靠肉体来进行认识，这样灵魂与肉体相结合就毫无意义了。

纵然有人承认我们的灵魂要依靠感觉来进行认识，可是又

---

① 参阿维森纳：《形而上学》，第九卷，第 4 章；《论灵魂》，第五卷，第 5 章，第 6 章。——校注

② 原译："肉体为了进行理智灵魂特有的工作，也就是说，为了实现其认识活动，必须依靠理智灵魂。"——校注

③ 原译："因为就本质来说，这种活动不属于身体。"——校注

把感觉仅仅作为提醒我们的灵魂去注意事物，接受那些从独立原则那里产生出来的事物的可理解的形式。我们认为，这种说法还是不确切的，因为灵魂是不需要这种提醒的，只有柏拉图学派认为我们的灵魂处于某种睡眠状态而且还因为自己同肉体结合在一起而忘记了自己。按照这种说法，感觉只是为了给理智灵魂扫除因为它同肉体结合而遭遇的障碍而已。所以应当注意的是，灵魂和肉体结合的原因是什么。

如果按照阿维森纳的说法，感觉对灵魂是必要的，因而感觉能引起灵魂去注意主动的理智，从而获得可理解的形式。这也没有说明问题，因为如果我们的灵魂是依靠主动的理智流出来的形式去认识事物，那么我们的灵魂或者是由于自己本性的需要或者是由于某种感觉的作用去把握主动的理智的，这样一个人即使没有感觉也能通过主动的理智去接受相应的可感事物的形式，如同天生的盲人能知道颜色一样。这显然是错误的。由此可见，我们的灵魂藉以认识的可理解形式不是从独立的形式中产生出来的。

解答一：我们的理智分有的可理解形式，就像它们可以归结到第一原因一样，而可以归结为一个凭借自身本质就可理解的基本原则，亦即上帝。[①] 然而正如狄奥尼修斯说的，我们的理解形式虽然产生于这基本原则，但必须以感性的和物质的事物形式为媒介，我们才能获得知识。[②]

---

① 原译："我们的理智分有的理解形式之归结为认识的基本原则，亦如第一原因归结为上帝一样。"——校注

② 见《论圣名》，7.2。——校注

解答二：物质的事物，作为处于灵魂之外的存在，可以是现实地可感的，但并不是现实地可理解的。[①] 所以不存在感性和理性之间的相似性。

解答三：我们的可能理智从潜能到现实，需要依靠一个现实的东西，这就是说依靠主动的理智。这主动的理智，前面已经说过，就是我们灵魂的一种能力（virtus）。然而，这并不等于把某一个独立的理智作为近因去依靠，至多只能说是看作远因（causa remota）而加以依靠而已。

第五讲　我们的理智灵魂（anima intellectiva）是否从永恒的原理（ratio）[②]中认识物质的东西？

第五讲推论如下：

一、看来我们的理智灵魂不是从永恒的原理中认识非物质的东西的，因为凡是要作为人们认识依据的，它本身首先必须为人们所认识。然而人的理智灵魂在现在不认识永恒原理，因为它不知道上帝那里存在着永恒原理，如狄奥尼修斯在《论神秘神学》第1章中所说的那样。所以灵魂不是在永恒的原理中认识一切的。

二、再者，《罗马书》第1章第20节上说："上帝的看不见的事，通过所造的万物，是可以洞察的。"永恒的原理属于上帝的看不见的事。所以永恒的原理是通过物质的受造物来认识的，而

---

① 原译："实际上是感性的，不是理性的"。——校注

② 前文中将这一概念改译为"理念"，而此讲将其与柏拉图的"理念"（idea）做了细致的区分，为避免混淆，此章保留原译。——校注

不是受造物通过永恒的原理来认识。

三、此外，永恒原理无非是一些理念，因为奥古斯丁在《八十三问题集》(*Quaest.*)第 46 题中说："理念是事物持久不变的依据，它们存在于上帝的思想中。"所以，如果有人认为理智灵魂从永恒原理中认识一切，他就陷入柏拉图所主张的一切知识来自理念这个观点。

可是，与此相反，奥古斯丁在《忏悔录》第十二卷第 25 章上说："如果我们两人都看出你所说的是正确的，如果我们两人都看出我所说的是正确的，请问我们是从哪里看出来的呢？当然，我不是从你身上看到的，你也不是从我身上看到的，我们两人都是在超越我们思想的永恒不变的那个真理中看到的。"可是，永恒不变的真理恰恰是在永恒的原理中。所以，理智灵魂是在永恒原理中认识一切真理的。

我的答复是：正如奥古斯丁在《论基督教学说》一书第二卷第 49 章中说的："有些称之为哲学家的人，如果他们偶然说出一些与我们的信仰相符合的真理和理论，尽管他们是不合法的占有了它们，我们还是可以拿来为我们所用。不过，当异教者的学说包含着虚伪和迷信的东西时，我们每一个人都应该离开他们的社会，避开他们的学说。"为此，奥古斯丁正是根据这个原则去吸取柏拉图学派的学说，发现其中与我们的信仰相符合的，他就采纳，看到与我们的信仰相违背的，就加以改造。可是，前面我们已经说过，柏拉图主张事物的形式本身是独立于物质而存在的，他把这些形式称之为理念，他说我们的理智是通过对理念的分有去认识一切事物的。例如，有形的物质通过对石头理念的分有，才成为石头；我们的理智也一样，通过对石头理念的分有，

才认识石头。但是，下面的说法看来与信仰相违背了，柏拉图学派在主张事物的形式本身是在事物之外和独立于物质而存在时，他们还说“生命和智慧本身”是具有创造能力的实体。狄奥尼修斯在《论圣名》一书上也这样说过。因而，奥古斯丁在《八十三问题集》第 46 题中论述时，用一切受造物在上帝的思想中存在着永恒的原理来代替柏拉图主张的那些理念，正是由于这永恒的原理，万物才形成，人的灵魂因此也就认识万物。

至于人的灵魂怎样根据永恒的原理认识万物的问题，应该说这种由此及彼的认识有两种方式。

首先，我们对于认识的对象，好比在镜子中看到反映着其形象的事物一样，在现世的生活情况下，我们的灵魂不可能在永恒的原理中认识万事万物，只有圣人才能通过永恒的原理认识万事万物，因为圣人能看见上帝，在上帝身上看到一切。

其次，所谓由此及彼的认识，就是关于认识的本原。例如，如果我们说在太阳底下看到东西是由于太阳的缘故，那么我们必然也可以说，人的灵魂根据永恒的原理认识一切，是由于我们对永恒原理的分有而认识一切的。因为在我们身上存在的理智之光无非是非受造的光的一种分有和相似，在那里包含着永恒的原理。所以，《诗篇》第 4 篇上写道：“有许多人说：谁把善指示给我们？”《诗篇》的作者自己回答说：“主，你的容光已印在我们身上了。”这好比说：“由于上帝的光已印到我们身上，一切事物也就展示给我们了。”

然而，为了获得物质事物的知识，我们除了理智之外，还需要有基于事物的一些可理解形式，所以我们不能仅仅依靠对永恒原理的分有来把握物质事物的知识，如柏拉图学派所主张的

那样，只要有理念就足以获得一切知识。为此，奥古斯丁在《论三位一体》第四卷第 16 章中说："尽管哲学家们教导我们坚信任何暂时的东西都是由于永恒的原理而实现的，然而他们岂能在这永恒的原理中把握或者从其中推导动物有多少种类和它们各自的起源是什么吗？[①] 他们岂不要根据地理和时间的历史去加以探究吗？"所以奥古斯丁并不认为"一切事物都是从永恒的原理中或者说从不变的真理中去认识的"，好像事物本身就是永恒原理似的。在《八十三问题集》中他说得很清楚："不是所有也不是任何一个理性灵魂都能达到那种境界，[②]只有当它神化而纯洁无瑕时，才能彻悟"，即达到洞察永恒原理的境界。这是圣人的灵魂所具有的境界。

本文兼解答了上面三个疑问。

第六讲　理智认识(intellectiva cognitio)是否从可感事物中获得？

第六讲推论如下：

一、看来理智知识不是从可感事物中获得的，因为奥古斯丁在《八十三问题集》第 9 题上说，纯粹真理(sinceritas veritatis)[③]不需要肉体的感觉，这可以从两方面得到证明：第一，肉体感官接触的一切事物每时每刻都在发生变化。既然它们不能保持不

① 原译："然而他们岂能一直注意这永恒的原理而看不到动物的不同种类和它们各自的起源吗？"——校注

② 原译："理性灵魂不是无所不包和无所不知"。——校注

③ 原译："事情的真实性"。——校注

变，也就不能知道它们。第二，即使我们通过身体所感觉到的所有事物都不在感官面前，我们仍然可以感受到它们的印象（imagines），就像在睡梦中和迷狂中。[①] 但是我们分辨不出自己的感觉究竟是否感受到可感事物本身，还是它们的虚幻印象。既然无法知道，也就难辨真伪。所以结论是："真理不需要感觉。"然而，理智认识是对真理的把握，所以理智认识不需要感觉。

二、再者，奥古斯丁在《〈创世记〉字义注》第十二卷第16章上说："不要认为肉体会对精神产生任何作用，好像精神站在质料的位子上屈从于产生作用的肉体，因为那产生作用的在任何方面都胜过那受作用的东西。"[②]因而结论是，事物的形象并不是肉体在精神中产生的，而是精神自己进行操作获得的。所以，理智认识不是产生于可感事物。

三、此外，结果不会超越自身的原因能力，然而理智认识超越感觉，因为我们理解感官所不能感知的事物，所以理智认识不是产生于可感事物。

可是，与此相反，哲学家在《形而上学》第一卷第1章和《后分析篇》结尾上证实了"我们的认识起源于感觉"。[③]

我的答复是：关于这个问题，哲学家们曾有过三种意见。德谟克利特主张，我们的知识没有什么其它原因，只有从我们所接

---

① 原译："我们通过肉体感受的一切事物，既然没有伸入到我们的感官中，我们就好像在做梦和热恋似的接受其图像。"——校注

② 原译："不要认为肉体会给精神做些什么，好像精神属于物质的肉体会给精神做些什么，好像精神属于物质的肉体活动似的。无论如何，精神远远超越肉体的所作所为。"——校注

③ 《形而上学》，980a28－981a2；《后分析篇》，100a3－14。——校注

触到的一些事物中产生并进入到我们灵魂中的印象，正如奥古斯丁致狄奥斯科(*Ad Diosc*)第 56 封书信中所说的。[①] 亚里士多德在《论睡眠》(*De Somno*)第 2 章中也说过，德谟克利特主张知识是由幻影和幻影的流射形成的。[②] 亚里士多德在《论灵魂》第二卷上说，产生这种观点的原因是，由于德谟克利特本人和古代的自然哲学家们没有把理智和感觉区别开来，因而当感觉随着可感事物发生变化时，便认为我们的一切知识只是由于可感事物的变化而形成的。[③] 德谟克利特曾断定这种变化是由印象的流射而产生的。

柏拉图则相反，他提出理智不同于感觉，理智是一种不依赖于肉体器官的非物质的现实能力。因为无形的东西不会由于有形的东西而发生变化，所以他主张理智知识不是由于理智受到可感事物的变化而形成的，而是由于分有了独立的可理解形式，正如前面(第四和第五讲)所说的。他还提出，感觉是一种自我活动的能力。由此可见，感觉本身既然是一种精神性的力量，它就不会由于可感事物而发生变化，然而感觉器官却随着可感事物而发生变化。由于这种变化，灵魂在一定程度上受到其影响，从而在自身组织起可感事物的形式。对于这种意见，奥古斯丁在《〈创世记〉字义注》第十二卷第 24 章中似乎有过分析，“不是身体在感觉，而是灵魂通过身体感觉，把身体作为信使，从而把

---

① 见奥古斯丁：《信札》，118.4。——校注

② 《论睡眠》，464a5。——校注

③ 《论灵魂》，427a17－29。——校注

外界传来的信息自我组织起形式。”[①]所以，按照柏拉图的意见，理智知识不是产生于可感事物，感觉也不完全产生于可感事物，而是可感事物在提醒感性灵魂去感受，同样感觉在提醒理智灵魂去理解。

亚里士多德走的是中间道路。他同柏拉图一样主张把理智和感觉区别开来，但他却提出感觉如果没有肉体的参与，就不会有其独特的活动。所以感觉并不仅仅是灵魂的活动，而是一种复合体的活动。他还提出，任何感性部分的活动都是如此。所以说灵魂以外的可感事物会对结合体产生影响，这不是不合适的。在这一点上，亚里士多德和德谟克利特是一致的，即各种感觉的活动都是由于可感事物对感官施加影响而引起的，但不像德谟克利特那样认为这是由于流射这种方式，而认为是由于另一种活动。因为如《论生灭》一开头所揭示的，[②]德谟克利特主张一切活动都是由于原子的流射而产生的，亚里士多德却主张，理智有一种活动并不需要肉体的参与（见《论灵魂》第三卷）。[③] 但是有形的东西不可能给无形的东西造成什么印象。所以按照亚里士多德的意见，想促使理智活动，单靠可感事物的印象是不够的，还需要有一种更高级的东西。亚里士多德本人曾说过：“产生作用者比受作用者高贵”（《论灵魂》第三卷）。[④] 但是他不像柏拉图所主张的，理智活动仅仅依靠某些高级事物的印象，而是需

① 前半句漏译。——校注

② 《论生灭》，324b25－325a2。——校注

③ 《论灵魂》，429a18－27。——校注

④ 同上，430a18－29。——校注

要更高级的和更高贵的主动者，它就是我们前面（第七十九题第五讲）说的“主动的理智”。它是通过一种抽象的方法，把感觉取得的东西变成现实上可理解的映像（phantasmata）。

根据这种意见，就映像来说，理智活动是由感觉引起的。可是，映像不足以改变可能的理智，而必须由主动的理智使映像变成现实地可理解的，所以不能说，感性认识是理智知识总的原因和全部原因，它至多在一定程度上可被看作质料因。

解答一：奥古斯丁说的那句话应当这样理解，即真理并不是完全依靠感觉，因为我们需要借助主动的理智之光才能在变化的事物中认识到不变的真理，才能从事物的相似性中分辨出事物本身。

解答二：奥古斯丁不是讨论理智认识，而是讨论想象（imaginaria），因为按照柏拉图的意见，想象的活动能力只为灵魂所有。奥古斯丁根据这个原理还证明了肉体并没有为想象力提供什么相似性，而是灵魂自己做了这项工作。亚里士多德根据这一点论证了主动的理智是独立的东西，因为“产生作用者比受作用者高贵”。毫无疑问，按照这种观点，在想象力中不仅必须有被动的能力，而且还必须有主动的能力。反之，如果我们按照亚里士多德的意见，提出想象力的活动是结合体的活动，也就没有什么困难了，因为就现实的存在同可能的存在相比较来看，可感的事物比动物的感官高贵，例如就现实的有色体同瞳仁的关系来说，瞳仁只是潜在地是有色体。然而可以说，虽然想象力的最初活动是由可感事物的运动引起的，因为按照亚里士多德《论灵魂》第二卷上说的：“想象是由感觉造成的活动”，但是对人来说，想象是通过分析和综合组成各种不同事物形象的一种活动，而这

些形象本身不是从感觉那里获得的。说到这里，奥古斯丁的话也可以理解了。

解答三：感性认识并不是理智认识的全部原因，所以，如果理智认识超越感性认识，就没有什么可奇怪的。

第八十五题　论认识的方法(modus)和程序(ordo)

第一讲　我们的理智是否通过对印象(phantasmata)的抽象来认识有形的和物质的东西的？

第一讲推论如下：

一、看来我们的理智不是通过对印象的抽象来认识有形的和物质的东西的，因为凡理智认识的事物有别于实际的存在，则理智犯了错。然而，物质事物的形式不是从个别事物中抽象出来的，印象只是它的相似性。所以，如果我们从印象中抽象出形式来认识物质的东西，则我们的理智就犯了错误。

二、再者，物质的东西乃是自然界的事物，其定义必然包含物质。抽掉其定义中所蕴含的物质，就无从认识它们。所以物质的东西不可能离开物质去认识。可是物质是个体化的原则(individuationis principium)，所以物质的东西不可能从个别中抽象出普遍来加以认识，也就是说，不可能从印象中抽象出可理解的形式来加以认识。

三、此外，《论灵魂》第三卷上说："印象与理智灵魂的关系，如同颜色同视觉的关系。"[①]视觉并不是从颜色中抽象出什么形

① 《论灵魂》，431a14－15。——校注

式而实现的，而是由于颜色印在感官上。所以认识并不涉及从印象中进行什么抽象，而是由于印象印在理智上。

四、此外，正如《论灵魂》第三卷上所说的，理智灵魂有两种情况：一是可能的理智(intellectus possibilis)，二是主动的理智(intellectus agens)。[①] 从印象中抽象出来的可理解形式不属于可能的理智，可能的理智只接受出已抽象的形式；而从印象中抽象出来的可理解形式似乎也不属于主动的理智，因为主动的理智同印象的关系，好比光同颜色的关系；光并不对颜色作什么抽象，而主要是照亮颜色。所以我们决不可能通过对印象的抽象获得认识。

五、最后，哲学家在《论灵魂》第三卷上说："理智在印象中认识形式。"[②]所以理智不是通过抽象而认识形式的。

可是，与此相反，《论灵魂》第三卷中也说："正是那些有别于物质的事才被我们所认识。"[③]所以物质的东西要得到认识，必须对物质以及物质的一些相似性即印象等进行抽象。

我的答复是：前面已经说过，认识的对象要与认识的能力相称。不过，认识的能力有三种等级：第一种认识能力是肉体感官的活动，如感觉。而任何一种感觉能力都是以存在于有形物质之中的形式为对象的。由于有形的物质又是个体化的原则，所以无论哪一部分的感觉功能都只能认识个别的东西。至于第二种认识能力，既不是肉体感官的活动，也不是和有形物质有任何

---

① 同上，430a13－15。——校注

② 同上，431b2。——校注

③ 同上，429b21－22。——校注

联系的活动，如天使的理智。这种认识能力是以存在于物质之外的形式为对象的，因为即使天使认识物质的东西也不是从物质事物本身去观察它们的，而是从自身和上帝身上去观察它们的。至于人的理智则居于上述两种认识能力之间，因为它不是某一器官的活动，而是一种灵魂的能力，灵魂本身就是肉体的形式。所以，人的理智的特性是认识以个体化的方式存在的形式，它在有形物质中，但并不是在如此这般的物质之中。然而，所谓去认识个体物质之中的，但并不是在如此这般的物质之中的形式，就是去从个别的物质中抽象出形式，而这种物质[①]是由印象表现出来的。所以，必须这样说：我们的理智是通过对印象的抽象来认识物质的东西的。也就是说，我们把所观察到的物质的东西变成一种非物质的认识，这恰恰同天使的认识相反，天使是通过观察非物质的东西来认识物质的东西。

可是，柏拉图只注意了人的理智的非物质性，而忽视了它和肉体相结合这一点，于是提出独立的理念作为理智的对象，说什么我们的认识肯定不是由于抽象的作用，而主要是由于对抽象的东西的分有（见第八十四题第一讲）。

解答一：抽象有两种：一种是组合和分开的方法，例如我们认为这东西不是在另一个东西中，或者认为与另一个东西是相独立的。另一种是简化的方法，例如我们思考这东西而不注意另一个东西。所以，就第一种抽象方法来说，理智所关注的东西事实上并没有被抽象，它难免会犯错误。就第二种抽象方法来说，理智所关注的东西事实上也没有被抽象，然而它没有犯错

① 原译："形式"。误。——校注

误。这一点,在感觉中是明显不过的。如果我们认为,颜色并不是在有色体上,或者与有色体是相独立的,这种意见和这种说法就是错误的。然而,如果我们只注意颜色及其特性,而不考虑有色的苹果,或者我们就这样表述自己的想法,这种意见和这种说法是没有错的,因为苹果与颜色无实质性的关系,因而不考虑苹果并不妨碍认识颜色。同样我可以说,石头、人、马等诸如此类的物质事物的形式,可以撇开其个体化原则而加以考虑,因为这些原则与形式是没有关系的。这就是从个别中抽象出共相,或者说从印象中抽象出可理解形式,也就是说,这种抽象不考虑印象所表现的个体化原则,而只注意形式本性。

所以当人们说:"理智认识的事有别于其实际的存在,则理智犯了错",如果这里的"有别"指的是被理解的事物,那么它说的是对的。[①] 因为如果事物的存在是一个样子,理智却把它理解成是另一个样子,那这种理智的确犯了错误。因此,如果把石头的形式从质料中抽象出来,而按照柏拉图的观点认为形式并不存在于质料中,这种理智就犯了错误。可是,"有别"这个字对理智活动来说,就不再是正确的。因为理智的理解方式不同于事物的存在方式,这是丝毫没有错,原因是认识的对象是按照理智的方式非物质地被理解的,不是按照物质事物的方式物质地被理解的。

解答二:有些人认为,自然界事物的种是由形式单独组成的,质料构成不了什么种。但是,按照这种意见,自然事物的定义中就无物质可言了。所以应该这样说,质料分两种:即共同的

① 原译:"这恰恰说明'有别'这个字是与所认识的事有关系。"——校注

(communis)质料和特指(signata vel individualis)质料。[①] 所谓共同的质料,如肉和骨头;所谓个别的质料,如这些肉和这些骨头。理智是从个别的可感质料中而不是从共同的可感质料中抽象出自然事物的种类的,例如从这些肉和这些骨头中抽象出人这个类。这些肉和这些骨头不属于人类,而只是个别的人的组成部分。对此,《形而上学》曾做过解释。[②] 所以,撇开个别的质料[③]是可以进行研究的。但是,理智是不可能抛开肉和骨头从中抽象出人类的。

然而对于数学,理智不仅可以从个别的可感质料中而且还可以从共同的可感质料中抽象出来加以认识,但是不能从共同的可理解质料中而只能从个别的可理解质料中抽象出来加以认识。因为可感质料,就其承载可感受的性质如热、冷、硬、软等这一类东西来说,就是有形的质料。而可理解质料,就其承载[④]数量来说,就是实体。显而易见,实体中包含的数量先于可感性质。由此可见,数量(如数目、度数、图形等各种数量)可以独立于可感性质而加以研究,也就是说,可以把它们从可感质料中抽象出来,但没有确定的实体作为数量的基体,就无法研究,也就是说,就无法把它们从共同的可理解质料中抽象出来。然而没有这样或那样的实体,也是可以研究的,也就是说,可以把它们从个别的可理解质料中抽象出来。不过,有些东西也可以撇开

① 原译:“确定的或个别的”。此处据前文统一。——校注
② 《形而上学》,1035b28 - 1036a11。——校注
③ 原译:“共同的质料”。误。——校注
④ 原译:“属于”。——校注

共同的可理解质料而进行研究，如有、一、潜能、现实等这类东西。这些东西也可以没有任何质料而存在，这在非物质的实体那里是明显不过的。柏拉图没有注意到上述两种抽象的情况，于是把我们所说的理智抽象的东西统统认为实际上都是存在的。

解答三：颜色无论在个别的有形物质上或者在视觉的功能上，其存在方式是同一的，所以它能够给视觉印上自己的相似性。可是，代表个别事物相似的印象出现在肉体的器官中，其存在的方式同人的理智是不同的。[①] 所以印象不可能靠自己的力量印在可能的理智上，相反要由主动理智的力量即主动理智对印象起反作用使一种相似性进入到可能的理智中。这种相似性无疑反映着印象所反映的对象，但仅仅表现其作为类的本性。[②] 所谓可理解形式就是通过这种方式对印象进行抽象的结果。因而并不存在什么绝对统一的形式原先表现在印象中，而后才进入到可能的理智中，好像一个物体从这里到那里似的。

解答四：印象既被主动的理智所照明，又被主动理智的力量抽象出理解形式。之所以被照明，亦如我们的部分感觉由于结合理智而显得更有力量，印象由于主动理智的作用变得有利于抽象出可理解概念，我们就能够凭主动理智的力量，在我们的思想中排除个别的条件而接受形式的本性，然后可能理智又根据

---

① 原译："同人的理智中所具有的印象，其存在的方式是不相同的。"——校注

② 原译："这种相似性无疑反映着对象的印象，但仅仅表现形式的性质。"——校注

这些本性的相似性而获取信息。①

解答五：正因为我们的理智一方面由于注意到一般事物中的本性而从印象中抽象出可理解形式，另一方面又认识到这性质是在印象之中的，因为除非返回到印象，否则它不可能认识自己所抽象出的理解形式的事物（见第八十四题第六讲）。

第二讲　从印象中抽象出来的可理解形式（species intelligibiles）是否是作为被理解的事物相关于我们的理智的？

第二讲推论如下：

一、看来从印象中抽象出来的可理解形式就是我们的理智所要认识的事物本身，因为现实的被认识物就在认识者之中，这是由于现实的被认识物就是现实的理智本身。在被认识的事物中，只有抽象的理解形式存在于现实的认识者的理智之中。② 所以抽象的可理解形式就是现实的被认识的事物本身。

二、再者，现实的被认识物必须有所依存，否则无法存在。而现实的被认识物不能存在于灵魂之外的什么物体上，因为灵魂之外的物体都是物质的，在那里它不可能得到现实的认识。所以结论是：现实的被认识物是在理智之中，而在理智中除了前面我们说过的可理解的形式之外，不可能存在其它什么东西。

三、此外，哲学家在《解释篇》第一卷上说："语句是灵魂中各

---

① 原译："然后由可能的理智作出与其本性相似的东西。"——校注

② 原译："然而被认识的事物，如果没有抽象的理解形式，就不会存在于现实的认识者的理智之中。"——校注

种感受(passiones)[①]的符号。”[②]语句表示被理解的事物,因为我们用语句表示我们所理解的事物。所以灵魂中的各种感受(passiones)即理解形式,实际上就是人们所认识的事物。

可是,与此相反,理解形式和理解的关系,如同感觉形式和感觉的关系一样。感觉形式不是我们感觉的事物,而是我们藉以有所感觉。所以理解形式并不是我们要认识的事物,而是我们的理智藉以去认识事物的东西。

我的答复是:的确,有些人认为,我们具有的认识能力只能认识自身的感受,例如感觉只能感觉其器官的感受。按照这种观点,理智除了自己的感受之外,就无所认识了,也就是说,它只认识其所接纳的理解形式。按照这种说法,这种可理解形式就成为我们要认识的事物本身了。然而,这种观点,从两方面可以证明它是错误的。首先,我们认识的事物,本身就是知识的对象。所以,如果要认识的事物仅仅是我们灵魂中存在的形式,则一切知识不是以存在于灵魂之外的事物为对象,而仅仅以存在于灵魂中的理解形式为对象。这就如同柏拉图学派所认为的,一切知识都是讨论理念,理念才是现实的认识对象。其次,我们要指出古代哲学家中流传的一种错误观点:凡是看起来(是真的)[③],都是真的。这样连矛盾也能同时是真的了。如果理智的能力只认识自身的感受,那么它也只能对自身的感受作判断。

---

① 原译:“感情”,后一句中译为“受动的事物”,据后文统一。——校注

② 《解释篇》,16a3。——校注

③ 原译:“凡是被感受到的”。——校注

可是，事物怎样为理智的能力所感受，它看起来就是怎样的。[①] 所以理智能力的判断如同对自身的感受那样总是如实地判断事物，因而所有的判断都是对的。例如，如果味觉只辨别它自己的感受，那么当一个有正常味觉的人判断蜜是甜的，则他的判断是对的；当一个人味觉不正常，判断蜜是苦的，他的判断也是对的，因为他俩都是根据自己的味觉的感受进行判断的，所以所有的意见都是对的，所有的判断也都是对的。

所以应当这样说，对理智说来，理解形式是理智藉以达到认识的东西，远是明显不过的。因为正如亚里士多德在《形而上学》第九卷上说[②]，活动有两种，一种是在主动者身上，如看和认识，一种是伸展到外界的事物上，如加热和切割，这二者都是按照一定的方式进行的。例如，活动藉以伸展到外界事物上的方式，与这种活动的对象是相似的，举例说，发热体的热，就是受热体的一种相似，同样，主动者身上的活动藉以伸展的方式，就是客体的一种相似。由此可见，视觉是根据有形的事物的相似性来观察事物的，而被理解的事物的相似性就是可理解形式，理智藉此形式进行理解。

但是，由于理智能观察自身，所以它通过这种反省既能知道自己在进行认识，又能知道自己藉以进行认识的形式，而这种可理解形式与要认识的事物相比是第二位的，人们首先要认识的是现实的事物，可理解形式是一种相似性(similitudo)而已。为此，古代哲学家们有这种观点："相似者相识。"的确，他们曾提

---

① 原译："可是，事物是如实地为理智的能力所感受。"——校注

② 《形而上学》，1050a23－b2。——校注

出，灵魂是通过自身中存在的土[①]来认识存在于灵魂之外的土，对其它事物认识都是如此。所以，如果我们接受到的是土的形式，而不是土本身，那么正如亚里士多德所说的那样："在我们灵魂中的不是石头，而是石头的形式。"[②]正由于这种理解形式，灵魂才认识灵魂之外的事物。

解答一：被认识物是通过其相似性存在于认识者之中的。人们把现实的被认识物说成是在现实的理智之中，因为被认识的事物的相似性就是可理解形式，如同可感事物的相似性就是现实的可感形式一样。由此可见，决不能说抽象的理解形式就是现实的被认识的事物，它只是其相似性而已。

解答二：所谓现实的被认识物，可以有两种解释：一是指被认识的事物，一是指被认识这件事。同样，所谓普遍的抽象，也可以有两种理解：一是指事物的本性，一是指抽象的概念或普遍性。而本性本身之被理解或被抽象，或者在其上出现普遍性的概念，只有在个别的事物中才能实现，而被认识、被抽象或出现普遍概念这类事则是在理智之中。这一点，我们在感觉那里可以发现一个类似的情况，例如视觉看到的苹果的颜色并不包含香味。人们要问不包含香味的颜色在哪里呢？显然，颜色只能在苹果上，只是视觉在接受颜色的印象时没有考虑香味，因为香味不属于视觉，视觉只接受颜色的印象，不接受香味的印象。同样，被认识的人性(humanitas)[③]，只存在于这个人或那个人身

---

① 原译："地球"。——校注

② 《论灵魂》，431b29。——校注

③ 原译："人类"。——校注

上，但人性却是撇开个别的条件来理解的（即人性本身是抽象出来的），因而它是普遍的概念。在理智中存在的是类的本性的相似，而不是个体化原则的相似。①

解答三：在感觉方面有两种活动，一种是感觉单独的变化，这就是说，感觉受到可感事物的变化而产生的活动；另一种活动是组合（formatio），想象力由于这种活动给自己组织不在场的事物的图像，包括自己从未见过的事物。这两种活动一旦出现在理智中，我们首先可以根据可能理智从可理解形式中得到的形式（informari）来考察可能理智的感受（passio）②，然后由可能的理智组成定义、分析和综合，而这些定义、分析和综合是由语句来表述的。因而，名称所指示的理念（ratio）就是定义，命题指示着理智的分析和综合。所以语句并不指示可理解形式，而是理智自己形成可理解形式用来判断外界的事物。

第三讲　共相（universalia）是否首先出现在我们的理智认识中？

第三讲推论如下：

一、看来共相并非首先出现在我们的理智认识中，因为那些就其性质来说是首要的而且最容易被认识的事物，对我们说来是较晚而且较少被认识。然而，共相就其性质来说是首要的，因

---

① 原译："可见，人类（humanitas）这一概念是理智根据形式本性的印象而不是个别原则的印象而获得的。"——校注

② 原译："首先形成可理解的形式，供可能的理智去思考。"——校注

为,“凡是其存在的因果关系不能逆转的,就是首要的。”[①]所以共相是较晚进入到我们的理智认识中的。

二、再者,我们总是先认识复合的事物,然后认识单纯的事物。然而共相是最单纯的事物。所以,对我们来说,共相是最后被认识的。

三、此外,哲学家在《物理学》第一卷上说:“被定义的事物比定义的组成部分先进入我们的认识。”[②]而普遍的事物是不太普遍事物的定义的组成部分,例如动物就是人的定义的组成部分。所以普遍的事物是我们较晚认识的。

四、最后,我们是通过结果认识原因和原则的,而共相是一种原则,所以共相是我们较晚认识的。

可是,与此相反,在《物理学》第一卷上说:“人们必然是从普遍到个别的。”[③]

我的答复是:在我们的理智认识中,有两件事必须注意。第一,理智认识在某一阶段时是以感性认识为先导的,而感性是以个别事物为对象的,理智却是以普遍事物为对象的。所以,对我们来说,认识个别事物先于认识普遍事物。第二,必须注意的是,我们的理智是从潜能进展到现实的,在进展到现实之前,即在未成为完全的现实之前,它首先是一种不完全的现实,这不完全的现实好比潜能和现实之间的中介。理智之达到完全的现

---

① 原译:“凡是存在条件不变的,首先被认识。”此句出自亚里士多德《范畴篇》14a29-30。读者可参见。——校注

② 原译:“确定的客体比组成的定义先来到我们的认识中。”见《物理学》,184b11-23。——校注

③ 同上,184a23。——校注

实，就是达到了完全的知识。由于这完全的知识，人们就能清楚而确切地认识事物。至于不完全的现实，就是不完全的知识，由于这不完全的知识，人们认识的事物是模糊不清的。出现这样的认识，是由于部分认识是现实的，部分认识是潜在的。为此，哲学家在《物理学》第一卷中说："就是明显和确切的事物，开始我们也是认识不清的，通过分析我们然后才认识它们的原理和元素。"①

显然，想认识一个本身包含着许多因素的事物，却不知道它所包含的许多因素的各种特性，这种认识还是有点模糊的。不过，无论是普遍的整体（universale totum），还是构成性整体（integrale totum），只要这整体的部分因素是潜在地包含着的，人们总是可以认识的。因为部分认识不清，但对整体还是可以笼统地认识的。相反，对普遍事物中所包含的部分因素有清楚的认识，则这种认识也就不怎么普遍了。例如笼统地认识动物，也就是说，是就其动物来认识的。但是，如果清楚地认识动物，也就是说，是就其理性动物还是非理性动物来认识的，例如是就其人还是狮子来认识的。我们的理智首先是认识动物，然后是认识人。由此可见，普遍的事物比不太普遍的事物为我们先认识。

感性和理智，一样都是从潜能到现实的，感性的认识过程也是这样的。事实上，我们的感觉无论就空间或时间来说，首先把握的是普遍的事物，然后是不太普遍的事物。就空间来说，一旦发现某东西，首先认识它是物体，然后认识它是动物，或者说，首先认识它是动物，然后认识它是人。首先认识是人，然后认识是

① 同上，184a22－23。——校注

苏格拉底或柏拉图。就时间来说，也是这样。因为一个孩子首先不是一开始就区别这个人或那个人，而是把人和非人区别开来，所以孩子一开始都是把什么人都叫做父亲，然后才对这个人加以确定（见《物理学》第一卷）。①

所以，这一点是明显不过的，一个人不清楚地认识某东西时，对原理的清楚认识处于潜能阶段，例如认识到属时，对种差②的认识还处于潜能阶段。所以，显而易见，笼统的认识乃是潜能和现实之间的中介。所以，应当承认，对我们来说，个别的认识先于普遍的认识，正如感性的认识先于理智的认识。但是，无论就感性或理智来说，普遍的事物比不太普遍的事物总是先认识。

解答一：所谓共相可从两方面来考察。一是从普遍的本性和普遍性（universalitas）这一概念合在一起考察。③ 既然普遍性这一概念（作为一而与多相关）是由于理智的抽象，则根据这种情况，共相必然是后来获得的。为此，《论灵魂》第一卷上说："普遍的动物或者什么也不是，或者只是后来获得的概念。"④然而，依据柏拉图的主张，共相就是实体。所以，按照柏拉图的意见，共相是在先的。因为在他看来，个别只是分有了独立存在的共相才得以存在，这独立的共相就是理念。二是就其存在于个别中的本性本身（如动物性和人性）加以考察。这就必须区分自然的两种顺序，一种是就产生与时间的过程来说，不完善的和潜在

① 同上，184b12－14。——校注

② 原译："区别"。——校注

③ 原译："一是共相的性质和共相这一概念合在一起加以考察。"——校注

④ 《论灵魂》，402b7－8。——校注

的事物总是先出现，所以根据这种顺序，较普遍的事物是最先的。人和动物的产生就是明显的例子，因为动物比人先产生，在《动物史》一书中就是这样说的。[①] 另一种是就自然的完善和宗旨来说的，纯现实先于潜能，完善的事物先于不完善的事物。根据这种顺序，不太普遍的事物先于较普遍的事物，如人与动物相比，人居领先地位，因为自然的宗旨并不止于产生动物，而在于产生人。

解答二：普遍的事物与不太普遍的事物相比，好比整体与部分。普遍的事物像整体那样不仅潜在地包含着不太普遍的事物，而且还包含着其它种类的事物，如动物不仅包含人，而且还包含马。不太普遍的事物像部分那样，其概念本身不仅包含着比较普遍的事物，而且包含着其它事物，如人的概念不仅包含动物的概念，而且还包含理性的概念。所以，动物就其本身来考察，在我们的认识中，它先于人，然而人在我们的认识中，则先于理性动物。理性动物乃是动物的组成部分。

解答三：关于部分可有两种认识方法。一是绝对的，即就其部分存在的自身来说的。在这意义上，在认识整体之前并不妨碍先认识部分，例如在认识房子之前先认识石头。二是相对的，即就其作为整体的部分来说的。在这意义上，我们必然先认识整体，然后认识部分，先笼统地认识房子，然后分析其部分，所以应当这样说，定义要素的认识绝对地先于被定义的对象，不然后者无法被认识清楚。然而，就定义的要素之为部分来说，它只是在认识了确定的客体之后才得到认识的，因为我们开始是笼统

---

① 《动物史》，736b2－4。——校注

地和含糊地认识人，然后才知道分析人所包含的各种成分。

解答四：共相就其与普遍性概念结合在一起，在一定程度上的确是认识的原则，因为普遍性这一概念说明了我们的抽象的理解方式，然而它不是像柏拉图所主张的，是一切认识的原则和存在的原则，因为我们有时候是通过结果去认识原因，通过偶性去认识实体。所以根据亚里士多德在《形而上学》第七卷上所阐明的意见，共相既不是存在的原则，也不是实体。①

可是，如果我们注意到存在于个别事物中的属和种的本性时，就会发现共相是个别事物的形式原则，因为事物由于物质而个体化，而种的理念（ratio speciei）在于形式。然而，属的本性同种的本性相比，就好比是其物质原则。② 因为属的本性更源于事物的物质性要素；相反，种的理念则源自形式。例如动物的理念源自其感性能力，而人的理念源自其理性能力。由此可见，自然的最后目的是种，不是个体，也不是属，因为形式是生产的目的，物质是为形式而存在的。

然而不应当这样地概括：对我们来说，对任何原因和原则的认识都是在认识结果之后。因为有时候我们通过可感知的原因而认识未知的结果，有时则相反。

第五讲　我们的理智是否通过综合和分析而认识的？

第五讲推论如下：

一、看来我们的理智并不是通过综合和分析而认识的，因为

---

① 《形而上学》，1038b8－1041a5。——校注

② 原译："类的性质同种的性质相比，好比同物质的原则相比。"——校注

综合和分析需要许多对象。理智不可能同时认识许多对象。所以它不可能通过综合和分析而认识。

二、再者，任何综合和分析都会涉及现在、过去和将来的时间问题。然而，理智并不考虑时间，如同不考虑个别存在的情况一样。所以理智不是通过综合和分析而认识的。

三、此外，理智是通过事物的相似性而认识的。在事物那里并不存在综合和分析，因为在事物那里，除了用主词和谓词指示的事物本身外，其它什么都找不到。如果综合是正确的，则主词和谓词是同一的，例如人事实上就是动物，所以理智不进行综合和分析。

可是，与此相反，哲学家在《解释篇》第一卷上说，语言表达理智的概念。[①] 而在语言中有综合和分析，这一点无论在肯定的命题中或否定的命题中都是显而易见的。所以理智是进行综合和分析的。

我的答复是：人的理智要有所认识，必然依靠综合和分析。因为人的理智是从潜能到现实的，好比事物成长要有个过程一样，它是不可能一下子完善的，而是逐步趋于完善。人的理智也是这样，不可能一下子达到对某事物的完善的认识，开始是认识一些本性方面的东西如实质（quidditas）等。对我们的理智来说，它们是我们要认识的主要而固有的东西。然后认识与本质相关的固有属性、偶性和性能。因此，必须对事物进行综合和分析才能获得一个完整的认识，或者说必须逐个进行综合和分析，这就是推理。

---

① 《解释篇》，16a3－4。——校注

但是，天使和上帝的理智则相反，它们一开始就具有完善的知识。所以，天使和上帝的理智都是一下子就认清事物的，也就是说，它们在认识事物的实质时，同时也认识到通过综合、分析和推理而获得认识的，上帝和天使的理智尽管知道综合、分析和推理的作用，但不需要它们，而是通过对实质的直接理解就可认识它们。

解答一：理智的综合和分析是通过区分和比较来实现的，因而如同在区分和比较中认识许多事物那样，理智在综合和分析中认识许多事物。

解答二：我们前面说过，理智对印象进行抽象还不是真正的认识，只有返回印象，它才能有真正的认识。就理智返回印象这一点来说，理智的综合和分析就需要时间。

解答三：理智之接纳事物的相似性，是按照理智自身的方式，而不是按照事物的方式，因而事物中无疑有一种东西符合于理智的综合和分析，但这种东西在事物中和在理智中的方式并不是一样的，因为人类理智的固有对象是物质事物的实质，而实质是隐藏在感觉和印象之中的。不过，物质事物有两种组合方式，一种是形式与质料。理智的综合同它们是相适应的。正是由于这种综合，整体才能述谓其部分，因为属取决于共同的质料，而种取决于形式，个别取决于单个的质料。另一种是偶性与基体的组合。理智的综合也是与这种实际的组合相适应的。由于这种综合，偶性才能述谓基体，例如说“人是白的”。

但理智所作的综合，与事物中实际存在的组合是有区别的，因为事物中组成的各种东西是各式各样的，而理智的综合只注意各种东西的同一性。因为理智在给对象作综合时并不说“人

是白色”，而是说“人是白的”，也就是说“人有白的颜色”。在这里，人和具有白的颜色的人，乃是同一基体。关于形式与质料的组合也是这样，因为动物意味着它有感性，理性意味着它有理智本性。而人则是这两者都具备。苏格拉底除了单个的质料之外，还具备这一切。由于这同一性，我们的理智在作表述时把各式各样东西综合为一了。

《反异教大全》①

第一卷

第一章　智者的职责(officium sapientis)是什么？

“我的内心沉思真理，我的嘴唇诅咒邪恶。”②

按照哲学家③的意见，在事情的命名上，我们应当遵循公众的习惯。④ 而公众通常认为，智者是指正确安排和善于管理事物的人。因而，哲学家根据人们对智者的一些看法，提出智者的职责在于组织(ordinare)。⑤

---

① 根据托马斯·阿奎那《反异教大全》(梵蒂冈书店，罗马，1934 年版)摘译。——译者。校者根据 1961 年 Taurini 版拉丁文本审校。文中拉丁文系校者所加。以下校注均为统校者所加，除校者使用的都灵-罗马 Marietti 版拉丁文外，参照了 Anton Pegis 等人的英译文补充了亚里士多德著作的贝克版标准页码。——校注

② 《箴言》，第 8 章，第 7 节。

③ 托马斯按照中世纪当时的习惯，对亚里士多德表示尊重，在其论著中常常善称为“哲学家”。——译注

④ 《论题篇》，第二卷，第 1 章，102a10。

⑤ 《形而上学》，第一卷，第 2 章，982a18。

任何组织者想达到目的，必须采取符合事物目的的有条有理的法则。当组织符合目的时，事物就能得到很好的治理，因为目的是事物利害之所在。所以，我们在各学科中看到，有的学科为了达到其目的，像统帅似的支配着另一个学科，例如医学为了健康的缘故，指导和管理药物学。因为医学所探究的健康，就是药物学调配各种药物所实现的目的。又如航海学同造船学的关系，战争同骑兵和一切军需供应等的关系，都是如此。

那些在学科中占主导地位的，好比是主要的科目，它们被称之为总科目。其专家，被称之为总工程师。他们获得智者的称号是合适不过的。可是，由于这些专家只探究个别事物的目的，还没有扩展到所有事物的总的目的，因而他们只能称为这方面或那方面的智者，正如《哥林多前书》所说的那种模式："我像聪明的建筑师那样打下了基础。"[①]智者原来的意义上仅仅指研究宇宙目的即宇宙本原的人。为此，哲学家说，智者的职责是研究"最高原因"(causae altissimae)。[②]

任何事物的最终目的都是由第一作者和第一推动者所决定的，而宇宙的第一作者和第一推动者即理智(intellectus)，这一点在下面(第四十四章和第二卷第二十四章)将加以证明。所以宇宙的最终目的必然是理智的美善。这是真理(veritas)。所以真理是整个宇宙的最终目的，对于它的研究主要依靠智慧(sapientia)。所以，为了宣扬这真理，神的智慧，亲自降生为人，来到

① 《哥林多前书》，第 3 章，第 10 节。

② 《形而上学》，第一卷，第 1 章，981b28。

人间作证说:“我为此而诞生,并为此来到人间,将为真理作见证。”[①]哲学家断言:第一哲学是关于真理的知识,不是关于任何真理的知识,而是关于一切真理起源的真理,即关于一切事物存在的第一原理。所以,其真理就是一切真理的原理。由此可见,事物的真理同事物的存在,情况是一致的。[②]

对于一事物来说,它总是追求矛盾中的一方,排除另一方。[③]如医学专务健康,排除疾病。同样,智者主要根据第一原理沉思真理,同时讨论其它问题,驳斥违反真理的谬误(falsitas)。

从神的智慧的表述中完全可以证实智者这种双重的职责:宣讲沉思所获及的神圣真理——这里的真理与上帝是同义词,这就实践了前面说的:“我的内心沉思真理。”同时驳斥违反真理的错误,这就实践了前面说的:“我的嘴唇诅咒邪恶。”“邪恶”指的是反对神的真理的谬误,与宗教是相矛盾的,而宗教也称为虔诚(pietas)。[④] 所以,对于违背真理的谬误,人们给它取名为邪恶(impietas)。

第二章　作者这部著作的宗旨(intentio)是什么?

在人间所有的学问中,智慧这门学问是最完美的、最崇高的、最有益的、最惬意的。

智慧(sapientiae)之所以最完美,因为人们只要研究智慧,现

---

① 《约翰福音》,第 18 章,第 37 节。

② 参见《形而上学》,993b30。——校注

③ 原译:“所谓矛盾,就是赞成一方,排斥另一方。”——校注

④ 原译:“这也表示对神的虔诚”,此处的“邪恶”本义即为“渎神”、“不虔敬”。——校注

在就能分享真正的幸福。[①] 为此，智者说："幸福的人以智慧为安宅。"[②]

智慧之所以最崇高，因为人们要达到同上帝相似，主要通过研究智慧。上帝以其"智慧造成一切"。[③] 因为相似是亲密的原因，所以研究智慧主要是同上帝缔结友爱(amicitia)。为此，《智慧书》上说，智慧是"人类的无限宝藏，人们应用它，就能分享上帝的友爱"。[④]

智慧之所以最有益，因为由于智慧，人们可以达到永生不死的王国。因为"智慧的目的，就是引导人们进入永恒的王国"。[⑤]

智慧之所以最惬意，因为同它交谈，没有困难，同它交往，没有厌烦，相反只有喜乐和愉快。[⑥]

所以，基于对上帝的虔诚，我尽管力不从心，还是充满信心地去追随智者的职责。其宗旨是，竭尽全力弘扬大公信仰所宣布的真理，驳斥与之相反的谬论。我借用奚拉里的话说："我意识自己信奉上帝，我就应该终生尽我的主要职责：让我的一切言论和思想都去论述上帝。"[⑦]

对于各种错误，一一进行驳斥，是有困难的。原因有二：第一，因为我不熟悉各种荒谬的亵渎言论，因而无法举出他们的论

---

① 原译："因为人们只有研究智慧，才能获及真正的幸福。"——校注

② 《德训篇》，第 14 章，第 22 节。

③ 《诗篇》，第 103 篇，第 24 节。

④ 《智慧篇》，第 7 章，第 14 节。

⑤ 《智慧篇》，第 6 章，第 21 节。

⑥ 《智慧篇》，第 8 章，第 16 节。

⑦ 《论三位一体》，第 1 卷，第 37 章。

断，批判其错误。古代圣师们用这方法批驳过教外人士的错误，因为他们原先就是教外人士，或者至少同他们有过来往，精通他们的学说，因而知道他们的立场。第二，因为如穆罕默德的信徒和异教徒[①]不像我们相信《圣经》的权威，因此我们不能像同犹太人辩论那样引用《旧约》，同异端[②]辩论那样引用《新约》，去批驳他们的错误。这两种《圣经》他们都不相信。所以必须借助于人们都不得不同意的自然理性(naturalis ratio)。可是，这自然理性对于上帝的事毕竟是不够的。

不过，我们将提出一些理智探究到的真理，并利用这些真理去排除错误，并且指出，如何使理智所证明的这些真理同基督宗教的信仰(fides Christianae religionis)互相协调一致。

第三章　上帝的真理(divinae veritatis)什么方法能够阐明？

阐明真理的方法并不是同一的。哲学家说："有修养的人，只在事物本性允许的范围内，尝试探究每一件事物的真实性。"[③]这句话说的好，波埃修曾引证过(《论三位一体》第二卷)。所以，必须首先指出，什么方法能够使我们提到的真理得以阐明。

关于上帝的真理，我们认为有两种。一种是完全超越人的理性能力的，如上帝三位一体(Deum esse trinum et unum)。另一种是自然理性能够达到的，如上帝存在、上帝唯一，以及其它

① 原译："农村的乡下人"。——校注

② 原译："异教徒"。——校注

③ 《伦理学》，第一卷，第 3 章，1094b24。

诸如此类的真理。有些哲学家藉自然理性之光的引导，通过论证方法也曾证明过上帝的这类真理。

有些事情显而易见属于神的理智范围，完全超越人类理智的本性。因为理智把握某事物完整知识的原则是对该事物实体的理解。按照哲学家的理论，“事物是什么”(quod quid est)，是论证的原则。[①] 所以理解事物实体所运用的那种方法，也一定是认识事物其它方面的方法。由此可见，人类的理智如果知道某事物的实体如石头、三角形等，则这类事物的其它事情也不会超越人类理智的能力。可是，对于上帝，我们不能如此。因为人类理智运用自然的力量不足以掌握上帝的实体。我们的理智，就现在的生活情况来说，认识是从感觉开始的。所以那些不属于感觉范围，也就不为人类的理智所理解，人类理智只能从可感事物中吸取知识。可是，可感事物无法引导我们的理智通过可感事物去认识上帝的实体是怎样的，因为结果(effectus)同原因(causae)的性能是不相等的。不过，可感事物能引导我们的理智去认识有关上帝的事，如上帝是存在的，以及上帝必须作为事物的第一原理等，诸如此类的问题。所以，上帝有些事情，人类理性是能够懂的，有些却完全超越人类理性的能力。

此外，从理智的高低等级来说，也容易发现这一情况。就两种不同的理智来说，比较敏锐的人，看事物由于站得高，就理解得多，比较迟钝的人则不可能同他一样理解那么多。例如农夫显然绝对不可能有深刻的哲学研究。至于天使的理智之优胜于人类的理智，远非最好的哲学家的理智超过极其粗鲁的愚蠢人

---

① 参见《后分析篇》，90b31。——校注

的理智所能比拟的，因为天使的理智超出了这种属于人种内的差距。天使之认识上帝，其结果远胜于人类。天使是通过自己的实体运用天生知识而认识上帝的，这就比人类理智通过自己的灵魂运用可感事物去认识上帝卓越得多。

上帝的理智之超过天使，则又远远胜过天使之超过人类。因为上帝的理智就其能力来说同其实体是相等的，因而他完美地认识自己是什么，并认识一切有关自己的可理解的事。天使运用自己的天生知识不可能知道上帝是什么，因为天使是通过自己的实体而认识上帝的，这实体乃是上帝这一原因的结果，结果同其原因的性能是不相等的。由此可见，上帝能在自身中认识一切，天使凭自己的天生知识不能做到这一点。同样，天使凭自己天生的能力能认识的种种，也不是人的理性能达到的。

正如愚蠢的人由于不懂哲学家的事情而称之为荒谬(falsa)一样是极端荒谬似的，有人由于理性无法研究清楚上帝通过天使启示的事而怀疑为荒谬，这也是十分愚蠢的，甚至显得有过之而无不及。

同样明显不过的是，我们日常的经验知识是贫乏的。许多可感事物的属性我们并不认识，有些我们感觉感受到的属性，在许多情况下，我们也不能完美地揭示其理念(rationes)。[①] 既然如此，人类理性就更不足以探究清楚最崇高的实体的所有可理解的特性。[②]

---

① 原译："在许多情况下，理智也不能完美地进行研究"。——校注

② 原译："人类理性既然不足以探究清楚所有可理解的事物，更何况极其崇高的实体了。"——校注

对此，哲学家有过同样的论述。他在《形而上学》中说："我们的理智同事物在本性中明显地表现出来的'最初的有'(Ens)的关系，亦如蝙蝠的眼睛同太阳的关系。"①

《圣经》也曾证实了这条真理。《约伯记》第 11 章第 7 节上说："你意想了解上帝的事迹吗？你意想彻底发现上帝的全能吗？"第 34 章第 26 节上又说："请看，上帝的伟大，胜过我们的知识。"《哥林多前书》第 13 章第 9 节上说："我们知道的极其有限。"

所以，关于上帝的言论，尽管理智无法探究，但它们并不像摩尼教人和许多无信仰的人认为的那样是谬误的。

第四章　自然理性(naturalis ratio)能够获得的一些真理，由上帝指示给人们去相信，是否合适？

神圣事情之真分为两种：一种是理性的探究可以达到的，另一种是完全超越人类理性的能力。这两种都宜于由上帝指示给人们去相信。

这里首先应当说明一下通过理性的探究可以达到的真理，免的有人认为既然理智能够把握，由超自然的启示来告知人们加以相信，岂非枉费心机。

然而，这种真理如果仅仅靠理智去探究，有三点不合适。

第一，上帝的知识只为少数人所拥有。因为极大多数人在探究寻找真理时，受到以下三种情况而影响其效果。一是有些

---

① 《形而上学》，第二卷，第 1 章，993b9。

人本身杂乱无章，天生不宜于作学术研究，因而无论怎样研究，总是达不到人类知识的顶峰，认识上帝。二是另有些人被财产所困扰，势必忙于事务，无闲进行沉思探讨，故达不到登峰造极的境界，认识上帝。三是还有些人则出于懒惰。因为想使理智能够探究上帝，还有许多其它知识必须预先有所了解。

几乎整个哲学的研究都在于认识上帝，而在哲学的各种研究中，最后是形而上学研究，形而上学则与神的事有关。所以除非努力钻研，否则无从探讨我们所说的那种真理。的确，有些人不肯努力学习，然而上帝在人们心灵中已注入了求知的本性。

第二不合适的是，有些人花了很长时间，没有发现我们所说的真理。因为这种真理的深奥性，非经过长期的锻炼，人类正常的理智不会通过理性的途径就能得到。又如前面说过，还有许多知识要预先有所研究。再如人在少年时期，心情复杂，摇摆不定，不宜于认识如此高深的真理，正如《物理学》上说的，相反“在心平气和时才变得聪明和好学”。① 所以，假如认识上帝只有理性这一途径，则人类将停留在愚昧无知的黑暗中，因为认识上帝，才使人真正成为完人和善人。可是达到这一点，人数极少，而且所费时间也很长。

第三不合适的是，由于我们理智的判断力薄弱，再加上伪象掺杂其间，人的理性研究就混杂许多错误。因此好多人即使在确切的证明面前也犹豫不决，不知道证明的作用，特别在看到学者之间各抒己见、众说纷纭时，更是不知所措。此外，有许多证实了的真理，有时也夹杂着一些错误。这些错误不但没有被驳

① 《物理学》，第七卷，第 3 章，247b9。

斥，反而被某些论证和诡辩做了似是而非的肯定。为此，必须通过信仰的道路，让人们吸取有关上帝事情的真实的确切性和纯真的真理。

由于上帝仁慈，造福人类，连理智可以获得的一些真理，也要人们通过信仰预先去把握，以利于人们容易地分享上帝的知识，而免除疑惑错误。

为此，《以弗所书》第 4 章第 17 节上曾这样说："你们行事，不要再像外邦人存虚妄的心行事。"《以赛亚书》第 54 章第 13 节上说："我安置你所有的子孙受主的教诲。"

第五章　理智无法探究的事，要求人们用信仰去确认，是否合适？

有些人认为，理智不足以探究的事也许不应该要求人们去相信，因为上帝的智慧早已按照各自的本性给予其相应的东西。为此，我们应当证明，上帝把超越理智的事提出来让人们相信，是必要的。

如果对某事不是预先有所知道，就没有人会努力钻研而去追求。正如本书以后要研究的，神意规定了人朝向一种更高的善，这种善[①]，由于人性的软弱，人们在现世生活中是无法经验的。所以必须唤起心灵去关注比我们的理性在现世所能把握的更高的东西，以利于认识清楚而努力研究和追求那些超越现世生活情况的某些东西。这就是基督宗教(Christiana religio)的首要任务，唯独它许诺这种属灵的和永恒的善，为此它提出了许

① 原译："由于上帝的指引，人们正在追求一种幸福，而这种幸福。"——校注

多超越人类理解能力的命题。不过,《旧约》上有过一些现世的许诺,关于超越人类理智研究能力的命题则提得不多。有些哲学家于是也根据这种方式进行研究,目的是要人们离开感觉的享受朝向高尚,证明那些热心于实践美德和理智美德的人所尝到的善要更加甘之如饴,远远胜过那些可感物中的善。①

为了对上帝有更真实的认识,有必要让人们相信这样一个真理的命题:当我们相信上帝的存在超越人们所能想象的一切时,我们才算真正认识了独一无二的上帝。因为前面第四章已经证明。上帝的实体超越人类的自然知识。为此,关于上帝的问题,向人们提出一些超越理性的命题,目的在于加强人们对上帝即超越一切所能想象的这一看法。

由此得到的另一个好处是,抑制固执(praesumptio),固执是错误之母。有些人对自己的能力抱有偏见,认为自己的理智能够衡量一切事物的性质,认定凡是在他们看来为真的就是真的,否则就是假的。为了免除人心的这种固执,冷静地探究真理,有必要向人们提出一些完全超越人类理智的神性命题。

还有一个好处如哲学家在《伦理学》(第七章第 8 节)上的论述的。② 西蒙尼德(Simonides)鼓动人们不要研究神的知识,人的天赋应当用来研究人间的事:"人应当知道人间的事,可朽的人应当知道会消亡的事。"哲学家驳斥说:"人应该朝向不死不

---

① 原译:"目的是要人们从感觉的享受中达到高尚的性质,证明在这些感觉的享受中存在着一些幸福,而且它们比那身体力行和一心热衷于美德的人所尝到的甘饴更为优越。"——校注

② 见《尼各马可伦理学》,第十卷,第 7 章,1177b31。——校注

灭，尽可能地抵达神圣境界。”为此，在《动物论》中他又说，关于高级的实体，虽然我们知道的微乎其微，但这一点点知识已令人如此满意和喜欢，远远超过我们对低级的实体所具有的一切知识。[①] 这位哲学家在《天地篇》第二卷还说，关于天体问题，人们能得到的答案虽然很少，而且还是求证性的，可是已经引起听众强烈的兴趣。[②]

综合上述一切，足以说明，关于最高尚事物的知识尽管达不到尽善尽美，却给心灵带来极大的完美享受。由此可见，虽然人类理智不可能完全懂得超越理智的事，但是依靠信仰，无论如何至少能够把握到一些，这就使心灵获得许多完美的享受。

所以，《德训篇》第 3 章第 25 节上说：“许多超出人类感觉的事已经显示给你。”《哥林多前书》第 11 章第 10－11 节上说：“上帝的那些事，除了上帝的圣灵外，没有人知道。上帝通过自己的圣灵，向我们启示了这些事。”

第六章　那些基于信仰而非出自轻信的事，不管怎样超越理性，还是可以依赖的

上述真理是非人类理智的经验所能证明的。[③] 这些真理是人们基于信仰而相信的，并非出自轻信，如《彼得后书》第 1 章第 16 节所说的：“听从捏造的虚言。”

---

① 参见《动物论》，第五章，644b32。

② 参见《天地篇》，第二卷，第 12 章，第 1 节，291b26。

③ 参见圣格里高利：《福音注释》，第二卷，第 26 篇，第 1 节。

这些真理是“上帝智慧的秘密”。[①] 上帝智慧自身完全知道这一切。他慈悲为怀，启示给人们。他运用合适的证据证明自己的存在，以及自己的理论和启示的真实性。他为了证实这些超越自然知识的真理，曾清清楚楚地作出了完全超越自然界能力的事迹，如奇妙地治愈各种疾病、复活死人、神奇地运转天体；尤为惊人的是，激发了人们的思想，使没有学问的普通平凡的人充满圣灵的恩泽，瞬时间变得极其明智和口齿伶俐。

由于观察到上述种种现象，而且是由于上述证明的效力，而不是由于武器的压力，也不是由于享乐的诱惑，（尤为奇怪的是）在残酷的教难时，无数的人聚在一起，走向基督信仰，不仅有普通的平民百姓，还有极其聪明的人。基督宗教宣讲超越人类理智的真理，禁止肉体的享乐，劝导人们轻视人间一切事物。现世人们的思想相信这些教义，这就是最大的奇迹，也是上帝启示的明显功效，人们终于蔑视眼前的事物，只追求那看不见的东西。这样的事实并非突然，也并非偶然，而是出于上帝的安排。这也应验了上帝在好多年前借先知之口所预言要完成的事业。先知们的经典，我们无不效重，它们是我们信仰的根据。

像这样的证明，《希伯来书》上也提到过：人类的得救，“最初由主亲自讲的，后来是听过他话的人给我们证实了。上帝亲自作证，通过许多奇迹，分施圣灵的各种恩泽。”[②]

信奉基督宗教这个如此奇妙的世界性变化，就是古代所预言的确切不过的证明。既然实际效果历历在目，过去的方法就

---

① 《约伯记》，第 11 章，第 6 节。

② 《希伯来书》，第 2 章，第 3 节。

没有必要重演。当今世界依靠几名没有学问的普通平凡的人的引导，终于相信极其难以置信的道理，实践极其艰难的工作，期待极其远大的未来，这比任何预言要更加令人惊奇。尽管如此，在现时代，上帝还不断通过圣人作出许多奇迹，以巩固我们的信仰。

可是，有些人接受错误的教义，推行相反的路线。在穆罕默德这一教派那里，以来世的肉体享受勾引人们，为了达到这一愿望，鼓励人们追求肉体的情意。这一教派传授的教规也就与来世的许诺相呼应，一无节制地放纵情意。听信它的人马上随波逐流，恣意放纵。在他的经典中，除了自然理性的能力能够知道的一些肤浅的理论外，提不出什么真理，确切地说，在他宣讲的一些真理中掺杂着许多神话和极其荒谬的学说。他也没有超自然的真实标志。唯有借助这些标志，上帝的启示才能得到合适的证明。[①] 因为有的可见的作为只能出自上帝，这证明宣讲真理的导师受到不可见的启示。[②] 可是，他却自称受到神的派遣，运用武装的力量。这种力量本身就是匪徒和暴君都有的标志。最初相信他的人并不是对神和人间的事有过什么研究的哲士，而是野蛮的居在荒山野地的一些游牧民族，他们对于上帝的道理简直一无所知，而是依仗人多势众和武装暴力组织起自己的队伍。古代先知们有关上帝的教导中没有一处可以给他作证，相反他的经典却是篡改《旧约》和《新约》，编造种种神话故事，翻开

---

① 原译："唯有上帝的启示才能给予合适的证明。"——校注

② 原译："因为如果没有上帝，有形的事业是不可能成功的，奇迹才能证明宣讲真理的导师受到无形的启示。"——校注

他的律法，就一目了然。为此，他诡计多端，不准其追随者阅读《旧约》和《新约》，以免暴露其荒谬(falsitas)。由此可见，相信他的宣传，就是轻信(leviter)。

第七章　基督宗教信仰(fides Christiana)的真理与理性的真理(rationis veritas)并不矛盾

虽然上述基督宗教信仰的真理超越人类理性的能力，可是理性本性所具有的天赋真理，是不可能和这真理相矛盾。这些先天地植入理性的真理千真万确，人所共知，甚至连设想它们是伪的也不可能。信仰所把握的真理，既然上帝作了明确的保证，人们也不能以为它是伪的。因为只有伪的，才能与真发生矛盾。查一下真伪二者的定义，就可以清楚地得到证明。因而理性本性知道的一些原理与信仰论述的真理不可能有矛盾。

同样，如果老师不是装模作样，他教给学生的东西，就是他的知识。上帝教导人，不会弄虚作伪。既然上帝是我们本性的创造者，则本性所具有的原理知识就是上帝给予我们的一种秉赋，所以这些原理知识也包含着上帝的智慧。由此可见，任何有违于这些原理的，也就有违于上帝的智慧。所以与这些原理相矛盾的，不可能来自上帝。因而信仰从上帝启示那里把握到的东西，不可能与人的本性知识发生矛盾。

再者，当我们的理智受到矛盾的事情束缚时，就不能达到真正的认识。比如上帝在我们心中灌输了矛盾的知识，这等于说上帝阻止我们的理智去认识真理。这样的事不可能来自上帝。

此外，当本性不变时，本性的东西也不会变。矛盾的意见不可能同时存在于同一的心灵中。所以，上帝不会向人们灌输与

其本性知识相矛盾的某种意见或信念。

因此，使徒保罗在《罗马书》中说：上帝的“道，离你不远，就在你心中，就在你嘴上。这就是我们所讲的信仰之道（verbum fidei）”。[①] 可是，由于这道超越理性，有人就认为违反理性。岂不知这是不可能的。

奥古斯丁的观点也曾符合这论点。他在《〈创世记〉字义注》中这样说：“自然本性所披露的真理，决不可能反对《圣经》，即既不反对《旧约》，也不反对《新约》。”[②]

由此可以清楚地得出结论：任何反对信仰教导的论证不是真正从本性自明的第一原理推论出来的，因而它们不具备证明的效用，而是一些盖然的推论或诡辩。对此，有办法解决它们。

第八章　人的理性似乎感受到信仰的真理

我们也应当注意，人的理性知识是从可感事物开始的，在可感事物身上还保留着某些近似上帝的痕迹，但这些痕迹并不完善，它们绝对不足以说明上帝的实体。既然作者能够做出与自己相似的结果，则结果同其原因就有一定的相似性，但结果始终达不到同原因完全相似。

所以，人的理性认识信仰的真理，只是思索到某些近似性。这真理只有对那些目睹神圣实体的人才是最为清楚明白的。而理性所思的这些近似性并不足以使上述真理以证明的方式或在其自身中被理解。不过，人的思想进行这样的自我锻炼，尽管是

---

① 《罗马书》，第 10 章，第 6 节。

② 《〈创世记〉字义注》，第二卷，第 18 章。

极其薄弱的，却是有益处的，只要它不固执于论证或追求彻底了解。因为对于这种极其崇高的事，哪怕得到的知识微不足道或十分有限，只要能感受到一点，正如前面第五章所说的，也是十分惬意的。

权威人士奚拉里的意见与这种看法是吻合的。他在《论三位一体》中论述这真理时曾这样说："你应当一开始就相信这真理，努力追求，孜孜以恒。虽然我知道你不可能达到，但庆贺你有所进展。虽然有时无所收获，但长期下去必有益处。可是，免得你临入奥秘之处而不知所措，就不要穷追那原本无法穷尽的真理，胆敢以为（自己）掌握了理智的巅峰[①]，而应该懂得它无法穷尽。"[②]

第九章　本书编排方式和程序（ordo）

综合上述，足以说明，智者的意图在于负责地阐明上帝的两种真理，以及驳斥反对真理的一些谬误。

其中第一种真理，理性的研究是能够达到的，第二种真理却完全超越理性的能力。我所谓的上帝的两种真理，并不是就上帝本身来说的，因为上帝是唯一而单纯的真理，而是就我们的认识来说的，因为我们是从不同的方面去认识上帝的真理的。

阐明第一种真理，应当采用论证的方法。这种方法能够驳斥对方。然而，这种方法不能应用于第二种真理，所以智者不应当采用这种方法去反驳对方。不过，对方反对真理的理由是应

---

① 原译："既然知道这真理崇高无比"。——校注

② 奚拉里：《论三位一体》，第二卷，第 10、11 章。

当解决的，如前面第七章已证明的，自然理性不可能与信仰真理发生矛盾。

有一种独特的方法可以驳斥信仰真理的反对者，即引用《圣经》的权威，因为上帝以其奇迹保证了《圣经》的可信性。如果没有上帝的启示，我们无法相信超越人类理性的事。

阐明信仰真理，应当引进一些与这真理相近的方法，藉以锻炼和安慰信徒，但不是驳倒对方，因为这类方法并不充分，反而使对方更坚持错误，以为我们软弱无能而承认信仰真理似的。

在按上述方式进行时，首先我们要阐明第一种真理，即信仰确认的和理性能够研究的真理。例如我们从哲学家和圣人们的著作中找一些可以证明的理由和近似的理由，藉以证实这真理，批驳反对者。其次，按照由浅及深的步骤，阐明超越理性的第二种真理，解答反对者提出的理由，并尽可能地用近似的理由和引述权威[①]去宣讲信仰真理。

所以，我们的意图是，运用合理的方法，探究人类理智所能研究的有关上帝的第一种真理。

第一部分论上帝自身（第一卷）

第二部分论上帝的创造过程（第二卷）。

第三部分论创造物以上帝为目的（第三卷）。

在有关上帝的研究中，首先要证明上帝的存在。它是全书不可或缺的基础。无此基础，一切有关上帝的研究势必失去意义。

---

① 原译："并尽可能地应用上帝给予的论点和证明"。——校注

第十章　有人主张，上帝存在既然是自明的，则是不能证明的

也许有人认为，证明上帝存在的这种研究是多余的。他们断言，上帝存在是自明的(per se notum)，因而不能设想其反面。由此可见，上帝存在是不能证明的。其论断如下：

一、凡称之为自明的，从其已知的词项(terminus)[①]上立即可以认识。例如知道什么是整体，什么是部分，立即会知道整体大于部分，我们说的“上帝存在”，正是这种情况。因为我们从上帝这一名称上知道，人们不可能设想什么比之更伟大的了。人们一旦听到上帝这个名称，一旦理解到上帝这个名称，便在理智中形成这种思想，即至少在理智中已经应该有“上帝存在”这种思想。而且上帝不能仅仅存在于理智中，因为凡是存在于理智中和现实中的，胜过仅仅存在于理智中的。就其名称而言，理智无法证明还有什么比上帝这个名称更伟大的了。所以，上帝存在是自明的，其名称含义本身已做了说明。

二、有些事物人们可以设想它的存在，但它的非存在(non esse)却是不能设想的。显然，这样的事物要比那些其非存在可以设想的事物要伟大。[②] 如果上帝可设想为非存在，则人们还能设想出比上帝更伟大的东西。这就违反上帝这一名称的含义。所以，上帝存在是自明的。

三、例如“人是人”这一语句的主语和谓语是同一的，又如

---

① 原译：“名称”。——校注

② 原译：“事物的存在显然胜过可设想的非存在”。——校注

“人是动物”这一语句的谓语包含在主语的定义中，像这类命题必然是人所共知的。

然而，这是关于上帝的本体，问题较为独特，我们将放在下面第二十二章，即论上帝的存在即上帝的本质以及上帝是什么和上帝是否存在这两个问题是否属同一答案时，加以说明。

因而，当人们说上帝存在时，或者谓语和主语是同一的，或者至少谓语包含在主语的定义中，所以上帝存在成为自明的了。

四、有些事情天生就是明显不过的，一看就知道，无须专门研究而获得认识。上帝存在原本是明显不过的，因为人们的愿望天生就是把上帝作为最终的追求目标。这一点将在下面第三卷第二十五章中加以说明。所以上帝存在是自明的。

五、人们藉以认识所有其它事物的东西，其本身必须是自明的。上帝就是这种情况。例如太阳光，就是一切事物可见的原因。上帝的光，就是人类一切认识的原因。在上帝那里存在着最原始的和最强大的光。所以上帝存在必须是自明的。

根据诸如此类的论述，有人便主张，上帝存在是如此显而易见，因而在人们心灵中不能再设想其反面。

第十一章　驳斥上述偏见(opinio)和解答上述推证(rationes)

上述意见，部分产生于习惯。人们最初习惯于听从和呼喊上帝的名称。尤其儿童时期养成的习惯具有与本性相同的作用，从而人们对儿童时期养成的信念，坚定不移，都看作为自然的和自明的。另一部分产生于分不清本身是绝对自明的和在我们看来是自明的这两种区别。上帝的确是绝对自明的，因为上

帝之所以为上帝，乃是上帝自己存在的。可是，如果我们的心灵无法理解上帝之所以为上帝，他因而对我们来说是不知道的。正如整体就其自身来说大于部分，是绝对自明的，可是对不懂得整体是什么的人来说，必然是不知道的。于是出现这种情况，对某些极其明显的事，我们的理智如《形而上学》第二卷上说的，好比蝙蝠的眼睛之对于太阳。①

前面第一个论断强调：一旦知道“上帝”，立即会知道上帝存在。这不是必然的。首先，因为连承认上帝存在的人，也都不知道上帝是“人们不可设想比他更伟大的”。古代有许多人曾把这个世界说成是上帝。大马士革的约翰在解释上帝这个名称时，也没有这样理解。② 其次，因为即使大家把上帝这个名称理解为“人们不可设想比他更伟大的”，但是在自然界中并不是必然将有一个不可设想比他更伟大的存在者。因为对事物的肯定和对名称的肯定必须是同一的。因而当人们在心灵中承认上帝这个名称时，只有在理智中得出“上帝存在”的结论。所以，除了在理智中提“人们不可设想比他更伟大的”之问题，其实就不该提什么“不可设想比他更伟大的存在者”。由此可见，得不出在自然界中存在着“一个不可设想比他更伟大的存在者”的结论。既然承认在现实中和理智中的任何事物之上还可能有更高级的存在者，这种提法并非不合适，则有人主张上帝不存在，也没有什么不合适。这种提法只有对那认为“不可设想比他更伟大者”（也）

---

① 参见《形而上学》，第二卷，993b9。

② 大马士革的约翰：《正统信仰》，I，9。

存在于自然界的人才是不合适的。①

第二个论断的提法是:如果人们可设想上帝的非存在,则人们还能设想出比上帝更伟大的东西。这也不是必然的。因为某事物之被设想为非存在,并非由于它存在本身的不完善或不确切,它的存在就其自身来说是极其明显的,而是由于我们理智的薄弱,我们自己不能观察到它,而是通过其效果和加以推论才认识它。

第三个论断也由此可以解答。因为整体大于部分,对我们知道的人来说,是自明的;同样,对见到上帝本质的人来说,上帝的本质即上帝的存在,所以上帝存在是自明的。可是,由于我们不能见到上帝的本质,所以我们不能凭上帝本身而只能通过其结果去认识上帝的存在。

第四个论断也可以解答。人天生追求上帝,所以人天生认识上帝。可是,人之天生追求上帝,只是自然追求近似于上帝的善的一种幸福,因而人的本性所追求的必然不是上帝本身,而是近似于上帝的一种东西。由此可见,人们必须通过其结果中不断出现的近似性,加上推理,去达到认识上帝。

第五个论断也容易解答。因为上帝的确是人们认识万事万物的根源,但并不像运用自明的原理那样,只有认识上帝,才能认识其它事物。上帝之成为我们一切知识的原因,是由于我们受到他的光照。

---

① 原译:"只有承认有一个是伟大无比的,在现实中不可设想比他更伟大的,那才是对的。"——校注

第十二章　有人主张，上帝存在不能证明，只能凭信仰去把握

另有一些人持相反的意见，断言证明上帝存在的努力是徒劳的。他们认为，上帝存在不能靠理性（per rationem）加以证实，只能通过信仰和启示的途径去接受。

他们所以这样说的动机是，因为某些人在证明上帝存在时提出的论据是软弱无力的。

如有些哲学家论证：在上帝那里本质与存在是同一的，这等于回答了“上帝是什么”，又解答了“上帝是否存在”的问题。他们可以利用这种误解来支持自己的谬论。的确，理智的方法不可能使人们认识上帝是什么。因此，通过理性推证上帝存在似乎是不可能的。

再者，根据哲学家的法则，证明“事物存在与否”的原则是，必须按照名称所指示的意义。[①] 哲学家在《形而上学》中还说：“名称所指示的意义，就是定义。”[②]可见，由于缺少对上帝本质或实质（quidditas）的知识，就没有办法证明上帝存在。

此外，证明的原则以感性知识为根据，如《后分析篇》指出的，凡是超越各种感觉和可感事物的东西，看来都是无法证明的。[③] 可是上帝存在属于这种情况。所以上帝存在是不可证明的。

---

① 参阅《后分析篇》，第 2 卷，第 9 章，93b23。

② 《形而上学》，第四卷，第 3 章，第 7 节，1012a23－24。

③ 《后分析篇》，第一卷，第 18 章，81a38。

这类意见的荒谬性(falsitas),我们可以从下几个方面加以证实:一、通过结果知道原因。二、就知识体系本身来说,因为正如《形而上学》上说,如果感性实体之外不存在某种可知的实体,则在物理学之外就没有其它知识了。① 三、在哲学家的研究中,有许多人曾努力证明上帝存在。四、使徒保罗在《罗马书》上宣讲的真理也可以佐证:"上帝无形的东西,人们通过上帝所造的事物可以知道。"②

上面第一个论据:在上帝那里本质与存在是同一的,也不应该否定。因为这里所谓的存在,是指上帝实存于自身的存在,像这种情况同他的本质一样,我们是不知道的,它可不是我们理智组合的"上帝存在"这个命题所指的"存在"那样的含义。所以,上帝存在之可以证明,是指我们的心灵根据许多可证明的理由形成上帝这一命题时所提出的"上帝存在"。

在证明上帝存在的论证时,不应该像上面第二个论证那样利用上帝的本质或实质(quiditas)作媒介,而是用结果作媒介来代替实质,即应用"因果"证明。从结果中提出"上帝"这个名称。因为上帝所有名称之提出,或者排除了与上帝所作的结果不相干的东西,或者根据上帝同其结果的某种关系。

由此又可以清楚看到,即使上帝超越一切可感事物和感觉,可是他的结果是可感知的。通过这些结果,足以证明上帝存在。所以,我们基于感觉的认识也可以讨论超越感觉的事情。

---

① 《形而上学》,第四卷,第 3 章,1005a18。

② 《罗马书》,第 1 章,第 20 节。

第十三章　证明上帝存在的理由(rationes)

现在我要指出，证明上帝存在的努力并不是徒劳无益的。下面我们要列举哲学家和大公教会学者们证明上帝存在时所采用的一些方法。

首先举出亚里士多德证明上帝存在所采用的方法。他提出运动方面有两条路线可以证明。

第一条路线如下：一切事物的运动，都为另一事物所推动。感觉对于事物的运动是清楚不过的，如太阳。所以，运动者总是被推动者所推动。因而，推动者或者运动，或者不动。[①] 如果是不运动的，则我们有理由提出，必须肯定有一个不动的推动者(movens immobile)。他就是我们说的上帝。如果是运动的，则被另一推动者所推动。这或者可以追溯到无穷，或者必须归因于一个不动的推动者。但是，无穷追溯是不可以的，所以，必须肯定有一个不动的第一推动者(primum movens immobile)。

在这个论证中有两个命题应该加以证明：一是“所有被动者都被另一事物所推动”；二是“在推动者和运动者的系列中不可以无穷地追溯”。

关于第一个命题，这位哲学家用三种方式加以证明。

第一种方式是，如果某事物是自我推动的，则它自身必须具

---

① 原译：“所以，运动总是被另一运动者所推动。因而，运动或者是主动的，或者不是。”以下原有译文完全混淆“运动(moveri)”和“推动”(movere)的区别，改动较大，恕不一一注明。此处需要说明的是 moveri 这一被动式既可以指“处于运动中”，也可以指“被推动”。在后文中，当 moveri 和 a(ab)连用时，译为“被……推动”，其余则译为“运动”，个别处为强调后者的被动含义，则译为“(被推动的)运动”。——校注

有自我运动的原则，否则它显然是被其它事物推动的。

它还必须是首先被推动的，即它自身运动是由于自己的缘故(ratio)，不是由于自己某一部分的缘故，如动物由于脚的走动而运动那样。因为这样的运动，整体不是由于自己而运动，而是整体的部分在运动，以及这部分由于另一部分的推动而运动。

它本身还必须是可分的，而且分有若干部分，正如《物理学》所证明的，凡是运动的物体，都是可分的。①

根据这些假设，可以作出如下论证：既然肯定自己运动的物体是首先被推动的(primo motum)，则其中其部分静止时，整体也随之静止。因为如果一部分静止，另一部分在运动，则整体并不是首先被推动的，而是其中某一部分在另一部分静止时还在运动，它才是首先被推动的。可是，随着其它事物静止而静止的，决不是自我推动的物体，因为随着其它事物静止而静止的物体，也必然随着其它事物运动而运动。这样的运动就不是自我推动的。所以，刚才假设的自我推动的物体，并不是自我推动的。由此可见，凡是运动的物体，都被另一事物所推动。

或许有人会说，既然肯定某物体是自我推动的，则其部分是不可能静止的；或者像阿维森纳(Avicenna)所曲解的，物体部分的静止和运动，无非是偶然的静止和偶然的运动，诸如此类的论述，决不会驳倒上面的论证。因为上面论证的依据是，如果某物体首先是依靠自己推动自己的，而且不是运用自己的某一部分，则它的运动必须与它物无关。不过，就可分的物体来说，它的运动和它的存在一样，同其自身的各部分是有联系的。这样它就

① 参见《物理学》，第四卷，第 4 章，第 10 章，234b10。

不可能首先依靠自身而运动自己。

所以，为了求得结论的正确性，不需要把自我推动物体的“某部分静止”看作绝对真的，而应该把这个假设“如果部分静止，则整体也静止”看作是真的。的确，即使前提不能成立，仍可能是真的，例如“如果人是驴子，则是无理性的”，这个假设就是真的。

第二种方式是归纳法证明。① 凡是事物的运动出于偶然(per accidens)，则不是自我推动的，因为它是随着另一物运动而运动的。至于受到压力而运动的，显然同样不是自我推动的。那种通过自己本性而仿佛因为自身而运动的，也不是自我推动的，如动物显然是被灵魂推动的。② 又如轻和重的事物的运动出于本性，也不是自我推动的，因为它们是受产生和清除障碍的(原因)推动的。③ 凡是运动的事物，或由于自身而运动，或由于偶然而运动。如果由于自己运动的，或由于压力，或由于本性。如果由于本性运动，或者因为自己而运动，例如动物，或者不是因为自己而运动，例如轻和重。④ 所以，凡是运动的物体，都被另一事物所推动。

第三种方式如《物理学》所证明的，在同一观点下，事物决不

---

① 参见《物理学》，第八卷，第 4 章，254b8。

② 原译：“那种由于本性的激发而被推动的，也不是自我推动的，如动物行走，显然是本性决定的。”——校注

③ 原译：“因为这类运动可增可减。”——校注

④ 原译：“由于自己而变动的，例如动物。并不是由于自己而变动的，例如轻和重。”——校注

可能既是现实的，又是潜能的。[①] 然而，任何运动的物体，就其运动而言，则是处于潜能之中。因为运动，就其运动而言，就是处于潜能中的存在者的现实。[②] 任何推动者，就其活动而言，就是处于现实中，因为如果不处在现实中，就无所作为。所以，在同一观点下，物体决不可能既是推动者，又是被推动者。由此可见，决无自我推动的事物。

不过，应当知道，柏拉图所主张，凡是推动者都在运动[③]。[④] 他采用“运动”这词的含义比亚里士多德广泛得多。亚里士多德的“运动”一词，是就其潜能中的事物的实现而言的。这样的运动，正如《物理学》[⑤]中已证明的，只是指有形的和可分的物体的运动。按照柏拉图的意思，那自我推动的并不是物体，因为他采用“运动”一词，表示任何一种活动(operatio)，如理解和判断[⑥]等都算是运动。亚里士多德在《论灵魂》里提过这种说法。[⑦] 由于这种思想，柏拉图说，第一推动者推动自己，因为他理解自己、意愿自己、爱自己。在一定意义上，这同亚里士多德的理论并不矛盾。其实，柏拉图所谓的第一推动者推动自己，同亚里士多德的第一推动者是绝对不动的，没有什么区别。

关于“在推动者和运动者的系列中不可以无穷地追溯”这一

---

① 《物理学》，第八卷，第 5 章，257a39。

② 《物理学》，第三卷，第 1 章，201a10。

③ 原译：“凡是主动的，也就是被动的。”——校注

④ 《斐德若篇》，第 24 节。

⑤ 《物理学》，第六卷，234b10。

⑥ 原译：“想象”。——校注

⑦ 亚里士多德：《论灵魂》，第三卷，第 7 章，431a6。

命题，亚里士多德曾用三种方法加以证明。

第一种方法如下[①]：如果在推动者和运动者中可以无穷地追溯，则必须存在着无限多的物体，因为如《物理学》[②]已证明的，凡是运动的，都是有形的和可分的物体。可是，所有推动其它运动者的有形物体，它在推动的同时也是运动的。[③] 因而，只要其中一个是运动的，所有无限多的物体同时也就运动。然而，单个物体既然是有限的，则其运动的时间也是有限的。所以，无限多的物体在有限的时间内[④]运动，这是不可能的。可见，在推动者和运动者中不可能无穷地追溯。

关于无限多的物体不可能在有限的时间内运动，哲学家是这样证明的[⑤]：推动者和（被推动的）运动者必须同时并存。综观各种变动，都证明这一点。然而物体除非相连或相接，否则不可能同时并存。既然已经证明所有推动者和运动者都是物体，所以它们必须是一个相连或相接的活动体。如此，一个无限的物体在有限的时间内发生无限的运动，这是不可能的，正如《物理学》[⑥]所证明的。

为了证明同样的结论，第二种文献如下[⑦]：在一系列的推动者和运动者逐个逐级地推动过程中，必然会发现除掉第一推动

---

① 《物理学》，第七卷，第 1 章，241b24ff。

② 《物理学》，第六卷，第 4 章。

③ 原译："可是，一切被动的物体之运动，既是主动的，同时也是被动的。"——校注

④ 此处删去"发生无限的"，下同。——校注

⑤ 《物理学》，第七卷，第 1、2 章，241b12。

⑥ 《物理学》，第六卷，第 7 章，237b23。

⑦ 《物理学》，第八卷，第 5 章，256a12。

者，或中止其运动，则其余各级既无从推动，也不会运动。因为第一个推动者是其它一切运动的原因。但是，如果推动者和运动者的系列可以追溯到无穷无尽，则就没有第一个推动者，一切都像是中间者，而所有的中间者没有一个会被推动。所以世界上就没有什么东西被推动了。

第三种证明，只要从上而下地推论，不颠倒顺序，结论是一样的。其方法如下：作为工具的推动者如果不为某一主要的推动者所推动，它是不可能运转的。可是，如果在推动者和运动者中无穷地追溯，一切都像是工具，即都是被推动而运转，这等于没有主要的推动者。没有主要的推动者，也就什么都不会动了。

由此可见，亚里士多德在论证存在着“第一个不动的推动者”所采取的第一条路线时，所提出的两个命题，现今都清楚地得到了证实。

第二条路线如下[①]：“凡是推动者都是运动的（或被推动的）”[②]这个命题，它或者本身是真的，或者偶然是真的。假如它是偶然的真，则不是必然的真。因为凡是偶然的真，都不是必然的真。因而没有任何推动者是运动的，[③]这是可能的。然而，正如对方说的，假如推动者不运动，则不会推动。因而没有运动，这是可能的，因为假如没有推动者，则没有运动。不过，亚里士多德认为，在某一时候没有运动，这是不可能的。[④] 所以，前面第

① 《物理学》，第八卷，第5章。

② 原译：“假如凡是运动者都是被推动。”下同。——校注

③ 原译：“因而运动不是被推动的。”——校注

④ 《物理学》，第八卷，第1章，256b4－13。

一种可能不能成立，因为从虚假的可能（命题）中推不出虚假的不可能（命题）。由此可见，“凡是推动者都是被另一事物所推动（而运动）”这一命题不是偶然的真。

同样，假如甲和乙偶然地联合在一起并存于丙，又假如甲存在于丁时没有乙，则乙也可以没有甲而存在于戊，好比白色和音乐并存于苏格拉底身上，而在柏拉图那里只有音乐，没有白色，在另一个人身上可能发现白色，而没有音乐。所以，假如推动和被推动（motum）偶然地存在于某主体，以及在某主体那里有被推动而无推动，则在另一主体那里可能有推动而无被推动。这同主张推动和被推动二者互相依赖地并存并不矛盾，因为这二者不是实质的联合，而是偶然的联合。

假如“凡是推动者都是运动的（或被推动的）”这个命题本身是真的，同样能产生不可能的和不合适的后果。因为推动者的运动和自己推动时所凭借的运动，必须是同一种类的，或者不是同一种类的。假如是同一种类的，则变化的原因必定自身改变，如康复的原因必定自身得到康复，一个教师必定自身受到教育，而且还必须是相关于同一种知识的。然而，自教自学是不可能的。因为教育者必须具有学问，学习者必定没有学问。因此，如果这一命题为真的话，则同一件事物就会既具有又不具有同一种存在，但是，这是不可能的。

然而，假如推动者依据另一种运动模式而运动，就会出现这样一种情况，这就是：变化的原因就位置方面而运动，而在推动着的原因则在空间方面增大了，如此等等，既然运动的属和种在数量上是有限的，那我们就可以得出结论说：我们是不可能进展到无限的。归根到底，需要有一个不为其它事物所推动的第一

推动者。

或许有人要说，反思这种情况，可以出现一种循环：一旦运动的所有属相和种相都完成了，这个系列不就可以重复，也就是回到那第一运动吗？而这就等于在循环说，一个推动者就空间方面发生变化，变化的原因就会增大，而增大的原因将会在空间方面运动。可是，这整个想法同前面一样达到了同一个结论，这就是：凡是按照一定种类运动而推动的东西，本身就是按照同一种类的运动而运动的，尽管它们不是直接的，而是间接的。

所以最后的结论是，必须肯定有“一个不受任何外在运动原因所推动的第一推动者”。

因为，虽然肯定存在着一个不受外界推动的第一推动者，但是并不等于它是完全不动的(penitus immobile)。为此，亚里士多德做了进一步推论，他说这可能出现两种情况：一种是第一推动者完全不动，倘若如此，则问题有了答案，即存在着一个不动的第一推动者。另一种是第一推动者为自己所推动。这看来是可能的，因为通过自身，总比依靠外界为优先。所以，在被动的系列中第一被推动者为自己所推动，不是被其它所推动，看起来甚为合理。

然而，这样仍然产生不合适的后果。因为不能说自我推动者其整体被整体所推动，因为这样的论述就会得出前面说过的种种不合适的后果，如某人既是教育者同时又是受教育者；在其它各种运动中也会有这种情况。又如某事物既是潜能的，同时又是现实的，因为就运动来说，推动者是现实的，被推动者则是潜在的。所以不能说整体被整体所推动，只能说，一部分是推动，另一部分是被动。从而结论同前面一样，即存在着一个不动

的推动者。

不过，不能说，由于双方互相交替被推动，因而出现一部分被另一部分推动；也不能说，一部分推动自己又推动另一部分；更不能说，整体推动部分，或部分推动整体。因为这些说法都会产生前面说过的不合适的后果，也就是某事物根据同一种运动，既是推动者同时又是被推动者，既是现实的同时又处在潜能中；甚至整体自我推动时不是依靠自己，而是利用自己的某部分。可见，最后只能这样说，推动者自身中必须有一部分是不动的，由它去推动另一部分。但是，在我们当中的一些自我推动者中，也就是在动物中，灵魂这一推动的部分[①]尽管本身是不动的，但也会因外物(per accidens)而运动。

因此，亚里士多德最后又指出，第一推动者的推动部分本身既不运动，也不因外物而运动。[②]

因为我们面前存在的自我推动的东西如动物，既然还具有可朽的肉体，其中作为推动者的部分是因外物而运动，因而可朽的自我推动的东西必须追溯到一个本身是永恒的(sempiternus)第一自我推动者。所以，在某个推动者中必须有一个自身内在推动的原动力(motor)，它本身既不运动，也不因外物而运动。

按照亚里士多德的观点，必须存在着一个永恒的自我推动者，这是显而易见的。因为根据他的假设，如果运动是永恒的，则可朽的自我推动物体，代代相传，生生不息，也应该是永恒的。

---

① 原译："就我们面前的情况来说，存在着如动物(animalibus)那样自我推动的东西，它们身体的一部分——心脏(anima)是推动者。"——校注

② 《物理学》，第八卷，第 6 章，258b15。

但这种永恒性并不是由于它们自我推动的缘故，因为它们的任何活动都不是永恒的。也不是它们全体在一起而永恒的，因为它们既是无限多的，又不是同时存在的。所以结论是，必须存在着一个永恒的自我推动者，它是这世界一切低层次的自我推动物体永远相传的原因。所以，作为原动力，它本身既不运动，也不因外物而运动。

在自我推动的东西中，我们还看到，有些开始一个新的运动是由于某种已有的运动的缘故，在其中，动物并不是自我推动的，如食物的消化、空气的变化。正由于这些运动，自我推动的东西中的动力被称之为因偶有的事物而运动。由此可见，自我推动者的动力无论是本身就是运动的，还是因外物而运动，决不是永远运动的。

然而，第一自我推动体[①]的运动是永远处于运动之中的，否则，运动就不可能是永久的，因为其它一切的运动都是由第一自我推动体的运动所引起的。所以，这第一自我推动体是为一种原动力所推动的，这原动力本身既不运动，也不因外物而运动。

宇宙中一切低层次天体的动力产生的是永恒的运动，可是有人说这些动力是因外物而运动的，这也并不矛盾。因为这里所谓因外物而运动，不是因为这些动力自己的缘故，而是因为它们的那些可推动的（天体），会追随更高层次的天体的运动。[②]

---

① 亚里士多德时代的天文学认为，宇宙是个圆球体，有好几十层，一层比一层高，最高的一层为第一天体，即第一自我推动体。——译者

② 原译："因为这里所谓被偶有事物所推动，乃是指它们不为自己所推动，而是指比它们更高层次的天体所推动。"——校注

可是，亚里士多德在《形而上学》[①]进一步推论说，上帝不是自我推动体的一部分。因为他，从自我推动体内部的推动者部分出发，去寻求另一个独立的、绝对的推动者。他就是上帝。因为一切自我推动体都为欲求所推动，因而作为自我推动体一部分的推动者必然是由于某种可欲求的对象而开始活动的。就活动而言，可欲求的对象比欲求者高级，因为欲求者如同某种被推动的推动者，而可欲求的对象之则是完全不被推动的推动者。[②]由此可见，必须存在着“一个独立的、绝对不动的第一动力”。它就是上帝。

综观前面各种论述，可以发现两个弱点。其一，提出运动永恒的假设，在大公教会看来是错误的。

关于这一点的解答是，把宇宙永恒的假设作为证明上帝存在的最有效的方法，用来表明上帝存在看来是不够清楚的。因为如果宇宙和运动有最初的开端，显然应该设定导致宇宙和运动更新的原因，因为凡是一再更新的，革新者必然获得了什么依据。因为谁也不可能凭自己从潜在的变为现实的，从非存在的变为存在的。

其二，在论证过程中假设第一被推动者（即天体）的运动是自我推动的。从而得出它是有灵性的。对此，许多人不赞同。

关于这一点的解答是，假如第一推动者不是自己推动的，则必须直接为完全不动的推动者所推动。亚里士多德也从这区别

---

① 《形而上学》，第十一卷，第 7 章，1072a23。

② 原译：“因为欲求者的活动是被动的，而可欲求的对象之为活动则绝对不是被动的。”——校注

中引出结论:或者立即归因于一个不动的、独立的第一推动者,或者归因于一个自我推动体,再从这个自我推动体推到一个不动的、独立的第一推动者。①

哲学家在《形而上学》第二卷上还提出另一条路线,即根据因果律(causa efficiens)②不能无穷地追溯的证明,必然会得到第一因(una causa prima)。它就是我们说的上帝。③

这条路线如下:在因果的系列中,第一因是中间原因的原因,中间原因是最末的原因的原因。中间原因或者是一个,或者是许多。无因则无果,所以,排除第一原因,中间原因也就不复存在。但是,在因果系列中无穷地追溯,则无第一原因,也就排除了其它一切中间原因。④ 这种推论显然是错误的。所以必须肯定存在着"第一动力因"(prima causa efficiens)。它就是上帝。

在亚里士多德的言论中还可以概括出另一条路线。因为在《形而上学》第二卷上他曾证明,凡是最真实的,也就是最高的存在(maxime entia)。⑤《形而上学》第四卷上还证明,从比较中可以看到最真的。⑥ 我们从一个比另一个更伪的比较中,可以看出这两个东西中,有一个必定比较真。从接近真的程度来说,有一个绝对而最高的真。由此可以得出结论,存在着"一个最高的实

---

① 参见《物理学》,第八卷,第5章,258a1。

② 前译"动力因"。——校注

③ 参见《形而上学》,第二卷,994a1。

④ 原译:"在因果系列中无穷地追溯,则既无任何原因,也无第一原因,所以中间各层的原因也都被排除了。"——校注

⑤ 《形而上学》,第二卷,993b30。

⑥ 《形而上学》,第四卷,1008b37。

体”(maxime ens)。这就是我们说的上帝。

为了证明这同样的结论，大马士革的约翰从万事万物的管理中提出了又一种方法。[①] 注释家[②]在注释《物理学》时也提出了这种方法。即除非有一个管理者，否则如此矛盾和不统一的东西不可能常常或每每协调一致，共同追求一个确定的目的。在这世界上，我们看到的事物，性质各异，却协调一致，这不仅不是罕见，而且也不是偶然，相反它们常常而且绝大部分如此。所以必须有“一个天道(providentia)在管理这世界”。它就是我们说的上帝。

第十四章　为何认识上帝必须用排除法(via remotionis)

在证明了我们称之为上帝这第一存在(primum ens)之后，现在应该研究其存在的情况(参阅第九章结尾)。

研究上帝的实体主要应该运用排除法。因为上帝的实体是无边无际的，超越了我们理智所接触的一切形式，所以运用思考我们不可能认识上帝“是什么”。但是，我们有一些关于他“不是什么”的知识。关于他“不是什么”，我们的理智能排除得越多，我们就越接近认识他。

我们越充分注意某事物同其它事物的差异，我们也就越完美地认识它，因为任何一个事物同其它事物相比本身总有独特的存在。因而我们在认识事物的定义时，首先把它们归入一个

---

① 参见大马士革的约翰：《正统信仰》，第一卷，第3章。

② 指阿维洛伊，而非阿维森纳。——校注

属(genus)中,认识它们的共性是什么,然后列举种差(differentia),一一加以区分。这样就对事物的实体有了完美的知识。

然而,在研究上帝的实体时,我们不可能知道他是什么,例如他属于什么属。我们也不可能用肯定的种差来说明他同其它事物的区别,我们必须用否定的种差去认识他。但是,正如在肯定的种差中,一个限定着另一个(的外延),如果一个种差使该事物区别于更多的事物,则它就越完美地指示事物。① 同样,一个否定的种差被另一个限定,把更多东西同该事物区别开来。例如我们说"上帝不是偶性",则把上帝同一切偶性区别开来了。然后,我们又加上一句,"上帝不是有形物体",我们便把上帝同某些实体区别开来了。这样,按照各式各样的区分,即通过诸如此类的否定方法,认识到他有别于所有的一切,对于他的实体就有了独特的认识。但是,这种认识还不是完美的,因为依然不知道他本身是什么。

所以,在运用排除法进行对上帝认识的研究时,我们要采用前一章已证明了的一个原则,即上帝是绝对不动的。这一点,《圣经》的权威也做了保证。《玛拉基书》第 3 章第 6 节上说:"我是上帝,我不变动。"《雅各布书》第 1 章第 17 节上说:"在他那里没有变化"。《民数记》第 23 章第 19 节上说:"上帝不像人那样变化无常。"

---

① 原译:"肯定的方法是归纳同种同类,对于不相同的东西区分的越多,就越能完美地指示该事物本身。" —校注

第十五章　上帝是永恒的(aeternus)

上述的原则可以说明上帝是永恒的。

因为任何事物开始和停止存在，都是由于运动和变化的缘故。前面(第十三章)业已证明，上帝是绝对不动的。所以，他是永恒的：无始而无终。

此外，时间能够度量的只是运动的东西。[①] 因为[②]《物理学》第四卷上说："时间即运动之数。"[③]前面(第十三章)业已证明，上帝一无变动。所以不可能用时间来度量。在他那里，没有先后之分。他不是原先无而而后有的，也不是原先有而而后无的。他的存在不可能是什么连续(successio)。因为诸如此类，没有时间，不可设想。所以，上帝无始无终，他整个是自己有的。在他那里，存在着永恒的原理。

再者，假如某事物是原先无而后才有的，则必定有某东西促使它从无到有。它并不是靠自己而有的，因为不存在的事物，不可能有所作为。假如它依靠的是某东西，则某东西比它为先。前面(第十三章)已经证明，上帝是第一原因。所以，他的存在没有开始的时候，因而也没有终止的时候。因为持久存在的实体，就有持久存在的能力。所以，上帝是永恒的。

又如，我们在世界上看到有些事物可能存在，也可能不存在，即有生有灭。凡是可能存在的事物，都有原因。因为当它本

---

① 原译："时间只能用运动的数来计算。"——校注

② 原译："因而"。——校注

③ 《物理学》，第四卷，第 11 章。

身存在着可有可无这两种可能性时，如果存在适合于它，则它的存在就是由于某种原因。不过，前面亚里士多德的理论已经证明，因果关系不能无穷地追溯。所以必须肯定有一个必然的存在者。凡是必然的，或者是在外在的源泉中有其必然的原因，或者如果不是这样，就是自身必然的。关于自身之外另有必然的原因，不能无穷地追溯。所以必须肯定有一个第一必然，它自身是必然的。它就是上帝，因为正如前面(第十三章)已经证明的，上帝是第一原因。所以，上帝是永恒的。因为所有自身必然的都是永恒的。

亚里士多德曾从时间的永恒性(sempiternitas temporis)证明运动的永恒性(sempiternitas motus)。[①] 由此还证明作为推动者的实体[②]的永恒性(sempiternitas substantiae moventis)。[③] 因而上帝是作为推动者的第一实体。所以他是永恒的。否认亚里士多德的运动和时间的永恒性，他的实体永恒性理论依然成立。因为运动之所以开始，是由于某个推动者而开始的。而这个推动者之所以开始(存在)，是由于某个主动者(agens)而开始的。[④] 这种情况或者无穷地追溯，或者推到一个无开始的主动者。

《圣经》权威对这一真理提供过见证：《诗篇》第 101 篇第 13 节上说："主，你却常在，直至永远。"(第 28 节)又说："你却依然如故，永久如一，你的年岁永不消逝。"

---

① 《物理学》，第八卷，第 1 章。

② 原译："运动实体"。——校注

③ 《物理学》，第八卷，第 6 章。

④ 此句漏译。——校注

第十六章　上帝那里没有被动的潜能(potentia passiva)

如果上帝是永恒的,他本身必然不是处在潜能之中。

凡是包含潜能的实体,就其具有潜能而言,可以是不存在的,因为可能存在的,也就可能不存在。上帝就其本身而言,不可能不存在,因为他是永恒的。所以,在上帝那里不存在变为现实的可能性。

此外,对于那些有时是潜能有时是现实的东西来说,[①]在时间上,潜能总是先于现实,可是绝对地看(simpliciter),现实先于潜能,因为潜能不可能使自己成为现实,而必须借助于某现实的东西而成为现实。所以,凡是处于潜能中的,都会存在着某种先于自己的东西。上帝是第一存在和第一原因,前面(第十三章)的论述已做了证明。因此在他自身中不可能混合任何潜能。[②]

再者,凡是本身必然存在的,无论如何不是可能存在的。因为凡是本身必然存在的,不需要什么原因。凡是可能存在的,都需要有些原因。这一点,前面一章已做了证明。上帝却是本身必然存在的,因而无论如何决不是可能存在的。所以,在上帝的实体中找不到丝毫的潜能。

再者,任何事物的活动都是以其现实为根据的。凡整体尚未完全成现实,就不可能整体全部活动,而只是部分进行活动。凡不是整体活动的,也就不是第一活动者(primum agens);它不

---

① 原译:"存在的情况无论是潜能的,或者是现实的。"——校注

② 此句漏译。——校注

是依据自身本质而活动，而是分享着某活动者而活动。第一活动者是上帝，他决不混杂任何潜能，而是纯现实。

此外，任何事物，就其现实而言，天生是能动的(agere)，就其潜能而言，天生是被动的(pati)。因为运动是潜在着的事物的实现。[①] 可是上帝绝对不是被动的。所以他一无被动的潜能。

再者，我们在世界上看到的事物，都是从潜能变为现实的。它本身不可能从潜能变为现实，因为凡是潜能的，尚未实现，所以不可能有所作为。所以必须有一个在先者，引导它从潜能变为现实。再者，如果这个事物是从潜能变为现实的，则在它之前，还须有另一个事物引导它从潜能变为现实。然而，这又不能无穷地推论。所以必须有一个完全现实的，决无任何潜能的东西。他就是我们说的上帝。

第十七章　上帝那里没有物质(materia)

由此也说明，上帝不是物质。

因为所谓物质，乃是潜能的东西。

再者，物质不是活动的根源(principium)。为此，哲学家说，质料因和动力因不能联在一起。[②] 上帝却是事物活动的第一原因，正如上面(第十三章)所说的。所以，上帝不是物质。

此外，哲学家在《物理学》[③]上曾批驳过那些把一切事物的第一原因归结为物质的人，他们认为自然界事物的存在都是偶然

---

① 《物理学》，第二卷，第 1 章，201a10。

② 《物理学》，第二卷，第 7 章，198a25。

③ 《物理学》，第二卷，第 8、9 章，198b10。

的。因而，如果作为第一原因的上帝是事物的物质原因，那么一切事物的存在都是偶然的了。

又如，物质除非有所变化或变动，否则不会成为某一现实事物的原因。所以，如果按照上面（第十三章）所证明的，上帝是不会变动的，那么他决不可能成为事物的物质原因。

大公信仰确认这条真理：上帝不是根据自己的实体创造事物，而是从无中创造了事物。

在这一点上，大卫（David de Dinando）[①]是糊涂的和狂妄的。他竟敢说，上帝和原初质料（prima materia）是同一的。这是因为，如果不是同一的，它们之间必然由于有些差异（differentiae）而有所区别，这样，它们就不是单纯的了。因为自身与其它事物由于差异而有所区别，而这差异自身就构成了复合物。大卫这个主张，是由于他分不清差异（differentia）和不同（diversitas）是什么。《形而上学》[②]中说，差异是相对的，因为任何差异都是就某一方面而言的，而一事物的不同则是绝对的，它根据的是这一事物不是相同的这一事实。[③] 所以，所谓差异，是指所探讨的一些事物在某一相关的方面有所区分，因为人们必须根据其区分来确定它们。如在同一个“属”中存在着两个“种”那样，人们必须根据其差异[④]进行分类。凡是毫不相干的，也就无所谓差异，它们彼此之间只是不同而已。所以，对立的差异也是如此相互

---

① 迪纳多的大卫，13 世纪泛神论者。——译注

② 《形而上学》，第十卷，第 9 章，1054a30。

③ 原译：“因而它们不能混为一谈。”——校注

④ 即“种差”，拉丁文为同一个词 differentia。——校注

区别的，[1]因为它们不是像自己的部分本质似的属于同一个属，为此不必去研究它们有什么差异，因为它们自身就是不同的。上帝和原初质料(materia prima)也是如此分明的，上帝是纯现实，原初质料是纯潜能，它们之间毫无共同之处。

第十八章　上帝那里没有组合(compositio)

综合上述，可以得出结论：在上帝那里没有任何组合。

因为凡是组合的，必须包含现实和潜能。因为许多东西不可能绝对地合为一体，除非其中有一种现实和一种潜能。因为凡是现实的，不可能结合成一体，只是联结在一起或堆积在一起，它们绝对构不成统一体。不过，在这联结中，对统一来说，联结的各部分也是一种潜能，因为统一体是从可能统一的潜能变为现实的。可是，在上帝那里没有任何被动潜能(第十六章)。所以，在上帝那里没有任何组合。

再者，任何组合体都是后于自己的组成部分的。作为上帝，他是第一存在者，不是由部分组合而成的。

此外，凡是组合体，纵然反对解体，但就其组合的性质来说，都有分解的可能。凡是可分解的，都存在着变为无的可能。上帝不存在这种情况，因为他自身是必然存在的(第十五章)。所以，在他那里没有任何组合。

此外，任何组合体需要有个组合者。因为，既然是组合体，就由许多部分组成。就部分来说，它们是复多的，假如没有一个组合者加以统一，就无法成为统一体。为此，假如上帝是组合而

---

① 原译："差异和不同彼此是有区别的"。——校注

成的，他要有个组合者，因为自己不可能进行自我组合。任何事物不可能把自己作为自身的原因，自己先于自身，这是不可能的，可见，组合者就是组合体的动力因。所以，假如上帝本身存在着动力因问题，他就不是第一原因。这一点，上面（第十三章）已做了说明。

再者，凡是在同一个属的事物中越纯粹的，也就越高级。例如，就热这个属来说，火就是这样，它不含任何冷的成分。所以，就存在来说，最高的存在，必然是最单纯的。万事万物中的最高存在，我们称之为上帝。他是第一原因，因为原因比结果更高。[①] 所以，在他那里不可能出现什么组合。

最后，组合体的美好（bonum）不属于这部分或那部分，而属于整体。我说的美好，是指整体所特有的善（bonitas）和它的完满性。对照整体，部分是不完满的，例如人的肢体不是人，又如六个为半打，六个中的哪一个都不能称之为半打。再如，一尺是十寸，不满十寸，不能称之为足尺。所以，假如上帝是组合体，其特有的完善性和完满性在于整体，而不是在于其部分，这样说来，上帝不再具有其固有的纯善纯美了，因而也不再是第一而最高的善了。

同样，既然组合体有许多，必然先有一。组合体是众多的，所以在一切组合体之间，必须有一个不存在任何组合的单一的上帝。

---

① 原译："因而也是最高的成因"。——校注

第十九章　在上帝那里决无强制性的东西，也无违反本性的东西

由此，哲学家做结论说，上帝那里既不可能有强制性的(violentum)东西，也不可能有违反本性(extra naturam)的东西。[①]

任何事物出现什么强制性的和违反本性的东西，都是附加在该事物上的，因为就事物的实体本身来说，不可能有什么强制性的和违反本性的东西。单纯的事物没有什么附加物。如有附加物，则是组合体了。既然前面(上一章)已经证明，上帝是单纯的，在他那里就不可能有强制性的和违反本性的东西。

再者，强制的需要就是外在的需要。在上帝那里不存在外在的需要，他本身是必然的，而且是其它事物的必然原因(第十五章)。所以，在上帝那里决无强制性的东西。

此外，哪里有强制性的东西，哪里就可能存在着某种与事物本身不相宜的东西。因为强制性的东西与事物的本性是相矛盾的。可是，在上帝那里不可能存在什么与自身不相宜的东西，因为就上帝本身来说，他是必然存在的，这一点前面(第十五章)已经证明。所以，在他那里不可能有强制性的东西。

最后，凡是自身存在着强制性的和非本性的东西，都是生来接受外在的事物而运动的，因为强制是“以完全被动作为其原则的”。[②] 可是，前面(第十三章)已经证明，上帝绝是绝对不动

---

① 《形而上学》，第四卷，第5章，1015b14。

② 《伦理学》，第三卷，第1章，1110a1。

的，[1]所以，在他那里没有强制性的和非本性的东西。

第二十章　上帝不是形体

根据前面一些论证也说明上帝不是形体(corpus)。

既然凡是形体都是连续体，它们都是由部分组合而成的。然而，前面(第十八章)已经证明，上帝不是组合的。所以他不是形体。

再者，凡是可以计算的东西，在某种情况下都是潜能的，因为连续体可以无穷地分开，其数量也就可以无穷地增加。然而，凡是形体都是有数的，所以形体都是潜能的。可是上帝不存在潜能，而是纯现实，这在前面(第十六章)已做过证明。所以上帝不是形体。

此外，如果上帝是形体，必然是一种自然的物体。正如哲学家在《形而上学》中所证明的，数学上所谓的形体本身并不存在，因为物体体积是一些偶性。[2] 可是上帝不是自然的物体，因为前面(第十三章)已经证明，上帝是不会变动的，而一切自然界的物体都是可以变动的。所以上帝不是形体。

进一步说，凡是形体都是有限的。《天地篇》中曾证明，无论是圆形的物体还是直线构成的物体，[3]都是有限的，而我们的理智和想象足以超越一切有限的形体。[4] 所以，如果上帝是形体，

---

① 原译："上帝绝对不是被动的"。——校注

② 《形而上学》，第二卷，第 5 章，1002a26。

③ 原译："无论天上的旋转天体或地上的来回活动的物体"。——校注

④ 《天地篇》，第一卷，第 5 章，271b27。

我们的理智和想象就能设想出比上帝更伟大的东西来。因而上帝就并不大于我们的理智了。这种说法是不合理的。所以上帝不是形体。

加之,理智的知识在正确性上超过感性知识。凡感觉所知道的那些存在于自然界的事物,理智也知道。然而能力的高低是根据客观事物的等级来定的,正如能力彼此之间的区分是根据客观事物的等级来定的一样。所以,在自然界中,除了感觉可认识的事物之外,还有理智可认识的东西。自然界中存在的物体都是可感知的。所以在一切物体之外,还有更高贵的东西有待认识。如果上帝是形体,他就不是第一而最高的实体。

另外,有生命的东西比任何无生命的物体更高贵。然而生物体中的生命比生物自身更为高贵,因为由于生命,它才比其它物体高贵。所以,最高贵的不是形体。可是,最高贵的就是上帝。所以上帝不是形体。

再者,哲学家们根据运动的永恒性提出许多理由证明了这一点。如前面(第十三章)的论述所阐明的,在任何永恒的运动中,必然存在着第一推动者,它自身既不运动,也不因偶有的事物而运动。天体由于永恒的运动而旋转不止。所以,它的第一动力(motor)自身既不运动,也不因外物而运动。物体的位置运动,如果不是被推动,是不会运动的。由此可见,推动与运动必须同时并存,而作为推动者的物体必然也是运动的,这样才能同处于运动中的被推动的物体在一起。[①] 物体之中也没有任何力

---

① 原译:"而运动的物体必然是被推动的,为此,推动者与被推动的物体也是同时并存的。"——校注

量可以推动，除非它因外物而运动：因为在运动的物体中，物体的力量也因外物而运动。① 所以，天体运动的第一动力不是物质的，也不是物体中的一种力量。天体的运动追溯到最后，即不动的第一推动者，他就是上帝。所以上帝不是形体。

再者，存在于体积(magnitudo)中的能力不是无限的能力。第一动力的能力是无限的能力。所以它不存在于某体积内。因而，上帝这第一动力，既不是形体，也不是存在于形体内的能力。

大前提证明如下：如果某一体积内的能力是无限的，则它或者是有限体积的能力，或者是无限体积的能力。《物理学》和《天地篇》都已证实，体积都不是无限的。而有限的体积不可能有无限的能力。因而，任何体积内决不可能存在无限的能力。②

关于有限的体积内不可能存在无限的能力，证明如下：能力小的和能力大的，想做出同等的结果，前者所需时间较长，后者所需时间较短。无论哪一种变化，或者哪一种位置变动，乃至任何一种运动，想达到同等结果，都是如此。可是，无限的能力胜过任何有限的能力。所以，使之达到结果，动作起来势必迅速无比，超过任何有限的能力。它所需的时间少到不能再少，以致无法用时间来计算。因而，推动与被推动是一刹那完成的。对于其中的矛盾，《物理学》上曾有过揭露。③

有限体积的无限能力不可能活动于时间之中。还可以这样

---

① 原译："物体如果不受到外在事物所推动，它自身是无力运动的。因为物体运动时，它是被外在事物所推动的。"——校注

② 《物理学》，第三卷，第 5 章，204a10；《天地篇》，第一卷，第 5 章及以后，271b24。

③ 《物理学》，第六卷，第 3 章，233b33。

证明这一点:假设 A 代表无限的能力,AB 代表无限能力的一部分。AB 这部分进行活动,需要较长时间。假设双方用的时间都是有限的,则 AB 所用的时间同 A 这个无限能力活动所用的时间必然成一种比例。假设双方所用的时间比例为十比一,或其它某一个数目,这都不影响它们的比例关系。如果增大十倍,则它的活动时间就减少十倍,而十倍的时间,正是无限能力的那个 AB 部分所用的时间。可是,作为十倍大的努力是有限的,因为它同有限的能力有一定的比例。这样一来,有限的能力和无限的能力活动于同等的时间中了。这显然是不可能的。所以,有限体积的无限能力不可能活动于什么时间之中。

关于第一推动者的能力是无限的,证明如下:任何有限的能力不可能进行无限时间的推动。可是第一推动者的能力开展了无限时间的推动,因为它推动的天体的第一运动是永恒的。所以第一推动者的能力是无限的。

大前提证明如下:如果某物体的有限能力进行无限时间的推动,则该物体的部分由于具有其部分能力,它的推动时间就比较短,因为能力越大的,就能越长地持续推动。由此可见,该物体的部分运动时间是有限的。部分越大,运动时间则越长。按照比例,运动能力增加,时间则越长。可是,如此增加下去,可以达到与原先的量相等,甚至可以超过原先整个的量。于是,部分运动的时间的增加可以达到整体运动的时间。可是,前面谈过,整个的运动时间是无限的,从而有限的时间就可以度量无限的时间了。这是不可能的。

不过,上述论证尚有许多疑问。

第一个疑问:因为可以假设,推动第一个被推动者的物体是

不可分的，[1]例如天体就是这种情况。可是上述论证是以形体可分为出发点的。

关于这个问题的解答是，即使前提是不可能的，但是整个条件命题依然能够是真的。如果有什么可以损害这一条件命题的真实性，那就是不可能性。[2] 例如，谁想损害“如果人会飞，他就有翅膀”这个条件句的真实性，就会说它是不可能的。所以，上面的论证应当按照这种方式去理解。因为“如果天体是可分的，其部分所具有的能力便小于整体的能力”，这个条件句是真的。如果提出的第一推动者是形体，而推出的结论都是不可能的，则这个条件句的真实性就被破坏了。显而易见，其前件是不能成立的。对于有限能力增加的问题，据此同样可以解答。因为在自然界，能力增加与否，并不是都根据某一时间与另一个时间互成比例来定的。可是，条件句是真的，这是上述的论证所不可少的。

第二个疑问：即使形体是可分的，但是有的形体可能具有的某种能力，并不随其形体的分解而分化，如理性灵魂并不随其肉体的分解而分成若干部分。

关于这个问题的解答是，上述的论证并不证明上帝不该结合于形体，好比理性灵魂与人的肉体相结合那样，而是证明上帝并不是存在于形体之中的能力，如同物质的力量存在于形体中那样，因为这种力量会随着形体的分解而分化。关于人的灵魂，它既不是形体，也不是存在于肉体中的物质力量（参阅本书第二

---

① 原译：“第一个受动的运动体是不可分的。”——校注

② 原译：“既然如此，否定条件句的真实性，是不可能的。”——校注

卷第五十六章)。关于上帝,他并不像人的灵魂那样与肉体联系在一起,这一点下面(第二十七章)另有理由会加以说明。

第三个疑问:根据上述的论证说明,任何形体的能力都是有限的,由于能力有限,任何形体都不能无限制持续,因而结论是,任何形体决不能无限制地持续。由此可见,天体必将遭以毁灭。

关于这个问题,有些人这样回答,天体就其自身的力量来说是会消灭的,但是它获得了某种无限的能力而可以永恒地存在。这种答案好像是柏拉图论证的。柏拉图在论述各种天体时,曾宣称神是这样说的:"按你们的本性,你们是会消灭的,然而由于我的意愿,你们是不会消灭的,因为我的意愿大于你们的结构。"①

注释家②不同意这种解答。在他看来,本身可能不存在的东西,从某处获得永恒的存在,这是不可能的。③ 因为他认为,这意味着,可朽的东西就变成不朽的东西。这是不可能的。为此,他提出另一种解答方法,即天体具有的能力都是有限的,但不一定要说它们具有各种能力,因为按照亚里士多德的意见,天体具有定位的能力,却没有朝向存在(ad esse)的能力。④ 因此在天体中也不一定有朝向非存在(non esse)的能力⑤。⑥

---

① 《蒂迈欧篇》,41a-b。

② 指阿维洛伊。——校注

③ 《形而上学》,第十一卷,第十二卷,第 1 章,注释 41。

④ 《形而上学》,第八卷,1044b8。

⑤ 原译:"既无存在的能力,就不必强加于它。"需要注意的是,此处谈论的"能力"(potentia)在拉丁语中同时指"潜能"、"潜在性",甚至"可能性"。——校注

⑥ 《形而上学》,第七卷。第 4 章。

然而，应当知道，注释家的这种解答并不充分。因为天体虽然不具备像物质能力那样的被动的生存能力，可是它们却具有主动的(activa)[①]能力，即存在的力量(virtus essendi)。这一点，亚里士多德在《天地篇》中明确地说过：天体有力量永恒存在。[②]

所以，更好的解答是，既然能力总是针对行为来说的，就必须根据行为的样式来判断能力。至于运动，就其定义来说，它包含着数量和广延(extensio)[③]，因而它的无限持续就要求活动的能力是无限的。可是，存在却没有什么量的广延。如天体这种无所变化的存在，尤其如此。所以，有限的形体即使无限地持续，也不必要求它自身内有一种无限的存在力量，因为当那不变的存在自身与时间不相关时，靠无限的能力而在时间中持续片刻或无限地持续，并没有什么区别。[④]

第四个疑问：由此看来，有些运动进行无限时间的运动时，并不需要具备无限的能力(potentia)，它们在进行这无限时间的运动时，并不因此发生什么变化。因为它们进行这种运动时，丝毫没有消耗其能量(potentia)。因此，在运动一段时间后，它并不会比此前所能运动的时间少。如太阳的能量是有限的，可是在活动时，它的主动能力并未减弱。就其本性来说，它能持久地光照世界万物。

关于这个问题的解答是，正如前面已经证明的，物体的运动

---

① 原译："现实的"。——校注

② 亚里士多德：《天地篇》，第一卷，第 3 章，第 12 章，270a19。

③ 原译："深度"。——校注

④ 原译："因为靠无限的能力而持续片刻或无限地持续，同时间无直接关系，而只是一种偶然关系的那种无所变化的存在，没有什么区别。"——校注

无不是被推动的。因此,任何物体如果不被推动,则不会运动。凡是被推动的物体都有可能被推到其对面,因为运动的两端是相对的。正因为如此,所以凡是被推动的物体,也有可能不被推动。既然可能不被推动,则本身不必永恒地被推动。所以,它也就不必永恒地运动。

由此可见,上述论证提出了有限形体的有限能力不能无限制地运动。但是,它本身可能是被推动的也可能是不被推动的,可能是能推动的和不能推动的形体,以及可以从某物接受永恒的运动。这某物必须是无形体的。所以,第一推动者必须是无形的。由此可见,就本性来说,没有任何东西妨碍有限的形体从某物获得被推动的永恒性,进而具有的永恒的推动。因为,天上的第一形体,就其本性来说,本身能通过永恒的运动去转动低层天体,因而便出现了上层天体推动着下层天体。

按照注释家的意见,那种本身可能被推动,也可能不被推动的形体,从某物接受永恒的运动也就没有什么不合适了(至于接受永恒的存在,他认为是不可能的)。因为运动是从推动者到可动者(mobile)的一种活动过程,所以可动者可以从另一物那里接受自身不具备的永恒的运动。存在(esse)却是存在者(ens)[①]中的一种固定而静止的东西,所以正如注释家本人所说的,凡自身可能变为非存在的,就本性来说,不可能从另一物那里接受永恒的存在。

第五个疑问:根据前面的论述,看来没有更好的理由说明为什么无限能力不存在于体积之中,而存在于体积之外,因为无论

① 原译:"实体"。——校注

怎样，它都不是在时间内活动的。

关于这个问题的解答是，对体积、时间和运动来说，有限和无限是一样的。这一点，《物理学》已做了证明。[①] 所以，这三者中某一个的无限不可能同另外两个的有限成什么比例。不过，就无体积的东西来说，并没有什么有限和无限，除非是在含混的意义上说。[②] 所以，上面的论证方式，对体积等是有效的，对无体积的东西则无效。

另一种较好的解答是，天体有两种动力，一种是切近的(proximum)[③]，它的力量是有限的，因而天体的运行速度是有限的；另一种是遥远的，它的力量是无限的，因而天体的运行能无限的持续。由此可见，无限的能力并不存在于体积内，但能间接地推动形体在时间中运行。相反，体积内的能力必然直接推动形体，因为凡是形体，无不受到推动而运动。因而，如果是推动者，则不是在时间内进行推动的。

此外，还有更好的解答，可以说，有一种不存在于体积内的能力，如理智，它是由于意志而推动。因而它是按照可动者的需要而活动的，不是按照自己能力的大小。至于体积内的能力，只能顺着本性的必然而活动。因为，我们已经证明，理智不是物质的力量。所以，它的活动必然根据自己的特性。因而，它如果活动，就是瞬时间的。

由此可见，前面种种疑问业已解除，亚里士多德的证明就可

---

① 《物理学》，第三卷，第 4 章，202b30；第六卷，第 2 章，232a17。

② 原译："其有限和无限同上面的有限和无限不是同一种类型。"——校注

③ 原译："自身的"，不确。——校注

以进行了。

再补充一些。来自有形推动者的运动[①]决不可能是连续不断的和合乎规律的，因为有形的推动者在空间运动时不是互相吸引，便是互相排斥。至于被吸引或排斥的物体的运动也不可能同吸引或排斥它的物体自始至终保持一定的距离。随着时间的推移，不是越来越近，便是越来越远。所以没有一个物体的活动能连续不断和有规律地运动。可是，《物理学》已证实，第一运动的推动者不是一种形体。[②]

再者，凡是由潜能变为现实而达到目的的运动，决不可能是永恒的，因为一旦变为现实，运动也就停止了。所以，如果第一天体的运动是永恒的，则与之相关的意图必然是永恒的和完全现实的。当然，这不是某一形体也不是物体中的某种力量的事，因为诸如此类的东西不是自身所推动，便是被偶有物所推动。所以第一天体运动的意图不是一种形体，也不是物体中的某种力量。可是，第一天体运动的目的乃是第一推动者，它是作为欲求的目标(desideratum)而推动着。[③] 而它就是上帝。所以，上帝既不是形体，也不是物体中的力量。

下面(第四卷第九十七章)将指出，根据我们的信仰，天体运行永无止境的这种说法是错误的。虽然如此，但真实不过的是，天体运行的削弱不是由于推动者的软弱，也不是被动天体的实体有所损坏，而只是由于它长时间的运行，人们似乎看不到它有

---

① 原译："活动的物体所进行的运动"。——校注

② 《物理学》，第八卷，第 7 章及以后，260a24。

③ 原译："它像是由于爱而开展运动的"。——校注

所缓慢，所以亚里士多德的上述证明并未失去其作用。

《圣经》的权威同我们所证明的这个真理是相吻合的。因为《约翰福音》第 4 章第 24 节上说："上帝是灵，所以朝拜他的人必须用心灵和诚实朝拜。"《提摩太前书》第 1 章第 17 节上也说："那不朽的、看不见的永世的君王、惟一的上帝。"《罗马书》第 1 章第 20 节上说："人的理智通过上帝所作的工程理解到上帝看不见的事情。"因为这些事情是无形的，肉眼看不见，理智却能理解。

由此就可以驳斥古代自然哲学家们的错误。他们只是提出一些物质原因，如火、水等诸如此类的东西。他们把这些物质称之为事物的第一本原，也把它们命名为神。其中有些哲学家把友爱和对抗称之为活动的原因。但上面的论证也已经驳斥了他们。① 因为在他们看来，对抗和友爱存在于物体中，因而运动的第一本原是物体内的一种力量。他们还提出神是四种要素和友爱组合而成的。由于这样理解，他们认为神是天上的形体。在古代哲学家中，只有阿那克萨戈拉接近真理，他主张理智推动事物。

许多教外人士认为，宇宙的要素和要素内存在的力量都是神，如太阳、月亮、土、水等等。之所以出现这种情况，要归咎于上述哲学家们的一些错误。我们在前面提出的真理足以批驳他们的。

至于一般的犹太人、德尔图良学派、瓦伦学派(Vodiani)的谬论，以及神人同形论(Anthropomorphitae)的异端邪说，他们把

---

① 原译："有人也是根据这种理论进行辩论的"。——校注

上帝描绘成有线条的有形体。还有摩尼教派(Manichaei)把上帝设想为一种光亮的无限实体,充满着无边无际的空间。诸如此类的论调,都可用我们前面的论证加以驳斥。

上述各种错误的原因是,思考上帝的事情时陷入了形象思维(imaginatio),因而同物体不相似的就无法认识。所以在沉思无形的事情时,必须抛弃形象思维。

第二十一章 上帝本身即本质

根据前面的一些论证还可以得出结论说:上帝就是他的本质(essentia)、实质(quidditas)或本性(natura)。

对事物来说,由于自身并非是本质或实质,所以必然是一种组合体。因为,如果自身除了自己的本质之外,另无它物,则它自身就是本质。它的整体就是它的本质。所以,如果某事物自身并不是自己的本质,则除了它的本质之外,一定还有其它什么东西。由此可见,它必然是一种组合。所以,对组合体来说,本质意味着组合体的部分,如“人性”(humanitas)意味着人的部分。可是(第十八章)曾经证明,上帝那里是不存在什么组合的。所以上帝本身即本质。

再者,看来事物本质或实质之外的东西,不需列入事物的定义中,因为定义所指示的是,事物是什么。可是,只有事物的偶性(accidentia)不包括在定义中。所以事物除了自己的本质之外,只是偶性。可是,下面(第二十三章)将证明,上帝那里不存在任何偶性。所以,在他那里除了本质之外,别无它物。所以,他本身就是自己的本质。

此外,那些不能作为独立存在的事物(无论这事物是被看作

普遍的或个别的)的谓词的形式(forma),就是不能自身单个地独立存在,并且在自身中个体化的形式。[①] 例如,人们不能说:"苏格拉底是白色"、"人是白色"或"动物是白色"。因为白本身不能独立存在,而是要依附于独立存在的基体(subjectum)而个体化(individuantur)。同样,自然界中的各种形式本身也不能单个地独立存在,而是要依附于各自的质料才个体化。所以我们不能说:"这团火就是火的形式"或"火即火的形式"。属和种的本质或实质,也是由这个或那个个体的特指质料(materia signata)才个体化,尽管属和种的实质也包含共同质料。所以我们不能说:"苏格拉底是人性"或"人即人性"。但是,上帝的本质本身是单个地存在的,而且自身个体化,正如前面(第十七章)所证明的,他不存在什么物质。所以上帝的本质就是指上帝,换言之,"上帝本身即本质"。

再者,事物的本质,或者就是事物自身,或者是某种情况下作为确立自身关系的一种原因,因为事物是由于自己的本质而划分类别的。可是,在上帝身上决不可能存在什么原因,因为前面(第十三章)已经证明,他就是第一存在(primum ens)。所以上帝本身即本质。

此外,因为事物自身不是本质,而是说明自己的某些部分同本质有关系,亦如潜能同现实的关系。由此可见,本质也可以由某些形式来表示,例如"人性"。可是,在上帝那里,正如前面(第十六章)所证明的,决无任何潜能。所以上帝本身必然就是他的本质。

---

① 原译:"性质(forma)不能作为独立存在的事物的谓词,无论这事物是普遍的或个别的。"——校注

第二十二章　在上帝那里，存在与本质是同一的

通过前面一些论证，还可以证明，在上帝那里，本质(essentia)或实质(quidditas)同存在(esse)不是两回事。

前面(第十三章)已经证明，有一个存在者，他本身是必然存在的，他就是上帝。这个必然的存在者，如果本身与其实质不是一回事，则它与实质的关系或者并不协调而互相排斥，如同自身独立的存在与白这种实质的关系那样；或者互相适应而彼此结合。如果是第一种关系，则必然的存在者同那实质并不相宜，如同自身独立的存在与白(这种形式)不相宜那样。如果是第二种关系，则必然的存在者或者有赖于本质；或者这存在者和本质二者有赖于另一个原因；或者本质有赖于这存在者。前两种情况，同自身必然存在的原理是相悖的，因为如果有赖于第三者，则已经不是必然的存在了。至于第三种情况，其结论是实质偶然地附加至本身必然存在的事物上的，因为凡是附加在事物上的，都是事物的偶性，因而也就不再是事物的本性了。所以，上帝不会有和自己的存在不相同的本质。

可是，有人可能要反驳它，提出那个存在并非绝对地依附于那种本质，好像没有它完全无法存在似的。相反，它充其量只是为了与之结合才依附于它。所以，那个存在本身是必然的，但是它与之结合，本身并不是必然的。

不过，这种解答难免有不妥之处。因为，如果没有那种本质，那种存在依然是可以认识的，则其结论是，那种本质同那种存在的关系是偶然的。可是，那种存在是自身必然存在的。所以那种本质同那种自身必然存在者的关系是偶然的。既然如此，那种本质

也就不是它的实质了。可是，自身必然的存在者是上帝，因而它也不是上帝的本质，而是上帝之外的某一种本质了。可是，如果没有那种本质，那种存在就无法认识，则那种存在与那种本质的结合是绝对的结合。这就回到前面同样的结论了。

再者，任何事物之为事物，都由于自己的存在。所以，如果它不是自己存在的，则本身就不是必然的存在者。上帝却是本身必然的存在者。所以上帝是自己存在的。

进一步说，如果上帝的存在不是他的本质，则他也不可能作为其本质的某一部分而存在，因为前面（第十八章）已经证明，上帝的本质是单纯的，所以这样的存在必然是其本质以外的某东西。凡与某事物结合而又不涉及其本质的，其结合是另有原因的。因为它们本身不是一个统一体，如果它们结合在一起，一定另有原因使它们统一的。所以，存在与实质相结合是另有原因的，或者由于同合成为统一体的事物本质的某一部分有关系，或者由于这本质自身，或者由于其它什么。如果是第一种情况，本质是由于事物的存在而存在的，因而说事物本身就是自己存在的原因。然而这是不可能的，因为按照人们的认识，原因先于结果。为此，如果事物本身就是自己存在的原因，则应该设想它在未存在之前就已经存在了。这是不可能的。除非设想它是自己的偶有物的存在原因，因为偶有物的存在是有条件的。这就不是不可能的。因为人们发现，偶有物的存在是以其基体为根据的，基体实体的存在先于偶有物的存在。然而，现在我们不是讨论偶有物的存在，而是讨论实体的存在。如果存在之结合于本质另有其它原因，而事物之所以存在也都由于其它原因，则它们本身都是结果，不是第一原因。可是，前面（第十三章）已证实，上帝却是没有原因

的第一原因。所以从其它地方去获得存在的那种本质，不是上帝的本质。所以，上帝的存在必然就是他的本质。

再进一步说，存在指的是一种现实(actus)，因为当人们说某事物存在时，并不是由于它处在潜能状态，而是由于它处在现实状态。但是，存在着的事物如果不同于适用于它的某一现实，则事物与该现实的关系如同潜能与现实的关系，[①]因为现实与潜能是彼此相关联的。所以，如果上帝的本质有别于自己的存在，其结果是本质与存在如同潜能与现实的关系。然而，前面(第十六章)已经证明，在上帝那里不存在什么潜能，他本身就是纯粹的现实。所以，上帝的本质同他的存在毫无区别。

再者，凡不联合若干元素而不能成立的，都是组合体。可是，在事物那里，无不都是本质是一回事，存在又是一回事，如果它们不是由本质和存在等元素组合起来，就不成为事物。所以，由本质和存在组合起来的事物，都是组合体。前面(第十八章)已经证明，上帝不是组合体。所以，上帝存在本身即他的本质。

此外，任何事物都是由于拥有存在而成立的。所以，事物的本质如果不是它的存在，则它的存在不是由于它的本质，而是由于它参与了其它什么，即分享着某种存在。由于它是分享某种存在，所以它不可能是第一。因为它所参与的，势必比它先存在。上帝却是第一存在；事物中没有比他更先存在的。所以，上帝的本质即他的存在。

这个高深的真理是摩西从主那里获得的。他曾请求主说：

---

① 原译："事物的每一种现实都涉及存在的由来，所以对事物本身来说都有从潜能到现实的关系。"——校注

“如果以色列人民问我，他叫什么名字？我要对他们说什么？”主回答说：“我是自己有的(ego sum qui sum)。你要对以色列人民这样说：那位自己有的打发我到你们这里来。”[①]上帝亲自揭示自己特有的名称：“自己有的”。任何名称都表示某事物的本性或本质。由此可见，上帝存在本身即他的本性或本质。

这也是公教会圣师们承认的真理。奚拉里在《论三位一体》一书中曾说：“对上帝来说，存在不是偶性，而是自在的真理，又是长存的原因和其本性的固有属性(proprietas)[②]。”[③]波埃修在其《论三位一体》中也说：“上帝的实体即存在本身，一切存在都起源于他。”[④]

第二十三章　在上帝那里不存在偶性(accidens)

根据这个真理也必然得出另一个结论，即除了上帝的本质之外，决不可能再给上帝添加什么，也不可能有什么事物偶然地依附于他。

存在者(id quod est)虽然能分有其它什么事物，但存在本身却不可能分有不属于自己本质的事物。没有什么事物比存在更具形式(formalius)和更单纯。因而存在不可能分有其它什么事物。然而上帝的实体即存在自身。所以他丝毫没有不属于自己实体的事物。因此，没有什么偶然的事物能依附于他。

---

① 《出埃及记》，第 3 章，第 13－14 节。

② 原译：“自然界的特性”。——校注

③ 奚拉里：《论三位一体》，第七卷，第 11 章。

④ 波埃修：《论三位一体》，第 2 章。

进一步说，凡偶然地依附于基体的事物，都有其依附的原因，因为偶然的事物是基体本质以外的附加物。因此，如果有什么事物偶然地存在于上帝身上，这必然是有某种原因的，或者上帝实体本身是这偶然的原因，或者别的什么东西是偶然的原因。如果是别的什么东西，则它必须能对上帝的实体有所作用，因为如果不作用于基体，使之接受，就不会产生什么实体性的和偶然性的形式。[①] 因为作用无非是使某事物成为现实，而某事物之成为现实，主要在于形式。于是，上帝成为被动的，为某行动者所推动。这就违反前面（第十三章）已作的结论。如果上帝实体本身是偶有物依附于自身的原因，他也不能像接纳自身那样去接纳偶有物，否则同一个事物就会在同一个方面使自己（从潜能的）成为现实的。[②] 所以，如果在上帝那里存在什么偶有物，他必然按照偶有的方式接纳偶有物并组成这样那样的偶有物，好比物体按照质料本性接纳其独特的偶性，按照形式组成其独特的偶然事物。倘若如此，上帝将是组合体了。这又违反前面（第十八章）所作的论证。

再者，任何偶性基体（subiectum accidentis），同其偶性本身相比，就是从潜能到现实的关系，因为偶性是依据其偶性存在（使可能的存在）变为现实存在的一种形式。可是，在上帝那里，如前面（第十六章）已经证明的，没有任何潜能。所以，在上帝那里决不可能存在什么偶性。

此外，凡基体包含着什么偶性事物，就其本性来说，在一定

---

① 原译："形态"。——校注

② 原译："否则就会把偶有物看作同自己一样地现实。"——校注

条件下是会变化的。因为偶性事物天生有依附性和分离性。所以，如果上帝有什么偶性事物适合于自身，则他本身是会变化的。这又违反前面(第十三章)已作的证明。

加之，凡是基体包含的偶性事物，都不是基体本身所固有的，因为偶性不属于基体的本质。可是，上帝那里的种种都是固有的。所以，在上帝那里不存在什么偶性。

上面小前提证明如下：人们可以发现，对任何事物来说，都是原因比结果更高贵。上帝是万物的原因。所以，人们在上帝那里看到的东西都是无比高贵的。然而，凡最完美地适合于自身的，也就是事物自身之所是，因为这种完美的一致胜过形式与质料那种实体性的结合，而实体性的完美结合又胜过偶性事物对主体的依附。由此可见，上帝的种种都是自己固有的。

再者，实体不依赖偶性，虽然偶性依赖于实体，甲不依赖乙，有时可能有甲而无乙。所以，可能有实体而无偶性。这主要表现在极其单纯的实体上。它就是上帝的实体。所以，上帝的实体毫无偶性。

这也是公教会理论家的一致意见。奥古斯丁在《论三位一体》第五卷第 4 章上说："上帝那里无偶性。"

根据这个真理，足以驳斥撒拉森人(Sarracenorum)[①]所宣讲的律法的那种谬误，即"他们在上帝本质上又添加一些意念"。[②]

---

① 撒拉森人，原指中世纪在北非和欧洲的阿拉伯人。托马斯在这里批驳信奉伊斯兰教的阿拉伯人。——译注

② 参阅阿维洛伊：《形而上学》，第十二卷，第 39 节。

第八编

后期经院哲学

前　言

14 世纪，经院哲学分裂。首先是主流的正统学说与非主流的神秘主义的分野。在主流思想中又形成了以司各脱思想为思想核心的弗朗西斯会(方济各会)和以托马斯学说作为正统学说的多米尼克会(多明我会)的对峙。从 14 世纪下半叶开始，经院哲学中兴起了以奥康为代表的新唯名论思潮。这股思潮以“现代路线”(via moderna)相标榜，以区别于以实在论为基础的老传统和“老路线”(via antiqua)。与 12 世纪唯名论和实在论的争论相比，14 世纪两条哲学路线之争有着更为广泛和深刻的内容，两者的分歧不再局限于共相性质问题。更重要的是，它们代表了两种不同的思维方式和风格。“老路线”代表了经院哲学教条主义的、思辨的、论辩的传统，“现代路线”则以批判的、经验的态度和探索精神为主要特征。奥康和他的后继者奥特库尔的尼古拉和布里丹等人对经院哲学传统路线的批评，以及“新路线”被思想界所普遍的接受，最终标志着中世纪经院哲学的衰落，此后的哲学步入了中世纪形态向近代形态过渡的时期。

一　约翰·埃克哈特

约翰·埃克哈特(Johannes Eckhart,1260－1327 年)是中世纪最著名的神秘主义思想家。他不仅熟悉亚里士多德、大阿尔伯特和托马斯·阿奎那的著作,也深受奥古斯丁、波爱修和伪狄奥尼修斯的影响。其著作主要有《教诲录》、《上帝慰藉之书》、《论贵人》、《辩护》和《布道录》等。他的神秘主义思想不仅对文艺复兴时期的路德和库萨的尼古拉有深刻的影响,而且对当代思想家,如叔本华、弗洛伊德、海德格尔和布洛赫等,也有广泛的影响。《上帝慰藉之书》大约写于 1318 年,名义上是写给哈布斯堡阿尔布雷希特一世之女阿格涅斯(Agnes,约 1280－1364 年)的。在这本书中,埃克哈特对他的神秘主义思想做了比较全面和系统的阐释,不仅强调了上帝概念的内在性,而且还强调和阐述了人与上帝的本质的同一性和人的自否定思想。

《上帝慰藉之书》[①]

“愿颂赞归于我们的主耶稣基督的父神。”

——《格林多后书》,第 1 章,第 3 节[②]

---

① 本书据 1957 年出版的由雷蒙·伯纳德·布拉克尼编译的 *Meister Eckhart*: *A Modern Translation* 译出。本书的校订依据 Josef Quint 的校订本及现代德语译本,并仔细参考借鉴了荣震华的中译本。另英译本与原文多有出入,故本篇改动较多。——校注

② 本篇中《圣经》引自思高本,下同。

尊贵的使徒圣保罗在他的书信中写道:“愿颂赞归于我们的主耶稣基督的父神,仁慈的父,施予各种慰藉的上帝。他在我们的一切苦难中都给我们以慰藉。”有三种苦难会降落到我们人身上,迫使我们于尘世流浪。第一种是身外之财蒙受损失,第二种是亲友遭遇不幸,最后是本人遭受种种不幸,如受辱、贫困、肉身病痛和精神烦乱等。

因此之故,在本书中我首先打算阐明一些教诲,俾使身处各种逆境、苦难和悲哀之中的人们由此得到慰藉;其次,在获得足以使我们在任何种类的困苦烦恼中获得慰藉的真理的基础上,使人了解三十条教诲,其中任何一条都足以使人得到慰藉。所以,在该书的第三部分,我们将会发现一些堪为楷模的嘉言懿行,这些言行都是有智之士蒙受苦难时所言所行的。

一

首先,“智”与“智的”、“真”与“真的”、“善”与“善的”、“义”与“义的”之相互关联必定是显而易见的。[①] 例如,善既不是制造出来的、创造出来的,也不是逐步形成的,而是它自身即为善的东西的生育者。而善的东西,就其为善的东西而言,并非制造或创造出来的,而是生出来的,仿佛它就是“善”的孩子或儿子。[②] 善本身是自生育的,并且在善的东西那里,生出它所是的一切。[③]

---

① 参见波埃修:《哲学的慰藉》,III,10 - 11(Loeb edition,Harvard,1936)。——译注

② 参见埃克哈特:《辩护》,V,2;I,2。

③ 原译:“并且即是它所有的作为,因为它即为善的本质。”——校注

它将存在、知识、爱和行为倾注到善人身上。善人则从“善”的幽深之处获得他的存在、知识、爱和作为。他也只能从此处获得。[①]当“善的”与“善”乃是同一个“善”在万有中合而为一,其中一个为生者,另一个为所生者,[②]仿佛它是“善”的孩子似的。善之生养与善的东西之被生养,完全是同一个存在、同一个生命,[③]故而善人由“善”接受了他之所是的一切,并且存在于、生活于、定居于“善”中。他认识一切,他也爱一切,但是他却是藉着在他身上工作的“善”来认识和爱的,而“善”也是通过他而工作的。一如圣子所说:“父住在我内,作他自己的事业。”“我父到现在一直工作,我也应该工作。”“父的一切都是我的,而我的一切也都是父的。他是赐予,而我是受取。”[④]

因此,我们必须认识到,“善的”(guot)[⑤]这个名称或这个词所意指的不是别的,正是纯粹和单纯的善,从而当我们讲善的东西的时候,所意指的即是那由非受生的“善”所灌输进去或生育出来的“善”。所以,《福音书》中说:“就如父在自己有生命,照样他也使子在自己有生命。”[⑥]值得注意的是,这里说的是“在自己”,而不是“由自己”,因为父已经将其赐给了他。

我在这里就“善”和“善的”所说的一切,同样也适用于“真”与“真的”、“义”与“义的”、“智”与“智的”、“圣父”与“圣子”,以及

---

① 参见埃克哈特:《辩护》,V,3;I,3。

② 参见埃克哈特:《辩护》,V,4;I,4。

③ 原译:“只有在‘善’中才存在有实在和生命。”——校注

④ 参见《若望福音》,第 14 章,第 10 节;第 5 章,第 17 节;第 17 章,第 10 节。

⑤ 原译:“善”。——校注

⑥ 《若望福音》,第 5 章,第 26 节。

一切为上帝所生的东西，因为它们是没有尘世的父母的。而对所有受造物来说，任何非上帝所是的东西，都不能孕育到它里面去。在它里面，除了单纯的上帝之外，没有其它肖像。[①] 一如若望在他的《福音书》中所说："他赐给他们权柄，使他们成为上帝的子女……他们不是从血气生的，不是从肉身的意志生的，也不是从人的意志生的，而是从上帝生的。"[②]

这里所谓"血气"，他所意指的是人身上一切不属于人所意愿的东西。所谓"肉身的意志"，他所意指的是人身上一切虽然属于人的意愿，然而却反叛性地倾向于肉体欲望的东西。他将之归于那些为身体和灵魂所共同的东西，而非那些仅仅为灵魂所特有的东西，归于那些用于解说灵魂力(krefte)[③]疲惫和染疾之原因的东西。所谓"人的意志"，圣若望所意指的是灵魂和个人的最高的力量，其功能并不是与肉身混杂在一起的；由于完全脱离开了时间和空间，所以它始终以一种纯粹的状态存在于灵魂之中；它不定位于所有与时间和空间相关的事物之中，也不与所有与之相关的事物相接续，或者随时间和空间而朽坏。他意指的是人身上某种属于上帝品位的东西，它们与任何别的东西都毫无共同之处，而人则是藉着这些东西而仿效上帝成为上帝一族。然而，既然这些灵魂力量，由于是与灵魂一起造出来的，从而也就不是上帝，它们就必定被改造成为上帝，在他身上新

---

① 原译："任何东西，只要不包含并非纯粹和单纯上帝之观念，其中没有任何受造物，没有任何并非上帝的受造物，均可作如是观。"——校注

② 《若望福音》，第 1 章，第 12－13 节。

③ 原译："灵魂活动主体"。——校注

生，并且藉他新生，以至于只有上帝才是父，而它们也就成了他的子女，他的独生子。

因为当我按照上帝的形象生了下来并且成人的时候，我也就成了上帝的子了。“善”的“善子”、“义”的“义子”也就是这样成为上帝之子的。在一个人为上帝之子，并且像一个生出的儿子那样再生出这个非生子的意义上，他就与义具有了同样的实在等级，也就行进在“义”和“真”的道路之上了。这样一些学说，源出于神圣的《福音书》，并且经具有理性的灵魂的自然之光得到确认。凭借着这些学说，所有的苦难和悲哀便都有望得到切实的慰藉。

圣奥古斯丁说：“对上帝来说，没有什么是遥远的和长久的。”[①]如果你也愿意，对你来说，没有什么是遥远的和长久的，[②]那你就径直走向他。因为对上帝来说，过去几千年也不过恍如昨日。我也说过，在上帝那里是既没有苦难，没有哭喊，也没有苦痛的。倘若你要摆脱一切苦痛和灾难，那你就在你所处的地方停下来，转向上帝，而且只有转向他一途。毫无疑问，一切苦难都是由于我们不能以上帝为目的，不能仅仅以上帝为目的所致。因为倘若你再生并且在义中脱胎换骨，那就真的没有什么东西对你能有所伤害，一如义不会对上帝有所伤害那样。[③]

---

① 原译：“上帝既不会离得很远，他的来临也不会太久。”此句出自《〈圣咏集〉释义》，36，1。——校注

② 原译：“如果你不想离上帝太远，也不想等他等得太久。”——校注

③ 参见埃克哈特：《布道录》，18。

所罗门说:“义的”决不会为降到它身上的任何东西烦恼。[①] 他在这里所说的,并非“义人”,并非“正义的天使”,也非“义”的这个那个实例。因为“义”,在受到这样限定之后,特别是那使“义”成为自身拥有的“义”的,便只不过是尘世父母的孩子。它只是一种被制造或被创造出来的受造物,就像它的父母亲那样。他在这里所讲的不是纯粹的义,纯粹义的没有什么被制造或被创造出来的父亲,这是一种唯有上帝才是的那样一种义。唯有义本身是它的父亲。这就是不幸与痛苦何以几乎干扰不了义,一如不幸与痛苦干扰不了上帝的原因。义是不会给任何人带来悲伤的。因为义即是爱、愉悦和狂喜。倘若“义”会给“义者”带来悲伤的话,则它本身就必定转向悲伤。任何不义和不公都决不可能使一个义人罹受苦难,因为受造的事物的地位远在义的下面,如它们远在上帝的下面一样,故而它们不可能影响义,也不可能在其中生出来,唯独上帝才是它的父。

所以,一个人应当学习低估自己,低估所有别的受造物,从而认识到除了独一上帝没有任何父亲。因此,也就没有任何东西能够使他悲伤和烦恼,无论是上帝还是受造物,受造的或非受造的,都是如此。他的整个存在、生命、知识和爱都属于上帝,都处于上帝之中,并且都将是上帝自身。[②]

除此之外,还有一件事也能够使身处苦难处境的人们得到慰藉,这也是需要了解的。这就是,义人和善人在善行中无可比

---

① 《所罗门的智慧》(即《智慧篇》),第 3 篇,第 1 节。——译注。亦见《箴言》,第 12 章,第 21 节。——校注

② 参见埃克哈特:《辩护》,V,5;I,5。

拟、无可言喻地愉快，比他甚至比最高等级的天使处于自然存在或生命中还要欢悦和狂喜。这也就是圣徒们甘心为正义事业献身的缘由。

然而，我要说，当外部的伤害降到了一个善人和义人身上，他却丝毫不为其所动，他内心深处的平和也没有受到丝毫的影响时，则我所说的话便得到了证实：降落到义人身上的任何灾难都是不可能给他带来任何困扰的。但是，要是一个人为某种外在的伤害所困扰的话，那就真的只是上帝的公平正义注定这种伤害降落到那种想要成为义人但却依然为一些鸡毛蒜皮的小事所烦恼的人身上。而如果这就是上帝的义，则这人便非但不应当介意此事，反而应当无限欢悦，远远超出为他自己的生命而喜悦。然而，通常对所有的人说来，他的生命带给他的欢悦和价值远远超出整个世界能够带给他的欢悦和价值。因为倘若他不再活着，整个世界对他还有任何好处可言呢？

我们应当而且可能知道的第三条真理有如下述，这就是，基本的事实在于：上帝乃“善”的唯一的源流和唯一的生命大动脉、实在的真理和完满的慰藉；凡非上帝的东西在其自身之中都带有一种天然的辛酸、不安和苦难，从而它便决不可能倾向于善，倾向于那种仅仅属于上帝和上帝所是的东西；毋宁说，它还会减少、遮蔽和隐藏上帝赐予的甘甜、欢悦和慰藉。

我还进而主张，苦难来自我对会被损害夺走的东西的热爱。[①] 如果我为我的所失而悲伤的话，这就是一个确实的信号，说明我爱外在的事物，从而也就是在喜爱我的悲痛和疾苦。因

① 原译：“苦难来自我对不可能具有的东西的热爱”。——校注

此，如果我的心追求业已失去的东西而我的爱也把仅仅属于上帝的东西归因于受造事物，则我因此而变得悲伤，爱我的苦恼和苦难，又有什么奇怪的呢？既然我转向那不断地滋生困苦的受造物，而背离一切慰藉得以产生的上帝，则我悲伤并且变得越来越悲伤，又有什么奇怪的呢？毫无疑问，任何一个人，当其妄想从受造物那里寻求慰藉的时候，无论是上帝还是这整个世界，都无法让其找到真正的慰藉。而只有那些在受造物中唯独爱上帝和唯独在上帝中爱受造物的人才能够在所有的方面发现实在的、真正的和适当的慰藉。

二

接下来我们要阐述三十个证明，其中任何一个都足以使身处苦难之境的诚实无欺的人得到慰藉。第一个证明在于凡艰难困苦没有不带来慰藉的；那种作为纯粹失去的失去是根本不存在的。因此之故，圣保罗说：上帝的忠信[①]和本质的善决不允许任何试探和苦难达到无法承受、没有出路的地步。[②] 他总是为了人的好处而提供某种慰藉。连圣徒和异教大师们也都说过，无论是上帝还是自然都不允许纯粹不二的邪恶或苦难存在。

让我们设定这样一种情况，即假设一个人有 100 马克，失去了 40 马克，还剩下 60 马克。要是这人整天一门心思地想那失去的 40 马克，那他就难免苦恼，焦虑不堪。既然这人对所受的损失和不幸耿耿于怀，尤其是如果他始终盯住不放，沮丧不已，

---

① 原译："善的信仰"。此处改动参照思高本的译法。——校注

② 参见《格林多前书》，第 10 章，第 13－14 节。

其双眼由于悲伤而迟滞无神，当谈及他的损失时，这种损失总是压在心头，就好像他们两个是相互盯住对方的脸不放的人一样，这样的人何以可能得到慰藉呢？然而，要是他转而只看他那依然存有的 60 马克，把那失去的 40 马克丢到脑后，忘得无影无踪，他就势必会因此而得到某种慰藉。凡是存在的东西，凡善的东西，都是能够给人提供慰藉的东西。反之，凡不存在的东西，凡不善的东西，凡不属于我的东西，和我所失去的东西，也就只能引起不幸、不安和烦恼的感受和情绪。

因此，所罗门说："在苦恼和不幸的日子里，不要忘记享乐的好日子。"[①]他的这句话意思是说：当你为事物误入歧途，遭受苦难的时候，你就应当想到你所拥有和保存的好处和快乐。[②] 例如，我们在前面说到的那个人，如果他想到，有成千上万的人，假如他们能像你那样手上有 60 马克，他们自己就会觉得他们自己成了富翁或富婆，他们就会因此而衷心地感恩上帝和欢迎上帝，他们不就因此而得到了慰藉吗？

我们接着谈慰藉的第二条证明。让我们设定，一个人由于患病，身体遭受了极大的痛苦，然而，他却还是拥有自己的房子、必要的食品和饮料，又得良医治疗，受到家人很好的护理，亲朋好友不仅问寒问暖，甚至陪伴。他会作何感想呢？而那些穷苦的人们，假如也患上同样的疾病，甚至遭受更大的不幸，但是却得不到任何人的关心，甚至连一杯冷水也得不到。他们又该如

---

① 《训道书》，第 7 章，第 14 节。

② 原译："你就应当想到那些给你带来好处和快乐的事物，并且使之对你有某种好处。"——校注

何呢？他们必定在风雨交加或大雪纷纷的日子里，顶着凛冽的寒风，挨门挨户地讨要干面包。所以，如果你想要得到慰藉，你就忘掉那些日子过得最好的人，而念想这些比你穷苦的人吧。

再者，我还要指出：苦难来自喜好和爱。故而，如果我为了过去的事物而悲伤的话，这就表明我的心还有对过去的十五的喜好和依恋，我尚未全心全意地爱上帝，还没有去爱那上帝希望我去爱并且同他一起去爱的东西。[①] 在这种情势下，如果上帝要我遭受一些损失和痛苦，又有什么奇怪的呢？

圣奥古斯丁在《忏悔录》第十卷中说："主啊，我确实不想失去你，但我却出于贪欲想要与你一起占有受造物，我因此失去你。因为任何一个人占有虚而不实的受造物而同时和作为真理的你在一起，[②]这是不会让你感到高兴的。"[③]他在另外一处还说道："那种对与上帝同在还不满足的人，真是太贪心了。"[④]上帝所给予的受造物何以能够使一个上帝对之并不满足的人满足呢？

世上的事物不可能给一个善人以慰藉或满足，而毋宁说除上帝之外或与上帝自身不尽相同的任何事物都是令人痛苦的。他无论何时何地都应当说："主啊，上帝，当你把我遣到别处，而不是进入你自己的临在之中的时候，我将恳求你届时赐给我一

---

① 原译："甚至还没有把他可能正当地期望我与他一起去爱这样一份爱给予上帝。"——校注

② 原译："又拥有作为真理的你。"——校注

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，第十卷，第 41 章。——译注。此句据原文有较多改动。另，埃克哈特的引文与奥古斯丁原文有出入。可参考周士良译本。——校注

④ 参见奥古斯丁：《布道集》，第 3、53、105 讲。

个另外的'你'。使我能从你走向你,因为我只想要你。"[①]当我们的主对摩西允诺给予良善的祝福,将其差遣到在这里即为天国的圣地时,摩西回答说:"你若不与我一同去,便不要派我去。"[②]

所有的意向、欲望和爱都是由于类似性所致。因为凡事物总是为其自己一类事物所吸引,总是爱其同类。"纯者"总是爱纯粹;"义者"总是爱义,并且总是倾向于义;而每一个人口里说出的总是他心里所想的。因此,我们的主说:"心里充满什么,口里就说什么。"[③]所罗门也说过:"人的一切劳碌都是为了口腹。"[④]当一个人作为有死的和暂时的受造物为了使自己得到慰藉而渴望外在事物时,这就是一个确实无疑的标志,说明上帝根本不在他这个人的心中。

一个善人当其发现上帝并不在他心中,圣父并不藉他而工作,他是靠粗鄙的受造物生活并且决定他的倾向和活动,他就会在上帝和他自己面前感到羞耻,无地自容。所以,大卫在《圣咏集》中倾诉说:"我的眼泪竟变成了我昼夜的饮食,而他们却不停地对我说,你的上帝在哪里?"[⑤]在苦难中渴望在外在的事物中得到快乐和慰藉,渴求得到它们,对这些东西津津乐道,所有这些都是切实的标志,说明上帝在我这里不再可见,不在我心里守望,[⑥]也不在我身上工作;要是这样一种情况,他就羞于站到善良

---

① 原译:"因为你是我的慰藉,而我只想要你。"——校注

② 《出谷纪》,第 33 章,第 15 节。

③ 《路加福音》,第 6 章,第 45 节。

④ 《训道书》,第 6 章,第 7 节。

⑤ 《圣咏集》,第 42 章,第 4 节。

⑥ 原译:"说明上帝既不藉我而闪耀"。——校注

人们的面前，因为他们会察觉到他的这样一种状况。一个善人是决不可能为了他的不幸和苦难而抱怨的。相反，他只会抱怨自己的抱怨，抱怨他当对此有清醒的意识。

权威们都说，直接处于天之下的是熊熊燃烧的烈火，然而天却丝毫不受其害。[①] 还有一本著作说到，即使灵魂的最低级的部分也比最高的天高。[②] 但是，如果一个人的灵魂竟然为一些鸡毛蒜皮的琐事所干扰和困扰，那又怎么能说他的灵魂在天上，他的心在天中呢？

让我们更深入地讨论一下这个问题。根本不可能有任何一个善人不想要上帝所想要的。因为除了善之外，上帝不可能想要任何东西。而且，正因为如此，当上帝确实想要什么东西的时候，这东西就必定不仅是“善的”，而且还必定是“最善的”。这就是我们的主通过宗徒们教导我们，每天祈祷上帝的意志得到成就。然而，当上帝的意志来临和成就时，我们却在抱怨、悲伤和烦恼。

异教哲学家塞涅卡问道：对于那些遭受苦难的人们来说，他们可能得到的最好的慰藉究竟是什么？回答是：人对降临到他身上的任何事情都要坦然处之，就好像这一切原本是他所追求、他所祈求的一样。因为，如果你知道万事万物之发生出于上帝的意志，偕同上帝的意志，在上帝的意志之中，这样，你就如愿以

---

① 参见亚里士多德：《论天》，第六卷；但丁：《神曲》，XI，28－34。

② 参见奥古斯丁：《论灵魂的量》，5，9。——校注

偿了。[①] 一位异教的权威说过,“主,至上的父,身居高天之上的唯一大师,我时刻准备着,接受你所意愿的一切;只求你赐给我那想要你所意愿的东西的意志。”

善人总是信任上帝,相信并且笃定上帝即善这样一种知识,相信并且笃定既然上帝善而且因着上帝的善与爱,[②]则上帝把苦难降落到任何人身上就是一件不可能的事情了,除非他为了据此来赦免那人更大的苦难,或是为了据此给他尘世上更高贵的慰藉,或是为了据此打算把更好的东西降到他的身上,使他身上有更多的东西适合上帝的荣光。但是,既然所发生的事情原本是上帝的意志,所以善人的意志当与上帝的意志合二而一,即便他受到损害,甚至受到诅咒,他也依然在所不辞。所以,圣保罗说:为了上帝的缘故和荣光,即便与上帝隔绝,我也心甘情愿。[③]

一个真正完满的人将会乐意让自我趋于消亡,在上帝面前失去自我,在上帝的意志面前完全放弃自我,从而使他的全部幸福都基于对自我的无意识和对它的漠不关心,基于对上帝的意识,除了上帝的意志和上帝之外,不去认识任何东西,也不希望去认识任何东西,用圣保罗的话说就是,“认识上帝,一如上帝对我所认识的那样”。[④] 上帝在他自己和他自己的意志之内,认识他所认识的东西,爱他所爱的东西。因此,我们的主说:“惟独认识你,惟一真正的上帝,才是永生。”

---

① 原译:“而如果你在任何时候都祈求上帝的意志付诸实践,这样,当真的付诸实践的时候,你就不会烦躁不安了。”——校注

② 原译:“并且爱善”。——校注

③ 参见《罗马书》,第 9 章,第 3 节。

④ 《格林多前书》,第 13 章,第 12 节。

权威们说，在天国中享真福者是无需以任何受造物的肖像(bild)[①]为工具来认识受造物的，他们是借那唯一的肖像(而这肖像就是上帝)认识受造物，在上帝自身中认识、爱和意愿万物。[②]上帝努力教导我们，渴望和祈求我们能够如此这般："我们的父，愿你的名神圣。"而这就意味着"惟独认识你。""你的国降临"则意味着"我将一无所有，一无所知，一无所用，只受你的支配"。所以，《福音书》也说："精神贫乏的人是有福的"，[③]这是就那些他们自己的意志贫乏的人而言的。因此，我们祈求上帝的意志行在地上，也就是说，行在我们里面，如同行在天上，则意味着行在上帝自身里面。这样一种人与上帝如此密切地结合在一起，与上帝的意志如此协调一致，以至于他想要的也就是上帝所想要的，并且还是以上帝的方式想要的。所以，偶尔我犯罪也是上帝的意志，我此后也就因此而不期望自己没有犯罪。因为这也就是上帝的意志行在"地上"，也就是行在"罪过之中"，一如上帝的意志行在"天上"，也就是行在"正道"或"正业"上。以这样的方式，人就为了上帝的缘故而离开了上帝，与他隔绝；这也就是对罪的唯一真正的忏悔，而我的罪也就因此变得对我虽然痛苦，但是对我却毫无伤害，正如所有的恶对上帝都是痛苦的，但是却丝毫无害于他一样。

由于罪，我遭受痛苦，而且遭受巨大的痛苦，因为我不会为

---

① 原译："观念"。——校注

② 原译："他们是藉存在于上帝之中的公共原型来认识它们的受造物的，就如上帝认识、爱和意愿事物一样。"——校注

③ 《玛窦福音》，第5章，第3节。

了任何受造物或可造物而犯罪，哪怕在亘古之中我有成千上万个世界，我也不会去犯罪。然而，如果我接受了苦难，并且将痛苦美化成上帝的意志，则所有这一切都将使我毫发无损。这样，受苦受难也就因此而变得完满起来。因为这完全是由于对上帝的纯粹的善和愉悦的纯粹的爱所致。这也就是我在这本书中所说的东西之所以为真，并且应当得到领会的缘故：善人，就其为善而言，总是接纳上帝本身所是的那种“善性”的全部特征的。①

试想，一个人在地上所过的生活该是多么的奇妙呀！这种生活简直就像上帝在天上所过的生活一样。这是一种多么奇妙的慰藉呀！这时，灾难也被理解为舒适，而痛苦也就像快乐一样。要是我获得了我正在谈论的恩典与善，那我无论在何时何地，无论在什么样的处境之下，都会拥有完全的慰藉和幸福。不然，我就安心于没有慰藉和幸福；因为这正是上帝的意志。如果上帝允准我先前所想要的，我就以他的名义愉快地享用之。如果他不允准的话，我就按照同样的精神，在一无所有的情况下过日子。因为上帝不允准，这样我之一无所得，正是我采纳上帝的旨意。② 这样，我就既采纳了上帝肯认的态度，也采纳了上帝否认的态度。

那么，倘若如是，我又缺少了什么呢？诚然，人在接触上帝时，有所缺失比有所获得还要更为真实。因为如果一个人从上帝那里获得一些东西，则他得到慰藉和高兴的理由可能就是赠品了；但是，如果他什么也没有接受的话，他找不到也不知道任

---

① 埃克哈特：《辩护》，V，8；I，8。

② 原译：“因为很显然，这并不合乎上帝的意志。”——校注

何使人快乐的东西，他幸福的唯一理由就只能是上帝和上帝的意志了。①

还有另一种慰藉。假定你失去了一些外在的善的事物，或朋友、亲戚，或眼睛或无论什么别的东西，那么，你就应该相信，如果你为了上帝的缘故耐心地承担这种损失，而你本来是不情愿忍受这些损失的，则你到最后仍然还会在上帝那里保有善。例如，假定某个人失去了一只眼睛，如果他本来是宁愿失去成千上万的马克也不愿意失去这只眼睛的，那么，他必定在上帝那里得到了正好等值的补偿，以承受这他本不愿意的损失或痛苦。②我们的主的意思很可能是这样的："你有一只眼睛进入生命，比有双眼而失去生命更好。"③上帝说："凡为我的名，舍弃父母、兄弟、姊妹或无论什么样东西的，将再次获得百倍的补偿，并且承受永生。"④诚然，凭着上帝的真理和我自己的富乐，我敢说，那为了上帝和善性的缘故而撇下父母和兄弟姊妹或其它什么东西的，就百倍地得到，这里，有两种方式来得到。一种是，他的父母和兄弟更对他亲热，胜过原来百倍。另一种方式是，不单是成百个，而是所有的人，都无比地对他亲热，胜过现在由于天生的缘故他的父母或兄弟对他的亲热。如果人们还明白不了这个，那仅仅由于他还没有纯粹只为了上帝和善性的缘故而完全撇下父母、兄弟姐妹和一切事物。一个人，在地上还让他的父母和兄弟

① 埃克哈特：《辩护》，V，9；I，9。

② 原译："则在上帝看来，他由于不愿忍受他的损失而依然享有他的视力。"——校注

③ 《玛窦福音》，第 18 章，第 9 节。

④ 《玛窦福音》，第 19 章，第 29 节。

姐妹占据着他的心，为之烦恼，所考虑的和所注视的还是非上帝所是的东西，那么，他怎么是为了上帝的缘故而撇下了他们呢？一个人，老还是注视着各种事物和财富，那他怎么是为了上帝的缘故而撇下了它们呢？圣奥古斯丁说道：把各种事物和财富都抛弃掉，这样，纯真的善性就留在你里面，达到海阔天空的境界：这就是上帝了。因为，正像我前面已经说过的那样：这万物以及财富，对善性毫无裨益，反而是掩盖了我们里面的善性。这一点，凡是在真理里面来注视这些东西的人，都是明确的，因为，在真理里面，这一切都是真而不假的，因此，我们应该唯独在真理里面来看待它们。

我们还必须进一步看到，美德和自愿忍受苦难是有不同等级的，就像我们看到的，一个人生来就比另一个人更漂亮些，知识、技艺方面更高一些。所以，我说，一个善人，他是善的，尽管他可能会受到对其父母与生俱来的爱的影响和干扰，尽管这不会影响到他对上帝或“善”的态度；但是，他的“善”的程度却还是要受到他得到的慰藉或他对其父母、兄弟姊妹或他自己的自然情感之影响。

一如我在前面所说，如果一个人能够按照上帝的意志（就其为上帝的意志而言）接受：既然第一个人的罪反对了上帝的义，则人的本性便具有了罪的缺陷，而且即使情况并非如此，他也会高兴没有这种缺陷，而如果这是上帝的意志，则一切都会与他同在，而他也就肯定能在苦难中找到慰藉。这将意味着，如圣若望所说，真正的光照在黑暗里；[①]或者如圣保罗所说：“德性在软弱

① 《若望福音》，第1章，第5节。

中才全显出来。”[①]倘若一个贼能够真正、完全、纯粹、自愿和高兴地为爱上帝的“义”而赴死，倘若他承认按照上帝的正义，作恶者理应被处死，则他就会立刻得救，并且受到祝福。

还有另外一种使人得到慰藉的思想。很可能我们找不到一个人只要使他十分喜欢的某个人活下去，而不高兴他在一年时间里没有眼睛而看不到任何东西，假如他此后又能使眼睛复明，而他的朋友能免于一死。[②] 因此，假如一个人期望再活 10 年、20 年或 30 年，如果他没有眼睛一年就能使一个人在这一年里不死，那么，如果指望他放弃他的这 10 年、20 年或 30 年，以便他可以因此而获得永恒的幸福，在上帝的光辉中看到上帝，并且在上帝里面看到他自己和所有别的受造物，就是一件不无道理的事情了。

再者，还有另外一种慰藉。一个由善按照它自己的肖像生育出来的善人，按照他的“善”的比例，看到受造物的世界是卑劣的，充斥着辛酸和伤害，失去受造物就意味着摆脱苦难、灾害和伤害，如果正确理解的话，也就是弃绝苦难、灾害和伤害。实际上，解除痛苦本身即是一种慰藉。而且，既然对尘世物件的占有即是一种麻烦、烦恼和焦虑，则人们就不应当抱怨它们的失去。他应当抱怨的毋宁说是他竟然不知道何谓真正的慰藉和安逸，这种慰藉和安逸竟然没能安慰过他。他更应该抱怨，像我上面

---

① 《格林多后书》，第 12 章，第 9 节。

② 原译：“照此看来，只要此后能救了他朋友的命免于一死，则他也就能够使其眼睛复明。”——校注

说过的那样[①]，他未曾摆脱受造物，从而未曾按照上帝的“善”之存在而建立和铸造出来。

我们还应当想到，上帝所说的是真理，并且使所允诺的成为真理。[②] 要是他说的话不算数，告诉给我们的不是真理，他就没有神性了，从而也就不再是上帝了，因为上帝的话即是真理。他曾经允诺，我们的悲愁要转化为欢悦。[③] 如果我知道，我的所有的石头都将变成纯金这样一条真理，则我所占有的石头越多和越大，我就会越是高兴。我便可以说，这对任何一个遭受烦恼和苦难的人来说都是一种极大的慰藉。

还有一点与其非常相似。没有一个容器可以同时盛两种饮料。如果这个容器要盛酒，那就得先把其中的水倒出来，以便使这个容器变空，并且洗刷干净。所以，如果你想要接受上帝的欢乐，你就必须首先把自己的所有的受造物倒掉或者抛弃掉。

圣奥古斯丁在谈到这一点时说：“倒掉，乃是为了使你能够被充满。先学会不去爱这个，你才能够爱那个；只有先离开这里，然后你才能够转向那里。”[④]他的这段话，一言以蔽之，就是讲为了接受或承受，你就首先必须是空的。权威们[⑤]还告诉我们，倘若眼睛具有自己的颜色，那它就既看不到它自身的颜色，也看不到任何别的颜色。正是由于它自己没有颜色，它才能够把所有的颜色辨别出来。墙壁自身是着了颜色的，因此它就既不可

---

① 原译：“他更其没有理由抱怨。”——校注

② 原译：“上帝是藉颁布命令的方式告诉我们真理和赞美真理的。”——校注

③ 《耶肋米亚》，第 31 章，第 13 节。——校注

④ 《〈圣咏集〉释义》，30；《布道集》，3，11。——校注

⑤ 参见亚里士多德：《论灵魂》，第二卷，第 7 章，418b26。——校注

能辨别它自身的颜色，也不可能辨别任何别的颜色；它对颜色了无兴趣，无论是对金黄色，天蓝色，还是对煤炭的黑色，都是如此。眼睛没有颜色，却因此而实在地具有颜色，它总是欢天喜地、兴趣盎然且准确无误地识别颜色。

灵魂的力量[①]更为完满，也更为纯粹，在知觉活动中，其视野更为宽阔，其功能也更为精确。它们与其关心的对象越是同一，它们由此得到的喜悦也就越大。这项原则是能够适用于灵魂的最高力量的，这种力量对受造物是一尘不染的，而且与任何别的东西都毫无共同之处，从而能够像上帝那样活动，就其宽广和充盈而言，与上帝相比毫不逊色。[②] 权威们[③]一致认为，任何狂喜都比不上与上帝的这种结合，都比不上与上帝本性的穿透贯通。

我们的主在福音书中深刻地指出："在精神方面贫乏的人是有福的。"他一无所有，故而贫乏。而所谓精神方面的贫乏，其意思是说：就像贫乏的眼睛，正由于其没有颜色而能够看到所有的颜色，精神方面的贫乏则敏于接受别的精神[④]。上帝即是一种精神之精神，他的精神的成果便是爱、和平和欢悦。[⑤] 贫乏得一无所有，并且因此非常洁净，从而改变了本性。空则能够使水向上流动，至于许多的别的奇迹，这里先不告诉你。

所以，如果你想在上帝里面找到完满的慰藉和愉悦，那你就自我审视一下，看看你是否对受造物和受造物的慰藉一尘不染。

---

① 原译："活动主体"。下同。——校注

② 原译："一点也不逊色，在上帝自身之中，如上帝实际之所是。"——校注

③ 参见阿奎那：《神学大全》，I-II，3，2ad4，3，4－5。——校注

④ 亦可译为"圣灵"、"圣神"。——校注

⑤ 《迦拉达书》，第 5 章，第 22 节。

确实无误的是，只要你能够在受造物那里找到慰藉，你就不可能找到真正的慰藉。只有到了除上帝之外的任何东西都不可能使你得到慰藉的时候，他才是一种实在的慰藉，而你则在他身上找到欢乐，并且与他同在。如果某种非上帝的东西[①]给你提供慰藉，则你就既不在这儿也不在那儿得到慰藉。只有当受造物不再使你得到任何慰藉，根本不适合你的时候，这儿和那儿才都全属于你。

如果这是可能的，如果一个人知道如何去弄空一个容器，并且使之一直空下去，其中没有注入任何东西，甚至空气，这一容器无疑便会忘却和虚化它的常规本性，腾飞到天上。同样，对受造物一尘不染的“空”的灵魂，也会上升达到上帝。[②] 类似性和热忱也是提升事物的实存。我们把类似性归于神性中的子，而将热忱和爱归于圣灵。事物中的所有类似性(Glîchnisse)，尤其是处于上帝本性中的类似性都是从作为神性的“太一”(das Eine)生出来的，而这种类似性，为太一所生，处于太一之中，并且偕同[③]这太一，类似性乃爱这一灿烂花朵的开端和源泉。然而，这太一本身却是一个没有开端的源泉，类似性仅仅只是出自“太一”之开端，它的存在，它之为开端，都是取自“太一”，并在太一之中。[④] 爱因其本性就是这样：它从作为“一”的“二”之中流溢而出得以发端。作为“一”的“一”不产生爱，作为“二”的“二”不产

① 原译：“如果上帝之所是不能”。——校注

② 埃克哈特：《辩护》，V，9；I，9。

③ 原译：“属于”。——校注

④ 原译：“一个所有的类似性都以它为起源、因它而存在和开始的源泉。”——校注

生爱，作为“一”的“二”才必然产生符合本性的、出于意愿的、充满热忱的爱。①

所罗门说：一条河流，与所有别的受造物一样，匆匆地流了出去，又流回到它的源头；②而这就表明我刚才所说的必定为真。类似性和爱火焰般地急速向上，把灵魂带回到它的源头，带进太一之中；而这太一即是我们天上的父，他是天上和地上的父。③所以，我说，生于太一的类似性将灵魂引向上帝。因为上帝在他的隐秘的统一性中即是太一。对此，我们证据凿凿。当物质的火点燃了木材，火花四射时，这木材也就吸纳了火的本性，变得像那直接悬挂在天下面的纯火一样。这块燃烧的木材突然忘却了并放弃了它的尘世上的父母和兄弟姐妹，而急匆匆地向上寻找它天上的父。④ 火星在地上的父是火，其母是木，它的兄弟姐妹是别的火星。这最初的火星并不等待它们，而是急匆匆地向上飞舞，一直上升到它的天上的真正的父那里它成了天。谁能认识真理，⑤也就知道物质的火并非这火星的真正的父；所有火的实在的真正的父在天上。

因此，还必须注意到另外一点。这就是这火星离开和忘却的并不只是地上的父母，而毋宁是它否定和忘却了它自身，以此

---

① 原译：“爱的本性虽然看来只是‘二’所在的地方，但是其本身却回归而成为‘一’，并且一以贯之，永远不被二重化。因为爱是不可能分开存在的。在爱的本性中，‘二’是作为‘一’发生作用的，从而存在有热忱、意愿和渴望。” ——校注

② 《训道篇》，第 1 章，第 7 节。——校注

③ 参见《厄弗所书》，第 4 章，第 6 节。——校注

④ 参见亚里士多德：《论天》，第六卷；但丁：《神曲》，XI，28－34。

⑤ 原译：“上帝既然知道这条真理。”——校注

表明它对它真正的天父的出于本性的爱，[①]即使它消失在凛冽的大气之间也在所不辞。

此前，我曾讲到过空性，亦即纯真性，讲到灵魂越是纯真和贫穷，它与受造物的关联就越少，它在非上帝的事物方面就越是空虚，它从上帝那里得到的就越多，就越是能够进入上帝，与之合二而一，它自己也就越是能够变成上帝。[②] 因此，用圣保罗的话说就是，灵魂现在是面对面地看着上帝，犹如进入到同一个肖像。[③]

所以，现在当我谈到类似性（关系）和爱的火时，也会这么说。一件事物越是像另一件，它就越是追求它，越是急速地追踪它，它追求得越是轻快，这种追求也就变得越是令人欢欣鼓舞。它离弃“旧我”越远，离开不是其所向往的目标的东西越远，它就变得越是不像“旧我”，它就变得越是像它如此热切追求的那个目标。而且，既然类似性是从太一流溢出来的，是借助于太一的力量才具有拉拽力和吸引力的。则无论对于吸引者还是对于被吸引者，在其最后结合进太一之前，便既不可能停止，也不可能满足。所以，我们的主藉先知依撒依亚的口，实际上说道：“无论是高度、深度、类似性和爱的和平，都不能使我得到满足，除非我出现在我的圣子之中，除非我点燃并且燃烧在圣灵之中。”[④]

我们的主耶稣基督求他的父让我们与他合一，不仅仅与他

---

① 原译：“处于一种自然的倾向而达到它的天－父”。——校注

② 埃克哈特：《辩护》，V，9；I，9。

③ 原译：“而不再是一个观念或肖像”。——校注

④ 参见《依撒依亚》，第 7 章，第 10－16 节。

结合在一起，而是在他里面合一。[①] 关于这话的真理，在自然界里也有显而易见的比喻和启示，这在火的例证中最为明显。当火对木材发挥作用，点燃它使它燃烧起来的时候，这火先是以自己的不同的本性充满这木材，去除掉它原有的固体性和寒性，以及它的坚硬性和潮湿性。这样，这火就使这块木材越来越像它自己，然而，得不到热，或者说，得不到类似性，则不论是火还是木材，都不能平静和满足，[②]直到这火在这木材里生出自身，把它自己的火性，甚至自己的存在给予这木材，以至于木材可能与这火同一，没有丝毫区别。而在这能够发生之前，虽然在木材与这火之间始终存在有冒烟、劈啪作响的争斗，但是，一旦所有的非类似性被消除掉，这火就使这木材平静或镇定下来了。我还要进一步指出，实际上在自然界中有一种力量，甚至憎恨事物之间的隐蔽的类似性，当其产生出差异性和二分性时，事情就更其如此了。这种能力寻求的是太一而不是类似性，它之所以爱事物也仅仅是为了存在于它们身上的太一，一如人的口之所以喜欢酒，仅仅是由于其中的甜味和香味而已。如果水具有这酒所具有的气味，人的这口就不会喜欢酒而不喜欢水了。

鉴此，我曾经证明说，处于类似性中的灵魂憎恨类似性。它之爱类似性，并不是自在地为了自己的缘故，而是为了那隐藏在其中的太一[③]的缘故。这太一即是它的父，是没有开端的开端，

---

① 埃克哈特：《辩护》，V，10；I，10。

② 原译："它也不可能在纯粹的温暖、热度或类似性方面停下来，得到满足或者平静下来。"——校注

③ 原译："统一性"。——校注

天上和地上的一切都是在他那里开始的。我曾经说过，只要存在有诸如木材与火之间的类似性，那就既不可能有真正的快乐，也不可能有真正的宁静，既不可能有真正的歇息也不可能有真正的满足。所以，权威们说：火虽然是在时间中经历冲突、运动和变化的一个过程，但是，火的生，那种快乐[①]是既不依赖于时间也不依赖于距离的。任何人都不会觉得快乐得时间太久，或者觉得欢乐得太远。我所说的一切都是我们的主的意思。因为他曾经说过："妇女生产的时候感到忧苦，……既生了孩子，因了喜乐再不记忆那苦楚了。"[②]因此，上帝在福音书中又告诫我们，祈求在天的父，让我们的喜悦得以充满。[③] 腓力也说过类似的话。他说："主啊，求你将父显示给我们，这就使我们心满意足了。"这里所说的"父"所意指的是诞生，不是等同，也就是太一，在太一里面所有的类似性都被遮蔽了，渴求存在的所有东西都归于静寂了。

现在，我们可以清楚地看到我们何以会在我们遭受痛苦、苦恼和伤害时得不到慰藉的原因。这完全是由于我们靠事物外表生活的人的生活方式所致，这种生活方式远离上帝，不能对受造物取空的和纯真的态度，不是与上帝类似，致使我们对上帝的爱非常冷淡。

然而，还有另外一种考虑。这就是，当你认识到和思考到这一点的时候，它就会使你在外来的损害、痛苦和不安中给你以合

---

① 原译："一如欲望的生"。——校注

② 《若望福音》，第 16 章，第 21 节。

③ 参见《若望福音》，第 15 章，第 11 节。

理的慰藉。一个人旅行，总要走一段路，或是放弃一定的工作。因此，他受到了伤害，断了一条腿或一只胳膊，或是失去了一只眼睛或害了一场病。如果他因此而老是想：啊！要是你走了另一条路，或是做过了另一件事情，这样的苦难就不会在你身上发生。这样，你就一直得不到慰藉，还势必因此而遭受苦难。但是，如果他这样来思考问题，事情就会变得好得多：要是你走了另一条路，放弃了另一件工作，则降到你身上的损失或伤害可能会更大些。这样一来，他就可以理所当然地找到慰藉，并且感到由衷的高兴。

我们还可以这样来看问题。假如你失去了 1000 马克，你就不要再为你失去的这 1000 马克而哭泣，而是感谢上帝曾经给了你这 1000 马克，使你有可能失去它，致使你可能锻炼你的耐性和德性，从而值得永生，而这样的机会却是成千上万的人所得不到的。你还可以这样来得到你的慰藉。例如一个人有许多年境遇都特别好，但后来却完全丧失了。到这种时候，他就应该聪明地反思一下，感谢上帝给了他不幸和损失。因为只有在这种情况下，他才会意识到他以前过的生活是多么的优越呀。他应当感谢上帝，使他享受福利这么多年，而不是对之愤愤不平，大加抱怨。

他还可以很有理由地想到，人就其自然存在和善性而言，无外乎错误和邪恶。凡他身上善的东西都是上帝借给他的而不是送给他的。所谓认识真理，也就是要认识到上帝把任何善的东西都给了他的子和圣灵。他并没有给受造物任何一点善，而只是把善借给了它，赊给了它。太阳把热赠给了大气，而只是把光借给了天空。太阳一旦落山，光就消失了，而热却依然存在，因

为热是送给大气让它保存的。

因此,权威们说,在天的父上帝乃圣子的父,不是他的主,也不是圣灵的主,圣父、圣子和圣灵,都是主,但是,是受造物的主。我们说,上帝亘古存在,而且是我们的父,但是,是从他创造受造物的那一刻起,他才是主。因此,如果凡任何善的使人得到慰藉的东西或者说凡有时间性(zîtlich)的东西都是借给人要人照管的,这样,当上帝想要收回这些东西的时候,他又有什么好抱怨的呢?他还应该感谢上帝,上帝借给他这么长时间,而且上帝并未把他借出去的东西一下子统统收回去。要是当上帝从人那里取走从来就不属于人的东西时,人竟因此而生气,则上帝从人那里收回一切东西就是一件非常合理的事情了。因为人从来都不是这些事物的主人和业主。耶肋米亚在苦难和悲痛之际曾经非常得体地呼叫:"啊!上帝各种各样的仁慈是何等的伟大!竟没有将我们完全消灭。"①

如果一个人曾经将他的上衣、皮外套和大衣借给我,后来收回了他的大衣,而将上衣和皮外套留给我御寒,我就应当非常高兴,对他非常感激。我们特别应当认识到,当什么东西失去时,我就生气并且抱怨,这该是一种多么严重的错误呀!这事实上就是自以为是地设定那些善的事物是送给我们的而不是借给我们的,我们就是它的业主,生来就是上帝的完满的子而不是由上帝的子恩典而成为上帝的子的。正相反,圣子和圣灵所特有的

① 《耶肋米亚》,第3章,第22节。

本性正在于在一切事情中的举止都等同于上帝。①

我们还应当记住，人的自然的德性如此高贵而有力②。③ 任何外在的行为都不足以大到能充分地显示它使它得以成形。由于这个理由，就需要有一种内在的或精神的行为造出来，不受时间的限制，也不受空间的限制。在这种行为里面，我们能够发现上帝，发现神的和像神的东西，所有这些都是时间和空间无法包容的。这种行为在任何地方和所有的时间里都同等地造了出来，它确实是与上帝同类的或者说是有血缘关系的。因为任何一个受造物都永远不可能完满地意识到上帝的善，甚至连想象到它也不可能。这也就是为什么必须有某种更高和内在的、非受造的东西的缘由，在这种实存里，不受程度和方式的限制，天上的父得以完满地启示出来、倾泻出来并变得显而易见，这也就是圣子和圣灵。

任何人都无法阻止德性的这种内在的行为，就像无法阻止上帝本身一样。④ 这德性是一个变化过程，始终照耀着，并且将光赋予了日月，赋予了白天和黑夜。它赞美上帝，以一首新歌来歌唱上帝的荣光。一如大卫所说："请向上主歌唱新歌，普世大地请向上主讴歌。"⑤这种赞美是属尘世的，上帝也不爱这种外在的行为，因为它受时空的限制，它极其狭隘，人们不以阻碍和驱

---

① 原译："上帝之子和圣灵的财产在任何情况下都得到了公平的处理。"——校注

② 原译："比力量优越"。——校注

③ 参见埃克哈特：《辩护》，V，11；I，11。

④ 同上。

⑤ 《圣咏集》，第 96 章，第 1 节。

散它，它会让人厌倦，随时间而消亡。[①] 那实在的工作就是去爱上帝，去意欲善和善的事物，所有的善人当其以一种纯粹而完满的意志向往这样的目的时，他就已经做到了；就像大卫所写的那样，在此等同于上帝："凡他想做的都已经做了。"[②]

关于这个学说，我们还有一个很好的比喻。这就是石头这个例子。石头的外在的行为在于向下降落，落到地上。诚然，它的行为也可能受到阻碍，因为一块石头是不可能总是不间断地降落到地上的。然而，对于石头来说，另一种活动比向下降落更其本质。这就是它之中根深蒂固的不断向下降落的倾向，这种倾向，无论是上帝、是人，还是任何受造物都是不可能将之消除掉的。石头日日夜夜地做这样的行为。即使它在地面上屹立不动一千年之久，它也依然像最初一天那样坚持向下运行。

对于德性，我们同样可以这么说。它也有一种内在的行为：去意欲和趋向所有的善，去抵制和反对所有的恶，反对所有那些与上帝和善不相一致的东西。行为越是邪恶，便越是与上帝不可兼容，德性的反作用也就越是强而有力。如果善行越大，它与上帝就越是协调一致，德性的努力也就越是容易，越是令人愉悦，越是令人惬意。它的唯一的抱怨和痛苦在于，如果德性能够认识痛苦的话，它就会觉得它为上帝所遭受的太少了，以至于它在时间中所作的事情根本不足以将自己充分表达出来或显示出

---

① 原译："上帝并不爱这种行为，因为它是一种受时空限制的变化过程，是一种约束和强制人的狭隘的工作，人在进行这样的工作中会变老，也会变得厌倦。"——校注

② 《圣咏集》，第 33 章，第 9 节。

来。它在活动中变得强大，它在献身中变得丰富。它希望它尚未遭受到足够的苦难和悲伤。不停地为上帝和善遭受苦难始终是它的欲望。它的幸福在于遭受苦难，在于为上帝遭受苦难，而不在于是否曾经遭受过苦难。

所以，我们的主说："为义的缘故受苦的人有福了。"他并不是说"那些受过苦的人"。那些有福的人憎恨过去受过的苦。他们所爱的并不是在受的苦难。他所爱的，乃是照着上帝意愿受苦而导致的逾越和损失。[①] 我也说过有福的人也憎恨未来的受苦，因为这也不是受苦。他们对未来受苦的憎恨要比对过去受苦的憎恨少一些。因为后者已经受过的苦已经过去了，与任何现在所受的苦难都是不可相比的，离得要远一些。而如果某人将要受苦，那就并没有把他所爱的受苦完全给剥夺掉。[②]

圣保罗说：他愿意为了上帝的缘故离开上帝，只要这样可以为上帝增光。有人说，圣保罗是在他尚未完满的时候说这番话的，但是我却认为这种话只能出自一个心灵完满者之口。他们还说圣保罗的意思是说，他只不过想离开上帝片刻而已。然而，我却要纠正说，一个完人一刻也不愿意离开上帝，倘若离开一个小时，他会觉得像离开一千年似的。即便如此，倘若一个人离开上帝是上帝的意志，并且是为了上帝的荣光才离开的，离开一千年，甚至永远离开也会像离开一天或一个小时那样容易。

---

① 原译："这是一种已经消除掉的苦难，从而是一种有损于为上帝受苦的苦难，而为上帝受苦才是他们所爱的。"——校注

② 原译："反之，期望中的苦难却依然具有一定的刺激，而且，他们也爱这样的苦难。"——校注

德性的内在行为也是上帝的。[①] 它与上帝同类，并且分享上帝的特性。给上帝加上成千上万个世界上的所有的受造物也不比独一上帝多出一星点东西。因此，我说，如前所述，外在的行为并不能给内在行为的善增加任何东西，不管这种行为是多么的长久和宽阔，也不管它们的数量和维度有多么的大。内在行为的善只是它自己的。如果德性的内在行为很小，甚至根本不存在，则德性的外在行为决不可能有任何大的价值；而如果这种内在行为存在，并且很大，则它们的价值就不会小。德性的内在行为经久不衰，从上帝那里，从上帝的心本身领受它的价值。因为它被上帝视作圣子，它被看作是从天上的父的心里生出来的。

至于外在的行为，则不是这样。因为它们的善是由德性的内在行为产生出的。它们是在形形色色的衣饰的遮掩下的神性被降格以后才得以铸成。这一切以及类似的东西，以至那个类似性自身，都是远离上帝、异于上帝的。因为这一切，对于只要是善的东西和被照亮的东西，就感到满足。[②] 然而，受造物对于善和光自身却总是视而不见，对于上帝藉以生出他的独生子并通过他的独生子使所有上帝的孩子得以存在并成为上帝的儿子的那样的东西却总是视而不见。而这也是圣灵的源泉。既然它是上帝的灵和与上帝同在的“太一”，则唯有藉它，人才能孕育圣子。这里也是所有上帝之子的发源地，这是就他们纯粹由上帝

---

① 参见埃克哈特：《辩护》，V，11；I，11。

② 原译：“它们像瀑布那样从神性倾泻而下，所有藉以区分、多样化和划分的包裹都远非它们得以起源的上帝的类似物，然而它们却都依赖于它们的根源性的善。”——校注

所生并且按照他的方式生育而言的，或者说是就他们转化成他的类似者、摆脱了种种多样性而言的，然而即使在被提升得最高的天使身上在一定程度上却依然能够找到多样性。

然而，为了充分地认识德性的这种内在行为，我们就必须甚至远离善、真或者任何内蕴有区分的光或影的别的任何东西，无论是在思想中还是在命名时出现的都是如此。我们必须将自己委身给这纯粹的“太一”；这太一极其纯粹，其中没有任何复多和划分，我们之为“一”，甚至就像圣父、圣子和圣灵也在“太一”里失去了一切差异和各自的特性之为“一”一样。然而，正是这个“太一”，使我们成为有福之人；我们离它越远，我们就越是不能成为上帝之子，流经我们的圣灵也就越少。我们离这“太一”越是近，我们就越是能够成为上帝之子，流经我们的上帝亦即圣灵也就越多。这就容易解释我们的上帝之子说过的下面一段话：“谁若喝了我赐予他的水，他将永远不渴；并且，我赐给他的水，将在他内成为涌到永生的水泉。”①圣若望说，他在这里所指的就是圣灵。

圣子，由于处于神性之中，严格地讲，所指的只是子性(sunwesen)，“由上帝所生性”，只是作为圣灵和对上帝之爱的源泉、小溪和河流。他所指的是对“太一”即天上的父的一种充实的、真正的和令人满足的体验。所以，父的声音自天而降，对圣子说：“你是我所爱的爱子，我非常喜悦的。”②

① 《若望福音》，第 4 章，第 14 节。

② 《玛窦福音》，第 3 章，第 17 节。

毋庸置疑，如果不是上帝之子，没有人能充分地完全地爱上帝①。② 因为爱，作为圣灵，源于圣子。圣子爱父是为了自己的缘故，而在他自己里面爱父，在父里面爱自己。因此，我们的主很有理由地说在精神上贫乏的人是有福的，也就是说，那些没有属于他们自己的东西即人的精神从而摆脱一起并达到上帝的人是有福的。一如圣保罗所说："上帝在他的圣灵里面把这一切启示给了我们。"③

圣奥古斯丁说：一个人要对《圣经》有一个最好的理解，就必须摆脱一切精神束缚去④研究它们，因为它们所包含的是存在于圣灵里面的意义和真理。圣彼得说："圣人是在受到圣灵感动之后言说上帝的话的。"⑤圣保罗说："除了人的灵外，没有人能知道那人心里的事；同样，除了上帝的灵外，没有一个人能够知道上帝之所是。"⑥有本书里有一条注释也把这个问题说得很好："没有一个人能够理解和教授圣保罗的学说，除非他具有圣保罗藉以言说和著述的那个灵。"我不甚满意的是：一些粗俗的人，根本就不是也不具有上帝的灵，当《圣经》由为圣灵所推动的人所说所写的时候，他们按照他们粗浅的属人的理解，⑦进而判断他们在《圣经》里所听到和读到的东西。他们从来不曾考虑《圣经》上

---

① 原译："上帝是不会纯粹和完满地爱任何一个人的。"此处改动参照现代德语译本及荣震华译本。——校注

② 参见斯宾诺莎：《伦理学》，第五部分，命题 XV-XX。

③ 《格林多前书》，第 2 章，第 10 节。

④ 原译："毫无偏见地"。——校注

⑤ 《伯多禄后书》，第 1 章，第 21 节。

⑥ 《格林多前书》，第 2 章，第 11 节。

⑦ 原译："他们甚至不曾转变他们的方向"。——校注

所说的，那对人是不可能的东西对上帝却是可能的，也就是说，对上帝是普通的和自然的。在自然中不可能的事物在高于自然的领域里就可能是通常的和自然的了。

对此，我们不妨回顾一下关于善人我刚刚说过的话：善人作为上帝之子而在上帝中被生养，[①]他是为了上帝自己的缘故而在上帝中爱上帝的。我还曾经说过许多与之相关的话，其中一句是：一个善人，在上帝中由善所生，[②]分有上帝本性的所有特征。[③] 用所罗门的话说就是，为他自己的缘故做任何事情乃上帝的特征。这就是说，除他自身之外，他不在意任何别的事物。他仅仅为他自己而爱万物，也仅仅为他自己而行动。所以，如果一个人爱他自己、爱万物，他做的所有事情，都不是为了荣誉、奖赏或慰藉，而只是为了上帝和上帝的荣光。这就表明他是上帝之子了。

再者，上帝为他自己的缘故而爱，为他自己的缘故而活动。这就意味着他是为了爱的缘故而爱，为了活动的缘故而活动的。毋庸置疑，如果过去的生[④]与现实的生不是一回事的话，上帝就决不会在永恒中生下他的子。所以，圣徒们说：上帝之子是永恒地在出生，以至于上帝可以不停地出生。[⑤] 同样，如果过去的创造无非是一种现实的创造的话，上帝也就决不会创造这世界了。因此，上帝创造这世界，以至于他还会持续不断地创造它。过去

---

① 原译："为上帝之子所生"。——校注

② 原译："一生下来即进入上帝和善性"。——校注

③ 参见埃克哈特：《辩护》，V，8；I，8。

④ 原译："上帝想到生"。此处参照荣震华译本。——校注

⑤ 参见隆巴德：《箴言集》，I，9，4。

和未来都是远离上帝的，都是与他的道路相异的。

所以，成为上帝所生的子，就是去为上帝自己而爱上帝，也就是说，去为了爱上帝的缘故而爱上帝，仅仅为了上帝活动的缘故而活动；上帝绝不会对爱和活动感到厌倦，[①]凡他所爱的，对他来说，就只是一个爱。这就表明上帝就是爱，而且，一如前面所说，善人总是希望为上帝受苦，而不仅是受过苦。[②] 在受苦时他得到了他所爱的，他之所以愿意受苦，乃是因为他喜欢为上帝受苦，享有上帝的意志，从而到最后成为上帝之子，照着上帝并在上帝中得以塑造。[③] 上帝将通过他自己而爱，也就是说，他是为爱而爱，为行动而行动，[④]这样上帝就将始终爱和行动。这是他的本性、他的存在、他的生命、他的福乐。[⑤] 所以，最后，善人，在他是上帝之子的意义上，将为上帝而受苦，为上帝而活动，对他来说，这将是存在、生命、工作和福乐。这部分地也就是我们的主下面这段话的意思："为义的缘故受苦的人有福了。"[⑥]

第三点，我之所以说这个善人，由于在一定程度上他是善的，故而总具有善的特征，[⑦]不仅是因为在他的爱和行动中他在为上帝而爱和行动，而且还因为他是为他自己而爱并且行动的。他，作为爱者，是上帝的生子；而他爱的对象对他来说则是非被

---

① 原译："凡这样行事的人决不会对爱或工作感到厌倦"。——校注

② 原译："而不是急于结束自己的痛苦"。——校注

③ 原译："藉上帝转化成上帝"。——校注

④ 原译："通过他自己的情感和工作而爱上帝，这是他不能不做的工作。"——校注

⑤ 此句漏译。——校注

⑥ 《玛窦福音》，第 5 章，第 24 节。

⑦ 参见埃克哈特：《辩护》，V，13；I，13。

生养的圣父，从而这子即处于父之中，而这父即处于子之中，他们一起合二而一。在一个题为《论贵人》(*Von dem edeln menschen*)("贵人"出自于"有一个贵人起身到远方去，为取得王位再回来"。)[①]的短篇里，你将能够发现灵魂的至高至深之处是如何创造和接受上帝之子，并且成为天上的父的腹中或心中的上帝之子的。

我们还应该理解到，就本性而言，至高无上的本性的影响和表达给每一件事物带来的快乐和愉悦比它自己的本性或本质带给它自己的还要多。例如，水向下流动，流入低谷就是这种本质所在；但是，由于天上月亮的影响和活动，水便抛弃了和忘却了它自己的"本性"，向上涌流和涨潮反而比向下流动更容易些。

我们由此便可以得出结论说，一个人有意识地高兴地悬置他自己的自然的意志，否定他自己，并且在上帝要人承受的无论什么事情上都始终摈弃自我，才是正确的。这也就是我们的主所说的意思："若愿意跟随我，该弃绝自己，背着他的十字架。"[②]这就意味着他应当放下和舍弃掉苦难十字架所象征的一切。因为对否定和忘却自我的人来说，没有什么会是十字架和苦难。[③]但是，对于他来说，所有这一切都是喜悦、欢乐和衷心的满足。他实际上就是在跟随着上帝，就像没有什么东西能够使上帝感到苦恼和悲伤一样，也没有任何东西能够使他感到苦恼和悲伤。

---

① 此句漏译。语出《路加福音》，第 19 章，第 12 节。——校注

② 《玛窦福音》，第 16 章，第 24 节。

③ 原译："在历经苦难和痛苦方面确实没有什么能够比钉死在十字架上的刑罚更残酷的了。"——校注

所以，当我们的主说“若愿意跟随我，该弃绝自己，背着他的十字架”时，这并不是像一般人通常所认为的那样，只是在下达一个命令。毋宁说这是一种预示，是上帝的一个指示，教导我们人究竟如何受苦和工作，人的生命方能够充满欢乐和喜悦。它与其说是诫命，毋宁说是奖赏。因为凡是做我们的主要求我们去做的事情的人都有他想要的一切，而不会想要任何邪恶的东西，这就是我们的主所讲到的福乐。我们的主说：“为了义的缘故而受苦的人有福了。”

当我们的主，圣子说“若愿意跟随我，该弃绝自己，背着他的十字架”时，他仿佛是说：“所以，他应该成为圣子，就如同我是受生的子一样。”你们应成为我所是的“太一”，[①]即我在我的本性里藉存留在圣父的腹和心里创造的“太一”。圣子也说过：“我愿跟随我的人也同我在一起。”[②]但是，人除非成为圣子自己，就没有一个人来跟随圣子；除非他存活于圣父的心里和腹里，像圣子那样合为一体活于太一之中，就没有一个人能够同圣子在一起。

圣父说：“我要诱导她，领她到旷野，和她谈心。”[③]这也就是所谓心心相印。因为上帝爱合为一体的太一，而恨一切异于此的东西或远离此的东西。他将一切都聚拢、提升进“太一”之中，而这也正是所有的受造物都在实际上寻求的“太一”，即使受造物中最低级的东西亦复如此。最高级的受造物当其被提升到超

---

① 原译：“因为上帝即是我所是的同一个‘太一’。”此处改动参照现代德语本。——校注

② 参见《若望福音》，第 17 章，第 24 节。

③ 《欧瑟亚》，第 2 章，第 16 节。

出它们的本性时，便能够发现这“太一”，并且也确实发现了这“太一”，并且也转化成了这“太一”。关于这一点，在圣子耶稣基督就其神性所说的话或许得到了充分的表达。他说道：“父啊！在神性中，子在父里面。[①] 我在那里，那跟随我事奉我的仆人也要在那里。”[②]

还有另外一种慰藉也是我们应当知道的。除非有一种更好的善，一种比自然现存的善更好的善，受到意欲，自然就不可能遭到破坏、毁坏或扰乱。自然是决不会满足于重复它的旧有模式的。它总是想要对它的旧有模式做出不断的改进。一个聪明的医生是不会纯粹为了伤害一个病人而去触动他的感到疼痛的手指的；当他不能使他的手指好起来，使他的病情有所好转，对他有利时，就更其不会如此了。如果他能够使他的手指好起来，他会乐意这样做的；但是，如果他达不到这一步，他就会为了这个病人自己的康乐而切掉他的手指。使病人失去这个手指从而使这个病人得到保全比起既毁掉这个病人的手指又毁掉这个病人来还是好一些。损害一个总比损害两个要好，当一个损失比另一个损失更为严重的时候，事情就更其如此了。

我们还应当知道，手指和手，或身体的任何一个部分作为人身上的肢体，从人的本性出发，当急需的时候都会甘心情愿毫不犹豫地放弃它自己的存在的，更加看重的是整个人而不是它自身。因此，我们可以确定无疑地说，人的肢体所关心的不是它自己，而只是它为其肢体的身体。所以，如果不是为了上帝和在上

---

① 此句据德文本补译。——校注

② 参见《若望福音》，第 12 章，第 26 节。

帝里面，我们是完全不会在乎我们自己的；这种说法是言之有理的，是自然的和正确的。因此，上帝无论想从我们这里获得什么，或者为了我们想要什么，都是容易的和令人高兴的，尤其是当我们知道并且肯定上帝如果不是认为会带来更大好处的话，他是不会允许把无论多么小的伤害或损害加到我们的身上的。诚然，如果一个人并不信任上帝，则他之具有许多痛苦和灾难就只能是一件非常自然的事情了。

还有另外一种慰藉问题。圣保罗说：上帝责罚他所爱的人，把他们收为自己的儿子。[①] 由此得出的结论是：做上帝之子就得去受苦。然而，上帝之子在神性和永恒之中是不可能受苦的，[②] 故而天上的父把他打发到时间中去，成为人并且受苦。如果你认为你能够成为上帝之子而不受苦，那你就弄错了。《智慧篇》中写道：上帝检验义人就像藉在火炉中焚烧来检验黄金一样。[③] 当国王或王后派遣一个骑士到战争前线，这就表明他信任这个骑士。我曾经看到过一个领主，当他挑选一个家臣时，他竟晚上骑马出去，同其格斗。有一次，为了对一个家臣进行考察，在一个夜晚，竟差点被其杀死，但他却很亲近这个家臣，对他做了高度评价。

我们还在书中读到，圣安东尼[④]有一次曾在荒野里遭到恶灵的残酷迫害，当他克服了困难时，我们的主显现了，不仅楚楚可

---

① 参见《希伯来书》，第 12 章，第 6 节。

② 原译："上帝之子永远受苦是不可能的"。——校注

③ 参见《智慧篇》，第 17 章，第 3 节。

④ 圣安东尼（Sankt Antonius，约 251－356 年），基督宗教古代隐修院创始人。

见而且满怀喜悦。这位圣人当时说道:“啊！主呀,当我非常需要你的时候,你刚才在什么地方?”我们的主回答说:“我那时就像现在这样站在这儿,但是,我当时想要高兴地看到你究竟是一个多么虔诚的人。”白银和黄金尽管可能很纯,但是为要把它打造成可供国王饮用的杯子,那就需要比用于别的目的锻造的时间长得多。因此,宗徒们写道,他们非常欣慰,配得上为上帝遭受侮辱,历经磨难。①

那些自然地成为上帝之子的,由于上帝的恩典,倒愿意变成人,以便他能够为你受苦受难。因此,要是你期望成为上帝之子而不变成人以至于你根本无需受苦受难,无论是为上帝还是为你自己,事情又会怎样呢? 如果人们还意识到、考虑到上帝、天使以及所有那些认识和爱上帝者,在人的忍耐中享受多么大的欢乐,那么,一个人在这种忍耐中却为了上帝的缘故而遭受痛苦、灾难和损失,他们就会发现在这种认识中有充分的理由得到慰藉。一个人将为了他的朋友的缘故而放弃他自己的利益,遭受不幸,只要他的这种不幸会使他的朋友得到欢乐,心情舒畅。然而,我们应当想到,要是他的朋友为了他的缘故遭受痛苦和灾难,则他到他的朋友身边力所能及地安慰他的朋友,就是一件唯一合理的事情了。因此,我们的主在《圣咏集》中在谈到善人时说:他将在苦难中与其同在。② 由主的这句话我们可以引申出慰藉的七条教训和根据。

首先,圣奥古斯丁说过,当为上帝受苦的时候,忍耐要比不

① 参见《宗徒大事录》,第 5 章,第 41 节。

② 参见《圣咏集》,第 91 章,第 15 节。

情愿地被夺走的任何东西[①]好得多、高贵得多、崇高得多。后者只是外在的善而已。在那些爱尘世的人中，人们找不到这样一个富人，他居然不愿吃大苦，也的确从未吃过大苦，却成了这整个尘世强有力的主人。[②]

其次，上帝说他在苦难中与人同在，我不会只拘泥上帝的话的字面意义，我会进一步探究他的这句话的深义，而说：如果当我受苦时上帝与我同在，我还需要别的东西吗？如果我是正确的，我将不需要任何别的东西，除了上帝之外我什么东西也不要。圣奥古斯丁说，不满足与上帝同在的人是愚蠢的，也是极其贪婪的。一个人倘若不满足于与上帝本身同在，他又何以能够满足上帝内在的外在的赠品呢？因此，他在另外一处说过："主啊，如果你将我驱赶出去，你就会把另一个你赐给我们，因为我们只想要你。"

《智慧篇》中写道："随着上帝，永恒的智慧来到我的身边，所有善的事物也就立刻来到我的身边。"[③]这句话的一个意思是，离开了上帝，就没有什么东西是善的，就没有什么东西能够是善的；由于上帝，任何东西都是善的，其所以为善，只是因为它是与上帝一起到来的。但是，关于上帝我保持沉默，[④]如果把上帝赐给受造物的本质从受造物身上取走，则受造物就会成了纯粹的无、令人厌恶、毫无价值和令人憎恨。所有的善都是与上帝，一

---

① 原译："不情愿的任何数量的尘世货物的献祭"。——校注

② 原译："没有一个人这样的富有，以至于他们竟不高兴经历令人厌烦的艰难困苦而成为尘世的主人的。"——校注

③ 《智慧篇》，第 7 章，第 11 节。

④ 原译："把上帝他自己撇在一边"。——校注

起来到的这句话还有另外一个高贵的意思，有待得到阐述。我们的主说："我将在苦难中与人同在"；圣贝尔纳也评论说："主啊，如果你与我们在苦难中同在，那就求你让我终日受苦；这样，你就会终日与我同在，我就因此而可以留住你。"①

第三，我说，既然当我们受苦时，上帝与我们同在，则他就是与我们一起受苦的。认识真理的人实际上知道我在说的为真。上帝，既然与人一起受苦，则他以自己的方式所遭受的苦难比人为他遭受的苦难多得没有办法言说。所以，如果上帝愿意受苦的话，我们也跟着受苦就是非常公正的，因为我欲上帝之所欲是唯一正确的事情。我整天像上帝给我们讲话那样祈祷：愿你的旨意成就。然而，当上帝想要受苦的时候，我就会抱怨，这是不应该的。所以，我敢肯定地说：上帝高兴与我们一起受苦，并且为了我们受苦，当我们只是为了他的缘故而受苦时，他虽然受苦也是一点也不感到痛苦的。因此，苦难对上帝来说是一种极乐，并不会给他带来任何痛苦。所以，如果我们是我们之当是，我们在苦难中发现的就不是痛苦，而是极乐和慰藉。

第四，我还注意到，痛苦可以为友人的同情②而减轻，但是，如果我能为人的同情而得到慰藉的话，则我在上帝的怜悯中就能够发现多得多的慰藉。

第五，如果我随时准备为一个我爱他而他也爱我的人一起受苦，则我就应正当地和高兴地与上帝一起受苦，因为当他与我

---

① 参见《圣咏集》，90；《布道集》，17，4。——校注

② 如荣震华译本所注，德文中同情（mitliden，mitleiden）字面意为"一起受苦"。——校注

一起受苦并且是由于他的爱而受苦时，他就被牵涉进来了。

第六，我主张，既然上帝在我受苦之前就经受我的痛苦，那么，如果我是为他而受苦的，则我受的苦，不管多么的大，也不管其花样如何的多，都是一种慰藉、愉悦，也都是非常容易的。当一个人为另一个人做某件事情的时候，那么他做这事所为的目的，就更贴近他的心，而他所做的事反而离他的心较远，[①]除非这影响到他做的这事所服务的人。建筑师，为了建筑一栋房子而砍木凿石，为的是用来抵御夏天的酷热和冬天的严寒，他首先和始终想到的是这房子成为什么样子。倘若不是这样，他是不会砍木、凿石，也不会去干任何一件此类事情的。

然而，如果一个病人喝美酒，却认为这酒很苦，于是就说这酒是苦的，他说的也是对的。在这种情况下，这酒在它有机会进入灵魂得到辨认和得到证明之前，便因为苦味覆盖了他的舌头而失去了其美味。人仅仅为上帝而行动，情况也是如此，不过以一种更高的和更真的意义。在后一种情况下，上帝就成了媒介，他的灵魂的周围环境，以至于没有任何东西如果不通过上帝和上帝的甜美使其苦味消失，它是不能触动人心的。[②] 在其能够影响人的心之前，它必须先失去它的苦而变成纯粹的美味。

权威们说，在天之下和围绕着天的是火。不管是下雨刮风，还是暴风骤雨，都是不可能影响天的，因为它们是在天的下面行

---

① 原译："则他做这事就更加贴近他自己的心，而所做的事和这事对于他来说就没有任何意义。"——校注

② 原译："以至于没有任何东西能够在享受上帝的甜美中在不首先失去其苦味的情况下接触到他的。"——校注

事的。这些气候条件在其能够达到天之前，早就全都被火消耗和毁灭殆尽了。所以，我说，一个人通过上帝而受的苦难和所做的事情，如果仅仅是为上帝而行动和受苦的，在其能够达到他的情感之前，就由于上帝的甜美而变得甜美了。我们说“通过”上帝，其意思是说，一些东西只有通过上帝的甜美，在上帝之爱的热火中被纯粹化之后，才达到情感的，因为善人的心此时是被上帝之爱的热火包裹着的。

现在，我们可以清楚地看到，善人是如何在苦恼、行动和受苦中以各种方式时时处处正当地发现慰藉。如果他是通过上帝而工作和受苦的，这是一种方式。如果他被包裹进上帝的爱中，则是另一种方式。而一个人可以知道他是否是在通过上帝和他是否在爱之中做他的一切事情的。如果一个人发现他在受苦却未得到慰藉，他就可以知道他并不是仅仅通过上帝而工作的，从而他也并未包裹进上帝的爱中。大卫王曾经说过：“烈火随着上帝到来，并且来自上帝，包围着所有那些令他讨厌的与他不同的人们，烧灭这些人。”[①]这火即是痛苦、苦难和苦涩。

在“上帝当我们受苦时与我们同在并且与我们一起受苦”这句话中还蕴含有第七条教训。这是一种最伟大的慰藉：上帝的特性在于他是纯粹的太一，在他身上，毫无任何偶然的区分所来的杂多，无论是理智的区分或者别的区分，[②]从而他身上的一切都是他自己。如果果真如此的话，我便可以说，无论善人遭受到什么样的痛苦，他都是为上帝遭受的，并且是在上帝之中遭受

① 参见《圣咏集》，第 97 章，第 3 节。

② 参见埃克哈特：《辩护》，V，15。

的，而上帝也就与他一起受苦；而他也讲过“我在上帝之中受苦”以及“我的受苦的上帝”的话。因此，受苦损失的是痛苦；既然如此，这样的受苦何以能够烦扰我呢？我在上帝之中受苦；我的受苦即是上帝。例如，如果上帝是真理，我就是在发现真理的地方发现作为真理的他的。同样，当我为了上帝和在上帝之中发现了纯粹的受苦，[①]我也就发现了受苦即是我的上帝。无论什么人，如果他理解不了这一点，那么，该责备的就应当是他自己的有眼无珠，而不是我或真理。也不是那值得敬爱的宽容。

因此，非常高兴和友好地为上帝而受苦。因为受苦乃一种有用的福乐，一如我们的主所说：“那些为义的缘故而受苦的人有福了。”爱人的上帝何以能够忍心让善人，他的朋友永远不受苦难呢？假如一个人有一个朋友，他能够在短短几天内受苦而换得非常大的好处，赢得持久的荣誉和慰藉，假如有人阻止他的朋友受苦，或者使他的朋友受苦受到阻拦；人们便几乎都会说他不是这人的朋友，认为他并不十分爱他。很可能这就是上帝何以不允许他的朋友，即这个善人，不遭受一些苦难，即使他们还不能受苦而不觉其苦，[②]亦复如此。

如上所述，外在的受苦的好处是与意志的善性一起同涨同落的。所以，凡是善人随时准备为上帝去忍受苦难和欲望为上帝忍受苦难，在上帝看来，他就已经在上帝之中并且通过上帝而受苦。大卫王在《圣咏集》中说：“我准备遭遇各种不幸，我的痛

① 原译：“在我发现为上帝纯粹受苦和在上帝之中受苦的地方”。——校注

② 原译：“即使他们曾经遭受过一些苦难但现在却没有遭受苦难”。——校注

苦不断地出现在我的面前。”[①]圣哲罗姆说:纯净的蜡,它如此柔软,[②]随时准备用作任何用途,已经被赋予人们可能期望于它的所有的特性,即使没有人使用它们亦复如此。一如我在前面所说,一块石头并不因为它还没有放到地上,重量就少一些:它的重量在于它之降落的倾向或准备不断降落的倾向。这也就是我刚才所说的一个善人已经做了他曾经意愿在地上或在天上去做的任何事情。就此而言,他与上帝是一样的。

我们可以据此察觉到并且可以理解有些人之愚蠢,这些人当他们看到善人忍受痛苦和不幸时非常吃惊,妄加推测,以为善人之所以受苦乃是因为他犯了一些隐蔽的罪恶。他们还不时地评论说:“啊!我竟一直以为他是一个善人!要是我相信他没有任何缺点是正确的话,他何以会遭受这么大的痛苦和不幸呢?”[③]诚然,如果那人也觉得他所承受的一切也是痛苦和不幸,他也就谈不上是善人或无罪的人了。但是,如果一个人是善人,他之受苦对他来说就决不意味着痛苦、不幸或灾难,而毋宁说是一种极大的愉悦和福乐。所以,主说:“为上帝和义的缘故受苦的人有福了。”

因此,《智慧篇》说:义人的灵魂在上帝手中。[④] 唯有蠢人才认为,义人也和他们一样地死去。义人实际上走向了和平、心醉神迷和福乐。圣保罗在谈到圣徒历尽种种磨难时说道:尘世是

① 参见《圣咏集》,第 37 章,第 18 节。

② 原译:“空的容器,是精心造出来的和好的。”——校注

③ 参见《约伯传》,第 4 章,第 7 节。

④ 参见《智慧篇》,第 3 章,第 1 节。

不配有这些圣徒的。[①] 如果加以正确分析的话，他的这个说法内蕴有三层意思。首先，这个世界是不值得这些杰出的人临在的。第二层意思更妙，这就是善行是与这个世界的道路相反的，并且对它来说是毫无价值可言的；这些圣徒是配得上上帝的，他们只有对上帝才是有价值的，一如善行只有对上帝才是有价值的一样。然而，第三层意思却是我现在心里所想的。那些爱这个世界的人们并不配去为上帝而忍受痛苦和不幸的。所以，《圣经》中写道：他们非常欣慰，配得上为上帝遭受侮辱，历经磨难。[②]

至此，我已经说得够多了。在本书第三部分，我将谈到几种慰藉，供身处逆境中的善人参考，不仅在善人和智者的言语中发现慰藉，而且在行动中找到慰藉。

二

我们在《列王纪》中读到：有人咒骂大卫王，说粗话来凌辱他。大卫的一个朋友说出了自己的想法：杀死这个小人。但是，王却说："绝不要杀死他！绝对不要伤害他。很可能主会因为这个人的咒骂而施恩于我。"[③]

在《宗主教纪》(*the Book of Partriarchs*)[④]中，我们也读到，有人对教父抱怨说：他总是处于苦难之中。教父则对他说："我的子，你是想让我向上帝祷告，让你脱离苦难吗？"这个人回答

① 参见《希伯来书》，第 11 章，第 38 节。

② 参见《宗徒大事录》，第 5 章，第 41 节。

③ 参见《列王纪下》，第 16 章，第 5 - 12 节。

④ 原文作"in der veter buoche, im Buch der väter"，即教父著作。此处英译不知何据。存疑。——校注

说:“不！教父,这是对我好,我清楚地意识到了这一点;我是求你向上帝祷告,要上帝恩赐我,使我得以智慧地非常耐心地忍受苦难。”

有人问一个病人,为什么他不向上帝祷告,使他病愈。他说,有三个理由使他不情愿这样做。首先,要不是害病对他最好,满怀爱心的上帝是决不会让他害病的。他对此确信不疑。第二条理由是,如果一个人是善的,他就不会要上帝去做他自己想要做的事情。因为这是错的。他毋宁应当要上帝所要的。因此,“如果他想要我害病——因为如果他不要我害病,那我就不会害病——,那么,我就不应当希望自己健康。毫无疑问,如果上帝违背他自己的意志治愈我是可能的,则这对我来说就是不幸的和有害的事情了。”这种受苦的意志来自爱;而这种不愿受苦的意志则来自爱的缺乏,即来自无爱。我更愿去爱上帝,去害病,这对我更好更有用,而不是身体健康却不爱上帝。上帝所爱的总是某个东西,而上帝不爱的,却只是无。

《智慧篇》里说,当上帝意愿一件事物的时候,这其中就内蕴有一些真理。[①] 因为只要上帝意愿一件事物,这件事物因此就是善的了。就人间的事物而言,我倒更希望一个有钱有势的人,如国王,爱我,即使在一段时间里他不给我任何东西,而不希望他不爱我却传唤我给我一些礼物。假如他由于爱我而克制不给我任何东西,而打算以后给我更多更有价值的东西,事情就必定如此。再者,一个人,如果他爱我却什么也不给我,甚至连礼物也不考虑给我,但是,他现在却很可能在想给我更好的东西,作为

① 《智慧篇》,第 11 章,第 25 节。

给我的礼物。因此，我必须耐心地等待。当他的赏赐完全出于白白的恩典，我根本不配他的礼品时，事情就更其如此了。如果我根本不在乎他的爱，使我的意志与他的意志背道而驰，在他那里我所求的只是赏赐，则他什么也不给我，恨我，听任我遭遇不幸，就是一件再公正不过的事情了。

我何以不愿意求上帝恢复我的健康的第三条理由在于，我不愿意也不应该要求富有、满怀爱心和慷慨的上帝为这样一件区区小事而操心。假如我走了一二百里路去看神父，站到他的面前说："我的主啊！神父。我已经走了近二百里路，花了一大笔钱，现在我请求你，既然我老远赶来，你就给我一粒豆子吧。"当然，这个神父以及所有听到我的话的人都会正确地说我是个大傻瓜。然而，如果我说，与上帝相比，所有善的事物，甚至整个创造，都比不上一粒豆子之于整个物质世界，这倒是千真万确的。所以，由于很好的理由，如果我是一个善的和有智慧的人，如果我祈求上帝让我康复，我就会因此而感到羞耻。

对此，我还有一点要说的是，如果一个人对于这个世界上流逝的事物或喜或悲，这正好说明了他的软弱。如果人们对此有所觉察的话，他在上帝面前，在天使面前，在四周的人面前都会感到十分羞耻。即使一个人脸上长了一个无关紧要的小斑，让所有的人看到了，都会感到羞耻，何况是这样一件事呢！但是，为何我还要对此大发议论呢？《旧约》和《新约》中的各篇，圣徒们以及一些异教徒的著作，都列举了大量例证来解说虔诚的人们，或是为了上帝，或是由于天赋的德性，是如何甘心情愿地献出他们的生命，否定自己。

异教徒之一，苏格拉底说过：德性使不可能的事情成为可

能，甚至使之变得容易和令人快乐。与此相关，我绝对不应该忘掉那个受到祝福的女士，《马加伯》曾经说到过她。有一天，她曾经亲眼看到她的七个儿子受着非人的惨不忍睹、令人震惊的刑罚，并且亲自听见了他们的惨叫声。但她却非常愉快地看着这个场景，一个个地鼓励他们，提醒他们，要他们不要害怕，心甘情愿地为了上帝的义而牺牲他们的身体和灵魂。

我还要再谈两点，如果谈过这两点，我想该谈的也就都谈了。第一点，当一个善良和属神的人看到一个贩子如何冒着远离家乡过起居无常、捉摸不定的生活的风险，不辞辛苦，跋山涉水，穿越荒漠和海洋，还要冒钱财被抢劫、生命遭谋害的危险，省吃俭用，起早贪黑，为了一点不确定的蝇头小利而将所遭受的一切苦难都高兴地置之脑后，如果他这个善良的和属神的人竟为自己受苦受难而心境难平，他就会感到自己太不像话，而无地自容、羞愧难当。一个骑士在战斗中为了转眼即逝的荣誉，竟不惜舍掉自己的财产、身体和灵魂，然而，当我们为了上帝并且希望获得永恒的福乐而忍受一点点痛苦，又有什么了不起啊！

我心里想到的另一个问题是：一些蠢人会说，我在本书中和其它地方所阐述的许多观念未必是真的。对此，我可以用圣奥古斯丁《忏悔录》第一卷中的话加以答复。[①] 他说：上帝今天在做所有那些未来千百万年的事情，仿佛世界是一直这样延续下去的，上帝今天依然在做他在几千年以前就已经做过的事情。如果人们对此根本不理解的话，那我又能做些什么呢？他在另一

① 参见奥古斯丁：《忏悔录》，I，6，10。

个地方还说过[①]：当人们试图使他人眼盲的时候，这只不过是为了掩盖他们自己的眼盲而已。这实在是一种纯粹的自爱。我所说的只要对我自己和对上帝为真，我就心满意足了。有些人可能看到一根杆子插进水里，即使它是直的，也会被认为是弯的。因为水比空气的密度更大一些。但是，这根杆子对于仅仅在较稀薄的空气里看到它的人来说，却始终是直的。

圣奥古斯丁说，领会，当其离开各种思想、离开各种对象和想象、去内在地认识那些并不产生外在视觉的事物时，[②]就是去认识事物的真理了。那种对这种“道路”一无所知的人将会讥笑我，而我却觉得他们可怜。他们想要看到永恒的事物，考察上帝的工作，进入永恒之光里面，但他们的心却依然漂浮在昨天和今天。[③]

塞涅卡这位异教哲学家曾经说过：“一个人在谈论重大和崇高的问题时，应当怀有伟大而高尚的意图，具有崇高的灵魂。”[④]人们也许会说，这样的学问是不能够说给和写给没有教养的人的。对此，我答复说：如果没有教养的人们得不到教育，他们就将永远不可能学习，他们也就因此而永远不知道如何生和如何死。正因为如此，之所以要教育没有文化的人，正在于改变他们，使他们从一个无知者转变成一个有教养的人。如果没有什么新的东西，也就不可能有什么旧的东西。所以，我们的主说：

---

① 参见《论真正的宗教》，33，62。

② 原译：“不依赖对所见事物的抽象时”。——校注

③ 参见《忏悔录》，XI，II，13。——校注

④ 参见塞涅卡：《书信集》，71，24。——校注

“那些健康的人是不需要医生的。”[①]之所以要请医生，乃是为了把病治好。

如果连这些话都理解不了，那么，我们拿什么才能对他们做出正确的解释呢？圣若望曾经对所有的信者宣讲他的神圣的福音，也对所有的不信者宣讲福音为的是让他们成为信者。[②] 然而，他是藉讲上帝来开始他的宣讲的，而他用的词语则是高于先前任何人曾经使用过的。[③] 因此，他的话，也就是我们的主的话，实际上，常常遭到曲解。

怀有爱心和怜悯心的上帝，你就是真理本身，求你赐我以及所有读这书的人对真理有一种内在的意识。

---

① 参见《马尔谷福音》，第 2 章，第 17 节。

② 此句漏译。——校注

③ 参见《若望福音》，第 1 章，第 1－5 节。

二　邓斯·司各脱

约翰·邓斯·司各脱(Johannes Duns Scotus,1265－1308年)生于苏格兰伯克郡的邓斯(一说为罗斯勃洛郡的马斯顿)。司各脱早年在牛津大学和巴黎大学学习,毕业之后在巴黎和牛津等处任教。司各脱是弗朗西斯会的博士,他的称号是"精细博士"。"精细"这一经院哲学的一般风格在他著作中表现得淋漓尽致。其主要著作有:《牛津评注》(*Opus Oxoniense*)、《巴黎记录》(*Reportata Parisiensia*)、《论第一原理》(*Tractactus de primo principio*)、《巴黎与牛津提要》(*Collectiones Parisienses et Oxonienses*)、《论事物的原则》(*De rerum principio quaestiones*)、《自由论辩集》(*Quaesitiones quodlibetales*)等。

《论第一原理》

第一章

[1] 愿事物的第一原理使我能够相信、理解和说明什么东西是它所喜欢的,什么东西使我们的心灵升华而能沉思它。①

我主上帝,当你的仆人摩西渴望知道你这位最真的老师叫什么名字,以便可以对以色列人说时,你大概完全知道以芸芸众

---

① 原译:"而像它那样观察"。——校注

生的理解力能够把握你些什么；你在“我是我之所是”[①]这个回答中显示了你神圣的名字。你即是那真是，你即是那全是。[②] 如果可能的话，这（我相信，这）就是我想知道的。主啊，请帮助我研究，我们的自然理性在什么程度上能够从是者（ens），即你关于你所表述了的东西，达到一种关于真是——即你之所是——的认识。

[2] 尽管是者有许多明确的性质，考虑这些性质对于执行我们的计划也会有好处，但是我却想以下面的方式从本质秩序[③]出发，亦即从最富于成果的证明方式出发。在第一章，我将预先说明四种秩序划分，从这些划分将提出有多少种本质秩序。

说明一种划分则有如下要求：首先，划分的各分支应该（概念上）是能够确定的，并且由此表明，它们包含在被划分的东西中；第二，应该说明，划分的各分支是相互排除的；第三，应该证明，划分的各分支穷尽了被划分的东西。第一条要求将会在本章出现，其它两条要求则在第二章出现。这里我还要描述这些划分，并说明划分的分支的概念含义。

[3] 但是，我不在严格的意义上理解本质秩序——根据这种意义的用法，一些人说，只有在后的东西是“有秩序的”（geord-

---

① 《出埃及记》，第 3 章，第 14 节。

② 这句话的原文是：Tu es verum esse，tu es totum esse，德译文是 Du bist das wahre Sein，Du bist das ganze Sein。这是对“我是我之所是”（原文是 Ego sum qui sum，德译文是 Ich bin der ich bin）的说明。由此出发展开了关于上帝的本体论的证明。在第四章，作者还专门区别了表示本质的是和表示存在的是。因此这里只能译为“是”。下同。——译注

③ 这里的 Ordnung 也许译为“次序”更为合适。我采用“秩序”一词是沿用了我国习惯的用法。而且这一般不会引起误解。——译注

net)，而在先的或第一的东西是在秩序之外的。相反，我在一种普遍的意义上理解本质秩序，在这种意义上，秩序是一种令人同等看待的关系，即鉴于在后的东西表述在先的东西，并且鉴于在先的东西表述在后的东西；在这种意义上，有秩序的东西也通过在先的东西和在后的东西得到完整的划分。因此有时候人们谈论秩序，有时候人们谈论在先性和在后性。

[4] 第一种划分 因此我首先说：本质秩序，[①]如同看上去那样，首先应该划分为优先性[②]秩序和依赖性秩序，一如歧义词划分成其各种歧义。

以第一种方式，在先的是优先的东西，在后的是被超过的东西。简要地说：从本质上总是更完美和更优越的东西就是这种意义上在先的。在这种在先的方式的意义上，亚里士多德在《形而上学》第九卷[③]中证明活动比潜能是在先的，那里他称这样的东西为“根据实体和类”而在先的东西。他说，根据形成而在后的东西根据类和实体是在先的。

以第二种方式，在先的是某种东西所依赖的东西，而在后的是有依赖性的东西。对于这种在先的意义，我是这样理解的：正如亚里士多德在《形而上学》第五卷[④]中根据柏拉图的权威说明的那样，根据本性和本质，在先的就是这样的东西，它完全可以

---

① 原译：“根本的秩序”，据上文改。——校注

② “优先”这个词在本文经常出现。这个词的原文是 eminentia，德译文是 Vorrange，英译文是 eminence。本文根据拉丁文和德译文的意思把它译为“优先”（以及“优先性”和“优先的”），有时候也译为“优越的”。——译注

③ 《形而上学》，1050a1－5。——校注

④ 同上，1019 a 1－4。

没有在后的东西而存在，但是不能反过来。对此我的理解如下：即使在先的东西必然地引起在后的东西，因而[在先的东西]并不是可以没有[再后的东西]而"是"，那么这也不是由于为了[在先的东西]的是而需要在后的东西，而是正好反过来；这是因为，假定在后的东西不是，那么当在先的东西依然是时，并没有任何矛盾；反过来却不是这样的情况，因为在后的东西需要有在先的东西。我们可以把这种"需要"称为"依赖"，因此我们说：所有本质上在后的东西都必然依赖于在先的东西，而不是相反，尽管有时候必然跟着一个在后的东西。也可以如上把这种在先的和在后的东西称为"根据实体和类"而在先和在后的东西；但是，为了表达出区别，称它们为根据依赖性而在先的和在后的。

[5] **第二种划分**　优先性秩序不再划分，我对依赖性秩序继续划分：因为要么有依赖性的东西是被原因引起的，而它所依赖的东西是它的原因，要么有依赖性的东西是一种原因所引起的比较远的结果，而它所依赖的东西是这同一种原因所引起的比较近的结果。

在这第二种划分中，第一个分支的意思是人们充分认识到的，而且人们还认识到，它包含在被划分的东西中。因为根据以上对于这里划分的东西的意思的说明可以看出，什么是原因，什么是被原因引起的东西，被原因引起的东西从本质上说依赖于原因，而这种原因是它所依赖的原因。

但是第二种划分的第二个分支本身是不清楚的，而且它如何包含在被划分的东西中也是不清楚的。

首先，它可以解释如下：如果相同的原因有两种结果，一种结果根本就是由这种原因直接在先引起的，而另一种结果仅仅

是在这种直接的结果已经被引起之后才产生。因此我说，后一种结果相对于相同的原因是在后被引起的东西，而直接的结果是在先被引起的东西。这就是这种划分的分支的意思。

由此我还要说明，[以下观点]它包含在被划分的东西中，就是说，比较远的结果本质上依赖于比较近的结果。首先，当后者不是时，它就不能是。其次，原因的原因性(causalitas)依一定秩序与这种结果有关，所以……；反过来，与是它们的原因的第三者相比，它们之间有一种本质秩序(因而即使把它们看作不是相互依赖的)，[①]它们也有这种秩序。第三，这样一种原因本身只能被理解为最近的东西的比较近的原因，如果这种东西还没有被引起，那么这种原因只能被理解为其它东西的比较远的原因；但是，如果这种东西已经被引起了，那么人们也把它理解为与第二种结果相关的最近的原因，但是只要它是“遥远的”，仅从这种远的原因就不会引起这种结果。因此，第二种结果依赖于这种原因是因为它已经使这种比较近的原因出现了；所以它也依赖于比较近的东西的是。

[6] 第三种划分 第二种划分的两个分支各自又被划分。首先，我对第二个分支进行再划分，因为这符合以上论述。因为一个由一种原因引起的较近的东西被说成是在先的，这不仅是因为它距二者共同的直接原因较近，而且也因为它距(共同的)

① 此句系德译者 Wolfgang Kluxen 所加，原文仅为 igitur et inter se absolute，即“(这一本质秩序)绝对地存在于它们之中”。——校注

遥远的原因较近。[①] 例如，一事物——A——的直接原因绝不是另一事物——B——的原因；相反，其它某个在先的原因是这个B的最近的原因，并且是那个有另一个最近的原因的东西的遥远原因[②]：在这种情况下，在这些被原因引起的东西之间总有一种本质秩序，这如同一种从在先的被原因引起的东西到在后的被原因引起的东西的秩序，只要二者的共同原因的原因性与它们这些被原因引起的东西的关系是依据一种本质秩序。

这个划分的第二个分支包含在被划分的东西中，这是不太明显的。但是，它的证明如下：既然二者与是其原因的第三者相联系，那么二者相互之间也有一种本质秩序。在这种情况下，只要在先的东西不是被原因引起的，共同的原因也会被理解为与在后的东西相关的遥远原因。在这种情况下，没有在先的东西，在后的东西也就不能是。

[7] **第四种划分**　第二种划分的第一个分支，即原因，根据著名的方法被再划分为人们熟知的四种原因：目的因（Zielursache）、作用因（Wirkursache）、质料因（Stoffursache）和形式因（Formursache）；而与它对立的在后的东西被再划分为相应的四个分支，即：为一个目的而被排列的东西，它简称确定目的（Zielbestimmt）；被作用的东西（Bewirkte）；由质料所引起的东西，它叫做确定质料（Stoffbestimmt）；通过形式被引起的东西，它叫做

---

① 原译："因为一个距一种原因所引起的东西较近的在先的东西被说成是不仅是距二者直接原因较近的东西，而且也是距遥远的原因较近的东西。"——校注

② 据英译者 Allan B. Wolter，此处似乎是说 B 的直接原因同时也是 A 的遥远原因。——校注

确定形式(Formbestimmt)。[①] 我在这里不考虑这种划分的分支的意义;因为我在其它地方已经相当详细地探讨过它们,而在后面当问题需要时,我有时候还要探讨它们。

[8] 我把这一章的成果总结如下:本质秩序这个概念通过划分为六种秩序而被穷尽,这六种秩序是:四种从原因到被原因引起的东西的秩序;一种从被原因引起的东西到被原因引起的东西的秩序,这里我以此把第三种划分的两个分支合为一个;一种从优先的东西到被超过的东西的秩序。

这些划分的说明还要求说明两点:各个划分的分支是相互排斥的;它们穷尽了被划分的东西的意义内容。由于对于我们的目的是必要的,这两点将在下一章得到说明。下一章还要对几个普遍的必然的命题提出讨论,对上述秩序以及它们的分支进行比较,看看随它们而产生的东西是不是必然的;因为以比较的方式对它们进行思考对于下文将是十分有价值的。

第二章

[9] 这里将以证明的方式说明上述四种划分,以及对上述本质秩序的分支进行比较。

我主上帝,当奥古斯丁描述你三位一体时,你确切无误地告诉了这位令人尊敬的学者他在《论三位一体》第一卷中以下面的

---

① 此处原文分别是 finitum,effectum,materiatum,formatum,四个被动分词来对应四因。——校注

话所领会的东西：根本没有东西可以生成自身使它自身是。[①] 难道你没有同样确切地使我们深深感到下面完全类似的说法是真的吗？

第一个结论[②]：任何东西同它自身之间都不存在本质秩序。

因为在优先秩序中，还有什么是比相同的东西本身超过自己的本质完善性更不可能的呢？在其它六种秩序中，还有什么是比相同的东西本质地依赖于自身更不可能的呢？在以上说明的概念的意义上，还有什么比能够没有自身而是更不可能的呢？

这与下面说法的真也是一致的：

第二个结论：在各个本质秩序中，循环是不可能的。

凡总是比在先的东西在先的，则是比在后的东西在先的：如果人们否定这第二个结论，就会得出第一个结论的对立结论。相同的东西也会本质上比相同的东西是在先的又是[③]在后的，因而是比相同的东西更完善的又是不如相同的东西完善，或鉴于相同的东西而是有依赖性的又是没有依赖性的——这些都远远不是真的。亚里士多德在《后分析篇》第一卷[④]在证明中排除了这种循环，他在事物中排除这种循环也不是没有可能的。

根据这第二个结论，我提出第三个结论，这个结论由第一个

---

① 原译："根本没有这样的东西是，即它本身证明它是。"此句出自《论三位一体》，I，1。——校注

② 作者在每一章都以提出和得出结论的方式进行论证。在这一点上，"结论"这个词的拉丁文原文是 conclusio，德译文是 Satz，英译文是 conclusion。本文没有根据德文翻译这个词，而是根据拉丁文和英译文把它译为"结论"。——译注

③ 原译："或"，下同。——校注

④ 《后分析篇》，72 b 25。

结论得到证明，并且已经包含在第一个结论之中——我将在下面应用它：

第三个结论：凡不比在先的东西在后的东西，也不比在后的东西在后。

它是从上述肯定的东西得出来的。由此得出：凡不依赖于在先的东西，也不依赖于在后的东西。此外，凡不是由在先的原因所引起的东西，也不是由在后的原因所引起的东西，因为在后的东西在起原因作用时依赖于在先的东西起原因作用。

[10] 上帝啊，在你的指引下，我们现在要对上述六种秩序进行比较，而且首先要比较原因和被原因引起的东西的四种秩序。然而，我在这里不着手研究它们的区别或划分的有效性，因为这两点大概都是充分为人所知的；而且这样的研究可能会走得太远，对于我们的计划来说是不必要的。我将只在六个结论中对上述秩序进行比较，比较的着眼点是：在被原因引起的东西方面，属于被原因引起的东西的或从被原因引起的东西得出来的东西是什么。

[11] **第四个结论**：凡不是确定了目的的东西，是不被作用的。

首先以下面的方式证明这一点：凡不是从一种本身（per se）[①]起作用的原因产生的东西都是不被作用的；凡不是向一个目的的东西就不是从一个本身起作用的原因产生的；所以……等等。

---

① 原译："实际"。此处 per se 与下文所说 per accidens（偶然）构成对立，字面义即为"因为自身"、"通过自身"。——校注

前一个句子证明如下：在任何属中，偶然的东西都不是首要的。亚里士多德在《物理学》第二卷[①]中清楚地表述了这一点，他在那里认为，自然[②]和理智，作为原因的属中的本身起作用的原因，是比作为偶然原因的偶然的情况和大概的事情必然在先的。但是，根据上面第三个结论（我说的是积极作用，即唯独它们是真正可以起作用的），凡不是从首要的东西产生的，也就不是从在后的东西产生的。因此前一个句子是显然的。——后一个句子证明如下：每个本身起作用的东西将为一个目的而起作用，因为任何东西也不会白白地起作用——亚里士多德在《物理学》第二卷[③]中出于自然的本性而确定了这一点，在那里，这一点不太容易理解；因此一个东西若无明确目的，将不起任何作用。

其次，这个主要的结论证明如下：目的是产生原因（的过程）中的首要原因；因此阿维森纳说，它是原因的原因。[④] ——理性也证明这一点[⑤]：因为形象地说，目的作为“被喜爱的东西”（geliebtes，amatus）而“运动”，因此起作用的东西将形式作用于质料；[⑥]但是目的作为被喜爱的东西而运动，并不是因为另一种原因引起目的。所以目的本质上是产生原因（的过程）中的首要原因。——这也可以证明如下：亚里士多德在《形而上学》第五卷

---

① 《物理学》，198 a 5 - 13。

② 或可译为“本性”，下同。——校注

③ 同上，196 b 17 - 22。

④ 阿维森纳：《形而上学》，第 6 卷，第 5 章。

⑤ 原译：“这也可以通过实际的考虑得到证明”。——校注

⑥ 原译：“所以起作用的东西作为质料的形式”。——校注

中[①]指出，目的是原因，因为以此可回答“为什么?”这个问题，而这个问题问的就是原因；由于以它(即目的)说明第一的为什么，因此它将是第一原因。这个假定是显然的：关于“为什么某物起作用?”这个问题，回答是：“因为它喜爱这个目的或力图达到这个目的”，但不是相反。

从以上三种方式说明的目的的首要性得出的主要结论：因为根据上面第三个结论，任何东西若是没有在先的原因，也就没有在后的原因。

[12] **第五个结论**：凡不被作用的东西，就不是确定了目的的。

证明：只有确定了目的的东西之是在本质上依赖于目的，如同依赖于在先的东西一样，目的才是原因。这是显然的：因为每一个原因只要是原因，就是以这种方式“在先的”。但是只有当目的作为被喜爱的东西促使一种起作用的东西使它(确定了目的的东西)能够是，确定了目的的东西根据其所是才依赖于作为以这种方式在先的东西这样的目的；因此，只有当目的以自己具有原因性的方式起原因作用时，起作用的东西才在它的属中表达是。因此若无一种被起作用的东西所作用的东西(它喜爱目的)，则目的将不会引起任何东西。

结果这里得出一种补充说明。[②] 不应该隐瞒的是，一种关于

---

① 《形而上学》，1013 a 33 - 35。

② “补充说明”在本文出现几次。它的拉丁文原文是 corollarium，德译文是 Ergaenzung，英译文是 corollary，拉丁文和英译文都有“引理”的意思。考虑上下文的意思，本文根据德译文把它译为“补充说明”。——译注

目的的错误想象说明，是者的目的因是其最终的活动或通过这种活动而达到的对象。如果在下面这种意义上理解这一点，即如此之物作为一种如此之物而是目的因，那么这一点就是错误的，因为它是从是得出来的。① 确定了目的的东西之所是在本质上也不依赖于作为一种如此之物的如此之物。相反，恰恰是那种东西（即作为被起作用的东西所喜爱的东西②），由于它，起作用的东西使某物得以存在（esse），因为它③是向着被喜爱的东西排列的——这种东西，作为一种被喜爱的东西，是被规定的目的因。

有时候最终活动的对象大概是这样一种被喜爱的东西，因而也是目的因：不是因为它是这样一种自然的活动终点，而是因为它被那种引起自然的东西所喜爱。但是，有时候很可能把某物的最终活动或通过这种活动而达到的东西就叫作目的，因为它是最终的并且在一定方式上说是最好的，而且它有目的因的一些性质。

所以，亚里士多德不会认为，在根本的意义上说，理智有一个目的因，而没有一个动力因。④ 相反，如果他认为只有一个“目的”，要么这里的目的概念可以扩展到最高活动的对象，要么他确实承认一种真正意义上的起作用的东西，这样他就认为这不是一种通过运动和变化（起作用的东西）的东西——因为这四种

---

① 此句颇费解，英译者添字解为：“因为它是从（确定了目的的东西）之所是得出来的。”——校注

② 原译：“即作为起作用的被喜爱的东西之一”。——校注

③ 此处应指上一句中提到的“某物的存在”。——校注

④ 《形而上学》，1073 a 34。

原因属于形而上学家的领域，因而就要把它们从物理学的考虑中抽象出来。[①] 如果亚里士多德认为这四种原因是持久的和必然的，那么他就不会认为，第一的东西使这些原因在不是“之后”而是——这里的“之后”是在持续过程中的意义上理解的；相反，他只会认为第一的东西使这些原因在不是“之后”而是——这里的“之后”是在自然秩序中的意义上理解的，如同阿维森纳在《形而上学》第六卷第 2 章解释创造这一概念的意义那样。但是，必然性与被原因引起的东西（这个概念）矛盾还是不矛盾，对于这个表达没有影响。如果一个起作用的东西无论如何必然能够引起什么东西，如果一个目的必然会起到确定目的的作用（而不是反过来），那么至少在这种情况下，每一个（由它们）被引起的东西就是“可能的”，这不仅仅在于它与不可能的东西是对立的，而且在于它与自身必然的东西是对立的，因为它是它的原因的潜能的对象或终点；尽管根据哲学家的看法，它不会是与普遍意义上“必然的东西”相对立的纯粹“可能的”，因为他们会否认独立的实体有这样一种或然的性质。

另一个补充说明是显然的：目的不是起作用的东西的目的因，而是作用的目的因；因此如果说“起作用的东西为了目的而起作用”，那么这里的意思不应该是它的目的，而应该是它的作用的目的。

[13] **第六个结论**：凡不被作用的东西，就不是确定了质料的。

---

① 原译：“因而就像它们属于物理学家的领域那样，对它们要进行抽象。”——校注

这一点的证明是:质料自身是有与形式"矛盾的潜能"(potentia contradictionis)的;因此它自身不能够通过形式而活动;[①]因此它需要别的东西来使这一潜能成为现实活动。[②] 这就是起作用的复合物;因为"构造复合物"和"质料通过形式而活动"是一样的。[③]

第一个推论是显然的:一种纯粹被动的和可能矛盾的潜能并不(自身)导致活动。如果人们说形式确实使潜能本身活动,那么这(只是)在形式上是真的。但是由于首先不能把形式和质料理解为一体的,因而那种使它们一体的东西就有一种起作用的原因的含义,由此(才)得出通过形式确定活动。

其次,这个结论的证明是:起作用的东西是距目的因最近的原因;因此它比质料是在先的。而在先的东西(原因)所没有的东西,在后的东西也没有。——第一个命题的证明如下:因为形象地说,"作为被喜爱的东西而运动"就是由目的引起某种东西;这种运动只运动起作用的东西,而不运动其它原因。

第三,这个结论的证明是:复合物是真正的一;因而它有一种"一个"是者性质(entitas),这种性质既不是质料的是者性质,也不是形式的是者性质。而且这种"一个"是者性质原本不是由两个是者性质引起的——因为任何一除了从一产生外,都不是从多产生的,原本也不是从两个是者性质中的一个产生的——

---

① 原译:"因此它自身能够不通过形式而活动。"——校注

② 原译:"因此它能够通过其他某种为它带来活动潜能的东西来活动。"——校注

③ 原译:"这就是整体起作用的东西;因为'一种整体构造'和'质料通过形式而活动'是一样的。"此处改动参照 Allan B. Wolter 的英译。——校注

因为这两个是者性质中的任何一个与整个是者性质相比都是较小的东西;因此(它是)由这两种是者性质以外的一种东西(引起的)。

[14] **第七个结论:**凡不是确定了质料的东西,就不是确定了形式的,并且反之亦然。

这一点的证明是:凡不是确定了质料的东西就不是一种由本质部分构成的复合物;因为在各个真正是一这样的复合物中,一部分是潜在的,因为一个真正的一只是由潜能和现实活动构成的——根据《形而上学》第七卷和第八卷。[①] 因此,任何没有一个真正潜在部分的东西都不是一个复合物;因而也不是一个确定了形式的东西,因为一个确定了形式的东西是一个复合物,这个复合物以形式作自身的一部分。正像这里探讨形式和质料一样,也可以相应的方式探讨基体和偶性。

根据亚里士多德在《形而上学》第七卷[②]中的一种思想,这个证明被证实:如果某种东西是由一种唯一的元素(elementum)形成的,那么它就会仅仅是这种因素;甚至这种东西不会再是"元素"——根据本章第一个结论。因此类似地,如果某种东西只有一个本质部分,那么它就仅仅是这个部分;甚至这个部分也不再是"部分",这个部分同样不是原因,由于上述第一个结论。因此,每个被一个内在原因引起的东西也有另一个作为共同起原因作用的内在的东西(原因);因此这个欲证的结论是显然的。

[15] **第八个结论:**凡不是由外在原因引起的东西,就不是由

---

① 《形而上学》,1033 b 16 - 19, 1045 b 20。

② 同上,1041 b 22。

内在原因引起的。

从以上给出的四个结论看，这个结论是显然的；然而对它仍有特殊的证明。

第一个证明是：外在原因起作用的方式表明一种不必与不完善相关联的完善；而内在原因则必然与不完善相关联。因此在起原因作用的过程中，外在原因是比内在原因在先的，一如完善的东西是比不完善的东西在先的。这里加入第三个结论，然后得出欲证的结论。

第二个证明是：内在原因是能够在自身之内被引起的，而且是与外在原因相关的被引起；因此与外在原因相比，内在原因在起作用的过程中是在后的。——前件就形式来说是显然的。而只要质料是一“部分”，那么关于质料也是显然的；下面将引入与此有关的证明。

[16] **第九个结论**：这四种原因是在引起相同东西的过程中依本质排列的。

从上述五个结论看，这个结论是显然的。然而它似乎是一个可由自身论证的结论：同一个东西本质上所依赖的多个东西有一种秩序，根据这种秩序，同一个东西有秩序地依赖它们。这是因为，有些多与形成一的活动和潜能是不同的，或者根本没有秩序的统一，所有这样的多都不引起某种本质同一的东西。因此，由于这四种原因不是一个一的部分（这个一是由这些部分形成的，就像由活动和潜能构成的一样），在这种条件下，如果它们还根本没有统一性，那么只要它们起原因作用，它们怎么能够引起某种同一的东西呢？因此只要它们引起被原因引起的东西，它们就有一种秩序的统一；通过这种秩序，它们都是一——这里

涉及第三种东西，即起原因作用的过程，因此就像整个世界中的多通过秩序而是所是的一一样。

从关于目的和起作用的东西的相互论述，即从第四个结论的第二个证明，从第六个结论的第二个证明，从这些结论所涉及的其它原因以及从第八个结论，人们可以看出，这几种原因有什么样的秩序。

但是，内在原因相互有什么样的秩序，我在这里不想过于详细地进行研究；下一步我将几乎不需要它们。然而，根据独立性，质料似乎是“在先的”，因为或然的和提供形式的东西似乎依赖于持久的和接受形式的东西；因为可以接受形式的东西是在提供形式的东西之前被理解的。而且许多人在这种意义上解释奥古斯丁在《忏悔录》中的一种立场，即承认质料是比形式在先的。[①] 如果人们问，质料根据什么秩序是在先的，我就要回答说，质料像被引起的东西那样在先的，这种被原因引起的东西更接近于相同的遥远的原因；所谓更接近于，我是说，必然根据这样一种秩序，以此形式由它（原因）所引起。但是，形式根据优先地位是“在先的”，因为它是更完善的；在《形而上学》第七卷中比较形式和质料的地方，亚里士多德把这一点作为显而易见的道理而加以接受，[②]尽管从他在其它地方——《形而上学》第九卷关于活动和潜能[③]——的表述也能够证明这一点。

[17] 但是人们应当理解：原因是在起原因作用的过程中或

---

① 《忏悔录》，第七卷，第 4 章。

② 《形而上学》，1029 a 5。

③ 同上，1049 b 5。

者根据它们所起的原因作用而依本质排列的，这是一回事；那些是原因的东西是依本质排列的，则是另一回事，一如阿维森纳在《形而上学》第六卷第 5 章说明的。因为第一种情况是真的，并且已被说明；否则下面的命题就会是假的："因为它喜爱这个目的，所以它引起这种结果"；"因为它起作用，所以形式是提供形式的，而质料是提供质料的。"这些命题确实是人们普遍承认的。但是第二个命题是假的。因为那种是目的的东西并不是起作用的东西的原因，相反的情况有时候也不行。但是一般来说，起作用的东西也不是那种是质料的东西的原因，因为它预先假定了质料。

[18] 至此完成了对第四种划分的各分支的比较。我简要地省略了第三种划分；明显可以看出，它的划分支是相互排斥的，被划分的东西是穷尽的。因为：

第十个结论：如果针对同一个原因对两种情况进行比较，那么要么针对一个近的原因，要么针对一个遥远的原因。

我对第二种划分提出两个结论。第一个结论涉及划分的区别：

第十一个结论：并非每一个距原因较近的、被原因引起的东西都是由距同一原因较远的、被原因引起的东西的原因；因此存在某物先于它物被原因引起，但并非因为前者是后者的原因。

这里的前件通过一个例子和理性的考虑得到证明。这里提供的例子是：量是一种比质"更近"的被原因引起的东西，却不是质的原因。如果详细研究原因，这就是显然的。——通过理性

考虑将证明这一点。[①]

[19] 第二个结论涉及划分的完整性：

第十二个结论：任何东西都不本质地依赖，除非依赖于一个原因或依赖于与一种原因较近的被原因引起的东西。

这一点的证明是：如果一个东西依赖于其它另一个东西，那么假设这另一个东西是 A，而依赖者是 B。如果 A 不存在，那么 B 将不是。但是，如果 A 不存在，这个 B 的所有真正原因可以共同起作用，而且所有比 B 距这种原因更近的被引起的东西都能够已经被引起：根据这里的考虑，由于 A 绝不是任何这些原因，因此 B 将不是，即使所有真正的原因共同起作用，即使所有比 B "更近的"被原因引起的东西已经被设定了。因此所有这些真正的原因不是充分的原因，即使那种较近的被原因引起的东西已经被原因引起了。这种推论是显然的：因为"充分的"原因能够引起较远的被原因引起的东西，如果设定了较近的被原因引起的东西的话。

如果人们说，这个论证得不出它们不能起原因作用的结论，而只能得出它们实际上不起原因的作用，那么这是没有什么用处的。因为根据这里的考虑，如果 A 不是作为是者设定的，那么 B 就不能是。[②] 现在如果关于所有原因和在先的被原因引起的东西一切都设定了，那么 A 就确实不能通过它们而是；因为它既不是这些原因中的一个，也不是能够由这些原因所引起的。

---

① 此处如德译者 Wolfgang Kluxen 所见，原文疑有脱落。——校注

② 此处拉丁文本有异读，如把此处的"是"改为"存在"，亦可译为："如果你假定这里的 A 不能存在，那么 B 也就不能存在。"——校注

所以 B 也不能通过它们而是;因为某种东西(B)绝不能通过这样的东西而是,即通过它不能有起原因作用的东西(A)而是,而没有这种东西,这某种东西(B)也就是不可能的。

如果人们说,"一个复合物能够通过一种自然起作用的东西而是;但是,如果没有质料这个复合物不能是,那么质料就不能通过这个复合物而是"——这种异议是没有什么价值的,因为这种自然起作用的东西不是复合物的整个原因,也就是说不是[①]这样一种东西,从它出发,在排除其它每一种起作用的东西的条件下,这个复合物能够是。我谈论这样一种原因:因为如果我在每一类有秩序的原因中把所有原因集中在 B,而且如果已经产生出所有比 B 更"接近"的结果,那么 A 确实不能通过所有这些原因而是,因为它既不是原因,也不是从所说的这些所引起的东西;没有 A,B 也不能是。因此 B 不能通过所有这些聚集的东西而是;因此,所有这些聚集在一起的东西整体上也不是 B 的原因:这是与出发点相对立的。

[20] 关于第一种划分,我提出两个相似的结论。第一个结论:它的分支是相互区别的:

第十三个结论:并非每个被超过的东西本质地依赖于优先的东西。因此,第一种划分的第一个分支并不必然导致第二个分支。

前件的证明:比较优越的类较之不太优越的类是优先的,例如,对立的东西较之不太对立的东西是优先的;然而前者就后者而言,绝不是原因——这是归纳显然的——也不是一种比较近

① 原译:"而是"。——校注

的被原因引起的东西，因为它们在这里并不作为具有本质次序的被原因引起的东西而涉及任何共同原因的原因性。因为如果这种原因性不能先引起优先的东西，它就不能引起被超过的东西，而这关于可能涉及的那些原因显然是假的。这是因为，如果从这种原因产生不太对立的东西，而且如果从任何原因也不产生比较优越的对立的东西，那么这两种东西就不是以任何这样一种原因关系（即在依赖的意义上）被排列的。

此外：如果一个优先的东西既不是与被超过的东西相关的原因，也不是这两个更近的被原因引起的东西的原因之一，那么被超过的东西就不是本质地依赖于它。从上面刚刚说明的（第十二个）结论看，这个（第十三个）推论是显然的。

尽管多余，我补充它的逆结论：

第十四个结论：并非每一个依赖者都被它的所依赖的东西超过。

这是显然的：复合物依赖于质料，尽管它比质料完善得多。也许形式同样依赖于质料——这一点在第九个结论得到提示，然而形式是更完善的，《形而上学》第七卷是这样说的。[①] 甚至在有秩序的运动中，根据形成而在后的东西依赖于在先的东西，因为在先的东西是距二者原因更近的结果。然而《形而上学》第九卷说，在后的东西是更完善的。[②]

[21] 第三，为了这个划分的完整性，我提出下面这个在亚里士多德的著作中完全可以看到的普遍的结论：

---

① 《形而上学》，1029 a 5。

② 《形而上学》，1050 a 4。

第十五个结论:如无必要,绝不要设定多数。

因此,由于设定比上述两种秩序更多的原初本质的秩序是不必要的,因此这两种秩序就是唯一的。这个普遍命题还表明,只有六种本质的秩序:这些秩序已经得到说明,再设定其它秩序显然是没有必要的。

[22] 对第一种划分的分支进行了一般的相互比较之后,现在我要对第一种秩序的在后的东西与第二种秩序的两种特殊的在后的东西进行特殊的比较;就是说,我要把被超过的东西与被作用的东西和确定了目的的东西进行比较。这里我提出如下一个结论:

第十六个结论:每一个确定了目的的东西都是一个被超过的东西。

这一点的证明是:目的是比向着目的的东西"更好"的。这一点的证明又是:目的作为被喜爱的东西使起作用的东西向被原因引起的东西运动。因此 A 不是不如 B 好,也不是与它相等;所以 A 是更好的。——这个前提的第二部分的证明是:正像出于相同的理由,(A)将使与它相等的(B)运动,出于相同的理由它也将能够使它自身运动,[①]因为它是同样值得被喜爱和追求的;因而它能够是它自己的目的因——与本章第一个结论相悖。由此出发应该得出,这个目的是同样好的。

此外:自然为一个目的而起作用,而且它就像艺术会摹仿自

---

① 原译:"正像出于相同的理由,一个相同的东西将会运动一样,出于相同的理由它也将能够运动。"——校注

然那样起作用一样。但是在艺术事物[①]的目的中，艺术事物的认识原理取自其中，[②](艺术的)终结[③]涉及确定了目的的东西——根据《物理学》第二卷。[④] 但是这个原理是更真的：因而实际上包含着真的那种目的就是比其终结的基体[⑤]更完善的。

[23] 人们会反对说：有的意志为了一种被喜爱的不太好的善引起某种东西；所以在这种情况下目的被超过。前提在每一种行为都是显然的，这种行为本身是善的，但是根据它所为之做出的目的却是恶的；因为它是由起作用的东西为一个目的排列的，而这个目的比它本身还要低下。

我的回答是：我们的结论从根据事物实质是“目的”的东西出发；这样一种东西总是自然目的和有秩序(geordnet)的意志的目的。但是无秩序(ungeordnet)的意志的情况摧毁不了这个结论：这样一种情况并不是结果的第一原因。如果这样一种结果是由这样一种意志向着一种不太完善的目的排列的，那么它就由另一种更高的原因向着一种更完善的目的排列；因为不这样，它就根本不会处于一种秩序，像这个结论的证明所表明的那样。如果它如同由更高的东西产生那样有一个更完善的目的，那么它就有一个更完善的东西。因此每个确定了目的的东西都被某

---

① artificialibus，泛指一切人工制成，而非天然固有的事物。按拉丁文 ars 的含义远较现代西方语言中 art 为宽，它可指技艺、技巧、手段、才能等，不是现代意义上的艺术。——译注

② 原译：“艺术事物的认识原理被去掉了”。——校注

③ 原译：“结论”，此处的 conclusio 应指艺术作品的完成，与艺术原理(principium)相对，因为 principium 在拉丁语中尚有“开端”之意。——校注

④ 《物理学》，199 a 8－15，200 a 15－b 4。

⑤ 原译：“主项”。——校注

种东西超过，这种东西是它的目的，尽管不是它的“最近的”目的——即这样的目的，为了这些作为被喜爱的目的，被排列的直接起作用的东西引起它。

人们也可以说，那个目的仅仅是在有限的意义上（secundum quid）是它的目的。但是这是不能令人满意的：较低的原因所起的作用原因性毕竟也是作用原因性。因此，如果它完全不像被运动的东西那样起作用，比如像一节木棒——相应于这样一个东西没有任何专门的目的，因为它不是“真正的”起作用的东西，而只是“更近的被作用的东西”——如果我说它[①]不是那样起作用，那么它的目的也绝对是一个目的；因为每一个“真正的”起作用的东西都有一个“真正的”目的。

第三章　第一原理的三重首要性

[24] 我主上帝，你确实说过，你是第一的和最终的，你教育你的仆人通过理性来证明他以确切无疑的信念所把握的东西，即你是第一起作用的东西，第一优越的东西，以及最终的目的。

我们要从上述六种本质秩序选择三种：两种外在原因性秩序和一种优越性秩序。而且如果你同意的话，我们将证明，在这三种秩序中，只有**一种**[②]本性是绝对第一的。我说**一种本性**，这是因为本章要说明的上述三种第一性不是关于独特的个体（singularum）或数目为一的东西，而是关于一种独一无二的本质

① “无秩序的意志”。——校注

② 黑体为德译者所加。——校注

(quidditas)或本性的。但是下面要谈到数目的统一性。[①]

[25] **第一个结论**:在是者中有一种能起作用的本性。

这一点的说明如下:有一种可以被作用的东西(本性),所以也有一种能够起作用的东西。通过相关事物的本性,这个结论是显然的。前提的证明是:一旦有一种或然的东西(本性),它就可能由不是而是;所以它不是由自身而是,也不是由"不"(nihil)[②]而是——因为在这两种情况都会从不是到是;因此有能够被另一事物作用的东西。另一方面,存在着可运动的和可变化的本性,因为可能有这样的情况,这些本性不具备一种它们有可能拥有的完善性;所以,处于运动结束的东西能够开始,因而能够被作用。

[26] 对这个结论和以下几个结论,我还可以根据现实活动提出如下补充:有一种起作用的本性,因为有一种被作用的东西,因为有一种开始是的东西,因为有一种处于一种运动结束时和或然的东西。但是我更愿意提出关于可能事物的结论和前提。这是因为,如果承认那些关于现实活动的东西,那么也要承认那些关于可能活动的东西;但是反过来不行。此外,那些关于现实活动的东西是或然的,即使不是完全明显的。这些关于可能活动的东西是必然的。前者与现存的是(ens existens)有关,而后者可能真正与本质意义上的是(ens quidditative)有关。这

---

① 原译:"这是因为本章要说明的上述三种第一性不是关于一种性质独特或数目为一的本质(Washeit)或本性的,而是关于一种独一无二的本质或本性的。但是下面要谈到许多统一性。"——校注

② 或可译为"无"。——校注

里由那个本质的存在说明了作用原因，后面将要说明这种本质的存在。

[27] **第二个结论**：有一种能够起作用的东西，它绝对是第一的，就是说，它不能是被作用的，也不能借助另一个东西而起作用。

这一点从第一个结论得到证明：有一种能够起作用的东西；它是 A。如果它以上述说明的方式是第一的，那么目的马上就会达到。如果不是这样，那么它就是一种在后的能够起作用的东西，因为它是能够被另一个东西作用的或是能够借助另一个东西而起作用的；如果否认这种否定，那么就要假定肯定。——现在假定有这另一种东西；这种东西是 B。关于它的论证与关于 A 的论证方式相同：要么能够起作用的东西有一个无穷过程，在这些起作用的东西中，每一个与在先的相比都是第二位的，要么将停在某个起作用的东西上，它没有比它在先的东西。无穷上升是不可能的。因此必须有一种在先性（primitas）[①]；因为对任何一个东西来说，如果它没有在先的东西，那么它不是比在自身之后的东西在后的：因为第二章的第二个结论禁止原因的循环。

[28] 这里的反对意见是：根据从事哲学研究的人的观点，无穷上升是可能的，就像他们关于无限繁殖的生物所假定的那样，在这些生物中，任何东西都不会是第一的，每一个东西都将只是第二的；而且他们关于这一点的假定确实应该是没有循环的。我排除这种反对意见并且说，哲学家并不是在有本质秩序的原因那里，而仅仅是在有偶然秩序的原因那里假定一种无限性，比

① 原译："统一性"。——校注

如从阿维森纳在《形而上学》第六卷第 5 章的论述中可以看出这一点，他在那里谈到同一种内个体事物的无限性。①

然而，为了说明我们的目的，我要解释，什么是有本质秩序的原因，什么是有偶然秩序的原因。这里必须知道，谈论“本身的”(per se)②原因和“偶然的”原因是一回事，谈论有本身或本质**秩序**的原因和有偶然**秩序**的原因则是另一回事。因为在第一种情况下只有一种东西与一种东西的比较，即原因与被原因引起的东西的比较；“本身的”原因是这样一种原因，它根据自己的本性，而不是根据某种偶然的东西起原因作用。在第二种情况下有两种原因的相互比较，只要被原因引起的东西是从它们产生的。

有本身和本质秩序的原因与有偶然秩序的原因有三种区别。第一种区别是，在有“本身的”秩序的原因中，第二个原因只要起原因作用，就依赖于第一个原因；在有偶然秩序的原因中却不是这样，尽管第二个原因可能以是的方式或以其它某种方式是依赖性的。第二种区别是，在有本身秩序的原因中有另一种确定本质和秩序的原因性，因为更高的是更完善的；在有偶然秩序的原因中却不是这样。这种区别是从第一种区别得出来的；这是因为：任何原因在起原因作用的过程中都不本质地依赖于一种具有相同的本质规定性的原因，因为在某种东西起原因作用的过程中，**一个具有一种**本质规定性的东西就足够了。由此得出第三种区别，对于起原因作用的过程来说，要求必然同时有

---

① 阿维森纳：《形而上学》，第六卷，第 5 章(f. 94 rb-va)；cf. ib. c. 2 (92 va)。

② 原译：“真正的”，参见前注。——校注

所有有本质秩序的原因，否则对于结果而言就会缺少一种本身的原因性；有偶然秩序的原因不是被同时要求的。

[29] 从这些区别出发，我们的目的得到如下说明：(A)有本质秩序的原因的无限性是不可能的。(B)有偶然秩序的原因的无限性是不可能的，除非假定这种情况基于有本质秩序的原因；因此对于有本质秩序的原因来说，无限性是根本不可能的。(C)即使否认了一种本质秩序，无限性也是不可能的。所以，在任何情况下都有一种绝对能起作用的第一的东西。

这里假定了三个命题。为了简要的缘故，第一个叫作 A，第二个叫作 B，第三个叫作 C。

它们的证明。首先证明 A：有本质秩序的被原因引起的东西的整体是被原因引起的；[①]因而是由一个原因所引起的，这个原因不是这种整体的一部分；因为在那种情况下，这个原因就会是它本身：依赖物的整体确实是依赖性的，而且是不依赖于这种整体的任何部分。此外，无限多的有本质秩序的原因也会同时起作用——根据上述第三种区别；没有哲学家假定这个结果。第三，在先的东西是距原理更近的——根据《形而上学》第五卷[②]；所以，哪里没有原理，哪里就没有本质上在先的东西。第四，更高的东西在起原因作用的过程中是更完善的——根据第二种区别；所以，无限更高的东西也是无限更完善的，因而在起原因作用的过程中是无限完善的；所以它不是借助其它另一个

① 原译："有本质秩序的被原因引起的东西的整体起原因作用"。——校注

② 亚里士多德：《形而上学》，第五卷，第 16 章(c. 11，1018 b 9－11)。如前注，此处的 principium(原理)亦可指"开端"，下同。——校注

东西起原因作用，这是因为，每个这样的东西以一种不完善的方式起原因作用，因为它在起原因作用的过程中是依赖性的。第五，“能够起作用”的东西并不必然说明不完善性——正如从第二章第八个结论显然可以看出的那样；所以它在本性意义上不是不完善的。但是如果它在任何本性上对在先的东西都不是不依赖的，那么它在任何本性上都不是并非不完善的。所以，没有依赖性的起原因作用的能力(effectivitas)能够是一种本性内在固有的。这种本性就是绝对第一的。所以一种绝对第一的能够起原因作用的能力是可能的。这是充分的，因为下面将由此得出，这种能力是现实的。从这五条理由出发，命题 A 是显然的。

[30] B 的证明是：如果假定一种偶然的无限性不是显然同时的，而只是依次先后相继的，那么处于第二的东西尽管以某种方式来自在先的东西，但在起原因作用的过程中并不依赖于在先的东西。因为即使当在先的东西不再存在时，它也能起原因作用，一如儿子繁殖后代在父亲去世以后和父亲在世的时候是一样的。这样一种无限的依次相继是不可能的，除非依赖于一种无限持续的本性，而全部依次相继的过程及其每一个分子都依赖于这种本性。任何形式变化都不是永久的，除非依靠某种有持续能力的东西，而这种东西又不是依次相继序列中的任何分子，因为依次相继序列的所有分子都具有相同的存在理由(ratio)[①]；应该存在某种本质上在先的东西，[②]因为依次相继序列的

① 原译：“确定性”。此处 ratio 即前文所说的本性。——校注

② 原译：“但是形式变化是某种本质在先的东西”。——校注

每一个分子都依赖于它，而且这处于一种不同的秩序（不同于[①]它依赖于最近原因），这种秩序是那种依次相继序列的一个分子。所以命题 B 是显然的。

[31] C 的证明是：根据第一个结论，有一种能够起原因作用的本性。如果否定能够起原因作用的东西的一种本质秩序，那么这种能够起原因作用的东西就不借助任何其它东西起原因作用；而且即使能够假定它是在某个个别情况下被原因引起的，它在一个情况下也确实是不被原因引起的，而这是我们关于第一本性的目的。因为如果在每一种情况假定它是被原因引起的，那么这就已经包含了一种对否定本质秩序的反驳；因为任何本性都不能被假定是在任何情况下被原因引起的，所以一种本性依据一种偶然的秩序，同时一种本质秩序也不必成为另一种本性的依据——根据 B。

[32] **第三个结论：**绝对第一的能够起原因作用的东西是不能被原因引起的，因为它是不能被作用的和能够独立起原因作用的。

从第二个结论看这是显然的：如果第一的东西能够被另一个东西作用或者能够借助另一个东西起原因作用，那么就有一个无限过程或一种循环，或者停止在一个不能被作用的东西和能够独立起原因作用的东西上。我称这是第一的东西，而且根据承认的东西，显然其它任何东西都不是第一的东西。

进一步的推论是：如果第一的东西是不能被作用的，那么它也是不能被原因引起的；因为在这种情况下它不是通过一个目

---

① 原译："正如"。——校注

的可确定的——根据第二章第五个结论;它也不是在质料上可确定的——根据同一章第六个结论;它也不是通过形式可确定的——根据那里的第七个结论;它也不是通过形式和质料一起可确定的——根据那里的第八个结论。

[33] **第四个结论:**绝对第一的能够起原因作用的东西是现实存在的,而一种现实存在的本性是能够以这种方式起原因作用的。

这一点的证明是:对于一个东西而言,由另一个东西而是,是与它的存在理由(ratio)相矛盾,那么,如果这个东西能够是,它就能够由自身而是。而能够由另一个东西而是,这与绝对第一的能够起原因作用的东西的存在理由相矛盾——根据第三个结论;而且它能够是——根据第二个结论。A 的似乎不太合理的第五个证明恰恰包含这一点;其它证明可以与存在相联系,因而属于或然的然而是显然的命题;或者它们与本性、本质和可能性相联系,因而得自必然的东西。所以,绝对第一的能够起原因作用的东西能够由自身而是。什么东西不由自身而是,就不能够由自身而是;因为在这种条件下,不是者(non-ens)就会产生出某种东西,而这是不可能的,此外,在这种条件下,这种东西就会作为原因引起自身,因而会是并非完全不能被原因引起的。

对于这第四个结论,以另一种方式的解释如下:宇宙缺少最高可能的是之层次,这是令人难以接受的。

应该注意对这第四个结论的一个补充说明:第一的能够起原因作用的东西不仅是某种比其它东西在先的东西,而且说有

(别的)东西在它之先就包含着矛盾;[①]所以鉴于它是最先的,它就是存在的。这一点的证明如同第四个结论:因为就这种东西的存在理由而言,首先包含着不能被原因引起的东西。所以,如果它能够是,因为它与是的性质不矛盾,那么它就能够由自身而是,因而它由自身而是。

[34] **第五个结论**:不能被原因引起的东西是由自身必然是。[②]

这一点的证明是:着眼于它的是,它排除每一种与它自身不同的原因,包括内在的和外在的,因而它由自身不可能不是。

证明:某种东西只有在下面的条件下才能不是,即一种正面的或负面的(positive vel privative)[③]与它不相容的东西能够是;因为在两个矛盾的对立物中,总有一个是真的。但是,任何——正面的或负面的——与不能被原因引起的东西不相容的东西都不能是。这是因为,它要么由自身,要么由另一个东西(而是):事实不是第一种情况,因为在这种情况下,它就会由自身而是(根据第四个结论),而这样一来,不相容的东西就会同时是;由于同样的原因,任何东西都不会是,因为根据那种不相容的东西应该承认,不能被原因引起的东西不是,而且反过来也得出这个结论。事实不是第二种情况,因为与不能被原因引起的东西所具有的由自身而是相比,任何被原因引起的东西所具有的由其

---

① 原译:"而且它包含着一个矛盾:某种东西应该是在先的。"——校注

② "必然是"一词的拉丁文原文是 necesse esse,德译文是 Notwendigsein。德文把"是必然的"译为名词形式。考虑到行文的方便,本文采用了德文的译法。——译注

③ 原译:"主动或私有的"。下同。——校注

原因而是都不是更强和更有力的;因为被原因引起的东西依赖于是,而不能被原因引起的东西不依赖于是(能被原因引起的东西能够是的可能性也不使它现实的是成为必然的,如同在不能被原因引起的东西的情况那样);但是凡是与一个已经是的东西不相容的,只有在下面的情况才能由原因而是,即它从原因得到一种是,这种是比与它不相容的东西的是是更强和更有力的。

[35] **第六个结论**:由自身而是的必然性只属于唯一一种本性。

这一点的证明如下:如果两种本性能够由"自身必然是",那么对于它们来说,是之必然性就是共同的;由此也有一种本质的是者性质(entitas quidditativa),基于这种性质,它们才有这种共同的东西;它们的属同样是由此得到的,此外,它们通过它们最终现实的形式确定性得到区别。

由此得出两种不相容的结果:首先,这两种原初的必然是各自通过这种具有较小现实性的共同本性(natura communis)而是,而不是通过这种具有较大现实性的进行区别的本性(natura distinguens)而是;因为如果它们各自也会通过那种作为形式确定的(formaliter)进行区别的本性而必然是,那么它们各自就会是两度必然是,因为那种作为形式确定的进行区别的本性不包含这种共同的本性,就像种差也不包含属一样。但是下面的情况似乎是不可能的:较小的现实性是这样的,通过它某物是原初必然的,而某物通过较大的现实性既不是原初的,也不是真正必然的。

第二种不可能的情况是:根据假定,这两种原初的必然是依其共同本性,各个是原初的必然是,但是通过这种共同本性,它

们各个都不会是必然是；因为它们各个通过那种本性都不是充分的。因为通过最终的形式确定，每一种本性就是该本性所是。但是，某种东西无论通过什么而是必然是，同样也就通过这种东西而是现实的，不管其它东西怎样。

如果人们说，不用考虑进行区别的本性，这种共同本性对于是乃是充分的，那么这种共同本性自身就是现实的，而且是不被区别的，因而也是不能被区别的；因为一种已经存在的必然是不再是绝对潜在的是；属在种中的是是与种相联系的绝对的是。

此外：两种处于同类的本性具有不同的程度。这将借助划分属的种差得到证明：如果种差不相等，那么一事物的是比另一事物的是就是更完善的；然而任何是也不比由自身必然是是更完善的。

[36] 此外：如果两种本性是“由自身必然是”，那么一种本性的是与另一种本性的是就会没有任何依赖关系；因而它们之间也没有本质秩序。所以，这两种本性之一会不属于这个宇宙；这是因为，由于宇宙的统一性来自部分的秩序，所以任何没有是者中的本质秩序的东西都不属于宇宙。

这里的反对意见是：这两种本性各个与宇宙的部分有一种优先秩序；这些部分足以形成统一性。与此相反：一种本性与另一种本性甚至没有这种秩序，因为占有优先性的本性是更完善的是(esse)；但是没有任何东西比由自身必然是的“是”更完善。这两种本性之一与宇宙的部分也没有任何秩序；由于一个宇宙只有一种秩序，因此只有一种与一个第一的东西有关的秩序。证明：如果假定两种第一本性，那么与第一本性最接近的本性与它们就不只有一种唯一的秩序或唯一的依赖性，而是有两种秩

序或依赖性，如同确实有两个关系点一样；对于每一种更低秩序的本性同样是这样。所以，在整个宇宙中就会有两种原初的秩序，因而有两个宇宙，或者说，仅仅有一种与一种必然是相关的秩序，而没有任何与其它情况相关的秩序。

[37] 然而，如果自然理性自然地得到应用，似乎不应当假定任何东西存在于宇宙中，除非它拥有某种明显的必然性，除非某种秩序显明了它和其它是者相关的是者性质(entitas)；[①]因为在没有必然性的条件下，多是不能假定的——根据《物理学》第一卷。[②] 必然是在宇宙中是从不被原因引起的东西表明的，而不被原因引起的东西是由第一的起原因作用的东西表明的，而第一的起原因作用的东西又是由被原因引起的东西表明的。从被原因引起的东西似乎确实不能必然地假定有许多起原因作用的第一本性；而且这其实是不可能的，如同下面在本章第十五个结论将表明的那样。所以，人们也没有必要根据本性假定有多个不被原因引起的东西和多个必然是。

[38] 相应于本章前四个关于能够起原因作用的东西的结论，我提出四个类似的关于目的因的结论，这些结论也以类似的方式得到说明。第一个结论是：

第七个结论：在是者中有一种能够作为目的而起规定作用的本性。

这一点的证明是：存在某种通过一个目的可确定的东西。

---

① 原译：“然而，在进行论证的过程中似乎不允许假定宇宙中的任何东西是这样的，它表现出一种必然性，一种与其他是者的秩序表明了它的是者性质。”——校注

② 亚里士多德：《物理学》，第一卷，第 49 章(c. 4，188 a 17)。

证明：存在一个可被作用的东西——根据本章第一个结论的证明；所以也存在某种通过一个目的可确定的东西。根据第二章第四个结论，这个结论是显然的。从本质秩序考虑——根据第二章第十六个结论，较之上面从能够起原因作用的东西考虑，这一点是更明显的。

第八个结论：一个能够作为目的而起规定作用的东西是绝对第一的东西，这就是说，它既不能向着另一个东西有秩序的排列，也不能借助另一个东西来规定其它东西。

这将通过五个与证明第三章第二个结论相似的证明来证明。

第九个结论：第一的能够作为目的而起规定作用的东西是不能被原因引起的。

这一点的证明是：它不是通过一个目的可规定的；否则它就不会是第一的。它因此也是不能被作用的——根据第二章第四个结论，如同本章第三个结论的证明一样。

第十个结论：第一的能够作为目的而起规定作用的东西是现实存在的，而且这种第一性属于一种现实存在的本性。

这一点的证明如同第三章第四个结论的证明。补充说明：它是第一的，因为一个在先的东西是不可能的。这里的证明如同上述第四个结论的补充说明。

[39] 说明了与外在原因性的两种秩序有关的四个结论以后，我提出与优先秩序有关的四个相似的结论。第一个结论是：

第十一个结论：在是者的本性中有一种超越性的东西。

这一点的证明是：有一个通过一个目的规定的东西——根据本章第七个结论；所以也有一个被超越的东西——根据第二

章第十六个结论。

第十二个结论:有一种占有优先地位的本性,它根据完善性是绝对第一的。

这从本质秩序看是显然的:根据亚里士多德,形式像数一样——《形而上学》第八卷。[①] 在这个秩序中有一个停顿:这一点要以对第二个结论提出的五个证明来证明。

第十三个结论:最高的本性是不能被原因引起的。

这一点的证明是:它不是通过一个目的可规定的——根据第二章第十六个结论;因而是不能被作用的——根据同一章第四个结论,如同本章上面第三个结论的证明。

此外:最高的本性是不能被作用的,这一点由(本章第二个结论的证明中的)B 得到证明;因为每个能被作用的东西都有一个有本质秩序的原因。

第十四个结论:最高的本性是一个现实存在的东西。

这一点的证明如同本章第四个结论。补充说明:另一个东西比它更完善,更高,这一点包含一个矛盾;它的证明如同上述第四个结论的补充说明一样。

[40] **第十五个结论**:一种唯一现实存在的本性包含有上述三重本质秩序——作用原因性秩序、目的秩序和优先性秩序——的三重第一性。

这第十五个结论是本章的成果。它显然是从以上论述如下得到的:如果一种唯一的本性含有那种由自身的必然是——根据本章第六个结论——而且如果那种含有上述三重秩序的第一

---

① 亚里士多德:《形而上学》,第八卷,第 10 章(c. 3,1043 b 33)。

性的东西就是那种由自身的必然是——关于一种第一性，根据第五和第三个结论；关于另一种第一性，根据第五和第九个结论，关于第三种第一性，根据第五和第十三个结论——那么一种唯一的本性就总是包含有上述一种第一性。此外，含有一种第一性的本性也含有另一种本性；因为每一种第一性实际上都是在一种本性中——根据第四、第十和第十四个结论——而不是在不同的本性中；所以它是在唯一一种本性中。小前提的证明是：否则，许多本性就会是必然是（根据上述论证中的第二个命题）。

此外：这个命题通过不能被原因引起的东西得到证明，因为这种东西是唯一第一的；上述每一个东西都是不能被原因引起的；因而，……等等。大前提的证明是：多数如何会由自身而形成呢？

[41] 这个结论是非常富有成果的；因为它实际上包含六个结论，三个结论是关于含有上述第一性的本性的统一性的，三个结论是关于一种本性与另一种本性的同一性的，方式是对第一性进行相互比较。而且这个富有成果的结论以第六个结论作大前提，并且只通过它得到证明。对于上述六个结论来说，有利的情况是表达其自己的大前提，如果能发现这些大前提的话。

[42] 为了说明前两个结论，我提出一个结论作前提：

第十六个结论：同一种东西以某种方式本质地依赖于两种东西，以致它对它们各自的依赖性是完全的，这是不可能的。

这个结论的证明是：如果一种完全的原因在某种确定的原因属中引起某种东西，那么另一种原因就不可能在相同的原因属中引起相同的东西——因为在这种情况下，就会两次引起相

同的东西，或者这两次都不是完全的原因；在这种情况下，这样一种东西也会起原因作用，而没有它起原因作用，也会形成被原因引起的东西——而这是荒谬的。正因为如此，同一种东西不可能以任何一种方式依赖于两种东西，如果其中一种东西完全规定它的依赖性的话。因为如果依赖者还依赖于其它东西，那么这一种东西就不会起到充分的决定作用。在这种情况下，依赖者同样会依赖于某种东西，没有这种东西的存在，依赖者仍然会存在，而且在相同的是的秩序中；然而，假定它仍会在相同的秩序中，这与依赖性的本质是相悖的。

[43] 说明这个结论以后，我现在还要阐述在第十五个结论中包含的前几个结论：

第十七个结论：任何一种具有同一存在理由（unius rationis）[①]的外在原因的第一性分别只在一种本性之中。

这一点的证明是：如果这样一种第一性在多种本性之中，那么它要么是与相同的在后的东西相关的，要么是与其它东西相关的。不会是第一种情况——根据前面提出的第十六个结论；同样，在每一个在后的东西中都会有两种出于同一存在理由的依赖性，因为与两个第一的东西相关的不是一种依赖性。这个结果是无益的。（人们也不能假定第二种情况。）因为如果对于其它东西有一种其它第一的东西，那么这些东西属于另一个宇宙；因为那些东西和这些东西既不相互依次排列，也不向着相同的东西排列。没有秩序的统一性，就没有宇宙的统一性。亚里

① 原译："处于一种说明情景中"。—— 校注

士多德确立宇宙的根本的善为一个目的。[①] 而且由于向着一个最高的目的有一种秩序，因此对我来说，只谈论这个宇宙就足够了，用不着去臆想另一个我提不出理由，也许充其量只提出反对理由的宇宙。

[44] 此外要提出可能性证明。在一种本质秩序中，做出向统一性和更少数量的上升；所以在一停下来。

此外，原因越高，它的原因性扩展的范围就越广；所以，越向高走，越少的东西就足够了；所以，……等等。这个论证说明了前一个论证。

此外，在优先的第一的东西中似乎可以明显看出：如果两种本性不能以这样一种方式排列，以致一种本性不超过另一种本性——因为这里它们被比作数了，那么两种本性就更不可能处于相同的第一层次。

此外，在目的中也是如此：因为在这种情况下，任何目的都不能使所有与它不同的东西静止下来；由于这是不可思议的，因此结论同前。

此外：否则，任何本性实际上也不会包含其它每一种本性的完善性；因此任何本性都不会是最完善的东西，而这样的考虑不可能是没有矛盾的。

[45] 对其它三个结论同样有特殊的证明。因为：

第十八个结论：第一的能够起原因作用的东西是最现实的东西，因为它实际上包含着所有可能的现实性。第一目的是最好的东西，因为它实际上包含着所有可能的善。第一优先的东

---

① 亚里士多德：《形而上学》，第七卷，第 52 章(c. 10，1075 a 18)。

西是最完善的东西，因为它最优先地包含着所有可能的完善性。

这三点不能相互分开；因为如果其中一点在一种本性中，另一点在另一种本性中，那么就无法说明它们谁是绝对优越的。因此，这三种第一性似乎表达了最高的善的三种必然相互交织的本质规定性：这是最高的可传达性、最高的可爱性和最高的完满性或完整性。因为“善的”和“完善的”是相同的，根据《形而上学》第五卷；[①]“完善的”和“完整的”是相同的，根据《物理学》第三卷。[②] 但是关于善可以看出，它是“值得追求的”东西，根据《伦理学》第一卷；[③]并且是“愿意被分享的”东西，根据阿维森纳，《形而上学》第六卷。[④] 因为除非慷慨地分享，否则任何东西也不会以更完善的方式分享，而且这真正属于最高的善；因为从分享不期待得到任何回报，而这是真正的慷慨，根据阿维森纳，同上书第五章。[⑤]

[46] 第十九个结论：一种唯一存在的本性是上述三重秩序中第一的，即与其它每一种本性相比是第一的，因而其它每一种本性较之这种第一的本性是以这三重方式在后的。

一个大胆的反对者可能会主张第十五个结论并且同时断言，除了那种本性外，还有许多种本性，这些本性尽管在这种意义上不是第一的，却也不是在上述一种次序中比那种第一本性在后的，或者，它们尽管不是在每一种秩序中，而只是在优先秩

---

① 亚里士多德：《形而上学》，第五卷，第 21 章(c. 16，1021 b 18－20)。

② 亚里士多德：《物理学》，第三卷，第 64 章(c. 6，207 a 13)。

③ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第一卷，第 1 章(1094 a 3)。

④ 阿维森纳：《形而上学》，第六卷，第 5 章(95 va)。

⑤ 阿维森纳：同上。

序中或在优先和目的秩序中在后的，它们却不是在作用原因性秩序中在后的；所以有人断言，这是亚里士多德关于那种排在第一智慧之后的理智的观点，也许还是关于第一质料的观点。尽管从以上论述可能会反驳这一点，但是解释它对我们是有帮助的。

首先，从第六个结论可以反驳它：如果由自身必然是是只在一种本性之中的，如果任何总不是在后的东西——这三种秩序的任何一种都没有这种在后的性质——都是由自身必然是，那么这种唯一的本性就不是在任何一种在后的意义上在后的；所以在这种三重意义上，其它每一种本性都是在后的。从本章第三、第九和第十三个结论看，这个论证的第二个命题是显然的；以此它们分别与本章第六个结论联系起来。

[47] 其次，以特殊方式的证明是：凡不是一个目的也不向着一个目的的东西就是徒劳的(frustra)；但是在是者中，任何东西都不是徒劳的；所以每一种不是第一目的的本性都是向着一个目的的；而且如果向着一个目的，那么就向着那个第一目的——根据第二章第三个结论。

对于优先的东西也是如此：凡不是最高的和不被一个事物超过的东西就没有等级；因而它什么也不是；所以所有不是最高的东西就是被其它某个东西超过的；所以它是被最高的东西超过的——根据第二章第三个结论。

由此说明被否定的作用原因性：每一个东西都是第一目的或确定了目的的——同上述；所以每一个东西都是第一起作用的或被作用的，因为这个析取式的支与前一个析取式的支是可交换的。关于是在后的东西，从第二章第四和第五个结论看是

显然的，关于第一的东西，从下面提出的结论看是显然的。

对于优先性也是如此：如果每一种东西都是最高的或被最高的东西超越的，那么它就是第一起作用的东西或一种被作用的东西，因为这些分支也是可被替换的——根据第二章倒数第二个结论和最后一个结论，以及本章第十五个结论。

此外，假定一个没有任何秩序的是者则是最违反理性的，就像在本章对第六个结论的第二种说明中以及对第十七个结论的证明中以某种方式已经表明的那样。

[48] 确实，主啊，你英明地安排了所有事物，所以对每一种理智来说，每一个是者都是有秩序的东西，这似乎是有道理的。因此对于从事哲学研究的人来说，去掉某种东西的秩序是不可思议的。从“每一个是者都是有秩序的”这个全称命题得出，并非每一个是者都是一个在后的东西，而且并非每一个是者都是一个在先的东西；因为在这两种情况下，都会有同一种东西向自身排列，或者必然假定一种秩序的循环。所以，正是一个是者是在先的，而不是在后的，因而是第一的；而且正是一个是者是在后的，而不是在先的；但是任何既不在先也不在后的东西就不是。你是那唯一第一的，每一个与你不同的东西与你相比都是在后的，正像我依自己的能力关于三重秩序做出说明的那样。

第四章　论第一是者的简单性、无限性与理智性

[49] 我主上帝，关于你那独一无二的、真正的第一本性，如果你同意的话，我愿意以某种方式说明我坚信不移的它所具有的完善性。我相信，你是简单的，无限的，智慧的和有愿望的；由于我不愿意陷入循环证明之中，因此我预先就简单性提出几点

首先能够被证明的情况；关于简单性的其它情况应该待到能够证明它们的地方去解决。

[50] 所以本章要说明的第一个结论如下：

第一个结论：第一本性自身(in se)是简单的。

我说“自身”，因为我在这里只论及本质的简单性，这种简单性绝对排除本质的复合构成。

这一点的证明如下：第一本性不是被原因引起的——根据第三章第三个结论；所以它没有质料和形式作本质部分。此外，它也没有这样的完善性：这些完善性是不同的，它们以某种方式在事物中(in ve)得以区别，由它们又会得出种属区别的存在理由(ratio)。[①] 这通过第三章第六个结论的第一个证明得到证明：要么，这些完善性之一根据其专门的存在理由(ratio)[②]会是这样一种东西，通过它整体会是原初的必然是，而其余的完善性既不会是原初的，也不会是专门的——在这种情况下，只要这其余的完善性本质地包含在整体之中，整体就不会是必然是，因为它在形式上包含一种不必然的东西；要么，如果整体通过这两种现实性会是原初的必然是，那么它就会是双重的必然是，并且会有一种原初的、本质上谁也不会包含谁的双重的是。双方中的任一方同样不会是另一方，因为如果双方中的任一方都原初地产生必然是，那么从它们就不会产生一。这是因为双方中的任何一方都会是终极的现实性，所以要么它们没有同一的东西，要么它

---

① 原译：“概念形态”。此处改动意在统一关键术语，下文有关 ratio 翻译的改动均如此。——校注

② 原译：“本质性质”。——校注

们之间没有区别，所以它们不会是双方中的任何一方。

补充说明：第一本性不在一个属中；从以上证明看，这是显然的。还可以如下证明它：处于一个属中的一种本性通过定义被完全表达出来，而在定义中，属和种差表达的绝不是相同的，否则它们就会是没有用处的重复；在这样一种简单的本性中就可以看到对立的东西。

[51] 这里的反对意见是：如果一个必然的东西只通过两种同样存在的现实性之一才能够是，因而另一种现实性不是一种必然的东西——否则相同的东西就会是双重的必然是，那么就会得出，任何根据形式理由而被区别的东西都不能被假定为在必然是中，因而本质和关系也不能被假定为在神圣的位格中。[①] 这个结论是假的；所以第一个证明是错误的。对第二个证明可以提出同样的反驳：要么双方都会是终极的现实性，要么其中一方不是一种必然的东西。

我的回答是：凡总是根据形式理由（formales rationes）[②]所区别的东西，如果它们是可以复合的，像现实活动和潜能那样，或者像可以使同一事物现实化的两个东西那样，那么，如果一个是无限的，则它由于同一而包含另一个，而且它确实包含另一个；否则，无限的东西本身就会是可以[与它物]复合的，而这一点根据本章第九个结论被反驳。但是如果它是有限的，那么它由于同一就不包含那种原初根据形式理由而是不同的东西；因为这样一种有限的东西是可通过那种东西而完善的，或能以它

① 原译："神圣的人"。——校注

② 原译："形式的本质规定性"。——校注

复合构成的。所以，如果人们假定必然是是具有两种现实性(realitates)的，哪一种现实性也不通过同一而包含另一种现实性——这是一种复合构成所要求的——那么就得出，这另一种现实性不会是必然是，既不会通过其形式理由而是必然是，也不会根据其同一性而是必然是，或者，整体会是双重的必然是；因此这两个证明都成立。

关于神圣的位格的情况是微不足道的；因为这两种现实性不形成任何复合构成，而是一种现实性由于同一性而是另一种现实性，因为这一种现实性是无限的。如果人们反对说："这样我就要说，复合构成处于必然是，而且两种现实性也处于必然是，不过，其中一种必然性是无限的"，那么人们就会有两点矛盾：第一点矛盾是，无限的东西不是能像一部分与另一个现实性那样复合构成，这是因为部分小于整体；第二点矛盾是，根据复合构成的假定，任何现实性都不通过同一性而是另一种现实性；在这种情况下，这两个证明是有效的。

[52] 第二个结论：凡对于最高的本性而言总是内在的东西，就是在最高的意义上实际所是的东西。

这一点的证明是：根据上一个结论，由于本性的简单性，它与那种本性是完全同一的；所以，正像那种本性是最高意义上的本性一样，那种本性是在最高意义上实际所是的东西，因为它是与它同一的；否则，如果根据这种它的是者性质(entitas)可以把那内在的东西看作是能被超过的，那么也就可以根据它之是者性质而把本性看作是能被超过的，因为本性之是者性质与那种

内在的东西的是者性质是同一的。[①]

[53] **第三个结论**:每一种绝对的完善性都必然地并且在最高的意义上是最高本性内在的。

所谓绝对的完善性是这样的东西,它在任何一个事物中比并非这样的东西[②]是更好的。[③]

这种描述似乎不说明什么。因为如果把它理解为肯定和否定,那么:肯定本身并不比它的否定更好——无论是在它自身中,还是在所有它能在其中的东西中。但是,如果不是在完善性自身中,也不是在它能在其中的东西,而是绝对地说在任何东西中都如此,那么它是假的:智慧在狗中不是更好的,因为任何东西在与自己不相容的事物中都不是好的。

我的回答是:这是一种著名的描述。对它应该如下说明:"比并非这样的东西是更好",即比任何可能与它不相容的肯定的东西更好,这样的东西包含着"并非这样的东西"。因此我说,它在"任何事物中"——不是"对于任何事物",而是"在任何事物中"——是更好的,而且会是由它自身而成的;由于它不能是与它不相容的东西内在的,因而它是比它更好的。所以简要地说,绝对完善性是这样一种东西,它是绝对的,并且就其本身来说比所有与它不相容的东西是更好的;这样这在任何一个事物中比

---

① 原译:"如果根据这种本性之所是可以把它看作是能被超过的,那么也就可以根据它之所是而把它看作是能被超过的,而它之所是与那种内在的东西之所是是同一的。"此处 entitas 的翻译参照前文统一。——校注

② "并非这样的东西"的拉丁文原文是 non ipsum,德译文是 Nicht-solches,英译文是 not-it。——译注

③ 安瑟伦:《独白》,第 15 章。

并非这样的东西[更好]也应如此解释，即此处的“任何一个事物”都不是这样的。除此以外，我认为这个描述是有效的；我接受第一部分，这是显然的。而且必须在专门谓述表达的意义上理解相关的不相容，因为这一点通常都是这样解释的。

[54] 我证明在这种意义上理解的第三个结论：一种绝对完善性对所有与它不相容的东西都有一种根据等级排列的秩序，不是在被超过的意义上——根据表述——而是在优先的意义上。所以，它要么与最高本性是不相容的并且因此超过它，要么与它是相容的，并且因此能够是它内在的，并且因而处于最高的程度；因为如果它与某物是相容的，那么它与它自身就是相容的。[①] 它是它自身内在的，就像它与它自身是相容的一样。但是它不是作为一种或然的偶性而是它自身内在的；所以要么作为与它同一的，要么至少作为专门的性质(propria passio)；由此人们达到证明的目的：它必然是内在的。

但是，我证明，它不是以或然的方式作为偶性而偶然内在的，因为在每一种不与必然性相矛盾的完善性中，那必然具备它的东西比或然具备它的东西更完善。[②] 必然性不与绝对的完善性相矛盾；因为如果这样，那么一种与它不相容的东西，即那种是或能够是必然的东西，就会超过它。但是任何东西也不能比第一本性更完善地具有绝对的完善性——根据本章第二个结论；所以……等等。

[55] 为了探讨无限性和其它关于简单性所提出的东西，我

---

① 原译：“因为如果它与某物是不相容的，那么它与它就是不相容的。”——校注

② 原译：“它所必然具备的东西比它所或然具备的东西更完善。”——校注

要首先探讨理智和意志，因为这是后面讨论的前提。第一个结论如下：

第四个结论：第一起作用的东西是有理智有意志的。

这个结论的证明是：第一起作用的东西是一种“本身”起作用的东西，因为在每一个偶然原因之前都有一个在先的东西，它是本身的原因，根据《物理学》第二卷：[①]每一个真正起作用的东西都为了一个目的而起作用。

由此出发可以以两种方式证明。首先以下述方式证明：每一个在严格意义上考虑的自然起作用的东西，都会由必然性和类似方式起作用，如果它不是为了任何目的而起作用，就会是一个独立起作用的东西。所以，如果它仅仅是为了一个目的而起作用，那么这是因为它依赖于一个喜爱这个目的的起作用的东西；所以……等等。

其次以下述方式证明：如果第一起作用的东西为了一个目的而起作用，那么这个目的要么作为一个被一种意志行为所喜爱的东西把第一起作用的东西来推动（这样要证明的结论就是显然的），要么仅仅作为一个以自然的方式被喜爱的东西来推动。而后者是假的：因为它不是自然地喜爱一个与它自身不同的目的——如同重物喜爱中心，质料喜爱形式一样；在这种情况下，它就会以任何一种方式“向着一个目的”，因为它趋向于这个目的。但是如果它仅仅自然地喜爱是它自身的那个目的，那么这不过是说，它就是它自身；就是说，原因的双重存在理由对它是不适宜的。

---

① 《物理学》，198 a 7－9。

此外：第一起作用的东西把它的结果导向一个目的；所以它要么自然地要么以此喜爱这种目的。第一起作用的东西不是第一种情况；因为凡是没有认识能力的东西都只有借助有认识能力的东西才能起引导作用——最初的秩序出于智慧。[①] 第一起作用的东西决不借助其它任何东西起引导作用，就像它也不借助其它任何东西起原因作用一样。

[56] 第三：有被或然引起的东西；所以第一原因或然地起原因作用；因而它自愿地起原因作用。第一个结论的证明是：每个第二原因在被第一原因推动的意义上起原因作用；所以，如果第一原因必然地起推动作用，这样，每一个东西必然被推动，并且每一个东西必然被引起。第二个结论的证明是：没有与意志或伴随意志的东西不同的或然起作用的原理；因为其它每一个原因都由本性的必然性起作用，所以不是或然地起作用。

对这第一个结果人们会反对说，我们的意志活动可能会总是或然地引起一些东西。此外：涉及对上帝意志活动的理解时，哲学家[②]承认前件并否认后件；他假定或然性是由运动产生的更低范围内的东西，只要运动是一致的，它就是被必然引起的；然而从运动的部分产生不一致性，因此也产生或然性。——对第二个结果的反驳是：某些被推动的东西能够被阻止，因此对立的东西能够或然地产生出来。

回答第一种反对意见。如果有一种与我们的意志相关的第一起作用的东西，那么关于其它情况有什么结果，关于我们的意

---

① 原译："最初的秩序就是指点的问题"。——校注

② 指亚里士多德。——译注

志情况就有什么结果;这是因为,如果第一起作用的东西能够必然地直接推动我们的意志,如果它能够直接推动另一个东西并且必然地推动每一个必然被推动的东西——因为它推动的根据是它被推动——那么最终必然是一个最近的东西推动意志。因此这种意志将必然有意志活动,而且它将是一种必然的意志活动。此外还有下面不可能的结果:第一起作用的东西必然引起通过意志活动所引起的东西。

回答第二种反对意见:我在这里不是称任何不必然的和不永久的东西为或然的,而是称如下东西为或然的:如果它出现,那么它对立的东西也可能会出现。因此我说过"有或然(contingenter)被引起的东西",而没有说过"有是或然的东西(contigens)"。现在我说,哲学大师不能通过运动来否认这个结果而保留这个前提;因为如果(整个)运动是从它的原因产生的,那么当它被原因引起时,它的每一部分也必然被原因引起,就是说,必不可免地被原因引起,因而在这种情况下,对立的东西不可能被原因引起。此外:任何总是通过运动的一部分而被原因引起的东西,就是必然地、即必不可免地被原因引起的东西。所以,要么任何东西都不是或然发生的,即可以避免的,要么第一的东西以这种方式起原因作用,以至于它直接引起的后果也可能不被它引起。①

回答第三种反对意见:如果另一种原因能够阻碍这个原因,那么它就能借助一个更高的原因起阻碍作用,如此直到第一原因;如果第一原因必然推动它之下的直接原因,那么直到这个起

① 原译:"而且是直接地起原因作用,即它也可能会不起原因作用。"——校注

阻碍作用的原因，这整个秩序中就有一种必然性；所以它必然地起阻碍作用；所以任何其它原因都不能或然地引起被原因引起的东西。

[57] 第四，这个结论的证明是：是者中有恶的东西；所以第一起作用的东西或然地起原因作用；于是和前面一样。后件的证明：一个出于自然必然性而起作用的东西根据其潜能的最终极的东西起作用，因而向着所有能够由它产生的完善性起作用。如果第一的东西必然起作用，并且因而其它所有起作用的东西也必然起作用——如同以上证明的那样，那么就得出，原因的共同秩序在这种情况下就引起它们在这种情况下可能引起的任何东西。所以不缺少任何能够在这种情况下由所有起作用的原因所产生的完善性；所以不缺少任何能够被接受的完善性；所以在这种情况下就没有任何恶性。这些结果是显然的，因为在这种情况下能够接受的每一种完善性都是能由一种原因或由所有有秩序的原因被原因引起的。最后这个结果从恶的东西的意义内容(ratio)看是显然的，而这个证明对于自然界中的缺陷是合理的，对于道德生活中的过失也是合理的。

人们可能会说："质料不服从。"这不说明什么；一个强有力的起原因作用的东西会使不服从的东西屈服。

第五，这个结论的证明是：有生命的东西比任何没有生命的东西更好，而在有生命的东西中，有理解能力的东西比任何没有理解能力的东西更好。

[58] 有些人根据以上说明的第三个结论以第六种方式证明这个结论，因为理解、意志活动、智慧、爱都是绝对的完善性，而且他们假定这是显然的。

但是看不出，为什么能够得出它们是绝对的完善性，而不是第一天使的本性的第一完善性。因为，如果人们以名词表达来理解智慧(sapientia)，那么它就是比所有与它在名词表达上不相容的东西更好的，人们并没有证明第一起作用的东西是聪明的(sapiens)。我要说，人们预先假定了被证明的东西。人们只不过能够认为，聪明的是比不聪明的更好的，但是排除了第一起作用的东西。以这种方式，第一天使比除上帝以外的任何在名词表达的意义上理解的与天使不相容的是者都是更好的；确实，抽象地理解，第一天使的本质是能比绝对智慧更好的。

人们可能会说："这[①]与许多东西是矛盾的；因此并非对每一个事物来说，这都是在名词表达的意义上比与之对立的东西更好的。"我的回答是：在名词表达的意义上理解，智慧也不是对于任何事物来说是更好的；它与许多东西是矛盾的。

人们可能会说："智慧对于它能内在其中的东西是更好的，因为如果狗是聪明的，这对狗就是更好的。[②]"我的回答是：对于第一天使也是如此；如果它能够是一只狗，那么它就会是更好的，而且如果这只狗能够是第一天使，那么这对于这只狗来说就会是更好的。

人们可能会说："然而这破坏了狗的本性；所以对于狗是不好的。"我的回答是："聪明的"(sapiens)同样也破坏了狗的本性。这里没有任何区别，只不过是，天使作为同一种属的本性起破坏作用，而聪明的作为另一种不相容的属的本性起破坏作用，因为

---

① 据英译者，此处指"第一天使的本质"。——校注

② 原译："那么它确实会对于任何事物来说是更好的"。不知所据。——校注

聪明的要求一个与狗不相容的本性作为它的基体;[①]而基体与之原初相矛盾的那种东西,它本身(per se)与基体的特性(passio)也是矛盾的,尽管不是原初矛盾的(primo)。[②] ——关于绝对完善性的习惯说法常常是摇摆不定的。

此外:"有理解能力的"似乎是意谓一种确定的属,即实体的最高层次。由此应该推论出它是一种绝对完善性吗?关于是者的特性一般不是这样,因为它们以某种方式得自每一个是者,即要么作为普遍的特性,要么作为一个析取式的一个析取支。

如果一个大胆的反对者说,每一个以名词表达的每一个普遍的属的第一的东西是一种绝对的完善性,那么人们将怎样反驳他呢?因为他会说,如果人们在名词表达的意义上理解,那么每一个这样的东西都比任何与它不相容的东西更好;因为只有在它的属中以名词表达的超过其全体的东西与它是不相容的。如果人们联系以名词表达的上述实体来理解它,那么只要这些实体以名词方式被理解,说法就会是相似的:因为如果实体是确定的,那么确定的是最高贵的;如果实体不是确定的,那么至少每一个基体(只要它是通过这样一个东西以名词方式被称谓的)就比任何东西(只要这个东西是通过另一个与它不相容的东西以名词方式称谓的)是更好的。

[59] **第五个结论**:第一起原因作用的东西或然地引起它引

---

① 原译:"因为聪明的作为主体决定了同一种不相容的属的一种本性。"——校注

② 原译:"而主体与之相矛盾的那种东西与相同的东西本身也是矛盾的,尽管主体的特性不是原初矛盾的。"——校注

起的东西。

这一点的证明是：它所直接引起的东西，被它或然地引起——根据前面第四个结论的第三个证明；所以它如此引起所有东西，因为或然的东西根据本性不先于必然的东西，必然的东西也不依赖于或然的东西。

此外，从目的意志出发也是如此：只有这样的东西是必然被欲想的，即，没有它，就得不到关于目的所欲想的持久性。上帝爱作为目的的自身；而且他所爱的关于他的作为目的的东西是能够持久的，即使没有任何与他本身不同的东西；因为由自身而必然的东西不依赖于任何东西，所以上帝不必然根据他的意志活动欲想任何其它东西；所以他也不必然引起任何东西。

与此相反："欲想其它某种东西"与第一的东西[①]是同一的；所以它是必然是；所以它不是或然的。

此外：前面一个结论的第三个证明支持这里的这个证明，如果前面这个证明是有效的，那么任何第二原因在起原因作用的过程中都没有或然性，除非[②]第一的东西在意志活动中有或然性；因为正像第一的东西在意志活动中的必然性最终达到所有其它东西在起原因作用的过程中的必然性一样，它在意志活动中的确定性也导致所有其它东西在起原因作用的过程中的确定性。但是，它在意志活动中的规定性是一种永恒的规定性；所以

---

① "第一的东西"的拉丁文原文是 primo，德译文是 das Erste，英译文为 the First Principle。如果根据英译文，则可以译为"第一原理"，但是拉丁文 primo 似乎没有这样的意思，而只有"第一的"意思。德译文比较忠实于原著，因此本文根据德译文和拉丁文进行翻译。这里以"东西"表示名词形式，即"第一的东西"。——译注

② 原译："只是"。——校注

每一个第二原因在它起作用以前就以某种方式被规定了，因而被规定为对立的东西并不受它的能力支配。

进一步的解释是：如果被规定为对立的东西受这个第二原因的能力支配，那么这个原因在起原因作用的过程中的不确定性(indeterminatio)就与第一原因在意志活动中的确定性结合起来。因为使第一原因成为一个不确定的原因，并不受它的能力支配；而且如果这个第二原因的不确定性与第一原因的确定性结合起来，那么看起来第二原因的可能性和不必然性就与第一原因的必然性结合起来。所以要么第三个证明是没有价值的，要么我们的意志似乎并没有使自身摆脱朝向对立的东西。

此外：如果第一原因被确定为确定的，那么在这种情况下，一个第二原因如何能够以任何一种方式向着某物运动，而第一原因如果要运动则会向它的对立的东西运动——如同在我们罪恶意志的情况下那样——呢？

此外，第四点：每一次起作用都会是或然的，因为它依赖于第一的东西起作用，而这是或然的。

这是难以回答的问题，完整而清晰地解答它们需要说明和解释许多东西。我曾从未来或然的东西着眼探讨过关于上帝的知识，在那里人们可以寻找这些问题的答案。

[60] 第六个结论：第一本性爱自身，这与第一本性是同一的。

我如下证明这个结论：目的原因的原因性(causalitas)和起原因作用(causatio)是绝对第一的——根据第二章第四个结论；所以第一目的的原因性和它所起的原因作用是完全不能在任何原因属中根据起原因作用的任何方式被引起的。但是第一目的

的原因性是:“把第一起原因作用的东西作为被喜爱的东西而推动”,而这与“第一起原因作用的东西喜爱第一目的”是一样的。但是,“一个对象被意志喜爱”的意思不过是说:“意志喜爱这个对象”。所以:第一起原因作用的东西喜爱第一目的,它是完全不能被原因引起的,因此它“由自身而必然是”——根据第三章第五个结论;因此它与第一本性是同一的——根据同上第六个结论;而且这个推演在第三章第十五个结论是显然的。

这个结论可以以另一种方式如下推演,并且追溯到相同的东西:如果“第一的东西爱自己”是与第一本性不同的东西,那么它是能被原因引起的——根据第三章第十九个结论;所以它是能被作用的——根据第二章第五个结论;所以它是能由某个本身起原因作用的东西所作用的——根据上一章第四个结论;所以它是能由某个喜爱目的的东西所作用的——同上。所以,“第一的东西爱自己”就会是由某种在先的被原因引起的对目的的爱所引起的;而这是不可能的。

[61] 亚里士多德在《形而上学》第十二卷论述理解活动时表明了这一点:[①]否则,第一的东西就不会是最好的实体,因为通过理解活动它才得到尊严;否则,进行理解活动的持续性就会十分艰辛,因为如果(第一的东西)不是(它的理解活动),而是与它潜在矛盾的,那么根据亚里士多德,由此就产生艰辛。

这些证明理由是能够得到解释的。第一:对于每个处于第一活动的是者而言,它的最终完善在于第二活动,它通过这种活动与最好的东西结合起来,特别是当它是活动(activum),而不

① 《形而上学》,1074 b 15 - 30。

仅仅是生产制造时(factivum)[①]——但是每一个有理智的东西都是活动的,而且第一本性是有理智的,根据前面的结论。由此得出,它的最终完善在于第二活动。所以,如果这不是它的实体,那么它的实体就不是最好的,因为某种不同的东西是它的最好的东西。

第二:一种仅仅可接受的潜能是一种矛盾的潜能;所以……——然而根据亚里士多德,这第二个理由不是证明,而仅仅是一个可能性论证。所以他预先说明:"这是一个有道理的假定",等等。[②]

另一种方式是从潜能和对象的相互同一进行说明:结果是,活动与它们也是同一的。——这个结果是无效的;一个例子:天使认识自己,天使爱自己;然而这里的活动与实体不是同一的。

[62] 这个结论在下面的补充说明中是富有成果的:因为首先得出,意志与第一本性是同一的。因为一个意志活动(velle)只是一个意志的活动(voluntas);所以意志是不能被引起的;所以,等等。同样:人们把意志活动理解为一个在后的东西,然而这种意志活动与那种本性是同一的;所以意志(与那种本性)就更是(同一的)。其次得出,理解活动与那种本性是同一的,因为只有被认识的东西才被喜爱;所以理解活动是由自身必然是。同样:理解活动比意志活动离那种本性更近。第三得出,理智与那种本性是同一的,如同前面从意志活动出发关于意志的[同一性]所论证的那样。由此得出,理解活动的基础本身与理智是同

---

① 原译:"特别是当它主动活动,而不仅仅是能够活动时"。——校注

② 《形而上学》,1074 b 27 - 28。

一的，因为这种基础是由自身必然是，并且是在理解活动之前的概念确定。

[63] 第七个结论：任何理解活动都不能是第一本性的偶性。

这一点的证明是：关于那种第一本性已经证明：它根据其自身是第一能够起作用的；所以它由自身而具有所有东西，基于这些东西它能够引起——无需其它任何东西——每一个能够被原因引起的东西，它至少是那些能够被引起的东西的第一原因。但是如果排除了它的认识，那么它就不再具有它能够引起那些东西所依据的所有东西；所以关于所有东西的认识不是某种与它的本性不同的东西。——最后这个假定的证明是：除非基于对目的的爱，即愿意达到这个目的，否则任何东西也不能起原因作用；因为在其它情况下，任何东西也不能是本身起作用的东西，因为在这种情况下任何东西也不会愿意向着那个目的活动。但是，在为了某种目的而意愿某个东西之前，对这个东西的理解必须预先被理解；[①]因此在把第一的东西[②]理解为起原因作用的或有意志活动的第一时刻之前，必然把它理解为是理解 A，因此没有它，就不能真正引起 A；对于其它情况也是如此。

[64] 此外：同一个理智的所有理解活动与这个理智具有相同的关系，要么在本质同一的意义上，要么在偶然同一的意义上。这在每一个被造就的理智是显然的。它的说明是：这些理解活动似乎是相同的属的完善性；所以，如果一些活动预先假定

---

① 原译：“但是，在为了某种目的而理解某种东西的活动之前，存在着对这种理解某种东西的活动的概念确定。”——校注

② 原译：“理解活动”，此处改动参照英译本。——校注

一种令人接受的东西，那么所有活动都预先假定同样的令人接受的东西；而且如果一种理解活动是偶性，那么每一种理解活动都是偶性。现在，有些理解活动不能是第一的东西中的偶性——根据前面的结论；所以第一的东西中的任何理解活动都不能是偶性。

此外：如果一个理解活动能够是偶性，那么它在理智中被接受，如同在一个基体中被接受一样；所以与它同一的理解活动以及因而更完善的理解活动也会是令人接受的与不太完善的东西相关的潜能。

此外：同样的理解活动能够把握许多有秩序的对象；理解活动越完善，把握的有秩序对象就越多；所以最完善的理解活动（即不可能还有超过它的更完善的理解活动）对于所有可理解的东西就会是相同的。第一的东西的理解活动以这种方式是最完善的——根据本章第二个结论；所以它对于所有可理解的东西是相同的。而且那种属于第一的东西自身的理解活动与第一的东西是同一的——根据前面倒数第二个结论；所以，等等。

相同的结论也适用于意志活动。

[65] 此外还有如下证明：那种理智不过是一种理解活动；那种理智对于所有对象都是相同的，因而它不能对不同的对象是不同的；所以理解活动对于所有对象都是相同的。——我的回答是：如果从两个事物相互之间存在的同一性推论出它们与第三个事物相关的同一性，而它们对这第三个事物来说是外在的，那么这就是一种基于偶然情况的谬误。例如：（上帝的）理解活动是与意志活动同一的；所以，如果他的理解活动是对某种东西的理解活动，那么意志活动也是对相同东西的意志活动。这是

得不出来的。得出来的应该是:有一种意志活动,而且这种意志活动是一种相同的东西,因为理解活动是这样一种相同的东西;所以,由于这种偶然关系,人们能够分离地而不是组合地得出这个结论。

此外还有如下论证:第一的东西的理智有一种完全适合它和同样持久的活动,因为它的理解活动与它是同一的;所以它不能有另一种活动。——这个推论不是有效的:一种情况是:一个有福之人看见上帝,同时也看见其它东西;即使他根据他最终极的能力看见上帝,如同关于基督的灵魂假定的那样,他也能看见其它一些东西。

此外还有如下论证:那种理智在自身通过同一性而有理解活动的最高的完善性;所以也有理解活动的所有其它完善性。——我的回答是:得不出这一点,因为其它更小的完善性能够是被原因引起的,因此与不能被引起的东西是不同的;最高的完善性不能是被原因引起的。然而,这个结果以另一种方式得到证明,因为:

[66] 第八个结论:第一的东西的理性总是现实地、必然地和清晰地并且从比其自身所是在先的本性来理解所有可理解的东西。

第一部分的证明如下:它能够以那种方式认识所有可理解的东西,因为它在理智方面属于完善性,就是说,它能够清晰地和现实地认识;确实,它必然属于理智的本质,因为每一种理智都延伸到最普遍理解的整个是者,如同我在其它地方解释的那样。但是第一的东西的理智除了有一种与它同一的理解活动以外,不能有任何理解活动——根据前面的结论;因此它有关于每

一个可理解的东西的现实而清晰的理解活动，而且这种理解活动与它是同一的。

第一部分也通过以下得到说明：完美的艺术家预先认识到要做的每一件事情；否则他会无法完美地工作，因为认识是他工作所依据的尺度。所以上帝对于所有能够由他产生的东西都有一种清晰现实的认识，或者至少有一种习惯的(habitualis)认识，而且是一种比可产生的东西在先的认识。——对这一点的反对意见是：一种普遍的艺术知识足以产生个别的东西。

与在先的东西相关的第二部分的证明如下：与它总是同一的东西是“由自身必然是”——根据第三章第五个结论和第四章第一个结论；但是与它不同的可理解的东西之是则不是必然是——根据第三章第六个结论；“由自身必然是”从本性上说是比所有不必然的东西在先的。

以其它方式的证明是：所有与它不同的东西之是依赖于它，如同依赖于原因一样——根据第三章第十九个结论；而且只要它是这样一种原因，它就必然包括对这种“出于原因”的东西的认识。所以，这种认识从本性上说是比被认识的东西之是本身在先的。

[67]上帝啊，你的智慧和你的知识深厚无比，你以此把握了所有可理解的东西！你能为了我渺小的理智使下面的结论成为可能吗？

第九个结论：你是无限的，并且是一个有限的东西所不能把握的。

我将试图推出这个最富有成果的结论。如果对你来说，它在一开始就得到证明，那么上述大部分就会很容易成为显然的。

如果你同意,那么首先我要努力从关于你的理智的论述出发推出你的无限性;然后我要提出其它一些论证并且研究它们是不是适合于最终达到欲证的结论。

[68] 我主上帝,难道不存在无限多可理解的东西吗?这些可理解的东西难道实际上不在一个实际上理解所有东西的理智之中吗?所以,一个实际上同时理解那些东西的理智是无限的。这样一个理智就是你的,我们的上帝的理智,根据前面第七个结论。所以,这个理智与之同一的本性也是无限的。

我说明这个省略三段论的前提和结论。前提是:对于任何总是潜在无限的东西——即如果依先后次序来理解,则能够是没有终点的东西——而言,如果所有这些东西[①]同时是现实的,那么它们就是现实无限的。现在可理解的东西是与被创造的理智以某种方式相关的,如同显然的那样;而在你的理智中,所有那些只能由一个被创造的理智先后理解的东西都同时得到现实的理解;所以现实无限的东西在你的理智中得到理解。

我证明这个三段论的大前提,尽管它似乎是充分清楚的:如果所有这样欲被理解的东西是同时存在的,那么它们要么是现实无限的,要么是现实有限的。如果它们是现实有限的,那么若是依次先后接受它们,则能够最终接受所有它们。所以,如果这些同时是的东西不能被现实地全部接受,那么它们就是现实无限的。

我对这个省略三段论的结论证明如下:如果一个较大的数比一个较小的数需要有或者能够推出一种较大的完善性,那么

---

① 原译:"秩序"。——校注

就能够根据数的无穷性推论无限的完善性。例如：为了能够承受十，要求运动力有比能够承受五更大的完善性；为了能够承受无限的东西，应该能够推论出无限的运动力。所以在我们所说的情况：要能同时清楚地认识两个对象，理智应有比能认识一个对象时更大的完善性；所以得出欲证的结论。我证明最后这一点：为了清晰地认识一个可理解的东西，要求应用理智并且确定应用理智的方向。所以，如果某种东西能够被应用到许多东西，那么它就不限于这些东西的每一个；因此一个可应用于无限的东西是完全不受限制的。

我以同样的方式至少证明关于理解活动的命题，由此出发就得出关于理智的欲证结论。这是因为，如果对 A 的理解活动是一种完善性，而对 B 的理解活动同样是一种完善性，那么对 A 和 B 的一种相同的理解活动决不是同样清晰的，就像是处于两种活动一样，除非这两种理解活动的完善性都包含在理智之中；对于三种以及更多的理解活动也是如此。

[69] 人们要说：如果通过相同的理解方式(ratio)理解许多东西，那么就不能从多推论大的完善性。

换一种方式说，如果多种理解活动会达到根据形式规定是不同的完善性，那么关于理解活动的论证就会是合理的。多种理解活动只能是涉及不同种类的理解活动。但是，可理解的东西不是无穷多这样的种类，只有个体是无穷多的；但是涉及多种关于个体的理解活动并不说明别的形式完善性，因此不能推论这种涉及多个个体的活动具有更大的完善性。

反驳第一个回答：关于理解方式也可以像关于理智和理解活动那样进行论证。因为可以从关于理解方式所把握的多来推

论更大的完善性;因为它必然以更优先的方式包括所有真正的理解方式(rationes intelligendi)的完善性,这样的理解方式根据其自身的存在理由(ratio)分别提供某种确定的完善性;所以能够从无穷多完善性推论无穷多理解方式。

反驳第二个回答:从一种普遍的东西的观点出发理解个体则是不完善的,因为这样的理解没有考虑个体中所有具有肯定的是者性质[①]的东西,如同我在关于个体的研究中说明的那样。所以根据每一种肯定的可理解性,理解每一个可理解的东西的理智理解多个个体的不同的肯定的是者性质,而且这在理解活动中产生比仅仅理解一个个体更大的完善性。因为理解每一种独立的肯定的是者性质就是一种完善性,只要理解涉及这种性质。否则,即使这种是者性质不存在,理智却仍然是完善的,理解活动也是;因而没有必要假定这种理解在上帝的理智之中,这一点是通过第八个结论被排除的。

此外:能够从数和形得出可理解的事物种类的某种完善性;这一点由奥古斯丁在《上帝之城》第十二卷第 18 章中证明了。[②]

[70] 第二,我以下述方式证明这个结论:根据第一原因的原因性的最终极的东西,第二原因在引起原因的过程中为第一原因增加了某种完善性的东西,因而这种第一原因似乎本身并不能像与第二原因一起那样完善地引起结果,因为第一原因自身

---

① "是者性质"的拉丁原文是 entitatis,德译文是 Seiendheit,英译文是 entity。从字面上看,英译文似乎更近似原文,若以此翻译,则应该译为"实体"。但是这样一来,就会与 substance,即"实体"相混淆。德译文虽然在字面上与拉丁文原文不一样,但是却说明了这个词的意思。因此本文根据德译文翻译这个词。——译注

② 奥古斯丁:《上帝之城》,第十二卷,第 18 章(PL 41,col. 367 - 368)。

的原因性弱于第一和第二原因一起的原因性。所以，如果通过第一和第二原因一起而形成的东西，可以只通过第一原因自身更完善地形成，[①]那么第二原因就没有为第一原因增加任何完善性的东西。但是现在某种不同的补充的东西对每个有限的东西都增加某种完善的东西。所以这样一种第一原因是无限的。

将其用于我们要证的论题：对每个对象的认识，特别那种视觉认识(visio)，是由这个对象本身作为更近的原因而产生的。所以，如果这种认识是一种理智内在的，而没有任何来自这样一种对象的活动，而只是借助另一种在先的对象，该对象本来就是与这样一种认识相关的更高的原因，那么就得出：这个更高的对象的可认识性是无限的，因为更低的对象在可认识性上为它不增加任何东西。这样一种更高的对象就是第一本性；因为仅仅是由于它在第一者的理智中出现，而没有其它对象共同起作用，就形成了理智中对每个对象的认识——根据本章第七个结论，而且是作为最完善的认识——根据本章第二个结论。所以任何其它可理解的东西在可认识性方面也不为它增加某种东西；它是无限的；所以这样它在是者性质方面也是无限的，因为每一个东西如何与是是相关的，也就如何与可认识性是相关的。

[71] 在此的反对意见是：在这种情况下，任何有限的第二原因都不能产生对被原因引起的东西的完善的认识，如同它是由被原因引起的东西本身引起的；但这是假的，因为通过原因的认识比从没有原因的事物自身出发的认识是更完善的。

---

① 原译："如果通过第一和第二原因一起而形成的东西比只通过第一原因自身而形成的东西是更完善的。"——校注

此外:第一原因所起的原因作用与在第二原因不与它一起时所起的原因作用是同样完善的,由此似乎只能得出,它比第二原因本身更完善地具有第二原因的完善性;但是这似乎不能推论出无限性,因为一种有限的完善性已经能够比第二原因的完善性是更优越的。

此外:即使根据其潜能的最终极的东西而起原因作用的第二原因,在起原因作用的过程中不为第一原因增加任何东西,我们也不能证明它在是中也不增加任何东西。因为在引起光在介质中传播的过程中,如果我们这个太阳会引起介质能够接受的那么多光,那么另一个太阳不增加任何东西;但是在"是"中有被增加的东西。因此,由于作为对象的第一本性的出现可以有多少内在的东西,第一者的理智中就有多少认识;所以第二原因在起原因作用的过程中不增加任何东西,因为它不能作用那种已经是最高的现实的理智,就像另一个太阳也不会作用那个传播光的过程一样。如果人们由此证明它在是中不增加任何东西,那么似乎同样可以证明地球在是中对太阳不增加任何东西;因为它在引起光传播的过程中也不增加任何东西。

[72] 我对这些反对意见的回答如下。对第一个反对意见的回答是:在科学上我们只能在那些首先只是通过其自身而被把握的东西中推论某种东西;如果我们由此在我们的科学知识中通过原因而知道一种被原因引起的东西,那么原因并不同时带来对被原因引起的东西的简单认识,而被原因引起的东西生来就可以产生这种认识①——根据奥古斯丁在《三位一体》第九卷

① 原译:"而这种认识能够产生对被原因引起的东西本身"。——校注

最后一章:“认识是从认识者和被认识的东西产生的”;[①]或者,即使原因能够产生一种简单的认识,它也不会产生直觉的(intuitiva)认识,我在其它地方对此做过许多论述。由此在所有通过原因的认识之外,可以期待某种只是在我们(思想中)由对象自身所引起的东西。所以,如果上帝对石头有一个直觉的理解活动,而这个石头决不会起原因作用,[②]那么这个石头也不能以其专门的可认识性——由此石头可以被认识——为第一的东西的本质的可认识性增加任何东西。

所以,如果人们推论:“任何有限的原因都不形成对被原因引起的东西的完善认识,”那么我就承认:“任何有限的原因都不形成甚至对我们来说是可能的最完善的认识。”如果人们说:“通过原因的认识是更完善的,”那么我说,其中就已经包含了对由这个原因本身所引起的结果的简单认识。对一种复杂联系的认识是由对原因的认识和对被原因引起的东西的认识同时引起的;而且从第一原因和第二原因一起确实能产生比只从第二原因产生的东西更完善的东西。——与此相反:只从一个有限的第一原因能够产生比只从第二原因产生的结果更完善的结果;而只从第二原因可以形成其通过观察的认识(visio)。——我的回答是:只从一个有限的第一原因能够产生某种比只从第二原因产生的更完善的东西——考虑通过观察的认识——但是不产生一种注定由第二原因所引起的(专门)结果,无论它与所有其它有限的原因相比是第二的,还是第一的。因为在引起这样的

---

① 奥古斯丁:《论三位一体》,第九卷,第 12 章(PL 42,970)。

② 此处应专指石头并不是上帝的理解活动的原因。——校注

认识的过程中，第二原因似乎只是偶然地跟着一个在先的有限的原因排列的，因为形成这样一种认识并不注定通过一个比在观察中被认识的东西在先的有限的原因；即使在观察中被认识的东西不是由这样一个原因被引起的，即使它没有那个有限的在先的原因，而且即使只有（一种）理智，也是会有这种认识的。

[73] 对第二种反对意见：一个有限的在先的原因有可能会在起原因作用的过程中本质地包含第二原因的全部完善性，并且在这一过程中超过以这种完善性只作为形式规定的第二原因；然而有效的是：如果它以优先的方式被具有并且还作为形式规定被具有，那么它在起原因作用的过程中也以某种方式超过它自身，如同它只是以优先的方式被具有一样。而且完全普遍地说：如果它如同作为形式规定那样为自身的完善性增加某种如同优先的那样的东西，那么这两种方式一起就胜过了分别以一种方式。如果优先的东西是有限的，那么就有这样一种增加；因为有限的东西加在一个有限的东西上产生某种更大的东西。否则，宇宙就不会比第一被原因引起的本性更完善；但是有些人假定第一被原因引起的本性优先包含所有较低本性的完善性，这是我在前面第二章最后一个结论中予以否定的。

[74] 对第三种反对意见：在一种能够引起完善性的地方，完善性只是由某种借助形式规定而如此的东西引起的，要么这种东西具有与完善性相关的特征，但只是作为最初的原因偶然地向着在先的有限的原因排列，要么这种东西只能由其它有限的原因引起，如果那种借助形式规定而如此的东西一起起作用——那里也不会有那种完善性，除非借助一种无限的东西，对无限的东西来说，即使增加那种借助形式规定而如此的东西，在

起原因作用的过程中后者也不增加任何东西。这样，上面给出的论证是有效的；因为如果那种借助形式规定而如此的东西会增加某种东西，那么对于无限的东西来说——只要它借助形式规定是这样的，就会失去原因性的专门特征，并且只依赖于这种借助形式规定而如此的东西，或者依赖于别样的东西，借助形式规定的而如此的东西在起原因作用的过程中不为它增加任何东西。由此得出：所以在“是”中也不增加任何东西，因为因果作用(causatio)是根据其形式规定之是(formale esse)而专门属于起原因作用的东西的；所以如果它在是中会为第一的东西增加某种东西，那么(对于第一的东西而言)就会缺乏那种专门具有的原因性，而这种原因性使它能成为借助形式规定而如此的东西，因此第一的东西也不会自身具有那更优先的东西，即它本身能够受如此这般的东西作用而成为这样的东西。

所以很清楚，列举太阳的情况是没有什么意义的：如果**这个**太阳只要还是**这个**太阳就引起某些东西，那么另一个太阳就不会引起那些东西，而且没有**这个**太阳，另一个太阳自身也就不会有这些东西。但是如果一个太阳确实为另一个太阳增加了某种东西——这里涉及的那些作用范围，对我是无所谓的，那么我要简要地说：它所增加的任何并不具有下面这种东西相同的本质，后者必然只由某种借助形式规定而如此的东西引起——我说“必然”的意思是指：它不能以另一种方式被原因引起或者根本不能被原因引起，所以比可被原因引起的东西是更完善的，除非借助某种东西，对于这种东西来说，那种作为这样的东西在起原因作用的过程中不增加任何东西，在是中也不增加任何东西。

列举地球的情况没有什么用处：对于光来说，它本来就不像

依赖于一个原因那样依赖于地球。

[75] 第三，我以下述方式说明我们的结论：任何与偶然的完善性具有相同存在理由(ratio)的有限的完善性都不是实质性的。我们的理解活动是一种偶性，因为它本质上是一种性质。所以任何有限的理解活动都不是实体。但是第一的东西的理解活动是实体——根据本章第五、第六和第七个结论。

大前提的证明：在藉以得出种差的形式理由(formalis ratio)上相一致的东西，在属上也是一致的，如果在这两种情况下形式规定的完善性都是有限的；这是因为，每当有这样一种有限的种差时，它都是对相同的属的限制。如果种差在一种情况是有限的，而在另一种情况是无限的，则不是这样；因为在这种情况下，从确定的角度看，即从形式规定的角度看，它们具有相同的性质。哪里种差是有限的，种差就限制了一个属；因而通过种差而规定的东西就属于一个属。哪里种差是无限的，种差就不能限制任何东西；因而这样的东西就不是在一个属中规定下来。

以这种方式我理解下面这个命题：大概种概念是可以转用到上帝，而属概念不能转用到上帝；因为种概念说明完善性，而属概念不说明完善性。如果这里的种概念被理解成整个种，[①]那么这就包含着一个矛盾，因为在它的本质概念中包含着属。所以必须着眼于说明完善性的种差进行理解；在属就不是这样的情况。这是非常可能的，因为种和属谁也不能“本身”(per se)包含另一方。但是种差得到转用也不是由于它是种差——因为这样它就是有限的并且必然被规定在一个属中，而是由于种差有

① 原译：“如果愿意理解整个种”。——校注

绝对的存在理由(ratio),它说明绝对的完善性,无所谓是"无限的"还是"有限的";而无限和有限说明那种是者性质的完善性的方式,如同说明在白色中"更怎么样"和"不太怎样"一样。

我知道,这里的一些论述与一些人的观点是矛盾的;但是我不想在这里反驳这些不同的观点;这留待其它地方去做。

[76] 除了这第三种论证以外,可以在反过来的意义上给出如下一种完全相似的论证:任何有限的实体都不是与一种完善性同一的,因为如果它是有限的,那么根据它的存在理由(ratio)[①],这种完善性就会是偶然的,第一实体与理解活动是同一的等等。所以人们可以对第三个论证的大前提进行补充论证:任何与偶然的东西具有相同的存在理由的完善性都不是实体的或与实体同一的;因为属与属原初就是不同的,而且在某种情况下是偶性的东西就绝不是实体。所以理解活动与任何属于实体这个属的实体都不是同一的。如果这个实体是有限的,那么它就是这样的(它属于实体这个属并且与其理解活动不能是同一的);如果这个实体不是有限的,那么就得出那个欲证的命题。

[77] 此外我提出第四种论证:每个有限的实体都属于一个属;第一本性不是这样的,根据本章第一个结论;所以……等等。——大前提是显然的,因为根据共同的实体概念,有限的实体与其它东西是一致的,但根据形式规定性(formaliter)是不同的——这是显然的;所以进行区别的东西以一定的方式与实体的是者性质是同一的;但不是通过全面的同一性而同一的,因为它涉及原初不同的存在理由,而这些存在理由都不是无限的,所

① 原译:"本质理由"。——校注

以它们谁也不通过同一性而包含另一方;所以从它们形成一,如同从限制者和被限制者,从活动和潜能形成一一样;所以有属和种差,所以有种。

简要的并且相同的论证是:所有现实一致和现实区别的东西都是通过一种现实状态(realitas)而一致和区别的,这种现实状态在形式规定的意义上不是"相同的"。但是对于事物由之一致的现实状态来说,只有当它是一种无限的同一性时,它才能是那种事物通过同一性而区别的现实状态;并且在这种情况下,包含一致的和区别的东西就会是无限的东西。但是,如果在同一性中一致的不是区别的,区别的不是一致的,那么就得出有一种复合构成。所以,所有本质一致和本质区别的东西要么是由依形式规定而区别的现实状态复合构成的,要么就是无限的。每一个"本身"(per se)存在的东西都是以这种方式一致的和区别的;因此,如果它本身(in se)是非常简单的,那么就得出,它也将是无限的。

根据这四种方式,似乎能够推论上帝的无限性:三种方式得自理智所接受的中介概念,第四种方式得自前面说明的本质的简单性。

[78] 第五种方式在我看来是更优越的方式,我根据这种方式作如下论证:有某种更完善的东西,它与最优越的东西是不相容的——根据第三章第四个结论的补充;有某种更完善的东西,它与有限的东西不是不相容的;所以……等等。——小前提的证明是:"无限的"与"是者性质"并不矛盾;无限的东西是比每一个有限的东西更大的。可以以不同的方式进行论证,而且结论相同:在强度的意义上,无限性与这样的东西是不矛盾的,即它

只有是无限的，才是最高完善的；因为如果它是有限的，它就能够被超过，因为无限性与它确实不是矛盾的。所以最完善的东西是无限的。

在前一个论证中接受的这个证明的小前提似乎不能得到先验(a priori)的说明；因为正像矛盾的东西基于其自身的存在理由而相互矛盾并且是不能通过某种更显然的东西被证明的一样，不矛盾的东西基于其自身的存在理由相互不矛盾的，而且这似乎只有通过详细解释其存在理由才可得到说明。但是，“是者”不能通过任何更被知道的东西来解释；我们借助“有限的东西”理解“无限的”，而且我在通常的语言用法的意义上如下解释它：无限的是这样的东西，它不仅仅不是根据任何有限的尺度超过某种给定的有限的东西[①]，而是还要超出所有可以指定的关系范围。

尽管如此，仍然能够如下理解这个欲被说明的命题：正像所有看不出其不可能性的东西都能够被假定为是“可能的”一样，凡看不出其不相容性的东西也能够被假定为是“相容的”。这里看不出不相容性；因为有限性不属于“是者”的存在理由(ratio entis)，根据“是者”的存在理由也看不出“有限的”是一种与“是者”可替换的属性(passio)。这二者之一对于对上述矛盾来说是需要的；是者的首要的和可替换的属性(passiones)已经充分地显明内在于是者自身。[②]

---

① 原译：“它不仅仅是根据有限的尺度超过某种给定的有限的东西。”——校注

② 原译：“从关于是者的首要的和可替换的规定大概不能充分地认识到，它们对于是来说是内在的。”——校注

第三，能够如下理解："无限的"以其专门的方式——就是说，以一部分先于另一部分来理解——不与量相矛盾；所以"无限的"以其专门的方式——就是说，以完善的同时是的方式来理解——也不与是者性质(entitas)相矛盾。

第四，如果力量的量绝对是比质量的量更完善的，那么为什么无限性应该在质量上是可能，而不应该在力量上可能呢？但是如果它是可能的，那么它就是现实的——根据第三章第四个结论。

第五，以是者为对象的理智在理解无限的是者的过程中看不到任何矛盾；实际上，无限的是者似乎是最完善的可理解的东西。但是如果对于任何理智来说，这样一种关于其第一对象的矛盾都不会是显然的，则是令人奇怪的，因为不和谐的声音很容易惹恼听觉。我说，如果一种不和谐被感觉到并且起到令人恼怒的作用，那么为什么任何关于本性的理性都不逃离无限的是者呢？就像逃离某种不那么便当的东西，某种甚至破坏其第一对象的东西那样呢？

[79] 由此可以润色安瑟伦关于最高可考虑的东西的论证。[①] 应该如下理解他的描述："上帝是这样的东西，除它外"——如果这里的考虑没有矛盾的话——"再不能(没有矛盾地)考虑更伟大的东西。"因为，如果在被考虑的东西包含一个矛盾，那么这意味着它是不能被考虑的，并且确实是如此；否则就有两种相互对立的"可考虑"的东西，因而以任何方式都无法使一种东西成为可考虑的，因为这两种东西谁也确定不了另一方。

① 安瑟伦：《宣讲》，第 2－3 章(ed. F. S. Schmitt, Opera Omnia I, p. 103).

由此得出，所说的这样的、最高可考虑的、藉以描述上帝的东西是现实的；首先得出具有本质的是（esse quiditativum）：在这种最高的可考虑的东西中，理智在最高的意义上得到安宁；所以在这种东西中有理智，即是者的首要对象的存在理由（ratio），并且是在最高的意义上。此外还得出存在的是（esse existentiae）：最高可考虑的东西并非仅仅存在于进行思考的理智中；因为在这种情况下，它就可能是，因为它是可考虑的，同时也可能不是，因为由另一个东西而是与它的本质意义是矛盾的——根据第三章第三和第四个结论。所以，在现实中的东西比仅仅在理智中的东西是一种更伟大的可考虑的东西；对此不应该这样理解，好像同样相同的东西在被考虑时，如果存在，就是更伟大的可考虑的东西，而是应该如下理解：对于任何只在理智中存在的东西，都有一个可考虑的东西比它伟大，这东西是存在的（existere）。①

或者可以以其它方式润色：一个更伟大的可考虑的东西是存在的东西，这就是说，它是更完善地可考虑的，因为它是可观察的。不在自身存在，也不在不为之增加任何东西的更优越的东西中存在的东西是不可观察的。可观察的东西比不可观察的东西，即只是抽象可理解的东西，是更可认识的。所以以最完善的方式可认识的东西是存在的。

[80] 达到我们的证明目的的第六种方式，即从目的出发，如下：我们的意志能够追求或喜爱某种比每一个有限的目的更伟大的东西，如同理智能够理解的那样。而且似乎有一种喜爱最

① 原译："一个存在的可考虑的东西比任何只是理智中的东西是更伟大的"。——校注

高的无限的善的自然倾向;由此可以论证一种意志中向着某种东西的自然倾向,因为自由意志从自身出发不需要任何习性推动,就很乐意地想要这种东西。因此看来,我们在通往无限的善的爱的过程中体验到:自由意志似乎不是在另一种完善的东西中得到安宁。如果这种东西与自由意志的对象是对立的,那么自由意志怎么会从本性上不恨它,就像它从本性上恨那"不是"(non esse)①一样呢?

[81] 第七种方式是从起作用的原因出发。亚里士多德在《物理学》第八卷和《形而上学》第十二卷谈到这种方式:(第一的东西)在无限的运动中运动;所以它有无限的潜能。②

着眼于前提,这个论证应该如下润色:如果(第一的东西)能够像它实际运动那样无限地运动,那么基于欲证的前提的结论就同样是有效的,因为第一的东西必然同样处于现实活动③之中(in actu)。着眼于结论,则润色如下:如果第一的东西由自身出发并且不借助其它东西在无限的运动中运动,那么它不是从其它东西获得运动的能量,而是在它自己起作用的力量中同时具有整个结果,因为它是独立地起作用。但是,根据能量而同时具有无限结果的东西是无限的;所以……等等。

这个论证以其它方式的润色是:第一运动者在其起作用的

---

① "不是"的拉丁文原文是 non esse,德译文是 das Nicht-Sein,英译文是 non-being。——译注

② 亚里士多德:《物理学》,第八卷,第 78 章(c. 10,266 a 10 - 24),第 80 章(266 b 6 - 20),第 86 章(267 b 17 - 26);《形而上学》,第十二卷,第 41 章(c. 7,1073 a 3 - 13)。

③ 原译:"运动"。——校注

能量中同时具有所有能够通过运动产生的结果。如果运动是无限的，这些结果就是无限的；所以……等等。

[82] 结论似乎并没有被证明是有效的，没有以第一种方式被证明是有效的，因为一个更长的持续过程对完善性不增加任何东西。白色不会由于保持一年而比仅仅保持一天而是更完善的；所以一种任意更长的持续过程的运动不会比仅仅一天的运动是更完善的结果。所以由此出发，即起作用的东西在其起作用的能量中并且同时具有所有结果，这里同样得不出比那里更大的完善性，除了起作用的东西运动更长时间并且由自身运动。所以应该予以说明，起作用的东西的永恒性将能够导致它的无限性；否则从运动的无限性不能导致起作用的东西的无限性。[①] 这样就否定了润色的最后一个命题，除非着眼于持续过程的无限性。

第二种润色被消除：因为人们不能根据下面的情况推论一种在强度意义上的更大的完善性，即不能根据：一种起作用的东西能够相继产生任意多同种的东西，只要它保持存在；因为凡能够在某一时刻促成这样一个东西的，也能以相同的能量促成千百个，如果它在千百个时刻保持存在。但是根据哲学家们的观点，除了能够通过运动而产生的，即通过运动而生成和消亡的结果的数量无限性外，不可能有其它无限性；因为他们在种上假定了有限性。如果其他人要通过下面的论证来证明种的无限性是可能的，即一些天体运动是不可公度的，因而从来也不能回归一致，即使它们无限地持续，而无穷多种[天体]会合(conjuntio)会

① 原译："永恒性"。——校注

引起无穷多种结果——无论是什么情况，都与亚里士多德的观点没有关系，因为亚里士多德是要否定种的无限性的。

[83] 这里的进一步反对意见和问题是：你在第一个论证中依据下面的理由推论无限性，即上帝的本质是认识无限的东西的原因，而且在这里你否定人们能够由下面推论这一点，即它是无限的东西之是的原因，如同引起被认识的是者比引起真的是者是更伟大的，这是为什么呢？——此外：你愿意在第二个论证中只根据下面的理由得出关于无限性的推论，即第一的东西的本性是看到其它某种本性的全部理由，而且你却没有它是相关于它的“是”的全部理由的根据，这是为什么呢？因为至少对于离它最近的本性来说，它是是的全部原因。

[84] 对第一个反对意见：无论什么东西，如果它能够同时做许多事情，而各个事情要求有某种专门的完善性，那么基于许多这样的事情就能够推论它是更完善的。同时涉及无限的东西的理解活动就是如此；而且如果人们证明它能够同时引起无限的东西，那么我也会承认无限的东西涉及一种无限的能量；但是，如果它只能相继引起无限的东西，我就不承认这样。

与此相反：它同时“有”那种能量。而且只是就它自身来说，它就能同时引起无限的东西；只是结果的本性不允许这样；所以能够引起白事物和黑事物的东西，并不因为这两种事物不可以同时被引起，就因此不那么完善。[①] 这是由于它们是相互排斥的情况，而不是由于起作用的东西的一种缺陷。

---

① 原译：“所以能够引起白事物和黑事物的东西是同样完善的，因为这两种事物可以不是同时被引起的。”——校注

我的回答是，这里证明的不是：第一的东西是这些无限的东西的全部原因，第一的东西“同时”“有”这些无限的东西；因为这里根据起作用的原因性并没有证明，由于某种与其专门的形式规定性相应的原因性，一个第二原因也是不必要的。

与此相反，得到很好证明的是：第一的东西优先具有所有第二原因的原因性，也具有第二原因专有的原因性，尽管没有证明，第二原因性没有以形式规定性的方式对其内容优先增加任何东西。所以它优先地同时具有与所有可被作用的东西有关的，甚至与无限的东西有关的原因性，尽管这些东西只是相继被作用的。

我的回答是：在我看来，这是对上述亚里士多德的结论的最后润色，而且从这里出发我如下证明无限性：如果第一的东西会以形式规定性的方式并且“同时”有所有原因性，那么它就会是无限的，即使可被原因引起的东西不能同时被产生；因为只要它就自身来说，能够同时产生无限的东西，并且能够同时产生更多的东西，由此能够推论强度意义上的更大的能量。所以，如果它比以形式规定性的方式具有原因性还更完善地具有所有原因性，那么就得出强度意义上的更多的无限性。但是它完全地具有所有原因性，这种完全性是以比形式规定性的方式更加优先地存在于原因性之中[①]；所以它有一种强度意义上的无限的能量。

[85] 即使我想把大公教徒理解的那种真正意义的全能推迟

---

① 原译：“这种完全性是在它发现的，甚至比在形式规定的意义上更优先地发现的。”——校注

到对信念的真之探讨，即使不证明全能，这里也要证明一种无限的能量(potentia)，这种能量由自身而优先同时具有所有原因性；如果它把原因性作为形式规定性而具有，那么它就自身来说，能够产生无限的东西，如果这些东西会被同时作用的话。如果人们反对说："第一的东西不可能由自身而同时引起无限的东西，因为没有证明它是无限的东西的整个原因，"这没有什么妨碍。因为即使它同时具有使它成为整个原因的东西，它也不会比它现在——即它具有使它成为第一原因的东西的时候——是更完善的东西：因为为了在起原因作用的过程中增加完善性并不要求这两个原因；[①]因为在这种情况下，更遥远的东西就会是更完善的东西，这是因为它要求一种更完善的原因——但是根据哲学家们的观点，如果有这样一种要求，那么由于第一的东西可能会以一种不完善的原因引起一种不完善的东西，由于这种不完善性，根据他们的观点，第一的东西就不能直接引起(不完善的东西)。而根据亚里士多德的观点，第一的东西中的完善性是比下面的条件更优先给定的，即它的形式规定性本身是它内在的，如果它们能够是内在的话。因此，亚里士多德关于无限能量的论证似乎能够得出一个有效的结论。

对于以上第二种反对意见，我说：由于仅神的本质就是完善地观看石头的根由，因而得出，石头在完善性上对那种本质不增加任何东西。如果神的本质是直接引起石头的过程的根由，那么就得不出这一点，即使这一过程是作为整个原因。因为对于最高的本性来说，第一原因是整个原因——然而，这种原因不允

① 据德译者，此处指第一和第二原因。——校注

许推论对它来说是第一原因的无限性，因为它是有限的；但是这里也没有证明，它对于其它东西来说是整个原因；所以，等等。

[86] 根据这种证明，作用起原因的方式进行的论证是：（上帝是无限的），因为他创造；在创造活动的两端之间有一个无限的距离。

在这里，前提（上帝创造）就成了一种信念，而且，根据持续过程，“不是”似乎确实是在是之前。然而根据阿维森纳的看法，“不是”只是根据本性在是之前。这样这个前提就能够由第三章第十九个结论得到说明；因为至少上帝之后的第一本性来自上帝，而不是来自它自身，第一本性也没有基于预先假定的东西而接受是；而且，如同已经说明的那样，一个被作用的东西不要求一个被改变的东西，但是，如果人们假定“不是”是与“是”相对的“根据本性在先的”，那么那里就没有会由那种力量所引起的变化的两端。但是，无论关于前提的情况可能会怎样，结论没有得到证明；因为当两端之间没有距离，人们只能基于两端本身来谈论距离时，它们的距离就像较大的一端那样大。例如：上帝与创造物有无限的距离。

[87] 最后这个结论从内在原因的否定得到说明：因为形式是通过质料而被限制的；所以那种不在质料中出现的东西是无限的。

这个论证在我看来没有什么价值，因为根据持这种观点的人，没有质料的天使并不是无限的。是也绝不能使本质成为有限的，因为根据他们的观点，是比本质是在后的。所以每一种是者性质都具有一种其内在的、而不是通过其它是者而形成的完善程度。而且，如果人们说：“形式在质料上有自己的限制，所以

如果它不在这个质料上有自己的限制，它就没有限制”，那么这就是一个推论谬误。“一个物体在一个物体上有自己的限制；所以如果它不在一个物体上有自己的限制，它就是无限的”——那样的话，终极的天是无限的：这是《物理学》第三卷的诡辩。[①] 因为物体首先是在自身被限制的。所以有限的形式首先是在自身被限制的，因为首先在是者中有这样一种确定的本性，然后这种本性才通过质料得到限制。因为第二种有限性预先假定第一种有限性，而不是前者引起后者。因此有一个自然时刻，在这一时刻，本质表现为有限的；所以它不能通过是而成为有限的；所以它在第二个时刻也不通过是而成为有限的。

[88] **第十个结论**：从无限性得出全面的简单性。

首先是本质中内在的简单性：本质要么是由有穷的部分本身构成的，要么是由无穷的部分本身构成的；如果是第一种情况，它就是有限的；如果是第二种情况，部分就（不会）小于整体。[②]

其次，本质不是由量的部分构成的：因为无限的完善性不是在一个实量中，[③]这是因为如果实量是有限的，那么，实量越大，其中的完善性就越多；但是无法有无限的实量。这是亚里士多

① 亚里士多德：《物理学》，第三卷，第 31 章（c. 4，203 b 20 - 22）。

② 这里是根据德译本译出。英译本为“部分就会小于整体”。英译本所依据的拉丁文本与德译本所依据的拉丁文本不同，在后者，这一句话里加了 non，因此德译文加了 nicht。——译注

③ “在一个实量中”的拉丁文原文是 in magnitudine，德译文是 in einer Groesse，英译文是 in a magnitude。它与一般所说的“量”的意思差不多，只是后者更抽象一些。为了区别，本书把这个词译为“实量”。——译注

德在《物理学》第八卷和《形而上学》第十二卷的论证。①

在此的反对意见是：在一种实量中的无限的完善性在整体上和在部分上都会有相同的存在理由，因此不会“在一个更大的实量中是更大的”；所以现在有理解能力的灵魂是最完善的形式，而且它在一个小物体中与在一个大物体中是同样完善的，在这个物体的部分中与在整体中是同样完善的。如果根据它的本质它有一种理解某种无限可理解的东西的无限能量，那么在小的实量中它同样有这种能量；如果人们假定一种更大的实量，那么这种能量也不会更大。因此否定了下面的结论：实量中的每一种能量在更大的实量中是更大的。

对亚里士多德这个论证(ratio)的润色是：它证明，一种无限的完善性并不是以某种方式存在于一个实量中，以致它“偶然地”扩展，即一部分总是在一部分中；因为在这种情况下，就其在活动中所起的作用而言，它在整体中就会比在部分中更大，即使不考虑其本身的强度，比如像一场大火和它的一部分火那样。这样就得出，在一个有限的实量中，没有根据其所起作用而无限并且如此“扩展”的能量：所以也没有根据其自身强度而是无限的能量。

这第二个结果是显然的，因为只有从其有效性的无限性才能推论它是无限的。但是，第一个可以推出来，这得到两点说明：第一，在一个有限的实量的每一个确定的部分都有一种符合有效性的有限的能量；否则它就不会小于整体；所以它在实量整

① 亚里士多德：《物理学》，第八卷，第 79 章(c. 10,226 b 6)；《形而上学》，第十二卷，第 41 章(c. 7,1073 a 3－11)。

体中也是有限的，因为任何由自身有限的事物和取有限次部分而构成的东西都是有限的。第二，如果人们认为实量是增长的，那么能量根据其有效性同样增长；所以只要认为能量是能够增长的，它过去就是有限的，并且将是有限的；而且只要它在一个有限的实量之中，它就总是这样的。所以，除非人们认为它在一个无限的实量中，否则人们就绝不能认为它是不能增长的，因此在其它情况下它根据有效性就不是无限的，所以根据强度也不是(无限的)。①

然而，它对证明目的——一种强度的意义上无限的能量不是那样“偶然地”扩展的，以致一部分总是在实量的一部分之中——有什么帮助呢？由此为什么应该得出它根本不在一个实量中呢？对最后这个论证应该做如下补充：“扩展”意味着对某种是扩展载体(subjectum)的东西的扩展，而且这种东西不是无限的完善性，也不是其形式是完善性的质料，一如有理解能力的灵魂是肉体的完善性；因为完善性不是在质料中——根据本章第一个结论；所以……等等。因此哲学大师在这个证明之前，在《形而上学》第十二卷②还先证明了它不在质料之中，并且，借助前面那个结论和这个结论，就可以充分地得出欲证的这个结论。

这个结论的更简要的证明如下：理解活动不是扩展的载体；第一本性是理解活动——根据本章第六个结论；而且不是在一种可被确切称之为量的质料中被接受的——根据本章第一个

---

① 原译：“因此它根据有限性绝不能不是无限的；所以根据强度也不能不是无限的。”——校注

② 亚里士多德：《形而上学》，第十二卷，第 30 章(c. 6，1071 b 19－22)。

结论。

[89] 第三，这里的推论是：无限的东西不是能以偶性构成的，因为每一个能够被完善的东西就其自身而言都缺少进行完善的是者性质，否则它就不会与这种完善性处于“潜能”的关系；所以这种完善性被加在一种能够被完善的东西上，而且整体是某种比其内部结合起来的任何部分更完善的东西。无限的东西不缺任何东西；凡是能够与它结合在一起的东西都不能增加其完善性，因为否则就会有比这种无限的东西更伟大的东西。——其次，与质料相结合的偶性不能是它（上帝）内在的，因为它不是由量确定的。属于理智和意志范围的非质料的偶性也不在它之中；因为那里似乎最能够作为偶性出现的东西，比如理解活动和意志活动，与它是同一的——根据本章第六个结论。

对于这一点，另一种论证是：在第一的东西中没有东西是偶然的，因为“本身”的东西是在所有“偶然”的东西之前的；在第一的东西中没有东西是被引起的；在第一的东西中没有“潜能”。

这说明，任何偶性都不属于第一的东西的本质，但不说明，任何偶性都不会是它偶然（accidenter）内在的。第一个论证不说明这点：因为即使在第一的东西的本质中——而这本质就是第一本质——任何东西都不会是“偶然的（per accidens）”，但是某种与它不同的东西会是“偶然”（accidentaliter）地内在于它的；因此“本质”的东西是会比“偶然”的东西在先的，因为第一本质是会比偶然的东西与它的结合在先的。——第二个论证不说明这点：因为第一本质不会是被引起的，即使某种被原因引起的东西会把它“偶然”确定为形式；一个被原因引起的实体的本质绝不是其本身的原因，即使一些实体是其偶性的原因。——第三个

论证不是证明：一种偶然的东西的潜能只是限定意义上的“潜能”；由此出发如何能说明，它不能在某种本质上只是活动的东西之中呢？

[90] 其它方式的证明是：在第一的东西中只有绝对的完善性——根据本章第二个结论；每一种这样的完善性都与那种本质是同一的，否则它就不会是由自身“最好的”，或者会有更多绝对“最好的”。

这并不是推论：正如根据在本章第四个结论的第六个证明中所说的那样，显然下面的说法与绝对的完善性的存在理由并不矛盾：有许多绝对的完善性，而且每一种完善性在其程度上都是“最高的”；然而有一种最高的东西是比另一种最高的东西，甚至比所有那些最高的东西“更好的”；第一的东西的本质比最高的东西每一个都是“更好的”，即使最高的东西都不会是与它同一的，而只会是它内在的。因为得不出下面的结论：“这种（表明性质的）命名是比所有与它不相容的东西更好的，而且它使它的本质最大限度地体现出来，所以它是绝对最好的”，而是只得出下面的结论：“……所以它是那种整个属中最好的东西，它自身就在这种属中，并且那些与它不相容的（表明性质的）命名的东西也在其中。①”

然而，“如果所有所谓绝对的完善性都通过同一性而相互包含，那么对任何东西来说，如果它比另一个东西更完善地具有一种完善性，那么它也必然更完善地具有另一种完善性。”——这个结果是假的；因为质料是比形式更必然的，然而它却不太是一

① 原译：“并且是那种与它相容的表明性质的命名的东西”。——校注

种现实(actus)[①];偶性依赖于实体,然而它比实体更简单;同样,天体是比混合体更持久的,然而我们的肉体,只要赋有灵魂,就是更优越的。所以得出,绝对的完善性——是者的属性(passiones)的完善性除外——不仅相互是完全不同的,也许与其载体也是完全不同的;而且如果一种完善性被更强烈地具有,那么另一种完善性就被不太强烈地具有,或者根本不被具有。

但是,这个论证的第一个命题也没有得到说明;因为这里提到的本章的第二个结论证明的绝不是与固有的偶性有关的东西,而是与内在的最高本性有关的东西。

但是如果一个大胆的反对者假定在第一的东西中有某种偶性,那么就会很难对他说明,这是一种绝对的完善性;因为有时候更优越的本性由一个不太优越的命名物得到说明其性质的命名,而不太优越的本性由一个被称为绝对完善性的更优越的命名物得到说明性质的命名。例如:第一质料是简单的,人不是简单的;简单性是这样一种命名物。

以最后这四种证明方式确实很难证明,也许根本就不可能证明:在第一的东西中不能有任何这样的偶性,它对于第一的东西来说是偶然地或然地内在的,会使第一的东西能够发生偶然的变化的,这种变化要么由它自身而发生,要么由某种在后的东西而发生;因为人们甚至假定我们的意志是由本身向着意志活动而变化的,即使人们为我们的活动假定了第一原因。

如果下面的证明是有效的,即在第一的东西中有一种与偶性相矛盾的简单性,那么这就会是一个非常富有成果的结论。

---

① 原译:"活动"。——校注

谁若是不喜欢这里提出的前两个证明，那么他应该提出更好的证明。

[91] 我主上帝，大公教徒根据以上论述能够以各种方式推论出哲学家所知道的关于你的更多的完善性。你是那第一起作用的东西，你是那终极目的，你是那最高的完善性，你超过一切。你是完全不被原因引起的，因而是不可被产生的和不可被毁灭的；确实，你完全不可能不是，因为你由你自身而是必然是；因此你也是永恒的，因为你同时具有持续过程的不可终结性，而没有成为相继过程的潜能；因为一个相继过程只能是在一个持续的被原因作用的过程中，或者至少在依赖于其它东西的过程中，而且这种依赖性与由自身而必然是是相距甚远的。

你过着最优越的生活，因为你是有理解能力和意志能力的。你是幸福的，甚至是本质的幸福，因为你是对你自身的领悟。你是对你自身的清晰观看和最快乐的爱；而且尽管你只在自身是幸福的，尽管你对自身是最充分的，但是你确实同时理解所有现实可理解的东西。你能够愿意有所有或然和自由地可被原因引起的东西，并且通过意志活动引起它们；所以你在最真的意义上具有无限的潜能。你是不可被领悟的、无限的；因为任何全知的东西都不是有限的，任何具有无限潜能的东西都不是有限的，而且是者中最高的东西不是有限的，终极目的也不是有限的，由自身而存在的完全简单的东西也不是有限的。

你在简单性的终极；你没有现实不同的部分，你在你的本质中拥有的现实性没有不是同一的。① 在你的身上，不能发现量，

---

① 原译："你在你的本质中没有根据事物不是同一的现实性"。——校注

不能发现偶性;因此你在偶性中也不是变化的,因此正如我在上面明确所说的那样,你在你的本质上是不变的。

你自身是绝对完善的;不是完善的天使或物体,而是完善的是者,这个是者在能够是一个是者内在的是者性质方面不缺少任何东西。并非每一个是者性质都能够作为形式规定性而是一个是者内在的;然而它能够作为形式规定性或以优先的方式被某个是者具有,就像你,上帝,确实具有它一样,因为你是所有是者中最高的,并且在所有是者中确实只有你是无限的。

[92] 你是没有限度的善,你最慷慨大度地放射你的善的光芒;每一个个体都以自己的方式求助于最仁爱的你作为其诉助的终极目的。

只有你是第一真;因为凡不是像其看上去那样的,就是假的;所以表面现象的根由(ratio)与事物是不同的,因为如果只有事物的本性才会是表面现象的根由,那么事物看上去就会像它实际所是。对于你来说,其它任何东西都不是表面现象的根由,因为所有东西都表现在你的本质中,而你的本质首先是对你表现的;由此对你来说,任何在后的东西都不是表面现象的根由。

在这种本质中,我说,每一种可理解的东西都通过最完善的理解根由呈现在你的理智面前。所以你是最光辉的可理解的真和不会错的真,并且最确切地把握每一种可理解的真。因为其它在你出现的东西不是作为你内在的东西出现的,也就不会通过在你出现而欺骗你;因为这种表面现象的根由并不妨碍通过它而表明的东西的真正根由在你的理智面前出现。如果某种外在东西的表面现象在表面现象上阻碍了那种是的东西,那么我们的视觉就受到欺骗,但是在你的理智却不是这样;相反,如果

出现你的本质，那么在你看来，所有由其最完善的清晰性而显现的东西就以其专门的根由表现出来。

为了完成我的计划，用不着再探讨你的真和你身上的理念(ideas)[①]。关于这些理念人们有许多论述；即使从来没有人论述过这些理念，甚至即使人们从不谈起它们，人们也同样会知道你的完善性。确定无疑的是，你的本质是在所有可认识性的意义上认识每一种可认识的东西的完善根由；无论谁愿意称它为理念，我在这里都不打算停留在这个希腊和柏拉图式的词上。

[93] 除了以上所说的哲学家关于你的表达外，大公教徒常常赞美你是全能的、广大的、无所不在的、公正而仁慈的、为所有创造物并且特别是为有理智的创造物预见命运的；这些问题应该留待下一篇论文探讨。因为在这第一篇论文中，我试图弄明白，如何能够以某种方式从自然理性推论关于你的形而上学表达。下一篇论文应该提出使理性得到把握的信仰的真。对于大公教徒来说，如果这些真信念不是依据我们盲目的和往往犹豫不定的理性，而是可靠地依据你的最牢靠的真，那么它们就是更确定的。

[94] 然而，这里我要提出一点，并以此结束本文：

第十一个结论：你是唯一的上帝，除此之外再没有其他上帝，一如你通过先知所说，而且我相信，理性不是不能说明这结论的。

关于这个结论，我提出五个命题。每一个命题如果得到证

---

① 原译："观念"，此处依照传统的对这一柏拉图传统概念的翻译，下同。——校注

明，就会推出这个主要结论。

第一个命题：无限的理智根据数量是唯一的。

第二个命题：无限的意志根据数量只是一种意志。

第三个命题：无限的潜能根据数量只是一种潜能。

第四个命题：必然是根据数量只是一。

第五个命题：无限的善是唯一的。

从这五个命题任一个都可以得出证明的目的，这是充分显然的。下面依次证明它们。

[95] 首先是第一个命题：无限的理智最完善地理解每一个事物，只要这个事物是可理解的；而且它在理解过程中不依赖于其它任何东西，否则它就不会是无限的。如果存在两个无限的理智——假定它们是 A 和 B，那么它们谁也不会有那种完善的独立的理解活动。因为如果 A 通过 B 来理解 B，那么它在理解 B 的过程中就以某种方式依赖于 B，如同当活动与对象不同时，活动依赖于对象一样。但是如果 A 通过自身而不是通过 B 来理解 B，那么它就不像 B 是可理解的那样完善地理解 B；因为某种东西以最完善的方式出现，不过是要么在自身出现，要么在某种更优先地包含它的东西中出现；但是 A 本身不包含 B。如果人们说，这是相同的东西，那么反驳是：通过一种相同的东西的认识只是普遍的认识，只要它们具有相同性；由此人不会认识到那种使它们相互区别的专门特征。这种普遍的认识也不是直觉的，而是抽象的；而直觉的认识是更完善的。此外，相同的活动没有两个充分的对象；A 对于自身来说是充分的对象；所以它不理解 B。

[96] 其次，关于无限意志的命题的证明如下：无限的意志最

喜爱最值得喜爱的东西;但是 A 不最喜爱 B,一方面是因为它从本性出发更喜爱自己,因而它以自由和公正的意志同样更喜爱自己;另一方面是因为它在 B 得到幸福,但是如果 B 遭到破坏,那么它由此会是同样幸福的。因此,相同的东西不可能在两个对象中发现自己的幸福,这是从开始给定的东西得出来的;因为 A 不"用"B;所以 A"享用"B,所以 A 在 B 中是幸福的。

[97] 第三,关于无限潜能的命题的证明如下:如果有两种无限的潜能,那么它们对相同的东西都会是第一的;因为本质依赖性与本性相关,并且与具有这种本性的每一个事物同样相关。但是相同的东西不能依赖于两个第一的东西——根据第三章第十六个结论。所以有多个统治者是不好的:要么这是不可能的,要么每一个统治者会受到限制,因而只是部分统治者;而且在这种情况下就需要问,他们藉以结合而达到统治的一是什么?

第四,关于必然是的命题的证明如下:如果一个种能够变得多样化,那么它就能够从自身出发变得无限多样化;所以如果必然是能够变得多样化,那么就可能有无限多必然是;所以也就真有无限多必然是,因为对于每一个必然的东西来说,如果它不是,那么它就不能是。

第五,关于善的命题的证明如下:如果一个东西为另一个东西增加某种善的东西,那么有多种善的东西就比只有一种善的东西更好;任何东西都不比无限的善更好。根据这一点则有如下证明:每一个意志在那种唯一无限的善中得到完全的安宁;然而,如果还有另一种善,人就可以正当地意愿两种善的存在,而不一种善,因此,它也就不会在那唯一最高的善中得到安宁。

还可以提出其它一些方式的证明,但是以上论述在目前就

足够了。

[98] 我主上帝，你根据本性是一，你根据数量是一；你说除你以外没有其他上帝，你这样说是真的。因为尽管在名称上或根据人们的意见有许多上帝，但是根据本性，你确实是那唯一的真上帝，万物由你产生，万物在你之中，万物通过你而是，你是我们永远感谢的！阿门。

三　威廉·奥康

威廉·奥康(William Ockham,约 1285－1349 年),出生于英国萨里郡的奥康,在牛津大学神学院取得学士学位后任教,先因博士候选人大多,未能及时取得学位,后因与教廷决裂,被谴责为"异端",终身未得"博士"称号。他的称号是"尊敬的初始者"。因为"初始者"(inceptor)和首创人(initiator)意思一样,指他以未能毕业的学生身份而成为一个学派的创始人。奥康著作以与教廷决裂为界分为前、后期。前期著作有:《箴言书注》(*Super IV libro sententiarum*),其中第一卷经奥康本人订正,称作"订正本"(ordinatio),其余三卷由课堂笔记整理而成,称作"记录本"(Reportatio),以及《逻辑大全》(*Summa totius logicae*)、《物理书论题集》(*Quaestiones in libros Physicorum*)、《自由论辩七集》(*Quodlibeta septem*)、《物理书大全》(*Summulae in libros Physicorum*)、《论连续》(*Tractatus de successivis*)等。后期的政论著作有:《九十天著作》(*Opus nonaginta dierum*),《关于皇帝和教皇权力的对话》(*Dialogus de potestate Papae et Imperatoris*)等。

《逻辑大全》①

第一部分

[63　论指代]②我们已经讨论了词项的各种意义，现在我们要讨论指代。指代是词项的一种性质(proprietas)，但是，只有在一个命题中，它才是词项的性质。

首先应该注意，“指代”有广义和狭义的两种意思。在广义上，这个术语与“称呼”(appelatio)不是对应的，相反。“称呼”是“指代”下的一个术语。在严格的意义上说，这两个术语是对立的。但是我不想谈论这种意义上的指代，而只想谈论第一种意义上的指代。这样，正像我使用这个术语那样，主项(subjectum)和谓项(praedicatum)都指代；而且一般来说，凡可以成为一个命题的主项或谓项的都指代。

指代被说成是一种替代。这样，当一个词项在一个命题中以某种方式代表某个东西，使得我们用这个词项表示这个东西，并且这个词项或(如果它在间接格)它的主格真谓述那个东西(或那个指这个东西的代词)时，这个词项就指代这个东西；或者

---

① 以下拉丁文由全书统校者所加，参照拉德对照本 Wilhem von Ockham, *Summe der Logik*, übersetzt von Peter Kunze, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. 另外，段落划分依据拉丁文本有所调整。——校注

② 这里是根据英译文翻译的。原文为“命题中的词项指代”(De Suppositione Terminorum in Propositionibus)。“指代”(suppositione)是中世纪逻辑中比较独特的理论。“suppositione”这个拉丁词不太容易翻译，所以在西文文献中一般沿用了它，英译文为“supposition”。——译注

至少当接受这个词的意义时，情况是这样。

更一般地说，如果指代词项是主项，它就指代包含它的那个命题所断定的谓词应该谓述的那个东西（或那个指这个东西的代词）。然而，如果指代词项是谓项，它就指代主项被断定为是其主项的那个东西（或这个名所命名的那个东西）。这样，在“人是动物”这个命题中，断定了苏格拉底是动物，因为如果形成“这是动物”（指苏格拉底）这个命题，该命题就会是真的。但是在“‘人’是一个名（nomen）”这个命题中，断定了“人”的这个词是一个名；因此，在这个命题中，“人”指代一个“有声的词”（vox）①。同样，在“这个白东西是动物”这个命题中，断定了这个是白的东西是动物。这样，“这是动物”如果指这个是白的东西，它就是真的，而且根据这一考虑，这个主项指代这个东西。这样的考虑也适合谓述的情况，因为在“苏格拉底是白的”这个命题中，断定了苏格拉底是有白性的东西；因此这个谓词指代有白性的东西。如果除苏格拉底外，任何东西都不会有白性，那么这个谓词就会只指代苏格拉底。

这样就有一条一般规则：一个词项，至少当它被有意义地使用时，在任何命题中从不指代一个东西，除非它能够真谓述那个东西。

但是在这种条件下，一些人的下述说法就是假的：一个在谓项一边的具体词项指代形式，因而在“苏格拉底是白的”中，“白的”这个词指代白性，因为无论这个词项如何指代，“白性是白的”都是假的。这样，根据亚里士多德的说明，这种具体的名从

---

① 原译：“名”，据后文改，后文中又译作“说出的词”。——校注

不指代相应的抽象的名所意谓的形式。但是在我们考虑过的其它具体的名的情况中，这确实是可能的。同样，在“人是上帝”中，“人”真指代耶稣基督，因为耶稣基督确实是人。

［**64　论指代的划分**］但是应该注意，指代首先划分为人称指代、简单指代和实质指代(materialis)。

一般来说，当一个词项指代它所意谓的东西时，就出现人称指代，无论这个东西是心灵之外的一个实体，还是一个有声的词，一种心灵的意向，一个写下的词，还是其它任何可以想象的东西。这样，每当一个命题的主项或谓项指代其意谓的东西，因而被有意义地使用时，我们总有人称指代。

第一种情况的例子是，在“每个人是动物”中，“人”这个词指代它所意谓的东西；因为“人”不被用来意谓不是人的东西。它不意谓人共同的东西。正像达姆森[①]所说，它恰恰意谓人本身。第二种情况的例子是，“每个有声的名都是言语的一部分”；“名”这个词只指代有声的词；但是由于它被用来意谓有声的词，它就作人称指代。第三种情况的例子是，在“每个种都是共相[②]”和“每个心灵的意向都存在于心灵之中”中，主项作人称指代；因为它们都指代它们被指定意谓的东西。第四种情况的例子是，在“每个写下的表达式都是一个表达式”中，主项指代它所意谓的东西——写下的词；因此，它是人称指代。

在这种情况下，应该清楚地看到，一些人说，当一个词项指代一个东西时，我们就有人称指代，他们这样说并没有恰当地描

---

① 通译：大马士革的约翰。——校注

② 原译：“普遍的东西”。——校注

述人称指代。相反，正确的定义如下：当一个词项指代它所意谓的东西并且是有意义地这样指代时，它就是人称指代。

当一个词项指代心灵的意向，并且不是有意义地起作用时，就出现简单指代。例如，在“人是种”中，“人”这个词项指代心灵的一种意向，因为正是这种意向是种。然而，确切地说，“人”这个词项不意谓这种意向。相反，这个有声的词和这个心灵的意向乃是在意谓同一事物时附属的符号(signa)。[①] 前面我已经解释过这一点。

因此，一些人说，当一个词项指代它所意谓的东西时，就出现简单指代。他们显然是错误的。当一个词项指代心灵的一种意向，而这种意向不是这个词项专门所意谓的东西时，才出现简单指代，因为显示简单指代的词项意谓实在的东西，而不意谓心灵的意向。

当一个词项不是有意义地指代，而是指代一个有声的词或写下的词时，就出现实质指代。一个很好的例子是：“‘人’是一个名”。这里，“人”这个词指代自身，但是它不意谓自身。同样，在“‘人’被写下”这个命题中，我们有实质指代的一种情况，因为这个词项指代被写下的东西。

但是应该注意，恰如有声的词得到这三种形式的指代一样，写下的词也得到这三种形式的指代。这样，假定写下下面四个命题：“人是动物”，“人是种”，“‘人’是单音节的”，“‘人’是一个写下的表达式”。这四个命题都可以是真的，但是仅当主项在各

---

① 原文从英译本作“相反，这个词附属于这种意向，意谓它所意谓的相同的东西”，此处据拉丁文改。参见《逻辑大全》第一章有关“符号”的解释。——校注

种情况分别代表某种不同的东西时才是真的。是动物的绝不能是种，也不能是单音节的或写下的。同样，是种的人不是动物，也不是单音节的，等等。然而，在最后两个命题中，词项都有实质指代。

但是我们也可以对一个词项指代一个说出或写下的词这样的指代做进一步划分。这样，我们将会需要一些术语来区别指代一个说出的词的情况与指代一个写下的词的情况。这种情景将会类似于人称和简单指代的情景，在后者，我们有表示不同的形式的指代的不同术语。然而，我们现在没有可用来以相关方式划分实质指代的术语。

而且，恰如写下和说出的词项都有这些不同形式的指代一样，思想中的词项也有这些形式的指代；因为心灵的意向可以指代它意谓的东西、指代它自身、指代一个写下的或说出的词。

但是应该注意，我们不是因为词项指代一个人而说人称指代，不是因为词项指代简单的东西而说简单指代，也不是因为词项指代质料而说实质指代，应用这些术语全在于以上给出的原因。因此，“实质”、“人称”和“简单”这些术语在逻辑中和在其它学科中的使用是有歧义的。然而在逻辑中，它们的使用很少不加上“指代”这个术语。

[**65　论必须如何区别词项的指代**] 还应该注意，任何词项，在任何包含它的命题中，都可以有人称指代，除非使用它的人把它限制在另一种指代形式中。同样，一个多义词项可以在任何命题中指代任何一种它所意谓的东西，除非使用它的人把它限制在一种特殊的意谓的东西中。

但是一个词项不能在任何别的命题中有简单或实质指代，

而只能在这样的命题中有简单或实质指代，即它与一个指一种心灵意向、一个说出的词或一个写下的词的端项联结在一起。例如，在“人跑”这个命题中，“人”这个词不能有简单或实质指代，因为“跑”不指一种心灵意向、一个说出的词或一个写下的词。“种”意谓一种心灵意向；因此，在“人是一个种”这个命题中，“人”这个词项可以有简单指代。此外，由于这个命题，我们必须根据第三种多义的方式，区别我们有简单指代的情况和有人称指代的情况。在第一种情况，我们有一个真命题，它断定心灵的一个概念或意向是种；在后一种情况，我们有一个假命题，它断定“人”所意谓的某种东西是种。

在下面这些命题的情况下，必然得出相同的区别。“人谓述多”，“能笑的是人的特性(passio)[①]”，“能笑的首先谓述人”。这里我们必须在主项和谓项部分都作出区别。我们还必须在“理性动物是人的定义”这个命题的情况下作出区别；因为如果这个命题表示简单指代，它就是真的；如果它表示人称指代，它就是假的。对于其它许多命题也是这样。例如，“智慧是上帝的一种属性”，“创造性是上帝的特性(passio)”，“善和智慧是神圣的属性”，“善谓述上帝”，“有后代是父亲的一种固有属性”。

当一个词项与一个指一个说出或写下的词的端项联结在一起时，人们也必须作出区别，因为这个词项要么表示人称指代，要么表示实质指代。这样，人们应该对下面的情况作出区别：“‘苏格拉底’是一个名”，“‘人’是单音节的”，“父性意谓父亲的一种固有属性”。在最后一种情况，区别是必要的，因为如果“父

① 原译：“感受”。下同。——校注

性”是实质指代，这个命题（“‘父性’意谓父亲的一种固有属性”）就是真的。如果它是人称指代，这个命题就是假的，因为父性是父亲的一种固有属性或者就是父亲。像下面这样的命题应该以相同的方式进行区别：“‘理性动物’意谓人的本质”，“‘理性（的）’意谓人的一部分”，“‘白人’意谓一个偶然聚集体”，“‘白人’是一个复合构成的词项”。

这里可以详细说明一种规则。当一个能够表示这三种形式的指代的任意一种形式的词项与一个对于简单词项或复合词项（无论它们是写下的还是说出的词项）都是共同的端项联结在一起时，这个词项可以有实质指代或人称指代；相关的命题必须以相同的方式进行相应的区别。当一个词项与一个意谓一种心灵意向的端项联结在一起时，这个词项可以有简单指代或人称指代。但是当它与一个对所有这些词项都是共同的端项联结在一起时，这个词项可以有简单的、实质的或人称的指代。这样，人们对“‘人’谓述多”的情况必须进行区别。如果“人”有人称指代，这个命题就是假的，因为这样就会断定，“人”这个词项意谓的某种实体谓述多。然而，如果“人”有简单或实质指代（无论是关于说出的或写下的词），这个命题就是真的，因为一般的意向和这个词（无论说出的或写下的）都谓述多。

[**66　回答反对意见**]但是人们能够以几种方式反对这种说明。

（1）首先，下面这个命题是真的：“人是造物中最有价值的”。但是，这里“人”有什么形式的指代呢？它没有人称指代，因为相关的单称命题各个都是假的。那么它必然有简单的指代。但是如果在一个简单的指代中，一个词项应该代表心灵的意向，那么

这个命题就会是假的;因为任何心灵的意向都不是造物中最有价值的。结论:在简单的指代中,词项不代表心灵的意向。

(2) 此外,“颜色是视觉的第一对象”,这是真的。然而,每个相关的单称命题都是假的;因此,这必然是简单指代的一种情况。但是,如果主项指代心灵的意向,这个命题就会是假的。结论:在简单的指代中,词项不代表心灵的意向。

这样,“人首先是能笑的”命题也是真的,但是这里“人”既不指代一个特殊的东西,也不指代心灵的一种意向。因此它一定是指代其它某种东西。

下面的情况都可以论证相同的观点:“是者首先是一”,①“上帝首先是人”。这些命题都是真的;然而,主项既不是指代一个特殊的东西,也不是指代心灵的一种意向;因此,它是指代其它某种东西。但是在各个命题中,主项都有简单的指代;因此,在简单的指代中,词项不指代心灵的意向。

(3) 此外,一个有声的词不谓述一个有声的词,一种意向也不谓述一种意向,因为否则的话,每个像“人是动物”这样的命题都会是假的。

回答(1):

对第一种反对意见我们说,那些说“人是造物中最有价值的”这个命题的主项有简单指代的人是错误的。而且,在这个命题中,“人”有人称的指代。

他们的论证是不成功的,而且实际上还可以被用来反驳他

---

① 原文是“ens est primo unum”,英译文为“Being is first and foremost one”。——译注

们。他们论证说，如果“人”能够有人称指代，这个命题就会是假的，因为所有相关的单称命题都会是假的。但是这种推理方式与他们自己的说明相悖，因为如果在这个命题中“人”不代表任何单个的东西，而代表其它某种东西，那么这种东西就会是造物中最有价值的。但是这是假的，因为在这种情况下，它就会比任何人都尊贵，这显然与他们自己的说法是对立的。他们说，一个一般的东西[①]或一个种绝不比其下的特殊的东西更尊贵。像他们所说，不太一般的总是包含更一般的和其它另外一些东西。这样，作为人的一部分的这个普遍形式，就不会比人更尊贵。这样，如果“人是所有造物中最有价值的”这个命题中的主项能够不指代特殊的人而指代其它某种东西，这个命题就会是假的。

因此，应该说，“人”是人称指代。这个命题从字面上解释是假的，因为相关的单称命题都是假的。然而，断定这个命题的人实际想说的却是正确的。他们不是想说任何人比普遍考虑的每个造物更尊贵，而只是想说，人比所有这些不是人的造物更尊贵。这个命题在涉及有形的造物时是真的，但对于理性实体则不是真的。这种事情常常发生——经典作家、老师的一些命题从字面上解释的时候是假的，但根据他们的本意来看时却是真的。我们前面的情况就是如此。

回答(2)：

对第二种反对意见的正确回答是：“颜色是视觉的第一对象”，“人首先是能笑的”，“是者首先是一”，“人首先是理性动物”，“三角形首先有三个角 ”和“声音首先是听的对象”，所有这

---

① 原译从英译本作“普通词项(a common term)”。 ——校注

样的命题在字面上都是假的;然而,哲学大师想表达的命题本身是真的。应该注意亚里士多德和其他一些作家常常把具体的看作抽象的(并且把抽象的看作具体的),把单数的看作复数的(并且把复数的看作单数的)。同样,常常把产生的行为(actus exercitus)看作意谓的行为(actus signatus),并且常常把意谓的行为看作产生的行为。

产生的行为是由“是”或其它某种表达式表示的行为,这种表达式不仅意谓某种东西谓述其它某种东西,而且实际上产生一种东西对另外一种东西的谓述。例如:“人**是**动物”,“人**争论**”,“人**跑**”。

而意谓的行为是由一个像“谓述”、“有……作主项”、“断定”和“属于”这样的动词表示的行为,所有这些动词都意谓相同的东西。例如,当一个人说,“‘动物’谓述人”时,动物不是实际上在谓述人;因为在这个命题中,“动物”在起主项作用,而不是起谓项作用。在这种情况下,这种行为被意谓了。说“动物谓述人”和说“人是动物”不是一回事。其中一个句子比另一个句子在结构上更复杂。同样,说属谓述普遍的“人”和说普遍的“人”是一个属也不是一回事。此外,说属谓述它的种或“动物”这个词谓述“人”这个词与说“种是属”或“‘人’这个词是‘动物’这个词”是非常不同的。前两个说法是真的,后两个说法是假的。但是,尽管有这种差异,哲学大师依然有时把产生的行为看作意谓的行为,有时把意谓的行为看作产生的行为。其他人也是这样做的。结果许多人都陷入错误。

现在,我们所讨论的这种情况,恰恰是这种混淆在起作用。

因为当人们像哲学大师在《后分析篇》[①]中那样看待“首先”时，“人首先是能笑的”这个命题是假的，恰如“种是属”是假的。然而，它所取代的意谓的行为是真的，即“**能笑的**这个谓项首先谓述人”。在这种意谓的行为中，“人”和“能笑的”都简单地指代心灵的一种意向。“能笑的”首先谓述的是心灵的这种意向，不是表示它自身，而是表示其下的特殊的东西。产生的行为应该表达为：“每个人都是能笑的，而且任何不是人的东西都不是能笑的。”这样，在意谓的行为中，“人”简单地指代并且指代这种意向；而在相应的产生的行为中，“人”人称地指代相关的特殊的东西；因为只有特殊的东西能够笑。这样，“首先”这个词项被正确地放置在意谓的行为中，但是在相应的产生的行为中却没有地位；因为“首先”的意思是“普遍地谓述某种东西而不谓述其它东西”。所以，相应于一个这类意谓的行为应该有两个产生的行为。在像“声音首先是听觉的对象”这样的命题中，情况也类似。在字面上，这个命题是假的，因为“声音”指代单个的东西或一般的东西。如果它指代单个的东西，这个命题就是假的，因为所有相关的单称命题都是假的。如果它指代一般的东西，这个命题仍然是假的，因为根据反对者的意见，任何一般的东西都是不能由感觉把握的。因此从字面上看，这个命题是假的。

然而，使用并理解这种用语的人会坚持认为，这个命题意味的是下面这种意谓的行为：“**能够被听觉把握**首先谓述声音”。这里有关的谓项正是首先谓述这个一般词项，不表示它自身，而

---

① 《后分析篇》，73b32－74a3。——校注

表示它下面的特殊的东西；因为在以“声音”为主项，以“能够被听觉把握”为谓项的命题中，“声音”不是简单地指代并且指代自身，而是指代它下面特殊的东西。这样，在意谓的行为中，“声音”简单地指代并且指代心灵的一种意向，但是在两种产生的行为中，它都是人称地指代并且指代它下面特殊的东西，即指代它所意谓的东西。

神学提供了一个例子，可以清楚地说明以上观点。“不依赖于任何其它指代的完整的理性实体首先是位格(persona)[①]”是真的，由于相同的理由，“人首先是能笑的”也是真的。同一种理由适合这两种情况。但是假定这个命题的主项人称地指代它下面特殊的东西。在这种情况下，这个命题就是假的，因为所有相关的单称命题都是假的。根据归纳法，这是显然的。因此，假定它简单地指代并且指代一般的形式。在这种情况这个命题也是假的，因为任何一般的形式无论是不是首先的，都不是位格。根据反对者的意见，位格这个概念与一般的东西这个概念是矛盾的。对于下面这样的命题也是如此：“单个的首先是一”，“特殊的(individuum)首先是区别于普遍的。”[②]从字面上理解，它们是假的；然而，与它们相应的意谓的行为却是真的。

因此，应该像过去那样说，当一个词项指代心灵的一种意向，而这种意向要么借助谓述对许多东西是普遍的，要么像有时发生的那样，专属于一个东西，这时我们就有简单的指代。其理

---

① 原译：“人”，下同。——校注

② 原译：“这个单个的首先是一”，“这个特殊的首先是区别于普遍的”，拉丁语本无冠词，此处改动根据文义。——校注

由在于，从事物这方面来说，一个东西如果不是特殊的(singulare)，它就不存在。

这样，一些人错误地认为在事物中，在特殊的东西之外还有某种东西，与特殊的东西不同的人性是个体中属于其本质的某种东西，这种观点使他们陷入这些困难和其它许多逻辑困难。然而，正像波菲利在他的《引论》中指出的那样，解决这种错误不是逻辑学家的任务。逻辑学家只是应该否认，当一个词项指代其所意谓的东西时，就出现简单的指代，而且他们应该指出，当一个一般的词项指代某种对其所意谓的东西是一般的东西时，它就有简单的指代。至于一般的东西是不是应该在事物之中，这不应该由逻辑学家来说。

回答(3)：

对第三种反对意见的回答是：一个词谓述一个词，同样，一种意向谓述一种意向，然而，它们不是表示自身，而是表示这个东西。因此，在“人是动物”这个命题中，一个词谓述另一个词或一种意向谓述另一种意向。然而，它们断定的不是一个词是另一个词或一种意向是另一种意向。它们断定的是主项所代表或指代的东西是谓项所代表或指代的东西。

但是可能有人会反对说：“在这里和在罗马都销售胡椒”这个命题是真的，然而，相关的两个单称命题都不是真的。这样，只有当“胡椒”简单地指代并且指代不是心灵意向的东西时，这个命题才能是真的。但是在简单指代中，词项不指代意向。

这里的回答是，如果这个命题有一个合取的端项，它就根本是假的；因为两个单称命题都是假的。而且如果主项被理解为有简单的指代，那么这个命题依然是假的；因为无论它是外在的

东西还是心灵之内的一个东西，没有人想买胡椒这种普遍的东西。人们想买的是他们没有的特殊的东西。然而，如果这个命题被当作合取式，“这里销售胡椒并且罗马销售胡椒”，它就是真的；因为这两部分在代表不同的特殊的东西时都是真的。这样，“在这里和在罗马都销售胡椒”不过是像“在这里和在罗马都销售特殊的胡椒”一样是真的。

[**67　论实质指代**] 下面我们应该详细考虑各种不同形式的指代，首先我们要考虑实质指代。

应该注意，任何能够以任何方式成为一个命题一部分的词项都能够表示实质指代，因为每一个这样的词项都可以是一个命题的端项并且指代一个说出或写下的词。关于名，这是显然的。这样，“‘人’是一个名”，“‘人’是单数的”。

副词、动词、代词、联结词、介词和感叹词的情况，显然也是这样。这样，“‘好好地’是一个副词”，“‘读(legit)’是陈述语气”，“‘正在读(legens)’是一个分词”，“‘他’是一个代词”，“‘如果’是一个联结词”，“‘从’是一个介词”，“‘噢’是一个感叹词”。命题和词组也能够表示实质指代。这在下面的命题是显然的：“‘人是动物’是一个真命题”，“‘那个人跑’是一个词组”。

这种形式的指代，不仅说出的词可以有，写下的词和思想中命题的要素也可以有，无论它们是完整的命题或仅仅是命题的一部分。简言之，任何简单或复杂的词项都可以表示实质指代。

然而，人们可以对实质指代进行划分，因为有时一个说出或写下的词指代自身。例如：“‘人’是一个名”，“‘人的’是所有格”，“‘人是动物’是一个真命题”，“‘好好地’是一个副词”，

“‘读’是一个动词”。然而，有时一个说出的词，一个写下的词，或心中的一个概念不指代自身，而指代它所不意谓的其它某个说出或写下的词。这样，在“‘Animal’ praedicatur de‘homine’”(“动物”谓述“人”)这个拉丁文句子中，“homine”这个词不指代“homine”这个词，因为“animal”不谓述“homine”这个词。在这个句子中，“homine”这个简单词项指代“homo”这个词，因为在“Homo est animal”中，“animal”谓述的正是“homo”这个词。同样，在“‘人跑’是真的”中，主项“人跑”不指代它自身，而指代“人跑”这个命题，尽管如此，它并不意谓这个命题。

同样，在“‘Homo’ praedicatur de‘asino’ in obliquo”(“人”在间接格中谓述“笨蛋”)这个拉丁句子中，“homo”这个词指代“hominis”、“hominem”或其它间接格形式，因为在“Asinus est hominis”(“笨蛋是人”)这个命题中，不是“homo”这个词，而是“hominis”这个词起谓述作用。同样，在“‘质’谓述其具体的主项”中。“质”这个词项指代一些可谓述主项的具体的(名)。

[**68　论简单指代**]像任何复杂或简单词项可以表示实质指代一样，任何本身有意义或与其它词一起有意义的复杂或简单词项也可以表示简单指代；因为每个这样的词项无论是思想中的、口头的、或文字的，都能指代心中的一个概念。这从归纳的方式看是显然的。

此外，正像一个表示实质指代的词项有时指代自身，有时指代另一些东西一样，思想中一个具有简单指代作用的词项有时指代自身(比如在“人是一个种”和“动物是一个属”中)，有时指代它并不意谓的心灵的其它某种意向(比如在“‘人是动物’是真的”这样的思想中的命题中)。其它许多这样的情况也是如此。

[**69 论人称指代**]下面我们要考虑人称指代。应该注意，只有被有意义地用作一个命题的端项的范畴词(categorema)才有人称指代。

第一个条件排除了助范畴词(syncategorema)，不仅排除了那些是名的助范畴词，而且排除了联结词、副词、介词和其它任何可能的助范畴词。

第二个条件排除了所有动词，因为动词绝不能作命题的端项，甚至当它有意义地起作用时也不能。人们可能反对说，在“读(legere)是好的”中，“读”(legere)是有意义地使用的，然而，它指代。对此的回答是，这里的“读”(legere)不是动词，而是名词。这是因为它在这里的用法，一个不定式不仅可以起动词的作用，而且可以起名词的作用。如果“读”在这里仍应是一个动词，并且应该是一个仅仅像“读”(legit)这样的名，那么“读是好的”(“legere est bonum”)这个命题和“读是好的”(“legit est bonum”)就同样是真的。差异在什么地方呢？差异在于说这种语言的人对这个表达式的用法。

“一个命题的端项”这个表达式排除了一个端项的一部分，即使这部分是一个范畴词和名词。这样，在“这个白人是动物”中，“人”和“白”都不指代。整个端项指代。这样，即使当端项的诸部分是根据或大或小的一般性排列的，从肯定一个端项到肯定另一个端项的推理也不必然是有效的。应该理解，只有当实际上起指代作用的端项是根据一般性的大小排列的时候，支配这类推理的规则才是有效的。这样，从“Tu es vadens ad forum”(“你去市场”)这个拉丁文句子，人们不能有效地推出“Tu es existens ad forum”(“你在市场存在”)，“exsistens”(“存在”)和“va-

dens”(“去”)被排列为或多或少一般的,但是端项本身不是这样排列的,因此,这个推理不是有效的。然而,有时这个推理却是有效的,因为有时部分不能被排列为或多或少一般的,除非以它们作构成部分的整体也是这样排列的或是能够被排列的。例如,“白人”——“白动物”和“看见人”——“看见动物”。因此,这种推理常常是有效的,但并非总是有效的。无论如何,是一个命题中一个端项的一部分的东西,在这个命题中不指代,尽管它能够在其它某个命题中指代。

“有意义使用的”这个表达式排除了所有只起简单或实质作用的范畴表达式;因为既然它们不被有意义地使用,它们就不能人称指代。例如,“‘人’是一个名”,“人是一个种”。

[**70　论人称指代的划分**]人称指代可以被划分为分离的指代和一般的指代。[①] 当指代词项是有意义使用的表示某个对象的专名或有意义使用的一个指示代词时,就出现分离的指代。这样的指代产生单称命题,譬如“苏格拉底是人”,“那个人是人”。

如果人们提出反对,说“这草长在我的花园里”是真的,不过主项没有分离的指代,那么回答是,从字面上理解,这个命题是假的;然而,这个命题的意思是说,“一棵那样的草长在我的花园里”,在这个命题中,主项确切地指代。这样,当一个字面假的命题有真的含义时,如果在这种含义上理解它,那么主项和谓项就应该有它们在相应的真命题中所具有的相同的指代。

当一个一般词项指代时,我们就有一般的人称指代,例如,

---

① 原译:“普通的指代”,下同。——校注

“人跑”,“每个人是动物”。一般的人称指代被划分为模糊的(confusa)指代和确切的(determinata)指代。当通过一个析取命题可以降至特殊的东西时,就出现确切的指代。这样,下面是一个有效的推理:人跑;所以,这个人跑或那个人跑……(以及其它的个体)。采用“确切地指代”这个名,是因为在这样的指代起作用时,断定的是这类相关的命题在某种确切的特殊的东西的情况中是真的。这个特殊的东西本身足以使这个命题是真的。其它任何东西都是不需要的。这样,为了“人跑”这个命题的真,要求相关的单称命题有一个必须是真的。哪一个命题都可以,而且剩下的单称命题都是假的也没有关系。然而,常常发生这样的情况:剩下的许多或所有单称命题都是真的。这样,可以采用下面这条规则:每当借助一个析取命题可以降至一个一般词项下特殊的东西,每当从一个特殊的东西可以推出这样一个命题,所说的这个词项就有人称确切的指代。因此,在“人是动物”这个命题中,两个端项都有确切的指代;所以,这个人是动物或那个人是动物……(以及其它的个体)。下面也是一个有效的推理:这个人是动物(这里指出某个特殊的人);所以,人是动物。下面也是一个有效的推理:人是动物;所以,人是这个动物,或人是那个动物……(以及其它的个体)。这还得出,如果人是这个动物,这里挑选出某个特殊的动物,那么人是动物。这样,“人”和“动物”都有确切的指代。

人称模糊的指代属于每一个表示人称指代但不是确切指代的一般词项。人称模糊的指代划分为仅仅模糊的指代和模糊周延的指代。

仅仅模糊的指代出现在下面的情况:一个一般词项是人称

指代并且不可能在没有任一端项变化的情况下借助一个析取命题降至特殊的东西，但是可以借助一个带有析取谓项的命题下降，并且可以从任何特殊的东西推出原初的命题。例如，在“每个人是动物”这个命题中，“动物”这个词有仅仅模糊的指代；因为人们不能借助一个析取命题降至“动物”下特殊的东西。下面不是一个有效的推理：每个人是动物；所以，每个人是这个动物或每个人是那个动物或每个人是……（以及其它的个体）。然而，可以降至一个带有涉及特殊东西的析取谓项的命题；因为下面是一个有效的推理：每个人是动物，所以，每个人是这个动物或那个动物或那个……（以及其它的个体）。这里的结论是一个由主项“人”和谓项“这个动物或那个动物或……”构成的直言命题。显然，这个谓项真谓述每个人，因此，这个全称命题是真的。也可以从“动物”下包含的任何东西推出这个全称命题；因为下面的推理是有效的：每个人是这个动物（无论指出哪个动物）；所以每个人是动物。

模糊和周延的指代出现在下面的情况：假定相关的词项下包含许多东西，这样可以以某种方式通过一个合取命题下降，但不可能从这个合取命题的任何因素推出原初的命题。这样，“每个人是动物”的主项模糊和周延的指代，因为下面的推理是有效的：每个人是动物；所以这个人是动物，那个人是动物……（以及其它的个体）。然而下面的推理不是有效的：那个人是动物（无论挑选出哪一个）；所以每个人是动物。

我说过，可以以某种方式下降。我这样说是因为并非总可以以相同的方式下降。有时下降可以不改变原初的命题，只要不把主项或谓项从一般词项变成单称词项，像前面的例子表明

的那样。但是有时只有部分地改变命题才能下降，因此某种既不是一般词项也不是一般词项下包含的词项这样的东西，在一个命题中出现，而在另一个命题中不出现。例如，人们可以从“除了苏格拉底，每个人跑”降至一个单称命题合取式；因为下面的推理是有效的：除了苏格拉底，每个人跑；所以，柏拉图跑，西塞罗跑，……（如此等等，以及苏格拉底之外的所有人）。但是在这些单称命题中，缺少某种在全称命题中出现的东西，而且这既不是一个一般词项，也不是一个使一般词项周延的符号；这是关于其对象有例外情况的表达式。这样，“除了苏格拉底，每个人跑”和“每个人跑”的情况就不可能以相同的方式下降，甚至也不可能降至相同的命题。

模糊和周延指代的第一种情况叫作模糊的和周延的可变指代；而第二种情况叫作模糊的和周延的不变指代。

［**71　论确切指代的规则**］下面我们将考察一个一般词项什么时候有这一种人称指代，什么时候有另一种人称指代。首先我们要考虑名的情况，然后考虑关系代词的情况，因为这两种情况使用不同的规则。

首先应该注意，在一个直言命题中，当一个词项不是间接地或直接地（即在这同一个端项部分，或在前一个端项部分）带有使命题的整个端项周延的全称符号时，当一个一般词项不带有否定或者任何与一个否定符号或全称符号相等的表达式时，这个一般词项就确切地指代。例如，在“人是动物”这个命题中，其构成词项不带有全称符号或任何否定或任何涉及否定的表达式或表示普遍性的符号；因此这两个词项都确切地指代。在“某个

人跑”[①]的情况也应该这样说，因为是否加上表示特殊性的符号并不改变一个词项的人称指代，尽管它确实常常使这个词项代表人称。同样，尽管在“动物是每个人”中出现全称符号，但是这个全称符号并不在“动物”这个词项之前；因此，“动物”确切地指代。同样，尽管“动物不是人”表示了一个否定，但是这里的否定并不在“动物”这个词项之前；因此，“动物”有确切的指代。在“每个人是动物”中，“人”没有确切地指代，因为它由全称符号周延了；“动物”也没有确切的指代，它间接地跟在这个全称符号的后面。但是，在“Videns omnem hominem est animal”（“那看见所有人的是动物”[②]）这个拉丁句子中，“omnem”这个词不使整个主项周延，因此谓项确切地指代。这样，下面的推理是有效的：Videns omnem hominem est animal; igitur videns omnem hominem est hoc animal vel videns omn em hominem est illud animal vel……〔那看见所有人的是动物，所以，那看见所有人的是这个动物，或那看见所有人的是那个动物，或那个……〕（以及其它的个体）。但是在“Omnem hominem videns est animal”[③]中，这个符号使整个“hominem videns”（看见人的）周延，因此谓项不代表确切的。在“每一人的驴跑”也出现这种情况，因为这里，谓项只是模糊地指代。然而，在“每一个人的驴跑”中，谓项代表确切

---

① 原译：“一些人跑”。——校注

② 原译：“被看见的所有人都是动物”。——校注

③ 此处英译本沿用的拉丁文抄本有误，应为 Omne hominem videns est animal，即全称符号“omne”在此为主格，而不是宾格，全句意为“所有看见人的是动物”。——校注

的指代。[①] 在“人不是动物”的情况中,“人”也确切地代表或确切地指代;但是因为确定动词的否定在“动物”之前,因此“动物”不确切地代表。在“苏格拉底异于人”的情况,谓项不是确切地指代;因为动词“异于”包含一种否定。

[72 **回答反对意见**]但是以上说明也有一些困难。

(1) 首先,假定苏格拉底现在不存在,那么在“苏格拉底过去是人”中,“人”是如何指代的呢? 同样,在涉及过去和未来的命题中,在涉及可能和其它模态的命题中,词项是如何指代的呢?

这里的疑虑来源于前面的说法:一个词项绝不指代某种东西,除非能够真谓述它。但是如果苏格拉底不存在,“人”就不能真谓述苏格拉底;因为“苏格拉底是人”是假的。在这种条件下,这个词项不指代苏格拉底,因此它不确切地指代。

(2) 其次,在下面各命题的情况下都有一个困难:“这个白人是人”,“这个唱弥撒曲的是人”,“这创造(万物)的是上帝”。如果我们假定没有人是白的,没有人在唱弥撒曲,上帝不创造万物,那么我们应该说相关的这些主项指代什么对象呢? 似乎它们不指代任何它们所意谓的东西,因为它们不真谓述这些东西。它们也不指代自身,因为如果指代自身,它们就不会有人称指代。但是这样,它们就不确切地指代任何东西,因而它们没有确切地指代。

---

① 这里有语言的差异。我们可以这样理解:前一个例子中的“每一”有可能是修饰“驴”的,而后一个例子中的“每一个”肯定是修饰“人”的,因而是有区别的。——译注。此处与拉丁语缺乏冠词相关,前一句泛指任何一个人的驴子都在跑,后一句则特指属于每一个人的这只驴子在跑。——校注

(3) 第三个困难与“一匹马是答应给你的”(“equus tibi promittitur, A horse is promised to you”)和“20 镑是该你的”(“viginti librae tibi debentur, Twenty pounds are owed you”)中的主项表现出来的指代形式有关。困难的根源在于下面的事实:如果这些词项指代它们下包含的东西,这些命题似乎就是假的,因为相关的单称命题各个都是假的。在这种条件下,如果主项确切地指代,这些命题结果各个都是假的。

(4) 第四个困难与像“他丧失了视力”和“他生来能够有视力”这样的命题有关。

(5) 第五个困难是:在“属和种是第二实体”中,谓项有什么样的指代?

(6) 第六个困难与像“行为是心灵之外的东西”,“关系是实在的东西”和“创造实际上是与上帝相同的东西”这样的命题有关。

(7) 第七个困难与“他过去两度是白的”这个命题有关;因为看上去“白的”在这里不确切地指代。

(8) 第八个困难是:在“只有是动物的是人”中,主项和谓项是如何指代的?

在下面这样的命题中也有困难:“使徒这样说”,“英国打仗”,“喝了这杯”,“船在海上”,“你的慈心表现为仁慈”,“国王的宽厚治国”。

回答(1):

对第一个困难的回答是:在所有这样的命题中,词项人称地指代。这样就应该理解,当一个词项指代的东西是它所意谓的东西或者现在是、过去是、将来是或能够是它所意谓的东西时,

它就是人称指代。我前面的说法就应该以这种方式理解。正因为如此,我在前面说,“意谓”在某种意义上可以以这种方式使用。然而应该注意,一个词项不能就任何动词而言指代它现在并不意谓的东西。尽管它指代的东西能够就任何动词而言是它在严格的意义上所意谓的东西(只要它如此意谓),但是它只能就过去时动词而言指代过去是其所意谓的东西。因此,人们必须总是区别带有过去时动词的命题的情况,因为相关的词项指代的东西可以是现在是它所意谓的东西,或者是过去是它所意谓的东西。同样,只有根据将来时动词,一个词项指代的东西才能将是它所意谓的东西。这样,在一个有将来时动词的命题中,人们必须区别:词项是指代现在是其所意谓的东西还是指代将是它所意谓的东西。而且,一个词项指代的东西不能是现在不是但能够是其所意谓的东西,除非根据一个具有可能性或偶然性的动词,因此每当命题容纳了这样的动词时,我们必须总是区别:主项是指代现在是的东西还是指代能够是或偶然是的东西呢? 这样,人们必须对下面各个命题的情况作出区别:“每个人过去是白的”,“每个白的东西将是人”,“每个白的东西能够是人”,“每个人跑是偶然的”。

然而应该理解,这种相关的区别与谓项无关,而只与主项有关。这样,对下面的两个命题就不必作出区别:“苏格拉底过去是白的”,“苏格拉底能够是白的”。原因在于,谓项指称(appellare)它的形式。不应把这理解为意谓着谓项指代自身或指代相关的概念。重要之处在于,在命题涉及过去的地方,断定的是:谓项(在其正确的形式下)谓述主项指代的东西(或谓述指这个东西的代词)这样一个命题过去曾是真的。如果命题涉及未来,

断定的就是相关的命题将是真的。如果命题涉及可能，断定的就是相关的命题是可能的，而且在必然的、不可能的、本质的、偶然的命题，以及在其它模态命题等等的情况中也是同样。例如，对于“这个白的过去是黑的”的真来说，不要求这个白的是黑的过去总是真的。在指“这个白的过去是黑的”中主项指代的东西的地方，要求的是“这是黑的”过去一度是真的。同样，对“这个真的将是不可能的”的真来说，“这个真的是不可能的”不必然总是真的。相反，在指“这个真的将是不可能的”中主项指代的东西的地方，“这是不可能的”必然将是真的。这种说明也适合其它情况。在论述命题和推论的时候，我将更详细地考虑它们。

关于“苏格拉底过去是人”，我说谓项指代苏格拉底。这种观点也适合所有与过去、将来和模态有关的命题的情况。在这样的命题中具有人称指代的词项，指代那些现在是、过去是、将来是或能够是其指代物的东西；而且，如果没有任何符号、否定或其它一些这样的表达式的妨碍，它们就确切地指代。

在这种情况下，对这种反对意见的回答就是：正确地说，一个词项只有真谓述某个东西，它才指代它。但这不是说，一个词项只有借助一个现在[①]时动词真谓述某个东西，它才指代它。在它就过去时动词指代一个东西的地方，它借助过去时动词真谓述这个东西就足够了。如果它就将来时动词指代，就要求它以将来时动词真谓述，如此等等还有其它许多情况。这样，假定尽管没有人现在是白的，苏格拉底以前却是。那么，如果“这个白的东西过去是人”中的“白的东西”被当作以前是的东西，它就指

① 原译：“过去”。——校注

代苏格拉底 。因此,它真谓述苏格拉底 ,但不是以现在时动词。这里的谓述适合于过去时动词;因为“苏格拉底过去是白的”这是真的。

但是困难依然存在。在“苏格拉底过去是白的”中,谓项指代什么呢? 如果它指代现在是的东西,这个命题就是假的。这里的回答是:谓项指代过去是的东西,无论它们现在是否依然是;因此对于我前面阐述的规则——在任何发生这种情况的命题中,一个词项总是确实指代或者能够指代现在是的东西——有一种例外情况。我的意思是说,那条规则只适合命题的主项。在谓项的情况,它不是普遍有效的。这样,假定任何人现在都不是白的,但是许多人过去是白的。那么,在“这个人过去是白的”这个命题中,谓项不能指代现在是的东西,而只能指代过去是的东西。这样,在涉及过去的命题中,谓项除了指代过去是的东西,一般不指代任何东西。在涉及未来的命题中,谓项只指代将来是的东西。然而根据上述情况,相同的谓项必然要谓述主项以上述方式指代的东西。

回答(2):

对第二个困难的回答是:如果没有人是白的,如果没有人唱弥撒曲,如果上帝不创造万物,那么前面那些命题的主项就不指代任何东西。然而,它们被有意义地使用,因为一个词项能够被有意义地使用或能够以两种方式人称地指代:要么这个词项指代一个或多个其所意谓的东西,要么这个词项被断定为指代或不指代某个东西。这样,如果它不指代任何东西,这个命题就是假的。然而在否定命题中,断定的要么是这个词项不指代某个东西,要么是它指代谓项真否定的某个东西。这样,一个否定命

题的真有两个理由。例如,“人不是白的”这个命题的真有两个理由:要么没有人,因此没有人是白的;要么有人,但他不是白的。但是,如果没有人是白的,那么“这个白人是人”的主项有意义地和人称地指代,不是因为它指代某个东西,而是因为它被断定为(denotari)指代某个东西。这样,既然断定的是词项指代某个东西,那么它指代某个东西这一事实的结果就是这个命题是假的。

如果我在前面有一些论述显得与这里的说明不一致,那么应该把它们理解为适用于肯定命题,因为如果一个词项在一个真的肯定命题中人称地代表某物,那么它以前面描述的方式指代一些它所意谓的东西。

人们可能坚持认为“指代”和“不指代任何东西”这些概念是不相容的,这是因为下面的推理是有效的:这个词项指代;所以,它指代某个东西。对此的回答是:这个推理不是有效的。然而,下面的推理却是有效的:这个词项指代;所以,它被断定为要么指代某个东西,要么不指代任何东西。

回答(3):

对第三种反对意见的回答是:严格地说,“一匹马是答应给你的”和“20 镑是该你的”这两个命题是假的,这从归纳看是显然的。然而,如果我们把有问题的词项移到相关命题的谓项一边,就有办法表达这些命题,使它们不产生困难。一旦移动了这些有问题的词项,就必须说,跟在相关动词后面的词项依据这些动词的力量,有仅仅模糊的指代。这样就不可能以析取的方式降至特殊的东西,而只能借助一个析取的谓项降至特殊的东西,这个谓项不仅列举出现在的对象,而且列举出将来的对象。这样,

“我答应你一匹马;所以,我答应你这匹马或我答应你那匹马或……”(以及其它的个体)这个推理不是有效的。然而,下面的推理是有效的:“我答应给你一匹马;所以,我答应给你这匹马或那匹马或……”(以及其它的个体,不仅包括现在的马而且包括将来的马)。我们之所以必须列举现在和将来的马,是因为所有这样的动词分析到底,实际上容纳了一个将来时动词。这样,“我答应给你一匹马”等同于“你将从我得到一匹马作为礼物”,因而在“我答应给你一匹马”中,“马”这个词指代未来的马,恰如在“你将有一匹马”中,马指代未来的马一样。

但是在“我答应你一匹马”中,“马”有所谓的仅仅模糊的指代吗? 回答是:“马”严格地说不表示仅仅模糊的指代。它根本不指代,因为它仅仅是一个端项的一部分。我在前面阐述的关于确切指代的规则,仅仅是关于严格意义上指代的表达式,即关于命题的端项阐述的,而不仅仅是关于端项的一部分阐述的。然而,扩展这种用法,就可以说,“马”这个词有仅仅模糊的指代;因为它跟在这类相关的动词后面。普遍地说,一般词项若是跟在这类相关的动词后面而且只是端项的一部分,就总是有仅仅模糊的人称指代,没有确切的指代。

这样就应该注意,现在时、过去时或将来时的这类命题有时使动词得到一种力量,以致断定的是把一般词项置于端项一边的某个命题将是或应该是真的。在这种条件下,断定的不是某个把一般词项下包含的特殊词项置于谓项一边的单称命题将是真的。在这类情况下(如果我们扩展“指代”这个术语,使得端项的一部分可以指代),一般词项就不是确切地指代;因为不可能通过一个析取命题降至特殊的东西,而只能借助这样一个命题,

它带有一个析取端项，或带有一个含析取部分的端项。这样，给定了“我答应”的力量，“我答应你一匹马”就断定“我给你一匹马”（或类似的东西）将有时是或应该有时是真。这不是断定一个像“我给你这匹马”（这里指某匹特殊的马）这样的命题将是或应该是真的。这样就得不出，如果我答应你一匹马，那么我答应给你这匹马或我答应给你那匹马。这种情况也适合于“我该你20镑”这种情况。

这样，一方面应该承认“我答应给你一匹马”，另一方面，严格地说不应该承认“一匹马被答应（给）你”。原因在于在“一匹马被答应（给）你”中，“马”这个词是主项，而不是主项的一部分。这样，它必然是确切地指代；因为这个词项前面没有（全称）符号，没有否定，也没有任何这样的表达式。结果人们必然能够降至特殊的东西。但是在“我答应你一匹马”中，“马”这个词不是一个端项，而是端项的一部分。整个谓项是“答应你一匹马”，因为“我答应你一匹马”等价于“我是答应你一匹马的”，而这里“马”只是端项的一部分。这个词项不必表示所谓的指代这种东西。这样，它不必确切地指代结果，人们不必降至这类相关的析取命题。

但是，端项的一部分不可能下降吗？回答是有时可以下降。这样，下面的推理是有效的：他把一匹马给苏格拉底；所以，他把这匹马给苏格拉底或者他把那匹马给苏格拉底或者……（以及其它的个体）。但是，有时为了现在这种情况所包含的某个特殊原因，不可能下降。这样，尽管应该承认“我答应给你一匹马”，但是严格地说，不应该承认“一匹马被答应（给）你”。然而，由于它一般被当作“某人答应给你一匹马”，所以可以承认它。但是

我们将在论述命题时再考虑“某人答应你一匹马;所以一匹马被答应(给)你”这个推理为什么不是有效的。

回答(4):

对第四个困难的回答是:在“他被剥夺了视力”这个命题中,“视力”这个词实际上不指代。原因在于它只是一个端项的一部分。然而,在它能够指代的程度上说,它模糊和周延地指代;因为这个命题等同于“他没有视力”,这里“视力”是以模糊和周延的方式否定地表达的。然而,并非在对原初这个命题的分析中所包含的每一个命题中它都是模糊和周延地指代的。这样,在“他生来能够有视力”这个肯定命题中,可以说它以某种方式确切地指代那些过去一度是可能的东西。然而,它不指代所有这样的东西,而仅指代那些过去能够属于所说的这个人的东西。

回答(5):

对第五个困难的回答是:严格地说,尽管“属和种是实体”是假的,人们还是可以承认“属和种是第二实体”。这里“第二实体”这个词人称和确切地指代。因为“第二实体”这个名被用来意谓指示实在的实体的第二意向(intentiones secundae)。

这样,若说“实体”能够有简单指代,但同时又指代属和种,则是错误的。但是,如果有时人们发现一位作者说属和种是实体,那么对这种说法应该做如下解释:要么这位作者以产生的行为理解被意谓的行为,以致他说的“属和种是实体”意味着“‘实体’谓述属和种”,这里被意谓的行为是在像“人是实体”,“动物是实体”等等这样的命题中产生的。要么人们应该通过指出“实体”正在被多义地使用,以此来解释这位作者的说法。因为该词项有时意谓一些现实的东西,这些东西与所有实在的偶性和所

有第二意向实际上是不同的。在那种用法，“实体”被恰当地使用。但是有时它意谓一些意向，这些意向表示(importare)被称为第一种意义上的实体。如果以这种方式解释，人们就应该承认“属和种是实体”这个命题，人们也应该承认，在这种解释下，“实体”是人称指代；然而，这不是恰当使用的，而是不恰当地并且是在一种扩展的意义上使用。

回答(6)：

对第六个困难的回答是：不同的人以不同的方式使用这样抽象的名，有时他们用它们表示事物，有时用它们表示名。如果它们是以第一种方式使用的，那么就应该说，根据亚里士多德的观点，它们和与它们相应的具体的名指代相同的东西。这样，“火是原因”等同于“火是原因性”。① 同样，“这个人是父亲”和“这个人是父性”是等价的。确实，在亚里士多德和其他许多哲学家提供的说明中，凡用抽象的名意谓相同的东西的地方，具体的名和抽象的名是同义表达式。

这不应该令人感到奇怪。以“创造是实在的东西”这个命题为例。“创造”要么指代某个东西，要么不指代任何东西。如果它不指代任何东西，那么将没有真正的命题或者这个命题将是假的。如果它指代某个东西，那么它指代一个外在对象，或一个心灵中的东西，或某个作为这些东西的聚集物的东西。如果它指代一个外在对象，那么这个对象是什么？它只能是上帝；所以“创造”(creatio)和“进行创造”(creans)同样指代上帝。这种说明适用于所有其它这样的情况。一些人认为这个词项指代一种

---

① 原文字面义为“火是发热的东西”等同于“火是热”。——校注

原因关系，但是它不可能指代心灵中的某种东西，因为否则“创造是实在的东西”就会是假的。同样，创造只会存在于心灵中，而且只是由于心灵形成这种相关的原因关系的行为，上帝才会是有创造性的。根据这种逻辑，人们可以坚持认为，“热感应”(calefactio)指代这样一种是者或原因关系。没有任何充分的理由说明，为什么这样一种关系应该在被创造出的原因中，而不在不被创造出的原因中。因此，根据哲学大师的观点，没有任何东西可以被一种具体词项意谓或意味，即这样一种词项，它不是由相关的抽象的名以相同方式所意谓或意味的。因此对他来说，如果它们都被用来意谓一个东西，它们就是同义的名。

人们也不能说，意谓的方式妨碍了同义。意义方式的多样性并不阻碍同义，除非由于意义方式的多样性，某种东西被一个名意谓或意味，却不被另一个名以相同的方式意味或意谓。在“人”、“人的”和“人们”这些词中就发生这种情况。在“人”和“能笑的”这些词，在“理性”、“意志”和“心灵”这些词中也发生这种情况。在“创造”、“统治”、“指责”、“祝福”这些词中，以及其它一些谓述相同东西却不同义的词中，同样发生这种情况。如果意义方式的多样性本身会是同义的一种障碍，我就要说，“tunica”(“衣服”)和“vestis”(“衣服”)不是同义的，因为“tunica”以“a”结尾，“tale”不以“y”结尾。在其它许多情况中也是如此。这样，诸如词性或词类(如形容词、实词以及诸如此类的)这样的语法特征中的差异不妨碍同义。

然而，凡有严格地叫作意义方式变化的地方，都没有同义。但是在目前这个例子中却没有这样的变化。这是显然的。一个具体的名和一个抽象的名如果不是第一类抽象的名和具体的

名，就可以有完全相同的意义方式(见本书开始时相关的章节)。

这样，当相关的抽象的名被有意义地用来表示东西，它们在亚里士多德看来是与其具体的形式同义的。然而，神学家们可能觉得在一些这样(但不是所有)的情况，必须提供一种不同的说明。

另一方面，有时这类抽象的名被用来意谓它们具体的形式。“剥夺”，“否定”，“矛盾”和其它类似的词就是以这种方式使用的。这样，在“人是关系”中，“关系”这个词有意义地指代并且指代关系的名。同样，“类似性”有时指代关系的名——“类似”这个关系的名。“创造”有时指代“进行创造”这个名，“量”(quantitas)有时指代“数量”(quantum)。在亚里士多德看来，在抽象的名没有与之相对应的具体的名(具体的名指代那些不同于通过抽象的名意谓的东西)的许多场合，情况都是如此。[①] 因此，正像我们承认“心灵之外的东西”[②]这个谓项谓述这样抽象的名一样，我们也应该承认它们具体的形式谓述它们，而且它们和具体的形式指代相同的东西。因为正像至此常常说到的那样，如果这样抽象的名是第一意向的名，那么据我对亚里士多德的观点的理解，它们将是与它们具体的形式同义的名。

正因为这样，才有极少数几个这样抽象的名为亚里士多德所采用，因为他把下面这样的表达式解释为同义的：“homo”(“人”)- “humanitas”(“人性”)，“equus”(“马”)- “equinitas”

---

① 原译从英译本略作：“在亚里士多德看来，在抽象的名和具体的名不指代不同的东西的许多场合，情况都是如此。”——校注

② 原译从英译本作“实在的事物”。——校注

("马性"),"quantum"("数量") "quantitas"("量"),"relativum" ("关系的")- "relatio"("关系"),"simile"("类似的")- "similaritas"("类似性"),"pater"("父亲")- "paternitas"("父性"),"duo" ("二")- "dualitas"("双重性"),"ternarius"("三")-"trinitas" ("三元性")。但是有时,使用这些词项的人把抽象的名用作第二意向或第二指定的名;在这些情况,没有同义。

然而,另一些人声称,所有这样抽象的名都意谓实际不同的东西或原因关系,而且它们指代这样的东西。

回答(7):

对第七个困难的回答是:在"苏格拉底过去两度是白的"中,有一个容纳了否定的表达式,即"两度"这个表达式。这样,给定了这个表达式的力量,"苏格拉底过去两度是白的"就有否定说明;因为这个命题等同于"苏格拉底过去先是白的,后来他不是白的,再后来他是白的"这个命题。因为这个命题含有一个否定表达,这个词项就不仅仅是确切地代表。结果,不可能借助一个析取命题降至表达谓项所指代的东西的代词或专名。

在"苏格拉底开始是白的"和"人不再是有文化的"这样的命题中,而且一般来说在含有否定说明的命题中,情况都是如此。

回答(8):

"只有是动物的是人"这个命题同样容纳了一个排除表达,因此含有否定说明。但是主项和谓项都不确切地指代。

对第九个困难的回答是,如果严格地理解它们,那么相关的词项恰恰像它们在其它命题中那样指代。然而,使用这些表达的人以某种方式应用它们,从而使它们指代与它们通常的指代物不同的东西。

[**73　论仅仅模糊的指代**] 我们已经检验了确切的指代，现在我们要检验仅仅模糊的指代。这里有几条规则是有效的。

首先，每当一个一般词项间接地跟在一个全称肯定符号之后，它就有仅仅模糊的指代。就是说，在一个肯定的全称命题中，谓词有仅仅模糊的指代。这样，在“每个人是动物”和“每个人是白的”中，谓词有仅仅模糊的指代。但是，每当一个全称符号放在主项一边，而命题不是一个全称肯定命题或全称符号不使整个主项周延，谓项就没有仅仅模糊的指代。例如，在“看见每个人的是动物”中，“动物”这个词是确切的；因为全称符号不使整个主项周延，它也不得出一个全称命题，因而谓项不是仅仅模糊的。同样，“所有创造物的造物主是一个是者”[①]中，“是者”这个词有确切的指代，没有仅仅模糊的指代。

另一条规则是：当一个全称符号或一个容纳了全称符号的表达式在一个位于命题主项一边的词项之前却不确定联项(copula)之前的整个表达式，这时在联项这边跟着的词项就是仅仅模糊的。至少对于下面的情况我们是可以这么说的：即我们扩展这个词项，使端项的一部分可以代表或指代。在相关的情况下，不可能在这个词项那里降至一个析取命题。这在“每时每刻某种创造出来的东西是”是显然的。这在“亚当以后每时每刻人都是”也是显然的。这里，“人”这个词有仅仅模糊的指代；因为如果它是确切的指代或模糊和周延的指代，这个命题就会是假的；因为这些相关的单称命题各个都是假的，这从归纳看是显

---

① 原文是“creator omnium creabilium est ens”，英译文为“The creator of all creatures is a being”。——译注

然的。这一点对“直到世界末日动物都将是”和“直到世界末日驴都将是”也是显然的。“直到世界末日人都将是”的情况和“整天某个人在室内”(假定我们规定不同的人在不同的小时里在室内[①])的情况也应该如此。这一点在“人过去永远是”、“人将永远是”[②]和如此等等的例子中也是成立的。我不考虑这些命题严格地说是不是真的。重要的是说明它们的含义。

在阐述这条规则时,我作出规定:相关的助范畴词不应确定整个端项;因为如果它确定整个端项,这条规则就不成立。在“这个人的每个驴跑”中,这是显然的。这里“每个”这个词确定整个“这个人的驴”,它既不是仅仅确定“驴”,也不是仅仅确定“人”。同样,在“每个人的驴跑”中,助范畴表达式使整个“人的驴”周延;因此这两个词只是由一个周延表达式周延的。像“白人”和“白动物”这样的词也发生这种情况。但是在“整天某人在室内”和“在亚当以后每时每刻有的人存在”中,情况是不同的;因为“在亚当后有的人……”这整个表达式不能作任何动词的主语,而整个“人的驴”和整个“这个人的驴”可以是任何动词的主语。

但是,我关心的不是这些命题实际上是不是真的。我要说明的论点是:在同一个端项内,全称肯定符号间接地在一个一般词项之前,在这种情况下,就不可能降至这个一般词项之下包含的东西。这个下降在连接式的或析取式的情况是不可能的,如

---

① 原译:“假定我们规定不同的人白天在不同的房间”。——校注

② 原文是“semper fuit homo”,“semper erit homo”;英译文为“Always a man existed”,“Always a man will exist”。——译注

果这个一般词项本身是一个有仅仅模糊的指代的命题的整个端项，这个下降同样是不可能的。应该理解，这条规则在下面两种情况中是有效的：直接跟着助范畴词的词项和间接跟着助范畴词的词项属于不同的情况；或者它们不是作为形容词和名词而联系起来。如果它们是作为形容词和名词联系的，就不可能降至这两个词项任一个之下包含的东西。这样，在“每个白人是白的”中，不可能连接式地降至这两个词项任一个之下包含的词项。否则处于第一种情况，因为那里可以降至直接跟在全称符号后面那个词项下包含的所有东西，而不降至另一词项下包含的东西。然而，仅这两个词项本身各自都没有确切地叫作指代的东西；只有这两个词项构成的整体才指代。例子是“每个人的驴跑”和“Omnem hominem videns est animal”（“看见每个人的是动物”）这个拉丁例子。

第三条规则如下：一个排除式肯定命题的词项总有仅仅模糊的指代。这样，在“只有是动物的是人”中，“动物”有仅仅模糊的指代，恰如在与它可互换的全称肯定命题“每个人是动物”中，“动物”有仅仅模糊的指代。

[**74　论模糊和周延的指代**] 在模糊和周延的指代的情况中，有几条规则成立。首先我们要考察支配模糊和周延可变的指代的规则。

第一条规则是：在每一个既不是排除式也不是例外式的全称肯定和全称否定命题中，主项有模糊和周延可变的指代。在“每个人跑”和“没有人跑”中，这是显然的。

第二条规则是：在每一个这样的全称否定命题中，谓项是模糊和周延的。

第三条规则是:当一个确定命题主要构成的否定在谓项之前时,谓项是模糊和周延的。这样,在“人不是动物”中,“动物”这个词是模糊和周延的。然而,“人”是确切的。

第四条规则是:一个直接跟在“有别于”和“不同于”这些动词之后,跟在或与这些动词相应的分词,或“异于”这个名,或与任何这些词等价的表达式之后的词项,是模糊和周延的。这样,下面是一个有效的推理:“苏格拉底不同于人;所以,苏格拉底不同于这个人”(这里的所指可以是任何人)。同样,在“苏格拉底有别于人”,“苏格拉底是与人有别的”和“苏格拉底是异于人的”中,“人”有模糊和周延的指代。

然而,应该注意,上述规则只在下面的情况才是有效的:如果取消否定符号或相关的动词或名,所考虑的词项就不会是模糊和周延的。因为如果当这样的表达式有一个被取消时,这个词项应该是模糊和周延的,那么加上这样一个表达式,它就会是确切的。这在“苏格拉底是每个人”中是显然的。这里,谓项“人”是模糊和周延的;因此,如果它前面有一个否定,它就是确切的,比如“苏格拉底不是每个人”;因为如果苏格拉底不是那个人(这里指任何人),那么就得出,他不是每个人。这一点在其它表达式的情况也成立。

因此,下面的规则是真的:凡使不变的成为可变的,也使可变的成为不变的。这就是说,如果一个表达式加到一个不变的词项上就使这个词项成为可变的,那么它加到一个可变的词项上就使它成为不变的。这样,在“苏格拉底是人”中,“人”是不变的;但是如果给它加上一个否定(“苏格拉底不是人”),这个词项就是可变的。因此,如果一个词项在没有任何否定时是可变的,

那么后来当它加上一个否定时，它就是不变的。以“苏格拉底是每个人”为例；这里，“人”这个词是可变的；因此，在“苏格拉底不是每个人”中，“人”是不变的。对于“苏格拉底有别于每个人”和“苏格拉底是异于每个人的”的情况，也应该这样说。

一条普遍的规则是：如果任何东西使一个词项成为模糊和周延的，那么它要么是一个全称符号，要么是一个否定，要么是一个等同于否定的表达式。然而，并非总发生一个容纳了否定的词项使一个词项成为可变的这样的情况。这在一个肯定命题的排它表达式的情况是显然的，[①]因为这里模糊和周延地指代的，不是主项而是谓项。然而，在一个排它式否定命题中，主项加了排它表达式，这时主项和谓项都有模糊和周延的指代。

关于模糊和周延不变的指代，应该注意，一个例外命题的主项总是有这种形式的指代。这在“除苏格拉底外每个人跑”中是显然的。这里，“人”这个词项模糊和周延地指代，但不是可变的，因为仅凭一个单称词项替代一般词项和全称符号而改变原来的命题，是不可能降至特殊的东西的。下面的推理不是有效的：除了苏格拉底，每个人跑；所以，除了苏格拉底，那个人跑。因为正如后面将说明的那样，这个推论是不合适的。

然而应该注意，可以以某种方式降至所有相关的特殊的东西，但不是以相同的方式。这样相关的命题有一个将是否定的，其它所有的是肯定的。这样，下面的推理是有效的：除了苏格拉底，每个人跑；所以苏格拉底不跑，并且所以，这个人跑并且那个人跑并且……（以及苏格拉底之外的所有的人）。对此负责的是

---

① 原译从英译本作“这在一个命题的包含表达式的情况是显然的”。——校注

这种例外表达式。

[**75 带有"开始"和"两度"这样的表达式的问题**]但是关于我们前面考虑的"苏格拉底停止是白的了","苏格拉底两次在罗马","苏格拉底三次是黑的"和"苏格拉底开始是有文化的了"这样的命题有一个问题。这个问题是:这些命题的谓项如何指代?

显然,它们不确切地指代,因为不可能下降到一个析取命题。这样,下面的推论不是有效的:苏格拉底开始是有文化的了;所以苏格拉底开始是这个或开始是那个……(依次指谓项指代的所有东西);因为前件可以是真的,而后件的各个要素是假的。因而它不确切地指代。

它们也不模糊而周延地指代,因为下面的推理不是有效的:苏格拉底开始有文化了;所以苏格拉底开始是这个有文化的(个体)(这里的所指是柏拉图)。这样,我们就没有模糊和周延的指代。

它们也不仅仅模糊地指代,因为不可能借助一个带有析取谓项的命题下降到特殊的东西。这样,下面的推理不是有效的:苏格拉底开始是有文化的了;所以,他开始是这个有文化的(个体)或那个有文化的(个体)(或……所有有文化的[个体])。这个推理无效的原因在于:前件可以是真的,而后件可以是假的。

可以说,这种命题中的谓项(以及跟在动词、形容词或名词后面的词项)既没有确切的指代,也没有仅仅模糊的指代,同样没有模糊和周延的指代。它有一种我们没有名字的不同形式的指代。

这种形式的指代与仅仅模糊的指代有一点是一致的,即它们都可以从一个指处于一个一般词项下的任何个体的代词上升

到这个一般词项本身。这样就得出：如果每个人是这个（这里指某个动物），那么每个人是一个动物。同样，如果苏格拉底开始是这个（这里指某个有文化的[个体]），那么他开始是有文化的了。

但是这种形式的指代与仅仅模糊的指代有一点区别，即它不可能下降到一般词项所指代的东西的专名的析取。因为得不出：如果苏格拉底开始是有文化的了，那么他开始是这个或那个或……（这里依次指所有有文化的个体）。

它与确切的指代的区别在于不能借助一个析取命题下降。

这样的词项之所以不具备以上形式的指代，是因为含有这样词项的命题等价于各由两个或多个命题构成的合取命题。这些命题有相同的主项，然而至少其中有一个命题是肯定的，有一个命题是否定的，致使在这些命题中相同的词项有不同形式的指代。所以，在其各部分是不同说明要素的命题中，这些词项没有任何正常形式的指代。例如，“苏格拉底开始是白的了”等价于“苏格拉底以前不是白的并且现在第一次是白的”这个合取命题。在“苏格拉底是白的”中，“白的”这个词确切地指代；而在“苏格拉底过去不是白的”中，由于前面这个否定，它有模糊和周延的指代。

有人可能会说，这样分析的一个推论是：在“只有是动物的是人”中，主项不会有仅仅模糊的指代。这里的要点将会在于：由于这个命题等价于一个由一个肯定命题和一个否定命题构成的合取命题，主项在这个合取命题的各个支命题中就会有不同形式的指代。

对此应该回答说，在排它的肯定命题中，主项有仅仅模糊的

指代，因为这个命题的说明要素的主项有不同形式的指代，这些主项与原来排它命题的主项不是同一的；而且由于肯定的说明要素和否定的说明要素的主项与排它命题的主项是不同的，这个主项只能是这三种指代形式中的一种。然而，在“苏格拉底开始是有文化的了”、“苏格拉底停止是白的了”，以及“苏格拉底两次是黑的”中，同一个词项是说明要素中的主项，也是隐含那些说明要素的命题的主项。

[**76 论关系词的指代**] 我们已经检验了绝对的词项的指代，现在我们要检验关系词的指代。这里，我在语法学家而不是逻辑学家使用的意义上使用“关系”这个术语。在这种意义上，一个关系词是一个指代先行词的表达式。

首先应该注意，正像语法学家使用这个词一样，有一些实体关系词和偶性关系词。“他”、“那个”和“相同的”是实体关系词。那些以某种方式得自偶性或从偶性导出的表达式叫做偶性关系词。例如，“这样的”、“这样一类的”和“如此之多”。

在实体关系词中，有同一关系词和差异关系词。在同一关系词中，有些是相互关系词，有些不是。非相互关系词包括像“他”和“相同的”这样的表达式。

关于这些关系词，有一些规则是有效的。首先，它们总是指代它们的先行词指代的东西；因而如果说它们适合某种东西，那么它们适合于它们的先行词指代的同一个的东西。这在“苏格拉底跑并且他争论”中是显然的。对于这个合取式的真，要求第二部分适合于第一部分相同的东西。在“人是种并且它谓述许多东西”的情况，也是同样。

应该注意，这种关系词绝不应放在与其先行词相同的直言

命题中。这样，在“苏格拉底是他”中，“他”这个词是一个指示代词而不是一个关系代词。

还应该注意，当一个关系词的先行词是一个具有人称指代的普遍词项时，人们绝不能通过这个先行词替代这个关系词来产生一个与原初的命题可互换并且等价的命题。这样，“人跑并且他争论”和“人跑并且人争论”不是等价的。但是在其它情况下，可以这样替代，因为“苏格拉底跑并且他争论”和“苏格拉底跑并且苏格拉底争论”是等价的。

还应该注意，一个否定绝不使一个关系词成为模糊和周延的。相反，一个关系词总是恰恰指代它的先行词所适合的或被断定为适合的那个东西。这样，虽然“某人是柏拉图并且苏格拉底不是他”是真的，由此却推不出苏格拉底不是人。这里所要求的只是“苏格拉底不是柏拉图”是真的。这样，严格地说，下面两个命题可以同时是真的：“某人跑并且苏格拉底不是他”和“某人跑并且苏格拉底是他”，因为如果苏格拉底和柏拉图都在跑，这两个合取式就都是真的。

关于相互同一关系词，应该注意，它们与其它关系词的区别在于它们可以毫无区别地被放在与它们的先行词不同或相同的直言命题中。这在“他自身”或“他的”的情况是显然的，因为“苏格拉底争论并且看见他自身”和“苏格拉底看见他自身”都是合式的。下面的句子也是合式的：“苏格拉底看见他的驴”和“苏格拉底跑并且他的驴走”。

应该注意，有时候一个关系词是端项的一部分，有时候它是一个端项。当它是一个端项时，它直接在动词之前或跟在动词之后，它指代它的先行词所指代的东西。例如，“苏格拉底看见

他自身”和“每个人看见他自身”。但是，当它是端项的一部分时，它不指代他的先行词所指代的东西。相反，它指代的是它附加的那个东西所表示的某种东西。这在“苏格拉底争论并且他的驴跑”中是显然的。这里，“他的”这个词不指代苏格拉底；它指代苏格拉底的驴，而不是其它某一头驴。

还应该注意，这种关系词与其先行词具有同类的指代并且与其先行词指代相同的东西。然而，当它的先行词模糊和周延地指代或者确切地指代时，它有类似形式的指代，但是以单称的方式表示这一点——指特殊的东西到特殊的东西。因此，不可能以合取或析取或任何不涉及先行词下包含的某种东西的方式下降。例如，在“每个人看见他自身”中，“他自身”这个词借助模糊和周延可变的指代指代每个人；但是它是以单称的方式指代的，因为不改变另一个端项是不可能下降的。这里得不出，如果每个人看见他自身，那么每个人看见苏格拉底。然而，这里就苏格拉底而言可以降至苏格拉底。这样，“每个人看见他自身；所以，苏格拉底看见苏格拉底”。然而，这种情况与像“人是动物”这样的命题不同。同样，在“人看到他自身”中，“他自身”这个词确切地指代，却是单称的，因为只能以下述方式下降：人看见他自身；所以，苏格拉底看见苏格拉底或柏拉图看见柏拉图或……（以及其它的个体）。也可以上升，但不是以下述方式：人看见柏拉图；所以，人看见他自身。上升应该是这样的：苏格拉底看见苏格拉底；所以，人看见他自身。

显然，当这种关系词间接地跟在全称符号后面时，它有模糊和周延的指代，然而只是单称的。同样，在一个直言命题中，由于在一个关系词的先行词上加了全称符号，这个关系词（无论是

不是相互的)就有模糊和周延的指代。同样是以这种方式,即使在相关的直言命题中没有全称符号,而且假定在先行的直言命题中,全称符号间接地在其先行词之前,这种词项就有仅仅模糊的指代。这在"每个人是动物并且每头驴看见他"中是显然的。

关于相异的关系词应该注意,一个表达式之所以叫作相异的关系词,是因为它不真谓述与其先行词谓述的东西。这在下面的指两个矛盾命题的例子是显然的:"它们中的一个是真的,另一个是假的。"这里,"另一个"真谓述某种东西,而它在"它们中的一个是真的"中的先行词不能真谓述这种东西。

在亚里士多德看来,像"如此的"、"这样的"和"多少(多么)的"这样的关系词叫做偶性关系词,这不是因为它们指代偶性,而是因为它们指代某种东西,同时意谓某种可以以不同于表示是什么的方式(quid)谓述的东西。

应该注意,这种关系词既不指代也不适合它的先行词所适合的东西。它指代某种与它的先行词所指代的东西不同但是类似或等价的东西。这在"苏格拉底是白的并且柏拉图是这样的"中是显然的。这里,"这样的"这个词不指代苏格拉底,而指代某种类似于苏格拉底的东西。在"苏格拉底和柏拉图跑并且他们同样争论"中也是如此。"同样"这个词不必然指代苏格拉底和柏拉图,也不必然指代"跑"所指代的东西,它可以指代其它东西。在"苏格拉底是六英尺高并且柏拉图是如此"的情况也是这样。这样就应该注意,这种关系词可以指代相同的东西,但是这不是必然的。还应该注意,这种关系词的先行词常常是或者总是一个处于量或质的属中或者处于其它某种偶性范畴之中的名。

[**77 论不恰当的指代**]当一个词项指代它恰当意谓的东西时,就产生恰当的指代。同样,当不恰当使用一个词项时,就产生不恰当的指代。

不恰当的指代有许多形式。有换称(autonomastica),在换称中,一个词项指代它最经常专门从属的东西。例如,"使徒[①]这样说","哲学大师[②]否定这一点",等等。有提喻(synecdochica),在提喻中,一个部分指代整体。另一种不恰当指代的形式是转喻(metonymica),在转喻时,包含某物的东西指代被包含的东西,或者偶性的抽象形式指代基体[③],等等。

这样,就必须确定什么时候一个词项和一个命题被当作字面理解,什么时候说出或写下它们的人在以不同的方式使用它们。原因在于,在哲学家、圣徒或作家们的著作中的不同地方,几乎很少有词项不是以某种方式有歧义地被使用的。那些总想单义地并且仅仅在一种意义上理解一个词项的人,常常错误地理解作家们的意图并在探究真的过程中误入歧途,因为几乎所有词项的用法都是有歧义的。

根据以上所说,人们可以说明,在"一个创造物的可理解的存在来自永恒"和"是白的属于苏格拉底"这样的命题中,相关的词项是如何指代的。它们指代一个事物,或一个词,或这些东西的聚集,或心灵的一种意向。但是当从这些词项恰当的意义去理解它们时,我们可以分别确定这些命题是真的还是假的。这

---

① 通常指保罗。——校注

② 即亚里士多德。——校注

③ 原译:"主项"。——校注

样，如果在“一个创造物的可理解的存在来自永恒”中，主词指代一个东西，这个东西要么是一个创造出来的东西，要么是一个非创造出来的东西。如果它指代一个创造出来的东西，这个命题显然是假的，如果它指代一个非创造出来的东西，这个命题显然是真的。如果它指代某种是二者聚集的东西，它显然是假的，如果它指代心灵的一种意向，一个词或其它某种东西，就应该否定这个命题。

但是，如果这样的命题不是在字面上被使用的，人们就必须集中考虑它们替代的那些命题；而且，根据它们是真的或假的，原来的命题也应得到相应的判断。这样，既然人们用“一个创造物的可理解的存在来自永恒”表示“上帝永远理解创造物”；而且这是真的，人们就应该也承认表达出这第二个命题的原来的那个命题。

关于词项和词项的指代，有这些论述就足够了。

四　奥特库尔的尼古拉

奥特库尔的尼古拉(Nicolas de Ultricuria,1300－1350 年)是 14 世纪奥康主义最著名代表人物。1320－1327 年在巴黎大学索邦学院学习,获法律和神学学位,在巴黎大学和教堂学校任教。他以怀疑精神著称,遭到教廷谴责。他被现代研究者称作“中世纪的休谟”。主要著作有:《致阿雷佐的贝尔纳的信》(*Ad Bernardum de Ulrezzo*)以及《有序的要求》(*Satis ordo exgit*)等文章。

《致阿雷佐的贝尔纳的信》

[第一封信]

最可亲的贝尔纳神父:

我满怀对您应有的敬意,出于修道士们的品格,希望通过现在的通信解释一些从您所讲的内容推出的疑问——对我们当中的一些人而言,它们实在是一些明显的矛盾——以便通过这些疑问的解决,真理能更清晰地向我和别人启示出来。我在一本书中读到您所承认的某些命题,且不管是谁支持它们,您都认为是它们对的,您曾在方济各会就这本书做过演讲。

其中第一个,是您在《箴言集》第一卷的讨论三、问题四中提到的,是这样的:“我们用清楚的直观认识来判断一个事物的存

在，不管它存在还是不存在。”您的第二个命题，也和上面一个出现在同一个地方，是这样的：“一个对象不存在，因此就不可见”的说法是不对的；下面一个也不成立：“此物可见，因而是存在的”；其实，两个都不对，正如下面的说法不对一样：“我们想到了恺撒，因而恺撒是存在的”，“恺撒不存在，因而我们想不到他”。在同一处谈到的第三个命题是：“直观认知不一定要求事物存在。”

从这些命题，我推导出第四个，即，我们关于我们头脑之外的对象的存在的一切表象(apparentia)①，都可以是假的；因为，按照您的说法，不论对象是否存在，(表象)都可以存在。我又推出另外的第五个命题，即：通过自然的认知之光，我们无法断定，我们关于外在对象的存在的表象什么时候是真的，什么时候是假的；因为，如您所说，它把事物表现(representare)为存在的，不论事实上是否存在。

这样，由于凡承认前提的人，也必须承认由这个前提通过形式化的②推理推出来的推论，所以，明显不能确定外在对象的存在。同样，您必须承认由此推出的所有事情。很显然，您明显不能确定感觉对象的存在，因为，没有人能确定通过显然包含了悖谬(fallacy)的说法推出的推论。而此处就是这样的；因为按照您的观点，下面的说法是个谬误：“白色可见，所以白色存在。”

---

① 原译：“认识”，下文又曾译为“意识”，现统改作“表象”，指对象向我们的显现。另，本文中拉丁文由校者参照拉英对照本所加(*Nicholas of Autrecourt, His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*: A Critical Edition and English Translation by L. M. de Rijk. Leiden: E. J. Brill, 1994.)。——校注

② 原译：“正式的”，下同。——校注

但您也许会像下面这样说，因为我觉得，在与布道的修道士们[①]的一场辩论中，您就想这么说：当一个超自然的原因产生或保存了“看”时，虽然从看这个事实，无法推出被看到的对象的存在，但当是自然原因产生了“看”时——第一行动者的影响只是一般地同时存在——，是可以这么推论的。

相反(Contra)，如果某个行动者产生了一个前提，通过形式化和明显的推导，从这个前提不能推出某个结论，那么，不论这个前提是由谁产生的，[②]都不可能从它推出那个结论来。这个命题很清楚，无论就实例还是就推理而言。就实例而言是这样的：如果通过 A 的行动导致了白色的存在，但不能由此形式地推出“白色存在，所以颜色存在”，那么，不论通过什么行动者可以推出白色的存在来，这一结论都不能推出来。就推理而言也是清楚的：因为，无论什么导致了前提的产生，前提自身都不会被它改变，这个前提所代表的事实也不会由此改变。

进一步说，由于从这个前提出发，不能通过直观认知明显地推导出，“那么白色存在”，所以，我们必须在前提之上加点什么，就像您上面所建议的，对白色的视觉，不是靠超自然力量的产生和保存而存在的。由此，可以清楚地导出我的论点。因为，如果一个人只有通过某个前提，才能确定某个推论，但他又不知道这个前提中所说的是不是对的——因为这一点无法通过词句(的含义)知道，无法通过经验知道，也无法从这样的知识推论出来，而只是被他所信——那么，这个人显然不能肯定其推论的。如

---

① 即多明我会修士。——校注

② 原译：“不论通过这个前提所产生的什么”。——校注

果那个前提与其条件放在一起来看，显然是如此；因此，等等。

此外，根据您的观点，谁若是不加上条件，就从那个前提得出推论，那么，他的推论就是不对的——哲学家们的情况是这样，亚里士多德是这样，其他不把这个条件加在前提上的人也是这样，因为他们不相信，上帝可以阻碍自然原因的作用。因此可以推出他们不能确定可感事物的存在。①

另外，我还问您，您是否熟悉所有的自然原因，知道它们中哪个存在，哪个是可能的，它们可以做多少事情。我问您，通过可以化约为矛盾律的证据，您如何明确地知道，存在某个事物，它的出现过程中没有矛盾，但却只有上帝能让它出现？对于这些问题，我愿意得到所说的那种确定性。

再次，您说人们可以通过一种自然方式，对不存在的事物获得一种不完美的直观认知。我现在问，您怎么能确定（以上面表明的确定性），什么时候您的直观认知会达到足够完美的程度，从而自然就不是在认知不存在的事物？对此，如蒙教诲，我不胜欣喜。

这样，在我看来很清楚，您一定会说，您不能确定五官的对象是否存在——这是您的表述的推论。但更难坚持的是，您一定会说，您不能确定您自己的行为——即您在看或在听——确实您一定会说，您不确定您感知到了任何事物，或曾经感知到过任何事物。因为，在《箴言集》第一卷讨论三，也就是上面引过的地方，您说我们的②理智没有关于我们的行为的直观认知。您用

---

① 此句 Ernest A. Moody 的英译文无，据拉丁文本补。——校注

② 原译从英译本作“您的”，据 Riek 校订的拉丁文本改，下同。——校注

这样的观点来证明:任何直观认知都是清楚的;但是我们的理智对于我们的行为的认知,却是不清楚的;因此,等等。现在,基于这一假设,我有如下的观点:理智如果对于它认知最清楚的事物的存在都不确定,那对于它没有那么清楚的认知的事物,也不会确定。但如上所说,您对(认知的)对象比对自己的行为有更清楚的认识,但您不能确定对象的存在;[①]因此,等等。

而如果您说,有时候抽象认知和直观认知一样清楚——比如,任何全体都大于它的部分——这对您无益,因为您明确说,我们对于自己的行为的认知不像直观认知那么清楚;而直观认知,至少不完美的直观认知,并不是自然就非常确定的。从您所说的看,显然是这样的。因此就明显可以推论,您并不确定,什么在您面前清晰显现,从而,您就不能确定,是否有什么在您面前显现了。

由此也可推论出,对于任何命题是真是假,您都无法确定,因为您不能确定是否有命题存在或存在过。由此可以推论,如果谁问您,您是否相信信仰中的某个条目,您就一定会说:“我不知道。”因为,按照您的观点,您不能确定您的信仰行为。我强调这一点,因为,如果您确定您的信仰行为,这要么是来自此行为本身,要么来自某个别的行为。如果是来自此行为本身,直接行为与反思行为就是同一的,而您不会同意这一点;如果来自某个别的行为,根据您的观点,您会同样不确定,因为没有比“对白色

---

① 原译:“但如上所说,对于您有更清楚的认知的对象的存在,您的确定性不如对您自己的行为的确定性”。——校注

的视觉存在”而“白色不存在”更矛盾的东西了。①

因此，把所有这些说法放在一起，看起来您一定会说，您对于外在于您的任何事物都不确定。这样，您就不知道自己是在天上还是在地上，在火里还是在水里；由此推出，您不知道今天的天空是否还是昨天的天空，因为您不知道天空是否存在。正如您不知道大臣和教皇是否存在，以及如果他们存在，他们在每个时间点上是否是同一个人。同样，您不知道您内部的事情，比如，您是否有胡须、脑袋、头发，等等。又，由此推论出，您也不确定过去发生的事，比如，您是否曾在读书、看、听。此外，您的观点好像会导致社会和政治事务的毁灭，因为，尽管看见证明了所见到的事物，但这并不意味着，“我们看见了，所以它发生了”。另外，我问您，基于这一视角，使徒们怎么能确定基督在十字架上受难，以及他从死人中复活，等等等等。

我希望，对于这些问题，您的头脑能清楚地表达它自己，我也非常奇怪，既然您不确定我提到的这些，您怎么能说，您清楚地确定更模糊的各种结论——比如关于第一推动力存在的结论，等等。另外，奇怪的是，根据您的假定，您怎么能相信，您表明了认知与所认知的事物是分开的，而根据您的观点，您又不能确定，任何认知存在，或任何命题存在，并推论出，任何矛盾的命题存在；因为，如我表明的，您不能确定您自己的行为的存在，您自己的头脑的存在，不知道它们是否存在。而在我看来，学园派的观点导致的荒谬，您的观点也会导致。因此，为了避免这种荒

---

① 原译：“因为这里面没有像‘对白色的视觉存在’和‘白色不存在’这样的矛盾。”——校注

谬，在我于索邦所做的论辩中，我谈到，我显然可以确定五官的对象，以及我自己的行为。

针对您所说的，我想出了这些，以及很多其它的反驳，无穷无尽。神父，我乞求您能教我，我不论多么愚蠢，还是希望达到对真理的认识。愿您栖居在上帝之中，他是光，在他当中没有黑暗。

[第二封信]

尊敬的贝尔纳神父：

您的精微与深度足以带来我的心灵的仰慕，只要我能知道，您对于分离的实体(substantiae abstractae)有明确的知识。如果我知道这一点，我就更加仰慕您，但即使我的心灵里对此只有一点信念，我也仰慕您。不仅是当我认为您有对分离的实体的真实认知时如此，即使是对那些与质料相联结的实体也一样。因此，神父，您既然肯定，您明确认知到了如此崇高的[①]知识对象，我愿意对您敞开我充满疑问和焦虑的头脑，这样您就会给出一些材料，以便引领我和别人去获得这些伟大的事物。

第一点是，下面这一原则从话语基础的角度是首要的：矛盾的双方不能同时为真。[②] 从这一点，可以推出两点：第一个是，从否定的角度，它是第一原则，即没有比它更首要的。第二个是，从肯定的角度，它是第一原则，即它先于所有其它原则。

这两个说法可以由如下的论述得到证明：我们所拥有的所

---

① 原译："漂浮"。——校注

② 原译："存在"。——校注

有确定性可以化约为这一原则，但是，这一原则不能像结论化约到它的前提那样，化约为任何别的原则；由此可推出，这个原则由于上述的双重首要性，从而是第一位的。根据上面给出的每个解释，从“第一”一词的含义，我们就可以知道这一推论。我们可以从它的两部分证明这个前提。首先，就它的第一部分而言，即我们所拥有的一切确定性而言，除去这一个确定性之外，都可以化约为您说您确定的这一原则，我由此推论出：某物可能在您看来是那样的，同时（事实上）又不是那样的，而且这不隐含任何矛盾。因此，你就不会明确地确定该物就是那样的。[①] 我认为很显然，如果我承认这一前提是真的，我就要承认结论也是真的；因此，我不会明确而无限定地确定，我说我确定的那一点。

由此，显然，我们的所有确定性都可以化解为上述原则，但这一原则本身不会像结论化解为前提那样化解为其它原则。[②] 由此可见，所有的确定性就如上所述，都化解为这一确定性，而且下面这个推论是有效的：如果这一原则先于所有和它不同的原则，那么就没有先于它的。这样，它就是第一的，具有上述的双重首要性。

第三点是，正如人们一般所说的，矛盾是同一事物（谓语）对同一事物（主语）的既肯定又否定，等等。

从这些事情，我推论出一个结论，即，我们在自然之光中所具有的证据的确定性，是毫无限定的意义上的确定性；因为这是

---

① 原译：“如果没有任何矛盾的介入，某物可能在您看来是那样的，同时又不是那样的。”——校注

② 原译：“而不会相互化解”。——校注

借助于第一原则拥有的确定性，它既不曾，也不会与任何真正的法则矛盾。因此，任何在（理性的）自然之光下证明的，都是没有任何限制地证明的；正如没有什么力量可以使矛盾双方同时为真，也没有什么力量，能使推论的反面与前提相合。

我就此推论出的第二个结论是，证据的确定性是没有程度之分的。因此，如果有两个结论，我们对之都清楚地确定，那么，我们对其中一个并不比对另一个更确定。因为，正如所说的，任何确定性都可以化解为第一原则。这样，要么是那些最先得出的结论因为与第一原则距离相同，而同时化约为第一原则，如此一来，我们就没有根据来对其中一个比另一个更确定；要么是一个间接化约了，另一个直接化约了。但这造不成区别，因为，一旦化约到了第一原则，我们对一个的确定性就和对另一个的是一样的。正如几何学家说的，他对第二结论和第一结论的确定性是一样的，同时，对第三个和别的结论也是一样的，虽然在他刚刚考察时，由于推理过多，他对第四个、第三个的确定性，不如对第一个的确定性。

和上面所说的相联，我推论出的第三个结论是，除了信仰的确定性之外，只有第一原则的确定性，以及可以化解为第一原则的确定性，而没有其它的确定性。因为，除了不包含谬误之外，没有确定性；因为如果某个确定性中可以有谬误存在，我们会认为，谬误确实就在其中——那么，因为确定性本身是存在的，由此可以推论出，某人对某事很确定，而与它矛盾的也是真的，而这两点之间没有矛盾。①

① 据 Rilk 拉丁文校订本，此半句应删去，暂存疑。——校注

第四个结论是这样的：一个三段论的形式可以直接地化约到第一原则；因为，通过它的证明，结论要么直接化约了（这样，上一命题就成立了），要么间接化约了；如果是间接的，那么，要么会无限化约下去，要么总要到达一个结论，这个结论就能直接地化约到第一原则。

第五个结论：在每个直接可以化约为第一原则的推论中，推论与前提（要么是整体，要么是部分）其实是相同的；因为，如果不是这样，就不会直接显明：前提和推论的反面不能同时为真。

第六个结论是这样的：在每个可以化约为第一原则的明显的推论中，无论中间有多少层次，推论其实和前提是一致的，或者和前提所表示的内容的一部分一致。之所以显示出这样，是因为，比如我们假定某个结论可以通过三个层次化约到第一原则的确定性，那么推论和它紧挨着的前提是一致的，或者和这个前提所表示的内容中的一部分一致；第二个推论也是同样，原因相同；这样，因为在第一个推论中，推论与前提或前提所表示的内容中的一部分是一致的，在第二个中也是同样，第三个也一样，由此推出，在这些推论中，从第一个到最后一个，最后一个推论其实和第一个前提是一样的，或者和第一个前提所表示的内容的一部分一致。

在这些说法的基础上，除了别的很多结论外，我还得出这样一个结论：从知道某物存在这一事实，我们不能借助化约为第一原则或化约为第一原则的确定性的证据，明确推论出某些别的事物存在。

在很多别的论证之外，我只提出这样一个论证。在一件事情由另外一件事情推出这样的推论中，推论其实并不和前提或

前提所表示的内容的一部分一致;于是,由于上述第一原则的证据,可推出这样的推论不是我们明显地知道的。我的对手承认和设置了一个前提;从对矛盾的描述中,即它同时是某物对自身的肯定和否定,推论是很明显的。于是,因为在这一情况中,推论和前提或它的一部分其实并不一致,显然,如果推论的反面和前提同时为真,这就不是这样一种情况:被同一事物既肯定又否定。

但是贝尔纳回答说:虽然这种情况,由于所给出的原因,没有形式的矛盾,但还是有确实的(virtualis)矛盾;如果形式矛盾可以明确地从一个矛盾推出来,他就把这个矛盾叫作确实的矛盾。

但我们借助于上述的第五、第六结论,可以清楚地反对这一点。因为我们已经看到,在每个或直接、或间接可化约到第一原则的确定性的推论中,推论(不论第一个还是最后一个)其实都和第一前提或它的一部分一致。

又,我们可以从另一个前提得出结论。因为他说,虽然在一件事情由另一件事情推出的推论中,并没有形式的矛盾,但还是有确实的矛盾,而形式的矛盾显然可以从之推出来。那举例来说,假定有这样一个推论:"A 存在,所以 B 存在。"那么,如果从"A 存在"、"B 不存在"这两个命题能明确地推出一个形式的矛盾,这或是通过这两个命题中的一个的推论得出的,或是通过其中每一个的推论得出的。但是不论是哪个,这个观点并未确立。因为这些推论要么确实和它们的前提一致,要么不一致。如果是一致的,那么,在这些推论之间就没有什么形式矛盾,因为并不存在对同一主语的同一谓语的肯定和否定,因此在不同前提

之间也没有矛盾。这正如同说一个理性动物存在，以及说一个嘶叫的动物不存在并没有形式矛盾一样；其原因是一样的。

但是，如果说这些推论和它们的前提不同，我们就会按照前面那样的方式论说：这不是明确可以化约到第一原则的确定性的推论，因为推论的反面和前提所表示的内容没有矛盾地相符合。如果说这里存在一个形式矛盾可由之推出的确实矛盾，我们就会像前面那样论证：这要么是无限化约下去，要么，我们必须说，在无限制的明确的推论中，推论的含义和它的前提是一致的，或者和前提所表示的一部分是一致的。

确实，就这个问题，可敬的神父说过，不能说，在一个无限制的明确的推论中，推论的反面和前提必然矛盾。因为他说这有一个明显的反例：每一个动物跑，因此每一个人跑，而推论的反面和前提可以同时为假，因此它们不是作为矛盾相互反对。[①]

但就实际情况看，这根本不妨碍我所说的。因为我并不想说，推论的反面必须和前提相矛盾——因为，在很多推论中，前提所意指的可以比推论的多，虽然推论所意指的，可以是前提所指的内容的一部分。比如在这个推论中："房子存在，因此墙存在。"根据同样的理由，推论的反面和前提可以同时为假。但我想说，在一个明确的推论中，推论的反面与前提或前提所指的内容的一部分，是相反的、矛盾的。

显然，在任何有效的三段论中都是这样的；因为，凡是在前

---

① 原译从英译本作"不能说，在一个无限制的明确的推论中，推论的反面和前提不会同时为假，因此它们就不会作为矛盾而相互反对。"此处据拉丁文本改。——校注

提中没有出现的词，也不会出现在结论中，结论的反面，与前提所指的内容，是相反的、矛盾的。任何推论中都是这样的，因为一个省略三段论（这是一种心灵中的[不完全的]三段论）的正确完全取决于所预设的命题。

为了得出我主要的结论，我进一步提出这样一个论证：永远没有什么推论可以得出，端项[①]之间的一致，会比端项和中项之间的一致更大，因为前者是根据后者推出的。而如果从一个事物是存在的可以推出另外一个事物也是存在的，那么，与上面相反的情况就会发生；因为结论的谓语和主语所表示的是一致的，但它们其实和中项并不一致，而借助这中项另外一个事物才被提出来。[②]

但是，贝尔纳反对这一条规则，因为根据某个可以化约到第一原则的确定性的证据，显然会推出，“白色存在，所以有别的事物存在”，因为，除非某个（基体）在其存在中包含它，[③]否则白色不会存在。同样会推出，“A 现在是第一次存在，因此（先前）有另外一个事物曾经存在。”[④]或者类似的，“火被带来接触燃料，而没有阻碍，因此就会有热量。”

对于这些反对意见，我在别处已经给出了很多回答。但就目前而言，我说，即使有一千个这样的反对意见提出来，要么，我

---

① 原译：“外项”，下同。——校注

② 原译从英译本作“中项被当成了另外一件事物”，此处参照 Rijk 对拉丁抄本的修订改。——校注

③ 原译：“除非某个主语表达了它的存在”。——校注

④ 原译从英译本作“在首要意义上，白色不是一种存在，因此别的某个事物存在。”于理通，但离拉丁抄本相去甚远。——校注

们必须说它们全不相干，要么，如果相干，它们的结论不会和我的观点冲突。因为在他所说的这些推论中，如果推论的含义确实和前提的整体或部分是一致的，那么这观点是完全不沾边的，因为，如果那样的话，我就会承认，推论是显然的，没有什么与我的观点相违背的东西会推出来。但是，如果说推论和前提或前提的一部分都不一致，如果我承认，推论的反面和前提同时为真，显然我不会承认它们是相互矛盾的，因为矛盾是同一个主语的同一个谓语，等等。于是，这样一个推论不会从第一原则的证据中明确推出来，因为，我们认为，当我们承认推论的反面和前提相符合，矛盾双方就因此被认为同时为真时，第一原则的证据才会出现。就“房子存在，所以墙存在”这个推论而言，虽然某人可以承认，房子存在但墙不存在，他并未由此就承认，矛盾双方同时为真，因为这两个命题不是矛盾的：“房子存在”，“墙不存在”，二者可能同时为假；但他可以在另一个基础上承认矛盾双方，因为要说房子存在，就是说墙存在，这里的矛盾就是“墙存在”和“墙不存在”。①

从这条如此解释给每个把握到它的人的规则出发，我可以推出，除了自己的灵魂外，亚里士多德从未有对别的实体的明确认知——我们把“实体”当作五官对象之外的事物，除了我们的形式体验之外，也从未有对其它体验的明确认知。之所以如此，是因为他会先于所有推论就有对于这些事物的认知。但这不是真的，因为它们（实体）不是靠直观认知的，也因为（如果它们存在）乡巴佬也会知道这些事物是存在的；它们也不是通过推论被

① 原译从英译本作“而房子存在和墙不存在是矛盾的”。——校注

知道的，即不是从被感知的事物推出，先于话语思想而存在——因为，像我们前面的结论所说的，从一个事物不能推出另一个事物的存在。正如如果他对复合的（物质的）实体没有明确的认知，他对抽象实体就更缺乏认知。

由此推论出，不论您是否喜欢（不是我使它这样的，而是理性决定的），亚里士多德在他整个的自然哲学和形而上学中，只对不过两个结论有这样的确定性，而且或许一个都没有。贝尔纳神父并不比亚里士多德伟大，其具有的确定性的数目就与亚氏一样多，或许还少得多。

亚里士多德不只是（对这些事物）没有明确的认知，而且也没有可能的知识，虽然我并没有断定这一点，但我有一个我不能反驳的论证能证明这一点。如果一个人并没有明确地确定，推论是否某些时候和前提一同为真，他就不会因为某个前提，而有关于推论的可能知识。但请每个人好好看待可能知识的本质——比如，我原先把手放到火里时，我明显感到了热，那么，我就认为，如果我现在把手放到火里，我也可能会热。但是根据上面说的规则，可推出，下面这一点对任何人都不是明显的：由于那些不必推论人人都也很明确的事情，就应该确定存在别的事物（即别的那些称为实体的事物）。于是可以推论，就它们的存在而言，我们并没有可能的知识。我不肯定这一结论。但是让那能找到解决的人来反驳这一论证吧。

除了我们自己的灵魂，对于任何与质料复合的实体，我们都没有确定性，这是显然的——因为，指着一块木头或一块石头，

我们从同时接受的信念中，就可以无比清晰地得出（那里存在实体）[①]这一结论（但这不是推论出来的）。因为，即使所有这一推论的前提都是明显的，但是因为某种力量，例如神力，很可能实体并不在那里。[②] 因此，在理性的自然之光中，我们不能根据这些明显的前提清楚地推出，那里存在实体。从我们上面解释的一切看来，这一推论是显然的。因为上面说了，在自然之光中清楚的推论是绝对清楚的，因此通过某种力量，结论的反面可以与前提相容，这就是个矛盾。说只要我们在前提之外还加上“上帝没有在制造神迹”，这推论是清楚的，这种说法会被我们在给贝尔纳的第一封信里就此所说的驳斥掉。

神父，我请您看看这些疑问，针对我的愚蠢提些建议；我许诺，我不会固执地逃避真理，而是竭力接近真理。

① 此处补订依 Rijk。——校注

② 原译：“靠了神力，由于先于一切推论的事物，实体会在那儿。”——校注

五　布里丹

约翰·布里丹(Joannes Buridanus,1300－1358年)是自然科学精神的主要倡导者。他在巴黎大学艺学院任教长达30年之久,并一度任巴黎大学校长。布里丹可以说是一个独立学派的领袖,但一般把他的思想归属于唯名论。布里丹的著作包括《辩证法大全》(*Summulae de dialectica*)、《结论》(*Consequentiae*)、《论诡辩》(*Sophismata*)、《亚里士多德〈形而上学〉论辩集》(*In Metaphysicen Aristotelis Quaestiones*)、《亚里士多德〈尼各马可伦理学〉十卷书论辩集》(*Quaestiones in decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*)等。

《亚里士多德〈形而上学〉论辩集》

第二卷

[**问题1**] 关于第二卷的提问:"我们是否可能把握事物的真理?"答:不能。……

又,就像人们通常说的,感官是可以被骗的,在可感的事物缺席时,可感的形式[①]会保存在感觉器官里,就像《论睡眠》里所说的。然后,我们把不存在的当作存在的;这样,我们就通过感

---

① 原译:"种类",下同。——校注

官犯了错误。特别是因为我们因为信仰而相信，上帝可以在可感事物不在的时候，在我们的感官中形成可感事物的形式，他还可以把它们保存很长时间；然后我们认为可感事物仍然存在。另外，因为上帝可以这么做，甚至可以做更大的事，而你不知道他是否愿意这么做，你不能确定和证明，你在醒着，你面前有人，或者你是否在睡觉。因为，在你的睡眠中，上帝可以创造可感的形式，和他在可感事物上创造的一样清晰，甚至还清晰一百倍。你会从形式上判断，你面前有可感事物，正像你现在判断的一样。这样，因为你一点也不知道上帝的意志，你对什么都不能确定。

于是，在理智方面，人们认为，我们的理智依赖于感官来认识。这样，如果我们没有像人们说的那样，通过感官获得确定性，就可以推论出，我们也不会通过理智获得。……

又，就原则而言，人们认为，它们是通过经验被认识的，而经验是会骗人的，对此希波克拉底说得很清楚。第二，我们证明了，经验是有谬误的，因为经验只能通过从很多例证中进行归纳，[①]从而建立一条普遍原则；除非哪个归纳包含了普遍原则中的每一方面，否则，这一归纳不会导致一个普遍命题，而这是不可能的。其实，看看这一点：你每次碰到了火，都感到它是热的，于是，通过经验，你判断出，你以前从未碰过的这火是热的，等等。你进而判断出所有的火都是热的。那么，让我们假定，由于上帝的意志，你每次碰到铁，都感到它是热的。显然，依照同样的推理，你可能判断你所看到的铁是热的，以及所有的铁都是热

① 原译："推衍"。——校注

的,但铁其实是冷的。这样,就有了假的判断,不论你对铁有多少经验(就像你现在对火的经验一样)。……

另外,结论或效果不能通过原因而被认识,原因也不能通过效果被认识,因为原因无论在本质上,还是实际上,都不包含在它的效果内;效果也不能通过原因而被认识,因为我们对原因知道得更少。如果你说,原因就其自然本性而言是更可知的,这没有说到点上,因为我们问的是我们的学习,而不是自然的认识。此外,好像我们永远不能从另外一件事物获得一个事物的证据,因为除非是根据向第一原则的一种化约,否则不会有证据,而这一原则建立在矛盾之上。但对于两个不同的东西,我们永远找不到矛盾。我们假定它们是 A 和 B。A 存在而 B 不存在不是什么矛盾,A 是白的而 B 不是白的也不是什么矛盾。这样,我们并不能清楚地得出结论,因为 A 存在,所以 B 存在,以此类推……

亚里士多德说的正相反。他说,一方面这是容易的,另一方面是难的;所以他认定这是可能的。而评注者[①]这样认为:凡是我们有自然欲望追求的,都是可能的,因为在自然基础上建立的不会是虚妄的。正如亚里士多德在一开始所说的,我们有认知的自然欲望,因此,我们是有可能确切把握真理的。

为了澄清这个问题,我们需要进一步论述一些术语。关于不复杂的真理,我们在别的书里谈得更多。就当下而言,我只想谈复杂真理(这是使命题为真的真理)。我们不必关心口头的或书面的命题,它们之所以被称为真的或假的,只是因为它们所代表的心中的命题是真的或假的,正如同说尿是健康的还是病的,

① 指阿维洛伊。——校注

是根据它指示了动物的健康或疾病。

另外，我现在假设，心中的命题的真，不过就是真实的心中命题，不论“真”“假”这些词表示，这种心中命题符合所意指的事物，以别处所提及的方式符合。然后，我们必须考虑，我们将对真理的把握理解成什么。根据已经说过的，已经很明显，对真理的把握不过就是对真命题的把握。现在，对真理的把握可以有三种方式。第一种，对真理的把握不过就是一个命题在心中的形成或存在，另外，对一个真命题的把握不过就是真命题自身。显然这是可能的，这样就应得出：我们是可能把握真理的。另一种方式，对真理的把握就是把真命题当作心智的对象，这样，我们对命题的认知就如同对一块石头的把握或认知。这对我们而言当然也是可能的。因为我们既理解了词项，也理解了命题，这样我们就知道如何就它们谈很多。于是，我们也可以得出结论：通过这种方式，我们是可能把握真理的。

还有另一种方式，对真理的把握就是某种坚持或同意，通过这种坚持或同意，我们坚持或同意一个真命题，这对我们来说当然也是可能的。其实，我们不仅可以同意真命题，而且经常同意假命题，比如我们在固执于虚假的意见的时候。因此应该得出结论：通过这种方式，我们也是可能把握真理的。但是这些论点会引发一个疑问，即，我们是否可能确定地同意真理。于是，我们要注意，为了确定地同意真理，真理的坚实和同意的坚实都是必要的，而今，真理的坚实是可能的。一种是绝对的坚实，比如“上帝存在”这个命题，因为在任何情况下它都不能变假；同样，基于关于自然的共同规律的假定，也产生了真理的坚实性。比如，天空被推动了，就是一个坚实的真理，还有火是热的，以及其

它自然科学的命题和结论，虽然上帝可以把火变冷，从而使“所有的火是热的”变成假命题。这样，显然真理的坚实是可能的。而同意的坚实性是指，我们通过它坚持或同意某个命题，而不必害怕相反的可能。这可以以三种方式存在：一种方式是，来自意志或自然欲求，于是基督徒坚实地同意和坚持大公信仰的条目，而一些异端也极为坚持他们的虚假意见，以致宁愿死也不肯否认这些意见，这是愿意为基督信仰而死的圣徒的经验。显然，通过这种方式，我们有可能坚实地同意。

第二种方式是，通过某些论证，坚实性自然而然就出现了，通过这种方式，我们仍然可能不仅坚实地同意真理，而且同意虚假；因为很多持有虚假意见的人相信，他们有坚实的知识，就像亚里士多德在《伦理学》第七卷所说的那样。他在那里说，很多人对他们意见的坚持，不弱于对知识的坚持。第三种方式是，同意的坚实性来自证据，如果从感觉或理智的本质看，某人并不必然同意一个命题，但证据使他不能不同意这个命题，这样的证据被称为绝对的和无条件的。按照亚里士多德的说法，这种证据属于第一类复杂原则，这在《形而上学》第四卷讲得很清楚。但在另一方面，证据则被看作相对的或基于如下条件（前面已引用过的）：所有的存在都要遵循自然的共同规律；于是，火是热的，天空被推动可以是我们的证据，尽管上帝的权力可以使之完全相反。自然科学的原则和结论中充满了这种证据。其实，还有另外一种弱一些的证据，足以让人在道德上做得好，因为，当人们考察了所有的情况，探询了一个人可以用心探询的一切，根据这种情况的紧迫性做了判断，只要有足以在道德上做得好的证据，判断就很明显了，即使因为有些情况的不可知是不可克服

的，判断可能是假的。比如，一个官长若是通过证人和别的材料，按照法律，觉得足以判断一个好人是杀人犯，从而绞死一个圣徒般的人，他还是有可能在道德上做得好，明察秋毫。于是，一些试图破坏自然和道德科学的恶人所欢呼的结论就出现了，即，在那些科学中的很多原则和结论中，并没有简单的证据，而且在超自然力量介入的情况下，它们有可能变假。但是，这些科学并不需要绝对的证据；前面提到的相对的证据或假定之上的证据就够了。于是，亚里士多德在《形而上学》第二卷里说的，并不是所有科学都要求数学的精确，说得很好。因为看起来，在所有上面提到的方式中，真理的坚实性和同意的坚实性对我们而言都是可能的，这个问题可以回答了，我们是可能确切地把握真理的……

对于下一种反对意见，我说，如果感官在自然事物上被欺骗了，理智有能力追问，人什么时候被骗了，什么时候没有被骗，它也有能力纠正虚幻的判断。如果上帝只是通过神迹起作用，我们可以得出结论，他可以；于是，这只是假设基础上的证据，而且如前所说，对于自然科学来说这种证据是充分的。

对于下一种反对意见，我承认，理智的简单和最初的把握取决于感觉。但随后，理智就可以组合与分解了，可以看到感觉之外的事物……

下一种反对意见说，经验不足以让人归结出普遍原则，对此我说，这一推论并不是拜归纳形式所赐；[①]而理智靠对真理的自然倾向，通过经验，同意一种普遍原则。我们可以承认，经验不

① 原译："这一推论不符合推论形式的品级"。——校注

能作为绝对的证据；但是，它们可以作为自然科学所需的证据。同时，通过增加或去除词项或命题，还有一些别的原则，而这是不需要经验的，正如第一原则那样。其实，只要词项的意指是清楚的，我们都可以从证据得知，吐火兽存在与否，“羊鹿”[①]存在与否，人是动物。

对于再下一个反对意见，我说，在恰当的基础上，结果可以由原因得知，因为原因可以作为结果为什么存在的理由，而让我们更好地知道。同样，只要结果存在，我们就可以从它得知原因，因为结果和原因会有一定的相似性；因此它和理智对真理的自然倾向一起，可以代表原因。人们还说，我们不能从一个事物推出另外一个事物的存在，我否认这一点。我认为，几乎存在无限多的原则，它们可以自明地，或通过感觉、通过经验，或通过加进概念而被知，不必通过第一原则来证明。

第四卷

[**问题 8**] 第八个问题是，存在(esse)和本质是不是在所有事物中都是一样的。所谓“本质”，我理解的是事物本身。于是问题就是，玫瑰和玫瑰的存在是否一样，人和人的存在是否一样，等等。首先给出的答案是否定的。因为，哪怕在我不认为玫瑰或打雷存在时，我也理解玫瑰或打雷。因此，它们是不一致的。同样，我可以对玫瑰和打雷有科学知识，但还是不知道玫瑰是否存在，打雷是否存在。因此，如果一个可以被我知道，而另一个

---

① Goat-stag 是亚里士多德在很多著作中用来举例的怪兽。但中文《亚里士多德全集》并没有统一译法。我们这里姑译为“羊鹿”。——译注。

不可以，这说明，二者是不一样的。

又，名字和定义意指(significare)[①]本质，但它们既不意指存在，也不意指非存在，就像《后分析篇》第一卷所说的。这是因为，它们的意指没有时间限制。因此，存在和本质并不一样。又，“某物存在”这个问题与“某物是什么”这个问题非常不同，这在《后分析篇》第二卷说得很清楚；它们之所以不同，正是因为存在和本质不同。“某物是什么”这个问题是就本质或实质而问的；“某物是否存在”这个问题，则是就某物的存在而问的。又，与某物相同的东西不会发生在某物自身之上，但存在发生在某物之上，因为玫瑰就发生存在或不存在，因为玫瑰既可以存在，也可以不存在。因此，玫瑰和玫瑰存在不是一回事。

评注者说，在第四卷中，亚里士多德的意图与此完全相反，他在那里说，人和“作为人(ens homo)”、“一个人”，都是一样的。亚里士多德谈到“作为人”，指的是人的存在(esse hominis)。

你应该知道，原先的哲学家们，包括圣托马斯，认为除了上帝以外，任何存在物都是由本质和存在组合而成的。因此，必须以某种方式区分本质和存在，因为只有上帝是无条件的简单的。其他人还说，存在和非存在是以某种方式发生在本质上面的不同事件，因此，本质通过生成获得存在，通过毁灭获得非存在。于是，有些人认为，事物的本质是永恒的，不论我们怎样不断地把这些不同的模式归给它们，就像我们有时候说玫瑰存在，有时候说玫瑰不存在那样。这样，他们就承认，哪怕事物不存在了，

---

① 原译：“指代”，因前面奥康的翻译中用“指代”来翻译 supponere 及其衍生词，改之以示区别。——校注

描述实质的谓词仍然存在。某红衣主教发出训令，宣称命题“人是动物”，甚至命题“马是动物”是必然的，就因为其中包括了这些词项，哪怕上帝消灭了所有的马，这个命题也是真的。但是在谈到《后分析篇》第二卷时，格罗斯泰斯特好像持相反的意见。因为他说，描述上帝的任何谓词都描述或意指上帝的简单本质，而要描述与上帝不同的某物，就是描述或意指此物对上帝的依赖。他说，这种依赖并不会在所依赖的事物中形成多重性。我同意格罗斯泰斯特和评注者：在每一件事物中，事物和事物的存在都是一样的，因此本质和存在并没有不同，存在和本质也没有不同。这一点可以这样证明：要说玫瑰和它的存在不同，就只能这样说，存在是加在它上面的一种模式，它要通过生成才能得到存在，性质或本质就是永恒的，就像人们的意见所说的那样。但这都是不可能的；因此，等等。大前提看起来是显然的，因为最开始做的论证证明的就是这一点，而不是其它任何一点，正是因为这些，人们才会作出存在和本质之间的区分。而小前提也可证明，即，不可能这么说。首先，因为这样一来，我们就不必设定原初质料，因为只有在发生了变化的基体[①]超越了变化的两个极限仍然能必然持续的情况下，才能如此设定；而那个基体就要被设定成实质或本质，两个极限就是存在和非存在。因此，没有必要设定质料。其次，这样一来，人性也应在尸体中持续下去，而人性使人成为人，正如白色使白物成为白的。因此，尸体还是人，而这是假命题。第一个推论于是得到证明，因为人性就是人的本质或性质，在人被毁灭后仍然持续着，而它要么单独持续

① 原译：“主语”，下同。——校注

着，要么在尸体的质料中持续着。如果它在尸体的质料中持续着，我们就得出了上述观点。如果说它在质料之外单独存在，那就会得出柏拉图的理念，而亚里士多德后来驳斥了这一说法。我就人和人性所做的这个论证，也可以就马和马性，或石头和石头的性质做出，如此等等。人们若就它们提出论证，就会比论证人时更明显地陷入困难，因为我们承认，人的灵魂是可以分离的，而也许有些人会说，那就是人的实质。又，这些添加的存在的样式被设定出来是完全空洞的[①]，因为，如果存在是添加到事物上的一个模式，比如，添加到玫瑰上，通过实体的生成得到，于是，在存在的问题上，谈论玫瑰时产生的所有困难都会回来了。因为，正如玫瑰可以存在，也可以不存在一样，那个模式也可以存在，可以不存在；即使我不知道它的存在，我仍然可以理解这个模式，我也可以理解它的不存在。比如，我所理解的存在，就是当亚里士多德在的时候，他所是的样子；而不论他是什么，我都理解这一点，即他现在不存在。这样，看来这样一种添加的模式对保留定义毫无助益……

但是，由于对这些论证的解决，看起来，我们就这个问题应该说的是，本质和存在，或者玫瑰和玫瑰存在，根据理性(ratio)[②]而有所不同。因为，“玫瑰”这个名字和“玫瑰存在”的说法，是从不同的概念得出的。因此，当人们说我理解玫瑰，而实际上我不知道它存在时，我承认这一点；但这并不意味着，玫瑰和玫瑰存

---

① 原译：“存在物的这些添加的模式都根本不能设定出来”。——校注

② 此处似应译为“(存在)理由”，“道理”，也可进一步意译为“观念”或“理念”。因校者不熟悉布里丹对 ratio 一词的使用，待考，下一章亦同。——校注

在因而就是不同的。这只能推出来:存在不同的概念或理由,根据它们,我们通过"玫瑰"的名字或"玫瑰存在"的表达方式,来理解玫瑰。但你通过一个解释性的三段论来论证:我知道这朵玫瑰;这个玫瑰是存在者;因此,我知道玫瑰存在。我承认整个三段论。于是,我也承认这是不可能的,只要那朵玫瑰就是你知道的玫瑰,也是你并不知道其存在的玫瑰。但这并不意味着:我知道那存在的玫瑰;因此,我知道玫瑰存在。在此,你应该知道,因为我们按照既定的和清晰的理由认识、知道、理解某物,我们也可以根据某个理由而知道某物,但又根据别的理由而不知道它。因此,跟随在动词"理解"或"知道"之后的词项代表了一些原因,那些词项正是按照这些原因加上去的。如果这些词项在动词之前,就不能代表那些原因。因此,你从亚里士多德那里得知,这样一种推论并不成立:我知道克里斯科斯,克里斯科斯来了,所以,我知道来的那一个。因为,要知道来的那一个,是按照指示来的概念,来知道那一个。在这里,不管我多么了解克里斯科斯,虽然他是来了的那一个,也并不意味着,我就是按照描述他来了的概念来知道他的。但其实这是一个好的解释性三段论:我知道克里斯科斯;克里斯科斯来了,我知道来的那一个。因此,就有了所提出的观点:我知道玫瑰,但我不知道玫瑰存在,但是那存在着的玫瑰,我是知道的。另外一个论证也是一样:我承认,我通过很多结论,可能会有关于玫瑰或打雷的科学知识,但我也许并没有关于玫瑰和打雷的知识,从而使我推论出,玫瑰存在或打雷存在。

又,对于下一个论证,我们就其意指承认某事,正如就知识承认某事,是因为这样的事实:通过对事物的理解,我们用名字

来意指某物。因此，“玫瑰”之名意指玫瑰，但并不意指玫瑰存在；同样，它会意指这朵玫瑰，也意指存在的玫瑰。关于定义也是这样的。

又，我说“玫瑰存在”不会发生在玫瑰身上；但是“存在”(esse)这个谓词确实加在了“玫瑰”这个主词上。这样，“玫瑰存在”这个命题就是偶然性的，有可能是错的；对于“玫瑰是玫瑰”这一命题，也是一样的，因为，如果玫瑰不存在，这个命题就是错的。如果人们还说，玫瑰不能存在，那我就承认，玫瑰不能是玫瑰。于是，当玫瑰不存在时，它的性质不存在，也不会持存。

对于下一点，我说，上帝首先是简单的，因为他不是由不同部分组成的，他也不可能由任何事物组成。

[**问题 9**] 第九个问题是，存在和本质是否按照理性相区别。答，不会，因为，如果它们按照理性相区别，它们就是不同的。于是就会进一步推出，如果它们相区别，存在就不是本质，这和在另外一个问题中说的相矛盾。

又，我们在前一个问题里确定了，存在和本质不会按照事物相区别。因此，它们也不会按照理性相区别，否则理性就会变得空洞或虚假。因为，理智中的理性若是和事物没有对应之处，那就是虚构的或虚假的。而今，说这种理性是虚构的并不合适。因此，完全可以推出，它们并不按照理性相区别。

又，正如“存在”和“本质”这两个名称指代同一事物，人们也可以用两个名字来称呼我，“约翰”和“布里丹”。那么，让我们假定，我有两头驴子；我们永远不能因此就说，约翰和布里丹是根据一头或两头驴子相区别的。按照同样的推理，虽然那既是存

在，也是本质的事物应该在理智中有两种理由(rationes)[①]，但我们永远不能因此就说，存在和本质因为一个或两个理由而相互区别。

然而亚里士多德和评注者给出了相反的结论，而且另外两个问题中完成的论证也不能被驳倒：如果存在和本质，还有存在物和一，完全是一样的，无论就事物来说，还是就理性来说，那么，这些名字应该是同义词。首先，你可以假定某些逻辑结论，即，存在和本质不同，或并不一样，即，存在是我的，而本质是你的。同样，你也可以假定存在和本质是一样的，并无区别，即，存在是我的，本质也是我的。因为这些结论是不定指的，是小反对命题，因而完全可以同时为真。那么，我也说，存在和本质并无区别，其实，没有什么存在与本质相区别，没有什么本质和存在相区别。因为所有的存在是本质，所有的本质是存在，这在前一个问题里已经说得很清楚了。但我们可以承认，存在和本质相区别，本质和存在相区别。由于动词“区别”中隐含的否定，我们是通过逻辑得到这些的。但回到问题的焦点，我得出结论，我的存在和我的本质并不因为理性而相互区别，石头和它的存在也一样，因为，一个事物不可能和自己相区别，不论是按照事物，按照理性，还是别的。这样，如果我的本质和我的存在一致，我的本质就不可能同我的存在相区别，不论是按照理性还是按照别的。这样，我也说，“我的本质”和“我的存在”这些说法并不按照理性相区别，因为它们形式地、内在地与自身相区别，即使把这些理性都放在一边，它们还是相区别。因此，就可以看出，亚里

① 原译：“理性”。——校注

士多德和别人的这些“理性”是不严格的，因为，如果它们是真的，它们不是在概念的严格意义上是真的，而是按照某种别的意义。我谈的是“存在和一按照理性相区别”，或“存在和本质”，或“人和动物”这些命题，其它命题也一样。但我还是承认下面这些命题：“按照事物本身，存在和本质是一致的，但按照理性，它们相区别。”我之所以承认，是在我所使用的意义上。因为，当我说，按照事物，存在和本质是一样的，意思是，存在和本质是同一事物。但当我说，存在和本质按照理性相区别，我的意思是，产生了“存在”之名的理性，与产生了“本质”之名的理性，是相区别的，否则，这些名字就都是同义词了。所有别的类似的命题也是一样的。但是还有一个大的困难，因为理性的这个区别不能称为虚构的。理性的这个区别何时从事物中最先产生出来，对此，有非常不同的意见。一个意见是，我们把存在赋予某物时，是按照一个个别的概念；把本质赋予它时，是按照一个普遍的概念。这样，因为感觉只是个别地感知，它会判断任何它感到存在的事物。而且因为生成也是个别发生的，我们因此就说，随着事物的存在，生成过程结束了。但是这个意见并不对，因为“苏格拉底”这个名字是个别的名字，是按照个别的概念，来意指的，它意指某个本质，但并不意指，那个本质是存在的。又，“存在”肯定不只意指个别事物，而且意指普遍事物。我普遍地判断，我知道每个存在物存在，每个人存在；因此，等等。因此，虽然证明性的科学不会下降到个别概念，但亚里士多德提出了问题：证明性科学是否可以通过证明被认识。另外一种意见，是格罗斯特持有的意见，即，万物都是因为它们对上帝的依赖而被称为存在和本质的。因为，万物都在上帝中，上帝是万物模仿的模式，因此

它们被称为本质和实质；因此，人们说实质是永恒的，因为永恒的上帝是万物的模仿对象。但是，格罗斯泰斯特没有理解，事物的实质或本质是永恒的这一点是绝对真实的，他试图说，它们对神的理智的反映是永恒的，而这些所反映的并不是简单的神的本质。但既然事物依赖上帝指的是，上帝产生了它们，保存了它们，它们就此而被称为存在。因此，没有人说，万物从永恒就存在了，因为上帝不是从永恒产生了万物。但是，这个意见仍然不足以说明所提出的命题，因为，正如在前面提到的意义上，石头和石头存在按照理性相区别，我们必须说，在同样的意义上，上帝和上帝存在相区别；但是格罗斯泰斯特的说法不包含这样的区别。又，我们形成那些不同的理性，即理解玫瑰和玫瑰存在，而不必有关于上帝的任何理解——确实，孩子们不必感知到玫瑰与上帝的关联，也知道玫瑰存在。于是，亚里士多德和语法学家们好像直接解决了这个困难，因为名字不必在时间中，就有所意指。因为不必理解它们所在的时间，就可以想象出某些事物，不必理解它们所存在或与其它事物一同存在的确定时间，我们也可以理解它们的存在。因此，使用动词，是为了要它和时间一起意指某物。因此，某物之所以被称为本质，就是按照了一个简单概念，即，不必指明时间的绝对概念。如果说它现在存在，过去存在，或将要存在，那就要按照一个指示时间的概念。但是，无疑，即使一眼看上去这些说法是清楚的，它们还是包含一个很大的困难。首先，确实，即使没有时间，上帝还是存在的，而且知道自己存在。确实，我们通过神的力量设定，一切保持静默，不必运动，上帝不通过运动就保存了我们；我看到你时使用的视觉印象会留在我的眼里，我还会判断出，你是存在的，而你确实是

存在的。这样，看起来，并不是因为对时间的把握，这个判断才是恰切的，尽管“约翰现在存在”这个命题指示了现在的时间，而且如果没有现在的时间，它就不是正确的，因为，缺少了所指示的内容，它就是假的。因为，“白”指代(supponere)[①]某人，并指示了白色，如果将白色拿走，“人是白的”就是假的。但是，我们仍然可以肯定，如果没有时间(比如，如果万物都被保存在完全的静默中，就没有了时间)，万物存在还是同样正确的。因此，看起来，我们难以发现我们用来判断某物存在的概念从何而来。在我看来，应该说的是，我们感知到，并判断出某些事物存在，按照的是认知者的感觉视野所感知到的。

除非某物存在于感觉的视野之内，你怎么能判断某物存在？因此，如果苏格拉底从感觉的视野中消退，那么，你就不知道他是不是真的存在。我们通过推理来判断某物存在，但这要靠指涉感觉范围之内的事物来完成。比如，虽然星辰并不在认知者的感觉视野内，理智还是判断它们存在，因为，我们曾经在感觉的视野内看到过星辰，而靠了推理，理智得出结论，它们是不可毁灭的。又，理智靠论证判断，凡是被推动的事物，都是推动者推动的，最先被推动的，是被第一推动者推动的。有些运动在我们的感觉视野内出现了，于是我们判断，存在推动者，确实，第一推动者存在。于是，我们再次转到亚里士多德和语法学家们的上述意见，在我看来，动词“存在”指代了显现，虽然它并不指代一个时间内的和持续的显现，而是你显现给我的这种显现，“本质”或“石头”这个名字则不指代显现。即使万物都是不动的，

① 原译：“设定”。——校注

“将要存在”或“曾经存在”必然指代连续性，这一点还是真的。如果因为现在存在的万物永恒地没有运动或连续性，因而连续没有出现，那么，我相信，我们永远不会判断某物曾经存在或将要存在。我们会判断，那些在感觉的视野之内向我们显现的事物，是存在的。也许，为了区分“正在存在”、“将要存在”、“曾经存在”，我们把指示这种显现的指示用于指示时间的显现，然而，不论我们多么想知道某物存在，我们不必同时理解时间，而只需要通过认知者的视野之内的显现模式，来把握那个事物——即使并没有连续，也没有假想出连续性。但是，如果我们通过理智，把事物的概念与这种显现的概念分离，也与事物与这种显现相联的概念分离，我们就会用“本质”、“人”、“石头”这些名字来意指事物。按照这几点，我们承认所作出的所有论证，因为我们已经承认，按照术语的严格意义，我的存在和我的本质并不按照理性相区别，等等。

《亚里士多德〈尼各马可伦理学〉论辩集》

第六卷

[**问题 6**] 可以认识的事物是否都是永恒的？答：不是。

又，自然科学针对的是冰雹、雨雪、植物、动物，以及在更普遍意义上可以生成与毁灭的事物；这些不是永恒的。于是，等等。

与此相反的说法，可以在亚里士多德《伦理学》的第六卷清楚地见到。他在那里说：“如果从严格意义上，而不是引申的类似意义上讲科学是什么，其意义是明显的。我们全都认为，科学

地认识的东西是不可改变的，而可改变的东西既处于考察之外，那也就无法知道它们是存在还是不存在。凡是出于必然的东西，当然能被科学地认识，当然是永恒的东西。凡是出于必然而存在的，当然完全无条件是永恒的。而永恒的东西既不生成也不灭亡。”①

《后分析篇》第一卷也给出了同样的说法。

又，“科学是一种坚实的习惯，总是确定真理，不会被转离真理，也不会被脱离开理智，除非因为遗忘。”不过，除非可知的事物是永恒的，否则这些不会是对的，因为，正如《范畴篇》里所说的，如果可知的事物被去除了，这门科学也被去除了。因为，如果可知的事物不存在，科学也不会存在。

我们要注意，“可知的事物”可以以两种方式来理解。一种方式是，把它当作可证明的结论。另一种方式是，把它当作结论中词项所意指的一个或多个事物，或者当作结论中的概念所指代的一个或多个事物。比如“每个人都会笑”这个结论之所以可知，是因为它是可证明的，而我们在认知时，我们就有了关于所有人以及所有会笑的事物的科学。

如果问题涉及的是作为可证明的结论的可知的事物，那么我们还要作出一个区分，因为我们把结论当作结论是就其现实或就其真理而把之当成结论的。就现实角度而言，任何结论都不能说是永恒的或必然的，正如驴、马、颜色、味道不是永恒的或必然的一样，因为我们在写作中得出的结论是新的，就像在声音或心中得出的结论一样。它们就这样开始存在或结束存在，就

① 《尼各马可伦理学》，1139b18－25。

像颜色和味道一样。就真理角度而言，结论还是可以以两种方式被理解为是永恒的或必然的，或者它不可能是别样的。按照第一种方式，如果绝对地(categorice)[①]、无条件地讲，结论永远是对的；以这种方式看，真理角度的结论并不比现实角度的结论更必然或更永恒。因为只要它不存在，它就不是真的。按照另一种方式，从假设的角度说，因为每个结论只要推出来，就都是真的，因此它不可能是假的。以这种方式，或从相似的别的角度看，一些命题被称为必然的、永恒的，不可能不如此的，不能从别的方式理解的，不论它们是书面的、口头的，或是形成于头脑中的命题。

那么，正是以这种方式，所有可知的事物(我们讲严格意义上的科学知识)都可以说是永恒的、必然的、不可能不如此的、不是被生成的、不可腐化的。通过科学、感觉、意见之间的区分，我们可以澄清这一点。虽然感觉和科学都判断不同命题的真与假，它们还是不同，因为感觉只能明确判断呈现在感官之前的事物。而理智通过科学的习惯，可以在可理解的事物出现和不出现的时候都正确判断。科学与意见的不同在于，虽然二者都能在可认知对象不在时判断，意见不能确切判断，而是带着恐惧(formido)判断，科学则是确切地、没有恐惧地判断的。我们可以从“科学”与“意见”的含义中推出所有这些。但是，在词项所意指的事物缺席时，不可能确切判断一个命题是否为真。如果一个命题可以为假，那么，一个可知的命题就不能为假了。亚里

---

① 原译：“从范畴角度”，或可译为“从直言(命题)的角度讲”，相应地后文中的另一种方式则是“从假言(命题)的角度讲”。——校注

士多德在下面的文本中所想说的就是这一观点："如果我们要准确地，而不是遵循类似例子地讲，我们就将假定，我们所知道的都不可能不如此；对于可以不如此的事物，当我们观察不到它们时，我们并不知道它们。"等等。在我看来，这些都是不证自明的。

但如果我们所说的可知的事物就是结论中的词项所意指的一个或多个事物，或者结论的概念中所指代的，那么，对于所提出的问题，就存在不同的意见。

有人区分了存在和本质，因为我们看到，名字和定义意指的是事物的本质，但不意指事物存在还是不存在，就像《后分析篇》中所说的。不过，这个观点认为，事物是根据它们的本质或实质而永恒持续的，虽然并不依照其存在而持续；因为，他们说，本质一直是一样的，通过生成得到存在，通过毁灭失去存在。

因此，他们说可以有两种关于事物的科学。第一种是关于本质的，第二种是关于存在的。即，由于定义只表达本质，既不表达存在，也不表达不存在；因此，这是属于证明的科学的，在那里，某物的本质的内在特征通过其定义证明其主体。而一个回答"它存在吗"这个问题的证明，使人们知道某物的存在。因此，他们说，就像万物是可知的那样，万物也是永恒的。因为，如果它们就其存在而言是可知的，那么它们就其存在而言也是永恒的；但是，如果它们只是本质上可知，那它们的存在就不会是永恒的。

我不喜欢这一观点。首先，因为我不认为，在灵魂之外的事物那里，存在和本质可以相区分，而你可以从《形而上学》第六卷查到这一点。

第二，因为在我看来，要说上帝之外的什么是永恒的，就信仰而言是危险的。

第三，因为在我看来，要说本质会持续而存在不会，其中有个矛盾，因为凡是持续的，都存在，也就是具有“存在”。

第四，因为，如果持续的本质既可以存在，也可以不存在，那就不必再设定什么别的质料了，因为这个本质就可以经受变化，承担变化的限度，而自身保持同一。①

第五，因为在我看来，“本质”(essentia)这个名称只是具体的“存在”(esse)的抽象化，正如“存在性”(entitas)②是“存在物”(ens)的抽象化，“实质”(quiddita)是“何物”(quid)的抽象化，③“现实”(realitas)是“物”(res)的抽象化；于是，正如一事物因为是白色而称为“白的”，它因为本质而称为存在，因为存在性而称为存在物，因为实质而称为某物。另外，从这个意见中还会导出很多别的困难；但我且略过它们，因为我们目前最关心的不是思辨性的……

别的一些人区分了普遍事物和个别事物，不仅根据概念，而且根据外在现实进行区分，以致说，普遍的外在事物，是既不会生成，也不会毁灭的。而他们又说，科学不是研究个别事物的，而是研究普遍事物的；于是他们说，可知的是永恒的，虽然其中的个别事物是可毁灭的。

---

① 原译：“因为这个本质就可以发生变化，如果它保持一致，那它就到达了变化的极限。”——校注

② 原译：“实体”，易与 substantia 的翻译混淆，前面司各脱的译文中又作“是者性质”。——校注

③ 原译：“‘性质’(quiddity)是‘质’(quid)的抽象化。”——校注

但是我认为，在灵魂之外不存在与个别事物相区别的普遍事物，[1]现在我可以从《形而上学》第七卷得出这一点；即使它与[个别事物]相区别，如果在它的所有个别物毁灭后，它还能持续，那它只能是分离的理念。但在我看来，人们认可了，如果所有玫瑰现在都毁掉了，从而再也不能以某种方式存在，或者，如果没有打雷、彗星、日月蚀，医生仍然不会因为这一点而失去他关于玫瑰的知识，天文学家也不会失去关于日月蚀的知识，你也不会失去从《天象学》中学到的关于打雷和彗星的知识。其实，你还是可以教给我《天象学》中的那些知识，就如同有一千个雷一样。于是，即使我们承认现实中存在普遍物和个别物这样的区分，但它对于所谈的观点，也毫无价值。

另外一些人认为，只是通过灵魂的作用，普遍物才和个别物相区分（在我看来，亚里士多德和评注者都希望如此），因而说，作为外在现实的可知事物之所以是永恒的，是因为总是存在一个或多个事物，而可知的结论中的词项则指代这些事物。这并不要求那些可知的事物中的哪一个自身永恒，只要同一种属中的每个个体通过繁殖，永恒地相互继承，就足够了，因为，以马和驴为例，要说“没有马；没有驴”，永远是不对的。

但是，我还是不认为这是必然的，因为，如上所说，即使玫瑰不存在了，医生也不必失去他关于玫瑰的知识。因此，我认为，可知的结论中所设定的可知事物不必以上述的任何方式永恒。它们有可能全部毁灭，丧失存在，因为，若说这样的某物不存在，有时是对的；例如，即使现在没有彗星和打雷，我相信我关于打

---

① 原译：“在灵魂之外存在的普遍事物，并不会和个别事物完全区别。”——校注

雷和彗星的知识是正确的。这也并不奇怪，因为我已经得到证明，所有的三角形都有三个角，等等，我通过这个证明并不只得到关于现存的三角形的科学知识，而且也得到关于过去和将来的三角形的知识。否则，我们就会推出，如果我们明天造出一个新的三角形，除非包含了新三角形的证明向我重复一遍，否则，我就不会知道，所有的三角形都有三个角，而这是荒谬的。因此，我说我通过《天象学》有了关于所有打雷的科学知识，包括过去的、现在的、将来的，如果现在打雷的话；如果现在没有，我只有关于过去的和将来的打雷的科学知识。

这样就会出现一个疑问，因为科学知识要求与可知的事物相符合和恰切，因为科学要求结论是真的。而真理要求理智与被知事物相恰切。但是，在被知事物不存在时，就不会有这种恰切，因为没有什么可以和不存在的事物恰切。因此，科学不会是关于不存在的事物的科学。

有些人回应这个疑问，说，科学可以是存在的事物的，也可以是不存在的事物的，甚至不可能事物的，这是就关于这些东西可以形成的永恒真理的命题来说的[①]，这些是不可能假的命题。这样，第一，他们说，就不存在甚至不可能存在的事物而言，可以形成永恒真理的命题，这些命题是直言式的，[②]但也是否定性的，比如“真空是虚无(nihil)”。因此，我有关于真空的否定性知识。因为，一个命题的真理性所要求的恰切在这里得到了满足，因为，它并不要求存在一个与理智相一致的事物，但只要求，在理

① 原译：“比如关于永恒真理的命题，关于永恒真理，可以形成命题。”——校注

② 原译：“范畴性的”，下同。——校注

智理解某物存在与否时，它在现实中存在或不存在。因此，我若把这个命题理解成真空不存在，这个理解是真的，因为在现实中，真空是不存在的。

第二，他们说，就不存在的事物而言，可以形成具有永恒真理性，而又是肯定性的命题，但它只能是假言式的，比如，“如果真空存在，真空就是一个空间”，或“如果打雷存在，它就是云中的声音”。以这种方式，我们可以有关于非实体的肯定性科学，因为在上述的命题中，理智与事物的恰切得以保存，对于真理而言，这就够了。因为理智并不把真空理解成一个空间，而是理解成，如果它存在，它就是一个空间；于是，虽然在现实中，真空不是一个空间，如果在现实中有真空，它还会是一个空间。

第三，他们说，就不存在的事物而言，不能形成直言式的肯定性命题，至少不会有内在的命题，以及包含现在时态动词的命题。因为，如果没有打雷，这个命题就不对了：“打雷就是云中的声音。”因为不存在的事物不可能是云中的声音，又因为，按照逻辑学的规则，只有在词项指代同一事物时，肯定性命题才是对的。但不存在的事物和什么也不是同一事物。因此，他们说，在关于这类事物的科学中，我们不能从绝对的角度理解命题，即使为了简明起见，人们把命题表述得很像是绝对的。相反，我们应该从假设的角度理解它们。比如，在《天象学》中，我不能从绝对角度理解“打雷是云中的声音”这一命题，因为这样它就是不可知的了，而必须从假设的角度理解，即，如果打雷存在，或者一旦它存在，它就是云中的声音。

我自己相信，在持有这些意见的人们之间，之所以形成这么大的争议，是因为缺乏逻辑。因为，在我看来，意指了某物，但并

不同时意指某个确定的时间的名词，在意指现在、过去、未来时，是没有区别的。这并不奇怪，因为我可以在并不理解特定的时间的同时，理解某个事物。因为，从某物的概念和时间的概念中（过去、未来，或现在），我可以在理智中形成一种组合物，比如在这句话中："恺撒曾经存在；恺撒将会存在。"因此，一个概念有时像指代现在那样指代过去和未来，并非不合适。

因为，按照过去的逻辑学家们，一个一般词项的指代有两方面：自然的和偶然的。如果这一词项仅仅在某个确定的时间指代它所指代的事物，那就是偶然的；如果它不加区分地指代它所指代的事物，不管它们是现在、过去，还是未来，那就是自然的。证明科学使用的就是这后一种指代。否则，通过一个表明三角形有三个角的证明，我们就无法获得关于未来的三角形的知识，等等，因为，正如所说的，这是不合适的。在《后分析篇》第一卷，亚里士多德给出了对一般性命题的理解，其中的词项就有上述的自然指代，比如，每个人都可以以动物为谓词；因为，只要可以把某物称为人，就可以把此物称为动物。如果一个命题是真的，另一个也是真的，也就是说，如果不论什么，只要可以称为人，不论何时，只要可以称为人，就也可以称之为动物，那么，根据其自然设定，"人是动物"或"每个人都是动物"的命题就是普遍命题。指代个别物和个别物的也同样是真的，比如"打雷是云中的声音"。

但有人马上会说，老师，你的意见和前面的意见是一样的，因为你给可知的命题一个假设性的意义[①]；另外那些人承认，这

① 原译："感觉"。——校注

种假设性的命题是必然的和可知的。我回答说，也许这个意见和另外一个指向同一种科学，但是就讲说方式而言，它们的逻辑是不同的。因为在这些事情上，前者并不承认，命题是直言式的，有绝对的意义。但根据自然的指代，我承认这是真的。我们不能仅仅因为一个命题的含义通过假言式澄清了，就必然认为，这个命题是假设性的。因为，如果是这样，所有命题就都是假设性的了。比如，“一个人在跑”这个命题的含义，可以通过“苏格拉底在跑，或柏拉图在跑，或别人在跑”的假设性命题来解释出来；而“所有人在跑”的含义，可以从“苏格拉底在跑，柏拉图也在跑，每个人都在跑”解释出来。他们推出的两个观点并不是结论性的。

第一个反对意见说，没有的事物（不存在的事物）不是云中的声音，由于没有打雷，所以，打雷不是云中的声音，我们可以回答说，如果没有打雷，大前提和小前提是真的，因为二者中用的词项都属于偶然的指代，即，只适合于当前的被指代物，因为动词“是”出现时没有别的谓词。这样，我们很好地推出了这个结论，把其中的词项理解为，和两个前提中一样，只有偶然的指代，而不理解为，其中有自然的指代。这里之所以有言语的谬误，是因为指代是变化的。

下一个反对意见说，在一个肯定性的真命题中，概念应该指代同样的对象，对此，我承认，应该指代同样的现在、过去、将来。以这种方式，说挪亚方舟中有动物是真命题，因为在挪亚的方舟中曾经有动物。但我还是要像上述的意见那样承认，如果一个命题中的很多词项或一个词项并不指代任何事物，既不指代现在和过去，也不指代将来，肯定的直言式命题就不会是真的。比

如,“真空是没有填充物体的空间”,如果我们认为“真空”有所意指,它就是假命题。如果那样,词项就不能指代同样的事物,因为这个、那个,或两个词项都不指代什么对象。但是,如果我们认为“真空”是按照实质指代①理解的,就要承认那个命题,而这个命题所指代的就是一个定义,它给出所定义的词项的名义性的含义。这就是唯名定义和实质定义②的区别在于:实质定义所确证的,被定义的词项,具有人称指代③,比如“人是理性动物”这个命题。但是,实质定义是由具有人称指代的被定义的词项证实的。在这个意义上,真空是没有填充物体的空间,指的是,“真空”这个名字指的是“没有填充物体的空间”。这是一个为真的肯定直言命题,其中的每个词项都设定一个真正的存在。但所有这些,因为并不属于伦理学,在此都是以缩略的方式说的。如果你愿意,你可以在我所写的《辩证法大全》(*Summulae de dialectica*)中找到更清楚的考察,其中有一篇关于“指代”的论文。

对于反对的观点:对第一个,我们要说,如果从最严格的意义上理解“永恒”,那么,除了上帝之外,什么也不是永恒的;这样,我们并不是在这个意义上说,所有可知的事物都是永恒的,而是用上面讲的方式说的。

另外的反对观点且不必讨论,这个问题至此结束。

---

① 原译:“物质的设定”,此处据奥康《逻辑大全》中的译文统一,但须知中世纪经院学者们的相关理解往往不同。——校注

② 原译:“名义性的定义和真正的定义”。——校注

③ 原译:“个体性的设定”。——校注

第十卷

[问题 4] 人类的幸福(felicitas)[①]来自什么行为(actus)[②]或哪些行为,这个问题可以以下面的形式提出:人类的幸福来自一种还是几种行为?

答:来自一种行为,根据亚里士多德所说的“人的善(bonum)[③]”,即幸福,“就是灵魂按照最完美的德性做事”,如果有几种德性,就“按照最好和最完美的”。他没有说“做很多事”,也没有说“按照几种德性”,而是说“做事”、“按照一种德性,最完美和最好的”。他在第十卷说得与此相同,进一步做了澄清。

……

又,在《尼各马可伦理学》的第一卷,亚里士多德称为人类做事的目的,就是那我们“按照它自身而希求的事物,而我们希求其它事物,也是为了它”。他说这是善的和最好的,亚里士多德借它来指人的幸福。[④] 而这不可能属于两种人类行为,因为,正如在更大的世界中没有混乱,完美的人当中也不应该有。如果两件事都是最好的,同样是最终的,那就有了混乱,因为在二者之间,一个并不以另一个为目的而得到安排。因此,这样的目的只能是唯一的,就是幸福。

---

① 原译:“快乐”。另,本章拉丁原文参照 R. J. Klicullen 提供的校订本(仅有第10卷),见其网页http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/blatcor.html。——校注

② 亦可译为“现实”、“现实活动”。——校注

③ 原译:“人的好处”。——校注

④ 此句据拉丁文本补译。——校注

又，理智沉思（speculatio）是一种行为，不是两种，亚里士多德在《尼各马可伦理学》的第十卷总结说，幸福是某种理智沉思。

又，塞涅卡在书信中不停地宣称，人的善是单一的，是最完美的理性。因此，他在以“敌对”开篇的书信[①]中得出结论：“只有完美的理性使人成为有福的（beatus）。”因此，看来幸福来自一种，而不是几种行为。

不相信这一点的人，认为事情是相反的，并用很多权威和论证进行证明，因为所有说人类幸福来自一个行为的，说这个行为要么是理智的行为（比如看到或沉思上帝），要么是意志的行为（比如对上帝的爱，这是这些行为当中最完美和最好的）。但据说，这是不可能的，不论你选择哪一个。因为，如果你说，人的可能行为中最高贵的，是清晰地看到上帝，我会证明，这本质上不是幸福。因为这样的话，即使别的行为都不在了，因为上帝的绝对权能可以去除它们——就像一些神学家所说的——只要这个行为还在，一个人仍然是会幸福的，正如如果一块石头的别的特征都没有了，但只要还保留白的特征，石头就还是白的。然而，下面这样的推理是错误的：一个人清楚地看到了上帝，但并不愉悦，也没有对[②]上帝的爱，但还把他称为有福的。就像亚里士多德所说的，幸福必须是最愉悦的。因此，等等。

这一点可以得到更强的肯定，因为那些神学家说，苏格拉底虽然清晰地看到上帝，上帝还是可以在他的灵魂中形成剧烈的悲哀，没有愉悦，不爱上帝，恨上帝。那么，他会是幸福的吗？我

---

① 原译：《论友谊》，引文参见《塞涅卡书信》，76，16。——校注

② 原译：“得到”。——校注

自己当然不愿要这样的幸福。

又，人的作为若内在地朝向使人幸福的对象，即上帝，人的每种与之相应的能力都可以变成幸福的。但植物性的能力不是这样的，感觉能力也不是，位移运动的能力也不是，感觉性的欲求也不是。只有理智和意志是这样的，因为，我们通过理智认识上帝，通过意志爱上帝。因此，按照这两种力量，人真的可以被变成幸福的。因此，如果他只因为其中的一种力量而幸福，他就不会是完美和完全地幸福，而只是部分地幸福，只是缩减的幸福，我们不能说这是幸福，因为缩减的事物都不能归为幸福。这样，《尼各马可伦理学》的第十卷说，没有不完美的事物属于产生幸福的东西。因此，幸福必须是个整体，本质上由这些能力的行为构成，而不可能是它们当中一个的单一行为。

又，人们认为幸福来自对上帝的完美沉思；但是，如果没有爱，是不存在对上帝的完美沉思的，没有知识，仅仅爱同样不能。幸福来自这两方面。

又，人们认为幸福是本身(per se)最自足的事物；任何单一行为都不是本身最自足的。

又，亚里士多德在《尼各马可伦理学》的第一卷说，“那极端丑陋、极端卑下的人，鳏寡无后之人绝对不是幸福的，”如果快乐来自单一行为，不论是理智还是意志，这怎么会对呢？

确实，别的道德学家和《圣经》好像也这么说。因为，《圣经》中很多有权威的文本好像清楚地讲，人的幸福就来自看到上帝，别的很多文本又说，幸福来自对上帝的爱。这只能是因为，幸福不是来自这个或那个，而是来自二者结合在一起。

塞涅卡和西塞罗好像也这么说，因为他们有时这么说，有时

那么说。比如，在他的《悖论》中，西塞罗说："所有的智慧者是自由的，愚蠢者是奴隶。"于是，自由以及幸福被归于智慧，而智慧是理智的习性。但他在同一本书里也说："什么是自由呢？"他回答说："就是如你愿意的去生活的能力。"这里，他把幸福归于意志。

同样，塞涅卡经常把幸福归于智慧和正确的理性，也经常归于道德德性。比如，在《书信集》三十一（Agnosco）中（以"我不知道"开头），他说最高的善，以及幸福"只是事物的科学和技艺所达到的，而通过科学和技艺，神事和人事可以被认知。"在以"致你的信"（Epistola tua）开头的书信中，他说："凡是理性认为是真正的善，都是真的"，等等。另外，他后来说："任何事情都不如理性强大。"[①]在下一封信里他说："人最好的是什么？就是这正确的理性，它完成了最高的幸福。"进一步，他后来总结说，只有完美的理性使人幸福；[②]这样，显然，在这封信里，塞涅卡认为，幸福来自理性和智慧。

而你立即就会说，塞涅卡的所有这些文本，以及作为它们的基础的论证都得出了和我想证明的相反的结论。因为我想得出结论：幸福并不只来自理智的行为，例如智慧、知识、理性，而且来自理智行为与意志行为的组合。而我们所引的文本明确说，幸福只来自理性行为。因为塞涅卡说："只有完美的理性使人幸福。"读过他的全部著作的人会说，他赞美智慧，把它抬得比人类所有的善都高。

---

① 见《书信集》，74，16；20。——校注

② 参见《书信集》，76。——校注

我的回答是，如果谁非常仔细地看看塞涅卡的意图或意见，就会发现，他清楚地知道，如何区分道德德性（我们称之为欲求的德性或意志）和明智（我们称之为实践理智的德性）。在他那本最美妙的小书《论四主德》（*De quattuor virtutibus cardinalis-bus*）中，尤其明显。他在那本小书里，把二者都称为德性，或德性的种类。第一种是我们的灵魂的德性，称为实践欲求，第二种是同一灵魂的德性，称为实践理智。但是他没有把其中任何一个自身单独出来，绝对地称之为人类灵魂的德性，简单称为人类灵魂，因为德性就是所谓德性所属的灵魂的完美倾向，正是因为灵魂的特点，才称为德性。但如果把其中一个单独拿出来，就既不是人类灵魂的完美倾向（人类灵魂因为这而称为人类灵魂），也不是人类实践的完美倾向（人类实践因为这而称为人类实践）。

……

因此。按照上面的论证推理，看起来，主动（activa）灵魂的德性（正是这种德性使灵魂称为主动的），是道德德性和明智的聚合，而不是其中单独的一个……

这样，如果我们说，在道德德性和明智的组合中，主动灵魂的首要德性是明智，因为一个组合往往按照其首要成员来命名，因此，只要人是积极的，他的每个德性都可以称为明智。这就是塞涅卡说“理性”甚至“智慧”时所想的，因为他总是谈实践幸福，而在这一关联中，明智也被称为“智慧”。这样，塞涅卡也把灵魂的德性称为“理性”，把勇敢称为一种“知识”。……

就像亚里士多德在《伦理学》第六卷说的，当苏格拉底说，所有的德性都是理性和明智时，使用的也是这种说话方式，其意图

也是这种意图。由于这个意图，亚里士多德好像并没有抛弃这些说法；但是他抛弃了这些词汇，正如在说……“人就是理智”时，他抛弃了苏格拉底的词汇。

从所有这些，看来应该说的是，实践幸福，即那些哲学家谈得最多的事情，既不只是理智按照明智所做的行为，也不只是意志按照道德德性所做的行为，而是一种组合行为，这种行为由按照完美德性而有的行为，以及部分德性所构成。在这个组合中，根据我们对上引哲学家们的意图的澄清，最首要、高贵、最好的是明智及其行为。

看来，我们应该对沉思的幸福、沉思理智的行为及沉思的意志行为作出相应的点评——既然被称为人类灵魂的幸福，被称为沉思性的幸福。因此，我认为，在天堂中，对应清楚的视觉——它就自身及严格地说不能称为实践的——的是爱，这个爱也不能称为实践的，而是沉思的。

我认为，不可能有很强力量的论证能驳斥这样一种说话方式，我也不认为，亚里士多德在上面所说的意义上抛弃了这种方式。不过，我们可以给出另外一种说话方式，即，因为在人的内在的，能够按照德性获得幸福的能力中，最好和最完美的部分应被称为幸福，人当中最好的部分也可以通过两种方式来看：一种，是通过组合或聚合，另一种，是通过分割或化解；于是，通过这两种方式中的任何一种，它都可以称为人的幸福。

那么，通过组合，人中最好的部分是所有德性、活动、倾向的结合，它们内在地属于人，而且按照人的灵魂、它的各种力量，以及身体，还有使身体完整的各个部分，能让人变得更好。这样，“幸福”之名就指代这样一种组合，同时也蕴含着对外在的善的

占有，只要这些善足以让人有效地完成一些单个的活动，而按照灵魂和身体的德性，这些活动是适合他的。这就是波埃修所描述的幸福，它是通过聚合所有善形成的完美状态(status)；于是，凡是属于幸福的，不会包含任何不完美的事，就像《尼各马可伦理学》第十卷所说的。因此，谁若是割掉了一个肢体，或是因为疾病而被禁闭，或是遭到囚禁，或是遇到了不幸，或是缺乏外部的善，就都不是幸福的人，就像第一卷中所说的。缺乏大公信仰、灵性的和超自然的启示的哲学家们，把这种幸福归给此生。

但是通过化解，人中被称为“最好的”，就是倾向、行为，或不论称之为什么，当组合分散成各部分时，它们就是最好的部分，其它的所有东西都应该以之为目的来安排——但这种化解不是靠真正除去其中的部分完成的，而是靠理性单独看待其各部分完成的。

这样，如果我们说，最好的是对神圣本质的思考行为，我们就应该说，这种行为就是人类的幸福，这样，“人类的幸福”这个词就确切地指代这个行为，并不是绝对没有蕴含的。相反，它蕴含了沉思行为有效运行所需的一切，它还会蕴含了所有自然地来自沉思行为的，以及附属于沉思行为的东西。这样，它首先就蕴含了对上帝的所有爱，因为它会自然地从沉思中流溢出来，而且如果这是正确的和完美的，它还蕴含了愉悦，因为它自然地属于那个行为。其次，它也蕴含了智慧的德性，而沉思就是这种德性的完美化。随后，它还蕴含了明智，以及为智慧铺路的道德德性，就像我们在第六卷说的。随后，还蕴含了服务于理智的感官的活力，以便思考。最后，还蕴含有身体的德性和外在的善，这在第一卷的问题 16 中已经谈得足够了。

亚里士多德确实坚持这样的说话方式;上面的论证不足以驳倒它,因为那些论证很容易得到回应。

对于第一个,我们设定,清楚地看到上帝,是天堂中的人类幸福;你认为,如果人能清楚地看到上帝,尽管没有愉悦,而是充满着痛苦和对上帝的恨,人还是会幸福。我否认这一点。其实,他反而是不幸福的,因为那样的话,清楚的看见就不是幸福,因为这缺乏所蕴含的内容——正如塌鼻性(simitas)[①],虽然指代曲线,但是还蕴含了鼻子。如果把塌鼻子的宽度和曲线从鼻子上移开,放到石头上,那就不再是塌鼻性了,因为缺少了所蕴含的内容。这样,虽然亚里士多德认为,幸福就是沉思行为,他还在《尼各马可伦理学》的第七卷说:"那些说遭到劫掠的受害者,或是陷入巨大不幸的好人是幸福的人,不管他们的意思是不是这个,他们什么都没说。"他在《尼各马可伦理学》的第一卷也说了类似的话。若用白性来反驳这一点,就根本不到点上,因为,"白性"意指的是,它指代而不蕴含其它事物……

如果说,相反就是对上帝的完美沉思,我可以承认。这个沉思是思考或看见上帝,但是"沉思"一词(就像"幸福"一词一样)还是蕴含了爱和愉悦的存在,因为这些自然地与这种沉思和看见联在一起。

而你说,看见上帝就是完美的沉思。我说,这是对的,但要加上爱和愉悦;如果它们并不存在,那就不是完美的沉思或完美的看见。看见可以在它本质的完美中变得很完美,但是,这并不意味着,它因为加上了其内在的完美,而变得完美——正如,一

---

① 原译:"塌鼻子"。——校注

个没有道德和理智德性的人不会是绝对的和无条件的完美的人，即使按照他的本质完美，他是完美的。

《不可解命题》

第八章[①]

本章将考虑一些由于其词项意义而是自指的命题。本章将讨论所谓不可解的东西(insolubilia)，但是首先要介绍一些更容易的诡辩。第一种如下：

每一个命题是肯定的，因此没有命题是否定的。

赞同这种诡辩的论证是：第一种论证基于一条关于反对关系的原则。“每一个人是有病的，因此没有人是健康的”是一个有效的推理，因为同一个人不可能同时既是健康的又是有病的。同样，这个诡辩是有效的，因为同一个命题不可能同时既是肯定的又是否定的。

证明一个省略三段论有效的通常方式是找到一个必然命题，如果把它作为一个额外命题补充进来，就会把这个推理变成一个形式有效的三段论。例如，我们说“一头驴飞，所以一头驴有翅膀”是一个有效的推理，因为“所有飞的东西都有翅膀”是一

---

① 以下出自《论诡辩》一书第八章。拉丁文为校者所添，校订参照 Johannes Buridanus, *Sophismata*: Critical edition with an introducetion by T. K. Scott, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1977。——校注

个必然命题而且如果我们用它做大前提，我们就有一个 Darii 式的有效三段论。而眼下的这个诡辩是一个省略三段论，“没有肯定的是否定的”是一个必然命题，而且如果我们使它成为大前提，则结果就是一个 Celarent 式的有效三段论。

如果结论的否定隐含前提的否定，那么推理就是有效的，这是一条关于推理的普遍可靠的原则。而这个诡辩显然满足这个条件，因为“一些命题是否定的”明显隐含“并非每一个命题是肯定的”。

反对这种诡辩的论证是：凡是可能的东西从不隐含任何不可能的东西。而这个诡辩的前提“每一个命题是肯定的”是可能的，因为上帝可能会消灭所有否定命题而只留下肯定命题，在这种情况下每一个命题就会是肯定的。另一方面，结论“没有命题是否定的”是不可能的，因为在任何情况下它也不会是真的：这是因为如果没有这样的情况，它就既不真也不假，而如果确实有这样的情况，某个命题（即它自身）就是否定的；因此，没有命题是否定的，这样说一定是假的。

如果一个推理的结论不是真的而前提能够是真的，那么这个推理就不是有效的。而在眼下的情况，前提能够是真的，但是结论根本不可能是真的，因此显然结论不是真的而前提可以是真的。由于另一个原因这也是清楚的：如果上帝会消灭所有否定的东西，那么“每一个命题是肯定的”就会是真的，但是这个诡辩的结论不会是真的，因为从来都不会是这样的情况。因此很明显，这个前提能够是真的而结论却不是真的，因而这个推理不是有效的。

对这个问题一直有一种回答是，使一个推理成为有效的，不

在于如下事实：没有结论或者结论不是真的，前提就可以是真的；实际上，当这些情况同时表述的时候，事实是：结论不是真的，前提就不能是真的，而我们正在考虑的这种情况确实满足这种条件。

但是这种回答容易受到一种反驳，即如果这就是为什么一个推理被说成是有效的原因，那么“没有命题是肯定的，因此有一根棍子立在角落里”这个推理就会是有效的。因为当前提和结论同时表述时，前提不可能是真的；而如果前提自身不能是真的，就得出：没有结论它就不能是真的。

让我们继续讲反对诡辩的论证：如果一个推理的前提是真的，但是给它增加了结论会使它成为假的，那么这个推理就不是有效的；因为在这种情况，结论看上去就会不是与前提一致，而是与它相冲突。但是这正是眼下这个诡辩的情况。因为如果我们先假定“每一个命题是肯定的”是真的，然后给它加上“没有命题是否定的”，就会使它成为假的。因此这个推理不是有效的。

尽管有以上给出的那些原因，我仍然坚持认为这个推理是一个有效推理。但是这样一来，将一个推理看作是有效或无效的条件就有一个问题。现在我要就这个题目简要的说一些结论。

第一个结论：一个推理若前提能够是真的而结论不是真的（或者没有结论），则[①]是一个有效推理。因为“一个人在跑，因此一个动物在跑”是一个有效推理，然而即使第二个命题不是真的而是被取消掉，第一个命题也能够是真的。

---

① 此处删去“可能会”。——校注

第二个结论:甚至可以有这样一个有效推理:前提可能是真的,但是结论根本不可能是真的。眼下的诡辩显然是这样一种情况。“每一个命题是肯定的”可能是真的,但是“没有命题是否定的”不可能是真的。然而后者是从前者得出来的。在其它许多情况,一些类似的事物也会是这样。例如,“每一个音节是几个字母,因此没有音节仅是一个单一字母。”①

第三个结论:一些命题是可能的,但是无法可能是真的。证明如下:一个是可能的前提绝不隐含一个是不可能的结论(参见《前分析篇》上卷②)。但是“每一个命题是肯定的”是一个可能命题,而且它隐含“没有命题是否定的”。因此后者也是可能的;然而它不能是真的。这就相当清楚地表明,我们之所以称一个命题是可能命题,不在于它能够是真的,我们之所以称一个命题是不可能命题,也不在于它不能是真的。确切地说,一个命题被说成是可能的,因为事实可以如同它说它们是的那样,而一个命题被说成是不可能的,因为事实不能如同它说它们是的那样。

第四个结论:在一个有效推理中,不可能前提是真的而结论是假的。(顺便说一下,这就是我们理解《前分析篇》下卷的一个陈述的方式:从是真的东西不能得出是假的东西。③)因此,在一个有效的推理中,当前提和结论同时表述出来的时候,不可能前

---

① 结论的拉丁文为 nulla syllaba est unica littera,其中,u-ni-ca 的第一个音节为单一字母“u”。以下背景校注多参照 Klima, Gyula (tr.), *John Buridan*: '*Summulae de Dialectica*', Yale Library of Medieval Philosophy, New Haven: Yale University Press, 2001。——校注

② 参见第 13 章至第 15 章。——校注

③ 253b7-8。——校注

提是真的而结论不是真的，这样说是完全正确的。尽管如此，仍然必须承认，在有些情况下，某种真的东西隐含着某种假的东西。因为即使我们假定“每一个命题是肯定的”是真的，它仍然能够隐含某种假的东西，即“没有命题是否定的”。然而问题是，当我们最终陈述这个结论的时候，这个前提将不再是真的，而将变成假的。

第五个结论：然而，当前提和结论同时表述出来的时候，前提真而结论不真应该是不可能的，这对于一个推理的有效性并不是充分的。前面关于角落里棍子的那个论证表明了这一点。另一个例子也将说明这一点：“没有命题是否定的，因此没有命题是肯定的”显然不是一个有效的推理，因为结论的否定不隐含前提的否定。然而，如果这个结论不是真的，前提就不能是真的，这仅仅是因为前提本身根本就不能是真的。因此一个推理的有效性就需要有更多的东西，而且这就是事实不能如同前提表述它们所是的那样，除非它们也如同结论说它们所是的那样。当然，我们前面已经确定，这些说法不是特别准确；但是我们在这里（尽管是在其它地方解释的意义上）使用它们，因为不可能在一单个表述中把握是什么东西使所有真命题为真或使所有假命题为假。我们在另一个地方说过所有这些情况。

根据这些论述，现在我们可以反驳前面提出的反对诡辩的论证。对于第一个论证我们可以回答，“没有命题是否定的”是一个可能的命题，尽管不是一个是可能真的命题。从以上所说，对第二个论证的回答应该是清楚的。而关于第三个论证需要说的是：就是真的而言，所说的这些命题确实是相互冲突的；然而就事实如同它们说的所是那样而言（总是在专门的意义上使用

这些说法),它们却不是冲突的。在这一方面,它们确实完全一致,因为如果事实如同第一个(命题)说的它们所是的那样,那么它们就一定如同第二个说的它们所是的那样。

第二种诡辩

没有命题是否定的,因此有的命题是否定的。

赞同这一诡辩的论证是:让我们假定每一个命题隐含着它本身是真的。(这似乎是亚里士多德在《范畴篇》中关于"在先的"这个词的那一章中的观点,他在那里说,"如果一个人是,那么'一个人是'就是真的,并且反之亦然";[①]而且其它所有情况也会是这样。)这样,这个论证如下:从没有命题是否定的得出"没有命题是否定的"是真的;如果这个命题是真的,就得出它是;而且如果它是,就得出有的命题是否定的。因此一直遵循这一序列,我们就得到如下结果:如果没有命题是否定的,就得出有的命题是否定的。

此外,事物不可能如同这个诡辩的前提断定它们所是的那样,除非它们是如同这个诡辩的结论断定它们所是的那样。因此这个推理是有效的。这整个推理本身似乎是明显有效的,它不过是阐述了我们在讨论前一个诡辩时所给出的说一个推理是有效的理由,而且你不可能以其它方式表达这个理由。但是现在我们能够如下证明它的前提:如果事物是如同这个诡辩的前提断定它们所是的那样,那么就得出,它确实断定某种东西;如

① 参见第 12 章 14b14 - 18。——校注

果它断定某种东西，就得出它是；而且如果它是，那么事物就是如同结论断定它们所是的那样。

对立观点的论证是：我们在前一个诡辩中所说的反驳了这种观点。这是因为：事物可能是如同前提说它们是的那样，而不是结论说它们是的那样，因为如果每一个否定的命题都能够被毁灭，就会是这种情况。因此这个推理不是有效的。

一个可能的命题绝不隐含它自身的矛盾。但是这个诡辩的前提是一个可能的命题，而结论是它的矛盾；因此这个推理不是有效的。

简要地说，我坚持认为，这个诡辩是假的，因为刚刚给出的论证证明这个推理不是一个有效的推理。

对这个诡辩的论证的回答是：我对这些论证的第一个的回答是：那里阐述的原则，即每一个命题隐含其自身的真，严格地说是不正确的。从“一个人是”得不出“一个人是，是真的”。因为即使没有命题，一个人也可以是，因此事实可能是如同“一个人是”所说它们是的那样（或者如果它最终会被阐述出来，就会说它们是的那样），而不是如同“一个人是，是真的”会说它们是的那样，因为如果有一个人而没有命题，前者也依然会成立。

这样，你们可能会不知道该如何理解亚里士多德的规则。在我看来，应该根据相关命题最终存在这一假定来理解它。就是说，应该把它的意思看作是：从任何给定命题和另一个断定它是的命题的组合总是得出前一个命题是真的。例如，从“人是”和“人是，是”就得出“人是是真的”，因为这些事实不能是这个合取所说它们是的那样，除非它们是如同结论说它们是的那样（总是在正面的意义上说的）。

然而，第二个论证有些麻烦。首先我必须说的是，一个推理除非是，否则就不会是真的或假的，而且这意味着对于一个有效的推理来说，它的前提和结论都必须是。正是根据这一假设我们有了一条规则：一个推理是有效的，如果事实不可能是如同前提说它们是的那样，除非它们是如同结论说它们是的那样。但是现在能够以两种方式来解释这条规则。一种方式是，在一种复合构成的意义上（对这个词取最广泛的理解），这可能会是一种不可能性命题。就是说，这会意味着，（一个推理是有效的，如果）如下是不可能的：假定该推理最终被表述出来，事实是前提说它们是的那样，而它们不是结论说它们是的那样。这样这条规则不是一条可靠的规则，因为它会得出该诡辩是有效的这一结果。而我们所考虑的这个论证的毛病是它基于这条不正确的规则。另一种方式是，如果以另一种方式来理解，这条规则就会是一个划分意义上的不可能性命题。就是说，它会意味着，一个推理是有效的，如果前提断定（事物之所是），[①]事实不可能恰恰是如同前提说它们是的那样，除非它们是如同结论说它们是的那样。而且很清楚，这条规则不会得出该诡辩是有效的这一结果。因为事实能够恰恰是如同“没有命题是否定的”会说它们是的那样，而不是如同第二个命题说它们是的那样。如果所有否定命题都被消灭，而肯定命题保留下来，情况实际上就会是这样。而且这是可能的。

① 此半句据 Klima 的英译本增补。——校注

第三种诡辩

第三种诡辩与从一个设定的命题得出来的东西有关。它是这样的，假定设定每一个人是一头驴，因而就得出：

每一个人在跑，因此一头驴在跑。

赞同这个诡辩的论证是：可以用如下 Darapti 式三段论来证明它：每一个人在跑；每一个人是一头驴（根据假设）；因此一头驴在跑。这有些像我们以归谬法论证的方式。我们可以如下构造这样一个论证：取我们对手坚持的某种东西，在它加上某种真东西，然后得出一个结论；而且即使结论可能变为是不可能的，这个推理本身也是有效的。这就像眼下的推理情况一样：这个推理本身是有效的。

事物不可能既是如同设定它们是的那样，又是如同前提说它们是的那样，除非它们是如同结论说它们是的那样。因此，前提和设定的情况一起隐含结论。

对立观点的论证：一个假推理是一个不可能的推理，而一个真推理是一个必然的推理，这是一条逻辑规则。现在，仅仅一种情况的设定不能使一个不可能的推理变成一个必然的推理。因此无论你关心设定或撤销什么，承认或不承认什么，你都不能把一个假推理变成一个真推理。每一个人都会同意，“每一个人在跑，因此一头驴在跑”这个推理是假的，因为它不是必然的。所以任何可能会设定的情况都不会使“每一个人在跑”隐含“一头驴在跑”。

解决这个诡辩很容易。你可以阐述、设定或断定任何你喜欢的命题，但是你绝不能以此把一个必然的推理变为一个不必然的推理，或把一个不必然的推论变为一个必然的推理。因此所阐述的这个诡辩是假的。

然而，针对刚才提出的论证，我应该说明，可以以两种方式的任意一种来设定、承认或断定一个命题。一种方式是，可以把它简单地设定为一个依其自身考虑的命题。在这种情况下，它与所考虑的情况下的任何其它命题或推理的真假就是不相关的。另一种方式是，可以把它专门设定为一个前提或众多前提中的一个前提，目的是推出其它某种东西。在这种情况下，看出从设定的前提与任何其它前提一起是不是得出所假设的结论，当然是至关重要的。例如，如果在眼下的情况你要简单设定每一个人是一头驴，那么以此就不会使这个诡辩的推理变得更有效或不太有效。但是如果你把“每一个人是一头驴”设定为一个前提，以便得出一个结论，那么我就直接承认从它确实得出某人是一头驴；而如果你把它设定为一个与另一个前提（每一个人在跑）一起接受的前提，那么由此确实就得出一头驴在跑。而且这些论证就是在这个基础上进行的。

第四种诡辩

我说一个人是一头驴。

有关这个诡辩要问的问题是：这样说的人是在说某种真东西还是在说某种假东西。

他是在说某种假东西的论证是：他是在说一个人是一头驴，

而这是假的。

他是在说某种真东西的论证是：他的整个命题是“我说一个人是一头驴”，而这是真的，因为整个事物恰恰是他在说的东西。

他的命题是一个肯定命题，因此它的主项和谓项指代（supponere）[①]相同的事物这一事实表明，他所说的是真的。现在很清楚，主项和谓项确实指代相同的事物，因为如果我们明确地表达这个系词，这个命题就变为“我是某个正在说一个人是一头驴的人”，而且显然，“我”和“某个正在说一个人是一头驴的人”这两个词项指代相同的事物。

许多人对这个诡辩的反应是声称他在说某种真东西，也在说某种假东西。他们的论证是：他是在说“我说一个人是一头驴”这整个句子，而既然这是真的，他就是在说某种真东西；但是在说这整个句子的过程中，他正在说它的各部分，因此他是在说一个人是一头驴，而在这样说的时候，他是在说某种假的东西。

然而，这个解答在我看来非常含糊，因为它假定一个命题的一部分本身是一个命题，而这是我不相信的东西。

大卫王在圣灵的启示下说话的时候从不说假东西，但是他确实说了“愚人在心里说过没有上帝”这整个句子，因此他说过“没有上帝”这话。然而，如果这些话会形成一个命题，他就是在说某种假的和异端的东西。因此在那种语境下它们根本不形成一个命题，而只是一个命题的一部分。另一方面，这个把这些话本身当作一个命题来说的愚人本人确实犯了一个错误。就好像半条蠕虫只要依然是一个动物的一部分，就不是一个动物，但是

---

① 原译：“代表”，据奥康《逻辑大全》的译文统一。——校注

当它与其它部分分离以后，它就变成一个动物。然而，在《论辩大全》第一册第七章，我对这个题目已经做过充分说明。

在我看来，一个人说“我说一个人是一头驴”，字面上完全是在说一句真话，而且我还坚持认为他根本不是在说任何假东西。

回答对立的论证：当人们反对他在说一个人是一头驴的时候，我的回答是，尽管他确实说出这样一个表达式，但是他不是孤立地用它构成一个命题，因此它既不是真的也不是假的。

然而，你可能会声明，这种观点会导致如下结论：一个人说“一个人是一个动物”这个命题是真的，会是在说假话。你会论证说，他的整个命题是一个肯定命题，但是它的主项不代表任何东西；因为“一个人是一个动物”这个表达式不是一个命题，而只是一个命题的一部分，因此这整个主项——“‘一个人是一个动物’这个命题”——就根本不指代任何东西。就好像我指着一块石头说，“这个人是一个实体”，这个主项不会指代任何东西，而且我的命题会是假的。

我对此简短的回答是：人们必须知道“这个”指示代词在指什么。如果你是指在你自己的命题中出现的“一个人是一个动物”这个表达式，那么我同意你的命题是假的，一如你的论证说明得非常清楚。但是如果你是指其它某个与它形式相同但是孤立陈述的表达式，那么你的命题就是真的，而且它的主项确实指代某种东西，即指代那另一个自身就是一个真命题的表达式。因此我们应该以这后一种方式而不是以前一种方式来解释和接受这样的命题。也许我们可以以前一种方式接受它们，但是是有条件的：就是说，我们可能会认为“‘一个人是一个动物’这个命题是真的”的意思是说“‘一个人是一个动物’这个表达式若是

孤立的解释，就会是一个真命题”。但是似乎很清楚，所有这些不过相当于我们以上说明的观点。

第五种诡辩

苏格拉底听见什么，柏拉图就在说什么。

这种诡辩可以以类似的方式解决。这里设定的情况是：柏拉图在说“没有人是驴”，而苏格拉底没有听见第一个词，但是听见了其余部分（即“人是驴”），仅此而已。

对这个诡辩的论证：苏格拉底听见的话是“人是驴”，并且仅此而已。而且柏拉图正在说这些话（尽管应该承认这里还带有另一个词）；因此苏格拉底听见什么，柏拉图就在说什么。

反对这个诡辩的论证：柏拉图说的不是假的而是真的，但是苏格拉底听见的（“人是驴”）是假的；因此他听见柏拉图没有说的东西。

使用归谬法我们可以论证说：苏格拉底听见什么，柏拉图就在说什么；苏格拉底听见某种假东西；因此柏拉图在说某种假东西。但是这里的结论是假的，因为柏拉图的命题（“没有人是驴”）完全是真的并且不可能会受到任何假的质疑。

我坚持认为这个诡辩是真的。

对对立观点的论证的反驳：我声称苏格拉底根本没有听见任何真或假的东西，因为他听见的不是一个命题，而只是一个真命题的一部分。因此我认为柏拉图不是在说任何假东西，正相反，他说的是真的，并且根本不含任何假。但是他确实说了某种不是真的东西，尽管这是某种真东西的一部分。

毫无疑问，你会提出如下反对意见：任何表达式若是在听者心中产生一个假的心灵命题，则本身就是假的；但是苏格拉底听见的这个表达式确实在他产生一个假的心灵命题，它在眼下这种情况下导致他认为柏拉图说了某种假东西，因此所考虑的这个表达式是假的。

我对这一点的回答是：一个人说得好而真，他就不应该仅仅由于某人没有听完整或误解了他所说的而被指责为说得不好或假。可以肯定，常常有这样的情况：一个人阐述一个特定的命题，而另一个人没有听完整，因而认为他在阐述一个不同的命题，这样，说者的命题并没有在听者产生一个它自身所表达的心灵命题，而只是产生听者认为他听见的那个命题所表达的那样一种心灵命题。在这样一种情况，并不是最终说出的命题是假的；而是一个被听者认为他听见的那种命题才会是假的。对于一个听者为假的命题会是这样一个命题，他完整地听到它，他完全知道它的意义，而且它在他产生一个符合那种意义的假的心灵命题。然而在我们所说的情况，苏格拉底根本不是在听见任何命题，他只是认为他听见一个命题。因此他最终听见的话并不在他产生它们所表达的涵义，因为它们所表达的涵义根本不是一个命题的涵义；确切地说，它们在他所产生的是他认为他在听见的那样一种命题会产生的涵义。而从这所得出来的就是他认为他所听见的东西会是假的。

第六种诡辩

说一个人是动物是真的（Verum est dicere hominem esse animal）。

关于这个诡辩我们必须要问的是，一个人说“说一个人是动物是真的”，是不是在说某种真东西。这里设定的情况不过是他确实说了这话。

我要顺便说一句，在整个讨论诡辩的过程中，关于真假我不想说任何东西，除非它们说明命题特征。比如，我不想提出这样的问题：上帝是不是真的，上帝是不是第一真，或者一个人如何是假的，或一枚硬币如何是假的。但是我确实要谈论什么是真的，什么是假的，只要它们划分出它们之间的一种矛盾，一如亚里士多德在《形而上学》第六卷说的那样，因为一个逻辑学家只以这种方式考虑真假。

论证“说话者不是在说某种真东西”：这个诡辩的谓项——“说一个人是动物”——必须要么以有意义的方式，要么以实质的方式来理解。假定以有意义的方式来理解。在这种情况下，说一个人是动物与某个在说一个人是动物的[人]是一样的（如同我在评论《物理学》中坚持认为的那样）。然而，某个在说一个人是动物的[人]是一个人，而这不是某种真或假的东西，因为一个人根本不是一个命题或一个矛盾中的要素。假定以实质的方式来理解。在这种情况下可以看出，即使这样它也不代表一个命题，原因如下：首先，如果它代表自身或其它某个与它形式相同的表达式，那么显然“说一个人是动物”（或任何与它形式等同的东西）不是一个命题，甚至不是一个完整的句子，因此它既不是真的，也不是假的。其次，如果建议它不代表自身或某种形式等同的表达式，而是代表一个相应的陈述语气的表达式（比如，“一个在跑的人”常常代表“一个人在跑”，而这是一个命题），在这种情况下，它显然不代表一个命题，而只代表一个命题的一部

分。我们可以把这看作是:即使我们要把“一个是好的人”看作是代表“一个人是好的”这个命题,“是好的”本身仍然不会代表那个命题,而只指代“是好的”这个短语。与此相似,在我们所说的情况,我们确实可以把“某个说一个人是动物的人”这个表达式看作是指代“某个人在说一个人是动物”这样一个句子;但是“说一个人是动物”只会指代“在说一个人是动物”,而这不是一个命题,因而既不是真的,也不是假的。所以我们被引导得出以下结论:这个诡辩(“说一个人是动物是真的”)是假的。

赞成对立观点的论证:

说“一个人是动物”是真的;但是“that 一个人是动物(hominem esse animal)”和“‘一个人是动物(homo est animal)’”[①]这两个表达式如果作实质理解,则是等价的,而且其中一个可以替代另一个。因此说一个人是动物就是真的。

正如否定一个真命题就是假的一样,肯定一个真命题就是真的。但是,说一个人是动物就是肯定一个真命题,即“一个人是动物”,因此说一个人是动物就是真的。这样通过换位,我们就得到这个诡辩本身。

依我之见,这个诡辩字面上看是假的,尽管我承认,当我们不严格地表达时,这种命题有时候被看作替代实际上会是真的的命题。例如,“任何说一个人是动物的人(即任何孤立地说出‘一个人是动物’这些话的人)都是在说某种真东西”,这是真的。

---

① 拉丁语中常用宾格和不定式(AcI)连用的结构(如 Hominem esse animal)来替代名词性从句。汉语难以再现这一特点,译者在 AcI 结构前保留了英语的 that 以示区分。——校注

因此“说一个人是动物即是说某种真东西”也是真的。而且“一个人是动物是真的”也是真的。但是严格地说，如同这里的论证证明的那样，这个诡辩是假的。

对对立论证的反驳：

我对第一个论证的反驳是：“说‘一个人是动物’是真的”恰恰是假的，而“‘一个人是动物’是真的”倒是真的。“一个人是动物是真的”也是真的。但是“‘that 一个人是动物’”和“说一个人是动物”是两种非常不同的东西。

就第二个论证而言，我根本就否认肯定或否定一个命题是某种真或假的东西。因为肯定或否定不过是一个人在肯定或否定。而这是一个人，它并不是某种真或假的东西。如果“在肯定一个命题”被实质解释，那么“在肯定一个命题”与“肯定一个命题”的意思是一样的，而后者不是一个命题，而只是一个不完整的句子，就像“在读维吉尔的诗”。

第七种诡辩

第七种诡辩是如下不可解命题：

每一个命题是假的。

这里设定的情况是，所有真命题被消灭了，只有假命题保留下来，在这种情况下，苏格拉底说“每一个命题是假的”，而且仅此而已。这里的问题是他的命题是真的还是假的。

论证它不是真的：让我们假定同一个命题不可能同时既是真的又是假的，如果说出它的人和所有听见它的人都以相同的

方式理解这种语言的话。在这种情况下，如果苏格拉底的命题是真的，就得出并非每一个命题是假的，因为在这种情况下至少有一个命题将是真的，而这与“每一个命题是假的”相矛盾。因此后者必然是假的。事实上它必然是不可能的，因为每一个隐含其自身矛盾的命题都是不可能的。

论证它不是假的而是真的：

这是一个全称命题，并且对它没有反例。它本身不是一个反例，而且根据假设也没有其它反例。这就足以使它为真。

如果它是假的，那么它的主项和谓项普遍地代表相同的东西。因此，既然它是一个肯定命题，它就必然是真的。

如果它是假的，那么事实就是在各个方面如同它说它们是的那样。因为它所说的不过是每一个命题是假的，而且这就是事物的实际情况。因此它是真的。

这个诡辩提出两个严重的问题。第一个问题是，在设定的这一情况下这个命题是真的还是假的。第二个问题是，如何形成一个与它矛盾或与它等价的命题。

首先我要指出，即使我们使原来的情况保持不变，我们仍然能够给它加一个假设，即这个诡辩是真的。从我们在第七章就第二和第三个诡辩所说的来看，这应该是清楚的。那里所说的是，我们能够在某一时刻说话，指的却是一个不同的时刻。比如，我们可以在一个特定的时间正确地说苏格拉底是坐着的，即使那时他实际上不是坐着的，因为我们并没有把由“是坐着的”这个动词所指的时间看作是表达这个命题的现实时间，而是看作其它某个时间。同样，我们可以假设在今天的第一个小时里一直没有真命题而只有假命题，而在这个小时完了的时候苏格

拉底说每一个命题是假的，而且他的话不是指他的言语表达的现实时间，而是指那第一个小时。在这种情况下，他的命题就会是真的，而对这第一个小时中的命题进行的完全归纳就会足以表明这一点。

然而，尽管这一解答可能对这种情况是正确的，但是如果我们考虑其它可能性，即苏格拉底所说的话可能会指他的言语表达的现实时间，那么它仍然没有消除这个诡辩所提出的困难。

一些想避免这一困难的人坚持认为，能够指代命题的词项绝不能指代含有它们本身出现的命题，而是只指代其它命题。因此他们说苏格拉底的命题是真的，因为其中“命题”这个词不指代这个命题本身，而只指代所有其它东西，而所有这些都是假的。

但是这个解答当然是不行的。我们能够考虑什么，我们也就能够谈论什么。现在，借助得出“命题”这个词的概念我们能够不加区别地思考所有命题，现在时命题、过去时命题、将来时命题，我们自己的命题，以及其他人的命题。因此我们能够谈论所有这些命题。

而且也很明显，我能够说我现在最终说出的这个命题是一个肯定命题，而且谈论它能够是我的意向；但是这里出现的“命题”这个词指代它自身。

此外，这个出路根本没有避免困难。让我们假定当苏格拉底说他的命题的时候，柏拉图正在说一个与它同等形式的命题。这样，他们两人中的一个所说的是真的的原因也就适用于另一个。而且对于“是假的”也是同样。因此要么他们两人都说某种真东西，要么两人都说某种假东西。在这种情况下，让我问：苏

格拉底所说的是否会是真的。如果你说是，那么既然他至少是在谈论柏拉图的命题(即使不是他自己的命题)，那么就得出柏拉图的命题是假的，因此以此类推，他自己的命题也是假的。如果有人要说它们都是假的，那么就得出它们都是真的，因为其一，事物是如同他们断定它们所是的那样(因为他们断定的是每一个命题是假的，而这正是事物的实际情况)；其二，如果它们是假的，那么它们的主项和谓项就指代相同的东西，因此它们是真的(因为它们是肯定的)；还有其三，它们是在相关单称命题中没有反例的全称命题。

另一些人说过，一个像苏格拉底这样的命题同时既是真的又是假的。但这显然是荒唐的，因为在这种情况下，如果它的矛盾会是真的，我们就会有一对都为真的矛盾，而如果它的矛盾会是假的，我们就会有一对都为假的矛盾，而这两种情况都是不可能的。

另一个问题是如何构成一个矛盾。举一个例子：现在有两个命题，“一个人是驴”是一个，前面提到的苏格拉底的命题是另一个。于是这里有一个证明：根本无法构成后者的矛盾，因为矛盾命题应该各自恰恰指代相同的事物，其中一个不应该比另一个代表得更多。而在我们所说的情况，苏格拉底的命题只指代两个命题：它本身和“一个人是驴”。但是如果你要陈述它的矛盾，即“有的命题不是假的”，那么它就立即指代三个命题：它本身和其它两个命题，因此它实际上毕竟不会与苏格拉底的命题相矛盾。

然而，这个问题可以基于在第七章就第二和第三个诡辩所说的东西来解决。因为与苏格拉底的命题相矛盾的命题会在某

个特定的时间表述出来，但是会不指它自己表述的时间，而指苏格拉底的命题说出的时间。因此这第三个命题只会代表苏格拉底的命题所代表的东西，这样它就不代表它自己，因为它不属于相关的时间。

现在我们必须考察苏格拉底的命题的真假问题。简要地说，我认为它是假的。我的论证如下：要么它是假的，要么它不是假的。如果它是假的，我就得到了我的观点。如果它不是假的，那么由此并由于它自身是那样就得出它是真的；而如果它是真的，那么借助前面给出的论证则又得出它是假的。这样我就又得到了我的观点：它是假的。

但是在这种情况下很难知道如何回答对立的论证。

一些人提出了如下观点，而且这一度也是我的看法：即使命题单纯凭借其词项的意义所表示或断定的不过就是每一个命题是假的，每一个命题凭其形式也表示或断定它自己是真的，结果，任何直接或间接断定自己为假的命题都是假的。因为尽管只要这样一个命题说它是假的，事实就是如同它说它们是的那样，但是只要它说它是真的，它们就不是如同它说它们是的那样。因此这个命题是假的，不是真的，因为为了使它是真的，就必须不仅事实应该是如同它说它们是的那样，而且它们应该是如同它以任何方式说它们是的那样。

但是现在这种回答在我看来严格地说是不正确的。我现在不是要重新表明我反对“事实恰恰是如同命题说它们是的那样”这样的表达，因为我关于这一点已经说得很多了。我想做的其实是要说明，每一个命题表示或断定自身是真的，这一论点是不正确的。我的理由是：你必须要么实质地要么有意义地看待“自

身是真的”这个表达式。首先假定你实质地看待它。这样，甚至“一个人是动物”这个命题也不会表示或断定自身是真的。因为这将意味着它会表示如下命题：“‘人是动物’这个命题是真的”；而这是不正确的，因为后者是一个关于第二意向的命题，而且既然前者只是关于第一意向的，它就不表示这些第二意向。① 其次假定“自身是真的”这个表达现在被有意义地理解。这样，“人是驴”这个命题将不表示它自身是真的，原因如下：既然一个人不能是一头驴，就没有人是驴这样的事情；而且道理完全一样，既然“一个人是一头驴”这个命题不能是真的，就没有也不能有那个命题是真的这样的事情。现在，对于什么都不是也不能是的某种东西，说它是被表示的或考虑的或断定的，则是不正确的。关于这一点，我在另一个地方已经说得够多的了。实际上，如果你说“‘人是驴’这个命题是真的乃是被表示的或考虑的或断定的”，那么你说的就是假的，因为这是一个肯定命题，而它的主项不指代任何东西。同样，在我们所说的情况，“每一个命题是假的”这个命题不能是真的，因此既没有也不能有它是真的这样的东西；因此这不是能够被表示或考虑或断定的东西，特别是，所说的这个命题不能表示它自身是真的。

因此我们提出了另一种与真非常密切的观点。根据这种观点，每一个命题实际上蕴涵另一个命题，而在后一个命题中，主

① 据 Klima 注解，第二意向指这样一种概念，我们借助它来把概念（或其它符号）作为概念来构想（例如“种”这一概念）；而第一意向则是这样一种概念，我们用它来构想事物而不是概念，或者用它来构想概念，但并不是把概念作为概念来构想（例如词项“人”所从属的概念）。——校注

项会代表原初的命题，而且“真的”这个谓项会肯定它。我用“实际上蕴涵”表达的意思是：前提蕴涵任何从它得出来的东西。结果，除非一个命题所蕴涵的结论（这是一个肯定命题）的主项和谓项代表相同的东西，否则它就不能被说成是真的。例如，令苏格拉底的命题“每一个命题是假的”被称为 C；因而“每一个命题是假的”隐含“C 是真的”，因此，除非事实是如同这个实际上在前一个命题中蕴涵的结论说它们是的那样，否则前一个命题就不是真的。关键在于，为了一个命题是真的，事实应该如同它（仅以其形式意义）说它们是的那样是不够的。它们必须也是如同由它实际上所蕴涵的结论说它们是的那样。因此这一观点坚持认为，当我们处理一个是或能够是自指的命题时，它的词项指代相同的东西这一条件对于一个肯定式的真来说就不是充分的。所蕴涵的结论的词项本身应该指代相同的东西，这也是必要的。但是人们认为，这两个条件一起对于它的真确实就足够了。基于这一说明，可以很容易如下反驳对立的论证。

对第一个对立论证的回答是：这个命题确实是一个全称命题，但是它自身构成一个反例，而且应该承认，这不是它自己的形式意义的反例，而是它所蕴涵的结论的反例。

对第二个对立论证的回答是：所提到的结论的主项和谓项不指代相同的东西，但是对于无论什么命题的真来说，它们应该指代相同的东西乃是至关重要的。

对最后一个论证的回答是类似的：事实不是如同蕴涵的结论说它们是的那样，即使这样一种表达是在一种可接受的意义上使用的。

然而，尽管我认为这个解答接近实际情况，它却仍然不是完

全准确的，因为它假定每一个命题都蕴涵这样的结论，而这是不正确的。令“一匹马在跑”这个命题被称为 B；在这种情况下从“一匹马在跑”得不出“B 是真的”，正如在本章第二种诡辩所解释的那样。因此，为了使这个解答相当准确，我们其实应该说，任何命题，添加上“它自身存在(quod ipsa est)”这一同位命题(appositio)，[①]就得出它是真的。这样在上述“一匹马在跑”这个命题被称为 B 的例子中，“一匹马在跑并且有 B”确实隐含“B 是真的”。而在我们对眼下这个诡辩的说明中，这一同位命题显然是由这个情况本身提供的，因为已经设定，苏格拉底实际说了“每一个命题是假的”。因此已经设定有这个命题，而这意味着从它和这个情况或一个阐述了这一情况的命题就得出它是真的。然而，最后这个命题是假的，因此，要么苏格拉底的命题是假的，要么这个情况是假的；所以，如果这个情况被接受为真的，我们就必须说苏格拉底的命题是假的。

现在我们必须回答这些论证。即使有我们增加的条件，第一个论证也没有被充分地反驳。当声称这个命题是一个没有反例的全称命题时，我们现在必须要说的是，尽管它就其形式意义来说没有反例，但是它所蕴涵的结论和这种情况一起却会有一个反例，而且这就足以说明它是假的，如果这种情况的阐述被假定为是真的。其它论证可以用类似的方式来处理。

最后有一个问题：“每一个命题是假的”是不是一个可能的命题。我坚持认为这是一个可能的命题，尽管它不可能是一个真命题，因为事物会是如同它说它们是的那样，如果上帝会消灭

---

① 原译：“从任何命题与一个大致是那样的命题一道”。——校注

除“一个人是驴”和“一匹马是山羊”以外的所有命题的话，因为在那种情况下，每一个命题实际上就会是假的。但是我也坚持认为，它和这种设定情况的合取是不可能的，因为它隐含某种不可能的东西，即这个命题本身既是真的，又是假的。

第八种诡辩

这个诡辩在我看来是一个更困难的诡辩：

柏拉图所说的是假的。

让我们设定一种情况，在这种情况下，苏格拉底说：“柏拉图所说的是假的”，并且也没说其它什么。而柏拉图则说：“苏格拉底所说的是假的”，并且也没说其它什么。于是问题是：苏格拉底的命题，即这个诡辩本身，是真的还是假的？

论证它是真的：苏格拉底的命题并不是比柏拉图的命题更有理由是真的或假的，或者柏拉图的命题也不是比苏格拉底的命题更有理由是真的或假的，因为它们相互之间的关系完全是相似的。因此我将假定，如果一方是真的，另一方也是真的；如果一方是假的，另一方也是假的。现在，假定你说苏格拉底的命题不是真的而是假的。这样以此类推，柏拉图所说的也是假的。但是在这种情况下：

这一点并且只有这一点是苏格拉底所断定的，这样，他的断定符合事物的实际情况，因此他的命题是真的；而且他的命题是一个肯定命题；它的词项“柏拉图”和“说某种假东西”指代相同的东西，因为根据假设，柏拉图所说的是假的；因此这是真的。

直接或间接地有一种自指的情况，从而导致它是假的这一结论，

假定罗伯特随着苏格拉底也说“柏拉图所说的是假的”。还假定苏格拉底和罗伯特说这话时心里想着完全类似的东西，此外他们还认为他们所说的是真的，因为他们认为柏拉图是在说“上帝不存在①”。这样就很清楚，苏格拉底和罗伯特的命题，无论是在言语形式上还是在表达的意向(intentio)上，不仅对说者，而且对听者，都是完全类似的。罗伯特的命题是真的，因为根据假设柏拉图所说的是假的；因此根据相同的记号，苏格拉底的命题也一定是真的。

现在假定约翰想与苏格拉底相矛盾，而他的做法是说柏拉图所说的不是假的。这样就很清楚，约翰的命题将是假的，因为根据假设柏拉图所说的是假的。因此苏格拉底的命题一定是真的，除非你准备说两个矛盾命题都是假的，而这是不可能的。

对立观点的论证：如果苏格拉底所说的是真的，那么以此类推，柏拉图所说的也是真的。但是柏拉图所说的是：苏格拉底所说的是假的，因此如果柏拉图所说的是真的，就得出苏格拉底所说的是假的。这样，苏格拉底的命题就根本不是真的，而是假的。

简要地说，我的回答是：苏格拉底的命题是假的，而不是真的。对此有如下形式的论证：任何命题若是与某种真东西合取而隐含某种假东西，则它本身是假的；苏格拉底的命题与某种真东西合取确实隐含某种假东西，因此苏格拉底的命题是假的。这个大前提是一条可靠的规则，而小前提可以如下证明：我们所讨论的情况是一种可能的情况，因此让我们假定我们设定的实

---

① 原译：“上帝不是”，此处遵照相关上帝存在本体论证明的译法。——校注

际上是真的。现在我们能够表明，设定的情况和苏格拉底的命题一起既隐含苏格拉底的命题是真的，也隐含它是假的。既然这二者的合取是假的和不可能的，因而就确立，苏格拉底的命题与某种真东西的合取隐含某种假东西。因此还需要表明的就是：苏格拉底的命题和设定的情况是如何隐含它既是真的又是假的。它们隐含它是真的，这是因为这种情况设定了苏格拉底的命题存在，而正如我们前面说过的那样，每一个命题与设定该命题存在的假定一道就隐含该命题是真的。根据以上给出的论证，即如果苏格拉底的命题是真的，那么柏拉图的命题也一定会是真的，而这隐含苏格拉底的命题是假的，则它们也清楚地隐含它是假的。应该说明的是，恰恰是根据相同的推理，柏拉图的命题最终也变为假的。

因此还需要做的是回答这些论证。这些论证很难，读者必须回头去参照我们在上一个诡辩所说的内容。

对第一个论证的回答是：尽管就其形式意义而言，事实是如同苏格拉底的命题说它们是的那样，但是它们不是如同从它和那种情况得出的命题会说它们是的那样。因为那个命题最终是说苏格拉底的命题是真的并且它不是真的。

对第二个论证的回答因循类似的思路。如果一个命题能够直接或间接地有一种自指的情况，从而导致它是假的这一结论，那么确实肯定它的主项和谓项应该指代相同的东西则是不够的。一如我们前面所说，所蕴涵的命题（即第一个命题是真的）的主项和谓项应该指代相同的东西，这也是必要的。

然而，第三和第四个论证是很难的。对于第三个论证我要说的是，不可否认，无论就言语形式还是就它们对说者和听者所

表达的同样意向，苏格拉底和罗伯特的命题都是完全相似的。但是它们不是等价的。因为它们都谈论的柏拉图的命题含有对苏格拉底的命题的所指(reflexio)，而没有对罗伯特的命题的所指，结果苏格拉底的命题和柏拉图的命题与这种情况一起隐含着苏格拉底的命题是假的，但是关于罗伯特的命题我们不能得出相应的结论，因为正相反它是真的。

然而，这提出了一个问题：如何能够比用前面的方法得到命题之间的更大的等价程度？关于这一点我必须要说的是，当由于一个命题的词项代表命题，因而这个命题能够指自己的时候，一个能够与它等价的命题必须能够指它。例如，令 A 是第一个命题，令 B 是第二个命题。这样，如果 B 能够与 A 等价，那么在 A 指自身的任何情况下，B 都必然应该指 A，以便确保只要一个是真的，另一个也是真的。现在，除非 B 断定 A 中蕴涵的命题(即 A 是真的)，否则 B 就不能以这种方式指 A。但是如果 B 确实这样做了，它将会与 A 等价。这样，如果苏格拉底的命题是“柏拉图所说的是假的”，那么对于罗伯特来说，一个等价的命题就会是“柏拉图所说的是假的并且 A 是真的”(苏格拉底的命题被称为 A)。因为罗伯特的这个命题没有增加任何苏格拉底的命题和含有苏格拉底的命题的情况中没有间接蕴涵的东西；而且当我们假定这些命题是等价的或它们是矛盾的时，我们实际上预设了这样一种情况，因为如果没有它们，它们就既不是等价的，也不是相互矛盾的。

确实，以这种方式可以相当普遍地从任何一个命题和假定它的存在而构成一个与它等价的命题。例如，令苏格拉底的命题(我们将称为 B)是一个人在跑，令罗伯特的命题是一个人在跑

并且 B 是真的，这样，假定有这两个命题，它们就是等价的。然而在一个命题不能指自己的情况时，不一定要加上这个额外的从句；但是在一个命题能够指自己的情况时，我们就必须加上它，以便确保如果有对第一个命题的所指，也就有对第二个命题的所指。

我认为，第四个论证应该以相同的方式来处理。苏格拉底和约翰的命题都是假的。它们不相互矛盾，因为可以指涉其中一个，而这隐含它是假的，但是对另一个却不会有这样的指涉，而且在设定的情况确实得到这样的情况。因此，为了与苏格拉底的命题相矛盾，我们不得不与它和它所蕴含的结论的合取相矛盾，就是说，我们必须与我们给出的那个与它等价的命题相矛盾。因此约翰应该说的是“要么柏拉图说的不是假的，要么 A 不是真的”，因为在这种情况下不可能二者一起都是真的或都是假的。此外，对所有这些，人们不会反对说，一个命题会比在另一个命题出现更多数量的词项和不同的词项，因为在一个命题中明确出现的所有词项至少隐蔽地和等价地包含在另一个命题中。

但是这里有人将提出另一个问题。如果苏格拉底和约翰的命题真是矛盾的，那么让我们假定它们被神圣的力量保持为永久的。这样，其它事物中的变化当然不能使它们一起都是假的或都是真的。因此现在让我们改变最初的情况，从而柏拉图现在不说“苏格拉底所说的是假的”，而说“约翰所说的是假的”。这样，关于苏格拉底、约翰和柏拉图这三个命题，就产生了它们各自的真假问题。我对此的回答是，既然柏拉图的命题的假是从它自身和这种情况直接得出来的，它就是假的。因为如果我

们假定它是真的，那么就得出约翰的命题是假的；而如果约翰的命题是假的，那么这只能是因为柏拉图所说的是假的，或者因为苏格拉底的命题是真的，而且从这些命题分别得出柏拉图的命题是假的。反过来，这又得出以下结果：约翰的命题是假的并且苏格拉底的命题是真的。因为苏格拉底所断定的只是柏拉图所说的是假的，而且情况也是如此；而这一次柏拉图对苏格拉底没有作出任何可以使他的命题为假的指涉；因此苏格拉底的命题是真的。而且约翰那个与它相矛盾的命题是假的，因为它是一个各析取支都假的析取命题。

第九种诡辩

第九种诡辩与前一种诡辩密切相联系。它说的是：

苏格拉底所说的是真的。

这里设定的情况是苏格拉底说“柏拉图所说的是假的”，并且没有说其它什么，而柏拉图却说“苏格拉底所说的是真的”，并且也没有说其它什么。因此问题是：柏拉图的命题是真的还是假的？而且对苏格拉底的命题也可以问同样的问题。

论证柏拉图所说的是真的：他所说的要么是真的，要么是假的。如果它是真的，我就赢得了我的观点。如果它是假的，仍然得出它是真的。因此无论根据哪一个假设，都得出他所说的是真的。我现在必须证明这个前提，即如果他所说的是假的，则它是真的。这个证明是，如果他所说的是假的，那么苏格拉底所说的就不是真的，如果苏格拉底所说的不是真的，那么柏拉图所说

的就是真的。因此又赢得了这个观点。于是，这就证明了这个诡辩，即苏格拉底所说的是真的。

论证对立的观点：这有一个完全对应的形式。柏拉图所说的要么是真的要么是假的。如果它是假的，我就赢得我的观点。如果它是真的，仍然得出它是假的，因此我又赢得我的观点。现在我必须证明这个前提，即如果柏拉图所说的是真的，就得出它是假的。这个证明是：如果他所说的是真的，就得出苏格拉底所说的也是真的，如果苏格拉底所说的是真的，就得出柏拉图所说的是假的；因此，如此等等。

和前面一样，简短的回答是，这两个命题都是假的。证明如下：既然给定的情况是可能的，让我们假定事实是如同它假定它们是的那样。这样，表达这种情况的这个命题就将是真的，而且既然真命题从不隐含假命题，所以任何一个命题若是与一个对给定情况的陈述合取就隐含某种假东西，则本身一定是假的。然而，我们这两个命题与给定情况合取确实都[①]隐含假东西；因此等等。各命题与这种情况合取隐含假东西的证明是：它隐含着同一个命题没有任何歧义地既是真的又是假的，而这是假的。因此首先我要论证，柏拉图的命题与这种情况一起就隐含着一个特定命题（即它自己）既是真的也是假的。这个证明如下：这种情况设定有这个命题，然而正如我们前面说过的那样，每一个命题若是与另一个断定有它的命题合取，则隐含着它自身是真的。然而，如果它是真的，它反过来又隐含着它是假的。因此我们得到了我们的结论：柏拉图的命题既是真的又是假的。关于

---

① 此处删去“不”。——校注

苏格拉底的命题的论证将遵循相同的思路。

但是现在有一个问题:这些命题是不是不可能的?

论证它们是不可能的:可能的东西从不隐含任何不可能的东西,但是这些命题确实隐含某种不可能的东西,即相同的命题既是真的又是假的;因此等等。

论证对立的观点:一个命题若实际上是假的,那么如果由于它所指的事物有一些改变而能使它成为真的,它就是一个可能的命题。现在柏拉图的命题(即苏格拉底所说的是真的)能够以用这种方式成为真的,例如,如果我们假定苏格拉底说的是"上帝是、存在";那么它就是可能的,即不是不可能的。而且也很清楚,苏格拉底的命题是一个可能的命题,因为如果柏拉图是在说一个人是驴,它就会是真的。

对前一个论证的回答是:这两个命题哪一个自身也不隐含任何不可能的东西,但是它们各自与设定的情况一起则产生所指的这种不可能的结果。因此我承认,各命题与这种情况的合取是不可能的。而且确实常常发生这样的情况:一个合取是不可能的,尽管各合取支本身是可能的。例如,"每一个在跑的事物是马并且一个人在跑"隐含着某种不可能的东西,即一个人是马。而"苏格拉底在跑并且苏格拉底不在跑"是不可能的,即使各合取支是可能的。

最后我们必须回答最初为柏拉图的命题是真的这一观点所做的论证。开始时曾声称它要么是真的要么是假的。现在这是我接受的东西,因为实际上这个命题是个假命题。我所否认的是从它是假的到它是真的这个推理的有效性。为这一点提供的证明首先是要说明,如果柏拉图所说的是假的,那么就得出苏格

拉底所说的不是真的。这一步我也接受。但是下一步是，如果苏格拉底所说的是假的，那么就得出柏拉图所说的是真的；而这一个推论是我拒绝的。因为使苏格拉底的命题为假的并不在于事实不同于它根据其形式意义说它们所是的东西（因为在这方面它不过是说柏拉图所说的是假的，而且确实它是假的）；相反，它之所以是假的，是因为它所蕴涵的结论是假的，而且事实是假的，因为这个结论是 A 是真的（苏格拉底的命题被称为 A），而事实并不是这样，因为事实上 A 不是真的。

如果人们论证说苏格拉底的命题（它说柏拉图所说的是假的）是真的，因为它的词项指代相同的东西，而且因为事实是如同它说它们是的那样，而且罗伯特所陈述的与它等价的命题会是真的，或者因为约翰所陈述的与它矛盾的命题会是假的，那么所有这些论证都能够像在前一个诡辩中那样处理。

第十种诡辩

第十种诡辩形成相似的观点。它说：

真命题和假命题数量相同。

让我们设定只有四个命题：其一，“上帝存在”；其二，“一个人是动物”；其三，“一匹马是山羊”；其四，上述诡辩。给定了这种情况，问题就是：这个诡辩是真的还是假的？

论证它不是真的：如果它是真的，事实就不会是如同它说它们是的那样，因为这样就会有三个真命题并只有一个假命题，因此真命题就会多于假命题。

论证它不是假的:如果它是假的,事实就会是如同它说它们是的那样,因为这样就会有两个真命题和两个假命题。因此它是真的。

简要地说,我坚持认为这个诡辩是假的,因为从它及给定的情况我们能够既推出它是真的,又推出它是假的。

对对立观点的论证的反驳:这个诡辩之所以是假的,不是因为事实与这个诡辩根据其形式意义说它们是的东西是不同的。它之所以是假的,是因为事实不是如同它们会被这个诡辩中实际蕴涵的命题及这种情况(以结论蕴涵在其前提中的方式)说它们是的那样。因为这样蕴涵在它们中的是"A 是真的"(这个诡辩被称为 A),而事实不是"A 是真的"会说它们是的那样。

人们也能问这个诡辩是不是可能的,它是不是能够是真的。

我们立即能够说它是可能的,因为情况可能会是这样的:真命题和假命题的数量正好相同。例如,如果只有如下四个命题:"上帝存在","上帝是善的","一个人是驴","上帝不存在",情况就会是这样。

我也坚持认为,如果我们有一种情况,其中我们把动词所指的时间不是看作表述这个诡辩的实际时间,而是看作只有刚才例举的这四个命题的时间,它就可能会是真的。实际上,甚至"每一个命题是否定的"以那种方式也会是真的。但是,如果动词所指的时间不是被看作这句话被陈述的时间,它就不能是真的,眼下这个诡辩也不能是真的。然而,即使假定这个诡辩中设定的情况恰恰如同我们陈述它的那样,那么说到这个情况的时间本身,其他某个到场的人也能够说"真命题和假命题的数量恰好相同",而且这完全是真的。但是,如果动词是现在时,那么就

不可能谁会说它而且这种说法还是真的，除非以刚才解释过的方式，即用这个动词的时态指一个与说出他这个命题的确切时间不同的时间。

第十一种诡辩

第十一种诡辩的观点也相似，它说：

我所说的是假的。

设定的情况是我说“我所说的是假的”，而且没有说其它什么。于是这里的问题是：我的这个命题是真的还是假的？

如果你说它是真的，那么事实就不是它说它们是的那样，因此它根本就不是真的，而是假的。

然而，如果你说它是假的，那么事实就如它说它们是的那样，因为它是一个肯定命题，其词项代表相同的东西。因此它是真的。这样，显然，如果它是假的，它就一定是真的。

反过来由此又得出，我们必须说它既是真的又是假的。证明如下：任何承认一个真条件式的前件的人也应该承认它的后件。现在我们必须要么承认这个诡辩是真的，要么承认它是假的。但是在这种情况下，如果它是真的，它就是假的，而且，如果它是假的，它就是真的。因此我们不得不说它既是真的又是假的。

但是现在这个结果是荒唐的。因为如果这个诡辩的矛盾是真的，那么这两个矛盾的命题就会一起是真的；而且，如果它的矛盾是假的，那么这两个矛盾的命题就会一起是假的。而这都

是不可能的。

因此就有如下问题:这个诡辩的矛盾是如何形成的?这个诡辩本身是可能的还是不可能的?

简要地说,我坚持认为,这个诡辩是假的,因为从它和一个表达这种情况的命题得出某种假的东西,而表达这种情况的命题被看作是真的。这里得出的"某种假的东西"是这个诡辩既是真的又是假的。现在任何命题若是与某种真东西一起隐含某种假东西,则它本身是假的。

可以以与前面相同的方式反驳这种反面观点的论证。前面说过,如果这个命题是假的,就得出它是真的。我拒绝这个推理。你可以试图根据下面的理由为它辩护,即如果这个命题是假的,那么事实就是如同它说它们是的那样。就其形式意义来说,我接受这一点。但是这并不足以使它为真,因为它是自指的。而且实际上它不是真的,因为事实不是如同它所蕴涵的结论和这种情况会说它们是的那样,这是因为这个结论是 A 是真的(我的命题被称为 A),而事实却不是"A 是真的"会说它们是的那样。可以用相同的方式来处理关于代表相同东西的词项的论证。

然而,你可能仍然想以如下方式论证它的假隐含着它的真:如果它是假的,就得出有它;但是这样从它和有它这一事实就得出它是真的;因此,如果它是假的,确实就得出它是真的。而且你可能会补充说,任何承认前件的人也应该承认后件;因此我们应该接受这个命题是真的。

在回答这一点的时候,我仍然坚持认为,从它是假的得不出它是真的。我完全同意从它是假的得出有它。我也接受从这个

命题本身和有它这一事实得出它是真的。但是我不接受这个推理的前提(我确实否认它),因为它是由原初命题和有它这一事实一起构成的,而且我否认原初这个命题。因此我也否认这个结论,即我否认这个命题是真的。

然而仍然有一个问题:你如何能够与我相矛盾?问题是这样的。如果你简单制造一个带有同一语词主项的否定命题(即如果你说"我所说的不是假的"),那么你没有与我相矛盾。因为在一对矛盾中,一个命题中的词项应该与另一个命题中相应词项指代相同的东西,而在眼下情况却不是这样,因为在我的命题中,"我"这个词项代表我,而在你的命题中,它代表你。另一方面,如果你制造一个否定命题,其中用"你"取代"我"这个词项(即如果你对我说"你所说的是假的"),那么你似乎不是以恰当的方式与我相矛盾。因为矛盾的命题应该有相同的主项和谓项,而有指代相同事物的不同主项是不够的。此外,我的命题和你的命题都是假的,因此它们并不相互矛盾。

我的解答如下。不必从完全相似的言语表达构造矛盾的命题。因为,第一,它们必须在肯定或否定方面是不同的。第二,它们在量或模态的符号上可能是不同的。例如,"每一个人在跑"和"有人不在跑"是矛盾命题,而且"苏格拉底在跑是可能的"和"苏格拉底不在跑是必然的"也是矛盾命题。有时候,当牵涉到一些关系词的时候,我们也可以改变谓项的言语形式。例如,如果我们说"每一个有一匹马的人看到它",而且我们必须用在这整个命题前面加否定的方法与它相矛盾,那么我们就必须在谓项作出变化。因为"有的有一匹马的人没有看到它"不是它的矛盾,这是因为,如果每一个人有一匹他看到的马并有另一匹他

没有看到的马，则这两个命题都会是真的。确切地说，这个矛盾命题似乎会是“某个有一匹马的人没有看到任何他有的马”。但是这个论题将在其它地方专门探讨。

此外，正如我们在第八种诡辩中所说的那样，如果我们探讨一个是或能够是自指的命题，那么在构造它的矛盾命题的时候，我们必须额外增加一个从句，以便提到原初命题中所蕴涵的结论。

眼下这种情况还有一点：如果有人以第一人称谈论自己，那么其他任何人若是想与他相矛盾就必须以第二人称而不是以第一人称来说话。这样，如果苏格拉底说“我在跑”，柏拉图与他相矛盾就要说“你不在跑”，而不说“我不在跑”。我们必须把我们的注意力主要放在人们的思想(intentio)上，因为我们用话语只是为了表达思想。因此，如果我们不改变语词就不能表达一个命题的心灵矛盾，那么我们就不得不改变它们。

因此，为了与我相矛盾，你就应该说，“你所说的不是假的”，但是要加上前面诡辩中提到的东西。因为如果你要说某种与我的命题等价的东西，那么(假定我的命题被称为 A)，你就应该说“你所说的是假的，而 A 是真的”。这样矛盾就会是“要么你所说的不是假的，要么 A 不是真的”，而且这个析取是真的。

第十二种诡辩

我们能够以类似的方式探讨下一诡辩。这个诡辩说：

上帝存在并且有的合取是假的。

让我们设定这写在墙上，而且它和它的合取支是仅有的命题。这里的问题是：它是真的还是假的？

论证和前面一样进行。如果它是真的，就得出它是假的；而且如果它是假的，那么至少似乎会得出它是真的；这首先是因为在这种情况下事实就如它说它们是的那样，其次是因为它的矛盾“要么上帝不存在要么任何合取都不是假的”是假的。

正确的观点是这个诡辩是假的，而且我们能够以与前面相同的方式反驳这些反对意见。这就是说，就其形式意义而言，可以承认事实是如同它说它们是的那样，但是它们不是它所蕴涵的结论和设定的结论会说它们是的那样。此外，假如这个诡辩被称为 A，它的矛盾就会是“要么上帝不是，要么任何合取都不是假的，要么 A 不是真的[①]”。

关于析取命题人们可以设计出相似的诡辩，例如“要么一个人是驴，要么有的析取是假的”，假定这是仅有的析取。关于例外命题人们可以设计出相似的诡辩，例如“除一个例外命题外，每一个命题都是真的”，假定除了这里提到的例外命题和另外两个命题，即“上帝存在”和“一个人是动物”外，没有任何命题。关于排除命题人们可以设计出相似的诡辩，例如假设苏格拉底说“上帝存在”，而柏拉图说“只有苏格拉底说某种真东西”，而且没有其他人说任何东西。我们也可以对如下一些论题构造诡辩：一个命题是令人疑惑的还是不令人疑惑的，或者一个命题是被人知道的还是不被人知道的，或者一个命题是被人相信的还是不被人相信的。

---

① 原译：“假的”。——校注

第十三种诡辩

苏格拉底知道这个写在墙上的这个命题是令他疑惑的。

这里设定的情况是:这个命题并且只有这个命题写在墙上,苏格拉底看着它,考虑它,并且关于它是真的还是假的处于一种疑惑状态,而且他完全知道处于这样一种疑惑状态。因此问题就是:它是真的还是假的?

论证它是真的:已经设定,苏格拉底实际上确实知道这个命题是令他疑惑的。而这正是这个命题本身所说的,因此它是真的。

如果一对形式等同的命题中的一个是真的,那么另一个就是真的。但是谁要是说出某种与眼下这个命题形式等同的东西,他说的就会是真的。因此它一定也是真的。

谁要是说出这个命题的矛盾,他说的就会是假的,因此它本身一定是真的。

论证对立的观点:任何隐含某种不可能的东西的命题都是假的;这个诡辩隐含某种不可能的东西,即苏格拉底既知道又怀疑这同一个命题。因为一方面这个情况本身阐述了他怀疑这个诡辩,另一方面如下论证表明他也知道它:他知道这是令他疑惑的;实际上也有可能他知道他自己知道这对他是疑惑的,而这个命题说的不过就是这一点。因此他知道事物是它说它们是的那样。现在,知道事物是一个命题说它们是的那样就是知道那个命题(比如,你知道"一个人是动物"这个命题,仅仅是由于知道

事物是它说的那样)。

如果他考虑这个问题,他将知道这个诡辩是真的,对此的进一步证明是:如果你说某种与它形式等同的东西,他将知道你所说的是真的,而且由于相同的原因他将知道这也是真的。

类似地,如果你阐述这个诡辩的矛盾命题,他将知道你所说的是假的;但是,如果任何思考这个问题并且知道它们是矛盾命题的人,若是知道一个矛盾命题是假的,就一定知道另一个是真的;因此等等。

一些人对这个诡辩的反应是说,在所描述的这种情况下,这个写在墙上的命题在某种程度上是一个令人疑惑的命题,因为有一个完整的命题,即苏格拉底知道写在墙上的命题是令他疑惑的,而且也有一个不完整的命题,一个是该完整命题一部分的命题,即这个写在墙上的命题是令他疑惑的。这样,他们主张的是苏格拉底确实知道这个不完整的命题(这个写在墙上的命题是令他疑惑的),但是他不知道这个完整的命题——实际上他发现那个命题是令人疑惑的。而且他们说,关于这一点没有什么不可能的东西。因此他们的立场是,这整个命题是真的。

但是在我看来,这个解答并没有完全解决这个问题。首先,在所描述的情况下,并非有一个写在墙上的双重命题。正如我们在其它地方说过的那样,一个命题的任何一部分本身只要依然是一个命题的一部分,就不是一个命题。

其次,原初设定为写在墙上的命题不是所建议的解答中提到的命题,而是"苏格拉底知道这个写在墙上的命题是令他疑惑的"。现在,这个不定式短语"这个写在……的命题"本身不是一个命题。当然,它可以代表一个命题,但是它所代表的命题只能

是这个完整的命题，因为没有其它写在墙上的命题。因此如果苏格拉底知道任何写在墙上的命题，他知道的就是这个完整的命题。

第三，已经设定苏格拉底不仅知道这个命题是令他疑惑的，而且也知道他知道这一点。因此既然这是可能的，就让我们现在设定它。在这种情况下，苏格拉底不仅知道这个命题是令他疑惑的，他实际上知道苏格拉底知道这个命题是令他疑惑的。因此似乎就得出，在这样一种情况，他确实知道这个完整的命题，而不是仅仅知道这个不完整的命题。

因此我的立场是不同的。我同意这个写在墙上的命题是令苏格拉底疑惑的，我还同意他相当肯定地知道这是令他疑惑的，而且他确实知道他知道这一点。但是他是不是知道这个命题本身，则是进一步的问题。

为了达到这个问题的解答，我们应该首先注意，构想(conceptus)比知道(scientia)涵盖的要多。因为可以有一种没有任何复杂性的构想，也可以有没有任何断定(enunciatio)的构想。[①] 但是，除非我们有关于某种断定的认识，否则我们就没有认识(scientia)。于是认识的一个必要条件是某人应该深信不疑地赞同一个真断定(enunciatio)。当我们深信不疑并有充分理由赞同这样一个断定的时候，我们就说它是已知的并且我们有关于它的认识。但是我们不仅说我们有关于这个断定本身的认识，

---

① 原译："因为可以有一种没有任何主张的构想，也可以有没有任何断定的主张。"Klima 的英译本作："构想可以没有复杂性，也可以没有任何断定而是复杂的。"此处从 Scott 的拉丁文校订本直译。——校注

我们还说我们有关于它的词项所表示的事物的认识。因此我们必须区别两种认识对象：首先有初始的或直接的认识对象，其次有间接的认识对象。前者是我们以所描述的方式赞同断定本身，后者则是由断定的词项所表示的事物构成的，而断定又是以第一种方式而被认识的。

现在，一个你所疑惑的命题对你来说不可能是一个初始的认识对象。因为如果你怀疑它，你就不能深信不疑并有充分理由地赞同它，一如你在一个你以初始方式知道的命题所做的那样。因此很明显，这个写在墙上的命题对于苏格拉底来说不是一个初始的认识对象，因为他对它有疑惑，而且不知道它是真的还是假的。然而，我确实要说它对他是一个间接的认识对象，理由如下：他在心中形成某种心灵命题，比如“这个写在墙上的命题是令我疑惑的”。他确实深信不疑地并有充分理由赞同这个心灵命题，因此这对他是一个初始的认识对象。这样，既然这个心灵命题的主项代表实际上写在墙上的命题，那么后者对他一定是间接的认识对象。

此外，我坚持认为，如果柏拉图说“苏格拉底知道写在墙上的命题是令他疑惑的”，那么苏格拉底若是听见并恰当地理解柏拉图，他就将直接以初始的方式知道柏拉图的命题，因为他将深信不疑地并有充分理由赞同它是真的而根本不是令人疑惑的。与此相似，如果一个与那个写在墙上的命题完全一样的命题写在一张纸上，那么若是苏格拉底看见它并读到它，则他将知道它是真的，而且他不会发现它是令人疑惑的。

然而有一个问题：这如何是可能的？就是说，有两个形式等同的命题，有人却会对其中一个确信不移，而对另一个感到疑

惑，即使他正在注意它们并且知道它们是形式等同的。这如何可能呢？

在我看来，这样一种事情是完全可能的。因为苏格拉底清楚地意识到这个写在墙上的命题是自指的，而且他不知道根据那种说明它是否可能会是假的，一如最终是前一个诡辩中的那种情况。但是他也注意到，柏拉图的命题，或那个写在纸上的命题，不是自指的，因此他不怀疑它是真的。

前面论证说，如果柏拉图阐述这个诡辩的矛盾命题（即“苏格拉底不知道这个写在墙上的命题是令他疑惑的”），那么苏格拉底将直接知道这个命题是假的。迄今我同意这一点。但是当你进而继续推论他因此一定知道这个写在墙上的命题是真的，因为它是它的矛盾，那么我就要回答说，根本得不出这一点。这是因为，苏格拉底不知道它们是真正的矛盾命题，因为他可能不知道墙上那个命题的自指特征是不是损坏这个矛盾。

最后我们来考虑那个写在墙上的命题是真的还是假的。我坚持认为它是真的，因为它的自指特征不使它成为假的，它只使它成为令人疑惑的，由此得不出它是假的。

对反面观点论证的反驳。前面这个论证说这个命题隐含某种不可能的东西。但是我否定这一点，因为它得不出苏格拉底知道这个命题，除非把它仅仅作为一个间接的认识对象。这个论证以如下方式进行：苏格拉底知道事实是这个命题说它们是的那样。至此我同意。但是如果由此你得出结论说，若是他注意它，他就不会怀疑它是真的，那么我的回答是，这根本就得不出来。因为苏格拉底注意到，在前面的诡辩中，许多命题由于它们的自指特征而是假的，即使事实是这些命题说它们是的那样，

因此在这些问题上缺乏技术而可能会使他认为这个命题也是假的，因为他认为它是一个自指命题，或者他至少关于它有些疑惑。

如果我们给原初的情况进一步补充一个条件，即苏格拉底是最智慧的，然后再问这个命题是真的还是假的，那么关于这个诡辩就会产生一个困难的问题。我对此的评论是，这种情况本身是不可能的。因为如果苏格拉底完全把握了逻辑并且十分注意这个命题，那么如果它是真的，就得出他知道它是真的，而如果它是假的，就得出他知道它是假的。但是这两种情况与他发现它是令人疑惑的都是不相容的。

然而，假定我们因而能够从这种情况消除这个阐明他发现这个命题令人疑惑的从句，并且再次问它是真的还是假的。在这种情况，我就应该说它是假的，而且苏格拉底知道它是假的并且是根本不令他疑惑的。

第十四种诡辩

要么苏格拉底在坐着，要么这个写在墙上的析取命题是令柏拉图疑惑的。

让我们设定一种情况，其中这个命题并且只有这个命题写在一面墙上，而且柏拉图看见它并竭尽全力考虑它是真的还是假的。让我们还设定柏拉图完全把握了所有相关的理性技艺和知识，但是他看不到苏格拉底，实际上也不知道他是站着还是坐着，结果他处于一种对“苏格拉底在坐着”这个命题的疑惑状态。因而问题是：柏拉图与这整个析取命题是如何联系的？就是说，

他知道它是真的吗？或者他知道它是假的吗？或者他发现它是令人疑惑的吗？

论证他不知道它是真的：为了知道一个析取式是真的，他一定要知道这两个析取支中的一个是真的，因为一个析取式若是真的，则其这个或那个析取支必须是真的。但是根据给定的情况，他不知道第一个析取支（苏格拉底在坐着）是真的，而且他也不知道第二个析取支是真的，因为如果他知道的话，就会得出这第二个析取支既是真的又是假的，而这是不可能的。得出这一点的证明如下：因为只有是真的东西才能被知道是真的，所以会得出这个析取支是真的；由于这个原因就会得出这个析取支是假的：一个析取支的真就足以使一个析取式是真的。因此如果柏拉图知道第二个析取支是真的，他就会知道整个析取式是真的。所以，这整个析取式不会是令他疑惑的，而且这样第二个析取支就会是假的，因为它所说的恰恰是这整个析取式是令柏拉图疑惑的。

论证柏拉图不知道这个析取式是假的：为了知道一个析取式是假的，人们必须知道各析取支是假的；但是已经设定，柏拉图不知道第一个析取支是真的还是假的。

根据假定，柏拉图完全把握了所有相关的技艺，因此如果他知道这个析取式是假的，那么他若是能够关注它，他也就会知道它的矛盾是真的。但是他不知道这一点；因为这个矛盾是“苏格拉底不在坐着并且任何写在墙上的析取式都不是令柏拉图疑惑的”，而且，既然他不知道第一个合取支是真的还是假的，他就不知道这个合取式是真的。

论证柏拉图没有发现这个析取式是令人疑惑的：如果他发

现它是令人疑惑的，那么他当然知道它是令人疑惑的。确实，即使是一个没有受过多少教育的人，如果他能够思考某个命题，他也会清楚地知道他怀疑它还是不怀疑它。但是如果柏拉图知道这个析取式是令他疑惑的，他就知道说的恰恰就是这个析取式的第二个析取支是真的；而如果他知道第二个析取支是真的，他就知道这整个析取式是真的，因此这不是令他疑惑的。

我自己的回答是，柏拉图不知道这个析取支是真的，也不知道它是假的，原因同上述。因此根据消除规则，他发现它是令人疑惑的，而且他还知道他发现了这一点。

以下是对最后一点的证明。正如我们过一会将表明的那样，第二个析取支是假的；而且柏拉图一定知道这一点，因为根据假设，他在这样的问题上是地道的专家。结果，他知道，如果第一个析取支是假的，整个析取式就是假的，并且如果第一个析取支是真的，这个析取式就是真的。所以，既然他知道他怀疑第一个析取支，他就知道他怀疑整个析取式。因此我们现在不得不做的是说明第二个析取支是假的。这个证明有如下形式：如果任何命题与某种真东西合取则隐含某种假东西，那么这个命题本身就是假的；第二个析取支满足这一条件；因此它是假的。对第二个析取支满足这一条件的证明是：既然整个情况是一种可能的情况，我将假定这个阐述它的命题是真的。然而从这种情况和第二个析取支得出某种假的——确实是不可能的——东西。之所以这样是因为得出整个析取式既是令柏拉图疑惑的，也是不令他疑惑的。因为这是第二个析取支本身断定的，所以令他疑惑，而由于已经给出的原因，这又不令他疑惑。

对第二个析取支满足这一条件的进一步证明是，从第二个

析取支和这种情况得出，这个析取支既是真的又是假的。这是因为，首先得出它是真的，因为这种情况设定它是这样，而且正如我们一直在不断地说，从任何一个命题和另一个大致表示有它的命题就得出前者是真的。其次，从这反过来又得出它是假的，原因如下：如果它是真的，那么柏拉图知道这一点，因为根据假设，他是一个地道的专家并知道他是怀疑这个析取式还是不怀疑它。但是如果他知道这个析取支是真的，那么他知道整个析取式是真的；因此他不是处于对它的怀疑状态，结果第二个析取支就是假的。

对对立观点的论证的反驳：尽管柏拉图知道，就其形式意义而言，事实是如同第二个析取支说它们是的那样，然而他不知道它是真的。实际上他知道它是假的，因为他知道它有一个自指，而这个自指合取上（假定为真的）这种情况则隐含它的假，而且他还知道每一个这样的命题都是假的。

然而人们可能会强烈主张下面的论证来反对我的观点：如果柏拉图发现这个析取式是令人疑惑的，他就应该发现它的矛盾也是令人疑惑的。然而不能是这样。因为它的矛盾是“苏格拉底不是坐着的并且任何写在墙上的析取式都不是令柏拉图疑惑的”，而且柏拉图对这根本就不怀疑，他知道它是假的，因为它是一个析取式，其第二个析取支已知是假的。因此就得出，柏拉图不应该这个怀疑写在墙上的命题，而是实际上应该知道它是真的。

这个解答在于如下事实：这个矛盾不是准确表述的，因为原初命题是一个自指命题。因此我们不得不说明它所蕴涵的命题和这种情况。所以，如果这个写在墙上的析取式被称为 A，那么

它的一个等价命题就将是“要么苏格拉底在坐着，要么这个写在墙上的析取式是令柏拉图疑惑的，而且 A 是真的”。这样，它的矛盾就会是“苏格拉底不在坐着并且任何写在墙上的析取式都不是令柏拉图疑惑的，或者 A 不是真的”。而在这种情况下，我坚持认为这是令柏拉图疑惑的，因为这是一个已知为假的合取式和一个令人疑惑的直言命题的析取式，而这意味着整个析取式是令人疑惑的。

第十五种诡辩

有人在怀疑一个命题。

我设定如下情况：这个命题并且只有这个命题提出给你，而且你不知道是不是还有其它任何命题提出给其他任何人。还设定你完全是逻辑专家，你竭尽全力试图判定这个命题是真的还是假的。这样问题就是：你是知道它是真的，还是知道它是假的，还是对它疑惑不定？

论证你不知道它是假的：为了知道它是假的，你就必须知道根本就没有人在怀疑任何命题（例如，如果罗伯特在罗马在怀疑某个命题，这显然就会是真的）；而且既然你不能说明情况是不是这样，你就无法知道这个诡辩是假的。

或者，如果你知道这个诡辩是假的，那么如果对你提出，你也就会知道它的矛盾是真的，因为你在这些问题上是专家。但是你不可能知道“没有任何人在怀疑任何命题”是真的。因此等等。

论证你不知道它是真的：你不知道是不是还有任何与你不

同的人在怀疑任何命题，因此唯一你能够知道有人在怀疑一个命题的方式就是你知道你在怀疑现在对你提出的这个命题。但是你既知道这个命题是真的，又知道你在怀疑它，这是完全不可能的，因为这就会隐含着你既在怀疑它又不在怀疑它。你不在怀疑它是因为你知道它是真的，而你怀疑它则是因为你知道你在怀疑它。

论证你不怀疑它：如果你会怀疑它，你当然就会知道你怀疑它，因此你当然就会知道有人，即你本人在怀疑一个命题。因此你就会知道事实是如同这个命题说它们是的那样，因此你就会知道它是真的，结果是你不会怀疑它。

从所有这些得出，你既不会知道这个命题是真的，也不会知道它是假的，并且还不会怀疑它。但是在设定的情况下，即你在竭尽全力考虑它并且你是完成这一任务的行家里手，这是不可能的。

我的观点是，你会怀疑这个命题并且知道你怀疑它。上面给出的论证相当充分地证明，你既不能知道它是真的，也不能知道它是假的，因此根据消除规则，你一定怀疑它。

对这一点的解释如下：首先，如果其他任何人在怀疑其它某个命题，这个诡辩就直接是真的。其次，我将证明，如果没有其他任何人在怀疑任何命题，这个诡辩就是假的。

我对这一点的证明从一条原则出发，这条原则是：如果一个命题与某种真东西一起隐含某种假东西，则它本身是假的。然后我的证明要表明，眼下的情况满足这一条件。为了证明眼下的情况满足这一条件，我将假设它是真的，因为这是一种可能的情况，然后我表明从所考虑的这个命题和这种情况就会得出这

个命题本身既是真的又是假的，而这是不可能的。

证明从它和这种情况得出它是真的，即是这种情况设定有它，而且正如我不断指出的那样，从任何命题和另一个说有它的命题就得出前者是真的。

下一步我将表明，从这个命题和这种情况得出这个命题是假的。首先，你知道你在怀疑这个命题，你也知道这是它本身由其形式意义所断定的东西，因此你知道事实是如同它就其形式意义而言说它们是的那样。然而，既然你是一个训练有素的逻辑学家，你就应该知道，如果事实是如同一个命题以其形式意义说它们是的那样，那么这个命题就是真的，除非它有使它为假的那种自指。而且从所有这些你应该能够推出，因而也应该知道下面的析取结论："要么这个诡辩是真的，要么它是自指的，而这以某种方式使它成为假的"。此外，既然你是训练有素的逻辑学家，你就应该知道是不是能够有一种情况，其中命题是以这种方式自指的。而且如果你知道不能有这样一种情况，你就知道它是真的。然而正如我们在前面所说，你不知道这个诡辩是真的，因此你确实知道在某种情况它能够是以这种相关方式自指的。但是你也知道，如果任何不同于你的人在怀疑它，它就不会是以这种方式自指的，因为你知道在这些情况下它实际上就会是真的。因此根据消除规则你知道，如果没有不同于你的人在怀疑任何命题，这个诡辩就会有那种会使它为假的自指，因而它就会是假的。

因此很清楚，从这个诡辩和我们设定的这种情况，即没有其他任何人在怀疑任何命题，确实可以得出这个诡辩是假的。而这正是我们着手证明的。

假定现在已经证明，如果其他任何人在怀疑其它任何命题，这个诡辩就是真的，如果没有其他任何人在怀疑其它任何命题，这个诡辩就是假的。但是你不知道是不是有其他任何人在怀疑其它任何命题，而且这就是为什么你对这个诡辩是真的还是假的一定疑惑不定。

对对立观点的论证的反驳：你确实知道你在怀疑这个诡辩，而且你确实知道事实是如同它就其形式意义而言说它们是的那样。但是由此得不出你知道它是真的，或者甚至得不出它是真的。因为它能够有那种使它为假的自指，而你却不能知道它实际上确实是有这种自指还是没有这种自指。

一些进一步反对我们论点的意见：如果你面对一对矛盾命题，而且你知道其中一个是假的，那么你一定知道另一个是真的，假定你在注意它们而且你善于处理这些问题。但是如果对你提出这个诡辩的矛盾，即没有任何人在怀疑任何命题，那么由于你知道你自己的情况构成了它的一个反例，你当然会知道它是假的，因为你知道你在怀疑一个刚刚对你提出的命题。因此就得出你知道这个诡辩本身是真的。

人们强烈提出另一论证来表明你不怀疑这个诡辩，但是知道它是真的。这个论证如下。假定我论证：你在怀疑一个命题，你是某人，因此，某人在怀疑一个命题。这样，这个三段论是形式有效的，因为它是一个说明性三段论。但是你知道前提是真的，因此，既然你是一个专家，而且又在注意，你就也知道这个结论是真的，因为你知道真前提绝不隐含假结论。然而，这个结论恰恰是这个诡辩本身。因此你确实知道这个诡辩是真的，所以说你在怀疑它就是错误的。

对这些反对意见的反驳：对第一种反对意见的回答是：这个矛盾命题表述得不充分。既然这个命题能够有这种使它为假的自指，我们所必须考虑的就是这个命题本身和它与这种情况（即“它是真的”这一命题）所隐含的命题的合取式的矛盾。这样，如果这个命题本身被称为 A，它的等价命题就会是“某个人在怀疑一个命题并且 A 是真的”，因此它的矛盾就将是“要么没有人在怀疑一个命题，要么 A 不是真的。”于是你当然会发现这是令人疑惑的，就像原初那个命题一样，因为你知道第一个析取支是假的，并且你不知道第二个析取支是真的还是假的。

在回答第二种反对意见的时候，我同意提到的这个推理——你在怀疑一个命题，你是某人，所以某人在怀疑一个命题——是一个有效的推理。我也同意你知道它是有效的，你知道它的前提是真的，结果你也知道它的矛盾是真的。但是这个结论不是这个诡辩本身。它与这个诡辩形式相同，但是它是一个不同的命题，而且是这样一个命题，你知道它是真的，因为它的词项指代这个诡辩，而且你知道这个诡辩是某种你在怀疑的东西。它甚至与原初设定是那样的这个诡辩不是等价的。为了构造一个与这个诡辩等价的命题，我们不得不说，“某人在怀疑一个命题并且 A 是真的”（这个诡辩如同前面一样被称为 A）。但是在这种情况下，这从这些已知的前提是得不出来的。

在这一点上，值得仔细注意的是，如果某人首先对你说这令人疑惑的事情，“某人在怀疑某种东西”，那么当你考虑了这是真的还是假的以后，你就会处于一种对这一问题的怀疑状态。但是，如果情况依然保持不变，而其他某人来到现场对你说，某人在怀疑某种东西，你就会知道他所说的是真的，他的命题是真

的，但是这里却不是指它本身，而是指前面的命题。

然而，现在你可以设定一种不同的情况，在这种情况，苏格拉底和柏拉图同时来到你面前，他们各自对你说“某人在怀疑某种东西”。再假定他们一起说，而且你同等注意他们。于是问题是：你是这两个命题都怀疑呢，还是怀疑其中一个而知道另一个是真的？

我坚持认为你将怀疑这两个命题，因为在这种情况下，你无法知道它们各自指涉对方而是真的。对这一点的证明如下：如果你确实知道其中一个指涉另一个而是真的，那么任何你可能会有的理由反过来也是适用的，而且这样你就会知道它们都是真的。然而，情况不可能是这样，因为就你所能够说明的，它们可能都是假的。实际上，在一种没有任何其它命题被任何人怀疑的情况，它们都会是假的。这一点的原因在于，在这样一种情况下，如果你能够知道它们是真的，你就不会怀疑它们，而且这样就根本没有任何人会怀疑任何东西。但是，这恰恰是与这些命题本身会断定的东西对立的情况，而这样它们就会是假的。

尽管如此，假如你的心里确实有疑惑，那么若会对你提出其它任何命题，意思是说某人在怀疑某种东西，而你处于那种怀疑状态，那么你就会知道它是真的，尽管不是指涉它本身，而是指涉你已经在怀疑的东西。

最后，与这一诡辩相联系，有人可能会提出这样的问题：如果在设定的情况下没有规定你是一个推理专家，那么这种观点会是什么呢？我对此的回答是，在这种条件下，仅仅因为你缺乏专家性质，你就很有可能不是处于一种怀疑状态。也许由于某种原因你可能会认为这个命题是真的，并且对这毫不怀疑，即使

它实际上是假的。或者也许由于某种原因你可能会认为它是假的，并同样对这毫不怀疑。因为常常发生这样的情况：人们持有假意见，却对它们毫不怀疑。正像亚里士多德在《伦理学》第七卷所说，一些仅仅持有意见的人坚信不移而且心里没有任何怀疑地持有它们，[①]因为一些人强烈地相信他们实际知道的东西，而另一些人同样强烈地相信他们只是有一些意见的东西。

第十六种诡辩

第十六种诡辩涉及到回答和提问之间的关系。它说的是：

你将以否定的方式回答。

让我们假定对你提出这个命题，而你有义务对向你提出的任何命题以说“是的”或“不是的”直接做出回应。于是这是你应该愿意承担的义务。任何可能对你提出的命题终归要么是真的，要么是假的，而用“是的”我们不过是说这是真的，用“不是的”则不过是说这不是真的。因此我们总能通过说“是的”或“不是的”而对一个命题做出正确的回应，所以你应该准备承担以这种方式来回答的义务。因此现在我要求你对所考虑的命题做出你的回应。这个命题是：“你将以否定的方式做出回答。”

如果你说“是的”，那么我将抱怨说，你做出了一个错误的回答，理由是你声称是在以否定的方式回答，而你却没有这样做，因为你实际上是在以肯定方式来回答的。

---

① 《尼各马可伦理学》，1146b25－30。——校注

另一方面，如果你说“不是”，我将又抱怨说，你做出了一个错误的回答，理由是你在否定你在以否定的方式做出回答，然而实际上你是以否定的方式做出回答。

我坚持认为，以所说的这种义务，你根本不可能做出正确的回答。然而，如果没有这种义务，你却很容易做出正确的回答。例如，你可以告诉与你说话的人，他所说的是假的，或他的命题是一个假命题。或者你可以说他所说的不是假的，以此而做出一个正确的回答。因此我坚持认为你不应该承担这个义务，除非有一种条件规定不会对你提出任何这样的命题，它的意义与你的回答的意义一道会使你的回答得到一种自指，而这种自指不可避免地会使它是假的。

刚才论证过，你应该承担这种义务，因为任何对你提出的命题都会要么是真的，要么是假的。现在我同意刚才对你提出的那个命题要么是真的要么是假的，但是这一点的理由如下：首先，如果你根本不回答，它就是假的。其次，如果你回答“是的”，那么它也是假的，而且你的回答也是假的，因为它断定某种既是真的又是假的的东西。第三，如果你回答“不是的”，那么这个命题本身是真的，但是你的回答是假的，因为它否认某种是真的东西。因此，当人们主张我们应该对每一个真命题回答“是的”，对每一个假命题回答“不是的”的时候，我是同意的，但是有一种情况除外，这就是当这种回答会有一种自指，而这种自指会自动使它为假的时候。在这样一种情况下，必须改变回答的形式。

如果有人想使你有义务以明确说明是真的或不是真的的方式来回答他向你提出的每一个命题，我们就遇到类似的情况。你不应该承担这样一种义务。首先，你不能说明他是不是要向

你提出一个你会发现令人疑惑的命题。但是，即使他只是想要你同意说它是真的，或者它是假的，或者你发现它是令人疑惑的，你仍然不应该接受这样一种义务，除非加上前面所说的限制。因此，对“你将以否定的方式回答”这个命题，你不应该回答说它是真的，或者它不是真的，或者回答你发现它是令人疑惑的。但是你能够正确地回答说它是假的。

然而，有人会提出以下反对意见：“你刚才所说的是真的”和“你刚才所说的不是真的”是矛盾命题。然而，对向你提出这个诡辩的人，无论你提出这两个命题的哪一个作为回答，你的回答都将是假的。这意味着这两个矛盾命题都是假的，而这是不可能的。

我的回答如下：如果你只做出其中一种回答而没有做出另一种回答，那么你做出的回答就将是假的；但是由此得不出两个矛盾命题同时是假的，因为它们不是同时的。另一方面，如果你要同时做出这两种回答，你就会同时既以否定的方式又以肯定的方式做出回答；因此你的否定回答就会使这个诡辩为真，结果是你的肯定回答会是真的，而你的否定回答会是假的。因此我们仍然不应该有两个一起为假的矛盾命题。

如果我们规定并且只规定 A 应该表示每一个在以或将以否定方式回答的人，就好像“人”这个词表示并且只表示每一个人，在这种条件下，对手对你说你是 A 并问你这是不是真的，就产生同样的情况。因为这恰恰就好像有人会说“你在以或将以否定的方式回答”，然后又问你是不是这样；所以，自指性又会阻止你通过直接说它是这样或它不是这样来做出正确的回答，尽管你可以说他所说的是假的，或者为此它不是假的而是真的，由此你

做出回答，并且这个回答是真的。

第十七种诡辩

第十七种诡辩将探讨一种表达诺言或誓约的条件命题。它说：

> 你将把我扔到水里去。

我设定如下情况：柏拉图是一个有权势的贵族，他带着一帮彪形大汉守着一座桥，因此没有他的允许，谁也不能过去。这时苏格拉底来到现场，迫切要求柏拉图让他过桥。但是柏拉图怒火中烧，发誓说："苏格拉底，我向你保证，如果你说的下一个命题是真的，我将允许你过去。但是可以肯定，如果你说的是假的，我将把你扔到水里去。"现在假定苏格拉底对柏拉图的回答就是说出上述诡辩，即"你将把我扔到水里去"。于是问题是：为了说话算数，柏拉图应该怎么做？

这里的问题在于，如果他把苏格拉底扔到水里去，这将违反他的诺言，因为如果这样，苏格拉底所说的就是真的，所以柏拉图应该让他过去。但是如果他让苏格拉底过去，这显然也违反他的诺言，因为如果这样，苏格拉底所说的就是假的，所以柏拉图应该把他扔到水里去。

这个诡辩提出了几个问题。其一，苏格拉底的命题，即在这种设定的情况下这个诡辩本身是真的还是假的？其二，柏拉图的命题，即他的诺言或誓约是真的还是假的？其三，为了实现诺言或誓约，柏拉图应该做什么？

我对第一个问题的回答是，苏格拉底的命题是一个关于未来或然性的命题，结果，除非我看到这个未来事件会是什么样子，否则我就无法知道它是真的还是假的。因此，它是真的还是假的，是在柏拉图自己的掌握之中，因为如果他把苏格拉底扔到水里面去，它就是真的，而如果他让苏格拉底过去，它就是假的。

我对第二个问题的回答是，柏拉图的命题是一个条件命题，而且在严格的意义上它根本就不能是真的，因为它的前件可能是真的，而它的后件不是真的。苏格拉底毕竟有可能说出某种伟大的真理，比如“上帝存在”，而柏拉图却有可能会不允许他过去。然而，表达诺言的命题在一种不太严格的意义上在一些情况下被看作是真的，因为满足了阐述的条件，也就实现了这个诺言了。例如，假定我说“如果你来我这里，我将给你一匹马”；这样，如果在你来的时候我真给了你一匹马，那么每一个人都会认为我说的是真的。但是，即使以这种方式使用语词，我仍然坚持认为柏拉图所说的不是真的。这是因为，既然苏格拉底确实说出一个注定是要么真要么假的命题（即使只有在某个未来事件发生之后，它才会确定的是真的或确定的是假的——关于这一论题，参见《解释篇》），他就满足了所要求的条件；然而，当他这样做了以后，柏拉图却不能实现他的诺言，因为苏格拉底的命题使这个诺言有了一种自指性，而这种自指性使它注定是假的。

我对第三个问题（即柏拉图为了遵守诺言应该做什么）的回答是，他根本没有义务遵守诺言，这是因为他无法做到这一点。此外，他不应该一开始就做出这样一个承诺，除非带有如下条件：苏格拉底说出的任何命题的意义不应该与这个诺言本身有这样一种联系，以致使这个诺言肯定无法成为真的。

第十八种诡辩

苏格拉底要吃。

让我们设定:如果柏拉图要吃,苏格拉底就要吃,而不是相反。因为人们在吃饭的时候常常有这样一种陪伴愿望,以致没有陪伴,人们就根本不会要吃。让我们也设定:与此正相反,如果苏格拉底要吃,柏拉图就不要吃,如果苏格拉底不要吃,柏拉图就要吃。柏拉图由于某件事情而记恨苏格拉底,这使他不愿意与他一起吃饭。于是问题成为:这个诡辩是真的还是假的?因为"苏格拉底要吃"和"苏格拉底不要吃"是矛盾命题,所以,无论设定什么情况,一个一定是真的,并且另一个一定是假的。

这个问题是这样的:如果你说苏格拉底确实要吃,那么就得出这个命题的对立命题;因为得出柏拉图不要吃,由此反过来就得出苏格拉底不要吃。另一方面,如果你说苏格拉底不要吃,则又得出对立的命题;因为得出柏拉图要吃,由此反过来就得出苏格拉底也要吃。

我的第一个评论是:根据严格的解释,所设定的情况是一种不可能的情况。因为"如果柏拉图要吃,苏格拉底就要吃"是一个条件命题,但是这个从前件到后件的推理不是有效的,因为即使柏拉图确实要吃,苏格拉底不要吃也是完全有可能的。另一方面,如果我们以通常理解表达诺言、誓约或愿望的条件命题的方式来理解条件命题,这种情况就是一种可能的情况,因为苏格拉底会愿意使下面的命题成为真的(或者会愿意事实是如同这个命题说它们是的那样):"如果柏拉图现在在这里吃,我将与他

一起吃，如果他既不是现在也不在这里吃，我也将不与他一起吃”；与此相对照，柏拉图会愿意使下面的命题成为真的：“如果苏格拉底现在在这里吃，我将不在这里吃，如果他现在不在这里吃，我将在这里吃。”但是我坚持认为，他们两个人都不可能满足这些愿望。

然而，你可能会提出一个问题：苏格拉底是不是确实要现在在这里吃？我的回答是：除非苏格拉底和柏拉图有其它一些不同于我们提到的愿望，否则他们谁也不想现在在这里吃。因为一种愿望一定是为了某个特定目的的愿望，而在这两种情况下的愿望都不是一种专门表达了“现在在这里吃”的愿望。由于这个原因，“如果苏格拉底去罗马，我就要去罗马”也不隐含着“我要去罗马”。

你可能会反对说，如果苏格拉底不要现在在这里吃，那么就得出柏拉图确实要在这里吃。但这恰恰是我所否定的：这个条件式是假的和不可接受的。可接受的是下面这个直言命题：“苏格拉底会愿意事情如同‘如果柏拉图现在在这里吃，我将与他一起吃’这个命题说它们是的那样”。而柏拉图讨厌这个想法，他想得出反面的想法。但是从所有这些得不出任何不可能的东西。

第十九种诡辩

苏格拉底在诅咒柏拉图。

设定的情况是，苏格拉底说：“如果柏拉图在诅咒我，那么他可以被诅咒，但不能相反。可以这样吗？”而柏拉图则说：“如果

苏格拉底不在诅咒我，他可以被诅咒，但不能相反。可以这样吗？”这个问题与这个诡辩是不是真的有关，即苏格拉底实际上是不是在诅咒柏拉图。

如果你说他在诅咒柏拉图，就得出柏拉图既在诅咒苏格拉底，又不在诅咒苏格拉底，而这是自相矛盾的。如果你说他不在诅咒柏拉图，就得出与这对立的命题，因为它得出柏拉图在诅咒苏格拉底，因此苏格拉底在诅咒柏拉图。

我的观点是，你可以把下面的命题看作表达了设定的情况：“苏格拉底在说如果柏拉图在诅咒苏格拉底，那么柏拉图就要被诅咒。”现在这个命题可以有如下两种理解。一种理解是：它可以被理解为一个条件式，即意思是说：“如果柏拉图在诅咒苏格拉底，那么苏格拉底在说柏拉图要被诅咒。”但是这个命题是假的、不可能的和完全不可接受的，因为“柏拉图在诅咒苏格拉底”不隐含“苏格拉底在说等等”。实际上，无论柏拉图是不是在诅咒苏格拉底，苏格拉底只是在说他恰好在说的东西，而不是在说他恰好不在说的东西。另一种理解是：这个命题可以被理解为一个直言命题，意思是说“苏格拉底在说‘如果柏拉图在诅咒，那么等等’这些话”；这是可接受的，因为苏格拉底说这话是完全有可能的。对这种情况设定的第二个命题不得不做出类似的区别，“柏拉图在说等等”。

在这种情况下，这个问题就相当于在问：苏格拉底和柏拉图在说这些事情的时候是不是在互相诅咒呢？我的回答是：诅咒某人是说“愿某种伤害会降临到他身上”，因而以祈愿的语气使用一个动词。这样，我把“柏拉图被诅咒”的意思看作是与“某种伤害可能会降临柏拉图”一样的。其次，有时候，这样的诅咒表

达是绝对的诅咒，没有任何附加条件，就像直白的“柏拉图被诅咒”一样，但是也有一些时候，它们是有条件的诅咒，如同“如果柏拉图到场，他就会被诅咒”一样。而现在，这些话只有它们约定的意义，因此如果你要称这两种诅咒为普遍的，那么我就要说，他们各自在诅咒对方，尽管这不是一种绝对的诅咒。

你可能会反对这一点，理由是如果苏格拉底在诅咒柏拉图，那么就得出柏拉图不在诅咒苏格拉底。但是我拒绝这个推理，因为我没有把这个表达这种情况的命题作为一个条件式来接受。我所接受的是柏拉图在说出这个有关的命题，而且他确实说出它。因此他以一种条件式的诅咒在诅咒苏格拉底，无论苏格拉底究竟是在说些什么还是没有在说任何东西，都没有任何关系。

然而，如果你根本就不想把一个条件式的诅咒叫做诅咒，那么我就要说，他们都不在诅咒对方。而且从苏格拉底不在诅咒柏拉图这一事实得不出柏拉图在诅咒他。所得出的只是柏拉图在说他所说的东西，而那不过是一个条件式的诅咒。

第二十种诡辩

一种言语诅咒似乎表现了一种愿望，即某种伤害要降临某人，因此为了进一步讨论前面的诡辩，我将再增加一种诡辩：

苏格拉底愿柏拉图受到伤害。

设定的情况是：苏格拉底以有条件式的方式愿柏拉图受到伤害，就是说，如果柏拉图愿他受到伤害，他就愿柏拉图受到伤

害;另一反面是,如果苏格拉底不愿柏拉图受到伤害,那么柏拉图愿苏格拉底受到伤害。关于这个诡辩的问题是:苏格拉底究竟是不是确实愿柏拉图受到伤害呢?

可以完全像诅咒的情况一样进行这里的论证。我的观点是,和前面一样,可以有两种方式来看待表达这种情况的命题。一种方式是,可以把它们解释为条件式,在这种情况下,就不应该接受它们,因为"柏拉图愿苏格拉底受到伤害"不隐含着"苏格拉底愿柏拉图受到伤害"。另一种方式是,可以把它们作为直言命题来接受,意思是说,苏格拉底会愿意事情是如同"如果柏拉图愿苏格拉底受到伤害,柏拉图就要受到伤害"这个句子所表达的那样。在这种情况下,如果问苏格拉底是不是愿柏拉图受到伤害,我就要说他愿柏拉图受到伤害,尽管只是以一种条件式的愿,而不是一种绝对的愿。

校订后记

本书的校订断断续续，前后一年有余，现就校改原则略作说明。基本守则是尽可能保证原译本色，仅在有悖原作者本意或有明显错漏时进行更改。为了保障译文的准确，笔者尽可能查对相关希腊、拉丁原著的最新学术校订本，同时参考学界公认的西文译文和相关研究，仔细核对。尤其对于通行英译文有错漏译之处，更是参考了多种原文校订本和其它语言译本，以免误改。并对重要更改处给出校注，以备有兴趣深究的读者查询。遗憾的是，笔者不识阿拉伯语，这部分译文的校对只是参考了相应的现代西语译文，尚待识者方家进一步检视。

除了更改错漏之外，笔者还尽可能尝试统一重要哲学概念的翻译，只要对该概念的理解当前学界并无歧异。例如当 subjectum 作偶性的承载者解时，将其统一为“基体”，而不取易于引起歧义的“主体”，genus，species，differentia 分别译为“属”、“种”和“种差”。Scientia 通译为“知识”而不是“科学”。Quidditas 统一为“实质”等等，校注中均有相应说明。

部分概念含义丰富，它在具体文本中的解释学界尚存在重大争议，最著名者如 esse 和 ratio(logos)的翻译，我尽可能尊重译者的选择，但个别处根据文义可以作出明确论断的还是做了修改和相应的说明。

为了便于读者了解原著，增补了大量关键概念的希腊、拉丁原

文，并且统一拉丁、希腊单词引文规范，尽可能取其字典形式（名词、形容词通常为主格，动词取不定式），以便读者查询。同时，使用方括号将那些由译者添加的解释性断语和原文区分开来。

本人学识浅陋，承蒙赵敦华老师信任，不自量力承此重任，虽殚精竭虑，但常心有余而力不逮。错漏之处，妄改之处，在所难免，还望译者见谅，有心的读者不吝指正。责任编辑关群德先生不辞辛劳，不仅仔细润色文字，而且提出近百条有关翻译自身的疑问和建议，为本书最终完稿贡献良多，特此致谢。

吴天岳

2011 年 10 月 8 日于北京大学外国哲学研究所