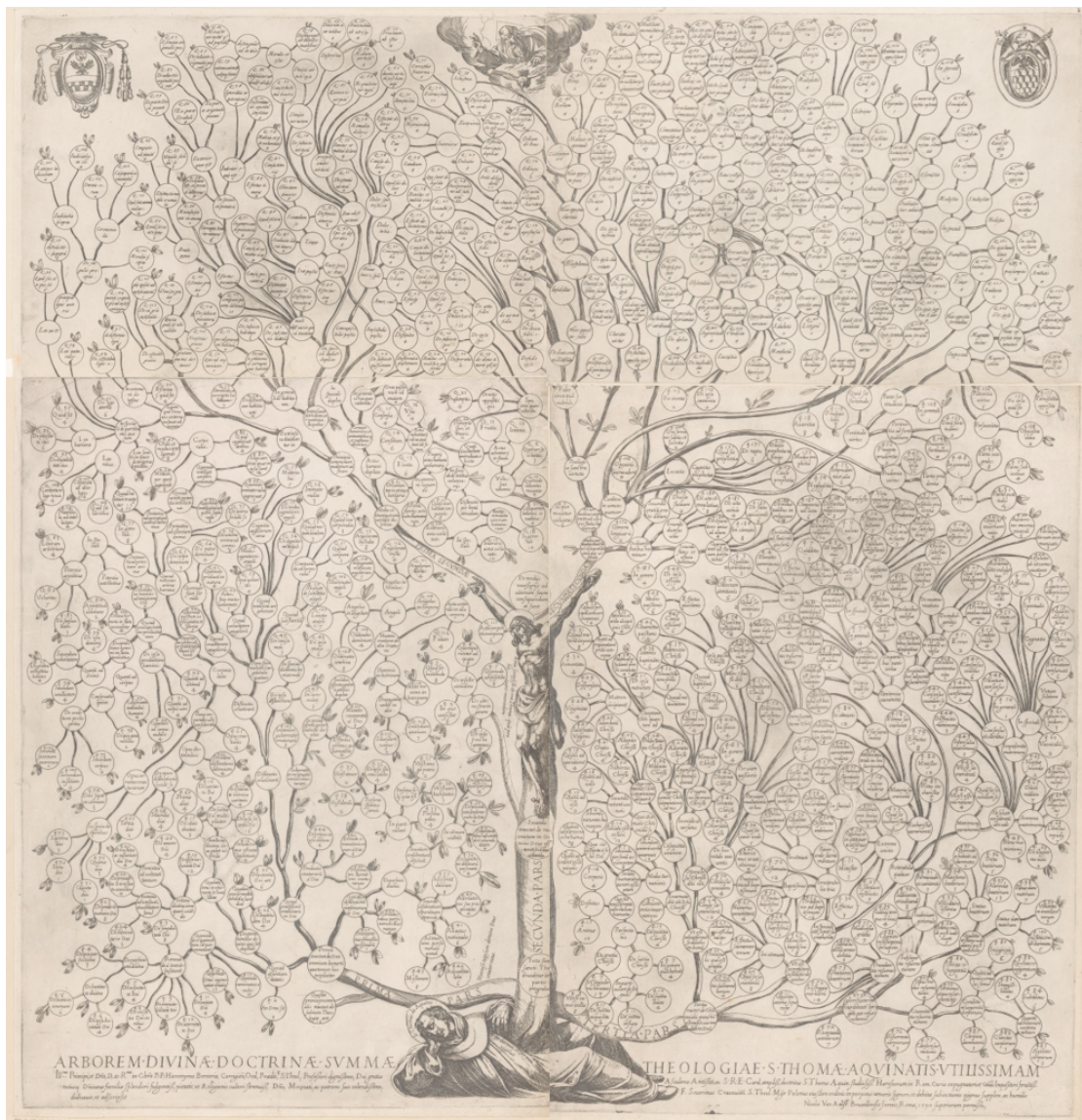




(是书)由初迄末，层层相发，序若鳞次，累累交承，贯似珠连，望之浩瀚，拟河汉之无极，悉意探穷，妙解灵詮，随触而出，读者莫不爽然自失，怡然首肯也。

——耶稣会士利类思（1606-1682），《超性学要》自序

目录

卷首语 / 本刊编辑部

11 神学与人的幸福：一个托马斯式的阐释 / 戴永富

32 托马斯·阿奎那的救恩神学 / 车桂

46 阿奎那思想中的基督徒身份：参与基督的贫穷、使命与生命 / 葛牧之

65 一种阿奎那式的幸福 / 斯丁

87 为什么我们需要一位阿奎那 / 史普罗

106 访谈 | 当今新教对阿奎那的认识误区 / 兰斯&范德鲁宁

116 我们为何要重返阿奎那？——三位神学家论预定论、谦卑和宗教改革 / 卡尔·特鲁曼等

封面图片：圣托马斯·阿奎那（多米尼哥·基兰达奥[Domenico Ghirlandaio]）

封底图片：《神圣学问之树：托马斯·阿奎那的〈神学大全〉》版画（1590年）

美术编辑：陆军

封二：《神圣学问之树》(1590年) / 《超性学要》自序（利类思）

封三：《作为更新的宗教改革：重寻独一、圣洁、大公、使徒的教会》 / 马修·巴雷特

封面题字：世代 / （明）王宪、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：kosmos II 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅



Contents

Preface / Editorial Board

11 Theology and Human Flourishing: A Thomistic Account / Leonard Sidharta

32 The Soteriology of Thomas Aquinas / Che Gui

46 Aquinas: Participating in Christ's Poverty, Mission and Life / Ge Muzhi

65 A Thomistic Notion of Happiness / Si Ding

87 Why we need an Aquinas / R.C. Sproul

106 Misconceptions of Thomas Aquinas among Contemporary Protestant Christians / Lance English & David VanDrunen

116 Why do we retrieve Aquinas? Three Theologians on Predestination, Humility and the Reformation / Carl Trueman and others

Front Cover: Thomas Aquinas (painted by Domenico Ghirlandaio)

Back Cover: The Tree of Sacred Learning: Thomas Aquinas' *Summa Theologica*

Art Editor: Lu Jun

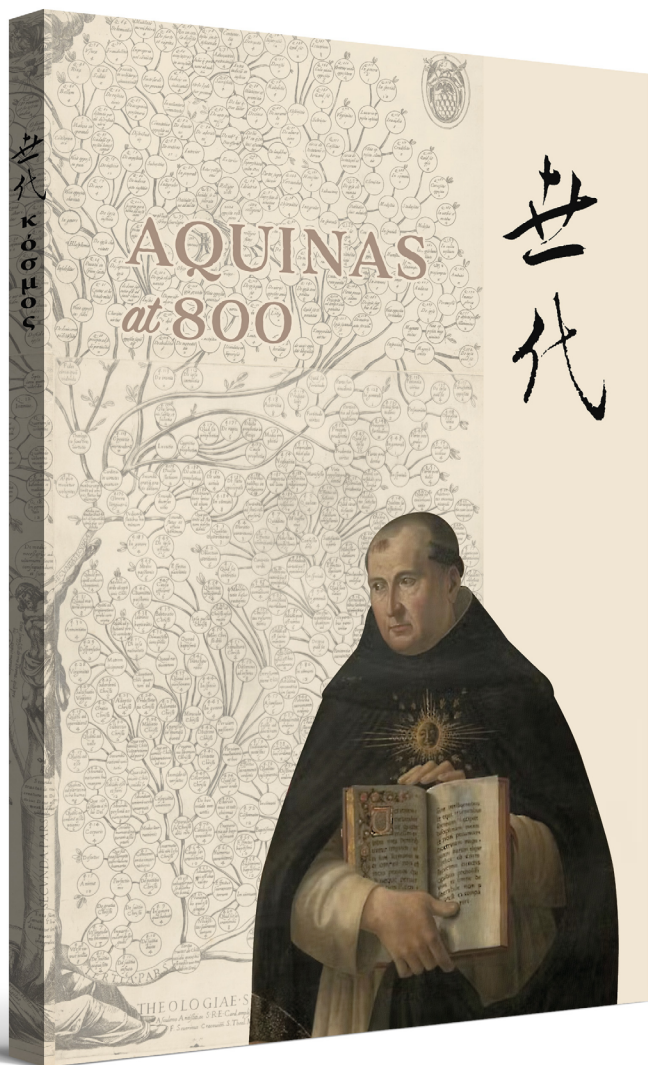
Inside Front Cover: The Tree of Sacred Learning: Thomas Aquinas' *Summa Theologica* (1590) / captions from *Chao Xing Xue Yao* (Preface) by Lodovico Buglio

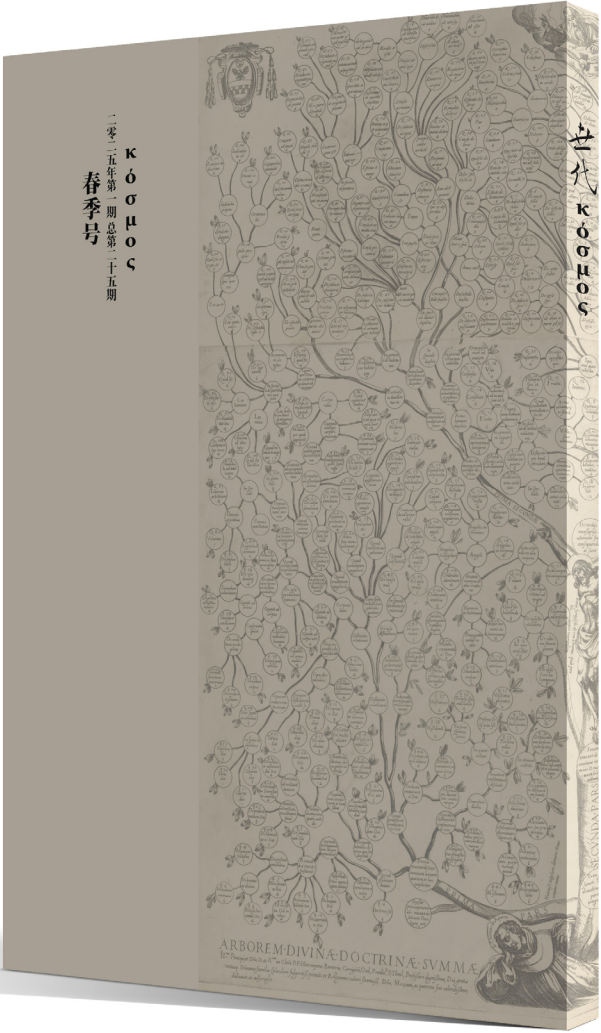
Inside Back Cover: *The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023) / Matthew Barrett

Cover Calligraphy: Kosmos (世代) / Wang Chong (1494-1533) and
Lu You (1125-1210)

Website: www.kosmoschina.org WeChat: kosmos II

Email: kosmoseditor@gmail.com





卷首语

文 / 本刊编辑部

关于托马斯·阿奎那的出生年份，尽管有1226年乃至1227年之说，不过学界普遍接受的说法仍是1224年或1225年。^{〈1〉}据此，人们或以去年或以今年为阿奎那诞辰800周年。去年一年，中外学界均召开了规模不等、主题各异的纪念会议。^{〈2〉}而在今年，由台湾中华道明会和碧岳学社联合出版的阿奎那《神学大全》中译本（2008年出版），其简体字版即将由上海三联书店在内地付梓发行，以此献礼大公教会史上这位神学巨人800周年诞辰纪念。作为一份关注历史与思想的基督教刊物，本刊今春联合北京橡树文字工作室推出“纪念托马斯·阿奎那诞辰800周年专刊”，可谓恭逢其盛。

或许有人会质疑，阿奎那既然是天主教神学家，与基督教新教有什么关系呢？为什么新教也要参与是次纪念呢？确实，阿奎那去世近半个世纪就被教宗若望二十二世（John XXII）封圣（1323年），1567年又被时任教宗庇护五世（Pius V）宣布为“教会博士”（Doctor of the Church），所著《神学大全》更是在特伦特会议（Council of Trent）期间享受与圣经和教宗教令并列的殊荣。1879年，阿奎那的神学思想被确立为对天主教教义的权威性

阐释。^{〔3〕}在通常的观念中，宗教改革既然反对的是罗马天主教，自然就要反对天主教教义的官方代表阿奎那，而宗教改革的儿女——今天的基督新教，即便不反对阿奎那，至少也要与这位天主教神学家保持距离，更不用说纪念他的诞辰了。

要驳斥这种偏见，只需指出阿奎那生活在宗教改革之前这一事实。也就是说，阿奎那的思想遗产属于大公教会的传统，不能因为宗教改革之后天主教与新教分庭抗礼，天主教对阿奎那思想的一系列“垄断”，新教就不得不将大公教会的这一宝藏拱手相让。既然阿奎那属于整个大公教会，那么承接早期教会使徒性和大公性的基督新教，自然可以从托马斯的神学中受益。

不过，更为严肃的反对意见则认为，改教家中的两座高峰马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）和约翰·加尔文（John Calvin，1509—1564）当初不是反对阿奎那的神学吗？持此论者举出1517年秋，也就是在维滕堡教堂贴出举世闻名的《九十五条论纲》前几个月，路德张贴《驳经院神学论纲》97条，站在奥古斯丁神学传统的立场，指控经院神学（包括托马斯主义）已经向帕拉纠主义缴械投降。^{〔4〕}在路德看来，建基于亚里士多德哲学的经院神学所主张的救恩论，其实是另一种形式的以行为称义。因此，为了向世人显明何为真正的基督教神学，亚里士多德主义的经院神学必须走下神坛。^{〔5〕}

然而，仔细阅读这份《论纲》，就会发现路德所反对的经院神学，主要指的是他此前曾受教的经院神学中以奥卡姆（William of Ockham，1287—1347）和比尔（Gabriel Biel，约1420—1495）为代表的新路派（*via moderna*，又称作唯名论），这种神学传统据说偏离了中世纪经院神学盛期为安瑟伦（Anselm，1033—1109）和阿奎那所秉承的奥古斯丁救赎论传统。前者在称义问题上主张神人合作，人们可凭自己努力行善、拒绝罪恶来蒙受上帝的恩典和接纳，其实是帕拉纠思想的翻版。^{〔6〕}学者们怀疑路德是否真正直接阅读过托马斯的著作。比尔在一些神学议题上固然准确阐释了托马斯

的主张，但在关于罪、恩典和称义等方面则误读了托马斯。特别是在自然与恩典这个议题上，比尔留给路德的印象是，托马斯是一个半帕拉纠主义者。这其实是对托马斯的误解，相反，在诸如预定论、救赎和恩典等教义方面，托马斯是一个奥古斯丁主义者。^{〔7〕}

换言之，路德是透过新路派的滤镜接触阿奎那的神学。他与经院神学的决裂，与其说是与阿奎那的决裂，不如说是与他的奥卡姆师辈们分道扬镳。说路德反对阿奎那，实在是一种相当简单化的说法，经不起仔细推敲。^{〔8〕}另外，需要指出的是，尽管路德对托马斯神学态度消极，但这并不代表新教阵营的全部。与路德同时代的改教家，比如马丁·布塞（Martin Bucer, 1491—1551）、维尔米利（Peter Martyr Vermigli, 1499—1562）、赞奇（Jerome Zanchi, 1516—1590）、梅兰西顿（Philipp Melancthon, 1497—1560）等人，其实都是托马斯主义者。^{〔9〕}

加尔文反对阿奎那这一说法的根据，可能来自《基督教要义》中的几处说明，不过也有学者质疑该反对的真实性。^{〔10〕}事实上，与路德类似，加尔文所谴责的不具名的经院神学家，未必专门针对诸如安瑟伦和阿奎那等经院神学大师，而是指当时一些任教于巴黎索邦大学秉承中世纪晚期唯名论的教师。“看似是对经院哲学的全盘谴责，实则在特定情形下可能并非如此，而是有着具体的针对对象。加尔文或许会为了驳斥某个具体的对象，而谴责一整个门类的思想。”如果对比加尔文和阿奎那两人的预定论，会发现二者虽有侧重，但极为接近，因为二人都接近奥古斯丁而反对帕拉纠。^{〔11〕}进一步的研究还表明，《基督教要义》早期版本（比如1559年版）的行文结构，明显受到经院哲学辩论模式的影响。加尔文表面上对经院哲学家的负面评价，并不能代表他对中世纪经院神学及其方法、主题和特点的全部看法，拒绝的同时也有借用，有时则是直接引用。^{〔12〕}

总之，与过去学术界强调改教家中的司各脱主义和奥卡姆主义成分不

同，当今大多数学者认为托马斯主义是早期改教家哲学和神学思考中的重要因素，当然其中不乏取舍。尽管学界仍有争论，但对于早期的新教神学家和哲学家而言，托马斯主义至少是他们遵循的一项重要的思想传统。^{〈13〉}甚至有学者研究《神学大全》后得出结论说，虽然大多数改教家及其跟随者对阿奎那和《神学大全》评价负面，但是16世纪后期兴起的所谓“新经院主义”（Protestant scholasticism）则呈现出另一种复杂面相，即对中世纪经院哲学，特别是阿奎那的神学有选择的借鉴。^{〈14〉}

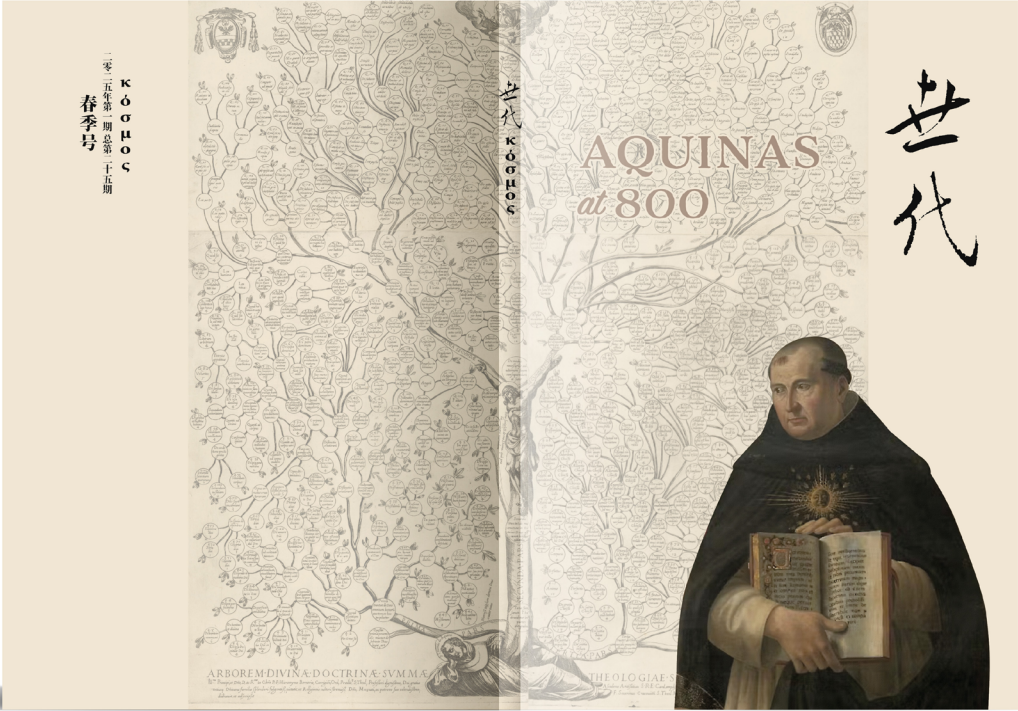
不但如此，对17世纪新教学校的研究也表明，当时人们热衷于使用经院哲学的方法和援引经院哲学家来捍卫新教教义，并与当时罗马天主教内部兴起的经院哲学新趋势展开对话。从更广阔的视野来看，就智识方面而言，18世纪中期的后宗教改革与中世纪特别是阿奎那的神学思想之间不是断裂的关系，而是存在一定的连续性。^{〈15〉}

这种广泛存在于改教家与阿奎那思想之间的连续性，相信在阅读本期文章的过程中，读者将不难发现。不仅如此，读者还会发现，阿奎那基于基督信仰的幸福论对于今人思想何为幸福的人生仍有丰富的启示意义。并且，与人们普遍认为的相反，阿奎那首先不是一位中世纪哲学大师，而是一位跟随基督的门徒、大公教会卓越的圣师。我们今天纪念他，就像纪念历世历代被上帝特别使用的圣徒那样，当然与圣徒崇拜没有关系，而是因为相信这个时代的我们，仍然需要重拾这位神学巨擘留给大公教会的丰厚遗产。♥

〈1〉 Jean-Pierre Torrell, OP., *Saint Thomas Aquinas volume 1, The Person and His Work*, third edition, translated by Matthew K. Miner and Robert Royal (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023), 2.

- 〈2〉 国内外相关的纪念会议，比如2024年6月8—9日，于华中科技大学举办的“第五届全国中世纪哲学论坛——纪念阿奎那诞辰800周年学术研讨会暨中世纪哲学专业委员会2024年会”。据报道，与会人员有来自包括港台地区近30所高校和研究机构的专家学者及研究生70余人。见《中国社会科学网》网站，2024年6月12日。https://www.cssn.cn/zx/zx_rdkx/202406/t20240612_5758230.shtml。国外方面的纪念规模更为隆重，比如去年9月22日到25日，来自全球20多个国家的580余名与会者（其中包括近200名圣母大学学生和当地不少社区人士）齐聚美国圣母大学（University of Notre Dame），召开纪念托马斯诞辰800周年大会。据称该会三天半的议程中有超过150名讲员，论题包括幸福论、圣经神学、存在现实（the actus essendi）、公民身份、教会合一、先知知识、基督论、三一神学、法理论、灵魂论、道德论、形而上学、生物增强（bioenhancement）、商业等方面。无论就规模还是议题范围而言，后者远超前。见美国圣母大学雅克·马里坦研究中心（Jacques Maritain Center）网站<https://maritain.nd.edu/news/maritain-center-hosts-historic-aquinas-at-800-conference/>
- 〈3〉 参阅Paul van Geest, Harm Goris, Carlo Leget eds. *Aquinas as Authority: a collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000* (Leuven Peeters, 2002), introduction, VII.
- 〈4〉 “驳经院神学论纲”（1517年），见伍渭文主编，《路德文集》第一卷（改革运动文献），上海：上海三联书店，2005年版，2025年第二次印刷，第55—63页。另参考“Disputation against Scholastic Theology,” in *Luther: Early Theological Works*, edited by James Atkinson (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 266-273。
- 〈5〉 “Disputation against Scholastic Theology,” introduction, in *Luther: Early Theological Works*, edited by James Atkinson, 263.
- 〈6〉 参见“驳经院神学论纲”第6、10、55、91条。Matthew Barrett, *The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023), 169-172, 281-283. 有关新路派或者唯名论思想主张的简介，参阅阿利斯特·麦格拉思，《宗教改革运动思潮》，蔡锦图、陈佐人译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第71—72页。
- 〈7〉 Matthew Barrett, *The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church*, 167-168.
- 〈8〉 参阅Karl-Heinz zur Mühlen, “On the Critical Reception of the Thought of Thomas Aquinas in the Theology of Martin Luther,” in Paul van Geest, Harm Goris, Carlo Leget eds. *Aquinas as Authority*, 65-86.

- 〈9〉 “Luther Among the Anti-Thomists,” in David C. Steinmetz, *Luther in Context* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 47-48, 58.
- 〈10〉 如《要义》3.2.8: “我们必须反驳经院神学家们对形成和未形成之信心所做的毫无价值的区分。”脚注列有阿奎那《神学大全》出处。再比如《要义》3.14.11: “事实上,他们将重生之人的义描述为:人一旦借着信心信靠基督与神和好之后,就在神面前以善行的功德被算为义。”脚注亦列《神学大全》出处。见约翰·加尔文,《基督教要义》中册,钱曜诚等译,孙毅、游冠辉修订,北京三联书店,2010年版,2017年重印,第538、774页。另见英译本Calvin, *Institutes of the Christian Religion volume I*, edited by John T. McNeill, translated and indexed by Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 551, 778.
- Raith指出McNeill-Battles的《要义》英译本在许多地方误引阿奎那,给读者造成加尔文批评阿奎那的印象。事实上,加尔文攻击的神学与阿奎那的神学并不是一回事。《要义》中译本延续了英译本的误植。见Charles Raith II, *Aquinas and Calvin on Romans: God's Justification and Our Participation* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 13.
- 〈11〉 David C. Steinmetz, “The Scholastic Calvin,” in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, edited by Carl R. Trueman and R. Scott Clark (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2005), 26-27, 30. Steinmetz在这篇文章中总结道,加尔文与经院哲学的关系比我们原以为的复杂得多。他对中世纪后期的经院哲学有轻视亦有尊重,有借用、模仿又有误解。他的神学和释经双重进路与经院哲学相似,特别是他赋予教会以学校功能的神学思考,显明了经院神学理念的民主化及扩展。
- 〈12〉 比如Muller就认为,1559年版的《要义》标注出的行文结构,仿照了经院哲学的辩论模式:提出陈述——各种反对——回应反对。后续的版本,包括目前流行的McNeill-Battles译本,则以评论注释的方式淡化了这一结构。见Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford New York: Oxford University Press, 2000), 45-46, 57.
- 〈13〉 *Aquinas Among the Protestants*, edited by Manfred Svensson and David VanDrunen (Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2018), 11-12.
- 〈14〉 Bernard McGinn, *Thomas Aquinas's Summa theologiae: A Biography* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), 151.
- 〈15〉 Jordan J. Ballor, “Deformation and Reformation: Thomas Aquinas and the Rise of Protestant Scholasticism,” in *Aquinas Among the Protestants*, edited by Manfred Svensson and David VanDrunen, 43.



κόςμος
二零二五年第一期总第 千五期
春季号

世代
κόςμος

世代

神学与人的幸福： 一个托马斯式的阐释^{〈1〉}

文 / 戴永富

一、引言

本文通过解析阿奎那的神学人学（theological anthropology）和三一神论，来论证阿奎那的神学思想对基督徒灵命的重要性。在阿奎那看来，与神合一是人的幸福之实现；今生与神的合一是通过认识神和爱神来体验的，而在来世，这种合一将被完满地实现为荣福直观（visio beatifica），即直接看见神的面。可以说，人之幸福，在于人藉着与三一神联合而实现理智和意志的完善。笔者先阐述阿奎那关于幸福的哲学论述及其神学意义，后解释在现世中，人与神联合及其带来的完善，表现为信、望、爱等美德。最后，笔者将提出一些建议，回应如何根据阿奎那的神学幸福观从事神学学习与研究。笔者相信，阿奎那的思想有助于克服（至少是缓解）理智与情感二者间的分裂。

不过，展开论述之前，笔者先简要说明福音派神学家对阿奎那思想的运用。近年来，福音派学术研究在很大程度上消除了新教对阿奎那的偏见，表明阿奎那的神学思想属于尚未分裂的西方基督教的神学遗产。^{〈2〉}阿奎那不仅扎根于教父神学（尤其是奥古斯丁神学），还预见或倡导了改教家的一些观点。赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck，1854—1921）曾说

过：“爱任纽、奥古斯丁和托马斯并非罗马教会所独有；他们是整个基督教会都要感激的教父和博士。”^{〈3〉}在宗教改革和启蒙运动前的后宗教改革时期，加尔文派和路德派中的许多神学家比现代新教徒更容易接受阿奎那的思想。^{〈4〉}一些福音派神学家强调，新教教会有必要重新挖掘大公教会的神学资源。^{〈5〉}宗教改革的神学并非凭空产生，它与之前的各种神学思想有着千丝万缕的联系。笔者期盼当代教会能够从圣灵在历代教会的引导工作中获益，特别是从阿奎那这位神学巨匠的教导中汲取养分。

二、幸福的形而上学基础：“存在与善”

与奥古斯丁及其他教父一样，阿奎那认为神是幸福的源泉，基督徒要从神那里蒙受真正的幸福。在阿奎那的神学思想中，神创造和救赎的目的是将有理性的受造物纳入与三一神的交通和幸福里面。^{〈6〉}对于大多数教父和中世纪神学家而言，问题并不在于人对幸福的渴望本身，而在于人对“什么是幸福”这个问题的错误答案及盲目追求。同样的道理也可见于受奥古斯丁影响的改教家的著作中。显然，真幸福与真信仰的结合是基督教大公传统不可或缺的思想遗产。

阿奎那以有力的哲学论证来阐述幸福的神学意义。追随波爱修斯（Boethius，480—524）和大阿尔伯特（Albert the great，1200—1280）等中世纪前辈的脚步，阿奎那将“善”（bonum）、“存在”或“有”（ens）视为解释现实中一切事物的基本概念。每一种事物，只要它存在，它就是善的。这是所谓的“存在与善的相互转换性”。据此，善与存在实质上同一，只是在观念上不同。^{〈7〉}与亚里士多德一样，阿奎那将存在定义为现实性或一个事物的本质得以实现的状态（actuality；energeia），且将善定义为可欲性（desirability）。^{〈8〉}照此，说“事物x存在，因此x是善



《神学大全》（Summa Theologica）抄本中的一页（约13世纪末）。
拉布收藏公司藏（<https://www.raabcollection.com/>）

的”，等于说“x实现其本质是可欲之事”。那么，对一个事物x来说，把本质实现出来，等同于展现一系列体现x的本质或物种的潜能（potentiality；dynamis）。例如，说一只猫存在，就是说构成它的猫性的潜能已被实现，而这是一个好的或可欲的状态。由此可知，虽然善与存在在内涵上不同，但二者所指的对象是相同的，故它们也可以相互解释。

上述理论的依据是阿奎那及其前辈所接受的本体论等级体系。在这种等级体系中，每一个存在者的善的程度与其本质的实现程度成正比。一个存在者实现其潜能的程度愈高，它的善或完善性则愈大。阿奎那的这一思想不同于大众心理学所提倡的潜能开发和自我实现。因为阿奎那思想中的“潜能”、“本质”和“实现”，都关系到神的创造设计与秩序，也反映出基督教神学对生命与存在的美善的强调。根据基督教神学，正如生命优于死亡，存在优于虚无，一个完全实现其潜能的存在者，比一个只部分实现其潜能的存在者更善。阿奎那还认为，最完全的实现是拥有完满的存在，而部分实现的状态蕴含着一定程度的恶（恶在此是指存在或完善的缺失）。^{〔9〕}

在阿奎那的神学体系中，存在与善的相互转换性具有重要的神学意义。存在和善的等级体系，显然预设了最高层次的存在和善，即毫无有待实现的潜能的完美存在。在阿奎那看来，这一存在应该是永恒且最实在的（即全然实现；actus purus），故其没有任何恶，也不会停止存在。由于存在蕴含着善，完全实在的存在必然具有最大的善，所以该存在也是最值得被追求的存在者。阿奎那将这一存在理解为神。其实，唯有神才名副其实地**存在**，因神的存在不依赖于其他存在者；作为最值得被追求的存在，神的荣耀或卓越包含并超越所有存在者的卓越。由于神是自存的，故此也是所有存在者的存在源泉；神是各种卓越性的“载体”，所以也是所有存在者的卓越特性的源泉。^{〔10〕}此外，由于最高的卓越性离不开理性和意志，

所以神必然是有理性和意志的完美存在。总之，思考存在和善时，人们自然会想到最高的存在和最大的善，而鉴于存在和善的相互转换性，至高的存在和至大之善所指的是同一个存在，即完美存在或神。

阿奎那认为，善这一概念不仅蕴含着可欲性，也蕴含着目标或目的。渴望x就是将获得x作为一个目标。因此，善和目标可以相互解释。^{〈11〉}既然善蕴含着目标，那么作为最大的善，神就是所有存在者的最终目标。^{〈12〉}其次，由于神是唯一完全实在的存在，那么所有存在者通过存在就已经与神相似，通过不断实现其潜能，它们与神的相似之处就越多。在神的设计中，所有受造物都渴望自身的完满或完美，^{〈13〉}因实现完美等同于效法并追求神这最完美的存在。诸如植物、动物等非理性存在者本能地效法神，而像天使和人等理性存在者则通过理智和意志效法神，因而他们也是最像神的受造物。与其他受造物相比，理性存在者拥有更完满的存在和更大的善，从而更清晰地展现神的完美。

三、幸福的人学基础

总之，在阿奎那看来，人的幸福既包括神所设计的人性的实现，也包括对神的效法。在这个意义上，幸福可被理解为“繁盛”（flourishing）。追随亚里士多德的观点，阿奎那认为，由于存在者的本质是通过其主要功能来定义的，那么实现人性无异于完善人的主要功能。于是，受造就等于从创造者那里获得一套已被精心设计但尚未完全实现的功能。人通过持续的实践来激活、发挥这些能力，使之变得卓越而更能实现人性的完善。故此，阿奎那的幸福观具有一定的审美色彩：人性的完善可被视为神这位高级艺术家的艺术设计之实现。身为理性存在者的人从造物主那里领受了一个使命：让其本性反映神的形象和样式。此外，与奥古斯丁基督教化的柏

拉图主义一致，阿奎那将人追求完美或卓越的活动，视为远离恶（即存在的缺失）而接近完满存在的途径。人性被完善后就变得更实在，因而变得更像神。

但阿奎那认为，有别于柏拉图主义却与圣经一致的是，人性不应等同于脱离肉体的灵魂，而应是灵魂与身体的结合体。灵魂要支配或管理身体，而由于人的灵是由理智和意志组成的，所以人性的完整性在于理智和意志对身体的成功管理。与动物一样，人有身体，但不同于动物的是，人的主要功能在于理智和意志，故实现人性是指在身体上实现理智和意志的支配功能。为了实现幸福，人要在人生的各个领域持续锻炼正确运用理智和意志，使之卓越，而受卓越理智和意志支配的身体，则会体现出卓越的言行。与亚里士多德一样，阿奎那将人性功能的卓越性称为“美德”（virtue）。

然而，仅仅说幸福是源自理智和意志的卓越运用是不够的。所有人都运用理智和意志，但这并不意味着他们活得很幸福。人会用理智和意志来追求错误的人生目的。例如，视财富为人生目的而用理智和意志追求之，并不能带来幸福，因为财富只是服务于人之需要的工具；人不能为了低于其本质的事物而活。^{〈14〉}又比如，有人视名誉是人生目的而用理性和意志追求之，亦得不到幸福，因为名誉只是卓越性的结果，而非卓越性或幸福本身（类似的论证也适用于人对快乐的追求）。^{〈15〉}使理智和意志仅仅服务于身体的需求，也无法带来幸福，因为人的满足感超越身体上的满足。^{〈16〉}但这并不意味着财富、名誉、快乐和身体的享受是不好的，而是说人不能视其为支配人的理智和意志之主宰。反之，人要让这些身外之物成为理智和意志的“附庸”。运用理智和意志未必能带来幸福，关键是人运用时要体现理智和意志的主导作用。但这种说法是否就一定是一种理性主义或人本主义呢？

未必。阿奎那并不认为人的理智和意志是衡量一切的终极标准，而是相信，人生的最终目标或幸福事关理智和意志的完善，而得以完善的理智和意志以追求真理与善为目标。^{〈17〉} 理智是认知真理的功能，而在理智的帮助下，意志是选择善（事）的功能。进言之，理智所做的是认知，而真理是完善理智的认知对象；意志所做的是选择或爱，而善是完善意志的选择或热爱的对象。如此，理智和意志可比作领受真理和美善的器皿。由此可知，视理智和意志的完善为实现人性的目标，意味着把真理和善看作理智和意志活动的终极对象。这样，说人要体现理智和意志的主导作用，等于说真理与善要支配人生的一切。换言之，重视理智和意志的人生，是以真理与善为最高权威的人生。由此可推知，完善理智和意志之所以能实现幸福，是因为人藉着理智和意志追求真理与美善。

人们自然渴望发现现实中各样存在者的真理和价值。然而，受造物的真理与善是有限且片面的，因此它们无法充分实现人的理智和意志的潜能，也无法完全带来幸福。这就是为何受造物不能成为人渴望的终极对象。

四、幸福的三一性基础

由此可见，人的理智和意志通过认知最高的真理和最大之善，方能得到充分的完善。各种真理和各样的善，都源于也反映最高的真理与最大的善，而神是最高的真理和最大的善（阿奎那称之为第一真理[*prima veritas*]和普遍之善[*bonum commune*]），因为神是最实在的存在，也是所有存在者所追求的终极目的。作为最高真理，神是最可知的；作为最大的善，神是最可爱的。认识和爱神将人的理智和意志发挥到了最大作用。理智的完善在于理智与最高真理在认知上的相遇，而意志的完善在于意志与最大的善在爱上的联合。由此可知，人的幸福在于尽意认识神，尽心爱神。^{〈18〉}

然而，最高的真理和最大的善超越人性，人要凭自己的理智和意志充分认知神和爱神是不可能的。^{〈19〉}堕落后，人的有限和罪恶使人的终极目标变得不可企及。这就是为何人只能通过神的启示来认识神、爱神而领受幸福。^{〈20〉}耐人寻思的是，人性只有通过超越自身的存在才能得以完善。

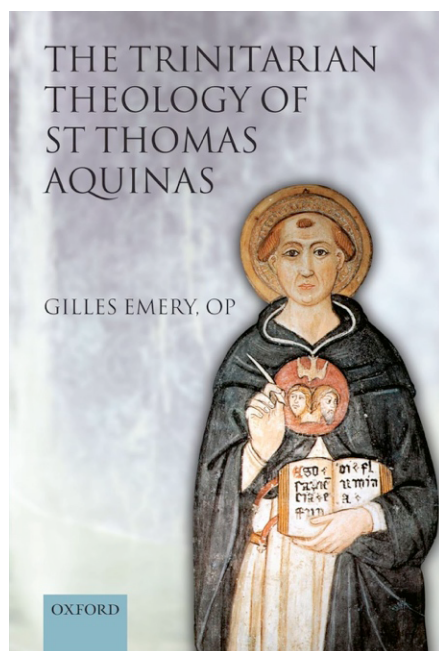
尽管如此，启示只是认知和爱神的必要条件，但它尚未充分。虽然启示以文字形式揭示神的奥秘，但由于启示的超自然性和神圣性，有限且有罪的人无法仅仅通过阅读圣经而认识神、爱神。人首先需要的是理智和意志的更新和提升，使自己可以有效地阅读圣经并获得救恩。阿奎那相信，这种提升是出于恩典，而提升心灵的恩典，表现为圣子和圣灵内住于信徒的灵魂中。但这恩典为何要通过圣子和圣灵的內住呢？按照阿奎那的说法：

1. 圣子从圣父永恒受生，表明圣子是圣父的道或智慧。因此，人唯有通过与身为智慧的圣子联合，方能领受理智的提升，使人的理智生出智慧；

2. 圣灵从圣父和圣子永恒发出，表明圣灵是圣父和圣子的互爱。因此，人唯有通过与圣灵联合，方能获得意志的提升，使人的意志发出爱。

总之，圣子和圣灵在灵魂中的內住，超自然地更新并提升理智和意志的能力，使其能认识神、爱神。如上所述，人的理智和意志与它们的对象（真理和善）之间的关系，就像器皿与其内容的关系。照此，人生的终极目标在于被完善的人性功能（理智与意志）和完美存在的联合。

上述有关认识神和爱神的三一基础，出自阿奎那关于神的差遣（*missio Dei*）之教导。^{〈21〉}阿奎那认为，在神的救赎计划中，圣父将圣子和圣灵差遣到世界，而这一神圣差遣既有可见也有不可见。可见差遣是指道成肉身和圣灵在五旬节的降临。与本文主题更相关的是不可见的差遣，即圣子和圣灵被差遣到选民的心灵中，使他们能亲自领受救赎的果实。在这不可见的差遣中，圣子内居于灵魂的认知中，而圣灵内居于灵魂的爱中；通过圣子和圣灵在信徒的理智和意志的內住，圣父也与信徒同在。在此笔者



吉尔斯·埃默里著《圣托马斯·阿奎那的三一神学》
 (*The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, trans. Francesca Murphy
 [Oxford: Oxford University Press, 2007]) 英文版封面。

提供如下补充：

1. 圣子住在人的理智中，意味着人藉着理智的提升得以体验圣子与人的同在。无形之神是智慧和理性的源头，所以人通过直接意识到神的理智生活（即神之所思所知）而感知神的同在。在这认知上的相遇中，圣子使**外在的道**（圣经）成为信徒对身为神的道的圣子之**内在体验**。例如，在阅读基督受试探的记载时，信徒可以直窥基督的内心，生动地领会主对圣父的顺服。基督的顺服有力感化灵魂，使其萌生出类似的顺服之心。简言之，在与圣子的同在下，通过神的话认识神会超自然地使人的理智能在圣子的思维上有份，进而使理智拥有圣子的思维样式。这就是为何阿奎那认

为，圣子在信徒内心的内住会产生智慧这一恩赐。^{〈22〉}

2. 圣灵住在人的意志里，意味着人透过意志或渴望的提升得以体验圣灵与信徒的同在。神是灵，所以人通过直接意识到神自身的意志生活（即神之所愿所爱）而感知神的同在。信徒在阅读神的书面话语时，圣灵或神的爱通过圣经被“吹出来”，使信徒的灵魂能直接渴望或热爱圣经中所启示之神的所愿或所爱。这好比音乐：在音乐表演中，**外在于**作曲家和听众的乐谱，一经演奏，便使作曲家的情感成为**内在于**听众的感受。简言之，圣灵的同在会超自然地使人的意志在神的意志上有份，进而使意志生出神自己的爱的样式。这就是为何阿奎那认为，圣灵在信徒内心的内住会产生爱这一恩赐（罗5:5）。^{〈23〉}

3. 圣子和圣灵的差遣不可分割，因为圣子的差遣是通过圣灵的差遣来实现的。这就是说，信徒的灵之所以能生动认知圣子的思想，是因为圣子是通过圣子的灵住在信徒里面。圣灵以实现联合为其工作宗旨，故正如父和子藉着圣灵联合为一而相互透明一样，信徒也通过圣灵与圣子（并通过圣子与圣父）得以联合而彼此透明（但人永远无法参透神）。鉴于此，圣灵的内住具有双重作用：第一，圣灵是基督与信徒同在的媒介，基督的智慧藉着圣灵的联合而产生信徒的智慧；^{〈24〉} 第二，圣灵所注入的爱，使信徒感受到圣子的思想之可爱和感染力。^{〈25〉} 总之，圣灵的差遣聚焦于圣子的差遣，旨在使信徒能享有基督的救赎果实和生命。照此可知，基督和圣灵的工作无法分割。正如在三一神里面，圣子的受生必然离不开圣灵的发出，圣子的差遣也离不开圣灵的差遣。正因此，理智上的完善离不开意志上的完善；真正认识神和正确爱神密不可分。这就是为何阿奎那认为，与人间的智慧不同，来自启示的超自然智慧，是一种情感性知识或者说是一种“有滋味”的知识。^{〈26〉}

总而言之，与三一神的联合、灵魂的超自然完善以及学习启示，都是

人的幸福不可或缺的条件。显然，阿奎那将三一性内涵赋予了基督教的幸福观。

五、幸福的标志：信、望、爱

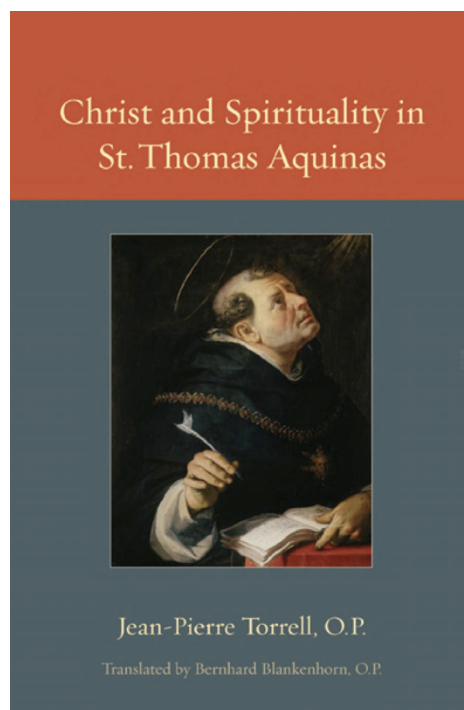
在阿奎那看来，灵魂与三一神的联合带来了理智和意志的完善，被完善的理智表现为信心，而被完善的意志则表现为希望和爱。^{〈27〉}因此，信、望、爱都是灵魂的美德或完善人性的卓越。在现世的生活里，人的幸福则表现为一种相信神、且在神里有盼望和爱神的生活。阿奎那称这三者为神学美德，因它们来自神的恩典，并以神为目的。^{〈28〉}根据阿奎那的解释，从产生的顺序看，信心先于希望和爱，因为意志的活动只能建立在理智认知的基础上；但从完善的程度来说，爱在信心和希望之前，因为信徒在爱中与神完全联合，而信心和希望是对这完美联合的认识和期待。^{〈29〉}现在，让我们来逐一探讨这三种神学美德。

信心包含着最高级且最关键的知识，因它以神及人的救赎为内容。具体而言，信心的核心内容是三位一体和道成肉身（包括基督的死亡和复活，这是神拯救人的方式）。^{〈30〉}没有神的启示，人的理性无法发现或认知这一真理。作为现世中的理智的完善形式，信心通过圣灵参与到圣子对圣父的“看见与聆听”中，也成为每一项神学思考的驱动力。信心虽体现出理智的完善，但这完善还不完美。信心是仍在通往天家旅途中的信徒的认知状态。信心是在缺乏证据或无法直接看见神的情况下发挥作用的；神的权威和可信性弥补了信心在证据和感知上的不足。与加尔文一样，阿奎那认为，信心不能也不可建基于外在证据或理性论证（虽然圣灵可以加以使用）。与奥古斯丁一样，阿奎那相信，认知条件的不足不妨碍理智，因为在人开始信仰神时，意志推动人接受超越理智的启示；意志之所以如

此，是因为神的权威和可信性感动或说服了意志。此外，激发信心的最高真理也是满足渴望的最大之善，所以信心通过理智和意志发挥作用。^{〈31〉}

圣灵通过信心将人的意志引向神，从而完善意志。信心使人看见，身为真理之神也是人的幸福或救恩的源泉。希望就是信徒对身为幸福源头之神的不懈寻求。^{〈32〉} 希望以圣灵的重生工作为前提，这一工作矫正了人弯曲的意志^{〈33〉}而正确地视神为其真正的归宿。通过对启示的信心，信徒能知道他们的最终目标，并在圣灵的感动下，满怀希望地朝着这个目标前进。阿奎那在此追随奥古斯丁，将希望视为介于自大和绝望之间的平衡点。^{〈34〉} 自大令人感到自足并忽视神，而希望意味着两件事：一是信徒对自己和世界的不满，二是信徒对神的谦卑依靠，因为唯有神才能改变他们和世界的现状。绝望使人沉陷宿命论，而希望让信徒忍耐等候神及其祝福。现世生活的苦难挑战信心，但神用苦难促使受挑战的信心坚守神的应许而期待最终的释放。这不完美的世界，居然成了神通过信心和希望完善人的理智和意志的环境。神通过他的话和圣灵提升人的理智和意志，使他们能超越尘世经历的局限。

灵魂的第三种卓越性是爱（caritas）。与希望相似，爱是人意志的完善，但与强调幸福的“尚未实现”这一面的希望不同，爱更强调其“已然实现”的一面。灵魂中由圣灵注入的爱证明了神和人之间的联合，所以爱在世上能实现幸福（尽管尚未完全）。爱向人们证明：与神联合是信徒在现世就能享有的永生之本质。实际上，爱等同于联合本身，因为爱使被爱者融入爱者的内心，反之亦然。^{〈35〉} 所以，爱也成为信心和希望的驱动力，让缺乏信心和希望的信徒重新信靠和寻求神。所谓爱推动信心和希望，就等于说圣灵推动灵魂相信且寻求神，因为阿奎那认为，爱是圣灵同在的结果和证据。因此，爱会生爱，即作为与神联合之果实的爱，促使信徒更爱神。此外，爱可以指信心之旅的终点，即信徒与神联合的圆满状



让-皮埃尔·托雷尔著《圣托马斯·阿奎那论基督与灵性》
 (*Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*, trans. Bernhard Blankenhorn
 [Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011]) 英文版封面。

态。但这状态尚未实现，所以，爱中“已然实现”的部分（与神的初步联合），促使灵魂期待爱“尚未实现”的圆满（与神联合的完全）。

信、望、爱提升了理智和意志，从而使人更接近完美。对阿奎那而言，信、望、爱之所以带来幸福，是因为它们实现并促成人与三一神的联合，而与神联合是人获得实在或完满的存在之条件。没有启示及其成果（信、望、爱），人无法达到应有的真实状态。正是这种信念让阿奎那将神学与幸福紧密联系在一起。

六、实现幸福的神学学习：一些建议

神学应当既出于信、望、爱的推动，也促成信、望、爱的成长。这就表示，神学是实现幸福人生的成果和工具。所谓神学是成果，是因为神学出于神与人在信、望和爱上的联合这一幸福状态；而说神学是工具，是因为神学可以加强信、望、爱等构成幸福人生的卓越性。被加强的信、望、爱将更进一步推动神学学习；这个过程会不断地发展下去，直至信徒得以完全见主面。再者，鉴于成圣可以说是信徒在信、望、爱中不断成长的过程，从事神学也是成圣过程的重要部分。但信徒如何将神学学习与信心、希望和爱结合起来呢？以下是笔者的几点建议：

第一，信心让人有限参与到神的思想，故信徒当竭力使自己对圣经和神学的认知不断趋近于神的视角。有几种方法可以帮助信徒达到这一目标：第一种是有机而系统地学习，即在全面呈现启示的内容时解释各部分之间的相互关联性。另一种是深入探究教会中常用的圣经概念（如信心、爱、生命等），因为流行化的概念往往会遭到曲解。神学探究离不开挖掘这些概念真正且丰富的内涵，充实之并改正教会对它们的误用。第三种是不安于表面的解释而善于探寻事物、观点和现象的本质。这些方法要求信徒培养基于圣经的批判性思维和分析能力。

第二，鉴于信心是一种尚不完美的认知模式，神学学习应避免妄图解答所有问题或揭开任何奥秘的雄心。谦卑是信心的主要精神之一。信仰中的奥秘成份不可或缺，因为信心的对象不是抽象的理论，而是具有位格之神。与神建立关系需要信靠，但试图解决所有问题或压制任何疑问则会消灭信靠。为了培养信靠，神学教师和学生需防止僵化的宗派主义和教条主义，学习在不确定或困惑中愿意耐心等待神。无论如何，为了培养信心，教会需要避开理性主义和反智主义；这两种极端只是狂热心态的不同表现

形式，它们为了确保虚假的安全感而破坏信靠。

第三，若神学扎根于信心而信心必然导向希望，那么从事神学研究就与希望的实践密不可分。但如何在希望中从事神学呢？按照一位研究阿奎那的学者的说法，希望总与信徒的个人叙述有关，希望将个人叙述“向前延伸至可能的结局。”^{〔36〕} 故此，学习神学理应满足人对理解人生意义的需要。这种学习将个人的叙述置于神的救赎历史这一大叙述之中：将圣经中创造、堕落、救赎和荣耀的情节当作自己人生的情节。如此，信徒可以从神的视角来诠释自己的过去、现在和未来。

第四，践行希望的另一种方法是让自己感受到这个世界的破碎和苦难。信徒在更深入体会他人和自己的各种痛苦时，也让自己的神学面临挑战。这将促使他重新思考自己的神学并渴望神的最终拯救，而这两者都能激发希望。在重新思考神学的过程中，信徒会发现，他们在世上还不能获得对真理的完整理解，这让信徒对在天家直观主面而完全理解神的心思满怀希冀。由此，从事神学本身就是一种希望的行为。对阿奎那来说，神学是在信徒回天家的朝圣旅程中进行的。这表示神学不厌其烦的研究和分析，都是信徒的灵魂从远处凝视神之面容的努力，也预期着信徒在天家直观主容这一洪福。此外，如阿奎那指出，希望与勇气息息相关。充满希望的勇气使信徒能不顾一切地坚守信心。在期待神拯救的希望中，信徒凭借不完整但坚定的神学来避开自大和绝望。

第五，信徒如何在爱中学习神学呢？爱本质上是联合，故在爱中学习神学的体现与目的，正在于增进信徒与神的联合。增进联合的最佳方式就是将圣经学习和祈祷结合起来，类似于教父和中世纪灵修大师提倡的敬虔诵读（lectio divina）操练。圣灵通过敬虔诵读将神的道内化于信徒的灵魂中。带着祈祷的心学习，使学习者有受教的耳朵，让他们的思想与神的思想协调一致。该操练之所以能促进信徒与神联合，是因为它是神和信徒互

相敞开己心的时机：启示是神藉着圣子和圣灵向人敞开自己的心，而信徒的读经祷告则是他们向神赤露敞开的表现。没有双方的敞开，位格之间的联合则无法发生。在祈祷中，人们通过诚实地将神的话与自己的处境联系起来，承认自己的过失并祈求效法基督的恩典，从而在祈祷中更深刻领悟神的话语。健康的神学应当培养自我认知，而人只能通过神的话正确认识自己。神学在提升理智和意志时也产生正确的自我认知。

第六，若神学在信、望、爱中进行，而信、望、爱是统治身体的理智和意志之完善表现，那么学习神学理应产生行为上的转化。正如爱会使爱者变得像被爱者一样，^{〈37〉} 由爱推动的神学学习会使信徒的言行变得像基督一样。因此，神学院和教会的神学教师，不仅要激发信徒的理智和情感，还要训练他们在生活的各个领域的行为更符合圣经的教导。

总而言之，学习神学无异于人从神那里领受更完满的存在和更大的善的过程。学习与祈祷的统一是上述所有建议的基础，因这统一使信徒参与到三一神的生命。学习和祈祷的统一反映出认识神和爱神之间的合一，而这合一植根于圣子和圣灵的差遣的不可分割性。神学的三一性基础和结构，让我们明白为何阿奎那不需要在神学之外再阐述一套灵性学说，因他的神学本身就是灵性神学。^{〈38〉}

七、结语

本文旨在改变人们对神学学习和研究的偏颇认识。神学不应被视为一种脑力训练，而应被看作是一种能带来幸福或完满存在的体验。阿奎那认为，神学不仅是一门关于神的学科，也是一门能完善理智和意志的学科。^{〈39〉} 当然，神学并非涵盖人生的所有领域，但如果神学是信、望、爱等美德的践行，那么神学可被视为在基督里新生命的浓缩形式。从事神学

研究令人喜乐，正如阿奎那所言，喜乐是由神的同在引发的（如上所述，认识和热爱神的话以圣子在圣灵中的同在为前提）。^{〈40〉}

总之，幸福而喜乐的生活在于人通过知识和爱与三一神联合。这实际上是基督教版本的“自我实现”，但它并非出于人本主义或自我中心，乃是基于“忘我的自我实现（self-forgetful self-realization）”。^{〈41〉}与神联合的信徒不以自我为中心，而是沉浸在对神的认识和爱里面。人只要在理智和意志上享受神，就是幸福的。^{〈42〉}若是这样，人的幸福实质上彰显出神的存在和善。我们因此可以与爱任纽（Irenaeus, 130—202）一同确认：神的荣耀体现在充满活力的人身上，而充满活力就是得见神。♥

参考书目：

- Allen, Michael, and Swain, Scott. *Reformed Catholicity*. Grand Rapids: Baker, 2015.
- Aquinas, T. *Commentary on the Gospel of John 9-21*. Trans. Fabian R. Lacher. Lander, WY: The Aquinas Institute, 2013.
- Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Trans. F. R. Lacher. Lander, WY: The Aquinas Institute, 2012.
- Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Trans. F. Lacher. Albany: Magi Books, 1966.
- On Love and Charity: Readings from the "Commentary on the Sentences of Peter Lombard."* Trans. Peter Kwasniewski. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.
- Disputed Questions on Truth*. Trans. Ralph McNerny, in *Thomas Aquinas: Selected Writings*, NY: Penguin, 1998.

I Sententiarum, “Prologue”, trans. Ralph McInerny, in *Thomas Aquinas: Selected Writings*, NY: Penguin, 1998.

Summa Theologiae. Trans. Alfred J. Freddoso: <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm>

Summa Contra Gentiles: Book One, God. Translated by Anton C. Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

Summa Contra Gentiles: Book Three, Providence Part I. Translated by Vernon Bourke. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

Bavinck, Herman. “Foreword to the First Edition (Volume 1) of the *Gereformeerde Dogmatiek*.” Trans. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 9-10.

Emery, Giles. *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, trans. Francesca A. Murphy. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Hütter, Reinhard. *Bound for Beatitude: A Thomistic Study in Eschatology and Ethics*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.

Pinches, Charles. “On Hope”, in *Virtues and Their Vices*, ed. K. Timpe & C. Boyd, 349-368.

Svenson, Manfred., and David VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

Timpe, K., and C. Boyd, eds. *Virtues and Their Vices*. NY: Oxford Univ Press, 2014.

Torrell, Jean P. *Saint Thomas Aquinas, Vol. 2: Spiritual Master*, trans. Robert Royal. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.

Trueman, C. *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Vos, Arvin. *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought*. Washington, D.C.: Christian University Press, 1985.

-
- 〈1〉 本文最初以英文写成 (“Theology and Human Flourishing: A Thomistic Account,” in *Revitalization of the Church*, edited by Ferry Mamahit, Malang: STT SAAT Press, 2021), 中译文收入《世代》第25期时有所修订。
- 〈2〉 参见M. Svenson & D. VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants* (NJ: Hoboken, 2018)。关于新教神学对阿奎那的误解及其澄清, 见Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, & Contemporary Protestant Thought* (Washington, D.C.: Christian University Press, 1985)。
- 〈3〉 Bavinck, “Foreword to the First Edition (Volume 1) of the *Gereformeerde Dogmatiek*,” trans. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 9-10.
- 〈4〉 诸如彼得·韦尔米利 (Peter Vermigli, 1499—1562)、吉罗拉莫·赞奇 (Girolamo Zanchi, 1516—1590) 和约翰·欧文 (John Owen, 1616—1683) 等归正宗神学家, 都曾钻研过阿奎那的神学思想, 并将之运用于各自的神学体系中。参阅Svenson & VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants*; Van Asselt & Dekker, eds. *Reformation and Scholasticism* (Grand Rapids: Baker, 2001); Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007)。
- 〈5〉 关于新教对大公教会神学资源的重新挖掘, 参见Allen & Swain, *Reformed Catholicity* (Grand Rapids: Baker 2015); C. Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018); G. Orlund, *Theological Retrieval for Evangelicals* (Wheaton: Crossway, 2019)。
- 〈6〉 Reinhard Hütter, *A Thomistic Study in Eschatology and Ethics* (Washington, D.C.: The Catholic University of Am John Owen erica Press, 2019), 9.
- 〈7〉 *ST* I, q. 5, a. 1. 本文所引阿奎那著作的缩写为: *ST* (《神学大全》), *SCG* (《反异教大全》), *In Psalmos*. (《诗篇注释》), *In Ioan*. (《约翰福音注释》), *Ad Rom*. (《罗马书注释》), *In Gal*. (《加拉太书注释》), *De Ver*. (《论真理》), *Sent*. (《彼得隆巴大师语录四卷注释》)。
- 〈8〉 *ST* I, q. 5, a. 1.
- 〈9〉 *ST* I, q. 5, a. 3.
- 〈10〉 *ST* I, q. 6, a. 2.
- 〈11〉 *ST* I, q. 5, a. 4.
- 〈12〉 *ST* I, q. 6, a. 4.
- 〈13〉 *ST* I-II, q. 1, a. 5.
- 〈14〉 *ST* I-II, q. 2, a. 1. *SCG* III, 30.
- 〈15〉 *ST* I-II, q. 2, a. 2, 6; *SCG* III, 28.

- 〈16〉 ST I-II, q. 2, a. 5.
- 〈17〉 理智所追求的真理，涉及事物的可思考性或可认知性，真理以可认知的事物之存在为前提（*De Ver.*, q. 1, a. 1）。与此同时，存在蕴含着可认知性，也就是说，所有存在都能成为理智的认知对象。此即所谓真理是理智的认知与被认知的存在二者间的相符性。照此，“存在”和“真理”相互预设（*De Ver.*, q. 1, a. 5）。鉴于存在与善的相互转换性，善以可欲求的事物的存在为前提，而所有存在都有一定程度的可欲性，故“存在”与“善”也是相互预设的。
- 〈18〉 ST I-II, q. 1, a. 7.
- 〈19〉 ST I, q. 1, a. 1.
- 〈20〉 ST I, q. 1, a. 1.
- 〈21〉 ST I q. 43, a. 3. Giles Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, trans. Francesca Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2007), 369.
- 〈22〉 ST I q. 43, a. 3; ST III, q. 7, a. 3.
- 〈23〉 ST I q. 43, a. 3; ST III, q. 7, a. 3.
- 〈24〉 *In Ioan.*, XIV, 26, no. 1958; *SCG* IV. 21.
- 〈25〉 *In Rom.*, VIII, 16, no. 645.
- 〈26〉 ST II-II, q. 45, a. 2; *In Psalmos* XXXIII, n. 9.
- 〈27〉 ST I-II, q. 4, a. 3.
- 〈28〉 ST I-II, q. 62, a. 1.
- 〈29〉 ST I-II, q. 62, a. 4.
- 〈30〉 ST II-II, q. 2, a. 7, 8.
- 〈31〉 J. P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas, Vol. 2: Spiritual Master*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), 6.
- 〈32〉 ST I-II, q. 62, a. 3.
- 〈33〉 ST I-II, q. 4, a. 4. *In Gal.*, V, 16, no. 308.
- 〈34〉 ST II-II, q. 17, a. 5.
- 〈35〉 *III Sent.* d. 27, q. 1, a. 1.
- 〈36〉 Pinches, “On Hope”, in *Virtues and Their Vices*, eds. Timpe & Boyd (Oxford: Oxford Univ. Press, 2014), 362.
- 〈37〉 *III Sent.* d. 27, q. 1, a. 1; ST I-II, q. 62, a. 3.
- 〈38〉 Jean P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas, Vol. 2: Spiritual Master*, 18.
- 〈39〉 *I Sent.* “Prologue”, q. 1, a. 1, ad. 2.
- 〈40〉 *In Gal.*, V, 22, no. 308.
- 〈41〉 引自 Reinhard Hütter 的说法（*Bound for Beatitude*, 225）。
- 〈42〉 ST I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.

（作者现为美国拜欧拉[Biola]大学和创欣神学院教师）



『向托马斯·阿奎那说话的十字架圣象』。俄亥俄州哥伦布市圣帕特里克教堂彩色玻璃窗。

托马斯·阿奎那的救恩神学

文 / 车桂

本文结合圣经神学和托马斯·阿奎那《神学大全》的有关论述，旨在说明阿奎那的救恩神学，是中世纪鼎盛时期杰出的“十字架神学”。笔者先概述《神学大全》的主题结构，然后分别从基督被钉十字架、赎罪祭、救恩论三个层面予以阐发，以呈现阿奎那救恩神学中的十字架面向。

一、《神学大全》的主题结构

《神学大全》的主题结构，是从作为创造者的上帝到作为救赎者的上帝的环形结构（exitus-reditus）。从上帝到人，是上帝的神圣创造奥秘，人是上帝的神圣形像，上帝是人之存在的本源和鹄的；从人到上帝，是上帝的神圣救赎奥秘，作为降世为人的永恒圣言，基督是人归向上帝的真理道路。^{〈1〉}

阿奎那的圣言学说构成主题恢弘而结构精湛的神学三部曲。第一，永恒里的上帝圣言；作为神圣位格的圣言在永恒中的神圣起源和位格特征，永恒圣言的位格称述是圣子、圣言和肖像。永恒圣言是三位一体的第二位，是完全的上帝。第二，永恒圣言降世为人；道成肉身的神学奥秘，以及基督的神圣救赎工程，就是基督降生，被钉十字架和复活升天。第三，作为神圣救赎历史的神圣本源和神圣鹄的的上帝圣言；基督再来，蒙赎者

进入上帝应许的永恒真福。基于上帝启示的神圣学说的终极鹄的，在于人类的救恩。人的生命指向作为创造者的上帝，如同指向生命的终极目的。上帝自己作为人的终极目的，超越纯粹理性的认识能力（赛64:3）。为了人类救恩的缘故，神圣学说需要藉由上帝启示把神圣救恩的奥秘揭示于人。人获得救恩完全有赖于此一启示真理的认识，因为人获得救恩端赖上帝。为了使人更容易更确实地获得救恩，神圣学说需要根据上帝启示来教导关于救恩的神圣奥秘。^{〈2〉}

二、被钉十字架的基督

永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，为人类救恩在十字架献上一次永远的赎罪祭，这是基于上帝的神圣预定。上帝的神圣预知不可能失误，其神圣预定不可能落空。“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法之下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”（加4:4-5）上帝的公义要求补赎人类冒犯上帝的罪恶，上帝的慈爱付出代替性的补赎。“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”（约3:16）永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，亲自担当一次永远的赎罪祭。上帝藉上帝和人之间的中保，就是降世为人的基督耶稣，为人类救恩在十字架献上一次永远的赎罪祭。“摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信他的都得永生。”（约3:14-15）降世为人的基督被钉十字架，为人类救恩献上一次永远的赎罪祭，叫一切相信基督的人——先是犹太人，后是外邦人——都藉着基督付出的赎价获得救赎，在现世获得灵魂复活，在将来获得身体复活，进入上帝应许的永恒真福。基督的十字架意指神圣救恩的普世性，基督在十字架上双手伸开而死亡，是用一只手吸引以色列百

姓，另一只手吸引外邦人。十字架的形像从中央的焦点伸向四方，意指那被钉十字架者普及四方的德能和眷顾。^{〈3〉}

永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，在十字架上亲自担当人类罪孽的刑罚和审判，同时也亲自担当人类的忧患，背负人类的痛苦；为人类的过犯受害，亲自为人类的罪孽压伤。人类在亚当里都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華将人类的罪孽都归在这位除去世人罪孽的上帝羔羊身上。（赛53:4-6）迫害者把两个强盗钉在基督十字架之旁，是为使世人相信基督与强盗为伍。“他也被列在罪犯之中。他却担当多人的罪，又为罪犯代求。”（赛53:12）在上帝的神圣预定中，基督同两个强盗一起被钉在十字架上，是以降世为人的基督耶稣为上帝的羔羊，担当和除去世人的罪孽。基督在凶犯中如同凶犯，在罪犯中如同罪犯，在十字架上代替人类承担刑罚和审判。基督在十字架上，在生命的弥留之际，为那些不认识自己而杀害自己的迫害者祈求上帝的赦免。^{〈4〉}

降世为人的基督耶稣为人类救恩被钉十字架而死亡，这是希伯来圣经一以贯之的弥赛亚预言，是上帝在古时候藉着旧约先知给予以色列百姓的救赎应许，也是历尽沧桑的以色列百姓在神圣救赎历史中的弥赛亚盼望。即将受难的基督在最后的晚餐对门徒说：“人子固然要照所预定的去世。”（路22:22）复活的基督在地上四十天之久向门徒启示天国的奥秘，基督对门徒说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。”（路24:44）希伯来圣经中摩西律法、先知书和诗篇记载的弥赛亚预言，都必须应验。复活的基督对门徒说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷直传到万邦。你们就是这些事的见证。”（路24:46-48）^{〈5〉} 降世为人的基督耶稣为人类救恩被钉十字架而死亡，这是上帝的神圣预定和希伯来圣经的弥赛亚

预言，都必会应验。

根据大马士革的约翰的阐述，永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，同时彰显上帝的美善、公义、智慧和德能。“道成肉身彰显上帝的美善，因为上帝没有轻视自己用尘土创造的软弱的人；道成肉身彰显上帝的公义，因为上帝不是用异于人者去战胜暴君，也不是凭藉暴力使人脱离死亡；道成肉身彰显上帝的智慧，因为上帝为最棘手的难题，想出了最合适的解决方法；道成肉身彰显上帝的德能，因为没有什么比上帝降世为人更伟大的事。”^{〈6〉}道成肉身彰显上帝的美善，因为上帝定意拯救按照自己神圣形像创造的人；道成肉身彰显上帝的公义，因为上帝藉着被钉十字架的人子战胜撒但，藉着弥赛亚在十字架的死亡救赎人类脱离死亡；道成肉身彰显上帝的智慧，因为降世为人的基督耶稣在十字架献上一次永远的赎罪祭，成就永远的神圣救赎工程；道成肉身彰显上帝的德能，因为永恒圣言降世为人是最深邃的神圣奥秘。

永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，要将自己的百姓从罪恶和死亡中救出来。道成肉身彰显上帝的公义，因为上帝藉神而人的基督战胜撒但。神而人的基督战胜撒但，因为基督为人类救恩在十字架献上一次永远的赎罪祭。纯粹的人不可能补赎全人类的罪孽，上帝不应该补赎人类的罪孽。上帝和人之间的唯一中保基督，在圣言位格中具有完全的神性和完全的人性。降世为人的基督耶稣作为完全的人被钉十字架而死亡；作为完全的上帝则是人类的救赎主。^{〈7〉}

三、耶和華以他為贖罪祭

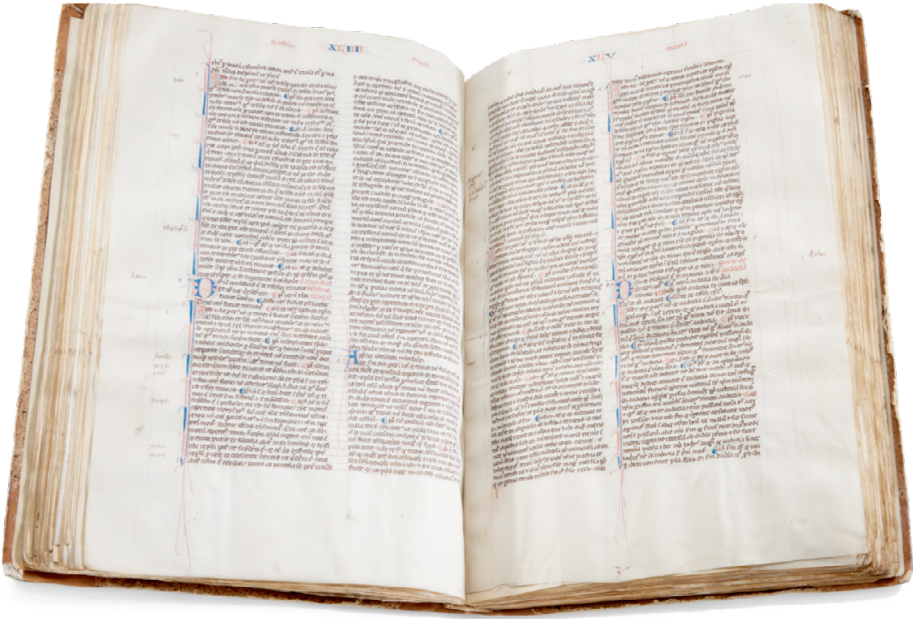
上帝不爱惜自己的儿子，为我们众人把他交出。（参罗8:32）上帝为了从罪恶和死亡中救赎人类，把道成肉身的基督耶稣交付十字架，让其经

历苦难和死亡。三位一体的上帝差遣他的独生子，在神圣救赎历史中降世为人，为人类救恩在十字架献上一次永远的赎罪祭。^{〔8〕}永恒圣言降世为人的目的，不仅在于消除那流传给亚当后裔的原罪，还在于消除后来增加的一切罪孽。整个人类在亚当里染了原罪，永恒圣言降世为人的主要目的在于消除原罪。^{〔9〕}永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，为人类救恩献上一次永远的赎罪祭，这是上帝预定的神圣救赎工程，同时彰显上帝的美善、公义、智慧和德能。上帝自己把基督交付十字架，交付被钉十字架的苦难，交付死亡。^{〔10〕}

上帝以自己的永恒意志，预先安排降世为人的基督耶稣，担当除去世人罪孽的上帝羔羊，献上一次永远的赎罪祭，用自己的生命赎回人类，为要“将自己的百姓从罪恶里救出来”，又“要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”（创3:15）上帝差遣神而人的基督耶稣在十字架上藉着死亡战胜撒但、吞灭死亡，救赎人类；差遣基督耶稣在十字架上担当人类罪孽的平安祭、挽回祭和赎罪祭，这是上帝预定的神圣救赎工程。^{〔11〕}

上帝赐予降世为人的基督耶稣卓越圆满的爱德及柔和谦卑的顺服。

“没有人夺我的命去，是我自己舍的。我又权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令。”（约10:18）舍弃生命和取回生命，这是耶稣从上帝领受的受苦受难、为人类救恩而死亡和献上一次永远的赎罪祭的命令。永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，降世为人的基督耶稣“就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”（腓2:8）被钉十字架的基督，藉自己的人性意志顺服上帝的神圣救赎旨意，进而完成和成就上帝的救赎旨意：“因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”（罗5:18-19）因亚当的悖逆，人



《神学大全》拉丁文羊皮卷手稿（巴黎，约13世纪末）。
<https://www.christies.com/en/lot/lot-6437919>

类陷在罪恶和死亡的深渊中；因基督的顺服，上帝把自己的百姓从罪恶和死亡的深渊中救赎出来。上帝启迪基督的顺服，藉着基督的顺服成就自己的神圣救赎工程。^{〈12〉}

上帝没有保护基督免于十字架的死亡，而是把基督遗弃给迫害者。上帝有能力阻止基督被钉十字架而死亡，却没有加以阻止；也能够抑制迫害者，使其或者不愿杀害基督，或者无法杀害基督，然而上帝没有加以抑制，而是把基督遗弃在那些迫害者的手中。基督被钉十字架，从午正到申初，遍地黑暗。约在申初，被钉十字架的基督大声喊着说：“我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？”（太27:46）被钉十字架的基督在弥留之际如此痛苦的呼喊，记载在希伯来圣经的弥赛亚预言中。（诗22:1）犹太领袖

虽然在基督身上看出许多希伯来圣经的弥赛亚预言的表记，却由于仇恨和嫉妒而推翻之，拒绝承认基督的神性。犹大因贪财而把基督交给祭司长，祭司长出于嫉妒和仇恨而把基督交给彼拉多，彼拉多又因畏惧而将基督交给罗马兵丁，罗马兵丁由于无知而把基督钉死在十字架上。基督在十字架上为那些杀害自己的迫害者，祈求上帝饶恕他们的无知。（路23：34）上帝把基督遗弃在迫害者手中，迫害者藉着自己的各种动机把基督钉死在十字架上。^{〈13〉}

四、一次永远的赎罪祭

关于基督的死亡，大祭司该亚法曾预言说：“独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。”（约11：50）该亚法预言基督将要替这一国死。其实，作为希伯来圣经应许的弥赛亚，基督不但替这一国死，而且要将上帝四散的子民都聚集归一。降世为人的基督作为赎罪的上帝的羔羊，代替犹太人死在十字架上，也代替外邦人死在十字架上；代替上帝四散的子民死在十字架上，也代替人类死在十字架上。人因犯罪而被判死亡：“分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创2：17）死亡是罪孽的刑罚（罗6：23）。灵魂的死亡意指灵魂和上帝分离，身体的死亡意指身体和灵魂分离。基督代替人类做补赎，承担死亡的刑罚；上帝的羔羊自愿代替人类死在十字架上，藉着死亡救赎人类脱离死亡：“基督也曾一次为罪受死，就是义的代替不义的，为要引我们到上帝面前。”（彼前3：18）公义的基督代替不义的亚当后裔担当死亡的刑罚，藉着自己的死亡引导人类回到上帝面前。^{〈14〉}

作为希伯来圣经应许的弥赛亚，基督的死亡以补偿的方式为人类带来救恩。上帝和人之间有一位中保，就是神而人的基督，就是那义者基督。

降世为人的基督为人类救恩被钉十字架和死亡，向上帝补偿了亚当后裔的罪孽（诗69：4）。一个人向被侵犯者付出的赔偿，倘若和被侵犯者所憎恶的侵犯相比较，被侵犯者对于此赔偿有同等或更大的喜爱，那么这人就真正补偿了侵犯。作为希伯来圣经应许的弥赛亚，降世为人的基督基于爱和顺服的牺牲所呈现于上帝的，超越为补偿全人类的侵犯或冒犯所需要的。这是因为，第一，基于基督为补偿人类罪孽受苦受难所本的伟大的爱。第二，基于基督为补偿人类罪孽所牺牲的尊贵生命，这生命是神而人的生命。第三，基于基督为补偿人类罪孽所承受的苦难的普遍^{〈15〉}和所承受的痛苦剧烈。^{〈16〉}基督为补偿人类罪孽所牺牲的尊贵生命，是神而人的生命。纯粹的人不能够补赎全人类的罪孽，上帝不应该补赎人类的罪孽。作为完全的人，基督承担被钉十字架的死亡；作为完全的上帝，基督补赎全人类的罪孽。基督的死亡为人类的罪孽，不但做出足够需要的补赎，而且做出超越需要的补赎，“他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。”（约一2：2）^{〈17〉}

作为希伯来圣经应许的弥赛亚，基督的死亡以献祭的方式为人类带来救恩。根据旧约圣经的弥赛亚预言：“耶和华却定意将他压伤，使他受痛苦；耶和华以他为赎罪祭。”（赛53：10）献祭原指为了原本应该归于上帝的荣耀而行的所有作为，藉以平息上帝的震怒，使蒙赎者与上帝和好。正如奥古斯丁所说，“真正的献祭，意指为了使我们藉神圣的结合归于上帝所做的一切作为，这些事都关系到那作为目的的善，而这善是使我们能够藉以成为真正真福的善。”^{〈18〉}可以说，献祭的神学涵义在于荣耀上帝、平息上帝的震怒，与上帝和好，就是蒙赎者与上帝合而为一。上帝在神圣救恩中应许的永恒真福，就是作为人的生命的终极目的的永恒真福。降世为人的基督在十字架上的死亡是真实的献祭，以色列选民的古老献祭都是这一真实献祭的标记。“在一切的献祭中要注意四点：奉献给谁、由谁奉献、奉献什么和为谁

献祭。这同一基督，作为真实而唯一的中保，藉和平的献祭使我们与上帝和好（把我们奉献给上帝），却仍然与接受他奉献的上帝为一体；他为之奉献的人，也使他们在自己中成为一体；他这同一位，既是奉献者，也是被奉献者。”^{〈19〉} 基督为人类救恩向上帝所献上的一次永远的赎罪祭，就是基督自己神而人的尊贵生命。这同一基督，作为上帝和人之间真实而唯一的中保，既是奉献者，也是被奉献者；藉一次永远的赎罪祭使蒙赎者与上帝和好，自己仍然和接受献祭的上帝为一体。^{〈20〉}

作为希伯来圣经应许的弥赛亚，基督的死亡以救赎的方式为人类带来救恩。降世为人的基督以自己的生命赎回人类的生命：“你们得赎，……是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血。”（彼前1:18-19）降世为人的基督自己承担咒诅而救赎人类脱离咒诅：“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：‘凡挂在木头上都是被咒诅的。’这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。”（加3：13-14）基督的死亡充分而超越地为人类的罪恶和罪罚做出补偿，基督的死亡如同使人类从罪恶和罪罚中获得救赎的一种赎价。一个人为自己或他人所做的补偿，就称为用以从罪恶和罪罚中赎回自己的代价或者赎价。基督为人类的罪恶和罪罚做出的补偿，是藉由付出那最伟大者、基督自己尊贵的生命，即基督神而人的尊贵生命。也就是说，蒙赎者的救赎赎价，是基督自己的神而人的尊贵生命，它是基督自己在十字架亲自付出的。因此，基督的死亡成为蒙赎者的救赎。^{〈21〉}

五、将上帝的百姓从罪恶里救出来

救恩的神学涵义，就是蒙赎者藉着基督的死亡从罪恶中获得救赎。“他爱我们，用自己的血使我们脱离罪恶，又使我们成为国民，作他父

上帝的祭司。”（启1：5-6）降世为人的基督用自己的宝血洗净蒙赎者的罪孽，使蒙赎者藉着信德而成为有君尊的祭司、圣洁的国度、上帝的子民，脱离罪恶。基督以自己神而人的尊贵生命作为赎价，藉救赎或赎回的方式荣耀上帝，挽回上帝的震怒，使上帝赐下赦免罪恶的奇妙恩典。也就是说，基督被钉十字架而死亡所凭藉的人性是神性的器皿；十字架上的死亡则具有神性的德能，藉由神性的德能，上帝赐下赦免罪恶的奇妙恩典。^{〈22〉}

救恩的神学涵义，就是蒙赎者藉着基督的死亡从魔鬼权势中获得救赎。奉主名来的以色列王是应当称颂的，降世为人的基督要把上帝的百姓从撒但权势中救赎出来：“现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去。我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。”（约12:31-32）基督被钉十字架，就要吸引万族万邦万国万民中的蒙赎者相信基督，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向上帝。

人由于屈服于魔鬼的试探而背弃上帝，被交付在魔鬼权势之下（约一5：19），作为自己犯罪的报应。基督的死亡是赦免罪恶的原因。因此，人藉着基督的死亡从撒但权势下获得救赎。人犯罪得罪了上帝，上帝根据自己的圣洁公义，把人遗弃在魔鬼权势之下（约一5:19）。基督在十字架献上的赎罪祭，挽回上帝的震怒，使蒙赎者与上帝和好。因此，人藉着基督的死亡从撒但权势下获得救赎。魔鬼的意志最为邪恶，阻碍人和上帝的合而为一，阻碍人在上帝应许中的永恒真福。上帝藉着神而人的基督之公义战胜撒但，让魔鬼所拘禁的欠债人获得救赎而成为自由人。因此，人藉着基督的死亡从撒但权势下获得救赎。^{〈23〉}

救恩的神学涵义，就是蒙赎者藉着基督的死亡从罪罚中获得救赎，也就是蒙赎者在现世藉着基督的死亡从灵魂的死亡中获得救赎。亚当后裔在原罪中的刑罚就是死亡，“耶和华使我们众人的罪孽都归在他

身上。……耶和华却定意将他压伤，使他受痛苦；耶和华以他为赎罪祭。”（赛53:6、10）永恒圣言在神圣救赎历史中摄取人性而降世为人，降世为人的基督在十字架献上一次永远的赎罪祭，担当人类罪孽的刑罚，充分而超越地补赎全人类的罪孽，消除亚当后裔在原罪中的刑罚。^{〈24〉}这好比人由于得罪自己的人向自己表示敬意和善意，而原谅那人对于自己的冒犯。

基督为人类救恩在十字架献上一次永远的赎罪祭，上帝由于基督付出的救赎代价和尊贵生命，赦免蒙赎者的一切罪孽。蒙赎者藉着信德得享上帝在基督里应许的救恩，就是藉着基督的死亡得享赦免罪恶的恩典：“我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去上帝的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着上帝儿子的死，得与上帝和好。”（罗5:9-10）蒙赎者藉着信德在基督里与上帝和好，就是蒙赎者灵魂藉着信德和上帝合而为一，这就是蒙赎者灵魂的复活，也即灵魂的“出死入生”（约5:24）。^{〈25〉}

救恩的神学涵义，就是蒙赎者藉着基督的死亡从罪罚中获得救赎，也就是蒙赎者在将来藉着基督的死亡从身体的死亡中获得救赎。关闭门是为禁止人进入而设立障碍。人因犯罪而被禁止进入天国：“在那里必有一条大道，称为圣路，污秽人不得经过，必专为赎民行走。……耶和华救赎的民必归回，歌唱来到锡安，永乐必归到他们的头上，他们必得着欢喜快乐，忧愁叹息尽都逃避。”（赛35:8、10）天国藉着基督的死亡为蒙赎者开启。蒙赎者藉着信德在现世获得灵魂的复活，就是灵魂和上帝的合而为一。蒙赎者藉着信德进入天国：“我们既因耶稣的血得以坦然进入至圣所，是藉着他给我们开了一条又新、又活的路从幔子经过，这幔子就是他的身体。”（来10:19-20）蒙赎者藉着基督的死亡得以坦然进入天国，就是上帝在基督里应许蒙赎者的身体复活、弥赛亚国度和永恒真福。^{〈26〉}

六、结语

降世为人的基督在自己中为蒙赎者指示归回上帝的真理道路，使蒙赎者经由这归回上帝的真理道路而相信基督，获得赦免罪恶的救赎恩典，与上帝和好，从而在现世经历灵魂的复活，进入恩典的新生命；在将来经历身体的复活，获得上帝应许的永恒真福。基督的十字架同时彰显上帝的美善、公义、智慧和德能。基督的十字架彰显上帝的美善，因为上帝定意拯救按照自己神圣形像创造的人；基督的十字架彰显上帝的公义，因为上帝藉着被钉十字架的基督战胜撒但，藉着基督的死亡吞灭死亡；基督的十字架彰显上帝的智慧，因为基督献上一次永远的赎罪祭，成就永远的神圣救赎工程；基督的十字架彰显上帝的德能，因为基督的救恩是最深邃的神圣奥秘。《神学大全》对此多有阐发，从中可以看到，托马斯·阿奎那的救恩神学，实乃中世纪鼎盛时期最深邃、最卓越的“十字架神学”。●

-
- 〈1〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia: 2, Prologus.
 - 〈2〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia: 1:1.
 - 〈3〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 46:4.
 - 〈4〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 46:11.
 - 〈5〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 46:1.
 - 〈6〉 John of Damascus, *De Fide Orthodoxa* III, 1.
 - 〈7〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 1:2.
 - 〈8〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia: 43:8.
 - 〈9〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 1:4.
 - 〈10〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 47:3.
 - 〈11〉 Ibid.
 - 〈12〉 Ibid.
 - 〈13〉 Ibid.

- 〈14〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 50:1.
- 〈15〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 46:5.
- 〈16〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 46:6.
- 〈17〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 48:2.
- 〈18〉 Augustine, *De Civitate Dei* 10:6.
- 〈19〉 Augustine, *De Trinitate* IV,14.
- 〈20〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 48:3.
- 〈21〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 48:4.
- 〈22〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 49:1.
- 〈23〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 49:2.
- 〈24〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 49:3.
- 〈25〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 49:4.
- 〈26〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, IIIa: 49:5.

（作者为武汉大学哲学学院荣休教授）



意大利画家卡罗·克里韦利（Carlo Crivelli，1430—1494）所绘圣托马斯·阿奎那像（作于1476年）。
英国国家美术馆藏。

阿奎那思想中的基督徒身份： 参与基督的贫穷、使命与生命^{〈1〉}

文 / 葛牧之

托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）于 1224 年或 1225 年生于意大利南部小镇罗卡塞卡（Roccasecca）。^{〈2〉}五岁时，他被送往本笃会（Benedictines）蒙特卡西诺修道院（Monte Cassino Abbey）学习，并在那里度过了接下来的十年时光。1239 年，由于神圣罗马帝国皇帝腓特烈二世（Frederick II, 1194—1250）下令疏散修道院，阿奎那转入新成立的那不勒斯大学（University of Naples）学习亚里士多德哲学。在那里，他受到道明会（Dominican Order，又称作多明我会）吸引，于 1244 年接受托钵修会的会衣。然而，在前往博洛尼亚的途中，阿奎那被他的兄弟们绑架并软禁了一年。获释后，他前往巴黎继续学业，后成为科隆的大阿尔伯特（Albert the Great, 1200—1280）的助手。

1252 年，托马斯开始在巴黎以学士身份执教，但很快卷入世俗教师与托钵修会教师的激烈冲突中。双方矛盾如此尖锐，以至于教皇不得不于 1256 年亲自下令巴黎大学授予托马斯授课许可，后又授予其神学硕士学位。这一时期，他撰写了《论真理》（*De veritate*）等重要著作，并完成了对波

埃修（Boethius，480—524）的评注。1259 至 1265 年间，阿奎那旅居意大利，在多所修院学校讲学。其间他继续撰写《反异教大全》（*Summa contra gentiles*），并完成了《金链注释集》（*Catena aurea*）。正是在这一时期，他萌生了创作《神学大全》（*Summa theologiae*）的构想。

1269 年，托马斯重返巴黎开启第二次执教生涯，旋即再度陷入激烈论战。一方面，他捍卫道明会的神学思想，对抗奥古斯丁传统的保守神学家；另一方面，他抨击以布拉班特的西格尔（Siger of Brabant，1240—1284）为代表的拉丁阿威罗伊学派——该学派于 1270 年遭到巴黎主教谴责。这一时期是阿奎那的创作高峰期：他完成或修订了大部分亚里士多德著作评注，《神学大全》的撰写也稳步推进。毋庸置疑，阿奎那最具原创性的神学贡献，正是在这第二次巴黎执教期间完成的。

1272 年，托马斯离开巴黎前往那不勒斯，协助筹建多明我会总学府（*studium generale*）。他在此授课讲学、主持辩论，然而其著述活动却逐渐减少——直至 1273 年 12 月 6 日经历一场神秘体验后，他彻底停止了写作。不久，这位 49 岁的神学家在福萨诺瓦的西多会修道院（Cistercian Abbey of Fossanuova）病逝。^{〈3〉}

阿奎那是公认的神学大师。^{〈4〉}然而，这位神学巨匠的属灵生命——尤其是他对基督徒身份的认识——却没有受到足够重视。^{〈5〉}事实上，如果脱离其“基督追随者”这一根本身份，我们将无法真正理解阿奎那的神学。因为他的生命与著作，无非是其基督教信仰层层展开的见证。与奥古斯丁（Augustine of Hippo，354—430）、安瑟伦（Anselm of Canterbury，1033—1109）等前辈神学家一样，阿奎那有着深刻的信仰根基。但不同于隐居修院的安瑟伦，作为大学里的学术型神学家兼托钵修士，阿奎那的生存方式本身，就折射出两个时代的社会变迁。在承袭传统基督徒身份的同时，他以全新的方式活出这一身份——这是对 13 世纪新文化环境的创造性回应。

在这篇文章中，我将论证：面对 13 世纪欧洲的新变革，阿奎那选择以“道明会托钵修士”和“圣言教师”的双重身份践行他的基督徒使命。换言之，对阿奎那而言，作基督徒即意味着参与基督的贫穷与使命——而作为道明会士，他尤其注重通过宣讲圣言来实现这一身份。

然而在临近生命终点时，托马斯意识到自己作为教师的使命已然完成——他正期待着一种更深刻的参与：与基督本体的合一。这种灵性进路恰与人类认识上帝的三重境界相呼应。^{〔6〕}阿奎那对基督的参与同样呈现出三重境界：青年时期作为“基督里的穷人”、中年时期作为“基督里的神学家”、暮年时期作为“渴慕与基督合一的密契者”。^{〔7〕}下文将首先简要分析 13 世纪社会变革与道明会兴起的关联，继而系统追溯阿奎那在基督里的三重身份演进：参与基督的贫穷、参与基督的教导使命，以及最终参与基督的生命本体。^{〔8〕}

一、社会变革与道明会的兴起

阿奎那所处的时代正经历着深刻的社会、文化与思想变革，这些变革在某种程度上催生了道明会。正如迪尔梅德·麦卡洛克 (Diarmaid MacCulloch) 所指出，如同 16 世纪的宗教改革，“一场同样关键的改革”在公元第二个千年的头三个世纪里席卷了西方基督教世界。这场改革的重要特征，是构建了一个宏大的、统一的现实图景——在这个图景中，以教皇为首的教会将统管整个世界。^{〔9〕}这种愿景使得教会的影响力不再局限于修道院的高墙之内，而是要将社会的各个领域都纳入其管辖范围，从而使基督真正成为万有的主宰。这一理念对中世纪产生了深远而持久的影响。在某种程度上，针对异教徒和异端分子的十字军东征，正是对这一理想的回应。而道明会以上帝之言（而非刀剑）为武器使异端归正的精神，同样源于这种

激情。从某种意义上说，阿奎那将亚里士多德哲学融入神学体系，以及他构建《神学大全》的努力，都体现了这种“使万有在基督里归于一”的宏大愿景。^{〈10〉}

11 至 12 世纪的欧洲见证了深刻的经济社会转型。农业创新与领土扩张催生了经济繁荣，同时加速了城市化进程。随着城镇发展，商业贸易与手工业行会迅速壮大。在此背景下，学者与学生组成的学术行会应运而生，最终演变为中世纪大学。这些大学被形容为“11、12 世纪欧洲城镇结社浪潮的自然产物。”^{〈11〉}这场变革彻底打破了封建社会的稳定结构。新的社会矛盾日益凸显：经济增长加剧贫富分化，物质繁荣滋长精神懈怠；城市人口激增导致传统教区体系难以满足牧养需求。^{〈12〉}“当时社会深陷危机——异端思想导致分裂，物质欲望侵蚀信仰，权力贪婪败坏道德。在此背景下，那些为基督放弃世界又以基督重获世界的托钵修士，通过宣讲圣言提供了根本解决方案。”^{〈13〉}

道明会正是在这样的历史背景下应运而生。^{〈14〉}多米尼克（Dominic，1170—1221）在参与法国南部阿尔比派（Albigensians）改宗运动时，敏锐地意识到：许多正统教士养尊处优的生活方式，已使其宣讲的福音失去说服力。这种洞见促使他确立“言行相济”的传道原则——上帝之言的宣讲必须与福音生活互为印证。正如传记作家所称，多米尼克堪称真正的“福音之人”（*vir evangelicus*），^{〈15〉}以双重的革新践行福音：既宣讲圣言，又效法基督的贫穷。这一愿景最终孕育了新型的“宣道弟兄会”——他们以研习与活出上帝真道为毕生使命。

道明会虽在灵性上与隐修传统一脉相承，但作为应对社会新变革的产物，它开创了一种全新的追随基督之道——这种革新“彻底撼动了 13 世纪初的教会世界。”^{〈16〉}这些托钵修士摒弃了秩序井然的修道院生活，向传统隐修制度发起挑战。当修道院在封建体系中享有经济和政治特权时，他们却



博洛尼亚大学（Bologna university）的伦理学课堂（约1350年代）。柏林国家博物馆
<https://recherche.smb.museum/detail/954320>

毅然拒绝财富与权力，甘守清贫，只为在这个日益追逐物质的世界中为基督作见证。更引人注目的是，当传统修院坚守“稳定”的戒律时，这些托钵修士却放弃一切安定形式，以乞食为生、四处游走，将自身完全交托于上帝之手。正是这种流动性，使他们得以牧养那些漂泊的城市人群。因此，当古老修院仍盘踞乡野时，托钵修士们已活跃于新兴城市——特别是大学之中。正如特纳精辟总结的那样：

道明会士不事生产，隐修士则躬耕陇亩；道明会士乞食为生，隐修士则自给自足；道明会士居无定所，街头巷尾皆可布道，隐修士则誓守一地，

属固定团体；道明会士栖身城市，隐修士常驻乡野；道明会士活跃于大学，钻研学院学问，隐修士的学堂只在回廊之内。然最根本者，道明会士以口传道，隐修士若不咏唱，便常默默流泪祈祷。^{〔17〕}

因此，当托马斯·阿奎那选择成为道明会修士时，他便毅然投身于这种新型修道生活。在13世纪欧洲的动荡浪潮中，他决心以特殊方式活出基督徒身份——通过践行基督的贫穷，通过宣讲上帝的圣言，将迷失的世界重新赢回基督怀抱。

二、参与基督的贫穷

阿奎那的一生唯有透过其作为道明会士、参与基督贫穷的身份方能被真正理解。从初入道明会的抉择到临终最后一息，托马斯始终践行福音式贫穷，以此追随他的主——那位为叫世人富足而甘愿贫穷的主，那位来拯救世界却被世界拒绝、连枕头之地都没有的主。

（1）成为道明会修士

以托马斯显赫的家世，他选择成为道明会修士的决定堪称惊世骇俗。其父兰多尔夫（Landolfo）伯爵作为罗卡塞卡城的封建领主，本指望幼子能出任本笃会修道院院长——须知“院长作为真正的封建领主，在宗教能为政权赋予神圣性的时代享有崇高威望。”^{〔18〕}这个家族为托马斯规划的人生轨迹，本期待他成为当地集社会地位、经济实力与政治影响力于一身的显要人物。然而当他们听闻托马斯竟要加入托钵修会——说白了就是当乞丐，这一美梦顿时岌岌可危。在托马斯这样体面的贵族家庭眼中，那些修士与流浪汉别无二致，不过是“自甘堕落的无赖团伙。”^{〔19〕}为挽回这个“迷

途”的儿子，家族竟派人将他绑架，软禁在家。

必须指出的是，“托马斯绝非那种急于摆脱父母管束的叛逆青年。”^{〈20〉}恰恰相反，他极为重视家族忠诚，甚至主张人应当爱父母胜过其他一切，包括自己的配偶。^{〈21〉}可以想象，他违抗家族意志需要何等巨大的勇气。明知自己的选择会让至亲痛心疾首，他依然义无反顾。作这个决定前，托马斯想必经历过撕心裂肺的挣扎——孝敬父母的天职与追随基督的召唤将他生生撕裂。但道明会士的赤诚之火，早已在这颗年轻的心灵点燃熊熊烈焰，使他甘愿为基督舍弃一切，包括家族责任。当基督的诫命“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒”（《马太福音》10:37）在耳畔响起时，他选择尊荣基督而非顺从双亲。后来他在《神学大全》中为此立场申辩：“顺从赐人生命的众灵之父（参《希伯来书》12:9），远胜过顺从赐人血肉的尘世父母。”^{〈22〉}因为有时，血亲家族反而会成为人献身于上帝的阻碍。托马斯曾如此断言：“在信仰的疆域里，按肉身论亲属者，与其说是盟友，不如说是仇敌。”^{〈23〉}由此可见，托马斯绝非斯多葛式的禁欲者，相反，他怀有炽热的情感与赤诚——正是这份赤诚，催生了他为基督舍弃万有的决心。而弃世从主本质上正是参与基督的贫穷，就此而言，托马斯违抗家命的举动，与“阿西西的方济各当年如出一辙。”^{〈24〉}他违逆家族意志、执意加入道明会的抉择，实则是内心决志的外在彰显——为要与基督的贫穷认同。

然而，托马斯的家族始终未能理解他这份植根于福音的深刻信念。他们以为这只是年轻人的一时热血，便将儿子囚禁在城堡中，指望时光能消磨这份狂热。殊不知，托马斯早已活在另一个截然不同的世界——他们所属的是宗教与社会经济秩序水乳交融的传统封建世界，而托马斯却置身于福音精神重生的新时代，无数人正响应呼召舍弃物质享受，以效法基督的贫穷。这位年轻的修士一旦决志追随基督，便展现出磐石般的坚定。软禁未能动摇他分毫，当家人派妓女前来诱惑他放弃圣召时，他竟手持火棍将



贝尔纳多·达迪（Bernardo Daddi, 1290—1348）所绘《圣托马斯·阿奎那受诱惑》（作于1338年）。柏林画廊藏。

其逐出，以烈火般的赤诚守护着自己的誓言。^{〔25〕}在软禁托马斯逾年后，这个家族最终妥协——他们终于明白，儿子的抉择绝非一时冲动，而是以毕生为期的奉献：他要藉着贫穷生活与基督认同，正如那位为拯救世人舍弃万物甚至性命的救主。

（2）捍卫道明会

道明会士对贫穷的坚守，不仅令个人与家族震骇，更使整个体制深感不安。正因如此，巴黎大学内托钵修士的存在遭到了世俗教师们的激烈抵制。尤其是圣阿穆尔的威廉（William of Saint-Amour）在获得几位主教支持后，更是发动了持续不断的攻讦。其核心指控之一，便是托钵修士的贫穷实践将危及社会秩序与私有财产。^{〈26〉}面对这些指控，托马斯再次投身激烈论辩，竭力捍卫道明会身份的正当性。其中最具说服力的，是他为道明会坚守福音贫穷所作的辩护——他力证这种贫穷生活，实为效法基督不可或缺的核心要素。

在基督尘世生命中所行所受的一切中，祂神圣的十字架被立为我们必须效法的首要典范……而在祂所有的教导中，贫穷（全然的贫乏）确为第一要义——基督被剥夺了一切外在财物，甚至达到肉身赤露的地步……正是这种十字架上的赤露，那些选择自愿贫穷者尤其渴望追随，特别是那些弃绝一切收益之人……由此可见，贫穷之敌亦即基督十字架之敌。^{〈27〉}

因此，对阿奎那而言，基督徒参与基督的贫穷至关重要。作基督的门徒意味着效法祂，而效法的首要功课便是与基督的贫穷认同——尤其是十字架上那极致的贫穷。耶稣曾说：“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我”（《路加福音》9:23）。故此在阿奎那看来，基督徒最根本的初始行动，就是向世界和旧我而死，好与钉十字架的基督联合——这正是福音贫穷的核心所在。参与基督的贫穷，因而构成了托马斯基督教身份认同的内在要素。在这个意义上，他为福音贫穷的辩护，本质上正是对自身基督徒身份的捍卫。

(3) 阿奎那的沉默

事实上，托马斯对贫穷的坚守，在其生命末期的沉默中得到最深刻的彰显。正值著述巅峰之际，他在一次神秘体验后毅然封笔。虽无法确知当时究竟发生了什么，但重要的是——阿奎那竟任由其巨著《神学大全》未竟而止。这与他当年违逆家族加入修会的抉择如出一辙，必然是个痛苦的决定。“已完成八分之七的巨著，他何尝不想终卷？世间作家，谁能抗拒完稿的迫切？”^{〔28〕}倾注了这么多光阴与心血的作品，以他平素的写作速度，本可数月即成——却就此搁笔，这需要何等巨大的情感力量与灵性勇气。

关于这一决定背后的动机，或许存在多种解读，但有一个关键因素不容忽视，那便是托马斯对福音贫穷的坚守。正如青年时期他舍弃一切追随上主，在生命的最后阶段，他选择连著述也一并放弃，为要彻底与贫穷的基督联合——用他自己的话说，“直至赤身之境”。丹尼斯·特纳（Denys Turner）这样阐释阿奎那的沉默：

托马斯生命中最后三个月的沉默，乃是对托钵贫穷精神的终极回应——在那个十二月天，他放下了作为道明会士唯一能合法拥有并称之为己物的行囊：他作为神学家的个人著作。因此，这项毕生巨著的有意未竟，正是托马斯以道明会神学家身份留下的终极沉默，是他对贫穷基督所能提出的、最终极之自我弃绝要求的响应。^{〔29〕}

三、参与基督的使命

作为道明会士，阿奎那对贫穷的坚守，与他对宣播上帝圣言的使命密不可分。正如基督为拯救世人并使其富足而甘愿贫穷至死，托马斯过贫穷生活，正是为更有效地参与基督的救赎大工。对他及所有道明会士而言，

参与这救赎职分，首要便是宣讲上帝的圣言。这一信念，诚如我们所见，正与道明会创会的初衷一脉相承——多米尼克虽以灵魂得救为首务，但目睹正统司铎的财富与腐败如何触怒异端者后，他坚称宣讲必须与贫穷生活相辅而行。^{〔30〕}由此观之，“道明会士视贫穷为增强辩驳异端之力的论据。其首要使命在于宣讲、教导与研究，而贫穷不过是达致此目的之途径。”^{〔31〕}尽管这对托马斯而言或许有一些言过其实，但其中确有真理的闪光：他参与基督的贫穷，正是支撑他参与基督救赎大工——即宣讲与教导上帝圣言——的根基。基督徒必须在基督的生与复活中，正如在祂的死中，与基督联合。要全然与基督联合，人不仅需要效法基督的贫穷，更要参与祂的核心使命——救赎世界。因此，托马斯将宣讲上帝圣言作为毕生呼召，正是他与救主基督联合的重要方式，正如他坚守贫穷之道乃是为与钉十字架的基督联合。这正是基督徒身份悖论性的两面：属基督的人“既从世界分别出来，却又临在于世。”在13世纪那剧烈的社会变革中，托马斯与道明会同仁敏锐捕捉到福音复兴的浪潮——基督徒被呼召“分别”于世，恰恰是为了更好地“临在”于世。^{〔32〕}因此，托马斯对贫穷与宣讲的双重坚守，实则是他参与基督福音奥秘的体现。

正因如此，阿奎那作为“神圣教义导师”与“圣言教师”的身份，是其基督徒身份不可或缺的组成部分。正如耶稣是神人之间的中保，教师效法基督，亦成为连接两界的桥梁。但这桥梁如雅各的天梯，必须同时扎根于天与地——并包含双向的流动。因此，教师首先必须恒切寻求、研习并默想真理，方能忠实地向世界传递真理。这正是为何阿奎那作为教师，首先永远是真理的勤勉学子。其次，教师必须将真理传递给民众，使他们获得属灵的富足并归向上帝。因此，托马斯不仅是一位默观者，更是笔耕不辍、讲学不息。正如托科的威廉所见证：“他的一生无非是祈祷、默观、授课、讲道、辩论、著述与口授——这便概括了托马斯的圣召真谛。”^{〔33〕}

诚然，阿奎那的一生是默观与行动的交织。他寻求神圣智慧时静默沉思，将真理传递给世界时又奔走不息。^{〈34〉}这种双向奔赴的圣召图景，可见于托马斯就任巴黎大学神学教授的就职讲道——这篇讲道实质上是其作为上帝圣言教师的宣言。他在默想《诗篇》104:13(他从楼阁中浇灌山岭，因他作为的功效，地就丰足。)时写道：“同样，神圣之光先照亮硕士与博士们的理智，继而藉他们的职分将这光传递给学生的心灵。”在论述了上帝真理的崇高本质后，托马斯进而剖释教师的职责：

试观教师之尊贵，其如群山之象征：山岳巍峨——神圣教义的教师们亦如此竭力追寻属天之事；山岳辉耀——群峰最先沐朝阳之光，圣洁师者亦最先领受神圣启迪；山岳坚垒——犹如山脉护佑四方乡野，神圣教师亦守护信仰免于谬误。是故，一切神圣教义的教师皆当：因生命见证之卓越而“被高举”，因教导内容之炽热而光芒四射，因捍卫真理之刚毅而坚不可摧。此三者正对应其圣召之职：宣讲、授业与辩难。^{〈35〉}

这第一种动向——“竭力追寻属天之事”——正是阿奎那智性生命的写照：他毕生致力于寻求与默观智慧，尤其是神圣真理。正如幼年时便提出“上帝是什么？”这一惊人诘问，托马斯穷尽一生探寻上帝之知。他如此沉醉于神圣真理，以至常常神游物外，恍若超离此世。正因如此，众人皆知他是位深邃的默观者。而他的默观总与祈祷及热切求问密不可分。托科的威廉曾记载道：

托马斯并非凭借天赋才智获得知识，而是通过圣灵的启示与灌注；因为他每次提笔著述前必先祈祷垂泪。每逢疑窦丛生，他便转向祷告。待泪水涤净心灵后重返案前，便已获得光照与训诲。^{〈36〉}



路易斯·穆尼奥斯·拉富恩特（Luis Muñoz Lafuente, 1756—1838）所绘托马斯·阿奎那像（作于 1795 年）。西班牙阿拉贡韦斯卡市博物馆藏。

然而这位深邃的抽象思想家，从未因追求天国智慧而疏离尘世责任。相反，作为教师，他殚精竭虑地将所悟真理传递他人，恰如圣经所言“地生五谷是出于自然”（《马可福音》4:28）。依循道明会“将默观所得分施他人”的教导，托马斯坚信“为他人燃灯，远比独自发光更为可贵。”^{〔37〕}正因

如此，托马斯不仅潜心默观，更致力于讲学与著述。虽英年早逝，其著作却浩如烟海——这全凭他笔耕不辍的惊人勤勉。正如罗伯特·巴伦（Robert Barron）所言：“公允地说，他堪称工作狂，鲜少休息或搁置手头工作……托马斯以近乎危险的严苛方式不断鞭策自己。”^{〔38〕}鉴于他高度重视默观与抽象思考这一事实，^{〔39〕}尤为可贵的是，阿奎那毕生倾注大量心血为普通读者撰述。其巨著《神学大全》专为初学者而作，便足见其用心——他在序言中写道：

上主教义的导师，不仅应教导资深信徒，更当启蒙初学者（正如使徒所言：“我是用奶喂你们，没有用饭喂你们。那时你们不能吃。”〔《哥林多前书》3:1-2〕）。为此，本书旨在以适宜初学者的方式，阐明基督教义之一切要理。^{〔40〕}

因此，尽管阿奎那本可毕生致力于“向往天上之事”的上升之道，他却始终未忘教师天职，毅然投身将真理传向尘世的下降之路。事实上，这种双重运动的践行，正是他对基督双重本体的参与——上升运动参与基督的神性，下降运动参与基督的人性，藉此神圣真理得以降临尘世，引领世界归向上帝。

四、参与基督自己的生命

在13世纪社会文化剧变的洪流中，阿奎那选择以参与基督的贫穷与救赎使命来追随主。他毕生践行福音式贫穷，致力于圣言教导的使命，只为将世人引回基督。其生平始终交织着行动与默观。然而生命将尽时，一次神秘体验骤然打破了这种模式——他掷笔绝书，以圣言教导参与基督使命

的活跃生涯就此终结。我们前面已论及，这一沉默实为托马斯在基督贫穷中的身份宣言。但其中必有更深意蕴：托马斯所经历的体验如此深邃，以致他坦言：“我笔下所写的一切，与我所见相较，不过稻草而已。”^{〈41〉}对此，有人解读为托马斯对自身著述的全盘否定。然而更应看到，这句话的重点不在于其著作的价值，而在于他所见神秘异象的绝对超越。托马斯毕生致力于参与基督的贫穷与使命，但此刻，他濒临一种更直接、更亲密的参与——参与基督生命本身；与基督本身相比，万物皆黯然失色。因此，在其生命终点，阿奎那已预备好进入最高层次的参与——与基督本体的神秘相交（κοινωνία）。虽然这是托马斯基督徒身份认同的第三阶段——亦即全新阶段——但这种与基督的相交对他而言绝非陌生。事实上，这份对基督本身的渴慕——与基督终极合一——正是托马斯毕生的热忱，是其生命与事业的根基。据说，当基督赞许阿奎那“论我论得好”并询问他有何所求时，这位神秘主义者唯有一句回应：“*Non nisi Te*（唯你而已，我主）！”^{〈42〉}●

-
- 〈1〉 本文最初以英文发表，见 Yonghua Ge, “Aquinas: Participating in Christ’s Poverty, Mission and Life,” in *Sources of the Christian Self: A Cultural History of Christian Identity*, ed. James M. Houston and Jens Zimmermann (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018), 328-40. 感谢 Eerdmans 出版社授权许可翻译。
- 〈2〉 学界普遍认为阿奎那的生年当在 1224 年或 1225 年，然亦有部分文献提出 1226 年乃至 1227 年之说。Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996), 1.
- 〈3〉 据首位为托马斯立传者记载，这位哲人于 1274 年 3 月 7 日清晨逝世，享年 49 岁。见 *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco* 65, 139.
- 〈4〉 事实上，阿奎那亦被众多学者尊为史上最伟大的哲学家之

- 一。参见 Norman Kretzmann and Eleonore Stump, eds., *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 1.
- 〈5〉 现有一些著作探究阿奎那的灵修思想，例如 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, *Spiritual Master*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003); Robert Barron, *Thomas Aquinas: Spiritual Master* (New York: Crossroad, 1996). 这两部著作均深入剖析了阿奎那神学体系对其灵修思想的呈现与融贯。然而，学界对其作为神学家的生平著述如何反映其基督教身份认同，尚未给予充分关注。
- 〈6〉 ST 1.93.4.
- 〈7〉 当然，这三个阶段并非泾渭分明，而恰似贯穿托马斯一生的三重主题变奏。不过在其生命的不同时期，他或许会特别侧重于某一主题的彰显。
- 〈8〉 本文将着重探讨前两个主题，对最后一个主题的讨论则从简处理。
- 〈9〉 Diarmaid MacCulloch, *Groundwork of Christian History* (London: Epworth, 1987), 125.
- 〈10〉 确实，基督在阿奎那神学体系中占据绝对核心地位。关于基督在其灵修神学中的角色，可参阅 Jean-Pierre Torrell, *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*, trans. Bernhard Blankenhorn (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), chap. 5.
- 〈11〉 Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1895), 17-18.
- 〈12〉 Justo L. González, *The Story of Christianity*, vol. 1, *The Early Church to the Dawn of the Reformation* (New York: HarperCollins, 1984), 302.
- 〈13〉 William R. Cannon, *History of Christianity in the Middle Ages* (Nashville, TN: Abingdon, 1960), 224.
- 〈14〉 值得一提的是，方济各修会亦于同期兴起。尽管这两个托钵修会都秉持福音式贫穷的信念，但道明会对宣讲上帝圣言热忱尤炽。
- 〈15〉 John of Saxony, “Libellus on the Beginnings of the Order of Preachers,” in *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, ed. H. C. Scheeben (Roma: MOPH, 1935), 16:75.
- 〈16〉 Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 11.
- 〈17〉 Ibid., 17.
- 〈18〉 Marie-Dominique Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, trans. Paul Philibert (Collegeville, MN: Liturgical, 2002), 4.
- 〈19〉 Turner, *Thomas Aquinas*, 12.

- 〈20〉 Ibid., 13.
- 〈21〉 ST 2-2.26.11. (阿奎那在《神学大全》中的论述为:“爱的等级可以从善或者从与爱者的连系来衡量。从作为爱的对象之善那方面来看,应该爱父母胜于爱妻子,因为爱父母是将父母视作自己的根源,并认为他们是更高尚的善,而爱他们的。不过,从连系方面来看,就应该更爱自己的妻子;因为她与自己的丈夫结为一体,如同《马太福音》第十九章6节所说的:‘夫妻不再是两个人,乃是一体的了。’因此,人更热切地爱妻子;可是,他应该更敬爱父母。”此处引文见《神学大全》第二集第二部,第26题,中华道明会、碧岳学社联合出版,2008年,第92—93页。引用时有改动。——编者注)
- 〈22〉 ST 2-2.189.6.
- 〈23〉 *Contra Retrahentes* 9, Leonine, vol. 41, p. C 57, quoted in Torrell, *Person and Work*, 17.
- 〈24〉 Chenu, *Aquinas and His Role*, 7.
- 〈25〉 Bernard Gui, “The Life of St. Thomas Aquinas,” in *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, translated and edited with an introduction by Kenelm Foster (Baltimore, MD: Helicon, 1959), chap. 7.
- 〈26〉 Chenu, *Aquinas and His Role*, 10.
- 〈27〉 *Contra Retrahentes* 15, Leonine, vol. 41, p. C 69, quoted in Torrell, *Person and Work*, 16.
- 〈28〉 Turner, *Thomas Aquinas*, 44.
- 〈29〉 Ibid., 45-46.
- 〈30〉 教宗何诺留三世在给道明会的推荐信里明确证实了这一点。他写道:“我们向你们推荐我们亲爱的孩子们——道明会的传教士们。他们通过立下贫穷誓愿、遵守会规生活,完全投身于传播上帝圣言的事业。”教宗还指出:“他们工作的预期成果和终极目标……就是灵魂的救赎。”Quoted in Chenu, *Aquinas and His Role*, 12-13.
- 〈31〉 González, *Story of Christianity*, 305.
- 〈32〉 Chenu, *Aquinas and His Role*, 11.
- 〈33〉 Quoted in Martin Grabmann, *The Interior Life of St. Thomas Aquinas*, trans. Nicholas Ashenbrener (Milwaukee, IL: Bruce, 1951), 12.
- 〈34〉 在阿奎那看来,默观生活与行动生活之间的关系,正如爱上帝与爱邻人之间的关系——二者并非对立,而是同一圣爱(caritas)的两个面向。正如他在《神学大全》中所言:“默观之德催生行动之力,而真诚的仁爱实践必引向更深的默观”(ST 2-2.182.1)。这种辩证统一关系,本质上体现了道成肉身的奥秘:永恒圣言既在静默中与父神交融,又在尘世中施行救赎行动。

- 〈35〉 Thomas Aquinas, *Inaugural Lecture* (1256), quoted in Chenu, *Aquinas and His Role*, 60.
- 〈36〉 Quoted in Grabmann, *Interior Life of Aquinas*, 12.
- 〈37〉 Turner, *Thomas Aquinas*, 6.
- 〈38〉 Barron, *Thomas Aquinas*, 23.
- 〈39〉 *ST* 2-2.182.1.
- 〈40〉 Preface to *ST*.
- 〈41〉 Quoted in Torrell, *Life and Work*, 289.
- 〈42〉 Quoted in Pope Benedict XVI, *Holy Men and Women of the Middle Ages and Beyond* (San Francisco: Ignatius, 2012), 70.

(作者为加拿大西三一大学神学研究院中文部主任)



“罪行之树”（Tree of Vices）（左）和“美德之树”（Tree of Virtues）（右）。Speculum virginum W.72.

一种阿奎那式的幸福

文 / 斯丁

幸福是西方传统的一个重要概念。这不仅体现在希腊哲学对幸福这个主题的深入讨论，西方进入以基督教为主流思想文化的时期之后，幸福这个主题也转入神学领域。众多神学家都有关于幸福的探讨，当然，其中就包括阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274）。

幸福，无论是亚里士多德（Aristotle, 前 384—前 322）的 *eudaimonia*，还是阿奎那的 *beatitude*，都是关乎个体。中国传统很缺乏个体的观念，这恐怕是思想史的一个共识。因此，中国传统没有与 *eudaimonia* 和 *beatitude* 相对应的概念就不奇怪。五四运动和之后的罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）访华，可算为中国个体观念的发端。那时人们热烈讨论娜拉出走，还产生了如鲁迅（1881—1936）的《伤逝》等大量文艺作品。这是个体觉醒和追求幸福。从娜拉和《伤逝》到如今，幸福的百年追求，人们如今更幸福了吗？五四以来，人们追求个体幸福，却最终走进焦虑和抑郁时代。这个时代人们似乎更加不幸福，而对幸福的追求就更加迫切。

本文即要阐述一种阿奎那式的幸福。第一节简述幸福这个概念自西徂东的来龙去脉；第二节介绍阿奎那所论幸福；第三节整理一个阿奎那式的幸福等式；第四节从知识论角度理解幸福；第五节讨论理性能力作为构成幸福的一个要素，和智力是什么关系？最后，本文提出，古老的灵修和告解圣礼，和幸福有密切联系。而要重寻幸福，有必要回到源头。

一、幸福的前世今生

“幸福”一词在古希腊语中是 eudaimonia，这个词有 eu 和 daimonia 两个词根。eu 是“好”和“善”的意思，eutopia（好地方）后来变成 utopia（乌有之乡），而 euthanasia 就是“好的死”（即安乐死）。Daimonia 的意思是 soul，spirit，甚至有 devil 的意思，那就是坏的 spirit。所以，eudaimonia 直译就是“好的灵魂”。但亚里士多德强调，eudaimonia 是指一种 excellence（卓越），是本性和潜能的完美实现，这是一种生命的盛放、灵魂的兴盛（flourishing life，flourishing soul）。

众所周知，阿奎那神学具有强烈的亚里士多德色彩。论幸福这部分也不例外。亚氏的《尼各马可伦理学》开篇谈作为目的的 chief good（首要的善），而阿奎那论幸福首先就论述人的最后目的。

但阿奎那使用的拉丁词汇和希腊原文的 eudaimonia 有微妙差别，他用的是 beatitude，就是登山宝训的八福。教父哲罗姆（Jerome，342/347—420，又作耶柔米）把圣经翻译为拉丁文的时候使用的也是这个词汇。自从拉丁文圣经出现之后，在大公教会的西方，希腊人的 eudaimonia 就变成了 beatitude，而那个与至高者不相干的 eudaimonia，就变成了这个具有神学色彩的 beatitude。这样的微妙转换并非孤例。古希腊还有一个非常重要的观念 paidiea，翻译为“教育”或“教化”都有些勉强，意思是培育陶造。西方进入基督教世界后，paidiea 的观念日渐式微，几乎消失。但西方世界出现了另一个观念，那就是 santification（成圣）。可以说，希腊文化这枝野葡萄，被嫁接到了基督教这棵葡萄树，就结出了这些奇妙的果实。

尽管 eudaimonia 和 beatitude 有微妙差异，但有一样是不变的，那就是两者都有一个 chief end 的观念，都有一个首要目的或最终目的的指向，都有终末论的观念。而在基督教观念中，这个终末指向，就是最后审判之后

的新天新地，这是幸福的完全实现。这就不难理解，千百年后，清教徒们在威斯敏斯特聚集，讨论撰写要理问答，第一个问题就是“人生的首要目的是什么”，而答案就是“荣耀神，以神为乐，直到永远”。这个答案就是 beatitude 的另一种表达。有意思的是，也是汉语世界的读者难以知道的，但丁（Dante Alighieri, 1265—1321）《神曲》里面的女主人公贝雅丽齐，这位但丁的梦中情人，其意大利文名字 Beatrice 就是 Beatitude。熟悉西方典故的读者很容易理解，没错，但丁从地狱开始的灵魂之旅，目标就是 Beatrice。

欧洲各民族的形成，也带来拉丁语作为统一语言的瓦解。在中古英文里，happiness 还有 blessing 的意思，eudaimonia 和 beatitude 所具有的终末论色彩还在。但启蒙运动以后，世俗化兴起，英文 happiness 这个概念中的终末论观念逐渐淡化。尤其到了十九世纪世俗化突飞猛进，英国的功用论哲学（utilitarianism，学界通译为“功利主义”似不妥）传播很广，而功用论的一个核心概念就是 happiness，相关的一个功用论原则就是：最大多数人的最大幸福。这些世俗化哲学，力图在学术中驱除神学。而这个 happiness 概念后来进入了中国。

中国传统没有 eudaimonia 的观念。应该说，修齐治平和“三不朽”，都和 eudaimonia 有相通之处，但都缺少一个要点，即最终目的，都没有终末论的观念。这就不难理解，古汉语其实没有和 eudaimonia 和 beatitude 相对应的词汇。而“幸福”这个词进入汉语世界是很晚近的，大约是晚清时候严复（1854—1921）和王国维（1877—1927）译介西学时生造了“幸福”这个新词来对应英文的 happiness。二人未必知道 happiness 背后 eudaimonia 和 beatitude 所指的终末论观念，这不仅是因为中国传统缺少这个观念，还因为他们译介的英文 happiness，更多来自密尔（John Stuart Mill, 1806—1873）和边沁（Jeremy Bentham, 1747—1832）这些功用论者（utilitarians）。

此外，罗素和他的一本书 *The Conquest Happiness*，深刻影响了幸福



罗素著《幸福之路》（傅雷译）（上海南国出版社，1947年再版）封面。

这个概念在汉语世界的传播。五四运动后不久，在二十年代初期，蔡元培（1868—1940）主持的一个基金会以重金邀请罗素来华讲学。作为德先生和赛先生代表的罗素，在一年多的时间里，跨越大江南北巡回演讲，作陪翻译的是如胡适（1891—1962）、徐志摩（1897—1931）、赵元任（1892—1982）这样的名流，所到之处万人空巷。不久之后罗素出版了 *The Conquest of Happiness*，并很快就有了数种中译本，其中傅雷（1908—1966）译本《幸福之路》流传很广。

作为反基督教的著名人物，罗素写过《我为什么不是基督徒》，他所说的幸福当然把基督教终末论完全排除在外。罗素的幸福观无非是民主自由、妇女解放、婚姻革命、个性解放、反帝反封建等等潮流时尚。他也不是纸上谈兵、坐而论道，而是把自己的幸福观付诸实践。他是多伴侣关系的最早提倡者和实践者，曾公开同时拥有多名女友，而他的女友也不止他一个男人。他在中国期间就有一位女友陪伴左右。这样的先锋生活方式给五四青年带来很大冲击。女作家丁玲（1904—1986）在杭州与两位男作家同居，这不是她自己想出来的创新思想；她的楷模就是罗素。只是，不管罗素还是丁玲，他们选择的幸福之路似乎都通向了不幸。

以上所述，大致就是“幸福”一词一路走来的踪迹。晚清至今，百年匆匆。现在人们谈论幸福，似乎已成为寻常，甚至每年都会有各种幸福指数的排行榜。百多年来，科技带来了物质生活的大变样。但今天的人们，似乎比当年的罗素和丁玲更不幸。今天是焦虑和抑郁的时代。显然，科技带来的物质丰裕，并不能带来幸福。何谓幸福？如何获得幸福？要回答这些古旧问题，有必要寻访古道。

二、阿奎那论幸福

阿奎那的《神学大全》（*Summa Theologiae*，简称 Summa）洋洋大观，中文版共 19 册（编按：指的是由中华道明会和碧岳学社于 2008 年出版的中译本《神学大全》），其中包括导读和索引各一册。但这部鸿篇巨制的结构却很简洁，就是三集，按照今天系统神学的术语，分别是上帝论、人论和教会论。这大体就是后来众多系统神学教程的通用结构，比如加尔文（John Calvin，1509—1564）的《基督教要义》也是分作这样的三部分。Summa 第一集是上帝论，有三册。第二集人论分上下部，共九册。第三集教会论，

计五册。从中可以看到 Summa 论述比重最大的是人论，而人论开篇讲的就是 beatitude。

Summa 三集所论主题共有 613 个，每个主题下又有若干个问题，共计 3093 个问题。每个问题都是一篇文章，也即，Summa 共由 3093 篇文章组成。阿奎那的论述采用的是一种神学院辩论的方式。神学院辩论，先是听清楚对方观点，然后表达自己观点，再详述论证，最后是一些补充。Summa 就是以这种方式展开论述的。每个问题的每篇文章结构都是一样，均分为四部分：提出问题后，首先是错谬的答案，称为“质疑”，通常有三个论点；然后是“反之”，提出与错谬相反的正确答案；然后是“正解”，详细解答正确的答案。正解根据不同问题的困难程度，篇幅长短和论点多少都有不同。比如第一集第一册的上帝存在的五路论证，可能是最长的单个正解；最后是“释疑”，就是针对质疑的论点逐一反驳，所以通常也是三个论点。

阿奎那关于幸福 beatitude 的论证，位于第二集的开头部分，即第四册的前五个主题。每个主题下有八个问题，共四十个问题。第一主题“论人之最后目的”，得出的结论是，人的最后目的是幸福。第二主题“论人的幸福之所在”，得出的结论是，幸福之所在是上帝。第三主题“论何谓幸福”，答案是幸福是认识上帝的本质。第四主题“论幸福所需要者”。第五主题“论幸福之获取”。

这里且从一个具体问题来考察阿奎那的论证方式。第一个主题“论人之最后目的”，其中八个问题中的第七个是“所有的人是否有同一个最后目的”，从这里论述了所有人的最后目的都是 beatitude。首先是错谬的观点，即质疑，认为并非所有人都有同一个最后目的。理由有三：一，人的最后目的是不可替换之善，但犯罪的人丧失这善，所以并非人皆有同一最后目的；二，若人的最后目的相同，那么大家的人生希冀也应该一样，但显然事实并非如此；三，目的是行为的终点，但各人行为都不同，目的也就不同。

其次是正确的观点，即反之，引用奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430）《论三位一体》说明在追求最后目的方面，人人一样，即是幸福。在正解部分，阿奎那论证的要点是区分了最后目的之理和最后目的之理的构成，即最后目的的理念和这理念的具体内容。他认为最后目的大家都一样，都是指向幸福。但各人的幸福所指不一样，有的指向钱财，有的指向荣誉等等。他举出一个类比，比如大家都喜欢甜味，但有人喜欢酒的甜，有人喜欢蜜的甜等等。

在释疑部分，阿奎那针对前面的质疑，谈了三点：一，犯罪的人也有最后目的，只是错在追求外物；二，不同的人在不同事物上追求至善，故此有不同的人生；三，人的第一行为是从天性而来的，而人的天性都是一致的。

阿奎那论幸福，第四主题论幸福所需要者。值得注意的是，其中第一个问题是幸福是否需要 joy，中译本译为“快感”似乎不妥，应作“喜乐”。阿奎那确认幸福是需要喜乐，但他论述说，喜乐是幸福的随附结果，所以一个人如果获得了幸福，那一定是喜乐的。但不可以反过来：一个很开心快乐的人，却不见得获得了幸福。

第二个问题是 vision（中译为“神视”）和喜乐哪个更重要？阿奎那论述说，这两者是原因和结果的关系，vision 是得见上帝、认识上帝，joy 是因此而来的结果，所以当然 vision 更重要。

第三个问题是幸福是否需要 comprehension（了解）。了解就是对认识对象的把握，而这把握需要智性，也需要意志。阿奎那写道：“人之指向理性目的，一面在于智性，一面在于意志……幸福需要此三点之配合：即神视（vision），等于对理性目的之完美认识；了解（comprehension），用以掌握目的；喜乐或享受，使爱者安于所爱之物。”（编按：参阅中华道明会、碧岳学社联合出版之《神学大全》[2008 年]，第四册，第 50 页。引文略有改动）

第四个问题幸福是否需要意志正直，答案是必然需要。另外在第五和第六个问题，阿奎那还论述了幸福是否需要身体和身体健康，回答是这两者也不是必要的（necessary），但如果有那就更美好。在第八个问题，阿奎那也论述了幸福是否需要友伴，同样，他的回答是，这不是必要，但能锦上添花：“友伴使幸福更美”。

从以上所述，可以看到阿奎那的幸福观大致包括三部分：一，认识上帝，就是 vision and comprehension；二，如正直这样的美德；三，如喜乐这样的结果。

三、一个幸福等式

柏拉图（Plato, 前 428/423—前 347）在《理想国》谈到灵魂有三部分，即理性（logos）、激情（thumos）和欲望（eros），而幸福就是三者的和谐。相应地，正义，即理想的城邦，也是一种和谐，即哲学王、护卫官和城邦公民各司其职、各得其所、各尽所能的和谐。本节借鉴柏拉图的模式，试图整理一个阿奎那的幸福等式。

对照柏拉图的灵魂三部分和谐的幸福，阿奎那所说的幸福可理解为由理性、美德和行为三者所构成。前两者是必要条件，再加上行为，幸福和三者之间就是等值关系。这个等值关系可表达为：For any person S, S has beatitude if and only if S has reason, virtues and deeds（一个人能拥有幸福，当且仅当此人拥有理性、美德和行为。）

理性、美德和行为，三者中后者就是前两者的结果，也就是说，有前两者就会有后者。认识了上帝，并有美德，就会有相应的好行为。但不可以反过来，一个人有好行为不能说明这个人就认识了上帝。这就是《罗马书》和《雅各书》所论信心与行为的关系。有信心会有相应的行为，但有行为

不能说明有信心。

这里所说的理性，就是阿奎那所论述的 vision and comprehension，就是认识上帝，对上帝有清晰的看见和理解，而不是迷迷糊糊。美德就是阿奎那所言意志正直等等，基督教传统中则有七美德。行为就是从理性和美德生发出来的喜乐、仁爱、友善等在真实生活中的体现。这不是虚的，而是体现为个人起居、家庭关系、在教会和在工作上的大小事务。概言之，行为就是一个基督徒的得胜的日常生活。

理性和美德两者不是截然分开，而是相辅相成。理性能力能够促成美德，相应地，美德也能促成理性能力。孰为先后？无法区分，也没必要区分。

需要注意的是，得胜的日常生活，和成功没有必然联系。人们谈论得胜的基督徒，往往就是事业有成、家庭美满、健康长寿等等。这些好事都有可能发生在一个人的生命中，但上帝允许发生的，不见得都是这些好事。一个人生命中可能充满了惊涛骇浪、艰难困苦。甚至，你想要痛快淋漓的快意人生，结果却是落入求生不得、求死不能的泥潭。但不管好事坏事、顺境逆境，在生命中的一切事务，都寻求神的旨意，而不是凭自己的意思。离开了这个原则，成功不仅不能证明你有得胜的生活，而是相反。在面对世俗利益的时候，很容易就发生这个冲突。一个人如果违背信仰原则，往往能取得成功，获得利益、头衔、名声。按照世俗评价标准，这就是得胜，这就是冠冕。但这恰好是你失败的明证，你信仰上跌倒的明证。冠冕就是耻辱的标记。

所谓得胜，就是不管被命运抛洒到哪个角落、哪个处境，都能得胜有余。命运不是可以选择的，但如何面对命运，这是可以选择的。保罗书信很好阐述了何为基督徒的得胜：“我知道怎样处卑贱，也知道怎样处丰富，或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏，随事随在，我都得了秘诀。”（《腓立比书》4:12）诚然，保罗得了幸福喜乐的秘诀。

有人会对阿奎那的幸福观有些疑问，上面所述幸福的等式，其中似乎没有恩典，没有上帝的作为。即使不必抱持如路德（Martin Luther，1483—1546）的唯独恩典的教义，经上也有明确说“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”（《约翰福音》15:16）。这个阿奎那式的幸福等式是否与经文相悖？这个忧虑是不必要的。可以说，理性和美德都可视为从上头来的恩赐，甚至，如果诉诸一种强版本的预定论，所有行为也都可理解为上帝的护理。关于预定论，当然又是一个极具争议的神学主题，这里不作讨论，只是要指出，阿奎那式的幸福观和恩典并不相悖。

不难看出，阿奎那式的幸福观，理性和美德是前因，行为是后果。所以，没有得胜的日常生活，反过来可以推出没有理性和美德，也即没有真正认识上帝。所以，阿奎那式的幸福等式，隐含了一个推论：一个真正的基督徒一定是幸福的人。而这个推论有两个内容：一，幸福的人不仅拥有理性和美德，还有与之相应的得胜的日常生活；二，一个没有得胜日常生活的人，也就是一个不拥有理性和美德的不幸的人。

这种阿奎那式的幸福观对基督徒提出了挑战。或许，对华人基督徒挑战最大。在纷繁甚至动荡的尘世，一个即使有稳定的教会生活的人，是不是一个幸福喜乐的人？还是陷在“眼目的情欲、肉体的情欲和今生的骄傲”的网罗里？每日的柴米之忧，家庭的鸡飞狗跳，教会和职场的争竞思虑，凡此种种都让一颗心灵充满忧虑、惶恐、自怜、怨恨、苦毒、嫉妒等等。教会里有多少幸福喜乐的人？甚至，你可能就是一位传道人或牧师，你是否有得胜的日常生活？无疑，这个推论不仅是个挑战，还很令人生畏。因为，如果你没有得胜的日常生活，那就说明你不是真正的基督徒，故此地狱也有你的位置。

这样的推论实在太可怕，有必要作些修订和限定，这就需要引入成圣的概念。称义和成圣是系统神学的一对概念。称义是一次完成的，在一个

人重生得救的时候就确立，而且一直有效。这就是改革宗“郁金香五教义”之一“圣徒永蒙保守”，另一个相应的教义就是“一次得救永远得救”。而成圣则是一辈子的事情，只要活在尘世，就不可能全部完成。同样，阿奎那式的幸福等式，是关于我们在尘世间的幸福，如同成圣无法在尘世全然实现，同样也无法在尘世得到完美幸福。得胜的信徒在地上的幸福生活，是预先品尝天国的滋味。完美幸福是指向终末的，信徒最终要在天国与至高者一同坐席，那才是永恒福乐。

这样看来，不幸福的基督徒，固然可能真有些是没有理性和美德，无法真正认识神，因此也没有行为，这确实就是没有得救的人。但不幸福的信徒，也可能有些并非信心不真实，而是成圣功夫有未到处，陷入世上的思虑和引诱，从而有软弱、跌倒、失败，并因此无法拥有幸福喜乐。

这里还有一个补充。那些有智力障碍、或者未出母胎而去世、或早夭的呢？显然不能说他们对神有清晰的认识，因此缺少幸福等式里的理性，也就不拥有阿奎那式的幸福。但难道这些人就永远不幸？传统的神学并没有处理这个问题，这就是炼狱和灵薄狱（limbo）的概念：那些特别的人结束尘世生涯后，会有另一次机会，那时才决定他们最后的命运。这些特别的人，固然没有尘世的幸福，但如果他们在恩典之中，也会进入天国永恒的福乐。新教抛弃了炼狱和灵薄狱的概念，要如何处理这样的问题？这恐怕是个不小的挑战。

四、幸福和信念

在阿奎那的幸福观中，从理性和美德到行为之间似乎有所跳跃。没错，从知识论的角度来看，阿奎那论幸福缺少的一个环节是信念。本节要将阿奎那的幸福观放在知识论的框架中，借助知识论的新进展，能够对幸福和

不幸福都有更深的理解。

按照亚里士多德的界定，人是理性的动物。这个界定更具体些就是，人是信念的动物。这也可视为古老的知识论传统的一个预设。这个预设确认的是，人是信念驱动的。既然如此，考察信念是否可靠就有必要，这就是信念辩护，也即知识论的主要工作。如果放弃这个预设，那么整个知识论都可以放弃，没必要谈论知识和信念辩护。诚然，后现代思潮其实就是放弃了这个预设，不再相信人是由信念驱动的。后现代思潮认为人的行为背后不是信念而是其他，比如人是潜意识驱动的，是阶级决定的，或性别或权力决定的等等。如果一个人拥抱这些后现代思潮，当然就会有样样都行（anything goes）、没有真假对错的信念。

但问题是，后现代思潮只是感觉传统不好、不喜欢，然后感觉另一个好、感觉喜欢。这是跟着感觉走，不是哲学论证。他们有知识的义务论证别人为何是错的而你又为何是对的。很遗憾，似乎从没见过后现代思潮有像样的论证，都是各种漂亮话术。

这最终回到了那个原初问题，哲学是什么？如果一个人认为哲学就是跟着感觉走，哲学就是审美，没有什么道理可讲，那就无话可说，只能说一句 enjoy！（祝你玩得开心）但苏格拉底（Socrates, 前 470—前 399）以来的传统，哲学就是给各种大问题提供答案（give answers to big questions）。生命意义是什么？有没有灵魂？有没有终极的实在？知识是什么？何为正义？等等。找答案就是 step by step 跟着论证走，答案是什么就是什么，如果找不到答案，就坦承没有答案。

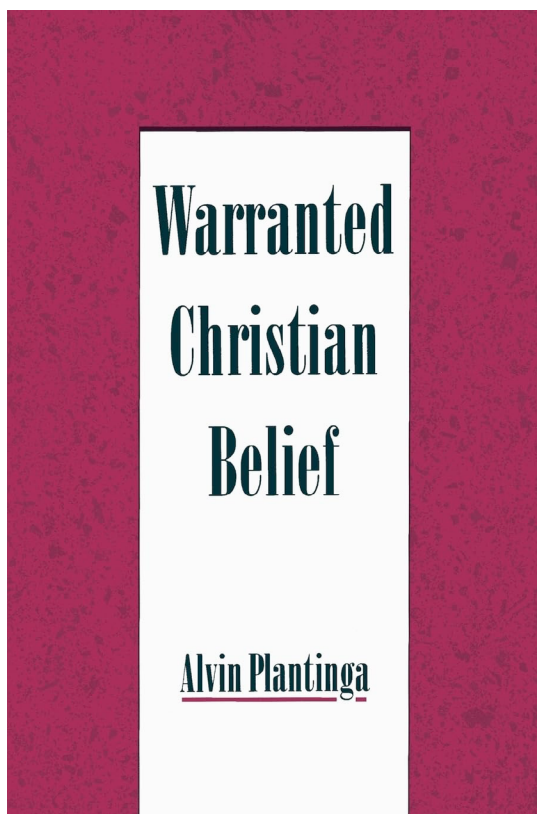
无疑，后现代思潮集中火力攻击的一个目标就是基督教，这就是有神无神的大问题。这里不做详述，只是要指出，有神无神之争，后现代的无神论者占不到便宜。后现代思潮拒斥上帝、咒骂上帝的众声喧哗，尽管音量很高，却没有像样的论证。而以阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga，

1932—) 为代表的当代基督教哲学的兴起,为信仰给出实实在在的辩护,甚至连托马斯·内格尔(Thomas Nagel, 1937—) 这样的无神论者,都对这些辩护颇有认同。

所以,有必要持守传统,追问一个信念是否可靠、是否能够得到辩护。在古老的知识论传统中,人的行为背后既然是信念,自然就会追问如何辨识信念的真假对错。这就是柏拉图知识论的核心概念 justification (信念辩护)。从柏拉图以来的两千多年,信念辩护基本就是关乎证据的多寡好坏。有辩护的信念大致就是证据充分的信念。这就是在信念的内部打转,这种知识论也因之名为内部论,其最极致的版本就是笛卡尔(René Descartes, 1596—1650) 在《第一哲学沉思录》所倡导的基础主义(foundationalism)。基础主义要找到坚不可摧的基石,运用演绎方法,从基础开始层层构建知识大厦。

上个世纪六十年代,爱德蒙德·葛梯尔(Edmund Gettier, 1927—2021) 的两页纸论文终结了这个古老传统,人们知道了柏拉图知识论的缺陷。这带来了知识论的繁荣,哲学家们纷纷开始探索新的知识方案。经过半个多世纪的探索,结果已经比较明朗,那就是如今人们知道了在信念内部围绕证据打转,此路不通。这就带来了知识论的转向,开始追问信念的来龙去脉,外部论因之兴起。外部论的诸多方案中,最有希望的就是普兰丁格的保证知识论(warrant epistemology)。普兰丁格放弃了传统的 justification (信念辩护) 概念,转用保证(warrant) 来指称信念的可靠,但这两个概念大体是可以互换的。

沿着普兰丁格的路径,可以有一个更简洁清晰的框架。在这个框架下,一个信念的可靠,有赖于两部分,即可靠的认知者和可靠的认知环境。不恰当的认知环境就是葛梯尔反例那样的误导的处境。但葛梯尔所构造的思想实验不算夸张,最极致的是柏拉图洞穴。不过,洞穴囚徒的困境,不知



普兰丁格著《基督教信念的知识地位》
(*Warranted Christian Belief*[Oxford University Press, 2000]) 英文版封面。

仅仅是思想实验还是遍布真实世界？这里不作讨论，读者可自己观察思考一下周遭的认知环境。

在默认认知环境是合适的前提下，知识的首要条件是认知主体的认知官能要有恰当功能。知识的形成，不仅关乎你大脑是否聪明，眼睛、鼻子、耳朵等器官是否正常，是否处在诸如大麻酒精作用的状态。更紧要的是，认知官能不仅仅关乎智商和感官，还关乎心灵状态。你如果内心充满偏见、怨恨、嫉妒等等，那你的认知官能就没有恰当功能。你也许对此有些惊讶，

举一个例子可以很好说明。这是法律上有案可查，坊间也多有议论的一个真实案例，就是 U 型锁青年的案件。这位 U 型锁青年满怀爱国热情，砸了一辆日本车，并用 U 型锁把车主的头盖骨硬生生砸开。

这位 U 型锁青年不是孤例，恐怕在广大人民群众中颇有同侪。U 型锁青年行为的背后，无疑是这样的信念：“小日本的、大大的、坏了的！”，诸如此类。现在要问的是，这些信念从何而来？这些信念就来自一颗心灵，一颗装满了偏见和仇恨的心灵。

没错，偏见和仇恨就是 U 型锁青年认知官能的一部分。在这个知识论的框架里，一个人内心的各种 vices（罪性）构成的认知官能，从里面就产生相应的信念。U 型锁青年内心的仇恨和偏见，产生了各种扭曲的信念，比如：这辆日本车该砸、这个车主该死。在这些信念的驱动下，他拿起了 U 型锁。

另一方面，一个人内心如果拥有美德，诸如七美德的信、望、爱、正义、勇气、审慎、节制等，那么这些美德也成为认知官能的一部分，这认知官能就产生相应的信念，从而有相应的行为。概言之，一个可靠的认知者，她或他的认知官能不仅指智力正常、感官正常，还要有理性和美德。

在这个知识论框架里，幸福是与信念相关的。理性和美德就是认知官能的一部分，而这认知官能是有恰当功能的，不是扭曲的、功能失常的。一个合适的认知环境，就是神所护理的环境，你不是在笛卡尔的梦境，也不在柏拉图的洞穴，也没有遇到能败坏大脑的元首和宣传部长。可靠的认知官能，合适的认知环境，两样都具备，一个人就能认识神，并有各种可靠的信念；在这些信念的驱动下，就有各种好行为，并随之而有喜乐得胜的生活。这就是知识论框架下的幸福。

这种知识论不仅能帮助我们更好地理解幸福，也能帮助我们更深入地理解不幸福。人们往往对那些不幸福的人的所作所为感到意外甚至震惊。

这些不幸福的人不仅伤害自己，还伤害家人和邻舍。能够认识到一个行为很可怕，这很重要，但更重要的是要认识到这背后的信念，因为行为是从信念而来的。然而还有更重要的，那就是要认识到这些信念从何而来？这就是信念背后的认知官能——这幽暗的内心世界。一颗被各种 vices(罪性)所捆绑的心灵，就是功能失常的、扭曲的认知官能。惩戒某个行为，驳斥某个信念，这些都容易，但对付幽暗的内心才是艰难之事。让功能失常的认知官能重新获得恰当功能，这就是重生得救。

幸福源于内在的理性和美德，而不幸福的根源则在于非理性和罪性。正如《箴言》4:23 所说：“你要保守你心，胜过保守一切，因为一生的果效，是由心发出。”保守你的心，就是拥有理性和美德，让你的认知官能拥有恰当功能。

五、幸福作为来自上头的恩赐

理性作为幸福等式的一部分，其重要性不言而喻。但不难发觉，真实世界中理性能力和智力并不平行。本节要探讨理性能力和智力的关系。

探讨理性能力和智力的关系，首先碰到的问题是，有些人智力不是很好，数学和逻辑考试的成绩单并不好看，但行事为人都有规有矩、合宜得体，显然具有理性能力。这如何解释？究其原因，这些人宅心仁厚，宽容忍耐，不斤斤计较。他们体现出来的合乎理性的言行，不是从推理而来的，而是他们的言行遵从内在的美德。他们的美德弥补了智力，通情达理，从容大度，也就具有理性能力。

其次，有些神秘的是，有些人智力很高，逻辑考试都能过关，但有时就成了个糊涂人。也有人本来浑浑噩噩，忽然有一天就脑子清晰起来，行事为人井然有序。细究起来，这些变数中的人，都不是真正的有智力问题，

他们只是在某个时间段心智出了问题。真实世界中这种实例并不罕见。比如，很多人一进入恋爱状态，就如汤姆见到猫小姐那样神魂颠倒、呆头呆脑。

其中最有代表性的例子应该大卫王。这么聪明睿智的君王，进入恋爱状态后所作所为让人瞠目结舌，先知拿单给他讲故事，他也居然不知道讲的就是自己。按照上面所述的知识论，大卫王就是被罪性所俘虏，以至于认知官能扭曲，失去了恰当功能，也失去了理性能力。这扭曲的认知官能，就产生了诸如“我可以得到这位大美人拔示巴”、“这位老朋友乌利亚该死”这样的可怕信念，从这些信念中就产生出可怕的后果行为。

其三，理性能力和智力不成正比，不等于说智力的差异可以抹杀。理性能力不好，一个无法否认的因素就是智力。很不幸，很多时候智力的缺陷往往就体现为美德的缺陷。人们所见的美德的差异，其实是理性能力的差异，而这背后就是智力的差异。

有一位年轻人，从小在教会长大，接受基督教教育，曾听老师多次讲一个苏格拉底提出的命题：作恶是伤害自己的灵魂。一个撒谎的人，就是把自己变成了骗子，这是多深的伤害呢？但她的课程论文却全部抄袭别人的文章，一字不改。被老师发现后还若无其事，连一句道歉都没有。以同情的理解，这位年轻人不是大奸大恶之人，她只是智力不够，无法判断真假对错，不知道自己所作所为是多么严重的错误。她的理科和逻辑就一直都学不好，她也很想学，但总不得其门而入。她能够进入的是那些剧情夸张和情绪泛滥的文艺。

明白这点很重要。很多时候人们难以理解一些不幸福的人，难以理解那些乖谬夸张、匪夷所思的行事为人。这些不幸福的人深陷自怜、怨恨和苦毒的泥潭。他们过分离谱，却不仅理所当然、理直气壮，甚至还正义凛然，又或觉得自己受了天大委屈，满怀苦大仇深。可悲的是，人们往往从道德来判断，认定这些不幸福的人是奸恶之人。但这些不幸福的人，他们也许

不过就是智力不够，不明白道理而已。

但要让他们学会道理，却颇为困难。这些人都不是小孩，也许有些已经挈妇将雏，甚至已经是祖父祖母，他们很难学习新知识。另外，面对这样的成年人，要给他们讲那些简单道理，会让人觉得很尴尬、甚至荒谬。小孩无需为自己的无知负责，但成年人就必须为自己的无知负责。可悲的是，无知的始终无知，不明白的终其一生都无法明白。这就是预定论，这就是宿命。

根据预定论，这些人没有得到来自上头的恩典，他们无缘于幸福，以至于生命落到如此可怜的地步。这些可怜之人确有可怜之处，但却不是他们自己可以改变的。如果没有来自上头的恩典，只能停留在不幸的境地。明白了这一点，就会对不可理喻的可怜之人多一些同情的理解，多一些怜悯。同时自己也多一份警醒，多一份感恩。你没有落到那些可怜之人的地步，不是你有何德何能，这只不过是一份来自上头的恩赐。

六、回到源头

在教会传统中，幸福与个人生活和教会生活的具体内容分不开。这里要谈两样教会传统的重要内容：灵修和告解。现代人很大程度上都已丢失二者。要重寻幸福，有必要回到传统，回到源头。

前面谈到，西方成为基督教世界后，古希腊的 *paidia* 概念淡出思想领域，但 *santification*（成圣）的概念出现了。和成圣密不可分的就是灵修。而灵修的传统，从古代教父到如今，概言之，就是培育美德，制服罪性。

希腊罗马时期美德的观念就很重要，柏拉图和亚里士多德对此都有很多讨论，四美德的观念深入人心。但西方进入基督教世界之后，不仅美德依然重要，另一个与希腊罗马不同的观念出现了，那就是 *vices*（罪性或恶

习)的观念。固然,柏拉图和亚里士多德对 vices 也有讨论,但把美德和罪性(virtues and vices)作为一对概念深入探讨,这是基督教的特征。圣经中如《诗篇》就经常把义人恶人并列描述。保罗书信则多次罗列了如敬虔、圣洁、良善、温柔、节制等美德的清单,也多次罗列如怨恨、苦毒、嫉妒、纷争等罪性的清单。

最终,神学上有了 Seven Cardinal Vices(一般称七宗罪,准确说应该是七罪性或七恶习),对应就有 Seven Cardinal Virtues(七美德,也有译作七枢德)。这就不奇怪,从初代教会和沙漠教父以来,灵修就与美德和罪性这对概念分不开。教父们的著作大量讨论如何制服内在的各种罪性。这就是成圣之路,也是幸福之路。

除了灵修,还有告解,即来到神的面前交托你所有的过犯罪孽,领受从上头而来的恩典和赦免。需要注意的是,告解虽然是一个人和上帝的关系,但有个位格的见证,那就是神父。但你在神面前倾诉的秘密,见证的神父必须守口如瓶,不然神父就犯下了重罪。因为,你的秘密是属于神的。这就是 Holy Seal(神圣封印)。可想而知,那些属于神的、在神圣封印里的秘密,不乏背叛、不忠、谎言、诡诈等,甚至,杀人灭口、毒死丈夫之类的也会有。而告解圣礼给人带来的安慰和释放,是真实有效。

当然,现代心理学,甚至生物学、生理学等对此可以有很多解释,认为心理咨询、冥想禅修也能解决问题,甚至可以去找树洞。只是,树洞可以代替神吗?

另外,学界如今很多人都谈论现代性和宗教改革的密切联系。没错,宗教改革强调因信称义,强调人人皆祭司,宣称人人可以自由来到神的面前。这一神学立场和启蒙运动以来强调个人自由的现代性确实有紧密联系。很多新教信徒会坚持认为告解圣礼是错误的,正确的圣礼只有两个:洗礼和圣餐。告解圣礼废除了,各种罪孽过犯,只要自己在神面前交托,

不需要一个位格的见证。

但是，灵修和告解的式微，和焦虑抑郁的增长确实是并行的。你可以否认两者之间有因果联系，但留意并重视这个事实恐怕是重要的。也许，抑郁症时代就是一个明证：世人都犯了罪，都亏欠了神的荣耀。而且，也许很多罪孽恐怕都是不可告人的秘密。同样，新教也许要重新思考，没有告解圣礼，没有了神圣封印，一个罪孽深重的人能否靠自己得安慰、得释放？

没有灵修，内心的美德无法培育，罪性却如野草恣意疯长。没有告解，罪孽过犯无处安放，惶恐不安的灵魂只能负重前行。没有了上帝，物质的丰裕并不能带来幸福。这个焦虑和抑郁的时代，蓬勃兴起的一个新兴行业就是心理咨询和精神治疗，还有占卜算命、禅修正念等也生意火爆。人们付出金钱和时间，要得到幸福喜乐。这背后的秘密其实是，人们不再去教会，不再交出十一奉献，不再来到神的面前告解忏悔，他们就得不到幸福，就收获了抑郁症和精神疾病。这是上帝的幽默吗？也许，上帝是以这种方式呼唤人们回到幸福的源头。

科技昌明的时代，也是抑郁症时代，这证明进步的观念实为虚妄。如今，西方学界都知道了 happiness 和上古的 eudaimonia 和 beatitude 差异很大，很多学者都不再使用 happiness 这个概念，而是改用 flourishing life 或者 flourishing soul，也有用更朴素的 life well-being，有些学者索性就直接用 eudaimonia 或者 beatitude。其中一个原因，就是人们意识到了 eudaimonia 和 beatitude 的终末论观念，并试图重新找回。也许，人们也隐隐知道了，没有终末论观念的幸福，就都是虚空，都是捕风。奥古斯丁在《忏悔录》开篇说，我们的心被造，就是要寻求神。哪一天找不到就哪一天都不得安宁。奥氏是对的，没有找到终极的那一位，幸福就是水中月镜中花。这就是 eudaimonia 和 beatitude 所蕴含的终末论观念，而这观念始终没有进入汉语世界。也许，时候到了，现在就是。●

参考书目：

圣多玛斯·阿奎那，《神学大全》，周克勤等译，中华道明会 / 碧岳学社联合出版，2008 年。

奥古斯丁，《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1996 年。

柏拉图，《理想国》，王扬译注，北京：华夏出版社，2017 年。

柏斯丁，《追随论证》，新北市：花木兰出版社，2015 年。

伯特兰·罗素，《幸福之路》，傅雷译，上海南国出版社，1947 年再版。

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, Latin text and English translation (Blackfrairs, McGraw Hill, 2006).

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, English Dominican Province (Benziger Brothers, 1911).

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by D. P. Chase (E. P. Dutton & Co. 1934).

Garrigou-Lagrange, R. *Beatitude*, (B. Herder Book Co. 1956).

Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes*, edited by Hubertus R. Drobner (Brill, 2000).

Pegis, Anton, edited, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (Random House, 1945).

Plato, *Republics*, in *Readings in Ancient Greek Philosophy*, ed. By S. M. Cohen, P. Curd, C.D. C Reeve (Hackett Publishing, 2005).

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 1993).

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press, 2000).

（作者为哲学博士，现任教于国内某高校，主讲逻辑、知识论和形而上学等）



意大利文艺复兴时期画家贝诺佐·戈佐利(Benozzo Gozzoli, 1421—1497)所绘《普世圣师托马斯·阿奎那的胜利》(作于1471年)。阿奎那位于柏拉图(右)与亚里士多德(左)之间。现藏于巴黎卢浮宫。

为什么我们需要一位阿奎那？ ——为什么说托马斯·阿奎那能救人免于智识自杀

文 / 史普罗 (R.C. Sproul) 译 / 魏峰

最近，有人让我选出在所有时代中我最喜欢的神学家。我很快说出了他们的名字：奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文和爱德华兹。接着对方让我根据他们才华的出众程度打分。遇到这样的问题，就好比让我比较棒球明星贝比·鲁斯 (Babe Ruth, 1895—1948) 和米奇·曼托 (Mickey Mantle, 1931—1995)，或者橄榄球明星强尼·尤尼塔斯 (Johnny Unitas, 1933—2002) 和丹·马里诺 (Dan Marino, 1961—)。

如何给基督教世界这几位最伟大的思想家排名呢？学者们往往在风格和范围上各有不同。他们智慧光芒的耀眼程度就如北斗七星。路德的思想并不系统，但他所展现的惊人洞察力、震撼人心的思想片段，改变了教会历史的进程。加尔文拥有善于构建体系的头脑，他对神学的全面把握前所未有。奥古斯丁无疑是教会历史上头一千年里最伟大的神学家。虽然他的思想前后矛盾之处有目共睹，但他的卓越之处在于，他没有巨人的肩膀可以依靠。相反，后来的巨人（以及一些侏儒）都站在了他的肩膀上。

尽管流行的做法是，将阿奎那和奥古斯丁作对比，认为两者分别遵循了亚里士多德和柏拉图的不同道路，但重要的是要记住，阿奎那在很大程度上依赖奥古斯丁。阿奎那引用奥古斯丁的话很可能比引用其他任何神学

家都要多。加尔文最常引用哪位神学家的话？奥古斯丁。路德是一名奥古斯丁修会的修士，爱德华兹有时被称为新奥古斯丁主义者。

这些思想家都明显深受奥古斯丁的历史性影响，正因如此，希波主教在璀璨夺目的神学家殿堂中始终占据着特殊地位。但是，当我们以这种方式发问：谁最耀眼？谁的头脑最敏锐、最犀利、最具洞察力？我就会被逼到陷入两难之境。爱德华兹和阿奎那两人的智慧最令我生畏，我无法在他们之间做出选择。二者择一，就是在柏拉图和亚里士多德之间选出一位。据说，在哲学领域，笛卡尔、洛克、休谟、康德、维特根斯坦等人后来取得的所有成就，不过是为柏拉图和亚里士多德的学说添加一连串注脚。

那么谁最杰出呢？

托马斯·阿奎那值得我致敬

我不知道。但我知道如果不把托马斯·阿奎那的名字推到前台，这个问题就无法提出来。而且我知道他值得我致敬。

那些为历史所铭记的人，往往会获得他们从未追求或觊觎的殊荣或头衔。阿奎那就是这样的人。在授予他的众多头衔中，“天使博士”（D.A.）学位尤其引人注目。我们熟悉哲学博士、法学博士和文学博士的学位和头衔。我们有哲学博士（Ph.D.）、荣誉神学博士（D.D.）、医学博士（M.D.）和神学博士（Th.D.）。但只有托马斯·阿奎那一人享有天使博士（*Doctor Angelicus*）的称号。

托马斯日后会成为“天使博士”，这在他的同窗学友看来并非显而易见。他的体格不像人们印象中典型神学家的体格。人们通常认为，学者理应符合体弱多病、身材矮小且离群索居的形象，由于长期久坐不动的生活方式，身体发育不良。托马斯·阿奎那却不是这样。他高大壮硕，皮肤晒得黝黑，脑袋也很大。无论是他那魁梧的身躯，还是他那超群的才智，他都比同伴

们高太多了。他年轻时的外表非常笨拙，被同伴戏称为“西西里的大哑牛”。

按照历史学家最可靠的估算，阿奎那出生于 1225 年年初，出生地在那不勒斯附近的一座贵族城堡。他是阿奎诺的兰多尔夫（Landulf of Aquino）伯爵和西阿特的狄奥多拉（Theodora of Theate）的第七个儿子。

他早年的经历显示出种种迹象，表明上帝的眷顾始终伴随着他的人生。他在童年时期就显露出对神学的强烈偏好。年仅五岁——在这个年纪，今天的孩子们往往会目不转睛盯着电视机，沉迷于儿童电视节目《芝麻街》（Sesame Street）——他就被安置在卡西诺山（Monte Cassino）修道院，献身修道生活。在那里，他思索着那些新兴的本体论问题，这些问题此后一生都萦绕在他的脑海中。

托马斯的父亲为他早熟的儿子制定了宏伟的计划。兰多尔夫伯爵深深卷入了皇帝和教会领袖之间的政治阴谋，他想为儿子谋求修道院院长的头衔。托马斯礼貌而坚定地拒绝了。他效法主的榜样，说道：“听从万灵的父，使我们得生，强如听从我们肉身的父母。”托马斯决心通过追求智识生活来侍奉上帝。一种近乎偏执的激情，驱使他去回答这个问题：“上帝是什么？”

十四岁时，阿奎那离开了卡西诺山的本笃会修道院，被送到那不勒斯的文科学院（Faculty of Arts）学习。在那里，他受到道明会修士的影响，并于 1244 年加入他们的修会。阿奎那的父母对此很不高兴，当道明会总会长（Dominican General）打算送他去巴黎大学时，他们就更加气愤了。托马斯在途中被他自己的兄弟们绑架并强行带回家。他被自己的家人囚禁了一年。在此期间，他拒绝脱下修士袍，并且每天殷勤地遵守所属修会的教规。他的热忱极具感染力，以至于他的妹妹也归信了，他的母亲也深受感动，就像圣经中的利百加一样，她帮助儿子从窗户逃走。

托马斯前往巴黎，在那里初次受教于大阿尔伯特（Albert the Great）。阿尔伯特之于阿奎那，就如苏格拉底之于柏拉图。阿尔伯特将自己渊博的

学识倾授给这位最优秀的学生，并像父亲那样关爱着他的学术之路。当圣托马斯去世时，阿尔伯特悲痛万分。此后，每当在阿尔伯特面前提起托马斯的名字，他总会感叹道：“他是这世间的芳华和荣耀。”

在巴黎学习了三年之后，阿尔伯特带着托马斯在科隆创办了一所学院。1252年，托马斯回到巴黎。1256年，他获得了在神学院授课的执教资格。1259年，阿奎那前往意大利，在隶属于罗马教廷的宗座学院（*studium curiae*）教授神学，直至1268年。1268年，他再次回到巴黎，开始着手处理当时一场重大的论争，就是与阿拉伯哲学的论战。1274年，教宗格列高利十世（Pope Gregory X）召见了，让他协助参加里昂公会议（Council of Lyons）。在旅途中，托马斯的使命被天使们打断了——他们来接他们的“博士”回家了。阿奎诺的哑牛结束了他在地上的事奉，时年四十九岁。

他讲道，他们哭泣

托马斯·阿奎那最为人熟知的头衔是“圣徒”。尽管新教徒往往会按照新约的用法，将“圣徒”一词用作任何信徒的同义词，但有时即使最为热忱的新教徒，也会用这个词来指代那些在属灵层面达到更高成熟度的人。在罗马天主教中，这个头衔是由教会授予那些经过精心挑选的极少数人，他们达到了被认为超越一般宗教职责所要求的敬虔程度。

当我们想到阿奎那时，首先映入脑海的通常是他那非凡的学术禀赋。他的确才智出众，但他这方面的卓越不应掩盖他作为一个人的属灵力量。我们可能会猜测，他被封为圣徒仅仅是由于他的智识贡献，但历史记载却否定了这种想法。托马斯作为一位属灵领袖，其超卓程度丝毫不亚于他在神学方面的敏锐洞见。

在阿奎那去世后的五十年内，教会对他的个人生活和教义进行了细致

调查。很早就出现了针对阿奎那教导的激烈反对，人们还诋毁对他的纪念。但在 1323 年 7 月 18 日，教宗约翰二十二世（Pope John XXII）在阿维尼翁（Avignon）宣布托马斯为圣徒。教宗这样评价阿奎那：“仅托马斯一人，就比其他所有神学家更为照亮了教会。”

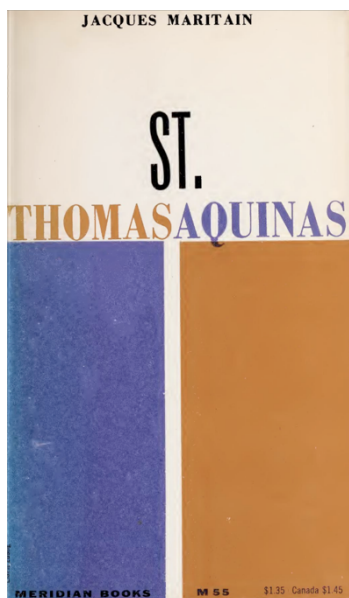
现代神学家兼哲学家雅克·马里坦（Jacques Maritain, 1882—1973），渴望在 20 世纪的教会中重新唤起人们对阿奎那的高度重视。在他那本名为《圣托马斯·阿奎那》（*St. Thomas Aquinas*）的书中，马里坦重述了关于阿奎那属灵能力的传统故事，并列举了几件围绕这位圣徒发生的所谓神迹轶事。据说，尽管托马斯在神学辩论中言辞激烈，但他却能以平静谦卑的态度忍受人身攻击。马里坦讲述了如下故事：有一天，一位修士兴高采烈地喊道：“托马斯修士，快来看会飞的牛！”托马斯修士探出窗户往外看。那位修士哈哈大笑。而这位圣徒对他说：“相信牛会飞，总比相信一位修士会撒谎好。”

在圣托马斯封圣程序中被传唤作证的证人，形容他“说话温柔、和蔼可亲、乐观开朗、和颜悦色、心地善良、行为慷慨；非常有耐心、极为谨慎；浑身散发着仁爱和温柔的虔诚；对穷人怀有深切的同情”。倘若我们仔细检视这些美德，就会发现它们正是新约圣经中所称圣灵果子的德行录。

圣托马斯也是一位有恩赐的传道人。有时，他在讲道中会深受感动，不得不停下来哭泣。在那不勒斯的大斋节系列布道中，他不得不停下来，好让会众有时间从哭泣中缓过神来。

火热的祈祷

然而，正是圣托马斯的灵修生活，引发了传记作家们的兴趣。托马斯去世后，他的弟子雷金纳德（Reginald）立即回到那不勒斯并宣称：



马里坦著《圣托马斯·阿奎那》(*St. Thomas Aquinas*, trans. Joseph W. Evans and Peter O'Reilly [New York: Meridian Books, Inc., 1958]) 英文版封面。

我师傅还活着的时候，不让我透露我目睹的那些奇事。他把自己的学识归功于祈祷的力量，而不是头脑的努力。每当他想要学习、讨论、教学、写作或口授时，他首先会找个私密的地方祈祷，在上帝面前哭泣，以便在真理中探寻神圣的奥秘……他会走到祭坛前，在那里哭泣，发出阵阵呜咽，然后回到自己的房间继续写作。

托科（Tocco）也给出了类似证词。他这样评价阿奎那：“他祈祷的恩赐出类拔萃；他随时把自己提升到上帝面前，仿佛没有肉身的束缚。他几乎没有一天不会陷入忘我的出神状态。”

每天都“陷入忘我的出神状态”，这可不是我们对那些专注于抽象研究的学者和哲学家所期待的日常状态，尤其是对于像阿奎那这样致力于追求

逻辑推理的人来说，更是如此。

圣托马斯充满热忱的祈祷习惯臻于至境，因为有人宣称他在祈祷时曾经经历神迹般的造访（编按：比如上帝、天使或圣徒显现）。类似的事件会让归正神学的神学家们难以置信，而我们在提到这些记述时，也会带着我们这一行（编按：即神学研究领域）应有的保留态度。马里坦讲述了下面这个故事，作为天主教关于“托马斯圣徒传”的一部分：

还有一次，是圣徒们来帮助他撰写《以赛亚书》的评注。当时有一段晦涩的经文难住了他；他禁食祈祷了很长时间，希望能理解这段经文的含义。一天夜里，雷金纳德听到他在房间里跟人说话。等谈话声停止后，托马斯修士叫他，让他点上蜡烛，并拿来那本关于《以赛亚书》的手稿。接着，他口授了一个小时，便让雷金纳德回去睡觉。但雷金纳德却跪倒在地，说道：“除非你告诉我今晚与你长谈的那个人或那些人的名字，否则我不会站起来。”最后，托马斯修士流下了眼泪，并以上帝的名义禁止雷金纳德在托马斯自己生前透露此事。托马斯承认是使徒彼得和保罗前来教导他。

另一件事发生在巴黎，当时托马斯正在讲授圣餐礼（Eucharist）。当他走向祭坛时，教友们突然看见基督就站在他面前，还听见基督大声说：“关于我身体的圣事，你写得很好，妥善而忠实地解决了向你提出的那个问题，就世人在尘世间所能理解和凭人力所能确定的程度而言，你做得很好。”

像雅克·马里坦这样严谨的哲学家，将诸如此类的事件当作纯粹的历史事实来记述，这本身就证明了阿奎那的属灵力量，不仅对他同时代的人，也对他后世的追随者都产生了非凡的影响。

关于圣托马斯的一则轶事几乎是无可争议的。在他生命的最后阶段，他经历了一次强烈的神秘体验，这极大地影响了他的著述。我们再次引用

马里坦对这件事的描述：

1272 年复活节后，托马斯修士回到意大利，参加了在佛罗伦萨举行的道明会总会会议（General Chapter），随后又前往那不勒斯，继续在那里讲学。有一天，1273 年 12 月 6 日，当他在圣尼古拉斯礼拜堂举行弥撒时，他经历了巨大的转变。从那一刻起，他停止了写作和口授。那么，难道他要让包含三十八册（treatises），三千题（articles），一万则质疑（objections）的《神学大全》半途而废吗？正当雷金纳德为此抱怨的时候，他的师傅对他说：“我不能再写下去了。”但雷金纳德坚持要他继续。“雷金纳德，我真的不能再写了；一些事情启示了我，让我觉得我以前所写的一切，在我看来都如草木禾秸。现在，在我的著作停笔之后，我在等待生命的终结。”

此后，托马斯·阿奎那再也没有写作。在他人生最后的旅程中，他请求人将他带到圣母修道院。临终之际，他请求领临终圣体（Viaticum）。当他看到祝圣后的圣体时，他仆倒在地，大声喊道：

我领受你，我赎罪的代价……我尘世旅程的临终圣体，为爱慕你，我钻研、警醒、劳作、布道和教导。我从未说过任何违背你的话；倘若我说过，那也是出于无知，我不会固执己见，如果我做错了什么，我都交予罗马教会来纠正。正是在对教会的顺从中，我离开此世。

卓越的教会圣师

在神学领域，获取荣誉头衔和地位有着一种奇特的发展历程。一名刚入学的新生最初不会有任何头衔，只是以自己的本名开始求知之旅。当他

大学毕业时，有些人可能会称他为“先生”（Mister）。当他从神学院毕业并通过按立考核后，他会被授予“牧师”（Reverend）或“神父”（Father）的头衔。如果他继续深造并获得博士学位，他就会被称为“博士”（Doctor）。要是他有幸在某个学院谋得教职，那他还得等待晋升为教授，然后他才能在自己的名字前加上令人垂涎的“教授”（Professor）头衔。具有讽刺意味的是：如果他真的取得了巨大成就，并因其学识而声名远扬，他将获得最高的荣誉，那就是人们只以他的名字来称呼他。我们通常不会说“巴特教授”、“加尔文博士”或“孔汉斯教授”。神学领域的领军人物往往是以他们的名字为人们所熟知。我们会说巴特、布尔特曼、布龙纳、孔汉斯、加尔文、路德、爱德华兹和拉纳。一个人似乎只有当他的头衔回到了起点，也就是只用他自己的名字被称呼时，才算真正取得成功。

从某种特殊意义上来说，这种奇特的发展历程，在给予阿奎那的名誉头衔上达到了顶峰。人们不仅通过他那著名的姓氏来认识他，而且在神学和哲学领域，他的名字（托马斯）也广为人知。没有人会说阿奎那主义（Aquinasism）。我们会说加尔文主义、路德主义、奥古斯丁主义，但对于阿奎那，我们说的是托马斯主义（Thomism）。只要提到“托马斯”这个名字，每一位神学学者都知道我们说的是谁。

想想世界上曾有过的所有叫托马斯的人吧。甚至想想那些在基督教世界里颇有名气的“托马斯”们。比如有“多疑的托马斯（多马）”、托马斯·肯培（Thomas a Kempis）、托马斯·莫尔（Thomas More）爵士，以及许许多多其他叫托马斯的人。但只有一位神学巨人，只要一提到“托马斯”这个名字，人们立刻就能认出他来。

1879年，利奥十三世在罗马发布了一则教宗通谕，盛赞托马斯·阿奎那做出的贡献。利奥宣称：

托马斯·阿奎那远超其他经院神学家，堪称他们的导师和领袖。卡耶坦（Cajetan）曾对他作出过非常贴切的评价：“他对古代神圣的神学家们怀有极高的崇敬，以至于可以说，他完全理解了他们所有人的学说。”托马斯将这些神学家们的教义汇集起来，就如同将散落的肢体组合成一具完整的身躯，并将它们塑造为一个整体。他把它们安排得如此奇妙，又做了如此之多的补充。因此，他当之无愧地被视为大公教会独一无二的捍卫者和荣耀。他的心思才智容易受教而敏锐，记忆力敏捷而持久，生活极其圣洁，且只爱真理。他在神学和人文学识方面都极为渊博，故而被比作太阳，因为他以自身圣洁的火焰温暖了整个世界，又以自己教义的光辉照亮整个大地。哲学各个领域，无一不被他以敏锐且坚实的方式进行过深入探讨。

本笃十五世颁布的教会法典，要求天主教学校的教师“在理性哲学和神学研究的各方面，以及在这些学科中学生的培养方面，都要按照天使博士的方法、教义和原则，并虔诚地持守之”。由此，托马斯主义在教会中被提升到了至高无上的神学地位。托马斯超越了“天使博士”的范畴，跻身教会卓越圣师（the Doctor of the Church *par excellence*）的领域，成为信徒公认的圣师。

什么是托马斯主义？

那么，与阿奎那的名字相关联的托马斯主义，究竟是怎样一种哲学呢？托马斯主义是一种哲学还是一种神学呢？托马斯本人主要是一位护教家还是一位神学家呢？他是一位依据圣经进行思考的思想家，或是一位思辨型学者，只是重新阐释亚里士多德的思想，并为其异教哲学施洗？这些都是听到托马斯这个名字时会引发的一些问题。

20 世纪以来，罗马天主教的学者们重燃对圣托马斯·阿奎那的兴趣。与此同时，罗马天主教的托马斯主义者与福音派新教徒之间的分歧也日益加深。如同 1870 年第一次梵蒂冈会议将新教视为所有现代异端邪说以及对真理歪曲的根源一样，现代福音派信徒也把托马斯的学说看作令真理泉源变苦的毒药。

新教护教家诺曼·盖斯勒（Norman Geisler）（他在重大问题上支持托马斯）喜欢打趣说：“福音派的新主题曲是‘老阿奎那应该被遗忘，永远不要想起他’。”另一方面，已故的弗朗西斯·薛华（Francis Schaeffer，1912—1984）对圣托马斯提出了尖锐批评，他在托马斯的学说中看到了世俗人文主义的基础。他认为托马斯对自然神学的发展，其中孕育出世俗哲学的大宪章（magna charta）。托马斯将哲学从神学的掌控中解放出来，哲学获得了自主。一旦哲学实现自主，与启示分离且不受其约束，它就会插上自由的翅膀，飞到任何它想去的地方。自从阿奎那把这只鸟儿放出牢笼，它就公然向信仰发起挑战。哲学不再被视为神学女王的婢女，而是她的对手，甚至可能成为她的毁灭者。

对阿奎那的这种评价，在新教的某些圈子中遭到了抵制。但这场争论仍在继续。就我而言，我相信新教教会圣托马斯亏欠良多，应重审他所做出的贡献。我提醒我的福音派朋友们，当圣托马斯为自然神学的地位辩护时，他主要援引的是使徒保罗和《罗马书》第一章，以为其经典依据。

在某种意义上，每一位基督徒都深受惠于圣托马斯。要理解他的贡献，就必须了解他写作时所处的历史背景。要公正地解读任何过去或现在的思想家，我们必须提出这样的问题：“他试图解决什么问题？为什么要解决这些问题？在他那个时代，哪些突出的议题至关重要？主要的争议是什么？”例如，我们知道，在整个教会历史上，神学的发展在很大程度上是受到严重异端威胁的推动。正是异端马吉安（Marcion）的出现，使得教会



第一次十字军东征期间安条克围城战。
中世纪编年史家蒂尔的威廉（William of Tyre，约 1130—1186）所著《海外史》
（*Histoire d'Outremer*）插图。大英博物馆藏。

有必要确定圣经的正典。正是阿里乌（Arius）的异端邪说，引发了尼西亚大公会议。正是聂斯脱里（Nestorius）和欧迪奇（Eutyches）对真理的曲解，使得召开迦克墩大公会议成为必要。一直以来，争论之炽烈就如一口坩埚，神学的真理借此变得更加明确清晰。

把圣托马斯从他的“教条主义迷梦”中唤醒的是当时教会所面临的威

胁。这场威胁是基督教世界不得不承受的最严峻挑战之一。鉴于我们当今西方世界的状况，我们有点难以想象这种威胁的严重性。在 13 世纪，正是伊斯兰教的兴起和迅猛扩张对基督教构成威胁。我们对这种威胁的认知，往往局限于十字军东征记载中那些更富传奇色彩和冒险元素的部分。胸前佩戴着十字架的骑士们扬鞭策马，要从异教徒手中解放圣地，这听起来确实有某种浪漫色彩。

圣托马斯也试图解救圣地。只不过他所构建的圣地之墙，是由哲学的灰浆筑成的。他的长矛是他手中的笔，而他的盔甲则是修士服。对托马斯来说，这场战争是一场思想之战，一场概念之争。

当时，伊斯兰哲学在伊斯兰教和亚里士多德哲学之间实现了非凡的综合。亚里士多德思想的强大范畴，成为两位伟大的阿拉伯哲学家阿威罗伊（Averroes）和阿维森纳（Avicenna）思想武器库中的有力武器。

伊斯兰哲学家创立了一套思想体系，称为“整合的亚里士多德主义”（integral Aristotelianism）。由此衍生出的一个关键点就是“双重真理”的概念。双重真理论允许某些观点于同一时间在哲学上是正确的，而在神学上却是错误的。这是一项了不起的成就：阿拉伯哲学家们做到了连学童们虽普遍渴望却永远无法做到的事情——“鱼和熊掌兼得”。

“鱼和熊掌兼得”所存在的问题显而易见。如果我想得到鱼，我就不能保住熊掌。但如果我想保住熊掌，鱼就没了。我无法同时保住两个无法兼容的东西。这看起来很简单。然而，哲学家就像律师一样，往往具有惊人的能力，能把简单的事情变得极其复杂，以至于他们认为他们实际上可以超越“鱼和熊掌兼得”的困境。更糟糕的是，他们往往辩才无碍，能让别人相信他们的这套说辞。

把“双重真理”这一概念转换成现代的范畴，大概会是这样：一位基督徒可能会在周日努力相信，自己是一个由神的主权、有目的的行动，按

照神的形象创造的受造物。而在这周剩下的时间里，他又相信自己不过是宇宙的一个偶然产物，一个从原始汤（slime）中偶然诞生，逐步发育成熟的微生物。然而，到了周三，他会采取一种不同的立场。周三是“双重真理日”。在周三的祷告会上，这位基督徒试图同时相信这两种观点。每周有一天他会让自己陷入“智识上的精神分裂症”（intellectual schizophrenia）。他试图去相信并生活在自相矛盾中。如果他享受这种游戏，他可能会争取将这种状态延长到整个周末，直到他获得最终的“幸福”——在精神病院获得永久居留权。

阿奎那不仅关心保护基督教会免受伊斯兰教的攻击，还关心保护人类免于陷入智识自杀（intellectual suicide）的境地。他坚持认为所有真理都是相互连贯一致的（coherent）。现实在根本上并不是混乱无序的。在哲学上是正确的东西，在神学上也必定是正确的。在科学上是正确的东西，在宗教方面也一定是正确的。真理或许可以从不同的角度进行分析。不同的学科可能有各自专门的研究领域，但阿奎那坚持认为，所有的真理最终都会殊途同归。

阿奎那的这一核心原则，预设了一些相当基本却至关重要的公理。它基于先前的结论，即存在一位上帝，且这位上帝是这个世界的创造者。这个世界是一个大全（universe）。也就是说，这个世界的特征是多样性，而这种多样性在上帝主权的创造和掌管中，找到了其最终的统一性。“宇宙”（universe）一词和“大学”（university）一词，都来自“统一性”（unity）和“多样性”（diversity）这两个词混合而成的概念。

双重真理论从原则上破坏了“宇宙”这一基本概念。宇宙变成了一个没有终极和谐或凝聚力的多元宇宙（multiverse）。最终就是混沌。而真理，作为一种客观存在的事物，变得不可能存在了。在这种情况下，矛盾在任何时候都可能被随意接受，每一天都变成了“双重真理日”。

弗朗西斯·薛华对圣托马斯最严厉的指控之一，就是声称托马斯将哲学和神学分割（separated）。从其他地方也能听到这种指控，即托马斯将自然和恩典分割开来。薛华哀叹道，自阿奎那的著作问世以来，哲学已从作为科学女王（神学）的婢女角色中解放出来，如今已成为神学的主要对手。

神学家的特长是能够进行细致的区分。神学家所能做出的最重要的区分之一，就是区分“区分”（distinction）和“分割”（separation）。（这种区分会让人头痛不已。）区分事物与分割事物之间存在一个关键的差异。我们区分自己的身体和灵魂，但如果我们把它们分割开，我们就会死亡。我们区分基督的两种本性，但如果我们把它们分割开，我们就会陷入严重的异端邪说。

阿奎那最不愿意做的事，就是把哲学与神学、自然与恩典分割开来。而这恰恰是他所努力抗争的问题。双重真理论将自然和恩典分割开来。这种分割正是阿奎那所要消灭的恶龙。阿奎那关心的是区分哲学和神学、自然和恩典，而不是把它们分割开。他是来埋葬阿威罗伊（的思想）的，而不是来颂扬他的。

阿奎那始终坚持认为，从根本上说，自然与恩典之间并不存在冲突。他的立场是，恩典不会破坏自然，而是成全自然。上帝在圣经中所启示的内容，并不会取消他在自然中所启示的东西。诚然，圣经所启示的内容，增加了我们从对这个世界的研究中所能收集到的知识，但它并不会与之相矛盾。

托马斯教导，在自然中可以发现某些真理，而这些真理在圣经中是找不到的。举一个现代的例子，我们无法在圣经中找到血液循环系统的设计蓝图。《历代志下》没有告诉我们微型芯片计算机。另一方面，科学永远不能告诉我们三位一体或上帝的救赎计划。圣灵在人灵魂重生中的工作，用显微镜或 X 光机是检测不到的。

圣托马斯只是在陈述一些显而易见的事情，即我们从自然中学到一些

圣经里没有的东西，也从圣经中学到一些自然无法给予的东西。这两种信息来源从根本上来说绝不会相互矛盾。如果它们看上去相互矛盾，那么我们头脑中就该响起警报，提醒我们在某个地方犯了错误。要么是我们对自然的理解有误，要么是我们对圣经的阐释有误，或者两者皆错。

到目前为止，一切都还好。真正激怒许多现代福音派人士的是托马斯接下来说的话。托马斯坚称，除了能从自然中获取的特定信息以及仅在圣经中找到的信息之外，还有一个知识重叠的领域。存在一些托马斯称之为“混合论题”（mixed articles）的真理。所谓“混合论题”指的是既可以通过自然，也可以通过恩典学习的真理。

在这些“混合论题”中，最具争议的是上帝是否存在的问题。显然，圣经教导我们有一位上帝。然而，阿奎那认为，大自然同样也教导我们有一位上帝。因此，可以说存在一种自然神学。自然神学意味着，从自然中可以获得关于上帝的知识。

自然神学以及从自然中得出上帝存在的证明这一问题，在 20 世纪争论不休。例如，我们还记得在卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）与埃米尔·布龙纳（Emil Brunner, 1889—1966）的辩论中，巴特严词拒绝自然神学。一般意义上的神学，特别是福音派神学，对自然神学会有激烈反应，将其视为希腊哲学对信仰领域的入侵。在我们这个时代，占主导地位的是某种形式的信仰主义（fideism）。信仰主义的字面意思就是“唯信主义”（faithism），即坚持认为只有通过信心才能认识上帝。上帝的存在不能由哲学来确定。自然（本性）不会产生神学。诸天可以述说神的荣耀，但惟有借着信心的眼镜，才能看见这样的荣耀。

托马斯诉诸圣经为自然神学辩护。他小心翼翼地提醒当时的基督徒，圣经不仅教导我们有一位上帝，而且同样是这部圣经也教导我们，圣经并不是关于上帝信息的唯一来源。圣经清楚明白教导人们，事实上，人不仅

能够知道，而且确实知道，上帝在自然中的自我启示证明了他的存在。托马斯只是提醒教会使徒保罗在《罗马书》第一章中所详细教导的。

当现代福音派信徒完全拒绝自然神学，采取唯信主义的立场时，他就会背负阿奎那曾被指控的罪名，即分割了自然和恩典。

这里的危机是什么？

阿奎那明白，堕落之人会不断试图利用哲学和科学的工具来反对圣经的真理。然而，他拒绝将自然拱手让给异教徒。他拒绝对哲学和科学妥协让步。唯信主义是一种退缩策略。它躲在信仰的堡垒后面，把理性拱手让给异教徒。唯信主义以最糟糕的方式，把自然和恩典分割开来。教会变成文化上的退出者（cultural dropout），寻求一座基督徒隔都（Christian ghetto）的庇护所。教会试图为进行敬拜、祈祷、查经之类的活动保留一个安全空间，但与此同时，艺术、音乐、文学、科学、大学以及哲学，都被拱手让给了异教徒。如果有一位基督徒碰巧从事这些领域的工作，人们会礼貌地要求他遵循双重真理的标准。就如同一位无法确定光究竟是波（wave）还是粒子（particle）的科学家一样，他会被要求相信光是一种“波粒子”（wavicle），或者在周一、周三和周五相信光是一种波，在周二、周四和周六相信它是一种粒子。（当然周日休息。）

我们敏锐地意识到，当今的教会在哲学家和科学家的冲击下已步履蹒跚。很少有哲学家认为自己的使命是为上帝的真理服务。今天也几乎没有科学家将自己的任务视为“追随上帝的思想而思考”。世俗大学不会温和地培养基督教信仰。流行音乐排行榜对推进上帝的国度几无帮助。现代艺术和文学也没有传达出圣洁之美。难怪教会想在远离文化战场的地方寻求一个安全的慰藉之所。

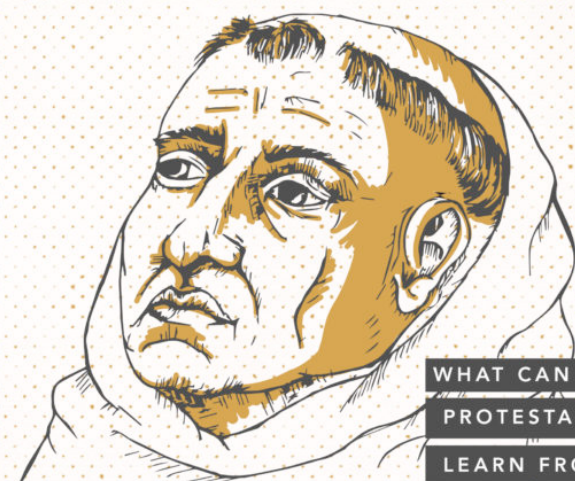
我们需要一位阿奎那。我们需要一位伟大的思想家，他不会为了安全而放弃真理。我们需要愿意与世俗主义者竞争、捍卫基督及其真理的弟兄姐妹。在这方面，阿奎诺的“哑牛”是一个英勇的榜样。♥

* 本文最初发表于《蒙拣选的器皿：十位杰出基督徒的肖像》（*Chosen Vessels: Portraits of Ten Outstanding Christian Men* [Michigan: Servant Publications, 1985]）。译文所据底本见 <https://credomag.com/article/we-we-need-an-aquinas/>（*Credo* 杂志第 12 卷，第 2 期，2022 年 7 月 5 日）

史普罗（Robert Charles Sproul，1939—2017）是利戈尼尔谷研究中心（Ligonier Valley Study Center）的主任，也是归正神学院（Reformed Theological Seminary）的系统神学与护教学教授。他的著作包括《信仰的理由》（*Reason to Believe*）、《追寻尊严》（*In Search of Dignity*）、《耶稣是谁？》（*Who Is Jesus?*），以及一部小说《约翰尼回家》（*Johnny Come Home*）等。

CREDO

VOLUME 13, ISSUE 2 | 2022



WHAT CAN
PROTESTANTS
LEARN FROM

THOMAS AQUINAS?

《信条》(Credo) 杂志托马斯·阿奎那专刊(2022年第13卷第2期)封面。
https://credomag.com/magazine_issue/what-can-protestants-learn-from-thomas-aquinas/

当今新教对阿奎那的认识误区^{*}

文 / 兰斯·英格利希 & 大卫·范德鲁宁 译 / 丁祖潘

历史上，鲜有人能与“天使博士”托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274）相媲美，对后世产生如此深远的影响。那么，为何在当今一些福音派圈子中，托马斯会成为一个极具争议性的人物呢？这个问题的答案并不像看起来那么简单。为了帮助我们深入思考托马斯·阿奎那的神学思想及其遗产，《信条》（*Credo*）杂志编辑兰斯·英格利希（Lance English）（以下简称“兰斯”）对大卫·范德鲁宁（David VanDrunen）（以下简称“大卫”）进行了一次访谈。大卫·范德鲁宁是加州威斯敏斯特神学院的罗伯特·B·斯特林普尔系统神学与基督教伦理学教授，著述甚丰，主编《新教徒中的阿奎那》（*Aquinas Among the Protestants* [Blackwell, 2017]^{〔1〕}）。

兰斯：大卫，想必你肯定听到某位狂热的新教徒对你说：“阿奎那不仅与新教扯不上关系，而且十分危险，威胁着宗教改革所捍卫的一切。”您是一位归正宗（Reformed）神学家，所以，让我们澄清事实，为什么这种甚嚣尘上的言论是如此误入歧途和缺乏依据呢？

大卫：关于这个问题，可以从很多方面来谈，我简单提几点。第一，无论我们如何看待托马斯的神学，都不能否认他是整个教会历史上最为杰出、最具影响力的神学家之一。他对西方神学的形成贡献尤巨。若不了解

宗教改革之前 1500 年的教会历史，就无法真正理解宗教改革，而托马斯是这段历史中最重要的人物之一。

第二，声称托马斯与宗教改革时期的基督教毫无关系且具有危险性，这种说法非常奇怪，因为许多早期新教神学家都研究过托马斯，拜读他的著作，并且往往认同托马斯所捍卫的立场（详见大卫·西茨马 [David Sytsma] 在《信条》杂志上发表的文章⁽²⁾）。

我还想补充第三点：托马斯是一个条理清晰、逻辑连贯且富洞察力的作者。的确，我们在很多方面不必同意他给出的结论，但研读他的著作会给读者带来挑战和回报，提升自己的思考能力。

兰斯：有些关于阿奎那的二手资料具有误导性，新教徒是否过度依赖它们呢？能否说所谓的启蒙运动时期产生了一个“无知的时代”？如果是这样的话，新教徒中出现的康德哲学，在反托马斯主义的新教思潮兴起中起到了什么作用呢？

大卫：大多数新教徒，甚至包括那些接受过神学训练的人，很少或从未读过托马斯（的著作）。所以，他们完全依赖二手资料。即便这些二手资料非常出色，也让人感到可惜，因为再好的二手文献也无法真正替代阅读原著。

许多二手资料确实具有误导性。它们往往老调重弹，指控托马斯赞同异教哲学并给其“施洗”（baptized），这就完全破坏了他的神学思想；托马斯思想的根基是理性而非圣经；托马斯是罗马天主教神学家，因此是宗教改革时期基督教的敌人（马修·巴雷特 [Matthew Barrett] 指出了更多这类误解⁽³⁾）。

这些观点大有问题。关于康德在其中所起的作用，其他人可能比我更有发言权，但我认为在反托马斯主义的新教思潮进程中，康德确实扮演了重要角色。康德挑战了这一常见的基督教观念（这些观念遵循《罗马书》第 1 章，也是早期教会、中世纪教会和宗教改革时期的教会共同接受的），

即人类可以通过感知和思考周遭的自然世界，来认识关于上帝的客观真理。甚至许多后来并非严格意义上的“康德主义者”的新教神学家，也对康德的质疑表示认同。结果之一就是，“自然神学”被视为一种虚假的、违背圣经和宗教改革的观念。我之所以提到这一点，是因为托马斯对自然神学的积极运用（尽管有限），成为新教徒排斥他的一个主要原因。

兰斯：罗马教会将托马斯封为圣徒，如何给人造成他必定是新教敌人这样一种印象呢？难道仅仅因为罗马教会宣称阿奎那是其独有的财产，我们就该妥协吗？

大卫：这是一个值得思考的问题。罗马教会不仅将托马斯封圣，还宣称他是最伟大的经院神学家，并将他树立为基督教思想者无与伦比的引路人。有鉴于此，可以理解，为何说对托马斯著作的浓厚兴趣会成为新教的绊脚石。但我们需要记住，托马斯**并非**“罗马天主教”神学家。

罗马天主教实际上是在宗教改革之后才真正形成的。托马斯只是一位中世纪神学家，并且中世纪教会及其神学均是新教和罗马天主教的**共同**遗产。托马斯肯定了许多新教和罗马天主教都认同的观点。罗马教会宣称托马斯属于自己，并不能改变这一事实。除非我们想说耶稣基督的教会始于16世纪（我们并不这么认为！），否则作为宗教改革后的基督徒，我们需要将中世纪教会及其神学视为我们历史的一部分。

同样值得注意的是，在过去的几个世纪里，常被视为“托马斯主义”的观点，与托马斯本人的思想相去甚远。在许多问题上，新教徒拒绝“托马斯主义”的观点，这是完全正确的，但如果他们阅读托马斯本人的著作，就会发现托马斯的观点实际上要合理得多。

还有一点：在某些情况下，归正神学家在某个议题上与托马斯观点一致，而与罗马天主教的观点相悖。例如，17世纪伟大的宗教改革著作《更纯粹神学之概要》(*Synopsis of a Purer Theology*)，在反驳罗马天主教关于“原

罪仅仅是缺乏原初公义”这一陈见时，就引用了托马斯的话，称他是一位“较为明智的经院学者”，主张原罪还涉及某种败坏的习性（habit），有时也称作“肉欲”（concupiscence）。此类情况可能并不常见，但却很有意思。

兰斯：宗教改革确实是一场奥古斯丁主义运动，但我们能否也说它是托马斯主义式的（Thomistic）呢？马丁·布策（Martin Bucer）^{〔4〕}、彼得·马蒂尔·维尔米利（Peter Martyr Vermigli）^{〔5〕}、威廉·惠特克（William Whitaker）^{〔6〕}和杰罗姆·赞奇（Jerome Zanchi）^{〔7〕}，提供了哪些见解，有助于我们更全面地了解16世纪宗教改革中对阿奎那思想的运用？

大卫：这是一个有趣的问题。答案部分取决于我们对“托马斯主义”的定义，而这并不容易回答。就我个人而言，我不太愿意说宗教改革是托马斯主义式的，因为这种说法带来的问题比解决的问题更多。但有两点是我们可以确定的。第一，既然宗教改革是一场奥古斯丁主义运动，那么它与托马斯同属基督教传统的同一溪流，因为托马斯本人也是奥古斯丁主义者。显然，托马斯与改教神学家并非完全相同类型的奥古斯丁主义者。不过，举个例子，我们可以说，约翰·加尔文（John Calvin，1509—1564）属于奥古斯丁主义的伟大传统，而托马斯·阿奎那也是这一传统的杰出成员。

第二，许多早期重要的归正神学家（比如你提到的这四个人），都潜心研究过托马斯的著作，并在自己的神学理论中广采博收。我不确定称他们为“托马斯主义者”是否恰当，这是一个有争议的问题，但这确实表明，认为宗教改革反托马斯主义或者更确切地说反托马斯，这种观点毫无道理。

兰斯：像大卫·施泰因梅茨（David Steinmetz）^{〔8〕}、理查德·穆勒（Richard Muller）^{〔9〕}和威廉·范·阿塞尔特（Willen van Asselt）^{〔10〕}等历史神学名家，如何挑战这种观点，即新教经院哲学（Protestant scholasticism）偏离了路德和加尔文更符合圣经的神学思想？

大卫：我们今天这些新教神学家深受这些学者的嘉惠。他们深入研究

新教经院哲学的一手资料，这是长久以来无人问津的工作。他们纠正了许多针对新教经院哲学的误解，这些误解在 20 世纪大部分时间里被人们轻易接受。

此外，他们揭示了许多人们以为是“罗马天主教”的观念，实际上在宗教改革时期和随后的经院神学中也是共识。（我特别感兴趣的自然法领域，就是其中一例）。

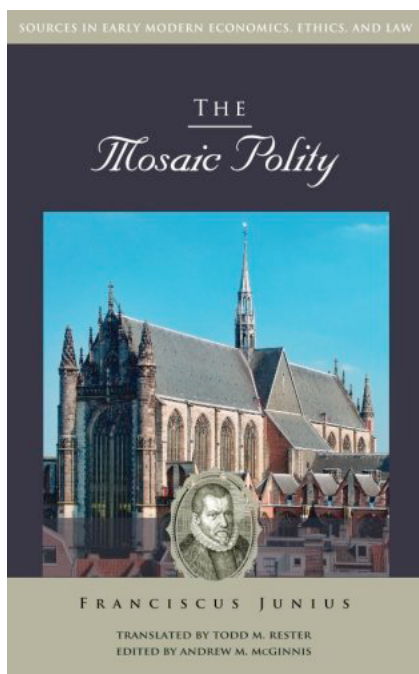
他们还证明，新教经院神学是理论思考而非基于圣经，这种观点极具误导性。经院学者通晓圣经，经常从事严谨而精详的释经工作。

在我还是神学院学生的时候，你提到的这些学者的研究成果刚开始对归正神学领域产生重大影响，所以在我神学研习的早期阶段，我就能受惠于他们的研究。20 世纪的大部分时间里，新教神学家并没有这样的优势，而且当时翻译成英文的经院哲学著作也少之又少。所以，他们当时对经院哲学或托马斯说了一些误导性的话，而时人几乎一致信以为真，对此我们不应苛责。但现在还旧调重弹，实在没有借口。

兰斯：你能举几个例子，说明 17 世纪的新教经院哲学家借鉴阿奎那的思想，并解释一下原因吗？

大卫：一个极佳的例子就是弗朗西斯科·尤尼乌斯（Franciscus Junius，1545—1602）。他是法国人，在荷兰结束了他的教牧生涯（我承认把他归到 17 世纪稍显勉强，他直到 1602 年才去世）。近年来，一部有趣的作品《摩西的政体》（*The Mosaic Polity*）^{〔11〕}被翻译为英文，尤尼乌斯在其中发展出一种律法神学，显然是追随了托马斯的思路。尤尼乌斯想要提出一种归正的律法解释，但他觉得没有必要生造一种全新的、标新立异的版本。在托马斯的精彩论述中，他找到了所需要的大部分内容。

另一个例子是日内瓦神学家弗朗西斯·图雷廷（Francis Turretin，1623—1687）。他有时被视为 17 世纪最伟大的归正经院学者。在其代表作《辩



弗朗西斯科·尤尼乌斯著《摩西的政体》（*The Mosaic Polity*, trans. Todd M. Rester [Grand Rapids: Christian's Library Press, 2015]）英文版封面。

论神学要义》（*the Institutes of Elenctic Theology*）中，图雷廷多次回应托马斯的思想。我没有统计过他同意和不同意托马斯的观点各有多少次，但重要的是要看到，他对托马斯既认同也反对，取决于针对的问题是什么。他认为托马斯是基督教会中一位重要且杰出的神学家，值得深入研究。托马斯有时候是正确的，有时则不然。但他并不会把托马斯当作罗马天主教徒而置之不理。

兰斯：有人反对说，重拾阿奎那的思想就意味着倒向罗马天主教。但你刚才说，我们宗教改革时期的许多先贤都欣赏阿奎那，却并未倒向罗马天主教。那么，深入研究托马斯·阿奎那的思想，是否就意味着必须完全

接纳罗马天主教的观点，还是说，存在一种更可取的、积极借鉴并带有批判性的研究方式呢？

大卫：需要明确的是，我并不主张宗教改革时期的基督徒都应成为“托马斯主义者”，但我认为他们应把托马斯视为基督教会中一位杰出、有影响力且见解深刻的神学家。他们应该研读他的著作，思考他的作品，并加以批判性地运用。在某些方面，他的观点是错误的。我们可以从中看到宗教改革的必要性。但在许多其他方面，他的观点是正确的，甚至可以说光彩夺目。

我最近在课堂上提到，当你研读托马斯关于罪恶（vices）的论述时，有时会觉得自己应该跪地忏悔，他对罪人内心的剖析竟如此深刻。但评价托马斯并非非黑即白、简单二分的事情。我们会要求自己阵营的新教神学家事事必须正确，否则就不会读他们的作品吗？我是一名认信归正神学的神学家，但我对每一位我曾读过其作品的归正名流，如加尔文、欧文、图雷廷、巴文克等，在某些方面也持不同意见。

那么，又如何看待奥古斯丁呢？就拿我所在的正统长老会来说，我相信你会发现奥古斯丁广受尊敬和赞誉。然而，如果奥古斯丁来参加我们长老会的按立考试，我们可能不会让他通过！我们认为他超群绝伦，但不会按立他为我们牧师的。如果我们能够研究并钦佩奥古斯丁，同时**批判性地**阅读他的著作，在必要之处提出异议，那么我们对托马斯为什么不能一视同仁呢？

兰斯：再次声明一下，没有哪个新教徒会说我们应该**全盘**接受阿奎那的教导，比如他关于称义或圣餐的观点。那么，为什么还要重拾阿奎那的神学思想呢？相反，我们难道不应该只追随那些观点完全正确的新教神学家吗？

大卫：用我前面的话来说，如果我们只追随那些观点“完全正确”的

新教神学家（这种说法忽略了一个事实，就是这样的人并不存在），而忽视托马斯，那我们也应该忽视奥古斯丁，以及爱任纽、亚他那修、安瑟伦，还有宗教改革之前其他任何神学家。这种想法很糟糕，有几个原因。它基于我们对新教神学家的错误认知，实际上，他们从教父和中世纪神学家那里学到了很多，站在他们的肩膀上思考研究。这种想法会让我们抛弃很多智慧，这些智慧是从了解先辈们（包括宗教改革之前的先辈们）的著作、挣扎、成就乃至失败中所汲取而来的。而且，它还忽视了一种可以让我们与历代圣徒相通的美好方式。

兰斯：为什么说如果我们坚决反对托马斯关于上帝和基督论的教义，就会陷入与基督教正统教义危险的对立之中呢？

大卫：为了更好地理解这一点，我们可以回顾一下之前讨论中略微提及的一些方面。宗教改革并不试图改革一切，因为它并不认为中世纪神学的所有方面都需要改革。在涉及上帝的属性、三一本质、基督位格中的神人二性等问题时，改教家接受了早期教会确立并认信的正统教义，最典型的就是在尼西亚会议和迦克墩会议上确立的教义，中世纪教会继续持守这些教义。托马斯是这一基本的基督教正统教义的捍卫者。改教家所教导的，以及新教重要的信仰告白和教理问答所表达的，也是同样的正统教义。比如说，认为托马斯的上帝论在根本上被他对希腊哲学的运用所腐蚀，这不仅是对托马斯的批评，也暗示教会历史上的大多数教会，包括宗教改革时期的教会，都可能犯了严重的错误。

我想我们需要做的，就是帮助人们更好地理解托马斯如何运用哲学：他不把哲学视为神学的主人，而是**仆役**。

我们还需要继续依据圣经，有力捍卫关于上帝教义和基督论的经典基督教信仰。我相信，只要我们这样做，认真的读者就会重新回到托马斯，逐渐理解并欣赏这位尼西亚和迦克墩正统教义的捍卫者和教导者。●

* 题目为编者所加。原文题为“为什么新教徒始终站在托马斯·阿奎那的肩上……而且至今依然如此——大卫·范德鲁宁解答当今认识误区”，见 *Credo* 杂志第 12 卷第 2 期，2022 年 6 月 23 日。<https://credomag.com/article/aquinas-amo> ——编者注

- 〈1〉 原文如此。该书即 *Aquinas Among the Protestants*, edited by Manfred Svensson and David VanDrunen (Chichester: Wiley Blackwell, 2018)。译文脚注均为译者注。——译者注
- 〈2〉 见同期杂志，David S. Sytsma, “Appreciating and Appropriating a ‘Sounder Scholastic’: Thomas Aquinas and the Protestant Reformation”, in *Credo* Vol. 12, Issue 2, June 23, 2022.
- 〈3〉 参看同期杂志，Matthew Barrett, “First Principles: 25 Myths about Thomas Aquinas,” in *Credo* Vol. 12, Issue 2, June 23, 2022.
- 〈4〉 马丁·布策 (Martin Bucer, 1491—1551)，德国改教家，曾为道明会修士，后受马丁·路德影响改宗新教。
- 〈5〉 彼得·马蒂尔·维尔米利 (Peter Martyr Vermigli, 1499—1562)，意大利改教家，所著 *Loci Communes* 一度成为归正宗神学标准教材。
- 〈6〉 威廉·惠特克 (William Whitaker, 1548—1595)，英国安立甘宗改教家。
- 〈7〉 杰罗姆·赞奇 (Jerome Zanchi, 1516—1590)，意大利改教家、教育家。
- 〈8〉 大卫·施泰因梅茨 (David Steinmetz, 1936—2015)，美国历史学家，曾于哈佛大学取得神学博士学位 (1967 年)，长期执教杜克神学院，研究领域主要为中世纪晚期和现代早期基督教。
- 〈9〉 理查德·穆勒 (Richard A. Muller, 1948—)，美国历史学家、神学家，曾执教于美国富勒神学院、加尔文神学院，主要研究领域为 17 世纪新教思想。
- 〈10〉 威廉·范·阿塞尔特 (Willen J. van Asselt, 1946—2014)，荷兰乌特勒支大学历史神学教授、归正宗牧师。研究领域主要为后宗教改革时期的新教神学。
- 〈11〉 即 Franciscus Junius, *The Mosaic Polity*, translated by Todd M. Rester (Grand Rapids: Christian’s Library Press, 2015).



从左至右：

卡尔·特鲁曼（Carl Trueman）、凯利·M. 卡皮克（Kelly M. Kapic）和迈克尔·S. 霍顿（Michael S. Horton）

我们为何要重返阿奎那？ ——三位神学家论预定论、谦卑和宗教改革

摘选 / 《信条》（*Credo*）编辑部 译 / 丁祖潘

对很多人来说，重返（retrieve）^{〔1〕}托马斯·阿奎那的神学和哲学，听起来或许令人生畏，但却是一项值得投入、收获丰富的探索。虽然这位“天使博士”确实撰写了一些晦涩难懂的著作，但他是以教师的身份面向学生写作，因此其作品力求让人理解。经过研究与不懈努力，你也能深入钻研他的神学思想，挖掘其中的宝藏，并与你所在的基督教团体分享所获得的成果。为使读者有所借鉴，我们从三位当代归正宗（Reformed）神学家的著作中摘选部分内容。这些神学家批判性地借用并重新回到托马斯·阿奎那的神学思想。

——《信条》（*Credo*）杂志编辑部

托马斯·阿奎那与预定论^{〔2〕} / 卡尔·特鲁曼 (Carl Trueman)

如果说对奥古斯丁恩典神学的接受，在西方容易引起一些混乱，那么，仍有一些神学家坚持了奥古斯丁对上帝主权和优先级的强调。这些神学家中最为杰出的当属托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225—1274)。^{〔3〕}

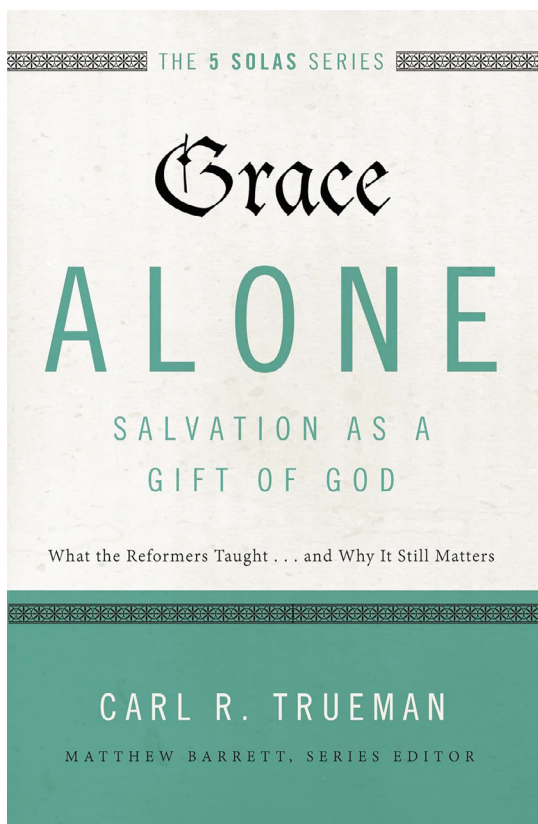
大多数新教徒，如果听说过托马斯·阿奎那，很可能对他会怀有一定程度的疑虑。毕竟，他是罗马天主教的伟大神学家，曾为许多天主教的独特教义，比如说化质说 (transubstantiation)，提供了最为详尽和有利的论证。对许多新教徒而言，与其说托马斯可供研究和学习，不如说他是问题的一部分。然而，我们应当牢记一点：阿奎那生活在 13 世纪，早于宗教改革时期，因此从某种意义上说，他是整个教会传统的共同财产。正如近年来的研究显示，阿奎那的思想曾对新教产生了深远和积极的影响，尤其是在上帝论方面。^{〔4〕}与本文主题相关的是，阿奎那还阐释了一种由预定论支撑的恩典观，这种恩典观在中世纪有助于维系一股反帕拉纠 (anti-Pelagian) 的思潮。诚然，阿奎那的许多观点遭到新教摒弃。这些观点构成改教家及其对手罗马天主教之间的深刻分歧，比如称义的本质、忏悔的作用、圣礼的意义，它们仅仅是最为明显的方面。但我们不能因此忽视这样一个事实，即阿奎那用以理解救赎在 (个体) 存在 (existential) 层面之意义的预定论概念框架，在本质上与奥古斯丁一脉相承，因此也与改教家们的思想属于同一脉络。

阿奎那的恩典观内容丰富、涵盖广泛。他是中世纪天主教杰出的神学家，故此其恩典神学大多聚焦圣礼也就不足为奇。许多新教徒在此会与他分道扬镳，然而，阿奎那所讲的恩典不仅仅局限于洗礼和弥撒。事实上，阿奎那对新教极有帮助，因为他关于恩典框架的教导、对不同恩典类型的区分，仍适用于今。不过，我们首先需要了解一些他所生活的时代背景。^{〔5〕}

创造中的恩典

受造之物中的恩典这个议题，阿奎那就其中几点作了详细论述。这有助于我们领会他对这一领域的思考，从而把握阿奎那关于恩典在救赎中作用的整体思想框架。阿奎那认为，身居伊甸园中的亚当所处的状态，比堕落（the Fall）之后的我们更为蒙福，然而他仍未享有与神圆满的相交（communion），这种相交在阿奎那看来将在荣福直观（Beatific Vision）中最终实现。上帝的荣福直观，乃是指对上帝本质的知识，并且只有基于上帝预先施予的恩典之举，受造物才能够获得这种荣福直观。而在受造物被造的自然状态下，这种获得是不可能的。凭借自身的力量，自然受造物无法实现超自然的目的。（因为）它们本就不是为此被设计出来的。用阿奎那的话来说就是，“除非天主藉自己的恩宠，把自己与受造的理智连系起来，使理智可以理解，受造的理智便不能看见天主的本质或本体。”^{〈6〉} 亚当在伊甸园中并未享有这种荣福直观，他的堕落便是明证：因为拥有荣福直观的人绝不会背离它。^{〈7〉} 尽管如此，亚当享有的福乐程度仍高于堕落之后的人类。因为他的心智已被恩典恰当规整，得以借着他的受造来认识上帝。这就引出了堕落之前的恩典这一问题：在人类陷入罪（sin）之前，恩典是如何运作的？

在讨论亚当和夏娃的受造时，阿奎那问道，堕落之前的受造状态中是否存在恩典。他给出了肯定的回答。他的依据是亚当官能的正确秩序。人类由身体和灵魂构成，二者具有特定的官能，且相互间存在特定的关系。在堕落前的被造状态中，亚当的理性服从上帝；他较低级的官能服从理性，而身体服从灵魂。人类堕落之后，这些基本要素依然存在。他仍然是灵与肉，具备两者的全部构成要素。发生改变的是它们之间的等级秩序，如今这种秩序一片混乱。例如，亚当本应受其理智引导来遵行上帝之道，而现在他



卡尔·特鲁曼著《唯独恩典——作为上帝恩赐的救恩》
(*Grace Alone—Salvation as a Gift of God* [Grand Rapids: Zondervan: 2017]) 英文版封面。

的肉体之欲 (bodily appetites) 可能会占据主导。某种深层的非理性如今成了人类生存状态的一部分。对阿奎那而言, 在堕落之前就需要恩典来使所有这些官能保持恰当的秩序。当人堕落时失去恩典, 混乱便接踵而至。

堕落之前, 亚当对超自然的善或行或慕都需要恩典。前文提及, 超自然的目的需要超自然的手段, 这一原则甚至也适用于人类原初的本性状态。对荣福直观的渴慕以及迈向它所需的行动, 超出了被造的人类本性的能力

范围，就如同让一桶冷水自行达到沸点超出其自然能力一样。要达成期望的结果，就需要一个恰当的外因。需要一个强大的因由（cause）引领人类走向至福（beatitude），而这个因由来自上帝本身：即恩典。^{〔8〕}

当然，堕落之后需要更多恩典。阿奎那认为，堕落的特征是上帝恩典的丧失。在此，他引用了奥古斯丁《上帝之城》第13卷13节的一段话：“一旦他们违背了上帝的诫命，失去上帝的恩典，就会因自己的赤身露体感到羞耻。因为他们感受到了肉体中悖逆的冲动，仿佛这是对他们自身悖逆的一种惩罚。”恩典恰当地安顿人类心理之被造等级，罪则导致恩典丧失，继而引发混乱。

阿奎那就此提出一个相关问题：第一个人（即亚当）的行为所具有的功绩（meritorious）是否比我们的行为所具有的功绩要少呢？他的回答是，要区分就行为的根源而言的功绩和就行为本身的程度而言的功绩。就第一种意义而言，人类堕落之前的行为更具功绩，因为这些行为是在更大程度的恩典下完成的，而且行为人在其自身的本性中没有与任何阻碍作斗争。就第二种意义而言，人类堕落之后的行为更具功绩，因为这些行为需要付出更多努力（阿奎那在此引用寡妇的小钱为例作圣经依据）。^{〔9〕}

我们该如何看待阿奎那以及他对恩典的理解呢？而它又如何与后来宗教改革时期对恩典的理解关联起来呢？首先，需要再次指出的是，阿奎那是用亚里士多德的概念来阐述一个标准的圣经和神学问题：亚当是如何从可变状态（mutability）转到不变状态（immutability）的，鉴于他的顺服本身严格来说绝不能为他赢得这一转变。在这一点上，我们不要贸然假定这是亚里士多德思想带来的不良影响。阿奎那无疑会回应此类批评，坚称他只是应用当时的哲学术语来阐述一个长久以来存在的基督教问题。

我们还应当注意到，他将恩典等同于上帝在个人生命中的内在活动。阿奎那借鉴了奥古斯丁思想遗产的某方面，同时也参考了圣经中提及恩典

的多种方式。堕落之前的亚当和谐有序,因为上帝的临在(很可能通过圣灵)使他的各种官能(faculties)保持秩序井然。恩典在他的生命中是真实活泼之物,而不只是上帝亲切仁慈的性情。⁽¹⁰⁾ 罪破坏了亚当生命中上帝恩典的活动,造成了一个心理失调的人。丧失恩典后,亚当的本性不再完整无缺,因为恩典并非某种可以被剥离而让人性保持自然完整的附加(extra)之物。(人的)各种能力(如理性、意志等)依然存在,但它们之间的关系已然扭曲,以至于每个人的生存状态都发生了严重的负面变化。

在这里,我们已经梳理了阿奎那关于摆脱罪恶的救赎观之基础。救赎具有转变的特点(transformative),依赖上帝在人身上的主观工作。为了理解救赎恩典,我们需要知道,救赎恩典在某种程度上可以说是实质性的(substantial)(如果非要用一个词来形容的话)。按照阿奎那的说法,恩典在主观和转变层面上运作,使人能够达到他们被赋予的超自然目的。他否认恩典是一种实体,因为如果那样的话就会驱散(dispel)灵魂。⁽¹¹⁾ 相反,他断言恩典是上帝赋予灵魂的一种品质,用以治愈和提升灵魂。

阿奎那关于人类堕落前恩典的论证,为我们提供了一个从整体上批判性反思恩典概念的机会。显然,阿奎那在非救赎性语境中毫不犹豫使用与恩典相关的语言。亚当在伊甸园中拥有恩典,因为他的有限性决定了若要达成超自然的目的,恩典必不可少。今日我们面临的问题是:如此使用恩典的表述是否恰当?是否符合圣经?

阿奎那在探讨一个所有神学家在某种程度上都必须面对的问题:有限的人类如何从上帝那里获得永生这样不可思议的奖赏?而即便在未堕落的状态中,人类也不能被合理地认为配得这一奖赏。尽管如此,在人类堕落之前使用“恩典”一词在根本上仍成问题。

首先是圣经依据的问题。正如我们在第一章中提到的,《圣经》中的“恩典”特指上帝面对人类堕落时所显明的善意。当然,神学家通常会使用非

圣经的语言来表述圣经中的现实——“三位一体”便是一个明显的例子——因此我们必须谨慎，不要对以超出圣经范畴的更宽泛方式使用某些术语产生本能的抵触反应。然而，这样做也有风险，那就是对非圣经语言的使用可能造成模棱两可，导致语义极为失当或令人困惑。“恩典”一词未被用于描述人类堕落前的状态，这一点无疑意义重大，因此在违背圣经惯例之前，我们应当深思熟虑。

第二个原因严格来讲更多属于神学层面。诚然，许多早期的改教神学家曾用“恩典”一词指称人类堕落之前上帝的活动。^{〈12〉}他们这样做是为了强调上帝在与亚当立约时的俯就。作为受造物，亚当对上帝没有任何约束力，也没有资格主张自己配得从上帝那里获得什么。然而，上帝却立他为代表人类之首（参《罗马书》5章、《哥林多前书》15章）。上帝的这一举动是自由、非受迫的，而且包含神圣的俯就。不仅如此，上帝还在此约中附加了一份奖赏——永生——而这绝非任何受造之人凭自身所能赚取。正因如此，早期新教神学家认为可以用“恩典”来描述该圣约。上帝的作为及其立约所应许的赏赐都是白白赐予的礼物——人既不配得、也不曾赚取。

然而，这却不是“恩典”一词最恰当的用法。为什么呢？因为我们在非救赎语境和救赎语境中使用同一个术语。这样做我们会冒风险，就是模糊人类堕落前与堕落后的状态之别。罪并非受造自然的一部分，它表明上帝与人类关系在根本上、决定意义上的破裂。这就是为什么一个有限却未在道德上堕落的亚当所面临的问题，与堕落的亚当所面临的问题存在显著差异。前者可能有是否值得永生的内在问题，但后者确实应受永罚。当我们使用“恩典”一词既指称存在（being）这样一个单纯的问题（即人类是有限的而上帝是无限的），又指称由罪导致的问题（即上帝是圣洁的而人类是不洁的），这就可能具有误导性。

那么，我们又该如何看待阿奎那和他对恩典的理解呢？他对创造中恩

典的理解有其价值，因为它强调了上帝的自足完满，也就是说，上帝无需创造这个世界，却凭自由如此行。它也强调了即使在伊甸园中仍需上帝的俯就，亚当和夏娃才能在那里享受与上帝所拥有的关系。这些都是我们要思考的有用概念，但用“恩典”一词来描述则令人困惑，因为这偏离了圣经的用语，并且存在这样的风险，即在人与上帝的关系和后来的救赎需要方面，将“堕落”这一事件显著和决定性的本质相对化。

恩典与预定论

善于思考的新教徒，通常意识到奥古斯丁在制定预定论教义中发挥的作用，但许多人并未意识到，中世纪有许多神学家忠实地教导这一教义。路德针对其中世纪导师所谓帕拉纠主义的论战，引人遐想，但是路德的中世纪导师们仅代表中世纪教会教导的狭隘一面。而其他人，比如中世纪最伟大的神学家托马斯·阿奎那，在这一点上比路德的导师们更接近奥古斯丁。

阿奎那对目的论的强调——受造物按其本性所指向的恰当目的——构成他对上帝护理（providence）之理解的基础，并与他的预定论吻合。在《神学大全》第1部分第22题第1节，阿奎那问道，是否可以把护理归因于上帝。他做了肯定的回答，理由是上帝所创造的万物，不仅就其内在本质而言是善的，而且就其归向的目的而言也是善的。^{〈13〉}这不仅适用于事物的一般类别（例如，鲨鱼被指向捕食较小的鱼类），甚至适用于此类一般类别中的个体（例如，这条鲨鱼被指向捕食这条小鱼）。原因很简单：万物的存在都依赖上帝，因此万物都与作为第一因的上帝相关联。^{〈14〉}

阿奎那在讨论预定论问题时立场也非常明确。他在《神学大全》中问道，人是否由上帝预定，并给出以下答案：

宜把预定人（得救）归于天主。因为如前面第二十二题第二节已证明的，一切事物都在天主的照顾之下。又如第二十二题第一节所说，照顾应包括安排事物趋向目的。天主给受造物安排的目的有二。其中之一个目的超出受造物本性之比例及能力，这个目的就是永恒的生命或永生，在于享见天主，而这超出任何受造物之本性，如前面第十二题第四节已经说过的。另一目的则相称于受造的性体，受造物可以凭藉自己本性的能力抵达。一物为达到他本性能力所不能达到的，就必须被其他的物送达，就如箭被射箭的人传送到鹄的。因此严格地说，有可能承受永生的理性的受造物，他们就好像是藉由天主的传送，而被引至永生。而这种传送之理或设计，已预先存在于天主内，就如安排万物趋向目的之理或设计存在于天主内一样，我们前面第二十二题第一节称这理或设计为照顾。一个应将形成之物，其存在于主动者或动因之理智内的理或设计，就是该应将形成之物在主动者内的一种预先存在。因此，上述传送理性受造物达到永生目的之理或设计，即称为“预定”。因为指定或指派（*destinare*）就是送往（*mittere*）。由此可知，就其对象方面而言，预定本是照顾的一部分。^{〈15〉}

这个论证简明直接，明确表达上帝引导万物朝向各自恰当的目的（护理[译按：《神学大全》译作“照顾”]）。有些目的与受造物的本性相称（例如繁衍），但其他目的可能超越受造物的本性，永生便是如此，人类无法仅靠按其本性行事来实现永生。就像水变成蒸汽需要外部某种原因推动之，使其从潜能转为现实一样，人类也需要其内在本性之外的某种原因推动其至永生。这就是预定论：按其字面意思就是，上帝预先决定带领特定个体超越其本性能力，进入与祂的永恒相交（*communion*）。

当然，预定论的另一面是，上帝决定不带领某些人进入恩典的最终状态，从而使他们留在罪中，并受应得的惩罚。阿奎那称之为“弃绝”（*rep-*

robation, 又译作“摈弃”)。^{〈16〉}他进一步阐明,对(人的)功绩(merits, 又译作“功劳”)的预知并非预定的基础或原因^{〈17〉},预定是确定可靠的^{〈18〉},且被预定者的数目是固定的。^{〈19〉}简而言之,阿奎那在《神学大全》中对预定论的阐述,其立场与我们此前在奥古斯丁及其反帕拉纠主义的继承者们那里看到的无分轩輊。

当然,尽管许多人认为阿奎那主要是一位哲学神学家或系统神学家,但我们至少应当认识到关于他的两个重要事实。首先,他是道明会(传教师修会[the Order of Preachers])的成员,因此致力于公开讲解圣经。他的神学并非枯燥抽象的理论,而是始终旨在导向教会生活的神学。

此外,作为一名中世纪神学教师,阿奎那被要求阐释圣经,以此为其基础训练的一部分,方有资格授课。尽管我们最熟知的可能是他的《神学大全》(*Summa Theologiae*)和《反异教大全》(*Summa contra Gentiles*),但阿奎那也撰写了大量关于圣经书卷的讲义(注释)。其中之一是关于《罗马书》的注释。他关于《罗马书》9:11—13所做评论阐述的预定论观念,与奥古斯丁既一致又存在细微区别。

首先,上帝的爱是先在(prior)且永恒的。在注释《罗马书》9:12(译按:即“神就对利百加说:‘将来大的要服侍小的’”[圣经和合本])时阿奎那写道:

但由于上帝的爱在人的爱之先,正如《约翰一书》4:20所说,“我们爱,因为神先爱我们”(译按:原文如此。所引经文见《约翰一书》4:19[圣经和合本]),我们必须承认,雅各在爱上帝之先已被上帝所爱。我们也不能说上帝在某个固定的时间点才开始爱他,否则上帝的爱就会是可变的。^{〈20〉}

阿奎那进一步指出,这段经文(译按:指《罗马书》9:11—13)隐含

三个要素：爱、拣选和预定。对阿奎那来说，上帝是单一（simple）的，人们之所以作出这些区分，是为了能够言说上帝。其中，爱是一切的根基与前提。上帝的爱与人的爱不同，人的爱是被动回应性的（reactive），也就是人看见某事物对象的善，就被吸引而爱之。用阿奎那的话来说就是，对人类来说，拣选先于爱，他们先选择善的事物，然后对其产生爱。但对上帝来说，秩序恰恰相反。上帝在其自身中绝对地爱某物，继而拣选它，然后引导它朝向其最终目的。正如阿奎那所说：

就其绝对愿意将善赐给某人而言，这就称为上帝的爱；就其通过所愿意赐予的善使某人优先于他人而言，这就是拣选。而就其通过爱与拣选引导某人朝向上帝赐予他的善而言，这就是所谓的预定。^{〔21〕}

当然，以上区分经阿奎那仔细界定，但就此而言，无论是奥古斯丁还是加尔文，都不会提出异议。

事实上，阿奎那更进一步探讨了预定与弃绝（rejection）之间的关系问题。如同预定得荣耀一样，弃绝也是永恒的，因为上帝所意愿的一切都是永恒地意愿的。不过，他主张预定与弃绝之间存在差异。由于人类是有罪的，善行只能作为上帝首先预定某人行善的结果而产生。如果在上帝所作决定的逻辑次序中，预定不居先，那么就不存在善行。或许可以说，上帝甚至无法设想出这样一个世界，在其中未首先被预定的罪人能够做出任何配得救恩的行为。

但是同样的推理并不适用于弃绝：

对功绩的预知不能成为预定的理由，因为被预知的功绩属于预定的范畴；但对罪的预知却可以成为上帝施行弃绝的理由，因为上帝打算惩罚恶人，

是因他们自身所犯的罪（这些罪并非出于上帝）；而上帝打算奖赏义人，却不是因他们自身拥有的功绩。^{〔22〕}

简而言之，这意味着阿奎那是单一预定论者，也就是认为失丧者是被上帝任凭（passed over）的人，他们并不是上帝主动拣选和预定的对象。这使他处于经典奥古斯丁式反帕拉纠主义的范畴中，并巩固了一种将上帝主权置于中心的恩典观。



英国画家福特·马多克斯·布朗（Ford Madox Brown, 1821—1893）所绘《耶稣给门徒洗脚》（作于1852—1856年）。伦敦泰特不列颠美术馆藏。

托马斯·阿奎那论谦卑^{〔23〕} / 凯利·卡皮克 (Kelly M. Kapic)

托马斯·阿奎那 (1225—1274) 对谦卑的讨论颇为细致, 值得关注。他主张谦卑“是一种值得称赞的自我贬抑 (Self-abasement), 直至最卑微的位置”。^{〔24〕} 自我贬抑可能意味着轻视自己, 甚至趋向自我憎恨 (self-hatred), 但更全面地研读阿奎那会发现, 如此措辞的用意在于强调关注他人的益处, 而非一己的需求。“自我贬抑”与作为依附的受造物相关。这位“天使博士”指出, 谦卑 (humility) 一词源自拉丁文 *humo acclinis*, 字面意思是“向地面弯曲”: 这指向对圣经主题“灰尘” (参考创: 18:27。译按: 亚伯拉罕说: “我虽然是灰尘, 还敢对主说话。”) 的认知与关联。^{〔25〕} 我们由尘土所造, 也必归于尘土。(译按: “因为你是从土而出的。你本是尘土, 仍要归于尘土。” [创 3:19]) 但阿奎那也提醒我们, 若将自己与动物相衡, 我们可能会忽视自身的“尊贵” (honor), 沦为与动物无异, 而未能认识到我们受造所当反映出的上帝独有形象。因此, 人类虽然出自尘土, 但又不只是尘土; 虽为与动物类似的受造物, 却唯有其反映上帝的形象。在这里, 我们发现谦卑与尊贵、重要性与服侍、个体与关联的美妙交融。然而, 若要更全面地理解这一点, 我们必须深思详察。

阿奎那认为, 一个人若要谦卑, 就必须认识到“自己与超越其能力的事物之间的不相称”。^{〔26〕} 谦卑意味着欣然承认我们缺乏所需, 而他人能满足这一要求。“不足” (Deficiencies) 与依赖 (dependence) 可能源自罪, 但也可能仅仅是因我们作为有限受造物的状况。即使没有罪, 一个受造物也可能依赖其他受造物。依赖仅仅是对缺乏 (scarcity) 和受造物需求的承认。

准确评估作为受造者的自己在世界中的位置, 会产生两点认知: 第一, 你的生命本身就是来自创造主和维系者 (Creator and Sustainer) 的恩赐; 第二, 你是一个既认识到自己的贡献, 又承认依赖他人的同类受造者。在《神学

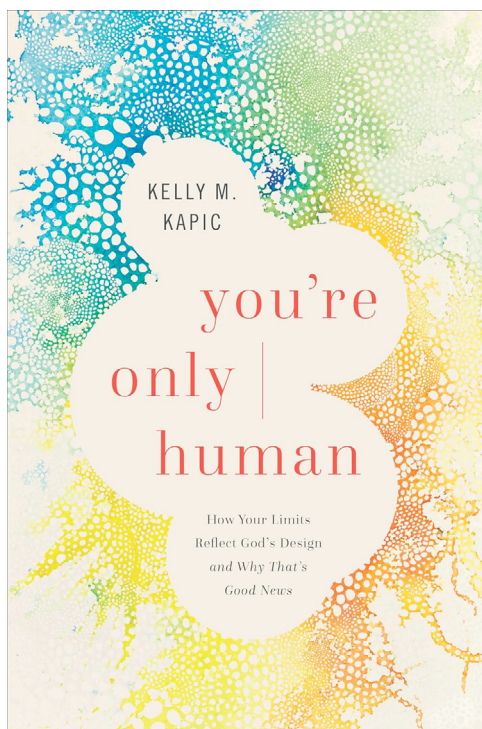
大全》的其他部分，阿奎那在考察大度^{〔27〕}（*magnanimity*）（也就是“灵魂的伟大”）这一美德时，也发现了类似的关联：“人身上有某种因上帝的恩赐而拥有的伟大之处；也有某种因本性软弱而产生的缺失（*defectus*）”^{〔28〕}

前者与大度有关，后者则关乎谦卑。关于这一点虽然存在一些争议，但可以说人类的“缺失”（*defectus*）未必指向罪（*sin*），而是可能指向受造物有限性这一现实。^{〔29〕}

阿奎那并不反对努力完成困难又有意义的事情。对他而言，大度可以是拥有“伟大”思想或心灵这样一种美德，但他加入了一个重要的限定。与亚里士多德不同，阿奎那将大度和骄傲区分开来：骄傲旨在“通过信赖自身能力追求更伟大的事物”，而非“通过仰赖上帝的帮助，后者与谦卑并不相悖”。^{〔30〕}

简而言之，骄傲忽视上帝作为人之心智与才能的赐予者，而谦卑则心怀感恩地运用这些恩赐，将其作为敬拜的表达与帮助他人的手段。G. K. 切斯特顿（G. K. Chesterton, 1874—1936）比较了亚里士多德笔下“伟大且深知自己伟大”的大度之人，与阿奎那眼中“更为大度之人的奇妙之处，即伟大却深知自己渺小”。^{〔31〕}正如玛丽·凯斯（Mary Keys）所述，当我们探讨“伟大”（*greatness*）和运用恩赐时，谦卑和大度乃是相伴相生的双重美德（*duplex virtus*）。^{〔32〕}无论一个人多么“伟大”，其所有行为都应当是（若非亚当堕落，可以是而且本应是）对上帝的敬拜，以及体现对邻舍的慷慨服侍。在阿奎那看来，耶稣俯首为门徒洗去脚上的尘土，正是我们应当效法的谦卑之心的榜样。^{〔33〕}

对阿奎那而言，骄傲并非唯一的问题，怯懦（*faintheartedness*，也就是意志薄弱 [*pusillanimity*]）恰恰是另一个极端。^{〔34〕}不是傲慢，而是怯懦指向的是“精神的渺小”（*smallness of spirit*），它可能表现为胆怯、缺乏勇气，或者如阿奎那所称的“有缺陷的抱负”（*defective ambition*）。亚里士多德评论说，某些形式的谦卑会阻碍人们去做困难的事，也会妨碍他们作出有价



凯利·卡皮克著《尔仅是人：你的限制如何反映了上帝的设计以及为何这是好消息》
(*You're Only Human: How Your Limits Reflect God's Design and Why That's Good News* [Grand Rapids: Brazos Press, 2022]) 英文版封面。

值的贡献。^{〈35〉}对阿奎那来说，自以为是（presumption）和怯懦都属于罪，前者是因为它傲慢地表现得人拥有远超其实际的能力，后者是因为未能明确识别并依据手中现有的能力而行事。^{〈36〉}

阿奎那援引耶稣关于仆人领受主人恩赐却因畏惧而不敢使用的比喻（太 25；路 19），指出“怯懦的恐惧”与其对立面傲慢同样错误。事实上，阿奎那认为，怯懦如同傲慢一样，也可能源于骄傲：“人过于执着于自己的想法，以至于自认无法胜任本有能力完成的事”（参箴 26:16）。^{〈37〉}有时，当别人告诉我们，我们能够而且应当做某事时，我们需要倾听并相信他们。

他人不仅善于帮助我们发现自身的缺点，也能帮助我们发现自己的天赋。

亚里士多德对大度之人的看法，归根结底在根本上是以自我为中心的，而阿奎那对大度的论述则以他者为中心：即上帝、邻舍和尘世。阿奎那援引6世纪本笃会会规并稍作调整，强调了上帝所赐之物（例如恩赐、能力等）与人类悖逆所致之物（如罪）之间的区分。^{〔38〕}

阿奎那运用上帝的恩赐与扭曲之罪这一区分，向我们表明如何与他人相处，那就是我们应当运用上帝所赋予的恩赐，同时拒绝诱惑我们扭曲和滥用这些恩赐的罪性冲动（sinful impulses）。阿奎那总结道，谦卑首先是“出于恩典的赐予”，其次才是“人的努力”。^{〔39〕}这一恩典使我们与造物主重新相连，并将我们置于与其他受造物的正当关系中。这便是真谦卑的语境。

我们每个人都领受了来自上帝的恩赐，应当珍视并尊重这些恩赐，而不是把它们当作武器来攻击那些没有相同恩赐的人。教师不应轻视学生，而应教育他们；音乐家应当避免精英主义，而要运用自己的技能让他人享受音乐的美妙，诸如此类。如此一来，谦卑既让我们能够运用自己的恩赐，也让我们欣然从邻舍那里获益，邻舍同样拥有我们自身所缺乏的、来自上帝的恩赐。^{〔40〕}阿奎那关于获得此种美德的祷文中，有一小节阐述了这种关系：

求你使我

凡我所拥有的美善之物

都慷慨与缺乏之人分享；

凡我所缺乏的美善之物

都能谦卑地向拥有者求取。^{〔41〕}

我歌声不佳、数学能力糟糕，但当其他人运用这些恩赐时，我、教会和周遭的世界都能从中受益。“谦德却使人尊敬别人，重视他们胜于自己，这是

因为在他们身上看到一些天主的恩赐。”^{〔42〕}既然幻想我们中任何人拥有所有可能的恩赐是愚蠢的，那么，忽视赞美上帝赐予他人的美好恩赐同样是傲慢的。

在对美德进行排序时，阿奎那将仁爱（charity）（即爱，love）而非谦卑置于首位。^{〔43〕}这一点首先帮助我们明确谦卑的目标与目的，因为谦卑指向某种更伟大、更根本的事物，某种真实、正当且美好的存在。因着圣父在圣灵里对圣子的爱，上帝创造了一个充满美善受造物的美好世界，这个世界由爱而造，亦为爱而造。谦卑使我们得以参与那从起初就旨在赋予世界生机的多维力量：爱（love）！以上的讨论清楚表明，谦卑本身即是爱的一种表达。我们借着运用恩赐服侍上帝来爱祂，借着运用恩赐造福他人，以及心怀感恩地受惠于他们的恩赐来爱邻舍。



日内瓦的宗教改革墙。

从左至右：

法雷尔（William Farel）、加尔文（John Calvin）、贝扎（Theodore Beza）、诺克斯（John Knox）。

托马斯·阿奎那与宗教改革^{〔44〕} / 迈克尔·霍顿

唯名论的胜利

“宗教改革的‘唯独因信称义’（*sola fide*）教义，充分体现了与唯名论者（nominalist）传统的连续性。这种连续性以基督公义的归算（imputation）为核心。”^{〔45〕}归正神学家汉斯·博尔斯马（Hans Boersma, 1961—）^{〔46〕}的这一评论，代表了一种我曾零星接触、如今需重点探讨的叙事模式。根据该叙事，宗教改革是唯名论的主要载体，将其最终引入后现代虚无主义的深渊。[译按：意即唯名论是后现代虚无主义的一个源头]。尽管经专家们（尤其是与激进正统派 [Radical Orthodoxy] 相关的学者）研究，这一标签已受质疑，然而近几十年来，唯名论已呈现为中世纪晚期一个特征鲜明的学派，其统一纲领是解构参与式的形而上学（participationist metaphysics）。^{〔47〕}尽管该术语如今因历史年代错置而被扭曲，不过我仍在此沿用，来指称与奥卡姆（William of Ockham, 1287—1347）和比尔（Gabriel Biel, 1420—1495）相关的单义形而上学（univocal metaphysics）。

这一思想谱系其来有自，传承颇久，至少可追溯至约瑟夫·洛茨（Joseph Lortz, 1887—1975）^{〔48〕}、亨利·德吕巴克（Henri de Lubac, 1896—1991）^{〔49〕}及所谓的新神学（nouvelle théologie）^{〔50〕}。在内容空泛、缺乏细致分析与原始材料支撑的情况下，约翰·米尔班克（John Milbank, 1952—）^{〔51〕}和其他所谓“激进神学”的学者们，屡称“中世纪晚期唯名论、新教改革与17世纪奥古斯丁主义……彻底将神圣性私人化、精神化与超验化，同时将自然、人类行为与社会重新想象为自主的且纯粹形式化权力的领域。”^{〔52〕}对米尔班克等人而言，宗教改革的称义教义不过是唯名论的冰山一角。当中世纪晚期向现代过渡时，教会正是撞上这座冰山而遭遇致命危机。^{〔53〕}

唯名论与其他改教家

如果路德（Martin Luther, 1483—1546）被唯名论所“腐蚀”，那么我们又该如何概论宗教改革呢？与路德以及那些深刻影响特伦托会议神学的人不同，大多数改教家根本没有受过唯名论的训练。马丁·布塞（Martin Bucer, 1491—1551）早先是传统的道明会修士，曾在海德堡的道明会修道院受训。他在美因茨研习了一年教义学，于1517年回到海德堡，并在海德堡辩论会上初遇路德。研究显示，他的藏书收有阿奎那的所有著作。^{〈54〉}布塞的导师贝亚图斯·雷纳努斯（Beatus Rhenanus, 1485—1547）是一位古典学者，曾在巴黎大学雅克·勒菲弗·戴塔普勒（Jacques Lefèvre d'Étaples, 1455—1536）门下学习。勒菲弗除了独立于路德提出“唯独圣经”（*sola scriptura*）和唯独因信称义外，还是著名的亚里士多德主义者和新柏拉图主义者。

乌尔里希·茨温利（Ulrich Zwingli, 1484—1531）与伊拉斯谟（Erasmus, 1466—1536）的友谊，源于两人对柏拉图的共同热爱，而茨温利的继承者海因里希·布林格（Heinrich Bullinger, 1504—1575）则在科隆接受训练——科隆是一处托马斯主义学派中心，当地明令禁止唯名论。布林格被路德的《九十五条论纲》吸引，转而深入研究圣经和教父，尤其是克里索斯托（John Chrysostom, 347—407）和哲罗姆（Jerome, 约342—420），以及格拉提安（Gratian）的《教令集》（*Decretum*），他在其中发现没有提到告解圣事（sacrament of penance）。1522年，在阅读梅兰希顿（Philip Melanchthon, 1497—1560）的《共同教义》（*Loci communes*）后，布林格自称“马丁派”（以马丁·路德命名）。作为卡佩尔（Kappel）隐修院学校的负责人，布林格为修士们制定了圣经语言和解经的课程计划。彼得·马蒂尔·维尔米利（Peter Martyr Vermigli, 1499—1562）是托马斯主义者，曾在帕多瓦（Padua）与



瑞士画家汉斯·阿斯珀（Hans Asper, 1499—1571）所绘布林格像（作于1550年）。

枢机主教康塔里尼（Contarini）、波尔（Pole）和塞里潘多（Seripando）一起学习。发起日内瓦宗教改革的纪尧姆·法雷尔（Guillaume Farel, 1489—1565）曾就读于巴黎大学,并与雅克·勒菲弗一起成为改革派主教纪尧姆·布里松内（Guillaume Briçonnet）周围梅奥 (Meaux) 圈子中的成员。在勒菲弗的影响下,法雷尔被任命为勒穆瓦纳枢机学院（College Cardinal Lemoine）的语法和哲学教师,最终成为该学院的院长,并在不得不逃往瑞士之前,被布里松内任命为教区传教士。没有任何证据表明他与唯名论者有联系。

尽管有些人徒劳地试图说明加尔文（John Calvin, 1509—1564）在巴

黎上过唯名论者约翰·梅约（John Maior）的课，但加尔文很少参与那些困扰中世纪托马斯派、司各脱派和奥卡姆派的争论，偶尔为之也通常站在阿奎那和“更杰出的经院学者”一边。^{〈55〉}他对“经院学者”长篇大论的抨击，主要针对的是当时的索邦神学院。^{〈56〉}威廉·J·范·阿塞尔特（Willem J. van Asselt）和伊夫·德克尔（Eef Dekker）指出：“路德和加尔文对经院哲学的反对，基本上往往局限于半帕拉纠形式的中世纪晚期唯名论。”^{〈57〉}事实上，中世纪晚期唯名论的极端意志论，将预定论建立在上帝的绝对意志之上，认为上帝的意志甚至高于上帝的本性。然而，加尔文以任何托马斯主义者都有的魄力，径直抨击这种观点是“恶魔般的亵渎”，认为它会使上帝成为恶的制造者，并使我们成为他在空中抛接玩弄的球。^{〈58〉}加尔文说，虽然万物都服从于上帝的命令，但恶和罪应归咎于撒旦和人类。^{〈59〉}“我们也不主张那‘绝对权能’（absolute might）的幻想，我们应当深恶痛绝这亵渎的想法，我们不相信某种没有律法、随意行万事的神。”^{〈60〉}加尔文这句话是否是针对司各脱尚有争议，但他肯定想到了奥卡姆特别是比尔所代表的极端意志论，这种思想在加尔文曾就读的索邦神学院十分盛行。^{〈61〉}

以上关于加尔文的唯意志论已谈了不少。^{〈62〉}哈里森（Harrison）的总结中有一处引文——大意是基督的死之所以有效，是因为上帝如此接受——忽略了它在《基督教要义》第2卷第17章第1节中的上下文，也忽略了这一事实，即阿奎那以及几乎所有其他重要的经院神学家都曾说过同样的话。哈里森断言：“加尔文的唯意志论倾向也部分解释了他那令人费解且反直觉的拣选教义。根据这一教义，上帝预先命定谁将得救，谁将受永刑。”然而，在同一篇文章中，他承认，尽管他觉得这个想法令人反感，但这是保罗和奥古斯丁的观点，很难说后两者是受奥卡姆主义的唯意志论所影响。^{〈63〉}

加尔文不是哲学家，只是在涉及救赎论问题时才涉足这一领域。例如，在关于理解力还是意志才是最基本的机能（faculty）这个问题上，加尔文

避开了这一复杂争论，只是说这是一个错误的选择：意志和理解力在每一个行为中都相互作用。在梳理了一些区分和争论后，他总结道：“虽然这些是真的，或至少可能是真的，但我怕这些会让我们更糊涂，而没有帮助我们更明白真理，我想我们不需要多谈这些事情。”^{〔64〕}

加尔文以类比的方式思考神与人的自主性（agency），这一点很像阿奎那。根据兰德尔·扎克曼（Randall Zachman）的说法，存在“几乎普遍的共识”，认为加尔文是一位“类比和寓意神学家”。^{〔65〕}理查德·穆勒（Richard Muller）指出，归正正统派遵循阿奎那的类比学说而非司各脱的路径，并且“对单义性的否定，连同对存在类比的特有肯定，为归正正统派论证神圣属性的教义开辟了道路，该教义不但肯定上帝的超越性，也肯定上帝与世界秩序的密切关系。”^{〔66〕}图雷廷（Turretin）认为：“灵魂不能引出理解和意志的行为，除非被超自然的性情和习惯所更新。”^{〔67〕}因此，“我们获得新生，由此产生信与爱的行为（《约翰一书》4:7；5:1）。”^{〔68〕}“有效恩典的运动应被恰当地称为既非物理的也非伦理的，而是超自然和神圣的。”^{〔69〕}圣灵注入“信与爱的超自然习惯”。^{〔70〕}

诸如维尔米利、穆斯库卢斯（Musculus）、赞奇（Zanchi）、图雷廷和欧文（John Owen，1616—1683）等重要神学家，均饱读阿奎那的著作。毫不夸张地说，大陆和英国加尔文主义的知识文化，比大多数反宗教改革神学家更具托马斯主义色彩。^{〔71〕}约翰·欧文“对大马士革的约翰（John of Damascus，约 675—740）”以及明谷的伯尔纳（Bernard of Clairvaux，1090—1153）有“某种偏爱”。“当《论神圣正义》（*A Dissertation on Divine Justice*）中提到邓斯·司各脱时，所有引用都是负面的，因为欧文在这里重申了阿奎那关于补偿（satisfaction）的绝对必要性的论点，该论点得到了苏亚雷斯（Francisco Suarez，1548—1617）的支持。”他明确反对奥卡姆和比尔，偏爱根特的亨利（Henry of Ghent）、黑尔斯的亚历山大（Alexander

of Hales) 和波纳文图拉 (Bonaventure)。“然而, 对欧文来说, 中世纪最重要的经院学者是托马斯·阿奎那。”就此而言, 欧文是归正正统派的典型代表。^{〈72〉}在 17 世纪最激烈的一场归正辩论中, 两位对话者——沃特 (Voetius) 和科齐乌斯 (Cocceius)——都反对对“绝对-常定”(absolute-ordinata) 体系的唯名论解释。相反, 他们追随托马斯, 一致认为“上帝即使可以在其他可能的世界中实现他的权能, 也没有能力超越他本质的公义行事”。^{〈73〉}

哈里森指出:“约翰·加尔文较为同情异教哲学, 可能是出于他的人文主义背景。”然而, 他总体上对此也心存疑虑。^{〈74〉}“甚至加尔文钟爱的奥古斯丁也被指责‘过度沉迷于柏拉图哲学’。”^{〈75〉}改教家们认为, 哲学已经接管了称义和化质说这两个领域。^{〈76〉}梅兰希顿重返亚里士多德, 而大多数路德宗信徒(和归正宗信徒)也紧随其后。^{〈77〉}就在这一时期, 除了古典思想的其他宝藏之外, 文艺复兴还重新发现了学院派 (Academy) 的怀疑论者。“按照文艺复兴健将蒙田 (Michel de Montaigne, 1533—1592) 的说法, 这种古老的哲学‘所呈现出的人之样貌是, 赤裸而空虚, 承认自己的先天软弱, 适宜从上面接受某种外在力量; 被剥夺了人的知识, 反而更适合将神的知识留驻己身。他除去自己的判断, 好为信仰腾出空间。’”^{〈78〉}此类论述可能会得到那些将理性与信仰区隔开来的唯名论者的同情, 却遭到所有改教家蔑视, 后者认为这是通往“伊壁鸠鲁式”不信的大门。

虽然加尔文不愿参与深入探讨哲学神学方面的问题, 但归正正统派大量借鉴中世纪的范畴和议题, 以应对一系列新的挑战, 特别是来自耶稣会士、莫林派 (Molinists)、索齐尼派 (Socinians) 和阿明尼乌派的质疑。在大多数情况下, 他们的结论反映了中世纪早期和托马斯派的影响, 而非司各脱派。与同时代的罗马天主教完全不同, 他们对唯名论没有兴趣, 而且事实上, 甚至是那些带有意志论(比如方济各会/司各脱派)倾向的人, 也在类比、协同作用 (concursum)、双重主体 (double agency) 和其他重要范畴上转向

阿奎那。^{〈79〉}

那些无法完全纳入新柏拉图主义或唯名论谱系的多重因素和解释，很难得到激进正统论的接纳。由于宗教改革显然不适用前者，就必然属于后者。但这种过于生硬且先入为主的模板，并不能正确反映实情。

无可讳言，宗教改革无意中产生的后果，确实对新兴的现代性带来的影响既有积极的一面，也有消极的一面。然而，历史是复杂的，即使我们仅限于思想史，似乎也难以想象，如果司各脱、奥卡姆和路德从未出生，西方就会成为基督教新柏拉图主义称王的天下。

例如，为什么不能同样合理地认为，阿奎那的化质说通过设定缺乏实质基础的偶性（accidents），从根本上瓦解了实在论（realism）呢？亚里士多德的实在论，要求相信偶性总是特定事物的偶性。如果你去掉实体，那么偶性就会悬在半空。正如归正神学家所主张的，化质说不是一个超越理性的圣经奥秘；相反，它与圣经、感官和理性相矛盾。难道不是那些支持这种观点的人把信仰和理性截然分开了吗？此外，司各脱思想（Scotus Story）的支持者（这种思想也影响了改教家）似乎忘记了，文艺复兴本身就是新柏拉图主义（其中包括基督徒和异教徒）的复兴。

在许多重要的罗马天主教神学家明确服膺唯名论这样一个时代，16 和 17 世纪没有一个改教家或归正正统神学的完善者，试图吸收奥卡姆或比尔的思想，即使是那些清除了帕拉纠观念的思想。归正经院主义的广泛共识是，支持阿奎那的类比参与观，反对司各脱尤其是唯名论的背离。^{〈80〉}

改教家们比特伦托会议更接近阿奎那

如果恰如约瑟夫·洛茨所说，“奥卡姆体系是完全非天主教的”，而路易·博耶（Louis Boyer）视唯名论为“基督教思想的彻底堕落”，那么这种“非



迈克尔·霍顿著《称义》第一卷（*Justification, Volume I, New Studies in Dogmatics* [Grand Rapids: Zondervan, 2018]）英文版封面。

天主教”教义的胜利不应归咎于改教家，而该归咎于特伦托会议。^{〔81〕}然而，在一个盛行谴责的时代，奥卡姆却被称为“可敬的开创者”（*Venerabilis Inceptor*）。不论他在教皇约翰二十二世（John XXII, 1244—1334）手中遭受了什么审讯，更多是由于他为方济各会持守的贫穷作辩护，而不是因为他所主张的教义。事实上，奥卡姆在巴黎大学受到了热烈欢迎。^{〔82〕}奥伯曼（Oberman）指出，尽管唯名论的称义教义只能算“至少是半帕拉纠主义的”，但它却在许多神学院系中大受欢迎。^{〔83〕}奥伯曼补充说，

路德最早的反对者，比如约翰内斯·埃克（Johannes Eck）、巴塞洛缪·冯·乌辛根（Bartholomaeus von Usingen）和卡斯帕·沙茨盖尔（Kaspar

Schatzgeyer), 都深深植根于唯名论传统……比尔及其同侪的名字不仅没有出现在“特伦托禁书目录”(Trent Index of Forbidden Books)中, 反而在1569年慕尼黑教区出版的“目录”附录中, 比尔的名字被列在一个推荐条目下: “精选的作者名录, 据此可以合理地设立一间完整的天主教图书馆。”……我们关于唯名论无法避免帕拉纠主义立场的结论, 不应掩盖这一事实, 即唯名论充分参与了中世纪对奥古斯丁进行恰当阐释的探索。^{〔84〕}

讽刺的是, 丹菲尔(Denifle)——他促使提出这样一个观点, 即路德是将堕落的唯名论运进现代性的搬运工——暗示“里米尼(Rimini)”(译按: 指中世纪经院哲学学者和神学家里米尼的格列高利[Gregory of Rimini, 约1300—1358]) 在拒绝奥卡姆派声称人可以仅凭自然能力独爱上帝方面走得太远了。”^{〔85〕}然而, 正如我们所见, 路德称赞格列高利(Gregory)(译按: 指里米尼的格列高利)是唯一反对这一帕拉纠教义的人。因此, 如果那些把路德描绘成“唯名论者”的人更喜欢奥卡姆而不是里米尼的格列高利, 而路德则把后者视为英雄, 那么我们必须问, 究竟谁才是真正的唯名论者。

不是宗教改革, 而是特伦托会议代表了唯名论的胜利。事实上, 改教家比特伦托会议更接近阿奎那。在将拣选和称义视为有条件的和契约性的这个意义上, 奥卡姆和比尔证明了阿奎那的结论, 即只有将功绩的概念锚定在无条件的拣选中, 提出这个概念时才不会带有帕拉纠主义的污点。

不能将宗教改革或誉或贬为让唯名论进入现代的载体。我们只能与奥伯曼一道总结说, 在事关称义“这一关键点”以及其他方面, “中世纪晚期唯名论可被视为特伦托会议教条”的先驱, “因此它与后来被称为罗马天主教的基要信仰一致”。^{〔86〕}●

-
- 〈1〉 Retrieve 有“回想”、“重返”（某处）、“取回或挽回”、“恢复”、“唤起”和“复兴”等含义。从全文来看，更为可取的含义是“重返”，译文根据上下文不同的含义又译作“重拾”、“重探”、“挖掘”等。文中除标明“译者注”的脚注外，均为作者自注。——译者注
- 〈2〉 此节摘自 Carl R. Trueman, *Grace Alone—Salvation as a Gift of God* (Grand Rapids: Zondervan: 2017)。选文与原书有出入。——译者注
- 〈3〉 欲了解阿奎那的生平，切斯特顿（G. K. Chesterton, 1874—1936）的小书《圣托马斯·阿奎那：哑牛》（*Saint Thomas Aquinas: The Dumb Ox*）（该书版本众多）或许是最佳的入门读物。（译按：该书中文版参阅 G.K. 切斯特顿，《方济各传 阿奎那传》，王雪迎译，北京三联书店，2016 年。）对其生平思想较为全面细致的考察，参阅 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon, 1993)。想要深入研究的读者，最好直接阅读阿奎那本人的著作。《神学大全》（*Summa Theologiae*）在网上可以找到，也有纸质版，系 19 世纪道明会修士翻译，译文流畅且忠实于原文。《神学大全》可能会让人望而生畏，所以在阅读时好办法是同时参考 Brian Davies 所写的两部出色评注：*Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2014); *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles* (Oxford: Oxford University Press, 2016)。阿奎那著作中的一些优秀选篇，可参阅 Ralph McInerney, ed., *Thomas Aquinas: Selected Writings* (London: Penguin, 1999)。该书不仅包含一篇颇有帮助的导言和灵修材料，还选录了一些更为人们所熟知的哲学和神学作品。
- 〈4〉 例如，Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle, UK: Paternoster, 1998); James Dolezal, *God without Part: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness* (Eugene, OR: Pickwick, 2011)。
- 〈5〉 以下至“创造中的恩典（Grace in Creation）”一节，中间省略了“托马斯所处时代背景（Aquinas in Context）”、“阿奎那与目的论（Aquinas and Teleology）”、“人类及其超自然目的（Human Beings and Their Supernatural End）”三节。省略的部分参见 Carl R. Trueman, *Grace Alone: Salvation as a Gift of God*, 92-98。——译者注
- 〈6〉 *Summa Theologiae* 1a.12.4。（引文出自多玛斯·阿奎那，《神学大全》第一册第一集，周克勤总编辑、高旭东等译，中华道明会 / 碧岳学社联合出版，2008 年，第 144 页。以下涉及《神学大全》的引文，均出自该中译本，不再另加说明。——译者注）

- 〈7〉 *Summa Theologiae* 1a.94.1. (即“所以没有一个人见了天主的本体后,能自愿地离弃天主,也即是犯罪。故此,凡是见了天主之本体的人,便坚定于爱天主,永远也不能犯罪。既然亚当犯了罪,显然他不曾见到天主的本体。”见《神学大全》第三册第一集,第278页。——译者注)
- 〈8〉 *Summa Theologiae* 1a.2ae.109.2.
- 〈9〉 *Summa Theologiae* 1a.95.4. (即“在献仪箱内放了两个小钱的寡妇[《路加福音》第二十一章第1等节],按绝对量来说,比那捐献多的人的功业较小;但是按比例或相对量来说,她的功业较大,就如主所指出的,因为这远超出了她的力量。”见《神学大全》第三册第一集,第294—295页。——译者注)
- 〈10〉我们在第一章(译按:指 *Grace Alone: Salvation as a Gift of God* 第一章,题为 *Grace in the Bible*)中提到,有时保罗称恩典为某种在信徒生命中活泼且起作用之物。在中世纪,阿奎那等人继承并发展了这一观点,它是神职体系的核心内容之一。该体系往往视恩典为一种实体(substance),并将其与圣礼联系起来。为了捍卫圣经的教导,此处必须留意,确保当“恩典”一词被理解为上帝在信徒生命中的主观活动时,它应等同于圣灵的工作,而不是某种实体概念。
- 〈11〉 *ST* 1a2ae. 110.2.2. (“dispel”一词,原书作“displace”,见 *Grace Alone*, p.100。——译者注)
- 〈12〉关于顺服的奖赏,图雷廷(Turretin)说道:“就上帝而言,(这奖赏)是白白赐予的,因它基于一项契约或白白的应许(上帝并非因此受缚于人,而是受缚于他自己及其良善、信实和真理,参《罗马书》3:3;《提摩太后书》2:13)。因此,不存在严格意义上的债务关系使人可以主张某种权利,而仅存在信实(fidelity)的“债务”,这“债务”源自上帝的应许,借此应许上帝显明其不可动摇的恒常与真理。”*Institutes of Elencitic Theology*, 3 vols. (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1992), 8.3.15 (vol. 1, 578).
- 〈13〉即“必须肯定在天主内有照顾(即“护理”[providence]。——引者注)之存在。因为万物中善都是由天主所创造的……而在万物中,不仅有属于万物之本体方面的善,而且也有关于它们归向目的的善,特别是归于最终目的,即归向天主之善的善。”见《神学大全》第一集第二十二题,第342页。——译者注
- 〈14〉 *ST* 1a.22.2. (即“一切万物,不仅是在普遍的或共同的(物种)方面,而且也是在特殊的个体方面,都在天主的照顾之下。这可知如此加以证明:由于每一个主动者或动因,都是为了一个目的而行动,所以第一个动因的因果作用或效力有多大范围,使效果趋向目的的安排或规定也就有多大范围。至于在某一主动者或动因内,有什么没有达到预先规定的

目的,那是由于该效果来自原主动者意外的另一原因。可是,天主是第一主动者或动因,祂的因果作用或效力,扩及一切存在物,不仅及于物种或类别的因素,而且也及于个体的因素,无论是属于朽腐之物的或不朽腐之物的,无不概括在内。因此,凡是有某种形态之存在者,都必然是由天主针对某一目的所安排或规定的。”见《神学大全》第一集第二十二题,第345页。——译者注)

- 〈15〉 ST 1a.23.1 (Burns, Oates, and Washburn). (引文见《神学大全》第一集第二十三题“论预定”,第353—354页。——译者注)
- 〈16〉 ST 1a.23.3.
- 〈17〉 ST 1a.23.5.
- 〈18〉 ST 1a.23.6.
- 〈19〉 ST 1a.23.7.
- 〈20〉 *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans*, ed. J. Mortensen and E. Alarcón, trans. F. R. Larcher (Lander, WY: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), 254.
- 〈21〉 Ibid., 255.
- 〈22〉 Ibid.
- 〈23〉 此节摘自 Kelly M. Kopic, *You're Only Human: How Your Limits Reflect God's Design and Why That's Good News* (Grand Rapids: Brazos Press, 2022)。译文增补了原书注释。——译者注
- 〈24〉 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1948), II-II, q. 161, art. 1 (p. 1842).
- 〈25〉 “如同依希道在《语源学》卷十里所说的:‘所谓谦逊的人(humilis),好像是贴身地面者(humi acclinis),即依附于最低下者。’”见《神学大全》第二集第二部,第一六一题,第376页。——译者注
- 〈26〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 2, I answer that (p. 1843). (“一个人约束自己,不去追求那些超出自己以上的事物,这是原本属于谦逊的事。可是要做到这一点,一个人必须认识到自己的缺点,即在那一方面,自己不相称于那超出自己的能力以上的事。为此,认识自己的缺点是属于谦逊的事。”见《神学大全》第二集第二部,第一六一题,第378页。——译者注)
- 〈27〉 根据下文,阿奎那在这里探讨的其实是亚里士多德所论的德性“大度”(μεγαλοθυμία),但是把这个词译作“大度”也很勉强,因为丢失了亚里士多德使用此词时所要表达的“自视重要”和“配得重要性”两方面的意义。《神学大全》中译本将其译作“胸怀大志或壮心”。参见亚里士多德,《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第107页;《神学大全》第二集第二部,第一二九题。——译者注

- 〈28〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 129, art. 3, reply to obj. 4 (p. 1724). (译按：“此外，在人身上，有一些伟大的东西，是他因天主的恩赐而得来的；也有一些缺点，是他由于自己本性的软弱才有的。”见《神学大全》第二集第二部，第一二九题，第66页。)对于如何理解阿奎那所说的 *defectus*，存在一些争议，但可以认为，这个词指向“尚未构成匮乏 (*privation*) 的负面状态”，或者换句话说，它指向某种事物的缺失，但不一定是指罪或者恶。参见 Bernadette E. O'Connor, “Insufficient Ado about the Human Capacity for Being and Maritain’s Dissymmetry Solution,” in *Aquinas and Maritain on Evil: Mystery and Metaphysics*, ed. James G. Hanink (Washington, DC: American Maritain Association, 2013), 155–69. 更多相关内容参见该书第157页脚注8。这种区分深刻影响如何看待我们的局限性，以及如何应对混淆有限性与罪这一难题。在理解阿奎那的相关论述方面，我从 Mary M. Keys 那里受益最多，她那篇细致入微又富有洞见的文章，是我读过的同类文章中最为出色的。参见 Mary M. Keys, “Aquinas and the Challenge of Aristotelian Magnanimity,” in *History of Political Thought* 24, no. 1 (Spring 2003): 37–65.
- 〈29〉 参见 Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, Ia-IIae, 22–48* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 245. 有一篇长文指出，类似的误解导致人们错误地指责阿奎那将女性视为“低于男性”，参见 Michael Nolan, “The Aristotelian Background to Aquinas’s Denial that ‘Woman Is a Defective Male,’” *The Thomist* 64 (2000): 21–69.
- 〈30〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 2, reply to obj. 2 (p. 1843). (“只凭自己的能力去追求一些更伟大的事，这相反谦逊。可是，一个人由于仰赖天主的帮助，而去追求更伟大的事，这并不相反谦逊；尤其是，人愈是自谦，而属在天主之下，便因而在天主前愈被高举。”见《神学大全》第二集第二部，第一六一题，第379页。——译者注)阿奎那随后补充说，“至于谦逊，则抑制寄望自己或自信，多于利用它；为此，过度比不足更相反谦逊。” Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 2, reply to obj. 3 (p. 1843). (引文见《神学大全》第二集第二部，第一六一题，第379页。——译者注)
- 〈31〉 G. K. Chesterton, *Saint Thomas Aquinas: “The Dumb Ox”* (Garden City, NY: Image Books, 1956), 90. 引文来自 Mary M. Keys 极富启发性的论文 “Statesmanship, Humility, and Happiness: Reflections on Robert Faulkner’s *The Case for Greatness*,” in *Perspectives on Political Science* 39, no. 4 (October–December 2010): 194.
- 〈32〉 玛丽·凯斯是阿奎那相关思想最具洞见的阐释者之一，她准确把握住了这一双重张力：“大度帮助一个人遵循理性的真

实指引，不计可怕的危险和困难，勇敢投身美好而伟大的事业；谦卑则防止这种追求伟大的激情助长傲慢之火，避免人在看似可敬卓越的外衣下，被非理性的恶行所驱动”。见“Statesmanship, Humility, and Happiness,” 195。

- 〈33〉 Sheryl Overmyer, “Exalting the Meek Virtue of Humility in Aquinas,” *Heythrop Journal* 46 (2015): 659.
- 〈34〉 参考：“正如有壮心的人，由于心志远大而向往大事；同样，懦弱的人由于心志卑小，而回避大事。” (*Summa Theologica*, II-II, q. 133, art. 2, I answer that [p. 1738])。 (引文见《神学大全》第二集第二部，第一三三题，第 103 页。——译者注)
- 〈35〉 See, e.g., Aristotle, *Nicomachean Ethics* 4.3–4.1123a–1126a.
- 〈36〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 133, art. 1 (pp. 1736–37). (“正如妄想使一个人逾越那相称于其力量者，而企图去做那超出他能力以上的事；同样，懦弱使一个人不及或亏欠那相称于其力量者，而推辞去做那相称他能力的事。所以，正如妄想是罪；同样，懦弱也是罪。”见《神学大全》第二集第二部，第一三三题，第 101 页。——译者注)
- 〈37〉 *Summa Theologica*, II-II, q. 133, art. 1, reply to obj. 3 (p. 1737). (“连怯懦也可能多少是生于骄傲；就是说，几时一个人太坚持自己的意见，认为自己不适合于做他实际上适于做的事。为此，《箴言》第二十六章 16 节说：‘懒惰人自认为聪明人，远胜七个善于应对的人。’因为，人可能在某些事上低估自己，而在别的事上，把自己捧上天。”见《神学大全》第二集第二部，第一三三题，第 102 页。——译者注)
- 〈38〉 阿奎那对亚里士多德和努西亚的本笃 (Benedict of Nursia, 480—547) 均怀崇高敬意，并从二者受益良多。他创造性地将二者 (连同其他思想家) 相提并论，提出了在我看来颇具新意的主张。我之所以强调阿奎那的著作，是因为他似乎将谦卑置于受造有限性的语境中，而非将其孤立于人类堕落的语境中。他将谦卑视为一种能够认识自身局限并据此约束自身欲望的能力 (*Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 1, reply to obj. 3 [p. 1842])。 (“谦逊抑制嗜欲，免得它不照正当的理性，而企求大事。”见《神学大全》第二集第二部第一六一题，第 376 页。——译者注) 正确的理性既避免对自给自足的天真假定，又保持对成就“伟大之事”的开放态度，即便它们可能充满艰辛 (例如论大度一节所示)。另参见 *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 1, I answer that (p. 1842)。随后，当阿奎那在本笃会规所概述的“十二级谦卑”基础上进行构建并温和回应时，他着重强调了处理自身“不足” (deficiency) 的三个方面：(1) 承认自己的短处；(2) 承认 (离开上帝) “无人能成就大事”；(3) “以他人为先” (Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 6, I answer that [p. 1847])。 (“此外，还列出了一些关于一个人，在承认

自己的缺点时，那种评价的事。这也有三种方式：第一种方式是使人认清并承认自己的缺点，这是属于第八级；第二种方式是使人由于看到自己的缺点，而认为自己不足以完成更大的事，这是属于第七级；第三种方式由是之故，重视别人胜过自己，这是属于第六级。”见《神学大全》第二集第二部，第一六一题，第389页。——译者注）需要补充的是，人们普遍注意到，例如阿奎那颠倒了本笃会规中的原有顺序，以至于阿奎那以本笃会会规的终点为起点，以起点为终点。

- 〈39〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 6, reply to obj. 2 (p. 1847). (“人之修成谦逊，经由两种途径。第一种途径，也是主要的途径，是经由恩宠的赐予。关于这方面，内心的事先于外面的事。第二种途径是人的努力；借着这种努力，人先抑制外面的事，然后才能拔出内在的劣根。”见《神学大全》第二集第二部，第一六一题，第390页。——译者注）
- 〈40〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 161, art. 3 (pp. 1843-44). (“不过，一个人可以认为，近人有一些善处，是他自己所没有的；或者他自己有一些坏处，是别人所没有的。因此，可以因着谦逊而属在别人之下。”见《神学大全》第二集第二部，第一六一题，第381页。——译者注）
- 〈41〉 引自阿奎那的祷文“关于获取美德”，in *The Aquinas Prayer Book: The Prayers and Hymns of St. Thomas Aquinas* (Manchester: Sophia Institute, 2000), 35. 麦金太尔 (MacIntyre) 意译了这篇祷文（随后被 Keys 等人引用），但似乎无人直接引用原文。
- 〈42〉 Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 129, art. 3, reply to obj. 4 (p. 1724).（引文见《神学大全》第二集第二部，第一二九题，第67页。——译者注）
- 〈43〉 Aquinas, *Summa*, II-II, q. 161, art. 5 (pp. 1845-46). (“爱德胜过一总的德性，如同在《哥罗森书》第三章14节里所说的：‘在一切以上，尤该有爱德。’所以，谦逊并不是最大的德性。”见《神学大全》第二集第二部，第一六一题，第385页。——译者注）
- 〈44〉 此节选自 Michael Horton, *Justification, Volume I*, New Studies in Dogmatics (Grand Rapids: Zondervan, 2018)。——译者注
- 〈45〉 Hans Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 92; Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology* (New York: Oxford University Press, 2013).
- 〈46〉 汉斯·博尔斯马 (Hans Boersma, 1961—)，荷兰裔加拿大安立甘宗神学家，研究专长为教父学、20世纪天主教思想和圣经灵意解经。——译者注
- 〈47〉 关于对这一标签的质疑，参见 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, vol. 1, Begin-

nings to 1500 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 166–70. “唯名论” (Nominalism) 这一术语要到奥卡姆 (Ockham) 和比尔 (Biel) 之后很久才出现, 而且事实上也不存在一个所谓的唯名论学派。此外, 该术语甚至无法区分那些在单义性 (univocity) 和类比 (analogy) 问题上存在明显分歧的思想家。

- 〈48〉 约瑟夫·洛茨 (Joseph Lortz, 1887—1975), 罗马天主教历史学家。——译者注
- 〈49〉 亨利·德吕巴克 (Henri de Lubac, 1896—1991), 法国耶稣会会士, 红衣主教。——译者注
- 〈50〉 新神学 (nouvelle théologie), 是 20 世纪中叶天主教神学领域兴起的一场思想运动, 主要参与者为法国和德国神学家。该运动倡导“回归源头”, 对天主教梵二会议有重要影响。——译者注
- 〈51〉 约翰·米尔班克 (John Milbank, 1952—), 英国神学家, 诺丁汉大学神学与宗教研究系荣休教授。激进神学运动的发起人。——译者注
- 〈52〉 John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006), 9. See also John Milbank, *Beyond Secular Order* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), 28–48; John Milbank, Graham Ward, and Catherine Pickstock, “Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy,” in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, ed. John Milbank, Graham Ward, and Catherine Pickstock (London: Routledge, 1999), 3: “激进正统神学的核心框架, 是由柏拉图提出并经基督教重新诠释的参与 (participation) 概念, 因为其他框架形态必然会保留一份独立于上帝之外的领域。后者只能导致虚无主义 (尽管以不同的面貌出现)。”
- 〈53〉 See James K. A. Smith and James H. Olthuis, eds., *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant and Participation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).
- 〈54〉 Martin Greschat, *Martin Bucer: A Reformer and His Times* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 25.
- 〈55〉 加尔文与经院神学家的实际交锋表明, 他对后者观点的认同程度因具体论证和看法而异。例如, 他在《基督教要义》中简要提到唯智论 (intellectualism) 和唯意志论 (voluntarism) 之间的论战, 并指出二择一是错误的, 因为人的整个自我参与每一个决断。有人可能会认为这一论断在哲学上显得天真 (naïve), 但不能就此判定其属于唯意志论 (更不用说唯名论)。然而, 无论是将加尔文视为唯名论者还是经院哲学方法的反对者, 都缺乏证据支持。参阅 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundations of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press,

- 2001), 45–46; and Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- 〈56〉 Van Asselt and Dekker, introduction to *Reformation and Scholasticism*, 40.
- 〈57〉 Van Asselt and Dekker, introduction to *Reformation and Scholasticism*, 36.
- 〈58〉 参阅 *Inst.* (《基督教要义》) 3.23.2 and 3.23.4–5. 另见 Calvin, *Sermons on Job*, trans. Arthur Golding (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1993), 415: “毫无疑问, 索邦神学院的博士们称上帝拥有绝对的或不受律法约束的权能, 这不过是在地狱中造出来的邪恶亵渎之言, 它根本不应进入信徒的头脑。”
- 〈59〉 *Inst.* 2.4.2.
- 〈60〉 *Inst.* 3.23.2. (引文见约翰·加尔文,《基督教要义》(中册), 钱曜诚等译, 孙毅、游冠辉修订, 北京三联书店, 2017 年重印本, 第 957 页。——译者注)
- 〈61〉 仔细爬梳加尔文对“两种权能”的批判性论述之后, 大卫·C. 斯坦梅茨 (David C. Steinmetz) 指出, 加尔文所抨击的“绝对权能” (*potentia absoluta*) 是一种专断且无视律法的权能。见 Steinmetz, “Calvin and the Absolute Power of God,” in *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 18, no. 1 (1988): 65–79.
- 〈62〉 这与 Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde 所编译的 *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010) 一书中的观点相反。这三位学者对司各脱 (Scotus) 的赞赏解读与那些司各脱的批评者截然不同。三位学者认为, 司各脱派为确认真正的偶然性 (contingency) 而非决定论 (determinism) 提供了依据, 虽然路德和加尔文仍受托马斯派 / 亚里士多德派决定论的束缚, 但归正正统神学仍然追随了司各脱派的路径。Richard Muller 令人信服地质疑了这种观点。参见 Richard Muller, *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), esp. pt. 3.
- 〈63〉 Harrison, “Philosophy and the Crisis of Religion,” 231, 236–37.
- 〈64〉 *Inst.* 1.15.6–8. (引文见《基督教要义》(上册), 第 170 页。——译者注)
- 〈65〉 Randall Zachman, “Calvin as Analogical Theologian,” *Scottish Journal of Theology* 51, no. 2 (1998): 162.
- 〈66〉 Richard Muller, “‘Not Scotist’: Understanding of Being, Univocity and Analogy in Early Modern Reformed Thought,” *Reformation and Renaissance Review* 14, no. 2 (2012): 139. See also Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:234: “司各脱及其后的唯名

论者，还有几乎所有新教神学的制定者，都否定托马斯派的“存在的类比”（*analogia entis*），并宣称有限者与无限者之间不存在任何比例（*finite et infiniti nulla proportio*）。” Cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 3:109.

- 〈67〉 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Denison Jr., trans. George Musgrave Giger (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992), 2:523.
- 〈68〉 Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 2:523.
- 〈69〉 Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 2:524.
- 〈70〉 Ibid.
- 〈71〉 Harm Goris, “Thomism in Jerome Zanchi’s Doctrine of God,” in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 121–40; and Sebastian Rehnmann, “John Owen: A Reformed Scholastic at Oxford,” on pp.181–203 of the same volume. See also Richard A. Muller, *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids: Baker, 2017).
- 〈72〉 Rehnmann, “John Owen: A Reformed Scholastic at Oxford,” 192.
- 〈73〉 Willem J. van Asselt, “Cocceius Anti-Scholasticus?” in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 248–49. 司各脱并不符合激进正统派的描述，因为“当司各脱对绝对权能（*potentia absoluta*）的强调与他的同步偶然性（*synchronic contingency*）关联起来时，就不一定有问题。此外，司各脱还强调绝对权能不应与上帝的本质属性相对立（249n52）”。
- 〈74〉 Harrison, “Philosophy and the Crisis of Religion,” 236–37.
- 〈75〉 Harrison, “Philosophy and the Crisis of Religion,” 237, quoting Calvin, *Calvin’s Commentaries*, vol. 17, Commentary on the Gospel according to John, trans. William Pringle (Grand Rapids: Baker, 1996), 31 (1:3).
- 〈76〉 Harrison, “Philosophy and the Crisis of Religion,” 237.
- 〈77〉 Ibid., 241–242.
- 〈78〉 Ibid., 242.
- 〈79〉 See Muller, *Divine Will and Human Choice*, chs. 5–8.
- 〈80〉 See Richard Muller, “‘Not Scotist’: Understanding of Being, Univocity and Analogy in Early-Modern Reformed Thought,” *Reformation and Renaissance Review* 14, no. 2 (2012): 127–50; cf. Steven J. Duby, “Election, Actuality and Divine Freedom: Thomas Aquinas, Bruce McCormack and Reformed Orthodoxy in Dialogue,” *Modern Theology* 32 (2016): 325–40.
- 〈81〉 Quoted in Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 425, from Lortz, *Luther und Luthertum*, 1.2 (473); and Boyer, *Histoire*

de la Philosophie médiévale, vol. 3, *Après le treizième siècle*, 6th ed. (Paris: Vrin 1947), 231f.

- 〈82〉 William J. Courtenay, “The Reception of Ockham’s Thought at the University of Paris,” in *Preuve et raisons à l’Université de Paris: Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, ed. Zénon Kaluza and Paul Vignaux (Paris: Vrin, 1984), 43–64.
- 〈83〉 Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 426.
- 〈84〉 Ibid., 427.
- 〈85〉 Ibid., 142, 144.
- 〈86〉 Ibid., 428.

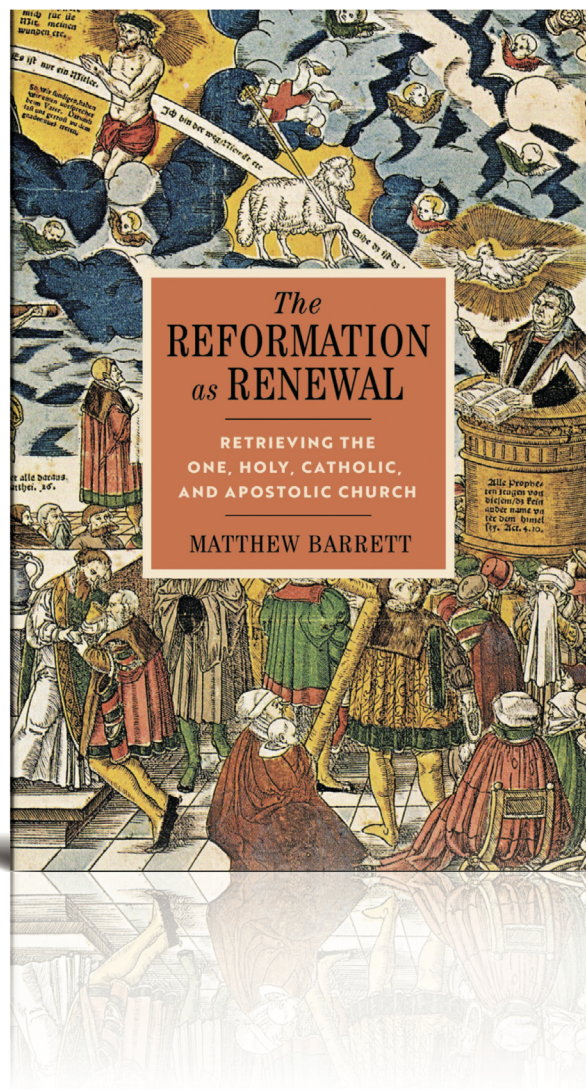
卡尔·特鲁曼 (Carl Trueman), 阿伯丁大学教会史博士, 宾夕法尼亚州格罗夫城学院圣经与宗教研究教授。出版著作十余部, 包括 *Histories and Fallacies: Problems Faced in the Writing of History*; *Luther on the Christian Life*; *The Creedal Imperative*; *Grace Alone: Salvation as a Gift of God*; *John Owen: Reformed Catholic*; *Renaissance Man*, 目前正与 Bruce Gordon 共同编辑 *the Oxford Handbook of Calvin and Calvinism*.

凯利·M. 卡皮克 (Kelly M. Kapic), 伦敦国王学院哲学博士, 圣约学院神学研究教授。著述颇丰, 其中包括 *You’re Only Human: How Your Limits Reflect God’s Design and Why That’s Good News*; *Embodied Hope: A Theological Meditation on Pain and Suffering*; *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, and *Sanctification: Explorations in Theology and Practice*.

迈克尔·S. 霍顿 (Michael S. Horton), 牛津大学哲学博士, 加州威斯敏斯特神学院的梅钦 (J. Gresham Machen) 系统神学与护教学教授, 自 1998 年起任教于此。此外, 他还是 *Sola Media* 的创始人兼主编, 也是《近代宗教改革》(*Modern Reformation*) 杂志的主编。霍顿博士编著的书逾 25 本, 其中包括 *Justification*(Zondervan), *Calvin on the Christian Life*, *The Christian Faith*, 以及 *Introducing Covenant Theology*.

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 25 期主题是“纪念托马斯·阿奎那诞辰 800 周年”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。



马修·巴雷特,《作为更新的宗教改革：重寻独一、圣洁、大公、使徒的教会》
(*The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church*
[Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023])

III^{ma} Principi, et D^{no} D. et R^{mo} in Chr^o P^r F^r Hieronymo Bernerio, Corrig^o Ord^{is}, Predic^{is} S^c Theol^{is}, Professori dignissimo, Di gratia totiusq^e D^{ist}ricte familie splendori fulgenti, pietati, et Religionis cultori strenui, D^{no}, Meritati, ac patrono suo solendissimo, deduxit, et adscripsit