

荣福直观中的友爱与出离

——阿奎那幸福论中的神秘主义维度*

Friendship and Ecstasy in the Beatific Vision: The Mystical Aspect of Aquinas' Theory of Happiness

归伶昌

GUI Lingchang

作者简介

归伶昌，华中科技大学哲学学院讲师。

Introduction to the author

GUI Lingchang, Assistant Professor, School of Philosophy, Huazhong University of
Science & Technology.

Email: guilingchang@hust.edu.cn

Abstract

According to Aquinas's theory of happiness, the perfect beatitude of human beings is the vision of God (*visio Dei*), which is the comprehension and enjoyment of God's essence. On this account, the appetitive act, insofar as it aims at the realization of one's proper nature, seems nothing but a concupiscent love (*amor concupiscentiae*). Aquinas, however, refers to this very relationship as "friendship" (*amor amicitiae*). To resolve this tension, the author firstly argues, based on relevant texts of Aquinas, that the term "friendship" is, for Aquinas, a substantial appetite, in which the lover departs from her essence and wills the good for the sake of the loved. In the perfect apprehensive act, namely, the vision of God, we also ascertain the same character of ecstasy (*extasis*): the human apprehensive capacity transcends its secular nature and apprehends God's essence directly and thereby obtains its new, perfect nature. Meanwhile, the friendship between human beings and God grounds the possibility of the perfect and permanent ecstasy of a person's apprehensive capacity. Therefore, in the sense of departing from one's essence and embracing God's, the vision of God turns out to be a friendship between human beings and God. This essay thus shows the importance of the mystical term "extasis" in our understanding of Aquinas's account of beatitude.

Keywords: Aquinas, visio Dei, beatitude, friendship, ecstasy

在阿奎那的思想中，人最完满的幸福便是对上帝的直观（visio Dei，荣福直观），其核心是对上帝本质的把握和享受（frui）。而这一享受，无疑是对上帝之爱（caritas）的结果。^① 而阿奎那不厌其烦地说，这种爱，从本质而言是一种友爱（amor amicitiae）。^② 但如果我们分析阿奎那幸福思想中对上帝之爱的完成，即作为完满幸福的荣福直观，则会发现它似乎更符合阿奎那对欲求之爱（amor concupiscentiae）的描述。两者间存在的张力早已为人所知，学者们或是尝试弥合两者间的张力，或是直接否认这一调和的可能性。本文试图从阿奎那思想中的出离（extasis）^③ 或夺离（raptus）^④、友爱及

*本文系国家社会科学基金项目“托马斯阿奎那《问题辩论集》的翻译与研究”（项目编号17BZX011）的阶段性成果之一。[This essay is a research result of “Translation and Research of Aquinas’ Quaestiones Disputatae” funded by National Social Science Foundation (Project No. 17BZX011).]

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II (Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), q. 3 a. 8 co.

^② Ibid., q. 23 a. 1 co.

^③ 这一概念在和合本《使徒行传》中被翻译为“魂游象外”（10: 10; 11: 5; 22: 17），在思高本圣经《宗徒大事录》相应文本和阿奎那的《神学大全》中时常被翻译为“神魂超拔”或“神游”，但从词源来说和合本的这一译词离extasis的词根（“置于……之外”）的原意较远。而在第三节的研究中我们又将会看到，extasis这一状态不一定理智或意志是向上的“超拔”，也可能是向下的癫狂和丧失理智，因此本文将其翻译为中性的“出离”。参见阿奎那：《神学大全》，周克勤等译，台北：中华道明会/碧岳学社，2005年，第四册，第286、67页；王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，北京：人民出版社，2019年，第180页。[The term “extasis” has varied Chinese translations in Protestant and Catholic Bible. Please also see St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. JHOU Ke-Chin, et al. (Taipei: Chinese Dominican Order / Studim S. Pius X, 2005), vol. 4, 286, 67; WANG Tao, *Tuo ma si a kui na lun li xue yan jiu* (From Nature to Grace: An Ethical Study of St. Thomas Aquinas) (Beijing: People’s Publishing House, 2019), 180.]

^④ 中文世界中，各家对这一概念的翻译同样各不相同：大陆版《神学大全》将其翻译为“恍惚”（托马斯·阿奎那：《神学大全》，段德智译，北京：商务印书馆，2013年，第六卷，第390页；台版《神学大全》则或是与extasis不加区分地翻译为“神魂超拔”（I, q. 12, a. 9 arg. 2, 第二册，156页），或翻译为“出神”（I, q. 94, a. 1

荣福直观这三者关系的角度出发，为上述张力的解决提供一种方案，从而揭示出阿奎那幸福论中的神秘主义维度。

本文的第一部分将首先展现阿奎那幸福论思想中存在着的作为友爱的人神之爱与显现为欲爱的荣福直观之间的张力，并简要回顾近代学者对这一张力的不同观点；第二部分探讨友爱概念在阿奎那思想中的真正含义及其包含的出离维度；第三部分探讨直观上帝及直观上帝活动中理智的出离性特征；最后，本文将指出出离是如何构建起友爱与荣福直观之间的关系的，并简要点明上帝在人追求自身完满幸福中的真正的主体地位。

co. 第三册，278页），或是翻译为“被提到”（I, q. 66, a.4, 第二册，294-295页）。此外，也有将这一概念翻译为“神入”的，参考麦金（Bernard McGinn）《西方基督教传统中的爱、知识和神秘合一》，郭晶译，收于赵林、杨熙楠（主编）：《神秘与反思》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第9页。[The term “raptus” also has varied translations. Taiwan scholars offered several choices. The mainland Chinese translations of this term please see Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. DUAN Dezhi (Beijing: Commercial Press, 2013), 390; Bernard McGinn, “Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries,” trans. GUO Jing, in *Mysticism and Reflection*, eds. ZHAO Lin, Daniel Yeung (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008), 9.]在专门讨论raptus问题的《论真理》第十三题中，阿奎那确实将raptus当作extasis的同义词使用（并将extasis, raptus以及excessus作为同义词使用的缘由回推到《圣经》上：“[D]icendum, quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur...” (Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate* [Taurini – Romae: Marietti, 1949], q. 13, a. 2, ad ultimo)。但从词源上说，raptus一词实际上来源于rapere的被动分词“被夺走”。在《神学大全》阿奎那更是强调了这一被外力强制的要素，并从这个角度将extasis和raptus区分开来：“raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam.” (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 75, a. 2, ad 1.)。为了保存这一角度，本文权且使用“夺离”这一表达（这也是台版《神学大全》在第十二卷第68页上的用法）。为了讨论方便，本文在谈到此世的出离活动时，将主要使用“夺离”这一概念，以示区分。在第四部分，我们还会再次简要讨论这两个概念的异同。关于《论真理》和《神学大全》中阿奎那对raptus和extasis之间关系的不同观点，还可参考Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Dritter Band. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik (München: C. H. Beck, 1996), 150-151。

一、问题的提出：作为友爱的荣福直观何以可能？

阿奎那在《神学大全》有关爱德（*caritas*）的讨论的一开端（II-II, q. 23, a. 1）便问道：爱德是否是友谊（*utrum caritas sit amicitia*）？对于这一问题，他的回答是肯定的：

而因为人和上帝之间有交往（*communicatio*）——他让我们分享他的至福（*beatitudo*），在这一交往的基础之上，必然建有某种友谊。……以这种交往为基础的爱，就是爱德。由此可见，爱德是人对上帝的一种友谊。^①

阿奎那的这一解释，就其本身而言便是令人困惑的：友谊本身是一件双向的，相互的事情，但阿奎那在这里只谈到人神交往中上帝对人的爱、付出与分享，那人对上帝的爱又是如何呢？人对上帝的爱是如何发生的，从而使之也配被称为友爱呢？

更严重的是，在《神学大全》讨论人的至福问题的部分中（I-II, q.4, a. 8），阿奎那特意提了这样的问题：（人的荣福）是否需要朋友间的共同体？（*Utrum requiratur societas amicorum*）。而他的回答则是不需要：

若论现世之幸福（*felicitas*）……幸福的人需要有朋友，不是为了利益，因为他是自足的，也不是为快感，因为他在德行活动中有完美的快感；而是为了善行（*bona operatio*），即是为施惠（*benefacio*）于他们，为

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1 co. 此处《神学大全》译文均出自台译本，为保证学术规范和语言风格统一，译文进行了部分修改，下同。

看到他们行善而感到快乐，也为他们助他行善。因为人需要朋友助他行善，无论在实践生活的行动方面，还是在理论生活的行动方面。

至论在天乡的完美幸福（*perfecta beatitudo*），不必要有朋友间的共同体，因为人在上帝里（*in Deo*）具有完满的幸福。^①

看起来，人神关系并不是普通的“朋友”的关系，因为在人神关系中根本不可能存在人对上帝的“施惠”——上帝没有任何欠缺，不需要我们给予他任何善。而如果我们考察人对上帝的爱完满实现的荣福直观活动本身，我们则会发现，人在这一活动中似乎并不关心上帝：所谓的“友爱”（*amor amicitiae*），照亚里士多德的传统观念——阿奎那在其《尼各马可伦理学注释》中重复了这一观念——“藉着它，人们互相意愿善”（*per eam aliqui sibi benevolent ad invicem*）^②，而人在荣福直观中追求的或者意愿的毋宁说是自己本性的充分实现，这一实现，似乎更多地是一种欲求之爱（*amor concupiscentiae*），即对使人愉悦之善的欲求（*appetitus boni delectabilis*）^③ 之爱。这一点在《神学大全》第二卷第一部分第3题第8节被表达得非常清楚，阿奎那问“（人的幸福）是否在于直观上帝的本质”（*Utrum (beatitudo) in sola speculatione Dei*），对此他给予了这样的答复：

最后和完美之幸福，只能在于见到上帝的本质。

有两点可以证明：第一，只要人仍有所需求和愿望，就

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.4, a. 8 co.

^② Thomas Aquinas, *Opera Omnia Tomus, XLVII, Sententia Libri Ethicorum* (Romae: ad Sanctae Sabinae, 1969), 447, 112-113 (VIII, L. 2).

^③ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 30, a. 1 co.

不完全幸福；第二，每种潜能之成就，是看其对象之理。按《论灵魂》第三卷说的，理性的对象是“那是什么”（quod quid est），亦即物之本质。【……】所以，人知道了效果以后，自然（naturaliter）希望知道有无原因，以及原因是什么。如《形而上学》第一卷所说，这一欲求（desiderium）是一种好奇，并引起探究（inquisitio）。……人的理性知道了某受造结果之本质后，若只知道上帝的存在，其成就（perfectio）就尚未达到第一原因本身，仍有追究原因的自然欲望。因此，他仍然不是完全幸福的。为了能完全幸福，理智必须达到第一原因的本质。那么，其完美境界在于与其对象之结合（unio），即是与上帝结合，只有这个才是人之荣福之所在……^①

显然，这里人对上帝的爱是一种对自身求知本性（人本性中最高的部分）的充分满足，就此看来，它似乎与其它的对人本性充分实现的欲爱没有本质区别。这种情况下，我们该如何按阿奎那所说，认为这是一种友爱呢？

这一困难早已被哲学家和神学家们注意到。瑞典神学家虞格仁更是尖锐地指出，阿奎那的amor amicitiae（友爱）概念根本没有办法解决这里的张力，引入这一陌生的概念无助于中和作为阿奎那爱理论前提的自我中心主义，所以阿奎那对eros（欲爱）和agape（神爱）之间关系的处理在根本上是失败的。^②许多当代学者则用不同的方式，通

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 8 co.

^② Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 645.关于中文学界对虞格仁的这一批评的论述，参考王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，第168-169页；张祎娜：《托马斯·阿奎那爱的学说研究》，北京：人民出版社，2018年，第149页。[ZHANG Yina, *Tuo ma si a kui na ai de xue shuo yan jiu* (A Study of Thomas Aquinas' Doctrine of Love) (Beijing: People's Publishing House, 2018), 149.]

过论证欲爱与友爱在阿奎那思想中的连续性来回应这一批评，他们的基本立场是：欲爱与友爱之间是连续的，因而人对上帝之爱中的欲爱部分并不排斥友爱。^① 这些研究中虽然都不约而同地提到了“出离”概念，并承认其重要意义^②，但“出离”如何在阿奎那思想中沟通了友爱和荣福直观，这一点则仍待进一步的讨论。

在第二节中，首先我们将尝试理解欲爱与友爱在阿奎那思想中的真正含义，由此进一步得出在人对上帝之爱中欲爱与友爱的真正关系，并揭示出后者的出离（extasis）性质。

二、友爱作为出离

因为爱表明的是欲求机能与爱者（所欲求）的善之间的一种关系，因此，阿奎那在对伪狄奥尼修斯《神名论》一书的注释中指出，一物可以在多少种方式上成为另一物的善，它就有多少种方式被爱（cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse bonum alterius.）。^③ 阿奎那正是从爱与善的关系这一抽象的维度，在形而上学层面讨论了欲爱和友爱各自的本质。

在阿奎那看来，善和存在都是超越性的，它们具有相同的性质，因

^① 王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，第181页及以下。Jan Aertsen, “‘Eros’ und ‘Agape’.” Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe,” in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hrsg. von T. Boiadjev, G. Kapriev und A. Speer (Turnhout: Brepols, 2000), 388-389; Rochus Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins* (Berlin/ New York: de Gruyter, 2014), 248ff; Michael Sherwin, “S. Aquinas, Augustine, and the medieval scholastic crisis concerning charity,” in *Aquinas the Augustinian*, ed. Michael Dauphinais, Barry David, and Matthew Levering (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), 181ff.

^② 王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，第180页。另参见Aertsen, “‘Eros’ und ‘Agape’,” 390; Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 234。

^③ Thomas Aquinas, *In Librum Beati Dionysii de Devinis Nominibus Expositio* (Taurini – Romae: Marietti, 1950), §404.

此人们讨论存在的方式，也可以用来讨论善。所以，我们可以用两种方式来说存在：一是恰当的和真切的（*propre et vere*）方式：即作为基底的方式，在“实体”的意义上谈论存在，比如“石头”或者“人”；一种是偶性的——通过它，某物成为什么（*eo aliquid est*）——比如“白”本身不能充当基底，而只能是某物藉由它而是白的。^①

在善的领域也同样，一物可以成为另一物的善有两种基本方式：（1）某物就自身而言便是善的，或者说，在善中充当基底（*aliquid in bonitate subsistens*）的本质性方式和（2）某物成为另一物的善，或者说借助它，某物成为善的（*bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit*）的偶性方式。相应地，某物也可以在两种意义上被爱：一种是在作为善的基底的意义上（*sub ratione subsistentis boni*），即我们意愿善即是属于它的（*volumus bonum esse ei*），而这样的爱，即被称为善意或友谊之爱（*amor benevolentiae vel amicitiae*）；另一种则是内在的善的方式（*per modum bonitatis inhaerentis*），在这样的方式下，某物并不会在“我们意愿某种善属于它”的意义上被说成是“被爱的”，而是在我们意愿别的东西藉由它而是善（*volumus quod eo alicui bonum sit*）的意义上被这样说，比如当我们说爱认知与爱健康。^②而这后一种爱才是所谓的欲爱。^③在《神学大全》中，阿奎那也把后一种爱描述为“为了某人——自己或别人——而意欲某个善”（*in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii*）。^④

为了更清楚地说明欲爱和友爱的关系，阿奎那在《神名论注》中进一步用酒来作为例子。与“认识”或者“健康”这一类必须依靠一个实体才能将善呈现出来的偶性不同，像“酒”这样的实体，善

^① Thomas Aquinas, *In Librum Beati Dionysii de Devinis Nominibus Expositio*, § 404.

^② Ibid.

^③ 在《神名论注》的这一文本中，阿奎那并未直接指明，对这一偶性上的善的爱即是欲爱，指出这一点的是贾恩·阿尔芬，参见J. Aertsen, “‘Eros’ und ‘Agape’,” 388。

^④ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4 co.

就在其自身之中，但这并不妨碍我们不是在其实体的意义上，而是在我们通过另一物而获得实现（*ratione alicuius perfectionis quam ex eis consequimur*）的意义上爱某物。比如，当我们说我们爱酒，并不是因为酒的实体，也就是说，当我们说我们爱酒的时候，并不是说善属于它，而是通过它，善属于我们：通过酒的醇香我们获得快乐（*inquantum delectamur eius sapore*），通过酒溶液我们得以维持生存（*inquantum sustentamur eius humore*）。但在这种情况下，所有的偶性都必然可以被归结为（实体）本身（*omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se*），相应地，“我们爱某物，藉由它另一物成为善的”这样的爱也相应地包含在“我们爱某物，使得善便是属于它的”这样的爱之中（*Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit*），也就是说，这种偶性上的爱必然被包含于本质性的爱之中，前者是可以向后者转化的，因为后者是前者的完成和完美形态——我们的爱不应该停留在偶性的层次，而应该上升到本质的层次（*non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed per id quod est per se*）。^①

通过对阿奎那关于欲爱和友爱概念的界说分析我们可以确定，不同于上一节中我们看到阿奎那在《神学大全》第4题第8节谈到的通常意义上的“友谊之爱”（阿奎那因此在上述文本中也并未使用这一表述，而是仅仅用了“朋友间的共同体”），阿奎那的友爱归根到底更多的是一种技术性的概念，即意愿善与对象物的统一，也就是说，意愿善即是对象主体本身。在欲爱中，被欲求的对象自身不是作为目的，而仅仅是作为手段被欲求。而与之相对，在友爱中，所爱的对象不仅仅作为手段，而是同时也作为目的被欲求。所以我们可以说——如同Leonhardt指出的那样——友爱是欲爱的圆满成功。^②

^① Thomas Aquinas, *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, §405.

^② 参见R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschenseins*, 228。

因此，所谓的欲爱，只不过是友爱的一种不完满的偶性形式，它不是将对象当作一个独立的“位格”，而是当作一个非位格的偶性，并将这一偶性赋予另一个位格（往往是主体本身）。^① 但这样的爱是不完美的，正如我们的认识活动，如果仅仅认识事物的偶性，却没有认识事物的本质（*essentia*），就也是不完满的。对一个事物真正的、完满的爱，应该是本质性的爱——友爱（*amor amicitiae*），即意愿善属于对象物自身的爱，这样的爱，承认对象物自身的位格，并意愿善属于它。

这样，欲爱与友爱就不是两种对立或互相排斥的爱，两者也没有相互分离，两者的转化也不存在着范式上的革命^②，两者间的关系只是偶性与实体、不完满与完美之间的关系，从而，前者向后者的转化也是自然而毫无困难的。^③ 因此，虞格仁恰恰误解了阿奎那思想的本意：欲爱只是友爱的起点，友爱才是爱最根本和最真实而完美的形式。^④ 这里的友爱，也绝不是对亚里士多德友爱观念简单的复述和接纳，而毋宁说是对其的一种全新的，创造性的发挥。^⑤ 也正是根据这一新的本体论意义上的界定，我们才能够谈论人与上帝之间的友爱^⑥：尽管在荣福直观中我们确实获得了欲爱的满足——我们理性机能得到完全的满足和实现；但如果仅仅从这个角度看，我们看到的只不过是其中包含的欲爱维度，它是不全面和不完美的。在完美的维度上，我们还在这一实现活动中实现了善属于上帝的这一友爱。

^① 参见王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，第181页。

^② 参见Gallagher, D. M., "Thomas Aquinas on Self-love as the Basis for Love of Others," *Acta philosophica*, 8. Jg., Nr. 1(1999): 23-44。

^③ 关于两种爱之间的这一统合关系，参见王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，第179-189页。

^④ 参见J. Aertsen, "'Eros' und 'Agape,'" 388-389。

^⑤ 参见R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschenseins*, 225。

^⑥ 莱昂哈特正确地指出，人与人之间的友爱和人与上帝之间的友爱有本质性的差别，因此，我们仅仅只是在类比意义上使用“友爱”来谈论人神之间的这一关系。参见Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschenseins*, 244。

那么，人与上帝之间的友爱是如何发生的呢？为了弄清楚这一点，我们要再次回到阿奎那对伪狄奥尼修斯《神名论》的注释中，去看看阿奎那是如何讨论“意愿善属于物本身”（*volumus bonum esse ei*）这一本质性的爱（友爱）的具体实现形式的。

正如上述，爱表明的是欲求机能与爱者（所欲求）之善之间的一种关系，因此，某物作为善与欲求者之间有多少种可能的关系，或者说，某物在多少种意义上可以被说成是另一物或者某人之善（*aliquid esse bonum alicuius*），爱就有多少种可能的形式。阿奎那总结了四种某物作为善与欲求者之间的关系：某物作为善就是它本身（*bonum sui ipsius*），某物作为善属于它的同类（*per quamdam similitudinem*），某物作为善属于欲求者的部分（*aliquid est bonum alterius quia est aliquid eius*）以及某物作为欲求者的整体（*totum est bonum partis*）。由此，阿奎那得出了四种爱的类型：自爱、同类之间的爱、整体对部分的爱和部分对整体的爱。^① 在讨论人对上帝的爱的问题上，这里涉及的显然是最后一种爱的类型——人作为一部分而对最完全的整体，即上帝的爱。^②

阿奎那指出，这种部分对整体的爱是一种对自身完美的追求——“部分只有在整体中才能得到成全”（*non enim est pars perfecta nisi in toto*），因此这样的爱是自然的（*naturaliter*）^③，是一种对“造物只能以自身本质为限度接受存在”的肯定。^④ 但更重要的是，这一低级对高级的爱（*inferius amat suum superius*），因为是次级对自身完美的追求，因此它要求次级向高级的“转化”（*convertendo se [sc. inferiora] ad ea [sc. superiora]*）——只有通过这一转化，次级才能达

^① Thomas Aquinas, *In Librum Beati Dionysii de Devinis Nominibus Expositio*, §406.

^② 参见Gallagher, “Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others,” 35-38。

^③ Thomas Aquinas, *In Librum Beati Dionysii de Devinis Nominibus Expositio*, §407.

^④ 李丙权：《克服本体-神学和托马斯·阿奎那的上帝》，《基督教文化学刊》，第19辑·2008春，第115页。[LI Bingquan, “Overcoming Onto-theology and Thomas Aquinas’ God,” *Journal for the Study of Christian Culture*, no. 19 (2008 Spring): 115.]

到自己的完美。^①

而在人对上帝之爱的这一实现过程中，这意味着人向着上帝的“逐渐转化”。这一向上帝的转化意味着人分有了上帝的永恒幸福。从而，以自爱为基础的欲爱在对上帝之爱中变成了以上帝为中心的友爱，这一友爱事实上是一种对“自我真正的存在乃是外在于我自身”且“在于上帝”的肯定。^② 只有在这一对自身存在的否定和超越中，人才能够最终达成自身本质的最圆满实现——人只有放弃自己，才真正成为人。而这一向着上帝的逐渐转化的神秘主义维度，便是“出离”（*extasis*）——人离开自己的本质而奔向更高的本质——上帝的本质。用阿奎那自己的定义来说，“出离”是“一种出于我们本性上专注的可感外在物而向某种超乎于人的东西的某种抬升”（*elevatio quadam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua quae sunt super hominem*）。^③

三、荣福直观作为出离

由上节分析可知，人对上帝的友爱的发生方式，本质上是一种从低级向高级，从部分向整体转化的自我否定和超越的“出离”过程。而在《神学大全》第二卷第一部分第28题第三节中阿奎那指出，我们可以在理解力（*vis apprehensiva*）和欲求力（*vis appetitiva*）两个方面上谈“出离”。这也就意味着，我们不仅在意志活动（人对上帝的爱作为友爱）中，也可以在理智活动中，即在荣福直观本身中找到出离的状况。在论及此世中出现的“夺离”时，阿奎那这样阐释两者间

^① Thomas Aquinas, *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, § 407.

^② Cf. R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschenseins*, 258. 还可参见山本芳久：《トマス・アキナス——理性と神秘》，东京：岩波书店，2017年，第224页。[Yoshihisa Yamamodo, *Tomasu Aquinasu - risei to shinbi* (Thomas Aquinas: Reason and Mysticism) (Tokyo: Iwanami shoten Publishers, 2017), 224.]

^③ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*, q. 13, a. 2, ad ultimum.

的关系：

我们可以从两个层面来谈夺离：第一个层面关涉到某人被夺取（repi）的东西。这样，夺离根本来说并不能关涉到欲求力，而是仅仅关涉到理解力。……夺离超出被褫夺者本人固有的倾向（propria inclinatio）。可是欲求能力的运动（motus appetitivae virtutatis）本身就是某种对可欲求之善的倾向性。从而，从某人意欲某物的角度上，【某人】根本上来说并没有被褫夺，而是自己运动。

另一个角度是将夺离放在其原因上考虑。这样，它的原因就能够来自欲求能力方面。由于欲求能力对某一东西有强烈的感受，可能由于这种情感的强烈影响，而不理会其他的人。这对欲求能力的影响是，比如当一个人喜欢处于【某种状态，在这一状态中】他被夺离。因此，使徒【保罗】在《哥林多后书》12：2里说，他不仅是被提到了“三层天上去”——这是属于理智静观的事，而且也被提到了“乐园里去”——这是属于情感的事。^①

可以看到，在此世出现的夺离活动中，除了欲求机能上渴求“到乐园里去”的转向上帝的活动，从而渴求处于其固有本质被剥夺的状态之外，在具体的被夺离的对象方面，则是关涉到固有理解力的被剥夺。而后者则需要前者作为原因或动力。^②

具体而言，阿奎那指出，出离或夺离在理智活动中指的是脱离我们固有的认知范围。人的理智在出离或夺离中或是进入高级境界，如人超升而领悟超越于感官及理性之上的东西；或是陷入低级境地，比

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 2 co.

^② Peter A. Kwasniewski, "St. Thomas, extasis, and union with the beloved," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 61.4 (1997): 588.

如陷入癫狂。而我们感兴趣的，显然是前者，即我们的理性如何在直观上帝的活动中超越固有的认知范围。^①

对此阿奎那指出，人就其本性而言需要借助心像和感觉来进行理解（*intelligere mediante imaginatione et sensu*），也由此，我们在此世就自己的本性而言不可能依我们灵魂来直接把握不能通过心像和感觉被给予的对象。^② 所以，我们在此世只能通过可感的受造物来间接地认识上帝。但在来世天乡中，我们因为对自己此世固有本性的超越，就能够超越此世的固有认知模式而能直观上帝——一个例外是，我们因为神圣德性的做工（*ex operatione divinae virtutis*）而可以有悖于自然地在此世直观上帝的本质：

对上帝的认识发生的方式有很多种：通过其本质（*per essentiam suam*），通过可感物（*per res sensibiles*），或通过可理解的效果（*effectus intelligibiles*）。

从而类似地，我们也要区分对人而言“本性”的东西。因为对于一个东西来说而言，某物是悖于自然抑或合于自然，决定于这个东西具体的状态，因为处于成为状态（*in fieri*）的东西和处于完满状态（*in perfecto esse*），其本质并不相同。正如迈蒙尼德所说，当一个人到了成熟的年纪时，完全的量度（*quantitas completa*）就是符合人本性的。但若是孩子以完整的量度出生，那么对孩子而言，这便是有悖于本性的。

因此我们要说，对人性理智（*intelligentia humana*）而言，无论在何种状态下，以某种方式认知上帝都是

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3 co.另参见Kwasniewski, “St. Thomas, extasis, and union with the beloved,” 588。

^② Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*, q. 13, a. 1, co.

符合其本性的。但在理智开端的时候，即在途中状态中（in statu viae），通过可感受造物来认识上帝是符合本性的；在其完满状态，亦即在天乡中就上帝本身来认识上帝也同样是合乎本性的。但【人性理智】若是在途中状态中被抬升（elevari）到在天乡状态中认识上帝【的层次】，那么这就是有悖本性了，就像小孩一出生就有胡子那样有悖于孩子的本性。^①

但是，超越或扬弃人通过人的固有本性对上帝的认识并不是单义的。阿奎那认为，这里存在着不同的层次、不同意义上的抬升。他跟随奥古斯丁，将此世夺离中对上帝的理解进一步分为三个层次：虽然不通过感官，但依然通过心像（imaginaria visio）的；不通过心像而通过智性领入的；以及绝对的本质直观的：

因此，奥古斯丁在《创世纪字义解》第十二卷中区分了两个层次的夺离。一种是，心灵被带出感觉而【直接】带向心像，正如奥古斯丁所说，这发生在《启示录》中的彼得和使徒约翰身上。另一种是，心灵同时被带出感觉和心像而【直接】带向理智之像（intellectualis visio），而这又分两种方式：

一种方式是，理智通过某种智性的带入（aliqua intelligibilis immissio）认识上帝，这是天使【认识上帝】的固有方式，而这也是亚当出离时的方式，如同圣经注（Glossa）《创世记》2：21所说，正确来说，这一出离应理解为被带入到这样的境地：亚当的心灵通过成为天使团（angelica curia）的成员和进入上帝的圣堂而

^① Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*, q. 13, a. 1, ad 1.

【对上帝】拥有全新的理解；另一种方式是理智通过本质来直观上帝，而这一夺离所带入的情况，正是发生在保罗上的夺离的情况。^①

在这里我们可以看到，此世中的夺离是一个有次第的与上帝本质的照面，这一次第体现在，人逐渐远离自己的固有本性而奔向上帝的本性：如果依靠人的固有本性，我们本应首先通过身体的感官获得受造物的形象来间接认识上帝；在最低层次的出离中，人扬弃了自己的肉身，不再需要从感官中取得心像，而是直接获得心像从而把握上帝；在更高一层次的出离中，人们进一步扬弃自己的本质，不再需要通过心像，而是直接在理智中把握上帝，但是，这一把握依然需要某种中介来进行传递；只有在最高层次中——比如在《使徒行传》中所记载的保罗在夺离中直观上帝的本质——人的理智才没有中介地直观上帝的本质，此时，我们完全脱离了自己的本质投入到上帝的本质之中，因为我们心灵的全部注意力都在他身上：

至于理性被抬高到直观神圣本性的情况，显然的是，整个注意力（*intentio*）都要集中到这一直观活动上来，因为这【指上帝的本质】是最强烈的理智对象（*vehementissimum intelligibile*），要想通达它，理智必须用尽全力来求取它。因此显然，当心灵被抬升到神圣直观时，人必须全然地从身体性的感知中挣脱出来。^②

显然，此世的夺离与来世的荣福直观在对上帝本质的把握方面并没有区别，因为两者都构建在对自身本质的放弃上，即人固有的认知

^① Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*, q. 13, a. 2, ad ultimum.

^② Thomas Aquinas, Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*, q. 13, a. 3 co.

形式——通过心像获得可感之物的理智形式，并进一步加以判断处理^①——的扬弃和新的、直接与上帝发生关系的基础之上。不过，这两者间事实上依然存在着某种差别——此世的夺离对上帝本质的把握是暂时的和会逝去的；而在来世的完满的出离中，人的理智对上帝的直观则是永恒而不会逝去的：

同样，恩典之光注入灵魂也有两种方式。一种以固有而永恒形式（*forma connaturalis facta et permans*）的方式，以这种方式心灵全然地得到永福，这一方式下永福的注入乃是在天乡之中。恩典之光发生在人性心灵（*mens humana*）上的另一种方式是如同某种逝去中的遭受（*quaedam passio transiens*），这就是保罗的心灵在夺离状态中得到的恩典之光的照耀，这一名字【指 *raptus*】表达了它快速（*raptim*）而流逝（*pertranseundo*）地发生了。

因此，他【即保罗】并没有全然蒙恩（*glorificatus*），他也没有获得恩典的馈赠，因为这一明见性（*claritas*）并没有成为他的本性（*proprietas*），因此，它也既没有从灵魂被带到肉体上，也不会持续地维持在这个状态。^②

这也就是说，尽管保罗在夺离中确实看到了上帝的本质，但他的灵魂并没有如同在天乡中直面上帝时那样完成转化——他的本质并没有完成出离，只不过他的行动，因为受到恩典之光的照耀而短暂地能够跳过人的固有认知过程和超越人固有的认知形式——因为这些认知形式会阻碍人非质料的精神实体的认知^③——从而直观上帝的本质，

^① 参见 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 4 co.

^② Thomas Aquinas, Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*, q. 13, a. 3 co.

^③ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 5 co.

因此他的这一出离状态不是持续的，而是暂时的。

更进一步来看，在这一恩典中，保罗依靠恩典而暂时地、有悖于其作为途中之人本性地直观到上帝的本质，这一放弃，不是出于他自身灵魂的预备，而是出于上帝额外而特殊的恩典。从而，保罗的灵魂在彼时也并不本然地拥有他的行动的倾向性，因此，他的荣福直观作为行动便是会逝去的。在《神学大全》中阿奎那更清楚地说：“使徒保罗在夺离时享受真福，并非是藉着持久的习性而只是有享受真福的行动而已。”^① 与之相对的是，我们在天乡中永恒地放弃了自己此世的本质——在此世固有的理智认知方式及其基础——因此，我们通过对上帝的友爱已经为这一新的认知方式做了预备，这一新的认知方式在来世的荣福直观中对我们而言就是合乎本性的了。

这样我们便能理解阿奎那说“对上帝的爱是对理解能力上出离的预备（dispositio）”^② 在人神关系中的含义了：在与上帝的友爱中，人放弃自己此世固有的本质——不仅放弃肉体，还放弃理性固有的认知形式——而预备好拥有新的、更完美的人的本质，人成为一个“新的人”而完全投入到上帝中，他的荣福直观最终的目的是为了荣耀上帝——或者说，对于上帝最高完满性的确认，只不过在这一荣耀中，他的新的本质也获得了完全的实现。

通过这一节的研究我们发现，出离在理解能力领域以超越于人固有的认知本性的方式呈现。当我们谈认知能力的向上超越时，这一超越活动又具有不同的实现层次。这些不同的实现层次构成了人超出此世认知上帝固有本质方式而认知上帝的各种可能性。而通过对此世与来世对上帝的本质直观的比较，我们发现，两者间的根本区别在于是否内在地预备有对上帝本质的直接领受。而这一直接领受只有通过人对上帝的友爱才能得到。这样，我们从荣福直观的讨论出发，通过“出离”这一神秘主义维度，又一次回到了友爱上。因此，我们正是

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 75, a. 3, ad 3.

^② Ibid., I-II, q. 28, a. 3 co.

通过出离构建起这两者间的一个坚固的关系。

四、结论：作为荣福直观和友爱的出离

目前的研究揭示出，友爱和欲爱在阿奎那思想中的分别在于，后者是前者的一种不完满的偶性形式：在欲爱中，善的对象还不是独立的主体或位格，而仅仅展现为非位格的偶性，只有在友爱中，善的对象主体性才被展现出来，这样的爱也才是完满的。在人神关系中，这样的友爱展现为人作为部分而欲求整体，并为此发生朝向上帝的转化，即对此世的自身固有本质的否定与出离，并在这一出离中同时实现了自己更完全的本质。

人神之间的这一友爱关系在理解能力上的体现，就是荣福直观的出离特征：人放弃了此世固有的身体-心灵关系，放弃了固有的认知本性，而在荣福直观中以直接把握理智实体本质的方式完整肯定了上帝与人之间的关系，并由此获得了自己更高、更完满的实现，从而拥有了更高、更完满、更完全的人的本质规定性。从而我们可以说，人对上帝的友爱和人对上帝的至福直观，实际上是一种神秘主义的、人向着上帝的“出离”在意志和理智两个不同维度上的展现：人对上帝的友爱，其结果是人的荣福直观，而荣福直观，只有在这一友爱中才能永恒和完美。

而我们必须注意到的是，荣福直观在此世的发生作为一种“夺离”（*raptus*）——如同这一拉丁文的被动态所指出的——本质上是一个被动的过程，需要借助上帝的强力（*violentum*），或者更确切地说，需要神圣能力（*ex virtute divina*）的帮助^①；而来世的荣福直观也同样需要上帝的运作相助才可能实现^②，两者间的差别仅仅在于：在前者上，行动的发挥是非习性的（*habitualiter*），人无论在理解力

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 1, co.

^② Ibid. I-II, q. 5, a. 6, co.

还是在欲求能力上都还没有做好充分的预备，因此这一行动只是暂时的；后者的行动则是习性的，从而是永恒的。因此，两者间并没有决然的断裂，两者的关系毋宁说更像是旧约与新约的关系——后者是对前者的成全与完美。^① 此外，因为无论此世中的夺离还是来世完美状态中的出离，它们都无法仅依赖人固有的本性便得以呈现，类似地，人神之间的友爱也需要上帝居于主动和支配地位。因此，在人理智和意志上的这一神秘主义意义上的出离，根本上来说是一个以上帝为中心的运动，人在这一活动中达成的幸福，应该被看做上帝的计划的一部分。^②

^① K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 152.

^② R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 263.

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Aertsen, J. A. "‘Eros’ und ‘Agape’. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Herausgegeben von T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer, 373-391. Turnhout: Brepols, 2000.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputate Vol. 1. De Veritate*. Taurini/Romae: Marietti, 1949.
- _____. *In Librum Beati Dionysii de Devinis Nominibus Expositio, Taurini*. Romae: Marietti, 1950.
- _____. *Opera Omnia Tomus XLVII, Sententia Libri Ethicorum*. Romae: ad Sanctae Sabinae, 1969.
- _____. *Summa Theologiae*, II-II. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- _____. *Summa Theologiae*, I-II. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- Gallagher, D. M. "Thomas Aquinas on Self-love as the Basis for Love of Others." *Acta philosophica*, 8. Jg., Nr. 1(1999): 23-44.
- Kwasniewski, P. A. "St. Thomas, Extasis, and Union with the Beloved." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 61.4 (1997): 587-603.
- _____. "The Ecstasy of Love in Aquinas' Commentary on the Sentences." *Angelicum* (2006): 51-93.
- Leonhardt, R. *Glück als Vollendung des Menschseins*. Berlin and New York: de Gruyter, 2014.
- McGinn, B. "Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries." *Church History*, 56.1 (1987): 7-24.
- Murray, P. *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*. Longdon: Bloomsbury Publishing Pic, 2013.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- Ruh, K. *Geschichte der abendländischen Mystik*. Dritter Band. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München: C. H. Beck, 1996.
- Sherwin, M. *By Knowledge & By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*. CUA Press, 2005.

- _____. "Aquinas, Augustine, and the Medieval Scholastic Crisis Concerning Charity." In *Aquinas the Augustinian*. Edited by Dauphinais Michael, David Barry, and Levering Matthew, 181-204. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- Yamamoto, Yoshihisa. *Tomasu Akuinasu: risei to shinbi* (Thomas Aquinas: Reason and Mysticism). Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 2017.

中文文献 [Works in Chinese]

- 托马斯·阿奎那：《神学大全》，周克勤等译，台北：中华道明会/碧岳学社，2005年。[Aquinas, Thomas. Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by JHOU Ke-Chin, et al. Taipei: Chinese Dominican Order / Studim S. Pius X, 2005.]
- 托马斯·阿奎那：《神学大全》，段德智译，北京：商务印书馆，2013年。[Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Beijing: Commercial Press, 2013.]
- 王涛：《圣爱与欲爱：保罗·蒂利希的爱观》，北京：宗教文化出版社，2009年。[WANG Tao. *Sheng ai yu yu ai: bao luo di li xi de ai guan (Agape and Eros: Paul Tilich's Love Theory)*. Beijing: Religious Culture Publishing House, 2009.]
- 王涛：《托马斯·阿奎那伦理学研究》，北京：人民出版社，2019年。[WANG Tao. *Tuo ma si a kui na lun li xue yan jiu (From Nature to Grace: An Ethical Study of St. Thomas Aquinas)*. Beijing: People's Publishing House, 2019.]
- 张祎娜：《托马斯·阿奎那爱的学说研究》，北京：人民出版社，2018年。[ZHANG Yina. *Tuo ma si a kui na ai de xue shuo yan jiu (A Study of Thomas Aquinas' Doctrine of Love)*. Beijing: People's Publishing House, 2018.]
- 赵林、杨熙楠（主编）：《神秘与反思》，桂林：广西师范大学出版社，2008年。[ZHAO Lin and Daniel Yeung, eds. *Shen mi yu fan si (Mysticism and Reflection)*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008.]