

榮福直觀中的友愛與出離

——阿奎那幸福論中的神秘主義維度*

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

歸伶昌

GUI Lingchang

作者簡介

歸伶昌，華中科技大學哲學學院講師。

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，人最完滿的幸福便是對上帝的直觀（visio Dei，榮福直觀），其核心是對上帝本質的把握和享受（frui）。而這一享受，無疑是對上帝之愛（caritas）的結果。^① 而阿奎那不厭其煩地說，這種愛，從本質而言是一種友愛（amor amicitiae）。^② 但如果我們分析阿奎那幸福思想中對上帝之愛的完成，即作為完滿幸福的榮福直觀，則會發現它似乎更符合阿奎那對欲求之愛（amor concupiscentiae）的描述。兩者間存在的張力早已為人所知，學者們或是嘗試彌合兩者間的張力，或是直接否認這一調和的可能性。本文試圖從阿奎那思想中的出離（extasis）^③ 或奪離（raptus）^④、友愛及

*本文係國家社會科學基金項目“托馬斯阿奎那《問題辯論集》的翻譯與研究”（項目編號17BZX011）的階段性成果之一。[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 這一概念在和合本《使徒行傳》中被翻譯為“魂遊象外”（10：10；11：5：22：17），在思高本聖經《宗徒大事錄》相應文本和阿奎那的《神學大全》中時常被翻譯為“神魂超拔”或“神遊”，但從詞源來說和合本的這一譯詞離extasis的詞根（“置於……之外”）的原意較遠。而在第三節的研究中我們又將會看到，extasis這一狀態不一定理智或意志是向上的“超拔”，也可能是向下的癡狂和喪失理智，因此本文將其翻譯為中性的“出離”。參見阿奎那：《神學大全》，周克勤等譯，臺北：中華道明會/碧岳學社，2005年，第四冊，第286、67頁；王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，北京：人民出版社，2019年，第180頁。[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，各家對這一概念的翻譯同樣各不相同：大陸版《神學大全》將其翻譯為“恍惚”（托馬斯·阿奎那：《神學大全》，段德智譯，北京：商務印書館，2013年，第六卷，第390頁；臺版《神學大全》則或是與extasis不加區分地翻譯為“神魂超拔”（I, q. 12, a. 9 arg. 2, 第二冊，156頁），或翻譯為“出神”（I, q. 94, a. 1

榮福直觀這三者關係的角度出發，為上述張力的解決提供一種方案，從而揭示出阿奎那幸福論中的神秘主義維度。

本文的第一部分將首先展現阿奎那幸福論思想中存在着的作為友愛的人神之愛與顯現為欲愛的榮福直觀之間的張力，並簡要回顧近代學者對這一張力的不同觀點；第二部分探討友愛概念在阿奎那思想中的真正含義及其包含的出離維度；第三部分探討直觀上帝及直觀上帝活動中理智的出離性特徵；最後，本文將指出出離是如何構建起友愛與榮福直觀之間的關係的，並簡要點明上帝在人追求自身完滿幸福中的真正的主體地位。

co. 第三冊，278頁），或是翻譯為“被提到”（I, q. 66, a.4, 第二冊，294-295頁）。此外，也有將這一概念翻譯為“神入”的，參考麥金（Bernard McGinn）《西方基督教傳統中的愛、知識和神秘合一》，郭晶譯，收於趙林、楊熙楠（主編）：《神秘與反思》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，第9頁。[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.]在專門討論raptus問題的《論真理》第十三題中，阿奎那確實將raptus當作extasis的同義詞使用（並將extasis, raptus以及excessus作為同義詞使用的緣由回推到《聖經》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)。但從詞源上說，raptus一詞實際上來源於rapere的被動分詞“被奪走”。在《神學大全》阿奎那更是強調了這一被外力強制的要素，並從這個角度將extasis和raptus區分開來：“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.)。為了保存這一角度，本文權且使用“奪離”這一表達（這也是臺版《神學大全》在第十二卷第68頁上的用法）。為了討論方便，本文在談到此世的出離活動時，將主要使用“奪離”這一概念，以示區分。在第四部分，我們還會再次簡要討論這兩個概念的異同。關於《論真理》和《神學大全》中阿奎那對raptus和extasis之間關係的不同觀點，還可參考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、問題的提出：作為友愛的榮福直觀何以可能？

阿奎那在《神學大全》有關愛德（*caritas*）的討論的一開端（II-II, q. 23, a. 1）便問道：愛德是否是友誼（*utrum caritas sit amicitia*）？對於這一問題，他的回答是肯定的：

而因為人和上帝之間有交往（*communicatio*）——他讓我們分享他的至福（*beatitudo*），在這一交往的基礎之上，必然建有某種友誼。……以這種交往為基礎的愛，就是愛德。由此可見，愛德是人對上帝的一種友誼。^①

阿奎那的這一解釋，就其本身而言便是令人困惑的：友誼本身是一件雙向的，相互的事情，但阿奎那在這裏只談到人神交往中上帝對人的愛、付出與分享，那人對上帝的愛又是如何呢？人對上帝的愛是如何發生的，從而使之也配被稱為友愛呢？

更嚴重的是，在《神學大全》討論人的至福問題的部分中（I-II, q. 4, a. 8），阿奎那特意提了這樣的問題：（人的榮福）是否需要朋友間的共同體？（*Utrum requiratur societas amicorum*）。而他的回答則是不需要：

若論現世之幸福（*felicitas*）……幸福的人需要朋友，不是為了利益，因為他是自足的，也不是為快感，因為他在德行活動中有完美的快感；而是為了善行（*bona operatio*），即是為施惠（*benefacio*）於他們，為

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1 co. 此處《神學大全》譯文均出自臺譯本，為保證學術規範和語言風格統一，譯文進行了部分修改，下同。

看到他們行善而感到快樂，也為他們助他行善。因為人需要朋友助他行善，無論在實踐生活的行動方面，還是在理論生活的行動方面。

至論在天鄉的完美幸福（*perfecta beatitudo*），不必要有朋友間的共同體，因為人在上帝裏（*in Deo*）具有完滿的幸福。^①

看起來，人神關係並不是普通的“朋友”的關係，因為在人神關係中根本不可能存在人對上帝的“施惠”——上帝沒有任何欠缺，不需要我們給予他任何善。而如果我們考察人對上帝的愛完滿實現的榮福直觀活動本身，我們則會發現，人在這一活動中似乎並不關心上帝：所謂的“友愛”（*amor amicitiae*），照亞里士多德的傳統觀念——阿奎那在其《尼各馬可倫理學註釋》中重複了這一觀念——“藉着它，人們互相意願善”（*per eam aliqui sibi bene volunt ad invicem*）^②，而人在榮福直觀中追求的或者意願的毋寧說是自己本性的充分實現，這一實現，似乎更多地是一種欲求之愛（*amor concupiscentiae*），即對使人愉悅之善的欲求（*appetitus boni delectabilis*）^③之愛。這一點在《神學大全》第二卷第一部分第3題第8節被表達得非常清楚，阿奎那問“（人的幸福）是否在於直觀上帝的本質”（*Utrum (beatitudo) in sola speculatione Dei*），對此他給予了這樣的答覆：

最後和完美之幸福，只能在於見到上帝的本質。
有兩點可以證明：第一，只要人仍有所需求和願望，

^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.

就不完全幸福；第二，每種潛能之成就，是看其對象之理。按《論靈魂》第三卷說的，理性的對象是“那是甚麼”（quod quid est），亦即物之本質。【……】所以，人知道了效果以後，自然（naturaliter）希望知道有無原因，以及原因是甚麼。如《形而上學》第一卷所說，這一欲求（desiderium）是一種好奇，並引起探究（inquisitio）。……人的理性知道了某受造結果之本質後，若只知道上帝的存在，其成就（perfectio）就尚未達到第一原因本身，仍有追究原因的自然欲望。因此，他仍然不是完全幸福的。為了能完全幸福，理智必須達到第一原因的本質。那麼，其完美境界在於與其對象之結合（unio），即是與上帝結合，只有這個才是人之榮福之所在……^①

顯然，這裏人對上帝的愛是一種對自身求知本性（人本性中最高的部分）的充分滿足，就此看來，它似乎與其他的對人本性充分實現的欲愛沒有本質區別。這種情況下，我們該如何按阿奎那所說，認為這是一種友愛呢？

這一困難早已被哲學家 and 神學家們注意到。瑞典神學家虞格仁更是尖銳地指出，阿奎那的amor amicitiae（友愛）概念根本沒有辦法解決這裏的張力，引入這一陌生的概念無助於中和作為阿奎那愛理論前提的自我中心主義，所以阿奎那對eros（欲愛）和agape（神愛）之間關係的處理在根本上是失敗的。^② 許多當代學者則用不同的方式，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. 關於中文學界對虞格仁的這一批評的論述，參考王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，第168-169頁；張禕娜：《托馬斯·阿奎那愛的學說研究》，北京：人民出版社，2018年，第149頁。[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.]

過論證欲愛與友愛在阿奎那思想中的連續性來回應這一批評，他們的基本立場是：欲愛與友愛之間是連續的，因而人對上帝之愛中的欲愛部分並不排斥友愛。^① 這些研究中雖然都不約而同地提到了“出離”概念，並承認其重要意義^②，但“出離”如何在阿奎那思想中溝通了友愛和榮福直觀，這一點則仍待進一步的討論。

在第二節中，首先我們將嘗試理解欲愛與友愛在阿奎那思想中的真正含義，由此進一步得出在人對上帝之愛中欲愛與友愛的真正關係，並揭示出後者的出離（extasis）性質。

二、友愛作為出離

因為愛表明的是欲求機能與愛者（所欲求）的善之間的一種關係，因此，阿奎那在對偽狄奧尼修斯《神名論》一書的註釋中指出，一物可以在多少種方式上成為另一物的善，它就有多少種方式被愛（cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse bonum alterius.）。^③ 阿奎那正是從愛與善的關係這一抽象的維度，在形而上學層面討論了欲愛和友愛各自的本質。

在阿奎那看來，善和存在都是超越性的，它們具有相同的性質，因

^① 王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，第181頁及以下。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 王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，第180頁。另參見Aertsen, “‘Eros’ und ‘Agape’,” 390; Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 234。

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

此人們討論存在的方式，也可以用來討論善。所以，我們可以用兩種方式來言說存在：一是恰當的和真切的（*propre et vere*）方式：即作為基底的方式，在“實體”的意義上談論存在，比如“石頭”或者“人”；一種是偶性的——通過它，某物成為甚麼（*eo aliquid est*）——比如“白”本身不能充當基底，而只能是某物藉由它而是白的。^①

在善的領域也同樣，一物可以成為另一物的善有兩種基本方式：（1）某物就自身而言便是善的，或者說，在善中充當基底（*aliquid in bonitate subsistens*）的本質性方式和（2）某物成為另一物的善，或者說藉助它，某物成為善的（*bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit*）的偶性方式。相應地，某物也可以在兩種意義上被愛：一種是在作為善的基底的意義上（*sub ratione subsistentis boni*），即我們意願善即是屬於它的（*volumus bonum esse ei*），而這樣的愛，即被稱為善意或友誼之愛（*amor benevolentiae vel amicitiae*）；另一種則是內在的善的方式（*per modum bonitatis inhaerentis*），在這樣的方式下，某物並不會在“我們意願某種善屬於它”的意義上被說成是“被愛的”，而是在我們意願別的東西藉由它而是善（*volumus quod eo alicui bonum sit*）的意義上被這樣說，比如當我們說愛認知與愛健康。^② 而這後一種愛才是所謂的欲愛。^③ 在《神學大全》中，阿奎那也把後一種愛描述為“為了某人——自己或別人——而意欲某個善”（*in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii*）。^④

為了更清楚地說明欲愛和友愛的關係，阿奎那在《神名論注》中進一步用酒來作為例子。與“認識”或者“健康”這一類必須依靠一個實體才能將善呈現出來的偶性不同，像“酒”這樣的實體，善

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

^② *Ibid.*

^③ 在《神名論注》的這一文本中，阿奎那並未直接指明，對這一偶性上的善的愛即是欲愛，指出這一點的是賈恩·阿爾芬，參見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，但這並不妨礙我們不是在其實體的意義上，而是在我們通過另一物而獲得實現（*ratione alicuius perfectionis quam ex eis consequimur*）的意義上愛某物。比如，當我們說我們愛酒，並不是因為酒的實體，也就是說，當我們說我們愛酒的時候，並不是說善屬於它，而是通過它，善屬於我們：通過酒的醇香我們獲得快樂（*inquantum delectamur eius sapore*），通過酒溶液我們得以維持生存（*inquantum sustentamur eius humore*）。但在這種情況下，所有的偶性都必然可以被歸結為（實體）本身（*omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se*），相應地，“我們愛某物，藉由它另一物成為善的”這樣的愛也相應地包含在“我們愛某物，使得善便是屬於它的”這樣的愛之中（*Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit*），也就是說，這種偶性上的愛必然被包含於本質性的愛之中，前者是可以向後者轉化的，因為後者是前者的完成和完美形態——我們的愛不應該停留在偶性的層次，而應該上升到本質的層次（*non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed per id quod est per se*）。^①

通過對阿奎那關於欲愛和友愛概念的界說分析我們可以確定，不同於上一節中我們看到阿奎那在《神學大全》第4題第8節談到的通常意義上的“友誼之愛”（阿奎那因此在上述文本中也並未使用這一表述，而是僅僅用了“朋友間的共同體”），阿奎那的友愛歸根到底更多的是一種技術性的概念，即意願善與對象物的統一，也就是說，意願善即是對象主體本身。在欲愛中，被欲求的對象自身不是作為目的，而僅僅是作為手段被欲求。而與之相對，在友愛中，所愛的對象不僅僅作為手段，而是同時也作為目的被欲求。所以我們可以說——如同Leonhardt指出的那樣——友愛是欲愛的圓滿成全。^②

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

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

因此，所謂的欲愛，只不過是友愛的一種不完滿的偶性形式，它不是將對象當作一個獨立的“位格”，而是當作一個非位格的偶性，並將這一偶性賦予另一個位格（往往是主體本身）。^①但這樣的愛是不完美的，正如我們的認識活動，如果僅僅認識事物的偶性，卻沒有認識事物的本質（*essentia*），就也是不完滿的。對一個事物真正的、完滿的愛，應該是本質性的愛——友愛（*amor amicitiae*），即意願善屬於對象物自身的愛，這樣的愛，承認對象物自身的位格，並意願善屬於它。

這樣，欲愛與友愛就不是兩種對立或互相排斥的愛，兩者也沒有相互分離，兩者的轉化也不存在着範式上的革命^②，兩者間的關係只是偶性與實體、不完美與完美之間的關係，從而，前者向後者的轉化也是自然而毫無困難的。^③因此，虞格仁恰恰誤解了阿奎那思想的本意：欲愛只是友愛的起點，友愛才是愛最根本和最真實而完美的形式。^④這裏的友愛，也絕不是對亞里士多德友愛觀念簡單的複述和接納，而毋寧說是對其的一種全新的，創造性的發揮。^⑤也正是根據這一新的本體論意義上的界定，我們才能夠談論人與上帝之間的友愛^⑥：儘管在榮福直觀中我們確實獲得了欲愛的滿足——我們理性機能得到完全的滿足和實現；但如果僅僅從這個角度看，我們看到的只不過是其中包含的欲愛維度，它是不全面和不完美的。在完美的維度上，我們還在這一實現活動中實現了善屬於上帝的這一友愛。

^① 參見王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，第181頁。

^② 參見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 關於兩種愛之間的這一統合關係，參見王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，第179-189頁。

^④ 參見J. Aertsen, “‘Eros’ und ‘Agape’,” 388-389。

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

^⑥ 萊昂哈特正確地指出，人與人之間的友愛和人與上帝之間的友愛有本質性的差別，因此，我們僅僅只是在類比意義上使用“友愛”來談論人神之間的這一關係。參見Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschenseins*, 244。

那麼，人與上帝之間的友愛是如何發生的呢？為了弄清楚這一點，我們要再次回到阿奎那對偽狄奧尼修斯《神名論》的註釋中，去看看阿奎那是如何討論“意願善屬於物本身”（*volumus bonum esse ei*）這一本質性的愛（友愛）的具體實現形式的。

正如上述，愛表明的是欲求機能與愛者（所欲求）之善之間的一種關係，因此，某物作為善與欲求者之間有多少種可能的關係，或者說，某物在多少種意義上可以被說成是另一物或者某人之善（*aliquid esse bonum alicuius*），愛就有多少種可能的形式。阿奎那總結了四種某物作為善與欲求者之間的關係：某物作為善就是它本身（*bonum sui ipsius*），某物作為善屬於它的同類（*per quamdam similitudinem*），某物作為善屬於欲求者的部分（*aliquid est bonum alterius quia est aliquid eius*）以及某物作為欲求者的整體（*totum est bonum partis*）。由此，阿奎那得出了四種愛的類型：自愛、同類之間的愛、整體對部分的愛和部分對整體的愛。^① 在討論人對上帝的愛的問題上，這裏涉及的顯然是最後一種愛的類型——人作為一部分而對最完全的整體，即上帝的愛。^②

阿奎那指出，這種部分對整體的愛是一種對自身完美的追求——“部分只有在整體中才能得到成全”（*non enim est pars perfecta nisi in toto*），因此這樣的愛是自然的（*naturaliter*）^③，是一種對“造物只能以自身本質為限度接受存在”的肯定。^④ 但更重要的是，這一低級對高級的愛（*inferius amat suum superius*），因為是次級對自身完美的追求，因此它要求次級向高級的“轉化”（*convertendo se [sc. inferiora] ad ea [sc. superiora]*）——只有通過這一轉化，次級才能達

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

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

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

^④ 李丙權：《克服本體——神學和托馬斯·阿奎那的上帝》，《基督教文化學刊》，第19輯·2008春，第115頁。[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

而在人對上帝之愛的這一實現過程中，這意味着人向着上帝的“逐漸轉化”。這一向上帝的轉化意味着人分有了上帝的永恆幸福。從而，以自愛為基礎的欲愛在對上帝之愛中變成了以上帝為中心的友愛，這一友愛事實上是一種對“自我真正的存在乃是外在於我自身”且“在於上帝”的肯定。^② 只有在這一對自身存在的否定和超越中，人才能夠最終達成自身本質的最完滿實現——人只有放棄自己，才真正成為人。而這一向着上帝的逐漸轉化的神秘主義維度，便是“出離”（*extasis*）——人離開自己的本質而奔向更高的本質——上帝的本質。用阿奎那自己的定義來說，“出離”是“一種出於我們本性上專注的可感外在物而向某種超乎於人的東西的某種抬升”（*elevatio quadam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua quae sunt super hominem*）。^③

三、榮福直觀作為出離

由上節分析可知，人對上帝的友愛的發生方式，本質上是一種從低級向高級，從部分向整體轉化的自我否定和超越的“出離”過程。而在《神學大全》第二卷第一部分第28題第三節中阿奎那指出，我們可以在理解力（*vis apprehensiva*）和欲求力（*vis appetitiva*）兩個方面上談“出離”。這也就意味着，我們不僅在意志活動（人對上帝的愛作為友愛）中，也可以在理智活動中，即在榮福直觀本身中找到出離的狀況。在論及此世中出現的“奪離”時，阿奎那這樣闡釋兩者間的

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

^② Cf. R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschenseins*, 258. 還可參見山本芳久：《トマス・アキナス—理性と神秘》，東京：岩波書店，2017年，第224頁。[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.

關係：

我們可以從兩個層面來談奪離：第一個層面關涉到某人被奪取（repi）的東西。這樣，奪離根本來說並不能關涉到欲求力，而是僅僅關涉到理解力。……奪離超出被褫奪者本人固有的傾向（propria inclinatio）。可是欲求能力的運動（motus appetitivae virtutatis）本身就是某種對可欲求之善的傾向性。從而，從某人意欲某物的角度上，【某人】根本上來說並沒有被褫奪，而是自己運動。

另一個角度是將奪離放在其原因上考慮。這樣，它的原因就能夠來自欲求能力方面。由於欲求能力對某一東西有強烈的感受，可能由於這種情感的強烈影響，而不理會其他的人。這對欲求能力的影響是，比如當一個人喜歡處於【某種狀態，在這一狀態中】他被奪離。因此，使徒【保羅】在《哥林多後書》12：2裏說，他不僅是被提到了“三層天上去”——這是屬於理智靜觀的事，而且也被提到了“樂園裏去”——這是屬於情感的事。^①

可以看到，在此世出現的奪離活動中，除了欲求機能上渴求“到樂園裏去”的轉向上帝的活動，從而渴求處於其固有本質被剝奪的狀態之外，在具體的被奪離的對象方面，則是關涉到固有理解力的被剝奪。而後者則需要前者作為原因或動力。^②

具體而言，阿奎那指出，出離或奪離在理智活動中指的是脫離我們固有的認知範圍。人的理智在出離或奪離中或是進入高級境界，如人超升而領悟超越於感官及理性之上的東西；或是陷入低級境地，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.

如陷入癡狂。而我們感興趣的，顯然是前者，即我們的理性如何在直觀上帝的活動中超越固有的認知範圍。^①

對此阿奎那指出，人就其本性而言需要藉助心像和感覺來進行理解（*intelligere mediante imaginatione et sensu*），也由此，我們在此世就自己的本性而言不可能依我們靈魂來直接把握不能通過心像和感覺被給予的對象。^② 所以，我們在此世只能通過可感的受造物來間接地認識上帝。但在來世天鄉中，我們因為對自己此世固有本性的超越，就能夠超越此世的固有認知模式而能直觀上帝——一個例外是，我們因為神聖德性的做工（*ex operatione divinae virtutis*）而可以有悖於自然地在此世直觀上帝的本質：

對上帝的認識發生的方式有很多種：通過其本質（*per essentiam suam*），通過可感物（*per res sensibiles*），或通過可理解的效果（*effectus intelligibiles*）。

從而類似地，我們也要區分對人而言“本性”的東西。因為對於一個東西來說而言，某物是悖於自然抑或合於自然，決定於這個東西具體的狀態，因為處於成為狀態（*in fieri*）的東西和處於完滿狀態（*in perfecto esse*），其本質並不相同。正如邁蒙尼德所說，當一個人到了成熟的年紀時，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，那麼對孩子而言，這便是有悖於本性的。

因此我們要說，對人性理智（*intelligentia humana*）而言，無論在哪種狀態下，以某種方式認知上帝都是

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3 co. 另參見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。但在理智開端的時候，即在途中狀態中（in statu viae），通過可感受造物來認識上帝是符合本性的；在其完滿狀態，亦即在天鄉中就上帝本身來認識上帝也同樣是合乎本性的。但【人性理智】若是在途中狀態中被抬升（elevari）到在天鄉狀態中認識上帝【的層次】，那麼這就是有悖本性了，就像小孩一出生就有鬍子那樣有悖於孩子的本性。^①

但是，超越或揚棄人通過人的固有一本性對上帝的認識並不是單義的。阿奎那認為，這裏存在着不同的層次、不同意義上的抬升。他跟隨奧古斯丁，將此世奪離中對上帝的理解進一步分為三個層次：雖然不通過感官，但依然通過心像（imaginaria visio）的；不通過心像而通過智性領入的；以及絕對的本質直觀的：

因此，奧古斯丁在《創世記字義解》第十二卷中區分了兩個層次的奪離。一種是，心靈被帶出感覺而【直接】帶向心像，正如奧古斯丁所說，這發生在《啟示錄》中的彼得和使徒約翰身上。另一種是，心靈同時被帶出感覺和心像而【直接】帶向理智之像（intellectualis visio），而這又分兩種方式：

一種方式是，理智通過某種智性的帶入（aliqua intelligibilis immissio）認識上帝，這是天使【認識上帝】的固有方式，而這也是亞當出離時的方式，如同聖經注（Glossa）《創世記》2：21所說，正確來說，這一出離應理解為被帶入到這樣的境地：亞當的心靈通過成為天使團（angelica curia）的成員和進入上帝的聖堂而

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

【對上帝】擁有全新的理解；另一種方式是理智通過本質來直觀上帝，而這一奪離所帶入的情況，正是發生在保羅上的奪離的情況。^①

在這裏我們可以看到，此世中的奪離是一個有次第的與上帝本質的照面，這一次第體現在，人逐漸遠離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，我們本應首先通過身體的感官獲得受造物的形象來間接認識上帝；在最低層次的出離中，人揚棄了自己的肉身，不再需要從感官中取得心像，而是直接獲得心像從而把握上帝；在更高一層次的出離中，人們進一步揚棄自己的本質，不再需要通過心像，而是直接在理智中把握上帝，但是，這一把握依然需要某種中介來進行傳遞；只有在最高層次中——比如在《使徒行傳》中所記載的保羅在奪離中直觀上帝的本質——人的理智才沒有中介地直觀上帝的本質，此時，我們完全脫離了自己的本質投入到上帝的本質之中，因為我們心靈的全部注意力都在他身上：

至於理性被抬高到直觀神聖本性的情況，顯然的是，整個注意力（*intentio*）都要集中到這一直觀活動上來，因為這【指上帝的本質】是最強烈的理智對象（*vehementissimum intelligibile*），要想通達它，理智必須用盡全力來求取它。因此顯然，當心靈被抬升到神聖直觀時，人必須全然地從身體性的感知中掙脫出來。^②

顯然，此世的奪離與來世的榮福直觀在對上帝本質的把握方面並沒有區別，因為兩者都構建在對自身本質的放棄上，即人固有的認

^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.

知形式——通過心像獲得可感之物的理智形式，並進一步加以判斷處理^①——的揚棄和新的、直接與上帝發生關係的基礎之上。不過，這兩者間事實上依然存在着某種差別——此世的奪離對上帝本質的把握是暫時的和會逝去的；而在來世的完滿的出離中，人的理智對上帝的直觀則是永恆而不會逝去的：

同樣，恩典之光注入靈魂也有兩種方式。一種以固有而永恆形式（*forma connaturalis facta et permans*）的方式，以這種方式心靈全然地得到永福，這一方式下永福的注入乃是在天鄉之中。恩典之光發生在人性心靈（*mens humana*）上的另一種方式是如同某種逝去中的遭受（*quaedam passio transiens*），這就是保羅的心靈在奪離狀態中得到的恩典之光的照耀，這一名字【指 *raptus*】表達了它快速（*raptim*）而流逝（*pertranseundo*）地發生了。

因此，他【即保羅】並沒有全然蒙恩（*glorificatus*），他並沒有獲得恩典的饋贈，因為這一明見性（*claritas*）並沒有成為他的本性（*proprietas*），因此，它也既沒有從靈魂被帶到肉體上，也不會持續地維持在這個狀態。^②

這也就是說，儘管保羅在奪離中確實看到了上帝的本質，但他的靈魂並沒有如同在天鄉中直面上帝時那樣完成轉化——他的本質並沒有完成出離，只不過他的行動，因為受到恩典之光的照耀而短暫地能夠跳過人的固有認知過程和超越人固有的認知形式——因為這些認知形式會阻礙人非質料的精神實體的認知^③——從而直觀上帝的本質，

^① 參見 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.

因此他的這一出離狀態不是持續的，而是暫時的。

更進一步來看，在這一恩典中，保羅依靠恩典而暫時地、有悖於其作為途中之人本性地直觀到上帝的本質，這一放棄，不是出於他自身靈魂的預備，而是出於上帝額外而特殊的恩典。從而，保羅的靈魂在彼時也並不本然地擁有他的行動的傾向性，因此，他的榮福直觀作為行動便是會逝去的。在《神學大全》中阿奎那更清楚地說：“使徒保羅在奪離時享受真福，並非是藉着持久的習性而只是有享受真福的行動而已。”^① 與之相對的是，我們在天鄉中永恆地放棄了自己此世的本質——在此世固有的理智認知方式及其基礎——因此，我們通過對上帝的友愛已經為這一新的認知方式做了預備，這一新的認知方式在來世的榮福直觀中對我們而言就是合乎本性的了。

這樣我們便能理解阿奎那說“對上帝的愛是對理解能力上出離的預備（dispositio）”^② 在人神關係中的含義了：在與上帝的友愛中，人放棄自己此世固有的本質——不僅放棄肉體，還放棄理性固有的認知形式——而預備好擁有新的、更完美的人的本質，人成為一個“新的人”而完全投入到上帝中，他的榮福直觀最終的目的是為了榮耀上帝——或者說，對於上帝最高完滿性的確認，只不過在這一榮耀中，他的新的本質也獲得了完全的實現。

通過這一節的研究我們發現，出離在理解能力領域以超越於人固有的認知本性的方式呈現。當我們談認知能力的向上超越時，這一超越活動又具有不同的實現層次。這些不同的實現層次構成了人超出此世認知上帝固有本質方式而認知上帝的各種可能性。而通過對此世與來世對上帝的本質直觀的比較，我們發現，兩者間的根本區別在於是否內在地預備有對上帝本質的直接領受。而這一直接領受只有通過人對上帝的友愛才能得到。這樣，我們從榮福直觀的討論出發，通過“出離”這一神秘主義維度，又一次回到了友愛上。因此，我們正是

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

^② Ibid., I-II, q. 28, a. 3 co.

通過出離構建起這兩者間的一個堅固的關係。

四、結論：作為榮福直觀和友愛的出離

目前的研究揭示出，友愛和欲愛在阿奎那思想中的分別在於，後者是前者的一種不完滿的偶性形式：在欲愛中，善的對象還不是獨立的主體或位格，而僅僅展現為非位格的偶性，只有在友愛中，善的對象的主體性才被展現出來，這樣的愛也才是完滿的。在人神關係中，這樣的友愛展現為人作為部分而欲求整體，並為此發生朝向上帝的轉化，即對此世的自身固有本質的否定與出離，並在這一出離中同時實現了自己更完全的本質。

人神之間的這一友愛關係在理解能力上的體現，就是榮福直觀的出離特徵：人放棄了此世固有的身體-心靈關係，放棄了固有的認知本性，而在榮福直觀中以直接把握理智實體本質的方式完整肯定了上帝與人之間的關係，並由此獲得了自己更高、更完滿的實現，從而擁有了更高、更完滿、更完全的人的本質規定性。從而我們可以說，人對上帝的友愛和人對上帝的至福直觀，實際上是一種神秘主義的、人向着上帝的“出離”在意志和理智兩個不同維度上的展現：人對上帝的友愛，其結果是人的榮福直觀，而榮福直觀，只有在這一友愛中才能永恆和完美。

而我們必須注意到的是，榮福直觀在此世的發生作為一種“奪離”（*raptus*）——如同這一拉丁文的被動態所指出的——本質上是一個被動的過程，需要藉助上帝的強力（*violentum*），或者更確切地說，需要神聖能力（*ex virtute divina*）的幫助^①；而來世的榮福直觀也同樣需要上帝的運作相助才可能實現^②，兩者間的差別僅僅在於：在前者上，行動的發揮是非習性的（*habitualiter*），人無論在理解力

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

^② Ibid. I-II, q. 5, a. 6, co.

還是在欲求能力上都還沒有做好充分的預備，因此這一行動只是暫時的；後者的行動則是習性的，從而是永恆的。因此，兩者間並沒有決然的斷裂，兩者的關係毋寧說更像是舊約與新約的關係——後者是對前者的成全與完美。^① 此外，因為無論此世中的奪離還是來世完美狀態中的出離，它們都無法僅依賴人固有的本性便得以呈現，類似地，人神之間的友愛也需要上帝居於主動和支配地位。因此，在人理智和意志上的這一神秘主義意義上的出離，根本上來說是一個以上帝為中心的運動，人在這一活動中達成的幸福，應該被看做上帝的計劃的一部分。^②

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

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

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [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. Boiadjiev, 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 Aquinasu: risei to shinbi* (Thomas Aquinas: Reason and
Mysticism). Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 2017.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 托馬斯·阿奎那：《神學大全》，周克勤等譯，臺北：中華道明會/碧岳學社，
2005年。[Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by JHOU Ke-
Chin, et al. Taipei: Chinese Dominican Order / Studim S. Pius X, 2005.]
- 托馬斯·阿奎那：《神學大全》，段德智譯，北京：商務印書館，2013年。
[Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Beijing: Commercial Press, 2013.]
- 王濤：《聖愛與欲愛：保羅·蒂利希的愛觀》，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.]
- 王濤：《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，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.]
- 張禕娜：《托馬斯·阿奎那愛的學說研究》，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.]
- 趙林、楊熙楠（主編）：《神秘與反思》，桂林：廣西師範大學出版社，
2008年。[ZHAO Lin and Daniel Yeung, eds. *Shen mi yu fan si* (Mysticism and
Reflection). Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008.]