

托马斯论实践理性的超验原理

——兼论中世纪哲学的合法性限度

张 荣 李喜英

托马斯把一些自明的基本诫命看作实践理性的超验原理，这些超验原理亦称“自然法”。本文围绕自然法讨论托马斯的实践理性与道德体系。这个体系包括道德至上原理、自然倾向、本性与良知等要素。如果说，根植于上帝永恒法的自然法是托马斯实践理性的超验原理，那么，自然倾向、性道德与良知则构成托马斯关于人性、自然和理性三者相互共属的道德观念体系。本文还兼及中世纪哲学合法性限度。

关键词：中世纪哲学 托马斯 实践理性 自然法 超验原理

作者 张荣，1964年生，南京大学哲学系教授，博士生导师；李喜英，1967年生，南京大学政府管理学院副教授，硕士生导师。

一、行善避恶乃是超验的道德原理

托马斯指出，存在着一些自明的基本诫命，它们构成实践理性的超验原理。这些原理对实践理性的作用和至上的认识原理对理论理性的作用一样。^① 这样的诫命或超验原理叫做“自然法”(lex naturae)。正如理论理性必然从第一个和最普遍的概念出发，即以“存在”概念为起点一样，实践理性也存在这样的第一概念——“善”。因为任何行为都遵循一个目的的发生，即为了—件事而发生，无论通常被如何设想，无论它有何性质，这事总是被想象成某种善。所以，实践理性似乎总是关乎善本身，从善本身可推出一个命题。例如，亚里士多德在其《尼各马可伦理学》卷首设定：“善即万物之所向”。^② 从此，希腊人便一直恪守“人人愿意向善”这一信条。这也是希腊哲学关于善良意志的自然表达。善良意志是一种潜能、一种决定，因为尚未实现，还不是指导外在行为的原则。毋宁说，趋善避恶是一种“命令”，是“应该”。托马斯遵循亚里士多德，认为“善是当行的，恶是该避的”，^③ “行善避恶”是一种诫命，是道德的至上原理，也是实践理性的超验原理。

关于这条原理的“超验性”，我们当如此理解：它“并非总是”一种从外部施与行为者的强制。与其说是一个应该遵守它行为的诫命，还不如说是行为者“从自身出发”总是已经按照它行为的诫命。这是我行为的内在原则，即对我自己意志的最普遍描述，这就是托马斯道德哲学的

①③ Thomas von Aquin. S. T. I—II. 94, 2. “论理论理性与实践理性的区分”，参见 M. Hauskeller. Geschichte der Ethik I. Antike. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997. S. 118126.

② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》I，1，1094a。

第一要旨。它作为诫命，作为上帝赋予人人生目的之第一个提示，实现这个目的乃是人生的最高使命。正如在人的思想中揭示了物的存在一样，在意愿中展示出我们的生存目标。这体现了中世纪哲学独一无二的神学背景：“有恩典”。神圣的恩典规定了人生向善的普遍倾向，因此“行善避恶”作为诫命，就赢获了其“至上性”和“超验性”。因此，我们在分析中世纪哲学的合法性时，要注意这一独特性。我们既要看到这条超验原理所蕴含的“内在性”和“准则性”，即行为者的自身性—自愿性，同时要看到其特有的他者性—强制性，否则，如果我们一味地强调这种“意愿善”的目的性，甚或与康德的意志学说相提并论，就是对托马斯超验原理的过分现代化诠释，会抹杀中世纪哲学的超验性和康德超验哲学的本质区别，我们尤其需要注意托马斯关于实践理性的超验原理之“超验性”含义。

托马斯基于实践理性优先原则，强调行为的自愿性质，意志的自愿行为是内在的而非超越的，因此倒有点类似于康德意义上的“先验”。但这种“先验”之所以仍然是超验的，因为中世纪哲学尚未完成类似于康德关于先验（transcendental）和超验（transcendent）的明确区分（可以参见《纯粹理性批判》第12节），因此，“超验”在中世纪总是和神圣的上帝相关的，先验的和超验的是同一的，上帝不仅是神圣的一、真、善、存在者本身（超验），而且是它们之所以是一、真、善、存在者的“根据”（先验）。相反，康德在《纯粹理性批判》第12节中讨论纯粹知性概念时完成的关于中世纪先验哲学的哥白尼式转换——对中世纪哲学将先验与超验不加区分的做法进行了革命性的改造，实现了先验与超验的剥离，范畴论意义上的先验和理念论（先验理念）意义上的超验从此分离，各有各的地盘。

托马斯坚持从实践理性（意志自身）出发，认为意志不受任何导致不完全自愿行为的种种情境的限制。如上所述，上帝的诫命是“超验的”，是实践理性必须遵从的自然法。在康德那里，“先验的”乃是科学知识何以可能的根据，属于纯粹理论理性自身的先天原则和能力，但他并没有追问这种先天的理性能力自身何以可能的根据，或者说，康德关于范畴起源的“演绎”并不彻底。而且，康德所谓的“超验”，更是一个界限概念，用来勘定现象与本体的边界。因此，我们还需进一步勘查托马斯所谓“行善避恶”的具体含义，其超验性究竟当作何理解。正如亚里士多德所言，行善避恶作为人的自然倾向，为本性所固有，而这种“向善意愿”的根据其实是超验的（transcendent）。托马斯和亚里士多德不同之处在于：他明确将这种“超验性”理解为一种“绝对的被给予性状”，即人的向善本性——自然倾向源自上帝的恩典，是上帝赋予人这一自然倾向，是恩典使人如此意愿，恩典是本性的根据，向善的意愿是恩典作用于本性的表现。这样，托马斯就对亚里士多德《尼格马可伦理学》中所谓“万物向善”做出了一种本体论的论证。为什么人类会行善避恶，是因为上帝的恩典使人如此意愿。因此，也正是在这个意义上，我们说这种自然倾向是超验的或者超越的，是被给予的内在性——主观准则。这种被给予性作为上帝赐予人的礼物，不是强加的，而是一种自然性的倾向。

由此可见，托马斯关于实践理性的至上原理具有先验的和超验的双重意蕴。之所以说它是先验的，是因为它是内在于人本性的自然倾向，人的行为始终是自愿的；之所以是超验的，因为它在被给予的。托马斯之所以总是强调“存在”和“应当”、自然与恩典的合一，因为在对“我是什么”（我成为什么）的反思中，即对我的意愿的反思中，我知道我应该做什么。而且，我这样做，由于我明白，我“是”什么，我“要”什么，因为这肯定和第一个印象不相吻合。我虽然知道，我意愿善，但什么是善呢？因为每个人虽然追求善，追求真正的善，但这还不意味着，他也知道，这种真正的善在哪里。这只能意味着，人将认为他追求的一切都是某种善的东西。我们甚至在信仰中也作恶，无论信仰是善还是引导我们向善。但是，我们不仅想要达到我们“认之为善”的东西，而且此外还意愿那个我们“认之为善”的东西“实际上”也是善的。事实上，真正善的东西恰恰确保了最可能的幸福，或者简言之，保证了至福（beatitudo），因此这是无可指

摘的。倘若我们仍不知道，什么是这个意义上的善，我们又怎样能够达到它，那么，“行善避恶”这一原理就是空的。

总之，“意愿”这一普遍必然的倾向占据了显要位置。它表明：上帝给人设定了一个终极目的，人可以“以某种方式”认识它，以便接下来采取相应的行动，或者也不作为。上帝在本质上做的比这更多，因为他也培养了我们达到这一目的所需的必要动力。早已在人的自然禀赋中，他的生存目的就使自己充满了渴望，因此不可抗拒地发挥作用。^① 所以，人决不会被强制意愿善，因为他除了善决不要任何别的东西。“他的所有企图从一开始都在于满足这种基本的努力，直至他拥有至上的幸福。”^②

这样，托马斯从上帝的意愿出发，为人的行为动机与行为实施设定了一个基调，甚至理性也是为实现上帝的意愿被给予的。所以他强调，人自己明白，应该行善避恶，因为这是他自己的意愿，没有任何东西强制我们追求它，惟独上帝才是绝对的善，“至高的幸福就在于跟随上帝、观看上帝”。^③ “幸福是对上帝的观看”，这个信念自奥古斯丁以来，中经阿伯拉尔直到托马斯始终被恪守了下来。

在论述了道德的超验原理——“趋善避恶”之后，再来分析构成超验原理之核心内容——自然倾向。在此之前，我们先行分析托马斯关于万物向善的本体论论证。

二、“万物向善”的本体论论证及哲学意蕴

如果说自然法体现上帝的意愿，“行善避恶”构成道德至上原理，理性的意向和决断则是实现上帝意愿的必由之路。概括地说，在托马斯关于万物向善的本体论证明中，意志的自由决断是一个关键要素。托马斯必须思考一个问题：为了达到至善，人应该走什么道路？因为仅凭我们“知道”自己的终极目标，我们肯定还没亲近它，“应该”做什么这个问题始终没有回答。因为仅仅知道目的是不够的，真正和实践攸关的问题是“手段的选择”，即决断（arbitrium）。换句话说，仅仅知道意愿什么这一行为的目的还不够，还必须知道怎样实现这一目的。决断是实现目的的手段。

托马斯非常重视自我经验在决断中的作用。我们在自己身上所见的不单是行善避恶的普遍意志，还存在一系列自然倾向，这些自然倾向让我们感到做出区分、进行抉择和决断的必要性，因为这涉及如何达至我们意愿的手段。在此，“我们”指我们当中的每一个人，因此不单单指每个基督徒，实际上指每一个人。依据普遍倾向，人性善首先表现为自然的（本性的）善，这不仅意味着我们努力的一个合法目标，而且意味着某种肯定性诫命。这虽然不是终极目标，却是通往终极目标的一个非常必要的步骤。托马斯遵循奥古斯丁，既然每个事物的本性（实体）来自上帝，一切自然的东西也必然是善的。这样，亚里士多德不曾回答的那个问题：为什么“万物向善”的问题就得以被论证。

“万物向善”不只意味着某个存在者所追求（欲求）的一切被这种存在者看作善的，即“认之为善”，“真正的”善是每个存在者追求的东西，这个原理还表明：一切被（自然地）追求的东西，“实际上也是善的”。^④ 这样，托马斯就颠倒了追求者和被追求者的关系。善是被追求的东西，被追求的善是自身存在的，因此是真正的善，不再是依赖追求者。托马斯恢复了善的本体

① Thomas von Aquin. . S. T. I 103, 8.

② Thomas von Aquin. . S. T. I — II 5, 8.

③ Thomas von Aquin. . S. T. I — II 2, 8.

④ Thomas von Aquin. . S. T. I — II 10. 1.

论地位，真正的善不是依存善（善物），而是本体（实体）善。人人都意愿善，这里的善是真正的至善，人追求它是自然的，自然倾向在这里就具有一种必然性（强制性），而非任意性（选择性）。善是存在（实体和自然），至善就是善本体，是善之为善的根据，说到底，至善就是上帝。可见，托马斯对希腊的善本体学说进行了一种具有上帝论特色的本体论证明。

托马斯还指出，如果我们想知道什么东西对一个存在者是善的，我们就必须弄清，这个存在者追求什么。可是，对人而言，我们本性上追求什么呢？他首先根据自然法的内容论述了人的自然倾向。需要注意，这里的倾向和主观爱好（*Neigung*）有根本差异。因为这里的自然倾向是诫命，具有最大的强制性，比任何来自外在的强制和内在的自律都严厉，更自然，也更有必然性。自然倾向在这里实指自然法的内容。他列举了自然法的三个诫命。

一是“自我保存”；二是与异性结婚，生育并抚养后代；最后是为人的理性本性所固有的、追求和他人结社的努力以及认识上帝的愿望。概而言之，对每一个人来说，意愿活着，更确切地说，不是独自活（*allein-leben*），而是，只要可能，就与他人一起活（*zusammen-leben*），以及交配（结婚）、保护他的孩子并彻底认识他生活其中的世界，而这就是“自然的和善的”。^①这就是说，与他人（者）共在，是自然法的内容，是自然倾向，是命令和诫命。人的生存和行为涉及他人，这种关系性的生存乃构成实践理性命令的本质。自然倾向导致每个人从一开始就对避免某些行为感兴趣，因为这些行为会导致自然倾向发生挫折。只有那些没有任何倾向的人才会明白“完全的行为自由”，因此，对他而言，“发生了什么”完全是无所谓的。在上述情况下，每个人都有充分理由不去这样做，以免他人企图加害于他或者做一些令他简直无法想望的事。因此，对他人给予一定的考虑，就是明智的诫命。^②这里显露出托马斯伦理学的理智主义特征。明智曾经作为希腊德性之首，在此被托马斯充分认可，考虑他人，是明智的题中应有之意。

当然，正确考虑个人兴趣，决非托马斯将自然法归因于人的自然倾向的唯一理由。毋宁说，每个人凭借其倾向行为，不只是唯一的理由，以至于他也能随时满足这些倾向，而且他有充分理由不妨碍他人满足其自然倾向。通过自然倾向论证的自然法（*lex naturae*）也是一种“自然的权利（*ius naturale*）”。^③换言之，自然法不仅是“明智”的规则手册，而且是一本道德规则手册。可是，为什么从单纯的自然倾向推出道德义务，也是尊重他人的自然倾向并不损害他人自然倾向的满足，或者甚至促进这种满足呢？进而言之，为什么自然法必然会过渡到自然权利呢？人的存在和与他人共在究竟有什么逻辑关联？

托马斯认为，理由恰恰在于：本己的倾向（*Eigene Neigung*）比单纯主观的、偶然地和他人共有的偏好（*Vorlieben*）^④含义更丰富。其实，自然倾向是某种在客观意义上向我们显现的善。例如，如果我为自我保存而努力，我显然把“存在”认作某种善，更确切地说，当作存在本身来认识，当作存在之为存在（*being as being*）认识，即不是首先当作“我的”存在来认识。我认识到的第一件事是：“存在”绝对是善的，不是特殊意义上我的存在或你的存在，而是存在本身，即存在之为存在的根据。

亚里士多德的本体论（*ontology*）支撑着托马斯的运思。在论述善的根据时，托马斯认为，

①② Thomas von Aquin. S. T. I — II 94. 2.

③ 参见 M. Hauskeller. *Geschichte der Ethik, Mittelalter*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999. S. 173.

④ 有意思的是，这里出现了三个相互关联又彼此区分的概念，和自然倾向相比，“偏好”与康德的 *Neigung* 有近似之处，因为都是主观的，但后者更包含对普遍必然性的关切，因此苗立田老师主张翻译为“性好”；托马斯所说的自然倾向与康德的 *Neigung* 的相似之处在于：二者都首先反映人的主观意愿，但是，康德强调这种意愿需要理性的决断，方能实施，而托马斯这里的自然倾向更多地反映了自然的法则性，强制性是由信仰注入理性自然（本性）之中的，因此强制性、必然性不可相提并论。在这个意义上说，托马斯和康德的区别是根本性的，反映了理性和信仰的差别。

正是这种存在的根据，才是“我为什么也要为自我保存努力”的理由。这里的“存在”，即 *esse* 或 *esse ipse*，德文是 *das Sein als solches, schlechthin, allgemein*，表述存在的根据和存在之为存在的理由，以区别于特殊情况下的我的和你的存在。最晦涩却适切的表达莫过于德文 *das Sein überhaupt*（存在本身）。

托马斯认为，对作为某种善的东西的认识，在本质上并没有在这种存在和那种存在、我的存在和你的存在之间作出区分。我天生必然关心他人的存在，像关心自己的存在一样，这同样适用于其他的自然倾向。正如存在是善的一样，繁殖并抚养后代、结社和认知也是善的。由此可见，所有这一切理应被当作善，因此也理应受到他人的维护。在这个意义上，自然倾向就是自然法的内容，它为所有道德准则奠基，并为每个人所知，包括异教徒和不信教者。不过，把自然法当作一个基本的道德法规认识，决不能以启示为前提。自然理性足以使每个人认识并承认其基本责任，至于它在什么时代什么文化中生活，是无所谓的。^① 一个确信创造秩序的人，只会像托马斯那样不假思索地从自然倾向推出相应的道德义务。只有在这个前提下——上帝像如其所是的那样绝对自由地创造了万物，任何（自然地）所愿的东西，同时可被当作一个应当存在的东西解释。这里，在“存在”与“应当”之间横亘着一个“愿望”。“自然冲动或者自然的爱（*appetitus vel amor naturalis*）可能是恶的”这一单纯的考虑就已经不啻是对上帝的诋毁或贬损，^② 一旦谁在行为中全然没注意到，正是自然倾向让他认识到某种善，这时他就忤逆了上帝的意志。正是自然倾向中显明神圣的法律保障其绝对的责任。托马斯把这种法叫“永恒法”，是上帝赋予整个世界的“秩序”。在这个秩序内，每个受造物享有一个特定“位置”。然而，“存在永恒法”这一点，单凭自然理性是无法认识的。倘若没有启示，我们也许能够猜测，但对它不可能有任何确定知识，因此也不可能确定地认识到，自然法就是实际存在的东西，即永恒法的一个摹本或一个片段。永恒法对我们人有效，只是，我们也不可能把自然法当作法律来认识，无论如何不可能认识它的全部意义。正如托马斯的理解，自然法作为“某种以共同善（*bonum commune*）为目标的理性命令，就被为共同体操心的人颁布出来了”。^③

托马斯的整个论证贯穿“自由决断”之于向善的本体论意义。这还体现在他对自然倾向的理性阐释中。

三、自然倾向的理性阐释

自然法不是现代意义上的自然法则或自然规律，其约束性不能理解为：似乎只能按照它来行为。自然法有约束力，但并不强制。托马斯比喻说，人决不像一只出于本能的恐惧见狼就跑的羊，盲目地追随其倾向，羊逃跑每次都是不假思索的，或者别无选择。这是一种固执的自然冲动，似乎冲动从内心深处命令它逃跑，所以它逃跑了，在任何具体情况下都必然如此。反之，人可能跟随其自然冲动，但并不必然如此，因为它拥有羊所没有的东西，即自由决断。无独有偶，康德和托马斯这里的比喻一样，将前一种出于本能的自然冲动叫做动物的决断（*Arbitrium, Willkür*），将后一种倾向，即意志的决断叫做人的决断，或自由的决断。^④ 当然，托马斯在阐明

① 托马斯传承了斯多亚派的偶在论的自然法思想。参见 M. Hauskeller. *Geschichte der Ethik I. Antike*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997. S. 194—208. 西塞罗：《论法律》I. 18。转引自 M. Hauskeller. *Geschichte der Ethik, Mittelalter*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999. S. 174.

② Thomas von Aquin. S. T. I 60.

③ Thomas von Aquin. S. T. I—II 90, 4.

④ 康德：《纯粹理性批判》B. 561. 另外参见《道德形而上学》，张荣、李秋零译，载于李秋零主编《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社2007年。

时,强调意志背后的永恒法和自然法,即理性和自然法之间的必然关联。

托马斯指出,“理性的意志”在本质上不是盲目的,而是一个有感觉的、“合乎理智的努力(*appetitus intellectivus*)”,^①正如亚里士多德说的那样,^②意志就在理性之中(*voluntas in ratione est*)。^③和动物的冲动不同,一种意志的表现总是以一种现实的或臆想的见解为基础,我的意愿基于我的认识,即我意愿的东西乃是我当作善来认识的东西,或者当作“自以为”认识了的东西。通过理性,我现在也有能力对我的自然冲动(倾向)进行反思,并预想到其中存在永恒法的复写。就我有理性而言,才可能有自然法,自然法使我承担了义务,由于它给我设定了一个尺度,我可以且应该按照这个尺度行为。^④在这个意义上,托马斯认为,“自然法也可以被规定为理性受造物对永恒法的分有(*participatio*)。”^⑤

我们可以把托马斯的自愿行为理论看作一种理智意志论,理智意志确保了理性、自然与本性的彼此一致,确保了人性行为之于道德至上原理的遵守,或者说,实践理性的超验原理之所以具有普遍有效性,皆出自理智的意志。“理智的意志”,除了表明托马斯深受亚里士多德选择理论的影响,更表明托马斯对奥古斯丁意志主义的改造,即把奥古斯丁关于意志优于理智的观点翻转为理智对意志的主宰,这实质上反映了在12世纪流行的一种新思潮,即信仰对理智的一定程度的妥协,一种有限度的让步。

正因为理性与意志来源于恩典,人天生才有理性,理性使人成为人。因此,运用理性是自然的,因而对人而言也是善的。因此,理智一些,特别在涉及自然倾向时,理智一些,甚至已经是自然法对我们的要求了。我不能仅仅“欲求”,而应该“理性地”欲求。但是,只有当我们不再盲目跟随自然倾向,而是首先致力于明察这种“自然倾向”的意义,以便按照这个意义行为时,我们才会这样做。如果我们不这样做,我们的行为就与动物无异,而且“会丧失我们为人特有的尊严(*hominem propria dignitate*)”。^⑥我们也可能听任欲望之法(*lex fomitis*)的摆布,但是这将不符合我们的本性,因为我们的本性是理智的。我们偶尔行为不自然,恰好因为我们一味听从自然倾向,那时我们的行为没考虑自然倾向所包含的目的。例如,自我保存的冲动无疑是一种自然欲求,因此活着也是善的。但为了活着,我必须吃饭,因此吃饭显然也是善的。但吃饭的目的不是吃饭本身,而是生命。因此,如果吃饭危及自己的生命,就“反自然”了,不管是直接地还是间接地,只要损害了自己的健康,就是反自然的。这时的行为违背了自然法,因此是恶的。

这个思路也被托马斯套用到整个生命。当我们承认上帝是真正的善,因而为人行为的终极目标时,我们判定生命有一个目标。因此,对自然倾向(欲求)的满足,甚至生命也不可能是目的本身。如果生命是善的,生命就“对某物而言”是善的,而问题恰恰是“对什么”而言。但是,在任何情况下,一个如此过活、以至于其目的都被阻碍了的生命,就不是善的,而是恶的了,结束生命可能是善的。然而基于这个考虑,我们早已超出自然法的范围,因为生命(生活)的目的只有通过“启示”才能为人知晓。

在自然法层面,生命必然要作为一种终极的、不可规避的价值出现,否则,生命为什么是善的这个问题就无法提出,即便提出来了,也无法回答,例如过集体生活为什么是善的,或者,繁衍并抚育后代为什么是善的,这个问题同样很难回答。我们只能说,生命是善的,理性不能超越

① Thomas von Aquin. S. T. I 80; I 82; I—II 8, 1。

② 亚里士多德:《论灵魂》Ⅲ, 9, 432b: “……因为在理性的部分出现的是意志,在非理性的部分出现的是欲望”。

③ Thomas von Aquin. S. T. I—II 9, 5。

④ Thomas von Aquin. S. T. I—II 90, 1。

⑤ Thomas von Aquin. S. T. I—II 91, 2。

⑥ Thomas von Aquin. S. T. I—II 91, 6。

这个界限，只为如下问题担忧：避免我们的自然倾向、维护来源于这种倾向的基本价值这两者之间就会发生冲突。托马斯对生命价值的伦理诉求非常强烈，这种生命伦理学受到广泛重视，而且也被看作是生态伦理的重要资源。^① 在托马斯看来，要求对自然倾向做出合理解释的另外一个例证是从自然法中导出的性道德。我们知道，繁衍后代是某种善，因为我们的本性总是驱使我们繁衍。主观上，我们进行交配首先是为了交配活动本身（或者为了伴随交配活动的性欲），简言之，性交源于性欲（爱好）；但客观上，我们是为族类繁衍交配。因此，行为者的目标（*finis operantis*）在这里首先和行为的目標（*finis operis*）也不统一。现在，如果我们自觉这样行为，以至于我们的性欲虽然在表面上获得满足，但一开始就把一种客观的繁衍排除出去，我们的行为便违背了真正的目的，因而违反了自然法。在这里，托马斯强调行为者的主观目的要让位于行为的客观目的，人的一切行为都必须遵循自然法这一终极目的。

于是，客观存在并可以清楚认识的自然目的论假说，显著地限制了自然倾向的最初尊严，这导致了严重后果，它使得天主教会至今都很难宽容同性性行为、避孕以及不直接为生育服务的性行为。同样，按照这种观点，婚外性行为也必然被看作对自然法的违背，在这种情况下，性行为并不排除生育，甚或有积极的目的。托马斯说：“很显然，为了繁衍后代，不仅需要母亲的操劳，母亲要喂养他，更需要父亲的操心 and 教养，父亲要教导并保护他，既要为内在的善提供支持，又要对外在的善行给予资助。因此，人若沉溺于放荡的性行为，就违背了人的本性。相反地，男人和某个与他同居的女人厮守，不只是短暂的一阵子，而是很长时间，甚至整个一生，是理所应当的。因为男人有权关心其后代教育，他天生对确认自己的父亲身份非常在意。但是，如果滥交，确认父亲身份就不可靠。婚姻是对一个特定妻子的限定，因此婚姻源于自然法。”^② 自然法是婚姻何以可能的根据。托马斯不仅在伦理学意义上，而且在本体论意义上阐明了婚姻存在的根据。性交的客观目的并非通过单纯的繁衍实现。也就是说，目的不完全是繁衍本身，而是指离开了生育就不可能有后代。这并不局限于直接的后代，因为正如生命客观上是一种善，新生命的繁衍与养育也是一种善。因此，我客观上追求的目标终归不逊色于人类的延续。^③ 但是，这样一个广博的目的既不可能被我、也不可能被另一个人在我们生命的某个时刻完全实现。因此，伴随繁衍活动的完成，我们并没有解除自己的责任，恰好相反，要关心我们的后代能够安全地成长。但这种安全在社会共同体中只能由婚姻制度来保障。正因为如此，婚姻也受到自然法保护。

四、良知乃自然法与良心的中介

托马斯指出，自然法这一超验原理之于行为的作用，与自明的判断原理之于思维和判断的作用同样根本。但是，这些判断原理究竟如何被赋予我们呢？或者说，它们如何对我们发挥作用呢？而且，它们像自然法那样被赋予我们吗？

他认为，正如理论理性的至上原理一样，实践理性的超验原理也天然存在于人类理性之中，伴随着后天的培养，在一种情况下，从这些原理中产生了完善或者理智德性，在另一情况下恰恰

① 赖品超、王涛：《再思圣多玛斯的生态伦理》，《哲学与文化》，“士林哲学在中国专题”，第37卷第11期，台北2010年。

② Thomas von Aquin. S. T II—II 154, 2.

③ 汉斯·约那斯在他的代表作《责任原理》中对这种思想进行了加工，他阐明了责任是对未来的责任，对后代的责任。参见《责任原理》，法兰克福/美茵，1979，尤其是第四章“对未来的责任”。

产生了伦理德性。^①但是，它们怎样内在于理性之中呢？它们的存在使我总是意识到它们吗？也许不是，也许是。因为我总是运用这些原理去思维或行为，这些基本原则如何规定我的行为呢？看起来情况并非如此，否则我们必然会正确地思想和行为。但这些原则只是可能地存在于我们心中，以便能够在某个时候现实化，因而能够被实现或不能实现。

上述两类原则对我们而言，是以一种习性（habitus）形式被赋予的。^②在他看来，习性“介于纯粹的潜能（potentia）和实现（actus）之间”，而单纯行某事的能力，鉴于其实现之不同的可能性，完全是中立的。“习性”已经包含实现某种可能性的明确趋势。^③于是，每个人就本性而言，即作为理性存在者也许有能力阅读并理解《神学大全》，但是不能由此推知，所有人就其个体心境而言同样适合这样做。其本性仅仅允许理解，但并没有在他们中间显示已表达出来的理解倾向。他们虽然有基本的能力，但没有必要的心境（Verfasstheit）和相应的习性，以便相当迅速而可靠地达至理解。相似地，人们现在就可以想象，所有人在本性上虽然有能力强行善，但根本谈不上或者很难述及一种特殊的向善倾向。

但这对托马斯来说是不可能的，因为必然存在行为的某种内在原则，它超出了一般的和纯粹形式的“趋善避恶”使命。因为在我心中不存在任何向我展示某些行为是善的，另一些行为是恶的原则，对我而言，没有原则的行为是不可能的，正如我离开总是已经拥有并可能规定我的思想取向的原则，也不能思想一样。他说：“任何以不同方式附加给行为（ad agendum ordinari）的能力都需要一种习性，能力就是通过习性而为行为做好准备。”^④但是，附加给行为的首先是意志。为了能够变成行为，这种意志必需一种不仅在形式上而且在内容上确定的尺度。^⑤这个尺度就是自然法，因此自然法命令是人人皆知的，并在其行为中天生倾向于遵守命令。这意味着，根本不存在伦理上完全中立或者漠然的人。没有人不知道，剥夺一个人的生命是恶的，因为这不是他必须学会或可以学会的事。人人都知道这一点，只要经验告诉他，一个人意味着什么，而且，生命是什么，无论他是如何知道整体大于部分的。^⑥这就是说，他知道这一点，不管他何时被问到，或者在实践上被置于这一问题情境。托马斯把每个人对自然法习性的分有，称之为良知（Synderesis）：“良知就是我们理智的法则，即对自然法条规的掌握（habitus），因此是对人类行为的首要原则的掌握。”^⑦而良心（conscientia）就由此派生。托马斯通过强调良心来自良知以确立实践理性的优先原则。

“良知”之为“知”，体现了托马斯理智意志论的要旨，更体现了上帝永恒法对人性行为的支配。上帝给予人认知的理性和行善的自由意志，这是人的本性秉承下来的，仰仗这一恩典，人能认识上帝的话语（法），在理性方面能够洞察自然法的内容，在意志上遵守上帝的命令。因此，“良知”非常传神地表述了人的理智（广义的）之所以能正确认识与正当行为的根据。有人指出，“自然道德律是有理性的受造物分有上帝的永恒法，这是人性行为的第一原理，一种理性命令。而良知是对这种自然道德律的习惯，本身不会错。良心是自然道德律的具体运用，有出错的可能。”为了区分伦理德行和理智德行，文章专门对“智德”进行了分析，认为它是“人性行

① Thomas von Aquin. S. T I—II 63, 1.

② Thomas von Aquin. S. T I 80, 12. habitus 是亚里士多德的 hexis 概念的拉丁文翻译，根据亚里士多德《范畴篇》8, 8b—9a. 对应于托马斯的理解，尤其是《神学大全》I—II 50.

③ Thomas von Aquin. S. T I—II 49, 3.

④ Thomas von Aquin. S. T I—II 50, 5.

⑤ Thomas von Aquin. S. T I—II 50, 6.

⑥ Thomas von Aquin. S. T I—II 51, 1.

⑦ Thomas von Aquin. S. T I—II 94, 1, ad 2. 参见 M. Hauskeller. Geschichte der Ethik, Mittelalter, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999. S. 182.

为的正确理性，好习惯，四枢德之首并且贯穿于所有德行之中。”^①

这种分析有一定道理。只是对智德和良知的关系未明确交待。我们认为，智德虽然被托马斯给予高度强调，表现出其理智意志论的特色，但它和良知相比，是派生的，因为智德（*prudentia*）作为希腊四枢德之首，为中世纪神圣德行论超越的对象。而良知（*synderesis*）不同，它和上帝的恩典相关，它不仅派生出智德，而且对其他三枢德同样有本源意义，因为良知直接和三种超本性的德行——信仰、希望和爱相通。

关于良知（*synderesis*）和良心（*conscientia*）的关系，有学者认为，前者指“对道德行为的基本原则的直觉与把握”，后者则指“将直觉和把握到的伦理基本原则在具体情境中的落实与运用”，这种分析颇有见地。^②我们认为，良心和良知相比，是派生的，虽然都是伦理德行，但若没有良知，良心也将“不良”，良心作为习性，是良知之于人心的道德实践。我们通常把良心叫做内心的道德律，它具有主观性，通常扮演着准则的角色。而良知和自然法直接相关，是道德普遍法则（客观法则）向主观准则——良心过渡的中间环节。良知和自然法关系更密切，良心则与人法密不可分。前者不会犯错，后者容易出错。

总之，托马斯对实践理性之超验原理的论述，不仅昭示其道德形上学的宗旨，是对亚里士多德本体论和奥古斯丁意志主义的双向整合，而且表明托马斯在基督教与哲学间寻求某种平衡的努力。

（责任编辑：袁朝晖）

① 潘小慧：《从立场与方法看多玛斯德行伦理学的体系建构》，2011年武汉大学“中世纪哲学：立场与方法”学术研讨会论文。

② 董尚文：《托马斯伦理学中的柏拉图主义因素：论托马斯对 *synderesis* 与 *conscientia* 的区分》，《哲学动态》2005年第10期。