

恩典與自然：被賜福的「政治學」？

——阿奎那政治思想芻議

◎ 劉晨光

……作為一個以永恒之光觀察一切的思想者，阿奎那顯得太急於脫離塵世。一切將政治學當作實踐科學來用的想法在他那裏頂多只是潛在的。¹

—— 恩斯特·福廷

嚴格來說，並沒有一種叫作阿奎那（Thomas Aquinas）的「政治學」的東西。在他那裏，甚至哲學也只是神學的婢女而已。因此，考察阿奎那的政治思想時，必須把它置於他的神學—哲學思想體系中，才能得到恰切的理解。所謂「恰切」，首先意味著準確把握其政治思想的性格與特徵；其次意味著清醒理解其政治思想在其整個思想體系中的邏輯地位以及在西方政治思想史中的歷史地位。

阿奎那的神哲學體系有一個通俗名稱，即「基督教化的亞里士多德主義」。顧名思義，它是一個混合體，主要由兩部分組成：傳統的基督教神學與亞里士多德的哲學。²任何一個思想家都脫離不開自己置身的歷史與思想傳統，而且只有當他對傳統的理解達到一定深刻的程度時，他才可能意識到傳統的美好與醜陋、優良與缺陷，進而引用最適當的異質性力量使其舊貌換新顏。整個基督教歷史中，最著名的兩位有「神聖」之名的學者是奧古斯丁與阿奎那，這意味著：阿奎那之前的基督教思想傳統很大程度上是由奧古斯丁創立的。除了奧古斯丁主義之外，阿奎那之前的基督教思想傳統還是以下諸因素混合的結果：早期聖徒作品、斯多葛主義、西塞羅思想以及羅馬法學說等。但倘若說有甚麼統一的教義，那就是基於奧古斯丁所說的享有永恒榮耀的「上帝之城」對於有朽世界中「世俗之城」的優越而產生的蔑視現世生活的極端思想。奧古斯丁的教義得力於他對柏拉圖主義的改造與利用——柏拉圖主義設定的理念世界也就是超感官世界對於現實世界，也就是感官世界的優越，以及通過神話方式闡述的靈魂論和來世不朽的生活圖景，非常符合基督教思想對於世界與人生的看法，於是柏拉圖被認為是異教世界中最虔誠的人便理所當然了。無論如何，對於傳統的基督教思想來說，上帝高於人，靈魂高於肉體，天堂高於塵世，來世高於今生。正是在鮮明的二元論基礎上，人在俗世的現實生活處於被蔑視的地位，人的一切在上帝面前都微不足道。現世是個墮落的世界，人所能為的只是贖罪。

阿奎那身處的是一個轉折的時代。雖然基督教允許自己的神學家修習哲學，但人的理性仍然沒有獨立的地位，對於上帝的信仰永遠是最重要的。阿奎那時代有大批頑固的奧古斯丁主義者執著於這一傳統觀念，但實際上他們只是沉溺於「黑暗王國」中而看不到將要展露的新世界罷了，即便對於外部越來越逼迫的挑戰³有所感知，也只是把冥頑當作保守，自以為重複老一套貶低人性與理性的幽黯話語就是在進行光榮的護教行動。所謂的外部挑戰，主要是指阿拉伯世界傳來的阿維羅伊主義（Averroist），它所張揚的理性直接挑戰了基督教啟示傳統的思想基礎。⁴面對這一比戰場上的敵人更凶猛厲害的思想對手，真正的護教運動是由阿奎那來完成的——他對阿維羅伊派在解釋亞里士多德上的勝利，被比作五百年前查理·馬特爾對阿拉伯人的勝利。同時，阿奎那的勝利也是對於他的許多前輩以及同時代人頑固的奧古斯丁主義的勝利。事實上，基督教世界爆發了奧古斯丁主義與亞里士多德主義的論戰，1269到1272年阿奎那在巴黎決戰中贏得的勝利使他的一生達到極盛期。

正是在與思想敵人的關係中，阿奎那的基督教亞里士多德主義的特徵得到初步顯現。它比奧古斯丁主義更強調理性，比阿維羅伊主義更強調信仰。一個關鍵的問題是：阿奎那為甚麼得益於亞里士多德而非柏拉圖？或者說，為甚麼是亞里士多德而非柏拉圖的思想成為他完成新神學體系的理論工具？這裏固然有歷史的偶然機遇，比如當時對於亞里士多德著作的拉丁文翻譯引起的思想解放⁵，但除此之外，我們可以嘗試給出這樣的回答：柏拉圖的政治哲學更為突出哲學與政治的沖突，因此，它被奧古斯丁主義利用來突出天堂與塵世的斷裂，被阿維羅伊主義利用來突出哲學與律法的矛盾。⁶而阿奎那面臨的重大使命不是要加深橫亘在信仰與理性之間的鴻溝，而是要調和二者。亞里士多德的政治哲學雖然保持了哲學與政治之間的張力，但顯然有意在弱化這一張力，使二者顯得能夠友好共存。總之，由於哲學已經在基督教神學體系中取得合法存在的地位，阿奎那不再需要像阿拉伯或猶太世界的哲學家那樣為哲學辯護⁷；同時由於哲學在基督教世界中身為神學婢女的地位是不容置疑的，阿奎那也不可能像阿維羅伊主義那樣高揚理性的至尊。阿奎那所要從事的工作是調和信仰與理性，給與理性更高的榮耀，但同時使它永遠不可能蓋過信仰的光芒，在信仰與理性兩個極端之間保持均衡。「恩典不會取消自然而只會使自然完善」（*Gratia non tollit naturam sed Perficit*）：這是阿奎那理論的基本要點，或許也可以說是他的天才之筆和成功之源。

二

讓我們謹記這一點，看看它是如何反映在阿奎那的政治思想中的。阿奎那並沒有完整的政治學論著，他的政治思想分布在他的整個神學思想中。他有兩部重要的政治學作品在他死時尚未完成：《論君主政治》（*De regimine principum*）的第一卷和第二卷的第1—4章是阿奎那撰寫的，其餘大概出自盧卡的托勒密（Ptolemy of Lucea）之手；《〈政治學〉注釋》的第一、二卷和第三卷的第1—6章為阿奎那所作，其餘大概是奧維爾尼（Auvergne）寫的。阿奎那的政治思想還能在其它作品中找到：對亞里士多德《尼各馬可倫理學》的注釋和對倫巴德⁸《嘉言錄》（*Sentences*）的注釋，以及《反異教大全》（*Summa Contra Gentiles*），更不用說煌煌巨著《神學大全》（*Summa Theologica*）了。還有一篇書信體短論《論對猶太人的統治》也值得注意。這些在從拉英對照本翻譯過來的《阿奎那政治著作選》中可以看到，雖然所輯尚不夠完全，但用來探究和把握阿奎那政治思想的主要內容及其顯著特徵已經足夠。

「政治學」在阿奎那思想體系中的位置，大概可以從他對亞里士多德的兩部最重要的政治哲學著作的詮釋的兩個第一篇「導言」中看到。出於自然之事物與出於技藝【人工】之事物的區分還是至為關鍵，關於兩類事物的知識分別是理論科學與實用科學【實踐科學】，前者認識自然，後者模仿自然。在人造事物中，有一種來自對於外在材料的加工，還有一種出於人類自身的行動。實用科學因此又分為兩類：機械工藝和倫理學。政治學即屬於倫理學的範圍，即「在人類抱有某種目的而自動地有所行動的範圍內對人類進行研究」⁹。阿奎那說：「城市【城邦】是人類的理性所構成的最重要的東西」，所以「政治學是一切實用科學中最重要、最崇高的科學，並且是所有那些科學的樞紐；因為它所論述的是人類事務中最崇高的和十全十美的東西」。¹⁰就此而言，阿奎那對於政治學的理解似乎與亞里士多德無異，人自身的理性尤其是政治理性得到理所當然的推崇。但是，「人類的智能是人工創造的一切事物的本源，而同時在某種意義上它本身又是從那作為自然之物的本源的神的智能產生的」，也就是說，人造之物模仿自然，而自然之物模仿神：「人類的智能既然從神的智能獲得智慧的光輝，就必須從神的智能對於自然的構築措施中取得靈感，並把那種措施看作自己的模仿來加以仿效。」純粹屬人的智能或理性不是完全自足的，出於人的理性構成的政治學當然也不是完全自足的了。很明顯，就像宇宙萬物的存在有一個等級制秩序一樣，關於存在的知識也有一個等級制秩序。¹¹政治學的研究對象雖然是人類事務中最重要、最崇高的一部分，但還有比人類事務更高的事務，所以政治學在阿奎那的知識等級制中不可能處於最高的一級，關於自然的知識和關於神的知識都比它更為高級。

亞里士多德的學說就承認一種關於存在的等級制秩序，即宇宙—城邦—人的同構關係。同時，在城邦與人自身內部也存在著等級制秩序。前者是就城邦的各個部分也就是階級而言，最基本的區分存在於自由人與奴隸之間；後者是就靈魂的各個部分而言，即對理性—激情—欲望這三種成分的區分。城邦的自由與人的理性處於至高位置。事實上，承認宇宙萬物間存在一種普遍的等級制秩序是古典政治哲學的一個基本特徵，基督教神學並沒有否認這一點，只是代以一種新的等級秩序，使上帝處於它的最頂端。阿奎那在《反異教徒大全》第3篇第81章中很好地表達了這一點：「天意要對一切事物貫徹一種秩序，並證明使徒言論的不謬：『一切現存的事物都是由神布排』」（《羅馬人書》，第十三章，第一節）。」具體而言，有三種秩序：神的秩序、自然的秩序和政治秩序。¹²這把我們引向阿奎那的學說中最具代表性和影響性的部分，甚至可稱為阿奎那的思想內核的部分，即他的自然法學說。¹³

阿奎那在《神學大全》中把法分成四種：永恒法（Eternal Law）、自然法（Natural Law）、人法（Human Law）和神法（Divine Law）。¹⁴永恒法出自神的理性，或者不如說就是神的理性，是神聖智慧的永恒規劃；自然法是人的理性對於永恒法的參與，或者說是神的理性在人身上留下的痕跡；人法是靠推理的力量從自然法的基本原理推出的結論，或把自然法應用於具體情況時的特殊規定；神法實質上則是啟示，是上帝恩賜的禮物。¹⁵除了人法之外，永恒法、自然法和神法都確立了行為的準則，雖然這些準則有時用於人類，但並非專用於人類或特別從人類本性中得來。即便是人法，也只是普遍的行為準則應用於人類而已。在這四種法律中，對於自然法的理解無疑是最關鍵的。就它是一種法而言，自然法是外在於人的；就它是自然的而言，它又是內在於人或人原本固有的。因此，自然法既允許人類享有自由，但又對人類給與限制，從而把人的自由從對神的反叛轉化為對神的遵守。由此可見，自然法和神法雖然都是神聖智慧或永恒理性的外在法，但二者的區別也是顯然的：自然法既外在於人又內在於人，神法也就是神的恩典則是純粹外在於人的（雖然恩典的前提是靈魂中有某種能夠領悟它的因素）。因此，恩典雖然比自然更靈驗，但對於人來說，自然更根本，因

此也更持久。¹⁶

與亞里士多德的「自然」相比，阿奎那的「自然」如此曖昧，很大程度上是因為基督教上帝（創世神）和恩典（神聖救贖）概念的引進。一方面是亞里士多德的自然觀，即認為事物的自然就是它內在具有的東西，另一方面是基督教的自然觀，即認為自然是被造物，上帝是自然的創造者。阿奎那綜合兩種自然觀後得出的基督教亞里士多德主義的自然觀認為：包括人的自然在內的所有事物的自然，不僅是被創造的，還是內在的，即是事物應有的本質。雖然自然是被創造的，但自然並沒有成為神的工具或傀儡，因為上帝把它們創造出來，不僅為了上帝自己的目的，也是為了它們自身的目的、自然的目的。¹⁷也正是因此，「自然」是理解阿奎那的思想體系尤其是政治思想的一把鑰匙，因為阿奎那的政治思想基本上就是他關於自然的思想應用於政治的結果。這一方面表現為阿奎那的自然法理論，另一方面表現為《論君主政治》中的「自然和諧性」（natural sociability）。在解讀《論君主政治》之前，讓我們繼續考察阿奎那的自然法理論。上文已分析了自然法與永恒法及神法的關係，接下來要分析的是自然法與人法的關係。

人法從屬於自然法，但這並不意味著自然法完全決定人法，使其成為自己的執行者。自然法僅僅是人類行為為最一般的原則，是與人的自然傾向或目的相一致的，其中有一切實體共有的保全生命之本性、所有動物共有的繁衍後代之本性以及為人所特有的過友好的社會生活之本性。¹⁸人法由自然法而來，或是直接從自然法推出的結論，或是作為自然法應用於具體情況的標準，相應地，人法也通過兩種形式或類型即萬民法（*ius gentium*）和市民法（*ius civile*）確定了自然法。阿奎那關於一般法律的定義，即「對於種種有關公共幸福的事項的合理安排，由任何負有管理社會之責的人予以公布」，特別地適用於人法。不過需要注意，阿奎那在解釋「神法的必要性」時給出的理由其實也概括了人法的必然的不完美性：「人注定要追求一個永恒福祉的目的」、「人類判斷的不可靠」、「人的判斷達不到隱秘的內心動作」、「人類的法律既不能懲罰又甚至不能禁止一切惡行」。¹⁹事實上，人法是為了廣大的群眾制訂的，其中大多數人的德行離完美的程度尚遠。²⁰人法只是通過一種消極的手段即使用壓力和恐嚇來防止作惡，從而保證人們享有和平的、有德行的生活。²¹同時，懲罰權只屬於法律的僕從，但這一權力是有限制的，人們在執行上帝的憤怒時不能濫用懲罰；報復也是如此。它不是罪惡和有害的行為，而是消滅有害之人的一種「自然傾向」，但它同樣也受到「神聖秩序」的限制。阿奎那的自然觀保護了人法的執行免於雙重危險：受到壓制，或被用來服務於外在於人類的利益。²²

三

托馬斯主義的基督教等級制秩序與亞里士多德的古典等級制秩序的不同，蓋源於前者在後者的自然世界中引入了創世神的觀念，既承認恩典與自然、啟示與理性、上帝與人之間的根本區別，又要調和其間的沖突。這造就了阿奎那獨特而曖昧的自然法學說。在上帝—自然—人之間存在的等級制秩序是：上帝高於自然，又成全自然；自然高於人，又成全人。此外，它一方面保留了古典政治哲學的固有特徵，比如目的論、德性論、整體性、倫理性等，另一方面為其賦予新異的內涵。這首先表現在阿奎那的政治思想所要處理的永恒的政治關係中，比如統治與服從、權威與自由、權力與道德、權利與義務等；其次還表現在特別因為基督教而產生的政治關係中，比如政治與宗教、國家與教會、政權與神權、公民與基督徒等。當然，

最為核心的政治學問題還是制度問題，或者說政體問題。

根據阿奎那自己在《論君主政治》第一篇的第11章結尾和第12章開頭所言，此篇政治論文的主要內容有三個方面：君主政體的好處，仁政與暴政，君主的權力與職責。²³在阿奎那看來，甚麼政體是最好的跟人類社會的自然目的有關，而人類社會的自然目的與人的自然目的有關。因此，《論君主政治》開篇第一章就說道：「人天然是個社會的和政治的動物，注定比其他一切動物要過更多的合群生活。」政治制度的必要性源於人的自然需要。不過，阿奎那所說的人的「自然」似乎更多地指人的「必需」、「必要」或不如說是「必然」，也就是他給自然法賦予的保全生命和繁衍後代之類的內涵。這就說明了在「政治動物」之外加上「社會動物」，或者以「社會動物」取代「政治動物」的深刻意義。²⁴相應地，阿奎那也認為社會的「公共幸福」是其根本目的之所在，如其所言，「如果一個自由人的社會是在為公眾謀幸福的統治者的治理之下，這種政治就是正義的，是適合於自由人的。」所謂的「公共幸福」，首先在於「和平的團結一致」，這也是任何社會的統治者首要達成的任務。由於一個人統治的政體更容易實現社會的統一，「人類社會中最好的政體就是由一人所掌握的政體」。²⁵但是君主政體有淪為暴君政體【僭主政體】的危險，因為人們不能保證君主個人永遠具有德性，他可能把實現個人私欲而非公共幸福當作政治統治的目的。倘若如此，暴君政體反而成了最壞的政體，因為暴君政體最不具有一般性，對於公共利益的損害最大。

但是這並不否定君主政體的優越性。阿奎那通過引述羅馬史來證明，君主政體雖然可能淪為暴政，但它比少數人的統治腐敗後的危害——「陰謀、紛爭甚或內戰」——更少，他還用猶太人的歷史補充說明了這一點。兩害相權取其輕，君主政體還是更有優點。因此，關鍵的問題變成了如何防止君主政體蛻化為暴君政體。阿奎那給出兩點預防措施：一是訴諸君主的德性²⁶，二是「應該適當地限制王權」。²⁷他接著重點論述的是如何應對暴君統治，以及如何激勵君主實行仁政。在他看來，如何應對暴政仍然要以公共幸福為標準，倘若反對暴君不僅達不到目的，反而可能導致更大的危害，那麼最好採取容忍的態度。²⁸總的來說，阿奎那雖然給了人們反對暴政的權利，但還是更強調服從的重要性。如何激勵君主實行仁政的問題，也就是君主的報酬問題。阿奎那貶低了君主對於世間榮耀的渴望，而追求財富和歡樂更次。但阿奎那並非貶低榮耀本身，而是認為君主不應該把「世界上最易發生變化的人們的意見」當作榮耀的基礎。君主應看重的是德行，隨著德行而來的榮耀才是「一切世俗報酬中最高的報酬」。

但是，還有比世俗報酬更高的報酬，也就是「天上的報酬」，還有比世間的榮耀更高的榮耀，也就是「天堂的榮耀」，後者才是「君主政體的真正目的」。這就把「公共幸福」引向了更高的境地。之所以如此，是因為「存在於一事物中的欲望經常會促使它追溯其根源或始因。但人的始因卻正就是按其自身的形狀以創造人類的上帝。因此，只有上帝才能滿足那種存在於人類心中的欲望並使人幸福。只有上帝才是一個國王的適當報酬。」人天然要過社會和政治的生活，這是就人的世俗目的而言；除此之外，人的存在還有更為神聖的目的——「人在塵世的生活之後還另有命運；這就是他在死後所等待的上帝的最後幸福和快樂。」一方面，人天生的社會性只需要一個為自身而存在的自由社會，人的目的在社會的公共幸福中可以實現；另一方面，作為人之始因的上帝可以把人帶向更高的幸福，永恆的幸福。因此，人類社會在塵世實現的幸福只有以天堂的幸福為最高目的才有真正的價值，君主所能得到的最高報酬也就是來世置身天堂的最高幸福。阿奎那以此激勵君主實行仁政，對「國王的盛德的偉大之處」極力稱讚：「一個國王是和上帝十分相像的；因為一個國王在他

的王國裏所做的事情，正就是上帝在普天之下所做的事情。」但是人類生活要達到的天堂幸福，也構成了對於王權的限制。阿奎那從人性出發，用公共幸福的概念來糾正基督教對於自由政治的政治冷漠，是為了改善王權；他進而把基督教的天堂幸福當作公共幸福的終極目的，也是為了改善王權。²⁹

阿奎那論證的頂峰是在論述「君主的職責」時把君主理解為一個像創造世界的上帝一樣的創建者。理性之於人，猶如上帝之於宇宙。上帝在世間的工作有兩個方面，一是創造的行為，二是在創造以後對創造物的統治。所有的君主都有治理的任務，卻並非都要承擔創建的任務，但「我們不應該忘記，如果以前沒有人首先起來建立一個城市或王國，就沒有東西可以治理了：因此君主的職務必須也包括一個城市或王國的建立。」但是這個創建者並算不上是一個創造者，他不能無中生有地產生群眾、住宅和其它一切生活必需品，而只能利用自然已經提供的東西——他必須按照自然的原樣接受自然、按照上帝已經創造的樣子接受上帝的創造物。因此，作為創建者的君主仍是依賴於上帝的，只是這種依賴不是奴隸般的服從。也就是說，人類的自由有其本性作為保障，而這種本性恰恰是某種特殊類型的不自由。³⁰至於統治和支配，也是以最高的目的為旨歸的。人類社會的目的就是過一種有德行的生活，而且還要通過有德行的生活以達到享受上帝的幸福與快樂之終極目的。有德行的生活可以在人自身所能達到的完美狀態中去尋找，但享受上帝的幸福與快樂就不能單靠人自身的德性能夠達到，而是要依靠神的恩賜。因此，人類的政權並不是絕對的統治，神的統治才能使人們享受天國的榮光。神的王國的職務不是交托給這個世界的統治者，而是交托給神父，作為世俗事務治理者的君主要受作為神聖事務治理者的教皇的支配。

據此，君主的職責就在於努力促進塵世的幸福，使它能適當地導向天堂的幸福，絕不做與終極目的有矛盾的事情。為此，君主需要求助於神的律法來克服通往真正幸福道路的障礙。他首先要確立所統治社會的安寧，然後防止任何破壞社會安寧的事情發生，此外就是盡心盡力繼續擴大這種公共的福利。有三件事情是保障社會安寧必需的：社會的團結一致，社會以行善為目標，物質福利也要充裕。在有了這些保證之後，君主要注意加以維護。而妨礙公共幸福的事情也有三件：一是出於自然，即人不免於死，人生變化多端；二是出於社會內部的剛愎自用；三是外部敵人的侵入。因此，君主的任務也有三個方面：第一是任用各種職務最適任的人選；第二是採用法律和勸告、懲罰和獎勵相結合的手段，勸誘人們趨向善行；第三就是確保社會能夠防禦外敵。除此之外，君主所要做的是關心社會的發展，不斷擴大公共的福利。

到此為止，阿奎那政治思想中的等級制秩序已經得以展現。最終的目的在於上帝，君主和人民的幸福、政治世界的一切利益，都要以天國的幸福為旨歸。這並不否認世俗的幸福，只是它並非最終的目的，而是達到真正幸福的手段。這也並不否認君主的權威，只是它必須服從上帝的權威。³¹阿奎那說：「在自然的作用中，高級的東西必須依靠上帝賦與它們的卓越的自然力來推動低級的東西。所以，在人類的事務中，地位較高的人必須依靠上帝所規定的權能來向地位較低的人貫徹自己的主張。可是，貫徹自己的見解和主張跟命令是同一回事。所以，像在上帝所建立的自然秩序中，低級的東西必須始終服從高級的東西的指示一樣，在人類事務中，低級的人也必須始終按照自然法和神法所建立的秩序，服從地位比他們高的人。」在這一等級制秩序中，所有的事物都按照其本性擁有最適合自己的位置。

總的來說，阿奎那的思想體系具有無理由的樂觀風格，他試圖調和可能根本難以調和的東西。恩典試圖完善與成全的自然雖然初顯了一絲古希臘的明媚陽光，但自然畢竟仍是在恩典的籠罩之下，並沒有擺脫中世紀宗教的魅影。阿奎那試圖為政治理性和政治生活爭得相對獨立的地位，但政治學在他的神哲學體系中不可能具有獨立自足的性格。他的自然法理論建構的等級制秩序、尤其是具有「自然和諧性」的政治秩序，本質上更適於審美，而且是一種賦有基督教道德性的審美，而不適於在政治世界中實踐。真正的政治理性所處理的政治事物只是具體的、特殊的，精心建構的普遍而抽象的美妙理論不可能提供真正的政治智慧。而且，阿奎那的政治思想中的目的論對於人尤其是君主的私欲缺少考慮，君主似乎成了純粹的實現至善的工具。在《論猶太人的統治》中，我們可以很清楚地看到這一點。布拉班女公爵操心和詢問的問題全部都是物質利益問題，阿奎那的回答和建議卻都以宗教和公益為旨歸。「您必須記住，各國的君主是由上帝任命的，其目的不是要叫他們尋求私利，而是要叫他們繁榮公共的幸福。」他的回信中絲毫沒有考慮到布拉班女公爵想要知道的可能只是如何為自己積聚財富。因此，在「恩典與自然」之視野下，阿奎那的政治學本質上更接近於道德說教或宗教勸誡。³²我們應該究問的不是政治以及政治學是否被賜予了天福，而是政治以及政治學對於人來說如何才有可能。

在《〈尼各馬可倫理學〉詮釋》的第一篇「導言」中，阿奎那說「只有智能或理性才能知道使一事物與另一事物聯繫起來的法則」，單就字面而言，我們甚至很難找到這句話與孟德斯鳩在《論法的精神》的第一卷第一章第一節中說的一句話之間的區別：「法就是這個根本理性和各種存在物之間的關係，同時也是存在物彼此之間的關係。」但施特勞斯在《自然權利與歷史》的第四章最後論述阿奎那自然法的結尾提醒我們：「像是孟德斯鳩的《論法的精神》這樣一本著作，倘若我們不考慮到它是旨在反對托馬斯主義的自然權利論，就會對它產生誤解。」托馬斯主義的自然權利論，橫亙在古典自然權利論與現代自然權利論之間。它試圖把古典自然權利論吸收到基督教神學體系中，結果卻產生了一種截然不同的自然法理論。這是如何發生的呢？施特勞斯解釋說：「與托馬斯主義的解釋相聯繫的，是這樣一種觀點：實踐原則有著一種*habitus*（性質），一種他稱之為『良知』的，或者更確切地說是*synderesis*（良知）的*habitus*（性質）。這個術語本身就表明了此種古典是異於亞里士多德的；它源於基督教早期的教父。」這直接導致的後果就是，人的全部道德生活獲得了嶄新的方向：它不再僅僅從人的實現和完善的方面被理解，而是最終成了欣然和感激地服從具有無條件約束力的神聖法律的問題。與此相應，古典政治哲學中公民與人的關係問題變成了公民與基督徒的關係問題，政治倫理中的「紳士」貴族被教會的僧侶貴族取代³³，能夠通過自身達到人之最高存在的不再是哲學家，而是聖徒。³⁴

阿奎那的政治理論幾乎不再為政治實踐留餘地。亞里士多德明確指出：「在我們這個世界，所有的公正都是可變的，儘管其中有自然的公正。」阿奎那則區分了自然法的共同的、第一位的戒律和具體的、第二位的戒律，前者在一切情況下都必須為一切人所遵守，後者則隨具體情況而變化。前者有別於後者之處就在於前者具有更高的可知性並且更接近於人的自然目的。³⁵在此，一個有爭議的問題是：被迫採取的不道德行為是否正當、是否可被原諒？亞里士多德沒有給出一個確定的答案，他說的是「也許」（Perhaps）³⁶。阿奎那在《〈尼各馬可倫理學〉詮釋》中解釋說，「也許」一詞的修辭意義多於其字面意義。他強調指出，有些行為在所有情況下都應予以譴責。³⁷施特勞斯指出，正義有著兩個不同的原則：一方面是嚴格意義上的正義原則，另一方面則是極端情況下的正義原則。在極端情形下，正常有效的自然

權利的規則被正當地改變了，或者說是根據自然權利而改變了；例外與規則同樣是正常的。³⁸對於政治生活極為重要的這一點被阿奎那忽視了，根本原因在於他把思想體系中的等級制秩序應用於實際政治生活中。「唯一普遍有效的標準是目的的等級制。這一標準足以令人們對於個人、群體、行動和制度的高尚程度作出判斷。但是，它卻並不足以指導我們的行動。」施特勞斯對古典政治哲學的這一論斷說明了本文開首所引恩斯特·福廷對阿奎那的論斷：「一切將政治學當作實踐科學來用的想法在他那裏頂多只是潛在的。」

阿奎那的思想理論具有明晰與簡潔的特點，似乎人類的一切知識都已確定無疑，這是因為它使神聖秩序、自然秩序和政治秩序彼此和諧。信仰與理性的調和，神學對自然法的吸納，是他的思想體系的基礎。一方面，這使他不再採用一種傳統的極端宗教立場，雖然從根本上來說他在政治上還是教皇派，但已經相當溫和。由於給理性留出一定的自主性，也便給世俗政治開放了一定空間。但另一方面，也正是因為這一調和色彩，他的思想難以避免地遭到更徹底的思想的批判。從根本上說，他的思想與但丁一樣具有過渡性。雖然但丁是堅決的皇帝派，但二人的政治思想中持守的中世紀大一統帝國傳統是相似的，都是現代民族國家誕生之前的政治形式。³⁹真正具有現代特徵並主張政教分離的第一位政治思想家是帕多瓦的馬西利烏斯，亞里士多德的另一派解釋者即阿維羅伊主義的主張者，繼他之後的馬基雅維里和霍布斯更是朝著基督教的「黑暗王國」發動起猛烈進攻。只不過現代政治思想尤其是現代自然法在反對托馬斯主義的同時也打消了整個古典的目的論等級制，從而把人類引向一個逐漸泯消高貴與鄙俗之區分的「勇敢的新世界」。另一方面，與馬基雅維里幾乎同時代的路德發起了宗教改革，試圖建立所謂更純潔、更脫俗的基督教，把對於上帝的信仰從教會的壟斷中收回，歸於個體內心。在阿奎那身後還不到三個世紀，他試圖在亞里士多德哲學和基督教神學之間維持的平衡狀態就被這兩場革命打破了。

註釋

- 1 (美) 福廷 (Ernst Fortin)，朱振宇譯：〈但丁作品中的詩與哲學〉，未刊稿。見：<http://www.swupl.edu.cn/fayansuo/content.asp?cid=834197021&id=836439333>
- 2 「托馬斯哲學的本質，在於它試圖建立一種普遍的綜合，一種無所不包的體系，而這一體系的要旨就是和諧和一致。上帝和自然是巨大的和豐饒的，足以為組成有限存在的所有無窮無盡的差異提供一個活動場所。人類的全部知識構成為一個整體。」參見 (美) 賽班 (George H. Sabine) 著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》(台北：桂冠圖書公司，1992)，頁 267。賽班即薩拜因，後者乃大陸通用譯名。
- 3 最初透過猶太和阿拉伯文獻而傳到基督教歐洲的亞里士多德著作，帶著無宗教信仰的特徵。教會最早採取取締策略，但這一禁令似乎從未產生多少效力。於是，教會明智地變禁止為改造策略。參見 (美) 賽班著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁 266。
- 4 阿維羅伊主義或自然主義的亞里士多德主義在理性和啟示之間劃分了一條鮮明的界限，帕多瓦的馬西利烏斯對此做過最好說明，對創立世俗的國家理論起了決定性作用。參見 (美) 賽班 (George H. Sabine) 著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁 273。
- 5 如賽班所言：「在政治思想史上，摩爾貝克的威廉 (William of Moerbeke) 於 1260 年左右翻譯希臘文的《政治學》是件非常重要的事情。這一翻譯工作構成了在托馬斯主持下為獲得有關亞里士多德哲學的準確記述而推行的總努力的一部分。……這些知識匯合成了對於自然的系統見解的各個部分，其中最早的一些原則就是以形而上學的形式擬定出來的。所有這些事情中，最重要的是亞里士多德的著作為中世紀帶來了有關希臘思想生活的新景觀以及這一種信念，即理性是一把鑰匙，它一定能打開認識自然界的大門。」參見 (美) 賽班著，李少軍、尚新建譯：

《西方政治思想史》，頁264。

- 6 (美) 福廷 (Ernst Fortin)：〈托馬斯·阿奎那〉，載 (美) 施特勞斯 (Leo Strauss)、克羅波西 (Joseph Cropsey) 主編，李天然等譯：《政治哲學史》 (石家莊：河北人民出版社，1998)，頁269—272。
- 7 阿奎那的工作更多的是在理性或哲學的法庭前為神學辯護，他最著名的作品《神學大全》的第一條不是問哲學研究是否有必要，而是問除了哲學之外神學是否還有必要。
- 8 倫巴德 (Peter Lombard)，1100?—1160，義大利神學家，曾任巴黎主教。
- 9 阿奎那 (Thomas Aquinas) 著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》 (北京：商務印書館，1997)，頁155。
- 10 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁160
- 11 「托馬斯所繪制的自然景像，與他關於知識的設想完全一致。宇宙構成一個等級體系，上有居於頂端的上帝，下至最為低等的生物。每一種生物都按照其本性所具有的內在衝動行事，尋求各自類別中固有最適宜或完善的形式，並依據它的完美程度在上升的序列中找到自己的位置。在所有的情況下，總是較高者支配且利用較低者，就像上帝統治世界或靈魂統治肉體一樣。」參見 (美) 賽班著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁267。
- 12 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁104。
- 13 薩拜因認為阿奎那「關於法律的劃分是他的哲學中最具特色的部分」。參見 (美) 賽班著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁271。
- 14 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁106—108。
- 15 就神法而言，具體何所指頗為曖昧，有認為是指《聖經》的，有認為是指摩西十誡的，薩拜因認為「實例可能是上帝賦予作為選民的猶太人的特殊法律規定，也許說上帝透過聖經或教會而提出的有關基督教道德或立法的特殊規定」則包括了這兩者，並加上了教會立法。參見 (美) 賽班著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁271。還有一種看法，認為永恆法是神的自然法，神法是神的成文法，正如自然法是人的自然法，人法是人的成文法。這種劃分是頗富意味的，即表明四種法的實質是在神與人之間作出區別。
- 16 參見 (美) 曼斯菲爾德 (Harvy C. Mansfield) 著，馮克利譯：《馴化君主》 (南京：譯林出版社，2005)，頁106。
- 17 參見 (美) 曼斯菲爾德著，馮克利譯：《馴化君主》，頁105。
- 18 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁112。
- 19 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁108。
- 20 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁119。
- 21 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁115—116。
- 22 參見 (美) 曼斯菲爾德著，馮克利譯：《馴化君主》，頁107。
- 23 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁79。
- 24 從「政治動物」到「社會動物」再到「經濟動物」似乎是順理成章的，實際是把人的自然目的降低了。因此，阿奎那的政治思想中也是埋藏著現代政治思想的萌芽的。
- 25 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁49。另參見：「必須承認，宇宙是由一人統治的。因為統治宇宙是以至善或最高功德為目的，所以政治也一定是最優良的政治。但最好的政體是由一人執政的政體。這是因為所實施的政治等於是指引被統治者去達到某種目的、即獲得幸福。」 (頁102)；「不管是誰，只要他治理著許多人，就一定以統一或和平為最大目標；但統一的始因必須本身是渾然一體才好。」「自然的統一體比人為的統一體可以更容易地成為統一的一個始因。所以許多人由一人統治比由若幹人統治能取得更好的效果。」 (頁103)
- 26 「如果君主政體不發生腐敗現象，它是治理一國人民的最好的政體。但是，由於君主獲得了廣

泛的權力，除非這個大權在握的人具有完美的德性，君主政治就很容易退化為暴君政治」，參見阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁129—130。

- 27 阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁57—58。
- 28 「暴政的目的不在於謀求公共福利，而在於獲得統治者的私人利益，所以它是非正義的。……因此，推翻這種政治，嚴格地說來並不是叛亂；除非是可能發生這樣的情況，即推翻暴政的行動帶有嚴重的紛擾，以致社會從繼之而起的騷亂所受的損害比舊有統治的繼續來得大。」參見阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁57—58。
- 29 參見（美）曼斯菲爾德著，馮克利譯：《馴化君主》，頁108。
- 30 參見（美）曼斯菲爾德著，馮克利譯：《馴化君主》，頁108。
- 31 「宗教權力和世俗權力都是從神權得來的；因此世俗權力要受宗教權力的支配，如果這是由上帝如此規定的話；即在有關拯救靈魂的事情方面。在這些問題上，人們應先服從宗教權力，然後再服從世俗權力。可是，在有關社會福利的事情方面，應該服從的是世俗權力而不是宗教權力，因為按照《馬太福音》給我們的指示，『凱撒之物應歸凱撒』。當然，除非是宗教權力和世俗權力集中在同一個人的身上，如集中在教皇身上，因為根據既為祭司又為國王的基督的啟示，教皇的權力在世俗問題和宗教問題上都是至高無上的……」參見阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁152—153。對不是來自上帝的權威的分析，另參見頁150—151。
- 32 「政府的道德目的乃是至高無上的。一般說來，統治者的職責就是指導國家中的每一階級的行為，以便使人民能過一種幸福而有道德的生活，這是人類在社會中的真正目的。當然，這最終必然導致一種超越現世社會的善，導致一種天國的生活，然而這已超出了人力所能及的範圍，它是由教士而不是由統治者來掌握。」參見（美）賽班著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁268。
- 33 《〈尼各馬可倫理學〉詮釋》第一篇導言結尾說道德哲學（在古典意義上也就是政治哲學或倫理學）應當研究三個部分：「第一部分研究作為若干個人而註定要達到某種目的的人們，這叫做僧侶的部分。第二部分涉及家庭團體，稱做經濟的部分；而第三部分則研究公民社會的行動，稱作政治的部分。」參見阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁157。阿奎那用僧侶取代了亞里士多德的作為政治家、立法者或許還是業餘哲學愛好者的貴族。
- 34 （美）福廷（Ernst Fortin）：〈托馬斯·阿奎那〉，頁280。
- 35 參見阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁114；（美）施特勞斯（Leo Strauss），彭剛譯：《自然權利與曆史》（北京：北京三聯書店，2003），頁160；（美）施特勞斯、克羅波西主編，李天然等譯：《政治哲學史》，頁287—288。
- 36 "Perhaps there are some things which one cannot be forced to do but would rather die than suffer the most terrible things", 1110a: 26—28, Aristotle, trans. by Hippocrates G. Apostle, *Nicomachean Ethics*(Grinnell, Iowa:The Peripatetic Press, 1984), 36.
- 37 《〈尼各馬可倫理學〉詮釋》II，第2講，n. 395—7。另參見（美）施特勞斯、克羅波西主編，李天然等譯：《政治哲學史》，頁288。
- 38 參見（美）施特勞斯（Leo Strauss）著，彭剛譯：《自然權利與曆史》，頁163—164。施特勞斯正確看到，自然權利的權變主要是為了對付邪惡，這主要是為了確保政治家在關鍵時刻做出決斷，而這種政治智慧也是合格的曆史學家應該稟有的。針對施特勞斯而為阿奎那進行的辯護，參見沙爾：〈治國之才的寬容度—施特勞斯論聖托馬斯〉，載劉小楓主編，張新樟等譯：《施特勞斯與古典政治哲學》（上海：上海三聯書店，2002），頁403—428。實際上阿奎那確實也討論過法律的例外情況，即「關於需要立即採取行動的迫在眉睫的危險的問題」，參見阿奎那著，馬清槐譯：《阿奎那政治著作選》，頁123—124。但即便施特勞斯的批評可能太絕對了，沙爾的辯護也是一廂情願的，就像阿奎那想要調和信仰與理性、恩典與自然是一廂情願的一樣。
- 39 （美）賽班著，李少軍、尚新建譯：《西方政治思想史》，頁274。

劉晨光 復旦大學國際關係與公共事物學院政治學理論專業2007級博士研究生

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第六十七期 2007年10月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第六十七期（2007年10月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。