



托马斯·阿奎那的希望观

宣平安（北京大学哲学系）

摘要：本文以托马斯·阿奎那的希望观为研究对象。首先，本文从宗教学和哲学史的角度对希望问题进行了分析。从宗教学的角度而言，希望反映了对终极实在和自我的不同理解；从哲学史的角度而言，从希腊哲学直至近代哲学，一个备受争议的问题是：希望是否与理性相符，希望是否会妨碍人们对现实的认识？其次，本文分为三个部分分析了阿奎那的希望观：先从正面论述希望与望德，前者以愤情为主体，后者以理性为主体，因此望德与理性相符；再探讨阿奎那希望观中的特色部分，即与希望密切相关的“怕”，对阿奎那来说，畏惧与希望为互补的，孝爱畏惧则能将望德提升至爱德，是为阿奎那希望观中的一大特色；末谈失望与妄望，二者的缺陷都在于无法将理性运用到特殊情境中，而不在于普遍理性。最后，本文总结出阿奎那的希望观具有理性与信仰兼容的特色，并且对现实具有别具一格的指示，由此回答了哲学史上的希望问题。

关键词：希望、望德、托马斯·阿奎那、理性

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_\(20\).0008](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0008)

希望是近代思想中的一大主题：康德提出的三大问题中，它是第三个问题；新教神学家莫尔特曼的思想中，基督之死是否历史事实并不重要，但其带来的末世论能赋予人类希望，因此他以人文主义的观点主张应从未来的希望中获取



力量，以改造社会¹；不特如此，天主教也提倡一种类似人文主义的希望，在梵蒂冈第二次大公会议颁发的文件《论教会在现代世界牧职宪章》（*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: "Gadium et spes"*）中，认为天国在人世已经出现，但还不完美，需要人类发挥自己的能力去实现²；在现实生活中，逐渐升高的自杀率也迫切呼唤着一种希望的思想³；除此之外，新冠疫情所造成的个人、社会之负面情绪亦需要“希望”施以援手。本文从中世纪神学家托马斯·阿奎那的《神学大全》中挖掘其关于希望的思想，不仅为哲学上的希望观提供新的见解，同时也为现实的境况增添一抹血色。

一、希望问题溯源

（一）宗教学视角的希望

如果仅仅把希望理解为基督教意义上超性三德中的一种，会使我们错失大量关于希望的探讨。彼得·斯雷特（Peter Slater）的洞见能为我们开阔视野，同时也为希望的哲学研究提供质料。在他对世界各大宗教希望现象的探讨中，他总结出希望的本质特点——转化。⁴转化是宗教常常实行的手段，能实现宗教所欲求的目的，如解放、拯救等。简言之，宗教通过转化实现人们的希望，在转化中寄托了人们的希望，转化是希望的载体，在作为能指的转化中，所指是希望。

从宏观层面来看，不同的宗教体现了两种不同的希望观：或被理解为“回溯

¹ 丁光训、金鲁贤编：《基督教大辞典》，上海：上海辞书出版社，2010年，第691-692页。

² 丁光训、金鲁贤编：《基督教大辞典》，第385页。

³ [以色列]尤瓦尔·赫拉利：《未来简史》，林俊宏译，北京：中信出版集团，2017年，第29页。作者指出，自杀率在发达国家的增长比贫困国家更甚，近年来，秘鲁、危地马拉、菲律宾和阿尔巴尼亚的自杀率年平均为十万分之一，瑞士、法国、日本为十万分之二十五，韩国为十万分之三十。

⁴ Peter Slater, "Hope", in *Encyclopedia of religions*, edited by Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, p.460.



性的更新”，或被理解为“进化式的改革”。¹就前者而言，其代表有犹太教的弥赛亚盼望、佛教的弥勒信仰以及伊斯兰教什叶派所期待的伊玛目。弥赛亚、弥勒佛、伊玛目都只能为人带来阶段性的转变，无法带来具备终极意义的变化：弥赛亚能改变的只是一时的政治状况，弥勒佛之后还有未来的佛，伊玛目也只是十二伊玛目中的一位。“进化式的改革”则着重于一种终极性的变化，因此强调对历史的超越，如基督教的彼岸世界与现世世界具有本质上的区别，具有现世世界所不具备的十全十美。

从微观层面来看，不同类型的宗教仪式或行为也体现了不同的希望观，彼得·斯雷特（Peter Slater）从中划分出四种希望模式：净化（refinement）、克己（renunciation）、整合（reintegration）、复活（resurrection）。其中的复活模式在祛魅后的现代世界中多有表现，被称为重建（reconstruction）和革命（revolution）。克己、整合与复活所体现的转化毋庸赘言，净化、重建与革命则需要阐释。净化意欲实现文明对野蛮的超越，在中国典型的便是成贤成圣的追求；重建意欲着某种繁荣，在古代有以色列人振兴民族的盼望，在现代则可理解为通过科学技术的革新实现物质秩序的更新；革命意欲着自由，马克思和解放神学家们呼吁着从受压迫走向被解放。²

那么，是什么决定了这些“转化”之间的差异呢？彼得·斯雷特（Peter Slater）认为，对自我和终极实在的不同理解是关键所在。换言之，对希望的理解也与自我（self）和终极实在（ultimate reality）的理解相关。分而言之。首先，对希望的理解因对终极实在的不同理解而不同。以复活、革命和整合这三种希望模式为例，复活将终极实在理解为超性的神（the reality of the transcend devine power）³，希冀通过祂实现身心的焕然一新；革命则以人类行动为终极

¹ Peter Slater, "Hope", pp459-460.

² Peter Slater, "Hope", p.460.

³ Peter Slater, "Hope", p.460.



实在，无论是解放神学还是社会主义，改变世界的决定性因素仍然是人类行动；整合则以人类本性的能力为终极实在，希望实现人的本性，以此与大宇宙合一。其次，对希望的理解受到对自我的理解的影响。以复活、整合、克己、净化为例，复活将自我理解为一个全新的结合体，因此所期盼的身体是全新的身体，以及超越了现世的精神（spirit）；整合认为自我是心灵（mind）与物质的结合体，因此希望这一结合体与宇宙共融；克己则只认为心灵是人的本质，摒弃物质，因此希望通过克己实现对真正自我的追求；在通过净化以达到成贤成圣的希望中，自我被理解为子孙及其延续，现世性氏族宗教可被视作以此为希望。彼得·斯雷特（Peter Slater）指出，儒教也体现了这种希望，而此处的“儒教”（Confucianism），应当被视作是强调血缘关系的宗法性宗教。

希望的模式	终极实在	自我
复活	超越的神圣力量的现实	新的身体，一个个体的精神（spirit）。
革命	人类行动	
整合	人类自身本性的能力	心灵（mind）与物质并存。
克己		心灵（mind）的，而非物质性的。
净化		自我是子孙及其延续

通过从转化角度理解希望，希望的研究对象从基督教的超性三德之一跃升到了世界宗教，又深入到微观的宗教模式层面，可以说，希望的研究对象逐渐丰富起来。



（二）哲学视角的希望

在哲学史上，希望是一个受到持续性关注的话题，希腊哲学、基督教哲学、近代哲学都围绕希望问题进行了讨论。

古希腊哲学对希望提出的疑问是：它是否会眩惑理性，造成对现实的忽略？在古希腊哲学中，有一种类型的希望是值得推崇的，另一种希望则是它所摒弃的：它所推崇的希望是清楚认识现实的希望，所否定的则是无视现实而只注目将来的希望。梭伦和修昔底德否定了对现实缺乏充足认识情况下产生的希望。柏拉图也继承了这一传统，将希望视作欺诈性的，但在此基础上他又提出了真实的希望。在他看来，希望是一种真正的快乐，在理性经过权衡后，未来可能的结果这一观念会引起快乐；反之，如果对现实缺乏足够的认识，则那种快乐是虚假的。亚里士多德同样在不同的希望之间做出区分，他借以区分的标准是“是否能导向勇德”。在他看来，有两种希望与勇德无关，一种是在疾病、茫然中的希望，由于在这种希望中英勇无法展示，死亡也不是高贵的，所以与勇德无关；另一种是凭借对好运势的经验而来的希望，这种希望只是基于归纳，因此也与勇德无关。真正的与勇德相关的希望是能产生出自信的。因此，有勇德者必有希望，有希望者则不一定有勇德。换言之，亚里士多德也区分了真正的希望与虚假的希望，并为真正的希望注入了“勇德”这一内涵。斯多亚学派也因袭了梭伦和修昔底德的看法，并认为那种无视现实的希望始终与恐惧相联系。¹

在基督教哲学中，希望被定义为超越理性的。其代表人物从保罗、奥古斯丁，一直到本文所研究的对象阿奎那，那么，希望是如何超越理性的呢？基督教哲学家如何看待古希腊哲学对真假希望的区分？超越理性与非理性之间如何区分？

¹ Claudia Bloeser, Titus Stahl, "Hope", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL=<https://plato.stanford.edu/entries/hope/>.



在《哥林多前书》第 13 章中，保罗谈论了信、望、爱三种德性的关系，信和望都是暂时的，正如人经过童年期进入成年期后，童年期会被扬弃，进入信仰的完全状态后，信和望也会被扬弃。教父如居普良、安波罗修、屈梭多模都持此种观点。¹希望的内容是末世论的盼望，即不可见的、将来的被拯救的状态。

（《罗马书》8：24-25）因此，此种希望的内容是超越此世而着眼于将来的。保罗引述《旧约》称亚伯拉罕为“万民之父”，因为亚伯拉罕的希望产生于绝望的境况下。（《罗马书》4：17-18）根据彼得·斯雷特（Peter Slater）的分析，我认为亚伯拉罕的希望将终极实在理解为超越人类行动和人类本性之物，因为处在百岁高龄的情况下而产子是人类行动与人类本性所不能及的，而他所希望实现的转变则是子孙之延续。

因此，亚伯拉罕的希望对终极实在的理解超越了理性，而对自我的理解则仍然是处于现实的范围内。尽管希腊哲学可能批评亚伯拉罕没有考虑到现实的条件，即自己与妻子的年老，仍然一心求子，但是由于亚伯拉罕对终极实在的超越性理解，却能够使他避免非理性的指控，他的视角是超理性的。由此，望德从保罗开始成为了一种超性的德性。

奥古斯丁继承了保罗和教父们的观点，将希望放置在三超德的关系中进行讨论，他的贡献在于将对希望的讨论延续到政治哲学中。在三超德的关系中，他进一步拔高爱德的地位，认为爱德能够为信德和望德提供规范性的限制。在政治哲学方面，奥古斯丁不仅认为希望是个别人幸福的组成部分，同时也是群体幸福的组成部分。在政治实践中，希望就体现在对犯人惩罚的转向，惩罚从合宜转向了对犯人的改造。²对奥古斯丁来说，重要的不是惩罚的公正性，譬如犯小罪的惩罚轻，犯大罪的惩罚重，重要的是通过惩罚能使犯人发生转变。奥

¹ 布雷编：《古代基督信仰圣经注释丛书第 8 册》，石敏敏译，台北：校园书房出版社，第 182 页。

² Claudia Bloeser, Titus Stahl, "Hope", URL=<https://plato.stanford.edu/entries/hope/>.



古斯丁将希望扩展到人类的层面上，并且明显具有一种人文主义的视角，即认为希望要实现在现实世界中，与现代天主教的希望观不谋而合。但是，关于这种希望的现实性，仍然会遭到质疑，尤其在现代社会，对罪与刑的匹配尚且属于地域法的层面，对犯人是否应该从宽发落很难获得一致见解。奥古斯丁在政治哲学上所关注的希望着眼于促成克己的转化，其所理解的自我具有很强的现实性。

古希腊哲学对希望的关注点在于其与理性的关系，而基督教则提出了超越理性的希望。在康德之后的哲学家中，这两种希望观的争吵历历在目，而至少有两种不同的希望观揭示了这种争吵：一方反对希望，虽然不认为其在认识论上是非理性的，但认为希望反映了人与现实之间的一种错误的关系，希望无法实现人的生存需要，这一方的代表有尼采、叔本华；另一方则认为希望能克服日常经验的局限，这一方以克尔凯郭尔为代表。尼采虽然认为只有符合现实的希望才是具有意义的，希望只有在其有可能实现的情况下才是值得推崇的——但对希望做出最糟糕评价的则非他莫属，他认为希望是“一切糟糕事物中最糟糕者”。加缪不仅否认了超越的希望，也否定了社会意义上乌托邦的希望，甚至否定了现世的希望。叔本华认为希望对理智来说虽然能推动它，但是常常容易使其盲目，坏的影响胜过好的。¹

尽管这一时期对希望是否符合理性的争论不多，但其关注的希望与现实之间的关系则仍然属于古希腊哲学讨论的问题。因此，从哲学史上来看，希望面临的问题，始终应当是其是否能关注现实，对现实问题做出回应。在对阿奎那希望观的研究中，既然他从属于中世纪基督教神哲学，承接古希腊哲学，则我们能对其希望观提出的问题是，他是否认为希望与理性相符合，并且不妨碍人对现实的认识？

¹ Claudia Bloeser, Titus Stahl, "Hope", URL=<https://plato.stanford.edu/entries/hope/>.



二、托马斯·阿奎那的希望观

(一) 希望与望德

	希望	望德
对象	未来而可能的困难之善	享见天主，亦不排除其他善
主体	感性欲望下的愤情	理性欲望，亦即意志
道德种类	道德德性	超性德性
是否因目的本身而追求善	否	否
动力因	经验	天主为第一因、圣人为次要因

在阿奎那的语境中，希望有两种形态，一是希望，二是望德。二者既有极大的相似，又有相当的不同。首先，在希望方面，其对象是未来而可能的困难之善，这符合一般人对希望的理解，亦即所盼望之事情是未来的、难以获得但又有希望获得之事，譬如为了追讨老赖欠款而向法院起诉者，其所追求的对象——正义，是未来而可能的困难之善。其次，希望的主体是愤情。愤情隶属于欲望之下的感官欲望。欲望（appetitus）在《神学大全》中指有认识能力者对所认识者的欲求，已经超越了随从本性者对天然欲望的追求，如水之就下。在这种欲望下又区分出感官欲望（appetitus sensitivus）和理性欲望（appetitus



intellectivus) , 感官欲望所欲求者是由感官所知觉到的物像, 理性欲望所欲求者则是理性所知觉到的东西, 如知识、德性。阿奎那将感官欲望又进一步区分为愤情 (irascibilis) 、欲情 (concupiscibilis) 。愤情是对所欲之事受阻而产生的情感, 欲情则是感官欲望欲求某一事物的情感。因此, 希望的发生过程便可得到理解, 譬如一人因认识到新鲜空气的沁人心脾, 当附近工厂排放有害气体时他感到愤怒, 乃萌生通过投诉以重获新鲜空气的欲望。最后, 希望对对象的追求总是间接的。在对新鲜空气的追求中, 起诉者并非因空气本身属于大自然的一部分而寻求新鲜空气, 而是因为新鲜空气为他带来了好的体验。这也从反面启发我们, 对于事物的支持, 如果只是认为其本身能够提供某种值得欲求的东西, 并不能充分地使人希望该事物, 在希望机制中必须有具体的、形而下的对象, 使人认识到符合自己的利益, 才能合理地产生希望。在希望产生的原因中, 阿奎那认为经验可能是希望的原因。因为经验能增加人的能力, 也可能使人认识到某些事情是可行的 (但以这种方式经验也可能使人认识到某些事情是不可能的) 。

以上是关于希望的思想, 望德和希望具有什么异同呢? 阿奎那延续了基督教思想, 将望德作为一种超性德性, 那么望德的目的、主体是什么呢? 望德的动力因是恩赐还是自身呢? 望德对善的追求是否是因善本身呢?

首先, 在对象方面, 望德与希望一样, 都追求某种未来的、困难的、有可能的善, 但望德的对象是享见天主, 正如目的因方面的主要目的。之所以是主要目的, 是由于望德并不排斥人所追求的其他次要目的, 只要次要目的隶属于主要目的。其次, 望德的主体是理性欲望, 亦即意志, 区别于希望的主体——感官欲望。阿奎那认为享见天主并不是“宾于帝”般的以眼睛看见, 并不属于感官欲望, 而是属于理性欲望。理性欲望区别于感官欲望之处不仅在于认识的方式不同, 而且还在于: 感官欲望所欲求者是个别的, 理性欲望所欲求者则是普



遍的。如人之欲求正义，不仅在欠债还钱时欲求，在论功行赏时也欲求，对许多个别事物的欲求实际上都是对在其背后的普遍之善的欲求。第三，望德属于超性德性，希望则属于道德德性。阿奎那将德性区分为理性德性、道德德性和超性德性。理性德性以人的理性为主体，即以实践理性和思辨理性为主体；道德德性以欲望为主体，即以前述感性欲望和理性欲望为主体；超性德性的主体则是人所不具备的，是谓超出人的本性（supernaturalis）。但是望德的主体又是理性欲望，似乎是人本身所具备的，为何望德又属于超性德性呢？阿奎那曾单独讨论过意志（亦即理性欲望）的动因，指出意志可能受到智性、感官欲望、意志本身、外在之根本、作为外在原理的天主所推动，所以，在意志的运行方面，可能受到天主的推动。意志受到天主推动，是因为天主作为动力因符合意志的本性，意志属于灵魂，灵魂由天主所创造，因此天主与意志在本性上相一致。天主对意志的推动效果，一方面是就其作为普遍性的推动者而言，这使得意志能够趋向善；另一方面，这种推动又为理性留下了空间，使得意志能够自由地选择趋向善或者恶。而望德作为一种超性欲望，其主体虽然在理性欲望，但在动力因方面则依靠超性的原因——天主是第一原因，圣人的转求是次要原因。所以，尽管在主体方面，望德的根本是意志，并不超出人的本性，但在动力因方面，望德的根本是天主，在这个意义上望德也是超性的。第四，希望对于善的追求并非因其本身，而是因善附带的利益而追求善。那么，望德对于天主的希求是否是因为天主本身呢？在望德与爱德的关系中，阿奎那给出了回答。他认为望德总是出于不完善的获利之爱，而爱德才是因天主本身而爱天主，因此爱德能够促进望德，使之趋于完善。¹因此，希望和望德一样，都总是有所求的。因此，望德和希望一样，若要使人拥有，都需要一些利诱之物。哪怕望德的对象是通过理智欲望获得的，是理智层面的物，如正义、美、德性等。趋善

¹[意]托马斯·阿奎那：《神学大全》，周克勤等译，台南：中华道明会、碧岳学社，2008年，第232页。见第七册。



避恶固然是自然法的第一原则，但却不属于最高尚的德性——爱德，只有爱德才是因其本身而爱天主。

通过对望德和希望的分析，可以发现阿奎那的希望观具有一定的理性色彩，这主要体现在希望的对象、望德的主体方面，希望的对象是未来的、可能的、困难的善，这符合现实生活中对希望对象的认识；望德主体是理性欲望，根据人的思辨理性和实践理性而运行，毫无疑问是符合理性的；此外，望德的主体又受到超性的动力因的推动，因此也可以看出阿奎那认为理性和超性是互相兼容的。

（二）“怕”与“望”的二元关系

在阿奎那的望德观中，构成了一种鲜明的二元特色：畏惧之恩赐（*donum timoris*）内含于对望德的探讨，属于望德讨论的必然组成部分，因为阿奎那欲在德性本身、恩赐、罪行、诫命这一四重框架中呈现望德观。¹联系到望德与畏惧之恩赐之间如此紧密的关系，对于文段顺序上紧密相连的希望与畏惧之探讨，也不能不揣度其独特之处，尽管对于希望并没有如同望德般的四重结构式的探讨。

	畏惧	孝爱畏惧
对象	未来的、困难的、可能的恶	天主的惩罚
原因	动力因：他者之恶；质料因 (主体之爱、匮乏)	动力因：外在推动

畏惧与畏惧之恩赐二者的关系，与希望和望德的关系一样，既有相似，也

¹[意]托马斯·阿奎那：《神学大全》，第1-4页。



有不相似。首先，畏惧的对象是未来的、困难的、可能的恶，正与希望的对象相反。具体而言，畏惧的对象可能是虚无意义上的恶，比如考不上博士所导致的将来的规划失序；也可能是自然的恶，不过此种恶如已成定局，并不能使人畏惧，唯有尚存一丝希望的自然之恶，譬如《沉默》中的穴吊之刑¹，引致人对于恶的想象，才能使人产生畏惧；畏惧本身也能引起畏惧的想象，阿奎那区分了对大难临头的畏惧以及对陷于大难临头的畏惧的畏惧，后者以俗语言之，即“怕的是自己心里的怕”；畏惧的对象还可能是突然之事，突然发生的事使得事态形成鲜明的对比，因此显得将要来临的恶变得更大，同时也使应对者手足无措，当原子弹于广岛爆炸时，世界各地对于原子弹的前景应当也是充满畏惧的；最后，畏惧的对象也可能是无法补救的事，无法补救的事因其在时间上的延长而成为可怕的，比如积习难改，久而久之就成为可畏惧的恶习。其次，畏惧的原因有两方面，根据对象的种类而可以分为动力因和质料因。动力因在他者身上，因他者促成主体与所畏惧之物接触，一个有能力且有害者足以造成人之畏惧，一场淹没了自家房子的洪水便是外在的动力因；质料因则在主体身上，因它构成了主体形成畏惧的基本要素。质料因既可以是爱，也可以是匮乏，因对善有所爱才会对失去善有所畏惧，因自身能力不足才对可能得不到某物而感到畏惧。第三，畏惧是一种情感，由欲望之机能而产生，影响人的肉体使之发生状态变化，比如缄默、逃避、颤抖等等效果。

由于希望的对象是未来的、可能的、困难的善，希望又属于愤情，畏惧的对象与希望正相对立，畏惧也属于一种情感，因此希望和畏惧可以视为互补的。

与望德相关的畏惧被定义为“孝爱畏惧”，作为阿奎那希望观中一个特殊的概念，需要将其与奴隶畏惧、初步的畏惧、世俗畏惧这三个概念做出区分，方

¹[日]远藤周作：《沉默》，林永福译，海口：南海出版公司，2009年，第185-187页。穴吊是一种将人倒吊后，使人慢慢失血而亡的酷刑。



能厘清其内涵。首先，在诸种畏惧之中，唯有孝爱畏惧属于恩赐（donum），世俗畏惧、奴隶畏惧与初步畏惧都不具备恩赐的因素。恩赐与德性一样，都是人走向完善所需的，所不同的是，德性是由理性推动的，恩赐则是由外在的推动形成的，亦即天主的推动形成的。因此，孝爱畏惧作为一种恩赐在形成原因上超越了理性。其次，诸种畏惧的朝向不同：世俗畏惧与对世俗的贪爱相辅相成，由于惧怕天主的敌人而放弃天主即是一例。奴隶畏惧、孝爱畏惧和初步畏惧虽则也是畏惧，但不会由于贪爱世俗而放弃这一朝向。第三，在畏惧的对象方面：奴隶畏惧所惧之对象为天主的惩罚，在阿奎那看来此种畏惧是不自由的，因而名之为“奴隶畏惧”；奴隶畏惧与佣工畏惧又有别，奴隶畏惧只是畏惧惩罚，佣工畏惧则是为了利益。孝爱畏惧所惧之对象，从消极层面来看，不是惩罚，也不是罪恶；从积极层面而言，则是罪过所引起的天主之不悦。需要注意的是，孝爱畏惧所惧怕的并非罪恶，因为惧怕之对象是超出自己能力者，而罪恶受自由意志之控制；而天主作为外在因素是不受自己控制的，因此是孝爱畏惧的对象。

不过，所谓“天主的不悦”究竟是什么意思？天主不悦的逻辑后果不必然是惩罚吗？在孝爱畏惧与爱德的关系中，能够找到答案。孝爱畏惧与爱德成正比关系，爱德是基于交往的、希望对方获得善的友谊式关系，随着爱德的不断增长，孝爱畏惧也将臻于究极状态，其最终状态即为稳定的不愿作恶的意志。但仍可进一步追问的是，在基督教语境中天人关系的失和本身就意味着惩罚，孝爱畏惧是否害怕失去此种关系，是否将此种关系视为某种奖赏呢？答案是否定的，因为作为恩赐的孝爱畏惧所能获得的奖赏是明确的，即“神贫”，内在不追求自己的光荣，外在不追求荣誉与财富，同时具备“至人”和“神人”的特质。初步畏惧居于奴隶畏惧与孝爱畏惧之间，其对象与孝爱畏惧相同，但又在一定程度上畏惧惩罚，比奴隶畏惧更高，但比孝爱畏惧则低一层次。



由上述分析可知，希望与畏惧呈现出一种互补关系，那么望德和孝爱畏惧的关系又是什么样的呢？望德的对象是天主，孝爱畏惧的对象则是天主之“不悦”；望德的动力因是天主和圣人，孝爱畏惧的动力因则是天主的推动。因此，两者在超性层面呈现出互补状态。但是，二者又有所不同，由于孝爱畏惧对“神贫”之追求，否定了自己在内外两方面的利益，因此不可能由求利而转向希望。其对希望的意义，在于提升望德。望德总是处于求利的状态，作为完善状态的孝爱畏惧则否定利益，是望德迈向爱德的一块跳板。不同于寻常的理解中畏惧总是使人远离对象的认识，阿奎那认为畏惧是将望德提升至爱德的途径，这种理解在多大程度上可以与中国文化中关于“畏”的认识相通？孔子认为君子应当畏天命，是否正是阿奎那坚持的孝爱畏惧呢？

（三）失望与妄望：“过”与“不及”的望德

讨论了望德四重结构中的“恩赐”（孝爱畏惧）部分后，望德中还有“相反德性的罪行”这一部分，可以一窥阿奎那的希望观是否符合理性、现实的要求，亦即是如何回答哲学史上的希望问题的。阿奎那特别讨论了“失望”与“妄望”这两种类型的失望，认为它们均与望德相反。

失望与希望一样，主体是欲望而非理性，因此它负责对具体事件进行处境化判断。欲望可以自行选择理性的命令，因理性以王道统治欲望，而不似身体那般完全被理性所控制。理性上为真的，即欲望方面为善的，反之亦然。阿奎那认为，《旧约》中“我不喜欢恶人的丧亡，我宁愿他离开旧道而得生存”是理性应认识到的真理，失望违背了这一正确的理性认识，因此失望即是欲望对错误的理性认识的选择。¹不过，必须强调的是，失望在普遍性的真理认识上是正确的，只是在将理性认识运用到个别事物中时，选择了错误的理性认识。阿奎那举反例道，诺伐轩派就是在普遍意义上认为教会并不具备赦罪能力，这种观

¹[意]托马斯·阿奎那：《神学大全》，第七册，第268页。



点并不属于失望；从正面例子来看，当一个人相信教会具备赦罪的能力，但是具体到他自身的情况下，则认定自己无法得到罪赦，无法分有天主的善，这种观点属于失望。因此，按照阿奎那的观点，失望并不违反普遍理性，而只在具体情况中违反理性。

如果说失望是在具体的现实环境中没能坚持希望，那么妄想则是过度地运用希望，是对希望的滥用。妄想和失望一样，是欲望对错误理性的选择。希望被达成有两种途径，一是通过自己的能力，二是通过他人的帮助。妄想在这两个方面都有可能发生：一是过分相信自己的能力，比如追求超出自己能力的光荣；二是过分相信他人的能力，比如过分相信天主的赦罪能力，以为无功便能受禄、无需改过迁善便能得到罪赦。妄想看起来和希望十分相似，在许多情况下人们甚至会误以为它是更强烈的希望，但阿奎那指出妄想是与希望相反的罪恶，因为妄想过分地偏离了希望，正当的希望是中庸的，妄想是不正当的，希望是正当的，因此妄想与希望相反。与失望一样，妄想也是在具体的情况中违反理性。

通过对失望与妄想的讨论，可以从侧面发现阿奎那的希望观具有理性与现实的维度。一方面，在希望观的理性方面，他认为失望与妄想并不违背普遍理性，只是欲望在具体的抉择过程中选择了错误的理性认识。不过对阿奎那的普遍理性，我们仍然可以有所疑问。在关于失望和妄想的讨论中，理性认识均是关于救恩、罪赦的真理，这种奠基在中世纪存在巨链下的一种理性观，已经具有一种超性色彩，与古希腊哲学对理性的推崇是否相同呢？作为要求理性和信仰亲密合作的哲学家，也许他对理性和超性采取了一种调和的态度，这一点在他对恩赐和意志的关系中已得到显露。另一方面，在希望观的现实维度方面，阿奎那认为失望与妄想都是罪恶，值得推崇的是中庸的望德。这种希望观具有十分浓厚的现实色彩，因为在阿奎那看来，失望和妄想普遍理性的认识方面



都没有问题，而仅仅是欲望在具体情境中对理性的抉择出了问题。

三、结语

阿奎那的希望观，从“转化”的角度来看，将实在同时理解为超越的和人文的，将自我理解为心灵与物质并存的。在对实在的理解方面，造成希望的原因既有超性原因，也有人自身的感性能力，超性并不吞没人的感性能力；在对自我的理解方面，由于希望对善的追求都不是由于善本身，而是善和善的附带价值，因此追求这一对象的自我应当是物质与灵魂并存的。

而从希望问题的哲学溯源来看，希望的对象符合现实的诉求，望德的主体具备理性的能力，通过对妄望与失望的阐释阿奎那指出希望应当选择正确的理性认识，肯定了正确的理性认识的作用，此外，他对失望与妄望的批评也提示了一种别具一格的希望观。

总体来说，阿奎那的希望观体现出一种理性与信仰相互兼容、人文与超越兼备的整合式的色彩。当然，对其思想中的超越性，已经遭到康德后的哲学家的追问，我们应当将其放置在哲学史、宗教史的脉络中，公正地看待这种超越性。



参考文献

Claudia Bloeser, Titus Stahl, *Hope*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.

Peter Slater, Mircea Eliade, Edward N. Zalta (ed.), *Hope*, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

丁光训, 金鲁贤编, 《基督教大辞典》, 上海: 上海辞书出版社, 2010 年。

托马斯·阿奎那, 《神学大全》, 周克勤等译, 台南: 中华道明会、碧岳学社, 2008 年。

尤瓦尔·赫拉利, 《未来简史》, 林俊宏译, 北京: 中信出版集团, 2017 年。

远藤周作, 《沉默》, 林永福译, 海口: 南海出版公司, 2009 年。



On Thomas Aquinas' View of Hope

XUAN Ping'an (Peking University)

Abstract: This paper takes Thomas Aquinas' view of hope as the researching object. Firstly, this paper analyzes the problem of hope from the perspective of religious study and the history of philosophy. From the viewpoint of religious study, hope reflects different comprehensions of ultimate reality and self. From the perspective of the history of philosophy, especially from Greek philosophy to modern philosophy, there is a debate on whether hope is consistent with reason, and whether hope will interfere with people's understanding of reality. Secondly, this paper is divided into three parts to analyze Aquinas' view of hope: firstly, it discusses hope and theological hope, the former's agent is irascibility, the latter's is reason, so hope as a theological virtue is consistent with reason; To Aquinas, fear and hope are complementary, and filial fear can elevate theological hope to charity, which is a major feature of Aquinas' view of hope. As for despair and presumption, the defect of both lies not in general reason but in the inability to apply reason to a particular situation. Finally, this paper concludes that Aquinas' view of hope has a characteristic of reconciling reason and faith, it's instructive to reality and thus answers the question of hope in the history of philosophy.

Keywords: hope, hope(as a theological virtue) , Thomas Aquinas, reason