

慾的概念：

從聖多瑪斯與拉內的觀點看

王濤

*Abstract: St. Thomas Aquinas defines concupiscentia as one of the passions located primarily in the power of sensitive appetite, which always interacts with the intellectual appetite or volition (will). His conception of concupiscentia with a morally negative implication is regarded as the traditional approach of philosophical anthropology. On the other hand, using an approach of contemporary existentialism, Karl Rahner defines concupiscentia as the duality of nature and person within man. It acts as a crucial inhibiting factor of the self-fulfilment of the human person as a whole by the free decision of will, based on nature's spontaneous appetite as the precondition. In this sense, concupiscentia not only*

*hinders us in our human pursuit of the morally good but, in a positive way, can also help us to resist morally bad decisions. Rahner's conception of concupiscentia has some aspects in common with both St. Thomas' ideas and some contemporary thoughts.*

## 引言：「慾」之三端

「慾」(concupiscentia/concupiscentia) 是人的自然本性中最為核心的要素，也是最具應酬力量的機能之一。從形而上學角度來看，慾是人之存在的根本特徵，也正是在此意義上，慾與愛存在相通性。而在日常生存經驗當中，慾更體現為人本性中深具負面道德意涵、與作為人之本質的理性相悖逆的驅力。這一點在各大宗教、特別是基督宗教的真理體系中，成為人的罪性之因以及信仰道路上必須要克服的障礙。於是，慾幾乎成為了人本性之全部負面涵義的代名詞，而世界各大主要宗教所宣揚的拯救與解脫，多是針對慾而闡發的。本文集中探討中世紀大思想家聖多瑪斯與當代天主教著名神學家拉內 (Karl Rahner) 對慾的理解。

在對慾的表述上，教父時期的聖奧思定可以說是最具代表性的一位，在他的著作中，隨處可以看到關於慾的論述。芬蘭神學學者尼蘇拉 (Timo Nisula) 在《奧思定與慾之功能》(Augustine and the Functions of Concupiscentia, 2012) 一書中援引及總結著名奧思定研究專家博納教授 (Gerald Bonner) 的觀點，將奧思定著作中關於「邪惡慾望」(evil desire) 的三個主要拉丁術語 *libido*/ *concupiscentia*/ *cupiditas* 進行了細緻的區分。其中 *libido* 和 *concupiscentia* 在指稱性慾上可以通用，而 *libido* 在表達其他類型的淫佚之事 (lust) 方面則更為流行，有

1 有別於對慾望的慣常統稱 *desire*，詳見後文。

時則由 *cupiditas* 一詞來加以補足。在奧思定的名著《天主之城》一書中則有著名的「統治慾」(*libido dominandi*) 概念，便使用 *libido* 一詞。相較之下，*libido* 是關乎慾比較經典的拉丁文表達方式，而 *concupiscentia* 則是基督教術語，為具有基督信仰背景的學者所專用，大多時候具有性方面的指涉。<sup>2</sup>

尼蘇拉接著指出，博納教授在多年後為《奧思定辭典》(*Augustine Lexicon*, 1986) 編纂的 *concupiscentia* 等辭條中又進一步做出補充與修訂，認為奧思定在聖經拉丁文的指引下，既從流行的負面意義，也從正面意義上使用 *concupiscentia* 一詞，後者並不局限於性慾指涉，而同時在更廣闊的涵義上關乎人的罪性行為 (*sinful behavior*) 更為廣闊的涵義。*Cupiditas* 亦指稱性慾，但相比嚴格限定於性指涉的 *libido* 更為多義，特別是在其關聯斯多葛學派的激情四種（慾、恐懼、快樂、悲痛）時，與基督教的愛相對立。<sup>3</sup> 總結前述，我們簡單做一區分，在以聖奧思定神學著作為典型代表的拉丁語境中，*concupiscentia*（有時以 *concupisco* 的形式）主要為基督宗教術語，多與性慾相關聯，但亦超出其範疇。*Cupiditas* 主要表達與財色相關聯、與真愛相對立的「貪婪」(*greed*)，而 *libido* 作為世俗語境下的典型表達方式，主要與感官享樂，特別是性慾有所關係。為行文之便，除有特指會加以注明之外，本文直接將 *concupiscentia* 譯為「慾」，將 *libido* 譯為「力比多」，將 *cupiditas* 譯為「貪慾」。

<sup>2</sup> Timo Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscentia* (Leiden/ Boston: Brill, 2012), p. 16. 請參看 Gerald Bonner, "Libido and Concupiscentia in St. Augustine," *Studia Patristica*, vol. VI (1962), pp. 303-314.

<sup>3</sup> Timo Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, pp. 16-17.

有一點需要我們進一步留意的是，慾的這三種拉丁表達形式都在重要神學家們的思想當中一無例外地與愛形成或為對立或為一體的張力關係：聖奧思定將 *cupiditas* 定位為與愛德 *caritas* 反向的、耽於肉身的、低級的貪慾；蒂利希則一改弗洛伊德那裡完全基於性而被汎化的行為驅力，將 *libido*（希臘文對應詞 *epithymia*）歸入人的本性之愛，即與超性恩寵的天主聖愛相互統合的慾愛範疇當中，成為愛的四元互動性結構中不可或缺的組成部份；<sup>4</sup> 而在聖多瑪斯的愛觀念中，*concupiscentia* 則作為愛的兩種動向之一，被整合入愛的概念當中，並在基督信仰的灌輸性德性——向天主之德 (*virtutes theologicae*) 之一的望德 (*Spes*) 中成為充當其本質的愛的動力。

<sup>4</sup> 這裡需要留意的是，蒂利希將 *concupiscentia* 定義為 *libido* 的扭曲形式，或曰非本真存在狀況下的疏離形式，是「將實在之整體收納入自我的無盡慾望」(Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 52)，後者無厭足地 (*infinitely*) 追求享樂；而與之相對的本真或本質狀況下的 *libido* 則明確地 (*definitely*) 謀求愛之聯合，符合愛作為「疏離者走向重新聯合的力量」、作為「面向生命之自我實現的驅力」的定義。*Concupiscentia* 突出高度自我中心的 (*egocentric*) 主體性自我，而 *libido* 則通過愛的聯合彰顯出關係性的自我——我—你 (*I-Thou*) 的關係性本體。蒂利希認為弗洛伊德沒有對 *libido* 概念作出類似區分，「弗洛伊德沒有看到，他對人性的描述只是在人的生存困境中，而非在人的本質上適用。力比多的無窮盡性是入疏離狀態的標誌，它與人本質上的或被創造的善相抵牾。在人同自身以及世界的本質關係中，力比多並不是 *concupiscentia*，它不是將萬有收納入人特定存在當中的無限慾望，而是與其他愛的特質——慾愛、友愛和聖愛相聯合的一種愛的元素。愛並不排斥慾望，它將力比多納入自身當中。但與愛相聯合的力比多不是無限的，它如所有的愛一樣，指向一個明確的主體，與其一道慾求同愛的載體相聯合。」*Ibid.*, p. 54.

## 一、聖多瑪斯對慾的界說

聖多瑪斯將慾界定為追求快樂（快感）而富於情的感官嗜慾。我們有必要先逐個厘清這裡所涉及的如嗜慾、情等幾個核心概念。

聖多瑪斯根據亞里士多德的哲學人類學理論，將嗜慾（*appetitus*）歸為靈魂的五類機能之一。<sup>5</sup>嗜慾是靈魂追求所慾之「善」的一種自然傾向，來自於人的本性，但又因為人的高級機能——如認知能力等，而超出反映本性之傾向的自然嗜慾（*appetitus naturalis*）的高度，<sup>6</sup>如愛也是一種嗜慾。<sup>7</sup>高級的嗜慾可引導人超越自然嗜慾的傾向與需求，如常見的（為宗教信仰的）獨身生活（放棄性事）及禁食（放棄飲食）、（為某種精神訴求的）絕食（放棄飲食）甚或自我犧牲（放棄自我保全）。

因此，作為被可慾的受感知物所推動的一種被動機能，<sup>8</sup>嗜慾分為自然/ 感官嗜慾（*appetitus naturalis/sensitivus*）或肉情（*sensualitas*），<sup>9</sup>以及理性嗜慾（*appetitus rationalis/intellectivus*）或意志（*voluntas*）兩種。前者屬於靈魂—身體複合的實踐活動，而後者則歸為純粹靈魂的實踐活動。在聖多瑪斯的體系中，感官嗜慾又可區分為作為慾情（*appetitus concupiscibilis*）與憤情（*appetitus irascibilis*）兩類。聖多瑪斯對慾情的定義是「靈魂用其中一種機能，單純地傾向於適合於其感官的東西，逃避有害的東西」。<sup>10</sup>「慾情」這一「慾求式的嗜慾」，便是我們本文將要重點分析的概念 *concupiscentia* 的屬名，突出後者作為靈魂嗜慾機能之一——感官嗜慾之本質。而慾情所針對的是「合於本性並使感官起快感的善之性質或理」，<sup>11</sup>與身體的官能直接相關，而與純為靈魂機能的理性嗜慾——意志有所區別。

在《神學大全》第一集第八十二題的第五節中，有人提出意志作為高級嗜慾，亦應如感性嗜慾一樣區分為憤情和慾情，他指出慾情能力（*concupiscibilis*）來自慾求（*concupiscere*），但是有的慾求不能屬於感性嗜慾，而只能屬於理性嗜慾或意志，比如對智慧的慾求。<sup>12</sup>這裡涉及到了對慾的區分與定位問題，也就是有沒有一種理性的、高級的慾（情）的問題。聖多瑪斯做出了如下回應，他說：

5 根據對象來劃分，靈魂機能包括只對（與靈魂相結合的）身體起作用的生理機能（*potentia vegetativa*）與其他四類也對外在（於靈魂的）物起作用的機能。這四類機能是：外在物自然宜於與靈魂接觸，雙方相心性關係在靈魂中的兩類：針對所有可感形體物的感官機能（*potentia sensitiva*）和針對普遍的物的理性機能（*potentia intellectiva*）；靈魂本身傾向並趨向於外在物的兩類：空間運動機能（*potentia motiva secunda loca*）和嗜慾機能（*potentia appetitiva*）。在空間運動機能中，靈魂以外在物為活動和運動的終點，以獲取其所願望和慾求之物，而在嗜慾機能中，外在物先在靈魂意向中，靈魂以之為目的。ST, I, q. 78, a. 1。聖多瑪斯（Thomas Aquinas）著，周克勤等譯，《神學大全》（*Summa Theologiae*）（台南市：碧岳學社/ 高雄市：中華道明會，2008）。

6 ST, I, q. 80, a. 1.

7 ST, I-II, q. 26, a. 1.

8 ST, I, q. 80, a. 2.

9 在台版《神學大全》中，*sensualitas*被譯為「肉情」或「肉慾」，尤其是後者，令「慾」的詞彙表更加複雜化。這裡聖多瑪斯也明顯將自然嗜慾與感官嗜慾合併為一項。

10 ST, I, q. 81, a. 2.

11 ST, I, q. 82, a. 5.

12 ST, I, q. 82, a. 5.

……慾 (*concupiscentia*) ……有兩種意義。有時是指激起靈魂某種騷動 (*concitatio*) 的情 (*passio*)，這是一般的意義；按這意義，則只屬於感性嗜慾。另一種意義，是指不帶有情或靈魂騷動的單純情感 (*affectio*)，如此則是意志活動。按這意義，也可用於天使和天主。但按這種意義，它……不分屬於不同的機能，而只屬於一個機能，即所謂的意志。<sup>13</sup>

可以看出，聖多瑪斯對慾做出了雙重區分：一般意義上「令靈魂騷動的情」（身體—靈魂複合活動）的感官嗜慾，和純然意義上不帶有「情」之因素（純靈魂活動）的理性嗜慾。這裡需要解釋一下另一個與慾存在密切關聯的概念——「情」。

情 *passio*<sup>14</sup>，或稱感受 (*pati/passive*)，即「有所收受」或「有受又有失的感受」，強調感受主體的被動性 (*passivity*)，<sup>15</sup> 因此我們日常習慣稱為「激情」，強調其難以被理性所控制的激烈特徵。相對而言，上一段引文中聖多瑪斯提到的情感 (*affectio/affectio*) 則泛指意識的感受，雖亦強調被動性，但更多突出情感的平和，與情形成鮮明比照。情主要處於靈魂的嗜慾（而非知覺）部份，受到物之「善」吸引所致，「含有承受者被拉向主動者之意義」，由於靈魂因嗜慾而「對外物本身有一種傾向」，<sup>16</sup> 其被動性在於「我

們用外在行動是為獲取外在的東西」，<sup>17</sup> 即需有嗜慾對象作為行動的前提條件。情又主要在感官嗜慾而非理性嗜慾部份會帶來身體的變化。<sup>18</sup> 聖多瑪斯指出，在慾情部份的情上，從善的方面可分為愛、願望或慾 (*concupiscentia*)、快樂或喜樂，而從惡的方面則對應惡或憎惡、厭棄或逃避、傷痛或哀愁凡六種：<sup>19</sup>

在嗜慾的動態中，善有吸引力，而惡有排斥力。所以，善先在嗜慾機能上，產生一種向善的傾向、或適合性、或自然符合性，這屬於愛之情 (*amor*)。在惡方面與愛相對的，是惡或憎惡 (*odium*)。第二，若善是尚未得到的，便推動嗜慾追求所愛之善，這便是願望 (*desiderium*) 或是慾 (*concupiscentia*)。在惡方面與此相對的是厭棄 (*abominatio*) 或是逃避 (*fuga*)。第三，得到了善之後，使嗜慾定止於所得之善，這屬於快樂 (*delectatio*) 或喜樂 (*gaudium*)。在惡方面與之相對的是傷痛 (*dolor*) 或哀愁 (*tristitia*)。<sup>20</sup>

從而慾是區別於其他諸情的個別之情——它推動嗜慾追求尚未得到的所愛之善，「由愛而生，走向快樂」，「可令感官快樂者……若不在跟前而將嗜慾拉向自己時，即產生慾」。<sup>21</sup>

<sup>13</sup> ST, I, q. 82, a. 5, ad. 1.

<sup>14</sup> 台版《神學大全》又出現將 *passio* 譯為「情慾」的情況，「慾」系列又多了一個成員！

<sup>15</sup> ST, I-II, q. 22, a. 1.

<sup>16</sup> ST, I-II, q. 22, a. 2.

<sup>17</sup> ST, I-II, q. 22, a. 2, ad. 2.

<sup>18</sup> ST, I-II, q. 22, a. 3.

<sup>19</sup> 而對應在憤情方面，則有三組五種：企望 (*spes*) 和失望 (*desperatio*)、畏懼 (*timor*) 與勇猛 (*audacia*)、忿怒 (*ira*)。靈魂的情共計十一種。

<sup>20</sup> ST, I-II, q. 23, a. 4.

<sup>21</sup> ST, I-II, q. 30, a. 2.

在聖多瑪斯看來，涉「情」無非兩類：慾情和憤情，又統稱「肉情」，細分皆可歸於三點：「肉身之慾」、「眼目之慾」和「人生之驕奢」。聖多瑪斯將慾分為自然的與不自然的兩類，「自然的」指適合人的動物性本性的慾，如飲食，稱為符合自然（本性）的慾（*concupiscentia naturalis*），從內涵上與我們前面提到的自然嗜慾相類；「不符合自然（本性）的慾」（*concupiscentia non naturalis*）則是指被感知為適合或善並以之為樂的慾，習慣稱為「貪慾」（*cupiditas*）。「自然的」為人獸所共有且必要，「不自然的」則為人所特有，附加於符合自然的慾之上。<sup>22</sup>聖多瑪斯又補充指出，符合自然的慾或為保存個體（通過飲食），或為保存種群（通過性事），對此類事宜的過度嗜好，則稱為「肉身之慾」（*concupiscentia carnis*）。此外，還有一種慾叫做「靈魂之慾」（*concupiscentia animalis*），它所追求的不是保有某物或獲得肉體感官的快樂，而是在理解、想象和感知上獲得愉悅，例如錢財、服飾等，這種被稱作「眼目之慾」（*concupiscentia oculorum*），或者指好奇心，或指對物外呈現在眼前之物的慾，即貪心或貪慾（*cupiditas*）。符合自然的慾或肉身之慾，與靈魂之慾或眼目之慾是慾（*concupiscentia*）在慾情（*appetitus concupiscibilis*）中的兩種表現，連同屬於憤情之表現的「對優越的不正當嗜慾」——「人生之驕奢」（*pride of life / superbia vitae*）或曰驕傲一道，構成情的三種基本表現方式，情也是罪的原因。<sup>23</sup>關於驕傲作為人之首罪，容後再敘。

<sup>22</sup> ST, I-II, q. 30, a. 3.

<sup>23</sup> ST, I-II, q. 77, a. 5.

聖多瑪斯認同亞里士多德對慾的定義——「慾是對快樂的追求」，<sup>24</sup>定義慾為「對可令人快樂者之嗜慾（*appetitus delectabilis*）」，<sup>25</sup>他強調慾是因感官之善所獲得的快樂，屬於靈魂及肉體複合活動，位於感官嗜慾部份，有別於因可理解之善（理性之善）所獲得的快樂，後者只屬於純靈魂活動。<sup>26</sup>而之所以對智慧或其他精神性之善存在所謂的「慾」，要麼是因為與感官之慾存在相似性，要麼就是因為靈魂高級部份的嗜慾強度劇烈，從而漫溢至低級嗜慾，而令後者追隨高級部份追求精神性之善，結果導致肉體服從於精神的支配，<sup>27</sup>以此方式實現感官嗜慾與理性嗜慾的相通。綜上所述，聖多瑪斯對慾的定義可以總結為：在感官嗜慾之慾情當中推動嗜慾（也包括理性嗜慾）追求所愛之善及伴隨而來的快樂（快感）的一種情。接下來我們再來簡單看看聖多瑪斯對前文「慾之三段」其他二者的表述。

首先，聖多瑪斯在《神學大全》中也有使用我們在英文中常用的表達「慾望」的 *desire*，對應拉丁文為 *desiderium*，台譯本譯為「願望」。聖多瑪斯特別指出願望與慾 *concupiscentia* 的區別，他說：「嚴格地講，『願望』不只屬於下級嗜慾，也屬於高級嗜慾。『願望』不像『慾』那樣，含有『貪慾』（*cupere*）的意味，它只是單純地指向所願望之物的動態」。<sup>28</sup>所以 *desire* 可以說是對慾的一種汎指或統稱。另外，這裡提到的動詞 *cupere* 所對應的名詞則正

<sup>24</sup> Aristotle, *Rhet.*, I-II, 1370a17.

<sup>25</sup> ST, I-II, q. 30, a. 1.

<sup>26</sup> ST, I-II, q. 30, a. 1.

<sup>27</sup> ST, I-II, q. 30, a. 1, ad. 1.

<sup>28</sup> ST, I-II, q. 30, a. 1, ad. 2.

是 *cupido* 或 *cupiditas*。就聖奧思定對貪慾 *cupiditas* 的定義「貪慾是對無常之物的愛」(*Nihil aliud est cupiditas nisi amor rerum transeuntium*) 似把慾與愛等量齊觀，<sup>29</sup> 聖多瑪斯就此回應道，「慾 *concupiscentia* 本身不是愛，而是愛之效果。……奧思定在那裡講的是廣義之慾望，即泛指嗜慾對未來之善的動態。所以愛及企望皆包括在內」。<sup>30</sup> 在此意義上，聖多瑪斯自己也往往將慾與愛、特別是其中的慾愛之愛 (*amor concupiscentiae*) 以及具有慾愛之愛特徵的向天主之德——望德，予以正面的關聯。通過前述我們知道超出「符合自然（本性）的慾」之外的「不符合自然（本性）的慾」被聖多瑪斯強調「習慣上多」(*solet magis*) 稱為貪慾 *cupiditas*。<sup>31</sup> 而有趣的是，他列舉亞里士多德的觀點，強調相比「非理性的」符合自然的慾，這種習慣上多被稱為貪慾的「不符合自然的慾」，反而是「帶理性的」，因為它體現了人與動物的種差，為人所專有。人是理性地貪婪！<sup>32</sup> 而也正是因為理性能展向無限，因而這種隨從理性的貪慾才是無限的，「理性可以說有某種無限能力，因為它能無限地思索一個東西，例如：數目之增加，或直線之延長。所以，某種無限能適於理性。因為理性所知識之普遍性，也是一種無限，因為其中含有無限的個體」，<sup>33</sup> 聖多瑪斯說，「所有慾望錢財的人，能不限定數量，而慾望能富到什麼程度，便富到什麼程度。……以錢財為目的者，其對錢財之慾望是無限的。……對其他東西之慾望，也是同

理」。<sup>34</sup> 正如我們後文會看到的，理性範疇內的理性嗜慾——意志同理，往往要比符合本性的自然嗜慾更為進取和執著從而更具道德風險。

除過一般性的習慣表達之外，*cupiditas* 一詞亦有其明確專指。在《神學大全》第一部第二集第八十四題第一節中，聖多瑪斯專門討論了貪婪或貪心 *cupiditas* (*covetousness*)，他回歸聖保祿宗徒的本意，突出了 *cupiditas* 與錢財的直接關聯，是對錢財的不正當貪求，並在此意義上成為一切罪過之根源，儘管對 *cupiditas* 的理解存在多種意義，比如認為它指稱對一切現世之物或可朽之利益或善的不正當貪求，<sup>35</sup> 因為上述利益或善均可憑藉錢財獲取，故而 *cupiditas* 所特指的對錢財的貪婪才是根本。<sup>36</sup> 顯然，相對前述的聖奧思定，聖多瑪斯在 *cupiditas* 與錢財的意涵關聯上更為堅決徹底。

我們再來看看聖多瑪斯對力比多 *libido* 的界定。在其文本中，*libido* 往往專指性慾，英譯本常用 *lust* 譯出。<sup>37</sup> 聖多瑪斯強調「力比多指稱實際發生的過度之慾 (*concupiscentia*)」，因而「在性交合中實際發生的力比多則是慣常之慾 (*concupiscentia*) 的明證」。<sup>38</sup> *Libido* 一詞有著十分鮮明的性內涵，從而台版《神學大全》將 *libido* 譯為「淫慾」是十分準確的。

<sup>29</sup> St. Augustine, *De diversis questionibus octoginta tribus*, q. 33.

<sup>30</sup> *ST*, I-II, q. 30, a. 2, ad. 2.

<sup>31</sup> 從台版《神學大全》將 *concupiscentia* 譯為「貪慾」、「貪情」，突出慾「貪婪」的負面內涵。

<sup>32</sup> *ST*, I-II, q. 30, a. 3 & ad. 2-3.

<sup>33</sup> *ST*, I-II, q. 30, a. 4, ad. 2.

<sup>34</sup> *ST*, I-II, q. 30, a. 4.

<sup>35</sup> *ST*, I-II, q. 84, a. 1.

<sup>36</sup> *ST*, I-II, q. 84, a. 1, ad. 2.

<sup>37</sup> 請參看 *ST*, I, q. 98, a. 2, ad. 3; Thomas Aquinas, *De malo*, q. 4, a. 6, add. 16-18, in *On Evil*, ed. Brian Davies, trans. Richard Regan (Oxford/ New York: Oxford University Press, 2003). 英譯本的 *lust* 有時譯自拉丁本的 *luxuria*。

<sup>38</sup> *De malo*, q. 4, a. 6, ad. 16.

## 二、拉內論慾的神學涵義

當代著名的天主教神學家拉內對於慾 *concupiscentia* 也有特別的關注。在〈慾的神學概念〉 (“*Zum theologischen Begriff der Koncupiszenz*”) 一文中，拉內集中討論了他從神學角度對慾的理解。他指出慾的問題是天主教倫理神學中最為棘手的難題之一，主要原因是存在兩種難以和解的對立立場：一種視慾為罪 (sin)，是重壓於人、從深層驅使人干犯道德罪過的力量；另一種立場則認為慾被直接賦予人的本性，從而當然是「無害的」、甚至幾乎是必要的，而擺脫慾的控制，即便對於基督宗教意義上「未墮落的人」（指人類原祖亞當）而言，亦無法強求，它乃是一種超出人本性的 (preternatural) 天主恩賜。<sup>39</sup>

拉內首先列舉了對慾的三種理解。從最廣義角度來講，慾指意動力 (*Strebevermögen / conative potency*)<sup>40</sup> 及其相關行動；從較為狹義的專有涵義來看，慾指感官願望 (*Begehren sensitive desire*)；而在最狹義及最嚴格的神學涵義上，慾指感官嗜慾 (*Begehrungsvermögen / sensitive appetite*) 及其行動，它「努力追求感官對象，與道德秩序的法則相悖，不依賴於更高的、精神 (靈性) 的意動力，從而抵制人意志的精神自

39 Karl Rahner, “The Theological Concept of Concupiscentia,” in *Theological Investigation*, vol. I, translated by Cornelius Ernst, O.P. (London: Darton, Longman & Todd, 1965), pp. 347-348.

40 根據韋氏大辭典 (Merriam-Webster Dictionary) 的釋義，conation 一詞的涵義是「有意行為的傾向 (作為一種本能、驅動力、意願或渴求)」 (an inclination “as an instinct, a drive, a wish, or a craving” to act purposefully)。在此意義上，與「意志」 (volition) 同義。但根據拉內的理論，conation 強調「非意志選擇」的自發行動，從而與「意志」相對，我們暫譯為「意動」。

由決斷」，因而此一意義上的慾也被稱為邪惡的、失序的、叛逆的慾、惡的傾向。<sup>41</sup> 天主超性恩寵賦予原祖亞當的正直德性 (integrity)，<sup>42</sup> 便自然成為一般理解上擺脫「慾慾」的德性。<sup>43</sup> 前述聖多瑪斯的定義顯然與第三種理解較為貼近。

拉內認為，不應將神學教理上的慾與克修一道德意義上的慾——道德所禁止的「感官嗜慾」傾向直接關聯。他把「嗜慾」歸為意動力的自發性 (*spontaneity*)，以此為基礎，意動力的行動或預示，或抵制意志的自由決斷。拉內強調，意動力的自發性完全先於對慾的道德限定——常為「惡的傾向」，在某些特定場合，這種自發的意動力甚至可以導向具有正面道德價值的善，以對抗人不良的自由決斷以及道德上不正當的善。他接著說，「以神學意義下的慾來理解，這一自發性必須被界定為嗜慾所固有的屬性，相應地，擺脫慾則必須被理解為對嗜慾自發性的全面掌控」。<sup>44</sup>

41 Karl Rahner, “The Theological Concept of Concupiscentia,” p. 350.

42 即德性上的「完美」、「完善」。聖多瑪斯在《神學大全》第一集第三十九題第八節中討論美 (*pulchritudo*) 與聖子的相似之處時，談及「美」的三個條件：完整或完美 (*integritas sive perfectio*)、相稱的比例或和合、光彩，此處的 integrity (*integritas*) 是「完美」的同義詞，「完整或完美與聖子所特有者，有相似之處，因為聖子在自己內有聖父的真正而完美的本性」。ST, I, q. 39, a. 8. 從倫理學角度來看，德性的完整便是一種道德的完美、完善，在聖多瑪斯的倫理學裡，完美德性離不開超性維度。我們依照日常表述習慣，將 integrity 譯為「正直 (德性)」。

43 Karl Rahner, “The Theological Concept of Concupiscentia,” p. 350.

44 *Ibid.*, p. 351. 拉內認為，惟有這樣解釋正直德性，才有可能避免如下站不住腳的心理學觀點：只有當嗜慾追求道德上非法之物事時，正直德性方可發揮作用。而這樣的觀點會將正直德性變成天主對人精神 (靈性) 生命的一系列時斷時續的偶然干預，我們知道，天主的干預應當是持續更新的。*Ibid.*, pp. 351-352.



可以看出，拉內神學意義下的慾更多突出「自發性」，而並非聖多瑪斯的「感官性」。「自發性意動」更大程度上與聖多瑪斯的「自然嗜慾」有類同所指。聖多瑪斯認為，自然嗜慾是任何東西「隨本性的形式而來的（對某對象的）傾向」，該傾向「以本性的方式存在於自然物當中」。<sup>45</sup>包括人在內的一切自然物的「靈魂的每一機能，都是一種形式或本性，並有某種自然傾向。因而各以自然嗜慾慾求其相關對象。」<sup>46</sup>因此，自然嗜慾被視為人所有靈魂機能運作的前提和基礎。從特指意義上來看，聖多瑪斯指出，自然嗜慾是植物和無生命的形體物「只藉著自己的天然傾向（*habitus naturalis*），沒有什麼認知而傾向於善」的傾向。<sup>47</sup>根據亞里士多德以及聖多瑪斯的靈魂觀，人作為擁有高級靈魂的存在者，涵蓋所有較低級靈魂的機能，如植物及無生命形體物的「生魂」（*anima nutritiva*）等，因此人本性中亦存在自然嗜慾，該自然嗜慾與感官嗜慾（屬動物性靈魂「覺魂」*anima sensitiva* 層面）一道，與專屬人的理性嗜慾（屬「理性靈魂」*anima intellectiva* 層面）聯合構成人的嗜慾機能結構。而聖多瑪斯有時也直接將以人本性為基礎的自然嗜慾直接與理性嗜慾相對而論，在討論「為目的的行動」時，他說，「這個決定（為某一確定目的），在有理性者，是來自『理性嗜慾』，稱為意志；別的則來自於自然傾向，稱為『自然嗜慾』」。<sup>48</sup>這裡的「自然嗜慾」則是廣義的、汎稱的，將感官

嗜慾併入其中，因為一方面人的自然嗜慾有別於植物和無生命的形體物，有時需藉由知覺來完成，而另一方面，人的感官嗜慾（又稱「動物性嗜慾」*appetitus animalis*）雖需憑藉感官知覺，但儼然為本性之自然傾向的延伸與確認，與自然嗜慾間並無發生任何抵牾。因此，自然嗜慾與感官嗜慾存在邏輯一致性與相通性。<sup>49</sup>正是由於（生魂的）自然嗜慾不受理性（及理性嗜慾）命令，所以是一種「自發性」行動。<sup>50</sup>而對於自然嗜慾的來源，聖多瑪斯認為是天主對人本性的賦予，與意志相別而言，他說，「意志是被同一主體中的理智的理解而推動；而自然嗜慾的推動則是獨立理智（*separate intellect*）之理解的成果，所謂獨立理智便是自然的創造者」。<sup>51</sup>從倫理學意義上來看，相較人追隨自身本性的自然嗜慾，往往通過感官和理智所趨向的「善」，似乎反而承擔較少的道德風險，他說：

意志是一種理性嗜慾。嗜慾則只求善，理由是因為嗜慾無非是對某物之傾向。東西只傾向那與自己相似的及合適的。既然所有的東西，只要是物及實體就是善，故傾向必定指向善。……不過要知道，凡傾向皆追隨某種形式，自然嗜慾追隨的是自然物本身的形式；感官嗜慾以及理性嗜慾——即意志，所追隨的是所意識到之形式。就如自然嗜慾所追求的是物中所有之善，同樣動物或人的嗜慾所追求的是意識到的善。為便意志傾向某物，不必是真實的善，只須被意識為善。<sup>52</sup>

45 ST, I, q. 87, a. 4.

46 ST, I, q. 80, a. 1, ad. 3.

47 ST, I, q. 59, a. 1.

48 ST, I-II, q. 1, a. 2.

49 請參看 ST, I-II, q. 29, a. 1; I-II, q. 30, a. 3, ad. 1; I-II, q. 41, a. 3.

50 請參看 ST, I-II, q. 17, a. 8.

51 ST, I-II, q. 40, a. 3.

52 ST, I-II, q. 19, a. 10.

相對自然嗜慾，感官嗜慾和意志均屬較高級的嗜慾形式，但本體論上的級別並不代表道德成果的高下。本性仍反映著天主的創造之善，正如同自由意志仍存在選擇向惡的風險性。聖多瑪斯這一觀點，也暗示了後文拉內所提到的意志自由決斷的道德風險，以及慾對該風險的緩衝作用。

因此，聖多瑪斯的自然嗜慾從內涵上可歸為拉內意義上的「自發性意動力」範疇，與理性嗜慾——意志及其自由決斷形成二元張力。而拉內意義上的「(理性)自由決斷」(*dictamen rationis / free decision*)，可以等同於聖多瑪斯意義上「情願的」(*voluntarius / hekousios*)、有認知活動參與的「經過考慮的願望」(*desiderium consiliabile*)——理性嗜慾或稱自由意志 (*liberum arbitrium*)，其根本特徵就是自由的而非必然的「選擇」(*electio*)。<sup>53</sup>

我們再回到拉內。拉內認為，雖然傳統形而上學的靈魂觀(人類學)將人的機能區分為感官嗜慾和精神嗜慾(*spiritual appetite*)，即聖多瑪斯意義上屬純靈魂機能的理性嗜慾，同時往往把慾理解為純粹的感官機能。如聖多瑪斯。然而，這兩種機能的對象均被給予同一個統一主體，所以，人從來都不是純粹因為感官嗜慾而追求感官之善，也同樣從來不會以純精神的方式來把握精神價值，任何對象都是被人以感官—精神的複合方式所把握與追求。拉內說，「人的每一個認知及意動活動，恰是由於人的本性緣故，都必然是感官—精神活動或精神—感官活動」，從而既有先於自由

決斷的感官性自發行為，也就必然存在先於自由決斷的精神性自發行為。<sup>54</sup>我們注意到，在聖多瑪斯那裡，並未特別強調符合自然本性的「精神性的」自然嗜慾，自然嗜慾雖為天主對人本性之賦予，理應包含「精神性的」，如人向善(包括超性之善)的自然傾向，但聖多瑪斯顯然遷就其靈魂觀，作為生魂的專有機能而有專門所指出，同時「精神性的」嗜慾則亦需專指理性靈魂範疇的獨有機能——意志。

因此拉內強調，神學意義上的慾先於人的自由意志決斷，而呈現為一種非意志的(*involuntary*)精神性的意動活動(當然同時也包含感官性意動)，它或預示、或抵制人的自由決斷。<sup>55</sup>總結而論，慾的突出特徵是行動的自發性和與自由決斷的持久相左。<sup>56</sup>

從而，慾不是純感官性的，並非如聖多瑪斯所說的作為情而位於感官嗜慾部份。作為人悖逆天主的罪，慾並不是因為在本體論意義上，實體的低下地位引致道德風險，也並非依據人類學本體論對靈魂所做出的區分——靈魂的低級部份(感官/罪性?)對高級部份(理性/神聖性?)的反叛與拖累，如果這樣理解的話，那麼同樣擁有如覺魂(*sensitive soul*)這樣「較低」本體論層次的人類原祖亞當墮落前的道德「純真狀態」(*innocence*)又何以「純真」?拉內質問道：

如果神學意義上的慾被專門理解為人「感官」部份的一種質素，且除此方式慾人向惡之外別無他用，那麼該

<sup>53</sup> 關於聖多瑪斯對意志的討論，請參看ST, I, qq. 82-83; I-II, qq. 8-11, 13.

<sup>54</sup> Karl Rahner, "The Theological Concept of Concupiscentia," p. 353.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 354.

質素只會直接地、專意地與道德秩序本身相悖，即與人之整體的內在目的相反。這樣一種質素，以消極的方式對抗人之整體的內在取向（即使個別部份也必須服從該整體性），它從一開始便把一種內在矛盾引入到人的本體論分層結構當中：人較為低級的本體論層次僅具有負累和阻礙的特性，它純粹是與道德秩序背道而馳的累贅。<sup>57</sup>

拉內進而認為，與其說慾是人內在高低本體組成部份間的牴牾關係，不如說它從本質上體現了人相對於自身的分裂。<sup>58</sup>這便是拉內從當代存在主義生存論而非傳統人類學角度所提出的人的本性與位格的分裂。

我們先回到前述拉內對慾的內涵的三種理解。最為廣義的慾，等同於我們日常汎指的慾望或願望（*desire*），是對善與價值所採取的回應態度，在拉內看來，既包括任何有意的（*bewusste/witting*）自由意志決斷選擇，又包括人對善與價值的非意志（*involuntary*）——即來自於自然活力（*natural dynamism*）——自然嗜慾的反應。<sup>59</sup>較為狹義的第二種對慾的理解突出廣義的慾的後一方面含義——人的自然嗜慾對具體的善與價值的自發反應，該意義下的慾是一種感官—精神複合行為，而且「這一徹頭徹尾的感官性—精神性意動行為先於人的自由決斷，並成為其必要的前提」。<sup>60</sup>拉內指出，人的自由意志的「自由」是有限的自由，其有限性在於意志對

對象所選擇的取態，並非總是來自於自身，並非由主體自由發出，而是始於被佔有對象的出現，主體的意志相對對象而言是被動的。因此，在意志做出自由決斷之前，有自然嗜慾通過意動力的自發性（主要是精神自發性）作為必然的前提基礎，率先引導人傾向對象的善與價值。所以，拉內說：「……神學意義上的『擺脫慾（的自由）』不可能是一種擺脫任何真正先於自由決斷的嗜慾自發行為的自由。」<sup>61</sup>

第三種對慾的理解，「就其先於並抵制人的自由決斷而言，指人的自發願望（*spontaneous desire*）」。<sup>62</sup>拉內認為自由決斷並不是「純精神性」的行為，它必然伴隨有感官的過程並從而對人的感官領域有所影響。因此，「自由決斷的本質特徵是位格的、自由的，與嗜慾的自發行為相反，後者因其非自由的特徵，本質上是前道德的（*pre-moral*）」。<sup>63</sup>拉內的「意動的自發性」雖有別於聖多瑪斯的「自然嗜慾」，具有精神性因素，但二者同樣不擁有超越性，無法直接指向超性之善，而須交由自由決斷做進一步實現。自由決斷，在拉內看來，將人或隱或顯地置於天主和絕對的善面前，以做出決斷；相反，非意志的自發行動則總是指向有限的善——「鄰近的、個別的善」，後者直接面對人的認知及嗜慾機能，並最終引起自發行動。拉內接著指出，人正是通過自由決斷將自身配備為一個整體，這個「整體」從倫理學意義上講，體現了正直德性——對慾的克服，而從形而上學方面來說，則展示了本性與位格的良性互動。他說，

57 *Ibid.*, p. 357.

58 *Ibid.*, p. 354.

59 *Ibid.*, pp. 358-359.

60 *Ibid.*, p. 359.

61 *Ibid.*, pp. 359-360.

62 *Ibid.*, p. 360.

63 *Ibid.*

……道德自由從始至終與其說是關乎客觀呈現的個別價值對象的決斷，不如說是關乎自由運作的主體自身的決斷。因為在後者當中，……道德自由主體與其說是因著他對呈現在他心智上的有限的善而做出決斷，倒不如說是因著他與天主絕對實在的價值之間的關係而做出決斷。因為人只能在憑藉他對無限之善的動態取向，而在有限的善面前保持自由，每一個自由決斷都是人關於他在天主面前的處境所做出的一種配備 (disposition)，不只是根據對這一行動的法律的或道德的闡釋，而且也建立在其形上結構基礎之上。自由決斷以此方式趨向於將人配備為一個整體。<sup>64</sup>

拉內所理解的慾，展示了發生在人內部相對自身的分裂，即本性 (Nature，即「現成狀態」*Vorhandenheit*<sup>65</sup>) 與位格 (Person，即存在狀態 *Existenz*) 的分裂。「本性」是「人之所是」以一種現成實體的方式被動呈現在人面前，而「位格」則是人希望通過其自由決斷主動「想要成為其所是」的人 (位格) 之整體，二者之間的張力是人被動的當下所是和主動設定自己成為什麼，並渴望把自己理解成什麼之間的張力。

64 *Ibid.*, p. 361.

65 這裡拉內強調「本性」內涵為「客觀呈現」 (objective presence)，等同於德文術語 *Vorhandenheit*，後者指「現成狀態」 (或譯為「現成性」)、「現成在手狀態」 *presence-at-hand*，類似於中文語境中慣常使用的「自然狀態」一詞。拉內這樣界定，他說：「這裡的『本性』與『位格』當然要置於現代形而上學及存在哲學的語境當中來理解。人就其以決斷來自由配備自身來說是一個『位格』，他在做出自身的自由決斷的行動中擁有自己明確的實在。使用『本性』一詞指的是，一切在人當中必須先於這種自我配備而給予的東西，作為這一配備的對象和可能性的條件」。請參看：*Ibid.*, p. 362, footnote 2。英譯本將之譯為 *nature*，也是強調與擁有存在潛能的「位格」 (生存、能在) 相對的已然存在之呈現。我們看到，在〈慾的神學概念〉一文的後半

有限主體發自本性「赤裸裸的自然活力」的自發行動，指向一個有意去把握的對象，它先於自由意志行動，成為後者的形而上學必要前提。<sup>66</sup> 本性與位格的二元區分體現在人的具體經驗中，最為鮮明的便是感官部份對精神部份的牴牾，也體現了質料與形式的原始區分。但拉內強調位格從未完全被其本性所吞併，反而通過自由決斷成全後者，<sup>67</sup> 他說：

因而自由決斷所指向的目的都在人 (的本性) 當中，所以非意志的行動同樣應當是作為位格的人對希望自己所是的啟示與表達；從而，自由決斷應當把握 (comprehend)、改變 (transfigure) 並滲透 (transfuse) 自發行動，以至其自身的實在也不再是純本性的，而也成為位格的。<sup>68</sup>

必須要特別指出的是，在拉內意義上，本性/ 位格的區分超出了感官/ 精神的區分，在於後者止於人靈魂內部的水平向度區分，而前者則還凸顯出了垂直向度——人 (因本性所限所追求的有限之善) 與天主無限之善的張力，儘管感官/

部份，拉內也特別指出此一 *nature* (*Vorhandenheit*) 與彼一 *nature* (與超性 *supernatural* 相對的) 之間的區別。就 *Vorhandenheit* 與海德格爾《存在與時間》中常使用的同一術語的關係，感謝香港中文大學哲學系王慶節教授的提示，他認為拉內對該詞的使用是基於日常意義，並無海氏哲學的內涵，二者不存在直接的內在關聯。我們仍選擇將之譯為「(自然) 本性」，而且拉內作為「客觀現成狀態的呈現」的「本性」，在基督信仰的語境之下，與同「超性」相對的「本性」 (人基於其本質的特性) 實無本質區別，因為基督信仰中的人之應然而未然 (將成為) ——拉內意義上的「位格」，便是天主超性恩寵在人自然本性基礎上所引起的提升和轉化，這一點尤其體現在主張「恩寵成全自然」的聖多瑪斯的思想中。

66 Karl Rahner, "The Theological Concept of Concupiscentia," p. 365.

67 *Ibid.*, p. 362.

68 *Ibid.*, p. 365.

精神區分是人本性/ 位格區分最突出的表現形式。依前述，我們也清楚，感官因素與精神因素在人的實踐活動中往往呈現複合狀態。

拉內由此指，慾正是本性與位格的二元性在人身上的特有形式，既體現為人在對抗來自於本性的、對不合道德的「善」所產生的自發願望時，做出良好決斷的自由，又體現為人在對抗面向道德良善的自然傾向時，做出自由但糟糕的決斷。「無論良好的還是糟糕的道德決斷都遭遇到了來自於本性牢不可破的抵抗。神學意義上的慾表現為就像人在撒謊時臉紅——『肉體』拒絕服從『精神』追求善的願望一樣。」<sup>69</sup>而本性與位格的絕對一致，或者說經歷掙扎的願望 (suffered desire) 和自由如意的願望 (free-willed desire) 的絕對一致，拉內認為，只能在無限存在者的絕對自由中找到。<sup>70</sup>有限者——人則注定要活在本性與位格的二元張力——慾的掙扎和快意的無休止的交替循環當中。所謂人的「位格掌控本性」絕不是說本性臣服於位格的控制之下導致不會發生任何自發行動，而是說位格決斷完整地、安全妥善地參照本性而得以實現，在本性中沒有任何牴牾位格自由決斷的行動出現。一旦位格對本性的掌控成為習性，嗜慾的自發行動都可以說是位格的行動，而不是「慾」的行為，也同樣沒必要認為該行為來自於自由決斷的「命令」。<sup>71</sup>拉內的這一觀點承認，所謂「克服了慾」的擁有正直德性的有限者，雖然從本體論上講，其本性與位格不可能實現一致，之間仍存在二元

性的落差，但從倫理上來說則不存在激烈的對立衝突，因而是平安或平和的 (peaceful)，<sup>72</sup>且能為位格決斷帶來深度。拉內說，

在這裡，位格並不廢止（表面上與位格決斷相左的）自發的本性行動……它（位格）進入到位格取態的內在動力當中，完全以一種新的方式掌控該行動，以此方式，自發的本性行動最終不再抵抗位格，它不再是未消解的本性之殘餘，而是在實現位格決斷的深度和掌控力過程中變成了一個內在要素。<sup>73</sup>

所以，重要的不是如何通過禁絕的方式來消除慾，而是如何以處理好本性與位格關係的方式來「舒緩」或「平衡」慾的內在張力，平穩推動實然現成之所是（本性）面向未然甚或應然之所是（位格），讓當下有限的善（「鄰近之善」或被意識為的「善」）服從於無限的、終極的善，成為一種健康而富有道德成果的「節慾」——平和泰然地面向真善。

從而，拉內給出了在神學意義上慾的本質：

在自我決定 (self-determination) 的過程中，位格承受著本性的抵制，後者優先於自由，而且從未能完全實現人的全部所是，也未能完全表達他在位格核心中對自己的全部領悟。具體事實表明，人內裡總是存在眾多非位格

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 365-366.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>72</sup> 根據聖多瑪斯的觀點，平安 (pax/peace) 就是對人內心中兩種牴牾的合一或整合 (unio)，一種是感官嗜慾與理性嗜慾之間的衝突，另一種是同一嗜慾力因趨向不同的欲求對象而彼此間產生的抵觸。平安不僅是不同的嗜慾或欲求之人之間嗜慾或欲求彼此相同或合一，也是「同一個嗜慾或欲求之人身上，各種嗜慾的合一」。ST, II-II, q. 29, a. 1.

<sup>73</sup> Karl Rahner, "The Theological Concept of Concupiscentia," p. 368.

的、無法通透的、晦暗不明的因素，影響他做出生存決斷，他只是默默承受而不是自由行動。正是這種位格/本性的二元性，就其源於質料/精神的二元性，而並非來自人的有限性，又非來自本質/存在的二元性，亦非來自諸多機能的區分而言，我們稱為神學意義上的慾。<sup>74</sup>

拉內進一步強調，慾與感官/精神的二元關係之所以不能等同，因為（先於自由行動的）自發行動並沒有給予慾任何東西，慾也不會在任何情況下都必然擁有令自由意志強行消除自發行動的能力，同時慾也不會在任何情況下都必然將自發行動導向與自由決斷相反的違背道德的行動。在慾的支配之下，人無法通過自由決斷彌合「其現成所是」——本性，與「其將所成為」——位格之間的二元性，甚至可以說絕對無法想象有任何一種有限的精神能夠克服這一二元性，在倫理上「人永遠無法從整體上要麼被善、要麼被惡所吞沒」。<sup>75</sup> 慾令人搖擺於善惡之間，但並非只會引人趨惡。由此，拉內專門指出了慾的正面意涵。

拉內認為從嚴格意義上來講，神學意義上的慾並無道德限定，因此，我們不能說「邪惡的」（evil）或「無法無天的」（disorderly）慾。<sup>76</sup> 雖然以克修一道德的角度，甚至就前述神學概念下的慾在作為本性對（面向善的）位格決斷的抵制來看，為慾加貼「惡的」負面道德標籤似並無不妥。但這不過是拉內所界定的神學意義上的慾其中一方面的內涵，除此之外還包含一層重要的積極涵義：本性對「糟糕的道德決

斷」的抵制，這一抵制令道德決斷不那麼具有絕對性。用天主教會關於可寬恕的「小罪」（*peccatum veniale*）與致死的「死罪」（*peccatum mortale*）的說法，本性對糟糕的自由決斷的抵制，防止其達致足以干犯死罪的強度和位格中心主義，可以被視作是導向善的。拉內這樣說：

……（神學意義上的）慾先於自由決斷，它能獨自產生一種正式的道德質素，而且在此神學意義上，它具有二價性（*bivalent*），既能呈現出趨善的傾向，又能展示出趨惡的傾向。就此而言，慾即便是從其完整的神學意義上來看，也不能被視為具有道德上惡的特徵，更不消說是罪了。<sup>77</sup>

在拉內眼中，慾無論是對向善的自由決斷還是朝惡的自由決斷而言，都呈現為一個重要的「緩衝要素」（retarding factor），它來自於人的形上本性——質料性本質，因而從純粹本性的意義上來說，沒有人是無慾的，更可以斷定，即便無慾也不能歸功於人的一己之力。<sup>78</sup> 作為道德決斷的緩衝要素的慾，即可以抵制我們求善，同樣道理也可以阻滯我們選擇行惡，關於這一點我們在結論中再結合當代思潮做進一步探討。

那麼什麼樣的人才是克服了慾的糾纏的所謂「（具有）正直（德性）」的人呢？拉內是這樣描述的，與其說他擺脫了（freedom from）慾，倒不如說他擁有通過抵制錯誤的道德決斷而將慾導向善的自由（freedom for）。拉內說，

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 369-370.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 371.

一個具有正直德性之天賦的人依舊是「感官性的」，就其缺乏激越的生命力 (*intense vitality*) 而言，他既在新柏拉圖主義意義上，也在基督教意義上，不那麼具有精神性。毋寧說，他真正自由的是通過位格決斷以如此一種獨立自主的方式配備自身，以至於在他的存在領域不再有任何一種被動的情性 (*passive sluggishness*) 來抵制這一獨立自主的自我決定。<sup>79</sup>

在聖經當中，人類原祖亞當便被認為處於擁有正直德性的「純真」狀態，拉內以討論其慾的狀況來深化對慾的探討。他指出，天主賦予亞當正直德性，並不是讓他消除向惡的危險和衝動，避免犯罪，「作為人類領袖而決定服務或背叛天主」，而是為了幫助他在向善的位格決斷中完全實現其存在。憑藉天主所賦予的正直德性，亞當有機會通過自由決斷以完全實現其位格存在的方式，克服本性與位格的二元性，從而潛藏著做出錯誤道德決斷的重大風險——成為「神」，而在此意義上，伊甸樂園裡的亞當要比現時的我們處於更加危險的道德境地，慾的本質「防止人的位格決斷因為與該決斷相反的遲鈍本性的緣故，而贏得對他本性徹頭徹尾、一錘定音的掌控」，<sup>80</sup> 它不但是對向善、也是對向惡的自由意志的緩衝。由此，慾的神學意義便完全呈現出來：人永遠無法完整地擁有泰然自若的 (*gesammelt/collected*)、由衷的 (*innig/heartfelt*) 整全生命之心性 (*inwardness*)，這就是人的有限性及凡間性 (*terrestriality*)，即其感官性及精神性的本質。也正是人的本性與位格的內在分離，既成為他墮落的

危機，也成全了他的救恩，因為該分離也防止他淪為徹底的惡。<sup>81</sup>

從而，拉內指出，亞當在伊甸樂園中的「純真」狀態是一種「不動心」 (*apatheia*) 的狀態，與此不同，完美的基督徒——聖人所擁有的配備自我的自由，是將自己全部的存在和生命的整體完全折服於天主的至善，而亞當則會將自己的本性自由朝向善或者惡兩個不同的向度配備。<sup>82</sup> 正因為此，人類背叛天主的首罪並不是源於本性與位格的二元性的慾，而恰恰是因為將本性與位格等同而導致人類最初悖逆天主。

## 結論

從整體上而言，聖多瑪斯將慾 *concupiscentia* 定位在感官嗜慾部份，類似於拉內所列舉的三種理解的最後一種。相形之下，聖多瑪斯的定義較多體現出自亞里士多德以來的傳統哲學人類學特色，注重靈魂的層級結構及其共時性的互動關係；而拉內對慾的神學理解則更為突出地呈現出當代存在主義形而上學的意味，展示出自我實現的歷時性生存動態。

與拉內相似，聖多瑪斯也並不否認慾在包括人類原祖亞當在內的人本性當中的存在。例如，在《神學大全》第一集第九十八題第二節當中，為回應下述觀點：「在男女肉體結合時，由於強烈的快感 (*delectatio*)，人變得像禽獸一樣；故此，人戒絕這種快樂的禁慾受到推崇。……是因了罪惡人才

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>82</sup> *Ibid.*

被比為禽獸。所以在犯罪以前，沒有男女的肉體結合」，聖多瑪斯這樣說，

禽獸沒有理性。所以人在肉體結合時變為禽獸，是因了理性不能控制肉體結合之快感及強烈的慾（*concupiscentia*）。但是在純真狀態，沒有理性不能控制的這類現象；但不是像某些人說的，那時感官性的快感小（其實天性愈純，身體也愈敏感，所以快感也愈大）；而是因為慾的能力在理性的規範下，不那樣無約束地傾注於這種快樂。理性之作用，並不是為減少感官上的快感，而在於使慾的能力不漫無節制地貫注於快感；所謂漫無節制地，即是超過理性的限度。正如飲食有節的人，在飲食時所得的快感並不減於貪吃的人，只是他的慾不那樣關注於這種快感。……奧斯定所說的，也就是這個意思，他並不否認在純真狀態有大量快感，只說沒有淫慾（*libido*）之焦燒及心情的不安。所以在純真狀態，禁慾不是可尊重的；它現在之所以受到尊重，不是因了不生育的關係，而是因為它防止無節制的淫慾。那時生育則不帶淫慾。<sup>83</sup>

慾作為一種基於人有限的質料本性的感官嗜慾，處於純真狀態下的亞當亦有之，但慾的倫理負面效應並不在於其本身所帶來的感官性——身體快感的大小，而在於經由理性干預後對感官快感的關注程度大小如何。

拉內強調慾是感官—精神複合活動，是先於自由意志決斷的非意志的自發意動，這一意動同樣包括感官的和精神的，並同樣與人的自由意志決斷發生抵牾。聖多瑪斯雖然沒有明確突出慾先於意志的精神自發性，但我們從他對愛的雙重區分中的慾望之愛（*amor concupiscentiae*）與向天主之德的望德的相通性中，同樣可以看到他對慾的精神性——甚至是至高精神性的認可，<sup>84</sup>儘管這一認可更多具有類比的性質。在聖多瑪斯對慾的討論中，雖未出現拉內對人內部本性與位格（自由意志）二元性作為慾的定位，而代之以傳統的感（官）性與理性（精神性）的區分，慾主要定位於前者，但同樣存在體現感（官）性的感官嗜慾與被歸為理性範疇的「理性嗜慾」——意志之間的張力。在聖多瑪斯看來，屬於純靈魂實踐活動的意志也受到感官嗜慾的推動，後者是以嗜慾對象和感受者（嗜慾主體）之間的合適關係，從對象方面推動意志的。<sup>85</sup>其中尤其對於那種容易受情（包括慾情與憤情）所控制的人，若隨情所動，則感官嗜慾便會居於意志上風。<sup>86</sup>作為理性嗜慾的意志是以「王道」（*principatu regali seu politico*）而非「霸道」（*principatu despotico*）而在理性部份

84 關於聖多瑪斯對慾望之愛與望德關係的討論，請參看拙文：〈聖托馬斯與蒂利希愛觀之比較研究：聖愛—慾愛和友愛的視角〉，《道風基督教文化評論》43期（2015年），頁134-136；Wang Tao Anthony, "A Comparative Study of St. Thomas Aquinas's and Paul Tillich's Ideas of Love: Integration with the Chinese Confucian Idea of Love," in *Paul Tillich and Asian Religions*, edited by Ka-fu Keith Chan & Yau-nang William Ng (Berlin: de Gruyter, 2017), pp. 150-152.

85 *ST*, I-II, q. 9, a. 2.

86 *ST*, I-II, q. 9, a. 2, ad. 1.

83 *ST*, I, q. 98, a. 2, ad. 3.



推動情（包括慾情與憤情）的，「如自由人之受國家元首治理，但可以反對元首」，因此情可以向與意志相反的方向推動，從而令意志有時不免為情所動。<sup>87</sup>但隨後聖多瑪斯話鋒一轉，指出意志也並不必然受到感官嗜慾的推動，當人的情牽制理性時，如強烈的憤怒（憤情）或慾（*concupiscentia*，慾情）導致人瘋狂時，會變得「像禽獸一樣」，而「隨從情之激動」，此時「理性不起作用，所以意志亦無行動」，有時理性並未被情所佔據，而「在某方面仍有自由判斷能力」，這時意志也有一些作用，聖多瑪斯總結說，「理性有多少自由，意志行動亦多少不必然受情之支使」。<sup>88</sup>因此，聖多瑪斯認為，意志不一定隨從慾，可以不願意或不同意慾。<sup>89</sup>這時的意志便展示出了拉內所強調的「自由決斷」。

聖多瑪斯也做出了意志行動的區分，他說：

既然在人內有兩種本性，即理性與感官本性。有時人全心一致，即或者感官部份絕對服從理性，例如：有德之人；或者理性全被情慾控制，如：瘋狂的人。但有時理性雖為情所蔽，仍留有一些自由。所以，人或者能夠完全制服情，或至少可不隨情；在這情況下，人靈的不同部份有不同的性向（*dispositio*），在理性看是一樣，按情看是另一樣。<sup>90</sup>

87 ST, I-II, q. 9, a. 2, ad. 3.

88 ST, I-II, q. 10, a. 3.

89 ST, I-II, q. 10, a. 3, ad. 1.

90 ST, I-II, q. 10, a. 3, ad. 2.

根據聖多瑪斯的看法，人存在完全克服情的情況，因為理性可以擁有壓制情的自由。聖多瑪斯接著說，「意志不只受由理性所知之普遍性的善所推動，也受由感官所知之善推動。是以，雖無感官嗜慾之情，亦能動向某個個別性的善。許多事我們願意並且去做，不是由於情，而是由於選擇（*electio*）；這在理性反對情的事上最為明顯。」<sup>91</sup>意志做出的這種「選擇」，就是我們所說的自由意志（*liberum arbitrium*），其「自由」顯然在於它依照理性（精神）完全脫離了感官性這一低級的嗜慾。但聖多瑪斯也認同「自然的必然性」（*necessitas naturalis*）與意志不相衝突，因為本性為最先有者，是一切之基礎和根本，本性與意志都依附於最後目的——幸福，而唯有違背本性和意願的「強迫性的必然」（*necessitas coactionis*），方與意志有絕對衝突。<sup>92</sup>不過，由於聖多瑪斯將受慾（感官嗜慾）影響的意志歸入理性範疇，於是在人的本性（靈魂）當中實現了感官性與理性的明確勘界，慾對意志的正面影響主要體現為「感官所知之善」，從而仍是通過為理性機能提供認知資料而造成，而慾本身對意志的影響則來自於感官之情，卻總是需要意志克服的負面阻礙力量。拉內從存在主義意義上所做出的本性（人的現成狀態之「所是」）與位格（人通過自由意志決斷而成為之「能是」）的區分，卻將慾視為運作於其間的間性力量（*interity*），慾既不是對感官性的癡迷，亦不是對意志決斷的執著，它作為選擇善或惡的緩衝力量，充當聯結本性與位格之間的紐帶，它既包括人基於本性的自發性行動，也包括

91 ST, I-II, q. 10, a. 3, ad. 3.

92 ST, I, q. 82, a. 1.

人通過意志自由決斷所做出的超出本性的行動，認可前者是後者的前提條件，也支持後者有超越前者的超性面向，以自我保全這一自然法 (*lex naturalis*) 的首要指令<sup>93</sup>為基礎與出發點，以自我實現為窮盡存在之潛能的終極目標。承認任何行動都同時兼有感官性與精神性，都有人的整個本性及位格（一般意義上的）的全面參與。

顯然，拉內對於人的本性對意志的影響更為進取，感官性因素對意志的影響始終存在，人不但存在完全沒有感官之情因素介入的純精神或純理性嗜慾行動，也沒有不以「鄰近之善」而驅策的自發行動作為意志展開進一步決斷的前提條件。相比之下，雖然聖多瑪斯對於人性內在結構的分析較為工整，也多賦予慾以負面的道德評估，但他也同樣並未將「肉體的慾」視作人類之首罪，他指出，原祖亞當在人類無原罪的純真狀態中，違背天主所賦予的原初正直德性的首個不正當嗜慾，不可能混雜與肉體相關聯的感官嗜慾，而只能是過份追求精神方面的益處，在此追求上超出天主規範而干犯罪過，這一首罪只能是驕傲。聖多瑪斯說，

所以，哪裡可能有追求不正當目的的第一個嗜慾，那裡就有人類的第一個罪。不過，人類當時是在純潔無罪的境界，絕無肉體反抗精神的行動。為此，人類嗜慾第一個不正當的行動，不可能是因為它去追求某一感官善處，即肉體的慾 (*carnis concupiscentia*)，逾越理性的秩序，而去追求它。所以，人類嗜慾的第一個不正當的行動，只能是因為它不正當地追求某一屬於精神方面的善

93 ST, I-II, q. 94, a. 2.

處。可是，假如它追求時，按照天主的規則所預定的尺度或範圍，它就不是不正當地追求了。為此，他的第一個罪，只能是因為他追求某一屬於精神方面的善處，超出他應有的尺度或範圍；而這屬於驕傲。由此可見，人類第一個罪是驕傲 (*superbia*)。<sup>94</sup>

聖多瑪斯對驕傲的界定是「一個人自願嚮往那『超出』 (*supra*) 自己以上者」。<sup>95</sup>

根據拉內對慾的神學定義，人類背叛天主的首罪也不是慾——本性與位格的二元性，而是企圖克服該二元性，而成為完全窮盡自身存在的無限者，如果成功，其結果又十分有趣，反而是慾的消弭。那麼「克服」二元性的唯一手段，就是最大程度地發揮位格的自由決斷，也就是通常我們所說的「濫用自由意志」，嘗試「成為天主」——同樣是驕傲。在此問題上，拉內與聖多瑪斯殊途同歸。

同樣的，我們也可以在新教神學家蒂利希 (Paul Tillich) 的神學體系中找到佐證。慾 (*concupiscentia*) 與不信 (*unbelief*)、驕傲 (*hubris*)<sup>96</sup>一同被蒂利希視為人與其存在根基、與其他存在、與自身相疏離的三個基本表徵，而疏離

94 ST, II-II, q. 163, a. 1.

95 ST, II-II, q. 162, a. 1.

96 蒂利希特別指出不應將 *hubris* 一詞等同於與慣常表達「驕傲」的 *pride*，在他看來，*pride* 指一種道德質素，其反面是謙卑 (*humility*)，而 *hubris* 所指並非一種特定的道德質素，它指的是人的普遍屬性，甚至可以出現在謙卑的行為當中。因此，儘管可以擴大 *pride* 的內涵，以涵蓋 *hubris*，但後者更好的同義詞是「自我提升」 (*self-elevation*)，蒂利希顯然是從形而上學意義上來討論「驕傲」。Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, p. 50.

(estrangement) 在蒂利希看來，正是對基督信仰的核心概念之一——原罪 (sin) 在信仰上做出的重新解釋。<sup>97</sup> 蒂利希把慾定義為「將整個實在納入人自身的無盡願望 (desire)」，並指出慾指稱人與其自身及與其世界的關係的一切方面，但其無所不包的內涵則往往被化約為特定的內涵，即對性快感的追求。<sup>98</sup> 慾的症候包括對知識、性、權力等的無盡追逐。<sup>99</sup>

而在蒂利希的愛觀念中，弗洛伊德的經典概念「力比多」(libido) 被區分為「作為慾的力比多」(扭曲的力比多) 和「作為愛的力比多」兩種，前者是疏離狀態下無盡的因而也是不明確的 (indefinite) 的渴求與追逐，而後者則處於復合狀態下明確的 (definite) 因而也是有節度的愛的聯合。<sup>100</sup> 依照蒂利希的觀點，慾是人處於意義含混的非本真存在之下的消極力量，無法與愛實現聯合，而正常的力比多則是意義明確的本真生命實現愛的聯合的根本驅力，需天主聖神的恩寵臨在而得以圓成。正常的力比多也構成了蒂利希「愛的四元互動結構」中不可或缺的重要一元。<sup>101</sup>

驕傲被蒂利希界定為人不承認自己身為「處於現實的有限性與潛在的無限性之間」的必死者 (mortal)，而視自己為自我和世界的中心，將自己自我提升 (self-elevation) 入神聖領域，自命為「不死者」(immortal) 的「精神原罪」

97 請參看：Ibid., pp. 44-55.

98 Ibid., p. 52.

99 Ibid., p. 53.

100 Ibid., p. 54.

101 關於蒂利希「愛的四元互動結構」，請參看拙著，《聖愛與慾愛：保羅·蒂利希的愛觀》(北京：宗教文化出版社，2009)。

(spiritual sin)。<sup>102</sup> 而在蒂利希看來，驕傲不是眾多罪的形式之一，而是罪的總體形式，人正是因為不承認自身有限性的驕傲，導致背離神聖中心的不信，以及以自我為中心、追求無窮盡富足的慾。<sup>103</sup>

拉內將正直德性視為對慾的克服，揭示了慾作為人本性與位格二元緊張關係可能避惡趨善的可能性，即在整體人生的目的——位格的全面實現中超越「鄰近個別之善」而面向絕對之善——天主，也克服了自亞里士多德以來的「德性倫理學」(virtue ethics) 傳統所面對的缺乏整體人生目的的不足。

當代倫理學家麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 在《追尋德性：道德理論研究》(After Virtue: A Study in Moral Theory) 一書中，也曾批判亞里士多德的德性倫理學傳統「以德性概念為動力的人類生活之缺陷」，他提到，如果沒有一種至上的整體人生的目的 (telos) 概念，會導致個別德性的概念片面而殘缺不全，無法超越實踐的有限利益（「鄰近個別之善」），導致毀滅性的專斷侵犯道德生活，德性的處境也無法獲得適當地澄清。<sup>104</sup> 麥金太爾認為，正是正直這一德性揭示了人生的整體性 (wholeness of a human life)，他說，

至少有一種為傳統所承認的德性，除了參照人生的整體性之外不可能得到任何說明——這就是正直或堅貞的德性 (integrity or constancy)。新克果說過，「心靈的純潔在

102 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, pp. 49-51.

103 Ibid., pp. 50-52.

104 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2007), pp. 202-203.

於向往一個東西」。只有當整體人生的觀念有效時，整體人生擁有單一目標的這一觀念才是有效的。<sup>105</sup>

而就麥金太爾所批評的德性倫理學傳統的這一弱點，與亞里士多德哲學一脈相承的聖多瑪斯，也已借助基督信仰真理的終極性——天主的共同之善（*bonum commune*）加以補足，他這樣寫道，

一個人的意志願意一個個別的善，若不以共同之善當這個別之善的目的，則這人的意志不是正直的（*recta*）。因為各部份之自然嗜慾也是以整體的共同之善當目的，是由目的取得願意那屬於目的者之形式理由。所以，一個人為能正當地願意一個個別的善，須以這個別善當質料願意，而以天主的共同之善當形式。故此，人的意志在所慾者方面，有責任與天主的意志在形式上一致，因為人有責任願意天主的及共同的善；但不是在質料上一致。<sup>106</sup>

拉內對慾本身正面倫理價值的肯定，是聖多瑪斯對慾的思考中並未涉及一個要點。拉內認為，慾作為內在緩衝要素，防止人以絕對性、位格中心主義的態度做出倫理上謬誤的自由意志決斷。由於慾於本性與位格的間性地位，在成全本性並自由發展位格的意義上，既承擔抵制理性掌控機制，從而遷就本性較低的需求而趨惡的道德風險，又可以同樣減緩自由意志濫用（或被利用）其「自由」，從而僭越本性界閥，乃至剝奪本性的自發性主張，放棄以本性為前提和基礎

地「領受恩寵」，專斷地做出更具道德風險的決斷。換句話說，如果沒有發自本性與位格張力的慾——符合自然本性而非超出本性限度的慾，便可能直接落入強勢世俗意識形態或錯誤宗教真理宣稱所主張的倫理絕對主義專制的陷阱中去，所謂「存『天理』，滅人慾」，「狠鬥私（私慾）字一閃念」。大凡專制主義的意識形態，往往對宣揚禁慾的重要性樂此不疲，此舉即是否定本性自發性，進而破壞本性與位格的二元張力，從而以其強勢的意志（通常陳義甚高，脫離甚至違反本性）僭越符合本性的、基於本性的位格自由決斷。

同理，某些邪惡宗教信仰（「邪教」，世俗拜物教也可歸入其中）常宣揚以縱慾的方式獲得拯救或解脫的自由，也是試圖以本性獨大的宣稱來消解本性/位格的二元性。作為自我通過自由意志決斷實現自身（從本性「現成狀態」到位格「實現」）的內在張力，慾既扮演著自我實現過程中因耽於本性自然嗜慾而阻礙位格進取的力量，又能以本性為根基從而脫離本性要求，抵禦違反本性的虛假意識形態藉由意志自由接管主體做出錯誤的倫理選擇。當代思想家柏林（Isaiah Berlin）所提出的兩種自由區分以及對更符合人本性的消極自由的推崇，也頗有此意味。

在柏林看來，消極自由（negative freedom）強調免於被他人干預的自由（freedom from），而積極自由（positive freedom）則突出「令自我成為自身的主宰，主動追求規定的生活方式的自由」（freedom to），其中消極自由更為真實和人性化。而積極自由中的超然且優先於「經驗性自我」的「超越性自我」往往會被超位格實體所僭越而消解「經驗性自我」，形成一種新的專制，導致倫理謬誤甚或人道災難。柏林說，

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>106</sup> ST, I-II, q. 19, a. 10.

……如果我們嘗試回答的問題不是「我可以自由做什麼或成為什麼？」，而是「我被誰所統治？」或「誰來決定我將成為什麼或做什麼、我將不成為什麼或做什麼」，那麼何為「積極」自由便真相大白了。……這便是「積極」自由的概念：不是免於……的自由，而是去……的自由——引導人走向規定的生活方式的自由。「消極」自由的擁躉們有時認為它只不過是野蠻暴政的貌似華麗的偽裝而已。<sup>107</sup>

柏林堅決承認個體的意志自由，每個人都有符合自身之善與價值的追求，一種承認這一點的多元主義取態，更符合人的本性與基於本性的健康位格潛能發展，以消極自由為基礎的多元主義取態更為可靠，柏林寫道，

多元主義，連同它所必需的「消極」自由做標準，在我看來，比起那些在規模龐大、法紀嚴明的威權結構中探尋由階級、或人民、或整個人類「積極的」自我主宰的理想的人們的目標來說，是一種更為真實和更加人性化的理想。它更為真實，因為它確實至少承認這樣的事實：人的目的眾多，並非都可以相提並論，而且彼此間持久對抗。<sup>108</sup>

而這種「多元」顯然應該建基於個體慾的自發性，在此處境中，慾的存在對人起到了良好的正面作用。對待慾，不能放縱，令更高層次的自我實現——無論是道德人格（位格）的圓滿還是形上位格潛能的實在化——蛻變為低層級、基

本的自我保全（飲食男女）與現成有限之「善」的「存在感」（酒色財氣）；擺脫慾的束縛，也決不是脫離本性的禁慾、絕慾，從而將被壓抑、被扭曲而無法派遣的力比多任意交由其他違反本性的意志所利用。現成所是與通過自由決斷而成為的可能所是，借助慾的張力，方能令人成為一個擁有正直德性、面向正確目的的良性位格整體。以包括拉內思想在內的當代思潮對於自然人性的高揚，對利用人自由決斷對抗或扭曲本性的專制力量的抑制，明顯比聖多瑪斯時代更為突出，更為積極。但若從「恩寵（超性）成全自然（本性）」的意義上來講，拉內與聖多瑪斯的立場仍不失異曲同工之妙。

<sup>107</sup> Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in Isaiah Berlin, *Four Essays in Liberty* (London/New York: Oxford University Press, 1969), pp. 130-131.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 131.