

台湾商务印书馆百年汉译名著



# 阿奎纳著作集

DE PRINCIPIIS NATURAE

St. Thomas Aquinas



## 哲学基础

[意] 圣多玛斯·阿奎纳 著  
吕穆迪 译述

安徽人民出版社  
北京时代华文书局



时代书局

【台湾商务印书馆百年汉译名著】

# 阿奎纳著作集

DE PRINCIPIIS NATURÆ

St. Thomas Aquinas



## 哲学基础

[意] 圣多玛斯·阿奎纳 著  
吕穆迪 译述

安徽人民出版社  
北京时代华文书局

## 《台湾商务印书馆百年汉译名著》简体字版序

北京时代华文书局策划出版《台湾商务印书馆百年汉译名著》丛书，这是一项重大的文化工程，台湾商务印书馆要藉此机会表达敬意与谢意。

近年来，北京时代华文书局与台湾商务印书馆透过双方高层往来，建立了互信互利的友好关系。从版权贸易开始，进行各种合作，时代华文书局出版台湾商务印书馆授权的《百年汉译名著》《百年精品丛书》《都市茶文化》系列以及《耽慢之人》《王国维家事》等，即是成功的合作案例。

台湾商务印书馆继承上海商务印书馆的人文精神，从1949年起继续在台湾传承中华文化，译介西方名著，为“弘扬文化、匡辅教育”的文化事业做出贡献。时代华文书局选择的第一批汉译哲学名著，乃是选自《云五文库汉译丛书》系列、已故吕穆迪神父的译作。今后，双方仍将继续合作，选择推介上海商务印书馆与台湾商务印书馆一百多年来的汉译名著，以供海内外读者参考。

出版是一项百年不朽的良心事业，尤其知识类的书籍，更是人类文明进步的动力。《台湾商务印书馆百年汉译名著》的主编周殿富总经理、武学副总经理以及北京时代华文书局的各位同仁，对传承文化做出了重大贡献，值得祝贺。

台湾商务印书馆总编辑方鹏程谨序

2013年7月

唯其译事以“译述”为原则，翻译之外复加阐述发挥，与译界字字对应的硬译原则有所不合。

我们这个简体版来自台湾商务的繁体版，对原书内容改动无多，只按照大陆通行的编辑原则略作加工。吕先生的翻译体例、特殊的行文风格及术语使用均不做改易，俾最大程度呈现原汁原味的译文特色。吕先生翻译（节译）的五种亚里斯多德著作，乃是理解阿奎纳著作理论基础的预备性著述，我们也引进版权，择日出版。

**编辑部**

**2013年7月**

# 目 录

## 壹 性体因素论

简介	2
第一章 潜能与现实	4
第二章 物质、性理、空乏	10
第三章 四个原因与原素	18
第四章 原因之间的关系	24
第五章 同种原因间的对立与比较	31
第六章 因素间的同异	35
附录	42
十范畴的分类法	42
宾辞分类：五宾称	48
两个简表	50

## 贰 物体与性体论

绪言 本书要旨	52
第一章 物体与性体	53
第二章 实体，性体；性理与物质	56
第三章 性体，类名，种名，种别名和个体（一）	60
第四章 性体，类名，种名，种别名和个体（二）	69

第五章	绝离实体，性理及实体的品级（一）	75
第六章	绝离实体，性理及实体的品级（二）	84
第七章	附性，物体归类法	90
结论	万有真源，超越名理	96
参考书		97

### 叁 鲍也西周期论解

简介		100
周期论解序		103
第一课	公理	105
第二课	生存与主体	109
第三课	秉赋美善与本体美善	120
第四课	第二美善和第一美善	127
第五课	万物本体美善与万善真源	135
参考书		143
主要名辞中英拉对照		144
课后补跋		154

# 壹 性体因素论



## 简介

1. 书名：本书拉丁原名，史传不一。或名“事物因素”，或名“物质界天然物体因素”，或名“性体因素”。最后这一名称，流行较广，大多数抄本印本及书录所惯见。De Principiis Naturae. De Principiisreum. De Principisreum naturalium.

2. 内容：全书讨论有形物体内在的性体因素，和外在的变化因素。讲解物体变化和生存因素的定义；因素的种类，因素间的同异和关系。总而言之是讨论四因：即物质、性理、作者和目的。物质与性理为主，其余为副。确定各因的名理、任务和关系：是亚里斯多德“自然哲学”的撮要。

3. 年代、地点、目的：公元 1252 至 1256 年间，圣多玛斯在巴黎大学，作学士讲学，未升教授以前，著此小书。目的和《物体与性体论》相同，是给大学新生、贡献课外阅读的资料，解释哲学名辞，及其逻辑用法；作为哲学入门的捷径，既是课外读物，则不是课堂教材。著作确期，已无可考，史家推研，当是早于《物体与性体论》，即是 1254 年前后，著者年方三十上下。史家异议尚多。恕不备述。

4. 价值：补足《物体与性体论》，讲明“物质”、“性理”、“空乏”等名辞，宇宙论，及形上学的意义。理论明透、言辞确凿，和《物体与性体论》及《周期论解》的“秉受说”，连在一起，可谓圣多玛斯的哲学基础，为研究圣多玛斯的哲学，就不患没有

指南和锁钥了，何况这三本小书，短小精明，是圣人精心结缀，躬亲书写的作品，小则代表其奇才，大则反映其时代，并为后世学脉之所宗。各国翻译、注解、研究、无代不有。历史价值可谓大矣哉！

5. 直解何谓？直解是翻译之一种，非义译、非直译、非注解，乃摘取三者之优点，犹如往代之“通事”，直接通达原文必所欲言之事，传其理，不译其词，不添注脚。字字句句，根据原文，故非义译。不译其词，故非直译。不添注脚，不杂旁释，故非注解。惟直通其事，无以名之，故强名之曰直解。对于原文，随处有所增减。所增者，乃原文言词之所未备，非原文事体之所可不涵，所减者，原文语词之所不可无，中文逻辑之所不能有。原文之增减适足以补中文之所需，去文词之障碍，而明事体之真全。苟能通其事而悟其理，则直解之目的，可谓达于庶几矣！

6. 圆括弧：故直解仍为翻译之一种。非逐句之短文注解。如有注解处，或原文含蓄之引伸，或原文史料之补充，非原文所直接包涵者，辄放入圆括弧中或书之于附录内，或识之于赘笔里，以不与原文相混，却为直解之所需有。以供有心人之参考。

7. 原文版本：主要有三：（1）Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Ange lici, Opuscula, Cura et Studio P. Fr. Raymundi M. Spiazazi, O.P; Marietti, Romnae, Taurini, 1954 都灵，玛利野蒂。（2）R. I-Henle et V.I. Bourke, De Principiis Naturae, St. Louis, Miss. U. S.A. 1947 圣路易。（3）J.J. Pauson, Saint Thomas Aquinas, De Principiis Naturae, (Critical Text), Fribourg-Louvain. 佛里堡，鲁汶。

## 第一章 潜能与现实

一、实有之界，有些物体，现时尚无生存将来能有生存。现无而能有，谓之潜能。既有而仍有，谓之现实。生存分两种，一是实体生存，一是附性生存。实体生存、是本体自立的生存。附性的生存、是某物本体生存、附有的品性或情况。例如说：“人生宇宙间”，“天下有人”，或“人是动物”。这类字句中的“生”“有”“是”或其他类似名辞，在同样的用法上，单指人的本体生存；纯净指出本体生存的绝对意义；断定本体有无的根本问题。另例如说：“天下有白人”，“白人生在某处”，“某人是白人”。在这些字句中的“有”、“生”、“是”，或其他类似句法，不是单指本体生存，而是形容本体生存、附有的一些情况；即是标明人，这一个物体，不但本体是人，而且在本体生存以外，有附加的白色。这里的白色，是人的附性、人的本体生存，是人的本体，实有而非无。人的附性生存是有白黄等颜色或其他附性。附性的有无或如何，不关系本体。

二、以上两种生存，任何一种都有潜能与现实之分。因之物体也分两种：一是现实物体，一是潜能物体。认清了这些分别，便可确定物质、原质和主体的定义。物质非他，凡是潜能的物体都是物质，都可以叫作物质。对于本体生存、有潜能的物质，叫作“原质”。对于附性生存、有潜能的物质叫作“主体”。物质是物体由以构成的质料。本体生存所必需的质料，就是原质，也叫

作元质，或第一物质。主体也叫作“容体”，因为它是收容附性的实体。对于附性说，实体本身空虚亏乏而能容受，故称容体。凡是物质，都有空虚亏乏而能容受的特性，因此都可以叫作“容体”，同时都有些主体的含义。反过去说：凡是主体也都有物质的含义。物质和主体，这两个名辞，所有的本义和关系，就是如此。试举例说明如下。例如：父母的精血有儿女的潜能，没有儿女的现实。儿女的本体形成以后，或诞生了，有了现实的生存；则开始有黑白的潜能：能够成为黑人，或白人。父母的精血是人的物质，是人本体由以形成的质料。人的本体构造完备以后，是黑白等附性的容体，容受附性，作它们依附所在的主体。如此说来，物质、容体、主体，三者名异而实同。但为追求底细，仍需加以分辨，因为附性本身，没有独立的生存；实际所有生存、全仰给于主体。附性的生存便是依附主体。另一方面，实体的物质，领受实体生存，本身空虚亏乏，没有生存；既有以后，现实所有生存，全仰给于实体的性理。物之性理全备，其实体始能因而形成。性理寄存于物质，授生存于物质，和附性寄存于主体，所发生的作用，全不相同。附性的生存，得自实体，依附实体，形容实体，作实体的附属品，和点缀品。性理寄存于物质，不是依附物质，而是充实物质，成全物质，使原来空虚亏乏、没有生存现实的物质得到生存的现实饱满。主体本身性体全备，生存自立，现实圆满。不依赖附性。主体生存不得自附性，不系于附性的存亡或有无。物质反是。它本身空虚亏乏，没有圆满全备的生存。按实说去，物质根本没有生存，只是空虚亏乏，而能领受生存的潜能而已。绝对说来，物质领受性理，由性理而得生存。性理进入物质，或出现于物质中，充实物质，成全物质。物质始由此结合性理，构成圆满的实体，并因此而得生存。可见性理寄存于物质，授生存于物质。附性寄存于主体，不授生存于主体。反之，主体授生

存于附性，性理与物质的关系，和附性与主体的关系，在生存的授受上，两相比较，正是相反。主体和物质的分别，便是在此，十分明显。虽然如此，大众用语，仍往往两辞通用，不是没有理由；因为物质与主体都是亏虚而能领受的容体。物质的本义，便是潜能物体，由亏虚性和容受力两个含义、合构而成，正合容体的定义相同。容体就是收容体，犹言收容器，或收容所。物质与主体，既然含意相同，都是容体，所以两辞通用：主体可以说是物质，物质也可以说是主体。凡是亏虚、没有生存、而能领受生存的物体都是潜能物体，都可叫物质。物质之理无他，潜能而已。潜能之理非他，亏虚而能领受是矣。主体空乏没有附性，能领受附性，因之而得附性生存。物质空乏，没有实体性理，能领受性理，因之而得实体生存。物质这个名辞的本义总归如此。物质的意义、既已如此明确，性理的意义是什么，便可容易解答。兹详论如下：

三、性理是什么？性理是物之本性实体、现实生存具有之理，是物质领受实体生存，必需有的凭借。性理的效能是授与生存，充实物质的空虚，成全物体，实现它生存的潜能。物体生存既分两种：一是实体生存，一是附性生存，性理则随之也分两种。成全实体生存的性理叫作“实体性理”，即是“本体性理”。构成本体的真性，简称“性理”。成全附性生存的性理叫作“附属的性理”，构成主体附有的状态，简称“附性”。统言之：性理是成全物体现实生存的因素，是物体现实生存的凭借，是构成物性美善的内在原因（因此希腊文的性理叫作“盈泰理极”，就是全美至善的意思。拉丁文性理也叫作现实，也是性理现实全备，既有仍有，充实圆满，美善无缺的意思）。举例说明如下：例如人是白、黄等颜色的主体，本身空乏，没有颜色，但有容纳颜色的潜能，既领受某颜色，乃因之以为凭借，而得到一种附加的生存状况，

并得到此状况止于中极的现实：是白或是黄。以上是附性的实例。下面为实体性理举一个例。例如方才所说的：父母的精血是本性空虚亏乏的物质，必需领受人类本体的性理，受到这个性理的充实，因它以为凭借，始能构成人的真性实体，得到人本体生存的圆满实现，真正是一个性体全备的人，不是他物。人本体必备的这个真性实理，就是人的性理，叫作灵魂，也叫作灵性。容纳人灵的物质便是人的肉躯，人灵结合肉躯，构成人的实体，拥有人本体生存的现实。请参看注解家亚维罗《灵魂论》卷二章三。上文说明了本体及附性生存的构造。下文讨论物体的产生是如何。

四、物体的产生是物质因变动而领受性理，性理分两种，既如上文，则“产生”也分两种。物质领受实体性理，是“实体产生”。实体领受附性便是“附性产生”。产生是生存的开始，也是一个过程。领受性理而得生存的现实，是产生过程的终点。实体产生和附性产生的实例如下：人的诞生是人的实体产生。人的物质之躯体、领受人的灵性，构成人的本体。人的颜色变白或变黑，便是人的一个附性之产生。实体产生、单纯而绝对的、决定本体的有无。附性的产生不触及本体有无的绝对问题，而只是决定本体既有以后，又得了附加的某种状态，形容本体如此，或如彼，色白，或色黑；或其他类似的问题都是附性生存状况的变化，是相对的，浮面的，不彻底涉及本体有无的绝对问题。人诞生，和人变白，或变黑，是两种产生的形式，互不相同。一是实体产生，一是附性产生。附性产生是附性的变化。

五、败亡和产生相反。也分实体和附性两种，一绝对，一相对。绝对的产生或败亡属于实体，决定其本体的有无。从无入有谓之产生。从有入无谓之败亡。相对的产生或败亡属于附性。附性的产生是实体在其本体生存上附加的状况、发生变更，有所得，或有所失，拢统说去：凡是产生或败亡都是一种变化。一是变无

为有，一是从有入无。惟需分辨“无”字有两种意义。“无有”或“无物”是某物生存的否定。从无变有的无，在自然物体产生时，不是绝对的无，而是现实生存的无。否定现实生存不是否定潜能生存。从无变有是从生存的潜能变成生存的现实。潜能中的生存是现实生存的否定，没有现实生存，故称之为“无”，不是绝对的任何物完全无有，只是某物有潜能生存，无现实生存。例如：铜像从无变有，乃是从铜料的潜能中，制造出来。在铜料中铜像有潜能生存，没有现实生存。故称之为“无”，不是绝对纯无。

六、物体产生必备的要素有三，一是物质，二是空乏，三是性理。物质是潜能物体。只有生存的潜能，没有生存的现实。潜能是物质对于现实生存所有的亏虚状态，和容受力。空乏是空虚和亏乏。物质没有生存的现实和圆满，故此称之为空虚，物质潜能有护得生存现实和圆满的趋向和需要，故此称之为亏乏，合而言之：谓之“空乏”。空乏是物体产生的要素，因为物质不空虚，或空虚而无亏乏或无趋向与需要：则其潜能无实现的可能。换言之：物体便无从产生。性理是物性物理的统称，指示物性形成必备之理，是物质欲得生存必需有的凭借。物质领受性体。性体因物质以接受性理，又因性理以获得生存；遂成为实物。性理和物质构成性体，都是实体生存的内在因素。空乏是物质潜能必备的条件。上文一切。可举例申述如下。例如：用铜塑像，铜是物质。铜的浑然无状是空乏。铜像的状貌是像貌神情、屈直长短之理，属于性理之类，也就可以说是铜像的性理，即是铜像的所以然。铜料的物质，对于铜像状貌之理含有亏虚性和容受力，故此是一潜能物体。像的状貌神情、屈直长短的条理，是性理，不是实体性理，而是一种附性。在铜未有铜像状貌以前，铜的本身已有实体生存，自立生存，不依赖像的状貌。凡是人工制造的形状式样等都是附性，不是实体。艺术的工作是采取自然界生存自立的实

体，加以额外的施工制造。注意到人工和天然的分别，上面的实例，便足以说明性理、物质和空乏三者，在物体产生时所有的任务。同时也就可以见到物质和性理的定义，和两者之间的关系。这是本章的主要宗旨。



## 第二章 物质、性理、空乏

一、总结上章所述，可知性体因素有三：一是物质，二是性理，三是空乏。三者相互之间的关系如何，兹于本章稍加讨论。

二、性理是物体生产过程的目的。目的也叫作“终向”。俗称“为头”。就是“为得什么事头”，或“事项”的意思。物体产生是一种过程。它的终点和目的是领受性理，因性理而得生存的现实，成为有定形和定性的实体。万物化生各以性理全备，作其实体形成的终极目的和生存之所安止。物得性理，得所安止，则有生存的现实。不保全性理，便归于败亡，无处安止。性理是生存的凭借，是实体形成或产生时，所追求的终向。性理的意义就是如此。

三、物质不是实体产生过程所追求的终向，而是实体产生所从出的原料。比较起来，性理是物体变化之所归止。物质是物体产生之所从出。物质原料，就其潜能性的本质而论，是浑沌无状，条理不备，空虚无物。如此空虚亏乏的状态，属于物质的本体。叫作“空乏”。空乏是物质本性具有的状态，以物质为主体。物质原料之理，和物质空之理，意义互不相同；就所共在的主体而言，则共是一体，实无可分。许多事物，称谓互异，辞理不同，而主体相同。物质和空乏，就是如此。例似铜料，未受雕铸以前，不成形像，没有铜像之理，就其没有状貌之理而言，谓之浑沌无状，即是空乏和亏虚。就其实体为铜而言，确是铜像的质料，谓

之物质。主体是一块铜，兼有二理：一是亏虚之理，一是物质之理。故此说：物质与亏虚，名理互异而主体相同。“亏虚”就是空乏无物。就其空虚乏物而言，亏虚本身，不是实体因素，而是物质具有的状态和条件。有此条件，物质才能是实体产生所从出的质料。这个条件，属于物质的本体。在主体上，和物质合并而不可分。因此不可分的连带关系，空乏是物体产生时必需有的次要因素。物质是主要因素，构成物之本体，是本体形成所必备的内在成分。次要因素也叫作“附有因素”是主要因素之所附设而兼具。“兼具”“兼任”意思相通。物质兼具“空虚”，犹如医师兼任工程师。医师营造房屋，不是执行医师的本职，而是兼任工程师的职务。两个职务互不相同，现由一人兼任，则主体同此一人一身。就此主体一人而论，两职两师，本是一体，原无可分。不过是：医师之兼任工程师，不是必要的，可兼可不兼。至于物质之兼具亏虚，却是非兼不可，不是可有可无的。所谓亏虚，便是物质的空乏状态。

四、“次要”、“附设”、“兼备”等类字样，都是指示本体以外所另添的附性。附性分两种：一种是必需的，一种是不必需的。必需的附性和本体不能分离。例如：人必能笑。会笑的能力，是人必需有的附性。这样的附性叫作“特性”。不必需的附性，非本体所常有。故有时能与本体分离。这样的附性简单的叫作“附性”。例如人的肤色，能白能黑能有能无，无伤本体。物质的空乏，虽然是附性因素，却非不必需，乃是物体产生时，所必需的附要因素，是物质本体之所必备。空乏或空虚是物质的特性，总不会脱离物质。物质领受某一性理以后，受到这个性理的充实，对于其他许多性理，仍旧包含着亏虚的姿态和潜势。得此失彼，失而复得，循环不已，便促成万物的变化无穷。例如：得火之热，则失气之冷。复得气之冷则失火之热。以上说明了空乏和物质的关

系。下面比较“空乏”和“否定”的分别。

五、空乏是物体的因素。否定不可以说是物体的因素。物体产生，从无物变成实有，是从生存的空乏变成生存的圆满，不是从否定变成肯定。因为空乏确指某主体有什么亏缺。否定只是纯说“无有”，不必有主体，也不指定主体有什么缺乏，只说任何某主体没有任何某事物。例如“无眼”和“失明”两个名辞，一是“否定名辞”，一是“缺性名辞”。否定名辞可以形容根本不存在的物体，例如说“蟹楼无眼”（或“狐仙无目”）。也可以形容本性不可有眼的物体，例如说：“石头无眼”。“失明”是残缺性的名辞，指示应有视觉的主体，不幸丧失了视觉。例如：“盲人的双目失明”，不但是说盲人没有目光，而且是说人的本性，应有目光，为了某种遭遇，失去了目光。说“盲人无视觉”，和说“石头无视觉”，两次说出“无”字，每次有不同的意思。一是残缺，或丧失，一是否定其所不宜有。从此可见，残缺性的无有，和纯否定性的无有，意义不可相混。物体产生，自无而有，是生自残缺性的“无”，不是生自否定性的“无”。否定性的无是纯无。残缺性的无是物质的潜能和空乏。一方面纯无是绝无一物，没有主体，否定一切。另一方面空乏或残缺有固定的主体。例如火之燃烧不是生自任何物体，而是生自条件适当的燃料，以此燃料为主体，这主体如果没有适当的条件，则不会生火。例如湿木不燃火，干木燃火。欲烧木燃火，必先使之去湿就燥，能烧火，而没有火，便是“缺火”。干木缺火，是生火的必要条件。缺火便是火的空乏。从此可见，为什么空乏或亏虚，是物体产生必备的因素。纯无性的否定，不足以称谓因素。益言之，空乏是“变化因素”，不是“生存因素”。变化因素是物体产生或形成时所需有的因素。生存因素不但是需有于产生或形成之际，而且需有于既生之后，并有于整个生存期间。物因变化而形成。形成即是产生或生成。物体之

新生，必需有物质之空乏性为之成因。无生存之空乏，或已有生存的圆满，不能领受生存，则无新生之可言。惟因物质空乏，原无生存，故能因变化而领受生存，这就是物的产生或化生。已生之物，不复化生。变化欲生之物，缺乏生存，为得生存必须变动，由无入有，由少至多，顺动向，依时序，渐续形成，达到生存的圆满。此后，则对于生存，已无缺乏。生存的空乏或圆满，便是物体的无有或已有。两者之间，无一有，互相矛盾不能并立共存。例如，欲作铜像，需有铜料，又必需有铜像状貌、神情、长短曲直之条理。铜像既成，铜料和铜像之条理，结成一个实体，共有一个生存。方在费时费力、施工制造之时，铜像条理未备，铜料的状况，尚是亏虚空乏，浑然无状。铜料结合铜像，共成一物，有实体，有形貌，已非浑然无状。则空乏状态已不存在。为此说，浑然无状的亏乏空虚，是物体的变化因素，不是物体的生存因素。比较空乏、物质和性理三个因素，可以见到“空乏”是附性因素。物质和性理却是本体因素，各以自己的本体构成实物的本体。

六、一切果如上述，则知物质有物质之理，空乏或亏虚有空乏或亏虚之理，性理有性理之理。三理互不相同。分别之点，在于名理。名理就是定义。三者定义上，虽然互有分别，但在实体生存上，有密切的关系不能分立。因为物质是空乏的主体，也是性理的主体。物质的定义和本质就是如此。犹如铜料，依其本质的定义，既是浑然无状的主体，又是铜像状貌的主体。物质的定义虽然如此，许多物质的名辞，却不都把以上这些含义同时标明出来。因为物质的名辞分两种：一种标明物质的亏虚性。另一种却只指示它的积极意义。不标明它兼有空乏状态。例如铜和面都是物质名辞。比较起来，所有的意义不全相同。铜字的意义，积极指示铜是矿物中的一种实体，不兼指它浑然无状，缺乏铜像形

貌的亏虚状态，虽然铜确是铜像的质料。面字的本钱，只是磨成了的面粉，浑然无状，没有面饼或其他面食的条理和形状，就是说面粉依其定义没有面饼的真性和实理。简言之，铜字是指示实体的名辞。面粉是指示物质空乏的名辞。这样的名辞是缺性名辞。方才说过，物体产生时，物质常留不去，物质的空乏状态却去而不留。本身指明亏虚性的名辞，所代表的物质，也是不常存留。面饼作成之后，面粉就不存在了，面粉变成了面饼，人吃面饼，说吃面饼，不说吃面粉。照此来说，物质可分两种，一是“常存物质”，一是“暂存物质”。暂存物质是缺性名辞所代表的物质。此类物质缺乏性理，既得性理，前后如出两物。新物产生，则旧物不复存在。常存物质依其积极的名称和定义，自成一独立的实体；并因此独立实体的本质，有资格作某新物的资料。新物既成，原料的实体，在固有的本质上，常存如故。铜像制成以后，铜的本质，仍旧存在；和面包所用的面粉相比较，两者分别，清楚明显。再进一步，观察另一方面：物质有单纯与组合之分。铜像的铜，便是一个组合的物质。这样的物质有性理与物质之组合，自成一独立的实体。单纯的物质，纯是物质，在定义里，不兼指任何性理，也不指示任何缺性的含义；只是单纯的指出它是性理与亏缺的主体。这个主体能有性理，也能缺乏性理，既不是性理，也不是亏缺或空虚，而是两者的主体。这样单纯的物质，是物质万物所由以构成的第一原质。在物质定义的真性上，去作比较，至高无上至纯无杂。在它以上，没有更高的物质。在它以下，却有许多较低的物质依复杂的程度排列其各自的等级。凡是较低物质，都是组合物质。将所有的各级物质，总结起来，分成两种，只有单纯与组合两个无所不包的大区别。单纯物质叫作第一物质。组合物质叫作第二物质。第一物质，无性理，不成实体，不单独生存。第一物质，希腊文“黑利”，就是：浑沌未开，黑暗无

光，性理未备，形貌莫辨，杂乱无章，而为形界万物构成所需的原质。“黑利”的意思就是如此。第一物质的定义，依上文所述，不指示物质的本体，而指示物质与性理的比较关系。物质的本体，没有任何性理，不能有定义；第一物质的本体，浑沌无状，不可认识，不可描绘。凡是定义与知识，都是指定物的性理，描绘物的状况。第一物质无性理，无状貌，故其本体定义，无以成立。它的定义，不以其本体为成因，惟有以其与性理能有的关系为内容。故此说，物质是性理与空乏两者共有的主体，仅可如此而已，只指出它和性理之关系。这个关系是外在的，不深入物质的本体。所谓第一物质，依此类定义，不是别的，只不过是对于所有一切性理和一切空乏、有主体的关系而已；犹如铜是铜像之主体，也是铜像状貌缺乏时的主体。铜，对于铜像的状貌，能有能无。第一物质，对于一切性理和状貌，能有能无。第一物质的真义就是如此；也只可如此，再好没有了。第一物质的“第一”两字，有时只有相对的意义，没有绝对的意义；依其相对的意义，物质之称谓“第一”，只是说在某种物体范围或界限以内，某物质是全类中的第一物质。例如说，流质是一切液体的原质。这里的“原”字，指示全类中的第一物质，但不指示第一物质绝对无限的真义。因为流质自身是实体的一种，由性理与较高较纯的物质组合而成，不是至高无上至纯无杂的第一物质。简言之，不是绝对的第一物质。

七、第一原质不是“产生”的主体，也不是“败亡”的主体。如说“物体产生或败亡”，可以言之成理。如说“物质产生或败亡”，则辞理不通了。物质无生灭之可言，因为产生是一种变化的过程，有起点，有终点。它的起点是物质。物质是新生物体之所由生。终点是性理，即是物质潜能之实现，凡是这样的变化过程，都是起点以前，再无起点；终点以后，再无终点。第一物质，

如果单独产生，经过变化过程，从无入有，则需生自另一物质，以为化生的起点和来源。物质生自另一物质，乃是说起点起自另一起点。物质如此。性理亦然，果必单独出生，则需是终点以后又有终点。如此，则不但起点不是起点，终点不是终点，言语陷于矛盾；而且起点以前又有起点：终点以后又有终点。如此上溯下追，推至无穷，永无止底；等于无始无终，则物体化生的过程，永不会开始，永不会终止，永无实现或形成之理。此与事实不合。故此说，产生的真义，指示组合实体，在生存的获得上，由起点到终点的过程：属于组合实体的整体，不单独属于物质。也不单独属于性理，而是属于两者之合。换言之之：在生死变化的世界以内，物质和性理，无单独自立的生存，故不能单独产生。有单独自立生存的组合物体，有产生或败亡之可言，无自立生存的物质或性理，无产生或败亡之可言。它不单独出生，惟应随实体之生，而与之俱生，作为实体化生与生存的因素。故有形之界，没有无性理的物资，也没有无物质的性理：惟有两者合成的实体。只有这样的实体，组成生死变化的有形世界，是生死变化的主体。

八、第一原质只有一个。有形世界万物共有的第一物质，在数目上只有一个。这里的“一个”两字，是数理名辞，指示数量单位分离而自立的纯一。需知这样的纯一，在含义上，有积极、消极两种分别。积极说来，物体的单一，定于性理。它的性理确定，而单一，则实体因之自立生存，而成为单一的个体。例如苏克先生，是单独自己的一个人。但第一物质，没有任何性理，既无定性之分，又无条理之别，浑沌未开，故无法在数目上，发生积极的区别，或划分。浑而无分，故亦谓之单一。这样的单一，是消极的单一：只是不多的意思，也就是浑一的意思；不是物质实体因性理的积极区别，而分为实体的单一。

九、第一物质，在定义里，不合任何性理，也不含任何空乏，

犹如铜字的定义里，没有铜像状貌有无的含义。物质的定义，不说它有无性理，却说它是主体，能有性理，也能没有性理。在定义上，固然是如此。但在生存的实际，物质总不能脱离性理，也总不脱离空乏的状态。必需结合一个性理，始能构成实体，而有生存。时而有此某性理，因之而生存，则缺乏彼某性理。时此时彼，变化无常；不是有此，便是有彼，总不是一无所有。如果脱离了一切性理，只剩物质自身，对于任何性理，一无所有，则物质不会生存。因为性理是生存的因素。生存的现实，不来自性理，则别无来源，物质无性理，则无以获得生存的现实，只能有生存的潜能，缺乏实际的生存。故此说：在实际，凡是现实生存的物体，都不能称为第一物质。



### 第三章 四个原因与原素

一、综合上文所述，可以明见，物之性体因素有三：就是物质、性理及物质之空乏状态。只有这三个因素，仍是不足以促成物体的产生。因为产生即是化生。它是由生存潜能转移到现实之一过程。以上三个因素，或单独，或联合，都无力自己由潜能转移到现实。物质是潜能的主体，无力自己由潜能转移到现实。物质潜能的本体，空虚亏乏，不会自己变成充实饱满。犹如“无”的自身，不自己变成“有”。例如铜料，只有铜像的潜能，无力自动变成铜像。它需要有艺术家来，开工制造，将铜像的条理由铜料的潜能中，提炼出来转移到铜像美满的现实，呈现出状貌神情、屈直长短的条理。这些条理。便是铜像的性理，是它的性体所因以构成的理；也就是铜像的所以然。如此物体既生，性理属于新生物体，构成它生存的现实和美满，是物体化生过程的终点。性理虽然如此高贵，远胜物质，但自身没有独立的生存，必需寄存于已成的物体中，自己没有力量从物质潜能中抽身脱出，而跃入现实：因为性理在新物已成的实体以外、未成以前，根本还不存在，怎能自动转移呢？新物正在方生未生之际，它的物质受工匠、艺术家或任何施动者，施工制造，加以雕琢修练，当此时期，新物的实体，正在产生过程的进行中，还没有产生完毕，条理不全备，本体不圆满。性理尚不存在，故无力推动产生过程的开始与进行。性理和物质都无力发出推动的工作。为促成新物的产生，

在物质和性理以外，必需另有“施动因素”发出动作，推动化生的过程，由开始以至结束。施动因素即是“作用因素”，也叫作“始动因素”，它的任务是发出动力，调理物质，从物质潜能中，引出性理，而构成新物现实生存的本体。这样的施动因素，是新物化生与生存的外在因素，是它的“作者”。犹如艺术家是铜像的作者，不是铜像的内在成分。作者不作，则作品无以自生。但作者为什么原因要着手工作呢？

二、亚里（即亚里斯多德，后文简称亚里）《形上学》卷二章二曾说：凡是作者都是为追求所愿望的某某目的，而发出动作。目的就是终向。凡是动作都有终向，没有终向便不能有动作。无作者发出动作，则性理物质，无法自力结合，而构成新物。无终向，无目的，作者无理由发出动作。因此，为促成新物的化生，除物质、性理、作者三个因素以外，需要有第四因素，即是终向。终是归止，向是方向。对准方向，而求所止，是作者决定动作必有的因素。也是原因或原始。名理同异，后有详论。

三、凡是作者，都追求目的；有的出于天性，有的出于自愿。追求目的，不必对于目的有所知识，也不必有所思量和抉择。为此有些作者，追求目的，没有知识，也没有思量和抉择。有些作者，目前能有许多彼此相反的目的，它本身内外没有任何追力来驱使它决定一方。为此，何适何从，全靠它自由意志的抉择。这样的作者，需要有知识，有思量，认识目的，加以选择，借以决定自己的动作，这样的作者可以叫作“自意作者”，以与“天性作者”有别。天性作者，受天性内在的驱迫，追求固定的目的，对于目的，以及为达到目的所需的方法，都受了天性自然的决定，不复需要自身有所选择。没有自由选择的能力和需要则不需要有知识，因此便没有知识，宇宙造化自然的条理，就是如此。为说明这一点，亚维罗《物理学》卷一章十四曾举例如下：天性自然

的作者，不费思索，各自为追求固定的目的，发出必要的动作。犹如精明熟练的琴师，习惯成自然，弹出音乐的曲调，敏捷自然，不费思索，不待商榷。一费思索反倒耽误时间，错了节拍，失掉音乐的和谐和连续。琴师弹琴，由于习惯的决定，尚且不识不知，不费思索，何况天性有然的作者呢（习惯成自然是第二天性。物体本性天生的自然，是第一天性，远胜于第二天性。然第二天性不需要知识和思索，第一天性则更是不需要知识和思索了）？故此说。追求目的的方式有两种：一是有意识的自由抉择，一是无意识的天性倾向。作者因之也分两种：一是自意作者，一是天性作者（依照宇宙造化及物体分类的逻辑），这是合理的，所以也是可能的。实有之界，可能有天性作者，发出动作，追求目的，而无知识。

四、总结上文，可以明见原因有四：一物质，二作者，三性理，四目的。

五、“原因”、“因素”、“原素”这些名辞的意义，彼此不全相同。原因和因素，在大众用语里，有时意义完全相同。两辞可以互换：原因就是因素。因素就是原因。有时却意义有些分别，不可相混。亚里《物理学》卷一章六至七曾说：原因有四个。因素却只有三个。原因二字的意义较因素的意义宽广，包括内在原因和外在原因。物质和性理叫作物体的内在原因，是构成物体的内在要素。作者和目的，是物体构成所需的外在原因，存在于物体外面。因素的意义狭窄，只指示内在的原因。依此意义，物质的亏虚，是一附性因素，不算作原因之一。详见上文。所谓“原因有四个”，只是说物之本体原因有四个。凡是附性原因，都是次要原因，附属于本体原因。因为凡是附性，都附属于本体。原因有四，都是本体原因。因素有三，两个是本体因素，即是性理与物质；一个是附性因素，即物质之空乏，附属于物质。如此说

来，原因和因素的意义，一广一狭，确是彼此不同。但是亚里《形上学》卷四（另版三）章一，又说：原因和因素，意义完全相同，两辞可以互换。物理学卷一，章七，确实说：因素专指内在原因。但是《形上学》卷十一章四，正是相反，明说：因素的本义指示外在原因。内在原因是物体的内在成分，叫作“原素”。因素和原素，一内在，一外在，互不相同，但都叫作原因。原因是因素和原素的公名，同时又说：因素和原因，有时也可以互换通用，彼此原无分别，凡是原因都可以说是因素。凡是因素都可以说是原因。广义固然如此，狭义究竟仍是有些分别。

六、“原因”和“原始”，在字义上，比较起来，原始的内容单纯，范围宽广。原因的内容，比较复离，范围比较狭窄。广泛说来，原始只有初始的意思。仅仅标明先有后有的关系，不一定包含前后生存上的因果关系。例如说：匠人制造一把刀，是刀的原始；因为刀的生存，来自匠人的制造。先有匠人，而后有刀；前后相随，有生存上的因果关系。但是例如说：夜间天黑，是早晨天明的原始；天色的变化，开始时黑暗，终了时明亮，叫作天明。反之，先明后暗，便是天黑。昼夜明暗，循环代兴，一前一后，一始一终，彼此之间，有始终先后的关系，在生存上，没有因果关系。天黑的事实形成时，是由天明开始；但天暗的生存，不是天明所造成。这样的开始，固然是原始，但不是原因。原始是变化的初始或开端。原因是物体生存的来源，称为“始因”。变化的开端称为原始，不得说是物本体生存的原因，为此理由，物质是原因。物质之空乏只是原始和开端，不可算作本体原因，但如称之为附性原因，则无不可。前文业已论及。

七、“原素”二字的本义狭窄，只不过指示物质元素而已。故此，元素是物质实体、在构造中必备的成分；都是物质的；并且不是随便任何物质成分，都可以是原素，只是原始的成分，才

可以是之。原素是物质原始构造最初所需有的物质分子。为此理由，例如人的身体、由四肢百骸所构成。四肢百骸，却由其他分子所构成。如此推到最后，发现水土等成分。四肢百骸是物质成分，不足以称为原素。最后的水土等成分，却应叫作原素。所谓原素，就是天然界，一切形体，最初的构成分子。一切形体及其各部分，都是原素所构成。原素却不由任何其他物质分子所构成。物质原素便是物质构造中，最原始、最单纯的分子。为此亚里，《形上学》卷五章三，给物质原素下定义说：“原素是物体构造中最初的成分，存在于物体以内，在它分成的部分之间，不能有性理上的区别”。例如：土、水、气、火四原素。以上这个定义，指明了三点：第一点，“原素是最初成分”，参看上文即相当清楚。不需赘加解释。第二点说：“原素存在于物体以内”。为指出原素、和实体变化中的物质，彼此所有的分别。实体变化时，旧物败亡，新物由而产生。旧物是新物的物质资料，但不复存在于新物实体以内。例如人吃面包，消化后，变成人的体血。面包是体血的滋养料，但消化之后，已不复存在于人身以内。为此面包是人体血的物质资料，不是人体血的物质原素。人体以内，原素自是原素，不需因消化而败亡，也不应败亡，但需完整存在，并以适当的方式存在，俾能构成物之实体。详见《物体化生与败亡论》卷一章十。第三点说：“原素分成的部分之间，不能有性理上的区别”。这是说物质原素，分成许多部分。这些部分，彼此之间性体相同、种类相同、定义相同，和未分的原素保持同样的本质和性理。例如：水分成许多部分，每一部分都是水，都有水的真性实理，都和水属于同种，有同样的性体定义。这样，水的部分，和人身分成的骨肉，不相同。骨和肉彼此性理不同，种类和定义也不相同。骨肉是人身体的部分，构成人的四肢，四肢也是部分，但不是原素。因为四肢的每一肢，包含许多性理不同的部分。原素的特性，

是不得包含这一些。还有一些物质原素，不得分解成许多部分。分解以后，便失掉原素的作用，等于溃散灭亡。例如单字是合辞的原素。合体辞或字分成单字则不再受分裂，再裂以后，便失掉一切意义，不成一字，也就不是合体字的原素了。原素的本体生存和任务，不许它分成性理上互不相同的许多部分，却不禁止它分成许多性理相同的部分。这样的部分是物质部分；在数量上，无妨分多。例如方才所说的水，可以分成许多的部分。

八、总结全章，可以明见，在字义的范围上作比较，“原始”广于“原因”。

“原因”和“因素”相等。原素的意义最为狭窄。大注解家亚维罗《形上学》卷五、章三所讲授的本旨，就是如此。

**按：**土、水、气、火是亚里物理学中所论的四原素。字母是破音字的原素。原素的定义适合于这两类原素。也适合于各时代、各物类的原素，亚氏物理学土、水、气、火各有精确的定义，既不同于众人俗见，又不同于现代科学；更不同于易经，或太极图内，所谈的金木水火土五行。不同不是互相冲突，只是各有各的定义，各有成立的理由，不相敌对，也不相代替。为人类理智生活的进化，各有各的贡献，识者知之。恕我多此赘笔。

## 第四章 原因之间的关系

一、前章看到了原因分四种。本章进一步讨论原因之间的关系。

二、有时，同一效果能有许多原因。例如铜像是效果，有两个原因：一是铜，二是艺术家。铜是它的质料。质料就是物质。艺术家是他的作者。铜像是效果，也就是作者的作品。物质和作者是同一作品的两个原因。也有时，同一原因产生许多彼此相反的效果。例如舵手驶船可能是航行安全的原因，也能是航行遇险、全舟覆没的原因。视其掌舵与否以为定。参看大哲《物理学》，卷二章三。又有时，在同一观点下，但在不同的效用，同一物体或事体能同时是另一事物的因和果。例如散步是健康的原因，同时是健康的效果，因为散步的动作，运动身体，增进健康，或产生健康。同时那个散步的动作，是用这部分新生的健康为目的。就目的之效用而论，健康是因，散步是果。就创作的效用而论，散步是因，健康是果。又例如人的肉体，是灵性的物质。就物质的效用而论，肉体是因，灵性是果。同时灵性是人的肉体之所以是人身之性理和理由。就性理的效用而论，灵性是因，肉体是果。灵性就是灵魂，因肉身之物质，而得生存之寄托。人身之物质，因灵性以为凭借，而得生存之现实与种别。所以身体灵魂在不同的效用，彼此互为因果。原因分四种，因果关系也分四种。原因的效用也当然分为四种。在不同的效用，同对事物，可互为因果，这是自然的。作者发出动作，促成目的实现。目的由潜能

而达现实，惟作者之动作是赖。作者是因，目的的实现是果。反过去说，目的以其价值，牵引作者，追求其实现。作者非为达此目的，则不发出动作。如此，则目的是因，作者的动作是果。但两者一往一返，互为因果，往时和返时的因果关系不相同。它们双方不是在同一的因果关系上互为因果，这是需要明辨的一点。作者的动作是目的实现的原因，但目的之所以为目的，及其牵引的效用，不是生自作者的动作。例如医生行医，治人疾病，恢复人健康，以健康为目的。但健康自身可贵的价值，是健康目的之所以为目的之理由，不是生自医生。同样，目的引作者发出动作，是作者之所以发出动作的原因。但目的不是作者的作者，即是说目的不产生作者之实体及其生存。例如健康是医生行医的原因和目的，但医生的技术不是生自健康：这里“健康”二字指示某病人被医生治好所恢复的健康。这个健康是医生的技术所产生的效果，当然不会又是产生医生技术的原因。但是欲牵引医生，运用已有的技术，则非有健康之目的不为功。为此说，目的是作者运用已有的能力，发出动作的原因，但不是产生作者及其能力的创作者。依同理，各种原因都是以达到目的、为发出效用的动机。物质发出物质的效用，领受性理，原因无他，乃为达到某种目的。性理发出性理的效用，充实物质的空虚，实现物质的潜能，动机无他，惟愿达到某种目的。故此说：目的是众因之因，就是因为各种原因发出效用都是以它为动机和原因。比较四种原因的相互关系，足以明见，目的是至上原因。任何原因，设无目的，则不发生本有的原因性作用。物质之所以然是物质，性理之所以然是性理，作者之所以然是作者，别无原因，惟因各有目的而已，都是由目的决定其所以然。目的是一切原因之原因。

三、物质与性理，结成一对，比较因果关系，也是在不同的因果效用，一往一返，互为因果，互相有所受授。物质是性理



生存的原因，因为若无物质以为寄托，则性理无处生存。欲得生存，必寄托于物质。同样，性理是物质生存的原因；因为物质无性理，则无以实现其潜能，而获得生存的现实。照此说来，足见物质和性理，在生存上，有交互的因果关系。在定义上，是一对相关名辞。物质与性理和两者所构成的实体，对比起来，也有相互关系。对整个的组合实体去说，物质和性理是两个单纯的部分，两者对实体的关系便是部分与整体、单纯与组合的关系。在定义与生存上，都是互为因果，彼此相关的。参看大哲《物理学》卷二章二。现在进一步讨论因果之间的先后关系。

四、依照天理自然的逻辑，在因果关系的本质上去作比较，原因先于效果。先后两字，或单说先后的“先”字，有两种意义。参看亚里《动物论》卷二章六。在不同的意义上，两个事物，可以互为因果；一对因果，可以互为先后。第一种意义，是变化与时间次序的先后。第二种意义，是实体生存的次第和生存圆满程度上的先后。换言之简译之：一种是时序的先后，一种是实体的先后。时序的先后也叫早晚。实体的先后，是价值的优先和落后，也就是美善程度的高下。

五、天然物体，依照本性自然的规律，或对内，自身有所发展；或对外，有所创作，既有变化演进的过程，便有步骤时序的先后。先则始于粗劣简陋，后则达于精美完善。将完善与不完善相较，依时间与演进而论，不完善先于完善；依实体与品质而论，完善先于不完善。品质的先后，是优劣的意思，不是早晚的意思。例如，比较人之少壮，依时序年龄而论，少年先于壮年；依实体完善而论，壮年优于少年。次第的先后，往往有品质高下或优劣的意思，不必定是时间的前后（希腊文、拉丁文尤其是如此）。

六、纵观生死变化的有形世界，专考一物之化生和发展，如此，相对来说，不完善先于完善，潜能先于现实。但取消限制，

统观万物变化的总体，根据名理的单纯意义，绝对说来，现实先于潜能，完善先于不完善。这是必需的，因为有能力发出动作，使某潜能实现的原因，乃是作者。它的自身，必需先是现实生存的物体。使物由不完善进步到完善的原因，自身需是完善无缺的。

七、依变化和时序的次第而论，物质先于性理。先有物质来准备停妥、领受性理；然后才有性理光临，入于物质之怀抱。客棧先设，旅客后至，必然之理也。但依实体之品格与完善而论，性理先于物质；因为物质无性理，则无从得到生存的圆满实现。依同理，作者先于目的。在时间上，作者先发出动作，然后目的才能达到。但就动机、实体及完善而论，目的先于作者；因为无目的之追求，则作者不发出动作；非达到目的，则工作无法完成。从此可见，依变化的时序，物质与作者，先于性理与目的。但依完善的程度，性理与目的，先于物质与作者：即是优于物质与作者。

八、次论“重要”分两种：一无限一有限。这个分别特值得注意。无限重要就是绝对重要。也叫做绝对必需，就是绝对必然，不得不然的意思。例如说：死亡的必然，来自物质分子相攻相克的本性，不得不然，无法阻止。这样的必然性是无限的，绝对的。来自物质的本性，叫作“物质的必然性”。绝对的必然性，出自变化过程上先有的原因：即是物质和作者。

九、有限的必然性是有条件的必然性。不是绝对的，也不是无限的。例如说：假设必需生养儿女，那么女人则必需怀孕。这个必需性不是绝对的，不是无条件、无限制的。它的条件和限制，便是假设生养儿女是必需的。在此条件与限制之下，女人怀孕才是必需的。这个必需，叫作目的之必需。这样的必需性，发源于变化过程上后有的原因。即是发源于目的与性理。

按：本段意义不明。内容和圣多玛斯晚年定论、不全相合。兹节译《神学大全》第一分，问题八十二，第一段，正文数行，如下，以资比较：“必需”二字有许多意义。必然而然的事物，都是不得不然。有些事物不得不然，是为了本性内在的原因所使然。内在的原因有两种：一是物质，一是性理。例如说：凡是物质彼此相攻相克的许多分子合构而成的物体，必定要败亡。物体死亡的必然性，发源于物质。又例如说三内角，总度数之合，等于两个直角、这是不得不然的。这个必然性发源于三角的真性实理，即使三角几何的数理。物质和性理是物体本性所由以构成的内在原因。根据内在原因而有的必然性，或根据物质，或根据性理，都叫作“本性的必然”，是“物性本然的必需”，也就是“绝对必需”：无限制条件的必需。又有些事物不得不然。它的必然性来自外在原因，或来自目的，或来自作者。例如说：欲达此某目的，不得不采用此某办法或彼某更有效的办法。例如：欲生活，必需吃东西；欲赶路，必需骑马。这样的必需，叫作目的所决定的必需，也叫作利益或用途。有些事物不得不然，是被迫于施动者所施予的压力，因此不能违抗。这样的必然是被迫的必然，也叫作强迫的必然。（“必然”也就是必需。这发源于目的或外力强迫的必需，不是绝对的，也不是无限制的，却以目的与外力为条件与限制）。前后两相对照，便可看到本书所说：与《神学大全》，不尽相合。本书说发源于物质与作者的必然，是绝对必然；《神学大全》说：发源于物质与性理的必然，是绝对必然。穆迪谨识。下接本书正文。

十、次论原因的合一。有些原因，可合归一体。一个物体或事体，能同时是三个原因。即是说：它同时是性理，又是作者，又是目的。例如火。火烧物则生火。为此，火是生火的原因。即是新火的创作者。物被火烧，则燃起烘烘的火，由火的潜能，转移到火的现实。此物身内的火，即是现实火烧的内在原因。构成火所以燃烧此物的内在理由。即是火之性理。此物既已燃起烘烘的火，则用火生火的工作达到了目的。所以烘烘的火又是目的。如此说来，烘烘燃烧的火，在本体上，是一个火；同时是此物被烧的三个原因：即是作者、性理和目的。作者也叫作施动因素。也叫作生物原因。因为他施展动力推动物质，实现物质潜能，产

生新物，如火之烧物，生出新火。此番道理不难了解，观察燃火烧物时的情形，便可看得明白。

十一、目的分两种：一是“施动目的”，一是“新物目的”。施动目的也叫“成物目的”，或“生物目的”。作物或生物者，施展动力，完成工作的目的，是作成新物，就是说：将新物的真性实理，从物质潜能中，导引入现实的境界里去。为此足见，施动目的作成新物，乃是从物质潜能引出新物性理。简言之施动目的就是新物的性理。包括其形状和条理。施动目的和新物自身的目的不相同，不常是一回事。新物既成以后，自身能有一个或许多目的，和施动目的可以全没关系，例如：钢铁匠制作一把刀。施工操劳制刀的目的，是施动目的，当然不是别的，只是把新刀作好，就是将刀的锋刃刚强之理，从钢铁物质中，鼓铸修琢出来。新刀之条理完备以后，将制刀的工作终止。新刀的性理圆满实现是施工制刀的终向。终向既达，则工作停止。但新刀既成，锋刃锐利，另有许多用途和工作。主要是杀伐砍断。这些目的是新刀目的，也就是用刀的目的。换言之，新物目的即是“用物目的”，施动目的即是“作物成性的目的”，简称“作物目的”。两个目的彼此有显明的分别。前面所论目的和性理两个原因，能合归一体，只是说施动目的和性理才能如此。新物目的则否。凡是种别相同、性理相同的物体，产生另一同种物体时，则性理与目的同是一体，例如人生人、瓜生瓜、豆生豆。

十二、原因合一的方式不同。一是数目同一，一是种类同一。施动者作物成性的目的，和新作物的性理，在数目上，是同一的。两者原是一个。施动目的和施动者：两者合一，是同属一种，彼此种类相同，在数目上不是一个。因为新成物体和它的制作者，在数目上，不能同是一个。为此理由，父亲生儿子，父子相同，只是同种，不是同数。数目不同的父子二人，在人的种类上，同

属一种。依同理，原因和效果：在同一因果关系上，不能在数目上同是一个。因果相混、倒果为因，万使不得。

十三、众原因中，只有物质例外，不能和其他原因合一。因为物质是潜能物体。它的本性有不完善和不充实的含义。其他三因，每个都有生存的现实圆满；在本性的定义中有完善和充实的含义。完善和不完善，充实与不充实，犹如是非有无，意义互相矛盾，故不得合归一体。

## 第五章 同种原因间的对立与比较

一、前数章里，看到了原因分四种，就是作者、性理、物质、目的。本章进一层，讨论每种原因彼此间能有的对立和比较。比较的观点有许多，对立的局势也有许多。为形容这些局势，便有许多形容辞。主要可分五种。每种原因，彼此之间，能有这五类对立的局势。

二、第一类是先因后因的对立。有的原因叫作先因。有的原因叫作后因。例如，医生运用医术治病，恢复人的健康。医术是先因，医生是后因。追问原因，应是追寻先因。例如问：谁治好了病人？答说：医生治好了他。又问：医生怎样治好了他？答说：用治病的技术治好了他。从健康的观点出发，比较因果间的先后，医生和医术都是属于作者一类的原因，用动作产生健康的效果：但医术是先因，医生是后因。后因站在后方，先因站在先锋。作物原因如此，其他各种原因，例如性理，等等，也都是如此。都有先因后因的分别。

三、第二类是远因近因的对立，远因就是先因，近因就是后因。最先最远的原因，是第一原因，即是太初原因。最后最近的原因，是第二原因或直接原因。即是最末的原因。原因间的远近，和先后始末的意思相同。但需理会到这里的第二类分别远近先后的观点和第一类不同。第一类的观点是比较效果与原因的距离，近者先，远者后；第二类的观点是比较原因的广狭高低，高广者

遥远，低狭者切近。远者先，近者后。恰和第一类名称相反。但两类名异而实同，不相冲突。例如人的定义是理性动物，动物有许多含义。其中之一是实体。其下有形体与生物，这些含义，依次排列起来：实体、形体、生物、动物；往上比，一个比一个高远宽广，往下比，一个比一个切近低狭，都是构成人定义的原因。人的定义，便是人的性理。为构成人的本体，人定义所指出的性理，是最切近，最恰当的因素。其普遍性的范围最为狭小。构成人类范围最小的种界。在本体性理高广低狭的梯阶上去作比较：低狭者是高广者的主体；高广者是低狭者的宾辞，形容主体的性理。为此理由，简单的说：高广者是低狭者的性理。即是说高广者是构成低狭者本性实体的原因。高广的宾辞较低狭者普遍。对于最低狭的主辞说：每一个较比高广的实体辞都是标明构成主体性理的一个因素。例如说：人是动物，人是实体，人是理性动物，等等。性理因素有高广低狭、先后远近之分，其他各种原因，无不如此。例如物质因素，为铜像说：铜有矿物的含义。矿物又是形体。一个高于一个。因此铜是切近的质料，矿物较为高远，形体更远。以上性理和物质两类原因如是，余类仿此，不需赘陈。

四、第三类对立是本体原因与附性原因的对立。本体原因以自己本体之所以然、发出效用，构成效果本体之所以然，简言之，本体原因以本体的效用构成效果的本体。例如说：“建筑师建造建筑物”，“木料构成木桌”。建筑师是作者，木料是物质，都是原因，而且是本体原因。建筑物和木桌是它们的本体效果。构成本体效果，是本体原因天性本然的任务。考之于事实，察之于辞理，本体原因与本体效果，都明明呈露着本体互相连贯的因果关系。详察上例即可明见。

五、附性原因，附属于本体原因。偶而本体原因，兼任附性任务，产生附性效果。例如辞章家，是辞赋文章的本体原因。偶

而为了适当的境遇，辞章家也会建造房屋。房屋便是辞章家的附性效果。建房筑屋，不是辞章家的本职，只不过是偶而兼摄的副业。其他各类原因仿此，都有本体与附性之分。不赘。

六、第四类对立：是单纯与复合的对立。单纯原因、无本体与附性之组合。在言辞里如只说本体原因构成某效果，或只说附性原因构成某效果，关系分立，不相组合，便说的是单纯原因。例如说建筑师建造房屋，或说医师建造房屋。前者说的只是本体原因，后者说的只是附性原因。各自都说的是单纯原因。反之，例如说：“是建筑师兼是医师的一个人，建筑房屋”。这里所说的，就是组合原因：因为房屋的建筑者，是建筑师又是医师；是本体原因和附性原因的合体。

七、此外，依照亚维新《物理学》卷一章二十二的讲解，原因的单纯与组合，有下一番意思，和上文不同。单纯原因就是——一个原因，没有其他原因与之联合。例如说：铜是铜像的单纯因素。铜料中没有任何其他质料的掺杂。又例如说，医生治好了病人。或如说：火生出了暖气。这些例子都是说的单纯原因。组合原因是许多原因联合起来构成其效果。例如许多人合力运舟。舟的运行，是许多人的效果。它的原因不单是一个人。又例如砌石成屋，屋的质料是许多石，不是一块石（原因之与效果。一而不多，是单纯，多而不一是组合）。

八、第五最后一类对立是现实与潜能的对立。现实发生效用的原因，是现实原因。现实不发生效用，但随时能发生效用的原因，是潜能的原因。例如建筑师正在建筑之际，是建筑物，现实的建筑者。现实不建筑，随时能开工的建筑者是潜能的建筑者，铜像已成，身内具有之铜，是铜像的现实质料。铜像未成，铜料能用去作像，是铜像的潜能质料。

九、谈论至此，需知现实的因果必需同时并有。有此则必需



有彼。两者不能缺一。假设建筑者现实正在建筑，则建筑物必需现实正在被建筑。现实正在建筑之际的建筑者，不得不同时具有建筑的现实动作。反之亦然。有现实的建筑动作，则不能同时没有现实的建筑师。潜能的因果不必同时并有。铜匠能造铜像，有铜匠不必同时有铜料。

十、比较因果：需知因果配合，必需彼此相称。否则不成比例，便不能配合。为此理由，普遍的原因，配合普遍的效果。个体原因配合个体效果。例如说：建筑师是房屋的原因，这一位建筑师是这座房屋的原因。

## 第六章 因素间的同异

一、本章讨论内在因素：物质和性理，构成许多物体，如何随物体之同异、而自身也呈露同异的种种现象。言辞上，有些名辞指示的物体，在数目上是同一的个体。例如说：苏克和苏格拉底，是两个不同的名辞，但所指的是一个人：即大哲苏格拉底。还有些名辞指示的物体，数目相异，种类相同。例如说：苏克，和柏拉图，在数目上，是两个不同的人，但在种类上，两人相同，都属于人类。还有些物体，种异而类同。例如，人和驴，不是同种，但同属于动物之类。还有些物体，类界互异，但在物体公名通指的范围内，彼此相同。例如说实体和数量，类界互不相同，因为彼此范畴不同（物体分十大类，叫作十范畴。实体是一范畴，数量是另一范畴。在范畴的界限上，两者互异）。但在物体公名通指十大范畴的广大范围内，却两者相同，因为两者都是实有而非无。在实有而非无的公性上，两者没有分别。物体二字在其真义上，广泛至极，泛指一切实有而非无的实体，及各种附性。物体公名，泛指的广大范围，不是类界或范畴，却是超绝一总类界和范畴。物体公名作宾辞时，所有的指义作用，应请注意，不是同名同指，也不是同名异指，而是“同名通指”。物体二字是实有物的大公名，高于类名，不是类公性的同指辞，而是物体大公性的通指辞。

二、为明了上述诸点，需要懂清宾词的指义作用，分三种：

一是同名同指，二是同名异指，三是同名通指。兹分别解释如下：

(1) 同名同指的宾辞，形容许多主辞，每次用相同的名辞，指示相同的意义。保持原有名辞的字义和定义：不稍变更。种名、类名都是同名同指的名辞。例如说：人是动物，驴也是动物。人驴是两个种性不同的名辞。但都属于动物一类。动物是类名，作人和驴的宾辞。每次指示动物类性的定义，完全相同。凡是动物，都是有知觉和运动的生物。人是如此。驴也是如此。两者种性虽异，类性相同。

(2) 同名异指的宾辞，形容许多主辞，每次用相同的名辞，指示不相同的字义和定义。定义不同，则种性不同，甚至类性不同，或甚至物之大公性，都不相同。例如说：“家畜能吠者是犬”、“天上有一颗星是犬”、“龙王殿里守门的仙狗是犬”。三次用同样的犬字，作宾辞，指示的字义和定义，每次完全不同。字义便是定义。字义不同则定义不同。参看亚里《形上学》卷四章七（仙狗不是实有物）。

(3) 同名通指的宾辞，形容许多主辞，每次指示许多不同的意义和定义；但这些意义和定义，全归属于某个同一的首要意义。例如说：某动物的身体健康。又说某动物的尿色健康，又说某种饮料健康。健康二字三次作宾辞，形容三个主辞，每次指示的意义，不完全相同，但也不是完全不相关连。说身体健康，是说身体是健康的主体。健康是它生存的状况和附性。说尿色健康，是说尿色是健康的象征，又是健康的效果。不可见的健康，可征验之于可见的效果。说饮料健康，是说饮料有益于健康，即是合乎卫生，并是健康的原因。饮料治病，促成健康。可见这许多意义，都彼此不相同，有如主体与附性：原因与效果之不可相混。但同时，彼此互相关连，有所系属。所有各种不同的意义，全集中归

属于一个中心目的：即是健康。健康的首要意思，指示生物或动物的生活状况。是它们本性所能有的一个附性，并是它们需要的一个目的。从此可见“通指”二字的意思，便是说同一名辞，作宾辞，形容许多种类不同的主辞，每次指示不同的意义，但这许多意义在某中心的特点上，汇聚归一，因此彼此相通。如此说来，通指辞形容异类主辞，通达异类，指出异义共同的中心，贯通异义。简言之，通指便是通达异类贯通异义的意思。通指也往往叫作“泛指”，或“浑指”或“统指”，等等。通指辞，所指出的中心意义，是所指许多异义连同归属的首要意义；有时是它们共求的目的，例如方才所说的健康，有时是共有的施动因素。有时是共有的主体。例如说“医生治病”、“巫婆治病”、“针石治病”。说医生治病，是说医生有治病的学术。说巫婆治病，是说巫婆没有治病的学术（但她作出许多巫术的动作，有时被人认为有治病的效力）。说针石治病，是说医师用的工具治病。可见治病二字形容不同的主体，指出了许多不同意义；但这许多不同的意义，有一个共同之点：即是治病的效力。也即是治病的施动因素：属于作者之类，发出功用而收治病的效果。又例如说：实体存在，数量存在，性质或品性存在，某地方存在。其他各种各类各范畴的事事物物也都能说是存在。“存在”或是“生存”，也就是真而非无。凡有生存的事体或物体，都通称物体。“物体”或“生存”或“存在”二字作宾辞、形容各种范畴不同的主体，每次指示不同的意义。但这许多不同范畴的意义，共同归属于实体。“物体”与“生存”的首要意义，属于实体。惟有实体真有生存。其他一切范畴的物体，都是附性。它们惟有依附实体，才有生存。为此物体或生存等字的本义，首先指示实体及其生存。其次，指示其他范畴。物体所指的许多意义，都以实体为中心的首脑。实体在这里，对于一切范畴，所有的关系，不是目的，不是施动的作者，

而是主体。

三、根据上文的分析，可以明见，为什么物体或生存等类字样，作宾辞时，所有的指义，有首义和次义的不同。同名通指和同名同指的分别便是在乎此！同指既是同指，则无首指次指之分。迺指既然通达异类，贯通异义，有所宗主于中心，有所普遍于万类，自然不得不有首指次指等等差别。为了这个理由，物体及超类字，是通指辞，不是同指辞；是大公名，不是类公名。类公名专指一类，则有私限，不复大公。类名指示全类共有的类性；定义明确，不可变更增损；故无先此后彼的伦次。物或物体是大公名，是通指辞，也叫作通名；是万事万物的通称。我们如说，实体和数量，彼此类称有别，通称无异；便是说的以上这个意思。它们不属于同类，但泛泛说去，都是真有而非无的。即是说都是物体：都有生存（生存广于生活，深于存在）。

四、通指辞通达异类，标明异类中共同的特点。在此特点上，作比较，异类的主体彼此相似，有许多原因，或因真性相合，或因比例相等，或因上述的因果间，或主体与附性间的，从属关系。通指辞的逻辑特性，是比类合谊：即是比较异类，会合异义，标明情通意连之处，而著其合有的公性。因此通指辞，也可以叫作比类辞。通指作用就是比类辞的宾称作用。简名“通称”。详如上文。

**译者赘笔：**本体论，和逻辑学的通指辞，或比类辞，和文字学，“六书”里面，“比类合谊以见指伪”的“会意字”，例如止戈为武，人言为信之类，在哲学的意义上，虽有相似之处，但在实际的运用上、两方全不相同。一方是确定主辞宾辞间的关系，指出它本体的根据和逻辑的规则。一方却是会合数字，数义，以造成新字，指示新义。不过造字的哲理，往往和比类辞的逻辑性相合。止戈是抵止强敌入侵之戈。

守军能此，则谓之“勇武胜敌”之武。以止戈之效验，标明武士之强勇善战，正是比类辞通指作用所根据的因果关系。除了本文所论及的同名同指，同名异指，和同名通指，三种指义作用以外，后代学者往往添设“同名喻指”一项，文学里，象征辞、和比喻辞或寓言，形容主辞时，所发生的宾称作用，便是同名喻指的作用。例如“玉洁冰清”，喻指道德行为的纯无沾染：用物质的清洁，象征精神的清洁，彼此间在比例上，以人的主观看法，有相同之处；在客观的本体上，冰玉自然的清洁是物质的，和人心无罪恶污染的精神纯洁，毫无相似之点。两者比例，相同的基础是外在的，即是在乎人主观的比拟方法；不是内在的：两者本体内有的特性上没有相同之处。这是比喻辞和比类辞的分别。比类辞的通指作用，常需有客观本体上内在的根据。有内在根据的喻指辞，便是以比例相同为根据的比类辞。无内在根据的喻指辞，在哲学里，属于同名异指，在文学里，仍自成一类，相当重要。此外，关于术语方面，历史上，比类辞，通指辞，或通名，即是大公名，也曾叫作“达名”，以与“类名”、“种名”、“私名”有别。达名，通达类私，泛指万物。赘笔终于此。

五、总结前论，可知物体同异，及同异的各种方式，均不得不清楚分辨。有些物体每个在专有的名称上，字号不一，但在实体上，数目是一个，即是说名异而实同。又有些物体数目有许多，彼此不同，但种性相同，同属一种。这就是说数异而种同。又有些物体、分属于许多不同的种，但同属于一类。这就是说种异而类同。又有些物体，分属于许多不同的类，甚至分属于不同的最高类，即是说范畴不同，但同属于物之大公名所泛指的实际之界。这就是说类异而物之通称大同。现在可以答复本章的中心问题：物体同异既如上述，物体之内在因素，物质和性理、同异的情形如何？答案如下：名异实同、数目惟一的物体，自己数目相同，则其物质与性理也是各自惟一，数目相同。例如：西赛劳和杜留，两个名字，同指一个人。他的物质和性理，也是各自只是一个。一个人只有一块物质，即其身体；只有一个性理，即其人之灵性。

数异而种同的物体，其物质与性理也是数异而种同。例如苏克与柏拉图，两个同属于人种。类同而种异的物体，其物质与性理也是类同而种异。例如牛马不同种，但同属于动物之类。依同理，类异而物之大公性相通的物体，其内在因素也是类异而“物大公名”之通称、相同。也就是说，“比类合谊”，比例相同，同于“实有而非纯无”。

六、物质、性理和空乏，或者是说，潜能与现实，即是说生存之收容器与生存之圆满，是实体所由以构成的内在因素，也是其他众范畴的内在因素。这些因素既属于不同的范畴，则自然是范畴不同。即是说类不同。实体类有实体类的内在因素，即物质、性理与空乏。数量类有数量类的物质、性理与空乏。这些因素都是随所属之物体，而类性不同。彼此所同的，只是在乎因素与其效用间之比例相同。就是说实体物质因素，对于实体，发生物质效用，领受实体性理，而得实体生存之实现。数量的物质因素，对于数量发生物质效用，领受数量的性理，而得数量生存之实现：是多圆或是多方。如此两方物质，互相比较，实体之物质构成实体，犹如数量之物质构成数量，范畴不同，类界不同，比例却无不相同。除此以外，在生存上，实体物质是数量物质生存的原因。实体之外，其余范畴有九个，都是附性。实体，是一切附性生存的原因。理由何在，本书内已有详论。依同理，实体的各内在因素也是其他一切物类，各内在因素，生存的原因。实体物质是物质。其他各范畴各物类的物质也是物质。物质的宾称作用，是比类合谊的通指作用。范畴不同，类界也不同，但是比例相同；并且彼此间有生存上的因果关系和从属关系。物质二字的通指作用，在客观的本体上，就有以上这些内在的根据。物质如此，其他各内在因素，也无不如此。说明物体间，及其内在因素间、同异之辨、是本章的宗旨。

---

**本卷拉丁题名：**

Sancti Thomae Aquinatis Opusculum Philosophicum De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum. 译义：圣多玛斯致（同会）锡尔维兄弟《性体因素论哲学小品》遗著。



## 附录

### 十范畴的分类法

圣多玛斯哲学字汇里，所谈的物体、性体、因素等等，是谈的亚里《形上学》十范畴的物体、因素等。为确定圣多玛斯的思想，必须回忆圣多玛斯对于十范畴所有的解释及所择定的分类方法。认清了圣多玛斯所用的分类标准和步骤，便可以看到有形实体及附性必需分成十范畴的理由；并可以证明圣多玛斯的理论，在客观历史的实际上，确实有什么指义。兹节译圣多玛斯，注解亚里《形上学》卷五章七课九，号八八九至八九七如下，以满足历史参考全备的需要：

八八九号：大哲此处，根据物体二字的本义，讨论物体生存的方式，举出了以下三项分析。第一：心外存在的物体，是生存圆满的实有物，共分十类。实有物三字的意义，范围广泛，包括心际以外实有而非无的事物。必需把它的范围，逐步缩小，始能划分出类界的区别来。未划分之前，需注意物之划分而成类和类之划分而成为许多种，所用的方法和所得的效果不同。分类成种是用种别因素，加到类的公性上去，因此缩小类界的范围，而划出许多种（例如动物之分有灵无灵，便是用灵智为种别因素，将动物分成两种）。种别因素不属于类性的本体，也不是类名的主辞。如欲说，凡是动物，其本性必需有灵智，或说，凡是灵智都

是动物，都是辞谬而义乖的。物之划分而成许多类，没有任何划分因素，来自物本体以外。因为物外无物。既是无物，则无力担负起划分因素的任务。为此理由，《形上学》卷三大哲证明了“物”是大公名，超越物类，不能有类名的指义作用。大公名不是类名，大公名是万物的宾辞，类名则否（参考拙译亚里《分析学前编》注二〇二）。

八九〇号：为了上述的理由。物之大公范围缩小而划分成许多类时，应采用一种特别的方法和根据。物之大公名可以作任何实有物的宾辞，随物类生存方式之不同而表现出许多不同的宾称作用和意义。“物”大公名的宾称作用，是物类划分的逻辑标准。宾称作用，在此处，便是“是”字的用法。依照逻辑的分析，“是”字，在论句里，用宾辞和主辞声明所指事物间，在生存的本体上，所有的关系。逻辑的宾主关系是客观事物本体生存关系的写照。宾辞分多少类，“是”字的用法分多少类，则“物”本体的生存方式，也就分多少类。宾辞的最高类也就是物体的最高类，共有十个叫作十大类，也叫作十总类，或十范畴。因为有些宾辞指示实体，有些宾辞指示性质，即品性，有些宾辞指示数量，又有其他各类宾辞，指示其余的各类附性。宾辞指示什么，“是”字也就指示什么。物体生存方式，也就如此被指示出来。例如说：人是动物。动物指示人的实体。“是”字也便指出人实体生存的本义。又如说某人是白人。白字指示人的颜色。颜色属于品性之类，是一附性。白人有白颜色。人是白人的“是”字也便是指示人本体生存上又加上了白色的附性。其他各范畴，也均可如此举例说明，不赘。

八九一号：宾辞主辞间的关系，分三种。第一种宾辞，指示实体。例如说：苏克是动物。意思是说：苏克所指的实体，宾辞“动物”和主辞“苏克”，在客观本体的生存上，所指的实体，是

一个实体。并且这里宾辞所指的实体是第一实体，即是有独立生存的某某实体。这样的实体，是其他一切物类的主体，也是一切宾辞的主辞。为此叫作第一实体。

八九二号：第二种宾辞指示依附主体的附性。有些附性，在生存的形式上，直接依附主体，不经过他物之媒介，也不和他物必需发生关系，因此是绝对的。叫作“绝对附性”。依其生存来源而论，绝对附性分两种，一是数量，一是品性。数量发源于物质，品性发源于性理。例如人有物质之身体，始有轻重高低。人有生活和灵智，始有强弱智愚。又有些附性专指实体与外物发生的关系。叫作“相关附性”，自成一类（例如父子朋友）。这样的关系以其他绝对附性为根据，指示相关的系属，不指示主体生存或与他物无关的附性。

第三种宾辞指示主体以外的连带物体。又分两种。有的是外在附属物，完全在主体的外面，同时不指示数量。例如衣服和用具。统称“服具”：广泛起来，浑指任何所有物。有的外在附性兼指时间空间先后久暂等度量。指“时间”者谓之时间附性。指空间者，谓之空间附性、简称“时间空间”。空间只指“处所”，谓之空间。兼指主体与空间所有的坐卧等姿态者，叫做“姿态附性”。姿态是身体四肢在空间布置起来，所呈现的形状和姿势，统称“姿势”。还有些外在附性，不完全在主体以外，它们有些部分是在主体以内，例如动作之“施动”，发源于主体内的动力，动作的根源在主体以内者，叫作“施动”。其特性在乎发动而有所施展于外。又如受动或被动是动作的终点，在于某主体内部。其特点在指出此主体有所被动，并有所领受于施动者。

综合上文，可见范畴仅有十类：实体一类，附性九类：一，数量；二，品性（性质）；三，关系；四，服具；五，时间；六，空间；七，姿势；八，施动；九，受动（大哲《范畴集》排列次序稍有

分别：即是：实体、数量、品性、关系、施动、受动、时间、空间、姿势和服具。共十类）。

八九三号：有些宾辞是动词，不用“是”字。但仍暗含“是”字的作用，指示生存的方式。凡是动词，在宾称作用上，都分析成是字和动词之通名。例如说人散步，即是说人是散步者。“散步者”是通名（通达异类有通指作用，人散步，狗也散步，仙狗也散步）。又如说：“某某人健康”，“某某人生存健康”，“某某人有健康”，“某某人是健康的”，“健康在于某某人”，“健康属于某某人”，“健康是某某人的”，等等，文法上语法不同。修辞上语势不同，但在逻辑的宾称作用，及本体生存的状况上，完全没有分别，都是说某某人实体生存之外，又有健康的附性；都是说某某人是一实体并且是健康的。除人的实体生存以外，又有健康的附性生存。简言之“人是健康的”。从此可见，在宾辞作用上，是字用法有多少种，物体生存的方式就分多少类。总类有十，谓之十范畴（参考拙译亚里《范畴集》）。

八九四号：附性名辞，分具体与抽象。附性的具体名辞，指示有附性生存的物体，专指附性生存的特点。附性的抽象名辞，指示附性的性理本身，专指附性的性理之本体，视之如实体，用之为主辞。例如一方面“白人”，“白物”，“白者”，“白的”，等等指白的具体名辞，指示性质或品性之范畴：首指附性生存，兼指所依附的实体，专指白色之附性宾词作用及生存方式。即是指出白的生存乃是依附、但另一方面“白色”、“白性”是抽象名辞，指示实体化了的附性之本体。自然不再兼指主体，因此不能再作宾辞、形容主体。从此可见、附性宾词之范畴，应是具体名辞，不应是抽象名辞。可以说“人是白的”，不可说“人是白色”。照此说来，附性，在其具体意义上，指示有附性生存的物体，形容其具体情况。首先所指示者，即是附性的具体情况，不是先

指主体而后附性，也不是先指抽象的附性自身，而后兼指主体具体的附性，但用自己的真实内容，形容它自己和主体，现有的全部具体情况，本身是主体的宾辞。如此形容主体是具体附性必有的天职，不是它偶而兼任的副业。例如说“人是白人”，“白人”所是的全体，是人附性生存的形容辞，同时是有白色附性的人之全体。附性的具体意义，指示附性事物，附性事物共分九类。所欲指的真义都是如此。附性事物是附性主体合成的全体，例如“白人”。

八九五号：第二项分析。“是”字分“是、非、真、假”。“是白”、“是黑”的“是”与“是人”、“是马”的“是”指示生存的客观实际。是非真假的“是”字，指示论句中的构词“是”字，和客观实际所有的关系能是肯定或否定，是相同或相违。相合者是真，相违者是假……

八九六号：构词，构合主辞宾辞，声明客观事物在生存上有无相合或相离的关系。声明其相合，则肯定说“是”，声明其相离，则否定说不“是”。此声明与事实相合，则是真，不相合，则是假。真假是非之“是”字，和指示生存的“是”字（在拉丁文，希腊文）极易相混。构词是字是宾辞间的关系辞，属于论句之逻辑构造，它的“是非真假”，证明它和客观实际的物体生存状况，能相合能不相合。它的肯定与否定也应以事物客观的实际生存情况为根据。论句构词之是非全依靠客观生存之是非。后者是原因，前者是效果。构辞之“是不是”是效果。生存情况之“有无”或“是非”是原因。两者分别判然（在中文，“是”字只有构词的语法作用和逻辑作用，没有像拉丁文希腊文里客观生存的指义。中文说“人生宇宙间”、“世上有人”、“某处有人”，希腊文则说“人是在宇宙间”、“世上人是”、“某处里人是”，或简说：“人是”。在中文无此现象）。

八九七号：第三项分析。物体，或有生存的主体，分潜能与现实。潜能物体有生存的潜能，没有生存的现实，现实物体有生存的现实，已经实现了生存的潜能。十范畴之物类，都是如此、有现实与潜能的分别。客观事物的生存如此，主观的心灵生活、也是如此。心灵现实动时，有静的潜能。现实静时，有动的潜能，例如知识思想爱憎等等。艺术品，已成者谓之现实作品，或成品；未成者，尚在质料之潜能中。未熟的粮米，隐藏在幼禾的潜能中，没有熟禾的现实。现实生存的实有物，是“现实的实有物”。潜能中生存的实有物，是“潜能的实有物”。都是“实有而非纯无”。某物何时已有潜能生存，何时尚无潜能生存，《形上学》卷九另有详论（要在注意现实的实有是真有。潜能的实有非纯无。纯无与实有是矛盾，如有无。现实与潜能也是矛盾，如有无，却如盈虚）。

## 宾辞分类：五宾称

圣多玛斯的老师大雅博，著《普遍名辞五类论》（史或简称《五名论》）第二卷首章，开宗明义就说了许多与本题极关重要的话。大义如下：

逻辑学，第一应研究的问题，需是宾辞问题。宾辞，能形容许多主体者，叫作普遍名辞。普遍名辞，代表普遍的名理。普遍的名理、指示普遍的物性。物性有本性和附性之分。本性是实体的本性，也叫“性体”。指示性体的名辞，是“性体宾辞”。分两种。一种指示性体的全体，即是指整个的实体之本然，即是“种性”。种性名辞叫作“种名”。种名的宾辞作用，即是种名和其主辞的宾称关系，简称“种”。另一种性体名辞，只是称指性体的一部分。有形世界的物体，在性体上，有两部分，一是物质一是性理。物质是潜能，性理是现实，潜能广泛，能此能彼。现实固定，是此非彼。广泛名辞叫作“类名”指示类性。固定名辞，缩小类名范围，指出（许多）种别，因此叫作“种别名”，种别名来自种别因素，种别因素即是性理。类名却取自物质。物质潜能奠定类性之广泛。性理合物质而成性体。种别因素合类性而成“种性”。类名合种别名而成定义”。定义的主辞即是“种名”。例如人是理性动物。人是种名，动物是类名。理性是种别名，人性是“人种公有之性”，即是人之“种性”。动物性是人之类性。理智之性是人的种别因素，所以是万物之灵，而别于无理性的虫鱼鸟兽。理性动物是人的定义。

指示附性的宾辞分两种。或为性体之所必有，则谓之“特性”；或为个体之所偶有，则谓之“偶有附性”。简称“附性”。例如“人能讲理”，是人的特性。是人理智性体之所固有。又如说：“人不

幸能害病”，或“某人害病”，是说存在的某人偶而不幸、现实害病或可能害病。

总结上文，宾类有五：一是类，二是种，三是种别，四是特性，五是附性。只有这五类，不能多也不能少。

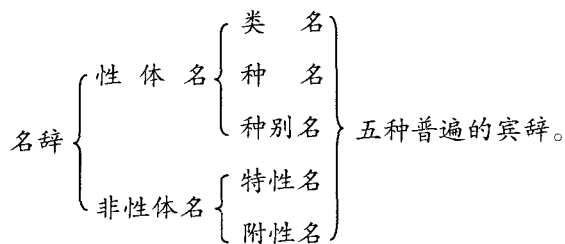
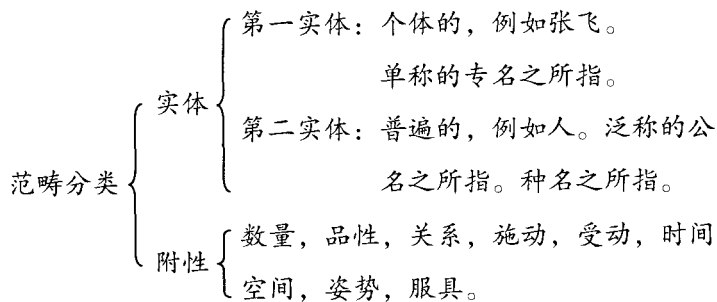
注意类有高低，有无上的最高类，有无下的最低类，有无数的中级类。有远类，有近类。种亦然。有高低远近之分。分类之与总类，或小类之与大类，或低类之与高类，总之，类下分类，则下之对上，犹知种之与类，种下又分种，则上之与下，犹如类之与种。种有许多同性的个体。同性个体之群体谓之“种”。种名与个体之宾称作用也叫“种”。同样“类”，可因种别因素，而分成许多种。众种之群谓之类。类名与种名间，或与个体间的宾辞关系，也叫作“类”。上文方说种类相关，类对上则是种，种对下则是类。（中文）种与类合成一词，泛指“种类”。此外分门别类的逻辑名辞，（各国语言）多不胜数，依次排列，总不外上述的系统。以上是大雅博的要义（参考拙译《分析学前编》注二〇二）。

圣多玛斯在《物体与性体论》及《性体因素论》，并在其他书中，屡屡谈及五宾类，分辨五类宾辞宇宙学、形上学和逻辑学的意义，但未曾举出整个的分类方法。比较圣多玛斯诸书所论，则知其所言，不是根据亚里，而是继述其老师。故赘此附录略述大义以供参考。其学说的内容，与亚里实无冲突。

范畴之世界是纬，辞类的逻辑是经。经纬交织，有条不紊，形上无高弗届，形下无广不包，揆义理之简要，御形物之繁剧。非神学愿为神学之侍女，非科学足为百科之保姆，哲学系统如此，则与圣多玛斯之理想，相去不远了。



## 两个简表



## 贰 物体与性体论

## 绪言 本书要旨

亚里（即亚里斯多德）尝说：“始以失之毫厘，终于谬以千里！”亚维新说：“人的灵智开始活动时，首先认识的事物有两种：一是物体，一是性体。”

物体、性体、这两个名辞的意义，深微难明；不清楚察辨，最易陷于错误。为懂清这两个名辞，必需答复以下这几个问题：这两个名辞本身有什么意义？它们怎样出现在不同的事物，或物类中？它们作宾辞形容主辞时，所有的指义作用是什么？就是说它们和类名、种名及种别名等等宾辞的指义作用，有什么关系？这三个问题是先决问题：前两个问题是形上本体论问题，后一个是名理学问题。名理学是思维术或逻辑学的一部分。

求知的步骤，是由浅及深，由近及远，由组合的物体开始，渐进而至于单纯的物体。为此，我们先研究“物体”二字的意义，然后讨论“性体”二字的意义。

## 第一章 物体与性体

依照大哲学家（亚里）的讲解，“物体”二字本身有两种意义。第一种意义：物体是十大物类中的物体。第二种意义：物体是口中或心中言之有物的物；就是说出一句话来，话中表达的辞理。这两种意义是不可不加以分辨的。它们的分别可以陈明如下：

话中表达的物体，是说话时，能用肯定的辞句，说出的任何心中的辞理和事物。它们是心际的物体，不一定是实际存在的物体。根据这样意义，“残缺”、“否定”等等字样的辞理，不是实际存在的物体。但是，都可以说是物，都可以看作实有的物体，并用肯定的句法说出来；就是说可以用它们作肯定句的主辞或宾辞。举例：“否定和肯定是两相矛盾的”；“某人的眼是瞎的”。“否定”和“眼瞎”两个名辞，在实际上，不指示任何实有的物体；但是在语言和思想中，却可以当作实有的物体用，并用肯定的句法说出来，用它们作肯定句的主辞或宾辞，在语法和名理的运用上，确有所指，和实体名辞没有分别。

但根据最前面那第一种意义，物体是十大物类中的物体。这样的物体都是实际存在的。只有这样的物体可以说有所谓性体。这样的物体有性体。性体的意义只适合于这一种物体，不适合于第二种物体；因为第二种物体，不真是物体，没有什么性体可言。“残缺”、“否定”之类，就是显明的例子。为此，大注解家说：“第一种物体，指示实有物的实体。”（都是实体名辞所指示的实有物）

这样的物体共分十大类（十大类也叫作十范畴，就是：一，实体；二，数量；三，才具——性质，陆能，成色，状态等；四，关系；五，施动；六，受动；七，时间；八，空间；九，体势或姿势；十，服具，衣物）。

“性体”二字本身的意义宽广，泛指一切物体的本性。物体有许多，所有的本性，不相同；因此，分别归属于不同的许多类和许多种。例如人所以然是人，是因为人有人的本性。人的本性叫作人的性体，简称人性。物各有性。凡是性体，各有各的本性，就是说各有各的性体；因此，各归各类，各归各种；各有各的定义。定义是指明某物体的性体或本性，就是指明某物是什么物。“某物的性体”和“某物是什么”这两句话可以说意义完全相同。大哲学家往往把性体叫作“某物常是什么物的所是者”，或“所以然”，或“煞介性”、“所然性”等等，或简称“性”。

性体也叫作性理，就是亚维新（《形上学》卷三章一、卷二章二）所说“物各有理，理有固然而确然”的意思。

性体也叫作本性或天性，或简称性，乃是本性的第一种。本性共可分四种。关于这一点，鲍也西在《两种本性论》中曾有详细的讲解。本性或性体的意义，至为广泛。凡智力关于任何事物可以懂明的一切，都可称为本性、性体、性理、理，或性。无论任何物体，如果没有本性，便不能有定义；没有定义，就不能为智力所懂明。大哲学家也说：一切实体，或实有的事事物物，都有性体，都有天然的本性，就是这个意思。一切实有物都是天然物，有天然的性体：就是都有天性。称性体为本性，或性，或天性，是针对着天然物体本性能发生的行动而说的。性体是行动的内在原因。自然界没有不动作的物体。各种物体，都是顺从着天然的本性，各自发出不同的动作。性体也叫作“煞介性”、“所以然”，或“所然性”，或“物之所是”。性体叫作性体或物性的理由，

就是因为物体没有性体便不足以为物体。凡是物体，必须具备了性体，始能出生，又必须保全性体，才能维持生存。必须性全而体备，物体始能产生或生存。性者，生也。“生”字不常指生活，也不常指有机生物的生，但只指示任何物体的实有或不灭亡。

## 第二章 实体，性体；性理与物质

绝对的说，“物体”二字的本义，首先指实体；在某种限度下，也指实体的附属体（附属品，依附体，或附性）。这就是说，物体二字意义的某一方面，可用以指示附属于实体的任何事物（换言之：实体是物体，附属于实体的任何事物也可以说是物体，都有一些物体的含义）。

实体分两种：一是组合实体，一是单纯实体。这两种实体，各有各的性体。单纯实体所拥有的生存，在重要和真实的程度上，远胜于组合实体；并且，单纯实体是组合实体产生和生存的原因。例如：天主是第一实体，是单纯实体：至高无上，至纯无杂；因此，天主是一切物体至高无上的原因。单纯实体的性理，为我们人类的智力，是深奥隐微，不易懂明的。我们研究实体的性理，要从组合的实体开始，渐由平易，达于高深。

组合实体的构造中，有两种成分或因素：一是性理，一是物质。这是人人共知的。例如：人，是一个组合的实体。他的构造中有两个因素：一是灵性，一是形躯。灵性属于性理之类。形躯属于物质之类。但，我们的问题是：这两个因素当中，那一个是性体呢？组合实体所应有的性体是什么？

在组合实体的构造内，物质不是它的性体，这是显而易见的。因为事事物物，都是因其性体，而被认识；并因其性体，而归属于某一种，或某一类。性体是知识的成因，也是事物分种分类的

原因。物质不是知识的原因，也不是事物分辨种界和类界的标准，也不是事物生存圆满实现的构成因素。只有这样的因素，才有能力划分事物的种或类之间的界限。

因此，有些人主张，在组合实体内，只有它的性理是它的性体。这个主张也不完全正确。理由：物之性体是物之定义或界说所指示的全部内容。组合实体的定义，所指明的全部内容，不但包含性理，而且包含物质。物之性体的定义，和数学上，数理的定义，不相同，就是为了这一点。数理只是理，它的定义内，不需要包含或说明任何物质。

有人说：物质性体定义，包含物质，只是因为物质是性体以外的附加品，不是性体必需的内在成分。这样说也不正确。理由：附加品或附性的定义，和性体的定义，在构造上，不相同。附加品或依附体，自身没有圆满的性体，不能自立生存，因此，也不能有自立圆满的定义。它的定义，必需在它自身以外，附带指出它所依附的主体。主体是自立的实体，和依附体完全不是同类；自立实体有圆满自立的性体和生存。它性体的定义也可以圆满自立，不必需附带指出什么附加品。

从上文的种种理由，可以引出以下这个结论：性体的定义，包括物质，不是因为物质是性体的附加品，却是因为性体是物质与性理两者，合构而成的总体。

又有人说：性体是性理与物质两者之间的关系。这就是说它是它们两者总体以上的附加品。这样的主张也是不对。凡是“关系”，或其他附加品，都是依附体，都是附加在物体以外的，都不会助使吾人认识物体的本身是什么，都担负不起性体应担负的任务。物体产生时，性理进入物质，充实物质，物质领受性理，受到充实，始构成一个现实生存圆满的物体，成为“这某一物”。附加品没有能力拿现实圆满的生存，去充实物质，它只能给现实



生存业已圆满的物体上，增添某种形式。针对着某一物体说话，领受现实圆漏的生存，乃是物体的产生；领受某附加品或附性，不是物体的产生，而是物体既有生存以后，又添取某种特殊的生存形式或状态。

总结本章全文，可以得一个结论：组合实体之中，性体是物质与性理合构而成的。“性体”二字的意义，就是如此。

鲍也西《宾类解义》中的名言“物是也”是组合而成的！和我们的结论恰相符合。希腊的名辞，“物是也”，不是别的，就是我们所说的性体。鲍氏在两种本性论中，有过同样的声明。亚维新也说：组合实体的煞介性是物质和性理两者的组合。大注解家《形上学注》卷七第五章，说“各种由变化而产生的物体，它们的性体都是一种‘中间物’，即是说：乃是物质和性理合构而成的。”

据理而论，我们的结论合理。因为组合实体的生存，不只属于性理，也不只属于物质，而是属于两者组合起来的总体。物体各按所有的性体，得其适当的生存。一物有了某种性体，才可以说它是某种物体。物体的生存与种类的名称，都是因其性体而定。因此，性体不只是性理，也不只是物质，而是两者之合。虽然，在其自有的限度中，性理单独是构成实体生存的因素。我们尝见许多实例，可以佐证我们的结论。凡是由许多因素合构的物体，它们的名称，都不只是从一个因素得来，而是得自众因素的总体。例如滋味中的甜味。甜的滋味是热性和湿质合构而成的。热力蒸暖潮湿物质，便发出滋味（滋味中，馨香而柔和者是甜性或甜味）。“甜味”二字，不单指热力，也不单指湿质，而是指两者合成的滋味（滋味二字从水从口，明指湿与热）。

但是从物质方面看，能有以下这个疑难：因为物质是划分个体的因素，含有物质的合成体必定是单立的个体。性体含有性理，

兼有物质。既如上述，那么，性体应是个体，性体的定义和名称也应当是单立的个体，不能是普遍的了。普遍的概念或名称，不是个体，没有物质，不能是性体，也就不应当有定义了。这样说来，普遍的定义就应当是不可能的了。这个结论是与事实不相合的，因为事实上真正的定义都是普遍的，指示某类或某种公有的性体。公有的性体是普遍的，怎能又兼有非个体不有的物质呢？为解除这个疑难，须知不是任何物质，无条件的，无限制的，都能作建立个体的因素。物质有两种，一是受过指定的物质，一是未受指定的物质。受指定的物质是积和量受了限定的物质；只有这样的物质，在这样的条件下，才能是划分个体的因素。当然，这样的物质不能放到普遍的性体定义中去。但只能放到个体的定义里。例如人，已受指定的骨肉等物质，不得放在人普遍的定义中，但只可以放到某一个人的定义中，例如苏克的定义中；这是假设苏氏能有定义的话。但人人公有的定义中，所包含的物质，不是受指定的物质，不是这块骨和这块肉，而是无条件、无限制，绝对广泛的骨和肉；在这样广泛的称谓之下，骨和肉，都是公名，代表人的公有性体内未受指定的物质。这样的物质和性理，两者合构而成某种物体公有的性体，两者都是该性体普遍定义内，必备的要素。这样就没有什么困难了！

### 第三章 性体，类名，种名， 种别名和个体（一）

根据前章的结论，可知人人公有的性体，和苏克个人私有的性体，除有性理以外，兼有物质。公有性体的物质是公有的物质，在积与量方面，没有限定，是泛称的物质。私有性体的物质，已受了积与量方面的限定，是单独指出的某物质。公有性体和私有性体的分别，就是在此。为此大注解家《形上学注》卷七章五注十，尝说：“苏克之所以是苏克，不是别的，只是动物性与灵性两者，此两者之合，就是苏氏之所以然……”类名和种名所代表的性体不同，两者的区分也是在于两者之间是否已有指定的界限。但界限的指定有两种不同方法：在某某种界内，划分出许多个体的方法，是限定或划分物质方面的积与量。但在某某类界以内，划分出许多种界的方法，是指出种别的因素。种别因素却是来自性理方面，不属于物质。

种别因素是某种性体内实有的一个要素，同时又不是完全不能属于全类公有的性体。反之，凡是种名所指示的一切，都泛泛的，隐隐的，无限定的，含蓄在类的公名之中。例如：“动物”二字是一类生物类名。“人”这一字是一种动物的种名。动物类名之所指，对于人说，是人的全部，不是人的一部分。否则，动物二字不能作人的宾辞，我们也就不能说“人是动物”。因为部分总不能作其整体的宾辞（例如：我们不能说“人是脚”，但能

说“人有脚”。脚是指人的一部分，不能作人全体的宾辞。“有脚”是形容人的全体，故可以作人全体的宾辞）。

为厘清这一点，试详察“形体”二字两种不同的用法：我们可以用它指示动物的一部分，有时也可以用它作有形实体（之类）的类名。这两种用法，彼此大有分别，因为形体二字有许多意义，兹略申述如下：

形体的第一个意义，指示一种实体，在十大物类中，属于实体之类，具备实体的本性，依照它的本性，它在长宽高三种积量方面，能有限定的尺寸或量数。尺寸划定的积或量也可以说是形体，但在十大物类中，不属于实体之类，却属于数量之类。

说到这里，须注意，在实有界中，我们常见到物体的美善和圆满，有许多等级，并是从低级渐渐升至高级。试看人就是一个明显的实例。人先生觉性，觉性全备后，渐生智性。同样，形体的生存先有积与量的限定，度量全备，程度适当以后，即能上升一级而得生命，及其他。但某形体能否由一级升到另一级，全看他本性具有的性理如何。性理是限定本性的。性理的定分，各物不同。有的形体，本着它性理的定分，只限于有三种积量，除此以外，不能再得任何较高的生存形式，从它性理的定分中，不能发生出任何较高的生存能力（例如生命或生存等）。这样的形体，不是类名，对于动物说，不形容动物的全体，只指示动物整体内的一部分，而且是属于物质方面的。根据这样的音意义，形体在本有的生存上只有积与量，没有生命，也没有灵性（不能作动物的宾辞）。必需把灵性和形体合在一齐，始能构成动物的整体，但在这种情形下，灵性对于形体、无论如何，是外加的，不属于形体的本性。

形体字义中，在上文指定的界限内，不能包含任何灵性的意思（这里的形体乃是只有生存而无生命的形体而已）。

形体的第二种意义，较第一种宽广。它所指示的只是泛泛的说：天下一物，有其性理，并因此性理，能在三种积量方面，受到尺寸或量数的限定。但除此泛说以外，不指定任何其他；既不确指该物性理究竟是那一种性理，又不说明从它那性理的定分中，任何更高某级的生存形式或能力，能不能发生出来。在这样广泛的意义下，形体是类的公名，范围宽广，包括许多种，例如动物及其他。单就动物一种而论，凡是动物二字之所指，无不隐隐的含蓄在形体二字中。假设形体泛指之物是动物，那么，限定其积与量的性理，则是动物之灵性。因为当初说：“形体是天下一物有其性理，并因此性理，能受积量方面的限定云云”时，心中所遥指的，原来就可以是任何性理：动物性也可，石性也可（土性也可），其他任何物性也无不可。照此，对于动物说，形体既是类名；所以动物之性理就全部暗含在形体以内（或是说暗含在形体之性理以内）。

动物之与人，犹如形体之与动物，在指义作用上，两方的关系，正相仿佛。动物二字能指示的意义，也有广狭两种。动物的狭义，指示某种物体，在生存圆满的形式上，占着一个确定的程度，并在自己的实体内，实际拥有一个确定的因素（觉魂），因此因素，它能知觉，并能运动；除此以外，它不能有任何其他不同程度的生存形式。任何不同程度的生存形式，即便可以附加到它的实体上去，终究是外加品，不属于它本有的性分，和它能发生部分与整个的关系，不能发生种与类的关系；即是说：它的性理不能隐隐含蓄在动物的性理以内，动物也不是它的类名。

动物的广义，泛指天下有一物，此物有一性理，此性理是它知觉和运动的泉源。这个性理也是泛指任何性理，觉性之灵魂也可，有觉性兼有理性之灵魂也无不可。在这样的广义之下，动物是类名，浑统指示种名所分指之全体。类名之所指仅是物质。

同样的，种别名也是指示全体，不仅指示性理。定义，和种名，也是各指全体。不过指示的方式不同。类名得自物质方面，确定性体之物质方面，泛指全体，不指明其性理。“类”不是物质，但类之得名，得自物质方面。从此可以明见，某物之所以称为形体，是由于该某物，在生存圆满上，有其确定的，并与形体相当的程度，因此，能受到积与量方面的限定或划分；并且对于它生存圆满的程度，有和物质相同的潜能，并且因此可以上进，领取较高的生存形式。种别名恰和类名相反。种别名所代表的概念，指示确定的某种性理，得名于性理方面。它的本义首先所指示的，不是确定的某种物质。例如“有生命的”是一个种别名。它的意义不指定物质方面是一个形体与否，只是指明一个有生命的实体。因此，亚维新曾说，类名之所指，不是种别名所指性体的一部分，而是该性体以外的一个东西，类名与种别名的分别就是如此。为此，认真说来，类名不能作种别名的宾辞；即便在特殊情形下，它作种别名的宾辞时，所发生的关系，也不是正常的宾辞关系；乃如同主体有时可以作其附性（实体名辞）的宾辞，因为主体必定附带出现在附性定义中（例如说：“某某有理智者是有形的实体。”）

定义或种概念包括类概念和种别概念两者：即是说它不但包括类名指定的物质，而且包括种别名指定的性理。

诸如上述，即可明知两点：第一点，事物和它们的成因分两组：性体定义中的类，种别和种三者是一组，自然界实体中，物质，性理，和（两者构成的）实体，三者，又是一组。第二点，这两组在适当的限度或比例中，有对称的关系（定义是心智的产物）。定义之有类名和种别名，相当实体之有物质与性理。它们双方彼此不相同，但是互相对称。类不是物质，它的指义和名称却是取自物质，都是因物质而成立，和物质对称（和物质相当），

但在定义中指示全体（物质在实体中却只是一部分，不是全体）。同样，种别名不是性理，但种别的指义和名称都是采自性理，和性理对称，并在定义中指示全体。因此，我们说人是理性的动物，也说人是灵魂和肉身合构而成的实体。前者是人的定义，后者是人自然实体的分析。前后相对称，但不是相同。因此，我们不说人是“理智的”和“动物”合构成的实体。并且灵魂和肉身合构而成人的实体时，灵魂是一物，肉身是一物，合成的实体又是一物，三物各不相同。人的实体乃是灵肉两者合构而成的第三者，它不单是灵魂，也不单是肉体。假设在某种限度中，必要说人是由“动物”和“理性的”合成体，这乃是说人的定义是“理性的”和“动物”两名辞或概念合构而成，在这里不是说人是两物合构而成的第三物，却只是说在人的定义中，人的宾辞是两个宾辞合构而成的第三个宾辞，也就是说两个宾辞概念合起来构成第三个宾辞概念。或者简单的说：两个概念合组而成了第三个概念。在人的定义中，“动物”二字的的概念，不确定种有的性理，但从物质方面称指人的整个个体。人性体物质方面之因素与人种特有的性理，两者的关系，是物质之亏虚或潜能与其生存圆满实现最高程度之关系。同时，在人的定义中，“理性”是一个指示种别的名辞。它的概念或指义，明确指人种特有的性理，指出人之所以为人，而不同于任何其他种物体。“理性”是种别概念。“动物”是类概念。这两个概念，合组而成人的种概念。种概念就是定义。“理性动物”乃是人的定义。某物之部分，不能作该物整体之宾辞。同样，某概念之部分也不能作其概念整体之宾辞。种（概念）或定义，有两个部分，一是类（概念），一是种别（概念）；都不能作种（概念）的宾辞。因此，说“种是类”，或说“种是种别”或说“种的定义是类”，或“种的定义是种别”，都说不通。但如说“人是动物”，或“人是有理性的”，或“人是理性动物”，则

句句是辞通而理顺了。

类名泛指种名所能指出的全部性体。这不是说同类的许多种，共有个性体。因为类的相同或统一，是一个广泛、含浑而不划明界限的统一，不是实有的性体数目的统一。因此，不同的许多种，虽然同属一类，个个是类名的主辞，然而它们所共有的类同之性，在数目上不是一个。类界泛泛的统一，需要受到一个因素的限定，才分成许多不同的种。这个因素叫作种别因素，或简称种别，种别之与类，和性理之与物质，关系有所同，亦有所异。所同者，都是限定之与未限定之关系，所异者，性理所限定之物质，在数目上，是一个；种别所限定的类，是意义的含浑，在数目上，却不是单一的：类名意义的含浑拢统，无数目二一之可言。类名之所指固然是一性理，但不确定是那一个性理，是此或是彼。种别名所指明的性理，清楚明确，但原来就含浑拢统的包含在类名指义的范围中了，和类名之所泛指，原是一个性理。类名含浑，只靠自身，无从分办究何所指。必欲分辨彼此，非加种别因素不可。为此，大注解家亚维罗《形上学注》卷十二注十四尝说：去掉一切物体之性理，所余者，仅第一物质而已。我们说第一物质只有一个，因为去掉了一切性理，便无法把它分作两个。第一物质和类不同，我们说某类是一类，是因为它的名词所指明的性理是一个大公的性理，可以为许多种所公有。从此可以明见，类的统一，全是因为它指示的性理不确定归于那一种。它的这个不确定性，是它的大公性，也是它统一的原因和意义。给它加上种别因素，区别它大公性范围内能有的种种区限，去掉它的不确定性和大公性，于是它的统一也就随着去掉了，所余的只是在性体截然不同的许多种。简言之：“类之谓一。”与“物质之谓一”意思不相同，和“数目之谓一”也不相同。

种名指示的性体，对于同种的个体说，是含浑拢统界限不明



确的；就如类名指示的性体，对于同类的种说，是一样的。因此，类名作种名的宾辞时，在它的指义中，含浑笼统的蕴藏着种名确切指示的全体。同样种名作个体的宾辞时，也必定指示个体的全个体，虽然指示的方式，也是含浑不明。就是以这同样的方式，“人”这个名辞指示种的性体：因此“人”是苏克（个体）的宾辞：“苏克是人。”

但有时，种名可以用来指示个立性体的一部分，不指示它的全体：从它的指义里，除去指定的某物质，除去个体区分的因素，只指示同种公有的性体。这样的性体只是个体的一部分。代表它的名辞是“指性名辞”（亦通称抽象名辞），例如“人性”两字。指示“人之所以是人而不是任何其他物体”的内在原因。个体限定的物质不是这样的原因之一。从这样的诸原因之中，必需除去个体指定的物质。具有这样意义和特性的“人性”这一个名辞，不能作人“种名”和“个体名”的宾辞。例如：我们不能说：“人是人性”，也不能说：“苏克是人性。”因此，亚维新（《形上学》卷五章五）曾说：组合物体的性体固然也是组合的，但是组合的物体和它具有的组合性体，不是一回事。就如同人性，固然是组合的，然而它和人不是一回事。人性不是人，人也不是人性。并且人性必需收容在一个主体内；离开这主体，不能飘然独存。这个主体是人性的收容所或收容体；它乃是个体限定的物质。人性收容在这样的物质内，才构成个体存在的某某人。

同类的范围内，许多种的划分，是由于性理（许多物，同属一类，但以性理各有不同，则种不同）。同种的范围内，个体的划分，是由于物质（物质之积与量，能有限定的尺寸或量数，故个体因以分立）。性理的界限明确，充实种界明确的性体（性理限定物质，划分种别，是种名之所凭借，又是种名之所由立。物质无性理的限定时，则可以为许多种所公有），类名之成立，乃

是凭借物质。那么，如用类名，专指其所凭借，不指性理；当然，它所专指之物，只能是某全体之一部分，并且这一部分只是物质。例如“形体”这一个类名，能指人的全体，但就专指其所凭借而言，只指示人之物质部分。种名和类不同。种名之得，得自性体；性体之构成，兼具性理与物质（但性体尚非个体，乃个体之所有。种名之所指，可以泛指个体之全体）；但就专指其所由来而言，不指个体限定的物质，故不指全体，却单指个体所有之性体（性体之与个体限定的物质，犹如性理之与个体未限定之物质，两者的关系相仿佛，乃是性理与物质的普通关系）。因此，种名之所专指（性体），仿佛是一个性理。例如“人性”二字之所专指，全仿佛是一个性理（但依此意义，性理乃是人性之全体），故此，也叫作“全体性理”。全体性理是一个全体，即是性体之全整，兼备性体所有之物质与性理；但所除掉的只是个体物质，及其受限制的种种天然因素（这样的全体性理，和性体一部分的性理，不可相混），全体性理乃是性体的另一个称呼（因为它和个体限定的物质是相对的。对于个体的物质说，性体称为性理）。

人性的全体性理，和房屋的全体性理不相同。房屋的整体有许多部分，它的全体性理，是它建筑形式构成之理，是它形式的尺寸和布置，完全是附加在它那许多实体部分以外的。人性的全体性理却不是附加在人性诸部分以外，而是人性全体自身（虽然，人性之称为全体性理，和人性之称为性体，在称谓上，大不相同，不相同的理由，有事实上的根据已如上述）。

从此，可以明见，“人”这一字，和“人性”二字，在意义上，都包括人的性体。但包括及指示的方式，两不相同，上文业已言及。它们不相同的理由可略述如下：“人”字指示人性，指人之整体，浑统的暗含物质之限定，不明明指示它，也不明明除掉它；犹如类名暗含种别（换言之，“人”字是一个实体名辞，也

叫作具体名辞，指物名辞，或命物名辞)。因此，它可以作个体的宾辞。但是“人性”二字就不同了，它指示人性，是指示人的一部分。它的意义只包括人所以是人的理，除此以外，不包括任何其他，尤其不包括任何物质之限定（它乃是一个“指性名辞”，只指示物的性或理，也叫作抽象名辞）因此，它不能作个体的宾辞（我们不可说：“人是人性。”）

为了上文举出的理由，“性体”二字，（在拉丁文中）和实体有时相同，有时却不相同。有时可以作实体的宾辞，有时却不可以，例如：有时可以说“苏克是一个性体”，有时却说“苏克的性体不是苏克”（前句的性体是用了指示实体。后句的性体不是指示实体。中文无此现象）。

## 第四章 性体，类名，种名， 种别名和个体（二）

在组合实体中，“性体”二字指示什么意义，上文已经见过了。现在应考察的是看一看它和类名、种名、种别名三者，各有什么关系（问题是：类名、种名、种别名之所指，是不是性体，并不怎样指示性体？它们是抽象名辞或具体名辞？）。首先须知一个事实：就是凡是能指示类名意义、种名意义，或种别意义的一切名辞或概念，都可以作指定的某单立物体的宾辞。分析这个事实，便可看到，种名或类名的普遍意义，固然是指示某性体，但不只是为指示个体之一部分。它们是实体名辞（即具体名辞），不是“指性名辞”，和“人性”，“兽性”，等名辞不同。

因此，亚维新（《形上学》卷五章六）说：“理性不是种别，乃是成立种别之因素。人性不是人种，而是人种之所由成；‘兽性’也不是‘兽类’，而是兽类之所必备。”依同理，柏拉图派的主张是不可采纳的。他们主张，类名或种名之所指，是离开翠立物体而独存的性体，俨然自成一实有的个体。这样的主张不可采纳的理由，很明显：因为一个单立的个体，不能作另一个单立个体的宾辞，或主辞。认识分离而独立的某物体，不能帮助我们认识单立的另某物体。例如说“苏克是与他分离的某某物体”（即是说“苏克是张飞”）不成话。从此可见，类名种名等所指示的性体，乃是兼指物体的全体。它们是实体名辞，隐隐的，浑统的，兼指

个体所具有的全体，例如“人”、“兽”等等名辞。

浑统泛指物体的性体或性体名辞，尚能有两种不同的意义：一是本体，一是主体。性体或其名辞，指示本体，纯粹指示它本身在它性体的定义中，所必不可少的种种要素；此外不指示任何其他。例如，人的本体，就它本身性体定义而论，只是“理性动物”，其他与此定义无关的一切，都不可加给人的本体。人的本体，是人之所以为人。本体上，无黑白之可言，也无单一或众多之可言。黑白，单一，众多等理，都不属于人之本体或定义，否则，假设人的本体必包含众多之理，则非众多者不可称为人。苏克只是人之一个，无众多之理，便不足以是人了，这岂不大错。反之，假设人之本体定义，必包括单一之理，那么，非单一不足以是人，人类就不能分成柏拉图苏克等等许多人了。这也是同样错误。

第二个意义，性体指示主体，是已收容在某某个体中的性体。这样的性体，或性体名辞，是实体名辞，可以有许多附加辞或附性名辞作它的宾辞，不是为了它的本体，而是为了它寄存所在之个体。本着这个意义，“人”字是一个性体名辞，可以作“黑、白”等附性名辞的主辞。例如“人是白的”，这句话的意思，不是说“人的本体是白的”，而是“人本体寄存所在之某个体，是一个人，同时是白的。例如苏克是白的”。

可以作主体的这类性体，或其名辞之所指，能两处存在。它可以存在许多单立的物体中；它也可以存在心智中。它在这两处，都可以作许多附加品或附性的主体；单立的个体既有许多，它也就随着分散存在于许多个体中，并因此有许多各个不同的存在方式。但是，它的本体，纯粹就它本身的定义而论，和这些附加品或这许多散在个体中的存在方式，完全没有关系。人之所以为人的理，是纯粹绝对的。它的存在不必是局限在某一个体中的存在；否则在一个体之外，就不能有别的许多人存在了。但，这不

是说它必不可存在于某一个体中；若果必不可，那么，就不能有个体存在的人。为此，唯一真实的结论是：人性自身，就纯粹人之所以为人之理而言，不必需存在于这某个体，或那某个体；也不必需存在于心智中。人性本体的绝对意义，自身可以成立，既不需要牵涉任何存在，又不排拒任何存在。对于存在的各种方式，完全无可无不可，并且可以作主体的这类性体，是性体名辞之所指，是同种的一总个体的宾辞，也是各种附性的主体，因此也是附性名辞的主辞。例如“人”（“某某是人”、“人是白的，黑的，胖，瘦，等等”）。

现在另有一个问题是：普遍性是不是性体之所必有？上文所描写的性体，本身需要不需要是普遍的？为答复这个问题，须知普遍性兼含两种意义：一是统一性，一是大公性。统一而可大公之性，谓之普遍性，那么，它在那里，大公性也必随在那里。这是与事实不相合的，因此是错误的，例如，在苏克个体中，所有一切都是个体化了的，没有任可大公生之存在（但苏克是人）。

存在于个体中的人性，没有类名或种名所指的统一性，也没有大公性或普遍性。类名或种名之所指，是普遍而大公的，必需拥有意义自身的统一，同时能为同类或同种的一总个体所公有。这番理由，大致已见前文，因此理由，类名或种名的指义作用，不是个体人性的附性。个体化了的性体不能同时发生类名或种名的指义作用。个体化的性体不能同时是大公的。那么种名所指的普遍性，究竟属于那一样的性体呢？以什么作其主体呢？

无他，种名所指的普遍性，只可以附着在现存于某心智中的性体。这心智中存在的性体，只是性体之理，例如人性之所以为人性之理。这个理，在人心智之中，与一切成立个体之因素，都是不必有任何关连的，既然它可以脱离个体而存在于心智之中，又与一切个体因素，极易清楚辨别，那么，它，这个与个体脱离

而易分辨的理，才具备了一致性和大公性，并因此，可以为心外实有的某种一总个体所公有；是这种界以内一总个体，彼此相似，彼此相同，彼此同属这一种的理由。例如：人所以为人之理，是一总人之所公有。这样的理和这些个体的关系，是吾人灵智发现种名指义作用的所在和原因。故此，大注解家，（亚维罗）《灵魂论》卷一尝说：“原来是灵智产生了物体性理所具有的普遍性”。亚维新《形上学》卷五章二，也有过同样的言论。心智所明辨的这个理，对于心外实有的物体，有普遍性的指义作用，可以作它们每一个的宾辨，因为它是它们彼此相似或相同的原因。在心智之内，它是有普遍性的。但是，它在心智内的存在，又有这个心智，和那个心智的不同；就这些个立的心智而言，每个心智中的理，是一个个体心智之产物：叫作概念之形成与知晓。上文的分析足以证明大注解家（亚维罗）《灵魂论》卷三注五，犯了错误。他在那里，由心智知晓性理或概念的普遍性，进而推演出一个结论，说一总人共有一个心智。他的这个推论是不合理的。因为，性理具有普遍性的原因，不是懂晓它并怀抱着它的心智，而是它和心智外面的物体所发生的关系。它是那些心外物体所公有的性理，又是它们彼此属于同类或同种的理由。为详细说明这一点，可以举以下这个例：假设有一座雕像，代表许多同种的人（黑人或军人），显然的，这座雕像的像貌是个体的像貌，因为它现存于这个雕像的质料上。这个质料只是单立的一块石或铜。但同时，它的容貌是普遍的，有公共的代表作用，它的确是普遍的代表许多人。不过，它在雕像的质料上，却有个体化的存在。同时像貌相同的雕像，代表同种的一总人，也不必定只有一座，但不论如何，像貌本身却是一总人所公有的同类像貌（一个像貌，既可存在于一个雕像中，又可存在于许多雕像中，都是为代表同种许多个体所公有的像貌）。

性体，或指示性体的名辞，在它自身的绝对意义上，可以作单立体的宾辞。例如“苏克是人”。但在这里“人”字，也是一个种名，有种名的宾辞作用（即宾称作用，或指义作用）。种名的宾辞作用，不属于性体的绝对意义以内，却只是性体所能有的许多附加品之一。性体之所以有宾辞作用，是因为它受了心智的懂晓。宾辞作用是心智的产品，附着于心智所懂晓的概念上。因此，“种”字不能作个体的宾辞。例如“苏克是种”，这句话是不能成立的。但“人是一种”或“人是种名”，都说得通。反过去说：假设“种”的意义属于性体的绝对定义以内，指示某物之所以为某物的基本理由，那么，它就必定可以作个体的宾辞，也就可以说“苏氏是种”（当然，这只是一个假设而已，事实上，苏氏个人，不是种）。

种名和“种”字的宾辞作用，已如上述。那么类名和“类”字的宾辞作用如何呢？类名，根据它本身的真义，常可作种名及个体名的宾辞。因为类名之所以然是类名的理由和定义，就是因为它常可以作宾辞。不能作宾辞，则无以为类名。宾辞的任务是宾称，宾称乃是形容主辞或主体。它是心智断定主辞宾辞宜分或宜合的时候所形成的（乃是构成言辞、语句、论句，或“命题”的中心。否定论句，断定主辞和宾辞应当分开。肯定论句断定它们应当合一。心智的断定分合，乃是断决时的否定和肯定）。心智中主辞和宾辞的分合，用客观事物的分合作根据（判断时的否定或肯定反映实有事物的相分或相合）。类名的指义作用本身，包括宾称作用，两个作用是一个作用的两方面，都是心智断定事物应合一时所呈现在心际的。但是，具有宾称作用的类名不是“类”字。类名是和主辞可以相合并且是比种名更为广泛的任何实体名辞。这样的名辞，常可以给任何比它较狭窄的名辞作宾辞。例如“动物”、“鸟”、“鱼”等都是类名。“类”字本身，纯粹指



示类名和主辞所有的宾辞关系，即类名所具有的宾辞作用；也即是类名本身所具有的一个附性，和类名所指的实有物体没有关系，因此，它不能作个体名或种名的宾辞，例如“苏克是类”，或“人是类”（假定人只是种名），都是言不成辞的。

从上文的解释，可以明见性体、本性，或代表性体的名辞和种名及种名的宾辞作用，都有什么分别和关系。种名的宾辞作用，不是性体绝对意义自身的作用，也不是心外实体本性的附性，例如黑、白之类，它只是性体为心智所懂晓，成为心中一个观念时，所呈现的许多附性之一。本着这个意义，种名可以作类名或种别名的主辞（例如：“人定理性动物”）。在这种情形下，主辞宾辞之所指，客观上，是可以合一的。

## 第五章 绝离实体，性理及实体的品级（一）

绝离实体，也具有性体。它们的性体是什么样的呢？这是现在应考察的一个问题。绝离实体，是灵魂、灵智和第一原因的公名。它们的实体和物质绝然互异，离开物质有真实的生存，故此，叫作绝离实体。

一总的人都承认，第一原因的性体是单纯的。关于灵魂和灵智，却有一部分人主张它们的性体是物质与性理合构而成的。依我所知，《生命之泉》的著者亚维朋就抱持这样的主张。这样的主张和哲学界的公论冲突。哲学界的公论主张那些实体，和物质绝异，并且是和物质分离的实体，因此，叫做绝离实体；它们的性体本身完全没有物质。为证明它们确是如此，最有力的证据是它们本性具备的灵智。灵智是领悟性理的知识能力。我们都明明知道：除非绝离了物质，并绝离了一切物质条件与限制，任何性理都不能受到现实的领悟。同时，一切性理之所以能受现实的领悟，非赖某实体之领悟能力不可。性理之受理解、晓辨或认识，必需被领受在心智以内；心智运用特具的能力，去晓悟性理、这样性理才能实受晓悟。性理现实受到晓悟：这个事件乃是灵智所产生的，以灵智为其成因，乃是灵智之现实动作。这个事件实现的必需条件，是将性理完全和物质及一切物质的牵连与限制清楚分开。从此，可以明见，灵智的实体自身完全不沾染物质，在它的构造之中，不合物质的成分；就它生存的方式而论，它不是浸

没在物质以内的性理，和物质实体中所局限的性理，大不相同。

有人主张，阻碍灵智领悟性理的，不是任何物质，但只是形体界的物质。这个主张也是不能成立的。形体界的物质，无形体不足以为物质；同时，形体无形体之性理，不足以为形体；有形物质的存在，它的所以然，及它能发生的作用，全是依赖形体之性理；无形体之性理，形体则失去了存在及动作的理由和能力。有形物质之动作，皆形体性理促成之动作。说有形物质阻碍灵智，乃是说，形体之性理阻碍灵智。这个说法，和事实是不相合的，因为，形体之性理可以受到灵智的晓悟，和其他任何性理一样，都是和物质分离辨别以后，就实受灵智之晓悟。晓悟的真义乃是晓辨。晓辨，是拨开物质的云雾，而窥见澄澈的性理。非拨开物质条件不能晓辨性理的灵魂或灵智，在自己实体的构造中，必不能有物质的成分。它们自己的性体，也就不能是性理与物质之组合。为了这一点，它们和形体界的实体，在构造上，全不相同。它们是自成性体的性理，没有任何物质。它们的性理拥有生存。它们的实体只是性理与生存之合，没有性理与物质之合。为了这个理由，泡克路著《原因论》，命题第九注解，曾说：灵智之实体是具有性理与生存的实体。在这里的“性理”二字指示单纯的性体或煞介性或所然性（“生存”二字不兼指生活，只指示物体未亡未去而实有的完善与现实。因此，同时，也不排拒生活。只是说有生存不必定有生活）。

有些性理，没有物质，而拥有独立的生存，不是不可能的；这一点是前文的主旨。它的意义不难明了，它的理由也相当显明。理由如下：任何甲乙二者，如果在生存上发生着因果关系，甲是乙生存的原因，则甲无乙可以自己生存，乙无甲则不可（有因可以无果，有果不能无因）。性理与物质，在生存上，相互的关系，正是如此。性理是物质生存的原因之一，物质无性理，不成一物，

则无以生存。物质拥有的生存全是因性理而得。天下没有无性理的物质。但是性理无物质，却能意义全备而分明，并且能拥有独立的生存。故此，性理可分两种，一种是物质界的性理，这种性理离物质不能生存；一种是离开物质自立生存的性理。“性理”二字是一个类名，它的绝对意义，只指示它是物质生存的一个原因，此外，不指示它非在物质以内不能生存。假设事实上有一些性理真是无物质不能生存，例如物质界的性理。那是为什么理由呢？无灵性的物体，没有生命和生活，但有生存。为什么它们的性理无物质不能生存呢？理由无它，只是因为它们的性理卑下，能力低弱，远不及无物质能生存的性理，更远不及万物生存的最高原因。在性理及原因高下不相等的品级上。第一原因，至高无上，实体精纯，完全自立，丝毫不沾染物质。距离物质越远，两者距离甚大，故能有无数性理或原因，存在于其间，距离第一个原因相当近，距离物质却相当远；因此，它们没有物质，独立生存。这些无物质而生存的性理，叫作灵智，或神灵。祂们实体中的性体，不含物质，纯是性理，全与性理无别。祂们的性理便是祂们的性体。祂们的实体却是性理与生存之合。神灵实体的构造，就是如此。但就实体与性理而论，放开生存不谈，祂们是单纯的实体，因为祂们没有物质之组合：祂们的性体、性理和实体，三者之间全无分别，只是一个单纯的性理（超物而独立，叫作天神）。

组合实体的性体，不只是性理，而是性理与物质之合。单纯实体的性体，却是性理而已。组合实体和单纯实体，彼此不同之点，就是在此。从这一个不同之点，又产生以下这两个区别：

第一：代表组合实体之性体名辞，概念，或观念，可以泛指整个实体，也可以专指一部分，视其兼指限定之物质与否而定，前者业已论及。因此，组合性体之名辞，有具体与抽象的分别。抽象名辞是“指性名辞”，专指物性，不暗含物质之限定。此类

名辞，固然是代表性体，但不能作全个实体的宾辞。例如说“人是人性”，是辞理不通的。在组合实体中，性体名辞，不常能随使用来作实体的宾辞。

在单纯实体中，情形完全不同了。单纯物体的性体不是别的，乃是它的性理，并且只是性理；它的性理不是收容在物质中。也不是收容在任何个体或收容体中。代表这样单纯性体的名辞或概念，不分具体与抽象，都能指示全体，作全体的宾辞；并且常能随使用来作全体的宾辞（例如说“智神是离物质而生存的智性”、“离物质而生存的智性是智神”，都可以言之成理）。因此，亚维新尝说：单纯实体的性体乃是它的实体本身，因为除它本身以外，没有任何收容体来收容它，作它的主体或寄托。以上是实体单纯与组合的第一区别。

第二个区别：个体限定之物质，可以分划成许多。组合实体之性体必需收容在个体限定的物质之内，以此物质作它的寄托；因此，必需随着物质之分多而分多。也就是因此，同性同体的物体，在数目上，能有许多个体。在这一点上，单纯的实体，性体单纯，大不相同。单纯的实体，性理精纯，不被物质之收容，不需要物质之寄托，因此，在数目上，同种之下，不能分成许多个体。但是每一个种界内只拥有一个实体，也就是说每个实体自成一种，有多少个体，也便有多少种。理由明见于亚维新《形上学》卷五章二，并见前文。

上述单纯实体，虽然纯是性理，没有物质，但它们还不是完全单纯的。它们的实体仍旧包含着一些“亏虚性”的杂质，它们的单纯还没有达到“精纯盈极”的程度。理由明显，主要如下：性体的真义，缺少了性体必备的成分，不能成立，也不能为心智所懂晓。同时，性体真义所不必包含的任何事物，都不是性体本身必备的成分或要素。这样的事物，附加到性体上去，必须和性

体连并起来，构成一种实体上的组合。凡是性体或所然性，在它们真正的定义里，只指示某物是什么，不必需指示某物生存与否。我们的心智，在某物的性体定义中，不必定要思想该物的现实生存。例如，我们知道人是什么、凤凰是什么，但是在人和凤凰的定义中，不指定它们是否现实生存。从此，可见现实生存和性体是有分别的。假设，实有某物，它的生存就是它的性体，两者只是一事，完全没有分别；那样的物体是第一实体，至高无上，并且是惟一无二，只能有一个，不能有许多。因为多则分，分则异，非加分异因素不可。那样的实体，无分异因素可加；故此，只能有一个。它的实体既然是它的生存，而且只是生存；它的生存乃是它的实体；此外不能有所增加，假如有，则新增加者必是与生存不同之物质或性理。但是，加上性理，则发生性理与生存之组合；加上物质则发生物质与生存之组合，物质的本身又不能离物自立生存；所以不拘加上物质或性理，那个第一实体必定因而马上失掉它的本性，足证无任何因素，可以加到它的性体上去。进一步言之：无分异因素，任何性体不能分成许多。物体的分多，不可缺少分异因素。例如同类性体分成许多种，需要加种别因素；同种的性体分成许多个体，需要性体容受在许多不同的物质形体内。假设有离开物质或主体而独立存在的任何性理或能力，例如热力，它和寄存在物质或某主体中的热力，所有的分别，需要一个是对任何主体分离，另一个却是容受在某一主体之内，主体之有无是它们分异的因素。由此推论可以断定，其生存是其实体的物体只能有一个。除它以外，任何其他物体的性体都与生存有别。它们的生存不是它们的性体（所然性、本性、或性理）。根据这个同样的理由，离物质而生存的灵智乃是在性理以外另有生存、也就是因此，上面曾说灵智乃是性理与生存之合（这样的灵智乃是神灵实体，在物质世界以上，组成一个神灵的世界）。

还有一点需要明辨：某物所能有的任何物，或由内生，或由外至（这里的生不指生活，也不指有机生物的生，只指示任何物从无入有的过程）。由内生者，生自性体自身具有的种种因素。由外至者，来自外在原因。人的能笑，生自人性的内在因素。空气之有光，乃来自太阳的普照。那么，性理能有的生存，是由内生呢？或是由外至呢？须知性理非生存。性理所能有的生存，不来自性理内部。无物能产生自己。任何物体，生存与性体有别者，除非从外在原因领受生存，则自力无以得生存。被生而始有的物体，追本溯源，必有某自有者，作其第一原由。这个第一原因必需存在，并且是所有一切物体生存的原因。它必需如此，因为它自己纯是生存。其他任何物体不纯是生存。因此，需要另有生存的原因。那第一原因以上再没有更高的原因，否则追本溯源，将永无止底，即等于无本无源，无物能生了（参阅拙译圣多玛斯《驳异大全》卷一《论天主》）。

灵智是性理与生存之合，没有物质。灵智（天神）之生存得自第一实体。第一实体自身纯是生存，它是第一原因：吾人称之为天主（因其既超物质，又超灵智，超越一切，至高无上，故象之以天，因其独为万物生存之源，主宰造化，是万物自无而有之所系，又是万物生存之所依仰，故呼之日主，两字合以互训，则复称天主），这是从前文可以推演得来的结论。

再进一层，讨论灵智的性理与生存究竟有什么样的关系。须知，任何某物从某物领取某物，领取者与其领取之所得，所有之关系，乃是亏虚与盈极之关系，领取者自身空虚而有亏缺，需要领取某物以充实自己，不达到盈满至极之程度不止。所以说，它们的关系，乃是亏虚与盈极的关系。照此说，灵智之性理或性体，从天主领取生存。将其性理与生存相比较，两者的关系，也是亏虚与盈极的关系。依同理可知灵智的实体中，有亏虚，并有盈极；

和物质与性理之关系相当，但没有物质。灵智之实体中，性体与生存之合，乃是亏虚与盈极之合，不是物质与性理之合，必欲说它们是物质与性理之合，乃是指鹿作马了。为了这同样的理由，“受动”，“领取”，“作主体”，“负受”，以及类似之一切名辞，依本义，用之于物质界的物体，似甚恰当，如兼用于灵智之实体，则音同而义乖了！请参看《灵魂论》卷三注十四，大注解家亚维罗的诠释。

灵智的性体乃是灵智自身。这就是说它的性体或所然性乃是它自身之所是者。它从天主领取而得的生存是它存立于天然界之所凭借。因此，有些人说：灵智的实体是由“生存者”与其“生存之所凭借”两相组合而成；或如鲍也西尝说：乃是“生存者”与“生存”合构而成；也即是说：乃是“所是”与“所以是”合构而成。灵智之“所是”与“所以是”合构而成灵智之实体。

灵智实体内，含有盈极性，又含亏虚性。有此两性互相限定，灵智实体才有成为许多单立体的可能。苟无亏虚性来发出限制的作用，只剩盈极性圆满无限之理，便不能成立许多有限的单立体。因此，大注解家（亚维罗）《灵魂论》卷三曾说：“假设我们不知灵智尚含有悟司的亏虚性，我们就不能证明何以能有许多绝离实体”。绝离实体相互的区分，是根据着亏虚性和盈极性互为消长的程度。它们互分高下的梯阶上，分许多品级，由下而上，次第升高，最高的品级上是第一实体，只有生存圆满无限之盈极，毫无亏虚或缺欠。最低的品级上是人的灵魂（人的灵魂是心，叫作心灵、灵性或灵智，乃是品级最低的灵智实体）。最低和最高之间，还有无数等级，每级自成一种，每种只有一个灵性实体。距离第一实体越近，则盈极性越多而亏虚性越少；距离越远，则盈极性越少，而亏虚性越多。人的灵智有领悟性理的能力。这个能力，叫作悟司，它的任务是领受，领受的意义中必须涵盖亏虚的



意思。器不空虚，或空虚而不亏缺，则不能领受或容纳。人的灵智，本性完全亏虚，故能从一切事物中领受可以晓悟的性理，以充实自己，犹如第一物质也是本体完全亏虚，故能领受形体界一切物体的性理，与性理合构而成物体。人的灵智和第一物质两者，和性理的关系，正相仿佛，都是亏虚与盈极的关系。详见大注解家《灵魂论》卷三。形体界的生存也有许多等级，第一物质站在最低的一级，本身所有全是亏虚，除亏虚以外，一无所有。大哲学家认为物质界最低的物质是第一物质，灵体界最低的神灵是人的灵智。人性与兽性物性不同。人的灵智，本性亏虚，如同是磨擦光净、一字未书的石板。在灵性实体的梯阶上，它的亏虚程度最深，距离物质最近，因此它能把握住物质界的形体，和形体结合，使形体共分它体性的生存，它自己作形体的灵魂。灵魂相形体联合在一齐，构成一个组合的实体。这样，人的实体生存乃是灵魂的生存；完全得自灵魂，不是得自物质：这就是人。一切灵智的实体，都是绝离实体，它们是和物质断绝离开而独立生存的性理。此点已详见前文。人的灵魂，即是说人的心灵，乃是这样性理中最低的一个，故此是最低的神灵实体之一。人的灵魂以下，还有许多性理，在性理高下的梯阶上，按着盈极性减少，则亏虚性增多的反比例，遂阶下降，由灵魂而觉魂，由觉魂而生魂，由生魂而达于物质元素之性理。一级比一级低下。元素亦称元质或原质，成自第一物质。第一物质，无性理无以独存。元素以下，再无一物。但灵魂以下，觉魂生魂等等都是深陷在物质中的性理，亏虚性之程度极深，只有物质以内的生存。此外，不能离物质而有生存。尤其物质元素的性理，距离第一物质极近，它们所具有的许多体性或性能，主要是形体界施动和受动等等物性固有的能力或才具，兼是物质为领受性理需要具备的一切才质或条件等。除这些体性或性能才具等本有的作用以外，它们不但不能有更高

的生存，而且也不能有更高的行动，比较生魂，尤为低弱（例如火有热性，水有湿性，水流湿而润下，火就燥而焰上。水火的性理就是如此）。

实体及性理之品级，由第一实体到第一物质，罗列如梯，大概情形，本章略已备述。

## 第六章 绝离实体，性理及实体的品级（二）

看到了上文所论一切，可以明见不同的物体，具有不同的性体，具有的方式，也是各物不同。这些方式可约归于三种。有的物体，只是生存，它的生存是它的性体，例如天主。因此，有一些哲学家主张天主的性体不是别的，只是它的生存，所以可说天主不具有性体或所然性。这个主张是对的，它的结论是天主不属于任何物类，不受类界的范围或限制。凡是属于某类或某种的物体都是，除了生存以外，另具有性体，它的生存与性体有分别；因为，同类或同种的性体是许多物体之所同，生存常属于自立的实体，因此是性体相同之许多物彼此之所异。性体是其所同，生存是其所异。故，性体与生存互异。如此则与天主至纯的性体不合。

天主的实体，纯是生存。但是因此，有些人陷入了错误，主张天主的生存，是万物之所以为万物，各自必需具备的公共生存。这个主张是错误的。天主的生存不是万物公有的生存。天主自身是独立的生存，这样生存的条件是纯粹自立，圆满无限，外无可加，截然有别于任何其他物类之生存所以截然有别之理由：乃是它自身独有的精纯。纯净单一，精明澄澈，无二无杂，盈极无限。因此，泡克路著，《原因论·命题》第九注解：第一原因，纯是生存，纯善纯美，远胜万物，因此是个体独立，绝非万物公有之生存。试复申明如下：万物公有之生存，意义广泛，关于所谓生

存，自身以外，能有可加与否，模棱两可，无所专指。设欲有所专指，惟有能否二途。谓其能，即谓其能有可加，乃是明指其生存之有限，有限者始能有缺，有缺者始能有可加；能有可加者必有限：则与天主迥异。谓其否，即谓其不能有可加乃是专指其生存之不能有限；生存本义，果然必需无限，则有限之万物，均将无理以有生存！此说全与事实相反。此理不通，则二途都不通。故天主的生存，乃天主所独有，不是万物所共有。

天主的实体，虽然只是生存，纯粹精一，外无可加；但世间所有万般美善，万种性理，及一切优越崇高之极峰，均非天主所无。正相反，诸般美善，种类万殊，性理繁多，都是以天主为其目的与根源。生存之理兼备万有及万善之理。万物的美善，散乱庞杂，种类不一，等级不同，明证其有限；天主纯善纯美，超越万物无限倍。在天主，万善万理汇聚于纯一，程度高达于无限；在万物，众善众理分散于万殊，各物有良莠之不齐（有一不必有万。但万殊必肇造于纯一）。天主美善无限的生存，单纯精一，兼备万物众理及万善万美；犹如一人，才能卓绝，兼具众才，工作效能高强，能一以当千当万而尤过之（故此，天主一心，兼备万物，兼具众理，美善圆满，盈极无限。人心的万物兼备，具有众理，不是美善圆满，而是亏虚无限，惟能领语众理）。

在天主以下，有许多受造的灵性实体，它们有它们特具的性体。它们的性体不含物质，单纯自立，不容受于物质主体之中，不受物质形体容量的限止。它们的实体不是生存，乃是生存与性体之合！它们的生存容受在性体中，性体领受生存，和生存合构而成某实体。它们的性体，虽然不受形体物质的限止，但种类不同，各有各性理的定分，对于生存具有容量不是圆满无限的；因此，它们的生存，容受在它们的性体以内，以性体为主体，受性体容量的限止；不是圆满无限，也不是广大无边。灵性实体以

上有天主，并有它们从天主领取而得的生存；以下有物质，并有物质所构成的一切。它们对上是有限的，对下却是无限的。对上，它们的生存领自天主，是有限的。对下，它们的性理不受物质的容受，也不受物质容量的局限，是无限的。此理明显，详见泡克路著，《原因论·命题》第十六（参看《命题》第四，第五）。因此，在这样的灵性实体内，没有同种分成许多个体的可能。只有人的灵魂例外。人的灵魂，是灵性的实体之一，但因等级低下，必需联合形体，因此，能分成许多个体。

人的灵魂，在性理的品级上，占着一个特殊的阶级。它的本性是作形体的性理，它的任务是充实形体。它必需在形体以内，领取它个体的生存；非如此，不能开始生存。它个体生存的开始，乃是缘系于其形体之全备。它与形体之关系，是盈极与亏虚之关系。形体受到它的充实，才能由生存之亏虚进而达于生存之圆满。灵魂是以它灵性的生存，充实形体的亏虚。灵性的生存自身领取在形体以内，但不是领取自形体之中。形体是灵魂生存的园地，不是灵魂生存的来源。灵魂生存的来源是天主。灵魂的生存不依赖形体，却是单独自立的。它的个体生存之取得，虽然必需得在形体以内；但假设形体不幸破灭，灵魂不随着趋于灭亡。它与形体俱生，不与形体俱灭。形体灭后，灵魂仍旧保持自己原有的个体生存，常存不失。因此，亚维新（《灵魂论》卷二）尝说：“灵魂个体之建立与分多，全系于物质，但这只是在它的生存开始之顷是如此。它与形体俱生，不随形体俱灭。”

这些灵性的实体，性体与生存有别。因此可分门别类，各有各的种别因素，各归各种，各归各类，并且可以作种名、类名和种别名的主辞；虽然它们所具有的种别因素，或分异因素；或简单说，它们彼此间的分别，真正是什么样的分别，是超越我们知识范围以外的。即连物质界，觉性知识所能接触的物体间，在性

体上所有的分别，也是我们所不能知晓的；我们只知道它们外部在附性上所有的分别，同时知道附性分别是性体分别所产生的效果，于是勉强用附性分别，指示性体分别。附性易见，性体难明；我们只是揆其有形的效果，辩证其无形的原因。学者识性，“由果知因”，别无他途。形体相异，则性体必殊；效果不同，原因自异。例如人身二足等等，形躯与禽兽迥异，人性兽性自当有别。但灵性实体，不含物质，不具形体；我们不但不知其性体区分，而且也不知其附性区分。故其性体区分，不可思议，也不可以言传。

但是，只有一点，不可不知：关于“类名”和“种别名”之所指，及其意义之所自来；灵智实体和有形实体，两相比较，大有分别。有形实体，类名之得，得自物质方面；“种别名”得自性理方面。因此，亚维新《灵魂论》卷首曾说：物质与性理合构的物体中，性理是物体构成的原因，也是它种别的单纯因素。性理不是种别，而是种别的原因。同理见于《形上学》，亚维新著，卷五章五。种别的区分是单纯的区分。此处“单纯”二字专对全体之合构而言，全体既有性理与物质两个部分，分析全体，故可得两个单纯部分。但是，灵智实体，没有物质；性体单纯，只是性理。故此，种别之成因，不成自性体之某部，却成自性体之全部。为此同一理由，亚维新认为种别的单纯因素，这个名辞，只是用去指示物质与性理合构的性体间，分别许多种界的原因，才是恰当。见《灵魂论》卷一章一。

在神灵实体中，种别名，取源于全部性体，理由已略见前文，依同样的理由，它们的类名也是取源于全部性体，但是取源的方式不相同。它们的实体，彼此相同之点，是不含物质；彼此相异的原因，却在于它们生存完善的程度，高下不相等。在纯粹盈极和纯粹亏虚两个极端之间，它们依次排列起来，有的较近于盈极，

较远于亏虚，有的却正相反，各自站的品位不同，等级不同。这是它们彼此之间种别相分的原因。为此，凡是它们的类名，都是取源于它们本性必备的共同之点：就是“不含物质”；例如灵体，智体，神体，神灵，灵智，神智，神性，等等字样，都是类名，都涵蓄着“不含物质”之理。它们本体之间具有的种别，是吾人所不知，但我们知道它们的种别因素，和种别名取源之所自，却是它们的性体必不可无的盈极程度，即品位或等级。程度，品位，或等级的差异，不必是附性的差异。附性的差异，不能分别种界。同种的物体，领受了相同的性理，生存完善的程度或高或低，并不改变性体，也不分种界，同是白物。同有白物所以是白物之理，即白的颜色，仍有深白浅白等等程度的不同。但假设这程度的不同，不是同性之下某物生存完善的程度，而是性理或性体自身，就是说乃是性理或性体因容受于某主体中而自身具备的程度；这些性体自身的程度必定改变性体，并且划分种界。附性的程度，不改性体，不变种界。性体的程度，改变性体和种界；因为性体的程度是性体内在的定分，性分不同，性体必异，种界因以区分。试观自然界，植物是一种，动物是一种，动植物之间，又分许多种，都是班次分高低，逐级升降，详见大哲学家（亚里）《动物史》卷八章一（种分上下，班级固定，如数目由一以上，逐一递进，虽至千万，总不躐等，等级有异，则种必有别）。

灵智实体以下，有物质与性理合构而成的实体、这些实体，拥有性体，用的方式，是第三种。（天主用第一种：灵智实体——天神——，用第二种，前文均已备述）。它们具有的生存是有限的，是领受得来的，并且是来自外在的生存之源：天主。同时，它们的性体，或所然性，也是领受得来，并是收容在个体指定的物质中。为了这些理由，它们对上对下，都是有限的。它们个体限定的物质可以分成许多，因此，它们的实体，在同种的界限内，也

可分成许多单立体。它们的性体和逻辑概念，即是和宾辞的宾称作用，有什么关系，方才已经讨论过了。

（性理梯阶及实体品级，在布置上，所具有的秩序，以及各自发出行动，彼此产生关系时，所遵循的必然之理，或当然之则，是天秩，天理，天则：也都叫作性理。这样的性理，都是行动或关系上的节度和条理，没有独立的生存，不是实体，也不是实体的构成因素，而是实体的附性，并且只是附性九种之一，都是以实体的性理为根基。附性是什么？详见下章。）



## 第七章 附性，物体归类法

实体的性体如何？上文业已论毕。现在只剩最后一个问题，即是：附性的性体如何？须记得，上文业已陈明，性体无他，乃是定义之所指；定义如何，性体也必如何（定义叫作性理，性体因此也往往叫作性理，详见首章）。

附性，或附加品，没有圆满自立的定义。它们的定义，必需兼指主体，因为，它们离开主体不能自立生存，附性是主体的附加品，附加在主体以上，结合主体，构成主体的附性生存，犹如物质界性理的定义必需兼指物质，因为这一类的性理结合物质，构成实体的生存，物质实体内，性体不只是性理，也不只是物质；而是性理与物质两者之合。性理的本性必需结合物质，因此性理的定义必需兼指它应特有的物质，或它应归属的实体；换言之，它的定义必需附加它类名以外的某某概念，这个概念不属于它的本类，例如“灵魂”的定义如下：“灵魂是物质界有机形体具有的性理”。在这个定义里，研究物质界的哲学家，必需兼指形体，不指出形体，它的定义便不能成立，也不能明了，正仿佛附性的定义必需指出主体一样。

但是，实体具有的性理，和附性之所谓性理，大不相同，兹稍比较如下：物质实体的性理，非寓存在物质以内，则不自立生存；同样，物质没有性理也不自立生存；两者结合，构成实体。实体全备始有自立的生存，并有实体的统一，并且拥有它两者合

构而成的性体。性理自身不是全部性体，只是性体的一部分。物质亦然，也只是性体的一部分。这是性理和实体所有的关系。附性和主体的关系，就不同了。附性的主体是一个自身圆满的物体，自己独立生存，自成一个实体。这个实体生存先有于附性未有以前，附性乃是后加的。附性附加到主体以上，和主体结合，所构成的，不是自立体的生存，也不是物体自身的实体生存，却只是附性生存。实体生存是第一，附性生存是第二。实体无附性，可以自立生存，又可以有自立而圆满的定义；附性无实体，既不自立生存，又无圆满的定义。正如有一不必有二，有二却不能无一。犹如主不必有宾，有宾却不能无主，是一样。因此，附性与主体之合，不是实体的统一，而是附性的统一；既然没有实体的统一，所以，也不能构成，像实体内性理与物质合构而成的那样性体。依同理，附性不是性体的全部，也不是性体的一部分。但附性有一些性体的含义，犹如它也有一些物体的含义。为完成性体与实体的圆满，它负有次要的任务。说附性是性，或说附加物是物，都是本着这次要意义说的。

物以类聚，类各有极；同类之极，全类之首，余众之原；其性体至大至全至真，故为同类诸物之原因。例如火是纯热之体，是热类之极，热性至强，凡物之温度，都是以火为原因，详见《形上学》卷二章一。依此原理，可知实体是附性之原。两者同属于物体之类。物类之极，乃是实体；具有实物之性体，至真至大至全。真实之物体，厥惟实体。实体俱备物体性理之至全；附性依附实体，仅得物体性理之一部分。故此，实体乃是附性的原因。附性生自实体；实体是原因，附性是效果。有些附性主要生自性理，有些却生自物质。有些性理的生存，不依赖物质，自己足以自立，例如人的灵魂。物质不依靠性理却无一足以自立生存。生自性理的附性，有一些和物质没有连系，例如灵性的智力，不用

形体的器官，自己能发出动作，证明见《灵魂论》卷三章四；还有一些却需要和物质发生连系，例如：灵魂的知觉。但是须知生自物质的附性，没有一个不需要和性理发生连系的。可见性理力强，胜于物质远甚。

生自物质的附性，数目不一，彼此不同，有些生自物质，连系著种有的性理；去掉种有的性理，便不能在同样意义之下，真实存在；例如生物之有雌雄。雌性，雄性，都是附性，两者的分别全归根于形体之构造，但必需连系生物的性理，无生活之理，便无真雌雄之可言。有些生自物质的附性，却必需连系类有的性理。此类附性，去掉了种有的性理，尚能真实存在。例如：亚必西尼人的皮肤色黑。颜色的黑，生自物质元素的配合，不是生自吾人种有的性理，即是说，不生于灵魂。因此，人死，灵魂离开，身体的肤色却仍旧真实存在（男性，或女性的生机，却不真实存在了）。

每物，成为个体的原因，是物质；属于某类或某种的原因，是性理。因此，生自物质的附性是个体独有的附性；同种之下，各个不同。生自性理的附性却是全类或全种所共有的附性；为同类或同种之所必备。例如：能笑，是人的附性，生自人种共有的性理：灵性，灵性有心智，有意识。心有喜意，面孔才呈现出笑容（喉咙也发出乐声），笑无喜意；不能有；喜意无灵魂，何由生？

附性有“可分”与“不可分”之别。可分的附性，可以和主体分离，来自外在原因，不属于主体本性的构造。例如“能动”，“移动”，等等附性就是。不可分的附性，不能和主体分离。这样的附性生自主体本性具有的内在原因，属于主体本性的构造。主体天生必有这些附性；或是有这些附性圆满的现实，例如火之有热，热是火本性必有的附性，火的本性必有热的现实；或是主体只有某些附性的潜能，以此潜能去从外在的原因，领受它们的现

实，例如空气是导光体，是透明的，有传播光明的潜能，本身没有光明的现实；它现实所传播的光明乃是来自外在的发光体。发光体不是空气的本体，但透光的潜能却是和空气的本性不能分离的一个附性（可见，潜能就是空乏而需容受以得充实的亏虚）。

附性也有类名、种名和种别名，但取得这些名辞的方式，和实体不同。附性分属于某类或某种的方式也和实体不同。不同的理由，可略述如下：

物体物名，各分十类（详见首章），归类之法，现有两种，一则正归，一则附属。形体界，性理与物质结合，构成圆满性体，并构成赋有此性体的自立实体。自立实体，性体全备，自成一物，有本体的统一；因此，凡是这样的物体，都是正归于实体之类。代表实体的名辞，都是命物名辞（也叫作具体名辞，或指物名辞），是指示合构实体之全部。这类的实体名辞，也是用正归法归属于某种某类。例如“人”或“兽”等等实体名辞。性理或物质分开，不自成圆满性体，不自成一物时，不能正归某类，只能说附属某类。凡是物体构造中的内在因素，都是因为属于实体，故此，随着实体，附属于某种或某类。以上是实体归类法。

附性或依附体，或附加品，附属于主体，和主体结合，不构成任何性体，没有自成一类或自成一体的理由。附性名辞也分两种：一是命物名辞，即具体名辞；一是抽象名辞，即指性名辞。命物的附性名辞，不能正归某类或某种，但因依附主体，故可附属于主体之某类某种，例如：“白人”之白，或“音乐家”之音乐，附属于人类。附性的抽象名辞，分开主体，专指附性之性，犹如自成一性或一体，故犹如实体，可正归某类或某种。例如“白色”，或音乐，两者都用正归法，直属于性能之类；并且，因此，能有类名、种名，或种别名。但是附性不是性理与物质之合，故其类名不取自物质，种别名也不取自性理；却只能取自附性生存之方

式。附性的生存，乃是附性的作用。附性的作用是形容主体。形容的方式不同，故附性的种或类也分成许多，互不相同。附性的生存，乃是依存。依存的方式，即是其形容的方式。附性随依存之方式而分归九类，每类又分许多种，如此加上实体那一类，整部的物体之界共分十大类，即十范畴。须知各类共分物体之理，但是分得的程度有先后或高下的不同，故各类互相不同。例如：数量是一附性，形容实体附有的大小或多少。性质即是说性能、才具、才质或资质等等是另一类附性，形容实体附有的才具，禀赋，能力或状况秩序等等。余可类推。以上是附性归类之法，归类法即是十范畴的划分法。详见大哲学家《形上学》卷十一（“范畴之分，分自生存方式。自立者为实体，不自立者为附性，实体一类，附性九类，共合十类，名之曰十大类，或十范畴。范畴既分，物类尽矣”。回阅前面《十范畴分类法》）。

附性生自主体内含的种种因素，因素不同，故有种别；种别之名，来自因素；因素属于主体，又是定义之要素；故附性的定义，必须兼指主体。附性的种别名辞，也分抽象与具体；抽象名辞，专指附性自身，视之犹如自立；可以正归某类某种；附性的定义中兼指主体，是以主体为种别因素，例如：“鹰鼻形”是“鼻子的弯曲”（弯曲是类名，鼻子乃指弯曲的种别）。反之，附性种别的具体名辞，在定义中，兼指主体，是用主体作类名。具体名辞是命物名辞，指示合构的实体。它们的定义因此采取实体定义的方式：类名取自主体犹如取自物质。例如：鹰鼻是弯曲的鼻子（鼻子是类名，弯曲是种别名；正和附性种别的抽象名辞定义相反）。

有时一个附性生自另一附性，以这另某附性为原因。例如：“关系”是一附性，生自“动之施受”，或生自“某附性之施受”，或生自数量的比较。“施受”及“数量”乃是关系的来源。因此，大哲学家《形上学》卷五，根据来源不同，分出了关系的许多种

类。附性的真正来源，不常是显而易见的。往往易见者，只是它们的效果。因此，它们的种别名辞，也往往取源于效果。例如颜色之分浓淡：浓者深厚，淡者稀薄；视光度之强弱而别。光度乃其效果。

## 结论 万有真源，超越名理

物分实体与附性。实体分组合与单纯。实体的性体如何？附性的性体如何？组合实体的性体如何？单纯的性体如何？在这一切物类中，性体与类名、种名、种别名等逻辑名辞及概念，所有的关系，又如何？纵观全文，概可了然于目了！惟有第一原因例外。万有真原，至高无上，无限单纯；既无类名，又无种名；超越名理，故无定义。行文至此，全卷完结。

## 参考书

高思蓝，亚坤圣多玛斯物体与性体论，巴黎，1948。

M-D.ROLAND-GOSSELIN, O.P., Le “*De Ente et Essentia*” de S. Thomasd Aquin. Texte établi……Introduction, Notes et Etudes his-toriques. Lib. Phil. J. Vrin, Paris.

圣多玛斯哲学小品全集，都灵，1954年出版。

OpusCula PhilosophiCaDivi Thomae Aquinatis, Marietti, Taurini, 1954, ed.R. M. SpiazziO. P.

S. Thomas Aquinas.Tractatusde Ente et Essentia, Ed. C, Boyer, Romae, 1633.; ed. L. Baur, Munster, 1933., ed.V-M.Pouliot, Koyto, (Japan), 1995.

圣多玛斯，物体与性体论，罗马，芭渥叶版；门司特，芭耳版；日本京都，蒲立欧，及日下昭夫共译拉和对照版。亚里斯多德，形上学卷四，台湾商务，1967（民国五十六）年版。

亚里斯多德，范畴集，台湾商务，1967（民国五十六）年版。

亚里斯多德，分析学前后两编，台湾商务，1968—1969（民国五十七及五十八）年，吕穆迪译述初版。

圣多玛斯，驳异大全，卷一，论天主，香港真理学会初版。



### 叁 鲍也西周期论解

## 简介

**周期论** 周期论原名《诸七论》，确何所指早已失传，史无可考。后人猜测其说不一：或释之为《定理集》，或《定见录》，或《刊物》，或《出版物》，都是既无史据，又不合于字源。有人以为，七日来复，为一周，周期论，即是每周聚谈讲论。本书名《周期论》，即是每周讲论的记录，文献无征，不知此说确否。但“周期论”，确为书名，乃原著书序之所明言，无可置疑。惟其指意，无法决定：如说“周期论”，即是“诸七论”，有人以为，原书共分七卷，分论七事。又有人说：《圣经》数论“七数”。自古“七数”被人尊为神数。古代哲学、神学、天文学，不分希腊罗马，常说：造物者用七行星的运行，主宰万物。名之曰“七政”。七政运行，容飞潜动植物的全世界。那么《诸七论》，便是《宇宙万物论》。但这都是猜测。

近代学者、史家研究本书，或另题书名，曰《公理论》，或曰《实体之善论》，愈加愈繁，还不如仍存原题，曰《周期论》。希腊字源，本是《诸七论》。但“诸七”合用，惯指“周期”，日常言谈，呼其名，只思“周期”，不思“诸七”。圣多玛斯释：《周期论》，为《刊物论》或《诸版论》。史家以为圣人所据抄本，误将希腊原字“埃布道玛新”写作“埃克道新”。拉丁译音，却仍存真字，致使圣人讲解本卷时，竟说：拉丁所谓：“周期论”，希腊原字，本叫“刊物论”。案希腊字“埃克道新”指“出版物”，“埃

布道玛新”指“周期”或“诸七”。拉丁或译音，或译意均指“周期”，或“诸七”。汉译仍存原题：周期论。

**鲍也西** 《周期论》的著者，名叫鲍也西，详名：亚尼堤·满利·赛渥林·鲍也西，又名陶而瓜都。古罗马政治家，哲学家，见宠于皇帝，失宠，因叛逆之罪名，处死刑，约在524至525两年间。狱中著书，题名《哲学之慰》。生于公元480前后，游学雅典，特长哲学、数学。回国，初任帝国执政，后任首相。著作甚丰。分四组：逻辑组，史称：“新逻辑”，包括亚里斯多德全部《逻辑六书》。亲手翻译，择专题讲解，为中世之所师宗。所著《假言论法》《直言论法》诸专论，仍受现代数理逻辑学界之称道。科学组，包括数学、音律、几何。哲学组，只有《哲学之慰》一书，是哲史不多见的杰作。神学组，有《圣三论》《三位宾称论》《一位二性论》《周期论》。圣多玛斯为之作注解者，有二：一是《圣三论解》，一是《周期论解》，鲍也西著书，原文皆用拉丁。

《周期论解》 圣多玛斯，1257至1258年间，著《圣三论解》，同时著《周期论解》。假设真有《周期论》一书，此书早已失踪，只剩书中一问题：“论实体之美善”传于世。鲍也西，应请，致书于罗马（天主教）首堂，某六品侍祭，名若望者，详论此问题的难处。所谓《圣多玛斯周期论解》，是讲解鲍也西的这封《致若望论实体之美善书》。这封书信，本来不是《周期论》，而是讲解《周期论》中的一个难题：假设名之曰：“周期论某难题解”，那么，圣多玛斯的《周期论解》，实在应叫作《周期论难题详解》，即是《周期论——详解的详解》。所谓圣多玛斯《周期论解》就是这么一回事。全卷篇幅短小，共分五课，八开，18页，约两万多字。

**内容的重要** 内容的重要有两点：一是数学的论证法，先举出定义与公理，并举出论证的规则，然后由公理与定义，按规则推演出定理，进而推证其他结论。取法于欧氏《几何学》的数理

“系证法”：即是有系统的寻绎推证法。二是形上学的纲要，包括两个问题：一是“生存与生存之主体间的分别”；一是“秉受论”，秉受就是“分取”。逻辑学里，主辞和宾辞的关系是主辞“分取”宾辞所指物类的一部分。宾辞宾称主辞，是将宾辞的名理，分赋于主辞所指的主体。本体论中：物质秉受性理，主体秉受附性，实体性理与物质合成的本体，秉受生存。生存分赋于每物。物体分类，以生存分赋的方式不同而定。“秉受论”是本体论的中心问题。圣多玛斯，汇合百家之学于一炉，将亚里与柏拉图，两家哲学，改造一新，合铸一系，有些哲史名家，认为“秉受论”是全系的中心。而“秉受论”主要纲领、公理、定理，条分缕析，推证明确，系统一贯，圣多玛斯群书中，首推本卷。本卷价值，即是在此。欲懂明圣多玛斯体系的中心思想，不读本卷，便抓不住头脑。为此乘兴草译之，不求字汇之拘泥，惟求实义之贯通，俾思想潮流蔓延于汉文领域，幸借汉文之逻辑与效能，积累汇合，启发新学，瞻诸后世，寄厚望焉！

## 周期论解序

### 序首标语

先快跑归家，应召归去，  
去在家里戏耍，行汝心中诸思。

《德训篇》，三三，十五至十六

### 哲学的至乐

“求智”有此优点：在能自足。“作事”，行动外驰，内不自足，必需借助于物，非至丰夥不为功。求智，静观默悟，不假外求，幽居独处，潜默愈深，收效愈宏。故智者以序首标语唤（吾）人反躬内省：“先快跑归家”；即是说：摆脱外务，归而止于心神之家，免遭外务羁縻，汲汲营营，致失心之专一。故此《智慧篇》章八节十六也说：“我进我家室，同她安居。”即是说和“上智”一同安居。人欲静思冥察，妙悟上智奥理，务需谨守神之内宅，使之满堂满室智思充塞，并使自身，专心壹志，清明在胸，防止思想纷散；故标语续说：“应召归家。”即是聚精会神全意集中。内宅外物，全部廓清，人则倾心置意居住其中。将作何事？上智启示说：“在那里戏耍。”观摩智思，欣赏玩味，正可比如“戏耍”。相似之点有二。第一：戏耍快乐人心。人如玩味智思，也是心乐神怡，至乐无比。《德训篇》章二十四（节二十七）上智亲口（启

示)说:“心神思念我,甘甜胜于蜜!”第二:戏耍之目的与功效,不逐外物,惟止于戏耍之动作自身。身行其事,乐在其中:无所求于外。上智之乐,正是类此。喜乐分两种:一是见所欲得,或见所欲行,而沾沾自喜:所得与所行,均在外物。此乐非纯乐,事外有所求,求于物,役于物、以外物为目的。

求之不得,或得之不远,求得之心欲急,不得之苦愈痛:《箴言》章十四节十三曾说:“喜乐苦杂揉。”一是上智之乐:欣赏智思,乐在其中,原因在内,无所待于外。心无所缺,故无愁苦。为此《智慧篇》章八节十六曾说:“对怀无苦津,同幄无烦恼。”歌咏上智之乐。为此种种,天主上智、将自己智思之乐,比做戏耍。箴言卷八节三〇:“戏耍主前,日日欢忭。”本节所说的“日日”,指示观赏真理,日新月异。故《智慧篇》又说:“行汝心中诸思”。以人心诸思,通达上智,领悟真理:思则得之。

## 第一课 公理

### 鲍也西正文

君请余，摘取吾二人《周期论》中，“实体美善”之问题，详加研讨，稍加解释。问题是：何以有些实体，本体实善，而非善之本体。君嘱余解释之法，宁暗勿明，免使文理与思路，见知于众人。我确知，君曾踊跃敏捷，接纳余所著述。

我本人著作《周期诸论》，专为笔录所思，以免遗忘，非为公布于人。众人往往浅薄放纵，鲁莽暴躁，除嬉耍取笑的文章以外，无耐心领略任何严整的论说。为此，劝君勿惮短暗。暗以信守奥秘，并只诉诸合格之士。依照数学及其他学术的习惯，本书标明术语、条款，与规则，因而推演出一切结论。

公理是人闻之必信的论句，分两种：一种是人人皆知的，例如“等量减等量，余量必等”。知者必信，无人否认。一种是学者独知的公理，从人人皆知的公理，推演而来，学者引以为定理，但非愚众所能了解。例如“无形体则无方所”。

### 圣多玛斯讲解

鲍也西答应这项请求，为吾人著书发表，讨论他的思想。书名《周期论》，依希腊字义，就是“出版物”的意思。书中讨论共分两部：一是序论，一是正文，正文卷首始以“生存与其主体

有别”。

序文中提出三点：首标宗旨，次指方法，未定步骤。

鲍公此书，原是一封《致侍祭若望书》。罗马总堂，有一位六品侍祭，名若望，曾经请求他，详讨《周期论》中一困难问题，为解除外表似有的冲突，因为书中有一处说：“……宇宙间的实体，都是造生于天主，既有生存，故本体实善，但非天主，故非善之本体。物足以是善之本体者，惟天主本体为然”。另一方面，本体之所足以是，似乎即是其实体之足以是。如此说去，宇宙间的实体，既是本体实善，则似乎应是实善的本体。怎能又说它们不是善之本体呢？为解答这个难题，是鲍公著作此书的宗旨。

次论方法：“宁暗勿明”。指示了三点：第一，请求人愿意本书的文理和思路，幽暗不明，非同样勤学热心于斯道者，勿使易知。请求人，若望，勤学出众，热心响道，踊跃接纳，拳拳服膺，神智锐敏，可证于鲍公原文。第二，鲍公本人习用“宁暗勿明”的笔法。自谓运用智思，著作《周期诸论》，旨在记录思想，专供自己存念，非为公布于人。众人往往，或浅薄轻佻，或鲁莽暴躁，只喜文字的谈笑嬉耍，不耐烦领略森严工整的议论。俗众避难趋易，故本书避易趋难。第三，鲍公大意说：既然你求所好，我行所习，共愿同赴艰难，不屑于浅易。本书艰难，幸承乐受，惟愿你我共赏，免见褒于俗众。“勿惮短暗”。文辞，短则暗，暗则难，所以信守秘密，专授于勤学足智，堪承“上智深奥”之七。余者，不堪为伍也。

数学方法——末后，规定步骤，指明两点：第一，声明计划，先愿提出不证自明的原理。名之曰术语与规则。术语也叫“末辞”或“端辞”。因为一切议论，分析到最后，必以术语为最基本的构成因素。规则就是准绳，循从术语的原理，推演出许多结论。例如数学及其他用“明证法”的学术，都是如此。鲍氏本书所采



用的步骤是这样的步骤。所谓学术，乃是学生用明证法的规则，从教授提出的证明里面，领悟所证出的知识。

公理，有定义，有分类，列陈如下：

第一，原理，就是术语，术语指明条件，因为是“明证法”的规则，故此叫作公理。公理的定义如下：“心中所有的公理，是人闻之必信的论句”。信就是信孚和赞同的意思。其余由公理所证明的论句，不是人闻之，立可必信的，但需加以证明，将理由说明了，人始置信。推证的议程，追寻理由，不能永无止境，必止于不证自明的一些原理，这些原理，人闻之立信，不需要另加证明。为此，它们叫作“人心的公理”，凡是有智力的人，都懂公理：智力一动，公理先落入心中。理由是：因为公理的论句中，宾辞所指的理，是从主辞所指的理里面，直接推演出来。提出主辞，懂明它的定义，立刻明见，宾辞所指的理，便包含在那定义里面。宾主无间，不待其他证明。

公理分两种：一种是人人皆知的，例如甲乙两数相等，丙丁两数相等，甲减丙，乙减丁，所余的两数戊己，必定相等。一种是学者独知的公理，例如“无形体则不占方所”。智者独知，愚众不知。两种公理分别的理由如下：

凡是人心共见的公理，是不证自明的原理，都是“主辞定义包含宾辞”的论句，一明了宾主二辞所指的理，立刻便知道，那个论句是不证自明，人人全知的理；前者落入心，后者跃于目。一落一跃，迅速明朗，有目者无不立见（这里的目，是心智之目，不是血肉之目）。例如“等量”之理，“减”字之理，人如明了之后，立刻便知“等量减等量，余量相等”。为此，这样的辞理，既是人人皆知，故其论句、也是人人皆知的。又例如：“部分小于整体”，还有类似其他许多原理，都是如此。但是第二种公理，它们的名辞，指示无形的事物，只有智人的灵智，能上达以知之。

愚众智力薄弱，不会超越形体界“事形物象”的范围，故不认识“无形体的事物”。智人的智力，一知形体的某某特性，立刻便知这个特性，非无形事物所能有。例如“占空间的处所”，是形体的特性之一，故非无形事物之所能有。智人知此，愚者不知也。

## 第二课 生存与主体

### 鲍也西正文

生存与其主体有别。生存自身还不是生存的主体。生存的主体，领受了生存的性理，始有生存，并有自立。生存的主体能分取某物，生存自身完全不能。某物先有生存，而后始能分取他物。欲有生存，先需领取生存。生存的主体，在生存自身以外，能兼有他物，生存自身，除自身以外，不能兼有任何他物之搀杂。物生存的某状况，和物本体的生存，不相同。前者是附性，后者属实体。凡是生存的主体，分取其所有的生存，以享有生存，分取他物，以得附有此物生存的状况。生存的主体，分取其所有的生存，为能生存。既有生存，则能分取他物。凡是组合的物体中，生存是一事，生存的主体又是一事，两者互不相同。凡是单纯的物体，有自己的生存，也有生存的主体，但所有的两个，不是两事，只是一事。分异是与心不合。类同是心之所喜。喜求他物者，因其所喜，显其所是。所求如何，本性也必如何。物因其性，各有所欲。上文所举，已足所需。智者贤明，通达义理，各依论证之目的，采用适当的原理（参阅拙译亚里《形上学》卷四，1页注一、15页注三）。

### 圣多玛斯讲解

上面鲍公曾说：讨论步骤，先举出术语和规则，由而进论其

他。为此，按步就班，先列出规则数条，规则也叫作哲人公认的原理、后则开始议论。首句是：“问题如此。”……

依照前课所说，宾主二辞，众人共知的论句是最易知的论句，这些名辞当中，最普遍的有三个即是“物体”、“单一”、“美善”。它们的名理落入每人心智，立刻即受懂晓。为此理由，鲍也西在此处先举出与物体二字有关的一些原理，次则提出与“单一”有关的原理数条。单纯与组合之理，都是来自“单一”。最后，举出了与“美善”有关的原理：“凡是分异都是与心不合”，便是与“善”有关。

**物体：**物体是生存的主体。关于物体，务须留神，观察其“生存自身”，“生存”仿佛是一个大公而不确定的事物。为使其意义明确，研究的出发点有两个：一是主体方面，生存的主体，拥有生存。在论句内，主辞指示主体。一是生存方面，在论句内，宾辞指示生存，形容生存的状况。例如提出宾辞，形容“人”的生存如何，或形容其他任何事物，不必是形容其绝对本体生存。而是形容其生存附有的状况，例如黑白等附性。本书先比较生存与其主体，然后比较绝对的本体生存与其附性状况。关于前项，先举出生存与其主体间的分别。然后将它们的分别，加以明显的分析。

先说：生存与其主体有别。此处所说的分别，不是物体间的分别。本处还没有论到事物。生存是一名辞，“生存的主体”，即是“物体”，是另一名辞，两个名辞的意义不同。犹如“跑步”，是一名辞，“跑步的主体”，即是“跑步者”，是另一名辞。两辞互不相同，“跑步”和“生存”的意义，指与主体可以辨别的辞理，是抽象的。生存的主体，即是“生存者”，和“跑步的主体”，即是“跑步者”，犹如“白色”的主体是“白物”；这些名辞的辞理，都是具体的。因为，它们指示主体（抽象指“用”，具体指“体”。

物有体用之分，名辞也随着有“指用”与“指体”之别。指用者抽象，不指体，指体者具体，不指用。生存者与生存之别，便是体用之别，比例相同)。

后论上述的分别，可用三点来加以详细显著的说明：

第一点：生存二字，不能用去指示生存的主体。犹如“跑步”也不能用去指示“跑步的主体”。犹如吾人言谈之间，不得说：“跑步跑步”，但说“跑步者跑步”；同样不得说：“生存生存”，但需说“生存者生存”。即是说“人物生存”，如说“跑步者跑步”，乃是说：跑步者，是跑步的主体，即是参加跑步的活动。同样，如说“生存者生存”乃是说：“生存者拥有生存”，即是参加生存的现实，秉受了生存的美善。原文“生存自身还不是生存的主体”就是指以上这些意思说的。因为我们不能将“生存”给“生存”缀加上去，作宾辞和主辞。但能如原文说：生存的主体，领受了生存之理，即是秉受了生存的盈极（盈满至极，完善无缺）。秉受之后，始有生存，并有自立。因为“物体”二字，指示“生存的主体”依本体固有的真义，只指示实体。它所有的生存是自立生存。附性不足以称为本身自立的物体，但只能附加在自立的物体上面，形容它附有生存状况。详见下文。

第二点：“生存的主体能分取某物”，“分取”是“有定量的秉受”。秉受或秉赋，就是“分取”，犹言“领取某物的一部分”。从“分取”之理方面去观察，生存和生存的主体，意义互不相同。某物与另某物，分取某物，例如“人分取动物之理”，“苏克分取人所以是人之理”，都是分取一部分，不是领取“动物”或“人”所指名理的全体。人只是动物之一，不是动物全类的总体，苏克只是人中的一个，不是“人”字所指的每个人。但凡是人都是动物，凡是苏克（假设苏克指许多苏克），每一个都是人。这就是说：“分取者”举其名理所指的全体，只领取某物的一部分。人以人

字名理的全体，分取动物之理，以动物为宾辞，但只是分取了一部分：“动物”只是用这二字名理所指的一部分，作人的宾辞（换言之译之：主辞举全体，分取宾辞所指的一部分。全称的肯定论句内，宾主的关系，便是如此）。其他，例如，主体分取附性，物质秉受性理，秉受的方式，都和上述相同。各举自己的全体分取某物的一部。因为凡是性理，或属于实体之界，或属于附性之界，依其自有的名理，都是大公的，可为许多主体所分取，分别确定归属于此某或彼某主体。同样，效果分取原因的效能，除非竭尽了原因的全部效能，只是分取其一部分。例如说：“空气是导光体，分取太阳的光亮”，只是分取一部分。分取的光亮不是和太阳自有的光亮相等（综合上述，“分取”的方式分四种：一是范围狭小的主辞，分取范围宽广的宾辞，所指事物的一部分；二是主体分取性理，或实体界的性理，或附性界的性理；三是效果分取原因效能；四是“指体名辞”所指的物体，分取“指用名辞”所指的事件）。

暂将第三种的分取方式，放在一旁不谈，只谈其余。可知“生存”，不能用前两种方式分取任何事物。第一，它是“指用名辞”之所指，不能又是“指体名辞”所指的主体或物质。故此，不能用“物质分取性理，或主体分取附性”的方式，去分取任何事物。第二，依同理，“生存”也不能用“主辞的狭小范围、分取宾辞的宽广范围”的方式，去分取任何事物：即是说“生存”二字不能作“狭名”，不能作主辞；不能用“广名”作宾辞。例如说“白是颜色”。白是“狭名”“颜色”是“广名”；两者都是“指用”，不是“指体”。指用名辞，广狭互为宾主，狭名分取广名的范围。这样的分取不适合于“生存”。因为“生存”二字是最宽广的公名。所指是大公的：无物不有。它可分赋于万物，受每物的分取，但它不能分取任何其他。可以说：“每物有生存”，不可说：“生存有

某物”。(这里的有便是“分取”，“享有”“兼受”和“赋有”的意思：就是作“狭名主辞”的意思)。最后只剩第四种方式：指体名辞之所指，分取指用名辞之所指。本此方式，可知，生存的主体，即是“物体”，(生存者)，虽然是最宽广的大公名，但是一指体名辞，为此，它能分取“生存”。生存分赋于物体，不是广名所指、分赋于狭名所指的主体中，而是“指用名辞”之所指分赋于“指体名辞”所指的主体。犹如事件分属于物件：事体分归于物体：抽象分赋于具体。原文所说：“生存的主体能分取某物，生存自身完全不能”，这两句话的意思就是如此。怎样证明呢？证自前者所说：“生存自身不是生存的主体”；即不是指体名辞。由此观之，显然生存的主体、能分取某物，生存自身却不能分取任何物。最后的结论是：已经有了生存的物体，才有能力进一步、分取其他事物。注意(指体名辞，广狭相较，狭者作主辞，广者作宾辞，宾辞之理，分赋于主辞。主辞分取宾辞所指的物类)。“物体”二字，指生存的主体，是范围至宽广的大公名，故此，在具体名辞的系统内只能作宾辞，不能作主辞：即是说“不能分取他物，只能分赋于他物”(甲物分取乙物，是甲作乙的主辞，乙物分赋于甲物，是乙作甲的宾辞)。

第三点：原文说“生存的主体，在生存自身以外，能兼有它物……”。此处是从有无外物搀杂的观点上，去说明“物体”与“生存”的分别。关于这一点，需顾虑到以下这个定理：凡是指用，或指性，或指理的名辞，都是抽象名辞之所指，都是在本体以外，不得兼有它物。例如“人性”，“白色”，及其他任何同类说法的名辞。理由是在这里：人性二字指示“人所以是人的理”，“白色”指示“某物所以是白物的理”。人，依其本体的纯理而论，不是别的，只是因为它具备人的定义所必备的“为人之理”。白物亦然，本体所以是白物的纯理，只是白物定义所指之理，这样抽象的纯

理，都不能在自身有以内，兼有任何外物的混杂。

指体名辞和指用名辞——凡是指体，或指物的名辞，都是具体名辞：指示具备某物性，物理，或效用的主体：例如“人”具体指示具有人性的主体。“白物”指示具有白色的主体（具有二字就是“分取”的意思。犹如器具，竭其容量，承受物品，而储存之）。但是既有人性或白物，既有白色以后，不因之不再能兼有它物：无妨加取与自己本有名理不相属的事物，只需这些事物，不与固有的本性，发生冲突（例如人在人性以外，能加取智愚胖瘦等等附性）。为此，人和白物等具体事物，除本有的人性白色以外，尚能兼具其他某物，就是为此理由，“白色”或“人性”等抽象名辞，指示具体事物的一部分，不指具体事物的全体。部分不作全体的宾辞，这是显然的。依同理，抽象名辞，也不作具体名辞的宾辞。原文及本课前面说过了：“生存”二字的指义作用，是抽象名辞的指义作用，所指的意义，仿佛是一个抽象的东西。“物体”或“生存的主体”却是指指示具体的事物。自然的结论是：原文说的有理：生存的主体，除自己的生存自身以外，即是除自己的本体以外，能兼有其他某物。但是它那生存自身，除自己的本体以外，没有任何外物的搀杂。

然后，原文说：“物生存的某状况，和物本体的生存，不相同”……这些话的意思，是比较“物绝对的本体生存”，同物生存的状况，并说明它们的分别。先提出意见，主张它们实有分别。次则指明它们互有的异点。

首先检讨以下这一点：前面方才证明，生存的主体，除自己本体以外，能有其他某物。从此必生的结论是：在生存的主体内，可以分辨两种生存（一是本体生存，一是本体以外，附加的生存状况。全视其在本体生存之理以外，有无其他状况必备的理）。因为“理”，即是“性理”，是“生存的因素”。物体，如有任何



某种性理，便可说它有那某种生存。这是必然的。那么，假设那个性理，不是在本体以外附加的性理，而是构成其本体的内在因素，因其有此性理，故有此本体；这就是说那个物体因有此性理，故此是有本体生存的主体，它因此性理而得的生存，是它的本体生存。例如人因有理性的灵魂，故有人的本体性理，并有人的本体生存。

另一方面，假设有某性理，是某物在本体以外所附有，依此性理，它不得说是有它绝对的本体生存，而只是有附性生存的某种状况。例如：因附有白色，某人是白人。原文才说出的分别，便是“绝对的本体生存”与“附有的生存状况”的分别。本体生存，是其主体固有的本位生存。

随后，原文说：“前者是附性，后者是实体。”这几句话，是为举出两者之间，所有的许多异点。共有三点：第一点，实体名辞，形容某物，说某物绝对的本体，纯是如何。附性（名辞）形容某物，说某物本体附有的某状况，某方面，是如何。附有状况，以附有性理为内在的原因。附有的性理，即是附性，是附加在本体性理以外。反之，本体性理，促成本体生存自身，构成某物的本体。本体生存的主体，自立生存，叫作实体。

第二个异点：原文说：“凡是生存的主体，分取其所有的生存。”意思是说：某物承受生存，为能成为本身生存的主体，是必备的条件。但是，为使某物成为某附性的主体，先备的条件有两个：一是先已承受了生存，然后承受了某附性之理，然后才能说它有那附性并是它的主体。例如为使某人成为白人，先备的条件有两个，不但先应有人的本体性理与生存，而且还应有“白的附性”，即是“白色”。

第三个异点：原文说“生存的主体，分取其所有的生存，为能生存。”……这些话是指出本体与附性生存之间的次第，是前

面第二个异点所必生的结论。明白了上面所说的异点，自然必接受这里的结论，先有本体生存，成为实体，然后才能领受附性，作其主体，获得附有的生存状况。主体附性之间的次第，是必然如此的。

接着，原文说：“凡是组合实体中”……这里的话。举出鲍公对于“组合与单纯”的看法。组合与单纯之理，同属于“单一”之理，由单一之理，推演而来。但应顾虑到：前面论生存与其主体之分别，所举出的异点，是名理方面的，不在事物方面。在本处，却进一步，将名理的分别，贴合到事物上去，观察在组合的物体中，和单纯的物体中，生存与其主体的关系如何：先论组合物体，后论单纯物体。

在单纯物体中，生存与其主体的分别是名理上的分别，不是事物上的分别。依反比例，在组合物体中，它两者的分别，明证于前面所说的定理：生存本身不分取它物，生存之理不是复杂的组合，没有外物的混杂，因之不能有实体与附性的组合。就是：生存自身，不能作附性的主体；反过去说，组合的事物，不是自己的生存自身，为此，凡是组合事物中，生存是一事，其组合的主体另是一事。组合的物体是承受生存的主体：是主体与生存之合。故其本体与其生存，互不相同。两者的分别，是事物上的不同，一是主体空虚而能承受，一是生存盈极而能充实。

原文继续说：“凡是单纯的物体云云”，说明单纯物体中的情形：单纯的物体以内，生存与其主体，事物上，是相同的一回事，彼此没有实体上的分别。这是必然的，否则，如有了实际的分别，便有了实际的组合，就不是单纯的了。

不过，同时需要顾虑到下面这一点：单纯的意思就是说没有组合。单纯分两种：一是无限单纯，没有任何复杂成分的组合。一是有限单纯，在某种限度下，或方面里，有一些组合，不是完

全单纯的。例如说：水、火是单纯的形体，只说它们不是冲突分子组合而成的混合体。凡是物质元素，混合而成的形体，都是由许多“有体积”的分子所构成，并且还有物质与性理的组合，就其水、火是元素，而非混合体而言，在此限度之下，确是单纯的；显然是有限单纯。

假设有某些性理，不寓存于物质以内，每一个，就其没有物质而言，是单纯的，既没有物质，便没体积、面积、度量、数目等等。因为凡是度量之类，都是物质的特性与状况。但是每个这样的性理，无一是自己的生存自身，而是领取生存的主体。凡是性理都是确定生存，限定生存的因素；只是充其性分定量，领受适度的生存。例如依照柏拉图的意见，假设“无物质的性理”自立生存，并且是有形物质事物的“纯理”和“类型”。人有人的纯理和类型，马有马的纯理和类型。每个纯理和类型，都脱离有形的物质与个体，而有超类的独立生存，显然的结论有两个：一是每个这样的纯理，有生存而无物质；二定受类界或种界的限定，不是万类公有的生存，但是分取生存，只分得有限度的一部分。这是柏拉图学说必生的结论。

另一方面亚里（即是亚里斯多德）主张有形物体的性理，没有纯理类型，超类超物的生存。但是他主张宇宙间有一些高级性理生存的等级，高于有形的物质万物，它们有神体的生存，但没有物质，不寓存在形体内，也不是形体的纯理和类型。

以上亚、柏二氏，意见虽然不同，但都有同样的结论，就是：假设有某些性理，没有物质，却有生存。既有许多，故有个体分别（不是同种之下有许多个体，而是每个性理，独立生存，自成一种，自成一体），既有个体与种别，必有生存的定分和定量。如此，每个性理充其定分定量，兼受其所有的生存。都有生存与其主体之合，没有一个是真正单纯的。

真正单纯的物体，必需满足以下这三个条件：它不分取生存，不是生存寄存所在的主体，此其一；它不是依赖实体的附性，此其二；但是自身独立的生存，此其三。只有满足了这三个条件的物体，才是真正单纯的。这样单纯的实体，只能有一个，不能有两个或许多，因为前面说过了：生存自身，除其本体以外，没有任何外物的搀杂。既然如此，则不能有任何“分异因素”，结合“生存自身”，将它分成许多。同时，它在本体以外，既无任何外物的搀杂，则其本体不是收容任何附性的主体。这样单纯，惟一，卓越的实体，就是天主的本体。

随后，原文说“凡是分异……云云”，提出著者关于“心之欲愿”所有的见解。“美善”的定义是由“欲愿”之理所构成：因为凡是所谓“美善”，依其定义，都是“众心之所欲”。“可欲可喜者是美善”，反之是丑恶。这是定义和公理。关于这一方面，鲍公举出定理两条：

第一条，原文说：“凡是分异，都是与心不合，类同却是人之所喜”，为明了这一条定理，需知“与心不合”包含“欲愿冲突”的意思。故此凡是“与愿有违”，便是“与心不合”。凡是种类分异的事物，因其不合本性，充其不合之量，必与心愿有违。理由如下：同类与同类，相合，则继长增高，益形完善。凡是物体，依其本性，无不追求自己的发展广大，以求止于至善。为此理由，同心相应，同类相求，物性莫不如此。反比例：物非同类，必违本类之所欲，异类相敌，互相阻扰，两下受害。原文所说的意思，便是如此。

但是，偶而有时，能有某物，畏避同类，亲近异类：避同求异，正与上述“同类相吸”的公律相反。因为前面说过，每物依其本性，首先追求自己的美善，它的美善圆满，是它的幸福，常适合它的需要和度量。就此而论，它本性所追求的美善，常与他的类

性相同、本性相同：本性的美善，适合本性，故属同类。

但除本性的美善以外，还有外面异性的美善，也有时能补充自己所不足。自己的美善有时失之于太过，有时失之于不及，本性之失，本性不能自正，故待补救于异性：故此有时“异性相吸”。因为每物固有的美善，在于限量的适度，例如人身体的健全在于温度适中。如失之于不及，伤寒，则求热药，发汗以增热；倘若失之于太过发烧，则采购凉药以节制温度。温度寒热适中，是适合人本性的健全。依同理，也有时同类相拒：陶器的工匠，同行相忌，互相竞争，怕失市利，故相畏避。

第二条定理，原文说：喜求他物者，因其所喜，显其所是，云云。这是从上述一切推演出来的一个结论。既然同类相求，自然因其所求，显示两方共有的类同之性。本性的倾向，追求本性需要的事物。有些本性的倾向生自事物的本性本体，例如重物的本性倾向向下坠；有些本性的倾向，生自本性本体以外，附加的某种性理，例如某人养成了某某习惯，喜欢满足这个习惯的倾向。习惯如此，其他技能，艺术，品性，凡学习所得的能力，都依其本体，有本性自然的倾向。

最后的结尾语，原文说：“上文所举，已足所需云云”并说：有聪明，会解释上述各项公理和定理的意义，便能斟酌需要，选择运用，为证明出所需的结论。详见下文，可证此言不误（第二课终。参阅拙译亚里《分析学前编》注二〇二附录）。

## 第三课 秉赋美善与本体美善

### 鲍也西正文

现有问题如下：物有生存便有美善之理，学界公论都主张凡有生存的事物无不追求美善。“同类相求”是物界的公律。追求美善者，必和美善同类，物都追求美善，故无物不善。

物物皆善，善理相同，方式不同，或实体自善，或得自秉赋（秉赋即是“分取”。分取是有限度的领取，并是取自外在的来源，不是得自本身）。故凡是美善得自秉赋的物体，它们的实体自身完全不是美善，犹如某物，因领受了一些白色而是白物，它的自身不是白色，白色如此，其他各种品质，无不如此。故此秉赋美善的物体，自身完全不是美善，既然它们的本体，不是美善，不和美善同类，故不追求美善。但是方才承认了：物物皆善，因为无不追求美善，故似是前后矛盾。故此“物物皆善”应是说物物本体自善，不是得自秉赋。本体自善的物体，本性是什么物，就其“所以是什么物”的本然，全体是美善。物性本然，定于生存。物之生存，得自生存之源。生存之源是生存自身。故此，它们的生存，是美善。凡是实有界的物体，每一个的生存，就生存本义而言，都是美善的，生存即是美善。果如此，凡是物体，既有生存，便都是美善的，并且是实体本身美善，不是得自秉赋。

每个物体内的生存，都是美善，为此，它们的实体及实体诸

要素都是美善，并且都和第一美善相似。这等于说它们每个是第一美善自身。因为除第一美善自身以外，无物能类似第一美善（“相似”或类似，在这里是“同类”的意思。第一实体或美善，全类只有一个，不能有许多）。从此说去，凡是有生存的物体，都个个是“天主”，即是“第一美善”：这样的结论是辞理荒谬的。

为此理由，“物物皆善”的意思，不能是说“物物的实体及实体诸要素都是美善。依同理，它们简直不得说是美善，结论是：不是依其本体，物物皆善”。

总结全文：“物物皆善”，既不是本体自然美善，又不是秉赋美善。也无法有美善的追求或趋向。故此：宇宙万物（除第一美善：天主以外），无法是美善的。

**译者赘笔：**鲍也西的两难论法：大前提：物物皆善，或本体自善，或秉赋有善。小前提：既不能秉赋有善，又不能本体自善。补证：秉赋有善者，本体不善，故不求善。

本体自善者，惟有第一实体，故非外物。结论：故（除第一实体以外），无物美善。

## 圣多玛斯讲解

前面举出了为讨论本问题所需知的原则。此处开始讨论原定的问题，主要分三点：第一点，提出问题；第二点提出答案；第三点解除疑难。

第一点分两项，一是说明本问题所根据的出发点，二是指出问题内的中心要点何在。本课原文只论这两项。

第一项：本问题所根据的出发点，是“万物，既有生存，必定都是美善的”。为证明这一点，提出的理由，是前面已经说过的原则之一，即是：每一个物体都追求与自己的类性相合的事物“同类相求”。前面说过了，追求外物的物体，所追求的外物是什

么物，便表现追求者自身有什么物的本性：“察其所求，知其所是”（这是大前提）。

小前提：凡是有生存的物体，都追求美善。每物之所追求，都是美善。为补证此点，他提出的理由，是学界的公论。果然，大哲（亚里）《伦理学》卷一章一曾说：“万物所求，惟在美善，信哉此言，众哲公论”。因为欲愿无所求，所求惟所欲。所欲乃美善。“美善”乃“所欲”之别名，专指欲愿之所欲。美善是欲愿专有的对象。犹如声音是听觉专有的对象。每个听觉所听到的对象都是声音。如此，每个欲愿所追求的对象，都是美善。依同理，物各有性，本性不同，则欲愿不同，但各有各自不同的欲愿：有智性的欲愿，有觉性的欲愿，有物理的欲愿。故此，不论什么物体，都追求本性欲愿之所欲：即是都追求美善。

将上面大小两前提合起来，必得的结论是：每个有生存的物体都是美善的。这是第一项。

第二项：问题的中心点——为指明问题要点之所在，鲍公分三步说去：第一步标明问题（及问题的两端）；第二步，反驳两端，说明每端的困难；第三步推演出结论：拒绝本问题所根据的第一出发点。逐步解释如下：

第一步：假定“物物皆善”，即应考问“每物皆善”的方式：在这样的方式或限度下，每物是美善的？宾辞称谓主辞，形容主辞，有两种不同方式：一是称指实体的本然，一是称指实体的秉赋。依此而论，本问题的中心就是：“物物皆善，是实体本然的善？或是秉赋得来的善？”

为明了这个问题的意义，须注意，说“某物实体本然是如何，如何”，和说“某物的秉赋是如何如何”，是两种矛盾对立的说法。称指实体本然的论句，和称指物体秉赋的论句，是彼此矛盾的两种论句。承认了这一点作基础，本问题才有成立的可能和意义。



前面在序论里讨论过了。“秉赋”就是“分取”，有许多种：主体分取附性。附性形容主体的秉赋，不是主体的实体本然。物质秉受性理，性理规定物质物体的本性，但也不是物质自身实体之本然，性理不是物质。因为性理是物质实体以外，另加的一个因素，就如同附性是主体本性以外另加的附品或状况一样。另一方面，种名的名理“分取”类名的名理。种名之所指，不是类名所指之本然。例如“人是动物”，“动物”二字不指示“人”字所指的实体本然，人字也不指示动物的实体之本然。依照柏拉图的哲学去说：这是真实的：动物是类名，所指的类性，自成一个观念，人是种名，所指的种性，又自成另一个观念。各自代表的性理，和物性的典型，互相不同，分立不相属。

依照亚里的哲学，无防用“秉赋名辞”形容主体的实体之本然：因为亚里主张，人实体之本然，确实是动物。人性本体以内秉赋着动物二字所指的类性。“动物”对于人说，虽然是形容人之秉赋，但同时是形容人实体之本然：在人的本体内，动物的类性，并不分开存在于人的种别专有的真性外面。人“理性动物”的本体，就在其理性的实体内秉赋着动物的类性，人的理性和动物性，不是分开存在的两性，而是一个“理性”内含“动物性”。

鲍也西所谈的“分取”，在此处，只是主体分取附性的分取。这样的“分取”和“种性分取类性”的分取，是互相矛盾的：一是附性，不指示实体；一是类性，指示实体。考察鲍公下面举出的实例，便可明见他所谈的“分取”确是“主体分取附性”的“分取”。

第二步反驳问题的两端——一端说物体之善是秉赋得来，一端说物体之善是每物实体之本然。两端互相矛盾。但两端都不对。

第一端：假设“物物皆善都是因有善的秉赋”，则物之本体无法是美善的。本体之所是，属于物本体之定义，例如说“人是理

性动物”，是本体的定义。人的本体是理性的，也是动物。动物是形容人本体的宾辞，因为它属于人本体的定义，这是“本体之所是”五字的第一种意义。依此意义“秉赋之所有”可以形容物之本体。

第二种“本体之所是”，属于附性的定义。附性的本体是依附主体的附属物。它作宾辞，是秉赋性的宾辞，形容主体因秉赋而得来的附性。但它不属于物本体的定义。附性本体，既是依附主体，故附性定义内，兼指主体，例如说：“白石”是“有白色的石头”。“石头的白色”，是“依附石头的白色”，都是“本体之所是”；但和“人是理性动物”不同。“人的本体是理性动物”，和“石头的白色，本体是依附石头的白色”两者，都用“本体”二字，但指义不同，前者指实体，属于主辞的定义。后者指附性，属于宾辞的定义。

鲍也西此处所说的“秉赋性的宾辞”，是“附性的宾辞”。主体和附性的关系，是主体分取附性，故有附性的秉赋。本此意义，显然的，如说“物体因秉赋得来之美善，而是美善的”，便必定说：它们实体的本然以外，以“附性秉赋”之方式得来的美善，是物体的附性，不能是物之本体。看方才举出的实例，就能看得清楚；因秉赋而有白色的白物，不是白色本体之所是，不属于白色本体的所以然和定义。白色如此，其他种种品质，情形类同。如此说来，假设凡是物体都是因秉赋而得美善，只可说是秉赋美善，不可说是本体美善，即是不可说它们的实体本身有什么美善。从此所得的结论是：物体的实体本身不追求美善。这正违犯前面承认了的物界公律。公律说：凡是物体都追求美善？为保全物界公律，似乎是应当主张物物美善，不是秉赋美善，而是实体本善。

然后鲍公进而反驳这个结论。理论如下：

凡是实体本善的物体，必需依其生存及本性的自身，真是自

有美善：因为“属于某物实体”同时是属于该物生存的实际及本性。但是需知，物之本性是什么，全是来自它所有的生存。前面说过了，物是生存的主体。某物既已领受生存，始能是某某物：作生存的主体。

如此说来，“实体本善”的物体，所有的生存自身，必定是美善的，那么，假设凡是物体，都是实体本然是美善的，则每物所有的生存自身，必定个个都是美善的。反过去说，也是一样：凡是生存自身就是美善的物体，必定都是实体本善的物体，因为这两个前提论句，宾主可以换位，正说反说都可以，既说凡是物体的生存都是美善，便必能反过去说：凡是物体的实体都是美善。每个物体既是生存的主体，便都是美善的：“它有生存”，便是“它是美善”；物的“生存”和“美善”成了名异实同的。所以结论是：物之美善，是物实体本来自有的，来自它的生存和本性本体，不是得自秉赋。

鲍公接着指责以上这个结论必定产生不适当的另一结论。就是：凡是物体都和第一美善同类。第一美善是无上的至善。它是实体美善。对于它说话，生存就是美善，美善就是生存。两者完全合一，同一，没有分别。从此，必需进一步说：凡是物体，个个都是第一美善；除第一美善以外，无物能和第一美善同类。依照美善的限度，第一美善是至高无上，独一无二的。在它以外，没有第二个可以相比，除非是说，凡是和它类似的美善，都是第二美善，都是从第一美善分流出来，以第一美善为主流和泉源。那么，旁流别脉的美善都是次等的，不能和第一美善平等。必欲说实有界所有物体都是第一美善，那就等于说：凡是受造物，都是造物主，因为第一美善不是别的，乃是造物的天主。如果说“凡是受造物都是造物主”，这话是辞理悖谬的。

结论既然荒谬，前提必定错误。前提是：凡是物体都是实体

美善。它们的生存便是美善。这是错误的，因为它的结论是荒谬的：任何物体，个个都成了天主。从此进一步可见：不是任何物体个个都是本体自善。

最后，本课原文又说：既然物体不能是实体自善，前面又已经说了，它们也不能是秉赋美善，理由见前，两个矛盾的论句，都不真实，都不可接受。物之美善，或来自本体，或来自秉赋，既不能来自本体，又不能来自秉赋，便是无从得来；换句话说：一切物体，无法是美善的。这个结论正和本问题所根据的出发点互相冲突。

## 第四课 第二美善和第一美善

### 鲍也西正文

上面说明的问题是一个进退两难的问题。为解破困难，可以用下面这个答复的方法：

许多事物实际上不能分离，思想里用智力可以辨别。例如三角及其他。实际上，无人能将它们和物质的主体分开，但是心的灵智将它们和物质分开，观察它们的本体和特性，不观察它们（寓存所在）的物质。

那么，我们试用智力，从我们的心中，除去第一美善。暂且不思想它。这不是说它实际上能离开我们的心。反之，它常在我们心里。我们考察众人的意见，不分智愚；再看各民族的宗教和神学，不分文明、野蛮，就能看到第一美善，无所不在，在万物，并在人心。

暂且假设第一美善不在万物，也不在人心；同时假设万物和人心，不是从第一美善，万善渊源里涌流出来的，同时我们仍主张万物皆善：即是说，凡是有生存的物体，个个都是美善的。这时，在这种情况下，请我们大家留神考察一下：万物皆善，能有什么意义和方式？依我洞察之所见，万物的实体内，美善和生存互有分别。因有生存，故是实体，因有美善，故是美善的。“有生存，是实体”是一回事，“有美善，是美善的”又是一回事，

两回事互不相同。有生存，不必有美善。假设有某同一实体，既有生存，又有美善，又有重量，又有白色，又有圆形等等。当然在这个实体内，我们应分别以下这些事类：主存是一回事，重量是一回事，白色是一回事，圆形又是一回事，美善另是一回事。这些事各不相同；是白，是圆，是实体，是美善，各是一回事，不得混为一谈。假设这些不同的事，互相混合同一。实体，便是重，是白，是美善，是圆，彼此没有分别。这样的假设必非物界自然律之所允许。故此我说，“物有生存，是实体”和“物有生存以外的某状况，是某样或某种实体”，是不同的两回事。如此说来，结论仍旧如前：每物都有美善，都是美善的，但物的生存和实体自身，完全没有什么美善：因为“有生存”不是“有美善”，“是实体”不是“是美善”。

为了以上这些理由，我们主张，即便假设万物的美善不是来自第一美善。万善之源，他们仍有美善，并且是美善的：惟需依旧承认“是实体，有生存”，和“是美善的，有美善”，完全是互不相同的两回事，在每物体内，生存和美善，不同：实体和美善，也是互不相同。

另一方面，假设万物完全不是别的，纯是美善，除美善以外，没有重量，没有颜色，没有面积，体积，和空间的度量，即是没有长宽高低，也没有任何其他品质或状况只是纯美纯善。这样的物体，已经不是万物的物体，而是万物真源的物体。这样的物体不能有许多，只能有一个，实际上理应如此。在我们的心智里，我们也认为是如此。纯善纯美的物体，是万善的真原，只能有一个，它是独一无二的，不能在它以外，又有另一个。

万物繁多，不是纯善纯美，不是精纯单一的，为此它们完全不能自有生存以成为实体：除非纯善纯美的万物真源，用意力，和爱力，愿意它们得生存，赏赐它们因得生存而成为实体。为此

我们主张万物是美善的，因为它们的生存是从万善真源的意力和爱力中，“涌流”出来的。它们的生存，生自善源，故是善的。

第一美善，实体纯善：万善之源。万物各有的美善，是第二美善，是善源中涌溢出来的川流。在第一美善中，它的生存即是美善。万物的美善，真是美善的，因为是从那“生存即是美善，实体即纯善”的泉源里，涌流出来。

万物的生存，从第一美善涌流出来，故此每物的生存，在其生存自身，也是美善的，这是理所当然的。每物的生存，和实体，在其生存自身及实体本然上，是美善的，因为每物的生存是第二美善，生自第一美善，是第一美善的光芒和流脉：大善是善，小善也是善，因为小善来自大善。假设万物的生存和实体的所以然，不是来自万善的真源，它们的生存和实体，便无美善之可言了。

### 圣多玛斯讲解

标明了问题，在有关各点上，提出了理证，然后在本课，鲍也西便供出答复问题的定论。本课原文，共分三部分：

第一部分确定问题的真义。

第二部分提出答案，解破两难问题的症结。

第三部分提出一些与答案不合的疑难，并一一加以解答。

第一部分包括三点：第一先提一个假设；第二是指明那个假设，对于万物的美善问题，生出什么结论；第三，没有那个假设，不作任何假设，根据事物的实况，万事万物的美善呈现出什么样的情形？

第一部分第一点又分两项：第一项，序论：先举出必要的理由，指明所作假设的可能性；第二项，提出那个假设。

照以上的次序，第一部分第一点第一项开始说：“许多事物，在实际上，不能互相分离，在思想里，用智力可以晓辨或识别。”

理由如下：事物的生存状况，有“心际”与“心外”的不同；心际的生存，是思想界的。心外的生存，是物质界的。因此，有时能有某物甲，从它寓存在物质以内的生存状况去看，它不能和另某物乙，分别离开：甲乙结合如一；但是在心际的思想中，甲乙的结合，不是不可分离辨别的：因为甲有甲物的理，乙物有乙物的理。两个理，不是一个，便能被心灵的智力清楚明辨。说到这里，鲍公举出了三角及其他数学上的实例。三角和其他数学上的事物，在实际上，不能和觉性可知的物质分离，但是数学家，用理智的“离辨能力”把三角的本体具有的理，和它必有的特性从物质中抽取出来，并注意观察它们的理，不观察它们的物质；因为三角的理，与三角寓存所在的有形物质，没有从属的关系（这样，“离物观理”的能力，是“离辨能力”，也可以叫作“抽象能力”）。

第一部第一点第二项，原文说：“暂且假设”……等语，便是提出假设：用我们心智的设想能力，临时假设第一美善不在万物以内。从我们方面，依照知识的次序，这个假设是可以成立的：因为虽然在物之本体自然方面，依照知识的次序，天主，第一实体第一美善，是第一可知的真理。然而在我们人的心理方面，我们首先认识的对象，不是天主，而是天主在有形世界所造生的种种效果。照此心理方面的次序，无妨第一至善的效果，先落入我们的知识和思想的境界以内：在我们观察这些效果的时候，还看不到第一美善的存在与否。在既知第一美善必在万物以后，我们仍能从我们的思想中，暂时除去第一美善，就是假想它不存在，暂且不想它。在物的本体自然上，每物和第一美善，确实是不可分离的。众人的公论不分智愚，万国万民的宗教和神学不分文明和野蛮，都能证明天主存在万物。天主如不存在，人间的宗教、神学，无由而生。既有宗教和神学，这个地理和历史的事实，足



证天主存在，并且普遍存在于万物中。

第一部第二点，原文说：“暂且假设”等语，指明以上的假设，关于万物美善的问题，能推演出什么结论。这第二点也是又分两项：第一项阐明宗旨，第二项证明假设的某点。

照此，第一部第二点第一项说，用智力的假设除去第一美善，我们仍主张万物是美善的：因为我们是从效果的美善，推知第一原因的美善。如此，试先考察：假设万物不是生自第一美善，请问它们还怎样能是美善的（问题是：它们拥有美善的方式，是什么样的方式？它们所有的美善，和它们所有的其他事物，有什么关系，是同一，或是分异）？

假设它们的生存，不是出自第一美善，又假设它们是美善的。那么，在它们的实体中，依吾人意见，仍有“美善”和“生存”的分别。它们的生存，和它们的美善，不相同，因为假设有某同一实体，既有生存，是实体，又是美善的，又是白颜色的，又是重的，又是圆的等等；那么，这个物体中，实体是一个东西，圆状是另一个东西，颜色又是一个东西，美善又另是一个东西，各不相同。因为“美善”二字的意思，指示每个物体，完成美善动作，所具备的德能：因为德能善化主体，并善化他的工作。明证于大哲《伦理学》卷二章五。

物的美善，不是物的实体，和实体有分别。理由证明如下：假设上述各种品质，美善，方圆，黑白，轻重，等等，都和物的实体没有分别，那末它们彼此，也就没有了分别：重量，颜色，美善，白色，圆形，就都可互作宾辞。重量是颜色，颜色是重量，等等：因为各自都是实体，和实体相同。凡是许多物，如果都和一物相同，彼此必相同，这是公理。那么，上述各种物，即重量，颜色等，都彼此相同：这是错误的，因为这是各物本性，及物界本体的自然律，所不容许的。由此观之，足见万物之中，各物的

生存是生存，美善是美善，各是其是两不相同，拢统说去，生存是生存，状况是状况，生存和状况不同是一事。“美善”，“白”，“重”及其任何类此形容词，只指示生存状况，不指示生存自身：即是不指示实体。如此说来，承认了上面的假设，即是假设没有第一美善，或在任何方式下，万物不是生自第一美善；万物仍是美善的。不过它们的美善不是它们的生存和实体自身：它们的生存自身仍不是美善：因为它们的生存和美善不是相同的一回事。既不相同，必是有分别。

第一部第二点第二项，原文：“假设万物完全不是别的”等语的宗旨，是进一步证明上项的结论，即是：“假设万物不是生自第一美善，同时假设万物是美善的，在这个假设之下，万物的生存仍和万物的善美，不同是一回事（不能互作宾词）。公律是：“纯指生存或实体”和“加指状况”的形容词，所指的实义，各自不同。用反证法证明如下：假设万物纯是美善，除美善以外，不是任何其他，即是：不是轻或重，没有什么颜色，没有什么空间面积或体积的度量可以分别，例如一切形体。总而言之，它们没有任何其他形容词所指的品质或状况；只有一个形容词，即是“美善”：它们纯是美善，不是任何其他。假设它们如此，它们便不是宇宙以内的物体，而是超宇宙的万物真原，第一原因。因为任何某一物，如果是纯善的本体，它便是万物的第一原因：造生宇宙的造物者。从此再往下推论，便不能用多数名辞，“万物”，称指万物了：万物既真是万物的第一原因，便是独一无二的第一个原因；既说“万物纯善”便应说：“万物纯一”，因为“纯善美本体”，是独一无二的，不能有两个，彼此相异，这就是必需说：“万物纯是一物”，这样的说法，显然是错误的。结论是错误，前提必不真实，前提是：“宇宙万物，假设和第一美善，没有连系，完全不是别的，只是纯善纯美”。这个前提必是错误的。

第二部分，原文“万物繁多，不是纯善纯美”等语指明吾人关于万物美善依照真理应有什么定论？鲍也西议论的思路如下：宇宙间的万物没有纯粹精一毫无混杂的本体。它们都不只是纯善的本体。并且它们的本体不能立足于实有之界，除非天主，用祂的意力和爱力，赏赐它们生存。天主是“纯生存的本体”。充其纯粹无限之量，天主是纯善纯美的本体。因此，祂是“万有真原”：宇宙间，万物各有的生存，都是从祂纯善本体的意力和爱力中，涌流出来。为此，宇宙万物，都可以说是美善的：因为第一美善，本体纯善，祂的本体是纯美纯善的本体。祂即是天主。第二美善，发源于第一美善，是天主造生的美善。万物皆善，是天主造生的美善。天主纯善，是本体美善。

进一步说，万物的生存，生自第一美善：从第一美善涌流出来。为此理由，宇宙万物的生存自身是美善的。每个受造的物体，在它的生存和本体上，是美善的，因为它有生存：有生存则有美善。如此说来，假设它们的生存不是生自无上的至善，便在生存与本体上，不复是美善的了。

总结以下全篇的议论，问题的答案总归如此：第一美善的生存和实体，依其本体固有的真义，是美善的，因为第一美善的本性本体，不是别的，只是美善。第二美善的生存和实体，固然，也是美善的，但不是依其本体固有的真义，因为它的本体不是美善，而是“人的本体”“兽的本体”，或其他类似物的本体。第二美善所有的美善是有于它和第一美善的关系：它是第一美善的效果，第一美善是它的原因。它以第一美善为自己的第一原因和最后的目的与标准。就比如说“某物合于卫生条件”，因为它适合健康的需要、标准和目的。又例说“某物是医药”，因为它是医科技术所配制成的药品。同一物件，能说是“适合卫生”，又是“医药”，说它“适合卫生”，它是适合健康的目的，说它是“医药”，

因为它是医师治病制成的药剂。

说到这里，需注意受造物的美善分两种，一种是相对的美善，一种是绝对的美善。相对的美善以其与第一美善的关系为基础，因此美善，万物所有一切，凡是来自第一美善者，便都可说是美善。绝对的美善，是某物自身，在生存和行动上，完善无缺的美善，这样的美善，不是受造物的本体，而是它的德能。在本体上，加上一种美善的德能，或品质，受造物始能有完善的生存和行动。这个美善（包括天生的才能，及锻炼或学习得来的本领），是在物的生存和本体以外，另行附加的：是附性之一（受造物和造物者源流相系的关系却是建立受造物的本体，不是附性）。

从那“绝对美善”的注点，去观察：宇宙间，万物的生存和本体，不是美善的，造万物的天主，在祂的生存和实体上，具有全美全善。为此祂的生存和实体自身，依其自有真实意义和绝对意义，是美善的：祂是本体美善，绝对美善（受造物不是绝对美善，而是相对的）。

## 第五课 万物本体美善与万善真源

### 鲍也西正文

根据前文，本问题已经有了答案。困难也解除了，原来万物虽然本体皆善，但不是像似第一美善那样美善。因为不是无论怎样物体有生存和实体，它们的生存和实体便是美善的。万物的生存不能不从第一美善涌流出来。第一美善，是第一生存，又是第一实体。万物的生存是从第一美善涌出来，只是如此，万物的生存才是美善的，但又不似万善真原一样美善。第一美善，无论怎样既有自己的生存，就有自己本体的美善：它纯是美善，全是美善，不是别的。它以外的美善，都是从它发生，如不从它发生，便根本无从发生，物本体的美善不能存在。即便万物分取一部分美善，它们的生存如非得自至善，它们的本体便不会有任何美善。

假设用心智和思想的幻想，给它们减去第一美善，它们虽然仍是美善的，但在它们的本体上，不复能是美善的。同时，除非真善给它们创造了生存，它们不能有现实的生存和存在。为此理由，它们的生存（既是生自真善），故是美善的，同时，从真善涌流出来的美善，不像似真善一样美善：真善的美善是实体本然的美善（受造物的美善是本体受造而使然的美善）。

益言之：假设不是从真善涌流出来的，它们虽然仍是美善的，但它们在本体上，不能是美善的：因为它们的生存和本体，既不

是来自真善，又是生存在真善外面。真善是第一美善。它是自己的生存，它又是美善自身，它并且也是那个“是美善自身”的“是”字，所指的“现实圆满”的自身。

有人设难说，然而，依同理，怎能说：“白物虽白，但本体非白”呢？因为白物实白，也是成于天主造物的意力？

不然。有生存，故是实体；有白色，故是白物。但生存之有，与白色之有，两不相同，理由如下：造物者造生万物，赏赐万物生存。造物者，是美善的，但没有白的颜色，天主不是白色的。第一美善，用意力，广施于万物者，是万物本体的生存和美善。白物的“意力”，广施于外者，只是白色，不是物本体的生存。生存和美善，生自至上美善，两者同出一源，生存和白色，却不是同出一源。白物之白，生自白物的“意力”即其染色力，白物的实体生存，生自第一美善。物的本体生存，不是从白物染色力中，涌流出来。换言之：第一美善，用自己的传播力，传播生存，同时传播美善，但没有白色，故不得传播白色。白色物体，用自己的“意力”，即传播力，传播白的颜色，但不是第一生存和至善，故不传播生存和美善，为此理由，第一美善，给万物传播的美善，给万物造生的美善，是每物本体生存的美善。白色物体，给另一物传播的白色，不能使那个物的本体是白的：只能使那个某物在本体以外附加上白色。故此说：染白者，所染成的白物，只是白物，不是本体色白。真善者，传播美善，所产生的万物不只是附性美善，却还是本体生存美善。第一美善，万善真原，不是有白色的染色体，它用自己的意力，造生白色物体时，只能使该物的本体生存上有美善，不能使它在本体生存上有白色，但能使它在本体的生存和美善以外，由染色体，领取一些白色，附加在实体的容受力内。

又有人设难说：本着上述的理由，万物都应当是本体正义的，

因为，用意力造生万物的天主是正义的。这样的结论是不对的。因为“是美善的”，和“是正义的”，不指同一范围，“美善”指本体，“正义”指行动。在天主本体，生存，和行动，三者同是一事。为此，“是美善的”和“是正义的”，在天主，也是相同一会事。在吾人，和万物，生存和行动，不是一事。生存属“体”，行动属“用”，吾人体用有别，因为我们不是精纯单一的（我们不是像天主那样纯单一）。为此，在吾人，美善与正义有别：“是美善的”和“是正义的”，不同是一事。在生存上，我们一总人，都有同样人的本体和生存。但不人人都是正义的。同样，万物皆是美善的，不都是正义的。再加一番理由说：“美善”是类名，有类名的宽广。

“正义”是种名，范围比较低狭：不能延及万物。为此万物都可以说是美善的，不都可以说是正义的。

最后的总结论：万物都是美善的。

### 圣多玛斯讲解

前面确定了问题的真义，此处解破疑难。有人认为受造物的美善，是本体美善，就像似第一美善一样。这是不对的。本段分两点：一点解破疑难，二点总结前文。

第一点：纵观前面的议论，明显这个问题已经解决了。万物的美善，固然是本体美善，但不因此像似第一美善一样。分别之点是在“绝对”与“相对”。宇宙万物的生存，不是“绝对美善”。不是没有任何条件与方式的限制，只是因为生存来自第一美善，因此，万物的生存是美善的。它们和第一美善，有这样源流相系的关连。只是在这个条件和方式下，它们的生存是本身美善的。换言之：因为宇宙万物的生存自身，除非来自第一美善，不能成为实有，为此理由，它们的生存是美善的。但它们生存和本体自

身的美善，不是和第一美善完全一样：因为第一美善是“绝对美善”；在生存和实体上，没有任何条件和方式的限制。第一美善的本体，除美善的本体以外，没有别的。为什么理由呢？理由正是因为第一美善在其精纯单一的生存自身以内，包含着全美全善，没有任何条件，方式或度量的限制。并且，这样纯全无限的美善，就是它的本体，不是本体以外的附加品。详论见前。

宇宙万物，都是受造物，它们的美善，也是它们本体的美善，并且也可以说它们的美善，是真正的美善：因为是来自第一美善。如果作一个事实上不可能的假设，受造物的美善是绝对美善，不是发自第一美善。在这个假设之下，宇宙万物，各自生存独立，没有来源，不是来自第一美善；从此必有两个结论：一个是，它们的生存自身不是美善的。另一个是，它们的美善是附加在它们生存和本体以外的一些品质或德能。依假设，这样附加的美善仍是绝对的。方才说：它们的生存自身不是美善的，因为，依假设，它们的生存，不是来自万物真源；只是有万善真源的生存，才能是自身美善的。受造物生存自身的美善，只是来自它和第一美善有源流间脉络连似的关系：又仿佛是父子血缘的关系。

第二点：原文“假设用心智和思想的幻想”等语，将前文所有议论，归结到一齐说，假设用智力设想宇宙万物没有第一美善作它们万美的根源。它们的美善仍是美善的，但不是它们本体的美善。以上的假设是事实上不可能的，因为实际上，只是因为它们是第一美善的产品，只是在这个条件的限制下，它们才能得到了生存；舍此，不能。第一美善，是真美真善。因此，万物的生存也是美善。同时却需注意，它们的生存是“流行的生存”，它们的美善，也是“流行的美善”。第一美善不是流行的美善，而是渊源中静止的美善：实体生存的美善。万善流行，来自一源。



否则，本体非善，因非来自善源。即仍有美善，不过只是本体以外的附性美善。第一美善是生存，是独立的生存自身。它的生存是它的实体。它是美善自身，因为它是美善的本体。它又是“自身美善的生存”，换言之它是“本体生存自身的美善”现实圆满的盈极自身；因为在它以内，没有“生存现实”和“生存主体”间的区别。

随后，原文“……怎能说白物本体非白？”等语提出两项疑难，相反上文的定论。第二项疑难在下面原文：“本着上述的理由，万物都应当是本体正义的”。兹将此两项疑难，及其解答分析如下：

第一项疑难——前面说了：万物是本体美善的，因物它们的生存发源于第一美善的意力和爱力。第一美善造生了它们的生存和本体，必然使它们的生存和本体是美善的。依同理，难道所有一切白物，能不是本体色白吗？因为白物的生存，也是第一美善的意力和爱力所造生的。

答解如下：白物不得是本体色白，只能是附性色白。理由如下：白色物体一方面，有实体生存，得自本体内在的种种因素，一方面有白的状况，得自另一个因素。美善和白色，彼此不同。分别的理由不难说明：天主造生美善的万物，也造生了许多白物，但天主的本体是美善的，不是白色的。第一美善的“意力”，造生万物的结果，是使万物的生存和本体，实现它所愿意的美善。美善的意力造生美善的效果。万物的生存生自第一美善，自然内含美善之理。美善之理是第一美善的本体（第一美善的意力和爱力，是美善的传播力），传播出的万物生存，自身不能不是美善的。但另一方面，第一美善的意力和爱力，不是以白色为本体。白色不是它必有的特性，它的“意力是美善的意力”，不是“白色的意力”：它传播美善，是传播本体自有的美善；它传播白色，却是

传播本体自身没有的白色，它意力的效果，不得是使白色物的本体色白，因为白物在白色上不是从“白色意力”中涌流出来的。美善的万物在美善上，却是从美善意力中涌流出来的。万物美善，生自第一美善，故是本体美善。白物色白，不得说是生自第一白色，故非本体色白。

译者赘笔：“美善的意力”，是“美善的传播力，和造生力”。美善即是生存，生存即是美善：同指实有物的生存和本体。第一美善，是第一实体：是万物的真源，造生万有，传播生存和美善。凡所传播，都是生存，凡是生存都是美善。万物的生存，既是第一美善或万善真源的传播，故此都是本体美善的另一方面白色不指实有物的生存和实体。白色只是附性。不是实体，不是第一美善的本体和特性。第一美善，造万物的造物者，造生白物的意旨，固然是发自第一美善的本体，但是本体生存，没有白色，没有本体以外的任何附性，故造物意志之所造生和传播，不得传播它本体意力内容所不包含的白色或任何其他附性。造物意力本体的直接效果是万物的本体生存。不是附性的白色。造物者造白色物体时，第一造其本体生存，第二造其附性白色。因为“白色”能点缀本体，补足本体的美善附带需有的品质。为充实本体生存的美善、白色等等附性，也受造于天主：是造物意力的第二效果。故此，天主能造本体美善的万物，不能造本体色白的白物。但能造本体真善美的某物，附有白色及其他附性，无论如何，白色总不会是物之本体及生存。造物的逻辑，是先造实体，后造附性，次序不可颠倒：逻辑的先后，不是时间的先后。赘笔终。

根据上面的理由，可以明见天主的本体，没有白色，用祂造物的意力，造生了一些白物。吾人只能说这些白物的附性有白色，不能说它们的本体是白色，另一方面，天主的本体，纯是美善，用造物的意力，造生了万物的生存。为此吾人说，万物都是美善的，并且都是在本体和生存自身上是美善。就是说：它们的生存以内包含美善之理，因为它们的生存是生自美善，为了这个关系，并在这个限量之下，万物的生存自身是美善的。

第二项疑难——原文“本着上述的理由：万物……都应是本体正义的”等语，说出了两项疑难：因为有人能进一步设难说万物都是本体美善的，因为本体美善的天主，用意力，造生了它们的生存。依同理，也应说：万物都是本体正义的，因为本体正义的天主，用意力，造生了它们的生存。

鲍也西解答如下：“万物本体正义”的结论，无效，因为不能生自前提。理由有二：第一个理由：“美善”指示本性或本体。前面说过，天主是美善的本体自身。每物以本性固有的完善作根据，被吾人称赞是美善的，但是“正义”是专对行动而说的，和其他任何美德一样。在天主，生存和行动没有分别。为此“天主是美善”和“天主是正义”，同指一个本体，两句话之所指，本体相同。但在吾人，生存和行动，互有分别。因为我们不像天主一样精纯单一。我们都有生存，因此生存是我们本体之所有。同样，美善也是每人本体之所有。但是正义的品行，不是每人都有，故此正义的美德也不是每人都有。即使那些有正义的人，也不得以正义作他们的本体生存。如此看来，自然的结论是：不是凡是实有，个个都是本体正义的。

第二个理由——原文“再加一番理由说：美善”，等语，提出第二个理由：“美善”是一“公名”，指示境界宽广的一个意义，在它的境界以下，包括许多种。每种有范围狭小的种界。在这许多种之中，有一种是正义，就如同，还有许多别的美德，每一个都是“美善”公名之下的一种。在天主，美善的万理，汇聚归一：一个本体，兼是万善；天主的本体不独是美善，而且也是正义。天主以外，物类繁多，不是各种兼备万善，而是不同的物体，有不同种的美善。种类不同，美善各异。“正义”只是许多美善中的一种，不得延及种类不相同的万物。正义不是公名。故和“美善”不同，为此，万物之中，有些物体，是正义的（例如天神和

圣人)，有些物体不是正义的，却只有别的品德。然而万物，不分类的区别，都是美善的，因为都是生自第一美善（这里、美善是超类的大公名）。

说到这里，本书的讲解告终。赞颂天主。万世无穷。亚孟。

## 参考书

圣多玛斯,《鲍也西周期论解》,都灵,1954 新版

Sancti Thomae Aquinatis Expositio in Librum Boetii De Hebdomadibus. In opusc.The-ol.Vol. II, p.391 sq., Taurini, (Marietti), 1954, ed. R. M. Spiazzi.

《鲍也西全集》,巴肋,1570 年版,巴黎 1860 年版

Anitii Manlii Severini BOETHII Philosophorum et Theologorum Principis OPERA OMNIA, Basileae, (Henricpetrina), 1570; Parisiis, 1860

圣多玛斯,《鲍也西圣三论解》,戴客尔校勘本

S. Thomae Aquinatis Expositio super Librum Boethii de Trinitate. Recensuit B. Decker, 1959, Leiden, (ed.J.Koch), Holland.

雷顿,1959 年新版

## 主要名辞中英拉对照

Accidens, Accident	附性, 属性, 附属物, 附性物体, 有附性生存的物体; 依附实体或主体者, 附性宾辞
Actio, Action	施动, 行动, 发动, 动作, 工作
Actu esse, Being in act, To be in act	现实生存, 现实存在, 生存潜能的圆满实现 (实体或附性”完善的生存。往往等于“盈极”, 见下条:
Actus Act, Actuality Entelechy (Action)	现实, 圆满, 完善, 盈满, 充实, 盈泰理极 (动作); 至善。盈极 (生存广于生活, 深于存在。三者互不相同)
Aequivoca Equivocal terms	异指辞, 异义辞, 同名异指的宾辞或形容辞 (双关二义辞)
Agens, Agent	作者, 动作者, 工作者, 施工者, 发动者, 推动者, 动力之源 (动力)
Alteratio, Alteration	变更, 附性变化, 性质变化
Analoga, Analogical, Analogous	通指辞, 通名, 达名, 比类辞, 同名通指的宾辞; 泛指异类的公名; 超类辞

Analoga Attributionis, Analogical by attribution	以生存关系为根据的通指辞。归属一首的比类辞
Analoga proportionis, Analogous by proportion	比例相同的通指辞; 比例相仿的通指辞(各有客观实际的根据), 比例相同的超类辞
Categoriae, Categories	范畴, 最高类, 大类, 类
Causa, Cause	原因, (原素), 因素
Causa Agens, Cause Agent, Agent cause	作者, 施动因素, 施动者, 施工者, 动力
Causa Efficiens, Efficient Cause	作物者, 作者, 作物成性的原因, 作物因素, 制造者, 制作者, 匠成者, 工匠, 建造者(创作者)
Cause Extrinseca, Extrinsic Cause	外在原因, 外在因素
Causa Final is, Final Cause	目的, 动机, 终向, “为头”(动因), 目的性的原因, 目的因素
Cause Formalis, Formal Cause, Formal principle	性理, 性理因素, 性体因素, 定性之理, 性之所以然, 性体之所以然
Causa Materialis, Materia, Maaterial Cause, Matter, Material Principle	物质因素, 物质, 质料
Causa prior, prior Cause	先因

Causa posterior, posterior Cause	后因
Causa propinqua, proximate Cause	近因
Remote Cause, Causa Remota	远因
Conditio, Connditio	条件: 限制
Contrahere, Contract, Restrict, Limit	缩小, 划分, 限制, 局限, 限定
Corpus, Body Corporeal	身体, 形体, 躯体, 形躯, 肉体
Definitio Definition	定义, 字义, 名理, 界说, 意义, 本义。
Differentia	分别, 区别, 异点, 差别, 特征
Differene	
Differentia Specifica	种别, 种别因素, 种有的异点, 特征
Speciffic Difffferenceo	
Effectus, Effect	效果, 果, 效, 成效, 成果, 功效, 功用
Elementum, Element	原素, 元素
Ens, Being, Entity, Reality Thing	物体, 实有物。生存的主体



Ens Rationis, Ens in Anima, Being as thoght, Conceptual entity, Mental product	心际物体或事物
Ens extra animarm, Ens reale, Being in nature. Being in reality	
Extra mental,Ens in anima	心外物体,心际物体
Ens in actu. Being in act, Being perfect in actuality, inesse	现实物体。生存圆满的物体
Ens in actu. Actual thing	现有物体或事物。生存盈极的主体
Ens in Potentia Being in Potency.Potential being	潜能物体;能有生存的物体
Entelechia, ( Endelrchia ) Entelechy, Perfection	盈泰理极, 盈满, 充实, 完善, 美善, 盈极, 现实
Essence, Quiddity, Essentia	性体, 本体, 本质, 物之所是之本然……
Fieri, To become, To be made, To be made to be, To come to be	变化, 化生, 形成, 作成, 造成制成
Finis, End, Purpose Finality	目的, 终向, 终止, 极止

Forma, Form	性理, 条理, 模, 型, 本体; 本体的理由; 实理。形式。规模。模样。盈极
Forma visibilis, visible Form, Figure	有形可见的条理, 或性理, 形像, 状貌
Forma Substantialis, Substantial form	实体性理 <sup>7</sup>
Forma Accidental, s, Accidental form, Accidental form	附性、依附实体或主体的性理, 条理……附属的性理
Formalitas, Formal notion. Essential quiddity	性理的真义, 本体的真义或实义或本义, 确义等; 性理, 性理自身
Formaliter Loquendo	依性理的实义或自身而论(依法律形式而论)……依事物性理之本然而论, 依性理而论
Generatio, Generation	实体的产生, 化生, 形成, 生成
Genus, Category	类, 种类, 宗类, 类名, 类性, 类称, 类型
Genus Supremum, Supreme Genus, Category	最高类, 大类, 总类, 范畴
Habitudo, Habit Relation	习惯, 关系

Habitus: 1.Habit as a quality .2.Habit as Wearing. Wearing, Possessions	宿习, 旧习惯, 既得而难涂的品性。衣服, 用具, 器物, 所有物
Identitas, Identity	相同, 同一, 相同之点
Materia, Matter	物质, 质料, 材料, 资料, 物质因素, 物质基础, “容体”; 潜能物体, 主体
Maeria Prima, Prime Matter, Hyle, Materia informis, Chaotic Matter	第一物质, 原始物质。原质, 希腊文的“黑利”, 无形状, 无条理, 性体不备的浑浑物质; 收容性理的主体; 容体; 容器
Materialiter Loquendo, Materially speaking	以物质的主体, 或事实, 或情况而言。
Metaphysica, Metaphysics	形上学, 形上的(玄学), 本体论
Modus, Mode, Modality, Manner, Measure	方式, 状态, 样式, 尺寸, 度量, 程度。
Motus, Motion, Change, Movement	动, 变动, 变化, 变易, 变更, 移动。
Natura, Nature	性, 本性, 天性, 性体(自然), 实有界; 自然界
Necessarium, Necessary	必然的, 必需的, 不得不然的, 需要的。必须的

Necessitas Absoluta, Absolute Necessity, Unconditional necessity	绝对必需的, 无限需要, 不得不然。
Necessitas Conditionalis, Conditional Necessity	有限的必需, 有条件的必需。
Nomen, Name, Term	名, 名辞, 名字: 字号
Obiectum, Object	对象, 客观物体, 物体, 事物
Participatio	秉受, 分取, 秉赋, 领受。
Participation Perse, By itself. By its very essence	在本体上, 以其本体, 以其本然
Peressentiam, Perse	依其真性, 以其自身, 以其本质, 以 本体
Potentia, Potency, Potentiality	潜能, 空虚缺乏而能领受的能力; 可 能; 能力
Praedicamenta, Predicaments, Categories	宾辞的总类, 宾辞; 范畴: 总类, 大类, 物之总类; 物类: 宾类
Praedicamentalis, Predicamental	物体总类以内的, 范畴内的, 范畴的; 物类中的
Transcendentalis, Transcendental	超越范畴的; 本体的; 超绝的, 超越物 体总类, 与物之大公名同等高广的。超 类的; 超类名辞; 超物的
Praedicatio, Predication	宾称, 宾辞作用, 宾辞任务, 称谓, 称 指, 形容

Praedicatum, Predicate	宾辞，形容主体的名辞由构词“是”字之联合而与主辞发生称指的关系：标明宾主两辞的意义（内包）和（外延）范围是否彼此相同或宾辞范围是否包括主辞；或主体是否具有宾辞所声明的特性
Principium, Prindple	因素，原因，理由，理据，原始，初始，开端。起点，始点，根源，根由
PrincipiumFormale quo,Formal principle	性理因素，潜能赖以实现的凭借；理据；理由
Prior, Posterior	先，后
Privatio, Privation	空乏，亏乏，亏虚，缺乏（道体之虚无）
Privativa ( nomina )	缺性名辞；指示残缺或空乏的名辞
Proportio	比例
Propositio	论句，建议，决议，（命题），语句；句；一句话；前提
Proprium Proprietas	特性，特有物，固有特性，固有附性
Quaiitas, Quality	性质，品性，品质；才具；资才
Quando, When	时间，何时
Quantitas, Quantity	数量，多少，几何
Quidditas, Quiddity, Quidditative notion	本性，性体，真性，定义

Ratio, Reason	理智; 理由; 意义, 字义, 名理, 性理
Ratio Formalis, Forma, Formalitas	性理之实义; 真性实理; 性理之本然, 性理
Rationalis Rational	理智的, 理性的, 合理的, 逻辑的
Relatio, Relation	关系
Relativa, Relative, correlative	相关的。
Spatium, Space, ubi, where	空间, 何处, 处所。
Species	种。种名, 种类, 科目门类, 小类, 部门, 种性, 性体, 概念, 印象, 意象。
Subjectum Subject Receptive	主体, 主辞, 容体, (容受理性之主体)
Subjci, To be a subject of, receptive of, carrier of	作(某宾辞, 性理, 或附性之)主体; 主辞, 收容; 卧伏, 承载, 负载, 伏受, 隐伏在下面, 作基础……
Subsistere. To subsist	自立生存; 实体生存; 独立生存。生存; 存在; 基本自立的生存。
Substantia, Substance	实体, 自立体, 有自立生存的物体(附性之主体)。
Substantialis, Substantial	实体的; 基本的, 本体的。
Terminus actionis, Terminal of action	行动的终点。

Univoca, univocal

同名同指的宾辞；同指辞，同义辞，指示同类或同种事物。

veritas, Truth

真理。

## 课后补跋

本辑哲学基础史料选读（一），包括了宇宙论（自然哲学）的性体因素论；逻辑学、语意学的范畴分类法和各级公名的宾辞指义作用；形上学、本体论的实体构造及物类品级；又包括了万物实体生存的秉受论（周期论解）。举凡所论各种原因与效果，物体与性体、性体与生存、物质与性理、主体与附性、潜能与现实、盈极与亏虚，以及生存、生活、存在、变化种种问题，为领略从古到今人类智思发展的经过、意味和方向：都是至关重要的。

此外，尚有《宇宙间的灵智实体问题》，研讨人类内外、灵智实体、形上纯神的本性，及“灵明与明悟”、“灵识与觉识”等问题，属于心理学、认识论、本体论和宇宙论，为补足系统的完整，列于另一辑：史料选读（二）。



本书中文简体字版权由台湾商务印书馆授予北京时代华文书局有限公司出版发行

### 图书在版编目 (CIP) 数据

阿奎纳著作集. 哲学基础 / (意) 阿奎纳  
(Aquinas, T.) 著; 吕穆迪译. —合肥: 安徽人民出版社,  
2013.6  
(时代学术经典. 台湾商务印书馆百年汉译名著)  
ISBN 978-7-212-06733-5

I. ①阿… II. ①阿… ②吕… III. ①阿奎纳,  
T. (1225 ~ 1274) — 哲学思想 ②经院哲学 IV. ① B503.21

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 149342 号

安徽省版权著作权合同登记: 字 12131299 号

## 阿奎纳著作集 哲学基础

作 者 | [意] 圣多玛斯·阿奎纳

译 述 | 吕穆迪

出 版 人 | 胡正义

总 策 划 | 武 学

策划编辑 | 张晓辉

责任编辑 | 宋 春 侯娟雅

齐 玉 郭伟娜

责任印制 | 刘 银

营销推广 | 赵秀彦

装帧设计 | 未 氓

出 版 | 时代出版传媒股份有限公司 <http://www.press-mart.com>

安徽人民出版社 <http://www.ahpeople.com>

合肥市政务文化新区翡翠路 1118 号出版传媒广场 8 楼

邮编: 230071

发 行 | 北京时代华文书局有限公司

北京市东城区安定门外大街 138 号皇城国际大厦 A 座 8 楼

邮编: 100011 电话: 010-64267120 010-64267397

印 刷 | 北京朝阳新艺印刷有限公司 电话: 010-87704412

(如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换)

开 本 | 635×965 1/16

印 张 | 10

字 数 | 120 千字

版 次 | 2013 年 8 月第 1 版 2013 年 8 月第 1 次印刷

书 号 | ISBN 978-7-212-06733-5

定 价 | 48.00 元

版权所有, 侵权必究

