

張振東著

輔仁大學出版社 印行

——宇宙論與形上學——

士林哲學的基本概念(二)

張振東 著

輔仁大學出版社 印行

——宇宙論與形上學——

士林哲學的基本概念(二)

序言

士林哲學的基本課程其理則學、認識論、心理學、宇宙論、形上學、倫理學、理性神學七大門。

。理則學是研究學術的方法，進入哲學的階梯。認識論是研究知識的範疇及人認識真理的方法與規律。認識論與理則學有直接的連帶關係，昔時此二科被稱爲大邏輯。

心理學乃理性心理學，其重點是心靈學，其前身是普通的實驗心理學；由人的具體性生理結構，連結到心靈的理性生命，因爲人是由肉體與靈魂組織成的合成體，肉身是有形的物體，靈魂是無形的精神體，人的價值在於精神體的靈魂領導物質性的肉體。

宇宙論是研究宇宙間一切具體事物的組織、生滅、變化，與相關連的空間、時間等問題。

形上學亦名「後物理學」(Meta-physics)，乃研究具體事物以後的抽象學問，其重點是研究「實有、存在、現實、潛能、性質、原因」等理論。

倫理學是研究人的行爲、善惡的標準，及人與人的社會關係；人的行爲依倫理的道德律，達到人生的目的，成爲忠誠公義的道德人士。

理性神學亦名自然神學，以理性的方式研究神的存在與性質，藉着有關的宗教，溝通神人的關係。

士林哲學的基本概念(一)

二

因此，哲學研究的範圍是事物、人文、天道；哲學研究的目的是知事物、明人文、知天理。
本書是就「宇宙論」與「形上學」講述士林哲學的基本知識。

哲學博士 張振東 謹識

中華民國七十年八月於輔仁大學哲學系主任室

士林哲學的基本概念〔二〕

目錄

序言

宇宙論

宇宙論的基本概念.....一

一、導言.....一

二、宇宙論小史.....四

三、宇宙論的名字及意義.....九

四、宇宙論的內涵區分.....十一

五、宇宙論的基本概念.....十三

第一篇 物體學……………二一

第一章 論物體的度量……………二二

第一節 論度量的本質……………二二

第二節 論度量的本有性……………二九

第二章 論物體的活動……………四三

第一節 論物體活動的性質……………四三

第二節 論物體活動的規律……………四九

第三章 論物體活動的限量……………五八

第一節 論空間……………五九

第二節 論時間……………六七

第四章 論物體的組織……………七九

第一節 論物質及形式存在……………八二

第二節 論物質及形式之性質……………九八

第三節 論無機化合物……………一〇四

第二篇 生物學……………一七

第一章 論生命的現象……………一三三

第一節 論生長生命的現象……………一三三

第二節 論感覺生命的現象……………一二九

第二章 論生物實體……………一三九

第一節 論生物實體的組織……………一三九

第二節 論生物個體的根源……………一四七

第三節 論生物種類的根源……………一五〇

形上學

形上學的基本概念……………一七三

形上學簡史……………一七三

導言.....一七九

第一篇 論實有及其本有性.....一八八

第一章 論實有的意義.....一八八

第一節 實有的意義.....一八八

第二節 實有與事物的關係.....一九四

第三節 實有的附屬觀念.....二〇〇

第二章 論實有的本有性.....二〇三

第一節 實有的單一性.....二〇五

第二節 實有的真實性.....二一三

第三節 實有的完善性.....二一六

第二篇 論實有的狀態.....二二八

第一章	論現實性實有	二二九
第一節	就現實與潛能論現實實有的結構	二二九
第二節	就本質與存在論現實實有的結構	二三九
第二章	論可能性實有	二四七
第三篇	論實有的範疇	二五七
第一章	論自立體	二五七
第一節	論自立體存在	二五七
第二節	自立體相關問題	二六三
第二章	論依附體	二六七
第一節	依附體通論	二六七

第二節 依附體專論……………二七二

第四篇 論實有的原因……………二八二

第一章 論實有的動力因……………二九一

第一節 動力因存在……………二九二

第二節 因果原理……………三〇〇

第二章 論實有的目的因……………三〇八

第一節 目的因的意義……………三〇八

第二節 目的因的論證……………三一二

宇宙論

宇宙論的基本概念

一、導言

宇宙論，就學術言，是講論宇宙事物的，因此，被人稱爲自然哲學（*Philosophia Naturalis*），或物理哲學（*Philosophia Physica*）

宇宙論，就名字講，來自希臘文的 *Kosmos*，拉丁文爲 *Cosmologia*，由希臘文 *Kosmos* 與 *Logos* 兩字合成。*Kosmos* 就希臘文言，有「宇宙、世界」的意思，拉丁文譯爲 *Mundus*，乃宇宙、世界、天地之意。故宇宙論是研究宇宙間一切物質的基本原理之學問。

宇宙論與自然科學不同，自然科學是研究宇宙間的具體物質與物質體的具體變化，宇宙論是研究宇宙萬物間的普遍性相同點，而求其基本的原因與原理。因此，宇宙論被稱爲超越自然科學的自然哲學。因其透過自然科學的感覺性物質體，而研究超感覺的物質性普遍原理。

宇宙、世界，就人的認識言，乃指一切事物的總滙。此總滙就事物的觀點言，其普遍性質可被人所接納。（*Mundus intelligitur complexus omnium illarum rerum, quae a nobis percipiuntur vel Percipi possunt*）。故宇宙就人的感覺認識言，是可感覺性的宇宙，

就物體組成言，是物質宇宙（*Mundus sensibilis-Mundus Corporeus*）。物質宇宙可從兩方面研究：就整體性言：宇宙（*Mundus*）是物質體的總滙，就部份性言，物質體（*Corporeus*）乃組成宇宙的部份物。就宇宙的整體言，產生下列各問題：

- (一) 宇宙是否爲一總存在事物的總滙？或者另有其他與物質宇宙不同的事物？
- (二) 宇宙是否有根源？什麼是宇宙的根源？
- (三) 宇宙是否有結束？

就物體的部份言，產生下列各情形：

- (一) 凡物體皆有伸延性，佔有長、寬、深，（*Extensa: in longum, latum et profundum*）。
- (二) 凡物體皆有行動（*Agunt*）。
- (三) 凡物體皆佔有空間（*in Spatio*）。
- (四) 凡物體皆佔有時間（*in Tempore*）。

因此，在物體上找到四種特性。即：伸延，行動，空間，時間。（4 *Characteres: Extensio, activitas, Spatium et Tempus*），凡宇宙間的一些生物（植物、動物、人）皆有以上四種特性，而生物所不同者，又多一個非物質性的生魂（*Animata*），由此，宇宙物質可分爲兩大類

(一)無生命物體 (*Corpora Inanimata*)，亦名單純物體。

(二)有生命物體 (*Corpora Animata*)，亦名生物。

生物的組成要素乃物體與生魂。因此，生物該從兩方面觀察之：卽物體與生魂 (*Corpora + Animata*)。

生物就「物體」觀察之，則有下列問題：

(一)何謂伸延？其本有性 (*Proprietates*) 是什麼？

(二)何謂物體的活動性 (*Activitas Corporum*)？其本有性又是什麼？

(三)何謂空間 (*Spatium*)？

(四)何謂時間 (*Tempus*)？

(五)物體是怎樣組成的？

生物從生魂 (從生命物體) 觀察之，則有下列問題：

(一)何謂生命 (*Vita*)？

(二)生命有那些功能現象 (*Operationes vitales*)？

(三)在生物內是否有超物質的原理 (*Principium*) 存在？此原理是否可稱爲生命的現象 (*Phase*)？

nomena vitae) c.

(四)什麼是生命的根源 (Origo vitae) c.

以上所言，人還不直接完全的包括在內，人就生物言，雖然屬於宇宙範圍內。但就物質體言，人仍高於宇宙間其他萬物。因爲人就動物言，是宇宙萬物的一份子，是一個有感覺及生命的物體，若就理性言，人是超越宇宙萬物的。此問題留於哲學心理學討論之。

以上簡言，可做爲宇宙論的簡短序言，也是宇宙論的中心問題。我們將逐題討論之。

二、宇宙論小史

早期的希臘哲學家們先研究宇宙萬物的組成問題，特別是蘇格拉底以前的哲學家，如泰來士、阿納西買乃，阿納西曼德、赫拉克里都斯、阿納撒哥拉斯、安培德等皆主張宇宙事物的組成藉着物質性原理，如：

泰來士 (Tales. 624-546 B. C.) 靜坐河邊，環視宇宙，見萬物流轉變動，隨主張宇宙萬物的變化中，必有一個不變換的根本存在物，爲事物變化的本質：此本質該是「水」 (Aqua) ，因爲水是維持一切生物的元素，並能上昇天空爲雲雨，下降土地滋養萬物。

阿納西買乃 (Anaximenes, 588-524. B. C.) 主張宇宙間一切事物的變化，皆是無數量「

氣」(Air)的變遷，生爲氣之聚，滅爲氣之散，氣稀者爲火，輕者爲風、雲、霞，氣重者爲水，密者爲土，硬者爲石，故氣是宇宙萬物組成的基本元素。

阿納西曼德 (Anaximander 610-547. B. C.) 主張宇宙事物皆來源於「無限物」，此「無限物」乃宇宙萬物形成的基本元素，萬物因「它」而存在，萬物毀滅時亦歸於它。「阿氏的「無限物」是什麼？他沒有明確的說明，其主張是宇宙萬物來自「不限定的物質體」(Materia indeter-
minata)。」]

赫拉克里杜斯 (Heraclitus, 544-484. B. C.) 觀察世界的現象在不停的活動，主張活動的推動力應該是「火」(Ignis)，因火的本質是活動的，因而推動宇宙萬物皆在不停的變動中。赫氏又主張此「火」非有形可見之火，乃精微無限之火，有生命及靈明的，是宇宙萬物的根源，因而主張宇宙萬物的本質爲火。

阿納撒高拉斯 (Anaxagoras 500-428. B. C.) 認爲宇宙間千奇百怪的萬物是由無數性質不同的原物 (Materia determinata) 聚合成。性質不同的原物是宇宙萬物形成的種子，這些無數種類不同的種子元素不生不滅，永遠存在，因它們不停息的互相混合分散，形成了宇宙萬物。(他亦主張宇宙的物质元素外，還有一個靈妙的動力——理智的智者存在)。

恩培德 (Empedocles, 495-435. B. C.) 認爲宇宙萬物的基本元素是水、火、氣、土，此四

種元素藉着外力的「愛」與「恨」互相混合或分離，形成了宇宙間諸事萬物，連人也是此四種元素組成的。

德茂克里杜斯 (Democritus, 460-370 B.C.) 認為宇宙萬物的基本元素是原子 (Atom)，原子在宇宙間是無數的，由原子量多寡的不同而形成了宇宙間的諸事萬物。原子的本身是不可分割的，但能自由活動與伸張、集合或分散，形成各種物體的具體變化，連人的生命靈魂也是精微的原子組成。

由此，希臘的早期哲學家皆就物質體來講解宇宙間的一切事物，其思想被後人稱為唯物論者 (Materialismus)。亞里斯多德稱他們是物理學家 (Physiologi)，因為他們藉着物質原理 (Principium Materiale)，以感覺事物來講解宇宙間的自然萬物 (Natura Sensibilia)。

巴爾買尼代斯 (Parmenides about 515 B.C.) 與畢達哥拉斯 (Pythagoras, about 570 B.C.) 對宇宙萬物有的一種講解。巴爾買尼代斯主張「在萬有的變動中有不能改變的本質，此本質是實有 (Ens)」。畢達哥拉斯則主張宇宙萬物的根本原素是「數」 (Numerus)。
巴爾買尼代斯及其徒弟否認萬物皆變動，主張在變動中至少有「實有」本質不變動。畢達哥拉斯則主張宇宙萬物是由「數」所組成，此「數」是客體存在的實有體，其本質是「單一」、奇數與偶數，奇數不可分，故為有限，偶數可分，為無限，宇宙的諸事萬物皆由奇數與偶數，一與多之「比

柏拉圖 (Plato, 427-347. B.C.) 未多討論物質的組成問題，其哲學的重點是「觀念世界」與「現實世界」，而現實的物質世界只是觀念世界的影子，因此，宇宙論的思想只是觀念論思想的發展。柏氏主張宇宙存在之前有一位造化神 *Demiurgos* 存在，祂創造了一個宇宙魂，結合物質，成爲現在有秩序的宇宙世界。此宇宙的物质元素是永恆物質，此物質是自有的。其物質的本質到底是什麼？未有顯明的說明，只以「高拉」(Chora) 名之。但柏氏的宇宙論思想明顯的是反對唯物主義者。

亞里斯多德 (Aristotle 384-322. B.C.) 多處討論變動，度量與事物的組成問題 (De Motu, De Quantitate et de Constitutione Corporum)，亞氏認爲物質的結成是依據一個二元性的雙重式定理 (Duplex Principium)，即原質與元形 (Materia Prima et Forma)，「原質」是物體的不指定原理 (Principium indeterminatum)，「元形」(形式) 是物體的指定原理 (Principium determinatum)，「原質」的本身是無定相的，能接納任何「形式」元素而成爲一個具體實物，「形式」是限定 (Specificans) 本質的，使不定的本質而成爲具體事物，因之亞氏被人稱爲形質論者 (Hylo-morphismus)。再者，亞氏講宇宙的變動，認爲宇宙是永久的，地球是宇宙的中心，其他星宿是繞着地球而轉動，天體星球是不毀滅的，整個宇宙世界是個

大和諧。

總結以上，希臘的哲學家們多就物質的觀點，主張宇宙萬物是永久的，因為在耶穌基督降生以前，或基多思想（Christianus）傳到歐洲以前，學者還不知道創造的概念。因之，亞里斯多德以地球為天體事物變動的中心，形成了他的地球中心說（Geocentricum），其後，數理星相學家普刀老買伍斯（Ptolomaeus），更發揚光大之。後世稱為亞氏普刀老買思想（Systema Aristotelico-ptolomaicum）。

第十三與十四世紀的士林哲學家，對於事物的組成、變動、度量、及生命等意見是跟隨亞里斯多德的學說，如著名的道明學派及方濟學派等。

第十五世紀，有哥白尼者（Copernicus）持相反的論調，他主張「太陽」是宇宙萬物變動的中心，被人稱為哥白尼太陽中心說（Systema Copernicum-Heliocentricum）

第十七世紀，哲學思想家多討論「度量」（De Quantitate）及「變動」（De Motu）問題。論「度量」者，笛卡爾（Descartes），來布尼滋（Leibniz），及一些數理學家。論「變動」的有加里略（Galilei），牛頓（Newton）等學者。笛卡爾主張物質的本性在「伸張」，宇宙間各物體皆可以伸張，但無動力性只有受動性，物質的變化皆來自地方變動，物質因地方變動而形成種類有別的事物。來布尼滋不贊同笛卡爾的「物質只有伸張而無動力」的意見，他主張「凡物

的性體皆是動力，連物體的伸張性與對外物的抵抗力也是一種動力」，因此主張「單子」(Monads)動力論(Dynamismus)，物體由單子組織，各單子能獨立行動，雖不相溝通(inextensibilis)，但能互相反映，以組成美妙和諧的諸事萬物。加里略被稱為物理科學之父，其思想受哥白尼學問的影響，講論天體與萬物的變動。牛頓的宇宙引力說以機械式講論物質世界，主張物體的部份有擴張性，可無限制的區分下去。

第十八世紀對於物體的組成有新的思想產生，化學之父的拉味賽(Lavoiser)以原子論的思想主張物體的組成元素是原子(Atomos)，其學理分物體為組合的與單純的兩種(Corpora Composita et Simplicia)，組合的物體由單純的物體組成，單純的物體約九十三種。

第十九世紀開始有電學的發明，第二世紀物理學更往前邁一大步，在原子學說後，又發現質子、電子，中子、介子等原素(Proton, Electron, Neutron, Meson etc)，做為物體組成的基本元素。(現代學者稱「光子、輕子、介子、重子等」是組成物體的基本元素)。

當代科學進步，物理學、化學、生物學等自然科學家皆討論宇宙萬物的組成問題，相連着也關連度量、變動、空間、時間、物體的本性與行動等問題。由此，宇宙論更是大家所注意的一門學問，我們將依哲學的觀點，個別討論之。

三、宇宙論的名字及意義(Notio Cosmologiae)

宇宙論的名字，就字意言，「*Cosmologia*」是來自希臘文 *Kosmos* 與 *Loyos*，*Kosmos* 是宇宙世界 (*Mundus*)，*Loyos* 與言語 (*Sermo*)，兩字組合，乃研究宇宙世界的學問。

就實質言，宇宙是就物體 (*Quatenus Corpora*) 研究物質實有之學問。並追究物體的最後原因與原理。所謂「物體實有」乃宇宙論研究之物質對象 (*Objectum Materiale*)，其性質如天文、物質、物理、化學所研究之實在事物一樣。「就物體」言，乃指的具體事物，包括一切有生命及無生命的具體物。「最後原因與原理」，是指宇宙論的形式對象 (*Objectum Formale*)，其性質是宇宙論與其他自然科學的分別點，因兩種學問所研究的雖是同一對象，但所追究的原因則相異，科學研究事物的近原因 (*Proximas rationes considerat*)，而宇宙哲學則研究事物的最後原因，(*Ultimas rationes considerat*)，如化學研究單個體的有機物或無機物，求其特性及分類；物理學研究聲光化電的個別變動規則，而宇宙論雖涉連自然科學，但注意各「物質實有」的最後普遍性原因與原理。

由此，宇宙論可以被定義說：「依據最高原因 (*Suprema Causa*) 研究宇宙萬物的自然學問」。其——

物質對象 (*Objectum Materiale*) 是世間的宇宙物質體 (*Mundus Corporeus*)，可感覺的，可變動的 (*Sensibilis et Mobilis*)。其——

形式對象 (Objectum Formale)，在可感覺與變動的物質體上追究宇宙萬物的最高原因與原理 (Causa Suprema et Principia Suprema Mundi)。

四、宇宙論的內涵區分 (Divisio Cosmologiae)

宇宙論的內涵包括「無生命及有生命」的兩類物體，因之宇宙論的研究也劃分為無生命物體及有生命物體兩類，士林哲學稱無生命物體為宇宙論的「物體學」(Somatologia)，稱有生命的物體為宇宙論的生物學 (Biologia)，兩者所研究的皆是物體的本質與本有性 (Proprietates et Natura Corporum et Viventium)。

茲將宇宙論內的兩部份綱要區分如下...

物體學 (Pars I.-Somatologia) ..

(一) 論物體的度量 (De Quantitate Corporum)

① 論度量的本質 (De Essentia Quantitatis)

② 論度量的本有性 (De Proprietatibus Quantitatis)

(二) 論物體的活動 (De Activitate Corporum)

① 論物體活動的性質 (De Natura Activitatis Corporeae)

② 論物體活動的規律 (De Legibus Activitatis Corporum)

③ 論物體活動的限量 (De Mensura Activitatis)

① 論空間 (De Spatio)

② 論時間 (De Tempore)

④ 論物體的組織 (De Constitutione Corporum)

① 論物質及形式之存在 (De Existentia Materiae et Formae)

② 論物質及形式之性質 (De Natura Materiae et Formae)

③ 論無機化合物 (De Mixtis Anorganicis)

生物學 (Pars II. -Biologia)

① 論生命的現象 (De Phaenomenis Vitae)

① 論生長生命的現象 (De Phaenomenis Vitae Vegetativae) (植物生命)

② 論感覺生命的現象 (De Phaenomenis Vitae Sensitivae) (動物生命)

① 論生物實體 (De Substantia Viventi)

① 論生物實體的組織 (De Constitutione Viventi)

② 論生物個體的根源 (De Origine Individui Viventis)

③論生物種類的根源 (De Origine Specierum Viventium)

五、宇宙論的基本概念

宇宙論有些基本概念是屬於形上學的，爲容易明瞭宇宙論的學理及容易研究，應先將本體論的四個基本概念介紹於下，以作宇宙論的導言。此四個基本概念：

- (一)論實有 (De Ente)
- (二)論實有之本有性 (De Proprietatibus entis)
- (三)論實有之範疇 (De Categoriis entis)
- (四)論實有之原因 (De Causis entis)

分述如下：

(一)論實有 (De Ente)

實有的普通定義「是其所是者」(*Ens dicitur id quod est*)，如讀書人是在讀書，愛者是在愛着。因此，凡事物皆稱爲實有。如礦物、植物、動物、人等。

實有可就兩個觀點研究之：現實與潛能 (*in Actu et in Potentia*)。在現實中的實有 (*Ens in Actu*)，是實有在其應該是的狀態，如冰水是在冰冷狀態，教授

是在老師授課狀態，病人是該人的身體在疾病中。(*Ens in statu in quo debet esse*)

在潛能中的實有 (*Ens in Potentia*)，是實有能成爲某狀態實有，而現時不是該狀態實有。如雞蛋可能孵出小雞，但現狀不是小雞而是鷄蛋。或冰水有潛能成爲熱水，但現狀不是熱水而是冷水。教授有能力授課，但該時未在教室授課。

現實實有，是實有在完成狀 (*Complementum*)，或實有在決定式的完善狀態 (*Determinatio et Perfectio*)。

潛能實有，是實有有能力 (*Capacitas*) 成爲完善與決定性的完成實有。若實有有能力行動，則稱爲「行動性潛能」 (*Potentia activa*)，如印簽有能力在蠟上印記號。若實有能接受別的事物，則稱爲「接受性潛能」，如蠟有接納記號的能力。

其次，實有又分爲本質的與存在的兩種：

本質實有 (*Ens-Essentia*)，是某實有因其「本質」而成爲該事物。如人的實有本質是「理性與動物」，人因「理性動物」而成爲人。

存在實有 (*Ens-Existentia*)，是某實有因其具體「存在」而是該事物。如書的「存在實有」是「實在存在」，書因「存在」了而是該實有。存在實有與現實實有相同。

再次，實有又分「真實實有」及「理性實有」兩種 (*Ens Reale—Ens Rationis*) ..

真實實有：現實實有與潛能實有皆是真實實有。而有些「觀念」不是真實實有，如「人性」不是一個真實具體物存在實有，而是由我們理性所產生，存在於理性內。因為人所接納的「具體實有」是這個人或那個人，而不是抽象的人性，此「人性」是由人的理智推求出而存在於人的理智內，故稱為理性實有。

(二)論實有的本性 (De Proprietatibus entis)

實有的「本有性」有三種，即：唯一性 (Unitas)，真實性 (Veritas)，與美善性 (Bonitas)。

(一)唯一性 (Unitas)：唯一性是使實有成為一個，換言之，實有因唯一性而成為「一個」，其本質是不可能區分的，因而，「一個」亦稱為單個體 (Unum individuum)，此單個體是唯一的實有物。

[註：「一個」(Unum)與「唯一物」(Unicum)是有區別的，「一個」是就實有之不可區分性單體言。「唯一物」是就「排他性」言。如言「此書是一個(本)」，則表示有另外相同的他個(本)存在，如言「此書是唯一的」，則表示沒有另外相同的書了。]

「一」分本然的 (Unum Per Se) 與偶然的 (Unum Per Accidens) 兩種。

(a)本然的一，是「一」成為一個事物或一個自立體，換言之，「一」是一個事物或一個主體，

如：一棵植物，一個動物。

(b) 偶然的一，是「一」為一個依附性的事物，換言之，該「一」是由許多自立體相依附而成者 (Ex Unione Accidentali)，如學校是偶然的一，其性質是許多學生同在一處所讀書而形成。許多學生是衆多自立體，「處所」(Locus) 是依附性實有，讀書受教育 (Passio) 也是依附性實有。其他如社團、軍隊、國家，也是一樣，團體中各基本分子皆是自立體，其行動 (Actio) 皆是依附性的實有。

「本然的一」又分爲「單純性本然的一」與「複合性本然的一」兩種。

(a) 單純性本然的一 (Unum per se Simplex)，是無區分的單獨實有，其本質也沒有區分性，如天主，靈魂等。

(b) 複合性本然的一 (Unum per se Compositum)，是一個無區分的單獨實有，其本質有區分性，如「人」是單個體，但人可分靈魂與肉身，肉身又可分爲各種器官。

「一」，其本質是單獨實有，可以區別其他事物實有。因爲，區別是破裂衆多事物內的同一性 (Absentia identitatis inter plura)。

區別 (Distinctio) 分實在區別與理性區別兩種。

(a) 實在區別 (Distinctio Realis)，是在衆多實在事物間有許多區別實有。如伯多祿與保

祿，兩人及兩人的質量皆有實在的區別。

(b)理性區別 (*Distinctio Rationis*)，是一個人的理性區別一個事物實有，該實有本身是無區分性的，如天主是單純實有，而人的理性將天主分為無限的，無窮的，全能的，全知的等。

(II)真實性 (*Veritas*)：真實是一種特性，藉此特性使實有成爲真實者。

真實 (*Verum*)，乃實有本身與認識相合一。換言之，真實乃客觀的實有與主觀的認識相合一，如金子是黃色的，即金子的黃顏色與認識金子是黃色的觀念相合一。

士林哲學言，凡「實有」，就「實有」言，是可認識的，也是真實的 (*Omne ens, si est ens, est Cognoscibile ac proinde est verum*)。而真實的缺欠，便是虛僞 (*Privatio veri est falsum*)。

(III)美善性 (*Bonitas*)：美善也是一種特性，藉此特性使實有成爲美善者。

美善 (*Bonum*)，乃實有適合欲求 (*Ens convenit appetitui*)。換言之，美善乃客觀的實有相合於主觀的欲求。如道德是美善的，因道德適合人的欲求。美善的缺少便是醜惡 (*Privatio boni est malum*)。

(三)論實有之範疇 (*De Categoriis entis*)

實有的範疇，普通言，分實體實有及依附性質有兩種，(*Substantia et Accidens*)。

(I) 實體實有又分三種，即：單純實體與複合實體，完成實體與未完成實體，物質實體與非物質實體。

① 單純實體及複合實體 (*Substantia simplex et composita*) ..

單純實體，乃不因其他實體而自己存有者。換言之，此種實有乃非物質性實有，如靈魂、天使，天主等自立性實有者。複合實體，乃與其他自立體相組合存有者，如人是由靈魂與肉身組合而成者。

② 完成實體及未完成實體 (*Substantia completa et incompleta*) ..

完成實體，乃該實有是一個完整的實體，換言之，該實體不是被安置組成其他物體者，如石頭、玫瑰花、人等。未完成實體，乃該實有是一個不完整的自立體，換言之，該自立體是部份性的被安置組成其他實體者，如靈魂或肉身是兩個不完整的主體，其存有是為組成一個人的完整自立體。

③ 物質實體與非物質實體 (*Substantia materialis et immaterialis*) ..

物質實體，乃該實有是由物質組成者，如石頭、房子、花，馬、人等；或者，該實有雖非物質體，但屬於物質體，否則，無物質體則該實有不能存有，如植物的生魂與動物的覺魂等。非物質性實體，乃純精神性的單純實有，無物質相助仍然可以存有者，如人的靈魂及天使等實有。

(II) 依附性實有 (*Accidens*) ，乃依附其他事物而存在者，共有九種：

①量 (Quantitas)：此外在性質有應依附事物而存在，如：重量、伸延、數量、多少等。

②質 (Qualitas)：此內在性質有應依恃事物而存在，如：好、壞、健康、智慧等。

③關係 (Relatio)：此種實有是存在一事物與另一事物的關聯上，如：父與子，師與生之關係。

④空間 (Locus, spatium)：此實有乃物體存在之位置，如：在教室內。

⑤時間 (Tempus)：此實有乃物體存在的早晚先後次序，依附物體存在言，如今天、明天、昨天等。

⑥裝備 (Habitus)：此實有指一事物修飾另一事物，其存在是依附事物上，如衣著、佩戴。

⑦姿態 (Situs)：此實有乃物體在空間所表現的形狀，其存有是依附事物上，如坐着、站着。

⑧動作 (Actio)：此實有乃潛能發出的具體行爲，如打人之「打」，其存在是依附人的行爲上。

⑨被動 (Passio)：此實有爲接納動作之行爲，如挨打的「挨」，其存有是存在人身上。

(四)論實有之原因 (De Causa entis)

原因 (Causa) 是促成事物存有者。

原因分物質因 (Causa Materialis)，形式因 (Causa Formalis)，動力因 (Causa Efficiens) 與目的因 (Causa Finalis) 四種。

物質因與形式因是組成事物的基本要素，動力因是形成事物的行動力量 (Agendo)，目的因是事物存有的緣由。如人的形式因是靈魂，物質因是肉體，二者組成一個具體的人。再如建築工人是房屋存在的動力因，居住是房屋存在的目的因。

物質因與形式因是組成事物的內在要素，因而也稱為「內在因」，動力因與目的因是形成事物的外在要素，因而也被稱為「外在因」。「內在因」在事物形成後，便存留在事物內，因為質料及形式與該事物存有是不可分離的；「外在因」在事物形成後，便與該事物無內在本質的連結了。如以「房屋」做例子，磚瓦木材等是組成房屋的質料因，房屋的式樣與結構是房子組成的形式因，二者在房屋成立後，仍然與房屋共同存在着。工程師與建築工人在房屋組成後便無關連，而居住是房屋組成的外在用途。

物質因與形式因來自事物的原質與形相，關連着事物的潛能與現實，因為事物的質料就「原質」(Materia Prima)言，是潛能性未限定的 (Indeterminatum) 可限定者 (Determinabilis)，而事物的形式 (Forma) 就「形相」言，是現實性的限定者 (Determinans)，當

物質被現實限定，或當現實限定了物質後，便組合成一個自立體的實有物。這是哲學上著名的「質形說」(Hyliomorphismus)。再者，事物由物質接納形式成爲定型物，(由潛能成爲現實)，需要一種力量促成者，此促成性的推動力便是「動力因」，推動者發出力量前，必有其目的終向，故目的也是促成事物實現的主要原因。

以上四種「原因」是宇宙萬物變動中的主要因素。

以上四種基本概念，是研究宇宙論所應有的入門知識。

第一篇 物體學 (Somatologia)

論物體 (De Corpore)

論物體，可以就下列四個基點講述。

- (一) 物體的度量 (in Quantitate)
- (二) 物體的活動 (in Activitate)
- (三) 物體活動的限量 (in Mensura Activitatis)
 - 在空間與時間內 (in Spatio et in Tempore)

(四)物體組織的要素 (in Constitutione Essentiali)

第一章 論物體的度量 (De Quantitate Corporum)

「物體的度量，可就兩方面講解：·

(一)度量的本質要素 (De Essentia Quantitatis)

(二)度量的本有性 (De Proprietatibus Quantitatis)

第一節 論度量的本質

研究此問題，應先討論「何謂度量？」 (Quid est Quantitas)

為清楚講論此問題，該先知道「何謂度量體」 (Quantum)，再研究度量與度量體的關係 (Relatio inter quantitatem et Substantiam quae est quanta)，然後再研究實體因了什麼使自立實體成為度量物 (Quanta)。因此，有下列三個問題：·

(一)何謂度量體？ (Quid est Quantum)

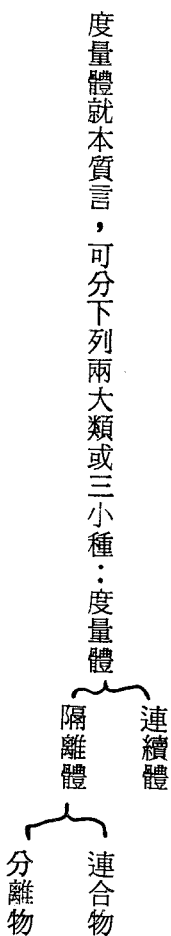
(二)度量與量度實體是可區分的麼？

(三)自立實體因了「什麼」稱為度量體？

分講如下：·

(一)何謂度量物 (Quid est Quantum)

爲知道何謂度量物，該知道何謂度量 (Quantitas)，度量的定義，乃事物的依附性實有，事物因度量而成爲大的、小的、長的、短的、寬的、窄的等。換言之，凡事物被稱爲大者或小者，皆是有度量的自立實體，正如美麗者 (Purcher) 有美麗 (Purchritas)，美善者 (Bonum) 有美善 (Bonitas) 一樣。因此可以結論說「度量體」(Quantum) 是一個具體名詞 (Terminus concretus)，「度量 (Quantitas) 是一個抽象名詞 (Terminus abstractus)。度量體的本質含有「許多部份實體」，其部份或就「潛能」或就「現實」是可區分的 (Partes extra Partes)，而被區分的部份實體，就理論言，仍是一個較小的可區分性實體，可以再以較小的實體區分下去。



度量體可分爲連續性的度量體與隔離性的度量體 (Quantum: Continuum et Discretum)，而隔離性的度量體又分爲連合性的隔離度量體 (Contiguum) 與分隔性的隔離度量體 (Distans)

)。

(a) 連續性度量物 (Continuum)：是一個完整性的「現實」實有物，其部份只在「潛能」中存有。換言之，度量物是連續體，其本質只有一個邊沿界線，如線、面、體積，或人由頭頂到腳底，或如線「————」等，故亦名「連續體」。(Cujus ultima sunt unum)

(b) 隔離性度量物 (Discretum)：是一個分隔性的「現實」實有物，其邊沿界線不是一個，藉着偶然外在力量成爲度量物。又分爲連合性隔離度量物與分離性隔離度量物兩種。

連合性隔離度量物，亦名「連合物」(Contiguum)，其本質有許多部份體，但部份中間沒有分離的空隙，一部份的邊沿界毗連着另一部份，或一部份的結束是另一部份的起點，如書架上緊排列的書，或布中的線，再如「—————」[Cujus ultima (Extrema, termini limites, fines) sunt simul]。

分離性隔離度量物，亦名分離物，(Distans)，其本質是有許多「現實」的部分體。部份中間有分離的空隙，一部份的邊沿界線不毗連另一部份的邊沿界限，如麥穗內的麥粒，被稱爲度量物是就外在的整體言，因而亦名「連接物」(Consecutivum)，如「IIIIIIII」[Cujus-ultima non sunt simul]。

由以上具體的度量體 (Quantum) 分爲連續性與隔離性兩種，相同着，抽象的度量 (Quan-

titas) 也分爲連續性與隔離性的兩種 (Quantitas Continua et Quantitas Discreta)。

連續性度量 (Quantitas Continua) 是回答「事物是何樣的」(Quanta est res) 之。隔離性度量 (Quantitas Discreta) 是回答「事物有多少」(Quot est res) 之。就數學言，幾何學 (Geometria) 是研究連續性度量，代數學 (Arithmetica) 是研究隔離性度量。由此，產生下列兩種不同的區分：

(a) 連續性度量 (Quantitas Continua)：是一個存在的完整實有 (in ente Uno)。

其本質 (Per se) 是存在於一個自立性個體上 [Unum Per se, Essentialiter (Substantialiter) Unum]，如一棵樹，一匹馬，一個人等。

(p) 隔離性度量 (Quantitas discreta)：是一個集體性的實有，其度量是一個依附性 (Per Accidens) 合一體，(Unum Per Accidens, in Collectione Aliqua, in Quantum entia sunt Plura)。如學校，其本質是由許多實體組成的，其組成的實體要素是學生、老師，其度量稱爲一個，是藉着地方(空間)，時間、讀書(行爲)等依附性的緣故 (Per Accidens)。再如「宇宙」稱爲一，是藉着宇宙間的生物與非生物等實有所組成。

連續性度量是可區分的，其實有本質可以區分成許多小部份。而隔離性度量，其本質是不可區分的，因爲其組成的要素已是區分性的單個體。

隔離體 (Discretum)：隔離體是許多現實區分性的部份體，隔離性度量體是由「衆多」的單個實體組成。此「衆多性」(Multitudo)是就數目言，如十是指的有十個分離的「一」[1+0 = 1+1+1+1+1+1+1+1+1+1]。數目的指意是量數的統一，如十尺長的牆，是指一個牆的長度被十個區分性的部份所佔據 (Multitudo mensurata Per Unum)。再者，數目就「數目性」言，是一個抽象名詞，如一、二、三、四……；數目就「數目物」言，是一個具體名詞，如：一棵樹，兩匹馬，三個人。「數目性事物」是就該事物被數目所限定言。

(二) 論度量與度量物之區分 (Distinctio)

物體，就人所知，是有度量的伸延性事物。由此，我們詢問：度量物就「事物」言與度量是否有真實的區分？(Res Quanta, ut res, distinguuntur realiter a Quantitate)。換言之，事物就實體言 (Substantia)，其「度量」(Extensio, Quantitas) 是否為事物的自立實體？或者只是與自立實體有實在區別的依附體？

為講解此問題，有兩種不同的意見：

①笛卡爾 (Descartes) 與加里略 (Galilei) 主張伸延性的度量是物體的自立性實體 (T-*psa Substantia*)，其理由來自數學性的增加，因為凡物體的伸延與收縮皆是純體積的延伸。故實體物與度量是本體性 (Substantiatiter) 合一而不可區分的。

②士林哲學家主張「度量與度量物是依附性的區別」，換言之，度量與事物實體是真實「依附性」的區別。(Quantitas est accidens realiter distinctum a substantia corpora)。其理由：

兩個實有，一實有被另一實有「變易」(Variatur)，而變易者本身不改變(Altero non Variante)，則二者有「真實」(Realiter)的區別。同理，度量(Quantitas)在物體上「變易」，而該物體的本質(Substantia)不改變，或者，物體的本質改變了而其度量不改變，則度量與物質實體只是依附性的區別。如鐵可以變易成各種度量樣式，鐵的本質不改變；或者事物的本質變易了，而度量仍是一樣不變的。

再者，凡在物體上找到的實有，其本質不是事物本體的根基(Radix)，此實有與物體實有有實在性區分，而「度量」可以在物體上找到，但度量不是事物存有的本質，故度量只是事物實體的依附性區分。

(三)自立體因了「什麼」稱為度量體

物質實體亦稱為「度量實體」，其本質是①伸延的(Extensa)，區分的(Divisibilis)地方的(Localisatio)，④數量的(Mensurabilis)與⑤不可穿越的(Impenetrabilis)，此五種是度量自立實體所有的本有性質(Proprietates)，也是度量的成果(Effectus Quantitatis)，因為這些性質皆是因度量而產生的，也可稱為度量性的形式成果(Effectus F-

-ormales Quantitatis)，此形式成果是附合於主體的，如熱是熱度體的成果一樣。由此，產生度量的組織要素問題。

為講解此問題，有數種不同的意見：

(a) 早期的士林哲學家主張度量的本質要素是①區分的 (*Divisibilis*, cf. Javelli, S. XVI)，②不可穿越的 (*Impenetrabilitas*-G. Alamano. S. XVII)，③地方的 (*Locatio*, Durando. S. XIV)，與可測量的 (*Mensurabilis*)。

(b) 近代的士林哲學家則有不同的意見，蘇亞來學派 (Suarez, De Lugo, Urraburu, Pesh, Schiffini) 主張度量的形式成果是伸延性的佔有地方 (*Extensio Localis*) 因為物體實有，就物體言是佔有地方的。多瑪斯學派 (S. Thomas, Capreolus, Cajetanus, Ferraricensis) 主張度量的形式成果是「衆多性」的 (*Pluralitas*)，換言之，在實體內有部份的區分 (*Distinctio Partium in ipsa Substantia*)，度量實體 (*Substantia Quanta*)，就本身言，是一個單獨體，但其本質內有度量區分的衆多性。

(c) 新士林哲學家的意見：度量為首的形式結果 (*Effectus Formalis Quantitatis*) 是部份的衆多性 (*Pluralitas Partium*)，其表現是現實伸延 (*Extensio actualis*)。其原因：度量帶給物質實體的成果，有區分性、測量性、地方性，但這些成果都是屬於物體本質的「現實

伸延性」(*Extensio Actualis*)，換言之，物體先有現實伸延性，才能有區分性、測量性、不可穿越性，及地方性，因為，就理論言，現實伸延性在實體上是不屬於地方的，地方只是一個依附性的實有。故度量為首形式結果是部份衆多性的現實伸延。

第二節 論度量的本有性

度量的固有性是：連續性、區分性、地方性、不可穿越性四種(*Continuitas, Divisibilitas, Localisatio et Impenetrabilitas*)，連續性與區分性就是事物實體的本身言，地方性與不可穿越性就是事物實體與其他事物實體的關係言。因此，我們就下列兩點分別討論之：

(一) 度量的自身本有性——亦名「絕對」本有性。

(二) 度量與他物相關的本有性——亦名「相對」本有性。

分述如下：

(一) 論度量的絕對本有性(*De proprietatibus absolutis Quantitatis*)

度量本身的絕對本有性是連續性與區分性兩種。

(I) 連續性(*Continuitas*)。連續性是指明「事物實有是一個體」，其定義是連續體的邊沿界線只有一個，其本質是連續體的內涵有部份的衆多性，由此，產生設難問題：完整的連續事物個體怎能含有部份？或者，部份的衆多性怎能在整個實有內？其本質是否矛盾？

爲解答此疑難，先該知道「部份」(Partes)的意義。「部份」就定義言，是整體中的小個體，換言之，是在連續內的各個分隔性的現實部份。細言之，分兩種：現實部份與潛能部份(Partes in Actu et Partes in Potentia)。

(a)現實部份(Partes in Actu)：是連續體內的部份已是「現實性」(Actu)隔離開，如左者不是右者，上者不是下者，每個部份皆有界沿限定，而所有部份可以「數目」計算之。

(b)潛能部份(Partes in Potentia)：是連續體內小部份沒有「現實」性的隔離開，實體的部份間也沒有界沿限定，只是整個連續體有能力(Potentia)被劃分爲衆多小部份。

由此，我們可以肯定說：完整的個體實有就「現實」(Actu)言，沒有任何小部份；部份的衆多性就「現實」言，也不存在個體實有內。但就「潛能」(Potentia)言，完整的個體實有含有衆多的小部份，或者，衆多的部份是「潛能」性的存在於整體實有中，故連續性與部份性的存在沒有矛盾處。換言之，度量就「現實」言，連續體內沒有部份，就「潛能」言，連續體內有部份，或者，連續體內的部份實有(Partes ut entia)不是現實性(Actu)而是潛能性(Potentia)。

(II)區分性(Divisibilitas)：區分性是度量的固有一本性，藉此性，部份在連續體內被別的部份所區分。

物質實體是可區分的道理，已被哲學家所接受，相關的問題是：「連續體的區分是無限的或是有限的」？換言之，連續體是否可被區分至無窮止境？

為解答此問題，哲學家有不同的意見：

(a) 笛卡兒等人主張：物體的本質要素是伸延性，連續物應該無限的區分下去。

(b) 戴諾等厄來亞學派主張：連續物的組成是來自不可區分單獨點，不可區分的點是無限的，連續體也該無限的區分下去。

(c) 新士林哲學家的意見：

① 就物理言 (De Continuo Physico)，現實性存在的度量物體 (Corpus physicum) 的區分是有限的。換言之，連續體是有限的獨立實有體，其存有不可能無限的區分下去，因為實有個體皆是有界限的度量限定，並有其固定的類種，故現實物體不可能無限的區分下去。

② 就數理言 (De Continuo Mathematico)：度量可以無窮盡的區分下去，因為度量含有長、寬、高等伸延性，凡有伸延的度量皆可以較小的部份區分之，故數理的度量不是現實性存在的連續體，而是純理論的度量實有。

總結以上，我們肯定說：

① 在連續體內，部份不是「現實性」眾多實有，而只是「潛能」性的實有存在，因為連續性的

本質伸延是一個整體，沒有衆多的現實實有。

②連續體不是由衆多不可區分的獨立單體組成（*Indivisibilibus*）。因為獨立單體（*Indivisibilia*）已被界沿限定，其本質不再是伸延性的（*Inextensa*），而連續體的本質是伸延性的（*Extensum*）。

③連續體就「伸延」（*Extensum*）性理論言，可以無限的區分下去，因為伸延性實有被區分的部份仍是伸延性的實有，而伸延性實有可以再區分下去，……無止境。

註：點、線、面（*Puncta, Lineae, Superficies*）。

連續體的內涵要素是點、線、面……

①點（*Puncta*）是線的界限（*Limes Lineae*），其本質是絕對不可區分的。

②線（*Linea*）是面的界限（*Terminus Superficii*），其本質是延長實有，在其長度上（*Longitudine*）是可以區分的。

③面（*Superficies*）是物體之界限（*Terminus Solidi*），其本質是長與寬，在其長寬度上（*in Longitudine et Latitudine*）是可以區分的。

以上三點，可以連結言之，點可以連成線，線可以形成面，衆多線面（*Superficies: Longitudo, Latitudo, Altitudo*）可以形成佔有空間的物體。

(二)論度量的相對本有性 (De Proprietatibus Relativis)

度量的相對本有性是「地方性」(Localisatio)與「不可穿越性」(Impenetrabilitas)兩種，度量物藉此兩種特性才能與其他實體有關係，因此，被稱爲度量的相關本有性。

(I)地方性 (Localisatio)：是度量的一種特性，藉此特性物體佔據地方。

地方是一個不變動的界限性的面，圍繞着物體者 (Locus est Superficies Circumscribens Corpus)。由此，我們可以懂得「地方」是：①一種界限，②面，③不變動者，分述如下

①一種界限 (Aliquid Circumscribens)：地方是一種界限，此界限圍繞着物體 (Ambiens Corpus)，如瓷桶裝有水，水在瓷桶內(地方)，瓷桶圍繞着水。

②面 (Superficies)：面是由長與寬組成的，地方性的面不是將物體全部圍繞，而是承接外在事物，換言之，物體佔據地方將地方限定，也就是地方限制了物體。此「界限」是就地方與外在事物的連帶關係言。

③不變動的 (Immobilis)：地方的面與外在物體有界限的關係，此地方性的界限是不變動的，事物在地面上可以變動，而地面本身是不改變的。

界限，就理論言，關連到部份性的延長 (Dimensio)，此延長或在佔地方的物體，或在被佔

據的地方，故地方性要求度量 (*Quantitatem Exigit*)，因「度量」而產生地方性。

面的界限有直接的與間接的兩種方式接觸到佔地方的物體：面的界限直接接觸物體，是就物體佔有固定地面言，此地面稱爲本有處所 (*Locus Proprius*)，如學生在教室內各人佔有各個位置。面的界限間接接觸物體，是物體與廣大的地面言，此地面稱爲公共處所 (*Locus Communis*)，如整個學校對單個學生言。

(II) 不可穿越性 (*Impenetrabilitas*)：是度量事物的本有性，藉此特性，物體抵抗其他物體的侵入。換言之，一度量物體佔有一定的空間地方，便拒絕別的物體侵佔同一空間地方。此特性來自事物的「度量」 (*Quantitas*)，因爲一定的度量物體佔據一定的空間地方，同一空間地方不可能同時界限兩個有度量性的物體。如柏樹在一處所，該處所不可能同時有兩棵柏樹存有着，因爲每棵柏樹皆是不可穿越性的實有體。

註：雙重地方性

與地方性及不可穿越性相關連的，是一個東西是否能同時在兩個不同的地方出現？或是兩個東西同時佔據同一空間？

此兩問題是宗教哲學內的神學問題，已不屬於科學性哲學宇宙論，但此二問題關連宇宙論的地方性及不可穿越性道理，爲學理的完整起見，在此一併講述之。

〔一〕一個物質實有是否可能同時出現在不同的地方：

哲學稱此問題爲「衆多顯現」(Pluripraesentia, Multipraesentia)，或雙重地方性(Bioloatio, Multiolatio)。普通言，依物體自然律是不可能的，因爲每一個物體只能佔據一個地方，換言之，一物體在一處所，則該物體與該處所有實在的「界限」性存在着，一物體不可能在兩地方。若以神學的立場，依神的超自然靈蹟(Supernaturaliter seu Miraculose)言，有不同的意見：

實有顯現在地方(Praesentia in Loco)有兩種不同的形式，一是界定性的(Definitive, Limitative)顯現，一是無界定性的(Interminate)顯現。界定性的顯現，是實有物界定性的存在於某處，如水在茶杯內。不界定性的顯現，是實有物未界定的存在某處，如宗教哲學的「神無所不在」。

實有界定性的「顯現」(Praesentia Definitiva)有兩種意義：(a)實有顯現性的存在某處，而該顯現性「實有」無體積性伸延(Non Dimensiones)，如人的靈魂(生命)在身體內，此「顯現」稱爲單純界定(Simpliciter Definitiva)，因爲整個實有在整個處所，整個實有也在整體的各部份，如人的靈魂(生命)在整個人體內，該靈魂(生命)也是在人身任何一部份內(Esse in Loco Definitive, Non Localiter)。(b)實有顯現性的存在某處，該顯現「實有

「有體積性伸延 (Dimensiones) 」，換言之，整個實有在整個處所，整個實有的各部份在整個處所的各部份內，此「顯現」稱爲邊界性界定 (Circumscriptiva: Esse in Loco Localiter) ，如一般自然界的物質實有在限定的空間處所。

實有無限定性的「顯現」 (Praesentia Interminata) 也有兩種意義：(a) 實有就某點言 (Secundum Quid) ，無限定的顯現在處所，換言之，實有就「某觀點言」 (Sub Alio Respectu) ，無限定性存在處所的一部份內，但該實有界定性存在整個處所內，如靈魂「無限定性」的存在於手內、腳部或頭內，但靈魂「限定性」的存在整個人的身體內。(b) 實有無任何限定的顯現於衆多處所，此稱爲單純無限定性 (Praesentia Interminata Simpliciter) ，此種無限定性只有宗教哲學所講的天主有此特性——無所不在。

由以上簡語，我們可以詢問說：

(a) 某物體藉着神力 (Per Potentiam Divinam) 是否可以無邊界性的存在一個處所 (In Loco Non Circumscriptive) ?

(b) 某物體藉着神力是否可以有邊界性的存在衆多處所 (In Pluribus Locis Circumscriptive, Multilocatio Circumscriptiva) ?

(c) 某物體藉着神力是否可以邊界性的在一個處所，同時也無邊界性的在別的處所 (Multilo-

catio Mixta) c.

就第一(a)問題，士林學派認為可以的，回答是肯定的，因為物體就度量(Quantitas)言，物體的度量與物質實體是有實在區別的(Realiter Distinguitur)，一個有度量有區別的實有，藉天生的神力(聖蹟)可以無度量性的存在空間，換言之，某物體藉着神力可以無邊界性的存在某處。再者，度量的為首成果(Effectus Primarius Quantitatis)是在實體內的部份衆多性(Puralitas Partium)，地方性(Localisatio)是度量的第二等成果(Effectus Secundarius Quantitatis)，度量物體藉着聖蹟神力可以阻止第二級成果出現。(就自然本性律言，物質實有(Material Being)不可能無度量及無邊界的存在處所內，只有精神實有(Spiritual Being)，如靈魂可以度量的存在人的身體內)。

就第二(b)問題(Multilocatio Circumscriptiva)，斯高都斯及蘇亞來學派回答是肯定的，而多瑪斯學派回答是否定的。今就否定的理由述之於下：

多瑪斯學派認為某物體藉着神力也不可能同時「邊界性」在不同的處所，因為是矛盾(Contradictoria)，而天主不做矛盾的事情，其原因，一物體「邊界性」的在某處，該物體與該處所有體積伸延性(Dimensiones)連接，若一物體同時「邊界性」的在兩處，則表示一物體同時與兩個處所有體積伸延性結合，如此一物體是兩物體了，此乃矛盾，天主不做矛盾之事，做一個物體

不可能同時「邊界性」的在不同的處所。

就第三(c)問題 (*Multilocatio Mixta*)，士林哲學家的一般意見是「可以的」，回答是肯定的，其原因：

一物體「邊界性」的在兩個不同的處所，物體與處所有體積伸延性存在，是因其本體矛盾，不可能的（如上題）。若一物體同時在兩個處所，一處是物體與處所有邊界性體積相結合，另一處則沒有物體與處所的邊界性的體積結合，則兩處所間沒有矛盾。沒有矛盾的事藉「聖蹟」神力皆可發生，故某物體藉神力可以邊界性的在一處，同時非邊界性的在另一處顯現。

[二] 兩個物質實有是否可以同時顯現在一個處所：哲學稱此問題為「物體穿越」 (*Compenetratio*)，普通言，依物體自然律是不可能的，因為每一個物質體的本身皆是不可穿越的 (*Impenetrabile*)。換言之，某物質體佔據某處所，別的物質體便不能佔據該處所，因為物質體的本身有抗拒他物侵入的不可穿越性 (*Impenetrabilitas*)。若以神學的立場，依神的超自然靈蹟 (*Supernaturaliter seu Miraculose*) 言，士林哲學家認為是可以的，其回答是肯定的，其原因：

物體的不可穿越性是來自物體本身的抵抗外力，因而某物體在某處所，該物體便阻擋別的物體侵入穿越之，但天主的全能，可以藉神力靈蹟取消某物體的抵抗力，如此該物體便能被另一物體穿

越之，此學理亦無矛盾處。

【註】：神學的「靈蹟」問題來自啓示，靈蹟的意義是超越自然性物理規律的，就宗教哲學言，神學的問題可以哲學的學理解釋之，如復活後的耶穌顯現在衆多處，耶穌進入關閉的房屋中。哲學的原理能解釋出沒有矛盾，便配合了哲學性神學的真諦（Philosophical Theology）。

結論

總結以上所言，我們歸納：物體度量的內涵：

① 度量物（Quantum）：一個完整的物質實體，有度量（Quantitas），其本質是一部份連一部份（Partes Extra partes）。

② 度量（Quantitas）：分「連續性」與「隔離性」兩種（Continua et Discreta）。連續性度量，其外延界限（Extrema）只有一個；隔離性度量，其外延界限有許多。隔離度量分「連合性」與「分離性」兩種：連合性的隔離度量，其外延界限在一齊（Extrema Sunt Simul），分離性隔離度量，其外延界限不在一齊（Extrema Non Sunt Simul）。具體言之，如：連合物、連合物、分離物。

③ 笛卡兒等哲學家認為度量與物質體是同一的，士林哲學家認為度量與物質體有真實的區別，而度量是依附性存在於物質自立體上，其原因：(a) 度量改變不影響物質體的改變，如人的身體度量

改變，而人的本質自立體未改變。(b)度量不是物體的一切本有性之基礎。

④度量的元首形式結果是部份的衆多性 (*Pluralitas Partium*)，其他區分性、數目性、地方性、不可穿越性皆是由度量的元首部份之特性發生。(*Extensio Actualis* —— *Divisibilitas*, *Numerabilitas*, *Localisatio*, *Impenetrabilitas*)。

⑤連續性與區分性 (*Continuitas et Divisibilitas*)：是物體的真實本有性 (*Proprietates Reales*)，因此，(a)部份在連續體內不是現實性的實有 (*Partes Non Sunt ut Entia in Actu*)，只是潛能性實有 (*Ut Entia in Potentia*)，因為連續體的本質是一個 (*Continuum Essentialiter et Per se Unum*)。(b)連續體不是由不可區分的單個體組成，因為單個體 (*Indivisibilia*) 無伸延性 (*Inextensa*)。(c)連續體就數理言，非就物體言，可無限的區分下去，因為有伸延性的區分體常可被區分下去。

⑥地方性 (*Localisatio*)：是物體關連地方的本有性，而地方 (*Locus*) 是一個不變動的面 (*Superficies*) 界限着物體。因此，物體顯現 (*Praesentia*) 在地方上可能是：界定性的與非限定性的 (*Praesentia Definitiva et Interminata*) 兩種，物體界定性顯現在地方上又分純界定性 (*Mere Definitiva*) 與邊界性界定性 (*Circumscriptiva*)，物體非限定性顯現於地方又分「就某觀點」或「單純的」 (*Interminata: Secundum Quid et Simpliciter*

）。普通言，一切物體皆是邊界性存在地方上，因為物體與地方有物質伸延的連結着（Dimensions）。只有宗教哲學內，講解「聖蹟」時，某物體藉着「神力」有例外的現象，如某物體可能不是「邊界性」的存在某處；某物體邊界性的在某處，同時非邊界性的在另一處所；與物體的被穿越性等。

參 考 資 料

(一)亞里斯多德的著作：

A 形上學：論度量與實體之區別·Met. VII. 3, 1029a。

論度量之意義·Met. 13, 1020a。

B 物理學：論連續體不是由單個體組成·Physic. VI, 1, 231a。

連續體就數理言可以無限的區分下去·Physic. VII, 8, 263a。

C 物理學：地方是不變動的界限着物體·Physic. IV, 4, 212a。

(二)多瑪斯的著作：

A 論度量與實體之區別·I Sent., 3, 1, 4; S. T. III, 76, 1, 7, 。

論度量的為首成果·(Effectus Primarius) C. G. IV, 65. 。

B 論連續性及區分性··Comm. in I, c. Aristotelis。

C 論地方性顯現··(De Praesentia Locali) S. T., I, 52, 2. C. G., III, 68:

S. T., III, 76. 5, (物體是邊界性(Circumscriptive)在處所,天使是界定性(Definitive)而非邊界性在處所,在一處便不能在另一處所。天主非邊界性也非界定性在處所,天主無所不在)。

第二章 論物體的活動 (De Activitate Corporum)

由人的經驗得知，物體不只有度量 (Extensa)，而且還有行動性的活動 (Activitas)，如藉著衝擊或變動可改變自己本有的品質 (Qualitates Proprias)，可以變動外在的物體，也可以改變其他的物質實體，如：火可以燃燒木材，木材藉火的熱力活動，變成自己的本質為灰燼。由此，物體的活動，可以經兩方面著手研究：

- ① 論物體活動的性質。
- ② 論物體活動的規律。

第一節 論物體活動的性質

物體活動所產生的活動現象，已是大家所公認的事實，但對活動的性質，則有不同的意見。細分之，可就性質 (Natura) 及變動 (Mutatio) 兩方面講述，因二者的關係為：物體的活動是事物的本有性質，活動的成果是使事物本身或使他物變動。分四點講述如下：

I、性質 (Natura)：性質的意義有下列各種不同的講解：

- ① 根源 (Ut Origo)：性質如根源，性質是事物的生成之源。
- ② 品質 (Ut Temperamentum)：性質如品質，如某人的稟性。

③本質 (Ut Essentia) : 性質如本質，如某事物之本質。

④內涵 (Ut Complexus) : 性質如內涵，事物因該內涵而成爲該物。

⑤哲學的定義：性質，就物理學的觀點言，是事物的「行動與接受」的首要及內在的原理。(

Natura: Ut Primum et Intrinsecum Principium Actionis et Passivis)，講解如下：

①性質爲「原理」(Principium)：原理在此有「根源」的意思，即由根源而產生某事物者，其性質如同原理，乃事物的性質產生出「行與受」的活動。換言之，某事物因其固有之性質產生出某種固定型式的「行與受」之活動。

②性質爲事物的「首要」原理 (Primum)：原理被稱爲首要者，即表示該原理之絕對重要性。性質被稱爲事物首要的第一原理，是因爲性質是該事物的根源 (Radical)，由此根源而產生出力量與活動。

③性質爲「內在」的原理：(Intrinsecum)：事物的性質是絕對內在性的。此內在性質與人爲的技能及外在的暴力相反；因爲人爲的技能及暴力皆是來自事物的外在，而非事物的內在性質。如火的內在性質是燃燒，石頭的內在性質能下落，若火不燃燒或石頭停在空中不落下，便相反事物的內在性質，其原因必來自外力的阻礙，或人爲的技術所致。

Ⅱ、變動 (Mutatio)：與物體行動有連帶性的問題是變動。

變動 (*Mutatio*) 的定義是事物由一狀態到另一狀態。 (*Mutatio est transitus ab uno statu in alium*)

變動有三要素··

- ① 事物變動的主體 (*Subiectum Mutationis*)
 - ② 事物變動的起點 (*Terminus a quo*)
 - ③ 事物變動的終點 (*Terminus ad quem*)
- 變動的性質分··

- ① 創造 (*Creatio*) ·· 變動的事物由無到有。
- ② 毀滅 (*Anihilatio*) ·· 變動的事物由有到無。此兩種變動稱為非本有性變動 (*Mutatio impropria*)。因為「無」(*non-esse*) 不是事物的現實性狀態。
- ③ 轉變 (*Mutatio Propria*) ·· 轉變亦稱為本有性變動，其性質是由一現實狀態到另一個現實狀態。 (*De esse ad aliud esse*)。

轉變分驟然的轉變與逐漸的轉變兩種··

- ① 驟然的轉變 (*M. Instantanea*) ·· 事物的轉變，刹那間由起點到終點，其轉變的過程與結果是在同時或很短促的時間內完成。如：理性的領悟行為，對某事理不明白，驟然間明白了。

② 逐漸的轉變 (*M. Successiva*)：事物的轉變，逐漸的由起點到終點，其轉變的過程是一步逐漸的形成。如：辯論中之領悟 (*in discursu*)，事物在燃燒中形成 (*in combustionē*)，或地方性變動的移動。

逐漸的轉變，簡稱「動」(*Motus*)，其意義有兩種：廣義的動與狹義的動。

① 廣義的動 (*Sensu lato*)，是就事物物質與量的變動言，就質言，是改變事物的性質 (*Alteratio in Qualitate*)；就量言，是事物的分量增多或減少 (*Augmentum vel diminutio in Quantitate*)。

② 狹義的動 (*Sensu stricto*)，是就地方變動言 (*Motus localis*)，換言之，事物由一處所移到另一處所。

亞里斯多德給逐漸轉變下定義說：「逐漸轉變是實有的行動，就潛能言，常在潛能中，(*Actus entis in potentia quatenus in potentia*)」(*phys. III. I. 201 a*)，詳言之，變動是實有的潛能成全 (*Perfectio*)，此成全不是「完整」的成全 (*Perfectio Completa*)，乃成全的動態行為逐漸走向完整性成全。

Ⅲ、由以上兩重點，隨產生下列問題：

(1) 在自然界物體中是否有變動存在？

(2) 若有變動存在，則物體的一切活動是否可歸縮為地方變動？或者物體內是否有變動的力量？
(3) 若物體內有變動的力量，此物體內的力量可否與地方變動不同而產生其他的變動？

為解答以上問題，有以下不同的意見：

(1) 在自然界物體中是否有變動存在？

一總的哲學家，除厄來亞學派的巴爾買尼代斯及戴諾外（*Schola Eleatica: Parmenides, Zeno*），皆承認自然界物體中有變動存在，尤其是希臘早期的哲學家赫拉克里都斯（*Heraclitus*）及近代的黑格爾（*Hegel*），柏克森（*Bergson*）等更主張宇宙自然界中一切事物皆在變動中。

(2) 物體的一切活動是否可歸縮為地方性變動？或物體內是否有變動的力量？

機械論者（*Mechanistae*）主張：自然界中只有物體的地方性變動（*Motus localis*），變動的力量由一物傳遞至另一物。

機械主義者（*Mechanicismus*）主張自然界中的一切事物皆是物質性的，其變動皆是地方性變動。希臘早期原子學派（*Schola Atomistica*）的陸西布及德茂克利都斯（*Leucippus et Democritus*），近期的笛卡兒（*Descartes*），皆如此主張。

原子學派認為「宇宙間的一切事物由原子組成，其變動是機械式的地方性變動」。笛卡兒主張

，「除人外，宇宙間的事物，連植物與動物在內皆是機械式的物質性地方變動。」

早期的機械論，根源於巴爾買尼代斯（Parmenides）的「惟一實有物是不變動的」，陸西布及德茂克利都斯所主張「變動存在，而事物不變，只有地方性變動而無事物的內在改變」。笛卡兒等主張「變動的現象是數理性的測量，而事物只有地方性變動。」

當代機械論者，多是物理學家，他們主張「一切的變動現象皆來自地方變動，物體內沒有真正活動的力量存在」。

士林哲學家的意見，皆主張在「物體內有真正的力量，其活動能產生成果出來」。

(3) 物體內的力量可否與地方變動不同而產生出其他變動？

有些機械論者，主張在物體內有力量存在，但力量活動的成果（Effectus）是有限定的，物體內力量的唯一成果是地方性變動。

士林哲學家主張，物體有力量，此力量活動的成果，除地方性變動外，還可產生其他不同的變動。

IV、士林哲學的意見：

- (1) 宇宙間的物體除地方性變動外，還有生成力量（Vires Efficiens）。
- (2) 物體力量的成果，除了地方性變動外，還有與變動有差別而與變動有關連的性質改變。

其理由：

① 物體的存在，佔有一定的空間，物體在一定的空間內，其本身便抗拒其他物體的侵入，此抗拒力顯明出物體有力量存在。

② 當兩個圓球相衝擊時，雙方有相反性的變動，相衝的結果，一個先消逝衝擊的成果，不動而休止，另一個也隨後跟著停止，此現象表現出物體內有力量存在著。

③ 物體內有回縮性的收縮現象，此收縮表現出物體有收縮力，故物體內有力量存在。

再者，由物理學得知，物體在接受外在其他動力時，動力物停止，自己會發生變動，物體變動的自身若不受阻礙，可繼續永久動下去。（如球與球的衝擊。）

以上各點足以證明，物體內有其他性質（Qualitas）存在，此性質與地方性變動不同，而與變動有連帶性的力量成果。

第二節 論物體活動的規律

經驗告訴我們，宇宙間物體的自然現象常有恆久性的同一變動，換言之，物體有一定的規律變動，也產生恆久一樣的變動現象。現在我們就變動的恆久現象，尋求變動的規律，也就是說，我們就物體活動的現象，研究物體行動的規律。

I、規律

(1) 規律 (Lex)：普通言，亦名規範 (Legula) 或秩序 (Ordinatio)，如倫理性的道德規律亦名風俗規範；天文的規律，亦名天文秩序。

西洋哲學家承認宇宙間有創造主（理性神學），創造主為萬物的立法者，其存有是永恆的，創造主所立的規律為普遍性永恆律。

永恆律分施於宇宙萬物內，換言之，宇宙萬物內有一種被強制性 (Dictamina) 的規律活動。永恆律分施 (Participatio) 給宇宙萬物者，有許多不同的種類；在人的身體內，藉理性的行為與合理的行動，區分了永恆律。在無理性的物體上，以固定的傾向 (Inclinatio) 與恆一的行動區分永恆律；理性動物的人之行動規律，被稱為倫理規律，非理性物體行動之規律，被稱為物理規律。倫理規律不是我們此處所研究的學題。今就宇宙間的物理規律講述於後：

(2) 物理規律 (Lex Physica)，普通言：亦名自然律 (Lex Naturalis) 或 (Lex Naturae)，其固有的特徵為：

① 內在的趨向 (Inclinatio intrinseca)，此內在趨向，使物體恆久一樣的產生一定的成果，如向日葵的繞太陽轉動。

② 恆久的樣式 (Modum constans) 與統一的行動 (Uniformis agendi) 如植物的根向水延伸。

③產生恆久一樣的成果 (Effectu Constantes)，如植物的開花而後結果。

物理學家，普通言；是注意物體的現象，其方法是依據事物的以上三種條件，並審察三條件間的連繫關係，如物理、化學、天文等事物的現象。

③哲學家採納此意見，稱物理規律有「內在的趨向，一定的樣式，恆久的行動，固定的成果」。由此，物理性自然規律可從三方面研究之：

①就原因言 (Causaliter)：宇宙萬物的本身趨向 (inclinationes) 來自永恆定律。

②就形式言 (Formaliter)：宇宙萬物有內在性趨向 (Inclinatio intrinseca)，恆久的樣式 (Modus Constans)，與統一的行動 (Uniformis agendi)。

③就成果言 (Effective)：宇宙物體的變動，有恆久一定的成果，此成果來自事物的內在趨向。

因此，物理規律或自然規律，就哲學的意義言：在物體內的內在趨向，恆久的樣式，與統一的行動。

物理規律的成果 (Effectus) 是來自事物的趨向 (Inclinatio) 與事物間彼此的相互性連帶關係。如地球變動的成果來自地球與太陽的吸引關係 (Attractio)。地球的轉動有一定的規律，此規律乃物理性的自然律，有恆久的轉動樣式，與統一的活動現象。

物理變動的現象有一定的過程，此現象的過程 (Successio phenomenorum) 就物理規律言，是物體變動的自然性程序 (Ordo Naturae)，宇宙物體藉此自然程序達到自身存在的目的。

Ⅱ、物體自然規律的種類：

自然規律，就其外延言，可分爲：宇宙律與物理律兩種：

(1) 宇宙律 (Leges Cosmicae)：是極普遍的規律名詞，此規律包含一切宇宙萬物的成果，細言之；可分爲下列各種：

① 上智律 (Lex Sapientiae)：西方人亦稱宇宙律爲上智律，因所信仰之上主爲宇宙律之立法者，所立之宇宙律，使各事物循一定之規律而活動。

② 恆久律 (Lex Constantiae)：使物體在同樣的環境中，常產生同一的成果，恆久不變。

③ 目的律 (Lex Finalitatis)：使宇宙間一切物體之活動皆有目的，換言之，萬物依其目標而活動。

④ 利益律 (Lex Utilitatis)：物體的活動絕不只是外在的現象而無成果，物體活動的成果必有益於該事物本身之存有。

⑤ 自然中間律 (Lex Mediorum Naturalium)：宇宙間物體之形成，非直接來自創造主，亦來自各物體自然元素的促成因，此元素及促成各物體存有之變動律，是來自創造主。

④ 合一律 (Lex Unitatis)：物體之一切活動常趨向於一個完整體。

⑤ 連續律 (Lex Continuitatis)：宇宙間物體之形成，不是驟然間躍進形成，而是緩慢的逐漸形成，其活動的程序，應依恃著一定的連續律。

(2) 物理律：(Leges physicae)：物理律是較宇宙律狹窄的普遍性規律，其外延規範只指向部份性事物或部份性物體的活動。如：天文規律、生物學規律，與化學性變動的規律等。

Ⅲ、由此，產生下列各問題：

是否有物體的自然性規律存在？

物體的自然性規律是否被我們人所認識？

物體的自然性規律是否是恆久不變的？

爲回答以上三問題，有下列各種不同的意見：

(1) 物體自然性規律存在：

自然規律存在的問題，極少數的人回答是否定的，他們認爲宇宙間的一切變動皆是「偶然性」促成的。希臘早期原子學派的陸西布及戴茂克利都斯，都有過這種主張。近代的哲學家承認宇宙間有物體自然律存在，但否認物體的變動有目的性。換言之，物體的活動皆是偶然性盲目的。

(2) 物體的自然性規律是否被人所認識：

近代哲學家認為事物內「大概」有自然性規律，但此規律不能被人所認識。

(3) 物體的自然性規律是否是永恆不變的：

有些哲學家主張「宇宙物體中絕對有自然性規律存在，此規律是恆久不變絕對必需的」。一些絕對限定論者 (Determinismus) 主張，「連天主也不能改變物體的自然性規律」。當代的一些科學家們也主張「絕對自然性規律說」，並否認天主的聖意安置 (Providentia) 與宗教性聖蹟存在 (Miraculum)。

非限定論者與偶然主義的哲學家 (Indeterminismus et Contingentismus) 否認「在物體的變動中自然性規律是絕對必需的」。而主張自然性規律對事物的變動言是有利益的，柏克森等便有此主張。

(4) 士林哲學家的意見：

對於第一及第二問題：「宇宙間物體的自然性規律是否存在，與物體的自然性規律是否被人所認識」，士林哲學家的意見是肯定的，其理由：物體的活動是因其內在的趨向 (Inclinatio) 所使然，其活動的規律也因內在的趨向不能另有別樣的改變，而永久如一的。換言之，物體活動的規律，因內在的趨向沒有別樣的選擇性。但是，物體活動的自然規律是受外在條件限制的，換言之，物體活動的規律是需要外在的幫助，如火的向上燃燒，需要燃燒物，生命的生長活動，需要外在的

營養食品。(宗教哲學家更認為宇宙間物體的活動需要創造主的輔助)

(5) 由此，我們歸納說：

- ① 宇宙間有物體的自然性規律存在。
- ② 物體的自然性規律是被人所認識的。
- ③ 物體的自然性規律是恆久如一不變的。

其理由：

① 經驗告訴我們，宇宙事物的變動常有恆久的形式與統一的行動。此恆久形式 (*Modus Constantis*) 與統一行動 (*Uniformis agendi*) 必有其來源的因由 (*Ex Causa*)，此因緣應為事物的內在趨向 (*Inclinatio*)。換言之，事物的內在趨向藉一定的規律活動而自然的發展成完整的個體。故物體的自然性規律應該存在，因為它是宇宙物體的「內在趨向」發展與完成個體的必需條件。

① 哲學上有句名言：「由實有到功能是事物的自然現象」，(*Ab esse ad posse valet illatio*)。由事物變動的恆久形式與統一活動的功能 (*Posse*)，我們推知有一定的規律存在 (*Esse*)，恆久形式與統一活動是被我們感官所清楚認識的。故活動的規律，就我們的理智言，也是被我們認識而絕對存有的。

再者，人認識「物體的自然規律」有兩種狀況，就外延言，人有限的理性不能認識宇宙萬物所有的自然規律，因為自然規律不是由人所創立的，而是來自全能的造物主，人有限的理性只能認識部份性（*In parte*）物體的自然規律。就內涵言，人不能百分之百的認清完整性自然規律的實質，人只能較近的（*Approxima*）認識它，宇宙物體有自然規律。

①物體的自然規律是來自物體本質的「內在趨向」（*Inclinatio*），而物體的自然性質（*Natura*）是不能隨便改換的，否則該物體便不是該物體而是其他事物了，內在的趨向所形成的規律也應該恆久如一，不可改變的。

再者，物體的自然性規律變動受外在條件的限制，因而物體的存在有一定的本質要素（*Essentia*），其本質之變動應依恃客觀的外在條件，如植物的變動規律，由種子下地到開花結果，其內在的功能發展所依恃的外在條件為空氣、水份、營養與陽光等。（物體的自然規律活動有一定的樣式，宗教哲學家認為，全能的創造主，藉聖蹟有時可以改變之。物理哲學家認為，普通言，創造主平常不以聖蹟（*Miraculum*）改變物體的自然規律，因為自然規律也是創造主所設置的，創造主若常顯聖蹟，則擾亂宇宙萬物的活動秩序，就學問言，也否定了事物的普遍性確定真理。但哲學家不否定宇宙間有特殊性聖蹟存在）。

註 釋

1 希臘早期的原子學派：陸西布 (Leucippus about 450 B.C.) 與戴茂克利都斯 (Democritus 460-370 B.C.) 皆主張世界萬物以無數原子微粒聚合而成，原子是同種同性的，不可分割；無限的原子在空中浮游運動，偶然的集合配置，成爲天地萬物。連一切生命的魂，也是由原子中精微的種類組成。而原子繼續不斷的分散組成與組成分散，皆是偶然性所形成的。

2 非限定論：有些科學家，如當代物理學家 (Heisenberg) 等，認爲「原子間的活動與現象沒有一定的規律可以遵循、我們也無法預見原子變動的現象。」〔註：此意見是就人的觀點言，人無法認清原子活動的現象與規律，但就原子變動的本身言，可能有其固有現象與規律，其變動的現象與規律需要後代科學家與哲學家繼續研究與觀察。〕

3 偶然的 (Fortuitum)：「偶然的」乃不是由原因產生者，如偶然性事件的發生，即是不自然的結果，或者不是應該得來的。與偶然的相關者是「原因的」，原因的事件發生，乃該事件有被限定性的「決定」所產生，其結果與原因有隸屬性的關係，而非偶然的。

4 再者，事物的形成有外在技能的，暴力的與超性的。

(1) 技能的 (Artificale)：事物的形成來自外在的技巧，而非來自事物的本性，如桌子的本質是樹木，而樹木的本性，不是成爲桌子，樹木藉外在技能之力而爲桌子，故技能性是事物本性以

外所形成。

(2)暴力的 (Violentum) : 暴力是相反事物本性的，暴力皆是來自外力，使事物相反其本性而形成，如人「責打」動物等行爲，或加強力於其他事物，使之成爲另一形態。

(3)超性的 (Supernaturale) : 超性的指意是使事物超越其本有之力量或性質而成爲另一種事物形態。如宗教哲學講的聖寵 (Gratia)，惡人藉聖寵之力，很容易改變自己的品性成爲好人。

參考資料

- (1)亞里斯多德：論動、物理哲學，phys. III. I. ss.
- (2)多瑪斯：S.T.I. 105.5; 115.1.
- (3)亞里斯多德：論性質，物理哲學，Phys. II. I. 1926.

第三章 論物體活動的限量 (De Mensura Activitatis Corporeae)

物體的變動，一定佔有空間與時間，變動的速度也關連到空間與時間兩個基本要素，因此「速度、空間、時間」三者有連帶性的因果關係：其程式爲：

空間 ÷ 變動速度 × 時間 (S = VT)

時間 \parallel 空間 \diagdown 速度 ($T = S/V$)

速度 \parallel 空間 \diagdown 時間 ($V = S/T$)

由此，物體的變動，不僅地方性變動 (*Motus localis*)，任何變動皆與「時、空」有關連，因此空間與時間被稱爲事物變動的「限量」，今就此「限量」分述如下：

第一節 論空間

人皆知凡物體皆自然的佔據一個地方 (*Locus*)，因此，地方的定義，是「不動的平面界限著物體」 (*Locus: Superficies immobilis circumscriptens corpus*)。但「物體」就「個體」言是單個獨立的，每一個體皆佔有其單獨的地區；而個體與個體之間，因區域的隔離，而有空間存在。再者，物體的地方變動，是由一處到另一處，其變動的程序也顯示出有空間存在。今就「空間」的意義，做爲討論的主題。

I、何謂空間？——空間的意義：

空間 (*Spatium*) 的定義是「長、寬、濶三面的擴張」 (*Expansio tridimensionalis*)，其實有性是無限量的接納物體者 (*Receptaculum immensum*)。

空間分：絕對空間與相對空間兩種：

(一)絕對空間 (*Spatium absolutum*)：是無限量的往長寬高三面擴張，並無限量可容納任何

物體。

〔註：有的哲學家反對此意見，因為空間的存有是由有限的物體存在所推知的，有限的物體佔有有限性長寬高三方面，故空間也該是有限的，宇宙間沒有無限的絕對空間存在。〕

(二)相對空間 (Spatium Relativum)：為絕對空間的一部份，該空間的長寬高度是有限量的，換言之，該空間被有限的實體事物所佔據著，如教室。細言之，又分為：

①現實空間 (Spatium Reale)：該空間實在被某真實事物所佔據，如教室被學生所佔據。

②可能空間 (Spatium Possibile)：該空間可能容納某實物，而尚未容納該實物。如空的教室，能容納學生而未容納。

II、哲學家的意見：

(1)物理學家認為「空間是事物變動的場所」，其實質與擴延性 (Extensio) 與地方相關。

(2)哲學家認為空間雖與擴延及地方相關連，但空間不是伸延，也不是地方，因為空間與擴延及地方皆有分別。

①空間與擴延不相同：①擴延包含在空間內，擴延是形成空間連續性 (Continens) 的一分子。②空間不能只就「擴延」觀點講論之，伸延物體是實在物而非空虛 (Vacua)，但空間是空虛的；實在擴延物不能再接納其他物體，而空間可接納其他物體。③擴延物體有排他性，其存在不容其

他物體穿過，而空間可容任何其他實體物穿過 (Penetrabile)。

①空間與地方不同：②地方是平面的 (Superficies)，只有長與寬的界限而無高的量度，但空間是有長寬高三面界限 (Tridimensiones)。③地方是有界限的平面 (Superficies limitata)，而空間是無界限的實有 (Spatium illimitatum)。④地方是指的平面與物體相連接 (Circumscribens)，而空間是指的長寬高三方面與物體相連接，並可以不同的間隙 (Distantia) 容納衆多的物體。

③過激實在論 (Ultrarealismus) 或 (Realismus Exaggeratus)：主張空間是一個與物體有區別的客觀實有 (Realitas objectiva)。持此學說者，有：

①古代的原子學派 (Atomistae) 如陸西布，戴茂克利都斯·艾必古等 (Leucippus, Democritus, Epicurus) 主張空間是一個無限性的絕對實有，其功能是接納物體，並讓物體在其內活動。

①加生底 (Cassendi, 1592-1655) 主張，空間是實有的 (Reale)，其實質是無限的空虛 (Vacuum infinitum)，不是實體事物 (Neque Substantia)，也不是依附性實有 (Neque Accidens)，是另一種單獨獨性實有類 (Sui Generis)。

②笛卡兒 (Descartes) 認為空間與實體事物是同一的 (Identificatio cum Substant-

ia Corporea)。「註：此意見，否認絕對空間，因為物體皆是有限的。」

④牛頓及克拉克 (Newton et Clarke) 主張「空間是無限實有 (Reale infinitum) 與天主的無限相溶合 (Cum infinitate Dei)。或空間是天主的屬性。

(4) 觀念論 (Idealismus)，亦名過激主觀論 (Subjectivismus Exaggeratus) 主張：空間絕不是真正的實體，只是一個主觀性的觀念存在。如：康德 (Kant) 所言：「空間是一個先天性觀念存有，純主觀的現象 (Phenomenon mere subjectivum)，感覺認識的先天格式」。因為感覺認識的具體對象，必佔有一個空間及地方，空間與地方是事物存在的先天性格式 (Forma a Priori)。此格式隨著事物呈現在我們認識的主體內，換言之，沒有主體的認識，則無所謂空間存在。空間只是感覺性的先天型式。

(5) 緩和實在論 (Realismus Moderatus)：亦名適中主觀論 (Subjectivismus Moderatus)，主張：「空間是部份性客觀與部份性主觀，或半主觀與半客觀相合的」，其理由：①空間指出長寬高三個方向的擴延。

②空間可容納許多實有物體，物體與物體在空間內有空隙隔離，物體在空間內有地方性變動。

Ⅲ、士林哲學的意見：

(a) 擴延 (Extensio) 在物體內是實在的，擴延的連合可組成一個接納事物的容器 (

Receptaculum)，由此，長寬高三線的相連可構成一個空間，此空間能被物體所佔據。佔據空間的物體是可限量的客觀實有（Objectum Reale），因此物理學家及哲學家皆承認空間是物理性的實有（Spatium Physicum）。

(b) 長寬高三線的擴延，未被實在物體佔據時，是一個不定的空虛實有，如一個無限的容納器（Immensum receptaculum），可稱為想像的空間。

(c) 長寬高三線的擴延，若就抽象言，是一個可被佔據的空間實有，此空間可稱為觀念空間（Spatium ideale）或絕對空間（Spatium absolutum），此種空間被數學或幾何學家所稱道，亦名數學空間或幾何空間（Spatium mathematicum vel Geometricum）。想像空間是幻想形成（Phantasma），觀念空間或絕對空間，是表現普遍性的長寬高三方面的伸延，其本性可被測量性的物體所佔據。長寬高三方向，就理論言，是容納或測量物體的能力，不是真實的（Realis），就功能言，與物體的真實擴延有關（Extensio Reale）。因此，士林哲學言家：「絕對空間（Spatium absolutum）是純觀念（Conceptus purus），其實有與事物有關」，換言之，空間是一個理性實有（Ens Rationis），其本質是建立在事物上（Cum fundamentum in re）。其原因：

①理性實有（Ens rationis），不是現實性的實在存有（Ens non reale），而是被理性

所產生的 (Confictum a ratione) ，其根據是依恃著實有事物。也因此，

⑥空間可稱為半主觀的理性實有 (Ens rationis) ，與半客觀的根據事物 (Cum fundam-ento in re) 所形成的。

由此，我們結論說：

絕對空間：不是純客觀實有，也不是純主觀實有，而是部份性主觀實有建築在客體的事物上。

其原因：

(1)不是純客觀實有：凡純客觀實有皆有限制性，變更性與時間性 (Limitatum, mobile et temporaneum) ，而空間就其接納物體言，是空虛的，不變的，無限制的，故空間不是純客觀實有 (Ens reale) 。

(2)不是純主觀的形式實有：若空間是一個純主觀的觀念形式，則擴延 (Extensio) 無法存在，因擴延與空間相融合。而擴延的表現是存在事物上，擴延性的事物又存在空間內，故空間絕不是一個純主觀的實有或純形式的先天觀念。

(3)絕對空間是一個理性實有關係著事物基礎：理性實有不是一個真的現實實有，而是就理論講，該是一個實有；此理性實有有其存在的邏輯基礎。絕對空間被稱為理性實有，是其本質包含有長寬高三方面的特性，此特性可容納物體，也可測量物體；此空間雖不是一個具體的真正實有，但有

許多名詞可形容它，如大的、小的、有限的、無限的空間等。

再者，空間的表現是藉著物體的長、寬、高三方面計算，而計算的長寬高物體是實有體事物，故空間的表現應依據著實有性物體（*Fundamentum in re*）。

總之：

- ① 宇宙間有擴延性的事物存在著。
- ② 擴延性的事物是可測量的。
- ③ 事物與事物之間有空隙分離著。
- ④ 事物的活動有變動現象。

這四種現象都需要「長、寬、高」三方向合成的空間，故空間是確實存有的。其存在的形式是理性的實有（*Ens rationis*），而建築在實體的事物上。

附 註

I、哲學家對空間的意見：

(1) 希臘早期的哲學家，如 *Democritus* 及 *Epicurus* 皆認為「空間是一個永久不滅的實有」，而物體是在真空中活動。

(2) 萊布尼茲（*Leibniz*），認為「空間是與事物一齊共同存在的秩序（*Spatium esse ord-*

inem Coexistentiam)，秩序是人理智的產物而不是實在的事物。

(3) 柏克萊 (Berkley)：空間是人的理想物，實在無絕對空間存在。

(4) 休謨 (Hume)：絕對空間只是人的幻想，而空間是人對事物體積的感覺。

(5) 亞里斯多德 (Aristotles) 主張「空間實有論」，他認為「空間不是虛無，也不是自立體」，而空間是一個真正實有。

(6) 蘇亞萊士 (Suarez)：絕對空間是一個理想觀念，可以容納事物的「空」，但實際上，每一物體佔一長寬高的空間，此為實際空間。

(7) 多瑪斯 (Thomas)：①空間是長寬高三面的連繫，分：

實在空間：由長寬高實在的物體所佔有之空間。

可能空間：將由可能存有的物體所佔據。

想像空間：人所想像沒有物體的空間，如真空的空間。

②無限往長寬高三方面延長的絕對空間不能存在，因為空間是由物體的存在而表現，物體是有限的，空間也該當是有限的，否則，只可稱為想像空間而已。

(8) 由以上各派哲學家的意見，可歸納下列三種：

①想像空間：空間是虛構的擴延性實有，容納物體的抽象器皿，與實在物體無關，如：柏克萊

· 休謨 (Berkeley, Hume) 等所主張。

⑥ 主觀性空間：空間存在於人的主體理性內，如康德的主觀現象的先天型式論。

⑦ 實在空間：空間與事物的存在有擴延性的實質關係，如：笛卡兒、萊布尼茲、多瑪斯、蘇亞萊士等。

II、處所 (Locus) ..

與物體的擴延性有關連的另一問題是處所。處所的意義是指的物體所佔據的「長寬」地方。與物體所佔的長寬高之空間相比較，缺少一個「高」的方向。因此，處所的定义：物體在土地上佔有的實在地方。其實質是指的長與寬之面積。

處所分：① 公共處所：一個地方上有許多物體存在。

② 個別處所：一個地方只有一個物體存在。

故：(1) 處所與物體有實體的接觸。

(2) 處所是直接接觸物體之不變面積。

(3) 處所被稱為物體之依附性實有、限定物體之存在，而不屬於物體之本質。

第二節 論時間

任何物體的活動都佔有空間與時間，空間的觀念，我們在上節已講過，現在談論什麼是時間。

由經驗得知，談論空間應依據物體的體積，同理，談論「時間」應依據物體的運動，因此希臘哲學家亞里斯多德稱時間是「事物運動前後的計算」，(Phys. IV. 4, 212. a. 20s q)。中古哲學家多瑪斯說：「有運動、才有時間」，其理由，運動有先動與後動之分，運動的先後是可數的，與可數的時間相關連。(phys. IV. lectio 23)

再者，凡事物之「動」皆有前後的分別，物體在空間的移動，也有前後的差別，換言之，物體在移動前是一個位置；在移動後，又換另一個位置。此前後不同位置的移動，也表示有先後時間的計算。

I、何謂時間？——時間的意義：

(1) 時間

(一) 時間 (Tempus)：普通言，是延續，而延續的意義是指事物在「存有」的延長。(Tempus est quaedam duratio. Duratio est permanentia alicujus rei in esse, seu in existentia)。

(二) 延續 (Duratio) 就實有 (Ens) 的存在言有三種：

① 永恆 (Aeternitas)：在「實有」存在上無開始，也無結束。此無始無終的實有性是無限實有 (interminabilis)，其性質是無限延續，(此「實有」性只適合無限的天主，宇宙間無此

類事物)。

⑧無終 (Aevum)：在存在的「實有」上有始而無終，此有始無終的實有性適合精神實有的天使、魔鬼、靈魂等。

⑨時期 (Tempus)：在「實有」存在上，有開始也有結束，此有始有終的實有適合於一切物體性的存在事物。

【註：延續 (Duratio)，就時間言，可譯為久暫，換言之；時間是事物存在的久暫。因事物存在的時間有長短，則存在的時間便有久暫。由此「久暫」可稱為計算事物存在的記號】。

(2)延續 (Duratio) 又分繼續的與停留的兩種：〔Duratio: fluens (Successiva) et Stans (Permanens)〕

繼續性延續 (Duratio fluens, Successiva)：此種延續是部份繼續著部份的連續伸延著，在部份與部份間沒有間斷的隔離點。此種延續如水之繼續流著，或如人由幼年到青年，青年到老年之生長過程等。

停留性延續 (Duratio Stans, Permanens)：此種延續是就整體 (Tota simul) 講其存有性，換言之，幾時其存在，便是整體存在。如人的靈魂在人的身體內，或生魂在植物體內，覺魂在動物體內等。

II、哲學家的意見：

(1) 過激實在論 (Ultrarealism, 亦名 Realismus Exaggeratus)：此派主張「時間是實在的實有，與事物有實在的區分」。持此意見者有：

① 上古原子論 (Atomistae antiqui) 如艾比古 (Epicurus) 及當代的加生底 (Gassendi) 皆主張「時空是一個絕對實有存在，其性質是真空性可接納或包含一切的變動。」

② 牛頓及克拉克 (Newton et Clarke) 主張「時空與天主的無限性同一，時間也是無限性的絕對實有。」

(2) 觀念論 (Idealismus) 亦名過激主觀論 (Subjectivismus Exaggeratus) 主張：「時間不是客觀的實有，而是純主觀的實在 (Pure Subjectivum) 如：康德 (Kant) 主張「時間是人感覺的先天性格式」。「時間在主觀外是虛無」。(tempus……extra subjectum est nihil) (Die Eeit……ausser dem subjecte nichts)。換言之，康德的主張是物體在繼續變動中呈現給我們。但事物呈現給人的，非完全的真實與忠誠的樣式，而是在時間的變動內 (in tempore) 呈現給我們是感覺的。

(3) 緩和實在論 (Realismus moderatus) 主張：「時間一半是真實的，一半是觀念的」(Tempus est partim reale, Partim ideale)。如：亞里斯多德及士林哲學家，持此主張

∴其學理：

①事實上，事物真正在變動，而變動的活動行爲中，有先後的進展程序。程序的先後言明有先後時間的存在。換言之，先變動需要先「刹那」的時間，後變動需要後「刹那」的時間，變動是真實的，故變動需要的時間也是真實的。此理正如亞里斯多德在「物理學所言：時間是按著先後變動的數目」。(*phys. IV. 14, 223a*)。(*Numerus Motus secundum prius et posterius*)

②衆人的共同意見，認爲時間是與事物有分別的，時間被人看成「無限制與變動性的容量器」(*Immensum et Mobile receptaculum*)，在此容量器內能找到各種變動的事物。——(此意見是指的想像時間。)

③實有時間及想像時間以外，還有「觀念時間」(*tempus ideale*)，其性質是「時光」(*Momentum*)，不限定之純繼續，(*Pura successio indefinita*)，藉此「繼續」測量事物的變動。細言之，此不定「繼續」是就無變動事物言，爲「純觀念」(*Purus Conceptus*)，其形成是藉著實有時間(*Supra fundamentum temporis realis*)，換言之，絕對時間(*Tempus absolutum*)是理性實有，並有事實的存在基礎。(*Ens rationis cum fundamento in re*)。

再者，事物的變動由時間測量或在時間內測量，即表示有觀念的時間存在。此觀念時間是「按著先後能測量的變動」言，測量變動是就恆久的樣式言（*Mensura motus secundum prius et posterius*）。

Ⅲ士林哲學的意見：

我們講論說：絕對時間（*Tempus absolutum*）

①不是一個真正的客觀實有。

②也不是一個絕對的主觀物。

③是一個形式性主體（*formaliter subiectum*）與基礎性的客體（*Fundamentaliter obiectivum*）。換言之，是一個理性實有與事實基礎。

其理由：

(1)絕對時間不是一個真實客觀實有：

宇宙間除了事物及事物的變動以外，沒有別的物體存在。而客觀性的絕對時間是一個抽象性的「空虛」變動，其性質如一個無限性的容器，在無限的延續與接納著，故絕對實有不是一個客觀性真實有（*Vacuum Mobile non potest esse reale*）。（艾比古及原子學派的主張，不能接納。）

再者，在「時間」的觀點內，有一剎那繼另一剎那的繼續性延續，但在天主的無限性上沒有繼

續性延續，天主的本性是常「現在」的恆一性，所以時間不是天主的永恆性。——（牛頓及克拉克的學說也不能接受）。

(2) 絕對時間不是完全的主觀實有：

事物變動與時間有關，是一個明確的事實，若時間是一個絕對的主觀存在，則宇宙間沒有與時間有關的變動；而事實上，宇宙間找到物體變動的先後事實，故絕對時間絕對不是一個完全的主觀實有。——（康德的學說不被接受。）

(3) 絕對時間是理性實有與事實基礎：

① 時間是理性實有 (*Ens rationis*)：理性實有不是一個真正實有 (*Ens reale*)，理性實有是理性 (*Ratio*) 依真正實有的樣式塑成的。而時間正是如此，依真正實有的樣式被理性所塑成。故時間不是真正實有體，其原因：時間被我們人的理性塑造成一個無限制性的延續，藉此，我們可以測量事物的變動。換言之，我們在時間內可以找到事物的變動，但該時間只是由我們的理性推論出，而不是一個外在的真實獨立體。

② 時間有事實基礎：絕對時間內能容納無數的有限性相對時間 (*Tempus Relativum*)，而相對時間是配合著事物變動的數目，事物變動的數目是真實的，故時間的成立是有其真實存在的事物做基礎。

註 釋

I、時間

(1) 時間是計算運動的先後次序，但時間不是運動。運動可快可慢，但時間無快慢之分。運動直接關連的是物體。

(2) 在運動中人知覺到「先後的次序」，就知覺到有「時間」存在。運動是物體擴延性之連續。物體有運動、運動有連續性，故有連續性的時間存在，因此人稱運動先後之次序為時間。

(3) 時間分過去、現在、將來：時間既稱為事物運動的計算，而運動的變化有前後的接連性，時間也因之有前後的區分。依人的區分法，「現在」以前的稱為過去，「現實」的稱為現在，「現在」以後的稱為將來，此人為的區分是就事物的「某點」為區分的標準。如以今天第二節課「宇宙論」的五十分鐘為現在，則第二節課以前的為過去，第二節課的宇宙論時間為現在，第二節課以後的時間為將來。過去是在記憶中被喚回，將來是在想像中被等待，現在是現實的把握。

(4) 時間的另一種人為計算法，是世紀、年、月、日、時、分、秒等。藉此可以測量出運動變遷的情形。

II、哲學家對時間的意見：

(1) 亞里斯多德 (Aristoteles 384-322 B. C) … 時間是運動按著前後的計算。(Phys.

IV. 4, 212a. 20sq)

(2) 聖奧斯定 (Augustinus 354-430. A. D.) : 「若無過去的歷史事物，則無過去的時間，若無未來的事物，則無將來的時間；若什麼東西皆沒有，也無現在的時間，故時間與事物有關。再者，準確的說，三種時間是過去的現在，現在的現在，將來的現在……過去事情的現在是記憶，現在事情的現在是直覺，將來事情的現在是等待」。 (懺悔錄，第十一卷、14章、20章)。

(3) 多瑪斯 (Thomas. 1224-1274. A. D.) : 「有運動，就有時間，運動有先後，起點與終點，該有時間來計算；運動是實在的，故時間也是實在的……但時間的實在不是一個真正的實有體 (Aliquid reale)，而是由人理性塑成的一個實有，具體言，是一個不完全性實有 (Ens imperfectum)」。 (phys. IV. lect. 23)

(4) 鮑艾西 (Boethius 480-525 A. D.) : 「現在過去了，形成時間，現在靜止了，形成永恆。」

(5) 康德 (Kant 1724-1804 A. D.) : 「時間不是實有的，而是人理性認識的先天範疇，使人在感覺上有先後的次序」。

(6) 萊布尼茲 (Leibniz, 1646-1716 A. D.) : 「時間不是一個實有物，而是一個理想物，時間的久暫 (延續)，便是事物接連運動的次序」。

- (7) 笛卡兒 (Descartes, 1596-1650 A.D.): 「時間不是實有物，而時間是和物體一同存在」。
- (8) 柏克森 (Bergson 1859-1941 A.D.): 「時間是理想的，而不是實在的，時間在人的意識內，是一種繼續不斷的流行，一切事物皆在流行的時間中，列成先後」。
- (9) 牛頓及克拉克 (Newton et Clark, S. X Ⅷ,): 「時間是無限的，可包括一切的事物，此無限性與天主的永恆性 (Aeternitas Dei) 相合爲一。」

結論——概要

由以上理論，我們可以歸結此章的概要。

I、論空間 (De Spatio)

(1) 空間與擴延及地方有本質連合。但空間與擴延及地方是有區別的。

擴延的意義是在空間內有圓滿性 (Plenum)，及不可穿越性 (Impenetrabile)；而空間的意義，是容納性的空虛 (Vacuum Continens) 及可穿越性的 (Penetrabile)。地方 (Locus) 是有限制性的長寬平面 (Superficies Limitata)，可界限著物體 (Circumscribens Corpora)；而空間是不限制的往長寬高三方面的擴延，可容納單個物體、或許多中間有隔離性的物體。

(2) 哲學家對空間的意見：

(一)過激實在論 (Ultrarealismus) ，如原子論、牛頓、克拉克等 (Atomismus, Newton et Clarke) 主張：「空間是一個真正的實有 (Aliquid reale) ，並與物體有區別的。」。

(二)觀念論 (Idealismus) ，如康德主張「空間是人感覺的先天性純格式」。

(三)緩和實在論 (Realismus Moderatus) 「主張：空間分真實空間、想像空間及觀念空間三種 (Spatium: Reale, Imaginarium, Ideale) 。真實空間是物體的一定量之三方面擴延度，包含著另一物體。想像空間是由想像 (Phantasia) 構成的一個無限量擴延性的容納器。觀念空間是無限界的伸延，其性質可被穿越的，其功能可容納其他物體，此觀念由理性 (a mente) 形成，亦名絕對空間 (Spatium Absolutum) 」。。

(3) 士林哲學的意見：

(一)不贊成過激實在論的意見：他們主張空間是一項與物體有區別的另一種實有 (Aliquid reale) ，或者他們認為空間與天主的無限性相合。

(二)不贊成觀念論的意見：他們主張空間是一個認識的先天格式，或一個「觀念」存在。

(三)贊成緩和實在論的意見：其原因：

①客觀「長寬高」三方向的伸延是真實的，空間絕不是純主觀的觀念或感覺認識的純形式。

②純空間是一個理性「實有」，並有其外在的存在基礎。換言之，純空間是一個純觀念 (Me-

rus Conceptus) 實有，此觀念是由客觀物體的三個方向 (Tridimensionales) 之延伸所形成，其性質是可穿越的及無限制的。

(四)笛卡兒的學說則近於士林哲學家，也近於過激實在論的思想；萊布尼茲的學說則居於士林及觀今論的中間思想。

(4)時間是延續，或是在「實有」(Esse) 上之居留；故時間性與永恆 (Aeternitas) 及無終 (Aevum) 有區別；永恆是無始無終的延續，在作用上無接連性，是常久的 (Sine successive in operatione)。無終是有始無終的延續，其性質有接連性的延伸。時期性的時間是有開始、有接連、也有結束的延續。

(5)對時間有意見的哲學家，與對空間有意見者相同，如：過激實在論，觀念論及緩和實在論等。我們採取第三者緩和實在論的主張，將時間分三種：真實時間、想像時間與觀念時間(絕對時間)。

(一)真實時間 (Tempus reale)：是接連性的延續，或事物按先後變動的數量。

(二)想像時間 (Tempus imaginarium)：是由想像 (Phantasia) 塑成的，為流動性的容納器 (Receptaculum Fluens)。

(三)觀念時間 (Tempus ideale vel absolutum)：亦名絕對時間，為理性塑成的無限制性實

有，其功能是測量事物的變動。時間被稱為理性實有，是因為時間是純理性所塑造造成（*Merus Conceptus*），依據著實在物體的接連變動（*Sucessio Rerum Corporearum*）。

參 考 資 料

1. Aristoteles: *Phys.* IV. 212 a. 20. sq.
2. Thomas Aquinas: *Comm.* in IV. *Phye lect.* 15-23.
I Sent, 19, 2.1, et *Opusc.* De tempore, De instantibus.
3. Augustinus: de tempore, *Congress.* L. VI. C 14 ss
4. Boethius: *De Consolatione Philosophicae* I 5
5. Cartesius (Descartes): *Principia Philosophica.*
6. Leibniz: *Monadologia*
7. Kant: *Kritik der reinen Speculativen Vernunft.* (De mundi sensibilis et intelligibilis formis et principiis).

第四章 論物體的組織 (De Constitutione Corporum)

序言..

第四章 論物體的組織

七九

宇宙物體是一個有度量性的自立體 (Substantia)，其性質是在空間有擴延性，不可穿越性與重量性。

宇宙物體就組織言，分組合物體與單純物體兩種，(Corpora Composita et simplicia)，組合物體是由許多不同的單個分子組合，或由單個的化學元素合成。如鹽是由鈣與鈉組合 (Sal \equiv Cl + Na)。單純物體不是由別的單份子組成，本身是一個單純物的化學元素體 (Elementa Chimica)。

宇宙物體，組合者或單純者，皆是物質物，其組織是來源於較小的「分子」物 (Moleculae)。而每一分子，就物理言，皆有動能與「結合力」(Vim attractionis)，能與別的分分子相結合，而結合力因多或少的成份不同，產生出固體，液體或氣體；因此，分子被稱為物體的最小份子，亦稱為化學性的單個體 (Individuum Chemicum)。

分子，從前人的意見以為是不可分的單元體，直到十九世紀的學者還如此主張。希臘文的原子 (Atomos) 有不可分的意思 (A — tomum = non divisum)，此不可分的原子便是原始的粒子，不可分的單體。現代的科學家已證明，原子仍然可分，並已被分為電子、質子、中子、粒子等……(近年又出現了 J 粒子)……使人無法確定物體的最後「質點」是什麼？總之；物體該是由最後一個最小的「X」份子組成的。

由此，我們可以說，單純物體或化學性單個元素是由同類的一個或數個粒子組成的份子所組成，而組成物體是由數個不同類的原素組成的份子所組成。

原子的存在，是在合一的狀態下（*in statu unionis*），其原因是由於化學性結合力（*Affinitas Chemicum*），使衆多的分子互相吸引，而成爲一個物質性個體（*Individuum physicum*）。〔註：化學結合力是物體的特有性，物體因此特性可與別的元素相結合，組成一個合成性物體〕。

化學性個體亦名單純個體，早期被發現有九十二個，由於物理學的不斷研究，現在常有新的個體增加，已超出一百廿餘個。

由上簡言，我們在物體的具體形態中，就哲學尋求最後原因的觀點，研究宇宙物體組織的最後元素。因此，我們問：

- (1) 什麼是物體組織的最後原理（*Principia Ultima*）？
- (2) 什麼是最後原理的性質？換言之，物體組織的最後原理之基本性質是什麼？
- (3) 組合物體，事實上是自然物體（*Corpora Naturalia*）？或是別的其他物體的純偶然性聚集？

爲解答以上問題，我們分三節講論之：

第一節、論物質及形式之存在。

第二節、論物質及形式之性質。

第三節、論無機性化合物。

第一節 論物質及形式存在

此節，我們分四步驟講述之：

I、問題之成立。

II、問題的歷史性研究。

III、解答問題的原理。

IV、解答問題。

I、問題之設立 (*Positio Quaestionis*) ..

單純物 (*Corpora simplicia*)，如上所言，是不能再分的最後元素，如早期所言的分子、原子、與粒子等 (*Molecula, Atom, Subatom*)，哲學性的問題，則隨著發生：——最後的元素 (*Elementa*) 既然是物體，什麼又是該元素的組成性第一原理 (*Prima Principia Constitutiva*)？因此，我們可以設問：①衆多原子怎樣組成一個真的物體？②原子的結構又該怎樣講解？是否只是衆多粒子的堆集？由此，哲學家就物理科學家等所發現的物體組成的分子、原子

、粒子等元素，更進一步設問：什麼是單純物體的組織性第一原理？（或者，元素（Elementa）本身便是物體組織性的第一原理）（*Principia Prima et Constitutiva Corporum*）]

II、問題的歷史性研究（*Historia Quaestionis*）

先賢的哲學家們，對物體的組成問題，有不同的意見，總括之，可分為三大派：原子學派、動力學派及形質學派。分述如下：

A 原子學派（*Atomismus*）

原子學派，普通言，是主張最小的微粒（*Corpuscula*）。是物體組織的第一原理。換言之，物體是由最小的微粒組成。細分之，有以下數種：

(1) 純唯物論的原子學派（*Atomismus-Materialismus Ingenuus*）主張「組成宇宙萬物的基本元質皆是物體」，如堯尼學派（*Schola Ionica*）的泰來士（*Thales 624-546. B. C.*）以「水」（*Aqua*）為事物的最後本質；阿納西買乃（*Anaximenes 588-524. B. C.*）以「氣」（*Aer*）為事物組成的原始本質。赫拉克里都斯（*Heraclitus, 544-524 B. C.*）以「火」（*Ignis*）為宇宙事物的最後本質。恩培德（*Empedocles 495-435 B. C.*），以「水、火、土、氣」（*Aqua, Ignis, Terra, Aer*）四元素為萬物組成的原始本質。〔此四元素藉著外在的「愛」（*Amor*）與「恨」（*Oidium*）的力量，由組合及分離現象，而組成宇宙萬物。——由此，阿納

撒哥拉斯 (Anaxagoras 500-428 B. C.) 也主張，宇宙萬物的組成，除有無數的種子外，還有理智性的原理存在，來安排各種子的組合與分離 (Principium intelligens et ordinans)]。〔註：此派是宇宙論的堯尼學派的思想，純物理主張，有的學者也把他们歸入大原子論系統。〕

(2)機械性原子論 (Atomismus Mechanicus)：此派是正式的原子學說 (Schola Atomistica)，其主張：宇宙萬物的組成，是由無數的原子，而原子是細小的粒子，其本性是不變的，永久的，與不可分的 (Atomis: Corpuscula immutabilia, divisibilia et aeterna)；衆多原子有同一性質，而原子與原子有形態的差錯，有的是圓形，有的是方形，也有的是三角形 (○□△……)，因而，每一個原子皆有伸延性 (Extensa)，能在無限的空間內 (Spatium) 永遠變動；藉著此原子與原子的偶然組合與分離，而產生出宇宙間的諸事萬物。陸西布 (Leucippus, about 450 B. C.) 及德茂克里都斯 (Democritus, 460-370 B. C.) 皆如此主張，認為宇宙萬物是由無數微粒的原子所聚合，原子是同性質，可伸張與不可分割的，由機械性的地方性變動 (Ex motu locali) 而偶然的集合配置，產生出「宇宙萬物」。

物體組成的原子學說，在哲學史上，被許多哲學家所贊成，如：

⊙艾比古士 (Epicurus about 342-271 B. C.)，便完全接納陸西布及德茂克里都斯的思想，也主張：「宇宙萬物是由實體性的原子和空隙二者組成的，原子的體積極小，人不能察覺，其

本身無空隙，絕對充實，不可滲透，也不可分割；其種類無數，大小不等，形狀不一，不生不滅的在迴旋運轉，找相似的原子以組成宇宙間的各种物體。

(二)陸克來修士 (Lucretius, 98-55 B. C.) 在他的「事物本性論」(De rerum natura) 的詩歌中也主張原子論的思想，並言：「宇宙萬物皆由原子相配而成，原子的本性是永遠的，不死不滅的，原子的配合是節節進化的，連人也是由原子進化而成，人的靈魂是精微及圓滑的小體，神祇也是由原子所組成。」

(三)加生地 (Gassendi, 1592-1655A. D.) 修正無神主義原子論的意見，並主張「原子是由天主所創造」，他認為：宇宙萬物所組成之元素是不可分的原子，原子的本性是不可分的微粒，有大小，形狀和重量。但原子不是永遠的，無限的，其活動也不是來自本身之動力，其原始之動力來自天主。

(四)笛卡兒 (Descartes 1596-1659A. A. D.) 雖承認部份的原子論思想，物體內有分子變動，但承認宇宙間有天主的創造力。換言之，天主在世界之始，創造了運動，藉運動之力，使物體互相關連而成萬物；物體本身沒有內在的變化，只有分子的變動，藉此物體有外在及地區的變動。(因此，有人稱笛卡兒屬於機械論。牛頓等也是此主張)。十九世紀的科學家賽棋及董交棋等 (As-echi et P. Tongiorgi) 等又重新主張原子論思想，董交棋更認為「在化學性元素中有不同的種

別存在」。二十世紀更有些人 (Büchner) 主張「宇宙萬物內除了物體的物質元素外，還有「性質與力量」存在 (Qualitates et Vires)，藉此，可以講解宇宙萬物的各種現象。因此，有人稱他們為動力性原子論，或溫和原子論。

B 動力學派 (Dynamismus)

動力學派，主張「物體組織的基本原理，是無擴延性實有或力量」。細分之，有以下各種思想：

- (1) 畢達格拉斯學派 (Pythagorismus) 主張：「宇宙萬物的基本元質是數目 (Numeros)，宇宙間的各種物體，由不同的數目而組成」，換言之，一定的數目組成一定的物體，某些數目形成某些事物；因為事物的區別來自不同的度量、秩序、比例等組合，而度量、秩序及比例皆是依「數」的比率而形成。故「數」是萬有之原。而一切數目皆由「單一」構成，故單一為數之始，然後再有奇數與偶數之別。——畢達哥拉斯及其門徒皆如此主張。

(2) 單子學派 (Monadismus)

(一) 單子派的代表人，是萊布尼茲，他主張：「宇宙物體的組成來自無數的單子 (Monas)，而單子的本質是動力的實體性原子，其本身是不可區分的；單子與單子是有分別的，單子的數目是無限的，但每個單子「沒有窗戶」。換言之，單子與單子間沒有交往與融合，彼此也不互相影響，但單子本身有內在的活動力，(此活動力來自創造的天主)，藉著神所安置的「預先調和」(Harm-

onia Praestabilita)，而發生宇宙萬物的組合作用。因此，單子被稱為「能活動的實體」，其活動的力量是「知覺」與「貪情」（願望）兩種功能（Perceptio et Appetitio），藉此，使各個獨立的單子（組成萬物的）產生調和作用。（註：單子的「預先調和」是來自創造主。換言之，一總單子皆是由天主所創造的（Omnes Monades a Deo creatae sunt），上主在創造單子之初，便在單子本身內，放置了「知覺」與「貪情」兩種動力，藉此，使單獨的各個單子，因內在的傾向，機械式的向同一目的預定調和。萊布尼茲認為礦物、植物及動物皆是如此組成的，所不同者，組成動物的單子該另有「感覺性」的知覺（Apperceptio），組成人靈魂的單子該具有「精神性的意識」知覺（Apperceptio Perfectionis）。而天主則是最高級的單子。（Monas Superma est Deus）】。

（二）吳爾福等（Wolff 1679-1754; Galluppi et Ubachs）主張：「宇宙物體是由單純實體集合而成」。單純實體是不可分的，無擴延性實體，為物體之基本元素；單純實體彼此不同，因而組成有區別的各种物體。單純物體本身有內在的動力，因而可以與其他單子有外在的聚合，而構成擴延性的物體；構造的過程由單純實體到微體，再到物體；然後再有物體的大小、形狀與地方性等依附性機械式變化。

（三）包斯高末奇（Baschovich, 1711-1787）接納單子論學說，但不贊成萊布尼茲的「單子有

知覺」的意見。也否定單子是無限的，但承認宇宙物體是由單純不可分的與非擴延性的單子組合而成，單子與單子之間有力的互相吸引與排斥性（*Actio reciproca: vis attractiva et repulsiva*），換言之，單子與單子之間有距離，而每個單子有吸引力及抗拒力，兩單子相距近，則單子互生抗力和不可穿越性。相距遠則生吸力，藉此而構成了宇宙萬物，也藉此現顯出物體的擴延性與空間的存在。

(四)康德（Kant, 1724-1804 A.D.）在他的「物理單子論」著作中，主張宇宙物體是由單子形成，單子為單純實體，沒有區分，但單子佔有空間，單子內有活動力，其本體有不可侵入性。換言之，單子本體之力，對自身有不可侵入的抗拒力量，對外有與其他單子相遇的聚合力量，由此形成了宇宙間各種物體。

(3)能力論者（*Energetismus*）的主張與動力論者相同，他們認為能力（*Energias*）是物體的組織原理，如奧斯瓦、杜哀等（*Ostwald 1853-1932, Duhem 1861-1916*）皆如此主張。他們認為物質可歸納於能量。換言之，物質乃凝固之能量，而能量為唯一存在的現實性實體。能量的現實表現是物體的擴延性、重量和質量。近代物理學家（*Schrodinger*）等主張，物體的組成應歸於磁力、電力與光波的變動（以太流動）。

C、形質學派（*Hylomorphismus*）

形質學派主張：宇宙物體的組成來自雙重原理 (*Ex duobus principijs*)，換言之，物體由兩個基本元素組成，一個是擴延性及接受性的根基 (*Radix extensionis et passivitatis*)；另一個是性質的及行動的根基 (*Radix Qualitatis et activitatis*)。一個被稱爲「第一物質」 (*Materia Prima*)，另一個被稱爲「自立體形式」 (*Forma Substantialis*)。主張此學說者，有下列各人：

(1) 柏拉圖 (*Plato*, 430-347 B. C.)：柏拉圖是首先倡導在物體內有雙重原理者 (*Duplex principium*)，柏氏認爲宇宙物體的組成來自不定性原理 (*Principium indeterminatum*)，此不定性原理接納確定性形式原理 (*Principium specificum, seu Forma Substantialis*)。換言之，物體組成的最初本質是不確定的，此不確定性本質，因確定性形式的限定而定型。

(2) 亞里士多德 (*Aristoteles*, 384-322 B. C.)，更詳細的講述此意見，他稱第一物質爲元質 (*Materia prima*)，是不被限定的潛能性原理 (*Principium indeterminatum et potentiale*)；稱形式 (*Forma*) 爲限定性的現實原理 (*Principium determinans specificum*)，因此，在希臘文被稱爲形質論 (*Hylemorphismus*)。其來源爲 *Hylé* (質料) 及 *Morpé* (形式)。或被稱爲雙重原理 (*Duplex principium*)。再者，第一物質被稱爲第一元質，是因爲與第二物質相區別，第二物質是自然性物體 (*Corpus Naturale*)；而形式被稱爲自立

體 (Forma-Substantialis)，是因為與依附性的形式相區別 (Forma-Accidentalisis)，如性質 (Qualitas)、與量度 (Quantitas) 等。因此，元質被稱為不限定性原理，事物的潛能性質有；形式被稱為種類性的限定原理——(Principium determinans et specificans)，藉此二原理——(事物的基本成份) 組合成宇宙的各種物體。

(3) 聖奧斯定 (S. Augustinus, 354-430A. D.)、聖多瑪斯 (S. Thomas 1224-1274 A. D.)，及其他士林哲學家 (Suarez, 1548-1617 A. D.)，對元質有不同的講法，但整體言，皆承認宇宙物體是由「元質及形式」兩個基礎原理所組成。

附 註

(1) 聖奧斯定在懺悔錄著作中，第十二卷、第六章曾言：「一大堆物質，沒有組織，看不見的，沒有一點形式 (元質)。此一大堆混沌，介於「無與有形式」的中間；不是虛無，也不成形，如物體的變化，從一個形式的變化，是通過不成形的東西，而不是通過虛無……沒有形式的渾沌，幾等於虛無，但它有接受形式的能力。」

(2) 聖多瑪斯主張：元質是純潛能 (Potentia pura)，在已沒有完成，故元質應和形式相合，才可存在。

(3) 斯高都斯認爲：元質沒有形式可以存在，但此元質是就沒有接受任何形式的立場言，有其本質的固有性。

(4) 蘇亞來士認爲：元質是本質及存在的有，元質由天主所造，有自己的本質，存在於合成的物體，否則，不能有實在的存有物。

(5) 一般人的疑問是，元質就「部份」性是一個潛能性實有，但就「存在」言，已有一個形式存在。雖然是一大堆，也是一個不定形式的混沌形式物質。

Ⅲ、解答問題的原理

爲解答「物體組織」的學題，有幾個「基本的概念」原理該先明白。

(1) 就物理哲學的立場解答「物體組織」學題，不該當採用科學性的物理或化學方法，因爲科學性的物理或化學等皆是研究事物的外在現象，組織成份的「多與少」問題 (*Corpora Majora et Minora*)，不注意事物組織中看不見的原理問題，而哲學所追求的正是經驗科學中所看不見的組織原理 (*Principia*)，換言之，由所經驗到的物質事件中，找尋組織性的最高原理。

(2) 就物理學家的意見，物體是由分子、原子、粒子、電子等單體所組成，宇宙間不同種類的各種物體，證明物體的基本性單元彼此間該有顏色、性質等種類的不同。

(3) 在物體內確實有自立體的本質變成有生命的物體 (食物因營養而變成爲生物的部份體)。或

者有生命的物體，因死亡等而變成無生命性物體等。

(4)物體的組成與變動，必有其實在的原因存在，因此，物體的組織與變動的現象，應依恃「因果定律」(Principium Causalitatis)講解之。

IV、解答問題

為解答物體的組成問題，我們採納亞里斯多德及士林哲學家所主張的「形質主義」(Hylomorphismus)之意見，贊同物體組成的第一原理，是由元質(Materia prima)及自立體之形式(Forma Substantialis)所組成。由此，我們說：物質組成的第一原理(Principia prima)，不是原子，也不是單子，而是元質與實體性形式。現分述如下：

A、原子不是物體組成的原理：

(I)機械原子論(Atomismus Mechanicus)亦名過激原子論，不能講解物體的性質(Natura Corporis)，不能講解物體衆多不同的種類(Multiplicitas specifica)，不能講解事物內的化學「結合力」(Affinitas chimica)，不能講解物體的力量(Vires)，不能講解物體的自立體統一性(Unitas substantialis)，也不能講解物體的擴延性之界限(Limitas extensionis)。故原子不是物體組成的原理。

(a)機械原子論不能講解物體的性質：機械原子論認為「物體的組織原理是原子，或是最微小的

粒子」，但原子或最小的粒子，皆是物質性個體，以物質性個體做爲物體的組成元素，而不是物體組成的最初原理，因爲物質體元素，無法講解一切物體的本性。

(b) 機械原子論不能講解物體之衆多不同的種類：機械原子論認爲原子皆是同性質的 (*Omnia ejusdem naturae*)，其組成衆物體，只有數目、形狀及變動的不同。事實上，宇宙間確有種類不同的衆多種物體，其種類差別的衆多物體絕不能只用同性質的原子，因數目、形狀與變動不同的原因所組成。

(c) 機械原子學派不能講解物體的化學結合性：機械原子論認爲「物體的組合是原子藉著地方變動 (*Motus localis*) 而形成」。但是「地方變動」的理由不足解釋物體組合的內在原因。換言之，物體組織的份子，或原子與原子，或粒子與粒子的相結合，彼此皆有一種化學性結合力量在，此結合性的化學結合力量，絕不是來自於地方變動的結果。

(d) 機械原子論不能講解物體的力量：機械原子論者認爲「物體除地方變動外，無任何性質」，但事實上，吾人由經驗獲得，在物體內有實在的力量存在 (*Vires*)，如物體的連續力與抗拒力等 (*Vis Cohesionis, Resistentiae*)，此物體的內在力量，絕不是來自原子的地方變動所形成。

(e) 機械原子論不能講解物體的自立體統一性，也不能講解物體擴延的界限性：機械原子論

主張：「物體的組成與消失，只是物體內原子成份的聚合及分散，此「聚合」與「分散」純是物體擴延性的增加或減少，由「地方變動」的原因所形成」。但事實上，吾人知道，每個單獨的自然物體是組成一個真實的自立體，其擴延是有界限的，此有界限的自立體 (Substantia) 與人爲的技術性物體或依附性的堆集性物體有區別，物體的統一性自立體絕不是藉「地方變動」之因，機械式所形成的份子之聚合所形成。換言之，原子藉地方變動之力，機械式的聚合與分散而形成物體的理由無法講解有界限的物質自立體的統一性 (Unitas substantialis)。

(II) 動力原子論 (Atomismus Dynamicus) (亦名緩和原子論) 不能講解物體的力量與性質 (Vires et Qualitates Corporum)：動力性緩和原子論認爲物體內有力量及性質存在，藉此可以講解宇宙萬物的各種現象。但此學說所產生的問題是：「物體內的力量及不同的性質，是由不同種類的原子，或是同種類的原子所組成」？若是物體內的原子是不同種類的原子，則動力性原子論無法講解，爲什麼原子是不同種類的，換言之，不同種類的原因何在？若物體組成的原子是同種類的，則動力性原子論又不能講解同種類的原子怎樣能生出物體內不同的力量與性質？

總結以上，原子不是組成事物的第一原理。

B、單子不是物體組成的原理 (動力學派)。

動力學派主張「物體組織的基本原理是無擴延性的實有或力量 (Entia inextensa, vel vi-

res)。」——但此學說不能講解自然物體的擴延性，不能講解自然物體與人爲技能性物體之區別點，不能講解自然物體間種類的區別，也不能講解力量本身的擴延。分述如下：

(a) 動力學派不能講解自然物體的擴延性：

動力學派認爲「物體是由無擴延性的實有或力量所組成，其擴延性只是人認識時的現象。」但事實上，我們知道無擴延性實有不可形成一個擴延性實有 (*Inextensum nequit formare extensum*)，而單子 (*Monades*) 本身雖是一個有力的實體，但單子與單子之間沒有交往與融合，故雖有力量的單子也不能組成有擴延性的物體。

(b) 動力學派不能講解自然物體與人爲的技能性物體之區別點：

動力學派認爲「物體的組成，是來自無擴延性的實有或力量」，但事實上，我們知道，單純的自然物體，是一個所組成的物體，或某個自然物體確實有其固有的活動 (*activitas*)，若自然物體只是純單子的聚集而成 (*aggregatio monadum*)，則自然性物體與人造的技能性物體沒有區別了。故此學理不正確。

(c) 動力學派不能講解自然物體間種類的區別：

動力學派主張「物體的組成，是來自無擴延性的實有或力量」。此意見無法講解自然物體間種類的不同。因爲，若單子與單子，或所有的單子皆是同一種類的，則無法講解如何能組成了衆多不

同種類的物體；若衆多單子不是同一種類的，則動力學派又缺乏單子不同種類的充足理由，換言之，衆多單子爲什麼不同種類，因何原理而形成？

(d) 動力學派不能講解力量本身的擴延：

動力學派認爲物體是由力量 (*Vires*) 所組成，但事實上，力量需要存在一個主體上 (*Aliquod subjectum*)，力量的活動也需要依附著具體的物體而行動。若動力學派只主張物體之組成是來自動力，則無法自圓其說，也不能講解力量是怎樣擴延的。

總之，由以上四點，無擴延性的單子絕不是物體組成的第一原理。

(c)、物體組織的第一原理是元質與自立體形式：

由原子論與動力單子論的學說的不正確，我們贊同形質論 (*Hylomorphismus*) 的主張。「物體是由元質及自立體形式組成的」。其理由，可從兩方面來證明：

- (一) 由自立體的變動證明 (*Ex Mutationibus Substantialibus*)。
- (二) 由物體的同—性及衆多性證明 (*Ex Unitate et Multiplicitate Corporum*) 細述如下：

(一) 由自立體的變動證明：

由事實經驗，我們得知宇宙間有自立體實物的變動 (*Mutationes substantiales*)，如無

生命之物變成有生命的物體，（無生命之食物變成有生命的身體），或由有生命的物體變成無生命的物體，（生物死亡而變化，樹木變成桌子等），如此，生命物與無生命物的變換，一定需要物體組成的元質與自立體之形式。其理由，自立體實物的變動不是創造（Creatio），而創造是由「無」到「有」，換言之，某物體以前已經有決定性的自立體存在，而後又變成另一種決定性的自立體存在（Determinatum），此兩種前後不同的自立體，是事物的自立性主體（Subjectum mutationis）變換，其變動的情形，是第一個自立性「實有」有潛能（Potentia）接納他種不同的現實性限定（Determinatio actualis）。此第一實有的性質，是 unlimited 主體（Subjectum indeterminatum），就潛能性言，可稱為物體存有之元質。

再者，自立體變動有兩個端點（Terminus），一個是起點（Terminus a quo），一個是終點（Terminus ad quem）；自立體變動的起始點是就元質已有的某限定言（Sub aliqua determinatione），自立體變動的終點，是就該元質被成爲另一個限定言（Sub alia determinatione）；此不同的前後限定（Diversa determinatio）不是來自元質本身，元質本身是潛能性的不限定（indeterminata），而是來自限定性的原理，即自立體的形式。由此，一個無生命物變化爲有生命物，一定需要一個新的自立體形式組合。若一個有生命物體變成一個無生命物，也需要另一個不同的自立體形式配合。

(二)由物體的同一性及衆多性證明：

由經驗獲得「兩個本質不同而互相對立的特有性(固有性) (Proprietates essentialiter oppositae) 必不是來自同一的原理」，事實上，我們在一個物體內也發現有兩個本質不同的特有性在相對立，此一特性，一個是物體的同一性 (Unitas)，另一個是物體的衆多性 (Multiplicitas)。同一性是事物的現實存有性 (Activitas)，為該事物的現實物體，而衆多性是事物的潛能被動性 (Passivitas)，為該事物有潛能被變動成別的事物體；此兩種特性絕不是由同一個原理 (Eodem principio) 所產生，應來自兩個本質不同的雙重原理 (Duplex principium)。一個是有潛能衆多性的元質，另一個同一現實性的自立體形式。

以上兩點，足以證明「物體組織的第一原理」該是元質與自立體形式。也因此我們贊同亞里斯多德及士林哲學家所主張的「形質論」是物體組織的第一原理。

第二節 論物質及形式之性質

在研究過元質及自立體形式的存在後，我們再進一步研究物質及形式的性質，其程序：

I、論元質與形式的本質。

II、論元質與形式的合一。

分述如下：

I、論物質與形式的本質 (De Essentia Materiae et Formae)

(A) 元質及自立體形式皆是不完整性自立體 (Substantia incompletae)，為明白此語的意義，先該明白兩個名詞的指意：

(a) 自立體 (Substantia) 的定義是「一個不需要依恃其他物體而自己存在者。」自立體的性質是一個有物體特性的主體。而物質 (Materia) 的意義是指一個有擴延及接納性的原理性實有，形式 (Forma) 的意義是指一個有性質及力量的原理性實有，此二者是組成物體的原理性的基本元素。

(b) 不完整性 (Incompletae)：「物質」與「形式」被稱為不完整的自立體，此「不完整性」是就完整性的物體存在言。換言之，「物質」或「形式」單獨的皆不可能成為某個具體性存在，二者必需互相配合才能組成一個完整的物體存有，其原因，「物質」及「形式」是兩個單獨份子式的組合元素，其單獨分離後，自己便無法具體存有，也無法轉變或行動，易言之，物質沒有廣度 (Quantitas)，有廣度的物質是因為與形式配合是為具體性物質；形式也沒有性質與力量 (Qualitas et vires)，有性質及力量的形式，是因為與物質合成是具體性的物質物，故二者的具體存在，必需互相配合。

(B) 元質及自立體形式如潛能與現實的互相存有，兩者的關係，一個是被限定，另一個是限

定 (Indeterminatum et determinatum)。

物質就其接納任何形式言，是一個不限定的潛能性 (Potentia) 實有，在物體的組成上，是部份性共同原理 (Comprincipium)，此部份原理因接納限定性「形式」原理而被限定 (Determinatum per determinationem)。而形式就限定物質言，是一個限定的現實性 (actus) 實有，在物體的組成上，也是部份性的共同原理，此部份原理因限定物質而與物質成爲一個具體性存在物。此形式不是物質的依附性實有，而是自立體的實有 (Substantialis)。

【註：以上二元素性的原理，不是人經驗感覺的對象物，也不是由人的感官所獲得者，而是純理性的產物 (Objectum intelligibile)，由人的理性所推究出的哲學性物體組成之基本原理】。

(C) 元質的意義與特性：(Natio et proprietates materiae primae)

元質的定義是「宇宙物體的首要及常存本體」(Primum et Permanens substratum rerum Corporearum)，依此本體 (Substratum) 才能有事物，在此本體上才能接納形式，藉此本體「動者」(Agens) 才能產生其他新物體。如同動者的火 (Ignis) 藉著本體性可使木材變爲灰炭。

元質的本性是潛能性原理，在物體內是與物體同一的，其分別點是就物體的「形式」言。再者

，元質本身不是擴延，其擴延性是在形式性的具體事物上，因此，元質有擴延的潛能性。（註：聖多瑪斯就此原理，否定無形的天使有元質性。）

(D) 自立體形式的意義 (*Natio Formae substantialis*)

形式的定義是元質的第一行動 (*Actus primus*)，形式被稱爲「行動」(*Actus*)，是因為形式是一個完成性定理，限定與區別 (*Specificans*) 元質的。再者，形式也是自立體性的定理 (*Principium substantiale*)。此定理可與實在物體分離而存在動者 (*Agens*) 的理想中，如人或木匠用木材做桌子以前，先在動者的思想中，有該桌子的形式存在。（而物質則無法與物體分離而存在）。

II、論物質與形式之合一 (*Unio Materiae et Formae*)

(A) 物質與形式如潛能與現實 (*Materia et Forma ut potentia et actus*)

如前所述，物質與形式皆是不完整的自立體，兩者相結合，才能組成一個完整的獨立物體 (*Corpus*)。此結合 (*Unio*) 是完全內在的結合，不是物體內物質份子的排列或組合 (*Unio absolute intrinseca, non juxtapositio vel interactio*)。由物質及形式的合成物，是由潛能與現實所合成，潛能性的物質與自立體性的形式合成一個實體，此二原理不是兩個全行動性的原理 (*non ex duobus actibus*)，而一個是被限制性接受的原理 (*Passive-determinatum*)

，另一個是限制性的行動原理 (*actus-determinans*)。二原理的結合，才有具體性的完整物體存在 (*Substantia Completa et Concreta*)。故物質及形式皆不是一個具體性的獨立實有，而是部份性的組合實有，此二者可稱為具體實有物的共同原理 (*Comprincipia veri entis*)。

再者，在具體實物的組織上，物質與形式是互相融合的 (*Complexum*)，其結合的情形，形成「種類」性的限定了物質 (*Forma specificat materiam*)，換言之，物質體因有了形式才成爲一個存在的具體物。是一個被種類特殊化 (限定) 的實有物 (*Determinatae speciei*)。同理，物質也個體性擒住了形式 (*Individuat Formam*)，也就是形式被物質具體化 (*Forma fit concreta a materia*)。物體因形式的個體 (*individualiter*) 性而限定了。

(B) 物質不能離開形式而分離性存在 (*Materia non potest existere Separatim a Forma*)。此學題是解答「物質離開了形式能否存在」的問題。——此問題的回答，士林哲學家的普遍意見：「就事實言，物質無形式是不能存在的」。

另一問題跟隨著產生了，「藉著天主的力量，物質離開形式能否存在？」問題的答案，有不同的講法，董斯高都士及其學派，與蘇亞來學派 (*Scotus et Schola Scottistica et Suareziana*) 等的回答是肯定的。「物質因天主之力可以離開形式而單獨存在」。但聖多瑪斯及其學派 (*Thomas et Thomistae*) 的回答是否定的。「物質因天主的功能，也不可以離開形式而存在

」。大多數的共同意見，是贊成聖多瑪斯的主張，回答也是否定的，即「物質因天主之力不能離開形式而存在」。其理由，是因為物質是一個未限定性的潛能性定理，其沒有自己本身的存在，或者，自己不是一個自立體性的完整實有，因此，天主也不能使一個本質是潛能性的實有，不藉任何事物配合而成爲現實性的實有，因爲一實有之本質是潛能又是現實，則是矛盾，而天主不做矛盾之事。正如聖多瑪斯所說：「天主不使矛盾的雙方並存」。

附註：

(1)士林哲學家認爲「元質與自立體形式」是由人的理性創造而來，換言之，先被創造出兩個物體組成的最高原理，才能推論出有具體性的組成事物。

「創造」完成後，物質才是一個存在實有，形式是藉著物體而轉變 (Transmutatio) 實現。物體的生成 (Generatio)，第一件需要的是元質 (Materia prima) 存在，此元質爲不定性原理，能接納各式各樣的不同形式。換言之，一種的物體可常在潛能狀態變動爲別樣事物，此變動的情況，是潛能性物質在接納新的形式。故形式的完成是來自元質的潛能性，其自己無法真的實現，其存有是與具體的存在物體一同存有。

此學理來自亞里斯多德的「自立體變動」 (Mutatio Substantialis) 的三原理，即物質、形式與缺少 (Materia, Forma, privatio)，其理由，物質 (Materia) 就本身言，是常久不

變的 (in se permanens) , 其變成某形態 (Statum) , 便需要該形態之形式, 故形式為該物質所缺少者, 若物質不缺少或不需要任何其他形式, 其本身也沒有接納其他形式的可能, 換言之, 該物質也不需要任何其他自立體的轉變。缺少 (Privatio) 是主體內形式之缺欠 (Carentia formae) , 此缺欠的意義, 是物體需要該形式存有, 以形成具體性事物。

(2) 亞里斯多德言:「認識元質的方法是藉類比方法」(Analogai Method) (phys. I. 7)。聖多瑪斯解釋說:元質在己是不可被認識的, 因為被認識的事物, 該是物質與自立體形式合成的。元質是形式之基礎, 為不限定性組成原理, 此原理是潛能性, 在實體事物變化之外, 但物體因此基本性而成為實體, 此「元質」是人的理性, 依類比方法 (Via Analogica) 獲得的。

(3) 亞里斯多德言:「元質在己什麼都不是, 不是量度, 不是其他事物, 因為物體皆是限定性的實有體」。(Met. VII)。

聖多瑪斯解釋說:「元質在己什麼皆不是, 不是實體, 不是量度, 也不是其他任何依附的實有」。(Met. VII lect.)。

第三節 論無機化合物

序言:

(1) 化合物的定義: 化合物是由眾多元素組成的物體, 此物體有其自己的固有性 (Proprietat-

es)，此固有性不純是衆多元素的固有性之組合，如水是氫和氧組成，而水的固有性，不是氫或氧之固有性。

化合物之無機性組合，普通言，是化學性組合物體；名爲「無機性」者，是有別於有生命的生物體，故亦稱爲無生命的物體。

化學性組合物的基本元素，已超過百餘個，這些元素的化學結合，組成了無機性的化學物體。

因此，元素的意義該是一種不可區分的基本物質單位（*Corpusculum specificè indivisibile*）

(2) 早期與中世紀的哲學家，多認爲物體組成的基本元素是水、火、土、氣，無機性化合物，皆是由此四種元素所組成。近代的哲學家認爲是原子等小粒子所組成的混合物，有新物體的固有性份子出現。

化合物，普通言分兩大類，即：有生命的與無生命的（*Corpora viventia et non viventia*），有生命的物體稱爲有機性化合物（*Mixta organica*），無生命的被稱爲無機性化合物（*mixta anorganica*），有機性化合物歸屬於有生命的生物學，（留後講解），今就無機性化合物講解如下：

化合物是否是一個真的自然性物體？（一個真的自立體）？或者只是衆元素的一個純依附性聚合？（*Mere aggregatio accidentia elementorum*）？換言之，元素怎樣在無機性化合物內

?是現實性存在或是潛能性質有? (Quomodo Manent elementa in mixto anorganico: in actu an in potentia?)

(A) 爲回答此學題，有以下各種不同的意見：

①原子學派與動力學派主張：合成物不是一個真正的自立性物體。因爲物體是原子或單子的純聚合體，因而物體的組成與消滅，只是元素的聚合與分散。

②當代物理學家及化學家也承認，合成物體與雜多份子的混合物，沒有本質的差別。兩者皆是元素的偶有性聚集，因爲化合物體的分解，除元素外，沒有別的東西存在。

③有些士林哲學家也贊同物理學家的主張，認爲無機物是元素性的聚合體，只是有生命的有機物體上有「形式與物質」的組合。但大多數的士林哲學家贊同亞里斯多德，及多瑪斯的主張，認爲化合物是一個真的自然物體，不是元素的依附性聚合物。也因此，否定元素在化合物內，不是現實性存在 (Elementa non in actu)，若元素爲現實性存在，則化合物便是純依附性的聚合物。

(B) 爲了容易講解此學題，該先明白此學題有關的幾個基本觀念：

①基本元素「現實」形式性存留在化合物內 (Elementa manent actu formaliter in mixto)：元素在合成物內，雖組成一個合成體，有該合成體的形態，但該元素仍保存著自己的獨立實體與自己的固有性，此基本元素被稱爲現實性 (actu) 存留在合成物體內，或合成物內的元

素是現實獨立狀態的。

⑤基本元素「純潛能性」存留在化合物內 (*Elementa manent in pura potentia*)：元素在合成物內組成某合成物，而該元素在合成物內，已不再有自己的個體及特性。換言之，該元素在合成物內，只是一種被限定性的純潛能狀態。

⑥基本元素「效能」性存留於化合物內 (*Elementa manent in virtute*)：元素在組合物體，組成某合成物，而該合成物的特性，與元素的特性相類似，換言之，元素在化合物內雖沒有其個體，但有其特性，即合成物內仍保有著各元素的特性，因此，合成物的不同特性，是來自各元素的不同特性，此元素在合成物體內，不是純潛能狀態的被限定而無能力，也不是現實性獨立存有，而是元素在合成物內發生其特性作用之近能力 (*In potentia proxima*)，使新合成物有新的特性，如核子組成的物體仍有核子的特性。此元素在組合物內，被稱為效能性存留。

(C) 哲學家的意見：

(一)原子學派與動力學派主張：「元素是現實形式性 (*actu formaliter*) 個體獨立的存在合成體內。」(阿拉伯哲學家 *Averoes* 及 *Avicenna* 也如此主張。)

(二)士林哲學家分三派：

①少數當代哲學家主張：元素是現實性 (*actu formaliter*) 存在合成體內，而每一個元素

在合成體內，仍保有著自己的形式 (Forma) 獨立體。 (Descogs et Sehaaf)。

② 士林哲學的大亞爾伯，保納文都拉，斯高都士等都主張：元素在合成體內是現實性存有 (Actu formaliter)，但也主張有合成物的新形式存在，因此被人稱爲「多種形式論」 (Pluralitas formarum)。

③ 多瑪斯及蘇亞來士，及近代多數的士林哲學家皆主張：元素在合成體內是一個同一性的自立體形式。 (Unitas formae substantialis)。故元素在合成體內不是現實性存在，不是純潛能存在，而是效能性存在著 (Elementa virtualiter manent in ente composito)。

(D) 士林哲學的意見

- (1) 無機化合物是存在的，其本身是一個自然性物體，不是元素的純依附性的聚合體。
- (2) 元素在合成體內，不是現實形式性存在。
- (3) 元素在合成物體內，不是純潛能性存在。
- (4) 元素在合成體內，是效能性存在。

其理由，分述如下：

(1) 無機化合物，其本身是一個自然性物體，不是元素的純依附性聚合體。 (Anorganica mixta sunt vera corpora naturalia, non mera aggregata accidentalia elementorum)

：由事實得知，一個合成的物體，有自己的固有性 (*Proprias qualitates*) 此固有性絕不是各元素特性的聚合總彙。因為一個新物體的形成，也不是各元素的純依附性聚合。如①原子 (*Atom*)，依物理哲學家的觀點，是一個小的微體，其本身有形態、重量、顏色、動能等。若將氫原子 (*Atom H*) 的特性分析，絕不是小於原子的質子 (*Praton*) 或電子 (*Electron*) 的特性之聚合物，氫原子的形態及性能，皆有別的質子及電子的形態與性能。

②再者，由原子組成的分子 (*Molecula*) 也是一個自立性實體，有其固有的新特性。如水是氫與氧 (H_2O) 所組成，有水的固有特性；而水不是氫二與氧一的純聚合 (*Aggregatio*) (因為聚合的意義是數物體連合而未形成新物體)，水的特性，與氫的特性不同，與氧的特性不同，也與氫加氧聚合在一齊的特性不同。因新的合成物有該物的恆久固有性。

③再次，如結晶體 (*Crystalum*) 是一個自然物體，有其結晶的同一性，也有結晶體的特性，如鹽是一個結晶體 (*Sal*)，其組成的元素是氯與鈉 ($NaCl$)，鹽是一個自然性物體，有鹽的特性，而氯 (*Cl*) 是一種氣體，有毒，傷害肺部，而鈉 (*Na*) 是一類白色金屬，有分解水的作用，合成的鹽則沒有這兩種功能特性，而鹽的功能特性，是調味，與保存食物等。

由以上三點，證明無機性化合物，是一個自然性物體，不是元素的純依附性聚合體。

④元素在合成體內不是現實形式性存在 (*Elementa in mixto non actu formaliter ma-*

ment)：由事實知道，一個物體有其固有的形式與本質，若元素在合成體內是現實性 (Actu formaliter) 個體形式存在，則合成體內含有衆多的實有體，因為每一個形式一定存在於每一個實有物上 (Plures formae = plura entia)，如此合成體便不是一個自立性實體物，而是衆多物的依附性聚合物，而聚合物各獨立元素有不同的獨立特性，便不可能組成新物體存在了。如米與沙子堆在一起。再者，一個自立體獨立實體，同時又是衆多個自立獨立實體；則更不可能，相反同一律的矛盾現象，因為一個東西同時在同一自立體 (Substantialiter) 觀點上，是一又是多。故元素在合成體內絕不是現實性式存在。

(3) 元素在合成物內不是純潛能性存在 (Elementa in mixto manent non in pura potentia)：由事實知道，元素在合成物內不是居於純潛能狀態，因為處於純潛能狀態的元素，是該元素無任何限定性，能接納任何形式的「特殊」(Specificatio) 性的限定，換言之，該元素在合成物內能變成任何其他物體，如樹木可成爲灰，可能爲水，也可成爲金屬等。但事實上，元素不能接納本質以外的其他不同的形式合成其物體，如定量氫氧的元素只能成爲水，而不能成爲金屬物。故元素在合成物內絕不是純潛能式。

(4) 元素在合成物內是效能性存在 (Elementa in mixto manent in virtute)：

由事實得知，合成物的特性來自元素的特性，或者，物體間彼此不同，由於組成該物體的元素

不同，故元素是形成合成物的必要條件。再者，合成物的分解，可以找出組成該物體的基本元素，此「元素之本質 (Essentia)」是使某事物成爲該事物，或元素之本質特性，是使該事物特性存有之條件。由此，我們可結論說，元素在合成物內是「效能一性存在 (Virtualiter manent)」，此效能性是促成合成物的有效能力，也是完成合成物存有之接近能力 (Potentia proxima)。由以數點，我們結論說，元素在合成物內，非純潛能性存在，也非現實性存在，而是效能性存在。

總結：撮要

由以上三節，我們可以將此章「物體的組織」結論說：物體是一個由物質與形式合成的自立體，在空間與時間內有量度。

其要點：

壹、論物質及形式存在：

A、論物體的組成原理。

有三種不同的意見

(1) 原子學派：機械原子論：原子與地方性變動是組成物體的原理。

動力原子論：原子與力量是組成物體的原理。

(2) 動力學派：主張無擴延性的單子與行動是組成物體的原理。

(3)形質論：元素與自立體形式是組成物體的原則。

B、原子學派的學理不能成立，其原因：

(1)若原子是機械的，則不能講解下列問題：

①不能普遍的講解物體的本性。

②不能講解物體不同種類的衆多性。

③不能講解物體元素的化學結合力。

④不能講解物體的力量。

⑤不能講解物體的自立體同一性。

(2)若原子是動力的則不能講解在原子本身內，有不同種類之力量之區別。

C、動力學派的學理不能成立，其原因：

①不能講解物體的擴延性。

②不能講解自然物體，與人爲技能物體的區別。

③不能講解自然物體的種類區別。

④不能講解力量的擴延道理。

D、形質論的學理被接納，其原因：

①可以講解物體的實體改變，其情形，物體的物質部份在變動中存留 (*Materia-Subiectum mutatonis*)；物質的形式部份則被變動 (*Forma mutari*)。

②可以講解物體組成的同一性及衆多性。

貳、論物質及形式之性質

(1)物質與形式「相似實體」(*Quasi Substantiae*)而非真的實體，分開言，兩個皆是不完整的實體。物質是潛能性原理，事物的原始實質接納形式者，在任何變動中，皆與變動的實體同一。形式是物質的第一行動 (*Actus primus*)，為現實自立體性的原理，限定物質者。

(2)物質與形式合一，形成一個真正的單獨實體，此實體被稱為獨立體 (*Suppositum*)；獨立體內的「種類」性特別原理 (*Principium specificationis*)是形式，獨立體的個體原理 (*Principium individuationis*)是物質 (*materia*)。此物質非純物質 (*Mere materia*)。而是被限定有擴延的物質。

參、論無機合成物

(1)無機合成物的意義，是一物體由衆多元素合成，合成體的物性與元素的特性不同。組成物體的元素，是一個不再區分的特殊小單位 (基本單位)。

(2)為講解合成物的性質，與元素在合成物內的情形，哲學家有不同的意見：

①原子論、動力論及某些物理學家與化學家認為「物體完全是元素的純聚合 (Mera Aggregata) 」，故元素在合成物內，是現實形式存在。

②有些士林哲學家主張：合成物是一個真的實體物，但主張元素在合成體內，是現實形式性存在。持此主張者又有兩派：一派主張元素在合成體內，是單純現實性存在著，另一派主張元素在合成體內，除了個體單純現實性存在外，並組成合成體的現實形式體。

③多瑪斯及多數的士林哲學家主張：合成體是一個真正的實體物 (Substantia vere una) ，而元素在合成物內，是效能性存在著。

C、合成體的性質，確實是一個真實自立體，此真實體有自己的特性，此特性與合成體的元素之特性不相同，如：原子、分子、及結晶體等。

因此，此學題的結論是：「合成體是一個真的自立性實體，合成體組成的元素，不是現實形式性存在，因為，若元素在合成體內是現實形式性存在，元素便成爲一個單個的獨立體，則有多少元素便有多少單個體，事實上，一個自然性質體不可能在同時同觀點上，是一個實體，又是衆多實體，否則，其矛盾現象相反同一定律。故元素在合成體內，是效能性存在，因為，由合成物分解出的元素皆是固定性的。換言之，某些元素組成某合成物，某些元素的特性，形成某合成物的特性，故元素在合成物內是效能性的存在著。

參 考 文 獻

1. Plato: In Philebo 276; In Timaeo 49-52.
2. Aristoteles: Phys; I. 4; I. 9, 192a; I. 7, 1906.
Metp; I. 3-4, 8; VII. 3, 1039a; VII. 13, 1039a.
3. Agustinus: Conf. VII. 6.
4. Thomas Aquinas: ① S. T: I. 17, 1; 76;
② C. G: II. 39-41, 54, 58 70.
③ De Pot: 3. 9;
④ De Ver. 13, 14.
⑤ Opusc: De Generatione et Conceptione.
De Principiis Naturae.
De Mixtione elementorum.
5. Donat: Cosmologia. Innsbruck.
6. P. Descogs: Essai Critique Sur l'hylémorphisme. Paris.

第二篇 生物學(BIOLOGIA)：論有機物

導言

(一) 宇宙間的物體分爲無機物與有機物兩大類。普通言，無機物是沒有生命的物體，有機物是有生命的物體，無生命的無機物體，我們於上篇已經討論過，此篇，我們就有生命的有機物體講論於下：

有生命的物體，具體言，是物體內有生命。有生命的物體含有兩個基本元素，一是物體部份，一是生命元素。生物物體就純物體言，是物質性，含有物理及化學性元素；就生命言，是生物的限定形式，二者合成是一個有生命的實有物。此問題便是我們此篇所要討論的學題，我們稱此爲生物哲學。

生物學分兩種，一是經驗生物學(Biologia Experimentalis)，一是哲學生物學(Biologia Philosophica)。經驗生物學就具體的生物研究生物的實體現象，如研究生物內部組織的生產解剖學(Anatomia)，研究生物動態的形態學(Morphologia)，研究生物生理官能的生

理學 (Physiologia) 等，而哲學生物學是研究生物現象的近原因與生命的最高原理。如：生命的本質 (Intima Essentia)，生命的功能 (Functiones)，生命的原理 (Principium)，生命的根原 (Origo)，及生命的終結 (Finis) 等。由此，就生物學的物质對象 (Objectum Materiale) 言，兩種生物學所研究的是同一實體——生命物體；就生物學的形式對象 (Objectum Formale) 言，則兩者完全不同。相連著兩種學科所研究的方法也不一樣，經驗生物學所用的方法，是人感官的親身感覺經驗 (Experimentia)，而哲學生物學所用的方法是人「理智」透過感覺的生物現象追究高層的原理 (Ratiocinium)。

(二) 哲學生物學是透過生物學的現象而研究生命的原理，故生物學的哲學性講解以前，該先知道「經驗生物學的簡單現象與基本概念」——生物實有基本特性。

由事實經驗，清楚的知道，有生物與無生物的分別點：「有生物可以自動，無生物只能被動」。因此，無生命的物體，自己絕對無能自己改變自己，或自己變動自己，其行動與息止皆需依恃外在的力量。而有生命的物體能夠自己變動自己，其變動有內在的變動與外在的變動兩種。生物內在的變動，如營養、生長與繁殖等；(此等功能動植物皆有)。生物外在的變動，如動物的地方性移動等。因此現象，生物被稱為可自動的物體，無生物是不能自動的物體，生命是在變動中。

(三) 生物的現象：

生物實有的現象可經兩方面研究；即生物的組織與生物的活動。

(1) 生物的組織 (*Structura*) : 生物是一個實體，其本身含有部份性的所謂器官 (*Organa*)，此實體內的各器官，彼此間相連合而組成一個完整的生物實體，故生物有兩種固有性，即器官性 (*Organitas*) 及相連性 (*Continuitas*)。

生物學的器官，就植物言，有根、莖、葉……等。就動物言，則有心、肝、胃……等。生物因這些器官的組織稱為有機物體 (*Viventia Organismi*)，也因此，凡有機體有相連接的同一次性 (*Unitas*)。再者，有機物的生命，若沒有本體上的各種官能相連組合，則生命也不可能在此物實體上生活。

(2) 生物的活動 (*Activitas*) : ..

生物在身體內的活動，有自發的 (*Spontaneitas*) 與內在的 (*Immensitas*) 兩種情形，生物在身體的自發性活動，是生物在體內自動的變動自己 (*Vivens movet seipsum*)；生物的「內在」性活動，是生物的活動由自身發出，而活動的結果，仍保留在自己身中，如生物的營養作用 (*Vivens in operationibus suis perficit seipsum*)。此生物兩種特性，就生物的組成言，皆是驅向同一目的，為生物整體的益處。

(四) 由經驗科學分辨有機物與無機物之區別：

(1) 由化學成份言 (生化 Biochimica)，有機物與無機物組成元素的數目不一樣，無機物組織的基本元素約兩三種；而有機物組織的元素，則超過四種以上。如 (氫、氧、碳、鈉：H、O、C、N……等)。再者，有機生物的組織也較複雜而完善，無機物組合較簡單。

(2) 就胚胎學言 (Embryologia)，有機生物來源自同類的生物胚胎，其胚胎的生長發展有一定的限度，其體積也有一定的限度；而無機物則沒有體積的限度，可以無限制的增加外在成份，其體積量度也可以無限的擴張。

(3) 就病理學言 (Pathologia)；有機生物能生病，其病症影響身體器官，也影響生物的整個體。而無機物則沒有生病的現象。

(4) 就解剖學言：有機生物有以下的現象：

① 細胞 (Cellula)：細胞是生物的最小部份物，而細胞可以在有機生物體內生長發展。

② 由細胞的組合，有機生物體內產生組織細胞網 (Texturae)，而無機物則沒有此現象。

③ 由不同細胞網組成的器官，則各器官有各種不同的功能作用，而無機物則無此現象。

④ 由各器官組合的有機體，則是一個完整的生物實體，有完整的生活系統組織，如呼吸、消化、營養、增長等現象，而無機物則無此現象。

(5) 就生理學言 (Physiologia)，有機生物，除了因內部器官能營養生長外，還可以繁殖，

傳生下一代，而無機物則無此現象。

由以上五點，足可證明，有機生物與無機物體的區別完全不同，有機生物的特性是 a. 組織系統，b. 感應性，c. 新陳代謝——營養作用，d. 生長與繁殖，e. 整體性，而無機物則無之。

(四) 生命的等級：

生命是生物的特性，生物因生命而自動自成；生命在生物內，其現象有三種：即生長生命、感覺生命、與理性生命。

生長生命 (*Vita Vegetativa*)，亦名植物生命，無感覺生命的優長，更低於理性生命。就生命分三級言，生長生命是最下級的，感覺生命 (*Vita Sensitiva*) 是中級的，理性生命 (*Vita Intellectiva*) 是上級的。

理性生命，就士林哲學言，亦分三種，即人性的理性生命，天使的理性生命，及神的理性生命。理性生命的功能，包含着生長生命及感覺生命，而天使與神的理性生命，只有理性生命，沒有生長生命及感覺生命，（因為天使與神沒有「身體」的條件）。所有的生命皆有一個共同的特點，有「內在性活動」(*Immanentia actionis*)，小自植物種子的生長、大至人的理性活動。

生物的營養及理性的思考，雖皆是生物的內在性活動，其差別點則不同；生物的營養是因著外在的食物來完成自己，如植物完全屬於外在的營養物，動物除屬於外在營養物外，還可以自己移動

，而人除了食物的營養及地方性的移動外，更有內在的思考活動，因此，生命的特性被稱爲「內在的活動」。

(六)生命的現象：

生物的研究，平常從兩方面着手，即(a)由生物的活動(Activitas)，(b)由生物的實體(Substantia)，因此，生命的講解，也可以就此兩途徑：生命的活動與生命實體研究。

生命就活動言，(Vita ut activitas)，使物體成爲生物，生物因生命而「自動」。

生命就實體言，(Vita ut substantia)，使物體成爲生物，生物的活動因「生命的實體」而發生。

經驗生物學研究的對象，偏重於生物的生命活動，及生物的構造組織。

哲學生物學研究的對象，偏重於生物的生命實體，與生命現象的原理。

因此，有人言，生物的實體是生命的第一級活動。生命的活動是生命的第二級活動。

換言之，我們生物哲學所研究的題材，是從生命的現象到生命的原理(A phenomenis ad principium vitae)，其實質是生命的現象與生物實體。其段落分兩章：

第一章 論生命的現象(生命的第二級活動)。

第二章 論生物實體(生命的第一級活動)。

第一章 論生命的現象（生命的第二級活動）

此章專論生物的生長生命及動物的感覺生命，理性生命於哲學、心理學中講論。

第一節 論生長生命的現象

I. 生長生命的官能 (*Functiones vitae vegetativae*)

生長生命亦名植物性生命，此生命的現象是有機物實體，因生命存在而能自己營養、生長與繁殖。

生長生命可從兩方面觀察之，即由(a)生物的官能作用 (*Functiones*)，與(b)有官能的主體 (*Subiectum*) 研究之。

生長的官能作用有三種，即營養 (*Nutritio*)，生長 (*Augmentum*) 與繁殖 (*Reproductio*)，分述如下：

A. 營養 (*Nutritio*)

營養的意義：生物的官能作用，或各器官的綜合成果，藉此成果，有機物體接納外在的食物，並將食物變成自己的實體。

營養的官能效果，表現出化學性的組合，此組合性與無機物的化合性組合不同；無機物化學性

組合的元素有區別性，元素能組成某物體，仍可由某物體分解出來；而有機物化學性組合的元素能組合生物體，該元素已被該物體同化作用 (*Assimilatio*) 而成爲該生物的實體。無機物的元素組成某物體，該元素仍是無機物體：有機物的元素組成某生物體，該元素由無生命變成有生命的實體。再者，無機物接納外在元素的組合後，其本身可變成另一物體，有機生物接納外在元素時，其本身不改變，仍是該生物。

營養作用有下列情形：

(a) 接納食物 (*Receptio alimenti*)：植物性生命，藉着樹根在地下吸收養料與水份，藉着葉子及葉綠素作用吸收氣體。而動物的營養作用，是藉着飲食。

(b) 呼吸作用 (*Respiratio*)：植物與動物都需要氣體形成呼吸作用，而人是吸收氧氣吐氮酸氣；植物則是吸收氮酸氣吐氧氣。

(c) 循環系統 (*Circulatio*)：植物的循環系統是藉着本體的纖維作用，而動物的循環系統是藉着本體的血液在血脈內循環。

(d) 同化作用 (*Assimilatio*)：動植物皆可以將外在的養料食物納入本體而變成有生命的有機本體，並使本體生長。

B · 生長 (*Augmentum*)

生長的意義是生物的官能作用，有機物體因營養的效果而生長、增大，其擴延度有該生物的一
定限度。（而無機物體可因無限制的元素增加，而組成無限定的龐大物）。

生長的官能有以下兩種情形：

(a) 胚胎發育 (*Evolutio Embryonis*)：現在的生物學家皆承認生物是由胚胎發育而成，其
生長過程，由胚胎成形；形體的生長，由小到大，由大到老，由老而凋零。

(b) 細胞的成長：*(Strictum augmentum Cellularum)*：細胞因分裂增長而成為一個完整
的生物體，細胞的體積雖小，但構造複雜，細胞的本體內含有生物的各種官能，可藉着外在的營養
發展自己。一個有生命的物體含有衆多的細胞，而每個活的細胞，非為自己單個獨立，而為整體生
活，使整體發育與成長。故細胞在整體內不是無機物的部份性排列，而是生物生長的核心動力，有
機物生活存有的基本要素。

C 繁殖：*(Reproductio)*

繁殖亦名生育 (*Generatio*) 是生物的第三個生活功能，其意義是生物生長到一定的程度，
便有生殖下一代的能力，故繁殖的定義是「生物由自己的身體產生出另一個與自己同種類的小生物
」。

繁殖的方法有三種，即：單細胞分裂，一性生殖與陰陽相配。單細胞分裂是生物最簡單的繁殖

，如植物孢子的萌芽生出新個體；一性生殖是低等生物的自身分裂，普通言，將自身分成兩半，各自成爲一個新個體，如動物的草履蟲；陰陽相配是生物最普遍的繁殖方法，植物的雌雄同蕊，動物的陰陽交合，皆可繁殖出同種類的下一代。

Ⅱ·由此，產生以下各問題：

- (1) 生長生命的官能是三個？或是更多或更少？
- (2) 植物是否有生長生命？
- (3) 除植物與動物外，是否有別的物體有生長生命？
- (4) 植物是否有感覺生命？

爲解答以上四問題，有下列各種意見：

(一) 回答第一問題「生長生命是否只有三種官能？」——有不同的回答：(1) 有些哲學家認爲「生長生命只有兩種官能——即營養與繁殖」。(2) 士林哲學家公共的意見是「生長生命有三種官能，即「營養、生長與繁殖」。其理由，官能 (Functiones) 的不同可由官能的行爲 (Actus) 所區分，換言之，每一種官能有其固有的特別行動；一行動與另一行動的不同，是表現出發出行動的官能不同。而有機生物的「營養」與「增長」是兩種不同的行動，發出營養與增長的官能也該當有兩種。再者，營養是生物的同化作用，接納外物變爲自己的實體，增長是生物體的加大，依附性 (Ac-

cidentalialia) 變化；而有些生物在某種狀態時有營養作用，而無增長行動，雖然營養與增長有內在的連帶性。故生長生命除營養與繁殖外，亦有生長功能。

(二) 回答第二問題「植物是否有生長生命？」也有不同的意見，笛卡兒等認為植物沒有生長生命，換言之；植物不是生長而只是純機械性組合。士林哲學家及大多數的哲學家皆認為植物有生長生命。

(三) 回答第三問題「除動植物外，是否其他物體有生長生命？」——有些生物學家認為「水晶等結晶體有生長生命」，但所有的哲學家皆否認「水晶等結晶體有生長生命」，換言之，除動植物外，其他物體沒有生長生命。

(四) 回答第四問題「植物是否有感覺生命」？——有些哲學家認為「植物有感覺生命」，持此主張的被稱為汎心理主義 (Pampsychismus)，早期的希臘哲學家便有持此主張者，如堯尼加學派及斯多亞學派 (Schola Ionica et Schola Stoica) 等，堯尼加學派主張「萬物有生命論」 (Hylozoismus)，以為宇宙萬物的本體皆有生命感覺，因此，泰萊士 (Thales. 640-547 B. C.) 主張水為有生命之物，為一切物體的本質。斯多亞學派的創始人是芝諾 (Zeno. 340-264 B. C.)，其學理帶有汎神論的思想，以為宇宙萬物是統一的，皆受同一律支配，因此，動植物沒有區別，其實質是一樣的。在文藝復興時期，有些汎心理學家如 Paracelsus Jordanus Bruno, Th.

Companella等，皆持此主張。近代哲學家萊布尼茲 (Leibniz 1646-1725 A. D.) 主張單子論 (Monadismus) 認爲一切物體皆是單子的合成，而單子的性質是動力的，對外有抵抗力，對內有接納性 (Perceptiones)，因此物體在感覺下可以伸張。十九世紀，有些一元論及汎神主義者，認爲宇宙萬物皆是同一類的，而且萬物與神是同體同質的，換言之，萬物是有生命有感覺的，當代的汎心理學家如 Schopenaur, Hartmann 及一些生物哲學家等主張在植物的生命現象中，可以看出生物的「目的性、反抗性、及忿怒性」等狀態，因此，皆主張植物有感覺生命。

士林哲學派的哲學家皆主張，植物沒有感覺生命，只有生長生命，因此，我們主張如下：

A、結晶體沒有生長生命。

B、植物是真的生活體。

C、植物沒有感覺生命。

其理由：

A、結晶體沒有生長生命：

若結晶體有生長生命，則結晶體該有生物的兩種固有的特性，即生物的內部結構組織，與生物的營養及生長的官能。

事實上，結晶體沒有這種生物的組織與官能，故結晶體絕不是有生命的有機物體。事實上，結

晶體的組織構造是「幾何」式 (Geometrica) 的份子性排列，而非由不同器官的和諧性組合。再者，結晶體沒有生物的官能，結晶體不能自己營養自己，也不能因營養的功能，接納外在食物使自已生長壯大，故結晶體絕對沒有生命。

B、植物是真的生活體：

生活體的特徵是：生物有生命性的生活官能，此官能使物體能有自己內在的功能，如營養、生長及物體營養與生長行動的過程，與內部的功能作用。

事實證明，植物有以上的生活現象，故植物絕對是真的生活有機體。

C、植物沒有感覺生命：

若植物有感覺生命，則植物該有感覺生物的要緊器官，與感覺生物的地方性變動。

事實上，植物沒有感覺生物各種要緊器官，而所有的植物也沒有自己改換處所的能力，故植物沒有感覺生命。

再者，若植物有感覺生命，對外在的事物，若為自己有利益的，該以行動去追求，對某些為自己有害的事物，會以行動去逃避，而事實上，植物皆不可能以行動去追求或逃避。如果植物有感覺生命，而缺少感覺生物的主要器官與行動，則相反感覺生命的本性，故植物絕對沒有感覺生命。

第二節 論感覺生命的現象

第一章 論生命的現象

I·感覺生命的官能

(1) 感覺

(a) 感覺生命：感覺生命的意義是言「生物因感覺官能而能感受 (Percipere) · 欲求 (Appetitum) · 與追逐所感覺的事物」。

感覺生命有三種要素即：①知覺的認識 (Cognitio) · ②心情的傾向 (Tendentia) · ③對象的追求 (Consequisitio vel Acquisitio objectorum)。因此，感覺生命的對象，該是可感覺的具體性物質事體。

(b) 感覺生物對「對象的追求」，是藉著「地方變動」(Motus Localis) · 因此，感覺生命也被人稱為關係生命 (Vita relationis) · 依哲學家的共同意見，感覺生命只在動物內找到，換言之，只有理性動物的人，與非理性動物的禽獸、魚虫等有感覺生命。

(c) 感覺生命的活動是藉著生物的官能 (Facultates) 或行動的能力 (Potentias) · 此官能行動是生物活動的第二種原理 (Principium proximum) · (生物活動的第一原理是生命，有生命才有官能活動的能力)。感覺生命的官能有三種，即：①感官 (Sensus) ②欲求 (Appetitus) · ③及活動器官 (Facultas locomotiva) · 生物因感官而能認識，因欲求而傾慕所認識的對象，因器官活動而變動地方追求所欲求的事物。

(2) 感官 (Sensus)

感官是生物的器官，生物因感官功能接納外在的單獨物體，細講如下：

(a) 官能 (Facultas)：是生物活動的較近原理 (Principium Proximum)，生物因器官「官能」作用，才有感覺活動。生物活動的較遠原理是生命。

(b) 器官 (Organica)：是組成生物的部份性組織體，其本身沒有作用，是生物活動功能的所在地，生物因「器官的功能」而活動或接納外物。

(c) 接納 (Percipere)：生物感覺器官的功能作用是接納外物，感覺官能不同，其所接納的對象也不一樣，換言之，各器官有各器官的功能作用。生物的感覺作用與生物的欲望及移動不同。

(d) 單獨事物：感覺作用是接納外在的具體性事物，而不能接納普遍性原理；感官的種類不同，感官感覺的對象也殊異，換言之，每一感官，感覺只能接納它固有的具體性對象事物，故單獨事物是感官能感覺的對象。而抽象性普遍原理，或天主及神鬼的認識，是藉著理性的認識作用。

(3) 生物的官能分接納官能及重生官能兩種：

① 接納官能 (Sensus Perceptivus) 亦名生物的外在官能 (Sensus externi)：共有五種，即：視覺、聽覺、嗅覺、味覺、與觸覺 (Visus, Auditus, Gustus, Odoratus, Tactus)，此五種官能亦名外五官；被稱為外，因為此五種官能作用的對象是外在的事物 (Objecta ext-

erna)，並且各官能作用皆有外在的器官 (Organa Externa)。此五種官能，不是每一種生物皆俱備的，有的動物只有二種或三種，甚至低等動物只有一種觸覺功能，而普通的動物多有此五種官能活動。

②重生官能 (Sensus Reproductivi)，重生官能亦名內在官能，是生物因感官接納外在的事物後，在生物的感覺上，產生「感應」作用，而高等生物的內在感覺可產生四種不同的作用，此四種內在作用，被人稱為內四官，此四種官能將感官接納後的事物再發生內在的感應，其名稱為：綜合、想像、記憶、及估量。(Sensus Communis, Phantasia, Memoria, Aestimativa) 分述如下：

①綜合官能 (Sensus Communis)：綜合官能是希臘大哲學家亞里斯多德所創的，其理由，生物因外在感官接納外在事物，對同一事物，各官能所接納的重點不同，而生物的內在官能，將各官能所接納的感應綜合一齊，而產生綜合感應，感覺出外在事物是何物品。

②想像 (Phantasia)：像是生物將過去的感官所經歷的「感應」再加以分解或組合。換言之，生物將從前感官感覺所留下的印像事物，重新加以改變或組合，而成為自己內心的新事物。

③記憶 (Memoria)：記憶是內在官能，是生物將感官所感應過的事物，再重新有內在的感應，普通言，將過去所經歷過的事物回憶起來。

①估量 (Aestimativa)：生物由內心的感覺，知道外在感官所感應的事物，對自己有益或有害，事物因此內在感應，可追逐爲自己有益的外在事物，或逃避爲自己有害的外在事物。

估量的內在官能，較高級的動物皆俱有，如對食物的找尋，生命的保護，種族的延續，及合羣性生活等。

以上四種被稱爲生物的重生官能，因爲生物藉外五官，先有接納作用的內在「感應」，生物再將此感應加以改造而產生，故曰「重生」(Reproductio)，產生此「重生」作用的內在官能，稱爲重生官能。

Ⅱ·由以上各點，學者的共同意見，是動物內有感覺生命，而沒有理性生命。但哲學家們對動物生命的性質，產生下列問題：

1 動物是否有感覺生命？或只是純機械性反應？

2 動物除有感覺生命外，是否有理性生命？

對以上兩問題，哲學家有不同的主張：

(一)第一問題：笛卡兒等認爲動物的一切活動，皆是機械式的活動，其活動之源來自外界刺激的本性自然反應，其反應是純機械性的。其理由，宇宙萬物只有兩種，物質性質有與精神性質有，物質性質有是物質擴延性與變動性的物體，精神性質有是思想認識的物體，故生物除了人以外，皆

沒有非物質性的精神性生命。動物與植物的一切活動皆是機械式的動。

(二)第二問題：早期的希臘哲學家，有人主張一切物體都有靈性，當代的一些唯物生物學家認為動物與人沒有任何差別，有些動物也有理性。

(三)亞里斯多德、聖多瑪斯，及士林哲學家，和多數的生物學家及心理學家皆主張在動物內，只有感覺生命，而無理性生命，我們也贊同此主張。

Ⅲ·士林哲學的意見：

(1)動物只有感覺生命：

(a)動物沒有感覺生命，則動物與人的感覺官能都是無用枉有了。事實上，動物的各種官能的性質皆是有用的，故動物必有感覺生命。

(b)動物若有感覺生命的記號與成果，則動物必有感覺生命。

事實上，動物的感覺生命之記號與成果，由我們日常的生活，便可清楚的看到，如動物隨著感官的感覺而移動處所，動物的逃避敵人殺害，或對仇敵的攻擊，有些動物獲得食物滿足後的高興，或有時戰敗損失後的悲哀，都足以證明動物是有感覺生命的。

(c)再者，有些動物的生活很有規則性，如鳥之飛行，或獸之移動，狗貓的記憶等，及一些習慣性的行動，這一切足可證明，動物有幻想，記憶等內在官能，相連著，也必有外在的感覺生命。

(2) 動物沒有理性生命：

有理性生命的動物，有普遍性觀念，有判斷，有推理，可以互相講話，認識人際關係，並享有自由、民主、倫理、道德、社會、合作、宗教信仰、及物質生活的進步等

普通動物皆沒有以上特性，由日常經驗知道，動物不會判斷推理，否則動物園必暴動；動物不能彼此會話，只可以藉喊叫聲表示出高興與憂愁；動物不研究事情的目的與方法，也不注意原因與成果；動物沒有自由，其行動方式常是固定的一樣，動物沒有倫理道德，生活進步，更沒有社會合作與宗教信仰，其生活的方式，常是一樣的規律。

故動物除人外，皆沒有理性生命。

〔註：理性生命歸屬理性心理學範圍，在此不講。〕

結論：

總結以上，此章的要點如下：

一、生物哲學研究生物，就生物的最高原理研究生物，因此與經驗生物學所研究的重點不同，經驗生物學便是普通所言的生物學。

生物與無生物是有區別的，生物可以主動的自己內外變動，無生物只能被動式的自己變動，由此證明：生命在變動中，其特性可從兩方面講論之：

(a) 生物的組織性：有器官組織的連合性。

(b) 生物的活動性：有自發的內在性活動。

生物或就組織言，或就活動言，皆有部份聯合的同一性，換言之，生物的各種部份器官功能，皆在生物體有內在的聯合而驅向同一目的。

二、生物的特徵是有生命，而生命的存在使生物能自動自成。生命的區分有三種：生長生命、感覺生命、與理性生命。

(1) 生長生命 (Vita Vegetativa) 是生物藉外在的養料元素營養自己，使自己增長，並能繁殖後代。此三種是生長生命的特有功能。

(a) 營養 (Nutritio)：生物因營養功能，可將外在的養料元素變成自己的實體。

(b) 增長 (Augmentum)：生物因營養功能的成果，使自身的實體增長變大，擴延到適合於自己的量度。

(c) 繁殖 (Productio)：生物增長到某種階段，有能力從自己身體上，繁殖出另一個與自己相同種類的生物體，此小生命體再營養、增長、繁殖等。普通言，生育是繁殖的現象，生育是一個生物由另一生物生出，其方式是同種類事物，藉陰陽兩性的配合而產生。

(2) 哲學家對生物的生長生命有不同的看法：

(a) 笛卡兒等否認植物是真正的生物，認為植物的生長是機械性組成。

(b) 汎心理學家等持相反的論調，認為植物及一切的實有物皆有生長生命，有的植物也有感覺作用。

(c) 士林哲學家只承認植物有生長生命，但無感覺生命，其原因：

① 結晶體沒有生長生命，結晶體只是物質元素的聚合，而沒有生物內部不同的連帶組織，也沒有生物的生活功能。

② 植物真正是生活體，因為植物有內在的生命活動，故植物有生長生命，但植物沒有感覺生命。因為，感覺生命為植物的營養、增長、與繁殖等不是必要的；而且感覺生命使植物無法追逐有益的事，或躲避有害的事物。

三、感覺生命 (Vita Sensitiva)：感覺生命使生物能接納、欲求並追逐所感覺的事物，因此感覺生物有三種功能：接受、欲求、與移動。

(一) 有感覺生命的生物有感官 (Sensus)，感官是感覺的器官，器官能接納單獨的對象外物。官能分兩種：接納官能與重生官能。

接納官能亦名外在官能，如視覺、聽覺、嗅覺、味覺、與觸覺等。

重生官能亦名內在官能，如：綜合、幻想、記憶、與估量等。

(二) 哲學家對感覺生命有不同的意見：

(a) 笛卡兒認為動物除人以外皆是機械性的組織，沒有內在的感覺生命。

(b) 汎心理學家認為動植物皆有感覺作用，有人更主張動物也有理性生命。

(c) 士林哲學家主張，動物只有感覺生命，其理由：

○① 動物有感覺性的接納官能。○② 有感覺生命的記號與成果。○③ 有生活的紀律性。

○動物沒有理性生命，因為動物沒有普遍觀念，沒有判斷與推理，沒有倫理道德，沒有言談會話，也沒有信仰與自由。

參考書目：

1. 亞里斯多德：論生命 (De Anima L. III)。

論生命的等級 (De Anima II. 2)。

論生長生命 (De Anima II 3-4)。

論感覺生命 (De Anima II 12ss)。

2. 多瑪斯：註解亞里斯多德靈魂論。

S.T:1.qq 75-78

第二章 論生物實體（生命的第一級活動）

生物、動物、或植物都是有機體，有內在的功能活動，而哲學家就此現象發生下列各問題：

1 生物實體的組織是什麼？

2 單個生物的根源是什麼？

3 所有生物種類的根源是什麼？

爲回答以上三問題，可分三節論之：

I、論生物實體的組織。

II、論生物個體的根源。

III、論生物種類的根源。

第一節 論生物實體的組織

此節分三部份講述：

1 在生物內，除身體器官外，是否有別的生命原理？此原理與事物的物質性及活力性是否有區別？

2 生命原理在生物內，是否爲實體性形式？

3. 實體性原形在生物內是否為唯一的？或生物內有衆多原形存在？

A、為回答第一問題，哲學家有不同的意見：

(1) 唯物論 (Materialistae) 主張「在生物內除物質外，沒有任何與物質不同的生命原理存在着」。唯物論者認為宇宙萬物皆是物質組合體，而生物只是物質器官組合的，沒有看不見的生命元素存在着，遵從此主張者有「組織主義者」(Organicismus)。

組織主義分兩派：一為機械性組織主義，一為物理化學性組織主義，分述如下：

(a) 機械性組織主義 (Organicismus Mechanicus) 認為生命的現象，完全是物質的組織及外在原因的動力壓迫。早期的原子學派陸西布及德茂克利都斯便如此主張，認為植物、動物、及人的一切生命之魂，皆是由精微的原子組成。現代哲學家，賀布斯及費爾巴哈 (Hobbes et Feuerbach) 認為宇宙之物 (連人在內) 等皆是物質性組成與地方性的變動。笛卡兒認為在人以下的一切生物皆是純機械性的活動。

(b) 物理化學性組織主義 (Organicismus physicochimicus) 認為生物的生命的現象，是物質及物理性力量與化學性元素所組成；物理性力量為熱力、電力及磁力等；化學性原子組合為如氫、氧等，及種類不同的各種元素。有些唯物論生物學家，如 Herwig Hesse, Vogt 等亦如此主張。

(2) 生命論 (Vitalismus) 認為生物的生命現象，完全是生命的力量 (Vim vitalem)，

此力量與生物的物质有區別，而生物內物理化學的活動過程，不是物理化學的元素力量，是生物先有生命存在，才有物理化學的元素活動作用，持此學說者，在德國有Müller, Liebig et Stahl, 在法國有Perrault, Barthez, Grauset, Parnant等。

(3) 亞里斯多德、多瑪斯、及士林哲學家皆主張生物的生命現象，來自物質及物質力量有別的生命原理，但生物的生長過程與生理活動，應藉着物理及化學等元素的組合。

(4) 當代的一些生物學家，贊同亞里斯多德的思想，但強調機械性生命原理 (Hypermechanicum)，與物質不是完全分離存在的，此派被稱為新生命論 (Neo-vitalistae)，如H. Driesch, Reinke Gemelli等。

B、為回答第二問題：

亞里斯多德及士林哲學家持有相同的意見：其主張：①「生命原理或生魂是生物的實體性形式」。 (Principium vitale est forma substantialis viventis)。亞里斯多德在靈魂論中，給生物的魂下定義說：「生魂是有機性物質體的第一活動」 (De Anima. II. I. 412b)。其理由：生魂出現的第一活動是限定物體 (Determinans)，使物體成爲現實自立體的第一原理。有機性物質體是生物的物质元素，接納實體性原理 (生魂) 的必需條件。

② 生魂的定義同樣適用於覺魂，因爲二者皆是生命原理。此兩種生命皆是與生物的物质及物質

活動有區別；生命與物質有分別，因為生物沒有生命後，生物的物质部份仍然存在；生命在物體內，物體的物质活動也可以停止不動，如地方移動等。但兩種生命皆是生物實有的實體性元素，生物的物质體，因生長生命或感覺生命而定型為植物或生物。

◎生長生命或感覺生命，皆是不完整性的自立實體 (*Substantia incompleta*)，換言之，生命沒有物質體，其本身不能單獨在宇宙可感覺的事物中出現，或者沒有物質實體，也無法表現出生命的活動力量，生命與物質相結合後，才能有一個真實的生物存有。

④生命也被稱為物質的形式 (*Forma Materialis*)，此物質的形式，不是言「形式」由「物質」出來，而是形式在具體存在，或具體行動上需要依恃物質體，換言之，形式與物質有內在的聯繫。(生命論認為：生命離開物質仍然可以自己單獨存在著。)

C、為回答第三問題：

士林哲學內有兩種不同的意見：

(a)斯高都士及斯高學派 (*Scholastica*)主張：在生物內有兩個自立體形式，一個是生命原理 (*Principium vitale*)，一個是物體性形式 (*Forma Corporeitatis*)，生命原理使生物生活，物體性形式使生物是固定的物體，而物體性形式跟隨着生命原理，組成一個生物體。

(b)多瑪斯及多瑪斯學派 (*Thomistica*)主張：在生物內，只有一個自立體形式，而生命原理

便是生物的唯一形式 (*Principium vitale est unica forma*)，藉此原理形式，生物是一個實有的實體，與生活的物體。

D、士林哲學的意見：

在植物及動物內有生命原理，此原理與生物的物质及活動的力量有區別，此形式原理是有機生物的自立體性形式 (*Forma Substantialis*)，此形式在生物內只有一個。分述如下：

一、在有機生物內有生命原理 (*Principium vitale*)，此原理與生物的物质性、與物質的活動性有區別的。生命活動的目的性內在行爲，絕不能藉着純物質及物質的力量所講解；生命活動的外在現象，應該來自非物質的生命原理。因爲，由事實經驗，我們知道：

(1) 營養、生長與繁殖等生物作用，絕不能在純物質的聚合體或聚合物的行動中找到，因爲純物質聚合者爲無生物，其形成是物質份子的排列組合，而非如食物成生物體的內在相融 (*Per juxtapositionem, non per intusceptionem*)，而物質體更不能自己繁殖同種類的另一個小生物。

(2) 有機生物或就組織言，或就行動言，有一個相同的目的性，使生物的各部份動作，都有同一目的，皆是爲整體之益處；此行爲現象絕不是機械事物中可以找到的，機械行爲雖然在外在事物產生效果，但機械自身絕不能不依外力而自己發展行動。連生物機械論者，也承認生物發生行爲之前，該先有自己內在全部份性的和諧合作。

(3)有機生物是由胚胎長成，其基本組織爲細胞組織，其損傷的部份可以自己康復，有的還可以分裂成另外的有機體；這些現象絕不是在機械內，或物質事物上可以找到，也不是純物理力量，或化學功能所可解釋的。

總結以上三點，我們可以結論說：

(a)生命原理是超越物理化學的力量，生命原理也可以控制與利用生物內物理化學的力量而活動
(b)此節理論是就生物的「生長生命」講解，同理，也可以適用於動物的「感覺生命」，因爲動物生理的感覺與欲望現象，絕對是超越機械性理論。

(c)在動物內有感覺生命，內含着也有生長生命，因爲心理的活動，連含着生理的活動，如動物沒有外在的生理官能，不能有感覺的知覺作用。

二、生命原理是生物的自立體性形式，而非自立形式。其理由：

(a)生命原理是生物的自立體性形式 (*Principium vitale est forma substantialis*)。其理由，凡組合事物的特種原理，可限定及特殊化某事物者，必爲該事物的自立體性形式；而生命原理，正是生物組合體的限制性及特殊化者，故生命原理是生物的自立體性形式。

(b)再者，生命原理不是自立形式 (*Principium vitale est forma non subsistens*)，其理由，凡形式在實有 (*In esse*) 與功能 (*In operari*) 上內在的屬於物質者，或其本質離開物

質便不能出現與活動，便不是自立形式；而植物的生長生命與動物的感覺生命皆是內在的，依恃物質呈現與活動者，其生命原理不是自立形式。由事實經驗，生物的營養、生長與繁殖，及動物的知覺、欲望與移動，皆是生命的活動現象，皆依恃着生物的物质官能，故動植物的生命不是單獨的自立形式。

三、在生物內，自立體性形式只有一個：

士林哲學中，斯高都士學派的主張：「生物內兩個自立體性形式」，是不對的。因為：一個「生命原理」的自立體形式，足可以講解生物實體，不需要再加一個「物體性形式」(Forma Corporeitas) 存在，其理由：

(1) 不需要 (無益的 Inutilis)：因為較高的形式，其完善性包含有一切較低的形式，如一百的數目，其內涵包有五十或六十數目一樣。「生命原理」限定與特殊化了物質體，成爲一個固定性種類之具體物，便不需要在「生命原理」外，又加上一個「物體性形式」存在着，因爲自立體性形式的生命原理，高超於物體性形式。

(2) 多餘的 (損傷的 Damnosa)：若生物內有「物體性形式」，則完全是多餘而不相宜的。因爲：

①破壞有機生物自立體的統一性，其理由，按定理言，「何處有衆多的形式，該處便有衆多的

實有物」(Ubi plures Forma, ibi plura Entia)，而生物是一個完整的個體，沒有衆多不同的「實有」存有着，若一個生物就「現實」言，是一個實有，又是衆多的實有，是個矛盾存在體，故生物內有生命原理便足夠了，物體性形式在一個生物體內是多餘的。

⑥再者，若先有「物體性形式」在物體的物質內，然後再有「生命原理」存在，則「生命原理」成爲第二級的偶有性依附形式存在 (Forma Accidentalis)；事實上，生物體缺少了「生命原理」便不是生物，生命原理是自立體形式，而不是偶有性的依附實有，故一個生物內，不需再有物體性形式存在。

總結以上三個理由，是我們論生物實體組織的主張和意見。

註：論生命之魂 (Anima) 在植物與動物的區分性

(a)此問題在士林哲學上有不同的爭執和意見，斯高都士學派及蘇亞來氏等認爲在植物與動物內生命性的魂 (Anima) 是可區分的。福拉日等 (Fragos) 認爲「無任何生命之魂是可區分的」。當代士林哲學家跟隨着多瑪斯的意見，認爲植物與下等動物的生命之魂是可分的。其理由，由有機物分離的部份體，有其自己的生活生命。

(b)由此引出的問題，植物與動物的生命之魂，是否是單純的 (Simplicitas)？事實上，士林哲學家皆承認生長之魂與感覺之魂，沒有部份性的組合本質；但有些哲學家認爲生命之魂有部份

的擴延度，但有些哲學家不贊同此主張。

(c) 由學題中的講解生命之魂，是與物質有區別的實有，又是有機物的唯一原理，其本質不該當是部份的組合，也不該有擴延的性質，故生命之魂是不可區分的。

(d) 由事物本質改變的事實證明，我們可以說「生物在植物及動物內是現實性唯一，其潛能性衆多」(Unum in actu, multiplex in Potentia)，如植物及低等動物海螋等的部份體，由生物體分離後，有新的生命原理使分離的部份生活，此新的生命原理，是由原生物的潛能成爲現實，此新生命原理與原生物的繁殖相同。

第二節 論生物個體的根源

生物的組成，來自物體物質與生命形式兩原理；物體物質是來自上一代的傳生，而生命形式又是怎樣來的？此生命原理(Principium vitale)是藉着上主創造而來，或是藉着繁殖傳生而來？爲回答此問題，該先分開講論，就宇宙萬物的原始出生，士林哲學家皆承認是來自上主的創造(Creatio)，生命也是被創造之一，當然也是來自上主。若就創造後的物體討論，個體生物又是怎樣來的？其根源是創造或是繁殖？

所有士林哲學家的意見，認爲植物的生長生命及動物的感覺生命是由上一代父母傳生的(Per generationem, seu productio a parentibus)。

由此，產生另一個問題，有機生物是來自上代繁殖，其上代是否為無生命的物體？換言之，由無生命的無機物是否能產生有生命的物體？

上一代某些生物學家及當代某些唯物進化論者，認為有機生物來自無機物體，生命是由物質進化來的。——此意見，已不為現代人所接納。士林哲學家及當代多數的生物學家皆認為：「有機生物不可能由無機體產生，生命也不可能來自物體」。換言之，一總的生物是由生物繁殖的（*Omne vivum ex vivo*）。

為此，士林哲學主張：動植物的生命原理（人除外），是由上代繁殖來的，但非來自無生命的無機物體。其理由：分兩段講述之：

一、動植物生命來自上代的繁殖：

(a) 由事實知道，創造的成果，或是完整的自立體，或是可以自己存在的存在形式（*Forma subsistens*），但生命原理不是完整自立體（*Substantia Completa*），也不是實體的存在形式，（生命原理是「非自立形式」（*Forma non Subsistens*），已於上節講過），故生命原理不是創造的結果。

(b) 再者，「非自立形式」是生物由物質的能力（*Potentia Materiae*）出生的，換言之，其根源是由於繁殖而產生的功能變化（*Transmutatio*）而成。此生命原理正是「非自立形式」，故

生命原理是由上一代繁殖的結果。

以上兩個講法，其理論是相同的，第一個講論是用消極法 (Negative)，第二個講論是用積極法 (Positive)，二者皆是言明在植物及低等動物身上，上代生物產生出下代完整的有機生物體。其實質是物質與形式同在。(高等動植物的理智生命，在哲學心理學講論)。

二、動植物的生命原理，不是來自無生命的無機物體。

(a) 普通言，沒有成果高出原因的。同理，生物是高於物質體及物體的活動的，故生物絕不是由無機物體及物質活動的成果。

(b) 由經驗知道，真的有機生物體，絕不是由物體及物體之活動生成的。——上古的哲學家，連亞里斯多德在內，認為蠅子與小蟲 (Vermes) 是由物質體生成的，中世紀的哲學家連多瑪斯在內，也認為植物及低等動物是由無機物體自然生成者。十七世紀的來底 (Redi 1668) 等人證明多蟲 (Insecta) 絕不是由無機物體生成者，十八世紀的 L. Epallanzani 證明水中游蟲 (Infusorius) 不是由物質體產生的，十九世紀的巴斯德 (Pasteur) 證明細菌 (Bacterius) 不是由無機物體生成的。由生理現象的事實知道，生命有機體的生成常自卵、或是根芽出生。而生物體的特性也是由上代藉遺傳出現在下代子孫身上。

由以上兩點，我們可以歸納此章為：生物個體的根源，是由上代父母所生，而非來自無機物體。

第三節 論生物種類的根源

生物的內部，彼此間有或大或小的各種不同區別。生物學將它們區分成各式各樣的種類，由此，產生下列的各項問題：

(1) 生物間不同的區別是怎樣來的？

(2) 生物的區別是否來自上帝的創造 (Creatio) ？或是來自本身形式的改變 (Transformatio) ？或是來自進化 (Evolutio) ？

爲解答此問題，我們先察看先哲們的意見：

I. 簡史：

希臘上古哲學家赫拉克里都斯主張：「普遍變動說」，他認爲一切物體繼續不斷的由一狀態到另一狀態，正如他所說的『宇宙間一切在流動，毫無停頓不變的事物，人不能兩次進入河水的同一地方……』。亞里斯多德認爲宇宙間有「生物與無生物之區別」。

中世紀哲學家，如聖多瑪斯等主張，一切生物皆是由天主所創造的，生物的不同區別，也是來自上帝的創造。

十七世紀的萊布尼茲及布發 (Buffon) 等主張，高等動物 (Viventia perfectiora) 是從別的生物變化來的。十八世紀的李乃 (Linneï, 1778) 在其著作「論生物的恆久性」言，「生物

的種類是恆久不變的，有多少種類，便有多少不同的創造，此創造來自上主」。——此派被後人稱為創造論。

十九世紀初，反對李乃的有法人拉馬克（J. A. Lamarck 1774-1829），他主張進化論，其學理，有機物體是由無機物的物質進化而來，高級的有機生物是由低級生物來，人是進化的最高等生物。其進化的原因，物體受外在環境的影響，而產生本體的變化，生物因為適應外在的環境，而本身產生新的需要，生物為獲此需要，而身體上產生新的官能，則官能愈用愈發達，相反的，生物身體上不需要的官能，便慢慢的退化消失。新的生物官能，便隨着生物的繁殖而遺傳下一代。此派在學術上被稱為拉馬克主義（Lamarckismus），聖西來爾（St. Geoffroy de Saint-Hilaire, 1772-1844），也同意此進化過程，但不贊成事物自然生成說。十九世紀，生物學家達爾文（Darwin 1809-1882）主張物擇天演論，在其著作「物種原始」（On the origin of species by means of natural selection, 1859）書中言：「生物種類的形體改變，是自然選擇與適應環境的進化結果」，其學理，有機體是緩慢與不定型的改變，其情形是優勝劣敗、適者生存，如單獨的生物，因食物的限制，強壯優越者存在，弱小無能者便死亡消滅，這是自然界的物競天擇（Natural selection）物種進化的自然現象。如①生物配偶之選擇，藉婚配繁殖，將優點遺傳下一代。②生物生活受氣候、食物等環境的影響，而產生出適應環境之官能特性等。（註：達爾文在

此書內，沒有否認天主的存在及天主創造功能，但後來在另外的書內（The descent of man and selection to sex. 1871），否認天主存在，並認為人的靈魂及肉身都是進化來的。）

廿世紀，達爾文以後，一般經驗科學家（Scientism）主張：凡經驗到的事物才是真的，一切非經驗的靈魂等，皆不是經驗的對象，有些則贊成達爾文的學說。

斯賓賽（H. Spencer 1820-1902）於一八五二年發表「人口學說」的論文，主張「物競天擇，適者生存」的思想，他認為：「有限的現象界，是相對的，經驗的、與可知的世界，而可知的事物皆是進化的，其進化過程的現象，最基層是無機物，由無機物進化為有機生物，從生物界進化到意識界，再進化為道德與社會生活，故宇宙間一切現象皆是演化的結果」。

德國的海克爾（E. Haeckel, 1834-1920），更由達爾文學說推論言：「一切生物與無生物，皆是物質體，由最小的單子繼續不停的在演變着，人也是如此而演變成」。此派被稱為一元進化論（Evolutionismus Monisticus）。

有些生物學家，如H. De Vries等認為物體之演變不是緩慢彎曲進行，而是跳躍式的變成另一個不同的種類物，（此派被稱為生物變動主義Mutationism），而Weismann等主張：「物競天擇」的學說，但認為物體之演變，是由生物胚胎而成，不同種類之生物，是由不同種類之胚胎而形成，此派被稱為新達爾文主義（Neodarwinismus）。

總之，當今一般生物學家，皆或多或少受達爾文進化論的影響，有的主張，一切生物皆由一個種類（Phylo）演變而來，此派被稱爲一元進化論（Evolutio Monophyletica）有的主張，生物體是多元種類進化而成（Evolutio Polyphyletica），亦名多元進化論。

II·哲理區分：（Classificatio Doctrinarum）

就生物種類來源之講解，有兩種不同的意見，卽：創造論與進化論。

一、創造論來自創造主義（Creatioismus），其學說主張：一切不同種類的生物，皆是直接來自天主的創造（Creatio Dei）。中世哲學家及士林哲學家多主張此意見。

二、進化論來自進化主義（Evolutioismus），其學說主張：一切不同種類的生物，皆是來自物體的進化；高級的生物，由低級的物體演變而成的。進化論的學說，就進化的範圍（Ambitum）·原因（Cause）、及樣式（Modum）等，有不同的意見，分述如下：

（一）就進化的範圍言：（Quoad Ambitum）

（1）一元進化論（Evolutioismus Monisticus）：宇宙間一切物體皆是唯物的，宇宙的生物是由純物質緩慢進化演變來的，如·Lamarck, Darwin, Spencer et Haeckel。

（2）緩和進化論（Evolutioismus Moderatus）：主張生物的進化是形式的改變（變形 Transformatio），區分爲兩種：

①一元系統論 (Monophyleticus) : 此學說主張一切生物是由一個根源演化而來的，(近一元進化論)。

②多元系統論 (Polyphyleticus) : 此學說主張生物是由多個根源演進來的，如：Wasmann, Gemelli。

(二)就進化的原因言：(Quoad Causas)

(1)拉馬克學派 (Lamarckismus) : 主張生物進化演變是內在的原因 (Causa interna)，換言之，外在環境的改變，幫助生物內在官能的形成，生物因本身生長的需要，而有新的官能產生，舊的官能則退化。

(2)達爾文學派 (Darwinismus) : 主張生物的進化是在外的原因 (Causa externa)，換言之，外在環境的改變，促使生物「適者生存」的改變自己本體，此自然性選擇 (Selectio naturalis) 完全是機械性的形式演變 (Transformatio)，其演變的形式完全因外在的自然性動力因 (Causa efficientes)，不需要天主的幫助 (Sine interventu Dei)，也沒有事物的目的因。

(3)精神與目的進化論 (Evolutionismus Spiritualisticus et Teleologicus) 主張：生物種類不同的演變，是遵循著宇宙事物的目的律，與天主的輔助。某些天主教哲學家贊同此主張。

(三)就進化的樣式言 (Quad Modum)

(1)不限定進化論 (Evolutionismus indefinitus) 主張：生物進化是緩慢、無目的與不確定的。(如達爾文學派)。

(2)非繼續性進化論 (Evolutionismus discontinuus) 主張：生物進化不是不確定的，也不是繼續演進的，而是跳躍式的形成的 (Per Saltus) 。 De Vries 等主張此學說。

Ⅲ·生物學的種概念

一、種的哲學意義：(Notio philosophica speciei)

就理則學言，種 (Species) 是五謂詞之一，其功能是講解事物的全部本質要素，如人是理性的動物，「理性的動物」，是「人」的種概念，其實質是事物的類與種差之組合。

邏輯學的五謂詞是類、種、種差、固有性與偶有性。類、種、種差三者是講述事物的本質概念，此類 (Genus) 是講述事物本質的部份，如人是理性的動物，「動物」是人的類概念，指述人的部份性本質。種 (Species) 是講述事物的全部本質，如人是理性的動物，此種概念是「類」與「種差」所組成。種差 (Specific difference) 是講述事物本質的部份概念，如是理性的動物，此「理性」是人的種差概念。固有性與偶有性，是講述事物的非本質概念，固有性 (Proprietas) ，是講述由事物本質而來的特性，但其本身不是事物的本質，如說話、笑、哭是人的固有性。偶有性 (Accidens) ，是講述事物的偶有性特點，此偶有性不是事物的本質，也不是由事物的本質而來，如

人的善跑、善唱等。

因此，就哲學言「種」是衆多獨立體的本質概念，其指意是衆多獨立體有一樣的本質，與同一的定義 (*Eadem essentia et eadem definitio*)

二、種的生物哲學意義 (*Notio biologico-philosophica Speciei*)

種的哲學意義是「種」建築在事物的實體與物理性本質上，換言之，物體有一樣的組織成份與性質，有一樣的定義，屬於一個種。就生物言，在一切的生物體內，其組成的元質 (*Materia prima*) 是一樣的，但組織的「形式」則因生命 (魂) 的等級不同而有區別，易言之，生物的物质類元素是一樣的，而因生魂、覺魂、與靈魂之生命等級不同，而有不同種的生物；每種生物，就生物哲學言，是有同樣的組織與性質；此「種」便是指衆多同樣的個體，生物的聚合概念。如衆多生物個體因具有同樣生命的原理而成爲一種生物。

三、種的生物科學意義 (*Notio biologico-scientifica Speciei*)

生物的生命原理存在，是藉著生物的有機體及官能；種的生物科學之意義，也是就生物的外在特性來研究；此「外在特性」是生物的組織與功能。

生物學家就生物「種」的本質特性與結構組織，有不同的爭執意見，其理由是受進化論的影響；因進化的程度沒有一定的步驟。由此，我們可以就科學的觀點，給「種」下定義說：「種是衆多

單體生物的聚合，就形態學與生理學言，有同一的基本特性，其世代遺傳沒有雜種」。（若生物繁殖的下一代與父母兩者皆不同，便形成雜種的錯差現象（Hydrida）如騾子由馬及驢交配而生。）

此定義適合於純種性的動植物，因為動植物

- (1) 有有機官能的同一形式。
- (2) 有同一性的功能作用，如呼吸、營養、繁殖等。
- (3) 同種內交配繁殖。
- (4) 繁殖出同種的小生物。

當代生物學家認為「種是胚胎的細小分子組成」，藉此，不同種的有機胚胎，產生出不同種的生物。

生物在同種內，又分許多不同的支派（Strips），每支派皆有種的相同性，而支派彼此間有細節的區別，如世人是屬於動物的同一種（理性的動物），而由膚色等可區分為不同的支派，如亞洲的黃種人，歐洲的白種人，及非洲的黑種人等。

四、生物「種」的區分：

宇宙間生物衆多，有些生物學家說有四十萬種，有些生物學家則說有二百萬種，多數生物學家依邏輯區分法，將生物分成門（Ramus），綱（Classes），目（Ordnes），科（Familia）

，屬 (Genera) ，種 (Species) 等，其歸屬次序，同種的 (Species) 歸於一屬 (Genera) ，同屬的歸於科 (Familia) ，同科的歸於目 (Ordenes) ，同目的歸於綱 (Classes) ，同綱的歸於門 (Ramus) 。如狗與狼狗爲家畜種 (Domesticus) ，爲犬屬 (Canes) ，爲四足牲畜科 (Canidas) ，屬食肉目 (Carnivora) ，哺乳綱 (Mammifera) ，脊椎動物門 (Ramus) 。

VI、學題解答：

〔此處不講解人的進化問題，人類進化歸屬於哲學家類學（理性心理學）的範圍：此處就動植物的普遍性種類根源討論生物。〕

- (1) 一元進化論的思想是錯誤的。
- (2) 機械性變形論，與拉馬克思想是錯誤的。
- (3) 就哲學言，多元系統進化論是可能的。
- (4) 科學性多元系統進化論需要有效的論證。

分講如下：

(一) 一元進化論的思想是錯誤的：

一元進化論主張宇宙間一切物體皆是唯物的，宇宙的生物是由純物質緩慢進化演變而來。

A、一元進化論的學理無法成立

①宇宙間物質不是唯一的與永久的物體，而在物質外還有生命精神實有（*Ens spirituale*）與神祇等存在。（自然神學證明）

②生物的生命不是由物質及物質的力量所形成，而生命也不是由物質自然生出的。（見第一節論證證明）。

③一元進化論否定了事物生存的目的性，因為宇宙的一切事物，皆有其自然存在的目的。

④一元進化論否定了因果律，因為進化的現象是齊全的成果由不齊全的原因產生的，即效果超過原因的範圍能力。

B、一元進化論的方法是錯誤的。

①相反科學（*Antiscientificus*）：一元進化論的思想，尤其黑克爾等（*Haeckel*）學說近於幻想式的假形上學，因為宇宙事物的本性與生成絕不是藉經驗講解的。

②獨斷論（*Dogmaticus*）：一元進化論無充足的證明理由，而強自主張宇宙萬物是純物質及物質的力量演變生成。

③論證不足（*Insufficiens*）：一元進化論的論證不足，故價值也不高（下節講述）。

C、一元進化論的結論學理是危險的，因為：

的變動不是自由的，一切受外在規律的影響。

Ⓐ 破壞了人的自由權，相隨者也破壞了倫理道德，因為這一切皆不是由純物體產生的，而物質的變動不是自由的，一切受外在規律的影響。

Ⓑ 降低了人的尊嚴，將人性欲求限制於追求物質事物，否定了人的精神生活。

Ⓒ 一元進化論的唯物主張，引領人走入無神的唯物共產主義，使經濟與社會皆受影響。

(二)機械性變形論及拉馬克思想是錯誤的：

此派主張有機物由無機物進化而來，高等動物由低等動物進化而來。此學說是錯誤的，因為：

A、生物種類的普遍與無確定「變形演化」是不可能的。

⊖ 就現代言，由我們現實的經驗，動植物的種類是不可改變的，換言之，動植物不可越級變種，生物傳生之下代，與自己是同種類的生物。

⊖ 就史前時代言，由經驗得知：

Ⓐ 就地質學言：從未發現種類演變的「中種」性事物，換言之，該中性種類物，相似現代生物，又相似別種無機物，正處在變形狀態。

Ⓑ 在地質研究中，找出許多種類生物與現在生存的現在生物狀態毫無改變。(一九七六年，美國水產研究所發現的一種魚，與兩億年前的狀態完全一樣，毫無改變。)

Ⓒ 在不同時代找出的生物，有些是官能齊全的生物種類，有的是官能不齊全的種類，與現代物

相同，毫無進化現象。

①在上古時代找出的生物，有些官能組織越過現代某些生物官能組織。故普遍進化及變形論等學說無法成立。

B、機械變形論及拉馬克學說的理由不充足：

①「天擇」說的理由不充足：

天擇的學說是「物競天擇，適者生存」。爲此，演變的結果，有的生物被淘汰，有的生物被消滅，則事物不是進步而是退化了。

生物的某些器官，爲生命是無益的，但仍被保存著；有的功能損壞了，仍可再生新的；就進化論言，事物該隨著時間等往前演進，而實在情況仍保持生物的原狀。

②優勝劣敗的學說不充足：

因爲有些低等的動物，從前存在，現在存在，將來仍然存在。

③適者生存的理由不充足：

若一元進化論是對的，則無法講解爲什麼生物常有一樣的性質與功能，此同樣性質與功能，藉繁殖又傳給下一代，如鳥會叫，狗四足走路等，故適者生存因環境影響身體改變的學說也不充足。

④外在因素使生物進化的理由不充足：

生物所遭遇的外在因素，可以促使生物的生活方式適應外在環境，但不能因外在環境的影響，如氣候的冷暖，空氣的冷熱，飲食的營養等，而改變生物的種類。

◎器官有用與無用的現象，不足以講解進化的理由：

生物的器官有用與無用，只可以促使該器官的發達與縮小，但不能因器官常使用而產生新器官，也不能因少用該器官而消失，換言之，器官的用與不用，不能改變生物之種類。

總結以上，達爾文的學說與拉馬克思想，就科學的理由言，不充足；就哲學的論證言，也不好。

(三)就哲學言，多元進化論是可能的。

就士林哲學言，進化思想不是不可能的，此進化的性質不是達爾文與拉馬克等所說的，「有機物體由無機物體進化而成」，士林哲學的講法是在某種情形之下可能進化，其學理：

(一)創造進化論：宇宙萬物先有天主的創造，後有自己的演進。創造的意義是由無中生有，換言之，宇宙及萬物起初是由天主創造的，天主由存在的物質中，以自己的全能創造出諸事萬物。天主在創造出的宇宙萬物中，在最初的物質內便放入演進變化的潛能(Potentia)，物體藉此潛能性，可慢慢的成爲現實；若生物由物質變成，則天主在變成生物的該物質內，已放下了變成生物的潛能種子。如微小的種子可變成一棵樹木，有生命的胚胎可以演變成一個生長活動的生物；天主在宇宙內，起初創造了衆多不同的種類物體，各物體內皆放入了演進的潛能，藉此潛能而形成了宇宙間

各種生物體。

因此，達爾文的物質一元進化論「生物體由無機物體變成」，則不可能。

(二)動物絕不能由植物演進；動物與植物有本質上的基本分別，故二者的來源也絕不能由同一物質體演變來。

(三)宇宙間的物體有衆多不同的種類數目，每一種類的物體，皆有其固有的特性，故衆多不同種類的生物不可能由少數的物體所演化產生，更不能由一元性物體進化而成，不同種類的生物各有其單獨的繁殖系統，也各有生活的規律與生長的樣式。

總之，創造進化論，生物的種類是多元性的，其演進的理由，是上主於創造之初，在不同種類的物體內，放入了演化的潛能，使後日演變成各種不同物體的學說，爲士林哲學家所接納。

(四)就科學言，多元進化需要更有效的論證。

現代科學家，對生物進化學說，沒有充足的證據證明，再者，經驗科學家所得的結論，多是概然性的，而非數學性或形上學性的確定 (Certitudo Mathematica vel Metaphysica)。故多元性生物進化論，還需要其他更有力的證明。

(註：一九七六年，美國 Hopkins 大學研究海中的一種魚，有兩億年的歷史，其生活方式及體型絲毫沒有改變，他們否定了達爾文的生物進化論。)

再者，若高等生物由低等生物進化而來，則人是由猴子進化而來，但考古學家研究的結果，在沒有猴子以前，已有人類存在了，換言之，人的存在歷史比猴子的存在還早，故生物不是一元進化論所主張的，「由物體演變而來」，是各有其生存的系統存在。

V. 剖解進化思想的學理

(一) 生物進化的官能演變：

進化論認為生物因受外在環境的影響，如食物、氣候、冷熱等，使生活的官能發生各種不同的變化；同理，生物也會因外在環境的影響而有「變形」的可能。

士林哲學的意見：生物因受外在環境的影響，部份官能發生功能程度的變化，是可能的。此變化是生物時間性的附屬變化，但不能使生物發生超越種類性的永久變形。因為各種類不同的生物有其固有的內在性質(Natura)，此性質不受外在環境的影響而改變；各種類不同的性質，藉繁殖而遺傳下一代。

再者，有些生物在不同的環境生成，其種類相似，其特點不同——此現象只是生物的次等功能性的依附性改變，而非生物的本質的變形(Transformatio)，否則，該等生物必不是同一種類者。

(二) 黑克耳等主張，一切生物都是由同一進化單子演變而來。如胚胎的例子，高等動物人的胚胎

在母胎中的形狀，和其他較低等的動物在母胎中的胚胎相似。

士林哲學家：動物的胚胎，起初在母體內的情形，就外在的形狀言，有些相似，如人的胚胎與某些動物的胎胚形狀相類似，但實際的情形，人與某些動物的胎胚之本質絕不相同；不同種類的生物胚胎，在母體上各就其本質而發展，結果胚胎成熟而定型後，便形成各種類不同的生物體。此學理可證明生物由胚胎演變而成，但不能證明，各種生物由一個單元物體演變而成。

(三)進化論又言：在現今生物的種類中，屢次找到一些無用的器官，而這些器官從前是有用的，故足以證明是進化的記號。

士林哲學家：生物的某些器官，我們只可以說不知道他的實際用處，但不能說該器官是無用處的；因為，據生物學家言，生物體內的器官，沒有一樣是無用的，如以男人的乳房言，我們不能看它是一個無用的器官，從前男性有此器官，現在的男性有此器官，將來的男性也有此器官，男性的乳房器官不因時間的長久而有絲毫的改變。再者，男性的乳房，是與女性有用的乳房有兩性不同的區別點，皆是生物的身體器官，在胚胎內便有此潛能性，而不會因進化消失掉。

(四)有人言：「天主不可能創造出如此衆多不同種類的生物」。換言之，天主造了一個原生物體，而藉著進化學理而演變成如此衆多不同的種類。

士林哲學的意見：就天主的全能講，天主沒有不能做的事情，否則天主便不能被稱為全能的天

主。再者，天主可以藉著自然物體，使物體因動能而改變；這只是多元進化論的一種概然性理由，其物體進化的潛能，仍由天主在創造之初便註定了。而生物亦不是盲目的由無生物演化生成的。

(五)結論：由以上數點，我們可以歸納說：進化論的思想分兩種，無神的進化論及有神的進化論。無神的進化論，一切生物皆由無生物自然演化來的，就學理及科學觀點，皆無法成立，我們也無法接受。有神的進化論，在天主創造宇宙之初，在物體內安置了後日進化的潛能性實有 (Potentia)，藉此潛能性實有，受自然環境的影響，而演變現今的生物；此學說只可說是蓋然性的，沒有充足的證據做根據，我們稱之為創造進化論，此思想為部份的士林哲學家所接受，其學說就哲學言，可以講解之。

(六)無神與有神的進化思想，影響人的倫理行為，以及社會道德等問題，不可不慎。

結論：總結以上，本章的要點如下：

壹、論生命原理的性質及根源：

一、就植物與動物性的生命原理，有三種意見：

(一)唯物有機論，機械性有機論或物理化學性有機論，二者皆以物質性器官組織，或物理化學性的力量，講解生命的現象。

(二)過激生命論以精神性的靈魂及實體講解生命的現象。

(三) 緩和生命論以靈魂為生命原理，講解生命現象，此靈魂屬於物質而超物質的高級實質。

(1) 緩和生命論認為在有機生物內有生命原理，此原理與物質及物質的力量有區別。緩和生命論相反唯物有機論及過激生命論等，其所持的理由：

Ⓐ 由生命的功能，如營養、生長、繁殖等需要與物質及物質的力量有區別的原理推動之。

Ⓑ 生物有同一的目的性。

Ⓒ 生物的生命需要有機物體的合作。

(2) 緩和生命論反對過激生命論所持的理由：

Ⓐ 動植物的靈魂在生命器官內是自立體性形式 (*Forma substantialis*)，其功能是共同性現實原理 (*Comprincipium Actuale*)，限定與類別物質者。

Ⓑ 靈魂不是自立形式 (*Forma subsistens*)，因為在生物的活動及存在上，其本質內在的與物質身體相配合。

(3) 亞里斯多德對靈魂下定義說：「靈魂是物體性物質有機體的第一行動。」

二、論生命原理的來源，一切的士林哲學家皆主張「動植物的生命原理是靈魂，來自天主的創造，藉著父母的生育 (*Transmutatio*)」，故生物由生物所生成。有些當代生物學家，不贊成此學說，其理由：生物是自然產生的。兩種不同的意見如下：

(一)、生命原理是藉著生育而來，非因天主的創造之功。其理由，生命原理的性質(Natura)不是自己獨立存在的，也不是創造的現實成果，而生命原理只是非本體獨立的形式元素。

(二)生物不是自然產生的，其理由：

Ⓐ就理論言，效果不能超過原因，高等的有生物不能從低等的無生物而來。

Ⓑ就經驗言，有機生物體也不能由純物質及物質的動力所產生。

(生命原理若由物質潛能所產生，也必因物質潛能的毀滅而消滅)。

貳、論生物種類的根源：

一、就生物種類的根源有兩種不同的意見：創造論及進化論。

創造論的學說，來自宗教信仰。

進化論的學說，分成下列各種意見：

⊖就進化的「領域」言，進化論分為：

Ⓐ一元進化論：宇宙萬物由同一的形體進化而成。

Ⓑ緩和進化論，主張變形說，可分為一元系統進化論及多元進化論。

⊖就進化的「原因」言，進化論分：

Ⓐ形式改變的「變形」主義(Transformatismus) 拉馬克主義主張，物體因內在原因而改變

；達爾文主義主張，物體因外在的原因而改變。

ⓑ 精神與目的性進化主義。

ⓐ 就進化的「樣式」言：

ⓐ 不定性進化主義。

ⓑ 跳躍性進化主義。

二、種類：

(一)就哲學言，種(類)是衆多生物個體的聚合，衆個體有相同的本質要素。

(二)就生物哲學言，種類是衆多生物個體的集合，有相同的生命原理。

(三)就生物學言，種類是衆多生物個體的集合，有相同的形態，相同的生理組織，及相同的基本特性。當代生物學家又主張，有相同的胚胎及細胞組織等。

(種類以下又分許多支派)

三、一元進化論是錯誤的：

⊖ 就學理言：

ⓐ 一元物質進化，否認了天主的創造功能。

ⓑ 在有機體及自然物中，否認了目的性及因果律。

⊖就方法言：

ⓐ一元進化論的學理相反科學。

ⓑ其學理近於獨斷論。

ⓒ其論證不充足。

⊖就後果言：

ⓐ否定了人的自由性。

ⓑ否定了人的倫理道德的價值性。

ⓒ引領人走入了唯物主義的生活。

四、機械性變形說及拉馬克主義是錯誤的。

⊖生物種類的普遍及無確定變形演化是錯誤的。

ⓐ就現代事實言是錯誤的。

ⓑ就過去歷史言是錯誤的。

⊖機械變形論所持的「原因」和理由，也不充足。

ⓐ物競天擇，適者生存的學說不充足，因為生物很多不用的器官仍保存著。

ⓑ生物生活的外在環境，只能使生物或生物器官有外在依附性的改變，但不能有實質的本體性

改變。

五、多元種類進化論，就哲學言，可以講解，但需要下列各種先決條件：

① 宇宙萬物是先天性由天主創造的。

② 生物的組織及行動皆有目的性。

③ 覺魂（感覺生命）不是由植物演進的。

④ 生物的種類非少數目。

六、生物普遍性進化論，不能為學者所接受；創造進化論，就哲學論點可以講解之。多元系統性創造進化說，有較大的可能性，但需要較多的科學性證據，現在還不是確定性的唯一定理。

參、共同意見：

一、宇宙生物，就物體言，有生活的身體組織；就生命言，有活動的固有本性。生物的身體組織有器官，有組織的連續性；生物的活動，有生長等內在活動與外在的移動。

二、宇宙的一切生物皆由原質（*Materia Prima*）及生命原理組成，此生命原理就植物言是生魂，就動物言是覺魂。生命原理是超物質的形式原理，此形式非單獨存在，而與物質性的肉體相組合。

三、生命的非獨立自主形式，亦稱為不完善部份性自立體，其來源是藉著父母生育而出現（*7*）。

ransmutatio)，故生命絕非來自非生物體，因為無生物的因，絕不能生出有生物的成果。

四、有生命來自生物，生物種類的由來，絕不是一元進化論，機械變形論、與拉馬克學派所可講解的。哲學上承認多元種類的創造演變說，但仍需要更多的確定性科學證據作證明。

五、生物的生活現象是有功能（Functiones）的活動，植物有營養、生長與繁殖，但缺少感覺作用，水晶体不是生物。

六、動物的生活現象，除植物性營養，生長與繁殖外，還有感覺活動，其功能現象是感受、欲求、與移動；但普通動物缺少理智作用。（理智作用屬於靈魂特有官能）。

參考資料

- (1) Aristoteles: De Anima II, 2. 214a.
- (2) Thomas: De Vita S. T. I, 75, 3; I. 76, 4; 3. De Origine Vitae; S. T. I, 118, 1; Quest. Disput. De Anima a. 14.
De Spirit. Creaturis a. 3.
- (3) A. Farges: La Vie et l'évolution des espèces. Paris.
- (4) E. Vialleton: L'origine des êtres Vivants. Paris.
- (5) Gaullery: Le Problème De l'évolution. Paris.

形上學

形上學的基本概念

形上學簡史

形上學的問題，在希臘古代的時候便開始注意與研究了，尤其是希臘早期的哲學家，在有形的變動物體中，想找尋不變的原質及變動的原理。如巴爾買尼代斯（Parmenides 540-470 B.C.）主張：在一切變動的事物中，應有一個不變動的「實有者」做基礎。泰來士（Thales 624-546 B.C.）認為在宇宙的變動中「水」是變動的本質。赫拉克里都斯（Heraclitus 588-524 B.C.）認為：「火是宇宙萬物變動的原始推動力」。阿乃西買乃（Anaximenes 588-524 B.C.）認為宇宙間一切變遷之基本原質為「氣」。恩培德（Empedocles 495-435 B.C.）認為水、火、氣、土是宇宙萬物的基本元素，因外力的「愛與恨」之綜合與分離而形成萬物。戴茂德（Democritus 460-370 B.C.）認為宇宙萬物的基本元素是「原子」，無數原子的集合與分散而形成了宇宙間的諸事萬物。再者，皮達各拉斯（Pythagoras about 570 B.C.）以「數」為萬物的基本元素，「數」是客觀存在的實質，組成了宇宙萬物。阿納哥拉斯（Anaxagoras about 450 B.C.）主張在

一切變動中有一個智者 (Nous) 來推動萬有使宇宙和諧。再次，厄來亞學派 (Eleates) 主張萬物變動的原理是常住不動的與永久不變的。衣必古魯學派的思想贊同陸西布 (Leucippus et Democritus) 及戴茂德的原子論，認為宇宙萬物是原子實質及空虛組成的，斯多亞學派 (Stoici) 主張宇宙的來源是出於火，上帝是原始火。

希臘三大哲學家的柏拉圖 (Plato 427-347 B.C.) 主張在宇宙中有感覺世界與觀念世界兩種，感覺世界是觀念世界的影子，而「觀念」是超越的，普遍的，永久不變的，為一切事物的基本模型。亞里斯多德 (Aristoteles 384-322 B.C.) 未跟隨老師柏拉圖的觀念論思想，而以形質說 (Hylomorphism) 統一感覺世界與觀念世界，更從有形的事物及物理學中提出了超事物的最高原理——「實有」，並就純學理的立場「就實有研究實有」，定名為哲學中之第一哲學。此書是一本十四卷的巨著，其內涵是論哲學的最高原理，亞氏稱之為神聖的基本哲學。

中古教父時代的哲學以奧斯定為首 (Augustinus 354-430 B.C.)。奧氏受柏拉圖的影響，以天主為宇宙萬物的模形，其學理以「天主」為宇宙萬物的根源，其論證近形上學，故被人稱為真理的形上學。

中世紀士林哲學家以多瑪斯為首，其哲學遵從亞里斯多德思想系統，並詳細註解了亞氏的形上學，主張形上學是脫離物質的限制，研究普通公同性「實有」的學問。

士林哲學自十三世紀後，分成幾個不同的小派別，有以多瑪斯爲主的道明學派 (Thomistae)，以斯高都斯爲主的方濟學派 (Scotistae)，及十七世紀以蘇來亞 (Suarezius 1548-1617) 爲首的蘇亞來學派 (Suareziani) 三派皆講授形上學，但在註解亞里斯多德的著作中，加入了各派的意見與講法。

十四世紀以維廉·奧坎木 (W. Ockham 1285-1349) 爲主的唯名論者 (Nominalistae) 否認「共相」存在，也因之否認形上學的客觀價值。他們主張人認識的是外在的個別單體，而非「共相」觀念；「共相」只是主觀的記號存在於人的思維中；觀念是符號，代表思想、不代表客體；故否認有抽象性非實體的實有存在，因而也否認了形上學。

近代哲學家，以笛卡爾 (Descartes 1596-1630) 爲首的法國唯理主義者 (Rationalismus) 主張有形上學存在，但他們的形上學偏向於唯心論思想。笛卡爾主張人的觀念是與生俱有的，其思想受柏拉圖、奧斯定及安色莫的影響。

英國的經驗論，如培根 (Bacon 1561-1626)、陸克 (Locke 1632-1704)、休謨 (Hume 1711-1776) 等否認超感覺的事理，因之輕視形上學，其哲學強調具體的經驗價值，輕視抽象觀念、普遍性原理及理智的推理作用。

十八世紀啟蒙運動的伍爾夫 (C. Wolff 1679-1754) 將形上學分成兩部份，一是普通形上學

(*Metaphysica Generalis*)，一是特殊形上學 (*Metaphysica Specialis*)：普通形上學亦名實有學 (*Ontologia*)，特殊形上學包含了宇宙論、心靈學、理性神學 (*Cosmologia, Psychologia, Theologia Rationalis*)。

同時代的康德 (Kant 1724-1804) 以先天的範疇做他哲學理論的基礎，其思想以理性批准為主。他認為人的認識皆是合於先天的格式範疇，連認識的觀念，也應合於先天的範疇方能形成。康德在純理性批判內主張：人只能接納事物的感覺性觀念 (*Phenomena rerum sensibilia*)，不能認識事物所以為事物的本體，因之，形上學只是論主觀性觀念的學問，而不是論事物的本體。〔*Kant docet: Nos tantum phenomena rerum sensibilia percipere, non vero res quales in se ipsis sint*〕。天主存在，靈魂不在，意志自由等超感覺性問題，乃人心的一種自然要求與應該有者，而非理性所認識的。Eichte, Schelling, Hegel 皆受他的影響。

十九世紀實證論的孔德 (*A Comte 1798-1857*) 主張：人只能認識感覺的現象，不能認識超感覺的形上實有。廿世紀的邏輯實證論更否定了形上學的存在。

現代哲學家胡賽爾、雅士培、海德格、馬賽爾、沙特等也講形上學，但他們的形上學理論是就另外途徑或其他觀點討論的 (註)，非「就實有論實有」的形上學。

新士林哲學家皆講授形上學，較著名的學者有：墨爾西、伍爾夫、馬里旦、吉爾松等 (D.J.

Mercier, M. de Wulf, Maritain, Gilson) 。

我們將以新士林哲學的立場，討論形上學的基本概念。

註釋：

柏格森 (Bergson 1859-1941)：主張「人的內心感覺出宇宙中有「實有」存在，此「實有」非人理性的產物，而是感覺出的一種蓬勃生氣 (Élan vital)，此生氣是繼續不斷前進的生命活力。

胡賽爾 (E. Husserl 1859-1938)：主張事物的本質是現象性被人所直接感覺到者，換言之，本質是五官可以感覺的，理性能夠推論的，感情可以意識的，其學說可稱為現象性的形上學。

雅士培 (K. Jasper 1883-1969)：主張「存在」分宇宙存在、自我存在、神存在三種。宇宙存在是經驗的事實，自我存在是意識訓練的事實、神存在是宗教信仰的事實。宇宙存在藉科學求知，自我存在藉哲學認識，神存在藉信仰認識。

海德格 (M. Heidegger 1889-1976)：海德格的哲學被稱為「存在的實有」學。他以世界存在的現象做基礎，言明實有的意義，海德格的存在與實有不同，存在是具體性的個別事物，實有是事物的普遍共同性，海德格在有形的存在中，找本體實有性，由有形的存在能認識無形的實有。海德格在具體的存在事物中以「人的存在」為中心，藉人存在的事實，討論實有的性質。人存在的接

連現象是「死亡」，死亡的功能是毀滅人的存在，其性質是存在的否定——無，「存在」與「無」就本體言皆其實有性，一個是有形的具體實有，一個是毀滅「具體有形實有」的實有。二者皆可稱為實有 (Being)。

馬賽爾 (Gabriel Marcel 1889-1973)：馬賽爾的存在思想，是以事物的經驗做基礎，其經驗不是感官性的感覺經驗，而是意識的感受，由情意活動的主體，講存在的思想。其理性的見解也與一般人不同，其理性不是推動力的理性，而是內在直觀的反省性，所以人的經驗與理性皆在人的情意反省中。因此有人稱他將「心理學、知識論、形上學」混合為一。

沙特 (Jean-Paul Sartre 1905)：沙特在「虛無」的觀念上建立他的實有思想，以虛無及否定的方式呈現出實有的真實性。其代表性作品是「實有與虛無」(L'être et le néant)，沙特將存有分為「在已實有」(L'être en Soi)，與「為已實有」(L'être en pour soi)兩種；此兩者為兩個不同的實有概念，「在已實有」是就一個主體言，其存在是肯定的與單獨的，「為已實有」是人的意識產物。故沙特的哲學帶有現象性的實有論，以否定性的「虛無」與實有觀念連繫著事物的現象與人的意識。

邏輯實證論 (Logic Positivismus)：以維也納學派為主，其動機是反對德國的觀念論，其方式是採取法國的實證主義 (A. Comte) 及英國的經驗論，故孔德及休謨的思想被他們採納應用。

其特點倡導語言科學，反對形上學；其主張，以普遍的具體經驗，用邏輯學的方法，使一切學科教理化；創一種科學的語句，將觀察的感覺事實表現出來；故主張：凡可度量的皆有意義，不可度量的便無意義。

現代學術界，也有人主張形上學為純理性的原理研究，有高深概念系統的學問，其規律可適用一切學術上，可成為藝術形上學、教育形上學、法律形上學、科學形上學、語言形上學等。

當代士林哲學家，也有人主張採取吳而夫的意見（Sensu Muliano），在教學的系統上，在教授過理則學以後，便接著先教授實有學（Ontologia）然後再教授宇宙論、心靈學、自然神學等科；將實有學做普通形上學，以下各科做為特殊形上學。

導言

壹、形上學的意義

一

(一)就名字言：

形上學拉丁文為「Metaphysica」，其指意為「後物理學」，亦名「超物理學」（Trans-physica），「Meta」是「後」的意思，「Trans」是「超越」的意思，其意義是在研究過物理

形上學的基本概念

學以後所研究的學問，或在研究過有形的事物後，追究超感覺性「實有」的學理。

形上學(Metaphysica)一字，約於紀元前一世紀時由Andronicus Phodius(about 50-70 A.C.)所創立，Andronicus曾整理及註解亞里斯多德的著作，在整理過亞氏的物理學後，便整理亞氏的第一哲學，隨稱此第一哲學為後物理學(Meta-Physica)、Meta為希臘文，有「以後」(Post)或「超越」(Trans)之意，稱第一哲學為形上學(Meta-Physica)，有超越物理學的意義(Supra-Physica, Trans-Physica)，即由感覺性的具體物中通過，超越上昇到超感覺的「實有」學問。

(一)就實質言：

形上學是研究「實有」的學問，並研究「實有為實有」有關的一切學理之學問。「Scientia quae considerat ens et omnia quae ei pertinent in quantum est ens, Arist. Metaph. I. IV. C. I.」。

自第十七世紀，有人稱形上學為本體論(Ontologia, Du Hamel Wolff)，本體論亦名「實有學」，其意義是「就實有的本身研究實有」(Ens tanquam ens quatenus in se spectatur)，實有學為形上學之第一部門，是專研究「實有之所以為實有」，及直接與「實有」有關的學理之學問。(直接與「實有」有關者為實有的要素，本有性及原因等，Essentia proprietates et

causa entis)，因此，實有學亦名普通形上學（*Meta-physica Generalis*）。

形上學就廣義言，涉連到許多問題，如宇宙論、心靈學、自然神學等；宇宙論講宇宙物件，心靈學講人的生命，自然神學講神的存有。以上的問題皆關連到「實有」的基本事項，因此被人稱為特殊形上學（*Metaphysica Specialis*）。

二

形上學在哲學部門中是最要緊的，其學術是客觀的。

宇宙間凡存在的事物，就其存有言，皆是真的實有。其他哲學討論實有，是就實有之感覺，變動與有限量等外在現象研究，而形上學更高層追究現象後的實有本質；此學理為其他哲學的根基，在此學理上才可發展其他哲學，故亞里斯多德稱此學為第一哲學。

再者，形上學所研究的真理是客觀而無矛盾的存在實有，其客觀存在性是理智之人所可以明白的，因具體的存在事物無矛盾，其本質實有之真理亦無矛盾，有理智的人可以明白任何無矛盾的性理與事物。

有些近代哲學家，如經驗派、唯物派、實證派、主觀派者等（*Empiristae, Positivistae, Materialistae, Subjectivistae*）否認人的理性與經驗有實在的區別，並主張人的理性不能達到真的認識，或人不能認識絕對的真理，如：休謨（*D. Hume*），*J. Stuart Mill*，*H. Spencer*，*H.*

Traine, A. Comte, Buchner, Feuesbach) 因此，反對形上學的學理，更否認形上學存在。

事實上，他們的片面之詞未能取消形上學，反之，因辯論式的討論研究，更堅強了形上學的各项真理。因為：形上學的真理可於感覺經驗中尋出。

形上學的形式對象，是就實有研究實有，與任何外在感覺性的條件皆無關係。換言之，形上學所研究的實有不屬於任何外在感覺性條件，因而，形上學也不屬於任何外在的感覺經驗。

就認識言，實有的被認識是藉著外在的感覺官能，但人在感覺經驗中可以藉理智推知出非感覺性的實有。

貳、形上學研究的對象

形上學研究的對象分兩種，一是物質對象，一是形式對象。

一、形上學的物質對象 (Objectum Materiale)

形上學的物質對象是研究萬物的實有，(萬有之有)，及實有之諸特性。換言之，就實有之本質，固有性與實有之原因等研究實有。

宇宙間的一切事物皆是實有，但宇宙間的事物皆俱個體性，而個體物又具有固定的「種與類」。形上學所研究者不是個別「種類」的具體物，而是從不同種類的具體物中抽出的純實有 (Ens-Being)，此「實有」包涵宇宙間的一切萬物，最高與普遍性 (Ens in communi)，換言之，凡

具有存有性理者皆屬之。(Quidquid habet rationem entis)。

宇宙萬物的實有性是人認識的第一對象，因為凡物皆實有；而人研究事物的最後結果亦為實有，故形上學被稱為第一哲學(Philosophia prima)或最普遍性學問(Scientia Universalissima)。

二、形上學的形式對象(Objectum Formale)

形上學所研究的「實有」，與別的哲學部門所研究的實有不同；形上學研究實有是就「實有本身研究實有」，換言之，就實有研究實有(Ens qua tale, Being as Being)。

就實有研究實有，其方式就是就實有的「本質」(Essentia)與從本質而來的「特有性」(Proprietes)研究實有。如人，就人研究人，其方式就是就人的本質與人的特有性研究人，人的本質是理性的動物，人的特有性是說話、笑、自由等。人無理性便喪失人之所以為人的意義。

形上學研究實有，是透過感覺性事物研究之；因感覺性的事物是可感覺的，變動的，有限量的(Sensibilia, Mutabilia, Limitata)，但形上學研究實有，不就該事物的感覺、變動及有限量研究，而就該事物為「實有」研究之。換言之，放棄事物的感覺、變動及限量，而就純「實有」研究該事物，以人的理智追究該事物之實有本質及性理。

叁、形上學的方法

形上學如其他學問，其物質對象 (Objectum Materiale) 是研究存在的事物，其差別點在於研究的形式對象 (Objectum Formale)，是「就實有研究實有」，此「實有」為非物質性者 (Ens Immateriale)，與具體的外在性分開，為存有之最高級觀念。因此，形上學研究的主題是：

實有是什麼？實有包含那些本有性 (Proprietates) ？

為講解此問題，我們由非物質討論，非物質分兩種論點，即消極性與積極性，換言之，我們以非物質兩種形式討論之。

①消極性的非物質 (Immaterialie Negative) 實有：此種實有，就其本身言是物質性事物，但我們以非物質的觀點，藉理智的抽象法研究之。如物體、生物、動物、人等皆是物質性的存在，我們拋棄以上物體之外在具體性，而抽出其基本「實有」性做研究的對象。

②積極性非物質 (Immaterialie Positive) 實有：此種實有，就其本身言是非物質性事物，如人的靈魂、天使、天主等，其存有是實在的，但不是我們感官所能感覺到的具體性事物，而是理性可以明白其存在，是超感覺的理性實有。

形上學研究實有，是就以上兩種方式研究，換言之，就非物質實有研究實有。因此，形上學被

稱爲研究超感覺性真實有的學問。

（積極性非物質實有的「天使及天主」屬於理性神學研究的範圍，靈魂屬於心靈學研究的範圍；形上學就消極性非物質實有研究實有性）。

二

認識論言：「凡本身存在的事物皆是可接納與理解的」，（*Res in se existit et est Percipibilis et intelligibilis*），而事理的最普遍可理解者爲存在性的實有，故論「實有」的學問是必然而應該有的，這正是形上學存在的價值，研究真正實有及超感覺性的學問。

再者，人的理智是認識一切實有的官能，人理智的首要作用是由感覺的事物上找抽象性的實有，此種實有是理性的本有對象（*Objectum Proprium*）。

因此，形上學的方法是藉著人的認識本能，由感覺的經驗到理性的抽象作用（*Methodus Empirico-Rationalis*），也正是哲學的歸納演繹法（*Inductio-Deductiva*），或稱之分析綜合法（*Analytico-Synthetica*）。形上學不用歸納法（*Inductiva*），因歸納法無法講解超感覺性實有的道理；也不只用演繹法（*Deductiva*），因只用演繹法則易陷入純理性的危險中；故形上學的研究方法由經驗到理性（由歸納到演繹）是正確的合適途徑。因爲人由外在事物的認識，藉感官經驗進入理智界，由感覺性的事物認識到超感覺性的理性認識，最後就實有論實有，呈現出超感覺性的學

問。

肆、形上學的內涵

非物質性實有，既分消極的與積極的兩種，則形上學可分兩條路線研究之，第一條路線是就普通共同性論實有（*Ens in communi*），換言之，將一切事物看成實有。第二條路線是論超經驗的最單純實有。將一切事物看成實有並研究此實有之共同性者為實有學（*Ontologia*），論超經驗最單純實有者為理性神學（*Theologia Rationalis*）。此書是專就第一路線研究「共同性實有」的實有學（本體論）。

實有學（*Ontologia*），（亦名本體論）。

實有學就名守言，「*Ontologia*」是十七世紀時由「*Du Hamel* (1682)」發明的，十八世紀的 *Wolff* 正式採用了，此字來自希臘文 *On + L OYOS*，其指意是論實有的學問（*Scientia de ente*）。

實有學就實質言：是就普遍的共同觀點研究「實有」的學問，「*Ens in communi*」。此「實有」是一切事物的共同性，最普遍的，故實有學亦稱普通形上學。

共同實有，就實有學的研究立場，可分為四個等級，我們將以四個專題討論之。

(一)就本體及本有性論實有

(一)就現實與潛能論實有的狀態

(二)就自立體及依附體論實有的範疇

(四)就能力及目的論實有的原因

因此，本書分四篇：

第一篇：論實有及其本性

第二篇：論實有的狀態

第三篇：論實有的範疇

第四篇：論實有的原因

細分之，其章節如下：

實有學：

論實有及其本有性

論實有的意義

論實有的本有性

論實有的狀態

論現實性實有

形學上的基本概念

士林哲學的基本概念(一)

一八八

論可能性實有

論實有的範疇

論自立體

論依附體

論實有的原因

論實有的動力因

論實有的目的因

第一篇 論實有及其本有性 (*De Ente Eiusque Proprietatibus*)

此篇分兩章講述，第一章論實有的意義，第二章論實有的本有性。

第一章 論實有的意義 (*De Notione Entis*)

第一節 實有的意義

壹、就名字言：

「實有」名字來自希臘文「*ὄν*」，拉丁文稱為「*ENS*」，此字就語文文法言，是拉丁文「是」（*Esse*）的現代分詞（*Participium*），有「是者」的意思。但就哲學語辭言（*Usu philosophico*），「*Ens*」一字不是完全指的現實存在者（*Existence*），而是指的一個實有性的名辭（*Substantivum*），此名辭可泛指現實存在者，或現實未存在者而可能存有，或現實絕不存在而只存在於人的理智內者。現實存在者稱為真實有（*Ens Realis*），可能存有者稱為可能性實有（*Ens Possibilis*），理智內存在者稱為理性實有（*Ens Rationis*）。」

真實實有（*Ens Realis*）：是就事物存在的現實性言，指示該事物現實存在者（*Id quod actualiter existit*），此種實有可用動詞「是」的現在分詞（*Participium*）表示之，如讀書者（*Studentes*），即指明該人正在讀著書。故現實性實有是「實有與存在」合一（*Ens Principaliter sumptum Id cui competit esse Existentialia*）。換言之，此種「實有」是指的現實動感性的存在者「*Esse ut exercita actualiter possessum*」，如讀書人是指該人正在讀著書，有讀書的現實動態。

可能性實有（*Ens possibilis*）：是指某「實有」與存有本質的合一（*Id quod competit esse essentialia*），而該實有本身沒有現實存在者。換言之，該實有沒有現實性動態存在者。如讀書人（學生）（*Studentes*）指示該人有讀書的義務及能力，事實上該人不在讀著書。

理性實有（*Ens Rationis*）：此種實有只在於人的理性內，在理性外絕不存有。如概念等思想內

存有物，是在人性內形成的純理性認識對象，事實上，沒有外在的實有物存在。(Ens Rationis extra mentem nunquam existit)。

貳、就實質言：

實有就實質言，不易有「本質性」定義；就理則學言，本質性定義是「類」概念加「種差」(Genus et specific difference)，而「實有」是宇宙間一切事物的最高類概念，其內涵包容有現實存有物及可能存有物，精神性質有與物質性質有，自立實有及依附性質有等；「種差」的意義是指示同類下的不同種別，此不同種別性，就性質言亦是實有。故實有不能下定義為「實有加實有」，因為萬物皆實有。我們只能先就實有本質以外的「描述」定義述說之，然後就實有之實質性講解之。

一、實有的「描述」定義

實有是單純的、普遍的、超越的，包含萬有事物而不被任何事所限定的。分述如下：

①實有是單純的(Simplificissima)：

實有的單純性不包含任何部份性的成份，而稱為最單純者(Simplificissima)，因「實有」的概念是人的理智由萬有事物中抽出者，其單純性是最高的類概念，換言之，由種差(Specific difference)抽出的類概念，不應該加入差別性，只能用最簡單的實有(Ens)為詞稱謂之，因為一

切事物的最基本性都是「有」。人認識事物的第一步，先認識事物是「實有」，然後認識該實有的個別性，故實有之內涵最簡單，其外延最廣大。

②實有是普遍的 (Universalissima)

因實有的內涵最單純，其外延範圍指示宇宙間的一切萬有，包含現在的與將來的，物質的與精神的，實際的與理想的，自立體與依附體等，凡不是虛無 (Nihil)，皆是實有，故實有被稱為最普遍的 (Universalissima)，也是最具共同性者 (Communissima)，其功能可稱謂一切，因為無論任何事物，只要是「有」，便是實有， (Ens Praedicatur de omnibus: quiquid est, si quid est, Ens est) 如物體、生物、動物、人、神、鬼、靈魂等。

③實有是超越的 (Transcendentalis) : .

因實有最具共同性，包含萬有，其本身不需要任何其他外在條件所支持，則實有也不被任何外在條件所限制 (Indeterminatum)，換言之，實有因是萬有事物的最高類概念，可適用與稱謂任何事物，其本身應不受任何事物所限制。反之，若實有被固定的條件所限制，則該實有已是固定的事物，而非「純實有」了，因此，實有的本質應該是超越的，其功能包含萬有，超越萬有，不被任何外在條件所限制。

二、實有的「實質」定義

第一章 論實有的意義

實有 (Ens) 就性質言，可定義為「實有含有『有』者」(Ens vocatur id cui competit esse)。或實有含有「是」者。因 (esse) 一字有「有」及「是」的意思，就「是」或「有」的觀點皆可講述實有。如：張三「是」某物，此「是」指的張三是存在著的實有物；或該處「有」張三，則指示該處的張三是實有存在者。具體言，是張三、或有張三，皆是指的張三是個存在的實有物。

再者，實有就性質言，是其所是者 (Ens ut nomen significat id quod est)，其指意為本質與有的結合 (Essentia et esse)。換言之，此「實有」指示事物的本質，也指示事物的存有。由此，事物的本質與存有可就兩方面講論之。

①若將實有事物當作感官認識的對象而接納，則本質 (Essentia) 與實有 (Esse) 是同一結合體。其概念是由感覺及存在的事物中抽出者，可稱為實有的形式抽象 (Abstractio Formalis)，也是實有的純概念，如有某物，則某物的本質要素同時存在著 (Res sunt seu existunt)，因本質要素是事物所以為該事物 (Quidditas)，人的理性從事物中抽出它們的實有性，此實有內涵著它們的存在。

②若將實有看成現實動態性，則該實有限制於某事物或依附體內。如：是張三，張三是黃色的，張三是人，人是動物等。以上各例中的「是」則有不同的指意。第一例「是張三」的「是」，乃指

示單純的實有存在，換言之，「是」等於「存在」，或「有」等於「存在」(Esse = Existere)。「張三是黃色的」，或「張三是人」，此「是」是指實有存在的狀態，即張三在黃色內，或張三在人性內；「人是動物」，此是指的人在動物性內的存在狀態。「是張三」乃指的具體性存在事物(Res concreta)，也指的具體性存在著的實有。「人是動物」乃指的概念性的實有，此概念在人的理智內(In mente)，不是指的現實性存在事物，但可稱為可能性實有，其本質含有存有的動態性。

由此，實有的狀態有兩種，一是現實性的，一是可能性的，故實有分現實性實有與可能性實有兩種。

〔動詞的「是」也有兩種不同的意義，「是」某物乃指示「存有」的意思，也有連接詞的意義。「是」某物可指示現實實有的存在，也可指示可能性實有，而連接詞的「是」只是構成句子的要素。〕

三、實有是人的認識對象

「實有」被稱為最普遍的認識對象，也是最高級的認識對象。

實有是最高級的認識對象：因為事物就具體言，一切存在的事物皆是實有，換言之，凡被人的感官所接納的事物皆是實有，故實有學被稱為最普遍性的學問(Scientia Universalissima)。

實有被稱爲最高級的認識對象：因爲實有就實有言，乃取消事物的個別特性，只要事物的實有性，換言之，藉理智抽出的普遍概念，找出事物的最高之理性「實有」，故實有學也被稱爲最高超原理的學問（*Scientia principalissima et honoratissima*）。

第二節 實有與事物的關係

實有的種類很多，有物體實有，生物實有，動物實有，人實有，神實有等。

若實有概念是超越的，則實有怎樣與物體、生物、動物、人、神等相結合？隨產生下列兩問題

(一) 超越性的實有怎樣與不同種類的事物相結合？

(二) 實有概念怎樣稱謂屬下的事物？

爲回答以上兩問題，該分開講述之。

一、超越性實有怎樣與不同種類的事物相結合？

爲解答此問題，該先明瞭「結合」的意義。

「結合」概念，就拉丁文言爲「*Contractus*」，其指意有兩種不同的式樣：一是被結合者不包含在結合者之內，另一是被結合者被包含在結合者之內。

被結合者不包含在結合者之內：此爲兩個結合者，一個不被包含於另一個內，換言之，兩個結

合者是附加性的 (Additio) 組合關係 (Compositio)，如動物的概念「附加」上理性的概念而成人，但動物概念不被包含在理性概念內，同理，理性概念也不被包含在動物概念內；動物概念與理性概念是兩個獨立可分開存有者，二者附加式的組合在一齊才形成一個人的完整概念。

被結合者包含在結合者之內：此為兩個結合者，一個被包含在另一個內，換言之，兩個結合者不是附加式的互相組合在一起，而是「表現」性的 (Expressio) 具體明確化。如人從很遠的距離看見自己的女兒，開始時，只看見有事物存在，越近則越看得清楚，由物體、生物、動物、人、女兒、自己的女兒。此女兒的具體明確出現，未曾加任何組合的份子，只是事物由不模糊到清楚而已。

實有概念與所屬事物之關係，不是附加的組合式結合，而是表現式的具體明確化。因為實有概念是一個模糊不清的含糊概念，其內含最單純，其外延最廣濶，其指示是未明確的表現出任何事物；只有與具體的物體、生物、動物、人、神相結合時，才能產生出明確的物體實有，生物實有，動物實有，人實有與神實有等。但不是物體加實有、生物加實有、動物加實有、人物加實有、神加實有，因為物體、生物、動物、人與神等皆是實有，因此，實有概念與具體事物的相結合，乃是實有的具體化。

再者，實有是超越性的，實有雖在一切事物內與不同性質之事物結合，但不受任何事物的限制

，實有事物與本質的關係是實有因事物之本質，使實有更限定明確化，由含糊到清楚，由不確定到確定。

二、實有概念是怎樣稱謂屬下事物？

為講解此問題，該藉用理則學的稱謂名詞(Predicable)。理則學的稱謂名詞有多種，與本學題有關者為：一義名詞，多義名詞，與類此名詞。

一義名詞(Univocus)：一個名詞有一個完整的指意，代表一個完整的觀念，如牛、馬等。

多義名詞(Aequivocus)：一個名詞有兩個以上的指意，因時地之不同，而有不同的觀念，如「黃牛」便有兩種不同的指意，在田地間是指的動物黃牛，在電影院前便指的零售電影票者。

類比名詞(Analogus)：一名詞可用到不同但相關的事物上，其指意是一部份相同、一部份不相同，如腿，可用在人腿上，也可以用到桌子腿上；就腿的功能言，皆是支持者；就實質言，人腿是一個有生命的肢體，桌腿則是一個無生命的物體。

類比名詞又分歸屬類比及比例類比兩種：

歸屬類比(Analogus Attributionis)：一名詞有其原言，可以借用方式，應用到別種事物上，有相關的指意。如「健康」，原指意是人的身體，但可借用在「心理健康」，以指示「正常人的意思」。

比例類比 (Analogus Proportionis) : 一名詞就某點或某部份言，可用在不同的事物上，如頭，可應用在人頭、桌頭、山頭、街頭等。

整個士林哲學，除斯高都斯及其學派外（註一），皆主張實有概念是以「類此名詞」的樣式來稱謂所屬的事物，有物體實有、生物實有、動物實有、人實有、神實有等。其理由：

①實有概念不是一義名詞：實有概念是一個極普遍共同性與超越性的，其外延可指向宇宙間各種不同樣式的事物，其指意不能是一義名詞。再者，一個概念只有一個指意，也無法明確的稱謂自立體實有、依附性實有、有限實有、與無限實有等。再次，一義名詞的實有概念也無法講解類、種、種差等不同的區別，因實有概念是超越這一切的。

②實有概念不是多義名詞：實有概念雖包含各種不同形式與不同本質的事物，但實有就本身概念言，是一個含糊不清的泛指一切，而不是限定性的指一事物，或限定性的指兩種不同的事物。實有概念就本身實有的指示性言是指定性唯一的，而不是雙義或多義的。（*Conceptus entis indicans res omnes, sed indicatio est determinata in ente, significatio est una*）。

③實有概念是類比名詞：一個概念可引用到衆多不同的事物，其所指事物一部份相同，一部份不相同，稱爲類比名詞。實有概念正是如此，實有的內涵是一個極單純的元素，其外延可泛指一切事物上，換言之，實有的指意可指示各種各類不同的事項（*Multiplaciter Una-Notio una ha-*

bens in se indicationem multiplicem)。可從兩方面講述之：

①歸屬類比：實有概念可引用到自立體，也可引用到依附體。實有概念的具體化，是實有的「有」與事物的「本質」相結合(*Esse + Essentia*)，實有的主要指意是獨立性的自立體，但實有也可引用到依附體上，因依附體(*Accidentia*)是依附在自立體上，也是使自立體更限定性的具體化(*Determinatio entis substantiae*)，如事物的「質」與「量」等。自立體稱為實有，是「有」與「本質」之合一存在體；依附體稱為實有，是依附性在自立體實有上，因此依附性也被稱為實有的實有(*Accidens dicitur ens in quantum est in ente substantia seu ens-entis*)，故實有可以將屬性類比式的引用到相關的事物上。

②比例類比：比例類比是一名詞就某點或某部份言，可用在不同的事物上，換言之，兩個不同的事物，就某觀點言，可以藉一個名詞稱謂之，如自立體及依附體，兩者的本質雖不同，一是可以自己存在而不需要依恃其他事物存在者，一是自己不能存在而必需依恃其他事物存在者，但兩者就「有」(*Esse*)言是一樣的。自立體是實有，依附體也是實有，只是兩者之本質不同而已，(*Substantia : esse suum = Accidens : esse suum*)，「實有有相同的指意(有)」(*Esse*)，但「實有不是同一者(*Non identitas*)」。

註一：

斯高都斯及其學派將「實有」分兩種：一是實有就人的認識言（*Ex Parte mentis*），一是實有就事物言（*Ex Parte rei*）；就人的認識言，實有是人理性認識的對象，為純實有而非虛無（*Non — nihil seu purum esse*）其指意是一義名詞。就事物言，實有是一個實在的事物，此實在的事物是實有與本質相同一，「有」與「有限本質」是有限事物，「有」與「無限本質」是無限事物。（*Esse + Essentia Finita = Finitum, Esse + Essentia Infinita = Infinitum*）故實有是類比觀念。因此，實有概念就邏輯學言，其內涵單純，與其外延廣濶，為一義名詞；就形上學言，其功能可與有限或無限相結合，為類比名詞。因此，斯高都斯主張「實有」與屬下的結合是附加性的（*Additio*）結合，是實有加本質的組合體，其性質是類比式。

實有的一義名詞是由巴爾買尼代斯（*Parmenides*）開始的，在單子論及汎神論中（*Monitius et pantheisticus*）明顯的或隱然的也可以找到此種思想，其指意是萬物皆是同一的實有組成，或萬物皆是同一的神。

再者，

士林哲學在宗教哲學上對神——天主的「實有與本質」與事物的「實有與本質」有不同的意見。士林哲學家認為「天主的本質就是有」（*Deus in ipso essentia identificatur cum esse*），換言之，天主的本質與有是同一的。萬物不是自己的有而是接受有（*Creaturae non sunt suum*

esse sed habent suum esse, i.e. Deus est suum esse; Creatura recipit suum esse)。

第三節 實有的附屬觀念

一、虛無(Nihil)

虛無是非實有，亦名實有之否定，「虛無」不關連任何顯像及幻想，因為顯像及幻想關連到感官接納(Imago refertur ad perceptionem)，而感覺接納關連到真實實有。再者，虛無不能由自己來領悟自己虛無的存在，因為虛無是實有的否定，人認識時只認識實有(Ens)，然後由實有的否定，才能領悟「虛無」概念的存在。

二、理性實有

實有，普通言，常是真實實有(Ens reale)，與實物實有相對者有理性實有(Ens rationis)。

理性實有是純理性的認識對象，只在人的理智認識內存在者，換言之，理性實有是人理性認識的客觀對象(Esse objectum rationis)，而無該實有所指示的外在事物存在著。因此，理性實有只在理性內形成，在理性內存在，是理性的純概念對象。(Ens rationis fit ratione et in ratione tantum objectum conceptum)。但理性實有不是純虛無(Mere nihilum)，可稱為部份性虛無(Nihilum partiale)，或存在的虛無(Nihilum Existentiae)，因為在人的認識內

，有許多被認識的對象而沒有外在的實體物存在，但人仍把它看成實有，如瞎眼，此瞎眼實有非眞實有，而是有眼實有的缺欠（*Privatio entis-privatio visus*），我們說「某人是瞎子」，是說他沒有「視覺實有」。

理性實有分兩種：無事實基礎的理性實有與有事實基礎的理性實有。

①無事實基礎的理性實有（*Sine fundamento in re*）：無事實基礎的理性實有是純理性的產物，如方形的圓圈（*Circulus quadratus*），飛鳥、金山等概念，此種理性實有完全是理性的創造，無外在的客觀事物體，人講出來只是純聲音或語言的語句，而無任何客體的外在基礎。

②有事實基礎的理性實有（*Cum fundamento in re*）：有事實基礎的理性實有，其產生來自外在事物存在的啟示，形成了人的理性實有，此實有或爲否定式的「缺欠」，或爲「關係」性的存在。

②否定式的缺欠實有（*Negatio et privatio*）：否定式的缺欠實有是非實有（*non-ens*），此「非實有」與虛無（*Nihil*）不同，虛無是什麼也沒有，「非實有」是一個肯定式的語句，在理智內形成實有狀，如「盲目是瞎眼者」，此肯定式的語句中，瞎眼不是實有，而是實有的否定，瞎眼是有眼的缺欠，爲實有完整性的缺少（*Privatio perfectionis*）此缺欠式的「非實有」被理智看成實有狀，稱之爲「瞎眼」（*Caecitas*）。反之，若言「盲者沒有視覺」，語句的指意雖與「盲目

是「瞎眼者」相同，但在形上學言不是「理性實有」，因為「盲者沒有視覺」是否定式語句，否定式是「沒有」實有，則在理性內無法形成實有狀。同理，黑暗、疾病、過錯、罪惡等皆是理性實有，其論點不是就事物的狀況，而是就實有的缺欠言，如黑暗是光明的缺欠，疾病是健康的缺欠，過錯是正確的缺欠，罪惡是美聖的缺欠，皆是缺欠性觀念，乃就光明、健康、正確、美善與實有的缺欠性言。

⑥關係性是依附實有(Relatio)：「關係」是依附性的理性實有，而不是兩個真的關係物，關係概念以「類」與「種」(Genus, species)做代表，其性質是表現眾多個體的合一性，此合一性(Unitas)是就眾多事物的普遍關係言，而不是眾多單個事體的堆集物，因之「關係」被稱為「理性實有」，其性質是普遍的，依附著眾多真的實有個體而形成。

再者，「類」與「種」觀念，就理則學言，是五謂詞(5 predicables)的反省性普遍觀念(Universale reflexum)，其性質是被眾多的外延事物所歸屬，而非指的某個具體性真實事物，因此形成了「類」與「種」的關係存有。反之，若無眾多的真實個體實有，便不會有「類」與「種」的兩個依附性概念存在，故「類」與「種」的關係概念被稱為理性實有，其性質是依附著外在眾多的真實事物，換言之，由外在的眾多個體事物，才有理性內的「關係」實有，此「關係」概念只存在理性內，不是外在的「關係」物體。

由以上二點，可以結論說：理性實有不是真實有（*Vere ens*），其被稱為實有，是就比擬說法（*Per analogiam*）關連到真實實有，因為「真實實有」可以被入藉感官認識，理性實有人只可以在理性內認識，換言之，人的感官可以認識真實實物實有，理性認識可以認識理性內的實有概念。宇宙論的時間與空間也是屬於理性實有的範圍，尤其是絕對時間與絕對空間（*Tempus purum et Spatium*）皆不是真實存有物，而只是純理性的認識對象（*Objectum purum rationis*），由真實事物的存在及物體的擴延性而推知它們的存有，乃純理性的認識對象。

第二章 論實有的本有性（*De Proprietatibus Entis*）

實有的本有性（*proprietas*），也稱實有的固有性或本有性，此種特性乃「實有」之所獨有，其性質是超越的，故亦名實有的超越本有性（*proprietas Transcendentalis*），其理由，實有的本質是極普遍超越的，其固有特性也因超越衆多單獨的個體而成爲普遍性超越的。

再者，本有性（*proprietas*）就理則學言，是由事物的本質流出，而其身不是事物的本質，但與本質有連貫性的，換言之，某實有物有一定的該本有性，如理性動物的人有說話、笑與哭的本有性。實有的特性亦然，實有的本質是普遍超越的，其本有的特性也與此本質相關連。

實有的超越特性，哲學家有不同的意見，有人主張實有有五個固有的特性，如：事物、某個、

一、真、善 (Res, aliquid, Unum, Verum, Bonum)。有人主張實有有四個固有的特性，爲一、真、善、美。有人主張實有的超越特性中應加入「延續」(Duratio)。也有主張實有的超越性中應加入「相似」及「區別」等 (Similitudo et Distinctio)。

主張實有有五個超越特性的哲學家，其觀點爲：「事物」是就實有的「本質」言 (Essentia)，「某個」是就實有的「區分」言 (Divisio ab alio vel a non ente)。「一」是就實有的本身不可區分性言 (indivisio)，「真」是就實有認識的「關係」言 (Relatio entis ad cognitionem)，「善」是就實有的「欲求」言 (Relatio entis ad appetitum)。

士林哲學家自中古便主張實有的超越特性有三個：卽一、真、善。(Unum Verum Bonum)。此三種實有的特性自亞里斯多德便如此主張，新柏拉圖主義，聖奧斯定教父們，大亞爾伯、聖多瑪斯等也遵從此種意見。因爲以上不同的主張，只是就實有的不同觀點言，事物、某個，皆可收入「一」的範圍內，因爲事物或某個是實有與本質的綜合體，乃實有之具體性唯名意義。延續、相似、區別等皆是實有的次要特徵。因此，我們就士林哲學的共同意見；實有的本有性是「一、真、善」。因爲，就人的認識言，其正常的現象：第一、人認識外物時，必將對象看成「一個」完整的實有體，故應該先有「一」的概念。第二、當一個完整的實體呈現給人認識時，人必要求對象實有的「真實」性，故該有「真」的概念。第三、一個真實完整的實有，其價值該是「完善」無缺的，故又

該有「善」的概念。因此，「一、真、善」被構成實有的本有特性，我們將三者以抽象式超越性言之，爲實有的「單一性」、「真實性」、「完整性」，分述如下：

第一節 實有的單一性 (Omne ens est unum)

實有的「一」，不是數學性單個的一 (Singularis)，不是單獨事物存在的唯一 (Unicus)，也不是兩物相合的一樣 (Idem)，而是實有本身不可區分性的單一 (Unum indivisum in se)。實有被稱爲單一，是就實有的不可區分性言，因此稱「凡實有皆是一」(Omne ens est unum)，換言之，此不可區分性的一是實有的單一性 (Unitas)。

「一」，就名詞言，是一個積極肯定性名詞 (Aliquid positive.)，其性質關連著消極的否定性，換言之，一是否定區分性者。一的不可分性，拉丁文爲「Indivisum」，其指意是「Indivisum」——否定其可分，此乃人的認識過程，因爲人認識事物時，就感覺性言，先注意肯定性部份區分 (Divisio)，再有否定性的不區分 (Indivisum)，因此，有人稱「一」的不可區分的單一性是一個否定式的肯定名詞 (Notio negativo-positiva)，故「一」是一個否定區分性的實有。

一、一的區分

(一) 二分單純的一及複合的一兩種 (Unum simplex — Unum compositum)：…單純的一是沒有

任何部份性的一，如人的靈魂 (*Anima humana*)，其現實是單獨不可區分的，也沒有包含可區分性的潛能。複合的一是含有部份性的一，其現實是一個不區分的單體，但其潛能含有可區分性。

複合的一又分物體性複合的一與形而上複合的一 (*Unum Compositum : Physica*——*Metaphysica*)：物體性複合的一是由區別性的真實部份所組成的，如人是由靈魂與肉體兩個真實區別的部份所組成 (*Anima + Corpus*)。或一個桌子是由桌面、桌腿、與桌腿所組成。形而上複合的一是藉著理性 (*Ratione*) 所區別的部份所組成，如一個完整的人是由「理性」及「動物性」所組成 (*Animalitas + Rationalitas*)。

(一) 又分本體的一及依附性的一 (*Unum per se per accidens*) 兩種：本體的一亦名單純性的一 (*Unum per se vel unum simpliciter*)，其本身是一個性質 (*Una natura*)，單純性的實有，而不是許多實有；此種單純性實有可能是絕對單純體，不含有任何部份性成份，如人的靈魂；或可能是複合性單純體，含有部份性的成份，如人、植物等。依附性的一是由許多單純的個體就某基點而組成一個，如家庭是由衆多單獨的人所組成，或房子是由衆多不同的部份所組成，依附性的一又分為：①純集合性的一：完全不同的單體臨時聚合一齊，如群眾。②動力性的一：乃衆多不同的個體組合一齊而產生一個效果，如鐘錶由不同的齒輪聚合一齊而計算時間。③秩序性的一：乃衆多事物就某基點或就某性質組合一齊，如圖書館。④倫理的一：衆多單個體性的人因血統或某

種社會或倫理關係組合一齊，爲了共同生活或爲達到同一目的，如家庭、教會等。

與「一」相反的便是多 (*Multitudo*)，「多」的定義是衆多一的集合，衆多的本性是可區分的。

二、單一性 (*Unitas*)

單一性是「一」的抽象名詞，其本性是超越的，其本質是不可區分的，其功能可適合任何的實有。

單一性分單純的與複合的兩種：*(Unitas simpliciter-Compositionis)*。

單純的單一性：其本身現實是一個不可區分者，也沒有可區分的可能性。實有被稱爲單純唯一性，即實有的現實及潛能皆是不可區分者。

複合的單一性：一個單獨的個體，其本身有可分性，換言之，現實是一個不可區分的，而有可區分的潛能 (*Indivisum sed divisible-Indivisum in actu sed non in potentia*)。

複合的單一性有兩種，一是就本身言，一是就依附性言。①就本身言的複合單一性 (*Unitas per se-Unitas substantialis*)：爲一個有部份性所組合的自立體，如一個人、某動物，就人與動物言是一個完整體，但就本身言是可區分成部份的。②依附性的複合單一性 (*Unitas per accidens-Unitas Accidentalis*)：衆多單獨的事物就依附性成爲一個，每個事物各有其自己的

實有體 (*proprium esse*)，如軍隊等，衆多個體的人同在一個地方，同一時間內有相同的行動 (*In loco, in tempore, in actione*)。

單一性又分普遍的與數學的兩種：①普遍的單一性是理則學所講的概念的單一 (*Unitas Conceptualis*)，如人的概念或生物的概念等，此種概念只在人的理性內 (*In mente*)，但可用於同類的事物上，亦稱爲「種類」性的一。②數學的單一性是一個單獨的個體 (*Singularitas*)，與別的不同單體相分離。

由以上各名詞，我們可以應用於實有上，稱「單一性」是實有的特性，其理由，凡實有就實有言應該是不可區分的。換言之，凡實有皆是一個，因爲實有或是單純的或是複合的；若實有是單純的，其本身便是一個不可區分體 (*Indivisum in se*)；若是複合的，其外在現實性也是一個，其潛能雖是可分，但該複合物的現實存有是一個；區分後的部份是衆多的，便不是該複合物了。故凡實有皆是一，實有與一也可以互相調換說：「凡一也是實有」 (*Omne ens est unum = Omne unum est ens*)。

三、單一實有的相關性

(一) 同一性 (*Identitas*)

因爲一是自己不可區分者，相連著一便是自己與自己同一，此同一性也是形上學的有關問題。

同一性是事物與自己本身相合；就事物言，是一事物與另一事物相契合 (*Afirmabilitas unius de altero*)。

同一性分絕對的同一與相對的同一兩種，絕對的同一是兩個實有內外的本質與形式完全相契合，此種同一不能在宇宙事物中找到；相對的同一則很多。 (*Identitas absoluta*)。

相對的同一 (*Identitas relativa*) 是兩事物實有就某觀點言相同，此種同一性也稱為相似 (*Similitudo*)。

相對性同一又分為本質的同一與依附性同一：①本質的同一性 (*Identitas Essentialis*) 乃許多事物就本質言是相同的，如人是理性的動物。此種同一性又分：就「類」言本質是同一的，與就「種」言本質是同一的兩種；就「類」言本質是同一的 (*Identitas Generica*) 乃許多不同的單個事物同屬於一個類，如人與馬兩個不同種的事物實有同屬於「動物類」。就「種」言本質是同一的 (*Identitas specifica*) 乃許多不同的事物實有同屬於一種，如伯多祿與保祿為兩個不同的實有同屬於一個「理性」動物的人「種」。②依附的同一性 (*Identitas Accidentalisis*) 乃許多同類同種的事物就實有的依附性言是相同的；換言之，就事物的「質與量」是相同的；就質言是相同的，乃不同的事物有相同的性質，此種同性亦名相似 (*Similitudo*)；就量言是相同的，乃不同的事物有相同的量度，此種性質亦名相等 (*Aequalitas*)。

(一)區分性(Distinctio)

區分的普通定義是在「衆多實有中缺乏同一性」，其性質是「關係性」的，換言之，在衆多實有中指出一個與另一個不同的關係。細分之，有真實的區分與理性的區分兩種。

真實的區分(Distinctio realia)是在衆多的真實事物中沒有同一性，換言之，真實的區分是在理性以外的兩個真實獨立體，如張老師與李同學。理性的區分亦名邏輯的區分(Distinctio logicae)，乃外在的一個事物而在人的理性內所區分者，如在一個人身上可區分出獸性及理性(Animalitas et Rationalitas)。

理性區分又分有基礎依據的理性區分及無基礎依據的理性區分兩種：①有基礎依據的理性區分(Cum fundamento in re)，乃是區分的人以外在實有做基礎在理性內區分，如以人的現象分析出人是理性的動物，(理性與動物性)。②無基礎依據的理性區分(Sine fundamento in re)乃無外在的實有做基礎而純在理性內概念的區分(Pure mentalis)，如人與理性動物的區分，或定義與被定義之分(Definiens-Definiendum)。無基礎依據的理性區分又分爲兩種，一種是兩個不同的概念彼此不相包涵而單個獨立，如人的動物性及理性，兩個雖成爲一個人，但在概念內兩個是有區別及相等的獨立概念。另一種是兩個概念一個包涵另一個，或是兩個互相關連著，如實有皆是好的。

區分性又分相等的區分與不相等的區分兩種：相等的區分 (*Distinctio adaequata*) 是兩個區分實有的分量相等，如張三與李四，或靈魂與肉體。不相等的區分 (*Distinctio inadequata*) 是兩個區分的實有彼此不相稱，如人與自己的靈魂區分，或人與自己的手臂區分。

四、矛盾律

由實有的單一性，引申出形上學的矛盾律 (*Principium contradictionis*)。

矛盾律是「有不能是非有」，或「是不能是不是」，其意義是「實有不能同時是又不是實有」，或「一物不能同時是又不是該物」 (*Idem non potest esse simul non esse*)，換言之，「實有同時是實有又不是實有」是矛盾，或「一物同時是該物又不是該物」也是矛盾。因「同一物不能同時是又不是」 (*Impossible est idem esse et non esse*)。

矛盾律中的「同時」，不是就「時間」言的「同時間」，其指意是就同一觀點 (*Sub eodem respectu*) 言，此同一觀點可用在同一時間、同一地方、或同一條件等，指任何事物不能在同一觀點下又是又不是，因為凡是者就不能不是。

矛盾律的基礎是建在「實有」上，與實有的同一律有關 (*Principium identitatis*)，同一律的意思：「是就是是」，「實有等於實有」，或「非就是非」，「非實有便是非實有」。*(Principium identitatis : Quod est, est, vel Ens est Ens, non-ens est non-ens)*，因為「

者不能並存，有不能同時是無。

矛盾律是研究學術的基礎，在任何學問中皆是要緊的基本原理，否則，推理研究的方法無所依據。因為沒有矛盾律或同一律，等於「是非」不分，「真偽」不明，換言之，一切無所謂是，無所謂非，一事物同時又是又不是，或又不是又是，則諸事混亂，無真理與學術可言。而有是有，無是無，此「有與無」是以「實有」做基礎。(In quantum ens, non potest esse non-ens — Quid-
quid est, in quantum est, non potest non esse)。

由矛盾律及同一律又引出排中律(Principium tertii exclusi)。排中律的意義是兩個互異的前提中只能取其一，如數目或是奇數或是偶數，不可能是第三個數或奇偶中間的一個數。

排中律的二者取其一，沒有第三可能性，也以「實有」為基礎，因為實有不能是虛無，在「有與無」，「是與非」的觀念上，自然產生出排除第三者的排中律。

註：希臘的赫拉克里都斯(Heraclitus 544-484 B.C.)及近代的黑格爾(Hegel 1770-1831)

對以上的定律有不同的意見。

赫拉克里都斯主張「萬物流動說」，「有與無」及「是與非」在不停的轉變，如「人不能兩次涉足於同一的水處」，相隨著，他否定了同一律及矛盾律。黑格爾主張兩個矛盾事物可以同一的同一律。事實上不然，赫拉克里都斯所主張的學理近於詭辯，按其學說事物是在變動，但就是與非的

時間言，是也絕不是非，非也絕不是是，兩個仍是分明的清晰概念。黑格爾的「矛盾同一律」更不可能，就理則學言，矛盾是兩個尖銳的對當，兩個中一個是取消另一個存在，而不可能同一存有，如金屬與非金屬，兩者中沒有中間實有，其學問也無法成立。

第二節 實有的真實性 (Omne ens est Verum)

實有的第二特性是「真」，即「凡實有皆是真實的」。

一、真的意義

實有稱爲真是就實有的可理解性言 (Ut intelligibile)，換言之，真是實有與理性的關係合一。

真 (Verum)，普通言是「名實相符」，其性質是客觀的事體與主觀認識的合一 (Conformitas)，中文的「名實相符」，其「名」是指主觀認識者的觀念在人的理智內，其「實」是指外在存有的事物，二者完全相合者便是真，真亦稱真實。

真的抽象言是真理 (Veritas)，真理的基礎是建定在實有與理智相合的關係上 (Veritas est relatio conformitatis inter ens et intellectum)。其「關係」(Relatio)是真理所以爲真理的形式 (Veritas formalis)。其「實有」(Ens)是與理智相合的外在質料。故實有亦稱爲基礎的真 (Verum fundamentum)，乃認識者的外在對象。

二、真理的區分

真理分本體真理、倫理真理、邏輯真理三種：

①本體真理 (*Veritas ontologica*)：本體真理亦名事物的真，乃客觀的事物相合主觀的認識 (*Adequatio rei ad intellectum*)。本體的真是理智認識者對所認識之對象已先有觀念(名)，而外在被認識的對象(物)正與認識者之觀念相合，如真酒。反之，若外在的被認識對象與認識者之觀念不相合便是假，即實與名不相符。

②倫理真理 (*Veritas moralis*)：倫理的真亦名語言的真，即說話者內在的判斷與意見以實在的語言表現出來。換言之，說出的語言與說話者內心的判斷與意見相合一 (*Conformitas sermonis cum idea loquentis*)。如說實話，倫理的真亦名「心口合一」，反之，心口不合便是謊言。

③邏輯真理 (*Veritas logica*)：邏輯的真亦名認識的真，即主觀的認識與客觀的事物相合 (*Adequatio intellectus cum re*)。邏輯真理是先有外在的客觀事物，而後有主觀的認識。主觀認識(名)的觀念與判斷相合與客觀的事物(實)則為真。如張三是學生，反之，名實不相合便是錯誤。

三、凡實有皆是本體的真 (*Omne ens est Verum*)。

實有就本身言，實有是實有，自己有自己存有的基本性質，無所謂真偽；實有被稱爲真偽是就人的認識言，凡實有與人的認識相合者爲真，不相合者爲偽；其相合的真偽性，或來自實有本身，或來自認識的錯誤。(Per se, Per Accidens)

凡實有的本體皆是真實的，其原因，凡實有必有成爲該實有的本質或實的基本性(Natura sua)，此實有之本質或實有之基本性是可認識的(intelligibile)，而認識的作用在尋求真實性，換言之，認識作用要求認識者與被認識對象完全合一(Conformitas intellectus cum re)，成爲真實。

再者，凡被人的理智所認識者，必該是實有(Ens)。因爲人不能認識無對象的虛無(Nihil)，認識作用要求認識的理性觀念與外在的事物相合，成爲事實。

[虛無(Nihil) 本身是不被認識的，虛無被認識不是藉著虛無本身(non per se)，而是藉著「實有」的被認識，因爲虛無是實有的否定或缺欠(Negatio vel privatio entis)]。實有是實有，或某物是某物，其本身只能是真，而不能是假，假的形成不是來自實有或事物本身(per se)，而是來自依附性的原因(per accidens)，或來自認識者官能的錯誤，以一物與另一物相似，如以假牙爲真牙。

再次，本體真實是指明事物的「本質」是真的，否則，事物若與自己的本質不相合，則事物便

不是該事物了。事物之存有在於事物的本有性(Quidditas)，宇宙間沒有無「本質」或無「本有性」的事物存在，無本質或無本有性者為虛無(Nihil)，虛無根本不存在。

因此，實有與真實是人認識上名詞性的區分(Distinctio notionalis)，而實有與真實是同一的(Identitas realis)，並共同存在的(Coextensio perfecta)，實有與真實可「換位」式的言：「凡實有是真實，凡真實是實有」(Omne ens est verum, omne verum est ens)。

第三節 實有的完善性 (Omne ens est Bonum)

一、善的意義

人的特性是理智與意志，理智的對象是真，意志的對象是善。實有是「真」的，乃就人的理性認識言，實有是「善」的，乃就人的意志欲求言。

實有本身是真實的，成為理性的認識者，真實實有是善的，成為人的欲求者，因人的本性有認識真實，欲求完善的天性，人藉著欲求的完善，可充實自己與滿足自己。故實有的真實與完善具有吸引人欲求的力量。

善(Bonum)，抽象名詞是完善性(Bonitas)，完善的意義是「什麼也不缺」，就人的欲望言，為「人之所欲也」，故完善存在於實有及欲求上(Relatio inter ens et appetitum)。

二、善的區分

①善分絕對的善及相對的善：絕對的善（*Bonum absolutum*）是就任何觀點言皆是完善無缺的，此善只適合完善美好的天主。相對的善（*Bonum relativum*）是就某點言是完善的，如好醫生。

②善又分本體的善、物理的善、倫理的善：①本體的善（*Bonum metaphysicum*）：本體的善亦名形而上的善，即實有就實有言是一個完整性存有，如以事物言，即該事物有完善的本性，使該事物成爲該事物（*Entitas perfectio*）。②物理的善（*Bonum physicum*）：物理的善亦名形而下的善，是就物體的組成性言是完善無缺的，如人有完善的五官及身體。③倫理的善（*Bonum Morale*）：倫理的善亦名道德的善，乃人的行爲相合道德律或倫理法則的要求，如孝子賢孫。

③善又分客觀的善及主觀的善：客觀的善（*Bonum objective*），乃事物有其完善的存有條件，不受外在事物或人情緒愛惡的影響，如黃金的堅硬性。主觀的善（*Bonum subjective*），乃事物的存有對某些特殊的人是善的，如酒對酒仙言是完善的。

④善又分爲本質的善及依附性的善：本質的善（*Bonum essentialis*），乃事物有完善的本質存有（*Quidditas*），如人完善的本質是理性的動物。依附性的善（*Bonum accidentale*），乃事物有完善的依附性實有，如「聰明的」學生，或「美麗及健康」的體態。

⑤善又分爲真實的善及表面的善：真實的善（*Bonum verum*）乃事物內在與外在一樣的完善

，爲內外同一的好，如真金。表面的善（*Bonum Apparens*）乃內外不一致的善，即該事物的內在是假而外看是真，如假金子，外看如金子一樣的黃色，而內在是銅質。

⑥善又分正直的善、嗜好的善、利益的善：①正直的善（*Bonum honestum*）亦名適當的善，乃該事物存有適合於其他事物本性的欲求，換言之，外在事物需要該完善來滿足自己，如生物的需要水，水對生物言是正直的善。②嗜好的善（*Bonum Delectabile*）：乃事物存有爲某些特殊外物所需要，如「糖」對孩子，「哲學」對哲學家。（此種善近於主觀的善）。③利益的善（*Bonum Utile*）：此種善不是欲求者的直接對象，而是欲求者的間接對象，換言之，此種事物的存有是欲求者爲得到另一種善的工具或方法，如食物的善是爲欲求者增加力量，或錢財的善是爲購買東西。由以上各點，可歸納說：凡善皆與人的欲求相關連，因爲凡實有皆是完全的（*Perfectum*），凡完全者皆是可欲求的，凡被欲求者皆是善的，故凡實有皆是善的。因此，善的本身含有雙重成份，先是實有自己本身的齊全（*Perfectum*），有自己內在的善，然後再使外在欲求者爲善，換言之，善者將自己齊全的善分施給外在的欲求者，使欲求者因自己善的分施而成爲善者。

善本身不是一個虛無的空名詞，而是以上各種不同形式的真實有，因爲人不能欲求虛無（*Nihil*），故實有與善是無實在區分的，換言之，實有與善只是理性的觀念區分（*Distinctio rationis*），而實際上是真實的同一體（*Identitas realis*），二者也可以「換位」性的言：凡實有皆是善，凡

善皆是實有 (Omne ens est Bonum, omne Bonum est ens)。

三、善的相反問題——惡

「凡實有皆是善」是一句名言定理，而宇宙人事間常有些惡事存在，今應解釋惡的意義。

(一)惡的意義：

惡 (Malum) 是善的缺欠 (Privatio Boni, Defectus Bonitatis)，善稱爲實有 (Ens)，惡稱爲非實有 (non-ens)。

惡不是積極性的實有 (Aliquid positivum) 而是消極性的否定 (Negatio) 或缺欠 (Carentia)，故惡的定義爲「善之缺乏」(Privatio boni, Defectus bonitatis) 或實有的欠缺 (Carentia entitatis)。

惡可就形式的與物質兩方面言：形式的惡 (Malum Formale) 是一種缺欠 (Privatio) 或非實有 (non-ens)，物質的惡 (Malum Materiale) 乃事物或行爲本身 (Res, Actio) 爲應該有的而缺乏。實際言，宇宙間沒有形式的惡，「缺欠」與「非實有」只是理性實有 (Ens rationalis)，而無外在存有；物質性的惡乃普通所言的惡，即應有的事物或行爲而沒有，或不應有的事物與行爲而有了，如孩子該說實話而講謊言。

(二)惡的區分

①惡分絕對的惡與相對的惡：①絕對的惡(Malum absolutum)：乃一種實有或事物在任何觀點下皆是善的缺欠而為惡，(註：此種絕對的惡只是理論的概念，實際不存在，因為凡實有就實有本質言皆是善的)。②相對的惡(Malum Relativum)：乃一種實有或事物在某種觀點下是善的缺欠為相對的惡，如「火」燒房子，火為取暖是善的而對燒掉房子言是惡。

②惡又分本體的惡、物理的惡、倫理的惡……①本體的惡(Malum ontologicum)乃本體善的缺欠；本體善為事物實有存在的內在本質(Quidditas)使該事物所以成為該事物的基本條件；本質的惡則是事物實有缺欠基本條件，使該事物不能存有。②物理的惡(Malum physicum)乃事物實有缺欠該事物應有的物質完善，換言之，物理的善乃事物存有所具備的物質條件，如人有腿、鳥有翅；物理的惡是人缺腿、鳥缺翅。③倫理的惡(Malum morale)亦名道德的惡，乃人的行為缺欠道德律要求的完善，換言之，人的行為違反道德律或倫理法規，如兒子忤逆、孩子說謊等。

③惡又分本身的惡與他因的惡：①本身的惡(Malum per se)亦名真正的惡(Malum verum)，乃事物存有的本身確實是善的缺欠而為惡，如耳聾、眼瞎。②他因的惡(Malum per aliud)亦名表面的惡(Malum apparens)乃事物存有的本身是好的，但在某種觀點下為某物是惡，如酒類刺激品對高血壓的人是惡。

④惡又分邪陋的惡，有害的惡，痛苦的惡：①邪陋的惡(Malum turpe)乃善行的缺欠，如罪

惡。②有害的惡 (*Malum nocivum*) 乃益處的缺欠，如丟錢。③痛苦的惡 (*Malum dolorosum*) 乃嗜好善的缺欠，如遭受嚴刑。

由以上數點，可歸納說：凡惡皆來自缺欠 (*Malum ex quocunque defectu*)，而善來自完整 (*Bonum ex integra causa*)。惡是善的否定，或完整的缺欠 (*Negatio bonitatis, Defectus perfecti*)。惡本身不是惡的原因，而是善之反映，由善的缺欠反映出惡的存在。

惡的產生不是以惡為目的，換言之，任何一種惡事或惡行皆是為了善的目的而產生，如醫生割掉病人一條腿 (物理的惡) 是為了拯救病者的生命 (善)，孩子偷錢 (倫理的惡) 是為了購買糖果的好處 (善)。故惡的事物或行為不是就該事物或行為的本身言，事物或行為就本身言皆是善的，因為「凡實有皆是善」，事物或行為所以為惡在於「該做的不去做，不該做的而做了」，或「不該有的而有了」，「該有的而缺欠了」。

惡的存在不是人所直接欲求的，人有時為了其他原因以惡做方法或手段而達到另一目的，如政府殺壞人 (痛苦的惡) 為了國家社會的平安。故形上學言「惡沒有本身動力因」，為惡而做惡，只有他因的動力因，為他善而行惡 (*Malum non habet causam efficientem per se sed solum per accidens*)。

附註·

一、充足理由律

①「凡實有皆是真實的」，引伸出形上學及認識論的充足理由定律(Principium rationis sufficientis)，因為凡實有皆是真實的，凡真實者皆是可理解認識的(ut intelligibilis)，而認識作用要求被認識者有充足的理由，因而形成了充足理由定律；有充足的理由事物，才可以使人認識它是真實的。

二、價值

②由「凡實有皆是善的」，引伸出價值觀念(Valor)，因為凡好及善者必有其價值，故實有的分量與價值的分量成正比例，大實有有大價值，小實有有小價值。

價值問題是近代哲學家所提出的，經驗論、唯物論、康德等都討論過，他們將價值觀念引用到宗教、政治、倫理、文化等各方面去，形成價值判斷與價值理論。

價值在形上學言，是與實有的完善性相關連，因為價值的內涵必是好的實有事物，其本身具有吸引力，而形成其被欲求的價值。

三、美(Pulchrum)

士林哲學家以前沒有將美列入實有的特性之內，而將美看成感覺事物的特徵。希臘哲學家柏拉圖將「美」與「善」看成一個(Kalokagathos)，多瑪斯雖給「美」下過定義，但未以美為實有

的特性。近代哲學家將美連接真與善，成爲真、善、美的價值論，新士林哲學家馬里旦（J. Maritain 1882-1973）將美看成實有的「一、真、善」之綜合，其理由，凡實有是單一、真實、完善者，必爲美的。

（一）美的意義

美的意義，普通言，「使人產生喜悅與快感者謂之美」（*Id quod apprehensum et appetitum placet*），其本質是完整的、和諧的、光輝的。（*Integritas, propositio, splendor*）。由定義得知美的成立在於客觀與主觀兩方面，客觀方面，美的事物，其本身是完整無缺欠的，和諧有序的，光輝美麗的。主觀的人藉著客觀事物的完整，和諧與光輝而產生精神的喜悅與感覺的快感。

（二）美的區分

美的普通區分：精神與物質的，自然與人工的等等。

①精神的美（*Pulchrum spirituale*）：乃外在的實有使人在精神上產生喜悅與滿足，如學問、道德等滿足人的精神渴求。

②物質的美（*Pulchrum materiale*）：亦名感覺性的美，乃外在的物質實有滿足人的感官渴求，如一朵花、一杯美酒。

③自然的美 (*Pulchrum naturae*)：乃外在存有的事物不需人工的條件而使人產生快感，如雄壯的山河之美，皎潔的明月之美。

④人工美 (*Pulchrum Artis*)：外在存有的事物不是自然的，而是因人爲的功能所修飾而使人產生快感，如好的繪畫與雕刻。

總之，由以上各點，可歸納說：美是客觀的實有，也屬於實有的特性「一、真、善」的領域。美的問題，現代已形成一門獨立的學問——美學 (*Aesthetica*)，在此不多講述。

結論：

由以上各節，可結論如下：

①實有被稱爲「是其是」者，或實有「包含有」者。因爲就人的認識言，人認識任何對象，皆視對象爲有，一切事物的最後結縮也是有，實有因是或有與本質 (*Esse et Essentia*) 結合爲一。實有的特性是單純的，普遍的及超越的，其內涵包括一切的類及種。

②實有與所屬的關係，是就概念的表現樣式言 (*Per modum expressioris conceptus*)，而不是增加或組合的關係 (*non per modum additionis vel compositionis*)。因爲實有是不指定包含一切，其與所屬之關係乃將含糊的實有形成清楚的實有，將不限定性的實有成爲限定性的實有。

③士林哲學家不贊成一元論所謂的實有皆是同一的，而主張實有乃類比名詞，(Notio Analoga)，非一義名詞(Notio Univoca)或多義名詞(Notio Aequivoca)；因為，若實有是一義名詞，則衆實有皆歸縮爲單一體；若實有爲多義名詞則衆事物沒有共同性了；而實有包含事物的各種樣式及限定，並超越所有事物的類及種(Omne genera et species)。

再者，實有的類比性有兩種：或是歸屬類比或是比例類比；實有按歸屬類比，可用於創造神，也可用於被創造的事物上；實有按比例類比，可用於自立體，也可用於依附體，因為每個實有皆有其自己的有。

④虛無是實有的否定，是一個反省性的名詞(Reflexus)，因為先有實有，才有實有的否定，虛無是藉實有而推出的觀念。虛無分否定式(Negatio)與缺欠式(Privatio)兩種，否定式的虛無是單純的沒有，缺欠式的虛無是該有的而沒有。

⑤理性實有是一個理智的純概念，只在人的理智內是人的認識對象，在理智外則無實體的存在。

理性實有的形成常以外在實有爲基礎，換言之，人藉著外在的事物可直接或間接推論出理性實有，或以實有的否定式或缺欠式言明理性實有；而實際上，理性實有不是真實有，乃在觀念內被視爲實有。

⑥就實有普遍性觀察，實有有三種基本特性（本有性），即：單一性、真實性、完善性。

單一性是實有的不可區分，真實性是實有與認識者的關係，完善是實有與欲求者的關係。

實有被稱為單一的、真實的、完善的，因為單純的實有必為一個；因為實有為存有者必為認識的對象；因為實有為完善者必為欲求的對象。

實有與一、真、善皆可「換位」式言之（*Conversio*）：凡實有是一，凡一是實有；凡真是實有，凡實有是真；凡善是實有，凡實有是善。

⑦單一性，就組織性區分為單純的一與組合的一；組合的一區分為本身的單一與依附性的單一（*Unitas per se, Unitas per accidens*）。單一就形體言，分普遍性單一及數目性單一（*Unitas universalis, Unitas numerica*）。

與單一性相連者為同一性，同一性是自己與自己相合一。與同一相反的是區分性，區分性分真實的區分與理性的區分，相等的區分與不相等的區分等。

由實有的單一性引伸出三種定律：①積極性：同一律。②消極性：矛盾律。③排他性：排中律。

矛盾律是最基礎性的定律，就知識論言，是直接性定律，不需要證明的，其本身有足夠的顯明性。

⑧ 真實性是認識的對象，分爲本性的真、倫理的真及邏輯的真三種，凡實有皆是本體的真。

⑨ 完善性是欲求的對象，分爲絕對的善及相對的善，本體的善、物理的善及倫理的善，主觀的善及客觀的善，本質的善及依附性的善，真實的善及表面的善，正直的善、嗜好的善及利益的善等等。

善的反面是惡：惡是缺欠，分爲絕對的惡及相對的惡，本體的惡、物理的惡及倫理的惡，本身的惡及他因的惡，邪惡的惡、有害的惡及痛苦的惡等。

惡的存有是善的相反，惡不是事物本身爲惡（*per se*），而來自外在依附性的理由，乃就人、事、行爲言，該有的而缺欠，不該有的而有了。

⑩ 與「一、真、善」相關連者，有充足理由律，價值觀念與美的問題。充足理由律是事物被認識的充足條件與顯明性。價值觀念是事物完善的必然性，美是使人產生喜悅與快感者，其本質是完整的，和諧和光輝的，因而合與實有的一、真、美諸特性。

參 考 資 料

① Asistoteles: *Met*, VI, 2, 1003a, b; XI, 3, 1061a, X 2, 1053b.

② Thomas Aquinas: *Comm. ad opera Aristotelis*.

De Ver, I, 1; *De pot*, 9, 7; *S, T*, I, 5; *C, G*, I, 37; *S, T*, I-II, 94, 2.

③ J. Denat: *Ontologia*, Innsbruck, 1953,

④ Joannes di Napoli: *Ontologia*, Marietti, 1963

P. Thoma Uyttenbroeck OFM: *Ontologia*, Macau. 1950.

中文：

羅光：理論哲學 台北文景出版社 民五九年九月

葛慕蘭：形上學 台北先知出版社 民六三年十月

曾仰如：形上學 台北商務書局 民六十年十一月

第二篇 論實有的狀態 (De Statibus Entis)

由上篇得知實有分現實性實有與可能性實有，此「現實性」與「可能性」關係著實有的兩種不同狀態、現實性實有 (*Ens actuale*) 乃在理智外存在的實有，可能性實有 (*Ens possibile*) 乃在理智內存在的實有；現在更進一步研究，何謂現實實有？何謂可能實有？現實實有的結構 (*Structura*) 是什麼？

第一章 論現實性實有 (De Ente Actuali)

此章分兩節：第一節就「現實」與「潛能」論現實實有的結構，第二節就「本質」與「存在」論現實實有的結構。

第一節 就現實與潛能，論現實實有的結構

壹、序言

希臘早期的哲學家主張宇宙事物是變動的，人的經驗也感覺出事物有變動的現象存在，其性質由一狀態到另一狀態，而變動現象關連著實有問題，即實有本身在變動。

變動的性質，普通言，內含著矛盾存在，即實有是某物也不是某物，或現實的某物將可變成另一種物體；換言之，變動的成果使事物改變，變動前的某物不是變動後的某物，變動後的某物也不是變動前的某物；相隨著實有本身也相似有矛盾的現象。因之，希臘哲學家有不同的意見，如：

巴爾買尼代斯 (Parmenides 540-470 B.C.) 由實有的概念，否定實有的衆多性，也否認實有是可變動的，其理由，實有是實有，不能是非實有；若非實有是虛無，乃不可理解的，因為理解及認識的對象必該是實有，此實有是一個而非衆多；故此實有不是彼實有，彼實有亦不是此實有，凡被認識者視為認識或理解的對象皆是一個限定性的實有。

再者，巴爾買尼代斯又主張實有是不變的 (*Ens est immobile*)，因為實有變動或從實有到實有，或從虛無到實有；而實有不能從實有到實有，因為實有自己是實有了，而不需要再變動；實有不能從虛無來，因為「從虛無中不能生實有」。因此，巴爾買尼代斯主張衆多及變動皆是純感覺的現象，而實有本身是單一不變的。

柏拉圖 (Plato 430-347 B) 依觀念界與物質界的區分，從物質可認識觀念的原理，將實有從反面的非實有講述。柏氏分非實有為絕對性非實有及相對性非實有；絕對非實有是純虛無，相對非實有是就某點言為非實有，如學生是學生而不是老師，此非老師不是純虛無，乃就身份不同所言者；相對性實有，實際言，乃不完整實有，或有限實有或界限性實有。因此，柏拉圖將實有分本身的實有及部份性實有 (*Ens per se-Ens per participationem*)，本身的實有乃實有的本質為非部份性的完善齊全 (*Perfectum*)，部份性實有乃非齊全性的衆多部份物。衆多部份性實有是從完善實有所分出來的 (*Participatio*)，這正是柏拉圖學派的基本概念。

亞里斯多德藉柏拉圖的啟示，充實了柏拉圖的二元論思想，就實有的名詞以「類比」的方式有不同的意義。亞氏將實有分為現實的實有與潛能的實有。

柏拉圖的二元論是就非實有的基點言 (*In non-ente*)，而亞里斯多德的二元論是就實有的基點 (*In ente*)，但亞氏的思想關連著柏氏的思想。柏氏的實有二元思想是「非部份性」與「部份性」

(*Ens imparticipatum-Ens participatum*)，亞氏的實有二元思想是「現實中的實有」及「潛能中的實有」(*Ens in actu-Ens in potentia*)，二者的思想促成了現實實有的結構 (*Structura*) (原理，中世紀的聖多瑪斯採取了二者的意思更完善講述之，尤其是採取亞里斯多德的二元論，清楚的講述了宇宙事物的變動。按亞氏言，變動 (*Mutatio*) 是潛能與現實的連接現象，潛能是現實的過去，現實是潛能的未來；潛能不是現實，但可成爲現實，現實不是潛能，而是潛能的實現。此學理不但講解了宇宙事物的變動性質，更說明了實有的結構情形。

由以上簡短的序詞，在希臘哲學中找出三種實有結構的形上學學理：

① 巴爾賈尼代斯：實有是唯一不變的，因爲實有便是實有而不是非實有，實有沒有變動性及衆性。

② 柏拉圖：實有分實有與非實有，非實有分絕對性非實有及相對性非實有；相對性非實有爲甲不是乙，故實有是衆多可分的，也是能變動的，其性質乃衆多由完整體分出來。

③ 亞里斯多德：實有分現實性及可能性，故實有不只在現實內，也在潛能內，因此事物有變動及衆多體。

貳、現實與潛能的意義

現實與潛能的觀念無法給嚴格的定義，其簡單明瞭性可由人的觀察所得，不能以類加種差講

述之，因為在人的經體中可看到「變動」的現象存在，如坐著，其現實是坐著，但有起立的潛能可以站起來；睡著，其現實是在睡著，但有睡醒的潛能可以起來；兒童現實是孩子，但有長大成人的潛能，藉此，我們可以歸納說：

現實(Actus)是指定、是齊全、是完成(Determinatio, Perfectio, Complementum)。
潛能(Potentia)是指定、齊全及完成的缺欠(Privatio)。此「缺欠」的指意不是單純的否定，而是有傾向(Tendentia)走向所欠缺的現實性。細分如下：

一、現實(Actus)

現實，拉丁文是「Actus」，來自動詞「Agere」，有做的意思；拉丁文「Agere」的變化為「Ago, egi, actum, agere」，「Actum」為「做」的過去分詞，有「完成」的意思，以名詞表示之，稱為「Actus」，乃表示已是現實性完成的某物(Aliquid quod est)。由「做」的行動，將潛能成為指定性實有，乃完成齊全的性質(Perfectio)，如坐著、睡著。

二、潛能(Potentia)

潛能，拉丁文是「Potentia」，來自動詞「Posse」，有「能」的意思，此「能」不是指的「佔有」，而是就實有能力者言，其功能可主動的行某事或被動的接受指定，如種子有潛能成為植物。

三、二者相關連

現實與潛能可以互相對比的方式稱述之，現實是齊全的齊全者，潛能是不齊全可齊全者，(*perfectum, perficiens-perfectibile*)，現實是指定性的，潛能是被指定性 (*Determinatio Determinabile*)，現實是完成的，潛能是被完成的 (*Complementum-Complementibile*)，故現實與潛能乃一事物的兩方面。

叁、現實及潛能的區分

一、現實的區分

現實可分爲下列各種：

①由現實的齊全成份分 (*Ratione perfectionis*)：絕對性的純現實與非絕對性的混合現實。

②絕對性的純現實 (*Actus purus*)：乃現實本身不含有任何的潛能成份，實有中無任何非實有，換言之，純現實是一個完善的齊全，不能有任何增減的變動，其性質是無限制的，無區分的，完整性成全 (*Illimitatus, Imparticipatus, Perfectus*)，是一個非接納性的現實，此種現實只適合宗教性的天主。

③非絕對性的混合現實 (*Actus mixtus*) 乃現實本身含有潛能的成份，實有中含有相對的非實有。換言之，混合現實自身將有增加或減少的變動，其性質是相對的存有，即現實是某物將來可變動成另一物，故混合現實亦名非純現實 (*Actus non purus*) 是一個接納性的現實。

② 混合性現實又分本體性現實及形式性現實。

④ 本體性現實 (Actus entitativus) 乃現實性實有存在物 (Existentialis)，或現實含有存在與本質的成份 (Actus existendi, actus essendi)，換言之，實有存在的本身是現實，該現實存有因本質的限定而成爲某限定性的現實物。

⑤ 形式性現實 (Actus Formalis) 亦名「原形」(Forma Substantialis)，其功能爲確定原質 (Materia prima) 者，並與原質一同形成事物之本質，以確定物的種別性 (Essentialis, Specificativus, Quiditativus)，如在組成性物體上，形式 (Forma) 是形式性現實而結合原質 (Materia prima)；但由形式與物質所形成的組合體也是「潛能」關係著現實體存在 (Existentialis)。換言之，「原形」與「原質」相合爲事物的「本質」，「本質」與「存在」相合成爲一個具體性現實物。其結構情形如下：



由此，原形被稱爲第一現實 (Actus primus)，其性質乃本身雖爲現實，但能成爲另一現實的潛能，即原形對原質言是現實，對存在言是潛能，而「存有」使物體的本質成爲物體的現實存在，

稱爲第二現實 (Actus Secundus)。

再者，士林哲學家也就秩序 (Ordo) 的先後將混合現實分爲第一現實及第二現實。第一現實乃在某種秩序內沒有比自己再高的「現實」存在，此現實爲其他一切現實的根源。第二現實乃由第一現實所流出，即第二現實上還有比自己再高的現實存在。如理性動物的孩子對有理智言是第一現實，孩子長大成人在明瞭事理時爲第二現實。

二、潛能的區分

潛能是就現實的相對而得名，現實有不同的區分，潛能也有各種不同的區分。

⊙真實潛能與論理潛能：真實潛能 (Potentia realis) 乃某事物有真實行動的能力，藉此能力某事物有變動的事實出現，或自己成爲他物。論理潛能 (Potentia logica) 乃在思想上不矛盾能存有，而實際沒有的「能力」，如張三有五個兒子，而實際上尙未結婚。如言四方形的圓圈，乃爲非論理潛能，其自身矛盾絕不能有。真實性潛能亦名主觀性潛能 (potentia subjectiva)，論理潛能亦名客觀潛能 (potentia objectiva)。

⊙純潛能與混合潛能：純潛能 (Potentia pura) 亦名原質 (Materia prima)，其本身沒有任何現實性，乃未接受第一現實性前的狀態。混合潛能 (Potentia mixta) 已接受了第一現實而自己仍是潛能狀態，可接受第二現實或變成其他事物。

③行的潛能與受的潛能：行的潛能(Potentia activa)亦名主動性做的潛能，即某事有做的能力及產生效果的現實，如電有發熱的能力。受的潛能(Potentia passiva)亦名被動性的接納潛能，即某事物有能力接納外來的行為，如孩子有被教育學習道理的能力。

④行的潛能與現實的距離言，又分為近的潛能及遠的潛能：行而近的潛能(Potentia proxima)乃事物有能力可直接成為現實，如花朵有能力直接開出花來。行而遠的潛能(Potentia remota)乃某事物只能階級式的間接成為現實，如花種子成為花，其過程應經過花朵的階級。

⑤本性潛能與超性潛能：本性潛能(Potentia naturalis)乃事物體有自然的本性能力成為現實，或接納他物，如人的理智有自然的能力認識真理，或人的意志有自然的能力趨向美善。超性潛能(Potentia supernaturalis)乃事物本身沒有自然的能力成為某種現實，而有超自然神的幫助而能達到某種現實，如患癌症的病人立即痊癒。超性潛能亦名服從性潛能(Potentia obaedientialis)。

肆、現實與潛能的關係

由感覺經驗得知宇宙事物的變動，此變動關連著實有的現實與潛能兩大性質，今就二者的關係分述如後：

(一)就現實與潛能的「先後秩序」言：(Prioritas)

①就事物變動言：潛能先於現實，因為事物有內在的潛能，才有外在的現實成果，如人有吃喝的能力，才有吃喝的現實存在，即變動是由潛能到現實。

②就形上學理言：現實先於潛能，現實是完成，潛能是缺欠，由事物的完成得知事物的缺欠，由現實的存在推知有潛能的存有（*Perfectio complementum-privatio perfectionis complementi*）即潛能藉著現實行動而為現實。

〔就現實與潛能的「齊全性」言〕：（*Gradus perfectionis*）

①現實是齊全，潛能是不齊全，由二者之定義言，現實比潛能更齊全（*Actus perfectior quam potentia*），因此，現有的事物比潛能性事物高貴。由此，凡現實性某物對其潛能言必是確定的完成現實物。換言之，凡是完善齊全的（*Aliquid perfectum*）必是由潛能成就的現實狀。因而，

②純現實是最完善齊全的，其性質不含有任何潛能性。而純潛能（*Pura potentia*）則不可能成為現實性齊全物（*Actus purus est perfectissimus*）。

〔就現實與潛能的「區別」言〕

所有變動的事物皆由潛能到現實：故現實與潛能是有區別的。

①現實與潛能是真實性的區別：（*Realiter distinctum*）現實是齊全的，潛能是非齊全的；

齊全與非齊全乃矛盾性的實在區分，正如人有跑步的潛能，當他站立不動時是潛能狀態，當他跑步時是行動狀態，站立與跑步是兩件真實的區別。因之，

②現實與潛能不就同一觀點（non sub eodem respectu）而同存在，某實有是現實便不是潛能，是潛能便不是現實，在現實與潛能中間也沒有第三種狀態存在。

〔註：士林哲學內，董斯高都士及蘇亞來（J. D. Scotus, Suarez）二人主張現實與潛能只是理性區別（In mente），聖多瑪斯主張現實與潛能是真實的區別〕。

（四）就現實及潛能與「變動」言：

現實與潛能皆與變動相關連：現實與潛能乃由事物的變動所產生。因為：

①潛能不能自己變動為現實：事物就變動言，有起點及終點，就形上學言，潛能是事物變動的起點，現實是事物變動的終點；而潛能變動時之第一步必需被外力或接納外在的現實物所推動，否則，「靜者永靜」，乃明顯的物理定律，如一塊石頭若無雕刻匠的雕刻動作，則永遠不會有現實的態像出現。

②潛能的變動必依附某物體：潛能不能自己單獨存在，否則，只是一個名詞性「純理性潛能」而實際不存有；潛能變動成為現實，必需依附某存有物，潛能藉存有物的變動，才可出現為現實性事物，如歌唱家因「喉吼」使唱歌的潛能成為唱歌。故潛能常與現實相連而存有（Potentia reduc-

itur ad actum per ens in actu)。

③變動皆由潛能與現實所形成：變動的產生是由一狀態到另一狀態，變動的起因是由現狀追求完善，或由不齊全追求齊全；不齊全者為潛能，齊全者為現實，因二者的連接而形成變動。因此，

④現實被潛能所限制(Limitatio)：事實上，某現實必由某潛能所形成，易言之，有怎樣的現實必有怎樣的潛能，或有何樣的潛能可變成何樣的現實，二者分裏表，互相反映，甲現實是甲潛能的現實，乙潛能是乙現實的潛能，如寫字的現實是由能寫字的潛能而來，寫字的潛能只能出現寫字的現實。

再者，現實不能被其他現實所限定，因為現實本身已是齊全，而齊全不能被其他齊全所限制，其形成只與潛能相關連，換言之，現實性實有是因著相對的潛能，而成為一個有限制性的實有，正如多瑪斯所言：「現實因接納其潛能而被限定。」(Actus limitatur per potentia)。

由以上數點，可知現實與潛能的相合性(Convenientia)：有現實必有潛能，有潛能必傾向現實，現實是潛能的齊全，潛能是現實的缺欠。現實的成立來自潛能的滿足，潛能的本性是傾向現實的完成，如孩子的智力傾向知識的學習，知識的孩子乃智力的完成。

第二節 就本質與存在，論現實實有的結構

〔本質與存在問題，早期希臘哲學家未詳細討論，他們只注意事物的本質問題。中古教父哲學

及士林哲學家，對此問題有較詳細的講述，此問題關連著自然神學造物主及受造物存有的問題。在上一節內講論了「現實實有」關連著「現實與潛能」，此節內更進一步研究「現實實有」也關連著「本質與存在」。

就理論言，現實實有是一個具體存有，而具體實有必有「本質及存在」兩個基本要素，其性質是「是與有」。「是」乃回答「是什麼」，如「人是什麼」？其回答是「理性的動物」，乃實有的「本質」；「有」乃回答「有否」？如「有人否」？其回答「有人」，乃實有的「存在」。故本質與存在是現實實有的結構要素。今就此二者講述如後：

(一)何謂本質？

(二)何謂存在？

(三)本質與存在有何關係？

壹、何謂本質 (Essentia) ?

一、本質的意義

(一)就名字言：

本質、拉丁文爲「Essentia」，是來自拉丁文動詞「Esse」，乃「是」的意思，其指意是形成的一個實有性自立體，使事物是其所是者。如人的本質是「理性動物」，此本質使人所以是人而成

爲一個實有自立體。

(一)就本質言：

「本質」就本質言不能下定義，因爲本質定義是「類加種差」，而「本質」本身太單純，無法以「類及種差」的實質稱述，只能以「描述」定義法稱謂之。

本質乃實有性 (Entitas)，事物藉之形成自己，並因之與別物相區別，換言之，「本質」乃事物之成爲該事而有別於他物者」。故本質就事物言：①事物因本質是其所是者，②事物藉著本質形成自己的「類與種」，③本質是事物一切特有性、依附性及活動的基礎。故本質被稱爲組成性元素、區別性元素、及基礎性元素 (Elementum, Constitutum, Discretivum, Raticativum)；如以「人」爲例子，其本質爲「理性的動物」，其組成性元素是「理性及動物性」；人藉此二特點區別性元素與別的事物相殊異；此二特點所形成的人也是人的哭、笑、說話等特有性及聰明、健康與活動的基礎。

(二)本質因不同的功能與樣式 (Modus) 有不同的稱謂名詞。

①自立體 (Substantia)：自立體的意思乃不依附其他事物而自己存在著，本質亦然，可使一事物成爲自立體而不需要其他事物者。如理性的動物必是自立體的人，故本質等於自立體。

②本性 (Natura)：將本質看成本性，則本質乃事物的特性及活動的根源，因本性與特性相關

連著。換言之，事物有其自然本性，也自然有其相隨的依附性及活動等。如「理性動物」的人才具有說話的功能。

③形式(Forma)：將本質看成事物「類與種」的限定者，則本質與「形式」的功能相同。如人由「理性」的種及「動物」的類所限定。

④本體(Quidditas)：此字來自拉丁文「Quid」，乃「什麼」的詢問詞，有人將此字譯成中文的「本質」，乃回答「是什麼」的肯定詞。如問人是什麼？其回答詞是「理性的動物」。

二、本質的區分

本質分形而上的本質與形而下的本質：

形而上的本質(Essentia Metaphysica)，乃一元素或衆多合成性元素形成事物者，此元素純就抽象性表記言(Abstracte nota)，而不是真的外在存有物；但若無此抽象性表記，則人無法領悟(Concipi)該實有，如理性及獸性乃領悟人存有的形上本質。形而上本質亦名抽象性本質或觀念性本質(Essentia abstracta Idealis)。

形而下本質，亦名物理性本質(Essentia physica)，或現實性本質(Essentia actualis)：乃在人的理性以外存有的本質，並與存在結合爲一。物理性本質乃實在一元素或衆多元素組成一個實在存有體，若無該元素或缺欠組合元素的某部份，則該實有物便不存在。如人的物理性本質是靈

魂與肉身，缺一份元素便不是存在的人。形而下本質亦名具體性本質 (*Essentia concreta*)。

物理性本質又分單性本質與複合性本質兩種：

①單純性本質 (*Essentia Simplex*)：乃一個本質元素形成一個實有物者，或存在的實有物只由一個實在元素形成，如宗教的天主及天使。

②複合性本質 (*Essentia Composita*)：乃衆多元素形成一個實有物者，或存在的實有由數個區分性的元素所形成，如人的組成由靈魂及肉身二者區分性的元素，或亞里斯多德由靈魂、肉身及亞氏的持有性所形成。

三、本質的屬性 (*Attributa Essentiarum*)

由本質的存有，相隨著有本質的基本屬性，分述如下：

①不變化的 (*Immutabilis*)：本質乃事物藉之而成爲該事物者，故本質的第一屬性不能隨便的增加或減少，否則，本質的增減必影響本質的變化；本質的改變，則某事物便不是該事物了；就定律言，事物是該物又不是該物，乃是矛盾，故形成某事物的本質是不能增減改變的。

②不能區分的 (*Indivisibilis*)：由事物本質的不能改變，則事物也不可區分開，因爲區分開的本質必影響事物的改變，或使該事物不再存在，故本質是限定性事物存有的基本要素。

③必然要緊的 (*Necessaria*)：事物的本質是必然要緊的，其重要性是事物存有的基礎，或事

物存有的本性不能不如此，換言之，一切事物皆有其先天性固定的本質，不受任何外在的限制與影響，如人的本質要緊性必是「理性」及「動物性」。

② 永恒的 (Aeterna)：永恒的意思是實有永久不改變的延續，其相反便是時間性的改變，而本質乃事物存有的固定不變性，在時間以外存在著，故本質的屬性是永恒的。

貳、何謂存在 (Existential) ?

存在的意義

(一) 就名字言：

「存在」在拉丁文為「*Existential*」，來自兩字的組成「*Ex-Sistere*」，「*Ex*」是「從」，「*Sistere*」是「停止、安置、在」等，其指意「存在」是從安置性現實的「在」而形成，換言之，存在是由「原因」而來 (*Ex Causa*)。

(二) 就本質言：

存在不能下本質性定義，無法以「類」及「種差」講述之，只能描述性的說「存在」是表明有一物體 (*Id quo aliquid est*)，回答詢問「有麼」 (*An sit*) 的肯定詞「存有」。

由此，存在的本性是指事物的客觀實在性，對本質言是事物的完善成全，換言之，事物就「本質」言，乃事物組成的基本元素；事物就「存在」言，乃元素具體實現的結合體件，否則便沒有該

具體的現實事物。如人的本質是理性與動物性，此二元素與「存在」相結合，才有一個眞現實的人存在。

叁、本質與存在的關係

就現實性存在事物中論本質與存在的關係。

研究此問題應注意三點：①此問題不是就宗教性的天主研究，因爲士林哲學家主張天主存有內的「本質」與「存在」是同一而無區分的。②此問題不是就「存在與形而上本質」的區分言，也不是就「純理論」區分言，③此問題是就現實性存有的本質與存在的區分言。

一、哲學家的意見

士林哲學家對此問題有不同的意見：

斯高都斯及其學派，蘇亞來及其學派皆主張本質與存在是邏輯區分 (*Distinctio logica*)，亦名能力性區分 (*Distinctio virtualis*)，而不是眞實性區分 (*Distinctio realis*)。

教父哲學家，如聖奧斯定，聖依拉里 (*S. Augustinus, S. Hilarius*)，阿拉伯哲學家 (*Arive-nna*) 等主張「本質與存在」是眞實性區分。

多瑪斯及多瑪斯學派堅持本質與存在是眞實性區分，近代哲學家笛卡爾等也如此主張。

十九及二十世紀的哲學家有不同的意見，有人贊同本質與存在是眞實區分，如 *Liberatore*,

Cornoldi, Billot, Boyes，也有人主張「本質與存在」是邏輯性的區分，如 Fisciirelli, Donat Descogs但多數的哲學家皆主張「本質與存在」是真實性區分的，如 Mercier, Forges, Moguart 等。

二、士林多數哲學家的意見：

(一)「本質與存在」在現實性存在事物上是真實性區分，其理由：

①由現實被潛能所限制言：

在一種的現實性存有的事物中，本質與存在的關係相似潛能與現實的關係，本質如潛能，存在如現實；本質乃事物所以為事物的基本元素，就理論言，此本質性元素不一定真的存在，而本質元素與「有」(esse)合一後，才是真的現實存在物；潛能亦然，潛能就潛能言也不是真的存在，只有潛能成為現實後，才是真的存在實有。潛能與現實是真實區分的（上章已講過），故本質與存在也是真實區分的。

再者，凡現實性存有皆被其潛能所限制，同時，現實性存在的事物也與其本質相關連，換言之，某本質便有該實有存在，某種現實存在物必有其固定的本質元素。

②由本質及存在的概念言：

本質概念是指事物形成的基本要素，無本質概念或缺欠某種元素，則無法領悟某種事物。而「

「存在」則不然，無存在概念，亦可領悟某事物，換言之，無「存在」概念，只有本質概念仍然可以領悟某事物，故本質與存在是有真實區分的。

(二)本質與存在有「結合」性的關係：

如上章所言，潛能限制了現實，同理，本質也限制了存在，換言之，現實不能超越潛能的基礎，同理存在也不能超越本質的基礎，故現實存在物不能有其本質以外的基本要素，如馬的本質沒有「理性」的要素成份。

(三)「存在」的指意是在「可能性」以外存有者 (*Extra me ram possibilitatem*)，細言之，存在是「可能」的完成性實有；現實存在的事物必內含著可能性本質的元素成份，而存在使可能本質成爲完善狀態，如人的本質是理性及動物性，而存在的人必含有可能的理性及動物性，人的存在使理性及動物性完善成全化。

(四)本質與存在結合，使本質具體現實化，但二者結合後變質成爲第三物質體。如理性及動物性與存在結合後是現實具體的人，而不是其他動物。

第二章 論可能性實有 (De Ente Possibilitate)

在上章內講論了現實實有的結構——「現實與潛能」，「存在與本質」，在此章內講論「現實

實有」的反面——可能性實有。

一、可能性實有的意義

可能性實有亦名觀念性實有 (*Ens ideale*)，其性質乃傾向(連結)存在者 (*Aptum ad existendum*)。

實有稱爲可能性者，乃就現實實有的相對性言，現實性實有是在人的理性明悟 (*Ratio*) 外存在的，可能性實有是在人的理性明悟內存在的。

實有稱爲可能性實有，是關連著存在言，而可能實有與「虛無」或「純理性實有」不同，「虛無」是根本沒有也不能將來存在；虛無沒有本質，人無法認識之；純理性實有是理性內的實有，離開理性便不能實現存在；可能性實有不是虛無，人可以在理性內認識之，可能性實有離開理性後能外在存在，故可能性實有亦稱爲現實性的觀念實有 (*Ens ideale actualibile*)，就可能存在言是現實性的，就抽象領悟言是觀念性的。

可能性實有亦名潛能，此潛能分主觀性潛能與客觀性潛能兩種，主觀性潛能 (*Potentia subiectiva*) 乃可能性「實有」有成爲某事物的真實能力 (*Capacitas realis alicujus subiecti*)。客觀性潛能 (*Potentia objectiva*) 乃可能性實有成爲理性所領悟的對象 (*Objectum a ratione conceptum*)，如「種子」，其主觀性潛能是能成爲一個真實的存在植物，而客觀性潛能是理性的

觀念被接納為存在者。

二、可能性的實有區分

可能性的定義是能存在者 (*Id quod existere potest*)，其區分為內在可能性與外在可能性兩種：

(一)內在可能性 (*Possibilitas intrinseca*)：乃可能的內在觀念或事物組成存在的本質無矛盾者，換言之，可能存有的內涵沒有矛盾，如人是理性的動物，理性與動物性在人內沒有矛盾。反之，四方形的圓圈，在同一事物或同一觀點上則不可能，因為其觀念的內涵便是矛盾，可稱其為內在不可能性，或無存在的可能性。

(二)外在可能性 (*Possibilitas extrinseca*)：外在可能性乃依據內在可能現實存在者 (*Realizar: potest*)，換言之，外在可能性是就內在的可能成為現實性存有者，其性質為「產生性」及「結果性」者 (*Producibilitas vel Effectibilitas*)。如理性動物的人依據著內在的「理性及動物性」能成為外在存有的人，此人藉著內在不矛盾的觀念元素可成為存有；故人的存在有內在與外在的兩種可能性。反之，四方形的圓圈則是內在與外在的不可能，內在的不可能乃兩個觀念互相矛盾，其相合一起乃不可理解 (*Inintelligibilis*)，相隨著更不能有外在的結果產生 (*Improducibilis*)。

外在可能性又分：絕對的、物理的、倫理的三小種。

①絕對的外在可能性 (*Possibilitas absoluta extrinseca*)：絕對的外在可能性與第一因相關連，此第一因 (*Causa prima*) 乃宗教的全能性天主，可使一切的內在可能成爲事實，換言之，凡可理解及可認識者皆能成爲可能，如宗教的奇蹟 (*Miraculum*) 只能由絕對全能的天主成爲存有，由人則不可能。

②物理的外在可能性 (*Possibilitas physica*)：物理的外在可能性關連著自然律 (*Lex naturalis*)，換言之，外在可能性乃依著自然律成爲存有，如木材依著自然律可「着火」存在，而人死亡後依著自然律不可能自己行走。

③倫理的外在可能性 (*Possibilitas moralis*)：倫理的外在可能性關連著倫理道德律 (*Lex moralis*)，換言之，外在可能性依著倫理道德律成爲存有，如誠實或謊言就倫理道德律皆可成爲事實，誠實是遵守道德律言，謊言是違反道德律言，二者皆是外在的可能性實有。

三、可能性實有的基礎

外在可能性是依據內在可能性，內在可能性的基礎是就可能性處於理解狀態言 (*In statu intelligibilitatis*)，換言之，可能性的基礎是建築在理解性上 (*Intelligibilitas*)，而理解性又關連著真理問題 (*Veritas*)，此二者是認識論及形上學所討論的材料。

四、哲學家的意見

①經驗論及實證論主張：可能性及真理來自人的經驗事實或存在的事物，故除經驗事實外沒有可能性存有。

②觀念論及主觀派主張：可能性及真理在於人及人的理智內，因為人爲萬物的權衡。

③唯名派〔Occam〕主張：可能性及真理在於天主的全能，凡可能性皆被天主成爲存有，其本身無所謂真偽或善惡。

④笛卡爾及某些奧斯定派主張：可能性及真理在於天主的自由意志(Voluntas Arbitraria)，四加四爲八的事實，若天主願意也可以成爲七或九。

⑤士林哲學家主張：可能性有兩種理由，一是近理由，一爲遠理由；其近理由乃可能性的內在觀念或表記(Note)皆是可能的並可被認識的(Compossibilitas-Cogitabilitas)；其遠理由乃可能性的被認識與理解在天主的理智及天主的本質。

五、士林哲學的意見

(一)不贊同以上前四個哲學派的意見，其理由：

①凡存在事物，其存在的原因不是來自外在存有物，而是來自該物的可能性。可能性可就自己本身與就人的認識講論之；可能就自己「本身」言，其性質與存在有關而先於存在，換言之，事物

先有存在的可能性，後有外在存在的事實；由「能」到「有」是形上學的原理(A posse ad esse)。(可能就人的「認識」言；可能性與存在相關而在存在以後，換言之，人認識外在的對象事物，必先認識其存在，由存在而推論認識其可能性；由「有」到「能」乃邏輯性原理(Ab ess ad posse)。(故可能就自己言是「可能」→「存有」，可能就人言是「存有」→「可能」，可能性絕不來自人所經驗的外在事物。(不贊同經驗論及實證論)。

②就認識論言，凡「實有」與人的理智及認識相關連者，必有其獨立的自主性，換言之，凡被人的理智所認識者，其本身必為獨立自主的不變性與超越性，亦可為人所認識的對象；可能性正是如此，可為人所認識與理解者，其獨立自有性不為人的理智所左右或否定。(不贊同觀念論或主觀論)。

③唯名論主張「天主能使一切可能者成為存有」，而可能性的意義也是「可能者將成為存有」，如此，全能的天主沒有表現出天主的全能性，因為普通的動者也可以使「可能的成為存有」，如此，天主只是能者而不是全能者，否定了天主的全能性。故可能性及真理在於自己的理解真實性而不在於天主的全能。(不贊同唯名論)。

④若笛卡爾及某些奧斯定派的學說可以成立，可能性及真理在於天主的意志，四加四為八，因天主的自由意志，可使之成為七或九；則哲學無真理及原理可言，相隨著，也無任何學問的價值了

。再者，意志跟隨著理智，理智先認識完善及可理解的，意志才可使之存有。（不贊同笛卡爾及某些奧斯定派）。

（當代士林哲學家的意見：

士林哲學家皆相信有天主存在，以至高無上的天主為一切宇宙萬物的最後根源（*Causa exemplaris*），如柏拉圖觀念世界中的最高善，故主張可能性與真理皆與天主的本質（*Essentia Divina*）相關連。

可能性的最後基礎是其內涵元素（*Notae*）的不矛盾，凡內涵元素不矛盾者皆是可理解的實有（*Intelligibilis*），而宇宙間一切可理解的實有皆可由全能的天主所實現（*Realizare*），故可能性建築在天主的全能上。再者，凡可理解者皆關連著理智（*Intellectus*），而理智的功能是理解「內涵不矛盾者」，其根源亦關連著全知天主的理智性（*Intellectus Divinus*），因天主認識一切現實及可能性實有。故可能性的最後基礎是內涵的不矛盾與可理解性，其最遠與最高的形式基礎（*Ratio suprema fundamentalis*）乃在天主的全能與全知。再者，天主的本質是不可區分的，天主的「全能」與「全知」性就是我們人的認識言，而不是就天主的本質言，天主是全能全知全善的同一實有。因此，真理的最高基礎及最後原因也在天主的本質內（*Essentia Divina*）。

結論．．

由以上各節，可結論如下：

本篇分兩章，第一章講論現實性實有，第二章講論可能性實有，在講解「現實性實有」中，就其結構的內容討論「現實與可能」及「本質與存在」；在可能性實有中討論可能的最後基礎。

(一)現實性實有的結構基礎為「現實與潛能」及「存在與本質」

○潛能與現實是有變動的本性，由人的經驗得知，在事物的變動現象上有潛能與現實的關係。潛能乃實有可行動及接納的真實能力；現實乃完成潛能的具體表現。

現實分：純現實及混合現實；本體性現實及形式性現實，第一現實及第二現實等。

潛能分：真實潛能及理論潛能，純潛能及混合潛能，行的潛能及受的潛能，本性潛能及超性潛能等。

現實與潛能有相對性的依附關係：就事物的變動言：潛能先於現實；就形上學理言：現實先於潛能。現實是齊全，潛能是不齊全，純現實是最完善的齊全。現實與潛能不是就同一觀點言，兩者間有真實性的區別。潛能不能自己變自己；其變動應依恃外力並依附某物，故變動乃潛能與現實所形成，而現實被潛能所限制。

○本質與存在為實物存有之基本性，本質乃事物成為該事物而有別於他物之實有要素，並為該事物的一切特性及行動的基礎。存在乃事物的現實存有，是事物的完善成全狀態。

本質分形而上本質及形而下本質，單純本質及複合本質等。本質的屬性是不變化的，不區分的，必然的，永恆的。

本質與存在的關係有不同的意見：斯高都斯派及蘇亞來學派主張「本質與存在」為邏輯性區分，多瑪斯學派主張二者為真實性區分，士林多數哲學家主張「本質與存在」有「結合」性的關係，但二者「結合」後不是第三者事物；二者同存在於一事物上，但二者有真實性區分，存在是在「可能」以外存有者。

(一)可能性實有的最後基礎

可能性實有亦名觀念性實有，其性質乃傾向於存在者。可能性實有是就現實實有的相對性言。可能性實有分內在可能性與外在可能性，外在可能性又分絕對性可能，物理性可能，倫理性可能。

可能性實有的最後基礎是基於「無矛盾的可理解性觀念」，但哲學家有不同的意見：經驗派及實證論主張可能性的基礎在於經驗性事物上，觀念論及主觀論主張「在人的理智內」，唯名論主張「在天主的全能內」，笛卡爾主張「在天主的自由意志內」。

士林哲學家不贊成以上各派哲學家的意見，而主張可能性的基礎有近因與遠因的區分，可能性的近因基礎是自己本身不矛盾性的可理解性，其遠因基礎是在全能全知的天主本質內。

參考資料

西文

- ① Aristoteles : *Met.* IX.1;6;8.
Phys. I. 1—3; III, 6;
- ② Thomas Aquinas : *Comm. ad opera Aristotelis.*
De Ente et Essentia. De Ver. 1.2.
- ③ Gilson : *L'esprit de la philosophie Medievale*, Paris.
- ④ Joannes di Napoli : *Ontologia*, Marietti, 1963.
- ⑤ J. Donát. s.j. : *Ontologia*, Innsbruck. 1953.
- ⑥ P. Thoma Uyttenbroeck, O.F.M. *Ontologia*, Macau, 1950.

中文

- 羅光：理論哲學·台北文景書局·民五九年九月
- 葛慕蘭：形上學·台北先知出版社·民六三年十月
- 曾仰如：形上學·台北商務書局·民六十年十一月

第三篇 論實有的範疇 (De Categoriis Entis)

範疇，拉丁文爲「Predicamentum」，來自希臘文「Categoria」，其指意是事物實有的最高樣式 (Modum essendi rerum)。早期希臘哲學家亞里斯多德將事物實有分成十個最高樣式，稱爲十範疇，卽：自立體一個，依附體九個：量度、性質、關係、空間、時間、裝備、姿態、動作、被動等。

範疇可就本體論及邏輯學兩方面講論之。

就本體論言：範疇是現實存有的最高樣式。

就邏輯學，範疇是稱謂實有的高級觀念。

存在實有的樣式有兩種，卽自立體與依附體，今就此二者分述於下：

第一章 論自立體 (De Substantia)

此章分兩節，第一節討論自立體存在，第二節討論自立體相關問題。

第一節 論自立體存在

第三篇 論實有的範疇

一、自立體的意義：

自立體，就名字言，譯自拉丁文「Substantia」，此字的組成來自「Sub-stare」，「Sub」有「在下」與「支持」的意思，「Stare」為「站立」的意思，二者相合為「Substratum」有「基礎」的意思。換言之，自立體乃自己以自己為基礎而存在的事物。

自立體就「實質」言，內涵太簡單，不能下定義，只能以「描述」定義言：自立體乃自己存有而不需要依恃其他事物存在者。因此，自立體有以下幾種特徵：

①自立體乃在己實有(Ens habens esse in se)：自立體的存在不需要依附其他事物，而自身有自立性(Inseitas)。

②自立體可產出依附體者(Ens producus accidentia)：自立體自身存在，相隨著便產生出一些固有的依附體。

③自立體乃支持依附體者(Ens subans accidentibus)：自立體對依附體言為物理性的支持者。

④自立體具有長久不變性(Ens permanens sub fluxu accidentium)：自立體可以接納各種不同的依附體，但不因依附體的改變而改變自己的本質，具有長久不變性。

二、自立體的區分：

自立體分：物質自立體與精神自立體、單純自立體與複合自立體、完整自立體與非完整自立體、第一自立體與第二自立體。分述如下：

(一) 物質自立體與精神自立體：

物質自立體 (*Substantia Materialis*) 乃存在實有是一個物質性的事物，其組合或由本質性的多數原理組成，如質料與形式，或由部份性的物質組成，如身體。精神自立體 (*Substantia Spiritualis*) 亦名非物質自立體 (*Substantia Immaterialis*)，其存有的自身不是由物質成份所組成，乃非物質的精神實有，如生物的魂。

(二) 單純自立體與複合自立體：

單純自立體 (*Substantia simplex*) 乃存在的實有沒有任何部份性成份。如人的靈魂。複合自立體 (*Substantia composita*) 乃存在的實有為部份性所組成，如人是由靈魂與肉身所組成。

單純自立體就存有樣式言，又分依附物質者與不依附物質者兩種，單純自立體依附物質者，乃該自立體的存在與活動皆依附著物體，若物體不存在，則該自立體亦不存在，如植物與動物的「魂」，此魂附着植物體與動物體而存在與活動，植物體與動物體消逝，則單純性自立體的魂亦消逝不存在。單純性自立體不依附物質者，乃該自立體的存在與活動不依附物質體，如人的靈魂及宗教的天使等，人的靈魂離開肉體後仍然存在著，天使的存有與活動根本不需要物質體。

(三)自立體分完整自立體與非完整自立體：

完整自立體(*Substantia Completa*)乃存在的本體不是為組成其他主體而存有者，如人、動物、梅花。非完整自立體(*Substantia incompleta*)乃存在的本體是為組成另一主體存有者，如人的靈魂、植物的生魂及動物的覺魂。人的靈魂存在是與肉體相合而成為人的存有，植物的生魂及動物的覺魂與植物體及動物體相合而成為植物存有及動物存有。

(四)自立體分第一自立體與第二自立體：

第一自立體(*Substantia prima*)亦名具體自立體(*Substantia concreta*)，乃單獨性具體的存在者，如某人或某物。第二自立體(*Substantia secunda*)亦名抽象自立體(*Substantia abstracta*)，乃普遍性抽象的存有物，如類別的「物性」，普遍的存在在於單個物體內，如人、動物、花木皆有物性。第一自立體是就具體性的存在言，指明一事物；第二自立體是就抽象性或形而上抽象言，指「普遍性」事物。

三、哲學家的意見：

就自立體的存有言，近代哲學家有不同的意見：

(一)理性論：

①笛卡爾(*Descartes 1596-1650*)認為：自立體只能適用絕對實體的天主；因為自立體的意義

是自己存在而不需要依恃其他事物存在者，此意義只適合天主，宇宙間的物體皆依恃天主的功能而存在。

②斯比諾莎(Spinoza 1632-1677)認為自立體是在一切原因以外獨立的，如此自立體乃唯一的純實有(Unicum ens absolutum)。

③萊布尼茲(Leibniz 1646-1716)依他的原子論學說，主張自立體是一個具有動力的實體。

〔二〕經驗論：

④洛克(John Locke 1632-1704)主張：人認識事物是藉著感官，而感覺只認識事物的外在形色與依附性的現象，而不能認識事物的自立體，故無真實自立體存在。

⑤柏克萊(George Berkeley 1685-1753)否認物質性自立體存在，只承認有精神性自立體

⑥休謨(David Hume 1711-1776)主張：自立體是一切依附體的總合或現象的繼續(Successiva phenomenorum)，此外無別的自立體存在。

〔三〕觀念論：

康德(Immanuel Kant 1724-1804)主張：自立體是先天性範疇(Categoria a priori)，理智的純概念而已(Merum Conceptum intellectus)。

四、士林哲學的意見：

士林哲學家不贊成近代哲學家的意見，遵守多瑪斯及亞里斯多德的主張，認為有自立體存在，此自立體正是形上學研究的對象。

(一)不贊同近代哲學家的意見：

①理性論主張「自立體只適合絕對的天主」乃是將「自立」與「自有」混合為一，而「自立」是就實有的存在言為「Substantia」，「自有」是就實有的本質言為「Ens a se」，「Aseitas」，自立體為不依恃其他物體存在者，是就實有的存在言，故自立體可稱為絕對存有的天主，也可稱為宇宙間任何自立存在的實物。

②原子論的動力說以「自立體為具有動力的實體」，乃是將「動力」與「自立」混為一；「自立」與「動力」是兩件事，事物該先有「自立體」後，才可以有自立體的活動，換言之，「動力」是依附在自立體上者，而動力不是自立體。

③經驗論的主張：將「自立體看成事物的依附現象」，乃將自立體與依附性現象合為一；實際上，自立體與依附體是有區分的，有自立體後才有依附體或現象存在，換言之，依附體或現象是依附著自立體而存在，若否認自立體，也必否認依附體，因依附體的意義是自己不能存在，而需依恃其他事物存在著；否認了自立體，則依附體及現象等便無法具體存有了。

再者，依附體表現出自立體的各種樣式與狀態，但依附體的改變不影響自立體的存有，如人爲自立體，其胖瘦與高矮的現象不影響人爲自立存在體。

④康德將自立體看成「先天性範疇與理性純概念」事實上，宇宙間有各式各樣的真實自立體存在，非理性純概念。再者，事物就變動言，任何變動皆需要依恃一個變動的自立體存在著。

(二)士林哲學家主張：有真實的自立體存在。其理由：由經驗得知；在人的日常生活中，由人的內外經驗可以知道有真實自立體存在。

①就內在經驗言：在人身上，人可以感覺，思想、願意、意識等情緒存在，並感覺到自己有飢餓、難過、痛苦等現象發生，這內在的情緒與現象必在「存在」的自我身上，換言之，有自立體的自以才能支持著這些內在的情緒及現象，或由內心變化的各種情緒推知必有一個固定的支持者，故自立體存在。

②就外在經驗言：由人的感官所接觸到的外在對象，如眼目看到人身的不同變化，由小到大，由幼到老，由矮到高，由瘦到胖等現象，得知必有一個自立體的人存在著。再由物體的物質變化，如鐵軌在夏天因熱而伸張，在冬天因冷則縮短，此伸張與縮短的現象必依附在自立體的鐵軌上，故自立體存在。

第二節 自立體相關問題

第一章 論自立體

一、單個體 (*Substantia indivisa, Individuum*): 亦名單獨自立體，其本質為第一自立體，其存在佔有空間與時間，並有固定的形式與樣式。

單個體與同種類的事物有區別，如有固定名字的「張三」或「李四」，與其他任何人皆有區別。

單個體來自「形式」與「物質」的組合，「形式」(*Forma*) 是單個體的種類原理，「物質」乃單個體數目性存在的質料，故單個體的「物質」不是絕對性的「原質」(*Materia prima, pura potentia*)，而是被量度所決定或限定的具體性物質 (*Materia secunda-Materia signata a quantitate*)。

二、獨立體 (*Suppositum*)

獨立體，拉丁文為「*Suppositum*」，來自希臘文「*Hypothasis*」乃單獨完整性存有者。

獨立體與自立體 (*Substantia*) 不同，自立體泛指第一自立體與第二自立體，完整自立體與不完整自立體；而獨立體只專指第一自立體或完整自立體，其本身是單獨存在的事物，並有依附體存在著；其性質為「非依附性」、「非部份性」、「非抽象性」的不可傳遞者 (*Incommunicabilis*)。分述如下：

①獨立體為非依附性者 (*Non sit accidens*): 依附體的意義是自己不能存在而需要依恃其他

事物存在者，依附體與自立體有傳遞性的組合（*Communitas*），而獨立體本身自己是完整獨立體，不需要依附其他任何傳遞性物體存有者。

②獨立體為非部份性者（*Non sit pars*）：部份性乃非完整獨立體，其存有應屬於全體，或與別的部份相組合成為個體，部份性屬於全體者如延伸性的量度屬於物質；或與別的部份相合者，如物體與形式相組成事物的本質存有，此二者皆是傳遞性的組合，而獨立體本身已是完整自立體，不需要以上的傳遞性。

③獨立體為非抽象性者（*Non sit natura abstracta*）：抽象乃無實際性真實存在而由具體事物抽出者，其性質為事物存有的本質，其功能可適用於同種類的任何事物個體上，如人的抽象本質為理性的動物，其功能可適用於具體單個的張三及李四身上，故抽象性有可傳遞的組合性，而獨立體已是具體性存在者，不能與其他任何事物再有傳遞性。

故獨立體不是依附性，不是部份體，也不是抽象體，而是一個完整性的單獨存在體。

〔註：獨立體乃單獨的完整自立者，其內涵為本質、存在及依附性。士林哲學家對內涵有不同的意見：

①多瑪斯派主張自立體為：本性、樣式及存有（*Natura + modus + Esse*），此三者為真實性區分。

①斯高學派主張自立體及本性是統一的 (Identificatio)，二者只是理性的區分。

◎當代士林哲學家主張：自立體是事物的存有與其本有性相組合。」

三、位格 (Persona)

位格在拉丁文為「Hypothasis Rationalis」，乃理性的單獨自立體「Substantia individua rationalis」，其存有是「理性的」(Rationalis)，非外在的具體存在者。其性質是「單獨自立體」(Substantia individua)非傳遞性的完整體(Perfecta incommunicabilita)。

近代哲學家對「位格」有不同的意見：

笛卡爾、洛克及某些觀念論者(Decartes, Locke, Idealistae)主張：位格來自人的「自動意識」(Autoconscientia)或「詠識」(Cogitatio)。意志論者認為「位格」來自人的自由意志。倫理學家認為位格來自人的成全義務；換言之，由人的意識、認識、自由及成全義務，則有實有的位格存在。

士林哲學家主張：近代哲學家的意見疏忽了形上學的概念基礎，位格的定義是「理性的自立存在者」，乃依附體的中心，人的行為「活動」與「接納」的主體。位格實有的人有意識、認識、自由及成全自己的義務，但位格不是由這些依附性所產生，如未開明悟的孩子、白痴、睡眠者，其存在的現狀沒有意識、自由、責任等現象，但他們仍是位格實有的人。故位格是理性的單獨自立體，

具體性有位格的人可產生以上各種不同的現象，具體有位格的人不是由以上現象所產生。就形上學抽象言，單獨自立體的「位格」與依附性的任何心靈或行為現象有真實的區別。

第二章 論依附體 (De Accidente)

此章分兩節，第一節為依附體通論，第二節為依附體專論，通論是泛論依附體，專論是論依附體的兩個特殊問題。

第一節 依附體通論 (De Accidentibus in genere)

一、依附體的意義：

依附體，就名字言，譯自拉丁文「Accidens」，此字來自動詞「Accidere」，有「附貼、合同」的意思，附貼需要被附貼的實體 (Substantia)，合同 (Convenire) 需要被合同者 (Con-venire)，故依附體的意義是必需附貼其他事物存在者。

依附體，就實質言，是範疇性實有，其性質是自己不存在而適合於事物並依附於自立體者。故依附體的本性是「附貼」於本體上，並參與具體實有的存在 (Inhaerere : Inesse)，其功能是將自立體更具體性「樣式」顯明化，因之，依附體被稱為實有的實有 (Ens entis)，或在他實有 (Ens in alio)。被稱為依附性實有體乃因為與自立體相關連。

依附體分邏輯的與物理的兩種：

邏輯性依附體 (*Accidens logicum*)，亦名理論性依附體或稱謂性依附體 (*Accidens predicabile*)，乃就依附體的觀念言，泛指一切「偶有性實有」稱謂自立體事物者，如「性質」等。

物理性依附體 (*Accidens physicum*)：亦名稱謂的依附體 (*Accidens predicamentum*)，乃真實的存在於事物上，如張三「六尺」高、李四「七十」公斤重。

二、依附體的區分：

依附體是依附在主體上，依亞里斯多德的區分，共有九種：性質、量度、關係、行動、被動、處所、時間、狀態、裝備。分述如下：

〔亞里斯多德分法是由人的經驗著手，由人對事物的具體經驗，將事物分爲十範疇，一個自立體，九個依附體，合稱爲十範疇，表現萬物的最高級觀念。〕

①性質 (*Qualitas*)：依附體，乃事物的內在元素，在物質體或精神實有上皆可找到，如好、壞、健康、智慧等。

②量度 (*Quantitas*)：依附體，乃事物的外在元素，在具體存在的事物上皆可找到，如重量、延伸、數量等。

③關係 (*Relatio*)：本身言不是依附體，但被稱爲依附體是就一事物對另一事物言，如父與

子的關係是就「生育」言。（專論中將詳述）

④行動(Actio)：可成爲依附體，但不常是依附體，乃潛能發出的具體行爲，此潛能與行爲皆需依恃一個主體而存有，如打球的「打」需要依附人身上。

⑤被動(Passio)：常是依附體，爲真實接受動作的現象，此接受動作應依附一個實體上，如：人「挨打」。

⑥處所(Ubi)：依附體，拉丁文「Ubi」有詢問「何處」之意，乃就事物存在的位置言，以地域性的量度限定出事物的處所(Circumscriptio Corporis)，如：在教室內，換言之，有事物實體存有，才知道有處所存在。

⑦時間(Quando)：依附體，拉丁文「Quando」有詢問「幾時」的意思，乃就事物存有的延續性言(Duratio)，或就事物存有的早晚與先後的秩序言。如：今天、明天、昨天。換言之，有事物存在動的延續，才知道有時間存在。

⑧狀態(Situs)：乃事物在空間所表現的形狀，或延伸性物體與處所的连接情況，如：站著、坐著、臥著。

⑨裝備(Habitus)：拉丁文「habitus」有衣著的意思，乃一物對另一物之修飾。就本身言，裝備與關係相似，需要依恃兩個事物才能產生裝備的現象。如佩戴、衣著。

由以上九種，就依附性與自立體的關係，可分為絕對依附體與相對依附體兩大類。

絕對依附體(Accidentia absoluta)：乃依附體依附在主體本身，並使本身顯明具體化者，如：性質與量度。

相對依附體(Accidentia relativa)：乃依附體依附主體而與另外主體有關連者，細分之，又有兩種：

① 依附體依附主體而關連其他者，如：關係、行動、受動、裝備。

② 依附體依附其他主體而關連本身自立體者，如：處所、時間、狀態。

三、哲學家的意見：

就存在的事物言，依附體是否存在？或依附體與自立體是否有真實的區分？哲學家有不同的意見：

① 上古及中世哲學家皆主張：在自立體與依附體間有真實的區分，故依附體是存在的。

② 近代哲學家或否定或懷疑自立體存在的真實性，相連著也否定依附體與自立體有真實的區別。如：笛卡爾，斯比諾莎、經驗論者、康德、及當代的現象主義、實證論者等。他們或否定依附體的存有，或否認物質依附體與自立體有真的區別。(參閱：「自立體」部份的哲學家意見)

四、士林哲學家的意見：

士林哲學家主張：在宇宙事物中有真實的依附體存在，而依附體與自立體有真實性區別，其理由如下：

(一) 依附體存在；

人的內外經驗可以知道有依附體存在：

① 由人的內在經驗可以感覺出自己本身上有各種不同的情況產生，如思想、感情等；這些內在的思想、意識、願望、情素等常不停的變化並與自立體的人是有真實區分的，故依附體存在。

② 由人的外在經驗可以感覺到或看見外在的事物在不停的變化，如體態的增長、顏色的改變、生物的移動、事物的居所；這一切現象皆顯出依附體與自立體有區別，而依附體真實的存在著。

(二) 依附體與自立體有真實的區別。

由以上的話語，足以證明依附體與自立體是有區別的，再從反面言：

① 若依附體與自立體沒有真實的區分，則所有的自立體皆同一樣式，或同一種類的東西彼此間也無區別了；因為萬物皆是自立體，其彼此間的不同點在於性質與量度，或因外在的形式與樣式等依附體存在著。(萬物一體乃泛神論的主張，將人物不分、種類無別。)故依附體與自立體是有真實區別。

② 若依附體與自立體無真實的區別，則依附體變化了，自立體也跟著變化了；事實上，一棵樹

開花結果後，該樹仍是該樹，其樹的自立體未改變。或人身的高矮與胖瘦的變化後，該人的自立體仍是該人，故依附體與自立體是有真實區別。

◎若依附體與自立體沒有真實的區分，則人對人物事體皆無永久性的記憶，因質量等依附性質有常在不停的改變，若二者無區別，則事物也跟著改變了，如此，人無法認識固定的事物實有，也陷入詭辯論的主張，人無法認識客觀事物，也無真理標準存在了，故依附體與自立體有真實區別。

第二節 依附體專論 (De Accidentibus in Specie)

九個依附體中，量度、處所、時間歸屬於宇宙論講述，狀態與裝備的內涵簡單，不需專題講述，行動與受動併入下章因果律論，此節只專題性討論「性質」與「關係」兩種，因為有人將它們歸入實有的特殊性內。

壹、論性質 (De Qualitate)

性質，就廣義言：乃事物種類的區別點，其存有關係著自立體要素 (Ad essentialian substantiam)，如指示出某種樣式與情形。

性質，就狹義言：乃自立體的區分性依附體，或實體的修飾者，換言之，依附體為完成性修飾主體者，指出實有的樣式，使實有自立體可以彼此間相區別。

因此，士林哲學將「性質」分為四種：

一、個性與傾向 (Habitus et Dispositio)

個性，拉丁文爲「Habitus」，有生性與個性的意義，乃一種很難改變的性質，影響著實體的本質及行動，換言之，一種長久不易改變的性質，修飾著事物向善或向惡的本質及行動，如人的智力。傾向，拉丁文爲「Dispositio」，有性向與氣質的意思，乃一種容易改變的性質，同樣的影響著實體向善或向惡的行動，其特點是因時地環境的不同而容易改變，如人的易怒。

個性就「來源」言分先天的個性與後天的個性；

先天的「個性」是與生俱來的，後天的「個性」是習慣養成的，因此又名「自然的個性」與「求得的個性」(Habitus naturales seu immitis, Habitus acquisiti)，先天的自然個性存在主體的自身上，後天求得的個性來自行爲的操作與練習；先天自然的個性如聰明，後天求得的個性如德行。

個性就「性質」言，分善的個性與惡的個性：

善的個性 (Habitus boni) 使主體容易做善的事，如人的德行。

惡的個性 (Habitus mali) 使主體容易做壞的事，如人的毛病。

個性就「行動」言，分本體的個性與動作的個性：

本體的個性 (Habitus entitativus) 乃個體直接依附於主體上，如美麗、聖寵。——動作的個

性(Habitus operativus)乃個性依附於官能上，如學問、節德。

二、能力及無能(Potentia et Impotentia)

能力，就實質言，如原理(Ut principium)是動作的力量，依附於自立實體者，故「能力」是事物行動與接納的近原理(Principium Proximum)，能力所依附的「實體」為事物行動與接納的遠原理(Principium Remotum)，換言之，能力是行動的根源，但依恃一個實體支持點；有實體支持者才有「能力」的功能作用，有能力的功能作用，才有行動與接納的現象發生。——無能(Impotentia)不是「能力」的缺欠，此處的「無能」是「能力」減少的意思(Debitas potentiae)，或減弱性的能力，如人的「聰明睿智」是能力，則人的「遲頓愚笨」是無能，皆是依附性的存有。

能力與個性不同，能力是供給做的力量，個性是影響主體向善或向惡做的行為，能力是行動的近原理，個性只是影響主體的行動而已。

三、受動及受動性(Passio et Patibilis qualitas)

受動及受動性，在此處不是就「接納行為」言，而是就感覺實體的感應性改變言(Alteratio in corpore sensibilis)，若外在的動力影響感覺實體的感應時間短，則稱為受動；若外在動力影響感覺實體的感應時間長，則稱為受動性；換言之，受動與受動性是感覺實體因外在影響而改變

的「短」或「長」所決定，若感覺實體受感動而很快的改變，則為受動，如人因驚懼而面黃，驚懼過去則面目復原；若感覺實體受感動而長久在改變著，則為受動性，如人因身體衰弱而長期的面黃着。

受動及受動性皆是依附體，應依恃著實體而存在。

四、形態及形像 (Forma et Figura)

形態及形像皆是就事物的「外形」言，指示實體的外在形狀。「形態」，拉丁文名 [Forma]，但不是與物質相組合而為某物的「形式」，乃指示事物存在的外在形體；普通言，關連著實體的物理組織層序，依據著「長寬高」(3 Dimensiones) 三方面的量度而成立，使實體成為形態物，如高大的態像，四方形的建築物。形像，拉丁文名 [Figura]，此處是就數學與幾何學的方式或數量稱謂事物者，如三角形或圓形，其內涵為量，其形式為像。

形態與形像皆是依附體應依恃著實體而存在。

貳、論關係 (De Relatione)

一、關係的意義：

關係，拉丁文名為 [Relatio]，其意義是一物對另一物所形成的「連屬」性。故關係有兩極點，一是起點 (A quo)，一是終點 (Ad quem)，其連屬是建築在主體的「向他」性 (Ad aliud)。

關係的基本要素有三個：①主體 (Subjectum) 乃被連屬的主體，亦名關係的起點。②終點 (Terminus) 乃連屬到的主體。③基礎 (Fundamentum) 乃主體連屬到另一實體的理由。如以「子女與父母」的關係言，「子女」為關係的主體，也是關係的起點，「父母」為關係的終點，「生育」為關係連屬的基礎。

二、關係的區分：

關係的區分有很多種，普通言，有真實的關係與理論的關係，本質的關係與附貼的關係，互相的關係與非互相的關係等數種，分述如下：

(一) 真實的關係與理論的關係：

①真實的關係 (Relatio realis)：乃言兩個連屬的「點」(terminus) 是真實存在著，其基礎是建築在實有的「向他」上 (Esse ad)，其本質是實有的內在連屬 (Esse in)，故真實的關係要素有三：a. 真的主體。b. 真的終點。c. 真的基礎；主體與終點有理性以外的真實性區分。如：子女與父母的關係。

②理論的關係 (Relatio rationis)：亦名邏輯關係 (Relatio logica) 乃兩個連屬「點」不是真實的存在物，而只是人的理性所推有者；或者，一物為另一物的依附者，只在理性內，理性外沒有該實體存在，故理性關係的主體與終點沒有真實的區別，或是兩極點皆不是實點，或者二者之

一不是實體。如：就「類」概念比較人與動物的關係，或就「種」概念比較人與張三的關係。或就事物的「概念」比較實有與非實有的關係，過去與將來的關係、黑暗與光明的關係等。

(一)本質的關係與附貼的關係：

①本質的關係 (Relatio Essentialis)：亦名超越性關係 (Relatio transcendentalis)，乃兩個連屬的極點是真實的同一 (Realiter identica)。換言之，被連屬的主體參入在連屬的終點內「Esse in」，在兩極點實有間無其他實有存在，如：潛能與現實的關係，本質與存在的關係，依附與自立體的關係等。

②附貼的關係 (Relatio Accidentalis)：亦名範疇的關係 (Relatio Predecamentalis)，乃兩個連屬的極點間有其他實有存在與附貼著 (Esse in)，此實有是牽連性的，藉此連繫了主體與終點的關係者。換言之，兩個極點間因其他牽連性實有而形成關係，如父與子因「生育」而有父子關係；老師與學生因「教育」而有師生關係。再如：相似的關係與相等的關係，相似的關係乃兩實體的中間有「相似點」附貼著，相等的關係乃兩實體中間有「相同點」附貼著，這一切皆是範疇的偶有性實有。

(三)互相的關係與非互相的關係：

①互相的關係 (Relatio mutua)：乃兩個實體中間有相同的真實關係連繫著，換言之，由主

體到終點有真實關係存在；反之，由終點到主體也有同樣的真實存在著。如張三與李四是朋友，在張三與李四間有相同的「友誼」存在著，張三是李四的朋友，李四是張三的朋友，同一友誼連繫著兩個實體的關係。或夫妻是配偶的關係，夫是妻的配偶，妻是夫的配偶，同一的「配偶」連繫著夫與妻兩個實體；此互相關係亦名相等性的互相關係(Mutua — Aequalis)。再如，父與子的關係，二者雖有同一的連屬性關係，但父是因，子是果，父親是兒子的父親，兒子是父親的兒子，二者稱為不相等的互相關係(Mutua — Inaequalis)。

②非互相的關係(Relatio non mutua)：乃兩個實體中間沒有相同的真實關係連繫著。換言之，由主體到終點有真實關係存在，而終點到主體不是同樣的真實關係存在。如：認識者與被認識的關係(Sciens-Scibilis)，認識者可認識被認識的實有，而被認識的實有不認識認識者，或如科學家認識科學原理，而科學原理不認識科學家。

〔此外，關係又細分為：相同的與殊異的，相似的與不相似的，相等的與不相等的數種，其關係是就兩實體的基礎點相比較，其實例皆可在以上區分中找著，不贅述。〕

三、哲學家的意見

希臘早期的斯多亞學派(Stoici)主張運動是由起點到終點，兩點間的距離是「點」的連合，因而他們否認「真實性」關係存在。

近代哲學家，如經驗論的洛克(Locke)，理性論的萊布尼茲(Leibniz)，及德國的康德(Kant)

）等皆主張關係是人明悟 (*Mens*) 的產品，否定有真實性關係存在，如：

洛克言：「關係沒有真實性，只在人的明悟內居住著。」

萊布尼滋言：「宇宙間一切個體的彼此間皆無關係。關係是明悟內的實有，特別在天主的明悟內 (*In mente divina*)，關係與秩序等理性實有，以外在存有的事物做基礎，並來自最高的理性，人視之爲真實。」

康德在純理性批判內，將「關係」屬於「悟性」的範疇，並言：感覺的事物在人理性內有不同的表現樣式，因果關係及部份與全體的關係等皆是人悟性的作用所形成 (*Relationes tantum functione mentis sint*)。

四、士林哲學的意見：

士林哲學家主張：有真實性關係存在，其理由：

① 宇宙間許多實有，就其本質言，關連著其他實體，如依附體貼附著自立體，認識與被認識者，欲望與被欲望者，二者之間明顯的有真實性關係存在。

② 就外在的事物言，人可以清楚的觀察到一物體連屬著另一物體，如父與子，雕刻家與所雕刻的藝術品；這些具體性的因果事實在人性的悟性以外存在著，二者之間必有明顯的真實性關係。

③ 就理論言，若反對有真實性關係存在，相隨著，也否認宇宙間的秩序關係，如宇宙的物理關

係、宗教的神人關係、人文的倫理關係等，其結果也否認事物內在的目的性。事實上，以上的現象是不可否認的事實，故宇宙間明顯的有真實性關係存在。

結論：

由以上各節，可結論如下：

①範疇是有限實有存在的最高表現樣式，並稱謂事物的最高概念。分爲兩大類：自立體與依附體。

②自立體是在自己身上有「實有」的存在事物，乃自己存在而不依附其他事物存在。其性質③在己爲實有者，④支持依附體者，⑤產生依附體者，⑥被依附體修飾而本質常在不變者。

③自立體分物質的與精神的，單純的與複合的，完整的與不完整的，第一的與第二的數種。

④近代哲學家（經驗論、實證論、康德等）皆否認自立體真實存在，士林哲學家否定近代哲學的主張並由經驗證明自立體真實存在者。

⑤自立體相關者：單個體、獨立體、位格三種。

單個體 (Individuum) 有固定的形式與樣式，佔有一定的空間與時間。

獨立體 (Suppositum) 乃完整自立體，其性質爲非依附性、非部份性、非傳遞性者。

位格 (Persona) 理性內單獨自立體，非外在的具體存在者。

⑥ 依附體乃自己不能存在而必需依恃其他事物存在者，其性質是「附貼」在主體上，其功能是将自立體更具體性「樣式」顯明化。

⑦ 依附體分：性質、量度、關係、行動、被動、處所、時間、裝備、狀態九種。

⑧ 依附體的存在及依附體與自立體的區分問題，近代哲學家或否定或懷疑，士林哲學家的意見是肯定的，其理由：a 由人的內在與外在經驗，可感覺出有內在及外在的依附體存有的現象。b 由事物的衆多性及變動性證明出依附體與自立體有區別。

⑨ 性質乃自立體的區分性依附體，分個性與傾向、能力及無能、受動及受動性、形態及形像等數種。

個性又分：先天的及後天的、善的及惡的、本體及動作的。

⑩ 關係亦乃一物與另一物的連屬，其本質是「向他」性，其要素：主體、終點、基礎。

關係分真實的與理想的，本質的與附貼的，相互的與非相互的數種。

近代哲學家否認有真實性關係存在，士林哲學家主張有真實性關係存在，其理由：宇宙間許多實有中，或「本質」或「存在」是互相關連著。

參 考 資 料：

西文：

第二章 論依附體

①Aristoteles : Met. VII, I, 1028a; VII. 12. 1037b; VII. 3. 1028b.

De categoriis.

②Thomas Aquinas : *Comm ab opera Aristotelis.*

S. T. I. 29; De Pot. 9. 4.

③ Joannes di Napoli : *Ontologia*, Marietti, 1963.

④ J. Donat. S. J. : *Ontologia*, Innsbruck. 1953.

⑤ P. Thoma Uyttenbroeck. O. F. M. *Ontologia*, Macau. 1950.

中文：

羅光：形上學·台北文景出版社·民五九年九月

葛慕蘭：形上學·台北先知出版社·民六三年十月

曾仰如：形上學·台北商務書局·民六十年十一月

李貴良：聖多瑪斯形上學·台北三民書局·民五五年三月

第四篇 論實有的原因 (De Causis Entis)

在以前三篇，討論了實有的意義、實有的特性、實有的範疇，在此篇內討論實有的原因。

此篇分二章，第一章論實有的動力因，第二章論實有的目的因。

實有的原因，普通言，分四種：物質因、形式因、動力因、目的因（*Causa : Materialis, Formalis, Efficiens, Finalis*），物質因與形式因乃關連物質實有的潛能與現實，於宇宙論中，另文討論，此篇內專講實有的動力因及目的因。

序言 原因的意義

壹、原因相關連的名詞概念

在講述原因的意義以前，該先清楚明瞭與原因有關的幾個基本名詞與概念：原始、先越、連續接銜、理由、條件、機會等。

（一）原始：拉丁文爲「*Principium*」，有原始、原理、原則、根始等意思。拉丁文的（*Principium*）來自（*Princeps*）及（*Pris*），有「元首、起初、先越」的意義。原始的定義：「乃根源性發出其他實有者」（*Principium est illud a quo aliud procedit*），如泉流出水，泉爲原始的根源，水爲被發出的流出者。

發生（*Processio*）的現象有二種，一是流過式的，一是存留式的；流過式的發生（*Processio Transiens*）乃經原由所發出的成果在原由以外存在者，如藝術家是態像的原始，藝術的技能行動

產生出態像。存留式的發生(Processio Immanens)乃從原始所發生的成果仍存在於原始主體上，如人理性的認識思維等仍留在理性思維者身上。

原始分真實的與論理的兩種：真實的原始(Principium reale)乃真實的事物由真實的根由所產生者，如父母是子女發生的真實根由。論理的原始(Principium logicum)乃人理性內的真理，並由該真理引出其他真理者，如因果律、矛盾律等。故原始就存在言，是先於被發生者，原始與被發生之間有連繫的關係。

(一)先越：拉丁文為「Prioritas」，其指意是「一個越先另一個」。先越分實在的與理論的兩種實在的先越(Prioritas realis)：乃在理性以外的兩個真實實有，一個在另一個先前，如父親就本性言在兒子以前，或孔子就存在言在孟子以前。

理論的先越(Prioritas rationis)：乃在理性以內的兩個實有概念，一個在另一個先前，如根源先於成果，或一學理是另一個學理的基礎。理論的先越又分邏輯的與本體的：邏輯的先越(Prioritas logica)乃就人的認識言，人藉著一物推知另一物，或藉一理而推知另一理，如由果推因，由鐘錶的存在而推知有鐘錶匠人。本體的先越(Prioritas ontologica)乃就形上本體言，原因該先於成果，如時間性的昨天先於今天。

(三) 連續接銜 (Comexio consecutionis)：乃一個與另一個的兩者之間有繼續性連接著。連續接銜分外在的與內在的兩種：

外在性連續接銜 (Conn. Consc. Extrinsic) 乃某實有就外在性言，可分為前後的部份區別；其性質是純繼續性的連接，如一天時間的繼續有白天與黑夜的連接。

內在性連續接銜 (Conn. Consc. Intrinsic) 乃某實有就內在性質言，有繼續性連接著，如原因與成果之間有內在性的繼續連接。

內在性連續接銜又分真實的與理論的：

真實的內在性連續接銜 (Realis)：乃原由與成果間有「內在存有」連續，即一個可使另一個存在，如藝術家使雕像存在，藝術家與雕像有真實的內在連銜存有。

論理的內在性連續接銜 (Logica)：乃由一真理可推知另一真理，在兩個真理間有內在性連續著，如三段論中的前題與結論是內在的連續接銜。

(四) 理由 (Ratio)：乃事物發生的說明或講解事物如此或如彼的現象，或回答事物「為何」的語句。故理由的內涵較原因廣大，凡原因皆是理由，但不是凡理由皆是原因。

理由亦分真實性及論理性兩種：真實性理由 (Ratio realis) 乃真實實有存在的理由，如精神體 (Spiritualitas) 存有回答靈魂不死的真實理由。論理性理由 (Ratio logica) 乃真理在明悟內

存有的理由，如前題(*premissae*) 在論理言是結論存在的理由。

(五)條件(*Conditio*)：乃原因產生效果所必需的要素，如光線是讀書的條件。

條件是事物效果發生的要素，但不是效果發生的主要原因。效果的發生直接來自原因，條件是幫助原因發生效果，因之條件分必需條件與不必需條件兩種：

必需條件(*Conditio necessaria*)：乃原因產生效果所不可缺少的要素，無此要素則原因不能發生效果，而此要素也不可能以別的要素來代替(*Conditio sine qua non*)，如痛悔是赦免罪過的必需條件，或男性是晉鐸做神父的必需條件。——不必需條件(*Conditio libera*)亦名自由性條件，乃原因發生效果的要素不是必需的，即無此要素，原因亦可發生效果，而此輔助性要素也可以其他要素代替之，如學生乘公路車往學校去讀書，若無交通車，學生可用別的交通工具往學校去讀書，公路車是學生往學校讀書的自由條件。

條件亦有人分爲「真實條件及論理條件」：真實條件(*Conditio realis*)乃一事物需要另一事物的幫助而成立，如木炭燒著需要火的點燃。——論理條件(*Conditio logica*)乃一論理或一學理的成立，應需要別的要素幫助，如人被讚頌應該有慈善的要素。

(六)機會(*Occasio*)：機會不是原因發生效果的直接原因或必需要素，而是促成原因發生效果的一種合適性機遇。換言之，若適合的客觀機遇，則原因發生效果，或事物順利產生。如家中無人及

窗戶開著是竊賊進入偷東西的機會。

由以上六個名詞與概念，我們容易給原因一個正確性的清楚定義。

貳、原因的定義：

原因的定義，可就消極及積極兩方面：

一、就消極言：原因與以上六個名詞的指意不同；

(一)原因與原始不同：原因與原始雖同為元始性可發生其他實有者，但二者的本質不相同。原因比原始的內涵大而外延小；原始比原因的內涵小而外延大；因為凡原因皆是原始，而凡原始不皆是原因。如父母是子女的原因，也是子女的原始。而「一」只是數目的原始而不是數目的原因。因為，由原因來的實有必附屬於原因；由原始而來的實有不必附屬於原始。

(二)原因與先越不同：原因與先越，就理論言，皆有「優先」的意思，但二者的本質不完全相同。原因就存有(Existence)的性質言，先越於成果，並原因與成果有內在性的連合與附屬關係，如父與子。先越的指意是兩個中的一個優先於另一個，有的兩個實有有性質的依屬關係，如父與子；但有的沒有附屬性的關係，如孔子與孟子。原因就理論與實在言皆是原因先越於成果，而「先越」性就人的邏輯認識言可先果而後因，即由果而推因，成果是先被認識，而因是後被認識。

(三)原因與連續接銜不同：原因與連續接銜雖同是連續，但二者的本質不完全相同：原因與成果

的繼續是本質性存有的接銜，即效果附屬於原因，無原因則無成果，如無父則無子。而連續接銜不完全是本質性存有的接銜，如甲乙兩司閹人的崗衛工作，雖一個連續接銜另一個，但二者間無本質性存有的繼續，即沒有甲，乙仍存有，況乙的存有本質也不是從甲生出。

(四)原因與理由不同：理由是一個普通名詞，乃對一切事物的任何解說。原因與理由就「述說」言雖相同，但二者的性質不同，原因比理由的外延大，而理由比原因的內涵多，故凡原因皆是理由，但凡理由不皆是原因，如無限實有的天主有許多理由講述，但沒有原因。

(五)原因與條件不同：原因與條件皆影響成果，但二者的性質不同。原因是產生成果的直接因素，條件是產生成果的間接因素，換言之，條件是幫助原因產生效果。再者，原因與效果成正比例，即原因越大，成果越高；而條件與成果無直接性比例，條件好可幫助原因產生為成果，條件壞可減低原因產生成果，而成果直接來自原因，非直接來自條件。如：天資聰明與天資愚笨的學生在同一環境與同樣的條件下讀書，天資聰明的學生讀書的成果好，天資愚笨者則成績壞，讀書的成果好與壞來自學生的天資，非來自環境條件。再者，若同樣的天資與努力，則因條件的幫助，可影響效果，條件好者效果較好，條件劣者成果較劣。

(六)原因與機會不同：原因與機會皆與成果相關連，但二者的性質完全不同；原因是產生成果存有的直接根源，而機會與成果無直接關係，也無直接影響，完全是偶然性的機遇巧合，如竊者入屋

內偷東西，適巧窗門開著而家中無人，竊者逢此機會偷取了財物。

二、就積極言：

原因乃根由性原始，以各種樣式可積極性產生新的存有成果者。(Causa est principium quod ad novae rei productionem confert quocumque modo) 細述如下：

(一)原因乃根由性原始：乃原因由自己身上，以根源的立場，積極性流出新的存有(Principium influens esse in aliud)，所產生的成果(Effectus)與原始自身有真實性區別。

原因流出成果(Influxus)，或原因發生成果(Productio)，原因與成果之間不是外在的先後連續性接銜，而所流出或發生者為真實性新的存在實體，二者間有「存有」(Esse)性的內在連續。換言之，成果實有在「存有」上附屬著原因實有，其發生乃「由非存有到存有」(A non-esse ad esse)。

原因與成果發生的過程(Processio)有三個基本要素：①原因(Causa)乃發生新實有的原始。②成果(Effectus)乃被發生的新實有物。③因果關係(Causalitas)乃原因與成果間有真實性連續。

再者，原因為原始，就邏輯學與本體論言皆是合理的：①就邏輯學言，原因為原始，有可理解的理由存在，因為，原因的性質是原始性發生成果，成果的產生必有發生的理由，此理由應合邏輯

爲可理解者。⑥就本體論言，原因爲原始，乃真實性存在的根源，可產生真實性存在的成果，如現實性新的事物。

(一)原因以各種樣式可積極性產生新的存有成果：原因爲根由性原始，能以各種不同的樣式產生新的存有成果。分述之，有下列數種。

原因的樣式：

原因的定義是產生存有成果者，其產生成果的樣式有四種即：物質因、形式因、動力因、目的因。爲易於明瞭其指意，先舉例講述於下：

①在校園內建立大理石總統像，第一該有大理石，由大理石雕刻出總統像，此大理石爲總統像的物質因(Causa materialis)。②大理石，就物體性言，可雕成各種不同的像，也可做成桌子或其他應用品，換言之，大理石就物體言是無限定的，但能接納各種不同的限定，此限定是事物成果的形式因(Causa formalis)，如總統形態是大理石成爲總統像的形式因。③物質與形式兩個原素，也不可能自己結合在一齊，應依恃著外在力量才能彼此相結合，此外在力量爲成果的動力因(Cause efficiens)，如大理石與總統的形態應藉著外在藝術家的雕刻之力，才能使物體的大理石成爲總統的像，換言之，藝術家雕刻之力使總統形態的形式限定了大理石，或大理石因藝術家的雕刻之力，接納了總統型態的形式。④動力因使物體與形式合一，或動力因使新的成果存有出現，則

持有動力實有者必先有其行動的目的，如藝術家爲了向總統致敬，爲了藝術，或爲了賺錢而有了雕刻動作，使大理石成爲總統的態像，此爲了「某點」而行動產生成果者稱爲事物的目的因（*Causa finalis*）。（註：有的哲學家加入「模型圖」，即動力依據某種樣式而行動者）。

以上四種，簡述之：物質因乃接納限定產生新事物者，如大理石；形式因乃限定物體者，如總統像的形態；動力因使物質接納形式而產生成果者，如雕刻像的藝術家之雕刻動作；目的因乃使成果存有的目的，如藝術家雕刻總統像爲敬仰總統。

以上四種原因，前兩種乃就事物的組成言（*Quoad constitutionem*），「物質與形式」爲組成事物的基本要素，故亦名事物形成的內在原因（*Causa intrinseca*）。後兩種乃是就事物的成果言（*Quoad effectum*）使組成性的事物成爲存有現實，故亦名外在的原因（*Causa extrinseca*）。

形式因、動力因及目的因，是就實有研究實有的成果原因；物質因是就感覺實有研究物體性原因，物質因與形式因關連物質與形式（*Materia et Forma*）兩大問題，劃歸宇宙論專題講述，此處細講事物的動力因及目的因。

第一章 論實有的動力因（*De Causa Efficienti*）

此章分二節講述：第一節論動力因存在，第二節論因果原理。

第一節 動力因存在

一、動力因的意義

動力因乃外在原因，其特點已如上述；就原因言與原始不同，就性質言與內在因不同，就行動言與目的因不同。動力因有創造者的意義 (*Artifex*)，如人由大理石中藉著自己的力量造出石像。故動力因的定義如下：

動力因的定義：動力因為原始，因自己的行動，藉物質與形式產生出新的事物 (*Principium quod actione sua esse novae rei producit*)。分述如下：

① 動力因為原始：原始的意思乃根源性發出其他實有者；動力因正是如此，由自己的行動積極性產生出新的事物。

② 因自己的行動 (*Actione sua*)：行動 (*Actio*) 乃由動者的本身潛能所發生，其內涵有三要素：① 動者 (*Agens*) 乃原理性動作的行動者，② 動作能力 (*Potentia operativa*) 乃潛能所發生的工作力量，③ 動作 (*Ipsa actio*) 乃工作能力的行為。

與動作相關連者為被動 (*passio*) 乃接受動作能力者，其內涵亦有三要素：① 受者 (*Patiens*) 乃接受動者的被動主體，② 在被動主體內的接受能力 (*Potentia passiva*)，③ 接受能力後的成果 (*Effectus*)。

以建立總統像為例：藝術雕刻家以自己的技能雕塑了總統的大理石像，則藝術家為做者（*Agens*），技能為動作能力（*Potentia operativa*），雕塑為動作（*Actio*），大理石為受者（*Patiens*），大理石有接受雕塑的能力（*Potentia passiva*），總統像乃接受能力後的成果（*Effectus*）。——「動與受」乃一行為的兩層面，動者藉行為連接受者，並將存有（*Esse*）傳給受者，使新的實體出現。

③產生新的實有：動者因自己能力的動作，使不存在的成為存在的（*A non-esse ad esse*），有新的實有產生，此新實有乃動者行動的成果（*Effectus*）；因為，動作行為是純生產性的活動，動作的產生品是成果的產生。事物的由無到有不單是動者自身的變化，也是主體與受體「存有」（*Esse*）的傳遞，故新產生的實有與動者主體有區別，也是動者與受者的具體現實成果。

二、動力因的區分：

動力因乃四種原因中最富原因意義者，細分之，有下列數種：第一因與第二因，物理因與倫理因，必然因與自由因，本然因與偶然因，主要因與工具因，全體因與部份因，近成因與遠成因，直接因與間接因，一義因與多義因等數種，分述如下：

①第一因與第二因：第一原因（*Causa prima*）乃動力性原因在行動中（*In Agendo*）不隸屬於任何其他原因，不與其他原因共同產生成果者，（但有隸屬的其他原因），此第一動力原因只指

的全能的天主。——第二原因 (*Causa secunda*) 乃動力性原因在行動中隸屬於其他或第一原因，換言之，在自己原因上有其他原因存在，如有限性宇宙萬物的動力因，(屬於原始因的天主)。

②物理因與倫理因：物理因 (*Causa physica*) 乃動力性原因藉自己的行動而產生成果者，如木匠用自己的雙手技能做出桌、或學生用自己的思想與手寫出文章，皆是物理因。——倫理因 (*Causa Moralis*) 乃不是自己的行為直接產生成果，而是以「主意、勸諭或命令」等間接式使其他行為產生成果者。如武師命徒弟去打架殺人，武師稱為打架殺人的倫理因(機會、自由選擇等也被稱為發生成果的倫理因，因為機會是幫助原因發生成果；自由選擇是做者產生或不產生成果；產生如此成果或如彼成果，亦稱為間接性倫理原因)。

③必然因與自由因：必然因 (*Causa Necessaria*) 乃原因與成果間有必然性的連繫，或行動者在一切條件具備下不能不產生某種成果，換言之，未來的成果是可預料的，如燃著火的功能可燒著木頭。——自由因 (*Causa Libera*) 乃原因與成果間沒有必然的連繫，或行動者在一切條件具備下不一定產生某種成果，如孩子的味覺功能愛吃甜食，但為了犧牲可以省下糖果給窮孩子。

④本然因與偶然因：本然因 (*Causa per se*) 乃原因與成果有本然的連繫，或行為的功能達到預期的成果，如食物的功能可營養人的身體。——偶然因 (*Causa per accidens*) 乃原因與成果沒有本然的連繫，或行為的功能達到未期望的成果，如食物吃下肚內而致病，或獵人射殺動物的子彈

而打死了人。

⑤主要因與工具因：主要因（*Causa principali*）乃以自己的行為產生成果者，換言之，無主要因必無成果，原因與成果是存有性的關連，如木匠做桌子，木匠是桌子成果的主要因。——工具因（*Causa instrumentalis*）乃附屬於主要因而藉自己的行為產生成果，如木匠的「斧子」，木匠藉斧子的操作功能而做出桌子。或如學生用筆寫信，學生是寫信的主因，筆是工具因，故主因的有無關係信的有無，筆的有無不關係信的有無，因為筆可以用打字機代替，故工具因是配合主因的輔助因，一同產生成果者。

⑥全體因與部份因：全體因（*Causa totalis*）乃全體的動力功能產生出一個成果，如一匹馬「拉動」一輛車，此馬是車輛走動的全部因。——部份因（*Causa particularis*）乃部份性的動力功能與其他部份功能合作而產生一個成果者，如蓋房子的匠人有木匠、泥水匠等，木匠只是房子建成的部份因。或一牛與一驢合力拉動一輛車，單個牛或驢是拉動車走的部份因。

⑦近成因與遠成因：近成因（*Causa proxima*）乃產生成果的直接性近原因，如張三在「比鬥中」殺傷李四，比鬥是殺傷的近原因。——遠成因（*Causa remota*）乃產生成果非直接性原因，如張三在此鬥中殺傷李四乃基於往年的「怨恨」，「怨恨」是殺傷的遠原因。再如：人的判斷推理作用，近因來自人的理智，遠因來自人的靈魂存有。

⑧直接因與間接因：直接因(Causa immediata)乃動者的行為無其他原因介入而直接產生成果者。如張三一拳打傷了李四，張三是打傷李四的直接因。——間接因(Causa mediata)乃動者藉其他原因的力量而產生成果者，如張三命王五去打傷李四，張三是打傷李四的間接因。

(註：亦有哲學家將直接因歸入近成因，將間接因歸入遠成因或倫理因。)

⑨一義因與多義因：一義因(Causa Univoca)亦名同類因，乃原因與成果有相同的性質並為同種類相似者，如父親與兒子，父親是兒子的一義因。——多義因(Causa aequivoca)亦名他類因，乃原因與成果沒有相同的性質也不是同類者，如雨水及太陽光是植物生長成果的多義因。

⑩普遍因及特別因：普遍因(Causa Universalis)乃一原因能產生不同成果，如太陽為普遍因，可發射光與熱，並可產生其他許多不同種類的成果。——特別因(Causa Particularis)乃一原因只能產生一個指定的成果，驢與馬可產生騾子，換言之，騾子產生的特別因只能來自驢與馬。

三、哲學家的意見：

上古希臘哲學及中古士林哲學家，普遍言，皆承認有因果律存在。亞里斯多德首先將原因分為四種，其學理主張：「動有自動與被動，凡被動者必由他物所動」，此「被他物所動」便是明顯的動力因存在。

中古士林哲學家受宗教創造說的影響，皆主張「創造是來自動力之源的天主」，多瑪斯等主張

宇宙有限實有必有因果等連繫現象，故動力因是必然存在的。

第十四紀唯名論者(Nominalistae)否認事物的本質存在，也隨著否定動力因存有的形上價值，如尼各爾等(Nicole d'Auricourt)便主張：在事物上無動力因存有，因果原理只是現象關係，乃前件與後件的純連續接銜，無一個從另一個發出，只有一個在另一個後邊排列。

近代哲學有二種不同的主流，法國的理性主義、英國的經驗主義、及德國的觀念主義。

理性主義者笛卡爾(Descartes)與萊布尼茲(Leibniz)皆承認有動力因存在。萊布尼茲(Leibniz)因為單子論的關係將「原因與理由」不分，只承認宇宙間有一個唯一永恒的不變的自立體，萬物的有限實有皆是由自立體的天主流出，並在天主內行動與發展，故否認有限事物中有動力因存在。

經驗主義的休謨(Hume)否認事物有因果性的內在連繫。休謨認為由理論及感覺皆找不出因果原理，^a就理論言，分析事物找不出因果的必然連繫，或由「原因」也不能引領出如此或如彼的必然結果，如分析水不一定找出水能解渴，也可以淹死人，皆是後天經驗所獲得。^b就感覺言，感官所接納的成果全是感覺印象的繼續現象，無任何內在性的因果關係，因果概念或動力原理完全是主觀個人所形成的純理性產品。——洛克、彌爾、實證論者也如此主張，以人的經驗做為認識的唯一根源，宇宙事物的變動現象乃恒久性的前件與後件或一個接一個的相延續(Constrans successio

phenomenorum)，無任何因果影響的關係。

康德(Kant)主張：原因與成果是人理性的純概念(Conceptus Purus intellectus)是屬於先天性範疇，不是來自事物本身；因為人認識事物是藉著感官，感官認識對象後產生現象，理智將不同的現象連繫起來，視為因果；故因果只是理性的產物，而非事物的本身關連。

奧古斯定學派及近代機會主義(Occasionalismus)皆主張：只有天主是動力因，宇宙間有限的實有皆無因果關係，事物的發生是在一切條件具備與機會適當時的自然成果，天主是安排一切與推動一切的動力因。Malebranche等皆如此主張。

四、士林哲學的意見：

(一)士林哲學家主張有動力因存在：人的內外經驗，就事物的變動形成(Fieri rerum)可找出原因與成果有內在的連屬關係，一個因另一個而存有。

①就經驗言：

①就人的內在經驗言：人知道自己在思想、在意願、在動作、在書寫、在繪畫、在體操，這些內在感覺明顯的經驗所有的思想與行動皆來自動力性的自我。

②就人的外在經驗言：人清楚的看到外在存有的事物一個受另一個影響而彼此相關連，如甲球碰乙球，動的是甲球碰到靜的乙球後，甲球靜止而乙球運動，這明顯的知道有動力原因存在，甲乙

二球一爲原因一爲成果。

①就事物的變動形成言：凡變動形成的新實有，皆是由無到有（*A non-esse ad esse*），而由無爲有者必需依附其他實有才可形成，因爲由無到的新實有，其存在或由自有來，或由虛無來，或從他有來；而實有不可能自己由自己來，也不可能由虛無來；若實有自己由自己來，則有無不分；若實有由虛無來，則無中不能生有；故實有必應從他有來，此新實有與他實有乃爲動力性的因果原理存在。

（二）因此，士林哲學不贊成休謨與康德等人的意見。

②不贊成休謨等現象論的意見：休謨等將因果看成現象的連續——事實上，現象發生的一貫必然性連續，也正是動力性因果的關係，如甲球撞乙球的運動，雖是兩球的連續現象，但在連續現象的背後，必有動力性推動的因果關係；休謨等經驗論者只強調後天的感官感覺作用，而疏忽了人理智特性的認識功能；人的理智是透過可感覺的事物，找出感覺不到的真理學問。再就事物的發生言，也是同一道理，感覺只看到獨立存有體，而理智必追究存有體的來源與性質，其「原始」性必關連著因果律。

③不贊成康德的意見：康德將因果律看成人的理智產品，而非來自事物本身，——事實上，人的認識不單是感官，也是理智；感官的認識將事物形成現象，而理智不單將現象連繫起來，更進一

步以抽象判斷與推理的功能，從物體現象後找出連續性因果的關係，此因果的連續現象必來自事物本身，故宇宙事物間有因果原理。

⊙士林哲學不贊成奧斯定學派及機會主義的意見：

奧斯定學派與機會主義主張：只有天主是事物變動的原因，有限實有的受造物沒有因果關係。

——事實上，宇宙事物的變動明顯的有因果關連性，藉人的內外經驗清楚的證明了。再者，若只有天主是一切事物變動的原因，則人的行為不是由自己發動，也無善惡價值可言了！人的犯罪或立功皆推諉到天主身上，則不合理。

⊙就反面言：①若否定因果律，則無法講解休謨或康德等所言的現象來源。②若將一切變動歸入現象，則否定了學術的固定價值，事實上，今日的科學依因果律對未來的現象計算很準確。③若否認動力性因果律，則生物與無生物皆是同一性變動，無區分了，事實上，二者完全不同。

總結以上，動力性因果原理是必然該存在的。

第二節 因果原理

上節的動力因最能表明「原因」的真實意義，因此，因果關係可以用下句銘言表示之：「凡偶有性實有，必有其存有的理由。」

動力因是四因中最明顯與最適合原因意義者，普通言，「原因」不加特別限定名詞者皆是指「

動力因」，今就動力因的意義，講述因果原理的真諦，分四點申明之：

①因果原理的意義。②因果原理的形上價值。③因果原理的分析價值。④因果原理的超越價值。

二、因果原理的意義：

因果原理 (*Principium causalitatis*) 亦名因果律，為講述簡便起見，普通人皆以「因果律」稱謂之。

以往的哲學家對因果律有各種不同的稱述，使因果律無一個公認的確定公式 (*Formula*)，普通言，有下列各種不同的稱述：

①凡有始者，必從他有開始 (*Quid incipit ab alio incipit*)：此稱述乃就「時間」言，凡在時間內的實有皆是感覺性的偶有事物，其開始存在與消失存有皆在時間內完成。——（此稱述無錯誤，其缺點乃未擴延到精神性實有，而精神實有是不在時間內的非感覺性實有，故此稱述缺少形上學基礎。）

②凡被動者必由他物所動 (*Quidquid movetur ab alio movetur*)：此稱述為亞里斯多德的論「動」公式，亞氏以「動」講述一切變化，特別講述了由潛能到現實的問題；中世紀哲學家依此理講述了物理性的地方變動，及自然神學上證明天主存在。——（此稱述無錯誤，簡單明白；但有

的哲學家認為太膚淺與廣泛。))

③凡偶有者必有原因 (*Omne Contingens habet causam*) : 中世紀士林哲學家將「偶有性」實有看成「可毀滅性」實有 (*Contingens = Corruptibils*) , 即可能有或可能無, 當代形上學家將偶有性實有看成非必然性存在者, 即可以存在也可以不存在的實有, 其存在不是來自自身或本質。——(此公式較普遍, 容後詳述。)

④凡形成者必有原因 (*Quidquid fit causam habet*) : 此公式無錯誤, 被形成者必來自原因; 其缺點是未清楚的言明「原因與成果」的真實區分。其指意等於言「凡被形成者必被他物形成」一樣 (*Quidquid fit ab alio fit*) 。

⑤凡部份性質有需要本質性的實有 (*Ens per participationem exigit ens per essentiam*) : 此公式是就事物的「組織」言, 部份性質有自己不是一個完整的自立體, 其存在應該依附本質性的完整實體, 推廣之, 宇宙間局部性有限實有皆不能自有, 必需依屬本質性的完整實有或也有。

⑥凡現實與潛能組合者必有原因 (*Ens Componitur ex potentia et actu exigit causam*) : 此公式是就事物的組成言, 凡有限性質有皆是潛能與現實所組成, 而二者的組合又需要其他原因所推動; 否則潛能永為潛能而不可能成為現實。

⑦變成者皆是依附體, 凡依附體皆需要原因 (*Omne deveniens est dependens*) : 此公式是就

「變動」言，依文字言甚合理：變成者，拉丁文爲「Deveniens」，其來源爲「De-Venire」，有「形成」及「通過」的意思（Fieri, Transire），其過程爲「從——過——到」（De-Venit-ad），乃變成者由潛能到現實的情況。「依屬」拉丁文爲「Dependere」，即改變中的成果與原因有依屬性的關係，就潛能與現實言，改變者爲由潛能到現實，拉丁文爲「Omne de(potentia) — Veniens (ad actum) est de(alio) — pendens」，即改變的終點爲成果，被依附者爲原因，二者有依屬性的關係。

總結以上各種不同的稱述，我們可以歸納說：每一個公式皆有理由，其理論足以證明有因果原理存在，但其理論的內涵與外延有差異的程度，有的外延太小，只就感覺實有言，（如①），有的太抽象理論化，（如⑤⑥⑦等），具體而普通言，因果原理的公式是以③較合適，即：「凡偶有者必有原因」，其理由如下：

① 偶有性實有是指一切有限性變化的實有，其性質爲非必然的可能存在或可能不存在；若存在，其存在必有存在的充足原因。② 偶有性事物的存在是由「無到有」（Quidquid a non-esse ad esse transit），其性質肯定了先有某物或某實有，並由該實有接納「存有」（Esse），因此，後者的存在是內在的屬於先者，或先者本身的延伸（Se extendit），形成了後者。③ 偶有性實有乃非必然實有，就其本質言（Vi essentiae suae）不能自己存在，其存有應依屬著他物或藉著動力

因形成之。總之，就宇宙萬物的衆多有限物體與偶有性質有的變化現象，明顯的證明出有因果原理存在。

再者，因果律也是一個自明性的原理，不需要理性的推論證明，人便可以自然的感覺出來，如人類餓了要食物吃，渴了要水喝；食物是救餓的原因，水是解渴的原因，吃飽了不餓是食物的成果，喝足水不渴是水的成果，此自然的因果現象是每個人所經驗到的，故因果原理是必然存有的。

二、因果原理的形上價值

因果原理的形上價值 (Valor ontologicus) 乃指出事物變動的真實關係，藉具體的經驗事實證明因果的連繫情形。

經驗論的休謨及實證論者否定因果律的形上價值。康德將因果律的價值歸縮到悟性的現象上，忽略了客體事實的真實性。

士林哲學家主張因果原理有形上價值，其講論如下：

(一) 因果原理有形上價值，但不能用三段論證法直接證明，因為三段論的證明方式便是明顯的因果律。其理由：三段論的組成乃前題與結論的連繫，換言之，結論是由大小前題中推論出來，在前件及後件與結論中有內在的連繫，其推理程式完全建築於因果原理上。

(二) 因果原理可以間接方式，將理論引用矛盾律以顯出因果原理的存在，如以事物的變動為例子

，變動者爲依屬體 (Ens Deveniens est Dependens，依屬的變動者與被依屬體有因果關係；若否認變動實有的依屬性 (Dependentia)，則必陷入矛盾現象中；若承認矛盾現象，則承認因果律存有。其論述程序如下：

①事物就存有言，「是即是」，相隨著，凡實有便不能是非實有，反之，「是」乃「不是」，或「實有」又是「非實有」，必爲矛盾。

②凡是者或存有者，必爲真實及可理解者 (Intelligibile)。

③凡可理解者必有充足的理由 (Ratio sufficiens)，因爲宇宙間沒有無充足理由的可理解事物。

④凡實有存在者必有其充足理由。

⑤存在實有的整體性充足理由應在實有的本質與存在上 (In sua essentia et in existentia)。

⑥存在實有的充足理由或在自己本身或在他有 (Vel in ipso ente vel in alio)，若實有本身缺欠存在的充足理由，則該實有應來自他有並依屬他有。

⑦變動性實有 (Ens deveniens) 本身缺欠完整實有的充足理由，其變動在消失與追求成全的行動中。

⑤改變性實有，在其本質或存在上有缺欠 (Defectus)，因此常需要他有的力量 (Influxus)，做爲自己形成新整體的充足理由。

①因「他有」的力量與充足理由而形成的新整體，與「他有」必有依屬性的因果關係。

總結以上，若否認所述言論，以改變者與「他有」無依屬關係，則必陷入矛盾的現象中；即改變者自己爲「無者」而又爲「有者」，必爲矛盾，因實有自己是完整的存有便不要再變動。故變動實有爲依屬性實有，與被依屬者有因果關係，就事實與理論言皆無矛盾，也顯出因果原理存有的形上價值。

再者，非必然的偶有性實有乃可以存在或可以不存在，其現實存在而無存在的充足理由，必爲矛盾；爲消除此矛盾現象，則肯定偶有性變動的實有必有因果關係，故因果律存在。

三、因果原理的分析價值

因果原理的分析價值是就因果律的普遍性「判斷」言，依中世哲學家的講法爲「語句」(Propositio)，乃就語句中主詞與述詞的關係而形成的分析判斷。

康德否認原理的分析，他認爲人的認識乃先天性綜合，來自人的直覺經驗及理性範疇，而因果原理乃判斷語句中述詞加事物於主詞上，並與主詞結合形成綜合判斷 (Judicium Syntheticum)，述詞普遍性稱謂主詞乃藉著理性範疇的先天形式，故康德主張因果原理爲先天綜合判斷。

在士林哲學家，有些教授如 Descogs, Geysler, Jansen 等主張因果律是綜合判斷。也有些哲學家如 Hessen, Sawicki 等主張因果律爲不明顯判斷，但爲研究學問是必需的條件。大多數的士林哲學家主張因果律是分析判斷，並爲普遍與要緊的。其理由如下：

分析判斷乃述詞關連著主詞，主詞包含著述詞。換言之，述詞被包含於主詞內，爲組成主詞的本質，或主詞的本有性，如物體是自立體，自立體稱述物體亦爲物體的本質。

因果律正如上述，以「非必然實有必有原因」爲例子，分析其主詞便可得到述詞，其理由，非必然實有乃可能或不可能存有的偶有性事物，其本質是可以存在或可以不存在；若存在，就字面言，雖看不出原因，但就理解言，必該有其存在的充足原因，故因果原理爲分析判斷並有分析性價值。

四、因果原理的超越價值

因果原理的超越價值乃就因果律的超越性言，即因果原理可應用於經驗事物及超越經驗實有上，也可用於現實性事物及可能性事物上。

康德否認因果律的超越價值，他認爲範疇不適用真實現象以外者，換言之，範疇是就現實或可能的純經驗事物言，原因概念或因果原理皆不適合於範疇。

士林哲學家主張因果原理有超越價值，其理由：

「變動者」及「依屬者」的概念(Notiones)與「實有」的概念是本質性(Essentialiter)相結合的，其性質指物體的及精神的，過去的及將來的，溫暖的及寒冷的等現象。換言之，凡變動者及依附者，就其存有的最高「本質」言皆是實有，而實有的特性皆是超越的(第一篇言)，故經驗事物或超越經驗實有，就其存在言皆可依據因果律，因此，因果原理乃超越性原理，因果律有超越價值。

事實上，人在感覺事物上經驗到原因性事物存在，效果性事物存在，與二者的關係性存在；而人的理性超越現實性感覺事物，可抽取出三者的存有關係，人在經驗科學上，屢次借用現實感覺性現象推知未來的變動結果，其所依據者乃因果原理的存有，故因果律是超越任何現象，可適用任何事物上。

第二章 論實有的目的因(De Causa Finali)

本章分兩節，第一節討論目的因的意義與區分，第二節就哲學家的不同意見，言明目的因的存

第一節 目的因的意義

一、目的因的意義：

目的因，就「名字」言(*Secundum nomen*)乃由目的及原因兩名詞所組成。「目的」拉丁文爲(*Finis*)，有終點、結局、界線，及完成的意思。「原因」拉丁文爲(*Causa*)，有根由及起頭的意思，二者組合乃爲目的性的根由，如行動者達到終點及界線便是達到了目的。

目的因就實質言(*Secundum rem*)，乃動者行動的原因(*Id propter quod agens operatur*)。

此目的因就存有言是先動力因而存在。普通言，目的因先存在於動者的意向內(*In intentione*)，其實現在於動者行動完成時(*In executione*)。

目的因就性質言是目的物爲「好」或「善」者(*Bonum*)，因爲好與善的事物本質具有自然吸引力(*Inclinatio*)，吸引外物欲求獲得並藉著行動(*Actio*)尋求之。如張生讀哲學，哲學本身乃高深智慧之學，吸引智者研讀之(*In executione*)，張生因哲學的好(*Bonum*)，先在意向中有研讀哲學的意願(*In intentione*)，繼而有入學聽課研讀的行動(*Actio*)，哲學明瞭與研讀成功，則張生研讀哲學的目的達成(*In executione*)。故目的因是動者行動的原因，先在動者的意向中，實現於動者行動的結束中。

二、目的因的區分：

(一)就目的事物言：

第二章 論實有的目的因

①目的物(*Finis qui*):某事物為欲求者的目的,如鋼琴、書籍、健康等。
②目的物的受益者(*Finis cui*):乃欲求事物的受益者,如購買鋼琴是爲了女兒,女兒爲鋼琴的受益者。

③目的物的享用(*Finis quo*):乃欲求事物的享用,如女兒獲得鋼琴後在彈奏享用。

(一)就動者行爲言:

①工作的目的(*Finis operis*):亦名行動的目的或工程的目的,如鐘錶行動的目的是爲指示時間。

②工作人的目的(*Finis operantis*):亦名行動人的目的,如鐘錶匠做鐘錶的目的是爲售賣賺錢。

(二)就目的重要性言:

①主要目的(*Finis principalis*):亦名首要目的(*Finis primarius*),乃促使行動者行動的充足理由,如醫生治病的主要目的是爲病人減除病痛。(結婚的主要目的爲生育子女,讀書的主要目的爲求取學問)。

②次要目的(*Finis accessorius*):亦名附屬目的或次要目的(*Finis secundarius*),乃推動行動者行動的不充足理由,如醫生治病是爲了賺錢。(結婚的次要目的是爲了互助,讀書的次要目

的爲了做事。）

(四)就目的的程序言…

①近因 (Finis proximus)：亦名近目的因，乃動者行動所直接達到的目的，如學生讀書的近目的爲獲得學識。

②遠因 (Finis remotus)：亦名遠目的因，乃動者行動所間接達到的目的，如學生讀書爲了將來賺錢。

③中間因 (Finis intermedius)：亦名中間目的因，乃動者所追求的「目的」爲另一個目的存在的條件，如學生現在讀書的目的是爲了將來容易工作賺錢的條件。

④最後因 (Finis ultimus)：亦名終極目的因，乃動者所追求的最後一個目的，再無其他原因存在，如學生讀書的最終目的爲考取博士學位，(在教育學位系統上博士是最高)。

(五)就神學的觀點分：

①本性的目的因 (Finis naturalis)，乃動者行動的目的是爲了現世事物或本性的理由，如救助窮人爲了受人讚頌。

②超性的目的因 (Finis supernaturalis)：乃動者行動的目的不是爲了本性而是爲了超本性的理由，如救助窮人不是爲了被人讚頌，而是爲了光榮天主。

第二節 目的因的論證

一、哲學家的意見：

①古代原子論者，如陸西布、艾比古等(Leucippus, Epicurus)主張宇宙萬物皆是由無數原子的衝擊與偶然性組合，宇宙事物的秩序沒有目的因存在。

②中世紀哲學家皆承認有目的因存在者，(理由後述)。

③近代哲學家：經驗論、唯物論、機械論、實證論、進化論等多不承認「目的因」存在，只主張一切事物的變動皆是自然的現象而已(Phaenomena)，而不是事物的目的因所形成。

④當代物理學家、生物學家及考古學家多主張宇宙萬物的演變來自自然界的變動，受外在光與熱的影響所形成，沒有自然界目的因存在。

二、士林哲學的意見：士林哲學家遵從中世紀哲學家的意見，主張宇宙事物間有目的因存在，目的因本身有客觀的存有價值。

(一)事物間有目的因存在：

⊖就宇宙萬物的現象言：

①就人言：人乃理性的動物，人的行為常為「目的」而行。換言之，人有理智與意志兩種特殊的內在官能，理智的功能，在認識真，意志的功能在追求善，人在理智的認識及意志的決定下產生

出人的行爲；其行爲的發生非盲目而有目的性，如人蓋房子必爲居住的目的，人購買汽車必爲行路方便的目的，人往台北爲了訪友、購物、辦事或遊玩的目的。

②就動物及植物言：凡有機物的內部組織必有其固有的官能與作用，衆多官能的組織必爲系統性並爲同一目的而行動。如動物饑餓時知道奔跑找食物，換言之，動物奔跑的目的是爲了尋找食物吃以解除內在的饑餓。向日葵的內部組織能隨著日光的方向而轉動，換言之，向日葵因爲需要接納陽光的照射而有轉動的行動。再如樹枝的葉爲吸收陽光空氣的原因往上長，樹根爲吸取水份及營養料往四方延伸。

③就無機物言：宇宙間衆多無機物體由內在的化學愛力(Affinitas chimica)所組成，其活動亦遵循著固定的規律而行動。如天體星辰等亦遵循著一定的規律而運轉。

因此，宇宙萬物的形成絕不是「偶然」性所產生，也不是原子等物粒子所言目衝擊所形成，有規律的現實美好狀態絕不可能來自無規律的紊亂根由。

◎就人的生活經驗言：

在人的日常生活中，常聽到人言：「你爲什麼做此事」？或「你做此事有何目的」？「你往何處去？做什麼？」等語句。人回答以上的詢問，必是「爲某事」，或「某原因」。其回答句明顯的指出有目的因存在。

再者，在具體事物中常有恒久不變的事物出現，事物恒久如一的行動產生恒久又如一的固定成果，行動與成果間有因果性的目的出現。如某種子長出某種植物，而某種植物結出某果實，反之，欲吃蘋果者絕不會栽種桃李的核仁。

當今物理與化學科學家所發明的新事物與交通工具，皆是遵循著目的性的因果律，某物產生某性能，或欲得某現象必須採用某物體；如使噴射機快速飛行必採用噴射機的特種汽油，而不用普通柴油。

以上的具體現象足以證明宇宙間有目的因存在著。

(1)目的因有客觀性存在價值

①目的因有客觀性存在價值，其理由為「凡動者必有其目的」(Omne agens propter finem agit)，具體言，凡行動者必有實體，有其自然性及固定的行動樣式，以同一的趨向達到預定的成果目的。換言之，成果是行動的目標與終結而宇宙事物的行動皆有終結，其行動與終結的連繫關係結論出有客觀性目的因存在。

②目的因在諸原因中被稱為第一因，也被稱為原因的原因(Causa causarum)，其理由亦就動者的行動言：因動者在行動前必先有行動的意向，然後有行動的行爲，藉物質與形式的組合，而達到動者的目的，完成動者的成果。換言之，物質與形式是組成事物的內在因，其組成應藉著外在動

力因的促成，而動力因的行爲又因著目的因所推動。故目的因被稱爲原因中之第一因，或諸因之因。

①目的因，就理論言，其內涵爲「實有、行動與終結」(Ens, actio, finis)，此三者是概念性存有，其關係架構可適用於任何客觀性具體事物，(凡動作實有必有行動與目的)故目的因是客觀與超越存在著。

②再者，與目的因有關係者爲方法(Media)，普通言，「欲達到目的，需依恃適當的方法」(Qui vult finem, vult medium)，方法爲達到目的的適當途徑、合適的方法更是達到目的直捷途徑，如張三往台北市去，應以「走」的移動而達到該處，乘車走直路是達到台北市的直接方法，故由行動的方法也間接的呈現出行動的目的因存在著。

附註：

壹、模型因

希臘大哲學家柏拉圖主張觀念世界與物質世界二區分，其主張觀念世界是物質世界的模型。亞里斯多德不贊同柏拉圖的觀念世界，也不贊成柏拉圖的模型因，因之，在他的形上學內只有四因說：形式因、物質因、動力因、目的因，而沒有模型因。

教父哲學家奧斯定遵循柏拉圖的思想，主張有模型說，特別在神學上主張天主先按著先有的模

型創造了世界萬物，方濟學派的聖文都拉遵從奧斯定的思想，強調模型說，並將此思想引用到科學的天主創造論。多瑪斯遵循亞里斯多德的思想，在形上學未講模型因，但在神學上內涵著有模型因的思想。敘述於下：

一、模型因(Causa Exemplaris)的意義：

模型因來自模型與原因二字的組成，模型(Exemplar)的意義乃「觀念性先在實有，被『動者』摹仿並做出相似成果」(Exemplar est aliquod ens ideale ad cuius similitudinem agens operatur et aliquid fit)。原因的意義乃主動性影響成果的根源(Causa est principium influens esse)。二者組成「模型因」，乃先在性觀念實有推動行動力產生成果者。如造房屋，工程師先有房屋概念，再設計「藍圖」，工人以房子藍圖為先在根據，而建築出與藍圖一樣的房子居住。此藍圖便是模型因，它推動工人工作而有房屋成果的產生。

模型因分外在與內在的兩種：外在性的模型因(Exp. Externum)乃外在的存在事物做為動者行動的藍圖與模型，如雕塑家依張先生的像而雕塑石像。內在的模型因(Exp. Internum)乃動者自己意識內的概念或腦海中的樣本，如畫者依自己腦海中的意識形像而繪出事物。

二、模型因的存在地位

模型因就其功能言，可影響動者產生成果，因之，有些哲學家將之歸入亞里斯多德的四因內；

蘇亞來將模型因歸入動力因，大多數學者將之歸入形式因，但就模型因的性質言，皆不完全相宜。模型因不能歸入動力因：因為動力因是以行動完成成果，而模型因不能直接以行動產生成果，只能促使動力因去行動產生成果，故動力因是效果的直接原因，模型因只是效果的間接原因。

模型因不是形式因：形式因是事物組成的內在元素，形式與物質組合為物體，而模型是外在存有的事物或意象，與事物的形成無直接關係。

模型因不是物質因：物質因乃組成事物的內在元素，其本質是接受形式的限定，與限定組合為事物，而模型因不接受限定，其本身是限定性外在存有者。

模型因不是目的因：目的因的本質是善與好，其存在有吸引動者欲求的力量。而模型因的本質無善或惡的分別，其價值只是被「仿效」的力量。

因此，有人將模型稱為四種原因以外的第五種原因。其理由，凡動者皆不是偶然性冒失的亂動，動者於行動前在自己的思想內已有行動的計劃與藍圖。因此，有人將模型因視為近目的因，二者皆是外在先存有者，模型的完成即動者行動的目的達到。也有人將模型因視為近形式因，因為模型推動動力使物質成為具體的形態。如形式限定了物質成為具體的事物一樣。

總之，模型因不能直接產生成果，只能推動動力因行動間接產生成果，模型因乃外在的存有，可稱為原因中的第五種，或第五種原因存有。

貳、物質因與形式因

物質因與形式因皆是真正的原因，二者可直接影響事物的存有 (Infinite esse)，故二者也被稱為事物的內在因或組成因。物質與形式的關係如潛能與現實的關係，其不同點如下：

一、物質因 (Causa Materialis)：物質因乃構成事物的內在元素，其性質是被限定的，可接受限定性形式。物質如事物的潛能 (Potentia)，可成為現實 (Actus)，如桌子的物質因為木頭，木頭有潛能成為桌子或椅子，木頭接受桌子的形式便是具體現實的桌子；木頭為桌子的形式所限定，為構成桌子的物質因。

二、形式因 (Causa Formalis)：形式因亦為構成事物的內在元素，其性質是限定的，可限定物質。形式因如事物的「現實」作用，物質接納形式便成為現實事物，如桌子的形式限定木頭，使木頭成為現實的具體桌子。

形式因就限定言，分基本限定與依附限定兩種：基本限定亦名本體或本質限定，亦稱「元形」(Forma Primaria)，使事物為該事物，如「理性動物」使人成為人。依附性限定亦名偶有性限定或偶有性形式 (Forma accidentalis)，使事物為某種樣式的事物，在存有事務上加依附性的表明，如張生是六尺高七十七公斤重。

形式與物質的關係，乃事物組成的兩個內在元素，形式是主動的限定物質，物質是被動的接納

形式，二者結合組成實在事物。故物質因與形式因是組成事物的內在根源，亦名事物的內在因或組織因。

叁、因果關係

(1)原因有數種，就「性質」言，皆可影響成果，但就「成份」言則不一樣，有的原因直接影響成果，有的原因間接影響成果。換言之，每個原因有其單位的個體，有的原因為組成因，有的原因是動力因，有的原因為事物的內在因，有的成果為事物的外在因。因此，有人將「原因」看成「類比」名詞或「類比」概念(Analogus)，凡原因皆影響成果，但每個的性質則不一樣。

(2)因果就認識言，原因與成果可同時並論；無因無法言果，無果亦不必言因。

(3)因果就存有言，原因先於成果，無原因必無結果，無父母則無子女。

(4)原因律就行動秩序言，目的因先於其他原因，先有目的，後有動力行動，然後藉形式限定物質而有事物出現。如人先有蓋房屋居住的目的，動手建築房屋，藉房屋的形式與模型，使用物質建造成房屋。

(5)現實性事物，就物體言，物質因佔首位；若無物質材料，任何原因皆無法實現，任何事物皆不能形成成果。

(6)諸原因彼此影響：各種不同的原因彼此相影響，如動力因為目的而行動，而目的因因動力因

結束而完成；形式因因物質因而實現；物質因因形式而成爲具體物。再者，目的因因動力因、形式因與物質因而實現，動力因因目的因、形式因與物質因而行動。總之，因果定律是真實原理在學術上佔重要不可少的地位。

結論：

由以上各節，可結論如下：

(1)原因爲原理，以各種不同的方式產生成果。形上學原因依亞里斯多德的分法有四種：物質因形式因、動力因、目的因。物質因及形式因爲內在因或組合因，動力因及目的因爲外在因。物質因及形式因關連潛能與現實，劃歸宇宙論研究，形上學專討論動力因及目的因。

(2)動力因乃外在因，其行動可直接產生出與自己不同的新成果。動力因分：第一因與第二因，物理因與倫理因，必然因與自由因，本然因與偶然因，主要因與工具因，全體因與部份因，近成因與遠成因，直接因與間接因，一義因與多義因，普通因及特別因等數種。

(3)有些哲學家，如唯名論、經驗論、實證論、康德主義、機會論等，或否認動力因存在，或否認事物間有動力因，只承認天主是唯一的動力因。

(4)士林哲學家不贊同唯名論等各家的意見，而主張宇宙事物內有動力因存在，其理由，由人的內外經驗及事物的變動形成，足可證明動力因存有。

(5) 因果律有各種不同的稱謂公式，如：「凡有始者，必從他有開始」，「凡被動者必被他物所動」，「凡偶有者必有原因」，「凡形成者必有原因」，「凡部份實有必有本質性實有」，「凡現實與潛能組合者必有原因」，「凡變成者皆是依附體，凡依附體皆需要原因」等等。以上各種不同的稱述公式皆有理由，皆可證明因果原理存在，但理論的內涵與外延有程度的差異，以「凡偶有者必有原因」的理論較完善。

(6) 士林哲學家主張因果律有形上價值，分析價值與超越價值。形上價值不依三段論法證明，而藉用矛盾原理以間接方式顯明因果律存在。如「變動者乃依附者」(Deveniens-Dependens)，若否認此學理，則陷入矛盾律；若承認此學理，則承認因果律，因依附體必該有被依附的原理。分析價值以語句分析，主詞包涵著述詞，證明因果律是分析判斷及因果律的普遍重要性，如「變動者乃依附者」，分析主詞「變動者」，其內涵性質該為依附原理者。超越價值，以實有概念為主，如以「變動者乃依附者」為「概念」實有的結合，可引用到物體及精神，有限及無限，過去及未來的各種客觀事物上，呈現出因果律的超越經驗性。

(7) 目的因乃動者行動的原因，或目的因乃推動者以行動完成成果，目的因的性質為善，其本身吸引動者欲求。目的因就事物言，分目的物，目的物之受益者及目的物之享用(Finis qui Finis cui, Finis quo)。就動者行為言，分工作的目的及工作人目的。就重要性言，分主要目的及次要

目的。就程序言，分近因、遠因、中間及最後因。就神學言，分本性目的因及超性目的因數種。

(8)古代原子論，近代經驗論，唯物論、機械論、實證論、進化論等不承認事物有目的因存在，主張一切事物現象或是偶然機遇的形成，或為自然的現象而已，當代物理學家或生物學家主張事物的演變來自外在光與熱的原因。

(9)士林哲學家不贊成經驗論等各派哲學家的意見而主張：①宇宙事物間有目的因存在；其理由來自事物的具體現象，如：人的行為，動植物的內部器官組織，無機物的化學愛力，恒久如一的行動等皆證明有目的因存在。②目的因有客觀的存在價值；因為，凡行動者皆為實體，其自然本性與固定行動常統一的趨向預定目的。目的因是諸原因的第一因，是在行動前先有的意向。目的因的完成要素是實有行動與終結，此三個概念實有適合於一切事物，目的與方法相關連，行動的方法呈現出行動的目的存在。

(10)模型因是四因外的第五種原因，其意義乃觀念性先在實有，被動者所摹仿而產生相似物。模型因分外在的與內在的兩種，其性質與動力因、形式因、物質因、目的因皆不相同，但模型因可間接性產生成果，因而被稱為外在性存有的原因。

(11)物質因及形式因為事物組成的內在因，二者直接構成事物的存有，其性質如潛能與現實相同，換言之，物質因如潛能可接受形式成為現實，形式因能限定物質成為現實性事物。

(12)原因有數種，皆可影響成果，但影響的成份與樣式不同；有的是內在的，有的是外在的，有的是直接的，有的是間接的。因果就認識言，可同時並論；就存在言，原因先於成果。原因律就行動秩序言，先有目的因，再有動力因，後有形式因及物質因。現實性事物，就物體言，先有物質因，然後才可實現其他種原因。諸原因彼此相連繫與影響，如目的因推動動力因，而動力因的結束也是目的因的完成。

參 考 資 料

西文：

- ① Plato : *Timaeus*
- ② Aristoteles : *Met. V. 1013 A ; Phy. II 3, 1946 ; Met. VII 8. 1033a.*
- ③ Thomas Aquinas : *C. G. III 69 ; S. T. I. 105, 5 ; I, 22, 3 ; S. T. III 62; I-II, 1, 1-2 ; De Ver. 22, 2 ;*
- ④ J. Donat : *Summa philosophiae Christianae-Ontologia*, Innsbruck, 1951.
- ⑤ Joannes Di Napoli : *Manuale philosophiae-Ontologia*, Marietti, 1963.
- ⑥ R-Arnon. Sj : *Metaphysica Generalis*, Romae, 1951.
- ⑦ P. Thoma Uyttenbroeck. OFM : *Ontologia*. Macau. 1950.

⑧ Michotte : *La perception de la causalitate*, Louvain, 1946.

中文：

① 羅光：理論哲學——形上學 台北文景出版社 民國五九年九月

② 葛慕蘭：形上學 台北先知出版社 民國六三年十月

③ 曾仰如：形上學 台北商務書局 民國六十年十一月

④ 陳春齡：因果原理 輔大人文學報 民國六六年六月

中華民國八十二年八月十五日再版

士林哲學的基本概念(二)

——宇宙論與形上學——

發行人：李

著者：張

出版者：輔仁大學出版社

社址：台北縣新莊市中正路

五一〇號

電話：九〇三二二——二二五五

版權
所有
翻印
必究

印刷者：竹葉青印刷設計股份有限公司

地址：台北市莒光路三三六號六樓
電話：三〇六一——一五一

定價：精裝二〇〇元正
平裝一五〇元正

行政院新聞局登記證局版台業字第〇三二一號

