

張振東著

臺灣學生書局印行

士林哲學的基本概念
(三) 倫理學
理性神學

張
振
東
著

大學
用書

士
林
哲
學
的
基
本
概
念
(三)

—倫理學與理性神學—

臺灣
學
生
書
局
印
行

上編：
倫理學的基本概念

士林哲學的基本概念 (三) 目錄

——倫理學與理性神學——

上編：倫理學的基本概念

序言	三
導言	二五
壹、倫理學的意義	二五
貳、倫理學的對象與範圍	二九
參、倫理學的方法與內涵	三〇
肆、倫理學的區分	三一

第一篇 普通倫理學——論人的道德行爲……………三三

第一章 道德要素……………三三

第一節 人的行爲……………三六

第二節 道德行爲的基本要素……………四〇

第三節 道德行爲的阻碍……………四五

第二章 道德律——倫理的道德規範……………五一

第一節 規律的意義……………五一

第二節 規律的性質……………五三

第三節 倫理規律的成果……………五四

第四節 道德規律的區分……………五五

第五節 規律與責任……………五八

第三章 德行與毛病……………六三

第一節 德行……………六三

第二節 毛病(罪宗)……………六七

第四章	哲學家的道德標準	七〇
第一節	哲學家的意見	七〇
第二節	士林哲學家的意見	八二
第五章	論人生的目的	九三
第一節	論人的客觀幸福	九六
第二節	論人的主觀幸福	九九
第二篇	特殊倫理學——權利與義務	一〇五
第一章	權利與義務	一〇六
第一節	權利	一〇六
第二節	公義	一一一
第三節	義務	一一四
第四節	權利的來源	一一七
第二章	個人倫理學	一二一
第一節	個人對自己的權利與義務	一二一

第二節 個人對他人的權利與義務……………一二九

第三節 個人對神的義務……………一三八

第三章 社會倫理學……………一五一

第一節 家庭社會……………一五三

第二節 國家社會……………一五九

第三節 國際社會……………一七九

下編：理性神學的基本概念

前言……………一九五

(一)小 史……………一九六

(二)理性神學、自然神學、形上學……………二〇〇

(三)理性神學所研究的對象與方法……………二〇一

第一篇 論天主的存在……………二〇五

第一章 論證明天主存在的必要性	二〇七
第一節 天主存在不是人的理性直觀的對象	一一〇
第二節 天主存在不是人的感覺直觀的對象	一一一
第三節 天主存在不可以藉「本體論證」證明	一一二
第二章 論證明天主存在的可能性	一一五
第三章 論證明天主存在	一二七
第一節 不能由「先天性」證明天主存在	一二七
第二節 不能由「同時性」證明天主存在	一二七
第三節 由後天性證明天主存在的各種論證	一二八
第四節 其他哲學家的意見	一二四一
第二篇 論天主的本性	二四七
對天主「類比觀念」的三種方式	二五〇
論天主的本質屬性	二五三
第一章 就形而上本質，論天主的基本屬性	二五五

第二章 就物理性本質，論天主的各種屬性（消極屬性）	二六三
第一節 天主是單純的	二六四
第二節 天主是無限的	二七〇
第三節 天主是不變的	二七五
第四節 天主是無限量的	二八〇
第五節 天主是永遠的	二八八
第六節 天主是唯一的	二九四
第七節 天主是有位格的	三〇三
第三章 論天主的外在屬性	三〇七
第一節 天主是有生命的實有	三〇八
第二節 天主是有理智的實有	三一—
第三節 天主是有意志的實有	三一九
第四節 天主是有無限能力的實有	三三一
第三篇 論天主與宇宙萬物的關係	三三九

第一章	天主是宇宙萬物的創造者	三三九
第一節	天主是宇宙萬物的動力因	三四〇
第二節	天主是宇宙萬物的樣式因	三四一
第三節	天主是宇宙萬物的目的因	三四二
第二章	天主是宇宙萬物的保存者	三四九
第三章	天主是宇宙萬物的輔助者	三五三
第四章	天主是宇宙萬物的眷顧者	三五七
結論	天主是人的終向	三六五
結語		三七〇
參考書目		三七一

序言

世界的物體分無生命及有生命的兩種，無生命的物體乃一般性的普通物體，如礦物等；有生命的物體乃生物。生物分無感覺的及有感覺的兩種，無感覺的生物乃植物，有感覺的生物是動物。動物分有理性的及無理性的兩種，無理性的動物乃普通動物，有理性的動物是人。人的特徵是有理智與意志，理智的功能是求真，意志的功能是求善。

人既是有理性的動物，人的行爲區分兩種，乃有理性的行爲與無理性的行爲；有理性的行爲乃人性的行爲（*Actus Humanus*），無理性的行爲乃動物的行爲（*Actus Animalis*）；有理性的行爲乃人經過理智的認識與意志的決定所產生者，其功能作用有一定的目的性；無理性動物行爲乃人未經過理智的認識與意志決定所產生者，其功能作用與一般動物的行動一樣，如餓了要吃，渴了要喝，疲乏了要休息。

西洋倫理學所研究的是人性的行爲，乃人經過理智的認識與意志的決定後所產生的行爲。再者，人也是社會性動物，人性的行爲應該在社會生活中處理事情。

由此，西洋倫理學分爲兩部份講述，一是普通倫理學，一是特殊倫理學。普通倫理學乃人的行爲就人的立場，講述倫理的道德法則，特殊倫理學乃將倫理的道德原理應用到人在社會中各種行爲上。故此文分上下兩篇講述，上篇講述普通倫理學，下篇講述特殊倫理學。

西洋倫理學簡史

人自有文化以來便有倫理思想，人的行爲也關連著善惡問題，而行爲的善惡又關連著人的目的宗向與道德規律。

西洋文化受希臘哲學與猶太神學的影響，而兩個民族文化中皆有倫理道德存在。

猶太文化是以「神」爲主的宗教性文化，在猶太民族的生活史上，先有祖先的口傳遺訓，要人的行爲遵照神的旨意而行動；後有梅瑟先知於西奈山接受上主的「十誡」規律，命百姓遵守「十誡」教條而生活，守十誡規律者爲善，其言行乃道德行爲；反十誡規律者爲惡，其言行爲不道德行爲。

希臘文化是以「人」爲主的哲學性文化，倫理思想在希臘哲學家的學說中便可找到。希臘最早的哲學雖偏重於宇宙論，但自辯士學派（Sophist）開始，主張「個人爲萬物的權衡」

(Homo indivividuus ut Mensura Omnium rerum)，便關連到人的倫理思想。希臘大哲學家蘇格拉底，將哲學引入「人事論時期」，其理論思想也正式有理論性的條理講述，分述如下：

(一)蘇格拉底(Socrates, 470—397.B.C.)：其倫理思想建築在「理智是萬物的權衡與根源」，其學理主張：「知識即道德，道德即知識」，因人理智的功能是認識，其固有對象是知識，人的知識認識了善，便不能不行善；有德之人便是認識善的人；無知便是惡，行惡之人只是錯誤的緣故，因為人認識善沒有不行善而改行惡的。故人生的目的便是求知、「知是善」，求知得真理便是快樂。

蘇格拉底主張人有智德，其內涵包括有：勇德、節德、敬德和義德，各德能就不同之對象而分歧，對自己的意念為勇德，對感覺是節德，對造物主是敬德，對他人是義德，人按以上諸德而實行則為道德之人，國民按國家的法規去實行則為道德的人民。

(二)柏拉圖(Plato, 430—347.B.C.)：蘇氏的弟子柏拉圖更往前推進一步，將倫理問題分為兩大系統。柏氏主張先天觀念論，將世界分為觀念世界與物質世界兩種，觀念世界是實有，物質世界是顯象，觀念世界是物質的模型；因此，柏氏的理論學說也以人生的目的是一是嚮往死後的理性觀念世界，二是透過物質現實世界的四種德性，換言之，人生於世，藉著現實的「明

智、勇敢、節制、正義」等四樞德的實行，即成爲有德性的聖善之人；其「最大的善」(Summum Bonum)在觀念世界中乃一切事物的根由與人生嚮往的最後目的。

柏拉圖主張人的德性分兩種，一是理性的，一是非理性的，理性的德性是理智的「智慧」，非理性的德性是意志的「勇敢」與物欲的「節制」，三種德性的正確調和便是「正義」之人。

柏氏將其思想推展到國家社會，將國家社會分成統治者與被統治者兩個階層，(如觀念世界與物質世界)，統治者爲有「智慧」的哲學家，被統治者分爲「勇敢」的武士與有「節德」性的勞動人民。柏氏主張下階層者應服從上階層，正如物質世界應歸屬觀念世界一樣。各階層的人應各盡職守，奉公守法，則國泰民安，天下太平，爲一個有倫理道德的國家社會。因此，柏拉圖主張取消人的私產及家庭制度，他認爲二者皆是阻碍人達到共同生活及全體幸福，換言之，人放棄私產及家庭者才是有道德的人，因爲人生的目的便是由下往上，由物質世界到觀念世界；爲全體應犧牲個人，爲最高的善應犧牲個人的利益，嚮往最高的善並以自己的行爲服從上者便是善人，不能嚮往最高的善或阻碍服從上者便是惡人。故柏氏的倫理思想全是他兩個「世界」的產品。

(二)亞里斯多德(Aristoteles, 384—322.B.C.)：亞氏主張「人生的最終目的是求幸福」，但此幸福不是他老師柏拉圖所主張的死後靈魂所享見的觀念世界之幸福，而是現世界真實幸福。亞氏強調人的行爲該是善，因爲人有理智與意志的兩種特性，凡人的行爲經過理智的認識

與意志決定向善的行爲便是德行。故亞氏不贊同蘇格拉底的「知識便是德行」，因爲若知而不行，則無任何德行或道德的善惡可言。理智認識善，而意志決定做者方是德行，故亞氏主張人該以理智與意志相配合，使行爲合於真理，才有道德性善的行爲。因此，亞里斯多德將德行分兩種，即理性之德與倫理之德；理性之德爲知德，倫理之德爲行德；知德爲哲學家所獨有，行德則普通人皆俱有，即理性控制意志和情慾的合理行爲。故亞氏要人在現世行善避惡，此爲人生的目的，也是最大的福樂。行善避惡的人才是有道德的人，這是亞氏倫理學的核心思想。

（四）亞氏後，有斯多亞學派與依必古學派

①斯多亞學派（Stoicism）的載諾等人（Zeno, 340—264. B.C.）主張：人生的福樂不是感覺的生活，人生的終向是遵守着理智的指導，專務修德，尋求精神的真福。因此，載諾要人輕視財帛、快樂、榮譽、健康；忍苦受辱，淡薄世事，攻擊欲望、喜樂、憂愁、害怕諸偏情；心靜安泰，超脫世俗，求精神的福樂，方是聖善之人。否則，追逐感覺性的快樂則爲惡與不道德之人。

②依必古學派（Epicurism）爲依必古所創（Epicurus, 340—270. B.C.），他主張：人生的終向是享受感覺性物質的快樂，他以爲人生於世便是享福享樂，此快樂分動的與靜的兩種：動的快樂是人有能力得到快樂的滿足，愈多愈好。靜的快樂是取消過盛的欲望之情，保

持心中的平安。因此，依必古要人謹慎明智，保持自己以備生存著享樂。故快樂便是善，痛苦便是惡；快樂便是幸福，痛苦便是悲哀。（依必古還能保持精神的安寧，而其徒弟縱情恣慾，無所忌憚，被視爲「豬羣之類」）。

(五)文化集中於羅馬後，羅馬思想家賽乃加（*Seneca*. 3—65 B. C.）第一個著述倫理學的書籍，如問答記十三卷。天主教傳入羅馬後，天主教的學者——教父們（*Patres*）皆討論了倫理問題，其要點如下：

人民有了敬天主的信仰，將現世的生活提昇到超性的境界，主張「人生的終向是瞻仰天主獲得永久的福樂」，因而在世該修德行立功勞。

教父們主張人的德性分本性的與超性的兩種，本性的德行爲明智，勇敢，節德，正義；超性的德性爲信、望、愛三德。故人不但爲本性的明智之人（*Sapienter*），還該爲超性的聖人（*Sanctus*）。因此，人在現世的倫理道德生活中，藉着天主的聖寵成爲天主的子女。所以，人該遵守天主的誠命與天主相結合。

教父中著名的學者，有：猶斯底奴斯，克來曼，盎博羅削，奧斯定等（*S. Justinus*, *S. Clemens Alexandrinus*, *S. Ambrosius*, *S. Augustinus*）；特別奧斯定的倫理學說最俱

代表性，講述如後：

①人是神按着自己的模型所創造的，人有靈魂，乃精神生命的實體，為永恆不朽者，其歸宿是與神相結合。

②人有自由意志，能選擇善或惡；擇善而從者，為善用自由，便是善人；擇惡而從者，為濫用自由，便是惡人。人該善用自由愛神愛人，便是善，是有道德之人；人濫用自由避善行惡，便是惡，為不道德之人。

③天主是最高之善，人該歸向天主，遵守道德律。

④中世紀哲學，普通言，自第九世紀至第十三世紀，其中較著名的學者，早期的除斯高都斯（Scotus Eriugena, 810—877），安瑟爾莫（S. Anselmus, 1033—1109），阿伯拉都斯（Petrus Abaelardus, 1079—1142），伯爾納多（Bernardus Clairvaux, 1091—1153）等人外，便是方濟學派與道明學派了。

方濟學派以鮑納文都拉（S. Bonaventura, 1221—1272），董斯高都斯（Joannes Duns Scotus, 1266—1308）為主，其倫理思想是主張意志是行為的根源。此主義思想（Voluntarismus）是以人的意志做為人意欲作用的全部原因，因人的意志在人的靈魂內是完全自由的，意志不需要理智的指示，便可以自動的去愛或憎，或在理性清楚的認識下，意志仍

然可以自由的取捨，如對完全美好的事物，意志可以放棄不要。故人意志的本質便是自由，此自由意志連神也不能干涉，因此，人對自己的善惡行爲與道德意志應完全負責。

道明學派以大亞爾伯(Albertus Magnus, 1225—1274)及多瑪斯(Thomas Aquinas, 1229—1274)爲主，其哲學思想是主智的(Intellectualism)，其倫理思想與神學相貫連，主張倫理的中心和善惡的標準，與人的「目的」相連貫，目的正者爲善，不正者爲惡；而神是一切事物的最後目的，人的道德行爲該遵照神的誠命行事。

多瑪斯的倫理學多遵從亞里斯多德的倫理說法，而更將之昇華，使人的行爲與生活的目的歸向天主。

(七)文藝復興，哲學驅向人文主義，思想界產生了兩種現象，一是天主教的人文主義，一是非天主教派的人文主義；天主教派的人文主義將藝術、文學、宗教、道德，在有神的原則下發展推進。非天主教派的人文主義在復古運動中，狂熱的追求榮華、富貴、美麗、享受等。因此，近代哲學家對倫理道德有不同的意見：

①理性主義者：笛卡兒、斯賓諾沙與萊布尼滋等主張：人的行爲該以理性爲主，應依據着理智的正確判斷而行動；合於理智判斷的好行爲乃道德行爲；否則，爲壞的非道德行爲。

笛卡兒(René Descartes, 1596—1650)認爲人類生活的目標乃靈魂在現實生活中享

受安寧，因此，人該善用自由，控制情慾；否則，人隨從情感而行動，必生過失與罪惡，故人對自己的行為應負責任。

斯賓諾沙（Spinoza, 1632—1677）主張人應以理性處理一切，連「愛」，也該以理性的愛去愛神，人以理性之愛與神相合為一，便達到了最高的至善境界；此善境中只有快樂沒有憂愁，只有愛沒有恨，只有善沒有惡，因此，形成他的倫理學為「自我保存」及「自我完成」。

萊布尼滋（Leibniz, 1646—1716）是單子論者，其倫理思想乃建築在理性的必然性上，他在倫理學上主張「正義」原理，此原理生於人心，基於理性，出於必然；一切其他道德律皆是由此原理所推出，判斷倫理善惡的最終目標是上帝的理智，倫理罪惡的產生乃人的情感錯誤所致。

②經驗主義者：經驗論者以培根、霍布士、洛克、休謨等為主，他們強調感官的經驗重於理智的認識，其倫理思想建立在神的意志上。

培根（Francis Bacon, 1516—1626）強調倫理道德在於實踐。

霍布士（Thomas Hobbes, 1586—1679）主張：倫理的善惡乃以合乎人類的慾望與快樂為標準。而善惡的判斷在於個人的主觀意見。

洛克（John Locke, 1632—1704）則主張：倫理善惡的標準在於大眾的快樂和痛苦，使大家感覺到快樂者為善，使大家感覺痛苦者為惡；為大家有利的行為為善，為大家無利者為惡。

故人該根據經驗，不要根據理性決定倫理善惡的最高標準。快樂的價值高於一切，也是倫理上的最高衡量。

休謨(David Hume, 1711—1776)則主張：道德的本質與人的感情有關，道德行為的判斷應以人的同情心為根據，人該以同情之心為別人謀幸福、除痛苦。

(八)公元十七與十八世紀，歐洲有啓蒙運動後，法國的盧梭及德國的觀念論，如康德、費希特、黑格耳、謝林等。

盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712—1778)：法國的自然主義者，他主張：返歸自然，其理由，人的自然本性皆是好的，原始人民忠厚、樸實，享有自由平等，但人為的文明教育、科學、藝術、法律、政治等污染了人性，破壞了道德，摧殘了自由平等，以致人世間罪惡叢生，痛苦萬分；補救之道，應回歸自然，度簡單樸實的無邪生活，修養個人，使情感能合於人民的公意才是倫理道德的標準。

康德(Immanuel Kant, 1724—1804)：康德的倫理哲學在他的「實踐理性批判」內包含著，其道德哲學的重點，是「意志自由」、「靈魂不死」、「神的存在」，此三者為人的切身問題。因此，他說：「人良心律上有一個無上命令，行善避惡，每人皆有遵守此良心律的義務；但人也有自由，可以遵守或不遵守此規律；人的自由意志可以決定自己願意做的事，不管它

是善或是惡；若人遵守良心律，避惡行善，該當受賞；若人故意違背良心律避善行惡，則當受罰。但人於世上屢次看見善人受苦、惡人享福的現象，則人的現世生活必不是人生的最後結局，換言之，人的靈魂不死，於現世生活結束後，等待最後的判斷。而行善避惡的良心律是每個人皆有的，此良心律不是由別人或自己賦給自己的，其來源必出於至高的神，故神存在。」

費希特 (J.G.Fichte, 1762—1814)：費希特的倫理哲學是以他的「自我」為中心，此「自我」是活動性的最高原理，自我活動不是突然的，而是應該的，人有義務「善盡責任」形成倫理的道德行為。再者，人的責任是為全體服務，人羣社會與國家政治皆是倫理所形成。人的責任便是為國家與社會盡義務。

黑格爾 (Hegel, 1770—1831)：黑格爾的哲學以絕對精神為主，其倫理思想是由政治而道德，由道德而宗教，由宗教而絕對精神，由絕對精神而上帝。因此他主張：人類精神活動的主要表現是法律道德，法律是制定權利的規範，其進一步便是道德；法律作用是繩之以事後，道德作用是禁之於事前。黑格爾還強調個人意志與普通意志，主張二者應相合為一，則是善與幸福；二者相背不合，則為邪惡。

謝林 (Schelling, 1775—1854)：謝林的倫理哲學，主張人有自由意志，倫理的善惡乃由人的自由所造成，人善用自己的個體意志，並使之與普通意志相合，所產生的行為則是善；

人妄用自己的自由意志與普通意志不合，所產生的行爲便是惡。故人的自由意志是形成倫理善惡的標準，而自由意志應受理性的支配。

(九)現代哲學家，自十九世紀以來，有不同的意見：

邊沁 (Jeremy Bentham, 1748—1832)：英國哲學家，其倫理學思想爲功利主義，其主張：道德價值在於爲大眾謀幸福，人生的最高目的是爲大眾謀公共福利；幸福的本質是快樂，災禍及痛苦便是不幸福。法律與道德應取一致的步調，立法的目的在於增進公眾的幸福。

斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820—1903)：英國人，其思想受達爾文進化論的影響，將人類及人類的活動納入物質的自然界中；其倫理學說也如機械一樣，以人生應適應環境，獲得終極平衡爲目的。人類是物質世界的一部份，應以適應環境爲判別倫理善惡的標準。

孔德 (Auguste Comte, 1798—1857)：法國人，創實證哲學，其主張：人的生活知識是由「神學進入形上學，由形上學進入實證學」。但其晚年承認倫理學是最高級的科學，並肯定人道是最高的實證體。其「人道倫理學」不以形而上的學理爲基礎，而以友愛、秩序及進步等爲原則與目的。

柏格森 (Henri Bergson, 1859—1941)：法國哲學家，主張「生命哲學」(Élan Vital)，將倫理道德視爲直觀範圍，將人的自由視爲非理性行爲的抉擇，乃生命衝進中的一

種自然現象，因此，被人稱爲非理性主義的倫理學。

馬克斯 (Karl Marx, 1818 — 1888)：共產主義的創始人，以物質及經濟做爲哲學思想的基本條件。其倫理思想主張「共產」主義，以一切社會制度應符合共產主義爲原則，合則善，不合則惡，除此外，無更高的倫理標準。

尼采 (F. Nietzsche, 1844 — 1900)：德國人，其倫理思想認爲一切價值在於自我，自我外，無善惡標準；自我意志是一切基礎，自強便是善，自餒便是惡，人該勇敢自強努力奮鬥。個人的「君主道德」應該建立，恭順謙和等奴隸道德應該取消。

詹姆士 (William James, 1842 — 1910)：美國哲學家，實用主義者，其倫理思想主張：人生在世應爲滿足意志求善而行動，並主張人的行爲應重視其效果，效果是判斷人行爲的標準。凡行爲能滿足人求善及求福的實際願望者便是善，便是道德；否則便是惡不道德。

杜威 (John Dewey, 1859 — 1952)：美國哲學家，主張哲學的任務是解決人生的困難問題，倫理哲學便是解決人生問題的工具，其理由，人生問題變化衆多，任何倫理學說不能有預定的規律和標準，只能用伸縮性的實驗與實用來處理，倫理學家應以行爲的後果爲前提。

(+) 新士林哲學家的著名者馬里旦 (Jacques Maritain, 1882 — 1973) 及日爾松 (Etienne Gilson, 1884 — 1978) 等，其倫理思想，主張人是靈魂與肉身的組合體，其理智與

意志是產生倫理道德行爲的主要原因，其主要思想仍遵循多瑪斯的神哲學原理。
今就新士林哲學的系統，講述倫理學的主要概念。

導言

壹、倫理學的意義

倫理學亦名道德哲學，其意義如下：

一、就名字言：

(一)西文：倫理學，拉丁文爲“*Ethica*”，譯自希臘文 *ēthos* (*ēdos*)，後由羅馬文學家「西塞老」(Cicero, 106—43 B.C.)譯爲「倫理學」(*Ethica*)，後人隨採用之，稱倫理學爲「*Moralis*」或道德哲學「*Philosophia Moralis*」。

“*ēthos*”在希臘文有「品格」與「風俗」的意思，“*Moralis*”在拉丁文亦有「品德」的意思。此字來自拉丁文的“*Mos*”，單數有「品行」與「性格」的意思；多數爲“*Mores*”，

有風俗、習俗及常規的意思。“*Moralis*”的指意，單數爲「品格、性格」，乃單個人的行爲；「風俗、常規」乃由個人行爲所形成的全體性規律。換言之，倫理道德要求「個人的品性行爲」應合於全體的風俗規律；合則爲道德，不合則爲不道德。

(二)中文：倫理學亦名道德哲學，就中文的文字講，亦有相同的指意。

倫理，就說文解字言，「倫，輩也」，從「人」從「侖」；「侖」字，就許慎說文言：「聚集簡冊，依其次第」，加「人」寫傍，則引申其意爲「人與人之間的不同關係，按次第順序，加以聚合」，如中國古語：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的人倫道理。「理，常道也」，俗稱倫常，乃人倫關係的常理；「理」亦有「原則」的意思，乃人與人之間應有的規律標準。二字組合，「倫理」乃就人的行爲言，應爲行爲的標準規律，行爲合規律者爲善，不合規律者爲惡；故倫理學被稱爲研究人的行爲相合或不相合倫理規律的學問。

道德二字，按許慎的說文解字，亦有個人行爲與全體規範的意義。「道」就說文解字言，從「首」從「行」，其原寫法爲，乃象形字，爲「人在路中行」，「爲首，代表「人」的意思；「爲路，乃人人行走的大道，合成之，乃人人行走之路爲道也。「德」就說文解字言，從「直」從「心」，其原寫法爲，直者正直也，心者天理也；「直心」，乃心理正直也，換言之，人心正直便是德。道與德二字組合爲「道德」，其意指，乃個人內在的

心理正直，其外在的行爲合於衆人共行之道，乃爲道德。因此，研究「個人行爲的正直與衆人所遵行之規範的學問」便是道德學，亦稱研究善惡的道德倫理學。

二、就實質言：

倫理學是研究人的行爲，在人的理智指導下，依據最高的理性法規，成爲義人的學問。細分如下：

①倫理學是一門在理性指導下所形成的學問，其性質不但是條理性的能做什麼或不能做什麼，而是實踐性的應該做什麼或不應該做什麼，因此倫理學被稱爲規範性的學問，其內涵不但講述客觀性的風俗習慣，還就該風俗習慣或道德標準，講述是非善惡，指示人生的正軌，消除壞的風俗及惡的習慣，使人過完善美好的生活。

②人的行爲：人的行爲，普通言，分兩種，即人的理性行爲與人的非理性行爲，人的理性行爲亦稱爲人的人性行爲，其性質是經過理智的認識與意志的決定所產生的；非理性行爲亦名動物性行爲，其性質是未經過理智的認識與意志的決定所產生的。人的理性行爲有是非善惡的判斷並負有倫理道德的責任；人的非理性行爲無是非善惡的判斷，亦不負倫理道德的責任。理性的行爲如知法守法而爲善，或知法犯法而爲惡，其行爲結果應受賞或受罰。非理性的行爲如人的飲食起

居等自然現象，其行爲與一般動物相同，無任何道德性的善惡或賞罰可言。

③依據人的理性法規：法規是規範人的行爲，其性質分人爲的與自然的兩種。人爲的法規（*Lex Humana*）是在人的理智指導下所立定的合情合理的規則，使人遵守以達到完善美好的人生；自然的法規（*Lex Naturalis*）亦名自然律或性律，乃人人皆有的良心律，也是人人應該遵守的規則，以形成美好的和諧世界。人爲的法規有時間與地域性，能因時地的不同而改變，如某地戰亂時期所頒佈的法規，戰爭過去與時局和平時，該法規便消失了。自然法規無時間與地域性，不因時間與地域的不同而改變，如人良心上皆有「行善避惡」與「孝敬父母」的規則。由此，人的行爲不但應遵從自然律，亦應該遵從人爲的理性法規行事，使行爲成善去惡，成爲義人。

④義人：義人乃正直之人，換言之，乃遵守自然法與人爲法規的人，其行爲必爲正直聖善者。再者，是非善惡的主體不是行爲，而是產生行爲的人，就形上學言，行爲的本質皆好的（*Omne ens est bonum*），其行爲被稱爲善或惡，不是以行爲的本質爲主，而是以行爲與自然律或人性的規律相合或不相合而決定。若人的行爲合於自然律或人性的規律則爲善，不合於自然律或理性的法規則爲惡。人的行爲合於法規者則爲義人，不合於規律者則爲惡人。

總結以上，倫理學的實質定義，是研究「人的行爲與行爲的規範」的學問。

貳、倫理學的對象與範圍

一、倫理學的對象，乃倫理學研究的事物，普通言，倫理學的對象分：質料對象與形式對象兩種：

(一)質料對象 (*Objectum Materiale*)：倫理學研究的質料對象乃人的行爲 (*Actus Humani*)，此行爲是經過人的理性認識與意志的決定 (*Deliberate*) 及人身的自由而產生。因此，人對自己的行爲應負責任。否則，未經過理智、意志及自由的行爲只是人的一般性動物行爲 (*Actus Spontanei*)，如人的飲食睡覺等，此種行爲爲無意識行爲，不負道德責任。

(二)形式對象 (*Objectum Formale*)：倫理學的形式對象乃行爲的道德標準，此種標準乃「道德的規律」，使人的行爲遵從實行之，而成爲正直完善的義人。

二、倫理學的範圍，乃倫理學所研究的人際關係，普通言，分人與人的關係，個人與團體的關係，團體與團體的關係數種。人與人的關係乃個人性關係，如父與子，或夫與妻等五倫關係。個人與團體的關係乃互相關係，如學生與學校，國民與國家，工人與工廠，社員與社團等。團體與團體如公司對公司，學校對學校，國家對國家等。

總之，人際關係的倫理範圍，乃就倫理學研究對象的量度言，人際間的道德行爲是就倫理學研究對象的性質言。

參、倫理學的方法與內涵

倫理學乃哲學的一門，是倫理與實踐的學問，也是「知行」合一的學問。

倫理學研究的方法，應遵從「縱、橫」兩條路線：「縱」的路線是研究從古迄今的倫理學家的思想體系，「橫」的路線是就每件事情的發生，研究其前後左右的連貫關係；再以我們的理性觀點指明事件的真偽與對錯，以指引人生走向正確的方向，過聖美的美好生活。

倫理學的內涵，分普通倫理學與特殊倫理學兩部份，在普通倫理學內，我們普通性討論倫理方面的各種問題，如人的行爲、道德的要素，道德律、德行與毛病，人生的目的等。在特殊倫理學內，討論人生的單個問題，如家庭、私產、勞工、社會、國家、政治、國際倫理等。因此，倫理學不但是研究外在的「風俗習慣」，也研究其內在的人生規律與各種團體的倫理道德，其方式是將普通倫理學所研究出的規範與定理，應用到人生實際生活的各種層面與行爲上。

肆、倫理學的區分

倫理學分普通倫理學與特殊倫理學兩部份：普通倫理學亦名倫理學概論（*Ethica Generalis*），乃研究人倫理行爲的性質及行爲的基本原則，如道德行爲與倫理道德律等。特殊倫理學亦名倫理學分論（*Ethica Specialis*），是將普遍性倫理的原則應用到個別事件上，如家庭倫理，社會倫理等。其內涵區分如下：

普通倫理學：

論人的道德行爲，其內涵：道德要素，道德律，德行與毛病，哲學家的道德標準；論人生的目的，其內涵爲：客觀幸福，主觀幸福。

特殊倫理學：

論權利與義務，其內涵爲：個人倫理——對自己的義務，對他人的義務，對神的義務；社會倫理——家庭、國家、國際關係等。

本文先就普通倫理學的基本概念、講述於前，再就特殊倫理學、講述於後。

第一篇 普通倫理學——論人的道德行爲

倫理學研究人的道德行爲與倫理的善惡問題，今以人的道德行爲做爲討論的第一專題。

第一章 道德要素

前言：道德問題

(一)道德 (Morality) 的意義：

道德乃人行爲的特性，藉此特性使人的行爲被稱爲好的或惡的，光榮的或不光榮的，正直的或邪惡的。

道德可從「客觀的」與「主觀的」兩方面研究：

普通倫理學：道德要素

客觀的道德 (Moralitas Objectiva)，乃人的行為應該合於倫理道德律。以「行為」視為道德行為的「物質」對象。

主觀的道德 (Moralitas Subjectiva)，乃人的行為是經過理智的認識與意志的決定所產生，以行為視為道德行為的「形式」對象。

如咒罵人，未經過理智與意志所產生者，乃「物質性」(Material) 倫理的惡；若經過理智與意志所產生者，乃「形式性」(Formalis) 倫理的惡。

由此，產生以下的兩問題：

1 人的行為有倫理性內在善惡否？

2 道德行為的本質是什麼？怎樣使人的行為被稱為善或惡？

(二) 哲學家的意見

哲學家對以上兩個問題有不同的意見：

(一) 有些哲學家間接或直接否認行為有內在的道德性。也隨著否認行為本質有善惡之分。

間接否認行為有內在道德性者，如懷疑派 (Sceptici) 的學理否認一切事物的確實性，相隨者，也否認人行為的本身是確定性的善或惡。再者，宿命論、泛神論、唯物論者 (Fatalistae,

Pantheistae, Materialistae) 否認人有「自由」，相隨着，也否定人行爲的好或壞，更否認行爲有內在的道德性。

直接否認行爲有內在道德性者，有奧裏木 (Occam)，他主張，行爲在己無所謂內在的善或惡。霍布士等認爲行爲的善或惡是來自外在的原因，或來自外在法律的規定，或受外在環境的影響，或來自天主的自由意志。

(二) 士林哲學的主張

士林哲學，就第一問題言，主張人的行爲有倫理性的內在善惡，其理由如下：

① 若人的一切行爲無倫理性內在的善惡，則一切人的行爲皆是善的了；事實上，人有許多行爲，其本身便是惡，如辱罵神明，凶殺，搶劫，毀謗等，因其本是惡，才被規律所禁止；反之，若主張辱罵神明等行爲是善的，則相反所有人的公意，故人的行爲有倫理性的內在善惡。

② 有些行爲，人的良心律便贊同是可行的，有些行爲是人良心律所自然不贊成的；若行爲沒有倫理性的善惡之分，則無法講解人良心判斷的現象性。

③ 人如一般事物一樣，有其限定的本性與屬性，凡人的行爲與人的本性（理性）相合者則爲善；某些行爲與人的本性不相合者便是惡，故行爲有倫理性內在善惡。

④ 若人的行爲無內在的倫理性，也必無外在的倫理性，因爲，外在的倫理來自國家、社會或

上層等。就倫理言，凡高層出命者，該高層必有出命的權力，其下屬只有聽命服從的義務，同理，倫理的外在性與倫理的內在性也有此種關係，倫理外在性所以命令某行為當做或某行為該禁止時，必因為該行為的本身是善或惡而決定，換言之，某行為本是善，所以外在性國家或社會的高層規定去做，某行為本身是惡，外在性國家社會所禁止。

由以上四點，我們可以結論說，人的行為就倫理性言，有行為本身的善或惡。

士林哲學，就第二問題言，人行為的本質第一該有三個基本要素，即理智的認識、意志的同意、身心的自由，第二該與正直理性的規律相合。

就此系統，分述如下：

第一節 人的行為

人的道德行為，首先在該行為本身的善或惡，然後建築在該行為與道德律的相合或不合，今就行為的本身細述如下：

人的行為分：道德行為，非道德行為與反道德行為三種；在區分此三種道德行為前，我們先就行為的本身討論之。

(一)

行爲的本身與人的意識有關；就人的意識言，行爲分：無意識行爲與有意識行爲兩種，今就此二者講述如下：

(一)無意識行爲：

無意識行爲分完全無意識或偶然無意識：①完全無意識行爲乃行爲的行動不經過人的意識作用，如生物的生理作用，或身體的生理動作，血液的循環及胃腸的消化等。——②偶然無意識乃行爲發生時爲無意識作用，但行爲發生後便意識到該行爲的存有而以意識去控制之，如被人撞擊，怒從心起，隨後便意識到自己的情緒而加以控制。

(二)有意識行爲：

有意識行爲分心願的行爲與不心願的行爲：

①心願的行爲亦名自主行爲：乃人的理智知道自己做什麼，也願意去做該事，如我願意讀書，我知道我在讀書，我也用功讀書。——②不心願的行爲：乃人的理智知道自己做什麼，但不願意

去做該事。此「不願意」的情形有兩種，一是完全不心願，一是勉強不心願：①完全不心願是強迫的行爲，乃做者受外在強迫的力量而無法反抗所做的行爲，如強盜強迫主人開櫃取錢，或女人被強迫受辱。——②勉強的不心願是勉強的行爲，乃做者雖受外力壓迫，而若願意反抗仍能反抗者，此種行爲亦名半心願或半不心願的行爲，（俗名半推半就），如屬下勉強同意上司的意見做自己不情願做的事情，或朋友不願否定朋友的情面而答應做某事。

因此，有意識行爲亦名「人性」行爲（*Actus Humanns*），其指意是「該行爲經過人的理智認識與意志同意」所發生者。無意識行爲亦名「人的」行爲（*Actus Hominis*），或名動物性行爲，乃未經理智的認識及意志的同意而發生者。

(二)

有意識行爲乃人性的倫理行爲，其基礎是建在理性的認識與意志的同意上，細分之，有下列數種：

①自發的行爲（*Actus Eliciti*）：乃直接由意志產生，並在人的內在完成者，如：愛、恨、喜樂、憂愁等。

②命令行爲（*Actus Imperati*）：乃由意志發出，而在意志的命令下，藉其他外在官能

完成者，如：爲健康而散步的行爲。

由此，行爲也被人分爲：

① 內在行爲 (*Actus Interni*)：卽人的自發性行爲，該行爲在人的內在思想內完成者，如思慮、憂愁、惱恨等。

② 外在行爲 (*Actus Externi*)：卽人的命令行爲，該行爲藉人的外在官能完成者，如吃飯、散步等。

③ 混合行爲 (*Actus Mixti*)：該行爲是由內在的官能與外在的官能混合而產生者，如出聲的祈禱、山胞的情歌等。

由此，推演出好的行爲，惡的行爲，不善不惡的行爲。

① 善的行爲 (*Actus Boni*)：乃合於理性及倫理標準的行爲。

② 惡的行爲 (*Actus Mali*)：乃不合於理性及倫理標準的行爲。

③ 不善不惡的行爲 (*Actus Indifferens*)：乃行爲的本身無所謂善惡，與理性及道德標準亦無直接關係；其被稱爲善惡者乃就人的「目的」而決定，如「散步」的行爲無所謂倫理的善惡；若散步的目的是鍛鍊身體爲服務人羣，便是善。若散步的目的是鍛鍊身體，爲搶劫殺人，便是惡。

如此，行爲本身關連到行爲的倫理性，善的行爲乃合於倫理標準者，惡的行爲乃反倫理標準者，不善不惡的行爲爲非倫理行爲。

第二節 道德行爲的基本要素

人的道德行爲該有三個基本要素，即：理智的認識，意志的決定，身心的自由，三者缺一，或否定道德行爲，或減低道德行爲的價值。

普通言，理智的認識，是人道德行爲的第一步。理智是人特有的內在官能，其對象是「真」，其功能是認識；換言之，理智清晰的認明對象的真或假，便有意志追隨行動的決定。意志是人道德行爲的第二步，也是人特有的內在官能，其對象是「善」，其功能是決定，換言之，當理智清楚認識對象的真或假後，意志便隨着立即決定，對真的嚮往與爭取，並對假的排斥與厭惡。故哲學中有句銘言：「不認識者，不欲望」，或「除非先認識，才會有欲求」(Nihil Volitum, Nisi prius Cognitum)。(以上是道德行爲的基本條件。)此外，第三個要素是人的身心「自由」，當人認識對象真假，意志隨意決定取或捨時，相隨著有行爲的實際行動；但此「實際行爲」該是完全自由的，換言之，行動者的身心不受任何內在與外在的壓力影響，則人的行爲才能是道德行爲，人對自己的行爲才能負倫理責任。今就以上三點，分述於後：

(一) 理智的認識

理智，拉丁文爲“Intellectus”。此字由“Intus + lectum (legere)”兩字組合成；原意爲「內——念」，其指意爲往深內裡研究。換言之，理智是人特有的內在官能，專認識有形事物的內在原理。

理智被稱爲人的內在官能，因與人的外在官能不同；人的外在官能是感覺性的器官，其功能與一般動物相同，如人的耳、目、口、鼻、手足等；外五官的認識是感覺性的具體對象，如視覺與顏色，聽覺與聲音，嗅覺與氣味，味覺與甜苦，觸覺與物體等，此外在感覺平常稱爲人的外五官，其認識作用是外在事物的刺激，經人器官的接納，通過感覺的神經系統，藉大腦的意識而感知覺；此爲人認識外物的第一步。但理智的認識與感覺不同，人的理智沒有外在的器官，其對象也不是外在的具體事物；其認識的方法也不是器官的感覺、神經的傳遞所生的感覺，而是理智的認識，意識的領悟，明是非，辨真偽，認識事物後的形上真理。因此，理智的認識，普通言，是先經過第一步感官的感覺作用，再由意識的領悟，而產生理智的認識與判斷。

意識的領悟，是人道德行爲必備的條件，只感覺而無領悟，對事物未有清晰的認識；意識的領悟，就生理言，乃人對自己內心事態或行動的理會作用，其功能分直接性與反省性兩種。直接

意識的領悟是人理會到感覺由官能直接接觸到的事物，如學生聽到老師的聲音，並明白其意義。反省意識的領悟是人以自己對立的立場來反省自己的言行。判斷是認識後的結果，藉領悟後的觀念（感覺所得的印象，事物在腦內的替身，或對事物抽象與普遍的認識）而決定事物的真假與事理的對錯。如此，形成了人的道德行為的第一步。

(二)意志的決定

意志的決定是跟隨著理智的認識，理智認為真而善者，意志必「意願」獲得之，理智認為假而惡者，意志必「意願」排拒之，故意志的決定與「意願」相關連。

意願

意願是人意志的功能，人因理性的認識而意願獲得或排拒者，由此，意願的內涵有意願者（Volens）與所願者（Volitum）兩種；意願者是主體之人，生出意願行為者；所願者為意願人的對象，被意願人所欲求者，換言之，因所願者存在，意願的人才產生出「願意」的行為。如「健康」是鍛鍊身體的人所願者，人是意願者，鍛鍊身體是意願人為達得所願者所用的方法。意願因性質不同，分下列數種：

完全意願，不完全意願；單純意願，非單純意願；直接意願，間接意願；現有意願，隱有意

願，常久意願等，分述如下：

①完全意願 (*Voluntarium perfectum*)：意願者完全清楚的認識目的，心靈完全清楚的意識到自己的認識與目的的存在，意志也完全同意所發出的行爲活動，如施行救濟者，自己完全清楚自己在做好事，無條件的自願幫助窮人。——不完全意願 (*Voluntarium imperfectum*)：亦名半意願，乃缺少上述三條件之一或之二者，換言之，意願者或認識的不清楚，或未意識到，或意志未完全同意而產生的行爲，如在半睡眠狀態或喝醉酒的行爲。

②單純意願 (*Voluntarium Simpliciter*)：乃意願者完全同意而無內心絲毫的勉強所發出的行爲，如某人放棄自己的一切財產而進修會修道。——非單純意願 (*Voluntarium secundum Quid*)，亦名部份性相對意願，乃意願者在某種條件下或就某觀點才會願意行某事，如某人在外國才願結婚，或在國內使不願結婚。

③直接意願 (*Voluntarium directum*)：意願者直接願意達到所願望的目的，如隱名之士捐東西或錢財給窮人，不爲名亦不爲利。——間接意願 (*Voluntarium indirectum*)：意願者所願望的事物不是最後的目的，而以所願望的事物爲手段或方法以達到另一目的，如施捨或救濟窮人不是願意直接救助窮人，而是爲了受人讚揚。

④現有意願 (*Voluntarium actuale*)：意願者於現實地產生意願而發生行爲者，

如張生看見某東西便要購買。——隱有意願 (Voluntarium virtuale)：意願者內心已有做某事的意願隱藏著，而未遇到做該事的時機，或常做某事而在做該事時未有任何新意願，如某人每日在某路散步。——常久意願 (Voluntarium habituale)：乃人早有意願做某事，而從末有意取消或收回該意願，如某人有意受洗做天主教徒，從末有意不願受洗入教者，在其死以前或昏迷狀態時，可以與之付洗。

(三)身心的自由

自由的意義是不受外力的約束，換言之，事件的一切條件俱備時，人可以做可以不做；可以如此做或如彼做。故自由亦被稱為意志的附屬特性，即意志在理智的指明下，可自由選擇其所喜愛的。

自由分：行止的自由與選擇的自由；身體的自由與心理的自由數種：

①行止的自由：亦名矛盾自由，乃人在事物的一切條件俱備時，意志在「做與不做」之間決定一個，如飯後，我可以散步或坐下不散步。

②選擇的自由：乃人在事物的一切條件俱備時，意志在「如此做或如彼做」之間選擇一個，如運動時間內我可以打籃球或跑步。

③身體的自由：乃身體不受任何外力的限制與阻碍，可以做自己願做的事情，如學生在課外活動時，自由的跳躍；反之，身體受外力的限制與阻碍，不能做自己願做的事情，便是不自由，如學生在教室內便不能隨便的跳躍。

④心理的自由：乃人的心理上不受外力的限制與壓迫，或身體有時已受外力的限制不能行動與反抗，而心理上仍然可以自由的不服從或不同意，如烈士罵賊而死，乃威武不能屈，心理不屈服的意思。

道德行爲的善，是人在身心完全自由狀況下產生的。

總結以上，三條件俱備時——理智的認識、意志的決定、心身的自由——人的行爲才是人性的道德行爲。

第三節 道德行爲的阻碍

如上節所言，道德的行爲該建築在——理智的認識、意志的同意、心身的自由——三條件上；但事實上，此三要素屢次發生問題，換言之，事實上有三種相反的情形屢次發生，使道德行爲或不能成立或減低價值。此三種相反的情形乃人的無知、貪慾、與強迫，分述如下：

(一)無知 (Ignorantia)

無知乃人缺少認識能力，或人缺少應有的知識。無知分：消極的無知與積極的無知，法律的無知與事實的無知，可得勝的無知與不可得勝的無知數種：

①消極的無知 (Ignorantia negativa)：亦名單純性無知，即人缺少不該知道的知識，如農夫不懂哲學，或文學院的學生不懂太空學。——積極的無知 (Ignorantia positiva)：乃人缺乏該知道的知識，如汽車司機不知道駕駛的規則。

②法律的無知 (Ignorantia juris)：乃人不知道某法律的內容，或根本不知道某法律存在。如學生不知道「代考試」該被開除學籍。——事實的無知 (Ignorantia facti)：乃人不知道某事該做或某事不應該做，或人不知道因某理由可以免除不必做某事，如汽車司機因疏忽而闖紅燈，或孕婦因身體不便行動可以於星期天不必去教堂。

③可得勝的無知 (Ignorantia vincibilis)：乃人的無知，可以藉研究學習消除之，使無知成爲有知。(但人因懶惰而故意不研究學習以消除此無知)——不可得勝的無知 (Ignorantia invincibilis)：乃人的無知，不可以藉研究學習或任何其他方法消除之，如某人學不會高等數學，或人因耳與喉的不靈學不會唱歌。

總結以上，就倫理道德言，不可得勝的無知，人在良心及倫理道德上不負任何責任；積極的無知，人應在良心及倫理道德上負責任；可得勝的無知，人因懶惰等原因而不學習消除之，只能減少道德責任，而不能消除倫理道德的責任。法律與事實的無知，犯法後，無良心及道德的責任，但犯了法若被逮捕，仍需受國家法律的處罰。因此，人不能埋沒自己的良心，故意不消除自己的無知，以推却倫理道德上的責任。

(I) 貪慾 (Passio)

貪慾來自拉丁文“ Passio ”，但“ Passio ”在中文中譯為肉慾，有情慾的意思，此字的實意為私慾與貪慾的意思 (Concupiscentia)。

貪慾：是隨人的感覺與嗜好而生的情慾，有向善或向惡的傾向力。就其性質言，分先天的與後天的兩種：

先天的貪慾 (Concupiscentia antecedent)：來自人天生的性質，此與人的氣質與血型相關連。——後天的貪慾 (Concupiscentia consequens)：來自人後天的習慣，此與人的教育及生活環境相關連。

貪慾亦分物質的與精神的兩種：

物質的貪慾：乃感覺性的慾望，欲獲得外在具體性事物滿足自己。——精神的貪慾：乃心靈的慾望，欲獲得真理與知識來滿足自己。

貪慾由人產生，貪慾不被人的理智控制，則如脫韁之馬，蒙蔽人的理性，消弱人的意志，減低人的正直判斷。因為人的生活，由感官開始，感官受外界的刺激，產生欲求的情愫，此乃人生的正常現象，其本質無善惡與道德倫理之分。若貪慾的情愫蒙蔽人的理智，減低人的意志，左右人的判斷，影響人的自由時，則貪慾便是人倫理行為的阻礙了。換言之，貪慾在人的理智認識與意志同意之前，無倫理道德價值；若影響人的理智與意志，則是倫理的道德行為了，人該對貪慾及行為負責任。

(I) 強迫 (Violentia)

強迫是一種壓迫人的外在暴力，使人無法抵抗而屈服之。強迫，就事實言，分強迫者與被強迫者兩種：

① 強迫者 (Violentia Activa)：人用外在的武力或精神的壓力加於別人身上，使別人無法隨從自己的意願，而遵從強迫人的意願行動，如強盜以手鎗搶人的銀錢。

② 被強迫者 (Violentia Passiva)：人因外在的武力或精神的壓力，使自己無法隨自

己的意願，而遵從外人的意願行動者，如人被外人以手鎗威迫付出銀錢者。

強迫又分：絕對性強迫與相對性強迫兩種：

①絕對性強迫 (*Violentia absoluta*)：乃被強迫者遭受迫害，以任何方法皆不能勝過此強迫，也無任何方法可以免除此強迫遭遇。

②相對性強迫 (*Violentia relativa*)：乃被強迫者遭受迫害，若努力反抗可以得勝此強迫，也可以免除此強迫遭遇。

由以上兩點，可以歸結說：「絕對性強迫，被強迫的行爲無倫理性道德善惡」，被強迫者所做的行爲不是自己願意做的行爲，換言之，被強迫者無自己的自由主權，其被強迫的行爲乃不自主的惡行，如被搶竊或被強暴，其心情不同意，在倫理上便無罪過。——相對性強迫的行爲有倫理性的道德善惡，被強迫所做的行爲不是自己完全不願意做的行爲，換言之，被強迫者不是自己絕對無自由主權，其被強迫的行爲能抵抗而未抵抗，或自己是「半推半就」的行爲，則該行爲形成了倫理性的道德行爲，或有罪過或減低罪過的等級。

強迫行爲，應注意該行爲發生的「前後」關係，被強迫行爲發生前，不要故意陷入該遭遇強迫的危險環境中，若無原因而故意陷入被迫害的環境中，則自身應負倫理道德的責任。若有原因或不故意陷入遭遇強迫的危險中，其被強迫行爲又是絕對性不同意者，則無倫理性的道德行爲。

被強迫行爲發生後沒有同意的心情，則無倫理道德責任；若有同意的心情則有倫理道德的責任，或減輕倫理道德的責任。

(四) 懼怕 (Metus)

與強迫相關連，使人不敢不接納強迫者爲「懼怕」之情。

懼怕分肉體的與精神的兩種，二者的懼怕心理，使人不敢不接受「強迫」，使自己的行爲受限制，相連着，影響個人意志的決定與行爲的行動，使自己不願意做的事情，要去；願意做的事情，不敢做，雖然此行爲是由理智的認識與意志的同意所發生，但其來源是由於恐懼的心情。

懼怕是人內心驚惶不安的狀態，畏懼將遭受到災難與迫害，因此，將來臨的災禍與危險愈大，其懼怕之情也愈深，嚴重的懼怕雖不完全剝奪人的意志自由，但恐懼會妨礙人的意志，擾亂人的自由選擇力。就倫理學言，懼怕不是絕對性強迫，人未失掉自己的自由自主權，懼怕後的逆理行爲雖可原諒，但不能取消人應負的倫理責任，換言之，懼怕後的逆理行爲，只可減低人的道德責任，但仍然是人的倫理行爲，仍應負倫理的道德責任。若人因嚴重的懼怕而失掉了意識，其任何行爲皆不是倫理行爲，皆不需要負責任。

人的道德行爲關連著道德律，於下章細述之。

第二章 道德律——倫理的道德規範

人的倫理行為關連到人行爲的責任問題，責任又關連著「規律」問題，討論人的倫理道德行為，必該討論倫理的規律問題。

再者，人的倫理道德行為是建築在「理智的認識、意志的願意、身心的自由」上，身心的自由也關連著「規律」問題，因此，我們現在討論倫理的道德律。

第一節 規律的意義

規律，拉丁文爲“Lex”，有兩種不同的指意，一是消極性的「約束」之意（*Legendo*，*Legendo*），一是積極的「規矩」之意。消極的「約束」是禁止不能做什麼或不准做什麼，積極的「規矩」是命令該當做什麼或准許做什麼。因此，規矩有「標準」與「模型因」的意思（*Norma*, *Causa exemplaris*），乃有關的事物應該符合於規律之要求；有關事物分物理的與倫理的，換言之，物理性與倫理性事物皆需要符合「規律」之要求，此處專就倫理性規律講述之。

倫理性規律，亦名道德規律 (*Lex moralis*)，其定義爲：理智的措施，其目的爲獲得公共的益處，其成立由負責公共利益者所公佈的(註)。換言之，道德規律乃負責公共利益者，爲大眾的益處所公佈的合理法令。故道德規律有下列數個基本要素：

① 理智的措施 (*Ordinatio rationis*)：倫理規律來自人的理智措施。換言之，道德規律是經過人的理智認識與意志同意所產生的誠命 (*Regula praeceptiva*)。其性質，經過人的理智產生者，乃理性的要求，爲人生所必需的普通規律；經人意志同意者乃命令式的特殊規律。換言之，乃人的理性在社會團體生活中，經過「慎思與明辨」爲公共利益與生活之必需條件所創立者，因此，「理智的措施」，被哲學家稱爲規律的形式因 (*Causa formalis*)。

② 爲公共利益 (*Ad bonum commune*)：規律成立的目的該爲公共大眾的利益，而非爲立法者個人的私意；公共利益乃指受益人該爲全體性者，如全國的國民或社團的團員等。因此「爲公共的利益」，被哲學家認爲規律的目的因 (*Causa finalis*)。

③ 由負責人所公佈 (*Ab eo, qui curam habet communitatis*)：「負責人」乃指對公共團體人羣負有責任者，如國家的元首，或社團的領袖，或國家的立法機關，他們有權力負責團體人羣，便該有立法權創立規律，以保護或謀取公眾的利益。「公佈」(*Promulgata*)：乃規律成立後明示於衆，並要求屬下人等遵守之。換言之，規律立訂公佈後，該規律方有「命令」

或「禁止」的功能，而公佈人應該具有權力者爲之。因此，「負責人」，被哲學家稱爲規律的「動力因」(*Causa efficiens*)。「公佈」，被哲學家稱爲規律的「質料因」(*Cause Materialis*)。

(註·聖多瑪斯給道德規律的定義·“ *Lex moralis: Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata, I—II. 90, 1—2*)。

第二節 規律的性質

規律的建立是爲屬下遵守者，其性質應該有下列四個基本要素：

①可遵守者 (*Possibilitas*)：規律的訂立，是要人遵守與實行，若規律訂立後，人無法遵守或不能實行，該規律便無法成立，正如哲學銘言：「無人有義務做不可能的事」(*Nemo tenetur impossibile*)。

②合理的 (*Iusta*)：規律訂立是爲屬下人遵守，規律的本身該是客觀性合情合理與公正

的；因爲人無義務遵守不合情理與不公道的規律。

③有益的 (*Utilis*)：規律的訂立該爲了公共的利益，因爲私人的利益無權要求每一個人皆需遵守之。

④固定性 (*Stabilis*)：規律的訂立不是每次頒佈爲某個人，而是一次頒佈爲衆多人；該規律頒佈後，無特殊原因與法定的修改或刪去者，將永遠有效。如法律銘云：「一次 (頒佈) 爲永久」 (*Semel pro semper*)。

以上四種要素俱備，規律才被稱爲「神聖不可侵犯的。」

第三節 倫理規律的成果

倫理規律的成果，亦名倫理規律的目的，乃規律成立之主要原因。

規律成立的較遠成果或目的，是引領人的行爲先做好人，然後人藉着聖善的行爲而達到人生的目的。

規律成立的較近成果或原因，是指示人的「責任與義務」 (*Obligatio, Officium*)，其性質是硬性規定某些行爲可以做或某些行爲不能做；其目的是社會安寧，人生幸福。

因此，規律的成立，應該是：①爲維持公共利益所應該必需的。②規律的對象應該是理性

與意志自由的人，而非物質性的事物，物體是在自然律的規定下使活動歸於目的，而有理性與意志自由的人是在道德律的指導下，使行為達到目的。故道德律不取消人的理智及意志自由等，只能以法規力量執行之。③規律應該由有權力與合法之「上司」所訂立，因為普通人皆不願自己給自己增加責任。（責任，拉丁文為“*Obligatio*”，來自“*ob-ligatio*”，乃由上方約束下方之意）。

第四節 道德規律的區分

規律，普通言，是大眾應遵守的法則，立法的目的，是為公共的利益與個人應享有的權利。因此，規律被稱為行為的規範與準則，要人遵守實踐之。

(一) 規律就時間言，分永恒律與時間律兩種：

①永恒律（*Lex aeterna*）：亦名永久律，就時間言，與時間律殊異。永恒律的成立，就士林哲學言，是來自最高的神，換言之，神在宇宙萬物間立有一定的律規，使萬物皆依一定的規律而達到最高的善。如無生物依物理律而活動，生物依固定的規律而生活，人依一定的規律而成聖。

②時間律 (*Lex temporalis*)：亦名人爲的規律，其成立是分享 (*Participatio*) 永久性規律，或補助永恒律的不詳細處，換言之，永恒律是固定的大規律，其細節需要時間性的規律補助講解之。因此，時間律的立法者，乃人藉外在的權力訂立的新規範，在永恒律沒有確定的事件上，指出新的目標。時間律分享永恒律的方法有二：一是直接的，一是間接的。

時間律「直接」分享永恒律，乃自然性道德律及超自然的神性律。自然性道德律 (*Lex moralis naturalis*)，乃由人的理性之光所產生；超自然的神性律 (*Lex positiva divina*)，乃來自神的啓示，如梅瑟所接納的十誡。

時間律「間接」分享永恒律，乃人由合法的「上司」藉積極性的規律所形成 (*Per legem positam a superiore humano*)，其基礎是建立在道德律及神性律上。如人訂的社團法規等。

由此，哲學家將規律分爲永恒律與時間律；時間律分爲「神性律與人性律」；神性律分「性律」與「成文律」；人性律分「教律(法)與民律(法)」等。

(二)規律就性質言，分自然律與成文律兩種：

①自然律 (*Lex naturalis*)：亦名「性律」，乃宇宙間諸事物各依其內在本性就一定

的規範所產生的恒久不變之行動，如天文與地理的變動規則，植物的開花結果，蘋果的往下墜落等物理現象。人性自然律乃人行善避惡的天性。

②成文律 (Lex poitiva)：亦名實證律，乃有外在的名文規定或藉外在的表記所成立者，其目的在補充或指定自然律所沒有確定的地方。成文律分神性成文律與人性成文律兩種：

①神性成文律 (Lex positiva divina)：亦名神律，乃由神直接所訂立頒佈者，如天主教之「十誡」，乃由天主直接訂立，交付梅瑟頒佈，教友所該遵守者。神律亦名啓示律。

②人性成文律 (Lex positiva humana)：亦名人律，乃由人直接訂立頒佈者，如教律與國律；教律亦名教法，教會元首就人的權威所訂立頒佈要教民遵守者。國律亦名國法，由國家元首就人的權威所訂立頒佈要國民遵守者。

(三)規律就責任言，分物理性規律與倫理性規律兩種：

①物理律 (Lex physica)：亦名自然律，乃宇宙萬物行動的一定「規範」現象，其與倫理律不同點，乃自然性物質行動沒有行動後的「責任」關係，換言之，物質性的行動只是自然性的固定現象，事物不能不遵守該規範行動，也無法叛逆該規範而行，否則，該事物便無法成立；其恒久不變的一定行動無任何倫理道德與「責任」關係。而倫理律則殊異。

②倫理律 (Lex moralis)：亦名道德法規，其成立由人的理性而來，其行動關係著行為後的「責任」關係。細言之，倫理規律是人理性的規範秩序，乃理性之人為公共利益所定立者；倫理律的目的是保護好人，懲罰惡人；生活於倫理規律下的人民皆該遵守之。若人能遵守而不遵守，或故意違犯倫理法規，該人應負有行為後的倫理「責任」，換言之，人有遵守倫理規律的義務，做應該做者，避免應該避免者。

與倫理法規有關連者為「良心律」，良心律與人為的法規有區別。人對良心律有遵守或不遵守的自由，而人對「人為法」有被「強制性」遵守的義務。人違背良心律，若行為不損害他人，除自己良心不安外，不受外在法規的處罰；人若故意違背人為法，會受到強制性的處罰。故人為法律只管人的外在行為，而良心律約束人的內在良心，相連著也管束人的外在行為，使人行善避惡，而不敢故意的「行惡避善」。(此外，亦有「自然道德律」之說。見註)

第五節 規律與責任

倫理道德律關連著遵守「道德律」的義務，今就規律與責任講述於後：

(一)

倫理學家將規律分爲兩大類，一是處罰律（*Lex penalis*），一是良心律（*Lex conscientiae*）；處罰律是犯規律應該受處罰，而良心上無絕對的道德性責任，如汽車司機闖紅燈，犯者被警察捉到應受處罰，未捉到亦無良心上絕對道德責任。良心律是犯規律者，不管有人知或無人知，皆應負良心上的道德責任，如搶竊者，不管有人知或無人知，皆是錯誤的，應該補還之。

處罰律在良心上不負責任的理由，乃立法者訂立處罰律是爲維持公共的益處與秩序，此種人爲法規常因時地與環境的不同而改變，犯規者只要不傷害別人，立法者只要求守法的事實，而不要守法人的良心道德。

處罰律不負良心責任的思想是受康德的影響，依其意見，倫理與權利是兩件事情，倫理涉及良心，權利涉及事物，一個人可完全遵守法規而內心很壞，或一個人不太守法規而內心善良。

某些倫理學家不贊同上述的意見，主張「立法者訂立法規的意思是爲公共的利益，每個屬員皆有責任遵守之。」，故意犯處罰律者，良心上亦有責任遵守之，如「納稅」是爲國家與人民的利益，國民皆有責任遵守，逃稅者，不但應受處罰，而良心上亦應負責任。

再者，某人守法而內心很壞，若內心之壞不傷害他人，就外在守法言，仍可稱爲「外在的」好人；或某人不守法而內心善良，就外在守法言，仍被稱爲不守法的人。

人性自然律，普通言，人有良心上遵守的義務，如人該行善避惡。成文律——或神性律或人

性律，人皆有義務遵守之；神性成文律如人的良心自然律，人良心上有敬神與遵守神誠命的義務；人性律的教律或國律，教民或國民皆有責任遵守之。但有的規律是處罰律，有的規律是良心律；有的規律違犯者應受罰，而良心不負責任（如交通違警）；有的規律違反者不受處罰而良心負責任（某些教律）；有的規律違犯者應受處罰，而良心上亦負責任（如偷竊）。

(一)

守法的義務，分完善的義務與不完善的義務兩種：

①完善的守法義務（*Obligatio perfecta*）：亦名「明晰的守法義務」，乃盡義務者明白知曉「盡義務」的理由而盡義務。

②不完善的守法義務（*Obligatio imperfecta*），亦名「不明晰的守法義務」，乃盡義務者不明白「盡義務」的理由而盡義務。

完善的守法義務與不完善的守法義務，雖同樣付出守法的行為，但倫理道德的價值不同；明知守法義務的理由，有守法的能力與自由而盡守法義務者，其倫理道德的價值是善；不知守法義務的理由，或被外力強迫而實行守法的義務，其倫理道德較差，雖其守法的行為是善的行為，其價值只是物理性的善（*Bonum physicum*），而非倫理性的高超行為；因倫理道德的善惡關

係到理智的清楚認識與意志的自由決定上。

註：自然道德律

(一)有的士林哲學家特別強調自然道德律，其學理如下：

自然道德律 (Lex moralis naturalis)：乃天主賦給人良心上的道德規律，使人藉著人的「理性之光」能判斷是非善惡，使自己的行為「行善避惡」。

自然道德律來自天主，全能的天主給宇宙萬物「自然律」，使各種類事物各就其性質遵守其應有的規律，達到宇宙間完善的和諧性，如日月的運動，動植物的生長；天主也給人良心上「自然道德律」，使人的行為藉理智的指引「行善避惡」，達到完善的人生與美好之境。

宇宙萬物的生存皆有目的，萬物生存的方式必有一定的規則以達到其生存的目的；無靈之物的生存方式是藉著自然物理律，有靈之人的生存方式除生物之一般生存方式及規則外，更有人理性的倫理道德律，此道德律亦名人的自然道德律。

因此，自然道德律的性質是：①普遍的 (Universalis)，任何人於任何時及任何地皆該遵守的；②不變的 (Immutabilis)：不因時地之變遷或民族之不同而有增加或減少的改變，

換言之，自然道德律永銘於人心中，使眾人永久遵守之，其存在不再需要其他外在理由的證明，人內心便感覺出來，如行善避惡，孝順父母，己所不欲勿施於人，偷竊是不好的行為等。故自然道德律有要人遵守的義務。

人遵守自然道德律或故意違反自然道德律，就士林哲學言，必蒙天主的賞報或受天主的處罰，因為自然道德律的立法者是天主，換言之，只有天主有能力將「行善避惡」等自然道德律銘刻在每人的良心上；其「賞罰」的目的，仍為達到人生的美好，維持宇宙萬物的美善和諧。

故自然道德律是必然的，恒久的，神聖不可侵犯的，來自天主的永恒律。

(一)永恒律(Lex aeterna)：永恒律，就士林哲學言，乃天主的智慧指導宇宙萬物活動的計劃；但天主是無始無終永恒的純實有，其對宇宙萬物的計劃無時間性，亦是永恒的。而永恒律的具體表現是藉著時間性的自然律(Lex naturalis)，對人的照顧更藉著自然道德律與神性成文律等措施。

(二)成文律(Lex positiva)：亦名實證律，乃團體性有職權者為公共的利益所訂立的合理性法則。成文律分神性成文律與人性成文律兩種：神性成文律乃神藉著先知或啓示所頒佈的規律，如天主十誡；人性成文律乃國律或教律，國律由國家的元首或立法機關所頒佈；教律由教會的元首所訂立，其目的為補助永恒律與自然律所不明顯的事理，以成文的明顯確定，指示人民走

向完善生活，與美好和諧的目的。因此：

永恒律永久存在，是自然律及自然道德律的根源；成文律是自然道德律的具體表現；永恒律，自然律與自然道德律的性質是必然的永不改變，而成文律因時間、地方與民族之不同可適應更改，但其目的皆是為維持公共的利益，達到美好完善的生活秩序。因此，規律關係著「守法與犯法」的事後責任，相隨著，也關連著獎賞與處罰的功過問題。

第三章 德行與毛病

人的行為被稱為善或惡，是建築在行為與道德規律相合或不相合；相合的行為稱為善行或德行，不相合的行為稱為惡行或毛病。今就德性與毛病分述於後，使人的倫理行為更為明顯。

第一節 德行

(一) 德行的意義

德行，就士林哲學言，是一個行善的好習慣，或德行是善良的習慣，使人易於做好事。故德

性亦名聖善的良好慣能。

德性，拉丁文爲“Virtus”，此字來自“Vir”或“Vis”，有「男人」及「力量」的意思，其指意，德性是一種剛陽氣概，乃努力修養而成的善行。聖多瑪斯稱德性是「理性的能力，協助人行善的良好習慣」。聖奧斯定稱德性是「理智的好性質，藉此好性質人能善美的生活著」。

習慣，普通言，是經過多次的同一動作而形成，其結果使人在行爲上產生一種傾向；此傾向如果向善，則稱爲德行，如果向惡，則稱爲毛病或惡行。

(一) 德行的區分

①德行就神修學言，分「先天」的與「修得」的兩種：先天的德行乃隸屬人的理性，與生俱來的善行，如孝順、廉恥等。——修得的德行乃後天的鍛鍊，由理智指導意志而修成，如忠誠、自制等。

②德性就宗教學言，分超性的德性與本性的德性兩種：超性的德行乃天主所賞賜的善能，換言之，超性之德非由人本能的訓練所形成，乃來自天主所賦給，是超越本性的超性之德，如教徒所俱有的「信、望、愛」三德。（信天主是全能、全知、全善的上主，將自己的一切希望交給天

主，愛天主於萬有之上，及博愛眾人。——本性的德行乃由人的本性所具有，或由人的本性所修鍊而成，如友愛、謙讓、互助等。

③德行就哲學言，分：理智之德與倫理之德兩種：理智的德行（*Virtutes intellectus*）乃隸屬於理智之善能，使理智容易求得真理，如明智（*Sapientia*），聰慧（*Intellectus*），明達（*Scientia*）等，皆能輔助理智追究事物的最高學理，認清宇宙萬物的高深道理。——倫理的德行（*Virtutes morales*），亦名道德性德行、意志德行、或實踐德行，今將倫理德行細述於後：

（二）倫理德行

倫理德行是隸屬人的意思，其功能是輔助意志容易做好事情；換言之，倫理德行使人易於行善避惡，產生出聖善的好行為。

倫理德行分廣義的與狹意的兩種：

廣義的倫理德行：乃泛指一總的德行，凡能促使人做善事，達到人生目的者皆是之，如神學性信、望、愛三德亦包含在內，因該德行可使人直接達到人生的最後終向。

狹意的德行：乃專指人倫理性的基本德行，士林哲學家依從柏拉圖的哲學意見，以「智、義、

勇、節」四德稱之，亦名爲倫理道德的四樞德，分述如下：

①智德(Prudentia)：乃理性之德，使人的行爲在理性的指導下所行之事合於道德的規範。因此，智德不是理論的智慧，而是道德行爲的實踐。使人的理智在單獨事件上、或實際活動的行爲上，能審問之，思辨之，更能正確的判斷，合道德規律的篤行。

②義德(Justitia)：乃意志之德，使人的行爲在意志的決定下所行之事合於道德的規範。再者，義德的本質關連著人的權利與義務，換言之，義德要求個人行使個人的權利與義務，也要人尊重他人的權利與義務。義德的基礎是建在人之所應得與人之所付出的關係上。義德分公義與正義兩種：公義是國家與國民的關係，正義是私人與私人的關係，或私人團體與私人團體之間的關係。公義要求國家有權力要國民守法納稅，國家也有義務照顧國民安全的生活；公義要求國民向國家守法納稅的義務，國民也有權利要求國家的照顧保護。正義的基礎建立在雙方的平等互惠上，彼此尊重對方的權利與義務，其規則是「公平交易、遵守信用」，嚴禁偷竊、欺詐、虛偽、毀謗等。

③勇德(Fortitudo)：乃心靈之德，使人的行爲堅定於倫理的道德規律，不畏艱難、排除障礙，以正直合理的行爲過聖善的生活。勇德就行動言，分主動的與被動的兩種：主動的勇德乃剷除障礙，打破難關，達到合倫理道德的聖善目的；被動的勇德乃勇敢的忍受困苦艱難，忠於

自己的良心，堅守倫理的道德規範，不為苦難所屈服，如殺身成仁，殉道取義等。

④節德 (Temperantia)：乃意志之德，使人的行為在意旨的決定下，節制自己的貪慾，不為感覺誘惑所左右。換言之，節德是在人的心靈上，意志決定節制人的欲願，使人的行為合於正當的感覺生活，亦使欲望合於正軌免走向泛濫迷途。奧斯定稱節德為「理性對情欲及不正當心靈衝動的宰制」。換言之，節德不是絕對禁止人享受快樂，而是要人在理智的光照下，節制不正當的心情，使行為合於倫理道德的規範。

以上四德，西洋哲學稱為倫理的四樞德，其旨意乃此四德為一切德行的總樞，其他的德行或根源於此，或由此四德所演出。四德的存有為道德行為的倫理要素。

第二節 毛病 (罪宗)

(一)毛病的意義

毛病 (Vitiūm)，就描述定義言，是德行的相反；就實質言，是向惡的習性 (Habitus operativus malus)，或心靈的惡傾向，影響理性及意志產生罪惡的行為，因此，毛病也被稱為罪宗，即犯罪過的根源；罪過便是不道德，相反倫理的道德律。

(二)毛病的區分

毛病數目衆多，概分之，有七種：

①驕傲 (Superbia)：乃極力誇張自己的特點與優長，內心以爲自己比別人強，對自己的缺點藉詞推却與掩護。因此，驕傲的人時時處處以爲自己有理，要衆人隨從自己的領導與指示。凡不順從他者，則生事端與爭鬥。

②吝嗇 (Avaritia)：乃不合理的貪愛身外的財物。所謂不合理者，乃不該得的而取得，或該用的而不用，使身心受困，或謀不義之財，故吝嗇之人是「役於物」而非「人役物」，或簡稱爲「財物的奴隸」。甚者，則謀不義之財，相反公義。

③迷色 (Luxuria)：乃以不正當的心理或方法謀取五官感覺性的肉慾之樂。所謂不正當的方法乃在婚姻以外貪求的淫亂之樂。甚者，則走向傷風敗俗的淫亂事件。

④嫉妬 (Invidia)：乃企圖他人的長處、優點、光榮、財富歸於自己，或難過別人優點及幸福超過自己，不願看見別人受讚揚與受器重，因此，想法破壞別人的名譽與成績等。嫉妬的來源是驕傲，嫉妬的結果是毀謗、陷害、爭吵、打鬥等。

⑤貪饕 (Gula)：乃人在飲食上超越質與量的範圍，或過於在食物上追求吃喝感覺的快樂。

貪饕的人，普通言，飲食過度，吃喝無定時，太講究食品，只追求口福的食欲之樂；其結果走向酗酒、縱慾等現象。

⑥ 忿怒 (Ira)：乃激動的情緒企圖報復或攻擊得罪自己的人。忿怒普通分合理的與不合理的忿怒兩種；合理的忿怒亦稱義怒，乃經過理智的認識而發怒，如疾惡如仇，因被迫做壞事而發怒。不合理的忿怒亦稱違理之怒，乃無緣故的對人地事物生氣。忿怒的結果會走向打架爭鬥等事情。

⑦ 懶惰 (Acedia)：乃不思勞動，以空閒無事為幸福，懶惰的人輕忽職務，逃避責任；做事則有氣無力，偷工減料，其座右銘是「行走不如站着，站着不如坐着，坐着不如躺着」。其生命如寄生蟲似的靠別人養活。懶惰分肉體的與精神的兩種：肉體的懶惰是不願勞動，多一事不如少一事，或疏忽自己應做的工作；精神的懶惰是不思學習，不願認識真理，甚至連想也不願意思想。懶惰的結果是走向清閑，疏忽工作，相隨著容易走入歧途，墮入罪惡。

以上七種，西洋倫理學家稱為七罪宗，其存有必生出別的許多毛病，如由驕傲生出抗命，由各畜生出竊取，由迷色生出淫亂，由嫉妬生出爭鬥，由貪饕生出酗酒，由忿怒生出暴行，由懶惰生出怠工等，故七罪宗影響人的理智認識，與意志的決定，換言之，使人的行為容易走入罪惡的深淵中，其結果必為反道德行為，相反倫理的道德規律。

第四章 哲學家的道德標準

第一節 哲學家的意見

道德的價值與標準與人行爲的目的相配合，哲學家有數種不同的主張。

「快樂主義 (Hedonismus)」

快樂主義主張：「道德的價值與標準是快樂」，詳言之，使人得到快樂的行爲是道德行爲，使人得不到快樂，或使人痛苦的行爲是不道德行爲。

快樂主義強調感覺性的肉體快樂是人生的最高目的。

快樂主義分：利己的快樂主義與利他的快樂主義兩種。

(一)利己的快樂主義如希臘的艾必古學派 (Epicuræi)，西樂尼學派 (Schola Cyrenæica)，近代的霍布士等。利他的快樂主義，如英人邊沁，彌爾等。分述如下：

利己的快樂主義 (Individualistic Hedonismus)，亦名唯我的快樂主義 (Ego-

istic Hedonismus)，其主張乃人生的最高目的是謀取自己的快樂與利益。

①艾必古士(Hepicurus, 341—270 B.C.)主張人生的目的是享受感覺的快樂，快樂的性質分兩種，一是動的快樂，一是靜的快樂；動的快樂是供給人快樂的能力，多多益善，但動的快樂中滲雜着憂愁與擾亂；靜的快樂是要人除去過盛的貪望之情，取消害怕、保存心中的平安。快樂的尋求方法是明智(Prudence)，故明智之人便是快樂之人，明智者除去一切憂慮與害怕之情；無迷信鬼神或害怕死亡的不安，亦無感情的煩惱，如不談戀愛，不結婚，不要子女，不參政結黨，脫離一切社會關係，孑然一身，與人無爭，連交友之道亦保持着君子之交淡如水的本性。——艾必古士本人能堅持自己的原則，尋求精神上安恬平靜的快樂，但他的徒弟則縱情恣慾，只追求肉慾的感覺之樂，被後人稱為「依必古輩，豬羣之類也」。

②西樂尼學派的亞里斯第士(Aristippus, 435—350 B.C.)主張：人生的目的是追求快樂，但快樂的真諦是內在的，因此，他要人以「明智」的方法去選擇與追求，換言之，人該有「自主」的精神，不要成爲快樂的奴隸，反之，快樂的奴隸便是痛苦者，故人應該節制欲望，過一種淡泊的生活。亞里斯第士是蘇格拉底的徒弟，有智慧的心情，但西樂尼學派中有些人便走入了歧途，主張「人該是快樂的主人，勿爲禮法的奴隸」，甚至「盡情的享樂、不顧別人的指責與社會的評論」。或「人該順從自己的本性，不理風格及法律所形成的名譽或廉恥」。——因

此，被後人稱爲絕對自私的利己快樂論。

③近代利己的快樂主義者爲英國經驗論的霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)，他主張人生的最高目的，是每個人在不受任何法律的制裁下，各謀自身的物質幸福或快樂。其理由，一切存有皆是物質界的事物，一切現象皆是物質界的運動，一切精神活動皆是物質性的感覺，而感覺有快樂與痛苦的區別。人的全部行爲該以求快樂與避痛苦爲原則，換言之，凡能使個人享受感覺快樂者爲善，不能使個人享受感覺快樂者爲惡。快樂是道德的最高標準。因此，霍布士被後人稱爲唯物經驗論，或機械性感覺論的經驗主義者。

利他的快樂主義與功利主義相關連，因此，有人將利己的快樂主義稱爲快樂主義，將利他的快樂主義稱爲功利主義，今就利他的快樂主義講述於下：

(1)利他的快樂主義(Altruic Hedonismus)主張快樂乃衆人所愛好，快樂論者不該只以自己的快樂爲主，而該以衆人或他人的快樂爲重。其代表的人物有英國經驗論的休謨與邊沁。

①休謨(David Hume, 1711—1776)：休謨以人的「感覺」及「同情心」爲主，他主張：人的倫理道德該以「適合，快樂」爲目的，細言之，凡行爲對自己或對別人適合與愉快者爲善，與自己或別人不合適或不愉快者爲惡。或者，吾人對他人行爲所感受的愉快或厭惡，正如他人對吾人行爲所感受的同樣愉快或厭惡，這樣「感覺」或「同情心」乃人人所共有，可做爲倫理

道德的善惡標準。但「同情心」(Sympathy)不是理智的推論，而是感覺的感應，乃同感的共鳴，是人類天性中善的種子，因此，凡行為使人人讚賞者便是善，為德行，凡行為使人人厭惡者便是惡，不是德行。由此，休謨要求人的行為應顧及衆人的快樂與感受，換言之，人的道德行為應謀取他人的幸福快樂為目的。

②邊沁(Jeremy Bentham, 1748—1842)：邊沁主張人類天生受著「快樂」和「痛苦」兩大權威所支配，故「快樂」與「痛苦」是倫理善惡與是非對錯的唯一標準。但邊氏認為快樂與痛苦不是主觀的，而是客觀的，換言之，苦與樂應以大家的感受為意見，不是以個人的感覺為意見。因此，邊沁主張，為大眾謀快樂與幸福才是倫理道德與人生的目的。

邊沁將快樂訂了七個原則，其道德的標準則依此七個原則的大小強度而決定。如：強度性、延續性、確實性、靠近性、生產性、純潔性、廣延性等七條。細言之，一個強的快樂比一個弱的快樂有價值，一個延續性的快樂比一個暫短的快樂有價值，一個靠近的快樂比一個疏遠的快樂有價值，一個能生產其他快樂的快樂比一個不能生產其他快樂者有價值，一個不含痛苦的快樂比一個含有痛苦的快樂有價值，一個能擴延別人快樂的快樂比一個無擴延性的快樂有價值。總之，邊沁認為：快樂最強、最持久、最確實、最靠近、最俱影響力、最純潔，其範圍又最大者乃最好，也是人倫理道德的最高標準。因此，邊沁的快樂思想由利我的思想走向了——

利他的快樂主義，其學理，個人的真正快樂與幸福，應與同伴和睦相處，其方法，乃慈善待人，幫助照顧他人，如此，則我的幸福與快樂與他人的幸福與快樂互相影響，彼此增加。因之，後人亦稱邊沁為功利主義者。

二「功利主義 (Utilitarianism)」

「功利」名詞譯自拉丁文“*Utilis*”，此字有「有用、益處、利益、好處」等意義，其內涵指有：「光榮、財富、權勢、地位、快樂、幸福」等，因此，快樂亦是功利的一種，快樂主義亦被稱為功利主義者，英人邊沁首先採用此名字。

功利主義主張「凡有利者皆是善的，或倫理的善必是有利益的」。換言之，凡使人得利益者皆是善；凡使人虧損者皆是惡。

功利主義分唯我的功利主義與利他的社會性功利主義：

①唯我的功利主義 (*Utilitarianism individualis*)：乃快樂幸福以「我」為原則，換言之，凡使我個人快樂與幸福者便是倫理的道德標準。唯我的功利主義與利己的快樂主義相配合，如希臘早期的艾比古士等皆屬此類。但他們功利的重點建築在個人的「快樂」上，換言之，以個人的快樂幸福做為個人的功利與尋求的目的。亞里斯多德則強調個人的功利乃理性的智慧追

求真理爲幸福。

②利他的功利主義：普通言，功利主義偏重於利他或社會性的功利主義。其主張，以他人或衆人的幸福快樂做爲倫理的道德標準。中世紀的士林哲學與近代的邊沁、彌爾、斯賓賽等皆屬此類。

中世紀哲學家受天主教誠命的影響，主張上愛天主，下愛世人，以愛人如己或捨己爲人的犧牲精神，謀求他人與衆人的幸福功利爲目的。

近代的邊沁（Bentham），乃普遍性的功利主義者，其主張：人生的最高目的是爲大眾謀公共的福利。故最大的幸福與快樂應以人數的多寡而決定，（重量不重質的快樂論），凡使多數人得到幸福者便是大善，使少數人得到幸福者便是小善，反之，使衆人得到痛苦者便是大惡，使少數人得到痛苦者便是小惡，此乃倫理道德的最高標準。

彌爾（John Stuart Mill, 1806—1873）：彌爾的功利主義也是普遍性的功利主義，主張倫理的道德標準該以「爲多數的人謀求快樂與幸福爲原則」。其快樂與幸福有分量之大小，也有性質的高低，如人的「捨生取義」，便是分量小而性質高。彌爾更主張：個人的苦樂應與全體的苦樂相一致，個人爲社會全體謀取幸福，即等於自己謀求幸福，得到快樂。故利他與利己是相會合的，如我爲大眾的利益犧牲了，實際上，我良心上得到安慰與快樂。

彌爾的普通性功利主義與邊沁的不同點，在於「量」與「質」的區分，邊沁主張「快樂」的重點在於「量」而不在於「質」，即快樂越大越好，越多越好，使快樂受惠的人越多越好；快樂的「質」則無分別，如孩童游水之樂與詩人吟詩之樂相同等。彌爾則主張，快樂有量的大小之分，也有「質」的高低之別，如蘇格拉底寧願飲毒汁而死亡，不願背法律而逃脫，其捨生取義的精神是為大眾立下了守法的好榜樣；衆人守法與社會安定，則個人雖痛苦而死，其為義犧牲的精神也是自己心靈的快樂與安慰。

孔德 (August Comte, 1798 — 1857)：孔德的功利主義與邊沁及彌爾皆不相同，他認為：道德的價值，行爲的善果，不在於對個人或對他人有無快樂，而在於對他人有無利益；換言之，人的行爲對他人或大眾有利益者為倫理道德的善行爲，爲他人或大眾無利益或有害者便是倫理道德的惡行爲，此乃倫理道德的標準。

三、社會進化主義

社會進化主義主張「人的倫理道德標準」乃社會生活的自然產物，來自社會的演化與進步。其代表人物有達爾文及斯賓賽等人。

①達爾文 (Charles Darwin, 1809 — 1882)：達爾文是進化論的支持人，他認為生物

界是「優勝劣敗，適者生存」，此思想可引用到人的倫理道德生活上。因為生物為「競爭生活」形成了「利己」與「利他」兩種心理，因之形成了「自我保護」與「團體合羣」的生活。換言之，生物的「利己」是爲了自身的生活，「利他」是聚眾合羣與彼此照顧，其原因乃爲生存競爭與天然環境相爭鬥，故「利他」的形成也是爲了「利己生存」的原因。而倫理道德便是在「利他」的合羣團體形成後的自然產生；因爲，生物的原始狀態無道德或不道德的概念，而羣眾集中生活後，爲了人與人之間的關係、行爲、照顧、同情等，則產生了道德規律，也因之產生了善惡的倫理問題，換言之，藉此規律限制了人的行爲，也是維持人羣團體生活的連繫，故合於道德規律者爲道德，不合於道德規律者爲不道德。因此，達爾文被稱爲社會進化論的自然主義者。

②斯賓賽（Herbert Spencer, 1820—1903）：斯賓賽受進化論的影響，其倫理思想帶有演化的色彩，其主張「倫理是演化的產物，道德的目的是演化途中的自我保持」。並言：凡人的行爲能增進生活，導致幸福、消除痛苦者，便是善良行爲；道德的價值與標準是謀求社會的進化、促進公共的利益，以「自我保存」與「社會保存」爲原則。換言之，人乃社會性動物，而社會的現象是動盪不安，公私衝突，而生活於社會中的人該適應社會的動盪，謀取公私的調和，促成社會之進化，增進全人類的幸福，如此形成一個有倫理道德的安祥社會。故善是個人與社會的保衛，惡是個人與社會的毀滅。因此，斯賓賽被稱爲社會性的進化論者，（亦被人稱爲利他的

功利主義者)。

③斯提芬(Leslie Stephen, 1832—1904)：英國哲學家兼社會學家斯提芬主張：

「倫理之善在於為社會謀公益，或為社會謀公益便是倫理的善」，二者是一件事情。他以為倫理的信念隨時代潮流和環境的不同，時常在改變；而改變的目的是為適應社會環境，並為社會謀求公眾的幸福，因此，倫理的道德標準也跟着時代潮流與社會環境而改變，但每一時代的倫理標準都是正確的。再者，社會的情況如同人的身體一樣；健康的身體與活力，象徵著社會的活力與健康。換言之，健康的身體由健康的器官與健康的細胞所組成，健康的社會也必需由健康的社會份子所組成；人在社會如細胞在人身上；細胞生存是以有機體全部生命之生存為目的，人在社會中也以社會全體生活為宗旨；身體死了，細胞必亡，同理，社會亡了，個人也不易生存。故人生於世應謀求社會全體健康，即謀取大眾的幸福為目的，這也是人生的倫理道德律。因此，斯提芬被稱為社會性的利他主義者。

四、理性的倫理學家

理性倫理學家(Rationalismus Moralis)主張：倫理的道德標準該完全合於人的理性，換言之，合於人理性的行為便是道德行為，不合於人理性的行為便是不道德行為。其代表的

人物，有希臘古代的斯多亞學派及近代的康德學派，分述如下：

(一)斯多亞學派 (Stoicismus)：其倫理主張是：「齋戒與忍耐」(Abstine et Sustine)，其道德原理，主張人該度純理性的生活，反對一切感覺生命或感覺生活的傾向；因為人生的目的是成爲道德之人，該無感情無欲望，以「超人」或「超性」的方式否定人的感覺及情慾。因此，人的生活方式該「齋戒」壓伏人的私慾偏情，也該「忍耐」身體所遭受的艱難痛苦。其代表人物如希臘人載諾 (Zeno, 336—264 B.C.)，其生活樸素，品德高尚，極受弟子崇敬，其生活原則，要人民奉天性法自然，並要人修道德、成賢聖，自制自律，超然無欲，不爲外界事物亂心變志，完全依理性的指示，修德成聖過完善美好的道德生活；此乃人的最大幸福與人生的最後目標。

(二)康德主義

康德將「理性」分成兩個意思，一是理論理性的「認識能力」，一是實踐理性的「意志能力」，在實踐理性的道德哲學內，康德將理性當做「意志能力」講述之。

①康德的意志乃無上的權威，可以支配一切，而不受任何外在的限制與約束，其性質是絕對的、獨立的、自主的、自動的、自決的、自律的，不隸屬於任何外界的規律和命令，也不是屬於上帝的意願所形成。由此，道德善惡的形成是來自「意志」的根源，道德規律的存有也是不受任

何外在限制的絕對命令 (*Imperativus Categoricalis*)。因此，道德規律具有三個特徵，即：普遍的，形式的，與自主的 (*Lex Moralis : Universalis, Formalistica, Autonomia*)。

②人遵守道德規律乃人的義務自然所形成，換言之，人為義務而盡義務，或為規律而守規律 (*Officium propter officium, Observa legem propter legem*)，這才是最高的道德標準與倫理法規。因此，有人稱此為「形式標準說」，即理性的人應依此原則過道德生活，或依此原則去做好人。

③由此，康德的「善」與「惡」建築在「應該」與「不應該」上，換言之，道德的善是應該，惡是不應該；道德的重點，是自己規律自己，自己訓戒自己；道德的實踐是「義務」的履行，善是義務當做的，惡是義務當絕的，為善是人的義務，拒惡亦是人的義務，故道德之人不在義務以外尋求其他的利害事物，以「善意」做為倫理道德的至高原則。因此，有人將康德歸入理性的倫理道德家。

五、實證倫理主義

此處的實證主義，是就「實證性倫理學說」言，其指意乃不用形而上原理或思辨的方式去研

究，而就感覺、經驗與事實的觀察，對倫理事實做有系統的敘述，其代表性人物有霍布士、盧梭、及杜爾幹等。

①霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)：霍布士主張：「國家的法律與執政者的意志是善惡的最高標準」。其理由，原始社會無政府狀態，各人以自己的意志為主，沒有客觀的倫理道德標準，但人的自私本性在無政府時候容易互相搶奪，與無理殺戮，各人以自己的願望，求樂避苦，稱為善行。以後人羣衆多，社會成立，由大家同意訂立了「公約」，組成了國家，各人把自己的自由交給國家與執政者，由此國家的政權成立，法律頒佈，而人民皆應遵守國家的法律做為倫理道德與善惡行爲的最高標準。如霍布士所言：「事物的本質無善惡之分，而被稱為善惡者，當初是由個人之『愛惡』所決定，以後由國家及執政立法者所決定」。

②盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712—1778)：盧梭的主張與霍布士的意見相類似，其差別點，盧梭強調政府的政權應隸屬於人民的「總意志」。其理由，原始的人民完全自由與平等，各就其所好爲所欲爲；人間無法律、權利、從屬、善惡等觀念；以後，人羣衆多，爭奪發生，貧富不均，興起戰事；人民遂以「契約」的方式組成國家，將自己的自由與權利交給國家，於是國家政權成立。但政權應隸屬於人民的「總意志」，執政者應受契約的約束，因契約乃由人民的同意所產生。這便是盧梭的「民約」論，民約是法律的根據，也是道德的最高標準。

③當代社會哲學家的杜爾幹與包爾森亦持相似意見。杜爾幹 (Emile Durkheim, 1858—1917) 主張，倫理事件乃社會的產物，道德標準也由各種風俗習慣所形成；換言之，風俗習慣隨著時代潮流而改變，倫理的善惡行為與道德標準，也隨時隨地而更改。因此，無一定的倫理行為做為道德的善惡標準。

包爾森 (Friedrich Paulsen, 1846—1908) 亦主張：「倫理善惡無固定的同一標準」，其理由，各國家民族的生活情形不同，而人民間的職業也不一樣，因之，倫理生活與道德標準亦隨之殊異。但包爾森又承認人的本質與基本欲望和需要皆是相同的，故倫理規律及道德思想也有相同之處：如偷竊、撒謊、叛逆、不孝等行為，在各民族及各職業界中皆是違理不道德的事情。但包爾森仍主張「倫理行為及道德標準應依各民族及各人的環境因素等而決定」。

第二節 士林哲學家的意見

士林哲學家分成三個小派別，如道明學派、方濟學派，及蘇亞來學派等，道明學派以多瑪斯為主，亦稱多瑪斯學派，方濟學派以鮑納文都拉及董斯高都斯為主，蘇亞來學派以蘇亞來士為主。他們對倫理的道德標準有「大同」及「小異」的各種意見。

士林哲學家在「大同」的原則下，先不贊成以前各哲學家的意見，分述如下：

壹、士林哲學家不贊同以上各學說的理由：

(一)士林哲學家不贊成快樂主義

快樂主義以人的感覺快樂做爲倫理的道德標準，其錯誤點是：

①快樂主義疏忽了人的理智生活：人之組成有靈魂與肉體的兩個要素，靈魂的特點是理智，肉體的特點是感覺，若人只注意肉體的感覺，或肉體感覺的快樂，則疏忽了人的理智生活，也否定了人的靈魂存在，如此，人與動物相同了，正如後人稱，「依必古輩，豬糞之羣也」。

②快樂主義毀滅了倫理道德：肉體之樂若無理智指引，必走入歧途；甚者，爲追求肉體之樂，則違背良心，損人利己，如此，對刻苦行善者，無法解釋；對殺身成仁與捨生取義者，亦無法稱頌。

③快樂是行爲的附加條件，而不是行爲的目的：如吃飯有口腹之樂，但吃飯的目的是養活身體。再者，精神的快樂與肉體的快樂是兩件事，有時得了肉體之樂而精神更痛苦，也有人爲了精神之樂而情願受肉體之苦。如「殺身成仁與捨身取義」的殉道之士。

④快樂主義者倒置因果，人的行善導致心靈喜樂，人的惡行則導致心靈的紊亂；快樂主義者以「快樂」做爲人行爲活動的原理，而偷竊犯奸者，雖滿足感覺快樂，而心靈則擾亂不安。再者，

若大眾皆追求個人快樂，則社會必混亂，倫理道德便無法存有了。故快樂不是人倫理行爲的道德標準。

(二)士林哲學家不贊成功利主義

功利主義以「利益」做爲人倫理行爲的道德標準，其錯誤點：

士林哲學家也承認爲人謀「福利」是好事情，但不承認「福利」是人生的唯一目的與最後的原則，其理由：

①人是有靈魂的動物，人具有神聖不可侵犯的人格；若人生的目的只是爲謀求自己或他人的功利，則人成爲社會的機械工具，而社會也不是人生的最後目的。

②個人利益或社會公益皆是有限的，皆不能完全滿足人的欲望與目的，況利益是人行爲的結果，而不是行爲的目的，若人做任何事情皆爲了「利益」，則降低的人格，因爲人的許多愛德行爲對自己毫無利益，但該行爲是倫理道德的聖善行爲，如捨己爲人的施予救濟等。

③再者，道德行爲的本身是絕對獨立的，其本質是聖善美好，如孝順父母，幫助別人；而孝順父母使父母「喜歡」，幫助別人使他人得「益處」，乃道德行爲的結果，而非該行爲爲自己有利益；若孝順父母是爲得父母的錢（利益），或幫助朋友是爲將朋友收爲工具，則孝順父母與幫助別人皆不是道德的行爲，也無倫理的道德價值了。

④利己的功利主義以外在的事物或所有的外人做爲自己獲取利益的工具，則輕視別人，高抬自己；此乃自私自利，相反人道，其任何行爲也不是道德善行，更不爲大家所接受，因爲真正的善，其本身是好，不帶任何外在條件，人爲善而行善，才是真正的道德行爲。

⑤幸福是利益的佔有或目的物的獲得，但此二者皆不是道德行爲，因爲人以非法的手段或偷竊搶奪的行爲，也可以佔有利益或獲得目的物，而其行爲則是完全不道德的惡行爲。

⑥最後，利他的功利主義也不是倫理的目的與道德的標準。其理由，「利他」的原因是來自「仁愛」與「同情心」，此二者只是推動行爲的原故，而不是道德的本質，因爲「仁愛」「同情心」是使別人得利益，而利益是行爲的結果，而不是道德本質，同理，若做事只爲了他人的利益，雖行爲是好行爲，但不是人的真正法則，換言之，人的真正法則是爲了善而爲善，或爲了好而行好，不管該行爲爲別人是否有利益；因利益是行爲的附帶結果，而不是目的。否則，爲別人的利益而不擇手段或用非法的行爲謀取，其行爲仍是倫理的不道德行爲，如俠盜的竊財濟貧，其目的雖善，其行爲乃犯了法規。因此爲全體或社會的多數福利，絕不能用任何不合理的方法或不正当不道德的手段與行爲謀取之。因爲，善與利不同，道德和利益是兩件事情。

總結以上，功利不是人倫理行爲的道德標準。

（三）士林哲學不贊成社會進化主義

社會進化論者，主張「倫理道德的標準來自社會的演化與進步」，士林哲學家不贊同，其理由如下：

①社會進化論是完全就外在物質的進化現象講述的。但倫理道德不是物質而是精神現象，換言之，精神性的道德行為不該由物質進化而產生，因為，人性不是純物質的機械體，倫理行為的道德標準也不是物質性進化律的產品。

②再者，若把精神現實看成物質進化的產品，則精神性倫理現象仍在不停的進化著，換言之，倫理道德不是人的最後目的，只是過渡中的一個現象而已，但倫理道德律的本質是絕對的，普遍的與獨立的，在任何民族與任何區域中皆存有着，換言之，任何地域的民族皆知「行善戒惡」，因此，倫理道德律絕不是社會進步的產物。

③進化論本身也有問題：因為進步的根源是進化成果的基礎，若進化的根源是「無」，絕不能進化出「有」，換言之，進化的純物質性基礎，絕不能進化出精神性實有，除非該物質進化的基礎內已含有「精神實有」。再者，進化是往前進或上昇，而進化本身不是目的，進化的產品只是進化的一段過程，不是進化的最終結果，故物質進化的現象也不是人生的最高目的。

④最後，人的「適應環境，促進幸福」，皆是來自的人格與人性；因人先天有人格與人性存在，才會適應環境，促進個人與社會全體的幸福，而俱人格與人性的人該有高超的目的做為人

生的終極目標，其倫理道德的本身絕不是社會進化的產物。倫理善惡的標準更不是社會進化所產生。

④士林哲學家不贊成理性倫理學家的主張

理性倫理學家主張人該完全遵照理性的指示而生活，士林哲學家不贊同此意見，其理由如下：

I、斯多亞學說無法成立

①斯多亞學派以人的本質只來自人的理性，抹殺了人的感情與感覺作用，就人言，感情與欲望的內在本質不是惡，人使之向善則為善，使之向惡則為惡；感情與欲望之善惡完全依人的決定與對象之追求而決定。

②斯多亞學派的「靜心與安寧」，將人生領入了自私的功利主義，其倫理道德以個人的「心神安寧」為原則，其「齋戒與忍耐」的生活方式也否定人創造行為的積極性。況真正的倫理行為與道德標準不是無情無欲，而是做人應該做的，乃一種真正不自私的行為。

II、康德主義也有商榷的餘地：

①康德主義主張宇宙間有一個最高的「道德法則」，並強調人性與人格的尊嚴，義務與善意的重，自由意志不受外界規律所控制等，皆是正確的。但康德的「自律」說也有錯誤的地方。

②意志自律說主張意志至上，人有絕對的自由與自律，而此思想導致人各一律，倫理規律形

成了相對性。如此形成了主觀的好，否定了客觀絕對的善。因為各人的觀點不同，實踐理性（意志）的觀點也不一樣，而客觀善的本質為一總人皆是善，不是由人意志所產生。

③「自律」說否定了「他律」的存在，理論上，「自律」與「他律」不相矛盾，事實上，他律是存在著，如自然道德與永恒律等。再者，自律由人所自有，也可以由人理性所解除，因為自己已是立法者，也可以是解除者，如此人沒有守法的義務。相隨著倫理道德法規也沒有約束人的力量。

④康德的「絕對命令、意志自律」等形式主義，排除了「條件、對象、和目的」，此「無條件、無對象與無目的」絕對命令是太空虛，絕不可以此做為倫理的規範；因為他疏忽了客觀性道德規律，也相反了人的自由性。

總之，康德主義否定了「倫理的善是絕對的善」，忽略了「規律與守規律的義務」，忘掉了「客觀道德律的存有」，也否定了人的自由權。（*Kantismus destruit bonum morale ut bonum absolutum, destruit legem et obligationem, non explicat legem morale, est contradictorius in doctrina de libertate hominis*）

因此，士林哲學家不贊同理性的倫理主義。

(五)士林哲學家不贊成實證論主義

實證倫理學家認爲民法社約與風俗習慣是倫理行爲的道德標準，士林哲學家不贊同此意見，其理由如下：

①不贊成霍布士的國家社約標準說，其理由：霍布士的社約說是來自功利主義，而忽視了道德的本質與人生的終極目標。道德的本質，客觀言，有其絕對的獨立性，不是人民約定而產生。人生的終極目的也不是只求身心的安全。再者，「意志」的決定應隨著「理智」的指引，換言之，個人的意志或國家執政者的意志皆應在理智的指導下遵「天理」而實行；而「天理」是人的良心律，有向善戒惡的本性；然後才有合於天理原則的國家或「社約」的產生。再次，人在原始時候，各人所意願者也不皆是善的，原始的人也有「避善作惡」後的不安心理，因爲原始之人也是有「理性」的動物。國家政權與社約是來自人的天性，乃理智的成果；藉此後天成果可規範人的行爲，但成果不是倫理善惡與道德行爲的先在目標。而天理人性與道德本質的絕對性（行善戒惡）才是倫理道德的標準。故功利思想與快樂主義的霍布士之實證論，不被人所接納。

②盧梭的民約說與霍布士有相似的錯誤，上節的理由也可駁斥盧梭的學說，因爲原始的人民雖沒有政府與法律的制定，但他們心靈中已早有善惡對錯的良心律存在著，如孝順父母，幫助近人等。況「天理」與「良心」是自有人類便存在著的永恒律；由永恒律的先在，然後才因生活的需要而有國家與法律的產生存在。故國法與民約是人的後天產物，不能做爲倫理善惡與道德行爲

的標準，而天理與良心的永恒律才是立法者的根據與人的倫理道德的標準。

③杜爾幹及包爾森的「風俗習慣與環境標準」等社會學說亦不正確。其理由如下：

杜爾根也承認社會的風俗習慣是人民的行爲在累積經驗下所形成，故風俗習慣是人行爲的後天產物，而不是行爲的先天標準。換言之，行爲的善惡在風俗習慣成立以前已經存有，天理與良心的永恒律是人善惡行爲的標準規律，而不是後天成果的風俗習慣所代替。再者，天理與良心的永恒律是人倫理行爲的標準，也是風俗習慣的形成前，人性的良知已知善惡對錯了。

包爾森的「環境標準」說犯了「相對論」的毛病，即否認有不變的絕對真理存在，相隨著，也否認人的理性及良心的本質與存有。事實上，外在的環境是人行爲的後天形成，而不是人性的本質與行爲的根由。包爾森自己也承認「人的本質與人的基本欲望是相同的，皆以偷竊、撒謊、叛逆、不孝等爲惡行」，這一切正是人的天性良心律！也正是倫理善惡與道德行爲的標準與依據；絕不能由各民族及各人的環境因素所決定，或依之做爲人的倫理行爲的道德標準。

總結以上，實證的倫理標準說，以果爲因，疏忽了人的良知與倫理行爲的最後根源，其學說爲士林哲學家所反對。

貳、士林哲學的意見

士林哲學家主張人的「良知」是倫理道德律的標準，其理由如下：

①聖多瑪斯主張人的良知，亦名「正直理智」是倫理道德的標準，其理由，理智依照著人的天良去判斷常是正直的，如「行善戒惡」，忠心公道；不依照天良去判斷，常是錯誤的，如「行惡避善」、驕傲搶奪。

良知乃人天賦的特性，是人之所以為人的基本原素，其功能可判斷行為的是非善惡，分辨出何者為善而當行，或何者為惡而當戒；因此，被人稱為道德的永恒律或自然性道德律，乃創造宇宙萬物的天主所賦與的。換言之，凡人（原始人與文明人）皆有此內在的良心律，使人自然的傾向於完美聖善；其性質是普遍的、必然的、相同的、不變的，其存有如宇宙萬物一樣，各循一定的活動規律，趨向於宇宙的終極目標。

良心律是天賦於人的規律，而人的行為皆有遵守的「義務」存在。如人的理智明知「善者該行，惡者應戒」，而故意違背良心的指示，「行惡避善」，則未盡遵守的義務，生出了倫理性道德的惡行為。

②道德標準是就人的行為言，人行為的發生來自人「理智」的認識與「意志」的決定，故理智是人行為的基本原素，換言之，人無理智的行為，如動物一樣，無道德與不道德的區分，亦無倫理的價值可言；人有理智的初步認識，才有意志的決定，再有行動的實行，故道德行為是來自

人的理智，經意志而行動，理智是根，意志是動，行爲是果，因此，道德的行爲該以「理智」爲倫理的標準。

理智分正直的理智與敗壞的理智兩種，正直的理智是人依照理性做事的理智，敗壞的理智亦名不正直的理智，乃不按理智做事的理智。理智在正常的情況下，其認識與判斷皆是正確的，爲正直理智，如行善避惡；理智受情慾的影響在不正常的情況下，產生錯誤的認識與判斷，爲不正直的理智，如傲氣凌人、行惡避善等。因此，合正直理智的行爲稱爲理性的道德行爲，其結果爲善，不合正直理智或敗壞理智的行爲稱爲非理性的不道德行爲，其結果爲惡。因此，正直理智（良知）乃人倫理善惡與道德行爲的標準。

③士林哲學的另一派學者蘇亞來士主張：倫理道德的標準是「人性」，道德與道德行爲的成立是來自「人性」的緣故。理智乃指示何者適合人性，何者不適合人性。

蘇亞來士的「人性」，也就是人的「理性」或「理智」的意思，因爲人是「理性」的動物，理智是人性的基本要素，故行爲適合於理性或理智者，必合於人性。換言之，凡人的行爲合於理性或正確理智者，必爲倫理的道德好行爲，凡人的行爲不合於理性或正確理智者，便是倫理的不道德惡行爲。故理性或人性是倫理善惡的道德標準。其學理與多瑪斯派相同。

總結二者，士林哲學家主張：人的良知（正直理智）是倫理道德的標準。

第五章 論人生的目的

倫理道德關連著人生的目的，哲學便問：「何謂人生的目的？」或「人生的目的是什麼？」哲學家對人生的目的有不同的意見，其要點，如第四章所言，有快樂主義、功利主義、過激精神主義、社會進化主義、唯理主義、實證主義、士林哲學家等。概言之，可分為下列四派別：(一)物質主義的倫理學家 (Materialismus Ethicus)：主張人生的目的是追求感覺的快樂與生活的利益。

主張人生的目的是追求感覺快樂者，有希臘的艾必古士 (Epicurus)，亞里斯弟卜士 (Aristippus)，近代的霍布士 (Hobbes) 等。被後人稱為快樂主義者。主張人生的目的是追求生活利益者，有邊沁、彌爾等 (Bentham, Stuart Mill)。被後人稱為功利主義者。(二)過激精神主義的倫理學家 (Ultra Spiritualismus Ethicus)：主張人生的目的是追求某種精神性實有。

希臘羅馬時代的斯多亞學派 (Stoicismus Graeco-romanus) 之載諾 (Zeno) 與賽乃加 (Seneca) 等，主張人生的目的是追求德行 (否定感覺的快樂)。十八世紀的屋爾夫 (C.

Wolff) 主張人生的目的是藉著學問、德行、與光榮追求完善的人性。

(三) 進步主義的倫理學家 (Progressivism Ethicus) 主張人生的目的在不停的進步中追求物質及精神的美善。

亞里斯多德主張人生的目的是在繼續不停的追求一切美好。康德及黑格爾等主張人生目的是繼續不停的追求文化與道德；孔德及斯賓賽主張人生的目的在繼續不停的追求文化生命。

(四) 士林哲學家主張人生的目的是追求幸福，但此幸福不是現世的物質與精神，而是藉著有形的事物追求「至善」的天主，希臘的柏拉圖，中世的教父哲學，近代的笛卡爾、萊布尼茲，及當代的新士林哲學派等皆如此主張。

(哲學家的詳細意見，參閱本文第四章)

今就士林哲學的意見講述如後：

人生的目的是追求幸福

名詞的意義

(一) 目的 (Finiis)：乃動者行動的原因，或行為追求的事物。其存有是先動力而存在。如張生讀哲學的「目的」是為求高深的智慧。

目的分為「目的物」，「目的物之受益者」，「目的物之享用」三種：

①目的物 (*Finis Qui*) : 乃某事物爲欲求之目的，如「汽車」爲購買人購買的目的。換言之，乃追求之目的物。

②目的物之受益者 (*Finis Cui*) : 乃欲求事物的受益者，如購買汽車者是爲「自己」使用。換言之，即追求目的之人。

③目的物之享用 (*Finis Quo*) : 乃欲求事物的享用，如購買汽車者在「駕駛」著。換言之，即目的之佔有、享用，亦是目的物與受益者之關係。

目的物之獲得，稱爲達到目的，獲得目的物享用稱爲幸福，因此，目的與幸福合二爲一。「至善」本身 (*Ipsum summum bonum*) 是人欲望的最後目的，因此亦名幸福，由此，幸福被分爲客觀的與主觀的兩種。

(一)幸福 (*Beatitude*) : 乃至善的獲得，或最高之善亦稱幸福。由此，幸福分客觀幸福與主觀幸福兩種..

①客觀的幸福 (*Beatitude objectiva*) : 乃幸福之對象，即最高之善 (*Summum Bonum*) 。

②主觀的幸福 (*Beatitude subjectiva*) : 至善的獲得，或佔有最高之善 (*Consecutio summi boni*) 。

分節細述如下：

第一節 論人的客觀幸福

(一)客觀幸福 (*Beatitudo obiectiva*) 乃人性行爲的最後目的。此最後目的不是就事實言 (*De facto*)，某人達到某事或某項目的；而是就理論與規律言 (*De jure*)，人所達到的最後目的該是最高之善；此善乃人幸福的對象 (*Objectum beatificans*)。因此，最高之善便是客觀幸福，或客觀幸福便是最高之善，其性質有三個基本要素：

①絕對的 (*Absolutum*)：至善 (最高之善) 是絕對的好，不關連或附屬於其他的好；至善內沒有任何缺點，使人得到完善的滿足。

②堅定穩固的 (*Stabile*)：至善是堅固穩定的，沒有憂慮其遺失的危險。

③完全可能的 (*Possible omnibus*)：至善爲一總人皆是可能的，換言之，任何人皆願獲得至善，也必能夠獲得該至善。

(二)哲學家的意見：

哲學家對客觀的幸福 (至善) 又有各種不同的意見：

①物質論者認爲客觀的幸福 (至善) 是「感覺的快樂」與「功利事情」。

②過激精神論者認為客觀的幸福（至善）是德行、學問、權利、光榮。

③進步主義者認為客觀的幸福（至善）是在物質與精神上求不停的進步與滿足。

④士林哲學家則主張客觀的幸福（至善）是獲得完善的天主。

今就士林哲學家的理論敘述於後：

曰士林哲學家的意見：

士林哲學家主張客觀幸福的至善不在①物質上，②不在精神事情上，③不在進步中，④而在天主內。其理由如下：

客觀幸福的至善該當是絕對的，堅固穩定的，完全可能的；而物質實有，精神實有與社會進步等皆無以上三種特性；故物質實有，精神實有與社會進步等皆不是客觀幸福的至善。分述如下：

①客觀幸福的至善不在於物質中：凡物質實有皆是有限的，而有限的物質事物皆是偶然性可有可無者，換言之，物質性有限實有無法滿足人無限的欲望。再者，物質性實有不是堅固穩定的，尋求者常有患得與患失的憂慮。再次，物質性實有之善不是為一總人皆是可能的，換言之，不是每個人皆可獲得某種物質之善，況物質善的種類繁多，每個人的愛好也不同，故客觀幸福的至善絕不能在物質性事物中尋找。

②客觀幸福的至善不在精神實有中：哲學家的精神性實有是德行、學問、權利、光榮等，但

這些皆不是絕對的，安穩的，適合一總人者。

①精神性實有不是絕對的：因為在精神性生命中常有疾病、可憐，及精神痛苦等。

②精神性的德行、學問、權利、光榮等常會改變的，尤其是權利與光榮等更不是恆久穩定不變的，常有患得與患失之慮。

③精神性實有也不為一總人皆是可能的，換言之，德行、學問、權利、光榮不是每一個人皆可獲得到。

故客觀幸福的至善不在精神性實有中。

④客觀幸福的至善不是社會的進步：社會的進步是在物質與精神上，但二者如上所言，皆不是絕對的、穩定的、與適合一總人者。再者，每人有自己的欲望，而此欲望不是文化、技術、與社會制度所可滿足的。況二者的獲得皆有許多困難存留著，或使人無法得到，或得到者又會失落。

⑤因此，士林哲學家主張客觀幸福的至善該在「天主」內，因為④天主的本性是無始無終恆久不變的，無限美善完滿無缺的，任何人皆可獲得者。（理性神學）換言之，宇宙間的神——天主存有是絕對的，其性質是無限完善、恆久不變，可被任何人獲得的。⑥人的欲望是無限的，只有無限美善的神才可滿足人的無限欲望。⑦每個人皆可獲得神，人尋求神也無患得患失的憂慮心情。故人客觀的幸福至善該是宇宙間無限美善的神。易言之，人生的目的是謀取獲得無限美善的

天主，才可幸福滿足。

第二節 論人的主觀幸福

主觀幸福乃人獲得客觀幸福，或至善的佔有，因此，產生下列三問題：

- ① 人的什麼行爲可以獲得幸福對象？理智或意志？
 - ② 人何時可獲得客觀幸福？
 - ③ 人是否有責任獲得客觀幸福？
- 爲回答以上三問題，哲學家有不同的意見：

I、就第一問題：

① 多瑪斯及多瑪斯學派（Thomas et Thomist）認爲主觀幸福是建基於理性上，換言之，人的理智行爲可以獲得幸福對象。

② 斯高都斯及其學派（Scottus et Scotisticus）主張主觀幸福在於人的意志上，換言之，人的愛情行爲可以獲得幸福對象。

③ 大亞爾伯、保納文都拉、蘇亞來士等（Albertus Magnus, Bonaventura, Suarez）主張人的理智與愛情合一的行爲可以獲得幸福對象。

④多數的士林哲學家贊同「人的理智與意志是獲得幸福對象的行爲」。

Ⅱ、就第二問題：所有的士林哲學家皆主張幸福開始於現世，而完成於死後的永遠生命。

Ⅲ、就第三問題：所有士林哲學家皆主張人有責任追求客觀幸福。其理由如下：

①人是理性的動物，其理性的本能是求真；人也是意志的動物，其意志的本能是求善。人爲滿足人的本質欲望，有責任追求絕對的真與完備的善，使自己成爲主觀幸福者；因絕對的真與完備的善乃客觀的幸福，爲人所應該追求者。

②人的欲望是無限的，理智對真理的追求也是無限的，只有絕對的真——天主，才能滿足人的理智本能；同理，人意志的欲望也是無限的，只有完備的善——天主，才能滿足於人的意志本能。因此，當人的理智認識至善的絕對真時，人的意志不能不愛祂；當人的理智認識無限美善的天主時，意志便自然的愛慕欲獲得祂。換言之，人只有獲得無限美善的天主，才能使人心神安靜，成爲幸福者。

③主觀幸福者是獲得絕對的至善、堅定不移的客觀幸福；但此至善幸福，人不容易在現世完全獲得，只能在現世開始謀求，而於死後來世的天堂永生完全得到。

總結以上，士林哲學家將人生的目的，超昇到無限美善的天主。換言之，人生的目的是追求幸福，但此幸福不是現世的事物，因爲有限的物質世界無法滿足人的無限欲望；而是透過現

世事物，超昇到美善的天主；只有無限完美的天主才能滿足人無限的欲望，使人成爲真正的幸福人。

人獲得美善神的方法是遵守倫理道德律。

總結本章，其撮要如下：

①人如同任何實有一樣，其行動常有目的，而理性動物的人更追求最後的目的；當最後目的獲得後，便心滿意足成爲幸福人，因此，人的最後目的便是幸福。

幸福的意義是佔有獲得至善（*Possessio Summi Boni*），而幸福本身也是至善，幸福可就客觀與主觀兩個層面研究，換言之，幸福分客觀幸福與主觀幸福兩種。客觀幸福（*Beatitudo objectiva*）乃幸福的對象，主觀幸福（*Beatitudo subjectiva*）乃至善的獲得。

②至善（*Summum Bonum*）：乃最大之善，其性質該是絕對的，堅固穩定的，適合一切人的。

哲學家們對「至善」有不同的意見，物質主義的倫理學家（快樂主義與功利主義）認爲「至善」是人感覺的快樂與利益的獲得。過激精神主義的倫理學家（斯多亞學派、伍爾夫）主張「至善」是人的精神實有（德行、學問、權利、光榮等）。社會進步論者（理性論、實證論）認爲

「至善」是社會制度的進步。士林哲學家則主張「至善」是無限美善的天主。

③ 士林哲學家不贊同唯物主義的「至善」理論，其理由，物質性實有不是「絕對的，堅固穩定的，與適合一總人者」。不贊同精神主義的「至善」理由，乃精神性的德性、學問、權利、光榮等雖每個人皆可獲得，但其性質不是必然的，更不是穩定不移的，換言之，常有患得與患失之虞。不贊同進步主義的「至善」論，乃進步性的物質或精神實有皆有以上兩種缺點。故士林哲學家主張只有無限完美的天主是人的至善。

④ 就主觀幸福言，士林哲學家有不同的意見，多瑪斯主張「主觀幸福」乃理智的行為獲得的至善。大亞爾伯與斯高都斯等主張主觀幸福是理智認識與意志愛慕合一的行為獲得的至善。但主觀幸福不是在現世，因現世充滿著許多痛苦，而是在死後的來世永生；現世只是到來生的過渡生命。

總之，幸福的獲得是人的天性，也是人的責任。因為有理性及意志的人，必要追求真理，愛慕美善；只有無限美善的天主可以滿足人的無限欲求，使人成爲幸福者，換言之，人生的目的乃獲得無限美善的神才是幸福。

人獲得神的方法是藉著倫理道德律，或倫理道德的人能獲得天主必是幸福人。

參考資料

外文

- ①Aristotelis: *Ethica ad Nic.* II. 6-9; III. 9; 13; VI. 3; 5.
- ②S. Thomas Aquinas: *De Essentia moralitatis*: S. F. I - III, 18; 19. 4; 71, 6; De Malo 2. 4; C. G. : III 129. De Lege : S. F. I - II, q. q. : 55-67; 90-93; 95-96; De fine ultimo et beatitudine: S. F. I - II q. q. 1-2; C-G, III. 17; 18; 25, 37, 48.
- ③Joannes di Napoli: *Manuale philosophiae: Ethica Generalis*; Marietti. 1963.
- ④P. Thoma Uyttenbroeck, O. F. M. *Ethica*, Macau, 1951.

中文

- 羅光：實踐哲學：倫理學。民五九年，台北學生書局。
袁廷棟：普通道德哲學。民五八年，台中光啓出版社。
王臣瑞：倫理學。民六九年，台灣學生書局。

第二篇 特殊倫理學——權利與義務

普通倫理學講述人的行爲、道德要素、倫理規律、人生目的等基本原理想。

特殊倫理學就倫理的行爲與道德規律的原則，講述人生的具體性個別問題。

人是理性動物的獨立體，也是組成羣體性社會的一份子，因此，特殊倫理學分個人性倫理及社會性倫理講述之。

個人倫理學討論人的權利與義務，及個人對自己、對他人、對上神的關係。社會倫理學分狹義的社會與廣義的社會兩種；狹義的社會是就家庭言，關係着男女雙方的婚姻事項；廣義的社會是就社團言，關連着國家與國際；二者皆關連着人的權利與義務。

先就個人倫理學，講述如下：個人倫理的首要事項是權利與義務，今將權利與義務的意義先講述之。

第一章 權利與義務

第一節 權利

一、權利的意義

(一)就字義言：權利在拉丁文為“*Jus*”，有「法律」與「權利」兩種意義，此字來自“*jubendo*”或“*justare*”，有「名份、職務、本份、合理、制度」等意思，故權利的性質關連著「名份、職務、合理、制度」等法律性意義。

(二)就實質言：權利是倫理性不可侵犯的能力，可持有、享用、並處置事物。(*Jus definitur: potestas moralis et inviolabilis aliquid habendi, exigendi vel agendi*)。細講如下…

①權利是能力(*Potestas*)：權利能力存在於有權利的主人身上，其能力是約束別人尊重自己的利益。

②權利是倫理性能力（*Potestas moralis*）：權利是倫理性者，而不是物理性權利；換言之，權利是倫理性能力，其存有或消失不影響有權利人的身體改變。

③權利是不可侵犯的能力（*Potestas inviolabilis*）：權利的本身有獨立自衛性，不容他人侵犯的；換言之，有權利存在者，他人皆應尊重該權利。

④權利對事物有「持有、享用、處置」的能力（*Jus habendi, Exigendi, agendi*）：有權利者對所有事物有：持有的能力（所有權），享用的能力（利益權），處置的能力（使用權）。

由此，可以歸結說：

①權利是不可侵犯的倫理能力，其本身含有「限制性」及「強迫性」。權利的「限制性」是權利有一定的能力範圍，或權利不能無限制的伸張影響到別人的權利。權利的強迫性來自權利的不可侵犯性，即權利要求別人的尊重並強迫他人尊重自己的權利；換言之，若他人侵犯了我的權利，我有能力與理由爭取回來，如人有保護自己的生命及財產的權利。

②因此，哲學家將「權利」分成「主觀」的與「客觀」的兩種；主觀的權利乃倫理性能力（*Potestas moralis*），人藉此能力可持有、享用與處置屬於自己的事物。客觀權利乃客觀性秩序和事物，如治權及物權，即屬於某人的事物，若無事物主人的准許，別人不能佔用該事

物。

③權利的主人是「自然人、法人、社團」等；權利的對象是「事物、物權、治權」；權利的特性是自衛性、強迫性、不可侵犯性；權利的成果是「平等」(Aequalitas)，即每人該有其應得的，保持著人際間的平等。因此，權利與公義相關連。

二、權利的區分

權利分爲下列數種：

自然的權利與人爲的權利(亦名神權與人權)；完整的權利與不完整的權利；個人的權利，社會的權利，國際的權利；生成的權利與取得的權利；可轉讓的權利與不可轉讓的權利；公共的權利與私人的權利等數種。分述如下：

①權利就「來源」言(Ratione Originis)，分自然權利與人爲權利：自然權利(Jus naturale)，亦名天賦的權利，乃來自生物的本性，或根據事物的自然律，如人有生命的權利。——人爲權利(Jus positivum)亦名實證權或成文權利，乃來自立法者或根據成文法律的規定，如人的選舉權與被選權等。

[聖多瑪斯就權利的來源分爲「神權」與「人權」(Jus divinum et Jus humanum)。

神權直接來自天主，由神的啓示認識者，如十誡。——人權直接來自人，乃由人所訂立或人賦與的權利，如國家的權利。】

②權利就「成份」言（*Ratione perfectionis*），分「完整」的權利與「不完整」的權利：完整的權利（*Jus perfectum*）乃所有權有強制性的力量（*Vis physica*），如買賣交易中，買者付了錢，有權利索取購買物。——不完整的權利（*Jus imperfectum*）乃所有權沒有強制性的力量，如窮人有權利向人求助，但無強制權要人一定施捨救助之。

③就權利的「主人」言（*Ratione subjecti*），分個人權利、社會權利、國際權利：個人權利（*Jus individuale*）乃權利的主人，或持有權利者為有生命的個人（*Individuum, persona physica*），如每個人皆有保護自己生命的權利。——社會權利（*Jus sociale*）乃權利的主人或持有權利者為一個社會性的全體，如家庭、社會、國家等，社會權利是謀求全社團的幸福。——國際權利（*Jus internationale*）權利的主人或持有權利者為國家，其權利的功能是在於國家與國家的關係上。

④權利就形態言，分「生成」的權利與「取得」的權利：生成的權利（*Jus innatum*）亦名與生俱來的權利，其存在建立在自然形成上，如生命權、財產權，或兒子有繼承父母遺產的權利。——取得的權利（*Jus acquisitum*）乃權利建基於某件事物上（*Aliquid factum*）。

換言之，因為處於某地位、持有某事物、或取得某名份，相隨著，也有該事物或名義之權利，如張先生為某校校長，便有管理該校學生的權利；或張先生購買了房屋，便有居住該房屋的權利。有人將此二者就「名義」言(*Ratione tituli*)分為：依附人身的權利或依附事物的權利。

⑤ 權利就與主體的「連合」性言(*Ratione connexionis*)，分「可轉讓」的權利與「不可轉讓」的權利：可轉讓的權利(*Jus alienabile*)乃權利可轉讓給別人，如合法的出賣或轉讓的財產權。——不可轉讓的權利(*Jus inalienabile*)乃該權利不可能轉讓給別人，也不能合理的出售給他人，如個人的生命權。

⑥ 權利就「質料」言(*Ratione materiae*)，分「公共」的權利與「私有」的權利：公共權利(*Jus publicum*)乃權利屬於完整的社會(*Societas perfecta*)，如教會與教徒的權利，國家與國民的權利。——私有權利(*Jus privatum*)乃權利屬於個人或不完整的社會，如個人的購物權利。

(公權與私權，有人稱為「公法」與「私法」，公法來自完整的社會，私法來自個人或不完整的社會。)

⑦ 再者，有人將權利分為「物權」與「治權」兩種：「物權」乃權利的對象是外在的事物，

主人對所有物有持有權及使用權——「治權」乃權利的對象是管理屬下人員，使之遵守規律。

第二節 公義

權利的定義是一種不可侵犯的倫理能力，其基礎建築在「誰的歸於誰」上，因之，權利與「公義」有密切的關係。權利的意義與區分已在上節討論過，此節講述公義的意義與區分。

一、公義的意義

公義，拉丁文爲“*Justitia*”，此字來自“*Jus*”，故公義與權利，法規有密切的關係。因此，公義的定義爲：「一種倫理的德行，告訴人『誰的應該歸於誰』。換言之，公義乃倫理的力量，使人間的事物與成果保持着平等狀態，每人應有所當有者」。

(*Justitia est vitus, qua homo tribuit unicuique suum objectum et effectum justitiae est observantia aequalitatis inter personas, ita ut unaquaeque habeat quod illi debetur*)

因此，公義的主體是人，公義的對象是事物，公義的本質是正直（*Justum*），公義的力量要人尊重他人的權利。

二、公義的區分

公義，普通分：交換公義、分配公義、規律公義、社會公義四種，分述如下：

①交換公義（*Justitia commutativa*）：交換公義存在於個人與個人之間，其性質是「付與取」（*Do et Das*），功能是維持兩方的平衡狀態。

「交換」一字，拉丁文為“*Commutativa*”，來自商業買賣的意思“*A Commercio*”，其內涵為事物交換（*Res Commutantur*），其規律是互相公平平等，故交換公義要求「付與取」的關係為「數學式的相等」（*Aequalitas mathematica*），如以物易物，以錢易物，以勞工易錢，或以勞力易物等。

②分配公義（*Justitia distributiva*）：存在於團體與團員之間，其性質是團體付給團員「責任與報酬」（*Onera et Bona*），維持二者間的平等均衡。換言之，團體依據「能力及重要性」將「責任與報酬」合理的付給團員們，如團體中職務重者、能力强者、勞工多者，所得的報酬亦多；反之，職務輕者、能力弱者、勞工少者，所得的報酬亦少；團體與團員間的「付給」依「職務、能力、與勞工」的「重要、強弱、多少」成正比例，如廠長比職員的報酬多，主任比工人的報酬多，因為他們付出的責任與工作不同，則其報酬也不同；其付出與接納的

報酬，不是數學性的相等，而是「幾何性的相等」。(Aequalitas arithmetica)——
(*Communitas tribuit suum unicuique membrorum*)。

③ 規律公義 (*Iustitia legalis*)：亦名法律公義，其性質是要人民奉公守法，以謀求公共的福利，因此，規律公義要求個人對團體有所「付給」。換言之，規律公義要求大家為公共的利益 (*Ad bonum commune*) 應付出財物與勞力，如國家要人民付出財力——納稅，付出勞力——服兵役，此二者乃人民獻出財力與物力為國家的安全與人民的福利建設。

規律公義被稱為「規律」，乃有一定的律規與名文規定，人民應該遵守之，犯者便受處罰。規律公義亦稱「普通公義」(*Iustitia generalis*)，因其對象是公共社團與全體的利益。——*[Iustitia legalis : Individua tribuit communitati suum seu id quod debetur — Iustitia legalis est virtus, qua membra societatis communitati praebent, quae ad bonum commune requiruntur]*

④ 社會公義 (*Iustitia socialis*)：此名詞於一九三〇年第一次被應用，其指意近於規律公義與分配公義的結合，其目的為維持社會與經濟的秩序，以謀求公共的福利，使每人在社會中能獲得「人道」與「人性尊嚴」的合理生活，如耕者有其田，住者有其屋等。*[Iustitia socialis est virtus, qua singulis hominibus ex bonis materiariis,*

sufficientia bona ad vitam instituendam tribuuntur]

第三節 義務

諺云：「有權利也有義務」，換言之，權利與義務有連帶性的對當關係，或主觀的權利要求其對當的義務。權利於第一節已經討論過，今就「義務」講述如下：

一、義務的意義

義務，普通言，有「責任、職責、本分」等意思，在拉丁文為“*Officium*”，在英文為“*Duty, obligation, moral ought*”。

義務的實質定義，是倫理性責任，要人「應該做什麼，或不應該做什麼」。(*Officium est obligatio moralis qua quis ad stringitur ad aliquid faciendum vel omitendum*)

因此，義務關連著權利，換言之，義務與權利有內在性連屬，如有責任做某事，也對該事有權利去做。

二、義務的區分

義務分：法律義務與倫理義務兩種

①法律義務（*Officium juridicum*）：乃該義務由法律明文規定應該做什麼或不應該做什麼，人若不遵守此義務，則應受法規的制裁。法律義務要求義務與權利的對當關連。

②倫理義務（*Officium Ethicum*）：亦名非法律義務（*Officium non juridicum*），乃該義務不是來自法律的規定，而是來自人的良心律。換言之，人違反此義務，不受法律的制裁，而受自己良心的責備，如財富者有義務救濟窮人，若能救助而不救助者，亦不受法規的制裁，而自己良心上有虧欠之感，故倫理義務沒有義務與權利的對當關連。

三、義務的特徵

①義務是倫理行爲，與權利相關連；如我對事物有權利，他人便有尊重我所有權的義務；或某事物屬於我，他人便不能硬性搶奪之；或者，我欠某人金錢，該人有權利向我討取，我也有義務歸還之。

②義務就客觀方面言，是付出金錢、事物或力量，如人民付出「金錢」納稅，或付出「力量」

打掃街道。

③義務的主體是人，此人可能是「個人」或「團體」，如社團或國家等法人；因義務與權利相關連，二者的主體該以「人」為單位。

④義務與權利相關連建築在「法律」上，其權利不可侵犯，義務應該滿全與實現；否則，侵犯權利或不盡義務時，皆可訴之於法律。

四、權利與義務的關係

①就根源言(Quoad originem)：權利與義務建築在自然律或人為律上，二者的最後根源是神的永恒律。

②就相關性言(Quoad correlationem)：權利與義務是互相關連的，因此：

①在某人身上存在的「權利」，關連到他人有「義務」認可、尊重，與不可侵犯之。

②凡某人身上存在著義務，相隨著也有滿全該義務的權利。

③就先後秩序言(Quoad prioritatem)：有下列兩種情形：

①就普通事件言：權利先於義務，因為有權利才有義務，義務是遵守法規並滿全與實現權利的，如我有某事物的權利，他人才有義務遵守並尊重之。

⑥就倫理特殊事件言：義務先於權利，因為有些義務不是從權利來的；換言之，無任何權利存在着，人也有行善避惡的義務。

第四節 權利的來源

權利，就「來源」言，分自然權利與人爲權利兩種：自然權乃來自人的自然本性，其存有是在人的意志與人的決定以前已經存有；人爲權利是由人的意志或立法者後天的決定；二者就「存有」言，自然權利先於人爲的一切權利。

再者，人的存有是一個具體的事實，就事物存有的自然律言，人該有生存活命的權利、傳宗接代的權利、與成家結社以保護生命財產的權利。

自然律亦名人的性律，其權利乃來自人的天性與事物的本性，也因此，自然權利先於一切人定的權利。

哲學家對「權利」的意見有不同的主張，略述如下：

①最早期希臘的一些詭辯派學者（*Thrasymachus*）便說：「一切權利皆是人爲的，由人意志的決定所產生；因而，各地區與各時代有各種不同的法律存在着。」

②中世紀的意志主義者（*Voluntarismus*）主張：「一切法律權利皆是由人的意志所隨

意規定的」。

③近代哲學家康德(Kant)承認有自然律存在，但他強調人的「自由權利」，如他在「機械論」內曾言：「人皆有自由，可自由爭取外在的物質；但物質有限，人在爭取時會起衝突，因而制定了權利為保障自己的自由，並限制不侵犯他人的自由。」

④進化論的斯賓賽(Spencer)主張：「權利因社會的需要而產生」。謝林(Shelley)及德國十九世紀的歷史學家認為：「權利來自人民的風俗習慣」(Van Savigny, Sahl)。
盧梭主張：「權利與義務來自『契約』的約束」。

⑤國家主權論者(Statolatrici)主張：「人民的一切權利皆是由國家政權所賜予的」(黑格爾亦如此主張)。

⑥士林哲學家主張：「權利來自自然律，因為權利有自然的與人為的兩種，自然的權利先於人為的權利，在人的本性內先天存在著；人為的權利乃後天的產物，為維持社會的秩序，乃自然律的一部份。」

今將士林哲學家的意見詳述如下：

(一)士林哲學家不贊同其他哲學家的意見：

①希臘早期詭辯派的學說，只是就後天的現象下判語，而忽略了人本性生存的權利。

②中世紀意志主義者，同樣的忽視了人的天性自然律。

③康德的「自由權利」說，也有商權的餘地，因為人的一切權利不只是調和人間的自由爲目的，如父母管教子女，勞動者應得薪金，皆是人性的自然權利。

④風俗習慣乃由人後天的生活所形成，而人的生活權利是先於風俗習慣存在的。

⑤社會爲保障維護人的生命財產所形成，乃人生的後天產物；而人生存活命的權利先於社會的組成。

⑥盧梭的「契約」說也不正確，因爲「契約」是人後天生活所訂立的；而訂立契約之人先天該有訂立「契約」的權利，才可以訂立契約，故權利先於契約。

⑦國家主義者以國家是一切權利的來源，但國家是人後天形成的，其所付的權利也是部份的，其目的是爲保障國民的生命安全。換言之，國家是保護人民的權利而不是付給人民權利，如人的生存權、傳宗接代權，皆不是來自國家的付給，而是來自天生的自然律。

(二)士林哲學家的主張：

因此，士林哲學家主張「權利來自天性」，其他一切後天的權利才是以上各派哲學家所主張的，而後天人爲的權利是倫理權利的一部份，其性質仍來自人的自然權利，換言之，人爲權利該

以自然權利爲主，人的權利是來自「自然性律」，其理由如下：

①每人就其生存的本性言，在人爲的法律權利外，有自己本性的生存權利，如對自己的身體、生命、健康、自由等；人在平日的言語中，常言「我」及「我的」，乃表示人有自己的人格主權，及屬於自己的東西事物，這些現象表示出權利來自自然律，故自然權利優先存在著。

②家庭是人自然的居所，先於人爲的權利而自然成立的，家庭的形成表現出人有結婚的權利及保有財物以維持生存的權利，故自然權利來自自然律而先存在著。

③就理論言，人爲權利，若無自然權利則不可能成立。因爲人爲權利是社會或團體的後天產物，而社會或團體是人自然形成的；換言之，人先有自然權利生存，才有社會成立，然後再有人爲的權利產生，故人爲的權利後於自然權利，自然權利來自人的自然律。

④自然律是先天存在的，士林哲學主張，自然律是來自至高無上的神，因爲神創造了宇宙萬物，也給宇宙萬物安排了完善和諧的規律；同理，神創造了人，也給人生存傳種等自然權利，因此，宇宙萬物的和諧行動，人的維護生命財產，皆是本性的自然規律；自然律亦名永恒律。

總結以上，人爲權利乃因時間與地域的不同，或特殊環境的需要而產生，如此，人爲權利乃屬於法律學的範圍，於此不必講述。倫理學只就人的自然權利講述與人有關的事項，如人的「生命、家庭、國家」等問題。

第二章 個人倫理學

第一節 個人對自己的權利與義務

理論言，人對自己沒有「義務或不義務」的責任，因為保護自己的生命與發展自己，是人的自然天性；但義務與權利相關連，人有權利保護自己與發展自己，也因此人有保護自己與發展自己的義務。

人的組成元素是「靈魂」與「肉身」兩個基本單位，靈魂是精神性實有，其特徵是理智與意志；肉身是物質性實有，其特徵是佔時空的具體性存在體；人因此有精神與物質的兩種現象，也因此被稱為精神生命與物質生命，二者統一發展，呈現出的人格完整性。

精神性靈魂的特徵是理智與意志，因此，人有權利與義務發展「理智」與「意志」的本有功能；肉身是人存在的具體實有，因此，人有生存的權利要求，分述如下：

一、靈魂——理智與意志

(一)理智是人特有的精神現象，其對象是真理，其功能是追求真理以滿足自己。

真理，就知識論言，乃主觀的認識與客觀的事物相合；分事物之真、語言之真、認識之真三種：「事物」之真，乃客觀的事物合於主觀的認識；「語言」之真，乃內在的觀念與判斷以實在的語言說出來；「認識」之真，乃主觀的判斷與客觀的事物相吻合。

真理就倫理學言，分要緊的真理與有益的真理兩種：要緊的真理乃人必需應知道的知識，該真理知識幫助入達到人生的目的與終向；有益的真理乃人不必需應知道的知識，該真理知識只增廣人的學識；要緊的真理知識如教會誠命、倫理道德、及必要的方法以達到人生的目的；有益的真理知識如天文與地理的學問以增廣人的知識見聞。

(二)意志也是人特有的精神現象，其對象是善，其功能是追求善以滿足自己。

善，就知識論言，分本體的善、形體的善、道德的善三種：本體的善乃事物之本體存在，形體之善乃事物本身的美好，道德的善乃行為滿全道德律的規定。

善，就倫理學言，乃滿足人的欲望；此欲望之善可為人的最後目的，也可以是人的次要目的，或至少不與倫理道德相違背。

人的精神生命便依「理智與意志」的兩個精神官能謀取倫理的「真與善」，換言之，人在謀取到「真理與聖善」後才能滿足自己的人生；因此，人有權利「追求真理」與「謀求聖善」，相連着人也有義務謀求真理與聖善以發展自己的美滿人生。

(二)再者，人理智的發展是「教育」(文化)的培養，人接受教育文化是人理智發展的正當途徑。換言之，教育文化使人在思想上認識人生的目的與道德；在行爲上能明智果斷的行事。

意志的表現是決定，決定的結果是實行，實行的力量是勇敢；因此，人該勇敢的實行意志的明智決定，如奮鬥、犧牲、克己、服從等，這些皆需要「勇敢」的精神在真理、誠命、與倫理規範下、奮發向前，排除艱難、戰勝邪惡。

再次，意志的決定，應完全在「自由」狀態下形成；自由的真諦是不受任何外力的約束，而外在力量的約束是來自有形的暴力與無形的精神壓迫；真正的自由是有完全的自由自主權，在不違背真理與道德原則下，做自己願做的事情，換言之，自己是自己的主人翁。因之，倫理哲學家絕對反對「奴隸制度」與極權暴政，因為奴隸首先失去了人的自由，暴政剝奪了人的基本權利；相隨者，人不能發展自己理智與意志的權利，也失掉了人性的獨立位格。

總結以上，理智與意志的完善發展，使人成爲聖善之人，在自由的狀態下，隨心所欲不逾矩。因此，人有基本的權利要求接納教育，發展理性的聰明才智；人也有基本的權利要求自由，發展

意志；以上二者來自人的天性，也是由自然律所形成。

二、肉身——生存權

人的物體生命是肉身存在，人有權利保護自己的生命，也有義務保護自己身體安全。

保護生命的方法有積極與消極的兩種：積極的方法是養活自己的肉身使之健康壯大；消極的方法是禁止自殺，殘傷及一切傷害身體的措施。分述如下：

(一)人有權利「積極的」保護自己的肉體生命：

人的身體是人生活的基礎，人有權利養活自己的身體，維護自己的存有；如以食物養活自身，以醫藥治療疾病，以衣著保護身體的溫暖，以房舍維護居所的安全。換言之，人有衣食住的基本權利，以維護自己的生命，故倫理學家准許人在飢餓疲乏時或逃亡危險時，可暫用別人的食物或工具，而不算偷人事物的行為。

再者，人為維護自己的生存，有權利反抗一切無理的侵害，必要時，人可以暴制暴，以武力抵抗武力。

(二)人有權利「消極的」維護自己的肉體生命。

消極性維護自己生命的方法是不准「自殺」、「殘傷」等傷害自己的行為。

自殺是自己毀掉自己的生命，其方法有直接的與間接的兩種。直接的自殺是以自己的行為直接與有效的結束自己的生命成爲死亡，如服毒、鎗擊、跳樓、投水等，換言之，死亡是自殺人行為的直接目的。間接的自殺是自己的行為不是直接結束自己的生命，而是因其他原因慢慢的走向死亡，如絕食、自殘等，換言之，死亡是自殺人的間接目的，其行為的直接結果是絕食與傷害。因此，直接的自殺亦名積極性自殺，間接性自殺亦名消極性自殺。

士林哲學家絕對禁止自殺與自殘等傷害自己的行為。其理由如下：

①自殺是相反自己生存的權利，抹殺了保護自己生命的義務。因之，直接自殺在任何情形下皆是不許可的。

②間接自殺在特殊情形下，或爲了某種原因，以「行為」爲方法而不是目的，是許可的；如「絕食」是爲抗議不平等的待遇，可以暫時的不用飲食；若絕食至死，則不可以；因爲絕食的行為不是方法而是目的，間接自殺變成直接性自殺了。

③殘傷是方法而不是目的，是許可的；如身體生癌症，或肢體被毒物所傷，必要時應切除之；此傷殘行爲的目的是爲了保護自己完整的生命。

④再者，人的生死不是自己做主，換言之，人不是自己自由生成的；士林哲學主張：「人是神創造的」，人的生命是藉著父母賦給個人，無權選擇父母或何日出生，人亦無權把生命毀滅或選

擇何日死亡；人有權利與義務養活、保護與利用自己的生命，但無權利毀滅自己的生命。

⑤人對家庭、社會、國家皆有應盡的義務，自殺的結果是未保存自己的生命以盡義務。人的高貴是理性與自由，自殺是違理的行為，要用自己的自由以毀滅自由，使個人喪亡，家庭、社會與國家受到害處。

⑥人自殺的理由多是環境艱難與遭遇困苦，但人生「不如意事十之八九」，艱難可以過去，困苦可以消除，人應以堅忍勇敢的毅力去克服一切困苦艱難，將逆境轉為順境。艱難困苦也是鍛鍊人的一種方法，人能戰勝艱難，乃是發展人性，成為完人。

⑦自殺是弱者的表現，缺乏戰勝逆境的勇氣；自殺的結果更對不起父母親友，使他們感受悲哀的痛苦。

⑧中國諺語：「身體髮膚，受之父母，不可毀傷」，故自殺是不孝的舉動，更是違背創造主的旨意，剝奪神的權利；因為人該孝敬父母，敬奉天主，以自己的生命功能滿足父母與神的旨意。

總結以上，倫理學主張「人不能自殺，相隨着，人也不能以私意殺別人或墮胎。」（國家為了公益可以殺壞人，以保障好人），因為人有「義務」保存自己的生命，也有義務尊重他人的生命；人的生死是神的事情，而人沒有自主權。

三、私產權

人有生存的自然權利，相連著，也有權利要求應有的事物以達到生存的目的；私有權便是如此產生的。

私有權的意義是人主權直接支配自己的財物，他人不能干涉；因為，人既有權維護自己的生命，財物是維持生命的必需條件；私有權乃是人性的一種合理制度。

私有權的獲得事物，有下列幾種情形：勞力爭取，原始佔有，買賣交易，遺產贈送等數種，分述如下：

①勞動爭取：勞動分勞心與勞力的兩種：勞心是人以智力的工作換取報酬，如老師教授，行政官員等；勞力是以體力的貢獻換取報酬，如建築工人，工廠司機等；二者所得的報酬是應得的權利，其報酬是錢財或是物質；錢財與物質皆是屬於勞動者的私有財產。

②原始佔有：乃是將無主之物據為己有，早期的社會，地大物博，人少物多，人可自由爭取，誰取得者便屬於誰，如林中的鳥獸，水中的魚類等，人可以優先獲得的；當該物已被人取得，該物便是合法取得人的私有物了，他人不可再取得。

（拾得：與佔有相關連者為拾得，「拾得」乃檢取遺失的東西，但拾得者不能立即據為己有，

因為物主遺失東西，但未遺失所有權，拾者應依「法規」規定，交給負責人或宣佈為遺失物，於一定限期滿足後，才能據為己有；民法規定拾物經過六個月後，拾得之物才算拾者的私有物。③買賣交易：乃商業性行為，如以錢易物，以物易錢，以物易物等公平交易行為。以錢合法購買的，或以物易物換取的東西便是自己的私有財產。因此，買賣交易嚴禁欺詐與不公平。

④遺產贈送：乃物主於生前或死後將自己的財物有條件或無條件的贈送他人。遺產贈送可分為「遺產」與「贈送」兩種：「遺產」，普通言，是物主年邁或死亡，將自己的財物有條件或無條件的遺留給自己的子女，或贈送他人；接受遺產的子女或他在滿全物主的條件下，便將遺產成為自己的所有物。「贈送」，普通言，物主不是老人或死亡後的贈與，人活著或年青人也可以無條件或有條件的將「財物」贈送給他人；接受贈送者在無條件或有條件的滿全下，將財物成為自己的財產。

以上數種，皆證明人能有屬於自己的財產事物，也證明私產權是每人皆有的。因此，就理論與人性言，士林哲學家絕對禁止共產制度，因為共產主義主張公有，沒收個人的私有財產，也否定了神聖不可侵犯的最後人性。

士林哲學也禁止「偷盜、搶竊」，因為二者皆是否定人的私有權，取別人的財物為自己享用。國家政府於必要時，可以收買或徵用物主的財物，或以合理的稅收限制個人的財富；因為國

家爲人民付出了「保衛」與「服務」的義務，因之也有權利要求人民獻出有限的財物；換言之，人民向國家付出有限的財物，也有權利要求國家保護自己身家與財物的安全。但國家絕對不能無理地沒收人民的一般財產，變私產爲公產，或變私有爲公有，因爲這是完全相反人的自然本性。

第二節 個人對他人的權利與義務

個人對他人的義務，倫理學中有一句極普通的諺語：「愛你的近人，如同愛你自己一樣」。其愛的行動，在意願上是仁慈的，在言語上是祝頌的，在事實上是恩惠的（*Actus amoris: in voluntione: Benevolentia, in dictis: Benedictentia, in factis: Beneficentia*）。

人，就位格言，其存在是完全獨立的；就實際生活言，是與他人相關連的；因此，人有個人獨立的權利，也有尊重他人的義務。

個人尊重他人的義務分「法定的與非法定的」兩種，其內涵分「積極的與消極的」兩格式。

①個人對他人「法定」的義務，乃該義務來自法律的規定，與權利有「商業性」的連帶關係。——個人對他人「非法定」的義務，乃該義務不是來自法律的規定，與權利無商業性的交換關係，完全是愛德的行爲。

②個人對他人的積極義務是尊重他人的權利，個人對他人的消極義務是不要侵害他人的權利，換言之，人有義務尊重他人的權利，並嚴禁侵犯他人的言行。細述如下：

壹、法定的義務

[一]就精神言：人是理性的動物，每人皆有謀取真理與聖善的權利，因此，人有義務尊重他人謀取「真」「善」；相連著，也禁止「撒謊」、「毀謗」等欺騙他人的言行。

人有積極性謀取「真」「善」的權利，已於上節敘述，此節就消極性禁止事項講述於後：

①不准說謊言，欺騙他人

人的天性是要求「真誠」，「真誠」的意義是「心口合一」，倫理的高尚行為。真誠的相反是欺騙，欺騙的言語表現是謊言。

謊言，拉丁文為“*Mentiri*”，就字源學言，是由“*Mens*”與“*ire*”組成。“*Mens*”是「心靈」與「思想」的意思，其名詞變化為“*Mens*—*Mentis*”，“*ire*”是「去、迎」的意思，二字相合成，有相反「心靈與思想」的意思，換言之，謊言乃相反心靈思想，或「心口不一」；謊言者的外在言語與其內心的思想不一致。

謊言，哲學家分為：有益的謊言，戲謔的謊言，有害的謊言三種；有益的謊言(*Officiosum*)，

即謊言的效果爲別人有益處；戲謔的謊言（*Iocosum*）：乃撒謊的話語只是爲了玩笑與戲謔的緣故；有害的謊言（*Damnsum*）：即謊言的目的完全爲了危害他人。

倫理學家對謊言有明訂的規律：謊言的本質是假善與僞裝，其存有是相反真理，就倫理學言是不許可的；就自然律言，人是社會性動物，彼此該以真誠相交換，心口不合的謊言是該禁止的。哲學家對以上三種謊言有不同的意見：柏拉圖認爲謊言有時可以講的，特別是爲別人有益的謊言。有些誓反教徒（*Protestantes*）也如此主張。

士林哲學家主張：謊言是不誠實，任何時間皆不該講；但對以上三種謊言，則有另一種主張：①戲謔的謊言，若別人不受害，無傷大雅，除相反愛德外，不違反道德。②有益與有害的謊言皆反對誠實之德，根本是不道德；雖然謊言可使人獲得大的利益，或避免大的傷害，也是不許可的。（誠實人爲避免說真話使人受害，可說些「似是而非」的雙關語句）。

②不准誹謗與冤枉他人

每人皆有保護自己「名譽」的權利，因此，人積極的有義務尊重他人的美好名譽，消極的則嚴禁誹謗與冤枉他人。

誹謗與冤枉皆是傷害人的名譽，違反正義的罪惡言行，但兩者的性質有差異的區別點。

誹謗（*Detractatio*）是揭露他人實有而隱密的惡行，損傷他人的假名譽；冤枉（*Cal-*

omnia) 亦名誣罔，是捏造他人未有惡行，而加以陷害；損傷他人的真名譽。

士林哲學家禁止無故誹謗別人，或揭露他人的隱私；因為名譽是人的第二生命，關連著在前的品德和地位。冤枉是絕對被禁止的，藉任何緣故或理由皆不能冤枉傷害別人，因為這是相反公義，侵害人的基本權利。

(倫理學家認為：保存名譽的權利只限於隱密的罪行，無正當理由，不可揭露；而公開的罪行，如法庭宣判的罪案，公務人員的瀆職貪污，或衆目昭彰不能掩蔽的惡行，不被禁止談論)。與誹謗和冤枉相關連者為「妄斷」(Judicio Temerario)，其意義是「沒有充足的理由及證據，而斷定他人不好與罪惡」。妄斷是倫理學所不准的，因為它相反正義。

誹謗、冤枉與妄斷等加諸他人時，皆有義務賠償，換言之，三者皆侵犯他人的權利，故有義務賠償之。

□就肉體言，每人有權利保護自己的生命與身體的完整，因此，每個人也有積極的義務尊重他人的生命與身體的完整；消極的、嚴禁「殺傷、殘害、責打、逮捕、監禁等」侵害的暴行。

(一) 禁止殺傷別人

殺傷，嚴格言，是殺死別人，或使別人身體受傷害；殺死人，是自己的行為直接或間接使他死亡。殺傷別人等於殘害，使別人身體受到部份性的殘傷，但未直接或間接達到死亡。

殺人分直接的與間接的兩種：直接殺人，是自己親自動手或命令別人以武器或藥品等方法使別人喪失性命；間接殺人不是親自動手而命令別人去做，其目的不是直接要人死亡，而是間接的使人喪失性命。

就倫理學言，直接殺人是絕對禁止的，因為：①每人皆有維護自己生命的權利，連國家政府也不許殺害無辜的人民。②再者，就宗教哲學言，人的生命是屬於天主，人的生死之權在天主手內，人不知自己或他人何日死亡；殺人者使別人喪失生命，乃是奪取天主的權柄，使人早日死去。間接殺人，普通言，是不許可的，但有時爲了重大的原故，在「雙果原則」下（*Duplex Effectus*），直接爲了另一個有益的目的，間接使他人死亡，是可准許的；如母親懷胎有生命的危險，醫生施行手術爲了直接救母親的生命，而間接害死了胎兒；或者，戰爭時，轟炸或砲擊敵人，因而使老百姓間接喪失性命，也是許可的。

傷害別人或使別人成爲殘廢，就理言，是絕對禁止的，因爲是相反人維護完整生命的權利；但有的國家政府爲了公益或充足的理由以殘廢斷肢處罰惡人；嚴格說，此種嚴刑也是不准的，因爲太不仁道。但國家爲了公益可以判決犯人的死刑；也有些國家禁止執行死刑。

責打、逮捕、監禁等行爲皆是相反人的權利，妨害人的自由，但國家政府爲了社會的安寧與公共的益處，對作奸犯科的壞人，可以逮捕、監禁或責打之，其目的是爲了全體的益處，而非由

於仇恨報復的心理；因此，私人無權逮捕、監禁或責打別人。

總結以上，殺傷、殘害、責打、逮捕、監禁等侵害的行為皆是不許可的，因為該行為的本質是傷害他人，乃罪惡的行動；其罪惡之大小與傷害人之輕重成正比例。若私人無故加害他人，有負責賠償的義務。

(二)自衛殺人

個人不准殺人，已如上述，但個人在被殺的危險中，爲了自衛的緣故，是否可以殺死敵人？倫理學家對此問題的回答是肯定的，換言之，人在被殺的死亡危險中有權利保護自己的生命，殺死侵害者是爲了自衛的理由。但倫理學家要求以下的條件：①自己確實有被殺害的危險，②無任何其他別的方法保護自己，或得勝侵害者，③侵害者被殺傷後已不能再侵害自己時，便不能殺死他。——自衛殺人是受侵害的反擊，乃保護自己生命權利的合理方式。

西洋倫理學家亦主張：人爲了保護自己的巨大財產，或爲了保護自己的童貞節操，也可以殺傷侵害者；免得財產被搶奪，或貞操被侵犯，因爲人有權利保護自己的身體與生命有關的財富。但爲了保護自己的「名譽、尊榮」，則不准殺傷對方，雖然人有保護名譽與尊榮的權利；名譽被稱爲人的第二生命，雖尊榮與名譽是人生活的要件，但都不是生命的基本條件，缺失後，人仍可生活，但人有權利以其他方式自衛與保護之。換言之，名譽與尊榮被侵害後，仍可以獲得；而生

命、貞操等遭受傷害後則不能再回復原形；名譽與尊榮受到侵害時，人有權利要求賠償。

個人因無權殺人，因而，士林哲學家也禁止「墮胎」，因為墮胎的行爲是孩子於母胎內還未成熟誕生於世前便被殺死；直接殺死胎兒，是罪惡的行爲，相反胎兒活命的權利，任何人皆無權也不能以未成形或未成熟殺害之，因為墮胎的行爲是直接殺人的結果。若懷孕母親有重病，醫生爲了直接救母親的性命，在治病的行爲上間接的傷害了胎兒，則是被准許的。

（三）不許決鬪

不准無故殺人，已如上述，相連屬的問題，是否可以決鬪？

當代倫理學家認爲可以，但多數的倫理學家說「不可以」。決鬪是西洋中世紀的玩藝，現時代已不多見，但有些地方還存在著。

決鬪的行爲是兩個人在一定的時間與地方，用約定的同樣武器，在證人前，因某原因以「死」相比武；決鬪的結果，是勝者生，敗者亡。

普通言，決鬪爲了「私原因」是不許可的；若是爲了公益，或爲了服從命令，兩個人決鬪的結果，可以息止爭執或戰爭，是許可的。如古經中的達味與高利亞。

決鬪就本質言，是殺傷的行爲；就性律言，是禁止不許可的；因爲決鬪的結果，是一方死亡，或兩方皆死亡；故決鬪的行爲是促成自己被殺，或促成殺死他人；自己被殺等於間接自殺；殺死

他人乃直接殺人；故天主教的倫理學家主張：「私人自行決鬪是違法的行爲；決鬪的二人遭受棄絕罰；因決鬪死亡者，不准施行公教葬禮。」

〔三〕人的財產與尊榮是人的財物，人有保護的權利，別人也有尊重的義務，分述如下：

(一) 禁止侮辱他人

人有權利保護自己的尊榮與名譽，因爲二者證明自己是好人，可獲得大家的敬重。二者也稱爲人的外在財富，人有權利謀取與保護之，因此，人有義務尊重他人的尊榮與名譽。

相反別人的尊榮名譽者，是侮辱 (Contumelia)，侮辱的行爲是以積極或消極的方法，當面侵犯他人的尊榮。

積極的侮辱他人，是以辱罵的言語或不敬的行爲加諸他人身上，如譏笑、咒罵或責打等。消極的侮辱是對他人應有敬禮而不敬的失禮，如對長輩故意的無禮不敬等。

侮辱是侵害他人應有的權利，爲不義的行爲，就倫理與做人的道理言，皆是應該禁止的，侮辱使他人當面丟人，也是一種罪過；罪過的大小與侮辱之輕重成正比例。尊榮既是人的本性權利，因而尊榮被侮辱時，有權利要求公開或私下的賠償。

(二) 禁止偷竊與搶奪

人爲了維護自己的生命，有謀取與擁有自己財產的權利，他人亦有義務尊重之，因之，嚴禁

「偷竊與搶奪」。

偷竊：偷竊的行爲是在物主不知道時，暗地拿取他人的財物。

搶奪：搶奪的行爲是在物主知道時，明目的以武力奪取別人的財物。

偷竊與搶奪的行爲，皆相反「交換公義」，侵害他人的物權。

偷竊與搶奪，就廣義言，凡以不法手段謀取他人財物者，皆是偷搶的行爲，如詐騙近於偷竊；勒索等於搶奪。二者皆是在物主不同意放棄自己財物時，以暗地或明顯方法拿取的。

因此，倫理學家絕對禁止「偷搶」的行爲，因爲它們相反公義，侵害人的物權；偷搶罪過的輕重，以「偷搶」財物價值的多少，及受害人的經濟狀況爲標準，換言者，偷搶財物的價值貴重者爲大罪，財物少者爲小罪；同樣價值的財物，被偷者是窮人則是大罪，被偷者是富人則是小罪。

偷竊與搶奪的行爲，就方式言，偷竊較搶奪的罪過小，因爲，偷竊是侵犯別人的物權，而搶奪是侵害他人的物權，同時也侵犯他人的自由權；故搶奪乃罪過較偷竊的罪過重大，因此，倫理學家禁止「偷搶」的行爲，因爲人有義務尊重他人的生命與存有，也有義務尊重屬於他人的財富。

貳、非法定的義務

非法定的義務，乃人的倫理性愛德行爲，其存有不是來自「交換正義」或法規的限制。如友

愛他人，救濟窮人等，慈愛行爲不是法規的硬性規律，而是人性的同情行爲。因此，未受友愛或救濟者，無權要求他人應該救濟愛護之，更無權要求他人賠償自己的損失。

第三節 個人對神的義務

宇宙萬物，就士林哲學言，是天主所創造的，人是受造物的一種，也是天主所創造的，因此，人與天主的關係，不是就權利言，而是就義務言，人應該屬於天主。因為天主是人的創造主、根源與終向，人有義務回到天主去。換言之，人對神有敬奉的義務。

講述神的問題，應先講述宗教，因為宗教是直接關連神的，因此，宗教被稱爲天神與人間的橋樑，人藉著宗教的規律與教義而認識神，藉著宗教的敬禮使人與神相連繫。今將宗教的性質講述如下：

[一] 宗教的意義

(一)就名字言：

「宗教」一詞在中文內由「宗」及「教」二字組成，「宗」者就字源學言，從「宀」從「示」，「宗」乃屋宇，「示」乃神祇，「宗」乃事神的廟宇。「教」者乃上施下效，天下人民，效法服

從。二字相合爲「宗教」名詞，依辭源所講：「神道設教，立定誠約，使人崇拜信仰也」。

宗教在拉丁文爲“Religio”，其指意有幾種不同的說法：

①西賽老（Cicero, 106—43 B.C.）認爲此字來自拉丁文“Religere”有「重讀」與「尋思」之意。乃宗教使人研究尋思神的存有。

②拉當西伍斯（Lactantius, 260—340）認爲此字來自“Religere”，有「束縛」與「聯繫」的意思。乃宗教聯繫「人與神」的關係。

③奧斯定（Augustinus 354—430）認爲此字來自“Reeligere”，有「再選擇」的意思，乃人因罪過的喪亡而重新選擇了宗教歸於上主。

以上三種解說，以第二個「聯繫」較適合，宗教乃聯繫人與神的關係。

〔二〕就實質言：宗教是一個集體性的組織，其內涵有教義與教規，其宗旨是連絡人與神的精神關係；因之，宗教的組成有下列四種基本要素。

〔一〕宗教的成因

士林哲學家依形上學原理，認爲事物的組成有四種原因，即質料因、形式因、完成因、目的因；宗教的組成也有以上四種情形，略述於後：

①宗教的質料因 (Causa Materialis)：形成宗教的質料元素是教義、教規與教儀。教義是講明宗教的本質與道理，特別宗教內神的實有存在性；如神是無限完美的、宇宙萬物的創造主，賞善罰惡的主宰等。

教規乃教會的規律，是人行善避惡的準繩，如天主教的十誡，前三誡是人與神的關係，後七誡是人與人的關係，其內涵是：「欽崇上主、孝順父母、毋殺人，毋偷盜，毋妄證，勿行邪淫」等。

教儀乃宗教的禮儀，以聖美的內在或外在行為為對神的敬奉樣式，如祭祀、祈禱等。

②宗教的形式因 (Causa Formalis)：為使事物成為現實，形式因是必然的元素，宗教的形式因是人對神的隸屬與崇敬；人承認神是人的創造主，來源與歸宿，而產生一種子女對父母的依恃之情與孝愛之心，藉規誡的遵守，與祈禱儀式的崇敬。

③宗教的完成因 (Causa Efficientis)：由經驗得知，人的本性皆有宗教性向神的傾向，世上任何偉大能幹的人皆有依恃神的時候；如在自己無能為力，或徘徊迷茫，或死亡光臨之前，皆自然的祈望神的助佑；這種人同此心、心同此理的本性乃來自神的給予；因此，人以理性研究教義，以意志遵守教規，以教儀敬奉神靈，形成了宗教的完成；故宗教的完成因，直接來自人的組成，間接來自神賦予的天性，神是宗教的創造及完成因。

④宗教的目的因（*Causa Finalis*）：宗教乃溝通人與神的關係，有真的教義、善的教規、美的禮儀，使人在世度真美的聖善生活，來世歸向美善的真神；因為人是由靈魂與肉身合成的，靈魂乃不死不滅的實有，在人死亡後，肉體暫時消失（宗教相信日後還復活），而聖善的靈魂便歸向天主，回到人的來源處。故宗教的目的是要人守誠命與敬上主，在世做聖善的好人，來世昇天堂，歸向上主享永福。

三 神是宗教的根源

凡宗教皆建立在「有神」的信仰上，因此，「神的存有」是宗教的為首道理。但哲學家對神的存在有不同的意見，略述如下：

①無神論者（*Atheismus*）：不相信有神存在，也不相信有任何精神體，因為神與精神體都是看不見與摸不著的，如馬克斯所言：「宇宙萬物是無限量的物質體，世間只有具體的物質存在，而沒有超物質的神存在。」

②懷疑派（*Dubitativeus*）：近代有些哲學家對神採取懷疑的態度，其理由是人的理智有限，只能認識具體性事物，超具體性的神則人無法知道；而神是超越具體宇宙之外，可能有也可能無；人只能懷疑而無法肯定。（孔德、斯賓塞等如此主張。）

③不可知論 (Agnosticism)：人只能認識可感覺到的經驗事物，而不能認識超感覺的事物或形而上真理，因此，也不能認識神的存在。(英國十七、十八世紀的感覺論者，便有此種主張。)

④士林哲學家的意見：不贊成以上三派的意見，其理由如下：無神論、懷疑派及不可知論皆偏重具體性可感覺的事物，而疏忽了理性的推究力量，但人的理智是藉著具體的感覺事物可推究出事物後的超感覺事理；由宇宙萬物可推出有創造宇宙萬物的神存在；這不是無神派所說的「不可知」或「不可能」，因為不可知或不可能的事物，或是其本身存在有矛盾，或與真理相對；由具體偶有性事物推究出一個最後原因，不但無矛盾，而更與真理相吻合。因此，士林哲學家主張有神存在，其理由如下：

④ 神存在的理由

①神是自有者：就哲學形上學言，宇宙萬物的實有分「偶有性」實有與「自有性」實有兩種。偶有性實有亦名他有實有 (Eius contingens = Eius ab alio)，乃需要外在原因或依恃其他實有而存在者；自有性實有乃不需要外在原因，亦不依恃其他實有存在者；偶有實有所依恃的其他實有或為偶有性實有或為自有性實有；若仍為偶有性實有，此依附性偶有實有不能上溯至無

窮，因「追溯無窮」，就理論與事實皆不可能；故所依恃的最終實有該是「自有實有」，此實有便是「神」爲宇宙萬物實有的根源及出發點。

再者，偶有性實有多是現世具體物，其本身沒有自有存在的理由，其存在該來自外因；依理類推，其最後應有一個不再需要其他原因的「自有實有」，其性質是超越宇宙萬物的自有者，沒有形態，不受時空的限制，乃純精神的神（*Pure Spiritus*）。

②神是不被動的自動者：

在宇宙萬物中，任何變動者皆需要依恃他物，換言之，變動需要一個外在主動的推動者，依此類推，推動的程序中該有第一個發動者，其行動是不被他動的自動者；否則，其溯求的程序不能上推無窮，永無止境，此不被動的第一自動者便是存有的神（*Motor immobilis*）。

再者，宇宙萬物的變動，需要力量，此力量不能是由被動的事物所產生，而是來自推動者所發出，依理類推，最後發出推動力量者爲純動者的神（*Actus purus*），故神存有。

③神是宇宙秩序的安排者：

在宇宙萬物的層次中，皆有「秩序」系統，其秩序是普遍的、衆多的、恒久的；此有系統的秩序要求一位有理性的安置秩序者，其性質是一位超越宇宙現實的理性實有。再者，由人的感覺觀察，宇宙是一個大和諧，天空中的天體星宿各有其軌道行駛與彼此互相吸引牽連的秩序；世界

的諸事萬物，雖為各個獨立體，其本身也是大和諧的一份子，個體間也是秩序性的相組合，如理性動物的人，無理性動物的走獸，有生命而無感覺的植物，皆是秩序性相貫連著；此繁雜的宇宙秩序要求一位最高理智的秩序組合者，此組合者便是存在的神。

④神是人幸福與心靈的滿足者：

人的本性是尋求幸福，但現世有限的幸福不能滿足人無限的願望，應該有無限的幸福才能滿足人心。此無限幸福應該是神。

由經驗得知，現世人的生活追求各種幸福，有人追求財富，有人追求名利，有人追求權威，也有人追求聲色；但這些物質幸福皆是有限的，不能滿足人心的渴望；事實上，人獲得某幸福後，心靈上仍感到空虛，還想再追求，以致永無止境；只有無限美善的神才能滿足人無限渴望的心靈；就哲理言，無限美善神的存在是絕對的；事實上，許多信神者皆心滿意足與平安幸福。

⑤神是良心律的立法者

世人依良心公平的說：皆有「行善避惡」的倫理責任，這種人人皆有的良心律，要求一位最高的立法者，此最高的立法者便是存在的神。

由事實得知，孩子自開明悟知善惡，便知道做「善事」喜歡，做「壞事」心不安；這種先天的良知，使人不敢故意作惡，而樂意為善；此良心律不是來自普通的人，因為人不可能將此良心

律安放在所有人的心靈上；只有來自全能與最高無上的神，也只有神能將道德的良心律安放在衆人的心靈上，故神存在著。

由以上五點，就理性的哲學言，宇宙間有神存在，因此，人與神有關係，也促成了宗教的成立，人對神有宗教性敬奉的義務存在著。

〔五〕 人有敬奉神的義務

由上節知道宇宙間有神存在，祂是宇宙萬物的創始者，萬物的根源，人的來源與歸宿，因之，人對神有飲水思源의 孺慕之情，感情的表現形成宗教敬禮的產生，故宗教敬禮是人內在心情的自然表現，承認神是至高至善，人生的根源與目的。

（一）敬奉的意義

宗教敬奉是有神論者的綜合性行爲，以人內心的熱情與外在的行爲表現出對神的信仰與欽崇。宗教敬禮分內在的與外在的，公共的與私人的數種：

內在的宗教敬禮是人內在的心情，以心靈向神的欽崇與默禱，如宗教的默想祈禱神功；外在的宗教性敬禮是人外在的行爲對神的崇拜，如宗教的口禱誦唱或祭祀奉獻等。

公共的宗教敬禮是衆多人聚合一齊，以相同的樣式對神的讚誦與欽崇；私人的宗教敬禮乃個

人以自己的名份用內在或外在的行為表現出對神的讚誦與崇拜。

(二) 哲學家的意見：

無神論與唯物論者不承認有最高的神或精神實有存在，因之，也不承認對神有任何義務或有任何宗教性的敬禮。

中立派者 (Indifferentism) 對神的存在及敬禮採取無可或無不可的態度，換言之，不關心神的有無存在問題，因之，對神的敬禮也不關心，或人對神無絕對的義務。

有些哲學家認為宗教是私人的事情，因之，敬禮也是人內心與私下做的事情，不宜於公開的外在舉行。甚至有的哲學家 (盧梭等) 主張對神不需要祈禱。

士林哲學家承認有神存在，也主張人對神該有內在與外在的敬禮、或公共的與私人的敬禮。

其理由如下：

(一) 人敬奉神的理由：

① 就人的來源言：人是由神所創造，藉父母而生成，因之，神是人的創造主、最高父母；子女對父母有敬愛孝順之情，人對最高的父母也應該有真誠的敬愛孝順之情。

② 人的組成有靈魂與肉身二元素，靈魂是精神實有，人的內在基本元素；肉身是物質實有，人的外在基本元素，人對神的敬禮也該有內在的與外在的兩種；人對神的內在敬禮，是人內心對

神的感恩與祈求的孺慕之情；人對神的外在敬禮是人外在行爲的朝拜與口禱儀式；人先有內在的宗教心情，才有外在的宗教儀式；同理，人藉著外在的宗教敬禮，表示出內心的宗教感情。

③個人的敬禮，是以個人的名份與心情對神以內或在外的方式崇拜恭敬；公共的敬禮是大家同聚一齊以外的儀式共同祈禱；因爲人的本性是社會性的羣體動物，組成家庭、社會、國家，其生活在一起，對神的敬禮也該當同聚一齊，舉行公開敬禮。

(四)敬禮的種類：

敬禮依性質與祈禱人的心情不同，而區分爲：崇拜、謝恩、補贖、求恩等四種。

崇拜的敬禮 (*Adoratio*) 是祈禱者承認神是宇宙的主宰，自己的上主，因而產生崇拜之情。謝恩的敬禮 (*Gratitudo*)，乃祈禱者因接受了神的恩惠，而產生的知恩感謝之情。補贖的敬禮 (*Expiatio*) 乃祈禱者因自己的過犯得罪了神、或因自己的行爲而作了傷天害理之事，然後自己感覺錯誤，產生痛悔改過的心情。求恩的敬禮 (*Petitio*) 乃祈禱者感覺自己是有限的受造物，在艱難與困苦中，只有依恃全能神的救助所產生的依恃之情。

(五)與敬禮連貫的行爲：

與敬禮相關的行爲，有過餘與不及兩種情形，換言之，人對神的行爲產生「過餘」及「不及」的心情，分述如下：

的心情，分述如下：

①人對神的「過餘」心情 (Per Excessum)，有「迷信」及拜「偶像」的行動。

迷信 (Superstitio)：乃以不正當的方式或不適合的理由敬禮神；其不正當的方式是以邪妄乖僻的樣式敬拜神；不適合的理由乃以古怪可笑的理由敬禮神，如偽造靈蹟、誤信啓示、以自己不懂的特殊事故看成神的特殊事蹟、或以無理的行為看成神的旨意，如吃符念咒相信神可行奇蹟偉功。

拜偶像 (Idolatria)：乃以對神的敬禮用於石刻木彫的事物上，如敬拜石像、或以日月水火皆是神等迷信的行為。

石刻木彫的神像，就宗教性言，該像是相幫人想起神的存在，但該神像不是神；正如某人的照相表徵該人存有，但該相片不是某人；拜偶像者以該事物為神，而對該事物有崇拜敬禮的行為。

②人對神「不及」的心情 (Per defectum)，有「不熱心」及「褻瀆」等行為。

不熱心 (Impiety)：乃人相信有神存在，但對神採取不關心的冷淡態度，或不給神應有的崇拜與光榮應有的敬禮，換言之，疏忽人對神應有的義務。

褻瀆 (Blasphemia)：乃直接或間接的侮辱神，其內涵是反對敬禮神，其行為較不相信神更惡劣。

直接褻瀆神，是人以積極的行爲或言語侮辱神，如破壞與唾污神像，（神像代表神、侮辱神像等於侮辱別人的相片一樣），或咒罵凌辱神的存有。

間接褻瀆神，乃相信神存在，但對神加以試探與考驗，如要神當面顯出來，或要神當面行奇蹟，或自己故意的壞事惡行，假借神的證明說成好事善行。

總結此節，人對神有適當敬奉的義務，或人有敬奉神的義務。再者，人對自己、對他人、對神皆滿全了應盡的義務，人對自己稱爲善人，對他人稱爲義人，對神稱爲聖人。

第三章 社會倫理學

人不僅是單個體，也是生活在人羣中的一份子，因此，人的行爲不單關係自己，也關連著各種不同的社會團體。今就人羣關係，講述人的社會倫理學。

(一) 社會的意義

社會，就名字言，拉丁文稱爲“*Societas*”，來自“*Socius*”，此字有“夥伴”的意思，其指意是「社會由許多夥伴所組成的」。

社會，就實質言，乃多人倫理性的合一，在同一的權力下，以共同的方法達到同一的目的之團體。細講如下：

① 社會是多人倫理性的合一（*Unio moralis plurium hominum*）：社會組成的元素有物質的與形式的兩種，組成社會的物質元素是有位格的人（*Homo personalis*），而不是其他動物；組成社會的形式元素是「倫理性的合一」（*Unio moralis*），乃人經過理智的認識與意志的決定而聚合在一起，而非純物質體的堆集一起。

②社會乃多人在同一的權力下 (*Sub aliqua auctoritate*): 社會的組成既是衆多的人，而人的本性又是自由的，爲維持自由人所組成的社會，應有適當的權力維持之，否則社會無法形成。此權力的來源，依社會的種類不同而有差別，有的權力來自社團的付給，有的權力來自社員的付予；有的權力來自其他社團（不齊全社團），有的權力來自神（齊全性的自然社團）；權限關連著法定的權利與義務，可在衝突中求安靜，在分歧中求合一。

③社會的份子以相同的方法達到同一目的：此相同的方法 (*Modis communibus*) 乃社會份子達到共同目的的必要條件，如相同的秩序與同一的法規，乃維繫社會合一的鎖鏈；無共同方法或方式，則社會必紊亂無法成立。

④社會有同一目的 (*Finis communis*): 目的是事物成立的基本要素，社會的成立應有其成立的目的，使社會份子依共同目的而聚合在一起。

因之，社會的實質定義，被人稱爲：「多人的倫理聚合，在同一的權力下，以共同的方法，達到同一的目的」之社團 (*Societas: Unio moralis plurium hominum, qui medius communibus, finem communem attingere contendunt*)。

(二) 社會的區分

社會的組成因性質的不同，有下列數種：自然社會與自由社會，完整社會與不完整社會。

自然社會（*Societas naturalis*）乃社會的組成來自人的自然本性，如家庭與國家。——自由社會（*Societas libera*）乃社會的組成來自人的自由意願，如文藝社團或獅子會等。自然社會組成的基點建築在法規上（*Juridica*），自由社會組成的基點建築在友情上（*Amicitia*）。

完整社會（*Societas perfecta*）乃社會的組成有完備的要素，換言之，完整社會本身有一總的方法以達到自己社會的目的，如國家與教會。——不完整的社會（*Societas imperfecta*）乃社會的組成沒有完整的要素，換言之，不完整的社會沒有應有的一總方法以達到自己的目的，其行動應依恃其他社團或外力以達到其目的，如商業社會，工技社會等。

本章就人普遍性的社會觀點，講述：家庭社會、國家社會、國際社會等倫理學問題。

第一節 家庭社會

人，就倫理學言，由父母所生，來自家庭；而家庭組成的基本元素是男女兩性。換言之，家庭是由男女二人組成的，人是家庭中的一份子，因此，家庭被視爲人所接觸的第一社會，其內涵元素是丈夫、妻子、兒女等；其連繫結構在婚姻血統上，故家庭的定義：「以共同生活爲目的而

同居之親屬團體」。

(一)、婚姻的意義

婚姻是一種倫理性的結合，由男女所組成，其目的是傳生人類、教育子女，與互相輔助。

細言之，婚姻可就成立（*In fieri*）與事實（*In facto*）講；就「成立」講，其基礎建築在雙方完全同意上；將自己交付給對方，也接納對方屬於自己。就「事實」言，婚姻乃男女雙方因婚約而同居，並養育子女。

(二)、婚姻的目的

由婚姻的定義，明白婚姻的目的有首要的與次要的兩種，婚姻的為首目的是生育子女，婚姻的次要目的是互相幫助。

婚姻的生育子女，是人生物的本性；生物生長到一定年齡，生理成熟時，自然會產生子女，傳宗接代；因此，男女到達一定的年齡時，會自然的尋找異性，結成夫妻，婚配生子。

婚姻的次要目的是互相幫助，因為男女生理與心理的不同，各有所長，也各有所短；如男人剛強、女人溫柔；男人進取，女人保守等特性，二者應互相配合，彼此幫助，度完美的家庭生活。

因此，士林哲學反對「絕種」不生育，或多夫與多妻制，二者是相反婚姻的第一與第二目的。

(三)、婚姻的特性

由婚姻的意義與目的，得知婚姻的特性是合一性與永久性。

婚姻的合一性 (Unitas)：婚姻是男女兩人的結合，當雙方在教堂內或在證人前舉行婚禮，並有夫妻肉體的實在關係後其婚姻便是永久合一的。因此，多夫與多妻皆是不對的，因為，多夫乃一女數男，影響妻子的健康，多為荒胎，不易生育；多妻乃一男數女，影響丈夫的健康，家庭的不睦；此二者皆不是一男與一女的平等結合，相反結婚的第一與第二目的。

婚姻的永久性乃婚姻的不可分離性 (Indivisi-bilitas)：婚姻是男女二人自由同意的結合，在神前與人前結締盟約，二人白首偕老，互相幫助，傳宗接代，教育子女；夫妻在名實相符後，便不能隨便離異，或隨意拆散之，（除非一人死亡；另一個未亡人才能自由再結婚）。因此士林哲學反對離婚，因為離婚是兩人拆散盟約，各奔前程，另行結婚。

離婚的害處不但影響夫妻二人，更影響孩子不能受到完善的教育，因為孩子需要親生父母的真情愛護。

(四)、婚姻的條件

婚姻的基本條件需要男女雙方的完全同意，所謂完全同意，乃男女雙方願意彼此結爲夫婦，成就婚姻，不受任何外力的影響。

男女因外力的影響而結婚，或受威脅，或因迫害，使男女一方或雙方不敢不結婚，其婚姻只有外在的樣式，而無內心的同意。

受威脅與迫害的婚姻，就士林哲學言，其婚姻無效，因爲威脅與迫害，或是精神的，或爲物質的，皆是外在的暴力行爲，其能力只能影響人外面的行動，而不能取消人內心的意願；故受外力迫害而結婚者，其內心不同意，則婚姻無效。因此，士林哲學家也反對「指腹爲婚」與「童婚」等陋習制度，因爲該婚姻完全是父母作主，剝奪了孩子的自由，使結婚的當事人無法表明自己「同意」的意見與主權。

再者，婚姻如契約，應由男女雙方的同意，才能成立。其「同意」應由能結婚的男女，明瞭結婚的意義，將自己交給對方，並接納對方屬於自己，以教養子女做爲結合的爲首目的，並以外在的言行表現出自己自由的完全同意。

(五) 婚姻的責任

婚姻的責任，是「生養子女，互相輔助」，其要點關連著夫妻的權利與義務。

由婚姻的意義言，「婚姻是男女雙方自願的結合，將自己交給對方，也接納對方屬於自己，其目的是傳宗接代、教育子女，與互相輔助」，因此，結婚的夫妻間有下列的權利與義務，分述如下：

① 忠貞相愛：婚姻是男女兩人的自願結合，其基點應建築在「愛情」上。愛情的真諦是男女忠貞相愛，以心對心，以情換情，二人心靈合一，互為主體；因此，夫妻彼此間有忠於對方的責任，並嚴禁感情走私或允許第三者外人的加入，也因此士林哲學家不許有「多夫」或「多妻」的制度。

② 同居共處：男女結婚是二個人放棄自己的獨身生活，結為一體，因此，有同居共處的權利與義務，換言之，結婚後同居共處的夫妻有義務將自己交給對方，也有權利要求對方將身體屬於自己；二者合作，才能實現結婚的首要目的。因此，士林哲學家主張：「正式結過婚而名實相符的夫妻不許離婚」。（若有重大的理由，可以暫時分居，但不能離異再婚）。

③ 平等互助：夫妻二人因身體及生理的不同，應採長補短，互相輔助；男性剛強，女性溫

柔；男主外，女主內，忠誠合作，維護家庭。

再者，婚姻是男女二人的身心與契約的結合，二者該「平等」相處，互相尊重；因此，士林哲學不贊同「男權至上」或「女權至上」的主張，因為男女雙方無高下主奴之分，任何一方也不「隸屬」他方，二人應該平等互助。

④生育子女：婚姻的為首目的是生育子女，傳宗接代，因此，夫妻有生育子女的權利與義務，這也是結成婚姻的責任。子女是家庭自然產品，夫妻相愛的結晶，婚姻的結果，因之，子女是家庭社會的一份子，尚未成熟與不能自立的孩子，有權利要求家庭與父母的養育與保護，父母也有義務養育保護子女，給孩子適當的生活與教育。

由此，士林哲學嚴禁「閹割」與「墮胎」，因為二者皆是不道德的行為；「閹割」相反夫妻的權利，使夫妻喪失生育的能力，「墮胎」是剝奪子女生活的權利，在孩子尚未成熟誕生前便將其殺戮，二者皆是不仁道。

再者，夫妻的生育與子女的誕生，皆是來自生物的自然律，人的天性所形成，任何國家與職權皆不能剝奪人由自然律所生的自然權利。

再次，夫妻生育與教養子女是天性，也是義務；子女被生育與教養是天性，也是權利；二者皆不容許第三者所剝奪，使夫妻對子女不能養育，或使子女無法得到父母的養育，因為二者皆是

相反人的天性與生物的自然律。

⑤善待子女：所謂善待子女，乃夫妻給子女適當的養育與教育，換言之，父母應盡自己的能力給孩子物質及精神上的培植，使孩子有健康的身體與完善的教育。因此，士林哲學禁止「父母對子女不負責任」，或「在父母能力範圍之內生而不養」。

再者，父母對子女不適當的教養，亦為士林哲學家所反對。如父母對子女過度的膩愛，有過錯而不予改正；或父母對子女過度的嚴厲，無理的打罵與傷害，皆不可以；因為孩子是未成年入，其過錯是自然產生，父母有義務給予改正；而孩子亦是人，有其獨立人格，父母不能任意傷害，使孩子身體與心靈上蒙受創傷，因為孩子是家庭中的一份子，就自然律與天性言，享有應得的權利。

最後，子女對父母應有孝順與服從的義務，因為父母是子女的生育恩人，接受了父母的養育與教育，在合情合理的原則下，子女有義務以「感恩報愛」的心情孝順父母，服從父母的正當命令。這正是倫理學所言的「權利與義務」之應用，換言之，父母有權利生育子女，也有義務養育子女；子女有權利接納父母的養育，也有義務服從父母。父母與子女是組成家庭社會的基本要素。

第二節 國家社會

人，就個體言，是組成家庭的份子；家庭又是組成國家的份子；此組成的秩序是自然形成的。

今就「國家」學題分四點講述之。

〔一〕國家的意義

〔二〕國家的產生

〔三〕國家的組成

〔四〕國家與國民的權利與義務

〔一〕國家的意義

國家是一個完整的政治性人民社團，有獨立的政權，佔有一定的土地，為全體人民謀求公共的利益。細講如下：

①國家是一個政治性人民社團：社團乃眾人因共同的目標而形成的團體（Association），其種類有農業社團，工技社團，商業社團，學人社團，武術社團，藝術社團，音樂社團，宗教社團等數種，而國家是以「政治」為共同目標的人民團體。

②國家是一個完整的政治社團：社團的種類分完整的與不完整的兩種。完整的社團有自己獨立的目的，並有足夠的方法以達到此目的。不完整的社團有自己的目的，但沒有足夠的充足方法以達到其目的。而國家有為人民謀福利的共同目的，自己也有足夠的能力不依恃其他社團的力量

以達到其目的。

③ 國家有獨立的政權：政權是國家治理國事，保護人民，謀取共同福利的必需能力；而獨立的政權是不受任何其他國家或社團的影響與限制，自己有完全獨立自主的立法權，行政權與司法權等能力。

④ 國家佔有一定的土地：土地是國人生活的搖籃，人民居住的處所，行使政權的所在地，也是國家組成的質料性元素；否則，無土地，必無國家。

⑤ 國家爲全體人民謀求公共的利益：國家成立的目的是保護國民的安全，謀取人民的福利，此乃國家形成的原因、目的與推動力。換言之，國家以全體人民的福利爲目的，其組成不是爲一人或以少數人民爲目的。

□國家的產生

希臘大哲學家亞里斯多德言：「國家的產生來自人的天性」(Ethic ad Nicom.: 9, 11696)。自十七世紀以後，近代哲學家有不同的意見：

霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)：認爲人的本性是自私自利的，原始狀態，彼此爭奪廝殺，社會混亂；人民爲了外患侵略，乃結成團體，組成國家。

盧梭 (Jean Jacques Rousseau, 1712 — 1778)：原始時期的人民完全自由，無法規與權利等觀念；後來人口衆多，遂搶佔土地，互相殘殺爭奪；人民爲了自保與互助，遂以「契約」的方式組成國家。

蘇亞來士 (Suarez, 1548 — 1617) 認爲：「人的自然本性是社會動物」 (Homo est naturaliter socialis)，事實上，社會的組成藉法規與正義的連繫，由此，人自由結合，立定法規，而組成國家。

士林哲學家的意見：國家是因人性的自然需要所形成，但國體與政權的形式因時間與地方的不同而殊異。易言之，人是社會性動物，共同生活，彼此合作，防禦敵人，維護社會，而組成國家。因爲人的本性是過社會性生活 (Homo natura sua ad vitam in societate civili)。

再者，就事實言，個人或單個家庭無法過完善的安定生活，互助、合作、防衛、立業，皆需要他人的幫助。世界各民族的不同社會，也是由個人、家庭、民族形成了國家。

再次，就歷史言，有的國家形成是由一個家庭發展成一家族，再由一家族發展爲一小國家。此種發展的秩序，是家庭、家族、國家。有的國家是由一個已形成的大國家分成數個獨立的小國家；有的國家是因戰爭脫離他國而獨立；有的國家由數個民族相協約而形成。

二 國家的組成

國家的組成包含：①人民，②土地，③主權，④目的；哲學家以事物形成的四原因，將國家的形成分爲質料因，形式因、目的因與形成因等四種理由講述國家的組成。

(一) 國家的質料因 (Causa Materialis)

國家形成的質料元素是：人民與土地。

①人民：國家的組成來自州邦或省縣，省縣的組成來自城市鄉鎮，鄉鎮的組成來自家庭，家庭的組成來自人民，所以人民是組成國家的基本元素。

早期的國家，起初由家族形成，全國人民被視爲同一血統的「同胞」民族；後期的國家，因爲戰爭或結盟等理由，一個強民族征服另一個弱民族，或一弱民族爲了自衛與不被滅亡的理由加入另一民族爲聯邦政府；或同一民族因爲人數衆多，而分爲幾個國家，或幾個民族組合成一個國家。總之，國家形成的第一質料原素是人民，此人民或由一個血統民族形成，或由多種血統的民族所組成。

②土地：土地是一個完整社團所居住的地域，國家的單元細胞既是州邦或省縣鄉鎮的人民，而人民應有生活與居住的土地爲立足點，國家的人民生活寄居於此，也是國家行使政權的所在地。

再者，國家的土地不只限於陸地，與陸地相關連的「海空」也是國家的部份領土，不許可外人侵入或佔據。

(一) 國家的形式因 (Causa Formalis)

國家形成的形式元素是權力 (Potestas politica)。

國家權力的意義是「治理國民、管理國事」，為謀取全民的共同福利。因此，權力在拉丁文稱為「政治性能力」(Potentia politica)，就抽象言，如法規 (Ut Jus)；就具體言，是法規的主體 (Ut subiectum juris)。

權力如法規，乃國家有治理國民的主權，如對國內人民有立法、司法，與行政權；對其他國際間有交換使節與商務來往的權力。權力是法規的主體，乃國家的合法執政人應有治國的權力，如立法、公佈、司法與行政的執行者。

國家的立法權 (Potestas legislativa)，乃國家有權制定法律，以維持秩序，保障國家的公益與人民的利益，法律制定公佈後，國人皆有義務遵守之。

國家的司法權 (Potestas iudicialis)，乃國家能執行法律所規定的條文，換言之，作奸犯科或不履行法律所命令者，國家有強制性的制裁權。

國家的行政權 (Potestas executiva)，乃國家對國事及人民有管轄、治理、建設、

與施行等行政權。

立法、司法、行政的三權分立，乃法國孟德斯鳩（Charles Montesquieu, 1689—1755）所倡導，當今民主國家多採行此制；我中華民國除此三權外，還有考試與監察兩權，而成立爲五權制度；因之，有立法院、司法院、行政院、考試院、監察院等五院分立。（有的國家以考試屬於行政，以監察屬於司法。）

再者，國家的主權亦稱爲法律性的鎖鏈（*Vinculum juridicum*），其指意乃國家的主權如鎖鏈似的將國家與衆多國民結合一起，使人民安康，國家強盛。法律產生的效力，使全國恒久與有效的（*Constanter et efficaciter*）達到立國的目的，亦阻止或取消爲害國家與人民的不法份子，使全體國民獲取利益。

（三）國家的形成因（*Causa Efficiens*）

國家的形成因，亦名國家的動力因，乃國家的權力來源。

國家權力的來源，有人稱之爲國家組成的動力因（*Causa Efficiens*），因爲國家與權力是不能分離的，換言之，國家是權力的主體，權力是國家的動力；二者缺一，則國家無法成立。現在就權力的來源，討論於後，換言之，權力是由何處來的？

國家權力（主權）的來源，哲學家有不同的意見：

③最早的意見是「皇權神授說」：他們主張，政權的主人是天主，而國王或總統乃天主指定的在世代表人，治理管轄人民（Bossuet de Maistre）。

④早期的士林哲學家認為：「政權的主體是人民，權力是人民交給國王或總統的」。因為國家的組成來自人的本性，組成國家元素之一的權力，也是來自人的天賦。換言之，國家的權力來自人的天性，因為人的天性組成了家庭、社會、國家，而「權力」是任何集團社會不可缺少的要素，因此，政權是上天賦給人民，人民在組成政府以後又轉賦給政府之執政者，故稱政權是天賦的（Suarez, Belarminus）。

⑤近代哲學家霍布士（Hobbes, 1588—1679）的「社約說」主張：「人的本性是自私自利的，當人在無政府的原始時期，彼此爭奪，互相廝殺，經大眾同意設立社約（Social contract），組成國家，以消滅戰爭，維護人民的安全，並將自己的自由和自治權力交給國家的執政者，遂有國家的政權產生」。

⑥當代士林哲學的意見：

士林哲學家不贊成「皇權神授說」，因為，有的皇帝暴虐無道，神不會給政權予一個虐待百姓的皇帝。

士林哲學家不贊同「貴族政權」，因為，人與人的關係皆是平等的，彼此無貴賤高低之分，

任何人也無特權治理管轄別人。

士林哲學家也不贊同政權的主體是人民，因為，人民是組成國家的份子，並服從國家者；人民若是國家政權的主體，則人民是立法與管轄者，也是被管轄者，如此，人民可以自己隨意改革政權，或不遵守法規。

士林哲學家主張：權力來自天主，而由人自由決定政體的樣式。其理由：

人的天性是由個人組成國家，而權力是組成國家的基本要素，因此人的天性中便含有「權力」的成份，形成完善的國家，而天性不是人自己有的，而是來自創造主的神，故權力是來自創造神的天主。

國家的政體或政權的樣式，應就人民的性質或人民的自由而決定，有的國家適合「君主」政權，有的國家適合「民主」政體；有的君主治權是世襲的，有的君主治權是暫時的；有的君主是獨裁，有的君主是象徵性的國王，其政體是民主的，具體言，國家的政體與政權應適合本國的人民而決定。

再者，政權的性質，就式樣言，應首先合於倫理的普遍道德規律；就目的言，政權的措施應以全國人民的公益為原則，如此才是最理想國家的政體與權力。

◎宗教哲學家採取聖保祿的語言說：「一切權力來自天主」(St. Paulus: Rom. I)，故

國家的權力也是來自天主。(因為方法跟隨著目的，組成國家是人的天賦，形成國家的要緊方法——「權力」，也是人天賦的一份子，換言之，天主給人天性組成國家，也必給人「權力」以維持組成的國家體系。)

再者，國家形成的目的是爲了全國人民的公益，國家應該有「權力」推動全國各份子「有效」與「恒久」的達到此目的；其措施，積極言，應訂立法規與必要的方法以達到爲「人民謀福利」的目的；消極言，權力的法規可處罰危害國家人民安康的壞份子，如抵禦外族的侵略，或剷除敗壞的份子。

Ⓕ 現世政權，多數的人民贊成「民主」體制，人民藉著「選舉」與「代表」表示出自己的人權與政法思想。

選舉權不是人民的自然律，而是人自由訂立的規律，在衆多的人羣中，選出合適的人士來代表部份人的政見與意識。被選舉出的代表，是代替選舉人，其言行應以選舉人的言行爲根據，而不能以自己的言行爲宗旨；否則，失掉了選舉與代表之意義。普通言，被選舉人應有相稱的品德與能力以擔當起代表者的責任與義務。

民主代表的制度有益處，也有缺點；其益處，民主制度的民意代表可阻止一人或多人的專政，免一人或少數人「獨裁者」而傷害了全國的衆多人民。再者，衆人的意見比一人或少數人的意見

廣濶，其設施與方法也比較完善與實際。其缺點，有些無知或自私的少數民衆，爲了自私或被壞人利用，亂用自由民主，會給國家帶來不安與混亂。整體言，民主政權爲大眾所歡迎，也爲現代多數國家所採用。

婦女參政權，現已普遍流行，但早期的思想，不主張婦女參政權，而主張婦女應居在家中；其理由，家庭是組成國家的單位，家庭幸福安定，則國家必壯大強盛；正如一個健康的人，其身體細胞應該先是優良健康的；若婦女放棄家庭而外向從政，則家庭易生變化，影響社會安寧，因爲婦女是家庭的基石，基石不穩，則家庭動搖；家庭不穩，則社會不安。具體言，現代各國婦女皆有參政投票權，在不影響家庭生活的原則下，其言行有助於政治措施與國家社會的安寧。

政黨是現代政權中，國家社會所有的必然現象。有的國家一黨執政，有的國家兩黨或多黨負責，而政黨的基本性質該是爲國家的富強與人民的幸福，其黨綱應合於人性及不違背倫理的道德標準，如孝順父母，履行公義與宗教的信仰自由等。

(四) 國家的目的因 (Causa Finalis)

國家的組成是來自人的本性，國家的目的也與人的本性相關連，即「謀求全國人民的幸福」。家庭是由個人所組成，家庭的目的是謀取全家個人的幸福，國家是由家庭所組成，國家的目的應謀全國人民的幸福。但哲學家對國家的目的有不同的意見：

自由主義者 (Liberalismus)：人生俱有的權利是自由，國家的目的是保護人民的權利與自由，其法律秩序的措施也是保障人民的自由權利為原則，個人主義者 (Individualismus) 也如此主張。

國家無目的論者，認為國家的形成，如動物的自然長成，根本無目的性 (Seeley, Jellinek)。

國家主義者 (Statotismus)：主張國家至上，國家的利益乃國家的最高目的；而國民是國家的份子，為國家存在與謀福利的工具，故國民不能為自己謀利益 (Hegel, Fichte)，德國的納粹主義，意國的法西斯主義，共產主義等皆如此主張，俱是極權思想，以國家為目的，個人為工具，國家不是為國民而成立，國民是為國家而存在。

士林哲學家的意見：

士林哲學不贊同以上哲學家的意見，認為他們的思想相反人性；有的否定國家，有的否定個人，皆是不合理的；因為國家是由個人所組成的，其目的該謀取全國每一個國民的幸福。國民是組成國家的基本元素，而不是為國家生存的工具，國民有基本的人格與人權，國民由家庭而組成國家，正是藉著合理的法規發展人的完善人格與保障人的基本人權。完全自由主義及無國家目的論者亦不對，因為二者的主張皆與歷史的事實不相吻合，也是不合情理的道理。因此，士林哲學

家主張：

國家的目的是爲謀取全體國民的共同利益，其方法，積極的措施，保障國民的權利，發展人民的能力；消極的措施，立法處罰、防止危害人民生命、財產、幸福與利益的行爲；使人民感覺出國家的需要，以國家爲人民生活之重心。

再者，國家由人民所組成，人民因國家而有完整與安穩富足的生活；國家的份子國民，國民因國家而獲得福利。國家的目的應在法定的規律下，保障人民的自由與權利，並謀取國民的幸福與利益；因爲國民富足，國家才能富足，人民幸福，國家才能強盛。

(五) 政權的主體 (*Subiectum potentis politicae*)

政權的主體是人。此「人」或爲個體之人，或爲團體性的法人，乃有權管理國家的主人。

具體言，政權的主體乃合法的執政人，有的是酋長，有的是司祭，有的是諸侯，有的是國王，有的是皇帝，有的是總統，其身份乃國家承認的合法執政者。

政權就政體言，可分爲：君主政治、貴族政治、民主政治、共產政治數種，分述如下：

① 君主政治 (*Monarchia*)：亦名君權政府，乃一人治理國家。君主政治的主體是單體的個人 (*Persona physica*)，細分之，有世襲君主、選舉君主、絕對君主、相對君主數種。

② 世襲君主 (*Monarchia hereditaria*)：乃君主權力來自父系或母系的世襲傳遞，

君主對人民有治理管轄權柄。

⑥選舉君主 (*Monarchia electiva*) : 乃君主權力來自人民的選舉，換言之，被人民選舉為國王，並治理照顧人民。(總統制亦可歸入選舉君主之體制)。

⑦絕對君主 (*Monarchia absoluta*) : 乃一個人獨裁式的管理國家，不受時間與人事的任何限制。

⑧相對君主 (*Monarchia temperata*) : 亦名時間性君主，乃受時間及其他人事的限制者。

君主政治若走極端或走錯了方向，便會形成暴君政治，一人獨裁，或對國民有暴虐與不合理的措施，或強調國家制度，以權力高於一切，形成一人獨裁與專權。

⑨與君主政治相對者為多頭政治 (*Polyarchia*)，乃多人執政，細分之，有貴族政治與民主政治兩種：

⑩貴族政治 (*Aristocratia*) : 政權的主人是一夥因血緣而形成的家族；換言之，少數同族者管理國民，其權力來自家族的世襲。(英國等歐洲國家有此種政體存在)。

⑪民主政治 (*Democratia*) : 乃由人民執政的政治，其形式有直接的與間接的兩種。直接的民主政治乃人民直接掌握政權，人民為權力的主人；間接的民主政治乃人民間接掌握

政權，以人民選出的代表爲權力的執行人。

民主政治若走錯了方向或走極端，會形成無政府主義。

現世的民主政治多採取三權分立制度，如立法權、司法權與行政權，立法權來自立法院或議會（Parlamentum），如英國的上議院或下議院。司法權屬於法院，司法官向人民與國會負責；行政權來自行政院，由行政院各部門的行政官員負責。（中華民國於行政、立法、司法三院外，還有考試與監察兩院，歐美等國以考試屬於行政院，監察屬於立法或司法院）。

國家行使政權的方式，依國家的政體不同而有別，專制時代，國家的主權由國王或皇帝一人執行，掌握立法、司法與行政權，政府只是代國王或皇帝執行命令而已。現代各國，君主、共和、或民主政治皆是國家元首和中央政府共同行使政權，其範圍應依據國家憲法的規定。

國家權力的行使應以國家人民的公共利益爲目的，政權的措施，積極的應定出法規使人民遵守，消極的應實施處罰以避免非法的行爲危害國家；當國家的權力與私人的行爲相抵觸時，爲了國家及公共的益處，應該犧牲個人成全國家，如國家的平均地權與徵收賦稅等。

⑤共產政治（Communistae）：否認個人有私產權，主張人的一切錢財、土地、勞力等皆屬於國家及人民。換言之，人的一切皆爲人民與國家所共有，其政權便依此目的而成立，如否定個人權力與沒收私有財產。

共產政權來自共產主義，共產主義爲馬克斯所創（Karl Marx, 1818—1883），故有人稱共產主義爲馬克斯主義，其目的是以唯物與經濟的觀點，將財產與物力歸於大眾所共有。共產政權依此原理施行政治，強調一切人力、物力、財產、經濟皆屬於國家。

事實上，共產政權的國家皆貧窮落後，因此政權不適合於人性，其第一點錯誤是否定了個人，否定了家庭；而此二者是組成國家社會的基本元素，因爲人無個人自己，沒有家庭兒女，更不需要組織國家社會了，因爲國家成立的目的是爲保護家庭的安全與個人的利益。

再者，財產是人勞心勞力獲得的，其先決條件是先爲自己、家庭與兒女，然後爲國家社會的公共利益；共產政權先否定了個人與家庭，也動搖了國家社會，故現代共產的國家，其人民的生計皆是貧窮落後，其共同生產與共同生活的「人民公社」，更是澈底的失敗。就此推演，共產政權的政治必將消失淘汰，因爲其政權的基點與方法是相反人的基本人性；而不合人性與理性的措施必不爲人所接納，將被自然淘汰消失。

再次，共產政權強調政權屬於大眾人民，事實上，共產政權仍屬於少數的政客，他們以武力及強權壓迫人民，使人民無法抵抗，被強迫的服從，一旦人民有力，必將共產政權推翻，恢復人民眞的民主與自由。

四 國家與國民的權利與義務

權利與義務是相關連的，國家的權利與義務，關連著國民的義務與權利，今就國家與國民兩方面的權利與義務講述如下：

(一) 國家的權利與義務：國家的成立是為國民的公益，故國家先有義務為國民謀福利，因為國家是為國民存在，而不是國民為國家存在。國家的「權利」是由國民經法院訂立與賦予，其權利的目的亦是為維持國家的體制，在明文規定下，應尊重人民的私產權，子女教育權，與自由信仰宗教的權利。換言之，國家應幫助國民達到以上的權利，而不該禁止或阻礙國民達到以上的權利。

再者，國家的權利建基於立法、司法與行政上，而立法者應為國民的利益在自己的權限內制訂法律，其法規的行使應在國民的「能力」內執行之，換言之，國家無權給宗教等社團立教規，（除非該宗教社團是危害人民的團體，國家有權制止之），國家亦無權要求國民做能力做不來的事情，如無理的壓榨、重稅的剝削，或不仁道的行為等。由此，國家的立法該符合國民的倫理道德與天理人性；否則，不合情理或違反倫理道德的措施皆是非法錯誤的，國民亦無義務遵守之，因為法規的效果是國民遵守的責任，不合情理或違背人性的法規，則無被遵守的義務。

再次，國家法治的權利只能管轄人外在的行為與公共的事情，而人的思想、意識、理想、意

志等皆在人的法規管轄外，人的衣食住行與婚姻的選擇也不屬於國家的權利，（但國家爲了公共的利益，有權力管制食物的營養健康，房屋的建築秩序，及婚姻的法律效果等。）

國家權利的對象是人，與人的普通世俗事情，宗教的超性信仰不在法治的範圍，故國家應定有「人民有信仰宗教的自由」。國民性的「人」不是單個事物體，而是一個有「人格」性的人，乃獨立與被尊敬的主體，國家的主人翁，國家權利對國民言不是限制壓榨人，而是幫助保護人，使人達到完善的美好生活，故國家有義務爲全國人民謀幸福。

(一)國民的權利與義務：國民是國家的子民，對國家有守法與服從的義務，其具體的樣式有尊敬、效忠、服從三種。

①尊敬 (*Reverentia*)：普通言，尊敬是對別人的尊重與敬禮，國民以國家爲對象，對國家亦有尊敬之情。

尊敬分內在與外在的兩種：內在的尊敬是人內在感情的敬重；外在的尊敬是人外在行爲的表示；國民尊敬自己的國家該有內在與外在的兩種心情；內在的，國民尊敬自己的國家，內心該視國家如父母恩人的保護者，與自己生活最相親密關連的主體；外在的，國民以外在的敬禮儀式尊敬自己的國旗與元首，並對法治與法規的執行者表示尊敬與服從。

②效忠 (*Fidelitas*)：效忠與尊敬有連屬性的關係，國民對自己的國家與元首尊敬，相

連著便會對國家與元首忠誠；効忠自己的國家，遵守國家的法令；平時，獻錢納稅，戰時，爲國捐軀犧牲。

③服從 (*Obedientia*)：與尊敬、効忠相貫連者便是服從，尊敬與効忠是人內心的感情，而服從便是感情的外在行爲，將尊敬與効忠具體化行動。

國民服從國家是服從國家的法治，法治的種類分積極的與消極的兩種；積極的法治是遵從國法的命令，做國家要國民應做的事情；消極的法治是遵從國家的禁令，不做國法所禁止的事情；因國家的法令皆是爲人民的幸福，全國的利益，國民應該尊重服從之。

國民對國家有義務，也有相對的權利要求國家的保護，國家成立的目的是爲國民謀幸福，因此，國民也有權利要求應獲得的一切福利，如自由、平等、生存、居住、工作、受教育等，再如選舉、罷免、創制、複決、參政等權利。

註：與服從法治有關連的問題——法治的妄用，或不合法的政權，人民是否有義務遵守之？或者，對於國家的暴政，人民是否可以抗拒？

回答此問題，有下列的情形——

暴政乃法治的妄用，暴政的來源或是一人或是一夥；一人的暴政如歷史中的暴君，一夥人的

暴政如暴虐的黨派等，暴政的由來是一人或多人或黨派的私利，而不為全體國民謀福利，或壓榨人民的血汗勞力與金錢財產以自肥。

暴政分完全性與部份性的兩種，其區別點在於人民受害的多寡而決定；完全性暴政乃全國人民皆受害，或被暴力壓榨，損失生命財富，或所有的權利幸福皆被剝削。部份性暴政乃部份性人民受害，損失財產生命，被剝削了權利幸福。

國民對國家的暴政有下列幾種抗拒的情形：

對完全性暴政，全體國民抵抗取消之，因為暴政的措施相反了立國的目的；國家的組成是為人民謀幸福，而不是要人民做馬牛，做為國王或少數人謀私利的工具；對部份性暴政，人民可以消極的不服從，若暴政的措施相反天理或人性，亦該抗拒消除之。

抗拒暴政的方法，士林哲學家主張有積極的與消極的兩種：積極的抗拒暴政，普通言，先在法規的許可下，以談判、文書、口語、或請願等方式講明暴政的措施與人民遭受到的害處。消極的抗拒暴政是不服從、不合作，不實行暴政的命令與措施。普通言，無理措施，或不合天理人倫的暴政，人民有權反抗之，在人民無法忍受時，可以武力抵抗之，因為暴政不是為人民謀利益，而是傷害人民的財產生命，人民為了自衛，有用武力抵抗的權利，這也是哲學銘言——「以暴止暴」，以小的損失免除大的傷亡，也如個人為了保護自己的生命可以殺傷無理侵害者一樣。但暴

政推翻後，或暴君認錯後，國人應將施暴者交給國家以國法審判之，國人沒有直接殺傷他們的權利。

第三節 國際社會

在現在世界中，國家不僅只有一個，而有許多國家存在著，因此，國家與國家之間形成了國際的關係，也因此關連到國際間的權利與義務。

此節分三部份討論，第一部份討論國際間的權利與義務，第二部份討論戰爭，第三部份討論國際聯盟。

壹、國際的權利與義務

國際的權利與義務形成了國際法的產生。易言之，國際法是國際權利與義務的綜合。

(一) 國際法

國際法分自然的與人爲的兩種：自然的國際法乃該法規來自人的自然本性，人爲國際法乃該法規來自人的規定。

國際法亦分平時的與戰時的兩種：平時的國際法乃在和平時期存在於國際間的法規；戰時的

國際法乃該法規在戰爭時期存在於國際間的法規。

由此，產生以下問題，國際間除了人爲法規外，是否有自然法存在著，或者，國際間是否有權利與義務存在著？

哲學家對此有不同的意見：

有些哲學家認爲國際間只有人爲法，而無自然法存在，也因此，國際間只有人爲的權利而無自然的權利存在（Hobbes, Rousseau, Hegel）。

士林哲學家認爲：國際間除了有人爲法外，還有自然法存在，因此，國際間除有人爲權利外，還有自然性權利存在著，其理由如下：

①自然法的定義乃來自人的天性，如「誰的屬於誰」，此乃最普遍的定理，存在於每人心靈上。因此，人人有「義務」遵守之。

國家如人一樣，有其固有的權利，如國家合一，土地完整，商業往來，國民平安等，故國際間該有自然法存在著。

自然法來自人的本性，人間應先有自然法的基礎，才有人爲法的建立，換言之，人爲法建築在自然法上。

(二) 國際權利

國際權利乃國際間的法規秩序，其存有關係着國際間的義務關係；換言之，不同的國家藉着國際間的權利與義務，維持着國際間的和平，安定與合作。

國際權利分自然的與人爲的兩種：自然的國際權利乃國家的權利由自然律所形成，如國際間應互相尊重其國格的完整。——人爲的國際權利乃國家的權利來自國際自由的訂立，如商業協定、航運互通等，立約國應遵守其協定。

由此，產生下列問題：

國際間是否有權利存在？其性質是自然權利或是人爲權利？

哲學家對以上兩問題有不同的意見：

國際間有自然權利存在：

①國家主義者：主張自己的國家是單個獨立的，維護自己的國家是最高的權利，沒有任何其他國家的法規可以阻擋妨碍之。

②分離主義者：主張自己的國家是獨立自主的，國民應該保護自己的國土，對別的国家沒有任何必然性的義務存在。

③有些哲學家主張：國際間應彼此合作與互相幫助，此義務是來自人爲的規定，國際間無必然性權利與義務存有。

④士林哲學家主張：國際間有自然性權利存在，國際彼此間更有互助的義務；國際的權利與義務不僅是來自人的自由契約協定，而是先來自人本性的自然律。因為，自然律是人為法的基礎，自然權利也是人為權利的根源。

再者，一總的人，就本性言，有共同的個性，組成了家庭，組成了國家，也組成了普遍性的國際社會；人的普遍共同性不可能來自自己或他人，乃來自最高的上主；因此，在共同性的社會中應有神賦予的自然權利與義務，以維護國際間的和平與幸福。

國際的自然權利是人為權利的基礎：

國際間的人為權利，或由習慣形成，或由自由同意訂立；其目的是連繫國際間的關係，其性質是由自然權利衍生。換言之，若人為的權利與自然性權利相對時，則不能成立；因為自然權利來自人性或天性，若人為權利與人性或天性的自然權利相衝突，則不當成立，故國際間自然權利被稱為人為權利的基礎。

(三)國際的權利與義務

國際是由國家形成的，而每一個國家有權利自己組成一個社會性的完整個體，相連着，也有權利要求別的國家尊重自己的權利與國體的完整。因為國際間第一原則是平等與受尊重。

國家間的權利分完整的與不完整的兩種：

①國家的完整權利：國家有自己生存的權利與獨立的權利；因此，他國不能侵佔自己的主權與土地，也不能傷害國民的財產與生命，因為自己是獨立自主的國家，他國有義務尊重之。

再者，國家有自由行政的權利；可以自主的行使自己的政權，他國不能干擾，如國家的教育文化權、土地保有權，商業來往與協約訂立權等（他國不能侵犯之）。

②國家的不完整權利，乃權利不是來自人的本性，而是來自人的「同意」、「愛德」或「恩惠」，如國家因地震受災難後，有權利向他國要求幫助；但此權利非來自國際間的公義，而是來自恩惠與救助；他國的救助只是「愛德」的義務，而沒有必然性應該做的義務。

③實際上，權利與義務是分不開的，一國有權利，他國便有義務尊重其權利存在。或者，兩國相交，彼此間有協約存在，雙方皆有義務遵守協約的規定。

國際間的權利與義務與人的權利與義務相似，人是獨立體，便有權利要求獨立與生活，他人應尊重其權利；國際亦然，一國是獨立體，他國應有尊重其權利的義務。

國際間權利與義務相尊重，是維護世界和平的站腳石。

四、國際戰爭

由歷史得知，每一世紀皆有民族與民族對抗爭端，其結果引起武力的衝突，而形成了戰爭。

國家與國家的國際關係，如人生活在社會中一樣，常有不合理的事情發生；當不合理的事情傷害到他國的公義，或以談判的方式不能解決時，便會形成戰爭的發生。

國際戰爭不是國內少數民族或地域之戰，而是整個國家的主體在元首命令之下，與另一個國家主體的武力戰爭。

國際戰鬥的主體是國家，戰鬥的方法是武器博鬪（Arma），戰鬥的目的是申張公義與尋求和平。

國際戰爭分長期的與短期的，侵略的與防衛的數種：

長期的國際戰爭乃全國動員，以所有的人力武力與他國進行長久戰，如第二次大戰時的中日之戰；——短期的國際戰爭乃時間較短的衝突戰爭，一戰結束後便恢復和平，如兩個國家邊疆的衝突戰。

侵略性的國際戰爭乃國家以武力及強權侵入他國的土地或搶奪他國的財產。如第二次世界大戰時日本侵略中國的戰爭。——防衛性的國際戰爭乃他國侵略自己的國土，本國動員全國人民防衛自己的國土與生命財產，如中日之戰時中國的防衛戰爭。

侵略戰爭與防護戰爭的不同點，以作戰的「區域」為原則，無理而以武力侵略別人的國土者為侵略戰，自己防衛自己的國土抵抗敵人的侵佔者為防衛戰。

由此，產生下個問題：戰爭是許可的嗎？

戰爭，就本質言，不是好事情，因為戰爭的方法是殺人放火，毀壞消滅；戰爭也不是光榮的事情，因為戰爭的行爲是殺戮的暴行；但戰爭的目的是保護公義與伸張真理，戰爭的結果是安定和平，因此，在某些條件下戰爭是准許的，其情形如下：

①侵略性的戰爭，無論何種理由皆是不許的，因爲是以自己的武力侵佔他國的土地財富，相反公義。

②保護性的戰爭，是准許的，而且是應該的，因爲自己的國土受到不公義的侵略，國民有義務保護自己的國家、土地、人民、財產等。

③戰爭是最後唯一的解決辦法，換言之，戰爭發生以前，應該用談判、商議等一切和平的方法，解決兩國間爭執的問題；當一切和平的方法無法解決「不公義」的爭執時，只有訴諸最後武力一途，用戰爭解決之。

④戰爭使國家受到重大的傷害，就理言，是該禁止的；因此，戰爭的發生該有最大的充足理由，因爲戰爭使人民的生命財產遭受到重大的損失與喪亡。

⑤戰爭的目的不存在時，戰爭便該息止了。

⑥戰爭的結束，應該是真理與公義的伸張，戰勝者可以要求合理的賠償與解決。無理侵略性

戰爭，必不爲國際間所讚同，雖一時以武力獲勝，其終究必歸失敗之途。

總之，合理的戰爭亦名正義之戰，應有下列條件：

(一)戰爭應爲維護正義，保障生命財產，或爲了處罰無理的侵害等合理的理由(*Justa causa, Defensio juris*)。

(二)戰爭的方式應用合理的樣式(*Debitus modus*)，其情形：

①無任何其他方法解決爭執，戰爭是不得已的最後方式。

②戰爭的災禍傷害不要超過戰爭的目的。

③戰爭的武器不能用國際法所禁止的，換言之，戰爭不能用細菌戰、毒氣戰、原子或核子彈等不仁道的武器。

④戰爭結束後，勝利者不該有過度的或不公道的要求與索取。

在以上的條件下，戰爭雖然是悲痛的，但在不得已的情形下，仍是可准許的；尤其是防衛性的戰爭更當進行，因爲人有責任保護自己的國家民族，也有權利保護自己國家民族的財產生命。

現在各國的科學昌明，生物學與物理學的成果奇異，戰爭的武器也跟著日新月異的發展着，如原子彈與核子彈等威力慘酷無比，因而國際間應有國際公法，限制不人道或過於殘忍的武器使用。

〔叁〕、國際聯盟 (*Faederatio Statuum*)

人的本性是社會性動物，人也願意過社會性的生活，因之有家庭、國家與國際的形成。當今世界，科學發達，縮短了國際間的時空距離；人民交通發達，商業往來便利，國家與國家之間應協調合作，互相輔助；因單獨的國家，或因資源短缺，或因技術落伍，皆無法充分發展足夠的力量，謀取本國的公益與人民的幸福；國際間能互相輔助，協調合作，必能發展一切的潛力，謀取全人類更大的福利，因之，有組織國際聯盟的必要。

再者，國際聯盟，或民族合作，也是消滅戰爭的最好方法，因為戰爭的發生，多起源於兩國間的利益爭執；國際合作，互相輔助，可以先解決國際間不合理的衝突；再以積極的協助，發揮出各國的優點，必造福人民，堅定世界和平。

〔一〕哲學家的意見

過激的國家主義 (*Exaggeratus Nationalismus*)，如極端的民族主義一樣，主張自我國家民族高於一切，完全以自己的國家民族為原則，而不顧及其他的國家民族；或認為自己的民族高於一切，其他民族皆該為自己的民族服務。

士林哲學家不贊成這種自私自大的個人主義，或民族性的優越感，而忽略了人的本性與民族間的平等法則。因爲人的本性與天資皆來自天賦，沒有什麼大小優劣的分別，任何國家民族中皆有聰明智慧者，也皆有愚笨低能者；人類就整個民族言，絕沒有優秀與低能的分別，因後天的教育可使普通人民變成智慧者；國際間的文化交流與經濟合作，能幫助人類智慧的發揮，與人生的幸福美滿。而過度的國家主義與極端的民族主義，必將自己的國家民族限於一小區域，或者導致國際間戰爭的爆發，歷史上常會看到這種實例。

〔一〕國際間合作的方式

現世國際間已有各種合作性的組織，如國際間的工業技術合作，經濟合作，文化交流，運動競賽等，皆是國際間合作的方式與發展。

國際合作分非政治性與政治性的兩種：

(一)非政治性的國際合作：

①合作的宗旨：全世人民來自一個天父，民族間應有兄弟的感情存在着（*Fraternitas*），因爲大眾有一樣的人性與理性，彼此間應該協手合作，以非政治與非軍事的結合，共謀人類的幸福與利益，其方式有各種協會成立。

②協會組織：國際間協會的組成，以各國家為會員單位，協會的目的是交流性的互相滙通，協會的性質有倫理的，也有互助的，如國際婦女協進會、紅十字會、醫藥協會、工人互助會，天主教福利會等組織。

③文化交流：世界各國皆有其發展的歷史成果，各國將自己的優點呈現出來，做為他國學習的樣本與資料，如科學、技術、哲學、宗教等，一民族的優異成果，足可為他民族借鏡；彼此溝通的結果，更能謀取廣大人民的福利。

④經濟合作：現世各國雖因交通的發達，國際間往來順利，但實際的情形，有的國家開發較早，有的國家正在開發中，還有的國家是未開發的國土；國際間應經濟合作，以經濟的幫助，技術的輔佐，開發出土地的資源，供全世界人類使用，則人民的生活必更幸福。

(二)政治性的國際合作

政治性的合作，除了以上的各種協會外，多是以全國為主體的政治或軍事聯盟。

聯盟的形成是以國家的安全與自衛為目的，如公約國、協約國、同盟國、軸心國等不同的組織。

聯盟的主體是以獨立的國家為單位，聯盟的會員是兩個或數個在一起，在同一目的與約定的條件下結成盟邦，以政治或軍事的同步調，保護各盟國國土的安全與人民的福利；抵抗外來敵

人的侵略，防阻國際間發生不平事件。

〔三〕國際聯盟組織

國際聯盟的組織，已有很久的歷史，第一次世界大戰後，在瑞士的日內瓦有「國聯」的組織，第二次世界大戰後，在美國的紐約有「聯合國」的成立，其目的不是數國合成一國，或各民族形成一個政府，而是各會員國以平等相助的原則，謀取全人類的共同福利，並幫助解決國家與國家之間的誤會、衝突、或各種有關的問題。

再者，國際間於荷蘭的海牙(Aia)設有國際法庭(Tribunal internationale)，其目的也是為解決國際間的衝突事件，當兩國皆認為自己有理時，可以在國際法庭相見，以控告與訴訟的方式解決爭執的事端，訴訟的結果應該服從國際法庭的判決。

〔四〕聯合國

聯合國，西文簡稱爲「U.N.O.」，來自英文字「United Nations Organization」，一九四一年，由羅斯福與邱吉爾倡議，一九四五年中，美、英、蘇發起，在舊金山成立，有五十餘國參加，通過憲章，以紐約做爲永久會址。其目的是維持世界和平，促進國際合作。

聯合國成立的理由：①全人類皆是神的子女，彼此間應相親相愛。②各國家民族間彼此互相平等，有相同的權利與互相尊重的義務，連最小的國家在聯合國中也有應有的投票權。③國際間應消滅戰爭，或限制武器競賽，禁止原子、核子等氫氣彈的使用；因武器的爲首用途是爲防禦自衛，維護和平，而不是爲攻擊別人的殘酷殺戮。④聯合國組織軍隊是爲了解決國際衝突，維護國際和平，其任務是執行聯合國的決定，或給不服從聯合國決定者適當的制裁與處罰。

聯合國成立已卅五年，會員國一百五十餘個，內分安全理事會、經濟社會理事會、託管理事會、國際法庭等組織。現今的聯合國不幸只具虛名，實際上已被幾個國家所操縱，失掉了聯合國成立的宗旨與意義，我國於一九七一年九月廿六日退出聯合國；國際正義不存，國際聯盟或聯合國徒具虛名而已。

參考資料

- 1 Aristoteles: *Ethica ad Nicomachum*.
- 2 Thomas Aquinas: *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*.
- 3 Joannes Di Napoli: *Manuale Philosophiae - Ethica*. Marietti, 1963.
- 4 P. Thoma Hyttenbroeck, OFM: *Ethica Specialis*, Macau. 1950.
- 5 羅光: *實踐哲學——倫理學*, 台北學生書局, 五九年九月。

下編·理性神學的基本概念

前言

理性神學的研究，該從兩方面着手：第一，由感覺的具體經驗，經理智的推理研究，求出宇宙具體事物後的原因（*Causa*）。第二，由具體性有限的實有（*Ens Finitum*）求出一個超具體性的實有（*Ens Infinitum*）。

在「原因」事體上，由事物有限的原因，能推出一個最後的或最高的原因（*Suprema Causa*）。在「實有」系統上，由有限的物質實有，可求出一個絕對的或純粹的實有（*Ens Absolutum*）。「最後或最高原因」的哲學思想，是來自希臘哲學家——亞里斯多德，他主張「在變動的宇宙事物中有一個不變動的實有」，此「實有」是宇宙萬物的最後根源或最高原因。

「絕對或純粹實有」的哲學思想，來自柏拉圖與柏拉圖學派，他們主張：宇宙萬物皆來自最高「善」的觀念（*Summum Bonum*），此最高的至善是真善美的綜合，一個絕對存在的實有。理性神學便依據這兩個哲學系統，研究宇宙萬物的「最後或最高原因」與「絕對或純粹的實有」。

「原因」與「實有」都是形上學研究的主题。因此，理性神學與形上學有嚴密的內在關係，

也有人稱理性神學是形上學的一部份。

(一) 小 史

希臘哲學家就理性討論神者，開始於載諾法 (Xenophanes 570—475 B.C.)，他否認荷馬的多神論，而主張「宇宙間只有一位唯一的神 (DEO) 是不變動的唯一無限的實體，祂只運用思想便可以治理一切。」

相繼著，亞納哥拉斯 (Anaxagoras 500—428 B.C.) 主張「宇宙萬物間必有一個最高的智慧者 (Mens)，他有理性、有計劃、有目的的治理萬物，使宇宙這麼整齊、調和、美麗。」以上兩位皆認為宇宙間有一個「無限存有」(Aliquid Immanens)，此「存有」在一切事物上。但他們心目中的「惟一無限存有」與宇宙萬物是同性質的，因此被人看成泛神論的思想。

柏拉圖與亞里斯多德較清楚的討論天主。柏拉圖 (Plato, 427—437 B.C.) 主張：「可感覺的物質世界 (Mundum Sensibile) 上有一個觀念性的理性世界」(Mundum Intelligibile)，在觀念界中有一個最大的「善」(Summum Bonum)，此「至善」是理性觀念中的最高觀念。但柏拉圖沒有清楚的講明此「至善」便是完善實有的天主。亞里斯多德

(Aristoteles 384—322 B.C.)，則認爲「在動」與「事物的變動上」，有一個非被動的自動者 (Motor Immobilis)，此「自動者」推動了一切宇宙萬物。但亞里斯多德認爲宇宙萬物是永遠的，而非被創造的；此「自動者」不是創造宇宙萬物，祇不認識宇宙萬物，也不照掌宇宙萬物。

斯多亞學派及新柏拉圖學派 (Stoici 3, 4 sc1 B.C. et Neoplatonici 3 sc1 B.C.) 以天主爲「泰一」，並主張「宇宙萬物是由此『泰一』流溢出來」，如同河流由水泉流出一樣。因此，他們陷入泛神論的主張。

教父聖師們以天主爲「自有的實有」，教父時代 (Patres, 2 sc1—7 sc1 A.D.) 的學者是哲學家兼神學家，以希臘的哲學思想講解古經與新經中的神學信仰。如古經出谷記第三章第十四節所言：天主回答梅瑟的話語：「我是自有者」 (Ego Sum Qui Sum)，教父們便主張這「自有者」便是「自有的實有」天主 (Eus Qui est)，此「自有實有」是宇宙萬物的創造者，祇認識宇宙萬物，並照顧掌管宇宙萬物。如聖奧斯定 (St. Augustinus 354—430 A.D.) 便以神學信仰上的天主爲一切哲學所尋求的最後對象。並主張「天主是宇宙萬物的根源，人除非獲得天主，心靈在世界上才能平安。」 (懺悔錄)

中世紀哲學家 (6 sc1—15 sc1 A.D.) 主張，「一切宇宙萬物皆由天主來，依恃天主

而生活，最後回歸到天主去，如著名的學者聖文都拉（St. Bonaventura 1221—1274 A.D.）以直觀及神秘方法論天主。最著名的學者聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas 1224—1274 A.D.）以他出名的五路論證（*Quinque Viae*）證明天主存在，並以理性方法講解天主的本性與屬性。（五路論證：(1)變動律，(2)因果律，(3)偶然與必然性，(4)美善之等級，(5)秩序與目的。）

近代哲學家自十六世紀到十八世紀，以不同的方式講論天主，並承認天主是超越世界而存在的。如笛卡爾、洛克、培根、馬萊布朗、萊布尼滋、柏爾克來等（*Cartesius, Lock, Bacon, Malebranche, Leibniz, Berkeley*）。笛卡爾從無限的觀念中找天主。培根與洛克由宇宙現象中找天主。萊布尼滋由真理的觀念中證明天主是一位神聖的智慧者。柏爾克來主張由人的知覺觀念中必有神的存在。馬萊布朗主張人可以直接認識天主的觀念，甚至連人確知外界事物的存在，也需要天主的啓示。休謨的哲學以「存在的只有印象」，故否認自立體的存在，對神性的實有體更不承認，因為對神學道理的緘默，被人稱為無神論者。斯賓諾沙則主張天主是世界的最高自立體，因而被人列入泛神論者。十八世紀也有人承認天主存在，但否認天主對世界的照顧。

康德（*Kant 1724—1804 A.D.*）否認由人的理性能證明天主的存在，他認為我們的知識是全靠經驗獲得的，所以由實踐理性便可以認識天主的存在。

康德以後的絕對觀念論（*Idealismus*）主張「絕對實有是由宇宙事物組成的」，換言之，

他們主張絕對實有是存在宇宙事物中，如泛神論的思想。

唯物主義者 (Materialismus) 主張除了物質外沒有任何精神物體，所以否認有純精神的神祇存在。而實證論者 (Positivismus) 則主張除了實證經驗的知識外，別無知識，所以也不承認神的存在。

當代哲學家，有人承認天主存在，但否認人的理性有證明天主存在的能力。傳統主義者 (Traditionalistae) 認為「知道天主的存在是藉著最早傳統式的啓示」。感覺派 (Sensimentalistae)，實驗派 (Pragmatistae)，意志派 (Voluntalistae) 等則認為天主是感覺的，實驗的、及善行爲的最高目標。

當代的形上學家 (Gioberti et Rosmini) 主張「人的理智有能力找到天主存在，也能找出天主的某些特性」。現代的哲學家，有人否認天主是一個絕對超越的實有，有人只承認天主是一個普通存在體。存在主義者由存在觀點出發，對天主存在的觀點不一致，馬塞爾 (Marcel) 承認天主存在，沙特 (Sartre) 則否認天主存在。

當代神靈論者 (Spiritualistae) 基多教徒 (Christiani)，天主教徒 (Catholici) 皆承認有天主，但所用的證明方法不同。有些人放棄傳統的士林哲學證明法，認為此方法太理性化，有的人改從「自我」(Ego) 或心理學方面着手，但大多數的人仍贊成士林哲學的方法，認

爲該方法證明天主存在最嚴肅而深刻。

(二) 理性神學、自然神學、形上學

理性神學 (Theologia Rationalis)，亦名自然神學 (Theologia Naturalis)，其意義，藉着人的理性來討論天主的學問，非藉超理性的啓示方式。

「神學」(Theodicea) 一字，來自十七世紀的哲學家萊布尼茲 (Leibniz 1640—1725 A.D.)，爲辯護天主存在，提倡了此種學問。該時有一位哲學家包來 (Pierre Bayle) 主張沒有天主存在，因爲世界上有許多「惡事」(Mals)。萊布尼茲反對包來，寫了「論天主美善」的神學 (Essais de theodicée sur la bonté de Dieu)，以證明天主確實存在。萊布尼茲倡導神學的目的是爲辯護，要人以本性的理智認識天主是實有存在；並認識天主的屬性 (Attributa Dei)，天主的工程，天主與世界的關係。後世人便接納此學問，稱爲理性神學。

研究理性神學的方法，是由經驗的宇宙事物開始，推演出超經驗的實有。此方法乃形上學的方法，也因此理性神學被稱爲「論天主的形上學」，或稱理性神學是形上學的一部份了。

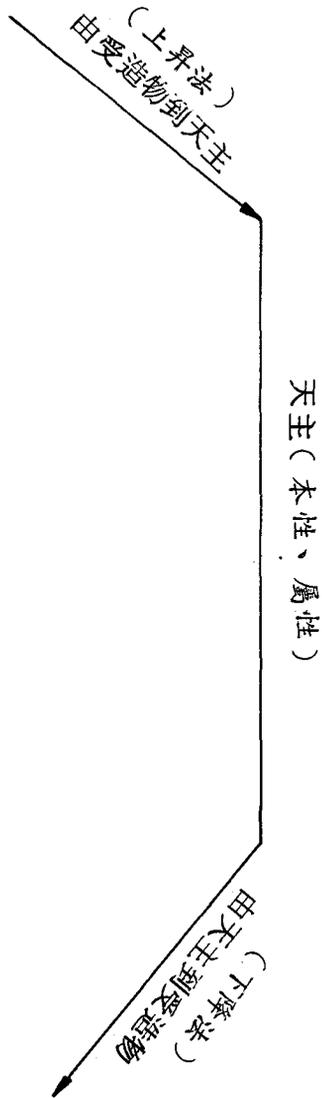
(三) 理性神學所研究的對象與方法

理性神學所研究的物質對象 (*Objectum Materiale*) 與啓示神學 (*Theologia Revelata*) 所研究的物質對象是同一個質料對象——天主。理性神學所研究的形式對象 (*Objectum Formale*) 與啓示神學所研究的形式對象不同；理性神學的形式對象是以天主爲宇宙萬物的第一原因 (*Prima Causa*)，與諸事萬物的最後目的 (*Finis Ultimus*)。啓示神學的形式對象是以天主爲萬物之父及人靈的救贖，以天主爲父親，是由啓示觀點言，以天主爲救贖者，是由神聖的救世觀點言。

理性神學的質料對象，被研究的是天主，與哲學別的部門所研究的質料對象不同，如宇宙論研究的是物質，心理學所研究的是心靈。理性神學所研究的，其形式對象是第一原因與最後目的的天主；與啓示神學所研究的形式對象不同，啓示神學是由超性的啓示，以天主爲宇宙萬物的創造父母。

理性神學所用的方法是分析、綜合法 (*Methodus Analytico-Syntheticus*)，由宇宙萬物→天主，並由天主→宇宙萬物。因爲具體性的宇宙萬物容易被人認識，由分析研究具體的宇宙萬物，認識出具體事物後的純粹絕對實有；並綜合出此「絕對實有」是宇宙萬物的創造主及

掌管者。其方式如下：



理性神學可分三大系統研究之：

- (一)天主是否存在？
- (二)天主的本性是什麼？
- (三)天主與宇宙萬物有什麼關係？

其撮要如下：

理性神學

論天主的存在

論證明天主存在的必要性
論由宇宙萬物證明天主存在的可能性
論由宇宙萬物證明天主存在

論天主的本性

論天主的形而上本質
論天主的物理性本質
論天主的生命
論天主的理智
論天主的意志
論天主的能力

論天主與宇宙萬物的關係

論天主創造宇宙萬物
論天主保存宇宙萬物
論天主輔助宇宙萬物
論天主的眷顧

結論：天主是人的終向。

今就第一問題討論如下：

下編 理性神學的基本概念：前言

第一篇 論天主的存在

就人的認識言，有兩種方法證明天主存在。

一、由人在現世生活內具體經驗的事物中，便可體驗有天主存在，不需要別的證明。

二、在現世生活中，藉著宇宙萬物的研究，以上昇法推究證明出有天主存在。

第一方法稱爲直觀性的直接肯定法 (*Methodus immediata, seu Intuitionistica*)，能得到直接的確定 (*Certitudo immediata*)。

第二方法稱爲辯證性的間接推理法 (*Methodus dialectica, seu Discursiva*)，能得到間接的確定 (*Certitudo Mediatata*)。

直觀論的直接肯定法不需要藉宇宙萬物來證明天主的存在。而直觀論與無神論不同，無神論主張「無任何方式可以從宇宙萬物證明天主存在」，故天主不存在。直觀論者雖主張不是由宇宙萬物證明天主存在，但主張「天主存在」，其理由是由具體經驗的宇宙萬物中可直接感覺到天主，不需要任何別的證明。

由此產生出下列三個問題：

- (一) 天主的存在是否該從宇宙萬物來證明？
 - (二) 天主的存在是否可從宇宙萬物來證明？
 - (三) 天主的存在該以何種方式來證明？
- 我們以下列三個專題討論以上三個問題：
- (一) 論「證明天主存在的必要性」。
 - (二) 論「證明天主存在的可能性」。
 - (三) 論「證明天主的存在」。

第一章 論證明天主存在的必要性

哲學家們對「天主存在」有各種不同的意見，今以直觀論為例，講述如下：

直觀論者（*Intuitionismus*）以「直覺方式」的立場否認「由宇宙萬物到天主」的上昇方法能證明天主存在。換言之，直觀論主張「人不需要理性的推究，以直接感覺便可以知道天主存在」。

直觀論分：

（一）形上學家的直觀主義（*Intuitionismus Ontologisticus*）：他們以為人的理智之固有對象是天主，因為人的理性是追究一切事物之最後原理，只有找到此最後原因，人才能滿足於理智的追求，此最後原因便是天主，人只有找到天主，理智才能安靜息止，不再追求。故天主存在，就純理論講，是應該被直覺到的。馬萊布朗（*Malebranche + 1715*）便是如此主張，他更強調能直覺出天主的本質要素（*Essentia Dei*）。吉奧田底（*Groberti + 1852*）則主張「人可以直覺出天主的屬性」（*Attributa Dei*）。

（二）感覺派的直觀主義（*Intuitionismus Sentimentalisticus*）：他們主張「人為

首的知覺是感覺在理智之前」，故認識天主的存在，不需要理智的推究，感官由感覺現實便可知有天主存在，蓋人的感覺、意識、心靈、行動都感覺出有天主。雅各比（Jacobi）、舒來馬（Schleiermacher）都如此主張。

(三) 理性派的直觀主義（Intuitionismus Rationalistic）：此派亦名先天直觀論（Intuitionismus Aprioristic），他們認為「在人的理性認識內有天主的觀念」，既有天主的觀念，必有天主存在；否則，便不能有天主的觀念了。

這種理性直觀法，完全不需要理性藉「後天」的事物觀察，便可「先天」性在人理性認識內直接感覺到。其理由是人性的天性便注入了「有神觀念」。也有人稱先天直觀論也是同時性直觀主義者（Simultaneo-Intuitionismus），因為他們的主張是「人理性內有天主的觀念，便肯定有天主存在」，是同時性的。

直觀論，開始於希臘哲學家——柏拉圖（Platon 427—347 B. C.），他主張「在人的靈魂進入肉體以前，在理性直觀內有永遠基本的觀念，觀念世界中的至善觀念，便是指的天主；靈魂與肉體結合後，由感覺作用，又使遺忘的先天觀念，重新復興出來。新柏拉圖派更強調「人的理性在人與事物上可以立刻直覺出有天主」。聖奧斯定（St. Augustinus 354—430 A. D.）也隨從這種主張，認為就本體論觀點，人可以直接直覺到天主存在。其理由，人的最高原理及真

理觀念，都是在天主內認識的，天主是光明，如太陽、光照人的明悟認識，人可以認識變動中的宇宙萬物，也可以認識不變的、永久的真理觀念；此種超性觀念不能由人的本性而來，該來自天主；藉天主的光照（*Illuminatio*），人才可以認識超性的真理，即天主存在。

聖安瑟倫（*St. Anselmus 1033—1109 A.D.*），主張：天主的觀念是一個最高實有，人不能想像出有比此「最高實有」更高的實有觀念了；此種「最高實有觀念」不單是觀念在理性內，也該是外在的真實存在，才可被稱為「最高的實有」；此最高實有是天主，「天主」在人的理性內，也是外在的真實存在，故有天主。

中古方濟各會的聖文都拉（*St. Bonaventura 1221—1274 A.D.*）與斯高都斯（*Scotus 1266—1308*）接納這種學說。

笛卡爾（*Cartesius 1596—1650 A.D.*）主張「人有清晰而完善的無限觀念，天主存在的觀念是清晰完善的，故天主存在」。

笛卡爾的論證是依據哲學的理性定律（*Principio Rationalistico*），他認為，人應該相信自己清晰而完整的觀念，因為凡在理性內實有存在的清晰觀念，按形上學原理，是由理性外的存在實物所產生。

萊布尼茲認為「有天主的觀念是可能的」，因為就天主是「必要實有」（*Ens Necessarium*）

說是可能的，既然有「必要實有」存在的觀念，故天主存在。否則人無法有此觀念。

萊布尼滋由觀念的存在引出天主存在，是藉著認識論的同一定律(Principium Identitatis)，萊氏把「觀念與實在」(Identita inter ordinem idealem et ordinem realem)合一爲一。換言之，萊布尼滋由觀念層次跳到實在層次，因而主張天主存在。

總之，以上各派哲學家的學理，皆是或多或少的屬於觀念性的直觀系統。而「天主存在的問題」關係整個人生，我們應該亦必須研究之。

我們的意見：

我們的哲學思想，不同意直觀主義的說法，我們認爲「天主存在」：

- (一)不是理性直觀論的本有對象。
 - (二)不是感覺直觀論的本有對象。
 - (三)也不是藉著「本體論證」可以證明的。
- 分述如下：

第一節 天主存在不是人的理性直觀的對象

(一)天主存在不是人的理性直觀的對象，因爲理性直觀的對象該是人性理智的本有對象，而人

性理智的直觀對象是知覺上所可認識的；但天主在人的知覺上不可認識，所以天主存在不是理性直觀的對象。

(理智的本有對象是藉著觀念推論，而非直觀：見理性心理學，理智篇)

(一)再者，若天主存在是人現世的理性直觀的對象，則教會的啓示與奇蹟 (Revelatio et *Mysterium*) 皆是不可能的，也是不必要的了；所以本體論者便可否認超性的啓示與超性事理了。

(二)「天主存在」，就邏輯學的語句解釋，是肯定句。「天主」(*Subiectum*) 是主詞，「是」是動詞 (*Verbum*)，「存在」是述詞 (*Predicatum*)。肯定句的述詞就內涵說，該完全屬於主詞。故「存在」的內涵該完全適合於主詞「天主」的內涵。就此理論言，天主的本質與存在是一樣的。但就我們的認識講 (*Quoad nos*)，人無法在現世能直覺出天主本質與存在同一樣。

所以，天主存在不是理性直觀論的本有對象。

第二節 天主存在不是人的感覺直觀的對象

天主存在不是人的感覺直觀的對象，因為感覺直觀是與人的生命有關，生命生活中的「感覺」、

「行爲」、「善意」等，都是幫助人以理性的方式尋求天主的，它們是尋求天主的機緣與動機，而不是尋求的直接目的。況感覺、行爲、善意等是屬於人的主觀性特性，此特性因人的心理與生理不同而殊異，而同一個人又因時間、氣候、環境、地方的不同而變遷。故「感覺、行爲、善意」不能做爲一個肯定的標準。更不能做爲尋求天主的方式。因爲證明天主存在的方法該是始終一貫、恒久不變，更不能被外界環境事物所左右的。故人的感覺直觀不能尋求出天主存在，換言之，天主存在不是感覺直觀論的本有對象。

第三節 天主存在不可以藉「本體論證」證明

天主存在不能用「本體論證法」證明，因爲「本體論證」證明天主存在的方法是由觀念層次跳入實在系統 (*ab ordine ideali ad ordinem realem*)：若沒有先假定實物存在，則不能由觀念層次跳入實在層次，而證明「天主存在」不能用越級跳躍法。而且，由觀念系統跳躍到實物系統，在邏輯學言，是不可行的，因爲前提 (*Premisses*) 與結論 (*Conclusion*) 不相合，大前提 (*Major Premisse*) 與小前提 (*Minor Premisse*) 都是觀念系統，在觀念層次；而結論應該屬觀念系統，在觀念層次。本體論證用的前提是觀念的，而結論「天主存在」却是實在的，不合邏輯學推理論證；因爲由「無限完善的實有」觀念做前提而結論出的是「天主

爲該無限完美的實有」，而不能推論出「無限完美實有」的天主實在存在。故本體論證不是證明天主存在的正統方法。換言之，天主存在不能藉「本體論證」法來證明。

以上三種論「天主存在」的方式不爲我們所接納。

此外，還有其他哲學家，如：不可知論、本體論、傳統主義、理性論、非理性論、懷疑論、無神論、感覺論等，對「天主存在」都有不同的意見，我們留在論證後講解之。

事實上，我們主張「人可以證明天主的存在」，但在證明天主存在以前，該有幾個必要的觀念：

(一)我們以天主爲最高的實有 (*Ens Supremum*)。

(二)在論證的過程中，我們所採用的前提 (*Premisses*) 或是「一件事實」，或是「感覺事物的性質」。

(三)論證的原理，我們是採用各種不同的因果律，並承認「任何推演論理不能延續到無窮」。對經驗的事實，我們視爲「實有」觀念，便可以適用於形上學論理了。

依以上三原則，我們便可以從「後天」(*A posteriori*) 推論出天主存在了。

第二章 論證明天主存在的可能性

在現世生活中，我們從可感覺的宇宙事物中，有「實有」、「美好」、「完善」、「第一原因」、「精神」等普遍概念，（*Conceptus Universalis, Entis, Boni, Perfectionis, Causae Primae, Spiritus*），而且，我們可以從這些觀念中推演出最高級的「實有、美好、完善、第一原因、精神」等觀念，這些最高級的觀念便是指的天主。

同時，我們有「無限」概念（*Infinitus*），「無限」的指意是否定有限性，雖是消極的概念，其實意仍是指的積極的實有。我們還有：

- (1) 「自有實有」（*Ens a se*）的概念，其本身有其自己存在的理由。
- (2) 「必要實有」（*Ens Necessarius*）的概念，其本身不能不是。
- (3) 「不變實有」（*Ens Immobilis*）與「永恆」（*Aeternus*）的概念，其本身沒有改變，也沒有開始與結束。

(4) 創造（*Creatio*）的概念，此概念指明有一創造主。

由以上各種概念，特別由現實的具體事物的觀念，以邏輯的類比法，可推知有最高級的觀念，

此最高觀念便是天主。

再者，我們還認識形上學的第一原理，如：矛盾律、因果律、目的律、同一律、排中律等。矛盾律（*Principium Contradictionis*）：同一事物，不能在同時同地又是又不是。或同一事物，在同時同地存在又不存在。

因果律（*Principium Causalitatis*）：指一件事物的相連屬之關係，即事物有因必有果，有果必有因。

目的律（*Principium Finalis*）：一件事物、就其本性講，皆有目的，而不是盲目存在的。

同一律（*Principium Identitatis*）：即甲等於甲，或述詞的內涵完全合於主詞的內涵。換言之，即存在等於存在。

排中律（*Principium Tertii exclusi*）：在兩個相對比中，只能取其一，別無選擇；換言之，在兩個互相矛盾的事物中，無中間性存在。

因此，以人的認識真理的能力，藉著以上的各種概念及形上學原理，我們可以論證出有天主存在。故證明天主存在是可能的。

第三章 論證明天主存在

由「後天」(A posteriori)證明天主存在。

證明天主存在，不能由「先天」(A priori)，也不能由同時(A simultaneo)，只能由「後天」(A posteriori)著手來論證。

第一節 不能由「先天性」證明天主存在

由先天性證明事物，是就純理論言，由原因到結果。

由後天性證明事物，是就具體的事實推論，由結果到原因。天主存在不能由「先天」證明，因為天主沒有其存在的原因；天主就其本身觀念說，是最高超的，最美好的，最完善的第一原因，其本身沒有高於祂的任何另外原因，故不能用「由原因到結果」的方法來證明天主存在。

第二節 不能由「同時性」證明天主存在

有的哲學家主張「證明天主存在，該用本體論證明法」，因為就形上學言，「存在與本質」

是相關連的，(*Existentia pertinet ad Essentiam*)，所以天主的本質就是天主的存在，人既然有「天主」的觀念，就本質要素與存在相關連，天主必然存在。

這種同時性證明法，我們不接納，因為就形而上理論講，存在固然與本質有關，但不能依此原理，便推求出天主一定實在存在。本質性理論是純觀念，但論證的方法不該當由純理論越級跳入實際存在界去。

所以，我們採取第三種方法，由後天性證明方法，由「結果到原因」，以現實可感覺的宇宙萬物，我們視之為現象結果，用形上學與認識論的定律與觀念，推演出宇宙萬物後的最高原因——天主。

第三節 由後天性證明天主存在的各種論證

(一)由宇宙萬物的偶有性論證(*Ex Contingentia Mundi*)

宇宙萬物就實有(*Ens*)言，分偶有性實有(*Ens Contigens*)與自有性實有(*Ens a se*)；偶有性實有亦名「他有實有」(*Ens ab alio*)，乃需要外在原因或依恃其他實有而存在者，偶有實有所依恃的其他實有若仍是偶有性實有，仍需要再依恃其他實有而存在；但此種

依恃性實有不能上溯至無窮，因為「追溯無窮」，就理論與事實皆不可能。故依理性言，該有一個「自有實有」，其本身不再依恃其他實有，而本身為其他實有之根源及出發點。

再者，任何事物的發展進行的次序，或是有限的，或是無限的；若發展進行的過程是有限的，回溯發展進行點，應該是一個「自有性」的起點；若進行發展的過程是無限的，則問題無法得到結論。而且，「偶有性實有」只是現世具體物，現世物本身沒有自身自有存在的理由，換言之，現世物之存在皆是由外因而來，需要依恃其他原因實有，依理類推，其最後應有一個不再需要其他原因的「自有實有」，此「自有實有」也一定不是現世物質性事物了。此「實有」是一個超越宇宙萬物的自有實有，沒有形態，不受時間與空間的限制，而是一個純精神（*Pure Spiritus*）的自有實有，此實有便是天主，故天主存在。

Ⅰ) 由宇宙的動力起源論證（*Ex Inceptione Mundi - Argumentum Entropologicum*）

據科學家的公意，宇宙不是永久的，也不是無始無終的，因為宇宙萬物皆是物質體，而物質體需要時間的生成與變動，其生成點該是「實有物」（*Ens*），才能使該物生成存有。而生成變動的程序中，就因果律言，該有變動的過去與未來，也有變動生成中的各種現象，如顏色、形狀等偶有性狀態，這些現象也要求變動生成的原因，此原因之追究，便又推求到第一原因，如上節

所言之「自有實有」了，此實有是天主，故天主存在。

再者，宇宙萬物之變動，需要「力量」，此力量一定不是由被動的事物所產生，而是由第一動者本身有強大力量而推動別的事物，此最初的力源便是天主，故天主存在。反之，若無力源發動者，宇宙是一片死寂狀，或宇宙根本不可能存在。

(三)由生物學的生命起源論證 (Ex Origine Vitae-Argumentum Biologicum)

宇宙中的有機物，必有生命的起點，此意見是任何人皆承認的。本問題之重心是「起點」之起源是自己自然進化的，或是由「外因」賦予的。若生命之最初起點來自外因，則此「外因」本身該是自有者。若生命的起點是有機物自動自發的，此有機物既為物質體，並且本體內有生命力，推源求根，仍需要有一個付給有機體生命力者。此理仍依因果律推求出一個有生命力的自有實有並付生命給其他有機體者，此自有實有便有天主，故天主存在。

(四)由考古學的人類起源論證 (Ex Origine Hominum-Argumentum Anthropologicum)

人的產生，有兩種不同的說法，或是人由天主創造的，或是進化論的主張人由低等動物進化而成的。「天主造人」是宗教家一貫的主張，暫存而不論。進化論的主張仍需要一個有機性的物

體。事實與理論皆承認：有機物不可能產自無機物，正如石頭絕不可能自動的產生雞蛋一樣。再退一步講，假定進化論能成立，有機物的生成層序是高等的來自低等的，換言之，理智動物的人來自無理智的普通動物，無理智動物來自微小動物的演進，微小動物來自植物，高等植物再來自低等植物，低等植物來自複細胞，複細胞來自單細胞的分裂，而最低等的細胞仍是一個有生命的有機體，有機體便是有形質的物體；再依因果律逐本推求，此最單純體仍是一個偶有性實有；而偶有「實有」仍需要一個「自有實有」做根源，由此結論，仍該承認有一個「自有實有」存在。

再者，由有機體生命的事實看，不同等級的有機體很難超級演進生成，有生命細胞的植物不可能演變成有感覺生命的動物，有感覺生命的無理性動物，也很難演變成有感覺生命又有理性的人類。正如事實上根本未發現「某處又有一批猿猴演變成人」，因為若從前有猿猴進化成人，在時間輾轉的巨輪下，進化過程中仍應該常有進化的現象發生，而事實上，未見過也未聽過世界某處發生過此進化現象。人屬於人的有理性等級，猿猴等屬於無理性動物等級。有理性人的等級是高於其他任何有機生命的動植物，而有感覺有理性動物的人，就生命存有言，仍是偶有性動物，而偶有性物體仍需要一個創造主而不被創造的「自有實有」，此自有實有便是天主，故天主存在。

(四) 由目的性之宇宙萬物的秩序論證 (Ex Ordine Mundi-Argumentum Teleologicum)

在宇宙萬物的各層次中，皆有「秩序」系統，此「秩序」是普遍的、衆多的、恒久的。這些有系統的秩序要求一位有理性的安置秩序者，此「理性的安置者」該是一位超越宇宙現實的「理性實有」，此理性實有便是天主，故天主存在。

就哲學家的意見，任何秩序，其實質含有內在的三種要素：①衆多性，②合一性，③合一性的理由。衆多性(Pluralitas)是構成秩序的基本物質元素，因為無物質元素，則不能有具體的秩序存在，如鐘錶的零件便是組成秩序的基本物質元素。合一性(Unitas)是由衆多的物質元素所構成的一個合一整體物，如具體的鐘錶。合一性的理由(Ratio Unitatis)是衆多物質元素構成合一整體所依據的理由，如鐘錶零件構成鐘錶所依據的「動力齒輪相牽動」原理。

(註一)

再者，「秩序」本身還牽連著外在的兩個事理，即秩序被形成的原因(Causa)，與秩序形成後的目的(Finis)(註二)，換言之，秩序關係著秩序的安置者(Ordinator)。

由此，我們便容易明白此學理的哲學論證，先由人的感覺觀察，宇宙是一個大和諧，天空中的天體星宿各有各的軌道行駛與彼此互相吸引牽連的秩序。世界上的諸事萬物，雖是各個獨立體，而本身也是大和諧秩序中的一份子，個體與個體之間又是彼此秩序性的相組合，如理性動物的人，無理性動物的走獸，有生命而無感覺的植物，雖皆為各個獨立體，但在宇宙和諧的大秩序中，每

個體皆是和諧秩序中的一份子，其彼此間，人——牲畜——植物，皆是秩序性的相關連。就普通事物的秩序組織，需要一個有理智有能力的組織者，如鐘錶的製造，需要一個製造鐘錶的聰明鐘錶匠；而整個宇宙萬物，其精密、美妙、高超、完善的秩序組合，更需要一位聰明與理智的秩序組合者，此最聰明理智的組合者，該是天主，故天主存在。

註一：秩序 (Ordo)：按著某種理由排成一個系統。分：

(1) 靜的秩序 (Ordo staticus)：由無機能的部份物組成一個靜的整體所依據的秩序。如房舍建築之秩序。

(2) 動的秩序 (Ordo dynamicus)：不同的部份體組成一個活動整體的秩序。如機械的各部份組成一個活動機械的秩序。

秩序又分：

(1) 單純秩序 (Ordo simplex)：組成整體秩序的理由只有一個，換言之，衆多部份按著一個理由或統一標準組成的。如圖書架上的書籍，按著統一種類排列，或士兵排隊按著身體高度的分寸標準而成的秩序。

(2) 複合秩序 (Ordo compositus)：衆多部份不是依據著一個理由或一個標準組成整體，其組成

的理由雖然不同，但彼此間是相關連相依附的，如一般動的機械所組成的秩序系統，或如汽車的各種零件組合汽車的秩序。

註二：目的 (Finis) 事物行動的目標。分：

(1) 事物本身行動的目的 (Finis operis)：事物組成的本有目的，如鐘錶組成的本有目的是「指示時間」。

(2) 操縱事物行動的目的 (Finis operandi)：事物組成的原因是為別的目的，如鐘錶匠人組成鐘錶是為出售賺錢。

與目的性質相關連的是原因 (Causa)，原因是產生效果的，細分之，有下列兩種：

(1) 本有原因 (Causa per se)：就組成某事物的基本原因而言者，如燈的本有目的是發亮光。

(2) 附屬原因 (Causa per accidens)：非就組成該事物的基本原因而言，換言之，事物所產生的效果非由該事物的本性而來，如製造燈的原因是為做裝飾品，而燈的本有原因是為發亮光，非為做裝飾品。

(六) 由運動論證 (Ex Motu)

此論證是聖多瑪斯的五路證明法之一，聖多瑪斯以「運動」論證為第一個論證原理，此學說

是根據亞里斯多德的物理哲學第八章第五節，與形上學第七章第六節所講的「動」原理。因為就就「動」(Motus)言，有兩種講解，一是就狹義言，指地方變動(Motus Localis)，一是就廣義言，指事物的改變。地方變動，非地方遷移，而是指的某物體由甲處到乙處。事物的改變，是指的由潛能到現實，如事物本身先前沒有的，後來有了；先前不是，後來是了。正如聖多瑪斯所說的：

「現世所見的變動，都是被別的事物所動，此種變動的第一要求是潛能(Potentia)，由潛能到現實(Actum)才是變動，而『潛能到現實』的過程，需要『現實實有』(Ens Actus)，如現實的熱能使木材燃燒而變動，木材本身有被燃燒成火發熱的潛能，由木材被燃燒成火發熱，便是由潛能到現實」。

潛能與現實，不能就同一觀點言，而是變動中的兩極點。在變動中的變動者(Movers)與被變動(Motum)，不相同，正如在現實中是熱，不能同時在潛能中也是熱，反之，其潛能是冷。同理，變動者與被變動也不相同，變動者不可能自己變自己；事實上，被變動的變動者需要依恃他物，正如一物被他物所動。再者，被動在變動中需要他動者，其溯求的程序不能上推無窮。就理論言，無第一發動者，則根本不可能有變動。在潛能到現實的變動中，也需要一個發動者，而變動中的發動者，也不可能上溯無窮，應該有一個自動而不被動的發動者，此自

動而不被動的第一發動者，是宇宙萬物變動中的第一動者，此自動者便是天主。】(Iq. 2a.3)。

由以上學理，我們知道「在宇宙萬物中，任何被動的事物，無論是物質具體的，或精神學問的，皆需要被別的事物所推動，換言之，需要一個外在主動的推動者；事實上，主動的推動者不該再被他物所推動，若再繼續推求，則無止境；所以，理論與事實皆不可能尋求推動者至無窮無極，最後必應有一個不再被他物所動而自動的發動者，此不被動而自動的動者便是天主，故天主存在。

就哲學的觀點言，「動」的定義是由一狀態到達另一狀態。動(Motus)亦有變動之意(Mutatio)，而變動的形式是由潛能到現實。故變動中有四種基本要素：

- (1)起點(Terminus a Quo)：變動的出發點。
 - (2)終點(Terminus ad Quem)：變動的結束點。
 - (3)變動的主體(Subiectum Mutationis)。
 - (4)變動(Ipsa formalis Mutatio)。
- 再者，變動又分爲：

(1)形而下的變動(Mutatio Physicus)，亦名物理性變動，是具體事物的真實變動，如物體「量」的改變(In Quantitate)，體重的增加或減少。或是事物性質的改變(In Quali-

tate)，如事物變得優越美好或粗俗惡劣。或是地方性的變動 (Mutatio Localis)，如某人過去在此處，現在在彼處，未來又在另一處。

(2)形而上的變動 (Mutatio Metaphysicus)：此種變動是指非物質性變動，如人的悟性變成優越敏慧，其過程仍由潛能到現實。

此外，在起點與終點的變動中，有三種變動方式：

- (1)生成變動 (Generatio)，由無到有 (Negatio in Positivum)如生育。
- (2)毀滅的變動 (Corruptio)，由有到無 (Positiva in Negativum)如死亡。
- (3)轉變的變動 (Conversio)，由有到有 (Positiva in Positivum)如由樹木變成桌椅。

最後，動者 (Motor) 也分兩種：

(1)間接的動者 (Motor mobilis seu Mediator)：某動者有足夠的能力，能推別的事物變動，或使別的事物改變，而動者自身的動力，仍是來自別的發動者，如斧頭劈伐樹木，使樹木改變成木棒，而斧頭劈伐之力仍是靠人手的力量。

(2)純動者 (Actus Purus)，亦名自動者或直接動者 (Motor immobilis seu Immediator)，此動者是不被動的自動者，動者自身有足夠的力量推動別的事物，或使別的

事物改變，而動者本身也不接納別的外在發動力，此動是一種純行動，無休息狀態，其本身沒有「潛能變現實」的程序。而間接動者的本身含有「潛能與現實」的兩種成份；純動者只有現實，無潛能狀態；因是純行動，故動者本身不再接受外動力而能自動的推動一切別的事物變動，此純動者便是原始第一動者的天主。

再者，宇宙萬物是實物變動，人的感官可審察出實物變動內有「間接動者」存在著，哲學的理智思想更催迫我們推究出「間接動者」的背後，應有第一個原始的發動者，其本質是不被動的自動，其純動性能推動一切宇宙萬物。此不被動的純自動就是天主，故天主存在。

(七) 由事物的有限性論證 (Ex Finitate Rerum)

宇宙萬物的物質實有，皆是有限的；物質實有的本質要素也是有限的，故本質常可以變動而尋求或變成較優越的素質。

有限的事物，常有不完美的感覺，如有的東西缺少生命，有的東西有生命而缺少感覺，有的有生命又有感覺而缺少理性；這些「缺欠性」皆起因於事物的「有限性」。

有限度的物體，其本身不是一個「自有實有」(*Ens a se*)，自有實有是無限實有，其本身無缺少，無限制，不依附外物，不因外物而改變，也不需求或變成更優越完善。

有限實有是被動而產生的，其「被產生性」要求一個完善無限的「自有實有」，此「自有實有」便是天主，故天主存在。

(2) 由事物的衆多性論證 (Ex Multitudine Rerum)

宇宙世界中，存在著無數衆多的物質實有。物質本身是實有，但衆多實有中，如上所述，也有非物質性實有，如神鬼靈魂等；故實有分「自有實有」與「他有實有」(Ens a se, Ens ab alio)，「他有實有」亦名「偶有實有」(Ens Contingence)，其數量衆多；「自有實有」亦名「必然實有」(Ens Necessarium)，其數量只有一個。

「他有實有」的宇宙萬物就哲學觀點，是來自「自有實有」，如柏拉圖所說的是由「最高至善」流溢出來。故「自有實有」的本身該是一個無限性的獨立存在體，才能流溢或分裂(Participatio)出宇宙萬物，此最高無限的獨立體是最完善的，其完善性不缺少任何成份，其完美性使本質(Essentia)與存在(Existentia)同一，此完美無限的自有實有便是天主，故天主存在。

(柏拉圖的「至善流溢」說，不為聖教會所接納，因為「流溢」或「分裂」說，使人墮入泛神論的思想，因被流溢出的宇宙萬物與流溢的主體是同性質的。聖教會主張聖多瑪斯的「變動」

學理——「天主創造宇宙萬物」的學說。但就哲學論證「天主存在」的理由，柏拉圖的流溢說是證明有天主存在)。

(九) 由完美的等級論證 (Ex Gradibus Perfectionis)

此學理論證，是中古時代一般哲學家所採用的，其根源來自柏拉圖的「對話錄」(In Variis Dialogis)。亞里斯多德在「論天體」(De Caelo)內也提出此類思想，如該書第四八七節所說的：

「就普通言(某些東西是好的)，某些東西是較好的，相連著，某些東西是最好的。就理論講，(有好的)，有較好的，便該有最好的。在『實有』的系統上，也是一樣，(有好的實有)，有較好的實有，也有最好的實有。此最好之『實有』便是至上神的『實有』」(De Caelo 487a 6)。

聖奧斯定在論「聖三」一文內言：

「世界上有許多美好……若就美好的本質，只有天主是最高尚的美好，超越一切其他美好之上」。
(De tri. VIII c 3)。

聖奧斯定的思想是來自柏拉圖的「理想善」。

聖多瑪斯受亞里斯多德的思想影響，在他的神學集成第一本內言：

「在事物中，我們發現有『較優的』，或『較差的』『真、善、美』，『較優』或『較差』都是指定某個標準點來衡量比較的，而『較優』與『較劣』都是某種事物的一種不同等級的屬性（*Accidens*），而『比較』詞所指的性質，必是依附一個獨立的個體。……在真善美比較系列上，應該有一個極高級的真善美，（此至極的真善美應依附一個存在的實體），至極真善美的實體便是天主」。（*Iq 2 a 3*）

在宇宙事物中，依不同的系統，有不同等級的美善，而不同等級的美善中，有優級與劣級的現象，如有感覺的生物，在生命的等級上優於無感覺的生物，而無理智的動物又低於有理智的動物。相同著，同類人的智、義、勇、節之德，也有最優、較優、次優等級之別；但優等與次等之本質都是有限的，在比較系統上，該有一個無限的最高極優的實有存在，此實有便是天主。

再者，有限的美好，在比較系統上，是低於無限美好，事物就本身之有限性言，是殘缺的，低於無限完善之實有。最完善無限的實有便是天主，故天主存在。

(十)由觀念論的真理認識論證(*Ex Cognitione Veritatis-Argumentum Ideologicum*)

人的理智本性是尋求真理，認識真理。理智認識真理的方法是依據一定的定理。定理雖為人

的理智產物，被理智所規定，但經過人審察規定後的定理，便做爲尋求其他真理的依據。

真理的眞僞，在於真理本身是否有充足確實的理由，或與客觀的對象事物相合或相反。一個堅定不移的真理，是經過各種不同的考驗，而被不同時代人所認識的。人因時而異，真理因事不同，而人認識真理的能力因環境而殊異，但「真理」就真理本身言，是堅定不移、永不改變，並客觀存在的。此真理便是天主，換言之，天主是有限的宇宙事物真理後的無限絕對真理，是真理的標準，是真理的真理，故天主存在。

再者，人的理智本性是追求真理，理智只有在獲得真理後，才能滿足；但世上事物的有限度真理或相對真理無法滿足人的理智，只有最後的無限真理或絕對真理才能使人的理智滿足；此無限性的絕對真理便是天主，正如聖奧斯定在他的懺悔錄第一卷第一章所說的：「我的心得不到你，便惴惴不安」。此「你」是指的他日夜所追求的真理，也是指的天主，故天主存在。

(五) 由奇蹟論證 (Ex Miraculis)

所謂「奇蹟」，是一件出乎事物本性或常規的事體現象，換言之，就事物的正常情形，或事物的本質本性，根本絕不可能產生的現象效果。因而事情的發生，是來自一種超事物本性的高超力量，或來自一位極高的智慧者。奇蹟絕非宇宙萬物所能發生的自然結果，但奇蹟是具體可感覺

的事件；超越性的奇異事件應來自超越性的實有，此超越性的實有便是天主，故天主存在。

超越性的具體事件，如「耶穌復活」，在聖經中與猶太人的歷史記載中皆可找到記載（*Josephi Flavi Antiquitates Judaicae XVIII 3.3*）。再如法國露德聖母顯現，已被社會科學家所驗證。

奇蹟論證法，在哲學的論證上力量不大。但就理論講，「超出本性自然力的效果，應來自超自然的一個最高實有」，並沒有錯誤，也沒有矛盾。故由宗教觀點的論證，也是對的，應有一位最高大能的理性主宰者存在，此主宰便是天主，故天主存在。

(五) 由預言論證 (Ex Valicinis)

「預言」與「先知」有關，所謂「先知」，便是在事情沒有發生前，便知道將要發生的該事情。如以「耶穌基督」做例子，在耶穌未降生以前，便有古教的先知預言「默西亞要來，出於達味的支派，猶達的後裔，以及生自童貞女，在白冷群的那撒勒城」。(註一)耶穌自己在三年傳教時期，也預言「自己將來要發生的事情，如彼如答斯出賣，伯多祿否認自己，以及自己被釘死，與死後第三日的復活及復活後的昇天」等。(註二)事後皆一一實現。

預言未來，是一種超自然的現象，不是出於人本性的能力，而應該來自超本性的偉大能力，

此超本性超自然的大能力便是天主，故天主存在。

預言未來事件，要求該事件將來實現驗證。先知對耶穌基多的預言，以及耶穌基多對自己的預言，都在歷史中一一驗證。非宗教家對「預言」的信心淺薄，但就哲學的論點，「預言未來事件，而該事件確如預言真的發生了」，是「後天的事實驗證了預言的事件」，此預知未來是超自然的事情，超自然的事件應來自超自然的力量，超自然的力量應來自超自然的偉大者，此偉大者必定存在。故預言的論證就哲學論點言，沒有矛盾。

註一：米該亞先知書第五章：第一節。依撒意亞先知書第七章第十四節。

註二：若望福音第十三章：二十一節—三十節；三十六節—三十八節。

路加福音第十八章：三十一節—三十四節。

(五)由人類對幸福之願望心理論證 (Ex Desiderio Beattitudinis)

人的本性是尋求幸福的，但現世有限的幸福不能滿足人的願望，所以應該有一種無限的幸福來滿足人，此無限幸福便是天主，故天主存在。——以上是聖多瑪斯的論證語句（St. Thomas, I, 2q 2a 8）。

現世人的生活，本性上在追求各種各類的幸福，有人追求財富，有人追求名利，有人追求權威，有人追求聲色；而這些物質性的幸福又皆是有限的幸福，有限的幸福不能使人滿足，故人追求到有限性的幸福後，還要進一步的再追求，以致永無止境。事實上，人冀望某種幸福，但當人獲得該幸福後，屢次心靈上感到更空虛，故該有一種無限性的幸福，使人獲得後心靈感到滿足，不再渴望別的事物。這種「無限幸福」的存有，就哲學的理性認識言，是絕對應該有而絕對存在的，只有「無限幸福」才能滿足人類心靈上對幸福的無限願望。

人的理智（Intellectus）與意志（Voluntas）是人特有的本質要素，理智的本性是冀望真理，追求真理，理智在獲得真理後有一個滿足的幸福。意志是人追求幸福的決定與策動力，人藉著這兩種特有力量，認識真理，追求真理，以獲得心靈的滿足。但人心靈的渴望是無限的，被追求的幸福也該是無限的，只有無限的幸福能滿足人心靈上的無限願望。但宇宙事物是有限的，有限的事物無法填滿無限渴望的心靈，依邏輯推論，在有限事物之後該有一個無限事物，在有限幸福之後該有一個無限幸福，此無限幸福便是天主，人只有獲得天主，才能滿足心靈的無限渴望，

故天主存在。

(四)由倫理的法規論證 (Ex Lege Morali)

任何人依著良心公平的說，都有絕對「行善避惡」的倫理責任，這種人人都有「行善避惡」的良心律，要求一位最高的立法者，此立法者在所有人的本質上賦給這種自然律，使有理性之人，不論何時何地，在正常的狀態下，皆有「行善避惡」的心情，也有「行善避惡」的義務。這種普遍的良心律，要求一位高於世人的最高智慧的立法者，此立法者便是天主，故天主存在。

由事實觀察，孩子自開明悟知善惡，便知道做善事喜歡，做壞事心不安，年齡稍長，並知道有法規命令，該做善事，不該做惡事。這種先天性的良知，指使後天性的行為，也因此使人對自己的行為負倫理上的責任，不敢明知故意作惡，而樂意為善。這種人人皆有的良心律要求一個最高立法者，因為普通的人為立法者，不可能放此「良心律」於人內心的普遍良知上。外在人為的立法，是就外在的具體事項立法法規，事實上，屢次有人享有該外在法規的豁免權，但良心律是約束世上所有的人，使人無分高貴貧賤，都有遵守良心律的義務；這種良心律與良心義務(Obligatione Absoluta)要求一位最高智慧的立法者，此立法者是天主，故天主存在。

就哲學觀點，「倫理法規」關係人的良心與義務。所謂規律(Lex)，是大眾應遵守的法則，

立法的目的，是爲公共的利益與個人應享有的益處。

法規，就哲學觀點，分：

(1)物理性法規 (Lex physica)，亦名物理規律：乃事物的固有本性所形成的恒久性規範法則，由恒久性規範法則又產生恒久不變的行動，如自然科學的規律法則。

(2)倫理法則 (Lex moralis)，亦名倫理規律：乃理性的規範秩序，是由理性的人，爲公共利益而定立的；倫理規律的目的，是爲保護好人，懲罰壞人。倫理規律合於人的理性，生活於該規律下的人，皆有義務遵守之，如勿偷盜，勿忘證等。守法規的義務，是人守法與不犯法的行爲；遵守倫理法規，是依倫理法規的規定，做應該做的，避免應該避免的。

與倫理道德有關的是良心法規，良心法規與人爲法規有別。人對良心法規有遵行與不遵行的自由，而人對人爲法規，在該法規範圍內，有被「強制性」遵守的義務。良心法規，是就人的理智在知道人該「行善避惡」時，仍能違背良心律故意「行惡避善」，其自由行爲除使內心的良心不安外，若不損害他人，不受外在法規的處罰。人爲法律只關係人外在的具體行爲，在法規的明文規定下，故意違背冒犯之，便會受到強制性的處罰。故「人爲法規」只管人的外在行爲，而「良心法規」約束人的內心思想，也相連著管束人的外在行爲，使人不敢故意的「行惡避善」。

倫理道德也關係著「遵守法規」的義務，因爲遵守與不遵守的行爲，關係著倫理的道德與不

道德。爲此，對倫理法規遵守的先決條件，是對「法規」和「義務」的認識。

「法規」的意義，已如上述；今就「義務」的意義講述如下：「法規」既是爲公共利益與私人的權利而定立的，生活在該法規範圍內的人，便有遵守該法規的義務。

守法的義務，分爲「完善的義務」與「不完善的義務」。

(1) 完善的守法義務 (*Obligatio perfecta*)，一名「明晰的守法義務」，即盡義務者明白知曉「盡義務」的理由而去盡義務。

(2) 不完善的守法義務 (*Obligatio imperfecta*)，一名「不明晰的守法義務」，即盡義務者不明白「盡義務」的理由而去盡義務。

完善的守法義務與不完善的守法義務，雖同樣的付出守法的行爲，但關係到「倫理的道德價值」不同。明知守法義務的理由，而又有守法的能力與自由而盡守法義務者，其倫理的道德價值是善；不知道守法義務的理由，或被外力強迫而實行守法的義務，其倫理的道德價值較差，雖其義務的守法行爲是個善的行爲，其價值也只是物理性的善 (*Bonum physicum*) 而已，而非倫理性的高超價值行爲。倫理的善與物理的善，雖都是善，其倫理價值的觀點，則完全不同。故倫理道德的善惡關係到理智的清楚認識與意志的自由決定，而道德規律便是限制和指導人什麼事情該做，或什麼事情不能做，或是人的什麼樣行爲是善，與什麼樣行爲是惡。

再者，人的良知也告訴人「某些行爲可行、某些行爲完全不可行，或某些行爲是相對性不可行」；人也知道有時因自己的權力或法術能違反良心道德律，而不受外在法規的處罰，但事後，其良心永不能獲得安寧。

總之，人的行爲涉及倫理道德，倫理道德又涉及人的良心律，世人的普遍性良心律要求一位最高智慧的立法者存在，此立法者便是天主。

否則，若反對良心律的立法者，則明顯的無法講解世人的普遍性良心律，因為這種良心律不可能由外人賦給的，蓋人的本身無此「物質性的良心律」，人也絕不可能將非物質的良心律放在全人類的心頭上。

良心律也不是來自每人自己，換言之，人不是自己給自己的良心立法，蓋人的本性屢次或多或少、或爲了某種私欲而減輕或取消某法規。

良心律也不是由外在的世界事物來，因為宇宙事物的物理或化學力量，不可能加給精神自由的人一種倫理道德的責任。

所以，世人的普遍良心律的立法者，應該是一位超越世人的至上神——天主，因為唯有最高超的智慧者有此權利能放此「行善避惡」的良心律在所有的心靈上，故天主存在。

(由人民的公意論證 (*Ex Consensu Gentium*)

在世界上各膚色各種族的人民中，自始便有宗教性對神的敬禮，如在亞洲、歐洲、美洲、澳洲、中東、非洲、在最文明的社會內，或在最野蠻落伍的部落中，都可以找到宗教的存在，與宗教性人民對神的敬拜；其意義便是承認有一個超越宇宙萬物的最高至上神存在。這種由萬眾同心而發生的自然現象，如「赤子思雙親」，是人本性所發出的自然現象；人的本性仰望上主，唯有對上主的孺慕之情才能使人心平安靜。世界各處所看到的敬神廟宇，施行祭祀的長老司祭，祭祀神的外在服裝禮儀，甚至對神的呼喚、起誓、咒語，雖都是代表神存在的外在表記，其實質足夠可以證明有一個至上神存在著。

這種出自人心的公意，足有其論證的價值；否則，無法解釋這種普遍性的具體現象。無神論者以「情感、迷信」來講解，但只是偏面的反對詞，無足夠的力量擊破普世人的公意；若再說「普世人的公意」皆錯了，則無異於色盲者以「紅爲灰」而說普世人以「紅爲紅」的公意皆錯了。故由人民的公意，也是證明天主存在的一個有力論證。

(由無神論的後果論證 (*Ex Effectibus Atheismi*)

如果如同無神論的主張，宇宙間沒有神存在，人世間將會產生許多意想不到的惡果。因為無神論的主張是「世間的一切皆是物質體，或是原子性的單元組合體」。若人也是物體，死亡後仍化爲物質，則人世的倫理道德必減低其價值。因爲有神論者主張宇宙間有一位智慧的主宰者，人爲了敬愛與懼怕，才不敢故意的違反良心律或上主所頒的法規，而去爲非作歹。反之，若宇宙間沒有神存在，人死物散的思想，使人容易陷入偷犯罪過的危險，如有人爲了私欲偏情而故意的作惡避善，或有人自己違背自己的良心而作奸取巧不負責任。如此，則倫理道德，與倫理的道德責任，皆缺少强有力的基礎，只有藉國家的嚴法與重罰補助之。

故由無神論所引起的後果言，我們也堅信有一位最高的神存在，祂是賞善罰惡，至公至義的，此神便是天主，故天主存在。

第四節 其他哲學家的意見

(一)不可知論 (Agnosticism)：此派開始於十七、十八世紀的英國感覺論，他們主張：「我們人只能認識可感覺到的經驗事物」。此種認識是認識事物的現象 (Phaenomena) 而非事物的本質 (Noumena)。故「人的理智不能認識超感覺事物或形而上真理，蓋人對超感覺及形而上真理只有感情與信仰的成份」。不可知論承繼這種思想，也主張人只能認識可感覺的

經驗事物，凡超感覺經驗的都無法認識，因此，他們主張「事物的現象」，而否認形而上的真理，因而，也否認人能認識天主的存在。對天主存在的任何論證，他們皆不承認或接納，康德便有這種意見。

(丁)本體論 (Ontologismus)：此派開始於新柏拉圖主義，法國十八世紀的馬萊布朗 (Malebranche)，意國十九世紀的吉奧白第 (1801—1852)，老斯米尼 (Rosmini 1797—1855) 也都如此主張：「人不是用理智認識天主，而是人的明悟內有一種直觀作用，藉著這種內在的直覺感而相信天主存在，但這種認識是一種模糊不清的。」

士林哲學的意見：人的理智可以用比擬推理法認識天主存在，我們在後天性論證中已證明過了，對「不可知論」與「本體論」的意見不採納。

(戊)傳統論 (Traditionalism)：此派是歐洲十九世紀的學說，如保那德 (De Boneld +1840)，拉賈乃 (Lamennais +1854)，保乃底 (Bonetty +1879)，布但 (Bautain +1867)，萬獨拉 (Ventura +1861)，以及該時代的一些法國思想家，他們主張：「單從人的理性根本不能夠認識任何真理，或者，至少無法認識宗教的及倫理的一些真理；因為這些真理都是人類的祖先藉著天主的啓示得到的，再由祖先的口授傳給下一代，如此一代一代的傳，直到現在的我們。故單由人的理性無法推究認識天主的存在或有關的真理」。再者，此派的哲學家，

思想不完全一致，保那德、拉買乃、布但等絕對否認人的理智能認識或證明天主的存在。保乃底、萬獨拉承認人的理智可以證明天主的存在，但主張應先有啓示存在。

士林哲學的意見：此派的意見，不爲士林所接受，因爲：第一、由天主直接以語言啓示給祖先的並不多，只有在古經上，天主給梅瑟說過：「我們是自有者」(Ego sum Qui sum)，對天主的一些別的標記，記載的更少，如「天主的一些屬性」，皆是由人的理智推究的。第二、祖先的啓示也不能夠依口傳授佈到每一個人，而現在有許多人承認這種口授的啓示事件。故只有每一個人固有的理性可以推究天主存在的宗教性真理。

(四)理性論者(Rationalismus)：此派強調人的理性認識，如笛卡爾主張「人有神的觀念，此觀念不是從後天的經驗由推論得來，而是先天性的與生俱來的，是造物主在每人的理性上印上了天主的觀念」。柏拉圖，萊布尼滋等都如此主張，認爲人先天性便印有天主及各種事物的觀念，故可以在經驗界認識各種各樣的事物。

士林哲學的意見：這種思想在法國大革命後，特別興盛，他們過於抬舉人的理性，以人爲宇宙萬物的主人翁，人的理性可以認識宇宙萬物的一切，也可以認識天主的存在及天主的本性；如此，則神人平等。這種過於伸張人的認識力，強調人的理性是無限的，等於否定了人的理性認識力，講不出理由的學說，便失掉了理性的真面目。士林主張人有認識的能力，但理性的認識是有限

性的後天推究，而非無限性的，因為什麼都相信，便等於什麼也不相信了。

(五)非理性論 (Irrationalism)：非理性主義亦稱爲反理性主義，他們主張：「人的理性有限，以人的理性認識根本不可能認識形而上的事物。」他們主張人的認識有兩種，皆是無理性的內部官能的認識：一是情感性的「信仰」認識 (Apprehensio Appetitiva, Per fidem)。一是直觀性的直覺認識 (Apprehensio Perceptiva, Per intuitionem)，前者稱爲信仰論 (Fideismus)，後者是爲直覺論 (Intuitionismus)，兩個皆不要理性的推究認識。

士林哲學的意見：信仰論者偏重於情感，因爲相信神或別人不會欺騙人民，所以也相信他們所主張的真理，這種認識都是模糊不清的。不適宜哲學的觀點研究自然神學的問題，因爲不是哲學所持的理智認識的立場。直覺論者是直接的經驗感覺，偏重於情感的感受而疏忽理性的推究，也因之疏忽了真理的客觀性。此二者皆是反理性的立場，不應該被哲學思想所接納。

(六)懷疑論 (Dubitativus)：近代的一些哲學家，甚至洛克、休謨、孔德、斯賓塞等對神或多或少採取一些懷疑態度；他們的理由是人的理智有限，人的理智力只能達到具體的形色事物；而超具體形色的神，則人無法認識知道，神超出於具體宇宙之外，可能有也可能無，則人無法確定。

(七)無神論 (Atheismus)：他們不相信有神存在，也不相信有任何精神體；視人如同物質，人死乃物化，或變成別的物质體，故也否認有靈魂存在。他們認為神或精神體都是看不見摸不着的，從世上的一些罪惡更推不出神在何處，於是宣稱沒有神存在。馬克思便是無神論的代表，他們主張：「宇宙萬物是一個無限量的物質，世間只有具體的物質存在，而沒有超物質的神存在」。士林哲學的意見：懷疑論及無神論者，皆偏重于具體可感覺的形色事物，而疏忽了理性的推究力量；如感覺主義者，對超物質的事理，持悲觀的態度。而人的理智力是藉著具體的感覺事物而推究出事物後的超感覺事理，這是理所當然的，絕不是無神派所主張的『不可能』。因為不可能的事物，或是其本身有矛盾，或是與真理相反對；由具體性偶有事物而推究出一個最後的原因，不但無矛盾，而更與任何真理相合。若說：「證明神存在的方法不清楚」，也只是證明的技術問題，而非神真的存在或不存在的問題。再者，宇宙間的罪惡，並不與天主存在相反，因為就形上學言，罪惡之所以為罪惡是就倫理道德言，「罪惡」行為之本身，不是罪惡，只是不該做而做所形成，如此違悖理智之行爲，更需要有一位至上主宰者的神存在。懷疑論者沒有分清天主的存在與天主的本性之意義，天主的本性 (Natura) 是超出人的本性的；換言之，人的有限智力無法認識超越人性的天主的無限本體，正如同一個人持著蠟燭無法尋找太陽或與太陽相比，但人絕對可以推究出有天主存在，正如持蠟燭者由外界之光亮可以知道有太陽存

在一樣。有理由的懷疑，哲學可以追究研究，使懷疑成爲一定，無理由的懷疑，不是懷疑，是頑固愚笨，不爲哲學家所接納。

(八)感覺論 (Sentimentalism)：有些哲學家不從理智推究天主存在，而從「感覺」推想有天主存在。如蘇格蘭派的萊德 (Thomas Reid 1710—1796) 主張：「所有人內心深處皆有一個共同的感覺，有神存在」。康德則由人的倫理關係上，感覺出該有神存在。詹姆士則認爲「承認有神的存在，才能講解世間別的真理」。存在主義的齊克果、雅士培、海德格等，也主張「必有神的存在」，而其方法是由人的存在上來研究，甚至由人的缺點、罪惡中感覺出該有一個完善的神。

士林哲學的意見：感覺論的哲學家雖承認天主的存在，但不是由理智，經觀念而推究，減弱了理智的認識力。就哲學的觀點，理性認爲能由事物的觀念上，推究出神的存在。

總之，由以上十六種不同的論證，我們是以哲學的推理方法，知道有一位至上神的天主存在。

哲學的推理論證，是一種比擬式推理法 (Methodus Per analogicam et rationalem)，由現實的具體事物，用比擬式的推究，證明出一位超越宇宙萬物的至上神存在。

其他哲學家的意見，都是哲學研究參考的重要材料。

第二篇 論天主的本性

由第一篇內對天主存在的論證中，我們獲得的結論：天主是「純行動」(Actus Purus)，「第一原因」(Causa Prima)，「必然性自有實有」(Ens per se Necessarium)，「最高實有」(Ens Maximum)，與宇宙萬物的安置者(Ordinator Omnium)，故推演出天主必然存在。現在我們進一步研究「天主是什麼」？

天主的本性(Natura)就人的理智力，是無法完全明白的；因為無限的天主，就其無限性言，是超越人的有限理性；故人有限的智力是無法完全瞭解無限的天主，人只能以邏輯的類比法，或多或少的認識天主的部份本性。

認識天主的本性，可從天主的本質要素(Essentia)與天主的外在工程(Opera)研究：而最基本的答案，是人承認天主是「實有」(Eris)；凡實有皆是人理智認識的對象，所以我們可以肯定說：「人能夠認識天主」，但認識的方法不同。

(一)天主不是人理智認識的本有對象(Deus non est objectum proprium intellectus

humani)：人理智認識的爲首對象是「實有」，對「實有」之認識只是藉著觀念。而事物本有對象，是就事物之直觀觀念或就事物的本質言(Idea Intuitiva seu Quidditativa)，(註：直觀觀念，一見便明瞭)但天主的本質不是人理智藉直觀觀念所可認識的，因爲天主是超經驗感覺的實有。

(二)天主不是共同觀念(Deus non est Conceptus communis)：共同概念，就認識論言是該觀念指示某個事物實有，同時也指示該同類的別種事物實有，如以「動物」觀念來指示某人，此觀念固然是指的有理性動物的某人，同時也指示具有「理性動物」所有的人，相連著，也指示無理性的動物。故此種共同觀念所代表的事物不清晰，是一種含糊觀念或暗澀觀念(Idea Confusa vel Idea Obscura)，若人看天主爲共同觀念的實有(Ens)，則不清楚。

觀念，若單就行動(Actus)，實有(Ens)，原因(Causa)，第一者(Primus)，安置者(Ordinator)，不被動的(Immobilis)，最大者(Maximus)等名詞，可稱之爲共同觀念；若就該觀念的每個階級系統或層次推論，追究到最後或最高觀念時，已不是共同觀念，而變成只適合於天主的本有觀念了。

由此結論，天主的觀念是一種被理智抽出的類比觀念，而非指示空虛的抽象觀念了(Idea Abstractiva, sed non abstracta, Conceptus analoga)。

類比觀念 (Idea Analogia) 所表現的事物，不是完全就事物的本「理由」 (Ratio) 言，而是一部份就事物的本理由，另一部份就與另外有關事物的理由言，在本事物與另外事物之間有相似性的連帶關係。如人腿與桌子腿，就腿的功用是一樣的，皆是「下部」支持上部，就質料言，則有區別，人腿是有生命感覺並能行動的，而桌子腿是物質性，不能行動的；兩個觀念所代表的事物完全不同，而其「功用」的連帶性則相似。故藉類比觀念認識事物，其一部份是對事物之直接認識，而另一部份是以推理方式找相似的間接認識。而人對天主的認識便是藉此種「類比觀念」的推理式。由可感覺、可經驗的具體性直接認識物，推求得對超感覺超經驗的天主之間接認識。

所以，對天主的認識，絕不是藉感覺經驗性的直覺認識，也不是藉理智的直觀認識；而是理智的推論性的間接認識。也因此，人無法清晰的認識天主的完全本性，連有限性的天使也無法完全認識天主。(註)

註：神學主張，天神與聖人在天堂上藉聖光照耀直觀的看見天主，但不能完全懂得天主，換言之，不能完全認識天主。〔Di Napoli: Theologia Rationalis : C II. De Natura Dei-In Caelo, Angeli〕

et Beati habent visionem intuitivam per lumen gloriae, sed nullo modo possunt Deum comprehendere]。

對天主「類比觀念」的三種方式

由於天主是人的理性所不可懂的，故人便無法以適當的名詞或字義來正確的講解天主的本性 (Natura Dei)，因此，只能用類比的方法認識天主。

人對天主的「類比」認識，是藉著類比觀念，類比觀念的形成，是藉著可經驗的事物，以形上學的原理，視天主為「實有」。其方式有三：

一、因果律方式 (Via Causalitatis)：由不完善的經驗性實有，尋求完善的超經驗性實有。如經驗性事物中的「實有性」(Entitas)，惟一性 (Unitas)，真理 (Veritas)，美好 (Bonitas)，明智 (Sapientia)，行動性 (Activitas) 等，但人在具體的經驗事物中找出的皆是具體性事物，找不出超具體經驗的完善實有；只有藉理智的推究才能找出經驗事物以外的最後原因，或經驗事物系統內最高實有，此實有便是天主。

二、遠離法方式 (Via Remotionis)：此法是就經驗事物與超經驗事物之距離差別言。蓋經驗性的有限事物或實有是遠離無限性的事物或實有，而有限性觀念更遠離天主的無限性觀念。有限性觀念如：有限 (Finitudo)，組合 (Compositio)，變換性 (Mutabilitas)，暫時性 (Temporaneitas)，衆多性 (Multiplicitas)，空間內的限制性 (Mensuratio a spatio) 等，以上有限性觀念是無限性觀念的對立，或者，有限與無限是相對當的彼此否定。如對天主的觀念爲無限 (Infinitus)，單純性 (In-Compositus seu Simplex)，不變換的 (Immutabilis)，永久性 (In-Temporaneitas seu Aeternus)，唯一性 (In-Multiplex seu Unicus)，無限性 (Immensus) 等，這種遠離法方式，用於理性神學或宗教哲學上對天主的「無限」觀念，是一種消極性的「否定有限」法，其字義是消極性的無限，其實質是無法以「有限名詞」來表示的積極性最高實有。(註)

註：如中國哲學家老子哲學中的「萬物生於有，有生於無」，此「無」字是表示無法名之物，乃最高之實有；若此「無」字做「空虛」講，則「空虛」絕不能生有。

三、優越或光耀方式 (*Via Eminentiae, vel Excessus, vel Excellentiae*)。宇宙萬物間經驗事物的完美皆是有限度的，而有限性事物的本質，就理論言，是低於無限性完美實有；依此類推，由有限性事物能推演出超越有限性事物，此超越者便是天主。具體的例子，如有限的知識學問，有限的美好，及有限的才能等；而天主是超越一切知識學問的全知者 (*Super Sciens, Omnisciens*)，超越有限美好的全善者 (*Super Bonus*)，超越一切能力的全能者 (*Super Potens, Omnipotens*)。

以上三種方式，是人的理智由經驗性事物中推演出超經驗的完美實有，其程式是否定式的肯定法 (*Nagativo positivus*)，即否定了有限性經驗事物，肯定有一位超經驗事物的實有。再者，人對天主的類比觀念，是在天主的屬性中 (*Attributis*) 尋找。而天主的屬性表現天主的本質與工程 (*Essentia et Operationes*)。如就天主的本質言是一個絕對的單純實有 (*Absolute Simplex*)，而人的理性研究，乃是就人性的認識觀點，以各種不同角度的「類比觀念」來尋求天主；此認識是真實的，其方式是不完善的。

天主的屬性 (*Attributa Dei*)，可由兩個系統觀察：即由天主的純屬性 (*Attributa Absoluta*) 與天主的相關屬性 (*Attributa Relativa*) 著手。

天主的純屬性是就天主方面言，如天主是無限的，單純的。而天主的相關屬性，是就天主與

經驗事物的關係言，如天主是宇宙萬物的創造主（Creator），保存者（Conservator），與照顧者（Providens）。

天主的純屬性分(a)否定式純屬性（Absoluta Negativa）與(b)肯定式純屬性（Absoluta Positiva）。否定式純屬性可由以上的(一)遠離法方式（Via Remotionis）論證。肯定式純屬性可由以上的(二)優越法方式（Via Eminentiae）論證。

否定式純屬性，是就天主的本質屬性言（Attributa Essentiae），此屬性與受造物無任何傳通性（Incommunicabilia），是完全屬於天主的。肯定式純屬性，是就天主的工程言（Attributa Operativa），此屬性與受造物有傳通性（Communicabilia）。由此，我們以下列兩個專題討論之：

(一)論天主的本質屬性（De Attributis Essentialibus Dei）

(二)論天主的工程屬性（De Attributis Operativis Dei）

論天主的本質屬性

論天主的本質屬性，可從三方面著手，換言之，就人的理性認識，以邏輯學的類比觀念，認識天主。

(一)就天主的形而上本質 (Essentia Metaphysica Dei)論天主的基本屬性 (Attributum Fundamentale Dei)。

(二)就天主的物理性本質 (Essentia Physica Dei)論天主的神聖完美性 (Determinatioes Perfectionis Divinae)。

(三)就唯一性 (Unitate Dei)論天主是一個或是衆多個神 (Deus est ne Unicus an Plures di) 等。

分述如下...

第一章 就形而上本質，論天主的基本屬性

爲明白形而上的本質，該先明白形而上學的幾個基本觀念，如：

本質 (Essentia)：乃事物之本體 (Quidditas)，使該事物之所以是該事物；換言之，本質是一事物所以存在的基本條件，如「理性動物」乃人之所以是人的本質要素。又分爲：

一、物理性本質 (Essentia physica)：是就真實事物的存在言，物理本質是組成真實事物的基本要件，若缺此要件，則該真實事物無法存在。

物理性本質與事物的固有性本質或偶有性本質不同。如人的物理性本質是人的「靈魂與肉身」。而人的固有性本質是由人的物理性本質所產生，如能講話的屬性，此「講話」功能是從人的「靈魂肉身」所組合的本質所產生，非人類動物不會有此「能講話」的屬性；「講話」是人的固有要素，而非本質要素。人的偶有性要素，非固定性由人的本質而來，是人的本質與固有本質以外，可有可無的屬性，如人會唱歌或善打籃球；並不是因爲是人，所以會唱歌，或善打球；同類的人中，大多數不精於唱歌也不善於打球；而會唱歌與善打籃球的人，也因年齡與體力變化而前後不同或消失此種屬性；換言之，偶有性本質之有或無，純屬偶有性，絲毫不影響人的本質要素。

二、形而上的本質 (*Essentia metaphysica*)：凡言「形而上者」，便沒有任何的物質性本質；此處所言的形而上本質，是純理論就事物實有的觀念講，組成「某實有」的基本觀念；若該實有無此基本本質觀念，則該「實有」觀念便無法成立。如人的形而上本質是「理性與動物」的兩個基本觀念，藉此觀念，才能形成「理性動物」的人的形而上觀念，故實有的形而上本質，是實有的其他本質的首領或根源，藉此形而上要素，才可排列其他本質或產生其他本質的觀念；如人先是「理性動物」的觀念，然後才是社會動物或會講話的動物等觀念。

物理的本質與形而上的本質之不同點，是物理的本質乃組合物體的實質，其特點是就邏輯學的「五謂詞」言 (*5 Predicabiles*)，在類概念下的「種概念」加上「固有概念」，(固有概念亦名「本有概念」)，此固有概念乃是由種概念所產生的，如由人的理性(種概念)產生出人的自由性，倫理性，宗教性等；人的物理本質，乃是自由的，倫理的，宗教的等理性動物。故物理性本質是組成一個物體的「衆多組合表記」。形而上的本質，是事物實有之所以成立的基
本概念，其特點，是「近類概念」加上「種差概念」(*Per genus proximum et differentiam specificam*)，如人的形而上本質是「有理性的(種差)動物(近類)」。故形上本質也是該事物成立後所產生的其他本質觀念的根源與中心 (*Essentia Metaphysica est attributum fundamentale, radicale, primum, centrale alicujus rei*)。

論天主的形而上本質與物理性本質，完全是就我們的理性認識的觀點，以比擬的方式（*Modo analogo*），討論天主的神性本質，此神性本質做爲天主實有觀念的基本屬性（*Attributum fundamentale*）。

首先，我們對天主的形而上本質，看成：

(一)自立體（*Substantivum*）：自立體的定義是本身獨立存在，而不需要其他事物扶助而存在者。天主的形而上本質表示出天主是如此的一個自立體。

(二)分別體（*Distinctivum*）：分別性觀念乃表示與別的其他物體是不同的而有分別的，天主的「形而上本質」觀念乃表示實有的天主與別的任何實有觀念皆有分別，絕不相混亂。

(三)根源的（*Radicalis*）：「根源」觀念是別的事物所產生的出發點。天主的「形而上本質」觀念乃表示天主是其他任何實有觀念的根源，所以天主的基本性觀念不僅是所有屬性之單純組合，而也是天主的其他屬性之源泉。

先哲們對此問題的意見

(一)歐坎（*Occam* 1285—1349 A.D.）與唯名主義者（*Nominalismus*）主張：「天主的神性本質，是繼續增加的；或者，天主的神性乃一總美善的集合」。——此意見來自唯名主義的

知識論，他們認為「普遍便是集合」(*Universale = Collectio*)。

(二)斯高都斯與斯高都斯派 (*Scotus et Scotistae*) (1266—1308 ss) 主張「實有 (*Ens*) 是邏輯上的唯一概念」，並主張「在天主內只有此實有概念」。並言，若在「天主是實有」的概念上增加別的概念，只可以增加「無限」概念 (*Infinitum*)，即天主是無限實有 (*Deus est ens + infinitum*)。但斯高都斯派所主張的「無限」是現實的無限性 (*Infinitas actualis*)，即現實的具有無限完美，此現實的無限完美便是天主的「物理性本質」。對天主的形而上本質，斯高都斯派認為是根基性的無限 (*Infinitas radicalis*)，乃一切完美的根源。

(三)多瑪斯派 (*Thomistae*) (*St. Thomas 1224—1274 A. D.*) 對於天主的「物理性本質」，認為是天主所有完美的集合。但對於天主的「形而上本質」，則意見不一；較早期的多瑪斯派，如 *Joannes A. S. Thomas, Gonet, Salmanticensis* 等認為「天主的形而上本質是超現實性理智的觀念所組成的 (*A Super intellectu Actuali*)」，即天主性只有天主自己能認識自己，超越人的理智認識力。另一多瑪斯派，如 *Ferre, Godoy* 則認為天主的形而上本質是理智性生命 (*Essentia Dei in vita intellectuali*)。十九世紀的多瑪斯派認為天主的形而上本質是天主的自有實有 (*Ens a se*)，而最近的多瑪斯學派，如 *Farges*，則認

爲天主的形而上本質是「自己支持自己的實有」(Deus sit ipsum suum esse subsistens)。

現在的一般學者多贊成近代的多瑪斯派的主張，認爲天主是自己支持自己的實有 (Deus sit ipsum suum esse subsistens)，因爲天主的實有與天主的本質是不分的，也不如同現實在潛能內一樣 (Ut actus in potentia)。天主是自己支持自己，不需要接納任何別的實有，天主的自身本質沒有潛能性，只有現實性，故天主不是「有實有」(Essentia Dei non habet esse) 而是「是實有」(sed est Esse)，天主的本質便是支持本身存在的實有 (Ipsum esse ut subsistens)。換言之，天主是「存在的本質，也是本質的存在」(Essentia Existentialis et Existentia Essentialis)。而實際上，天主的本質與存在是不能分開的統一體。(註)(Essentia et Existentia Dei realiter et formaliter identificantur)。故「自己支持自己」實有的概念只適合於天主，而有限性的受造物是「有實有」(habet esse)，而不是「是實有」(non est esse)，蓋「有者」的性質是可有可無，可獲得或可失掉；而「是者」的性質無「得失」之分別而永不改變的。所以，天主的形而上本質乃「天主是自己存在的實有」。(Essentia metaphysica Dei (Deitas) constituitur per hoc quod Deus est ipsum suum esse subsistens)。

論證

天主的「形而上本質」是天主的自有 (E_{ns a se})

天主的「形而上本質」是祂的完善神性 (Perfectio Divina)，藉此「完善神性」，天主與受造物有分別；藉此「完善神性」，天主也是一切其他完善的根源。其特點，是天主的自有性 (E_{ns a se}) 與別的任何受造物有別 (Creatura E_{ns ab alio})。天主是「自有實有」，而其他受造物是「他有實有」。「自有實有」是「他有實有」的基礎，無限「自有實有」的完善，是有限「他有實有」的根源。如天主是無限的、永久的、全知的等，而受造物是有限的、暫時的、部份知道的。此「自有實有」，明顯的是自立體，有分別的，根基性的，而這三種特性也正是天主的「形而上本質」的三種特性。

再者，「自有實有」所以稱爲自立體，有分別的，根基性的，其原因如下：

(一) 自有實有所以被稱爲「自立體」 (Substantia)，是因爲「自有實有」不需要任何別的事物或實有而存在。

(二) 自有實有所以被稱爲「有分別的」 (Distinctivum)，是因爲「自有實有」不需要依據或接納任何其他實有，而「他有實有」是完全依據或接納其他實有者。

(三)自有實有所以被稱爲「根基性的」(Radical)，是因爲「自有實有」的存在是其他「他有實有」的根源。換言之，先有此「自有實有」，然後才能有其他實有。由此證明，天主的「形上本質」必是天主的「自有實有」性。

註：天主的本質與存在是真正同一的 (Essentia et Existentia realiter et formaliter Identificatur) ..

欲明白此定理的意義，該先知道定理內的基本觀念。

- (一)本質 (Essentia)：其定義已如上述，是「事物之所以爲事物的基本本體」(Quidditas)。
- (二)存在 (Existentia)：是虛無 (Nil) 以外的「現有或可能有的實在物」。
- (三)同一 (Identificatio)：是就兩個事物言，一個與另外一個完全相同。又分：
 - (1)實在同一 (Realiter identificatio)：即兩個真實事物是真實的相同。
 - (2)形式同一 (Formaliter identificatio)：兩個事物的形式完全相同，無任何例外點。與同一相反的便是「分別」(Distinctio)：其定義是一個否定另一個或一個與另一個不相同。知道了以上的基本觀念，便容易明白「本質與存在」在天主身上是統一的意義。反之，若天主的本質與存在是分開的，則天主的本質便不是自有的，相連著，天主的存在也該被外物所形成。因爲，若天主的本質不是自有的，則天主不是「自有的實有」，而其存在與屬性皆是來自他物了。相

達著，天主也不是最高無限的，而是以「其他實有」為原因，自己變成「他有的實有」了。

再者，若天主的本質與存在不是形式同一的，則天主的本質不是自己存在的充足理由，其「本質」應來自他物，則天主又不是自有的必然實有了。或者，若天主的本質，就形式與存在可分開，則天主的本質被看成爲「純可能」(Mere Possibilitas)，而不是現實存在了。但「自有實有」的天主不能被視爲「純可能」，因爲「純可能」沒有使自己存在的充足理由。

由以上之反證，我們推究出，天主的本質與其存在是完全同一的。

第二章 就物理性本質，論天主的各種屬性

(消極屬性) (De Attributis Negativis)

——天主是無形無像的純神，無任何物理性的物質元素組合。此處所討論的物理性本質，乃就人的認識論觀點，以「類比方式」討論之，以幫助人或多或少的認識天主的一些特性。——

天主的物理性本質，乃就天主的各種美好屬性之總集合而言 (Cumulus omnium perfectionum)。這些屬性，就人的認識論言，是直接來自天主的形而上本質。換言之，此物理性本質是論及天主的各種美好屬性。

天主的屬性 (Attributa Dei)，只適合於天主；這些屬性，就我們人的認識觀點，是與天主的「形而上本質」有區別。此區別是完全就人認識的「純理性」言 (Ratione distincta)，而不是就天主的本質言 (Non vero realiter)，因為天主的本質是非組合性的純實有 (Deus est absolute Simplex)。

天主的屬性，就人的「類比方式」(Modo analogico)，有下列各種：

天主是：單純的 (Simplicitas i.e. In-compositio)，無限的 (Infinitas)，

不變的 (Immutabilis)，無量的 (In-mensitas)，永遠的 (Aeternitas i. e. In-temporaneitas) 等。因為天主的本質是一個「自有實有」，所以才能有以上的各種屬性，其本質才能是非組合性的單純體 (Simplicitas)，才能被稱為最高級的無限體 (In-finitas)，才能是本身不再有任何改變的不變體 (Immutabilis)，才能夠超越空間是無限量的 (In-mensitas)，才能夠超越時間是永遠的 (Aeternitas)。也因此被稱為消極屬性。

分述如下：

第一節 天主是單純的 (De Simplicitate Dei)

單純性 (Simplicitas)，就名詞的定義言，是唯一性或統一性 (Unitas)，亦是不可分的 (Indivisio)。單純性有兩種，一是組合性的統一 (Unitas Compositionis)，一是單純的唯一 (Simplicitatis)。

組合的統一，是由許多部份相組成一體，如書卷，鐘錶等。

單純的唯一體，乃沒有任何的部份體，是一個完全不可分者，如人的靈魂。所以不可分的單純性與可分的組合性是完全互相對立的。

組合 (Compositio) 分兩種：一種是物理性的實體組合，一種是形而上組合。

物理性的實體組合 (*Compositio physica*)，其組合是來自實在有分別的部份體。如自立體與依附性的組合，或肉身由廣度的各種部份體組合，如六呎三寸的人。

形而上的組合 (*Compositio metaphysica*) 其組合是來自於部份的概念 (*Ex Notis partialibus*)，如人的形上組合之形上概念，是由人性與動物性組成的。此種組合就邏輯學言，是「近類」與「種差」的組合 (*Compositio ex genere et differentia specifica*)，或是「本質與存在」的組合， (*Ex Essentia et Existentia*)，如存在的人 (*Homo + Existens*)。或者「本質與單獨」的組合，如「這個人」 (*Homo + hic*) 等。

與組合相對的「單純性」，也可從幾方面觀察之：

(一) 物理單純性，或名實體的單純性 (*Simplicitas physica*)：簡單而明晰的定義，是物理組合性或實體組合物的否定。物理或實體性組成乃是來自事物的「元質及元形」 (*Materia et Forma*)，或是來自「量度」 (*Quantitativis*)。物理性單純體是不應該有這些組合成份在。

(二) 形而上單純性 (*Simplicitas metaphysica*)：簡單而明晰的定義，是否定形而上組合性。形而上組合，乃來自形而上的實有概念，如潛能與現實 (*Potentia et Actus*)，本質與實有 (*Essentia et Esse*)，自立體與依附體 (*Substantia et Accidens*)。

本性與依特性 (*Natura et Suppositum*)。而形上單純性是否定以上的組合成份，換言之，形而上單純沒有以上的形式概念的組合成份在。

(三)邏輯的單純性 (*Simplicitas logica*)：簡單而明晰的定義，是否定邏輯性的組合。邏輯組合，是來自近類與種差 (*Ex genere proximo et differentia specifica*) 所形成的定義。邏輯單純性便是沒有這些組合的成份。

與「組合」及「單純」有連帶關係的便是分析，或名「區分」 (*Diviso*)，區分的定義，是將一個全體的部份分析出來，換言之，將一個整體區分出組成該整體的各部份。因此，「區分」有三種基本的要素：

(一)被區分的主體 (*Totum*)。

(二)分得的部份，亦名區分肢 (*Partes divisionis*)。

(三)全體被分為部份的理由 (*Principia divisionis*)。

而「區分」的種類又有三種：

(一)實物區分 (*Divisio Realis*)：是將一個具體實在的事物分成部份，如樹可區分為樹根、樹幹、樹枝。

(二)形而上區分 (*Divisio metaphysica*)：是將組合一個事物的形上觀念區分之，如人

的觀念，其組成的內涵部份是自立體、有形的、有生命的、有感覺的、有理智的。

(三)邏輯分類 (*Divisio Logica*)：是就普遍觀念的外延部份區分，如三角形，其外延部份可分成直角的、銳角的、鈍角的三種。

明白了以上的基本觀念，再討論我們的論題「天主是單純的」。

在論證此論題前，我們先參考先哲們的意見。

先哲的意見

(一)人神同形論者 (*Anthropomorphistae*)：紀元四世紀時，埃及的一些哲學家 (*Monachi Aegypti 4 Saeculi*)，認為天主如同人一樣是有肉體的。換言之，天主不是純單純體，而是一個有肉體性的組合體了。

(二)泛神論 (*Pantheistae*)：主張天主與宇宙事物是同性質的其分別點只是量的不同而已，所以天主不是單純的。

(三)新柏拉圖學派 (*Neoplatonic*)：認為宇宙萬物是由天主流出的 (*Emanalistae*)，故宇宙萬物與天主是同質的。天主既為宇宙萬物流出之源，故天主的本質不是單純的。

(四)十二世紀的 *Gilbertus Parretanus* (12 Saec.)，*Abbas Joachim* (1202)，

Palamitae 等主張天主的本質 (Essentia Divina) , 屬性 (Attributa) , 及位格 (Persona) 三者中間有真實分別, 所以天主不是純單純的。

論證

士林哲學的主張, 天主是絕對單純體 (Substantia simplex omnino) , 天主的本質內沒有實物的、形而上的, 邏輯的等任何組合部份。

論證的方式, 我們採用「否定組合」的推理法: 即天主不是任何組合的, 該是單純的。

(一) 天主不是由量度部份 (Ex partibus quantitativis) 組合而成的: 因為天主是神體, 沒有肉體, 故也沒有量度的部份。

(二) 天主不是由物質與形式 (Materia et Forma) 組合而成的: 因為物質與形式的組合是在人內找到的, 蓋物質與形式組合之物皆是有限的, 而非純無限的; 有限之物皆是可消失的。再者「物質」含有潛能 (Potentia) 的性質, 天主是純現實, 無任何潛能的成份。

(三) 天主也不是由「自立體與依附體」 (Ex Substantia et Accidentibus) 組合而成的: 因為天主是自有者, 其自有實有性是無限量的, 不需要任何有限量的依附性修飾、增加或組合之。況依附性事物皆是有限的, 與無限的天主也無法互相組合。而天主又是最完善的, 不需

要別的依附性修飾之。

(四)天主不是由「本質與存在」組合而成的 (*Non ex Essentia et Existentia*) .. 因爲天主的本質便是自有的存在，在天主內無本質與存在的分別，其本質與存在是同一的。再者，本質對存在言，好似潛能對現實言，而天主性內沒有潛能，只有現實。物質性潛能與現實的組合，平常需要外力促成之，而天主又是無原因之最高實有，故天主必該爲絕對單純的。

(五)天主也不是邏輯性由類與種組合的 (*Negue ex Genere et Differentia*) : 因爲天主不屬於普通類，而「類」觀念是同一性的名詞記號，適合於其下的各「種」，但天主與受造物不是同類的，只是比擬式的相似 (*Modo Analogico*)。再者，天主是最高的實有，超越所有的「類」和「種」。對天主，我們不能以肯定的確切定義 (類加種差) 限定的。

(六)天主也不是與別的實有組合的 (*Negue compositio Dei cum alio ente*) : 凡與別的實有組合者，自己變成了組合新個體的部分體，而無限完美的天主根本不需要別的「部份」來補充。

由以上六點，我們可以歸納結論說：「天主是絕對單純的」。因爲..

凡組合體皆需依恃組合的形式原理 (*Principium compositionis*)、組合的物質部份 (*Partes compositionis*)、與組合時外在的力量。但天主是最高級的，無其他原因的

第一因，其本身是純現實行動，不需要任何其他力量。天主的本質與存在合而爲一，是純自有實有，絕不需要組合的形式與組合的部份。再者，凡組合必含有潛能與現實的成份（*Potentia et Actus*），但天主是純現實（*Actus purus*），絕無任何潛能成份，或接受別的現實的「接受能力」，所以天主是無物理實質的、形而上的、或邏輯的任何組合，而是絕對的單純體。

第二節 天主是無限的（*De Infinitate Dei*）

在討論過天主的單純性，我們便接著討論天主的無限性；在討論天主的無限性以前，我們該先知道哲學上的幾個基本觀念。

(一)無限（*Infinitum*）：就字面講是否定式的消極名詞（*In-finitum*），「無限」的「無」字，是否定了「有」；「無限」，乃否定了「有限性」。但無限的本質是積極的，否定了任何有限的約束，也擺脫了任何的限制，（*Quod fine seu limite caret*）。是一個無限的積極實有。

無限，細分之，有下列數種：

(1)單純無限（*Infinitum simpliciter*）：此種無限性，就任何觀點言，皆是無限，不受任何限制。

(2)「某種」無限 (*Infini tum secundum quid*)：此種無限性，就某觀點言，是無限的，如無限遠，是就長的量度言，沒有限制點。

(3)積極無限 (*Infini tum positive*)：此種無限性，能包含所有的有限實有。

(4)消極無限 (*Infini tum negative*)：此種無限性，否定一切界定的限制。

(5)現實無限 (*Infini tum actu*)：此種無限性，就事實或現實言，是無限的，沒有任何的限制。

(6)潛能無限 (*Infini tum potentia*)：此種無限性，是就「潛能」言，可無限制的增加下去，其本質無任何確定性。

與「無限」(*Infini tum*)相對的是「有限」(*Fini tum*)，而有限的明晰的定義是「有界定的限制」，其性質是被限定 (*Determinatio*)，其本質是有「界限」(*Limites*)。「限定」或「無限定」的意義，原來是就事物的擴延性而言，此「擴延性」，就純理論言，是不受限制的。擴延性本質是就潛能性 (*Potentia*)言；若就現實言 (*Actu*)，現實的擴延性是事實上有限定，是潛能的擴延性被現實 (*Actu*)限定了。「現實」，就理論言是有限的；潛能，就理論言是無限的。

潛能就實質言是不完善的，因為潛能被現實限定後，才能成爲一個實在的實有，一個存在

的「實在實有物」，就此觀點言是有限的，其實質言是完善物。

潛能被現實限定，如事物的物質(Materia)被形式(Forma)限定。而物質(Materia)，就理論言，是無限性的潛能(Infinitas secundum quid)，可被不同的形式限定而成爲不同的實有物。而形式(Forma)就理論言，是有限性的，是限定潛能性的物質。故物質潛能性的無限性是「不完善的無限」(Infinitas imperfectiois)，是缺欠性的無限。形式限定物質，就形式的有限性言，是一個有限性完善(Finitas perfectionis)；若以「物質潛能的無限性」被形式限定言，則形式也成爲無限性形式了，此無限形式，就理論言，其功能無限完善的(Infinitas perfectionis)。(註)

註·· Formae separatae a Materia, sunt infinitae secundum quid, infinite perfectionis; Infinitas secundum quid vocatur etiam relativa.

Materia est infinite secundum quid, infinite imperfectiois, prout est capacitas realis omnium formarum naturalium. (de Deo uno, P. 193), Reginaldus Garrigou Lagrangae, O.P.

天主的「無限性」，是一個有限性的否定，是天主的消極性屬性（*Attributum Dei*）；但天主的「無限」，不是就擴延性的體積或質量言，而是指的「無限的大」，或「完善的大」（*Maximum in Perfectione*），是超越物質體積的範圍以外，而非就「密度」言（*Intensitas*）。天主的無限，是指天主的本質內沒有任何消極的因素，也沒有任何不定的否定性，是純積極的肯定，因我們無法以肯定之「固有名詞」言之，只有藉人的經驗，以認識論的類比法——否定任何有限的限制，稱天主為無限的實有。

再者，「有限」乃是被限制；被限制之事物，乃物質（*Materia*）與形式（*Forma*）之合成體，此合成體就「某點言」（*Secundum quid*）是有限度的完善；其成份是形式限定了物質（*Determinatio*），使物質成爲一個有限定的事物；同時形式也被物質限制（*Limitatio*），而成爲由部份性的組成體。此有限度的完善不是純完善，純完善是不受任何限制的無限體（*Infinittum perfectio*），故天主的無限性與完善（*perfectio*）相關連。

先哲們的意見

（一）泛神論（*Pantheistae*）主張：天主與宇宙萬物沒有「實在的」（*Realiter*）區別，天主與宇宙萬物是同一性質的（*Identificatio*），而天主是宇宙萬物的「自立體」（*Substantia*

Mundi)。宇宙萬物是有限的，故天主也是有限的了。

(二)實驗主義者(Pragmatistae)認為：天主的無限性與天主的位格(Personalitas)相衝突，天主既是一位有位格的天主，便不能是無限的，該是有限的了。

(三)唯名論(Nominales)及傳統派(Traditionalistae)都不贊成：天主的無限性，可以被人的理智認識懂得；他們認為這是超越人的理智力量，只有藉啓示或信德才可相信。

論格

(一)天主是「自我存在」的實體(Ens a se)，沒有形式與質料(Forma et Materia)的成份，蓋由形式與質料之組合物，乃形式存在於物質內而形成具體物，即形式限定了物質，而物質也限制了形式，互相組合爲一。但天主是純形式(Forma pura)，不受任何物質的限制，換言之，天主不是由任何物質的組合物。天主因爲沒有物質，其純形式才能是無限的。如同「白色」(Albedo)，就觀念言，白色在未與物質組成實物以前，是一種無限之形式(Infinitas secundum quid)，它可以在白色的系統內(In genere albedinis)組成各種各樣的白色事物，其具體性白色事物，便是白色的形式與具體的物質因組合而限定。但天主的純形式(Forma pura)沒有任何物質的成份，也不是任何物質體的元形。其純無限形式(Infinitas

simpliciter)，乃表示天主是一個「無限實有」(Deus est infinitus)。

〔〕再者，就天主的純現實言(Actus purus)，也是無限的，因為純現實乃「自有實有」(Ipsum Esse)；「自有實有」本身是完善的，不需要任何組成或存在的要素。反之，若需要其他組成要素幫助者，其本質便不能是無限的，因被有限的要素輔助，也是有限的了。故天主的純現實性不需要任何其他成份性的要素輔助，純現實性應是無限的。

最後，凡本質是無限的，不需要任何輔助的「自有實有」，其本質也該是完善的(Perfectio)，因為本身完善，才不需要任何輔助要素的補助。所以天主是完善的無限(Deus est actu et positive infinitus in omni linea perfectionis)。

(註：天主的無限性，請看附註，第二八五頁)

第三節 天主是不變的 (De Immutabilitate Dei)

我們已論證了天主是單純的，無限完善的，相連著，天主也是不會改變的。今就此學題的幾個基本概念，先介紹於后：

(一)不變性 (Immutabilitas)：此概念是指的「變動的否定」，換言之，不改變便是否定任何的改變性 (Negatio radicaliter cujuscumque mutationis)。

(一)改變 (*Mutatio*)，乃是由一狀態到另一狀態 (*Transitus de quodam statu in alium*)。細分之，有內在的改變與外在的改變。

(1)內在的改變 (*Mutatio intrinseca*) 乃是事物自己 (*in se*) 內在的變化，如生成、死亡等。

(2)外在的變化 (*Mutatio extrinseca*) 乃事物本身以外的事物之變化，如人圍著石柱變動，有時石柱在人左邊，有時石柱在人右邊，非石柱本質或人的本質改變，而是地方改變而引起的變化情形。

內在的改變，又可分為物理性實質的改變 (*Mutatio physica*) 與倫理性變動 (*Mutatio moralis*)。

(1)物理性實質改變，乃就事物的本身組織或特性言 (*Mutatio in ipsa constitutione, vel in proprietatibus*)，如人由小長大。

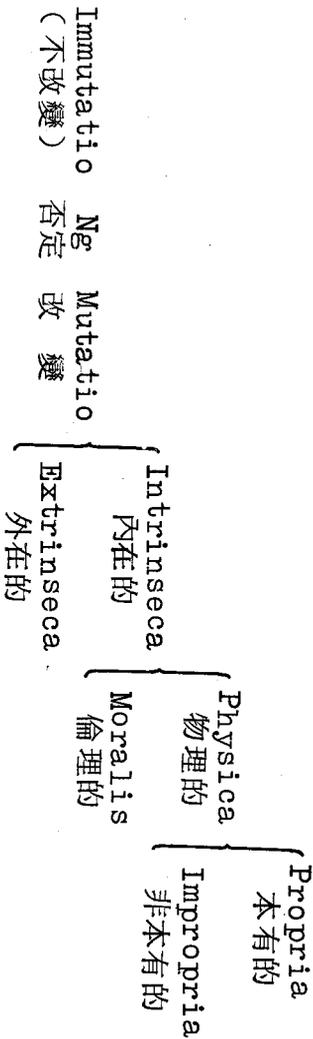
(2)倫理的改變乃就意志與意志決定的改變 (*Mutatio in volitionibus seu in decretis voluntatis*)，如人願意做好事或做惡事。

物理性實質改變，又分為「本有的改變」(*Mutatio propria*) 與「非本有改變」(*Mutatio impropria*)。

(1) 本有改變，乃事物自立體的改變，由自立體因改變而產生新的形式（*Nova Forma*），（*Mutationes substantiales ut generatio et corruptio, et Mutatio accidentales*）如生成、毀滅、牛吃草，草成了牛的一部份。或者與自立體有內在連繫關係的依附性事物的改變，如六尺高度與身體的改變。

(2) 非本有改變，乃改變的自立體沒有新的形式，此變化有形而上之含意，如由無中生有的創造說。

其區分：



先哲的意見

泛神論與內在論者 (Pantheistae et Immanentistae)：認為天主是可改變的，由於進化 (Evolutio) 與流溢 (Emanatio)，使天主的本質流動出來，或由天主的本質改爲人的本質；故天主是可改變的。

論證

(一) 天主不是物質與形式的改變：變化的實體，普通是由形式 (Forma) 與物質 (Materia) 組合而成的；物質是潛能，不限定的；而形式是現實，限定的；當物質接受形式，便是變化的形式。相隨著，成形的物體，含有物質成份者，仍有能變成別樣事物的潛能。如樹木可以變成木材，木材可以變成桌椅；桌椅可以變成灰炭等。但天主是純現實 (Actus purus)，沒有任何潛能的成份，故不能有任何改變的可能。再就物質與形式言，天主是純形式 (Forma pura)，沒有任何物質成份，所以天主也不可能改變的。

(二) 天主也不是物理實質的變化：天主不是物理性的變化，因為物理性變化，就定義言，是物體本質上實在事物的增加或減少。而天主是一個非物質組成的純完美，單純的無限實有 (Deus

Perfectionis, Simplex et Infinitus), 故天主不能夠改變, 也不需要改變, 以增加或減少事物。蓋變化, 其本質是前項與後項不同, 是增加或是減少事物的部份完善性 (Perfectio)。但天主是無限完善, 不需要任何增加或減少了。

(三)天主也不能有倫理性改變: 倫理性改變, 就理論言, 是意志的改變, 如從前不願意的現在變為願意了, 或從前願意的, 現在變為不願意了, 或從前不知道的, 現在變為知道了, 或從前知道的, 現在忘記了等現象。此種改變與天主的上智不合 (Sapientia Divina), 因為天主的明智自永遠便預見一切; 天主所做的或創造的任何事物, 皆是明智的安排, 不需要因後天事物或環境的改變而改變天主自己的意願。對事物的認識, 天主是純現實的全知者, 不會對某些事物或事理從前不知道, 後來改變為知道了, 或某種知識, 從前沒有後來增加了, 而天主的本質是無限完善的, 永不改變的, 其完美性不要求任何的增加與改變。

(四)位置性變動 (Mutatio Loca), 也不會影響天主改變: 因為天主不是物理性組成物, 而是純形式 (Pura Forma), 故不能限定天主在此處, 或在彼處, 天主是無限性的無所不在者。

總之, 「自有存在」的天主, 沒有絲毫的潛能性, 也因此沒有內在本質的物理性或倫理性變化。天主的本質不再接納任何的實有, 自己不會息止, 不會毀滅, 不會被化爲烏有, 也不會被創

造。

天主不僅是事實上(De facto)不改變，其本質根源上也不會改變，因為天主沒有改變的潛能性，此潛能性(Potentia)是一切事物改變的基礎原根。

但天主的外在改變，就理論言，是會有的，如人的祈禱，使天主被稱頌揚；但天主的內在本質性不會有任何的改變，天主是永恒不變的。

第四節 天主是無限量的 (Deus est immensus)

在討論過「天主是不變的」的屬性後，相隨著，我們討論天主的無限量性 (De immensitate Dei)。

所謂無限量，可就時間與空間兩方面觀察；時間的無限量，是該「實有」的存在，或事物的存在，不受時間的限制，此不受時間的限制實有，為「永遠性」實有。

永遠性 (Aeternitas)，我們留在下節專題討論之，今就不受「空間」限制的無限量性，討論於后：

無限量性 (Immensitas)，其定義為：「不受任何空間的限制。」或無限量性是否認「任何空間的有限性」(Negatio limitationis a spatio)。

有限量性，亦名界限（*Limitatio*），其本質是可測量計算的（*Mensuratio*），如事物在空間或某處被劃定或界定（*Res in spatio vel loco circumscriptur vel definitur*）。

劃定（*Circumscriptio*）亦名劃界性存在（*Praesentia circumscriptive*），其本質是就事物的各部份被圈定言；換言之，物體的每一部份被劃界式的圈定於某空間或地方上，而各部份合成的全體也被限定於某空間或地方上。

界定（*Definitio*），亦名界定存在（*Praesentia definitive*）：是一個無部份性的整體被界限於某空間或某地方上。如人的靈魂在肉身內。

無限量性又分爲「能力性」的無限量（*Immensitas virtualiter*），與「現實性」的無限量（*Immensitas actualiter*）。

能力性無限量，是單就無限量的能力言，而非指一個實在無限量存在的物體。（因爲指定是一個實物時，便已是有限量的了），故能力無限量，實在就單純無限量言（*Simpliciter immensitas*），是一種絕對性的屬性（*Attributum absolutum*）。

現實性無限量，就觀念言，是一個空間性的實體存在。換言之，該實體在空間或地方上是不受限制的。（此觀念性名詞，只適合於天主，因爲天主是無限的純形式，而宇宙間的實體皆是佔

空間與時間的有限量物)。

天主的現實性無限量，是依據天主的無限性言(*Infinitas*)，是天主與宇宙事物相關連的無限性，被稱爲相關屬性(*Attributum relativum*)，此屬性是天主的「無所不在」性(*Ubiquitas*)或「處處皆在」性(*Omnipraesens*)。

無所不在性(*Ubiquitas*)，是天主特有屬性，無限完善中的一項完善，此完善性(*Perfectio*)表示天主真實鑒臨(*In time praesens*)一總存在的事物或地方內。故無所不在性是跟隨「無限量性」的(*Immensitas*)，其特點是先假定有事物存在，而天主便鑒在，不受任何空間或地方之限定，也因此無所不在性被稱爲「有關屬性」(*Attributum relativum*)。

處處皆在(*Omnipraesens*)：「處處皆在」與「無所不在」是同一觀念(*Idea identificationis*)，即兩個不同的名詞指示一個相同的觀念，只是所注意之重點不同而已。「處處皆在」的屬性，是天主特有的完善性之一(*Perfectio*)，表示無限量的天主，現實的(*actu*)鑒臨在一總的處所與受造物內，而不受地域或受造物之限定。

天主的「處處皆在」性與天主的無限量性不同，「處處皆在」是言天主現實的鑒在於地方或事物內(*Deus omni loco et creaturae actu praesens est*)。無限量性是天主的無限屬性，永久的，不改變的。「處處皆在」性，就觀念言，是有限的，暫時的，可改變的，

因爲「處處皆在」性是假定了有具體的地方或事物存在，而宇宙事物的本質是有限的、暫時的、可伸延、增加或減少的。

天主鑒在於事物內，是實體性鑒在（*Substantialiter praesens*），因爲就事物的「本質」或「潛能」言，都需要依恃天主。就事物的本質言，天主是一切實有的本質原因（*Causa essendi*），天主創造了事物，也保存了事物；其保存的方法，是天主在事物內放有使事物存在之「魂魄」或潛能。而無限完美的天主，其實質與能力是不可分的純形式，事物所以生存之「潛能」是來自天主，故天主是實體及活力的鑒臨於事物內（*Deus est substantialiter et virtualiter loco et creaturae praesens est*）而非天主完全被某空間或事物所限定（*Deus non totaliter contineri ab aliquo loco vel aliqua creatura*）。

總之，天主的無限量性，是天主的完善屬性中之一種，（就我們認識論中的類比觀念言），此屬性指出真實存在的天主之本質不受任何空間及事物限定的。無論限定性是劃界式的（*Circumscriptive*）或界定式的（*Definitive*），天主是完全自由的。而天主的「處處皆在」的鑒臨性，是就天主與宇宙萬物的關係言，天主在事物內，充滿了事物，而不受事物的限定與包含（*Deus est in mundo quasi continens et replens omnia, non contentus a rebus*）。

論證

(一)天主是自有性存在實有(*Ipsum esse subsistens*)，其本質是不可限量的。因為可限量的實有，或在空間，或在地方被限定，其本質是有界限的。但天主的自有實有性不含有任何潛能被外界所限定，無潛能成份的純形式不可能也不會在空間或時間內被事物所限定。

(二)天主是無限實有(*Ens infinitum*)，其本質是無限的，如第「貳」學題所言，故無限的實有不能被有限性事物所限定，其無限性也不能被有限的地方所限定。

(三)天主是純完善的(*Absolute perfectus*)：其完善性，由類比觀念言，是居於一切完善之最高峯，故純完善性一定含有不受限制的「無限量性」。換言之，天主無限完善之一的無限量性是不能受空間與地方之限制的。

(四)在第一篇已論證：天主是宇宙萬物的推動者(*Motor universalis*)，萬物的第一原因(*Causa prima*)，宇宙秩序的安排者(*Ordinator*)；其能力創造了宇宙萬物，並給宇宙生存之能力。但「自有性實有」的天主(*Ipsum Esse*)，其能力與本質實有是統一的(*Deus est ipsum Esse, cujus potentia substantia plane identificantur*)，其創造宇宙萬物，並保存宇宙萬物，也是天主鑒臨於宇宙萬物內。此鑒臨性是天主充滿宇宙萬物，

而不是宇宙萬物的限定，因天主是無限量的實有。

以上的證明，足以驗證摩尼派（Manichaei）思想的錯誤，因為他們否認天主的無所不在性；甚至他們也否認天主以潛能（Per potentiam）鑒臨事物，他們主張天主的精神體與物質體不相合。

以上的論證，也否定了「笛卡爾」（Cartesius）等人的主張，他們以為「天主不是藉著本質」（Per Essentiam）鑒臨在宇宙萬物中，而只是藉著「潛能」（Per potentiam）或「知識」（Per scientiam）鑒臨宇宙萬物中，他們忽略了天主的本質與潛能是統一的。由此，也否定了泛神論（Pantheistae）所主張的「天主與事物」同性質的論調。

附註：與天主的無限量性有關的幾個問題

(一)天主的無限性是處處皆在與無所不在

我們在第一篇內討論了天主的存在性，並論證了天主是純現實，純形式，第一原因，不變的自動者，宇宙萬物的秩序安排者。在第二篇內我們又討論過天主是無限完善的自有實體。……我們若再進一步追問「天主在那裡」，這便是我們此論題所討論的——天主「無所不在，處處皆在」。「無所不在」與「處處皆在」二者皆是來自於天主的「無限量性」。因為天主的「無限量性」

可以就兩方面言：一是天主在一總的事物內（*Omnipraesens*），是天主的全在；一是天主在一總的地方上（*Ubiquitas*），是天主的遍在。兩個都是天主的無限性（*immensitas*），故兩個都是對的。

天主的「處處皆在」，是言天主鑒臨（*Praesentia*）一總的事物內。其實情不是天主的部份本性鑒在事物內，而是天主的「力行」（*Agent*）鑒臨事物內，使事物產生存有的作用。故天主的大能不但造化了天地萬物，而且賦給天地萬物存在之潛能；天主是創造了萬物，也保存了萬物，故天主鑒臨在宇宙萬物內，是「處處皆在」了。

(二) 天主鑒臨事物內，而不受事物的限制

天主的處處皆在，而不受空間或處所的限制。物體受空間的限制，是物體的「量度」與空間或處所相接觸，有量度的物體皆是有潛能性的，而天主是非物質實有與無潛能的純現實，故不受空間與處所的限制。

再者，精神實有存在於物質內是充滿物質實有，但不受物質的限制。如人的靈魂是真的實有（*Ens*）存在於人的肉身內，靈魂充滿了肉身，可以使肉身活動，但靈魂沒有量度，不受肉體的限制。同理，天主是純神體（*Purus spiritus*）充滿宇宙萬物，必處處鑒在。換言之，何處有事物活動，天主就鑒臨何處，但不受該處或該事物的限制。故天主鑒臨於事物內，不是可見的

物質性的佔有事物或空間，而是精神的，能力性的（*Virtualiter*）充滿事物或空間。也因此稱天主是處處都在，與無所不在了。

(三) 天主鑒臨宇宙萬物的樣式

天主鑒臨於諸事萬物，或藉著本質（*Essentia*），或藉著知識（*Scientia*），或藉著能力（*Potentia*）。

天主藉著本質鑒臨於諸事萬物，不是如泛神論所說明的「天主的本質與萬物的本質合而為一」。因為天主的本質不是物理性組合的，故不能如同有伸延性的事物一樣組合一起，而天主的本質是一總事物的成效因（*Causa efficiens*），創造了萬物，並藉著天主賦給的「潛能」使事物存有下去，保存了萬物。故言天主鑒臨於萬物中，而非天主的物質性組合了萬物，因為天主是純精神體，無物質成份。

其次，天主鑒臨於萬物，連污穢事物與罪惡之行也不例外。因為天主不是物質性的組合，不受外界事物之限制，正如陽光放射的光輝照在污穢的事物或罪惡之行上，而陽光的本身不受污染是一樣的，況事物的污穢，乃就我們感覺的標準言，若就該事物的本質言，污穢正是該事物的特點；以宇宙萬物的整體觀，該事物是組合宇宙萬物的一份子；負有新陳代謝及幫助他物生存之物質體，不能以人的感覺評定之。罪惡之行，乃就倫理學的觀點言，由「不該做而做者」，或「不

准行而行者」所構成。其「行爲」之本質仍是積極性的，並無罪惡可言。故形上學言：「一切實有皆是好的」(*Omne ens est bonum*)。所以都與天主的鑒臨性不相矛盾。

再者，天主鑒臨諸事物，不是天主的整體被事物所限制。因爲，第一天主是無質料的，無質料也無伸延性的實有，絕不能被外物所限制。況有量度的整體，是事物整個的外在性，被空間或處所所限量，而非事物之本質被限量。猶如白色在有量度的事物內，而非白色的本質被量度所限制。論天主的無形精神體，是無量的，其本質更不受事物的任何量度所限定，如人的靈魂充滿於人的整個肉體內，天主也鑒臨宇宙間每一事物中。

第五節 天主是永遠的 (*Deus est Aeternus*)

在討論過天主的單純性、不變性、完善性、無限量性後，我們很自然的會推論到：「天主是永遠的」。因爲一種無限量的、單純不變的完善實有，必該是永遠的。

在論證此學題前，我們先討論幾個基本概念：

(一) 永遠 (*Aeternitas*)：就概念言，是一個長久性存在的延續，沒有開始與終結，沒有繼續與潛能，換言之，永遠否定任何的繼續性 (*Negatio cujuscumque successionis*)。因爲永遠的本質沒有「潛能」的成份，沒有始終，沒有繼續 (*Sine initio, sine fine*,

et sine successione)·而是完整現實的 (Tota simul) 擁有存有 (Permanentia in esse) 。

先哲博艾西的定義·「永遠是無限冗長生命的完整和美好之擁有」(Definitio Boethii: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio) 。

此定義中之

(1) 無限冗長 (Interminabilis)·雖是一種消極的名詞，其實質是一個積極實有性，其特性是類比式的「否定實體持續的有始有終」。

(2) 生命 (Vita)·永遠不僅是存有，也是生活性的存有。「因為生活的存有，引出存有的持續、活動」。(St. Thomas)

(3) 完整的 (Totum simul)·就永遠性的形式基礎言 (Elementum Formale aeternitatis)·永遠是缺少繼續性或潛能性。因為「繼續性」或「潛能性」，是就變動性言，是不完整的。(Sine ulla successione et potentialitate) 。

(4) 美好擁有 (Perfecta possessio)·就實有之穩定性言，是永久的 (Permanens) 。

此特性，是言「實有」的本體絕不可能改變的存留下去 (Sine mutatione substantiali perdurat) 。

(一)時間 (Tempus)：與永遠有關連的是時間。

時間的定義：是一種持續 (Duratio)。

持續 (Duratio)：是事物在「實有」(Esse)或「存在」(Existentia)上的存
久性 (Permanentia in existendo)

持續分：

(1)流動性持續 (Duratio fluens)，亦名繼續性持續，即部份接連著部份的繼續延續下去，如生長的持續；或地方性變動，如船在水上行。

(2)站立性持續 (Duratio stans)，非部份接連著部份延續下去，而是整體性不變動的持續存在如靈魂。

時間分絕對時間與相關時間：

(1)絕對時間 (Tempus absolutum)：是無始無終的持久延續，其持久性內可以容納任何有始有終，或有始無終的長短延續。

(2)相關時間 (Tempus relativum)：是無限時間內的一部份時間，如有始有終的限定時間。

時間又分現實時間與可能時間：

(1) 現實時間 (*Tempus actuale*) : 乃現實事物所佔據的時間，如「理性神學」課所佔的一小時現實時間。

(2) 可能時間 (*Tempus possibile*) : 被延續之事物所將佔據之時間，如下星期內三天旅行，即以旅行將佔領下星期內的三天可能時間。

先哲亞里斯多德說：「時間是運動性先後的計算字」。或者「時間是依先後變動的數目」(*Numerus motus secundum prius et posterius, Physic IV. 14, 223d.*)

(亞里斯多德在物理哲學所言之詞，是就變動的實有言；因為凡變動實有，才能有過去、現在，和未來的時間現象與計算——相連著，永遠是否定時間的限定，故無過去，現在和未來之分。)

現代一般哲學家的意見，認為時間是「一種無形的延續性實有，抽象的流動體，與實在延續體相結合」。

明白了以上的基本概念，以類比法用在天主的屬性上，便明白天主不受時間的限制而獨立永存了。

按先哲聖博艾西對永遠的定義，正適合於天主。

(1) 天主是自己的生命之擁有者 (*Possessio Vitae*) : 天主的生命是自己完善的實有

(*Possessio perfecta*)，其無限的完善性，沒有任何缺欠(*Defectus*)。反之，若天主不是無限的，便是有限的了，有限性被時間限制，便與純完善實有相衝突，故無限的持續也是完善中之一種完善。

(2)天主的生命是無間斷性的冗長(*Vita interminabilis*)：即無限的天主沒有時間性的開始及結束，也沒有中間繼續性的連接成份，是永久性一樣的(*Sempiterna*)。

(3)天主的長久一樣性，就天主的整個實體言(*Tota simul*)，是相同的(*Simultanea*)，沒有節段性(*Nec gradum*)的區別，也沒有數目性的接續(*Nec successionem numericam*)，故與時間的觀念是有區別的，因為時間是有始有終，並有接續性或限制性的。所以天主是無限生命的，完整和美好之擁有者。

再者，天主的永遠性(*Aeternitas*)，就純形上學理論言，含有兩種基礎原素，一是物質性(就理論言)元素(*Elementum materiale*)，乃天主的長久性(*Sempiternitas*)，一是形式性(*Elementum Formale*)元素，乃天主的完整的擁有(*Simultaneitas possessionis*)，故永遠不是消極的，其實質是積極的。

論證

天主是永遠的

(一)由「自有實有」證明 (Ex Aseitate)：天主是自有存在，也是必然性實有 (Ens a se necessarium et subsistens)。自有實有不是他有實有 (Ens ab alio)，他有實有是來自他物，必有開始，故自有實有沒有開始。天主的存在與天主的本質是同一的，故天主是無始無終的永存者。

(二)由單純性證明 (Ex Simplicitate)：天主是絕對的單純體 (Absolute simplex)，其本質與存在是完全統一的。本質與存在沒有結合的起點，沒有在時間內合一的過程，也沒有分離的結局。

(三)由無限證明 (Ex infinitate)：天主是無限完善的，而有時間性的事物不可能是無限的完善，因為，被稱為時間性的事物必是有限的。再者，有時間性的事物，必有過去與將來，這與「現在」性相連貫，而非絕對無限體。天主沒有以上之缺欠，其絕對完善性必是永遠的。

(四)由無限量性證明 (Ex Immensitate)：天主是無限量的，因為天主不如同存在於地方

性的其他實有，其性質是繼續性的 (Successive)；天主的無限量實質是沒有「繼續」的成份，無繼續性成份而能無限量存在的實有，必該是永久的。

(五)由不變性證明 (Ex Immutabilitate)：不改變的無限實有，沒有開始，結局與中間的繼續性，此三點是可改變的偶有性事物所具備者，缺此三點的無限實體，存在必是永遠的。

總之，永遠存在的天主，與時間的存在同在，但不受時間的限制 (Deus omni tempore coexistit)。就時間言，天主是獨立的。由天主的無限完善性，不改變性，與無限量性，邏輯的結論天主必是永遠的。

也由此否定了「泛神論」(Pantheistae)的思想，他們認為「宇宙萬物與天主是同性質，不是永遠的」，此反對天主的永遠性。

第六節 天主是唯一的 (Deus est Unus)

由於天主是「自有實有」、「單純的」、「不改變的」、「無限完善的」，天主應該是唯一的。

我們先研究唯一性的幾個基本概念：

(一)唯一性 (Unitas)，是由數目性的「一」而來 (Unum)。「一」是就廣度 (In

quantitate)言。

「唯一性」，形上學亦名單一性，其定義是「可分性的否定」，(Negatio divisionis)。換言之，單一性是「一個獨立不可分的實有」，由此也可以說：「獨立不可分的實有」必是一個完整者。

單一性，明顯的定義(Explicite)是整個不可分者，隱然的含義(Implicite)是「與他物不同者」(Divisum a qualibet alio)。

(一)單一性分「實在性」單一與「邏輯性」單一。

(1)實在性單一(Unitas)：乃是一個實在的單一事物，其整體是不可分的。如這棵樹、那朵花。

(2)邏輯性單一(Unitas logica)：是人的思想從同一種類或同一性質的事物中，抽出來的統一性，如事物的普遍共相觀念。人、狗、動物等。

實在單一性又可分爲：「單純性」單一與「混合性」單一。

(1)單純性單一(Unitas simplicitatis)：其完整實有之本身不是由部份合成的。換言之，其本身是絕對不可分的。如神、靈魂無部份性的精神體。

(2)混合性單一(Unitas compositionis)：其完整實有之本身是由部份組合的。如桌

子是由桌面、桌腿、桌屨合成的，而理性動物的人是由靈魂與肉體組合的混合性單一體。

混合單一性，其混合的部份，有的是兩個獨立的實體物組合在一起，成一個單一性獨立體，如磚頭與石頭被水泥黏在一起組成一座房屋。有的是自立體與依附體的組合，如布疋與布的顏色的組合。更有的是依附體與依附體的組合，如石頭的形狀與延伸性。

混合單一性又分爲「人爲的」混合單一性，與「自然的」混合單一性：人爲的混合單一性乃是由人工將不同的各部份組成一個單一的整體。如鐘錶由齒輪發條等所組成。自然的混合單一性，不是由人工組合而是自然的由各部份組成的單一體，如樹由樹根、樹幹、樹梢形成一棵樹；由人頭、軀幹、四肢組成。

混合單一性又分爲：形上的、物理的、及倫理的：形上的混合單一性，是理智的抽象所形成，如人是有理性的、有感覺的、有生命的物質自立體。物理性混合單一性，是由物理性的物質組成的，如質子與電子合成原子。倫理的混合單一性，是人的倫理社會關係組成的，如家庭、政府、國家、公司、學校等。

與「一」相對的是「多」(Multum)，一是數目的開始，多是數目的組合，一是單個的獨立體，多是單位獨立體的堆集，一就現實(Actualis)言是一，就潛能(Potentia)言可分爲多。

由以上各種不同的分析，證明形上學的一句原理——「凡實有皆是單一體（*Omne ens est unum*）」。因為宇宙間的實有，或是單純的，或是混合的，沒有別的其他可能。單純實有，其本質便不能分；混合實有，其本質雖可分，但分離後，該實有便不再存在，如由靈魂與肉身組成的人，當靈魂與肉身分開後，人便死去不在了。

明白了以上的基本概念，便懂得天主的唯一性，不是物質性或數學式的（*Unitas Mathematica*），而是形上學的；其本質沒有任何的可分離性，是單純的，現實的，完善的唯一性（*Unitas simplicitatis, Actualis et Perfectionis*），此唯一性不但是否定了可分性（*Negatio divisionis*），也否定了衆多性（*Negatio pluralitatis*）。

其他哲學家的意見

否認天主是唯一的，有下列幾種意見：

(一)二元論（*Dualismus*）：二元論者分兩派：一是二元論的哲學家（*Dualismus Philosophicus*），他們主張「有兩種永遠的原理存在。一是天主，一是永遠的物質，兩個皆是生產者（*Improductiones: Principia aeterna, seu Deus et Materia aeterna*）。如希臘早期的哲學家，柏拉圖學派，亞里斯多德，與斯多亞學派皆或多或少含有此種思想。第二

世紀的知識論者亦然。另一派是二元論的神學家(Dualismus Theologicus)，他們主張有兩個最高原理(Summa principia)，一個是最高的善，一個是最高惡，即所謂的善惡二元論，三世紀的摩尼教派(Manichaeismus)便是此種主張，最高善是一切好的原因，最高惡是一切壞的原因，兩種最高的「善」、「惡」彼此鬥爭。

(二)多神論(Polytheismus)：多神論者主張有很多神，並主張對很多神敬禮崇拜之，如埃及古代的宗教。

(三)泛神論(Pantheismus)：泛神論主張一切皆是神，其學理否認天主與世界有真正的區別。泛神論又分為：靜態泛神論與動力泛神論。

(1)靜態泛神論(Pantheismus Staticus)：主張宇宙由天主所組成，天主是宇宙的形式原理(Principium formale)。或者天主是宇宙的整體，斯多亞學派(Stoicismus)便依此學說，並主張「天主是宇宙世界的組成原理」(Principium constitutum mundi)，如同是永遠物質的形式或靈魂。近代哲學家的斯賓諾沙主義(Spinozismus)認為天主是宇宙的合一主體(Unica substantia mundi)，天主如同宇宙的本質(Essentia mundi)，宇宙是天主的內在之表現(Intrinseca manifestatio)，天主是組成者(Natura naturans)，而宇宙是被組成(Natura naturata)。

(2) 動力泛神論 (Pantheismus Dynamicus) : 動力泛神論主張「宇宙是由天主所流出」(Emanatio)，或者宇宙是天主的演化 (Evolutio Dei)。流出泛神論主張「宇宙由天主流出，與天主是同性體的」(Per communicationem substantiae)，天主是宇宙的根源，如同河水由泉源流出，或兒子由父親生出然，柏拉圖派便是如此主張，如普羅廷等 (Plotinus)。演化泛神論則主張宇宙世界是天主的進化，一些純觀念論者，如費斯特 (Fichte)、謝林 (Schelling)、黑格爾 (Hegel) 等都如此主張。

論證

天主是唯一的

(1) 由天主的「自有實有」證明 (Ex Aseitate) : 天主是自有的存在實有 (Ipsum Esse subsistens)，自有實有的本質應該當是一個的；因爲，自有實有是藉著自己的本質 (Per Essentiam suam) 而存在；否則，我們無法明白天主的「自有實有」是什麼。再者，存在的自有實有必然是指定的單獨個體 (Determinatum individuum)，故自有實有的天主是唯一的。

(I) 天主是絕對單純體 (*Ex Simplicitate Dei*)。天主是純精神體，其本質無任何組合的成份；不可分的純精神實有必然只有一個，所以天主是唯一的。再者，最單純實有 (*Ens Simplicissimus*) 的本性原理 (*Principium Naturae*) 該是不可分的單個原理 (*Principium individuationis*)，所以天主是唯一的。

(II) 由天主的無限完善性證明 (*Ens infinite Dei*)。天主的無限完善，足以說明天主是唯一的。因為，假若天主不是一個而是衆多的無限實有，則衆多的無限實有間，彼此互有分別，有的無限實有是完善的，另一個無限實有不是完善的，或者此無限實有所缺少的，正是另一個無限實有所擁有的，如此，則沒有一個絕對純無限實有存在了 (*Absolute infinitus*)。由此，也證明宇宙間不可能有兩個或兩個以上的多神存在；因為最高的無限純完善實有只有一個。

(III) 再者，天主是無限量的，不改變的，永遠的，此三點皆要求天主應該是唯一的。因為無限量性，不改變性，及永遠性，皆就天主的純現實性言，其本質內不含有絲毫的潛能性 (*Potentia*)。反之，若天主是衆多的，則天主的以上三種屬性皆應該與別的實有相交換溝通；如此，則有的「實有」在接受 (*Communicabilia*) 溝通的本質以前，已含有限制性與改變性的「潛能」了；相隨著，則天主不是無始無終的永久實有了。故最高的實有只能有一個，無其他別的實有，也不該有其他實有與天主相並存在。故多神教或泛神論皆是不對的。

再者，就天主創造世界與保存世界言，若有很多的神，則創造的系統與保存的系統皆能混亂；故宇宙間只需要一個最高唯一實有來統治一切。

由此，對其他哲學家的意見，我們有以下的答覆：

(一)二元論的主張無法採納，因為，若天主與永遠性物質相組合為第一原理，則天主不是純現實 (Actus purus)，也不是自有存在的實有 (Ipsum Esse subsistens)。

(二)摩尼教派的善惡二元論，我們也無法接納；因為所謂「惡」(Malum)，就其本質言並不是真的「惡」，此惡只是「好的缺失」(Privatio boni)，即該有的「好」而沒有，缺少了；缺少的好是一種消極性觀念，其本質非實有 (Non-Ens)，非實有不能產生任何作用，因為其本身不是積極性「原因」，若以惡為最高的二原因之一，則以非實有做原因實有，其本身便有矛盾，無法成立。

(三)泛神論者相反形上學第一原理：若天主是宇宙的形式 (Forma mundi) 或者天主是組成宇宙者 (Constituens mundum)，則宇宙與非溝通的純實有 (Incommunicabilis Ens absolutus) 相同。但宇宙的實有是偶有的，可改變的，與可限量的，如此天主也只是部份性的偶有實有了。

(四)若宇宙是由天主流出的 (Emanatio Dei)，則流出的實有該存有天主的各種屬性

(*Attributa Dei*)；但宇宙萬物沒有天主的屬性，因為宇宙萬物皆是部份性或組合性的有限物或偶有物。再者，若流出的同性質事物是有限部份的與偶有的，則流出事物的源泉也該是有限與偶有的，但天主的本質是無限的、永久的。最後，若「流出」是天主的自立體溝通給萬物，則天主又是可分割的了，也反對前面所討論的「天主是絕對單純體」。

(五)若宇宙是天主的演化 (*Evolutio Dei*)，則相反天主的完善性。因為「演化」，就意義講，是進步性的；若宇宙是天主的演化，則天主先是不完善的 (*Imperfectio*)，藉演化的宇宙事物變成完善的；如此相反天主的不可改變性，也相反與天主的完善性，故演化學說不為接納。

再者，若宇宙萬物是天主的演化，則演化該有演化的目標 (*Finis evolutionis*)，若天主的本質是演化，則沒有演化的目標和宗旨了。

最後，若天主是衆多的，則天主的性體與數目皆不是一個，如此衆天主間必有差別性存在；此差別性便構成了天主是組合性實有了，組合性相反天主的無限性與單純性。

稱天主是至善的、至高的、至大的等，皆是「實有」之最高級；居於最高級者，只能有一個，不可能有兩個，故天主是唯一的。況恒久不變的宇宙秩序，與彼此間的運動連繫，不能發源於許多原因；若發源於許多原因，彼此間必會發生混亂，而不會成爲現在的和諧宇宙世界。和諧合一

的宇宙要求唯一的主宰者——天主。

第七節 天主是有位格的 (Deus est Ens Personale)

在討論過天主的唯一性後，相隨著，該承認天主是一位有位格的最高實有。所謂：

(一)位格 (Personale)，其定義是「理性的自立個體」(Hypostasis Rationalis)。因此，有人譯「位格」為「人格」，或「自我」。

(二)自立個體 (Hypostasis)，其定義是「一個單獨的、完整的實有自立體」。換言之，獨一無二的天主是一位「單純而完整的理性自立個體」。

哲學家的泛神論者，持有不同的異調。如：

(一)非完全性泛神論 (Pantheismus Imperfectus)，亦名溫和泛神論，他們主張「在天主與宇宙之間是有分別性存在的」，但他們否認天主的超越性；如斯都亞學派主張「天主是宇宙的靈魂」，新柏拉圖主張「宇宙是由天主流出的」。

(二)完全泛神論 (Pantheismus Perfectus)，亦名積極泛神論，否認天主與宇宙世界有任何的差別，並主張宇宙本身便是天主，其唯一優點是一神主義，如費斯特、謝林等。

總之，泛神論的主張，宇宙萬物的總和才是天主，因為天主存在於萬物中；相隨著，他們否

認天主的位格與超越性。

士林哲學的意見

按位格的定義是「完整單獨的自立體」，而天主正適合於此定義。

(一)天主是一個自立體 (*Substantia*)，而且居於一切自立體的最高級，自己是完全獨立自有，不屬於任何物質限制的。

(二)天主是一個完整的單個體 (*Singularis completa*)，其完整單體性是一個個別實有，其本質不含有「潛能」的成份。

(三)天主是一個完整的自有 (*Nota in se*)，天主的完整性在自己的自有內，絕不是在任何別的實有或自立體內，也不依特別的實有充實自己。

附註

再者，位格既是理性的自立體，位格也必是行爲的主體，與行動的主宰。就「位格」的人言，人是一個理性的自立體，其理性的表現是理智意志與判斷。人的意識自我，能意識到外物，也能意識到自己與自己內在的理智能力，如抽象與反省作用等。人的判斷是先經過理智的認識，判斷事物的真偽，然

後再以意志的決定採納或捨棄而實行。位格的天主俱有此兩種特性，並居此特性的最高級（下章細述）。

以上的簡短論證：「天主的本體是完整的（*Tota in se*），單獨的（*Singularis*），俱有理性的自立體（*Hypostasis Rationalis*），否定了泛神論的異調主張。泛神論者把獨立自有的天主困牢於有限的宇宙物體內；把絕對超越的天主與有限的物質連繫在一齊；也把無限完善的天主關閉於自我演化中。由此也形成了泛神論的自相矛盾，應當不爲我們所接受。

第三章 論天主的外在屬性

(De Atributis Positivis)

就天主的消極屬性，在討論過天主的本質後 (Essentialia)，再進一步，就「動作」方面 (Operativa) 討論天主的積極屬性 (De Atributis Positivis)。

第二篇所討論的天主的屬性，有人稱爲「靜觀的天主屬性」(Atributa Quiescentia)，亦名消極屬性 (Atributa Negativa Dei)，此章我們討論天主的「動觀屬性」(Atributa Operativa)，亦名積極屬性 (Atributa Positiva Dei)。靜觀屬性，是就天主的本質實有來研究 (Esse)；動觀屬性，是就天主的工作行動來研究 (Agere)。

天主的動作 (Operationes) 有兩種：一是天主的內在性動作，即天主的聖神生命 (Vita Divina)；一是天主的向外性動作，即天主的創造和保存宇宙萬物。

論天主的內在性動作的屬性，我們先論天主的「神聖生命」(Vita Divina)，再論天主的理性與意志 (Vita Intellectuaria et Vita Volitiva)。換言之，有理性生命的天主，必有理性與意志。最後，論天主的功能 (Potentia)。

第一節 天主是有生命的實有

天主是生命 (Deus est Vita)

生命的形上學定義：是生活的實有。其形式主體是「魂」(Anima)。

(一)生命可由兩種不同的行動言·

(1)生命的第一行動 (Vita in actu primo) 是指的能力性主體能力，如感覺 (Sensus)、理智 (Intellectus)、及意志 (Voluntas)。主體乃「魂魄」(Anima)，其本身有生活的能力。

(2)生命的第二行動 (Vita in actu secundo) 是指的生命行為，如看玫瑰，愛父母，懂得真理。

(二)生命的行為分「內在的」與「外在的」。

(1)內在的生命行為 (Actiones Immanentes)：行為由主體發出，其結果 (Effectus) 仍在該主體上。如個人的幻想，由個人想出，其結果仍在個人思想內。

(2)外在的生命行為 (Actiones Transcendentes)：行為由主體發出，其結果在與主體有

分別的外在事物上。如我移動書。

生命的普通定義：是一個「內部生長」的實有。換言之，有生命的實有是生物。

生物（*Viventia*）的定義，是「自己使自己動作」（*Viventia se movent ad operationes*）。此「動作」（*Operatio*）有兩意，一是生物內部的自己生長，如植物與動物藉著養料使自己長大；一是動物使自己移動。

與生物相反的是無生物，無生物是自己本身無生命，不能自己生長，也不能自己移動自己，如石頭，其移動必需被他物移動之。

生命於生物上，不是依附性的存在（*Vita non est praedicatum accidentale*），而是自立體實質的存在（*Substantiale in Viventibus*），故生物的每一部份皆有生命存在。否則缺少生命的部份便會死亡。

植物生命是藉著營養品使自己增長，生殖；生活的目的被自然性所限制，其本身不能移動，其生命是生魂。

動物的生命除了因營養品而生增與生殖外，還可自動的移動自己，其生命除生魂外，還有覺魂，覺魂包含生魂。

人除了藉營養品增長、生殖、自由移動自己外，更有理智與意志的特性，能認識真理，決定

目的，而行動。故人的生命，是靈魂，靈魂包含覺魂與生魂。

生物的生命體稱為第一行動 (*Vita in actu primo est substantia*)，由生命體而發生的生活行動，如伸臂或行走，稱為生命的第二行動 (*Vita in actu secundo est actio immanens, quae procedit ab agente et cum termino in agente manet*)。

天主是超越宇宙生物以上的，沒有物質部份，故不需要植物性的生魂 (*Vita Vegetativa*)，也不需要動物性的覺魂 (*Vita Sensitiva*)。天主是純神體，天主的生命因本質 (*Per Essentiam*) 而自有。無限完善的天主，是一個獨立性自有，自己推動自己，不需要任何他物來推動，凡被他物推動者，皆是由能動的潛能到真動的現實，而絕對現實的天主沒有潛能的成份。再者，有靈魂的人之現象是理智與意志，超越人的天主，因其無限完善與有位格的實有，必有理智與意志的優越現象，此現象因生命而存在。

第一篇講，天主是人的來源，在因果律言，凡「果」有的，「因」也必有；否則無「因」不能生「果」；被造之物的人有生命，動植物有生命，萬物之源的天主也必是一位有生命的。

就無限完善的天主言，無限完善是無任何缺欠，若天主沒有生命，或者有生命而缺少理智與意志，則天主低於受造之物的人以下了，更不能稱為無限完善的天主。

再者，因天主是純精神體，其生命也是純精神的，精神實有是一個非物質的自立體（*Substantia Immaterialis*），其本質是單純的，不受任何物質的限制。精神實有的特性是一個有理性的生命（*Vita Intellectualis*），其特徵是認識真理。天主是絕對單純（*Ab-solute Simplex*）的精神實有，其生命正是如此，沒有物質或潛能的內涵成份，不受任何物質的限制。

天主是無限完善的實有，其生命也是無限完善的，其完善的生命中必包涵有理智與意志的功
能。

有生命的天主，不如同有生命的受造物。受造物的生命分第一行動（*Vita in actu primo*）與第二行動（*Vita in actu secundo*），但天主是絕對單純體，其生命不分第一行動與第二行動。

天主的本質（*Essentia*）與行動（*Actio*）是統一的（*Identificantur*），其本身便是最完美的生命（*Deus est Vita Perfectissima*）。

所以天主不是有生命者，而天主是生命。天主的生命內有理智與意志兩大特性。

第二節 天主是有理智的實有（*De Intellectu Dei*）

上節，我們討論天主是有生命的實有。有生命的生物分植物與動物，動物又分無理性的與有理性的。有理性的動物特有之徵表是理智和意志，超越人而有生命的天主更當是有理智與意志了，今就人的觀點，來討論天主的理智與意志。

在討論天主是有理智的實有前，我們先討論理智是什麼。

(一)理智 (*Intellectus*)：是認識的內在官能，藉此官能人與動物有顯然的分別。

(1)理智的行為，就高度的認識講，是獲取事物的觀念，做客觀的判斷與理性的推論。

(2)理智的功能是認識 (*Cognitio*)。人的認識分兩種，一是感官認識，一是非感官認識。感官認識乃單純的感覺認識，人與動物相同。非感官認識，乃不藉感覺官能，唯依理論的認識，如純理性推論的知識。

(3)理智的對象是真理 (*Veritas*)。形而下事物的真理，與形而上的抽象真理，都是理智所追求的。換言之，只有真理能滿足於理智的渴求；但真理之獲得，是藉著認識。

天主的理智，與以上所講之理智不相同，天主是無形無象的神體，沒有感覺的官能。故天主的理智認識不能藉感官；但天主是最高級的無限完善實有，凡受造物所有的美善優點，天主也必有；萬物之靈的人是有理性的，人的來源天主，必然也該是有理性的。

宇宙萬物間，有一個自然的秩序與完美的和諧，絕不是自然運動組成的。在因果律的原理下，

組成此宇宙萬物者該是一位有理智的最高實有。

聖多瑪斯在物理哲學中論「動」言，「自動者」必先理解其行動的目的，然後才有動的事實。此書的第一篇內，我們已討論過，天主是一位不被動的自動者，此自動者的天主必該是一位有理智的自動實有。

再者，天主本身存在實有（*Ens Subsistens*），其認識功能便是實有的本質功能（*Vi Essentiae Suae*）。天主的認識功能與「存在實有」是統一不可分的，天主的本質與理智是一個的（*Deus est Intellectu Subsistens*）：天主的認識主體與認識行爲是不可分的（*Identitas inter Subiectum Cognoscens et ejus actum cognoscitivum*）。故天主的整體也被稱爲認識（*Tota Dei Substantia est Intellectio*）。

天主既是無限完善的理智實有，其認識的功能必是完善性的認識一切——宇宙萬物，現在的、過去的、和未來的；甚至天主也認識祂自己；此認識現象，足以表示出天主是一位有理智的實有。

天主的認識與人的認識不同，人的認識是由潛能到現實，由不知到知道；蓋人的理智活動，是由理智的本能到認識的動作。而絕對單純的天主只有現實，沒有潛能。天主的理智也是永久現實的動作，故天主的認識該是全知的。

天主是全知的 (Deus est Omnisciens)

在明白天主是理智的實有以後，我們知道天主理智的功能也是認識；但天主又是一位無限完善的實有，其認識的功能也該是無限的。換言之，天主的認識是全知的，此全知性表示天主能知道一切，無論現在的，過去的，或未來的任何事情，甚至天主也該認識祂自己。今依此秩序，講解如下：

(一) 天主在認識的程序上，先認識祂自己

所謂認識，有三種基本的要素，即認識者 (Cognoscens)，被認識者 (Cognitum)，與認識的行爲 (Cognoscere)。而天主認識自己，即天主本身是認識者，是被認識者，又是認識的行爲。換言之，天主把三元素集合而爲一，這也正是天主的單純性。

知識者 (Cognoscens) 與被知者 (Cognitum) 有「相關」關係：知識者，該有理智做爲認識的官能 (Intellectus Facultas Cognoscendi)，而被知者的本身該是可理解認識的 (Intelligibilis)，如此才能構成認識者與被認識之關連 (Conformitas Intellectus cum objecto Cognoscente)。天主本身是理智者 (Intelligens)，是

永遠現實的認識者，不含有任何潛能成份；換言之，天主對事物之認識不是由「不知、漸知」，變成「知道」。可理解的被知者（*Intelligibilis*），是處於「潛能」狀態，因人之理智作用才成爲可理解的，如同顏色藉著陽光呈現在我們的面前。但天主的「自己認識自己」，沒有任何潛能成份，認識性的天主不是由「未知到知道」，被自己認識性的天主也不是「有潛能性」的。其本質（*Essentia*）是非物質性單純體（*Simplex Immaterialis*），故天主自己認識自己已是理性的天主與天主的本質相統一（*Identitas inter Essentiam et Intellectum propter absolutam Dei Simplicitatem*），也是認識者與被認識之統一（*Identitas inter Cognoscens et cognitum*）。

再者，天主既然被稱爲全知的，其認識自然該先認識自己，如此，才適合天主無限完善的本性。天主是無限的，只有無限的對象能滿足天主的無限相等性的認識。

（二）天主知道自己以外的其他事物

天主以外的其他「實有」有兩種，一種是「真實性」存在的實有，一種是「可能性」存在的實有（*Realia et Possibilia*）。

真實性存在實有，是一個真實存在的事物（*Existentia*），可能性存在的實有，是可能

存在的實有事物 (*Possibilia*)，但實在還沒有存在，其將來存在。

天主知道以上事物，可由兩方面討論：

(1)在第一篇論天主存在內，稱天主是事物的完成因 (*Causa Efficiens*)，天主既然有能力完成世界，創造宇宙萬物，天主也必然認識所創造出的宇宙萬物。

(2)就事物之目的因言 (*Causa Finalis*)，每一件事物的本性都有一種傾向 (*Omnes natura sua habent inclinationes*)，如植物的根子傾向水，鐵屑傾向磁石。

事物之本性傾向，有兩種情形，一是事物自己知道自己的傾向，自己也指導引領自己走上本性的傾向，以達到自己本性的目的與終向。另一種是自己不知道自己的傾向，也無法自己指導自己達到目的與終向；其行動需要依特別的智者 (*Intelligens*) 之指導以達到其終向與目標。能引領指導龐大的宇宙萬物者，只有創造此宇宙萬物的天主。故天主創造以前，該認識它們；創造以後，也該指導它們以達到每樣事物的最後目的。

(三)天主知道將來可能有的事物

將來可能有者 (*Possibilia, Futuribilia*)，是現實還未存在者，其將來存在，就本性言，沒有矛盾。換言之，事物本性有存在的可能性，在適當條件的俱備下，該可能性之事物成

爲事實。

天主的實有本性與天主的認識是同一的（*Identificatio*），其本性與認識的區別是就我們人的認識觀點，產生不同的觀念。但天主的存在便是認識，天主的本性實有是超越時間與空間的，天主的本質沒有潛能與現象之分，是純現實，天主的認識也是純現實。時間的過去、現在、與將來，是我們人後天的時間觀念，天主是永遠的現在，其認識將來的事物，如認識現在的事物是一樣的。

再者，無論過去的、現在的、未來的事物皆以天主爲最高根源。天主自己認識自己，也必認識由自己所創造的諸事萬物，不管是過去的、現在的、或未來的。

對於世人將要發生的事情，天主也認識，因爲人的事情發自人的理智與意志；世間聰明的人，有時可以推測出他人將要做的事；無限完善與智慧的天主，也一定認識人將要做的事情。

天主認識事物，不是如同人一樣，理智藉著觀念認識客體；天主的理智與本性是一個；天主以本性的直觀，認識現在的、過去的和未來的諸事萬物。天主認識宇宙萬物，是原因與結果的關係，如建築工程師與所建造的房屋工程的關係，工程師在造房子前便在自己設計內認識該房子工程。天主的認識與本質是不分的，在天主本質內便認識他所創造的宇宙萬物。天主是永遠的現實，不受時空限制的實有，所以天主以其永遠現實的本性，能認識過去的、現在的，及未來的一切宇

宙萬物。

四 天主認識個別的事物

普遍的認識 (Cognitio Universalis)，就認識論言，不是完全的認識，如我只知道某人是兩手、兩足、會說話的動物；完善的認識，除了認識對象的普遍性外，還該認識該對象的特性。天主認識宇宙萬物，除了認識宇宙萬物的普遍性實有外，還該認識各實有之特性；否則天主也不能被稱為無限完善的實有了；就天主的無限完善性言，天主對任何事物皆該有完善的單個認識，如一個優越的工程師必認識自己所設計的工程中之每一部份。

再者，天主是宇宙萬物的終向 (Finalis)；宇宙間每一樣東西都以天主為最後的歸宿。天主在創造宇宙萬物後，並指引每一樣東西達到其終向；故天主必該先認識宇宙間每樣東西的特性，然後才能指引它們以達到其目的；因此，天主對每一件事物，皆有完全的認識。

以上各點，足以證明天主絕對該是全知的，由全知性的天主，也足以證明天主是一位有理智的實有。

由以上之理，我們可以結論說，天主認識自己，是以自己當做認識的第一對象；天主在自己內認識別的事物，是以事物當做認識的第二對象。天主在自己本質內 (Essentia sua) 認識

「可能的事物；天主以自己爲「原因」認識真實的事物。天主是極單純的現實，故天主的認識是極寬大的綜合。

第三節 天主是有意志的實有

天主愛自己，也愛宇宙萬物

上一節，我們討論過了天主的理智（*Intellectus Dei*），此節我們討論與理智相關連的意志（*Voluntas Dei*）。

就我們人的認識，凡理性的實有（*Ens Intellectivum*）必定是有意志的。再就人的觀點，對天主的研究，無限完善的天主，必有一切受造物所有的特性；理性的人有「意志」的特性，具有最高理性的天主也必有「意志」的特性；相隨著，理性的天主也必有「意願」、「愛情」等，我們人所稱謂的情懷與德能（*Affectus et Virtutes Dei*）。

在論證天主的意志以前，我們先討論幾個有關係的哲學名詞。

（一）意志（*Voluntas*）

就士林哲學言，意志乃「理性之欲」(*Appetitus Intellectivus*)，是人內在的「智力」(*Conatio*)，一種超機能的官能；其所渴求與決定的對象，是理智所認為的真善美；故理智的認識在先，意志的渴求在後；凡理性先認識是真的，意志便渴求得到之，故意志被稱為「理性之欲」。「意志追隨理智」(*Voluntas sequitur Intellectum*)，乃「意志是按理智決定的能力」，如士林哲學說的：「人不會渴求，除非先認識。」(*Nihil Volitum, nisi praecognitum*)。

認識分兩種，一是感官的認識，一是理智的認識；感官所認識的，多是直觀性具體事物之美，理智所認識的，多是推論性抽象的真；美與真皆是意志所願獲得的「善」，故意志的功能，便是決定人的「願望」與「喜愛」。

意志在天主內言，是神聖的意志(*Voluntas Divina*)，亦名「聖意」，天主的聖意，其本質是單純唯一的；若就天主聖意的功能對所意願的對象言，有下列數種：

(1) 必然的意志與自由的意志(*Voluntas Necessaria et Libera*)：「必然意志」，其所願意的事物是必然不可缺少的善；就天主講，天主所願意的必然對象是天主自己的美善。

「自由意志」是所願意的事物，不是必然不可缺少的；就天主講，天主對受造物的「善」之意願。

(2) 絕對性意志與條件性意志 (*Voluntas Absoluta et Conditionata*) 「絕對意志」是願意者的願意或決定任何事情，不受任何其他條件的影響；天主的絕對意志亦然，天主的意願是絕對獨立自主的，不受任何外在事物的阻擾，如天主的「造宇宙萬物」的意志。

「條件意志」是願意者的願意或決定某事物，應在某條件下方可實現；換言之，所意願的事物受外在事物的影響；如天主願意人死後受光榮，人先決的條件該是神聖的死去，換言之，人該先是聖人。

(1) 意志的對象 (*Objectum Voluntatis*)

意志的真正對象是理智所認為的善 (*Bonum*) 。

「善」的定義，就聖多瑪斯在形而上學的註解為「一切所欲也」(*Bonum est quod omnia appetunt*) (*Mt. I Leet. II. 179*)。換言之，善本身是好，是一切人所欲者，「善」也使所欲者因獲得「善」而變好 (*Bonum est perfectum in se et perfectivum alterius, Bonum est diffusivum sui*) 。

善可分為：

本體是善 (*Bonum Ontologicum*)，物理的善，亦名形體的善 (*Bonum Physicum*)

與倫理的善 (Bonum Morale) 。

(1)「本體的善」，乃事物組成之內在本性；換言之，事物因內在本性而成全存在，此本性乃事物之物性，謂之好；也因此本體論稱「萬物皆是善」(Omne Ens est bonum) 。

(2)「物理的善」，乃事物形體所應有者皆有之，換言之，事物組成之形體是成全的，如人有五官形體，具備此者，便是一位物理性的完整好人。

(3)「倫理的善」，乃合乎倫理道德律所要求之行爲。如孝順父母是倫理之善。

善又分爲：

(1)絕對的善與相對的善 (Bonum Absolutum et Relativum)：「絕對的善」，乃是無任何缺欠的完美成全者 (Perfectum) 。

(2)「相對的善」，乃擁有部份的完美成全，而非完全美善者。

(3)絕對善的成全性 (Perfectum) 又分絕對成全 (Absolute perfectum)，與相對成全 (Relative Perfectum)：「絕對成全」是就任何方面觀察皆是成全的，如天主。「相對成全」是就某點或某階段觀察是成全的，如好醫生。

(4)絕對的善又分本質的成全 (Perfectum Essentialiter)，與附屬性的成全 (Perfectum Accidentaliter)：「本質的成全」是就事物的本質觀點，該事物什麼也不缺少，

如病人就人之本質言仍是一個好人。「附屬性成全」是就事物之附屬性觀點，該事物什麼也不缺失，如操行優等的好學生。

(5) 絕對的善亦稱爲無限的善 (*Bonum infinitum*)；相對的善，亦名有限的善 (*Bonum finitum*)。無限的善是指的天主，有限的善是指世間一切的美好。

善也分客觀的善 (*Bonum Objective*) 與主觀的善 (*Bonum Subjective*)...

(1) 「客觀的善」，是一件事物，就本身言，在任何情況，或被任何人判斷皆是善的。如金銀玉寶。

(2) 「主觀的善」，是一件客觀的事物，被主觀的人以「善」的觀點所擁有。如集郵的人以郵票爲善。

(三) 善的反面是惡

惡 (*Malum*)，就形上學言，是不存在的，因爲「一切實有皆是善。」而惡的定義，只能說：「是善的缺失」 (*Privatio Boni*)，換言之，惡是一種事物之「應有」或「能有」而缺乏者，故惡的觀點是缺失 (*Malum in privatione Consistit*)。

惡分爲：(1) 物理的惡 (或形體的惡)，與 (2) 倫理的惡。

惡沒有本體的惡，因為凡事物就本體言皆是善的。

「物理的惡」(Malum Physicum)，乃具體的事物當有善而沒有者，如人是瞎子或聾子，乃是缺人應有的眼目及耳聰。「倫理的惡」(Malum Morale)，是倫理善的缺失；換言之，倫理的惡是人的行為與倫理道德的法規不相合。如人叛逆父母為不孝，是倫理之惡。

惡又分絕對的惡(Malum Absolutum)與相對的惡(Malum Relativum)。

「絕對的惡」，實在不存在，因為「絕對的惡」是言某事物就各方面言皆是惡的，此種事物根本不存在，因為任何事物就本質言皆是善的。

「相對的惡」，是相對善之缺失；換言之，該事物就某觀點言是善的，而今就某觀點言的善便缺失了。如操行優等的學生變為操行劣等的學生了。

惡，既然是「缺失」(Privatio)，是不存在的事物，故絕不是意志所渴求的對象。而意志渴求的對象是善。

四與意志有關者，還有自由。

自由(Libertas)，其本性是不界定的，其性質是「由必要性中解脫」(Immunitas a Necessitate)。換言之，自由，是在一切條件具備下，意志可做或不做；或者，在一切條

件具備下，願意者可這樣做、那樣做、或什麼也不做。意志的人對行動有絕對的自主權，不受任何外在的強迫或限制。

自由分：

(1) 倫理的自由 (*Libertas Moralis*)：其自由性不受倫理的約束，亦無倫理性的義務存在。如我願捐贈或不捐贈 (*Immunitas a Vinculo Morali, Ab Obligatione*)。
(2) 物理的自由 (*Libertas Physica*)，亦名「形體自由」，此種自由是物體不受事物形體的約束，換言之，願意主體不受形體或外力之限制，願意者可依其形體做所願意做的事情。

自由，就形上學的性質言，不是現實性 (*Non Intrinseca actus*)，而是潛能性 (*Intrinseca Potentia*)：蓋自由未變成行為前，其本質是不決定的；當自由「決定了」做某事時，其本質已不是自由，而是決定性的現實行動了；故自由就純理論言，是未決定行為之潛能。自由在人內是潛能性的；換言之，人能自由的選擇目的，人能在一切客觀情勢俱備下，採取不同的措施，或對同一的事物能「先愛後恨」，或「先恨後愛」的殊異措施。

自由在天主內沒有潛能與現實之分，因為天主是絕對單純的無限實有；天主的行為與其本質是統一的，無限的，天主對同一事物的喜愛也是永久不變的。

喜愛，此處所言之喜愛，非拉丁文之 *Laetitia*，而是 *Amor*，此拉丁字之意義是「愛」，

此「愛」是意志的行動，而不是理智之行為，此行動要求的是自己所願意的善。

愛的種類：

(一)慾望之愛 (Amor Concupiscentiae)：此種愛的行為，是由所愛之事物中獲得好處。

(二)友誼之愛 (Amor Benevolentiae)：此種愛的行為，是愛對方已有之善，或是願意

對方能有之善。

(三)自足之愛 (Amor Complacentiae)：此種愛的行為，是滿意地欣賞自己所據有的或

別人所據有的善。

天主的愛，不是慾望之愛，因為天主不需要從別的事物中獲得好處。

天主對自己的愛是知足之愛，滿足地欣賞自己的無窮美善。

天主對宇宙萬物，特別是對人的愛，是友誼的愛，願意宇宙萬物，特別是希望人都是美善的，

相似天主自己；如同耶穌所說的，你們該是成全的 (Perfectus)，如同你們的天父一樣。(瑪

· 伍· 四八)

以上是此學題的基本觀念，現在我們論證此學題。

謬誤的意見

(一)普道老等 (Ptolomaei) 否認天主的「絕對意志」說。

(一)那瓦道來 (Navatores) 以天主爲罪過的創造者。

(二)二元論 (Dualistae) 認爲善與惡皆來自天主。

(三)泛神論 (Pantheistae) 否認天主的自由權。

士林哲學的意見

此章，討論天主的意志，乃是就「功能」方面，討論天主的願望與喜愛。

壹 天主是一個有意志的最高實有

天主是一位具有無限完美的實有，無限完美中，必包含有「意志」的完美性。由後天對事物的觀察經驗，天主的創造天地萬物，必有其目的。天主的保護照顧萬物，使之各達到它們的終向目的，皆表示天主是一位有意志的實有。

天主的意志是無限的，因爲天主的本性是無限的，而天主的本體又是單純的，永遠的；天主所具有的「意志」，也必與天主的本性本體統一，是永遠的，無限的。

天主的意志，不是「意願的能力」(Potentia Volendi)，天主的意志便是天主的「現實意願」(Velle actuale)，因爲天主是永久性的純現實，故天主的「現實意願」，其根源便是天主的意志之喜愛(Amor Dei)。天主第一喜愛自己，第二喜愛別的事物。

貳 天主喜愛自己是必然的

所謂必然性(Necessitas)，是某事物，在一切條件俱備的情形下，不能不是；或者是某種行動，在條件具備下，不能不做，其本質已是被決定的了。

天主喜愛自己也是這樣。就「意志」言，其所喜愛的本有對象，必然是善的；天主的意志所喜愛的對象，也必然是善的；但天主是無限完美的，祂所喜愛的爲首及相稱對象，也該是無限完美的；但受造的宇宙萬物，皆是有限的，不是天主意願的爲首與相稱對象，故天主首先而必然喜愛的該是祂自己。

天主喜愛自己，也有一般「意志喜愛」的三種特性：第一，天主是有意志的實有(Voluntas)。第二，意志所渴求的是好(Bonum)，而天主本身正是「極好」(Bonum Maxime)。第三，喜愛與被喜愛之間有「喜愛」(Amor)之連繫(Nexus inter Volens et Volitum)。無限完美的天主，使以上三種成份在其單純的天主本質內統一(Identificantur in absoluta simplicitate divinae Essentiae)，所以天主必然的先喜愛祂自己。

再者，所謂「爲首」與「主要」的對象，是該對象之所以成立，因(該對象)本身之充足理由。天主之愛自己，也是因自己是「極大美好」，有足夠被愛的理由，而不是由別的原因而喜愛

的。天主的意願必然的喜愛眞善美，而無限完美的天主本身便是眞善美，故天主的愛祂自己一定是必然的。

叁 天主喜愛別的事物是自由的

天主所喜愛的其他事物，其本質該是好的；一切宇宙間的事物由天主來者，也應該因來源的天主是美好而是好的，故天主喜愛宇宙間的一切事物。

天主喜愛宇宙間的事物，不是必需的，而是自由的；因爲凡必需被「喜愛與渴求者」，必是該事物是「喜愛者」所不可缺少的，換言之，缺少該事物，喜愛者便無法存在；但天主以外的宇宙萬物，不是天主存在的必須條件，換言之，沒有宇宙萬物，天主仍然存在；故天主喜愛宇宙萬物不是必然性的非喜愛不可，而是自由的，因爲外物的存在與不存在，不影響天主的本質（*Essentia Dei*）。天主喜愛宇宙萬物，只因爲宇宙萬物是由天主來的，其本質是好，故也是天主的意志所喜愛的對象。而天主喜愛外物與喜愛自己的成份不同。

再者，宇宙萬物皆是偶有性實有（*Entia Contingentia*），而天主是絕對性實有（*Entia Necessarium*），天主的存在，絕不因偶有性實有的存在或消失而受影響，故天主喜愛宇宙萬物不是必然的，而是天主自由願意的。

因自由的意義 (*Libertas*)，乃是由必要性中解脫 (*Immunitas a Necessitate*)。

附註 與天主的意志有關的幾個問題：

(一)天主對物理的惡 (*Malum Physicum*) 是間接願意的。

惡 (*Malum*) 就形上學言，是好的缺失 (*Privatio Boni*)，天主的意願，自然的是喜愛「好」 (*Bonum*)，故絕不能喜愛或願意「惡」；但是，天主有時爲了某種好，或爲了某種更高的目標，願意有「物理性的惡」；此種惡只是依附性的 (*Per Accidens*) 爲達到好，如對罪人的處罰，「處罰」是物理的惡，但藉此物理性處罰的惡，能使罪人回頭改過，走向好；故天主有時願意人遭受此種物理性惡。

(二)天主對倫理的惡 (*Malum Morale*)，絕對不願意，但有時准許之。

倫理的惡是人的罪過背叛天主。天主造宇宙萬物是爲了達到最高的善，所以天主絕不願意、直接或間接的、有倫理之惡來相反天主造人的目標和秩序。凡惡皆是缺失，倫理的惡，是欠缺「好」的秩序以達到最高的善，所以，天主不管是直接或間接皆不會願意此種惡行的。

但天主有時爲了更美好的理由，准許此種倫理的惡行 (*Permittere Malum*)；所謂「准許」是天主不願意阻擋 (*Impedire*) 此種惡行的發生；天主有時爲「相當的理由」 (*Ratio*

proportinata)，或是爲了更好的原因，准許(不阻擋)某種倫理性的惡。此種情況關於天主的上智預見(*Providentia Dei*)，如耶穌准許伯多祿三次背叛他，爲使他因此背叛的倫理罪過，而變成知過改過的謙遜人，被立爲宗徒之長。

第四節 天主是有無限能力的實有

天主是全能的(*Deus est Omnipotens*)

以上兩章，我們以「人的觀點」，討論了天主生命的兩種內在功能，理智與意志(*Activitates Internae: Intellectus et Voluntas*)；現在我們進一步討論天主的外在功能(*Activitas Externae*)——全能(*Omnipotentia*)。

在論證正題前，我們先研究此學題的名詞觀念。

(一)全能的(*Omnipotentia*)：「全能」一字，就拉丁文講，是由兩個字組合而成，卽「全」與「能」——(*Omnipotens*)，「全」(*Omni*)是副詞，指「一切」之意；「能」(*Potens*)是形容詞，指「有能力者」，合起來是有「一切能力者」。

(二)能力(*Potentia*)，就形上學言，是能做某事之能力(*Capacitas ad aliquid*)。

能力分「被動能」與「動能」。

(1)被動能 (*Potentia passiva*)：是就「潛能」言，被動能是「接受外來的行動或外來的成全」(*Capacitas percipiendi perfectionem ab alio agente*)。(此種能，在天主不存在，因為天主是無限完善的純現實，不需要任何的外來補助)。

(2)動能 (*Potentia activa*)：是能做某事的行為 (*Capacitas aliquid agendi*)。此種能，是天主所有的，無限完善的天主，能做任何本質無矛盾的事情。如第一篇所言，天主是「第一原因」(*Causa Prima*)，不被動的自動者 (*Motor immobilis*)，秩序的安排者 (*Ordinator*)。

(三)動能又分內在的與外在的：

(1)內在的動能 (*Potentia activa immanens*)：此種能由主體發出，但能的效果 (*Effectus potentiae*) 仍存留於發出之主體上。如生命在自己身體上之能。

(2)外在的動能 (*Potentia activa transiens*)：此種由主體發出之能到達主體以外的效果 (*Ad effectum externum*)。如創造能，由創造者所發出之能，而產生被創造之事物。

(四)天主的「動能」對受造物言，又分「絕對動能」與「秩序動能」：

(1)天主的「絕對動能」(Potentia absoluta)：天主能做任何可能的事，換言之，凡是能有存在之理的事物，天主皆能做之。反之，與本性相衝突者，天主不能做之，如四角形的圓周，是四角便不是圓周，是圓周便不是四角，圓周與四角之本性質是相衝突，根本不可能同時存在的；不可能存在之物，沒有存在之理由，故天主不能創造之。此外，凡合理的，天主的絕對動能皆可創造之。

(2)天主的「秩序動能」(Potentia ordinata)：天主能創造一切合自然律的事情，換言之，天主的創造工程皆是按照着自然律的秩序。

以上數種區分，是就我們人的認識觀點所分析。天主本身是絕對單純的現實體(Actus purissimus)，沒有「潛能」(Potentia)可言，我們此章所講的天主的「能力」，完全是就天主的動作之效果言(Effectus potentiae divinae)，換言之，凡是本性上不自相衝突的事物，天主的全能皆可使之成爲現實。

動作在沒有成爲現實以前，是潛能；當潛能成現實時，潛能已不存在。天主本身是永久的純現實，根本就沒有潛能的成份，我們在此學題內稱天主是全能的，完全是由「動作的成果」推求天主無限完善中的一種特性。所以就天主的「能力」言，天主沒有「被動能」(Potentia passiva)或「接受能」(Capacitas recipiendi)，而天主只有「動能」(Potentia

activa)，或「行動能」(Capacitas agendi)。

天主之「能」不是「純能力」(Mere Capacitas)而無行動，因為天主不是由能力狀態進入行動狀態(In Deo nullus est status potentialis relate ad actum)。天主性能力(Potentia Divina)是純現實性行動，我們稱之為行動之能力(Capacitas actionis)。

天主之能，是外在效果之源(Principium effectiois ad extra)：換言之，有天主之能，才有外在各種宇宙間之事物。

天主之能與天主的理智及意志是同一的，理智的認識與意志的決定也是同一的。

天主之能稱為全能，因為天主之能與天主的本質同一，而天主的本質是無限的，故天主之能也是無限的。天主無限之能是天主的能力不受限制，因之稱天主之能為全能的(Potentia infinita Dei est omnipotentia)。

謬誤的意見

(一)泛神論者(Pantheistae)：泛神論認為一總的存在物皆是絕對的必然體，故否認天主的能力，相隨著，也否認宇宙間的事物是來自天主的全能。換言之，否認天主性動能的效果

(Effectus potentiae Divinae)。

(一)多神論者 (Polytheistae)：多神論者主張宇宙間有衆多的神，如衆多的人一樣。各神祇的「能力」也被限定了；相隨著，否認天主的全能性。

(二)奧坎 (Okam) 及笛卡爾 (Descartes)，否認天主的全能，他們主張：「若天主是全能的，也該有能力創造一些本質相矛盾的事物，如四方形的圓周」。

(三)萊布尼茲 (Leibniz) 認爲，若天主是全能的，該造一個比現今更好的東西或更好的世界，天主沒有創造，故天主不是全能的。

士林哲學的意見

(一)天主是無限完善的實有

在天主的「無限完善」特性內，應該有一份動能 (Potentia activa) 的特性。由於天主的單純性，其動能與天主性的本質該是同一的。天主是無限的，其動能也絕對該是無限制的。因而，泛神論與多神論否認天主全能的主張，皆不能成立。

(二)天主不能創造一個本質上有矛盾的實有

矛盾的實有，是一件實有的事物上有兩種互相矛盾的本質；事實上，兩種矛盾的本質在一個事物上是不能存在的；因為每一件事物，必有每件事物應有本質，兩種矛盾的本質在一件事物上，該事物便不是該事物了；換言之，該事物之本質被破壞，該事物也不存在了，既然該事物不存在，便不能成爲現實，故虛無不存在，也不是天主動能的效果了。再者，不是天主不能創造矛盾的事物，實在因爲矛盾事物是不合理的事情；天主不做不合理的事情，所以不創造矛盾的實有，如四方的圓周物。

(三)天主不創造比現有更好的事物

此問題有關事物的完美性，所謂完美性，乃本質之完美。

本質之完美，是事物所以爲該事物之性質，如理性動物是人的本性質，也是人之所以是人的本質之完美；天主不能造較「理性動物」的人有更好的性質；否則，「非理性動物」或優於「理性動物」皆不是人了。若天主以「優於理性動物」之性質爲人，則「理性動物」性質之實有便不是人了。天主雖能造較好的東西，但不能造較「現有本質已完美之事物」的事物。況現有本質已完美之事物也是出自天主完美的意願。正如人不能造比「四」的本質更好的「四」一樣，若四的本質加多，則不是四，而是五了。

總之，天主的全能是建在天主的純現實上（*Actus purus*），而天主的純現實不含有絲毫的潛能，也因此不受任何的限制，故天主之能是全能。

再者，天主又是無限的完善（*Ens perfectissimum*），其「動能」也該是無限完善的；因為天主是絕對單純體（*Ens simplicissimum*），其動能與天主的性質是同一的，故天主的動能，就外在事物的效果現象言，絕對該是全能的，凡不自相衝突矛盾，可以成爲現實事物的，皆能由天主的「動能」所產出。

第三篇 論天主與宇宙萬物的關係

第一章 天主是宇宙萬物的創造者

(De Creatione Dei)

上一章，我們討論過天主是全能的；現在我們看「天主全能的外在表現」；換言之，天主的全能創造了宇宙萬物，所以天主是宇宙萬物的創造者。

就天主是「萬物的創造者」言，可以用三種方式講天主，即：天主是萬物的「動力的原因」(Causa Efficiens)，天主是萬物的「樣式原因」(Causa Exemplaris)，天主是萬物的「目的原因」(Causa Finalis)。簡言之，天主是動力因、樣式因、目的因。

以因果律論天主，是以宇宙萬物做爲經驗之果，而推求因；因爲宇宙萬物是物質的組合體，其本質是改變的、有限的、偶有的，佔有時間與空間的；這些物質性實體必有其來源；其最終之來源，爲事物之第一因(Causa Prima)，即天主。

論天主與宇宙萬物的關係：天主是宇宙萬物的創造者

今就第一因視天主爲動力因、樣式因、與目的因。講論如下：

第一節 天主是宇宙萬物的動力因

宇宙萬物由天主來，有三種可能的講法。

(一)流溢說 (Per Emanationem)：流溢說主張「宇宙萬物由天主的本質流出，如同河川由水泉流出，或光亮由太陽發出然」。新柏拉圖主義，如普樂廷 (Plotinus)、保爾費利 (Porphyrius) 皆如此主張——此學說近於泛神論，否認天主的創造說。

(二)進化論 (Per Evolutionem)：進化論認爲「宇宙萬物是進化的結果」。主張此學說者又有兩種不同的意見，一是絕對無神論的唯無論，他們根本不承認天主存在，認爲宇宙萬物都是物質的自然演變，來自於物質不滅定律與能量不滅定律。另一派主張物質進化的是有神的進化論，他們認爲宇宙萬物是天主本質演變出來的，如斯賓諾沙等。兩派皆否認了天主的創造功能。

(三)自由創造說 (Per Creationem Liberam)

所謂創造 (Creatio)，乃「無中生有」(Creatio est productio rei ex nihilo sui et subjecti)。創造，按定義言，是自虛無中生成，此生成是來自自己本身與主體的虛無中。換言之，事物在被創造以前，其本身既不存在，而產生此事物的任何物質原料

亦不存在，故說「天主是自無中創造萬有。」

天主由「無中創造萬物」，與我們人的創造不同；人的創造是由已有的物質（*Materia*）創造出別的新事物；物質本身是有接受形式（*Forma*）的能力，創造者藉著物質因（*Causa Materialis*）及形式因（*Causa Formalis*）創造出新的事物。而天主則不然，天主是純現實（*Actus purus*）、純形式（*Forma pura*），在天主創造宇宙萬物以前，沒有任何物質存在；故天主的創造必是自無中創造出萬有的。

天主的創造宇宙萬物，是自由創造，因為被創造的萬物為天主的本性本體不是重要的；換言之，有或無宇宙萬物，絲毫不妨礙天主存在；故天主創造宇宙萬物不是必需的，而是完全自由的。況天主又是一個有自由意志的實有。

創造乃是功能的表現，被創造的宇宙萬物乃是創造的成果；故創造者的天主被視為宇宙萬物的動力因（*Causa Efficiens*）。

此自由創造說是我們所主張的。

第二節 天主是宇宙萬物的樣式因

樣式因亦名外在性形式因（*Causa Exemplaris est causa formalis extrin-*

sec). 所謂形式因，是使物質因成爲決定性的事物；外在性形式因，是內在的觀念形式表現於外在的事物上。故「樣式」乃指動力因發動前的理智觀念；人先有理智的樣式觀念，動力因才能發動功能創造樣式的事物。故任何工作，該先有理性的樣式觀念，按著樣式，才能創造出相似樣式的外在事物。

天主創造宇宙萬物，也是如此。萬物被創造以前，宇宙是空虛的，天主按著自己的理智觀念，創造出宇宙萬物，故天主被稱爲樣式的原因。

聖奧斯定、聖文督拉、聖多瑪斯都主張天主以「動力因」與「樣式因」一起創造了宇宙萬物。

(註)

註：天主是絕對單純的，其動力因與樣式因是統一不分的；以上分法是按著我們人的觀點。

第三節 天主是宇宙萬物的目的因

目的因就「創造」言，是最後的目的 (Finis Ultimus)：創造的最後目的是爲了天主

的外在光榮 (*Gloria extrinseca Dei*) 。

光榮的意義，是對某項美善的讚頌表記 (*Notitia cum laude alicujus perfectionis*) 。光榮分爲客觀的與形式的。

(一) 客觀光榮 (*Gloria objectiva*) 是客觀的美善，由於對客體美善的認識，而產生出形式的光榮，亦稱爲讚頌表記之對象。

(二) 形式的光榮 (*Gloria formalis*) 乃光榮的本有意義——明顯的讚頌表記。其成立是基於「認識和愛慕客觀性的美善」。

客觀光榮與形式光榮皆分內在的與外在的：

(一) 內在的客觀性光榮 (*Gloria objectiva interna*) 是天主的無限美善，藉此無限美善，天主應該被認識，愛慕和讚頌。

(二) 外在的客觀性光榮 (*Gloria objectiva externa*) 是天主的美好分施給受造物，即天主的美善表現在受造的事物上。

(三) 內在的形式光榮 (*Gloria formalis interna*) 是天主對自己的認識、愛慕、喜悅。

(四) 外在的形式光榮 (*Gloria formalis externa*) 是受造物，特別是有靈之物因天主美善的顯現，而生出的認識，愛慕與讚頌。

此學題的論點是天主的外在光榮，或就客觀性言，或就形式性討論。

天主的外在性客觀光榮，是分施給一總受造物的美善，換言之，一總受造物皆表現出天主的美善。

天主的外在性形式光榮，只就有理性的受造物言；因受造物有理性才能認識天主的美善，相連著，愛慕天主，讚揚天主。

天主創造宇宙萬物的目的，絕不是爲了天主的內在光榮，不管是形式的內在或客觀性內在；因爲天主是無限完善的，不需要藉任何受造物來增加自己內在的光榮。

天主創造的目的完全是天主的美善施予 (*Bonitas Divina communicanda*)，宇宙萬物各藉著自己的美好，分享天主的實有，表現出天主的外在客觀性光榮。

受造物的理性實有——人，藉著理性認識天主，藉著意志愛慕天主，更藉著宇宙萬物的美善讚美天主；構成天主的外在形式光榮。

正如聖詠第十八篇言：「宇宙萬物讚美天主的光榮。」

謬誤的意見

不承認天主是宇宙萬物的創造者，如以下所言：

- (一) 流溢說：宇宙萬物由天主的本質流出，與天主有相同的性質，其思想爲泛神論。
- (二) 進化論：宇宙萬物或由天主或是物質自然進化的結果。
- (三) 二元論：天主與萬物皆是永恆的。

士林哲學的意見

由以上的講解，我們獲得的結論：

(一) 宇宙萬物的來源是天主所造成的。

因爲宇宙萬物，就來源說，有三種，即：

- (1) 流溢說——宇宙萬物是由天主的本體流出。
- (2) 進化論——宇宙萬物是由天主自己演變而成。
- (3) 創造說——宇宙萬物是由天主的自由創造。

流溢說與進化論皆不合理，故宇宙萬物是由天主所造成。

流溢說不合理：若宇宙萬物是由天主流溢出來的，則流溢者與被流溢者之本質該是統一的；但天主與宇宙萬物的本質無任何同一性（*Nulla identitas*），故宇宙萬物由天主流溢出是不可能的。

再者，流溢要求流溢之主體是組合的（*Compositio*），如此才可以使流溢體與被流溢的事物能互相交流；但天主是純單純體，故宇宙萬物絕不是流溢出來的。

進化論不合理：宇宙萬物若是從天主自己演變，則演變要求演變本身的多變化性；但天主是絕對不變的（*Immutabilis*）；所以宇宙萬物絕不是由天主自己演變出來的。

再者，宇宙萬物也不是由純物質演變的，因為純物質東西若沒有外在的動力，不會發生任何的變動，此外在的原動力是自動而不被動的天主。

所以，宇宙萬物只能是被天主所創造的了。因為天主是純形式而沒有任何物質的成份；故物質性的宇宙萬物，只有因天主的全能從天主存在以外的虛無中創造出來。

(一) 天主按著自己的樣式觀念創造了宇宙萬物。

凡「理性實有」的行動者，在實施行動以前，必有自己的觀念；並按自己的觀念而做出結果。天主正是俱有最高理性的實有，在天主創造宇宙萬物以外，沒有任何其他樣式的事物，所以天主創造宇宙萬物必是按著自己的觀念，也因此，天主是按著自己的樣式觀念創造了宇宙萬物。

(二) 宇宙萬物被創造是爲了天主的外在光榮。

美善，普通言，是被追求的目的；最高的絕對美善，是被一切行爲追求的最後目的。

天主正是絕對的無限美善（第二章、第二節），其無限完美性正是所有行爲所追求的。

天主的無限美好，不爲天主自己所追求；天主的無限美好分施給有限的宇宙萬物，爲受造物所追求。換言之，天主把自己的無窮美善分施給宇宙萬物，宇宙萬物藉著自己的有限美好，顯揚天主的無窮美善；天主把自己的美善分施出來，是表示自己的美善及自己的喜愛；宇宙萬物藉此美善讚頌天主；此讚頌是天主的外在光榮，絕非天主的內在光榮；因爲天主內在本質的美善，不需要任何外在的增加。

由以上天主是宇宙萬物的動力、樣式、及目的，故一切宇宙萬物皆是由天主來，按著天主的樣式被創造；最後應該回歸天主去（*Omnia ab Ipso, secundum Ipsum, et ad Ipsum*）。因此，泛神論、流溢論、二元論、進化論等學說，皆無法接納。

(1) 因爲泛神論與流溢說所主張的天主與宇宙萬物的性質相同，實在兩者是完全不同性質的；天主是永久的、無限的、自有的實有，而宇宙萬物是暫時的、有限的、偶有的實有。

(2) 二元論與進化論所主張的宇宙萬物是物質永恆的；而物質的實在本性是潛能的，受動的，接納形式的。物質本身沒有動力，其變動應依恃外在之力。換言之，必需依恃「不被動而自動的」第一動者——天主，才能使物質體進行演變。故二元論與進化論皆不能成立，其學理也不能被接受。

第二章 天主是宇宙萬物的保存者

(De Conservazione Dei)

天主的功能表現於外在的，有三種：創造、保存與輔助（Creatio, Conservatio, Concursum）。

創造，我們上章已經討論過，此章討論天主保存宇宙萬物。

在論證學題前，我們先討論「保存」的觀念。

保存（Conservare）：是一種行爲，能使事物繼續存在。分受動性保存與行動性保存。

（一）受動性保存（Conservare Passive）：事物藉外在的力量，使自己的實有（In esse）存留下去。

（二）行動性保存（Conservatio Active）：主動者所發生的能力，使某事物在「實有」上（或存在本體）繼續存留下去。

主動者所發出之「保存行爲」，簡稱之爲保留（保存）（Conservatio），細分之，有消極性保留與積極性保留。

論天主與宇宙萬物的關係：天主是宇宙萬物的保存者

(1) 消極性保留 (*Conservatio Negativa*) : 某行動者能毀滅某事物之存留，而不毀滅者。
(2) 積極性保留 (*Conservatio Positiva*) : 某行動者所發出之動力，使偶有性事物存留下去。

積極性保留又分：間接的與直接的……

(一) 間接的積極性保留 (*Con. Pos. Indirecta*) : 保留的方法或是取消某些毀滅存在實有之原因，或是供給某些存在實有之資料。

(二) 直接的積極性保留 (*Con. Pos. Directa*) : 主動者直接而繼續的供給援助，使實有存留之。

保存，就天主與事物言，是天主之能，使宇宙萬物在「存有」上存留下去。

天主對宇宙萬物的消極性保留，是天主沒有毀滅宇宙萬物。(但天主能夠隨時毀滅宇宙萬物。)

天主對宇宙萬物的積極性保留，是天主以能力，使宇宙萬物繼續存有。

天主對宇宙萬物的間接性積極保留，是天主取消某些阻擾事物存有的東西。

天主對宇宙萬物的直接性積極保留，是天主直接行動，使「實有」事物存在。

創造與保留，都是天主的功能表現，所不同者，創造是使宇宙萬物由無中生出一個新的

「實有」體出現；保留是使已存在之實有體繼續存在而不消滅。兩個都是「動」的表現，乃外在的功能施予受造物身上。

天主對受造物的保留，不僅是消極或間接的；相反的，該是積極與直接的；因為受造物的本質是偶有性實有。偶有性實有，其存在是被創造的接受了實有（*esse*），但此「接受」之實有，不是自身能使自身繼續存在的充足理由，被創造的「實有」仍需要天主的功能繼續保留之，免得從「實有」而毀滅。

謬誤之意見

- (一)唯物進化論：否認天主是宇宙萬物的創造主，相隨著，也否認天主是宇宙萬物的保存者。
- (二)有些進化論者承認天主是宇宙萬物的創造者，但否認天主是宇宙萬物的繼續保存者。

士林哲學的意見

保存繼承創造，彼此間有連繫關係；保存的定義，是天主的功能使受造物繼續存有。創造是事物於起始時接受實有，保存是創造後已存在之實有繼續保留。因之，保存也被稱為天主的繼續創造。

凡事物之存有，其本身該有「存有」之充足理由，宇宙萬物是因天主的創造功能而從無中生有，其過程是由天主手中接納「實有」，其本身沒有自有存在之充足理由。

有創造功能的天主，與被創造之事物有因果附屬性關係，天主的功能施予事物上(Inf'luxus)，則事物存有；反之，天主停止施予功能，則事物消滅。萬有之「實有」，非自有，而是被造；萬物之繼續存在，亦非自己之能力，仍需要創造者保存之功能。

由此，天主對宇宙萬物，不僅是消極與間接之保存，更需要天主積極而直接的保存。蓋消極的保存是天主不取消或毀滅已存在之實有；而積極的保存是天主直接施予實有功能而使之繼續存在。

再者，宇宙萬物是受造的偶有物，其本性是由「無」到「有」、或由「有」到「無」；受造物在被創造的起始，是接納「實有」而存在；受造物之消失，是取消「實有」而毀滅。此「可有無，可無可有」之偶有性受造物，其本身沒有存在之充足理由，其「生」需要外力，其「存」也需要外力。

上章已論證了天主是宇宙萬物的創造主，即萬物之「生」是來自造物者的天主；此學題討論的「萬物之存在」，仍需要依恃創造者的天主，故天主被稱為宇宙萬物的保存者。

第三章 天主是宇宙萬物的輔助者

(De Concorso Dei)

天主顯現於外的功能，已如上述，爲創造、保存、輔助。「創造與保存」已論證過了，此章是論天主的輔助。

論證此學題前，先討論有關的名詞觀念。

輔助 (Concursus)：此字來自拉丁文的 *Cursus* (行動) 與 *Cum* (同) 兩字的組合，其原意是與某事物同行動。本學題採用此字，是言天主與受造物的行爲一同行動。

輔助分消極的與積極的兩種：

- (1) 消極的輔助 (Concursus Negativus)：是能夠禁止或阻止某行動，而未阻止者。
- (2) 積極的輔助 (Concursus Positivus)：是天主的功能積極的滲於受造物的行動上。積極的輔助又分特別的與普通的。

(一) 特別的積極輔助 (Specialis)：亦名超性的輔助 (Super-Naturalis)：就是天主輔助人的超性行爲，普通名「聖寵」之幫助 (Gratia)。

(一)普通的積極輔助 (Generalis)：亦名本性的輔助 (Naturalis)，就是輔助人的一切本性行爲。又分：

(1)倫理性輔助 (Concursus Moralis)：以倫理的方法輔助之，換言之，以倫理性動機影響人的自由意志之決定。如給主意、勸諭、指示等。

(2)物理性輔助 (Concursus Physicus)：以動力性功能影響受造物之行動。又分：

①間接的輔助 (Concursus Mediatuus)：乃較遠的影響受造物的行動。就天主言，是天主供給受造物「爲活動」之一切必需品，如國家供給士兵鎗械爲作戰。

普通言，是天主給受造物本性之各種官能，使之能夠生長活動；特別點，是天主給生物向善的趨向，使生物各向自己的美善而活動。

②直接的輔助 (Concursus Immediatus)：是天主與受造物的行動之合作，如同老師教學生用手寫字然。天主與受造物同爲行動之部份原因，直接影響到行動之效果。因此，直接輔助，也稱爲相同性輔助 (Concursus Simultaneus)。(註：此種輔助，是就原因言，而不是就活動之行爲言，雖然行爲之發生或發生之結果來自共同之原因。)

由以上之分析，我們獲知，天主有直接與間接的輔助宇宙萬物之行動。因爲：

第一、天主是宇宙萬物的第一發動者 (Primus Motor)，(第一篇)，由天主的「非被

動而自動性」，推動宇宙萬物間的一切行動。故天主可稱爲一切宇宙萬物變動の間接輔助者。

第二、天主是宇宙萬物的最後目的；就人言，天主是人幸福的目的；天主照顧人（下章講），並給人安排了一切，想幫人達到幸福的目的。就事物言，其本性皆是向善的。

由此，天主被稱爲宇宙萬物的普遍原因，此普遍原因有時也是事物產生效果之直接原因。

謬誤的意見

(一)自然神教 (Deïstae)：承認宇宙間有一位造物主，但否認造物主輔助宇宙間的工作，也不承認造物主是宇宙萬物的保存者。

(二)某些士林哲學家認爲：「天主的絕對全能，能造化萬物，並使萬物不再需要天主的輔助。」

士林哲學的意見

宇宙萬物的任何行爲，都是由潛能到現實，此變動性 (transitus) 需要變動的發動者；此發動者之功能滲入行動之行爲中。

在第一篇內講過，天主是非被動的自動者，也是宇宙萬物的創造者；受造物的「存有」來自天主，其行動的功能也需要天主的輔助。

天主既被稱爲第一因 (Causa Prima)，是一切所有行動的根源，此最高與全能之動源，要求所有受造物的行動隸屬之。

再者，「行動來自實有」(Operatio ex esse agreditur)，換言之，先有「實有」，後有行動，「實有」來自創造，實有的繼續存在，來自天主的保存：(Esse Creaturae continuo pendet ab immediato influxu efficienti Dei)，則實有之行動 (Operatio) 亦該來自天主的輔助了。

天主既稱爲絕對主人 (Dominus Absolutus)，無限完善者，則一切受造物必須完全屬於祂。天主又稱爲最高的第一原因，宇宙萬物理當屬於祂。此完全附屬性，不僅是指的受造物的存有體，也包含存有體之動能，故天主必是輔助宇宙萬物者。

天主有時消極的排除宇宙萬物的行動之阻礙：有時積極的輔助宇宙萬物之行動，其輔助性應爲直接的與同時性的 (Concursu immediato et simultaneo)。

第四章 天主是宇宙萬物的眷顧者

(De Providentia Dei)

天主的外在功能，創造了宇宙萬物，保存了宇宙萬物，輔助了宇宙萬物，也眷顧了宇宙萬物。創造使宇宙萬物存在，保存使宇宙萬物繼續，輔助使宇宙萬物行動，眷顧使宇宙萬物前進。創造、保存、維持，我們皆已討論過，此章我們討論天主的眷顧。

眷顧的意義

眷顧 (*Providentia*) ..

- (1) 拉丁文的指意是「預知、先見、照顧、操心、安置、掌管」等。
- (2) 其普通定義：對事物之「操心」 (*Cura*) ，使之平安生存。
- (3) 其哲學定義：對事物有秩序的安排，使之能達到其目的 (*Ordo rerum omnium in finem*) 。
- (4) 其神學定義：天主上智的神聖計劃、安排，使萬物達到其預定的目的 (*Ordinatio divina creaturas aptis modis ad suos fines dirigere statuens*) 。

論天主與宇宙萬物的關係：天主是宇宙萬物的眷顧者

此神學定義，可從兩方面講述：

(1)從天主方面(*Providentia in Deo spectata*)：使事物達到目的，是天主理智中的神聖計劃，在天主的理智認識中，便預見①某件事物有某項目的，②某事物達到某目的的方法，③某事物達到目的秩序。在天主的意志中，也「動力性」的願意該事物用所預見的方法秩序達到目的。

(2)從萬物方面(*Respectu Creaturae*)：天主從永恒安排的計劃，在某時間內完成，此計劃之完成，亦名天主之「掌管」(*Gubernatio*)，或「操心」(*Cura*)，即在某時間內，天主以現實之影響使受造物達到其預定之目的。

眷顧的分類

(1)普遍性眷顧(*Providentia Communis*)：天主眷顧宇宙間所有的受造物，使每一受造物皆能達到其預有之目的。

(2)特別性眷顧(*Providentia Particularis*)：天主特別眷顧有理性動物的人，使之達到人生的最後目的。

(3)本性的眷顧(*Providentia Naturalis*)：天主預定的目的，及安排達到該目的

方法與秩序，皆不超出受造物的自然性力量。

(4) 超性的眷顧 (*Providentia Super-Naturalis*) : 天主預定的目的，及安排達此目的的方法與秩序，皆是超出受造物自然力量以外的。

天主眷顧萬物的方法

天主眷顧宇宙萬物，普通所用的方法：

(1) 普遍公律 (*Lex Universalis*) : 如自然律與道德律，使事物在自然律的情形下，或道德律的規範下，順利安穩的達到每件事物的目的。

(2) 特殊規律 (*Lex Particularis*) : 對某件事物或某種情況下，天主採用特殊而超乎常規的方法，眷顧事物，使之達到事物之目的；如聖寵、靈跡等皆是超乎常規的。(註一)

謬誤的意見

- (1) 泛神論 (*Pantheistae*) : 宇宙間衆多的神，皆是自己演變的，故否認天主的任何眷顧。
- (2) 二元論 (*Dualistae*) (*Manichaei, Gnostici*) : 主張宇宙間有兩個基本原理：善與惡。此二元彼此戰鬥，有時是善得勝，有時是惡得勝，而形成了宇宙萬物之種種形式樣式；

所以也否認天主的眷顧說。

(3)自然主義者(Naturalistae)：主張宇宙間的一切，皆是自然的力量所自然形成的，所以也否認宇宙萬物有天主的眷顧。

(4)自然神教(Deistae)(亦名理神論者)：承認宇宙間有一位真神存在，是宇宙萬物的創造者；但否認天主對現有之宇宙萬物有任何影響或眷顧，主張受造的宇宙萬物本身可自保與發展。

(5)悲觀主義者(Pessimismus)：主張世界是悲慘的，痛苦的，根本沒有天主的眷顧。如叔本華(Schopenhauer)與哈德曼(Hartmann)，他們主張「宇宙萬物是瞎碰生成的，沒有天主的眷顧與掌管」，故有許多的痛苦與悲哀。

(6)宿命論者(Fatalismus)：主張宇宙萬物皆是盲目的被決定了，而沒有任何理性的成份能左右事物之變遷，也因此否認天主的眷顧。如希臘的斯德亞學派。

(7)近代哲學家(十七、十八世紀)：承認天主存在，但否認天主對宇宙萬物的眷顧。如貝勒(Bayle)、伏爾泰(Voltaire)等。他們以為世界上有「惡」存在，與天主的聖善、公義相反，故否認天主的眷顧說。十八世紀的康德等承認「天主所給的普遍規律，但否認天主直接眷顧每件單獨的事情」。所以他們否認祈禱，與奇跡的可能性。

士林哲學的意見

在宇宙萬物的複雜錯綜中，我們發現有一定的規律秩序；在不同系統的事物中，各有目的，各行其事；而事物的彼此間又互相連繫，左右接合，最後達到預定的目的。這種恆久性的普遍規律，足以證明天主上智的神聖計劃，與天主對宇宙萬物的個別眷顧了。

Providentia 不僅是消極性的「先見、預知」，還是積極性的「操心、照顧」。(註11) 眷顧，與創造、保存不同；創造是使事物由無生有；保存是受造物的得以維持；而眷顧是關心、照顧與行動。

天主既從無中創造了宇宙間的一切事物，也保存了一切受造物，邏輯性推論，天主也應該眷顧宇宙間每一件事物。

絕對樂觀派者，認為宇宙萬物是絕對最好的事物，天主不能再造一些比現世更好的事物。

但士林哲學家則認為：宇宙萬物固然是美善的，但都是有限的美善 (*Perfectum Relativum*)，在有限度的宇宙萬物的美善上，有一個絕對美善的天主，祂是宇宙萬物的最後目的，也是宇宙間萬物秩序的目的。

所以，士林主張以下的證明：

論天主與宇宙萬物的關係：天主是宇宙萬物的眷顧者

由天主的全知、全善、全能足以證明天主眷顧一總的受造物，並特殊的眷顧宇宙間的每件事物。

(1)全知 (*Omni-scientia*) : 凡理智實有，皆有認識事物的能力：能認識客觀的與主觀的事物，並能認識事物的目的，與達到目的的方法。而天主是全知的實有 (第三章·第二節)，能知道所有的事物：現在的，過去的，與未來的；也能知道各事物的目的，並各事物達到其目的的方法；否則，天主便不是全知的了。

(2)全善 (*Summa Bonitas et Sanctitas Perfectissimus*) : 凡意志實有，皆願意獲得美善，因美善是意志的本有對象。天主本身是意志實有 (第三章·第三節)，也是最高的美善，就美善是意志的對象言，天主先喜愛自己，然後喜愛宇宙萬物，因為所有的受造物皆是有限的美善，來自天主的創造功能。

(3)全能 (*Omnipotencia*) : 「能」是一個行動的觀念，天主是全能的 (第三章·第四節)，乃表示天主可以做任何本質上不相矛盾的事情，並能做任何天主所願意做的事情。因而，天主能創造了宇宙萬物，能保存宇宙萬物，能輔助宇宙萬物，也能眷顧宇宙萬物。

由以上天主的三種特性，天主的「全知」絕對認識宇宙間每件事物，並認識事物存在的目的，與事物達到目的的方法。天主的「全能」能給宇宙萬物制定普遍的法規、或特殊的法規，使事物達到存

在的目的。天主的「全善」因愛宇宙萬物，更能積極與消極的照顧宇宙間各樣事物，使之平安生存，並藉輔助與眷顧以達到生存之目的。

再者，天主既然是全知的，一定知曉宇宙間過去、現在、與未來所有的每一件事物。天主既然是全善的，一定也愛護宇宙間的每件事物。天主既然是全能的，也一定能照顧宇宙間每一件事物，故天主直接的眷顧宇宙間的每件事物，是必然的。

最後，天主既稱爲宇宙萬物的原始因（*Causa incausata*），又稱爲宇宙萬物的最後終向（*Finis Ultimus*），天主也應該與每件事物有關連，換言之，天主應該直接眷顧宇宙萬物，與萬物間之每件事物。

由此論證，便看出「謬誤意見」的學理無法接受。（註三）

註一：靈跡（*Miraculum*），在天主眷顧宇宙萬物的正常規律中，有時有超越常規的靈跡出現；若就天主的全能言，天主可以做出超越常規的任何事情，只要該事情之本質沒有矛盾。

註二：預見（*Providentia*）是天主在永恆中對宇宙萬物等上智的計劃，已在天主理智內存在。
掌管（*Gubernatio*）是天主在某時間內，使事物以行動來達到預定之目的。

註三：「謬誤意見」的學理不能被接受。因爲：

論天主與宇宙萬物的關係：天主是宇宙萬物的眷顧者

第一，宇宙萬物的美好秩序，絕不是自然主義、宿命論、或泛神主義所主張的「盲目」自然力量形成的。

第二，二元論、悲觀主義、理性主義、近代哲學家等所強調的「宇宙間之悲痛、罪惡與天主的慈愛相反」，不承認天主眷顧受造物。——但「悲痛、罪惡」應有別種解釋：——

「罪惡」分「物理的惡」、與「倫理的惡」；物理的惡非事物本身之惡，而是事物應有善之缺乏。如天災人禍等。道德之惡，是人的行為故意違背天主。「物理之惡」是天主准許的，有時也是天主的計劃，是宇宙萬物變化中的自然現象，有時為人或別的事物有更大的益處。倫理的惡，是天主所不願意的，但天主有時不予阻止，為表明天主的公義或仁慈，或使人犯罪後，改過前非，更進於德。

結 論

天主是人的終向

理性神學，在討論過天主的眷顧後，便全書結束了。

由以上對天主的討論，我們自然的結論說：「天主是人的終向。」正如聖若望默示錄、第一章、第八節所言：「我是『阿耳法』和『奧默加』——那今在、昔在及將來永在的全能者上主天主這樣說」。——萬物的開始與終向。

終向，拉丁原文為：「*Finis*」，此字是終向、目的。為容易講解起見，我們以「目的」言之，即「天主是人的目的。」

目的的定義

目的 (*Finis*) : 最普遍的定義：「事物行動的目標」 (*Finis est id propter quod aliquid fit*) 。

目的可引發行動，故目的依「行動」分爲：

(1) 動作者的目的 (*Finis operantis*)，如鐘錶匠造鐘錶的目的是爲賺錢，或造房子之目的是爲出售。

(2) 動作本身的目的 (*Finis operis*)，或作品的目的，即該事物被創造的本性之目的。如鐘錶的目的爲指示時間。或房屋之被建造是爲的居住。

目的若依事物之對象，又可分爲：

(1) 目的自身 (*Finis qui*)，如被建造的房屋。

(2) 目的之受益者 (*Finis cui*)，如被建造之房子是屬於我。

(3) 目的之享用 (*Finis quo*)，如我居住進去，是目的的實現方法。或如鐘錶的指針在鐘面上運行，以指示時間。

目的依遠近又分爲：

(1) 近目的 (*Finis proximus*)：行動的直接對象，而不是再爲別的事物者，如我建築的行動是爲蓋房子。

(2) 遠目的 (*Finis remotus*)：行動直接目的是建房子，而遠目的是爲賣售賺錢。

目的依方法分：

(1) 中間目的 (*Finis medius*) : 行動的目的是一種方法，藉此以達到另一目的。如人建築房子是爲售出賺錢，賺錢是爲了過美好生活，此建房子便是中間目的。

(2) 最後目的 (*Finis ultimus*) : 行動的目的是最後所要的，不藉之再達到別的目的。如建房子出售，是爲自己已有錢過美好的生活。

目的依重要性分爲：

(1) 主要目的 (*Finis Principalis*) : 此種目的是足以使行動發生的足夠原因。如醫生治病的主要目的是使病人恢復健康。

(2) 次要目的 (*Finis Accidentalitatis, Secundarius*) : 此種目的不足以使行動發生的主要原因。如醫生治病是爲賺錢。

以上「目的」的數種分析，適合於講解我們的學題者，有以下三種：

(1) 動作者的目的 (*Finis operantis*) 。

(2) 動作本身的目的 (*Finis operis*) 。

(3) 方法性的目的 (*Finis quo*) 。

講述如下：

(1) 動作者的目的 (*Finis operantis*) : 在本書內，我們已論證過天主是最高的實有

(*Ens supremum*)，無限完善者(*Infinite perfectus*)，非被動的自動者(*Motor immobilis*)，其創造宇宙萬物的目的，絕不是來自任何天主以外的動機；勉強言之，能推動天主的意志去創造宇宙萬物者，只有祂自己的無限美善。天主無限的美善藉著創造的功能表現於外，故天主創造者的目的(*Finis operantis*)是為發現自己的無限美善，換言之，光榮自己。

(2)動作本身的目的(*Finis operis*)：天主的美善不只局限於天主內，更藉著創造的化功，傳給受造的宇宙萬物；故宇宙間的每件事物皆是分享天主的無限美善，換言之，宇宙間的每件事物皆是表現(*Manifestatio*)出天主無限美善中之部份美善，正如畫家藉鏡子畫出己的像，畫像的美好，正表現出自己的美好，如聖經上說：「天主照自己的肖像造成了人」(創世紀·第一章·第二十七節)，故創造本身的目的(*Finis operis*)是表顯天主的無限美善。

(3)方法性目的(*Finis quo*)：受造的宇宙萬物，藉著自己的存在實有，及存在內之各種行動，表現出「天主創造宇宙萬物」的目的，此表現作用(*Manifestatio*)，乃光榮天主的使命。

由以上「目的」之三種情形：創造者天主的目的(*Finis operantis*)，創造本身的目的(*Finis operis*)，以及被創造事物表現的目的(*Finis quo*)，是彼此緊密相連的。

「目的」(*Finis*)，就形上學的「目的律」言，是「起首」，因為先有「目的」，才會有後來的行動。但就「行動完成」的秩序言，「目的」也是「結束」。對天主的創造宇宙萬物言，也是一樣。表現天主的無限美善，是天主創造的目的(*Finis operantis*)，也是創造工程的目的(*Finis operis*)，而受造物的表現行動(*Finis quo*)，是天主與受造物合而為一。

因為，宇宙萬物，各按其性質、地位、物質性的(*Materialiter*)表現了天主的美善；萬物之靈的人類，獲得天主更多的美善，更該以理智和意志、形式的(*Formaliter*)認識天主、愛慕天主、讚揚天主、朝拜天主，以表現出天主的更多美好，增加天主的「外在性光榮」。人在現世活着，彰顯天主的美善；人死後，善人在天堂上彰顯天主的聖愛，或惡人在地獄內彰顯天主的公義。所以，天主是人的終向目的。

結語

理性神學，以天主的存在開始，以天主的屬性爲主幹，以天主與人的關係爲結論。
此書名理性神學(Rational Theology)，是依哲學的觀點，以理性的認識方法討論的。

參考書目

外文部份

1. D. Barbedette: *Philosophia Scholastica* (*Edittio 62a*), Parisiis 1935
2. J. Donat, s. j.: *Theodicea* (*Edittio Octava*), Heidelbergae, 1945
3. Mgr. J. M. Herve, S. Th. Dr.: *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Parisiis, 1959
4. Holloway: *An Introduction to Natural Theology*, New-York, 1959
5. Joannes Di Napoli: *Manuale Philosophiae-Theologiae Rationalis*, Marietti, 1963
6. F. Van Steenberghen: *Hidden God*, Universitaires de Louvain, Louvain,

1966

7. John Hick : Arguments for the Existence of God, Herder and Herder, New York, 1971
8. Edward H. Madden : The Idea of God, Marvin Farber, Buffalo, New York, 1967

中文部份

- ① 楊紹南：宗教哲學概論・臺灣商務印書館、民國五十七年。
- ② 羅光：實踐哲學（上册）、臺灣學生書局、民國六十八年。
- ③ 聖多瑪斯著：香港公教真理學會
論天主、
呂謬迪譯述：臺中光啓出版社
一九六五年。
- ④ 王昌社：天主教教義檢討（上册）、光啓出版社、民國五十二年。

士林哲學的基本概念(三) (全一冊)

著者：張 東

出版者：臺 灣 學 生 書 局

登記字號：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

發行人：丁 文 治

發行所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號二四六六號

電話：三三四六、三三四七、三三〇七

定價 精裝新臺幣
平裝新臺幣

2001
每冊

中華民國七十年十月初版

究必印翻·有所權版

1007

