

台湾商务印书馆百年汉译名著



阿奎纳著作集

TRACTATUS DE SPIRITUALIBUS
CREATURIS. EDITIO CRITICA

St. Thomas Aquinas



宇宙间的 灵智实体问题

[意] 圣多玛斯·阿奎纳 著
吕穆迪 译述

安徽人民出版社
北京时代华文书局



【台湾商务印书馆百年汉译名著】

阿奎纳著作集

TRACTATUS DE SPIRITUALIBUS
CREATURIS, EDITIO CRITICA

St. Thomas Aquinas



宇宙间的 灵智实体问题

[意] 圣多玛斯·阿奎纳 著
吕穆迪 译述

安徽人民出版社
北京时代华文书局

《台湾商务印书馆百年汉译名著》简体字版序

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

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

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

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

台湾商务印书馆总编辑方鹏程谨序

2013年7月

编者前言

圣多玛斯·阿奎纳（通译托马斯·阿奎那 St.Thomas Aquinas, 1225? — 1274）是欧洲中世纪最杰出的哲学家和神学家，中世纪哲学与神学思想的集大成者。他的思想对西方宗教与文化发展影响极大，更被天主教会封为圣人，与著名神学家奥古斯丁等人并称。其代表作《神学大全》《驳异大全》（又名《哲学大全》）等煌煌巨著，素称西方文化之重要奠基性著作；《神学大全》更被大公会议视为堪与圣经及教皇教谕并列的伟大著述。然由于种种原因，大陆学界尚未对阿奎纳的著作进行系统性的译介引进，颇有碍于读者了解作为西方文化重要源头的基督教思想。

有鉴于此，我们引进台湾商务印书馆出版的阿奎纳著作集六种，以饷读者。这些著作的译者吕穆迪先生，为台湾天主教圣多玛斯国际中心创办人，翻译或节译阿奎纳与亚里斯多德著作计十一种。其翻译的阿奎纳著作，除单行著作《哲学基础》与《宇宙间的灵智实体问题》而外，主要是阿奎纳代表作《驳异大全》之全部四卷，分别题为《论真原》《论万物》《论万事》与《论奥理》。吕穆迪先生具有深厚的宗教学术背景，兼通中国古代哲学与古希腊哲学，译笔通其知而传其神，为教外翻译人士所不及。

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

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

编辑部

2013年7月

目 录

问题的问题（译序）	1
第一问 灵智与物质	1
第二问 人性本体与灵智	24
第三问 人本体统一与灵肉无间	44
第四问 人本体内灵性的盈极作用	71
第五问 物类系统与灵智实体	87
第六、七问 星体气体与天地英华	103
第八问 分类逻辑和宇宙观	134
第九问 人的明悟——受动智力	172
第十问 人的灵明——施动智力	191
第十一问 人灵魂的能力与本体	210
参考书	225
重要名辞，人名，书名，中西对照	226

问题的问题（译序）

圣多玛斯著有《问题辩论》，甚多；分两组：一组是课室辩论。由教授组织学生，随堂辩论，次数无限定，史家推测，最多时，能多至每周三次。一组是课外的，特别大会辩论，每年开两次，一次在冬季圣诞节期间，一次在春季复活节前。问题无限定；在场的人随便发问，由主席教授指导辩论。后代的人，将前一组收集成册，叫作《圣多玛斯问题辩论集》。后一组，叫作《特别问题集》，也叫作《杂组问题集》。前者简称“问题”，后者简称“杂题”，杂题集的篇幅甚小，共有十二个问题，集成八开，172页的小册。约十万六千言。《问题集》篇幅甚长，比较《神学大全》，不相上下，约计三百五十万言。如分订成八开，四册，每册平均约650页。著作年代，有些和《神学大全》的某些部分同时，很多是比《神学大全》较早一些。《神学大全》，便是由《问题辩论》整理改编、修缮写成。可以说《问题集》是《神学大全》的前身和副本。有些问题的内容，比《神学大全》更详尽透辟。本问题：“灵智实体，是不是物质与性理之结合？”便是由《问题辩论集》，选择而来。关于这个“问题的问题”，有三个，一是所谓的“问题”是什么？二是结构如何？三是著作的时代、地点、内容，和价值。

一、问题是什么？在亚里和圣多玛斯的《辩证法》内，“问题”是一个术语，专指“由究察是非的疑问词，和某有中辞的

论句。合构而成的一个问句”。例如本问题内：“灵智实体是或不是由物质与性理组合成的”，是一个“有中辞的论句”。“是不是？”是一个究察是非的疑问词，有逻辑辩证的意味。所谓“有中辞的论句”，也叫作“间接论句”，它的主辞和宾辞，在本体定义上，有间接相合或相分的关系，和“无中辞的论句”正相反。“无中辞的论句”，它的主辞和宾辞有直接的关系，没有距离。关系的成立，全基于本体定义自身，用不着第三辞，介于两者之间，作中辞、作介绍，或说明理由。凡是“最高原理”和“种名定义”：一最高，一最低，都是无中辞的“直接论句”。它们是不证自明，不需证明，也不能证明的论句。它们说出原理或定义，作前提，去证明其他结论；自己不是结论。“直接论句”，无中辞，无前提，不可证明，不能作结论。“间接论句”，即“有中辞论句”，有前提来证明，故可作结论。例如：“动物是物质与性理之合”是大前提；“人是动物”是小前提，两前提相合，必产生的结论是：“人是物质与性理之合”。“人”是主辞。“物质与性理之合”是宾辞，“动物”是中辞。只是这样，有中辞的论句，可以作“结论”，才能作“问题”。这些问题是“成问题的问题”，有逻辑辩证的价值；故可以结合辩证性的问词，而成为值得辩论的问题。这些论句以外，有许多问题，能有其他价值，如学生问“人是什么？”或“一一如一是什么意思？”等类问题，都不是“有中辞的论句”，不是由“辩证性问词”所合成。它本身的意义，也不能有辩证性；在《辩证法》里，是“不成问题的问题”，没有辩论价值：可知，可学，不可证，不能作结论，不成问题。

辩证性的疑问辞“是否”，或“是不是”，加到有主辞的论句上去，能在答案上产生两种不同的效果：两方的答案一是一非。“是非”之间的关系，有两种：一是“矛盾”，即是“全是”

和“不全是”之间的对立。一是“冲突”，又分“大冲突”和“小冲突”。“大冲突”是“全是”和“全不是”之间的对立。“小冲突”是“有些是”，和“有些不是”之间的对立，即是“不全是”和“不全不是”之间的对立。所谓，推证真理，辨别是非，便是在这些对立的论句中，择取其一，加以中辞的理证。理由适当者，真；不适当者，错。辩论时，依照“论句对立，真错推演法”而进行。详见亚里《逻辑学》。（亚里斯多德，简称亚里，后文仿此。）

二、“问题结构”：每个总问题，包括许多小问题，在圣多玛斯《问题辩论集》和《神学大全》内，问题专指总问题。小问题，叫作“节”。每个问题包括一节，或数节，或有时多至数十节。每节是一个小问题。每个小问题，根据上述的逻辑本质，分成甲乙丙丁四栏，列举“真错”两方的意见，甲代表“错”的方面，乙代表“真”的方面。意见之多，一个小问题，可多至卅来条，每条都有哲理，都包含一个或许多“中辞”和前提：大多数有名哲或名著的权威作根据。丙栏包含答案，即是“定论”和“理证”，丁栏包括“解难”；将甲栏所列意见，能有的疑难，一一予以解答。

在结构方面，《问题辩论集》和《神学大全》，基本上并没有分别。乙栏的意见，既然和正题的答案相同，为此，《神学大全》将乙栏缩短，约归两三语，多是引据权威名著。其余部分，统归于答案，即是纳入丙栏。每小问题成一节，《大全》标明“节”字和号数，《问题集》往往不标明“节”字。除此以外，两者在结构的形式上没有分别。内容方面，《神学大全》，每个小问题，短小精炼，整齐紧凑，全书系统森严，胜于《问题辩论集》。

总说起来，圣多玛斯，问题辩论、逻辑辩证的思路和步

骤，共分“题”、“攻”、“反”、“合”四步：“题”是标明问题。“攻”是甲栏的错误意见，向着真理进攻。“反”，是乙栏的意见，为保卫真理，向错误意见，反攻。“合”是丙丁两栏，提出答案，标明定论，举出理证，解破疑难，两方合于真理，辩论结束。圣多玛斯的《辩证法》，渊源于亚里；和后代的“物”（事）、“正”、“反”、“合”的辩证程式，互相参验，如出一辙。和旧式文章的“起”、“承”、“转”、“合”，也甚有相似之处，形式严整，格律一致，技术效率高强，有专科技术的特色；和文学美术的作风不同，并且正是相反。文学美术，讲求自由的创造，不守严整的形式，崇尚曲折变化，不求术语一致；而且避免千篇一律的术语或套话；好华美乖巧，不求专科技术的朴实精明。“题、攻、反、合”的文字外形，已非后代之甘于因袭；但其辩证次第，是理智辩论之必所遵循。否则思路舛错，语失伦次，不能合于逻辑。

圣多玛斯，《问题集》，原文里，没有标明甲乙丙丁等栏。栏的符号，及每条意见的号码，皆译者自加，和原文的术语格套完全符合。甲栏原文术语，常用“看来似是……”四字开始。乙栏开始，常用“但是相反”（即是说“但是不然……”或“然而不是……”）。丙栏开始，常说：“答案：定论”……。丁栏每项解难常始以“答复第几项疑难”……。甲栏意见每条原文无号数，第一条常始以：“因为（某人）曾说……”，第二至末诸条，各冠以“此外”一字。乙栏亦然，除第一条，冠以“然而反是”……以上的格式，在《神学大全》和《问题辩论集》内，全书一律，没有例外，是学术史上极突出的一个现象，盛行于欧洲中古四五世纪之久。简表说明如下：

问題辩证格律表

1	2	3 原文必用的套语	4	5
事	题	“问题是”……	题	起
正	甲栏	“看来似是”……	攻	承
	甲一	“因为(某人)说”……		
	甲二	“此外”……		
	甲三	“此外”……		
反	乙栏	“然而反是”…… (“但是相反”……)	反	转
	乙一	“(某人)说”……		
	乙二	“此外”……		
	乙三	“此外”……		
合	丙栏	“答案:定论”	合	合
	丁栏	“答复疑难”		
	丁一	“第一”……		
	丁二	“第二”……		

三、内容与价值——本问题是《神学大全》内，哲学体系的缩影。约而言之，总归四句：“宇宙内外、人合形神、物体无外”。

宇宙内外——宇，是四方上下，有处所，可以“在于”的全体：“四方上下为宇”。宙，是古往今来，时序所由成的全体：“古往今来为宙”。宇宙以内，有神形两界。(天神的)神体有始无终。形体，有始有终。人是神形之合，半有始有终，半有始无终。本性生活：人的神智(灵魂)，有始无终。人的形躯，有始有终。超性生活：人的神形，散而复聚，有始无终。

上述“神、形、人”，三界的总体，同于有始，种类万殊，然而有限，故有内外。“宇宙以内”的万物，莫不有始，有始者，不自始。“始”是潜能的亏虚，领受生存的现实和盈极；领取自“宇宙以外”的“生存之源”。生存之源，纯是生存，盈满至极，纯粹盈极，盈极无限，毫无亏虚，叫作第一盈极、第一实体。它是“造物者”。宇宙以内的神人万物，是“受造物”的总体，每个

是“盈极”与“亏虚”之综合。灵智实体，连人的灵智包括在内，是性理与生存之合，也是主体与附性之合。形体，分归十范畴，每范畴有类级的系统；各品级、各种类的形体，每个是盈极与亏虚之合：性理与物质合成性体、性体与生存合成实体、实体与附性合成主体。上述各种组合，都是亏虚与盈极之合。分成甲乙两方，甲方是：生存、性理、附性；乙方是：性体（即性理）、物质、实体（即主体）。甲乙，对偶相合，每对是“盈极与亏虚”之合，甲对乙是盈极，乙对甲是亏虚，是相对的关系辞。

宇宙以内，神形两界，汇合于人身的实体。宇宙内外，距离无限，内外沟通，由于生存上的因果关系。超性和本性的生活上，万灵聚合，合于神人契结。

“物体无外”——宇宙内外，合成“物”之总体，统称物体。宇宙有内外之分，物体无内外之别。“物外无物”。“物只是物”。“物是有生存的事事物物”。凡有生存的事物，或本体，或附性，或现实，或潜能，或盈，或虚；既非纯无，便是“实有”，都叫作“物”。物体兼含事体和物体，统称“事事物物”。物体之含义，超越万类之外，实寓万类之中，至大无外，至小无内。宇宙内外之实体，性体互异，生存相离，但行动配合，生机相通，因果关系相结，犹如一体。“物体”，大公名，无在无不在，无物无之，无物尽之，物皆有之，莫能私之。“物”乃同名通指之辞，通达宇宙内外，兼指盈极与亏虚；涵盖神形万物；类之大公，体之独私，无不兼称并指；比类合谊，各依次第，指其共同之点，同于实有而非纯无，全系于“生存来自生存之源”。既有生存，便成实体，遂有体用之分。宇宙以外，第一实体，纯粹精一；体用无别：实体、生存、能力、行动，四者同是一事。“常动常静”，只有于万物真原。宇宙以内，盈虚消长，动静有分，则体用不能无别。实体亏虚，领受生存之盈极；盈虚矛盾，不能无异；动静的能力

常在，而动静不并存、不常有。能力繁多互异，属于生存惟一之主体。“常在”与“不常有”，“繁多”与“惟一”，都是矛盾互异。盈极与亏虚互异，精纯与繁复有别，“无限”与“有限”，相差如此，岂能混一？但同于“物体”大公名之“至大无外”，全系于生存之流，故仍是“一以贯之”。

上述简陋，不精究《神学大全》，无以得其详，但《神学大全》，一部三编，不下两百五十万言，穷年卒岁，不能终读。问题精细，系统广大，不是因小失大，便是因大失小。读之，不得其法，难以揆其简要，而把握其纲领；甚至始读，不得其门而入；既入，如堕迷雾，不知头绪，犹如游览古镇，关门紧闭，无锁钥不能开，既入以后，无“路线图”，不知适从；无法一举目，便可统观全镇形势。读《神学大全》，为掌握其思想体系，也必须有锁钥和“路线图”。所谓“路线图”，即是全面形势的缩型；锁钥在那里？是什么？锁钥有三把，即是“物体与性体论”、“性体《因素论》”，和“《周期论》解”。这三把锁钥中的前一把，由本体论和名理学的观点上，指出基本术语，及其意义和用法。第二把，由《原因论》的观点，指出事物变化与生存的因素；就因果关系，和物类同异，启示宇宙万物的系统，第三把指点出本体论的核心。这三把锁钥见于《哲学基础》，《史料选读（一）》。

“路线图”和“缩型”是什么？即是本文：“宇宙间，灵智实体问题”这个问题的辩论，可以看作是圣多玛斯《神学大全》和思想体系的“缩型”。约言析理，包括全个体系的每个主要部分：将《大全》两百五十万言的广大，缩成了五万来字的短小，由人的灵智出发，观察四周，宇宙内外，事事物物的总体；犹如从轮齿辐辏的中点，注目于轴心之微小，洞见圆周千辐之根底，把握全轮动静的机要，轴辖千辐，轮转如神。

在圣多玛斯奇妙小品中，本问题，可以说是一本“缩型的小

神学大全”，并且是圣多玛斯的手著，甲乙两栏，可能是辩论时，学生所搜集；绝非无圣人的提示和修缮。丙丁两栏，定是圣人亲笔，史有古代抄本目录之证明，无人置疑。著作年代，是在1266至1269那三年间；或著于巴黎，或著于意国；确期确地，已无可考。本问题，全卷四五万言，共分十一节，每一节是一个小问题，第一节篇幅最长，涉及的问题最多，讨论“灵智本体的构造，是否含有物质”：极富代表性；不但代表本卷，而且代表《问题辩论集》和《神学大全》的精彩。《大全》以《论集》为前身，《论集》以本问题为最优美：短小精致，而包容广大。故献拙、谨译如下，以供参考。译时，仍用直解法：勉求直解其事，领悟其理，幸得思想之贯通；非直译，又不远于直译；非义译，又近似义译；谈文字之距离，则介乎两者之间；谈达义之效能，则似是并两者，凌驾而过之。一说译，便是译文字；求字汇之符合；必说解，才是解事理，务求心智所见之实同；但又非周转注解，故谓之“直解”：直接根据原文，解释义理。温习古籍，观赏思想，体味“人同此心，心同此理”之神妙；如有“人道精神”之至乐，愿与学人共之，“不亦悦乎”？

译者志

第一问 灵智与物质

问题是：灵智实体，是不是物质与性理合构而成的？

甲、肯定的意见（二十五条，逐条列举）如下：

甲一、鲍也西，《三位论》，卷二（《拉丁教父文库》，卷六四，栏 1250），曾说：纯是性理，则不能作主体。宇宙间的灵智实体，是知识、道德、和天赋神恩等等的主体；可见，它不纯是性理。但它也不纯是物质，单纯物质，对于生存，只是有亏虚性的潜能，没有现实，也不有任何动作：既不纯是性理，又不纯是物质，所以是物质与性理的组合。

甲二、宇宙间万物的性理都是有边界、有限止的。性理的界限，来自物质。为此，宇宙之间，凡是性理都结合物质，寓存于物质以内。可见，宇宙间，任何实体都不是无物质的性理。

甲三、物质是变化的因素。大哲（亚里，《形上学》，卷二章二），曾说：“物体有变化而不含物质，是不堪设想的”。宇宙间，灵智实体都有变化，只有天主的本性本体，不会受变化，天主是造化者，不属于千变万化的宇宙以内。宇宙以外，只有天主。天主以下，都属宇宙。故此，宇宙间，凡实体，都含有物质。灵智实体也不例外。

甲四、奥斯定，《忏悔录》（卷一二，章二十五），曾说：天主造生了有形和无形实体共有的物质。灵智实体是无形的实体，所以它有物质。

甲五、大哲，《形上学》(卷七，章六)，曾说：“无物质的实体，自己是自己生存和独立的原因，自己以外，没有别的原因”。宇宙间，凡是实体，它的生存和独立，都是在自身以外，另有原因。因此，都不是没有物质。灵智实体，也下例外，所以，它也是物质与性理组合而成的。

甲六、奥斯定，《新旧问题集》(问题二十三)，曾说：“造物者，造生了人类的原祖亚当，先造了肉身，后造了灵魂，赋与肉身”。灵魂是东家。肉身是住宅。肉身是灵魂的住宅。东家是生存自立的实体。人的灵魂是如此，无形的神体更是如此。凡是自立的实体，似乎都不只是性理。灵智实体，除非宇宙以上的天主，都不只是性理，所以是物质与性理之合。

甲七、显然，灵智是冲突的主体，能收容互相冲突的事物。这却是组合实体的特性，所以，凡是灵智实体都是组合实体。人的灵智如此，无形的神体，凡是宇宙以内的，也都是如此，理由相同。宇宙以内的无形神体也叫作天神。

甲八、性理是实体生存内在的凭借。凡是任何物体，如有“生存”与“生存之凭借”的组合，必有物质与性理之组合。凡是神智实体，属于宇宙以内的，都是“生存”与“生存之凭借”的组合，明见于鲍也西，《周期论》(《拉丁教父文库》，卷六四，栏122)。为此，凡是宇宙间的灵智实体，都是由物质与性理组合而成。

甲九、“共有”一词有两种意义。超越宇宙的天主，分三位，“共有”一个性体。宇宙以内的万物，种类万殊，每种每类，各有全体“共有”的性理和名称，并且共有超类的大公性和大公名。天主三位每一位的特性，和三位共有的性体，在实体生存上，不是两事，而是一事。天主第一位的特性，叫作父性。第二位特性，叫作子性。父性子性，固然互有分别，但各自和共有的性体，完全没有分别。天主第一位的父性，就是天主的性体。第二位的

子性和第三位的神性也各是如此。至少在实体生存上，是如此。三位共有一性一体，叫作三位一体。宇宙万物，名分公私，公名指公性，私名指特性；和天主三位的情形相同。但特性公性彼此，在宇宙以内的实体生存上，完全是两事，不是一事，这是宇宙内外最显著的分别。宇宙以内的万物，都属某类某种，种性互异，类性相同。种性与类性有分；特性与公性有别，故此，凡是宇宙以内的实体都是“特性”与“公性”的组合。公性的类界宽广，特性的种界狭小。所以缩小类界的范围，灵智实体，凡属宇宙以内者，都是如此：因特性而有种别，因公性而属一类。“特性”与“公性”之合，似乎是无异于“性理”与“物质”之合，故，宇宙间的神灵实体，是物质与性理的组合。

甲十、类名所指的性理，如有生存，只能存在于两处：或在心智中，或在物质内。宇宙间的灵智实体，例如天神，既属于某类，故有类名，及类名所指的性理。他的这个性理，也是只可存在于两处，或在于心智或在于物质。假设天神不含物质，则不得生存于物质之内，只可生存于心智中。如此，再进一步，假设没有任何心智来容纳天神，或思想天神，则天神不复有生存，这是不适宜的。故此，应当主张，似乎是，宇宙间的灵智实体，都是物质与性理之组合。

甲十一、假设宇宙间，灵智实体是无物质的性理，则它们必可“彼此互在”，即是可同明相照（无形质的间隔），彼此，同心连理，神通智合；互相认识，互相了解；或直观本体；或观赏思想；如果是直观本体，则两个神智的本体，结合如一；如果是观赏思想，两个神体，彼此：“你想我，我想你”，互作思想的内容，思想互相交换。但这就等于两实体互相交换。因为，思想的内容是性理；神智实体本身，即是脱离物质，自立生存的性理，和心智所能晓悟的性理，是一样。在神智实体，例如天神，性理与实体

无别。祂们的性理互相交换，便是实体互相交换。必然的结果，是实体合一：“你是我，我是你”。那么，两个或许多神体，一方面，既是许多，各有各的特性；另一方面，又同时“共有一个实体”：彼此同是“多位一体”，这样的“多位一体”，只能有于“天主的三位”。在“天主圣三”以外是不堪设想的。灵智实体不含物质的学说，必定生出这样不堪设想的结论：宇宙内外，没有了分别：天主和天神混成了一类，岂不大错而特错？

甲十二、大注解家，亚维罗，《形上学》（卷一一，注三六），曾说：“假设一个箱子，是一个没有物质的箱子，它就和心智内思想的箱子，没有了分别；心智内思想的箱子，是一个思想中的印象，代表箱子的性理。如果那个箱子，脱离物质，自立生存，它的性理，便是它的实体。所生的结论和上条所说，似乎没有分别（“许多神箱，多位一体”，和“天主三位一体”，没有了总类上的分别）。

甲十三、奥斯定，《创世纪》，《字解》（卷六，章九），曾说：肉体生自物质。它的构造含有物质。它的物质，是地上、尘土类的物质。在未成肉体以前，这个物质只是物质，还不是肉体。大概就是如此，灵魂的本体，也有灵体类所特有的一种物质，在灵体未成以前，这个物质也只是物质，还不是灵体。如此说来，肉体有肉体的性理和物质，灵体有灵体的物质和性理，似乎也是由物质与性理合构而成，灵魂如此，天神也不两样。

甲十四、达玛森，《正信本义》（卷二，章三及十二，《希腊教父文库》，卷九四，栏 867 及 919），曾说：“只有天主本体精纯，既无形躯，又无物质”。宇宙以内的灵智实体，不是天主，故不是纯无物质。

甲十五、凡是实体，本性如有界限，则生存必受限制和约束。凡是宇宙间的实体，本性本体，都有许多界限。它们的生存必定

也受了限制和约束，并是自身以外，受了外力的限制和约束，仿佛身体受绳索的约束，身体是一事，绳索另是一事。同样，任何实体受约束，也是自身以外，另有“约束因素”：它乃是约束因素，约束起来的实体。实体和约束因素，合成了一体。实体是性理，约束性理的因素是物质。凡是宇宙间的灵智实体，既是本性和生存都有界限和约束，所以都是物质与性理的合成体。

甲十六、物体动作，有施动，受动之别。施动的因素是动力，受动的因素是“容受性”。两者矛盾对立，不能混而为一。动力来自性理。“容受性”来自物质。宇宙间的灵智实体，动作上，也有施动受动之分。例如天神施动，是用自己的神光，照耀下级的天神。受动，是下级受上级的光照。同样，人的灵魂也有施动的“智力”，和受动的“悟司”。动作上，既有施受之分，实体内必有物质与性理之合。人灵如此，天神亦然。

甲十七、凡是有生存的物体，共分三种：或是有生存的“精纯圆满，盈极无限”，或是有生存的“纯粹潜能，亏虚至极”；或是介于两端之间，是“亏虚”与“盈极”之合。宇宙间的神灵实体，不是“纯粹盈极”，也不是“纯粹亏虚”。“纯粹盈极”只是天主；超越宇宙以上，不属宇宙以内。“纯粹亏虚”属于第一物质，既无生存的现实，又无动作的能力。故此，神灵实体，既不是天主，又不是第一物质，只剩是“亏虚与盈极”之合，这似乎是和“物质与性理”之合，没有分别。

甲十八、柏拉图，《宇宙论》，章十三，叙述至上的天主，（上帝）向他所造出的众神，谈话间，曾说：“我的意志，力量强大，胜于你们的结构”。奥斯定，《神国论》（卷一三，章十六），援引柏氏这些话，并加以注解：受造的众神，好像就是天主造的天神。所以天神的实体内，有“结构”，即是有“组合”。

甲十九、凡是物体，数目众多，有数可数，性体不同，有种

类可分；便在实体内，含有物质。物质是物体，个个相分，有数可数的因素。宇宙间的灵智神体，数目众多，个个不同，有数可数，并且性体互异，分种分类，故有物质。

甲二十、凡是物体，能受动于形体，便不能没有物质。但宇宙间，天主造的灵智实体，数目众多，能受动于形体：有些天神受了火烧，火是形体。参看奥斯定，《神国论》（卷二十，章十）。所以，受造的灵智实体，在构造内，含有物质。

甲二十一、鲍也西，《一与单位论》（《拉丁教父文库》，卷六三栏 1076），明说：天神，是物质与性理，组合而成的。

甲二十二、鲍也西，《周期论》（《拉丁教父文库》，卷六三，栏 1311），曾说：生存的主体，能包含外物的搀杂。但撇开主体，只谈生存，则“生存”自身，不得包含任何外物的搀杂。具体的人物，可以在抽象的人性以外，另有外物的附加，例如肤色的黑白，或其他附品。但人性的本体，只包含人性定义，指明的纯理和要素，除此以外，不得搀杂任何其他。灵智实体，都是超绝物质的性理，除种名定义，所指纯理以外，不能有任何外物的搀杂。种名定义所指一切，都是性体必备的要素，缺一不可。强夺其一，则全体尽毁。凡是灵智实体，如果没有物质，不受毁伤，本性实体之所有，不会有所失落。则完全不能受到任何变动。这是与真理不合的，灵体能受变动，故不是没有物质。

甲二十三、类名所指的性体因素，是同类每物之所共有。宇宙内的灵智实体，属于实体之类。实体类名，所指的生存因素，是物质与性理；详见鲍也西，《宾类解义》（《拉丁教父文库》卷六四，栏 184）。他在那里说：“亚里（即亚里斯多德），舍‘两端’，置而不论，专谈‘中间’”。所谓两端，即是物质与性理。所谓中间，即是物质与理性之组合。鲍氏的意思是说：那里所讨论的实体之类，无一不是物质与性理之合。故此，灵智实体，天主所造，

属于宇宙内实体之类（不是超宇宙的天主），必定是物质与性理之组合。

甲二十四、凡是属于某某类界以内的物体都是类公性与种别特征的组合。种别特征的来源是性理。类公性的来源是物质，明见《形上学》（卷八，章二）。宇宙间的灵智实体，属于它本类固有的类界以内，故此，似乎明是物质与性理合体。

甲二十五、物以类聚，类各有极，同类之极，全类之首，余众之原。实体全类之极，是第一实体，它的生存，现实圆满，达到了“精纯盈极”的程度。故此，它是一切实体现实生存的原因。凡是现实生存的实体都是从第一实体，领取生存的现实。第一实体以下，其余一切低级实体，在生存的现实上，含有某程度的亏虚和缺欠。不是“纯粹盈极”的圆满无限。表现它实体内，含有“盈极性”和“亏虚性”。两性互为消长，品级越低，盈极性越减少，亏虚性越增多。亏虚性最多、程度最高的实体，丝毫没有生存的现实，只是“纯粹潜能”、“亏虚无限”，叫作“第一潜能”，就是第一物质：极度亏虚，是其余一切物体亏虚性的来源。那里有亏虚性的潜能，那里便有物质。宇宙间，灵智实体，无不含有若干程度的亏虚性和潜能。它们那一个也不能是“精纯的盈极”，只有第一实体才是如此。第一实体超越宇宙的天主，不是宇宙以内的任何灵体，所以宇宙间的灵智实体，都有亏虚性的潜能，并且是有自物质，以物质为其内在因素和根源。它的实体内，不能不含有物质的成分。故此，它是物质与性理的组合。

乙、否定的意见（也有许多，正和上述相反，共有十四条）如下：

乙一、狄耀尼，《天主诸名论》，章四，论到天神曾说：“天神没有形躯，没有物质”。

有人说：本处所谓“无物质”是说：没有形体界的物质，这

样的物质是物体分别数量，遭受变化的原因。天神没有形体界的物质，但有无形的物质，故仍是有物质。这样的解释，不合狄氏的本义。

因为：

乙二、狄氏学说有一个大前提：“凡是灵智实体都是纯净的神体，没有任何物质的沾染”。（小前提：“天神是灵智实体”，结论：“天神是纯净的神体，没有……”）

乙三、根据大哲，《物理学》（卷四，章四），证明“空间必有”的理由，是变动。同样，证明“物质必有”的理由，也是变动：“有变动，必有物质；有什么样的变动，便有什么样的物质”。有生死存亡的变动，便有生死存亡的物质，为能领受生存（领受新生存，代替旧生存，新陈代谢，促成生死存亡的变化）。有方位的变动，便有一种特殊的物质，为能移动方位。但灵智实体在生存上并没有新陈代谢的潜能，不受生死存亡的变化，为此没有生死存亡之界的物质。这就是说：它们的实体，不是物质与性理之组合。

乙四、胡圣威，《天神系统论》（《拉丁教父文库》，卷五、一七五、一〇一〇），解释狄耀尼的学说，曾指明灵智实体内，没有“生命施受”两因素的组合。生命的“施给因素”是性理。生命的“领受因素”是物质。作物成性的外在原因，发出动作，从物质潜能中，引出新物生存、必备的性情和条理（即是引出性理，并因此性理，将生存授与新成的物体。新生存的施给，外在因素是新物的作者；内在因素便是性理）。性理将生存授与物质（新物体，乃因其物质内的容受力，领取生存）。生物的“生命”，便是生物的生存。（生物的生存，是生物的行动，有时和“生命”的意思相同）。方才说：灵智实体，没有“生命施受”，两内在因素的组合，所以，也没有“物质与性理”可以分别。

乙五、亚维新，《形上学》（卷九，章四）；亚介采《形上学》（册

一，卷一，章三)；都说：绝离实体（是断绝物质，远离物质的实体）：叫作灵智实体，它们和物质，完全脱离净尽。

乙六、大哲，《灵魂论》（卷三，章八），曾说：“人的灵智，怀念石头时，所怀抱的，不是块然的僵石，而是石头的性理”，灵智的实体单纯，不含物质，无法怀抱物质东西的块然僵体，只能领悟它们“神智化”了的“理”。可见人的灵魂，不是物质与性理的组合。

乙七、泡克路，《原因论》，节六，曾说：灵智的实体单纯，不可解剖。凡是组合体，都可解剖，或分析。灵智实体，既然不受分析解剖，必定不是组合体。

乙八、大哲，《灵魂论》（卷三，章四）：“关于没有物质的物体，灵智和灵智之所知，两者的本性，没有分别”。灵智之所知，纯是无物质的性理，智力所可领悟的性理，全非块然的物质。所以有智力的实体，或灵智，只是性理，没有物质。

乙九、奥斯定，《圣三论》（卷九，章四），曾说：灵魂反观内省，能用智力，洞见本身的全体，智力之所能洞见不是物质，智力也不是物质力量，可见物质无所有于灵魂。

乙十、达玛森，《正信本义》（卷二，章十二），曾说：“灵魂是单纯的”。所以不是物质与性理之组合。

乙十一、理性动物的“灵魂”，比畜牲无理性，只有知觉的“觉魂”，在实体单纯上，更接近“单纯至极的第一实体”（即是天主）。畜牲的觉魂，没有物质与性理之组合，何况灵魂呢？

乙十二、天神的实体，比物质界的性理，更接近单纯的第一实体。物质界的性理，不是物质和性理的组合，何况天神的神体呢？

乙十三、在性体尊卑的品级上，附性低于实体。天主全能，能使某附性自立生存，不依赖物质。例如祭台上的圣事里（面饼

的实体，变成了耶稣的体和血，但面饼的附性、形象、面积、体积、重量等等，没有面的实体，仍旧自己存在），这是显明的一个例子。附性如此，实体更将如何？天主岂不更能在实体界造某性理，使它不沾染物质，自立生存吗？神智的实体，则更是极能不沾染物质了。

乙十四、奥斯定，《忏悔录》（卷一二，章七），曾说（用文学家和演说家的口气，向天主呼祷）：“主呵！你造生了实体两界，一界接近你，即是天神；一界接近‘无’，即是物质。如此说来，天神和物质分归两界，有天壤之别。天神实体内，断不能有物质混入。”

丙、答案：定论

丙一、关于本问题，有些人的意见，两方互相冲突。宇宙间灵智实体，是不是由物质与性理组合而成的？一方说：“是”，一方说：“不是”。为追求真理的答案，先需察明“物质”二字，究何所指？免因字义混淆，而全盘议论尽成错乱。

丙二、物质——物体分归两界，一是“盈极”，一是“亏虚”（物体是大公名，超越范畴，超越物类，超越有形和无形的宇宙，泛指有生存的实有物）。“盈极”，是生存现实，盈满至极。“亏虚”，是生存潜能全未实现，极度空乏）宇宙万物共分十范畴，即是十总类”。不拘任何物类，也是都有“盈极”和“亏虚”两大界的分别。每个物体除非超越宇宙，都包含相当程度的“盈极”和“亏虚”，都是“盈极程度”和“亏虚程度”互相限定而成的综合，依名理的定义而论，“盈极”和“亏虚”矛盾对立，分别判然，不容混合。依照大众公认的字义，“第一物质”四字，专指实体范畴内极度亏虚性的主体。它不是性理，也不是性理的“缺乏”。而是“能领受各种性理，也能缺乏各种性理”的主体。它是“性理”与“缺乏”两者共有的主体。全无现实自身无任何种名所指的性

体，也无实体生存必备、或能有的任何性理。“第一物质”，是一“实体因素”，纯是潜能，极度亏虚。这是第一物质大家公认的正确意义，明证于奥斯定，《忏悔录》（卷一二，章七，八，十二）、《创世纪字解》（卷一，章十四，十五），并明证于大哲，《形上学》（卷七，章三，1029页，左，行20）。

丙三、依照上述的字义，灵智实体内含有物质，是不可能的。理由如下：

丙四、“实体品级”——能变化的物体时而有生存的盈极，时而有生存的亏虚。在时间上，亏虚先于盈极，潜能先于现实。在性体（生存的因果关系）上，盈极先于亏虚，现实先于潜能。先者的生存不仰赖后者，后者却仰赖先者（先者是原因，后者是效果）。实有界，“第一盈极”，精纯圆满，全无亏虚，独立生存。但设有一物，纯粹亏虚，性理全无，则永不能独立存在。为此，“第一物质”假设全无任何性理，不会独立生存。实有界的第一物质，常有某一性理。第一实体，生存圆满，精纯至极，万善的全体，一身兼备，是万物现实生存的原因。第一实体是第一盈极，又是第一原因；以下的万物，各自有生存上某种程度的盈极，都是效果，全是来自第一盈极。程度高低，彼此不同。第一盈极以下，没有绝对无限的盈极。有限的盈极，都不能是万善无缺的。依次序比较起来，盈极程度越高，则距离第一盈极越近。第一盈极，即是造生万物的天主。宇宙万物中，灵智实体距离天主最近，明证于狄耀尼《天神品级论》，章四，为此，它们和第一盈极的至善，距离最近；和下级物体相较，有“完善”与“残缺”，即是有“盈极”与“亏虚”的比例。宇宙秩序的逻辑，绝对不容许灵智实体为维持自己的生存，需要以第一物质作因素。因为第一物质在万物中是极不完善的一个，灵智实体的完善，却远远超越全个物质世界，及每个物质实体以上（既超物质，则无物质）。

丙五、“灵智的动作”——观察灵智实体的动作也可明白看出，灵智实体不含物质。凡是灵智实体，都有“智力”，例如人的灵智。智力是一种亏虚并能容受的能力。凡是容受力，都是和它容受之所得有亏虚与盈极的关系。每一物体的亏虚性是什么样？全视其盈极因素如何而定。能充实智力之亏虚的“盈极因素”，依智力之本质而论，是智力能领悟的事理。灵智知“理”，将“理”领悟在智力的怀抱中，充实自己的亏虚，装满自己的容量。智力的性质，和智力的效用，即是，和领悟性理的任务，适相符合：性质相同。请看，智力与物质，两者的效用如何：智力所能领悟的性理，收容在智力以内，不缩小生存的范围，不将自己的范围收缩成单立体那样狭小。智力懂晓每个易懂的事物，是将那事物的“理”，领悟在心。智力的效用是给事物的理，在心智中，创造一个新生存的范围。这个新范围是“性体大公而普遍”的范围。事物的理，在事物中是个体化了的；收容到心智中，就普遍化了。回头请看，第一物质的效用是什么？正和智力相反，物质领受性理，必将它的范围收缩到单立生存的个体中。物质领受性理，将性理个体化。智力领受性理，将性理普遍化。两个的效用，互相矛盾。两个的能力和性质，也明明必是互相矛盾：性质互相矛盾，便不能彼此相同。灵智的智力，非物质所能有，物质的性情，非智力所能容。显然的结论是：灵智实体，不含物质。第一物质自身，缺乏任何性理，没有任何种名可有的定义。（第一物质，浑沌无状，无性理，无定义；只靠自身，亏虚无物，连受智力之领悟，都不可能；还怎能设想它可深入灵智，构成其本体呢？）

丙六、“亏虚与盈极”——有些人主张，凡遇两物彼此结合，有“亏虚”与“盈极”的关系，那两物就可以叫作物质与性理。性理充实物质，就是“盈极”充实“亏虚”。上下相较，名异而实同。智者讲求实义，不争论名辞。果然如此，则无妨说：灵智

实体的构造中含有“物质与性理”，意思是说：含有“亏虚”与“盈极”。宇宙间的灵智实体，确实含有两个因素，彼此结合，犹如“亏虚”之与“盈极”。这是必然的。理由如下：

显然的，第一实体，盈极无限，生存之理所涵万善万美，至全无缺，无不一身兼备，不受任何类性或种性的约束。类名或种名所指的性体，都有固定的界限。第一实体，盈极无限的生存，不同于任何某类性体所秉赋的生存。十大物类中，任何物类，它的性体不是它的生存。它的生存，由秉赋得来，受容量的限止。第一实体的生存，不能受限止，故此，不能秉赋在某类性体中。第一实体，是天主；为此，我们说：“天主是自己的生存自身”（天主纯是生存，不收容在性体中：没有生存与性体之合）。只有天主如此，任何其他物体都不能如此。“实体即是生存”的物体，只能有一个，不能有许多。犹如白色，脱离主体，自己单独存在，没有主体的限制，便不能设想它可以分成许多。全无主体收容的“白”（是抽象的“白”字所指的理；纯理无限），只能有一个，不能有许多。同样，“自立的生存自身”（竭尽生存精纯无限的理，不受任何主体的局限，现存于实有之界），也是只能有一个。第一实体以下，凡是物体，自身既非生存，必是以某主体作收容所，领受生存，并以其容量限制生存圆满的范围和程度。即是说：只是领取“有限的生存”。如此说来，这里的“领取”，便是“分取”。宇宙间，每个物体都是从第一实体的生存之源领取生存，各自分得一分。每个实体中，有两个因素，一是“性体”分取生存，并容受生存；一是分取所得的“生存”。性体与生存两不相同，每个已有生存的实体，根据所有的程度，用模仿拟似的方法，分取第一盈极的美善，分取所得的“生存”，与分取生存的“性体”。在一个实体内两相比较，互生的关系是“盈极”与“亏虚”的关系。性体之与生存，犹如“亏虚”之与“盈极”。比例相同，关系相同。

天主以下，凡是实体，都是“亏虚”与“盈极”之合。有形世界内，物类性体的构造中，物质领受性理，因性理而分得程度适当的生存。性理光临物质，使它充其亏虚的容量得到生存的盈极，例如灵魂之与肉身。

从此看来，有形实体内，有双层的“盈极”与“亏虚”之合：一是性理与物质，相合而成性体，一是性体与生存，相合而成实体，都是犹如盈极与亏虚。假设，有某类性体中的性理，脱离物质的基础，在物质以外自立生存；它和生存的关系，仍旧是犹如“亏虚”之与“盈极”。这不是说，它的“亏虚”可以离开“盈极”；反之，它的“盈极”常伴随它的“亏虚”：“盈极”是一因素，充实“亏虚”的容量。就是如此，灵智实体，犹如亏虚，充其容量，领取生存的现实，达到适当的盈极程度，而后止。有亏虚与盈极之合，无物质与性理之合。

话又说回去，假设凡是“亏虚”都叫作物质，凡是盈极都叫作性理。那么，当然了，灵智实体，既有亏虚与盈极之合，则可以说是物质与性理之合。不过、这样的说法，有害于名辞的原义，与大众通用的字义不合。

丁、解难（前面甲栏列举肯定意见二十五条，每条设有疑难。丁栏在此，逐条解答，甲丁两栏，号数相对），如下：

丁一、“性理与主体”——性理与主体，本义相反，依本义或本质而论，凡是“性理”都是“盈极”（即是盈极因素，有盈极作用，充实物质亏虚，使其潜能实现，达到盈满至极的程度）。凡是主体，都有亏虚；主体负载性理和生存；凡所负载，都是盈极。“主体”与其“负载”相比，犹如“亏虚”之与“盈极”。假设有某性理，纯是盈极，毫无亏虚（无限圆满，外无可加），例如天主的实体，便无法作主体（因为主体含有“亏虚、容受、承载负荷”等等意义，都是“残缺、空乏、不圆满、不完善”的意

思)。在这种意义之下，主体是亏虚的“容体”和“负受体”，和天主全善全美盈极无限的本体，不相合（天主的本体，性理精纯，纯是盈极）；对于此点，鲍也西曾已论及。他说：“单纯的性理不能作主体”，就是指这番意思而说的。另一方面，假设有某性理，不纯是盈极，盈极以外，兼有某些程度的亏虚；那么，它就可以充其亏虚之容量而作容体，即是作主体。注意到此点，难处就解决了。因为灵智实体固然是物质而自立生存的性理，但生存圆满的程度仍是有限止、有边界的。圆满的程度越低，亏虚的程度越高；容量越大，则越能作主体（同时需知亏虚与盈极不但程度上互相消长，而且性体上必须相称。什么性质的容器，容受什么性质相称的物品。灵智实体的亏虚，是灵智性的亏虚，没有物质不受物质个体化的局限）。因此，它们的亏虚只有两种，一是知识的亏虚，叫作“智力”；一是爱欲的亏虚，叫作“意力”（都是灵智的，不受物质个体化的局限，能领受物质万物的真理和真善）；并且领受的方式，也不是物质的：真理领受在智力中，真善领受在意力中，不因此遭受物质、个体化的局限，和凝固；反而变成了（虚灵无碍，延及同类万物）“普遍性”的真理、真善。注意及此，观察正确，便可理会到两点：一是灵智实体，有亏虚性的容量，能从自己的本体外面，领受性质相称的物品；二是它们如此作主体，所领受的生存状况，只是智力和意力所能容受的附性（都是与物质的本性，适相矛盾的，转而证实了答案的结论：灵智实体不含物质。人的灵智如此。天神的灵智，既是灵智，就也是如此）。

丁二、“性理的界限”（是划出种类或个体的界限）分两种：一是“个体界限”，在某“种”以内，将种有性理，限止到个体内：使性理个体化。一是“种别界限”：将类名所指的性理，限止到某某种界以内，构成种名所指的性体。这两种界限的因素不相同。

个体界限的因素，是物质。种别界限的因素，不是物质，而是范围较狭小的性理。这个性理，加到类的公性上，将公性的范围收缩到某某“种界”去，因此，它是划分种界的原因，并是“种别名辞”的来源，也叫作“种因别素”。灵智实体，固然纯是性理，也有它们性理的界限，但其界限，不来自物质，而来自它们自己的性理所固有的范围，决定于生存的盈极程度（不涉及物质）。

丁三、灵智实体变化，不是生死存亡的变化，而是智力与意力，在活动上发生变化，表现它们有领受新状况的容量。容量就是亏虚程度，但智力与意力的亏虚，不是物质性的亏虚。灵智活动的变化，只证明它们灵智有亏虚，不证明它们有物质。

丁四、奥斯定的意思，不是说：有形和无形的物质，是数目相同的一个物质。他所说的“浑沌无状”有两种，指的是开天辟地之顷，最初出生的“天”和“地”；并且原始时期的天，依圣奥斯定的意思，是“性理未备”的神灵实体；“地”是有形万物的原始物质。它浑沌无状，性理未赋，形貌莫辨等等；因此也说它是“空洞洪荒”，或“无形无相，杂乱无章”等等，这些话都是“地”的形容词；圣奥斯定未尝用它们去形容“天”。圣人所说的，“神灵实体性理未备，浑沌无状”，是专指太初时期，灵智新生，还没有“回心向道”，觉悟天主真光；故此（心中空虚亏乏，漆黑一团）：是灵智潜能尚未实现的情况。圣人虽然将天地两界的实质，都浑统的叫作物质，但同时指出了，两界实质，神形异性，有天地之别。在圣奥斯定（和不少人）笔下，“物质”是一个同名异实的名辞。从此，可以明见尘界这浑浑物质，不是天神实体的内在成分。

丁五、大哲此处所说的“原因”是“性理”，不是“作者”。物质结合性理，不是立刻就是一个独立生存的实体；性理是生存的内在原因，进入物质、充实物质的亏虚，物质因之经过一个变

化的过程实现潜能，才由生存的亏虚进取生存的盈极。性理和物质不同，物质可以结合性理，但是性理不结合另一性理，这是定律。如有某性理在物质以外独立生存，它“立刻”就是一个独立生存的实体；不经变化过程，没有另一性理作生存的因素。它开始独立生存，不是始自物质的潜能，故此，不但不需要另一性理来充实自己，而且也不需要“施动因素”，推动变化过程，以实现潜能。只有“注入因素”，将生存注入给它就够了（生存的“注入因素”，是生存的最高始原、是生存的赋予者，即是造物者。造物者，给每物“性理确定”的性体，灌注生存。生存的出现，从无到有，如电光火并发，暗空骤明，迅在一闪，不费时间。有无之间怎能会有间隔呢？故谓之“立刻”）。

丁六、“物质不是性理生存的原因，性理却是物质生存的原因”。实有界，无妨有无物质的性理（独立生存）；但是，断不能有无性理的物质。人的灵魂，固然有独立的生存；然而，不因此必是物质与性理之合。理由就是在这里：性理，无物质，可以自己独立生存。

丁七、凡是实体，只要生存上有若干程度的亏虚，不分有无物质，都能作冲突事物的收容所，或主体。灵智实体，有灵智的亏虚，前已论及；故充其容量，能容受冲突事物，并作它们的主体，但是所收容的冲突事物，都是属于灵性的智力和意力：不是物质的。

丁八、“实体与生存”之组合，和物质与性理之组合不是一回事。性理固然有时可说是某物生存之凭借，但物质之本义只是生存的潜能，不可说是现实的“生存者”，犹如亏虚不可说是盈极。“生存者”是现实生存自立圆满的实体：它在形体界，是物质与性理之合；在无形的实体界，是单纯的性理自身，不沾染物质。同时，所谓“生存之凭借”，是每物各依性理之定分，由生存之源

秉赋得来的一部分生存。每物生存盈极程度的高低，全视其生存秉赋之厚薄而定。“生存者”是实体，其生存之“凭借”，是其“生存之秉赋”。仰给于生存之源。为此，除第一实体生存之源以外，任何实体都有“生存者”与“生存”，两不相同。鲍也西，《周期论》，所谓的“生存者”与“生存之凭借……”等类字样，指的就是这些意思。换言之：“所是”与“所以是”、“实然”与“所以然”、“性体”与“生存”；在天主，两者无别，在万物，两者互异，但非物质与性理之谓。

丁九、“某物属于某公共范围”，这句话有两种意思：一是个体属于某种；一是某种属于某类。种界内，区别许多个体的因素，是“个体物质”：这个个体私有的物质，不属于种名所指的公有性体和定义。物质万物都是如此：个体私有的物质，作划分个体的因素，和同种公有的性体两不相同。某种之下，划分许多种，是由种别因素：和种下划出个体时，情形全不相同。不但种别因素是比类性较狭的性理，不是物质；并且，它和同类公有的性体，在事实上，彼此没有分别。依类级系统而论，某一物体属于实体之类，又属于形体之类，逐级下降，属于各级低狭诸类，以至于最低种。它属于上下各级的类和种，品级固然众多，但是原因惟一，即是该物体所固有的实体性理。（例如有人的性理）因此性理，它属于它本范畴的类系各级。此外需注意，依性体尊卑而论，实体性理，构成某物，最低种名所指的实体，对于该某物说，是最高贵的实体。最高贵的性理是实体性理。每物只有一个；其余各高级类名所指的性理，类级越高广，性体越卑下。各级卑下的性理，附加在实体性理上面，都是附性：因着最高贵的实体性理，某某物属于最低狭的种；因着各级卑下的附性。同时属于高级的诸广类。这里最重要的一点，是附性和实体性理的关系，详论如下：

“附性与实体性理”——“附属性理”和“实体性理”不同，“实体性理”构成此某“个体”。“附属性理，附加在此某生存业已圆满的个体上。某物因有某实体性理，而属于某类，并且实体业已成立；其余各级类名所指的性理，都是随后附加在它“生存圆满自立”的个体上，为此都是“附性”。这些附性的来去，不是实体的生死，只是附性的变化。物体的新生，是因变化而得生存。实体变化，是实体由生存的潜能转移到生存的现实；是彻底触及本体的“从无入有”。实体的死亡，是从有入无。不涉及本体存亡的变化，只是附性情况的转换。物类性理，完善的程度，品级高下，秩序森然，大哲，《形上学》（卷八，章三）曾说：“万物的种类和定义，班级固定，如同数目，由一以上逐一递进；每数加一，品级遂异，种必有别；逐级绩增，庶类繁矣。”纵观宇宙万物，归纳所见一切，明明是万物种类，数目繁多，美善程度，上下不齐，层层叠叠，罗列如梯。

从此可见，亚维朋，《生命之泉》书内的主张，是不可采纳的。他在那里主张，全无性理的第一物质，先领受实体性理，将它置放在自身以内的，一个角落作基础；然后，加取形体性理；罗置在上面；然后，依循类系品级，逐级下降，采取各级性理直到最低种为止；将各级性理一层一层的罗置起来。形体性理以后的那一层，是无形的实体；它的物质，不是数量的主体。有人叫它作“神灵的物质”。下面的，既是实体性理充实了的物质，又是数量及其他附性的主体，则叫作“钥匙”：它的用途，是助人领悟“无形实体”。（见其书，卷一，章六。）

上述亚维朋的主张，是错误的。理由如下：两个形体，一有灵，一无灵；有灵者，不是有两层性理，一层是形体性理，在下面作底层，上面再罗上一层灵魂之类的性理。反之，有灵魂的个体，只有个性理，本体优越，效力高强，不但是“实体独立”

和“形体生存”的原因，而且是生物生活的原因。无灵魂的个体中，性理低弱；只是有形实体，独立生存的原因，无力上达，以作生物生活的因素。

（依同理，灵智实体分别种类品级，性体种级，低狭的灵体，不是包括高级诸层性理，层层罗置起来；堆集而不合一，或组合而不单纯。反之每个灵体，只是单纯的一个性理：高强美备者，兼具低弱者的效力和优点，不是和低级发生组合，而失去自己本体的单纯。既无性理诸层之组合，则更无物质与性理之组合了。）

丁十、物质界的类名所指的性理，在心智以外，只能生存在物质以内，不能脱离物质而生存。例如植物和矿物的性理。但此处所说的“实体”，固然是一类名，但所指性体，不含物质，不属于形下的物质界，而是属于形上的、超物质的神灵之界。为此，这一类名所指的性理，在生存上全不依赖物质。吾人能发现它，在物质以外自立生存（发现能是证明的意思）。

丁十一、两个天神，互相认识，互作思想的内容，天神甲的心智中，对于天神乙所怀抱的印象，固然是天神乙的本体性理；但不是乙的本体自身。心智中乙的性理，和乙本体的分别，不是“抽离物质”和“凝固于物质”的分别：即，不是抽象与具体的分别，因为乙在双方都是没有物质；但所有分别，是心际物体和“自然界生存固定”的物体之间的分别，犹如眼见墙壁上的颜色，颜色实在墙上，又在眼中，性理的内容相同，实体的生存互异（一在视觉的意识范围内，只是颜色的印象；一在物质墙壁的实体上，是自然界“生存固定”的颜色，分别是心内，心外）。

丁十二、如果有脱离物质，独立生存的箱子，它则必有智力认识自己：因为“脱离物质”是智力生存与活动的理由和条件。依此而论，无物质的箱子，虽然在生存上，有心智内外之分，在性理上，只是同样的一个箱子（它的性理与本体无别）。

丁十三、圣奥斯定，此处的言语，是考究性的论辩，不是发表学说的定论。他不赞成这样的学说，明证这样的学说不是他的主张。

丁十四、只有天主可说是无物质、无形躯。和天主的本体精纯相较，宇宙万物的神形两界（粗重污浊），好像是都有物质。虽然神界的本体，没有形躯和物质（和天主的精纯一比，就看着像是都有物质）。

丁十五、宇宙间，灵智实体，生存受限止的原因，不是含有物质，而是因为它的生存是（由生存之源）秉赋得来；并且是收容在种界固定的性体中了（它性体的种界有限，故所领受的生存，只是充其全量而已，不能是无限的），详论见前。

丁十六、灵智实体，施动受动，不是因有性理或物质，而是因有生存的“盈极”与“亏虚”：盈极而动，亏虚则能受。

丁十七、灵智实体，在生存上不是“纯粹盈极”（圆满无限），也不是“纯粹亏虚”；它有“盈极”与“亏虚”之合，但无“物质”与“性理”之合。回忆前论，即可明见。

丁十八、柏拉图所谓第二级众神，不是（无形的）天神，而是（有形的）天体（包括日月星辰）。

丁十九、物质是同种内，在数目上个体区分的原因，不是类下分种的原因。天神，不是同种之下个体的数目众多；只是种数众多，每种的性体（没有物质），自立生存，自成一体（一种一体，众种众体，不是同种多体）。

丁二十、灵智实体，受“火烧”，只有“刑罚和禁锢”的意思，没有“物质变化”的意思（物质的火，能对于神体发生刑禁的作用，不能发生“物质变化”的作用）。故神体，虽能受火刑，不必实体有物质。见圣奥斯定，《神国论》（卷二十一，章十，号一）。

丁二十一、《一与单位论》，是一部伪书，不真出于鲍也西的

手笔，察其文体，即可明见。故其所言，不足为凭。

丁二十二、绝离物质的性理，就其“盈极精纯”的生存程度而言，不能容受任何外物的搀杂；但就其智力和意力方面的亏虚程度而言，则能，充其种界固定的容量，领受某些附性（并且是从本体以外的来源，领取得来）。

丁二十三、鲍也西的意思，不是说，凡是实体，依类名所指的定义，都是物质与性理之组合；因为“实体”类名所指的自体，不是自然界形下的物体，而是形上的“物体”大公名之理，泛指自立生存的物体；对于物质之有无，模棱两可。反之，他原有的意思是说：物质和性理属于实体，但不是实体类下分成两个不同的种；因此，只有组合的实体，可以说是属于某种（分论性理和物质无一可以说是属于某类某种）。

丁二十四、物质与性理，组合而成的事物，分门别类；类名取自物质，种别名取自性理（种名定义，是“类”与“种别”两名之合）。但此处所说的物质，不是最高远的第一物质，而是最切近的某“种”特具的物质。这样的物质，因性理之充实，已经领受了生存，但程度不完善，因此对于本种特有的完善生存，仍有“物质亏虚”与“盈极”的比例，比如：动物类名所指的生存，对于“人”字种名所指的生存，有“物质”与“性理”，即“不完善”和“完善”的比例。但在人之本体内，两级生存的因素不是两个性理，而是一个性理。人的性理只是一个。因此同一性理，某某主体，既是动物有动物的生存；又是人，有人的生存。两级的生存，都是得自那同一性理（即是人的灵魂）。低级动物的灵魂，给某动物，只授与无灵动物的生存。广泛的类名：“动物”，指示的单位，不是数目上主体的单一，而是类名定义上，公性范围泛泛的统一；因为“人是动物”，“驴也是动物”，不是由于同一性理，人和驴、性理不同，所同者，只是动物类名泛指生存的程度。灵

智实体，没有物质，仍有类性和种别，不因为它有物质与性理，却是因为它实体完善的程度，分许多品级；众级有所同，各级有所异。所同者，是全类之公有；所异者，是每种所特具。本处所谈类名，即是“灵智实体”。

丁二十五、物体生存程度，高低互异；“盈极”与“亏虚”，互相消长，实体优劣，随之以分。“盈极程度”越高，性体益增优越；亏虚程度越深，性体益形卑劣。在生存的来源上观察，“不完善”的物体，生自“完善”的物体，互有因果关系，不可倒置。为此理由，物体的亏虚，不拘程度深浅，不必都是来自第一物质的“纯粹亏虚”。亚维朋，《生命之泉》，书中的错误，就显示在这一点，他认为凡是主体，或亏虚物体，都含有第一物质，因为他想凡是亏虚性（潜能、容受力等等），都是只来自第一物质，把“亏虚”与“物质”混作名异实同了。

主要名辞两个：

Actus, Actuality, Entelechy: 盈极，现实，圆满。

Potentia, Potency: 亏虚，潜能，领受力，能力。

第二问 人性本体与灵智

本问题简介三点

一、结构：依《问题辩论》的定格，本问题分甲乙丙丁四栏。“问题”是一个术语，它的意义是什么？四栏的内容和关系是什么？详见于卷首序论，结构特殊，有历史趣味与逻辑意义。

二、内容：宇宙间凡是有形实体，都是性理与物质之合。详言之：性理合物质而成本体，本体即是性体。性体合生存而成实体，实体因物质亏虚而能容受之量，并依性理之定分，领受生存。为得生存，必须性体全备：既有物质，又有性理。实体产生时，物质、性理、生存，三者一时俱来。物质因性理而得生存。生存圆满，则行动随之而生。性理是生存与行动的内在根源。物类繁多，品级不齐。无生物、品级最低。它们的性理，表现在纯物质之性能，不外寒热燥湿之类，通称“物理”。植物品级较高，它们的性理是它们的生活，即是营养、发育、生育等等作用的内在因素，叫作“生魂”。动物的品级更高，它们的性理是它们知觉、运动的根源，叫作“觉魂”。人类的品级最高：人的“性理”是人具有灵智生活的内在原因，叫作“灵魂”。灵智的动作，首在“懂理”，即是领悟所有的物性事理，并能推论是非。灵智动作，不用形体器官，不依赖物质，但应摆脱物质。从物质的事形、物象中，抽出无形可见的性理，分别晓悟之。灵魂既不依赖物质而动作，则

必能不依赖物质而生存。故此灵魂是一灵智实体，同时又是人身体内寓存着的性理。物理、生魂、觉魂被产生时，生自物质潜能。灵魂是灵智实体，超越物质，故不能生自物质潜能，而必定来自物质以外；那么，来自物质以外的神灵实体，怎样结合物质的形体？这是本问题的中心点。亚拉伯的大哲学家，亚维罗主张了什么？柏拉图的意见如何？亚里斯多德有什么见解？圣多玛斯怎样答复这个问题？中世纪及以前各家意见，十九条之多，内容如何？圣多玛斯怎样条分缕析地一一解答？这一切，便是本问题内容的大概。

三、拉丁原题：Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori
灵魂是灵智实体，即是神灵实体。它是自立实体，但不是“建类实体”，也不是“位称实体”；因此，它的本性，依其天生的定分，必须结合形体的物质，构成人的实体，属于人的本体；并属于人类。每个人，不但是自立实体，而且是“建类实体”，即是建立人类群体的一个“完全单位”；并且人是“位称实体”，因为人有灵性的智力，有意志和行动的自由，是自己所作、所有和所得的“主人翁”，是有形宇宙间万物之至灵，可以称为“一位人物”，或“一位先生”等等。“位格”的尊称，惟人及高于人的实体，可以承担之。但人之所以能是“建类实体”，及“位称实体”，只是因为他有“灵性的生存”：得自天生就有的“灵魂”。从此可见，灵魂不是“建类实体”，而是建类实体之所由建；不是“位称实体”，而是位称实体之所由称。实体建类群，灵魂建实体，最后基点何在？全在“灵性的生存”。“生存”是“建类实体”所依据的最后据点。“灵性生存”是位称实体崇高名义最后之依凭。“灵性生存”来自灵魂。为构成人的本体，“灵智实体”的任务就是如此。这是圣多玛斯“人道思想”最基本的一点。

人性本体与灵智问题

问题是：灵智实体是不是能结合形体？（人有骨肉发肤，故有形体；又能晓辨义理，推论是非，故有灵智。灵智必是实体，自身不合物质，不是形体。详见前第一问。灵智和形体，本性矛盾；人性本体却两者兼备，确系形体与灵智之综合。问题是：用什么理由来证明灵智实体能，或不能，及怎样结合形体？）

甲栏 否定意见（十九条）如下：

甲一、狄耀尼，《天主诸名论》，章一，曾说：无形的事物，不受有形事物的包含和范围。凡是性理（赋予物质），都受物质的包含，又受物质的范围和局限；因为性理是一“盈极因素”（尽物质亏虚的容量），充实物质。为此，不合形质的灵智实体，不能是形体（所能包容）的性理。

甲二、大哲，《寤寐论》，章一，曾说：“谁有什么能力，便有什么动作。”（察其动作，便可见其性能）今、灵智实体固有的动作，是灵性的智识（晓悟义理，明辨是非），不借助于形体器官，不是形体（所可发出）的动作。《证见灵魂论》（亚里著），卷三（章四）。从此可见，智力不会是形体（所能承受）的性理。为此同一理由，灵智实体也不能是形体（所可承受）的性理；因为灵智实体是智性能力的根基（和主体）。

甲三、实体生存圆满以后，添加的东西，都是附加品。灵智实体本身，有圆满自立的生存，然后，形体给它添加上去，必是它的附加品；（它是形体的主体）不会又是形体的性理（即是说不会赋予它，结合它），和它一齐构成实体（主体与附品之合，不是实体内物质与性理之合）。

但是大哲曾说：灵魂是神体，同时不失为灵魂。就其为神体而言，它（脱开形质）有自立的生存。就其是灵魂而言，它仍结

合形体，犹如性理之结合物质，这样的分辨和解释，并不符合事实。理由如下：

甲四、灵魂，依其本体而论，乃是神体。它（充实形体）作形体（必备）的性理，只能依据两点：或依其本体自身，或不是依其本体自身。假设不是依其本体自身，则是依据本体以外附加的某因素。灵魂如此结合形体，必是以某外加的附品作媒介；那么，人（由灵魂领受生存，成为实体，不是领自灵魂的本体，而是领自它本体以外的某附品），在实体生存上，便不能有本体的统一，只不过是神形两个本体，借某外在因素，偶然拼凑的联合而已；这是不适宜的，故此灵魂乃是以其神体自身（直接）结合形体（既然如此，话又说回去，凡是神体，自身已有圆满独立的生存，自成一个独立的本体，形体也是一个独立的本体。两个独立的本体不能构成本体惟一的实体。两者之间，仍不能是“性理与物质”的实体结合）。

甲五、就目的因素而论，性理之赋，其目的不是谋有益于物质。反之，物质之设，其目的乃是谋有益于性理（使性理因凝聚于物质而得具体之生存和行动）。为此理由，假设灵魂结合形体，有如性理之结合物质，其目的不是为成全形体；反之，形体结合灵魂，乃是为成全灵魂的美善（这是“目的”因果关系必然的定理）。但灵魂是神体，没有形体，自己能生存，并能发出灵智的动作，为成全自己的美善，不需要形体。从此可见，灵魂与形体，无理由为性理与物质的结合。

甲六、性理结合物质，是由于物性的本然，不是奇迹；灵魂结合形体，不是物性本然，而是奇迹。《神体与灵魂论》，章十四（《拉丁教父文库》，卷四〇，栏 790），曾说：“两者如此相异，如此相分，竟能互相结合；从头至尾，全是奇迹。”故此，灵肉之间不会有性理与物质的结合。

甲七、灵魂因结合肉身而受损害：《神体与灵魂论》，章十四，及全书屡见各处，曾说：在生存方面，形躯是灵魂的重荷；在行动方面，形躯是灵魂的羁绊。同书（章卅二）又说：除非摆脱形躯的一切羁绊，灵魂不能（反观内省，借以）认识自己。大哲《宇宙论》，卷二，章六，说：“害性者，非顺性者也”。两物结合，有害于其一，必非顺乎天性本然之合，故此，灵肉之合，不是物性天生的本然。结论同上。

甲八、物体由潜能变为现实，不是本体添取外在的另某事物；灵魂结合肉身，却是给肉身添加另外一物。因为灵魂先受造于天主，然后仿佛吹气注水一般，赋予肉躯。为此，灵魂不是（充塞）形体的性理；也不是形体（充实自己生存的亏虚，所必备）的盈极因素。

甲九、性理赋予物质，是从物质的潜能中引导出来。但是从物质的潜能中，引不出神灵实体来，故此神灵实体不能像性理一样结合形体。

甲十、神灵与神灵、性体相同，互相适合，胜于神灵之与肉身。但神灵尚且不能是另一神灵的性理，何况肉身呢？故此灵智实体不能是形体的性理。

甲十一、圣奥斯定（《自由论》，卷三，章十一，节三二），曾说：“灵魂、天神，本性相同，职务互异。”天神不能是形体的性理。依同理，灵魂也不能。

甲十二、鲍也西，《两种本性论》、章一，曾说：“本性是每物种别所由分的内在因素。但灵魂和天神，种别的因素相同：即是“理性”。为此，两者本性相同。结论同上。

甲十三、灵魂充满肉身，是以全体充满全体，并以全体充满每部；但灵智实体，即是灵智的知识能力，不是充满形体上任何器官或肢骸的生活能力。参阅《灵魂论》卷三（卷二，章一），

为此，灵智实体，不是充满全个形体的性理。

甲十四、物体天然的性理寓存于形体以内，其行动不越出形体以外。灵魂反是：它寓存在形体以内，行动在形体以外。亚桂林会议中，曾论到某些妇女自以为（神魂出壳），夜游世外，拜见金亮女神；实是神游，活似躬往，自以为形体实有所受。如此，她们神灵的行动是在形体以外，足见神灵实体结合形体（方式特殊），不同于天然物体性理之结合物质。

甲十五、群岛，亚里，《信条论》，卷一，章四，曾说：性理无物质，或物质无性理，都不会作主体。形体是某些附性的主体。足证形体，不只是物质而无性理。既然它有性理，假设又添上灵智实体，也作它的两性理，则必使两个性理同在于一个物体。这是不可能的（只可一物一理，不能一物二理）。

甲十六、“可朽”与“不朽”不属同类，也不共有某一名辞作同名同指的宾辞；理由明见于大哲及大注解家（即亚里和亚维罗，《形上学》，卷十，章十）。它两者的分别，甚于同“类”之下互相冲突的两“种”。鲍也西，《范畴解》，卷四，《拉丁教父文库》，卷六四，栏 282）却说：异种互相冲突（虽属同类），仍不互助以并存；为此理由，不朽的灵智实体，无以帮助形体获得生存。依同理，它不会是形体的性理；因为在形体内，性理的效用是将生存授与物质（有助于物质之生存）。

甲十七、凡是某甲因某乙结合某丙；乙如不属于甲的自体，则甲乙之合不是性理与物质之合。现在请看灵智因物象结合形体，物象不属于灵智的自体；故灵智实体即是灵智，不是结合形体的性理。详见大注解家（亚维罗），《灵魂论》（卷三，注五及卅六：在此两处，亚维罗主张，灵智实体，如日月悬空，照耀众人内心感性器官所领受的物象，显示物象内所含蕴的义理。人则因之、自以为实有妙悟，遂与灵智实体，好像真有结合之实际）。

甲十八、凡是神灵实体，都是灵智实体。凡是灵智实体，都是和物质分别离开的实体；“脱开物质”，是灵智界任何事物成立必备的条件。为此，任何神灵实体，都不是物质内的性理；同样，也不能用性理结合物质的方式结合形体。

甲十九、性理结合物质，产生单立的个体。神灵实体，如果和性理一样，结合形体，也必产生单立体；同时，灵智内所领受的许多物性事理，也随着收容在形体的物质中，这是不可能的；因为形体物质内收容的性理，仅有灵智可知的潜能（没有明朗晓悟的现实）。故此，神体不是像性理那样结合形体。

乙栏、肯定意见如下：

狄耀尼，《天主诸名论》，章四说：灵魂是灵智的实体，有圆满常存的生命。但灵魂是形体的性理、明证自灵魂的定义，详见（亚里）《灵魂论》，卷二（章一，412页）。足见有某种神灵实体，或即是说：灵智实体，结合形体，全如性理之结合物质。

丙栏、答案一定论：

一、神灵实体，是一种自立生存的物体：本问题的困难，便是从这一点发生。性理为得到生存，必须领受在物质以内。性理不是物质，但充实物质，成全物质，是物质（实现潜能时必不可少）的“盈极因素”。从此可见，性理和神体，定义互相冲突。既是物质以外、自立生存的实体，便似乎，不能又是，非在物质以内，无以得到生存的性理。也就是为此理由，尼柴市（的主教）圣额我略，在所著《灵魂论》一书内，曾责难亚里（斯多德），主张灵魂不是自立生存的实体，但与形体同朽。因为亚里主张，灵魂是形体的盈极因素（盈极因素，进入物质，充实物质的亏虚，实现物质的潜能，构成条理明确的实体），并使之统一圆满，止于中极的至善。“盈极因素”（在亚里书中），叫作“盈泰理极”（是亚氏新造的术语；依字源而论，就是盈满至极，完善无缺的意思。

在哲学上，指示物体完善的内在因素)。

二、但如仔细观察，即可明见，人的形体所具备的性理，必须是一种实体。为证明这一点，有以下这个显明的事实，即是：此时此地，个体独立的此某人，例如苏克或柏拉图，实有智性的活动，同时需注意，凡是物体，除非因自己身内具备的性理以为凭借，则无以发出任何行动；因为凡是物体，都必须根据其现实生存圆满的本体，发出行动；这是必然的定理，全无例外。但是，每物本体生存圆满的现实，都是因某性理而得。性理非他，乃是“盈极因素”；物体因之以达到生存与行动的圆满实现。性理分“实体性理”和“附属性理”（实体性理，构成自立生存的物体，简称性理、附属性理，附属于实体，简称附性）。例如火因“火的性理”而有现实烘烘燃烧的本体，并因“热的性理”而发出燥热煦暖的效用（“火的性理”即是“火性烘烘燃烧之理”，是火本体之所必备，并是它的实体性理，成全它的实体。“热的性理”，即是“热性干燥煦暖之理”，附属于火的实体，生自火性本体，是火的附性）。火是如此，物物如此。人也不能例外。此某人有灵智的动作，便是此某人、本体内，具有这个动作的因素和理由，即是具有灵智的性理：人有灵性。灵智之性，是灵智行动的原因。既有行动，必有生存，灵智性理的生存，不依赖物质，不受物质的束缚或浸没；因为它的行动，可以独立，不仰借形体。证明见于《灵魂论》，亚里著，卷三（章四，429页右栏行24）。此某“智性动作”的原因，不交接形体的物质，自立发出动作。动作基于生存，根据生存。每物动作如何，便证明它的生存如何。智性动作，不依赖形体的物质，超越物质。明证智性因素的生存也是如此。此乃神灵实体的本性。将上述的诸端理由连起来，必然的结论是：某种实体，是人的身体内，具备着的性理，倒装句言之。人的身体内，具备的性理，是一种实体（人的身体以内，含有智

性。人的智性是一种实体：即灵智实体：也即是神灵实体）。

三、另一方面，有些人承认，灵智的动作，是神灵实体的动作；否认那个神灵实体，结合形体，而作形体内的性理。这些人中，有亚维罗和柏拉图。亚罗主张灵智的悟司（本性亏虚，纯是潜能，专主领悟事理而司存之），在生存上，不但超越物质，而且脱离物质，独立在形体外面。但他看到了，假设“悟司”和“此某人”，全无联系，则其智性行动，无以属于此某人。两个实体，完全隔离，一个的动作，不得说是另一个的动作。为此，他一方面主张灵智的悟司，完全和形体隔离，悬空生存；一方面，同时主张那个悟司因“物象”之在此人心，而与此某人发生联系。他举出的理由如下：悟司所领悟的物性事理，充实悟司亏虚的容量，全是由觉性器官所收领的“事形物象”中，用妙悟和晓辨的工夫，抽取得来：都是以“物象”为根源。如此说来，悟司所领悟的性理，有两处生存：一处生存在悟司以内，作它（由亏虚而盈满）的“盈极因素”；一处生存在“物象”之中：由物象中抽取出来。“物象”，即是“事形物象”，生存在“此某人”的形体以内，因为它们通过觉性知识的器官，汇聚在觉像官能之中。觉像官能是知觉物象的能力。它有形体的器官，寓存在形体以内。悟司所能领悟而操存的性理，于是就作了“悟司”和“此某人”互相连结的关键。

四、现在检讨以下，上述的亚维罗学说，能否成立——首先需注意，亚氏所主张的“连结关键”和“方式”，没有效力：因为它不足以说明、“为什么，此某‘个体独立’的人，现实有智性的动作”，就是“对于某某物性事理，此人现实有所领悟”。它没有效力的理由如下：

亚里，《灵魂论》，卷三（章七，431页，左栏，行14），曾说：“物象对于悟司，有如颜色对于视觉所发生的关系”。这就是说：从物象中，抽取得来的物性事理，现实领受在悟司中（实受

晓悟)；犹如颜色黑白等“景象”，现实入于视觉，而实受看见。但是须知，悟司可以晓悟的物性事理，寓存于觉性所知的事形物象中；犹如视而可见的红白等色，附着于墙壁上。这一点，极关重要。颜色固然是，视而可见，既在墙上，又在眼中；但是眼见颜色而与墙壁相接时，墙壁被见而自不见，墙壁和眼睛之视觉（因颜色）相接之时，墙壁被眼睛看见了，但墙壁自己不会因而发生视觉。为使某物发生知觉，它身内只有可以被知之理，尚是不够；还需有知识能力（墙壁有颜色，故有可以被见之理，但无视觉的能力，故能被见，而自无视觉）。依同理，“此某人”（好比是墙壁），心中有觉性所知的“物象”，物象中有悟司可领悟的性理，性理收容于外在的悟司，悟司有知，而在人外；人有物理而无悟司，怎能对于物理有所领悟？只是他心内的“物象”和“物理”，被知于外在悟司而已；其人自身，不会因之而有任何智性之晓悟。为使此某人现实有所领悟，必将领悟能力依其真性实理，赋予此某人身内：使此某人本身实有灵性智能，和灵智动作之理。舍此，不能（亚维罗学说，不能成立的理由，此其一）。

进一层说：智性可以领悟的性理——物性事理——除非尽量抽脱觉性所知的物象，无法交接（有领悟能力的）悟司。只是如此，始能实受领悟，产生灵性知识的现实。由它们尚有事形物象中蕴藏着的时候，只有可以被知的潜能；还没有被知的现实（潜能中的知识，不是现实真有所知，知识无现实，不足以为知识，知识如此，被知亦然），只说此某人心内物象中，内含可知的性理，不足以说明为什么他对于此性理，有任何知识的现实。故此，“物象连结悟司”之说，不能成立。其理由，此其二。

适得其反，上述亚氏学说，不但不足以证明悟司和物象之连结；反而正说明了两者的分离。甲乙丙三物。丙不离乙，不能合甲、足证甲乙彼此必是完全相分离的（丙代表“性理”，乙代表

物象，甲代表悟司）。

五、排拒了上述的意见，现应考察柏拉图的学说。柏氏承认“此某人有灵智的知识”是一事实，他的学说，理由比较充足一些。但是他也不主张，神灵实体结合形体，有如性理。尼柴（主教），额我略，《灵魂论》，《希腊教父文库》，卷四五，216页）记载柏拉图主张智性实体，即是所谓灵魂，因某种神灵的接触，结合形体。意思是说，灵魂接触肉身，犹如推动者，用动力接触被动者，动有施者受者；两相接触，触于有动之时。神体虽然无形，但能推动形体。亚里，《化生论》，卷一（章六），曾说：触者触物，未必触于物。因为，动有施受，施动者，能不受动。额我略记载柏拉图，为了上面的理由，主张人的本体，不是灵魂和肉身的合体，而是灵魂运用肉身；就如同舵手运舟一般。亚里《灵魂论》，卷二（章一，413页左栏行8），似乎是谈到了这一点，如此说来：“此某人”的本体，是神灵实体，即是灵魂；充其灵性本体之全量，“此某人”有灵智的动作（对于物性事理之晓悟，是灵智的动作，属于个体独立的某某人，以此某人为发动的主体）：此人懂理。虽然如此，灵智实体仍不是形体的性理，这是柏拉图的学说。

六、亚里，《灵魂论》，卷二（章一，312页左栏），所举出的理由，正面相反柏氏学说。只此一点，已足以证明柏氏学说的错误（用反证法，推论如下）：假设灵魂结合肉身，不是性理。即是说：在人身体内，不尽“性理”应尽的任务；则人的身体及其四肢百骸，所有的种别特征及生存，不是因灵魂而得。这显然是错误的，因为灵魂（是划分种别的内在因素），人死，灵魂脱离，所余的骨肉或眼目等等器官，便不堪称谓是“人的骨肉或眼目”；即便称谓其是，也是有名无实，名同而实异，和“墨画”或“石雕”的，没有分别。从此可以明见，此人身体本性所以然之理，即其性理，乃是它所有的灵魂。这就是说，此人身体所有的人性，连

同生存的现实及种性特征，都是得自灵魂。因此，灵魂也叫作“此人身体曾尝试什么，现在仍是什么的所以然”：即是人所以是人，必须具备的性理。怎样一个神灵实体——灵魂——能是人（所以然是人必备）的性理？（这是我们的中心问题）详论如下：

七、灵魂是实体，又是性理——“此某形体，所以然是人，必备的性理，是一个神灵性的实体”。上文里，证明了这是一个必然的事实。此处要证明这个事实，怎样不是不可能。为找出它必是可能的理由来，要用归纳法观察许多品级不同的性理。宇宙万物种类繁多，性理互异，品级高下不齐，惟需注意性理品级越高，越能远远超越形体界的物质（这是定律），综观物类，即可归纳得来。显而易见。

“物质原素的性理”，品级最低，所有性能仅限于物性，因冲突变动，能施能受，相攻相克，而生品质的变化。所有此类性能和品质，都是形体界物质的情状和条理。“矿物的性理”，品级较高，有些动作超越物质界施动受动（相攻相克）的性能。例如磁石引铁，碧玉消脓化肿等等能力，其“种有特性”得自天上星体的“大气流行”，超越尘界的物质性能（即寒热燥湿等四种物质原素之基本性能）。“植物的性理”，是植物生活的内在因素，叫作“生魂”，品级更高。它的动作，运用物质能力，同时超越一切物质能力。它本性特有的效用有两个：一是养育，即是营养作用，将无生命的滋养料，化为生物活体的部分。一是发育作用，将生物的形体发育长大，至于固定的界限而后止；此外，还满尽其他类似的任务（例如生育。总之，植物的养育、发育、生育等三育作用都运用物质，同时超越物质能力，需记得物质能力只有五种：四种属于四原素，火热，水湿，气燥，土寒；一种来自天体的大气流行，都没有生活，但能作植物生活的养料。植物的生活能力不是上述的物质能力，只得来自一较高因素，叫作生魂）。

“动物的性理”，品级尤高，叫作“觉魂”，它的效用是知觉（运动）、情欲，及其他类似动作，例如眼有视觉、耳有听觉、口腹有食欲等等。这些知觉的器官，固然仍需要物质来构成；并且知觉的动作，也需要器官配备了上述各种物质适足的能力。但知觉的意识范围内，全非物质能力之所可涉及。足见知觉能力超越物质，尤甚于植物之生魂。

现在最后，说到人的灵魂：宇宙万物，各级性理中，完善至极的一级是人的灵性，叫作灵魂。它是自然界所有一切性理中，至高无上的极峰，并是下级各种性理所共同趋向的“目的”；在物质的自然界，物性万殊，惟人性为最高。人性动作完全超越物质：因物人性动作，便是灵智性的动作：人能懂理。对于事事物物的性理，人能神悟而智通。神智的通达性理，这个动作，不用形体的器官（性理，无形而有理，可以神悟在灵智聪明之中，非形体器官之所能领略）。足见其凌驾物质，何其远甚！前者说过，“体用相俦”（是一个本体论定律）。本体生存和它本性固有的动作，是两相匹配、恰相适合的。有什么生存的本体，便有什么性质的动作，物体的本性，呈露在它本性固有的动作上。“率性而动”，物物皆然，“体用因果”，关系必然，全无例外。准此而论，可知人的灵魂超然凌驾于形体物质之上，非物质之所全得包裹而局限之；然而同时，在某种限度下，又必须接触物质。就其超越物质而言，人的灵魂，能自立生存，也能自立行动（不用形体器官）；故此，充其超物能力之全量，它是一个神灵性的实体。同时，就其接触物质，并将自己的生存授与物质而言，充其如此能力之全量，人的灵魂（赋予形体，在形体内），是此形体（所以然是一个人，必须具备）的性理。简言之，它是人的性理。它有“超物能力”，故是神体；它的神体，又有“触物能力”，故是性理；性理“触物成物”，是将生存授与物质。而灵魂神体所授与之生存，

是神灵性之生存、形体结合灵性（本体品级因之升高，“身为神舍”，故生存于神体之生存）。其理何在，更略申言如次：

八、归纳上述物类概况，品级罗列（状如连环）；上级之底，是下级之巅，巅底结合（环连不断）。每级如此，常则不变（实乃宇宙本体、逻辑之公律）。详见狄耀尼、《天主诸名论》，章七（课四）。在神灵实体之界，人灵最低。在物质形体之界，人身最高。人灵是神界之底，人身是形界之巅。巅底连环，既是公律，身灵结合，岂非当然？结成活人活身，本体统一，结合之道，惟如物质之结合性理。身乃物质，灵乃性理。灵魂以此，乃将自己的灵性生存、授于人的身体。从此可见，灵魂的神体，不含物质，不是物质与性理之合。假设自身已有物质，便无法再作人身体内的性理。性理可赋予物质，以物质为收容所在的主体。物质之定义与任务，是作承受性理的第一主体。自己不再收容于另一主体内。

丁栏、解难——解答甲栏每条意见所能有的疑难。甲丁号数相对。

丁一、神灵实体固然不受形体的包裹或局限，但在某些限度下，可以接触形体，前已论及。

丁二、灵智的知识，通达无形的事理，超越物质，不用形体器官，理应属于人的灵魂。它是灵魂的动作。但人的灵魂懂理，便可以说是人（的全体）懂理。全体任何部分的动作，都归属于全体。人看用眼。人行用足。眼看足行，便是人看人行。依同理，人懂理用灵魂。灵魂懂理，便是人懂理：人的全体有两部分，一是物质，即形体，一是性理，即灵魂。灵魂即是灵性；犹言“灵智的性理”。灵性既然是人本体的一部分，所以，灵性的动作，便是人的动作。

丁三、灵魂——人的灵性——在生存上不依赖形体。它本体的生存，超过形体界的物质以上。充其超越之程度，它有独立的

生存。同时，它接纳形体，引形体升高，得以共有自己这样优越的生存。为此，人的灵魂和肉身，共有一个生存，即是人本体的灵性生存。生存惟一，灵肉合一，故人的本体是一个实体，灵肉的结合是实体结合，否则，灵肉合一，不合在灵魂的生存上，而合在另外一生存上。生存有二，本体不能是实体惟一。实体非一，则两者即使有连合，也不是实体结合，而只是浮面连合而已，这样的连合，叫作“附性连合”，不涉实体；与人“实体统一”的本性，不合。

丁四、灵魂作形体的性理，是依其本体，不是依据什么外加的因素。但是灵魂能接触形体，又超越形体，就其接触而言，它是性理；就其超越而言，它叫作神灵或神体，即是神灵实体。

丁五、物之任何部分，离开整体，缺而不全，不能仍有性体的全美。灵魂是人性的一部分，结合肉身，有性体全整的美满；离开肉身，便如部分失离整体，不复享有自己性体的全备。明白详说如下：灵魂神性本体的能力，是人生活能力的总来源。人有许多的生活能力；有些运用形体的器官；有些却超越形体的范围，都是发源于灵魂：因为灵魂，一方面有“超物能力”，一方面有“触物能力”。因此触物能力，它和形质交接。为此，它有些生活能力运用形体器官；是器官的物质潜能与亏虚，得以圆满实现的盈极因素。各种器官的官能，都是灵魂之所兼统并蓄，以灵魂为总根源。灵魂本性全备的美善，它们必须将所有的能力尽量发挥，圆满实现。偶缺其一，则性美难全，灵魂离开身体（身体归于腐朽），器官尽失（虽仍能有灵智动作）；但各种觉性官能，根蒂虽在，为实现行动，则无法可施。故灵魂本体的全美，不复可能。为实得本体的全善全美，需要结合肉身，如性理之结合物质。

丁六、此书所说“奇迹”，不是超出物性本然的“圣迹”。而只是“妙万物而为言”，以为大自然的千奇万妙，都是出自天地

造化的神能。造化之迹，件件是奇工妙化，都可以说是“奇迹”。这样的本性奇迹，不是超性奇迹。圣奥斯定，《若望福音注解》，卷廿四，本着这同样的意思，曾说：“少数麦粒，繁蒔成田连阡陌，饱饫人类全体，莫非天主造化，较之（《圣经》记载），‘五饼饱饫五千人’，岂不更是神奇”？（何以信天主造化，而失信于天主《圣经》呢？）两书所说：“神奇”，或“奇迹”，都是本性自然的美妙，不是超性的灵迹。

丁七、某物性体全备以后，害其性者，固非其本性之所宜有。但屡有某物原是属于某物之本性，同时是此种某物受害的原因。例如动物的身体，本性是由互相攻克的物质成分所构成。同时此类成分互相冲突，是动物死亡和崩溃的原因。同样，灵魂的本性需要许多（觉性所知的）物象，为能（从物象中）领悟物理（完成灵智的动作）。同时，这个本性的需要减低了灵智的效能，不如高级神体的智力那样强大（它们不需要通过觉性的物象，就能直接晓悟性理）。从此说来，身体虽然是灵魂的智性低弱的原因；但仍是灵魂本性之所宜有。因为灵魂（依其本性的品级和性理的定分），需要结合形体（先用形体器官摄取事形物象，再从事形物象中窥察性理），为此某些器官伤损之后，灵魂则不能直接运用智力以得知识，不但不能知外物，而且连自己也不会知晓什么。例如脑髓伤损以后（灵魂就不能再得新知识）。可见形体实有益于灵魂，是灵魂本性之所需有。至于说“肉身是灵魂的重荷”，乃是指（疾病或恶习）败坏了的肉身（不是指天性美备的肉身）《智书》，章九（节十五），说：“腐败的肉身窘难灵魂。”（天真无腐的肉身，不窘难灵魂）至于说灵魂不将形体的羁绊，摆脱净尽，无法施展智力，认识自己；这些话的意思，不过是说灵魂（用智力的反观内省，和审思明辨等等工夫），和形体界、一切已知的物体，一一分别晓辨；因为灵魂的本体定义中，必须除去一

切形体的概念。灵魂的真性实理，依智力之所能领悟，不得搀杂丝毫形体之理。这样的识别晓辨，是思想上的辨别，不是说在物体生存上，将灵魂和它的形体断绝离开。

丁八、“作物成性”的原因，叫“作者”。某物性理品级越高，越需要较强的“作者”，此即造物者：天主。但是须知，天主造生灵魂，和其他作者产生其他性理，方式不相同。灵魂以下的各种性理，自己没有生存，但是物体生存所必有的内在因素。物体因性理全备，而有生存。生存属于物体，不属于性理。这些“性理的产生”，乃是物质或主体，（被作者）由潜能的亏虚引入圆满的现实：此即是将物体的性理，从物质亏虚的潜能中抽引出来，不是在物质本身有任何外物的增添（只是同一物体，先是存在于潜能的亏虚中，转而存在于现实的盈极状态中）。灵魂的产生，不是如此。灵魂自身，有独立的生存。它自己有能力作“被产生”的真正主体。自己被产生，同时被赋与形体，拉形体领取自己的灵性生存。为此说：灵魂是从外面进入形体，不是生自物质的亏虚或潜能中（性理，犹如条理）。

丁九、同上，理由明显。

丁十、神体与神体之适合，是性体上类性相同的适合，不是盈虚相需，互成配偶的适合。性理与物质，一盈一虚，相需相合，配合融洽，甚于神体之与神体。两个神体，两个“盈极”相同。不能有盈虚的配合。形体之与灵魂，配合融洽，全如亏虚之与盈极（又如潜能之与现实：亏虚容纳盈极，盈极充实亏虚）。

丁十一、天神和灵魂本性相同，是类性相同，不是种性相同。两者类性相同，因为同属“灵智实体”之类；种性不相同，因为两相矛盾，一高一低。天神高于灵魂，详见于狄耀尼《天神品级论》，章四。

丁十二、“理性”二字的本意，确切说来，是灵魂的种别因

素和特征。天神的种别特征，与其说是“理性”，则毋宁说是“智性”，更为恰当。“理性知理”，是用理智的推论。“天神知理”，不用推论，而简单的洞然明见。直接洞见物性事理，是狭义的“智见”：即是神智的识见。广义说来，“理性”不是最低狭的种界区分，而是高广的类性特征。它所指的范围，是由许多种别特征划分成许多较低狭的种：取决于智力等级高低的差别。

丁十三、“灵智”二字有两种意义：一指“智力”；一指“实体”。“智力”是一个不用形体器官的知识能力，就此而言，灵智不是充实任何器官或形体部分的官能。即是说它不是形体器官的盈极因素。但就“灵智”指示灵魂的实体而言，它可以结合肉身，作肉身的性理。详论见前。

丁十四、那些巫女神游世外，不是她们灵魂的实体离开肉身，在肉身以外发生行动，而是在她们的心神以内，神见或想见了许多景象。这些神游的景象，是形成在她们的“心神”以内；并且，常言的“心神”二字，不过指示灵魂所有的一种“幻想力”而已。

丁十五、狭义说，物质无性理（无现实圆满的生存），不会作主体。因为主体的狭义，指示生存圆满的实体。赋有灵魂的形体，为能成为生存圆满的实体，并作主体；只有从灵魂，领取它的实体生存；除灵魂以外，它没有别的性理。详见本书第三问题（实体的“圆满生存”，得自性理。每个实体只有一个性理）。

丁十六、“可朽”与“不朽”就是“有死”与“长生不死”的意思：在实有界，指示性体不同的物体；生存的方式不同、能力不同、不属于同类；因为是两类分立的实体。灵魂，固然是长生不死的实体，但同时是人性实体的一部分，脱开人的实体，灵魂不自己在人类以外建立另一类；它和人的身体合起来，构成全人实体，同属于人类；和人的形体没有“实体类界”的分别。意思是说：灵魂是实体，但不是“建类实体”。因为实体分两种，一

是“建类实体”，一是“不建类实体”。两者都是实体，因为都有自立的生存。同时两者互有分别，因为一建类，一不建类。“建类”就是建立“类群”，自己是某类或某种“分立实体”中的一个单位。“建类实体”，在形体界是物质与性理的合体，并是单立体。有灵智的“建类实体”，叫作“位称实体”，例如“人”可以称之为“一位先生”。天神称谓“一位天神”。灵魂不是“位称实体”，也不是“建类实体”；为此，不单独的作某类或某种的一个单位。为此，灵魂也不是狭义的“此某个体”。因为“此某个体”是说“这某一个单立体”，狭义说，专指“建类实体”；或“位称实体”；或某类某种群体中一个独立的完全单位。当然，就其广义，假设只指“能自立生存的实体”，灵魂也是“此某个体”。如此说来，“长生不死的灵魂”和“有死有坏的肉身”，合成全人实体，同属于人类，便是当然的了。这里说“不朽”和“可朽”同属一类，不是说两者生存方式相同，而只是说两者有同样的类名作宾辞：同属于一个类名所指的宾辞范围。（例如说：“灵魂是人的性理”、“肉身是人的形质”。“人”是类名，形容灵魂和肉身）在类称的宾辞范围内，包括灵魂和肉身两个主辞。都末，“同属一类”有两个意思，一是“同属于生存方式相同的物类”；一是“同属于一个类名的宾辞范围”。前者的“类”字，指自然界的实体物类，后者的“类”字指逻辑的、名理的宾辞范围。这两个意义彼此有显著的分别，不可不加以明辨，一者属于物体的实有界。一者属于纯理的思想界。一是物理，一是名理，一是实体，一是逻辑（性质不同、生存方式不同、能力不同的实体，在物理上，可以结合成一个新实体，矛盾或冲突的成分，可以结合成一个实体。自然界每个形体的成分，许多是互相冲突的：分开来看，各属一类；合成新体，则同属一类，即新体之类。氢氧二气，分立，则互相冲突，合则同是一水。物质与性理、肉身和灵魂、“可朽”与“不朽”、“形

体”与“神体”，也是分立，则互相冲突；结合，则同是一个实体；同属此实体之类。“灵肉一类”的“类”字，只有这番逻辑的意思。本节原文简短，相当难解。强为其难，又有失于冗长，读者谅之）。

丁十七、大注解家的那个主张，是不可能的。证明见前。

丁十八、灵智实体需要脱开物质，不依赖物质生存；不全受物质的包裹和局限。但毫无妨碍，灵魂既是灵智实体，又是形体的性理。详论见前（灵智实体，在生存上不得依赖物质。但是物质，在生存上可以依赖灵智神体，受灵智实体的成全，并受它的提高，领取神体的生存，以神体为自己生存的内在因素，犹如物质以性理为生存的内在因素一样）。

丁十九、灵魂结合肉身，构成全人统一的实体，同时灵魂超越肉身，不受肉身的局限。从它超越肉身的那一方面，它拥有灵性的智识能力。它领悟而操存的物性事理，存在它的智力中，不可说是收容于形体物质中（以至于被凝固于物质中）。

第三问 人本体统一与灵肉无间

为明了圣多玛斯的原文，需从四方面观察“人本体统一”的问题。“灵肉无间”是“人本体统一”的关键。“灵肉无间”问题，是人的本体论问题。它的意义全是在此。它是一个纯哲学问题。在未直解原文以前，先将“人本体统一”问题的四方面，根据圣多玛斯的哲学，略为介绍如下：

一、分析名理——“人是理性动物”。这个定义的内容，可以说是普世公认的。它古典的成辞，及名理的分析，始见于大哲亚里（亚里斯多德，简称亚里，后文仿此）。根据事实，分析名理：“人”是种名，指示种界固定的某些有形实体。相貌非凡，特点突出：或说是“臂竖腰直”，或说是“二足无羽”，或说是“顶天立地”、“圆颅方趾”等等。“动物”是类名，泛指有知觉能自己移动的生物。“理性”是种别名，指示人种固有的特征，在动物类界内，划定人的种界，标明人和其他各种动物不同。依物类品级，由下而上，逐级推往：人是理性动物。动物是有知觉的生物，生物是有生命的形体。形体是物质实体。实体是自立的物体。物体是超类公名。凡物体公名之所指，都有生存，或在心内，或在心外（即是在自然界）；或自立，或不自立；或现实，或潜能；或盈极，或亏虚。“人是理性动物”，故此，人是物体、实体、形体、生物。这里的两个“是”字，第一个“是”字，表示种名“人”和定义、“理性动物”，内容相同、范围相同；可以宾主换位，作

彼此的主辞宾辞。第二个“是”字，表示种名和类名的宾主关系，种名的内容大于类名；范围却小于类名，两者不相等，不能互相换位、互作宾辞。在物类品级上，两个类名相比较，内容简单、范围广大者，类级较高。内容复杂、范围狭小者，类级较低。高者是宾辞，低者是主辞。次序不可颠倒。依此而论，人的定义所包含的各级类名，“人”是最低“种名”，其上有类，其下只分个体，不再分（性体不同的）种。“动物”是最低类，其下只分种，不在分类。实体是最高类。其上再无高类。“物体”是超类名辞，已不得算作类名。最高类和最低种之间，有中间各级“类”和“种”。凡类上有类之“类”，都可说是“种”。最高类只是类不是种。最高类以下，各级类名，对下级说是类名，对上级说是种名，凡是种名，都有定义。定义是由类名和种别名合构而成，作宾辞，形容最切近的种名；种名是某种物体的公名。定义形容种名所指性体的内容和范围。如此，每个最高类以下，各级物类都有类名种别名和种名。就是说都有定义、都有性体。性体即是本体。方才说了，“人”是最低种名。它是各上级类名的主辞。在人的定义内，详细分析起来，包含各级种名的定义。种名指示性体。如此，循名责实，就可以说：“人的性体，包含各级物类的性体。也就是说：人的本体包含各级物类的本体。”亚里和希腊许多古代哲人也说：“人是一个小宇宙！”那么，人的本体是一个本体，还是许多本体？人还能不能有本体的统一？人的统一，是一个本体纯粹的单一，或是许多本体的联合，它们彼此“有间无间”的问题就产生了。就是说，它们彼此联合，是不是密切无间，或是有另某物在中间作联系？这是从名理方面可以看到的“物本体统一”的问题。每物如此，人也不例外。人的灵智与某形体，有间无间的问题，从性理方面观察，越发明显：

二、性理与性体——根据物类品级、类名指类性、种名指种

性、种别名指种别因素，类性和种别因素结合起来，构成种性。种性即是性体。性体全备、领受生存乃成实体。类性大公，范围广大，意义含混；在现实上，不确是某种与否，非此非彼，漠漠然，空虚无所是；在潜能上，能是每一种，能此能彼，宽泛无不包。类性所含蓄的这些潜能亏虚之理，便是物质之理。实体中足以作类性的基础的一部分，就是物质，并且是切近的物质，条件齐备，足以领受种别因素；受种别因素的限定，确定现实是此而非彼，成为范围缩小疆界固定的某种，类性的空虚因而受到充实。性体因之建立。这些实现潜能、充实亏虚、建立性体、缩小广泛的范围、划明种性的界限等等作用，都是种别因素的作用。因此，**种别因素叫作性理：即是某种性体建定时必备之理：即是性体的条理。**综合上述，可知：性体是物质与性理之合。换言之，种性是类性与种别因素之合。定义是类名和种别名之合。如此，合体中，每两个成分，上下彼此，有潜能与现实，即是亏虚与盈极的关系。性理的作用，是盈极作用。最首要的盈极作用，是充实物质的虚亏，建立全备的性体。但是人的定义包含物类各级的定义。人的性体，包含物类各级的类性、种性，和种别因素：即是包含各级的物质、性体和性理。每级的物质与性理相合，都构成一个种界确定的性体。那么，人既是包含各级物质与性理，则是人包括物类各级的本体：许多级层的本体，罗置起来，怎能保全人本体的统一呢？人是形体、生物（植物）、动物，同时是人：四层实体，重重叠叠，堆集起来，难有本体单纯的统一。再进一层，从性理的盈极作用里，深深考究，更能看到这个问题的严重：

三、性理的盈极作用：授与生存——性理结合物质，受容纳于物质。在物质中，发生盈极作用，实现它生存的潜能，以生存的完美，充实物质的空虚、满足它的亏乏，使它的现实生存达到盈满至极的程度。因此，性理是“生存因素”。性理确定性分、

规定性体条理、建定性体的体制。物质领受性理，条理全备，始能领受现实生存。物类每级性理授与每级不同的现实生存。各级生存，彼此有矛盾的分别。每级种性固有的种别，是任何另一级之所无。有无之间的分别，是矛盾的分别。矛盾分立的各级本体，兼含在人的本体中。请看，如此说来，人就不能有本体单纯的统一。人的本体成了许多本体、矛盾相攻的战场，四分五裂，根本不能生存了！问题岂不严重？再进一层说：人种固有的种别因素，是人的灵智之性。灵智之性，是人形躯的内在条理，同时，灵智之性，特有的动作不用形体器官，不依赖形体，必须摆脱形体，从形体中，将性理分辨出来，始能晓悟性理。可见灵智之性，有超越形体的动作和生存，是超越形体的实体：神体。从这一点看去，人本体统一的问题就深触了焦点。详加数语如下：

四、“灵智之性”与形躯——灵智之性，是人种所固有，是一神体，虽有超形的生存和动作，但又需要有知觉能力、领略物质世界的事形物象，先将事形物象收领在心，然后，审思明辨，在变换无常的事形物象中，晓辨出恒常不变的性理。“懂明普遍常真的性理”，和“觉察个体变动不居的物象”，是两相矛盾的；和完全浸没于形体中的植物生活，更相矛盾；和完全凝固于物质中的矿物之类的形体生存，完全不成比例，但都包含在人的肉体以内。明明似是灵性实体，高悬在上，觉性实体介于其间，生活的肉躯铺垫在矿类实体的基层上；灵智和肉躯结合，好像是通过觉性生活的最高峰；那是事形物象被觉察的所在，觉像力及其器官：小脑。灵智和肉体的结合，不是直接本体的结合。人的本体，失去了实体和生存的纯一，只好像神体空中高悬，俯察觉像力中的物象。有觉像力的动物头上，飞翔着一位垂视尘界的天神，就是上面有天神，下面有兽体。中间没有了人本体存在的余地，形成了物类品级中的怪现象。不但人本体不能全其理，而且宇宙本

体的物类系统不能全其美。“人本体统一”问题，似乎是极其严重，而不能避免的？柏拉图说：人是“灵魂运用肉身”，犹如“舵手运舟”。圣奥斯定说：人是“灵魂穿着肉身”，犹如“肉身穿着衣冠”。亚维罗说：“人是灵智照耀觉像力中的物象”，犹如太阳照耀尘界。近代，笛卡儿也说：人是神体，生活在肉体的机器中。类此说法，都似是将人说成了许多实体，矛盾分立，交互动作，只能形成一出剧片似的统一。不能是“本体统一”。

五、灵肉无间的哲学意义——综合上述四点，足见“灵肉无间”问题和“人本体统一”问题关系密切，不能分离。“物本体统一”，是本点论的中心问题，是哲学中最基本的问题。哲学，专在理智的范围，用理智的知识能力和方法，研究物性事理，通达事物的本体和效用。一言以蔽之，全在于“明体达用”；不是形下器物之界、工业技术的“明体达用”，而是形上义理之界、最高原因、最深智慧的“明体达用”。工业技术的科学，在形器之界，开发物用。最高原因的效用，是在形上的本体界，“作物成性”。前者是“文化”，开发物产；后者是“造化”，创造本体。科学求工业技术的开明精进。哲学，观造化之迹，察本体生存行动的逻辑规律。科学逐物进取，哲学溯本追源。源头上的本体规律，也是工业技术和科学，最后所共遵共由。哲学修其本，科学齐其末。科学“思前”，哲学“想后”，思前想后，本末兼顾，原本始终，始能下学上达，体用兼备，人能此，方为完人；一人不足，必赖人群。人类群体福利，系于学术之“巨细不遗”，百科并进。科学理其繁，哲学治其钜；哲学知本体。“物本体统一”问题，范围广泛。“人本体统一”是“物本体统一”的一个特例；又是最精美完备的一个典型和标本。“灵肉无间”问题是“人本体问题”的总枢纽。认清了灵肉关系中性理的盈极作用，怎样授与生存构成本体，便能看出本体必须有什么样的统一，各家哲学的分别，全

在这一点。

六、本问题的历史特点——圣多玛斯，历史学和考据学的鉴别力极强、分辨“真作”和“伪书”，品评每书对于著者思想的代表价值，准确至极，灵敏至极。例如丁栏内，丁六说：某某书不是某某人的真作，权威不大。丁九说：某某书虽然是某某人的真作，但代表价值不大，不值引据。丁十四说：某人某处所说的本义是什么，不是什么。丁一、亦然。一个问题的辩论中，包含以上这许多实例，证明其著者、治学的能力和态度，特别证明圣多玛斯，在中世纪书目真伪混乱，考据学未发达的时代，曾表现史家的严正明确，美表辉煌，标榜古今，是历史上惊人的一点（参看第一问，丁二十一）。

研究哲学史，最重要的是把握诸家思想的源流，并且认清各家系统的出发点，和中心点。哲学思想是心智之所见。人的心智，古今中外相同。所见真理、所犯错误，虽然无奇不有，但“心同此理”，都有一些共同原因。因此，哲学思想既然脱不开人心，便脱不开历史。财物共产，有害于主权与公义。思想共产，共同欣赏真理，是理智生活的本质和条件。真理照耀人心，人心同明相照。先知先觉照耀后知后觉，不满足这个条件，类型不同的思想系统不互相交流参照、观摩砥砺，便收不到集思广益、相得益彰的效用。一个思想系统封锁孤立，不会参考吸收，自囿于意见的褊狭，不合于真理大公无私的本性；墨守成章，必陷于记诵传习，或叨唠自语。结果，思源枯竭、流脉僵毙、学统衰亡。有史以来，吸收力最大、参考最广、观摩最深、砥砺最切的思想体系，没有超过圣多玛斯的：收集大成，荟萃大全，犹如汪洋，百川倾注，但是量的宏大如此，质的优秀如何呢？为答复这个问题，需要考察圣多玛斯曾否认清了诸家思想系统的出发点、中心思想，和逻辑思路；并且加以合理的批评、发出崇正抑邪、引长补短的

能力。圣多玛斯首重吸收真理；明言批评诸家思想的次数比较少；最显著、最深刻、最有系统的一次，正是在本处“灵肉无间”的问题内，简短数十行，指明了当代所知、各家哲学、主流的出发点、方法、思路，和结论；助人在基本要点上，认识圣多玛斯和他所讨论的古代主要哲学家。他对于古代哲人的批评，有许多引人深省的地方。例如他认为柏拉图和亚里两家哲学的分别，首在乎前者偏重名理，后者名理与事实并重，用名理学的思维术，从形体界的事实出发，所得的结论，和只从名理自身出发，全不相同。于是产生了不同的思想体系。偏重名理，误认名理所指，都是实体，人的种名包含许多名理，则人的实体包含许多实体，故此，不能统一。但是，形体界的事实，各类实体自然是本体统一，名理的分别，有时只在思想，不在实际。故不足以证明实体内在的分别。果然如此，柏亚二氏的分别，不全等于今日“唯心”、“唯物”的分别，可不慎乎！为研究哲学思想史，本问题就包含这些有趣味的特点。

对于“人本体统一”和“灵肉无间”问题，圣多玛斯怎样答复；对于所有疑难，怎样一一解破，正文易明，不需介绍，谨列全篇如下：（“问题”之意义，及结构，详见第一问）

人本体的灵肉无间问题

问题是：人的灵性既是智性神体，结合形体，用不用某物在中间作联系？

甲栏、肯定的意见如下：

甲一、狄耀尼，《天神品级论》，章十三曾说：物之至高，和至低相接，常用某物连接于其间。灵性实体和形体之间有生魂和觉魂两层间隔。可见，两者的结合用生魂和觉魂在中间作联系。

甲二、大哲，《灵魂论》，卷二、章一，曾说：“灵魂是有机体

生活亏虚之盈极”。两者的关系有如性理之与物质，又如潜能之与现实。但是有机的形体，必须自身有某“实体性理”，无之则不成“有机又有形”的实体。此“实体性理”，既是“有机形体”自身固有的物性，不论它是怎样的物性，收容在物质中，必先于灵智实体，即是先于灵魂。依同理，生魂觉魂相继出现，都是先于灵魂（大哲，二字常指亚里）。

甲三、物质不是类名、性理（或物性），也不是种别名。类名和种别名，都能作种名的宾辞，种名指示物质与性理的合成体。物质或性理却都不能作其合成体的宾辞。但是，大哲，《形上学》，卷八，章二（1043页左栏19行；章三，1043页，右栏行30）曾说：类名取自物质，种别名取自性理，人的类名是“动物”，取自人的“觉性”（所谓觉性即是有知觉的本性）；种别名是“理性”取自人灵魂的“理性”。可见，觉性之于灵魂，有如物质之于性理。觉性成自觉魂。故在性体构成时（依理依时），觉魂先有于灵魂。依同理，觉魂以前，种种性理也都是（各依次第）先于灵魂，自不待言。

甲四、《物理学》（亚里著，章四，254页左22），物体如能自动，必有两部分：一部分推动，一部分被动。人和任何动物都能自动。推动的那一部分是灵魂；受动的那一部分，不能是赤裸裸的物质，必须是“形体”。因为凡是受动，都是形体（只有形体能受推动），证明见《物理学》，章四，章十，卷四、形体成自某性理（如无任何性理，则不足以是形体）。足证物质未有灵魂以前，先有此某性理，结论同上。

甲五、达玛森、（《正信本义》，卷三，章六，《希腊教父文库》，九四、1006栏），曾说：天主的性体如此单纯，足证天主的圣言（天主三位的第二位）如无灵魂联系于其间，则不适于结合肉身“单纯”与“组合”之间的距离，是两者不相直接结合的理由。灵魂

单纯，形体组合，两者距离甚大。可见，如果无物联系于其间，则两者无以相结。必欲相结，则需有某物居间为之联系。

甲六、圣奥斯定，《神灵与灵魂论》，曾说：“灵魂真是神灵，肉身真是形体。两者的末端，在灵魂的觉像力（即“幻像力”）和知觉力上连接起来，容易而适宜。觉像力不是形体，但近似形体。形体的知觉力，和神灵相差几希，不能没有灵魂。可见灵魂和形体结合，用两物在中间作联系：一是“觉像力”，一是“知觉力”。

甲七、同书说：灵魂没有形体；运用形体中比较清细轻微的水火等性，经管形体，经管所用的工具便是结合所用的联系。失去了工具，灵魂不经管形体，便是脱离形体。参看圣奥斯定，《创世纪字注》，卷七，章十九，可见灵魂结合形体，有“联系物”介于中间。

甲八、两物如果相差极远，中间无物为之联系，则无法互相交接。参阅《形上学》，卷十（章十，1058页右行28）。“不朽”与“可朽”，两者相差极远。人的灵魂，不朽；人的身体可朽，两相结合，不能不用另某物在中间作联系。

甲九、《神灵与灵魂异同论》，曾说：灵魂借“灵气”结合肉身。可见灵肉之间，有灵气居中作联系。

甲十、性体不同的两物，无另一物居中联系，则彼此连结不起来，必须另有一物将它两者接连在一齐。参阅《形上学》，卷八（章六，1045左8）。灵魂和形体两者本性不同，足证它俩不能直接结合。

甲十一、灵魂结合形体的目的，是求自己的成全。因为性理的目的不是为成全物质。物质的目的却是为成全性理。灵魂结合形体，成全自己，首在领悟“物象”中的事理：即是从“事形物象”中晓辨惟灵智能懂明的物性事理。所谓“物象”，即是觉像能力，

从有形的世界摄取得来，而纳入心中的“事形物象”。由此可见，灵魂便是借这些“物象”结合形体。“物象”，在人心际，不是形体，又不是灵魂，而是介于两者之间的一个东西。可见，灵魂结合肉身，用“中间物”作联系。

甲十二、人的身体，胚胎之时，灵魂未到以前，先有某一性理，灵魂既到以后，既不可说，那某性理随着消散。因为它不堕归虚无，又供说不出它能退回到那里去？由此可见，物质和灵魂结合之中，另有某性理隔在灵魂前面。

甲十三、在胚胎时期，理性的灵魂未到以前，先有生命现象，证于，《动物学》，卷十六，亚里著，《动物生育论》，卷二（章三，736页左12）。生活现象无灵魂不能有。足见，理性的灵魂未到以前，形体中已有另某灵魂先在。由此可见，理性的灵魂结合形体，便是此另某灵魂居间撮合所致。

甲十四、“抽象名辞不是谎言”。此说见于《物理学》卷二（章二，193页右行35）。数学家所谈论的（方圆等等）“形体”，必定都实有所指。这些形体，既不脱形物而独立，则必是寓存于形物之中。但形体、无形体之性理，不足以是形体。故此，某形体果是形体，必先具备形体的性理。否则，与理不合。至少人的身体必须是如此。因为，在未有理性的灵魂以前，人的身体已经是一个有形的实体，可以被知觉，也可以有知觉。

甲十五、凡是定义，都包含许多部分。定义每个部分，都是一个性理。足证，每个定义的主体——即定义的主辞所指的物体——必须包含这许多性理。“人”是某定义的主体——“人”是种名，有定义，乃是类名与种别名之合。即是：“理性动物”——当然，必须包含许多性理。如此可见，在理性的灵魂前面，先有某一或某些性理。

甲十六、“自己所无，无以施于外”。理性的灵魂，是无形体

的性理，因为灵魂是无形的（神体）。足证它无以将形体之性理，施与肉身。故此，人的肉身、所有的形体生存，需是得自另一性理，不是得自灵魂。

甲十七、大注解家（亚维罗，《形上学》，卷一，注十七），曾说：第一物质领受许多性理，先广后狭。即是说：先领受形体的性理，然后，领取生物的性理；由此以下，逐级缩小。人的灵魂，种界最为狭小。可见它需要物质中有许多类界宽广的性理，作先备的条件。

甲十八、大注解家，《地球论》（上下两卷，讨论“施动的智力”，“受动的悟司”，和人灵的关系，拉丁译本，章一）。物质先有长宽高等积量，然后才领受原素性理。长宽高等积量或度量是附性，为存在于物体中，需要有某实体性理作先备的条件。否则，未有实体，先有附性，则附性无处依附。足证，物质未有原素性理以前，先有某实体性理，原素如此，何况人灵？不能不更是如此。

甲十九、《变生论》，卷二（章四，331页左），气变生火较易，水变生火较难。因为气火性质有一点相同，同于有热。气变生火，热性保持相同的“种性”。否则，二热不同种，原素配合，不是四个，而是八个，其余性质亦然，每一性质常是两原素所共有。这一个性质，不但是同种，而且数目同一：在数目上是一个性质。否则只是种同而数异，则气变生火，无以较易于水，因为两者都需克胜两个性质。既然前后性质在数目上同是一个，则必须先有某实体性理，也是前后在数目上同是一个；维持热性主体的生存统一。因为同一附性，不能不有同一主体。从此，足证原素单纯形体的性理，未备以前，物质中理应先有某实体性理。原素如此，人灵更是如此。

甲二十、第一物质，本体浑然漠然，大公无私，为领受一切

性理，都有同样的潜能，假设没有任何性理或准备，先后相继，依次到来，则物质领受性理，将无复先后次第之可言（这是混乱的意思，不合宇宙变化的逻辑）。

甲二十一、物质，因其内在潜能和容量，结合性理，负载性理，潜能或容量不是本体。假设它是，则物质单纯的程度，将与天主相同。在天主，能力和本体同是一事（物质不能和天主同样单纯），足见物质和灵魂，或物质和任何性理之间，有某物居中作两者的联系（此某“中间物”即是潜能）。

乙栏、否定的意见如下：

乙一、《教条论》（章十五、《希腊教父文库》，四二，一二一六），曾说：“有人说，人有两个灵魂，一个是兽性灵魂，它使形体生活……一个是神性灵魂，它赋形体以理智。这样的学说，不是我们的主张。”现有理由如下：人属于生物之类，也属于形体之类，也属于实体之类；就如同人也属于动物之类，是一样。方式相同。人之所以是人、又是动物，所凭借的内在因素，是相同的一个性理，即是灵魂。明见于上面援引的权威名论。足证人属于各级物类的凭借，是一个同样的性理，不需是许多性理。如此，灵魂未赋以前，物质之中不需有另一性理预先存在（既赋以后，也不需有另一性理间隔于灵肉之间）。

乙二、天主距离灵魂，远于灵魂之距离形体。在天主降生成人的奥迹中，天主圣言，直接结合人灵。足证灵魂结合肉体，更密切无间。

乙三、中间物应当和两端物体，本性上部分相同，但是无物能是半形半神或半神半不神，从此可见，灵肉无间不能有任何中间物隔离于其间。

乙四、大师（龙伯禄）著，《名论全书》，卷二，明辨第一，曾说：灵肉之合，是真福之境，神人契合的榜样。神人契合，是

密切无间。天主直接结合人灵，不需有他物，介于中间，可见灵肉无间，也是如此直接。

乙五、大哲，《灵魂论》，卷一（章六，42页右7）说：形体不合拢灵魂。反之，是灵魂合拢形体（合拢是包含、范围、控制、操持的意思）。大注解家，同书也说：灵魂是形体诸部相连、合成整体的原因。这个原因是形体所以是形体必备的实体性理（在人即是灵魂）。足见灵魂是人的性理。人的形体是一形体，也是以此性理为原因（“大注解家”四字指亚维罗）。

乙六、理性的灵魂、效力和德能，胜于原素的性理。原素的性理是原素有形实体之所以然。不拘其实体都是什么。足见，灵魂更能是人身体之所以然。如此，灵肉结合，没有另某性理调停其间。

丙栏、答案——定论：

丙一、此问题真理的答案，在相当限度下，取决于另一问题，即是灵肉之合是不是性理与物质之合（详见于第二问）。因为，假设灵魂结合肉身，只是推动肉身，用动力相接触，则无妨在灵肉间有许多中间物的隔离；至于在灵魂和第一物质之间能有的中间物，则数目更多。有若干人抱持这样的主张。

丙二、但是，假设灵魂结合肉身是如同性理结合物质，则必须说两者结合密切无间。理由正是在此。凡是性理，或实体性理，或附属性理，结合其物质或主体（都是直接结合，密切无间的）。每物本体的统一，全依据它本体的生存。每物现实的生存，得自性理，实体生存如此，附性生存也是如此。为此，凡是性理都是（生存潜能、圆满现实的因素，即是“盈极因素”，简称）“盈极”。为此理由，性理也必是物体统一的理由。任何物，统一而单立的理由，是性理。物质因领受性理得生存与统一，不得说另有某物居间作媒；同样不得说另有某物，介于性理与物质，或性理与主

体之间，作联系。灵魂是形体秉赋着的性理。根据这一点说去，灵魂和形体之间，不能有任何物作两者的联系。方才说，灵魂的任务也是运动身体、推动身体。从这方面看去，无妨用许多媒介或工具。显然，灵魂用心脏作动力的中心，推动其余的四肢百骸。灵魂推动形体，也用“灵气”（灵气，即是生气、勇气、力气、怒气之类，有如现代科学、所谈的“内分泌”所激超的活力，又例如喜气、魂气、凶气、杀气、欲火、心火等等，古今医学曾往往言之）。

丙三、灵魂的主体——确切说来，主体与灵魂全如物质与性理，关系相同。灵魂的直接主体，的确是什么？关于这个疑问，有两个意见。有些人主张，同一单立体有许多实体性理，品级不同，层层罗列，上覆下载。如此，第一物质是最低一层性理的直接主体。间接是第二层的主体，逐层上升，层层间隔；第一物质在下面，不能是最高一层的直接主体。在它和最高一层之间，有许多层层叠叠的中级性理。如此说来，理性的灵魂，最切近的主体是觉魂全备的身体；它和这样的身体结合，犹如性理之与物质。第二个意见，主张每个单立物体只能有一个“实体性理”。“一物一性”，不能“一物两性”。根据这个原则说去，则必须主张人的灵魂是人的实体性理。因此性理，此某“单立体”，不但是人，有人的本体生存，而且同时是动物，又是生物，又是形体，又是实体，又是“物”大公名所指的物体。人有以上各级类名及物大中公名所指的生存形式，都是因为一个实体性理，即是灵魂。如此说来，人身以内，灵魂以前，既没有任何其他实体性理；因此，也必不能有任何其他附性。如先有某附性，未成实体，先有附性，先受附性的充实，这是不可能的。因为，凡是附性都是在实体上建树起来，依附实体。

丙四、柏拉图和亚里斯多德——上述两种意见的分别，是

因为出发点不相同。为研究物性物理，有些人由智力所晓悟的名理出发，这是柏拉图派的特点。有些人却由觉性可知的形物出发，这是亚里斯多德哲学的特点。两派哲学所得的结论不同，就是因此，详见辛普利《范畴解序》。柏拉图派的观察，万物分许多类，类以下分许多种，遵循着一定的逻辑秩序。类名在上，范围高广。种名在下，范围低狭。上无下，名理可以成立，并可受智力之懂晓。例如“人”种名，无“此某人”，名理可以成立，同样，“动物”类名的定义，也不包含种名“人”的概念。逐此往下，可以类推，上无下，可以自明。下无上，不堪思议。这是一个没有例外的公律。同时他们认为，智力中，脱开形物，可以晓辨的纯理，也在纯理无形的条件下，现存于实有界的形体中。否则，他们认为，智力以抽象作用所领悟的纯理，在事实上，没有任何事物与之符合，则纯理全成了虚妄。依同理，他们认为数学上抽象的纯理，既然无觉性所知的形物，仍受智力之懂晓，因此，也是在抽象的条件下，现存于形体中。因此，他们主张，从许多人抽象得来的“人”概念，指示实有的“纯人”，和具体的每人分开，超然存在。同时现存于每人形体中。如此类推，纯理所指的“纯物”、“纯一”、“纯善”等等，都在纯理的抽象条件下，现存于实有界的形体中。并且他们主张“纯善”是万物间德能至高无上的极峰。他们理会到，物类名理，上下相比，下者范围低狭，上者范围高广，并且上级类性，分赋于下级各种，为各种所共有。但因秉赋者与秉赋之所得，有物质与性理的关系；为此他们主张类名品级越高，范围越广，所指名理越近于性理方面的至纯。

丙五、亚维朋——还有一些人，遵循着同样的思路，推出了正相反的结论。他们主张，类名范围越高广，所指名理，越近于物质（的亏虚）。例如亚维朋就抱持这样的主张。在所著

《生命之泉》一书中，他主张，第一物质是万物公有的“普遍物质”；并且说，它是神形两界所公有。大公物质先结合大公性理，构成实体。然后，在自身某部，领受形体的性理；另一部分，属于神体之界，没有形体。从此以下，物质中，各级性理从至高，至于最低，依照万物分类分种的秩序，层层叠叠，罗置起来。这个主张，和柏拉图派的学说，貌异而实同，并是柏氏原理所产生的结论和别派。因为柏氏学派原有的主张是：原因越高广，性理越精纯；在某单立实体中所产生的效果，也越深在根底。因此，性理至高至纯的第一纯善所产生的效果，是第一物质。它作第一主体，在最底层；相对第一作者，在最高峰。循此，逐级上升下降，抽象的名理，越高广、越精纯，所指的性理，分赋在主体中，也越接近第一物质；各级“抽象原因”，和分赋在物质中的性理，彼此相对，排列起来，总是不出乎此处说明的系统。

丙六、但是根据亚里曾看到的哲学真理和原则，去检讨以下，便知上述柏氏和亚（维朋）氏两派的主张，是不能成立的：它们必生的结论，是不可能的。第一个结论：单立的实体，没有一个能有本体单纯的统一。依“盈极与亏虚”的本体关系而论，两个盈极，合不成单纯统一的实体。一个盈极，一个亏虚，两相配合，才能合成那样的统一。亏虚物体，有所领受，而变为盈满至极；合成纯一。犹如潜能物体，实现潜能变为现实物体。潜能与现实合一，是本体纯一。本此原则，此某现实的人，生存圆满，和此某现实的白色，附性充实；两个现实，两个“盈极”，合不成实体的纯一。假设“动物”和“二足”合在一齐，说：“人是二足动物”。“动物”类名所指的实体是什么；则“二足”种别名，所指的实体也是什么。同指一个实体，纯一无二。假设，两名所指，实体分立，“动物”实体以外，又有另一实体“二足”，两个现实独立的

实体，合并成人，则人不能是本体纯一的实体，而是许多实体的并列或堆积。论证详见大哲《形上学》，卷三，卷八，两卷（章四，999页右行25；章六，1045页左行16）。从此可以明见：假设一个单立的实体，包含许多实体性理，则构不成本体纯一的实体。只不过是附性的连合，有些统一的外表，例如“白人”。外表合一，实理绝异。“白”理之所指，不是“人”理之所。所指实异，故非本体纯一。

丙七、第二个结论，把灵魂说成了附性。故此，也是不可能的，理由如下：依本体定义而论，附性的生存是寄存于主体；必须的条件是：主体应是生存圆满的实体；不得只是生存亏虚的潜能物体。这样的潜能物体，是物质。实体性理与物质之合，不同于附性与主体之合；不同之点，正是在此。凡是某现实生存圆满的物体所承载的任何性理，都是附性；不拘那个现实物体有什么样的生存方式，和盈极程度。显然的，凡是实体性理，不拘是那一种、那一个（不结合物质则已），一旦结合，常构成实体，建立其生存的盈极。从此想来，只有进到物质中的第一个性理，能是实体性理，凡是后到的性理，一切都是附性；这是定理，没有例外。有些人说：第一个性理对于第二个性理，有领受的潜能。这样的规避说法，并不足以推翻上述的定理。因为凡是主体，对于其附性，都有亏虚与盈极，即是潜能与现实的关系。纵说“第一对第二，有潜能对现实的关系”，仍不足以证明“第二对第一，有实体性理对第一物质的关系”。易言之，依盈极程度而论，有机形体的性理高于无机形体的性理。前者是其形体能领受生命的必备条件；后者不是。那么，假设无机物的性理足以建立主体生存的现实盈极，则有机物的性理，更足以如此。准此，则把灵魂说成了一个依附主体的性理，即是说灵魂成了一个附性。因为，“依附主体的性理”，正是“附

性”的定义。说灵魂是（灵魂，又是）附性，这是不可能的（自相矛盾）。

丙八、第三个结论是：“物质领受最后到来的性理，不是某物纯粹的本体产生，而只是添取某种附性的生存形式。”这个结论是不可能的，但它是柏氏学说不能避免的。因为，“产生”是从无入有的一个变动。纯粹的本体产生是纯粹的事物本体，由无生存，因变动而得生存。本体既成，仍能变大或变白：这就是添取附性的某种形式。既然已说了，物质中先到的性理，已将它构成了实体，即是现实生存、盈极无缺的物体，自然，后到的性理，不再能将它构成实体，只能给它添筑此种或彼种附性的生存状况：例如“是人”，或“是驴”，或是“草木”等等。如此说来，人驴草木等物类的产生，已不是纯粹的本体产生。为此理由，古代许多哲学家，凡是主张第一物质是第一实体的，都说物体的产生（不是别的），只是附性的变动。有些人说第一实体是火，有些人说是气，或是水，或另某“混合物”，或“中间物”。为解破他们的疑惑，亚里主张“物质只是亏虚物体”，它有生存的潜能和容量，没有生存的现实和盈极。他将物质叫作“物本体上，纯粹变有和变无的主体”。即是“物本体上，产生和败亡的主体”。惟因第一物质，总不是全无任何性理，因此，得此失彼，变化无常（“物质是物本体上、纯粹变有和变无的主体”。这句话的意思不是说：物周质在自己本体上，变有或变无，而是说：形体界，每物本体的变有和变无，全在于物质能领受性理，也能失掉性理。在性理轮流间，物质得此失彼，便是此新物本体纯粹变有，彼旧物本体纯粹变无。这就是说：物质是性理轮流所在的主体。物质本体自身的变有和变无，是受造物者的造生和毁灭。此造世毁世之说，非亚里之所曾言及）。

丙九、综合上述一切，我们的结论是：个体独立的“此某人”，

除理性的灵魂以外，没有别的实体性理。人所以然是人，不但是人，而且同时是动物，又是生物，又是实体，又是（物大公名所指的超类”物体；所依凭的内在因素，是他的实体性理，只有一个，即是“灵魂”。为了有灵魂，人不但是人，而且同时是动物，又是生物，又是形体，又是实体，又是物体。为明了我们的结论合理，可以观察以下这几点理由：

（物之形成，成自作者。作物成性，将性理从物质潜能中引入现实，赋予物质。）性理（犹如条理，由作者、组构布置而成，实现作者的理想和效能），肖似作者（作者易见，性理难明。观察易见的作者，始可明了性理的任务及效能）。遍察各种作者的效能，便可归纳出以下这个定律：能力越高强，范围越宽广，包含的效用越众多。包含的方式，不是组合复杂，众能拼凑，而是一力高强，覆盖众能，超越而统摄之，例如觉性的“中枢觉力”，一力所及的范围，延及一切低级觉性官能所可知觉的各种事物。每个官能，各有专任。中枢觉力，统摄一切。各官能之所知，中枢觉力无不知之，这是第一个定律。第二个定律：优越的作者，赋予优越的性理（就是产生优越的效果）。从此可知（如同作者），优越的性理一力，可产生低级许多性理象力分别产生的一切效果；此外，还产生它们不能产生的高级效果。例如：假设无生物性理的效果，是授生存于物质，构成形体；那么，生物的性理，不但给物质授与生存，而且在此以上，加授生活；觉魂，更进一级，授与生存和生活之外，加授“觉性生存”，即是“动物的生活和知觉”；至于“理性的灵魂”，更上一级，授与上述一切，加授“理性生存”，即是“理性动物的生存和理智”。如此，遍观物类，可以见到，自然界万物的性理，种类繁多，依完善程度的高下，分许多品级；可以和数目的系列相比：单位一有加减，品级高低相分，种类随之互异。大哲，曾于《形上学》，卷八，

章三（1043 页右 33）论及此点，为此同一理由，《灵魂论》，卷二（章三，414 页右 31），曾说：觉魂包含生魂，灵魂包含觉魂，犹如四角形包含三角形，五边形包含四边形；或是说：觉性生活（是知觉），包含植物生活；灵智生活包含觉性生活，犹如上述各级图形，上级包含下级。五边形，在自己的能力中，包含四边形；因为它既有四边，又有余外的第五边。不是说，四边形和五边形，现实各有各的形象，和五边形，分离并列或罗置着，仍是两个图形。反之，四边和五边合成了一个图形，只有五边形一个，它在能力中包含四边。同样，智性的灵魂，以其能力包含觉魂，又超越觉魂，包含觉魂所不能有的智力；但不是两个灵魂，叠床架屋地罗置着。假设，主张在人以内，灵魂和觉魂本体相异，现实是两个，不是一个，则无从指出，灵魂结合肉身的需要何在；因为灵魂本性。固有的一切动作，属于灵智之界，无一需用形体的器官。

丁栏、解难（丁甲两栏，号数相对）

丁一、狄耀尼，那里所举出的理由，只是对“施动因素”说的，不适合于“性理类的因素”（“施动”即是“推动”，或“施工动作”）。

丁二、优越品级、最高的性理、给物质授与较低各级性理能授与的一切。物质，受了低级性理的成全，始能上进、领受高级性理，因而得到更美满的充实。低级性理充实了的物质，是高级性理切近的物质。如此构成的物体中，高低诸级性理，彼此间的分别，不是（客观）本体上的分别，而只是思想中，名理上的分别。如此说来，灵魂的主体，有疏远和切近的分别。形体生存圆满，并为领受生活、条件具备的物质，是其切近的主体（较高的物质，例如第一物质，是其疏远的主体）。依名理的区别，确是如此（“主体”在这里，是“容体”的意思，犹言

性理的收容所)。

丁三、“动物”类名，和“人”字种名、(作宾辞)所指的实体，真是同样的一个实体。(例如说：苏克的实体。苏克是人。人是动物。苏克是动物。在“人”和“动物”共指的实体中)“动物性”，和“人性”，不是两个性理堆积起来；彼此间，仍保持实际的区别；反之，它们的分别，只是我们思想中名理的分别。先赋有觉魂，因此，觉性生存完备的形体，进而领受理性的灵魂；并由此领取(理性生存)至高无上的圆满；在比例上，犹如物质之类的(主体和)亏虚，领受性理之类的(美善和)盈极。它两者，物质与性理的分别，是我们的智力在名理上，理会出来的分别：即是类名和种名，各自指示一些不同的名理。为分别这些名理，只需要思想中概念的分别(字义的分别)，不需要(本体内)，性理间的实际分别(名理的分别，基于思想的明辨。实际分别，基于事物的本体)。

丁四、灵魂，用“知识”和“欲求”，运动身体。动物(觉性生活的)知觉和欲求等等能力，共有—个确定的器官，从此器官开始一切运动。依照亚里的定论(《动物生育论》，卷二，章六，及别处屡见)，这个器官是心脏。如此，动物身体的一部分、运动另一部分；即如假设施动部分(心脏)，是欲情的首要器官，受动部分即是其余的身体全部。动物(畜牲，禽兽)和人不同。人运动身体，用意志和智力，在这些动作上，不用任何形体的器官。身体被动，而发生运动，是因为它在形体的构造和生存上，受到了灵魂的充实和成全(灵魂虽然是无形的，但是，既能成全形体，便能运动形体)。

丁五、“圣言结合肉体”以后，有灵魂介于“圣言”和肉体之间，不是必须如此，而是适宜如此。基督死后，灵魂离开了肉身，圣言仍旧和肉身结合，并是直接结合(不在中间通过灵魂)。

丁六、那部书，不是圣奥斯定的著作；内容也不大纯正；关于本问题发出的言论，足够疏阔失当。确定言之。觉像力和知觉力，都属于灵魂。但“知觉力”包括情欲，在名称上联系肉身，有时叫作肉欲，或肉情；不过是因为它贪求形体事物。“觉像力”在名称上联系灵魂（有时叫作“神思”，或“想见力”），因为它能怀念形体、思想形体。“思想”是无形的，但能思想形体。觉像力中所思想的形体，是外界形体的肖像：代表形体，自身不是形体。“神思如神”，故以“神思力”称之。至于说它们是灵肉两界的“中间物”，或是灵魂经理肉身所用的媒介或工具等等，是专就灵魂运动肉身而说的，不涉及灵魂，如同性理结合肉身所用的方式如何。

丁七、灵魂是“施动者”，又是性理。施动的任务是经管。性理（结合形体）的效用是“充实”（使其物质之亏虚变成盈满至极）。为使灵魂结合肉身寓存于肉身内，并使它经管肉身；肉身方面应具备的物质条件，是同样的，但不得由此而结论说：“经管”和“结合”，在名理上，彼此没有分别。犹如灵魂，实体同一、效用有二：一是施动，一是性理；二者名称相异，所指效用不同，名理自当有别；就是以此比例，为发生以上两种效用所需要的物质条件，也是实质同一、名理互异（一个实体，有两个作用。因此，有两个名称和名理。名理是名称所指出的观点）。

丁八、灵魂异于肉身，有如“不朽”之异于“可朽”。这是诚然。但因此不得结论说：它不能是肉身中的性理。详证见于另一问题（第二问，丁十六）。故此仍存原论：灵肉无间，直接合一。

丁九、所谓灵魂，借灵气，结合肉身，是专指动力的接触。灵魂施动，推动肉身，先推动灵气。亚里，《动物活动的原因论》，章十，有这一说（703页左10。可简称《动因论》）。但是这本

书的权威不大（灵魂从肉身内部，发出动力，推动肉身，即是：使肉身有生活，发育生长，运动工作等等，不只是地方移动。灵气古代所指，颇似医学、生理学所谈“内分泌”激起的种种活力）。

丁十、假设两个物体，性体全不相同，各自有明确的“种界”，和圆满的性体；彼此间没有连络和结合的凭借，便无法结合。灵魂和肉身，彼此的分别，不是如此。它们各自以其本性，是人整体的一部分。彼此有物质与性理的关系。如此的结合是直接的。答案中已有证明。

丁十一、灵魂，为成全自己，结合肉身，不但为从“事形物象”中，领悟事理和物性；而且为成全自己种名所指的性体；并为完成许多别的动作，运用形体。即便让一步，说它只是为领悟性理结合了肉身；从此也不得结论说：灵肉结合，用“物象”作中间的联系。灵魂为“懂理”而结合肉身，目的是使“人懂理”。人有灵魂，才能懂理。假设灵肉结合，只凭物象（人以外的灵智懂人心中物象的理），则不会是“人懂理”（达不到灵肉结合的目的）。详见答案。

丁十二、固然，灵魂未赋以前，肉身另有某性理。但灵魂既赋以后，那个性理便不能继续存在。灵魂降入形体，经过一个变化的过程：此来彼去，新旧代兴，不得并存，犹如（五行变化，相生相克），气化而变火，火的性理既已实现，则气的性理已化归于亏虚，隐于物质潜能之中，不复同火现实并存。方才说气化变火，一亡一生，不是说“性理”变生或变灭，而是实体的新陈代谢。性理自身无生存，不是实体，无生灭之可言。实体，因得其性理，而得生存，失之，则失生存；故有生灭变化，性理不是有生存的实体，而是实体生存必有的凭借。为此只是（物质与性理）合成的实体，能“产生”，或“变有”，即是从（生存潜能的）

亏虚（因受变动，而），移入（于生存现实的）盈极。

丁十三、幼胎（尚在母怀），明显有生命的动作。有些人说，这些动物是来自母亲的灵魂，这是不可能的。因为生命或生活的本质，需是来自生物内在的因素，此即灵魂（泛指，灵，生，觉，三魂）。又有一些人说，幼胎既成，先有生魂，发育比较完备以后，生魂变成觉魂，最后，觉魂变成灵魂。每次变动，都是外在施动因素的功化，即是造物者，天主的功化。这样说，也是不可能的。第一因为，果如此，则结论必是：实体性理能受增损，并且实体的产生，需是渐进而持续的长期变动，这都是不可能的（和真理矛盾）。第二、生魂和觉魂的本质，是与草木和禽兽同朽，今如说生魂和觉魂是灵魂的基础，演变进化，而变成灵魂，则灵魂必须也要随形体同朽，这是不可能的。同时又不得说，一人同时兼有二魂。证明已在答案中。

上述诸家意见，都无理由成立。只剩一个意见合理，即是主张：人或动物的生育，是许多次生死变化相继形成的一个过程（三魂，即是三级性理，加上“物质原素”和“形体两级”，就是五级）。高级性理来到，则低级性理，退走（退入物质亏虚中去）。如此，幼胎先有生魂，发育完善，则去掉生魂，领取较高性理，此即兼具生活与知觉的觉魂。最后，发育到最高程度，觉魂退走，最高最完善的性理继之而至，即是灵魂。每次是旧的故去，新的，新生。

丁十四、数理的形体、说的是抽象的形体。既说它是数理的形体、又说它有觉性界的生存，乃是自相矛盾。亚里《形上学》卷三（章二、998页左7）曾举出这个理由反驳柏氏学派的主张。智力由抽象的工夫，从觉性所知的形体中识别其所含蕴的数理；只思其理，而不思其在觉性界的生存。固然，数理的“形体”，只存在于智力的思想中，但从此不能说抽象的事理是“谎言”。

犹如在“人”，某人的智力能思“人”字的名理，不思人能嘻笑。他的“思其一，不思其二”，不是“撒谎”。假设他思想中认为人不能嘻笑，这才是“撒谎”了。“撒谎”就是说话或思想不符合事实。此外，即便数理的形体、实有觉性界形体的生存，它既是长宽高等度量的条理，它只是属于数量之类，不属于实体之范畴，因此，它为现实生存，不需要具备任何实体类的性理。至于实体类的形体，具有实体类的性理而获得长宽高等度量。这样的性理，在火者，是火性，成自火的物理；在动物者，是动物性，成自觉魂；在人者是人性，成自灵魂。

丁十五、定义的部分，是性理的部分。它们的分别，不是性理间实际的分别，而是智思中名理的分别。丁三已有言及。

丁十六、灵魂，在现实上，不包含形体之理；但在能力上，却包含它，并能建立形体，和形体之性理所有的效用相同；犹如太阳的能力，包含热力。

丁十七、大注解家所谈的秩序，只是智思中名理间的秩序，因为，物质（的亏虚）受性理的充实，依类级的秩序，必须始自高广，渐进于低狭，否则非智力之所堪思议。理智概念的形成，先简后繁，循序渐进，先思某物有生存，是一物，然后才能想它有生活，成为植物；再后，才有知觉，成为动物；最后，有理智，而成为人。人的概念中不先包含动物的概念，不能形成，这是逻辑的秩序（与实际的秩序无关。实际上，某人能生在某动物以前）。

丁十八、某类或某种的物体，既有生存，则其固有附性，随之俱来，每物都是如此。依理智思想的次序，某类本体之理业已全备，例如此处所论的形体，然后，再想它有其固有的附性，即是长宽高等度量，才是合理。如此，顺序想去，便能懂到，物质在它许多不同的部分，前后相继，领受各种原素的性理（及其余

较高各级)。

丁十九、火和气，共有的热，同种不同数。凡是品质或性能，依种有特性，属于一种原素，在此原素中，有饱满的程度；同时蔓延到傍近的原素，程度变低。热力也是如此。气变成火之时，气中的热力，和火中的热力，种性相同。在火中，热度增强。气变成了火，气不存在了。火存在。火中的热，是另一股热在数目上，和原先气中的热，不是一股。因为主体不是一个。主体灭亡了，附性便因连带关系，随之消散。附性的灭亡，不是动力相反，互相攻克，却是随主体之被攻克，而与之俱退（待时复出）。如此生灭循环，和物质循环变化的事实，不发生困难。

丁二十、在物质一空如洗的状态下，观察物质，它对于一切性理，都是无适无莫的，不必择一舍万。物质之领受某种性理，惟取决于施动者加予的动力。自然界、施动因素间的秩序，和物质中性理间理智的秩序相合。详见《变生论》，（亚里著）卷二（章九，335页右）。上界诸天体（星球，或星球运行轨道所包括的天空），都是施动因素。动力分等级，有的高广，有的低狭。离开低级众因，高级因素，不越级施动。同时，最低狭的因素，施展自己固有的动力，必仰赖较高诸级总体的动力。在一个物体形成时，它领受性理，不是取决于各级不同因素的压力，也不是领受许多性理，而只是从最近的一个施动因素，受到它动力的陶铸，只领取一个性理。这个性理，在能力上，包含较高各级性理的效能。同时，物质先领受类级高广的性理，和随之俱生的一切附性；一切完备后，再顺序前进，领取较低狭的诸级性理和美善（宇宙造化之迹，所呈现的逻辑秩序，不拘从那种因素方面观察，都是如此）。

丁二十一、每一物类，都分“潜能与现实”。实体类的潜能是物质。实体类的性理是现实（所谓“现实”，在这里不指“现

在的实有”，却指事物“现在所以实有”，必须依凭的内在因素。它的任务是充实物质潜能的亏虚，使其生存，达到盈满至极、无美不备的程度。因此，性理或现实，指示“盈极因素”；物质或潜能，指示“亏虚的容量”；简称“盈极”与“亏虚”。都有深邃的因素（意义，不单指浮面的事物状态）。

第四问 人本体内灵性的盈极作用

本问题要点

一、盈极——盈极对亏虚，是一对相关辞。论盈虚、论是非、论善恶、论正误等等，是哲学固有的课题和任务。逻辑学，论思想议论步骤的正误。伦理学，论自由行动的善恶。认识论，讨论真假是非如何可知或不可知。本体论（《形上学》），论有无、论盈虚、论本体物类的范畴、因素，兼涉及名理。自然界，凡是实有而非纯无的事物，在内在外的因素和关系等，都可分成两排，彼此相对，有盈极与亏虚的比例。例如：性理与物质；生存与性体；附性与实体；官能与器官；动作与官能或能力；目的与动作；作物成性的原因与其欲作的效果；灵魂与形体等等。凡此之类的对比，都是前后有盈极与亏虚的关系。盈虚两字意义广泛，可以用作抽象名辞，指盈极性，亏虚性；可以用作具体名辞，指盈极或亏虚的主体；指盈虚的状态，也指促成其状态的内外因素。在哲学的运用上，盈虚两字的主要意义，指示因素，不指示状态。属于理智的形上范围，不限于形下的状态。最广泛的说：盈极对亏虚所发生的作用，叫作盈极作用。充实亏虚、充塞空虚、满足亏乏、补足欠缺；充满亏虚的容量，达到盈满至极的程度。亏虚容纳盈极。盈极充实亏虚。盈虚合一，本体纯一，密切无间。盈虚同类。同类的盈极，充实同类的亏虚；亏虚属于那一类，它所

容纳的盈极也属于那一类。盈虚消长，物类高下分级，依盈虚消长的反比例为标准。以上所说：“盈虚无间”、“盈虚同类”，和“盈虚消长”，是盈虚定律，最普遍、最习用的三条。就字义而论。盈极，就是盈满至极、现实丰足、不多不少、完善无缺的意思，有适中、终止、最高峰等类的积极意义。亏虚，就是空虚亏乏，有领受的能力和容量，有倾向、需求、缺欠、始基、底层、不完善等等消极的意义。凡是亏虚都有领受盈极的潜能，潜能有亏虚的需求和容量。盈极是完善无缺的现实，现实是亏虚容量的盈极。盈极与亏虚，就是现实与潜能。前后两对，名异实同。在术语的运用上，将“盈极”与“亏虚”，用“或”字连接起来范围宽广，有超类名辞的指义作用，和物体大公名的范围相等，叫作“或字分接的超类辞”，简称：“或字超类辞”，或“分接超类辞”。例如说，凡是实有事物，都是“盈极或亏虚”。意思是说：“不是盈极，便是亏虚；不是亏虚，便是盈极，不能两者都是，也不能两者都不是”。因为，两者都不是者，只得是纯无，不能是实有而非纯无了。以上是“盈极”意义最简略的说明。

二、性理的盈极作用——总说起来，性理对于物质的盈极作用，是充实物质的亏虚、实现物质的潜能、满足物质的需求和缺欠。分说起来，物质实体的亏缺有多少，性理的盈极作用也就有多少。物质分许多等级，等级越高，需求越多，性理的盈极任务也越繁多，多不胜数。最重要者，有以下数项：第一，性理授与生存。实现物质成为一物而得生存的潜能或倾向。物质，性理不备，不成一物，不能有生存。第二，性理建立性体。性理结合物质，盈虚合一，两无间隔，构成本体，建定物体的本性。第三，划分种别。物质潜能广泛，是类名的基础，类性至公，能分赋予许多种，没有限定。性理结合物质，实现物质类性的潜能，缩小类性的范围，在类下划分出一个固定的种界。性理是种别因素，是种

别名辞制定时所有的客观基础。第四，是奠定名理。性体名的名理，是定义性理合物质而成性体，规定它属于某类某种。种别名合类名，而成定义，说明某物依其性体属于某类某种。定义的中心任务和内容，是指明性体的种别特征。种别是定义的核心。种别名，客观的基础是性理。所以说性理奠定名理。人之所以称为人，是因为人有人的性理，即是理智之性。其他物类，无不仿此。第五，性理可懂。性理是人的理智，观察事形物象，可以晓辨领悟的理；是事物可懂的理由；是人理智知识的根源。因为性理是名理的基础。第六，性理是动力的泉源——凡是物体不但是率性从理，而且是因性凭理，以发生动作。火有火的性理，因此，火有火烘烘燃烧、发光、生暖、上冲、冒烟等等动力。物物无不如此。第七，性理规定条理——生存的条理、性体的条理、形体的条理、动力发生动作的条理，都是定于性理。性理，是物本体的内在因素，也是物体动静规律的根基。规定条理，是组织物体建立其体制，缔结维系、保持其生存和统一。作物者，作物成性，是把性理赋予物质。第八，性理指定目的、品定价值、决定物类系统上的等级、分位。性理是每物“本性美善”的基础。物体生存和行动的目的，是率性从理，止于至善，成己成物。第九，性理沟通因果——作物成性的自然原因，产生另一物作其效果，都是同类相生：火生火、冻生冰、瓜生瓜、豆生豆。因果同类的共同点，是性理的种别特征。效果相似原因，是原因的“肖像”，表现原因的能力和性情。因果同类，关系相通，通于性理。第十，性理是美丽的原因，理由同于第七、八、九。还有其他……不尽。

三、灵性的盈极作用——性理分许多等级。物的性理，是物性物理；草木的性理，是草木生活的性理。兽有兽性，兽性包含运动知觉的性理。人有人性，包含理性：理智之性，就是灵性。也叫作灵魂。灵性的盈极作用，总起来说：是充实肉身物质的亏

虚，实现其生存行动的潜能。简言之，灵性是人身体的盈极。易言之，灵魂充满肉身，是人生行动的根本。灵魂充满肉身，犹如性理充满物质。火性充满火体。石性充满石头。灵性充满人的全身。又好似白色充满白物。热力充满热物。问题：水性充满水。这一杯水的水性充满这一杯水。再来一杯水：同一的水性充满两杯水。两杯水合成一杯水。同一水性充满一杯水。一杯水分成两半杯，每半杯水还是水。可见水分成许多部分，许多整杯、半杯，每部分水都全是水，真是水。每部分水，有水性理的真全，水的性理，以其真全的本体，充满水的全体，同时又充满每一部分：全部充满全部；全部充满每一部。每一小部分水真是水，和一大部分没有分别。否则，一大盆水，是水；半盆水，就是半水半不水，岂不可笑？其他，如火、石、金银之类，都是如此。但是草木就不同了，整棵树是树，一个叶子就不能叫作树了。动物更是如此。整个动物是动物。动物的一只眼、一颗牙，不能叫作动物。人也是一样。所以问题就产生了：水性充满水，是全部充满全部，全部充满每一部；灵性充满人身是不是全部充满全部，又是全部充满每一部？“全部”二字有多少意义？就灵性各种“盈极作用”而论，在什么意义下，灵性全部或不全部充满肉身的全部或不全部。这个问题的答案，是“灵肉无间”、“盈虚无间”，和“性理的盈极作用”等等前提，综合起来必产生的结论。详见正文：

直解正文

问题是：（灵魂，充实肉躯，发生盈极因素的作用）是否肉身的每一小部分，都有灵魂的全部？

甲栏、否定的意见如下：

甲一、亚里、《动因论》（章十，703页左36）说：“全不必须肉身每部，都有灵魂，只是某重要部分有就够了”。物性的自然

律是“不吝不费”。即是：应有者，应有尽有。莫需有者，不枉费造化。依此，可见不是肉身每一部分都有灵魂。

甲二、灵魂结合肉身，自然的效果，是构成动物。假设灵魂结合每一部分肉身，则每一部分肉身都要因有灵魂，而构成一个小动物。一个肉身是一个大动物，同时是许多小动物，这是不适宜的。

甲三、“特性不离主体”。特性是主体固有的属性。主体所在，其特性随之俱在。灵魂的一切能力，都是灵魂本体之所固有。它们是灵魂的特性，以灵魂为主体。这是自然的。那么，假设肉身的每一任何部分都有灵魂，则灵魂的一切能力，必随之存在于肉身的每一部分。如此，则眼有听觉、耳有视觉（五官紊乱），这是不适宜的。

甲四、凡某性理，如果需要其物质，有许多不同的部分，则此性理不是（全）在它每一部分。例如，房屋的性理，即其构造的条理或体制，明明不是全部在房屋的每一部分，而是统在全体。另一方面，需要物质部分不相异的性理，是在物质的每一部分。例如气的性理，在气的每一部分。火的性理亦然，每一部分气和火，都有气和火的真全性理。灵魂是肉身的性理，需要肉身有许多互不相同的部分。归纳各种生物，即可明见。足证灵魂不是在于肉身的每一部分（和水气火等性理不同）。

甲五、凡是性理，如果自己的体积或面积，随其物质之体积或面积展布开来，同量广狭，则都不是全部在于物质的每一部。灵魂就是如此，体积扩展，充满肉身；因为圣奥斯定《灵魂伟大论》，卷五，章七说：“灵魂充满肉身。依此估计，肉身的容量多大，灵魂也是多大。”可见，灵魂充满肉身，是全部充满全部，不是全部充满每部。

甲六、为知灵魂是否存在于肉身的每一部分，主要是观察是

否每一部分肉身都呈露灵魂的动作。但是灵魂，在自己不在的地方，也发生动作；圣奥斯定，《致沃卢祥书》（一三七，章二），曾说：“灵魂不在天上，但其知觉知视觉，高在天上。”可见灵魂在肉身每一部分是不必要的。

甲七、根据大哲的证明（《灵魂论》，卷一，章三），我们活动时，我们身内一切都随着活动。但有时可能身体的一部分活动，一部分静止。假设灵魂是在每一部分，则应同时又活动又静止。这明似不适宜。

甲八、假设灵魂是在身体每部分，则每部分身体直接联系灵魂，不复先系于心脏。这是有违于圣热罗莫，《玛窦福音》注解（章十五，《拉丁教父文库》，二六，一〇九）所有的名言：“人的首要部分，不是在柏拉图所说的脑髓，而是在基督所说的心腔。”

甲九、凡是性理，如果需要尺寸固定的形状，形状不在之处，则其性理无以在。灵魂在于肉身，根据固定的形状。大注解家，《灵魂论》卷一，注五三，曾说：“动物身体，部分众多，各有定形，遍观物类，迹象昭彰。狮鹿相比，肢体异状，灵魂不能无别，种类形体互异，乃灵魂不同所致。”全体形状，非每部所有，故灵魂不在每部。同书，大注解家曾说：“假设心脏因有某形状而有某本性，并因此本性而能领受灵魂；则显然心的一小部分，不得领受心整体的灵魂，因为它没有那个形状。”（灵魂即是性理；犹言条理、纹理；不是形状，而是形状体制必遵循的条理。故形状不备，条理不赋。反之亦然，条理不备，形状无由成。条理实现于某物质，以形状为符验。形状得其体制，以条理为依据。理是形之体。形是理之具。而物质乃形与理共有之寄托。三者措合而成实体，又赖外在原因，造化匠成之功。）

甲十、名理越抽象，所指越高深，越不受形体的限定。“抽象”即是从事形物象中，识别无形的性理，超越形质。“天神”名理

之所指，超越形质，胜于灵魂。但天神运动形体，限于形体的一部分，不遍在全体每部。证于大哲，《物理学》，卷四。（实见于卷八，章十，二六七右七）：天神运转天体，不在中心，而在周线某部。天神犹如此，何况灵魂乎？

甲十一、身体的任何部分，如有灵魂的动作，便有灵魂的本体。同理，身体任何部分，如有视觉之动作，便有视觉之能力。但是，假设脚上长出了视觉的器官，脚便发生视觉的动作（脚长眼，则观色）。今，脚如无视觉，惟乃器官缺乏所致。反过去说：假设脚上有灵魂，则必有视觉的能力（因之，脚必长眼睛。今，脚无眼睛，可见脚上无灵魂）。

甲十二、假设肉身每部都有灵魂，则肉身任何部分所在之处，灵魂必随之同在。今，童子身体，因发育长大，而添许多新部分。那么，他的灵魂也便随着进入新部分：在原先不在之处，开始新生存，这明似是不可能的。因为某物进入某处，开始新生存，只有三种方法可能：一是新造。（天主）造生灵魂，赋予肉身（原文：注入肉身，如吹气注水）。二是迁移：（灵魂）犹如形体，从一处迁移到另一处。是变化：例如祭台上，面饼和酒水变成基督的活体（血肉俱全）。那么，基督的活体，便开始存在于祭台上。以上三个方式，全非灵魂在童子身内所能采用。可见灵魂不是充满肉身每部（因为它无法进入肉身新长的部分中去）。

甲十三、大哲，《灵魂论》，卷二，（章一，312右5），曾有言曰：“灵魂是有机体（生活亏虚）的盈极（因素）。”“有机”是“有器官”的意思。灵魂必存在于它的形体内，因为它是它的“盈极”。但，（条件是形体具备器官）不是每部分形体都长着器官。可见，不是每一部分形体都有灵魂。

甲十四、一人身内，骨肉不相同，甚于两人身内，肌肉之互异。但是，（需知），一个灵魂不能在两个人的身体内。所以，（更

是)不能在一人身内各部(在其骨,则不能在其肉……)。

甲十五、假设灵魂在身体每部,身体失掉一部分时,则灵魂或随着失掉,或转移他部。但是,显然,灵魂没有失掉,因为人还活着。同时,灵魂也不会转移处所,因为灵魂(的神体)单纯,(不是性理和物质的合体)。故此,(没有方所)不会转移处所。足见不会是身体每部分都有灵魂。

甲十六、形体的体积,和所占空间的容积相等。细微不可再分的“点”所占的空间,也必是一个小不可再小的“点”。每个形体能划分出数目无限的“点”。那么,假设灵魂在形体每一部分,则结论必是:它占据无限多的“地点”,这是不可能的。因为灵魂的能力是有限的。

甲十七、灵魂的本体单纯,不合长宽高等度量。说“灵魂的全体”,只能有“全部能力”的意思。但是,灵魂的全部能力,是它能力众多的总数,舍此无处见之。灵魂能力众多,不全在形体每部,可见灵魂不是全部在于肉身每部。

甲十八、某物全体在另某物之全体,并在每部;果能如此,其能力必是来自其(神体的)单纯,形体界不会有此现象。但灵魂的本体并不单纯,乃是物质与性理之合。足证它不是(以其全体)存在于身体每部。大哲《形上学》卷二(实见于卷一,章八,988右24),驳斥某些人误以为形界的物质是最高原因,因为他们只承认有形体界的原素,不承认形体界以外的原素。为此,大哲认为,有形的原素以外,有无形的原素。但凡是原素(即便无形),仍都是物质之类的原因。足见,无形的实体,例如天神和灵魂,不是形体,仍有物质原素。故此,灵魂不是全在身体每部。

甲十九、有些动物,身体砍断后,仍旧生活;并且每一片段继续生活。不得说一段身体,有全部灵魂作其生活的原因。砍断以后,不得说是如此。砍断以前也是一样。残断的部分不能有整

体的灵魂，只得有一部分；整体有整灵，残体有残灵，才是合理。

甲廿、“全整”和“完善”相同，说见《物理学》卷三（章六，二〇七左十三）。完善的物体，本性固有的优点，一无所缺、毫无破绽。人的灵魂本性固有的优点，是智性。智性不是任何形体部分的“盈极因素”；却是：它不是充实任何形体器官亏虚的官能。足证灵魂充满肉身，不是全部充满任何每一部分。

乙栏、肯定的意见

乙一、圣奥斯特定，《圣三论》，卷三（卷六，章六，节八），曾说：“灵魂充满肉身，是全部充满全部，同时全部充满每一部。”

乙二、圣达玛森，《正信本义》（卷一，章十三，《希腊教父文库》，册九四，栏854，格甲；又卷二，章三，同册，栏870格丙），曾说：天神的动作在那里，本体必也在那里。灵魂也是如此：理由相同（因为都是神体），但灵魂的动作，遍及身体各部，因为身体各部都有营养发育和知觉等等作用。足证灵魂遍及身体各部。

乙三、灵魂的能力强大，胜于物质界的性理。但物质界的性理充满形体，是充满每一部分，例如火性、水性。能有灵魂而不如物理的吗？

乙四、《神灵与灵魂论》（章十八，《拉丁教父文库》，册四〇，栏793）有以下这句话：“灵魂以其存在授生活于形体”。即是说，形体的生活来自灵魂；那里有灵魂存在，那里便有生活。今请看，任何每部分身体，都有从灵魂得来的生活。足证身体的每一部分都有灵魂现实存在。

丙栏、答案——定论

丙一、本问题真实的答案，系于另两问题。一个证明了灵魂结合肉身，不但作“推动者”，而且是“性理”。另一个证明了灵魂结合肉身，不需要它在物质中有其他实体性理作先备的条件。

如此构成的“活人”，只是从灵魂领取实体生存和种界的区分，全体如此，每部分也是如此；在灵魂以外，人没有别的实体性理。灵魂辞世而去，所余的尸身，非人、非兽、非动物、非生物。骨肉眉目俱全，有形无实，名同而指异，与墨画，石雕者相同（犹如器盛所盛，所盛充满器中）。灵魂充满肉身，全部充满全体，又充满每一部分。因为灵魂是肉身的盈极因素，充实肉身生活的亏虚盛满肉身的容量。“盈极”与“亏虚”的关系，定律如此（本段所言一切，详见本书前此数问）。

丙二、灵魂充满肉身和肉身的每一部分——充满的方式，前后不同。以盈极作用，充满肉身全体，是灵魂本体的第一要务；次则，为了充满全体，同时充满它的各部分。为明了这个关系，需要看到：物质是为性理而设，物质的装备，应适合性理的需要。综观可朽的物体界，物类众多，强弱异等，优劣不齐，逐级论之。性理低劣者，能力微弱，能作的工作不多，不需要物质主体，有许多不同的部分或器官，例如无生命的形体（它们因此叫作无机体）。生物的灵魂（泛指生、觉、灵三魂），性理品级优越，能力较比强大，能作许多各种不同的动作，为此，需要种类不同的形体部分（器官设备等等）。凡是灵魂充满肉身，都需要肉身有许多部分，装备上各式各样的器官，灵魂优越的程度越高上，需要的器官越繁多。品级最低的性理，成全自己的物质，样式简单一律。灵魂成全肉身，样式复杂，用各式各样的肢骸和部分，合构肉身的整体；为在肉身内，满尽它本体而首要的“盈极”任务，必须如此。

丙三、灵魂充满肉身，是以全体充满全体，并以全体充满各部——这些话是怎么说的？还需在这里加以考察。为明了这些话的意思，需注意“全体”二字有三种不同的意义。一是量数的“全整”。这个意义是浅明而易见的。数量的“全体”，即是“整体”，

本性天生常可分成许多部分。在这样的意义下，“全体”二字不适于形容性理的本体，但能形容性理连带主体而附有的情况。性理的本体，无度量零整之可言；但所在的物质主体，如有度量，由大分小，则性理随之分多。例如白色因所在某物面积之分多，而分成许多块白物。这样的性理所有的物质全体一律，整体和部分无大分别。因此，这些性理能和物质主体的体积或度量，大小相同，两相依随，主体由大分小，分出许多，性理也随之分小分多。高级性理，需要物质主体有种类繁多的部分。这样的性理，没有方才说的度量、量数，和全整：例如灵魂，尤其是高级动物的灵魂。二是“性体全整”。自然界，物质与性理合构而成性体的全整。思想和语言中，即是名理上，类名和种别名合构而成种名定义的全整。这里的全整都是性体完善无缺的意思。在附性上，这样的“完善”能有增减。实体性理，完善的程度，不能稍有增减。三是能力的全部，即是强度至高。谈到随物质主体之有量数而有量数的性理，例加白色之白，则可以说它以性体与能力的全部充满主体的每一部分。但是不可以说它以“量数的全部”充满主体的每一部分，因为它连带主体而附有的量数（尺寸、长宽高等等），随主体部分之分小而分小。主体的整体，是全体一团白；它的一大部分，则是一大块白；一小部分则是一小块白，块随主体之部分而有大小，但白性和白的强度每块相同。与块大块小无关。故此说，白性和白的强度，尤其全体，既在全个主体，又在主体每一部分；白色的团块或面积则否。白的面积全部在全体，但不是全部又在主体的每一部分，而是一小部分主体只有一小片白。白性如此，其他低级性理也是如此。

高级性理，不因连带物质主体而有度量的广狭。故此，在它们方面，没有“度量全部”可谈之余地。凡是灵魂都是如此，特别是人的灵魂，既无度量即体积零整之可言，只剩“性体”与“能

力”两方面可以讨论。简单说来，可以断言，灵魂性体的全部充满肉身的每一部分。每一部分肉身，都有性体相同的灵魂。各部分相等。但灵魂有许多能力，它能力的全数，不是既在全体，又在每一部分。因为部分构成器官，样式互不相同，所有官能和动作也不相同，各有所司，各有专任，不是每个器官兼有一总器官的能力。并且灵魂还有智性的动作，即是“懂理”，不用任何器官。从此看来，灵魂的能力不但不是全数都在身体的每一部分，而且也不是全数都在身体的全部以内；因为灵智的能力超越肉身的容量和界限。前者已有详论。

丁栏、解难——（丁甲两栏号数相对，逐一解破甲栏各条意见所设的疑难）

丁一、大哲该书所言，专是形容灵魂的动力，因为动力首要的根据地是心脏。

丁二、灵魂本体，第一寓存的所在，是肉身的全体。其次，遍及各部，为能成全体。为此，只是整体是动物，不是每个部分是一动物，每一小部分附属于整体。

丁三、根据大哲《寐寤论》的名言：“能力属谁，动作也属谁。”如果某些动作，不只属于灵魂，而是发自灵肉合成的整体，它们的能力便以形体的器官为主体，灵魂不是它们的主体，只是它们的根源。只是智性不用器官的动作能力，专属于灵魂，以灵魂为主体，不以肉身为主体，因为它们超越肉身。从此不能结论说：肉身的每一部分兼有灵魂一切能力的总体。

丁四、房屋的条理，是附性，故此，它的任务不是决定房屋每部公有的种性本体，和灵魂充满肉身时所有的任务不同，故不可以此例彼，混为一谈。

丁五、圣奥斯定，那个名论的真义，不是说灵魂和肉身有相等的体积；只不过是说，灵魂能力的强大，不伸展到肉身体积以

外去（所论的只是灵魂结合肉身，赋予生活，故不在肉身以外赋予生活）。

丁六、凡是动作，都有些“中间历程”的意思。动作者，经过动作的历程，达到动作的目的。历程的距离，有时是实际的，因为有些动作从动作者出发，触及外物，使外物受到变化。动作的终点和目的，实现在外物。外物和动作者之间，有实际的距离。还有些动作，其出发点和终点都是在动作者以内，此说可证自《形上学》，卷六（章八，1050左35）。那么，它们的终点和始点之间只有名理上的距离，没有实际上的距离。例如灵智的动作、“知理”、“择善的正心诚意”等等类似动作，都是始于灵智，终于灵智。始于心，终于心。但无论如何，它们仍然是有一些“中间历程”的意思，因为它们也是发自始点追求、止于终点。那么，分析任何动作，都应从两方面观察。始点终点，不可不辨别清楚。如此想来，说“某某在此处，或在彼处动作”，能有两个意思。从始点方面看，是说：“某某在某处是某动作的始点：发起动作。”本着这种意思，自然“是动作在那里，动作者的本体便在那里”。但是从终点方面看，“说某某在某处动作”，是说“某某的动作，在某处产生了功效，达到了终点的目的”。本着这第二种意思，不见得那里有动作，那里就必有动作者的本体。所谓“知觉和视觉，高在天上”，就是根据了这第二种意思，不过是说高高的苍天受到了灵魂的知觉和观看（不是说灵魂的本体高游天上）。

丁七、肉身移动时，灵魂因连带关系，随着移动；但灵魂自身不移动：这就是说，同时一个灵魂，又动又不动，观点不同。故无不适（不是言语自相矛盾）。如果，只就本体一方面看，说灵魂同时又动又不动，就是与理不合了（因为是语言自相矛盾）。

丁八、灵魂充满肉身，发生“盈极因素”的作用，成全肉身的每一部分，不是处处一律：各部分之间，在重要上，有首从之

别；在完善的程度上，也有高低之分（是天理自然的）。

丁九、灵魂生存在肉身中，需要肉身有适当的形状。这句话的意思不是说形状是灵魂（生存在肉身中）的原因。反之，肉身的形状是效果，成自灵魂。有什么灵魂，必有什么形状。为此，那里没有适当的形状，便证明灵魂不在那里。但灵魂所需要的形状，不止一个，一是肉身整体的形状，一是器官或部分的形状。灵魂的“盈极”作用，首先是成全整体，并为此，成全每部。部分附属于整体。有些动物，整体与部分，形状几乎相同。于是部分领受灵魂，犹如整体无异。因此，部分砍断，仍旧生活（自成一新动物）。高级动物，部分众多，形状互不相同，大有异于整体，无一能如整体，收容灵魂，作灵魂的第一主体；不能使灵魂完成其盈极性的首要任务：因其不能如此，故任何某部分，砍断以后，离开整体，不能生活。但它附属于整体，为成全整体，领受灵魂，和整体结合不离，始能生活。

丁十、对所运转的天体说，天神不是性理，而是推动。故此和灵魂不能相比。灵魂，对于肉身，不但是推动，而且是性理：发出盈极作用，成其性，全其理，充实全体，及各部。性理之任务，天然如此（天体即是天上星体或天幔）。

丁十一、假设脚上有眼睛，脚便有视觉。因为有其器官，必有其官能，器官亏虚，是为领受官能而设。官能充实器官，有“盈极因素”的任务（自然的定律：“盈虚相需而不相离”）。器官果在，官能俱在。器官伤损或失掉，官能随之俱失，但灵魂仍能存在。

丁十二、犹如大哲《物理学》卷四（章一，209页左28；章六，213页右4）所说：身体长大，占领新空间，不是没有空间的变动。童子身体长大时，它的新部分占领新空间，整体随着在新空间，开始新生存，灵魂因和整体有连带关系，随着整体，变动空间，迁移自己，进入整体的新领空和新领地。灵魂这样的迁移，

因受肉身的连带，而随着肉身迁移（犹如白色之白，随着白物迁移。白的本体，没有移动与否之可言）。

丁十三、成全有机的形体，是灵魂盈极性本体的第一任务。成全各器官，各部分是附属的第二任务：部分属于整体，为整体全整之所必备。

丁十四、依种名的名理而论，我你肌肉相同，固基于我肉与我骨。但以整体与部分的从属关系而论，我肉我骨，能相配合，构成整体。我肉你肉，则不能。

丁十五、灵魂充满各部，不是只在一部。如此说去，一部分砍掉了，不是丢掉了灵魂，也不必灵魂迁移到那部分里去；只可说是那一部分生命的充实，停止受供应于整体内的那个灵魂（而开始仰给于本部自己的灵魂。这个灵魂，因部分与整体割离，而由物质潜能中生出，得到了独立生存的现实。这样的灵魂只是低级生物的灵魂。整体砍断，每砍下一片段便是一个新生物的诞生。低级生物的繁殖方法，天然如此。它们的灵魂也便随着增多，出自物质潜能）。

丁十六、灵魂“不可分”的本体，不是物质体积内的“点”。“点”的本体，没有长宽高等度量，细微不可分，在整体内，占领方位；但所占的地点，也是细微不可分。这是它的本体所使然，不得不如此。灵魂的“不可分”，不是体积度量的细微，而是因为灵魂完全不属于形界体积之类。它没有体积和物质，故此不可分。这样的不可分（是性理或神体的纯一不可分），不是形体内小点的细不可分。小点的本体不会占领广大可分的空间。灵魂的本体不可分，不是“点”的狭小，故它仍去充实可分的整体，不是违反它的本体。

丁十七、灵魂，本体纯一，不可分。意思是说灵魂（不是形体，没有体积），没有“度量的全整”（与“不全整”）。但承认了这一点，

并不能结论说：只剩“能力的全部”，是灵魂之所能有。因为，灵魂除“能力的全部”以外，还能有“性体全部”（或“整体”，有三种不同的意思。去一，余二，不只剩一）。详见答案。

丁十八、大哲那卷书里的宗旨，是研究一切物体的种种因素，除物质因素以外，还有“性理、目的，和作者”三类因素，都是物体形成之所必备。古代的物理学家（自然哲学家），只举出了“物质”一个因素。物质因素，在无形的神体，或性理之界，无可言的余地，因此，古代哲人，未能举出一切物体的原因。他们受了亚里的评责，只是为了这一点。他原有的宗旨，不是主张无形事物也需有物质原素，却是说：只有物质因素，不足以说明无形事物的原因，故此，不应忽略“物质因素”以外的种种因素。

丁十九、部分砍断、分开可以生活的动物，在整体中、现实上，有一个灵魂。在其物质潜能中，有许多灵魂。砍断时，许多灵魂乃从潜能中升入现实。凡是在物质中，有体积或面积的性理，都能如此（例如，水性、白色等等……）。

丁二十、灵魂，以其全部，充满肉身每部。这些话中，所说的“全部”，只是“性体和名理的完善真全”；不是“能力的全部”或“德性的全部”。详见前文各处，即可明若观火。

第五问 物类系统与灵智实体

本问题要点六

一、物类品级，逐级升降，如梯如链，最上有巅，最下有底，中间各级，依次排列，不躐等，不重复，不间断。排列的标准，是“盈虚消长”的反比例。极巅有第一实体，纯是生存的盈极，圆满无限，单纯精一，丝毫不杂亏虚。底层有第一物质，是生存的空虚和亏乏；亏虚至极，纯是潜能，毫无生存的现实。现实生存的物质实体，都是物质与性理之合，而成性体，又是性体与生存之合，而成实体；兼是许多附性的主体。如此构成的物体都是形体。最底的形体是矿类实体，只有物质物理与生存。高一级是生物。在生存以上，兼有生活。生物的生存是生活。然后再高一级是动物，在生活以上，又加知觉和运动。动物的生存是知觉。完全根本失去知觉的动物不能维持生存。更高一级，是人类，在生存、生活、和知觉以上，更加有灵智。人的实体生存是灵智性的生活。人是灵智结合形体，将灵性生活赋与形体。人身体之有灵智，犹如形体物质之有性理。只有一个分别：形体类各级性理，连生魂觉魂在内，都不是离开物质足以自立的实体，因为它们没有超越物质的动作和能力。人的灵魂是灵智实体，它有一些动作不需要物质器官，也不能运用物质器官；必须超越物质，始能懂明事理；并发生其他灵性的动作。人是结合形体的灵智实体。在

人身体以内，这个灵智的实体，满尽性理，生魂，觉魂的一切任务，并在这一切任务以上，执行灵智固有的任务：统摄一切。叫作灵魂。在形体界诸级物类的性理中，人的灵魂最高；在神体界诸级灵智实体中，人的灵魂最低；它最接近形界的物质；并结合了形体。灵魂以上，有许多级灵智实体，完全不沾染物质，逐级上升，直到第一实体为止。物类系统中，距离第一实体越近，品级越高，盈极程度越深，亏虚程度越浅，距离第一物质远。宇宙物类系统，本体如梯如链、不越级、不中断，是一个普遍的公律。详见《物体与性体论》。宇宙物类生存的目的是为成全这个系统的完备和美满。怎样证明各级物类实际存在呢？主要理由就是从这物类系统的公律中去察寻。

二、形界各级物类的存在，是一个每人身经目睹的事实。生死变化，分种分类的现象，明示物质因领受性理，而获得生存；属于某种某类；因失掉性理而丧失生存。物质自身纯是亏虚而能领受的潜能。亏虚自己不会自变饱满，必须从外在原因领受生存的现实，充满自己的亏虚；实现生存的潜能，性理合物质而成性体，性体领受生存而成实体：领受自何方？领受自生存之原因。原因有次第和等级，必有最高原因。否则追本溯源，永无止底；等于无本无源，则形体界现有万物，全无从而有生存。宇宙既有万物，万物必有真原。此即第一实体：第一盈极；纯是生存；圆满无限。第一盈极和形界之间，真有没有中级许多灵智实体存在？圣多玛斯说：“灵性实体，不含物质，不具形体，我们不但不知其性体区分，而且也不知其附性区分。”实体和附性，吾人一概不能直接知道的“灵神”，真实存在与否，怎能有证明的途径和必要呢？圣多玛斯认为有途径和必要。

三、五路三途——第一宝体，纯是“盈极”，超越宇宙，真实存在。证明出来，比较容易。圣多玛斯举出五条路线：第一路：

宇宙受动而动，不是无因自动，故有第一动因，施动，肇始万物之动，而不动；纯是盈极，全无领受外力的亏虚。第二路：宇宙万物，不常有生存，不必须有生存，自身无必须存在的理由；现实的存在，必决定于外在的最高原因，此最高原因，不受决定于另一原因；自身有自己实存的必要。第三路：宇宙万物，不自生，生自作物成性的外在原因。第一原因创作万物，不复受造于另一原因。第四路：宇宙万物，品类不齐；美善的程度，依“盈极与亏虚”的反比例，排列起来，优劣异等。自然界，物类本体的秩序，是“先优后劣”，“先强后弱”。卑劣低弱者分赋生存的美善，所得不全，得自至善的真源。真源全善无穷，万物取之不竭，万物美善，既是秉赋得来，万善真源必定存在。不能有流而无源。物以类聚，类各有极，同类之极，全类之首，余众之源。火类纯热之体，是同类众热之源。生存之类，纯是生存的盈极实体，是万物生存所从出的来源。第五路：宇宙的自然秩序，必有造化主宰：物理、数理、逻辑、伦理，普遍常真，遍赋万物；物质无灵，变化无常，恒性恒理，何自得来？得自其必有之来源。但五路详情，见于《神学大全》，及其他诸书，不关本题，恕不多赘，以上略举其目，以与“三途”互相参照（看拙译《论天主》，第十三章）。

四、灵智宝体的存在，证自三途——第一途是“宇宙的完美”。万类俱全，应有尽有。物类名理，各有所指，两理不同，既能合有于一物，则能分别成立者，必能分有于两物。生活和生存，两理不同，生存之理，无生活，可以分别成立。既有两者兼备的生物，则能有只有生存而无生活的矿物。“形体”和“实体”，两理不同，既有物体是实体，兼是形体；则能有物体，只是实体，而不是形体。实体之理，不涉形体，可以自立自明。不是形体的实体，乃是神灵实体：其特性在有灵智。灵智的生存和行动，超越

物质。

第二途：“物类秩序”——物类系统，从最高的第一实体，到最低的形体，逐级排列，不越级，不中断，连环相接，逐级升降，第一实体和有形宇宙之间，空隙的级层，依物类诸级名理计算，尚有许许多多；故此，每级有每级的灵智实体。否则物类系统，秩序中断，有下无上，有劣无优，有两端而无中间：支离破裂，断断续续：怎能合理？造化天然之理，岂得如此？

第三途：“灵智特性”，明见于人的灵智：首在“离物懂理”。同类物，有同类的公性；同类的两种，一优一劣。劣者既在，优者必在。自然秩序是先优后劣。灵智类的公性是“离物懂理”。分两种，一种是人灵：它的特性是“在事形物象中，离物懂理”。理，无形直接易懂，何必非经过物象不可。故此，有第二种，一是“天神”，它们的特性是“直接懂理，不借助于形界的物象”，故不需要结合形体。灵魂和天神，是灵智类中的两种，一优、一劣。天神优于人灵。灵智的名理，所指纯全的自体，实现于天神，胜于人灵。所以人灵既是实有，天神必已先有于自然之界。因为自然界的秩序，是先优后劣。造物者，纯是神智，全依灵智的逻辑，造生万物：先优后劣。造卑陋，而不造优美，非拙必狂；全与大造的神智与全能不合。没有“天神诸级”，宇宙自体，无以全其美，天主造世，无以尽其智。凡此上三途所具的理由，均可见之于“物类名理的逻辑”。宇宙物类的系统自体，及其自然的逻辑秩序，是前提；天主和天神的存在是结论。承认前提而不承认结论，是“下愚不移”的现象。既知“五路三途”，人灵智的本性，就有通达神形两界的必要。三途详情，均见正文。

五、大众博士，天神博士——圣多玛斯，以“大众博士”和“天神博士”著称于史册。理由有三，一是因为他的“心智生活”

超越尘世，宛如人间的“天神”；二是因为他研讨“天神问题”，著作丰富，议论详备而精深；三是因为他从“有形的宇宙”出发，用物类名理的逻辑，辩证其对于“天神”，必能生出的结论。观点和方法都是纯哲学的，不是“宗教的”，也不是“神学的”。步步是哲学，是理性，是灵智：是“天神”似的明达。人的心智，和天神的灵智，类性相同，同于“离物懂理”。欲深明人的心智本体，不可不观察类性本体全善的所在：一在知天主，一在知天神。遍知万物，而不知人道，不足为智。欲知人道，必须体察人类理智思想，高瞻远瞩，推演所及的深奥。上知天主天神，适足以下察人性灵智的本体。上观下察，下学上达，往返印证，便知“神人无间”，不但在生存上，有因果关系的交通，而且在思想和知识上，也是欲知人知物，不可不知“天”。“天”就包括天主天神之类。“天神博士”，就是“人道博士”；故此，也是“大众博士”。大众博士，用大众通用的术语，讨论大众人人应知的人道公理和逻辑。本问题正足以代表圣多玛斯这几个特点。历史的趣味深长。

六、评价——“五路”证天主存在，则确知天主必定存在：因为是从天主在形界所产生的效果，证明天主存在。由“有形的效果，证明无形的原因”，“有果必有因”，准确至极。“三途”证天神存在，则确知天神“理应存在”，但不是确知天神“现实必定存在”：因为“三途”的证明，不是从“天神在形体界所产生的效果”出发。所以它们的准确程度，比不上“五路”由果知因那样有把握。圣多玛斯自己也指出了这一点，并引人从人类历史的记载，证明有些天神和人类发生过关系。本问题中，也提到了神体借形体显现人间。

明儒何塘辩王浚川，《阴阳管见辩》，有下一段话，和圣多玛斯的思路、态度甚相近：“人血肉之躯耳，其有知觉作为，谁主

之哉？盖人心之神也。人心之神，何从来哉？得于造化之神也。故人有知觉作为，鬼神亦有知觉作为。谓鬼神无知觉作为，异于人者，桎于耳目闻见之验，而不通之以理，儒之浅者也。程（颐）张（载）不免有此失。先圣论鬼神者多矣，乃一切不信，而信浅儒之说何也？岂桎于耳目闻见之迹，而不能通之以理者乎？”（通以逻辑推演之理，不桎于耳目闻见之验。）“人之神，与造化之神一也（灵智公性，有类似之处，类性相近），故能相动……行祷，则求于造化之神也。设位请客，客有至不至，设主求神，神有应不应，然客有形，人见之，神无形，人不能见也。以目不能见遂谓之无，浅矣！”又说：“宇宙之间，何气不化，何化非神，安得谓无灵，又安可谓无知。但亦昏昏恍惚，非必在在可求，人人得而摄之……大抵造化鬼神之迹，皆性之不得已而然也……其本验自如是耳！于此而不知皆浅儒诬妄，惑于世俗之见，而不能达乎其理者矣！……神在人心，性是也，无形也。形在人，血肉是也，无知也。方其生也，形神混合，未易辩也。及其死也，神则去矣。去者固无形也，形虽尚在，固心无知而不神矣，此理之易见者也”。总之：“神与形合则物生，神去形离则物死”。黄佐，《论学书》曰：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性……有主宰于其间，使灵而为人者，其性异于蠢物，与牛之性大不同，即孟子所言（几希）也。说者谓心中之气，“寓理而灵”，故曰“心神”。太虚中，亦有气，“灵如人心者”，则曰“天神”……人能学问涵养，充实其得而有光辉，即天也矣！上下通彻，无有间隔……大抵人者，鬼神之会也，人道盛，则鬼道衰，亦理也，辩论之详，可以正人心，息邪说矣”！

考据史事，遍察物类，通达以理，不桎于耳目闻见。辩论之详，正人心，息邪说，知人心之神，知造化之神，知天神，上下通彻，无有间隔；天下大同的哲人理想，唯“天神博士，大众博

士”，足以表率中外。逻辑精确，盖世无双。苟欲“详辩通理”，不得不读圣多玛斯。本问题之选译，正是圣多玛斯最精粹的一篇。其历史价值可供深思，非可尽于笔端。

第五问 物类系统与灵智实体正文

问题是：宇宙间有没有不结合形体的灵智实体？

甲栏、否定的意见如下：

甲一、奥理真（埃及，亚历山大人，约于纪元 220 年著其《神哲大全》，四卷）在《因素论》，卷二，章四（《希腊教父文库》三一，栏 170），曾说：“不连带形质，全与形界绝缘，独立生存，自成一实体。”这些话的真理不是不能成立。它们形容某种实体的特性，但只有天主如此，天主以外，不堪思议。天主就是天主父、天主子、天主圣神，三位一体。天主（造生宇宙，超越宇宙以外，不属于宇宙以内）。可见，宇宙以内，不能有不结合形体的神灵实体。

甲二、巴斯加宗教，曾说：“灵智类的事物，没有形体，不能自存自在。”可见，宇宙没有不结合形体的灵智实体。

甲三、博而纳，《雅歌解》（《讲词》，五，《拉丁教父文库》，一八三，八〇〇）说：显然“凡是受造的神灵都需要形体界的需品”。自然律，不欠所需，天主更是如此。所以宇宙间找不到没有形体的神灵。

甲四、受造的神灵实体，如果全不结合形体，必定超越时间，因为时间属于形体以内，不超越于形体界以外。但是。宇宙间的灵智实体，不全超越时间。因为，祂们既是受造于造物者，从纯无踏入实有；则是转变化生，始有生存。祂们，为此，必须也会因转变而失掉生存；从实有蹈归纯无。如此，既能时有时无，便不是完全超越时间。从此可见，宇宙间，任何实体都不能脱离形

体自立生存。

甲五、天神有时采用某些形体。形体既被采用，便受运动转移。地方的运动，需要有生活并有知觉作先备的条件。明证于《灵魂论》卷二（章二章三）。被天神采用了的形体，看着似是真有生活和知觉，如此说来，天神虽然绝对被人认为是和形体绝缘的神体，竟和所采用的形体发生了本性本体的结合（和灵魂结合肉身一样）。足证，宇宙间没有不结合形体的神灵实体。

甲六、天神的性体优越，超过灵魂。甲乙两物相较，一个不但有生命而且授与生命，例如甲；一个却只有生命而不授与生命，例如乙；则甲优于乙。灵魂不但有生命，而且授与生命作形体的性理，将生命授与形体。灵魂如此，何况天神？可见天神更能如此：即是结合形体，使形体领受生命。结论同上。

甲七、显然天神认识单立的事物。否则，无益委派天神护守世人。普遍的原理（物性事理），不足以使任谁认识单立的事。原理的知识，普遍常真，不分往古今来。未来事件，只有天主能知。天神认识个例事件，用单立事件特有的情由。类此个例情由的知识，需要形体的知识器官，和形界个体事物交接，摄取个例的事形物象。足证天神自身有形体的器官。可见宇宙间的神体，无一是与形体完全没有连结的。

甲八、物质是个体化的因素。天神都是个体，否则不能每一位有自己固有的动作。凡是动作都属于各自独立的作者。固然，天神不以物质为生存之来源，仍需有物质作生存的所在：天神结合物质，生存在物质中（因此，成为个体）。

甲九、宇宙间的神体都是有限的实体，必须属于某类某种。种有的性体是大公的，不能是个体化的因素。公性以外，需要另有所加；不能加物质，故需加形体。天神是没有物质的实体，不容有物质的搀杂。只剩形体可以结合，以构成个体，结论同上。

甲十、宇宙间的魂智实体，不纯是物质，果然纯是物质，则只有生存的潜能和亏虚，没有生存的现实和盈极，则无以发出任何行动。同时，又不是物质与性理之合，详证见前；所以只剩纯是性理，性理的本质和任务是结合物质，充实物质，作物质的盈极（因素）。从此可见宇宙间的魂智实体（受造生于造物者），都结合形体的物质。

甲十一、“物同则性同”，由一可以知百，可以断言。宇宙间，有些灵智实体是和形体结合著的（例如人的魂魄）。足见凡是灵智实体，都是如此。

乙栏、肯定的意见如下：

乙一、狄耀尼，《天主诸名论》，章四（课一）曾说：天神没有形体，没有物质。

乙二、根据大哲《物理学》，卷八（章五，256页右20），指明的原理：宇宙间如有甲乙两物合于一物，能有甲无乙，则能有乙无甲。因为，现有某物被动而动。故此，如有某物被动而不动，则另有某物动而不被动。这是物理的事实，依此观察宇宙，可知，现有某物是神形两者之合。既有某物有形而非神，足见能有某物是神而无形。

乙三、胡圣威，《三位一体论》，卷三（章八，《拉丁教父文库》一九六，九二一）曾有以下这番议论；在天主，多位共有一个性体。在人身，一位有两个性体：一是灵魂，一是肉身。因此，必有第三个中间性的可能：即是在某物类，一位只有一个性体。这一物类，除非天神莫属：故有灵智之性体不结合形体而自立生存。

乙四、天神采用形体时则生存形体中。假设天神本身已经结合了形体，则结果必是两个形体同在一处。这是不可能的。足证，宇宙间有某些灵智实体在本性本体上不结合形体。

丙栏、答案与定论

丙一、我们人的知识始自知觉。知觉之所知，都是形体。最初人类研讨真理，只能领略形界物类的性体。为此，最初的物理哲学家曾认为宇宙只有形体。甚至说（人的）灵魂也是形体。摩尼教人，本此见解，曾认为连造世的天主也是有形的一种光明，充满无限的空间。还有“神人同形”的学说，幻想天主有人的形貌。这些人，都没有料想到形体以外还能有任何实体。

丙二、后代哲人，理智开明，超越形界，发现到了无形实体的知识。其中，第一人是亚纳撒（详名亚纳克撒哥拉斯，纪元前500至428年间的一位希腊哲学家）。他主张，最初之时，有形的万物混合在一齐，因此，迫不得已，主张形界以上，有无形的实体，纯粹精一，没有混合；开天辟地，便是由此实体分判有形万物，运动天上地下。他给这个实体定了个名字，叫它作：“分运万物的灵智”。我们现代人叫它作天主（犹言“皇天上帝”）。

丙三、柏拉图也主张有无形的实体。他所用的思路不同。他认为有形物体的生存都是禀受得来（有禀受者，又有禀受之所得，两者不同）。未有禀受者，先需有某物是禀受之所应得，脱离形物独存。因为，凡是形界的物体，都禀受其宾辞所指不的性体：即是类名所指的类性，种名所指的种性，以及其他许多普遍名辞所指的性理。于是他主张凡是这些名理所指的性体，都是脱离形物自立存在的实体。他给这些实体定名叫作“绝离实体”，和形体绝异而分离的实体。

丙四、亚里（即亚里斯多德）也曾主张有所谓“绝离实体”。但他的出发点是“天体运行，恒健不息”。因为，他想，天体运行必有目标。目标不变，恒常如一，则动态一致。否则，目标转移或变动；或自身转移；或随外物之连带而受转移，则天体之动态，也必随着改变。为此，自然界，物体移动，各依本性，重者下坠，轻者上升，凡近至目标，则速度增加；不是始终一致。天

上星体运行，动态一致，恒常不变。吾人举目可见，因此，亚里认为动态不变的运行，必是永不止息的运行。必有永不变动的目标。这个目标不但自身不变动，而且也不因连带他物而间接受到变动。这样永止不变的目标，不能是形体。因为凡是形体，或形体内的物，都是变动无常的，或自身变动，或受连带而变动。如此说来，不得不主张，有某实体是天体运行的目标，全和形体分离（目标，就是目的，有时也叫作终向或归宿。天体，本所向，求所止，永不得，围绕盘旋，永不停息。见《形上学》，卷十二，章八，1073左右）。

丙五、比较上述三家意见，可以看到它们的分别如下：亚纳沙，根据他的前提，只需要主张有一个无形的实体。柏拉图却需要说有许多无形的实体，根据物类的品级，排列成有秩序的系统。物分许多类，类分许多种，不但数目众多，而且等级不齐；类名、种名，以及其他公名所指的抽象名理，都是无形的实体、都按物类名理的（逻辑）系统，排列起来，第一个抽象实体是纯善至一的本体。其后，逐级下降，有各级灵智，及灵智可以晓悟的实理，每个都是实体，抽象而无形。亚里也主张有许多绝离实体。因为天上星体的数目众多，许多动态一致，恒行不息，各有固定的目标，每个目标是一个无形的实体。天体运行，性体各异，品级不同，彼此排列，遵守一定的秩序，数目众多，则无形的实体也随着数目相当。同时，这些无形实体，数目不可过多，即是不可超过天体运行所有的需要。亚里哲学固有的定律和特性，是由显著以知隐微，任何结论不可失离显著的根据。所谓“显著”，就是人用觉性知识可以身经目睹的事实：形体界的事实。

丙六、上述的各家思路，对于我们现在的人都不大适合。因为我们既不和亚纳沙一同主张“形体混合”，又不和柏拉图一同主张“抽象的名理都是实体”，也不和亚里一同主张“运行永无

止息”。为此，我们需要另采取一些新途径，为明证我们的提案。我们的新途径有三条，分述如下：

第一个途径的出发点是“宇宙的完美”。宇宙完善，无美不备，各种物类，性体不同，能有者，无不尽有，一无或缺。为此，宇宙万物，分开说，件件美好；总体合说：美好至极（参看《创世纪》，章一）。显然的，假设实有甲乙两物，名理自立，各有所指，不相互依赖，则甲乙可以分见于实有之界，例如“动物”类名的名理，自己可以成立，不依赖种别名“理性”之所指，因此，实有界能见到无理性的动物。实体的名理指不自立生存的实体，和“形体”二字所指的名理，完全不相系属，因为形体的名理，在某种限度下，顾及某些附性，例如长宽等度量。这些附性的效能不是自立生存。“形体”名理兼顾与实体的名理不能相容的含义。明证，“实体”和“形体”的名理各自分立，则实体也能分别生存于实有之界。为此理由，足见天主以下，实体类中，需有一些实体和形体不发生联系：并且是完全不发生联系。方才说“天主以下，实体类中”，因为天主超越宇宙物类，不受任何类界的范围或局限（天主是超类实体，超越实体的实体）。

第二个途径，可以从“物类秩序”出发。物类品级，罗列如梯，逐级升降，总不躐等，从巅至底，必经中级，例如，天体最高（天者巅也），其下，紧接是火，火下接气，气下接水，水润土地。凡是这些形体，尊卑有等，轻重不同，清浊互异，各依等级，相继相随，紧相承接。物类级序的最高峰上，有完全单纯精一的实体，即是天主。天主以下，不能紧接形体，因为形体至为复杂，分子繁多，可分可析，至不纯一，故此，至纯与不纯之间，需有许多中间各级：其中有许多级是无形的实体。这些无形的实体当中又分两级，一级全不和形体结合，即是天神，另一级却结合形体（例如人灵）。

第三个途径从灵智的特性出发，就可达到显明结论。灵智的动作，不能成于形体，证于《灵魂论》，卷三（章四，429左右）。为此，有灵智动作的实体，必有自立的生存，不依赖形体；超越形体。凡是物体，其动作如何，其本体生存也必是如何。体用相符，物之定理。那么，假设有某灵智实体，结合了形体（例如人灵），原因不在乎它是灵智，却是另有所在。从前已经讨论过了，人的灵智，需从形界的事形物象中，晓辨其所宜神悟的性理。这是它的本性：它为完成灵智的动作，需要形体许多器官的动作来作补充。为满足这个需要，它不得不结合形体。它所以要连带形体的原因，不是灵智动作本身，而是灵智慧力的不完善。它的能力只是亏虚的潜能，需要从潜能转入现实。为此，它先接触“可懂未懂”的（物象），然后进一步，“实懂现懂”的物性事理，因而获得知识；可以比作一只夜枭，目光薄弱，非在黑暗中不能见物。这样的薄弱是灵智偶有的附性，不是它必有的本体。今请注意，本体不必有的附性，不必常见于全类每种实体。加之，每一物类，分许多种，互有优劣之分，依自然的秩序，先优后劣，犹如盈极优于亏虚，现实优于潜能，都是优者先有。劣者后有（又如，先有完人，而后有病人）。如此说来，只有以下这个结论合理：有些无形实体不结合形体，因为它们为完成灵智的动作，不需用任何形体和器官（灵智动作，自在懂理，理无形，始可懂，何能用形体）。

丁栏、解难

丁一、在本问题上，奥理真那部书，不足为凭，因为那部书，随从古代群哲的意见，说了许多错话。

丁二、巴斯加教宗所说的“灵智事物”，专指与神灵的（宗教）生活有关的“圣事神恩”。有些“圣事”连带物质的利益或事物，不能分离。物质的东西可以买卖，那些圣事也随着被人

收买或出卖（例如祝圣了的祭器等等）。祭器的祝圣及其神恩不能脱离祭器。

丁三、不错，凡是受造的神体都需要物质的用品；或为自身的需要，例如人灵自身需要形界的用品；或为吾人的需要或关系，例如天神，借形体显现给吾人；采取形体作自己的化身（不是附体）。

丁四、宇宙间的神灵实体，即是受造的神体，在生存上有始无终，它们的行动，有始有终。为此，圣奥斯定《创世纪字注》，卷四（卷八，章二十，二十二，二十三）曾说：天主运动所造的神灵；有时序的始终。至于说天神可能蹈归纯无，完全消灭；这个可能性，不在祂们的本体，而只是在造于物者的全能。天神，未有生存以前只有受造于全能的造物者，始能开始生存。造物者即是天主，有造生和保全的能力，也能撒手停止保全，只是因为失去了天主的保全，天神才能丧失生存。假设天主不停止保全，天神的本体，不包含蹈归纯无的可能性。为此，在生存上，它们没有时间的始终和长短的限止。和形界的物体不同。形界的物体，不但在行动上，而且在生存上，都是有始有终的：有时间长短的限止，可以计算（有始有终的期限，叫作时间。时间是形体生死变化过程，先后长短的段落，及这许多段落合成的长期。无始无终的长期，超越时间，叫作永远。有始无终的长期，先无后有，既有永有，就是“长生久视”的“长久”；希腊和拉丁文，叫它作“迤延”，犹言“迤迤延远”，既有以后，永无止境，长寿无疆的意思；和“永远”不同：例如“真理常真”，不分古往今来，永远如一，恒常不变，无始终之可思议）。

丁五、地方的移动分许多种，一种是有生活和形质的合成体，由内在的动力（本性本体的动力），自决、择定处所，由一处迁移到另一处。只有这一种移动，需要其主体，有生活和知觉作先

备的条件。天神采用的形体，受天神的搬运，显然不是这一种。所以没有理由引出对方的结论。

丁六、诚然，发出作物成性的效用，自己有生活，同时授与生活，比只有生活而不授与生活，更为崇高可贵。但是，只发出性理的效用，结合物质，授生存于物质，不如自己无形体独立生活，更为优越。这样前后两种实体，互相比较，前者低劣卑弱；后者有自立的尊严。人的灵魂，虽然是灵智性的实体，但能将自己的生存交予形体，为和形体共有一个生存，可见它的生存更接近形质的本性；比较天神，品级更是低下。

丁七、天神认识特殊的个体事物，是用普遍的性理。天主认识普遍的性理和个体事物，是用理想的真理。理想的真理，至善至真，是一切事物，在性理上，共遵共有的标准，这样的真理存在于天主的神智中。天神灵智中的“普遍性理”，是这些“理想真理”的肖像或仿制品：逼肖拟似；效用相近。因此，凡是形体界的个体事物，不分古往今来，只要禀受了天神灵智中普遍观念所代表的性体和性理，它们就都受天神的认识。只有一个例外，就是有些未来的事物，未有禀受那些天神心目中所知的性理以前，便不是天神之所得而知。在这个例外上，天神和天主不同。天主的神智，“永远现前”，监临一切，一眼看尽了，整个宇宙，四方上下，古往今来的总体：显征巨细，无不一一明监。

丁八、“物质是实体成为个体的因素”，它的效用，是领受性理；将性理凝固或局限于个体中，只是因为它是收容性理的最后主体。所谓“最后主体”，就是自身不再能有另一主体。这是它的本性；天生如此。它的个体化作用，以这个本性作根据和限止。这就是说，本性需要物质作主体的性理，被收容于物质内，自然受物质的局限，以物质为个体化的因素；否则，它们自身无以成为个体，因为它们的本性本体无适无莫，既可收容在一个主体中，

又可收容在许多主体中；模棱两可，自身没有决定或限止。但是，在它们以外，假设有某种性理，本性天生，不需要收容在任何主体中，并且不能收容在许多主体中；它们每一个自己单独的（自成一种）自立生存（一个性理，组成一种，全种只有一个单立体）；它成为个体的原因，便不能是物质或主体，而是它们那天生的本性，自身如此。就是为此，亚里，《形上学》，卷七（章十四，1039 左 30），反驳柏拉图时，曾说：假设事物的性理，离物实存（在抽象的状态下，脱物独存），则每个性理必须是独立的个体。

丁九、在物质与性理合成的实体内，种名所指的性体以外，加添上物质的指定，和个体所有的许多附性，始成为个体。所谓“个体”或“单立体”的意义就是如此。在离物实存的性理中，“个体”的意义不同；它在种名所指的性体以外，不加指任何实有的因素，因为它们每一个的性体自身，便是它们每一个的单立体。明证于亚里大哲《形上学》卷七。“个体”二字给它们多指的一些意义，只是一个消极的概念：就是说：它们不能存在于许多主体中。神界个体和形界各体，指义不同，就是为了这一点。

丁十、和形体绝异而分离的实体，纯是性理。它们有自立的生存。它们不是充实任何物质的盈极因素。有些性理没有物质，有实体的生存（这个理不难明了）。因为，性理是物质生存的原因，物质不是性理生存的原因。为此物质无性理不能有生存。性理无物质，不是都没有生存。有些性理没有物质，自立生存。

丁十一、人的灵魂，是灵智实体界最低下的一种，比较（天神”更接近形体的本性；为此，能作形体的性理，高级神体却不得如此。

第六、七问 星体气体与天地英华

研读前的准备八点

一、哲学与科学——哲学能知永远的真理，科学无不变的学说。科学黑暗时代，曾有哲理的光明。科学用变换无常的工具，研究变换无常的事物，制定变换无常的学说。哲学能在变化无常的事物和学说中，察觉永久不变的逻辑规律和形上的真理。圣多玛斯，讨论星体和气体两问体，正足以证实这一点。这两个问题的历史意义和学术价值，主要就是在此：助人考究哲学和科学的性质与关系；分别形上、形下，提高理智的自觉。

学术的分别，主要在于工具、途径、方法、出发点、观点、目的六项。在这六项上，比较各类学术，便可看到它们的同异、价值和效力。

二、哲学——哲学用的工具，是人天生的理智。理智天生的趋向和途径，是追本溯源，下学上达；从形下的事物，上达形上的义理。形上哲学，是哲学的中枢，统摄哲学所有一切部门。形上的哲学方法，是理智的观察、反省、分析、比较、归纳、演绎等等的逻辑。这样的方法，也是理智天生的自然。形上哲学的出发点和观点，是“形上义理最原始的基本观念”，是“心与物接”之时，人人共知的，也是理智天生就能理会得来的。最原始的形上观念，是“物”字，大公名所指的名理：“物是有生存的主体”。

物之“有无”、“盈虚”、“同异”、“真伪”、“善恶”、“优劣”、“强弱”、“动静”、“体用”、“因果”、“物质”、“物理”、“物性”、“始终”、“目的”、“有限”、“无限”等等概念，都是超类的形上概念，和“物”大公名的原始概念，紧相衔接。都可说是理智天生就会形成的原始概念：成于“心物初接”之时，良知天生，不学而知。这些原始概念之间，有一定的秩序和规律，这些规律是最高原始规律，例如，“自同律”、“矛盾律”、“排中律”、“因果律”、“目的律”、“理由律”等等。它们是永远常真的最高原理，用这些原始观念和最高原理作出发点和观点，去研究事事物物的意义；考察事物生存行动所必有原因和规则；所得的必然结论，都是永远常真的定理：属于哲学的范围。哲学的目的是追求这样的真理；提高人的理智、对于事物最基本意义的了解。在讨论星体运行的原因和目的时，古代哲学家和天文学家犯了许多错误，提出了许多不适当的学说。圣多玛斯却没有陷入同样的错误：因为他对于理智的原始概念，和最高原理有丰富的知识，并有精深的了解。虽然他还没有认清现代科学方法的本质，但他理智的自觉、程度极深，形上形下的分别，极其严明。他在本问题上，没有越出形上理智的范围，没有侵入现代科学的范围。他所得的结论，是永远常真的哲学真理。这样的真理，不解决科学问题，但能避免科学的错误，并开导科学进步的方向，对于科学发生理智批评和领导作用。无科学的理智，仍是理智，足以启发科学的新生和进步。无理智的科学，不足以是科学。科学的错误学说，都是违反理智，对于人理智的本性来说：人可万代无科学，不可一日无理智。理智不死，哲学常存。哲学衰退，理智丧亡。人无理智，无异于禽兽。科学倡明，助人为虐，甚于为虎添翼！理智开明，人类圣哲。科学落后，人生贫苦。贫苦的圣哲，优于科学淫虐的禽兽！哲学精进，科学倡明，两者兼备人生幸福，始能神形两全。圣多玛斯

的良友圣文都（译名，圣保纳文都辣），曾说：“犹太有圣经，希腊有哲学，都是天主所赐”！圣多玛斯的老师大雅博曾说：“欲学哲学，必学柏拉图和亚里！”现今凭史论之，圣多玛斯以前欲学哲学，固然必自柏亚二位始。但在圣多玛斯以后说话，欲学哲学，必自圣多玛斯始！前后历代，哲学鸿儒，各有心得，但系统广大稳健，足以作哲学始基者，无有如圣多玛斯者。挽救人类危机，要在“理智至上”，必须哲学倡明。哲学有能力知理智的真理：超越形下的科学，不受科学错误的影响，反之，能指出科学的错误。为证实哲学和科学的关系，本问题，是历史上罕见的的一个明例。

三、科学——本处讨论的星体运行问题，是一科学问题：属于天文学。问题的中心是：星体运行的原因何在？同时，需知，凡是科学问题，都有哲学的意义。就哲学方面，去观察，凡是科学问题，都值得哲学的考虑：都是哲学问题。哲学的答案，固然不足以解决科学问题，但能在哲学范围内，满足理智的要求，避免陷于错误，并看到科学应追寻的去路。哲学用理智、批评、指导。科学用技术研究发明，服务理智人生的需要。科学的地位和价值只是如此：基于它固有的本质。科学的本质，是什么？依现代人的公论，答复如下：

简略言之，用传统术语来说：科学是“形器的知识”。“圣学（即是哲学）是义理的知识”。详细言之，科学是人的灵智，用形下的知识能力和工具，在形下的范围内，根据理智的逻辑，研究事事物物，生存行动的原因和规律。例如天文学用肉体的眼睛和望远镜、及种种测天的仪器，研究天上的星体、生存行动的原因和规律。同时，遵循逻辑理智的领导，推论证明，又用数学的方法，测量计算。逻辑和数学都是理智的，广义说，都是形上的。但眼睛、仪器，和所研究的对象，都是形下的。天文学的目的，也是形下的。现今的人造卫星、太空火箭、电波透视等等窥测天

界的工具，无论怎样高妙；今后，天文的研究方法和工具，不管怎样开明精进，总是超不过形下的范围；同时，永不会脱离理智的，逻辑和数学的领导。从科学的认识论方面去推想，仪器的观察力，本质是形下的，是有限的，它的渐进改良，是无止境的。人的研究观点或立脚点，随着知识的增进，逐步转移，也是变换不停。天文，或一般科学，随观点不同，便发现不同的学说和系统。新学说兴起，推翻旧学说。用新仪器和工具站在新观点，观察新领域；当然就不能再存旧学说。反过来，用旧仪器和工具站在旧观点，观察旧时代的知识范围，仍认为旧时学说是旧日前提所必有之结论。科学的本质如此，不容许它有一成不变的定论。科学的学说是相对的。哲学的真理是绝对的。科学和哲学的分别，在这一点上极其明显。科学变动不居，它的进步是新旧代兴、是“革命的”。哲学真理常新，它的进步是继长增高、继往开来的、是“理智生命的发育”、是“发育的”。为此理由，研究科学，不须研究科学史。古代的旧科学，不是新科学缺之不得的资料。推翻了的错误学说，不是新科学所必知的知识。研究哲学不然。哲学家必须学贯古今中外，承前启后、继往开来：心同，理同；不分时间空间。观摩参考，积累汇合，以求理智日渐开明：上自原始神话，中历中古哲学神学，下至现今学术百科，哲学家都能随事体察，即物穷理，领略理智的成分。哲学以内，不必有神话、神学，和科学。但神话、神学，和科学是理智的学术或产品，都包含许多理智的成分。圣多玛斯说：甚至错误的谬论中，也常包含一些哲理。科学变动不居，不是常真的哲理。但研究科学的本质，说明其价值和效能并明了其变动不居的所以然，却是哲学的任务，叫做自然科学的哲学或认识论。在圣多玛斯的问题辩论集中，本处星体气体两问题，是学术史中极有意义的标本问题：明示吾人，旧天文学的辩论，切磋琢磨，启发了常真的哲理：并且

哲学的原理，足以证明星体气体必不如何，成理应如何。

四、星体运行——在亚里和圣多玛斯书中，星体和天体不常相同。天上形体能指天体或星体。天体，是诸层高天的广大形体。古代，有人说天有三层，有人说天有十层。亚里根据当代天文学推算，曾说天有五十五层，或多至七十多层。每一层天是一个球体。球体的周围嵌镶着星体。天的球体旋转不停，产生星体运行、升降等等现象。为什么星体旋转？有人说天主派天神转运日月星辰。有人说天主造物自然如此，如火就上，水就下，星体便按轨道，依时序运行旋转，亘古如斯。亚里斯多德说：天球运行，星体随着运行。天球为什么运行？他说：每一个天球，有一个“不动的推动者”或“引动者”，转运天的球体。运行是方位的移动。物性好静，动必有因。天球旋转，常动不静，必有原因，最高原因，自己不再被动。天球运行的原因：仿佛是“目的”，吸引天球追慕。天球，以常动不息的旋转，模拟最高原因：效法“常动常静”的美善。五十五，或七十层天，每一层有一个“常动常静”的最高原因。最高一层天的最高原因。是绝对最高的第一原因，每层天的最高原因，是灵智自觉的实体；不含物质，不含潜能，生活美满，常灵常觉，是常静常动的“盈极”。纯粹盈极，不含亏虚：是纯粹的神体。这样的神体，每一层天有一个，亚里估计、共有五十五个，或七十多个，彼此有高下大小的分别。最高的一个，是无上的第一原因。圣多玛斯认为，天体数目可疑。天神数目过少。天体的物质和旋转，可能是永远的，但不必定是永远的。天主能造世灭世；世界能有时间的始终。但不论天有多少层，星有多少个。它们的恒久运行，需要“天神转运”，只靠天体内在的力量是不够的。

圣多玛斯时代，学界争辩的问题，是神体和天体的关系。天神的神体，转运天体，是天体运行的原因。必须接触天体，和天

体结合。结合的方式有两种：一是外在的原因，动转天球，或推动，或引动，或催动（激动），以动力结合天球。一是内在原因，结合天球，给天球灌注生活和知觉，作天球的灵魂。如此，归结到最后，问题的核心是：神体能不能作天体的灵魂？天体是不是有灵魂的活体。此类问题，古今人类不停的追问：天上、太空之内，星体有没有生命，有没有灵智？或聪明？像人一样？或比人更聪明？星体如无聪明，星体上，有没有聪明的生物居住？现代这些问题，和旧时代的问题大同小异。从此看来，切莫以今人笑古人，古今人类同此心！

五、天地英华——根据因果律，和目的律以观察物类品级，可以看到，物类各级，各有恒性，各有定位，定职。各级原因，排成系统，班级固定，连环衔接，不相乖乱，不相代替。下不躐等凌上。上不越级侵下。上级必因中级、调动下级，完成高级所计画的效果和目的。最后的成绩，是各级原因合力达成的效果。各依定性，定位，各有各的职务和供献。同时，高级原因的效力，深入最低效果，程度甚于中间各级原因。高级的目的，是将自己的德能效力，充分实现在各级效果中：令各级效果，各尽其能，用模仿拟似的方法，接近高级原因、生存的盈极和美满。质实看去：天体运行，产生昼夜寒暑，四时循环。产生形体物类的生死变化。生死变化，循环代兴，促成物类的新陈代谢，数量繁殖增多，品质提高，因此，进一步，产生物类中的优秀和精萃。物类中最优秀的是人类。人类中最优秀的是圣贤。圣贤是天地的英华。一言以蔽之，天体运行，产生天地的英华。人类优秀，因为人有理性的灵智。圣贤优秀，出类拔萃，因为圣贤的灵智，和第一原因、天主的灵智，神契妙合：动静合一，合于天主的神性：都是天主，最高原因，以智以仁所造成的奇功妙化：表现天主仁智的盛德：明证天主对人类的钟爱：天主钟爱人类，召选优秀，简拔

圣贤；凡是圣贤，都是天主优选的义人，天体运行的目的，是繁殖圣人，达到天主造世，救世所预定的数额。

人生人，马生马。种类界限严明，伦类不相乖乱。但圣多玛斯屡次说：“人和太阳生人”，现代科学倡明，远胜中世，化验目光，不但不否认，并且更精确的证验了这个事实。

六、“无种自生”的生物——星体论、问题正文、乙丁两栏、十一、十二两号，谈及“无种自生”的生物。其过程如下：造物者，最高的第一原因，经过各级天神，推动各级天体，特别用太阳光和热，兴云施雨，蒸热地上，火、气、水、土等原素；配合寒热燥湿，程度适当，发酵腐化，产生“无种自生”的低级生物。生物的性理，即是生魂觉魂，是造物者，经天神和天体的工作，特别用太阳的化工，从腐化的原素潜能中，引入现实。物实的潜能，仿佛是亏虚无限的“谷壑”。造物者，用太阳的化工，从物质的虚壑中，抽出各级有形物类的性理。先从第一物质，配合原素，再从原素的化合，产生矿属。然后精练矿质，配合适度，由矿质的潜能，产生植物的生魂，再从进步的植物潜能中，产生动物的觉魂。生魂觉魂是造化力量，从物质潜能和亏虚中，引出的“现实”和“盈极”。某些低级生物，不是生自父母，不是生自种籽，而是直接生自物质原素、这样的“无种自生”，只需要，下有物质原素，上有太阳的动力，加上天体的运行，和造物者的造化。造物者、造生物质原素，赋予性理的潜能，用各级天神和天体作工具，配合物质原素，将物类性理，由潜能引入现实：因性理而授生存。生物的无种自生，便是这样从天主领受生存。无种自生的生物，是品级最低的生物，例如，霉菌、蛆虫，还有一些生物，生自母体，母体折裂，每一片段，长成一个新生物，仍是没有种籽。高级生物，不但生自母体，而且有父体的种籽。中世及古代希腊认为，母体的雌卵，是潜能适当的物质，父体的雄精，种籽，

仿佛是太阳，施展动力，从母卵中引出生魂，产生子体。人在母胎中，先是植物，只有生魂。发育适度后，生魂退走，觉魂出生，形成动物；再发育到相当程度，才变成人；就是领受灵魂。生魂生自母卵的潜能。觉魂生自植性幼胎的潜能。动物性的幼胎，潜能程度合格以后，从天主造物者手中，直接领受灵魂，及灵性的生存。灵魂的灵性是神智的，超越物质潜能。故不能来自物质潜能（参考《性体因素论》）。

比较上述各类生物产生的形式：“无种自生”的形式最卑陋。植物的形式较比尊贵，动物更尊贵，人的产生形式，在有形世界中是最尊贵的：但各级生物的生育，都需要太阳的动力，兼有各级天体和天神的工作：各级动力都是来自造物者，作造物者的工具，服务造物者的奇工妙化：这是圣多玛斯“物化论”的大概。

诸如上述，圣多玛斯的“物化论”解释生物的产生，比达尔文的“进化论”更符合宇宙实况。“物化论”，从物质潜能，用天然工具。循序渐进。逐步化生各级生物：物化渐进的逻辑和次第，和进化论相同。但本质上，物化和进化不全相同。唯物的进化论违反因果律，否认超物的各级原因，却说人类是兽类直系传生的子孙：怪胎乱类，不近情理与生理。

物化论的形上原理：一、有形世界内，物类化生，生自物质潜能：各级性理，从物质潜能中，循序渐生。如同数目，由一以上，逐一递进。二、物质亏虚，容受性理。性理盈极，充实物质。每级性理充实物质，提高其潜能，准备它领受更高一级的性理和生存。得一进二，上进不停。三、物质潜能提高。化生万物，不是自己提高，而是受外在因素的动力，促其提高。物不自举，动必有因。最高原因是天主，中间各级原因，是天主造成的各级物体：天神，天体，日月星辰，人物等等。四、天主是第一原因，其余是第二原因，第二原因是第一原因的工具。工具的任务，是调理

物质，引出性理。第一原因的任务，是赋予性理，授与生存：“生存”是第一效果。物质因性理领受生存：领自生存之原：天主。五、自然界的第二原因所能作的工作，人的科学技术都能观摩效法。人工的技术，能调理物质，产生植物，和动物：将植物和动物的性理，从物质潜能中，引导出来。人工的效力，是天主的工具，最后来自天主。

根据以上五个原理，生物实验室里，将来要有人造的植物、动物，不是不可能的。依同理，宇宙许多部分也可能有植物和动物，只需有适当的物质条件。人造的动物，潜能提高到相当程度，便有资格领受神智性的灵魂，但需有天主的同意。天主造物的意志，是永远的：超时超空。是不是天主在造物之初，就已同意，给人造的高等动物赋予灵智，赋予什么样的灵智？这样的问题只有生物学家到实验室去，实验以后才能有答案。人的灵智高于有形世界的一切物类，灵智的技术，“巧夺天工”，也高于天然界的一切形体。天然的形体，可以调制原素、化育生命。人工技术将更能“参天化育”，不难推想。

圣多玛斯及古代人，所见到的“无种自生”的生物，依现代科学，不都是“无种自生”的；但现代科学承认“生物的原始初生”在某些原生质上，必是无种自生的。这一点，适足以证明科学的错误能启发哲学的真理。哲学的真理，反回去，鼓励科学的试验，并指出可能的去路。人造生物、植物、动物，和灵明的动物。惟需记得：人是第二原因，天主是第一原因：人是天主的工具。人造生物和人造桌椅是一样：是天主用人造桌椅，人用天主赋予的技能造桌椅：“继善成性，开务成物。天功人其代之！”惟需明辨：天主造生是从无中生。人工造生却只是燮理阴阳，调制物质原素。

七、天体和星体都无灵魂——天体运行的目的，是产生天地

英华、生圣、生贤。这样的目的是精神目的，超越物质和形体，是“抽象的”。天体和星体，光明尊高，胜于人物的形体，又能产生物类精华，和人中的圣贤。为此理由，古代有些人以为天体和星体必有人所有的一切。人有灵魂，天体和日月仿佛是人的父母，都有灵魂。同时，又有许多人说：天体和星体没有知觉，故无灵魂。两方说有说无，各执一端，理由众多，详见本问题正文。圣多玛斯的答案决定两点：第一、两方的意见，都有一些积极的理由，同时都不是有把握的定论。因为两方的理由都不充足。第二、肯定方面的理由，仅能证明天体和星体的运行有神体或神力的主宰、推动，或引动，不足以证明神体是天体的灵魂。否定方面的理由只能证明天体和星体没有灵魂，但不能证明它们运行的原因不是神体。假设神体只是主宰、推动，或引动，已足以解释“天地英华”和“天体运行”的现象，那么，就不需要给宇宙画蛇添足，赘说天体必有灵魂。“强说莫须有的事必有”，言过其辞，是不逻辑的。

果如上述，圣多玛斯讨论本问题全篇各栏理由，正说反说，都是为证明：如同人类，每人有天神护守；同样，天上形体个个有天神转运。护守天神不是人的灵魂，转运天神也不是天体的灵魂。哲学方面有一些理由证明天体，除内在运行力以外，还有天神转运，因为物性求静，动必有因。最高原因，崇高无限，神体至纯，发出动力，转运天体，必定经过许多中级神体。同时，为达到最高原因，转运天体，造生天地英华，生圣生贤等等精神目的，天体只有物质的内在动剂，仍是不足，必须有神力主宰、维持。“天何不坠？地何不倾？”古今追问，并非杞人忧天！而是逻辑的需要。许多古人曾有此问，管仲名言答曰：“必有维系之者”。既知物质内在的机械力和物理不足以充足解释天体人物的现象，又知最高原因、必经过中级原因、调动低级原因，产生最

高原因所规定的精神目的，那么，“人物有守护天神，天体有转运天神”，便不难被人的理智认定合理的结论。理智的逻辑推证，是理智所能明了，但非形下科学仪器所能察验。哲学形上理智的推证，非形下科学所能解释。理智形上的结论，不是形下科学的答案：为得到科学的答案。需要用形下的器具和方法。哲学形上的结论，无益于科学，但大有益于人理智的精神生活。信人有灵魂、有理智，又信人物有天神护守的人能富贵不骄，安乐不淫，贫贱不媚；忧患不怨，遇难不辞，临危不惧；生乐死安，大小事情仰赖天神护佑，听天命，尽人力，心安理得：“百世以俟圣人而不惑，质诸鬼神而不疑；放之四海而皆准。”加之，依理智的证明，既知天上形体没有灵魂，人将不复陷溺于古代迷信：不再崇拜苍天黄地；不再敬拜日月星辰。与其祷日月，毋宁求天神。惟有逻辑清醒的理智，可以打破不理智的迷信。科学用形下的仪器和方法，无力证验某物有灵无灵：故无力打破迷信。人生今日，欲锻炼理智的锐敏，长养形上的觉悟，不精究圣多玛斯的逻辑方法，无异于抱饼忘食！圣多玛斯怎样用形上的理由，证明天体和星体没有灵魂？换句话说，怎样证明天体和星体的“转运天神”，不是天体和星体的灵魂？最大理由是“目的律”和“理由充足律”。天体运行的内在目的是循轨旋转，不需有灵魂的知觉和理智。天神的神性精纯，高于人灵。人灵为达成其神性目的：“知理”；需要肉身的器官和知觉。故此肉身从灵魂领受器官的知觉力，服务灵魂，给灵魂供应形体界的知识，引荐理智的知识。天神为达成其神性目的，维系天界，转运天体，并发出其他神性动作。不需要天体有器官的知觉。“天神不给天体装备知觉的能力和器官”，这句话就是“天神不作天体的灵魂”的意思。自然界的物类公律是：“物体有赢余，物力不虚设。”“天神转运”，和天体“被转运”，这两个目的在动作上是一个目的：都不需要天体有灵魂，故此天

体无灵魂。必说其有，则是无目的的虚设。以上简指要点；正文内、讨论详细。惟需体味其思路及规律，免受文辞事物等形下成分的眩惑。本问题是篇史料。研读史料的目的，首在体察往哲本义。观察古书，犹如欣赏图画，旨趣所在，不在内容事物，惟在神采格律。神既悟其理，目可忘其形。仅可使“理因形见”，不可“拘形昧理”。岂可食不知味乎？

八、气体无灵魂——气体不是有灵魂的神物！古代有人、信魔鬼的神体是清气。近代大科学家牛顿，和他同时的许多人，还相信气体充塞宇宙是天主无限全能的属性。为证明气体无灵魂、打破崇拜“气神”的迷信，圣多玛斯就气体的本质，举出与“矛盾律”、“目的律”和“理由充足律”有关的许多理由，说明气体不适于结合神体。气体不能用神体作灵魂。

天体有无灵魂，和气体有无灵魂，是两个问题，都是形上哲学和形下科学两相交界的问题。历史意义，和学术分量，相同。研读时应有的准备，和应抱的态度，相同。旨在观察人的理智怎样渐渐开明进步。监往知来，正可以书为镜。谨将两题正文，逐句直解如下：

正文 问题六：星体论

甲、问题：神灵实体，是否能结合天上的形体？

乙、肯定的意见

乙一、狄耀尼，《天主诸名论》，章七：天主的上智“结合了上级的底和下级的巅”。这句话的意思是说：下级物类的本性，在其美善的最高峰，接触上级物类，本性美善的最低部分。有形物类的本性界，最高峰上，是天上的形体。神灵类的本性界，最低的一部分是灵魂。所以灵魂结合天体。

乙二、优越的形体，有优越的性理。天体是最优越最高贵的

形体，故有最高贵的性理。性理高贵，莫过于灵魂。故天体的性理是灵魂，有许多下级形体都有灵魂。天上形体，更不消说，必有灵魂。

有人曾说：即便天体没有灵魂，天体（所以然是形体必备）的性理，仍优于人身（所以然是形体，必备）的性理。人身的形体性理，是形体之所以然，不必是灵魂。故天体不必有灵魂。这样说不大适合。理由如下：

乙三、人身内，除理智的灵性以外，有无另一实体性理，这是问题。假设没有，只剩灵性是人身体的生存因素。它将实体生存，授与人的身体，它就是人身所以是形体的理由。它叫作灵魂。灵魂是最高贵的性理。足见人身形体的性理，比较天上形体的性理更为高贵。因为方才说了，天上形体的性理，不是有理智的灵魂。假设人身内，除灵魂以外，另有一实体性理，是人身形体生存的内在因素，它将生存授与形体，作人所以然是形体的理由，那么，显然人的身体，必是借它接受灵魂。它是人接受“至善”所依仰的凭借。这样的形体性理仍是比天体的性理更为高贵，因为天体的性理，依论者此处的假设，只是形体的性理，不是灵魂，也不是天体接受灵魂可依据的凭借。无论如何，天上形体的性理，不如人身形体的性理，更是高贵。这样的主张，似是于理不合的（天上形体高于人身。它的性理也是高于人体的性理，才对）。故此，天上形体，必有灵魂。

乙四、实有物，总体的完善，需要每物满足它本性的倾向。本性自然之所需物，必全备无缺。凡是形体，都有本性自然的倾向：追求其本性行动所需要的一切。天体本性固有的行动，是顺着圆周线的轨道旋转、运行。为完成这样的行动，它需要有神灵的实体。因为圆周的旋转，不是任何形体性理可以促成的行动。形体性理，是形体本性行动的内在因素。形体的本性行动，是重

者下沉，轻者上升，都是直线的升降，并有固定的止点和处所。升降到一定的处所，行动自然终止。天体的性理，如果是形体的普通性理，它的行动也要直线升降，并且要到达某固定的处所，到达以后，便停止行动。这显然是错误的。因为天界的形体，旋转运行，周而复始，永不终止于一处。足证它不是轻升重沉的形体。从此可见，必有神灵的实体，和天体相结合（作天体运行的内在因素：即是作天体的灵魂；灵魂是神灵类的性理）。

乙五、凡是物体处在某种状态中，自然发出行动，在同一状态中，不能自行停止，除非被外力所迫。例如形体，离开本性固有的处所，重者下沉，轻者上升，自己不会停止。假设它中途停止，必是被外力强制的停止。今如假设天体运行，是它本性自然的运行，发自它本性固有的性理，那么，不论它在什么处所，它必须依其本性的自然不停运行，不停旋转。为此，不论把它置放在什么处所，它的静止，不是它本性自然的静止，而是违反本性，受外力强迫的静止。但是需知，任何强迫的行动或静止绝不会持久：“暴则不久。”所以，公审判日以后，即是世界末日以后，天体的静止，也不会是永久的。这是错误的，因为不合乎信德的知识。根据信德道理，公审判之日以后，天静地止，是永远静止：永远安息。为此理由，似乎是必须说：天体运行，不是物性自然的运行，而是灵性自决自愿的运行。自决自愿的运行，发自灵性的自由意力。灵性就是灵魂，故此天体是有灵魂的活体。这个结论似甚合理。

乙六、任何物类中，有首次位之分：本体类性全备者居首位。类性不全备，仰赖外力之补充者，居次位（例如热类中，火居首位，它的本体热性全备。余者居次位，例如水热，不是本体性热，必须仰赖外在的火力燃烧、烹煮，水才发热）。运行旋转的物类中，天体居首位。这是举世公认的事实。故此，天体运行，是本体自

动的运行：自己运转自己，不仰赖外力的推转。但是需知，凡是自动的物体，都在本体内分两部分：一部分用意力或其他类似的动力发动，如同人的灵魂；另一部分被动，如同人的身体。如此说来，天上的形体内必有灵魂。

乙七、完全被外力推动的物体，没有本性自然的运行。天体运行是受神体的推动。圣奥斯定，《圣三论》，卷三、章四，主张天主借神体主宰，并治理形体。那么，假设神体不结合天体，完全站在天体外面，天体被动而有的运行，必不是本性自然的运行。这个结论是必然的，但是错误的，因为它违反大哲，《天体论》，卷一，章八（276页，右栏），证明了的定论（故此，前提里必有错误。前提说神体不结合形体。此说即错，则矛盾之说必真，即是：神体结合形体）。

乙八、假设运转天体的神体，只站在天体外面，则不能说它只用意力推动天体。因为，从外面用意力推动另一物体，这个意志行动便成了动力的行动。简言之：意动即是行动。这样，“愿意”与“行动”的合一，是造物者天主独自能有的特性，非其他神体所能有。另一方面观察，外在的神体必须发出某些动力，将动力深入天体以内，始能推动天体。同时，这样的神体不是天主，力量不是无限的，结果，日久天长以后，力尽气竭，必要感到疲乏，甚至停止推动。这是不适宜的。并且对主张天体运行、永世不息的人，这是极不适宜的。总结起来说；神灵实体推动天体，必须结合天体。

乙九、大哲，《物理学》，卷四，章八：下级天体的推动者，被动，不是本体被动，而是因外在的联系，连带被动。高级天体的推动者，不是如此，它结合自己推动的天体，只是作它的推动者（不作它的性理）。如此比较，可知下级天体的推动者，给自己的天体，不但是作它们的推动者，而且是作它们的性理，即是

作它们本体构造中的盈极因素，并作它们生存和行动的内在原因。这样的性理是灵魂。如此说来，至少下级天体是有灵魂的形体。

乙十、大注解家，《形上学注解》，卷十二（注解四八），曾说“绝离实体”是和物质绝异而分离的神体。它们的本体和生存的条件，优良至极，不能再好。正适合它们每个推动天体所有的需要，就是作推动天体的施动者，又作吸引天体的目的。但为发出施动和目的，两个原因的作用，方才说的绝离实体，不得不在某种方式限度下结合天体，故此无形质的神体结合天上的形体。如此说来，天上诸形体似乎都是有灵魂的活体。

乙十一、大注解家，同书，注解二五，明说天上诸形体是有灵魂的。

乙十二、施动因素的行动、及其效用的范围，无一能超越种类的界限。效果优越，超不过原因，有生活的实体、优于无生活的死物。证自圣奥斯定，《真教论》，章四、天上诸形体是生活的原因。至少由物质腐化而自生的生物，是从天体的生育力领受生命。从此可见，天体既能产生生命，自身必是有灵魂的生物。

乙十三、大注解家，《天球实体论》，章二，曾说：循圆周线的轨道、运行旋转，是灵魂特性固有的行动。本性最宜旋转的形体、最宜有灵魂，这样的形体是天体。故天体有灵魂。

乙十四、赞颂、述说、歌唱舞蹈等等行动，只能发自有灵魂，有知识的物体。《圣经》上记载，天体曾发生那些行动：《圣咏》，一四八，节四：“诸天赞颂主！”《圣咏》十八，节一：“诸天颂主荣！”诵即是叙述。《圣若望启示录》，章十四：“天体为她舞蹈！”舞蹈就是欢欣踊跃。足见诸天体都有灵魂。

丙、否定的意见

丙一、达玛森，《正信本义》，卷二，章六（《希腊教父文库》，卷九四，栏 886）：无人认为诸天或日月星辰能有灵魂，它们都是

无灵魂，无知觉的。

丙二、灵魂结合肉身以后，不会和肉身分离，除非肉身死亡。但是天上诸形体不会死亡，因为它们不会朽腐，不会破灭。假设神体结合天体，作天体的灵魂，必定永远和它们纠缠不离，这是不适宜的。因为神体如同天神，被委任结合形体，永无解脱之日，最不合神体的本性。

丙三、天神和人灵组成天上真福的团体。然而，诸天体的灵魂（假设诸天有灵魂的话），既不属于天神之类，又不属于人灵之类，故不能参加天上真福的团体，这不是适宜的。因为这是说：某些有灵性又有理智的实体，受天主造生，但没有天堂真福的分子，不会合理（就如同是说：天主造鱼游水，又说有些鱼不属于水族）。

丙四、凡是有理智的受造物，都能犯罪，依照它们的本性去观察，确是如此。那么，假设某些有理智的受造物神体结合了天上的形体，就难免有几个要犯罪。由此必生的结果是：某些天体要受恶神的主宰、推动和运转。这是荒诞不经的（因为天主委派了天神治理天上诸星体。天神不是魔鬼，不会犯罪）。

丙五、我们常需要呼求善神的保佑，假设某些神体结合了天体，既不得是恶神，故是善神，如同是服务天主、治理有形宇宙的天神。如此想来，我们就应在祷文里，呼求众天体的保佑：“太阳啊！”或“月亮啊！我求你转求天主保佑我！”这样的呼祷显似荒谬狂妄。故此，不应主张有任何神体结合天上形体。

丙六、依照大哲，《灵魂论》，卷一，章五，42页，右7所说：灵魂结合肉身，则范围肉身（范围是控制的意思）。假设天上诸形体有了灵魂，结果必是某神体受造后，范围整个天体。这是怪诞不经的，因为《圣经》记载只有天主的上智可以范围，或围绕整个天体，〈德训篇〉，章二四，节八，曾记载天主上智，自己声

明说：“我独自一个围着天体的圆周，绕了一圈。”

丙七、答案——定论：

关于本问题，意见分歧，古哲如此，教会名师亦然。古哲，亚纳撒（详名亚纳克撒哥拉斯）认为天上诸形体没有灵魂。为此主张，他曾被雅典人处于死刑，因为他曾说：“太阳没有灵魂，只是一块烈火烘烘的石头。”柏拉图、亚里，及两家的学派，却主张天体都有灵魂。教会方面的名师奥理真主张天体都有灵魂。圣师热罗慕附和他的主张，旁注〈训道篇〉，章一，节六，曾说：神体环绕游行，照临宇宙万物（这个神体似是指太阳）。达玛森却断定说：天上诸形体没有灵魂。回忆上面丙一引据的名言，足资明证。圣奥斯定将问题留为悬案。详见《创世纪字解》，卷二，章十八，汇集（教义提纲），章五八。

两方面的意见互相矛盾，但都有大约可信的理由（同时都不是确实无疑的）。观察天上诸形体的优越和高贵，引人认为它们有灵魂，因为在宇宙物类中，有生命的活物优于一切无生命的死物。但是观察神体的优越和高贵，适足引吾人推出相反的结论。因为高贵的神体，除与灵智有关的动作以外，不能有其他灵魂的动作。因为在其他动作上，灵魂的任务和普通物的性理完全相同，就是和生死变化的形体内所有的性理完全相同：那些动作都含有形体的变化，或实体变化，或品质变化。另一方面，高级实体的灵智似乎不需要从觉性的知识，采取智性可知的事理。高级的灵智，高于我们人类的灵智。如果它们只有智性的意力和知识，此外没有别生命与动作，这样的智性动作，不需要形体的器官。由此观之，它们本体的优越和高贵，明似超过结合形体所能有的美好。

以上两种观察，第二种理由强于第一种。因为灵魂结合形体的目的，是谋求灵魂的福利，不是谋求形体的福利，就是说：不

是为提高形体优美高贵的程度（仿佛是用神体作形体的健美剂或美饰品）。反之，灵魂需要形体，补足灵魂自己的完善和美满。这是灵魂结合肉身的目的（这个目的引形体服务灵魂，比上面的目的，引神体服务形体，更是合理：提卑事尊，尊卑两得。降尊事卑，必有一失。何者更为合理，明察即可易见），前者已有说明（见人本体的灵智问题，丁五及甲五）。

更加仔细观察，也可看到两方的意见，外表矛盾，实际互无分别，或分别不大。理由如下：有人主张，天体的运行来自某种形体内在的性理，如同上升的行动来自火体本性具有的物理。这个主张是不能成立的。因为一个本性的物理只有一个固定的倾向，这是显明的事实。“运行”的本质和定义（即是说运行之理），和“倾向一”之理，彼此相反。运行是一种变动，因为它是地方的移动。凡是变动，依其本质必备之理，指示某某物体，在不同时间内，呈现前后不同的生存状况，或实体改变，或品质改变，或处所改变，或其他任何类的情况改变。改变即是变异，内含分异之理。“分多互异”之理，和“倾向专一”之理，两种互相冲突。为此理由，形体自然的性理，倾向变动的目的不是变动自身，而是改变某生存状况。移动处所的目的，从形体性理方面说，不是移动自身，而是为达到某某处所：到达以后，即停止移动。假设天体的运行是形体自然的性理、倾向所致，那么，天体运行达到某某处所或地点以后，即应停止运行，这是不可能的。因为天体运行是旋转，周而复始，永久如斯。证自大哲及《物理学》家之公论。那么，天体运行，既非生自形体自然的性理，必定是生自某灵智的实体。从目的论方面的理由，也可推证这个主张、大约真实：因为天体运行只能是为追求某某灵智界、超越物质、绝离物质的目的。为得此目的，某某灵智的实体推动天体的旋转，使它在行动上接近那个神性目的所有的美善；并现实模仿那个神性

目的德能里所蕴藏的美善。这样超越物质形体的灵智目的有许多。其中主要的一个是繁殖人类，填满人类史中优秀人才的名额。宇宙万物包括天体，主要目的似乎都是为增殖人间的英雄豪杰和圣贤：增殖天主造物所预定简选的菁华（物类繁殖的目的，是为产生“出类拔萃”的天地英华。天体运行的目的，分寒暑、定季节，如鸿炉如大冶，生育物类。生死变化，翻新物类，促成物类的进步：拟似天主的无上美善）。

如此说来，神灵实体众多，分归两类。第一类是某些天体的推动者。它们结合天上诸形体，彼此发生推动者和被动者之间的关系。如同圣奥斯定，《圣三论》，卷三，章四，曾说：天主委任有理智生活的神体，宰制一切有形的物体。额我略，《对话集》，卷四，章六（《拉丁教父文库》，卷七七，栏329），也说过同样的话。第二类，是某些神体，完全超绝形体，不与形体结合：它们是第一类神体所追慕的目的。优越美善的程度，高于第一类。因为第一类结合形体，和形体发生推动和被动的关系，以上两个等级的分别，似能满足柏拉图和亚里学说的要求和宗旨。柏拉图主张凡是灵魂，连人灵包括在内，和形体的关系只是推动者和被动者之间的关系，参看前文。亚里主张天体内灵魂似的行动德能，只是智性能力。智力的本质，不是充实任何形体的盈极因素（即是不必作形体本质内需要具备的性理或灵魂）。如此说来，显然的，两家学说主旨都可并存。

更极端一些的主张说：天上诸形体有下级形体，即植物和动物之类的生魂和灵魂，有营养、生育、发育、知觉、喜怒等等生活。这样的学说不能成立，因为它和“天体的物质没有生死变灭”之说，互不相容。为此，必须否定天体有生魂、觉魂。但是不必主张天体必无灵魂，假设“天体有灵魂”的意义，只是说天体运行是由神来推动，神或灵魂只作它的推动者。天体和灵魂的结合，

只是动者和被动者施动受动时所呈现的结合。圣奥斯定，《创世纪字解》（卷二，章十八），似乎是提到了本处所作的分析。他在那里曾说：“人往往问：天上这些光明闪烁的日月星辰，是否只是形体？或在形体以外，又有某些神体作它们的主宰？又假设它们各有各的主宰，是否它们从那些主宰领取生气的灌注，如同肉体因动物的灵魂而得生命？”以上问题的答案有是非两端，察其书中下文，可以明见圣奥斯定将此问题存为悬案，没有抉择答案。根据本文上面方才指明的前提，结论应主张天体有神体作其主宰，但不是作其灵魂。天体和神体的结合，不是像下界动物和灵魂的结合一样（至多是被动者和推动者在施动受动时所呈现的结合）。

丁、解难（解破乙栏肯定意见的疑难）

丁一、天上形体接触神灵实体，是上级神灵实体和天上形体发生推动者和被动者在施动受动时所有的结合。

丁一根据亚维罗的意见，上界的天体是物质与性理两内在原素的组合，如同下界的动物一样。惟需注意，两界的物质名同实异，因为上界的物质只有处所移动的潜能，不是生死变化的潜能。下界的物质不但是处所的潜能，而且是生死变化的潜能。为此，生存圆满、现实存在的天上形体，是物质，叫作物质，但常有生存的盈极，故不需要另有性理来结合它，授与它生存；惟需另一性理来结合它，只授与它运动。这样的性理，不是内在的生存因素，而只是运动的因素（仿佛钟表，或自动车里面的弹簧，或引力发动机）。如此说来，天神的性理，优越高贵，超过人的身体。但优越的方式不同。假设，根据另一些人的学说，主张天体是物质与形体性理之合，则仍能说它那形体性理优美至极，因为性理是充实物质潜能与亏虚的盈极因素、充实其潜能与亏虚的全部，丝毫没有余剩。如此充实饱满的物质，再无能力容受任何其他性理，因此它美满至极，恒久坚固，不会受变化或破灭。

丁二、答复同上，理由明显。

丁三、天体被动于神体，故倾向神体。如同是受神体的牵引。倾向追随的方法或样式，只是如此（仿佛铁受磁石的吸引）。

丁四，丁五，同上。

丁六、推动或引动天体的神灵，为转运天体，有本性固有的能力。同样，相对的，天体被动的能力，也是本性固有的。如此说来，天体运行是本性自然的运行，虽然被动于灵智的实体。

丁七、有人主张神灵的实体，用意志的命令转运天体。这个主张有大概可信的真实性。理由如下：比较生存变化和处所的变化，可以看到形体界的物质，在生存变化和处所的移动上，不听受造神体的命令，只听造物者天主的命令。圣奥斯定曾论及此点（参看《圣三论》，卷三，章八）。但是在处所的移动上，形体能听神的意旨。反观吾人自身也可以明见，身体的许多肢体执行我们意志的命令，命令一发，则立刻奉行迅速。我们的意志是我们灵魂的神力。此外，假设在意志的命令以上，增加上动力的影响，不但用意力，而且用动力，甚至有动力的消耗，但因此不得结论说它们的动力有限，必将疲乏。这样的结论没有充足的理由：因为上级实体的动力，虽然本身是有限的，对于更高的上级相比，也是有限的，但是对于比自己较低的下级相比，却是无限的。“对上有限，对下无限”，是性理与能力品级系统的公律。例如太阳的动力（暖热、普育、光照），对于下界生死变化的万种形体，是无限无量的：取之不尽，用之不竭。万物生生，增殖无穷，消耗的额数增加，增至无限，太阳的德能，不为之减少。同样、智力能够认识“觉性界”可知的万事万物的性理。智力的领悟和容纳的能力，是无限的，不论有形事物的数量增至多少，性理如何千奇万妙，广大高深，都填不满智壑的空虚。同样，转运天体的神灵动力，对于天上形体的运行说，也是无限无量的，故此不致

因久劳而疲乏。

丁八、灵魂运动有生死变化的动物，和动物结合。是生存的结合。他方面，神体转运天体，和天体结合，只是在运动上施动受动的结合。故此，动物的灵魂，本性有连带被动的可能，因为它和动物的结合，是本体生存上的结合。动物的身体变动了处所，灵魂受身体的连带，不得不随着变动，这样的变动是附性变动，更好叫作附带的变动。它的可能性来自灵魂的本性。低级天体的转运者也能连带受动，因为它结合了天体。天体运行时，变动处所，转运者，神体也就随着移动。神体在这里附带受动的可能性，不是来自神体的本质，而是来自它与天体的结合，及转运天体的任务。低级天体既能本体转动，又能附带转动，本体转动时，是被动于转运者。附带转动时，是被高级天体擎引。高级天体的转运者，不受任何样式的附带变动，因为它的天体不受擎引，但擎引下级的天体。

译者赘笔：本段原文历代抄本，印本颇欠明确，故甚难解。主要数点如下：

一、只有物质的形体有“本体移动”的可能。同时也有“连带被移动”的可能：人坐车中，随车移动。

二、性理，灵魂，低级神体，无本体移动的可能。只有附带移动的可能。理性的灵魂，当着所在的形体，移动时，便被连带随着变动处所。因为它们和它们的形体有生存上的结合。低级神体，当其天体运行时，便受连带随着运行，因为它和宰制的天体有施动受动的结合。

三、天体，能是天上日月星辰的形体，也能是天形圆穹的球体。球的外周线上，或面积上，悬缀着日月星辰。天体能本体被动，也能附带被动。天体被动时，它的转运者，神体，也随着附带移动，高级神体引动下级，自己常静不动。下级神体，既被引动，乃转运自己负责应转运的天体。这个被转运的上级天体，擎引下级天体，下级天体受擎引，随着运行。各自的神体便也随着运行。

四、高级神体，至高无上，引动各下级，如同目的因素之吸引，

是天下万动的动因，但自己常静不动，不能本体被动，也不能连带被动。（赘笔终）

丁九、关于此点，亚维罗屡次讨论，前后所言，不常一致。《天球实体论》书中曾说：转运天上诸形体的施动因素和目的因素，是相同的一个因素。亚维罗此处的主张极为错误。因为，他还有一个意见，主张第一原因和转运第一天体的那些实体是平等的：结论是：天主竟成了第一天体的灵魂，意思是说：转运第一天体的神灵是一实体，又是一施动因素，并且是灵魂。他的这个意见所根据的理由，极不充足：在与物质绝异并分离的实体中，“灵智知理”和“理之被知”是一个现实，在此现实里，知者和被知者，是一个。由此理由，他推想“愿望者”与“所愿望的目的”，也是一个。殊不知，“知识”和“愿望”，两者全无相似之点，故不得以前例后。因为两者动向相反，彼此不成比例。某物被知，是在现实被知之时，被收容在知者的心境中，知识的动向是由外向内。某物为人所愿望或追求时，是愿望者倾心追求所愿望的事物。事物是在心外。愿望的动向是由内向外。假设愿望者自身现实拥有所愿望的事物，它就无理由发出行动追求那个事物（骑驴觅驴，那能合理！）。为此，不能主张所愿望的事物和愿望者前后两者相同：前者目的因素以其美善引动愿望者。后者（愿望者）是施动因素，发出行动，追求目的。故此，施动因素和目的因素，如果同是一体，则行动不会发生。大注解家，在另一处也曾有过同样的主张：在《形上学注解》，卷十一（新版十，注三八至四一），他就主张“推动者”分两种，一种是“合交动者”，叫作灵魂。另一种是“距离动者”，即是“不交动者”，叫作目的。目的是“距离动者”，因为它从远处引动“施动者”，不必和它交结成一体。灵魂是合交动者，因为，它是生物的内在因素，必须和

生物交结成一体，作生物生存和行动的内在理由。但无论怎样说，从他的主张里所能推出的结论至多是：神灵的实体，结合天上形体，只是作其“推动者”，或“引动者”（对天体的行动说，神体只是施动因素，和目的因素都是外在因素，不是像灵魂和性理那样的内在因素）。

丁十、他在那里说天体都有灵魂，即是说，都有生物似的活动。他的意思是说：它们结合神体受神体的推动，或引动，以神体作内在动因。不作性理之类的内在因素。为此，《形上学》，注解，卷七，注三一，曾说：精虫或种籽里面的生育能力，和胚胎能力，借种籽内的热力发出动作。这样的能力，固然是在种籽里面蕴藏着，但它不是种籽的灵魂，不像灵魂寓存在本性天然的形体中那样，和其形体结成生存单位的一体。反之，生育胚胎的能力储藏在种籽里，就如同灵魂（神体）储藏在天上诸形体内一样”（这些话里面，明示“灵魂寓存在生物内”和“灵魂寓存在天体内”，寓存的方式和结合的方式等等都不相同。天体内的灵魂，只是施动因素之类的“推动者”。它和天体结合，只是动力和被动者结合，不是性理之类的因素和其主体的结合。性理结合主体，授与主体生存，共同结成一个本体。动力即便深入主体内部，甚至施动者，全部隐藏在被动的物体内，它和被动者结合，不是授与生存，而是产生运动。两者合一，只是运动上合一，不是本体生存的内在合一。明白的说：“只是以动力结合形体的灵魂”，不是性理之类的内在因素。“以授与生存结合形体的灵魂”，不是性理之类的内在因素。这样的两种“灵魂”都被亚维罗叫作“灵魂”，名词相同，实义大不相同（天体的“灵魂”，只不过是施动之类的外在因素而已）。

丁十一、天上形体被动于神体，作神体的工具；因神体的动力运动下界的生物，是这些生物产生和生活的原因（生活包括生

死变化等等生物界所呈现的生活现象)。就如同，刀钜之类。是艺人的工具，因艺人的动力，制造艺术品，例如橱柜等等。工具是艺术品产生的原因。天体是下界生物生活的原因。

丁十二、那里的理由至多只能证明、天上诸形体的运行是以神性的许多实体，作外在的推动者，或引动者。

丁十三、圣若望达玛森说：诸天扬主荣，歌赞、颂扬、舞蹈、踊跃等等，话内的意思是说：“诸天”是我们歌赞舞蹈的物质材料。我们人、手舞足蹈、歌赞天主造物的奇工妙化，是以“诸天”及天上地下的万物作赞扬称颂的材料（如说“诸天歌唱舞蹈”，是说吾人因诸天的奇妙伟大，而歌唱舞蹈，赞扬造物的全能全智，不是说诸天自己歌唱舞蹈起来。这不过是将人的感情移置到外物的“移情描写法”），同样语法，在《圣经》里面屡见不鲜，或描写山岳，或描写丘陵，或描写其他无生命的自然物。从这样的描写作前提，只能推证吾人有灵魂，不能证明诸天或无生命的形体有灵魂。

戊、解释丙一至丙六的疑难

戊一、圣若望达玛森说：天上诸形体，没有灵魂，意思是说：神体结合形体，不是如同性理之类的内在因素一样，例如灵魂结合下界有生死变化的生物（不是否认天体运行有神作原因）。

戊二、每人有一“护守天神”。天神受天主委任，保护人在人生存期间，从生至死不停保护。依同理，每个天体有一“转运天神”，它受天主委任，转运天体，在天体运行期间，从始至终不停转运。人既有“护守天神”，天体就能有“转运天神”，以彼例此，没有不适之处。

戊三、假设天上诸形体有灵魂作它们的主宰。那么，这些主宰天体的神体都有资格，算作天神团体中的一分子。为此圣奥斯定，《教义提纲》，章五十八（《拉丁教父文库》，卷四〇，栏 260）

曾说：“日月星辰，虽然有人说，它们都是发光体，但它们好像是没有知觉或灵智。它们是否属于天神的团体，我不能有确实无疑的断定。”

戊四、此点没有疑惑。根据达玛森的意见，管理有生死变化的天神当中，有一些犯了罪。根据圣额我略的定论，高级的天神当中，也有一些犯了罪。为此结论应是：天主保护有此委任和职务的天神，不使它们失足堕落。许多别的天神也受同样的保护。

戊五、我们在祷文里，不采以“太阳，为我等祈”之类的祷句，有两个理由：第一因为太阳本身不是神体，它结合神体，不是以神体为灵魂，只是以神体为外在的动原。第二为避免偶像崇拜的危险和机会（太阳教崇拜太阳，是崇拜邪神偶像）。

戊六、根据大哲《物理学》，卷四（卷八，章十，267页，右栏行7）：天体的转运者，位置在天体的一部分，不是它的全体。如此说来，它不环绕天体的圆周全部。灵魂不是如此。它给形体授与生存。它充满形体全部，同时（又以自己的全体）充满形体的每一部分。“在授与生存，构成性体本体的作用上，确是如此，详见灵魂充满肉身的问题，（第四问）。

正文 问题七 气体论

甲、神灵实体是否结合气体？

乙、肯定的意见

乙一、圣奥斯定，《创世纪字解》，卷三，章十；《神国论》，卷四，卷八章十六，卷十五，章二十三曾说：魔鬼的身体是空气的气体。魔鬼都是神体。故此神体结合气体。

乙二、圣奥斯定，《占卜魔鬼论》，章三（《拉丁教父文库》，卷四〇，栏584）：魔鬼，在其气体的轻微稀薄上，超越人知觉力所能知觉的范围。这就是言外承认，魔鬼的神体结合气体，有本

性自然，本体统一的结合。结论是：有些神体结合气体。

乙三、中间部分与两端部分没有间隔，这是几何学的定律。宇宙的整体三部分，中间部分是气层。两端有上下两部，上有天，下有地。三界都有生命。天界有天体，天体有灵魂，故有生命，许多人抱这样的主张。地界，即是地球上动物植物，故有生命。中间的气界，照上下两界的公例，也必定有生命。证自几何学上面方才引据的定律。中间部分和两端部分没有间隔。两端有生命，中间也有生命，否则便和两端发生间隔。两端所有的生命，因此间隔，不能分布到中间的部分去。中间的气层有生命。不能是说只有飞禽的生命。因为飞禽离地上升，高度甚有限，不占领多少气层。飞禽飞不到的高空，仍有广大的气层，完全真空，没有任何生命，不大适合。如此看去，必须主张，气层到处都有以气为体的生物。这些生物都有灵魂。灵魂是神体。故此有些神体结合气体（并且是气体的灵魂）。

乙四、优越的形体有优越的性理。气和土相比，气更优越。因为气体轻清稀薄，别于粗糙的物质，近似无物质的性理，胜于土。土虽粗糙卑劣，仍有神体与之结合，例如人的灵魂是神体，结合了人的肉身。人的肉身是生于尘上的形体。尘上的形体能结合神体，何况气体呢？

乙五、两物，性情越相适合，交结也越容易。气体和灵魂，比较肉体 and 灵魂，性情更相适合。因为灵魂借气体宰制肉身。这是圣奥斯定的主张，见《创世纪字解》，卷七（章十五及十九）。足见灵魂的本性，天生更适于结合气体，其次，才适于结合原素复杂的形体，例如人的肉体。

乙六、《天球实体论》，章二，亚维罗主张：“旋转是灵魂特性固有的运动。理由是因为灵魂就其本体而论，不论方所，能向任何方面，无可无不可的任意运动。气体似乎也适于如此运动，因

为气体随着轻物轻升，随着重物重沉，物体不分轻重，一有运动，常有气随。足见灵魂最适宜结合气体。

丙、否定的意见

丙一、灵魂是有机体的盈极因素。气体不能是有机体，因为它自身没有固定的边界（面积体积的界限等等）。只能受外物的边界来限止它。同时，它没有固定的状貌形象。从此看来，神体不能结合气体作它的灵魂（灵魂是盈极因素授与生存，实现身体的生存潜能，充实它生命和能力的亏虚和它结成本体完善的生物）。

丙二、答案——定论：神灵性的实体不能结合气体。理由显明，共有三点：第一：各种形体，美善的程度，高下不齐，单纯元素的形体，程度最低，极不完善，是上级一切形体共有的基层质料，最近似第一物质。根据物质品级的自然逻辑，不适宜元素的单纯形体（越级躐等），结合超越有形世界以上的神体，并用神体作其内在的性理，或性理之类的因素（气体是单纯元素之一。故不适宜结合神体）。第二：气体的全体，和每一部分，本性完全相同。气体的本性以其全体充满气的全体，并以其全体充满其每一部分（气体的全部是气体，它的每一部分也各自是气体。量数不分大小，都有同样的性体：都是气）。从此说去：假设神体结合一部分气体，依同理，无理由不结合气的每一部，同时又结合气的全部。气体能如此，其余各元素既然都是元素，也都是全部与每部本性相同，则都应全部与每部都有神体结合（就是都有灵魂，都有生命，统体是一个大动物，每一部分是一个小动物，既是一个本体，又是许多本体），这样的主张甚是荒谬。第三：神灵实体结合形体有两个方式：或是给形体供给动力，促其运动，例如上面说的“转运天神”，结合天上形体，旋转日月星辰等等；或是运用形体，辅助神体完成神灵性的动作，例如智力的领悟事理。人

的灵魂是一神体，结合肉身的目的，是运用觉性器官的知识，领略并增长理智的知识。以上两种方式都不适合气体。因为，一方面，气体有本性固有的运动，是由其本性固有的性理所使然。遍察气体，全部与每部各处的运动（流荡，吹嘘等等），无一不可由某本性自然的物质因素所促成。为此，气体无理由去结合神体，用神体作其运动的动原。所以从运动方面说，气体无理由结合神体。另一方面，为完成灵智动作，神体无理由去结合气体。因为气体是单纯的元素，不足以作知觉的器官或工具。气体不会有感官的知觉。证自大哲，《灵魂论》，卷三（章十二，434页右10）。两种结合的方式都行不通。那么，只剩一个结论，就是：神灵性的实体无法结合气体（也无法结合任何其他单纯的元素：水、火、土）。

丁、解释疑难

丁一、圣奥斯定，不论在什么地方，说魔鬼有气体时，不是肯定自己的定论，而是引据别人的意见。为此，《神国论》，卷廿一，章十，圣人曾说：“依照多位学人的意见，魔鬼也有自己特有的某种形体，由粗糙气体和湿气所构成……如果有人主张魔鬼全无任何形体，不必劳费心力，深追穷究，也不必争辩计较”。

丁二、答案明显易见，理由同上。

丁三、在下界，即是在地面上，各种元素有混合的地方。混合的均调程度越高，混合而成的形体，越减少各极端之间的冲突，因而更近似天上的形体。天上形体内没有成分的互相冲突，或生死变灭的现象。由此观之，可以明见（生物生活的条件有两个：一是原素众多，互相混合，一是配合均调，寒热湿燥，适中：无过无不及。为此理由）。上下两界更适合生物的生活，胜于中间的气层（气层里只有气，并且稀薄至极，不适合生命的需要）。特需注意，在此下界，身体内原素配合越均调适中，越适合生命

的健全。

丁四、单独的说，气体优于尘土。原素配合，均调适中的形体优于水土两者：因为更少内在成分间的冲突。只有这样的形体，有结合神体的可能。在这样的形体内，低级原素，物质方面，为达到均调适中的程度，数目必须众多，为抵抗上级原素性情和动力的强烈过度（例如人的身体内，水土两原素的数量远多于气与火）。

丁五、为施展动力，灵魂用气体宰制肉身，因为气更容易调遣、容易运动，胜于其他粗重的物体（例如：怒气、力气、喜气等等）。

丁六、气体不是随便接受各种运动。有相当的限制，对于某些物体，气体较轻，轻必飞扬上升。对于另某些物体，气体较重，重必沉落下降。为此，气体并不易受灵魂的充实（不较他物更适于结合灵魂）。

第八问 分类逻辑和宇宙观

“生存”与无形实体间的分异问题

甲、矛盾二分法的辩证性——正文原题，讨论：天神分类，是不是“一体一种”，或“多体一种”？意思是说：是不是天神一种之内有许多“个体”？或只是每种天神只有一个，每个天神自成一个单立体，自成一个独立种？这样的问体，显然是一个“分类法”问题。广泛的说：有形实体，和无形实体，分类的逻辑规律不能相同，本体的分异因素也不相同，分别在那里？有形实体之所特有，属于形体，必非无形实体之所可兼有。“有形无形”，互相矛盾，互相对立，根据矛盾对立的推证法，由一端可以推知另一端：知其一，可以知其二。就此广义而论，本问题是一个“关键问题”：紧握神形两界，宇宙全体的枢纽。这个枢纽，就是“生存”和“生存的界限”。全篇辩论的思路，主要是：“分类逻辑”中“二分法”的弹性和辩证性。

宇宙观是物体分类，系统完整的全面观。一隅之见，偏而不全，不足为宇宙观。人生宇宙间，需有宇宙观。没有宇宙观，醉生梦死，无异于禽兽。人兽之别在于理智。理智的本性，会用“二分法”的辩证，追究理性知识，精察其内涵的深奥，穷尽其推衍的广远：证知宇宙物类的全体。“二分法”是什么？简略言之，“二分法”是将任何公名，或类名，所指的范围，用适

当的“分异因素”分成互相矛盾的两类，或两种。矛盾的对立，只分“有无两端”，没有第三可能。是非之间，没有中立可能。“矛盾律”和“排中律”，车辐相依，不能分离。至少在圣多玛斯系统内是如此。研究起来，需要假设如此。准此，“二分法”就是“矛盾分类法”；反之，“矛盾分类法”就是“二分法”，两者，名异实同。

“二分法”，的逻辑特性，主要有二：一是“分尽全体”，二是“对立推衍”。主辞是“一类公名”时，二分法分尽一类全体。例如：“动物分有灵、无灵”、分尽了动物一类的总体。主辞是“超类公名”时，二分法分尽宇宙万物的总体。例如：“物体分有灵、无灵”。分尽了宇宙万物的总体。上面两例的主辞，一是“动物”类名。一是“物体”公名。“灵智”是分异因素。“有、无”，是矛盾对立的逻辑符号，也叫“逻辑虚字”。分异因素依类级系统，分高广低狭。本文最高广的分异因素是“生存”，其次是“自立”，再下是“形”，然后是“生”、“觉”、“灵”等等……，逐级下降。先将“物”大公名的主辞虚位，放在前面：代表任何可思的事物；然后分成“有生存或无生存”。无生存者，是“虚无”。有生存者，是“物体”。自立的物体是实体。不自立的物体，是附性：依附实体。有形实体分植物、矿物、动物、人类。无形实体分天神诸级。惟独人类是“神形之合”：最高的形体，结合最低的神体。物类品级，系统一贯，巛底衔接，如链如梯。各级分异因素，上覆下载，互相承接贯通，形成宇宙全体：是用“二分法”分类排列所得。回忆《十范畴》、五宾类、性体品级等等，都是用“二分法”。二分法，无物不分、分尽全体。理性知识，首在“识别”：分同异、知上下、别善恶、定尊卑等等，凡有分异，必有对立，对立之母，首在矛盾。如此说来，“二分法”的逻辑是人理智的天性。“矛盾律”和“排中律”是理智思想，最高和最基本的规律。“二分法”

是最基本的理智工作：“知是非”、“知有无”、“别同异”。从而分辨，比较，推衍，发生议论，悟证真理。二、“对立推衍”——推衍也叫推演，演绎，或衍绎，都是推广引申，或推论的意思。亚里的全部逻辑，首重直言论法，次及假言论法，均可约归四字：“对立推衍”。详见亚里《逻辑学》。恕不赘陈。此处，惟就多玛斯的原文，略指“二分法”的推衍实例。借以明示文内的逻辑思路：

“推衍定义”——二分法分矛盾两端。既知一端的定义，便能推知另一端的定义：惟在存其类性之所同，而去其矛盾之所不相容。例如：实体分有形、无形。“有形实体”，是“性理结合物质而成性体，并有自立生存”。这是已知的定义。用矛盾对立的推演法，不难推知“无形实体”的定义：即是：“性理有自立生存，而无物质。”此即神体的定义。客观上，有无“神体”存在，是另一问题。假设，客观上有神体，神体的构造和定义必须如此。同时，有这样构造的实体，必是神体。矛盾名辞是直接相关的对立辞。就其分异因素，肯定一方，就是否定对方；否定一方，便是肯定另一方。这样的推演法，遵守“排异分接词的规律”，可以简称“排异分接律”，有人也叫它作“狭义析取律”。中文，逻辑虚字，“或”字，是典型的“排异分接符号”。或甲，或乙、甲乙矛盾，不可得兼，又无中立可能。遵守矛盾律和排中律。非乙，则是甲。是乙，则非甲。用数理符号计算。是非只有两端：一端积极，一端消极。分别择取，也是只有“取、舍”两事：或取，或舍，取是肯定，舍是否定。今有甲乙两端，“排异分接”，不得同取甲乙，也不得同舍甲乙，必须取一舍一，取甲则舍乙，取乙则舍甲。用数理格式列表如下：

表一

或		乙	
		取	舍
甲	取	非	是
	舍	是	非

或	1	0
1	0	1
0	1	0

表二

一	甲	取	取	舍	舍
三	或	非	是	是	非
三	乙	取	舍	取	舍

甲	1	1	0	0
或	0	1	1	0
乙	1	0	1	0

表三

1	甲	取	取	舍	舍
2	乙	取	舍	取	舍
3	或	非	是	是	非

甲	1	1	0	0
乙	1	0	1	0
或	0	1	1	0

解释以上三表的符号及逻辑意义：

一、“或”字是“分接词”：排异分接。矛盾两端，一甲一乙。

可取一舍一。如是则是。不如是则非。同取或同舍，皆非。“或”字是一符号。

二、“取”是积极符号，代表肯定，或取纳；也代表真。

三、“舍”是消极符号，代表否定，或舍弃；也代表假。

四、“是”是肯定符号：肯定合于“排异分接律”。

五、“非”是否定符号：否定合于“排异分接律”。

六、“甲”是一符号，代表任何宾辞，或论句。

七、“乙”是一符号，代表任何甲以外的宾辞，或论句，甲乙，在此处是矛盾的两端。

八、“一”是一积极符号，代表“取”，“是”，“真”之类。不代表数目的“一”字。

九、“○”是一消极符号，代表“舍”、“非”、“假”之类。不代表数目的“零”，但和“零”相似。

十、意义：以上三表，意义相同。都是代表“排异或字”的逻辑规律和用法。表三读法，先读第一行，后读第二行，最后读第三行。和四规算术相比较。第三行是总数，或所得数。第一行和第二行，是相加数。总数得“1”时，零加一，得一。颇似“加法”。

十一、“排异或字”，和“相容或字”不同。“相容或字”，兼取甲乙、甲乙相容，可同取，或分取其一，但不可兼舍。例如张三或高，或瘦，（可同时又高又瘦）。全似“加法”。

高	1	1	0	0
瘦	1	0	1	0
或	1	1	1	0

十二、矛盾两端，“甲、乙”数二。“取舍”两事，也是数二。

“二二得四”是乘法的定律。如此，配数计算，数理准确至极，共有四案。判决案件只有“是、非”两状。到“排异或字”的法厅去告状。必得的判决书：“两案是”、“两案非”，到“兼容或字”的衙门里去，必得的判决书共有“三案是”、“一案非”，均如前列数表。四案的数目，不多不少。判决的是非，规律严明。数理化，符号化的逻辑优点，就是在此。周详、明确、简易。

用“矛盾对立推衍法”，不但可以推知定义，而且可以品定优劣，可以推知情况，可以测量多寡，可以推测有无。从此可见，矛盾推衍法，极富弹性；助人开拓知识。极富辩证性；助人推证是非。知其一，即知其二。直接开拓知识。经其二，证其三，间接推证结论。“一生二，二生三，三生万理”。“生”字的逻辑意义是“推衍”。由一知万，惟在推衍。矛盾推衍，是必然的：宛如光必有影，声必有响；有前提必有结论。矛盾推衍，是准确无疑的：甚于耳闻目睹；有逻辑和数理的精确牢稳。但矛盾推衍，不是无限的，必须先知一端：已知的知识程度，涵蕴深邃；弹性广阔，潜能雄厚，但非无限。故此，由已知推衍未知，常受已有知识程度的限制：推衍得来的知识，总不如矛盾两端，同是已知，万理现前，全体光明。无奈，人生此世，只知一端，不是两端同知。只知有形世界，不知无形世界。欲知无形世界，必须由有形推知无形，可幸，有无矛盾，推衍出于必然。直知有形，推衍无形。反回来，悟证有形世界的真谛和神妙。如此，下学上达，上下反复，咀嚼玩味，是人理性知识的本然。思之！思之！思则得之，神以通之。神通智达，知在妙悟。

格物致知，惟在即物穷理。即有形之物，穷无形之理，深思穷索，路在矛盾推衍。由有形实体，推知无形实体：知其定义，知其本体，知其优劣，知其生存情况，证其有无；量其多寡；断定其同异程度；厘定其本体品级，及其宇宙间的位置。分类的逻

辑，用矛盾二分法的辩证，贯通形上形下，满足理性需要，助人认识，全面的宇宙观：关键何在！在“学究天人”。欲知天，不得不知天之神！乐学众士，博通古今，奚为乎，不问津“天神博士”，天神博士的主要论题之一，就是本问题：“神体一种一体”，及其中所用的分类法。

乙、宇宙观生存与生存之流——一、人，“心物初接”之时，第一个印象，第一个经验，第一个反省的自觉：是“物”，或复称“物体”，泛指任何可思的“事体”和“物体”。即是：事事物物，兼指事事物物的情况。“物体”大公名，是至高无上的“宾辞虚位”：实际无所专指，同时能作任何实名的宾辞。凡是主辞、宾辞、人心可以设想者，都包括在“物体”大公名的广大范围内。“物外无物”，不但不可有，而且不可思。凡是现有、已有、将有、能有的事事物物，都是“物”。甚至消极名辞所指的名理，“虚无”，“残缺”之类，既有名理可思，便都可以说是“物”。在这广泛的意义下，“物体”大公名，统指“有”、“无”；遍指万类：超类、超形。和这个“物体”概念，不能分离的另一概念，便是“生存”。物是生存的主体。“虚无”、“残缺”之类的名理，是心际事物，在人心中有其生存。在人心以外，有生存的物体，是“实有物”；无生存的物体是“实有”的否定：即是“虚无”。将“物体”用“二分法”分成“实有”和“虚无”、两个大范围用“生存”作“分异因素”。“生存”二字的第一个逻辑作用（理性知识的作用），是分别“虚实”，或“有无”。凡是物体，或是“实有”或是“虚无”。犹如数目，凡是数目，或正或负，零以上，从一加至无限止，都是正数。零以下，从减一递进，以至减千减万，成减无限，都是负数，正负两类数目组成数目系统的全体。同样，“实有”和“虚无”两类“物体”，组成物类系统的全体。论物，只论无则概念无由形成。论物，只论有，则“有”之真义不全。

既知其有，便知其非无。“有、无”不辨，“有”义未全明了。“有、无”是矛盾两端，知一必须知二，始得意义的真全。肯定其一，正是否定其二。否定其一，正是肯定其二。二者不知，则肯定否定，俱失所云：不堪谓真知“物”之所谓。“实有物”，是人心外、有生存的物体：生存又分自立或不自立。自立者，是实体。不自立者，是附性。附性依附实体。以实体为主体。转进、比较优劣：“实有”优于“虚无”。分优劣，必知善恶。善的概念，以“实有”为基础。“实有物”是“在实有界，有生存的物体”。从此可见，“生存”之理，是“实有”的成因，兼含“美善”之理。“物体实有”，或多或少：即是或一或不一。一是单位，多是许多单位。单位成于生存，物无生存，不足成为单位。单位之理，兼含“独立统一”之理，都涵蕴在生存之理中。其余种种形上概念，凡是积极意义者，都建立在“生存”之理上。生存之理，兼涵万善之理。例如：真实、美善、尊贵、崇高、生命、能力、聪明灵智、行动等等，都以“生存”为先备条件。“生存”之理，是万善众理的总汇和根源。生存之善，是万善中的至善。生存之理，是万理中的至真和至全。果有生存，物物皆实，去掉生存，万事皆虚，物归无有。人心与物接，一般先知生存之实有。但，先愚后知，先无后有，有无相生，因有知无，因无知有。有人说：人究竟先知无之为无，后与物接，始知有之异于无，遂知有之为有。老子：“万物生于有，有生于无”。生存如是，知识亦然。普通经验：人先知有，然后，因有知无。先知“生存”，后知“亡失”。仔细思想，人心经验，最始之时，是否先知无，而后知有，哲学家，意见不一。圣多玛斯认为：凡有矛盾两端，必分“有、无、虚、实”。实有者，积极。虚无者消极。一肯定，一否定：人先知肯定，后因肯定以知否定。例如，人先知眼有视觉，后因眼目失明，始知瞎人盲目。果如此，人先知“实有”和“生存”，后因生存之否定，始知“无

生存”，即是始知“无有”。

二、生存界限与物类品级——继续上文，用“二分法”，“实体”分为有形、无形。有形实体之间，“生存”界限有二，一是个体界限，一是性体界限。同种之下，划分个体。个体生存的界限，限于物质块然的积量。同类之下，划分种界，种性的界限，定于性理。性理结合物质，彼此互相限制，构成性体。凡是有形物体，既有生存，必有性体，并有性体的界限。火有火性、水有水性，兽有兽性，人有人性。各物有界限明确的性体。各物因其性体固有的界限，领受生存。分析言之：物质因其亏虚之容量及潜能的程度，领受性理，构成性体；性体，按其理性的定分，领受生存。性体之生存，又按个体的物质条件，分赋于个体。每个单立物体的生存，既受物质积量块然的界限，又受性理的界限。物类的品级，便是因性体界限、或生存程度而定。例如无生命的物质元素，是第一级，无机化合的矿类是第二级，植物是第三级，动物是第四级，人是第五级。圣多玛新和许多人认为，天上形体是第六级。无形的神体是第七级等等。各级的分类都是用二分法。

无形实体，是人类直接所不知。但用矛盾推衍法，既知有形，即可以推知无形。有形在于有物质。无形者必无物质，也无物质的长宽高厚等等积量。为此理由，无形实体的生存界限只有一种，即是性理的界限，它们的实体，是有自立生存性理，而没有物质。它们的性体，不是物质与性理之合。只是性理。它们的性理就是它们的性体。普通说来，在无形实体内，性理就是性体。每个有形实体是因其性理的定分，领受生存。有自立生存性理（没有物质），便是“神体”。这样的性理能有许许多多，故宇宙间，能有许多神体。这些神体的生存，只有性理界限，没有物质积量的界限。每一个神体自成一种。同种之内，独立无偶。为什么？有两个理由：第一，方才说了，神体没有物质，更没有物质块然

的积量，故无法在同种之下，划分个体。天神的个体生存，只好以种界为限：一种一体。第二，天神每个既然只有性体界限，没有物质块然的界限，故此，每个神体一身兼备本种性体，所能有的一切美善。故，依“目的律”论之，不需要分别许多个体。个体分多个目的，是用许多个体连合承载，一个物体无力承载的本种性体所能有的美善。神体性理，竭其所有美善，汇聚于惟一神体，故一种一体。不是一种多体。假设神体实有，神体分种，必是如此。这一点是本问题的焦点。这里所说的“神体”，是“天神”。

三、生存之源——凡是有形无形的实体，都是因其性体的界限，领受生存。将“生存”和“性体”相较，性体有亏虚的容量，又有性理的定分。

它的容量是有限的。“生存”充实性体亏虚的容量，不超过性理的定分：生存是“盈极因素”，充满性体的亏虚，实现它生存的潜能，达到盈满至极的程度。性体是亏虚的领受者，领受自己所无的“生存”。领自何方？领自本身以外！有形无形的实体，是宇宙的全体。宇宙全体，自宇宙外面领受“生存”的赋予。领自谁？领自“生存之源”。领受时，性体与生存同时俱来，并出于“生存之源。”

“生存之源”，纯是“无限生存”——生存之源，是生存之流的矛盾。生存之源，施与生存。生存的川流，领受生存。“施者、受者”，是矛盾的两端，又是一个二分法的自然资料。生存之源，不是生存亏虚的性体：既无物质界限，又无性体界限。它是“无限的生存自身”：生存纯粹无限。凡生存之理，所能涵蕴的万善万美，都汇聚于“生存之源”，汇合于纯一，纯净澄澈，独一无二，至高无上。万物主存之源，名造物者，又名：“天主”。“造物者”和“受造物”、又是一对矛盾的两端。比较推衍：既知受造之物，必能推知造物之主，方法有三。一是否定法：万物的缺点，天主

都无。万物的缺点，或来自物质的亏虚，又来自形体块然的限量，和性体之界限，或只是来自性理界限。天主，无物质，无亏虚，无形体，无性体。万物有性体，故有定义，定义就是界限。天主无性体，故无定义，无界限。万物可名可言，故可思议。天主无名可名，无言可言，不可思议。二是肯定法：万物的美善，天主都有。每物的一切美善、不但是来自生存，而且是生存的引申。生存来自生存之源，万善来自天主。这个肯定法，也叫“类推法”。假设“生存”是类名：分成“有限”、“无限”两种。无限者是“源”，有限者是“流”。两者就其种别特性而论，固然互相矛盾，但类名，“生存”之理，却是两者所共有。就其共同之点，自然由一端可以推知另一端。三是超越法：凡是美善，万物所有，都是有限；天主都有，并且都是无限。天主超越万物无限倍，万善之理，汇聚归一：归于“生存”，“生存自立，至一至纯，盈极无限，纯粹盈极，不含亏虚”。柏拉图说：无上实体、至一、至善、至美”。亚里说天主是“纯粹盈极，生活饱满，灵智自觉，常动常静，常动以动万物。常静自不受动”。圣多玛斯说：天主是“生存自立的纯粹盈极”，又简说：是“纯粹的生存”，或更简说是“生存益极”。往代众哲都知天主不堪思议，或强为其难，状之曰：“无限福美的大光明海”（参考明儒金正希，《应事》）。如此，下知形界，上知天主，中知天神：推证法，大同小异，都用肯定、否定、超越三法。最后，始自二分法，及矛盾对立的推衍（回阅前第五问序文）。

四、“才说性，便言天”——性者，生也，天主所赋。“性”统指“性理”与“性体”。在形体内，性体是物质与性理之合。在神体（天神）内，性体只是性理而无物质。在天主，性体与生存无别。天主是“生存”：纯粹绝对无限的“生存”。天主的性体和实体“纯是生存”，是“生存自身”。简单说：天主是“生存”。天主以下，性体与生存无别。性体以其亏虚，领受生存；又以其

性理的定分，限制生存。生存无限，个体无由分。个体众多，生存必有限。每个物体，除非天主，都是“主体分赋生存”：各自分取有限的一部分，取自生存之源，是“天主的恩典”。注意：生存是天主赏赐的恩典，仿佛是一件东西，或实体，但又有比实体更深更高的意义，它是实体内在的盈极因素。性体是天主给所赐生存，规定的界限。犹如工匠、制杯、酌酒。工匠，代表天主。杯代表性体。酒代表“生存”。性体的杯，以其亏虚的容量，并以其长短方圆的条理，分取一部分生存的美酒：杯里的酒，是工匠的礼品；表示其酌酒待客的情谊。惟需理会到以下这个分别：人间的工匠，不是酒。天主、造生万物，却是“生存无限的纯酒”：将自己“生存的美酒”，分别斟满每物性体的杯。天主无限生存的酒，流布于万物，而自身常是盈满无限，犹如日光、照明万物，每物领受一部分光明，反照他物：日光不为稍减。那么：每物分领的光、和日光自身的光、有什么分别？有什么关系？这个问题，为确定“生存”的真义，极关重要。简答如下：

万物反映日光、而发出的光明，是每物自己的光。不是日光的自身。日光白亮，树叶鲜绿。叶光、日光，显然不同，但树叶鲜绿，全是来自日光的化学作用。鲜绿有光可见，也都是反映日光。同例：每物所有的生存，都是来自天主的生存：如杯之有酒，叶之有光；又如河之有水：来自固有的泉源。万物的“造化生生”，是“天主生存的流传”。**源流相接，贯通无间。但，有限与无限，相差无限。**知其相差无限，则知天主和万物有别。知其贯通无间，则知天主和万物，生机相通，困果关系、相结。天主以其生存，以其实体，以其“生之存之”的能力，遍在万物，并且深在万物内部。以深入实体的程度而论，性体深，性理更深，“生存”最深：直通生存的源头。在此源头上，留神观察每物的生存，直从“生存之源”中涌流出来：“物心天心”，亲密吻合。生机交流。

“性体”无“生存”，不成实体。生存充实性体：建立实体。生存是天主赋予的。性体的容量和界限，是天主制定的。为此，必须说：性体是天生的：“才说性，便言天”。“物性”是物的天性。人性是人的天性。物的“本性”就是物的“天性”，为什么理由：因为“生存”来自天主。生存的界限，也是天主所定。“性体”或“性理”的意义，本身暧昧不明，是潜能，是亏虚。必须先明了“生存”的实义，和它与性体的关系，然后，才能确定“性”字的意义。哲学，果欲尽性穷理，明体达用；必须明了性理，性体，和生存，三者的同异和关系，主要在认清“生存”的形上意义和任务：“生存”从内部深处，充实性体，建立实体。实体的价值，才能，功用，行动，和一切美善，都是“生存”的“流行”；最后渊源来自天主。“性者，生也。生者，有也……性出于天”（清儒王船山，《内篇》）。

丙、必要的两个假设：第一、“生存”和“存在”不同。——“生存”和“存在”，在日常用语上，往往混而不分；但毕竟有些分别。例如说：“维持生存”，不说：“维持存在”。又说“谋求生存的幸福”、“提高生存的程度”、“改善生存的条件”、“保卫生存”等等……不说：“谋求存在的幸福”……因为“存在的幸福”，好像是说：“现前实有的幸福”。已经实福在握，就不需谋求了。“谋求”，是谋求“现前尚不存在，将来可能得到的生存条件”。适意的生存条件，是生存的幸福，现不存在，故需谋求以得之。再例如说：“生存”二字，能是动词，并且能是施动的动词，也能是受动的动词。“生存保养”是说：“生存之，保养之”。或分析说：“生之存之，保护之，养育之”。在以上这许多语法中，用“生存”二字，意思通畅。改用“存在”二字，则意思不顺。可见“生存”和“存在”在日常用语上，不是完全相同。又例：活人生存，并存在。死人的尸首只存在，不生存。

在哲学术语，至少在圣多玛斯字汇中，必须假设“生存”和

“存在”不同。“生存”是形上的。“存在”是形下的。形下物体存在，可以眼见手摸。假设眼见手摸的某物是存在；同物，在眼不得见，手摸不着的时候，就可以说是不存在了，但它仍能在眼见手摸的范围以外，继续生存，只是改变了存在的处所。无论如何，以思想的次第去比较：物先有生存，而后有存在。历史上，曾有“一个人，有一个生存，但同时有两处存在”的奇迹：“分身存在”，有两处的存在，却仍旧有同一的实体和生存。足见生存和存在，不相同。确切言之：“生存从性体内部的深处，充实性体，建立实体”。另一方面，“存在，只是已有生存的实体，占领实有界的一个位置”，或“占领时间、空间的一部分”。如此分别比较，显然，物先有生存，而后始能占领位置。“占领位置”，不必同时是“有生存”；因为物在未有生存以前，仍可预占空位。“虚无”占领位置：是空位，或缺席，漏洞……“虚无”，能占领位置：真实存在。宇宙间，真有“虚无”但“虚无”没有生存。换言之，“实有物”，有生存，并有存在。存在是生存的第一效果，和生存不能完全分离。但“虚无”，只有存在，没有生存。例如空洞无物的处所。从此看来，“生存”和“存在”不全相同。

再进一步，“生存”指示两个关系：第一是“生存充实性体”。“生存和性体”的关系，是“盈极与亏虚”的关系，犹如酒与酒杯的关系，两相矛盾。同时“盈虚配偶”，结合一体；矛盾的两个成分，结合如一。“物体领受生存”是矛盾的两个事物：一个是空虚，另一个是盈极。一个容纳另一个。“**物体和存在**”，不能有这样的关系，“存在”是浮面的效果，以“生存”为原因。“存在”，不是物本体内部的盈极因素，不从物体内部性体的深处建立实体。说：“某某物和存在”有矛盾的关系，有“某某物不能存在”的意思。说：“某某物和生存”，有矛盾的关系，却是说：“某某物，没有生存，但能领受生存，如同酒杯没酒，但能盛酒”。易言之，

矛盾关系分两种：一是矛盾配合，一是矛盾不相容。说：“物体与生存，互相矛盾”，是矛盾配合：盈虚配合。说“物体与存在，互相矛盾”，是矛盾不相容，等于说：“某某物体，不能存在”。对于有生存的同某物体，可以说它和生存矛盾，不可同时说它和存在矛盾。犹如“酒满的杯”，仍有“杯酒”之间的矛盾关系，但“杯和存在”没有矛盾关系。“杯和满”也没有矛盾关系。换言之，酒杯和酒有矛盾关系。杯是亏虚的容器，酒是盈极因素。酒杯和存在没有任何矛盾关系：同样，“物体和生存”有必然的矛盾关系。“物体和存在”，没有任何矛盾关系。假设，必说：某物体和存在，有矛盾关系，那就是说，它不会存在。犹如说：某某酒杯不会斟满（杯代表物体，酒代表生存。“满”，代表“存在”。“生存”不是“存在”，犹如“酒”不是“满”）。以上是“生存与存在和性体”的关系。足证“生存”不是“存在”。

第二个关系，是“生存和生存之源”的关系，即是：“生存和造物者”的关系。物体，用性体亏虚的容量，从“生存之源”领受“生存”。每个物体的生存，是从生存之源涌溢出来的“生存之流”。“生存”，是天主赏赐的秉赋：指示万物和天主的关系：“受造物”和“造物者”的关系：“受造物”仰赖造物者而得生存，息息相关，如水流之仰赖水源。“生存”二字，指示这样的形上关系。“存在”二字，是这个关系所产的效果；并且是“在实有界占领位置”，是“已有生存的物体”和“实有界”发生的关系：这个关系，是实体外在的附性，不是“从实体内部，建立实体”的内在因素。“存在”二字所指的这个关系，和“生存”二字所指的关系完全不同：“存在”往往是形下的，常是附性的。“生存”，常是形上的、本体的，永不是附性的：“生存”建立实体。“存在”依随实体。

此外，许多事物只有“存在”，没有“生存”。“死亡”的事实有存在，没有生存。“罪恶”有存在，也是没有生存。如说天

主是“存在之源”，万物，凡有“存在”，都是“存在不流”，那么，死亡和罪恶有存在，也是天主存在之流！“万善真源”竟和“死亡与罪恶之源”同流合污了！岂不大错？！名辞，选择失当，便生出这样的错误。果欲避免错误，“必也正名乎！”何况“生存之流”，可以言之成理，“存在之流”，压根不像话，因为辞理矛盾：“生存”，兼指动静，超越动静：它指形上的“造化流行”，能流动分布，也能长安静止。实际说：它超越形下的动静。实体内的生存，来自天主，像似天主，生存盈极：常动常静。“存在”却是“静而不动”：只指静止的现有，没有任何流动的含义。在哲学的运用上，可以说：性体和生存有矛盾的分别，因为性体是静的：不受变化，恒常如斯。“生存”兼指动静，能有始终，能受变化。人在母胎中，经过各级物类的生存阶段和变化。圣多玛斯和许多人，主张如此。性体是亏虚的容器，生存是盈极因素。但如说：“性体和存在”互有矛盾的分别，便不适宜：因为两者都是“静”的。另一方面，生存圆满的实体和它的存在，没有本体矛盾的分别，只有“实体和附性关系”的分别（前者已有说明）。“生存”，建立实体，不是附性。

“生存”的含义，不但兼指动静，而且兼指万善。“存在”二字，不但静止，而且浮浅，不能涵蕴万善。说“天主存在”和说“万物存在”，两次所说的旨意，都是浮浅的说出“占领实有界某某位置”。是附性的外在关系和状况；不指实体深处，活泼雄厚的生存动力，也不指“生生不息”，浩浩荡荡，澎湃涌溢的“生存之流”，只指示“呆板静止，浮浅空洞的位置之占领”。和“涵蕴万善，内容丰富的生存”，全不相同。思想方面，思万善，不得不思生存。思生存，必思生存盈极，兼涵万善。反之，思“存在”，只思无善无恶的静止现实，并思“实有界某位置之占领”。是一个附性的关系辞，没有生动力和本体万善的含蓄。单看字面，“生、存”

两字互训，“存，在”两字互训，意思显然不同：一指动，一指静。“生存”是“活泼生动”的！但不是生活，也不是生物的行动。

二、第二个假设：“生存和生活不同”——“生存”的范围宽广，“生活”的范围狭小。地生矿物，例如金石，也生植物动物。植物、动物、有生存，并有生活。金石只有生存，没有生活。但在生物的实体以内，生存和生活是一回事：圣多玛斯说：“生活就是生物的生存”。如此，“生活”二字能指“物体的生存”，也能指“生活行动”。“生活”指“生存”，是指“生物的生存”：它从实体内部建立实体。“生活”指“行动”，是指“生存圆满的生物，发出的行动”：它是实体生存的效果，从实体生存的盈极中涌溢出来，依附实体，属于实体，不建立实体。依次第相较：“建立实体的生存”，是第一生存。“工作行动”是第二生存。第一生存是本体生存。第二生存是附性生存（原是“附性”）。就源流而论，每物实体的第二生存，是它第一生存的“流行”。换言之，附性行动是本体生存之流。万物的本体生存，个个是“天主生存”之流。“存在”呢？“存在”和“行动”，都是“本体生存”的效果；并且“存在”是一个“静止”的形容辞：描写“占领位置”的静止状况，非常广泛，甚至也可形容“行动”，作“行动”的宾辞。例如说：“某某行动存在”：“火烧树林的事实存在”。故需注意：用“存在”作“行动”的宾辞。辞理适宜；但如用“生存”作“行动”的宾辞，说“行动生存”，便不适宜。“生存”是建立实体的内中成因。“生活”是建立生物的原因。“存在”是已经建立的生物或实体，在实有界，占领一个位置：前面说明了：这样的“占领”，是实体对外发生关系：是从外面依附实体的一个附性，不会从实体内部建立实体，或充实实体，不会如酒充满酒杯。总而言之：“生存”或“存在”，两者互有的分别是“原因”和“效果”：“内中成因”和“外部关系”；“本体”和“附性”；“兼指动静”和“单指静止”；“深厚

生动”和“浅薄呆板”之间的分别，生物的生活，和其存在，有同样的分别。

三、附录：“生存”与“实有”——“实有”的意义，更接近“存在”。“真实存在”，叫作“实有”，也是“在实有界，占领位置”的意思。物，先有生存，而后“实有”。思想的次第，分别明显。先有“生存”建立实体，然后，实体才可以说“实有”。惟需记得，思想的先后，不是时间的先后。“生存和实有”，一时俱来。“生存”是“物本体的丰富内容”。“实有”，即是“存在”，是“此内容的持续保留”，是“在实有界，占领位置，停留不去”。是“空洞的附性关系”。如说：“天主是生存自身”，或说：“天主是无限生存”，都有“实体自立”的意义，是正确的。但如说：“天主是实有自身”，或说：“天主是无限实有”，等于说：“天主是存在自身”，或“天主是无限存在”。意思是说：“天主是一附性的空洞关系自身”，或是说：“天主是一无限空洞的附性关系”（即是说：天主是“某某位置之占领，或空洞的停留”；都是毫无意义，而且是荒谬至极的。同样说：“性体与生存”互有“盈虚配合”的矛盾关系，是有意义的（详解见前），但如说：“性体与实有”，互有矛盾关系，等于说：“性体和存在”有矛盾关系：这个关系，不是两个本体因素、盈虚配合的关系，而是实体与“附性关系”之间的关系。强说：“实有”，是实体（天主），或说“实有”是自立实体的内在因素，便是违犯了名辞的真义。“附性关系”依附实体，不会建立实体。实体，先有“生存”，而后始堪称为“实有”，或存在。“有”或“在”都是对外的附性关系辞。“生存”却指示绝对的意义：从物体内部，建立其实体。

“生存”是一“盈极因素”，从“生存之源”注入性体的虚怀中，从内部充实性体建成实体，“生存”不是实体，而是实体内在的成因。它的意义，超越实体、超越性体，和性理。它是实体欲实

有于自然界，必须先备的条件；它是“天主生存的流行”，是造物者的第一效果：深在实体的根底。实体，有了生存，始有资格在实有界占领位置。就是说：始能存在，始能说是“实有而非无”。果然如此，可见“实有”，或“存在”，等于说“立足于实有界”，不是建立实体的内在成因，而是实体，既有生存以后，和实有界发生的关系；并且是“实体”的附性效果，不是实体的内在成因。“生存”是“盈极因素”。“存在”或“实有”，是“盈极现状”，是“生存盈极”的效果。“生存”是大公名。万物化生，是天主的造化生生，都有生存。凡真实存在的实有物，都有生存，矿物，金石之类，也有生存，但无生活。

丁、总结上文：将“生存，生活，行动，存在，实有”等等名辞的同异，确定清楚，将“生存和性体”的关系，以及“性理与物质”的关系，认识准确；始可明了“物类品级整个系统”的本体分类法”。它是“矛盾的二分法”，遵守“排异分接律”，划分生存的界限。根据矛盾对立的推衍法，可以推知：天主是“生存自身”，既无物质界限，又无性理界限。超越物类，超越宇宙。天神是“生存自立的性理”，只有性理界限，没有物质界限，一种一体，不是同种多体，并且不能是同种多体，天神是无形实体。分类分种，每种一体。宇宙间所余的“有形实体”，是“生存自立的形体”。它们的生存，既有性理界限，又有物质界限：不但类下分种，而且种下分别许多块然的个体。根据这样的分类法，自可找到必然的理由，去证明“天神一种一体”的结论，这是本问题的答案。

“生存”是“从实体内部建立实体”的“盈极因素”。“生存”和“存在”的意思不同。和生活行动的意思也不相同，这是必须有的假设。只是在这个假设之下，去研究圣多玛斯的思想体系，始能提纲挈领，头绪分明，免堕迷雾。“生存”和“盈极”两个

名辞的重要，理由尚多，难以尽述。上文简陋，粗指要目而已。惟求满足本问题的最低需要。问题是“生存的界限，和个体分异”。

然则，以上这些假设，只是研究工作的先备条件，不必定是登峰造极后的归宿。因为，关于圣多玛斯笔口不离的“生存”二字，历代哲人意见颇不一致。将来排纷解难、发明真理，尚待有志学人，尤有待于汉语哲士。汉语固有的逻辑特点，将有助于思想的分析。汉语条分缕析，审思明辨，精深研几，周详细致，不是紧乱琐碎，最适合分类逻辑的哲学方法，超越现有各种语言。

宇宙间的灵智问体，是《神学大全》的缩型和路线图（回忆第一问）。本节，“神体，每种一体”问体，是“宇宙全面观”的关键，是“有形”和“无形”矛盾对立的接冲点：矛盾两端，互相推衍，有助于明了“形体”分类的深意，不独有助于上知无形神体。哲学穷理尽性，事在格物致知，法在对立推衍。一物不备，不足谓物格。一理未穷，不足谓尽性。万里汇合，咸聚于“生存”。“生存”之理明，“性体”之理乃尽。每物生存，是天主无限生存的流行。每物性体是生存之流的容器。生存界限，划分实体，厘定物类品级，构成宇宙总体。本问题推证天神无形实体，每种只有一种是“天神博士”，穷理之极致。故逐句直解正文，胪列于下：幸见圣多玛斯，“有话说与知人”，存读者，可以备忘焉。

正文：分类逻辑和宇宙观

甲、问题

问题是：众天神彼此间，是否都有种别？

乙、否定的意见

乙一、圣奥斯定，《教义提纲》，章二十九，曾说：“物类繁多，天主所造。惟人类具有理智，受造以后，屡次犯罪受罚，全类频于丧亡。只有一部分，功德圣善，幸得天主教赎”。从此推论下

去,可知:假设众天神,个个(自成一种)彼此间都有种性的分别;同时假设,许多天神堕落,不可挽回,必致许多种(天神)的性体,尽归丧亡,无可挽救。理智的性体,全种灭绝,非天主教上智之所可容忍。明证于上面引据的名言。从此可见,众天神彼此之间,不是个个都有种别。

乙二、天主纯一,不含分异。物体越近似天主,越少分异。依物性品级,天神近似天主,胜于人类。物彼此分异,种异数异者,甚于种同数异。众人彼此分异,只是数异,不是种异,如此比较,可以想见,天神彼此间的分异(是数目上分异),不能是种性上分异。

乙三、某些物体,性理相同,是它们种有性体相同的原因:性理相同者,种必相同。物质的因素不同,只会是许多物体,分别个体数目不同的原因。物质的积量不同,故数不同。天神的实体内,生存与性体之关系,乃是性理与物质之关系。所有一总天神,各个彼此间在生存上没有分别,在性体上互不相同(但性体对生存的关系,即是物质对于性理的关系,物质不同,只是数目不同),从此可见,天神彼此间的分别,只是数目的分别,不是种性的分别:天神都是数异种同的。

乙四、每个生存自立的实体,受天主造生以后,都是单立体,包括在某个全种公有的性体范围内。如果某单立体是物质与性理的组合,种名所指的性体作它的宾辞时,指示它组合的全体。如果某单立体没有物质之组合,只是单纯的实体,即是有独立生存的纯理;它的种有性体给它作宾辞时,指示它实体的纯理。天神,是天主造生的,又是自立的实体,不论是物质与性理之合,或是不含物质的纯理,都不能不属于某个“种有性体”的范围以内。然则,凡是“种有性体”(都是大公的),都不拒绝为许多个分立的主体所公有。同样,个体既然只是物质积量块然划分所产生的

数目上的分立；故此，也不拒绝有另某个体和它共有同样的种性。从此看来，可见同种之内能有许多天神：种同而数异。“在永远常存的物体内，没有生存现实与生存潜能的分别”。此说见于大哲《物理学》，卷三，章四（203 页右 30）。意思是说：没有现实与可能的分别，可能有者现实必有。那么，天神彼此可能是种同数异。故此，现实必是种同数异。

乙五、天神彼此间有完善的爱情。凡完善爱情之所有，无不应有尽有。吾人学说不可强加折扣。爱情的美满，需要同种之内分许多个体。试观各种动物都是同种者，自然互相亲爱。《圣经上》，《德训篇》，章十四（章十五，节十九），说：“凡是动物，莫不同类相亲”。从此看来，天神们，也有许多是数异而种同（否则，彼此间的爱情，不能尽善尽美，既多缺憾，必多苦恼，不合天神的体统）。

乙六、根据鲍也西的《逻辑名论》，只是种名有定义。故此，定义相同者，种不能不相同。凡是天神都有同样的定义：“天神是智性的实体，常动常静，意志有自主自由，没有物质形体，辅佐天主，因有圣宠，故有常生（常生不死，世是天神的本性）”。以上是达玛森给天神拟定的定义，见于《正信本义》，卷三（卷二，章三，《希腊教父文库》，卷九四，栏 866）。由此观之，凡是天神都属同种。

乙七、观察物类性体的品级，天神比人更接近天主。但天主性体，数一而位三：同一性体，为三位所公有。人类也是许多位人物共有同种的一个性体，每个人是一位。天神近于天主，高于人，更需是位分许多，共有一性一体：共有同种的性体。

乙八、圣师额我略（《劝言》三四，《福音注解》，十四、《拉丁教父文库》，卷七六，栏 1255 丙），曾说：在那天上的祖国，福善全备，凡所配给，纵甚卓绝，绝非一人独得；万善万美，众人

均享；程度有异，福类相同；人人得无尽藏。人果如此，天神更是如此。故天神与天神相比，只是程度高下互异。但程度的差别，不划分种界。故天神都属同种，彼此没有种别。

乙九、至贵相同者，种必相同。种征贵于类征。种征是种别因素。类征是类别因素。类与种别之关系同于物质与性理之关系。在性理的价值上作比较，种别贵于类。换言之，种别名之所指，贵于类名之所指。所有一总天神，各个彼此都同于至贵，即是同于智性的本体。故此凡是天神都是同种（都是神体之种）。

乙十、“矛盾二分法”用两个种别名，一肯定，一否定，将某类分成两种。肯定者，优越、积极。否定者，卑劣、消极。卑劣消极的种，可以再分成许多低狭的种。它的可分性，比（优越积极的）对立种，范围更为广大。分出的低级种，数目更为繁多。例如动物分有理性和无理性。无理性的这一种，比有理性的那一种，更能分出许多范围低狭的种（这是万物分类的逻辑定律：积极肯定者，范围确定，界限划一。消极而否定者，更义含浑，范围不确定，界限不分明。固然两者都可分，但消极的可分性，大于积极者。消极名词，往往叫作“无限定名词”，积极名词是“有限定名词”。察其名理之自然，即可知何者更为可分）。然则，神灵之类的实体用二分法，可以分作“可合”与“不可合”两种：“可合者”，可以结合形体；“不可合者”，不可结合形体。“可合者”，例如人的灵魂是神体中较为卑劣者。（虽然“可合者”，是一积极名辞，它的积极性，只在言辞的外表，不在意义的实质）。人的灵魂，事实上，不能再分成许多性体不同的种。另一方面，“不可合者”，例如天神，实质优越，名理明确，胜于人的灵魂。这样比较起来，足以明见：灵魂卑劣，尚不可分成许多种，何况天神呢？（故天神，都是同种，不分许多种）

乙十一、教宗玻尼（译名玻尼法爵），曾说：战斗的圣教会

中，圣职的叙品系统，拟似天朝军伍的系统。所谓“天朝军伍”，便是天神众多所组成的系统：品级、职权，上下分明，秩序固定（如网在纲，条理一贯）。然则，战斗的教会中，众人品级和职权的分别，并不是产生种有性体上的分别：职别不是种别。依同理，众天神虽然品级不同，或系统的支脉不同，但在“天朝军伍”的总体内，所有一总天神也不是种类不同。天朝军伍，既是战斗教会的模范，以此可以例彼（战斗的教会，是现世人类所组成的教会，是人人可以观察得知的，知此证彼，结论必然：一总天神都属同种）。

乙十二、下方，物质原素的世界，点缀着动物植物。高空的星天上，点缀着日月星辰。依同样的比例，太上方的“神国天界”，即是“纯火天上”，点缀着天神的神体。下界的动植，许多是数异种同的。星天的日月星辰，共有同样的“至贵性理”，都是性体光明闪烁的星球。星球所以然是星球，本体内在的性理，便是星球的“光耀力”。它们的性理既同，故此是同种。以同样的比例，天神也能属于同种，或总体一种，或至少有某些同属一种。

乙十三、假设许多天神彼此种不相同，其原因只能是因为它们的本体不含物质。既无物质，不但必不能分别“个体”，而且物体本身必因而失掉单一和统一。因为物质是“个体划分”的因素，故此个体只能借物质之寄托，而属于某种，假设必主张天神是许多“个体”，以同理、可主张许多天神、同属一种。

乙十四、和物质绝异而分离的、实体内，智性知识的主体、和被知对象的客体，在现实的知识内，同是一个物体。这是大哲学家亚里的名论（《灵魂论》，卷三，章四，430左2）。假设天神本体不含物质，有智性知识的天神，和另一个被知的天神，必同是一个现实物体。但凡是天神，个个都彼此认识。结论必然，宇宙间，

只能有一个现实的天神。这是错误的。故此不应主张天神本体不含物质，也不应主张天神彼此的分别都是种别。

乙十五、数目是量数的一种。量数，不能不含物质。假设天神不含物质，天神则不能有数目众多之可言。这是错误的。结论同上（必有物质，并有同种的许多个体）。

乙十六、本体不含物质的实体，彼此的分异和增多，只能是原因和效果间的分异。经师梅义思，曾有如此主张，见《迷津指南》，卷一，章七九。假设天神本体不含物质，天神彼此之间，或是必无数目的众多，或是只有因果的分别。这里或然的两端，都是错误的，结论同上。

乙十七、受造物，是天主所造，目的是表现天主的美善。一种天神，表现天主美善，优于全个人类。人类同是一种，足以代表天主美善。天神同是一种，更足以代表天主美善，故此不需要主张天神分许多种。

乙十八、许多种，彼此分别的因素和根据，是种别特征。凡是种别特征，都是互相对立的，或矛盾，或冲突。种别特征的数目，不能和天神的数目一样众多。因为不能有那样多的性理，彼此矛盾对立，或冲突对立。足见一总天神，各个互有种别，是不可能的。

丙、否定的意见

丙一、假设有些天神，种别相同，用最合理的看法看去，品级相同的天神，更能是同种。但在实际上，品级相同的天神不一定同种：因为有时在一个品级中，依狄耀尼的意见，仍有上中下的分别，见《天神品级论》，章十（参考章四，《希腊教父文库》，卷一，栏 194 甲）。种名作宾辞，称指同种的个体，一律平等，不分上下先后等等差别。此说见于大哲《形上学》，卷三（章三，999 页左 6”。可见、不是许多天神种性相同。

丙二、种同数异的物体，必是有死有坏的。同种的性体，不能久存于一个主体中，故求保存在许多主体中。主体分多的目的，是为避免因某主体的死亡，而全体同遭灭绝。事无充足目的，便无理由发生。然则，天神实体不会死亡，不受败坏，故无理由，同种之下，分别许多个体。

丙三、同种之内的个体，是因物质的分裂而分多，天神本体不含物质，因为圣奥斯定，《忏悔录》卷十三，（卷十二，章七），曾说：“物质近于虚无，天神近于天主”。故此，天神同种之下，无理由分别许多个体。

丙四、答案——定论

为此问题，许多人立论分歧。有人主张，一总神灵实体，同属一种。有人主张，同系或同品的天神都属同种，又有人说：凡是天神，各个自成一种，彼此都不同种。我的意见，认为最后一说不错。理由有三：

第一个理由取自神灵实体的构造。神灵实体，或只是（生存自立的）单纯性理，没有物质，一如前者方曾论及；或者是不纯的性理，却是物质与性理的组合。以上或字两端的分别，是必然正确的（因为是矛盾的二分法，没有第三可能）。假设天神纯是性理，与物质绝异而分离，则无法设想许多天神同属一种：因为凡是性理，不论多么卑下，也不论多么深陷于物质中，甚至简直是物质性的性理；假设它们或在生存的实际上，或在智力的思想中，脱离了物质的主体，所余的只是它们的纯理，那么，它们是一理一种，不能不是一理一种（既不能一种两理，更不能两种一理）。举例，试想“白色”，脱离任何主体，自立生存，只是白的纯理，便无法假设“白的纯理”，能分许多；因为吾人共见的事实，同一纯理，不能有彼此的分别，如有分别，只是来自主体，在此例内，就是来自“白色之白”所寄存的主体。白的主体不同，许

多“白色”才有彼此的不同。同样，假设“人性”脱离了主体，只剩人的纯理，只会是一个，不会有许多。凡是抽象的纯理都是如此。天神是（不含物质而有自立生存的）纯理。故此每个天神（纯理）自成一种一体，不会同种多体。

假设天神的实体是物质与性理之合，必须说：不同天神的物质，彼此之间有某种分别。物质与物质间的分别只有两种。一种分别来自物质本身。物质本身是潜能与亏虚，领受性理，以性理为盈极因素，因以得到现实的圆满。它和盈极因素有本体相对的关系；对于不同的盈极因素，有不同的关系和势态。此种关系和势态的不同，便分别出物质与物质间的不同。这样的分别，全以它和不同盈极因素所有的不同关系和势态为基础。简言之：物质与物质的分别，分自盈极因素的差异。物质如此，一切潜能或能力无不如此。例如：下界形体的物质是生存的潜能，天界形体的物质是处所的潜能。两个潜能不同，因为各自所对待的盈极因素不同：一是“生存”，一是“处所”。故此两界的物质，彼此不能没有分别。这是物质与物质第一种分别。

物质与物质的第二种分别来自数量。数量分体积、面积，长宽高厚等度量。数量可以分成许多。物质因此分成许多块。各自的积量不同，故彼此有了分别。

第一种分别分出许多物类。物的类别以性理的分别为基础。证自大哲《形上学》，卷五（章二十八，1024页右10）。第二种分别，在同种之下分别出许多不同的个体。这第二种分别不能用去分别天神，因为天神没有形体，完全没数量、长宽高厚等等体积和面积。

如此说来，假设有许多天神是物质与性理、合构的实体，他们彼此间的物质分别只是第一种，不是第二种。结果，他们的分别不是个体的分别，而是类的分别，尤甚于种的分别。每个天神

自成一类，各个之间类性互异，种性更不能相同了（例如火类、水类、土类的物质分界。天界、尘界……）。

第二个理由取自实有界的秩序。显然，实有界的美善分两种：一是绝异而分离的美善只有一个，它是实有界总体的来源：万有真源，此即天主。天主统御万有，如同元帅统领军队。一是实有界内在的美善。这便是全宇宙、各部分间的秩序。就如同军队各部分编排的秩序，是军队内部的美善。为此大宗徒，《致罗马书》，章十三，（节一）曾说：“事事物物出自天主者，都是秩然有序”。宇宙上级部分秉受全体的美善，呈现秩序的精明，胜于其他部分。秉赋优厚者，秩序备于本体；较次者，秩序定于附性。同种个体间的秩序，只是定于附性，不是出自本体。这是显然的事实：因为种有本性本体，大家相同，既无大小先后的分别，故无秩序之可言，它们的分别，来自划分个体的因素及种种互不相同的附性。这些因素和附性都是种性本体的附属品。它们所促成的分别和秩序，不深触本体。种性的分别，以种别因素为来源，因种别而有的分别与秩序，是本体及本体因素必备的分别和秩序。物的总类分许多种系统，如梯，如网，一种高于一种，品级越高，范围越广，如同数目，由一以上，逐一递进，增至亿万，秩序不紊，证自大哲《形上学》，卷八（章三，1043页右36）。下界物体有生死变化，能败亡腐化，是宇宙间最卑下的一级，秉受的秩和美善，程度最低。一种物体，彼此虽然不同，不是都在本体上彼此分别品级和秩序，许多物体间的品级和秩序，只是根据附性；例如同种之下的个体。宇宙内较高的一部分里，即是在天上诸形体间正是相反，在那里只有以本体为基础的品级和秩序，没有以附性为基础的品级和秩序。因为天上的形体各自都有种性的分别，同种之下不分许多个体。例如：只有一个太阳，只有一个月亮，其他一切星辰也是各自独立一种，彼此都有本体上的分别，依此类推，天界以

上宇宙最高的那一部分里，更是不能以附性作分别品级与秩序的基础了。在那里，凡是分异与秩序，都是建立在有关各物的本体上。比较宇宙各界，这是理所当然的。由此观之，可知最后的结论只剩一个：即是一总天神各个互有的分别都是种别，基于种性的本体，根据它们单纯性理间，美善程度的大小，最后根源来自它们距离天主的远近，近者优越，远者次之。距离最近者，美善至大：因为天主是精纯盈极，现实圆满，美善无限（是万美万善的最高来源和标准，又是万善仿效的模范，和希求接近的目的）。

第三个理由取自天神性体的优越。“完善”或“完美”的意思是说：“万般美善，应有尽有，一无缺欠”。美善的程度分许多等级，各级有各级固有的“全美全善”。从高低两个极端，逐级评量，即可看得明白。天主，全善全美，程度至高无上。“生存之理”，竭尽全量所能有的一切美善，天主都有，丝毫不缺。万物所有各样美善，天主本体，一身兼备，精纯粹美，优异超绝。证自狄耀尼，《天主诸名论》（章五，课一）。

宇宙最低的部分，包括生死变化的物体。“最低种”的主体是个体。个体美善全备，只是以个体分异之理为标准，范围小于种有性体之理，更小于“生存之理”。凡个体分异之理所应有的一切，个体件件齐备，一无所缺时，那个物体的美善，就是它的“全美全善”：范围与内容，均极有限。它连其本种性体之理所能有的美善，都不能一身兼备，因为全种公有的性体有许多个体作主体，这个性体的美善，以不同的程度和限量，分别赋予许多主体，不是某个主体所能独有或兼备。这样个体的限制，明是美善不全备的表现。不但有生死变化的动物是如此，尽将范围放宽，凡是有生死变化的各种形体，植物、生物，和无生物也都是如此。动物分雌雄，两性相需，否则不能传种。其他形体也需要同种以内繁殖或分多个体。同种的性体只靠一个主体，不能永存，故需

有许多主体，一个丧亡，余者尚在，免使全种灭绝。

在生死变化的世界上面，有高级的天界。那里“美善的程度”较高。一个单立的主体，包含本种能有的一切美善，应有尽有，一无所缺。全种的性理和物质，都集中汇聚在惟一的主体内。同种之内，不分许多主体，例如太阳、月亮，和其他许多天上的星体，或任何形体，如此逐级推想，推到宇宙的最高峰，那里距离天主最近，美善的程度，在天主以下，至高无比。那里所有的实体，纯是本体、不含物质、自立生存的性理，即是神灵性的实体：“天神”。这样的实体，比日月等等形体，更能一个主体包含本种全体所能有的一切美善，一无遗漏。为此，凡是天神都是一体一种，不是同种数体。最后推到超越宇宙及万有的天主：万有真原，至高无上，独一无二，全无与伦比，既超种界，又超类界，并且超越任何同名同指的宾辞范围。凡大公名，“生存”二字所指之理，兼统万善万美，广大无限，天主一身具备。

丁、解释疑难（丁乙号数相对）

丁一、圣奥斯定，在那里，论天神和人的性体，专就真福境界立论，不是分析自然界、实际的生存和本体。对真福境界说话，有些天神和许多人失掉了真福的生命，故此说是丧亡了。针对着同一境界，去观察人类的性体和天神全类的性体，有显著的分别。每个天神，以其天生自然的本性，既得真福，则一得不失，如失真福，则永不复得，抉择的时机，只在霎时之间，平生只有一次，并是在初生之顷。人的本性，正是相反，得失抉择，不在霎时之间（也不只一次，但经多次反悔），并且最后抉择、能经过长时期的流转。所有一总天神，永福永祸，得时抉择的方式，相同，以此为分类标准，凡是天神同属一类。圣奥斯定以“天神性体”四字，称指天神总类全体，只有这番意思；并不是否认天神彼此各自互有的种别是自然本体上的种别。（自然本体的种别基于本

体的生存和性理，是绝对的。永福得失、方式相同，是对外的关系相同，是附性的，又是相对的，不涉及绝对的本体。站在吾人的观察点，去观察附性关系的同异，可以用作思想里分别物类的标准。这样纯逻辑的分类，只涉及附性，不涉及本体）。

丁二、考察种的同异，需观察物体天生自然的本体本性。针对自然界的物性本体而论，不可说一总天神共是距离天主最近的一个性体；只可说惟有第一天神是这样的一个性体。在这性体的范围内，分异现象极少：既无种别的分异，又无数目或个体的分异（但第一、第二和以下，各级天神彼此都是数异种异的）。

丁三、不论性体是组合，或是单纯，生存对于性体所有的关系，是盈极与亏虚、现实与潜能的关系。性体的种别因素不是“生存”，而是“性理”。种名作宾辞指示主体的性体，即是指示“它是什么”。“生存”及“生存”之类的宾辞，指示主体“有无”（从无入有，现有仍有，未亡未去，谓之“生存”。“生存和存在往往通用，但意思大有不同，依理而论，先有生存，而后有存在。存在是生存的效果。本性本体以潜能与亏虚领受生存，受到充实，立足于实有之界，始谓之“存在”。存在，可以说是占领位置的意思，物有生存，始有占领位置的可能。故“生存之理”比“存在之理”更深入本体）。方才说：性体的种别因素是性理，不是生存。形体界，物质与性理组合而成的性体是如此。神体界也如此，神体无物质，只是单纯性理名所指的性体。给天神实体划分种别的因素，也不是“生存”，而是它们“自立生存的纯粹性理”。这样的性理，彼此的分别，基于美善的品级。详论见前。

丁四、生存于主体或物质中的性理，因所在的主体不同，故此分别成不同的个体。和主体或物质绝异而分离，自立生存的性理，因其本性天生不生存在任何主体或物质内，故此，每个自成一独立的个体。前者的个体化，以其主体或物质为原因。后者的

个体化，以“无主体”、“无物质”为原因。“有主体的生存”，受主体的专有和限制，排除宾辞称指许多主体时所有的全称作用和大公性（例如张某人、李某人，虽然都是人，但都是个体化的人，不复能作许多人的公名和宾辞）。同样不能有主体的性理，无主体而独立生存，是它个体化的原因。为此同一原因，它也失掉大公性和宾辞的全称作用。举例说明如下：白色之白，是种名，有种名的指义作用，指示种有的性理，不阻碍白色寄存于许多主体中。但是此某主体的此某白色，是个体化了的白色。“它有此主体”，是它的个体化：阻碍它同时有别的主体。广泛说去：“此某性理，能有主体，现实有此某主体”，是此某性理的“个体化”。依同理，反比例说去：“此某性理，如果本性天生，不能有主体，现实无主体，而独立生存”，也是此某性理的“个体化”（换言之简译之：天生结合物质的性理，现实结合此某物质，是此性理的个体化：或同种一体，或同种数体。天生不结合物质的性理，现实在物质以外独立生存，是此某性理的个体化：只能是同种一体，即是一体一种。每个天神都是如此）。为此理由，“此某天神的性体”，有两种意义。第一、它是此某神类或此某品级的性体，有“全种公有性体”的义意。依此意义，它无妨有许多主体。第二、此某天神的性体天生不收容在任何主体中，有脱开主体、自立生存的现实，有“单立个体”的意义。依此意义，它是个体化了的：一种一体，不能一种数体。

丁五、情随识发：识别善恶，则爱憎之情应之而生。见识广博，高深者知公理，则爱公益，大善。见识狭小，浅薄者知小善，私益，则爱小善私益。为此，吾人心中的私爱，生于小智。知识所见之小，莫过于觉性、见闻之知。爱绝对公益和至善的心情，惟能生于灵智的知识。灵智，知普遍的真理，和绝对的至善。天神本体是灵智，品级越高，知识越广、爱憎之情，越关注于公益

和至善。天神的互相亲爱，互相欣赏，全是爱赏“各自因互有种别，而对宇宙公有的美善”，各自所有的惟一价值，公益公善之爱，胜于同种私益小善之爱。故天神彼此相爱，尤爱其互有种别，以利公善，不爱其同属一种，私情相亲。爱情的殷切，必在共成公善，不在私情相投。参看，狄耀尼，《天神品级论》，章十二（《希腊教父文库》。卷一，栏 298）。

丁六、我们的灵魂，结合肉身，虽有灵智，仍无力认识天神的性体，即是说：无力认识祂们的本质是什么。祂们是和物质绝异而分离的实体。祂们的性体超越觉性界的物类总体，和这些物类总体中的任何性体相比较，都是不成比例。我们的智力，是从觉性知识采取智性知识的材料。为此，无力认识天神的本质。关于天神的性体，我们没有确当的定义。只是消极的知道祂们的本体，没有形体，也没有形体的种种缺点、限制等；积极的知识，仅限于知祂们的某种动作如何。圣达玛森给天神下的定义就是如此，那个定义不是最低狭的种名定义，而是（矛盾二分法中）消极类名的定义这样的类名，不是最低种名，而是（中级种名，对下级是”类名，同时（对上级）是种名。故此能有定义。但这样的定义，不是明指性体的确切定义。

丁七、天主三位一体。有位的分别，不同时有的分别。受造物不能有此情形。故不能引天主三位一体，来证明天神同一“性体”之下必有许多“位体”。

译者注：体是性体，位是位体。理智性体的主体有本体独立的生存，叫作“位体”。天主的一个本体有一性体、有一个本体独立的生存，但同时有三个位体：生自神性无限本体，反射回折，自相对立的关系：父位，子位，恩位。反射回折作用的起点，是父位，终点是子位。父爱子，“父与子受”的神恩，是“恩位”无限的神恩，是天主自身，就此而言，神恩叫作天主圣神。无限“新吾”是圣子，也是天主自身。

无限“旧吾”是圣父，也是天主自身，故此是三个位体，同时是一个本体，一个性体，一个生存：无限奥妙，发自本体无限的神性所独有的反射回折作用。天主以外，凡是理智的性体，如有独立生存，都是一体一位，每个位体是一个单独自立生存的实体，是自己性体个体化了以后所有的主体。每个位体拥有自己所秉赋的性体。同种性体、或自成一个位体，没有物质作主体，例如天神；或有物质作主体，同种之下只有一个主体，例如日、月等等，或既有物质，又有许“位体”：例如人。同种许多人，人人是人性的主体。有人性的生存、权利、智力与自由，故此是“理智的性体”个体化以后的主体。凡是这样的主体，或人，或神，都有“某位，某位的尊称”，叫作“位称实体”，简称“位体”。天主一体三位，天主以外，都是一体一位，或数体数位：位同体必同。位分体必分。天主，体同位不同，位分体不分。

丁八、程度（多寡）的差别有两种意义：一是同一性理分赋的程度不同。例如同是白物，有深白浅白的分别。这样的分别，不是性理的分别，故不是“种”的分别，另一种意义：程度的分别，是许多不同性理彼此间本体美善品级不同的分别，这样的分别是“种”的分别。例如说：白色光明易见，甚于红色、绿色。意思是说：红绿二色，深暗，是“深色”。白色，浅显，是“浅色”，白色甲乙的深浅，是同种颜色的深浅。白色浅、绿色深的深浅，是两种不同的颜色彼此间的深浅。天神彼此间灵智本性的秉赋，程度上，有深浅厚薄的分别，是“异种不同，程度自异”的分别：同时是种的分别。

丁九、种别因素，是种别名所指的内在因素和性理。类别因素，是类名所指的内在因素和性理。类别因素是类名所指的内在因素和性理。前者简称“种素”，后者简称“类素”，就是“种要素”和“类要素”的意思。前后相较：种素明确，界限固定；类素含浑，界限不明。两相对立，有现实与潜能，即是：有盈极与亏虚的分别和关系。就价值而论，种素高贵，胜于类素。种素类素，合构性体。种素虽贵，和类素同属一种性体。故此，种素不属于比类

素更高贵的另一性体，明证于各种无理智的禽兽，它们每种种别因素不是在禽兽的觉性以上另加某更高贵的物性。而是确定觉性的各级程度。觉性，是无理智的禽兽最高的性体。依同比例，应说：众天神公有的理智，也是天神们最高贵的性体。此同一性体程度的差别，是天神每个自成一种的内在因素。性体程度的差别，是天神的种别因素。

丁十、“矛盾二分法中，消极的类别更能分成许多种”。这个论句有时真实，但不是普遍常真的。例如，形体用二分法分成矛盾两类，一有灵，一无灵。有灵积极，无灵消极。有灵的生物，种类繁多，似乎远胜于无灵动物。植物、动物，分门别类，数目极多。假设天上所有形体、日月星辰，都是有灵的生物，数目更是多不胜数。另一方面，为追究此问题的真理，需注意狄耀尼和柏拉图派的意见相反。柏拉图派主张实体越接近“至一”，数目越稀少。狄耀尼，《天神品级论》，章十四，（《希腊教父文库》，卷一，三二二）却主张、天神的数目众多，超越物质界的数目。如果有人认为上面这两个意见彼此并不相反，观察有形的事物，便可得到证明。物体越高贵，越少物质的成分，性理和种类的数量却越广大。数目是面积和体积的原因：有数目，然后有积量。积量积数而成，连合增长。单位成点。积点成线，累线成面，数面积累，乃成立体。立体高贵，数目广大众多。这是柏拉图学派的老生长谈。形体界是如此，整个的实有界，也是如此。物体品级越高贵，性理种类的数目越繁多，应验了狄耀尼的名言；但是物质的成分和每种以内个体的数量，却随之减少：正与柏拉图派的学说相合。论到有理智的动物，只有人类一种。理由是：理智动物的种别因素，是“形体天性的最高峰接触神体天性的最底层”。任何物类天性的最高峰，纵使种类至为卑下，都是只能有一级：至高者，必无偶。但是假设主张天上诸形体都有理智的灵

魂，那么，理智动物，种类的数目也就大为增加。

丁十一、人类属于有生死变化的物类。这一类占宇宙间最低的一层。在这一层里，物体品级往往是附性的品级，不常是本体的品级，秩序也是如此。在此世战斗的教会里，也是如此：能力、职权、品级等等分别，不是划分种界的分别。天神不然，祂们占宇宙最高的一层，前已言及。人类间的品级和天神的品级，固然有些相似，但不是完全相似，只是事实凑巧，有时有偶似之处。前已言及。

丁十二、尘界和水界的物产，好像是宇宙的美饰品。同种之内有许多个体，理由是：因为它们是有生死变化的物体。详论见前。天上诸形体也是种类万殊，一如前言。光明，不是它们的实体或性理，不过只是觉性知识本性可知的一种品质或能力而已。这样的品质不能作实体性理的宾辞。况且，光明之理不是众星相同。星体既异，光线有别，效果亦不同，足以明证此点。

丁十三、天神个体化的原因，不是因为有物质，而是因为祂们是自立生存的性理，天生不寓存在主体或物质内。论如前文。

丁十四、古代有些哲人主张：知者和被知者，性体必须相同：恩培德（详名恩培德克来斯）曾主张：“惟土知土，惟水知水”。亚里（详名亚里斯多德），排拒此说，曾主张：吾人知识能力，既是亏虚性的容受力，本身空虚，全不预先已有被知诸物的性体，例如眼睛、眸子里没有颜色，但有视力，可以看到外界的颜色。至于说：知觉的现实是被知觉者的现实，这个话的意思，只不过是说：知觉的能力，由亏虚的潜能变为盈极的现实，是由于接到了知觉的印象，由无知觉变成了有（某物的）知觉。同理，智性的知识由潜能变成现实时，人的现实领悟是某物性理的现实被人领悟。人知物的现实，和物被人知的现实：两个现实是一个现实，即是知识的现实。意思是说：人的智力接到可知的物性事理，心

智中形成了某某概念。这个概念的现实，便是人知物、物被知的现实。为此大哲曾说：“人知石头时，心智内所领受的不是石头，而是石头的意念。石头的印象或意念在人心里，不是石头块然的物体在人心里。”（参看《灵魂论》，卷三，章八，431页右29；卷一，章二，404页，右13，论恩培德；卷三，章四，429页左21，驳恩培德）某物现实受人智力之晓悟，是由于它被智力和物质分离辨别。为此，大哲又说：无物质的实体中，智性的知识内，知者和被知者是相同的。从此看来：天神彼此认识，不是知者和被知者是相同的一个实体，却是知者的智力接到了被知者的印象，并受到了这个印象的充实。天神实体既是无物质的神体彼此认识，心智内所得的印象，也是智性的印象，代表天神的本体（天神的本体是自立生存的性理。此性理之被认识，即是天神本体之被认识。代表此性理的印象，在天神心智以内，便是此性理的认识，在知者心智以内。此一天神本体之被认识，现实存在于另一天神的心智以内，便是另一天神现实认识此一天神，但不是此一天神自身生存的本体，被另一天神活活吞入了心智的胸怀以内。译者赘笔）。天神相知，不是实体合一。

丁十五、面积体积之类的积量分割，必产生数目的一二。这样的数目是许多种数量中的一种：只有于物质的实体中。无物质的实体如有许多，其数目是超越物质的数目，并有形上的超类意义，例如说：“凡是实有物不是一个，便是许多，不是许多，便是一个”；简言之：“一与多”，是用“或”字之类的分接词，分别实有物的超类宾辞。更简言之：“凡是实有物，或是一个，或是许多”。为此，哲界常说：“一与多，分万物”。这样的“多”，是超类超物质的“多”，是“性理之间，互有分别”，而产生的“多”。和物质积量分割而产生的“多”，大不相同。性理的分，不是物质积量的分割。

丁十六、因果间的区分，有人主张，是天神实体分别成许多的理由。两个天神，一因，一果，因果之理，互相不同，品级不同，因在上，果在下，实体不能相同，故此不是一个，遂有许多，为此，如果我们主张天神的实体，品级众多，互不相同，来自天主上智造物时所遵循的秩序，那么，天神间品级的分别和系统，和上面诸人之所主张，没有分别：虽然我们主张天神间，彼此有一因一果的关系。

丁十七、凡是受造物，不论那一个或那一种都是有限的，代表天主造物者的美善，不及宇宙万物各种性体连合在一齐代表的那样完善。许多物性分别包含的美善，统一汇聚在天主一身之内。天主无限美善非一物一性所能代表。故为表扬天主全善，宇宙间，必须有许多物体和物性。形体界如此，天神的神体界也是如此。

丁十八、分别天神种别因素彼此对立，有如：“完善”之与“不完善”，又有如“多与少”，“有余”与“不及”之间的对立：是“积极”和“消极”的对立。如同数目，逐级递进，每级进一，每两级紧接相较，必有奇偶之分，和大小之分；又如“矛盾二分法中”，积极类名和消极类名，同分总类时，所有的对立：例如形体分有灵，无灵；还有其他实例，可以类推。（参看亚里，《分析学前编》，注二〇〇：类谱）。

第九问 人的明悟——受动智力

甲、问题

问题是：人的明悟（即是受动智力），每人各有一个，或是全人类共有一个？

乙、肯定的意见主张全人类共有的明悟是一个。

乙一、圣奥斯定，《灵魂论》，章三二（《拉丁教父文库》，三二，一〇七三），说：我若说灵魂有许多，我就要自觉可笑。足见灵魂众多说是可笑的。

乙二、没有物质的物类中，每种之内只有一个主体。证明见前（第八问）。人的明悟，或人的灵魂，是一神体。祂的实体，不是物质与性理之合。证明见前（第一问）。故此人类全体，共同只有一个灵魂，或是说：只有一个明悟。

前面曾说：灵魂虽然没有物质作自己的来源，但有物质作自己的主体，即是有肉身。人的肉身繁殖增多，人的灵魂也就随着分多。故此，结论应是：人的灵魂，不是人类全体共有一个。但是不然。理由如下：

乙三、“无因，则无果”。假设肉身分多，是灵魂分多的原因，那么，肉身死后，灵魂不死，不能仍是许多。

乙四、个体之成立，取决于本体因素。人的因素，是灵魂和肉身。人的灵肉相合，构成人的本体。苏克的本体是苏克的灵肉之合。明证见于大哲《形上学》，卷七（章十，1035页左

29行)。但，肉身不是灵魂的本体因素。故肉身分多以后，灵魂不随着分多。

乙五、圣奥斯定《驳斐理谦书》(章十二、《拉丁教父文库》四二,一一六七),曾说:“究察灵魂生命力的来源和传播,可知灵魂先有于母亲,然后再和子女一同,生自母亲”。此处所说的灵魂,是母亲赖以生活的灵魂。明证于紧接的下文。从此可见,圣人似是主张母亲儿子共有一个灵魂。依同理,也主张一总的人共有一个灵魂。

乙六、假设人的明悟是每人一个:你的归你,我的归我;那么,人所懂的事物,也应是每人一个,你的归你,我的归我:因为人所懂的事物,是懂在明悟里面。如此,人的数目增多,人所懂的事物也随着增多:数目众多的事物,有同类共有的名理。名理也是人所懂的事物,也应是每人一个。如此递进推算,类名的公理以上又有公理,推算至于无穷:这是不可能的。故此人的明悟,不是每人一个:不是你有你一个,我另有我的一个。

乙七、假设人的明悟,不是全人类共有一个,教授将知识教给学生,必应是一个知识,从教授的明悟灌输到学生的明悟里去,或是教授的知识产生学生的知识,如同火的热产生木柴中的热(将木烧热,是将热度由木的潜能引入现实);或者是学生学会某某知识,只是回忆旧有的知识。假设学生未学以前,已有所学的知识,他学习这个知识,乃是温习;即是回忆。假设他原先没有这个知识,现今学而得之,或取得了教授原先固有的那个知识,攫为己有;或不是教授原有的那一个,而是自己明悟以内新生的一个:以教授的那个知识为原因。以上这三个或然的假设,都是不可能的。知识是一附性:数目相同的一个附性,不会从一个主体移入另一主体。证自鲍也西,《范畴解》,章一(《拉丁教父文库》,六四,一七三);附性可以毁坏,不可以迁移,或改易。教授

的知识不会产生学生的知识；一方面，因为知识不是动力，而是静止的品性之一，故无力作产生学生知识的原因；另一方面，教授讲学所讲出的言论，只是激动学生懂到某某真理；圣奥斯定，《教师论》，曾说明了这一点。至于说学习即是回忆，大哲，《分析学前编》（章一，71页左），已有名论批驳。（但教授将知识教给学生，是不能否认的事实）。故此（可以断言），人的明悟是全人类共有一个，不是每人各有一个。

乙八、物质形体内的知识能力，都是只知道那些和自己的主体物质相接近的事物。例如视力只知颜色：因为颜色瞳仁相接近。瞳仁是透明的，故能领受颜色。反之，人的明悟不领受只和形体的全部或其一部分相接近的那些事物。足见人的明悟不是以物质形体为主体的知识能力。它的主体既不是形体的全部，又不是它的任何某一部。它不是物质形体以内的知识能力。从此可知，形体分多，它不随着分多。

乙九、（需知人的灵魂，依许多名人主张，是物质与性理之合）在此条件下，假设人的灵魂，或是说人的明悟随形体之分多而分多，它非是形体的性理不可。这个假设是不可能的，因为人的灵魂，自身既是物质与性理之合，不能又作另某形体的性理；一个性理，不能寓存于两个物质的主体中，许多名人主张如此：因为物质与性理合成的物体，不能又是另某任何物体的性理（一个性理，只能赋于一物，不会赋于两物）。从此可见，人的灵魂，或明悟，不能随形体之分多而分多。

乙十、案圣祁波廉所说（《致马诺书》、《拉丁教父文库》、三、一一四三），吾主耶稣禁止诸徒进撒玛里城，因为撒玛里人是犹太十大氏族之一，脱离达味王国而独立，自建王国，以撒玛里城为首都，有叛离祖国的重罪。耶稣时代和撒玛里叛离时代，是两个古今悬殊的时代：撒玛里人民却是一个相同的人民，不分前代

后代。人民之与人民，犹如个人之与个人，亦如灵魂之与灵魂，比例相同：可以前例后。足见人不分古今，共有一个灵魂。依同理，可以断言，天下人人共有一个灵魂。

乙十一、附性依赖主体，甚于性理之依赖物质：因为性理简单授物之本体生存于其物质。附性不简单授物之本体生存于其主体。一个附性能在许多主体，犹如一个时间能在许多运动。圣安山曾有名论如此。（《真理对话集》、卷尾、《拉丁教父文库》、一五八、四八〇）。比较起来，足见一个灵魂能作许多形体的灵魂。如此推论，则知人类的明悟不能是许多个。

乙十二、人灵魂的能力强大，胜于植物的生魂。植物的生魂作某植物的性理，有能力在此植物的身体以外，产生植物的生活。圣奥斯定，《音乐论》、卷六，章八，曾说：眼目射出的光芒，有得自灵魂的植物生活，射到远方所见之物。足见人的灵魂更有能力在自己所在的形体以外，成全别的许多形体。

乙十三、假设人的明悟随肉身之分多而分多，结果必是你和我明悟内所懂的物性事理，也随肉身分多。从许多物质形体分别包含的性理中，常能用抽象的方法，抽出一个公有的意义或名理来。故此，从明悟所懂的性理中，也能抽出一个公有的意义来。依同理和假设，这个公有的意义随着明悟之分多而分多；又有另一公有的意义可以抽取出来，如此，公理以上又有公理，逐级增加，增至无限，这是不可能的。所以人的明悟是一总的人，共有一个（不能是每人各有一个）。

乙十四、最高公理是众人人心之所同。足见众人共有一个能力借以认识这些公理。这样的知识能力就是人的明悟。故此，一总众人所有的明悟只是一个。

乙十五、被物质分化成许多个体的性理，无一是明悟现实所懂的性理。现实懂理的明悟，是现实的明悟。现实懂理的明悟，

也是现实被懂的理。两者是合而为一的，证自大哲名论，《灵魂论》、卷三，章七（431页左1），犹如现实的觉力，有所知觉，就是现实之所知觉（现实所懂的理，是众物共有的一个公理）。足见人的明悟，不是被肉身的物质分成许多化成个体的知识能力。如此说来，人的明悟是一总的人，共有一个。

乙十六、容器依容器自身的方式（条件、度量、形状等）收容物品。理，现实被懂之时，收容在明悟中：不是被物质个体化了的。足证明悟也不是被物质个体化了的。故此，也可以断言：人的明悟不因肉身物质之分多而分多。

乙十七、即连苏克、或柏拉图各自分有的明悟，自己懂自己的本体：因为明悟有反观内省的能力。当反观内省之时，现实所懂的理，乃是明悟的本体自身。但请注意，现实被懂的理，无一能是被物质分成许多而结成个体的性理：无一物质个体化了的。足证人的明悟不受肉身物质的划分，不分成许多，也不分成个体。只好结论说：全人类共有一个明悟。

丙、否定的意见、主张不是全人类共有一个明悟

丙一、圣若望，《启示录》，章七（节九），说：“在此以后，我看见人丛广众，多不胜数”。那里所见的，不是灵肉全备的活人，而是离开了肉身的灵魂：灵魂的群众，多不胜数。足证，人的灵魂是许多。结合肉身的灵魂是许多。离开肉身的灵魂，也是许多。

丙二、圣奥斯定《驳斐理谦书》（章十二、《拉丁教父文库》四二、一一六六——一一六七）说：“按不少人的主张，我们可假设宇宙内的灵魂是万物共有的。”下文接着说：“我们提出这样的假设，声明讨伐它们的荒谬。”足证“万物一魂”之说是不可赞成的。

丙三、人的灵魂结合肉身，甚于天体的转运者（天神）结合其天上形体之密切。大注解家，《灵魂论解》，卷三，说：天上形体可以运转者，如果数目增加更多，那么它们的转运者（天神）

的数目也就要增加更多。如此比较推论，人的灵魂更应得是许多，因为人的肉身也是数目众多。这也就是说：人类的明悟不只是一个。

丁、答案、定论

为明了本问题，首宜懂清“明悟”和“灵明”两个名辞的意义。需知亚里（《灵魂论》卷三，章四，429页左13行）进行研究人的灵智，是比较它和觉性、知识的相似处。觉性方面，我们发现我们自己有时有知觉的潜能，有时有知觉的现实：足证吾人有觉性的知识能力。因此能力，吾人有知觉的潜能：有能力觉知可以觉知的事形及物象。潜能的本身对于事形物象，没有知觉的现实。它的本体内，不具备事形物象的现实。假设，它具备事形物象可知的现实，吾人随之便常应有知觉的现实。古代确有许多哲学家，曾主张吾人知觉的能力中，万物具备。这样的主张和我们经验的事实不相合。因为，方才指明了，我们不常有知觉万物的现实。

同样，在灵智方面，我们发现我们自己也是不常有知识的现实。灵智懂理，有时有懂理的现实，有时没有现实，只有潜能能懂某理。必须承认我们有此某能力。因此能力，我们有懂理的潜能。这个能力在自己的本性和本体中，不包含我们能懂的形界任何物性或物理。它却有领悟那一切物理的潜能：能明白晓悟众理。故此叫作明悟。犹如觉性知识，有知觉形界诸物的潜能，故此叫作感觉。感是感受，悟是悟受，都是潜能亏虚而能领受的意思。明悟是灵智懂理的潜能。犹如感觉是觉性觉物的潜能。都是领受性的、被动的。明悟也叫作受动灵智，或受动智力。感觉依同例，也可以叫作受动的觉性，或受动觉力。

觉性潜能接触现实感觉的事物，因而变为感觉的现实。现实感觉的事物，现实存在于吾人心外。不需要人有“施动的觉力”，

将潜能中可感觉的事物，由可感觉的潜能引入可感觉的事实。故此，受动觉力的对面，没有施动觉力与之相对。但“受动智力”的对面，有没有“施动智力”与之相对呢？柏拉图答应主张没有。亚里却主张不能没有。柏拉图主张现实可懂的理，是普遍的公理，在吾人心外有现实自立的生存。在此假设之下，不需要另有某“施动智力”来施展动作，将事物的理从可懂的潜能引入可懂的现实。

亚里不然。他主张事物的理在有形事物的主体蕴藏着，在事物以外没有自立的生存。有形的事物，不是现实可懂的理，有可懂的潜能，没有可懂的现实。为能将可懂的理，由潜能引入现实，必须有一个施动的能力发出动作，将事物的理，从事物的物质及个体条件中，识别抽取出来。这样的能力叫作施动智力，也叫作灵明（发出光明，照彻物理，驱除物质之黑暗）。人的灵智，有施动和受动的两个智力，施动者，叫作灵明。受动者，叫作明悟。“灵明”和“明悟”两个名辞的确切意义，就是如此。

说到这里，话归原题。讨论人类有几个明悟，大注解家亚维罗、《注解灵魂论》卷三（164页），主张人的明悟，是在众人肉身以外，在生存上离开物质的一个实体；但是借助于吾人心内所觉知的“物象”，作媒介，和吾人发生交接。于是他并且主张人的明悟是全人类共同只有一个。

亚维罗这样的主张，和信德与哲学的真理都不相合。它相反信德。理由易见。它不能承认来世的赏罚。不待详辩。我们此处所应证明的，是这样的主张本身，用哲学里的真理作前提，是不可能的（荒谬至极，永不会是真的）。

前者（第二问）讨论人性本体是灵肉之合时，已经证明了，这个主张必生的后果，是否定任何此某人懂晓任何事理：即是否定个体独立的人有懂理的可能。即便，为展开议论，退一步假定

个体独立的此某人，用离世独存的明悟，能懂事理；仍有三点不适宜的后果：

第一点：假设人类共有—个明悟，大家都用—个明悟，懂晓事理；那么，—个能力对于—个事体同时必作出许多事情。这是不可能的。反之，两个人同时—次懂—个理，共用—个明悟：两个人作—件事情；比如两人用—只眼睛，看—个形象；也是两个人作—件看的事情。这显然也是完全不可能的。也不可说你懂和我懂，两人的懂，分别不在事情，也不在事体；即是不在懂理，也不在所懂的物理；而在于物象不同。你我心内所感到的物象不同，故此你懂和我懂，便有了你我的分别。这样的说法，不足以说明你懂和我懂的分别。因为心内所感觉的物象，不是现实所懂的理。明悟现实所懂的理，是从物象中晓辨出来的名理（抽取出来的理，可以用名辞传达于言论之间）。那些物象的分别，是明悟懂理的事情以外的，不涉及事情的本体，故不能作那个事情的分异因素。

第二点：同种的许多个体，分取种有的本体所共依的种别因素，不能在数目上是唯一的。假设两匹马之所同，是种名“马”字之定义所指的—本体，它两个所共依的种别因素，在数目上不能是—个；如果是—个，则结果必致两匹马同是—匹马。这是不可能的。

为此理由，大哲《形上学》卷七（章十、1035页右30行），说：建立个体必须用的种名所指—本体因素，应是数目确定的某某；例如种名“人”字所指的—本体因素，是灵魂和肉身；私名“此某人”，所指的—此人—本体因素，是—此某灵魂和—此某肉身。从此可以断言，任何种名所指的—本体因素都应分成许多，分别存在于本种的许多个体中。

个体分取种性—本体所依凭的种别因素，从本种必有的特征动

作上表现出来，受到吾人的认识。考察金银的特征动作，便可分辨金银的真假。人的特征动作是懂理。懂理是人灵智的动作。大哲、《道德论》，卷十，章七，为此理由，主张人生最后的幸福，是实现灵智动作的潜能。灵智动作的因素，不是脑力，也不是觉性的情欲。这些生力，虽然有一些理性的成分，但无力是人理性灵智的因素，因为它们的一切动作都不能不用肉体的器官。灵智的动作，懂理，却不能用肉体的器官。脑力，也叫作思虑，近似智力，故此也叫作觉性界的智力（或觉性智力），以与灵性智力有别。因为它是动物之所公有，故此不是人的种别因素。亚维罗认它作人的种别因素，是他的幻想。参考他注解的《灵魂论》卷三、注廿。如此说来，最后能作人种别因素的，只剩是人的明悟（但种别因素是同种每个独立体各自拥有一个）。故此，我们最后的结论，只剩是我们前面已指明的定论：一总人共有个明悟、是不可能的。

第三点：假设现代和往代的一总人共有个明悟；结果必是：人的明悟不是从我们感觉所知的物象中晓悟抽象的性理；往代的许多人所懂的许多理，明悟已经现实存念心中，不需要又在我们现代到物象中去抽取。如此不但是相反我们现代每人经验的事实，而且是违反一个哲学上（本体论）的定理：一个明悟，对于同一事理，同时有懂晓的现实，又有懂晓的潜能。等于说：同时又懂又不懂（这是违犯了矛盾律）。从此必生的另一结果是：我们现代用明悟懂晓或证知真理，不是认识新理，而是回忆往代人已知旧理；知识便等于回忆（这是柏拉图的旧说）。何况，依假设，明悟是脱物独存的神体，受动于形界的物象，借以成全自己神性动作的现实：屈尊就低，以上乞下；事情本身，不合体统。就如同是说：天上形体，为成全自己的现实美满，必须仰赖下方尘界的形体，有所取资一样。这是不可能的。依同理比较可知，任何一

个神体，仰借形界物象供应所需，以成全自己生存美满的现实；更是不可能的（神体超越形体，甚于天界之超越尘界神体，也叫“绝离实体”，意指和物质绝异而分离的实体）。

（用哲学历史方法，旁证我们的定论，）显然对方的主张，违反了大哲亚里的明论。他着手研究明悟问题时，一开始立刻便指定“明悟是灵魂的一部分”（参考《灵魂论》、卷三，章四，429页左10）。论题里面，开明宗义就声明：“论灵魂为知物、懂物所用的自身以内的那一部分。”他的宗旨是研究人的明悟问题。他预先提出的疑问也是：灵智这一部分，和灵魂的许多部分，固然是分离的，它分离的方式是如何的？是如柏拉图所说，在主体上是分离的，或只是在定义上是分离的呢？他的原话答说：“或生存分离，或只是定义分离，体积上却不分离。”从此看去，显然前两句中任何一句的肯定和解释、都应符合末句的宗旨和名论：明悟的分离，不是在体积上的分离。前一句的肯定，依对方的主张及解释和大哲的名论，不能并立。足见对方的意见不是亚里的主张。原卷后文，又说：“明悟是灵魂用以揣度事物，懂晓事理的（能力）。”还说了许多类此的话：明示吾人依他的见解，明悟是灵魂自己的一个东西（或能力），不是一个和灵魂分离的实体（人人各有一个，不是众人共有一个）。

戊、答复乙栏的疑难（戊乙两栏号数相等）

戊一、圣奥斯定认为可笑的意见，只是主张许多人有许多灵魂，不但数目不同，而且种别互异；特别可笑的是柏拉图派主张，同种的个体以上有某共有的（种别）因素：是超群独立的一个实体。

戊二、天神没有物质：既不用物质作（自己实体的）原料，又不用物质作（自己寓存所在的）主体。故此，一种之内不能有许多天神。人的灵魂在一种之内，却能有许多。

戊三、肉身对于灵魂的生存和对于灵魂的个体化所发生的关系是相同的：因为每物的生存和个体化，有同样的原因。物之所以为物，与物之所以为一的原因，是相同的一个原因。灵魂，因结合肉身而（从造物者手中）得生存，和肉身合结起来，构成人全整统一的性体。依同理，灵魂也是结合肉身，而成为个体。但需注意一点就是：人，智性的灵魂，是一个性理，和普通形体（所禀赋的）性理不同。灵魂是一个超越肉身容量的性理。灵魂自己所有的生存，高出肉身以上。肉身死亡败坏以后，灵魂的生存常留不去如故。灵魂既不因失肉身而失生存；故依同理，也不因失肉身，而失其个体之统一与独立。灵魂，随肉身之分多而分多；离开肉身以后，仍旧不失其为众多。

戊四、虽然肉身，不属于灵魂的本体，但灵魂因自己的本体和肉身有关系。灵魂、充其本体全量之所是，惟乃肉身之性理。为此之故，灵魂的本体定义内，兼提肉身。泛指众人的灵魂是肉身的性理（这是泛然的定义）；专指一人的此某灵魂是此某肉身的性理。此某灵魂充其为此某灵魂所是之全量，和此某肉身发生本体上的关系：物质与性理合构而成一物之本体时，所互有的关系。灵魂的定义，不分泛指、或专指，常需要指出肉身来。

戊五、奥斯定在那里所说的话，是依假设提出某些人的意见，主张宇宙万物共有一个灵魂。（物活论者，泛魂论者，有许多人抱这样的主张。泛神论者所信的神，就无异是一个宇宙魂）。察阅同书上文，即可明见。

戊六、亚维罗学说的实力，主要似乎就是根据了这个理由（《注解灵魂论》，卷三，注五，166页）、按他自己曾说：假设人的明悟不是一总人共有一个，结果则是明悟所懂的事体（名理），必因众人生存的个体化和数目的单立化，而凝固成个体化和单立化的；如此，也就只有被懂的潜能，没有被懂的现实（等于说：

现实所懂的事不是现实被懂的事：言语自相矛盾。这是荒谬的。故此，人的明悟，不能不是一总人共有一个。

为反驳他上面的理由，首先应说明：主张“明悟唯一”，所有结果之荒谬，不减于“明悟众多”的主张。先说，关于个体化，寓存于个体以内的性理，或是一种之内只有一体、例如太阳；或是一种之内，包有众体，例如珍珠；两方面所有的光明（太阳光、和珍珠光），都是个体化了的；并且理由相同：都是因为寓存于某个体中。人的明悟，必须说是一个生存独立的个体：因为只有数目单一，独立生存的个体，才能发出动作。不分它是全种共有一个，或分有许多，它的生存既是个体化的，它懂的事物，依同理，也必因收容在它以内，而凝固成个体化的。两个主张不同，但这个结果，却是两家相同的。

再说，关于数目的分多，纵令人类以内没有许多明悟，但在人类以外，显然宇宙之中，尚有许多（实体有）明悟：并且也有许多明悟同时懂晓同一事物。所以，仍旧有同样的疑难：在那不同的许多明悟内，现实所懂的那个事物，是一个或是许多？用亚维罗的主张，这个疑难，仍旧不得解除。足见这个理由不足以证明他的意见：因为采取了他的主张，仍旧不能免掉同样荒谬的后果。

为此一切，解决上述的疑难，需要注意，讨论灵智，应取它和觉性相似的地方作比较，依照亚里《灵魂论》卷三所用的议论程式，故应说定，被懂的事物，在它对于明悟发生的关系上，不可和“智像”混而为一。“智像”是明悟潜能进入现实必有的盈极因素：充实潜能的亏虚，形成现实的盈满，明悟因之，而现实懂晓某物。现实被动的某物，不是智像，而是明悟依照智像制造出来的产品；这个产品是明悟用智像作模型所形成的观念。这个观念有时是名辞所传达的简单定义，指出事物的本

性本体是什么；有时是论句肯定，或否定所传达的综合判断：指出两个名辞所指名理之分合。这两个动作，亚里《灵魂论》，卷三，章六，指定是灵魂的知识动作。前者，知定义，知“某物是什么”。亚拉伯的众哲士，给此知识，定名为“灵智的形容”，或“灵智的想像”。亚里本人，称之为“极微物理之神悟”。所谓极微物理，乃是简单至极，不可再分的单纯概念所指的理。就言谈而论，将论句分析成名辞：名辞是不可再分的极微部分。名辞的名理，广义说，都是概念简单的极微物理，指示某物是什么，不加判断。一加判断，必有两名理之综合，就不是简单不可分了。故此第二知识：知名理之分合。亚里斯多德给肯定的判断，定名为“名理的聚合”，给否定的判断定名为“名理的分离”。亚拉伯的哲学家给判断、定公名，通称之为“信念”，或“信条”。肯定判断，信“某物是如何”；否定判断，信“某物不是如何”。或知名理之定义，或知名理之分合，这两个动作的形成，都需要有“智像”，作先备的盈极因素：充实明悟的亏虚，促使明悟由潜能变成现实，由亏虚变成盈满。明悟，不用盈极因素充实其潜能的亏虚，便不能发出现实的动作；用比较法，证自觉性知识：例如眼睛的视觉，潜能亏虚，非受到可见的色相之充实，不能实有所见。眼睛视觉以内所收容的“色相”，例如梅花的色相，不是吾人身外所见的事物（例如梅花）；而是吾人眼睛所以然实见外物，必须先备的盈极因素：故眼因色相之所见，不是色相，而是外物（即是梅花）。依同例，比较可知：人的明悟，因有智像而有所懂晓，它所现实懂晓的事物不是智像，而是智像所代表的外物之物性：能是定义所指的本体或本性；也能是判断外物所有的生存实况：是如何，或不是如何。明悟和视觉互有不同之处，只是在于明悟有反观内省的能力，回观内视，以回观自己，也可以回观自己所有的智像。眼睛的视力却只会

直视外物，不会回视自己：眼能见物，而不自见（也不会回看瞳仁内所收容的形象）。

如此比较可知，两个明悟所懂的某某事物，在某一方面是一事物；在另某一方面看，却是许多事物；从事物方面看，两个明悟共知的，是相同的一个事物；从知识方面，却是两者各自分立的两个事物。犹如两个人用眼睛观看一个墙壁。墙壁的自身方面，是两人共见的一个物体；但在人的视觉里面，两个人各自有一个不同的视觉。明悟懂晓事物，情形仿佛。学者意见又分两派。柏拉图派主张明悟所懂的事物，在吾人心外，有独立的生存；和眼所见的事物一样。本此意见，明悟懂物，和眼睛见物，情形完全相似。但依照亚里的意见，两方的比例不是这样简易。虽然，正确观察，仍见似点相同。

柏拉图主张，明悟所懂的事物，在吾人心内和心外，存在的方式相同：抽象而大公。这就是说，吾人心内所知的抽象而大公的（普遍的）理，在心外有抽象而大公的实际存在。亚里主张事物在吾人心内和以外，存在的方式不相同：被懂晓的事物，在吾人心中的明悟以内，是抽象的、大公的；在心外存在于个体中，是具体的。但柏亚二人，都承认被懂的事物，在吾人心外有其存在；都不主张百科学术之所知，只是限于吾人心智以内的事物：例如吾人知实体。各种物类的实体，在吾人心外（和身外），有独立的生存。普遍而抽象者，是性理。个立而具体者，是物体。心中抽象，心外具体者，是物之性体。为此。柏拉图主张，学术百科之所知都是脱物离心、分别独立的性理：纯理。亚里却主张，百科知识（是用心内抽象的理）懂晓具体事物以内寓存的性体。心内所知之理，抽象而大公的特性，不在外物；而在名理：生自明悟懂理之方式。吾人明悟，有能力用抽象而大公的方式，把握事物的本性本体。柏拉图认为，理之抽象与大公，

不仅是生自明悟所形成的名理（或意念）；而是生自性理脱物独存的生存实况。为此，对于普遍而大公的理，在吾人心外，有无独立生存的问题，柏拉图说有。亚里说无。但无论其或有或无，都与此处定论无任何妨碍。两个明悟共知的事物，或是脱物独存的性理，或是物内禀赋的性体，心外是一个事物，却受两人心内明悟的共知共晓。如此说来，足证许多人有许多明悟这个事实，既无害于名理的大公性和普遍性，又无害于被懂事物的心外唯一。

戊七、教授在学生心内产生知识；不是如同火在木柴中产生热度；而是如同医生在病人体内产生健康。医生治病，是对症下药。病人服药，提起本性固有的生力，产生健康。为此，医生治病，模仿自然，采用自然的步骤和秩序。产生健康的主要原因是病人体内的本性之自然。依同理：产生知识的主因，也是人心内的本性之自然能力。这个能力是灵智的光明，简称灵明。吾人先用经验领略特殊事件，发现某某特例，然后，加用普遍的原理，察明那个事例的所以然。理解适当，学说成立，即谓之知识。察理理解的动作，全赖灵智的光明。同样，教授给学生举出普遍的原理，引领学生深入特殊的结论，明了特例事件的所以然。亚里《分析学后编》卷一（章二、71页右），声明说：“明证法是引人得到知识的三段论法。”这些话的意思明示吾人，知识产生的主因是人心内会明证真理的灵明。

戊八、从这个理论，亚维罗也引出了错误的见解。他以为亚里所说明悟是和肉身分离的这句话是指生存的分多，并结果抽出结论说：明悟不随肉身的分多而分多。殊不知亚里斯多德的用意，不过是说明悟是灵魂的能力，但不是充实器官的能力，故此它的动作，不用肉身的器官，和眼睛的视力不成比例。视力是充实眼睛的能力，它的动作必须用血肉的眼睛作器官。明悟的动作懂理，

不用任何身体器官，故此说是：和肉身分离的。惟因如此，明悟之所知，不应只限于那些接近肉身之整体或肉身之某一部分的事物。

戊九、说“灵魂是物质与性理合构而成”的主张是完全错误，并且是无任何理由的。因为，假设它是物质与性理之合，它便不能作肉身内的性理。假设一个性理，既是灵魂物质以内的性理，又是肉身物质以内的性理，这样假设必生的结果，是一个性理充实两个类性不同的物质：灵魂神界的物质，和肉身形界的物质合有同样的一个性理：这是不可能的。异类同性，万无可能违反“盈虚同类”的（本体论）定理。性理充实物质潜能之亏虚，是它的盈极因素。“潜能与现实，亏虚与盈极”，冲突对立，同属一类。本类潜能之亏虚，受本类盈极因素之充实。这个定律是不容违犯的。此外，还需理会到，那个物质与性理的合体已不是肉身的灵魂；真作肉身的灵魂者，乃是那个合体以内的性理。吾人所说的灵魂专指吾人肉身以内的性理。今假设灵魂以内的性理借自己固有的物质，作肉身的性理；如同是颜色借自己扩展的平面，涂染形体，这是不可能的。因为“物质”二字专指潜能与亏虚的主体：不能又作性理；去充实另某物质，或作其盈极因素。但假设有人用“物质”这个名辞，指示一种盈极因素，而不指示潜能的亏虚，吾人就可不去管他：同实异名，人间语言之所不免。同一实义，吾人呼之为盈极，别人称之为物质；犹如同一物体，吾人名之为石，别人可呼之为驴。

戊十、民族之自同不在灵魂，也不在人民相同，而是在居处相同，或更好是说，在于法制及生活方式相同。亚里（斯多德）、《政治学》，卷三，章一，就是以法制与生活方式分别民族间的同异。可以取河为此。例如赛因河是这条河，不是因为它有一股水流，而是因为它有这个泉源，并有这条河槽。因此，虽然流水常

变，赛因河常可以说是相同的一条河。以此例彼可知，河同水不同，族同民不同（族是群众聚居）。

戊十一、时间计算，只用一个运动作标准，即是第一层天体的运行：仿佛是至高无上的钟表，作其他一切物体运动计算时间的标准。时间，只是对此运动有附性对主体的关系；对于其他运动所有的关系，不是附性对主体的关系，而是尺度对长度的关系。尺度是度量长度时所用的标准：例如尺度对木尺是尺度对主体；尺度对布匹，却是尺度对长度的关系：即是标准对物类的关系（用某标本作准则，度量物类的异同，或同类物体的高低优劣等等）。标准的尺度，只有一个标准仪器作主体（用来测量许多物类和物体：为计算每类每物自有的程度）。从这样的事实，推不出一个附性依附许多主体的结论来（只能说是“一个标准尺度，测量许多物的程度”。尺度与程度的关系：是以一对多；和附性与主体的关系不同：附性与主体，是以一对一）。

戊十二、根据事情的实况，视觉不是成于眼睛射到外方的光芒。奥斯定在此处，不是标明己意，而是传述别人的意见。即便假设那是真的，结论不过是：灵魂就应给射出的目光、赋予植物性的生活：不论目光的那些光芒是射到多远，仍不算与己身隔离的外物，还是和本来的身体相连接，并依照连接的密度，领受灵魂授与的生活。

戊十三、从前面的讨论已可明见，被懂的事物，除非在灵智的动作方面，不会分多，也不会是个体化的。但从被懂的某事物，就其被懂而言，仍能用抽象的方法，抽取“被动事物”之公名所指的简单意义。例如，既知“此某被懂事物”，便知“被动事物”。既知“此某物灵智”，便知简单的“灵智”。这样的抽象步骤不是不适宜的。事物之被懂晓是我个人的动作。这动作

的个体化并无害于“被懂事物”——名理——的普遍性，或大公性。例如“人”的名理，或任何种名的定义，现实被我懂晓，是一个偶然的事件，是“人”名理或任何种名定义的对外遭遇：是它们本体定义以外的附性，不是它们定义以内的要素。“被我懂”，或“被别人懂”等等事件，不属于“被懂事物”之本体：不可放到它的定义中去。

戊十四、“人同此心，心同此理”之类的名言，不是说一总的人用共有的一个明悟，领悟并同意最高公理；只不过是说，人的本性相同，故有同一的趋向。例如一总的羊，都同心认为狼是它们的公敌。但无人因此就主张，那许多羊共有一颗心，和一个灵魂（在此类情况，“同心”二字只是说许多心有相同的本性和倾向，接触相同的事物，便发生相同的感觉、同情，和同意。本性相同，不是数目同一）。

戊十五、有个体的生存，不妨碍任何事物之现实受懂。神体，和物质绝异而分离的实体，惯称“绝离实体”，都受灵智现实的知晓，同时却都是个体。那些所谓的“绝离实体”有许多动作。凡是动作，都属个体，非个体不能有。神体既有动作，故是个体。有个体生存，不妨碍物体现受灵智之知晓。但有物质生存，是物体被懂的阻碍。为此，凝结于物质内的个体之性理，只有可知的潜能，没有可知的现实。抽象的性理，从物质的个体中抽取出来，始有可知的现实。人的灵魂个体化的因素，也是物质：结合此身之物质，便成为此人个体之灵魂，但不因此失去灵魂的超越性。就其灵智而言，灵魂超越肉身的物质，是人的灵智之性，不是物质之性：它的个体化，不是物质化，只不过是因为它的本体是作人身的性理，作此人身体生存的泉源：故此，和此人身体，有本体先天的关系。这个本体关系，是灵魂个体化的原因。这样的个体化，不是物质化，故不至于

阻止此人明悟，以及他领悟在心的一切事理，有自己被知和被懂的现实。

戊十六、容易解答，理由同上。

戊十七、同上。

第十问 人的灵明——施动智力

甲、问题

问题是：全人类是不是共有一个灵明，即是“施动智力”？

乙、肯定的意见

乙一、根据《若望福音》(章一、节九)，照耀人心，是天主的本务。原文说：“天主是真光，照耀生入此世的每一个”。但这也是灵明的本务，明证于(大哲)《灵魂论》，卷三(章五、430页左15行)。故此，灵明乃是天主。但天主是独一无二的。所以灵明也是只有一个。

乙二、物，无形体，则不随形体之分多而分多。灵明，无形体，是和形体绝异而分离的，证自《灵魂论》卷三(章五、430页左17)。故此，灵明不随形体之分多而分多，足证也不随人类之繁殖而分多。

乙三、吾人灵魂以内，无任何部分或能力，有常醒不寐的灵觉。但灵明的昭明灵觉是常醒不寐的。证自《灵魂论》，卷三(章五，430页左22)；原文说：“灵明常觉，不是时觉时不觉”。故此，灵明不是吾人灵魂以内的一部分或能力。足证它不随人类及灵魂的分多而分多。

乙四、物由潜能移入现实，不是自动自移。犹言，物之空虚，不自充实。但明悟——受动智力移入现实，是被动于施动智力的灵明，明证于《灵魂论》卷三(章五、430页左14行)。故此，

灵明（施动智力）的根柢，不生长在灵魂的本体内（假设是，则灵魂将自动以移入现实，这是不可能的）。明悟（受动智力）的根柢却生长在灵魂本体以内（施者，受者，互相矛盾，不能同根。灵魂有明悟，便不能又有灵明）。结论同上（灵明，不随人类及灵魂之分多而分多）。

乙五、分多常是随分异而生。但灵明的分异因素，不是物宾，因为它是和物质绝异而分离的；也不得是性理，因为性理的分异是种别的差异（此外，又无其他因素，以为分异之原因。无分异，则不分多）。足见灵明不在人类以内分成许多。

乙六、抽理离物的原因，离物最远。灵明是抽理离物的原因，因为有抽象能力，将可懂的物性事理从物质中抽取出来：分离辨别。故此，它离物质最远。足证，它不随人类的繁殖而增多（从物质中抽取物理，是从物质的事物形象中，察寻并晓辨事物的性理。简名抽象，实是离辨，即是抽离物象，以成智像，借以离辨真性本体，供给明悟懂晓）。

乙七、越劳作，越增强的能力，劳作永不终止。灵明——施动智力，正是这样的一个能力。因为，按《灵魂论》卷三（章四，429页右2行）所说，吾人智力，在懂某大懂的事物之际，力量不但消耗减少，反倒长养增强。足证，灵明的智力动作永无终止。然而需知，凡是受造物，能力都是有限的，故不能长作不息。足见，灵明不是受造物。故此它只得是独一无二的（造物者）。

乙八、圣奥斯定，《问题集》（章九，《拉丁教父文库》，四〇，一三）：“肉身的感觉，所接触的一切，都是变化不停的……变化不停的事物（不是终古不变的真理），皆非智力所能领悟。故不可希望，从肉身的感觉得到信实可靠的真理”。随后，下文接着说：“肉身感觉的事物，似真实假，真假难辨。真假莫辨的事物，非智力所能懂明。故此，真理的判断，不可用肉身的感觉，作成立

的凭借”。这些话，明证我们不用肉身所感觉的事物作标准，去判断真理，不但那些事物是变幻无常的，而且还因为它们有些和虚假相近似的地方。但请注意，凡是受造物，都是如此。故此我们判断真理时，不可用任何受造物作凭据。受造物都是不足为凭的。但另一方面，事实上，我们判断真理是用灵明作根据（灵明所照明的公理，是千真万确的）。足证，灵明不是任何受造物；故此，结论同上。

乙九、圣奥斯定，《圣三论》，卷四（十四、十五、二一），曾说：不信教，或信教不诚的人，“在人类道德或风化上，多所指责和嘉奖，都未尝不合正理。他们判断那些问题，所根据的，除他们看到人类生活都应遵守的，他们自己生活却不遵守的，原则以外，究竟还有什么别的原则呢？他们看到了那些原则，是在什么地方看到的呢？绝不是在他们的本性以内，因为他们（本性）的心智显然是变化无常的。那些原则却是常真不易的；也不是在他们自己心智的品德以内，因为那些原则是正义的，他们的心术或品德却是不正义（不真诚）的。那些原则，载在那里？除了名叫真理的那本光明的书（《若望福音》）中，还有那里”？从这些话可以看到，判断是非邪正，吾人宜用超越吾人心智的光明作根据。事实上，凡与理论和实践有关的问题上，我们的判断所宜用的根据是灵明（照察所得的公理）。故此，灵明乃是超越吾人心智以上的一个光明。所以，它不随着人类及人灵的增多而增多（它是超越人类及人灵的天主真光）。

乙十、圣奥斯定，《真教论》（三一、二二），说：两物之中，如都非至善，吾人便无从断定，何者较优，除非用比它两者更优越的一个作标准。但吾人判断，认为天神优于人灵；虽然两者都非至善。足见，这样的判断所依据的标准，应是比它两者更优越的一个物体；除了天主以外，不会是别的。既然吾人判断是用灵

明，故此可见，灵明乃是天主。如此说来，结论同上。

乙十一、大哲《灵魂论》，卷三（章五，430页左12），曾说：灵明和明悟有“艺术与原料”的关系。艺术之类，艺术与原料不同是一体。以大公的原理，普遍说来，作者和原料不会是数目相同的一个东西，证自大哲《物理学》卷二（章七，198页左）。故此，灵魂的本体以内，既有明悟，便不能又有灵明。灵明既不属于灵魂，故不随人或人灵魂的数目之增多而增多。

乙十二、圣奥斯定，《自由论》，卷三（卷二、章八、节二〇。《拉丁教父文库》，三二、一二五一），说：数目的定义和真理，是推理之理性所共知。但数目的定义和真理是一回事。故此，理性为知所共知任用的智力，也应是相同的一个事物。它乃是灵明：用它的力量，吾人从事物中抽取普遍的定义与公理，晓辨而领悟之。足见，灵明是大家共有一个。

乙十三、圣奥斯定，同书（章九，二七），又说：“至善，如是大众共有一个，真理也就应是大众共有一个。因为是在真理以内，即是在上智的知识以内，人能看到至善，并把握至善，固执不失”。但是吾人看到至善，固执不失，是用灵智，特别是用灵明。故此，灵明是大众共有一个。

乙十四、同类生同类。这是物本性之自然。灵明生公理。公理是大众共有一个。可见，灵明也是大众共有一个。（大众共有的一个明悟，生大众共有的一个公理；犹如瓜生瓜，马生马。明悟生公理，是照明公理）。

乙十五、假设灵明属于人灵，它就应是：或天生具备万理，充满万理；并将万理置放在明悟中，也就不需要从物象中抽取众理；或天生赤裸，空虚，没有众理，并且因此也就无能力从物象中抽取众理；因为它原先从来没有过的事理，即使抽取得来，也不会认出那个理是所追寻的那个理或不是；犹如人追逃仆，除非

预先认识过他，即便追到他，也不会辨认出来。故此，灵明不属于人灵；也就不随着人灵和人类增多（灵明在人灵以内不能存在；因为存在的方式只有两个：或满被众理，或缺少众理，都是不可能的）。

乙十六、有果必有因。既有一因已足，则不应赘加他因。但为照耀人的明悟，已经有一个外在的原因，效力又充足，乃是天主。故此不应赘加一个灵明，在灵魂以内，尽同样的任务：即是照耀明悟。也就是因此，不应主张灵明随人和人灵的数目增多。

乙十七、假设灵明是人灵魂的一部分或一能力，它就应对于人生实益增加一些贡献。因为天主不在所造物内造些无作用和无目的的东西。但在光照明悟的任务上，灵明无益于人，因为明悟自身，受到了“智象”，或性理的充实，已足以完成自己的工作；犹如任何其他物体，性理全备，即能率性而动。同样，为完成照明物象的任务，人也全用不着灵明。因为照明物象，乃是从感觉的事物印象中，用抽象的工夫，抽取普遍的“智像”，借以懂明事物的性理。事物的印象，先受感官的感觉，随即铭刻在心中的觉像力内，在那里，神性提高，能力增强，超越物质形象，足以把自己的印象铭刻在更高的能力以内去，这个更高的能力就是明悟。明悟接触那个印象，便借它去晓悟事物的性理：外有感官，内有觉像力，便足以满足明悟懂明事理的需要，用不着再赘添一个灵明。足证人的灵魂以内，没有所谓的灵明这个东西：故此它也就不随人类的繁殖增多。

丙、肯定的意见

丙一、大哲，《灵魂论》，卷三（章五，430页左13），说：灵明是灵魂内的一个要素。故此，随着灵魂的分多而分多。

丙二、圣奥斯定、《圣三论》，卷四（章十六，廿一），说：“许

多哲学家，高明出众，所教真理，史有明载，所有妙悟，并未借镜于至高无上、永远常真的原理（《圣经》的超性真理），故乃借镜于本性与生俱有的光明。这样的本性光明，是助人观赏真理的明镜，就是施动智力，简称灵明。故此，灵明确是灵魂以内本性具有的一个要素。足证结论同上。

丙三、圣奥斯定、《圣三论》，卷十二（章十五，节廿四），说：“吾人应当相信，吾人灵智本性的构造中，自然如此：具有一种非形体、非物质、类性特殊的光明，在此光明之中，能看到所接触的事物之真理；犹如吾人肉体的眼睛，在有形体的光明之中，看见周围的物体。吾人灵智为懂理所用的这个灵性的光明，乃是灵明（大哲名之曰施动智力：犹言施放光明，照彻物理之意）。足证灵明是属于灵魂类性本体中的一个要素（凡是灵魂之类，有灵智之类性者，无不有之）。从此可见，灵明因人类繁殖及灵魂数目之增多，随着也便增多。

丁、答案：定论

按前者已有的说明，亚里（斯多德）必须主张灵魂有灵明。因为他主张有形事物的性体，没有脱开物质独立的生存，故不是现实可受懂晓的名理，并为此应有一个能力来将物的性体从个体物质中抽取出来，使物的性体由易懂的潜能，移入易懂的现实：成为现实易懂的物理。这个能力叫作灵明。有些人主张灵明是一“绝离实体”，它有和物质绝异而分离的生存；不随人数的众多而分成许多。有些人却主张灵明，是灵魂以内具有的一个能力，在人身内，随人数的众多而分多。两个主张，在某些限制和观点之下，都有一些真理。理由如下：

在人的灵魂上面，应有一个灵智作人为懂晓物理必须有的依凭。有三个理由足以明证此点：

第一个理由：某物分取另某物，分取之所得，必先有于另外

某物作其所得，并是所得者之实体。例如钢铁被火烧热，分取热力。热力应先有于自然界的另某物中，此即物质四元素之一：火。火是热力的来源，并是热力的本体。火的热力，属于火的本性本体。根据上面的比例推论：人的灵魂，分取灵智，本体不是灵智，因人灵魂的本体有许多部分；不是每个部分都能是智性动作的根据。只是最高一部分能是。灵魂所有这一部分智性动作的能力（既然不是来自灵魂的本体），故此是来自另一来源。这个智力之源是智力的本体。它的本性本体全部都是灵智。足见它高于灵魂，并是灵魂为能发生智性动作之所必依仰。

第二个理由：以动例懂。在某类变动上，既有某物被动，必先有某物主动。主动者，自己不被动。请看物体变质、寒热燥湿等变动，所有的高级原因，不会有质的变化，例如，天体运行是形体变质的原因；天体自身不会变质。各类运动或变动，都有不被动的某物作主动的原因。人灵的智性动作，也有运动的一个形式。灵魂懂理是推论；或由效果推证原因；或由原因——推证效果；或由类似推证类似；或由对立推证对立：即是由一方推证相反的一方。故此，在灵魂以上，有某灵智，它的智性生活懂理，是固定、并且是宁静的，用不着以上种种推论的步骤。

第三个理由：在同一物体内，潜能先有于现实：亏虚先有盈满。但绝对说来，两物相较，原因的现实，先有于效果的潜能。依思想的次第，这是必然的。同样，各类物体间完善先于不完善；盈极先于亏虚。人的灵魂，在最初，有懂理的潜能，没有懂理的现实。在懂理之类的智性生活上，灵魂是不完善的，常有亏缺；因为人的灵魂，在此世一生之久，永不会懂晓所有的万事万物可懂之真理。从此可以断言，在灵智之类，既有不完善者，必有完善者。

以上三个理由，证明在灵魂以上，必有某一灵智，常有现实

的生存，彻悟真理，完善无缺（这个灵智、是天主，详见下文）。

但不可以说这个高级灵智在吾人心内，直接产生懂理的现实，不经过吾人灵魂从它那里分取得来的某些能力。形界物类，公有的事实，明示物类分高低不齐的等级。较低物类为发出动作，产生固定的某些效果，除了所需高级主动的普遍动力以外，还需有下级因素的特殊动力，例如，高级动物不只是生自太阳的普育能力，而且同时是生自父母精血内，种籽里，含有的特殊生力。纵令有某些低级动物，生自太阳的生力，不由种籽；但也不是没有下级特殊因素，发出动力，改变物质，精炼物质，俾能生出那些低级生物。人的灵魂，在下级物类中是最完善的一个；为产生现实懂理的这个效果，也必定是，除了上级灵明普照的能力以外，尚需自己有一些固有的特殊能力，仿佛是自己神灵的目光，是从那上级灵明禀赋得来的一部分。实际的经验明证每人确有这个特殊的能力。例如苏克拉底或柏拉图，或其他某某人愿意的时候，便在自己心内想出现实可懂的理，产生知识，产生的方法，是用那个特殊的能力，从特殊事物中，领略普遍的真理（例如，为认识人的本性本体）就从许多人个个所有的特性里，识别出全人类个个必有的共同点来（凡是人，个个是理性动物）。这个略取普遍真理的作用，是灵明的作用，是抽象作用，也是此某人的作用。犹如观摩、欣赏、懂晓，或判断某类公有的性体，是领略作用，是悟受作用，也是此某人的作用。凡是作者，既有作用，都在自身以内，具有发生那个作用的能力；以此能力为其作用所以生和所以然的理。动作之有能力，犹如生命之有性理类的内在因素：作动作的根源和规则。前者吾人已经证明了，明悟就是每人心内具有的这样一个性理之类的因素，以人为依附所在的主体；依同理，灵明也必定是人心内具有的一个性理之类的因素，也是依附在人的实体上，以人为主体。灵明和明悟，一个施展动力，猎取

真理；一个虚心领受，领悟真理：领受略取之所得。两者，虽有一施一受之不同，但同是每人私有的能力：为完成每人自己现实懂理的工作。为完成这个工作，按亚维罗幻想的谬说，只需要人灵用心中的物象接触身外的灵明。实际上，这是不够的；证明见于前面论明悟时的所有讨论。

上面的这个结论，依吾人看，显然是亚里遗教中所包含的真意：《灵魂论》，卷三（章五、430页左13）说：“灵魂以内，必须有这两个分别。”即是明悟和灵明。明悟是受光照的智力。灵明是施光照耀的智力。下文又说：灵明是“和光明相似”，此处所说的光明，是本性禀赋分取得来的光明；和柏拉图所说的灵明不同。按戴米斯梯《注解灵魂论》（卷三，章五）关于这一点，曾说：柏拉图所注意的，不是人灵因本性禀赋分取得来的那个智力；而是和形体物质绝异而分离的那个灵智：柏拉图拿这个灵智知太阳相比（太阳是光亮，独一无二、高悬天际，普照万物；不是每物受它照耀而收归私有的光明）；它也叫作“绝离的灵明”。它是人灵懂理之所依赖。

附志：戴米斯梯，详名戴米斯梯要斯，希腊人，生于纪元317年前后。

那么，这个所谓“绝离的灵明”是什么？这是现在应考虑的问题。有些人主张这个灵明是所谓“绝离实体”中最低的一个；它用自己的光明照射吾人灵魂。这样的主张和圣经的真理互相刺谬，有许多理由：这样的灵智光明，既是属于灵魂的本性，只能来自造生灵魂本性的造物者（依圣经的真理），灵魂的造者只是天主，不是一个绝离实体。天主以下的“绝离实体”，吾人名之曰“天神”。为此理由，《创世纪》，章一（章二，节七）就是本

着这样的意义，标明了天主自己“向着人的面孔，吹入了生命的气息”。足见所谓“施动智力”的光明，生在灵魂以内，是直接生自天主，不是生自任何别的什么绝离实体。这是第一个理由。下面是第二个理由：每个物体的动作，最后的至善是尽其可能，反本追源，上达自己的最高原因。按圣经的真理、并按大哲，《道德论》（《伦理学》），卷十（章七）所有定理，人根据智性动作所能达到的最后至善，即是人的真善和真福，是结合造物真主，不是交结受造的实体。今假设人类智性生活的原始和原因不是天主，而是其他某个所谓的绝离实体，结果必是：人的最后真福应是交结受造的实体。这一点显然是那某些人的主张：事实上，他们说了人的最后福乐是交接那个灵明。方才指出了信德的正教，主张人的最后真福只是结合惟一无二的天主；有《若望福音》，章十七（节三）可以作证。耶稣说：“他们永远的长生，乃是认识你、惟一无二的真天主”。又按《路加福音》，章二十（节三六）记载，足证人因分享这样的真福，“和众位天神是平等的”。第三个理由：假设人本性的禀赋所分取的灵性光明，是来自某某天神，结果必应主张，人根据其心灵，不复是天主的肖像，拟似天主；而是天神的肖像，拟似天神：这正是相反《创世纪》首章（节二六），天主造人时，所有的声明；天主声明的原话是说：“我们要按我们的肖像造人；并使人逼似我们的真像”。这些话的意思是说：天主造人时，所依照的图案，是天主三位一体共有的真像，不是天神们的肖像。

上面的种种理由，足证我们的定论数点如下：亚里所谈的“施动智力之光明”，是天主直接给吾人心中叩印所印上的光明。根据这个光明，我们分辨真假善恶。《圣咏》（第四，节六、七）所咏唱的明言，也是指的这个光明：“许多人问说：有谁来给我们指明善恶？主啊！我们的实体上，印上了你容颜的印号，是你的光

明！”天主用这个光明，给人类指明善恶的分别。

如此说来：“灵明”有两个意思，一是人心禀赋的灵明，如同分取所得的光明，在吾人心内，照明现实可懂的真理，它是灵魂的一股能力，并且随着人数和灵魂的数目增多。一是天主的灵明：它是天主自身，独一无二，绝离万物以上，如同高高的太阳，光明四射，普照万物。圣奥斯定，《独言集》卷一（章六）所谈的灵明，是天主。他说：“理性许诺给我的心灵，显示天主，如同是太阳给我的眼睛，显示美景。因为灵魂的知觉，如同是心智的眼睛。学术百科，各有公理，明确至极，如同白昼里，太阳照明的形形色色，眼睛可以观看清楚……天主是普照万物的真光。”大哲所谈的灵明，不是天主，因为天主不是灵魂本性以内的任何要素，而是绝离万物以上，独一无二的，并是吾人知识的最高原因。但，按戴米斯梯（《注解灵魂论》，卷三，章五）所说，亚里所谓的“灵明”，叫作“施动智力”，专指吾人在灵魂内，从天主那里领取得来的光明：是灵魂以内，生而具有的智慧。根据人心灵明的本义，简单说来，灵明是每人各有一个，不是全人类共有一个人。

戊、答解乙号的疑难

戊一、天主本有的效能，是给人雕刻上光明的印章，先刻上本性的灵明，再刻上超性的宠光，最后刻上超性的荣光。赋给这三层光明，照耀众人。人心灵明，如同是天主赋与的光明，照彻感觉外物所得的印象。

戊二、亚里，所说的“灵明之绝离”，不是说灵明是在身体以外独立生存的一个实体；却只是说，人心的灵明不是肉身任何部分的官能，不是充实器官的盈极因素，故此灵明的动作，不用肉身的任何器官；和明悟一样。证明见前。

戊三、此处，亚里指的是“现实的灵智”，不是灵明。在那里，

他先讨论明悟，后讨论灵明，最后才谈到了现实的灵智。原文《灵魂论》（卷三，章五，430页左20）说：“人知某物所得的知识之现实，和某物被人知的现实。是一个现实”。换言之之：“在知识的现实上，知者与被知者是合一的”。他并且指出，现实中的灵智和潜能中的灵智，有三种分别：潜能中的灵智，不是潜能中可以被懂的某某事物；但现实中的灵智，实懂某某事物，是现实中被懂的某某事物。同样情形可见之于觉性知识。按亚里的主张，潜能中的觉力和潜能中可以被觉知的事物，是彼此不同的事物（但在知觉的现实里，觉者和被觉者彼此是相同的）。这是第一个分别。第二个分别如下：比较现实中的灵智，和潜能中的灵智，在相同的一个主体内，先有灵智的潜能，后有灵智的现实；时间的次第是如此：先有潜能，后有现实（先有童蒙的愚蒙，后有聪智的开明）。但以性体的尊卑而论，现实先于潜能。简单说来，就实体间生存次第而论，实体界，即便在时间上，也是先有现实中的灵智，后有潜能中的灵智。因为潜能中的灵智，由生存的潜能移入生存的现实（无力自己移动），必须被动于另某已有生存现实的灵智。大哲，下文所说，就是明指此意：“在一个主体内，潜能的时间在先。不加主体的限制，简单说，潜在在时间上，也不先有”。这个先后的比较，也可见于《形上学》，卷九（章八，1040页右），并见于别的许多处。第三个分别：潜能中的灵智，即是可能的灵智，事实明示它，有时懂一些理，有时却不懂；有时思想，有时不思想。对于现实中的灵智，便不能说有此同样情形。犹如眼睛的视力，有时看，有时不看；但现实中的视觉，是在观看某物的现实中（谈不到时看、时不看）。同样：大哲又说：“现实中的灵智，实懂某物之时，不能又是时懂，时不懂”。在下文，又说：“只有这个真有生存的（灵智），是绝离形质的。”这句话的意思，既不指灵明，又不指明悟；因

为上文说明了两者都是绝离形质的，故此，必是指现实中的灵智，及其所需的一切：即是统指灵智的整体（兼含灵明与明悟）。故此，下文接着又说：“并且只有这个是长存不灭，长生不死的”。假设这些话，作专指灵明解释，结果必应按亚历山的解释，说人的明悟是有死有坏的。但这样的解释，和亚里上面讨论明悟时，所声明的定论，适相悖谬。本段这样解释亚氏那些话是需要的，免得有人再犯错误。

戊四、两物在不同的据点上，彼此相比，同时互有现实对现实，和潜能对潜能的关系；这是没有任何妨碍的。例如火有冷的潜能，有热的现实；水却正是相反（有热的潜能，有冷的现实）。也就是为此，自然界的物体同时一施动一受动发生交互的动作。依相同的比例，灵智对感觉的印象，在一个据点上，有潜能对潜能的关系；在另一个据点上，有现实对现实的关系。觉像力因所有的印象，现实认识固定某物的性体。同时，印象内含蕴的物性，有被灵智抽离物质条件（并受普遍化）的潜能。灵智方面却适得其反。它现实没有任何智性的印象以认识性理分明的事物；它只有形成智性印象的潜能；但它现实却有非物质的光明，有抽象的能力，抽取可被抽取的物理。如此一个灵魂内，同时有明悟，又有灵明。没有任何妨碍。明悟有懂理的潜能。灵明有抽象作用的现实：将物事的理从“觉像”中、抽取出来。类似的情形，也可以发现在物质界。例如，同一形体有透明的本质，有领受各种颜色的潜能；同时自身现实具有一种能照明各种频色的光明。猫的眼睛，就仿佛是有这双重能力。

戊五、灵明分多，其直接理由是灵魂的分多。灵魂（以本性的禀赋）分取一部分灵性的光明以为己有。故此，灵明随灵魂分多，灵魂却随肉身分多。详论见前。

戊六、灵明不是充实任何肉体器官的盈极因素，故此不是肉

体器官的官能：在动作上，不用肉体器官。它和肉体的物质绝异而分离的这个程度，已足以保证它有资格和能力，去将“智像”从“觉像”内分离辨别出来。明悟以内所领受的“智像”，和物质绝异而分离的程度，并不高于灵明绝离的程度。

戊七、那个理由及其结论所讨论的、与其说是灵明，勿宁说是明悟。大哲举出了那个理由是为证明人的明悟，既已懂明了可懂的极大真理，将来对于极小真理不至于懂晓欠明。不论讨论的是那一个，结论的含义不是说吾人的智力是绝对无限的，却不过就是说，它相对某类事物是无限的。本身有限的某某能力，对上有限、对下无限，是全无妨碍的。它的力量达不到上级的物类，故是有限的。但在下级某某物类中，却能达到无限多的事物，故是无限的。例如，颜色之类，包括无限多的形形色色，眼睛的视力都能识别。故在可见的颜色之类，眼睛的视力是没有限止的。同样，吾人智力，对于本性适宜的、或本性能懂的真理，是没有限止的：它能从觉性所知的无限事物中，抽取本性能懂的无数真理。和它本性适合的真理，是从有形事物中，可以抽象识别的物性事理。但是关于高级真理，例如关于绝离（形质的）实体，吾人智力是有限的；不足以通达一切。高级真理本身明显至极，胜于下级万物；吾人智力薄弱，不堪瞻仰；犹如夜泉、目对日光（视而不见）。详见大哲《形上学》，卷二（章一、993页右9）。

戊八、那个理由和应讨论的问题没有关系。需知，根据某某知识，判断事物的真假，有两种意义。一是根据某某知识作前提的中辞，说出理由，证明结论的真假。一是根据某某知识作评量的准则，或尺度：判断某类事物，是否符合规则；或比较起来，有什么程度。圣奥斯定的理论、是本着这样的两种意义立说。变化无常的，或似是而非的事物，不能作确实无误的真理之准则。但我们的问题，根本不是问：根据什么知识去判断事物的真假。

却只是问：用什么能力去判断事物的真假。依我们已证明了的定论，我们判断真理时，所用的能力是灵明（另名“施动的智力”）。

但为深究圣奥斯定的宗旨，并为追求问题的真理，需知古代有些哲人不知觉性以外，还有另一种知识能力，也不知觉官可知的事物以外，还有任何别的物类，曾说：吾人对于真理，不能有确实的知识；理由有二：一是他们认为觉官可知的事物，流动变化，都无止息。二是人间意见纷歧，醒者、梦者各有所见；病者、健者所见不同：对于同一事物，判断互异，找不到固定标准，足以厘定真假，及真假的程度：各人意见都好像有些真理。为此，古代的人尝说真理非吾人类之所能确知。圣奥斯定所谈到的理由，便是这两个理由。史载，苏格拉底失望能把握自然界事物的真理，遂全力专究道德的哲理，他的理由也是为此。但是他的弟子柏拉图和古代哲人同意，认为形界事物变化无常，觉性的知识，对于事物的判断都不准确，无力建定确实无疑的学识。他却主张，另一方面实有恒常不变的纯理，是和形界事物绝异而分离的；并是事物的种名所指的名理。关于这些事物的纯理，柏拉图主张吾人有确实无疑的知识；同时，在吾人方面，他主张，人的实体以内，在觉力以上还有更高的一种知识能力，就是心智，或灵智；并主张人的灵智以上，有一个更高的灵明：是灵智界的太阳，发出光明，照耀人的灵智；如同天上有形可见的太阳，照耀人眼目的视觉。

圣奥斯定，竭尽公教信仰之所能容纳，追随柏拉图后尘；但未尝主张事物类名所指的纯理，有离物自立的生存；然而主张天主的心智以内，具备万事万物的理；并说吾人判断事物，是用这些理作标准和根据，全依靠天主的光明，照耀我们的灵智；这不是说吾人洞见天主的本体，并在其中洞见那些理——这是不可能的——，却只不过是说，那些至高无上的理（用天主的全能），

将自己的印象印入吾人心智以内，犹如“面印万镜”：一个面貌，将自己的印象反照在许多明镜里面（犹言月印万川一般）；如此，从一个至高的真理，反射出许多真理，投入吾人心智之中。圣奥斯特定，注解（《圣咏》，第十一，节一），人类的子孙，真理的知识、“衰微”那句经文时，说过上面那样的话，和柏拉图的论调，有些符合之处：柏拉图主张，人的知识和离物独存的物理，不是直观洞见；但因吾人心中（本性禀赋），分取些物理的（光明或作用），对于事物遂有相当的知识。亚里的思路，正是背道而趋。（主要三点如下）：

第一、他用许多理由，指明有形事物内，变化无常之中，有常静不动的成分。

第二、觉力的内外官能，判断各自专知的物类，是真实无误的。在专知以外，判断许多官能之所共知，始能陷于错误；判断可觉事物所依附的主体（例如，见某物有人的形象，遂断定所见者是一个人），更能发生错误。

译者赘加：又例如颜色是眼目视觉之所专知。见白知白，故无错误。色盲者，见绿说红，虽有错误，但既患色盲，红绿不分；说其所见，何错可责？物体之大小、动静，广狭等等，眼能见、手能摸，非一觉之专司，乃数官之共觉；易生错误；眼远看某物甚小，近而用手摸之则甚大。白人之白，是视觉之专知，白人之人，乃白色之主体。人之为人，无色、不可见；作主体，附有白色，则可见。见白物，说白人，往往说错。白色，是本身可觉。人却是附性可觉：凡附性可觉的实体，都是偶然可觉，不是本体必然。可觉，是物被人觉知。能觉，是人能觉物。对于人说如此；对于动物及其各种感觉说也是如此。

第三、人在觉力以上，尚有智力判断事物的真假，不根据心外离物独存的纯理（或天主教的神理）；却只根据自己心内本性固有的灵明：即是另名所谓的“施动智力的灵性光明”。这个光明给人

的明悟，照明易懂的物理。吾人如说：易懂的物理是由天主分赋于物体及人心；则和亚里所说的“灵明照明物理”，实际上没有多大分别（因为灵明是天主分赋于人心的能力。物理是天主分赋于物体中的性理。性理可知所知属实即是真理）。

戊九、教外贤达所见的那些原则，是道德行为的最高公理，犹如理论方面，学术百科的最高公理；人人有心内的灵明，都能共鉴；并且人心的灵明，即是“施动智力的光明”，是来自天主的赋畀。

戊十、吾人比较两物，评定何者较优，所用的根据有两个：一是标准的极则和尺度，一是判断的能力。固然标准的极则和尺度在优越的程度上必应高于所比较的两物。例如纯白是评量其他程度不齐的各种白色应用的极则和尺度。同样，天主，至真至善，是评定万有真善的极则和尺度：每物的优越，距离标准的极峰越近，则程度越高。但是评量时，所用的判断能力是一个知识能力，在本体上，不必超越所比较的事物。如此，吾人用智力的灵明，评量天神和灵魂，并断定天神优越，高于灵魂（也高于灵魂所有的智力及其灵明）。

戊十一、此处的疑难，用前面数处举出的理由，即可解释明白：因为灵明对于明悟，有作者和动力对于物质原料所互有的比例；又如现实之对潜能，或盈极之对亏虚；灵明照彻物理，产生物理易懂的现实。明悟接受物理，用以充实自己潜能的亏虚：明悟有受灵明光照，并受物理充实的潜能。两者的关系如此，可以同时并存于一个灵魂的实体内，用一个实体作共同生存所依的主体和根据，方式如何，前者已有说明。

戊十二、须知“心同理同”，是说一个理，在事物方面是一个同时受许多人的晓悟；在每人心智以内有相同的意义，在人心智的晓悟方面，不是一个。人心不是大家共有一个。人心内的智

性动作，也不是大众同时共同发出一个。大众的心智，同心晓悟数目的定义和真理，所见的真理是一个真理、一个定义。又如同石头的定义，也是大众同心共有一个；事物方面的公名定义，确实只有一个。人心及内心晓悟定义时，所有的思想不是大众同时共有一个。事物公名定义的唯一，不以大众共有一个心和一个动作为成立必备的要素（否则，一人想石头的定义，同时人人一心都想那个定义：显非经验事实之所容许）。故此，数目，或石头，或任何每一事物，定义及真理的同一，和唯一，全无力证明人类明悟或灵明的唯一，详见前者已有的讲解（论明悟戊六）。

戊十三、“在真理以内把握至善，大众万心相同”：是说事物方面的唯一；或是说第一光明的唯一。第一光明，是天主的光明本体，放射光亮，射入大众每人的心智以内（使人类领悟事物方面唯一的真理至善。“万众一心”的一只有这番意义：共知一理，共爱一善，不是共有一个灵魂或灵明的实体）。

戊十四：人心的灵明照耀事物，从许多事物中，抽取全类共有的物理。全类相同，共有一理：是类名所指的普遍的理。灵明不随物理的分异，而自受分异；也不随物理的唯一，而自成唯一；但随人灵智的分异而分异：因为普遍的物理所有的统一和唯一，也不是来自你我的灵智及其动作方面。为此，人心内灵智各异，不阻碍物理普遍的大公和唯一。

戊十五、说灵明赤裸、空洞，或说它万理具备，装备万理，或充满众理等等说法，都不适当。灵明发光，照明众理，产生众理可懂的现实，即是：产生种名或任何公名的名理。反之，明悟（有潜能空虚和容量）始有（领受众理或）充满众理之可言。也不可以说：人的灵明离开明悟，自己懂理。但应说：人用自己的灵明和明悟懂理，才是恰当。实际上，是人用自己的各种觉力，在特殊的事物中，认识自己用灵明照察抽取所得的

物理（同时，同明悟在普遍的范围中，认识那同样的物理，以见其普遍常真）。

戊十六、天主造物，给每物赋予许多动作的能力，不是由于自己美善不足，却是由于自己的美善丰满至极，足以洋溢周流、普及万物。

戊十七、觉像力中所形成的物象，和感官的觉力内所形成的物象，是同类的：因为两者都是个体的，并且是物质的（代表物质个体所呈现的条理、纹理，形状、等等）。灵智内所形成的物象，属于不同的另一类：因为它是普遍的（代表普遍的物理、性理、定义等等）。就是因此，觉像力中所有的觉像，无力印出普遍的“智像”，并将它印入灵智里去；虽然感官觉力以内所形成的物象，有能力印出觉像，并印到觉像力以内去。为此理由，为给明悟以内铭刻智像，需要有灵明——施动的智力；但为给觉像力铭刻觉像，不需要有什么施动的觉力，只有感受的觉力就足够了。

译者赘释：为代表同一个体事物的理，灵智以内有智像；感官觉力以内，有觉像；觉像力，将那个觉像收容在己力以内，并加以精炼，以备久存；并供给灵明，施光照耀，形成智像。觉像代表个体中的理。智像代表从个体中抽取出来的，普遍的理。智像、印在明悟内，充实明悟潜能的亏虚，使明悟借以领悟外物的理；同一物理，在外物是个体化的、是物质的；在觉力和觉像力中，受觉像的代表仍是个体化的，已不是块然物质的了；而是觉化的、意识化的；及至进入灵智以内，受智像的代表，就脱离了物质和个体，只剩灵性化的、普遍化的理：虚灵无碍，可以遍附同名所指的万物。能将物理普遍化的灵性意识，和觉性意识是类性不同的两种意识。灵性的意识是明悟的昭明洞晓，及反省的自觉。觉性界的明觉和灵智的明觉，也是两类不同的明觉。“觉”字有二用，一属觉性界，一属灵智界。觉性界超越块然物质，不超越个体物质；灵智界既超越块然物质，又超越个体物质，及个体的一切限制。

第十一问 人灵魂的能力与本体

甲、问题

问题：灵魂的能力是否和灵魂的本体相同？

乙、肯定的意见

乙一、奥斯定，《圣三论》，卷九（章四，节五），说：“吾人需要记得……这一切（即是心智、智识，和爱情）存在于灵魂以内……：是灵魂的实体或本体之所有，不是附性偶然依附灵魂，作主体，如同颜色或形状依附形体，以形体作主体，或如同任何其他附性、数量，或品质。”

乙二、《神体与灵魂论》（章十三，《拉丁教父文库》四〇，七八九），有句话说：“天主所有的一切，是天主的本体，灵魂之所有，某些是其本体。”某些不是本体。前者是能力，后者是功德。

乙三、实体的分别，不取源于任何附性。觉性和理性是实体的分别，取源于觉力与理智。足见觉力与理智不是附性，依同理，灵魂所有的其他能力，也都不是附性。如此看来，他们属于灵魂的本体。

但（有人）说：灵魂的能力，既不是附性，又不是本体，而是特性：是本性的禀赋，或是实体之所常有；如此，它们是主体与附性当中的一种中间物。但是不然。理由如下：

乙四、肯定与否定之间，没有任何中间立场。实体与附性之分别，是以肯定与否定为分别的根据。附性是依附主体的事物。

实体之为物，却不依附主体。两者互相矛盾，故无任何中间物之可言，任何事物的本体与其附性之关系，都是如此。但（有人）说：附性、生自实体之因素，但生自实体之因素者，不都是附性（又不是实体，故是半实体、半附性的中间物）。这样说也不见得对，理由如下：

乙五、假设灵魂的种种能力，叫作本性天赋的特性，或本体常有的特性，理由只能有两个：或是因为那些能力是一些本体的部分；或是因为它们是本体因素所产生的效果。本体的部分固然属于本体：这是物之公律，物物如此，灵魂也不例外。但假设它们只是实体因素所产生的效果，并可以叫作本体之所常有的特性；那么，便与附性无别。凡是附性，势必都可以叫作是本体特性，因为都是本体因素所产生的效果。故此结论仍旧应是：灵魂的能力或属于灵魂本体，或是附性。何况：

乙六、凡是中间物，都应有异于两端。假设灵魂的能力是介于本体与附性的中间物，则必应有异于本体和附性。然而两物相同的因素，不能又是两物互异的因素。今，“生自实体因素”，是特性和附性所有的共同点，故不足以是两者的区别点。说灵魂的能力是特性，和说它们是附性，实义上互无分别。特性附性既无以相异，附性本体之间则仍无中间物之可言。如有人说：灵魂的定义无附性，可以成立；无其能力，则不能成立，足见能力和附性有分别。但是不然。

乙七、定义指示本体。灵智专知本体。物无定义，则非灵智之所能知，此乃大哲定论，见于《灵魂论》，卷三（章四，429页右19行）。事物之知识，无之则不可的要素，都属于事物之本体。如果灵魂的知识无其能力，则不能成立，足见它的能力乃是属于其本体，不是它的附性。那么，本体与附性之间，仍无中间物之可能有。

乙八、奥斯定，《圣三论》，卷十（章十一，号十八），说：“忆力、智力、意力，三者共是一个生命、一个心智、一个实体。”如此说来，可见灵魂的能力乃是灵魂的本体。

乙九、一部分灵魂对于一部分肉身，和整个灵魂对于整个肉身，在相互的关系上有对称的比例。整个灵魂是整个肉身的实体性理。故此，依对称的比例，一部分灵魂是一部分肉身的实体性理，例如灵魂的视力是眼睛的实体性理。但是需知，灵魂根据自己的本体，既是整个肉身的实体性理，又是肉身任何每部分的实体性理。足证，眼睛的视力和灵魂的主体，是相同的一个本体。依同理，其余一切能力也都是如此（实体性理是实体本性必备的条理）。

乙十、灵魂本体优越，胜于附性。有动力的附性，本体是自己的能力，何况灵魂呢？灵魂的本体更是自己的能力了。

乙十一、圣安山，《独论集》（章六七，《拉丁教父文库》、卷一五八，栏 213），有一段话，意思是说：灵魂从造物真主所得禀赋之中，最宝贵者，莫过于记忆力、智力、和意志。但灵魂所最宜宝贵者，莫过于自己的本体，故此，灵魂的能力和灵魂的本体是相同的。

乙十二、假设灵魂的能力和本体不相同，则必应生自灵魂的本体，如河水出自泉源，如效果生于原因。但这是不可能的。因为在超越物质的程度上，河水清于泉水，效果高于原因，是不可能的。灵智，是灵魂的智力，不是任何形体的盈极因素。灵魂依其本体之为物，乃是充实肉身潜能亏虚的盈极因素（作它的实体本性为成立起来必备的内在条理）。足证，主张灵魂的能力不是灵魂的本体，是一个不合理的学说。

乙十三、实体固有的最大特点，是作冲突事物的收容所。灵魂的能力都能收容冲突的事物，例如意志的美德和恶习、灵智的

智愚或正错。故此灵魂的能力都是一个实体。但它们和灵魂的实体没有分别。足证它们和灵魂是相同的一个实体。

乙十四、灵魂结合肉身，是如同性理之结合物质：直接结合，用不着任何能力居间联系。灵魂充其能作肉身之性理的全量，将某现实的盈极授与肉身，充实肉身潜能的亏虚。那某现实的盈极，不是生存；因为在没有灵魂、没有生活的物体内，也有生存；也不是生活，因为在没有理性灵魂的生物内，也有生活。所以最后只剩灵智的灵觉，是灵魂给肉身授与的盈极。盈极，是某美善现实的完满无缺：盈满至极。然则只有灵智的知识能力授与灵智灵觉的盈极。故此，人的智力和人灵魂的本体是相同的一个本体。

乙十五、灵魂的尊贵和美善超越第一物质。但是需知，第一物质的本体乃是自己的潜能。它的这个潜能不能说又是它的附性。因为假设它是附性，则此附性先实体性理而早有关于物质主体以内。按《形上学》，卷九（章八、1049页右19行）所说：在同一主体内，潜能先现实而有：早在未有盈极之前，先有亏虚。那个潜能也不可说是一实体性理，因为凡是性理都是现实和盈极：不能是与已正相反的潜能和亏虚。依同理，它也不得是性理与物质合成的实体：因为，假设它是，则应在未有性理以前，先有性理与物质之合体，那是不可能的。如此说来，只剩原有的结论合理，就是：物质的潜能是物质的本体。那么，灵魂的能力更得是灵魂的本体了。

乙十六、附性不伸展到自己的主体以外去。但灵魂的能力，都伸展到灵魂本身以外去。因为灵魂不但灵觉自己，爱慕自己；而且灵觉外物，爱慕外物（灵觉，是智力的洞晓）。足证灵魂的能力不是附性。只剩是本体。

乙十七、按亚维新所说（《形上学》，卷八，章六），实体有灵智的原因，全是由于它不沾染物质。但灵魂的本体是没有物质

的；故此也是有灵智的；并且灵智是它的本体。智力，既是它的本体，依同等的理由，其余各种能力也是它的本体。

乙十八、在现实无物质的物体内，智力与其所知同是一物；根据大哲，《灵魂论》，卷三（章四、430页左2）。然而灵魂本体是其智力之所知。故此，灵魂的本体是有自知之明的灵智。那么智力既是本体，其余一切能力亦然。

乙十九、物体的部分，属于其实体本身。灵魂的能力，叫作灵魂的部分。所以都属于灵魂的实体本身。

乙二十、灵魂，是一单纯的实体。前者已有说明。灵魂的能力却有许多。假设这些能力不是它的本体，而是一些附性，在一个单纯的主体内，便要有许多互不相同的附性，那是不适宜的。故此灵魂的能力不是它的附性，而是它的本体自身。

丙、否定的意见

丙一、狄耀尼，《天神品级论》，章九（《希腊教父文库》，卷一，栏283，丁段），曾说：上级本体分别实体、能力，和动作。比较起来，灵魂以内，本体、能力，或德能，更是互不相同。

丙二、圣奥斯定，《圣三论》，卷十五（章二三，号四三）说：灵魂是天主的肖像，如同图案。因为图案里画着一幅图画。然而图画不是图案的本体。灵魂的各种能力如同是图画将天主的肖像描绘在灵魂上，灵魂的本体好比是图案。如此比较起来，足见灵魂的能力不是灵魂的实体（或本体）。

丙三、互有本体分别，又有数目分别的任何一些事物，都不得同是一个本体。在灵魂以内，拟似天主的肖像所根据的那三个能力（记忆力、智力、意志力），互有本体的分别，并且有数目的分别。本体分别，也就是实体分别。足证那三个能力是三个实体，不得同是灵魂的本体。因为灵魂的本体，只是一个实体。

丙四、能力，是实体和其动作之间的中间物：介乎两者之间。

动作和实体有分别。故此，能力并有别于两者。否则，同于一端，就不得是中间物了。

丙五、作者，主动。工具，被动。主动、被动不能同是一物。能力对本体之比，在灵魂以内，乃是工具对作者之比。圣安山，《前知与自由之和谐论》一书内（章十一、《拉丁教父文库》、一五八、五三四）说：意志是灵魂的能力，如同是工具。足证，不可说灵魂是自己的能力。

丙六、大哲，《记忆与回忆论》，章一（末段），说：“记忆力，是觉力的属性或才具；或是觉像力的属性或才具。”然而属性和才具都是附性。足见记忆力是附性。依同理，灵魂所有一切能力都是它的附性，不是它的本体（觉力是外官知觉外物的能力。觉像力是内官知觉心中的印象）。

丁、答案——定论

某些人主张灵魂的种种能力不是别的，只是它的本体自身，如此，并主张灵魂的同一本体，就它是觉性动作的原因来说，叫作觉性；就它是灵智动作的原因来说，就叫作智性。觉性、智性，就是觉力、智力；其余一切能力，仿此。按亚维新（《灵魂论》，卷五，章七）所说，那些人作此主张的首要动机，是为了灵魂的单纯，好似是和灵魂种种能力所呈现的纷歧不能相容。然则这个主张是完全不可能的（理由有二）：

第一：凡是一个受造的实体，它的本体不能是它的动作能力。显然不同的盈极、现实，充满不同的亏虚（盈虚同类）。盈虚相称，是常真的定律。动作是动力的盈极（现实充满动力的亏虚：满足其需要）；犹如物体的生存，是性体的一个盈极（充实其潜能的亏虚、满足其生存的需求）。两者都是因此得到潜能的实现和满足。性体潜能的实现和满足，是因有生存。动力潜能的实现和满足，是因有动作。既然无任何受造物，它的动作是它的生存；故此无

任何受造物，它的动力是它的本体。因为只有天主方能如此（性体，即是本性本体）。

第二：在灵魂以内，本体不能是动力。尚有特别的三个理由如下：一则，本体唯一动力却必是许多，证自动作事体的繁杂和歧异。盈虚同类，既是定律，盈极不同，别亏虚不同。亏虚的类别，根据盈极的类别。动作既是动力的盈极，那么，动作分多少类，则动力随之，也分多少类。二则，动力种种不同，有些动力是某些肉体部分或器官的盈极；充实它们物质的潜能亏虚；一切觉性器官和营养器官的能力都是如此。有些能力却不是如此、例如智力和意志力。上述的事实足证灵魂的能力和本体不能没有分别：因为，同一事物非在不同据点下，同时是充实形体的盈极，又是和形体绝异而分离的，是自相矛盾的（等于说同时是在形体以内，又在形体以外：同时，是器官的官能，又是没有器官的）。三则：同样可以证自灵魂种种能力间的秩序和彼此间的关系。观察事实，可以发现一个能力调动另一能力，例如理智可以调动爱憎等等情欲：足证灵魂的种种能力不会是灵魂的本体：在同一运动的观点下，无物能自己运动自己。按大哲（《物理学》，卷八，章五）的证明，同一物体，在同一运动的观点下，不能同时是自己的主动者和被动者（例如刀砍木，不砍自己）。

某些人承认上面的结论，但仍否认灵魂的能力是灵魂的附性，因为他们主张那些能力是本体的特性，或本性的特点。这样的主张能有两种意义，一可能，一不可能。为明了这点分别，需注意“附性”二字，在哲学界有两种不同的指义。一指十大物类中的附性，和实体对立，共分九类。在此意义下，实体与附性的对立是二分法中的矛盾对立，不能有任何物介于中间。实体的特点是自立生存，不依附主体。附性的特点是依附主体，不自立生存。从此看去，灵魂的能力既不是灵魂的本体，显然也不是别物的实

体，故此是九类附性中的某类某种。实际上，它们属于品质类下的第二种，叫作物本性的能力。说某物有能、无能；或有才、无才就是指能力而说的。才能、才具、才质都是品质的第二种。根据这种意义，说“灵魂的能力不是附性，而是特性”的主张不能成立（《十大类》，也叫作《十范畴》。参看《范畴集》）。

“附性”的第二种意义，指示亚里，《辩证法》，卷一（章四，101 页右 17）所提出的四类宾辞的一种，相当于波非俚、《名理指南》（亦名《五名论》，章四），所提出的五类普遍名辞的宾称作用的一种；如此乃是专指宾辞对于主辞所有的偶然关系；或公名对于较狭名辞的偶然关系，不指十大物类中实体以外的九类附性。

“附性”的这第二种意义和第一种意义不相同。假设是相同五宾类中的附性，既然对于类名和种名有（二分法内）矛盾的关系，结果将是附性九类中，无一复能说是类名或种名。这显然是错误的，因为“颜色”是黑白的类名。“数目”是“二、三”的类名。“附性”在五宾类中，表示“附性名”确实是实体和附性之间的中间物，即是说：它的实体宾辞和附性宾辞两者以外的第三者，更好叫作“偶然宾辞”。狭义的附性宾辞则（更好）叫作“特性宾辞”（特性宾辞是必然的附性宾辞。偶然宾辞是不必然的附性宾辞）。特性宾辞和实体宾辞互有相同之点，是两者之所指生自种名定义的性体因素，以此类因素为原因；为此，用性体定义作前提，可以证明出结论来说明主体的特性（由因知果。由性体知特性）。另一方面，特性宾辞和附性（的偶然）宾辞，互有相同之点、却是两者之所指，既非物之性体，又非性体部分（的要素），而是性体以外的一个附加品。特性宾辞和附性宾辞互有的分别，是附性宾辞不生自种名定义的性体因素；而是附加在（同种的）个体上，如同是同种之所固有。有时有些附性依附个体，不能分

离；有时却有些附性依附个体，可能分离。不能分离的附性是特性，能分离的附性是偶然有、偶然无的附性，仍泛称附性。如此说来，根据这第二种意义，灵魂的种种能力都是灵魂本性或本体所有的特性，即是：随灵魂本体、与生俱来的、自然而然（不得不然）的才具（和灵魂的本体有必然的引随关系：有灵魂的本体，则必有其特性）：确实是灵魂本体和偶然附性的中间物（参考吕译《分析学前编》，注二〇二；及附录七：二四五四，五〇二三，六〇六六、八八五七、九五〇一）。

戊、解释乙栏的疑难

戊一、关于灵魂的能力，不论怎样说，人非病狂、永不会设想灵魂的种种技能和动作，就是灵魂的本体自身。显然圣奥斯定在那里所谈的“知识和爱情”等等名辞，表示动作或技能，不表示能力。（技能是能力的技巧或德能，以能力为主体。能力是实体天赋的才能，以实体为主体。能力常是天赋的。技能却往往是后天的培养或学习得来的）。足见圣奥斯定的本意是说：知识和爱情寓存在灵魂实体或本体上，仿佛是实体或本体自知自爱所固有的灵觉和诚意；没有“知识和爱情就是灵魂本体自身”的含意。知识和爱情，对于心灵相比，所能有的关系有“施、受”两种：就是或以心灵为“施爱、发智”的主体，或以之为“受爱、被知”的客体。圣奥斯定在这里说的是第二种关系。本着那个关系，他所以说：知识和爱情以自己的本体存在于心灵的本体：因为心灵自己认识自己的本体，爱慕自己的本体。本此意义，下文接着说：“我看不见怎样那三个事物不是同一本体的事物；因为是心灵自己爱慕自己，并且认识自己”（用灵性固有的反折能力、心灵，用自己的知识和爱情、自知、自爱：常明常觉。在自我明觉上，心灵是自己的主体和客体：施受同体；但这绝不是说人的知识和爱情，没有主体和客体；或是两者各自是自己的主体和客体：这在

受造物中是不可能的)。

戊二、《神体与灵魂论》一书是一部伪书，不知谁是著者，包含许多错误，或不正当的言论；因为它的作者勉为其难地采录诸圣遗训，未曾懂明真义。如应抱持他的主张，需注意（为明了全体和部分之间的宾辞关系），宜知“全体名辞”表示全体，有三种不同的意义：一指普遍名辞（外延）范围的周全。例如类名所指类界的全体。依此意义，全体是部分的正当宾辞：它的部分名乃是种名、是类名的正当主辞：例如说：“人是动物”。“动物”指全类。人指类中的一部分。类名所指的全体，根据自己整个本体的实义，及所能含蓄的全称宾辞之总量，都现实存在于自己的每一部分之中（能作同类内每一种名的本体宾辞）。二指物体全整。例如说：“房子”是整体名，“墙壁”是部分名。物的整体，根据其整个本体的实义，及含蓄的总量，不现实存在于自己的任何部分以内。房子的整体，怎能全在一个墙壁以内呢？故在此意义下，全体无法是部分的宾辞。不得说：墙壁是房屋。三指能力的全体。它介于前两种全体之中间，根据自己整个本体的实义，现实存在于自己的部分以内；但不是根据自己能力的全量；在宾称作用上，有时能宾称各部分给每个部分名作宾辞；有时却不能给部分名作正当的宾辞。按此第三意义，有时说：灵魂是自己的能力，或能力是灵魂（例如说：人的灵智是人的灵魂；或人的灵魂是灵智。灵智是灵魂的智力，也是神体智力的总称）。

戊三、实体性理，依其自身本体，非吾人所能直观洞见，但由附有的特性表现出来，因此往往借用附性名辞转指实体间的种别及性理：用表现灵体性理的附性名，称指它所表现的实体性理；例如“二足立行”之类，又如“觉性”和“理性”，也可以用来表示实体的种别。或者说：种别名“理性”和“觉性”，不是起源于理智和感觉的能力，却是来自灵魂和觉魂（灵魂有理性，

觉魂有觉性)。

戊四、那个论式在前提里，用附性表示十大物类中九类附性的公名。如此所得的结论、当然是：实体与附性之间没有任何中间物。但是用附性的第二种意义，则结论适得其反。适如前面已有的说明。

戊五、灵魂的能力可以叫作本体的特性。理由不是因为它们是本体部分，而是因为它们是生自本体的效果。在此意义之下，它们和九类附性的公名所指的附性没有分别。但和五种宾辞里面的附性有分别。那里的附性不表示种名性体所生的效果（要在分辨“宾类附性”和“范畴附性”）。

戊六、解释同上。

戊七、按《灵魂论》，卷三（章六、430页左26）所说，智力的动作分两种，一知物是什么的所是者。人用这个动作，洞晓物的性体、知其定义，不涉及物之特性和附性；因为这两者都不加入物的性体中。人用这个智力的动作去认识灵魂的性体，形成其定义所得的知识，必须包含定义的一切要素，缺一不可。定义的要素表示本体的要素。如此推论下去，结论可以成立。智力的另一动作是判断两概念的分合，用这个动作，人的智力、可以知实体而不知其附性；但不可以知实体而不知其特性。可以知实体，而不知其附性，纵令附性和实体在事物方面不能分离，也无妨碍。例如说“乌鸦是白的”，这句话是可知的。它的意义是易懂的。主辞和宾辞在概念上，没有互不相容的地方。因为宾辞的反面，不关系于种名所指的性体因素。那里主辞的位置上所标明的种名，是“乌鸦”。乌鸦是在事物方面，不能不指示乌黑的老鸦。但在定义里，并在本体因素里，找不到老鸦必黑的理由来。乌黑不是必然的特性，只是偶然的附性。但人的智力用这样的第二种动作，不能知实体而不知其特性。例如不能知三角，而不知三内角之和

等于两直角；也不能知人，而不知人能笑。“三角不是三内角之和等于两直角”，或“人不是会笑的动物”，是不可知的、无意义的；因为论句内的概念，主辞宾辞不能相容。宾辞的反面，关系于主体本性，是本性因素必生的特性。如此说来，智力的第一动作能知灵魂的本体定义，同时不知灵魂的能力。智力的第二种动作却不能知“某物是灵魂、而无灵魂的能力”，这句话有什么意义（换言之简译之：性体定义否定特性有意义；而且不应提出特性或任何本体因素以外的事物。定义的知识，无特性可以成立。论句判断实体、否定其附性有意义；否定其特性无意义。否定特性，则论句的意义不能成立。论句的知识和定义的知识是两种不同的知识）。因为“人的灵魂没有智力、或其他应有的能力”这句话，不能有意义，即是不可懂、不可知；遂进一步结论说：“灵魂的能力、故此都是灵魂的本体”，是将“定义的知识”和“论句的知识”混为一谈所致，故结论无效。

戊八、说那三个能力，是一个生命、一个本体；所根据的意义能有两种，或是将本体比作目的：三个能力共求一个本体的目的，共以那本体为对象，或是借用能力名作类名并作灵魂（部分名）的宾辞，依照全体名宾称部分名的方式。

戊九、整个灵魂是整个肉身的实体性理。这里的“全整”，不是能力的全体，而是性体的全整。依照前者已有的说明（戊二），参看（灵智实体问题，第四）。根据那里的说明，足见“眼睛的视力是眼睛实体的性理”，这个结论无理由推证出来。反之，结论应是：灵魂的本体自身，根据自己视力的主体或根源，故此，是眼睛的实体性理。

戊十、足以是动作的根源者，附性便是能力（或才能，或技能或德能）；实体用能力发出动作。但任何某能力为发出自己的动作，不再用另一能力：故不陷入无穷之辞，另一能力又用另一能

力……。

戊十一、本体、是比能力更为宝贵的天赋：有“原因优于效果”的比例。在某种限制和观点下去看、能力优于本体，优越的程度、定于接近至善的距离。灵魂因动作、结合至善把握住最后目的。能力是动作的近因，比本体离至善更近，以此而论，能力优于本体。

戊十二、不用肉身器官能发生动作的能力，生自灵魂的本体。这样的事件可能的理由，是因为灵魂的本体超越肉身的度量。前者已有说明（问题第二、第九、戊十五）。从此推出的结论，不是能力比本体更无物质，而是从本体没有物质随之而生的效果，是能力没有物质。

戊十三、许多附性依附一个主体，和主体的距离互有远近的不同。例如量数（体积）比品质更接近主体的实体。为此，实体领受附性也是由近及远。例如，先领受面积，然后用面积承受颜色；先有智力，然后用智力领悟知识。灵魂的能力容受冲突的事物，如同面积承受黑白等颜色；这不过是说：实体承受冲突的事物，根据上述的种种条件（实体用附性的能力或条件领受冲突的事物，并受到附性的变化：例如由黑变白、由愚变智）。

戊十四、灵魂依其本体是形体的性理：（是有形质的物体为构成自己的本性本体，必须具备的条理）；又是实体性理（构成实体，不是附性依附实体）。这是灵魂本体的性分。充此性分之全量，灵魂在人身以内，给形体授与形体的生存；给同一形体，授与生物的生活，作生物的生魂；又给同一形体，授与灵智性的生活，作人的灵魂。生活是生物的生存。灵智性的生活，是人的生存。灵智在“人有灵智”这类的辞句中，有三种意义：一指动作，一指能力或生存。灵智的动作原因，是灵智的能力或才能、或技能。灵智生存的原因，是灵魂的本体（这里的“原因”指示内在

的因素，根据许多研究者，和校勘者的意见，本段抄本有窜改、增删之处，不是出于原著。原文真义已失。比较圣多玛斯在别的许多处对此问题，所有的答案和定论可以归纳出以下几个要点：人只有一个灵魂，作自己实体必备的唯一性理，人有形体、矿物类、生物类、动物类、和灵智类的动作能力。能力是动作的根源。性理和物质形体构成的实体，是能力的主体。主体的生存和动作的一切能力，都是来自自实体性理：在人，则都是来自灵魂。人只有一个生存，是灵魂的生存，兼有上述形体各类的能力，都是来自惟一的灵魂，一个灵魂包含各级物类的能力），灵魂的本体是人生存的原因（灵魂的能力，是人动作的原因）。

戊十五、物质的能力不是动力，不会发出动作；只是潜能的亏虚，能领受实体生存。故此，物质的生存潜能，能属于实体之类（是实体的因素）；但灵魂的能力，既然是动作能力（乃是附性），不能属于实体之类。

戊十六、按上面（戊一）已有的说明，圣奥斯定根据心灵自知或自爱的事件，比较知识和爱情两者对于心灵所有的关系。在自知自爱的知识和爱情中，心灵是自己的主体和客体：专是在客体被知和被爱的观点下立论，不足以证明心灵或灵魂是知识和爱情的主体。假设足以证明它是，结果必应依同理肯定，凡是被知和被爱的客体，都是知识和爱情的主体。一个知识，一个爱情，同时有两个主体。一个附性超越自己的主体（同时又依附另一客体），是不可能的。换一个思路，更深一层假设圣奥斯定的本意，是证明知识和爱情是灵魂的本体自身。这样的证明仍是完全无效。因为事物的本体超越事物的主体，移到主体以外去（同时作客体的本体”，仍是不可能的。它错误的程度不减于说：附性存在主体外面。物的本体不在物外。物的附性也不在物外（这是两条定理）。

戊十七、灵魂在自己的本体上，不沾染物质。从这个理出

发，推证出来的结论是：故此灵魂有智性的能力；不是：故此，智性的能力是灵魂的本体。

戊十八、“灵智”这个名辞，不但表示灵智的能力，而且更表示灵智的实体。借能力名辞表示实体。灵魂的本体是一灵智：是说它的本体是一灵智实体。

戊十九、灵魂的能力有时说是灵魂的部分，意思不是说它们是灵魂本体的部分，却是说：灵魂能力总体中的一部分。如同是说：司法权是国家政府权力总体中的一部分。

戊二十、灵魂的能力当中，有许多不以灵魂为主体，而以灵魂肉身的合成体（全人）为主体。肉身器官的样式众多，足以是这些能力分多的因素。有些能力，例如灵明、明悟，和意志三者，只以灵魂为主体。灵魂实体以内，有一种盈极与潜能的组合，足以保证这些能力分多的可能性。按《灵智实体问题》，第一已有的说明，灵魂的单纯，只是不包含物质，但仍有生存与性体之组合（生存是现实盈极。性体，即是本体、是潜能亏虚。两者之合，是现实与潜能、盈极与亏虚之合。潜能性的亏虚，是领受许多附性能力的原因）。

关于灵智实体，上文所有讨论，望能满足问题的需要。

参考书

Sancti Thomae Aquinatis, Tractatus de Spiritualibus Creaturis, Editio Critica, Leo. W. Keeler Romae, 1938; Quaestiones Disputatae, Vol. II, Marietti, Turini, 1931. Fitzpatrick-Wellmuth, (English Translation) Milwaukee, Wisc; 1949。

圣多玛斯,《宇宙间灵智实体问题专论》,罗马,纪乐尔校勘版。《问题辩论集》(共五册),第二册,都灵,玛利野蒂,1931年出版(第六版)。费慈巴特及魏尔慕,英译,米尔渥畸,1949年出版。

其他书籍多不胜收。恕不备录。参看下文。

重要名辞，人名，书名，中西对照

请参阅拙译：

一、圣多玛斯，《驳异大全》，卷一，《论天主》，香港真理学会出版，473—503页，有相当详细的对照简录。

二、圣多玛斯，《哲学基础》，史料选读（一），对照索引。本问题（第八问）。

三、亚里斯多德，《分析学前编》，附录六一七。

明儒，金正希，《应事》（篇），民二五，上海，国学整理社。

清儒，王船山，《内篇》；《知性论》；民四四，台北，中央文物供应社，《王船山学案》（本问题，第八问）。

清儒，何塘，辩王浚川，《阴阳管见辩》，国学整理社（同前）。见于本问题，第五问。

宋儒，朱晦庵，《仁说》：“天命流行，生生不息……万起万灭，而其寂然之本体，未尝不寂然也。近复体察，以心为主……，寂然感通，周流贯彻，而无一息之不仁也。……仁之为道，乃天地生物之心，即物而在……，其用不穷。诚能而存之，则众善之源，百行之本，莫不在是。…（语类）：性者，心之理也（天命而生）。情者心之动，才是心之力……心譬水也。性水之理也，所以立乎水之静。凡物必有本根。性之理无形，而端底之发最可验。……使其（性生）本无是理于内，则何以有是端于外？由其有是端于

外，所以必知其有是理于内，而不可诬也……。”朱子“性理”之说，极似圣多玛斯之讲解。

尾语：反复斯言，万圣一揆：凭今追昔，对西照东，异口而同心：据最可验之事端，察无形之性理：深识本体，通才而达用：天命穆穆，启迪不息。

