

Thomas Aquinas

〔意〕托马斯·阿奎那

神学大全

第一集 论上帝

第 2 卷

论三位一体

第 3 卷

论创造



始于 1897

商务印书馆
The Commercial Press

〔意〕 托马斯·阿奎那

神学大全

第一集 论上帝

第 2 卷

论三位一体

段德智 译

第 3 卷

论创造

段德智 译

 商务印书馆
The Commercial Press

2013年·北京

St. Thomas Aquinas
SUMMA THEOLOGICA
Benziger Brothers, Inc., 1948

* * *

S. Thomae De Aquino,
SVMMA THEOLOGIAE
Collège Dominicain d'Ottawa, 1941

本书根据本兹格兄弟公司 1948 年版和
渥太华多米尼克学院 1941 年版译出

目 录

第 2 卷 论三位一体

问题 27	论上帝位格的运行	3
问题 28	论上帝的关系	17
问题 29	论上帝的位格	31
问题 30	论上帝位格的复多性	48
问题 31	论适合于上帝的统一性或复多性的事物	61
问题 32	论对上帝位格的认识	75
问题 33	论圣父的位格	90
问题 34	论圣子的位格	104
问题 35	论肖像	117
问题 36	论圣灵的位格	122
问题 37	论圣灵的名称——爱	141
问题 38	论作为“赠品”的圣灵的名称	150
问题 39	论同本质相关的位格	156
问题 40	论同关系或特性相比照的位格	189
问题 41	参照表意活动论位格	202

问题 42	论上帝位格之间的等同性与相似性	222
问题 43	论上帝位格的差遣	240

第 3 卷 论创造

问题 44	论受造物出自上帝的运行,并论万物的第一因	265
问题 45	论第一原则溢出事物的样式	277
问题 46	论受造物绵延的开端	301
问题 47	概论事物的区别	320
问题 48	详论事物的区别	331
问题 49	论恶的原因	349

第2卷

论三位一体

问题 27

论上帝位格的运行

(共 5 条)

在考察了有关上帝本质的统一性的诸问题之后,还需进一步考察有关上帝诸位格的三位一体问题。而且,由于上帝的位格就起源(*originis*)的关系论是相互区别的,这种学说的秩序就要求我们首先去考察起源或运行问题;尔后,去考察起源的关系问题(问题 28);第三,亦即最后,去考察诸位格(问题 29)。

关于运行,有 5 个要点需要探究:

- (1)上帝之中是否存在有运行?
- (2)上帝之中的任何运行能否都称作生育?
- (3)上帝之中除生育外能否还有任何别的运行?
- (4)别的运行能否也称作生育?
- (5)上帝之中是否存在有两种以上的运行?

第 1 条 上帝之中是否存在有运行?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝之中似乎不可能存在有任何运行(*processio*)。

理据 1:因为运行显然意指某种外在运动(*motum ad extra*)。 181b

但是,上帝之中不可能有什么事物在运动,也不可能有什么事物是外在的。所以,上帝之中也不可能存在有运行。

理据 2:再者,每一件向前运行的事物都区别于它所从出的地方。但是,上帝之中不可能有任何差异性,而只存在有至上的单纯性。所以,上帝之中是不存在有任何运行的。

理据 3:还有,从另一件事物出发向前运行似乎同第一原则的本性相左。但是,上帝,如上所述(问题第 3 条),乃第一原则。所以,上帝之中是不存在什么运行的。

但是,从另一个方面看,我们的主在《约翰福音》第 8 章第 42 节中却说:“我本是出于上帝,也是从上帝而来。”

我的回答是:《圣经》在谈到上帝时使用了意指运行的名称。对这种运行,我们是可作各种不同的理解的。一些人从出自其原因的结果的意义上理解它。阿里乌(Arius)就是以这样的方式来理解运行的。^①他说:圣子是作为圣父的原初的受造物出自圣父的,而圣灵是作为圣父和圣子的受造物出自他们两个的。从这个意义上说,无论是圣子,还是圣灵,就都不会是真正的上帝了,而这是同经文上的说法相矛盾的。因为《约翰一书》第 5 章第 20 节在谈到圣子时说道:“我们也在那位真实的里面,就是在他儿子耶稣基督里面。这是真神。”在谈到圣灵时,《哥林多前书》第 6 章第 19 节中也说道:“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗?”然而,具有一座宫殿正是上帝的特权。

另外一些人则认为,这种运行是用来意指结果所从出的原因

① 参阅奥古斯丁:《论异端》,第 49 节。

的,它推动着它,或者把它自己的烙印加给它。撒伯里乌(Sabellius)就是在这种意义上理解运行的。他说:圣父是在假定肉身来自圣母玛利亚的情况下被称作圣子的,而圣父也是因他使理性受造物成圣并推动他获得永生而被称作圣灵的。^①但是,主所说的话却是同这样一种意义相矛盾的。因为他在《约翰福音》第5章第19节中在谈到他自己时,曾经说过:“子凭着自己不能作甚么。”而许多别的段落也表明了这一点。由此我们便可以知道:圣父并不就是圣子。

仔细的考察表明:这两种意见都用运行来意指外在活动,而它们中任何一种都没有承认运行存在于上帝自身之中。但是, 182a
既然运行总要设定活动,而且正如外在的运行总是对应于指向外在物质(*exterioriorem materiam*)的活动一样,内在的运行也就必定对应于那种存在于活动主体之内的活动。这种情况最显著不过地出现在理智主体之中,理智主体的活动即理解活动总是存留于理智活动主体之中的。因为,只要我们在理解,我们的理解活动便都是从我们自身之内的某种东西出发的,而这种东西也就是我们所理解的对象的概念,一种出自我们的理智能力及我们关于该对象的知识的概念。这样一种概念由我们口说的语词意指出来,而它也被称作由这具有声音的语词所意指的心词或心语(*verbum cordis*)。

既然上帝是超乎万物的,我们理解言说上帝的东西,也就不能依照最低受造物即形体(*corpore*)的样式,而只能藉最高等级的

① 参阅奥西斯丁:《论异端》,第41节。

受造物即理智实体(intellectuales substantiae)的类似,尽管这种类似起源于这些实体不足以表象神圣对象。由此可见,运行是不可能经由存在于形体之中的东西得到理解的,无论是就位置的运动,还是就原因向外发展达到其外在结果的方式,例如,像热从活动主体达到它使之发热的事物那样,都是如此。毋宁说,它是藉着一种可理解的发散(emanationem)方式得到理解的。例如,它可以藉可理解的语词而得到理解,而这种可理解的语词虽然从出于言说者,但却是依然存留于他之内。在这个意义上,天主教的信仰(fides catholica)是把运行理解为存在于上帝之中的。

答异议理据 1:这种反对意见是由把运行理解为位置移动,或一种指向外在物质或外在结果的活动这样一种观念产生出来的。这种运行,按照我们已经解释过的,是并不存在于上帝之中的。

答异议理据 2:凡是藉外在运行的方式产生出来的东西,都必定区别于它所从出的源泉,但是,凡是藉可理解的运行从内部产出的东西却不一定同其所从出的源泉有所区别。其实,它所从出的源泉越是完满,它同其所从出的源泉的关系也就越是密切。因为,很显然,一事物越是得到理解,可理解的概念同理智活动主体也就结合得越是密切。因为理智主体藉着这种理解活动便同所理解的对象合二而一了。这样,既然上帝的理解活动乃上帝的至上的完满性(问题 14 第 2 条),则上帝的道也就必然完满地同他所从出的源泉合二而一,以至其间没有任何差异性可言。

答异议理据 3:从一项原则出发运行,以便成为某种外在于和

有别于该项原则的东西,这同第一原则的概念是不相容的。但是,一种内在(intimum)的和始终如一的运行藉着一种可理解的活动却是可以包括在第一原则的概念之中的。因为当我们把这栋房子的原则称作建筑师的时候,在这样一种原则的概念中也就包含他的技艺概念了。而且,如果这个建筑师是这栋房子的第一原则的话,则他的技艺的概念也就因此而包含在这个第一原则的概念之中了。上帝,作为万物的第一原则,与受造事物的关系是可以比作工匠与人工物品的。

第 2 条 上帝之中的任何运行能否都称作生育?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:存在于上帝之中的运行似乎是不能够被称作生育(generatio)的。

理据 1:因为生育是一种从非存在向存在的一种转变,并且是同消灭相对立的,而物质则是这两者的主体。所有这一切是没有任何东西适合于上帝的。由此可见,生育是不可能存在于上帝之中的。

理据 2:再者,运行,如上所述(第 1 条),是作为可理解的样式存在于上帝之中的。但是,这样一种运行在我们身上是不能被称作生育的。所以,它在上帝身上也是不可以这样称呼的。

理据 3:还有,任何生育出来的东西都是从它的生育者那里获得它的存在的。所以,这样的存在即是一种派生的存在(esse receptum)。但是,没有什么派生存在能够说成是自身独立存在(per se subsistens)的。所以,既然上帝的存在是自身独立存在的

(问题3第4条),那就可以得出结论说:没有什么生育出来的存在能够成为上帝的存在。由此可见,上帝之中是不可能存在有什么生育的。

但是,从另一个方面看,《圣咏集》第2篇第7节中却说道:
“我今日生你。”

183a 我的回答是:在上帝之中,道的运行是可以被称作生育的。为了证明这一点,我们必须看到:生育有两种意义。其中第一种意义对于每一件有生有灭的事物都是共同的,从这种意义上说,生育不是别的,无非是从非存在向存在的转变。另一种意义是专门地属于生命事物的。在这个意义上,它表示的是生命事物起源于一种连续的生命原则(a principio vivente coniuncto)。惟其如此,方可严格地称作出生。并不是这种事物中的每一件都可以被称作生育的,严格说来,它们只是藉着类似运行的。例如,头发并不具有生育和后裔的外观,而只是藉着类似的方式产生出来的。但是,任何一种类似都是不充分的。一个由动物生育出来的幼虫并不具有生育和后裔的外观,尽管它也具有一般的类似性。因为这种生育的概念要求在同一种特殊的生物中存在有达到类似物的运行,如人出自人,马出自马。这样,在那些诸如人和动物的由潜在的生命达到现实的生命的事物之中,所谓生育也就包含了这样两种类型。但是,倘若有一种存在,其生命并不是由潜在达到现实的,则如果在这样的存在物中发现了什么运行的话,这种运行虽然完全排拒了第一种生育,但是它却还是可能具有属于生命事物的那样一种生育的。

在上帝之中,道的运行的方式即是如此。因为上帝是藉着可

理解的活动(intelligibilis actionis)运行的,而可理解的活动则是一种生命的运作,如前所述,它出自一种连接的原则;这也借助于类似,这是就理智的概念即为所理解的事物的类似物而言的;而且,这也存在于同一个本性之中,因为在上帝之中,理解活动和他的存在,如上所述(问题 14 第 4 条),完全是一回事。因此,在上帝之中,道的运行便被称作生育,而运行着的道本身便被称作圣子。

答异议理据 1:这种反对意见是以第一种意义上的生育观念为依据提出来的,它从外面输入了从潜在达到现实的生育观。在这个意义上,生育是不可能上帝之中发现的。

答异议理据 2:我们身上的人类理解活动并不就是理智的实体本身。因此,藉可理解的运作出自我们自身之内的语词同它所从出的源泉并不属于同一个本性。所以,生育的概念并不能正当地和充分地应用到它上面。但是,上帝的理智活动却是进行理解活动的理智的实体本身(问题 14 第 4 条)。所以,运行的道(verbum procedens)也就是作为独立存在于同一本性中的东西在运行,从而也就可以严格地称作生产(genitum)和圣子(Filius)。因此,《圣经》为了表达上帝智慧的运行,便使用了一些表示生命事物生育的术语,即孕育(conceptione)和出生(partu)。这种做法是在关于上帝智慧的位格中显示出来的,因为《箴言》第 8 章第 24—25 节上说过:“没有深渊,没有大水的泉源,我已生出(concepta)。大山未曾奠定,小山未有之先,我已出生。”但是,按照我们的理解方式,我们之所以使用“孕育”(conceptionis)这个词,旨在表明:在我们的理智中能够找到所理解的事物的类似物,既概念(concep-

tus),尽管我们理智中的概念与所理解的事物在本性方面不同。

答异议理据 3:并不是每一件来源于另一件事物的东西都能够另一个主体中具有存在的。否则,我们便不能够说受造存在的整个实体都来自上帝了。因为根本不可能有什么主体能够接受整个实体。因此,在上帝之中,生育出来的东西都是从这个生育者接受其存在的,好像这并不是说存在被接受进了物质或主体之中,因为这是同上帝的自在性相冲突的;而是在说,当我们把他的存在说成是被接受的时候,我们的意思在于,在运行的上帝虽然从另一个那里接受了上帝的存在,然而,却不是好像上帝这样一来就成了区别于上帝本性的别的东西了。因为在上帝存在的完满性自身之中就包含了理智运行的道(verbum intelligibiliter procedens)和这个道的原则(principium verbi)两个方面,以及属于上帝完满性的无论什么东西(问题 4 第 2 条)。

第 3 条 除道的运行外,是否还有任何别的运行存在于上帝之中?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:除道的生育(generatione verbi)外,似乎再没有任何别的运行存在于上帝之中。

理据 1:因为无论我们对承认另一种运行有什么样的理由,我们都会被引导到再去承认另一种运行,如此继续下去,以至无限,然而达到无限是不可能的。可见,我们必须从一开始就停顿下来,而坚持认为:上帝之中只存在有一种运行。

理据 2:再者,每一种本性都只具有一种适合于该本性的传播

样式(modus communicationis),因为各种运作都是从它们的终点(terminos)获得它们的同一性和差异性的。但是,上帝之中的运行却只是为了传播上帝的本性。所以,既然只有一种上帝的本性(问题 11 第 3 条),那就可以得出结论说:在上帝之中只存在有一种运行。

理据 3:还有,如果除道的可理解的运行外,还有任何别的运行存在于上帝之中的话,那就只能是爱的运行。爱的运行所凭借的虽然是意志的运作,但是,这样一种运行与理智的可理解的运行完全是一回事。因为上帝之中的意志同他的理智完全是一回事(问题 19 第 1 条)。由此可见,在上帝之中,除道的运行外,是不可能存在有任何别的运行的。

但是,从另一个方面看,《约翰福音》第 15 章第 26 节中却说:圣灵出自圣父。而且,《约翰福音》第 14 章第 16 节中也说过:“我要求父,父就另外赐给你们一位保惠师(Paracletum)。”按照这一说法,他也是区别于圣子的。由此可见,在上帝之中,除道的运行外还存在有另外的运行。

我的回答是:上帝之中存在有两种运行,即道的运行以及另外一种运行。

在对此进行证明时,我们必须看到:说上帝之中存在有运行,这只是就那种并非指向任何外在的事物而只是存留于活动主体之中的活动而言的。这种存在于理智本性中的活动,其实也就是理智主体和意志主体之中的活动。道是凭借可理解的运作运行的。我们自身之内的意志的运作也包含了另一种运行,这就是爱的运行,爱的对象因此也就存在于爱的主体之中。这同藉着道的

概念,所言说或被理解的对象便存在于理智活动主体之中是一样的。因此,在上帝之中,除了道的运行(*processionem verbi*)外,还存在有另外一种所谓爱的运行(*processionem amoris*)。

答异议理据 1:在上帝的运行中是无需继续到无限的。因为在理智本性中这种在活动主体之内完成的运行是以意志的运行作为终点的。

184b 答异议理据 2:凡是存在于上帝之中的东西就是上帝(问题 3 第 3、4 条),但是,这并不适合于别的事物。所以,上帝的本性是藉每一种并非外在的运行传播的,而这是不适合于别的本性的。

答异议理据 3:虽然意志和理智在上帝之中并没有什么差别,但是,意志和理智的本性却要求这些运行适合于它们每一个存在于一定的秩序中。爱的运行之依照合适的顺序发生是就道的运行而言的。因为任何东西如果不孕育在理智主体之中,它便不可能为意志主体所爱。尽管在上帝之中,理智实体同它的概念是一回事,但是,却还是存在有作为上帝所从出的原则的道的—定的秩序;同样,虽然在上帝之中,意志和理智是一回事,但是,既然它的本性要求它仅仅从理智的概念出发,则在上帝之中,爱的运行和道的运行之间也就存在有秩序方面的区别。

第 4 条 在上帝之中,爱的运行是否为生育?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:在上帝之中,爱的运行(*processionem amoris*)似乎为生育。

理据 1:生命事物中凡是藉本性的类似运行的都是能够被说

成是生育出来的或出生的。但是,在上帝之中,凡是藉爱产生出来的都是按照本性的类似性产生出来的。否则,它就会逸出上帝的本性,从而成为一种外在的运行。由此可见,在上帝之中,藉爱产生出来的便也是作为生育和出生产生出来的。

理据 2:再者,正如类似适合于语词的本性一样,它也同样适合于爱。因此,《德训篇》第 13 章第 19 节中说:“一切动物都爱自己的同类。”由此可见,如果道是藉类似的方式生育出来或出生的,则爱似乎也就变成了是藉生育的方式产生出来的了。

理据 3:还有,凡是不存在于一个属相之中的任何一个种相的也就不存在于这个属相之中。所以,如果在上帝之中存在有爱的运行的话,那在运行的这个普通名称之外还应当有一个特殊的名称。但是,除生育外是不能使用任何别的名称的。由此可见,在上帝之中,爱的运行即是生育。 185a

但是,从另一个方面看,果真如此,那就会得出结论说:作为爱的运行(*precredit ut amor*)的圣灵就将作为生育运行。但这是违反亚大纳西的说法的。因为亚大纳西曾经说过:“圣灵从圣父和圣子而来,不是受造的,也不是生出来的,而是运行的。”

我的回答是:在上帝之中,爱的运行是不应当被称作生育的。为了证明这一点,我们必须注意到,理智和意志在这个方面是不同的。理智是藉按照其自身的类似驻留在理智之中的所理解的对象成为现实的,而意志之成为现实所凭借的,则不是同存在于它之内的意欲对象的任何类似,而是它所具有的达到意欲对象的一定倾向。因此,理智的运行所凭借的是类似,从而被称作生育,因为每一个生育者所生育的都是它的类似物。但是,意志的运行

所凭借的却不是类似,毋宁说是趋向一个对象的冲动(*impellentis*)或运动。

所以,在上帝之中藉爱的方式运行的,并不是作为生育或作为子那样运行的,而毋宁是作为灵(*ut spiritus*)运行的。这个名称之表达一定的生命运动或冲力,是就一个人被描述成为爱所推动去实施一项活动而言的。

答异议理据 1:凡是存在于上帝之中的都具有上帝的本性。因此,一种运行借以区别于另一种运行的这种或那种运行的专门概念,不可能是就这种统一性而言的;这种或那种运行的专门概念必定是来自一种运行对另一种运行的秩序,而这种秩序则是从意志和理智的本性获得的。因此,上帝之中的每一种运行都是从意志和理智的专门概念那里获得它的名称的,而赋予的名称所意指的无非是其本性实在所是的东西。正因为如此,作为爱而运行的位格虽然因此获得了上帝的本性,但却不能被说成是出生的。

答异议理据 2:类似是以不同的方式适合于道和爱的。它是作为同所理解的对象类似适合于道的,就如所生育的事物总是类似于生育者一样。但是,它之所以适合于爱,似乎并不是由于爱本身即是一种类似物,而是因为类似乃爱的原则。这样,我们就不能够得出结论说:爱是生育出来的,而只能得出结论说:生育者乃爱的原则。

答异议理据 3:我们只能够由受造物来为上帝命名(问题 13 第 1 条)。既然在受造物中,生育是本性传播的唯一原则,则上帝之中的运行除生育外就不能有任何专门的和特殊的名称。因此,这种并非生育的运行就依然是在没有特殊名称的情况下存在的。

但是,它却可以称作发出(spiratio),因为它即是圣灵的运行。

第 5 条 上帝之中是否存在有两种以上的运行?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:在上帝之中似乎存在有两种以上的运行。

理据 1:正如知识和意志归因于上帝一样,能力也同样如此。所以,如果就理智和意志而言有两种运行存在于上帝之中,那在上帝之中就似乎必定存在有适合于能力的第三种运行。

理据 2:再者,善似乎是运行的最大原则,因为善是自给予的。^①可见,上帝之中必定存在有一种善的运行。

理据 3:还有,存在于上帝身上的生育能力(fecunditatis)比存在于我们身上的更强。但是,在我们身上不仅存在有一种道的运行,而且还存在有许多别的种类的运行:因为在我们身上可以从一个语词运行到另一个,还可以从一种爱运行到另一种。由此可见,在上帝之中是存在有两种以上的运行的。

但是,从另一个方面看,在上帝之中只能有两个在运行,这就是圣子和圣灵。^{186a}由此可见,在上帝之中只存在有两种运行。

我的回答是:上帝的运行只能出自存留于该活动主体之内的活动。在作为理智的本性中和在上帝的本性中,这些活动有两种,这就是理解活动和意欲活动。因为,感觉,虽然看起来像是存在于活动主体中的一种运作,但却是发生在理智本性之外的。也不能够把它整个地从外在活动的领域排除出去,因为感觉活动毕

^① 参阅狄奥尼修斯:《论神的名称》,IV,20。

竟是藉感觉对象对于感官的作用完成的。我们因此就可以得出结论说：在上帝之中，除了道的运行和爱的运行外，是不可能有任何别的运行的。

答异议理据 1：能力乃一事物作用于另一事物的原则。因此，外在活动展现着能力。所以，上帝的能力就不是必然地包含上帝位格的运行，而只是藉受造物的运行显示出来的。

答异议理据 2：正如波爱修在《七公理论》中所说：善适合于本质而不适合于运作，除非被视为意志的对象。这样，既然上帝的运行必定是藉某种活动命名的，则就上帝理解和爱他自己的本质、真理和善而言，除了道的运行和爱的运行外，上帝之中就不可能有任何别的种类的运行依据善和类似的属性得到理解。

答异议理据 3：一如前面所解释的（问题 14 第 7 条，问题 19 第 5 条），上帝是藉一种单纯的活动理解所有事物的。同样，上帝也是藉一种活动来意欲所有事物的。因此，在上帝之中就不可能存在有一种从道到道的运行，也不可能存在有一种从爱到爱的运行。因为在上帝之中，只有一种完满的道，也只有一种完满的爱。惟其如此才能彰显上帝的完满的化育能力（*perfecta fecunditas*）。

问题 28

论上帝的关系

(共 4 条)

我们接着考察上帝的关系。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

186b

(1)上帝之中是否存在有实在的关系?

(2)那些关系究竟是上帝的本质本身,还是外在地附加上去的?

(3)上帝之中能否存在有若干种相互区别的关系?

(4)这些关系的数量。

第 1 条 上帝之中是否存在有实在的关系?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝之中似乎并不存在有什么实在的关系(*relationes reales*)。

理据 1:波爱修在《论三位一体》第 4 章中说过:“关于上帝所使用的所有可能的范畴都关乎实体。因为没有什么东西是可以相对地断言的。”但是,凡实在地存在于上帝之中的东西都是可以用来断言他的。由此可见,没有什么实在的关系存在于上帝

之中。

理据 2:再者,波爱修在该书第六章中还说过:“圣父对于圣子,以及这两者对于圣灵的三位一体的关系,是一种完全同一的关系。”但是,这样一种关系仅仅是一种逻辑(*rationis*)关系。因为每一种实在的关系都要求并且实在地蕴涵着两个关系项(*duo extrema*)。由此可见,上帝的关系并不是实在的关系,而只是心灵形成的逻辑关系。

理据 3:再者,父子关系(*relatio paternitatis*)是一种原则的关系(*relatio principii*)。但是,说上帝为受造物的原则并不涉及任何实在的关系,而仅仅涉及到一种逻辑关系。由此可见,上帝之中的父子关系并不是一种实在的关系。而且,由于同样的理由,这一点也同样适合于上帝之中的别的关系。

理据 4:还有,上帝的生育所依据的是可理解的道的运行。但是,由理智的运作而生的关系是一种逻辑关系。由此可见,上帝之中伴随着生育而来的父子关系(*paternitas*)和子父关系(*filiatio*)只是一种逻辑关系。

187a 但是,从另一个方面看,圣父只是由于父子关系才得到这样的称呼的,而圣子也只是由于子父关系才得到这样的称呼的。可见,如果没有实在的父子关系或子父关系存在于上帝之中,那就会得出结论说:上帝并不是实在地为圣父或圣子,而只是按照我们的理解方式而被称作圣父或圣子的。而这却是撒伯里乌的异端。

我的回答是:关系是实在地存在于上帝之中的。为了证明这一点,我们必须看到:只有在那些在其中发现有某些事物的关系

中,这些事物才是仅仅存在于观念(rationem)中,而不是存在于实在中。但是,这一点在任何别的属相中却找不到。因为别的属相,诸如量和性质,就它们的严格的和特定的意义而言,所表示的只是主体中所固有的一些东西。但是,关系,就它自己的特定意义言,所表示的却仅仅是一件事物同另一件事物的相关。这样一种一件事物同另一件事物相关的关系有时存在于事物的本性之中,例如,有些事物由于它们自己的本性而相互安排、相互倾向。而且,这样的关系必定是一种实在的关系。例如,当在一件重物中发现指向重心的倾向和秩序的时候,这个重物中因此也就必定存在有一种相关于这个重心的关系。这一点也适合于别的事物。然而,有时候,藉关系表示出来的同另一件事物的这种相关只有在对一件事物同另一件事物进行比较的理性的领会中才能够发现,而这显然只是一种逻辑关系。例如,当理性把人与动物作为种相与属相进行比较时,就是如此。

但是,当一些事物出自同一本性的原则的时候,则运行中的事物同运行的源泉这两者就由于同一个秩序而一致起来;从而它们相互之间就有了实在的关系。所以,既然上帝的运行,如上所述(问题 27 第 3 条答异议理据 2),在本性上是同一的,这些关系,当作为上帝的运行予以考察的时候,就必定是实在的关系。

答异议理据 1:关系,就它的特有的和形式的意义来说,是不能用来言说上帝的,换言之,就它的特有意义言,它所表示的虽然是同那种关系内在于其中的事物的比较,但是却仅仅表示同另一件事物的相关。然而,波爱修却并非希望从上帝身上排除掉关系,他只是希望表明:关系在其严格的意义上,是不能作为上帝自

身的固有样式用来言说上帝的；而毋宁说是藉同另一件事物的相关的方式来言说上帝的。

187b 答异议理据 2：由“同一”这个词所表示的关系，如果关涉的绝对是同一件事物，那就仅仅是一种逻辑关系。因为这样一种关系只能存在于一种为理性所遵循的同任何一件事物与其自身的秩序相关的秩序之中。然而，当事物不是在数值上，而是一般地或特殊地被称作同一的时候，事情就是另外样子了。波爱修把上帝的关系喻作同一性关系，便不是就每一个方面而言的，而只是就下面这个事实而言的，这就是：这个实体不会由于这些关系而多元化，一如它也不会由于同一性关系而多元化一样。

答异议理据 3：既然受造物是由各种不同的本性产生出来的，上帝也就处于整个创世的秩序之外，同受造物的任何一种关系也不可能来自上帝的本性。因为，如前面所解释过的（问题 14 第 8 条，问题 19 第 4 条），上帝并不是藉他的本性的必然性而是藉他的理智和意志产生受造物的。所以，上帝之中同受造物并没有任何实在的关系，相反地，在受造物中却存在有同上帝的实在的关系。因为受造物是包含在上帝的秩序之中的，而它们的本性也是永远依赖于上帝的。另一方面，上帝的运行也是处于同一个本性之中的。因此，在这里根本不存在任何可比较性。

答异议理据 4：在所理解的事物中仅仅由理智的运作所产生的关系只是一种逻辑关系，因为理性是把它们看作存在于两件所理解的事物之间的东西的。然而，那些由理智主体的运作所产生的关系，以及那些存在于理智运行的语词与它所从出的源泉之间的关系，却不仅是一种逻辑关系，而且还是一种实在的关系。因

为理智和理性都是实在的事物,并且是实在地相关于那些理智地出自它们的东西,正如有形的事物相关于有形地出自它们的东西一样。这样,父子关系和子父关系在上帝之中也就是实在的关系了。

第 2 条 在上帝之中,关系同他的本质是否是一回事?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:在上帝之中,关系(relatio)同上帝的本质似乎并不是一回事。

理据 1:奥古斯丁在《论三位一体》第 5 卷第 5 章中说过:“并不是所有言说上帝的东西都是能够用来言说他的实体的,因为我们在相对地言说有些事物的,例如圣父就是相对于圣子而言的。但是,这样的事物同实体并不相干。”由此可见,这种关系并不是上帝的本质。 188a

理据 2:再者,奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 1 章中还说过:“每一种相对的表达都是一些处于所表达的关系之外的事物,如主人是一个人,奴仆也是一个人。”所以,如果关系存在于上帝之中,那在上帝之中的关系之外就必定存在有一些别的东西。而这只能是上帝的本质。由此可见,本质是不同于关系的。

理据 3:还有,关系的存在是同另一件事物相关的存在,哲学家在《范畴篇》中就是这么说的。^① 所以,如果关系即是上帝的本质,那就可以得出结论说:上帝的本质本身本质上就是一种同其

^① 亚里士多德:《范畴篇》,V,24。

他事物的关系。但是,这同上帝本质的完满性是相矛盾的,因为上帝的本质是至上绝对的和至上自在的(问题3第4条)。由此可见,关系并不是上帝的本质。

但是,从另一个方面看,不为上帝本质的每一件事物都是一件受造物。但是,关系却实在地属于上帝。而且,如果关系不是上帝的本质的话,它就是受造物,从而它就不可能要求对之崇拜(adoratio of patriae),而这是同《最神圣三位一体》(*De SS. Trinitate*)的“序”中所赞颂的东西相抵触的:“让我们崇拜上帝诸位格的区别(proprietas),以及他们威仪(maiestate)的同等性(aequalitas)。”

我的回答是:据说波雷的吉尔伯特(Gilbertus Porretanus)虽然在这一点上弄错了,但是在兰斯主教会议上却收回了自己的看法。因为他曾经说过:上帝的关系是辅助的,或者说是从外面附加上去的。

为了认识到这种说法的错误,我们必须注意到:在关于偶性的九个属相中的每一个中,都有两样东西需要考察。其中一样为本性,当被看作偶性时,它是适合于它们中的每一个的。它作为一个主体中所固有的东西适合于它们中的每一个,因为偶性的本质是其本身固有的。被认为存在于每一个属相之中的另一样东西是关于这些属相中的每一个属相的专有的本性。在除关系这个属相之外的所有属相里,如在量和质里,甚至一个属相的真实观念本身也是从主体的方面获得的。因为量被称作实体的尺度,而质则被称作实体的配置(disposition)。但是,关系的真实观念却不是从它同它存在于其中的东西的关联中获得的,而是从它

同某一外在事物的关联中获得的。

所以,如果我们甚至在受造物中形式地考察关系本身,在这个方面它们就被说成是“辅助的”而非内在加上的。因为在这种方式下,它们所意指的就是一种影响相关事物并且由此一事物趋向于某一别的事物的关系。反之,如果关系被视为偶性,则它一开始就存在于一个主体之中,并且在其中有一种偶然的存在。波雷的吉尔伯特是仅仅按照前面一种样式来考察关系的。

受造物中凡是具有偶性存在(*esse accidentate*)的,当被看作是转移到上帝身上的时候,就具有了实体性的存在(*esse substantiale*)。因为既然存在于上帝之中的无论什么东西都是他的本质,则在上帝之中,就不存在任何偶性。所以,就关系在受造物中具有偶性存在而言,实在地存在于上帝之中的关系便具有上帝本质的存在,而且,它们之间是毫无二致的。但是,就关系蕴涵着同其他事物的关联而言,所表示出来的非但不是同本质的关联,而毋宁是它的相反的一极。

因此,事情很显然,实在地存在于上帝之中的关系同上帝的本质其实是一回事,只不过在理解的样式方面有所区别罢了,关系所意指的无非是同本质的名称未曾表达出来的它的对立方面的关联。这样,在上帝之中,关系与本质相互之间显然没有什么区别,而完全是一回事。

答异议理据 1:奥古斯丁的这些话并不意味着:父子关系或存在于上帝之中的任何别的关系,就其存在而言,与上帝的本质不是一回事,而是意味着:它并不是藉存在于他身上对他适用的实体的样式来断言的,而是作为一种关系来断言的。这样,在上

帝之中就被说成是存在有两种范畴,因为别的范畴都把关系引进了它们谈到的事物,既引进了它们的一般本性中,也引进了它们的特殊本性中。但是,存在于上帝之中的任何东西,或讲到上帝的任何东西,都是不可能具有任何关系的,除非是同一关系。这是因为上帝具有至上的单纯性的缘故。

189a 答异议理据 2:存在于受造物之中的关系不仅包含了同另一件事物的关联,而且也包含着某种绝对的东西,这些也同样适用于上帝,只不过方式有所区别罢了。在受造物中所包含的超出关系的意义所含内容的东西是该关系之外的某种别的东西。反之,在上帝之中是不存在任何区别的,它们完全是一回事。这一层并没有为“关系”这个词完满地表达出来,它似乎被囊括进在这个词的普通意义之中了。因为,前面我们在讨论上帝的名称时就已经解释过(问题 13 第 2 条),上帝本质的完满性所包含的比任何一个名称所能表示出来的都要多。因此,我们不能够得出结论说:上帝之中除关系外还存在有任何别的东西是实在的,而只能得出结论说,它们只不过是我們所赋予的各种不同的名称罢了。

答异议理据 3:如果上帝的完满性仅仅包含那些为关系名称所意指的东西,那就可以得出结论说:它就由于相关于别的事物而不再是完满的了。因为这样一来,如果上帝之中不能包含多于智慧这个词所意指的东西,在这种情况下,他也就不再是一种独立存在了。但是既然上帝本质的完满性大于任何一个名称所能包含的东西,那就不能得出结论说:要是用在上帝身上的一个关系名词或任何别的名称所意指的是某种不完满的东西,则上帝的本质无论如何都不再是完满的了。因为上帝的本质在其自身之

内就包含每个属相的完满性(问题 4 第 2 条)。

第 3 条 上帝之中的关系相互之间能否实在地区别开来?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:上帝之中的关系相互之间似乎不能够实在地(realiter)区别开来。

理据 1:因为凡是与相同的事物等同的事物相互之间也是等同的。但是,上帝之中的每一种关系都是与上帝的本质实在地等 189b 同的。由此可见,这些关系相互之间是不能够实在地区别开来的。

理据 2:再者,父子关系和子父关系是藉名称区别于上帝本质的,善和能力也同样如此。但是,这种区别并不能构成上帝的善和能力之间任何实在的区别。由此可见,它也不能构成父子关系和子父关系之间任何实在的区别。

理据 3:还有,上帝之中除起源的区别外不能存在有任何实在的区别。但是,一种关系似乎并不能从另一种关系中产生出来。可见,关系相互之间是不可能实在地区别开来的。

但是,从另一个方面看,波爱修在《论三位一体》第 6 章中却说道:“在上帝之中,实体是包含着统一性的,而关系却使这三位一体多重化。”所以,如果关系相互之间不可能实在地区别开来,那上帝之中就不可能有任何实在的三位一体,而只存在有一种观念(rationis)上的三位一体。而这正是撒伯里乌的错误之所在。^①

^① 参阅奥古斯丁:《论异端》, § 41。

我的回答是：任何一件事物向另一件事物的归属都同样包含着它所蕴涵的无论什么东西的归属。所以，当“人”归属于任何一个人的时候，理性的本性也就同样归属于他了。然而，关系观念却必定意指一件事物同另一件事物的关系，这是就一件事物相对地(*relative*)对照(*opponitur*)另一件事物而言的。这样，既然上帝之中存在有实在的关系(第1条)，那就也必定地存在有实在的对立(*oppositio*)。这种关系方面的对立的真实本性是包含区别(*distinctionem*)的。因此，在上帝之中就必定存在有实在的区别，而这实际上也不是就绝对的东西即本质而言的，因为在本质中存在的是至上的统一性和单纯性，而是就具有关系的东西(*rem relativam*)而言的。

答异议理据1：按照哲学家在《物理学》第3卷中的观点，这种证明认为：凡与同一件事物相等的事物，如果这种相等是实在的和逻辑的，如一件衬衣(*tunica*)和一件衣服(*indumentum*)，则它们相互之间也相等，但是，如果它们逻辑层次不同的话，事情就不是这样。^①因此，他在同一处说：虽然活动和运动是同一的，而受动和运动也是同一的，但是我们也依然不能得出结论说，活动和受动是同一的。因为活动蕴涵着例如同某种存在于被推动的事物中的运动所“从出”的事物的关联，而受动却蕴涵着例如同某种“来自”另一件事物的东西的关联。同样，尽管父子关系同子父关系一样，与上帝的本质都是实在地等同的，但是，这两者就它们自己专有的观念和定义而言，却蕴涵着相反的关系。因此，它们是

^① 亚里士多德：《物理学》，Ⅲ，3，202b13。

相互区别的。

答异议理据 2:能力和善并没有将任何对立置放进它们各自的本性之中,从而也就不存在任何对应的证明。

答异议理据 3:虽然关系,严格地讲,并不是相互产生出来或相互出自对方的,但是就一个来自另一个的运行而言,则是可以被看作是对立的。

第 4 条 上帝之中是否仅仅存在四种实在的关系,即父子关系、子父关系、发出和运行?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:上帝之中似乎并不仅仅存在四种实在的关系,即父子关系、子父关系、发出(spiratio)和运行。

理据 1:我们必须看到:上帝之中存在有理智活动主体同所理解的对象的关系,以及意志主体同意欲对象的关系,它们似乎是前面所提及的关系并未囊括的实在的关系。由此可见,上帝之中不只存在有四种实在的关系。

理据 2:再者,上帝之中的实在的关系被理解为来自“道”的可理解的运行。但是,可理解的关系却可以被无限地多重化,阿维森纳在《形而上学》中曾经这么说过。由此可见,上帝之中是存在有无限多的实在关系的。

理据 3:再者,上帝之中的观念是永恒的(问题 15 第 2 条),并且如上所述(问题 15 第 2 条),只是由于它们相关于事物才相互区别的。由此可见,上帝之中是存在有多得多的永恒关系的。

理据 4:再者,相等、相似和同一都是关系,而且它们是永恒地

存在于上帝之中的。由此可见,除前面提到的外,上帝之中还有若干个关系是永恒的。

但是,从另一个方面看,我们也可以说:上帝之中存在的关系
190b 比我们前面提到的还要少些。因为,按照哲学家在《物理学》第3卷中的观点,“从雅典到底比斯和从底比斯到雅典是同一条路。”^①按照同样的推理方式,从圣父到圣子,即父子关系,与从圣子到圣父,即子父关系,是同一个关系。从而,上帝之中也就不到四种关系。

我的回答是:按照哲学家在《形而上学》第5卷中的观点,每一种关系不是以量为基础,如两倍和一半,就是以活动和受动为基础,如做事的人与所做的事,父与子,主与仆等等。^②上帝之中不存在任何量,因为奥古斯丁在《驳摩尼教徒》第15章中说过:上帝是大而无量的。既然如此,那就可以得出结论说:上帝之中的实在的关系是只能够以活动为基础的。这样一些关系,就任何一种外在的运行而言,是不能够以上帝的活动为基础的,因为上帝同受造物的关系在上帝之中并不是实在的(第1条答异议理据3,问题13第7条)。因此,我们可以得出结论说:上帝之中的实在的关系是只能够相关于那些上帝之中据以存在有内在的而不是外在的运行的活动才能够得到理解。

这些运行,按照前面所解释的(问题27第5条),只有两种。其中一种来自理智主体的活动,这就是道的运行,而另一种则来

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,3,202b13。

② 亚里士多德:《形而上学》,Ⅴ,15,1020b26。

自意志主体的活动,这就是爱的运行。就这些运行的每一种而言,都有两种对立的关系。其中一种是由这原则所产生的位格关系,而另一种则是关于这原则自身的关系。道的运行是在生育这个术语的特定意义上被称作生育的,它也是据此被应用于有生命的事物的。完满生命事物的生育原则的关系被称作父子关系,而那种出自这原则的生育关系则被称作子父关系。但是,爱的运行则没有任何适合于它自己的专有名称(问题 27 第 4 条),由此产生的关系也同样没有适合于它们自己的专有名称。这种运行的原则的关系被称作生命,而运行的位格的关系则被称作运行,尽管这两个名称都属于运行或起源本身,而不属于关系。

答异议理据 1:在那些理智与其对象以及意志与其对象之间存在有差别的事物中,在认识与其对象以及在意志与意欲对象之间能够存在一种实在的关系。然而,在上帝之中,理智与其对象是一回事,因为上帝是藉理解他自身来理解所有别的事物的。而这也适合于他的意志与他所意欲的对象。由此便可以得出结论说:在上帝之中,这种关系并不是实在的,正如一事物同它自身的关系并不是实在的一样。但是,理智同语词的关系却是一种实在的关系,因为语词在这里被理解为是由一种可理解的活动产生出来的,而不是被理解为一件所理解的事物。例如,当我们理解一块石头时,理智据所理解的事物构想出来的东西便被称作词语。

191a

答异议理据 2:我们自己身上的可理解的关系被无限地多重化了。这是因为我们人是藉一项活动来理解一块石头,而藉另一项活动来理解他的理解,然后再藉第三项活动来理解他对他的理

解的理解。这样,理解活动就被无限地多重化了,从而所理解的关系也被无限地多重化了。但是,这并不适合于上帝,因为上帝是一下子(un^o actu)理解所有事物的。

答异议理据 3:观念的关系当被上帝所理解时就是存在的。因此,并不能够由它们的复多得出结论说:上帝之中存在有许多关系,而只能得出结论说:上帝认识许多关系。

答异议理据 4:相等和类似在上帝之中并不是实在的关系,而只是逻辑的关系(问题 42 第 3 条答异议理据 4)。

答异议理据 5:从这一端到那一端,以及反之,从那一端到这一端,都是同一条路。尽管相互的关系并不是一回事。因此,我们不能够得出结论说:父同子的关系与子同父的关系是一回事。但是,我们却能够得出结论说:如果它们之间存在有某种绝对东西的话,这就属于绝对的东西。

问题 29

论上帝的位格

(共 4 条)

在考察了有关运行和关系概念必然引起的诸多问题的前提下,我们现在必须着手探讨位格这个题目了。

首先我们将绝对地考察诸位格,然后再对它们作相互比较^{191b}(问题 39)。我们必须首先绝对地考察属于诸位格的共同性内容,尔后再逐个地考察它们每一个(问题 33)。

对诸位格的一般性考察看来包含四个项目:(1)“位格”这个词的含义;(2)位格的数目(问题 30);(3)位格数目中所包含的内容,或者说与其相反的内容,如差异性、类似性等等(问题 31);(4)适合于我们关于位格的知识的東西(问题 32)。

关于第一个项目,有 4 个要点需要探究:

- (1)位格的定义。
- (2)位格同本质、独立存在和本体的比较。
- (3)“位格”这个词是否适合于上帝?
- (4)它在上帝之中意指什么?

第1条 “位格”的定义

我们现在着手讨论第1条。

异议:波爱修在《论二性》第3章中给位格(personae)所下的定义是:“位格是一个具有理性本性的个体实体。”这个定义似乎是不充分的。

理据1:因为凡是单一的事物都是不可能予以定义的,但是,位格表示的是某种单一的事物。由此可见,界定位格是不适当的。

理据2:再者,前面在位格的定义中所提及的实体不是第一实体就是第二实体。如果它是前者,“个体”这个词就是多余的赘物了,因为第一实体即为个体实体。而如果它表示第二实体,“个体”这个词就是荒谬的,因为既然第二实体即为属相或种相,则这里就存在有语词上的矛盾。由此可见,这个定义是不恰当的。

理据3:再者,意向名词(nomen intentionis)是绝不可能包含在关于一件事物的定义之中的。把“人”定义为“动物”并不是一个恰当的定义,因为“人”是一种事物的名词,而种相则是一个意向名词。所以,既然位格是关于一件事物的名词(因为它意指一个具有理性本性的实体),则作为意向名词的“个体”这个词之进入这个定义之中就不恰当了。

理据4:再者,按照《物理学》第2卷中的说法,“本性在其从本质上而非从偶性上存在于其中的事物中,是运动和静止的原则。”^①但是,位格则存在于不可推动的事物之中,即存在于上帝中

^① 亚里士多德:《物理学》,II,1,192b21。

和天使中。由此可见，“本性”这个词不应当进入位格的定义中，毋宁说这个词即为本质。

理据 5：还有，脱离了身体的灵魂 (*anima separata*) 是具有理性的个体实体，但却不是一个位格。由此可见，像前面那样来定义位格是不恰当的。

我的回答是：虽然在每一个属相中都能找到普遍的东西和特殊的东西，但是，若以一种特别的方式，个体的东西在实体的属相中也是能够找到的。因为实体是被自身个体化的，而偶性则是藉作为实体的主体个体化的。例如，一特殊的白之所以被称作“这个”，乃是由于它存在于一特殊的主体之中的缘故。这样，属于实体这个属相的诸个体之具有属于它们自己的专有名词就是一件合理的事情了。因为它们即被称作本体 (*hypostases*)，或第一实体 (*primae substantiae*)。

而且，以一种更其特别更其完满的方式，特殊的和个体的事物也能够理性实体中找到，这些理性实体能够支配它们自己的活动，并且不仅像别的事物那样被造得能够活动，而且还能够自行活动。因为活动是适合于单个事物的。由此可见，具有理性本性的单个事物在其他实体中间也具有一个专有名词，这个名词即为位格。

这样，“个体实体”这个词就被置放进了位格的定义中，以表示这一单个事物处于实体这个属相中，而“理性本性”这个短语则是附加上去的，是用来表示这一单个事物是理性实体的。

答异议理据 1：虽然对这个或那个单个事物是不可能下定义的，但是，对属于单一性这个普遍概念的东西却是可以界定的。

于是,哲学家就给第一实体下了定义,^①而波爱修也以这样的方式给位格下了定义。

192b 答异议理据 2:按照一些人的意见,位格定义中的“实体”这个词所代表的是第一实体,也就是本体(hypostasis)。个体这个词也不是多余地附加上去的,因为由于“实体”或“第一实体”这个词,普遍性和部分的观念也就被排除了。因为我们并不是在说一般的人是一个本体,也不是在说这只手是一个实体,因为它只是一个部分。但是,凡是“个体”被附加了的地方,可被接纳性(assumptibilis)的观念就从人格中排除掉了。因为基督中的人的本性,既然它是由一个更大的东西,即由上帝的圣灵所接纳的,便不是一个位格了。^②然而,如果采取下面的说法,或许要更恰当些,这就是:实体这个词在这里是在一般的意义上被使用的,当它被分成第一实体和第二实体以及当“个体”被附加上去的时候,它就被限制到第一实体上了。

答异议理据 3:在实体的种差(substantiales differentiae)不为我们所知的情况下,或是至少在我们没有给它们命名的情况下,在实体具有种差的场合使用偶性种差(differentiis accidentalibus)有时就显得必要了。例如,我们可以说:火是一种单纯的、热的和干燥的形体。因为特定的偶性乃实体形式的结果,并且使它们得以认识。同样,表达意向的名词如果用来表示尚未命名的事物,则也可以用来界定事物。这样,“个体”(individuum)这个词就被

① 亚里士多德:《范畴篇》,5,2a11。

② 参阅圣维克多的理查德:《论三位一体》,IV,4;IV,20;也请参阅哈勒斯的亚历山大:《神学大全》,II,387。

置放进位格的定义中,以表示那种属于特殊实体的存在的样式。

答异议理据 4:按照哲学家在《形而上学》第 5 卷中的观点,本性这个词首先是用来表示被称作“出生”(nativitas)的“生命事物的生育”(generationem viventium)的。而且,由于这种生育来自一种内在的原则,这个词也就被引申用来表示“任何一种运动的内在原则”。^①在这个意义上,他在《物理学》第 2 卷中给“本性”(natura)做了界定。^②同时,既然这种原则不是形式的就是质料的,则质料和形式这两者也就都被称作本性。而且,正如任何一件事物的本质都是由形式来完成的一样,任何一件事物的藉定义表示出来的本质也就都被称作本性。这里,“本性”这个词也就是在这个意义上被使用的。因此,波爱修在上述著作的同一处又说:“本性乃把形式赋予每一件事物的特定的种差”,因为正是这种特定的种差完成了定义,并且是从一件事物的专有形式中获得的。这样,在位格的定义中,既然它是意指一个确定的属相中的那个单一的事物,则使用“本性”这个词就比使用“本质”(essentiae)这个词更为恰当些。因为后者是从存在获得的,而存在是最普遍的。 193a

答异议理据 5:灵魂是“人”这个种相的一部分,所以,虽然它可以单独存在,但是,既然它永远保持它的单一性(unibilitatis)的本性,它也就不可能被称作作为实体或第一实体的个体实体。正如人的一只手不能被称作个体实体,人的任何一个别的部分也不

① 亚里士多德:《形而上学》, V, 4, 1014b16。

② 亚里士多德:《物理学》, II, 1, 192b14。

能被称作个体实体一样。从而,不仅位格的这个定义,而且位格的这个名词也就不适合于它了。

第2条 “位格”与本体、独立存在和本质是否是一回事?

现在我们着手讨论第2条。

异议:位格同本体(hypostasis)、独立存在(subsistentis)和本质(essentia)似乎是一回事。

理据1:波爱修在《论二性》第3章中说过:“希腊人是用本体这个词来称呼具有理性本性的个体实体的。”但是,这同我们表示位格是一致的。由此可见,位格同实体全然是一回事。

理据2:再者,正如我们说上帝之中存在有三个位格一样,我们同样也可以说上帝之中存在有三个独立存在,而这意味着位格与独立存在具有同样的意义。由此可见,位格与独立存在意指同样的东西。

理据3:再者,波爱修在《〈范畴篇〉注》中说过:意指本质的 *ousia*,表示一种由质料和形式组合而成的存在物。而由质料和形式组成的东西便是被称作本体和位格的个体实体。由此可见,所有上述名词似乎都具有同样的意义。

但是,从另一个方面看,波爱修在《论二性》第3章中却又指出:“属相和种相仅仅独立存在(*subsistunt*)。而个体则不仅是独立存在的,而且还是实存的(*substant*)。”但是,“独立存在”(*subsistentiae*)是由于其是“独立存在的”(a *subsistendo*)而被称作“独立存在”的,正如实体(*substantiae*)或本体(*hypostases*)是由于是实存(*substando*)的而被称作实体或本体的。所以,既然属相和种

相都不是本体和位格,则这些同独立存在就不是一回事。

再者,波爱修在《〈范畴篇〉注》中还说过:质料被称作本体,而形式则被称作独立存在(subsistentia)。但是,无论是形式还是质料都是不能够被称作位格的。由此可见,位格与其他事物是不同的。

我的回答是:按照哲学家在《形而上学》第 5 卷中的观点,我们可以用两种方式谈论实体。^① 在一个意义上,实体意指一件事物的实质(quidditas),这种实质是由它的定义表达出来的,因此,我们可以说定义即意指一件事物的实体。在这个意义上,实体就被称作希腊人的 ousia(usiam),我们也可以称之为“本质”(essentiam)。在另一个意义上,实体意指“主体”(subiectum)或“基体”^{193b} (suppositum),它是独立存在于实体的属相之中的。表达意向的名词,从一般的意义上看,是可以应用到这上面的,因此它被称作“基体”。它也可以用表达同一种实在的三个名称来称呼,这就是“一件具有本性的事物”、“独立存在”和“本体”,这是由考察这样命名的实体的三种不同的角度决定的。因为,既然它存在于它自身之中,而不是存在于另一件事物之中,它就被称作“独立存在”。例如,我们说那些存在于它们自身之中而不是存在于另一件事物之中的事物就是独立存在着的。既然它构成某种公共本性的基础,它就被称作“一件具有本性的事物”。例如,这个特定的人就是一个具有人的本性的事物。既然它构成了诸偶性的基础,它也就被称作本体或实体。这三个词所表示的对于实体的整个属相

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 8, 1017b23。

来说是共同的,而位格这个词所表示的则是理性实体这个属相。

答异议理据 1:在希腊人中,本体这个词,是在这个词的专有意义上使用的,是用来表示实体这个属相中的任何一个个体的。但是,在通常的言说方式中,它意指具有理性本性的个体,这是由于这种本性卓越的缘故。

194a 答异议理据 2:正如我们说在上帝之中复多地存在有三个位格,从而存在有三种独立存在一样,希腊人也说存在有三种本体。但是,由于“实体”这个词,虽然严格说来在意义上同本体是相当的,但在我们中间使用起来却是有歧义的。因为,它有时意指本质,而有时却意指本体。因此,为了避免错误,使用“独立存在”来意指本体而不是实体要更合适些。

答异议理据 3:严格地讲,本质是藉定义表达出来的东西。但是,定义虽然包含着种相的原则,但是却不包含个体的原则。因此,在由质料和形式组成的事物中,本质不仅表示形式,不仅表示质料,而且还表示由质料和作为种相原则的公共形式(forma communi)组合而成的东西。但是,由这种质料(hac materia)和这种形式(hac forma)组合而成的东西却具有本体和位格的本性。因为,虽然灵魂(anima)、肉身(caro)和骨骼(os)属于人(hominis)的概念,但是这个灵魂(haec anima)、这个肉身(haec caro)和这个骨骼(hoc os)却属于这个人(huius hominis)的概念。所以,本体和位格就把这种个体的原则加到了本质的概念上面。这些在那些由质料和形式组成的事物中同本质也不是一回事。这一点我们在前面讨论上帝的单纯性时就已经说到了(问题 3 第 3 条)。

答异议理据 4:波爱修在《波菲利〈引论〉注》第 1 卷中说过:属

相和种相,即使就其属于存在着的某一个体事物而言,也依然存在。不过这是由于它们属于包含在实体范畴中的属相和种相的缘故,而不是由于属相和种相它们本身独立存在的缘故;除非按照柏拉图的意见才能够如是说,因为柏拉图是断言事物的种相是脱离单个事物而单独存在的。然而,实存(substare)却是属于与偶性相关的同一些个体事物的,而且,它们是处于属相和种相的本质之外的。

答异议理据 5:由质料和形式组合而成的个体事物是相关于偶性而实存(substet)的,但是,偶性却是来自质料的本性的。因此,波爱修在《论三位一体》第 2 卷第 2 章中说:“单纯的形式不可能成为一个主体。”它的自身独立存在(per se subsistat)来自它的形式的本性,它的形式并不是伴随着独立存在的事物而产生的,而是把现实的存在赋予了质料,从而它也就使之作为一个个体事物而独立存在。由于这个原因,他也就把本体(hypostasim)归诸质料,而把本质(usiosim)或独立存在归诸形式。因为质料乃实存(substandi)的原则,而形式乃独立存在(subsistendi)的原则。 194b

第 3 条 “位格”这个词是否应当用来言说上帝?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:似乎不应当用“位格”这个词来言说上帝。

理据 1:因为狄奥尼修斯在《论神的名称》第 1 章第 1 节中说过:“任何一个人都不敢超出神谕向我们神圣表达出来的东西,去言说或思考有关超实体的和隐蔽的上帝的任何事物。”但是,“位格”这个词在《旧约》或《新约》中都是没有的。由此可见,位格并

不能应用到上帝身上。

理据 2:再者,波爱修在《论二性》第 3 章中还说道:“‘位格’这个词似乎是从扮演喜剧和悲剧中的人物的角色演绎过来的。位格来自‘传声筒’(personando),因为更大的音量是通过面具上的洞产生出来的。这些位格或面具,希腊人称之为 prosopa,因为它们被置放到脸上,并且盖住眼前的部分。”然而,这只能够在隐喻的意义上用到上帝的身上。由此可见,“位格”这个词只能够隐喻地应用到上帝身上。

理据 3:再者,每一个位格都是一个本体。但是,“本体”这个词并不能应用到上帝身上,因为,如波爱修所说(同上),“本体”所表示的是具有偶性的主体的东西,而偶性在上帝之中是不存在的。哲罗姆在《书信集》第 15 卷中也说过:“在‘本体’这个词中,毒药是掺和在蜜里的。”由此可见,“位格”这个词是不能够用来言说上帝的。

理据 4:还有,如果一件事物的定义遭到了否定,则它所定义的事物也就遭到了否定。但是,位格的定义,照前面所下的看来(第 1 条),并不适合于上帝。这不仅是因为理性蕴涵着推理的知识,而这种知识,如我们在前面已经证明了的(问题 14 第 7 条),^{195a} 是不适合于上帝的,从而上帝就不能说是具有理性的本性。而且,还因为上帝是不能够被称作一个个体实体的。因为个体化的原则是质料,而上帝是非物质的。况且,他也不能够成为偶性的主体,从而被称作实体。由此可见,“位格”这个词是不应当归诸上帝的。

但是,从另一个方面看,在《亚大纳西信经》中,我们说:“一个

是圣父的位格,另一个是圣子的位格,第三个是圣灵的位格。”

我的回答是:“位格”表示的是所有本性中最为完满的东西,亦即一个具有理性本性的独立存在着的个体。因此,既然每一件完满的事物都必定归因于上帝,则由于上帝的本质包含了每一种完满性,“位格”这个词就可以适当地应用到上帝身上了。然而,不是像它之应用到受造物那样,而是以一种更其卓越的方式应用到上帝身上的。正如别的名称一样,当我们将它们给予受造物时,我们也就将它们归诸上帝了,这一点我们在前面讨论上帝名称的时候就已经表明了(问题 13 第 2 条)。

答异议理据 1:虽然“位格”这个词在《圣经》中,无论在《旧约》中还是在《新约》中,都找不到有什么地方应用到了上帝身上,但是,这个词所表示的东西用来言说上帝则是在《圣经》的许多地方都是可以找到的,例如说他是至上的自身独立存在着的存在,他是最完满的理性存在。如果我们只能够以《圣经》的术语本身来谈论上帝的话,那就会得出结论说:没有一个人能够完全照着《旧约》和《新约》的原话来谈论上帝。驳斥异端的紧迫性使发现一些新的词语来表达对上帝的古代信仰变得非常必要了。这样一种新的术语,既然并没有渎神,也就回避不了,因为它们并没有使我们偏离《圣经》的意义,尽管使徒在《第茂德前书》第 6 章第 20 节中也曾警告过我们要躲避“那些渎神的标新立异的反论”。

答异议理据 2:虽然“位格”这个词就其根源来说可能并不适合于上帝,但是,就它的含义而论,则是特别适合于上帝的。因为正如名人在喜剧和悲剧中被扮演一样,“位格”这个词也被用来意指那些非常尊贵的人物。因此,那些在教会中地位很高的人常常

195b 被称作“人物”或位格(persona)。因此,位格就被一些人定义为“由于尊贵而与众不同的本体”。正是因为具有理性本性的存在而具非常尊贵的性质,每一个具有理性本性的个体,如上所述(第1条),才被称作位格。这样,具有上帝本性的尊贵超出了每一种别的尊贵,从而“位格”这个词也就卓越地适合于上帝了。

答异议理据3:“本体”这个词就其根源而言,是不能够应用到上帝身上的,因为上帝并不构成偶性的基础。但是,就其客观意义而言,它也是能够应用到上帝身上的。哲罗姆说过“这个词里掺和有毒药”,因为它为天主教徒充分认识之前,异教徒已经开始用这个词来欺骗智能低下的人了,使许多人承认有许多本质就如他们承认有若干种本体一样。因为“实体”这个词,对应于希腊语中的“本体”,在我们中间通常是用来意指本质的。

答异议理据4:如果理性不是用来意指推理的能力,而是在一般的意义上,用来意指一种理解的本性,则我们就可以说:上帝也具有理性的本性。但是,上帝是不可能个体性来自质料的意义上被称作个体的,而只能在蕴涵着不可言传性(incommunicabilitatem)的意义上才可以这么说。实体在表达自身独立存在(existere per se)的意义上是能够应用到上帝身上的。然而,还是有一些人说:前面我们引用的波爱修的定义(第1条),在我们讲到上帝的位格时所使用的意义上,并不是关于位格的一个定义。^① 所以,圣维克多的理查德通过补充说上帝的位格是“上帝本性的不

① 圣维克多的理查德:《论三位一体》,IV,21。

可言传的存在”修订了这个定义。^①

第 4 条 “位格”这个词是否表示关系？

现在我们着手讨论第 4 条。

异议：“位格”这个词，当用到上帝身上时，所表示的似乎不是 196a
关系(relationem)，而是实体。

理据 1：奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 6 章中说过：“当我们讲到圣父的位格时，我们所意指的不是任何别的事物，而只是实体，因为位格只有当关乎他自身而不是圣子的时候才被说到。”

理据 2：再者，因为问号“什么？”所关涉的是本质。但是，如奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 4 章中 said：“当我们说天上作见证的有三个，即圣父、圣道和圣灵，并且问‘三个什么？’的时候，其答案便是三个位格。”由此可见，位格意指的是本质。

理据 3：按照哲学家在《形而上学》第 4 卷第 7 章中的观点，一个词的含义即是它的定义。^② 但是，位格的定义却在于“具有理性本性的个体实体”，这一点前面就已经说过了(第 1 条)。由此可见，位格表示的是实体。

理据 4：还有，位格在人中和天使中所表示的并不是关系，而是某种绝对的东西。可见，如果在上帝中它表示的是关系的话，则它在上帝中、人中和天使中就会具有多种意义。

^① 圣维克多的理查德：《论三位一体》，IV，22。

^② 亚里士多德：《形而上学》，IV，7，1012a23。

但是,从另一个方面看,波爱修在《论三位一体》第6章中却说过:“关涉到位格的每一个词所意指的都是关系。”但是,没有什么词能够比位格这个词本身更严格地适合于位格了。由此可见,“位格”这个词所表示的是关系。

我的回答是:“位格”这个词被用来多重地断言这三个,但是这与属于本质的诸名称的本性截然不同;鉴此,上帝之中“位格”这个词的含义就出现了困难。而且,就它自身而言它也不关涉到另一个,就像表达关系的那些词一样。因此,一些人曾经认为:“位格”这个词自行地绝对表达着上帝的本质,一如“上帝”这个名称和“智慧”这个词一样。但是,为了应付异教徒的攻击,教会就下令规定它在相对的意义被使用,特别是复数地被使用,或者是附加上供识别的形容词。例如,当我们说“三个位格”,或者“一个196b 是圣父的位格,而另一个是圣子的位格”等等时,事情就是这样。然而,在单个地被使用时,它可能或者是绝对的,或者是相对的。但是,这似乎并不是一个令人满意的解释。因为如果“位格”这个词仅仅是由于它自己的含义而表达上帝的本质,那就会得出结论说:既然我们讲“三个位格”,旨在使异教徒哑口无言,那他们也就有更多的理由来争辩。既然如此,另外一些人也就主张:上帝中“位格”这个词就既表示本质也表示关系。这些人中有人说:它直接地表示本质,而间接地表示关系。这是由于位格(*persona*)即意味着“藉自身为一个”(per se una)的缘故;而统一性(*unitas*)则属于本质。而“藉自身”(per se)存在的东西间接地蕴涵有关系。因为圣父被理解为是“藉他自身”而存在的,正如他是藉着关系而区别于圣子一样。然而,另外一些人则说:正相反,它直接地

表示的是关系,间接地表示的是本质。因为在“位格”的定义中,“本性”这个词是间接地提到的;而且,这些也更为接近真理。

为了裁定这个问题,我们必须注意到:一些事物是可以包含在那种不能包含在更普遍的名词中的较少普遍性的名词的意义之中的:例如,“理性的”包含在“人”的意义之中,但是却不包含在“动物”的意义之中。这样,问“动物”这个词的意义是什么是一回事,而问当所考察的动物是一个人的时候它的意义是什么,则是另外一回事。同样,问“位格”这个词的一般意义是一回事,而问当用到上帝身上的时候位格的意义,则是另外一回事。因为,一般来说,如上所述(第 1 条),位格所表示的是具有理性的个体实体。这种个体是那种存在于不可分的自身之中但是却区别于其他事物的东西。可见,任何本性中的位格所表示的都是那些在那种本性方面是独特的东西。这样,在人的本性方面,它所表示的是这个肉体,这些骨头以及这个灵魂,这些都是一个人的个体化原则,它们虽然不属于位格的意义,但是却实实在在地属于人的位格的意义。

这样,上帝之中的区别就仅仅是藉根源的关系作出来的,这一点已如上述(问题 28 第 3 条),而上帝中的关系则不是一个主体中的偶性,而是上帝的本质本身,从而它之所以独立存在乃是因为上帝的本质独立存在的缘故。可见,正如神性(*deitas*)是上帝(*Deus*)一样,上帝的父子关系(*paternitas*)也就是圣父(*Deus Pater*),圣父乃上帝的一个位格。所以,一个上帝的位格所表示的乃是一种独立存在的关系。 197a

这显然是藉实体来表示关系的,而这样一种关系也就是一种

独立存在于上帝本性之中的本体,尽管上帝本性中独立存在的东西也就是上帝的本性本身。这样,我们就真的能够说:“位格”这个词表示关系是直接的,表示本质则是间接的;然而,这里所说的并不是关系本身,而是作为藉着本体所表达的关系。同样,它也直接地表示本质,间接地表示关系,因为本质与本体是一回事。但是,在上帝之中,本体是藉着关系表达为区别的,从而关系本身就间接地进入了位格的概念之中。

这样,我们就能够说:“位格”这个词的意义在它受到异教徒的攻击之前是没有为人清楚明白地认识到的。因此,“位格”这个词在那个时候就像任何一个别的绝对的词一样为人使用。但是,此后,它被用来表达关系,当它适合于这种意义的时候,“位格”这个词也就不仅由于使用和习惯(按照第一种意见),而且也由于它自己的意义而意指关系了。

答异议理据 1:“位格”这个词是就它自身而言的,而不是相关于另一件事物而言的。因为它不是以其本身来表示关系的而是借助于作为本体的实体来表示关系的。奥古斯丁正是在这个意义上说:既然在上帝之中,本质与本体是一回事,它也就表示本质。因为在上帝之中,上帝之所是的东西,与上帝得以是的东西是一回事。

答异议理据 2:“什么”这个词有时关涉到为定义所表达的本性,因为当我们问“什么是人”的时候,我们就回答说:“一个有死的理性的动物”。有时它又关涉到那个主体(suppositum),因为当我们问“什么在海中游”时,我们就回答说:“一条鱼”。这样,对于那些问“三个什么”的人提出的问题,我们的回答便是:“三个位

格”。

答异议理据 3: 在上帝之中, 个体, 即独特的和不可言传的实体, 包含着关系观念, 这一点我们在前面就已经解释过了。

答异议理据 4: 普遍性较少的词项的不同意义并不会在普遍性较大的词项中产生歧义。尽管一匹马和一头驴具有它们的专有的定义, 但是它们在动物方面却是单义地一致的, 因为动物的普遍定义适合于这两者。所以, 我们并不能够得出结论说: 虽然关系包含在上帝位格的意义中, 但是却不包含在天使的和人的位格的定义中, 因为“位格”这个词是可以多义地使用的。虽说它也不能够单义地使用, 因为没有什么事物能够单义地言说上帝和受造物(问题 23 第 5 条)。

问题 30

论上帝位格的复多性

(共 4 条)

我们现在进而考察上帝位格的复多性。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

- (1)上帝之中是否存在有多个位格?
- (2)它们是多少?
- (3)在上帝之中数词表示什么?
- (4)位格这个词的共同性。

第 1 条 上帝之中是否存在有多个位格?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝之中似乎并不存在有多个位格(plures personas)。

198a 理据 1:位格乃具有理性本性的个体实体。因此,如果上帝之中有多个位格,那就必定有多个实体,而这看来是一种异端的观点。

理据 2:再者,绝对属性(proprietatum absolutarum)的复多性(pluralitas)并不能够造成位格的区别,无论在上帝之中还是在我們自身之中都是如此。至于关系的复多性,对这种区别的影响就

更其小了。但是,上帝之中,除了关系的复多性外不存在任何别的复多性(问题 28 第 3 条)。可见,上帝之中不可能有多个位格。

理据 3:再者,波爱修在《论三位一体》第 3 章中在谈到上帝时说过:“这是真正的一,是不含有任何数字的。”但是,复多蕴涵着数字。由此可见,上帝之中并不存在有多个位格。

理据 4:还有,凡是存在有数的地方,便都存在有整体和部分。这样,如果上帝之中存在有多个位格,那上帝之中就必定存在有整体和部分。这是同上帝的单纯性相矛盾的。

但是,从另一个方面看,亚大纳西说过:“一个是圣父的位格,另一个是圣子的位格,再一个是圣灵的位格。”可见,圣父、圣子和圣灵是几个不同的位格。

我的回答是:从前面所说我们便可以得出结论说:上帝之中存在有多个位格。因为,在前面我们已经证明(问题 29 第 4 条):“位格”这个词所表示的乃上帝之中的一种独立存在于上帝本性中的关系。同时,我们还表明(问题 28 第 1、3、4 条):上帝之中存在有若干种实在的关系;并且由此得出结论说:上帝的本性中有多个实在独立存在着,而这就意味着上帝之中存在有多个位格。

答异议理据 1:位格的定义包含着实体,但在这里所谓实体并不是作为本质的意义,而是由于加上了“个体”这个词而得以澄清的那个主体。为了表示这样理解的实体,希腊人用了“本体”(hypostasis)这个词。所以,当我们说“三个位格”时,他们就说“三个本体”。然而,通常我们并不说三个实体,以免我们会因为这个词的多重含义而遭到误解,以为我们是在说三种本质或本性。

198b 答异议理据 2:上帝之中的绝对属性,诸如善和智慧,并不是相互反对的,从而它们也不是实在地相互区别的。可见,虽然它们独立存在,但是它们却不是几个独立存在着的实在,也就是说,它们并不是几个位格。但是,这种绝对的属性,在受造物中根本就不存在,尽管它们确实相互区别,就如白和甜一样。另一个方面,上帝之中也存在有相对的属性,它们也是实在地相互区别的(问题 28 第 3 条;问题 29 第 4 条)。因此,这种属性的复多足以证明上帝之中位格的复多。

答异议理据 3:上帝的至上的统一性和单纯性排除的是每一种绝对事物的复多性,而不是关系的复多性,关系的复多性所断言的是某种同别的事物具有关系的事物,从而关系就没有把组合性引进藉它们所断言的事物之中。波爱修在同一部著作中就是这么教导的。

答异议理据 4:数也有两种:一种是单纯的和绝对的,如 2 和 3 和 4;另一种是作为存在于被数的事物之中的数,如两个人和两匹马。这样,如果上帝之中的数被绝对地或抽象地看待,那就没有什么东西能够妨碍整体和部分存在于上帝之中,从而说上帝之中存在有数就仅仅是就我们的理解方式而言的,因为被视为撇开了所数的事物的数字就仅仅存在于理智中。但是,如果数字被视为存在于所数的事物之中,在这个意义上,也就是被视为存在于受造物中,那 1 就是 2 的一个部分,而 2 就是 3 的一部分,就像一个人是两个人的一部分一样。但是,这样一来,它就不适合于上帝了。因为圣父同整个三位一体是一样大小的。这一点我们将会在后面作出进一步的说明(问题 42 第 4 条答异议理据 3)。

第 2 条 上帝之中是否存在有三个以上的位格？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：上帝之中似乎存在有三个以上的位格。

理据 1：上帝之中位格的复多性，如上所述（第 1 条），是由关系属性（*proprietas relativatum*）的复多性产生出来的。但是，如上所述（问题 28 第 4 条），上帝之中存在有四种关系，即父子关系，子父关系，共同发出（*communis spiratio*）以及运行（*processio*）。由此可见，上帝之中有四个位格。 199a

理据 2：上帝的本性之区别于他的意志并不甚于区别于他的理智。但是，在上帝之中，一个位格从作为爱的意志中产生出来，而另一个则从上帝的作为圣子的本性中产生出来。由此可见，除了从他的作为圣子的本性中产生出来的位格外，还有一个是从他的作为道的理智中产生出来的。这样，也就可以得出结论说：上帝之中不只存在有三个位格。

理据 3：再者，受造物越是完满，它所具有的运作就越是内在。例如，人所具有的理智和意志就超出其他动物。但是，上帝无限地超出每一个受造物。所以，上帝之中，不仅存在有由意志产生出来的一个位格以及由理智产生出来的另一个位格，而且还有以无限多的方式产生出来的位格。由此可见，上帝之中存在有无限多的位格。

理据 4：再者，正是由于圣父无限的善，上帝才得以在上帝位格的产生中无限地表达他自己。但是，在圣灵中也存在有无限的善。所以，圣灵产生了一个上帝的位格，这一上帝位格又产生了

另一个位格,如此下去,以至无限。

理据 5: 还有,存在于一个确定数字之内的每一件事物都是受到测度的,因为数字即是一个尺度。但是,上帝的位格是无限的,因为我们在《亚大纳西信经》中说:“圣父是无限的,圣子是无限的,圣灵是无限的。”由此可见,位格并不局限于数字 3 之内。

但是,从另一个方面看,《若望一书》第 5 章第 7 节中却说道:“作见证的原来有三个,就是圣神(Pater)、水(Verbum)及血(Spiritus Sanctus)。”对于那些问“三个什么”的人,我们用奥古斯丁《论三位一体》第 7 卷第 4 章中的话回答,便是:“三个位格。”由此可见,上帝之中仅仅存在有三个位格。

199b 我的回答是:正如前面所解释的,上帝之中只存在有三个位格。因为我们在前面就已经表明(第 1 条):几个位格就是几个独立存在着的相互间有实在区别的关系。但是,上帝关系之间的实在的区别只能够来自关系的对立。所以,两个对立的关系必定关涉到两个位格,而且如果任何关系不是相对立的,它们就必定属于同一个位格。因此,既然父子关系和子父关系是对立的关系,它们就必定属于两个位格。可见,独立存在的父子关系乃圣父的位格,而独立存在的子父关系乃圣子的位格。另外两个关系同这两个中的任何一个都不是对立的,但它们却是相互对立的。所以,这两个关系不可能属于一个位格。因此,它们中无论哪一个都必定或是属于上述两个位格,或是一个必定属于一个位格,而另一个则必定属于另一个位格。这样,运行就不可能属于圣父和圣子,或者它们中的任何一个。因为,如是,那就会得出结论说:如果能生育(generans)的位格和所生育(genita)的位格都是由发

出(spirante)位格产生出来的,则理智的运行(这在上帝之中就是生育,父子关系和子父关系就是由此产生出来的),就会从爱的运行产生出来,因为发出和运行就是由它产生出来的。但是,这是有违我们在前面所阐述的观点的(问题 27 第 3 条答异议理据 3)。因此,我们必须承认:发出不仅属于圣父的位格,而且也属于圣子的位格,因为它无论同父子关系还是同子父关系,都没有任何关系的对立。因此,这一运行是属于被称作圣灵的别的位格的,而圣灵,按照前面的解释(问题 27 第 4 条),则是藉爱运行的。由此可见,上帝之中,只存在有三种位格,即圣父、圣子和圣灵。

答异议理据 1:虽然上帝之中存在有 4 种关系,但是,其中之一,发出同圣父的位格和圣子的位格是分隔不开的,而是属于他们两者的。这样,虽然它是一种关系,但是却被称作一种属性。因为它并不仅仅属于一个位格,它也不是一种位格的关系,也就是说,它也不构成一个位格。这三种关系,即父子关系、子父关系和运行,便被称作位格属性,可以说构成位格。因为,父子关系是圣父的位格,子父关系是圣子的位格,运行则是运行着的圣灵的位格。 200a

答异议理据 2:藉理智运行的事物,如语词,是依据类似性运行的,藉本性运行的事物也是如此。这样,如前面所解释的(问题 27 第 2 条;问题 28 第 4 条),上帝的道的运行就同藉本性的生育是一回事。但是,爱,就其本身而言,并不是以它所从出的东西的类似的方式运行的,虽然上帝之中,爱由于是上帝的而为共本质的(coessentialis)。由此可见,爱的运行在上帝之中并不能被称作生育。

答异议理据 3: 由于人比其他动物更为完满, 所以他所具有的内在运作比起其他动物来也就更多些, 因为他的完满性是某种组合而成的东西。因此, 天使由于更其完满和更其单纯, 他们所具有的内在的运作比起人来就要少些, 因为他们没有想象、情感等等。上帝之中仅仅存在有一种实在的运作, 即他的本质。至于上帝之中何以存在有两种运行, 前面已经解释过了(问题 27 第 3、5 条)。

答异议理据 4: 如果圣灵除圣父的善外还具有另外一种善, 那么这个论点就得到了证明。因为如果圣父藉他的善产生了一个上帝的位格, 那圣灵也同样会这样做。但是, 圣父和圣灵所具有的是同一种善。在他们之间, 除位格关系外, 是没有任何区别的。这样, 善, 当其来源于另一个的时候, 便属于圣灵, 而当它作为它传达给另一个的原则的时候, 便属于圣父。关系的这种对立并不允许圣灵的关系同作为另一个上帝位格的原则的关系结合在一起, 因为上帝他自身就是从存在于上帝中的别的位格中产生出来的。

答异议理据 5: 一个确定的数字, 如果被看作是一个单纯地存在于理智之中的东西, 就为一所测度。但是, 当讲到上帝之中的位格的一些事物时, 就没有尺度这回事了。因为, 这几个位格的大小(magnitudo)是一样的(问题 42 第 1、4 条), 同样的东西是不可能受到同样的东西测度的。

第 3 条 数词是否指称上帝之中任何实在的事物?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：数词似乎指称上帝之中一些实在的事物。

理据 1：上帝的统一性（unitas）乃上帝的本质。但是，每一个数字都是被重复的一。可见，上帝之中的每一个数词都表示本质。从而，它也就表示上帝之中的某种实在的东西。

理据 2：再者，凡是用来言说上帝和受造物的东西都以一种更其卓越的方式属于上帝。但是，数词指称受造物中的实在的事物。由此可见，它们也能更其卓越地指称上帝之中的实在的事物。

理据 3：还有，如果数词并不指称上帝之中任何实在的东西，而只是单纯地引进一种否定的和排除（removendum）的意义，就如复多排除单一，以及单一排除复多一样，那就可以得出结论说：这样就会出现恶性循环，使理智混乱，并且遮蔽真理。但是，事情是不应当这样的。所以，我们必须说：数词是可以指称上帝之中的实在的事物的。

但是，从另一个方面看，奚拉里在《论三位一体》第 4 卷中却说过：“如果我们承认同伴关系”，即复多性，“我们就排除掉了单一观念和孤独观念。”安布罗斯在《论信仰》第 1 卷第 2 章中也说过：当我们说独一上帝时，单一性就排除了诸神的复多性，而且这也并不意味着上帝之中存在有量。因此，我们看到：这些词语被应用到上帝身上，乃是为了取消某些事物，而不是为了指称任何实在的事物。

我的回答是：大师在《箴言四书》第 1 部中认为，数词并不指称上帝之中任何实在的事物，而仅仅取消一些东西。^① 然而，另外

① 彼得·隆巴迪：《箴言四书》，I，dist. XXIV，1。

一些人则主张相反的观点。

201a 为了对这一点作出解释,我们必须看到:所有的复多性都是由于分割(*divisionem*)产生出来的。但是,分割也有两种。一种是质料的,并且是对连续体的分割:由此就产生了数,这是一种具有量的种相。在这个意义上,数就只能能够在具有量的物质事物中找到。另一种分割被称作形式的,是由对立的或各种不同的形式产生出来的。而且,正是这种分割导致了众多(*multitudo*),这种众多虽然不属于一个属相,但是在存在物为一和多所分割的意义上却是超验(*transcendentibus*)的。这种众多只有在非物质的事物中才能够找到。

一些人由于只注意到那种作为无连续性的种相的众多,并且由于这样一种量在上帝之中是根本不存在的,于是就断言:数词并不指称上帝之中任何实在的东西,而只是从他那里排除掉一些东西。另外一些人,由于看到了同一类众多,于是便说:正如知识,虽然就这个词的专有意义讲,是存在于上帝之中的,但是,在这个词的属相的意义上讲,却是不存在于上帝之中的(因为上帝之中根本不存在诸如质一类的事物的),数也就同样虽然就它的专有意义讲存在于上帝之中,但是在它的属相即量的意义上讲,却是不存在于上帝之中的。

但是,我们却认为:言说上帝的数词并不是从作为量的种相的数得来的。因为在这个意义上它们虽然只能够,和其他有形的属性如长、宽等一样,在上帝之中产生出一种隐喻的意义,但是它们却是在超验的意义上由众多得来的。这样理解的众多就同它所断言的许多事物有关,一如一件与“存在”同义的事物总是相关

于存在一样,这种单一性除了否定分割外并未把任何事物添加到存在上面。这一点在我们讨论上帝的统一性时就已经说过了(问题 11 第 1 条)。因为“一”所表示的是不可分割的存在。这样,在我们说到“一”的无论什么事物中,我们所意指的都是它的不可分割的实在性。因此,应用到人身上的“一”所表示的就是人的不可分割的本性或实体。同样,当我们说到许多事物时,众多在后面一种意义上所意指的就是那些其中每一个就其本身而言都是不可分割的事物。但是,数,如果作为量的种相,所表示的就是附加到存在上面的一种偶性,即使作为那种数的原则的“一”也是如此。

所以,数词在上帝之中所表示的就只是用它们来言说的那些事物,过此,它们就如上所述(同上引书),不过是加上否定性而已。在这个方面,大师无疑是正确的(同上引书)。这样,当我们说本质是“一”的时候,它就表示这个位格是不可分割的。而当我们说这些位格是多的时候,我们所表示的就是那些位格以及它们的个体的不可分割性。因为它之由单元组成正是由于这种复多的本性所致。

201b

答异议理据 1:“一”,当它是超验的时候,就比实体和关系更为一般些。复多也是如此。因此,在上帝之中,它可以根据语境意指实体和关系两者。这些名词的意义,除实体和关系外,还可以加上对分割的否定,这一点前面已经解释过了。

答异议理据 2:复多,当意指受造物中实在的东西时,就是一个具有量的种相,在谈到上帝时是不可能加以使用的。与超验的众多不同,它只是把不可分割性加到藉它断言的那些事物上。这

样一种众多是不可能用到上帝身上的。

答异议理据 3:“独一”排除的不是复多,而是分割,它逻辑上先于“一”或“复多”。复多消除的并不是单一,而是从组成复多的每一个个体中排除掉分割。这一点在我们讨论上帝的统一性时就已经解释过了(问题 11 第 2 条答异议理据 4)。

尽管如此,我们还是必须注意到:由对立的方面所提供的根据并不足以证明上述观点。虽然“孤独”(solitudo)的观念由复多排除了出去,并且神的复多性也由统一性排除了出去,但还是不能够得出结论说:这些名词仅仅表达这种含义。因为,黑虽然为白排除掉了,但是,“白”这个词却并不表示对黑的纯粹排除。

第 4 条 “位格”这个词对三个位格能否是共同的?

现在我们着手讨论第 4 条。

202a 异议:“位格”这个词对于三个位格似乎不可能是共同(commune)的。

理据 1:除本质外没有什么事物能够对于三个位格是共同的。但是,“位格”这个词并不是直接地意指本质的。由此可见,它对于所有这三个都不是共同的。

理据 2:再者,共同的东西同不可言传的东西是对立的。但是,位格的真义却正在于它是不可言传的,这一点从圣维克多的理查德所下的定义就可以看出来(问题 29 第 3 条答异议理据 4)。由此可见,“位格”这个词对于所有这三个位格并不是共同的。

理据 3:还有,如果“位格”这个词对于这三个位格是共同的,那这种共同性便不是实在的就是逻辑的。但是,它不可能是实在

地共同的,否则这三个位格就是一个位格了。然而,它也不可能是逻辑地共同的,否则,位格就成了一个共相。但是,在上帝之中,是既没有共相也没有殊相,既没有属相也没有种相的。这一点我们在前面就已经证明了(问题 3 第 5 条)。由此可见,“位格”这个词对于这三个位格并不是共同的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 4 章中却说道:当问“三个什么”时,我们回答说“三个位格”,因为位格之所是正在于它对于它们的共同性。

我的回答是:表达的这种样式本身表明:“位格”这个词,当我们说三个位格时,对于这三个就是共同的。因为当我们说三个人时,我们就表明:“人”对于这三个人是共同的。这样,很显然,这并不是一件实在事物的共同性(communitas),仿佛一个本质对于这三个是共同的一样;否则,这三个位格中就会只有一个位格,就像只有一个本质一样。

对于这样一种共同性的意义,曾经考察过这个问题的人作出过各种各样的裁定。一些人把它称作一种否定的共同性(communitas negationis),因为位格的定义包含“不可言传”这个词。另外一些人则认为它是一种意向的共同性(communitas intentionis),因为位格的定义包含“个体”这个词。例如,我们说:一个种相对于马和牛是共同的。然而,这两种解释都是同位格既不是一个专有名词也不是一个意向名词,而是一个关于实在的名词这个事实不相容的。

203a

所以,我们必须说:甚至在人的事物中,“位格”这个词也不是就作为属相或种相而是作为一种不确定(vagum)的个体事物的概

念的共同性而成为共同的。属相和种相这些词,如人和动物,是用来表示共同本性它们自身的,却不是用来表示由属相和种相这些术语所表示的那些共同本性的意向的。含混不定的个体事物,如“某个人”,所表示的是具有单个事物确定的存在样式的共同本性,也就是说,是某种自身存在的区别于其他东西的事物。但是,关于一个指示出来的单个事物的名词所表示的却是那些使这一确定的事物得以识别的东西。正如“苏格拉底”这个词所表示的是这个肉体或这个骨骼一样。但是,其间也存在有一种差异:“某个人”这个词所表示的是具有单个事物存在样式的本性,或就其本性而言的那个个体,而“位格”这个词却不是用来表示就本性而言的那种个体,而是用来表示具有那种本性的独立存在的实在的。而这在观念上同上帝的位格是共同的,它们中的每一个在上帝的本性中都是相互区别地存在着的。因此,“位格”这个词在观念上同这三个上帝的位格是共同的。

答异议理据 1:这种证明是以实在的共同性为基础的。

答异议理据 2:虽然位格是不可言传的,但是,不可言传的存在样式本身却能够对于许多事物是共同的。

答异议理据 3:虽然这种共同性是逻辑的而不是实在的,但是,也不能由此得出结论说:上帝之中存在有共相或殊相,或者属相与种相。这一方面是因为在人类事物中,位格的共同性同属相或种相不是一回事;另一方面又是因为上帝的位格具有一种存在,而属相和种相以及每一种别的共相都是用来断言在存在方面有差别的多的。

问题 31

论适合于上帝的统一性或复多性的事物

(共 4 条)

我们现在考察适合于上帝的统一性和复多性的事物。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

(1)关于“三位一体”这个词。

(2)我们能否说圣子不同于圣父?

(3)一个似乎排除他者的排他词能否同上帝的一个本质词项连接在一起?

(4)它能否同一个位格词项连接在一起?

第 1 条 上帝之中是否存在有三位一体?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝之中似乎不存在有三位一体(trinitas)。

理据 1:上帝之中的每一个名称都表示实体和关系。但是,“三位一体”这个名称所表示的并不是实体。否则,就会用它来断言每一个位格了。它也不能表示关系,因为它并不表达一个指涉另一件事物的名称。由此可见,三位一体并不能应用到上帝身上。

理据 2:再者,“三位一体”这个词是一个集体名词,因为它表示复多。但是,这样一个词并不能应用到上帝身上,因为集体名词的统一性是所有统一体中统一性中最少的,而在上帝之中却存在着有最大可能的统一性。由此可见,“三位一体”这个词并不能应用到上帝身上。

理据 3:再者,凡“三个一组”(trinum)都是三重的。但是,在上帝之中,不存在任何三重性,因为三重性即是一种“不相同”或“不相等”(inaequalitatis)。由此可见,上帝之中也不存在着有三位一体。

理据 4:再者,凡是存在于上帝之中的东西也都存在于上帝本质的统一性中,因为上帝即是他自己的本质。可见,如果三位一体^{203b}存在于上帝之中,它也就存在于上帝本质的统一性中。从而,在上帝之中,也就会有三个本质的统一性。而这种观点是异端。

理据 5:还有,在所有用来言说上帝的事物中,都是在用具体事物来言说抽象事物的。但是,我们是不能够用“三位一体”来称呼“三个一组”的;否则,上帝之中就会有九个实在事物了。而这显然是荒谬的。由此可见,“三位一体”这个词是不能够应用到上帝身上的。

但是,从另一个方面看,亚大纳西说过:“我等敬拜一体三位,而三位一体。”

我的回答是:上帝的“三位一体”这个词所表示的是位格的确定数目。而上帝位格的复多性也要求我们运用“三位一体”这个词,因为藉复多性不确定地表示出来的东西藉着三位一体就以确定的方式表示出来了。

答异议理据 1:“三位一体”这个词,在其词源学的意义上,就其可以意指“三而一性”(trium unitas)而言,所表示的似乎是三个位格的一个本质。但是,就这个词的严格意义论,它所表示的毋宁是具有一个本质的位格的数目。由于这个原因,我们就不能够说圣父即是这三位一体,因为他不是三个位格。然而,这也不意指诸位格的关系本身,而毋宁是相互关联的位格的数目。因此,这个词本身所表达的并不是同另一件事物的相关性。

答异议理据 2:在一个集体名词(nomen collectivum)里蕴涵有两个东西,这就是主体的复多性与一定种类秩序的统一性。因为“民族”(populus)包含着处于一定秩序中的众多的人们。在第一个意义上,“三位一体”这个词和别的集体名词是一样的。但是,在第二种意义上,它与它们是有区别的,因为在上帝的三位一体中,不仅存在有秩序的统—性,而且同时还存在有本质的统—性。

答异议理据 3:三位一体是在一种绝对的意义上加以使用的。因为它表示的是位格的数目为三。而“三重”或“三倍”(triplicitas)所表示的却是“不相同”或“不相等”的比例(proportionem inaequalis)。因为按照波爱修在《数学》第 1 卷第 23 章中的说法,它是一个关于不等比例的种相。由此可见,在上帝之中所存在的不是什么“三重”或“三倍”,而是三位一体。

答异议理据 4:在上帝的三位一体中,数和被数的位格两者都能够得到理解。这样,当我们说“统一性中的三位一体”时,我们并没有把数放进本质的统一性中,仿佛我们三次意指一个东西,而是我们把被数的位格置放进了本性的统一性中,正如一个本性

的主体被说成是存在于那个本性之中一样。另一方面,“三位一体中的统一性”,其意思在于指出:这种本性存在于它的主体之中。

答异议理据 5:当我们藉所蕴涵的数说“三位一体是三个一组”的时候,我们所表示的是单单那个数的增多,因为“三个一组”这个词把一种区别加进了它所讲到的那个主体之中。可见,我们不能够说,三位一体是“三个一组”。否则,那就会得出结论说:如果三位一体是“三个一组”,就会存在有这个三位一体的三个主体。正如当我们说“上帝是三个一组”时,那就会得出结论说:存在有上帝的三个主体。

第 2 条 圣子是否是圣父之外的“他者”?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:圣子(Filius)似乎无异于圣父(Pater)。

理据 1:因为“他者”(alii)乃一个蕴涵有实体多样性(diversitatis)的关系名词。因此,如果圣子是圣父以外的位格,那他就一定有别于圣父。但是,这同奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 4 章中所说的观点是相反的。因为,按照奥古斯丁的观点,当我们讲到三个位格时,我们所说的并不蕴涵有多样性。

理据 2:再者,凡是互相为他者的人,在一定程度上都是相互区别的。可见,如果圣子是圣父之外的他者,那他就会不同于圣父。但这是有违安布罗斯在《论信仰》第 1 卷第 2 章中所说的观点的。因为安布罗斯说过:“在上帝之中,圣父和圣子是一个东西。在他们之间,既不存在实体方面的任何差异性,也不存在任

何多样性。”

理据 3:再者,“相异”(alienum)这个词源自“他者”(alius)。但是,圣子并不异于圣父。因为奚拉里在《论三位一体》第 7 卷中说过:在上帝的位格中,“不存在任何多样性的东西、相异的东西和可以分离的东西。”由此可见,圣子与圣父没有什么不同。

理据 4:还有,“其他位格”和“其他事物”(alius et aliud)这些词所具有的含义是相同的,只是在性上有所区别罢了。所以,如果圣子是区别于圣父的另一个位格,那圣子也就成了一件脱离圣父而存在的事物了。 204b

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《致彼得论信仰》中却说过:“在圣父、圣子和圣灵中,存在着一个本质,在这种本质中,圣父不是一件事物,圣子不是另一件事物,圣灵也不是另一件事物。虽然,圣父是一个位格,圣子是另一个位格,而圣灵也是另一个位格。”

我的回答是:既然按照哲罗姆所说,“异端是由语词的滥用造成的”,^①则当我们讲三位一体时,我们就必须小心从事,谦虚谨慎。因为正如奥古斯丁在《论三位一体》第 1 卷第 3 章中 said:“没有什么地方的谬见比在这里更其有害了,探求越是辛苦,发现就越是富于成果。”这样,在讨论三位一体中,我们必须提防两种相反的错误,并且谨慎地在它们之间运思。这里所谓两种相反的错误,指的是阿里乌的错误和撒伯里乌的错误:阿里乌混同了实体的三位一体与位格的三位一体,而撒伯里乌则混同了位格的统

^① 参阅彼得·隆巴迪:《箴言四书》,IV, X III, 2。

一性与本质的统一性。

因此,为了避免阿里乌的错误,我们就必须在上帝之中避免使用多样性和差异性这些词项,以免我们取消了本质的统一性。然而,我们却可以因为关系的对立而使用“区别”(distinctionis)这个词项。因此,在可信的著作中,只要我们发现使用了多样性和差异性这些词项,多样性和差异性这些词项就都可以被看作是意指区别。但是,为了不使上帝本质的单纯性和单一性被取消,“分离”(separationis)和“分割”(divisionis)这些适合于一个整体各个部分的词项,也就应当避免使用;而为了不使“等同性”(aequalitatis)被取消,我们就应当避免使用“非等同性”(disparitatis);为了不使我们取消掉类似性(similitudo),我们就应当避免“相异”(alieni)和“不一致”(discrepantis)这些词项。因为安布罗斯在《论信仰》第1卷第2章中说过:“在圣父和圣子中,是没有什么不一致的”;而且按照前面引证的奚拉里的说法,“在上帝之中,不存在任何多样性的东西、相异的东西和可以分离的东西。”

205a 为了避免撒伯里乌的异端,我们必须避免使用“独一性”(singularitatem)这个词项,以免我们取消上帝本质的可融通性(communicabilitas)。因此,奚拉里在《论三位一体》第7卷中说过:“断言圣父和圣子在上帝之中是分离的,就是褻渎神圣。”为了防止我们取消位格的数,我们就必须避免使用形容词“独一”(unici)。因此,奚拉里在同一本书中说:我们应从上帝之中排除掉“独一性”观念。尽管我们依然能够说“独一圣子”(unicum Filium),因为在上帝之中,并不存在多个圣子。然而,我们却不能够说“这独一上帝”(unicum Deum),因为神性(deitas)对若干个位格来说是共同

的。我们也要避免使用“混合”(confusi)这个词,以免我们从位格中取消它们本性的秩序。因此,安布罗斯说(同上引书):“作为‘一’的东西是不能搞混的;而且在没有差异性(indifferens)的地方,也不存在任何多样性(multiplex)”。“孤独”(solitarii)这个词也是应当避免使用的,以免我们取消了这三个位格的“共享性”(consortium)。因为,如奚拉里在《论三位一体》第4卷中所述:“我们既不承认孤独,也不承认有多个上帝。”

然而,“他者”(alius)这个词,在阳性的意义上,仅仅意指主体的一种区别。并且因此我们能够恰当地说:“圣子不同于圣父”,因为他是上帝本性的另一个主体,正如他是另一个位格和另一个本体一样。

答异议理据1:“他者”,既然同关于一件特殊事物的名称一样,就关涉到主体。所以,凡是在本体或位格的意义上存在有独特实体的地方,就有充分的理由使用它。但是,多样性则要求一种本质意义上的独特的实体存在。从而,我们就不能够说圣子不同于圣父,尽管他是另一个位格。

答异议理据2:“差异”(differentia)意味着形式的区别(distinctionem)。上帝之中只有一种形式,这种观点出自《斐理伯书》第2章第6节,在谈到耶稣基督时说道:“他本有上帝的肖像。”可见,“差异”这个词项并不能够恰当地应用到上帝身上,这一点从所引证的权威是可以看出来的。然而,大马士革的约翰在《论正统信仰》第3卷第5章中却把“差异”这个词项用到上帝的位格上,以为关系的属性可以藉形式来表示。因此,他说:“这些本体之相互不同,并不是就实体而言的,而是就确定的属性而言的。”

但是,如上所述,“差异”应当被理解为“区别”。

205b 答异议理据 3:“相异”这个词项意指外在的和不同的东西,这些是“他者”(alius)这个词项表达不出来的。所以,我们说圣子虽然不同于圣父,但他也不是任何异在的东西。

答异议理据 4:中性是无形式的。然而,阳性却是有形式的和独特的,而且阴性也是如此。所以,共同本质(essentia communis)就特别地和适当地藉中性来表达,而共同本性(communitas)的确定的主体则藉阳性和阳性来表达。因此,在人类事务中,如果我们问“这个人是谁”,我们就回答说:苏格拉底,苏格拉底就是那个主体的名称。但是,如果我们问“他是谁”,我们就答复说:一个理性的和有死的动物。由于在上帝之中,区别是藉位格而不是藉本质表达出来的,我们就说:圣父不同于圣子,却也不是某个别的事物。反之,我们说:他们是一件事物,但却不是一个位格。

第3条 “单独”或“唯独”这个排他词是否应当加到上帝的本质词项上?

现在我们着手讨论第3条。

异议:“单独”或“唯独”(solus)这个排他词似乎是不应当加到上帝的本质词项(termini essentiali)上的。

理据 1:因为,按照哲学家在《辩谬篇》第22章中的观点,“只有不与另一个人在一起的人才是单独的。”但是,上帝却是与天使和圣徒的灵魂在一起的。由此可见,我们不能说上帝是单独的。

理据 2:再者,凡是同上帝的本质词项结合在一起的东西都能够用来言说每一个位格本身,并且也能够总合地言说所有这些位格。因为既然我们能够恰当地说上帝是智慧的,我们也就能够说:圣父是一个智慧的上帝,以及三位一体是一个智慧的上帝。但是,奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 9 章中却说:“我们必须注意这个意见:并不是唯独圣父才是真正的上帝。”由此可见,不能够说上帝是唯独的。

理据 3:还有,如果“单独”这个词同本质词项结合在一起,那就会结合得非常紧密,以至于可以当作位格的谓词或是当作本质的谓词。但是,它不可能成为前者,因为既然人也能成为一个父亲,那说“唯独上帝是父亲(圣父)”就是荒谬的。还有,也不能够把它用到后者上面,因为如果“唯独上帝创造世界”这种说法是真的,那就会得出结论说“唯独圣父创造世界”,既然说到上帝的无论什么也都可以用来言说圣父。但是,由于圣子也创造世界,这就是假的了。由此可见,“唯独”这个词是不能够同上帝的本质词项结合在一起的。 206a

但是,从另一个方面看,《提摩太前书》第 1 章第 17 节中却说道:“归于那不能朽坏、不能看见、永世的君王,独一的上帝。”

我的回答是:“单独”或“唯独”(solus)这个词项是可以被看作是一个“绝对词项”(categorematica)或“相对词项”(syncategoretica)的。所谓“绝对词项”是那种把所表示的事物绝对地归于一个给定主项的词项。例如,当我们说一个白色的人时就把白色绝对地归于人了。如果“单独”或“唯独”这个词项是在这个意义上被使用的话,那它无论如何都是不可能结合到上帝的任何词项上面

的。因为这在它与之结合的词项中就会意指孤独,从而就会得出“上帝是孤独的”结论,而这是有违前面所说过的观点的(第2条)。而所谓“相对词项”则把谓项的秩序(*ordinem*)输入主项之中,“每一个”或“没有任何一个”这些词即是这样一种“相对词项”。这样,“唯独”这个词也就从谓项中排除掉了每一个别的主项。这样,当我们说“唯独苏格拉底在写字”时,我们并不是在说“苏格拉底是孤独的”,而是在说“他在写字时是没有任何同伴的”,虽然可能有许多人是跟他在一起的。这样,就没有什么东西能够妨害“唯独”这个词项同上帝的任何一个本质词项结合在一起,以便从上帝之外的所有事物中排除掉这个谓项。例如,我们之所以说“唯独上帝是永恒的”,乃是因为除上帝外没有任何事物是永恒的缘故。

答异议理据 1:虽然天使和圣徒的灵魂始终与上帝同在,但是,如果位格的复多在上帝之中并不存在,上帝就会是单独的或孤独的。因为孤独是不会因为同任何一件在本性上外在的事物的结合而被取消的。这样,任何一个人都被说成是孤独地待在一个花园里,虽然在这个花园里也有许多植物和动物。同样,如果上帝之中没有多个位格的话,上帝也会是单独的或孤独的,虽然也有天使和人与他同在。可见,就谓项来说,天使和灵魂的结伴(consociatio)并不能够取消上帝的绝对的孤独,更不用说取消相对的孤独(*solitudinem respectivam*)了,相对的孤独乃一种关涉到谓项的孤独。

答异议理据 2:“单独”或“唯独”(solus)这个表达式,严格说来,并不影响谓项,它是被形式地看待的,因为它关涉到一主项,

以便把任何一个别的主项从与之结合的这个主项中排除掉。但是,副词“只有”(tantum),由于是排他的,也就能够或者应用到主项上,或者应用到谓项上。因为,我们能够说:“只有苏格拉底”,也就是说,没有任何一个别的人,“在跑”;我们也能够说:“苏格拉底只是在跑”,也就是说,他没有在做任何别的事情。因此,说“唯独圣父是上帝”或者“唯独三位一体是上帝”是不恰当的,除非这种说法包含了这个谓项中所设定了的意义,例如说“三位一体是唯独为上帝的上帝”。在这个意义上,说“圣父是那个唯独为上帝的上帝”,如果这种相关性(reletivum)所关涉的是谓项,而不是那个主体,就能够是真的。这样,当奥古斯丁说虽然并不是唯独圣父是上帝,而是唯独三位一体才是上帝的时候,他是以一种解说的方式在讲话的,因为他可以把“归于万世的君王,那不死不灭,不可见的惟一的天主”这句话解释成不是在应用到圣父身上,而只是应用到那个三位一体身上。

答异议理据 3:“唯独”这个词在两种方式中都是能够结合到一个本质词项上的。“唯独上帝是圣父”这个命题能够意指两样东西。因为“圣父”这个词能够表示圣父的位格,从而它是真的;因为没有什么人能够是那个位格。或者,它还可以仅仅表示这种关系,从而它也就是假的;因为这种父子关系只有在他者(alius)身上才能够找到,虽然在单义的意义在他者身上是找不到的。同样,虽然说“唯独上帝创造世界”是真的,但是也不能由此得出结论说:“所以,唯独圣父创造世界”,因为如逻辑学家所说,一个排他词使它与之结合的那个词项如此固定,以致排他地说到那个词项的一切都不可能排他地说到一个包含在那个词项里面的个

体。例如,从“唯独是有死的理性的动物”这个前提,我们就不能得出结论说:“所以,唯独苏格拉底才是如此。”

第4条 一个排他词能否连接到位格词项或人称词项上?

现在我们着手讨论第4条。

异议:一个排他词(*dictio exclusiva*)似乎能够连接到位格词项(*termino personali*)上,尽管这个谓词是共同的。

207a 理据1:我们的主在《约翰福音》第17章第3节中在讲到圣父时,说道:“认识你独一的真神。”由此可见,唯独圣父才是真正的上帝。

理据2:再者,上帝在《马太福音》第11章第27节中说:“除了父,没人知道子。”这意味着唯独圣父才认识圣子。但是,认识圣子对于诸位格来说是共同的。由此可见,是能够得出同样的结论的。

理据3:再者,一个排他词并不排除进入有关它与之连接的词项的概念之中的东西。因此,它既不排除那个部分,也不排除有关共相。因为我们不能够得出结论说:如果我们说“唯独苏格拉底是白的”,所以,“他的手不是白的”或者“人不是白的”。但是,一个位格就存在于有关另一个的概念之中,正如圣父即存在于圣子的概念之中一样;反之,亦复如此。由此可见,当我们说“唯独圣父是上帝”的时候,我们是既不排除圣子,也不排除圣灵的。所以,这样一种讲法的样式就是真的。

理据4:还有,会众们(*Ecclesia*)唱道:“唯独你是最高的,啊!耶稣基督。”

但是,从另一个方面看,“唯独圣父是上帝”这个命题包含着两个论断,这就是“圣父是上帝”以及“除圣父外没有任何别的是上帝”。但是,这第二个命题却是假的,因为圣子虽然是除上帝之外的另一个,但他却是上帝。由此可见,“唯独圣父是上帝”这个命题是假的,而同样的说法也是假的。

我的回答是:当我们说“唯独圣父是上帝”时,这样一个命题能够以各种不同的方式予以理解的。如果“唯独”意指的是圣父的孤独,则它在绝对词项的意义上就是假的。但是,如果从相对词项的意义上加以理解,它就能够再次以各种不同的方式得到理解。因为,如果它从主体的形式方面排除掉所有别的,它就是真的,其意义在于“唯独圣父是上帝”,也就是说,“他作为圣父,不与任何他者在一起,即是上帝”。当奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 7 章中说:“我们之所以说唯独圣父,并不是因为他是同圣子或圣灵相分离的,而是因为他们并不是完全与上帝在一起的圣父。”然而,这并不是通常的讲解方式,除非我们理解了另一个意蕴,仿佛我们在说“唯独被称作圣父的他才是上帝”。但是,在严格的意义上,这种排除是影响到谓词的。从而,这个命题如果在阳性的意义上排除了另一个,它就是假的,而如果它在中性的意义上排除了另一个,则它就是真的,因为圣子是圣父之外的另一个位格,但却不是另一件事物。这同样也适合于圣灵。但是,由于“唯独”这个词项,严格地讲,如上所述(第 3 条答异议理据 2),只涉及到主项,它就倾向于排除另一个位格而不是另一件事物。因此,这样一种讲法并不能太字面地看待,从而凡是我们在真作中发现的,都应当予以虔诚地解释。

答异议理据 1:当我们说“你独一的真神”时,我们并没有把这理解为同圣父这个位格相关,而是同这三位一体相关。奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第9章中就是这么解释的。否则,如果理解为圣父的位格,则按照前面所解释的,就“独一”这个词排除另一件事物而言,别的位格就会由于本质的统一性而得不到排除了。

这样的答复同样也适合于理据 2。因为应用到圣父身上的本质词项并不会由于本质的统一性而排除圣子或圣灵。因此,我们必须理解:在前面引证的权威中,“没有任何一个”(nemo)与“没有任何一个人”(nullus homo)并不是一回事,虽然“没有任何一个”这个词本身似乎表示的正是“没有任何一个人”(因为圣父位格是不可能被意指的),但是,按照普通的讲法,在周延的意义上,却是可以用来意指任何一种理性本性的。

答异议理据 3:排他词并不排除进入与之连接的词项的概念之中的东西的,只要它们在作为部分和共相的主体方面没有什么差别,情况就是如此。但是,圣子在主体方面却不同于圣父;从而也就不存在任何类似性(similis ratio)。

答异议理据 4:我们并不是绝对地说:唯独圣子是最高(altissimus)的,而是说:唯独他“与圣灵一起,在圣父上帝的荣耀中”是“最高”的。

问题 32

论对上帝位格的认识

(共 4 条)

现在我们着手探究对上帝位格的认识问题。

这个问题有 4 个要点需要探究：

(1) 上帝的位格能否为自然理性所认识？

(2) 概念是否属于上帝的位格？

208a

(3) 概念的数目。

(4) 对这些概念我们是否可以合法地具有多个矛盾的意见？

第 1 条 上帝位格的三位一体能否藉自然理性认识？

现在我们着手讨论第 1 条：上帝位格的三位一体似乎能够藉自然理性(naturalem rationem)认识。

理据 1：哲学家们达到上帝的知识所凭借的不是别的正是自然理性。我们发现他们对位格的三位一体说了许多话。因为亚里士多德在《天地篇》第 1 卷第 1 章中说过：“通过这个数”，即“三”，“我们自己就能够认识到惟一上帝的超乎所有受造物的伟大性。”而奥古斯丁在《忏悔录》第 7 卷第 9 章中也说过：“我在他们的著作中，不是由于连篇累牍的文字，而是由于许多各种不同

的理由的逼迫,而觉察到:太初有道,道与上帝同在,道就是上帝”等等。他的这段话把诸位格的区别提出来了。在《罗马书》第1章和《出埃及记》第8章的一个评注中,我们还读道:法朗的巫师(magi Pharaonis)在第三个符号(tertio signo)上,也就是说在关于第三个位格的知识上,亦即关于圣灵的知识上失灵了。由此可见,事情很清楚,他们至少认识两个位格。同样,特里梅季(Trismegistus)也说过:“单子生育单子,并在自己内部反映出自己的心
208b 火(ardorem)。”这些话似乎把圣子的生育和圣灵的运行表达出来了。由此可见,上帝位格的知识是能够藉自然理性获得的。

理据2:再者,圣维克多的理查德在《论三位一体》第1卷第4章中说过:“我毫无疑问地相信:对真理的任何一种解释都能够找到它的概然的甚至必然的证明。”为了证明位格的三位一体,一些人甚至提出上帝的无限的善以为理由:在上帝位格的运行中上帝是可以无限表达他自己的。而另外一些人则受到“没有什么善的事物能够在没有伙伴的情况下快乐地享有”这样一种意见的煽动。奥古斯丁则在《论三位一体》第9卷第4章中进而用我们心灵中语词和爱的运行来证明位格的三位一体。在这个问题上我们是追随奥古斯丁的(问题27第1、3条)。由此可见,位格的三位一体是能够藉自然理性予以认识的。

理据3:还有,虽然教导藉自然理性认识不到的东西似乎是多此一举,但是,也不应当说上帝的三位一体传统因此是不必要的。由此可见,位格的三位一体是能够藉自然理性认识到的。

但是,从另一个方面看,奚拉里在《论三位一体》第2卷第9节中却说过:“不要使人们认为藉他自己的心灵就能够认识到生

育的神圣的秘密(sacramentum)。”安布罗斯在《论信仰》第9卷第10章中也指出：“要认识生育的秘密是不可能的。心灵是不行的。大音是无声的。”但是，上帝位格的三位一体是藉生育和运行的根源彰显出来的(问题30第2条)。所以，既然人不能够认识，并且不能够以他自己的理解来把握提供不出任何必然理由的东西，那就可以得出结论说：位格的三位一体是不可能藉理性认识到的。

我的回答是：藉自然理性获得上帝位格三位一体的知识是不可能的。因为，如前面所解释的(问题12第4、11、12条)，人除非从受造物是不可能藉自然理性获得关于上帝的知识的。诚然，受造物也能够使我们达到关于上帝的知识，一如结果能够使我们达到它们的原因那样。但是，藉自然理性我们只能够认识上帝中作为万物原则而仅仅必然属于他的东西，至于这一基本原则，我们前面在讨论上帝时就曾经引证过(问题12第12条)。上帝的创造力量对整个三位一体是共同的，它因此也就属于本质的统一性，而不属于位格的区别性(*distinctionem personarum*)。所以，藉自然理性，我们所认识的便是属于本质的统一性的东西，而不是那些属于位格的区别性的东西。 209a

因此，凡是试图藉自然理性来证明位格三位一体的人，都是以两种方式来贬低信仰的。第一种方式是就信仰本身的尊严来说的。信仰的尊严在于它之同不可见事物的相关性，而这是超乎人的理性的。因此，使徒在《希伯来书》第11章第1节中说：“信是未见之事的的确据。”使徒在《哥林多前书》第2章第6、7节中还说：“在完全的人中，我们也讲智慧。但不是这世上的智慧，也不是这世上有权有势将要灭亡之人的智慧。我们讲的，乃是从前所

隐藏、上帝奥秘的智慧。”第二种方式是就从其他事物获得的对信仰的效用来说的。当任何一个致力于证明信仰的人提出没有说服力的理由时，他就会成为不信者的笑柄。因为他们假定我们依据的就是这样的理由，而且，我们也是由于依据这样的理由而信的。

所以，除了仅仅凭借权威，我们绝对不要试图把那些属于信仰的东西，证明给那些接受权威的人。至于对其他一些人，它足以证明：信仰所教导的并非是不可能的。因此，狄奥尼修斯在《论神的名称》第2节中说：“凡是完全抵制这个词的人，都远远地离开了我们的哲学；反之，如果他注意到了这个词即这个神圣的词的真理，就不会离开我们的哲学，而我们也是遵循这条规则的。”

209b 答异议理据 1：哲学家们并不是藉三位一体的专门属性，诸如父子关系，子父关系和运行，来认识上帝位格的三位一体的神秘的。按照使徒在《哥林多前书》第2章第6节中的话，“我们所讲的智慧”是“这世上有权有势之人”即哲学家们认识不到的。尽管如此，他们也还是认识一些同位格相对应的本质属性，如能力之对于圣父，智慧之对于圣子，善之对于圣灵，这些我们在后面将会进一步讨论（问题 39 第 7 条）。这样，当亚里士多德说“藉着这个数”等等，我们绝对不要认为，仿佛他在承认上帝之中存在有“3”这个数字，而是应当认为：他想去说，古人在献祭和祷告中由于存在于“3”这个数字中的完满性而使用了“3”这个数字。在柏拉图派的著作中，我们也发现“太初有道”（*in principio erat verbum*），不是意指上帝中所生育的那个位格，而是意指上帝借以创造万物的理念原型（*ratio idealis*），这也是同数字相对应的。而

且,虽然他们知道这些同三个位格是相对应的,然而他们却被说成是在第三个符号方面失败了,也就是说,在第三个位格的知识方面失败了。他们背离了与圣灵相对应的善。因为一如《罗马书》第1章第21节中所说,他们“虽然知道上帝”,但是,“却不当作上帝荣耀他。”或者因为柏拉图派宣称存在着一个他们也称之为“宇宙之父”(Patrem totius universitatis)的原初存在(primum ens),他们因此就主张在他之下还存在有另一个实体,他们称之为“灵智”(mentem)或者“父亲理智”(paternum intellectum),内蕴着万物的观念,马克罗比(Macrobius)在《〈西皮奥之梦〉注》第1卷第2章和第5章中就已经这么讲过。然而,他们却并未宣称存在有第三个单独的可能相当于圣灵的实体。所以,我们也不能够宣称圣父和圣子在实体方面不同,因为“这正是奥利金和阿里乌的错误之所在”,他们在这个问题上是在追随着柏拉图派的。^①当特里梅季说“单子生育单子”等话时,这同圣子的生育并无关系,同圣灵的运行也无关系,而只是同世界的产生有关。因为一个上帝是由于他对他自己的爱才创造世界的。

答异议理据 2:为了确立一个论点,可以用两种方式运用理智 210a
 第一种,是旨在为某一原则提供充分证据的,例如在自然科学中就是如此。在自然科学中,对天体始终做匀速运动,我们是可以提供充分证据来加以证明的。运用理智的另一种方式,则不在于为一条原则提供充分的证据,而是在于通过显示其结果的一致性来肯证一条已经确认的原则的。例如,在占星术中,偏心圆和

① 参阅哲罗姆:《书信集》,LXXXIV,1。

本轮理论就由于可见的天体运动现象可以据此得到解释而被认为是已经确立起来了。然而,这种理由似乎并不充分,因为一些别的理论似乎也可以解释它们。以第一种方式,我们能够证明上帝是“一”等等。以第二种方式,理性有助于证明三位一体。因为如果当它被设定为真的时候,这样的理由就能够肯证它。然而,我们绝对不能认为位格的三位一体是可以由这样一些理由予以充分证明的,当我们考察每个论点的时候,这一点就变得明显了。上帝的无限的善也表现在创世中,因为无中生有是一种无限能力的活动。如果上帝藉他的无限的善来表达他自己,那无限的结果从上帝产生出来就没有必要了,有必要的倒是按照它自己的样式接受上帝的善了。同样,当说到善的愉快享用需要伙伴时,这将适合于一个并不具有完满的善的人的情况。我们理智的类似性也不是上帝这种情况的一个充分证据,因为这种理智主体并不存在于上帝之中,而是单义地存在于我们自己身上。因此,奥古斯丁在《〈约翰福音〉注》第27讲中在谈到《约翰福音》第6章第64节时说道:我们是藉信仰达到知识的,而不是相反。

答异议理据3:上帝位格的知识对于我们的必要性基于下述两个理由。它对于创世的正确观念是必要的。上帝藉他的道创造万物这个说法排除了那些说上帝必然产生万物的人们的错误。210b 当我们说在上帝中存在有爱的运行的时候,我们就表明:上帝产生受造物,并不是因为他需要它们,也不是由于任何外在的理由,而是由于出自对他自己的善的爱。所以,摩西,当他说“起初上帝创造天地”(《创世记》1:1),并且说“上帝说:‘要有光’”(《创世记》1:3)的时候,是为了彰显上帝的道;然后,他又说“上帝看光是好

的”(《创世记》1:4),这就显示了上帝的爱的证据。这在创世的其他工作中同样也能够发现。按照另一种并且是首要的方式,我们可以藉具有肉身的圣子(Filium incarnatum)并且藉圣灵的赠品,来正确地思考人类的救赎。

第 2 条 上帝之中是否存在有概念?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:上帝之中似乎不存在什么概念(notiones)。

理据 1:狄奥尼修斯在《论神的名称》第 1 章第 1 节中说过:“除《圣经》教导给我们的外,对上帝,我们绝对不敢说任何话。”但是,《圣经》对概念并没有说任何话。由此可见,上帝之中是没有任何概念的。

理据 2:再者,凡是存在于上帝之中的东西都是同本质的统一性或位格的三位一体有关的。但是,这些概念同本质的统一性没有关系,同位格的三位一体也没有关系,因为属于本质的东西是不能够用来言说概念的。例如,我们不能说父子关系是智慧的或者说父子关系创造事物。属于位格的东西也是不能够用来这样言说的。例如,我们不能说父子关系生育,子父关系是被生育的。由此可见,上帝之中并不存在有概念。

理据 3:还有,我们不能预设任何作为认识单纯事物原则的抽象概念,因为它们是凭自身被认识的。但是,上帝的位格却是至上单纯的。由此可见,在上帝之中我们是不应当设定任何概念的。

但是,从另一个方面看,大马士革的约翰在《论正统信仰》第 3 ^{211a}

卷第5章中却说过：“在三个属性中，也就是在父子属性、子父属性和运行属性中，我们能够看到本体，亦即位格的差异。”由此可见，我们必须承认上帝之中是有属性和概念的。

我的回答是：普雷普斯提(Praepositinus)在考察位格的单纯性时说：上帝之中不存在任何属性或概念，凡是它们被提到的地方，他都提出抽象的来表达具体的。因为正如我们习惯于说“我恳求你的仁慈”，亦即“我恳求仁慈的你”一样，当我们讲到上帝之中的父子关系时，我们所意指的也就是圣父。

但是，如上所述(问题3第3条答异议理据1；问题13第1条答异议理据2)，上帝之中具体名称和抽象名称的使用无论如何都不违背上帝的单纯性，因为我们始终是在我们理解了一件事物的情况下才给它命名的。因此，我们的理智就不可能达到所考察的上帝本质本身的那种绝对的单纯性，所以，我们人类的理智之领悟神圣事物，并给它们命名，乃是就它自己的样式，亦即是就它们在它的知识得以产生的感觉对象中之被发现而言的。在这些对象方面，我们是用抽象词项来表示单纯的形式，而为了表示独立存在的事物，我们则使用具体词项。因此，我们也如上所述(同上引书)，用抽象名称来意指上帝的事物，以便表达它们的单纯性；但是，为了表达它们的独立存在性和完成性，我们就使用具体名称。

但是，不仅本质的名称必须以抽象名称和具体名称表示出来，例如当我们说“神性”和“上帝”，或“智慧”和“有智慧的”时候，即是如此，而且，这也同样适合于位格名称，从而我们便可以说父子关系和圣父。

我们能够指出之所以如此作的两个主要动机。第一个动机是由异教徒的固执酿成的。因为既然我们承认圣父、圣子和圣灵是一个上帝和三个位格,对于那些问“他们何以是一个上帝”以及“他们何以是三个位格”的人,正如我们回答说他们就本质或神性而言是一个一样,同样也就必定有一些我们可以借以回答诸位格得以区别的抽象词项。而这些也就是抽象词项所表示的属性或概念,如父子关系和子父关系。由此可见,上帝的本质是作为“什么”(quid)表示出来的,位格是作为“谁”(quis)表示出来的,而属性则是作为“凭什么”(quo)表示出来的。 211b

第二个动机乃是因为上帝的一个位格总是同两个位格相关联,即圣父的位格总是同圣子位格和圣灵位格相关联。然而,这并不需要凭借一种关系。否则,那就会得出结论说:圣子和圣灵也会由于同一种关系而相关于圣父。既然仅仅关系就能够使三位一体增加,那就会得出结论,说圣子和圣灵并不是两个位格。也不能够赞同普雷普斯提的观点,说正如上帝一方面相关于受造物,而受造物又以各种不同的方式相关于上帝一样,圣父也同样藉一种关系相关于圣子和圣灵,而这两种位格又藉两种关系相关于圣父。因为,既然一种关系的特殊观念在于它相关于另一个,那就必定可以说:两个关系如果只有一种对立关系与之对应,那它们就没有什么特别的不同。因为主和父的关系就子父关系和主奴关系而言必定是有所区别的。这样,所有的受造物便都是藉一种特殊的关系作为上帝的受造物而相关于上帝的。但是,圣子和圣灵并不是藉着同一种关系相关于圣父的。因此,在他们之间是不存在任何等同性的。

再者,上帝之中是无需承认有同受造物的任何实在的关系的(问题 28 第 1 条答异议理据 3),也没有任何理由反对我们承认上帝之中存在有许多逻辑关系。但是,在圣父之中,必定存在有同圣子和圣灵的实在关系。因此,我们必须对应于圣子和圣灵借以相关于圣父的这两种关系,来理解圣父之中的两种关系,因为圣父就是藉着这两种关系相关于圣子和圣灵的。因此,既然只有圣父一个位格,那这些关系就必定是分别藉抽象名称表示出来的。而这些也正是我们所谓属性和概念的含义。

答异议理据 1:虽然这些概念在《圣经》中没有提到,但是诸位格在《圣经》中却是提到了,这些位格是包含着这些概念的,就如抽象的东西包含在具体的东西之中一样。

答异议理据 2:上帝之中,这些概念之具有它们的意义,并不是按照实在的方式,而是凭借这些位格得以认识的一些观念;尽管在上帝之中,这些概念或关系,如上所述(问题 28 第 1 条),是实在的。所以,凡关涉到任何本质的或位格的活动秩序的东西都是不能够应用到这些概念上面的;因为这是有违它们的意义样式的。^{212a}因此,我们不能说父子关系生育,或创造,有智慧,理解力强。然而,这些本质,虽然不能够用来指谓任何活动,但是却能够从上帝那里单纯地消除掉受造的条件,从而能够用来言说这些概念。因为,我们能够说父子关系是永恒的、无限的,如此等等。这样,由于实在的统一性,实体名称,无论是位格的还是本质的,都能够用来言说这些概念。因为我们能够说父子关系是上帝,也能够说父子关系是圣父。

答异议理据 3:虽然位格是单纯的,然而这些位格的专有观念

在无损于它们单纯性的情况下,按照前面所解释的,却也能够被抽象地意指出来。

第 3 条 是否存在有五个概念?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:似乎并不存在有 5 个概念。

理据 1:这些为位格所特有的概念其实就是它们得以相互区别开来的那些关系。但是,上帝之中的这些关系只有 4 个(问题 28 第 4 条)。由此可见,这些概念在数目上也只有 4 个。

理据 2:再者,由于上帝之中只有一个本质,他就被称作一个上帝;而由于上帝之中存在有 3 个位格,他也就被称作“一体三位”上帝(Deus trinus)。由此可见,如果上帝之中存在有 5 个概念,则他也就因此而可以被称作“一体五位”(quinus)了。但这是不能够允许的。

理据 3:再者,如果上帝中存在有三个位格的 5 个概念,那在某一个位格中就必定存在有两个或两个以上的概念,例如在圣父位格中,就会存在有可生育性(innascibilitas)、父子关系以及共同发出(communis spiratio),无论这三个概念是否是有实在的区别,事情都是如此。如果它们实在地相区别,那圣父位格就会是由几件事物组合而成的。但是,如果它们只是逻辑地区别的话,那它们中的一个就能够言说另一个,以至于我们能够说:上帝的善由于共同的实在性而同上帝的智慧为一回事,从而共同发出也就成了父子关系,但这是不能够予以承认的。由此可见,不可能存在有 5 个概念。 212b

理据 4:再者,从另一个方面看,似乎还会存在有更多的概念,因为正如圣父不能来自任何一个,而可生育性概念就是由此产生的一样,同样也不会有别的位格能够由圣灵产生出来。就此而言,应当存在有第 6 个概念。

理据 5:还有,正如圣父和圣子乃圣灵的共同根源一样,由圣父所生对于圣子和圣灵也是共同的。由此可见,正如一个概念对于圣父和圣子是共同的一样,同样,也应当有一个概念对于圣子和圣灵是共同的。

我的回答是:概念乃我们借以认识一个上帝位格的专有观念。这样一来,上帝的位格便会由于它们的根源而增多;因为根源是包含着那个关于某个生育出另一个的位格以及某个为另一个所生育的位格的观念的,而一个位格就是藉这两种样式才能够为我们所认识的。所以,圣父的位格并不是由于他来自另一个而是由于他不来自任何一个而被认识的;从而属于他的概念就被称作可生育性。作为另一个位格的源泉,他能够以两种方式为我们所认识。因为既然圣子是来自他的,圣父也就可以藉父子关系概念得到认识;而既然圣灵是来自他的,他也就能够藉共同发出而被认识。圣子既然是由于其为另一个所生而被认识的,他因此也就是藉父子关系而被认识的。同样,圣灵也是藉由他产生的另一个位格而被认识的,从而他也就能够以与圣父得以认识的同样方式而藉共同发出被认识到。圣灵可以由于他来自另一个而被认识,也可以由于他来自其他几个而被认识。从而,他也就能够藉运行而被认识,而不是藉另一个来自他而被认识,因为没有什么上帝的位格是由他产生出来的。

所以,上帝之中有五个概念:“可生育性”,“父子关系”,“子父关系”,“共同发出”,以及“运行”。其中,只有四种关系,因为“可生育性”并不是一种关系,除非通过还原,这一点后面将会谈到(问题 33 第 4 条答异议理据 1)。也只有四个是属性。“共同发出”并不是一种属性,因为它属于两个位格。三个为位格概念(notiones personales),即建构性位格(constituentes personas):“父子关系”,“子父关系”,和“运行”。“共同发出”和“可生育性”虽然被称作位格概念(notiones personarum),但却不是位格的概念,对此,我们在后面将作出进一步的解释(问题 40 第 1 条答异议理据 1)。

213a

答异议理据 1:除了这四种关系,另一个概念也是必须予以承认的,这一点前面已经解释过了。

答异议理据 2:上帝的本质是作为一种实在被表示出来的,同样,位格也是作为一种实在被表示出来的。但是,这些概念却是作为使位格得以认识的观念表示出来的。由此可见,虽然上帝由于本质的统一性而为一个,由于位格的三位一体而成为“一体三位”(trinus),但是他却不会由于这五个概念而成为“一体五位”(quinus)。

答异议理据 3:既然上帝之中实在的复多只能够以关系的对立为基础,则一个位格的若干个关系对立的属性,当它们并不是关系对立的时候,就并不是实在地相区别的。它们也不能够相互断言,因为它们是诸位格的不同观念;正如我们不能说能力的属性即为知识的属性一样,尽管我们确实能够说知识即是能力。

答异议理据 4:既然位格,如上所述(问题 19 第 3 条),蕴涵着

尊严,我们就不能够由没有什么位格来自他这个事实获得圣灵的概念。因为这并不适合于他的尊严,因为他之不来自任何一个才适合于圣父的权威。

答异议理据 5:圣子和圣灵在来自圣父的特殊存在样式方面并不是一致的,虽然圣父和圣子在产生圣灵的特殊样式方面是一致的。但是,构成概念基础的原则却必定是某种特殊的东西。这样,推理的等同性就根本不存在。

第 4 条 对概念具有各种矛盾的意见是否是合法的?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:对概念具有各种矛盾的意见(*contrarie opinari*)似乎是不合法(*non liceat*)的。

理据 1:奥古斯丁在《论三位一体》第 1 卷第 3 章中说过:“没有什么错误”比关于三位一体的任何一个错误“更其危险了”,而
213b 这些概念毫无疑问就属于这一奥秘。但是,矛盾的意见在一定程度上却必定是错误的。由此可见,对这些概念具有矛盾的意见是不正当的。

理据 2:再者,位格是藉我们说到的那些概念(第 2、3 条)被认识的。但是,没有什么关于位格的矛盾的意见是应当得到承认的。由此可见,关于这些概念也不可能有什么矛盾的意见是应当得到承认的。

但是,从另一个方面看,这些概念并不是信条。所以,对这些概念具有不同意见是可以允许的。

我的回答是:任何一事物都是以两种方式属于信仰的:一

种是直接的,即任何真理主要是藉上帝教导的方式传达给我们的,如上帝的三位一体和统一性、圣子的道成肉身等等。关于这些真理,一个荒谬的意见自行地就包含异端,如果它被固执地持守的话,事情就更其如此了。一事物,如果对它的否定作为结论包含着某种反乎信仰的东西,那就是间接地属于信仰的。例如,如果任何一个人说撒母耳(Samuelem)不是厄耳卡纳(Elcanae)的儿子,事情就是如此。因为这样就会得出上帝的经文是荒谬的结论。关于这些事物,任何一个人都可以在问题作为包含反乎信仰的结论得到考察或处理之前,在没有异端危险的情况下而具有错误的意见,尤其是在不固执己见的情况下就更其如此了。但是,当所得出的结论显然反乎信仰,尤其是如果教会已经作出了判决,那这种错误就不可能不为异端了。由于这个理由,许多先前不曾被看作异端的观点,现在却由于它们的结论变得更其昭然,而被认为是异端了。

所以,我们必须裁定:任何一个人,只要他不蓄意坚持与信仰相左的东西,对这些概念是可以持有矛盾意见的。然而,如果任何一个人坚持这些概念的荒谬意见,并且已经认识到或想到其所得出的结论是反乎信仰的,那他就滑向了异端。

这样,藉着我们所说的这些话,对上述所有理据也就都可以答复了。

问题 33

论圣父的位格

(共 4 条)

现在我们逐个地考察诸位格,而首先是圣父的位格。

214a 关于圣父的位格,有 4 个要点需要探究:

(1) 圣父是否是原则?

(2) 圣父位格是否适合于藉“圣父”这个名称来表示?

(3) 上帝中的“圣父”在其从本质上说到之前是否可以从位格上说到?

(4) “非受生”是否仅仅适合于圣父?

第 1 条 成为原则是否适合于圣父?

现在我们着手讨论第 1 条:圣父似乎不能够被称为圣子或圣灵的原则(principium)。

理据 1:按照哲学家的观点,原则与原因是一回事。^① 但是,我们不能够说圣父是圣子的原因。由此可见,我们也绝对不能够说他是圣子的原则。

^① 亚里士多德:《形而上学》,IV,2,1003b24。

理据 2:再者,原则是由于相关于有原则的事物才这样称呼的。所以,如果圣父是圣子的原则,那就会得出结论说:圣子是一个有原则的位格,从而是被创造的。这显然是荒谬的。

理据 3:还有,“原则”这个词是由“在先性”(prioritate)派生出来的。但是,按照亚大纳西的说法,在上帝之中,“此三位无分先后”。由此可见,在讲上帝时,我们是不应当使用“原则”这个词项的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 4 卷第 20 章中却说道:“圣父乃整个神性的原则。”

我的回答是:“原则”这个词仅仅表示一事物所从出的东西。因为任何一事物,只要为某些事物所从出,我们都称之为原则,反之亦然。因此,既然圣父乃另一个位格所从出的东西,那就可以得出结论说:圣父即为一项原则。

答异议理据 1:希腊人使用原因和原则这两个词是不分彼此的。但是,拉丁学者(latini doctores)在讲到上帝时,却不用“原因”这个词,而只使用“原则”这个词。其理由在于原则同原因相比,是一个意义更为宽泛的词项,正如原因比元素(elementum)更普通一样。因为一件事物的第一项,作为第一个部分,被称作原则,而不是原因。一个词项的意义越普遍,它就越适合于用到上帝身上(问题 13 第 11 条)。因为词项越是特殊,它们就越是受到限定,从而越是适合于受造物的样式。因此,原因这个词项似乎意指实体的多样性,以及相互之间的依赖,而这些都是“原则”这个词所不蕴涵的。因为,在所有种类的原因中,在原因和结果之间始终都能够发现完满性或能力方面的距离的;反之,我们甚至在那些相互之间不存在这些差别而只具有一定秩序的事物中,也使

用“原则”这个词项。例如,当我们说点是线的原则时或者当我们说一条线的前面部分是一条线的原则时,情况就是如此。

答异议理据 2:说圣子和圣灵是有原则的,这种说法是符合希腊人的习惯的。然而,这并不合乎我们拉丁学者的习惯。因为,虽然我们由于他之为原则而把一些权威的东西归因于圣父,但是,我们为了避免任何错误,却不能把任何种类的隶属性或劣等性归于圣子或圣灵。奚拉里在《论三位一体》第 9 卷第 54 节中曾经说道:“就给予者的权威而言,圣父是更大的。但是,圣子,就所获得的本性的唯一性来说,与之相比,却不是较小的。”

答异议理据 3:虽然“原则”这个词,就它的起源而论,似乎是来自“在先性”的,但是,它所表示的却不是“在先性”,而是起源。因为一个词项所表示的,与加给它的理由,并不是一回事,这一点在前面就已经说过了(问题 13 第 2 条答异议理据 2;第 8 条)。

215a 第 2 条 “圣父”这个名称严格说来是否就是上帝位格的名称?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:“圣父”这个名称严格说来似乎并不就是上帝位格的名称(*nomen divinae personae*)。

理据 1:“圣父”这个名称表示关系。但是,“位格”却是一个个体实体。由此可见,“圣父”这个名称严格说来是不能够称为意指位格的名称的。

理据 2:再者,生育者比父亲更为普通,因为每一个父亲都生育,不过,反过来看却并非如此。但是,一个更为普通的词项,如上所述(问题 13 第 11 条),将更加适合于应用到上帝身上。由此可

见,上帝位格的更为适合的名称是生育者和生殖者,而不是圣父。

理据 3:再者,一个隐喻词项是不可能成为任何一个人的专有名称的。但是,“言”(verbum)却被我们隐喻地称作被生育的或者后代。从而,与这个词相关的人便被隐喻地称作父亲。由此可见,上帝之中道的原则严格说来是不能够被称作圣父的。

理据 4:还有,专门地用来言说上帝的每一件事物都是先于受造物首先用来言说上帝的。但是,生育看来是先于上帝应用到受造物身上的。因为生育,当生育者不仅藉关系而且藉本质区别于被生育者的时候,似乎才更为真实。由此可见,源自生育的“圣父”这个名称似乎并不是任何一个上帝位格的专有名称。

但是,从另一个方面看,《诗篇》第 89 篇第 26 节中却说道:
“他要称呼我说,‘你是我的父。’”

我的回答是:任何一个位格的专有名称所表示的都是该位格借以区别所有别的位格的东西。因为按照《形而上学》第 7 卷中的说法,一如身体和灵魂属于人的本性一样,“这个灵魂和这个身体”就属于这个特殊的人的概念;而这个人就是藉这些而区别于所有其他人的。^① 因此,正是父子关系使圣父这个位格区别于所有别的位格的。所以,用以表示父子关系的“圣父”这个名称,便是圣父位格的专有名称。 215b

答异议理据 1:在我们之间,关系并不是一个独立存在的位格。所以,“父亲”这个名称在我们身上所表示的就不是一个位格,而是有关一个位格的关系。然而,在上帝之中,并不是像一些

① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅶ,11,1037a9。

人错误地认为的,也是这样一种情况,因为在上帝之中,由“圣父”这个名称所表示的关系乃一种独立存在的位格。因此,如前面所解释的(问题 19 第 4 条),“位格”这个名称在上帝之中所表示的是一种独立存在于上帝本性之中的关系。

答异议理据 2:按照哲学家在《论灵魂》第 2 卷中的观点,一件事物主要是藉它的完满性和它的目的予以命名的。^① 生育所表示的是处于生成过程中的某种事物,而父子关系所表示的则是生育的完成。由此可见,“圣父”这个名称更多地表达的是上帝的位格而不是生殖者或生育者。

答异议理据 3:在人的本性中,“言”(verbum)并不是一种独立存在,并且因此严格说来是不能够被称作被生育的或儿子的。但是,上帝的道(Verbum)则是一种独立存在于上帝本性中的东西,从而他便能够严格地而不是隐喻地被称作圣子,他的原则因此也便能够被称作圣父。

答异议理据 4:“生育”和“父子关系”这些词项同可以适当地应用到上帝身上的别的词项一样,它们之先于受造物言说上帝,是就所表示的事物而言的,而不是就意义的样式而言的。因此,使徒在《以弗所书》第 3 章第 14、15 节中说:“我在父面前屈膝——天上地上的各家,都是从他得名。”这里也就是这么解释的。显然,生育是从作为所生事物的形式的词项获得它的种相的。它同生育者的形式越是接近,则生育就越是真实和完满,正如单义的生育比非单义的更其完满一样,因为它属于生育在形式

① 亚里士多德:《论灵魂》,II,4,416b23。

上同它自身一样的事物的生育者的本质。因此,既然在上帝的生育中生育者和被生育者的形式在数值上是同一个,而在受造物中在数值上则不是一样的,只是就种相而言才是一样的。这就表明:生育,从而父子关系是先于受造物应用到上帝身上的。因此, 216a 在上帝之中,生育者与被生育者就关系而论其区别是存在的,这个事实仅仅适合于上帝生育和父子关系的真理。

第 3 条 “圣父”这个名称是否首先是作为位格名称应用到上帝身上的?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:“圣父”这个名称似乎并不是首先作为一个位格名称应用到上帝身上的。

理据 1:在理智中,共同的(commune)先于专有的(proprio)。但是,“圣父”这个名称,作为一个位格名称,是圣父这个位格所专有的。如果从本质的意义上予以使用的话,它对于整个三位一体都是共同的,因为我们是就整个三位一体说“我们的圣父”的。由此可见,圣父首先是作为一个本质名称,而后才从其位格的意义上用上帝身上的。

理据 2:再者,在其概念是同一个的诸事物中,在述谓方面是根本无前后可言的。但是,父子关系和子父关系,如果就一个上帝的位格是圣子的圣父,而整个三位一体是我们的圣父,或受造物的圣父而言,则似乎具有同样的本性。因为按照巴西尔(Basilium)在《布道集》第 15 篇“论信仰”中的观点,“领受(accipere)对于受造物 and 圣子是共同的”。由此可见,“圣父”在上帝之中并不是

在它作为位格名称被使用之前作为一种本质名称使用的。

理据 3: 还有, 对那些没有共同概念的事物进行比较是不可能的。但是, 按照《歌罗西书》第 1 章第 15 节中的说法, “爱子是不能看见之上帝的像, 是首生的”, 圣子是藉着子父关系或生育同受造物相比较的。由此可见, 作为位格意义上的父子关系, 并不先于作为本质意义上的父子关系, 而是与之具有同一个概念。

但是, 从另一个方面看, “永恒的”(aeternum)总是先于“在时间中的”(temporali)到来的。但是, 上帝是永恒地为圣子的圣父, 而他之为受造物的圣父则是在经过一定时间以后的。由此可见, 上帝之中的父子关系在位格意义上之相关于圣子是先于它之如此相关于受造物的。

216b 我的回答是: 一个名称之被应用到那些完全包含着它的整个含义的事物上面, 是在它被应用到那些仅仅部分地包含着它的含义的事物上面之前的。因为后者是由于同完全符合这个名称的意义的事物的一种类似才拥有这个名称的, 因为所有不完满的事物都是从完满的事物那里接受过来的。因此, “狮子”这个名称首先是应用到包含着狮子整个本性的动物身上的, 而且这是在严格的意义上被这样称呼的, 尔后才被应用到一个表现出具有狮子本性的一些事物如勇敢或强壮等等的人身上, 而且这是由于类似才被用来言说他的。

这样, 从前面所说的看来(问题 27 第 2 条; 问题 28 第 4 条), 父子关系和子父关系的完满观念显然只有在圣父上帝和圣子上帝那里才能找到。因为只有“独一”(una)才是圣父和圣子的本性和荣耀。但是, 在受造物中, 子父关系并不是以一种完满的方式

在同上帝的关系中的，因为造物主和受造物并不具有同一个本性，而是藉着某种类似：受造物越是完满，我们离父子关系的真正观念就越近。因为上帝仅仅是由于一种印记才被称作一些受造物的圣父的。例如，非理性生物，按照《约伯记》第 38 章第 28 节中的说法，“雨有父吗？露水珠，是谁生的呢？”而有些受造物，即理性受造物（上帝是他们的圣父），按照《申命纪》第 32 章第 6 节中“他不是生育你、创造你和使你生存的大父吗”的说法，则是由于肖像的类似。而另外一些，上帝则是由于恩典才被称作圣父的，而这些人也被称作义子（*fili adoptivi*）。《罗马书》第 8 章第 16—17 节中说：“圣灵与我的心同证我们是上帝的儿女。既是儿女，便是后嗣。”按照这个说法，这些人由于他们所接受的恩典的赠品而注定要得到永恒荣耀的遗产的。最后，上帝藉荣耀的类似而成为另外一些人的圣父，因为按照《罗马书》第 5 章第 2 节中的说法，“我们因希望分享天主的光荣而欢悦”，他们已经获得了遗产的拥有权。可见，“父子关系”显然是首先应用到上帝身上，以表达一个位格同另一个位格的关系，尔后，它才被用来表达上帝同受造物的关系。

答异议理据 1：被绝对使用的普通词项，在我们理智的秩序中，是先于专有词项到来的，因为它们包含在专有词项的理解中，而不是相反。因为，在对圣父位格的领悟中，上帝就得到了理解，而不是相反。但是，表达着同受造物关系的普通词项，则是在表达着位格关系的专有词项之后到来的。因为在上帝中运行的位格是作为产生受造物的原则运行的。一个艺术家心灵中所孕育的“言”，首先被理解为是从这位艺术家产生出来的，尔后所意指

的事物才被造出来,而且,这件事物是作为同艺术家心里所具有的那个“言”的类似物被造出来的。同样,圣子也是在受造物产生出来之前由圣父产生出来的,子父关系这个名称也是作为其分有圣子的类似物而应用到受造物上面的。这一点从下面一段经文来看是很清楚的,这就是《罗马书》第8章第29节中所说的:“他预先所知道的人,就预先定下效法他儿子的模样。”

答异议理据2:“领受”被说成是对于受造物 and 圣子是共同的,并不是就单义的意义而言的,而是就上帝借以被称作受造物中首生的一种极其模糊的类似而言的。因此,引证的权威在说过一些人就与圣子的模样相同之后,又补充说:“好使他在众多弟兄中作长子”(《罗马书》8:29)。但是,圣子自然地具有超越其他事物的独一无二性(singular)地位,因为如巴西尔曾经宣称的,圣子本性上即具有他所领受的东西。一如《约翰福音》第1章第18节中所说,他也因此而被称作独生子:“只有在父怀里的独生子将他表明出来。”

由此也就答复了理据3。

第4条 “非受生”是否是圣父所专有的?

现在我们着手讨论第4条。

异议:非受生(ingenitum)似乎并不是为圣父所专有(proprium)的。

理据1:因为每一种属性都设定了某件事物,它作为这件事物的属性而存在于这件事物之中。但是,“非受生”在圣父中却没有设定任何东西。它只是排除了某种东西。由此可见,它并不表示

圣父的一种属性。

理据 2:再者,“非受生”不是在缺失的意义上,就是在否定的意义上,被使用的。如果它在否定的意义上被使用,那么,凡不是被生育的事物便都可以称作非受生了。但是,圣灵并不是被生育的;它也不是上帝的本质。由此可见,非受生也适合于它们。这样,非受生对于圣父就不是专有的了。但是,如果它在缺失的意义上被使用,则既然每一种缺失所表示的都是作为缺失主体的事物的不圆满,那就可以因此而得出结论说:圣父的位格是不圆满的。但这是不可能的。 217b

理据 3:再者,在上帝之中,“非受生”并不表示关系,因为它不能够被关系地使用。可见,它表示的是实体。所以,非受生和生育在实体方面是不同的。但是,圣子,虽然是被生育的,但是在实体方面却与圣父没有什么不同。由此可见,圣父是不应当被称作非受生的。

理据 4:再者,属性意指的是独属于一物(uni)的东西。因此,既然在上帝之中存在有不止一个从另一个产生出来的东西,那就没有什么东西能够阻止若干个事物不从另一个领受它们的存在。由此可见,圣父并不是唯一非受生的。

理据 5:还有,正如圣父乃所生育的位格的原则一样,他也是运行的位格的原则。所以,如果由于他同所生育的位格的对立,非受生就为圣父所专有,那就可以得出结论说:非运行也是圣父所专有的。

但是,从另一个方面看,奚拉里在《论三位一体》第 4 卷中却说:“‘独一’(unus)来自‘独一’(uno),也就是说,被生育的来自非

受生的,换言之,由于这种属性,每一个中都分别具有可生育性(innascibilitatis)和根源。”

我的回答是:正如在受造物中存在有第一原则(principium primum)和第二原则(principium secundum)一样,在上帝的位格中也是如此。在上帝的位格中,虽然无所谓前后之分,但是却能够发现那条并不来自别的原则的原则,他就是圣父。而那条来自一条原则的原则,他就是圣子。

这样,在受造的事物中,第一原则是以两种方式被认识的。按照第一种方式,第一“原则”是由于具有同由它自身从出的事物的关系而被认识的。另一种方式则在于它是由于它之不来自另一个而为“第一”原则的。由此可见,圣父则在同由他自身所生的诸位格的关联中便既由于父子关系也由于共同发出而被认识的。但是,圣父,作为那条不来自别的原则的原则,则是由于他之不来自另一个而被认识的,而且这也适合于由“非受生”这个词所表示的“可生育性”这个属性。

218a 答异议理据 1: 一些人说: 由“非受生”所表示的“可生育性”, 作为圣父的一种属性, 并不止是一个否定的词项, 而是它或者同时意指这两件事物, 亦即圣父“不来自任何一个, 以及他是其他事物的原则”, 或者它意指“单义的权威”, 抑或“他的作为万物源泉的丰富”。然而, 这似乎并不是真实的, 因为这样一来, 可生育性就会不再是一种区别于父子关系和生命的属性, 而是把它们包括进来, 就如这个属性被包括在公共属性之中一样。因为源泉和权威在上帝之中所表示的无非是根源的原则。所以, 我们必须赞同奥古斯丁在《论三位一体》第 5 卷第 7 章中的观点: “非受生”所意

指的是对受动生育 (*generationis passivae*) 的否定。因为他说：“非受生同‘不是儿子’意义相同。”我们也不能够因此得出结论说：“非受生”并不是圣父的专有概念。因为原初的和单纯的事物是藉否定而被认识的。例如，一个点就是作为没有任何部分的东西而被界定的。

答异议理据 2：“非受生”有时仅仅在否定的意义上被理解，而哲罗姆也正是在这个意义上说：“圣灵是非受生的，也就是说，他不是被生育的。”否则，“非受生”就可以在缺失的意义上，但是却并不蕴涵有任何不完满性地被理解了。因为缺失是能够以许多方式被理解的。一种方式在于：当一事物并不具有自然地属于另一事物的东西时，即使具有它并不属于它自己的本性，事情也是如此。例如，一块石头由于缺乏生命，而被称作一件无生命的事物，这自然地适合于一些别的事物。在另一种意义上，缺失之被这样称呼，乃是因为有些事物有时并不具有自然地属于它的属相的一些成员的东西的缘故。例如，当鼯鼠被称作瞎子的时候，情况就是如此。缺失的第三种意义在于意指一些事物对应当具有的东西的缺乏，在这种意义上，缺失即蕴涵着一种不完满性。在这个意义上，“非受生”作为缺失虽然不应当归于圣父，但是却可以在第二种意义上归于圣父，以表示上帝本性的一种主体并不是被生育的，而具有同样本性的一些主体却是被生育的。在这个意义上，“非受生”这个词项也就能够应用到圣灵上。因此，为了把它看作一个为圣父所独有的专有词项，那对它就必须作进一步的理解，这就是“非受生”这个词项适合于一个作为另一个位格原则的上帝的位格，这样在上帝之中作为位格看待的原则的属相

中,它就被理解为蕴涵有否定。否则,“非受生”这个词项就会被理解为:他在任何方面都不是来源于另一个的,而不仅仅是他只是在生育方面不来自另一个。在这个意义上,“非受生”这个词项就完全不适合于圣灵。因为圣灵,作为独立存在的位格,是藉运行来自另一个的。它也不适合于上帝的本质。因为关于上帝的本质,我们可以说:它是由于另一个,亦即由于圣父而存在于圣子或圣灵之中的。

答异议理据 3:按照大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 8 章中的观点:“非受生在一个意义上与非受造所表示的是一个意思”;从而,它也就能够应用到实体上面,因为受造的实体也就是这样不同于非受造的实体的。在另一种意义上,它表示“不是被生育的东西”。而在这个意义上,它也就成了一个相对的词项;正如否定可以还原成“肯定”这个属相一样,“非人”同样也可以还原成“实体”这个属相,而“非白”也可以还原成“质量”这个属相。因此,既然“被生育的”在上帝之中蕴涵有关系,“非受生”也就适合于关系。从而,我们便不能够得出结论说:非受生的圣父实体性地区别于被生育的圣子,而只能够说他仅仅是藉着关系相区别的,也就是说,是由于圣子的关系在圣父方面是不存在的。

答异议理据 4:在每一个属相中,都必定存在有某个初始的东西。所以,在上帝的本性中,也就必定存在有某一项原则,它不是来自另一个,且被我们称之为“非受生”的。承认两个可生育的(*innascibiles*),也就是在设定两个上帝以及两个上帝的本性存在。因此,奚拉里说:“既然只存在一个上帝,也就不可能存在有两个可生育者。”这特别是因为,如果有两个可生育者存在,一个

就会不出自另一个,他们也就不会藉关系的对立区别开来了。从而,他们也就必定是由于本性的多样性而相互区别开来的。

答异议理据 5: 圣父的使他得以不来自另一个的属性,毋宁是由排除圣子的出生表示出来的,而不是由排除圣灵的运行表示出来的。这一方面是因为圣灵的运行,如上所述(问题 27 第 4 条答异议理据 3),没有任何特殊的名称;另一方面也因为在本性的秩序中,它预设了圣子的生育。因此,当圣灵之为被生育的这一点从圣父那里排除掉以后,虽然他是生育的原则,那也可以得出结论说:他并不是藉圣灵的运行开始其活动的,因为圣灵不是生育的原则,而是从被生育的位格开始其活动的。 219a

问题 34

论圣子的位格

(共 3 条)

我们接着考察圣子的位格。有三个名称可以归于圣子,这就是“圣子”(Filius)、“道”(Verbum)和肖像(Imago)。圣子的观念可以从圣父的观念得到。因此,我们就只需要进一步考察“道”和“肖像”了。

关于道,有 3 个要点需要探究:

- (1)道在上帝之中究竟是一个本质词项还是一个位格词项?
- (2)它是否是圣子的专有名称?
- (3)在“道”这个名称中是否表达了同受造物的关系?

第 1 条 在上帝之中,道是否是一个位格名称?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:在上帝之中,“道”(Verbum)似乎不是一个位格名称(nomen personale)。

理据 1:位格名称是在专有的意义上应用到上帝身上的,如圣父和圣子。但是,一如奥利金在《〈约翰福音〉注》中针对《约翰福音》第 1 章第 1 节“太初有道”所说的,“道是隐喻地应用到上帝身

上的”。由此可见，道并不是上帝的一个位格名称。

理据 2:再者,按照奥古斯丁在《论三位一体》第 9 卷第 10 章中的说法:“道是与爱结合在一起的知识。”而按照安瑟尔谟在《独白》第 63 章中的观点:言说对于至上的圣灵来说,不是别的,无非是藉思想去看。但是,知识和思想以及看,在上帝之中是本质词项。由此可见,道在上帝之中并不是一个位格词项。

理据 3:再者,可被言说乃道的本质。但是,按照安瑟尔谟的观点(同上书,第 62 章),正如圣父是有理智的,圣子是有理智的,圣灵也是有理智的一样,圣父在说话,圣子在说话,圣灵也在说话。同样,他们中的每一个都被言说到。由此可见,“道”这个名称在上帝之中是被用作一个本质词项,而不是在位格的意义上被使用的。 219b

理据 4:还有,任何上帝的位格都不是受造的。但是,上帝的道乃某种受造的东西。因为《诗篇》第 148 篇第 8 节中说:“火与冰雹,雪与雾气,成就他命的狂风。”由此可见,道在上帝之中并不是一个位格名称。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 2 章中却说道:“正如圣子是相对于圣父而言的一样,道也是相对于圣父而言的,因为他就是他的道。”但是,圣子是一个位格名称,因为他是被关系地说到的。由此可见,道是一个位格名称。

我的回答是:“道”这个名称在上帝之中,如果在其专有的意义上被使用的话,就是一个位格名称,无论如何也不是一个本质名称。

为了看到这一点何以为真,我们就必须知道:我们自己的在

其专有意义上所使用的“道”具有三种意义,而且它还可以在第四种意义上被不适当地或形象地(figurative)被使用。最清楚和最普通的意义是在它作为藉语音言说的道被说到的时候表达出来的。这是由关于外在的道中所发现的两件事物,即言说的声音本身以及这声音的意义的内在源泉产生出来的。因为,按照哲学家在《解释篇》第1卷中的观点,言说的声音所表示的是理智的概念。^①而且,言说的声音是由意义和想象产生出来的,这一点《论灵魂》这部著作中就已经讲过了。^②言说的声音,如果没有任何意义,是不能够被称作道的。因此,外在的言说的声音之所以被称作道,乃是因为它表示的是心灵中的内在概念。这样,心灵中的这种内在概念便首先被称作道。其次,表示内在概念的言说的声音本身,也被这样称呼。第三,言说的声音的相像(imaginatio)也被称作道。大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第13章中曾

220a 经提到过这三种道。他说:“道被称作理智的自然运动,理智就是为它所推动并藉它来理解和思想的,就如光和光辉一样。”这是第一种。他又说:“再者,这道不是由言说的声音宣布出来的,而是从心里说出来的。”这是第三种。“而且,这道就是那个天使”,也就是“理智的信使”。这是第二种。道也以第四种方式被象征地用来表达为道所表示或产生的东西。当或者藉宣称或者藉命令提到由一个道所表示的某件事情时,我们就习惯说:“这就是我曾经对你说到的那种道”或者说“这就是国王曾经命令的那种道”。

① 亚里士多德:《解释篇》,1,16a3。

② 亚里士多德:《论灵魂》,II,8,420b32。

这样,道就被适当地用到上帝身上来表示理智的概念。因此,奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 10 章中说:“凡是能够不仅在道发出声音之前,而且在思想以想象的声音把它表达出来之前就理解这道的人,都能够看到同经文上所谓‘太初有道’所说的上帝的道的某种类似。”心中的这种概念本身具有从它自身之外的某种东西产生出来的本性,也就是具有从一个想象主体的知识中产生出来的本性。因此,道,就我们恰当地把这个词用到上帝身上而言,所表示的是某种由另一个产生出来的东西,这是适合于上帝之中的位格词项的本性的,因为上帝的诸位格是藉根源区别开来的(问题 27“引言”;问题 32 第 3 条)。因此,“道”这个词项,就我们恰当地用到上帝身上而言,应当被认为不是从本质上说到的,而仅仅是从位格上说到的。

答异议理据 1:阿里乌派从奥利金的立场出发宣布:圣子是在实体上不同于圣父的。因此,他们极力主张:当上帝圣子被称作“道”时,这并不是在专有的意义上被理解的,以免运行的道的观念迫使他们承认上帝圣子与圣父属于同一个实体。因为内在的道是以这样的方式从那个宣布它为依然存在于他之中的那个主体产生出来的。但是,当道被用来隐喻地说到上帝时,我们也依然必须在其专有意义上承认道。因为如果一件事物被隐喻地称作道,这就只能是由于某种现象的缘故;或者它使某种东西作为道显现出来,或者它藉道显现出来。如果它藉道显现出来,那就必定存在一个它得以显现的道。如果它被称作道乃是由于它外在地显示出来,那它外在地显示出来的东西,除非就它表示心灵的内在概念而言,是不可能被称作道的,而任何一个人也都是可

以藉外在的符号来表示这种概念的。由此可见,虽然道有时可以隐喻地说到上帝,但是,我们也必须承认从位格上说到的那种专有意义上的道。

答异议理据 2:除道外,没有什么属于理智的东西能够从位格上应用到上帝身上。因为只有道才能够表示那些源出于另一个的事物。凡理智在其运思中所形成的东西便是道。这样,理智本身,就可理解的种相使其成为现实的而言,是被绝对地看待的。同样,理解活动同现实的理智的关系也就是存在的东西同现实存在者的那样一种关系。因为这种理解活动所表示的并不是那种逸出理智活动主体的活动,而是那种依然存在于活动主体之中的活动。可见,当我们说道即知识时,“知识”这个词项并不意指一个在认识的理智的活动,或它的任何一种习性,而是代表这理智藉认识所构想的东西。因此,奥古斯丁在《论三位一体》第7卷第2章中说:道是“被生育出来的智慧”,因为它不是别的无非是“智慧”(sapientis)这个概念本身。同样,它也可以被称作“被生育出来的知识”。这样一来,也就能够解释言说何以在上帝之中就是藉思想去看,因为道是按照对上帝思想的凝视来构想的。尽管如此,“思想”这个词项也不能严格地用到上帝的道上。因为奥古斯丁在《论三位一体》第15卷第16章中说:“所以,我们所讲的确是上帝的道,而不是上帝的思想,以免我们相信上帝之中也存在有某种易变的东西:现在正在采取的是道的这个形式,现在正在抛弃的也正是道的这个形式,道的这个形式一直是隐性的,仿佛是无定形(informiter)似的。”因为,思想严格说来就在于追求真理,而在上帝之中是没有追求真理这么一回事的。但是,当理智

达到真理的形式时,它并不思想,而只是凝视(*contemplatur*)这真理。因此,安瑟尔谟(同上引书)是在一种不严格的意义上把思想理解为凝视的。

答异议理据 3:正如严格说来,上帝之中的道是从位格上说到的,而不是从本质上说到的一样,“言说”也同样如此。因此,正如道对圣父、圣子和圣灵并不是共同的一样,说圣父、圣子和圣灵是一个言说者,也不是真的。所以,奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 1 章中说:“那个共永恒(*coaeterno*)的道被理解为并不是唯独存在于上帝之中,而是与道本身一起存在的,舍之,他无疑就将不再能够言说。”另一方面,“被言说到”则属于每一个位格,因为被言说到的不仅是被言说到的那个道,而且还有由这个道所理解和表示的那件事物。所以,在这种意义上,上帝之中唯独一个位格适合于被言说到的方式,就同道被言说到的那种方式是一样的。反之,就一事物被说成是在道中被理解的那种方式,它却是适合于被言说到的每一个位格的。由于圣父是藉理解他自己、圣子、圣灵以及所有包含在这种知识之中的别的事物,孕育(*concupit*)道的,所以,整个三位一体因此也就在这个道中被说到了,所有的受造物也同样如此。正如一个人的理智,藉着道他就能在对一块石头的理解活动中言说这块石头。安瑟尔谟不恰当地把“言说”(*dicere*)这个词项误作理解活动了,然而它们实际上却是相互区别的。因为“理解”(*intelligere*)所意指的只是那种存在于理智活动主体与所理解的事物之间的关系,在这种关系中并没有什么根源概念得以表达出来,而是就我们的理智藉着所理解的事物的形式而进入现实状态而言,仅仅是我们理智的一种成形(*in-* 221a

formatio)而已。然而,在上帝之中,这却意味着一种完全的同一性,因为在上帝之中,理智和被理解的事物全然是一回事,这一点前面已经证明了(问题 14 第 2、4 条)。但是,言说所意指的首先是所孕育的道的活动方式,因为言说没有任何别的意思,无非是把“道”说出来。但是,凭借着这道,它就把一种活动方式引进所理解的事物,而在所说的道中,这种事物对于那个在进行理解的活动主体来说是明显的。因此,只有言说道的这个位格才是上帝之中的言说者(dicens),虽然每一个位格都在理解也都在被理解,从而也都是藉道被言说到的。

答异议理据 4:“道”这个词项在那儿是被象征地使用的,因为这样一来,为道所表示和产生的事物都被称作道了。受造物被说成是在成就上帝的道,好像在实施任何一种为这种由上帝的智慧所孕育的道所注定的结果似的。正如任何一个人当他在做由国王的道委任他去的工作时,便被说成是在成就这位国王的道了一样。

221b 第 2 条 “道”是否是圣子的专有名称?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:“道”似乎并不是圣子的专有名称(proprium nomen)。

理据 1:圣子在上帝之中是一个独立存在的位格。但是,道所表示的并不是一种独立存在的事物,这一点从我们自己身上就可以看出来。由此可见,道是不可能成为圣子位格的专有名称的。

理据 2:再者,道是通过被言说而由言说者产生出来的。可见,如果圣子本身就是道,他就是仅仅藉言说而从圣父产生出来

的,而这正是瓦伦廷的异端(*haeresis Valentini*),这一点从奥古斯丁《论异端》第 11 节就可以看出来。

理据 3:再者,一个位格的每一个专有名称都表示那个位格的某种属性。由此可见,如果“道”为圣子的专有名称,它就将表示他的某个属性;这样一来,上帝之中就会有若干个更多的属性,超出前面我们所提到的数目。

理据 4:再者,凡是在理解的在其理解活动中都孕育了一个道。但是,圣子是在理解的。所以,有某个道属于圣子;从而,“为道”(esse Verbum)便不是圣子所专有的。

理据 5:还有,《希伯来书》第 1 章第 3 节在谈到圣子时说:“他以自己大能的话支撑万有。”巴西尔在《驳优诺米》(*Contra Eunom.*)第 5 卷第 11 章中由此推论说:圣灵乃圣子的道。由此可见,“为道”并不是圣子所专有的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 2 章中却说道:“所谓道,我仅仅理解为圣子。”

我的回答是:道,当在其专有意义上说到上帝时,是按照位格的意义使用的。而且它也就是圣子位格的专有名称。因为它所表示的是理智的发散(*emanationem intellectus*);这一藉着理智的发散在上帝之中运行的位格便被称作圣子;而这一运行便被称作生育,这一点我们在前面就已经说明了(问题 27 第 2 条)。因此,我们可以得出结论说:只有圣子才能恰当地被称作上帝之中的道。

答异议理据 1:“存在”(esse)和“理解”(intelligere)在我们身上不是一回事。因此,在我们身上具有可理解存在的东西并不属 222a

于我们的本性。但是,在上帝之中,存在和理解却是一回事。因此,上帝的道在他身上并不是一种偶性或他的一种结果,而是属于他自己的本性。所以,它必定是某种独立存在的东西,因为凡是存在于上帝本性之中的东西都是独立存在的。所以,大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第13章中说:“上帝的道是实体性的并且具有一种本体的存在;但是,其他的(作为我们自己的)道却是灵魂的活动。”

答异议理据2:瓦伦廷的错误之所以应当受到谴责,并不是像阿里乌派所宣称的那样,是因为他断言圣子是由于被言说而生的,奚拉里在《论三位一体》中曾经讲到过这一点,而是由于它的作者所运用的言说样式的差异性所致。这一点奥古斯丁在《论异端》第11节中已经讲得很明白了。

答异议理据3:“道”这个词项所表示的和圣子这个名称所表示的是同一个属性。因此,奥古斯丁在《论三位一体》第7卷第2章中说:“道和圣子表达的内容完全一样。”因为圣子的出生,作为他的位格的属性,是藉归于圣子的种种不同的名称表示出来的,以便以种种不同的方式来表达他的完满性。为了说明他与圣父具有同样的本性,他被称作圣子;为了说明他是共永恒的,他被称作光辉(splendor);为了说明他是完全相像的,他被称作肖像(imago);为了说明他是无形地生育的,他被称作道。所有这些真理不可能仅仅藉一个名称就全然表达出来。

答异议理据4:“为有理智的”之属于圣子的方式同“为上帝”属于他的方式是一样的。因为,如上所述(第1条答异议理据2、3),理解是从本质上说到上帝的。这样,圣子是生育出来的上帝,

而不是生育的上帝；从而，他之为“是有理智的”，就不是由于他产生了道，而是由于道的运行。因为，在上帝之中，运行的道同上帝的理智实际上并没有什么差别，而仅仅是由于关系而同道的原则相区别。

答异议理据 5：当经文上说圣子“以自己大能的话支撑万有”的时候，道是被象征地理解为道的结果了。因此，一个相关评注说：“道”在这里是用来意指命令的；因为事物是由于道的能力的结果才得以维系其存在的，正如事物是由于道的能力而得以存在一样。巴西尔不适当地和象征地说道也适用于圣灵，在这个意义上，使一个位格得以认识的每一件事物便都可以称作他的道了，而且，以这种方式圣灵也可以由于他显示了圣子而被称作圣子的道了。 222b

第 3 条 “道”这个名称是否含有与受造物的关系？

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：“道”这个名称似乎并不含有 (importetur) 与受造物的关系。

理据 1：因为每一件在受造物中蕴涵有一定结果的事物都是从本质上言说上帝的。但是，道并不是从本质上言说上帝，而是从位格方面言说上帝的，这一点我们在前面就已经说过了（第 1 条）。由此可见，道并不含有与受造物的关系。

理据 2：再者，凡是含有与受造物的关系的都是在时间中言说上帝的，如“主” (Dominus) 和“造物主” (Creator)，就是如此。但是，道却是永恒地言说上帝的。由此可见，它并不含有与受造物

的关系。

理据 3:再者,道含有与它所从出的源泉的关系。所以,如果它含有与受造物的关系,那就会得出结论说:道是由受造物产生出来的。

理据 4:再者,上帝之中的观念,就它们同受造物的种种不同的关系而言,是多。所以,如果道含有与受造物的关系的话,那就会得出结论说:在上帝之中,不只存在有一个道,而是存在有许多个道。

理据 5:还有,如果道含有与受造物的关系,这就只能是因为受造物为上帝所认识。但是,上帝并不仅仅认识存在,他还认识非存在。由此可见,上帝的道中也蕴涵有同非存在的关系。而这看来是荒谬的。

223a 但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《83 问题集》问题 62 中却说:“‘道’这个名称所意指的不仅有同圣父的关系,而且也有同那些藉他的运作能力经由道而造成的事物的关系。”

我的回答是:道蕴涵有同受造物的关系。因为上帝是藉认识他自己而认识每一件受造物的。这样,心灵中所蕴涵的道就成了受到现实理解的每一件事物的典型(repraesentativum)。因此,在我们自己身上就会存在有不同的道,代表着我们所理解的不同的事物。但是,由于上帝是藉一个活动理解他自己和所有事物的,他的唯一的道就不仅表达了圣父,而且也表达了所有的受造物。

而且,正如上帝的知识虽然对于上帝来说仅仅是认识的,但是另一方面对于受造物来说,它却既是认识的又是运作的;同样,上帝的道虽然仅仅是对存在于上帝圣父之中的东西的表达,但是

对于受造物来说却既是表达的又是运作的。正因为如此,《诗篇》第 33 篇第 9 节中说道:“他说有,就有。”因为在道中就蕴涵有关于上帝所创造的事物的运作的观念。

答异议理据 1:本性也被间接地包括在这位格的名称之中,因为所谓位格无非是一个具有理性本性的个体实体。所以,一个关于上帝位格的名称,就位格的关系而言,并不蕴涵有同受造物的关系,它是蕴涵在属于这种本性的事物之中的。然而,就本质包含在它的意义中而言,也不存在什么东西能够阻止它蕴涵同受造物的关系。因为正如“为圣子”原本就属于圣子一样,“为所生育的上帝”,或者说“为所生育的造物主”,也同样原本属于他。“道”这个名称也就是以这样一种方式蕴涵着同受造物的关系的。

答异议理据 2:既然关系是由活动产生出来的,则一些名称就蕴涵有上帝与受造物的关系,这种关系是随着上帝的能够得到某种外在结果的活动,如创造和管理,产生出来的。从而,这样的名称便能够在时间中应用到上帝身上。但是,其他的名称所蕴涵的却是一种随着那种并不能够得到外在结果而依然存留在自身之内的活动,如认识和意欲,而产生出来的关系。这样的名称是不能够在时间中应用到上帝身上的。而同受造物的这样一种关系是蕴涵在“道”这个名称之中的。而且,蕴涵有上帝同受造物的关系的名称也不是真的在时间中被应用到上帝身上的,而只是说,只有那些蕴涵有随着上帝的达到外在结果的活动而产生出来的关系的名称才能够被应用到时间之中。 223b

答异议理据 3:受造物为上帝所认识,并不是藉一种来源于受造物本身的知识,而是藉他自己的本质。因此,道之来源于受造

物并不是必要的,虽然道也表达受造物。

答异议理据4:“观念”这个名称主要是用来表示同受造物的关系的,从而它便是在复数的意义上应用到上帝身上的,而不是从位格上说到的。但是,“道”这个名称却是主要用来表示同言说者的关系,作为结果,也表达了同受造物的关系,因为上帝是通过理解他自己而理解每一个受造物的。这样,上帝之中就只存在有一个道,而且是只存在有一个位格的道。

答异议理据5:上帝的关于非存在的知识与上帝的关于非存在的道是一回事,因为,按照奥古斯丁在《论三位一体》第15卷第14章中的说法,上帝的道所包含的内容一点也不比上帝的知识所包含的少。不过,这道虽然是对存在物的表达和运作,但对于非存在物,它却是表达和显现。

问题 35

论 肖 像

(共 2 条)

我们接着讨论肖像。

关于这个问题,有 2 个要点需要探究:

- (1)上帝的肖像是否是从位格上言说的?
- (2)这个名称是否唯独适合于圣子?

224a

第 1 条 上帝的肖像是否是从位格上言说的?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:肖像(Imago)似乎并不是从位格上言说(dicatur personaliter)上帝的。

理据 1:奥古斯丁在《致彼得论信仰》一书中说过:“圣三位一体的神性与造人所参照的肖像是一回事。”由此可见,肖像是从本质方面言说上帝,而不是从位格方面言说上帝的。

理据 2:再者,奚拉里在《论主教会议》(De Synod.)中说:“一个肖像与它所象征的事物是同一个种相。”但是,种相或形式是从本质方面说到上帝的。由此可见,肖像也是如此。

理据 3:再者,肖像起源于模拟(imitando),这是有前后之别

的。但是,在上帝的位格中,是无前后之分的。由此可见,肖像是不能成为上帝的位格名称的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第7卷第1章中却说过:“有什么比说一个肖像只关涉它自身更为荒谬的吗?”由此可见,上帝的肖像是作为关系言说的,从而也就是一个位格名称。

我的回答是:肖像概念包含着类似。然而,并不是任何一种类似都足以构成肖像概念的,而是只有种相的类似,至少是某种特殊符号的类似,才有这种可能。在有形事物中,特殊的符号首先在于外形。因为我们看到不同动物具有不同的外形,而非不同的颜色。因此,如果任何事物的颜色被描绘在墙上,这是不能够称作肖像的,除非其外形也同样被描绘出来。再者,无论是种相的类似,还是外形的类似,也都不足以构成一个肖像,因为它同时还要求根源观念。正如奥古斯丁在《83问题集》问题74中所述:“一个鸡蛋并不是另一个鸡蛋的肖像,因为它并不来源于后者。”

224b 所以,一个真正的肖像要求一事物从在种相上,或者至少在特殊符号上与它相同的另一事物中产生出来。这样,凡是同上帝的运行或根源有关的事物便都属于位格。因此,“肖像”这个名称是一个位格名称。

答异议理据1:肖像,严格说来,所意指的是那些按照与另一事物的类似性产生出来的东西。任何事物藉着同其类似得以从中产生出来的那件事物,严格说来,被称作原型(exemplar),也被不严格地称作肖像。尽管如此,奥古斯丁当他说上帝的圣三位一体的本性乃造人所参照的肖像的时候,便是在这个意义上使用

肖像这个名称的。

答异议理据 2：“种相”，如奚拉里在肖像的定义中所说到的，意指的是一种形式，它从一事物派生出来而达到另一事物。在这个意义上，肖像是可以被说成是任何一事物的种相的，因为同任何一事物相似的东西，是由于它具有同样的形式，而被称作它的形式的。

答异议理据 3：上帝位格的模拟所表示的，并不是在后性（posteritatem），而只是一种相似性（assimilationem）。

第 2 条 肖像这个名称是否是圣子所专有的？

现在我们着手讨论第 2 条。

异议：肖像这个名称似乎并不是圣子所专有的。

理据 1：一如大马士革的约翰在《论正统信仰》第 1 卷第 13 章中所说：圣灵乃“圣子的肖像”。由此可见，肖像并不仅仅属于圣子。

理据 2：再者，按照奥古斯丁在《83 问题集》问题 74 中的说法，肖像概念蕴涵有类似性和起源。但是，这也适合于圣灵，因为圣灵是藉着类似从另一个产生出来的。由此可见，圣灵是一个肖像。“为肖像”并不仅仅属于圣子。

理据 3：还有，《哥林多前书》第 11 章第 7 节中说：“男人本不该蒙着头，因为他是上帝的肖像和荣耀。”按照这一说法，人也被称作上帝的肖像。可见，肖像并不是圣子所专有的。^{225a}

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 2 章中却说过：“只有圣子才是圣父的肖像。”

我的回答是：希腊学者一致说，圣灵是圣父和圣子两个的肖像。但是，拉丁学者则把肖像这个名称仅仅归于圣子。因为在标准版《圣经》中，除了在下面几段话应用到圣子身上外，是找不到它的。《哥罗西书》第1章第15节中说：“他是那不能看见之上帝的像，是首生的。”《希伯来书》第1章第3节中也说道：“他是上帝荣耀所发的光辉(splendor)，是上帝本体的真像(fifura)。”

一些人以圣子不仅在本性上，而且在原则概念上同圣父一致，而圣灵则不仅同圣子，而且在任何概念上都不一致这样一个事实对此作出解释。然而，这似乎并不充分。因为，正如按照奥古斯丁在《驳马西米诺》第2卷第14、18章和《论三位一体》第5卷第6章中的说法，我们无论考察上帝中的相等性，还是不相等性，也都不是由于这些关系，肖像概念所绝对需要的相似性也同样不是。于是，另外一些人便说：圣灵是不可以被称作圣子的肖像的，因为不可能有什么肖像的肖像，也不可能有什么圣父的肖像，因为肖像必定是直接地相关于它为其肖像的那个东西，从而圣灵也就是通过圣子而相关于圣父的。再者，他也不可能为圣父和圣子的肖像，因为如是，则两件事物中就必定存在有一个肖像，而这是不可能的。因此，我们可以得出结论说：圣灵无论如何都不可能是一个肖像。但是，这是没有根据的。因为圣父和圣子是圣灵的一个原则，后面我们将对此作出进一步的解释(问题36第4条)。因此，既然圣父和圣子是一个，那就没有什么理由能够阻止圣父和圣子中存在有一个肖像。因为即使人也可以说是整个三位一体的一个肖像。

所以，我们必须以另外的方式来解释这个问题，我们必须说：

正如圣灵虽然像圣子一样是藉他的运行领受圣父的本性的,但是却不能被说成是被生育出来的一样,同样他虽然领受了圣父的类似性,但是他也不能被称作肖像。因为,圣子是作为道运行的,其概念蕴涵有那种与它所从出的事物属于相同种相的存在物,而这并不适合于爱的概念,虽然它也可能由于他是上帝的爱而属于作为圣灵的那种爱。 225b

答异议理据 1:大马士革的约翰和其他希腊神学家都用肖像这个词项来意指一种完满的类似。

答异议理据 2:虽然圣灵同圣父和圣子相像,但是也不能因此而得出结论说:他就是肖像。这一点前面已经解释过了。

答异议理据 3:一件事物的肖像可以用两种方式从一些事物中发现。按照一种方式,它可以在具有同一种特殊本性的事物中发现。例如,一个国王的肖像可以在他的儿子身上发现。按照另一种方式,它也可以在一些具有不同本性的事物身上发现。例如一个国王的肖像可以在一块硬币上面发现。在第一种意义上,圣子是圣父的肖像。在第二种意义上,人便可以被称为上帝的肖像。所以,为了表达人身上的肖像的这种不完满性,人就不能够被简单地称作肖像,而是应当被称为“趋向肖像”(ad imaginem),凭借这一说法,那种趋向于完满性的运动就表达出来了。但是,我们却不能够说:上帝圣子是“趋向肖像”的,因为他就是圣父的完满的肖像(perfecta Patris imago)。

问题 36

论圣灵的位格

(共 4 条)

现在我们进而讨论有关圣灵位格的问题。圣灵位格不仅被称作圣灵,他还被称作爱和上帝的赠品。

226a 就圣灵来说,有 4 个要点需要探究:

- (1)“圣灵”这个名称是否是上帝一个位格的专有名称?
- (2)被称作圣灵的这个上帝位格是否出自圣父和圣子?
- (3)他是否是通过圣子出自圣父的?
- (4)圣父和圣子是否是圣灵的一项原则?

第 1 条 “圣灵”这个名称是否是上帝一个位格的专有名称?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:“圣灵”这个名称似乎不是上帝一个位格(*divinae personae*)的专有名称(*proprium nomen*)。

理据 1:没有任何一个对于三个位格是共同的名称能够成为任何一个位格的专有名称。但是,“圣灵”(Spiritus Sanctus)这个名称对于三个位格是共同的。因为奚拉里在《论三位一体》第 8 卷第 8 章中指出:上帝的灵也意指圣父,例如经文上说:“主耶和

华的灵在我身上”(《以赛亚书》61:1);有时又意指圣子,例如当圣子说“我靠着上帝的灵赶鬼”(《马太福音》12:28)的时候,便表明他是靠着他的本性的能力驱赶魔鬼的;但是,有时它又意指圣灵,例如,经文上说:“我要将我的灵浇灌凡有血气的”(《约珥书》2:28)。由此可见,“圣灵”这个名称并不是上帝一个位格的专有名称。

理据 2:“上帝位格”这个名称,按照波爱修在《论三位一体》第 5 章中的说法,是一个关系词项。但是,“圣灵”这个名称却不是一个关系词项。由此可见,这个名称并不是上帝一个位格的专有名称。

理据 3:还有,因为圣子是上帝一个位格的名称,他就不可能被称作这个或那个上帝位格的圣子。但是,灵却是就这个或那个人的灵被说到的,这可以从下面的经文中看出来。《户籍纪》第 11 章第 17 节中说:“主对摩西(Moysen)说,我要把降于你身上的灵 226b (spiritu)分赐他们。”《列王纪下》第 2 章第 15 节中又说:“感动以利亚(Eliae)的灵(spiritus)感动以利沙(Elisaeum)了。”由此可见,圣灵似乎并不是上帝一个位格的专有名称。

但是,从另一个方面看,《约翰一书》第 5 章第 7 节中却说:“见证的原来有三,就是圣父(Pater),道(Verbum)及圣灵(Spiritus)。”正如奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 4 章中所述,当我们问“三个什么”的时候,我们就回答说,三个位格。由此可见,圣灵是上帝一个位格的名称。

我的回答是:既然上帝之中存在有两种运行,则这两个当中的一个,即爱的运行,如上所述(问题 27 第 4 条答异议理据 3),就

没有它自己的专有名称。因此,由这种运行而来的关系也是没有一个名称的(问题 28 第 4 条),并且由于这个理由,以这种方式运行的位格也就不会具有专有名称。但是,既然一些名称适合于按照通常的言说方式来表示这些关系,例如,当我们用运行和生命这些名称时就是如此,它们在专有的意义上更其适合表示概念的活动而不是关系,则为了表示藉爱来运行的上帝的位格,“圣灵”这个名称按照圣经语言的用法也就同样适合于他。这种名称的适宜性可以用两种方式显示出来。首先是由被称作圣灵的位格具有一些与其他位格共同的东西这样一个事实显示出来。按照奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 19 章和第 5 卷第 11 章中的说法,既然圣灵“与那两个是共同的,他自己就被适当地称作这两者共同被称作名称。因为圣父是一个灵,圣子也是一个灵;圣父是神圣的,圣子也是神圣的”。其次,是由这名称的专有的意义显示出来的。因为,“灵”这个名称在有形事物中所表示的似乎是推动和运动。而我们也用“灵”这个名称来称呼呼吸(*flatum*)和风(*ventum*)。这样,它也就是推动爱者(*amantis*)趋向所爱的事物的爱的一种属性。再者,神圣性(*Sanctitas*)是能够归因于指派给上帝的无论什么事物的。由此可见,既然上帝的位格是藉上帝得以被爱的方式运行的,这个位格也就可以最恰当地称作圣灵了。

227a 答异议理据 1:“圣灵”这个词项,如果被当作两个词看待的话,那就可以应用到整个三位一体上。因为藉着“灵”,神圣实体的非物质性就表示了出来,这又是因为形体(*corporeus*)的灵是看不见的,只是具有细小的物质而已。我们因此便把这个词项用到所有非物质的和不可见的实体上面。然后,藉着把“神圣”这个词添加

上去,我们就可以把上帝的善的纯粹性表示出来了。但是,如果圣灵被当作一个词看待的话,则这个字眼,在教会的用法中,由于前面解释的理由,适合于表示的就是这三个位格中的一个,即藉着爱来运行的位格了。

答异议理据 2:虽然“圣灵”这个名称并不表示一种关系,但是它却可以取代一个关系词项,因为它适合于仅仅通过关系来表示一个区别于其他位格的位格。不过,如果我们把圣灵理解为生命(spiratus),则这个名称也就可以理解为包含着一种关系。

答异议理据 3:在“圣子”这个名称中,我们理解的只是那种来自一个原则的事物同那条原则相关的关系。但是,在“圣父”这个名称中,我们所理解的却是原则的关系,在“圣灵”这个名称中也同样如此,因为它蕴涵有一种推动力。但是,成为关于上帝位格的原则是不适合于任何一个受造物的,而毋宁相反。由此可见,我们是能够说“我们的圣父”和“我们的圣灵”,而不能说“我们的圣子”的。

第 2 条 圣灵是否出自圣子?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:圣灵似乎并不出自圣子。

理据 1:正如狄奥尼修斯在《论神的名称》第 1 章第 1、2 节中
 所说:“除《圣经》神圣表达给我们的东西外,对实体的神性,我们
 绝不敢说任何话。”但是,《圣经》并没有告诉我们圣灵出自圣子,
 而只是说,他出自圣父。因为《约翰福音》第 15 章第 26 节中说
 “那从父出来真理的圣灵(Spiritum veritatis)”。由此可见,圣灵

并不出自圣子。

理据 2:再者,在君士坦丁堡会议的信经(symbolo)中,我们读到:“我们信圣灵为主,是赐生命的,从父而来,与父子同受崇拜,同受尊荣。”^①由此可见,“圣灵由圣子而来”并不应该加进我们的信纲上,那些把这样的内容添加上去的人看来是应当受到诅咒的。

理据 3:大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第8章中说道:“我们说圣灵由圣父而来,从而我们把他称作圣父的灵。但是,我们并不能够说圣灵由圣子而来,虽然我们还是把他称作圣子的灵。”由此可见,圣灵并不是由圣子而来的。

理据 4:再者,没有什么东西出自它止息于其中的事物。但是,圣灵是止息于圣子之中的。因为《圣安德烈传记》(*legenda beati Andreae*)中说道:“和平赐予你以及所有那些信独一圣父上帝,信他的独一圣子我们的主耶稣基督,以及信独一圣灵由父所生,并且独立存在于圣子之中。”由此可见,圣灵并不是为圣子所生的。

理据 5:再者,圣子是作为道运行的。但是,我们的灵(spiritus)却似乎并不是由我们的“言”(verbo)在我们自己身上产生出来的。由此可见,圣灵并不是由圣子所生的。

理据 6:再者,圣灵全然由圣父所生。由此可见,说他由圣子所生是多此一举。

理据 7:还有,按照《物理学》第3卷中的说法,“现实的和可能

^① 《尼西亚君士坦丁堡信经》,第7条。

的在永恒的事物中是没有什么分别的。”^①既然如此，它们在上帝之中就更其没有什么分别了。但是，圣灵区别于圣子却是可能的，即使他并不由圣子所生也是可能的。因为安瑟尔谟在《论圣灵的运行》(*De Process. Spir. Sancti*)第 4 章中说过：“圣子和圣灵虽然都是从圣父得到他们的存在的，但是获得存在的方式却不同，其中一个藉出生获得的，而另一个则是藉运行获得的，从而他们就相互区别。”他还进一步指出：“因为即使圣子和圣灵的区
228a
别没有任何别的理由，仅此一条理由也就足够了。”由此可见，圣灵区别于圣子，不是为圣子所生的。

但是，从另一个方面看，亚大纳西却说过：“圣灵由于父与子：既非作成，亦非受造，亦非受生；而为发出(*procedens*)。”

我的回答是：我们必须说，圣灵由圣子而来。因为如果他不由圣子而来，他就绝对不会在位格上区别于圣子了。这一点从前面所说的看来是很清楚的(问题 28 第 3 条；问题 30 第 2 条)。因为我们不可能说上帝的位格是在任何绝对的意义上相互区别的。因为倘若如此，既然在绝对意义上说到上帝的每一件事物都符合本质的同一性，那就会得出这三个位格将不会有一个本质的结论。可见，我们必须说上帝的位格是仅仅藉关系而相互区别的。

这样，诸关系除非就它们是对立的关系而言是不可能把位格区别开来的。这一点从下面这个事实就可以看出来，这就是：圣父具有两种关系，凭借其中一种他相关于圣子，而凭借另一种他相关于圣灵。但是，它们并不是对立的关系，从而它们也就不可

^① 亚里士多德：《物理学》，III, 4, 203b30。

能造成两个位格,而是仅仅属于圣父这一个位格。所以,如果在圣子和圣灵中只存在有两种关系,凭借着它们中的每一种都相关于圣父,则这些关系就不会是相互对立的,正如这两种圣父借以同他们相关的关系也不会是相互对立的一样。因此,既然圣父的位格是唯一的,那就可以得出结论说:圣子和圣灵的位格也将是唯一的,因为他们具有两种同圣父的两种关系相对立的关系。但是,这显然是一种异端,因为它破坏了对三位一体的信仰。所以,圣子和圣灵必定是藉对立的关系而相互关联的。这样,在上帝之中,除根源的关系外,就不可能存在有任何相互对立的关系,这一点前面就已经证明了(问题 28 第 4 条)。而关于根源的对立关系则是可以理解为一项“原则”的,以及关于那些“来自原则”的事物的。所以,我们必定得出结论说:无论是说圣子来自圣灵,这是没有一个人这么说的,还是说圣灵来自圣子,这是我们所承认的,都是必要的。

228b 再者,每一个运行的秩序都同这一结论相一致。因为,如上述(问题 27 第 2、4 条;问题 28 第 4 条),圣子是藉作为道的理智运行的,而圣灵则是藉作为爱的意志运行的。这样,爱就必定由道产生出来。因为,除非我们藉内心的概念领悟了事物,我们是不会爱任何事物的。这样看来,事情很显然,圣灵是由圣子而来的。

我们是从本性本身的秩序获得同一条真理的知识的。因为我们在任何地方都不可能发现,若干件事物能够从一件事物无序地产生出来,除非在那些仅仅由于质料而相互区别的事物中。例如,一个铁匠可以锻造许多把质料上相互不同的刀,相互之间没

有任何秩序。但是,在那些并不仅仅存在有质料方面的差别的事物之中,我们始终都能够找到某种秩序存在于所产生的许多事物中。因此,在所产生的受造物的秩序中,上帝智慧的美(decor)展现出来了。所以,如果从一个圣父位格产生出两个位格,即圣子和圣灵,那在他们之间就必定存在有某种秩序。除了本性的秩序外,我们指不出任何别的秩序,正是藉着这种秩序一个才从另一个产生出来。所以,我们不能说:圣子和圣灵之从圣父产生出来是以他们中的任何一个都不能从另一个产生出来的方式进行的,除非我们承认他们之中有一种质料的区别。然而,这是不可能的。

因此,希腊人他们自己也承认,圣灵的运行对于圣子是具有一定的秩序的。因为他们也认为圣灵是圣子的灵,而且他是通过圣子来自圣父的。他们中的一些还被说成是承认他是从圣子而来的,或者说他是从圣子流出来的,但是却不承认他是运行的。这似乎是由无知和固执酿成的。因为对这条真理的正当的考察将会使任何一个人相信:运行这个词是最共同地适用于所有那些表示任何种类根源的事物的。因为,我们正是用这个词项来描述任何种类的根源的,例如当我们说一条线是由一个点产生出来,阳光是由太阳产生出来,一条溪流是由源泉产生出来,以及任何别的事物产生出来的时候,事情就是这样。因此,假如圣灵以任何方式来源于圣子,那我们就能够得出结论说:圣灵由圣子而来。

答异议理据 1:关于上帝,我们不应当说任何《圣经》中找不到的话,无论是明晰地还是含蓄地说都是如此。不过,虽然我们在《圣经》中找不到圣灵由圣子而来的字句表达,但是我们还是可以

229a 从经文的意义中发现这种思想,尤其是圣子在《约翰福音》第16章第14节中当讲到圣灵时所说“他要荣耀我,因为他要将受于我的”这段经文。凡是说到圣父的东西也都适用于圣子,这也是《圣经》的一条规则,即使加上排他的词项,事情也是如此;只是对于那些属于对立关系的东西才例外,圣父和圣子就是藉它们而相互区别开来的。因为当主说“除了圣父,没有谁能够认识圣子”的时候,认识他自己的圣子的观念并没有被排除在外。所以,当我们说圣灵由圣父而来的时候,即使又补充说他仅仅由圣父而来,圣子也并不会因此而被排除在外,因为作为圣灵的原则圣父和圣子并不是相互对立的,而仅仅就一个是圣父而另一个是圣子这个事实而言,事情才是如此。

答异议理据2:在教会的每一次会议上,每每都制定出来一个信条以应付当时在会议上受到谴责的某一流行的错误。因此,随后的会议不应当说是在制定新的信条,而毋宁是含蓄地蕴涵在第一个信条中的东西通过增加某些针对新兴的种种异端的内容得到解释而已。因此,卡尔西顿会议(Chalcedonensis Synodi)的决议宣布:那些在君士坦丁堡会议上集合在一起的人把圣灵学说承继下来,并无意强调他们那些聚集在尼西亚的前辈们的学说中缺少什么东西,无非是针对那些持异端者重新解释了那些教父们对这个问题已经理解了的东西。所以,由于在古代会议召开的时候,那些说圣灵并不是由圣子而来的人们的错误尚未出现,从而对此作出任何明晰的宣布都是不必要的。但是,到后来,当一些错误抬头的时候,在西方所召开的另一次会议上,这个问题藉着罗马教皇的权威被明确地规定了下来,也正是藉着他的权威,古

代会议得以召集,并受到肯定。尽管如此,这条真理还是含蓄地包含在圣灵由父所生的信条之中的。

答异议理据 3: 聂斯脱利派(Nestorianus)是第一个提出圣灵并不来自圣子的错误观点的,这种观点出现在以弗所会议(Ephesina Synodo)所谴责的聂斯脱利派的信条中。这种错误观点为聂斯脱利派狄奥多里克(Theodoretus)所接纳,有一些人追随他,这些追随者中就有大马士革的约翰(《论正统信仰》,I,8)。因此,在这一点上他的意见并没有得到支持。虽然也有一些人断言:虽说大马士革的约翰不承认圣灵来自圣子,但是他的那些话也没有对此表示出否定的意见。 229b

答异议理据 4: 当圣灵被说成是止息或居住于圣子之中的时候,这并不意味着他并不是由他而来的,因为圣子也被说成是居住在圣父之中的,虽然他是由圣父而来的。圣灵也被说成是止息于圣子之中,就如爱者的爱止息于所爱的人之中那样。或者由于下面一段经文,它也关涉到耶稣基督的人性。《约翰福音》第 1 章第 33 节中说:“你看见圣灵降下来,住在谁的身上,谁就是用圣灵施洗的。”

答异议理据 5: 上帝之中的道是不能够当作有声的言的类似物来看待的,灵(spiritus)并不能由后者产生出来,因为这虽然仅仅是隐喻的,但是依据的却是心言(verbi mentalis)的类似物,爱就是由此而来的。

答异议理据 6: 由于圣灵完满地由圣父所生这个理由,说他由圣子而来就不仅不是多余的,而毋宁说是绝对必要的。这不仅是因为同一个能力属于圣父和圣子,而且还因为凡是来自圣父的都

必定来自圣子,除非它同子父关系的属性相对立。因为圣子并不是来自他自身,虽然他是来自圣父的。

答异议理据 7:圣灵在位格上区别于圣子,因为一个的根源区别于另一个。但是,根源的这种区别本身却是由圣子仅仅来自圣父而圣灵却来自圣父和圣子这样一个事实造成的。否则,诸运行就不会相互区别。这一点我们在前面以及在问题 27 中就已经解释过了。

第 3 条 圣灵是否是通过圣子由圣父而来的?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:圣灵似乎并不是通过圣子(per Filium)由圣父而来的。

230a

理据 1:凡是由一个通过另一个产生出来的东西都不是直接地产生出来的。所以,如果圣灵通过圣子出自圣父,他也就因此而不是直接地从圣父而来。这似乎是不适当的。

理据 2:再者,如果圣灵通过圣子由圣父而来,那他除非由于圣父就不可能从圣子而来。但是,凡是引起一事物成为这样的,其本身就必定更其如此这般。可见,他之来自圣父有甚于圣子。

理据 3:再者,圣子是藉生育而获得他的存在的。所以,如果圣灵是通过圣子来自圣父的,那就会得出结论说:圣子是被生育出来,随后而来的才是圣灵。这样,圣灵的运行就不是永恒的。而这显然是一种异端。

理据 4:还有,当任何一个人通过另一个人而活动时,反过来也可以这样说。因为,正如国王是通过地方行政长官而活动的一

样,我们同样也可以反过来说,地方行政长官也是通过国王来活动的。但是,我们绝不可说,圣子是通过圣父发出圣灵(spirit Spiritum Sanctum)的。可见,我们也绝对不可说,圣父是通过圣子发出圣灵的。

但是,从另一个方面看,奚拉里在《论三位一体》第 12 卷第 12 章中却说道:“我祈求,保护我的信仰:我们可以永远拥有圣父,亦即你自己;我可以崇拜与你同在的你的圣子;我是可以得到(promerear)你的圣灵的,圣灵是只有通过你的独生子才有其存在的。”

我的回答是:在每个一个人被说成是通过另一个人而活动的句子中,“通过”这个介词就在为它所包括的东西中指出了那种活动的原因或原则。但是,既然活动乃存在于活动主体与所做的事情之间的中介,则那种为介词“通过”所包括的事物有时便构成了那种由该活动主体所产生的活动的原因。而且,在这种情况下,它也就是该活动主体何以活动的原因,无论它是目的因还是形式因,是动力因还是动机因(motiva),都是如此。例如,当我们说一个工匠是通过爱赢利而工作时,它就是一个目的因。当我们说他是通过他的技艺来工作时,它就是一个形式因。当我们说他是通过另一个人的命令来工作时,它就是一个动机因。然而,有时为“通过”这个介词所包括的东西就其被看作是对于所做的事情是确定的而言,便构成了该项活动的原因。例如,当我们说这个工匠是通过锤子来活动的时候,事情就是如此。因为这样说并不意味着这把锤子是活动着的工匠的原因,而是意味着它是那件由这位工匠所造成的事物的原因,并且它是从这位工匠那里获得这种

结果的。这也就是有时我们说“通过”这个介词所表示的是直接根据的缘由。例如,当我们说国王是通过地方行政长官而工作的时候,情况就是如此。然而,有时“通过”这个介词所表示的是间接的根据,例如,当我们说地方行政长官是通过国王工作的时候,情况就是如此。

所以,由于圣子是从圣父那里领受那种圣灵由他而来的东西的,那也就可以说:圣父是通过圣子发出圣灵的,或者说圣灵是通过圣子由圣父产生出来的。这样两种说法的含义是一样的。

答异议理据 1:在每一项活动中,有两样东西需要考察,这就是活动主体(suppositum agens)以及它藉以活动的能力(virtutem);例如,火是通过热的能力来加热的。所以,如果我们考察一下圣父和圣子中那种他们藉以发出圣灵的能力,那就不存在任何中介,因为这完全是同一种能力。但是,如果我们考察的是发出的位格本身,那么,既然圣灵既由圣父又由圣子而来,则圣灵当从他而来的时候,就是直接地从圣父而来,而当从圣子而来的时候,便是间接地从圣父而来;从而,他就被说成是通过圣子从圣父而来的。亚伯(Abel)也同样被说成是直接从亚当而来,因为亚当是他的父亲,而间接地从夏娃而来,因为夏娃是他的母亲,而她是由亚当而来的。尽管用这种物质运行的例证来表示上帝位格的非物质运行并不十分恰当。

答异议理据 2:如果圣子为了圣灵的发出从圣父那里获得了一种号数上相区别的能力,那就会得出结论说:他将是一种第二性的和器具性的原因。从而,圣灵就会更多地从圣父而不是从圣子而来;而另一个方面,却正相反,这同一种发出能力(virtus spir-

ativa)既属于圣父也属于圣子;从而,圣灵也就同等地从这两者而来,虽然有时他被说成是主要的或严格地由圣父而来,因为圣子是从圣父那里获得这种能力的。

答异议理据 3:正如圣子的出生与生者是共永恒(coaeterna)的一样(并且因此圣父就不能够存在于生出圣子之前),圣灵的运行与他的原则也同样是共永恒的。因此,圣子就不会在圣灵运行之前被生育出来。这些运作的每一个都是永恒的。

答异议理据 4:当任何一个人被说成是通过任何一事物去工作时,相反的命题就不会永远是真的。因为我们并不是在说这把锤子是通过这个木匠而工作的。但是,我们却能够说这个地方行政长官是通过国王而工作的,因为这正是地方行政长官活动的身份,因为他是他自己的活动的主人,但是,它却不是以这把锤子活动的身份,因为它仅仅是为了活动而造出来的,从而它就仅仅被用作一种工具。然而,这位地方行政长官却可以被说成是通过国王而活动的,虽然“通过”这个介词所表示的是一种中介,因为一个活动主体在活动中越是在先,它的关于结果的中介能力也就越大。因为正是第一因的能力把第二因连接到它的结果上。因此,第一原则在推证科学中也就被说成是直接的。所以,就地方行政长官按照臣属活动的秩序是一个中介而言,国王是可以被说成是通过地方行政长官而活动的。但是,按照能力的秩序而言,这位地方行政长官也可以说成是通过这位国王而活动的。因为正是这位国王的能力使这位地方行政长官的活动达到它的结果。这样,在圣父与圣子之间,就不存在任何能力的秩序,而仅仅有活动主体的秩序。因此,我们说圣父是通过圣子发出圣灵,而不是

相反。

第4条 圣父和圣子是否为圣灵的一项原则？

现在我们着手讨论第4条。

异议：圣父和圣子似乎并不是圣灵的一项原则。

理据1：圣灵并不是由合二而一的圣父和圣子产生出来的。他也不是由于他们在本性上是一个由他们产生出来的，因为这样一来，圣灵当他在本性上同他们是一个的时候，就会从他自己产生出来。而且，就圣父和圣子在任何一个属性上统一起来而言，圣灵也不会由他们产生出来，因为很显然，一个属性是不可能属于两个主体的。由此可见，圣灵是从相互区别的圣父和圣子产生出来的。而圣父和圣子也不是圣灵的一项原则。

理据2：再者，在“圣父和圣子是圣灵的一项原则”这个命题^{231b}中，我们并不能够指明位格的统一性，因为在这种情况下，圣父和圣子就会成为一个位格。我们也不可能指明属性的统一性，因为如果一个属性是作为圣灵一项原则的圣父和圣子的理由，同样，由于他的两个属性，圣父就会是圣子和圣灵的两项原则，这是不能够予以承认的。可见，圣父和圣子并不是圣灵的一项原则。

理据3：再者，圣子与圣父之为一项原则并不甚于圣灵与圣父。但是，圣灵和圣父对于任何一个别的上帝位格来说，都不是一项原则。可见，圣父和圣子也不是。

理据4：再者，如果圣父和圣子是圣灵的一项原则，则这项原则就要么是圣父，要么不是圣父。但是，我们不可能肯定究竟是那一种情况。因为如果这项原则是圣父，那就会得出结论说：圣

子即为圣父；而如果这项原则不是圣父，那就会得出结论说：圣父不是圣父。可见，我们不能够说：圣父和圣子是圣灵的一项原则。

理据 5：再者，如果圣父和圣子是圣灵的一项原则，那就似乎有必要反过来说，圣灵的一项原则是圣父和圣子。但是，这似乎是荒谬的。因为“原则”这个词要么代表圣父位格，要么代表圣子位格，然而，在任何一种意义上它都是荒谬的。可见，圣父和圣子是圣灵的一项原则这个命题也是荒谬的。

理据 6：再者，统一性在实体中变成了同一性。所以，如果圣父和圣子是圣灵的一项原则，那就可以得出他们是同一项原则的结论，这为许多人所否认。所以，我们不能够承认圣父和圣子是圣灵的一项原则。

理据 7：再者，圣父、圣子和圣灵被称作一个造物主，因为他们受造物的一项原则。但是，圣父和圣子，如许多人所断言的，不是一个，而是两个发出者(spiratores)。这同奚拉里在《论三位一体》第 2 卷中所断言的圣灵“应当看作是由作为造物主的圣父和圣子而来的”也是一致的。可见，圣父和圣子并不是圣灵的一项原则。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 5 卷第 14 章中却说：“圣父和圣子并不是两项原则，而是圣灵的一项原则。”^{232a}

我的回答是：圣父和圣子，凡是在具有对立关系的他们之间不存在区别之处，在每一件事情方面都是一个。因此，既然在作为圣灵的原则的他们之间不存在任何关系的对立，那就可以得出结论说：圣父和圣子是圣灵的一项原则。

然而,一些人却宣称:“圣父和圣子是圣灵的一项原则”这个命题是不正确的。因为他们声言,既然原则这个词作为单数所表示的并不是位格,而是属性,那它就必定被看作是一个形容词。而且,既然一个形容词是不能够受到另一个形容词的修饰的,则我们就不可能恰当地说圣父和圣子是圣灵的一项原则,除非其中的“一”被理解成一个副词,这样,这意义就成了:他们是一项原则,也就是说,他们是以一样的方式运行的。但是,这样一来,我们就可以同样正确地说:圣父是圣子和圣灵的两项原则,也就是说,是以两种方式运行的。

所以,我们必须说:虽然原则这个词所表示的是一种属性,但是它依照的却是一种独立存在的实体的样式,就像父与子这些词甚至在受造的事物中那样。因此,它同别的词一样,也是从它所表示的形式那里获得它的数的。所以,正如圣父和圣子是由于由上帝这个词所表示的形式的统一性而是一个上帝一样,他们也由于“原则”这个词所表示的属性的统一性而是圣灵的原则。

答异议理据 1:如果我们考察那种发出能力的话,圣灵就会由于圣父和圣子在发出能力上是一个而由圣父和圣子产生出来,这种能力同那种属性一起表示那种本性,后面我们将会看到这一点(问题 41 第 5 条)。没有任何理由反对一个属性存在于具有同一个本性的两个主体之中。但是,如果我们考察发出主体的话,那么,我们就可以说圣灵是由相区别的圣父和圣子而来的。因为他是作为对他们两者的统一的爱由他们产生出来的。

答异议理据 2:在“圣父和圣子是圣灵的一项原则”这个命题
232b 中,一种作为由这个词项所表示的形式的属性就被指明了。然

而,我们却不能够得出结论说:既然有若干个属性,圣父也就能够被称作若干项原则,因为这将意味着上帝之中有许多主体(suppositorum)。

答异议理据 3:在上帝之中我们讲类似或不类似,并不是藉着关系的属性,而是藉着本质。因此,正如圣父之像他自己并不甚于他之像圣子一样,圣子之像圣父同样也不甚于圣灵之像圣父。

答异议理据 4:“圣父和圣子是一项本身即是圣父的原则”或“圣父和圣子是一项本身不是圣父的原则”,这样两个命题并不是矛盾的对立着的。因此,没有必要去宣称它们之中的这一个或那一个。因为当我们说圣父和圣子是一项原则时,原则这个词就没有确定的主体,而毋宁说它不确定地代表着两个位格。因此,当从不确定的东西推断出确定的东西时便存在着一种“比喻”(Figurae Dictionis)的谬误。

答异议理据 5:“圣灵的一项原则是圣父和圣子”这个命题也是真的,因为“原则”这个词所表示的并不仅仅是一个位格,而是像前面所解释的,它不确定地表示着两个位格。

答异议理据 6:没有理由反对人们说圣父和圣子是同一项原则,因为“原则”这个词含混地和不确定地代表着两个位格。

答异议理据 7:一些人说,虽然圣父和圣子是圣灵的一项原则,但是,由于主体的区别,也就存在有两个发出主体,正如由于活动关涉到主体,也就存在有两个发出的东西一样。然而,这并不适用于“造物主”这个词,因为圣灵是从作为两个不同位格的圣父和圣子而来的,这一点前面已经解释过了。但是,受造物之从三个位格而来却不同,这三个位格不是相互区别的,而是在本质

上为一的。然而,采用下面一种说法或许要更恰当些,这就是:由于“有发出活动的”(spirans)是一个形容词,而发出主体(spirator)是一个独立存在的实体(substantivum),我们就能够说,虽然圣父和圣子,由于其作为活动主体是复数,从而便是两个

233a “有发出活动的”,但是却由于发出活动毕竟还是同一个,故而便不可以说他们是发出主体。至于奚拉里所谓圣灵是“从作为造物主的圣父和圣子而来”的说法,这应该依据在这里独立存在的实体所代表的是形容词的意义予以解释。

问题 37

论圣灵的名称——爱

(共 2 条)

现在我们探究“爱”这一名称。

对此,有两个要点需要考察:

(1)它是否是圣灵的专有名称?

(2)圣子和圣灵是否是藉圣灵而相互爱的?

第 1 条 “爱”是否是圣灵的专有名称?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:“爱”(amor)似乎不是圣灵的专有名称(proprium nomen)。

理据 1:因为奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 17 章中说过:“既然圣父、圣子和圣灵虽然被称作智慧,但是他们却不是三个智慧,而是一个智慧,那我就不知道为什么不同样也将圣父、圣子和圣灵都称作爱,而且他们三个也一起被称作一个爱的原因。”但是,凡是用来断言作为每一个人和全部人中的任何个别人的名称都不可能是一个人的专有名称。由此可见,“爱”这个名称不可能是圣灵的专有名称。

理据 2:再者,圣灵是一个独立存在的(subsists)位格,而爱却不能够被用来表示一个独立存在的位格,而毋宁是一种从爱者达到所爱的人的活动。由此可见,“爱”并不是圣灵的专有名称。

233b 理据 3:再者,爱是彼此相爱者(amantium)之间的纽带(nexus)。因为正如狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第15节中所说:爱是“一种联合的力量”。但是,纽带乃它所连接在一起的东西的中介,而非由这些东西所产生的事物。所以,既然圣灵,如上所述(问题36第2条),是由圣父和圣子而来的,那他就似乎就不是圣父和圣子的爱或纽带。

理据 4:还有,爱属于每一个爱者。但是,圣灵却是一个爱者。可见,它具有爱。所以,如果圣灵是爱,他就必定是对爱的爱,并且是来自灵的灵。而这是不能够予以承认的。

但是,从另一个方面看,格列高利在《福音书布道集》第2卷第30篇中说过:“圣灵自身即是爱。”

我的回答是:在上帝之中,“爱”这个名称是能够从本质方面和位格方面使用的。如果它从位格方面使用的话,它就是圣灵的专有名称,正如道是圣子的专有名称一样。

为了明白这一点,我们必须知道:既然如上所述(问题27第1、3、5条),在上帝之中存在有两种运行,其中一个凭借理智,这就是道的运行,另一个凭借意志,这就是爱的运行。因为前者为我们认识得越多,我们就能够运用越发适当的名称来表达我们关于这个运行而非意志运行的各种不同的意见。因此,对于运行的位格以及伴随着这种运行而生的关系,我们就不能不绕弯子地说,他们虽然如上所述(问题28第4条)被称作“运行”和“发出”,然

而,他们所表达的却是起源而不是关系,这是就这一词项的专门意义而言的。

然而,我们必须以同样的方式分别对每一种运行作出考察。因为正如当一事物为任何一个人所理解时,就会使这个人理解了那个我们称之为“言”的关于所理解对象的概念一样,当任何一个人爱一个对象时,就同样可以说在爱者的情感中产生出关于所爱事物的一定印象(*impressio*),而且正是由于这一点,所爱的对象就被说成是存在于爱者之中,正如所理解的事物存在于理解的主体之中一样。所以,当任何一个人理解和爱他自己的时候,他就存在于他自己之中,这不仅是由于实在的同一性,而且也是由于所理解的事物存在于理解的主体之中,所爱的事物存在于爱者之中。然而,就理智来说,语词已经被发现是用来描述理解的主体与所理解的事物的相互关系的,这一点从“理解”(*intelligere*)这个词就可以看出来。而另外一些词则被用来表达理智概念的运行的,亦即“言说”(*dicere*)和“言”(*verbum*)。因此,在上帝之中,“理解”就仅仅是从本质方面使用的,因为它并不蕴涵有同运行着的“道”的关系。但是,道却是从位格上被说到的,因为它所表示的是运行着的东西。而“言说”这个词却是一个用来表示道的原则同道自身的关系的表意词项。另一方面,就意志而言,除了“去爱”(*diligere*)和“爱”(*amare*)这些表达爱者同所爱事物的关系的词外,没有别的语词是可以用来表示所爱对象由于他爱这个事实而在爱者身上所产生的印象或情感同那种印象的原则的关系的,反之亦然。所以,由于我们词汇的贫乏,我们就用“爱”和“去爱”来表达这些关系,正如我们把道称作“孕育的理智”(*intelligentiam*

234a

conceptam)或“受生的智慧”(sapientiam genitam)一样。

我们由此就可以得出结论说:就爱或去爱仅仅意指爱者同所爱对象的关系言,“爱”和“去爱”就是从本质方面说到的,就如“理解”(intelligentia)和“去理解”(intelligere)一样。但是,另一方面,就这些词被用来表达那种同它的藉爱运行的事物的原则的关系而言,“爱”就被理解为“那种运行着的爱”,而“去爱”就被理解为“运行着的爱的发出”。在这种意义上,“爱”就是那种位格的名称,而“去爱”就是一个表意词项,就如“去言说”和“去生育”一样。

答异议理据 1:奥古斯丁在那儿是把爱说成是意指上帝的本质,这一点已如上述(在这里以及问题 24 第 2 条答异议理据 4)。

234b 答异议理据 2:虽然理解、意欲和爱所表示的都是达到它们对象的活动,但是,它们,如上所述(问题 14 第 2 条),却是那种依然存留于活动主体之中的活动,以这样的方式它们也就在这个活动主体自身之中表示出同它们对象的一定关系。因此,爱在我们自己身上也就是某种依然存在于爱者之中的东西,心中的语词也就是某种依然存在于言说者之中的事物,虽然它们同词语所表达的事物或所爱的事物也有一种关系。但是,在上帝之中,由于在他身上不存在任何偶性的东西,也就存在着比这更多的东西,因为道和爱这两者都是自身存在的。所以,当我们说圣灵由于圣子或者由于某种别的事物而是圣父的爱的时候,我们所意指的就不是任何达到另一件事物的东西,而仅仅是爱同所爱事物的关系。同样,“道”同“道”所表达的事物的关系也是藉“道”表示出来的。

答异议理据 3:圣灵被说成是圣父和圣子的纽带,这是就他是爱而言的。因为既然圣父以一种爱爱他自己和圣子,而且反之亦

然,那在作为爱的圣灵中也就表达着圣父同圣子的关系,反之亦然,这是一种爱者同所爱对象的关系。但是,从圣父和圣子相互爱这个事实出发,我们必定能够得出结论说:这种相互的爱,即圣灵,是从他们两个产生出来的。所以,就根源而论,圣灵并不是中介,而是三位一体中的第三个位格。但是,就上述关系而言,他由于是从这两个位格产生出来的,便是这两个位格的纽带。

答异议理据 4:正如圣子虽然能够理解,但是,产生“言”却不适合于圣子,因为理解作为运行着的道才适合于圣子。同样,虽然圣灵能够爱,把爱作为一个本质词项,但是发出爱却不适合于他,因为发出爱乃是把爱作为表意词项在使用了。圣灵是作为运行着的爱从本质方面去爱的,而不是作为爱所从出的东西去爱的。

第 2 条 圣父和圣子是否是藉圣灵而相互爱的?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:圣父和圣子似乎并不是藉圣灵而相互爱的。

理据 1:奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 1 章中已经证明:圣父并不是由于受生的智慧而有智慧的。但是,正如圣子是受生的智慧一样,圣灵也就同样是运行着的爱,这一点前面已经解释过了(第 1 条)。由此可见,圣父和圣子并不是藉运行的爱即圣灵而相互爱的。

理据 2:再者,在“圣父和圣子并不是藉圣灵而相互爱的”这个命题中,“爱”这个词既是从本质方面使用的,也是被表意地使用的。但是,如果它是从本质方面使用的话,那就不可能为真的,因为以同样的方式,我们便可以说“圣父是藉圣子而理解的”。同时,如

果它是被表意地使用的,那也是不可能为真的,因为,如是,同样我们也便可以说“圣父和圣子是藉圣灵而发出的”。由此可见,“圣父和圣子是藉圣灵而相互爱的”这个命题绝不可能是真的。

理据 3:还有,圣父是藉同一个爱去爱圣子、他自己以及我们的。但是,圣父并不是藉圣灵爱他自己的。任何一项表意活动都是不可能回溯到这一活动的原则上的,因为我们不可能说圣父生育他自己,也不可能说他发出他自己。所以,我们也不能够说:如果“去爱”是在表意的意义上被使用的话,他就是藉圣灵爱他自己的。再者,他得以爱我们的那种爱并不是圣灵,因为它表达着一种同受造物的关系,并且这是属于那种本质的。由此可见,“圣父藉着圣灵而爱圣子”也是荒谬的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第5章中却说过:“圣灵就是那个受生者由于受生活动而受到爱的,以及爱他的生者的。”

我的回答是:当我们说“圣父是藉圣灵爱圣子的”时候,一个有关这个问题的困难便出现了。因为既然夺格词(ablativus)是被认为用来标示一个原因的,它就似乎是意指圣灵乃对于圣父和圣子的爱的原则。而这是不可能得到承认的。

由于这种困难,一些人便坚持认为:说“圣父和圣子藉着圣灵而相互爱”是荒谬的。他们还补充说:当奥古斯丁收回了这种同“圣父是由于受生的智慧而有智慧的”相似的看法时,他也就因此而收回了他的这种看法。^①另外一些人则说,这个命题是不恰当

^① 参阅奥古斯丁:《更正篇》, I, 5。

的,是应当予以解释的。因为,在“圣灵是藉圣灵,也就是说,是藉他的本质的爱而爱圣子的”这个命题中,圣灵的本质的爱是专属于圣灵的。^① 还有一些人则进一步说:这一夺格词应当被理解为引进一个符号,从而它也就意指“圣灵乃圣父爱圣子的符号”,因为圣灵作为爱是从他们两个而来的。也有一些人说:必须把这一夺格词理解为是用来引进表示形式因的关系的,因为圣灵是那种圣父和圣子得以形式地相互爱的爱。还有一些人说:它应当被理解为是用来引进关于一种形式结果的关系的;而且,唯有他们这些人才更其接近真理。 235b

为了澄清这个问题,我们必须注意到:既然一事物通常是由它的形式命名的,例如“白的”由白命名,“人”由人性命名,则任何一事物借以命名的每一件东西,都在这个特殊的方面持守着同形式相关的东西。所以,当我们说“这个人穿着一件长袍”的时候,这个夺格词就被理解为同这个形式因有关,虽然这件长袍并不就是那个形式。这样,一事物就很可能由它产生出来的事物命名的,不仅像一个活动主体来自它的活动那样,而且也像一个活动主体来自关于这个活动的语词本身,即这个结果的,当这个结果本身包括在这个活动的观念之中的时候,事情就是如此。因为我们是说火是藉着加热而暖和的,虽然加热并不是作为火的形式的热,而是由火产生出来的一种活动。而且,我们还可以说:一棵树开着花,虽然这花并不是这棵树的形式,而是从这种形式产生出来的结果。

^① 参阅哈勒斯的亚历山大:《神学大全》,II,460。

所以,我们就必须说:既然在上帝之中,“去爱”这个词可以用两种方式予以使用,即从本质方面使用和从表意方面使用,而当它被从本质方面使用的时候,它所意指的便是:圣父和圣子并不是藉圣灵而相互爱的,而是藉他们的本质而相互爱的。因此,奥古斯丁在《论三位一体》第15卷第7章中说:“有谁敢于说除非藉圣灵,圣父既不可能爱他自己,也不可能爱圣子和圣灵呢?”其实,开始引证的那些意见就应当在这个意义上被看待。但是,当“爱”这个词在表意的意义上被使用的时候,那就无非是说“使爱显示出来”(spirare amorem),正如“去说”就是“去产生一个词”,而“去开花”(florere)就是“去产生花”一样。所以,正如我们说一棵树是藉着它的花而开花的一样,我们也同样说圣父是藉着“道”或圣子言说他自己和他的受造物,圣父和圣子是藉着圣灵或者藉着运行着的爱而相互爱并且爱我们一样。

236a 答异议理据1:有智慧(esse sapientem)的或有理智(esse intelligentem)的,在上帝之中,仅仅是从本质方面使用的。所以,我们不能说:圣父是由于圣子才是有智慧和有理智的。但是,“去爱”不仅是从本质方面被使用的,而且也是在表意的意义上被使用的。这样,我们就能够说:圣父和圣子就如前面所解释的,是藉着圣灵而相互爱的。

答异议理据2:当对一个活动的观念蕴涵着一种确定的结果时,这一活动的原则就可以既由那个活动,也由那个活动的结果予以命名。所以,我们能够说:一棵树是既由于它的开花行为也由于它的花而被称作开花的。然而,当一个活动的观念并不包含一个确定的结果时,在这种情况下,这种活动的原则就不可能由

这种结果予以命名,而只能由这一活动予以命名。因为我们不能够说这棵树是藉这朵花而产生这朵花的,而只能够说是藉这朵花的产生产生这朵花的。所以,当我们说“发出”(spirare)或“生育”(generare)的时候,这仅仅意指一种表意活动。因此,我们不能够说圣父是藉着圣灵而发出的,也不能够说圣父是藉着圣子而生育的。但是,我们却能够说:圣父是藉“道”而言说的,在这种情况下所凭借的即是在运行着的位格,“并且是藉着这种言说活动而言说的”,在这种情况下所凭借的便是一种表意活动。因为既然“去言说”意味着去产生词语,则它所表示的就是一种确定的位格。同样,“去爱”,在表意意义上被使用的情况下,所意指的就是去产生爱;我们也能够说:圣父是既藉圣灵即运行着的位格,也藉作为一种表意行为的爱本身,而爱圣子的。

答异议理据 3: 圣父不仅藉着圣灵爱圣子,而且也藉着圣灵爱他自己和我们。因为,如前面所解释的(第 1 条),“去爱”,当在表意意义上被使用的时候,不仅意指一个上帝位格的产生,而且也意指由爱所产生的那个位格,这是同所爱的事物有关的。因此,正如圣父是藉着他的被生育的“道”而言说他自己和每一个受造物,因为“被生育”的“道”即充分地代表了圣父和每一个受造物一样,他也同样是藉着圣灵而爱他自己和每一个受造物的,因为圣灵作为对原初的善的爱的运行而言的,而圣父也正是藉着这种爱而爱他自己和每一个受造物的。这样,事情就很显然,同受造物的关系也就既蕴涵在“道”中也蕴涵在运行着的“爱”中,这似乎也就是所谓第二种方式,因为上帝的真理和善正是理解 and 爱所有受造物的原则。

问题 38

论作为“赠品”的圣灵的名称

(共 2 条)

我们现在接着考察赠品。

对此,有两个要点需要探究:

- (1)“赠品”是否能够成为一个位格名称?
- (2)它是否是圣灵的专有名称?

第 1 条 “赠品”是否是一个位格名称?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:“赠品”(Donum)似乎不是一个位格名称(nmen personale)。

理据 1:每一个位格名称都表达上帝之中的一种区别。但是,赠品这一名称却不能表达上帝之中的一种区别。因为奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 19 章中说过:圣灵“是作为上帝的赠品被给予的,以至于他也是赠给作为上帝的他自己的。”由此可见。赠品并不是一个位格名称。

理据 2:再者,没有什么位格名称属于上帝的本质。但是,上帝的本质,按照奚拉里在《论三位一体》第 9 卷中的说法,乃上帝

给予圣子的赠品。由此可见，赠品并不是一个位格名称。

理据 3:再者，按照大马士革的约翰在《论正统信仰》第 3 卷第 21 章中的观点：在上帝的位格中，既不存在什么隶属关系，也不存在什么主仆关系。但是，赠品却蕴涵着一种隶属关系，不仅就赠给的对象而言是如此，而且就恩赠的主体而言也是如此。由此可见，赠品不是一个位格名称。

理据 4:还有，赠品蕴涵有同受造物的关系，从而它也就是从时间上说到上帝的。但是，位格名称却是从永恒性说到上帝的；例如，圣父和圣子就是如此。由此可见，赠品并不是一个位格名称。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 19 章中却说过：“正如骨肉之躯不是别的无非是骨肉而已一样，圣237a灵的赠品也同样不是别的而无非是圣灵。”但是，圣灵是一个位格名称；所以，赠品也同样如此。

我的回答是：“赠品”这个词蕴涵着接受赠品的适宜性 (*aptitudo*)。而所赠的东西则具有达到赠者和受赠者的倾向，或者说同赠者和受赠者都有关系。因为它并不是任何一个人都能得到的，除非所赠的就是他的，而且一个人所得到的也就是他的。这样，一个上帝的位格或者是由于根源而被说成是属于另一个，如圣子之属于圣父，或者被说成是为另一个所具有。但是，我们却被说成是具有当我们乐意时我们就能够自由地使用或享受的东西。这样，一个上帝的位格，除了同上帝结合在一起的理性受造物，是不可能为任何人所具有的。别的受造物也能够为一个上帝的位格所推动，不过，却不是以能够享有上帝的位格并使用它的结果的方式进行的。理性受造物有时确实能够达到这一点，例如

当它被造得能够分享或参与上帝的道和运行着的爱,从而能够真正自由地认识上帝并且正当地爱上帝的时候,事情就是如此。虽然为了使之能够以这样的方式具有他,他自己的能力是一点也用不上的。因此,这必定是从上面得到的;因为我们从另一个源泉所获得的东西是能够说成是赠给我们的。所以,一个上帝的位格是能够获得的,从而也是能够成为赠品的。

答异议理据 1:“赠品”这个词,就赠品蕴涵有某种通过它的根源而属于另一个而言,是蕴涵有一种位格的区别的。然而,圣灵是赠给他自己的,因为他就是他自己的,并且能够运用,毋宁说享有他自己,正如一个自由的人属于他自己一样。而且,正如奥古斯丁在《〈约翰福音〉研究》第 3 卷中所说:“究竟什么是比你自己更加是你的东西?”或者,我们也可以更加适当地说,一件赠品必定在一个意义上属于那个赠者。但是,“这是这一个的”这个短语可以在各种不同的意义上加以理解。在一个意义上,它可以意指同一性,奥古斯丁就是在这个意义上说的(同上引书)。而在这个意义上,“赠品”与“赠者”就是一回事而同受赠者就不是一回事了。圣灵也就是在这个意义上赠给他自己的。在另一个意义上,一事物是作为一种占有或者作为一个奴隶属于另一个的。在这个意义上,赠品本质上区别于赠者,从而这样看待的上帝的赠品也就是一件受造的事物了。在第三种意义上,“这个”仅仅通过它的根源才是“这一个的”。在这个意义上,圣子是圣父的,而圣灵则属于这两者。可见,就赠品以这样的方式表示赠者的占有而言,它是从位格上区别于赠者的,而且它就是一个位格名称。

答异议理据 2:上帝的本质在第一种意义上是圣父的赠品,它

是藉着同一性而成为圣父的。

答异议理据 3: 作为一个位格名称的赠品在上帝之中并不蕴涵隶属关系, 而仅仅蕴涵根源, 而这是同赠者相关的。但是, 在同受赠者的关系中, 它蕴涵有一种自由的运用或享用, 这一点前面就已经解释过了。

答异议理据 4: 赠品之所以被称作赠品, 并不是由于现实地赠给, 而是由于它之适合于被给予。因此, 上帝的位格乃是由于永恒性而被称作赠品的, 虽然他是在时间中被给予的。我们也不能够得出结论说: 它之为一个本质名称乃是因为它蕴涵有同受造物关系; 我们只能得出结论说: 它在它的含义中蕴涵有某种本质的东西; 正如本质, 如上所述(问题 34 第 3 条答异议理据 1), 包含在位格的观念之中一样。

第 2 条 “赠品”是否是圣灵的专有名称?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议: 赠品似乎并不是圣灵的专有名称(proprium nomen)。

理据 1: 因为“赠品”这个词来自被给予。但是, 正如《以赛亚书》第 9 章第 6 节中所说: “有一子赐给我们。”由此可见, 成为赠品不仅属于圣灵, 而且也属于圣子。

理据 2: 再者, 位格的每一个专有名称都表示一种属性。但是, “赠品”这个词所表示的却并不是圣灵的一种属性。由此可见, 赠品并不是圣灵的一种属性。

理据 3: 还有, 圣灵虽然能够称作一个人的灵, 但是他却不能被称作给任何一个人的赠品, 而只能被称作“上帝的赠品”。由此

可见,赠品并不是圣灵的专有名称。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第7卷第6章中却说过:“正如‘出生’,对于圣子来说,就是由圣父而来一样,对于圣灵来说,‘成为上帝的赠品’也同样是由圣父和圣子而来的。”但是,圣灵是由于他来自圣父和圣子这个事实而获得他的专有名称的。由此可见,赠品是圣灵的专有名称。

我的回答是:在上帝之中,赠品,当从位格上看待的时候,就是圣灵的专有名称。

为了证明这一点,我们必须知道:一件赠品严格说来就是一种“不可回收的礼物”,按照哲学家的说法,一件赠品也就是一件被赠送出去却无意于回报的东西,从而它就蕴涵有一种无偿馈赠的意思。^①而无偿馈赠的根据就是爱,因为我们是由于我们希望一个人好才把某件事物无偿地赠送给他的。所以,我们首先给予他的便是我们借以希望他好的那种爱。因此,爱显然具有第一赠品的本性,通过它所有无偿的赠品都被赠送了出去。所以,既然圣灵,如上所述(问题27第4条;问题37第1条),是作为爱运行的,他也就是作为第一赠品运行的。因此,奥古斯丁说在《论三位一体》第15卷第19章中说:“通过这个作为圣灵的赠品,许多特殊的赠品也就被分给作为基督肢体的基督教徒了(membris Christi)。”

答异议理据1:圣子是由于他是藉着“道”而运行的才被恰当地称作“肖像”,因为“肖像”的本性在于同它的原则的类似(虽然圣灵也同圣父相像);同样,既然圣灵是从作为爱的圣父产生出来

^① 亚里士多德:《论题篇》,IV,4,125a18。

的,他也就同样能够被恰当地称作赠品,虽然圣子也是被给予的。因为按照《约翰福音》第 3 章第 16 节中的说法:“上帝爱世人,甚至将他的独生子赐给他们”,圣子之被赐给我们乃是由于圣父的爱。

答异议理据 2:“赠品”这个词包含着通过它的根源而属于那个赠者的观念。这样,它就蕴涵有圣灵根源的属性,亦即他的运行。

答异议理据 3:在一件礼物被恩赠出去之前,它仅仅属于那个赠者。但是,当它被恩赠出去之后,它就是受赠对象的了。所以,由于赠品并不蕴涵现实的恩赠活动,它也就不可能被称作人的一件礼品,而只能是那进行恩赠的上帝的礼品。然而,当它被恩赠了出去之后,它就成了人的灵,或者说成了一件赠给人的礼品。

问题 39

论同本质相关的位格

(共 8 条)

既然我们已经考察了那些绝对地属于上帝位格的问题,我们接着就从同本质、特性(问题 40)和表意活动(问题 41)的关联中来讨论有关位格的问题,并对这些问题进行相互比较(问题 42)。

关于第一个问题,亦即同本质相关联的位格的问题,有 8 个要点需要探究:

(1)在上帝之中,本质与位格是否是一回事?

(2)我们是否应当说三个位格属于一个本质?

(3)本质名称究竟是以复数形式还是以单数形式来断言位格的?

(4)表意的形容词、动词或分词能否用来断言那些具体意义上的本质名称?

(5)这些词能否用来断言抽象的意义上的本质名称?

(6)位格名称能否用来断言具体的本质名称?

(7)本质属性能否适合于位格?

(8)究竟哪些属性能够适合于每一个位格?

第 1 条 在上帝之中,本质与位格是否是一回事?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:在上帝之中,本质(essentia)似乎与位格(persona)并不是一回事。

理据 1:凡是当本质与位格或个体(suppositum)是一回事的时候,一个本性就只能有一个个体,这一点对于所有独立实体来说都是很清楚的。因为在那些真正同一的事物中,一个是不可能撇开另一个而增加的。但是,在上帝之中,却存在有一个本质和三个位格,这一点从前面解释的看来是很清楚的(问题 28 第 3 条;问题 30 第 2 条)。由此可见,本质与位格并不是一回事。 239a

理据 2:再者,对同样的事物在同一个方面同时进行肯定和否定是不可能真的。但是,对于本质和位格的肯定和否定却可能是真的。因为位格是独特的,而本质则不是。由此可见,本质与位格并不是一回事。

理据 3:还有,没有什么事物能够隶属于它自身。但是,位格却隶属于本质,而且也正因为如此它被称作个体或本体(hypostasis)。由此可见,位格与本质并不是一回事。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 6 章中却说过:“当我们说圣父位格时,我们意指的不是别的,而是圣父这个实体。”

我的回答是:如果我们考察一下上帝的单纯性,这个问题的真理性就相当清楚了。因为如上所述(问题 3 第 3 条),上帝的单纯性要求:在上帝之中本质与个体是一个东西,这在理智实体(substantiis intellectulibus)中不是别的,无非是位格。

但是,由此也就生发了一个困难,这就是:当上帝的位格增加的时候,而本质却保持着它的同一性。而且,由于如波爱修在《论三位一体》第6章中所说,“关系使位格增加至三个”,一些人就认为:在上帝之中,本质与位格是不同的,因为他们认为这些关系是“辅助性的”(assistentes),仅仅在这些关系中考察同另一个相关的观念,而不把这些关系看作实在。

但是,正如前面已经表明的(问题28第2条),在受造物中,关系是偶性,而在上帝之中,他们却是上帝的本质本身。由此也就可以得出结论说:在上帝之中,本质并不是实在地区别于位格的,但是位格却是实在地相互区别的。因为,位格,如上所述(问题29第4条),表示关系独立存在于上帝的本性之中。但是,关系当关涉到本质时,同它就没有实在的区别了,而仅仅是就我们的思想方式而言才是如此;而当关涉到一种对立的关系时,它就由于这种对立而属于实在的区别了。因此,就存在有一个本质和三个位格。

答异议理据1:在受造物中,不可能凭借关系而只有藉本质的原则才能够存在有主体的区别。这是因为在受造物中,关系并不是独立存在的。但是,在上帝之中,关系却是独立存在的,而且,他们也正是由于他们之间的对立而区别于个体的。然而,本质却没有什么区别,因为这些关系本身并不是就他们实在地是一个本质而相互区别的。

答异议理据2:既然本质和位格按照我们的思想方式在上帝之中是不同的,那就可以得出结论说,有些事物能够被否定为这一个却被肯定为另一个。可见,当我们假定这一个的时候,我们

是无需假定另一个的。

答异议理据 3:上帝的事物是按照受造物的方式为我们所命名的,这一点在前面就已经解释过了(问题 13 第 1 条答异议理据 2、3)。而且,既然受造的本性是由于作为这一特殊本性的主体的质料而个体化的,那就可以得出结论说:这些个体事物是可以称作“个体或本体”的。所以,上帝的位格虽然被称作个体或本体,但是却不是仿佛实在地存在有任何个体或主体。

第 2 条 是否我们必须说三个位格属于一个本质?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:说三个位格(*tres personas*)属于一个本质(*unius essentiae*)似乎是不恰当的。

理据 1:奚拉里在《论主教会议》中说过:圣父、圣子和圣灵“虽然实际上就实体来说是三个,但是却是和谐如一的。”^{240a}但是,上帝的实体也就是他的本质。由此可见,三个位格并不属于一个本质。

理据 2:再者,除《圣经》权威肯证的东西外,没有什么东西能够用来肯定地说到上帝。这一点从狄奥尼修斯在《论神的名称》第 1 章第 2 节中所说的就可以看出来。但《圣经》从来没有说过:圣父、圣子和圣灵属于一个本质。由此可见,我们是不应当这么说的。

理据 3:再者,上帝的本性与上帝的本质是一回事。所以,我们有充分的理由说:三个位格属于一个本性。

理据 4:再者,我们通常并不说那个位格属于那个本质,而毋

宁说那个本质属于那个位格。由此可见,说三个位格属于一个本质似乎是不合适的。

理据 5:再者,奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 6 章中说过:“我们不应当说三个位格来自一个本质,以免我们似乎要在上帝的本质和位格之间表明一种区别。”但是,蕴涵有转换的介词往往表示一种暧昧不明的情况。由此可见,说三个位格“具有一个本质”同样是错误的。

理据 6:还有,用来言说上帝的东西中没有什么能够为错误提供机缘。但是,说三个位格属于一个本质或一个实体却为错误提供了机缘。因为,如奚拉里在《论主教会议》中所说:“一个用来断言圣父和圣子的实体,或者是独立存在的,具有两个名称;或者是一个实体,被分割成两个不完满的实体;或者是第三个在先的实体,它为其他两个所获得或接受(usurpata sit et assumpta)。”由此可见,我们绝对不能够说三个位格属于一个实体。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《驳马西米诺》第 3 卷第 14 章中却说过:“‘homousion’,尼西亚会议用来反对阿里乌派的这个词意指:三个位格属于一个本质。”

240b 我的回答是:正如前面所解释的(问题 13 第 1 条答异议理据 2;第 3 条),上帝的事物,并不是按照它们自身实际之所是为我们的理智命名的,因为我们的理智对此根本一无所知,而是以一种属于受造事物的方式为我们的理智命名的。而且,正如在我们的理智从中获得知识的感性事物中,种相的本性是由于质料而成为个体的,并且从而这本性就成了形式,而这个体就成了这形式的主体,同样,在上帝之中,这本质,就我们的意义样式而言,也就被

认为是这三个位格的形式。这样,在受造物中,我们说:每一种形式都属于它作为其形式的那个事物,正如一个人的健康和美属于那个人一样;但是,我们并不能够说一个具有形式的事物属于那个形式,除非有形容词在修饰那个形式,例如当我们说“那个女人长得漂亮”或“那个男人德行圆满”的时候,情况就是如此。同样,既然在上帝之中,位格可以增加,而本质却不可以增加,那我们就可以说三个位格的一个本质以及一个本质的三个位格,只要这些所有格被理解为在标示那个形式就行。

答异议理据 1:实体在这里所代表的乃是本体,而不是本质。

答异议理据 2:虽然我们在《圣经》中找不到许多地方有声言三个位格属于一个本质的原话,但是,我们还是可以找到表达这种含义的说的。例如,经文说“我与父原为一”(《约翰福音》10:30),又说“父在我里面,我也在父里面”(《约翰福音》10:38)。而且,在《圣经》中还有许多别的句子表达着同样的意思。

答异议理据 3:由于“本性”表示的是活动的原则,而“本质”却来自存在(ab essendo),在某一活动方面一致的诸多事物就可以被说成是属于一个本性,例如所有供热的事物;但是,只有那种具有一种存在的事物才能够被说成是“具有一个本质”。这样,上帝的统一性就由于说三个位格“属于一个本质”而比说他们“属于一个本性”更好地表达出来了。

答异议理据 4:形式,在绝对的意义上,通常被看作是属于作为其形式的事物的,例如,当我们说“彼得的德行”时就是如此。另一方面,具有形式的事物通常并不被认为是属于那种形式的,除非当我们希望修饰或标示出那个形式的时候。在这种情况下,

就要求有两个所有格,其中一个用来表示形式,而另一个则用来表示对这一形式的限定。例如,当我们说“彼得德行高尚”(magnae virtutis)。否则,一个属格就必须具有两个方面的所有格(genitivorum),例如,“他是一个血染的人(vir sanguinum)”,也就是说,他是一个失血很多(effusor multi sanguinis)的人。这样,由于上帝的本质被表示成关于位格的形式,我们就可以恰当地说本质是属于位格的,但是却不能够反过来说,除非我们加上一些词项来表示这本质。例如,圣父是上帝本质的一个位格,或者说,这三个位格属于一个本质。

241a

答异议理据 5:介词“从……而来”(ex)所表示的并不是形式因的关系,而毋宁是动力因或质料因的关系,这些原因在所有情况下都区别于那些它们为其原因的事物。所以,当我们说“一个本质的三个位格”,把本质理解为具有形式的关系的时候,我们并不是认为本质不同于位格;只有当我们说“三个位格来自同一个本质”时,事情才会是这样的。

答异议理据 6:正如奚拉里在《论主教会议》中所说:“如果我们因为有些人认为神圣事物并不神圣,从而不得不废弃神圣事物的话,那就会对神圣事物造成损害。所以,如果有人误解了‘同性同体(homousion)’,但只要我正确地理解了它,这对我又有何干系呢?……实体的唯一性(una substantia)并不是由分割或由合一产生出来,也不能够由共有共享(communione)产生出来,而只能由一个对于圣父和圣子两个方面都适当的本性产生出来。”

第 3 条 本质名称应否以单数形式来断言三个位格？

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：本质名称 (*nomina essentialia*)，如“上帝”这个名称，似乎不应当以单数形式来断言三个位格，而只应当以复数形式断言。

理据 1：正如人所表示的是具有人性的东西一样，上帝所表示的也同样是具有神性的东西。但是，三个位格是三个具有神性的东西。由此可见，三个位格是三个上帝。

理据 2：再者，《创世记》第 1 章第 1 节中说道：“起初上帝创造天地”，希伯来初民有“埃洛希姆 (*Elohim*)”这个词，它可以译成诸神 (*dii*) 或诸审判官 (*iudices*)；这个词显然是因为位格的复多而使用的。由此可见，三个位格是若干个上帝，而不是一个上帝。 241b

理据 3：再者，“事物” (*res*) 这个词，当它被绝对地说及的时候，似乎属于实体。但是，它是复数的形式来断言三个位格的。因为奥古斯丁在《基督宗教学说》第 1 卷第 5 章中说过：“那些构成我们未来荣耀对象的事物 (*res*) 是圣父、圣子和圣灵。”由此可见，别的本质名称是能够以三个位格的复数形式予以述说的。

理据 4：还有，正如“上帝”这个词所表示的是“一个具有神性的存在者”一样，“位格”这个词所表示的也同样是一种独立存在于理智本性之中的存在者。但是，我们却说存在有三个位格。所以，由于同样的理由，我们也能够说存在有三个上帝。

但是，从另一个方面看，《申命记》第 6 章第 4 节中却说道：“以色列啊！你要听：耶和华我们上帝是独一的主。”

我的回答是：一些本质名称是按照名词性实词 (*substantive*)

的方式表示本质的，而另一些本质名称则是按照形容词的方式表示本质的。那些作为名词性实词表示本质的本质名称是仅仅以单数的形式而不是以复数的形式来断言这三个位格的。而那些作为形容词来表示本质的本质名称则是以复数的形式来断言这三个位格的。

其理由在于：名词性实词是藉实体来表示某些事物的，而形容词则是藉附着于主体的偶性来表示某些事物的。这样，正如实体是自行具有存在的一样，它也是自行地具有统一性或复多性的。因此，名词性实词的单一性或复多性视该词所表示的形式而定。但是，正如偶性在一个主体中具有其存在一样，它们也由它们的主体获得统一性或复多性，从而形容词的单一性或复多性就视它们的主体或个体而定。

在受造物中，一个形式除非藉秩序的统一性，作为有序的复多的形式，是不可能存在于几个个体之中的。所以，如果表示这样一种形式的本质名称是名词性实词的话，它们就是以单数的形式来表示复多的，但是，如果它们是形容词的话，则情况就不一样了。因为，我们虽然可以说许多人是一个社团(collegium)，一个部队，或一个民族，但是，我们也可以说许多人是社团参加者(collegiati)。这样，在上帝之中，上帝的本质，按照前面所解释的(第2条)，就是藉形式来表示的，这其实就是那单纯的和至上的“一”，这一点在前面就已经说明了(问题3第7条；问题11第4条)。所以，以名词性实词的方式表示上帝本质的名称是以单数的方式，而不是以复数的方式来断言三个位格的。因此，这也就是为什么我们说苏格拉底、柏拉图和西塞罗是“三个人”，而我们并不说圣

父、圣子和圣灵是“三个上帝”，而是说他们是“一个上帝”的理由。因为在具有人性的这三个个体中，存在有三个人性，但是，在上帝的三个位格中，却只存在有一个上帝的本质。

另一方面，那些以形容词的方式表示本质的名称是由于个体的复多性而被用来复数地断言三个位格的。因为我们可以说存在有三个现实的或三个智慧的存在，或者说存在有三个永恒的、非受造的、无限的存在，只要这些词项是在形容词的意义上被理解的就行。但是，如果在名词性实词的意义上被理解的话，我们就只能说存在有一个非受造的、无限的、永恒的存在了。亚大纳西就曾经这么宣称过。

答异议理据 1：虽然“上帝”这个名称所表示的是一个具有神性的存在者，但是，其意义的样式却是不同的。因为“上帝”这个名称虽然是作为名词性实词被使用的，但是，“有神性的”却是作为形容词被使用的。因此，尽管存在有“三个有神性的”，但还是不能由此得出结论说存在有三个上帝。

答异议理据 2：各种不同的语言有多种多样的表达方式。所以，正如由于个体的复多性，希腊人说有“三个本体”一样，在希伯来词“埃洛希姆”(Elohim)中也有一个复数的问题。然而，我们既不能把复数应用到上帝身上，也不能把复数应用到实体上面，以免复多性指涉到这一实体。

答异议理据 3：“事物”这个词是一个“超越者(transcendentibus)”。因此，就它指涉关系而言，它是复数来断言上帝的。但是，就它指涉实体而言，它是被用来单数地断言上帝的。所以，奥古斯丁在我们前面摘引的那段话中说，这同一个三位一体是一个

至上的存在。

答异议理据 4:由“位格”这个词所表示的形式,并不是本质或
242b 本性,而是位格性(*personalitas*)。所以,既然在圣父、圣子和圣灵
中存在有三种位格性,即三种位格属性(*tres personales proprietates*),那它就不是以单数而是以复数来断言这三个的。

第 4 条 具体的本质名称能否代表位格?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:具体的本质名称(*nomina essentialia concretiva*)似乎不能够代表位格,惟其如此,我们才能够真正地说“上帝生了上帝”。

理据 1:一如智者派所说,“一个单称词项(*terminus singularis*)所意指的即是它所代表的那件事物。”^①但是,“上帝”这个名称似乎是一个单称词项,因为按照前面所解释的(第 3 条),它不可能被复数地断言。所以,既然它表示本质,它所代表的就是本质,而不是位格。

理据 2:再者,主词中的词项之受到谓词中的词项的限制,并不是就它的意义而言的,而仅仅是就其在谓词中所表示出来的意义而言的。但是,当我们说“上帝创造世界”的时候,“上帝”这个名称就代表本质了。所以,当我们说“上帝生育”的时候,“上帝”这个词项就不可能由于表意谓词而代表位格了。

理据 3:再者,如果因为圣父能够生育,就以为“上帝生了”是真的,那由于同样的理由,则“上帝没有生”也就同样是真的

① 西班牙的彼得(Peter of Spain):《逻辑大全》(*Summulae Logicae*), VII, 3。

了,因为圣子并不生育。这样,就既存在有一个生育的上帝,也存在有一个不生育的上帝;由此就可以得出存在有两个上帝的结论来。

理据 4:再者,如果“上帝生上帝”,他就要么生了是其自身的上帝,要么生了另一个上帝。但是,如果他就是他自身,他就不曾生上帝。因为正如奥古斯丁在《论三位一体》第 1 卷第 1 章中所说:“没有什么事物是生它自身的。”他也不能生出另一个上帝,因为只有一个上帝。由此可见,说“上帝生上帝”是荒谬的。

理据 5:还有,如果上帝生上帝,他就要么生出一个作为圣父的上帝,要么生出一个不是圣父的上帝。如果他生出的是一个作为圣父的上帝,那么,圣父上帝就是被生育出来的。如果他生出的是一个不是圣父的上帝,那么就存在有一个不是圣父上帝的上帝。这显然是荒谬的。由此可见,我们不能够说“上帝生上帝”。

但是,从另一个方面看,《尼西亚信经》中却说:“出于神而为神。”^{243a}

我的回答是:一些人说过:“像‘上帝’这样一类的名称,虽然严格就它们的本性而言,所代表的是本质,但是,却由于某种表意的修饰而被用来代表位格。”这种意见显然是在考察上帝单纯性的基础上提出来的,上帝的单纯性要求:在上帝之中,“那拥有者”同“所拥有的”是一回事。所以,具有神性的他,由于是由“上帝”这个名称表示出来的,便同神性是一回事。

但是,当我们考察表达我们自己的恰当方式的时候,意义的样式必定被认为不会少于所表示的事物。因此,既然“上帝”这个词所表示的是其本身之中即具有的上帝的本质,正如“人”这名称

所表示的是存在于一个主体之中的人性一样,则另外一些人就可以更其真实地说:“上帝”这个词,就它的意义样式而言,是能够在严格的意义上代表位格的,就像“人”这个词一样。

所以,“上帝”这个词有时代代表本质,例如当我们说“上帝创造世界”的时候,因为这个谓词由于其所表示的形式即神性而属于这个主词。但是,有时它又代表位格:有时它仅代表一个位格,例如当我们说“上帝生育”的时候;有时它又代表两个位格,例如当我们说“上帝发出”(Deus spirat)的时候;有时它又代表三个位格,例如当经文上说“那不能朽坏、不能看见、永世的君王,独一的上帝”云云(《提摩太前书》1:17)。

答异议理据 1:虽然“上帝”这个名称同单称词项,就所表示的是不能增加的形式而言,是一致的,但是,就所表示的形式可以在若干个个体中找到而言,它同一般词项也是一致的。所以,它是无需始终代表它所表示的那种本质的。

答异议理据 2:这适合于反对那些说“上帝”这个词不能自然地代表位格的人们。

243b 答异议理据 3:“上帝”这个词代表位格的方式是不同于“人”这个词的。因为既然由“人”这个词所表示的形式,即人性,是实在地分配在它的不同的主体之间的,它就是自行地代表那个人的,即使没有增加任何东西把它限定到那个人,亦即把它限定到一个不同的个体上,也是如此。然而,人的本性的统一性或共同性(communitas)并不是一种实在,而仅仅存在于对心灵的考察之中。因此,“人”这个词项并不代表共同本性,除非这为某些增加的事物所要求;例如当我们说人是一个种相的时候,就是如此。

但是,由“上帝”这个词所表示的形式,亦即上帝的本质,却实在是共同的。所以,它虽然是自行地代表那个共同本性的,但它却可以藉一些修饰受到限制,从而代表位格。所以,当我们说“上帝生育”的时候,“上帝”这个词就藉表意活动而代表圣父这个位格了。但是,当我们说“上帝并不生育”的时候,就没有增加什么东西把这个词限定到圣子这个位格上,从而这句话的意思就在于指出生育是同上帝的本性相矛盾的。然而,如果添加上了一些属于圣子这个位格的东西,例如,说“被生育的上帝并不生育”,则这种说法就会是真的了。由此看来,我们并不能够得出结论说:存在着一个“生者上帝”和一个“非生者上帝”,除非在这些位格上面添加些修饰成分。例如,如果我们说“圣父是生者上帝”,“圣子是非生者上帝”。所以,我们不能够得出结论说存在着许多个上帝,因为圣父和圣子是一个上帝,这一点我们在前面就已经说过了(第3条)。

答异议理据4:“上帝生作为他自身的上帝”,这个说法是荒谬的。因为“他自身”这个词,作为一个反身词项,关涉的是同一个个体。我们这样说同奥古斯丁在《书信集》第170卷“致马西姆书”中关于“圣父上帝生出另一个自我(alterum se)”的说法也不矛盾,因为“自我”(se)这个词要么作夺格,这样,它就意指他从他自身生了另一个,要么它表示一种单纯的关系,从而就表明本性的同一性。然而,说它实在地意指“他生了另一个最像他自身的上帝”,这却不是一种不适当的说法,就是一种强调的说法。同样,说“他生了另一个上帝”也是荒谬的。因为虽然圣子并不就是圣父,如前面所解释的(问题31第2条),但是,我们也不能说他

就是另一个上帝；因为“另一个”这个形容词就会被理解为适用于那个名词性实词上帝，从而其意义就会在于：存在着一种神性的区别。不过，“他生了另一个上帝”这个命题也为一些人所容忍，^{244a}只要另一个上帝被理解为一个名词性实词，而“上帝”这个词也被理解为它的同位语。然而，这也是一种不适当的说法，我们应当避免使用这一说法，以免引起错误。

答异议理据 5：说“上帝生了作为圣父上帝的上帝”是错误的，因为既然“圣父”这个词被理解为上帝的同位语，则“上帝”这个词就局限于圣父位格，这样，这句话的意思就在于“他生了上帝，这上帝是圣父他自己”，从而，圣父就被说成是被生育的，这显然是荒谬的。所以，这个命题的反命题“他生了不是圣父上帝的上帝”便是真的。然而，如果我们把这些词语理解为并不存在于同位语中，并且要求添加上一些成分，那事情就正好相反，这个肯定命题就是真的，而否定命题反而是假的了；从而，其意思就成了“作为圣父的他生了作为上帝的上帝”。然而，这样一种演绎颇有强词夺理之嫌，简单地说是肯定命题是假的而否定命题是真的，要更合适些。

然而，普雷普斯提(Prepositinus)在他的《大全》中却说：否定命题和肯定命题两者都是假的，因为其中的关系代词在肯定命题中是能够指称这个个体的，而在否定命题中，它却既表示所表示的事物，也表示这个个体。因此，在肯定命题中，其意义在于：成为圣父上帝是适合于圣子位格的，而在否定命题中，其意义则在于：“成为圣父上帝”不仅从人格中排除了出去，而且也从圣子神性中排除了出去。然而，这似乎是不合理的，因为按照哲学家

的观点,凡是适合于肯定命题的东西也适合于否定命题。^①

第 5 条 抽象的本质名称能否代表位格?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:抽象的本质名称(*nomina essentialia in abstracto*)似乎能够代表位格,以至于“本质生本质”这个命题能够成为真的。

理据 1:奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 2 章中说过:“圣父和圣子是一个智慧,因为他们是一个本质。而且如果单独地看,智慧就来自智慧,正如本质来自本质一样。”^{244b}

理据 2:再者,在我们自己身上,产生或消灭意味着存在于我们身上的东西的产生或消灭。但是,圣子是被生出来的。所以,既然上帝的本质存在于圣子身上,则上帝的本质似乎就是被生出来的。

理据 3:再者,上帝和上帝的本质是一回事,这一点前面解释的是很清楚的(问题 3 第 3 条)。但是,正如已经说明的,说“上帝生上帝”是真的。由此可见,说“本质生本质”也是真的。

理据 4:再者,一个谓词能够代表它所断言的事物。但是,圣父是上帝的本质。所以,本质能够代表圣父位格。因此,本质是能够生育的。

理据 5:再者,本质是“一件生育着的事物”,因为本质即是生育着的圣父。所以,如果本质并不是生育着的,则本质就会是“一件生育着”且“又不生育着”的“事物”,而这是不可能的。

① 亚里士多德:《解释篇》,6,17a30。

理据 6: 还有, 奥古斯丁在《论三位一体》第 4 卷第 20 章中说过: “圣父乃整个上帝神性的原则。”但是, 他是藉生育或发出而成为原则的。由此可见, 圣父是生育上帝神性或发出上帝神性的。

但是, 从另一个方面看, 奥古斯丁在《论三位一体》第 1 卷第 1 章中却说过: “没有什么事物是生育它自身的。”但是, 如果本质生育本质, 它就只生育它自身, 因为在上帝之中是根本不存在什么区别于上帝本质的事物的。由此可见, 本质并不生育本质。

我的回答是: 关于这一点, 修道院院长约阿基(Joachim)曾经错误地断言: 正如我们能够说“上帝生上帝”一样, 如果我们注意到由于上帝的单纯性, 上帝就不是什么别的东西, 而无非是上帝的本质而已, 我们也就同样能够说“本质生本质”。

在这个问题上, 他是错误的。如果我们希望正确地表达我们自己, 我们就必须, 如上所述(第 4 条), 不仅考虑那件被表示的事物, 而且还要考虑它的意义的样式。这样, 虽然上帝同神性(deit-
245a as)实在是一回事, 但是, 意义的样式却并不是在每一种情况下都是一样的。因为, 既然“上帝”这个词所表示的是存在于具有上帝本质的他身上的上帝的本质, 则它能够按照它自己的本性由它的意义的样式来代表位格。因此, 严格属于这个位格的事物就能够用来断言“上帝”这个词, 例如, 按照前面所解释的(第 4 条), 我们能够说“上帝是被生育的”或“上帝是生育者”。然而, “本质”这个词, 就它的意义样式而言, 是不能够代表位格的, 因为它所表示的乃作为抽象形式的本质。由此看来, 凡是严格属于那些他们借以相互区别的位格的事物都是不可能归因于本质的。因为在上帝的本质中蕴涵区别的方式, 而且, 同个体中存在区别的方式是

一样的。

答异议理据 1: 为了表达本质的和位格的统一性, 圣师们有时对有关词项采取夸大其词的方式来表白他们自己。我们与其夸大其词, 毋宁是对这些词项作出解释: 例如, 抽象名词应当由具体名称予以解释, 甚至由位格名称予以解释。例如, 当我们发现“本质来自本质”或“智慧来自智慧”的时候, 我们就应当把这种意义领会成: 作为本质和智慧的圣子来自作为本质和智慧的圣父。但是, 就这些抽象名称而言, 也应当恪守一定的秩序, 既然方式属于活动的事物, 便由于活动属于活动主体, 而同位格有更多的关联。这样, “本性来自本性”和“智慧来自智慧”便比“本质来自本质”的不妥帖性要更其少些。

答异议理据 2: 在受造物中, 生产出来的事物所具有的, 并不是与生产者数值上相同的本性, 而是另一个在数值上不同的本性, 这一本性是由于生产而重新在它身上开始存在的, 也是由于消灭而终止其存在的, 从而它就是偶然地产生和消灭的。但是, 被生育的上帝却与生育者具有在数值上相同的本性。所以, 圣子中上帝的本性要么是直接生育出来的要么是偶然生育出来的。

答异议理据 3: 虽然上帝与上帝的本质实际上是一回事, 但是, 由于它们的意义样式的差异, 我们就必须以不同的方式来言说它们中的每一个。

答异议理据 4: 由于上帝的单纯性, 上帝的本质是以同一性的样式来言说圣父的。然而, 我们却不能得出结论说: 它之所以能够代表圣父, 乃是由于它的意义样式不同。这种反对意见对于那

245b

一些把另一个断言成一件特殊事物的共相的事物也是适用的。

答异议理据 5:名词性实词名称和形容词名称的差异就在于:前者具有它们的个体,而后者则不具有,而是把所表示的事物加到了那个名词性实词上。因此,逻辑学家说:名词性实词是作为个体予以考察的,而形容词则表示某种东西添加到该个体之上。^①所以,名词性实词位格词项虽然由于同本质实际上是一回事而能够用来断言本质,但是我们也不能由此得出结论说:一个位格的特性造成了不同的本质,因为它是适合于这个名词性实词所蕴涵的那个个体的。但是,表意的或位格的形容词却不可能用来断言本质,除非我们添加上去某个名词性实词。我们不能说本质即是在生育;然而,如果“事物”和“上帝”代表位格而不是代表本质的话,我们就能够说本质即是一件生育的事物,或者说这就是“生育的上帝”。由此看来,说“本质是一件生育的事物”同说“本质是一件不生育的事物”,其间并不存在什么矛盾。因为,在第一种情况下,“事物”代表的是位格,而在第二种情况下,它所代表的却是本质了。

答异议理据 6:就上帝神性在若干个个体中是一个而言,它在一定程度上同一个集体名词的形式是一致的。所以,当我们说圣父乃整个上帝神性的原则时,“上帝神性”这个词项是可以用来代表所有位格的,因为它就是所有上帝位格的原则。然而,却不能由此得出结论说:他就是他自己的原则,正如一个民族中的一个人可以被称作这个民族的统治者而不是他自己的统治者一样。我们同样也可以说他是整个上帝神性的原则,这并不是由于他生

^① 西班牙的彼得:《逻辑大全》,Ⅶ,1,1。

育了他或者发出了他，而是藉着生育和发出而表达了它。

第 6 条 位格能否用来断言本质词项？

现在我们着手讨论第 6 条。

异议：位格似乎不能够用来断言具体的本质词项(*nominibus essentialibus concretia*)，以至于我们能够说“上帝是三个位格”，^{246a}或“上帝是三位一体”。

理据 1：说“人是每一个人”是荒谬的，因为它不可能由任何一个个体得到证实。无论是苏格拉底还是柏拉图或者任何一个别的人都不是每一个人。同样，“上帝是三位一体”这个命题也不可能为具有上帝本性的任何一个个体所证实。因为，圣父不是三位一体，圣子不是三位一体，圣灵也不是三位一体。所以，我们说“上帝是三位一体”这个命题是假的。

理据 2：还有，除非藉偶然的谓词，低级的不能用来断言高级的。例如，当我们说动物是人的时候，事情就是这样。因为动物之成为人是偶然的。但是，“上帝”这个词对于这三个位格，就像一个一般词项对于下位词项一样。大马士革的约翰在《论正统信仰》第 3 卷第 4 章中就是这么说的。由此可见，这些位格词似乎并不能用来断言“上帝”这个名称，除非是在偶然的意义上。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在他的“论信仰”的布道词中却说过：“我们相信独一上帝是一个名为上帝的三位一体。”

我的回答是：正如上面所解释的(第 5 条答异议理据 5)，虽然形容词词项，无论是位格的还是表意的，都不可能用来断言本质，但是，名词性实词词项，由于本质与位格的实在的同一性，而能够

这样用来断言。上帝的本质不仅同一个位格实在地是一回事，而且它同三个位格也实在地是一回事。这样，一个位格，以及两个或三个位格，便也同样能够用来断言本质，我们似乎可以说“这本质是圣父，圣子和圣灵”。由于“上帝”这个词，如前面所解释过的（第4条答异议理据3），能够自行地代表这本质，那就正如说这本质是三个位格是真的的一样，说上帝是三个位格也就同样是真的。

246b 答异议理据1：正如前面所解释的（第4条答异议理据3），“人”这个词项能够自行地代表位格，但它之代表人的普遍本性便需要一种附加。这样，说“人是每一个人”便是荒谬的，因为它不可能为任何一个个体所证实。相反，“上帝”这个词自行地代表上帝的本质。所以，虽然用“上帝是三位一体”来言说具有上帝本性的任何一个个体是不真实的，但是，它对于上帝的本质来说却是真的。这一点为波雷特的吉尔伯特(Porretanus)所否定，因为他没有注意到这种区别。

答异议理据2：当我们说“上帝或上帝的本质是圣父”的时候，这个谓词是一个同一性谓词，而不是那种较低级的种相相关于较高级种相的。因为，在上帝之中，不存在任何普遍的和特殊的东西。因此，正如“圣父是上帝”这个命题是自行为真的一样，上帝是圣父这个命题也是自行为真的，而绝对不是以任何偶然的方式为真的。

第7条 本质名称是否应当适合于位格？

现在我们着手讨论第7条。

异议：本质名称(nomina essentialia)似乎不应当适合于位格。

理据 1:凡是在信仰上近乎错误的东西在论述上帝的事物中都应该避免使用。因为,一如哲罗姆所说:“用词疏忽有异端之虞。”把对三个位格共同的名称挪用到任何一个位格上在信仰上就可能近于错误。因为这或者可能假定这些仅仅属于它们与之适合的位格,或者可能假定它们以一种更充分的程度属于他。由此可见,这些本质属性对于这些位格是不适宜的。

理据 2:再者,在抽象名词中所表达出来的本质属性是藉形式的样式表示的。但是,一个位格并不就是另一个的形式,因为一个形式在个体方面并不区别于那件它作为其形式的事物。由此可见,本质属性,尤其是当它们以抽象名词表达出来的时候,便不适合于诸位格。

理据 3:还有,属性总是先于被挪用的东西(*appropriato*),因为凡属性都包括在被挪用的东西的观念之中。但是,本质属性按照我们的理解方式,是先于位格的,一如共同的东西总是先于特有的东西一样。由此可见,本质属性是不应当被挪用到位格上面的。

但是,从另一个方面看,使徒在《哥林多前书》第 1 章第 24 节中却说道:“基督总为上帝的能力和上帝的智慧。”

我的回答是:为了彰显我们的信仰,把本质属性挪用到位格上面是合适的。因为,虽然位格的三位一体不可能由推证得到证明,这一点前面已经解释过了(问题 32 第 1 条),但是,藉我们认识得更多的事物把它宣示出来却是合适的。这样,上帝的本质属性对于我们来说,从理性的立场就比从位格特性更加清楚明白一些。因为我们能够从作为我们知识源泉的受造物那里获得一些

关于这种本质属性的知识,而对于位格特性一类的知识,我们则是不可能得到的,这一点,我们在前面就已经解释过了(同上引书)。所以,正如我们利用在受造物中发现的痕迹或肖像作为上帝位格显现的类似物一样,我们也以同样的方式利用本质的属性。而上帝的位格藉本质属性的显现则被称作“转拨”或“挪用”(appropriatio)。

上帝的位格能够以两种方式藉本质属性显示出来。一种是藉类似的方式。藉着类似,那些属于理智主体的事物便被挪用到圣子身上,圣子作为道是藉理智运行的。另一种是藉不类似的方式(per modo diddimitudinis)。例如,能力被挪用到圣父身上,如奥古斯丁所说,乃是因为父亲往往由于年迈而无力的缘故,以免用诸如此类的任何事物来设想上帝。^①

答异议理据 1:本质属性并不能够被挪用到位格上面,仿佛它们排他地属于他们似的,而是为了使位格藉类似或不类似显示出来,这一点前面就已经解释过了。所以,能够出错的并不是信仰,而毋宁是那条真理的表现形式。

答异议理据 2:如果本质属性作为排他地属于诸位格中的每一个而被挪用到位格上,那就可以得出结论说一个位格便会作为另一个位格的形式而存在。奥古斯丁在《论三位一体》第7卷第1章中断然拒绝接受这种看法,指出:圣父之为智慧的,并不是由于他所生育的智慧,仿佛只有圣子才是智慧似的;从而只有圣父和圣子一起才能够被称作智慧,而不是撇开圣子的圣父。但是,圣

^① 参阅圣维克多的雨果(Hugonem A. S. Victore):《圣事论》, I, 2, 8。

子之被称作圣父的智慧,乃是因为他就是来自作为智慧的圣父的智慧。因为,他们中的每一个都是自行为智慧的,他们两个一起是同一个智慧。因此,圣父之为智慧的,并不是由于他所生育的那种智慧,而是由于作为他自己的本质的那种智慧。 247b

答异议理据 3:虽然本质属性,按照我们的理解方式,就其特有的概念而言,是先于位格的,但是,就它被挪用而言,是没有什么东西能够阻止位格的特性先于被挪用的事物的。这样,颜色当被看作一个形体时就后于形体,但是,当被看作白色的时候,就自然地先于白色的形体了。

第 8 条 本质属性能否为圣师们以一种合适的方式挪用到位格上?

现在我们着手讨论第 8 条。

异议:本质属性似乎被圣师们(sacris Doctribus)不适当地挪用到了位格上。

理据 1:奚拉里曾经在《论三位一体》第 2 卷中说过:“永恒性存在于圣父之中,种相存在于肖像之中;运用存在于赠品之中。”他以这些话把三个专有名称指定给了这些位格:“圣父”的名称,圣子专有的名称“肖像”(问题 35 第 2 条),以及为圣灵所专有的名称礼物或赐品(问题 38 第 2 条)。他因此也就指定了三个被挪用的词项。因为,他把“永恒性”指定给了圣父,把“种相”指定给了圣子,把“运用”指定给了圣灵。他这样做,显然是没有理据的。因为“永恒性”相关于存在的绵延;“种相”相关于存在的原则;而“运用”则相关于运作方面的问题。但是,本质和运作却不能够被

发现是可以挪用到任何一个位格上的。所以,上述诸词项之挪用到位格上面是不合适的。

理据 2:再者,奥古斯丁在《基督宗教学说》第1卷第5章中说道:“统一性存在于圣父之中,等同性存在于圣子之中,等同性和统一性的和谐一致则存在于圣灵之中。”然而,这种说法似乎是不合适的,因为一个位格并不能从被挪用到另一个位格上的东西中得到形式的名称。圣父并不是由于受生的智慧而成为智慧的,这一点前面就已经解释过了(第7条答异议理据2;问题37第2条答异议理据1)。但是,他又补充说:“所有这三个都由于圣父而为一个,都由于圣子而等同,都由于圣灵而统一在一起。”由此可见,以上所述都是不适合挪用到位格上面的。

理据 3:再者,按照奥古斯丁的说法,能力(potentia)归因于圣父,智慧归因于圣子,善归因于圣灵。^①这似乎也不合适。因为“力量(virtus)”是能力的一部分,而能力,按照《哥林多前书》第1章第24节中关于“基督总为上帝的能力(virtutem)”这段经文,被发现是可以挪用到圣子身上的。同样,按照《路加福音》第6章第19节中的说法,“有能力从他身上发出来,医好了他们。”由此可见,能力(potentia)是不应当挪用到圣父身上的。

理据 4:同样,奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第10章中说过:“使徒所说‘从他而来,藉他而来,并且在他之中’不应当以混淆的意义来看待。”他在《驳马西米诺》第2卷第23章中又说道:“‘从他而来’指涉的是圣父,‘藉他而来’指涉的是圣子,‘在他之

^① 参阅圣维克多的雨果:《圣事论》, I, 2, 6。

中’指涉的是圣灵。”然而，这样来解释似乎是不恰当的。因为，“在他之中”似乎意味着同目的因的关系，而它在所有的原因中是第一位的。可见，这种同原因的关系是应当被挪用到圣父身上的，因为唯有圣父才是那种不来自任何原则的原则。

据据 5：同样，按照《约翰福音》第 14 章第 6 节中的说法，“我就是道路、真理、生命”，而真理是可以被挪用到圣子身上的。而按照《诗篇》第 40 篇第 7 节中的说法，“我的事在经卷上已经记载了”，生命之书也是如此；对此，有关评注说：“这也就是说，他是同作为我的首脑的圣父同在的”；至于“其所是”(qui est)这个词组，也是如此。由于《以赛亚书》第 65 章第 1 节中说：“看！我整天伸手招呼那悖逆的百姓”，一个注释便补充说：“圣子讲到对摩西说话的那个人，即‘我是我所是(Ego sum qui sum)’。”

但是，这些似乎是圣子所专有的，而不是被挪用过来的。因为，真理，按照奥古斯丁在《论真正的宗教》第 36 章中的说法，是“这项原则的至上的类似物而没有丝毫不类似。”所以，真理似乎是专门地属于圣子的，因为圣子是具有原则的。而生命之书似乎也是圣子所专有的，因为它表示“一事物来自另一事物”，而每一本书都是由某个人写出来的。“其所是”看来也是圣子所专有的。因为要是当这个三位一体讲“我是我所是”给摩西听的时候，摩西就会说：“是作为圣父、圣子和圣灵的他遣我到你这里来的。”他还可以进一步说：“作为圣父、圣子和圣灵的他遣我到你这里”指定了一个位格。然而，这是荒谬的，因为没有任何一个位格是圣父、圣子和圣灵。由此可见，真理不可能对这三位一体是共同的，而只能是为这个圣子所专有的。

我的回答是：我们的理智，既然是由受造物而引导到关于上帝的知识的，就必定是按照来源于受造物的样式来考察上帝的。在考察任何一个受造物的时候，有四个阶段按照适当的秩序展现给我们。首先，绝对看待的事物本身被看作一个存在。其次，它被看作独一(*una*)。第三，它的内在的运作能力和因果性受到考察。考察的第四个阶段包含了它同其结果的关系。因此，这四个阶段的考察是在指涉到上帝的情况下达到我们的心灵的。

考察的第一个阶段，是我们就上帝的存在对上帝的绝对地考察的。就这个阶段来说，奚拉里所提到的那种挪用，就这种“永恒性”被挪用给圣父而言，也是适用于把“种相”挪用给圣子，把“运用”挪用给圣灵的。因为，“永恒性”就其意指一种存在而不包含一项原则而言，同圣父的特性是相类似的，因为圣父即是“一项没有原则的原则”(*principium non de orincipio*)。种相或美同圣子的特性具有类似性。因为美包含三个条件：全整性(*integritas*)或完满性(*perfectio*)，因为那些残缺的事物都是由于残缺而丑陋的；适当的比例(*proportio*)或和谐(*consonantia*)；最后是光明或明晰(*claritas*)，凡是被称作美的事物都具有鲜明的色彩。

这四个阶段中的第一个阶段同圣子的特性相类似，因为他作为圣子在他自身之中真实地和完满地具有圣父的本性。为了表明这一点，奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第10章中解释说：“在圣子之中，存在有至上的和原初的生命。”

这第二个阶段也同圣子的特性相一致。因为圣子是圣父的
249a 确切的肖像(*imago expressa*)。因此，我们看到，一个肖像完满地表达了一件哪怕是丑陋的事物，都是可以被说成是美丽的。奥古

斯丁曾经指出过这一点,因为他曾经说过(同上引书):“在那儿存在有奇妙的比例和原初的等同性。”

第三个阶段同作为道的圣子的特性相一致,道“是理智的光和光辉”,大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第13章中曾经这么说过。奥古斯丁在《论三位一体》的同一个地方也曾提到过这一点。他说:“作为完满的道,可以这么说,在任何事物中,都是不缺乏全能上帝的技巧的。”

“运用”同圣灵的特性相类似。假如“运用”在一个宽泛的意义上被使用,也包括有“享受”的意义,这是就“运用就是当意志召唤时就使用某些事物,并且享受即愉快地运用”而言的,奥古斯丁在《论三位一体》第10卷第11章中就曾经这么说过。所以,圣父和圣子借以相互享受的运用,也同作为爱的圣灵的特性相一致。这也正是奥古斯丁在该书第6卷第10章中所说过的:“这爱,这欢娱,这幸福或真福被他(奚拉里)称作运用。”但是,我们借以享受的那种运用,同作为赐品的圣灵的特性倒是相似的。而且奥古斯丁也曾指出过这一点,他在上引书的同一处说:“在这个三位一体中,圣灵,这个生育者和被生育者的甜蜜,把他的无限的礼物和财富都倾泻到我们这些受造物身上。”这样,“永恒性”、“种相”和“运用”是如何被归于或挪用于位格上面,而不是被归于或挪用于本质或运作上面,就非常清楚了。因为,由于是共同的,在它们的概念中就根本不存在同位格特性的任何类似问题。

对上帝的第二种考察把上帝视为“独一”。根据这种观点,奥古斯丁在《基督宗教学说》第1卷第5章中挪用“统一性给圣父,等同性给圣子,和谐或一致给圣灵”。显然,这三者都蕴涵有统一

性,只是方式有别而已。因为,统一性,由于其不可能预设任何别的事物,便是被绝对地说到的。而且,正是由于这个理由,它被挪用给圣父,任何别的位格都是不能挪用给圣父的,因为他就是那项“没有原则的原则”。“等同性”在同另一个位格的关系中蕴涵着统一性,因为等同性之为等同性乃在于一个位格同另一个位格具有相同的量。一致蕴涵着两个位格的统一性,并且也正因为如此而被挪用到圣灵身上,因为他是由这两个产生出来的。由此,我们就能够理解奥古斯丁下面一段话的意思。他说(同上引书):“这三者是独一,乃是由于圣父;他们相等,乃是由于圣子;他们相一致,乃是由于圣灵。”这是很清楚的,只要我们把一事物回溯到我们最初发现它的地方,就如我们在这个较低级的世界里把生命归因于植物灵魂那样,因为我们在其中是可以找到生命的最初痕迹的。这样,统一性在圣父的位格中马上就在圣父的位格中被知觉到了,即使通过一个不可能的设定,即另一个位格被消除掉,情况也是如此。所以,别的位格是从圣父这里获得他们的统一性的。但是,如果别的位格被消除掉,我们在圣父中就找不到统一性了,而一旦我们设定了圣子,我们就马上找到它了。所以,一切都是由于圣子而相等的,并不是好像圣子是圣父中的统一性的原则,而是,如果没有同圣父相等的圣子,圣父就不能被称作相等的。因为他的等同性首先是相关于圣子而得到考察的,圣灵之相等于圣父因此也是由于圣子。同样,如果作为圣父和圣子和谐一致的圣灵被排除掉了,我们也就不可能理解圣父和圣子之间的和谐一致的单一性。所以,一切都是由于圣灵而联合在一起的,因为既然圣父和圣子是由于圣灵而联合在一起的,则获得了圣灵,

我们也就找到了上帝诸多位格和谐一致的理由。

第三种考察把上帝在因果性领域的充分的能力展现在我们面前了。根据这一考察,我们就可以说到第三种挪用:关于能力、智慧和善的挪用。^① 这种挪用是由于上帝位格中存在着的事物的类似性造成的,但是,如果我们考察存在于受造物之中的东西的话,这也是由于不类似性造成的。因为,力量具有原则的本性,所以,它同天国的圣父相类似,而圣父乃整个上帝神性的原则。但是,在尘世的父亲中,由于年纪的缘故有时便缺乏能力。“智慧”同作为道的天堂的圣子相类似,因为所谓道不是别的无非是一个智慧概念。在尘世的儿子身上,有时也由于年纪轻而缺乏智慧。善,作为爱的本性和对象,同作为爱的圣灵相类似。但是,这似乎同尘世的灵相矛盾,因为尘世的灵往往蕴涵着某种剧烈的冲动,《以赛亚书》第 25 章第 4 节中就说道:“当强暴的灵催逼人的时候,如同暴风直吹墙壁”,力量被挪用到圣子和圣灵身上,并不是指出一件事物的能力本身,而是有时用来表达那些由力量产生出来的东西。例如,我们把一个活动主体所干的有分量的工作说成是它的力量,就是这样一种情况。

按照第四种考察,即对上帝同他的结果的关系的考察,出现了“从谁而来”、“藉谁而来”以及“在谁之中”这些表达式的挪用。因为“从……而来”(ex)这个介词有时蕴涵着某种同质料因的关系,从而在上帝之中就没有它存在的余地;有时它又表达同动力因的关系,由于上帝是一种活动的的能力,在这种情况下,它倒是可

① 参阅圣维克多的雨果:《圣事论》, I, II, 6。

以应用到上帝身上的。因此，它是可以按照能力的方式被挪用到圣父身上的。“藉……而来”(per)这个介词有时指示出一种居间的原因；这样，我们就可以说铁匠是藉锤子工作的。因此，“藉……而来”这个词，按照《约翰福音》第1章第3节“凡被造的，没有一样不是藉着他造的”这段经文，就并不总是被挪用到圣子身上，而是专门地和严格地属于圣子的；这也并不是说圣子是一种器具，而是说圣子乃一项来自一项原则的原则。有时它又不是同一种形式的关系，一个活动主体就是“藉着”这种形式工作的。这样，我们就能够说工匠是藉他的技艺工作的。因此，正如智慧和技艺可以挪用到圣子身上一样，“藉……而来”同样也可以挪用到圣子身上。“在……之中”(in)这个介词严格地指示出一种蕴涵关系。这样，上帝就以两种方式包含着事物：一种是藉着它们的类似，这样，事物就以存在于他的知识之中的方式被说成是存在于上帝之中。在这个意义上，“在他之中”这个表达式就应当被挪用到圣子身上。事物也在另一种意义上被包含在上帝之中，因为他以他的善藉着指导它们达到适当的目的来保存和管理它们。在这个意义上，“在他之中”这个表达式是可以被挪用到圣灵上面的，正如同样可以被挪用到善上面一样。同目的因(虽然是第一

250b 因)的关系是无需被挪用到作为无原则的原则的圣父身上的，因为既然上帝的诸位格以圣父为他们的原则，既然他们每一个都是最后的目的，则上帝的诸位格便不可能由他出发达到一个目的，而是由自然的运行(*naturali processione*)产生出来，这似乎更适合于自然能力的本性(*rationem naturalis potentiae*)。

至于探究的其他各点，我们能够说：既然真理，如上所述(问

题 16 第 1 条),属于理智主体,它就可以被挪用到圣子身上而无需成为他的一个特性。因为,真理,如上所述(问题 16 第 1 条),是能够被看作存在于思想或事物本身之中的。因此,正如理智和事物就其本质的意义论都是关涉到本质而不是关涉到位格的一样,对真理我们同样也可以这么说。从奥古斯丁那里引证的那个定义是适合于挪用到圣子身上的真理的。“生命之书”直接意指的是知识,但是间接意指的却是生命。因为,如前面所解释的(问题 24 第 1 条),它就是关于那些将具有永恒生命的人的知识。由此看来,它是可以挪用到圣子身上的,虽然生命,由于蕴涵着一定种类的内在运动,在这个意义上同作为爱的圣灵的特性相一致,从而可以被挪用到圣灵身上。“为另一个所书写”并不属于所考察的书的本质本身,而只有作为所生产的产品才属于这种本质。所以,这就不蕴涵有根源,它也不是位格的,而是一种向位格的挪用。“其所是”这个表达式之被挪用到圣子位格上,并不是由于它自己,而是由于一种附加,因为在上帝对摩西所说的话中,预示了藉圣灵完成的人类的转让。然而,由于“其所是”这个词是在相对的意义被看待的,它有时就同圣子这个位格相关,而在这个意义上,它就是从位格上看待的。例如,如果我们说圣子是被生育的“其所是”,情况就是如此,因为被生育的上帝是位格的。但是,如果被不确定地使用的话,那它就是一个本质词项。而且,虽然代词“这个”(iste)似乎语法地指向一个特殊位格,但是,我们能够指向的每一件事物都能够被语法地当作位格来看待,虽然就它自己的本性而言,它并不就是一个位格;例如当我们说“这块石头”,“这头驴”的时候,情况就是这样。所以,从语法的意义上讲,就

“上帝”这个词表示和代表上帝的本质而言，按照《出埃及记》第15章第2节“这是我的上帝，我要赞美他”的说法，后者是可以用指示代词“这个”来表示的。

问题 40

251a

论同关系或特性相比照的位格

(共 4 条)

现在我们在同关系或特性的关联中来考察位格。

关于这个问题,有 4 个要点需要探究:

(1) 关系与位格是否是一回事?

(2) 关系是否区别和构成位格?

(3) 如果关系为理智从位格抽离出来,本体是否依然是独特的?

(4) 按照我们的理解样式,是关系预设位格活动,抑或相反?

第 1 条 关系与位格是否是一回事?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:在上帝之中,关系(*relatio*)与位格(*persona*)似乎并不是一回事。

理据 1: 因为当诸事物同一的时候,如果一事物增加,其他的事物也就跟着增加。但是,在一个位格中存在有若干个关系。例如,在圣父位格中,就存在有父子关系和共同发出。再者,一种关系也存在于两个位格之中,例如共同发出就既存在于圣父之

中,也存在于圣子之中。由此可见,关系与位格并不是一回事。

理据 2:再者,按照哲学家的观点:“没有什么东西是为它自身所包含的。”^①但是,关系存在于位格之中;也不能够说这是由于它们是同一的才发生,因为否则,关系也就存在于本质之中了。由此可见,关系或特性在上帝之中与位格并不是一回事。

251b 理据 3:还有,当若干个事物同一的时候,用来断言其中一个的也就可以用来断言其他的。但是,断言一个位格的一切却都不能够用来断言他的特性。因为,我们说圣父生育,而不是说父子关系在生育。由此可见,在上帝之中,特性与位格并不是一回事。

但是,从另一个方面看,按照波爱修在《七公理论》中的说法,在上帝之中,“其所是”(quod est)与“所以是”(quo est)是一回事。但是,圣父是由于父子关系而成为圣父的。由此可见,他与父子关系是一回事。同样,别的特性与位格也是一回事。

我的回答是:在这个问题上人们持守着种种不同的观点。一些人说,特性不是位格,也不存在于位格之中。这些人认为这是由于关系的意义样式的缘故,其实意义样式所表示的并不是存在于某些事物之中的存在,而毋宁说是达到某些事物的存在。因此,他们,如前面所解释的(问题 39 第 1 条),把这些关系称作“辅助的”。但是,既然关系,当被看作是实在地存在于上帝之中的时候,便是上帝的本质本身,并且这本质与位格便是一回事,这一点从前面所说的是可以看出来的(问题 39 第 1 条),则关系就必定与位格是一回事。

^① 亚里士多德:《物理学》,IV,3,210a25。

所以,另外一些人由于注意到了这种同一性,便说特性虽然其实就是位格,但是却不存在于位格之中。因为他们说,在上帝之中,除了我们的言说方式外,如上所述(问题 32 第 2 条),是不存在任何特性的。然而,我们必须说在上帝之中是存在有特性的,这一点我们已经说明了(同上)。这些是藉似乎可以说是位格的形式抽象词项标示出来的。所以,既然一个形式的本性要求它存在于它作为其形式的事物之中,那我们就必须说:这本质即存在于上帝之中,而且它也就是上帝。

答异议理据 1:位格与特性从实在上讲是一回事,但是从逻辑上看则不同。因此便不能得出结论说:如果一个增加了,另一个必定也增加。然而,我们必须考察,在上帝之中,由于上帝的单纯性,关于受造物中不同的东西存在着两种不同的实在的同一性。因为,既然上帝的单纯性排除了质料与形式的组合,那就可以得出结论说:在上帝之中,抽象的与具体的,如“神性”与“上帝”,是一回事。而且,既然上帝的单纯性排除了主体和偶性的组合,那便可以得出结论说:凡是归于上帝的东西便也就是他的本质本身;智慧和能力在上帝之中也同样是一回事,因为它们两个全都存在于上帝的本质之中。依据这样两种同一性,上帝之中的特性同位格也就是一回事了。因为位格的特性,由于在上帝之中抽象的与具体的是一回事,而与诸位格是一回事了,因为他们都是独立存在的位格本身,例如父子关系是圣父本身,子父关系是圣子,运行是圣灵。但是,非位格特性依据同一性的另一个理由,与位格也是一回事,因为这种理由,凡是归于上帝的也就是他自己的本质。这样,共同发出(communis spiratio)也就与圣父位格以及

252a

圣子位格也是一回事了。这不是因为它是一个自身存在的位格，而是因为在这两种位格中存在着一个本质，而且也是因为，如前面所解释的(问题 30 第 2 条)，在这两个位格中存在着一特性。

答异议理据 2: 特性之被说成是存在于本质之中，并不仅仅是由于同一性的样式。但是，在位格中，它们是藉同一性的样式存在的，不仅在实在性上是如此，而且在意义的样式中也是如此，就像形式存在于它的个体之中一样。因此，特性所确定和区别的是诸位格，而不是这本质。

答异议理据 3: 表意分词和动词所表示的是表意活动，但活动却属于个体。这样，特性所表示的就不是个体，而是个体的形式了。从而，它们的意义样式也就同用来断言特性的分词和动词相对立了。

第 2 条 诸位格是否是藉关系而区别的？

我们现在着手讨论第 2 条。

异议: 诸位格似乎并不是藉关系而区别的。

252b

理据 1: 单纯的事物是藉它们自身相区别的。但是，位格是至上单纯的。所以，他们是藉他们自身而不是藉关系相区别的。

理据 2: 再者，形式仅仅是就同它的属相的关系而言才相区别的。因为白与黑仅仅是藉性质区别开来的。但是，“本体”所表示的却是实体属相中的一个个体。由此可见，本体是不可能藉关系区别开来的。

理据 3: 再者，绝对的东西先于相对的东西。但是，上帝位格的区别是原初的区别。所以，上帝的位格是不可能藉关系区别开

来的。

理据 4: 还有, 凡是预设区别的东西都不可能成为区别的原则。但是, 关系预设了区别, 因为区别构成了关系的定义的内容; 一种关系就是那种达到另一件事物的东西。所以, 上帝之中的第一区别原则不可能是关系。

但是, 从另一个方面看, 波爱修在《论三位一体》第 6 章中却说过: “惟有关系使上帝的位格增加到三个。”

我的回答是: 既然在无论怎么多的事物中都能找到一些事物对于所有的事物是共同的东西, 那就必定能够找到区别原则。然而, 既然这三个位格在本质的同一性方面是一致的, 我们就必须努力去认识他们借以成为几个的区别原则。在上帝的位格之间存在着两种差异性原则, 这就是“根源”和“关系”。虽然他们并非实在的不同, 但是他们在意义的样式方面却有所不同。因为, 根源是藉活动表示出来的, 如“生产或生育”; 而关系则是藉形式表示出来的, 如“父子关系”。

因此, 一些人在考察了那种由活动而生的关系之后, 便说: 上帝的本体是藉根源而区别的, 以至于我们可以说圣父是区别于圣子的, 因为前者生育而后者是被生育的。再者, 这些关系或特性使本体或位格的区别被看作是从中产生出来的东西。正如在受造物中, 这些特性也显示了个体间的区别, 只不过这种区别是由质料原则引起的罢了。

然而, 这种意见由于两个理由而站不住脚。首先是因为, 为了

253a

了使两件事物被理解为有区别的, 它们的区别就必定被理解为是、由内在于这两件事物的某种事物造成的。这样, 在受造的事物

中,它就是由它们的质料或它们的形式造成的。一件事物的根源并不能表明任何内在的事物,而只能意指来自或达到某些事物的方式。例如,生育所表示的就是达到被生育事物的关系,运行所表示的是从生育者产生出来的方式。因此,被生育出来的东西和生育者仅仅藉生育区别开来是不可能的,在生育者和被生育的事物中,我们必须预设使它们得以相互区别开来的东西。在上帝的本质中,除本质、关系或特性外并没有预设任何东西。因此,既然位格在本质上是一致的,那就依然只能够说:诸位格是藉关系而相互区别的。其次,由于上帝位格的区别不能够被理解为:仿佛对他们全体是共同的东西是被分割开的,因为共同的本质虽然依然是不可分割的,但是那些区别的原则本身必定构成了那些有区别的事物。那些关系或特性区别或构成了本体或位格,因为他们本身即是独立存在的位格。例如,父子关系就是圣父,子父关系就是圣子,因为,在上帝之中,抽象的和具体的是没有什么不同的。但是,它之构成本体或位格则是有违根源概念的。因为,根源,如果从积极的意义上予以看待的话,所表示的就是从一种独立位格的产生,以至于它预设了后者。而在消极的意义上,根源,作为出生,所表示的是达到一个独立存在的位格的方式,但是却并不构成这个位格。

所以,说位格或本体是藉关系而不是藉根源区别开来要更妥帖一些。因为,他们虽然是藉两种方式相区别的,但是,在我们的理解样式中,他们主要和首先是藉关系区别开来的。因此,“圣父”这个名称就不仅表示一种特性,而且也表示那个本体。但是,“生育者”或者“生育”这个词项却仅仅表示特性,因为“圣父”这个

名称所表示的乃区别和构成那种本体的关系。而“生育”或“被生育”这个词项所表示的却是根源，而根源则是并不区别和构成那种本体的。

答异议理据 1：这些位格是独立存在的关系本身。因此，他们藉关系相区别同上帝位格的单纯性是不矛盾的。

答异议理据 2：上帝的诸位格之相区别并不是就存在而言的，在存在方面他们都是独立的，也不在于任何绝对的东西，而仅仅在于某种相对的东西。因此，关系对于位格之间的区别就足够了。 253b

答异议理据 3：一种区别越是在先，它离统一性也就越近，从而它就必定是可能性最小的区别。所以，位格的区别就必定是藉那种区别可能性最小事物的东西进行的；也就是说，是藉关系进行的。

答异议理据 4：关系当其为一种偶性的时候，预设了个体的区别。但是，当关系独立存在的时候，它就并不预设区别，而只是造成区别。因为，当说到关系意味着达到另一个的时候，“另一个”这个词所表示的就是相关的事物，在自然秩序中，这种事物并不是在先的，而是同时存在的。

第 3 条 如果关系由理智从位格抽离出来，本体是否依然存在？

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：如果关系由理智 (intellectum) 从位格抽离出来，本体 (hypostases) 似乎依然存在。

理据 1：因为那种附加了一些事物的事物，只有当这种附加物

被取走的时候,才能够得到理解。例如,人是由于某种东西添加到动物身上才成其为人的,只有当“理性”(rationali)被取走之后,动物性才能够得到理解。但是,位格是某种附加到本体上面的东西,因为位格是一种藉尊贵(dignitatem)的特性区别开来的本体。所以,即使位格特性从一个位格身上取走了,这个本体也将依然存在。

理据 2:再者,圣父是圣父与他是某一位(aliquis)并不是由于同一个理由。因为既然他是藉父子关系而为圣父的,如果假定他是藉父子关系而为某一位,那就能够得出结论说:圣子,既然在他身上没有父子关系,就不会是某一位。所以,当父子关系在思想上从圣父抽离出来之后,他依然还是某一位,也就是说,他依然还是一个本体。由此可见,如果特性从位格撤出,这本体依然存在。

理据 3:再者,奥古斯丁在《论三位一体》第 5 卷第 6 章中说过:“非被生育的与圣父并不是一回事。因为如果圣父不曾生育圣子,那就没有什么事物能够阻止他被称作非被生育的。”但是,如果他不曾生育圣子,在他身上就不会有父子关系。由此可见,如果父子关系被消除了,那就依然存在有作为非被生育的圣父。

但是,从另一个方面看,奚拉里在《论三位一体》第 4 卷中却说过:“圣子除了出生之外,别无他意。”但是,他是藉出生而成为圣子的。所以,如果父子关系被撤走了,则圣子的本体就不再继续下去了,这对于别的位格也同样有效。

我的回答是:理智的抽象有两种。一种是普遍概念从特殊概念抽象出来的时候,例如当动物从人抽象出来的时候,发生的抽象。另一种是当形式从质料抽象出来的时候,例如一个圆的形式

由理智从所有感性质料中抽象出来的时候,发生的抽象。

这两种抽象的差异在于:从特殊概念到普遍概念的抽象中,构成抽象的东西并不持续存在下去。因为当理性的种差从人撤走之后,“人”就不再存在于理智之中,只有“动物”继续存在。但是,在那种从质料到形式的抽象中,形式和质料两者都依然存在于理智之中。例如,如果我们从铜器抽象出一个圆的形式,则在我们的理智中就分别地依然存在着对一个圆和对铜器这两个方面的理解。这样,虽然在上帝之中既没有普遍的也没有特殊的,既没有形式也没有质料,但是,就意义的样式而言,在上帝之中却存在着这些事物的某种类似。因此,大马士革的约翰在《论正统信仰》第3卷第6章中说:“实体是共同的,本体则是特殊的。”所以,如果我们讲到那种从特殊到普遍的抽象,如果特性被消除了,共同的本质却依然存在于理智之中;但这里所说的并不相关于圣父的本体,因为圣父的本体,似乎可以说是,一种殊相。但是,就那种从质料到形式的抽象来说,如果非位格的特性被消除了,那么,这本体和位格的观念却依然存在。例如,如果圣父是非被生育的或发出的这个事实是由理智从圣父抽象出来的,那圣父的本体或位格还是会存在下去的。然而,如果位格的特性为理智消除了,本体的观念也就不再存在下去了。因为位格的特性并不能够被理解为是被附加到上帝的本体之上的,就如一个形式被附加到一个先在的主体之上一样,而是他们自身即具有他们自身的个体,因为他们自身即是独立存在的位格。从而,父子关系也就是圣父本身。因为既然本体意指的是一种个体实体,则本体所表示的也就是上帝之中某种特有的东西。所以,既然关系,如前面所

254b

解释的(第2条),区别和构成了本体,那就可以得出结论说:如果位格的关系被理智消除了,这本体也就不再存在下去了。

然而,一些人,如前面所指出的(第2条),却认为:上帝的本体并不是藉关系区别的,而仅仅是藉根源而区别的,这样,圣父之为一个本体便是因为他并不来自另一个,而圣子之为一个本体便是因为他是藉生育而来自另一个的。但是,那些被视为尊贵特性的后起的关系便构成了位格概念,从而被称作位格特性。因此,如果这些关系被理智消除了,则依然存留下来的就是本体,而不是位格。

但是,由于以下两个理由这是不可能的。其所以不可能,首先是因为这些关系区别和构成了本体,这一点前面就已经表明了(第2条)。其次是因为理性本性的每一个本体都是一个位格,这一点从波爱修在《论两种本性》第3章中关于位格乃“具有理性本性的个体实体”的定义中可以看出。因此,从本性中抽离出理性,而不是从位格中抽离出特性,对于具有本体而不是位格乃是必要的。

答异议理据1:位格并没有把一种区别的特性绝对地加到本体上面,而是把一种尊严的显著特性加了上去,所有这种特性都必定被视为种差的取代物。这样,这种显著特性就由于它被理解为独立存在于理性本性中而被视为一种尊严。因此,如果这种显著特性从位格中消除了,这一本体就不复存在下去了,然而,如果理性从本性中消除掉了,它能够持续存在下去。因为位格和本体这两者都是个体实体。由此看来,在上帝之中,这种特殊关系就从本质方面适合于位格和本体两者。

答异议理据 2: 由于父子关系, 圣父就不仅是圣父, 而且还是 255a 一个位格, 还是某一位, 或一个本体。然而, 我们却不能得出结论说: 圣子不是某一位或一个本体, 正如不能够得出结论说他不是一个位格一样。

答异议理据 3: 奥古斯丁并不打算说: 如果圣父的父子关系被消除了, 他的本体作为“非受生性”(ingentia) 将依然存在下去, 仿佛无起源性或非受生性(innascibilitas) 构成和区别了圣父的位格似的。这是不可能的。因为非受生性的存在并没有表明任何实在的东西, 它所表明的仅仅是一种否定性。奥古斯丁本人就曾经这么说过。但是, 他是在一般意义上讲的, 因为并不是每一个非受生的存在都是圣父。所以, 如果父子关系被撤销了, 圣父的本体在上帝之中就不复存在, 他虽然区别于别的位格, 但却仅仅区别于受造物。而这正是犹太人理解它的方式。

第 4 条 特性是否预设了表意活动?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议: 表意活动(actus notionales) 似乎先于特性(proprietatibus) 而得到理解。

理据 1: 大师在《箴言四书》第 1 部第 32 卷第 1 章中说道: “圣父始终存在, 因为他一直在生育(genuit) 圣子。”所以, 在理解的秩序中, 生育似乎先于父子关系。

理据 2: 再者, 在理解中, 每一种关系都预设了它以之为基础的事物, 正如等同性预设了量一样。但是, 父子关系却是一种以生育活动为基础的关系。由此可见, 父子关系预设了生育。

理据 3: 还有, 主动的生育对于父子关系, 就如出生对于子父关系一样。但是, 子父关系预设了出生, 因为圣子之所以被称为圣子, 乃是由于他的出生。由此可见, 父子关系也预设了生育。

255b 但是, 从另一个方面看, 生育乃圣父位格的运作。但是, 父子关系却构成了圣父位格。所以, 在理解的秩序中, 父子关系先于生育。

我的回答是: 在上帝之中, 特性并不区别和构成本体, 而仅仅表明他们已经是独特的和被构成了的;^①根据这种意见, 我们必定绝对地说: 我们理解样式中的这些关系是随着表意活动而来的, 从而, 我们也就能够绝对地说: “因为他生育, 所以他是圣父。”

然而, 如果我们设定一些关系区别和构成了上帝的本体, 那也就需要一种区别了。因为, 在上帝之中, 根源具有一种既能动又被动的意义: 当生育归因于圣父, 当视为表意活动的发出 (spiratio) 归于圣父和圣子的时候, 根源所具有的就是能动的意义; 而当把出生归于圣子, 把运行归于圣灵的时候, 根源所具有的就是被动的意义。因为, 在理智的运行中, 根源, 在被动的意义上, 是绝对先于那个正在运行中的位格的位格特性的。因为, 根源, 当被动理解的时候, 所表示的无非是达到由特性所构成的位格的方式。同样, 能动地表示出来的根源在理解的秩序中也是先于发源位格的非位格关系的, 就如发出的表意活动, 在理解的秩序中, 先于为圣父和圣子所共有的未命名的关系特性一样。圣父的位格

^① 圣维克多的理查德 (Ricardus A. S. Victore): 《论三位一体》, IV, 15; 参阅本问题第 2 条。

特性能够在两种意义上得到考察：首先是作为一种关系，这样，在理解的秩序中它也就预设了表意活动，因为关系本身总是以活动为基础的；其次是就它构成位格而言，这样，表意活动也就预设了关系，因为一个活动总要预设一个活动的位格。

答异议理据 1：当大师说“因为他生育，所以他是圣父”的时候，“圣父”这个词项是仅仅用来意指关系的，而不是用来表示独立存在的位格的。因为如果那样，那就有必要反过来说：因为他是圣父，所以他生育。

答异议理据 2：这种反对意见是把父子关系理解为一种关系，而不是用它构成一种位格。

答异议理据 3：出生是达到圣子位格的方式，这样，在理解的秩序中，它就先于子父关系，甚至当他构成圣子位格的时候，也是如此。但是，能动的生育所表示的却是一种来自圣父位格的活动。由此可见，它预设了圣父的位格特性。

256a

问题 41

参照表意活动论位格

(共 6 条)

现在我们着手参照表意活动讨论位格。

关于这个问题,有 6 个要点需要探究:

(1)表意活动是否应当归因于位格?

(2)这些活动究竟是必然的还是自愿的?

(3)就这些活动而言,一个位格究竟是出自虚无还是出自某些事物?

(4)在上帝之中是否存在有相关于表意活动的的能力?

(5)这种能力意指什么?

(6)若干个位格能否成为一项表意活动的结局?

第 1 条 表意活动是否应当归因于位格?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:表意活动(actus notionales)似乎并不应当归因于位格。

理据 1:因为波爱修在《论三位一体》第 4 章中说过:“凡是用来断言上帝的,在它所是的无论什么样的属相中,除属于关系的之外,全都变成了上帝的实体。”但是,活动是十个属相中的一种。^{256b}

所以,归因于上帝的任何活动都属于他的本质,而不是属于一个概念。

理据 2:再者,奥古斯丁在《论三位一体》第 5 卷第 4 章中说过:说到上帝的每一件事物不是就他的实体就是就关系说到他的。但是,凡是属于实体的东西都是由本质的属性来表示的;凡是属于关系的东西,则不是由位格的名称来表示,就是由属性的名称来表示的。所以,除了这些之外,表意活动是不应当归因于位格的。

理据 3:还有,活动的特性是自行引起被动。但是,我们并没有把被动性置放进上帝之中。由此可见,表意活动也是不应当被置放进上帝之中的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《致彼得论信仰》第 2 章中却说:“生育圣子乃圣父的特性。”但是,生育是一种活动。由此可见,表意活动是应当置放进上帝之中的。

我的回答是:在上帝的位格中,区别是以根源为基础的。但是,根源只能够藉一定的活动才能够表示出来。所以,为了在上帝位格中表示出根源的秩序,我们就必须把表意活动归因于位格。

答异议理据 1:每一个根源都是藉活动标示出来的。在上帝之中,存在有两种根源的秩序。其中一种是就受造物由他产生出来而言的,它对于三个位格是共同的。这样,那些归因于上帝用来标示受造物由他而来的活动便属于他的本质。在上帝之中,根源的另一种秩序是就由位格到位格的运行而言的,这样,那些标示这种根源秩序的活动便被称作意念的,因为位格的概念正是位格之间的相互关系。这一点从前面解释的看是很清楚的(问题 32

第3条)。

答异议理据2:表意活动仅仅在它们的意义样式方面区别于位格的关系,而在实在性方面却是同后者完全一样的。正因为如此,大师在《箴言四书》第1部第26卷第2章中说道:生育和出生,“换言之,即是父子关系和子父关系”。为了澄清这一点,我们必须注意到:一件事物来自另一件事物的根源首先是藉运动被认识的,因为藉运动由它的倾向所改变的任何事物都是由某种原因所引起的。因此,活动,就它的原初意义而言,所意指的是运动的根源。因为正如来源于另一件事物进入活动对象的运动被称作被动一样,运动的根源本身,由另一件事物为始点以被推动的事物为终点,便被称作活动。因此,如果我们取走了运动,活动,就其从某种原因或原则出发而达到来自该原则的东西言,所蕴涵的无非是根源的秩序。因此,既然在上帝之中没有什么运动存在,则那个产生位格的位格活动就只是那项原则同那个来自这项原则的位格的关联,而这种关联就是关系,或者意念。但是,除非以感性事物的方式,我们是不可能讲到上帝的和理智的事物的。我们是从感性事物获得知识的,活动或被动也是存在于那儿的,就这些蕴涵着运动而言,是不同于由活动或被动所产生的关系的。所以,分别地按照活动方式并且分别地按照关系方式来表示诸位格的关系就很有必要了。这样,他们就显然实在地是一个东西,而只是就他们的意义样式而言才有所区别的。

答异议理据3:活动,就其意指运动的根源而言,是自然地包含着被动的。但是,在这个意义上,活动是不能够归于上帝的。因此,被动性之归于他仅仅是从语法的立场出发的,而且在这里

所遵循的也是我们的言说方式,正如我们把生育归于圣父,把被生育归于圣子一样。

第 2 条 表意活动是否是自愿的?

现在我们着手来讨论第 2 条。

异议:表意活动似乎是自愿(voluntarii)的。

理据 1:因为奚拉里在《论主教会议》中说过:“圣父之生育出圣子并不是由于自然的必然性。”

理据 2:再者,使徒在《哥罗森书》第 1 章第 13 节中说道:“他^{257b}把我们迁到他爱子的国里。”但是,爱属于意志范畴。由此可见,圣子是圣父藉意志生育出来的。

理据 3:再者,没有什么比爱更加自愿的了。但是,圣灵是作为爱从圣父和圣子产生出来的。所以,他是自愿地运行的。

理据 4:再者,圣子,作为“道”,是藉理智的样式运行的。但是,每一个道(言)都是藉意志从一个言讲者产生出来的。由此可见,圣子是藉意志而不是藉本性从圣父产生出来的。

理据 5:还有,凡不是自愿的都是必然的。所以,如果圣父不是藉意志生出圣子的,那似乎就应得出结论说:他是藉必然性生出他的。但这同奥古斯丁在《致奥罗修》(*Ad Orosium*)之“问题 7”中所说的是相抵触的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在同一部著作同一处却又说过:“圣父既不是藉意志,也不是藉必然性,生出圣子的。”

我的回答是:当任何一事物被说成是由于意志而存在或者是由于意志而造成的时候,这可以在两种意义上去理解。在一种

意义上,这个夺格所标示的仅仅是共存。例如,我能够说我是由于我的意志而成为一个人的,也就是说,我意欲成为一个人。按照这种方式,我们便能够说:圣父是藉意志生出圣子的,正如他也是藉意志而成为上帝的一样,因为他意欲成为上帝,也意欲去生育圣子。在另一种意义上,这个夺格表达了一项原则的关系,例如我们之所以说这个工匠是藉他的意志而工作的,乃是因为他的意志即是他的工作的原则。在这个意义上,我们就必须说:圣父上帝虽然并不是藉他的意志生育圣子的,但他却是藉他的意志产生受造物的。因此,奚拉里在《论主教会议》这部著作中说道:“如果任何一个人说圣子是由上帝的意志造成的,就如受造物被说成是受造的那样,那他就该受到诅咒。”

其理由在于:意志和本性就其产生方式而言是不同的:本性对于一事物来说是确定的,而意志对于一事物来说则是不确定的。这是因为结果同活动主体的形式是相似的,而活动主体就是藉着这种形式而活动的。这样,事情很显然,在一事物中,就只存在有一个它藉以存在的自然形式;因此,它就按照它所是的那种事物而活动。但是,这意志藉以活动的形式却不仅是一个,而且还是多个,这要视所理解的概念的数目而定。因此,这意志所做的事情所依赖的并不是这活动主体所是的事物种类,而是这活动主体意欲它成为什么以及把它理解成什么。所以,这意志虽然就是那些既可以这样又可以那样的事物的原则,但是,在那些只能以一种方式存在的事物中,这个原则即是本性。

然而,能够以不同方式存在的事物远非上帝的本性,而是属于受造存在物的本性。因为上帝是自行必然的存在,而受造物则

是从无中造出来的。这样,阿里乌派,由于希望证明圣子乃一受造物,便说圣父是藉意志生出圣子的,因为他们是在原则的意义上理解意志的。但是,相反,我们却必须断言:圣父不是藉意志,而是藉本性生育圣子的。所以,奚拉里在《论主教会议》中说:“上帝的意志把实体赋予了所有的受造物,但是,却把一种来源于实体的没有感情也无以出生的本性赋予了圣子。所有受造的事物都是上帝意欲它们成为这样的,但是,来源于上帝的圣子,却以同上帝的一种完满的类似性而独立存在着。”

答异议理据 1:这种说法是直接针对那些甚至并不承认圣父的意志在圣子的生育中的共存性的人的。因为他们说圣父是以这样一种方式藉意志生育出圣子的,以至于这生育的意志也竟然缺乏,正如我们自己容忍许多事物违背我们的意志来自自然的必然性,如死亡、老龄等诸如此类的坏事。这是可以从前面引证的那段话或接着而来的话中看出来的。因为我们接着读道:“圣父生育圣子,并不违背他的意志,似乎可以说也不是被迫的,也不是好像他是为自然必然性所引导的。”

答异议理据 2:使徒称耶稣基督为上帝的爱子,因为他得到了上帝的过多的爱。然而,却不能够说,好像爱是圣子生育的原则似的。

答异议理据 3:意志,作为一种自然能力,自然地意欲一些事物,例如,人的意志会自然地趋向于幸福。同样,上帝也会自然地意欲并爱他自己。但是,对于除他之外的事物,上帝的意志,如上面所解释的(问题 19 第 3 条),其自身在一定程度上总是未被决定的。既然如此,圣灵就是作为爱而运行的,因为上帝爱他自己,

从而他是自然地运行的,虽然他也是藉意志样式运行的。

答异议理据 4:甚至对理智的概念,那种向可以被自然理解的第一原则的还原也是可以作出来的。但是,上帝自然地理解他自己,从而上帝的“道”的概念就是自然的。

答异议理据 5:一事物被说成是必然的,既可以是“自行必然的”,也可以是“藉另一事物而成为必然的”。在后一种意义上,它又有两种含义:第一种,它作为动力的和强制的原因,从而必然即意指强制性的东西(*quod est violentum*)。其次,它意指一种目的因。当一事物被说成是必然的时候,就如工具之对于目的一样,以至于如果没有它,目的就无从达到,至少不能很好地达到。上帝的生育所具有的必然性不属于这些方式中的任何一种,因为上帝不是达到目的的工具,他也不会服从任何强制(*coactio*)。但是,一件被说成是“自行”必然的事物是不能不存在的;在这个意义上,上帝存在是必然的;而在同样的意义上,圣父生圣子也是必然的。

第3条 表意活动是否是从某些事物出发的?

我们现在着手讨论第3条。

异议:表意活动似乎并不是由任何事物出发的。

理据 1:如果圣父是由一些事物生出圣子的,那就或者是由他自身或者是由一些别的事物。如果是由一些别的事物生出来的,既然一事物从中产生出来的那件事物存在于被产生出来的事物之中,那就可以得出结论说:一些不同于圣父的事物存在于圣子之中,而这是同奚拉里所断言的相抵触的。因为奚拉里在《论

三位一体》第 7 卷中说过：“在他们身上，不存在任何不同的或差异的东西。”如果圣父是由他自身生出圣子的，既然一事物从中产生出来的那件事物如果依然存在下去，也就得承认是用来断言那件由它产生出来的事物的，正如我们说“这人是白色的”，既然这人依然存在下去，当来自不是白色的时候，他就被造成白色的了，那就可以得出结论说：无论说圣父在圣子生出来之后并不依然存在下去，还是说圣父即是圣子，都是错误的。由此可见，圣父并不是由一些事物，而是从无中生圣子的。

理据 2：再者，那种任何一事物由以产生的事物乃所产生的事物的原则。所以，如果圣父由他自己的本质或本性生出圣子的话，那就可以得出结论说：圣父的本质或本性乃圣子的原则。但是，它并不是一项质料的原则，因为在上帝之中根本就没有什么质料存在。所以，似乎可以说，它是一项能动的原则，因为生育者总是所生事物的原则。由此便可以得出结论说本质能够生育，但这在前面就已经被反驳过了（问题 39 第 5 条）。259a

理据 3：再者，奥古斯丁在《论三位一体》第 7 卷第 6 章中说过：“这三个位格并不是出自同一个本质，因为这本质并不是区别于位格的另一件事物。”但是，圣子的位格不是别的，无非是这本质。所以，圣子并不是来自圣父的本质的。

理据 4：还有，每一个受造物都是来自虚无的。但是，在《圣经》中，圣子是被称作受造物的。因为《德训篇》第 24 章第 5 节中说：在所生的智慧的位格中，“我由至高者的口中出生，我在一切化工以先，是首先出生的。”这同一个智慧在第 15 节中又继续说道：“起初，当世界未有以前，他就造了我。”所以，圣子并不是从一

些事物生出来的,而是从无中生出来的。同样,我们对圣灵也能够提出不同的看法。因为《撒迦利亚书》第12章第1节中说道:“神谕:铺张诸天,建立地基,造人里面之灵。”而且,按照七十子希腊文本圣经《亚毛斯》第4章第13节中的说法:“我造化大地,创造心灵。”

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《致彼得论信仰》中说过:“圣父上帝,具有他的本性,无有开端,生育圣子等同于他自己。”

我的回答是:圣子并不是由无中生出来的,而是从圣父的实体中生出来的。因为,我们在前面已经解释过(问题27第2条;问题33第2、3条),父子关系、子父关系和生育实在地和真实地存在于上帝之中。而这也正是真正的生育(*generationem veram*)与制造(*factionem*)之间的差异:通过真正的生育,一个是作为子从另一个产生出来的;而在制造中,制造者是用外在的质料制造出某种事物的。例如,一个木匠是用木头制造出一条长凳的,而一个人却是由他自身生出子的。这样,正如一个受造的匠人由质料制造出事物一样,上帝也是从无中制造出事物的。这一点在后面将予以说明(问题45第2条),并不是好像这种虚无即为受造事物的实体的一部分,而是因为一件事物的整个实体都是由他无

259b 需任何别的预设的东西而产生出来的。这样,如果圣子从圣父产生出来是作为从无中产生出来的,则圣子之对于圣父的关系就会成为所造的事物之于制造者的关系,很显然,除非藉一种类似,“子父关系”(filiationis)这个词在这里是不适用的。这样,如果上帝的圣子是圣父从无中产生出来的,则他就不能够恰当地和真实地被称作圣子,而《约翰一书》第5章第20节却说出了相反的意见

见：“我们在那位真实的里面，就是在他儿子耶稣基督里面。”由此可见，上帝的真实的儿子并不是来自虚无的，他也不是受造的，而是被生育出来的。

上帝由无中制造出来的一些受造物之被称作上帝的儿子，乃是依据同真正的圣子的类似，从隐喻的意义上看待的。这样，当他为上帝的独一的和自然的圣子时，则按照《约翰福音》中的说法，他就被称作独生的。因为《约翰福音》第1章第18节中说：“上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”而相关于其他一些由于同他的相似而被称作义子(adoptivi)的而言，则按照《罗马书》的说法，他便被称作“长子”(primogenitus)。《罗马书》第8章第29节中说：“他所预选的人，也预定他们与自己的儿子的肖像相同，好使他在众多弟兄中作长子。”

所以，上帝的圣子为圣父的实体所生，而不是像人从人中所生一样，因为人的实体的一部分在生育中进入了所生育的人的实体之中，而上帝的本性却是不可分割的。所以，我们必然能够得出结论说：圣父在生育圣子的活动中，并不是把他的本性的任何一个部分传送出去，而是把他的整个本性传送给了他，而根源的这种唯一的区别却依然保存着，这一点前面就已经解释过了(问题40第2条)。

答异议理据1：当我们说圣子为圣父所生的时候，介词“de”所标示的是一种同体(consubstantiale)的生育原则，而不是一种质料的原则。因为由质料所产生的事物都是由它由以产生的事物的形式的变化造成的。但是，上帝的本质却是不可改变的，而且、也是不可能接受另一个形式的。

答异议理据 2: 当我们说圣子是圣父的本质生育的时候, 如《箴言四书》的大师在第 1 部第 1 卷第 2 章中所解释的, 这指称着一种主动原则的关系, 而且也如他所解释的, “这圣子也为圣父的
260a 本质所生”, 也就是由作为本质的圣父所生。所以, 奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 13 章中也说: “当我说到作为本质的圣父的时候, 这同我更其精确地说到圣父的本质是一样的。”

然而, 这并不足以解释这些话的实在含义。因为我们虽然能够说受造物来自作为本质的上帝, 但是却不能够说它是来自上帝的本质。所以, 我们或许由于注意到这个介词“de”始终表示同体性而以另外的方式来解释它们。我们不能够说一栋房子是那个建筑师的, 因为他并不是同体性原因。然而, 如果一件事物是它的同体的原因, 我们就能够说这件事物是另一件事物的, 而不管它是以任何方式成为这样的: 不管它是一项主动的原则, 如圣子被说成是圣父的, 还是一项质料的原则, 如一把刀子被说成是铁的; 也不管它是否是一项形式的原则, 至少在那些其形式是独立存在的而不是对另一件事物是偶然的事物之中是如此; 因为我们能够说一个天使是“具有”理智本性的。这样, 我们就能够说: 圣子是圣父的本质生育的, 因为圣父的本质是藉生育而传送的, 是独立存在于圣子之中的。

答异议理据 3: 当我们说圣子是由圣父的本质生育的时候, 一个保留着区别的词项就附加上去了。但是, 当我们说三个位格属于上帝的本质的时候, 就没有什么东西表达出来为这个介词所表示的区别提供根据, 从而也就没有什么论证的相似性。

答异议理据 4: 当我们说智慧是受造的时候, 这可能被理解为

不是作为上帝圣子的智慧,而是上帝赋予受造物的受造智慧。因为《德训篇》第1章第9节中说道:“他藉着圣神,创造了智慧,遂把她倾注在一切的化工上。”这同《圣经》中一段讲到生育的智慧与受造的智慧的文本也没有什么不一致之处,因为受造智慧是对非受造智慧的一种分有。这种说法也涉及到由圣子所设定的受造的本性,以至于这意义在于:“起初,当世界未有以前,他就造了我”,也就是说,我是被事先看作同受造物相关联的。或许,把智慧说成既是受造的又是生育的这样一种说法把上帝生育的样式传达给我们了。因为,在生育中,被生育的东西接受生育者的本性,而且这也适合于完满性;但是,在创世活动中,造物主虽然没有被改变什么,但是受造物却也没有接受造物主的本性。这样,圣子就既称作受造的也称作被生育的,从而,从创世的观念中,圣父的不可改变性就可以得到理解,而从生育中,圣父与圣子的本性的统一性也同样可以得到理解。奚拉里在《论主教会议》中就是以这种方式阐释《圣经》中这段文本的意义的。所引证的其他段落所涉及的也并非圣灵,而是受造的灵,有时候称作风,有时候称作气,有时候称作人的呼吸,有时候也称作灵魂,或任何别的不可见的实体。 260b

第4条 上帝之中是否存在有一种同表意活动相关的能力?

现在我们着手讨论第4条。

异议:上帝之中似乎并不存在有一种同表意活动相关的能力(potentia)。

理据1:一种能力不是能动的,就是被动的。但是,它们中的任何一种在这里都不适用。因为如前面所解释的(问题25第1

条),上帝之中是不存在任何被动能力的;也不能有什么能动的能力属于一个同另一个相关的位格,因为上帝的位格,如上所述(第3条),不能是受造的。所以,上帝之中,不存在什么同表意活动相关的能力。

理据2:再者,能力的对象是可能的事物。但是,上帝的位格不应当被视为可能的,而应当被视为必然的。所以,关于上帝位格藉以运行的表意活动,在上帝之中,是不可能有什么能力的。

理据3:还有,圣子是作为道运行的,道是理智的概念,而圣灵则是作为爱运行的,爱却是属于意志的。但是,在上帝之中,能力是在相关到结果的情况下说到的,而不是在相关于理智和意志的情况下说到的,这一点前面就已经说过了(问题25第1条答异议理据3、4)。由此可见,在上帝之中,能力并不存在于同表意活动的关联之中。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《驳马西米诺》第2卷第7章中说过:“如果圣父上帝不能够生一个相等的圣子,那圣父上帝的全能又体现在何处呢?”所以,能力存在于同表意活动相关的上帝之中。

我的回答是:正如表意活动存在于上帝之中那样,上帝之中也必定有一种有关这些活动的的能力。因为能力所意指的仅仅是活动的原则。所以,既然我们把圣父理解为生育的原则,而圣父和圣子为发出的原则,那我们就必定把生育的能力归于圣父,把发出的能力归于圣父和圣子。因为生育的能力所意指的乃生育者藉以生育的事物。这样,每一个生育者便都是藉某种事物而生育的。所以,在每一个生育者中,我们必须设定生育的能力,而在

发出中,我们必须设定发出的能力。

答异议理据 1:正如一个位格,就表意活动论,并不是作为受造的事物运行的一样,在上帝之中,同表意活动相关的能力同仿佛受造的位格也毫无关系,而仅仅同作为运行的位格有关。

答异议理据 2:可能的,作为必然事物的反面,乃被动能力的一种结果,这种被动能力在上帝之中是不存在的。因此,在这个意义上,在上帝之中是不存在这样一种作为可能的事物的,而只有在可能的即包含在必然的事物之中的意义上,上帝之中才存在这样一种作为可能的事物。而在后面这个意义上,我们能够说:正如上帝存在是可能的一样,圣子被生育出来也同样是可能的。

答异议理据 3:能力表示一种原则,而一种原则总蕴涵有同以它为其原则的那种事物的区别。现在我们必须注意到,在说到上帝的事物中存在有两种区别。一种是实在的区别,另一种仅仅是理据(rationem)的区别。通过实在的区别,上帝藉他的本质而区别于那些他藉创世活动而成为其原则的事物,正如一个位格区别于他藉表意活动而成为其原则的别的位格一样。但是,在上帝之中,活动与活动主体的区别仅仅是一种理据方面的区别,否则,活动在上帝之中就成了一种偶性了。所以,关于一些区别于上帝的事物据以运行的那种活动,无论是从位格上运行的还是从本质方面运行的,我们都可以在它的特有的原则概念上把能力归因于上帝。而且正如我们把创造的能力归因于上帝那样,我们同样也可以把生育和发出的能力归因于上帝。但是,理解和意志并不是那样一些可以标示出区别于上帝的事物的运行的活动,无论是从本质方面还是从位格方面看,都是如此。所以,关于这些活动,我们

并不能在其特有的意义上把能力归因于上帝,而只能按照我们的理解和言说的方式进行,因为,我们是藉不同的词项来标示理智和上帝之中的理解活动的,而在上帝之中,理解活动即是他的本质,因而是没有任何原则的。

第5条 生育能力所表示的是否是一种关系而不是本质?

现在我们着手讨论第5条。

异议:生育(*generandi*)或发出(*spirandi*)的能力所表示的似乎是关系(*relationem*)而不是本质(*essectiam*)。

理据1:能力所表示的是一种原则,这一点从它的定义就可以看出来。因为能动的能力是活动的原则,我们在《形而上学》第5卷中可以发现这一点。^①但是,在上帝之中,关于位格的原则是概念地被说到的。所以,在上帝之中,能力所表示的不是本质而是关系。

理据2:再者,在上帝之中,可能的事物与活动是没有区别的。但是,在上帝之中,生育表示关系。由此可见,这同样适用于生育的能力。

理据3:还有,在上帝之中表示本质的词项对于三个位格是共同的。但是,生育的能力对于这三个位格并不是共同的,而是圣父所特有的。由此可见,它并不表示本质。

但是,从另一个方面看,正如上帝有能力生育圣子一样,他也同样意欲去生育他。但是,这生育的意志表示的却是本质。所

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 12, 1019a15。

以,生育的能力所表示的也是本质。

我的回答是:一些人曾经说过:生育的能力在上帝之中表示关系。但是,这是不可能的。因为在每一个活动主体中,活动主体藉以活动的东西都是被特别地称作能力的。这样,每一件藉它的活动产生某些事物的事物都产生出一些与它自身相似的事物,它是作为它藉以活动的形式而运行的。正如所生的人在他的人性方面像他的生育者那样,父亲也就是因此而有能力生出一个人来的。所以,在每一个生育者中,所生育的与生育者相像正是生育能力之所在。 262a

这样,上帝圣子也就同生育他的圣父在上帝本性方面一样。所以,圣父之中的上帝的本性在他身上就是生育的能力。所以,奚拉里在《论三位一体》第5卷中也说道:“上帝的孩子(nativitas)不能不包含它由以产生的本性。因为他不可能在上帝之外独立存在,他的独立存在于上帝之外是不可能有任何别的源泉的。”

所以,我们必须说:生育的能力主要表示的,如大师在《箴言四书》第1部第1卷第2章中所说,是上帝的本质,而不仅仅是关系。它也不把本质表示成与关系等同的东西,以至于能够同等地表示两者。虽然父子关系被用来意指圣父的形式,但是它也是一种位格的特性,由于相关于圣父位格,个体形式所是的东西也就相关于个体受造物。这样,受造事物中的个体形式所构成的便是生育位格,而不是生育者藉以生育的东西。否则,苏格拉底就会生育苏格拉底。所以,父子关系也不能够被理解为圣父藉以生育的那种关系,而只能够被理解为构成圣父位格的东西。不然的话,圣父就会生出圣父来了。但是,圣父藉以生育的东西是上帝

的本性,在这个方面,圣子与他是一样的。而且,正是在这个意义上,大马士革的约翰在《论正统信仰》第1卷第8章中说:“生育乃本性的工作,不是作为生育的本性,而是生育者藉以生育的事物的本性。”由此可见,生育的能力虽然直接表示的是上帝的本性,但是间接表示的却是关系。

262b 答异议理据 1:能力并不表示一项原则的关系本身,因为如是它就会处于关系的属相中,它所表示的乃是构成原则的东西;而且,也不是在我们把活动主体称为一项原则的意义上,而是在活动主体藉以活动的事物的意义上才可以这么说的。这样,这个活动主体虽然区别于它所造成的事物,生育者区别于它所生育的东西,但是,生育者藉以生育的事物对于被生育者和生育者却是共同的,从而,生育越是完满,它也就越是完满。所以,既然上帝的生育是最完满的,这生育者藉以生育的东西对所生育的和生育者便是共同的,而且在数值上也是一样的,而不仅仅是在种相上,像在受造的事物中那样。所以,从我们说上帝的本质乃生育者藉以生育的原则这个事实出发,我们并不能够得出结论说上帝的本质区别于被生育者的本质,但是如果 we 说上帝的本质生育,那就会得出如是的结论。

答异议理据 2:正如在上帝之中,生育的能力与生育的活动是一回事一样,上帝的本质在实在性方面同生育活动或父子关系也同样是一回事,虽然存在着理据方面的区别。

答异议理据 3:当我们讲到生育能力的时候,能力是直接地表示出来的,生育是间接地表示出来的,正如我说圣父的本质一样。所以,就表示出来的本质而言,生育能力对于三个位格是共同的,

而就其所隐含的概念而言,它则是圣父位格所独有的。

第 6 条 若干个位格是否能够成为一项表意活动的结局 (terminari)?

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:一项表意活动似乎能够导致若干个位格,以至于在上帝之中可能存在有若干个被生育的或被发出的位格 (personae genitae vel spiratae)。

理据 1:凡是具有生育能力的都能够生育。但是,圣子是具有生育能力的。所以,他能够生育。但是,他却不能生育他自己。所以,他能够生育另一个子。由此可见,在上帝之中,能够存在有若干个圣子。

理据 2:再者,奥古斯丁在《驳马西米诺》第 2 卷第 12 章中说过:“圣子并不生育造物主;不是因为他不能,而是因为这对他不合适。”

理据 3:还有,圣父上帝比受造的父亲具有更大的生育能力。但是,一个人能够生育若干个儿子。可见,上帝也能够如此。更其重要的是,圣父的能力并不会因为生了圣子之后而减少。

263a

但是,从另一个方面看,在上帝之中,“可能的事物与存在的事物没有什么不同。”所以,如果在上帝之中有几个圣子是可能的,那就会有几个圣子存在。从而,上帝之中就会有三个以上的位格存在。但是,这是一种异端观点。

我的回答是:如亚大纳西所说:在上帝之中,“父一位,子一位,圣灵亦一位。”对此,可以用四个理由加以说明。

第一个理由是就诸位格藉以区别的那些关系而言的。因为

既然上帝的位格是独立存在的那些关系本身,那在上帝之中就不会有几个圣父或几个圣子,除非有一个以上的父子关系或一个以上的子父关系。而这除非归因于一种质料的区别实际上是不可能的,因为一个种相的形式除非相关于质料,便不可能有所增加,但是,质料在上帝之中是根本不存在的。所以,在上帝之中,只能有一个独立存在的子父关系,正如只能有一个独立存在的白一样。

第二个理由是从运行的方式中获得的。因为上帝是藉一项单纯的活动理解和意欲所有事物的。所以,只能有一个位格按照道的方式运行,这个位格即是圣子;也只能有一个位格按照爱的方式运行,而这个位格即是圣灵。

第三个理由是从位格运行的方式获得的。因为如上所述(第2条),诸位格是自然地运行的,而自然或本性对于一事物来说是确定的。

第四个理由是由上帝位格的完满性获得的。因为这个理由即是圣子的完满性,整全的上帝的子父关系是包含在上帝之中的,从而也就只有一个圣子。其他位格的论证也有似于此。

答异议理据 1:虽然我们能够不加分辨地承认圣子与圣父具有同样的能力,但是,我们不能因此以把生育(*generandi*)能力看作那个能动词的动名词的方式,使其意义成为圣子具有能力生育,而苟同圣子具有生育能力的意见。虽然圣父和圣子具有同样的存在,但也不能得出结论说:藉着附加的意念词项,圣子即成了圣父。但是,如果生育这个词被看作是被动词的动形词,则生育能力就存在于圣子之中,也就是说,存在于被生育的能力之

中。如果它被看作是一个非位格的动词的动形词,也同样可以这么说,以至于这个意义将是生育的“能力”,也就是说,是一种为某一位格藉以生育的能力。

答异议理据 2:奥古斯丁说这些话的意思并不是要表明这圣子能够生育一个圣子,而是要表明:如果他不这样做,那就不是因为他的不能够,这一点我们到了后面将会明白(问题 42 第 6 条答异议理据 3)。^{263b}

答异议理据 3:上帝的完满性以及上帝的非物质性要求上帝之中不可能存在有几个圣子,这一点我们已经解释过了。所以,不存在几个圣子并不是由于圣父中缺乏任何生育能力的缘故。

问题 42

论上帝位格之间的等同性与相似性

(共 6 条)

现在我们着手进行位格之间的相互比较：首先是关于他们之间的等同性与相似性；其次是关于他们的使命(问题 43)。

关于第一个问题，有 6 个要点需要探究：

- (1) 上帝的位格之间是否有等同性？
- (2) 在永恒性方面，发出的位格是否等同于其所从出的位格？
- (3) 上帝位格之间是否存在有任何秩序？
- (4) 上帝位格是否在大小方面相等？
- (5) 上帝的一个位格是否存在于另一个之中？
- (6) 他们在能力方面是否相等？

第 1 条 在上帝之中是否存在有等同性？

现在我们着手讨论第 1 条。

异议：等同性(aequalitas)似乎并不适合于上帝的位格。

264a

理据 1：因为按照哲学家在《形而上学》第 5 卷中的观点，所谓

等同性关涉的是那些“在量的方面相同”的事物。^① 但是,在上帝的位格之中,根本不存在量:既不存在有我们称之为大小的内在的连续的量,也不存在有我们称之为地点和时间的外在的连续的量。也不可能由于非连续的量而存在有任何等同性,因为两个位格毕竟多于一个位格。由此可见,等同性并不适合于上帝的位格。

理据 2:再者,上帝的诸位格具有同一个本质,这一点我们已经说过了(问题 39 第 2 条)。然而,本质就是藉形式表示出来的。但是,形式方面的一致只能使事物相像,而不能使事物相等。由此可见,对上帝位格,我们只能讲相像,而不能讲相等。

理据 3:再者,那些在其中能够发现等同性的事物相互之间都是等同的,因为等同性是相互的。但是,上帝的位格却不能够被说成是相互等同的。因为正如奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 10 章中所述:“如果一个肖像(imago)完全对应于它为其肖像的那个事物,它就可以说成是同那件事物是等同的。然而,它所表象的那件事物却不能够被说成是同那个肖像是等同的。”但是,圣子既然是圣父的肖像,圣父也就等同于圣子。所以,等同性也就不可能在上帝位格之间找到。

理据 4:还有,等同是一种关系。但是,没有什么关系对于这三个位格是共同的,因为这些位格都是由于关系而区别的。由此可见,等同性对于上帝位格是并不合适的。

但是,从另一个方面看,亚大纳西却说过:“这三个位格相互

① 亚里士多德:《形而上学》, V, 5, 1021a12。

之间是共永恒的(*coaeternae*)和相互等同的(*coequales*)。”

我的回答是：我们必须承认上帝位格之间的等同性。因为按照哲学家在《形而上学》第10卷中的观点，等同性所表示的是“对较大或较小的否定”。^①这样，我们就不能够承认在上帝位格中有任何较大或较小的事物。因为正如波爱修在《论三位一体》第1章中所说：“那些”在谈到神性时“讲到增加或减少的人，都必定像阿里乌派那样，承认一种差异”；“阿里乌派通过区别数字的等次而割裂三位一体，从而把一种复多性包括了进来。”其理由在于：不相等的事物是不可能具有同样的量的。但是，量(*quantitas*)，
264b 在上帝之中，不是别的，无非是他的本质。所以，我们能够得出结论说：如果在上帝位格之中存在有任何不等性的话，他们就会具有不同的本质；从而这三个位格就不会是一个上帝。但是，这是不可能的。所以，我们必须承认上帝位格之间的等同性。

答异议理据1：量有两种。存在有体积的量或有维度的量，这种量只有在有形的事物中才能够找到，从而在上帝之中是没有存在余地的。此外，还有“能力的量”(*quantitas virtutis*)，这种量是依据某种本性或形式的完满性来测度的。当我们就某件事物在热度方面具有较大或较小的完满性而讲到这件事物具有较多或较少热的时候，我们就涉及到了这样一类量。这样，这种能力的量便首先是由它的源泉，即这种形式或本性的完满性来测度的，也就是由精神事物的大小来测度的，正如我们由于热的强度和完满性而讲到大热一样。所以，奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第

^① 亚里士多德：《形而上学》，X，5，1056a22。

8 章中说：“在那些大的但不具有体积的事物中，成为更大的就是成为更好的”，因为一事物越是完满，它就越好。其次，能力的量是由该形式的结果来测度的。而形式的第一种结果便是存在，因为每一事物都是由于它的形式而具有存在的。第二种结果是运作，因为每一个活动主体都是通过它的形式而活动的。这样，能力的量便既在存在方面又在活动方面得到测度。在存在方面受到测度，是就那些具有更其完满本性的事物具有更长的绵延而言的；在活动方面受到测度，则是就那些具有更其完满本性的事物活动起来更其有力而言的。所以，奥古斯丁在《致彼得论信仰》中说：我们是就“圣父、圣子和圣灵中没有一个是先于永恒性的，在大小方面是超过的，在能力方面是超出的”而言，来理解存在于圣父、圣子和圣灵之中的等同性的。

答异议理据 2：凡是我们在能力的量方面具有等同性的地方，等同性由于其排除了超出(excessum)也就包含类似性和某些别的东西。因为凡是具有共同形式的事物也都可以被说成是相像，即使它们并不等地分有那种形式，情况也是如此。例如，空气在热的方面也可以说成是同火相似。但是，如果其中一个比另一个更其完满地分有那种形式，则它们就不能够被说成是等同的。而且，不仅由于同一个本性存在于圣父和圣子之中，而且也由于它是完全同等地存在于两者之中，我们就不仅能够为了排除优诺米(Eunomii)的错误而说圣子同圣父相像，而且也能够为了排除阿里乌的错误而说他等同于圣父。^①

^① 参阅奥古斯丁：《论异端》(De Haeres)，§ 54, 45。

答异议理据 3:上帝中的等同性或相似性可以用两种方式标示出来,亦即通过名词和通过动词。当为名词所标示的时候,上帝位格的等同性就是相互的,相似性也是如此。因为,圣子等同于圣父并且与之相像,反之亦然。这是因为圣父的上帝的本质并不比圣子的多些的缘故,正如圣子具有圣父的大小,从而等同于圣父一样,圣父也具有圣子的大小从而等同于圣子。但是,在谈到受造物时,狄奥尼修斯在《论神的名称》第9章第6节中说过:“等同性与相似性并不是相互的。”因为所引起的事物由于它们具有它们原因的形式而同它们的原因相像,但是,反过来就不是这样了,因为这形式首先是存在于这个原因之中,其次是存在于所产生的事物之中的。但是,动词是以运动来表示等同性的。虽然运动并不存在于上帝之中,但还是存在有某种所接受的事物的。所以,既然圣子是从圣父那里得到的,他因此而等同于圣父,反过来就并非如此,我们因此就能够说圣子跟圣父相等,而不是相反。

答异议理据 4:在上帝的位格中,所存在的任何东西都使我们认为他们所具有的本质是共同的,而他们在关系方面却是有区别的。这样,等同性就蕴涵了两个方面的区别,即一方面是位格的区别,因为没有什么事物能够说是等同于它自身的;而另一个方面是本质的统一性,由于诸位格是因此而相互等同的,他们也就具有同样的大小和本质。这样,事情就很清楚,一事物同它自身的关系并不是一种实在的关系。一个关系也不是由于一个更深一层的的关系而关涉到另一件事物的。因为当我们说父子关系同子父关系相反时,对立并不是一种构成父子关系和子父关系媒介的关系。因为在这两种情况下,关系都将被不定地增加了。所以,上

帝位格中的等同性与相似性虽然并不是一种区别于位格关系的实在的关系,但是,就其意义而言,它却既包括了区别诸位格的关系也包括了本质的统一性。由于这个理由,大师在《箴言四书》第 1 部第 31 卷第 1 章中说道:在这些位格中,“这些只是一种作为关系的项。”

第 2 条 发出的位格与其原则,作为圣子与圣父,是否是共永恒的?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:发出的位格(*persona procedens*)与其原则,作为圣子与圣父,似乎不是共永恒的(*coaeterna*)。

理据 1:阿里乌曾列举了 12 种生育样式。第一种样式与一条线由点“流出”(fluxum)的方式相像,其中缺乏的是单纯性的等同性。第二种样式与光线由太阳的发射相像,其中缺乏的是本性的等同性。第三种与图章所形成的印记相像,其中缺乏的是同体性和制造力。第四种是来自上帝的善良意志(*bonae voluntatis*)的灌输,其中缺乏的也是同体性。第五种是偶性从它的主体的散发;但是,偶性并不具有独立性。第六种是种相从质料的抽象,就像感官从感性对象接受种相那样,其中所缺乏的是精神的单纯性的等同性。第七种是意志受到知识的激发,这种激发仅仅是短暂的。第八种是变形(*transfigurationem*),例如一个肖像是由黄铜造成的;这种变形是质料方面的。第九种是来自推动者的运动;在这里我们再次有了结果和原因。第十种是种相从属相的获得;但是,这种样式在上帝之中没有存在的余地,因为圣父是不能作

为一个种相的属相来言说圣子的。第十一种是观念的实现(ideatio),就像一个外在的盒子由心中的盒子观念产生出来一样。第十二种是出生,就像一个人由他的父亲所生一样;这蕴涵着时间的先后。这就很清楚,本性的或时间的等同性在一件事物藉以从另一件事物产生出来的每一种样式中都是缺乏的。所以,如果圣子来自圣父,我们就必须说他是小于圣父或晚于圣父的,或者是既小于圣父又晚于圣父的。

理据 2:再者,每一件来自另一件事物的事物,都是具有原则的。但是,没有什么永恒的东西是能够具有原则的。所以,圣子不是永恒的,圣灵也不是永恒的。

理据 3:再者,每一件消灭了的事物都不再存在。因此,每一件被产生的事物,其存在都是有其开端的,因为产生的目的即为存在。但是,圣子为圣父所生。所以,他的存在也是有其开端的,而不是与圣父一起是共永恒的。

理据 4:还有,如果圣子是由圣父生育出来的,他就要么始终在被生育,要么就存在着一个他藉以被生育出来的瞬间。如果他始终在被生育,那既然在生育过程中一事物作为时间和运动,必定是不完美的,就像始终处于生成过程中的前后相继的事物中所显现出来的那样,那就可以得出结论说:圣子必定始终是不完美的,但这一点是不可能得到承认的。因为这样一来,就存在着一个瞬间,被指定给圣子的生育,而在此瞬间之前圣子并不存在。

但是,从另一个方面看,亚大纳西却宣称:“所有这三个位格都是相互共永恒的。”

我的回答是:我们必须说圣子与圣父是共永恒的。为了证明

这一点,我们就必须看到:一件由一项原则产生出来的事物之后于它的原则可以归因于两条理由:其中一条是就活动主体方面而言的,另一个则是就活动方面而言的。就活动主体方面来说,这种情况的发生对于自由活动主体与对于自然活动主体是不同的。在自由活动主体方面,这种情况的发生是由于时间的选择。因为正如一个活动主体,如上所述(问题 41 第 2 条),是能够选择它提供给该结果的形式的一样,它也同样能够选择它产生它的结果的时间的。然而,在自然的活动主体方面,同样事情的发生乃是因为这个活动主体虽然从一开始就不具有它的自然能力的完满性,但是,在一定时间之后却能够获得它。例如,一个人并不能够从一开始就生育。从活动方面来看,任何一件源自原则的事物,当这项活动是连续的时候,与它的原则都是不可能同时存在的。所以,既然一个活动主体一旦开始存在便开始这样活动,则其结果就不可能在同一瞬间存在,而只能够在该活动终结的瞬间存在。这样,按照已经说过的(问题 41 第 2 条),圣父显然就不可能藉意志生出圣子,而只能藉本性生出圣子;而且,圣父的本性是永恒地完满的;同时,圣父藉以产生出圣子的活动也不是连续的,因为如是,则上帝的圣子就会被连续地生育出来,而且这种生育就会是物质的,并且是伴随着运动的,而这是不可能的。所以,我们能够得出结论说:只要圣父存在,圣子也就存在;并且因此圣子与圣父是共永恒的,同样,圣灵与圣父和圣子两者也是共永恒的。

266b

答异议理据 1:正如奥古斯丁在《证道集》第 117 卷第 6、10 章中所说:任何受造物的任何一种运行的样式都不可能完满地表现上帝的生育。因此,我们需要从这许多样式中收集到它的一种类

似物,以便在一种样式中所缺乏的东西可以在一定程度上由另一种给予补充。正因为如此,以弗所会议(Synodo Ephesina)宣称:“让光辉告诉你共永恒的圣子始终与圣父同在;让‘道’宣布他的出生的非受动性(*impassibilitatem*);让‘圣子’这个名称暗示出他与圣父的同体性。”然而,来自理智的道(言)的运行要比所有这一切都更其精确地表达了它,因为可理解的道(言)除非在处于从潜能到现实过渡状态的理智之中,它是不会后于它的源泉的。但是,这是不可能用来言说上帝的。

答异议理据 2:永恒性虽然排除了绵延的原则,但是并不排除根源的原则。

答异议理据 3:每一种消灭都是一种变化。所以,所有消灭的事物开始时都不曾存在,并且到后来也都不曾存在。然而,上帝的生育,如上所述(问题 27 第 2 条),是不可变化的。因此,圣子是永远都在被生育的,而且圣父也是永远在生育的。

答异议理据 4:在时间之中存在有某种不可分的事物,这就是瞬间;而且也存在有某种别的绵延的事物,即时间。但是,在永恒性中,如我们已经说过的(问题 10 第 2 条答异议理据 1;第 4 条答异议理据 2),不可分的现在却是始终静止不动的。但是,圣子的生育并不存在于时间的现在之中或时间之中,而是存在于永恒之中。这样,为了表达永恒性的临在和持久(*praesentialitatem et permanentiam aeternitatis*),我们能够说:“他是永远被出生的”,奥利金就曾经这么说过。但是,正如格列高利在《道德论》第 29 卷第 1 章、奥古斯丁在《83 问题集》问题 37 中所说,说“永远出生”要更好些,这样,“永远”就可以表示永恒性的持久性,而“出生”则

可以表示这独生子的完满性。所以，圣子并不是，像阿里乌所说的那样，是不圆满的，而且，当他不在的时候就没有时间。

第 3 条 在上帝的位格中是否存在有一种本性的秩序？

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：在上帝的位格中似乎并不存在有一种本性的秩序（ordo naturae）。

理据 1：存在于上帝之中的是本质，或者位格和概念。但是，本性的秩序所表示的不是本质，也不是任何一个位格或概念。由此可见，上帝之中不存在有本性的任何秩序。

理据 2：再者，本性的秩序存在的地方，一个总是在另一个之前到来的，至少就本性和理智而言是如此。但是，在上帝的位格中，如亚大纳西所宣称的，“是既不存在在先也不存在在后的问题的。”所以，在上帝的位格中，是不存在本性的任何秩序的。

理据 3：再者，凡是秩序存在的地方，区别也就存在。但是，在上帝的本性中，是根本没有任何区别的。所以，它并不隶属于秩序，并且，在其中也不存在什么本性的秩序。

理据 4：还有，上帝的本性即是上帝的本质。但是，上帝之中是根本不存在什么本性的秩序的。由此可见，也不存在有什么本性的秩序。

但是，从另一个方面看，凡是多个事物无序地存在的地方，混乱就必定存在。但是，在上帝的位格中，是根本不存在什么混乱的，亚大纳西就这么说过。由此可见，在上帝之中是存在有秩序的。

我的回答是：秩序总是相关于某项原则的。然而，存在有许多种类的原则，也就是说，有就场所而言的，如一个点，有就理智而言的，如推证原则，以及就个体原因而言的等。既然如此，也就存在有许多种类的秩序。这样，就根源而言的原则，是没有在先的事物的，如我们已经说过的（问题 33 第 1 条），是可以在上帝方面予以言说的。所以，必定同样存在有就根源而言的没有在先事物的秩序。这也就是所谓本性的秩序。用奥古斯丁在《道德论》第 29 卷第 1 章中的话来说，也就是：“不是一个藉以对于另一个是在先的，而是一个藉以由另一个而来的。”

答异议理据 1：本性的秩序所表示的是一般的根源概念，而不是一特殊种类的根源。

答异议理据 2：在受造的事物中，甚至当源于一项原则的事物与它的原则在绵延中是同时期的时候，如果我们形式地考察这项原则的话，则这项原则在本性和理由的秩序中就依然是首先到来的。然而，如果我们考察原因与结果的关系或者该项原则与由其产生出来的事物的关系，那就很显然，这些如此相关的事物，在本性和理由的秩序方面便是同时的，因为一个进入了其他的定义之中。但是，在上帝之中，这些关系本身即是独立存在于一个本性之中的位格。所以，无论是就本性而言，还是就关系而言，一个位格都是不可能先于另一个的，甚至就本性和理由而言也不行。

答异议理据 3：本性的秩序所意指的并不是对本性本身的安排，而是就本性根源而言的上帝位格中的秩序的存在。

答异议理据 4：本性在一定的意义上总蕴涵有一个原则概念，但是，本质却不是这样。所以，根源的秩序之被称作本性的秩序

要比称作本质的秩序更恰当些。

第 4 条 圣子在大小方面是否等同于圣父？

现在我们着手讨论第 4 条。

异议：圣子在大小方面 (in magnitudine) 似乎并不等同于圣父。

理据 1：因为圣子自己在《约翰福音》第 14 章第 28 节中说过：^{268a} “父是比我大的。”使徒在《哥林多前书》第 15 章第 28 节中也说过：“万物既服了他，那时，子也都服在他的脚下。”

理据 2：再者，父子关系乃圣父尊严的一部分。但是，父子关系并不属于圣子。所以，圣子并不具有圣父的所有的尊严，从而他同圣父在大小方面就不等同。

理据 3：还有，凡是存在有整体和部分的地方，许多部分比仅仅一个部分，或者比较少的部分要多些，就如三个人比两个人或一个人要多些一样。但是，在上帝之中，似乎存在着一个普遍的整体，也存在有部分。因为，在关系和概念之下包含若干个概念。所以，既然在圣父中，存在有三个概念，在圣子中只存在有两个，圣子就显然不等同于圣父。

但是，从另一个方面看，《腓立比书》第 2 章第 6 节中却说道：“他并没有以自己与天主同等，为应当把持不舍的。”

我的回答是：圣子在大小方面是必定等同于圣父的。因为上帝的大小不是别的，无非是他的本性的完满性。这样，圣子藉生育所达到的对存在于圣父之中的那种本性的完满性的占有，属于父子关系和子父关系的真正本性，以同样的方式它也存在于圣父

自身之中。但是,既然在人身上,生育是一种从潜能出发达到现实的变化,那就可以得出结论说:一个人并不是从一开始就等同于生他的父亲的,而是通过适当的成长达到等同的,除非由于生育原则方面的缺陷它是以另外的方式发生的。从前面所说的看来(问题 27 第 2 条;问题 33 第 2、3 条),很显然,在上帝之中,是存在有特有的和真正的父子关系和子父关系的。我们也不能够说圣父之中的生育能力是有缺陷的,上帝的圣子是以连续的方式通过变化而臻于完满的。所以,我们必须说圣子在大小方面是永恒地等同于圣父的。因此,奚拉里在《论主教会议》中说:“撇开身体的软弱,撇开孕育的开始阶段,撇开痛苦和人类的所有缺陷,那么,每一个子,都由于他自然的出生,而成为其父的等同物,因为他具有相同的本性。”

268b 答异议理据 1:这些话应当被理解为是关于基督的人的本性的,就此而言,他是小于圣父并且屈服于他的。但是,就他的上帝的本性而言,他是等同于圣父的。亚大纳西是这样表达这个观点的:“就他的神性而言,他是与圣父相等的;但就人性而言,他是少于圣父的。”奚拉里在《论三位一体》第 9 卷中则说:“在给予的权威性方面,圣父要大些;但是,在接受同一种存在方面,他却并不少于圣父。”奚拉里在《论主教会议》中还说道:“圣子由于先天的虔敬”,也就是说,是由于对父亲权威的承认,而使他自己屈服的,而“受造物则是由于他们的受造的软弱而屈服的”。

答异议理据 2:等同性是藉大小来测度的。在上帝之中,大小,按照前面所解释的(第 1 条答异议理据 1),所表示的是本性的完满性,并且是属于本质的。这样,上帝之中的等同性和相似性

就同本质相关；从诸关系的区别中也不可能有不等同性或不相似性出现。由于这个理由，奥古斯丁在《驳马西米诺》第 2 卷第 18 章中说道：“根源的问题在于‘谁由谁而来？’但是，等同性的问题却在于‘他属于什么种类的大小，或者他究竟多大？’”所以，父子关系是圣父的尊严，也是圣父的本质，因为尊严是某种绝对的东西，而且也属于本质。正如同一个本质，其在圣父身上为父子关系，在圣子身上则为子父关系一样，同一个尊严，也同样如此，其在圣父身上为父子关系，在圣子身上则为子父关系。这样，说圣子具有圣父所具有的那种尊严，也就是真实无疑的了。但是，我们不能因此而推证说既然圣父具有父子关系，圣子也就具有父子关系，因为其间有一个从实体到关系的过渡。由于圣父和圣子虽然具有同样的本质和尊严，但是它们是藉给予者的关系存在于圣父之中，而藉接受者的关系存在于圣子之中的。

答异议理据 3：在上帝之中，关系并不是一个普遍的整体，虽然它也被用来言说许多关系，因为所有的关系在本质和存在方面都是一样的，这同普遍概念是不相容的，它的各个部分在存在方面是有区别的。同样，位格在上帝之中也不是一个普遍的词项，这一点我们前面就已经看到了（问题 30 第 4 条答异议理据 3）。所以，所有的关系加在一起也不比仅仅一个更大一些；所有的位格也不比仅仅一个位格更大一些，因为上帝本性的整个完满性存在于每一个位格之中。

第 5 条 圣子是否存在于圣父之中，并且反之亦然？

269a

现在我们着手讨论第 5 条。

异议：圣子似乎并不存在于圣父之中，并且似乎也可以反过来这么说。

理据 1：因为哲学家列举出了一件事物存在于另一件事物的八种样式，按照这八种样式中的任何一种，圣子都不存在于圣父之中，或者反过来说，圣父也都不存在于圣子之中，这一点对于考察过每一种样式的人都是很清楚的。由此可见，圣子和圣父并不是相互存在于对方之中的。

理据 2：再者，来自另一件事物的事物没有一件是存在于它之中的。但是，圣子永恒地来自圣父，因为《弥迦书》第 5 章第 2 节中说：“他的根源从亘古，从太初就有。”所以，圣子并不存在于圣父之中。

理据 3：再者，两个对立物中的一个不可能存在于对方之中。但是，圣子和圣父在关系方面是对立的。所以，一个是不能够存在于另一个之中的。

但是，从另一个方面看，《约翰福音》第 14 章第 10 节中却说道：“我在父里面，父在我里面。”

我的回答是：关于圣父和圣子，有三个问题需要考察，这就是本质、关系和根源；而且按照每一个，圣子和圣父都是存在于相互之中的。圣父是藉他的本质存在于圣子之中的，因为圣父即是他自己的本质，而且也不是藉他自己方面的任何变化而把他自己的本质传达给圣子的。因此，我们可以由此得出结论说：既然圣父的本质存在于圣子之中，圣父他自己也就存在于圣子之中；同样，既然圣子是他自己的本质，那就也可以得出结论说他自己存在于作为他的本质的圣父之中。奚拉里的《论三位一体》第 5 卷在谈

到这一点时说：“不可改变的上帝，可以说，是按照他自己的本性生育出一个不可改变的独立存在的上帝的。所以，我们把上帝的本性理解为是独立存在于他身上的，因为他就是上帝之中的上帝。”至于关系，事情也很显然，两个关系的对立面中的任何一个都存在于对另一个的理解之中。根源的情况也是如此，可理解的道（言）的运行也显然不是某种外在的东西，而是依然存在于这道（语词）的言说者之中的。这道（言）所说到的东西也是包含在这道（言）之中的。所有这些也同样适用于圣灵。

答异议理据 1：存在于受造物之中的东西并不能充分地表象存在于上帝之中的东西。所以，按照哲学家所枚举的任何一种样式，圣子和圣父都不是存在于相互之中的。那种最接近实在的样式应当在某种事物藉以存在于它的根源性的原则中的事物中去寻找，除非在受造的事物中缺乏那种存在于这原则与其所产生出来的事物之间的本质的统一性。 269b

答异议理据 2：圣子是按照内在运行的样式由圣父生出来的，道（言）也就是藉着这种样式从心里涌出却又依然存在于其中的。因此，在上帝之中，这种出生所凭借的只是诸关系的区别，而不是任何种类的本质的分离。

答异议理据 3：圣父和圣子之间的对立是就关系而言的，而不是就本质而言的，而一个就关系而言的对立面是存在于其对方之中的，这一点前面已经解释过了。

第 6 条 在能力方面，圣子是否等同于圣父？

现在我们着手讨论第 6 条。

异议：在能力方面，圣子似乎并不能等同于圣父。

理据 1：因为《约翰福音》第 5 章第 19 节中说道：“子凭着自己不能做甚么，惟有看见父所做的，子才能做。”但是，圣父却凭着自己就能做事。所以，圣父的能力要大于圣子。

理据 2：再者，命令和教导的人要比服从和倾听的人的能力大些。但是，按照经文上所说，圣父是命令圣子的。《约翰福音》14 章 31 节说：“父怎样吩咐我，我就怎样行。”圣父也是教导圣子的。因为《约翰福音》第 5 章第 20 节中说：“父爱子，将自己所作的一切事指给他看。”而且，圣子也是倾听者。因为《约翰福音》第 5 章第 30 节中说：“父怎样告诉我，我就怎样审判。”所以，圣父所具有的能力要大于圣子。

270a 理据 3：还有，能够生育出来一个与自己相等的圣子正适合于圣子的全能。因为奥古斯丁在《驳马西米诺》第 2 卷第 7 章中说过：“如果他不能够生育出来一个与他自身相等的圣子，圣父上帝的全能又表现在何处呢？”但是，圣子是不可能生出一个圣子的，这一点前面已经证明了（问题 41 第 6 条答异议理据 1、2）。由此可见，圣子是不可能做所有适合于圣父全能的事情的；从而在能力方面他也是比不上圣父的。

但是，从另一个方面看，《约翰福音》第 5 章第 19 节中却又说道：“父所作的事，子也照样作。”

我的回答是：在能力方面，圣子必定等同于圣父。活动能力乃本性的完满性的结果。例如，在受造物中，我们看到：本性越是完满，其活动的的能力也就越大。因此，如上所述（第 4 条），上帝的父子关系和子父关系的概念要求，圣子与圣父在大小方面，亦即

在本性的完满性方面,应当是等同的。因此,我们能够得出结论说,圣子在能力方面与圣父是等同的。而且,这也同样适用于关于圣子和圣父的圣灵。

答异议理据 1:“子凭着自己不能作甚么”这句话并不能从圣子身上撤走圣父所具有的任何能力,因为其后直接接着说的是:“惟有看见父所作的,子才能作”。但是,它们的意义却在于表明:圣子是从圣父那里获得他的能力的,他是从他那里得到他的本性的。因此,奚拉里在《论三位一体》第 9 卷中说:“上帝本性的统一性意味着圣子虽然是自身(per se)活动的,但他却不是孤独地(a se)活动的。”

答异议理据 2:圣父的“显示”和圣子的“倾听”都应当在圣父把知识传送给圣子的意义上加以理解,就像他传送他的本质一样。圣父的命令也能够同样的意义上解释成永恒地赋予他知识和活动的意志。毋宁说,在他的人性方面,这可能要诉诸于耶稣基督。

答异议理据 3:正如同样的本质,在圣父身上是父子关系,而在圣子身上则是子父关系一样,藉着同样的能力,圣父生育,而圣子则被生育。因此,很显然,圣子能够做圣父能做的任何事情。然而,我们却不能够由此得出结论说圣子能够生育,因为这样的论证将由于生育所表示的是一种上帝的关系而意味着一种从实体向关系的过渡。所以,圣子虽然与圣父具有同样的能力,但是却具有另一种关系。当我们说圣父能够生育的时候,所表示的是圣父所具有的那种作为给予的能力,而当我们说圣子能够被生育的时候,所表示的乃在于圣子所具有的乃一种作为接受的能力。 270b

问题 43

论上帝位格的差遣

(共 8 条)

我们接着考察上帝位格的差遣。

关于这个问题,有 8 个要点需要探究:

- (1)上帝位格是否适合于受差遣?
- (2)差遣是永恒的,抑或仅仅是暂时的?
- (3)在什么意义上,上帝的位格是被不可见地差遣的?
- (4)每一个位格都受到差遣是否合适?
- (5)圣子和圣灵两者是否都是被不可见地差遣的?
- (6)这种不可见的差遣是指示给谁的?
- (7)论可见的差遣。
- (8)任何一个位格究竟是可见地还是不可见地差遣他自己的?

第 1 条 上帝的位格能否适合于受差遣?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:上帝的位格似乎不适合于受差遣(*non conveniat mitti*)。

理据 1: 因为被差遣的人要小于差遣者。但是, 上帝的一个位格并不小于另一个。由此可见, 一个位格并不是为另一个所差遣的。

理据 2: 再者, 被差遣的东西总是同差遣者相分离的。因此, 哲罗姆在评论《以西结书》第 16 章第 53 节时说: “那些相连而成为一体者是不可能受到差遣的。”但是, 一如奚拉里在《论三位一体》第 7 卷中所说, 在上帝的位格中, “没有任何东西是可以分开的。”由此可见, 一个位格是不能够受另一个差遣的。 271a

理据 3: 还有, 凡是受差遣的人都是离开了一个地方然后又进入了另一个地方。但是, 这并不适合于上帝的位格, 因为他是无处不在的。由此可见, 说上帝的一个位格受差遣是不合适的。

但是, 从另一个方面看, 《约翰福音》第 8 章第 16 节中却说道: “不是我独自在这里, 还有差我的父与我同在。”

我的回答是: “差遣”(missionis) 概念包含两样东西: 一样是受差遣的人与差遣者的关系, 另一个是受差遣的人同他受差遣所要达到的目的关系。受到差遣的任何一个人人都蕴涵有一定种类的来自差遣者的差遣的运行: 这或者是就命令而言的, 如主人差遣仆人; 或者是就决策而言的, 例如, 一个顾问可以被说成是差遣国王到战场上去; 或者是就根源而言的, 例如一棵树开出它的花来。这样, 同他受差遣所要达到的那个终点的活动方式也就被显示出来了, 从而, 他就以一定方式开始出现在那儿: 或者是由于他以前根本就不存在于他被差遣到的那个地方, 或者是由于他以某种方式开始存在于他以前不曾存在过的地方。

这样, 一个上帝位格的差遣就是一件合适的事情。一方面它

以一定方式意指由差遣者出发的根源的运行,另一方面它又意指一种存在于另一个地方的新的方式。这样一来,圣子就被说成是由圣父差遣来到世界上来的,因为他是以肉体的方式开始存在于世界之上的;然而,如《约翰福音》第1章第10节中所说的,“他”此前就“在世界上”了。

答异议理据1:差遣当其意指藉命令或决策由作为原则的差遣者出发的运行时便蕴涵着被差遣者的低等性,因为下达命令的人要更伟大些,顾问则要更智慧些。然而,在上帝之中,它却仅仅意指根源的运行,如前面所解释的(问题42第4、6条),这是就等同性而言的。

答异议理据2:凡是这样受到差遣开始存在于它先前不曾存在过的地方的事物,都是由于受差遣而在位置上被推动的。因此,在场所方面离开差遣者是必要的。然而,这在上帝位格的差遣中却是没有存在的余地的。因为受到差遣的上帝位格既不开始存在于他先前不曾存在过的地方,也不终止存在于他曾经存在过的地方。因此,这样一种差遣的发生是无需分开的,而只具有根源的区别。

答异议理据3:这种反对意见所依赖的是就位置运动而言的差遣观念,但这种运动在上帝之中是不存在的。

第2条 差遣是永恒的,抑或仅仅暂时的?

现在我们着手讨论第2条。

异议:差遣似乎能够是永恒(aeterna)的。

理据1:格列高利在《〈福音书〉注》第2卷第27章中说过:“圣

子是在他被生育的时候受差遣的。”但是，圣子的生育是永恒的。所以，差遣是永恒的。

理据 2：再者，一事物如果暂时地变成某种东西，它就被改变了。但是，上帝的一个位格是不能加以改变的。所以，一个上帝位格的差遣不是暂时(temporalis)的，而是永恒的。

理据 3：再者，差遣蕴涵着运行。但是，上帝位格的运行是永恒的。所以，差遣也是永恒的。

但是，从另一个方面看，《加拉太书》第 4 章第 4 节中却说道：“至时候满足，上帝就差遣他的儿子。”

我的回答是：在表达上帝位格根源的所有语词中总是能够看到某种差异的。因为，一些仅仅表达同原则的关系，如运行与发出(exitus)。但是，另外一些则表达那个与同该原则的关系结合在一起的运行的结局(terminum)。其中一些表达永恒的结局，如“生育”和“发出”(spiratio)。因为生育是上帝位格进入上帝本性的运行；而被动的生命则是独立存在的爱的运行。而其中的另外一些则表达着同这结局原则相关的暂时的结局，如“差遣”和“给予”(datio)。因为一事物既然受差遣，它就是可以存在于某种别的事物之中的；而它既然被给予，则它就是可以被占有的。但是，上帝的一个位格如果它为任何一个受造物所占有，或者存在于任何一个受造物之中，则它就是暂时的。

因此，“差遣”和“给予”虽然在上帝之中只有暂时的含义，但是，生育和发出则是全然永恒的，而运行和给予，在上帝之中，则既具有永恒的含义又具有暂时的含义。因为圣子虽然作为上帝是可以永恒地运行的，但是，由于变成了人，就他的可见的差遣

(*missionem visibilem*)而言,或者同样由于他居住在人身上而就他的不可见的差遣(*invisibilem missionem*)而言他却是暂时地运行的。

答异议理据 1:格列高利讲到圣子的暂时的生育,不是由圣父而来,而是由他的母亲而来。或许,这可以被看作是在意指他是由于永恒地被生育而得以被差遣的。

答异议理据 2:一个上帝位格之可以以新的方式存在于任何一个人之中,或者为任何一个人在时间中所具有,并不是来自上帝位格的变化,而是来自受造物中的变化。这样,上帝自身就是由于受造物的变化而被暂时地称作“主”的。

答异议理据 3:差遣不仅表示来自原则的运行,而且也决定着这种运行的暂时的终点。因此,差遣只是暂时的。或者,我们可以说,它包含了一个附加有一个暂时结果的永恒运行。因为一个上帝位格同他的原则的关系必定是永恒的。因此,这种运行就可以被称作是一个孪生的运行(*gemina processio*):既是永恒的又是暂时的,这不是由于存在着同原则的两重关系,而是因为这样一种两重的终点:它既是暂时的又是永恒的。

第3条 上帝位格的不可见的差遣是否只是就神圣恩典的赠品而言的?

现在我们着手讨论第3条。

异议:上帝位格的不可见的差遣似乎并不止是就成圣恩典的赠品(*secundum donum gratiae gratum facientis*)而言的。

理据 1:因为对一个上帝位格的差遣所意指的乃是他之被给

予。因此,如果这个上帝位格之被差遣只是就成圣恩典的赠品而言的,则这个上帝位格本身就将不是被给予的,而仅仅是他的赠品。而这也正是那些说圣灵不是被给予的但是他的赠品却是被给予的人的错误。 272b

理据 2:再者,“凭借”(secundum)这个介词所表示的是某一原因的活动方式(habitudinem)。但是,上帝的位格,按照《罗马书》的说法,正是成圣恩典的赠品之所以被占有的原因,而不是相反。因为《罗马书》第 5 章第 5 节中说:“借着所赐与我们的圣灵,将上帝的爱浇灌在我们心里。”所以,说上帝的位格之受差遣是就成圣恩典的赠品而言的是不适当的。

理据 3:还有,奥古斯丁在《论三位一体》第 4 卷第 20 章中说过:“圣子,当其心灵在时间中所知觉到的时候,便受到差遣了。”但是,圣子之被认知,不仅可以藉神圣恩典达到,而且还可以藉无偿恩典(gratiam gratis datam)、藉信仰和知识达到。所以,上帝的位格并不是仅仅根据成圣恩典的赠品而受到差遣的。

理据 4:还有,拉班(Rabanus)说过:圣灵之给予使徒乃是由于奇迹的功效。然而,这也不是成圣恩典的赠品,而是一种无偿恩典的赠品。由此可见,上帝的位格并不是仅仅根据成圣恩典的赠品而被给予的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 27 章中却说过:“圣灵是暂时地由于受造物的成圣而运行的。”但是,差遣却是一种暂时的运行。因此,既然受造物的成圣凭借的是成圣的恩典,那就可以得出结论说:上帝位格的差遣所凭借的仅仅是成圣的恩典。

我的回答是：上帝的位格只有在下述的意义上，才可以说是被适当地受到差遣的，这就是：他以一种新的方式存在于任何一个人身上，但他却是以任何一个人所拥有的方式被给予的。而这些也不是别的，而无非是成圣的恩典。

因为上帝藉他的本质、能力和在场，根据他的一种公共样式，作为原因存在于分有他的善的诸结果之中，存在于所有的事物之中。然而，在这种公共的样式之上，有一种特殊的样式，属于理性的本性，上帝就被说成是像所认识的对象存在于认知者之中以及心爱的人存在于爱者之中那样存在于这种本性之中。而且，既然理性受造物是藉它的知识和爱的运作而达到上帝本身的，则根据
273a 这一特殊的样式，上帝就可以说是不仅存在于这种理性受造物之中，而且还可以说是居住于其中，以为他自己的神殿。所以，除非成圣的恩典，也就没有任何别的结果能够被看作是上帝位格以新的样式存在于理性受造物之中的理由。因此，上帝的位格仅仅是根据成圣的恩典而受到差遣，并且在时间中运行的。

再者，我们被说成是仅仅具有我们能够自由运用或享用的东西，而具有享用上帝位格的能力则仅仅取决于使人成圣的恩典。然而，圣灵则是人所具有的，而且，是作为使人成圣的恩典本身，居住在人身上的。因此，圣灵本身是被给予的和受差遣的。

答异议理据 1：理性受造物是藉着成圣恩典的赠品而被完美化的，以至于它不仅能够自由地使用这种受造的赠品本身，而且也能够享有这上帝位格本身。从而，不可见的差遣便是根据成圣恩典的赠品而发生的。然而，上帝的位格自身却是被给予的。

答异议理据 2：成圣的恩典安排灵魂具有上帝的位格，当把圣

灵说成是根据恩典的赠品而被给予的时候,这个意思也就表达出来了。但是,恩典的赠品本身是来自圣灵的,“借着所赐与我们的圣灵,将上帝的爱浇灌在我们心里”,即是谓此。

答异议理据 3:虽然圣子能够由我们根据别的结果而认知,但是,他既不居住在我们之中,他也不是由我们根据那些结果所能具有的。

答异议理据 4:奇迹的功效也像预言和任何别的无偿恩典的赠品一样,显示了成圣的恩典。因此,在《哥林多前书》第 12 章第 7 节中,无偿恩典被称作“圣灵的显示(manifestatio Spiritus)”。所以,圣灵被说成是由于奇迹的功效而给予使徒的,因为成圣的恩典是藉着外在的标志而给予他们的。然而,如果成圣恩典给予他们的仅仅是外在标志而不是恩典本身,那就不能绝对地说圣灵是被给予的,除非具有某个限定的词结局;就像我们看到一些人,他们在从圣灵那里获得了预言或制造奇迹的力量之后,便接受了预言或奇迹的赠品。

第 4 条 圣父能否适当地受到差遣?

273b

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:圣父之受到差遣似乎也是适当的。

理据 1:因为受到差遣便意味着上帝的位格是被给予的。但是,圣父是自给予的,因为他只有藉着他的自给予才能够拥有。由此可见,我们能够说,圣父是自己差遣自己的。

理据 2:再者,上帝的位格是根据恩典的内在居住(inhabitati-onem gratiae)而受到差遣的。但是,《约翰福音》第 14 章第 23 节

中说：“我们要到他那里去，并要在他那里作我们的住所。”按照这一说法，整个三位一体是藉着恩典而居住在我们身上的。由此可见，上帝位格中的每一个都是受到差遣的。

理据 3：还有，凡是属于一个位格的，便属于他们全体，除概念和诸位格在外。但是，差遣所表示的并不是任何位格，甚至也不是一个概念，因为，如上所述（问题 32 第 3 条），只有 5 个概念。由此可见，上帝的每一个位格都是能够受到差遣的。

但是，从另一个方面看，奥古斯丁在《论三位一体》第 2 卷第 5 章中却说过：“惟有圣父是永远不可以被说成是受到差遣的。”

我的回答是：差遣概念本身所意指的是来自另一件事物的运行，而在上帝之中它所意指的，如前面所解释的（第 1 条），则是根据根源的运行。因此，既然圣父不是来自另一件事物，则说他之受差遣就无论如何都是不合适的，这只能适合于圣子和圣灵，因为来自另一件事物是适合于他们的。

答异议理据 1：在给予即自由地赠送某些事物的意义上，圣父是给予他自己的，因为自由地给予他自己受造物能够享受得到的。但是，对于所给予的东西来说，既然给予即蕴涵着给予者的权威，则被给予在上帝身上就只适合于来自另一个位格的位格了。受差遣的情况也同样如此。

答异议理据 2：虽然恩典的结果也是来自圣父的，而圣父同圣子和圣灵一样，也是藉恩典居住在我们身上的，但是，他还是不能够被说成是受差遣的，因为他并不来自另一个。所以，奥古斯丁在《论三位一体》第 4 卷第 20 章中说：“圣父，当其为任何人暂时所认识的时候，便不会被说成是受差遣的；因为根本不存在他的

来源或他的运行由之出发的出处。”

答异议理据 3:差遣,当意指由差遣者出发的运行的时候,便包含着概念的含意,这个概念不是一个特殊概念,而是一个一般概念。这样,“来自另一个”对于这些概念中的两个便是共同的。^{274a}

第 5 条 圣子之不可见地受到差遣是否合适?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:圣子之不可见地受到差遣似乎是不合适的。

理据 1:因为上帝位格的不可见的差遣所根据的是恩典的赠品。但是,按照《哥林多前书》第 12 章第 11 节中的说法:“这一切都是这位圣灵所运行”,恩典的所有的赠品便都属于圣灵。所以,只有圣灵才是不可见地受到差遣的。

理据 2:再者,上帝位格的差遣所根据的是成圣的恩典。但是,属于理智完满性的赠品却不是成圣恩典的赠品。因为按照经文上所说,它们是能够在没有上帝之爱的赠品的情况下得以持有的。《哥林多前书》第 13 章第 2 节中就这样说过:“我若有先知讲道之能,也明白各样的奥秘、各样的知识。而且有全备的信,叫我能够移山,却没有爱,我就什么也不算。”所以,既然圣灵是作为理智的道运行的,则他之不可见地受到差遣就是一件不合适的事情了。

理据 3:还有,上帝位格的差遣是一种运行,这一点前面已经解释过了(第 1、4 条)。但是,圣子和圣灵的运行却相互不相同。所以,如果他们两个都是受到差遣的,他们就是不同的差遣。从

而,他们中的一个就会是多余的,因为其中一个对于受造物的成圣就足够了。

但是,从另一个方面看,在谈到上帝的智慧时,《智慧篇》第9章第10节中却写道:“求你从你的圣天上,遣发智慧;从你荣誉的宝座旁,派遣她来。”

274b 我的回答是:按照《约翰福音》第14章第23章中所述:“我们要到他那里去,并要在他那里作我们的住所”,整个三位一体是藉着成圣恩典居住在心灵之中的。但是,上帝的位格藉不可见的恩典之被差遣给任何一个人,既表示整个位格以一种新的方式存在于他之中,也表示他具有他的来自另一个的根源。因此,既然藉着恩典居住灵魂之中并且来自另一个适合于圣子和圣灵两者,则不可见地被差遣也就适合于他们两者。至于圣父,虽然他是藉恩典居住在我们身上的,但是来自另一个却不适合于他,因此,他不是受差遣的。

答异议理据1:虽然所有的赠品,就其本身而言,都归因于圣灵,因为他是藉他的本性而成为第一赠品(*primi doni*)的,但是,既然如上所述(问题38第2条),他是爱,则一些赠品,便由于它们的特有的概念,而适合于圣子;也就是说,那些东西,是适合于理智的,而且,是就我们讲到圣子差遣而言的。因此,奥古斯丁在《论三位一体》第4卷第20章中说:“圣子,凡是当他为任何一个人所认识和知觉的时候,就是不可见地差遣给任何一个人的。”

答异议理据2:灵魂由于恩典而被造得像上帝那样。因此,为使上帝的位格藉恩典而差遣给任何一个人,在灵魂与被差遣的上帝位格之间,由于某种恩典的赠品,就必定有一种类似。因为圣

灵是爱,灵魂也就由于上帝之爱的赠品而类似于圣灵。因此,圣灵的差遣所根据的也就是上帝之爱的样式。然而,圣子也就是“道”,不是任何种类的道,而是那给予爱的道。因此,奥古斯丁在《论三位一体》第9卷第10章中说道:“我们所讲的道是具有爱的知识。”因此,圣子之被差遣,所依据的并不是任何一种理智的完满性,而是闯入爱的情感之中的理智的照明;一如《约翰福音》第6章第45节中所说:“凡听见父之教训又学习的,就到我这里来。”《诗篇》第39篇第3节中还说道:“我默想的时候,火就烧起。”因此,奥古斯丁在《论三位一体》第4卷第20章中明白无误地说道:“圣子,凡是当他为任何一个人所认识和知觉的时候,就是被差遣的。”这样,知觉便蕴涵着一定的经验知识。而按照《德训篇》第6章第23节中所说“原来智慧的含义,正如她的名字”,这也被特别地称作“智慧”(sapientia),似乎也可以说是一种“体味的知识”(sapida scientia)。^{275a}

答异议理据3:既然差遣藉着恩典蕴涵有被差遣的位格的根源以及他的内在性,这一点前面就已经解释过了(第1、3条),如果我们根据根源讲到差遣,则在这个意义上,圣子的差遣就区别于圣灵的差遣,正如生育之区别于运行一样。如果我们把差遣理解为恩典的结果,在这个意义上这两种差遣虽然在恩典的根源上是联系在一起的,但是,在恩典的结果上却是有区别的,因为它们分别在于理智的阐明和感情的激发。因此,很显然,一种差遣是不可能没有另一种差遣的情况下而存在,因为如果没有成圣的恩典就没有什么能够发生,同样,一个位格也是不可能离开别的位格的。

第6条 不可见的差遣是否达到所有分享恩典的人？

现在我们着手讨论第6条。

异议：不可见的差遣(*missio invisibilis*)似乎并不达到所有分享恩典的人。

理据1：《旧约》时代的神父们(*Paters*)都是分享了恩典的。然而，却没有不可见的差遣对他们造出来。因为《约翰福音》第7章第39节中说道：“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀。”由此可见，不可见的差遣并非达到所有分享恩典的人。

理据2：再者，德行方面的进步唯独靠恩典。但是，不可见的差遣所根据的并不是德行方面的进步，因为既然上帝的爱永远都有增有减，则德行的进步就是连续的，从而差遣也就会是连续的。由此可见，不可见的差遣并非达到所有分享恩典的人。

理据3：再者，耶稣基督和有福的人(*beati*)都是享有充足的恩典的。但是，差遣对他们却并不存在，因为差遣即蕴涵着距离，但是作为人的耶稣基督以及所有有福的人都是同上帝完全结合在一起。由此可见，不可见的差遣并非达到所有分享恩典的人。

理据4：还有，“新律”(*novae legis*)中的圣事虽然包含恩典，但也不能说，不可见的差遣派发给了它们。所以，不可见的差遣并非达到所有分享恩典的人。

但是，从另一个方面看，按照奥古斯丁在《论三位一体》第15卷第27章中的说法：不可见的差遣“为的是受造物的成圣”。然而，每一个具有恩典的受造物便都被神圣化了。由此可见，不可

见的差遣是达到每一个这样的受造物的。

我的回答是：如上所述(第 1 条)，差遣，在它的概念中便蕴涵有受到差遣的人或者在他以前并不存在的地方开始存在，就像对受造物所发生的那样，或者是虽然依然在他以前曾经存在过的地方存在但是却以一种新的方式开始存在，在这种意义上，差遣就被说成是上帝的位格。这样，被差遣给一个人的差遣便蕴涵有两样东西，即恩典的内在居住以及藉着恩典的一定的更新。从而，不可见的差遣就被差遣给所有那些在其身上能够发现这两样东西的人。

答异议理据 1：不可见的差遣是给了那些《旧约》神父的。这一点从奥古斯丁在《论三位一体》第 4 卷第 20 章中所说的就可以看出来。他说：圣子的不可见的差遣“就在人身上，或者与人同在。这在从前就对神父和先知们发生过了”。因此，“那时还没有赐下圣灵来”这个短语也适用于那些伴随着在圣灵降临节所发生的具有可见标志的礼品。

答异议理据 2：不可见的差遣也由于德行的进步或恩典的增加而发生。因此，奥古斯丁在《论三位一体》第 4 卷第 20 章中说：“圣子当其被任何一个人所认识和知觉时，就被差遣给每一个人了，以至于他能够按照灵魂的能力而被认识和知觉，不管是处于走向上帝的旅途的人，还是同已经同上帝完满地结合在一起的人，都是如此。”但是，就恩典的增加而言，不可见的差遣是特别地当任何一个人通过某种新的活动或以一种新的恩典状态前进的时候而发生的。例如，当他在奇迹或预言的赠品方面获得进步，或者在使一个人面临殉难危险，或放弃他的财富或承担任何一结

局热忱工作的上帝之爱的热情方面有所增多的情况下,事情就每每如此。

答异议理据 3:不可见的差遣在有福的人一开始享福的时候便达到了这些人。然而,不可见的差遣之在随后委派给他们,却不是由于恩典的增强,而是由于对神秘的更进一步的启示,这将一直持续到末日审判。不可见的差遣之差遣给耶稣基督是在他孕育的第一瞬间,而不是在此后,这是因为从他孕育的一开始,他就充满了智慧和恩典。

答异议理据 4:恩典是工具性地存在于“新律”的圣事之中的,正如所谋划的事情的形式存在于谋划技艺的工具之中一样,这是就一个从活动主体流向受动对象的过程来说的。但是,差遣只有在指向它的终点时才能够被讲到。因此,上帝位格的差遣并不是差遣给那些圣事的,而是差遣给那些通过这些圣事而接受了恩典的人们的。

第 7 条 说圣灵被可见地差遣是否合适?

现在我们着手讨论第 7 条。

异议:说圣灵是以一种可见的方式(visibiliter)受到差遣似乎是不合适的。

理据 1:因为作为被可见地差遣到世上的圣子之被说成小于圣父的。但是,圣灵却从来没有被说成是小于圣父。由此可见,说圣灵以一种可见的方式被差遣是不合适的。

理据 2:再者,可见的差遣是藉同一种可见的受造物的结合的方式发生的,例如,圣子的差遣就是根据肉体而发生的。但是,圣

灵却并没有设定任何可见的受造物,从而我们便不能够说他存在于这样一些受造物中而不是另外一些受造物中,除非作为一种标志,例如他也存在于各种圣事之中,以及律法的种种象征中。这样,圣灵要么就不是以可见的方式受到差遣的,要么他的可见的差遣就是在所有这些事物之中发生的。 276b

理据 3:再者,每一种可见的受造物都是展示整个三位一体的一个外观。所以,圣灵并不是由于那些可见的受造物比任何别的位格都要多些而受到差遣的。

理据 4:再者,圣子是根据可见受造物中最高贵者,即人的本性,而可见地受到差遣的。所以,如果圣灵可见地受到差遣,他就应当是根据理性受造物而受到差遣的。

理据 5:再者,凡是由上帝可见地做出的事情都是藉天使(per ministerium angelorum)施行的,奥古斯丁在《论三位一体》第 3 卷第 10 章中就已经这么说过。所以,可见的现象,如果已经出现的话,就是藉天使而来到的。这样,被差遣的就是天使,而不是圣灵。

理据 6:如果圣灵是以一种可见的方式受到差遣的,那就只是为了彰显不可见的差遣,因为不可见的事物是藉着可见的事物而得以认识的。那些没有差遣给不可见差遣的人们是不应当接受可见的差遣的。达到所有那些接受了不可见差遣的人来说,无论是在《旧约》中还是在《新约》中,可见的差遣都同样应当受到差遣。而这显然是荒谬的。由此可见,圣灵并不是可见地受到差遣的。

但是,从另一个方面看,《马太福音》第 3 章第 6 节中却说道:

当我们的主受了洗之后，圣灵就以一个鸽子的形象降到了他的身上。

我的回答是：上帝按照每一件事物的样式准备了所有的事物。然而，人的本性就要求他由可见的事物引向不可见的事物，这一点前面就已经解释过了（问题 12 第 12 条）。所以，上帝的不可见的事物必须藉着可见的事物对人显示出来。正如上帝依据一定的标志藉着可见的受造物把他自己和他的永恒的运行显示给了人一样，上帝位格的不可见的差遣藉着某种可见的受造物而显示出来也同样是合适的。显示的这种样式是以不同的方式应用到圣子和圣灵身上的。因为成为成圣的赠品是适合于作为爱而运行的圣灵的；成为这种成圣的作者则是适合于作为圣灵原则的圣子的。^{277a} 这样，圣子就是作为成圣的作者而被可见地差遣的，而圣灵则是作为成圣的标志而被可见地差遣的。

答异议理据 1：圣子是以一种他出现在其中且构成了他的位格的统一性的可见的受造物显现自己的，以至于凡是能够说到这种受造物的东西也都能够说到上帝的圣子。而且，由于所显现的本性，圣子就被称作小于圣父。但是，圣灵却没有以那种他出现在其中且构成了他的位格的统一性的可见的受造物显现，从而说到受造物的东西都是不能够用来言说他的。因此，他不可能是由于任何可见的受造物而被称作小于圣父的。

答异议理据 2：圣灵的可见的差遣并不适合于作为预言所见的那样一种想象的视觉。因为正如奥古斯丁在《论三位一体》第 2 卷第 6 章所说：“预言的所见并不是藉有形的形状展现给有形的眼睛的，而是藉着关于物体的精神形象显现在灵中的。但是，凡

看到鸽子和火的人都是藉他们的眼睛看到它们的。圣灵所具有的同这些形象的关系是不同于圣子同磐石的关系的,因为经文上说到‘那磐石就是基督’(《哥林多前书》10:4)。因为磐石先被造了出来,然后按照一种活动方式被命名为基督,他被典型化,而鸽子和火之突然出现则仅仅表示那些正在发生的事情。然而,它们似乎很像摩西所看见的正在燃烧的荆棘丛的火焰,人们在沙漠中行进时所遵循的圆柱,以及当戒律在山上被给予时所发出的雷鸣闪电。那些事物的形体现象的目的在于它们可能意指一些东西,随后它们也就消失了。”这样,可见的差遣便既不是藉预言的所见发生,这种所见属于想象而不属于物体,也不是藉《旧约》和《新约》的圣事的标志发生的,在这些标志中一些先在的事物被用来表示某些东西。但是,圣灵却被说成是被可见地差遣的,这是因为他是以一定的受造物作为为此目的而特别造成的标志来显示他自己的。

答异议理据 3:虽然整个三位一体制造了那些受造物,但是,它们之被造出来却是为了以一种特殊的方式来显示这个那个位格的。因为正如圣父、圣子和圣灵都是由上帝的名字来表示的一
277b

样,他们中的每一个也都能够藉不同的事物表示出来,虽然他们中间既不存在分隔也不存在多样性。

答异议理据 4:圣子之被宣称为成圣的作者是必要的,这一点前面已经解释过了。这样,圣子的可见的差遣根据活动所属的作为成圣能力的理性本性制造出来也就是一件必要的事情了。然而,任何一件别的受造物也都能够成为成圣的标志。圣灵为了达此目的所形成的这样一些可见的受造物,也不是他达到与自己的

位格合二而一必须采用的。因为它之被采用或使用,并不是为了活动的目的,而只是为了用作标志。这样,它也就同样不被要求持续超出它的用法所要求的范围。

答异议理据 5:那些可见的受造物是以天使为工具而形成的,它所表示的并不是一个天使的位格,而是圣灵的位格。这样,既然圣灵存在于那些可见的受造物中是由于以这个标志所表示的事物,则由于这个理由,被说成是可见地差遣的,就是圣灵,而不是天使。

答异议理据 6:不可见的差遣没有必要始终藉一些可见的外在标志彰显出来。但是,一如《哥林多前书》第 12 章第 7 节中所说:“圣灵显在个人身上,是叫人得益处”,也就是说,全是为教会的好处。这种好处就在于藉着这些可见的标志来肯证和宣传信仰。按照《希伯来书》第 2 章第 3 节所说:“这救恩起先是主亲自讲的,后来是听见的人给我们证实了”,这首先是由基督和圣徒们作出来的。这样,在一个特殊的意义上,圣灵的差遣必定是指示给基督、使徒以及一些早期圣徒的,而教会在一定程度上就是由他们奠定的。然而,以这样的方式,差遣给基督的可见的差遣,也就不是在那个特殊的时刻,而是在他孕育的第一瞬间,显示了差遣给他的不可见的差遣。这可见的差遣是在他藉着鸽子这种多产的动物的形象接受洗礼时指示给基督的,从而藉精神的新生显示出了存在于基督身上的恩典给予者的权威。因此,圣父的声音讲道:“这是我的爱子”(《马太福音》3:17),其他新生的都是这一独生子的类似物。这种变形是以一朵光明的云的现象将它显示了出来,表明了教海的慷慨赠予;因此,经文上说:“你们要听他”

(《马太福音》17:5)。这种差遣是以嘘气(呼吸)的形式指示给使徒们的,以显示出他们的救助能力即存在于践行圣事的活动之中。因此,经文上说:“你们赦免谁的罪,谁的罪就赦免了”(《约翰福音》20:23)。它也在火舌的标志下指示给他们,以显示教导的功能;因此,经文上说:“他们开始说起不同的外方话来”(《使徒行传》2:4)。圣灵的可见的差遣不差遣给《旧约》时代的神父们是合适的,因为既然圣灵显示了圣子,正如圣子显示了神父一样,则圣子的可见的差遣在圣灵的差遣完成之前就完成了。然而,上帝位格的可见现象之被给予《旧约》时代的神父们,其实是不能够被称作可见的差遣的,因为根据奥古斯丁在《论三位一体》第2卷第17章中的说法,他们之被差遣,并不是为了藉恩典表明上帝位格的内在性的,而是为了彰显某些别的事物的。

第8条 上帝的位格是否仅仅受他所永恒从出的那个位格差遣?

现在我们着手讨论第8条。

异议:一个上帝位格似乎仅仅是受他所永恒从出的那个位格(ab ea a qua procedit aeternaliter)差遣。

理据1:因为正如奥古斯丁在《论三位一体》第4卷第20章中所说:“圣父不受任何一个位格的差遣,因为他不来自任何一个位格。”由此可见,如果一个上帝位格受另一个位格的差遣,他就必定是来自别个事物的。

理据2:再者,差遣者具有支配被差遣者的权威。但是,对于上帝的一个位格来说,除来自根源外,是不可能有任何权威的。所以,被差遣的上帝的位格必定出自那个进行差遣的位格。

理据 3: 还有, 如果上帝的一个位格能够由他并不从出的位格所差遣, 则圣灵就可以为一个人所给予, 虽然圣灵并不是由他发出的, 这就同奥古斯丁在《论三位一体》第 15 卷第 26 章中所说的相抵触了。由此可见, 上帝的位格仅仅受他所从出的那个位格差遣。

但是, 从另一个方面看, 按照《以赛亚书》第 48 章第 16 节中所述: “现在主耶和华差遣我和他的灵来。”但是, 圣子并不是由圣灵而来的。所以, 上帝的一个位格是受他并不从出的那个位格而来的。

我的回答是: 在这个问题上存在着不同的意见。一些人说: 上帝的位格仅仅受他永恒从出的那个位格的差遣。所以, 当我们说上帝的圣子是受圣灵差遣的时候, 这应当就他的人性方面予以解释, 他也就是因此而受到圣灵的差遣来布道的。^① 然而, 奥古斯丁在《论三位一体》第 2 卷第 5 章中却说: 圣子是受他自己所差遣的, 也是受圣灵所差遣的; 而圣灵则是受他自己所差遣的, 也是受圣子所差遣的。所以, 在上帝之中受差遣并不适合于每一个位格, 而仅仅适合于那种由于另一个位格而存在的位格, 而差遣则适合于每一个位格。

在这两种意见中也存在着一些真理。因为当一个位格被说成是被差遣的时候, 这个由于另一个位格而存在的位格自身便被指明了, 由于这种可见的或不可见的结果, 上帝的这一位格的差

^① 参阅奥古斯丁:《论三位一体》第 2 卷第 5 章; 彼得·隆巴迪:《箴言四书》第 1 部, 第 15 卷, 第 1 章; 波那文都:《〈箴言四书〉注》, 第 1 部, 第 15 卷, 问题 4。

遣也就发生了。这样,如果这个差遣者被表明为所差遣的位格的原则,在这个意义上,那就除了那个构成被差遣的位格的原则的位格,便没有一个位格能够差遣。这样,圣子就只有为圣父所差遣,而圣灵也就只有为圣父和圣子所差遣。然而,如果这个进行差遣的位格被理解为这种差遣中所蕴涵的结果的原则,在这个意义上,整个三位一体便差遣着被差遣的位格。这个理由并不能够证明一个人能够差遣圣灵,因为人是不可能产生恩典的结果的。

以上所述也可以说是我对上述三个反对意见的答复。

第3卷

论 创 造

问题 44

论受造物出自上帝的运行， 并论万物的第一因

(共 4 条)

在讨论了上帝的位格之后，我们必须考察受造物出自上帝的运行。这一考察拟从下述三个层面进行：(1)论受造物的产生；(2)论它们之间的区别(问题 47)；(3)论它们的保存和管理(问题 103)。关于第一个层面，也有三个方面需要考察：(1)存在物的第一因；(2)来自第一因的受造物的运行样式(问题 45)；(3)事物绵延的原则(问题 46)。

关于第一个方面，有 4 个要点需要探究：

(1)上帝是否为万物的动力因？

(2)原初质料是由上帝创造的呢，抑或是一个独立的与上帝并列的原则？

(3)上帝究竟是存在物的原型因，还是另有别的原型因？

(4)他是否为事物的目的因？

第 1 条 每一个存在物为上帝所创造是否是必然的？

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:每一个存在物(omne ens)为上帝所创造(esse creatum)似乎并不是必然(necessarium)的。

理据 1:除非属于一件事物的本质的东西,是没有什么东西能够阻止这件事物的存在的,例如,一个人就能够发现不是白色的。但是,所产生的事物同它的原因的关系看来对于存在物并非是本质的,因为一些存在物是可以在其缺失的情况下得到理解的。所以,它们能够在它缺失的情况下而存在,从而一些存在物之不为上帝所创造就是可能的。

279b 理据 2:再者,一件事物为了存在就需要动力因。所以,凡是不能够不存在的事物都是不需要动力因的。但是,没有什么必然的事物能够不存在,因为凡必然存在的事物都是不可能不存在的。所以,既然有许多必然的事物存在着,看来也就不是所有的存在物都是来自上帝的。

理据 3:再者,凡是具有原因的事物都能够由那种原因推证出来。但是,在数学中,推证并不是由动力因形成的,这一点从哲学家在《形而上学》第3卷中说的就可以看出来。^①由此可见,并不是所有的存在物都是来自上帝,以上帝作为它们的动力因的。

但是,从另一个方面看,《罗马书》第11章第36节中却说道:“万有都是本于他、依靠他、归于他。”

我的回答是:我们必须说,每一个以无论什么方式存在着的存在物都是来自上帝的。凡是在任何事物中藉分有所发现的东

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅲ,2996a29。

西,都必定是在其中由它本质上属于的东西所产生的,例如铁就是由于火而变热的。前面(问题 3 第 4 条)我们在讨论上帝的单纯性时就已经说明,上帝即是自身独立存在的存在本身;而且,我们还说明(问题 7 第 1 条答异议理据 3;第 2 条),自身独立存在的存在必定是独一的。例如,如果白是自身独立存在的,则既然白为它的接受者所增加,它也就是独一的了。所以,所有的存在物,除上帝外,都不是它们自己的存在,而是藉分有而成为存在物的。从而,所有那些由于对存在的不同分有而多样化、以至于完满性的程度也不同的事物,便必定是由独一的第一存在所产生的,这独一的第一存在是最完满地具有存在的。因此,柏拉图说:“一(unitatem)必定是先于多(multitudinem)到来的。”^①亚里士多德在《形而上学》第 2 卷中也说过:“在存在方面是最大的和在真理方面是最大的东西乃每一个存在者和每一条真理的原因”,正如“最热的东西是所有热的事物的原因”一样。^②

答异议理据 1:虽然同其原因的关系并不是一个所产生的存在物的定义的一部分,但是,它还是能够作为结果伴随着属于它的本质的事物而出现。因为由一事物藉分有而成为一个存在这个事实,我们便能够得出结论说它是由另一事物所产生的。因此,这样一种存在物是不可能不被产生而存在的,正如人是不可能没有笑的能力的情况下而存在的一样。但是,既然被产生并不能进入存在的本质本身,则我们要发现一种不被产生的存在

280a

① 奥古斯丁:《上帝之城》,Ⅷ,6。参阅普罗提诺:《九章集》,Ⅴ,Ⅲ,12。

② 亚里士多德:《形而上学》,Ⅱ,1,993b25。

就是不可能的。

答异议理据 2:这种反对意见致使一些人说,凡是必然的都是没有原因的,一如《物理学》第 8 卷中所指出的那样。^①但是,这在推证科学中显然是荒谬的,因为在这些科学中,必然的原理乃必然的结论的原因。所以,亚里士多德在《形而上学》第 5 卷中说:存在有一些必然的事物,它们是具有它们的必然性的原因的。^②但是,动力因所要求的理由却不仅仅是这个结果不是必然的,而且还因为要是这个原因不存在的话,这个结果也是不可能存在的。因为这种条件命题不管其前件和后件是否可能也都是真的。

答异议理据 3:数学科学把它的对象看作是仿佛是从心里抽象出来的东西,但是它们实际上却并不是抽象的。然而,事情往往会成为这样:一事物之具有动力因,是就其相对应的存在而言的。所以,虽然数学的对象具有动力因,但是它同那个原因的关系却不是它之受到数学家考察的理由,从而数学家并不是从它的动力因来证明数学对象的。

第 2 条 原初质料是否为上帝所创造?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:原初质料(materia prima)似乎并不是由上帝所创造(creata)的。

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,1,252a35。

② 亚里士多德:《形而上学》,Ⅴ,5,1015b9。

理据 1:因为凡受造的事物,按照《物理学》第 1 卷中的说法, 280b 都是由一个主体和一些别的事物组合而成的。^①但是,原初质料是没有任何主体的。所以,原初质料是不可能由上帝造出来的。

理据 2:再者,能动性和受动性是同一个分类中对立的成分。但是,正如第一能动原则(*primum principium activum*)即为上帝一样,第一被动原则(*primum principium passivum*)便是物质。所以,上帝与原初质料是两项相互截然对立的原则,它们中的任何一个都不是来自另一个的。

理据 3:还有,每一个活动主体都产生它的类似物。既然每一个活动主体都是就它是现实的而言的,我们就可以得出结论说,每一件受造的事物在一定程度上都是现实的。但是,原初质料,就其为原初质料而言,仅仅是潜在的。由此可见,成为一件受造的事物是同原初质料概念相抵触的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《忏悔录》第 12 卷第 7 章中却说过:“主啊!你已经造了两样东西:一个接近你自己”,即天使,“而另一个则接近虚无”,这就是原初质料。

我的回答是:古代哲学家们逐渐地,而且似乎可以说是一步一步地达到了真理的知识。^②开初,由于心灵的迟钝,他们意识不到除感觉形体外还有什么存在物存在。^③那些承认存在物中有运动的哲学家,除就一些偶性方面,并没有对之作进一步的考察;例

① 亚里士多德:《物理学》,I,7,190b1。

② 参阅亚里士多德:《形而上学》,I,3,4,983b6—985b22。

③ 参阅亚里士多德:《物理学》,IV,6,213a29;《形而上学》,III,5,1002a8;奥古斯丁:《上帝之城》,II,2。

如,他们只是藉联合和分离来说明疏和密等。^① 后来他们猜想到有形实体本身是非创造的,他们就进而为这些偶性的变化,如相像、不一致、理智以及诸如此类的一些别的事物,指定出一些原因。^② 但是,随着认识的进一步深入,他们理解了在实体形式和质料之间存在着一种区别,他们想象后者是非创造的(参阅问题 15 第 3 条答异议理据 3;问题 46 第 1 条理据 3 以及答异议理据 3),而且,他们也认识到物体中所发生的变化同本质的形式相关。他们把这样一些变化归因于一些普遍的原因,或者按照亚里士多德 281a 的观点,归因于所谓“圆周运动”(ut obliquum circulum),^③或者按照柏拉图的观点,归因于“理念”(ideas)。^④

但是,我们必须注意到,质料是由它的形式限定到一个确定的种相的,就像一个属于一定种相的实体,是由伴随发生的限定到某一确定的存在样式的一样。例如,一个人就是由白色限定而成了一确定的存在样式的。所以,这些意见中的每一个都把“存在”视为某个特殊的方面,不是视为“这个”存在,就是视为“这样”一个存在。从而,它们也就把特殊的动力因指派给了事物。

因此,另外一些人便更进一步考察了作为存在的存在,而且他们给事物指定的原因,不仅就它们是“这些”或“这样”的,而且

① 参阅亚里士多德:《论产生和消灭》,Ⅱ,9,335b24、35;《物理学》,Ⅰ,4,187a15,30。

② 参阅亚里士多德:《物理学》,Ⅰ,5,8,188b34;191a27;Ⅷ,1,250b24;《形而上学》,Ⅰ,4,985a8。

③ 亚里士多德:《论产生和消灭》,Ⅱ,10,336a32。

④ 亚里士多德:《论产生和消灭》,Ⅱ,10,336a32。参阅柏拉图:《斐多篇》,96A 以下。

还是就它们是“存在者”而言的。所以,构成被视为存在者的事物的原因的东西之为事物的原因,必定不仅是就它们由于偶性形式(*formas accidentales*)而成为“这样”的而言的,也不仅是就它们由于实体的形式(*formas substantiales*)而成为“这些”而言的,而且也是就所有那些在无论什么方面都属于它们的存在的东西而言的。这样,说原初质料也是由事物的普遍原因所创造就有必要了。

答异议理据 1: 哲学家在《物理学》第 1 卷中特别地讲到“生成”,也就是从形式到形式的变化,它们或者是偶性方面的,或者是实体方面的。^① 但是,在这里,我们是就它们从存在的普遍原则的发散讲到事物的,物质本身并没有从这种发散中排除出去,虽然它被从受造的先前样式中排除了出去。

答异议理据 2: 受动性是能动性的一种结果。因此,既然每一个不完满的事物都是由一个完满的事物产生的,则第一被动原则之为第一能动原则的结果就是合理的。因为第一原则必定是最完满的,亚里士多德在《形而上学》第 12 卷中就已经这么说过。^②

答异议理据 3: 所提出的理由并没有说明质料并不是被创造的,而只是表明它是在没有形式的情况下被创造的。因为虽然每一件被创造的事物都是现实的,但却不是纯粹现实的。因此,甚至其中潜在的东西,如果所有属于它的存在的东西都是被创造的,则它之被创造也依然是必然的。

281b

① 亚里士多德:《物理学》,I,7,190b1。

② 亚里士多德:《形而上学》,XII,7,1072b29。

第3条 原型因是否是上帝之外的任何事物？

现在我们着手讨论第3条。

异议：原型因（*causa exemplaris*）似乎是上帝之外的任何事物。

理据1：因为结果同它的原型因是很相像的，但是，受造物同上帝却大不相同。所以，上帝并不是它们的原型因。

理据2：再者，凡是藉分有而存在的东西都是可以归因于某种自身存在的事物的，就像一件被点燃的事物都是可以归因于火一样，这一点前面就已经说过了（第1条）。但是，凡是存在于感性事物中的东西都只是由于分有某个种相而存在的。这一点可以由下面一点判断出来，这就是：在所有的感性事物中，不仅能够发现属于那个种相的东西，而且还可以发现附加到该种相原则上面的个体化原则。所以，承认自身存在的种相，如人本身、马本身等等，是必要的，而这些种相即被称作原型。由此可见，原型因是存在于上帝之外的。

理据3：再者，科学和定义是同种相本身相关的，但是，这并不是因为它们存在于特殊事物之中的缘故，因为根本没有什么关于特殊事物的科学和定义。所以存在有一些存在物，它们并不是存在于单个事物之中的存在物或种相，而这些也就是所谓原型。由此可见，我们是能够得出上述结论的。

理据4：还有，这同样可以从狄奥尼修斯的说法中看出来。因为他在《论神的名称》第5章第5节中说道：“自身独立存在的存在者是先于自身独立存在的生命和自身独立存在的智慧的。”

但是，从另一个方面看，原型（*exemplar*）与理念是一回事。

但是,理念,按照奥古斯丁在《83 问题集》问题 46 中的观点,是“主要形式(*formae principales*),它们包含在上帝的理智之中。”由此可见,事物的原型并不在上帝之外。

我的回答是:上帝是万物的第一原型因(*prima causa exemplaris*)。为了证明这一点,我们必须注意到:如果为了产生任何一件事物,一个原型都是必要的,那这也是为了使这个结果能够接受一种确定的形式。因为一个工匠是由于先于他而存在的原型而使物质产生出一种确定的形式的,不管它是从外面看到的原型,还是在心里内在设想的原型,都是如此。这样,事情就很显然,自然形成的事物都接受了确定的形式。形式的这种确定性必定可以归因于为作为它的第一原则的上帝的智慧,因为是上帝的智慧设计了宇宙的秩序,这种秩序就在于事物的多样性。所以,我们必须说万物的类型都存在于上帝的智慧之中,我们把这些类型称作观念或理念,亦即存在于上帝心灵中的原型的形式(问题 15 第 1 条)。而这些观念,虽然随着它们同事物的关系而增加,但是,就其类似于本质能够为不同事物以不同方式所分享而言,实际上是离不开上帝的本质的。所以,以这种方式,上帝本身就成为了万物的第一原型。再者,在受造的事物中,一件事物是可以由于它同另一件事物的类似而被称作另一件事物的原型的,无论是在种相方面,还是藉某种仿制的类似,都是如此。

答异议理据 1:虽然就种相的类似而言,受造物是达不到同上帝的本性的类似的,像一个被生育的人同作为生育者的人那样,但是,如果就它们体现了上帝的观念而言,它们还是可以说是达到了同上帝的类似的,就如一栋物质的房子跟建筑师心中的房子

相像一样。

答异议理据 2: 存在于物质之中乃是人的本性, 所以, 一个没有物质的人是不可能的。因此, 虽然这个人是藉分有种相而成为一个人的, 但是, 他却不可能被归因于同一个种相中的自身存在的任何事物, 而只能够归结为一个更高的上位种相, 诸如独立的实体。这同样适合于别的感性事物。

282b 答异议理据 3: 虽然每一门科学和每一个定义都仅仅同存在物相关, 但是, 一事物在实际中的样式同有关它的思想在我们的理解中所具有的样式却未必是一样的。因为我们虽然是藉着能动理智的力量从特殊的条件抽象出普遍的种相的, 但是, 这些共相为了成为殊相的原型却不应当存在于殊相之外。

答异议理据 4: 正如狄奥尼修斯在《论神的名称》第 11 章第 6 节中说道: 上帝自身有时也被称作“自身存在的生命和自身存在的智慧”, 有时又把这些能力给了事物本身, 但是却并不是像古代学者所断言的那样, 给了任何一种自身独立存在的事物的。

第 4 条 上帝是否是万物的目的因?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议: 上帝似乎并不是万物的目的因(*causa finalis*)。

理据 1: 因为为了一个目的而活动似乎意味着需要这个目的。但是, 上帝是什么也不需要的。所以, 为了一个目的而活动并不适合于上帝。

理据 2: 再者, 产生的目的, 所产生的事物的形式与活动主体

不可能是同一个。^① 因为产生的目的正是所产生的事物的形式。但是,上帝是产生万物的第一活动主体。由此可见,他并不是万物的目的因。

理据 3:再者,万物欲求它们的目的。但是,万物并不欲求上帝,因为万物并不认识上帝。由此可见,上帝并不是万物的目的。

理据 4:还有,目的因是所有原因中的第一个。所以,如果上帝是动力因和目的因,那就可以得出结论说:在前和在后都存在于他之中,这是不可能的。

但是,从另一个方面看,《箴言》第 16 章第 4 节中却说道:“上主为了他自己而创造了万物。”

我的回答是:每一个活动主体都是为了一个目的而活动的。否则,一事物就不会比另一事物更多地从那个活动主体的活动中产生出来,除非是碰巧。这样,活动主体的目的与所考察的对象本身的目的虽然是同一个,但是,它们达到目的的方式却是各不相同的。活动主体努力产生的后果和活动对象努力接受的后果完全是一回事。然而,一些事物却同时既是活动主体又是活动对象:这些是不完满的活动主体,对于这些活动主体来说,甚至 283a 在活动的时候,也打算获得某些东西。但是,为了获得某个目的而活动这一点却不适合于第一活动主体。因为他仅仅是活动主体,他的目的仅仅在于传达他的作为他的善的完满性,而每一个受造物都致力于去获得它自己的完满性,这种完满性只不过是上帝的完满性和善的类似物。所以,上帝的善是万物的目的。

① 亚里士多德:《物理学》,II,7,198a26。

答异议理据 1:为了需要而活动仅仅属于不完满的活动主体,就其本性而言它既是活动主体又是活动对象。但是,这并不适合于上帝。所以,只有他才是最完满的自由的给予者,因为他并不为他自己的好处而活动,而仅仅为他自己的善而活动。

答异议理据 2:所产生的事物的形式并不是产生的目的,除非是就它是产生者的形式的类似物而言才是如此,产生者是致力于传达它自己的类似物的。否则,所产生的事物的形式就会比产生者更高贵了,因为目的要比达到目的手段更为高贵。

答异议理据 3:万物当它们欲求某一善的事物时,便欲求上帝作为它们的目的,不管这种欲求是理智的还是感觉的,或者是自然的,亦即没有知识的,都是如此。因为除非是就它分有上帝的类似物而言,便没有什么事物是善的和值得欲求的。

答异议理据 4:既然上帝是万物的动力因、原型因和目的因,既然原初质料是来自他的,那就可以得出结论说万物的第一原则其实就是一个。但是,这并不妨碍我们在心里考察存在于他之中的许多事物,这些事物中的一些是在别的事物之前进入我们的心灵的。

问题 45

论第一原则溢出事物的样式

(共 8 条)

接着我们考察第一原则溢出事物的样式问题,这个问题也被称作创造。

关于这个问题,有 8 个要点需要探究:

283b

(1)何谓创造?

(2)上帝能否创造任何事物?

(3)创造是否是事物本性中的任何东西?

(4)被创造适合于什么事物?

(5)创造是否仅仅适合于上帝?

(6)创造对整个三位一体是共同的,抑或是为任何一个位格所特有的?

(7)在受造的事物中能否发现三位一体的任何印记?

(8)创造的工作是否是同自然的工作和意志的工作混合在一起的?

第 1 条 创造是否是无中生有?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议：创造 (creare) 似乎并不是无中生有 (ex nihilo aliquid facere)。

理据 1：奥古斯丁在《驳律法的敌人与先知》第 1 卷第 23 章中说过：“制造关涉到原来根本不曾存在的东西。但是，创造却是通过从已经存在的东西产生出一些事物来制造某些事物的。”

理据 2：再者，活动和运动的高贵性被认为是来自它们的端点 (terminis) 的。所以，从善进入善，以及从存在进入存在的活动便比从无达到有的活动高贵些。但是，创造看来是最高贵的活动 (nobilissima actio)，在所有活动中是第一活动。所以，它并不是从“无”到“有”的，而毋宁是从“有”(存在)到“有”(存在)的。

理据 3：还有，介词“从……而来”(ex) 蕴涵着同某种原因的关系，尤其是同质料因的关系。例如，当我们说一座雕像是由铜制造出来的时候，就是如此。但是，“无”是不可能构成存在者的质料的，它无论如何也不可能构成它的原因。所以，创造是不可能从无中制造出一些事物的。

但是，从另一个方面看，根据《创世记》第 1 章第 1 节，“起初上帝创造天地”，有关评注说：“这里所谓创造就是从无中制造出一些事物来。”

284a 我的回答是：如上所述(问题 44 第 2 条)，我们不仅必须看到一个特殊存在源自一个特殊活动主体，而且还必须看到所有的存在都源自那个作为上帝的普遍原因。而这样一种溢出(emanationem)，我们称之为创造。藉特殊溢出运行的东西并不是这种溢出所预设的；就如当一个人被生育的时候，他在此前并不存在，但是，人却从“非人”(non homine)制造出来，白的从“非白的”(non

albo)制造出来。因此,如果考察一下整个普遍存在从第一原则溢出的情况,则任何存在为这种溢出所预设就不可能了。因为无同非存在是一回事。所以,正如一个人的产生是从作为“非人”的“非存在”(non ente)而来的一样,创造,作为所有存在的溢出也是来自作为“无”(nihil)的非存在的。

答异议理据 1:奥古斯丁在多义的意义上使用“创造”这个词,是就被创造表示事物的改进而言的,就如当我们说“一个主教被创造出来了”一样。然而,我们在这里所讲的并不是这样一种方式的创造,而是如前面所描述的。

答异议理据 2:变化不是从来自的那个端点而是从所达到的那个端点接受种相和尊严的。所以,变化,当其所达到的那个端点更其高贵和卓越时,便更为高贵和卓越,虽然所来自的那个端点,对应于所达到的那个端点,也可能不够完满。这样,产生就绝对比变化高贵,并且先于变化,因为实体的形式总是比偶性的形式要高贵些。然而,在产生中所从出的端点的实体形式的匮乏比相反的东西,即在变化中所从出的端点,要更其不完满些。同样,创造要比产生和改变更为完满些,并且也是先于产生和完满的,因为它所要达到的端点是该事物的整个实体,而那被理解为从出的端点的东西却绝对地是非存在。

答异议理据 3:当任何事物被说成是从无中制造出来的时候,“从……而来”(ex)这个介词所表示的就不是质料因,而只是顺序(ordinem)。就如当我们说“从早上到中午”的时候,其意思无非是在说,早上之后是中午。但是,我们必须理解:“从……而来”这个介词是能够包括当我们说“无”这个词时所表达的否定性的,

或者说这种否定性是能够被包括在其中的。如果在第一种意义上被使用的话,那我们就能够通过陈述存在于现在存在的事物与其先前的非存在之间的关系而肯定这种秩序。但是,如果否定包括了介词,那么这种秩序就遭到了否定,从而其意义便为:“它是由无制造出来的”,亦即“它并没有从任何事物制造出来”,似乎也可以说“他讲到了无”,因为他并没有讲到任何事物。当我们说到任何事物由无中制造出来的时候,这一点就以两种方式得到了证实。但是,在第一种方式中,“从……而来”这个介词意指的是顺序,这一点在这个答复中就已经说明了。在第二个意义上,它意指的是质料因,这是遭到否定的。

第2条 上帝能否创造任何事物?

现在我们着手讨论第2条。

异议:上帝似乎不能够创造任何事物(aliquid)。

理据1:按照哲学家在《物理学》第1卷中的观点,古代哲学家们把“没有什么事物是从无中制造出来的”视为一条普遍认可的公理。^①但是,上帝的能力不可能推进到第一原则的反面;例如,上帝不可能造出一个整体小于它的部分,或者肯定和否定不可能同时为真。所以,上帝不可能从无中制造或创造出任何事物。

理据2:再者,如果创造即是从无中制造一些事物,则被创造也就是被制造了。但是,被制造就是被改变。所以,创造就是改变(mutari)。但是,每一种变化都能够在某一个主体中发生,这一

^① 亚里士多德:《物理学》,I,4,187a28。

点从运动的定义中就可以看出来,因为所谓运动无非是处于潜在状态中的东西的活动。由此可见,任何事物由上帝从无中制造出来是不可能的。

理据 3:再者,被制造的东西在某个时间里必定是在生成(*fi-eri*)的东西。但是,我们不能说,被创造的同时也就是在生成的和已经制造出来的,因为在持久的事物中,“在生成的东西”是不存在的,而“已经制造出来的东西”则已经存在了。由此我们可以得出结论说,有些事物是能够同时既存在又不存在的。所以,当任何事物被制造出来的时候,它的生成就先于它的曾经被制造。但是,这是不可能的,除非存在有一个主体,生成在其中是持续不断的。所以,任何事物之被从无中制造出来是不可能的。

理据 4:还有,无限的距离是不可能越过的。但是,无限的距离却存在于存在(*ens*)与虚无(*nihil*)之间。所以,一些事物之从无中制造出来是不可能的。 285a

但是,从另一个方面看,《创世记》第 1 章第 1 节中却说道:“起初上帝创造天地”,一个有关评注则说道:创造就是“从无中制造出来一些事物”。

我的回答是:不仅任何事物由上帝创造出来并非是不可能的,而且说万物都是由上帝创造出来的也是必要的,这一点从前面已经说过的就可以看出来(问题 44 第 1 条)。因为当任何一个人从另一件事物制造出一件事物的时候,他藉以制造的另一件事物便为他的活动所预设,从而便不是由他的活动产生出来的。然而,工匠从自然事物,如木头或黄铜,开始工作,这些事物并不是由技艺活动所产生的,而是由自然活动所产生的。所以,自然本

身产生自然事物虽然是就它们的形式而言的,但是却预设了质料。所以,如果上帝仅仅由预设的一些事物而活动,那就会得出结论说,所预设的事物并不是由他所产生的。前面我们已经表明(问题 44 第 1、2 条):存在物中是没有什么事物能够存在的,除非它来自上帝,上帝是全部存在的普遍原因。因此,说上帝从无中产生事物使它们存在是必然的。

答异议理据 1:古代哲学家们,如上所述(问题 44 第 2 条),所考察的仅仅是特殊结果从特殊原因的溢出,这样,在他们的活动中必定预设了一些事物。由此也就产生了他们的“没有什么东西是从无中制造出来的”普遍意见。但是,这在从事物普遍原则出发的第一溢出(*prima emanatione*)中是没有存在的余地的。

答异议理据 2:创造并不是变化,除非是就理解的样式而言的。因为变化意味着同一件事物现在区别于它先前曾是的样子。实际上,有时同一件现实的事物现在也不同于它过去曾是的样子,例如它在运动中在量、质和位置方面就是如此;但是,有时它仅仅在潜在方面是同一个存在,例如,在实体的变化中,变化的主体是质料。但是,在一件事物的整个实体藉以产生出来的创造中,同一件事物就能够仅仅就我们的理解方式而言被看作是在现在和在过去而有所不同,以至于一件事物开初被理解为根本不存在但此后却被理解为存在。但是,既然“主动和受动在运动的实体中是重合的”,仅仅是由于不同的关系而区别,那就必然可以得出结论说,当运动被撤销的时候,只有不同的关系依然存在于造物主和受造物之中。但是,由于意义的样式,如上所述(问题 13 第 1 条),是随着理解的样式而来的,创造便是藉变化的样式表示

的。由于这个原因,我们就能够说,创造就是从无中制造出来一些事物的。然而,在这里,制造和被制造比起改变和被改变来,是一些更为合适的说法,因为制造和被制造蕴涵着一种原因同那个结果的关系以及结果同那个原因的关系,并且蕴涵着仅仅作为后果的变化。

答异议理据 3:在那些没有运动的受造的事物中,“生成”和“已经被制造出来”是同时发生的,不管这样的制造是运动的结果(terminus),如照亮(因为一事物之“在被照亮”和“被照亮”是同时的),还是不是运动的结果,如一个词在心灵中“在被造出来”和“被造出来”是同时的。在这些事物中,“在被制造的东西”存在;但是,当我们讲到它的被制造时,我们意指的是它现在是来自另一个事物的,而此前却不存在。因此,既然创造是没有运动的,则一事物之“在被创造”和“被创造”就是同时的了。

答异议理据 4:这种反对意见是从一个荒谬的想象产生出来的,仿佛在无(非存在)和有(存在)之间存在着一种无限的中介似的,这显然是荒谬的。这种荒谬的想象是由于把创造理解为表示存在于两个端点之间的一种变化的东西使然。

第 3 条 创造是否是受造物中的任何事物?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:创造似乎并不是受造物(creatura)中的任何事物。

理据 1:正如创造,如果从受动的意义上予以理解的话,就应当归因于受造物一样,如果从能动的意义上予以理解的话,则应当归因于造物主。但是,从能动的意义上予以理解的创造却并非

造物主中的任何东西,因为,否则就会得出结论说,在上帝之中也会存在有一些暂时的事物。所以,从受动意义上予以理解的创造并非受造物中的任何东西。

理据 2:再者,在造物主和受造物之间根本不存在任何中介。但是,创造却被表示成他们两者之间的中介,因为既然它不是永恒的,它便不可能是造物主,然而,它也不可能是受造物,因为在这种情况下,由于同样的理由来设定另一个创造来创造它就会是必然的了,这样下去,以至无穷。所以,创造并不是受造物中的任何东西。

理据 3:还有,如果创造是受造实体之外的任何东西,那就必定是一种适合于它的偶性。但是,每一种偶性都存在于一个主体之中。从而,一件受造的事物就会因此而成为创造的主体,从而,同一件事物就会既是主体,也是创造的结果。然而,这是不可能的,因为主体总是先于偶性,并且维系着这一偶性;而结果却是后于能动和受动的,因为结果即是能动和受动的结果,一旦它存在了,能动和受动也就因此而中止了。由此可见,创造本身并不是任何事物。

但是,从另一个方面看,一件事物的整个实体之被制造总是大于它的实体的或偶性的形式之被制造。但是,任何事物都是藉产生根据实体的或偶性的形式制造出来的,因此,产生,无论是绝对地看,还是相对地看,都是所产生的事物中的某种东西。所以,一件事物藉以根据它的整个实体制造出来的创造,就更其是所创造的事物之中的某种东西了。

我的回答是:创造仅仅根据关系把一些事物置放进了受造的

事物之中,因为受造的东西并不是由运动或变化造成的。由运动或变化所造成的事物都是由某种先在的事物造成的。然而,这只发生在一些存在物的特殊产生中,而不可能发生在由所有存在物的普遍原因即上帝所产生的所有存在物的产生中。因此,上帝藉创造产生事物是无需运动的。这样,当运动由主动或受动所推动时,如上所述(问题 45 第 2 条答异议理据 2),就只有关系依然存在。从而,在受造物中,创造就只是同作为它的存在的原则的造物主的一定的关系;即使在蕴涵着运动的受动中,也蕴涵有一种同运动原则的关系。

答异议理据 1:能动意义上理解的创造所意指的是上帝的活动,此乃上帝的本质,同受造物具有一种关系。但是,在上帝之中,同受造物的关系并不是一种实在的关系,而只是一种理据(rationem)的关系。但是,受造物同上帝的关系却是一种实在的关系,这一点我们在前面讨论上帝的名称时便已经说过了(问题 13 第 7 条)。 286b

答异议理据 2:因为创造,如上所述(问题 45 第 2 条答异议理据 2),被表示为一种变化,而变化则是存在于推动者和被推动的事物之间的一种中介,所以,创造也被表示为存在于造物主与受造物之间的一种中介。但是,被动的创造却存在于受造物中,并且也是一种受造物。在它的创造中也不需要进一步的创造。因为关系,由于它们是关系,也就是说,由于它们被说成是某种别的事物这样一个事实,所关涉的便不是任何别的关系,而只是它们自身。这一点我们在讨论位格的等同性时就已经说过了(问题 42 第 1 条答异议理据 4)。

答异议理据 3:受造物虽然是作为表示变化的创造的结果,但却是被视为一种实在的关系的创造的主体,并且在存在上是先于创造的,因为主体总是先于偶性的。但是,就它所指向的对象方面而言,创造也有在先性的一面,因为它构成了受造物的开端。因此,也没有必要说,只要受造物存在它就是已经造好了,因为创造既然总伴随着出新或开启,便蕴涵有受造物同造物主的一种关系。

第 4 条 被创造是否适合于复合的和独立存在的事物?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:被创造(*creari*)似乎不适合于复合的和独立存在的事物(*compositorum et subsistentium*)。

理据 1:《论原因》第 4 节中说道:“受造事物中首要的即是存
287a 在。”但是,受造事物的存在并不是独立存在的。所以,严格讲来,创造是不适合于复合的和独立存在的事物的。

理据 2:凡是被创造的东西都是来自虚无的。但是,复合的事物并不是来自虚无的,而是它们自己的组成部分合成的结果。所以,复合的事物并不是被创造出来的。

理据 3:还有,在第二次溢出中所预设的东西都是由第一次溢出特别产生出来的。例如,自然的生育产生了自然的事物,自然事物虽然是技术运作中所预设的,但是,在自然生育中所预设的东西却是质料。所以,严格讲来,质料,而不是复合的事物,才是那种被创造的东西。

但是,从另一个方面看,《创世记》第 1 章第 1 节中却说道:

“起初上帝创造天地。”但是,天地是独立存在的复合的事物。所以,创造是适合于这些事物的。

我的回答是:被创造,如前所述(问题 45 第 2 条答异议理据 2),在一定意义上,也就是被制造。而被制造总是指向一件事物的存在的。因此,被制造和被创造也就特别适合存在所适合的所有东西。也就是说,它们实际上特别地适合于独立存在的事物,不管它们是单纯的事物,如在独立实体的情况下,还是复合的事物,如在物质实体的情况下,都是如此。因为存在总是适合于具有存在的事物的,也就是说,是适合于独立存在于它自己的存在之中的事物的。但是,形式和偶性等等之被称作存在,并不是好像它们自己存在,而是因为一些事物由于它们而存在。因此,按照哲学家在《形而上学》第 7 卷中的观点,把偶性说成是属于一个存在要比把它说成是一个存在更恰当些。^① 所以,正如偶性、形式以及类似的非独立存在的事物与其说成是存在,毋宁说成是同在(coexistentia)一样,它们也应当被称作共受造的事物而不是受造的事物。但是,严格讲来,受造的事物是独立存在的事物。

答异议理据 1:在“第一个受造事物是存在”这个命题中,“存在”这个词所关涉的并不是受造的实体,而是创造对象的概念本身。因为一个受造的事物之被称作受造的,乃是因为它是一个存在者,而不是因为它是“这个”(hoc)存在者,因为创造,如上所述(问题 45 第 1 条),是全部存在从那个普遍存在(ente universali)溢出来的。当我们说第一个可见的事物是颜色时,所使用的也是

287b

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅶ,1,1028a18。

一种类似的说法,虽然严格地讲,有颜色的事物才是所看到的。

答异议理据 2:创造所意指的并不是一种构建活动,在这种构建活动中,诸多先在的元素形成了一个复合事物;而是那个复合的事物被创造出来,以至于它同它的所有的元素一起成为存在。

答异议理据 3:这个理由并不能够证明只有质料才是被创造的,而是证明了除非经过创造,质料是不可能存在的。因为,创造所产生的是整个存在,而不仅仅是质料。

第 5 条 创造是否仅仅适合于上帝?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:创造似乎并不仅仅适合于上帝。

理据 1:按照哲学家的观点,凡是完满的事物都是可以制造它自己的类似物的。^①但是,非物质的受造物比物质的受造物更完满,尽管物质的受造物也能够制造它自己的类似物,因为火能够生火,而人也能够生人。所以,一个非物质的实体是能够制造一个与它自身相像的实体的。但是,非物质的实体只有通过创造才能够被制造出来,因为它没有质料,从而也就不可能被制造出来。所以,受造物是能够创造的。

理据 2:再者,受造物方面的抵抗越大,制造者方面所需要的能力也就越大。但是,一个相反事物的抵抗要比无的抵抗大些。所以,从其反面制造出一些事物(然而,受造物是能够这样做的)所需要的能力要比从无中制造出一件事物所需要的更大一

^① 亚里士多德:《气象学》,IV,3,380a14;《论灵魂》,II,4,415a26。

些。所以,受造物是更其能够做到这一步的。

理据 3: 还有,制造者的能力是以所造的事物为尺度来衡量的。但是,被创造的事物是有限的,这一点当我们讨论上帝的无限性的时候就已经证明了(问题 7 第 2、3、4 条)。所以,通过创造产生一个受造物只需要一种有限的能力。但是,具有有限的能力同受造物的本性是不矛盾的。所以,受造物创造并非是不可能的。 288a

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第 3 卷第 8 章中却说过:“无论是好的天使还是坏的天使都是不可能创造任何事物的。”由此可见,任何别的受造物就更其不可能了。

我的回答是:根据前面所述(问题 45 第 1 条;问题 44 第 1、2 条),乍一看就足以表明,创造只能是独一上帝特有的活动。因为较为普遍的结果必定能够还原为较为普遍的和先在的原因。而在所有这些结果中,最为普遍的便是存在本身,因此,它必定是最为普遍的第一原因即上帝的特有的结果。因此,人们在《论原因》第 3 章中便说:“无论是理智还是灵魂都是不可能提供存在的,除非就它藉上帝的运作而工作才能够这么说。”这样,绝对地产生存在,而不止是产生这个或那个存在,就适合于创造概念了。因此,很显然,创造是独一上帝的特有的活动。

然而,一事物之分有另一事物的特有的活动,这种情况之偶然发生所凭借的不是自己的能力,而是使用了工具的,这是因为它是藉另一事物的能力而活动的。例如,气就能够藉火的能力而变热并且发光。所以,一些人就假定:尽管创造是普遍原因的特有的活动,但是,一些藉第一因的能力而发生作用的低级

原因也是能够创造的。阿维森纳因此在《形而上学》第9卷第4章中就已经断言说：为上帝所创造的第一个独立实体按照它自身的样子创造另一个实体，以及世界实体及其灵魂；世界实体则创造了低级形体的质料。大师在《箴言四书》第4卷第3章中也以同样的方式说道：上帝是能够把创造能力传达给受造物的，后者因此也就能够进行辅助性地创造，虽然也并不是藉着它自己的能力进行创造的。

但是，这样的事情是不可能发生的。因为从属的工具性的原因并不能分有高级原因的活动，除非它藉着它自己所特有的某些东西而活动，配合着达到主要活动主体所要达到的结果。所以，
288b 如果它就它自己所特有的东西而言不能够影响任何事物的话，它就往往没有任何目的，也不存在为了实现某些活动而需要某些工具的问题。这样，我们就看到，一把锯，当它是由于它自己的形式的特性而切割木头的时候，便产生了一条长凳的形式，这便构成了这个主要活动主体的特有的结果。而从事创造活动的上帝的特有的结果便是所有别的结果所预设的东西，这就是绝对存在（*esse absolute*）。因此，没有什么别的事物能够对这种结果配合性地和工具性地发生作用，因为能够为工具性的活动主体的活动所安排的创造是不能够来自所预设的任何事物的。所以，任何一个受造物进行创造都是不可能的，无论是藉它自己的能力进行创造，还是工具性地亦即辅助性地进行创造，都是如此。

最为重要的乃在于：假定一个物体能够创造是荒谬的。因为任何一个物体除非通过碰撞或推动都是不可能活动的；因此，在其活动中是需要某个事先存在的能够被碰撞或被推动的事物，

但这是同创造的概念本身相抵触的。

答异议理据 1: 一个分有任何一种本性的完满的事物, 并不是藉绝对产生那个本性, 而是藉把它应用到某个别的事物上, 来制造它自身的类似物的。一个个体的人是不可能绝对地成为人的本性的原因的, 因为如是, 他也就因此而成为他自己的原因了。但是, 他是人的本性存在于所生育的人之中的原因; 从而, 在他的活动中也就预设了一种确定的质料, 而他正是藉着这种质料而成为一个个体的人的。但是, 正如这个人分有了人的本性一样, 每一个受造的存在, 也可以说是, 分有了存在的本性。因为独一上帝即是他自己的存在, 这一点我们在前面就已经说过了(问题 7 第 1、2 条)。所以, 没有什么受造的存在能够绝对地产生出存在来, 除非是就它在“这个”特殊的主体中产生“存在”而言。这样, 也就有必要去预设一事物藉以成为这一特殊事物的东西先于它藉以产生它自己的类似物的活动。但是, 在一个非物质实体中, 预设任何一个它藉以成为这个事物的事物都是不可能的; 因为既然它是一个独立存在的形式, 它就是藉它的形式成为这个事物的, 它也是由此而具有存在的。所以, 一个非物质实体之产生与之相似的另一个非物质实体, 便不可能是就其存在方面而言的, 而只能是就某种附加的完满性而言的; 例如, 我们可以说一个高级的天使启发了一个低级天使, 狄奥尼修斯在《天国等级论》第 8 章第 2 节中就已经说到过这一点。这样, 甚至在天上也存在有父子关系, 因为使徒在《以弗所书》第 3 章第 15 节中说过: “天上地下的各家都是从他得名。”由此显而易见, 没有什么受造的存在能够产生任何事物, 除非预设了什么事, 然而, 这是同创造概念

本身相抵触的。

答异议理据 2: 一事物虽然间接地由它的反面(contrario)构成,^①但是,其自身却是来自处于潜在状态中的那个主体的。这样,反面的东西之抵抗这个活动主体,乃是就它阻碍了这种潜在性达到这个活动主体想要使这质料变成的现实而言的。正如火虽然倾向于使水这种质料化成与之相似的现实,但是却受到了形式或相反配置的阻碍,水的潜在性因此就可以说是被阻止转化为现实。但是,受阻的潜在性越大,这个使质料转化为现实的活动主体所需要的能力也就越大。因此,当没有任何潜在性事先存在的时候,这个活动主体所需要的能力就要大得多。这样看来,从无中制造一事物的活动就比从它的反面制造出来的活动所需要的能力要大得多。

答异议理据 3: 制造者的能力不仅由所造事物的实体来衡量,而且也由它之被创造的样式来衡量,因为一个更大热量的东西不仅加热得更多些,而且也加热得更快一些。所以,虽然创造一个有限的结果并不能够显示出一种无限的能力,但是,从无中创造出它来却是能够显示出一种无限能力的,这从前面所说的就可以看出来(本条答异议理据 2)。因为如果活动主体所需要的一个更大的能力同这种潜能与现实的距离成比例的话,那就可以得出结论说,那种从没有任何预设的潜能中产生出一些事物的活动主体的能力就会是无限的,因为在没有任何潜能与那种由自然活动主体的能力所预设的潜能之间是没有任何比例可言的,就像在非存

^① 亚里士多德:《物理学》, I, 7, 190b27。

在与存在之间是没有任何比例可言的一样。而且,由于没有任何一个受造物具有一种绝对无限的能力,没有任何一个受造物具有一种无限的存在,这一点前面已经证明了(问题 7 第 2 条),那就

可以得出结论说:没有什么受造物能够创造。

第 6 条 创造是否适合于任何一个位格?

289b

现在我们着手讨论第 6 条。

异议:创造似乎适合于任何一个位格(*personae*)。

理据 1:首先到来的东西是随后到来的东西的原因,并且完满的东西是不完满的东西的原因。但是,上帝位格的运行先于受造物的运行,并且也更为完满些。因为上帝的位格是按照它的原则的完满的类似性运行的,而受造物却是按照它的原则的不完满的类似性运行的。所以,上帝位格的运行是事物运行的原因,从而创造就适合于任何一个位格。

理据 2:再者,上帝的位格仅仅是藉着运行和关系而相互区别的。所以,凡是归因于上帝位格的区别都是就位格的运行和关系而属于它们的。但是,受造物的因果关系是以不同的方式归因于上帝位格的。因为在《尼西亚信经》中,把“有形无形万物的主”归于圣父,把“万物都是藉着他造的”归于圣子,而把“赐生命的主”归于圣灵。所以,受造物的因果关系是就运行和关系而适合于诸位格的。

理据 3:还有,如果我们说,受造物的因果关系是由适合于某一个位格的某个本质属性溢出的,看来这还不够,因为上帝的每一个结果都是由每一个本质属性,即由能力、善和智慧所产生的,

这样,它之适合于其中一个也就不比适合于其中另一个更充分些。所以,任何一种确定的因果关系的样式之归因于一个位格也就不比归因于另一个位格更恰当些,除非他们在创造活动中就关系和运行方面而言有所区别。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第2章第3节中却说道:产生的所有事物都是整个神性的共同工作。

290a 我的回答是:创造,严格地讲,就是去引起或产生事物的存在。而且既然每一个活动主体都产生它的类似物,则活动的原则便能够由活动的结果得到考察。因为产生火的东西必定是火。所以,就上帝的存在,亦即他的本质来说,创造是适合于上帝的,而上帝的存在和本质,对于三个位格是共同的。因此,创造并不是只适合于某一个位格,而是对整个三位一体都是共同的。

但是,上帝的位格,就他们运行的本性而言,具有一种关于事物创造的因果关系。因为,如前面我们在讨论上帝的知识和意志时所说过的(问题14第8条;问题19第4条),上帝是藉他的理智和意志而成为事物的原因的,正如工匠是藉他的工艺而成为事物的原因一样。工匠是藉他的理智所具有的“道”及他的意志对某个对象的爱而工作的。因此,圣父上帝也就是藉他的道即他的圣子及他的爱即圣灵,来制造受造物的,所以,诸位格的运行,就他们包括了本质属性,即知识和意志而言,也就是受造物产生的原型。

答异议理据1:上帝位格的运行是创造的原因,这一点前面已经解释过了。

答异议理据2:正如上帝的本性,虽然对于三个位格是共同

的,但他们却依然适合存在于一定种类的秩序之中,因为圣子是从圣父那里接受上帝的本性的,而圣灵则是从他们两者那里接受的,创造的能力虽然对于三个位格是共同的,但他们也同样适合存在于一定种类的秩序之中。因为圣子是从圣父那里接受它的,而圣灵则是从他们两者接受它的。因此,成为造物主就归于圣父,因为他之具有创造能力并不是由于另一个位格。《约翰福音》第 1 章第 3 节中在谈到圣子时说道:“万物是藉着他造的”,因为他虽然具有同样的能力,但却是来自另一个位格的。因为“藉着”(per)这个介词通常所表示的是一种间接原因,或“一项来自另一项原则的原则”。但是,圣灵,由于他从圣父和圣子获得了同样的能力,他便适合于藉着他的统治权进行管理(*dominando gubernet*)和赐予圣父藉圣子所创造的事物以生命。

再者,这种特殊转拨(*attributionis*)的理据可以看作是从本质属性的共同概念获得的。因为,既然如上所述(问题 39 第 8 条),转拨给圣父的是能力,它特别地表现在创造方面,所以,成为造物主就拨付给他。拨付给圣子的是智慧,理智活动主体就是凭借智慧活动的。所以,经文上说:“万物是藉着他造的”。拨付给圣灵的是善,使事物达到它们适宜的目的管理以及赐予生命这两者就适合于他,因为生命就在于一种内在的运动,而第一推动者则是目的和善。

290b

答异议理据 3:虽然上帝的每一个结果都由每一个属性产生出来的,但是,每一个结果却都是可以归结为与之自然相关的属性的。这样一来,事物的秩序就被归结为“智慧”,罪人的赦免就被归结为大量倾注出来的“爱”和“善”。但是,创造,作为对一件

事物的实体本身的生产,则被归结为“能力”。

第7条 在受造物中是否必定能够找到三位一体的印记?

现在我们着手讨论第7条。

异议:在受造物中似乎并不一定能够找到三位一体的印记(vestigium)。

理据1:任何事物都是可以通过它的印记而被发现的。但是,位格的三位一体,如上所述(问题32第1条),却是不可能从受造物中发现的。由此可见,受造物中并不存在三位一体的任何印记。

理据2:再者,凡是存在于受造物中的东西都是被创造的。所以,如果三位一体的印记依据受造物的一些特性而在受造物中发现,并且每一件受造的事物都具有三位一体的印记的话,那就得出结论说:我们在这些特性的每一个中都能够找到三位一体的印记,如此下去,以至无穷。

理据3:还有,结果只体现它自己的原因。但是,受造物的因果关系属于共同本性,而不属于这些位格藉以区别和藉以计数的那些关系。所以,在受造物中所发现的印记就不是三位一体的,而是本质的统一性的。

291a 但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《论三位一体》第6卷第10章中却说过:“三位一体的印记存在于受造物中。”

我的回答是:每一个结果都在一定程度上体现了它的原因,但体现的方式却不同。因为一些结果所体现的只是原因的因果关系,而不是原因的形式,例如,烟体现火就是如此。这样一种体

现被称作印记。因为印记所意指的是某人已经走过，而非它就是那个人。别的结果则是就它的形式的类似来体现这原因的，就像所产生的火体现了作为产生者的火，墨丘利的塑像体现墨丘利 (statua Mercurii Mercurium) 一样。而这被称作肖像的展现 (representatio imaginis)。

这样，上帝位格的运行，如上所述(问题 27)，就关涉到理智和意志的活动。因为，圣子是作为理智的道运行的，而圣灵是作为意志的爱运行的。所以，在具有理智和意志的理性受造物中，就能够藉肖像的方式找得到三位一体的体现，因为在他们之中既能够发现所蕴涵的道，也能够发现在运行的爱。

但是，在所有受造物中，都能够找到三位一体的印记，因为在每一个受造物中都能够找到一些事物，就它们的原因而言，是必定可以归结到上帝的位格的。因为每一个受造物都是独立存在于它自己的存在之中的，它也是具有形式的，这对于一个种相来说是确定的，而且它还具有一种同其他一些事物的秩序。所以，既然它是一个受造的实体，它就体现了那个原因和原则。从而，它就以这种方式体现了圣父的位格，因为圣父位格即是“不来自任何原则的原则”。而就它具有形式和种相而言，它体现了道，因为一件藉技艺而制造的事物的形式是来自工匠心中的概念的。而就它具有秩序的关系而言，它则体现了圣灵，因为圣灵即是爱，其他事物的结果的秩序是来自造物主的意志的。

所以，奥古斯丁在《论三位一体》第 6 卷第 10 章中说：三位一体的印记之在每一个受造物中发现，是就“它是一个个体事物”而

而言的。数目、衡量和尺度这样三个特征也都是可以还原成这些的,《智慧篇》第11章第21节中就已经提及这一点。因为“尺度”所关涉的是为其原则所限制的那个事物的实体,“数目”所关涉的是那个种相,而“衡量”所关涉的则是那种秩序。奥古斯丁所提到的其他三样东西,即“样式,种相和秩序”也可以还原为这些;他另外提到的那些东西,即“持续的东西,区别的东西,一致的东西”,也是如此。因为,藉它的实体而持续的东西是由于它的形式而区别的,是由于它的秩序而一致的。其他类似的表达式也都可以容易地还原成上述东西。

答异议理据1:印记的这种体现所关涉的应当是那种转拨。因为藉着这种方式,我们就能够从受造物达到上帝位格的三位一体,这一点我们在前面就已经说过了(问题32第1条答异议理据1)。

答异议理据2:一个受造物原本就是一件自身独立存在的事物,而上述三样东西是能够在这样的事物中找到的。这三样东西也不一定在存在于受造物中的每一件东西中找到,而仅仅把与这三样东西相一致的印记归因于一种独立的存在。

答异议理据3:诸位格的运行在一定意义上也是创造的原因和理据,这一点在前面就已经表明了(第6条)。

第8条 创造是否是同自然和技艺的工作混合在一起的?

现在我们着手讨论第8条。

异议:创造似乎是混合在自然和技艺(artis)的工作之中的。

理据1:在自然和技艺的每一个运作中,总有一定的形式产生

出来。但是,它并不是从任何一事物之中产生出来的,因为物质在其中是不起任何作用的。所以,它是由无中产生出来的;从而,在自然和技艺的每一个运作中都存在有创造。

理据 2:再者,结果并不比它的原因更有能力。但是,在自然事物中,唯一的活动主体是偶性的形式,即一种能动的或被动的形式。因此,实体的形式并不是由自然的运作产生出来的。所以,它必定是由创造产生出来的。 292a

理据 3:再者,在自然中,同类产生同类。但是,在自然中有些事物被发现是由一个与之不同类的事物产生出来的,这在通过腐烂而产生出来的动物中是很显然的。所以,这些事物的形式并不是来自自然的,而是藉创造产生出来的。而且,同样的理由也适用于别的事物。

理据 4:还有,凡不是被创造的东西都不是一个受造物。所以,如果在自然的产生中不存在什么创造的话,那就会得出结论说:自然的产物并不是受造物。但这是一种异端观点。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《〈创世记〉文字注》中却对作为自然工作的繁殖和创造工作做了区分。

我的回答是:在这个问题上的怀疑是由对形式的看法引起的,一些人说,形式并不是由自然活动开始的,而是先前就存在于质料之中的。因为他们断言形式是潜在的。这是由对质料的无知引起的,也是由于不知道何以区别潜能与现实引起的。由于形式事先潜在地存在于质料之中,他们就断言说,它们是绝对先在的。然而,另外一些人却说:这些形式是由独立的活动主体通过创造而给予和产生的,因此,创造是同自然的每一个运作结合在

一起的。但是,这种意见是由于对形式的无知引起的。因为他们并没有看到:自然物体的形式并不是独立存在的,而是一件事物藉以存在的东西。所以,既然被制造和被创造,如前所述(第4条),原本仅仅属于独立存在的事物,那适合于形式的就不是被制造和被创造,而是被共创造了。其实,严格讲来,为自然活动主体所制造的东西都是复合的,而这些复合的事物则是由质料构成的。

因此,创造虽然没有进入自然的工作之中,但是,却为自然的工作所预设。

292b 答异议理据 1:形式,当复合的事物被制造出来的时候,就开始成为现实的了,这些事物好像并不是直接地制造出来的,而仅仅是间接地制造出来的。

答异议理据 2:在自然中,能动的性质凭借实体的形式而活动,从而,自然的活动主体就不仅根据性质产生它的类似物,而且还根据种相产生它的类似物。

答异议理据 3:对于不完满的动物的产生来说,一个普遍的活动主体就足够了;而这在它们与之相似的天上的能力中是可以发现的,这不是就种相而言的,而是就一种类比而言的。也没有必要因此去说,它们的形式是由独立的活动主体所创造的。然而,对于完满动物的产生来说,单靠普遍的原因是不够的,而是需要一个特定的活动主体,作为一个单一的产生者而活动。

答异议理据 4:自然的运作只有在受造原则的前提下才能够发生。从而,自然的产物就被称作受造物。

问题 46

论受造物绵延的开端

(共 3 条)

我们接着必须考察受造物绵延的开端问题。

关于这个问题,有 3 个要点需要讨论:

- (1) 受造物是否始终存在?
- (2) 它们之开始存在是否是一个信条?
- (3) 上帝何以被说成是在起初创造天地的?

第 1 条 受造物的宇宙是否是始终存在的?

293a

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:我们称作世界的受造物的宇宙(*universitas creaturarum*)似乎没有开端,而是永恒地存在着的。

理据 1:因为开始存在的每一件事物在它存在之前都是一种可能的存在。否则,它之产生就会是不可能的。所以,如果世界开始存在,在其开始存在之前它就是一种可能的存在。但是,可能存在的东西是质料,质料潜在地存在着,它是由于形式而达到存在,由于形式的匮乏而导致非存在的。所以,如果世界开始存在的话,质料就必定在世界之前就已经存在了。但是,质料是不

可能没有形式而存在的,而只有这世界的质料同形式结合在一起才能构成这个世界。所以,这个世界是在它开始存在之前就存在的。然而,这是不可能的。^①

理据 2:再者,没有什么具有能力始终存在的事物能够有时存在,有时又不存在。因为一件事物之存在是就这件事物的能力的延续而言的。但是,每一个不可坏灭的事物都是有能力始终存在的,因为它的能力不可能只延续到任何一个确定的时间。所以,没有什么不可坏灭的事物是有时存在又有时不存在的。但是,每一个具有开端的事物却是有时存在,有时又不存在的。所以,没有什么不可坏灭的事物能够开始存在。但是,世界上存在有许多不可坏灭的事物,如天体和理智实体等。所以,世界是不曾开始存在的。^②

理据 3:再者,凡是非生育的东西都是没有开端的。但是,哲学家在《物理学》第 1 卷中说:“质料是非生育的”,^③在《天地篇》中又说:“天是非生育的。”^④所以,宇宙是不曾开始存在的。

293b

理据 4:再者,凡是没有物体存在的地方都存在有虚空,虽然在这些地方也能够存在有物体。但是,如果世界开始存在的话,则在世界所有物体现在存在的地方,开初就不会存在有任何物体。但是,物体却能够存在于那儿;否则,物体现在也不会存在于

^① 按照迈蒙尼德的观点,这是逍遥学派的立场。迈蒙尼德:《迷途指津》,II,14;参阅阿维洛伊:《毁灭的毁灭》,I;《物理学》注,Ⅷ,4。

^② 亚里士多德:《天地篇》,I,12,281b18;阿维洛伊:《〈天地篇〉注》,I,119。

^③ 亚里士多德:《物理学》,I,9,192a28。

^④ 亚里士多德:《天地篇》,I,3,270a13。

那儿。所以,在世界之前存在有虚空。但这是不可能的。

理据 5:再者,没有什么事物能够重新开始被推动,除非由于推动者或被推动的事物现在不同于过去的样子。但是,现在不同于过去的事物是受到了推动的。所以,在每一个新的运动之前,都必定存在有一个在先的运动。所以,运动是始终存在着的。从而,被推动的事物也就必定始终存在,因为运动仅仅存在于被推动的事物之中。^①

理据 6:再者,每一个推动者不是自然的就是有意的。但是,除非藉某个在先的运动,就没有什么事物能够开始运动。因为,自然始终以同样的方式运动着。因此,除非或是在推动者的本性方面,或是在可推动的事物方面事先发生了某种变化,就不可能从自然的推动者那里产生出先前不曾存在过的运动。而意志,也在其本身不被改变的情况下,能够延迟做它打算去做的事情;但是,这只能是由于某种想象的变化,至少就时间而言是如此。这样,一个意欲明天而不是今天建造一栋房子的人,就会等待一些明天将会出现而不是今天存在的事物,至少是等待今天过去,明天到来。而这是不可能没有变化的,因为时间即是运动的尺度。所以,事情依然是:在每一个新的运动之前,曾经存在过一个在先的运动。所以,也就像前面那样得出了同样的结论。^②

理据 7:再者,凡是始终处于它的开端和始终处于它的终点的事物都是既不可能终结也不可能开始的。因为凡是开始的事物

① 这被认为是亚里士多德的论证。迈蒙尼德:《迷途指津》,Ⅱ,14。

② 阿维森纳:《形而上学》,Ⅸ,1;阿维洛伊:《〈物理学〉注》,Ⅷ,8、15;《毁灭的毁灭》,Ⅰ。

都不处于它的终点,而凡是终止的事物也都不处于它的开端。但是,时间是始终处于它的开端和终点的,因为除了作为过去事物的终点和作为未来事物的开端的现在之外,是根本不存在什么时间的。所以,时间是不可能开始和终结的,从而它也是不可能运动的,因为运动的尺度不是别的,正是时间。^①

理据 8:再者,上帝在世界之前,或者仅仅存在于自然的秩序中,或者还藉绵延而存在。如果仅仅存在于自然的秩序中,则既然上帝是永恒的,世界也就是永恒的。但是,如果上帝由于绵延而是先在的,则既然凡是在绵延中有先后之别的东西构成了时间,那就会得出时间存在于世界之前的结论,但这是不可能的。^②

理据 9:再者,如果存在有一个充足的原因,就会存在有一个结果。因为一个没有结果的原因是一个不完满的原因,它要求某个别的事物使这个结果随后产生出来。但是,上帝是世界的充足原因,由于他的善而是目的因,由于他的智慧而是原型因,由于他的能力而是动力因,这些前面就已经说明了(问题 44 第 1、3、4 条)。所以,既然上帝是永恒的,世界也就是永恒的。^③

理据 10:还有,永恒活动要求有永恒的结果。但是,上帝的活动是他的实体,而他的实体是永恒的。由此可见,世界是永恒的。

但是,从另一个方面看,《约翰福音》第 17 章第 5 节中却说道:“父啊!现在求你使我同你享荣耀,就是未有世界以先,我同

① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,1,251b19;参阅阿维洛伊:《〈物理学〉注》,Ⅷ,11。

② 阿维森纳:《形而上学》,Ⅸ,1;参阅阿维洛伊:《毁灭的毁灭》,Ⅰ。

③ 阿维森纳:《形而上学》,Ⅸ,1;参阅哈勒斯的亚历山大:《神学大全》,Ⅰ,64;波那文都:《〈箴言四书〉注》,Ⅱ,dist. 1,pt. Ⅰ,a. 1,qu. 2。

你所有的荣耀。”《箴言》第 8 章第 22 节中还说道：“在耶和華造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我。”

我的回答是：除上帝外，没有什么事物能够永恒地存在。坚持这样一种说法并非是不可能的，因为如前所述（问题 19 第 4 条），上帝的意志乃事物的原因。所以，事物就上帝必然地意欲它们而言是必然的，因为结果的必然性依赖于原因的必然性。这样，正如前面所表明的（问题 19 第 3 条），绝对地讲，上帝之意欲除他自身之外的任何事物并非必然的。所以，上帝意欲世界始终存在也不是必然的。但是，世界在上帝意欲它是永恒的意义上是永恒的，因为世界的存在依赖于作为其原因的上帝的意志。所以，世界之始终存在并不是必然的。而且，因此，它也是不可能通过推证得到证明的。 294b

亚里士多德的推理不是绝对推证的，而仅仅是相对推证的，也就是说，是针对一些断言世界以某种实际上不可能的方式开始存在的古代哲学家的推理而言的。这是以三种方式表现出来的。^① 首先，是因为在《物理学》第 8 卷以及《天地篇》第 1 卷中，亚里士多德都先是提出一些意见，诸如阿那克萨哥拉、恩培多克勒和柏拉图的意见，然后提出一些论证予以驳斥。^② 其次，是因为凡是讲到这个问题的地方，他都援引了古人的证据。这种证明不是以示范者的方式作出来的，而是以劝说的方式要人们采纳概然的东西。第三，是因为他曾明确说过：存在着一些辩证的

^① 参阅迈蒙尼德：《迷途指津》，II，15。

^② 亚里士多德：《物理学》，VIII，1，250b24、251b17；《天地篇》，I，10，279b4，280a30。

难题,我们对之没有任何证明,诸如“世界是否是永恒的”这样一类问题。^①

答异议理据 1:在世界存在之前,世界之存在是不可能的。这实际上并不是就作为质料的一种被动的能力而言的,而是就上帝的能动能力而言的。而且,这种不可能性,也是就一事物之被称作绝对可能的而言的,这并不相关于任何能力,而是由于各个词项相互之间并不矛盾这一专门的惯例(*sola habitudine*)所致。在这个意义上,可能的与不可能的是相对立的,这从哲学家的著作中就可以看出来。^②

答异议理据 2:凡是有能力始终存在的东西,都是由于具有那种能力而不可能有时存在有时又不存在的。但是,在它接受这种能力之前,它是不可能存在的。因此,由亚里士多德在《天地篇》第 1 卷中给出的这个理由,并不能绝对证明不可坏灭的事物永远不能够开始存在,而只能证明它们并不能通过可以产生可以坏灭的事物藉以开始存在的自然样式而开始存在。

295a 答异议理据 3:亚里士多德在《物理学》第 1 卷中以质料没有它由以派生它的存在的主体为依据证明“质料是非生育的”。他在《天地篇》第 1 卷中还证明“天也是非生育的”,因为它们不具有被生育出来的东西从中产生出来的对立面。由此看来,在这两种情况下,都不可能得出任何结论,除非质料和天并不是藉生育开始的,正如一些人在特别地谈到天时所说的那样。^③ 但是,我们要

① 亚里士多德:《论题篇》, I, 9, 104b16。

② 亚里士多德:《形而上学》, V, 12, 1019b19。

③ 参阅亚里士多德:《论天》, I, 10, 279b13。

说的却在于:质料和天是藉创造而产生,成为存在的。这一点在前面就已经说明了(问题 44 第 2 条)。

答异议理据 4:虚空概念不仅意指在其中没有什么东西存在,而且还要求一个能够容纳一个形体但是其中却不存在任何一个形体的空间。这一点从亚里士多德所说的就可以看出来。^①

答异议理据 5:第一推动者始终处于同样的状态,但是,第一个可推动的事物却并不始终如此,因为第一推动者在第一可推动的事物不存在之前就开始存在了。然而,这并不是由于变化,而是由于创造,而创造并不是变化,这些前面已经说过了(问题 45 第 2 条答异议理据 2)。因此,很显然,亚里士多德所给出的这个理由,对于反对那些承认永恒的可推动的事物而不是永恒运动的存在的人的意见是有效的,这种意见似乎是由阿那克萨哥拉和恩培多克勒提出来的。^②但是,我们坚持认为:从可推动的事物开始存在的那一瞬间起,运动也就存在了。

答异议理据 6:第一活动主体是一个有意志的活动主体。而且,虽然他具有永恒意志,产生一些结果,然而,他所产生的却不是永恒的结果。一些变化之被预设也不是必然的,甚至也不是由于想象的时间(imaginationem temporis)。因为我们必须注意到存在于一个特殊活动主体和普遍活动主体之间的那种区别:前者预设一些东西并产生一些别的东西,而后者则产生整体。特殊的活动主体产生形式,并且预设了质料;从而它以适当的比例把质

① 亚里士多德:《物理学》,IV,1,208b26。

② 同上书,Ⅷ,1,251a25。

料引进相宜的形式就是必要的了。所以,说它把质料引进这样一种质料而不是另外一种也是正确的,因为质料是有不同种类的。但是,若说产生形式和质料的上帝也是如此似乎就不合理了,但是如果说上帝产生适合于形式和目的的质料倒是合理的。这样,一个特殊的活动主体也就预设了时间,就如它预设了质料一样。因此,按照时间的在某个时刻之后的想象序列(*sucundum imaginationem suceessionis temporis post tempus*),它便正确地被说成是在时间之“后”而不是在时间之“前”活动。但是,按照接续时间的时间的想象序列,产生事物也产生时间的普遍活动主体,却不被认为在现在活动,也不被认为在以前活动,仿佛时间为他的活动所预设似的。但是,他必须被视为当他意愿的时候他就如愿地把时间赋予他的结果,而且这是同适合于显示他的能力的东西相一致的。因为,这世界如果它不是始终存在就比如果它已经始终存在,更为显然地臻于关于上帝创造能力的知识,因为不始终存在的东西显然是具有一个原因的,而这一点对于始终存在的东西却不那么明显。

答异议理据 7:正如已经阐明的,就“前”“后”处于运动之中而言,“‘前’和‘后’是属于时间的”。^①因此,时间的开端和终点就必定同样被看作是处于运动之中的。然而,即便运动是永恒的,运动中任何一个给定的瞬间也必然是运动的一个开端和终点;而如果运动有一个开端,它就无需存在了。同样的理由也适合于时间的“现在”。由此看来,瞬间“现在”的概念,既然始终是时间的开

^① 亚里士多德:《物理学》,IV,11,219a17。

端和终点,便预设了时间和运动的永恒性。因此,亚里士多德就以这个理由来反对那些承认时间的永恒性却否认运动的永恒性的人。^①

答异议理据 8:上帝是由于绵延的先在性而先于世界的。但是,“先在”(prius)这个词所表示的并不是时间的在先性,而是永恒性的在先性。否则,我们就可以说,它所表示的是想象时间的在先性,而不是实际存在的时间的在先性。正如当我们说在天的上面什么也不存在的时候,“在……上面”(supra)这个词所表示的只是一种想象的场所,而这也是就在天体的维度之外可以想象别的维度而言的。

答异议理据 9:正如结果自然地随着活动着的原因产生出来时,所根据的是它的形式的样式,而结果之由意志活动主体产生出来,所根据的也同样是活动主体所预先孕育和决定的形式。这一点从前面说过的就可以看出来(问题 19 第 4 条;问题 41 第 2 条)。所以,虽然上帝永恒地是世界的充足原因,但是,我们不应当说世界是由他产生出来的,除非这是由上帝的意志事先命令的,也就是说,它应当在不存在之后具有存在,以便更其昭然地宣示它的作者。 296a

答异议理据 10:在获得了活动之后,结果也就按照作为活动原则的形式的需要接踵而至。但是,在藉意志而活动的活动主体之中,凡被孕育的和被预先规定的都被视为这一作为活动原则的形式。所以,从上帝的永恒活动中,跟着产生的并非永恒的结果;

^① 亚里士多德:《物理学》,Ⅷ,1,251b29。

而是这样一种结果,一旦当其为上帝所意欲时,这种结果,即一种在不存在(non esse)之后具有存在的结果,就接踵而至了。

第2条 世界有开始是否是一个信条?

现在我们着手讨论第2条。

异议:世界有开始(mundum incoepisse)似乎不是一个信条(articulus fidei),而是一个可推证的结论。

理据1:每一件被制造的事物,其绵延都有一个开端。但是,上帝之为世界的动力因是能够藉推证证明出来的。实际上,这一点也为一些更为可信的哲学家们所断言(问题44第2条)。所以,世界有开始是能够被推证地证明出来的。^①

理据2:再者,如果说世界为上帝制造是必然的,则它就要么是从无中制造出来的,要么是从一些事物之中制造出来的。但是,它不是从一些事物之中制造出来的,因为,否则,世界的质料就会先于世界了。亚里士多德的论证就是针对这种观点的,他认为天是非生育的。所以,我们必须说世界是从无中制造出来的。这样,它就是在不存在之后具有存在的。所以,它必定是开始存在的。^②

理据3:再者,每一件“藉理智而工作”的事物,“都是根据某项原则而工作的”。^③ 这从所有工匠的工作中都可以看出来。但是,

① 哈勒斯的亚历山大:《神学大全》,I,64;波那文都:《〈箴言四书〉注》,II,d.1,a,1,qu. 2。

② 哈勒斯的亚历山大:《神学大全》,I,64。

③ 亚里士多德:《物理学》,III,4,203a31。

上帝是藉理智而活动的；因此，他的工作也是具有原则的。所以，世界，作为上帝的结果，是不可能始终存在的。

理据 4：再者，看来很清楚，一些技艺已经发展了，而一些国家在某个确定的时间已经开始有人居住了。但是，倘若世界始终存在，事情就不会如此这般的了。所以，世界显然不是始终存在的。

理据 5：再者，没有什么事物能够与上帝相提并论，这是确定无疑的。但是，如果世界是始终存在的话，则它就会在绵延方面等同于上帝了。所以，世界的确不是始终存在的。^①

理据 6：再者，如果世界始终存在，就会有无限多日子先于今天这个日子。但是，要穿越无限的中介是不可能的。这样，我们就永远不可能达到今天这个日子。^②而这显然是荒谬的。

理据 7：再者，如果世界是永恒的，产生也就是永恒的了。所以，一个人在一个无限的序列里就是另一个所生育的。但是，父亲是儿子的动力因。^③这样，在动力因中，也就能够存在有一个无限的序列。但这是为《形而上学》第 2 卷所驳斥了的。^④

理据 8：还有，如果世界和生育始终存在的话，那就会有无限多的人了。但是，人的灵魂是不朽的。所以，无限多的人的灵魂现在就会现实地存在，然而，这是不可能的。所以，世界之有开始

① 参阅大阿尔伯特：《〈物理学〉注》，Ⅷ，I，12。

② 参阅阿维洛伊：《毁灭的毁灭》，1；迈蒙尼德：《迷途指津》，I，74；波那文都：《〈箴言四书〉注》，II，d. 1，pt. I，a，1，qu. 2。

③ 亚里士多德：《物理学》，II，3，194b30。

④ 亚里士多德：《形而上学》，II，2，994a5；参阅阿维洛伊：《毁灭的毁灭》，1。

是能够被确切地知道的，而不仅仅是由于信仰才信守这一观点的。^①

但是，从另一个方面看，信条是不可能得到推证性的证明的。
297a 因为一如《希伯来书》第11章第1节中所说，信德是关乎“未见之事”的。但是，上帝是世界的造主。因此，世界有开始是一个信条，因为我们说：“我信独一上帝”云云。还有，格列高利在《〈以西结书〉注》第1卷中说过，摩西受到启示之后在谈到过去时曾说“起初上帝创造天地”，在这句话中，世界之新出就表达出来了。所以，世界之新出仅仅是藉启示而被知道的；从而，它是不可能得到推证性的证明的。

我的回答是：世界并不是始终存在的，这一点是不可能得到推证性的证明的，我们只能靠信仰才能够持守这种观点，我们前面在讨论三位一体的秘密时就曾说到过这一点（问题32第1条）。其理由在于：世界的新出是不可能从世界本身得到证明的。因为，推证的原则乃一事物物的本质。而每一件事物，就其种相而言，都是从“此时此地的具体事物”抽象出来的。因此，我们说：“共相是无处不在和始终存在的。”^②所以，我们不可能推证出人、天或一块石头并不是始终存在的。

同样，我们也不可能对动力因方面的事情作出推证，因为动力因是藉意志而起作用的。而上帝的意志是理性勘查不了的，除非是就那些上帝必然意欲的事物，而他关于受造物所意欲的东西

① 参阅阿维洛伊：《毁灭的毁灭》，1；迈蒙尼德：《迷途指津》，I，73；波那文都：《〈箴言四书〉注》，II，d.1，pt. I，a. 1，qu. 2。

② 亚里士多德：《分析后篇》，I，31，87b33。

却不在这些事物之列,这一点前面就已经说过了(问题 19 第 3 条)。但是,上帝的意志是可以藉启示显示给人的,而启示正是信仰所依赖的。所以,世界开始存在是一个信仰对象,而不是一个推证对象或科学对象。注意到这一点是有意义的,免得任何一个妄想对信仰的对象作出推证的人提出一些不中肯綮的理由,授予不信者以嘲笑的把柄,以为根据这样的理由我们就能够相信属于信仰的事物。

答异议理据 1:正如奥古斯丁在《上帝之城》第 11 卷第 4 章中所说:那些断言世界永恒性的哲学家们的意见有两种。一些人说:世界实体并不是来自上帝的。这是一个不能容忍的错误。所以,它遭到了有力的驳斥。然而,另一些人说,世界虽然是由上帝制造的,但它却是永恒的。“因为他们认为世界之有开端,不是时间方面的,而是创造方面的,所以,它是以一种几乎不可理解的方式始终被制造的。”“而且他们”,像奥古斯丁所说的那样,“还努力来解释他们的意思”。一如奥古斯丁在《上帝之城》第 10 卷第 31 章所说:“因为正如如果这只脚始终永恒地站在地上,那就始终存在着一个无疑是由这个脚踏在地的人所产生的脚印一样,这个世界也同样如此,因为它的制造者始终存在着。”为了理解这一点,我们必须看到,这种通过运动而起作用的动力因,必定在时间上先于它的结果。因为这种结果仅仅存在于这活动的终点,而每一个活动主体都必定是活动的开端。但是,如果这活动是瞬时的,而不是连续的,则这制造者在绵延方面就不一定先于被制造的事物。这在发亮的例证中表现得很清楚。因此,他们说:如果上帝是世界的能动的的原因,也不能够必然地得出他在绵延上先于世界

的结论来。因为创造,既然上帝是藉着它产生出世界的,那就不是
一种连续的变化,这一点前面就已经说过了(问题 14 第 7
条)。^①

答异议理据 2:那些断言世界是永恒的人们会说世界是由上帝
从无中制造出来的。这不是因为按照我们对“创造”这个词的
理解,它是在无之后被制造出来的,而是因为它不是从任何事物
中制造出来的。而他们中的一些人也不拒绝使用“创造”这个词。
这一点似乎是阿维森纳在《形而上学》第 9 卷第 4 章中所持守的
观点。

答异议理据 3:按照《物理学》第 3 卷中所引用的,这正是阿那
克萨哥拉的证明。^②但是,这并不能导致必然的结论,除非是就为
了发现应当做的事情而深思熟虑的理智而言;这个过程同运动相
似。具有这样一种特性的是人的理智,而不是上帝的理智(问题
14 第 7、12 条)。

答异议理据 4:那些持守世界永恒性观点的人坚持认为:一些
地区发生了无数次的改变,从不可住人到可以住人,反之亦然。
他们还认为:各种技艺,由于种种的腐坏和偶然事件,遭受了无限
298a 多样的进步和衰微。^③因此,亚里士多德在《气象学》中说:由这样
一种特殊的变化来看待整个世界新出的意见是非常荒谬的。^④

① 参阅阿维洛伊:《毁灭的毁灭》,1。

② 亚里士多德:《物理学》,Ⅲ,4,203a31。

③ 参阅奥古斯丁:《上帝之城》,Ⅻ,10;亚里士多德:《气象学》,Ⅰ,14,351a19;阿
维洛伊:《〈形而上学〉注》,Ⅻ,50。

④ 亚里士多德:《气象学》,Ⅰ,14,352a26。

答异议理据 5:即使假设世界始终存在,那也如波爱修在《哲学的慰藉》中所说,它在永恒性方面也不等同于上帝。^① 因为上帝的存在是同时性的没有连续性的整个存在。而世界则与之不同。

答异议理据 6:“经过”始终被理解为从一个端点达到另一个端点。无论我们确定哪一天为过去的日子,从那一天到今天,都存在有一个我们能够经过的有限的天数。这种反对意见是建立在这样一种观念的基础之上的,这就是:既然获得了两个端点,就存在有无限数目的中项。

答异议理据 7:在动力因中,要进展到无限本身是不可能的。因此,也就不可能存在无限数目的原因其本身为一个确定的结果所需要。例如,一块石头为一根大棒所移动,而这根大棒又为手所移动,如此下去,以至无穷。但是,在动力因方面偶然地进展到无限却并非不可能。例如,如果这样无限增加的所有的原因都具有只有一个原因的秩序,则它们的增加就会是偶然的;就像一个工匠由于所用的锤子一把接着一把地毁掉而偶然地使用了许多把锤子工作那样。所以,一把锤子在另一把锤子工作之后而工作是偶然的,同样,这个特殊的人作为生育者为另一个人所生育也是偶然的。因为他是作为一个人生育的,而不是作为另一个人的儿子生育的。所有生育的人在动力因中都属于一个等级,即一个特殊生育者的等级。因此,一个人被人无限生育并非是不可能的。但是,如果这个人的生育依赖于这个人、一个元素性物体(*corpore elementari*)、太阳等等以至无限,这样的事情就不可

^① 波爱修:《哲学的慰藉》,V,6。

能了。

答异议理据 8:那些持守世界永恒性观点的人以许多方式来逃避这个理由。因为一些人并不认为存在有现实无限的灵魂是不可能的,这一点从阿尔加扎的《形而上学》中就可以看出来。他说:这样的东西是一种偶然的无限性。^①但是,这在前面被证明是站不住脚的(问题 7 第 4 条)。一些人说,灵魂是随着实体一起消灭的。^②也有一些人说:在所有的灵魂中,只剩下一个继续存在。^③但是,另外一些人,如奥古斯丁所说,却根据这个理由,断言灵魂的循环,也就是说,离开了他们身体的灵魂,在经过了一段时间之后又重新回到了身体。^④后面我们将会对这些问题作出更为充分的考察(问题 75 第 6 条;问题 76 第 6 条;问题 118 第 6 条)。但是,我们必须注意到,这个证明关涉的仅仅是一种特殊情况。因此,一个人虽然兴许可以说:世界是永恒的,或者至少一些受造物,如天使是永恒的,但是却不能够说人是永恒的。然而,对于是否任何一个受造物都永恒存在这个问题,我们在这里所作的只是一种一般性的考察。

第 3 条 事物是否是在时间的开始时创造的?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:事物似乎并不是在时间的开始时(in principio tempo-

① 阿尔加扎:《形而上学》, I, I, 6。参阅阿维洛伊:《毁灭的毁灭》, 1。

② 古代自然主义者,如德漠克利特。参阅亚里士多德:《物理学》, VII, 1, 251b16。

③ 阿维洛伊:《毁灭的毁灭》, 1。

④ 奥古斯丁:《证道集》, CCXLI, 4;《上帝之城》, XII, 13。

ris)创造的。

理据 1:因为凡不存在于时间之中的东西,也就不存在于时间的任何一个部分。但是,事物并不是在时间之中创造的,因为事物的实体是藉创造而达到存在的,而时间并不能测度事物的实体,尤其不能测度无形事物的实体。所以,创造并不存在于时间的开端。

理据 2:再者,哲学家证明说:“凡现在被制造的事物都是曾经受过制造的(*quod fit, flebat*)。”^①因此,被制造蕴涵有时间上的“前”和“后”。但是,在时间的开端中,既然时间的开端是不可分的,也就没有什么“前”“后”之分。所以,既然被创造就是一种“被制造”,事物看来也就不是在时间的开端被创造的。

理据 3:还有,即使时间本身也是被创造的。但是,既然时间是可分的,而时间的开端是不可分的,则时间就不可能在时间的开端被创造。所以,事物的创造并不是在时间的开端进行的。

但是,从另一个方面看,《创世记》第 1 章第 1 节中却说道: 299a
“起初上帝创造天地。”

我的回答是:为了排除三种错误,对“起初上帝创造天地”《创世记》中的这句话,应该从三种意义上予以解释。因为有人说:世界是始终存在的,时间也是没有任何开端的。^②为了排除这种意见,“起初”这个短语就被解释成在“时间”的“起初”(开端)。还有一些人说(问题 49 第 3 条):存在有两种创造原则,一种是关于

① 亚里士多德:《物理学》,VI,6,237b10。

② 见前面第 1 条答异议 2、4、8。参阅奥古斯丁:《上帝之城》,X,31;XI,4;XII,10。

善的事物的,另一种是关于恶的事物的。为了排除这种意见,“起初”就被解释成“在圣子之中”。正如动力的原则由于能力的缘故而转拨给了圣父一样,原型的原则便由于智慧的缘故而转拨给了圣子,这样一来,也就同经文上所说的相一致了。因为《诗篇》第104篇第24节中说道:“你所造的何其多,都是你用智慧造成的”。《诗篇》中的这句话可以理解为上帝在起初,即“在圣子之中”制造了万物。这也和使徒在《歌罗西书》第1章第16节中所说的一样,“万物都是在他之中”,即在圣子之中,“受造的”。但是,另外一些人却说(问题45第5条;问题65第4条):有形事物是由上帝以精神事物为中介创造出来的。为了排除这种错误,人们做了如下的解释:“起初上帝创造天地”中的“起初”指的是在所有的事物之前。因为有四种事物被说成是一起被创造的,这就是:最高天,有形质料,亦即所谓地,时间和天使的本性。

答异议理据1:事物之被说成是在时间的开端被创造出来,并不是仿佛时间的开端即是创造的尺度,而是因为天地之被创造是同时间结合在一起的。

答异议理据2:哲学家的这个说法应当理解为,其要说的是:存在物之被制造出来是要凭借运动或者作为运动的终端才能发生的。因为既然在每一个运动中都存在有“前”“后”,则在一个给定运动中的任何一点之前,也就是说,当任何一事物处于被推动和被制造的过程之中的时候,都既存在有一个“在前”,也存在有一个“在后”的问题。因为存在于运动开端的或它的终端之中的便都不处于被推动之中。但是,如上所述(问题45第2、3条),创造既不是运动也不是运动的终端。因此,一事物是以这样的

方式被创造出来的：它是现在被创造出来的，此前它并不曾受到过创造。

答异议理据 3：任何一事物除非它现在存在便不存在被制造的问题。但是，在时间之中除现在外，是什么也不存在的。因此，时间除非是就某个“现在”而言是不可能被制造出来的。这并不是因为时间存在于第一个“现在”之中，而是因为时间是从这个时刻开始的。 299b

问题 47

概论事物的区别

(共 3 条)

在考察了受造物的产生之后,我们将进而考察事物的区别。这一考察将在三个层面进行:第一个层面概论事物的区别,第二个层面考察善与恶的区别(问题 48),第三个层面考察精神的和有形的受造物的区别(问题 50)。

在第一个层面,有 3 个要点需要探究:

- (1)事物的众多或区别本身。
- (2)它们的不等同性。
- (3)世界的统一性。

第 1 条 事物的众多和区别是否来自上帝?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:事物的众多(*multitudo*)和区别(*distinctio*)似乎并不来自上帝。

理据 1:因为一事物总是自然地产生一事物。但是,上帝是至上的一,这一点从前面所说的就可以看出来(问题 11 第 4 条)。由此可见,他也只会产生一个结果。

理据 2:再者,“副本”(exemplatum)总是类似于它的原型(exemplari)。但是,上帝是他的结果的原型因,这一点前面就已经说过了(问题 44 第 3 条)。所以,既然上帝是一个,则他的结果也就只能是一个,而不可能是多个。

理据 3:还有,手段总是同目的相对称的。但是,受造物的目的 300a 的是一个,亦即上帝的善,这一点已如上述(问题 44 第 4 条)。由此可见,上帝的结果也只能是一个。

但是,从另一个方面看,《创世记》第 1 章第 4、7 节中却说道:上帝“把光暗分开”,而且,还“把空气以下的水和空气以上的水分开”。所以,事物的众多和区别是来自上帝的。

我的回答是:事物的区别向来被归因于许多方面。因为有些人归因于质料的区别,他们或者只归因于质料本身,或者是既归因于质料也归因于活动主体。例如,德谟克利特,以及所有那些古代自然哲学家们,除质料外不承认任何原因,从而把事物的区别仅仅归因于质料。而且,按照他们的意见,事物的区别仅仅来自质料运动的变化。^①然而,阿那克萨哥拉却把事物的众多和区别归因于质料和活动主体两者。^②他说:理智是通过抽象出混合在质料之中的东西来区别事物的。

但是,由于下面两条理由,这些都是站不住脚的。首先是因为,如上所述(问题 44 第 2 条),即使质料本身也是为上帝所创造的。因此,我们必须把来自质料的无论什么样的区别都还原到一

① 参阅亚里士多德:《物理学》,II,2,194a20; II,4,196a24; III,4,203a34。

② 同上书,III,4,203a23。

个更高的原因上面。其次是因为,质料是为着形式的,而不是形式是为着质料的,从而事物的区别也就来自它们特有的形式。所以,事物的区别并不是由于质料,而毋宁相反,受造的质料是无形式的,它也就是因此而能够适应各种不同的形式的。

另外一些人则把事物的区别归因于第二活动主体。阿维森纳就是这么做的。^①他说,上帝是通过理解他自己产生出第一理智的,在第一理智中,既然它并不是它自己的存在,就必定存在有潜能与现实的组合。这一点在后面将会得到说明(问题 50 第 2 条答异议理据 3)。所以,第一理智实体,就其理解第一原因而言,产生了第二理智;而就它理解它自身处于潜能之中而言,它产生了引起运动的天体,而就其理解它自身具有现实性而言,它产生了天体的灵魂。

但是,这种意见由于下述两条理由,也是站不住脚的。首先,是因为如我们在前面已经表明的(问题 45 第 5 条),创造仅仅适合于上帝,因此,凡是能够仅仅由创造所产生的事物,亦即所有那些不遭受产生和消灭的事物都是由上帝单独产生的。其次,是因
300b 为根据这种意见,事物的普遍性将并不是来自第一活动主体的意向,而是由于许多能动原因的合作。我们只能把这样一种结果看作是由变化所产生的。所以,由各种不同的事物所组成的宇宙的完满性因此也就成了一个变化的问题;但这是不可能的。

所以,我们必须说:事物的区别和众多来自第一活动主体即上帝的意向(intentione)。因为他能够使事物存在,从而能够把他

^① 阿维森纳:《形而上学》,IX,4;I,7。

的善传达给受造物,并且由它们体现出来。同时,由于他的善不可能为单独一个受造物充分体现出来,他就创造了许多各色各样的受造物,这样,在体现上帝的善的方面为一件事物所缺乏的东西就可以由另一件事物提供出来。因为善,在上帝身上是单纯的和统一的,在受造物身上却是多样的和分离的。因此,整个宇宙一起更其完满地分有了上帝的善,比任何一个无论什么样的单个受造物都更其充分地体现了它。

而且,由于上帝的智慧是事物区别的原因,所以摩西说:事物是藉上帝的道区别开来的,而这就是上帝智慧的概念。而且,这也就是我们在《创世记》第 1 章第 3、4 节中所读到的:“上帝说:‘要有光!’……就把光暗分开了。”

答异议理据 1:自然活动主体是藉使其成为其所是的形式活动的,而且这在一件事物之中只有一个。所以,它的结果也就只有一个。但是,有意志的活动主体(上帝就是这样的活动主体),如上所述(问题 19 第 4 条),却是藉一种理智的形式而活动的。所以,既然如上所述(问题 15 第 2 条),理解许多事物同上帝的统一性和单纯性并不抵触,那就可以得出结论说:虽然上帝是一,但是他却能够制造出许多事物。

答异议理据 2:这个理由将适用于那种完满反映原型的副本,而这种副本仅仅是由于质料而增多的。因此,非创造的形象,由于是完满的,从而只有一个。但是,任何一个受造物都不可能完满地表现第一原型,即上帝的本质。所以,它只能够为许多事物所表象。而且,既然理念被称作原型,则与上帝心灵中理念的复多(pluralitas idearum)相对应,便有了事物的复多(pluralitati re-

rum)。

答异议理据 3: 在思辨的事物中, 能够完满推证出结论的推证手段只有一个, 但证明的可能手段却有许多。同样, 当相关到运
301a 作的时候, 如果手段可以说对于目的是同等的话, 那便只有一个就足够了。但是, 受造物并不是达到它的目的即上帝的这样的手段。所以, 受造物的众多就是一件必然的事情了。

第 2 条 事物的不等同性是否来自上帝?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议: 事物的不等同性(*inaequalitas rerum*)似乎并不是来自上帝的。

理据 1: 因为“产生最好的”这样的事情只适合于最好的活动主体去干。但是, 在最好的事物中, 一个并不比另一个更大些。所以, 把所有的事物造得相同是适合于上帝的, 因为上帝是最好的。

理据 2: 再者, 等同性是统一性的结果。^① 但是, 上帝是一。所以, 他能够把所有的事物都造得相同。

理据 3: 还有, 把不相等的东西给予不相等的事物是正义的职责。但是, 上帝在他的所有的工作中都是正义的。所以, 既然事物的不等同性并不是上帝藉以把存在赋予事物的运作所预设的, 则上帝似乎就把所有的事物都造成等同的。

但是, 从另一个方面看, 《德训篇》第 33 章第 7 节中却说道:

^① 亚里士多德:《形而上学》, V, 15, 1021a12。

“为什么这一天胜过那一天，虽然一年内，每天的光明，都是来自太阳？太阳造成以后，循规蹈矩，因上主的智慧，日子才有了区别。”

我的回答是：当奥利金希望驳斥那些说事物的区别是由善和恶的对立原则引起的时候，他在《第一原则》第 1 卷第 6 章中说道：起初，所有的事物都是由上帝同样造出来的。因为他断言上帝最初仅仅创造了理性受造物，并且全都是相等的，他们之间的不等同性则是由自由意志产生的，一些或多或少地转向了上帝，而另一些则或多或少地背离了上帝。所以，那些藉自由意志转向上帝的理性受造物按照他们善功的不同而被提升到不同的天使等级。而那些背离上帝的人便按照他们犯罪的大小而受制于各种不同的形体。他还说，这也就是诸多形体的创造和多样性的原因。

但是，按照这种意见，那就会得出结论说：作为形体受造物的宇宙就不会是作为传达给受造物的上帝的善的结果，而会是为了对罪的惩罚的缘故。这显然是同经文中所说的相抵触，因为《创世记》第 1 章第 31 节中说：“上帝看着一切所造的都甚好。”而且，一如奥古斯丁在《上帝之城》第 11 卷第 23 章中 said：“难道还有什么比下面这种说法更愚蠢的吗？这就是：说上帝这个建筑师为这一个世界提供的这一个太阳，并不是一个为了把这个世界装饰得美丽，也不是为了使有形事物得到好处，而只是由于一个灵魂犯了罪的缘故。这样一来，要是有一百个灵魂犯罪的话，世界上也就会有一百个太阳了。”

所以，我们必须说：正如上帝的智慧是事物区别的原因一样，

这同样的智慧也是它们不等同的原因。对此,可以作如下的解释。事物之中存在有两种区别:其中一种是形式的区别,这是就事物的种相的区别而言的;另一种是质料的区别,这是就仅仅在数值上不同的事物而言的。而且,既然质料是由于形式而存在的,则质料的区别就是为了形式的区别而存在的。因此,我们看到,在不可消灭的事物中,每一个种相就只有一个个体,因为这一种相在这个个体中就足以保留下来了,但是,在被产生的和消灭的事物中,为了保留一个种相,就需要这个种相存在有许多个体。由此看来,形式的区别比质料的区别具有更大的结果。这样,形式的区别就始终要求不等同性,因为正如哲学家在《形而上学》第8卷中所说:“事物的形式同数目是一样的,因为种相是随着一(unitatis)的增减而变化的。”^①因此,在自然事物中,种相似乎是按等级加以安排的。例如,混合的事物比元素更完满些,而植物比矿物、动物比植物、人比别的动物更完满些。在这些东西中的每一个中,一个种相都比另一个更完满些。所以,正如上帝的智慧为了宇宙的完满而成为事物区别的原因一样,上帝的智慧也是事物不等同性的原因。因为要是在事物中只能找到一个等级的善,则这个宇宙就会是不完满的了。

302a 答异议理据 1:虽然产生一个从整体上看是最好的结果是适合于最好的活动主体的,但是,这并不意味着他把这个整体的每一个部分都造得是绝对最好的,而只是意味着他把这个整体的每一个部分都造得同这个整体成比例。例如,就动物来说,如果它

^① 亚里士多德:《形而上学》,Ⅷ,3,1043b34。

的每一个部分都具有眼睛的尊贵性,则它的善也就被消解掉了。所以,就受造物的样式而言,上帝也是从整体上把这个宇宙造成最好的,并不是把每一个单个受造物都造成最好的,而是使一个比另一个好些。所以,我们发现,《创世记》第 1 章第 4 节在谈到每一个受造物时说:“上帝看光是好的”;在谈到每个其他事物时也同样如此。但是,在谈到所有这些事物时,《创世记》第 1 章第 31 节中却说道:“上帝看着一切所造的都甚好。”

答异议理据 2:统一性的第一个结果是等同性,接着而来的是众多性。所以,按照奥古斯丁在《基督宗教学说》第 1 卷第 5 章中的说法,由圣父转拨给他的是统一性,由圣子转拨给他的是等同性,受造物是由他产生出来的,不等同性是属于受造物的,但是,即使受造物也分享一定的等同性,亦即比例性(*proportionis*)。

答异议理据 3:这就是奥利金所信服的证明。但是,这一证明只是对于奖赏的分配才有效,分配的不等同性起因于善功的不等同性。但是,在事物的构造中并不存在通过任何在先的不等同性的各个部分的不等同性,无论在善功方面还是在质料的配置方面,都是如此。但是,不等同性是来自整体的完满性的。在藉技艺从事的工作中看来也是如此。因为一栋房子的房顶之所以不同于地基,并不是因为它是别材料构成的,而是为了使这栋房子的各个不同部分都造得完满,工匠们才寻求不同材料的。实际上,他会尽其所能制造这样的材料的。

第 3 条 是否仅仅存在有一个世界?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议：似乎不只存在有一个世界(unus mundus)，而是存在有多个世界。

302b 理据 1：因为一如奥古斯丁在《83 问题集》问题 46 中所说：说上帝是毫无理由地创造事物是不恰当的。但是，由于他创造一个世界的同样理由，他便能够创造多个世界。因为他的能力并不局限于一个世界的创造，而毋宁如上所说(问题 25 第 2 条)，它是无限的。所以，上帝创造了许多个世界。

理据 2：再者，自然总是做最好的事情，上帝要比自然做得好得多。但是，存在着多个世界要比存在着一个世界更好一些。因为许多个善的事物要比少数几个善的事物更好一些。所以，有好多个世界已经被上帝造了出来。

理据 3：还有，每一个在质料中具有形式的事物在数量上都是能够增加的，但种相却能够始终如一，因为数量上的增加是来自质料的。但是，这个世界却是在质料之中具有形式的。这样，就如当我说“人”的时候我所意指的是这个形式，而当我说“这个人”的时候，我所意指的是质料中的形式一样，当我说“世界”时，这个形式就表示出来了，而当我说“这个世界”时这个质料中的形式也就表示出来了。所以，没有任何事物能够阻止多个世界的存在。

但是，从另一个方面看，《约翰福音》第 1 章第 10 节中却说道：“世界也是藉着他造的。”在这里，世界被称作一个，因此，便似乎只有一个世界存在。

我的回答是：为上帝所创造的事物的秩序表明了世界的统一性。因为这个世界是由于秩序的统一性而被称作一的，由于这种

秩序的统一性,一些事物就被安排给另一些事物。但是,凡是来自上帝的事物相互之间并且同上帝本身都有秩序的关系,这一点已如上述(问题 11 第 3 条;问题 21 第 1 条答异议理据 3)。因此,所有的事物都必然属于一个世界。所以,那些只能够断言许多世界存在的人,并不承认任何安排的智慧,而毋宁如德谟克利特所说,只相信偶然性。^① 德谟克利特曾经说过:除无限数量的别的世界之外,这个世界也是由原子的一起碰撞形成的。

答异议理据 1:这个理由证明世界是一个,因为所有的事物都必定安排在一个秩序里并且都是为了一个目的。亚里士多德从事物秩序的统一性推论出了上帝管理万物的统一性。^② 而柏拉图在《蒂迈欧篇》中也从原型的统一性证明了作为被设计的事物的世界的统一性。 303a

答异议理据 2:没有什么活动主体以质料的复多性为目的,因为质料的众多并无任何限制,而是自行地趋于无限,而无限是同目的概念相对立的。这样,当我们说多个世界比一个世界好的时候,这就关涉到了质料的众多性了。但是,在这个意义上,最好的便不是上帝活动主体的意向,因为由于同样的理由,人们可以说:如果上帝曾经制造了两个世界的话,那他如果制造了三个世界,以至无限多个世界,就会更好些了。

答异议理据 3:世界是由其质料的总体组合而成的。除这块陆地外,还存在有另外一块陆地是不可能的,因为每一块陆

^① 参阅亚里士多德:《天地篇》,Ⅲ,4,303a4;西塞罗:《论神之本性》,Ⅰ,26;安布罗斯:《六天创世注》,Ⅰ,1。

^② 亚里士多德:《形而上学》,Ⅹ,10,1076a4。

地(terra)都会被自然地带到这块中心陆地上来,不管它在什么地方,都是如此。这同样也适用于构成世界各个部分的其他形体。

问题 48

详论事物的区别

(共 6 条)

现在我们必须详论事物的区别。首先是善和恶的区别；接着是精神的和有形的受造物的区别(问题 50)。

关于第一个层面，我们将探究恶及其原因(问题 49)。

关于恶，有 6 个要点需要考察：

- (1) 恶是否是一种本性？
- (2) 恶能否在事物之中发现？
- (3) 善是否是恶的主体？
- (4) 恶能否完全腐蚀善？
- (5) 恶之划分为罚和罪。
- (6) 是罚还是罪，具有更多的恶的本性？

第 1 条 恶是否是一种本性？

303b

现在我们着手讨论第 1 条。

异议：恶(malum)似乎是一种本性(natura)。

理据 1：每一个属相都是一种本性。但是，恶是一个属相。因为哲学家在《范畴篇》中说过：“善和恶并不存在于一个属相中，而

是其他事物的属相。”^①所以,恶是一种本性。

理据 2:再者,构成一个种相的每一个种差(differentia)都是一种本性。但是,恶是在道德上构成一个种相的种差。因为一个坏的习性在种相上是区别于一个好的习性的,例如慷慨就区别于吝啬。所以,恶表示一种本性。

理据 3:再者,两个矛盾事物的每一个端点都是一种本性。但是,恶与善并不是像匮乏和习性那样对立着的,而是作为反面对立着的,正如哲学家在《范畴篇》中根据善恶之间存在着一个中介,能够有一个从恶向善的回归这个事实所表明的那样。^② 所以,恶所表示的是一种本性。

理据 4:再者,不存在的事物,也不活动。但是,恶活动着。因为它腐蚀着善。所以,恶是一个存在和一种本性。

理据 5:还有,除非是一个存在和一种本性的东西,没有什么事物适合于宇宙的完满性。但是,恶适合于事物宇宙的完满性,因为奥古斯丁在《教义手册》第 10 章中说过:“宇宙的值得赞赏的美是由所有的事物构成的。在其中,甚至被称作恶的事物,被妥善安排并且适得其所,鲜明地衬托,从而产生了善。”所以,恶是一种本性。

但是,从另一个方面看,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 20 节中却说过:“恶既不是一种存在,也不是一种善。”

304a 我的回答是:一个事物是通过其对立面而被认识的,就如黑暗是通过光明而被认识的一样。因此,恶的事物也必定是通过善

^① 亚里士多德:《范畴篇》,8,14a23。

^② 同上书,8,12a22;12b26。

的概念而被认识的。我们在前面就已经说过善是每一件可欲望的事物。然而,既然每一个本性都欲求它自己的存在和它自己的完满性,那我们也就必须说任何本性的存在和完满性都具有善的特征。因此,恶就不可能表示存在,或任何形式和本性。所以,藉恶的名称所表示的就必定是善的一定的缺乏。所谓“恶既不是一种存在也不是一种善”,即是谓此。因为,既然存在本身是善,则一个不在也就意味着另一个也不在。

答异议理据 1:亚里士多德在这里是根据毕达哥拉斯派的意见讲话的,毕达哥拉斯派认为恶是一种本性。所以,他们就认为善和恶是属相。^① 因为亚里士多德,特别是在他的逻辑著作中,提出了“范型”(exempla)概念,这在他那个时代按照一些哲学家的意见是很可能的。或许按照哲学家在《形而上学》第 10 卷第 4 章中所说的,我们也可以说:“第一种对立是持有(habitus)和匮乏(privatio)”,^②这为所有的对立所证实。因为一个对立面由于相对于另一个便总是不圆满的,就如黑相关于白,苦相关于甜一样。这样,善与恶之被说成是属相就不是绝对的,而只是就对立面而言的。因为正如每一个形式都具有善的本性一样,每一种匮乏本身也都具有恶的本性。

答异议理据 2:善和恶除在道德问题中,并不是一种构成性的种差。它们是从作为意志对象并且构成整个道德的源泉的目的获得它们的种相的。而且,由于善有一种具有目的本性,善和恶

① 参阅亚里士多德:《形而上学》, I, 5, 986a33。

② 同上书, X, 4, 1055a33。

也就成了道德事物中的特殊的种差：善是就其本身而言的，而恶却是就适当目的缺乏而言的。然而，适当目的缺乏也并不单独构成一个道德的种相，除非它同一种不适当的目的结合在一起；正如我们在自然事物中找不到实体形式的匮乏一样，除非它同另一种形式结合在一起。所以，在道德问题上作为一种构成性种差的恶是一种同另一种善的匮乏结合在一起的善。因为一个酗酒的人所提出的目的并不是理性的善的匮乏，而是没有理性秩序的感官快乐。因此，恶并不是一种构成性的种差本身，而是由于附加其上的善的缘故才构成种差的。

答异议理据 3：对第二条反对意见的答复也有助于回答第三条反对意见。因为哲学家在这里是从道德层面谈论善和恶的。如果从这个层面看，在善和恶之间是存在有中介的，因为善被看作某种受到正当安排的事物，而恶则被视为一件不仅超越秩序而且还有害于别的事物的东西。因此，哲学家在《伦理学》第 4 卷第 1 章中说：一个挥霍无度的人是“愚蠢的”，但却不是恶的。^① 而这样一种道德上的恶，而不是任何一类的恶，存在有回归到善的可能。因为，从眼盲是回不到眼明的，虽然眼盲是一种恶。

答异议理据 4：一件事物可以在三种意义上被说成是活动。第一种是形式的，例如，当我们说白(album)制造白的(albedo)的时候，就是如此。在这个意义上，甚至被视为匮乏的恶也被说成是腐蚀善，因为它自身就是善的腐败或匮乏。在另一种意义上，一件事物被说成是在动力因地活动着，例如当一个漆工把一堵墙

^① 亚里士多德：《伦理学》，IV，1，1121a25。

刷白的时候,就是如此。第三种,是它在目的因的意义上被说到的,因为这目的是藉推动动力因而被说成实现出来的。但是,以这两种方式,恶都不是自行地,也就是说,作为一种匮乏,影响任何事物,而是借助于附加其上的善影响事物的。因为每一个活动都来自一定的形式,而作为目的所欲求的每一件事物都是一种完满性。所以,一如狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第20节中所说,恶并不活动,它也不被欲望,除非是由于某种附加其上的善的缘故,而它自身是没有什么确定的东西的,而且是在我们的意志和意向范围之外的。

答异议理据5:如上所述(问题2第3条;问题19第5条答异议理据2;问题21第1条答异议理据3;问题44第3条),宇宙的各个部分都是根据一个部分对其他部分的作用,以及一个部分是其他部分的目的和原型而相互安排的。但是,如上所述,这种事情只有当恶同某种善结合在一起的时候才可能发生。因此,恶既不属于宇宙的完满性,它也不在宇宙秩序的范围之内,除非是偶然如此,也就是说,除非是由于某种同它结合在一起的善所致。

第2条 恶能否在事物之中找到?

305a

现在我们着手讨论第2条。

异议:恶似乎并不能够在事物之中(in rebus)找到。

理据1:因为凡是在事物中找到的东西,如果不是某种事物,那就是某种事物的一种匮乏,亦即非存在。但是,狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第19节中说过:恶同存在是有距离的,恶同非存在的距离甚至更远些。所以,恶根本不可能在事物之中发现。

理据 2:再者,“存在”与“事物”是同义的。所以,如果恶是事物之中的一种存在的话,那就可以得出恶是一件事物的结论。而这就同我们已经说过的东西(第 1 条)相抵触了。

理据 3:还有,“不同黑混合在一起的白是最白的”,哲学家在《论题篇》第 3 卷中就是这么说的。^① 所以,不与恶混合在一起的善是较大的善。但是,上帝却始终制造最好的,比自然所能做到的要好得多。所以,在为上帝所制造的事物中,是不存在任何恶的。

但是,从另一个方面看,按照这种意见,所有禁律和惩罚便都会被消除了,因为它们只是由于恶才存在的。

我的回答是:如上所述(问题 47 第 2 条),宇宙的完满性要求存在有事物的不等同性,以便每一种善都能够实现出来。然而,有一种善的等级只具有善的事物,绝对不能有任何缺乏。还有一种善的等级,虽然也是善的事物,但在善的方面却允许有所缺乏。而这些等级也都能在存在本身找到。因为存在着一些事物,它们是不能丧失其存在的,这些是不可消灭的事物;也存在着一些事物,它们是能够丧失其存在的,这些是可以消灭的事物。

所以,正如宇宙的完满性要求不仅存在有不可消灭的存在,而且也存在有可以消灭的存在一样,宇宙的完满性也同样要求存在有一些事物在善的方面能够缺失,从而它们有时也就确实缺失。^{305b} 而恶也正在于此,也就是说,正在于一事物在善的方面的缺失。因此,很清楚,恶是能够在事物之中发现的,正如消灭可以

^① 亚里士多德:《论题篇》,Ⅲ,5,119a27。

在事物之中发现一样。因为消灭本身即是一种恶。

答异议理据 1: 恶既不同于绝对的存在, 也不同于绝对的非存在。因为它既不是一种持有, 也不是一种纯粹的非存在, 而是一种匮乏。

答异议理据 2: 正如哲学家在《形而上学》第 5 卷中所说: 存在有两种。^① 在一个意义上, 存在是依赖表示一件事物的实存的, 它被区分为十个范畴。在这个意义上, 它与事物是同义的; 并且, 这样一来, 没有什么匮乏能够成为一种存在。在另一种意义上, 存在所表示的是一个命题的真理, 这种真理就在于组合, 其符号即是“是”这个词。在这个意义上, 存在也就是回应“它缺失存在吗”这个问题的东西。这样, 我们就能够把盲说成是在眼方面的存在, 我们也就能够讲到任何别的匮乏。这样一来, 即使恶便也能够被称作一种存在了。由于对这种区别的无知, 一些人(问题 48 第 1 条答异议理据 1; 问题 49 第 3 条) 由于注意到一些事物被称作恶, 或者恶被说成是存在于事物之中, 便相信恶即是一种事物。

答异议理据 3: 上帝、自然以及任何别的活动主体是从整体上制造最好的事物的, 而不是把每一单个部分都制造成最好的, 除非如上所述(问题 47 第 2 条答异议理据 1), 是为了整体。这整体本身, 即受造物的宇宙, 如果其中的一些事物能够在善的方面缺失, 并且有时确实缺失, 而上帝也不阻止它, 因为这样一来反而会使整体本身更好些和更完满些。这种情况之所以发生, 首先是因为“它属于不是为了破坏而是为了拯救自然的天道”, 狄奥尼修斯

① 亚里士多德:《形而上学》, V, 7, 1017a22。

在《论神的名称》第4章第33节中就是这么说的。然而,缺失的东西有时缺失是适合于自然的。其次,是因为如奥古斯丁在《教义手册》第11章中所以说:“上帝是这样的有能力,以至于他甚至能够从恶中制造出善来。”因此,如果上帝不允许恶存在的话,许多善的事物也就会因此而被撤销了。因为如果空气不被败坏的话,火也就因此而产生不出来了;如果驴不被杀死,狮子的命就保不住了。如果没有不义的话,无论是复仇的正义还是受害者的容忍也就都受不到称赞了。

306a **第3条 恶存在于善中是否就如存在于其主体之中一样?**

现在我们着手讨论第3条。

异议:恶存在于善中(*malum non sit in bono*)似乎不同于存在于其主体之中。

理据1:因为善是某种存在着的事物。但是,狄奥尼修斯在《论神的名称》第4章第33节中却说:“恶并不存在,它也不存在于存在着的事物之中。”所以,恶并不是像存在于其主体之中那样存在于善之中。

理据2:再者,恶并不是一种存在,而善却是一种存在。但是,非存在并不要求存在作为它的主体。所以,恶也不要求善作为它的主体。

理据3:再者,一个反面事物并不是另一个反面事物的主体。但是,善和恶却是对立着的反面。由此可见,恶存在于善之中并不是像存在于其主体之中一样。

理据4:还有,“白”的主体被称作“白的”。所以,“恶”的主体

也就是“恶的”。如果恶存在于善之中,就像存在于其主体之中一样,那就会得出结论说:善是恶的。而这同《以赛亚书》第 5 章第 20 节中所说“祸哉!那些称恶为善,称善为恶的人”是相抵触的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《教义手册》第 14 章中却说过:恶仅仅存在于善之中。

我的回答是:如上所述(第 1 条),恶意味着善的缺失。但是,并不是善的每一个缺失都是恶。因为善的缺失可以从匮乏的和否定的意义上来看待。然而,善的缺失,当从否定的意义上看的时候,就不再是恶了。否则,那就会得出结论:凡是不存在的东西都是恶的,而且,每一件事物都会由于不具有适合于别的事物的善而成为恶的了。例如,一个人就会由于没有豹的速度或狮子的力量而成为恶的了。但是,善的缺失,当从匮乏的意义上看的时候,就是一种恶了。例如,视力的匮乏便被称作盲。

306b

这样,匮乏和形式的主体就是一个东西了,也就是说,都是一种潜在的存在,不管它是绝对地处于潜在之中的存在,还是相对地处于潜在之中和绝对地处于现实之中的存在,都是如此。绝对地处于潜在之中的存在,如原初质料,它是实体形式的主体,属于反面形式的匮乏。至于相对地处于潜在之中而绝对地处于现实之中的存在,如一个透明体,它既是黑暗的主体也是光明的主体。然而,很显然,使一事物成为现实的形式是一种完满性和一种善,从而,每一种现实的存在都是一种善。同样,每一种潜在的存在本身即是一种善,因为它总是相关于善。因为正如它具有潜在的存在一样,它也潜在地具有善。所以,恶的主体是善。

答异议理据 1:狄奥尼修斯的意思是说:恶并不是作为一个部

分存在于现存的事物之中的,也不是作为任何现存事物的一种自然特性存在于现存的事物之中的。

答异议理据 2:“非存在”,当从否定的意义上理解的时候,并不需要主体。但是,如哲学家在《形而上学》第 4 卷中所说,匮乏在一个主体中就是否定,^①而这样的非存在也就是恶。

答异议理据 3:因为恶并不是像存在于其主体之中那样存在于与之对立的善中,而是存在于某种别的善中,因为盲的主体并不是视力,而是动物。然而,很可能像奥古斯丁在《教义手册》第 14 章中所说的那样:“在断言对立的事物不可能同时存在的地方,辩证的规则就失灵了。”但是,这应当被看作是一般地涉及到善和恶,而不涉及到任何特殊的善和恶。因为,白和黑、甜和苦以及诸如此类的对立的東西,都只是在某个特殊意义上才被看作是对立的,因为它们都存在于一些确定的属相中,而善却进入了每一个属相之中。因此,一种善是可以同另一种善的匮乏共存的。

答异议理据 4:这个先知祈求把灾害降到那些说善本身即是恶的人身上。但是,这并不能从我们前面所说的演绎出来,这一点从我们所给出的解释看来是很清楚的。

307a 第 4 条 恶是否腐蚀整个善?

现在我们着手讨论第 4 条。

异议:恶似乎腐蚀(*corrumpat*)整个善(*totum bonum*)。

理据 1:因为一个对立着的反面是整个地受到另一个反面的

^① 亚里士多德:《形而上学》,IV,2,1004a15。

腐蚀的。但是,善和恶是对立着的反面。所以,恶能够整个地腐蚀善。

理据 2:再者,奥古斯丁在《教义手册》第 12 章中说过:“恶之危害是就其取消善而言的。”但是,善却是全部连成一体的,并且是普遍一致的。所以,善是整个地为恶所取消的。

理据 3:还有,恶,只要它持续着,它就在危害着,并且在取消着善。但是,那些一直受到消耗的事物到了某个时候总会被消耗掉的,除非它是无限的,然而,无限却是不能够用来言说任何受造的善的。所以,恶是能够整个地耗费掉善的。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《教义手册》第 12 章中却又说过:恶是不可能整个地耗费掉善的。

我的回答是:恶是不可能整个地耗费掉善的。为了证明这一点,我们必须注意到:善有三种。一种善是整个地为恶排除掉的,这就是同恶相对立的善,就像光明是整个地为黑暗所排除,而视力是整个地为盲所排除掉一样。另一种善既不为恶整个地所排除也不为恶整个地所减少,这就是那种作为恶的主体的善。因为空气实体并不为黑暗所损害。然而,还有一种善,它虽然为恶所减少,但是却不可能为恶整个地取消掉。而这种善就是一个主体达到现实性的倾向。

然而,这种善的减损(*diminutio*),并不应当被视为通过减少的方式(*per subtractionem*)实现的,就像在量的方面的减少那样;而毋宁应当视为通过减弱方式(*per remissionem*)实现的,就像在性质和形式方面减弱那样。这种减弱的适宜性同样应当从与它的增强相反的方面加以审视。因为这样一种适宜性(*habilitatis*)

307b 总是会被准备质料达到现实的种种配置所加强：这些配置在主体中越是增多，它就越是适宜于接受它的完满性和形式。反之，这种适宜性也会由于相反的配置而减弱的：这种相反的配置在质料中越是增多，则趋向现实的潜在性也就越多地受到减弱。

所以，如果相反的配置不能够增加和强化达到无限，而只能达到一定的限度，则上述适宜性便既不会无限地减少也不会无限地减轻。正如元素的能动的和被动的性质所表明的：因为质料藉以达到火的形式适宜性因之而被减少或减轻的寒冷和潮湿是不可能无限地增加的。但是，如果相反的配置能够无限增加的话，则上述适宜性也就能够被无限地减少或减轻。然而，它并不是整个地被撤销的，因为它的根始终保留着，这就是主体的实体。因此，如果不透明体无限地插入太阳和空气之间，则空气接受光明的适宜性就会被无限地减少，但是在空气依然存在的情况下，它就绝不会被整个地撤销，因为就其本性而言它是透明的。同样，犯罪的增加也不可能达到无限，灵魂趋于恩典的适宜性却会因此而越来越小；而按照《以赛亚书》第59章第2节中所说：“你们的罪孽使你们与上帝隔绝”，这些“罪孽”其实也就像搁置在我们和上帝之间的障碍。然而，灵魂的上述适宜性也没有整个地被撤销，因为这属于它的本性。

答异议理据1：作为与恶相对立的善虽然被整个地撤销了，但是，如上所述，其他的善却没有被整个地撤销。

答异议理据2：上述适宜性是存在于主体和活动之间的中介。因此，在它触及到活动的地方，它虽然为恶所减少，但是，在它触及到主体的地方它却依然如其所是。所以，虽然善同它自身相

像,然而,由于它与不同事物的关系,它就不是整个地而是部分地被消除了。

答异议理据 3:一些人想象这种善的减损就像量的减损一样;他们说:正如如果对连续的分割是以同一个比例进行的(例如二分之一的二分之一,三分之一的三分之一),则连续的便是无限可分的一样,眼下的情况也同样如此。但是,这种解释在这里于事无补。因为当在分割中我们保持同样比例的时候,我们就会越来越少地减少。因为二分之一的二分之一是小于整个二分之一的。但是,第二次犯罪对上述倾向的减少并不一定比前面一次犯罪少些,而是可能不是同等的就是更多一些。 308a

所以,我们必须说:虽然这种倾向是一件有限的事物,但它却依然可以无限减少的,就相反的配置也被无限增加的而言,这种减少不是自身地而是偶然地。这一点前面就已经解释过了。

第 5 条 恶划分成罚与罪是否充分?

现在我们着手讨论第 5 条。

异议:恶划分成罚(*poenam*)和罪(*culpam*)似乎并不充分(*insufficienter*)。

理据 1:因为每一种缺陷都是一种恶。但是,在所有的受造物中,存在着那种不能保持它们自身存在的缺陷,虽然这种缺陷既不是罚也不是罪。所以,把恶划分成罚和罪是不充分的。

理据 2:再者,在无理性的受造物中是既不存在罪也不存在罚的。但是,它们却依然有消灭和缺陷,而这种消灭和缺陷却即是恶。所以,并非每一种恶都是一种罚或一种罪。

理据 3:再者,诱惑是一种恶,但它却不是一种罪。因为一如《哥林多后书》第 12 章第 7 节的一个有关评注所说:“不关涉到同意的诱惑并不构成犯罪,而是一种践行德性的机会。”而且,它也不是一种罚,因为诱惑先于罪,而罚是随后到来的。所以,恶分成罚和罪是不充分的。

308b 但是,从另一个方面看,这种区分似乎是不必要的。因为,一如奥古斯丁在《教义手册》第 12 章中所述:一件事物是恶的,乃是因为它是有害的。但是,无论什么有害的东西都是应当受刑罚的。所以,每一种恶都是属于罚的范畴的。

我的回答是:恶,如上所述(第 3 条),是善的匮乏;而善主要和自行地在于完满性和现实性。然而,现实性也有两种。第一种现实性是事物的形式及其全整性。第二种现实性则是它的运作。因此,恶也有两种。在一个意义上,它是藉着形式的取消而发生的,或者是藉着为事物的全整性所要求的任何部分的取消而发生的,例如,盲是一种恶,身体的任何一个部分的缺乏也是一种恶。在另一种意义上,恶是藉着对适当运作的撤回而存在的,这或者是因为它并不存在,或者是因为它不具有它的适当的样式和秩序。

但是,因为善本身是意志的对象,而恶,作为善的匮乏,则是可以以一种特殊的方式,在具有意志的理性受造物身上发现的。所以,那种来自形式和事物的全整的撤除的恶是具有罚的本性的,当假设所有的事物,如上所述(问题 22 第 2 条),都服从上帝的天道和正义的时候,事情就更其如此了,因为违背意志乃罚的真正本性。但是,那种在有意志的事物中由于取消适当的运作而

产生的恶却具有罪的本性。因为这是把作为在完满活动方面所犯下的罪归因于任何一个人的,在这些活动方面,他凭借意志是能够成为其主人的。所以,在有意志的事物中,恶是应当被看作一种罚或罪的。

答异议理据 1: 因为,如上所述(问题 48 第 3 条),恶是善的匮乏,而不是纯粹的否定,所以,并不是每一种善的欠缺都是一种恶,只有那种对在本性方面相宜的善的欠缺才可以说是恶。因为,视力的缺乏对一块石头来说并不是一种恶,但是,它却是动物身上的一种恶,因为看是有违一块石头的本性的。受造物自己保存其存在也同样有违受造物的本性,因为受造物的存在和保存来自同一个源泉。因此,这种欠缺对于受造物来说并不是一种恶。

答异议理据 2: 罚和罪并不能划分绝对看待的恶,而只能划分在有意志的事物中所发现的恶。

答异议理据 3: 诱惑,既然蕴涵着向恶的煽动,便始终是诱惑者身上的一种有罪的恶;但是,在一个受到诱惑的人身上,严格讲来,它却不是一种罪,除非通过这种诱惑,在受到诱惑的人身上已经发生了某种变化。因为这样一来,这种活动主体的活动也就存在于那个受到影响的主体身上了。而且,如果这个受诱惑者为这诱惑者改变成恶的了,那他也就犯了罪了。 309a

答异议理据 4: 为了回答相反的证明,我们必须说罚的本性本身包含着对那个活动主体本身损害的观念,而罪的观念则包含着对处于运作中的活动主体的损害的观念。这样,罚和罪两者,由于包含了损害的概念,也就都被包含在恶的概念之中了。

第6条 罚是否比罪更多地具有恶的本性？

现在我们着手讨论第6条。

异议：罚似乎比罪具有更多的恶。

理据1：因为罪之于罚就如善功之于奖赏。但是，奖赏比善功以更多的善为它的目的。所以，罚也就比罪具有更多的恶。

理据2：再者，与更大的善相对立的是更大的恶。但是，罚，如上所述（问题48第5条），是同活动主体的善相对立的，而罪则是同活动的善相对立的。所以，既然活动主体比活动更好一些，那罚似乎也就比罪更糟一些。

理据3：还有，目的匮乏是一种其本身在于丧失看见上帝权利的罚，而有罪的恶则是对达到目的秩序的匮乏。由此可见，罚同罪相比，是一种更大的恶。

但是，从另一个方面看，一个聪明的人会为了防止一个较大的恶而选择一个较小的恶，例如，一个外科医生会为了拯救一个人的整个身体而锯断他的某个肢体，就是如此。但是，上帝的智慧却为了避免罪而施加了罚。所以，罪与罚相比，是一种更大的恶。

我的回答是：罪比罚更多地具有恶的本性。不仅同感觉的罚相比是如此，而且同任何种类的罚相比也是如此。感觉的罚在于有形财产（corporalium bonarum）的匮乏，这是大多数人所理解的那种罚。所谓任何种类的罚，是在罚的最一般的意义上理解它的，以至于包括了对恩典或荣耀的匮乏所招致的罚。

309b

其所以如此有两个理由。第一个理由在于：一个人变恶是由于有罪的恶，而不是由于罚的恶，正如狄奥尼修斯在《论神的名

称》第4章第22节中所说的：“受到惩罚虽然并不是一种恶，但是，造成应得惩罚的却是一种恶。”这是因为既然绝对看待的善在于现实性，而不在于潜在性，而终极的现实性即是运作，或对某种所具有的事物的运用，那就可以得出结论说：人的绝对的善就在于善的运作，或对所具有的事物的充分的运用。而我们是藉着意志运用所有事物的。因此，既然一个人藉着善良意志(*bona voluntatem*)就可以妥善地运用他所具有的东西，则由于善良意志，一个人就可以被称作善；同样由于恶的意志(*malam voluntatem*)，他也就被称作恶。因为一个具有恶的意志的人甚至会邪恶地运用他所具有的善，例如一个语法学家蓄意讲错。由于罪本身在于意志的无序行为，而罚在于为意志所运用的事物的匮乏，罪也就比罚包含更多的恶。

第二个理由则能够从下面一点获得，这就是：上帝是罚的恶的作者，而不是罪的恶的作者。这是因为罚的恶取走的是受造物的善，这既可以是一些受造的事物，如为盲所破坏的视力，也可以是一些非受造的事物，例如，由于对看见上帝权利的剥夺，受造物丧失掉了它的非受造的善。但是，有罪的恶却是同非受造的善严格对立的，因为它同上帝意志的实现以及上帝的爱相对立，上帝的善就是藉着上帝的爱为了它自身而被爱的，而不仅仅为这受造物所分享。所以，罪显然比罚包含更多的恶。

答异议理据1：虽然罪以罚告终，正如善功以奖赏告终一样，然而，罪却并不是由于罚才为人们打算去犯的，像善功是为了奖赏那样；而毋宁相反，罚的产生才使得罪得以避免，从而罪要比罚更糟糕些。

答异议理据 2:为罪所破坏的活动秩序同为罚所取消的善相比,乃是活动主体的更加完满的善,因为前者是第二等的完满性,而后者却是第一等的完满性。

答异议理据 3:罚和罪并不能够比作目的和达到目的秩序。因为一个人是可以在一个意义上由于罪和罚而被剥夺掉这两者的;^{310a}所谓罚,是就一个人脱离了目的和达到目的秩序而言的;而所谓罪,则是就这种匮乏属于那种并非安排达到适当目的的活动而言的。

问题 49

论恶的原因

(共 3 条)

现在我们接着探究恶的原因。

关于这个问题,有 3 个要点需要考察:

- (1)善能否成为恶的原因?
- (2)至善,即上帝,能否成为恶的原因?
- (3)是否存在有至恶,为所有恶的第一因?

第 1 条 善能否成为恶的原因?

现在我们着手讨论第 1 条。

异议:善似乎不可能成为恶的原因(*causa*)。

理据 1:因为《马太福音》第 7 章第 18 节中说道:“好树不能结坏果子。”

理据 2:再者,一个对立的反面是不可能成为另一个的原因的。但是,恶却是善的反面。所以,善是不可能成为恶的原因的。

理据 3:再者,一个有缺陷的结果只能够从有一个有缺陷的原因之中产生出来。但是,恶是一种有缺陷的结果。所以,如果它有原因的话,则它的原因就是有缺陷的。但是,每一种有缺陷的事

物都是一种恶。所以,恶的原因只能是恶。

310b 理据 4:还有,狄奥尼修斯在《论神的名称》第 4 章第 30 节中说道:恶是没有任何原因的。由此可见,善并不是恶的原因。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《驳朱利安》第 1 卷第 3 章中说过:“除善外,恶没有任何可能的源泉。”

我的回答是:我们必须说,每一种恶在一定意义上都是具有原因的。因为恶是那种对于一事物是自然的和合适的善的缺失。但是,任何在其本性和适当安排方面有所缺失的事物都只能来自某个从它的适当安排中产生出来的原因。因为一个重物是不可能向上移动的,除非是由于某个推动力所致,一个活动主体也不可能在它的活动方面有所缺失,除非是由于某种阻力所致。但是,只有善能够成为原因,因为除了就其是一个存在,而每一个存在本身即是善而言外,是没有什么东西能够成为原因的。而且,如果我们考察了这些特殊种类的原因,我们就会看到:活动主体,形式和目的蕴涵着某种属于善的概念的完满性。每一种质料,当作为一种潜在的善时,便具有了善的本性。

这样,善就如上所述(问题 48 第 3 条),由于质料因而成了恶的原因。因为我们已经表明:善是恶的主体。但是,恶并没有任何形式因,毋宁是形式的一种匮乏。同样,它也没有目的因,而毋宁是达到适当目的秩序的匮乏。因为它不仅就是那个具有善的本性的目的,而且对于安排达到目的也是有用的。然而,恶藉着一个活动主体而具有原因,却不是直接地而是偶然地。

为了证明这一点,我们必须认识到:恶是在活动中而不是在结果中产生出来的。在活动中,恶是由某项活动原则的缺陷产生

出来的,不是由主要的活动主体所产生,就是由作为工具的活动主体所产生。这样,一个动物的运动的缺陷就可能是由于运动能力的不足而产生,例如,儿童的情况就是如此;或者仅仅是由于工具的不适当所致,例如,在跛脚的情况下就是如此。另一方面,恶是在一事物之中产生出来的,而不是在活动主体的特定的结果中产生出来的,有时是藉活动主体的能力产生出来,有时却又是由于活动主体或是质料方面的缺陷而产生出来的。当随着活动主体所意向的形式而必定产生另一种形式的匮乏的时候,它就为活动主体的能力或完满性产生出来。例如,当由于火的形式而出现空气的或水的形式匮乏的时候,情况就是如此。^{311a}所以,正如火在力量方面越是完满,它对它自己的形式的传送也就越是完满一样,它腐蚀反面的东西也就越是完满。因此,降临到空气和水上面的恶和腐蚀是来自火的完满性的。但是,这是偶然的,因为火并不是以水的形式的匮乏为目的,而是以自己形式的产生为目的,虽然在这样做的时候,它也偶然地产生了别的东西。但是,如果在火的特定的结果中,存在着一种缺陷,例如它不能够加热,这就或者是由于活动的缺陷,这种缺陷蕴涵着某项原则的缺陷,这一点已如上述,或者是由于质料的不适当,从而不能够接受作用于它的火的活动。但是,它之为一种有缺陷的存在这个事实对于它自行适合于现实的善是偶然的。因此,恶就确实只具有一种偶然的原因;而善也就因此而为恶的原因。

答异议理据 1:正如奥古斯丁在《驳朱利安》第 1 卷第 9 章中所说:“主把恶的意志称作恶树,把善的意志称作善树。”这样,一个善的意志就不会产生出道德上恶的行为,因为它是来自道德行

为据以被判断为善的善的意志本身。但是,恶的意志的运动本身确实是由作为善的理性受造物产生出来的。所以,善是恶的原因。

答异议理据 2:善虽然不能产生出同其本身相对立的恶,但是,却能产生出来一些别的恶。例如,火的善就能够产生出来对水来说的恶,而人,就其本性为善而言,是能够产生出来在道德上为恶的活动的。而且,按照前面所解释的(问题 19 第 9 条),这是偶然的。例如,外部环境的冷通过集结一个物体里面的热度而使这件物体变热,情况就是如此。

311b 答异议理据 3:恶是在有意志的事物中,而不是在自然的事物中具有缺陷的原因的。因为自然的活动主体所产生的是与它自身同类的结果,除非它为外在的事物所阻碍,而这其实也就是它自身的一种缺陷。因此,恶绝不会随着这种缺陷产生出来的,除非某种别的恶事先存在于该活动主体之中或质料之中,这一点已如上述。但是,在有意志的事物之中,活动的缺陷是来自那种实际上有缺陷的意志的,以至于它实际上不能够使其自身服从它的固有的规则。然而,这种缺陷虽然不是—种罪,但是,由于这种意志的活动具有这种缺陷,罪也就会随之而生。

答异议理据 4:恶是没有任何直接的原因的,而是只有一种偶然的原因,这一点已如上述。

第 2 条 至善,即上帝,是否为恶的原因?

现在我们着手讨论第 2 条。

异议:至善(*summum bonum*),即上帝,似乎是恶的原因。

理据 1: 因为《以赛亚书》第 45 章第 6—7 节中说道:“我是耶和華,在我以外并没有别神。我造光,又造暗;我施平安,又降灾祸。”《亚毛斯》第 3 章第 6 节中还说道:“灾祸若临到一城,岂非耶和華所降的么?”

理据 2: 再者,第二因的缺陷是可以还原为第一因的。但是,如上所述(问题 49 第 1 条),善是恶的原因。所以,既然如上所述(问题 2 第 3 条;问题 6 第 1、4 条),上帝是每一种善的原因,那就可以得出结论说:每一种恶也是来自上帝的。

理据 3: 还有,哲学家在《物理学》第 2 卷中曾经说道:船的安全和危险的原因是一回事。^① 但是,上帝是所有事物安全的原因。所以,他也是所有永劫和所有恶的原因。

但是,从另一个方面看,奥古斯丁在《问题集》问题 21 中却说过:“上帝并不是恶的作者,因为他并不是达到非存在的原因。”

我的回答是:这从前面说过的就可以看出来,源于活动缺陷的恶始终是由活动主体的缺陷造成的。但是,在上帝之中,不存在任何缺陷,而只有最高等级的完满性,这一点已如上述(问题 4 第 1 条)。因此,那种源于活动缺陷的恶,或者说那种由活动主体的缺陷所造成的恶,并不能归于上帝,作为它的原因。 312a

但是,那种源于一些事物朽坏的恶确实可以还原到上帝,作为它的原因的。这看来既关乎自然的事物,也关乎到有意志的事物。因为我们已经说过(问题 49 第 1 条):某个活动主体,就其凭借它的能力产生出一种腐坏和缺陷所从出的形式而言,是藉它的

^① 亚里士多德:《物理学》II, 3, 195a3。

能力造成那种腐坏和缺陷的。但是,很显然,在受造的事物中,上帝首先意图的形式便是宇宙秩序的善。这样,宇宙的秩序,如上所述(问题 22 第 2 条答异议理据 2;问题 48 第 2 条),就要求存在着一些事物,它们有时能够并且确实缺失。这样,上帝,藉在事物中产生宇宙秩序的善,从而似乎可以说是偶然地产生了事物的朽坏。这是符合《撒母耳记上》第 2 章第 6 节中所说的:“耶和华使人死,也使人活的。”但是,当我们在《智慧篇》第 1 章第 13 节中读到“天主并未造死亡”的时候,这句话的意义便应当被理解为上帝并不是为他自己的缘故而意欲死亡的。然而,正义的秩序却适合于宇宙的秩序,而这这就要求对罪犯应当给予惩罚。这样,由于前面所述的理由,上帝也就成了作为惩罚的恶的作者,而不是作为犯罪的恶的作者。

答异议理据 1:这些段落所关涉的是作为惩罚的恶,而不是作为犯罪的恶。

答异议理据 2:有缺陷的第二因的结果之被还原成无缺陷的第一因,是就它具有关于存在和完满性的东西而言的,而不是就它具有缺陷而言的。正如在跛行的活动中,所存在的运动的东西都是由运动的能力所产生的,而其中歪斜的东西却并不是由于运动的能力,而是由于腿的弯曲造成的一样。同样,在一个恶的活动中所有的有关存在的东西都是可以还原到上帝作为原因,而其中所蕴涵的缺陷却不是由上帝产生的,而是由有缺陷的第二因产生的。

答异议理据 3:一艘船的沉没之所以归因于船手,乃是由于船手不能够满足这艘船的安全所要求的条件的缘故。但是,上帝在

满足所有事物的安全的条件方面是不可能缺失的。因此,其间是不存在任何类似的。

第 3 条 是否存在有一种至恶,构成每一种恶的原因?

现在我们着手讨论第 3 条。

异议:似乎存在一种至恶(*summum malum*),它是每一种恶的原因。

理据 1:因为对立的结果总是具有对立的原因的。但是,按照《德训篇》第 33 章第 15 节中的说法:“善与恶相对,生与死相峙,罪人也同虔敬人敌对”,对立在事物之中是可以发现的。所以,存在着对立的原则,一种是善的,另一种是恶的。

理据 2:再者,一如《天地篇》第 2 卷第 3 章中所说,如果一个对立面存在于本性之中,则另一个也同样存在于本性之中。^①但是,至善存在于本性之中,而且,如上所述(问题 2 第 3 条;问题 6 第 2、4 条),也是每一种善的原因。所以,也同样存在着一个与之相对立的至恶,以为每一种恶的原因。

理据 3:再者,正如我们能够发现善以及更好的事物一样,我们也同样能够发现恶以及更坏的事物。但是,善和较好的是比照于最好的事物而被这样看待的。所以,恶和更坏的也是比照于某个至恶而被这样看待的。

理据 4:每一件被分有的事物都是可以还原为本质的东西的。但是,我们身上的恶的事物之为恶,不是从本质上讲的,而是由于

^① 亚里士多德:《天地篇》,II,3,286b23。

分有所致。所以,我们必须寻求某种至恶,以为每一种恶的原因。

理据 5:再者,凡偶然的東西都是可以还原为独立存在的東西的。但是,善是恶的偶然的原因。所以,我们必须设定某个至恶来作为恶的原因本身。我们也不能够说:恶根本不具有独立存在的原因(*causam per se*),而只具有一种偶然的原因。因为这样一来,我们就可以得出结论说:恶将不存在于许多事物中,而只是存在于少数事物中。

313a 理据 6:还有,结果的恶总是可以还原为原因的恶的。因为缺陷的结果,如上所述(问题 49 第 1、2 条),是来自缺陷的原因的。但是,在这个问题上我们不能够一直演绎到无限。所以,我们必须设定一个第一恶,作为每一种恶的原因。

但是,从另一个方面看,至善,如上所述(问题 2 第 3 条;问题 6 第 4 条),乃每一个存在的原因。所以,不可能存在有一个与之相对立的原则,以为诸多恶的原因。

我的回答是:从前面所述的看来,根本不存在任何一个恶的第一原则,如同存在有一个善的第一原则一样。首先,这是因为,如上所述(问题 6 第 3、4 条),善的第一原则本质上是善的。但是,没有什么东西能够说本质上是恶的。因为,如上所述,每一种存在本身都是善的(问题 5 第 3 条),而恶只能够存在于作为其主体的善之中(问题 48 第 3 条)。

其次,是因为善的第一原则是那种其本身事先就包含所有的善的最高的和完满的善。这一点在前面就已经表明了(问题 6 第 2 条)。但是,不可能存在有一种至恶,因为,如上所述(问题 48 第 4 条),虽然恶始终减损着善,但是它却不可能完全地耗费掉善。

这样,既然善始终存在,那就没有什么东西能够是整个的和完全的恶。所以,哲学家在《伦理学》第 4 卷中说:“如果整个的恶能够存在的话,那就毁灭了它自身。”^①因为如果所有的善都遭到了毁灭(它需要某种事物是整个的恶),则既然恶的主体是善,那恶本身也就因此而被消除了。

第三,是因为恶的概念本身同第一原则的概念是相对立的。这一方面是因为如上所述(问题 49 第 1 条),恶为善所产生,另一方也面是因为恶只能是一种偶然的原因,而既然“偶然的原因只能够随着直接的原因到来的”,则它就不可能成为第一因。《物理学》第 2 卷中就是这么说的。^②

然而,那些坚持有两项第一原则,即一项是善的第一原则,另一项是恶的第一原则的人,也由于同样的原因陷入了错误;而且,由此也就出现了古代哲学家的其他一些奇怪的概念,这就是:由于他们没有注意到所有存在的普遍原因,而仅仅注意到了一些特殊结果的特殊原因,则如果他们发现一事物藉它自己的本性的力量对于一些事物是有害的,他们就会因此而认为那件事物的本性即是恶的。例如,如果一个人说火的本性是恶的,那便是因为它烧掉了一个穷人的房子。然而,对任何一件事物的善的这样一种判断所依赖的并不是它同任何特殊事物的秩序,而是它同整个宇宙的秩序,在其中,每一事物都有它自己的受到完满安排的位置。这一点前面已经说过了(问题 47 第 2 条答异议理据 2)。

① 亚里士多德:《伦理学》,IV,5,1126a12。

② 亚里士多德:《物理学》,II,6,198a8。

同样,那些发现两种对立的特殊结果具有两种对立的特殊原因的人,并不知道何以将这些对立的特殊原因还原到它们共同的普遍原因上来;从而,他们也就将这种原因的对立甚至扩展到了第一原则上来。但是,既然所有的对立在一些共同的事物上面是一致的,则为它们寻求一个共同的超越它们自己的对立的特有原因的原因,就是一件非常必要的事情了。正如在诸元素的对立性质之上存在有天体的能力一样,同样,在所有现存的事物之上,在无论什么样的事物之中,也有一个存在的第一原则。这一点前面已经说过了(问题2第3条)。

答异议理据1:对立的東西在一个属相中是一致的,它们在存在的方面也是一致的。所以,虽然它们具有对立的特殊的原因,但是,我们最后还是能够一定能够达到一个第一共同原因的。

答异议理据2:匮乏和持有自然地属于同一个主体。这样,匮乏的主体就是一种潜在的存在,这一点已如上述(问题48第3条)。因此,既然恶是善的匮乏,这一点从前面所说的是很清楚的(问题48第1、2、3条),则与之对立的的就是那种具有某种潜在性的善,而不是那种作为纯粹现实的至善。

答异议理据3:强度的增加是同一件事物的本性相称的。而且,正如形式是一种完满性一样,匮乏也就消除着完满性。因此,^{314a}每一种形式、完满性和善也就由于向那个完满端点的接近而得到强化,而匮乏和恶则会随着从那个端点的撤回而得到强化。因此,一事物就不能够像由于接近至善而被说成是善的或更好的那样,由于接近那个至恶而被说成是恶或者是更坏的。

答异议理据4:任何存在之被称作恶,都不是由于分有而是由

于分有的匮乏的缘故。因此,它也就不一定能够被还原成任何一种本质的恶。

答异议理据 5:恶只能够具有一种偶然的原因,这一点已如上述(第 1 条)。因此,向恶的任何一种独立存在的原因的还原都是不可能的。而说恶大量地存在则是一种低级错误。因为那种有生有灭的事物,那种只能够包含自然的恶的事物,在整个宇宙中只占有比较小的部分。而且,在每一个种相中,自然的缺陷都是较少的。只有在人身上,恶才以较大的数目出现,因为就感觉而论的人的善并不是人之为人的那种善,也就是说,人之为人的善,是就理性而言的;但是,更多的人所遵循的却是就感觉而言的人的善而不是就理性而言的人的善。

答异议理据 6:在恶的原因方面,我们并不能够进展达到无限,而是把所有的恶还原到某种善的原因上来,因为恶正是由此而偶然地产生出来的。

图书在版编目(CIP)数据

神学大全·第1集·第2,3卷/(意)阿奎那(Aquinas, T.)著;
段德智译,—北京:商务印书馆,2013
ISBN 978-7-100-10205-6

I. ①神… II. ①阿…②段… III. ①神学 IV. ①B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 188780 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

神学大全

第一集 论上帝

第2卷 论三位一体

第3卷 论创造

[意]托马斯·阿奎那 著

段德智 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10205-6

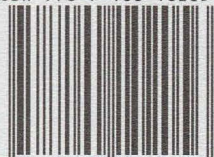
2013年10月第1版 开本 787×960 1/16

2013年10月北京第1次印刷 印张 22 1/4

定价: 88.00 元

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-10205-6



9 787100 102056 >

定价：88.00 元