

聖多瑪斯·阿奎那

# 神學大全

第一冊：論天主一體三位

第一集·第一題至第四十三題

ST. THOMAS AQUINAS  
SUMMA THEOLOGIAE  
I, Q1 ~ 43

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

# 神學大全

第一冊：論天主一體三位

第一集·第一題至第四十三題

ST. THOMAS AQUINAS  
SUMMA THEOLOGIAE  
I, Q1 ~ 43

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

# 聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

## ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

集數	冊數	翻譯者	審閱者	
第一集	第一冊	高旭東、陳家華	李震、周克勤	
	第二冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第三冊	劉俊餘	周克勤	
第二集	第一部	第四冊	劉俊餘	周克勤
		第五冊	劉俊餘	周克勤
		第六冊	劉俊餘	周克勤
	第二部	第七冊	胡安德	周克勤
		第八冊	胡安德	周克勤
		第九冊	胡安德	周克勤
		第十冊	胡安德	周克勤
		第十一冊	胡安德	周克勤
		第十二冊	胡安德	周克勤
第三集	第十三冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第十四冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第十五冊	王守身、周克勤	周克勤	
補編	第十六冊	陳家華、周克勤	劉俊餘、周克勤	
	第十七冊	陳家華、周克勤	劉俊餘	

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

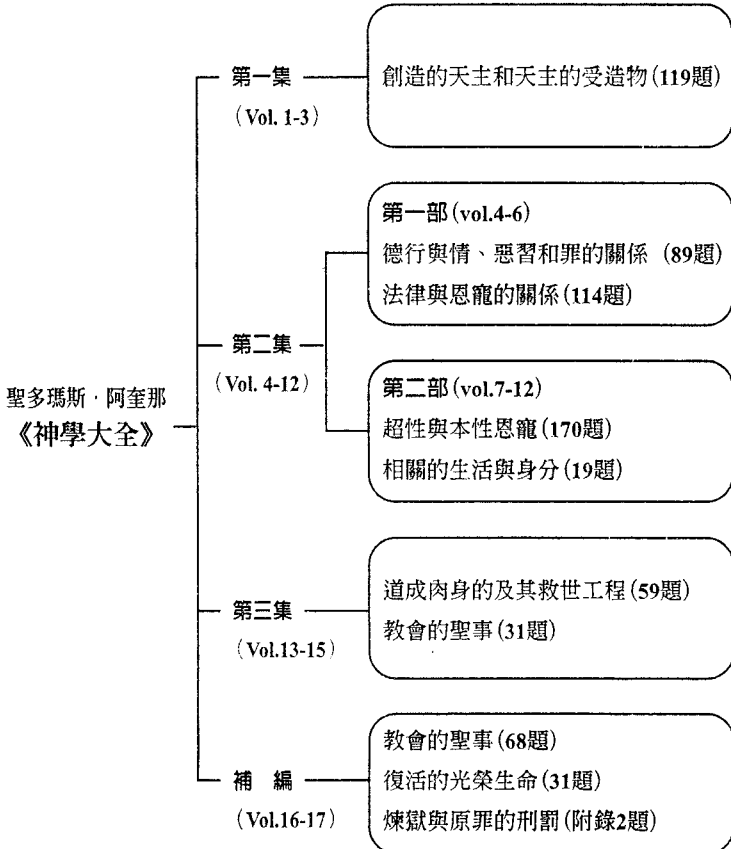
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

## 編輯說明

1. 《神學大全》中文版，主要根據拉丁文版 Sancti Thomae Aquinatis, “Summa Theologiae”, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, Madrid, S. A..並參考英文、德文、法文、義大利文及西班牙文版本做部分修正，以符合著作者原意，期適合國人的閱讀習慣。

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：

**質疑**（Ad primum sic proceditur……／Objection 1……）

舉出數個與此論點相反的對立意見。

**反之**（Sed contra／On the contrary）

根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。

**正解**（Respondeo dicendum quod／I answer that）

闡述多瑪斯自己的主張與分析。

**釋疑**（Ad primum ergo dicendum……／Reply obj. 1……）

逐條回應「質疑」列舉的反對意見。

4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。

5. 正文中首次出現的歷史人名、書名和教會會議，皆以括號註明拉丁文名稱，以及人物的生卒、會議的起迄年代。

6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：

哲學家：亞里斯多德

註釋家：亞威洛哀

大 師：彼得隆巴

神學家：納西盎的額我略

法學家：柴爾穌

宗 徒：聖保祿

中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。

7. 聖經卷名、人名與章節的摘錄，主要根據天主教思高聖經學會發行的聖經。若有不符之處，則按照周克勤神父覆函譯者

所言：「教父與聖師引用聖經時較為自由，而且由於所用版本不同，章節數亦可能不同。遇有這種情形，應以神學大全之原文為準，但可在括弧內加以必要的註釋。」此外，「Vulgate」原譯為「常用聖經」，為統一用語，採取思高聖經學會一九七五年出版之《聖經辭典》內的名稱，改譯為「註解」（拉丁文通行本）。

8. 聖經章節的原文引用，均以標楷體呈現，以表示多瑪斯在《神學大全》中所有的論述、思辯的基礎，都是忠於聖經原意、發揮福音的主旨；這樣的編排也希望協助讀者易於做清晰的對照。
9. 《神學大全》拉丁文與英文版本，皆將註解置入正文中，增加閱讀的便利性與流暢度，中文版亦採取這樣的方式。
10. 天主教會的聖人譯名，主要以天主教主教團秘書處公布的「聖人譯名」為主；但是就人名、書名、地名的部分，延用人耳熟能詳的名稱，如：奧斯定、額我略等舊譯，一方面為尊重原譯者，另一方面也避免新譯名可能造成的生疏感。

## 第一冊

## 論天主一體三位

——第一集第一題至第四十三題——

## 目 錄

前 言	1
<b>第一題 論聖道的性質和範圍</b>	<b>2</b>
第一節 哲學學科之外，是否還需要另外一種教學或學問	2
第二節 聖道是不是學問	4
第三節 聖道是不是一種學問	5
第四節 聖道是不是實踐的學問	7
第五節 聖道是不是比其它學問更高貴	8
第六節 聖道是不是智慧	10
第七節 天主是不是此一學問或聖道的研究對象	12
第八節 此一聖道或學問是不是論證性的	14
第九節 聖經是否應該使用隱喻	17
第十節 聖經中的同一個字是否具有多種意義	19
<b>第二題 論天主——天主是否存在</b>	<b>22</b>
第一節 天主存在是不是自明的	22
第二節 「天主存在」是不是可以證明的	25
第三節 天主是否存在	27

---

**第三題 論天主的單純性** 32

---

第一節	天主是不是形體 .....	33
第二節	在天主內是否有形式與質料的組合 .....	36
第三節	天主與祂的本質或本性是不是同一的 .....	38
第四節	在天主內本質與存在是不是同一的 .....	40
第五節	天主是否被包括在某一類或共類內 .....	42
第六節	在天主內是否有依附體 .....	45
第七節	天主是不是完全單純的 .....	46
第八節	天主是否加入其他物的組合 .....	48

---

**第四題 論天主的完美** 51

---

第一節	天主是不是完美的 .....	51
第二節	在天主內是否有萬物的一切完美 .....	53
第三節	是否有受造物可能相似天主 .....	56

---

**第五題 概論善** 59

---

第一節	善與有或物在實質上是否有區別 .....	59
第二節	在觀念上善是否先於有或物 .....	61
第三節	是否一切有或物都是善的 .....	64
第四節	善是否有目的原因的性質 .....	66
第五節	善之理或本質是否在於模式、物種和秩序 .....	68
第六節	把善分為高貴或正直之善、可用之善和可樂之善，是否適當 .....	71

---

**第六題 論天主之善或善性** 73

---

第一節	善或是善的是否適用於天主 .....	73
-----	--------------------	----



第二節	天主是不是至善	74
第三節	「因己之本質而是善的」是否專屬於天主	76
第四節	是否萬物都是因天主的善性而是善的	78
<b>第七題 論天主的無限性</b>		<b>81</b>
第一節	天主是不是無限的	81
第二節	天主之外是否另有別物能因其本質而是無限的	83
第三節	在宏大方面是否能有所謂的或實際的無限之物	85
第四節	萬物中是否能有所謂的無限	88
<b>第八題 論天主臨在於萬物內</b>		<b>91</b>
第一節	天主是不是在萬物內	91
第二節	天主是不是處處都在	93
第三節	天主是不是藉本質或本體、鑒臨及能力處處都在	96
第四節	處處都在是不是天主獨有的	99
<b>第九題 論天主的不變性</b>		<b>102</b>
第一節	天主是不是完全不變的	102
第二節	不變性是不是天主獨有的	104
<b>第十題 論天主的永恆性</b>		<b>108</b>
第一節	把永恆性界定為「對無極限的生命之完整而同時的，和完美的據有」，是否適當	108
第二節	天主是不是永恆的	111
第三節	永恆性是不是天主獨有的	113
第四節	永恆性與時間是否有分別	114

第五節	論永常與時間的分別	117
第六節	是否只有一個永常	120
<hr/>		
<b>第十一題</b>	<b>論天主的唯一性</b>	<b>124</b>
<hr/>		
第一節	「一」對「物」是否有所附加	124
第二節	一與多是否相互對立	127
第三節	天主是不是唯一的	130
第四節	天主是不是至一的	132
<hr/>		
<b>第十二題</b>	<b>論我們怎樣認知天主</b>	<b>134</b>
<hr/>		
第一節	有沒有受造的理智能夠看見天主的本質或本體	135
第二節	受造的理智是不是藉某種像，看見天主的本質或本體	137
第三節	是否能用肉眼看見天主的本質或本體	140
第四節	有沒有受造的理智能夠以自己的自然稟賦看見天主的本質或本體	142
第五節	為看見天主的本質或本體，受造的理智是否需要某種受造的光	145
第六節	看見天主的本質或本體者之中，是不是一位比另一位見得更為完全	147
第七節	看見天主之本質或本體者，是否完全掌握或洞徹天主	149
第八節	看見天主之本質或本體者，是不是在天主內看見一切	153
第九節	看見天主之本質或本體者，是不是藉某種像，看見他們在天主內所看見的事物	155
第十節	看見天主之本質或本體者，是不是同時看見他們在天主內所看見的一切	157

第十一節	有沒有人在今生能夠看見天主的本質或本體	159
第十二節	我們是不是在今生能藉自然理性認知天主	162
第十三節	藉恩寵而有的對天主的認知，是否高於藉自然理性而有的認知	163
<hr/>		
<b>第十三題</b>	<b>論天主的名稱</b>	<b>166</b>
<hr/>		
第一節	是否有適合天主的名稱	167
第二節	有沒有表示天主本體的名稱	169
第三節	是否有名稱依其本義陳述天主	173
第四節	稱呼天主的名稱是不是都是同義的名稱	175
第五節	兼用於天主和受造物的名稱，是不是依同一意義用於他們	177
第六節	（兼用於天主和受造物的）名稱是不是首先指稱受造物而後指稱天主	181
第七節	含有與受造物之關係的名稱，其用於天主是否有時間性	183
第八節	「天主」（Deus）這個名稱是不是指本性或性體的名稱	189
第九節	「天主」這個名稱是不是可以通用的名稱	191
第十節	「天主」這個名稱，是不是單義地用於因分有稱為「天主」者、依其性體稱為「天主」者，和依人的意見稱為「天主」者	194
第十一節	「那存在者」這個名稱是不是最適用於天主的特有名稱	198
第十二節	關於天主是否能形成肯定的語句或命題	201

---

**第十四題 論天主的知識** 204

---

第一節	在天主內是否有知識 .....	205
第二節	天主是否認知或理解自己 .....	207
第三節	天主是否洞悉自己 .....	210
第四節	天主的理解是否就是天主的本體 .....	211
第五節	天主是否認知有別於自己之物 .....	213
第六節	天主是否以特殊的認知而認知有別於自己之物 .....	216
第七節	天主的知識是不是推理的 .....	220
第八節	天主的知識是不是萬物的原因 .....	222
第九節	天主是否有關於非物或非存在物的知識 .....	224
第十節	天主是否認知惡 .....	225
第十一節	天主是否認知個別之物 .....	227
第十二節	天主是否能認知各種無限 .....	230
第十三節	天主的知識是否及於未來的偶有事物 .....	233
第十四節	天主是否認知可陳述的事物 .....	238
第十五節	天主的知識是不是可變化的 .....	239
第十六節	天主對事物是否有鑑賞的知識 .....	242

---

**第十五題 論理念** 245

---

第一節	(天主) 是否有理念 .....	246
第二節	(天主) 是否有許多理念 .....	247
第三節	天主對自己所認知的一切是否都有理念 .....	250

---

**第十六題 論真理** 253

---

第一節	真理是否只在理智內 .....	253
第二節	真理是否(只)在綜合和分析的理智內 .....	256
第三節	真與物是否可以互換 .....	258



第九節	天主的意志是否願欲惡	312
第十節	天主是否有自由抉擇或自由意志	314
第十一節	在天主內是否應該分列「表記意志」	315
第十二節	關於天主的意志列舉五種表記是否適當	317

---

## 第二十題 論天主之愛 320

---

第一節	在天主內是否有愛	320
第二節	天主是否愛所有的萬物	323
第三節	天主是否同等地愛一切物	325
第四節	天主是否常更愛更善之物	327

---

## 第二十一題 論天主的正義和仁慈 331

---

第一節	在天主內是否有正義	331
第二節	天主的正義是否就是真理	334
第三節	是否宜把仁慈歸於天主	336
第四節	是否在天主的一切作為或事工內，都有仁慈和正義	337

---

## 第二十二題 論天主的照顧 341

---

第一節	是否應將照顧歸於天主	341
第二節	是否一切萬物都在天主照顧之下	344
第三節	天主是否直接照顧一切	348
第四節	天主之照顧是否加給接受照顧之事物一種必然性	350

---

## 第二十三題 論預定 352

---

第一節	人是否由天主所預定	352
第二節	預定是否在被預定者內有所加添或置入	355

第三節	天主是否擯棄某一個人	357
第四節	被預定者是否為天主所揀選	359
第五節	預知有功勞是否為預定之原因	361
第六節	預定是否確定可靠	365
第七節	被預定者之數目是否固定	368
第八節	聖人們的祈禱是否能夠有助於預定	371
<hr/>		
<b>第二十四題</b>	<b>論生命冊</b>	<b>374</b>
<hr/>		
第一節	生命冊與預定是否相同	374
第二節	生命冊是否僅針對被預定者之光榮生命	376
第三節	是否有人由生命冊中被刪除	377
<hr/>		
<b>第二十五題</b>	<b>論天主的能力</b>	<b>380</b>
<hr/>		
第一節	天主有沒有能力	380
第二節	天主的能力是否是無限的	382
第三節	天主是否是全能的	385
第四節	天主能否使過去發生的事沒有發生	388
第五節	天主能否做祂不做的事	390
第六節	天主能否把祂所做的事物做得更好	394
<hr/>		
<b>第二十六題</b>	<b>論天主的真福</b>	<b>397</b>
<hr/>		
第一節	是否應該把真福歸於天主	397
第二節	天主是否係根據理智而稱為真福	398
第三節	天主是不是每一有真福者的真福	399
第四節	在天主的真福內，是否統括所有的真福或幸福	401

---

**第二十七題 論天主位格之出發** 403

---

- 第一節 在天主內是否有出發 ..... 403
- 第二節 天主內的某種出發是否能稱為生或生育 ..... 406
- 第三節 在天主內，是否有別於言之生育的另一出發 ..... 409
- 第四節 在天主內，愛的出發是不是生育 ..... 410
- 第五節 在天主內是否有兩種以上的出發 ..... 413

---

**第二十八題 論天主內之關係** 415

---

- 第一節 在天主內是否有某些實在關係 ..... 415
- 第二節 天主內之關係，與天主之本質或本體是否相同 ..... 418
- 第三節 天主內之關係是否彼此之間有實在的區別 ..... 421
- 第四節 在天主內是否僅有四種實在關係，即父性、子性、發出，及被發出或出發 ..... 423

---

**第二十九題 論天主之位或位格** 427

---

- 第一節 論位或位格之定義 ..... 429
- 第二節 位格是否與實體、自立性及本質相同 ..... 432
- 第三節 「位格」這一名稱是否適用於天主 ..... 435
- 第四節 「位格」這個名稱是不是指關係 ..... 438

---

**第三十題 論天主位格之多數性** 443

---

- 第一節 是否應該肯定在天主內有多位或多個位格 ..... 443
- 第二節 在天主內之位或位格，是否多於三位或三位格 ..... 445
- 第三節 各項數字在天主內是否有所提供 ..... 449
- 第四節 「位格」這個名稱是否可能是（天主）三位共有的 ... 452



---

**第三十一題 論在天主內那些與唯一性或多數性有關者** 456

---

- 第一節 在天主內是否有聖三 ..... 457
- 第二節 聖子是否別於聖父或是與聖父有分別的 ..... 459
- 第三節 是否應該把排除之詞「唯獨」加於在天主內的本  
質名稱之上 ..... 464
- 第四節 排他之詞是否可與位格名稱相連 ..... 467
- 

**第三十二題 論對天主位格之認知** 470

---

- 第一節 是否能藉自然理性認知天主三位或天主位格之數  
目為三 ..... 470
- 第二節 是否應肯定在天主內有表記 ..... 475
- 第三節 是否有五項表記 ..... 479
- 第四節 關於表記是否可以有相反的意見 ..... 481
- 

**第三十三題 論聖父之位格** 483

---

- 第一節 是否應把「是本源」或本源名分歸於聖父 ..... 483
- 第二節 「父」這一名稱是不是天主位格的固有或特有名稱 ... 485
- 第三節 在天主內用「父」這一名稱，是不是首先依其指  
位格之意義 ..... 487
- 第四節 「非受生者」是不是聖父所專有的 ..... 490
- 

**第三十四題 論聖子之位格** 495

---

- 第一節 在天主內，聖言是不是位格名稱 ..... 495
- 第二節 聖言是不是聖子的專有或特有名稱 ..... 500
- 第三節 在聖言之名稱內，是否含有與受造物的關連 ..... 503

---

**第三十五題 論肖像** 506


---

第一節 在天主內，肖像是不是指位格而說的 …………… 506

第二節 肖像之名稱是不是聖子所特有的 …………… 508

---

**第三十六題 論聖神之位格** 511


---

第一節 「聖神」這一名稱是不是天主某一位格的特有名稱 … 511

第二節 聖神是不是發於聖子 …………… 514

第三節 聖神是不是藉由聖子而發於聖父 …………… 519

第四節 聖父和聖子是不是聖神的一個本源 …………… 522

---

**第三十七題 論聖神之另一名稱——愛** 527


---

第一節 愛是不是聖神特有的名稱 …………… 527

第二節 聖父和聖子是否因聖神而互愛 …………… 531

---

**第三十八題 論聖神的第三名稱——恩惠** 536


---

第一節 恩惠是不是位格名稱 …………… 536

第二節 恩惠是不是聖神的特有名稱 …………… 539

---

**第三十九題 論天主三位與本質或本體的關係** 541


---

第一節 在天主內本體與位格是否相同或一同 …………… 542

第二節 是否應該說三位屬於一個本體 …………… 544

第三節 用本體名稱來稱述天主三位是否應用單數 …………… 548

第四節 具體的本體名稱是否能代替位格 …………… 551

第五節 用抽象方式所表示的本體名稱能否代替位格 …………… 556

第六節 是否能把位格（名稱）用於本體名稱 …………… 559

第七節 是否應把本體名稱歸名於位格 …………… 561

---

第八節 聖師們將屬於天主本體者歸於天主三位，是否適當 ...565

---

**第四十題 論位格與關係或特徵之比較** 573

---

第一節 關係與位格是否同一或相同 ..... 573

第二節 位格是否藉關係區別自己 ..... 576

第三節 假使用理智從位格中抽離關係，是否仍保留有基  
體或自立體 ..... 579

第四節 按照我們的理解，表記行動是否先於特徵 ..... 582

---

**第四十一題 論位格與表記行動的關係** 585

---

第一節 是否應將表記行動歸於位格 ..... 585

第二節 表記行動是不是自願的 ..... 587

第三節 表記行動是否出自某物 ..... 590

第四節 在天主內是否有與表記行動相關的能力 ..... 595

第五節 生之能力是否意指關係，而非本體 ..... 597

第六節 表記行動是否能止於多個位格 ..... 599

---

**第四十二題 論天主位格間的相同與相似** 602

---

第一節 在天主（位格）間是否容許有相同 ..... 602

第二節 出發的位格與自己的本源，就如聖子與聖父，是  
不是同為永恆的 ..... 606

第三節 在天主的位格內是否有本性的秩序 ..... 609

第四節 聖子在大小方面是否與聖父同等 ..... 611

第五節 聖子是否在聖父內，以及聖父是否在聖子內 ..... 613

第六節 在能力方面聖子是否與聖父相同 ..... 615

<b>第四十三題 論天主位格的派遣</b>		<b>618</b>
第一節	被派遣是否適於天主的一位或某一位格	618
第二節	被派遣是永恆的或只是時間性的	620
第三節	天主位格之不可見地被派遣，是否只憑藉聖化 恩寵的恩賜	622
第四節	被派遣是否適於聖父	625
第五節	不可見地被派遣是否適於聖子	626
第六節	不可見地被派遣是否臨止於一切分有恩寵者	629
第七節	可見地被派遣是否適於聖神	631
第八節	一天主的位格是否只被那自己從永恆所從出之 位格派遣	635

## 前 言

天主教真理的教師，不獨應該教導學習有成者，而且也有責任啓蒙初學者，按照宗徒在《格林多前書》第三章1至2節所說的：「我把你們當作在基督內的嬰孩。我給你們喝的是奶，並非飯食。」所以，我們在這部著作中所設定的目標，是採用宜於初學者的教學方式，來講授屬於基督宗教的種種真理。

我們注意到，初學這等道理者，面對許多不同作者的相關著述，感受到莫大的阻力。部分是由於無益的問題、論文和舉證的繁雜；部分是因為初學者當知之基要道理的講授，不是按教學本身的程序，而是依詮釋（先賢所撰）書卷的需要，或者是為因應學術的專題辯論；部分也是基於相同教材的重疊和反複討論，往往會使聽眾心中感到困擾和厭倦。

所以，我們努力避免這樣的和類似的阻力，並試圖賴天主的助佑，把屬於聖道的種種真理，在教材容許的範圍內，簡短而明晰地提出來逐步加以討論。

## 第一題

### 論聖道的性質和範圍

一分爲十節一

爲了確定我們工作計劃的限度或範圍，首先需要研討這神聖的道理或聖道（*sacra doctrina*）本身有什麼性質，以及擴及那些事物。

關於這些，應該提出十個問題：

- 一、論這聖道的必要性。
- 二、它是不是學問。
- 三、它是一種學問，還是多種學問。
- 四、它是理論的，抑或是實踐的。
- 五、論它與其它學問之比較。
- 六、它是不是智慧。
- 七、論它的研討對象。
- 八、它是不是論證性的。
- 九、它是否應該使用隱喻和比喻的說法。
- 十、這聖道中的聖經是否應該依照多種不同的意義來解釋。

#### 第一節 哲學學科之外，是否還需要另外一種教學或學問

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 哲學學科之外，似乎並不需要另外一種教學或學問（*doctrina*）。因爲：

1.人不應該追求超越理性的事物，依照《德訓篇》第三章22節所說的：「超乎你能力的事，你不要研究。」可是那些隸屬於理性的事物，在哲學學科中已有充分的研究。是以，哲

學學科以外的其它教學或學問是多餘的。

2.此外，教學或學問所能研究者唯「有」或「物」(ens)而已；因為凡所「知」者唯「真」而已，而「真」與「有」或「物」可以互換。可是，凡為「有」或「物」者，包括天主教在內，在哲學學科中皆予研究討論。所以在哲學中有一部分稱為「神學」或論天主之學，正如哲學家（Aristotle, 384~322 BC）在《形上學》卷六第一章所指明的。是以，除哲學學科之外，並不需要其它教學或學問。

**反之** 《弟茂德後書》第三章16節卻說：「凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的。」可是，天主所默感的聖經，並不屬於由人理性所發明的哲學學科。所以，除了哲學學科之外，另有一種為天主所默感或啟發的學問，是有益處的。

**正解** 我解答如下：為了人的得救，除了由人理性所探討的哲學學科之外，還需要某種根據天主啟示的教學或學問。首先是因為人之指向天主有如指向目的，而這目的卻是超越理性的目睹或認知的，依照《依撒意亞》第六十四章3節所說的：「是人從未聽過的，耳朵從未聽過，眼睛從未見過」。人既然應該把自己的意向和行為指向目的，那麼人就必須先認識那個目的。是以，為了人的得救，需要把某些超越人理性的事物，藉由天主的啟示而揭示於人。

而且，有關天主的事物，即使是那些人的理性所能探討的，人亦需要天主的啟示來教導。因為由理性所研究出來的有關天主的真理，只有少數人經過長時間才能獲得，而且摻雜有許多錯誤；可是，人的得救完全有賴於對此一真理的認識，因為人的得救就在於天主。因此，為了使人更容易、更確實地獲

致得救，人需要由天主的啓示來教導有關天主的事物。

所以，除了以理性所研究的哲學學科之外，還需要有一種基於啓示的教學或聖道。

**釋疑** 1.雖然人不應該用理性去追究那些超越人知識能力的事物，但若這些事物已爲天主所啓示，則應該用信德去接受。因此，那裡第25節繼續說：「因爲，你已見到許多，人類不能理解的事」。而聖道正是關於這些事物的。

2.不同的認知原理或出發點，產生不同的學問。因爲天文學家和自然或物理學家都證明同一結論，比如說「地球是圓的」；但天文學家是用數學的方法，即無視於物質的抽象方法，而物理學家則是用觀察物質本身的方法。是以，同樣的事物，哲學學科根據其爲自然理性之光所能認知的一面來研討它們，而另一學問則根據其爲天主啓示之光所認知的一面來研討它們，這並無不可。所以，屬於聖道的神學，與被列爲哲學之部分的神學，二者不屬於同類。

## 第二節 聖道是不是學問

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 聖道似乎不是學問。因爲：

1.凡學問都是由不證自明的原理出發。可是，聖道卻是由信德的條文出發，而信德的條文則不是不證自明的，因爲不是爲人人所接受，正如《得撒洛尼後書》第三章2節所說的：「因爲不是人人都有信德」。是以，聖道不是學問。

2.此外，學問不討論個別事件。可是聖道卻討論個別事件，諸如：亞巴郎、依撒格和雅各伯的事蹟等等。所以聖道不是學問。



**反之** 奧斯定 (Augustine, 354~430年) 在《論天主聖三》(De Trinitate) 卷十四第一章卻說：「只有那產生、培養、保護並加強使人得救的信德者，才歸於這一學問。」可是這一切只屬於聖道，而不屬於其它任何學問。所以聖道是學問。

**正解** 我解答如下：聖道是學問。可是必須知道，學問有兩類。有一些學問，是由憑藉理智自然之光所知道的原理出發或開始進行，如算學和幾何學等等。另有一些學問，則是由憑藉一種較高的學問之光所知道的原理出發，譬如光學是由藉幾何學所知道的原理出發，而音樂是由藉算學所知道的原理出發。聖道是以這（後者）方式為學問；是因為它是由憑藉一種較高的學問之光所知道的原理出發，這學問即是天主和天鄉享真福者的學問。因此，就像音樂是依賴或建基於由算學家所授與自己的原理，同樣聖道是依賴或建基於由天主所啓示給自己的原理。

**釋疑** 1.任何學問的原理，或者本身就是不證自明的，或者是可以歸原到一種較高的學問的知識。聖道的原理是屬於後一種的，如**正解**已說過的。

2.聖道之所以記述個別事件，不是因為個別事件是聖道的主題；聖道引進個別事件，一是為了做生活的榜樣，就像在倫理學中所做的一樣；一是為了指出這些人的權威，因為聖經或聖道所根據的天主啓示，是經由這些人而傳給我們的。

### 第三節 聖道是不是一種學問

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 聖道似乎不是一種學問。因為：

1.依據哲學家在《分析後論》(Analytica Posteriora) 卷一第二十八章所說的：「一種或一個學問，是具有同一種類之討

論對象的學問。」可是，聖道所討論的造物主和受造物，並不隸屬於同一種類。所以聖道不是一種學問。

2.此外，在聖道中討論天使、具有形體的受造物，和人的倫理道德。但這些屬於多個不同的哲學學科。所以聖道不是一種或一個學問。

**反之** 聖經談論聖道，卻像是談論一種學問，因為《智慧篇》第十章10節說：「叫他明白神聖事物的學問（按：「學問」一詞，拉丁文用的是單數）。」

**正解** 我解答如下：聖道是一種學問。因為能力和習性的統一或單一性（unitas），應該依據對象來衡量，誠然不是依據其物質或質料，而是依據對象（之所以成為對象）的形式觀點或性質；譬如人、驢和石頭，共有「是有顏色的」這同一形式觀點或性質，而顏色是視覺的對象（所以人、驢和石頭共為同一視覺的對象）。因為聖經是依據「為天主所啓示」的這一觀點討論事物，像第一節釋疑2.所說的；故凡是能為天主所啓示的事物，都共有這一學問之對象的同一形式觀點或性質（為天主所啓示）。因此它們之包括在聖道之內，就像是包括在同一個學問之內。

**釋疑** 1.聖道之討論天主和受造物，並不是二者均等或相提並論；而是主要討論天主，其討論受造物，是因為它們與天主有關係，以天主為根源和目的。因此這並不妨礙聖道是一種學問。

2.這一點並非不可能，即共同屬於某一高層能力或習性的多種質料或對象，卻使某些低層的能力或習性因它們而形成不同的種類，因為高層的能力或習性是以更普遍的形式觀點來看對象。比如：共同或綜合感官（sensus communis）之對象是可感覺的東西，而所謂可感覺的東西卻在自己之下，包括（聽

覺）可以聽到的東西和（視覺）可以看見的東西；因此，共同或綜合感官雖然只是一種能力，卻擴及五種感官或覺官的一切對象。同樣，各種不同哲學學科所討論的事物，聖道也可以在同一個觀點下，即就它們能為天主所啓示來看，加以討論，而不失為一種聖道或學問。如此則聖道好似是天主之知識或學問的下貫或刻印，而天主的知識或學問，既是唯一的，又是單純而包羅萬象的。

#### 第四節 聖道是不是實踐的學問

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 聖道似乎是實踐的（practica）學問。因為：

1. 依哲學家在《形上學》（Metaphysics）卷二第一章所說的，「實踐的目的是行動」。可是聖道指向行動，依照《雅各伯書》第一章22節所說的：「你們應按這聖言來實行，不要只是聽。」所以聖道是實踐的學問。

2. 此外，聖道分為舊（約）法律和新（約）法律。可是法律屬於倫理學，而倫理學是實踐的學問。所以，聖道是實踐的學問。

**反之** 每一種實踐的學問，都是有關人所能做的事物；譬如倫理學是有關人的行為，建築學是有關建築物。可是聖道主要是有關天主的，而人是天主的工程，（而非天主是人工作的成果）。所以聖道不是實踐的學問，而更好說是一種理論的或鑑賞的（speculativa）學問。

**正解** 我解答如下：像前面第三節釋疑2.所說的，聖道雖然只是一種學問，卻擴及屬於各種不同哲學學科的事物，這是由於聖道在各種不同學科中所關注的（一個相同的）形式觀點或性

質，即屬於這些學科的事物都可藉著天主之光來認知。因此，雖然在哲學學科中有些是理論的，有些是實踐的，而聖道卻二者兼容並包；就像天主以同一知識或學問認知祂自己和祂所創造的事物一樣。

但聖道的理論成分勝過它的實踐成分，因為它主要所討論的是有關天主的事物，而非有關人的行為；它討論人的行為，是著眼於人可藉著這些行為達到完美認識天主的目的，而真福就在於完美認識天主。

**釋疑** 依以上所說的，可知各質疑之答案。

### 第五節 聖道是不是比其它學問更高貴

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 聖道似乎不比其它的學問更高貴。因為：

1. 確實無疑屬於知識或學問的高貴。可是，其它的學問，其原理是無可置疑的，似乎比聖道更為確實，因為聖道的原理，即信德的條文，實際受到懷疑。所以其它的學問似乎比聖道更高貴。

2. 此外，從較高的學問領受（基本原理），這是屬於較低學問的事，譬如音樂從算學領受（參看第二節正解）。可是聖道從哲學學科有所領受。因為熱羅尼莫（Jerome, 347~419年）在《致羅馬城偉大演說家書》（Ad Magnum Oratorem urbis Romae）中說：古代聖師們的「著作充斥著哲學家們的故導和學說，使得你簡直不知道應該先讚嘆其中的俗世學問，還是聖經的學問」（《書信》（Epist.）第七十篇）。所以聖道比其它的學問低。

**反之** 其它的學問被稱為這一學問（聖道）的婢女。《箴言》第九章3節說：「智慧派出自己的使女，邀請人們到她的城堡。」

**正解** 我解答如下：因為（聖道）這一學問部分是理論的，部分是實踐的，於是它也勝過其它一切理論的和實踐的學問。在理論的學問中，一種學問被認為比另一種學問高貴，既是為了它的確實性，也是為了其質料或對象的高貴。而在這兩方面，（聖道）這一學問都勝過其它理論的學問。在確實性方面，其它的學問的確實性是來自人理性的自然之光，而人的理性是可能會錯的；然而（聖道）這一學問的確實性卻是來自天主的知識之光，而天主的知識是不會受欺蒙的。在對象的高貴方面，（聖道）這一學問所討論的主要事物的崇高超過人的理性，而其它的學問卻只討論屬於人的理性之下的事物。

在實踐的學問中，其目的更遠大者，也更高貴，譬如政治學比軍事學更高貴，因為軍隊的善或利益指向國家的善或利益。但是這一聖道的目的，在其為實踐的方面，是永恆的真福，而永恆的真福，卻正是所有實踐學問的一切目的所指向上的最終目的。

所以非常清楚地，無論從哪一方面來看，聖道都比其它學問更高貴。

**釋疑** 1.由於我們理智的薄弱，有些本身較為確實的事物，對我們來說卻不那麼確實，這是可能的。因為，如《形上學》卷二第一章所說的，我們的理智之與自然界本身最明顯的事物，就像貓頭鷹的眼睛之與日光一樣。因此對信德的某些條文所有的懷疑，並非由於事物本身的不確實，而是由於人理智的薄弱。而且，如《論動物》(De animalibus) 卷十一所說的，可能有的極微少的有關最高事物的知識，也比最確實的有關最低事物的知識，更值得思慕（參看《論動物之部分》(De Part. Animalium) 卷一第五章）。

2.（聖道）這一學問從哲學學科能有所領受，並不是被

迫需要它們，而是爲了使其所討論者更爲顯著。因爲這一學問不是從其它學問接受自己的原理，而是直接從啓示它們的天主。所以它從其它學問有所領受，不是像從更高的學問一樣，而是把它們當做屬下和婢女而加以利用；就如決策或主導的學問利用執行或附屬的學問，如政治學利用軍事學一樣。聖道之利用它們這一事實，並不是因爲聖道本身有缺陷或不足，而是由於我們理智的缺陷，因爲我們的理智從自然理性所知道的事物出發（而這也是其它學問的出發點），可以更容易地被導向那些超越理性的事物，即在（聖道）這一學問中所討論的事物。

### 第六節 聖道是不是智慧

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 此一聖道似乎不是智慧（sapientia）。因爲：

1. 凡是其原理取自別處的道理或學說，都不配稱爲智慧，因爲「有智慧者的本分，是安排或指導，而不是被安排或被指導」（《形上學》卷一第二章）。但是，此一聖道的原理卻是取自別處，如同前面第二節已說明的。所以，此一聖道不是智慧。

2. 此外，智慧作用之一，是證明其它學問的原理；因此它被稱爲學問的首腦，如同《倫理學》（Ethic）卷六第七章所顯示的。可是，此一聖道並不證明其它學問的原理。所以它不是智慧。

3. 此外，此一聖道是藉研究而得的。然而智慧卻是藉天主的灌輸而有的，因此它被列爲聖神七種恩賜（七恩）之中，如《依撒意亞》第十一章2節清楚所說的。所以此一聖道不是智慧。

**反之** 在（梅瑟）法律的開端，《申命紀》第四章6節卻說：「在萬民眼中，才能顯出你們的智慧和見識。」

**正解** 我解答如下：在人類的一切智慧之中，此一聖道是最高的智慧，這不單單是（相對地）針對某一種領域，而且是絕對地（針對所有領域）。因為有智慧者的本分，是計劃安排和判斷，而判斷是用較高的原因來判斷較低的事物。在每一類事物或領域中，那注意觀察該類或領域中的最高原因者，就被稱為有智慧者。比如在建築的領域中，那計劃房屋形式或構造的工匠，跟鉋平木頭和砸石頭的那些低級工匠比較起來，就是有智慧者和建築師。所以《格林多前書》第三章10節說：「我好像一個有智慧的建築師，莫立了根基。」再者，在整個人類生活的領域中，明智的人被稱為有智慧者，因為他把行為導向一個應有的目的。因此，《箴言》第十章23節說：「愚昧人樂於作惡，明智人樂於求智。」所以，那絕對或直接研究整個宇宙的最高原因，即天主者，最有資格被稱為有智慧者。因此，就像奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十四章所說的，智慧就是「對天主事物的認識」。然而聖道正是專門在天主是最高原因的固定觀點下，來討論天主；因為它不只是討論那藉著受造物所能認識者（這是哲學家們所認識的，如《羅馬書》第一章19節所說的：「因為認識天主為他們是很明顯的事」），而且也是討論那天主單獨對自己所認識者，並啓示給其它物者。因此聖道最有資格被稱為智慧。

**釋疑** 1. 聖道的原理，並非取自人的某種知識或學問，而是取自天主的知識或學問，而我們的一切認識，都受天主之知識的指導，有如是受最高智慧的指導。

2. 其它學問的原理，或是自明的和不能（用論證來）證明的，或是在其它學問中藉自然理性的認知獲得證明。但是，此一聖道所特有的知識，卻是由啓示而來的，而不是由自然的理性而來的。所以它的本分，不是證明其它學問的原理，而只

是判斷它們。因為在其它的學問中，不論有什麼與此一聖道或學問的真理不相符合，都被判為錯誤。所以，《格林多後書》第十章第4等節說：「憑天主有力的武器（知識），足以攻破堅固的堡壘：攻破人的詭辯，以及一切為反對天主的智識所樹立的高寨。」

3.判斷既是屬於智慧的，所以根據判斷的兩種方式，而有兩種智慧。因為一個人判斷，一方面，可依傾向來判斷，就像一個有德性之習性的人，對於根據德性應做的事，有正確的判斷，這是因為他傾向於這些事；因此《倫理學》卷十第五章說，有德性的人就是人類行為的尺度和準則。另一方面，一個人也可依知識來判斷，就像一個對倫理學有造詣的人，即使他沒有德性，也可以判斷德性的行為。依第一種方式判斷天主的事物，這屬於被列為聖神之恩賜的智慧，依照《格林多前書》第二章15節所說的：「惟有屬神的人能審斷一切」。狄奧尼修（Dionysius）在《神名論》（*De divinis nominibus*）第二章也說：「葉羅萃（Heirotheus）之成為博學，不僅是由於學習，而且也是由於領受了天主的事物。」依第二種方式判斷（的智慧），則屬於此一聖道，因為它是由研究而得來的，雖然它的原理來自啓示。

## 第七節 天主是不是此一學問或聖道的研究對象

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是此一學問或聖道的研究對象。因為：

1.依照哲學家在《分析後論》卷一第一章所說的，每一種學問，關於其對象，都應假定先知道它「是什麼」（或它的定義）。可是關於天主，此一聖道並不假定已知道天主「是什麼」；因為大馬士革的若望（Ioannes Damascenus, 約650~749年）說：「關於天主，說祂是什麼，這是不可能的。」（《論正統信仰》（*De fide orth.*），卷一第四章）所以，天主不是這一學問的



研究對象。

2.此外，凡是在某一學問內有所討論和認定的，都涵蓋在該學問的對象之下。可是，在聖經內，對天主以外的許多別的事物都有所討論和認定，比如受造物 and 人的行為。所以，天主不是這一學問的（主要）研究對象。

**反之** 在學問中所討論的，就是學問的研究對象。可是，在這一學問中討論神或天主；因為所謂「神學」（theologia），有如「論神或論天主」（sermo de Deo）。所以，天主是這一學問的研究對象。

**正解** 我解答如下：天主是這一學問的研究對象。對象與學問的關係，就如同對象與（靈魂之）能力或習性的關係。一物被指定為某種能力或習性的固有對象，係因一切都是根據它或在它的角度下，才歸屬於該種能力或習性；比如人和石頭均歸屬於視覺，這是根據人和石頭均為「有顏色的」東西，所以「有顏色的」東西是視覺的固有對象。聖道所討論之一切，均是根據天主或在天主的角度下，或者是有關天主本身的事物，或者是與天主有關係的事物，即以天主為根源或目的的事物。因此，天主確是這一聖道或學問的對象。這一點，亦可由這一學問的原理明顯地看出，因為原理是信德的條文，而信德是關於或論及天主。可是原理的對象與整個學問的對象是二而一的，因為學問的全部都已隱含或潛存在原理裡面了。

但是，有些人只看這一學問所討論的，而不注意討論它們的根據或角度，於是就以不同的方式指定這一學問的對象：它們或者是實物或標記，或者是救贖的工程，或者是整個基督，即（基督奧體的）頭和肢體。的確，在這一學問中是討論這一切事物，可是，出發點卻都是根據它們與天主的關係。

**釋疑** 1.雖然我們不能知道天主「是什麼」，然而在這一聖道或學問中，我們可以利用天主在自然界或恩寵方面的工作效果，進而認識在此聖道中所討論的有關天主的那些事物，如此來代替定義；就如在一些哲學學科中，也藉著效果來顯示原因的某一點，如此用效果來代替給原因下定義。

2.聖道所討論的其它一切，都包括在天主之下，不是好像是天主的部分或種類或依附體，而是把它們看作與天主有關係的事物。

### 第八節 此一聖道或學問是不是論證性的

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 此一聖道或學問似乎不是論證性的（argumentativa）。因為：

1.盎博羅修（Ambrosius, 333~397年）在《論天主教信德》（De fide catholica）卷一第十三章說：「如果是探求信德的話，就把論證拋開。」然而在這一聖道裡主要所探求的正是信德；為此《若望福音》第二十章31節說：「這些所記錄的，是為叫你們信……」所以，聖道不是論證性的。

2.此外，如果聖道是論證性的，那麼，其論證或者是來自權威，或者是來自理性。如果是來自權威，那麼似乎不適合於聖道的尊高，因為依照波其武（Boethius, 480~524年）之見，來自權威的論證是最薄弱的（《論題之分類》（Topica Ciceronis），卷三）。如果是來自理性，那也不適合於它的目的，因為按教宗額我略一世（Gregorium I, 540~604年）在一篇證道詞裡所說的：「如果人的理性能提供經驗的話，信德就沒有功勞了。」（《福音論贊》（Evangelia Libri）第二十六篇）所以，聖道不是論證性的。

反之 《弟鐸書》第一章9節論及主教卻說：「他要堅持那合乎教理的眞道，好能以健全的道理勸戒並駁斥抗辯的人。」

**正解** 我解答如下：正如其它學問之論證，並不是爲了證明自己的原理，而是根據原理來推論，以證明這些學問中的其它事物；同樣，此一聖道之論證，也不是爲了證明自己的原理，即信德的條文，而是由原理出發，來顯示另一些事物；比如宗徒在《格林多前書》第十五章第12節裡，用基督的復活作爲論證的出發點，來證明衆人所共有的復活。

不過，應該注意，在哲學學科中，較低的學科，既不證明自己的原理，也不辯駁否定這些原理者，而把這項任務交由較高的一個學科去做；其中最高者，即形上學，可辯駁否定自己的原理者，如果對方（對這些原理）有一點認同或交集；但如果完全沒有認同或交集，則無法與他辯論，然而能破解他所提之疑難或理由。因此，既然沒有比聖經更高的學問，所以聖經也同否定自己的原理者辯論，而且是用論證的方式，如果對方對天主所啓示的眞理有所認同；比如，我們用聖道的權威來辯駁異端人，以及引用一項信德的條文來反駁否定另一項條文者。可是，如果對方完全不接受天主所啓示的眞理，那麼聖道便沒有辦法用論證來證明信德的條文，然而可以破解對方所能提出來的相反信德的疑難或理由。信德既是建立在不可能錯誤的眞理上的，而眞理之反面又是絕不可能證明的；那麼很明顯地，反對信德所提出之所謂證明（probatio），並不是（有確切證據的）證明（demonstratio），而僅是一些可以辯解的論證或推論而已。

**釋疑** 1.人的理性所提出的論證，固然沒有力量來證明信德的眞理，但此一聖道卻是由信德的條文出發，來論證其它的事物，如上面正解已經說過的。

2.根據權威來論證，屬於此一聖道的固有性質，因為此一聖道的原理來自啓示，如此則應該相信那些蒙受啓示者的權威。這並不貶損此一聖道的尊高；雖然奠基於人理性的權威，是最薄弱的；而奠基於天主啓示的權威，卻是最有力的。

不過，聖道也利用人的理性，誠然不是爲了證明信德，因爲那會使信德失掉功勞；而是爲了澄清聖道所討論的其它事物。既然恩寵並不毀滅本性，而是使本性更爲完善，所以自然理性應該爲信德服務，就如意志的自然傾向應該爲愛德服務一樣。因此，宗徒在《格林多後書》第十章5節也說：「並擄獲一切人的心意，使之服從基督。」因此，在哲學家能以自然理性而認識真理的地方，聖道也利用哲學家們的權威，就如宗徒在《宗徒大事錄》第十七章28節引用亞拉篤（Aratus, 271~213BC）的話說：「正如你們的某些詩人說的：『原來我們也是天主的子孫。』」

可是，聖道之利用這樣的權威，只是當作外來的，和蓋然性的論據而已。而聖道之利用聖經正經的權威，則有如如是內在的或固有的，和必然的論據。至於利用教會其他聖師的權威，固然也視之爲固有的論據，然而卻僅是蓋然性的論據。因爲我們的信德是依據寫了聖經正經各卷的宗徒和先知們所受的啓示，而不是依據其他聖師們所可能有的啓示。因此，奧斯定在致熱羅尼莫的信中說：「我學到了只給予那些稱爲正經的聖經各卷這份榮譽，即我堅信它們的著者沒有任何人在寫作時發生了錯誤；而我卻是如此閱讀別的著作，即不拘著者有多大聖德和學問，我不會因此而認爲他們所想所寫的就都是真的。」（《書信集》第八十二篇第一章）

## 第九節 聖經是否應該使用隱喻

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 聖經似乎不應該使用隱喻（metaphora）。因為：

1. 最低學問所持有的，似乎不適宜於這一學問或聖道，因為它高居一切學問之首，如前面第五節已說過的。可是，借助於比喻和表象，卻是詩學所持有的，而詩學是諸學問中最低的。所以，使用這類比喻不適宜於這一學問或聖道。

2. 此外，這一聖道的目的是彰顯真理；所以給彰顯真理的人許有報酬，按《德訓篇》第二十四章31節所說的：「顯揚我的必得常生。」可是，借用這類比喻反而使真理隱而不彰。所以，這一聖道不宜借用有形事物的比喻來傳授天主的事物。

3. 此外，受造物越卓越，就越肖似天主。所以，如果用受造物就近來代表天主，就應該由較為卓越的受造物中選取，而不應該由最低的受造物中選取。可是聖經反而往往如此。

**反之** 《歐瑟亞》第十二章10節卻說：「是我（上主）為他們增多了異象，並藉先知們的手，用比喻（或象徵性的作為）說了話。」可是，用比喻傳授什麼，就是用隱喻傳授。所以，聖道可以使用隱喻。

**正解** 我解答如下：聖經宜於用有形事物之比喻，來傳授天主的及神性的事物。因為天主是依照每樣東西的本性之宜，來照顧每樣東西。而由可以感覺的東西進而到達可以領悟或理解的東西，這是宜於或合乎人之本性的；因為我們的一切知識都是由感覺開始。所以，在聖經中，用有形事物的隱喻傳授給我們神性的事物，是很適當的。而這也正是狄奧尼修在《上天（天使）階級論》（Caelestis hierarchiae）第一章所說的：「天主的

光芒，除非隱藏在各種神聖的幕罩中，就不可能光照我們。」

而且聖經是普遍地提供給所有的人（依照《羅馬書》第一章14節所說的：「不但對有智慧的人，也對愚笨的人，我都是一個欠債者」），因此也宜於用有形事物的比喻來陳述神性的事物，好使那些不適用於領悟理智界之事物本身的愚夫愚婦，或許至少可以如此而領悟聖經。

**釋疑** 1. 詩人用隱喻來展現表象，因為表象自然愉悅人心。而在聖道用隱喻，則是為了需要與效益，如正解已說過的。

2. 天主啓示的光芒，並不因隱藏在可以感覺的象徵中，而被消滅，如狄奧尼修（在同處）所說的，它仍然保持自己的真理；因此它不容許蒙受啓示的心智停滯於比喻中，反而提昇這些心智；使它們進而認識可領悟或理解的事物；並藉蒙受啓示的人，使其他的人也接受有關的教導。因此，在聖經某處用隱喻所傳授的，在聖經別的地方就更明確地陳述出來。而且連隱喻或象徵的隱晦，也有益於好學不倦者的研習，和防範不信者的譏諷；關於後者，《瑪竇福音》第七章6節說：「你們不要把聖物給狗。」

3. 如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第二章所說的，在聖經中用較低賤的物體的比喻，比用較高貴的物體的比喻來傳授天主的事物，更為適當。這有三個理由：第一，這樣更容易使人的心靈避免錯誤。因為一望即知，這些（較低賤）物體的特性，不可以用來陳述天主的事物本身；假使用較高貴的物體的比喻來描述天主的事物，則可能發生懷疑，這在那些想像不出比物體更高貴的別的東西的人來說，尤其如此。第二，這一方式更合乎我們在今世對天主所有的認識。因為關於天主，所顯示於我們的，多為「天主不是什麼」，而非「天主是什麼」；因此，用這些離天主較遠的事物做比喻，就會使我們

有更為真實的評估，即認知到天主超越我們對祂所有的一切說法 and 想法。第三，因為用這樣的比喻，可以使不堪當的人看不見天主的事物。

## 第十節 聖經中的同一個字是否具有多種意義

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 聖經中的同一個字或字句，似乎並不具有多種意義，即歷史的或字本身的、象徵的、寓言的或倫理的，及奧秘的意義。因為：

1. 同一（聖經）字句而有多種意義，會產生混淆與誤解，並失去論證的確實效力；因此，多個意義不同的命題不能產生正確論證，反而能引起誤謬。可是，聖經卻應該很有效地、沒有誤謬地證明真理。所以，在聖經中的同一字句不應傳授多種意義。

2. 此外，奧斯定在《論信仰的益處》(De utilitate credendi) 第三章說：「稱為舊約的聖經，其傳授是依四種方式」，即「依歷史、依起源、依類比，及依象徵。」這四種似乎與上面所提的四種完全不同。所以，聖經中的同一字句，似乎不宜依照上面所說的四種意義來解釋。

3. 此外，在上述四種意義之外，尚有比喻的意義，而這並未包括在那四種意義之內。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》(Moralium Libri) 卷二十第一章卻說：「聖經就因它的講述方式而超越一切的學問，因為它在同一字句中，既陳述事實，同時亦揭示奧秘。」

**正解** 我解答如下：聖經的作者是天主，天主有能力不僅用語言來表達意思或含義（人也做得到這一點），而且也有能力用事

物本身來加以表達。在一切學問裡，語言都各有所指或意義，而這一學問（聖經）的特性，卻是也用語言所指的事物本身指向別的意義。所以，這第一種意義，即用語言表達事物的意義，屬於（上面所說的）第一種意義，即歷史的或字本身的意義。而語言所表達的事物本身，進一步指向別的事物的意義，則稱為精神的意義，而這種意義是以字本身的意義為基礎和前提。

此一精神的意義分為三種。如宗徒在《希伯來書》第七章19節所說的，舊法律是新法律的預像或象徵；而新法律，如狄奧尼修在《教會階級論》（*Ecclesiastica hierarchia*）第五章所說的，又是未來光榮的預象或象徵；且在新法律中，在（奧體之）首（基督）自己內所完成的事，也表示它們是我們應該作的事。是以，以舊法律的事係表達新法律的事而言，那就是象徵意義；以在基督內所完成的事，或以表達基督的事，來表示我們應該做的事而言，那就是倫理意義；而以其表達永恆的光榮而言，則是奧秘意義。

字本身的意義是作者所願表達的意義，而聖經的作者是天主；由於天主以自己的理智同時洞悉一切事物，所以，正如奧斯定在《懺悔錄》（*confessionum*）卷十二第三十一章所說的，即使以字本身的意義來說，聖經的同一字句具有多種意義，亦無不當。

**釋疑** 1.上述這些意義的多樣性，並不使意義雙關或模稜兩可，也不構成另外一種多樣性；因為，上面正解已經說過了，這些意義之增多或成為多樣，並不是基於一個字或語音表達多種意義；而是因為語音所表達的或所指的事物本身，可以做其它事物的表記。而且也不會因此而在聖經中產生混淆，因為一切的意義都是根據一個意義，即字本身的意義；因為如奧斯定



在「駁陶納德派味增爵」(contra Vincentium Donatistam) (《書信集》，第九十三篇第八章) 所說的，一切的論證都只能根據此一字本身的意義，而不能根據依象徵的解釋所指的事物。這對聖經毫無損害，因為精神意義裡所包括的有關信德的必要事理，聖經在別的地方，都用字本身的意義明確地一一予以傳授。

2. 歷史、起源和類比三者，都應歸併在同一字本身的意義下。因為所謂「歷史」，如奧斯定（在同處）所解釋的，即簡單地陳述什麼；所謂「起源」，即指出所言之原因，就如主曾指出梅瑟之所以准許休妻的原因，即由於人的心硬，依《瑪竇福音》第十九章8節所記載的；而所謂「類比」，即指出聖經的某一處的真理與另外一處的真理並不衝突。在這四者之中，只有「象徵」可代表三種精神意義。就如維克多的雨果（Hugo de Sancto Victore, 1096~1141年）。亦把奧秘意義包括在象徵意義下，所以他在《語錄大全》(Sententiarum) 卷三裡僅列出三種意義，即歷史的、象徵的和寓言的（「論聖經各卷及作者」(De Scriptura et Scriptoribus Sacris) 第三章）。

3. 比喻的意義包括在字本身的意義內，因為（比喻的）語言有自己固有的意義（字本身的意義），同時亦有喻意或象徵的意義；而字本身的意義不是指那個象徵者本身，而是指那被象徵者。例如，幾時聖經稱「天主的手臂」，其字本身的意義不是說天主有這樣的身體肢體，而是說天主有這個肢體所表示者，即行動能力。所以，很明顯地，在聖經的字本身的意義下，絕不會有錯誤。

## 第二題

### 論天主——天主是否存在

一分爲三節一

由第一題第七節所述，可知聖道之主要目的是傳授有關天主之知識，不僅是關於天主本身，而且也兼顧天主爲萬物的本源和目的，特別是爲理性受造物的本源和目的。因此，爲了致力於展示此一聖道，我們首先要討論天主（第一集）；其次討論理性受造物之朝向天主（第二集）；復次討論基督，因爲就其爲人而言，基督是我們歸向天主的道路（第三集）。

至於討論天主，可分爲三部分。我們要討論：第一，有關天主本體（*essentia*）的一切；第二，有關天主位格區分的一切（第二十七題）；第三，有關受造物之出於或本於天主的一切（第四十四題）。

有關天主的本體，第一，應該討論天主是否存在；第二，祂是怎樣存在，或更好說，祂不是怎樣存在（第三題）；第三，應該討論有關天主動作的一切，亦即天主的知識、意志，及能力（第十四題）。

關於第一點（天主是否存在），可以提出三個問題：

- 一、「天主存在」是不是自明的。
- 二、是不是可以證明的。
- 三、天主是否（實際）存在。

#### 第一節 天主存在是不是自明的

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 「天主存在」，似乎是自明的。因爲：

- 1.爲我們來說，我們自然而知的事物，就是自明的，例

如：第一或基本原理（*prima principia*）。可是，如大馬士革的若望在自己的著作卷首所說的：「對天主存在的認知，是每個人自然或生而就有的。」（《論正統信仰》卷一第一章）所以，「天主存在」是自明的。

2.此外，所謂自明的事物，就是那些只要知道了詞義，立刻就知道的事物。哲學家在《分析後論》卷一第三章裡，指出證明所根據的第一或基本原理就是如此：一旦知道了什麼是「整體」和什麼是「部分」，立刻就會知道一切整體都大於其部分。可是，一旦瞭解了「天主」這個名稱有什麼意義，立刻就可以看出天主存在。因為這個名稱的意義，是指那「不可能思想出有什麼比它更大者」的東西（或所能思想出的絕對最大的東西）。可是，那在思想中存在而又現實或事實上實際存在的東西，卻大於那僅在思想中存在的東西。所以，「天主」這個名稱一旦被瞭解，天主就立刻存在於思想中，因此亦存在於現實中或實際存在。所以，「天主存在」是自明的。

3.此外，有真理或真理存在是自明的。因為誰否認真理存在，也就（同時）承認有真理存在；因為如果真理不存在的話，那麼「真理不存在」（這個命題）就是真的；而只要有一事物是真的，就應該是有真理存在。可是，天主就是真理本身，依《若望福音》第十四章6節所說的：「我是道路、真理，和生命。」所以，「天主存在」是自明的。

**反之** 如哲學家在《形上學》卷四第三章和《分析後論》卷一第十章關於第一或基本原理所指明的，凡是自明之物，沒有人能在思想上承認它的反面。可是在思想上卻能承認「天主存在」（這個命題）的反面，依《聖詠》第五十二篇1節所說的：「愚妄的人心中說：『沒有天主』。」所以，「天主存在」不是自明的。

**正解** 我解答如下：一事物是自明的，能有兩種方式：一種方式，是只根據事物本身，而不針對我們；另一種方式，是既根據事物本身，又針對我們。一個命題是自明的，這是因為它的述詞已經被包括在主詞之理或本質裡，比如說：「人是動物」，因為「動物」已經被包括在「人」的理或本質裡。是以，如果主詞和述詞的意義是為大家所周知的，那麼，這個命題為大家來說就是自明的。像證明所根據的第一或基本原理顯然就是這樣的，因為它們的用詞（主詞和述詞）是一般性的，無人不曉的，如「有」和「無」、「整體」和「部分」等。可是，如果有些人不知道主詞和述詞的意義，那麼，這個命題本身雖是自明的，但對那些不知道這個命題的主詞和述詞意義的人來說，就不是自明的。是以，如波其武在《論七天創造工程》(De hebdomadibus)中所說的，有些心智的普遍概念，同時也是自明的，但只是針對智者來說，例如：「非形體物(incorporalia)不佔空間」。

所以我說，「天主存在」這個命題，本身是自明的，因為述詞與主詞完全相同，因為如下面**第三題第四節**所要講明的，天主是自己的存在。可是，由於我們不知道「天主是什麼」或天主的本質，所以對我們來說，「天主存在」這個命題並不是自明的，而需要藉我們較為熟知的事物，即天主的效果，來加以證明，雖然這些事物本身是較不明顯的。

**釋疑** 1.以天主為人之幸福來說，對天主的存在的一般性的、含混的認知，確是人自然或生而就有的。因為人是自然渴望幸福的，而人自然所渴望的事物，也自然為人所認知。但這並不是絕對知道天主存在；正如知道有人走來，並不表示知道是伯多祿走來，即使走來的人正是伯多祿。因為有許多人認為人的完美的善或幸福在於財富，而另一些人卻以為是快樂，還有些人以為是別的東西。

2.並不見得每個聽到「天主」這個名稱的人，都瞭解到這個名稱的意義是指那「不可能思想出有什麼比它更大者」的東西（或所能思想出的絕對最大的東西），因為有些人曾相信天主是有形體的。即使假設每個人都瞭解這個名稱的意義，是指那「不可能思想出有什麼比它更大者」的東西，仍然不能就此結論說，他瞭解到這個名稱所表示的那東西，是在現實中存在或本身實際存在，只能說它是在理智的認識中存在。也不能據此而推論說它本身存在，除非先承認，實際真有這樣的，「不可能思想出有什麼比它更大者」的東西存在；而這正是那些主張「天主不存在」的人所不承認的。

3.籠統地說有真理或真理存在，這是自明的；但第一真理（*primam veritatem*，即天主）存在，對我們來說卻不是自明的。

## 第二節 「天主存在」是不是可以證明的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 「天主存在」似乎不是可以證明的。因為：

1.「天主存在」是信德的條文。可是，凡是屬於信德的，都不是可以證明的；因為證明形成知識或明見，而信德的對象卻是未見之事物，這一點宗徒在《希伯來書》第十一章1節說得很清楚。所以，「天主存在」不是可以證明的。

2.此外，證明中的中詞或媒詞是「（一物）是什麼」。可是，如大馬士革的若望所說的，關於天主，我們不能知道祂是什麼，而只能知道祂不是什麼（《論正統信仰》卷一第四章）。所以，我們不能證明天主存在。

3.此外，如果天主的存在被證明了，這只能是根據天主的效果。但天主的效果與天主之間絕無比例，因為天主是無限的，而祂的效果卻是有限的；在無限與有限之間是沒有比例

的。既然不能用與原因不成比例的效果來證明原因，所以，似乎不能證明天主的存在。

**反之** 宗徒在《羅馬書》第一章20節卻說：「祂那看不見的美善……都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」可是，除非天主的存在能夠用受造物來證明的話，就不會如此了。因為對某一物首先需要知道的，就是它是否存在。

**正解** 我解答如下：證明有兩種：一種是藉由原因（到效果），稱為「知其所以然」（propter quid）的證明；此種證明是藉由或以絕對地（或本身）在先者為出發點。另一種是藉由效果（到原因），稱為「知其然」（quia）的證明；此種證明是藉由或以（相對地）針對我們而言的在先者為出發點；因為既然有些效果比其原因為我們更為明顯，我們於是就由效果出發去尋求對原因的認識。從任何一個效果出發，都可證明其固有原因之存在（只要這原因之效果為我們更為明顯）。因為，既然每一效果都依賴其原因，那麼，如效果存在，原因必然先已存在。是以，「天主存在」，對我們雖不是自明的，但可以藉由我們所知道的祂的效果來加以證明。

**釋疑** 1.天主存在，以及由自然理性可以知悉的其他有關天主的此類真理，如《羅馬書》第一章19節所說的，都不是信德的條文，而是信德條文的先導；因為信德設定先有自然知識，如恩寵亦設定先有人的本性，成就設定先有可成就之物一樣。但這並不妨礙一個不能理解證明的人，把那本身可以證明的和可以成為知識的事物當作可信的來接受。

2.用效果來證明原因時，為證明原因的存在，必須用效果來代替原因的定義；在有關天主的證明方面，尤其是如此。

因為為證明一物存在，充當中詞或媒詞的，必須是（代表那物的）「名稱有什麼意義」，而不是「那物本身是什麼」；因為「是什麼」的問題，是在「是否有或存在」的問題之後。至於天主的名稱，都是根據祂的效果而指定的，如以後第十三題第一節所要明示的。是以，在由效果來證明天主的存在時，我們可以用「天主」這一名稱有什麼意義，來充當中詞或媒詞。

3.由與原因不成比例的效果，不可能求得對於該原因之完美認識。可是，由每一個效果都能夠為我們清楚證明其原因的存在，如正解已說過的。準此，雖然我們不能由天主的效果完美地認識天主的本質，但能夠由天主的效果證明天主的存在。

### 第三節 天主是否存在

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不（實際）存在（或實際沒有天主）。因為：

1.如果兩個相反者中之一個是無限的，那麼另一個必完全被消毀。可是，「天主」這個名稱就有這樣的意義，即是說，祂是無限的善。所以，如果天主存在的話，就不會有任何惡了。但在這世界上卻有惡。所以天主不存在。

2.此外，凡由少數本源就可以完成的，就不需要更多的本源。假定天主不存在的話，在這個世界上所呈現的一切，都可以用別的本源來完成。因為所有的自然事物，都可以歸諸一個本源，即大自然；所有的來自心志的事物，亦可歸諸一個本源，即人的理性或意志。所以，沒有必要假定天主存在。

**反之** 《出谷紀》第三章14節卻以天主的名義說：「我是自有者。」

**正解** 我解答如下：天主的存在可由「五路」來證明：

「第一路」，也是較為明顯的一路，是由「動或變動」(motus) 方面進行。我們可以確定而且感覺也證實，在這個世界上有些東西是在動。但凡是動的，都是被他物所動或推動。而一個東西之動或被推動，以其針對動向之目的而言，係處於潛能狀態中，而推動一東西，則是基於在現實狀態中。因為推動無非就是把一個東西由潛能中引至現實中；而一個東西之由潛能中被引至現實中，則非借助於已存在於現實中之物不可；例如在現實中的或實際的熱的東西，比如說火，使在潛能中的或可能成為熱的木材，變成在現實中的或實際熱的東西，如此推動木材並使它有所改變。但同一個東西，卻不能同時和在同一觀點之下，既處於現實狀態又處於潛能狀態，而只能在不同的觀點之下；因為那在現實狀態中的熱的東西，不可能同時也是在潛能狀態中的熱的東西，但可以是同時在潛能狀態中的冷的東西。是以，同一個東西，在同一觀點之下，並以同一方式，不可能同時既是推動者又是被推動者，換言之，不可能自己推動自己。是以，凡是動者或被動者，必定是被他物所動或推動。如果這個推動者也是被推動的話，那麼他本身也必定是被另一物所推動；而這另一物亦復如此。但我們不能無限地如此推延下去；因為如此無限地推延下去，就沒有第一個推動者，因此亦不會有其他推動者，因為如果第二個推動者不被第一個推動者所推動，則本身亦不會推動，就像（打球的）棍棒，如果不被手所推動，就也不會推動（或打球）。所以，必須終結到某第一個推動者，而他卻不為其他任何東西所推動。這就是大家所瞭解的天主。

「第二路」是由成因 (causa efficiens) 方面進行。在感覺可及的事物中，我們發現成因是具有順序或層次的。可是卻未曾發現，而且也不可能，有什麼東西是自己的成因；因為如此則他就是先自己而存在了，這是不可能的。但成因不能無限地



推延下去，因為在所有連鎖的成因中，第一物為中間物之原因，中間物為最後一物之原因，無論中間物是多個或僅有一個。可是，去掉原因，也就去掉了效果；所以，如果在這些成因之中沒有第一物的話，也就不會有最後一物或中間物之存在。如果成因無限地推延下去的話，就不會有第一個成因；如此也就不會有最後的效果和中間的成因；而這卻很明顯地不是事實。所以，必須承認有一個第一成因，大家都稱之為天主。

「第三路」是由可能存在物和必然存在物為出發點的，它的進行是這樣的：我們發現在萬物中有些是有可能存在，也有可能不存在；因為我們發現有些東西有生有滅，可見這些東西有可能存在也有可能不存在。凡是這樣的東西就不可能常常存在，因為有可能不存在的東西，就有一個時期不存在。因此，如果所有的東西都有可能不存在的話，那麼就有一個時期什麼東西都不存在。如果真是這樣的話，那麼，連現在就也沒有什麼東西存在了；因為不存在的東西，必須借助於已經存在的東西，才能開始存在。如果從未有過東西存在，那麼就不會有東西開始存在，而且現在也不會有東西存在；但這顯然不是真的。所以，不是所有的物都是可能存在的物，在萬物中應該有一個必然存在的物；而凡是必然存在物，其（存在）必然性之原因，或者是來自別處，或者不是來自別處（而在於自己）。但這些其存在必然性另有原因的必然存在物，不可能無限地推延下去，就像在成因方面一樣，如同前面已證明了的。所以，應該承認有一物，他本身就是必然存在的物，其存在必然性之原因不是來自別處，而且他是其他物之存在必然性的原因，大家都稱說這一物就是天主。

「第四路」是取自在萬物中所發現的等級次序。在萬物中發現有些是更真的、更善的，和更高貴的（有更大、較大的真、善和高貴），有些則是不那麼真、不那麼善，和不那麼高貴

(有更小、較小的真、善和高貴)。在其他方面亦然。可是，針對不同事物的這種「更大、較大」(magis)和「更小、較小」(minus)的說法，係根據它們以不同的方式或距離，接近那相關之「最或至極」(maxime)而說的，例如說「更熱的」，是說它更接近那「最熱的」。所以，有一物是最真的、最善的，和最高貴的，因而也是最高的(存在)物(ens)，因為如《形上學》卷二第一章所說的，凡是最真者就是最高的(存在)物。但在一類物中之為最者或最高者，就是一切屬於該類者的原因；比如說，火是熱之最者，所以也就是所有熱的東西的原因，如《形上學》同卷所說的。所以，也應該有一物是所有(存在)物之存在、善、以及一切完美的原因。(按：海、陸、空三軍中，各級軍官與其相關總司令以及三軍統帥的關係，似可幫助說明箇中道理。)這就是我們所說的天主。

「第五路」是根據萬物之治理。我們看到有些沒有知覺的東西，即自然界的物體為了一個目的而行動，這可以由它們常常或幾乎常常以同樣的方式行動，以求達到最好效果之事實中看得很清楚。是以，它們之抵達目的，顯然絕非偶然，而是基於有意的行動。可是，沒有知覺的東西，除非是有知覺，有智力者在導引它們，是不會趨向目的的，就如箭必為射箭人所導引一樣。所以，必定有一個有智力者，自然界的萬物，都是在他的安排或治理下，趨向自己的目的。這就是我們所說的天主。

**釋疑** 1.如奧斯定在《基本教理手冊》(Enchiridion)第十一章所說的：「天主既是全善的，除非是由於祂是善的又是全能的，能從惡中創作出善來，祂絕不容許在祂的事工中有任何惡存在。」所以，容許有惡存在，並從惡中引發出善來，這屬於或合於天主的無限仁善。

2.既然大自然是在一個較高的主動者的導引下，為一個指定的目的而活動，那麼，藉大自然而形成的一切，亦必歸原於天主，有如第一個原因。同樣，那些出於心志的事物，亦應歸原於人理性和意志以外的較高的原因，因為人的理性和意志是可以改變的，可以停止存在的；而凡是可改變的，可以停止存在的，都應歸原於一個不變的和本身必然存在的第一個本源，如正解已指明的。

## 第三題

### 論天主的單純性

一分爲八節一

當一物的存在確定之後，下一個問題就是此物如何存在，以進而知道它是怎樣的物或是什麼。可是，對於天主，我們不可能知道祂是什麼，而只能知道祂不是什麼；所以，我們沒有辦法討論天主如何存在，而只能討論祂如何不存在。所以，第一，應該討論天主如何不存在；第二，祂如何被我們認識（第十二題）；第三，祂如何稱謂（第十三題）。

由天主剔除不適合天主的一切，比如組合、變動之類，就可以指出天主不是如何存在。是以，第一，應該探討天主的單純性，藉此單純性而把組合性由祂剔除。由於在有形體的東西中，凡是單純的，是不完美的，是（整體或組合體）的部分，所以其次要討論天主的完美性或完美（第四題）。第三，要討論祂的無限性（第七題）。第四、要討論祂的不變性（第九題）。第五，要討論祂的唯一性（第十一題）。

關於第一點（天主的單純性，simplicitas），可以提出八個問題：

- 一、天主是不是形體。
- 二、在祂內是否有形式與質料的組合。
- 三、在祂內是否有「是什麼」（quidditas）或本質（essentia）或本性（natura）與主體或基體（subjectum）的組合。
- 四、在祂內是否有本質與存在的組合。
- 五、在祂內是否有類與種差的組合。
- 六、在祂內是否有主體或基體與依附體的組合。
- 七、在天主內是否有任何一種樣式的組合，或者祂是完全單純的。
- 八、天主是否與（自己以外的）其他物組合。

## 第一節 天主是不是形體

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎是形體或形體物（corpus）。因為：

1.所謂形體就是那具有（長度、寬度、高度或深度）三種幅度或向度（dimensio）者。可是，聖經卻把這三種幅度歸諸天主。因為《約伯傳》第十一章8節說：「（天主）完美高於諸天，你能做什麼？深於地府，你能知道什麼？其量長過大地，闊於海洋。」所以天主是形體。

2.此外，凡是有形狀的都是形體，因為形狀是關於量的性質。而天主好像有形狀，因為《創世紀》第一章26節記載（天主說）：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」而形狀亦稱為肖像，照《希伯來書》第一章3節所說的：「祂（天主子）是天主光榮的反映，是天主本體的眞像」，即肖像。所以，天主是形體。

3.此外，凡是具有形體部分的，都是形體。而聖經卻以為天主有形體部分。因為《約伯傳》第四十章4節說：「你的手臂豈能同天主的相比？」《聖詠》第三十三篇16節說：「上主的眼睛常關注敬畏祂的人。」第一一七篇16節也說：「上主的右手大顯威能。」所以，天主是形體。

4.此外，唯有形體才有姿態。而聖經談到天主所說的話有時包含著姿態。因為《依撒意亞》第六章1節說：「我看吾主坐（在崇高的御座上）。」第三章13節說：「上主要站起來審判。」所以，天主是形體。

5.此外，只有形體或有形體的東西，才能是空間行動的起點或終點。而聖經上卻說天主是空間行動的終點，如《聖詠》第三十三篇6節所說的：「你們要到天主那裡，你們就被光照。」天主也是空間行動的起點，照《耶肋米亞》第十七章13節所說的：「凡遠離你（天主）的，必被記錄在地上。」所

以，天主是形體。

34 反之 《若望福音》第四章24節卻說：「天主是（神體）。」

**正解** 我解答如下：天主絕對不是形體。這可以由三方面證明。第一，一切形體物，除非自己也被推動，便無法推動（他物），這可藉歸納個別事例清楚看出。可是，前面已經證明了，天主是不變的（不可能被推動的）第一個推動者（第二題第三節）。所以，很明顯地天主不是形體或形體物。

第二，第一個存有或存在物（ens），必然是處於現實中（in actu），絕不能是處於潛能中（in potentia）。雖然，針對同一個由潛能進入現實的個別物來說，在時間上潛能先於現實；但全面或絕對地來說，現實是先於潛能的，因為任何在潛能中的物，唯有藉助已經存在於現實中的物，才能被引入現實。而天主卻是第一個存在物，第二題第三節業經證明過了。所以，在天主內有任何處於潛能中者，那是不可能的。但凡是形體都是處於潛能中的，因為凡是連續體（continuum），就因其連續性，都可做無限制的區分。所以，天主不可能是形體。

第三，由前面第二題第三節所說的，可以知道，天主是所有（存在）物中之最高貴的。而一個形體物卻不可能是一切物中最高貴的。因為一個形體物或是有生命的，或是無生命的。有生命的形體物，顯然比沒有生命的形體物更為高貴。可是一個有生命的形體物之所以生活或有生命，並不是因為他是形體；否則的話，所有的形體就都會生活或有生命了。所以，形體物之生活或有生命，係依賴形體本身以外的另一物，比如說，我們的身體之生活或有生命，係依賴靈魂。可是，那形體賴以生活或有生命者，要比形體物更為高貴。所以，天主不可能是形體。

**釋疑** 1.前面第一題第九節已經說過了，聖經一向是用有形體的比喻傳授給我們有關天主和神性的事物。是以，當聖經把（長、寬、高或深）三種幅度或向度歸於天主的時候，是借形體的量來表示祂的能力的量：即「深度」表示祂知道隱密事物的能力；「高度」表示祂超越一切的卓越能力；「長度」表示祂存在的持續或久遠；「闊度」表示祂對一切的愛心。或者，如狄奧尼修在《神名論》第九章所說的，天主的「深度」係指祂本質的莫測高深，「長度」係指祂滲透萬物之能力的展延；「闊度」係指祂包容或統括萬物，即萬物皆在祂的保護之下。

2.說人是依照天主的肖像，並非根據人的形體，而係根據那人藉以超越其他動物者。所以，《創世紀》第一章26節在說完「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」之後，接著又說：「叫他管理海中的魚」等等。而人之超越一切動物，是就他有理智和理性而言。所以，人是依照天主的肖像，是根據理智和理性，而二者都不是形體物。

3.聖經中指稱天主具有形體部分，是以一種比擬的說法來形容天主的行動。比如說，眼睛的行動是看，說天主有眼睛，就是表示天主有看的能力，不是用感官看，而是用理智。關於其他部分也是如此。

4.同樣，把各種姿態歸諸天主，也是一種比擬的說法。例如說天主坐，是爲了天主的不變性及權威；說祂站立，是爲了祂克服任何反對者的能力。

5.所謂趨前接近天主，不是用身體的腳步，因爲祂處處都在，而是用心靈的情感。關於遠離天主，也是如此。是以，接近或遠離只不過是用空間行動來比擬精神的情感而已。

## 第二節 在天主內是否有形式與質料的組合

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎有形式（forma）與質料（materia）的組合。因為：

1.凡是有靈魂的，都是由形式和質料組合而成的，因為靈魂是身體的形式。而聖經卻指天主有靈魂；因為《希伯來書》第十章38節以天主的名義說：「我的義人靠信德而生活，假使他退縮，他必不會中悅我的靈魂。」所以，天主是由質料和形式組合而成的。

2.此外，忿怒、喜樂等係組合物的情，如《靈魂論》卷一第一章所說的。而聖經上卻說天主具有這樣的情；因為《聖詠》第一〇五篇40節說：「上主向百姓大發憤怒。」所以，天主是由質料和形式組合而成的。

3.此外，質料是個體化的本源。而天主似乎是一個個體，因為「天主」並不指稱許多個體（只有一個）。所以，天主是由質料和形式組合而成的。

**反之** 凡是由質料和形式組合而成的，都是形體；因為有幅度的或伸展性的量是質料的第一個屬性。而天主卻不是形體，第一節業經證明過了。所以，天主不是由質料和形式組合而成的。

**正解** 我解答如下：在天主內有質料是不可能的。第一，因為質料是處於潛能中者。而天主卻是純粹的或全面的現實，沒有任何潛能，第一節已經證明過了。是以，天主不可能是由質料和形式組合而成的。

第二，因為凡是由質料和形式組合而成的物，其完美和善皆來自形式；是以，這個組合物之為善，必然是分有的善，



這是由於其質料分有形式。而第一個善及至善者，即天主，並不是分有的善，因為基於本質的善先於分有的善。所以，天主不可能是由質料和形式組合而成的。

第三，因為每一個主動者或動作者（agens）都是藉其形式而動作。基此，一動作與其動作者或主動者的關係，就如它與其形式的關係（按：此指動作者與形式彼此相似）。所以，那為第一個或最先的動作者的，而且是本然地（per se，因其本質）而為動作者的，應該也是首先和本然地為形式。可是，天主卻是第一個動作者，因為祂是第一個成因，第二題第三節已證明過了。所以，天主因自己的本質而為形式；並不是由質料和形式組合而成的。

**釋疑** 1.說天主具有靈魂是基於行動方面的比擬。因為我們願意什麼，是屬於靈魂的動作。是以，中悅天主意志的事，就說是中悅祂的靈魂。

2.把忿怒等歸於天主，是基於效果方面的比擬。因為，由於懲罰是一個忿怒者的行動，所以，把天主的懲罰以比喻的說法稱作忿怒。

3.那些可以由質料所接受的形式，是因質料而個體化，而質料既是基本的支撐主體（subjectum substans）或基體，就不可能再存在於另一個質料或基體內。但是形式，就其本身而論，除非另有他物阻止，可以由多數質料所接受。可是，那個不能由質料所接受，而是本然或因本質自立存在（per se subsistens）的形式，就因為它不可能被接受在一個主體內，而個體化；而這樣的形式正是天主。所以，不能因此（因為天主是個體）而說天主有質料。

### 第三節 天主與祂的本質或本性是不是同一的

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主與祂的本質 (essentia) 或本性 (natura) 似乎並不是同一的或相同的。因為：

1. 沒有什麼物是在自己內。可是，卻說天主的本質或本性，即天主性，是在天主內。所以，天主與祂的本質或本性似乎不是同一物或同一的。

2. 此外，效果摹仿或仿效自己的原因；因為每一個主動者或動作者都做成與自己相似者。而在受造物中，個別的主體或基體 (suppositum, 又譯：獨立個體) 與自己的本性並不相等或相同，因為，一個人與自己的本性 (人性) 並不相等或相同。所以，天主與自己的天主性也不相等或相同。

**反之** 聖經卻說，天主就是生命，而不僅是有生命者或生活者，如《若望福音》第十四章6節清楚所指明的：「我是道路、真理、生命」。而天主性與天主的關係，就如生命與有生命者或生活者的關係。所以天主就是自己的天主性。

**正解** 我解答如下：天主與祂的本質或本性是同一的。為瞭解這一點，應該知道，在由質料和形式所組合而成的物中，本質或本性必然與 (其個別自立的) 主體或基體 (獨立個體) 不同。因為本質或本性所包括的，只是屬於「物種或別類 (species)」之定義的一切；比如，人性 (人之本性) 包括那些屬於人之定義的因素；因為，是基於這些因素人才是人；人性所指的就是人之所以為人者。可是，個體質料，以及一切使它個體化的依附體，並不包括在物種或別類之定義內；因為這些肉、這些骨頭、黑色或白色等等，並不包括在人的定義內。是以，這些肉、這些骨頭，以及標明這個質料的依附體，都不包

括在人性之內。但它們卻包括在個別的人中；是以，個別的人所有的，有些是人性所沒有的。爲此，（個別的）人與人性並不完全同一或相等；人性所指的有如是一個人的形式部分，因爲針對（使物）個體化的質料而言，那些給物下定義或界定物的基本因素（*principia definientia*），則有如是（物的）形式。

但在那些不是由形式和質料所組合而成的物中，他們的個體化不是來自個體質料，即不是來自「這個」質料，而是（來自形式本身，即）形式本身原本已是個體。所以，在他們中，形式應該是自立存在的主體或基體（*supposita subsistentia*）。是以在他們中，基體（個別物）與本性並無不同。準此，既然天主不是由質料和形式所組合而成的，如第二節已證明的，那麼，祂必定就是祂自己的天主性、祂自己的生命，以及一切以這種方式歸諸天主的其他稱謂。

**釋疑** 1. 我們談論單純物的時候，不能不像談論組合物一樣，因爲我們的認知是由組合物得來的。所以，我們談論天主時，使用具體的名詞來表示祂的自立存在（*subsistentia*），因爲在我們周圍只有組合物自立存在；我們也使用抽象名詞來表示天主的單純性。所以，說天主性、生命等是在天主內，這只應該表示我們的理智關於這些事物在領會或認知方面的不同，而非表示祂們本身有什麼不同。

2. 天主的效果摹仿或仿效天主，但不是完美地，而只是各按自己的能力。那本來是單純的、唯一的，卻僅能分別在許多方面一一被表現出來，這正是摹仿或仿效本身的缺欠或不完美之處。而在天主的效果中的組合也是由此而來；基於這組合，在他們之內的基體與本性而彼此不同。

## 第四節 在天主內本質與存在是不是同一的

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，本質與存在似乎不是同一的。因為：

1. 果真如此（按：即在天主內本質與存在是同一的或本質等於存在），則對天主的「存在」沒有增添什麼（按：即沒有進一步指出存在的是什麼）。可是，沒有增添什麼或沒有什麼限定的存在，是一般的或籠統的、空洞的存在，可用以稱述一切物（按：如某某物存在）。如此則天主成爲可用以稱述一切物的一般的或籠統的、空洞的「物」了（按：凡存在的都是物）。但這是錯誤的。因爲《智慧篇》第十四章21節說：「他們將那『不可通傳的（天主的）名字』，加給了木石。」所以，天主的存在並非就是祂的本質。

2. 此外，前面第二題第二節已說過了，我們能夠知道天主是否存在，但我們卻不能知道天主「是什麼」。所以，天主的存在與天主的「是什麼」，即祂的本質或本性，不是同一的。

**反之** 希拉利（Hilarius de Poitiers, 315~367年）在《論天主聖三》卷七第十一章卻說：「在天主內，存在不是依附體，而是自立的真理（subsistens veritas）」。所以，那在天主內自立的，就是祂的存在。

**正解** 我解答如下：天主不僅是祂自己的本質，如第三節已經證明過的，而且也是祂自己的存在。這可以由多方面來證明。第一，一物在自己內所有的不同於自己的本質的一切，都應該是有原因的或被形成的（causatum），或者是由本質的原素或因素所形成，有如是隨物之種類或別類而來的固有依附體，就像「能笑」或笑的能力是隨人（或人性）而來，爲人之種類或別類的本質因素所形成；或者是由外在的原因所形成，例如水的熱

是由火所形成。所以，如果一物的存在與他的本質有別，那麼，他的存在或者是由外在的原因所形成，或者是由那物本身的本質因素所形成。而一物的存在不可能完全由其本身之本質因素所形成；因為，如果物的存在是被形成的，那麼無一物足以是自己存在的原因。所以，其存在不同於其本質的物，他的存在必然是由另一原因所形成。可是，關於天主卻不能這樣說，因為我們說天主是第一個或為首的成因。所以，在天主內，祂的存在不可能與祂的本質有別。

第二，存在就是一切形式或（物之）本性的實現；因為善性或人性如不存在，就不是在現實中之物或實有之物。是以，存在與不同於自己的本質的關係，就如現實與潛能的關係。所以，在天主內，如前面第一節所示，既沒有任何潛能，那麼，在祂內本質與存在就沒有區別。為此，祂的本質就是祂的存在。

第三，就如一物有火而本身卻不是火，他之被火焚燒是分有火或承受火；同樣，一物有存在而本身卻不是存在，他是分有或承受存在的物。但如第三節所述，天主是祂自己的本質。是以，如果祂不是祂自己的存在，祂便是分有或承受存在之物，而不是因本質而存在之物。如此則祂就不是第一個存在之物了；這種論說顯然是荒膠的。所以，天主不僅是祂自己的本質，而且也是祂自己的存在。

**釋疑** 1.所謂「不為自己增添什麼之物」，可以有兩種解釋。一種是，一物的理或本質（ratio）積極排斥增添，比如「無理性的動物」，依其理或本質，是不具理性的（所以排斥增添理性）。另一種是，一物只消極地不為自己增添什麼（但並不積極排斥）；例如一般的「動物」沒有理性，因為「具有理性」並不屬於一般動物之理或本質，但「不具或缺少理性」也不屬於牠的理或本質（因此牠可以增添理性而成為有理性的動物）。所

以，天主的存在是第一種「沒有增添什麼的存在」（無限美善的天主之理或本質排斥任何增添）；一般的存在則是第二種「沒有增添什麼的存在」（它可以藉增添進而成為這樣的或那樣的存在或物）。

2. 拉丁文的 *esse* 一字（按：此字的基本意義是「有」，它一方面指實際有或存在，一方面指所有的是什麼，兼有「存在」和「是」二種意義），有兩種說法：一種是指有或存在的現實（*actum essendi*），另一種是指命題的連結詞——是，人在思想上用它把（命題的）述詞或謂詞與主詞連結在一起。按照第一種說法，我們不能知道天主的 *esse*（天主的有或存在本身），就如我們也不能知道祂的本質；只能是按照第二種說法。因為當我們說「*Deus est*」（有天主或天主是存在的）的時候，我們知道自己所形成的這個命題是真的。而且我們是從天主的效果知道這一點，如第二題第二節已說過的。

### 第五節 天主是否被包括在某一類或共類內

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎是被包括在某一類或共類（*genus*）內。因為：

1. 自立體（*substantia*）就是一個藉自己而自立存在的物。可是，這尤其是適用於天主。所以，天主是屬於自立體這一類。

2. 此外，任何東西都是用它本類的東西來衡量，比如長度用長度、數目用數目來衡量。而天主，如註釋家（亞威洛哀，*Averroes*，1120～1198年）在《形上學注疏》（*Metaphysics*）卷十註七所指明的，是一切自立體的衡量標準。所以，天主是屬於自立體一類的。

**反之** 照我們的理解，「類」先於那被包括在該類之內者。可是沒有什麼先於天主，無論是就物本身而言，或者照我們的理

解。所以，天主不屬於任何類。

**正解** 我解答如下：一物之屬於某一類，有兩種方式。一種是絕對地、狹義地或本義地；如種（species，別類）之包括在類（genus，共類）內。另一種是以回溯或歸原（reductio）的方式，有如是類的原素和缺陷：像「點」和「單一」歸原於「量」這一類，有如是量的原素；而盲目和一切缺陷則歸原於相關的習性或習能之類。無論是以那一種方式，天主都不屬於任何類。

天主不可能是屬於某一類的種，這可由三方面來證明。第一，種是由類和種差（類藉以進而成為種的差別）而構成的。而那「構成種的差別」或「種差」之所從出者，與那「類」之所從出者，二者之間的關係，相當於現實與潛能的關係。因為動物是藉具體化而來自有知覺的本性或本質，那具備有知覺的本性或本質者，就叫作動物。另一方面，「有理性的」是來自理智的本性或本質。因為所謂「有理性的」，就是那具備有理智的本性或本質者。而有理智者與有知覺者之關係，就像現實與潛能之關係一樣。其他物方面顯然亦如此。所以，既然在天主內現實不摻雜任何潛能，天主不可能屬於任何類，有如是（被包括在它內的）種。

第二，天主的存在就是祂的本質，這在前面第四節已經證明過了。既然如此，如果天主屬於某一類，祂所屬的這「類」應該是「有」或「物」（ens），因為類表示物的本質，說出它是什麼。可是，哲學家在《形上學》卷三第三章已證明了，「有」或「物」不能成為一物之類。因為每一個類都有在其本質以外的種差，而不可能有什麼不是「有」或「物」的種差存在，因為「無有」或「不是物」（non ens）不可能成為種差。因此，唯一的結論是：天主不屬於任何類。

第三，凡是共同屬於某一類的，都共同享有該類的本質，因為說出了關於他們的「是什麼」這一點。但在存在方面卻又各不相同，因為人的存在與馬的存在不同，這人的存在與那人的存在也不同。是以，凡共同屬於某一類者，在他們內，存在與「是什麼」或本質必然不同。在天主內，存在與本質卻並非不同，如**第四節**已證明過的。所以，很明顯地，天主並不被包括在類內，有如是屬於該類的種。

由此，也很明顯地看出，天主沒有類，也沒有種差；沒有關於祂的定義，而且除了借助效果之外，也沒有關於祂的證明；因為定義是由類與種差而來，而證明的中詞或媒詞是定義。

至於天主不以歸原的方式屬於某一類，有如該類的原素，亦甚明顯，因為以歸原方式而為某一類的原素或根源，不會超出那個類之外，例如，「點」只是連續的量的原素或根源，「單一」是不連續的量的原素或根源。而天主，如之後**第四十四題第一節**所示，卻是所有「有」或「物」的根源。所以，天主不是被包括在某一類內，有如是該類的原素或（內在）根源。

**釋疑** 1. 「自立體」一詞，不僅指「藉自己而存在」這一點，因為「存在」或「有」不能自成一類，如已證明過的（正解）；而且還指那使他如此存在，即藉自己而存在的本質，但這存在並不即是他的本質。因此，（其存在即其本質的）天主顯然不屬於自立體這一類。

2. 此一質疑係以比例適當的或相稱的標準為出發點，即標準應與被衡量者為同類或同質。可是，天主不是衡量任何東西的比例適當的或同類的標準。祂之所以被稱為衡量一切的標準，是因為每件東西係依其接近天主之程度而有其存在。



## 第六節 在天主內是否有依附體

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎有依附體（*accidentia*）。因為：

1.如《物理學》卷一第三章所說的，自立體不可能是任何一物的依附體。是以，在一物內是依附體的，在另一物內就不可能是自立體。比如，根據熱在別物內是依附體，而證明熱不是火的自立體形式。可是，智慧和德能等，在我們內是依附體，卻也歸屬於天主。所以，在天主內也有依附體。

2.此外，在每一個類內，都有一個原始或最先者（*principium*）。而依附體有很多類。如果這些類的原始或最先者不是在天主內，那麼就有許多在天主之外的原始或最先者；這是不合理的。

**反之** 每一個依附體都是在主體內。而天主卻不可能是主體，因為，如波其武在《論天主聖三》（*De Trinit*）第二章所說的，「單純的形式不可能是主體」。所以，在天主內不可能有依附體。

**正解** 我解答如下：依前面所說的，在天主內不可能有依附體，至為明顯。第一，因為主體與依附體的關係，就如潛能與現實的關係。因為主體因依附體而獲得某種程度的現實。而任何潛能狀態，都應該由天主排除，這由前面第一節所說的可以看出。

第二，因為天主是自己的存在（第三節）。可是，如波其武在《論七天創造工程》中所說的，「存在者固然可能有其他的附加物，但存在本身卻不可能有任何附加物」，比如熱的東西可能有熱以外的其他東西，比如說白色；可是，熱本身除了熱之外，卻不可能有其他任何東西。

第三，因為凡是本然而存在者或屬於本質者（*est per se*），先於那偶然而存在者或屬於依附體者（*est per accidens*）。

天主既然是絕對的第一個或最先的存在者（第二題第三節），在祂內不可能有什麼屬於依附體者。即使本然的或由本質引伸出來的依附體，如笑的能力或能笑是人的本然的依附體，也不可能出現在天主內。因為這樣的必然的依附體是由主體之構成原素（principia）所形成的；而在天主內，卻不可能有什麼是被形成的，因為祂是第一原因。所以，不得不結論說，在天主內絕無依附體。

**釋疑** 1. 德能與智慧，並非單義地（univoce）或照完全相同的方式，貼用於天主和我們，如以後第十三題第五節要講明的。所以，不能說在天主內有依附體，就像在我們內有依附體一樣。

2. 既然自立體先於依附體，所以依附體之原始歸原於自立體之原始，有如是較自己在先者。雖然天主並非是自立體這一類之第一個或最先者，然而針對整個存在或萬有而言，祂卻是超越一切類的第一個或最先者。

## 第七節 天主是不是完全單純的

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是完全單純的。因為：

1. 一切來自天主的都仿效天主。因此，一切的「物」都是來自第一個「物」；一切的「善」都是來自第一個「善」。可是，在來自天主的物中，卻沒有任何物是完全單純的。所以，天主也不是完全單純的。

2. 此外，凡是更好的，都應該歸於天主。在我們中間混合物比單純物好，例如混合物體比組成它的元素好，元素比它本身具有的成分好。所以不應該說天主是完全單純的。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷六第六章卻說，天主確實是

極度單純的。

**正解** 我解答如下：天主是完全單純的，這可由多方面來證明。第一，是由（本題）前面所說的。這是由於在天主內，既無量或大小部分的組合，因為祂不是形體；亦無形式與質料的組合；在祂內既無本性或本質與基體（suppositum）之區別，亦無本質與存在之區別；在祂內既無類與種差之組合，亦無主體與依附體之組合；因此，天主顯然絕對不是組合而成的，而是完全單純的。

第二，凡是組合物必後於他的組合成分，並依賴這些成分而存在。可是，**第二題第三節**已經證明過了，天主是第一個（無所依賴的）存在者。

第三，凡是組合物必有原因，因為本身各自不同的物，不會自己聚合在一起，除非藉由把他們加以組合的原因。而天主卻沒有原因，因為祂是第一個成因，如**第二題第三節**已經證明過的。

第四，因為在所有組合物內都應該有潛能和現實；或者部分之一是另一部分的現實，或者至少針對整體而言，一切部分都是處於潛能狀態。而在天主內卻沒有這種情形。

第五，因為凡是組合物，都有不盡同於其部分的地方。這在由不同類部分所組合的整體方面，至為明顯；因為人的任何部分都不等於人，腳的任何部分也不等於腳。在由同類部分所組合的整體裡，固然關於整體所說的，有的也適用於部分，例如部分空氣亦是空氣，部分水亦是水；但也有的適用於整體，卻不適用於部分，因為並非如果水的總量是二立方腕尺（bicubita），其部分也都是二立方腕尺。是以，在一切組合物中，都有一點什麼不是組合物本身。雖然關於具有形式的物，可以這樣說，即他總會有點什麼，不等於這物本身（比如，在一件白的

物內，總會有點不屬於白色之理或本質者）；但在形式本身內，卻沒有什麼不屬於形式者。因此，天主既然是形式本身，或更好說天主是有或存在本身，祂絕不可能是組合而成的。希拉利在《論天主聖三》卷七第二十七章曾觸及到這一點。他說：「天主既是德能，就不是為脆弱者所包圍；天主既是光明，就不是由黑暗者所組合。」

**釋疑** 1.凡是由天主而來的都仿效天主，如同被形成的效果仿效第一原因。可是，被形成的效果，依其理或本質，必定是某種程度的組合物；因為至少其存在不同於其「是什麼」或本質，如下面第五十題第二節釋疑3.要講明的。

2.在我們中間，組合物比單純物好，因為受造物之完美，不是在一個單純物內，而是在多樣物內。但是天主的完美，卻是在同一個單純物內，如以後第四題第二節釋疑1.要證明的。

## 第八節 天主是否加入其他物的組合

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎加入其他物的組合。因為：

1.狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說：「萬物或萬有的有或存在，就是那超越有或存在的天主性。」可是，萬物的有或存在加入每一物的組合。所以天主加入其他物的組合。

2.此外，天主是形式，因為奧斯定在《論天主的話》（De verbis Domini）中說：「天主的聖言（也就是天主），是非為他物所形成的或非受造的形式」（《證道集》第一一七篇第二章）。可是，形式是組合物的部分。所以，天主是組合物的部分。

3.此外，凡是存在而彼此之間又沒有不同者，就是同一物。而天主與第一質料存在，且彼此之間又毫無不同。所以，

二者完全是同一物。可是，第一質料加入萬物的組合。所以，天主也是如此。中詞或小前題的證明：凡彼此之間有所不同之物，是由於其他某些不同（部分）而有不同，如此則他們應該是組合物。而天主與第一質料卻都是絕對單純的。所以，天主與第一質料毫無不同。

**反之** 狄奧尼修在《神名論》第二章卻說：「既不能觸及祂（即天主），亦不能有來自部分之混合的共融。」此外，《論原因》(De causis) 第二十章說：「第一原因統制萬物，但不與它們混合。」

**正解** 我解答如下：關於這個問題，曾有過三種錯誤。由奧斯定在《天主之城》(De Civitate Dei) 卷七第六章所說可以看出。曾有人主張天主是世界的靈魂；至於有人說天主是第一層天之靈魂，亦可納入這個主張之內。另有人說，天主是萬物的形式原素。據說這是亞馬利古派(Almarians, 第十二世紀巴黎神學家 Almaricus 之門徒) 之意見。而第三種錯誤來自狄南度的達味(David de Dinando, 第十三世紀初巴黎教授)，他非常愚蠢地主張天主是第一質料。但這一切主張都含有非常明顯的錯誤；因為天主絕不可能加入任何物的組合，作為它的形式原素或質料原素。

第一，因為前面第二題第三節我們已說過了，天主是第一成因。而成因與被形成的物之形式，以數目論不是同一個東西，只在物種或別類方面是相同的，因為人生人。至於質料與成因，以數目論不是同一個，在物種方面也不是相同的，因為前者是處於潛能中，而後者卻是處於現實中。

第二，由於天主是第一成因，所以祂是首先並靠自己動作(agere)。可是，加入組合物者，卻不是首先並靠自己動作

者，組合物才是這樣的動作者；因為不是手動作，而是人用手動作；同樣是火用熱去發生熱化作用。所以，天主不可能是一個組合物的部分。

第三，組合物的任何部分，都不可能是絕對地第一個或為首的物；連組合物的第一或基本部分，即質料和形式，亦不可能如此。因為質料是處於潛能中的，而絕對地來說，潛能後於現實，這一點前面第一節已經說得很清楚。作為組合物之部分的形式，是分有形式（*forma participata*）。正如分有者後於那因本質而有者，同樣，那被分有的東西亦是如此。例如燃燒物所具有的火，後於火本身或基於本質的火。而前面第二題第三節已經證明過了，天主是絕對的第一個或為首的物。

**釋疑** 1.說天主性是萬物的有或存在，是說天主性是萬物的成因和模型因，並不是說天主性是萬物的本質。

2.聖言是模型形式（*forma exemplaris*），但不是作為組合物之部分的形式。

3.單純物間之不同（是基於自己本身，而）不是來自其他某些不同（部分），組合物才是這樣。因為人與馬之不同，在於「理性」和「非理性」的不同，而這兩種不同卻不再因其他某些不同（部分）而另有不同（它們是基於自己本身而不同）。所以，如果把重點放在「不同」這一詞上，嚴格地不應該說它們（理性、非理性）彼此有所不同（*differre*），而應該說它們是完全不同的物（*diversa*）。因為照哲學家在《形上學》卷十第三章所說的，「完全不同的物」是絕對地（針對整個物）而說的；而一切「有所不同者」則只在某方面不同。所以，就「不同」而言，第一質料與天主，不是彼此「有所不同」，而是「本身是完全不同的物」。是以，不能說他們是同一物。

## 第四題

### 論天主的完美

—分爲三節—

討論完了天主的單純性之後，現在應該討論天主本身的完美性或完美（*perfectio*，完善、成全）。因爲任何一個東西，基於它是完美的或成全的，而說它是美善的或善的；所以，先應該討論天主的完美，然後再討論祂的美善或善（第五題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、天主是不是完美的。
- 二、天主是不是普遍完美的，在自己內擁有萬物的一切完美。
- 三、是否能說受造物相似天主。

#### 第一節 天主是不是完美的

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不宜說天主是完美的。因爲：

1. 說一件東西是完美的或成全的，就是說那件東西全部完成了。但是不可說天主完成了。所以，也不可說天主是完美的。

2. 此外，天主是萬物的第一根源（*primum principium*）。而萬物的根源似乎是不完美的，因爲精子、種子是動物和植物的根源。所以，天主是不完美的。

3. 此外，第三題第四節已經證明過了，天主的本質就是有或存在本身。而有或存在本身似乎是最不完美的，因爲它是最普遍的或籠統的，可承受一切事物的附加或限定。所以，天主是不完美的。

反之《瑪竇福音》第五章48節說：「你們應當是成全的（完美的），如同你們的天父是成全的。」

**正解** 我解答如下：如哲學家在《形上學》卷十二第三章所記述的，有些古代哲學家，即畢達哥拉斯派及司波西布斯（Speusippus），不認為第一根源是最好的及最完美的。其原因是古代哲學家僅僅考慮到物質或質料根源，而第一質料根源確是最不完美的。由於質料以其為質料而言，是處於潛能狀態，所以第一質料根源必然是處於最廣泛的潛能狀態；如此則是最不完美的。

天主被舉為第一根源，不是質料方面的第一根源，而是成因之系列中的第一根源；而此一根源應該是最完美的。因為正如質料以其為質料而言，是處於潛能中；同樣，一個動作者或主動者（agens），以其為主動者而言，是處於現實中。因此，第一個主動根源應是處於最大的現實中，因而應是最完美的。因為說一件東西是完美的，係根據它是處於現實中，因為所謂「完美的」，就是說一件東西針對它應有的完美一無所缺。

**釋疑** 1.如教宗額我略一世所說的：「我們傳頌天主的崇高事物，即使盡力而為，仍是言不盡義；因為一件東西除非已經形成或完成，就不能真正稱為是成全的或完美的。」（《倫理叢談》卷五第三十六章）可是，在被形成的或完成的東西中，幾時一件東西由潛能被引入現實，即稱為是完美的。「完美的」一詞，遂被借用來表示一切「在（相關）現實中」無所欠缺的東西，不論這「在現實中」是不是來自形成或完成。

2.我們所發見的不完美的第一質料根源，不可能是絕對的第一根源，其前必定有另一個完美者先它而存在。因為精子、種子固然是生於這精子、種子之動植物的根源，但在自己



之前也有動植物作為自己的根源。因為在那處於潛能中的東西之前，必須先有一個處於現實中的東西，因為在潛能中的東西或物，只有借助於在現實中的東西或物，才能進入現實。

3. 有或存在本身是萬物中最完美的，因為對萬物來說，它有如是現實。因為沒有一件東西有現實，除非是有它或它存在；是以，有或存在本身就是萬物的現實，而且也是一切形式的現實。所以，有或存在本身與其他事物之關係，不是有如接受者與被接受者的關係，而是有如被接受者與接受者的關係。所以，當我說一個人、一匹馬、或任何一其它東西有或存在時，這有或存在本身係指形式根源及被接受者，而不是指那有或存在所歸屬的主體或東西。

## 第二節 在天主內是否有萬物的一切完美

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎沒有萬物的一切完美。因為：

1. 天主是單純的，這在前面**第三題第七節**已經證明過了。而萬物的完美既多，而且各有不同。所以，在天主內沒有萬物的一切完美。

2. 此外，對立的東西不可能同時存在於同一主體內。而萬物的完美是對立的；因為每一別類或種（species）由其種差而完成或臻於完美，而把共類或類（genus）區分成不同別類或種的種差，彼此是對立的（按：例如區分「動物」為「人」和「禽獸」的「理性」和「非理性」）。既然對立的東西不可能同時存在於同一主體內，所以萬物的一切完美似乎並不共同存在於天主內。

3. 此外，有生命者比有存在者或物（ens）更為完美，有智慧者比有生命者更為完美；所以，生命比存在更為完美，智慧比生命更為完美。而天主之本質就是存在本身。所以，天主

在自己內沒有生命和智慧的完美，以及其它諸如此類的完美。

**反之** 狄奧尼修在《神名論》第五章說，天主「在單一存在者內（按：即在自己內），先已統括了一切存在者」。

**正解** 我解答如下：在天主內有萬物的一切完美。因此，天主被稱為普遍或完全完美的，因為在任何一類事物內能找到的高貴或完美，在天主內都不缺少，如註釋家在《形上學注疏》卷五注21所說的。而這可以由兩方面來討論。

第一，凡是在效果內所有的任何完美，在成因內都應該有；而且這或者是依相同的方式，如果成因或主動者（與效果）是同義的或同質的，比如人生人；或者是照更為優越的方式，如果主動者不是同義的或同質的，比如因太陽之能力而生長的東西，在太陽內有其相似點。因為很明顯地，效果已預先潛存在主動原因（成因）之能力內。這種預先潛存在主動原因的能力內，並不是較不完美地預先存在，而是較為完美地預先存在；雖然預先存在於質料原因的潛能內是較不完美地預先存在；這是因為質料以其是質料而言，是不完美的，而主動者以其為主動者而言，是完美的。所以，天主既是萬物的第一成因，（受造）萬物的一切完美，必然是以更為優越的方式預先存在於天主內。狄奧尼修在《神名論》第五章曾觸及此一論點。他說：關於天主，「不可以說祂是這個，不是那個；祂就是一切，因為祂是一切的原因」。

第二，如前面第三題第四節已經證明過的，天主是本然或因自己而自立存在的（per se subsistens）存在本身。因此，祂必然在自己內具有存在的全部完美。因為很明顯地，如果一個熱的東西沒有熱的全部完美，這是因為熱沒有圓滿地或完美地為它所分有；如果熱是本然自立存在的，它就不會缺少任何熱的

能力。因此，天主既是自立的存在本身，那麼祂就不會缺少任何存在的完美。而萬物的一切完美都是屬於存在的完美，因為物之所以是完美的，正是因為它們有某種方式的存在。所以，天主不缺少任何一物的完美。狄奧尼修在《神名論》第五章也觸及了這一論點，他說：「天主不是以某種方式存在，而是在自己內絕對地、無限地、不變地統括完整的存在。」然後他又說：「祂是所有自立存在者的存在。」

**釋疑** 1.像狄奧尼修在《神名論》第五章所說的，如太陽一樣「雖然只有一個，但藉一律而無變化地發光照耀，在自己內先已統括感覺界之自立體和多種不同的品質；同樣，在萬物之原因內，更應以自然統合的方式預先存在著萬物」。準此，本來本身不同的和對立的諸物，卻像一物一樣預先存在於天主內，而無損於天主的單純性。

2.藉此也可以清楚知道**質疑**2.的解答了。

3.正如同狄奧尼修在同一章內所說的，如果我們根據存在、生命、智慧彼此在思想方面的或抽象的區別來討論，固然存在本身比生命更為完美，生命本身也比智慧更為完美（按抽象地看其定義，存在本身常意謂現實、實際有或存在，生命和智慧則否。其次，生命可承受存在的現實而無智慧，智慧卻不能承受存在的現實而無生命）；可是，一個具體或實際有生命之物卻比一個只有存在之物更為完美，因為有生命之物也是有存在之物；一個有智慧之物，既是有存在之物，又是有生命之物。所以，雖然有存在之物在自己內並不包括有生命之物和有智慧之物，因為那分有存在之物，不必一定分有存在的一切方式；可是，天主的存在本身卻在自己內包括生命與智慧，因為天主是自立的存在本身，祂不可能缺少任何存在的完美。

（按：此節所論，可藉陸海空各級軍官與三軍統帥的關係來

比擬說明：每一軍官都是局部地分享三軍統帥的軍權，只有三軍統帥的軍權是圓滿的或完美的，統括所有軍官的軍權。換言之，一切軍官的軍權，都以一種更為優越的統合方式，存在於唯一的三軍統帥內。）

### 第三節 是否有受造物可能相似天主

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有受造物可能相似天主。因為：

1.《聖詠》第八十五篇8節說：「上主，沒有任何一個神能與你相似。」而在所有受造物之中，要算那些基於分有而被稱為神的是最尊高的了。所以，其他的受造物就更不可能與天主相似了。

2.此外，相似是一種比較。不同共類或類（genus）的東西，彼此之間沒有比較，所以也沒有相似：因為我們並不說「甜」與「白」相似。可是，沒有受造物與天主同屬於一共類或類，因為**第三題第五節**已經證明過了，天主不屬於任何類。所以，沒有任何受造物相似天主。

3.此外，所謂相似的東西，就是在形式上相合的東西。可是，沒有東西在形式上與天主相合，因為沒有任何東西的本質就是存在本身，只有天主的本質是如此。所以，沒有任何受造物能與天主相似。

4.此外，在相似的東西之間，相似是相互的，因為相似的東西是與相似的東西相似。所以，如果有受造物與天主相似的話，那麼，就是天主與某種受造物相似了。而這相反《依撒意亞》第四十章8節所說的：「你們要把天主同誰相比擬呢？」

**反之**《創世紀》第一章26節卻說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」《若望壹書》第三章2節也說：「一顯明

了，我們必要相似祂。」

**正解** 我解答如下：由於相似是著眼於在形式上的相合（*convenientia*）或相通（*communicatio*），所以，依在形式上的多種相通方式而有多種相似。有的東西被稱為相似，因為他們在同一形式上，依同樣的理或本質和同樣的方式彼此相通；如此他們不只是被稱為相似，而且是在相似點上相同或相等，就如兩個同等白的東西，是在白色這一點上相似。這種相似是最完美的相似。另一種被說成相似的東西，他們在形式上固然依同樣的理或本質彼此相通，但不是依同樣的方式，而是有大小或多少（不等）的差別；比如說，不甚白的東西與更白的東西相似。這是不完美的相似。第三種被說成相似的東西，他們在同一形式上相通，但不是依同樣的理或本質，這在不同義或不同質的主動者（主動原因或成因）身上可以清楚看到。因為每一個主動者以其為主動者而言，都做出與自己相似的東西；既然每一個主動者都是依照自己的形式而動作，所以在（動作的）效果裡，必定有相似主動者之形式的地方。所以，如果主動者和他的效果都屬於同一個別類或（物）種（*species*），那麼，在作者和作品或做的效果之間，一定有在形式上的相似，而且是依照同樣的別類或（物）種之理或本質，如人之生人（或「做人」）。但是如果主動者不屬於同一別類或（物）種，仍會有相似，但不是依照同樣的別類或（物）種之理或本質，比如由太陽能力所產生的東西，固然仍然可以說與太陽有某種相似，但不是說他們依照（物）種的相似承受了太陽的形式，而只是依照共類或（物）類（*genus*）的相似。

所以，如果有一個主動者不屬於任何共類或類，他的效果與主動者之形式的相似就更為疏遠，而且其分有主動者之形式的相似，不是依照同樣的類或種之理或本質，僅是依照某種

類比（analogia），就像「存在」為一切東西所共有一樣。凡是由天主而來的東西，都以這種方式相似天主，他們是以「存在之物」的身分，相似那整個或全部存在的第一和普遍根源。

**釋疑** 1.如狄奧尼修在《神名論》第九章所說的，幾時聖經說沒有東西相似天主，「其意義不是推翻與天主的相似。因為同樣的東西，與天主既相似而又不相似：與天主相似，係指這些東西依照可能仿效的幅度，仿效不可能完全被仿效的天主；與天主不相似，係指他們不及自己的原因」，不僅是在程度方面，如不甚白的東西不及較白的東西，而是因為在種（別類）和類（共類）方面根本沒有什麼相合。

2.天主與受造物的關係，不是有如與其他（與自己）不同共類之物的關係；而是祂自己有如是超越所有共類，並為一切共類之根源者。

3.說受造物因在形式上相通而相似天主，不是依照同樣的類和種之理或本質，而只是依照類比，這是說天主因自己的本質而為物或存在者（自有物），而其他物卻是因分有而為物或存在者。

4.雖然，或多或少地可以承認受造物相似天主，但絕不應該說天主相似受造物。因為，如狄奧尼修在《神名論》第九章所說的：「在屬於同一階層的東西之間，固然有相互的相似，但不是在原因與效果之間」；因為我們可以說（人的）雕像相似人，卻不可以反過來說（人相似雕像）。同樣，我們可以說受造物多少相似天主，卻不可以說天主相似受造物。

## 第五題

### 概論善

一分爲六節一

然後要討論的是善。首先討論一般的善；然後討論天主的善（第六題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、善與有或物，實質上是不是同一的。
- 二、假設它們只是在理解或觀念上有區別，在觀念上何者爲先，是善抑或是有或物。
- 三、假設有或物在先，是否每一個有或物都是善的。
- 四、善之理或本質應歸原於什麼原因。
- 五、善之理或本質是否在於模式、物種和秩序。
- 六、善如何分爲高貴或正直之善、可用之善，和可樂之善。

#### 第一節 善與有或物在實質上是否有區別

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 善 (bonum) 與有或物 (ens)，在實質上似乎有區別。因爲：

1. 波其武在《論七天創造工程》中說：「我在萬物中看出，物是善的是一回事，有物、或物存在是另一回事。」所以，善與有或物在實質上有區別。

2. 此外，沒有物是自己的形式。而在《論原因》的註釋中卻說，善是有或物的形式。所以，善與有或物在實質上有區別。

**反之** 奧斯定在《論基督聖道》(De doctrina christiana) 卷一第

三十二章卻說：「單就『有我們或我們存在』而言，我們便是善的。」

**正解** 我解答如下：善與有或物在實質上是同一的，只是在理解或觀念上有區別。這一點可以如此來證明。善之理或本質（ratio）在於一物是值得欲求的；是以，哲學家在《倫理學》卷一第一章說：「所謂善者，就是大家所欲求者。」很明顯地，物之所以是值得欲求的，是根據該物之圓滿完成或完美；因為一切物都欲求本身的完美。而物之為完美，即在於物之為現實。因此，很明顯地，物之所以是善的，是因為它是實有或實際存在之物；因為，如第三題第四節、第四題第一節釋疑3.所論，實有或實際存在就是所有或一切物的現實。所以，很明顯地，善與有或物在實質上是同一的；但是善所表達的是值得欲求之理或性質，而有或物對此卻無所表達。

**釋疑** 1.雖然善與有或物在實質上是同一的，但由於在觀念上彼此有區別，所以稱一個東西為「絕對的或十足的有或物（ens simpliciter）」，和稱一個東西為「絕對的或十足的善（bonum simpliciter）」，其意義不完全相同。因為所謂有或物，原本是說一個東西處於現實中，而現實原本是針對潛能而言；準此，一個東西根據什麼基本上有別於那只處於潛能中者，也就根據它，絕對地說這個東西是有或物。而這就是每個東西的「本體的或自體立的有或存在（esse substantiale）」；因此，每個東西因自己的本體的有或存在，而稱為絕對的或十足的有或物。基於附加的現實，則說一個東西為「相對的有或存在（esse secundum quid）」，比如「是白色的或有白色」是指一種相對的或某一方面的有或存在。因為「有白色」不是以絕對的或全面的潛能為前提，而是附加給先已存在於現實中的東西。但善所表示



的，卻是值得欲求的完美性，因此是針對最終完美或成全而言的。因此，具有最終完美性的，即稱之為「絕對的或十足的善」。因此，一個東西，雖然因其存在於現實中而有某種完美，但若它沒有它應有的最終完美，則不能稱之為絕對的或十足的完美，因此亦不能說是絕對的或十足的善，而只能說是相對的或某一方面的善。所以，根據其基本的或最初的有或存在，即本體的有或存在，稱一個東西為絕對的有或物，和相對的善，即依其為有或物方面的善；但是，根據其最終的現實，則稱一個東西為相對的有或物，和絕對的善。（按：如小馬一出生，便是十足的或不折不扣的「馬」；但直至牠最後充分長成，才是十足的「好」馬。）

所以，波其武所說的「物是善的是一回事，有物或物存在是另一回事」，應係指絕對意義的善，和絕對意義的有或物而言；因為一個東西、依其基本的或最初的現實而言，是絕對意義的有或物；依其最終的現實而言，則是絕對意義的善。但是，依其基本的或最初的現實而言，它也是某種相對意義的善；依其最終的現實而言，它也是某種相對意義的有或物。

2.說善是形式，係指依最終之現實而論的絕對意義的善。

3.說善可多可少，是依附加之現實而言，例如：知識或德性。

## 第二節 在觀念上善是否先於有或物

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在觀念上，善似乎是先於有或物。因為：

1.名稱的次序，是依照名稱所代表之物的次序而來的。而狄奧尼修在天主的許多名稱中，卻把善放在有或物之先，如《神名論》第三章所明示的。所以，在觀念上，善先於有或物。

2.此外，在觀念上，其範圍較廣的在先。而善的範圍比

有或物的範圍較廣，因為如狄奧尼修在《神名論》第五章所說的，善擴延到存在的東西及不存在的東西，而有或物則僅及於存在的東西。所以，在觀念上，善先於有或物。

3.此外，在觀念上，較為普遍的在先。而善似乎比有或物更為普遍，因為善有值得欲求的意義；而為有些人來說，「沒有或不存在」卻是值得欲求的；因為《瑪竇福音》第二十六章24節論及猶達斯：「那人若沒有生，為他更好」等等。所以，在觀念上，善先於有或物。

4.此外，不僅有或存在是值得欲求的，而且還有生命、智慧等許許多多諸如此類的東西；由此看來，有或存在只是值得欲求的特殊東西而已，而善卻是普遍的。所以，在觀念上，善絕對先於有或物。

**反之** 《論原因》中卻說：「受造萬有或萬物中之為首者，是有或存在」。

**正解** 我解答如下：在觀念上，有或物先於善。因為一個名稱所表示的意義，就是理智對一個東西所領悟者，並用聲音把它表達出來。所以，那首先進入理智之領悟的，就是在觀念上先有的。而首先進入理智之領悟的是有或物；因為一個東西之可能被認知，係根據它存在於現實中，如《形上學》卷九第九章所說的。是以，有或物是理智的固有對象，因此是首先可以理解或領悟者，就如聲音是首先可以聽到者一樣。所以，在觀念上，有或物先於善。

**釋疑** 1.狄奧尼修排列天主的名稱，是依照這些名稱所含的視天主為原因的內容情形。因為，像他自己所說的（《神名論》第一章），我們是由受造物出發給天主取名稱，就如由效果出發給

原因取名稱一樣。由於善有值得欲求的意義，所以具有目的原因的內涵，而目的原因的因果作用是第一個，因為一個動作者或主動者除非有一個目的，是不會動作的；而質料也是被動作者所動而有其形式。所以，目的被稱為原因的原因。這樣，在發生因果作用或創作方面，則善先於有或物，就像目的先於形式一樣。所以，在表示天主之為原因的名稱中，善被排列在有或物之先。

此外，柏拉圖學派不能分辨質料與缺乏或沒有，說質料就是非有或非物，所以依照他們，善之被分有的範圍，比有或物之被分有的範圍較廣。因為第一質料亦欲求自己（因為一切都欲求與自己類似者），所以也分有善（而是善）；可是，第一質料卻不分有有或物（而是有或物），因為第一質料被認為是非有或非物。因此狄奧尼修才說，善也擴延到不存在的東西（參看質疑2.）。

2. 由此釋疑1.亦可知質疑2.之解答。或者也可以說，善之擴及存在的東西和不存在的東西，不是依照（靜的）稱述的方式（說它們）都是善的，而是根據（動的）因果作用或關係。這就是說，我們所謂非存在的東西，不是指完全不存在的東西，而是指那些處於潛能中而不處於現實中的東西；因為善有目的的意義，不僅那些已經處於現實中的東西在善中獲得息止，而且連那些尚未獲得現實而仍然只處於潛能中的東西，也朝著善而被推動。而另一方面，有或物卻僅僅具有內在的或模型的形式原因的意義；而這種原因的因果作用或關係卻只擴及那些已存在於現實中的東西。

3. 「沒有或不存在」，不是本身值得欲求的，而只是偶然地，即是說，因為「沒有或不存在」消除一種惡，而消除惡是值得欲求的。可是，消除惡並不值得欲求，除非是這個惡剝奪某一種有或存在。所以，那本身值得欲求的是有或存在，而

「沒有或不存在」之值得欲求只是偶然的；就是說，因為人在欲求某種有或存在，而不能忍受它受到剝奪（按：例如為欲求挽救生命而願截肢）。因此，「沒有或不存在」也偶然地或間接地稱為善。

4. 生命、知識等這類東西之所以被欲求，是以它們存在於現實中而言，或為享有它們。所以，在這些東西中所欲求的仍是一種有或存在。這樣，凡是值得欲求的，無非都是有或物；所以，凡是善的，也無非都是有或物。

### 第三節 是否一切有或物都是善的

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不是一切有或物（omne ens）都是善的。因為：

1. 由前面第一節所說的可知，善是附加在有或物之上的。可是，凡是給有或物附加一點什麼的，也就對有或物加以限制或減縮，比如自立體、量、質等等都是如此（按：例如並非凡有或物皆是自立體）。所以，善限制有或物。所以，不是所有的有或物都是善的。

2. 此外，沒有什麼惡是善的，如《依撒意亞》第五章20節所說的：「禍哉，那些稱惡為善，稱善為惡的人。」可是，是某種有或物被稱為惡的。所以，不是所有的有或物都是善的。

3. 此外，善有值得欲求的性質。可是，第一質料沒有值得欲求的性質，而只有欲求的性質。所以，第一質料不含有「善」之性質。所以，不是所有的有或物都是善的。

4. 此外，哲學家在《形上學》卷三第二章說，在數學中無所謂善。可是，屬於數學的或數字卻是某種有或物；否則，就不會有關於它們的學問。所以，不是所有的有或物都是善的。

**反之** 凡不是天主的有或物，都是天主的受造物。可是，如《弟茂德前書》第四章4節所說的：「天主所造的樣樣都好」；而天主是至善的。所以，一切的有或物或萬有、萬物都是善的。

**正解** 我解答如下：一切的有或物，以其為有或物而言，都是善的。因為一切的有或物，以其為有或物而言，都是處於現實中的，都有某種程度的完美；因為凡是現實，都是某種完美。而凡是完美的，如第一節的討論所指明的，都含有值得欲求的和善的性質。所以，一切的有或物，以其為有或物而言，都是善的。

**釋疑** 1.自立體、量、質，以及包含在它們內的東西，因把有或物貼附在某種本質或本性上（使之成為這樣的或那樣的物），而限制或減縮有或物。但善卻並不是如此加給有或物什麼東西，它所加給有或物的，只是「值得欲求的」和「完美」的觀念而已，而這是在任何本性中的「有或存在」本身原就有的。所以，善並不限制有或物。

2.一切有或物，以其為有或物而言，都不能說是惡的，而是以其缺少某種有或存在而言，才能說是惡的。比如人可以因為缺少擁有德性而稱為惡人；眼睛因缺少具有敏銳視力而稱為惡或不好。

3.第一質料，正如它只是潛能中的有或物，同樣也只是潛能中的善而已。雖然依柏拉圖學派，可以說第一質料因其本身之缺乏而稱為非有或非物；可是，第一質料因其與善的關係或指向善的適合性，仍然分有一些善。所以，第一質料的性質，不是值得欲求，而是欲求。

4.屬於數學的或數字不是自己獨立存在的或自立的，因為如果是的話，在它們內就會有善，也就是它們所有的有或存在。

數字是由變動與物質中抽出來的，只在觀念上獨立存在；所以它們也沒有目的的性質，而目的有推動者的性質。在某一有或物內，僅在觀念上沒有善或善的性質，這並沒有什麼不對。因為有或物的觀念先於善的觀念，如前面第二節所說的。

#### 第四節 善是否有目的原因的性質

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 善似乎沒有目的原因（目的因）的性質，反而較有其他原因的性質。因為：

1. 如狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「善被讚頌為美。」而美則有形式原因（形式因）之性質。所以，善有形式原因之性質。

2. 此外，善散發自己的有或存在，如狄奧尼修的話所指出的。他說，「善就是萬物賴以自立存在和存在者」（《神名論》第四章）。而散發有或存在含有形成原因（成因）的性質。所以，善有形成原因的性質。

3. 此外，奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十二章說，「因為天主是善的，所以才有我們」。而我們的有或存在來自天主，有如是來自形成原因。所以，善含有形成原因的性質。

**反之** 哲學家在《物理學》（Physica）卷二第三章說：「爲了某一物的原因或原故而有其他東西，這一物就有如是其他東西的目的和善。」所以，善有目的原因的性質。

**正解** 我解答如下：善既是萬物所欲求的，而這就是有目的的性質；所以，善含有目的的性質，是很明顯的。可是，善的觀念卻預先設定形成原因的觀念，和形式原因的觀念。因為我們看到，在形成過程上那是最先的，在被形成的東西內卻是最後

的。因為火先燒熱（可燃物），然後才（在可燃物內）引入火的形式（使之著火），熱力卻是隨（火的）本體形式而來的。在形成過程中，是先有善和目的來推動動作者或形成原因去動作；然後有動作者的動作，（把質料）推向形式。最後才有形式出現。所以，在被形成的東西內，卻應該是反過來：首先有的是形式本身，因為藉形式才有物存在；然後注意到形式內的形成能力，它使物有完美的存在（因為如哲學家在《氣象論》（Meteor.）卷四第三章所說的，只有能夠製造與自己相似者的物才是完美的。參看《靈魂論》（De anima）卷二第四章）；最後隨之而來的才是善的觀念，它表達出建基於物的完美。

**釋疑** 1. 在主體身上，善與美確是同一的，因為他們共同建立在同一東西上，即同一形式上；正因如此，善才被讚頌為美。不過，在觀念上他們卻有區別。因為善原本與嗜慾能力有關；因為善就是萬物所欲求者。因此善有目的的性質。因為嗜慾好像一種朝著一件東西或目標的運動。美卻是與認知能力有關，因為美的東西就是看到就喜歡的東西。所以，美在於適當的調合，因為感官喜歡適當調合的東西，就如喜歡與自己相似的東西一樣；這是由於感官，以及每一種認知能力也都是一種理性。認知是藉形成各種形象或象（如心象、理象）而完成，而形象與形式有關；所以，美原本是屬於形式原因方面的。

2. 說善散發自己的有或存在，與說目的推動（別的東西），說法一樣。

3. 稱任何一個有意志者為善的，係以其有善的意志而言，因為我們是藉著意志使用在我們內的一切能力。因此，不是有好智力的人，而是有好意志的人，才稱為好人、善人。而意志視目的，有如是自己的固有對象。準此，所謂「因天主是善的，所以才有我們」，是針對目的原因而言的。

## 第五節 善之理或本質是否在於模式、物種和秩序

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 善之理或本質（ratio），似乎不在於模式（modus 形態、格式）、物種（species 物之種類或別類）和秩序（ordo）。因為：

1. 善與有或物在觀念上有區別，如前面第一節所說的。而模式、物種及秩序，似乎是屬於有或物的觀念或理的。因為如《智慧篇》第十一章21節說的：「你（天主）處置一切，原有一定的數目、分量和尺度」，而物種、模式及秩序可歸納為這三項；因為如奧斯定在《創世紀字義新探》（Super Gen. ad litteram）卷四第三章所說的：「尺度預定一切東西的模式，數目提供物種給一切東西，而分量引致萬物至靜止和穩定。」所以，善之理或本質似乎並不是在於模式、物種和秩序。

2. 此外，模式、物種和秩序，本身就是一些善。是以，如果善之理或本質在於模式、物種和秩序，模式亦必有模式、物種和秩序；物種和秩序也是一樣。依此類推，就永無止境了。

3. 此外，惡即在於欠缺模式、物種和秩序，而惡卻不完全使善喪失。所以，善之理或本質並不在於模式、物種和秩序。

4. 此外，善之理或本質之所在，不能說是惡或不好。而我們卻說模式惡或不好、物種惡或不好，以及秩序惡或不好。所以，善之理或本質並不在於模式、物種和秩序。

5. 此外，模式、物種和秩序，是由分量、數目和尺度所形成，這由上面所引證的奧斯定的話可以證明。可是，並不是所有的善都有分量、數目和尺度；因為盎博羅修在《六天創世注疏》（Hexaemeron）卷一第九章說：「光之本性不是按數目、分量和尺度而造成的。」所以，善之理或本質並不是在於模式、物種和秩序。



**反之** 奧斯定在《論善之性質》(De natura boni) 第三章說：「此三者，即模式、物種和秩序，有如是存在於天主所造的萬物中的一般性的善。是以，此三者在哪裡大，那裡就有大善；在哪裡小，那裡就有小善；在哪裡沒有此三者，那裡就沒有善。」如果善之理或本質不是在於此三者，就不會這樣了。所以，善之理或本質是在於模式、物種和秩序。

**正解** 我解答如下：任何一物之所以稱為善，是就其圓滿完成或完美而言，因為如此它才是值得欲求的，如前面第一節釋疑3. 所說的。而所謂圓滿完成或完美，是說一物依其完美的模式，什麼都不欠缺。可是，任何一物都是依照自己的形式而為該物；而形式又設定有某些東西為其前提，並必然有一些東西隨之而來或為其後果。是以，一物必須有一個形式、須先形式而有的前提，以及隨形式而來的後果，才能是完美的和善的。須先形式而有的，是基本要素的限定或度量，無論是質料方面的基本要素，或者是形成形式本身的基本要素；而這是由模式所表達的，所以說「尺度預定模式」。而形式卻是藉「物種」來表示，因為每一物都是藉形式而確定它所屬的物種。因此才說「數目提供物種」；因為，依哲學家在《形上學》卷八第三章所說的，表示物種的定義就像數目一樣，因為如同加一或減一就會改變數目的種類，在定義中加一差異和減一差異，也是一樣。隨形式而來的，是趨於目的的傾向，或是趨於行動，或是趨於類似行動者；因為每一物，以其處於現實中而言，而有動作，並動向那根據自己之形式而宜於自己者。而這是屬於分量及秩序的（按：物各自因其分量或重量趨於及止於宜於自己的位置，並相互構成秩序——參看：奧斯定，《懺悔錄》卷第十三第九章）。因此，基於善之理或本質是在於完美，所以它亦是在於模式、物種及秩序。

**釋疑** 1.此三者之附從有或物，係以有或物是完美的而言，依此觀點，有或物即是善。

2.模式、物種及秩序被稱爲是善的，正如它們也被稱爲是有或物一樣；這並不是因爲它們是獨立存在的東西，而是因爲藉著它們，別的東西成爲有或物和善。所以，它們不需要有本身以外的東西來使它們成爲善的。說它們是善的，不是說它們藉著別的東西在形式上成爲善的，而是說別的東西藉著它們在形式上成爲善的。就如說白色是有或物，不是說藉著別的東西白色成爲白色，而是說別的東西藉著白色相對地或在有色這一方面成爲白的。

3.凡是有或物都是依照某一形式。因此，任何一物的有或存在，都有隨其形式而來的模式、物種和秩序；正如人，以其是人而言，有其作爲人的模式、物種和秩序；同樣，以其是白色的而言，則另有其是白色的模式、物種和秩序；以其有德性、有學問，以及其他各方面而言，也是如此。而惡則是剝奪某一種有或存在，比如目盲是剝奪視覺的有或存在；所以目盲並不剝奪所有的模式、物種和秩序，而僅僅剝奪隨視覺而來的模式、物種和秩序而已。

4.就如奧斯定在《論善之性質》第二十二章所說的：「凡是模式，以其爲模式而言，都是善的。」（關於物種和秩序也可以這樣說）「所謂惡的模式、惡的物種或惡的秩序，或者是因爲它們不及它們所應該有的程度（不夠好）；或者是因爲它們所配合或依附的東西，不是它們所應配合或依附的東西，因此而使它們被稱爲是惡的，因爲它們是屬於異物的和不適當的。

5.說光之本性沒有數目、分量和尺度，並不是絕對的說法，而是相對地與有形物體做比較的說法；因爲光的能力，作爲第一個形成變化的物體——即天體的動態性質，普及所有有形物體。

## 第六節 把善分爲高貴或正直之善、可用之善和可樂之善，是否適當

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 把善分爲高貴或正直之善 (honestum)、可用之善 (utile) 和可樂之善 (delectabile)，似乎不適當。因爲：

1. 如哲學家在《倫理學》卷一第六章所說的，善分爲十個範疇。可是，高貴或正直之善、可用之善、和可樂之善，可以包括在一個範疇之內。所以，這種分法不適當。

2. 此外，凡是分類都是依照或根據彼此對立的東西。可是，此三者似乎不是彼此對立的；因爲高貴或正直的也是使人快樂的或可樂的，也沒有什麼不高貴或不正直的是有用的或可用的；而如果分類是依照彼此對立的東西，它們卻應該如此，即高貴或正直的與可用的應該彼此對立，連西塞祿 (Tullius Cicero) 在《論職務》(De officiis) 卷二第三章也曾如此說。所以，上述分法並不適當。

3. 此外，如果一物爲了另一個而存在，那麼就只有一物。而可用之物之所以是善的，是因爲它是爲了可樂之物或高貴正直之物。所以，不應該把可用的與高貴正直的和可樂的對立起來而加以區分。

**反之** 盎博羅修在《論神職職務》(De officiis) 卷一第九章使用了善的此一分法。

**正解** 我解答如下：這種分法似乎原本是人類之善的分法。但是，如果我們由更深一層、更普遍的觀點來看善，我們發現對於善，以其爲善而言，這種分法也恰當適用。因爲一件東西之所以是善的，正是因爲它是值得欲求的，是欲求或嗜慾運動的終點。欲求運動的終點，可以由研究自然物體的運動來加以研

究。而自然物體之運動，絕對地是結束或終止於最後的終點；但是相對地也結束於中間的終點，是經過這中間終點或中點而達到完全結束運動的最後終點，稱之為終點，是因為它使運動中的某一部分結束。那作為運動的最後終點，可以由兩方面來看：或者是運動所趨向的那件東西本身，比如：地方或形式；或者是在那件東西上的止息或安息。所以，在欲求或嗜慾運動中，那值得欲求的東西，如果是相對地結束欲求的運動，有如是經由它而進一步追求另一東西的中間終點或中點，就稱之為可用的或有用的。如果一件東西作為最後終點而被欲求，完全結束欲求或嗜慾的運動，是欲求本然所趨向的，那麼，就稱之為高貴正直的，因為所謂高貴正直的，就是本身被欲望的東西。但是如果一件東西之結束欲求的運動，有如是在所欲望的東西中獲得了安息或安逸，那麼，就稱之為快樂。

**釋疑** 1.以其與有或物是同一主體而言，善分為十個範疇；但是以善之本有特性而言，這種分法適用於善。

2.這種分法不是依照或根據彼此對立的東西，而是依照彼此對立的觀念。嚴格說來，所謂可樂的東西，就是那些除了快樂之外，沒有其他理由值得欲求的東西，因為它們有時是有害的和是不高貴正直的。而所謂可用的或有用的東西，則是這些東西本身沒有被欲望的原由，它們之被欲望，僅僅是因為它們能導引至別的東西，例如服用苦藥。所謂高貴正直的東西，卻是那些本身就有被欲望之原由的東西。

3.善之分為此三者，不是依單一的或同樣的意義（univocum），毫無差別地稱述或貼用到它們身上；而是依類比的意義（analogum），即是說：其稱述或貼用有先後之分。因為「善」首先是意指高貴正直之善，其次是意指可樂之善，最後才是意指可用之善。

## 第六題

### 論天主之善或善性

一分爲四節一

然後要探究的是天主的善或善性（bonitas；參看第五題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、善或是善的（esse bonum），是否適用於天主。
- 二、天主是不是至善。
- 三、是否只有天主才是因己之本質而爲善或是善的。
- 四、是否萬物都是因天主的善性而是善的。

#### 第一節 善或是善的是否適用於天主

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 善或是善的，似乎不適用於天主。因爲：

1. 善的理或本質在於模式、物種和秩序。而這些都不適用於天主，因爲天主是無限度的，而且也不指向他物或以他物爲目的。所以，善不適用於天主。

2. 此外，善是一切東西所欲求者。可是，並非一切東西都欲求天主，因爲不是一切東西都認知天主，而未被認知者就不會被欲求。所以，善不適用於天主。

**反之** 《哀歌》第三章25節卻說：「上主對信賴祂和尋求祂的人，是善的。」

**正解** 我解答如下：善特別適用於天主。一件東西是善的，是根據它是值得欲求的。而每件東西都欲求本身的圓滿完成或完

美。而效果的完美和形式，則是與主動者或形成原因有某種相似，因為一切主動者都做與自己相似的東西。因此，主動者或形成原因本身就是值得欲求的，就有善的性質；因為從他身上所欲求的，就是藉分有而與他相似。所以，天主既是一切東西的第一形成原因，很明顯的，善和值得欲求的性質，都適用於天主或應歸於天主。因此，狄奧尼修在《神名論》第四章，把善歸於天主，有如是歸於第一形成原因。他說：天主被稱爲是善的，「就像是說，一切東西都是從天主獲得其獨立存在」。

**釋疑** 1.有模式、物種和秩序，是受造的或被形成的善的特性。而善之在天主內，如同是在（形成）原因內；所以，歸屬於天主的，是把模式、物種和秩序加給別的東西。所以，此三者 在天主內，如同是在原因內。

2.萬物藉欲求自己的完美，而欲求天主本身，因為萬物所有的完美，都是天主本體的一種仿效或相似，這由前面**第四題第三節**所說的可資證明。在欲求天主的物之中，有些物認知天主本身，這是有理性的受造物所特有的。另有一些物可認知一些分有天主美善的東西，覺官也能有這種認知。此外，還有一些物具備自然的嗜慾而沒有任何認知，它們好像是由一個外在的有認知的高級物推動它們趨向自己的目的。

## 第二節 天主是不是至善

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是至善。因為：

1.至善應是在善上再加一點什麼，否則一切善就都是至善了。而凡是本身有附加的東西的，都是組合物。所以，至善是組合物。可是，天主卻是至爲單純的，前面**第三題第七節**已經證明過了。所以，天主不是至善。

2.此外，如哲學家所說，善是「萬物所欲求者」（《倫理學》卷一第一章）。而萬物所欲求的唯天主而已，除天主之外別無他物，因為天主是萬物的歸宿。所以，除天主之外別無他物是善的。《瑪竇福音》第十九章17節所說的「除了天主一個外，沒有誰是善的」，也可證實此點。而所謂「至」者，是與其他東西比較的說法，比如所謂至熱的，是與其他所有的熱的東西比較。所以，不能說天主是至善。

3.此外，「至」是有比較性的。可是，不屬於同一類的東西，就不能相互比較，比如不宜說甜比線大或小。天主和其他的善的東西既不屬於同一類，如前面第三題第五節、第四題第三節釋疑3.所證明的。所以，似乎不能針對這些東西而說天主是至善。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷一第二章卻說：天主位格的三位而一體，「是至善，只有用最潔淨的心靈才可以瞻仰得到」。

**正解** 我解答如下：天主是絕對的或全面的至善，不僅是在萬物的某一類或某一秩序方面。因為如第一節所述，善之歸於天主，是因為所有被欲望之完美，均由天主、有如是由第一原因湧出。但如第四題第三節所證明的，這些完美之由天主湧出，卻不是如同由同義的或同質的主動者或形成原因湧出；而是如同由一主動者或形成原因，他無論是在種或別類方面，或者是在類或共類方面，與其效果都不相合或相通。效果（與原因）的相似，在同義或同質的原因內是依相同的形式（按：如人間之子與父），在不同義或不同質的原因內則是以更為卓絕的方式（按：如藝術品之與藝術家），比如說，太陽裡的熱比火裡的熱更為卓越。善在天主內，有如在萬物的不同義或不同質的第

一原因內，所以在天主內的善必定是最卓越的。所以，天主被稱為至善。

**釋疑** 1.至善在善上所加的，不是一個絕對的或獨立存在的東西，而僅是一種關係而已。而關於天主所謂的對受造物之關係，在天主內不是實在的，在受造物內才是實在的；在天主內的這種關係只是觀念方面的或思想上的，就像可知之物或知識之對象對知識之關係，並不是在物或對象內實有對知識的關係，而是知識在自己內實有對物或對象的關係。所以，這並不表示在至善內有某種組合，只是表示其他的東西不及至善而已。

2.所謂「善是萬物所欲求者」，並不是說每一樣善都為萬物所欲求，而是說凡是被欲求的都有善的性質。至於所謂「除了天主一個外，沒有誰是善的」，係指因己之本質而是善的而言，這一點稍後第三節要談到。

3.不屬於同類的東西，如果它們各別包括在不同的類內，的確絕對不能相互比較。至於說天主與其他的善的東西不屬於同類，不是說祂（以平行的方式）屬於另外的一個類，而是說祂超越類，是一切類的根源。所以，天主與其他東西之間是超越性的（或上下垂直式的）比較。而至善含有這樣的比較。

### 第三節 「因己之本質而是善的」是否專屬於天主

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 「因己之本質而是善的」（esse bonum per essentiam），似乎不是專屬於天主。因為：

1.就像「一」與「有或物」可以互換或是同一的，「善」也是如此，前面第五題第一節已經談過了。可是，凡是有或物，



都是因其本質而為一，如哲學家在《形上學》卷四第二章所證明的。所以，凡是有或物，也都因其本質而是善的。

2.此外，如果善就是萬物所欲求的，而有或存在本身又是萬物所欲望的，那麼每一物的有或存在本身，就是該物的善。可是，每一物都是因己之本質而為物。所以，每一物都是因己之本質就是善的。

3.此外，每一物都是因自己的善性而是善的。那麼，如果有一物，不是因自己的本質而是善的，這一物的善性也就不是它的本質。可是，它的善性既是一種有或物，一定是善的；所以，如果它是因另一善性才是善的，那麼對這另一善性仍可追問（它因什麼而是善的）。所以，我們或者無限地如此推延下去，或者找到一個善性，它不是因另一善性（而是因自己）是善的。所以，依同理，也應該如此論斷最初的善性。所以，每一物也都是因自己的本質而是善的。

**反之** 波其武在《論七天創造工程》中卻說，天主以外的一切其他東西，都是因分有而是善的。所以，不是因本質。

**正解** 我解答如下：只有天主才是因自己的本質而是善的。每一物，都是以其是完美的，而是善的。一物的完美卻有三種。一種是確立於自己的有或存在（確實存在）。第二種是附加為完成自己完美的活動所需要的依附體。第三種是藉達到作為目的的另一物而獲得的完美。比如：火的第一種完美在於火因自己的本體形式而獲致的有或存在；它的第二種完美在於熱、輕、乾燥等特性；它的第三種完美則在於停止於自己的位置。

沒有任何受造物依其本質就可具備這三種完美，只有天主才是如此；因為只有祂的本質才是祂自己的有或存在，而祂又沒有任何依附體加於自己；關於其他的物所謂的依附體，對

天主來說則屬於本質，例如：能力、智慧等，這由前面第三題第六節所說可證。此外，天主也不趨向任何其他目的物，祂自己就是萬物的最終目的。因此，很明顯的，只有天主依自己的本質具有各式各樣的或全面的完美。所以，只有天主因其本質而是善的。

**釋疑** 1.「一」並不含有完美性，只有不可分性而已，而這不可分性是每一物依其本質都有的。單純物的本質依其現實和潛能都是不可分的（實際不分也不可能分）。而組合物的本質卻僅是依其現實為不可分（僅實際不分但可能分）。因此，每一物依其本質都是「一」，卻不都是「善」，如前面已證明的（正解）。

2.固然每一物都是因其有或存在而是善的，但受造物的本質卻不就是其有或存在；所以，不能結論說，受造物因其本質就是善的。

3.受造物的善性，不就是它的本質，而是某種附加（給本質）的東西：或是它的有或存在，或是某種附加的完美，或是傾向目的的秩序。這種附加的善性稱為善，就像它也稱為有或物一樣。而它之所以稱為有或物（ens），是因為別的東西因它而存在或是物，不是因為它因別的東西而存在或是物；因此，它之所以稱為是善，是因為別的東西因它而是善的，不是因為它本身另外有某種善性，並因這種善性而是善的（參看第五題第五節釋疑2.）。

#### 第四節 是否萬物都是因天主的善性而是善的

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎萬物都是因天主之善性而是善的。因為：

1.奧斯定在《論天主聖三》卷八第三章說：「這個善，那個善，如你能夠的話，去掉『這個』，去掉『那個』，而觀看

『善』本身；如此你將會看到天主，不是基於別的善的善，而是一切善的善。」可是，每一物都是因自己的善而是善的。所以，每一物都是因善本身、即因天主而是善的。

2.此外，如波其武在《論七天創造工程》中所說，萬物之被稱為是善的，是因其趨向天主而言，而這又是因天主之善性的原故。所以，萬物都是因天主的善性而是善的。

**反之** 萬物之所以是善的，是因其有或存在的原故。可是，萬物之所以稱為有或物，不是因天主的有或存在，而是因自己的有或存在。所以，萬物也不是因天主之善性，而是因自己的善性而是善的。

**正解** 我解答如下：對於本身含有對外關係之物，是可以由外來命名的，比如根據地方而命名處於該地方之物（按：如中國長城、巴黎鐵塔），由尺度或度量而命名被度量之物（按：如三軍、千里馬）。可是，對於物之絕對的或本身的稱謂或命名，意見卻不一致。柏拉圖認為（在每種物的個體之上）有獨立存在的物種（species，參看：亞里斯多德，《形上學》卷一第六章），而個體是分有這些物種，並根據它們來命名，比如，蘇格拉底稱為人，是依照獨立存在的「人」的（物種或）理念（柏拉圖稱此物種為理念idea）。就如他主張有人的和馬的獨立存在的理念，並稱之為絕對的（per se，本然的、本始的）人和絕對的馬，同樣，他也主張有獨立存在的「有或物」的理念和「一」的理念，並稱之為絕對的「有或物」和絕對的「一」；萬物或每一物，都是因分有它們（絕對的物和一），而稱為物和一。此是絕對的物和絕對的一者，他認為就是至善。因為「善」與「有或物」可以互換或是同一的，如「一」與「有或物」可以互換一樣，所以他說絕對的善本身就是天主，萬物都是以分有

(其善)的方式而被稱為是善的。

柏拉圖的這一意見，在主張有自然物的脫離個體而本身自立存在的物種或理念方面，如亞里斯多德多方面所證明的，似乎不合理；可是，這卻是千真萬確的，即有一個為首的或本始的物，它是因己之本質就是有或物、就是善，我們稱之為天主，這在前面第二題第三節已經證明過了。亞里斯多德也同意這一主張。

是基於這個本始的因己之本質而為有或物和善者，萬物或每一物，因而可以稱為善和稱為物，因為萬物都是以某種仿效的方式而分有他，雖然仿效的對象是遙不可及的，如前面第四題第三節已經證明過的。因此，每一物都是因天主之善性而被稱為是善的，這是以天主之善性為所有善性之第一模型、形成和目的原因或根本。可是，每一物之被稱為是善的，也是因自己內在的、仿效天主的善性而有的相似，這種相似是物自己形式上的善性，並決定物的命名。這樣，有一個萬物（所共有）的善性，也有許多（個別的）善性。

**釋疑** 由此也可清楚知道各質疑之答案。

## 第七題

### 論天主的無限性

一分爲四節一

討論了天主的完美性之後，現在應該討論天主的無限或無限性（infinitas），和天主臨在於萬物內（第八題）；因為我們把處處都在和存在於萬物之中歸於天主，這是基於祂是無邊無界的和無限的。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、天主是不是無限的。
- 二、天主之外，是否有物依其本質是無限的。
- 三、在宏大方面是否能有無限之物（或是否能有無限大之物）。
- 四、萬物中是否能有眾多方面的無限（或無限多）。

#### 第一節 天主是不是無限的

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是無限的。因為：

1. 凡是無限的都是不完美的或未圓滿完成的；因為含有部分和質料的性質，如《物理學》卷三第六章所說的。可是，天主卻是最完美的。所以，天主不是無限的。

2. 此外，依哲學家在《物理學》卷一第二章之意見，有限和無限都是適用於量的。而在天主內卻沒有量，因為天主不是形體，如在前面第三題第一節已經證明過的。所以，無限與天主並不相合。

3. 此外，一個在這裡而就不在別處者，依地方來說是有無限的或受限制的；因此，一個是這一物而就不是另一物者，依

本質來說是有限的。可是，天主是這一物而不是另一物，因為天主既不是石頭，也不是木頭。所以，依本質來說，天主不是無限的。

**反之** 大馬士革的若望卻說，天主是無限的、永恆的，和無邊無界的（《論正統信仰》卷一第四章）。

**正解** 我解答如下：如《物理學》卷三第四章所說，古代哲學家均以爲第一原理或根源（principium）是無限的，而且這頗有道理，因為他們觀察到萬物無限度地由第一根源湧出。可是，因為有些人誤解了第一根源的性質，所以也就誤解了他的無限性。因為這些人認爲第一根源是質料或物質，因此他們將質料或物質的無限性歸於第一根源，而主張說有一個無限的形體或形體物是萬物的第一根源。

所以，必須考慮到，一物之被稱爲是無限的，就是因爲它不是有限的或不受限制的。但是各依某種方式，質料受形式的限制，形式受質料的限制。質料之受形式的限制，因爲質料在接受形式之前，對於很多形式都是處於潛能的狀態，但接受了一個形式之後，就被限定於此一形式。至於形式之受質料的限制，是因爲形式以本身來說，是很多東西所能共有的；可是，一旦爲質料所接受，便因此而成爲這一固定或個別之物的形式。質料因自己受其限制的形式而獲得完美或成全；所以，歸屬於質料的無限或無限制是有不完美者的性質，因那是等於沒有形式的質料。形式卻不因質料而獲得完美或成全，形式的範圍反而受質料的縮減；因此，沒有受到質料限定的形式方面的無限，是有完美者的性質。

萬物之最普遍和徹底的形式根源，就是有或存在本身，前面第三題第一節已證明過了。由於天主的有或存在，不是爲某

種所接受（並為其所限定）的有或存在，而是祂自己就是自己的自立的有或存在，如上面**第三題第四節**已證明過的；所以，很明顯地，天主是無限的，及完美的。

**釋疑** 1. 藉此已可知**質疑**1. 的答案。

2. 量的限定就好像是量的形式，這由形狀來自量的限定，並為量的形式，就可以看得出來。是以，屬於量的無限，是來自質料方面的無限；而這種無限卻不能歸於天主，上面正解已經說過了。

3. 天主的有或存在，是本然自立的有或存在，不是為某物所接受的有或存在，稱之為無限的，是藉以區別天主與其他一切物，並使其他物與天主隔離；就如，如果白色是自立存在的話，那麼白色就不同於其他一切存在於主體或物內的白色了。

## 第二節 天主之外是否另有別物能因其本質而是無限的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主之外，似乎另有別物能因其本質而是無限的。因為：

1. 一物的能力是與它的本質成正比的。如果天主的本質是無限的，那麼祂的能力也應該是無限的。所以，天主能產生無限的效果，因為能力的量或大小是由效果來認知的。

2. 此外，凡是有無限能力的，就有無限的本質。而受造的智力或理智是有無限能力的；因為理智覺察或認知普遍者，而普遍者可以擴及無限的特殊者或個別者。所以，一切受造的理智實體或自立體，都是無限的。

3. 此外，第一質料不是天主，**第三題第八節**已經證明過了。而第一質料是無限的。所以，天主之外，還另有別物能是無限的。

**反之** 如《物理學》卷三第四章所說，無限者不可能來自任何根源。可是，天主之外的一切，都是來自天主，有如是來自第一根源。所以，天主之外，沒有任何物能是無限的。

**正解** 我解答如下：天主之外，一物可能相對地（或就某方面而言）是無限的，但不可能絕對地（或就全面或整體而言）是無限的。因為，如果我們所談的是屬於質料方面的無限，很明顯的，凡是在現實中存在者都有形式，如此則他的質料就受到了形式的限制。可是，由質料存在於一個實體或自立體形式下來看，質料仍然對許多依附體的形式有潛能，所以本來是絕對地有限的，卻可能是相對地無限的；就如一塊木頭，依木頭的形式本來是有限的，可是因為這塊木頭有潛能成為無限或無數種不同的形狀，也是相對地無限的。

如果我們所談的是屬於形式方面的無限，很明顯的，凡是其形式存在於質料中者，絕對地（或就其整體而言）他們都是有限的，絕無可能是無限的。如果有些受造的形式沒有被質料所承受，而是本然自立存在的，就像有人關於天使曾這樣主張（參看第五十題第二節），那麼這種形式應是相對地無限的，因為這些形式未因質料而受到限制，亦未受到縮減。可是，由於這種自立存在的受造形式，是有或接受其存在，而不是自己的存在，所以他的存在必然是被接受和緊縮到某一固定本性或性體。因此，這種形式不可能是絕對地無限的。

**釋疑** 1.一物的本質就是他的存在，這相反被形成物或受造物之理或性質，因為自立的存在不是受造的存在。所以，受造物是絕對地無限的，這相反受造物之理或性質。所以，就如天主雖然有無限的能力，卻也不能造一個不是受造的東西（因為二者〔造與不是受造〕本身含有矛盾）；同樣，天主也不能造一



個絕對地無限的東西。

2.理智的能力範圍或多或少擴及到無限，這是因為理智不是（被限制於）質料中的形式；它或者是完全（與質料）分離的，如天使之自立實體，或者至少是與身體結合在一起的靈魂的理智能力，但不是身體器官的行動或現實。

3.第一質料不是因自己之能力而存在於各種物中，因為它不是現實的，只是潛能而已；所以，與其說它是受造的，不如說它是（與他物）共同受造的。可是，即使以潛能來說，第一質料也不是絕對地無限的，而只是相對地無限的，因為它的潛能僅僅擴及自然（或有形世界中的）形式而已。

### 第三節 在宏大方面是否有現實的或實際的無限之物

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在宏大方面，似乎能有現實的或實際的無限之物（或似乎能有實際無限大之物）。因為：

1.在數學中不會有虛假，因為如《物理學》卷二第二章所說：「抽象思想中沒有虛偽不實。」而數學卻使用大小或長短方面的無限，因為幾何學在其證明中說「假如這樣的線是無限長的」。所以，有無限大之物，並不是不可能的。

2.此外，凡是不相反一物之理或本質的，就可能與該物相合。可是，「無限」並不相反「大」的本質或理，而有限與無限反而似乎同是量或大小的特性。所以，有無限的大量，並不是不可能的。

3.此外，「大」（物之量度）可以被分至無限，因為如《物理學》卷三第一章所證明的，連續體的定義就是這樣說的。可是，彼此相反者是針對同一物而相互關連的。既然加與分是相反的，增與減是相反的，所以，「大」似乎能夠增至無限。所以，無限大是可能的。

4.此外，如《物理學》卷四第十一章所說，運行或運動與時間所有的量度和連續性，來自運動所經過的段落的大小或長度。可是，時間與運動的無限，並不相反時間與運動之理或本質，因為在時間和圓形或循環運動內，每一個指定的不可分的點，都既是起點又是終點（按即無所謂起點和終點）。所以，無限大也不相反大的本質或理。

**反之** 凡是形體或形體物都有表面。而凡是有表面的形體，都是有限的，因為表面就是有限形體的邊界或終點。所以，一切的形體都是有限的。關於（受限於線的）平面或面，和（受限於點的）線，也可以這樣說。所以，沒有什麼在宏大方面是無限的。

**正解** 我解答如下：一物依其本質是無限的是一回事，在宏大方面是無限的是另一回事。即使假設有一形體物，比如說火或空氣，在宏大方面是無限的，可是這並不表示它依本質也是無限的，因為它的本質必被它的形式限制在某一物種中，並且必定被質料限制在一個個體內。前面第二節既已證明，沒有受造物依其本質是無限的，剩下來要研究的是：有沒有受造物在宏大方面或依大小來說是（大得）無限的。

所以應當知道，一個大小完整的（長、寬、高俱備的）形體物，可以由兩方面來看：由數學方面來看，即僅注意其中之量；和由自然本性方面來看，即注意其中之質料和形式。很明顯地，一個自然形體物或形體，不可能是現實或實際無限的，因為凡是自然形體物都有一個被限定的或固定的本體或自立體形式；而依附體既是隨自立體形式而來的，那麼隨被限定的自立體形式而來的，必然也是被限定的依附體，而量就是其中之一。所以，每一個自然形體物或形體，都有一個或大或小

的被限定的量。所以，一個自然形體物不可能是無限的。從運動方面來看，這也是很明顯的。因為每個自然形體物或形體，都有某種自然的運動，而一個無限的形體卻不可能有任何自然的運動：他不可能有直線的運動，因為直線的運動必定使他移出自己的地方之外；而無限的形體卻不可能有這樣的情形，因為他佔有所有的地方，每一個地方都毫無例外的是他的地方。同樣，他也不可能有圓形的或循環的運動，因為在循環的運動中，形體的一部分應該遷至另一部分前所佔有的地方，而這在一個無限的圓的形體來說是不可能的。因為由圓心出發的兩個半徑直線拉的越長，其間的距離也越大；如果這個形體是無限的，那麼這兩個半徑直線之距離也就是無限的，如此則其中的一直線絕不可能到達另一直線所佔的地方。

關於數學的形體，也是同樣的道理。如果我們假想在現實中有數學形體存在的話，我們必須假定他們存在於某種形式下，因為除非是藉自己的形式，無物存在於現實中。量之形式以其本質而言，是形像。所以，這種形體必有某種形像。如此則也必是有限的，因為形像是被限制在界線之內的或有終點的。

**釋疑** 1.幾何學家並不需要設定一個存在於現實中的無限長的線；他所需要的是肯定一個在現實中的有限的長線，由它做必要的抽長或延伸，而稱之為無限長的線。

2.「無限」固然不相反普遍的或一般的「大」的本質或理，可是，卻相反任何一種「大」的本質或理，就是說，「無限」是相反二肘或三肘、圓形或三角形這種種「大」的本質或理。而一物不可能只屬於類，而不屬於涵蓋在該類之下的種。既然沒有任何一種「大」是無限的，所以，不可能有某一種無限的大。

3.如第一節釋疑2.所證明的，適於量的無限，是指質料方面的。把整體分為部分，所涉及的是質料，因為部分是屬於質料方面的；可是，在加或增加方面，所涉及的卻是整體，而整體卻是屬於形式方面的。所以，在大的增加，沒有無限，只有在分或分割中才有無限。

4.運動與時間不是全部都一起或整體處於現實中，而是前後相繼地處於現實中。是以，它們有與現實相混合的潛能。而「大」卻是全部一起或整體處於現實中。因此，適於量的，來自質料方面的無限，相反「大」的全部或整體性，但不相反時間或運動的全部或整體性，因為處於潛能中適於質料或與質料相合。

#### 第四節 萬物中是否能有衆多方面的無限

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 實際的或現實的無限眾多或無限多 (*multitudo infinita*)，似乎是可能的。因為：

1.使潛能中的東西進入現實或成為現實的，不是不可能的。而數目是可能增加至無限的。所以，現實或實際有無限的眾多或無限多，不是不可能的。

2.此外，每一種各別的物種或種別，都可能有現實或實際存在的個體。可是，形像或圖形的種別是多得無限的。所以，有無限（多）的現實的或實際的形象或圖形，是可能的。

3.此外，凡是彼此不對立者，就不相互排除。假設已經有了許多東西存在，仍然可能有許多別的不與之對立的東西；而且另外再有許多別的東西與他們共存，也不是不可能的；如此類推可以達到無限。所以，有無限（多）的現實的或實際的東西，是可能的。

反之 《智慧篇》第十一章21節說：「但你（天主）處置一切，原有一定的分量、數目和尺度。」

**正解** 我解答如下：關於這一點，曾有過一分為二的意見。有些人，如亞維采那（Avicenna，981~1037年）及亞爾加才爾（Algazel，1058~1111年），聲稱有本然的實際的或現實的無限多是不可能的，但有偶然的現實的無限多卻不是不可能的。所謂本然的無限多，就是如果為了一個東西的存在需要有無限多（的條件）。而這是不可能的，因為如果是這樣的話，那就是說有一個東西的存在必須依賴無限（多）的條件或步驟；因此，這一東西的產生永遠不可能完成，因為無限多的步驟是永遠也走不完的。而所謂偶然的無限多，是說這種無限多本來不是為某種東西所需要的，只是偶然的如此發生了而已。這可以用木匠的工作來加以說明：這種工作本然地需要許多條件，即心靈的技巧、動作的手，以及一把鎚子。如果我們把這些東西或條件增加到無限，木匠的工程就永遠不會完成，因為那將依賴無限多的原因。可是，由於折毀了一把鎚子，再另拿一把鎚子，而用了許多把鎚子，鎚子之多係出偶然，因為使用這麼多把鎚子是偶然發生的；如果工作時間延續到無限，使用一把鎚子、或使用兩把鎚子、或使用許多把鎚子、甚或使用無數把鎚子，對工作一點區別或關係都沒有。這些人循此一方式而主張，現實或實際有偶然的無限多，是可能的。

可是，這是不可能的。因為所有的眾多或「多」，必是屬於個別某一種或種別的多，而「多」之種別是依數目之種別而分的。然而沒有一個數目之種別（或一種數目）是無限的，因為任何一種數目都是由「一」計算而來的「多」。所以，現實的無限多，不拘是本然的或是偶然的，都是不可能的。同樣，存在於萬物之性體中的「多」都是受造的，而凡是受造的必被包

括在創造者的某種確定的意向中，因為行動者或主動者不會漫無目的或漫無邊際地工作。是以，凡是受造的，就一定是被包括在一個確定的數目內。所以，現實的無限多，即使是偶然的，也是不可能的。

但是潛能中的無限多卻是可能的。因為「多」的增加是隨「大」（物之量度）之分割而來的，一個東西被分割得越多，（其部分的）數目也就越增加。所以，正如在一個連續體的分割中，有潛能的無限（無限次分割的可能性），因為所涉及的是質料，就像第三節釋疑3.所證明過的；同理，在數目之「多」的增加中，亦有潛能的無限（無限次增加的可能性）。

**釋疑** 1.任何在潛能中的東西，都是依照自己存在的方式進入現實。因為「一天（二十四小時）」，不是全部同時一起，而是相繼成爲現實。同樣，無限的多也不是全部同時一起，而是相繼成爲現實；因為在一個「多」之後，可能有另一個「多」繼之而來，如此迄於無限。

2.形像或圖形的種別之無限，係來自數目之無限，因為圖形之種別有三邊形、四邊形等等。因此，就像可一一數算的「無限多」，不是全部同時一起成爲現實；同樣，形像或圖形的多也不是如此。

3.假設有某些東西之後，再另外假設有別的東西，雖然這與前者並不牴觸或對立；但假定無限多，卻相反任何一種「多」或「多」的種別。所以，某一種現實的無限多是不可能的。

## 第八題

### 論天主臨在於萬物內

一分爲四節一

由於無限者似乎應該是在所有的地方和所有的東西之內，所以繼而要討論天主是不是如此。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、天主是不是在萬物內。
- 二、天主是不是處處都在。
- 三、天主是不是藉其本質、能力及鑒臨而處處都在。
- 四、處處都在是不是天主獨有的。

#### 第一節 天主是不是在萬物內

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是在萬物內。因為：

1. 凡是超越萬物的，就不在萬物之內。而依《聖詠》第一一二篇4節所說：「上主超越列國萬邦。」所以，天主不在萬物之內。

2. 此外，凡在一物之內者，就爲那物所包容。可是，天主並不爲萬物所包容，而是祂包容萬物。所以，不是天主在萬物內，而是萬物在天主內。因此，奧斯定在《雜題八十三》(Octoginta trium quaest.) 第二十題說：「更好說是萬物在祂(天主)內，而不是祂在某處。」

3. 此外，一個行動者能力越大，他的行動所及就越遠。而天主是最有能力的行動者。所以，祂的行動能夠達到與祂有距離之物；所以，祂不必在萬物之內。

4. 此外，魔鬼也是一些物。可是天主並不在魔鬼內，因

爲如《格林多後書》第六章14節所說：「光明之於黑暗，那能有什麼聯繫？」所以，天主不是在所有萬物之內。

**反之** 工作者無論在哪裡工作，他就都在那裡。而天主在一切事物內工作，照《依撒意亞》第二十六章12節所說的：「上主！凡是我們所做的，都是你爲我們成就的。」所以，天主是在萬物之內。

**正解** 我解答如下：天主是在萬物之內，但不是有如物之本質或本體的一部分，或有如物的依附體，而是有如行動者或工作者臨止於其所做之物。因爲凡是工作者，都應該與他工作直接所及之物有所相連，並以自己的能力及於該物；因此，《物理學》卷七第二章曾證明，被推動者與推動者必在一起。可是，由於天主因自己的本質而就是有或存在本身，所以受造的有或存在應該是祂特有的效果，就如燃燒是火特有的效果一樣。天主之在（受造）萬物中形成這種效果（使它們存在），不僅是在它們開始存在之初，而且也是在它們繼續保持其存在的時段中；就像爲太陽所光照的空氣或天空，只要天空繼續有光，就是太陽在形成這光。所以，一物多久持有其存在，天主就多久依照該物存在的方式臨止於它或在它那裡。有或存在，對每一物而言都是最內在者，它位於萬物的最深處；因爲，如**第四題第一節釋疑3**、**第七題第一節**已經證明過的，與一物內其他一切比較起來，有或存在有如形式根源。所以，天主必定是在萬物內，而且是很密切地在萬物內。

**釋疑** 1.天主超越萬物，是因其天主性的卓越；而其在萬物之內，則因其爲萬物之存在的形成者，如上面**正解**所說的。

2.雖然形體物或形體在一物內，就被那物所包容；可



是，精神體卻包容或統括其所在之物，例如：靈魂包容或統括肉體。因此，天主之在萬物內，有如是包容或統括萬物者。但是以一種比擬形體物的方式，也說萬物是在天主內，因為他們被天主所包容或統括。

3. 一個行動者，不拘能力有多大，除非（間接地）藉助於中間物行動，他的行動就不會進而及於與他有距離之物。可是，直接在萬物內行動，這屬於天主的至大能力。因此，沒有什麼物與天主有距離，好像該物在本身內沒有天主。說（受造）物與天主有距離，係指本性或本質或恩寵方面的不相似；就如說天主因其本性（天主性）的卓越而超越萬物一樣。

4. 在魔鬼內，有來自天主的（屬於魔鬼的）本性或性體，和不是來自天主的罪過所造成的畸形或醜陋。因此，不應絕對地說，天主在魔鬼內，而應附加這一條件，即就魔鬼是某些物來說。至於那些其名稱係指本性或性體，而非指畸形或醜陋之物，則應該絕對地說天主在他們內。

## 第二節 天主是不是處處都在

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是處處都在。因為：

1. 處處都在的意思就是在每一個地方。而在每一個地方並不適用於天主，因為根本不宜說天主在什麼地方；因為如波其武在《論七天創造工程》中所說的，非形體物不在任何地方。所以，天主不是處處都在。

2. 此外，時間是關於相繼性的東西，同樣地方是關於固定性的東西。行動或運動的一個不可分割的單元，不可能是在不同的時間內。所以，一個屬於固定性東西之類的不可分割的單元，也不可能所有的一切地方。天主的有或存在，不是相繼性的，而是固定性的。所以，天主不是在許多地方。如此則

祂也不是處處都在。

3.此外，那全部或整體都在某一個地方者，那麼他就沒有什麼是在那個地方之外。如果天主是在某一個地方，祂就是整體都在那個地方，因為祂沒有部分。如此則天主沒有什麼是在那個地方之外。所以，天主不是處處都在。

**反之** 《耶肋米亞》第二十三章24節卻說：「我（天主）充滿天與地。」

**正解** 我解答如下：由於地方是一種東西，說某個東西在一個地方，可以有兩種意義：一種意義是針對別的東西而言，即如同說一件東西在其他東西內，而不管是以何種方式，例如依附於「地方」或所在之處者或「地方」之依附體，是在地方或所在之處內（按：例如，綠樹葉之綠色是依附在樹葉上或在樹葉內）。而另一種意義是以「地方」之特有方式，如同地方內的東西在地方內（按：即佔有或充滿該地方或空間）。兼在這兩種意義下，天主都是相對地在一切的地方，也就是處處都在。首先，正如天主臨在於萬物之中，給予他們存在、能力和功用；同樣，祂也是如此在每個地方，給予地方存在和承載的能力。其次，地方內的東西在地方內，是以其充滿地方而言；而天主亦充滿每個地方。但天主之充滿地方異於形體物之充滿地方，因為說形體物充滿地方，是說它不容其他形體物與己共存；而天主之在某一個地方，卻不因此而排除其他東西在同一地方；相反地，天主是藉給予充滿所有地方的位於地方之內的一切東西存在，而充滿所有的地方。

**釋疑** 1.非形體物之臨在於地方，不是像形體物一樣，藉空間之量或體積的接觸，而是藉能力之接觸。

2.所謂不可分割者，有兩種：一種是連續者或連續體的最後或基本單元，如固定性東西之點，和相繼性東西之刹那。這種固定性東西之不可分割者，因為有一個固定的位置，所以不可能在一個地方的多個部分，或在多個不同的地方；同樣，行動或運動的不可分割者，亦因在運動或行動中有一個固定的先後次序，所以也不可能在時間的多個部分。而另一種不可分割者，是超乎所有連續體之類以上（按：即無時空的連續），非形體的實體或自立體，像天主、天使及靈魂，是依這種意義稱為不可分割的。這種不可分割者與連續體接觸，不是有如其某一成分，而只是以自己的能力接觸到它。因此，根據他的能力能夠及於一個或多個地方，能夠及於大的或小的地方，而說他臨在於一個或多個地方，大的或小的地方。

3.整體是針對部分說的。所謂部分卻有兩種。一種是「本質」的部分，如形式與質料是組合物之部分，類（共類）與種差是「種」（別類、物種）的部分；而另一種是「量」的部分，即一個量可以分割成的部分。所以，如果一物以其全部的量整體或整個存在於某一個地方，那麼它就不可能存在於這個地方以外的地方，因為佔有地方（空間）之物的量或體積，與其所佔地方的量或空間，是相互一致的，所以如果不佔有全部地方空間，那就不是全部的量。可是，「本質」的全部，卻不與地方的全部相互一致。所以，那以全部本質在一物之內的，不必然因此就絕對不在該物以外。像在附帶有「量」的依附體形式中，就可看到這種情形；因為白色，以其本質的全部而言，它是全部在表面的每一部分，因為在表面的每一部分，都可以找到「白色」這一種（顏色）的完備本質或理；但如依白色附帶所有的量（或面積）來說，白色並不全部存在於表面的每一部分（按：部分表面只有部分白色面積，而非全部）。而在非形體的實體或自立體方面，則無所謂全部，無論是本然的

(自己內部的)或偶然的(外來的),除非是根據其完備的本質或理來說。因此,正如靈魂是全部或整體在身體的每一部分,同樣天主也是全部或整體在一切以及每一物內。

### 第三節 天主是不是藉本質或本體、鑒臨及能力處處都在

有關第三節,我們討論如下:

**質疑** 說天主藉本質或本體(essentia)、能力及鑒臨(praesentia)在萬物內,似乎未正確劃定天主存在於萬物內的方式。因為:

1.藉本質或本體存在於某一物內的,就是以本質的資格存在於該物內。可是,天主並不以本質或本體的資格存在於萬物內,因為天主不屬於任何一物的本質或本體。所以,不應該說天主藉本質或本體、鑒臨和能力存在於萬物內。

2.此外,所謂臨在某一物,就是說不離開那物。說天主藉本質或本體在萬物內,就等於說天主不離開任何物。所以,天主藉本質或本體在萬物內,和天主藉臨在或鑒臨在萬物內,兩者的意義是一樣的。所以,說天主藉本質或本體、鑒臨和能力在萬物內,是多餘的。

3.此外,正如天主藉其能力而是萬物的本源,同樣,天主也藉其知識和意志而是萬物的本源。可是,並不說天主藉其知識和意志在萬物內。所以,也不應該說天主藉其能力在萬物內。

4.此外,正如恩寵是附加給實體或自立體的一種成就或完美,同樣還有很多其他附加的完美。所以,如果說天主藉恩寵而以一種特別方式在某些物內,那麼,根據任何一種完美,似乎都應指定一種天主在萬物內的特別方式。

**反之** 教宗額我略一世註釋《雅歌》說:「天主以鑒臨、能力

及本體，用一種普通的方式存在於萬物內；可是卻藉恩寵，用一種親密的方式存在於某些物內。」（拉丁通行本註解（Vulgata），關於《雅歌》第五章7節）

**正解** 我解答如下：說天主存在於某一物內，有兩種方式。一種是以主動或形成原因的方式；天主是以這種方式存在於祂所造的萬物內。另一種方式，像似活動之對象在活動者內的方式，而這種方式是靈魂之活動的特點，如被認知的東西存在於認知者內，及被希求的東西存在於希求者內。在這第二種方式下，天主特別地存在於有理性的受造物內，因為這樣的受造物以現有行為或習性認識並愛天主。而如以下第四十三題第三節所證明的，有理性的受造物是藉恩寵而具有此一特點，所以說天主藉恩寵而以此一方式存在於聖者內。

至於天主如何存在於祂所造的其他物內，應該依人世間某些事物的說法來研討。一個國王雖然不是處處都在，但仍然說他藉自己的權能或能力而在整個國境內。凡是在一物之眼前或其臨視範圍之內者，就說該物是藉鑒臨而在他們內，例如：一座房屋裡的一切都可以說在某人眼前或面前，雖然該人本體或本身並不在這座房屋內的每一部分。最後，說一物藉本體或本質在某地方，如果他的實體或自立體是在那個地方。

曾經有些人，即摩尼教派人士，主張精神體和非形體物屬於天主的能力之下，而有形可見的形體物卻屬於一個（與天主）對立的本源或根元的能力之下。為反駁這些人，應該說天主藉其能力存在於一切物內。另有一些人雖然相信所有的一切都屬於天主的能力之下，但他們認為天主的垂顧卻不擴及那些較低級的形體物。《約伯傳》第二十二章14節曾以這些人的名義說：「祂（天主）只在天邊周圍遊行，不理我們人間事物。」為反駁這些人，應該說天主藉鑒臨存在於萬物內。此外，還有些人，固然說

萬物都受天主的照顧，但他們卻主張不是所有的萬物都是由天主所直接創造的，而是天主直接創造了第一批受造物，而第一批受造物又創造了其他的受造物。為反駁這些人，應該說天主藉本質或本體（有如形成原因）存在於萬物內。

所以，天主藉能力存在於萬物內，因為萬物都屬於祂的能力之下。天主藉鑒臨存在於萬物內，因為一切都完全暴露在其目前。天主藉本質或本體存在於萬物內，因為祂臨於萬物，有如其有或存在的原因，如前面第一節已說過的。

**釋疑** 1. 說天主藉本質或本體存在於萬物內，不是說藉萬物的本質或本體，好像屬於萬物的本質或本體，而是說藉天主自己的本質或本體，因為祂的本體臨於萬物，有如萬物存在的原因，如前面第一節已說過的。

2. 如上文正解所說的，一物即使他的本體與另一物有距離，只要他是在另一物的視線範圍之內，仍然可以說是在另一物的面前或眼前。所以，應該劃定兩種方式，即藉本質或本體，以及藉鑒臨。

3. 至於知識與意志，其特性是被知者在知者內，所願意者在願意者內。所以，依（天主的）知識與意志來說，不是天主在萬物內，而是萬物在天主內。可是能力，其特性卻是行動及於他物的行動本源。因此，依能力來說，是行動者與外在的物發生關係，並與之相連。如此則可以說行動者藉能力而在他物內。

4. 除了恩寵之外，沒有任何其他附加給實體或自立體的完美，使天主有如被認識和被愛的對象而存在於一物內。所以，只有恩寵構成天主存在於受造物內的一種獨特方式。此外，還有一種天主藉（與人性）合一而存在於人內的獨特方式；關於此一方式，將另行（在第三集內）討論。

#### 第四節 處處都在是不是天主獨有的

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 處處都在似乎不是天主獨有的。因為：

1. 依哲學家的意見，普遍者處處都在和常常都在（《分析後論》卷一第三十一章）；而第一質料由於存在於一切的形體物內，也是處處都在。但此二者都不是天主，如第三題第五及第八節已經證明過的。所以，處處都在不是天主獨有的。

2. 此外，數字存在於被數的東西內。而整個宇宙，如《智慧篇》第十一章21節所說，都是建築在數字上的。所以，有一個數字是存在於整個宇宙內的，因而是處處都在的。

3. 此外，如亞里斯多德《天地論》（Caeli et mundi）卷一第一章所說，整個宇宙是一個圓滿完整的形體物。而整個宇宙是處處都在的，因為在它之外就再也沒有地方了。所以，不是唯獨天主是處處都在的。

4. 此外，如果有一個形體物是無限的，那麼在這個形體物之外就不會有地方了。因此這個形體物必是處處都在的。所以，處處都在似乎並不是天主獨有的。

5. 此外，如奧斯定在《論天主聖三》卷六第六章所說的，靈魂「是整個靈魂在整個身體內，而且也是整個靈魂在身體的每一部分內。」所以，假設在這個世界上只有一個動物（按：即假設沒有別的形體物存在），那麼祂的魂就會處處都在。所以，處處都在不是天主獨有的。

6. 此外，如奧斯定在《致渥祿西安書》（Ad Volusia num）中所說的：「靈魂看到那裡，就察覺到那裡；察覺到那裡，就生活在那裡；生活在那裡，也就在那裡。」（《書信集》第一三七篇第二章）而靈魂幾乎看得到所有的地方，因為可以相繼看到整個的天體。所以，靈魂是處處都在的。

**反之** 盎博羅修在《論天主聖神》(De Spiritu Santo) 卷一第七章卻說：「誰敢說存在於萬物中、處處都在、時時都在的聖神是受造物？因為存在於萬物中、處處都在、時時都在，這是天主性所獨有的。」

**正解** 我解答如下：首要地 (primo) 並本然地 (per se) 處處都在，是天主獨有的。所謂首要地處處都在，是指一物就自己的整體而言處處都在。如果一物之處處都在，是因他的不同的部分存在於不同的地方，那麼這一物就不是首要地處處都在；因為那基於或經由部分而歸屬於一物的，不是首要地歸屬於他，例如：一個人有白牙，白色不是首要地歸屬於人，而是首要地歸屬於牙。所謂本然地處處都在，是說一物之處處都不是偶然的，也就是說不是在設定某種條件或情形下才處處都在；因為照這種（偶然的）說法，連一粒粟也可以說是處處都在，假設沒有別的形體物存在。所以，如果一物作為該物，無論在什麼條件或情形下都是處處都在，這時才把本然地處處都在歸於他。

而這正是天主所獨有的。因為不拘假定有多少地方，即使除了現有的地方之外還有無數的地方，天主也必定存在於所有的地方；因為除了藉著祂之外，沒有什麼能夠存在。所以，首要地並本然地處處都在，是如此歸屬於天主，並是天主所獨有的，因為不拘有多少地方，天主也必定存在於每一個地方，而且不是根據部分（按：在天主內沒有部分），而是就天主自己本身而言。

**釋疑** 1. 普遍者和第一質料固然處處都在，但不是依照同樣的存在。

2. 數字由於是依附體，所以不是本然地（靠自己本身）



存在於地方，而只是偶然地（靠依附他物）。而且也不是整體或全部數字都存在於每一個被數的東西內，而只是其中某部分。如此則無從證明，數字是首要地和本然地處處都在。

3. 宇宙整體是處處都在，但不是首要地處處都在，因為不是整體在任何一個地方，而是基於或經由其部分。宇宙整體也不是本然地處處都在，因為假設還有其他的地方的話，宇宙就不存在於那些地方。

4. 假設有一個無限的形體物，他會是處處都在的，但只是基於或經由他的部分。

5. 如果只有一個動物的話，牠的魂固然是首要地處處都在，但那只是偶然地。

6. 所謂靈魂看到那裡，能有兩種意義：一種是，「那裡」這個副詞是由對象方面來界定看的行為（按：即著眼於行為所及之物的地方）。如此而說幾時看天就是在天上看，這是不錯的；同理，也可以說就是在天上察覺。但不是因此就說靈魂生活在天上，或存在於天上，因為「生活」與「存在」本身不是及於外在對象的行為。依另一種意義，這個副詞「那裡」，是根據看的行為，由看者所發出的觀點來界定看者的行為（按：即著眼於行為主體的所在地）。依這種說法，確實是靈魂在那裡看、在那裡察覺，也就存在於那裡，並生活在那裡。因此不能結論說，靈魂是處處都在。

## 第九題

### 論天主的不變性

一分爲二節一

隨後要討論的，是天主的不變性，以及隨不變性而來的永恆性。

關於不變性 (*immutabilitas*)，可以提出兩個問題：

- 一、天主是不是完全不變的。
- 二、不變性是不是天主獨有的。

#### 第一節 天主是不是完全不變的

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是完全不變的（按：拉丁文 *mutare* 變，和 *movere* 動，兼有中文的變化、變動、推動、變更或改變等意義）。因爲：

1. 凡是自己推動自己的，在某種意義下都是可變（動）的。可是，如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十章所說的：「創造之神之推動自己，既不是因時，亦不是因地。」所以，天主在某種意義下是可變（動）的。

2. 此外，《智慧篇》第七章24節說，智慧「比一切可移動者更爲易動」。而天主就是智慧本身。所以，天主是可變動的。

3. 此外，接近與遠離，都是表示變動的。可是論及天主，聖經上卻有這類的說法，例如：《雅各伯書》第四章8節說：「你們要親近天主，天主就必親近你們。」所以，天主是可變動的。

反之 《瑪拉基亞》第三章6節卻說：「我是上主，絕不改變。」

**正解** 我解答如下：從前面所說的，就已表示出天主是完全不變的。1.因為前面已經證明過了，有一個為首的或第一個存在者，我們稱之為天主（第二題第三節），而這個第一個存在者應該是純現實，沒有任何潛能的摻雜，因為絕對或全面地來說，潛能是在現實之後的（第三題第一節）。而凡是有任何改變者，就都是在某方面處於潛能中。因此可見，天主不可能有任何改變。

2.凡是有改變者，他的一部分存留下來，一部分有變動，例如一個由白色變為黑色者，其本體或自立體仍維持不變。因此，在一切有改變者內都可注意到有某種的組合。可是，前面第三題第七節已經證明過了，在天主內絕無任何組合，祂是完全單純的。所以，很明顯地，天主不可能有變動。

3.凡是有變動者，都因自己的變動而獲得一點（新的）什麼，並前進至自己原先未曾抵達的境地。可是，天主由於是無限的，在自己內包含著屬於整個「有或存在」的圓滿無缺的完美（第七題第一節），所以不可能獲得（新的）什麼，也不可能擴展自己到原先未曾抵達的境地。所以，祂不適於有任何變動。因此，有些古人為眞理所迫，不得不承認第一個根源是不能變動的或不變的。

**釋疑** 1.奧斯定在那裡的談話，是根據柏拉圖的說法，即把一切活動或動作（operatio）也稱為動（motus），從而說第一推動者自己推動自己；因為依此說法，連理解、願意和愛也都稱為動。由於天主理解自己和愛自己，因此他們說天主自己推動自己。他們並不是以變動和改變指存在於潛能狀態者的變動和改

變，像我們現在關於變動和改變所說的一樣。

2.說智慧更爲易動，那是比喻的說法，其意義是說智慧把自己的肖像一直擴散到萬物的最基本的底層中。因爲沒有任何東西不是以某種仿效來自天主的智慧，有如是來自第一形成和形式根源，就像藝術作品是來自藝術家的智慧一樣。由於對天主智慧的仿效或肖似，是由分受這種肖似較多的最高級東西出發，逐步地到達分享這種肖似較少的最低層東西，所以就稱之爲天主的智慧下貫到萬物的進展和推動；就如我們說太陽一直伸展到地球，是指的它的光線達到地球一樣。狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章就曾這樣解釋說：「天主的每一顯示，都是由光明之父的推動開始，而到達我們。」

3.聖經上有關天主的這種說法，是隱喻的說法。因爲，正如說太陽進入或離開房屋，是指太陽的光線達到房屋；同樣地，說天主接近我們或離開我們，是指我們感受到或失去天主仁善的影響。

## 第二節 不變性是不是天主獨有的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 不變性似乎不是天主獨有的。因爲：

1.哲學家在《形上學》卷二第二章說，凡是有變動者，在其內都有質料。可是，依某些人的意見，有些受造的實體或自立體，如天使和靈魂，卻沒有質料。所以，不變或沒有變動，並不是天主獨有的。

2.此外，凡是有所變動者，都是爲了某一個目的而變動；所以，凡是已經達到了最終目的的，就不再有變動了。可是，有些受造物，如天堂的眾真福（天使和聖人），已經達到了最終目的。所以，有些受造物也是不變的或不再變動的。

3.此外，凡是可變的，也都是可變換或變更的。而形式

卻是不可變換的，因為吉爾波（Gilbertus Porretanus，約1085~1154年）的《論六原理》（*Sex principiorum*）第一章中說：「形式係由單純的和不可變換的本質所構成。」所以，不可變性或不變性，不是天主獨有的。

**反之** 奧斯定在《論善之性質》第一章說：「只有天主是不變的；祂所造的一切，由於是來自虛無，都是可變的。」

**正解** 我解答如下：只有天主是絕對或完全不變的；所有的受造物都是在某方面可變的。因為應該知道，說某一個東西是可變的，能有兩種意義：一種是說，藉東西本身的能力；另一種是說，藉其他東西的能力。所有的受造物，在其存在之前，都不可能藉受造的能力而獲得存在，因為沒有任何受造的東西是永恆的；他們的存在只有藉天主的能力才是可能的，因為天主能夠產生他們的存在或賦予他們存在。正如賦予萬物存在，繫於天主的意志；同樣，維持或保存萬物的存在，也繫於天主的意志，因為保存他們的存在，無非就是繼續不斷地給予他們存在；所以，如果天主撤消對他們的行動，一切就都會回歸虛無或無有，如奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第十二章所說明的。所以，正如萬物在自己存在之前，造物主有能力使他們存在；同樣，萬物既存在之後，造物主也有能力使他們不再存在。因此，他們是藉在另一物內的能力，即藉在天主內的能力，是可變的，因為他們是在天主的主動下，能夠自「無有或不存在」變為「有或存在」，也能夠由「有或存在」變回為「無有或不存在」。

可是，如果說一物是藉本身的能力而為可變的，那麼所有的受造物仍然是在某方面可變的。因為在受造物中有兩種能力，即主動能力和被動或承受能力。我所說的被動或承受能

力，是指一物在存在或在追求目的之活動方面據以獲得自己的成就或完美的能力。如果根據針對存在的（承受）能力來看一物的可變性，如此則不是在所有的受造物內都有可變性，只有在這樣的受造物內才有，即如果在他們內那可能存在的，也可能與某種不存在並存或不相衝突。因此，在下級的形體物內有可變性，無論是在本體或自立體的存在方面，因為他們的質料能夠與喪失或沒有他們的本體或自立體形式並存；或者是在依附體的存在方面，如果主體能夠與喪失或沒有相關依附體並存；例如「人」這個主體，能夠與「不是白色的」並存（可以不是白色的），所以能夠由白色的變為非白色的。不過，如果一個依附體是由主體的本質原理或原素而來的，那麼主體就不能與「喪失或沒有這依附體」並存（就不能沒有它）；因此主體在這一依附體方面就不能改變，就如（白）雪不可能變為黑色的。在天體內，質料不容許缺少形式，因為形式完成質料的全部潛能；所以，天體在本體或自立體的存在方面是不變的，而只有在地方或空間方面是可變的，因為主體能夠是不在這個地方或那個地方。至於沒有形體自立體，因為本身是自立的形式，而自立的形式與自己之存在的關係，就如潛能與現實的關係一樣，所以不能喪失或沒有這種現實，因為（一物做為該物的）存在，是隨形式而來的，而且除非是因為失掉形式，任何物都不會自毀或消滅。因此，在形式本身內，沒有變為不存在的能力或潛能；所以這種自立體在存在方面是不變的和不會變更的。這就是狄奧尼修在《神名論》第四章所說的：「受造的理智實體或自立體，沒有生育，也沒有任何改變，一如那些沒有形體者和沒有質料者。」但在他們內，仍有兩種可變性。一種是針對他們追求目的的能力或潛能，如此則在他們內有棄善而選擇惡的變動或可變性，如大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第三章所說的。另一種是針對地方，即他們能夠用自己有

限的能力達到他們前所未達到的地方；而論及天主卻不能如此說，因為天主以自己的無限能力充滿所有的地方，如第八題第二節已經講過的。

所以，凡是受造物都有變動的潛能，或者是在自立體的存在方面，如會腐朽的形體物；或者只是在地方或方位方面，如天體；或者是在與目的關係上和針對不同對象而使用自己的能力上，如天使。所有的受造物，都普遍而一律地藉創造者的能力而是可變的，因為他們的存在與不存在，都完全操在創造者的能力中。因此，天主既然在任何上述方面都是不變的，所以，絕對或完全不變，是天主所獨有的。

**釋疑** 1.此一質疑的出發點，是在自立體或依附體存在方面的可變之物，因為哲學家們所討論的是這種變動。

2.善的天使，在其根據本性的存在方面的不變性之外，還有來自天主之能力在選擇方面的不變性；可是，在地方或方位方面，他們仍是可變的。

3.形式之所以說是不可改變的，是因為它們不可能是改變的主體；可是，它們也並非與改變全無關連，因為（它們的）主體是根據它們而有改變或不一樣。因此，很明顯地，就形式存在而言，它們是如此改變或不一樣，因為它們之所以稱為存在者，不是因為它們好像是存在的主體，而是因為有物因它們而存在。

## 第十題

### 論天主的永恆性

一分爲六節一

然後要探討的是永恆性或永恆 (aeternitas)。關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、什麼是永恆性。
- 二、天主是不是永恆的。
- 三、永恆性是不是天主獨有的。
- 四、永恆性與時間是否有分別。
- 五、論永常與時間的分別。
- 六、是否只有唯一的永世，就像只有唯一的時間和唯一的永恆一樣。

#### 第一節 把永恆性界定爲「對無極限的生命之完整而同時的，和完美的據有」，是否適當

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 波其武在《哲學的慰藉》(De consolatione) 卷五第六章給永恆性所下的定義，似乎不適當。他說：「永恆性是對無極限的生命之完整而同時的，和完美的據有（完整而同時地，和完美地據有無極限的生命）。」因爲：

1. 「無極限的」一詞是否定的說法。可是，否定的說法，只使用在具有缺欠之事物的理或定義裡，而永恆性不屬於這樣的事物。所以，在永恆性的定義中，不應置入「無極限的」一詞。

2. 此外，永恆性表示一種持續，而持續主要所涉及的，是存在，而非生命。所以，在永恆性的定義中，不應使用「生



命」，而應使用「存在」。

3.此外，所謂完整或整體是指具有部分者。而這並不適用於永恆性，因為永恆性是單純的。所以，不宜說「完整的」。

4.此外，許多時日（dies）不可能是同時，許多時期或時代也不可能是同時。可是在永恆裡，卻用複數指稱（永恆的許多）時日和時代。因為《米該亞》第五章1節說：「他的來歷源於互古，遠自永恆的時日（複數）。」又《羅馬書》第十六章25節說：「並合乎所啓示的奧秘，這個奧秘從永恆的時代（複數）以來，就是秘而不宣的。」所以，永恆性不是完整而同時的。

5.此外，「完整的」和「完美的」是一樣的。既已說是「完整的」，再加上「完美的」一詞，未免畫蛇添足。

6.此外，「據有」與持續無關，而永恆性卻是一種持續。所以，永恆性不是據有。

**正解** 我解答如下：正如我們必須藉由組合的東西來認知單純的東西，同樣，我們也必須藉由時間去認知永恆，而時間無非就是「依照先後（來度量）變動或運動的數字」（《物理學》卷四第十一章）。由於在每一變動或運動中，都有一種接續，一部分之後另有一部分繼之；所以我們是以計算或數算變動或運動中的先後來察覺時間，而這無非就是變動或運動之先後數字。可是，在一個沒有變動或運動而經常如一的東西內，就沒有所謂先後。所以，正如時間之理或本質在於數算變動或運動中的先後，同樣地，永恆之理或本質在於察覺一個完全超出變動或運動者的一致性。

此外，所謂用時間來度量的東西，就是那些在時間中有開始和有終了的东西，如《物理學》卷四第十二章所說的；因為凡是被動的東西，在其內都有一個開始，和一個終了。而絕

對不可改變的東西，既不可能有接續，亦不可能有開始和終了。

因此，可知永恆有兩特點：第一，凡是在永恆中者，都是無極限的，也就是說沒有開始和終了（這是就極限兼涉及此二極而言）；第二，永恆性沒有接續，是完整而同時地存在。

**釋疑** 1. 一般都是用否定的說法，來給單純的東西下定義，例如「點」定義為「沒有部分者」。這並不是說否定是屬於單純物的本質，而是因為我們的理智先察覺組合物，然後才能以排除組合的方法來認知單純物。

2. 真正永恆的東西，不僅是存在物，而且也是具有生命的東西或生物；生活本身擴及或包括活動，而存在卻不然。持續的展延似乎是著眼於活動方面，而不是著眼於存在方面。所以說時間是運動或變動的數字。

3. 永恆性之所以被稱為完整的，不是因為它含有部分，而是因為它什麼都不欠缺。

4. 正如天主雖然沒有形體，在聖經上卻以隱喻的方式用一些形體物的名稱來稱呼祂；同樣，永恆雖然是完整而同時的，卻也用一些含有時間上接續性的名稱來表達它。

5. 對於時間，有兩點需要注意：一是時間本身是接續性的；一是時間中的「現今或此刻」這一刹那，而這是不完美的或未完成的。說「完整而同時的」，是為排除（接續性的）時間；「完美的」，是為排除時間中的「現今或此刻」。

6. 「據有」一物，是指堅實而穩妥的享有它。為表示永恆性之不可改變性和穩妥無失，而採用了「據有」這個名詞。

## 第二節 天主是不是永恆的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是永恆的。因為：

1. 凡是被形成的，都不能用以稱謂天主。而永恆性是被形成的，因為波其武說：「流動的現今或此刻形成時間，立定不動的現今或此刻形成永恆。」（《論天主聖三》，卷一第四章）奧斯定在《雜題八十三》第二十三題亦說：「天主是永恆的創作者。」所以，天主不是永恆的。

2. 此外，那在永恆之前的，和在永恆之後的，都不是用永恆來度量。可是，天主是在永恆之前，如《論原因》所說的；而祂也是在永恆之後，因為《出谷紀》第十五章18節說：「上主為王以至永恆，並超越永恆。」所以，「是永恆的」不適用於天主。

3. 此外，永恆是一種度量或尺度。而針對天主來說，沒有什麼度量或尺度。所以，「是永恆的」不適用於天主。

4. 此外，在永恆內沒有現在、過去和未來，因為永恆是完整而同時的，如前面第一節所說的。可是，聖經上卻用屬於現在時、過去時和未來時的動詞，來論述天主。所以，天主不是永恆的。

**反之** 亞達納修（在其所編信經中）卻說：「父是永恆的，子是永恆的，聖神是永恆的。」

**正解** 我解答如下：從前面第一節所說可以知道，「永恆」之理或本質是隨不變性而來的，正如「時間」之理或本質是隨變動或運動而來的一樣。所以，由於天主是最不可改變的，所以祂最應該是永恆的。祂不僅是永恆的，而且祂就是自己的永恆性；沒有其他任何東西是自己的持續或續存，因為他們都不是

自己的存在。而天主卻是始終如一地就是自己的存在；因此，正如天主是自己的本質，同樣祂也是自己的永恆性。

**釋疑 1.**說「立定不動的現今」形成永恆，是依我們的察覺或認知方式。就如我們對「時間」的認知，是藉由我們對「現今」流動的認知而形成；同樣，我們對「永恆」的認知，是藉由我們對立定不動之現今的認知而形成。至於奧斯定所說的「天主是永恆的創作者」，應懂作（為受造物所）分有的永恆；因為就如天主把自己的不變性通傳給某些（受造）物，祂也以同樣的方式通傳給他們自己的永恆性。

2.由釋疑1.已可知**質疑2.**之解答。因為說天主在永恆之前，是針對非物質的實體或自立體所分有的永恆而說的。因此，在同處又說：「智性與永恆同等。」至於《出谷紀》所說的「上主為王以至永恆，並超越永恆」，當知那裡所說的永恆是指「世紀」，就如別的譯本所譯的一樣。因此，所謂上主為王超越永恆，就是說天主為王的延續超過所有的世紀，也就是說超過所有的時期，因為如亞里斯多德的《天界論》卷一第九章所說的，所謂世紀就是任何一件事物的延續時期而已。或者說，所謂為王超越永恆，是說即使另有其他任何東西常常（或永恆）存在（例如：有些哲學家認為天體的運動或運行是常常存在），天主為王仍然予以超越，因為天主的為王是完整而同時的。

3.永恆性不是別的，就是天主本身。因此說天主是永恆的，並不是好像用某種方式去度量天主；這裡只是依照我們的認知方式來論及度量或尺度之理或本質。

4.把屬於各種不同時的動詞用於天主，是因為天主的永恆性包括了所有的時間，而不是因為天主有現在、過去和未來的變化。

### 第三節 永恆性是不是天主獨有的

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 永恆性似乎不是天主獨有的。因為：

1.《達尼爾》第十二章3節說：「那些引導多人歸於正義的人，要各自永恆不斷地發光如同星辰。」如果只有天主是永恆的，就不會有這麼多的永恆了。所以，不是唯獨天主是永恆的。

2.此外，《瑪竇福音》第二十五章41節說：「可咒罵的，你們到永（恆的）火裡去罷！」所以，不是唯獨天主是永恆的。

3.此外，凡是必然的東西，都是永恆的。可是，有許多必然的東西，例如：所有的論證原理和所有的指證命題等。所以，不是唯獨天主是永恆的。

**反之** 熱羅尼莫在《致瑪塞拉書》(Ad Marcellam)中說：「唯獨天主是無始的。」(參看《致達馬蘇書》(Ad Damasum)，書信第十五篇)可是凡是有始的，就不是永恆的。所以，唯獨天主是永恆的。

**正解** 我解答如下：真正而確實的永恆性，只有在天主內才有。由以上**第一節**所述可知，永恆性是隨不變性而來的，而只有天主才是完全不變的，這在前面**第九題第二節**已證明過了。一些東西由於由天主接受了不變性，所以也據以分有天主的永恆性。

所以，有些東西是在這一方面由天主接受了不變性，即自己總不會終止存在；《訓道篇》第一章4節就是依此而說：大地「屹立直至永恆」。此外，有些東西雖然是會朽腐的，聖經上卻爲了其持久的延續而稱之爲永恆的；例如《聖詠》第七十

六篇5節稱「永恆的山陵」；又如《申命紀》第三十三章15節提到「永恆丘陵的果實」。另外有些東西更進一步分有永恆性，即他們在存在方面，甚至於在活動方面，不會有所轉變或轉移，例如：享見聖言的天使和聖人。因為如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十六章所說的，在享見聖言方面，聖者沒有「飄搖不定的思想」。因此，享見天主者也被稱為享有永生（永恆的生命），如《若望福音》第十七章3節所說：「永生就是認識你」等等。

**釋疑** 1.所謂許多永恆，係指由於享見天主而有許多分有永恆者。

2.地獄之火所以稱為永恆的，係因為它沒有極限或終止。可是，地獄中惡人的懲罰卻有轉變，如《約伯傳》第二十四章19節所說的：「他們由雪水而轉移到劇熱中。」所以，在地獄中沒有真正的永恆，而更好說是有時間，如《聖詠》第八十篇16節所說的：「他們的時間世世常存。」

3.«必然的»所表達的是真理的一種形態。依哲學家在《形上學》卷六第四章所說的，「真」是在理智內。依此，真的和必然的都是永恆的，因為它們是在永恆的理智內，而唯獨天主的理智是永恆的。因此，不能結論說在天主之外，還有別的東西是永恆的。

#### 第四節 永恆性與時間是否有分別

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 永恆性或永恆與時間似乎沒有分別。因為：

1.不可能同時有兩種持續的度量，除非一種度量是另一種的一部分；因為兩天（按：如今天和明天）或兩個時辰（按：如這一時辰與那一時辰）不是同時存在。可是，天和時辰

卻同時存在，因為時辰是天的一部分。永恆和時間卻同時存在，其中每一個都含有持續的一種度量。既然永恆不是時間的一部分，因為永恆超出時間並包括時間；所以，時間似乎是永恆的一部分，與永恆並沒有分別。

2.此外，依哲學家在《物理學》卷四第十一及第十三章所說，時間的「現在或現今」在整個時間過程中都是一樣的。而這似乎構成永恆性之理或本質，因為永恆性在時間的整個過程中都始終如一地保持自己的不可分性。所以永恆性就是時間的「現在或現今」。而時間的「現在或現今」在實質上與時間沒有分別。

3.此外，就像第一個變動或運動的度量或尺度，是所有變動或運動的度量或尺度，如哲學家在《物理學》卷四第十四章所說的；同樣，第一個存在的度量或尺度似乎也是所有存在的度量或尺度。而永恆性是第一個存在的，即天主之存在的度量或尺度。所以，永恆性是一切存在的度量或尺度。而可腐朽的東西的存在是以時間來度量的。所以，時間或者就是永恆性，或者是永恆性的一部分。

**反之** 永恆性是完整而同時的，而時間卻有先後。所以，時間與永恆性並不相同。

**正解** 我解答如下：很明顯地，時間和永恆性並不相同。有人以為時間和永恆性或永恆的區別，在於永恆無始無終，而時間卻有始有終。不過，這種區別是偶然的，不是本然的（或屬於本質、本體方面的），因為如波其武在《哲學的慰藉》卷五第六章所說的，即使依主張天體的運動或運行是永久的人的意見，假定時間以前就常有和以後也常有，時間與永恆之間仍然是有區別的，因為永恆是完整而同時的，而時間卻不是，因為永恆

是恆常或固定存在的度量，而時間卻是變動或運動的度量。

如果由被度量的東西方面，而不由度量本身來看上述的區別，那麼這種區別不無道理。因為，如哲學家在《物理學》卷四第十二章所說的，只有在時間內有始也有終的東西，才以時間來度量。因此，如果天體的運動或運行是經常持續的話，那麼時間就不會度量天體的整個或全部持續，因為無限的東西是無法（以時間）度量的；但時間度量（天體的）任何一個在時間內有始有終的循環或依環形軌道的繞行。

如果把終止和開始視為處於潛能狀態中的或可能有的終止和開始，這種區別在度量本身方面也能另有根據。因為即使假設時間經常持續，仍然可能截取時間的一部分，而指出它的開始和終止，例如：一天或一年的開始和終了；而永恆卻沒有這種情形。

不過，這些區別都是基於那首要的和本然的區別，即永恆是完整而同時的，而時間卻不是。

**釋疑** 1.如果時間與永恆是屬於同一類的度量，這種推理才有效；可是，從時間和永恆所度量的東西立刻可以看出，實際上並不是如此。

2.以主體而論，時間的「現在或現今」，的確在整個時間的過程中都是一樣的，但在相關理解方面卻仍有不同。因為，就如時間是針對變動或運動的；同樣，時間的「現在或現今」是針對變動者或運動者的。以主體而論，在整個時間的過程中，變動者或運動者是一樣的，但在相關理解方面卻仍有不同，就是說他（一時）在這裡，（一時）在那裡；而這種轉換就是變動或運動。同樣，「現在或現今」的川流，以其在相關理解方面有轉換而論，就是時間；而永恆，不拘以主體而言，或以相關理解而言，都常是一樣的。因此，永恆與時間的現在



或現今並不相同。

3.就如永恆是存在本身的固有度量；同樣，時間是變動或運動的固有度量。因此，某一東西之脫離永恆而隸屬於時間，是根據它脫離存在的恆常固定性而隸屬於轉變。可腐朽的東西的存在，由於是可轉變的，所以不是以永恆來度量，而是以時間。因為時間不僅度量現實轉變的東西，而且也度量那些可轉變的東西。因此，時間不僅度量變動或運動，而且也度量靜止；所謂靜止，是指那依其本性可以變動而現實沒有變動的東西而說的。

### 第五節 論永常與時間的分別

（按：aevum主要是用來度量天使之持續存在的。從多瑪斯在本節內的解說，可以清晰看出：aevum與時間之首要區分，是常與變之分，而非久與暫之分，或有無終結之分。所以，把aevum譯為「永常」比譯為「永久」或「永世」，似乎較為恰當。）

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 永常（aevum aeviternitas）與時間似乎沒有分別。因為：

1.奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十章說：「天主藉時間來推動精神體的受造物。」而永常被稱為是精神實體或自立體的度量。所以，時間與永常並沒有分別。

2.此外，「時間」的本質是有先後的，而「永恆」的本質卻是完整而同時的，如前面第一節已經說過的。可是，永常不是永恆，因為《德訓篇》第一章1節說，永恆的智慧是在永常之前就有的。所以，永常不是完整而同時的，而是有先後的。而時間也是如此。

3.此外，假如在永常中沒有先後的話，那麼在永常的東

西裡，（現在）存在、過去曾先存在和後來將要存在，彼此就沒有分別了。對永常的東西來說，既然「未曾先存在」已屬不可能（按：因他們實際曾先存在，這是不可改變的事實），所以他們也不可能「後來將不存在」。可是，這是不對的，因為天主能夠使他們歸於虛無而不復存在（所以，永常有先後，如同時間一樣）。

4.此外，由往後或未來方面看，永常的東西的延續既是無限的，如果永常是完整而同時的，那麼就有受造物是現實或實際無限的了；而這卻是不可能的。所以，永常與時間是沒有分別的。

**反之** 波其武卻說：「你（天主）命令時間由永常出發前進。」（《哲學的慰藉》卷三第九章）

**正解** 我解答如下：永常與時間和永恆都有分別，而有如是兩者之間的居中者。有些人把三者之間的區別定為：永恆既無始，亦無終；永常有始，而無終；而時間既有始，亦有終。可是，上面**第四節**已經說過了，這種區別是偶然的，因為即使像某些人所主張的，永常的東西過去曾經常存在，將來也常存在；或者是有時候他們將不復存在，這是天主（針對他們）可以做到的；永常仍然與永恆和時間有分別。

另有一些人以爲此三者之間的區別是：永恆沒有先和後；而時間卻有先和後，並伴有變新和變舊；永常有先後，卻沒有變新和變舊。但這種主張隱含有矛盾。如果所謂變新和變舊是針對度量本身而說的，矛盾是很明顯的。因為，既然延續中的先後不可能同時存在，所以如果永常有先後，那麼當然應該是永常的先前部分退去，後來的或新進的部分才出現；如此則在永常內有變新或更新，就像在時間內一樣。如果是針對被

度量的東西而說的，仍然有不對的地方。因為存在於時間內的東西之所以隨時間而變舊，是因為他有可轉變的存在；而由於被度量之東西的這一可轉變性，在度量中就有了先後，如《物理學》卷四第十二章所說的。所以，如果永常的東西本身不會變舊或變新，這是因為他的存在是不可轉變的。所以，他的度量將沒有先後。

所以，應該說：由於永恆是恆常固定存在的度量，所以根據一物之距離或不及存在的恆常固定不變，來衡量他的距離或不及永恆。有些東西之不及存在的恆常固定不變是這樣的，即他們的存在隸屬於轉變，或者本身就在於轉變；這樣的東西都是由時間來度量的，例如：一切的變動或運動，以及所有可腐朽的東西的存在。有些東西不及存在的恆常固定不變的程度較少，因為他們的存在既不是在於轉變，亦不隸屬於轉變；但他們有附屬的轉變，或者是現實有的，或者是可能有的。就如天體，他們的實體或本體的存在是不可轉變的，可是他們之具有不可轉變的存在，卻也附帶有地方或空間方面的可轉變性。天使明顯地也有同樣的情形，他們在本性或性體方面有不可轉變的存在，但也附帶有選擇方面的可轉變性；此外，也附帶有悟解、情感，以及依照自己特殊方式的地方的可轉變性。所以，這些都是由永恆和時間兩者之間的永常來度量的。至於永恆所度量的存在，既不是可轉變的，亦不與可轉變性有任何牽連。

所以，時間有先後，永常在自己內沒有先後，可是，先後卻可能依附於永常；而永恆卻是既無先後，亦不容許先後與已有所接觸或完全排斥先後。

**釋疑** 1. 精神體的受造物，在悟解和情感方面因有相繼性，是由時間來度量的。因此，奧斯定在那裡也說，藉時間而被推

動，就是藉情感而被推動。就他們本性或性體的存在而言，他們卻是由永常來度量的；而在享見榮福方面，他們是分有永恆性。

2. 永常是完整而同時的，但仍不是永恆，因為它能夠與先後共存。

3. 在天使的存在本身內，針對存在本身而言，過去與未來是沒有分別的，只有從附屬的改變方面看才有區別。至於我們說天使現在存在、過去存在和未來存在，這種分別是根據我們理智的認知方式，因為我們的理智是比擬時間的各部分來認知天使的存在。幾時說天使現在存在和過去存在，這種說法隱然肯定一點，而這一點的反面並不隸屬於天主的能力之下；可是，幾時說天使將要存在，卻沒有這樣的肯定。因此，由於天使的存在和不存在屬於天主的能力之下，所以，絕對地講來，天主可以使天使將來不存在或將來沒有天使存在，但不能使現在正在存在的天使（同時）不存在，或在天使已經存在之後，使他未曾存在（按：即天主不能改變天使現在存在和曾經存在的既成事實）。

4. 永常的持續是無限的，因為它不受時間的限定，有如此不受限於其他受造物的無限受造物，並沒有什麼不對。

## 第六節 是否只有一個永常

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不是只有一個永常。因為：

1. 在偽經《厄斯德拉》卷三第四章四十節上說：「主，眾多永常的威嚴和權力都是你的。」

2. 此外，不同的類就有不同的度量。可是，有些永常的東西是屬於形體物之類，即天體；而另有些永常的東西是精神的實體或自立體，即天使。所以，不是只有一個永常。

3.此外，由於永常是持續（存在）的名稱，所以凡是共有同一永常的，就是共有同一持續。可是，並不是所有的永常的東西都共有同一持續，因為有些東西是在另一些東西之後才開始存在的，像人的靈魂就是很明顯的例子。所以，不是只有一個永常。

4.此外，凡是彼此不相互依賴的東西，似乎不是共有同一持續的度量；因為一切有時間性的東西之所以只有一個時間，是因為最初用時間來度量的第一個變動或運動（按：即至高天體的運動），直接或間接地是一切運動的原因。而永常的東西彼此卻不相互依賴。因為一個天使不是另一個天使的原因。所以，永常不只是一個。

**反之** 永常比時間更為單純，而且也更近似永恆。可是，時間只有一個。所以，永常遠更如此。

**正解** 我解答如下：關於這一點，有兩種意見：有些人說永常只有一個；而另一些人卻說有許多個。至於二者之間那一種意見比較接近真理，應該由時間只有一個的原因去研究，因為我們是經由形體物來認知精神體。

有些人說，為所有的有時間性的東西只有一個時間，因為所有的被數的東西，只有同一的數字；而依哲學家在《物理學》卷四第十一章所說，時間就是數字。但是這一理由並不充足；因為時間並不是由被數的東西中抽出來的抽象數字，而是存在於被數的東西內的；否則，時間就不是連續的了，因為十肘布之所以是連續的，不是由於數字，而是由於被數的布是連續的。存在於被數的東西內的數字，不是為一切的東西都是同一的，而是不同的東西有不同的數字。

因此，另有些人從永恆的唯一性來奠定時間的唯一性，

因爲永恆是一切（存在之）持續的本源。準此，從其本源一方面看，一切的持續都是一個；可是，如果從那些自第一本源之源流而接受其持續（存在）者的不同或差別一方面看，則有許多個持續（按：似可比擬於族人的族譜）。另外還有些人以爲時間之唯一性的原因來自第一質料，因爲第一質料是變動或運動的第一個主體，而變動或運動是由時間來度量的。兩種解說似乎都不充實，因爲那些由於本源或由於主體而是同一的，尤其是如果本源和主體是相去甚遠的，他們之是同一的，不是絕對的或全面的，而是相對的或某一方面的。

所以，時間之唯一或是一個的真正理由，是因爲第一個變動或運動是一個，因爲第一個變動或運動是最單純的，其他的一切變動或運動都是依照他來度量的，正如《形上學》卷第十章所說的。所以，時間與第一個變動或運動的關係，不僅是有如度量與被度量者的關係，而且也有如是依附體與主體的關係；時間就是如此由第一個變動或運動取得自己的唯一性。時間與其他的變動或運動的關係，則僅是有如度量與被度量者的關係。所以時間並不因被度量者之眾多而增多，因爲許多分立的東西能夠用一個度量來度量。

所以，確定了這一點之後，應該知道，關於精神的實體或自立體，也曾有兩種意見。有些人，如奧利振（Origenes，185~254年）在《原則論》（Peri Archon）卷一第八章所引述的，聲稱所有的精神自立體都以某種程度的平等發自天主；或者至少其中的許多是如此，如某些人所主張的。而另外一些人卻說，一切的精神自立體是按一定的等次和品級發自天主。狄奧尼修似乎就有同感，他在《上天（天使）階級論》第十章說，在精神自立體之間，甚且在同一品級的天使之間，都有爲首的、中間的和最末的之分。依第一種意見，必須說有許多永常，因爲有很多爲首而又平等的永常的東西存在。而依第二種

意見，應該說只有一個永常；因為如《形上學》卷十第一章所說的，由於每一件東西都是用他同類中之最單純者來度量的，所以一切永常的東西之存在，應該用第一個永常的東西的存在來度量，而這第一個永常的東西，越是為首或領先，就越單純。由於第二種意見較為接近真理，如在下面第二十七題第二節和第五十題第四節將要證明的，所以現在我們暫且承認只有一個永常。

**釋疑** 1. 永常有時作世紀解；世紀是一件事物持續存在的時段；如此則所謂許多永常就是許多世紀的意思。

2. 天體與精神自立體雖然在本性或性體方面不同類，但他們有這一個共同點，就是他們都有不可轉變的存在。所以他們都用永常來度量。

3. 雖然不是所有的有時間性的東西都是同時開始的，可是他們卻只有一個時間，這是基於那第一個為時間所度量者（第一個變動或運動）的緣故。同樣，永常的東西即使不是同時或一起開始的，但是基於其中的第一個的緣故，他們也是只有一個永常。

4. 為用一件東西去度量別的一些東西，並不需要這件東西是其他那些東西的原因，只需要它是較為單純的。

## 第十一題

### 論天主的唯一性

一分爲四節一

在上述諸問題之後，現在應該討論天主的唯一性。關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、「一」對「物」是否有所附加。
- 二、一與多是否相互對立。
- 三、天主是不是唯一的。
- 四、天主是不是至一的。

#### 第一節 「一」對「物」是否有所附加

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 「一」(unum)對「物」(ens, 存在者、存在物)似乎有所附加或增添。因爲：

1. 凡是屬於某一固定物類（而爲某類物）的，都對物有所附加，因爲「物」是一切物類所共有的（按：任何物類基本上都是物），而「一」是屬於一個固定物類的。因爲「一」是數字的或根本或元始，而數字是一種量或屬於量的一個種別。所以，「一」對「物」有所附加。

2. 此外，凡是對一共同體加以分割或分類的，都對那共同體有所附加。可是，「物」分爲「一（物）」和「多（物）」。

所以，「一」對「物」有所附加。

3. 此外，如果「一」對「物」無所附加，那麼說「一」和說「物」就完全一樣了。可是，（把「一物」之「一」改爲「物」而）說「物物」，是毫無意義的。所以，說「一物」也是沒有意義的，而這顯然不對。所以，「一」對「物」有所附加。



**反之** 狄奧尼修在《神名論》末章卻說：「一切存在物，無不  
分有一（按：即任何物都是一物）。」如果「一」對「物」有所  
附加，從而縮小「物」的外延或範圍，就不會是這樣了。所  
以，「一」對「物」沒有附加什麼。

**正解** 我解答如下：「一」對「物」並不附加任何東西，其所  
附加者，只不過是分割或分裂、分開的否定而已。因為「一」  
的意義，只不過是未被分割或分裂的物而已。從這一點可以看  
出，「一」與「物」是可以互換對調的（一是物或物是一）。因  
為所有的物，或者是單純的，或者是組合的。單純的物，在現  
實和潛能方面都是未被分割的（實際未被分割，也不可能被分  
割）。至於組合的物，在他的部分還是分開的時候，根本就還沒  
有他，只有在這些部分組合在一起而構成他之後，他才存在。  
因此，很明顯地，任何一物的有或存在，都在於未被分割或分  
裂。是以，每一物，都維持他的「一」或統一性，就像他維持  
自己的有或存在一樣。

**釋疑** 1.有些人以為：與「物」可以互換的「一」，和作為數字  
之根本或元始的「一」，是二而一的；可是他們的意見卻不一  
致。因為畢達哥拉斯和柏拉圖，鑑於與物可以互換的「一」，並  
不附加給物任何東西，而只是表示物的本體未被分割或分裂而  
已，因此他們以為作為數字之根本或元始的「一」，也是如此。  
由於數字是由「單一」所組合而成的，所以他們相信數字就是一  
切東西的本體（參看：亞里斯多德，《形上學》卷一第八章）。  
相反地，亞維采那卻因為鑑於作為數字之根本或元始的「一」，  
確實加給「物」的本體一點東西（否則由「單一」所組合而成  
的數字就不是屬於量的一個種別了）。所以，他相信與物可以  
互換的「一」，也加給物的本體一點東西，就如白色之於人

一樣。但這（後一）種說法顯然是錯誤的；因為每一個東西都是因自己的本體而為「一」物，如果每一個東西都是因另外一個東西而為「一」物，這個另外的東西又必須因第三個東西而為「一」物，這樣推衍下去，就要推衍至無限了。所以，應該接受第一種意見。所以，應該說，與物可以互換的「一」，不給物加任何東西；而作為數字之根本或元始的「一」，則加給物一點東西，即屬於量這一類的東西。

2. 同一物在某方面是分開的或可分的，在另一方面又是未分開的或不可分的，這並無不可。例如：那在數目（或個體）方面是分開的或可分的，在（物之）種別方面卻是不分開的或不可分的（按：例如「人」區分為許多個人，但人性或人之種別卻是同一的或不可分的）；所以可能有物在某方面是一個，而在另一方面卻是多個。可是，如果一物是絕對的不分開的，這或者是因為他在那屬於其本質、本體者方面是不分開的，雖然在那不屬於其本質、本體者方面是分開的，例如：一物只有一個主體，卻有許多依附體；或者是因為他在現實中或實際上是不分開的，但在潛能中是分開的或可能分開的，例如：一物只有一個整體，卻有許多部分。這樣（絕對的不分開）的物，是絕對的「一」物和相對的「多」物。反過來說，如果一物是相對的不分開的和絕對的分開的，這是因為以其本質、本體而言是分開的，而在觀念或根本或原因方面是不分開的。這樣的物就是絕對的「多」物和相對的「一」物，就如那按數目或個體是多個，按種別或根本則是一個者（按：如同「一」人類的「許多」個「人」，和同「一」人之家族的「許多」個「族人」）。所以，「物」好像是如此藉由絕對的一和相對的多，而被區分為「一」物和「多」物。因為就是「多或眾多」，除非是少被包括在「一」內，就不會被包括在「物」內。因為狄奧尼修在《神名論》末章說：「沒有不分有一的眾多。那以部分

而言是多個的，以整體而言卻是一個；以依附體而言是多個的，以主體而言卻是一個；以數目或個體而言是多個的，以種別而言卻是一個；以種別或別類（species）而言是多個的，以類別或共類（genus）而言卻是一個；以產生或效果而言是多個的，以根本或原因而言卻是一個。」

3.說「一物」之所以不是毫無意義的，因為「一」在觀念或理解方面確加給「物」一點東西。

## 第二節 一與多是否相互對立

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 一與多似乎並不相互對立。因為：

1.沒有任何對立者可以用來稱述其對立者（而說其對立者就是它）。可是，由前面第一節釋疑2.所說，很明顯地所有「眾多或多」，在某方面都是「一」。所以，一不與多對立。

2.此外，沒有任何對立者是由其對立者所構成的。而「一」卻構成「多」。所以，一不與多對立。

3.此外，一是與一對立的。而多是與少對立的。所以，一不與多對立。

4.此外，如果一與多對立，其對立就如沒有分割者與（有）分割者對立一樣；如此則一與多之對立，就如「缺少（否定）」與「具有（肯定）」之對立。這似乎是不對的，因為這樣的話，結論將是：一後於多，並由多取得定義；可是，相反地，是多應該由一來界定。因此，會產生定義的循環論證，這是不合理的。所以，一與多不是對立的。

**反之** 其理或觀念相互對立者，它們自己也是對立的。可是，「一」的觀念在於不可分割性，而「多」之觀念卻包括分割。所以，一與多是對立的。

**正解** 我解答如下：「一」是與「多」對立的，可是方式不一。因為作為數字之根本或元始的「一」，與作為數字的「多」，其對立有如是度量與被度量者的對立，因為「一」有最初或基本度量的性質，數字就是用「一」所度量的「多」，如《形上學》卷十第一章所清楚說明的。至於與「物」可以互換的「一」，則是以沒有或否定的方式與「多」對立，有如是沒有分割者與（有）分割者的對立。

**釋疑** 1. 沒有任何缺少或剝奪（privatio）會完全除掉有或存在，因為如哲學家所說，缺少或剝奪是針對或在一個（存在者）主體內的否定（《形上學》卷三第二章）。可是，凡是缺少或剝奪都除掉某一方面的有或存在（按：即在某一方面使相關主體沒有）。因此，在物或存在物來說，由於它的普遍性（按：即凡存在者皆是物），便會出現這樣的情形，即物之（某方面的）缺少或剝奪卻又奠基於物（存在者主體）；這種情形不會發生在缺少或剝奪某些特殊的形式上，如視覺、白色等等。至論與「物」可以互換的「一」和「善」，也有與論「物」相同的情形；因為缺少或剝奪善是奠基於某種善，而撤消「一」也奠基於某種一。因此，才有這樣的情形，即「多」就是某一種「一」，惡就是某一種善，「非物」就是某一種物。可是，這並不是用對立者來稱述其對立者，因為上述各組之二者之中，一是絕對的，一是相對的（二者不是真正的對立）。那相對地是「物」的，有如是在潛能中的或可能的物，並是絕對的「非物」，即在現實中的或實際的非物。或者，在實體或自立體這一類（物）中，那是絕對的「物」的，在某種依附體的有或存在方面，則是相對的「非物」。同樣，那是相對的善的，則是絕對的惡；反之亦然。以及那是絕對的「一」的，也照樣是相對的「多」；反之亦然。

2. 整體有兩種：一種是同質的，是由相似的部分所組合成的；還有一種是異質的，是由不相似的部分所組合成的。在每一同質的整體內，組成整體的部分都有整體的（本質本體）形式，比如水的每一部分都是水；由部分所組成的連續體就是這樣構成的。而在異質的整體內，任何一部分都沒有整體的形式，因為房屋的任何一部分都不是房屋，人的一部分也不是人。「眾多或多」就是這樣的整體。由於「多」的部分沒有「多」的（本質）形式，所以「多」的由多個「一或單一」所組合而成，就像房屋由多個不是房屋的部分所組合而成一樣；而且多個一之組成多，不是基於「一」有與「多」對立而不可分割的理或本質，而是基於它是物；正如房屋的部分之組成房屋，是因為這些部分是物體或有形體之物，而不是因為它們不是房屋。

3. 「多」有兩種意義：一是絕對的，如此則與「一」對立。另一意義是指超量或大量，而如此則與「少」對立。在第一種意義下，「二」就是「多」；而在第二種意義下則否。

4. 「一」是以缺少或沒有的方式與「多」對立，因為「多」的觀念裡含有分割或區分（而「一」則不含有或沒有分割或區分）。因此，分割或區分應先於「一」，但不是絕對的，而只是在我們認知方面如此。因為我們是藉由組合物去認知單純物，從而我們給「點」的定義是「沒有部分者」或「線的元始」。可是，即使依觀念或理解來說，「多」也是隨「一」之後而有的；因為除非我們先肯定分割物（或「多」物）中的每個物都是「一」個物，我們就不會理解它們是「多」個物或有「多」的特性。所以，「一」被納入了「多」的定義中，而不把「多」納入「一」的定義中。可是，對「分割」或「區分」的理解是來自針對物的否定。所以，我們首先理解的是物；然後是這物不是那物（否定這物是那物），因此，第二步我們所認知的是分割或區分；第三是「一」；第四是「多」。

### 第三節 天主是不是唯一的

有關第三節，我們討論如下：

130 **質疑** 天主似乎不是唯一的。因為：

1.《格林多前書》第八章5節說：「就如那許多『神』和許多『主』。」

2.此外，作為數字之根本或元始的「一」，是不能被用來稱述天主的，因為不能用量來稱述天主。同樣，與物可以互換的「一」，也不能被用來稱述天主，因為它含有欠缺的意思，而凡是欠缺都是不完美，是不適用於天主的。所以，不應該說天主是唯一的。

**反之** 《申命紀》第六章4節卻說：「以色列！你要聽：你的上主天主是唯一的。」

**正解** 我解答如下：天主是唯一的，可以由三方面來證明。

1.是由祂的單純性。因為很明顯地，那使某物賴以是「這一個別物或這個物」的，不可能通傳給許多物，或為許多物所共享。因為那使蘇格拉底賴以是人的，能夠通傳給許多人；可是，那使他賴以是這個人的，卻只能由他這一個人所獨享。所以，如果是那使蘇格拉底賴以是「這個」人的，使他也賴以是「人」，那麼，正如不能有許多蘇格拉底（這個人），同樣也不能有許多人。這正是應該歸於天主的，因為天主本身就是自己的本性本質（沒有其他個體與天主共享這本性本質），這在前面第三題第三節已證明過了。所以，那使天主據以是天主的，和那使天主據以是這個天主的，是相同的。所以，不可能有許多天主。

2.是由天主的無限完美性來證明。因為前面第四題第二節已經證明過了，天主在自己內統括有或存在的全部完美。所

以，如果有許多天主，他們之間一定有區別。從而有的東西是一個天主有的，而是另一個天主所沒有的。如果這個東西代表一種欠缺，則二者中之前一個天主就不是絕對完美的；如果這個東西代表一種完美，那麼後一個天主就欠缺這種完美。所以，不可能有許多天主。因此，古代的哲學家們，好像是爲此一真理所迫，當他們認爲有無限的本原時，而主張只有一個這樣的本原。

3.是由世界的一致性（unitas，和諧、合一）來證明。所有的存在物，彼此有一種相互關係之次序，因爲某些東西是爲另一些東西服務的。而不同的東西，除非是受同一個東西所安排，不會自己來共同形成一個次序。許多東西受一個東西指揮，比受許多東西指揮，更易形成一個次序，因爲一是一的本然原因，而多只是一的偶然原因，也就是說如果多是某種方式的一。所以，既然那爲首的或爲第一的，應該是最完美的，而且是本然地，不是偶然地，所以那使萬物形成一個次序的爲首的或爲第一的，應該只有一個。而他就是天主。

**釋疑** 1.該處說有許多神，是引述某些人的錯誤，因爲這一些人崇拜許多神，以爲行星和別的星辰，甚至世界的每一個別部分都是神。所以，在下面第六節接著說：「可是爲我們只有一個天主」等等。

2.就「一」爲數字之根本或元始而言，並不用它來稱述天主，只用它來稱述存在於物質內的東西。因爲作爲數字之根本或元始的「一」，歸於屬於數學者這一類，而屬於數學者，原本存在於物質內，但在思想或觀念上，卻從物質中被抽象出來。而與物互換的一，卻是一種形上的東西，其存在並不依賴物質。雖然在天主內沒有任何欠缺，可是依我們的認知方式，我們只能藉由欠缺和排除的（消極）說法來認識天主。所以，

用含有欠缺意義的（消極）用語來稱述天主，並非不妥，例如說：天主是非形體的（欠缺或沒有形體的）、是無限的（沒有極限的）。同樣，關於天主，也是如此說祂是唯一的。

#### 第四節 天主是不是至一的

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是至一的。因為：

1.所謂「一」是依缺少或否定分割而言的。而缺少或否定沒有什麼更甚或較甚（magis）和更微或較微（minus）。所以，不可以說天主比其他是「一」的東西更是「一」或是更甚的「一」。

2.此外，似乎沒有什麼，比那在現實和潛能方面都是不可分割者，更為不可分割的；點與「單一」（unitas）就是這樣的。可是，一個東西越是不可分割，就越被說為一。所以，天主並不比單一和點更是一。

3.此外，那因自己的本質、本體就是善的，就是至極的善或至善。所以，那因自己的本質、本體就是一的，就是至極的一或至一。可是，凡是物，都是因自己的本質、本體而是一，如哲學家在《形上學》卷四第二章所證明的。所以，所有的物，都是至極的一或至一。所以，天主並不比其他的物更是一。

**反之** 伯爾納鐸（Bernardo，1090~1153年）卻說：「在一切稱為一者中，天主三位一體的一是極峰。」（《論審察》（De consider.）卷五第八章）

**正解** 我解答如下：「一」就是未被分割的物；因此，為使某物成為至極的一或至一，它應該是至極的物和至極的未被分割



者。這兩項都應視之為天主所固有。因為天主是至極的（存在）物，因為祂不是由他處領有為某種本性或性體所限定的存在，祂就是自立的存在本身，完全沒有任何極限。天主也是至極的未被分割者，因為不拘是就現實（實際）或潛能（可能）而言，無論是依任何分割的方式，天主都未被分割。因為如同前面第三題第七節所證明過的，天主在任何方面都是單純的。因此，天主是至極的一或至一，甚為明顯。

**釋疑** 1.雖然缺少或否定本身沒有什麼更甚和更微，但它（所否定）的對立者卻有更甚和更微，所以缺少或否定本身也據以說有更甚和更微。所以，是根據一物之更甚或更微，或全不被分割或可被分割，而說它是更微的或更甚的，或至極的一。

2.「點」和作為數字之根本的單一或一，不是至極的（存在）物，因為除非是在一個主體之內，它們就沒有存在（它們只有依附於主體的存在）。因此，二者都不是至極的一或至一。因為，就如由於依附體與主體的不同或區分，主體不是至極的一，同樣依附體也不是。

3.雖然每一物都是因自己的本體而是一，但各物之本體形成「一」的程度，卻不相等，因為有些物的本體是由許多部分組合而成的，而另一些物的本體卻不是。

## 第十二題

### 論我們怎樣認知天主

一分爲十三節一

前面我們討論過了天主本身是怎樣的，現在應該進一步來討論在我們認知中的天主是怎樣的，也就是說，天主如何被受造物所認知（參看第三題引言）。

關於這一點，可以提出十三個問題：

- 一、有沒有受造的理智能夠看見天主的本質或本體。
- 二、理智是不是藉某種受造的象或像，看見天主的本質或本體。
- 三、是否能用肉眼看見天主的本質或本體。
- 四、有沒有受造的理智實體或自立體，以自己的自然秉賦足以看見天主的本質或本體。
- 五、爲看見天主的本質或本體，受造的理智是否需要某種受造的光。
- 六、看見天主的本質或本體者之中，是不是一位比另一位見得更爲完全。
- 七、有沒有受造的理智能夠掌握或洞徹天主的本質或本體。
- 八、看見天主本質或本體的受造理智，是不是在天主的本質或本體內認知一切。
- 九、受造的理智在天主的本質或本體內所認知的，是不是藉某些像而認知。
- 十、受造的理智是不是同時認知在天主內所看見的一切。
- 十一、有沒有人在今世生活中能看見天主的本質或本體。
- 十二、我們是不是在今生能藉自然理性而認知天主。
- 十三、在自然理性的認知之上，今生有沒有藉由恩寵的認知天主。

## 第一節 有沒有受造的理智能夠看見天主的本質或本體

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有受造的理智，能夠看見天主的本質或本體（藉本質或本體看見天主）。（按：essentia一字，兼指本質，以及那具備本質之物本身或本體。）因為：

1. 金口若望（Ioannes Chrysostomus，347~407年）在《若望福音論贊》（Super Ioannem）第十五篇，註釋《若望福音》第一章18節的「從來沒有人見過天主」，說：「不僅是先知，甚且連天使和總天使，也沒有看見過祂，即天主，因為受造的性體，如何能夠看見那不是受造的性體呢？」狄奧尼修也在《神名論》第一章論及天主說：「感官或覺官、想像力、見解、理性、和知識，都不能及於祂。」

2. 此外，凡是無限的，以其為無限的而言，都是不可知的。而天主是無限的，如前面第七題第一節已證明的。所以，天主本身是不可知的。

3. 此外，受造的理智只能認知已存在者，因為首先進入理智之察覺中的就是存在者或存在物（ens）。而天主，如狄奧尼修（在《神名論》第四章）所說的，卻不是存在者，而是高高在一切存在者之上。所以，天主是不可理解的，超越一切（受造的）理智。

4. 此外，認知者與被認知者之間，應有一種相稱或比例，因為被認知者是認知者的成就。可是，在受造的理智和天主之間，卻沒有任何比例，因為二者之間有無限的距離。所以，受造的理智不可能看見天主的本質或本體。

**反之** 《若望壹書》第三章2節卻說：「我們要看見祂實在怎樣。」

**正解** 我解答如下：每一物之能被認知，係根據它是在現實中，而天主是純現實，未摻雜任何潛能，所以就天主本身而言，祂是最能被認知的。可是，本身最能被認知的，對某種理智卻不是能被認知的，因為能被領悟者遠遠超過理智，正如太陽是最能被看見的，而蝙蝠卻因為過度的光而不能看見。所以，鑑於這一點，有些人主張沒有任何受造的理智能夠看見天主的本質或本體。

但這樣說並不正確。人的最終真福在於人的最高活動，即理智的活動；如果受造的理智從無可能見到天主的本質或本體，那麼，或者是他總不會得到真福，或者是他的真福不在天主而在其他物。而這是違反信德的。理性受造物之最終成就或完美，在於那為其存在之根源者，這是因為每一物之成就或完美，係根據他達到自己的根源。同樣，這也是違反理性的或悖理的。因為當人看到效果的時候，他自然地企望認知原因；由此而產生人的驚奇。可是，如果理性受造物之理智不可能達到萬物的第一原因，那麼自然的企望將會永遠落空。因此絕對應該承認，獲享真福者看見天主的本質或本體。

**釋疑** 1.這兩位權威人士所談的，是洞徹或一目了然（comprehensio）的看見。因此，狄奧尼修就緊在所引的話之前先說：「普遍地為一切來說，祂都是不能被洞徹的或一目了然的，以及覺官……都不能」等等。同樣，金口若望在上引之話稍後，也繼續說：「這裡的看見，係指對（天主）聖父的最真確的注視和洞徹，就如聖父對聖子所有的一樣。」（《若望福音論贊》第十五篇）

2.源自沒有任何形式的（未為形式所成就的）質料方面的無限，本身是不可知的，因為一切的認知都是藉形式而來的。不過，源自未受質料限制的形式方面的無限，本身就是最

可知的。天主是這樣的無限，而不是第一種的無限，如前面第七題第一節所指明的。

3. 說天主是不存在者，並不是說祂絕對不存在，而是說，就祂是自己的存在而言，祂超越所有的存在者（按：其他存在者都是有自己的存在，而非是自己的存在）。是以，不能因此而說絕無可能認知祂，而只能說祂超越所有的認知，即不能洞徹或完全理解祂。

4. 比例有兩種。一種是一個量與另一個量之間的關係；據此，兩倍、三倍、相等都是這種比例的種別。另一種是，凡是一物與另一物之間的關係，都稱為比例。如此則受造物與（造物主）天主之間能夠有比例，因為受造物之與天主，有如是效果之與原因，潛能之與現實。依此，受造的理智能夠與認知天主成比例。

## 第二節 受造的理智是不是藉某種像，看見天主的本質或本體

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 受造的理智，似乎是藉某種相似或像（*similitudo*）而看見天主的本質或本體。因為：

1. 《若望壹書》第三章2節說：「可是我們知道：一明顯了，我們必要像似祂，因為我們要看見祂實在怎樣。」

2. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷九第十一章說：「當我們認識天主的時候，就有天主的某種相似或像在我們內形成。」

3. 此外，現實或實際理解的理智，就是現實或實際被理解的可被理解者，正如現實或實際感覺的覺官，就是現實或實際被感覺到的可被感覺者。可是，除非覺官藉由可被感覺之物的像，理智藉由被理解之物的像，而得其形式，便不會如此。

所以，如果受造的理智現實或實際看見天主，也應該是藉由某種像而看見。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第九章說，當宗徒說：「我們現在是藉著鏡子，在謎中看見」的時候，「鏡子與謎之稱，可以懂作他所指的任何可以幫助我們理解天主的像」。可是，看見天主的本質或本體，卻不是在謎中或藉著鏡子看見。而是與這種看見相對分或並列的另一種看見。所以，不是藉著像而看見天主的本質或本體。

**正解** 我解答如下：不拘是感覺的看見，或是理智的看見，都要求兩個條件，就是看見的能力，和被看見之物與視覺或視能的結合；因為除非被看見之物在某種方式下是在看見者內，就沒有現實的或實際的看見。在形體或形體物方面，很明顯地，被看見之物不可能藉自己的本體在看見者之內，而只能藉某種像在看見者內，比如是石頭的像的眼內，並藉以形成現實的或實際的看見，而不是石頭的本體在眼內。可是，如果是同一物，既是看見的能力之根源又是被看見之物，那麼，看見者必定是由此一物而兼有看見的能力和藉以看見的形式。

可是，天主既是理智能力之創作者，又能為理智所看見，這是很明顯的事。由於受造物之理智能力本身不是天主的本質或本體，所以它應當是那為第一理智者（天主）之某種分有的相似或像。因此，受造物之理智能力亦稱為有如是源自第一個光的理智之光；而且，無論是針對自然能力，或是針對恩寵或（天上）榮光所加給的某種完美，都可以這樣了解。所以，為看見天主，在看見的能力方面，需要有某種相似天主或天主的像，使理智藉以能夠有效地看見天主。

可是，在必須與看見者有某種結合的被看見之物方面，

卻不可能藉任何受造的像而看見天主。第一，因為如狄奧尼修在《神名論》第一章所說的，絕對不可能藉較低層級之物的像，而認知較高層級之物，比如不可能藉形體物的像，而認知非形體物的本質或本體。那麼，當然更不可能藉任何受造的像，而看見天主的本質或本體。第二，因為如前第三題第四節所指明的，天主的本質或本體就是祂的存在，而這是任何受造的形式都不可能有的。所以，沒有任何受造的形式，能夠向看見者呈現天主之本質或本體的像。第三，因為天主的本質或本體是沒有界限的，凡是受造的理智所能意識或理解的一切，都以極卓越的方式包括在祂內。而這一點卻絕無可能藉某種受造的像來呈現；因為所有的受造的形式，或在智慧方面、或在能力方面、或在存在方面、或在其他諸如此類方面，受到某種理或性質的限制或界定。所以，說藉像而看見天主，就等於說未看見天主的本質或本體，而這是錯誤的。

所以，應該說：為看見天主的本質或本體，在看見的能力方面，需要某種相似或像，就是需要榮光或榮福之光（*lumen gloriae*）來加強理智以看見天主。這就是《聖詠》第三十五篇10節所說的：「在你的光內，我們將要看見光。」不過，卻不能藉某種受造的像而看見天主的本質或本體，宛如這像能呈現出天主的本質或本體自己實際怎樣。

**釋疑** 1. 這位權威人士所說的，是藉分有榮福之光而有的像。

2. 奧斯定這裡所論的，是在現世旅途中對天主所有的認知。

3. 天主的本質或本體就是存在本身。就如其他不是自己存在的可理解的形式，藉某種（在理智內的）存在與理智結合，並使理智藉以成形和現實或實際理解；同樣，天主的本質或本體與受造的理智結合，有如是現實或實際被理解者，並藉自己本身使理智現實或實際理解。

### 第三節 是否能用肉眼看見天主的本質或本體

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎能用肉眼看見天主的本質或本體。因為：

1.《約伯傳》第十九章26節說：「我的皮膚雖由我身上脫落，但我仍要看見天主」等等；又第四十二章5節說：「以前我只聽見了有關你的事，現在我親眼見了你。」

2.此外，奧斯定在《天主之城》(De civitate Dei) 卷二十二第二十九章說：「那些人(即獲得榮光或榮福之人)的眼睛，將有更卓越的視力，並不是爲了像某些人所說的，比蛇和鷹還要看得更爲銳敏(這類動物不拘有多麼銳敏的視力，也只能看見形體或形體物而已)，而是爲了連非形體物也看得見。」可是，凡是能看見非形體物的，都可以被提升而看見天主。所以，受到光榮的眼能夠看見天主。

3.此外，人可以藉想像的瞻望看見天主；因爲《依撒意亞》第六章1節說：「我看見吾主坐在崇高的御座上」等等。而想像的瞻望或看見來自覺官；因爲如哲學家在《靈魂論》卷三第三章所說的，想像是由在現實或實際感覺中的覺官或感官所產生的活動。所以，能夠用感覺界的觀看而看見天主。

**反之** 奧斯定在《書信集》第一四七篇寫給包利納的「論享見天主」(De videndo Deo ad Paulinam) 中卻說：「永遠沒有誰在今世能夠看見天主實在如何；也不會有誰在天使的生活中能夠看見天主，就像觀看用肉眼所看見的那些有形可見之物一樣。」

**正解** 我解答如下：不可能用視覺的覺官，或任何別的覺官部分的能力，看見天主。因爲如以後第四節和第七十八題第一節所要說的，這類能力都是身體器官的成就或行動。行動是與行動之主體成比例的或相稱的。因此，這類能力都不可能超出形體



物的範圍。而天主卻是沒有形體的，如前面第三題第一節已經證明過的。所以，既不能用覺官，也不能用想像力，而只能用理智，才看得見天主。

**釋疑** 1. 「我的皮膚雖由我身上脫落，但我仍要看見天主」，其意義不是說將來用肉眼看見天主；而是說將來復活之後，存在於肉體內而看見天主。同樣，所謂「現在我親眼見了你」，也是指的心靈的眼睛或眼目，就如宗徒在《厄弗所書》第一章17～18節所說的：「把智慧和啓示的神恩，賜與你們，好使你們認識祂；並光照你們心靈的眼目。」

2. 奧斯定是用探詢的態度，而且是有條件地說了那些話。這由他之前所說的可以看出：「所以，他們（即受到光榮的眼睛——獲得榮光或榮福者的眼睛）將有一種完全不同的能力，如果是用這些眼睛看見那非形體的性體。」可是，稍後他對此確定地說：「很可相信的，我們將來之看到新天新地的現世有形物體，會使我們很清楚透徹地看到，無所不在的和管理著所有有形物體的天主；而不是像現在一樣，我們藉著受造的萬物來辨認洞察天主之看不見的事理或美善；而是像我們看那些與我們共同生活、共同活動的人一樣，我們不是相信他們生活，而是看見他們生活。」由此可見，奧斯定認為：受到光榮的眼睛之看見天主，就像我們的眼睛看見另一個人的生活一樣。可是，生活並不是用肉眼所看見的，就好像它本身就是有形可見的一樣，它只是偶然的或附帶的感覺對象；而且，生活不是由覺官或感官所認知，而是在感官活動時立即由另一（更高的）認知能力所認知。至於看見有形物體之後，理智立即藉它們而認知天主的臨在，是由於兩個原因，即理智的銳敏，和天主的光輝在革新或再造的有形物體中的反映。

3. 在想像的瞻望中看不見天主的本質或本體，而是在想

像中形成某種形式或形象，根據某種相似點來呈現天主，就如聖經用可感覺到的事物隱喻地描寫天主的事理。

#### 第四節 有沒有受造的理智能夠以自己的自然稟賦看見天主的本質或本體

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎有受造的理智，能夠以自己的自然稟賦，看見天主的本質或本體。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章說：天使是「清純的，極為明亮的，收取天主全部美麗的鏡子，如果許可如此說的話。」可是，任何一物，幾時看到（反映）它的鏡子，也就是看到該物。所以，天使既是以自己的自然稟賦理解自己，似乎也是以自己的自然稟賦理解天主的本質或本體。

2. 此外，那本身是極為可見者，由於我們身體的或理智的視覺或視能的缺陷，對我們來說就不是那麼可見了。可是，天使的理智卻沒有任何缺陷。天主本身既是極為可見的，對天使來說似乎應該是極為可見的。所以，如果天使以自己的自然稟賦能夠理解其他的可理解者，則更應該能夠理解天主。

3. 此外，有形物體或形體的感官，不可能被提升到理解沒有形體的實體或自立體，因為這超乎它的本性。所以，如果看見天主的本質或本體，超乎任何受造理智的本性，那麼就似乎沒有受造理智能夠達到看見天主本質或本體的境地了；而這是錯誤的，如前面第一節已證明的。所以，為受造的理智來說，看見天主的本質或本體，似乎是自然的。

**反之** 《羅馬書》第六章23節卻說：「天主的恩寵是永生。」而永生是在於享見天主的本質或本體，按照《若望福音》第十七章3節所說的：「永生就是：認識你，唯一的真天主」等

等。所以，看見天主的本質或本體，不是屬於受造理智的自然本性，而是藉由恩寵。

**正解** 我解答如下：不可能有受造的理智用自己的自然稟賦看見天主的本質或本體。因為認知的形成，是基於被認知者在認知者之內。而被認知者是依認知者的方式或形態而在認知者內。因此，每一認知者的認知，都是依自己本性的形態。所以，如果一個被認知之物的存在形態，超過認知者之本性的形態，那麼認知那物也就超過認知者的本性。

物的存在形態有多種。有些物，其本性或性體僅在這個個別或單獨的質料或物質中，有其存在；一切形體物或有形物體，都屬於這一種。而另一些物，其本性或性體本身是獨立或自立存在的，而不存在於某種質料或物質中；但他們不是自己的存在，而是有其存在（由他處得其存在）；屬於這一種的是沒有形體的自立體，我們稱之為天使。而唯一天主的固有存在形態，則為「祂就是自己的自立存在」。

因此，認知那些存在於個別或單獨質料或物質中的物，對我們來說是自然的（*connaturale*，自然稟賦可及的），因為我們藉以認知的靈魂，是某一質料或物質的形式。可是，靈魂有兩種認知能力。一種是身體某一器官的成就或作用。根據物之存在於個別物質中的觀點來認知物，為此一認知能力是自然的；因此，感官只能認知個別的或單獨的物。靈魂的另一認知能力則是理智，它不是任何身體器官的成就或作用。為我們來說，藉理智而如此認知本性或性體是自然的，即這些本性或性體固然只在個別物質中有其存在，但理智之認知它們，不是根據它們存在於個別物質這一觀點，而是根據理智藉思考把它們由個別物質中抽象出來的結果。因此，藉理智，我們能夠認知這類物的普遍性或普遍之理；這種認知是超越感官能力的。而

對天使的理智來說，認知那些不存在於物質中的本性或性體，則是自然的；而這超越人之靈魂的理智能力，這是就靈魂在現世生活中尚與身體結合在一起而言。

所以，認知自立的存在本身，只有對天主的理智來說是自然的，但卻超越所有受造理智的自然能力；因為沒有任何受造物是自己的存在，而是有其分有的（受自他處的）存在。所以，除非天主藉自己的恩寵，把自己與受造的理智連繫起來，使理智可以理解，受造的理智便不能看見天主的本質或本體。

**釋疑** 1. 認知天主的此一形態或方式，即是說，藉著在天使內所反映出的天主的像而認知天主，為天使是自然的。可是，如前面第二節所證明的，藉某種受造的像來認知天主，並不是認知天主的本質或本體。所以，不可以因此而說天使藉自己的自然稟賦能夠認知天主的本質或本體。

2. 如果「缺陷」取其欠缺之意，即是指缺少應該有的東西，天使的理智確是沒有缺陷。不過，如果「缺陷」只是指消極的否定或沒有，那麼與天主比較之下，每個受造物就都有缺陷，因為他們都沒有天主所有的卓越美善。

3. 視覺的覺官完全是物質的，絕對不可能被提升而及於非物質的對象。可是，我們的理智和天使的理智，依其本性都或多或少被高舉於物質之上，所以能夠進一步藉恩寵被提升而及於更崇高的對象。此一點可如此顯示出來，即視覺不可能抽象地審察它具體所認知的物；因為它所能察覺的只是「這個」性體而已。可是，我們的理智卻能夠抽象地審察它具體所認知的物。因為，雖然它所認知的是在物質或質料中有其形式的物，理智卻能夠把這一組合體分解為二，而本然地或單獨地思考形式本身。同樣地，天使的理智，雖然自然認知在某一性體或本性內的具體的存在，但它能夠用理智把這存在分解出來，

這是當天使認知到他自己本身和自己的存在不是二而一的時候。因此，既然受造的理智，藉自己的本性，以某種分解的方式，自然而然地在抽象中察覺到具體的形式和具體的存在，所以它也能藉恩寵而被提升，使它認知分離而自立存在的實體或自立體，和分離而自立的存在。

### 第五節 為看見天主的本質或本體，受造的理智是否需要某種受造的光

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 為看見天主的本質或本體，受造的理智似乎並不需要受造的光。因為：

1. 在可感覺的或感覺界的事物中，那本身就燦爛發光者，便不需要有另外的光才能被看見；所以，在可理解的或精神界的事物中，亦是如此。而天主就是可理解的或精神的光。所以，天主不是借助於受造的光才被看見。

2. 此外，幾時天主藉媒介或中間物才被看見，便不是藉自己的本質或本體被看見（不是祂的本質或本體被看見）。可是，幾時天主藉受造的光而被看見，就是藉中間物被看見。所以，不是藉自己的本質或本體被看見。

3. 此外，凡是受造的，就可能是屬於某一受造物的自然本性。所以，如果天主的本質或本體是藉某一受造的光而被看見，那麼，這個光就可能是屬於某一種受造物的自然本性。如此則該受造物為看見天主就不需要另外一種光；而這卻是不可能的。所以，為看見天主的本質或本體，並非一切受造物都需要什麼另加的光。

**反之** 《聖詠》第三十五篇10節卻說：「在你的光內，我們將要看見光。」

**正解** 我解答如下：一切被提升而及於那超越自己本性之物者，必須有一種超越自己本性的裝備或配備；比如，如果要使空氣接受火的形式，必須使空氣有針對這種形式的配備。幾時受造的理智看見天主的本質或本體，天主的本質或本體就成為理智的可理解的形式。因此，必須加給理智一種超越其本性的配備，以便把它提升到這麼高的境界。所以，如先前**第四節**所明示的，受造的理智的自然能力既不足以看見天主的本質或本體，那麼就必須用天主的恩寵來增強它的理解能力。我們稱這種理解能力的增強為理智的接受光照；就如那可理解者或被理解者被稱為光或發光者一樣。這就是《默示錄》第二十一章23節所說的光：「天主的光輝要照耀她」，即享見天主的真福者的團體。也就是藉著這光，我們接受天主的形式，就是說變得與天主相似，如《若望壹書》第三章2節說的：「一顯明了，我們必要相似祂，並要看見祂實在怎樣。」

**釋疑** 1.為看見天主的本質或本體，受造的光之所以是必須的，不是為使天主的本質或本體藉這光而成為可理解的，因為天主的本質或本體自身就是可理解的；而是為使理智變得有能力理解，就如能力因習性而變得更有能力一樣。就如有形可見的光對目視外物是必需的，因為它會使中間物（空氣）變為現實或實際透明，而使眼目能接受顏色。

2.為看見天主的本質或本體需要這光，不是說這光好像是在其中看見天主的像；而是說它是理智的一種成就或改善，使理智的能力獲得加強而看見天主。所以，可以說，這光不是「在其內」(in quo) 看見天主的中間物，而是「在其影響或助力下」(sub quo) 看見天主的中間物。而這無礙於直接看到天主。

3.接受火的形式的配備，不可能屬於一物的自然本性，

除非該物有火的形式。因此，榮光或榮福之光不可能屬於受造物的自然本性，除非受造物有天主的性體或天主性；而這是不可能的。因為如正解已說過的，理性的受造物正是藉著此光才獲得天主的形式或與天主相似。

## 第六節 看見天主的本質或本體者之中，是不是一位比另一位見得更為完全

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 看見天主的本質或本體者之中，似乎並不是一位比另一位見得更為完全。因為：

1.《若望壹書》第三章2節說：「我們要看見祂實在怎樣」（按：如依拉丁文直譯，應該是：「我們要看見祂，如同祂實在怎樣。」參看釋疑1.）可是，天主常是一樣的。所以，天主常是以同樣的方式為大眾所看見。所以，無所謂較更完全或較不完全。

2.此外，奧斯定在《雜題八十三》第三十二題說，對同一事物，不會一位比另一位有更多理解。而所有看見天主的本質或本體者，都理解天主的本質或本體，因為如上第三節所說的，看見天主是用理智，而不是用感官。所以，看見天主本質或本體者之中，並非一位比另一位見得更清楚。

3.此外，看一物比看另一物看得更完全，可能來自兩方面：或者是來自可見的對象方面；或者是來自看者看的能力方面。來自對象方面，是由於看者接受對象接受得較為完全，也就是有較為完全的像。而這並不適用於本題；因為天主不是藉任何像，而是藉自己的本質或本體，臨在於看見天主之本質或本體者的理智中。所以，如果一位比另一位看天主看得更完全，這應該是根據理智能力的差異。如此則應該說，誰的基於其自然本性的理智能力較高，就看天主看得更清楚。可是，這是不對的，因為天主曾許給人，在享真福方面將與天使同等。

**反之** 依《若望福音》第十七章3節所說的，「永生就是：認識你，唯一的真天主」，永生就在於享見天主。所以，如果所有看見者都同等地看見天主的本質或本體，那就在永生中他們也就都是平等的了。可是，宗徒在《格林多前書》第十五章41節所說的卻與此相反，他說：「星辰與星辰的光輝有分別。」

**正解** 我解答如下：在看見天主的本質或本體者之中，確實一位比另一位看見天主看見得更為完全。這並不是由於天主的像在一位內比在另一位內較為完全，因為前面第二節已經證明過了，這種看見不是藉像而看見。而是由於一位的理智比另一位的理智有較大的能力看見天主。看見天主的能力，並不是受造的理智的本性所固有的，而是如前面第五節所明示的，是借助於榮光或榮福之光，是這榮福之光使理智獲得天主的某種形式或相似天主。因此，分受榮福之光較多的理智，看天主就看得更完全。而有更大愛德的，就分受更多的榮福之光，因為那裡有更大的愛德，那裡也就有更大的願望；而願望使願望者適於並妥善準備自己承受所願望之物。所以，那更有愛德的人，就更完全地看見天主，也就更有福。

**釋疑** 1.幾時說「我們要看見祂，如同祂實在怎樣」，其中之副詞「如同」(sicuti)，是從被看見之物方面指定看見的方式，其意義是說：「我們要看見祂這樣(ita)存在，一如祂實際存在的情形」，因為我們要看見祂的存存本身，而祂的存在就是祂的本質或本體。此一副詞不是從看見者方面指定看見的方式，即其意義不是說：看見的方式將是這樣完美的或圓滿無缺的，就如同天主存在的方式是完美的或圓滿無缺的一樣。

2.釋疑1.所說也揭示出對質疑2.之解答。因為幾時說，對



同一事物，不會一位比另一位有更好的理解，如果這是針對被理解之物的（實際存在）方式說的，則確有道理；因為不拘是誰，如果他理解一物，不符合該物的實際存在情形，他就不是真實的理解。但如果是針對理解的方式，卻不可如此說，因為一位的理解比另一位的理解更完全。

3.看見的不同，不是來自看見的對象方面，因為呈現給所有看見者的是同一個對象，即天主的本質或本體；也不是來自藉不同的像而產生的對對象的不同分有或分享方面；而是，如正解所說的，來自理智之能力的不同，這能力不是指理智的自然能力，而是指其受到榮光（榮福之光）的能力。

## 第七節 看見天主之本質或本體者，是否完全掌握或洞徹天主

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 看見天主之本質或本體者，似乎完全掌握或洞徹天主（按：comprehendere一詞，兼有抓取、掌握、瞭如指掌、洞見、洞徹、通達等意義）。因為：

1.宗徒在《斐理伯書》第三章12節說：「我只願向前跑，看看是否我也能夠奪得（comprehendere，抓取到、奪取到、得到）。」他並沒有白跑，因為他在《格林多前書》第九章26節說：「所以我總是這樣跑，不是如同無定向的。」所以，他奪取到了；根據同樣的理由，他所邀請的致力於此的其他人，也奪取到了，他曾向他們說：「你們也應該這樣跑，好能得到。」（同章24節）

2.此外，奧斯定在寫給包利納的《論享見天主》中說：「洞見一物，就是看見該物的全部，沒有一點瞞過看見者。」（《書信集》第一四七篇第九章）可是，如果看見天主的本質或本體，那就是看見天主的全部，沒有一點瞞過看見者；因為天主是

單純的。所以，凡是看見天主之本質或本體的，都洞見天主。

3.此外，如果說：是看見全部（totus），但不是完整或整個（totaliter）看見，那麼就可以反駁說：所謂「整個」，或者是指看見者的樣式，或者是指被看見之物的樣式。可是，如果是指被看見之物的樣式，則那看見天主之本質或本體的，就是看見整個天主（或天主整個被看見），因為如第六節釋疑1.所說的，他看見天主，如同天主實在怎樣。同樣，如果是指看見者的樣式，也是整個看見天主，因為他是用理智的整個或全部能力看見天主。所以，凡是看見天主之本質或本體的，都是整個看見天主，所以，他是掌握或洞見天主。

**反之** 《耶肋米亞》第三十二章18～19節卻說：「你是偉大有力的天主，『萬軍的上主』是你名號。你有偉大的計謀，有行大事的能力。」所以，不可能透視或洞見天主。

**正解** 我解答如下：對任何受造的理智來說，洞徹或洞見天主都是不可能的；因為如奧斯定所說的，「不拘如何以靈智達到天主，都是莫大的真福」（《證道集》第一一七篇第三章）。

為彰顯這一點，應該知道：說一物被洞徹或被洞悉，是說它完全或透徹地被認知。而一物完全或透徹地被認知，是指它實際被認知的廣或深，與它本身可能被認知的廣或深，完全相等。所以，如果那可以用學術的證明被認知的，卻基於憑藉某種蓋然理由的意見而被承認，它就不是被洞徹或洞悉。比如說，如果一個人經證明而知道三角形的三個角等於兩個直角，他是洞徹或洞悉；如果一個人因為智者或大多數人都如此說而接受這種意見或主張，認為大概如此，他就沒有洞徹或洞悉，因為他的實際認知，沒有達到此一對象可被認知的完美方式或深度。

沒有任何受造的理智，能夠認知天主的本質或本體，達

到天主的本質或本體可被認知的完全方式或程度。此可這樣加以說明。任何物之可被認知，都是基於它是處於現實中的或實際存在的物。而天主的現實或存在是無限的，如在前面第七題第一節已證明過的。所以，天主的可被認知是無限的或無限地可被認知。可是，沒有任何受造的理智能夠無限地認知天主。因為受造的理智之較更完全地或較不完全地認知天主，是基於它承受了較大的或較小的榮光或榮福之光。而任何受造的理智所承受的受造的榮福之光，都不可能是無限的；因此，也就不可能有任何受造的理智能夠無限地認知天主。所以，不可能完全掌握或洞徹天主。

**釋疑** 1.取得或得到 (comprehendere) 有兩種意義。一種是其本有的、嚴格的意義，是指一物完全被包括在取得或得到者之內 (完全被掌握)。如此則天主絕不可能被取得或得到 (完全被掌握)，無論是用理智，或是用其他能力；因為天主既是無限的，就不可能被包括在任何有限的物之內，宛如一有限的物可以無限地包括或容納天主，就像天主自己無限地存在那樣。現在是如此來探討取得或得到。另一種是廣義地解釋取得或得到，視之與奔赴或追尋 (insecutio) 相對立 (意謂達到其前、見到，或終於得到 pertingere)。因為，幾時一個人達到另一個人前，並握住他，就說得到了他。依《雅歌》第三章4節所說的「(我找到了我心愛的；) 我拉住他不放」，天主就是如此被真福者所得。宗徒所說的「奪得、得到」也是這種意義。這種 (萬無一失的) 得到或握有，是 (天上) 靈魂的三特恩之一，它與望德相呼應，就如看見是與信德、享受是與愛德相呼應一樣。至於在我們 (今世)，並不是凡看得見的都可以握住或持有，因為所看見的有時是在遠處，或者不是在我們的權力之下。而且我們也不是常常享受所持有的東西，因為或者是我們

在這些東西內找不到快樂，或者因為這些東西不是我們願望的最終目的，不能滿足我們的願望，使之安息。而（天上的）真福者卻在天主內獲得此三者：因為他們看見天主，看見後而持有天主在自己眼前，並能常常看見天主；以及因持有天主而享受天主或喜樂於天主，有如享受滿足願望的最終目的。

2. 說天主是不可掌握或洞見的，不是因為有天主的某一部分未被看見，而是因為天主沒有如此完整地或徹底地被看見，就像天主本身是可看得見的那樣。就如用蓋然的理由來認知一個可以證明的命題一樣，並不是說其中有一部分未被認知，既不是主詞，也不是述詞，也不是二者的組合或連繫；而是說沒有如此完整地或徹底地認知整個命題，像這命題本身可被認知的那樣。因此，奧斯定在給「洞見」下定義時說（同處）：「洞見或統觀整個物，就是看見得使該物沒有任何一點瞞過看見者；或者是能環視或完全看見它的界線或底極。」因為，幾時在認知該物時達到了可認知的終點或末端，才算是完全看見了它的界線或底極。

3. 「完整或整個」一詞，是指對象的樣式或形態，並不是說對象的整個形態不屬於認知範圍，而是由於對象的形態不是認知者的形態。所以，看見天主的本質或本體者，的確看到天主無限地存在，也可無限地被認知；可是，這種無限的形態卻不屬於他這看見者，即是說，並不使他也無限地認知。就如有人雖然不是藉證明而認知某一個命題，但他仍然可以大概地知道那個命題是可以證明的。

## 第八節 看見天主之本質或本體者，是不是在天主內看見一切

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 看見天主之本質或本體者，似乎是在天主內看見（其他）一切。因為：

1.教宗額我略一世在《對話錄》（Dialogorum Libri）卷四第三十三章說：「無論誰，既已看見了那看見一切者，還有什麼看不見的呢？」而天主就是看見一切者。所以，看見天主者，就看見一切。

2.同樣，凡是看到鏡子者，就看到鏡子中反映出的事物。而凡是發生的或可能發生的一切，都在天主內反映出來，就像在鏡子中反映出來一樣：因為天主在自己內認知一切。所以，凡是看見天主者，就看見現有的或可能有的一切。

3.此外，無論誰，如果理解那較大的，就能理解那最小的，如《靈魂論》卷三第四章所說的。而天主所做的或所能做的一切，都小於天主的本質或本體。所以，凡是理解天主者，就能理解天主所做的或所能做的一切。

4.此外，理性受造物自然地願望知道一切。如果看見天主而不知道一切，他的自然願望就不會安息；如此則不會因看見天主而成爲享有真福者。這是不對的。所以，看見天主，就知道一切。

**反之** 天使看見天主的本質或本體，卻不知道一切。因為如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的，上級的天使淨化下級的天使而使之脫離無知。而且連上級天使也不知道未來的偶發事件及心中的思想；因為這只有天主才知道。所以，並非凡是看見天主之本質或本體的，就看見一切。

**正解** 我解答如下：受造的理智，並不是看見天主的本質或本體，就在天主的本質或本體內看見天主所做的、或所能做的一切。因為很明顯地，在天主內看見某些物，是根據它們存在於天主內的情形。可是，在天主內的其他一切，都是如同效果潛在原因內。所以，在天主內看見其他的物，如同是在其原因內看見效果。可是，很明顯地，看原因看得越深入或完全，就能在這原因內看見更多的效果。因為一個智力卓越的人，只要得到了一個已證明的原則，立刻就可以從它獲知許多結論；而這卻不是一個智力薄弱的人所能做到的，每個結論都必須經過解釋，才能使他理解。所以，那完整地或整個地洞見原因的理智，能夠在原因內認知一切效果，以及一切效果之性質或理。可是，前面第七節已經證明了，沒有任何一個受造的理智能夠完整地或整個地洞見天主。所以，沒有任何一個受造的理智，基於看見了天主，就能夠認知天主所做的或所能做的一切，因為這種認知等於是洞見或看透天主的能力。不過，一個理智看天主看得越深入或完全，對天主所做的或所能做的一切就認知得越多。

**釋疑** 1.教宗額我略一世這裡所講的是對象的充足性，即天主的充足性，也就是說，天主本身充足地含有一切，並顯示一切。但是不可因此而說凡是看見天主的，就認知一切；因為他並不完全洞見天主。

2.看見了鏡子，並不一定就看見鏡子內的一切，除非是他的視線完全涵蓋鏡子或統括鏡子。

3.看見天主固然大於看見其他一切；但是看見天主並在天主內認知一切，卻大於看見天主卻並不在天主內認知一切，而僅僅或多或少認知某些東西。因為在正解內已證明過了，在天主內所看見之東西的多寡，在於看見天主的方式是否更為深

入或完全。

4. 理性受造物的自然願望，是知道屬於理智之完美或成就的一切，就是萬物的種和類，以及它們的理或本質；而這些，是每一個看見天主之本質或本體者，都會在天主內看見的。至於認知其他的個體，以及他們의思想和作為，這不屬於受造理智的完美或成就，也不是其自然願望所追求的；關於認知那些現尚未有而能由天主形成的事物，也是如此。即使只看見天主，自然的求知願望也就獲得滿足，不再另有所求，並享有真福，因為天主是整個存在或萬有和真理的本原。因此，奧斯定在《懺悔錄》卷五第四章說：「知道那一切（即受造物）而不知道你的人，是不幸福的；即使不知道那一切，而知道你的人，卻是有福的。知道你，而又知道那一切的人，並不因為那一切而更幸福，卻只因為你而有福。」

### 第九節 看見天主之本質或本體者，是不是藉某種像，看見他們在天主內所看見的事物

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 看見天主之本質或本體者，似乎是藉某種像，看見他們在天主內所看見的事物。因為：

1. 一切的認知，都是藉認知者肖似或像似被認知者而產生。因為是以此方式，現實或實際理解的理智，成為現實或實際的被理解者，現實或實際感覺的覺官，成為現實或實際的被感覺者，這是因為接受了對象的像而形成或完成行動，就如瞳人接受了顏色的像而形成或完成看的行動一樣。所以，如果看見天主之本質或本體者的理智，在天主內看見某些受造物，也應該是接受了這些受造物的像而形成或完成看見的行動。

2. 此外，我們先前見過的东西，我們會用記憶保存。可是，如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十八章所說

的，宗徒曾於神魂超拔中看見天主的本質或本體，在他停止看見天主的本質或本體之後，曾記起很多在那次超拔中所見到的事物，因此他在《格林多後書》第十二章4節說，「他聽到了不可言傳的話，是人不能說出的」。所以應該說，他所記起的事物，它們的某些像在他的理智中保留了下來。根據同理，在他當時或現場看見天主的本質或本體時，那時他也曾有他在天主的本質或本體內所看見之事物的某些像（*similitudo*）或象（*species*）。（按：此二拉丁字彼此相通，就如中文的「象」也通「像」一樣。不過，無形可見之像多用 *species* 一字，例如：理智內的理象 *species intelligibilis*。）

**反之** 是藉同一個象，看見一面鏡子和在鏡子中所顯示出的事物。可是，在天主內看見一切，就像是在一面可理解的鏡子中看見一樣。所以，如果看見天主不是藉什麼像，而是藉祂的本質或本體；那麼在祂內所看見的事物，也不是藉什麼像或象而看見的。

**正解** 我解答如下：看見天主之本質或本體者，不是藉什麼象，而是藉與他們的理智結合在一起的天主的本質或本體，看見他們在天主的本質或本體內所看見的事物。所謂認知一物，是基於該物的像存在於認知者內。而這又有兩種方式。幾時眾多物與另外同一物相似，則它們彼此之間也相似，這時認知能力便能以兩種方式變得與一可認知之物相似。一種是根據該物本身，就是直接承受它的像而相似它，這時便是認知那物本身。另一種是承受一個與那物相似的另一物的像而相似它，這時便不是認知那物本身，而是在其相似的物內認知它。因為認識一個人本人，和只在他的畫像內認識他，兩種認識是不同的。所以，藉其存在於認知者中的像而認知事物，是認知這些



事物本身，或在其自己的性體中認知它們；而藉其預先存在於天主內的像（理或設計）而認知它們，是在天主內看見它們。這兩種認知是有區別的。因此，就看見天主之本質或本體者，在天主本身內認知事物的那種認知來說，他們之看見這些事物，不是借助於任何其他的像，而是藉呈現在理智前的天主的本質或本體；也是藉這本質或本體，他們看見天主。

**釋疑** 1. 看見天主者的理智之所以相似在天主內所看見的事物，是因其與天主的本質或本體相結合之故，而在天主的本質或本體內，有預先存在著的一切事物的像（理或設計）。

2. 有些認知能力能夠由既已認知的象形成別的象。例如：想像力由已知的「山」和「金」的象，形成「金山」的象；又如理智由已知的類（共類）和種差的象而形成種（別類）的理或本質（按：例如由「動物」和「理性」形成「理性動物」——人的本質）。同樣，我們也能夠由一張畫像中的像，而在我們內形成該畫像所畫之人的像。保祿或任何一個看見天主的人，就在那看見天主之本質或本體的看見中，也能夠如此形成他在天主之本質或本體內所看見之事物的像（按：即類似在理智中畫下這些事物的像）；而且即使在保祿已經停止看見天主的本質或本體之後，這些像仍然留存在他內。可是，藉如此所形成的像而看見事物的看見，和在天主內看見事物的看見，二者是不同的。

## 第十節 看見天主之本質或本體者，是不是同時看見他們在天主內所看見的一切

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 看見天主之本質或本體者，似乎不是同時或一齊（simul）看見他們在天主內所看見的一切。因為：

1. 根據哲學家，可能（同時）知道許多，卻只理解一個（一個一個地理解或逐一理解——《辯證論》卷二十章）。可是，在天主內看見事物，就是理解事物，因為是以理智看見天主。所以，看見天主者，不是在天主內同時或一齊看見許多事物。

2. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十章說，「天主依時間推動精神體的受造物」，就是藉理智及情感。而精神體的受造物，就是看見天主的天使。所以，看見天主者，是連續地或前後相繼地理解和有情感作用，因為時間寓有連續性。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》末章卷十五第十六章卻說：「我們的思想將不是迂迴不定的，在不同的物中翻來覆去；而是我們將用一瞥即可同時看見我們的一切知識。」

**正解** 我解答如下：在聖言中所看見的事物，不是一個一個接連地，而是同時一齊看見的。為了說明這一點，必須注意，我們之所以不能同時一齊理解許多事物，是因為我們藉（許多）不同的像去理解許多事物；而同一理智卻不能同時現實或實際接受許多不同的像，並藉它們去理解，就像一個有形物體不能同時接受許多不同的形狀一樣。因此，如果許多事物能夠藉一個像來理解，就可以同時或一齊理解它們。例如：一個整體的許多不同部分，如果是以其各自的像去理解每一部分，就是一個一個地相繼理解它們，而不是同時或一齊理解它們；但是，如果是以整體的同一個像去理解所有部分，那就是同時或一齊理解它們。前面第九節已經證明過了，在天主內所看見的事物，不是藉其各自的像去看每一事物，而是藉天主的同一本質或本體去看一切。所以，是同時或一齊看見，而不是一個一個地相繼看見。

**釋疑** 1.所謂我們只理解一個，係指我們是用一個像去理解一個。不過，如果用一個像而理解許多，那就是同時或一齊理解，例如：在人的像中，我們（同時）理解的有動物和理性；又如在房屋的像中，有牆壁和屋頂。

2.天使用他們的自然知識，藉自然賦予他們的不同的像去認知事物，就這自然知識來說，他們不是同時認知一切；所以在這樣的理解方面他們是依時間而被推動。可是，就他們在天主內看見事物來說，他們卻是同時看見一切。

### 第十一節 有沒有人在今生能夠看見天主的本質或本體

有關第十一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎有人在今生能夠看見天主的本質或本體。因為：

1.在《創世紀》第三十二章30節雅各伯說：「我面對面看見了天主。」而面對面看見就是看見本體，依《格林多前書》第十三章12節所說的：「我們現在是藉著鏡子觀看，在謎中（模糊不清地）觀看，到那時，就要面對面的觀看了。」

2.此外，在《戶籍紀》第十二章8節上主曾論梅瑟說：「我面對面與他明明說話，他不是謎中和藉形像看見天主。」而這正是看見天主的本質或本體。所以，有人在今生的境界中能看見天主的本質或本體。

3.此外，幾時我們在某一物內認知一切，並依據那物來判斷其他的物，當然我們也清楚認知那物本身。可是，即使在現今，我們也是在天主內認知一切。因為奧斯定在《懺悔錄》卷十二第二十五章說：「如果你我二人都看得出，你說的是真的；你我二人也看得出，我說的是真的；請問，我們是在那裡看到的？既不是我在你內，也不是你在我內，而是二人都在那超越我們靈智的不可更變的真理內看到的。」他在《論真宗教》

(De Vera Religione) 第三十章也說過同樣的話，即我們是依據天主的真理判斷一切。而且在《論天主聖三》卷十二第二章他說：「理性的任務，是依照非形體的、永久的理念或理來判斷那些有形體的物；這些理念或理，除非是超越我們的理智，就必然不會是不可更變的。」所以，我們就在今生看見天主。

4.此外，依奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十四章的說法，用理智的看見所看見的，是那些藉自己的本質而存在於靈魂內的物。可是，理智所看見的是屬於理智界或精神界的物，而且不是藉任何像，而是藉物的本質，如他在同處所說的。因此，既然天主是藉自己的本質而存在於我們的靈魂內，所以祂也是藉自己的本質為我們所看見。

**反之** 《出谷紀》第三十三章20節卻說：「人不會看見我而還活著。」「註解」（拉丁通行本註解）說：「幾時人還生活在這有死的今生，只能藉著一些肖像看見天主，卻不能藉天主性體的本質本身看見祂。」

**正解** 我解答如下：一個純粹的人，除非離開這個有死的今生，便不可能看見天主的本質或本體。其理由如前面**第四節**所說的，是因為認知的方式是以認知者之性體的（存在）方式為依的。而在我們生活在今生的期間，我們的靈魂是存在於有物質或質料的形體中；因此，靈魂自然所能認知的，僅限於那些在質料或物質中有其形式的物，或藉這樣的物所能認知的物。而很明顯地，不可能藉物質物的本性或性體認知天主的本質或本體；因為前面**第二節**已經證明過了，藉任何受造的像認知天主，都不是看見天主的本質或本體。所以，只要仍然生活在今生，人的靈魂就不可能看見天主的本質或本體。這也可以如此獲得印證，即我們的靈魂越掙脫有形的物體或形體物，就越能

容納那些抽象的或理智界的物。是以，在夢中和在失掉身體感覺或出神時，反而更能接受天主的啓示和預見未來的事物。所以，當靈魂仍然享用這有死的生命時，不可能被提升到理智界的頂峰，即天主的本質或本體。

**釋疑** 1.按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章所說的，聖經所說某人看見了天主，就是說形成了某些感覺方面的或想像方面的形像或形狀，它們根據某種相似點呈現或代表天主。因此，雅各伯所說的「我面對面看見了天主」，指的不是天主的本質或本體。而是那呈現或代表天主的形像或形狀。這也是先知預言的一種高級方式，即是看見了天主親自說話，雖然那只是想像中的神視，正如以後第二集第二部第一七四題第三節討論預言等級的時候要講明的。或者，雅各伯說這話，是要凸顯一項超乎尋常境界的、卓越的理智方面的瞻望。

2.如同天主有時在有形物體中以超自然的能力製造奇蹟，同樣地，祂有時也用超自然的能力，不依照一般的秩序，把某些生活於肉體內，卻不利用肉體感官之人的靈智，提升到看見天主之本質或本體的地步；就如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十六章和《論享見天主》（《書信集》第一四七篇第十三章），論及猶太人之大師梅瑟及外邦人的導師保祿時所說的。我們將來在第二集第二部第一七五題第三節討論神魂超拔時，對此將有更詳盡的討論。

3.所謂我們在天主內看見一切，並依據天主判斷一切，就是說我們藉分有天主的光認知並判斷一切，因為連理性的自然之光也是分有的天主之光；就如我們說在太陽內看見並判斷一切可感覺之物，也就是說藉著太陽之光看見並判斷一樣。因此，奧斯定在《獨語》（Soliloquiorum）卷一第八章說：「各種學科的證據，如果沒有受到某種像似它們自己的太陽的物照明

——即受到天主的照明，就不可能看得出來」。所以，就如爲了用感官看見某物，並不需要看見太陽的本體；同樣地，爲了用理智看見某物，也不需要非看見天主的本質或本體不可。

4. 理智所看見的那些藉本質而存在於靈魂內之物（它們之如此存在於靈魂內），就如可理解之物之存在於理智內一樣。天主就是這樣存在於真福者的靈魂內；卻不是這樣存在於我們的靈魂內，而是藉監臨、本質或本體（有如形成原因），和能力。

## 第十二節 我們是不是在今生能藉自然理性認知天主

有關第十二節，我們討論如下：

**質疑** 我們在今生似乎不能藉自然理性（ratio naturalis）認知天主。因爲：

1. 波其武在《哲學的慰藉》卷五第四章說：「理性不領悟單純的形式。」而天主卻是最單純的形式，如前面第三題第七節已證明過的。所以，自然理性不能達到天主。

2. 此外，如哲學家在《靈魂論》卷三第七章所說的，只用理性而沒有心象（想像的內容），靈魂什麼都不理解。而天主既是沒有形體的，我們不可能有祂的心象。所以，我們不可能以自然的認知而認知天主。

3. 此外，自然理性的認知是善人和惡人所共有的，就如人性是他們所共有的一樣。而認知天主卻是善人所獨有的，因爲奧斯定在《論天主聖三》卷一第二章說：「人的心靈之目，除非接受信德之義德的淨化，就不深入如此卓越的光內。」所以，不可能用自然理性認知天主。

**反之** 《羅馬書》第一章 19 節卻說：「認識天主爲他們是很明顯的事。」也就是說，用自然理性可以認知天主。

**正解** 我解答如下：我們的自然知識由感覺開始；因此，感覺能領導到那裡，我們的自然知識就只能伸展到那裡。我們的理智不可能由可感覺之物或感覺界之物，達到看見天主之本質或本體的程度；因為可感覺之受造物之作爲效果，與天主作爲原因的形成能力是不相等的。所以，不能由認知可感覺之物而認知天主的全部能力，因而也就不能看見天主的本質或本體。可是，因為它們是天主的有賴於原因的效果，我們能夠由它們的引導而知道天主是否存在，以及知道基於天主是萬物的第一原因並超越其所有效果，而必須歸於祂的一切。因此，我們知道，祂與受造物的關係，即祂是（受造）萬物的原因；受造物和祂的區別，即祂不是祂所形成的諸物之一；把這些受造物與祂遠遠分離，不是因為祂有所缺，而是因為祂遠遠超越它們。

**釋疑** 1. 理性不能夠達到認知單純的形式，是不知道它是什麼，但能夠知道它是否存在。

2. 可用自然知識，藉天主的效果所提供的心象，而認知天主。

3. 認知天主的本質或本體，既是藉恩寵，所以只有善人才有；可是，以自然理性認知天主，卻是善人和惡人都能做到的。因為，奧斯定在《訂正錄》(Retractationum) 卷一第四章說：「我不贊成我在祈禱中說過的：『天主，你只願意使（心靈）潔淨的人認識真理。』（《獨語》卷一第一章）因為可以回答說，連許多不潔淨的人也認識許多真理，即藉著自然理性。」

### 第十三節 藉恩寵而有的對天主的認知，是否高於藉自然理性而有的認知

有關第十三節，我們討論如下：

**質疑** 藉恩寵而有的對天主的認知，似乎並不高於藉自然理性

而有的認知。因爲：

1. 狄奧尼修在《神秘神學》(De mystica theologia) 第一章說，在今生與天主結合得更好的人，與天主結合就像與一個完全陌生者結合一樣；他對梅瑟也是這樣說，而梅瑟卻因恩寵與知識而卓越超群。可是，不知天主是什麼而與天主結合，由自然理性亦可完成。所以，恩寵並不比自然理性使我們更完全地認知天主。

2. 此外，除非借助於心象，我們便不能藉自然理性而認知天主的事理；藉恩寵的認知也是一樣。因爲狄奧尼修在《上天(天使)階級論》第一章說：「天主的光線，只能在四面用多種顏色的聖幕的籠罩下，才能照射在我們身上。」所以，我們藉恩寵認知天主，並不比藉自然理性認知得更完全。

3. 此外，我們的理智因信德或信仰的恩寵而依附天主。而信仰卻似乎不是認知，因爲教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十六篇證道詞裡說，對看不到的事物，「有信德或信仰，而沒有認知。」所以，恩寵並不給我們加添對天主的較高超的認知。

**反之** 宗徒卻在《格林多前書》第二章10節說：「天主藉聖神將這一切啓示給我們了。」而這是指那些「今世有權勢的人中沒有一個所曾認識」的事物(同章第8節)，而所謂有權勢的人，如「註解」(拉丁通行本註解)所詮釋的，是指哲學家。

**正解** 我解答如下：我們藉恩寵會獲得比藉自然理性對天主的更完全的認知。其說明如下。我們藉自然理性而有的認知，需要兩個條件，即由可感覺之物所受的心象，和理智的自然之光，我們是用這光的能力，將可理解的理念由心象中抽出。在這兩方面，恩寵的啓示對人的認知都有幫助。因爲一方面，理



智的自然之光因白白灌輸的恩寵之光而加強。另一方面，因為天主有時也在心的想像中形成一些心象，它們比我們由可感覺之物自然所受的心象，更能表達天主的事理，就如在先知的神視中所清楚看到的。而且有時天主還會形成一些可感覺的事物，或甚且形成聲音，來表達某一天主的事理，就如在耶穌受洗時，看見聖神藉鴿子的形像降下，並聽見聖父的聲音說：「這是我的愛子」。（《瑪竇福音》第三章17節）

**釋疑** 1.雖然藉恩寵的啓示，我們在今生還是不知道天主是什麼，因而我們與祂像是與陌生者結合一樣。但是我們對祂的認知卻因而更完全，一則因為給我們顯示了天主的更多、更卓越的效果；二則由天主的啓示，我們把一些自然理性所不能及的事理歸於天主，比如：天主的三位一體。

2.不拘是按自然秩序由感官所受的心象，或是由天主在想像中所形成的心象，從這些心象而來的理智的認知，都是人內的理智之光越強，認知就越卓越。因此，藉利用心象所做的啓示，人會獲得更完全的認知，這是因為注入了天主之光。

3.信德或信仰也是一種認知。因為理智藉信德或信仰而決定接受某一可認知之物。但這種決定接受，不是來自信者自己的看見，而是來自他所信的那一位的看見。因此，以其缺少看見而言，它也欠缺像學問或學識中的那種認知的性質或理（不是那樣的認知）；因為學問或學識之使理智決定接受一物，是藉看見和領悟第一原理。

## 第十三題

### 論天主的名稱

一分爲十二節一

討論了有關認知天主的種種之後，現在應該進行討論天主的名稱（參看第三題引言）。因爲無論什麼物，我們都是依據我們對它的認識，而給它命名。

對於這一點，可以提出十二個問題：

- 一、我們是否可給天主命名。
- 二、是否有某些加給天主的名稱稱述天主的本體。
- 三、是否有某些加給天主的名稱是依其本義陳述天主，或者是所有名稱都是依借義或隱喻的方式而歸於天主。
- 四、是不是許多加給天主的名稱都是同義的。
- 五、兼用於天主和受造物的名稱，是單義的還是多義的。
- 六、假設這些名稱是類比的，那麼，他們是先指天主，抑或是先指受造物。
- 七、有些名稱是不是從某一時間開始才用以稱謂天主。
- 八、「天主」(Deus) 這個名稱是指性體的名稱，抑或是指作爲或行動的名稱。
- 九、天主 (Deus) 這個名稱是不是可以通用的名稱。
- 十、天主 (Deus) 這個名稱之表示因己性體爲天主者、因分有爲天主者，和依人的意見爲天主者，是單義地抑或是多義地。
- 十一、「那存在者」(Qui est) 這個名稱，是不是最適用於天主的特有名稱。
- 十二、關於天主是否能形成肯定的語句或命題。

## 第一節 是否有適合天主的名稱

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有任何適合天主的名稱。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第一章說：「祂既沒有名字，對祂亦無有見解。」又《箴言》第三十章4節說：「祂叫什麼名字？其子姓甚名誰？難道你知道嗎？」

2. 此外，一切名稱，或是抽象的，或是具體的。可是，具體的名稱不宜於天主，因為天主是單純的；抽象的名稱亦不適合天主，因為這樣的名稱並不意指完美的自立存在者。所以，沒有任何可以稱呼天主的名稱。

3. 此外，名詞表示（物的）本體及其性質；而動詞和分詞表示本體的時間；代名詞表示本體的代替指稱（指示代名詞）或關係（關係化名詞）。其中沒有一個適合天主：因為祂既沒有性質，亦沒有依附體，也沒有時間性；既不能用感官感覺到祂，所以也就不能指稱祂；而且也不能用關係詞來表示祂，因為關係詞是追述前面已經用名詞、分詞或指示代名詞所論及的事物。所以，我們沒有辦法給天主一個名稱。

**反之** 《出谷紀》第十五章3節卻說：「上主是戰士，名叫『全能者』。」

**正解** 我解答如下：依哲學家之意見，語言是理解之內容或觀念的記號，而觀念是事物的像（《解釋論》（Periherm）卷一第一章）。因此可知，語言是經由理智的觀念而表達事物的。因此，凡是我們用理智所能認知的，我們就能夠給它一個名稱。而前面第十二題第一及第十二節已經證明過了，在今生我們不能看見天主的本質或本體；可是我們能夠根據本原或因果的關係，依卓越及隔離或剔除（不成全者）的方式，而由受造物去認知天

主。所以，我們可以由受造物方面給天主命名；當然這樣的名稱不是指稱天主本身，表達天主的本質或本體實際上是怎樣的，就像「人」這個名稱以其本來意義表達的人本質實際如何那樣；因為「人」這個名稱所表示的是人的定義，說明人的本質；因為名稱所表達的本質或理，就是定義（《形上學》卷三第七章）。

**釋疑 1.** 說天主沒有名字或無可名之的理由，是因為祂的本質或本體，超乎我們關於天主所理解的和用語言所表達的程度。

2. 因為我們是經由受造物而認知天主，並根據受造物給天主命名，所以我們給予天主的名稱，是以那適合物質受造物的方式來表達，因為我們對這些事物的認知是自然的，這在前面第十二題第四節已經說過了。而且在這些受造物中，凡是完美的而自立存在的都是組合的物體；而在它們內的形式卻不是完全自立存在的，而僅是一物因它而有這樣的存在或是這樣的；因此，我們為表達完全自立存在的物所用的一切名稱，都是具體地表達其意義，就像表達（具體的）組合體一樣。另一方面，我們用來表達單純形式的名稱，它們所指示的，並不是一物的自立存在，而是那使此物因以而是這樣的或有這樣的存在者，比如白色所表示的，是那使一物因以成為白色之物或有白色的存在者。天主是單純的，也是自立存在的，所以我們給祂一些抽象的名稱，來表示祂的單純性；也給祂一些具體的名稱，來表示祂的自立存在和完美。可是，這兩種名稱都不足以表示天主實在怎樣，正如在今生，我們的理智也不能認知祂實在怎樣。

3. 表示一物的本體及其性質，就是表示一個主體或基體（suppositum，獨立個體），以及其限定它如此自立存在的自然本性或形式。因此，就如關於天主有一些具體的用語，以表示祂的自立存在和完美，如釋疑2.所說的；同樣，關於天主也有

一些名詞，以表示祂的本體及其性質。而表示時間的動詞與分詞之被用來陳述天主，是因為永恆性包括所有的時間。因為就如我們非藉著組合的物體便不能領悟和表示單純的自立存在者；同樣，我們非藉著有時間性的物體，也不能理解或用語言表示單純的永恆性；而這是基於我們的理智與組合的和有時間性的物體有某種自然的適合性。而用指示代名詞於天主，是因為它們指示出我們所理解的，而不是指示出我們所感覺到的；因為是根據我們所理解的，而用指示代名詞來指稱天主。準此，依照用名詞、分詞，以及指示代表詞於天主的方式，也能用關係代名詞來表示天主。

## 第二節 有沒有表示天主本體的名稱

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有任何表示天主本體的名稱。因為：

1.大馬士革的若望說：「凡是陳述天主的，都必然不是表達天主的本體是什麼，而是指示出天主不是什麼；或者是表達一種關係，或者是表達由其性體或工作而來的某一種事物。」（《論正統信仰》卷一第九章）

2.此外，狄奧尼修在《神名論》第一章說：「你會發現聖師們的一切歌詠，無論是顯揚或稱頌，都是依照天主性的（外向）出發（processus，對外的作為或關係），來分別天主的（種種）名稱。」其意義是說，聖師們用來讚美天主的名稱，是依照天主本身的（外向）出發而加以分辨的。可是，那表示一物之（外向）出發的（對外關係的），並不表示那屬於該物之本質或本體者。所以，陳述天主的名稱，並不陳述天主的本質或本體。

3.此外，我們怎樣理解一物，就怎樣給它命名。然而我們在今生並不理解天主的本質或本體。所以，我們加給天主的名稱，也不表示天主的本質或本體。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷六第四章卻說：「這就是天主的『存在或是什麼 (esse)』：祂是勇毅的或有智慧的，而且對此一單純性，不拘你說什麼，都是用以表示祂的本體。」所以，一切這樣的名稱，都是表示天主的本體。

**正解** 我解答如下：有關天主的否定說法的名稱，或表示天主與受造物之關係的名稱，顯然絕不表示天主的本體，而是表示由天主排除某物，或表示祂與別物，或更好說別物與祂的關係。可是，有關天主的絕對和肯定說法的名稱，例如：「美善的」、「有智慧的」，以及其它諸如此類的名稱，一些人對此卻有多種不同的意見。

因為有些人說，這一切名稱，雖然都是用肯定的說法陳述天主，但它們之被採用，與其說是為肯定在天主內有什麼，不如說是為從天主內除去什麼。因此，他們說，幾時我們說天主是生活的或有生命的，我們的意思是說，天主的存在方式與無生命之物的存在方式是不同的（從前者內除去後者）；至於其他的名稱，也應該如此解釋。梅瑟教師（Rabbi Moyses，1135~1204年。按：即梅瑟麥摩尼得斯 Moyses Mai-monides）就是如此主張（《疑問指南》（Doctor Perplexorum）卷一第五十八章）。另有些人卻說，這些名稱都是用來表示天主與受造物的關係，比如說，我們說：「天主是美善的」，意思就是說：「天主是萬物之美善的原因」。其他的名稱也是一樣。

這兩種主張似乎都不對，理由有三。第一，因為這兩種主張都不能提供理由，解釋為什麼用某些名稱稱呼天主，而不用另一些名稱。因為就如天主是美善事物的原因，祂同樣也是形體物的原因；因此，如果說「天主是美善的」，只是表示「天主是美善事物的原因」，那麼同樣也可以說「天主是形體物」，因為祂也是形體物的原因（按：實際上並不說天主是形體物）。

至於說「是形體物」，僅表示「不是只在潛能中之物，像第一質料似的」（第一批人的說法），也有同樣情形（按：即不能提供相關理由）。第二，這種主張的結論是，一切有關天主的（肯定）名稱，都是其次或次要地用於天主，就像「健康」一詞，只是其次或次要地用於藥品（健康藥品）。因為那僅僅表示藥品是動物健康的原因，而動物才首先或主要地說是健康的（參看第六節）。第三，因為這種主張違反講論天主者的原意。因為他們說天主是生活的或有生命的，他們別有用意，他們的意思不是說天主是我們生命的原因，或天主與沒有生命的物體或無生物有區別。

所以，應該採取另一說法，即這樣的名稱確是表示天主的本體，確是稱述天主的本體，只是它們並不足以表現天主。理由如下：我們的理智怎樣理解天主，這些名稱就怎樣表示天主，而我們的理智是由受造物而認知天主，所以受造物怎樣表現天主，理智就怎樣認知天主。前面第四題第二節已經證明過了，天主以其為單純的和普遍的完美，是以在祂內原就具有受造物的一切完美。因此，一個受造物有多少完美，就表現天主多少，相似天主多少；可是，受造物卻不是把天主表現為好像是與自己同種或同類的物，而是把祂表現為超越的本原或原因，效果遠不如這原因的形式或本質，但也由這原因獲得某種相似，就如低級物體的形式表現太陽的能力一樣。這一點，前面第四題第三節討論天主的完美時，也陳述過了。所以，前面說的名稱確是表示天主的本質，但表示的並不完全，正如受造物也是不完全地表現天主的本體一樣。

所以，幾時說：「天主是美善的」，其意義不是說：「天主是美善之原因」或「天主不是惡的」；而是說：「那在受造物中我們稱之為美善的，已先存在於天主內」，而且是以更高超的方式。因此，把「是美善的」歸於天主，不是因為祂產生美

善或是美善的原因；而是相反地，因為祂是美善的，祂才把美善分施在萬物內，正如奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十二章所說的：「因為祂是美善的，我們才得以存在。」

**釋疑** 1.大馬士革的若望之所以說些這名稱不表示天主是什麼，是因為這些名稱中沒有一個完全地表示天主是什麼，但其中的每一個名稱都不完全地表示天主，正如受造物也是不完全地表現祂一樣。

2.在名稱的意義中，有時一個名稱之由來，和那用這個名稱所願表示者，是有區別的，比如（拉丁文的）「lapis，石頭」這一名稱，來自「laedens pedem，傷腳者」，可是並不用這個名稱來表示「傷腳者」的意義，而是用來表示一種有形的物體；否則的話，凡是傷腳者就都是石頭了。所以，同樣應該說，這些天主的名稱確是來自天主性的（外向）出發；因為，就像受造物是依照（天主之）完美的各種出發而表現天主——雖然是不完全地；同樣，我們的理智也是依照每一種出發而認知天主，並加給天主一個名稱。可是，我們並不是用這些名稱來表示這些出發，宛如我們說「天主是生活的或有生命的」，其意義好像是說「生命由天主出發或來自天主」似的；而是用它們來表示萬物的本原本身，即生命在天主內早已存在，雖然其存在的形態超出我們所理解的和（用名稱）所表示的。

3.在今生我們不能認知天主的本質或本體實在是怎樣的；可是，我們卻認知在受造物的完美中所表現出的天主的本質或本體。我們給天主的那些名稱就是如此表示天主的本質或本體。



### 第三節 是否有名稱依其本義陳述天主

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有任何名稱依其本義（*proprie*）陳述天主。因為：

1. 前面第一節已經說過了，我們關於天主所用的一切名稱，都是取自受造物的。而受造物的名稱都是依借義或隱喻的方式（*metaphorice*）用於天主，比如說：「天主是石頭」或「天主是獅子」等。所以，所有的稱呼天主的名稱，都是借義的或隱喻的。

2. 此外，如果用於一物的名稱，實際是從那物有所排除或否定，而非有所稱述或肯定，那麼這個名稱就不是依其本義用於那物。可是，所有像「美善的」、「有智慧的」等類似的名稱，都是實際由天主有所排除，而非有所稱述，如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第二章所指明的。所以，這些名稱中沒有一個是依其本義陳述天主。

3. 此外，形體或形體物的名稱，只能用借義或隱喻的意義表達天主，因為天主是非形體的。可是，所有這樣的名稱都含有某些形體的條件或情況，因為它們都表示有時間性、組合性，而這些都是形體物的條件或情況。所以，所有的這類名稱都是依借義或隱喻的方式用於天主。

**反之** 盎博羅修在《論天主教信德》卷二前言裡卻說：「有些名稱很顯然地表示出天主性的（固有或本有的）特徵；也有一些名稱表示天主威嚴的明顯真理；但另外有一些名稱卻依某種相似點用一種轉變的意義或借義來陳述天主。」所以，不是所有的名稱都用借義或隱喻的意義來陳述天主，有些名稱的陳述確是依其本義。

**正解** 我解答如下：如前面第二節已經說過了，我們是根據出

自天主的受造物所承受的由天主而來的完美，而認知天主；這些完美存在於天主內的方式，比其存在於受造物內的方式，定然更為卓越。可是，我們理智之理解這些完美，卻是按它們存在於受造物內的方式；以及依照我們理智所理解的，用名稱去表示這些完美。所以，在我們給天主的名稱中，有兩點需要注意：一是這些名稱所表示的完美本身，如美善、生命等；一是表示的方式。就這些名稱所表示的而言，應該把它們依其本義歸於天主，甚於把它們歸於受造物，並且優先或首要用它們來陳述天主。可是，就表示的方式而言，這些名稱卻不是依其本有的方式用於天主，因為它們所有的（表示）方式，是適合表示受造物的方式。

**釋疑** 1. 有些名稱之表示受造物所承受的出自天主的這類完美，是以這種方式，即把受造物分有天主之完美的不完美或有缺欠的方式，也包括在名稱的意義內，如「石頭」表示一種以物質方式存在的物；這樣的名稱只能借義地或隱喻地用於天主。可是，有些名稱卻是絕對地表示完美本身，在其意義中並不包括任何分有的方式，如存在物、美善的、有生命的等即是；而這樣的名稱是依其本義稱呼天主。

2. 狄奧尼修說這樣的名稱是從天主有所排除或否定，是因為名稱所表示的，不是以名稱的同樣表示方式適用於天主，而是以更卓越的方式。因此，狄奧尼修在同處說，天主是「超越一切實體（自立體）和生命之上的」。

3. 那些依其本義用於天主的名稱（按：如美善、生命），它們之含有形體的條件或情況，並不是在名稱的意義本身方面，而是在表示意義的方式方面。而那些以借義或隱喻稱呼天主的名稱（按：如石頭、獅子），卻是在自己的意義本身中含有形體的條件或情況。

#### 第四節 稱呼天主的名稱是不是都是同義的名稱

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 稱呼天主的名稱，似乎都是同義的名稱（nomina synonyma）。因為：

1.所謂同義的名稱，是說它們所表示的完全相同。而稱呼天主的名稱所表示的，在天主內卻完全相同；因為天主的美善就是天主的本質或本體，同樣地，智慧也是如此。所以，這一切名稱都是完全同義的。

2.此外，如果這些名稱所表示的，在實物本身方面雖然相同，但在觀念（ratio）方面卻不一樣，那麼就可以反駁說：在實物方面沒有什麼相呼應的、或為依據的觀念是空虛不實的。所以，如果這些觀念有許多，而實物本身卻只有一個，那麼這些觀念似乎就是空虛不實的。

3.此外，在實物和觀念方面兼是「一」者，比那在實物方面是「一」，而在觀念方面是「多」者，更是「一」。而天主是至一的。所以，天主似乎不是在實物方面是「一」，而在觀念方面是「多」。如此則稱呼天主的（多個）名稱，並不表示多個不同的觀念。所以，它們是同義的。

**反之** 凡是同義字連接在一起，就會冗贅重複，如衣著（vestis）和衣服（indumentum）。所以，如果稱呼天主的一切名稱都是同義的，就不可能適當地說：「美善的天主」，或其他這類的說法。可是《耶肋米亞》第三十二章18節卻這樣寫說：「你是偉大、有力的天主，『萬軍的上主』是你的名號。」

**正解** 我解答如下：這些稱呼天主的名稱不是同義的。如果我們承認這些名稱是用來排除什麼的，或者是為指明原因與受造物之關係的，那就容易看出箇中道理；因為如此則是依被否定

或排除者的不同，或者是依一齊被指明的效果的不同，就有不同的觀念了。可是，依照前面第一節所說的，這類名稱是表示天主的本體的，雖然表示得不完全或有缺欠；而由前面第一及第二節所說的，我們也知道，這些名稱有不同的意義。因為名稱所表示的意義，就是理智對那個名稱所表示的實物的領悟或理念（conceptio —— 與ratio觀念同義）。而我們的理智是由受造物而認知天主的，所以為理解天主，理智是依照受造物所承受的出自天主的完美，形成理念。這些完美預先存在於天主內的方式是一統的、單純的；而它們被受造物所承受的方式，卻是不同的和多樣的。所以，正如受造物的許多不同的完美，有一個為這些完美以各種不同樣式所呈現出的單純本源，相呼應或為依據；同樣，我們理智的許多不同的和多樣的完美，也有一個依照這些完美不被完全理解的全然單純的實物，相呼應或為依據。因此，加給天主的名稱雖然都表示同一個實物，但因為它們是在許多不同的觀念之下表示同一實物，所以它們並不是同義的。

**釋疑** 1.上面所說的已指出了對**質疑**1.的解答；因為所謂同義的名稱，是指它們在同一觀念下表示同一實物。而那些表示同一實物之不同觀念的名稱，它們首先和本然所表示的並不是那同一實物，因為名稱必須經由理智的理念來表示實物，如前面第一節已經說過的。

2.這些名稱的許多觀念並不是空虛不實的；因為所有這些觀念，共有一個為一切名稱以多種方式和不完全地所呈現的單純實物，相呼應或為依據。

3.這一點正屬於天主的完美的至一性，即那些以不同的方式分別存在於其他物內的，卻是以單純的和一統的方式存在於天主內。因此才有這一情形發生，即天主在實物上或實際是

一個，而在觀念上卻是多方面的，因為我們的理智是由多方面理解天主，就如事物是以多種方式來呈現祂一樣。

## 第五節 兼用於天主和受造物的名稱，是不是依同一意義用於他們

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 兼用於天主和受造物的名稱，似乎是依同一意義或單義 (univoce) 用於他們。因為：

1. 凡是有多種意義的或多義的 (aequivocum)，都可以歸原於有同一意義的或單義的 (univocum)，就如「多」可以歸原於「一」一樣。因為如果 (拉丁文) canis 這一名稱，以多種意義分別指吠犬和海豹，它應該以同一意義或單義指某些物，也就是指所有會吠的狗，因為否則 (為找到原始的意義)，那將要永無止境地推延下去了。有些同義的或同質的主動原因，在名稱和定義方面與他們的效果相通或相合，比如「人」生「人」；另外也有一些不同義 (多義) 或不同質 (多質、異質) 的主動原因，如太陽之生熱，而太陽之為「熱」卻只能另有不同的意義。所以，第一個主動原因，既然所有的主動原因都可以歸原於它，似乎它應是同義的或同質的主動原因。是以，那些兼用於天主和受造物的名稱，是依同一意義或單義稱述他們。

2. 此外，在多義或不同意義的名稱間，沒有相似而言。而據《創世紀》第一章 26 節所說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」，受造物與天主之間卻有某種相似。所以，有的名稱是依同一意義或單義用於天主和受造物。

3. 此外，如在《形上學》卷十第一章所說的，尺度或度量與被度量者是屬於同質的。可是，天主是萬有或萬物的第一度量或尺度。所以，天主與受造物是屬於同質的。因此，有的名稱能是依同一意義或單義來陳述天主和受造物。

**反之** 凡是依同一名稱，卻不依同一意義稱謂某些物的，就是依不同意義或多義稱謂他們。可是，沒有一個名稱是依稱謂受造物的同一意義，適用於天主；因為智慧，在受造物是一種品質，而在天主卻不是；類的變化會改變意義，因為類是定義的一部分。在其他方面也是如此。所以，凡是稱謂天主和受造物的，都是依不同的意義或多義來稱謂他們。

此外，天主與受造物間的距離，大於受造物彼此之間的距離。可是，由於某些受造物之間的距離，有時完全不能依同一意義或單義來稱謂它們，比如不屬於同一類的物。所以，遠更沒有什麼依同一意義或單義來稱謂天主和受造物，一切的稱謂都是依不同的意義或多義。

**正解** 我解答如下：不可能有什麼稱謂，依同一意義或單義用於天主和受造物。因為凡是與主動原因的能力不相等的效果，它所接受的與主動原因的相似，就不是完全的，而是有缺陷的；因此，那以多種樣式分別存在於效果內的，卻是以單純的和同一的樣式存在於原因內；就如太陽以同一的能力在較低級的物內產生多種不同的形式或本質一樣。同樣地，如之前**第四節**所說的，萬物的一切完美，是以許多樣式分別存在於受造物內，卻是以一統的樣式預先存在於天主內。因此，當我們把一個稱謂完美的名稱用於受造物時，這一名稱表示出相關的完美，依其意義或性質，它有別於其他的完美，比如說，當我們把「有智慧的或智慧」這個名稱用於人時，我們所表示的，是一種與人的本質、能力、存在，以及其他諸如此類的完美有別的完美。可是，當我們把這個名稱用於天主時，我們所願意表示的，卻不是什麼與天主本質或能力或存在有別的完美。因此，當我們把「有智慧的」這個名稱用於人時，這個名稱在某種程度上界定並掌握了所表示的物；但當我們把這個名稱用於

天主時，卻不如此，其所表示的物，仍然是未被掌握的或未被完全領悟的，而且是超越名稱之意義的。由此可見，「有智慧的或智慧」這個名稱之用於天主和用於人，不是依相同的意義。其他的名稱也是如此。所以，沒有什麼名稱是依同一意義或單義用於天主和受造物。

可是，也不是依完全不同的意義或多義，像有些人所說的。因為依照他們的說法，就不能根據受造物對天主有所認知和證明，並在論證中常常會陷入雙關二義的謬誤。可是，這種主張，既相反關於天主曾證明許多事物的哲學家，也相反宗徒在《羅馬書》第一章20節所說的：「天主那看不見的美善……都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」

所以，應該說，這類名稱之用於天主和受造物，是依類比（*analogia*），也就是說是依比例或關係（*proportio*）。在名稱方面這可能有兩種情形：或是多個物與另外同一物有比例或關係，比如說：藥品和尿液是「健康的」，這是就二者與動物的健康都有關係和比例而言的，前者是健康的原因，後者是健康的象徵或表記；或是一物與另一物之間有一種比例或關係，比如說：藥品和動物是「健康的」，這是因為藥品是動物健康的原因。我們是以這種方式，把某些名稱兼用於天主和受造物，就是依類比的意義（*analogice*），既不是依完全不同的意義或多義，也不是依同一意義或單義。因為我們除非經由受造物，便沒有辦法給天主命名，這在前面第一節已經說過了。因此，我們不拘加給天主和受造物什麼名稱，都是根據受造物與天主的這一關係，即受造物與其根本和原因的關係，萬物的一切完美，都以卓越的方式預先存在於這原因內。

這種「共有或互通」（*communitas*）的方式，介於完全不同意義或多義與單純的同一意義或單義之間。那些針對不同事物用類比意義所說出的，既不是依完全相同的意義，像用同一

意義或單義時一樣；也不是依完全不同的意義，像用不同意義或多義時一樣；這種涉及多方面的名稱，係表示與一物的不同比例或關係；就如說尿液健康，是表示它是動物健康的象徵或表記，而說藥品健康是表示它是同一健康的原因。

**釋疑** 1.在稱謂方面，固然是應該把不同意義的或多義的歸原於同一意義的或單義的，但在行動中，那不是同義的或同質的主動者，卻必然先於那同義的或同質的主動者。因為不同質的主動者是某一整個物種的普遍原因，例如：太陽是一切人的生殖原因。而同質的主動者，卻不是某一整個物種的普遍主動原因（否則他也就是自己的原因了，因為他也被包括在該一物種內）；他只是分有該物種的某一個體的特殊原因。所以，整個物種的普遍原因，不是同義的或同質的主動者。而普遍原因是先於特殊原因的。可是，此一普遍主動原因雖不是同義的或同質的，但也不是完全異義的或異質的，否則，他就不可能產生相似自己者了；所以，可以說他是類比的主動者；就如在稱謂中，一切同義的或單義的稱謂，都可以歸原於那基本的第一個稱謂，它不是單義的，而是類比的，它即是「物」或「存在物」(ens)。

2.受造物與天主之間的相似，是不完全的；因為，如前面第四題第三節已經說過的，這種相似所表現的，即使在類或共類 (genus) 方面，也不是同一樣的。

3.天主不是被度量者的成比例的或相稱的尺度或度量。是以天主和受造物不必要是屬於同類的。

4. (答「反之」) 至於在「反之」內所說的，其結論固然說明，用於天主和受造物的這類名稱不是同義的或單義的；但並未指出這些名稱是不同意義的或多義的。



## 第六節 （兼用於天主和受造物的）名稱是不是首先指稱受造物，而後指稱天主

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** （兼用於天主和受造物的）名稱似乎是首先指稱受造物，而後指稱天主。因為：

1. 我們根據對一物的認知，而給那物命名；因為依哲學家之主張，名稱就是觀念或理念（理解之內容）的記號（《解釋論》，卷一第一章）。而我們是首先認知受造物，然後才認知天主。所以，我們所起的名稱，首先是適用於受造物，然後才適用於天主。

2. 此外，依狄奧尼修在《神名論》第一章所說的，我們是由受造物而給天主命名的。而由受造物轉用至天主的名稱，首先是用於受造物，然後才用於天主，如獅子、石頭等諸如此類之名稱。是以，凡是兼用於天主和受造物的名稱，都是首先用於受造物，然後才用於天主。

3. 此外，凡是共同用於天主和受造物的名稱，其用於天主，是如同用於萬物之原因，就像狄奧尼修在《神秘神學》第一章所說的。可是，因其為原因而用於一物的名稱，是較後用於那物；因為首先是說動物「健康」，然後才說為健康之原因的藥品「健康」（健康藥品）。所以，這類名稱首先是指稱受造物，然後才指稱天主。

**反之** 《厄弗所書》第三章14～15節卻說：「我在（我主耶穌基督的）天父面前屈膝——上天下地的一切家族，都是由祂而得名。」其他用於天主和受造物的名稱，似乎也是一樣。所以，這類的名稱，首先是指稱天主，然後才指稱受造物。

**正解** 我解答如下：凡是以類比的意義稱謂許多物的名稱，諸

物必然是鑑於他們與（其中）一物的關係，而有如此的稱謂；因此，這一物應該進入諸物（有關其稱謂）的界定或定義中。由於一個名稱所表示的觀念或意義，就是定義，如《形上學》卷四第七章所說的。所以，相關名稱必然是首先指稱那包括在其他諸物之定義內的物，然後才依照其他諸物距離這為首之物的遠近次序，而指稱他們；比如：指稱動物的「健康」，包括在那指稱藥品「健康」的定義內，因為藥品之所以稱為健康，是因為它產生動物之健康；而且，指稱動物的「健康」，也包括在那指稱尿液「健康」的定義之內，因為尿液之所以稱為健康，是因為它是動物健康的象徵或表記。

所以，凡是以借義或隱喻的意義稱謂天主的名稱，首先是指稱受造物，然後才指稱天主——因為它們之稱謂天主，無非是表示與受造物的相似而已。正如說草原「微笑」的意思，只是說草原上花兒盛開時的美，與人微笑時的美，有著相當的相似；同樣，說天主是「獅子」，意思只是說，天主在祂的事工中所表現的勇，和獅子在自己的行動中所表現的勇有相似之處。由此可見，當這些名詞用於天主時，對它們的意義不可能予以界定，除非是藉由它們用於受造物時的意義。

至於其他不以隱喻的意義稱謂天主的名稱，也有同樣的情形，如果這類名稱之用於天主，只因爲天主是原因，就像某些人所主張的。因爲如果是這樣的話，幾時我們說：「天主是美善的」，我們只是說：「天主是受造物之美善的原因」而已，別無其他意義；因此，用於天主的「美善」這一名稱，在其意義內就包括有受造物的美善。故此，「美善」首先是指稱受造物，然後才指稱天主。可是，前面第二節已經證明過了，這類名稱不僅表示天主是原因，而且也表示天主的本質或本體。因爲幾時我們說「天主是美善的或有智慧的」，我們的意思不僅是說天主是美善和智慧的原因，也是說美善與智慧以更卓越的方

式已預先存在於天主內。因此，我們應該說，在名稱所表示的實物方面來說，它們是首先指稱天主，然後才指稱受造物，因為這些完美是由天主輸入受造物的。不過，在命名方面，我們是先把這些名稱加給受造物，因為我們是先認知受造物。所以，如前面第三節所說的，它們也有適於受造物的表示方式。

**釋疑** 1.這一質疑是由命名方面出發，可以成立。

2.以隱喻的意義稱謂天主的名稱，和其他名稱，其情形並不相同，如正解已說過的。

3.如果這些名稱只表示天主是原因，而不表示天主的本質或本體，就如用「健康」表示藥品一樣，這種質疑才是對的。

## 第七節 含有與受造物之關係的名稱，其用於天主是否有時間性

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 含有與受造物之關係的名稱，其用於天主，似乎是沒有時間性或不是從某一時間起（*ex tempore*）。因為：

1.如大家所公認的，凡是這樣的名稱，都是表示天主本體的。因此，盎博羅修說，「主」這個名稱是權能的名稱，而權能就是天主的本體；而「造物者」表示天主的作為，而作為就是天主的本質（《論天主教信德》卷一第一章）。可是，天主的本體不是有時間性的，而是永恆的。所以，這些名稱之用於天主，不是從某一時間起，而是從永恆。

2.此外，凡是從某一時間起歸於任何一物的，可以說都是被形成或做成的，因為從某一時間起是白色者，是被形成或做成白色的。然而被形成或被做成並不適用於天主。所以，不能以任何有時間性者稱謂天主。

3.此外，如果有些名稱，因為含有與受造物的關係，而從某一時間起用於天主，那麼凡是含有與受造物之關係的名稱，就都應該是如此。可是，有些含有與受造物之關係的名稱，卻是從永恆就如此歸於天主；因為天主從永恆就認識、愛了受造物，如同《耶肋米亞》第三十章3節所說的：「我以永恆的愛愛了你。」所以，連其他含有與受造物之關係的名稱，如「主」和「造物者」，也是從永恆就如此歸於天主。

4.此外，這類名稱表示關係。所以，這種關係，必定或者是存在於天主內的一點什麼，或只存在於受造物內。可是，這種關係不可能只存在於受造物內，因為果真如此，則天主之所以被稱為「主」，將是由於存在於受造物內的相對或對立關係；而沒有任何物是由其對立者而得名的。所以，這種關係應該是存在於天主內的一點什麼。可是，在天主內卻沒有什麼是有時間性的或從時間開始，因為祂是超乎時間之上的。所以，這類名稱之用於天主，是沒有時間性的。

5.此外，根據關係，而指稱關係物或相關之物，比如根據主權而稱為「為主的」，就像根據白色而稱為「白色的」一樣。因此，如果主權的關係，不是在事實上（有如某種實物）存在於天主內，而只是在（我們的）思想上或觀念上，那麼，天主就不是實在的或真實的主，這顯然是錯誤的。

6.此外，關係物或彼此相關之物，如果依其性質不是同時的或一起的，其中之一可以沒有另一個而存在；就如《範疇論》（*Praedicamentis*）第五章所說的，一個可知之物，雖然沒有知識實際認知它（沒有知識存在），仍然可以存在。而用於天主和受造物的彼此相關之物，依其性質並不是同時的或一起的。所以，即使受造物不存在，仍然可以說「天主與受造物」有某種關係。因此，「主」、「造物者」等這類名稱，是從永恆就用以稱謂天主，而不是從時間開始。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷五第十六章卻說，「主」這個相對的或與他物相關的稱呼，是從時間開始就適用於天主。

**正解** 我解答如下：有些含有與受造物之關係的名稱，其稱謂天主是從時間起，而不是從永恆。

爲明瞭這一點，應該知道，有些人主張「關係」不是自然物（存在於自然界或實際界之物），而只是思想物（觀念上的或存在於理性或思想中之物）。這顯然是錯誤的，因爲（自然界或實際存在之）諸物本身彼此之間就有一種自然的次序和關係。可是，也要知道，因爲一種關係必須有兩造或兩端，所以，可能有三種情形來判定關係是自然物或只是思想物。有時從兩端的任何一端來說，其間的關係都只是思想物，那就是除了在我們理性的理解之外，根本沒有什麼二者之間的次序和關係，比如幾時我們說「同一物與它自己是完全一樣的」。因爲是我們的理性對同一物做了兩次理解，而把它當成了兩個，所以，才認爲它自己與自己之間有一種關係存在。在物或存在物（ens）和非物或非存在物（non ens）間之一切關係，也是如此；是理性把非物當作了兩端之一，而形成這種關係。一切隨理性行爲而產生的關係，如種、類等，也是一樣。

可是，有些關係在兩端都是自然物，就是說在二者之間基於某種共有之物而存在著關係。在一切由量而產生的關係中，如大和小，一倍和一半等，這是顯而易見的，因爲在兩端都有量存在。由主動和被動而產生的關係，如推動者和被推動者，父和子，也是一樣。

可是，有時關係在兩端之一端是自然物，而在另一端卻僅是思想物而已。在兩端不屬於同一次序或層次時，就有這樣情形。就如感覺和知識與可感覺之物和可知之物有關；但依其爲實際存在於自然界的物而言，可感覺之物和可知之物並不屬

於「可感覺」和「可知或可理解」的次序或層次（按：即它們本身只不過是「物」而已）；是以，其中的關係，在知識和感覺方面是實際有的或實在的，因為知識和感覺是爲了認知和感覺物，或與認知和感覺物有關；而物由其本身而言，卻是在這種次序或層次以外的。所以，在物內，對於知識和感覺沒有實在的關係；這種關係只存在於（人的）觀念或思想方面，因為是理智把物視作知識和感覺之關係的另一端。因此，哲學家在《形上學》卷五第十五章說，說這些物有關係，不是因爲它們與別的植物有關係，而是因爲別的植物與它們有關係。同樣地，石柱本身無所謂「右邊」，只有把它放置在動物或人的右邊時，才稱它爲右邊的石柱；所以，這種關係，不是實際存在於石柱內，而是在動物或人內。

天主既是超出整個受造物之次序或層次的，而且是所有的受造物都指向祂，而不是祂指向受造物。所以，很顯然地，受造物對天主有實在的關係，而在天主內卻沒有天主對受造物的實在關係，只有觀念上或思想上的關係，這是說，是受造物歸向天主或與天主有關。這樣，含有與受造物之關係的名稱，並非不可以是從時間起稱謂天主；這不是因爲天主有什麼改變或變動，而是因爲受造物有改變或變動（按：時間含有變動），就如石柱變成在動物或人的右邊，不是石柱本身有所變動，而是動物或人轉移了位置。

**釋疑** 1. 有些彼此相關的名稱或相關名稱，是用來表示相互之關係本身的，如「主——僕」和「父——子」等即是；這些稱爲「基於存在」（*secundum esse*）的相關名稱（按：這是因爲這些名稱並不表示出有什麼行動，正如「存在」一樣）。而另有一些相關名稱，卻是用來表示有某些關係相伴隨的物，如「推動者」和「被推動者」，「統領者」和「被統領者」等即是；而這

些稱爲「基於陳述」(secundum dici)的相關名稱(按：這些名稱首要指出相關之物，如推動之「物」和被推動之「物」，繼而陳述二物之間的基於行動或作爲的相互關係)。所以，關於天主的名稱，也應該注意這一區別。因爲有些名稱是表示天主與受造物的關係本身，如「主」即是。這樣的名稱並不是直接地表示天主的本體，而只是間接地，這是因爲它們以天主的本體爲前提或基礎，就如主權是以權能爲基礎，而權能就是天主的本體。而另外有些名稱卻是直接表示天主的本質或本體，繼而表示所含之關係，如：「救世者」、「造物者」等即是；它們表示天主的行動或作爲(創造、救贖)，而天主的行動或作爲就是天主的本質或本體。這兩類名稱，就其表示關係而言，不拘是以首要的方式或後繼的方式，它們之稱謂天主，都是從時間起；不過，就它們表示天主的本質或本體而言，不拘是直接地或間接地，卻不是如此。

2. 正如有時間性的關係來稱謂天主，這種關係只在觀念上或思想上存在於天主內；同樣，關於天主本身也無所謂被形成或被做成，除非是只在觀念上或思想上，因爲針對天主本身並沒有任何改變，就如聖經《聖詠》第九十篇1節上所說的：「上主，你成了我們的庇護所。」

3. 理智和意志的活動存在於活動者內；所以，那些表示隨理智和意志之行動而來的關係的名稱，是從永恆歸於天主。可是，有些關係，依我們的理解方式，是隨發自天主而及於外在效果的行動而來，用它們來稱謂天主，則是從時間開始，如「救世者」、「造物者」等名稱即是。

4. 稱謂天主的有時間性的名稱所表示的關係，只有在我們的觀念上或思想上，存在於天主內，而與其相對的關係則是實際存在於受造物內。用實際存在於(受造)物內的關係來稱謂天主也沒有什麼不對。不過這是就我們的理智聯想到在天主

內的相對關係而言。就如說天主對受造物有關係，是因為受造物對天主有關係；這也正像哲學家在《形上學》卷五第十五章所說的，說可知之物對知識有關係，是因為知識對可知之物有關係。

5. 既然天主之與受造物有關係，是因為受造物與祂有關係，而從屬的關係在受造物內又是實在的或真實的，那麼天主當然不僅是在觀念上或思想上，而是事實上或實在是主。天主之被稱為主，與受造物之從屬於祂，是同樣的說法。

6. 為知道相關之物依其性質是不是相連在一起的或同時的，並不需要注意所謂相關之物之間的關係或次序，而是應該注意那些相關名稱本身的意義。如果其中之一在自己的理解或概念內包含著另一個，以及反過來說也是如此，那麼他們就是依其性質相連在一起的或同時的；就如一倍和一半（按：即如果甲是乙的一倍，則乙必是甲的一半，就像數字「十」和「五」一樣），父和子等。可是，如果其中之一在自己的理解或觀念中包含著另一個，而另一個卻不包含著前一個，那麼他們依其性質就不是相連在一起的或同時的。知識和可知之物之間的關係就是如此，因為一物之為「可知」，是依其可能（被知）或潛能而言，而知識卻是依其習性或現實而言（是習有的或現有的知）。因此，「可知」，以其表示意義的方式而言，是在「知識」或習知、現知之先。不過，如依現實來看「可知」（「可知」已進而成為實際「被知」），那麼可知之物與現實的知識就是相連在一起的或同時的了；因為一物之「被知」，無非就是關於該物的知識而已。所以，雖然天主是先受造物而存在，但因在「主」的意義中包含著主有「僕」，以及在「僕」的意義中也包含著僕有「主」，所以「主」和「僕」這兩個相關的名稱，依其性質是相連在一起的或同時的。因此，在天主有隸屬於自己的受造物之前，祂不會是「主」。



## 第八節 「天主」(Deus) 這個名稱是不是指本性或性體的名稱

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 「天主」這個名稱，似乎不是指本性或性體 (natura) 的名稱。(按：拉丁文的 deus，或希臘文的 theos，原本泛指「神」。基督徒用以指自己所信仰的唯一至上神時，則將第一字母改爲大寫，以示區別。前者可稱爲廣義的，後者可稱爲狹義的。在中文領域裡，狹義的 Deus，基督教的主要譯名爲「上帝」，天主教的主要譯名爲「天主」。至於廣義的 deus，則一般譯爲「神」。所以，「神」一名，除指上帝或天主外，也可指其他的神。) 因爲：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷一第九章說：「Deus (或 Theos) 係來自 theein」，其意義係巡行「及庇護萬物；或者是來自 aethein，意思是燃燒（因爲我們的天主是燒燬一切邪惡的火）；或者是來自 theasthai，意思是觀察一切。」這一切都是屬於作爲或行動 (operatio) 的。所以，「天主」這個名稱所表示的，是作爲或行動，而不是性體。

2. 此外，我們怎樣認知一物，就怎樣給該物命名。可是，我們並不認識天主的性體。所以，「天主」這個名稱不是表示天主的性體。

**反之** 盎博羅修在《論天主教信德》裡卻說，「天主」是指性體的名稱（卷一第一章）。

**正解** 我解答如下：一個名稱或字本身之起源的意義，和用這個名稱所願表示的意義，不常常一樣。因爲，正如我們是從一物的特性或行動而認知該物的本體，同樣我們有時就以它的一個特性或行動而給它的本體命名；例如我們由石頭傷腳的這個

行動或作用而給石頭的本體命名，稱之為lapis（按：此字源自laedens pedem傷腳，參看第二節釋疑2.）；可是我們用這個名稱所表示的，不是這一行動或作用，而是石頭的本體。不過，如果某些東西本身是我們所知道的，如冷、熱、白色等，那麼我們就不用從其他方面給它們命名了。所以，在這種名稱裡，其所表示的意義，和其本身源起的意義，就完全一樣。

由於天主不是在自己的本性或性體內為我們所認知，而是藉自己的作為和效果顯示給我們，所以我們是由這些作為和效果而能給天主命名，如前面第一節已說過的。所以，「天主」這個名稱，由其起源而言，是一個指作為或行動的名稱。因為這個名稱是由天主普遍管理萬物而起的；因為凡是提到天主的人，都是依祂普遍管理萬物而稱祂為天主。因此，狄奧尼修在《神名論》第十二章說：「神（或天主）就是那以完美的管理和仁善看顧萬物者。」由這個作為或行動而起的「天主」這個名稱，卻是用來表示天主之性體的。

**釋疑** 1.大馬士革的若望所說的這一切，都屬於管理，而「天主」這個名稱，就是起源於這「管理」的意義（正解）。

2.幾時我們能夠由一物的特性和效果，而認知該物的本性或性體，我們便能夠據以用相關的名稱來表示這本性或性體。因此，由於我們由石頭的特性知道石頭本身，即石頭是什麼，所以「石頭」這個名稱所表示的，是石頭的性體本身，因為它表示出石頭的定義，使我們藉此定義而知道石頭是什麼。因為如《形上學》卷四第七章所說的，名稱所表示的理或本質就是定義。可是，由天主的效果我們無法認知天主的性體或本性、本質本身，即知道天主的本質是什麼；我們的認知只是藉由卓越、（肯定）因果和否定（或剔除不完美）的方式，如前面第十二題第十二節已說過的。「天主」這個名稱，就是以這種

方式表示天主的本性或性體。因為這個名稱是用來表示一個存在於一切之上者，祂是萬物的本原，卻又與萬物相去甚遠。這就是稱之為「天主」者，所願表示的意義。

### 第九節 「天主」這個名稱是不是可以通用的名稱

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 「天主」這個名稱，似乎是可以通用的或共享的（communicabile）。因為：

1. 如果名稱所表示之物為眾物所共享，則名稱本身就通用於眾物。可是，「天主」這個名稱，如第八節所說，是表示天主的性體，而天主的性體是可以由其他物所共享或分有的，按《伯多祿後書》第一章4節所說的：「（基督）將最大和寶貴的恩許賞給了我們，為使我們藉著這些恩許，成為有分於天主性體的人。」所以，「天主」這個名稱，是可以通用的。

2. 此外，只有專有名稱才不是可以通用的。而「天主」這個名稱不是專有名稱，而是普通名稱，這從它有複數即可證明，因為《聖詠》第八十一篇6節說：「我（天主）曾說過：你們都是神（dii, deus之複數）。」所以，「天主」這個名稱是可以通用的。

3. 此外，「天主」這個名稱是由作為或行動方面而起的，如前面第八節已經說過的。而其他由作為或效果方面給天主所起的名稱，如美善的、有智慧的等，是可以通用的。所以，「天主」這個名稱也是可以通用的。

**反之** 《智慧篇》第十四章21節卻說：「將那不可通用或通傳的名字加給了木石。」而這裡所說的就是天主的名稱。所以，「天主」這個名稱是不可通用或通傳的名稱。

**正解** 我解答如下：一個名稱之可以通用，有兩種方式：一種方式是本然的或依其本義（*proprie*），另一種方式是根據某種相似點或依其借義、喻義。本然地可以通用，是指一個名稱按它的全部意義可以為許多物所通用。而根據某種相似點的可以通用，則是指僅就一個名稱之含義內的某一點可以通用。因為「獅子」這個名稱，針對一切具有「獅子」這個名稱所表示的本性或性體者來說，都是本然地可以通用；而針對那些僅在獅子的某一點上，比如在兇猛或勇敢這一點上相似獅子者來說，則是根據相似點可以通用。後者之稱為「獅子」，只是借義地或喻義地。

為知道那些名稱是本然地可以通用，應該注意：凡是存在於單獨基體或主體（*suppositum*）內並藉該主體而個體化的形式，其為許多物所共有的，或者是根據事物本身或在事實上，或者只是在觀念或思想上。比如：人的本性或性體之為許多人所有，既是在事實上，也是在思想上。而太陽的本性或性體之為許多主體所共有，卻不是在事實上，而只是在思想上；因為能夠設想太陽的性體存在於多個主體內。這是因為我們的理智，是用無視於個別因素的抽象方式，來理解每一物種或每一種物（*species*）的本性或性體。因此，性體存在於單獨一個主體內，或存在於多個主體內，並不屬於理解物種之本質或其觀念的考察範圍。所以，在無損於物種之本質或觀念的情形下，能夠設想一種物的性體存在於許多個主體之內。可是單獨的個體，就因為它是單獨的，所以與其他一切是分開的。因此，凡是為表示單獨的個體而用的名稱，在事實上和在思想上都是不可通用的；因為即使在領會方面，這一個體也不容許有複數存在。因此，沒有任何表示某一單獨個體的名稱，可以本然地通用於許多物，而只能是根據某種相似點；比如一個人，以其具有阿奇里斯的某一特點，即勇敢，可以喻義地稱為阿奇里斯

(Achilles，古希臘英雄。按：如中文的重作「馮婦」亦有同樣情形)。

有些形式（按：指天使），不是因某一主體，而是因其本身而個體化（因為他們是自立存在的形式）。假設是根據這些形式存在於本身內的情形來理解他們，那麼他們無論是在事實上或思想上都是不可共有的；除非是根據某種相似點，就像關於單獨的個體所說的情形一樣。不過，由於我們並不能根據自立存在的單純形式的本身存在情形來理解他們，而是按照理解在質料中有其形式的組合物的方式來理解他們；所以，如**第一節釋疑2**所說的，我們加給他們的，是表示存在於某一主體內之性體的具體名稱。因此，在名稱的意義方面，我們用來表示組合物之性體的名稱，和我們用來表示自然存在的單純性體的名稱，其情形是一樣的。

因此，由於「天主」這個名稱是用來表示天主之性體的，如**第八節**已說過的，而天主的性體又是不可增多的，如前面**第十一題第三節**也證明過的；所以「天主」這個名稱本身或在事實上是不可通用的，但在人的意見中卻是可以通用的，就如依照主張有許多太陽的人的意見，「太陽」這個名稱是可以通用的一樣。《迦拉達書》第四章8節也是依此方式說：「你們服事了一些本來不是神的神。」該處「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們依性體不是神，而是在人的意見中是神。」即使如此，「天主」這個名稱之是可以通用的，不是照他完整的意義，而是基於某種相似，只在天主的某一點上。就像那些因某種相似而分有天主的一點什麼的，稱為「神」一樣，按照《聖詠》第八十一篇6節所說的：「我曾說過：你們都是神。」

可是，如果用一個名稱來表示天主，不是從天主的性體方面，而是從基體或主體方面，也就是針對或著眼於「這一個」，則這一名稱在任何方式下都是不可通用的；像希伯來人

(用來專指天主)的Tetragrammaton，也許就是這樣的一個名稱。假如有人以「太陽」這個名稱，專指現在一般所說的「這一個」太陽，也有同樣的情形。(按：中文尊稱孔子的「至聖先師」一名，也是如此。這類名稱已有如是專有名稱。)

**釋疑** 1.天主的性體，除非是根據分有某種相似點，不是可以通傳或共有的。

2.「天主或神」這個名稱是普通名稱，不是專有名稱，因為這名稱所表示的，是存在於主體內的天主的或屬神的性體；雖然(具備這性體的)天主本身在事實上既不是普遍的，也不是特殊的；因為名稱並不遵循事物本身存在的方式，而是遵循存在於我們認知中的方式。可是，「天主」這個名稱，就其本身真實情形而言，是不可通用的，就如前面正解對「太陽」這個名稱所說的一樣。

3.「美善的」、「有智慧的」等這些名稱，固然是根據受造物所承受的來自天主的完美而起的；但它們不是用來表示天主的性體，而是用來直接表示那些完美本身。所以，就其本身真實情形而言，是可以通用於許多主體的。不過，「天主」這個名稱，是由我們不斷體驗到的天主的固有作為或行動而起的，並用來表示天主的性體。

## 第十節 「天主」這個名稱，是不是單義地用於因分有稱為「天主」者、依其性體稱為「天主」者，和依人的意見稱為「天主」者

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 「天主」這個名稱，似乎是依同一意義或單義地(uni-voce，參看第五節)用於因己之本性或性體稱為「天主」者、因分有(相似點)稱為「天主」者，和依人之意見稱為「天主」

者。因為：

1.如果名稱有不同的意義，就沒有肯定（是）與否定（不是）的矛盾，因為不同意義或多義阻斷矛盾。可是，天主教徒所說的「偶像『不是』天主」，與非教徒所說的「偶像『是』天主」之間有矛盾。所以，雙方面所用的「天主」，是同一意義的或單義的。

2.此外，正如說偶像是「天主」，是依人的意見，而不是依真實的情形；同樣，稱享受肉體的快樂為「幸福」，也是依人的意見，而不是依真實的情形。可是，「幸福」這個名稱，是依同一意義或單義，兼用於人所誤認的幸福和真實的幸福。所以，「天主」這個名稱，也是依同一意義或單義，兼用於真實的天主和人所誤認的天主。

3.此外，所謂同一意義或單義者，是說他們的含義是相同的。可是，天主教徒之說只有一個天主，是用「天主」這個名稱指一個應被崇拜在萬有之上的全能者，而非教徒之說偶像是「天主」也具有同樣的含義。所以，雙方之用「天主」這個名稱，都是依同一意義或單義。

**反之** 1.那存在於理智中者，是那存在於實物中者的像，如《解釋論》卷一第一章所說的。可是，用「動物」這個名稱稱呼一個真實的動物和稱呼一個畫的動物，其意義是不同的。所以，用「天主」這個名稱稱呼真實的天主和稱呼人所以為的天主，其意義也是不同的。

2.此外，沒有人能夠表達他所不知道的。可是，非教徒並不認識天主的性體；所以，當他說「偶像是天主」的時候，他所指的不是真實的神性或天主性。而天主教徒說「只有一個天主」時，所指的卻是這事實的天主性。所以，用「天主」這個名稱來稱呼真天主，和稱呼人所以為的天主，不是依同一意

義或單義，而是依不同的意義或多義。

**正解** 我解答如下：「天主」這個名稱，在前面所討論過的三種意義中（參看第五節），既不是單義的，亦不是多義的，而是類比的。理由是：單義名稱所表示的意義完全相同；多義名稱所表示的（多種）意義則完全不同（彼此沒有關聯）；而在類比的名稱中，名稱所表示的一種意義（主要意義），則應該進入同一名稱所表示的其他意義的界定中（彼此有關聯）。比如論及自立體（自立存在之物）所說的「物」（ens），進入論及依附體（依附自立體或自立存在之物而存在的物）所說的「物」的界定中（依附體的定義中寓有自立體或自立存之物）。又如論及動物所說的「健康」，被包括在論及尿液及藥品所說的健康定義內；因為（健康的）尿液是動物健康的表記，而（健康）藥品是導致動物健康的原因（參看第五節）。

本節所討論的問題也是如此。因為表示真天主（或真神）的「天主（或神）」這個名稱，也被包括在那些依人的意見或因分有而稱為「天主或神」的意義中。因為當我們稱某某為基於分有的天主或神的時候，我們是以「天主或神」這個名稱，指與真天主或真神有某種相似點者（參看第九節）。同樣，當我們稱偶像為天主或神的時候，我們是用「天主或神」這個名稱，表示那被某些人認為是天主或神者。所以，很明顯地，「天主或神」這個名稱，有此種和那種不同的意義，但其中之一種意義卻被包括在其餘的意義之內。是以，這一名稱的意義顯然是類比的。

**釋疑** 1.名稱之多義性，不在於它所稱述的對象多寡，而在於它本身的意義；因為「人」這個名稱，無論用於多少對象，恰當或不恰當，都是依同一種方式或意義。不過，如果我們用



「人」這個名稱表示不同的物，比如一個人用「人」這個名稱表示真的人，而另一個人則用同一名稱來表示石頭或其他物，那麼就有所謂多義了。由此可知，天主教徒說「偶像不是天主或神」，而非教徒說「偶像是天主或神」，其間之有矛盾，是因為雙方都用「天主或神」這個名稱表示真天主或真神。因為當非教徒說「偶像是天主或神」的時候，他不是用這個名稱表示為某些人所認為的天主或神；如果是的話，他說的就對了，因為天主教徒有時候也依此義用這個名稱，就如《聖詠》第九十五章5節所說的：「萬邦的眾神盡屬虛幻（不是真神的神）」。

2.及3.答案與釋疑1.相似，因為這些推論的出發點，也是根據名稱所稱述的不同對象，而不是根據不同的意義。

4.（答「反之」1.）用「動物」稱真實的動物和畫的動物，並不是純粹的異義或多義；哲學家所用的異義或多義是廣義的，其中也包括類比的意義（《範疇論》第一章）。因為連類比的「物」這個名稱，有時也說是依異義或多義稱述不同的範疇。

5.（答「反之」2.）天主教徒和非教徒都不知道天主的本性或性體本身是怎樣的，但雙方都藉依因果律的某種推理，或以（肯定完美的）卓越方式，或以（否定不完美的）排除方式，多少有所認識，如前面第十二題第十二節已說過的。因此，當非教徒說「偶像是天主或神」的時候，他所用的「天主或神」這一名稱，和天主教徒說「偶像不是天主或神」時所用的同一名稱，能是有同樣的意義（參看《列王紀上》第十八章21節的：「如果上主是天主……如果巴耳是天主」）。如果有人對天主一無所知，他也就不會稱呼天主，除非或許像我們一樣，有時會說些我們不知道其意義的名稱。

## 第十一節 「那存在者」這個名稱是不是最適用於天主的特有名稱

198

（按：拉丁文的esse一字，其基本意義是「有什麼」或「有什麼存在」。它包含兩方面：一是有或存在的現實或事實，一是那所有的或存在的是什麼，後者即是所謂的本質。所以，esse一字，可以兼指本質和有或存在——廣義，也可以單指有或存在——狹義。前者可譯為廣泛的「有」，如中文「萬有」的「有」；後者可譯為「有」或「存在」。不過，「有」亦是及物動詞，意謂「擁有」，能有含義不清的情形發生；而「存在」一詞無此缺點。也許是基於這一點，現在比較多用「存在」，來表達esse中與「本質」相對的「有」。至於把esse譯為「存有」，看不出對瞭解esse會有什麼正面的幫助，也就是說，看不出此字會因「存有」這一譯名變得比較明確易懂。關於本節所討論的Qui est，在思高聖經《出谷紀》第三章14節中譯的影響下，很可能不加思索地把它譯為「自有者」。不過這「自有者」一名，是經過一番引伸和詮釋後所產生的結論，超出Qui est的字面意義，至少本節所說的字面意義，而且與本節的用語和解說難以吻合。因為依本節的解說，Qui est是可以通用的（質疑1.），具有普遍性或共有性（正解），而「自有者」一名顯然並非如此。就本節而言，宜譯Qui est為「那存在者」；如譯esse為「存有」，亦可譯為「那存有者」，但不宜譯為「自有者」。至於Qui est既然具有普遍性或共有性，又怎能是最適於天主的專有名稱呢？主要這是因為其他存在者的存在不屬於其本質，他們都是由他處獲有其存在；而天主的存在就是天主的本質，天主就是自己的存在——「自有者」一名即由此而來（正解，第一理由）。但也不可把Qui est譯為「那就是『有』或『存在』者」，正如不可把它譯為「自有者」一樣。下附英、法、德、西等語文的譯名：He who is, celui qui est, Der Seiende, El que es。）

神學大全·第一冊：論天主一體三位

有關第十一節，我們討論如下：

**質疑** 「那存在者」(Qui est) 這個名稱，似乎不是最適用於天主的特有或專有名稱。因為：

1. 「天主」這個名稱，如第九節所說的，是不可通用的。而「那存在者」這個名稱，卻不是不可通用的。所以，「那存在者」這個名稱，不是最適用於天主的專有名稱。

2. 此外，狄奧尼修在《神名論》第三章說：「『善』這個名稱，彰顯出天主的一切（外向）出發（向外的創造工程）。」而這最適合於天主，因為祂是（受造）萬物的普遍根源。所以，「善」這個名稱，才是最適用於天主的專有名稱，而不是「那存在者」這個名稱。

3. 此外，似乎所有的天主的名稱都含有與受造物的關係，因為我們只有藉受造物來認知天主。可是，「那存在者」這個名稱，卻不含有與受造物的任何關係。所以，「那存在者」這個名稱，不是最適用於天主的專有名稱。

**反之** 《出谷紀》第三章13及14節記載：梅瑟當時問說：「他們必要問我：祂叫什麼名字？我要回答他們什麼呢？」上主回答他說：「你要這樣對以色列子民說：『那存在者』打發我到你們這裡來。」所以，「那存在者」這個名稱，是最適用於天主的特有名稱。

**正解** 我解答如下：「那存在者」這個名稱，是最適用於天主的特有名稱，理由有三。第一是根據這名稱的意義，因為他所表示的不是某一形式或本質，而是存在本身。因此，由於天主的存在就是祂的本質本身，而其他諸物都非如此，如前面第三題第四節已證明過的，所以，在諸名稱中，這個名稱顯然最適合於稱謂天主；因為每一物都是由自己的形式或本質而得名。

第二是根據這個名稱的普遍性。因為其他的名稱，或者是不像這個名稱如此普遍；或者是，如果可以與這個名稱互換（而同樣普遍。——按：如第六題所討論的「善」、第十一題所討論的唯「一」等，善和一都可以與物或存在者 *ens* 互換），但他們至少在觀念或思想上會對這個名稱有所附加，從而給予這個名稱某種形式和限定（按：例如「善」附加與意志的關係，「一」附加「不可分割」的限定）。在現世旅途的境界中，我們的理智不能認知天主的本質或本體實際怎樣；可是，理智對自己關於天主的理解無論加給什麼限定，針對天主本身實際存在的方式來說，都是一種消滅或負數。因此，越是限定少的、越是普遍的、越是絕對的名稱，就越適合我們用來稱呼天主。因此，大馬士革的若望說：「稱呼天主的一切名稱中，最主要的就是『那存在者』；因為在這個名稱中包含了一切，他擁有存在本身，就像是自立（存在）體的無窮無盡的和無任何限定的汪洋大海。」（《論正統信仰》卷一第九章）其他任何一個名稱都限定事物本體存在的形態；而「那存在者」這個名稱卻不限定存在的任何形態，對一切都是開放的或無所不容的；因此才稱之為「自立（存在）體的無窮無盡的汪洋大海」。

第三是根據這個名稱的附帶意義。因為「存在」表示現在的存在；而這是非常適合用於天主的，因為天主的存在是沒有過去和未來的，如奧斯定在《論天主聖三》卷五第二章所說的。

**釋疑** 1. 「那存在者」這個名稱，由其起源即「存在」來看，以及由其意義和附帶意義來看，如正解所說，都較「天主」這個名稱更適合為天主的專有名稱。但由名稱所願表示者來看，則「天主」這個名稱是更適當的專用名稱，因為「天主」這個名稱是用來表示天主的本性或性體的；還有一個更為專用的名

稱，那就是（希伯來人的）Tetragrammaton，因為這個名稱是用來表示天主的不可通用或通傳的本體，甚至是特殊的本體，如果可以這樣說。

2.「善」這個名稱之為天主的主要名稱，是（相對地）就天主為原因這一方面而言，不是絕對的說法，因為絕對地來講，對存在的領悟先於對原因的領悟。

3.並不需要天主的一切名稱都與受造物有關係，只要名稱是根據某些來自天主而及於受造物的完美而起的，也就夠了。而在這些完美中，為首的就是存在本身，而「那存在者」這個名稱就正是由這為首的完美而取的（「存在」和「那存在者」之用於天主和受造物，也是類比的）。

## 第十二節 關於天主是否能形成肯定的語句或命題

有關第十二節，我們討論如下：

**質疑** 關於天主，似乎不能形成肯定的語句或命題。因為：

1.狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第二章說：「論及天主之否定語句是真實的，而肯定語句則是名不副實的。」

2.此外，波其武在《論天主聖三》第二章說：「單純的形式不能作主體。」而如前面第三題第七節所證明的，天主是至單純的形式。所以，天主不能作主體。可是，無論關於何物如有肯定命題形成，該物就被視為主體。所以，關於天主不能形成肯定的命題。

3.此外，凡是理解事物異於事物本身之實在情形的理智，都是虛偽不實的。可是，天主所有之存在是無任何組合的，這是前面第三題第七節已證明過的。因此，既然一切以肯定方式理解的理智，都是以組合的方式（主語加述語）理解事物，所以關於天主似乎不能形成真實的肯定命題。

反之 凡是屬於信德的，就不會錯。而有些肯定命題是屬於信德的，就如天主是三位而一體的，天主是全能的。所以，關於天主能形成真實的肯定命題。

**正解** 我解答如下：關於天主能形成真實的肯定命題。為明示這一點，必須知道，在任何一個真實的肯定命題裡，主詞與述詞所表示的，就實物而言大致是同一個（只實有一物），而在思想或觀念方面卻是不同的多個（有多個不同觀念）。在述詞是指依附體的命題裡，和在述詞是指自立體的命題裡，明顯地都是如此。因為明顯地，（在人是白色的命題裡）「人」和「白色的（依附體）」，由主體方面來看是同一個（同指一個主體），可是在觀念上卻是不同的兩個，因為「人」的觀念和「白色的」之觀念是不同的。幾時我說：「人是動物」，情形亦同。因為那身為「人」者本身，的確是動物（自立體），因為在同一個基體或主體內，既有動物之所以是動物的屬於感覺界的性體，亦有人之所以為人的有理性的性體。因此，在這個命題體，主詞和述詞所表示的，由主體方面來看是同一個（同指一個基體或實物），而由觀念方面來看卻是不同的兩個。即使在述詞和主詞相同的命題裡（按：如「人是人」），也多少會有同樣的情形，而這種情形的出現，是基於理智把那放在主詞位置的當作基體或主體（承受者或被限定者），而把那放在述詞位置的當作存在於主體內的形式性質或內涵（限定者或被承受者），即依所謂的「述詞應視作形式，主詞應視作質料」。與這觀念上的不同相呼應的，是述詞與主詞的不同或複數（兩個或多個不同的詞）；而理智卻用組合（連結詞）來表示實物的同一性。

而天主，由祂本身來看，是至一的，是單純的；可是，我們的理智卻是藉許多不同的觀念或理念來認知祂，因為理智不能看見天主在本身是怎樣的。不過，理智雖然是在許多不同

的觀念或理念下理解天主，但理智知道與自己的一切觀念相呼應的只有一個絕對單純的同一實物。所以，理智是藉述詞和主詞的複數或多數來表現觀念上的複數或多數；卻藉組合來表現（二者在實物方面的）同一。

**釋疑** 1.狄奧尼修之所以說，論及天主的肯定語句是名不副實的，或按另一種翻譯是不適當的，是因為如先前第三節所說的，沒有任何名稱能依其表示方式而適用於天主。

2.我們的理智不能理解自立存在的單純形式本身實在怎樣；不過，理智可以按組合物的方式理解他們，而在組合物內，有的居下作支撐者（主體），有的則依附其內。所以，理智把單純形式解作主體，而另外把某些事物歸於他。

3.「理解事物異於事物本身之實在情形的理智，是虛偽不實的」這個命題，有兩種解釋；這是基於「異於」這個副詞，可由被理解者方面，或是由理解者方面去限定「理解」這個動詞。如果由被理解者方面來看，那麼這個命題是真的，其意義是：凡是理解事物異於事物本身之實在情形的理智，都是虛偽不實的。可是，這對現在的問題並沒有關係，因為我們的理智之形成有關天主的命題，並不說天主是組合物，而是說祂是單純的。如果是由理解者方面來看，那麼上述命題就不對了，因為理智理解事物的方式，異於事物本身存在的方式。很明顯地，我們的理智是以非物質的方式理解低於自己的物質存在物；但這不是說理智理解它們有如沒有物質的或非物質之物，而只是說理智理解時有非物質的方式。同樣，當理智理解高於自己的單純物時，也是用他自己的方式，就是以組合的方式，去理解他們；但也不是理解他們有如組合物。準此，我們的理智之以組合的方式論及天主，並不是虛偽不實的。

## 第十四題

### 論天主的知識

一分爲十六節一

討論過有關天主本體的種種之後，現在應該進而討論那些屬於天主之動作（operatio，行動、活動）者（參看第二題引言）。由於有的動作是存留在動作者內，有的卻及於外在的效果，是以我們要先討論認識或認知（知識）和願意或意欲（因為認知或領悟的動作是在認知或領悟者內，而願意的動作是在願意者內）；然後再討論天主的能力，這能力有如是天主及於外在效果之動作的本原。可是，因為認知或領悟就是一種生活，所以討論了天主的知識之後，應該討論天主的生活（第十八題）。而知識所論及的又是真的事物，所以也應該討論真和假（第十六題）。此外，一切被認知者都是在認知者內，而事物之本質或理（ratio），就其在認知者天主內而言，稱爲觀念或理念（idea），所以討論知識的時候，也應該附帶地討論觀念或理念（第十五題）。

關於知識，可以提出十六個問題：

- 一、在天主內是否有知識。
- 二、天主是否認知或理解自己。
- 三、天主是否洞悉或透徹悟解自己。
- 四、天主自己的理解是否就是自己的本體。
- 五、天主是否理解有別於自己之物。
- 六、天主對它們是否有特殊的認知。
- 七、天主的知識是不是推理的。
- 八、天主的知識是不是萬物的原因。
- 九、天主的知識是否及於非存在之物。
- 十、天主的知識是否及於惡。



- 十一、天主的知識是否及於個別的事物。
- 十二、天主的知識是否及於各種無限。
- 十三、天主的知識是否及於未來的偶有事物。
- 十四、天主的知識是否及於可陳述的事物。
- 十五、天主的知識是不是可變化的。
- 十六、天主對事物所有的知識是鑑賞性的，還是實踐性的。

### 第一節 在天主內是否有知識

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，似乎並沒有知識（scientia，知、認知、認識）。因為：

1.知識是一種習性，而習性並不適於天主，因為習性是潛能與現實或現有動作之間的中間物。所以，在天主內沒有知識。

2.此外，知識由於是關於結論的，所以是由他物所形成的，即根據對原理的認知而形成的。而在天主內卻沒有任何什麼是被形成的。所以，在天主內沒有知識。

3.此外，所有的知識，或是普遍的，或是特殊的。而在天主內卻沒有什麼普遍的和特殊的，這由前面第十三題第九節釋疑2.所說的可知。所以，在天主內沒有知識。

**反之** 宗徒在《羅馬書》第十一章33節卻說：「啊，天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！」

**正解** 我解答如下：天主有最完美的知識。為明示這一點，應該注意，有認知動作者和無認知動作者之區別，在於無認知動作者僅有自己的形式；而有認知動作者，也自然適於有別物的

形式，因為被認知之物的像存在於認知者內。因此，明顯地，無認知動作者的本性是較為狹窄和有限定的，而有認知動作者的本性卻有較為廣闊的伸展空間。因此，哲學家在《靈魂論》卷三第八章說：「靈魂，在某種意義下，是一切。」形式之所以狹窄或局縮，是因質料或物質所致。因此，前面第七題第一及第二節已說過了，形式越沒有質料或物質，就會因此越接近無限性。所以，由此可知，一物之非質料性或非物質性，就是他有認知的理由；以及認知的形態是根據非質料性的形態或非物質性的形態。因此，《靈魂論》卷二第十二章說，植物沒有認知，是由於自己的物質性。感官有認知，是因為他能接受事物的沒有物質的像，而理智則有更為廣闊的認知，因為理智更與物質隔絕，更無摻雜，如《靈魂論》卷三第四章所說的。基此，天主既然是位於非物質性的極點，如前面第七題第一節已證明的，所以祂有最高等級的認知。

**釋疑** 1. 出自天主而及於受造物的完美，是以更高級的方式存在於天主內，如前面第四題第二節已經說過的。因此，幾時把由受造物的任何完美而起的名稱歸於天主，應該由這個名稱的意義內，剔除一切屬於受造物的不完美的方式或形態。因此，在天主內，知識不是品質或習性，而是本體或純現實。

2. 那些分別地，並以多種方式存在於受造物內的，卻是單純地和一統地存在於天主內，如前面第十三題第四節所說的。人按其所認知的不同之物或對象，而有各種不同的認知。就其認知原理而言，他有「領悟或睿智 (intelligentia)」，就其認知（根據原理的）結論而言，他有「知識」；就其認知最高原因而言，他有「智慧」；就其知為人行事而言，他有「見識」或「機智」。而天主卻是用一個單純的認知動作認知這一切，這一點在以下第七節將有說明。因此，可以用這一切的名稱來稱呼

天主之單純的認知；可是，用其中任何一個名稱來稱呼天主時，必須由其中剔出所有的不完美。《約伯傳》第十二章13節就是依循此一方式說：「智慧和能力同在天主內，睿智與見識也為天主所有。」

3.知識是依循認知者的形態，因為被知者是依照知者的形態存在於知者內。基此，天主本質或本體的形態，既然高於受造物存在的形態，所以天主的知識沒有受造物之知識的形態，也就是說，不是普遍的或特殊的，不是習性中的或潛能中的，也不具備其他任何諸如此類的形態。

## 第二節 天主是否認知或理解自己

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎並不認知或理解、領悟 (*intelligere*) 自己。因為：

1.《論原因》命題十五說：「每一個知道自己本質或本體的知者，都是完全回歸到自己的本質或本體。」可是，天主既不出脫於自己的本質或本體之外，亦絕不會有任何變動；如此則所謂回歸到自己的本質或本體，並不適於天主。所以，天主不知自己的本質或本體。

2.此外，理解或領悟是一種承受和被動，如《靈魂論》卷三第四章所說的；知識也是摹仿或臨摹被知之物；而被知之物則是知者的成就或完成。可是，沒有什麼物是由自己承受，或為自己所動、所完成；而且如希拉利所說的：「也無所謂肖似自己」（《論天主聖三》卷一第二十三章）。所以，天主沒有自知。

3.此外，我們之相似天主，是由於理智，因為如奧斯定所說的，是根據心靈或靈智 (*mens*)，而說我們是按天主的肖像造成的（《創世紀字義新探》卷四第十二章）。可是，我們的理智之理解自己，只是像他理解別的物一樣，如《靈魂論》卷三

第四章所說的。所以，除非偶然藉由理解別的物，天主不會理解自己。

**反之** 《格林多前書》第二章11節卻說：「除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事。」

**正解** 我解答如下：天主藉自己理解或領悟自己。為明示這一點，必須知道，雖然在及於外在效果的動作中，動作之對象，即那表示終點者，是存在於動作者之外；但在那存留於動作者內的動作中，動作的對象，即那表示動作之終點者，卻是在動作者本身內；而且是根據這個對象存在於動作者內，而有動作的實現或現實的動作。因此，《靈魂論》卷三第八章說，現實中的可感覺之物（實際正在被感覺之物），就是現實感覺中的感官；現實中的可理解之物，就是現實理解中的理智（與理智合一）。因為，我們之在現實中感覺到或理解到一物（對一物有現實的感覺或理解），是由於我們的理智或感官，藉（該物之）可感覺的或可理解的像或象（species）而實際成形（接受相關的形式而完成動作）。感官或理智只有在這一情形下與可感覺之物或可理解之物有別或分為二，即因為雙方都是在潛能中（參看釋疑2.）。

因此，天主既然毫無潛能，而是純現實，那麼在天主內，理智和被理解者必定在各種形態下都是同一的。如此也就是，天主的理智並不缺少可理解的象（理象），像我們的理智在潛能中或有可能理解時一樣；以及可理解的象也不是與天主的理智本體有別，像我們的理智在現實或實際理解時一樣；而是可理解的象本身，就是天主的理智本身。天主就是這樣藉自己而理解自己。

**釋疑** 1.所謂「回歸到自己的本質或本體」無非是說一物在自己內自立存在。因為形式就自己賦予質料存在而成就質料而言；在某種意義下有如是被擲出或外放至質料；但以其本身在自己內有存在而言，就是回歸到自己。所以，那些不是自立存在而是某些（身體）器官之作用的認知能力，並不認知自己，這由每一種感官的例子可知。但本然（依其本質）自立存在的認知能力，卻認知自己。為此《論原因》才說：「知道自己的本質或本體者，回歸到自己的本質或本體。」而本然自立存在最應該歸於天主。因此，依這種說法，天主是回歸到自己本質或本體者之最，也最認知自己。

2.說理解或領悟是一種被動或承受，被動與承受是採取借義或廣義的說法，如《靈魂論》卷三第四章所說的。因為理解並不是不完美之物的從一物到另一物的變動行爲；而是完美之物的存在於主動者內的主動行爲。同樣，說理智爲可理解之物所成全或摹仿它，也是針對理智有時處於潛能狀態而言，因為就是基於他處於潛能狀態這一點，理智才有別於可理解之物，並藉可理解的象（理象）摹仿它，因為可理解的象就是被理解之物的像；以及理智藉此像獲得成全，就像潛能藉現實而獲得成全一樣。可是，天主的理智絕對不是處於潛能狀態，是以不是藉可理解之物而臻於完美或成全，亦不是摹仿它；而是天主就是自己的完美或成全，就是自己的可理解者。

3.自然（界各物）的存在無法爲第一質料所有，除非這原在潛能中的第一質料藉（接受）形式而變爲現實。我們的被動或可能理智（*intellectus possibilis*）與可理解之物的關係，就如第一質料與自然（界各）物的關係；因為可能理智針對可理解之物而言，是在潛能中，就如第一質料針對自然物是在潛能中一樣。因此，除非是接受一物之可理解的像（理象）的成就，我們的可能理智便不可能有理解的動作。如此則理智是藉

可理解的像理解他自己，就像他也是如此理解其他物一樣；因為明顯地，理智是因認知可理解之物而理解他自己的理解動作本身，並因這個動作而認知理智能力。不過，不拘是在存在物的層次或是可理解之物的層次，天主都是純現實；所以祂是藉自己而理解自己。

### 第三節 天主是否洞悉自己

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎天主並不洞悉或透徹悟解（comprehendere）自己（參看第十二題第七節）。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第十五題說：「那洞悉自己者，對自己來說，就是有限的。」而天主在任何方面都是無限的。所以，天主並不洞悉自己。

2. 此外，如果說天主對我們而言是無限的，對自己來說卻是有限的，那麼便可反駁說：任何一物，其呈現於天主前者，比其呈現於我們前者，更為真實。所以，如果天主對自己來說是有限的，對我們來說是無限的，那麼「天主是有限的」就比「天主是無限的」更為真實了，而這與前面第七題第一節所確定的衝突。所以，天主並不洞悉自己。

**反之** 奧斯定在同處（參看質疑1.）卻說：「凡是理解自己者，都洞悉自己。」而天主理解自己。所以，天主洞悉自己。

**正解** 我解答如下：天主完全悟解或洞悉自己。此可如此證明。所謂洞悉一物，是說達到了認知該物的終極或極限，這也就是說，完全認知了有關那物所能認知的一切。就如幾時是根據論證，而非根據一個蓋然的理由，而認知一個可證明的命題，就是洞悉這個命題。而天主是如此完全認知自己，就像祂

是可以完全被認知的一樣，這是很明顯的。因為每一物之可以被認知，都是依照其現實的規模，因為一物之被認知，不是根據其存在於潛能中，而是根據其存在於現實中，如《形上學》卷九第九章所說的。天主存在的現實有多大，祂的認知能力就有多大；因為像第一節所證明的，天主之有認知能力和動作，是因為祂存在於現實中，並與一切質料和潛能隔絕。因此，很明顯地，祂能被認知多少，祂就認知自己多少。因此之故，天主完全悟解或洞悉自己。

**釋疑** 1.comprehendere一字，如果取其狹義或本義，是表示一物握有並統括另一物。這樣，則一切被握有者必是有限的，就如一切被統括者一樣。可是，說天主被自己所洞悉，意思卻不是說，天主的理智異於天主自己，容納並統括天主。這樣的說法是應該當作否定來解釋的。因為，正如說天主在自己內存在，是因為天主不為其他任何物所包容，同樣也是如此說天主為自己所洞悉或掌握。因為奧斯定在《論享見天主》中說：「一物全部被看見和洞悉，是該物如此被看見，致使他沒有什麼瞞過那看見者。」（《書信集》第一四七篇第九章）

2.說「天主對自己來說是有限的」，應該按某種比擬的關係來解釋；因為就像有限的物不會超過有限的理智一樣，天主也如此不超過自己的理智。可是，說天主對自己來說是有限的，意思不是說天主理解自己是一有限之物。

#### 第四節 天主的理解是否就是天主的本體

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主的認知或理解，似乎並非就是天主的本體（substantia）。因為：

1.理解是一種動作。而動作表示有什麼從動作者發出。

所以，天主的理解不是天主的本體。

2.此外，一理解者理解「自己理解」，這並不是理解什麼重大的或主要的對象（被理解者），而是理解次要的和附帶的對象。是以，如果天主就是理解本身，那麼理解「天主」，就有如我們理解「理解」（按：天主即理解）。如此則理解「天主」（按：即理解「理解」）就不會是什麼重大的事了。

3.此外，凡是理解都是理解什麼。如果天主與自己的理解沒有區別，那麼當天主理解自己時，祂同時理解「自己理解」，並理解「自己理解自己」，如此則會推延下去至於無盡。所以，天主的理解不是天主的本體。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷七第二章卻說：「為天主，存在就是有智慧。」可是，理解就是有智慧。所以，為天主，存在就是理解。而天主的存在就是天主的本體，如前面第三題第四節已證明過的。所以，天主的理解就是天主的本體。

**正解** 我解答如下：必須說天主的理解就是天主的本體。因為如果天主的理解不是天主的本體，那麼就必定是如哲學家在《形上學》卷十二第九章所說的，另外有某物是天主本體的現實和成就或完美。天主與這物的關係，就如潛能與現實的關係一樣（這是絕對不可能的），因為理解是理解者的成就或完美和現實。

現在應該討論一下個中情形。第二節已經說過了，理解不是一個及於外在物的動作，而是留在動作者內，有如是動作者自己的現實和成就或完美，就像存在是存在者的成就或完美；因為正如存在是隨從或遵循形式，同樣理解是隨從或遵循可理解之像（理象）。而在天主內卻沒有不是自己存在的形式，如前面第三題第四節已證明過的。因此，既然天主的本質或本體本身就是可



理解的像（理象），如前面第二節所說的，那麼天主的理解本身必然也就是祂的本質或本體和祂的存在。

因此，由上述這一切本節正解及第二節可知，在天主內的理解、被理解者和可理解的像（理象），以及理解動作本身，都是完全相同的一個。因此很明顯地，不會因說「天主理解」而在天主的本體內置入任何殊多性。

釋疑 1.理解不是由動作者發出及於外界的動作，而是留在動作者內的動作。

2.理解那不是自立存在的「理解」，不是理解什麼大事；就如我們理解我們的「理解」時一樣。至於天主的理解卻是自立存在的，所以不可同日而語。

3.這也答覆了質疑3。因為，天主的自立於自己內的理解，是理解自己，而非理解他物，因此不需推延下去至於無盡。

## 第五節 天主是否認知有別於自己之物

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天主似乎並不認知有別於自己之物或自己以外之物。因為：

1.凡是有別於天主之物，都是存在於天主以外。而奧斯定在《雜題八十三》第四十六題卻說：「天主不注視自己以外的任何物。」所以，天主並不認知有別於自己之物。

2.此外，被理解者是理解者的成就或完美。如果天主理解有別於自己之物，那麼就有別物是天主的成就或完美，比天主更為高貴。這是不可能的。

3.此外，理解動作本身是由被理解者取得其種別或特質，就如其他的行動是由其對象取得其種別或特質一樣。因

此，那被理解者越高貴，理解動作本身也就越高貴。可是，從前面第四節所說已清楚知道，天主就是自己的理解。所以，如果天主理解有別於自己之物，那麼天主就是由該物取得種別或特質；而這是不可能的。所以，天主並不理解有別於自己之物。

**反之** 《希伯來書》第四章13節說：「萬物在祂（天主）眼前都是袒露敞開的。」

**正解** 我解答如下：天主必定認知有別於自己之物。因為天主完美地理解自己，是很明顯的；否則祂的存在就不是完美的，因為祂的存在就是祂的理解。如果對一物有完美的認知，那麼對那物的能力就必定有完美的認知。可是，除非認知一物之能力所擴及的一切，對那物的能力就不會有完美的認知。因此，既然如前面第二題第三節所說，天主的能力之擴及其他別的物，是因為這能力是萬物的第一形成原因（成因），所以天主必定認知有別於自己之物。此外，如果再加上第一形成原因的存在，即天主的存在，就是天主的理解，那就更為明顯了。因此，既然一切效果都預先存在於天主內，有如是存在於第一形成原因內，那麼一切效果也必定存在於天主的理解內，以及依可理解的方式存在於其內；因為凡是存在於另一物內者，都是依自己存在於其內之物的方式，而存在於其內。

為知道天主是怎樣認知有別於自己之物，應該注意，認知一物有兩種方式：一是由一物之本身去認知；一是在另一物內去認知。由物之本身去認知，就是藉一可認知之物本身的切合於自己的像去認知，就如眼睛藉人（自己所呈現）的像看人。在另一物內去看，則是藉包容物的像去看（被包容的物），例如藉整體之像去看其部分，或藉鏡子之（整體的）像去看鏡

中之人，或是藉其他任何方式在另一物中去看一物。

因此，應該說，天主是在自己內看見自己，因為天主是藉自己的本質或本體看見自己。而天主之看有別於自己之物，卻不是由那些物本身去看他們，而是在天主自己內看他們，這是因為祂的本質或本體包含著其他源於自己之物的像。

**釋疑** 1. 奧斯定所說的天主「不注視自己以外的任何物」，不應該如此解釋，好像是說，凡是在天主以外之物，天主都不注視；而是說，天主只在自己內注視在自己以外之物，如**正解**所說的。

2. 被理解者是理解者的成就或完美，不是依其本體而言，而是依其存在於理智中，有如理智之形式和完美的像而言；「因為不是石頭在靈魂內，而是石頭的像在靈魂內」，如《靈魂論》卷三第八章所說的。而那些有別於天主之物為天主所理解，是因為天主的本質含有它們的像，如**正解**所說的。是以，除天主本質之外，另有別物是天主理智的成就或完美的結論，不能成立。

3. 理解動作本身，不是由那在另一物內被理解者取得其種別或特質，而是由那有其他物在其內被理解的主要被理解者。因為可理解之形式有多大程度是理解動作的本原，理解動作本身也就有多大程度由自己的對象取得種別或特質；因為一切動作，都是由那為動作之本原的形式，取得種別或特質，例如熱化的動作是由熱取得種別或特質。因此，理解動作是由那使理智處於現實或實際行動的可理解之形式，取得種別或特質。而這形式就是被理解者的主要的像，在天主內，這像無非就是天主的包容有萬物之各種像的本質。是以，天主的理解動作本身，或更好說天主自己，不必是由天主本質以外的物取得種別或特質。

## 第六節 天主是否以特殊的認知而認知有別於自己之物

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是以（分別認知各物的）特殊的認知，而認知有別於自己之物。因為：

1.如**第五節**所說，天主是如此認知有別於自己之物，即是依照其他源於天主之物存在於祂內的方式。可是，其他源於天主之物之存在於天主內，有如是存在於共同的和普遍的第一原因內。是以，天主之認知這些其他物，也是有如在第一普遍原因內認知。而這是普遍的認知，而不是以特殊的認知來認知。所以，天主是以普遍的認知，而非以特殊的認知，認知有別於自己之物。

2.此外，受造物的本質與天主的本質相去多遠，天主的本質也就與受造物的本質相去多遠。而藉受造物的本質來認知天主的本質，是不可能的，如前面**第十二題第二節**已說過的。所以，藉天主的本質來認知受造物的本質，也是不可能的。如此，既然天主除非藉自己的本質就什麼都不認知，所以天主不是依受造物的本質來認知受造物，即認知受造物是什麼，而這「是什麼」的認知，才是對物的特殊的認知。

3.此外，只有藉著一物之特殊的理或本質（ratio），才能有對該物的特殊的認知。而天主既是藉自己的本質認知一切，那麼似乎就不是藉著各物特殊的理或本質認知每一物；因為同一物不可能是許多而又不同之物的特殊的理或本質。所以，天主對各物的認知不是特殊的，而是共同的或一般的；因為既不是依各物自己特殊的理或本質認知眾物，那麼就只是共同地或一般地認知眾物而已。

**反之** 對眾物有特殊的認知，不僅是共同地或一般地認知它們，而且也是依各物彼此之間的區別或不同認知它們。天主就

是這樣認知眾物。因此，《希伯來書》第四章12及13節說：「祂直穿入靈魂和神魂，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念。沒有一個受造物，在天主面前不是明顯的。」

**正解** 我解答如下：關於這個問題，有些人錯了，他們說天主對有別於自己之物只有共同的或一般的認知，也就是只認知他們為物或存在物（ens）而已。因為，正如火若認知自己的熱的本原，火就認知熱的性質，以及在熱的觀點下認知其他一切；同樣，就天主認知自己是存在之本原而言，祂也就認知存在物的性質，以及在存在物的觀點下認知其他一切。

可是，不可能是這樣的。因為只是共同地或一般地，而非特殊地認知一物，就是不完美地認知那物。因此，當我們的理智由潛能變為現實的時候，它是先獲得對物的普遍的和含混的認知，然後才獲得對物的特殊認知，就如是由不完美進入完美境界一樣，如《物理學》卷一第一章所指明的。所以，如果天主對於有別於自己之物的認知只是普遍的，而非特殊的，那麼天主的理解就不是在各方面都完美，因此祂的存在也就不完美了；而這都相反前面**第四題第一節**所證明過的。所以，應該說，天主是以特殊的認知而認知有別於自己之物，不僅是在他們所共有的「存在物」的觀點下，而且也根據他們彼此之間的區別，認知他們。

為明示這一點，應該注意，有些人因為想證明天主藉一而知眾多，而使用了一些例子，比如：如果「圓心」認知自己，也就認知所有由圓心出發的線；或者，如果「光」認知自己，也就認知所有的顏色。可是，雖然這些例子在某一點上，也就是在普遍因果上指出相同之處，但在這一點上卻有所不足或失察，即眾多和不同（的線和顏色），只是在它們所共同分享的那一方面，為那同一個普遍的本原或原因所形成，而不是在

它們彼此不同或有區別的本原方面。因為，不同的顏色，不僅是為光所形成，而且也是為接受光之透明體的不同狀態所形成；同樣，不同的線，也是由線的不同位置所形成。因此，這樣的不同的和眾多，在其（普遍）本原內，不可能以特殊的認知而被認知，僅能以共同的或一般的認知而被認知。可是，在天主內卻不是如此。前面第四題第二節已經證明過了，受造物的任何完美，全部都以卓越的方式預先存在並包括在天主內。屬於完美的，不僅是那眾多受造物所共有者，即存在本身，而且也包括那使受造物彼此有所不同或區別者，即如生活與理解等，是因生活而有有生命者和無生命者之分，因理解而有具備理解者和不具備理解者之分。凡是使物成為某一物種（species）或某一種物的形式，都是一種完美。準此，所有的一切，不僅是那所共同分有的，就是連那使萬物彼此有所不同或區別的，都預先存在於天主內。如此，天主在自己內既包含一切的完美，天主的本質與萬物的一切本質的關係，不是如同共有者或一般者與特殊者、單一與（各種）數字，或圓心與各線的關係，而是像完美的現實與不完美的現實的關係，或者若我可以這樣說，就如人之與動物的關係，以及完美數字「六」與「六」所包含的不完美的數字的關係。藉完美的現實，不僅可以以共同的或一般的認知，而且也可以以特殊的認知，而認知不完美的現實，是很明顯的。正如那認知人者，也就以特殊的認知而認知動物；認知「六」者，也就以特殊的認知而認知「三」。

所以，天主的本質在自己內既包含其他任何一物之本質所有的任何完美，而且還遠超於此；那麼，天主在自己內能以特殊的認知而認知一切。因為每一物的特殊本性，都是在於自己以某種方式分有天主的完美。除非天主也認知自己的完美為其他物所分有的一切方式，便不是完美地認知自己；而且除非認知（各別）存在的一切方式，也不是完美地知道存在的本質

本身。所以，天主對於一切物，依其彼此之間的區別，有特殊的認知，甚為明顯。

**釋疑** 1.所謂如此認知一物，就像該物存在於認知者內一樣，能有兩種解釋。一種解釋是，「如此 sic」這一副詞，是從被認知之物方面來表示認知的方式。在這種解釋下上述說法是錯誤的。因為認知者之認知被認知之物，不常是依照被認知之物在認知者內所有的存在；因為眼睛之認知石頭，不是依照石頭在眼睛內所有的存在（按：即石頭在眼睛內的像），而是藉在自己內所有的石頭的像，去認知存在於眼睛之外的石頭。而且即使一個認知者是依照被認知之物，在認知者內所有的存在而認知被認知之物，他仍然也認知那存在於認知者之外的被認知之物本身；比如：理智之認知石頭，固然是依照石頭在理智中所有的可理解的存在（按：即石頭在理智內的可理解的像或理象），因為理智認知自己在理解（理象），但理智也同時認知石頭在自己本性或本質內的存在。如果按另一種解釋，「如此」這一副詞是指認知者方面的認知方式，那麼說認知者只是如此認知被認知之物，就像被認知之物存在於認知者內一樣，就是對的了。因為被認知者存在於認知者內的方式越完美，認知的方式也就越完美。所以，應該說，天主不僅認知萬物存在於（天主）自己內，而且基於天主在自己內包容萬物，天主也認知萬物所固有的本性或本質；而且是，每一物存在於天主內的方式越完美，認知的方式也越完美。

2.受造物的本質之於天主的本質，就如不完美的現實之於完美的現實一樣。因此，受造物的本質不足以引至對天主本質的充分認知；可是，反之則可。

3.同一物不可能被視為許多不同之物的相等的或同一秩序的理或本質。可是，天主的本質是超越一切受造物的。因

此，天主的本質，根據祂可以為許多不同受造物所分有或摹仿的許多不同方式，被視為每一物之特殊的理或本質（按：如三軍統帥可以同時被視為是海陸空的將官或校官，或那使這些軍官賴以成為其所屬軍階的軍官者）。

## 第七節 天主的知識是不是推理的

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 天主的知識似乎是推理的。因為：

1. 天主的知識，不是習性的知識，而是現實中的理解或實際理解的行動。而依哲學家在《辯證論》(Topic) 卷第二十章所說的，習性的知識可以同時及於許多物，而實際的理解行動卻只能及於一物。所以，如第二及第五節所示，天主既知道許多物，即祂自己和其他物，天主似乎不是同時或一起認知一切，而是由一物推論至另一物。

2. 此外，藉由原因而認知效果，是推理的知識。而天主是藉由自己而認知其他物，就像藉由原因而認知效果一樣。所以，天主的知識是推理的。

3. 此外，天主對每一受造物的認知，都比我們的更為完美。而我們是在受造的原因內認知效果，因此是由原因推論至被形成的效果。所以，在天主內似乎也是如此。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十四章卻說：「天主不是各別地或一個一個地看一切，好像是用變換的目光從這裡轉看到那裡，又從那裡轉看到這裡，而是同時或一起看見一切。」

**正解** 我解答如下：天主的知識，是沒有任何推論過程的。此可證明如下。在我們的知識內，有兩種推論：一種只是依照時間的前後相繼，就如當我們現實地或實際理解了一物之後，轉



而去理解另一物（按：二者之間不必有因果關係）。另一種推論則是依照因果關係，就如我們藉由原理進而認知結論。天主不可能有第一種推論。因為許多物，如果一個一個地由其本身去看，我們就是前後相繼地理解他們；但如果我們是在某一物內去理解他們，則是同時理解一切，就如我們在整體內理解部分，或在鏡子中觀看不同的物一樣。而天主，如第五節所說，是在一物內，即在祂自己內，看見一切。所以，天主是同時，而不是前後相繼地看一切。同樣，連第二種推論也不可能存在於天主內。第一，因為第二種推論預設或隱含有第一種推論，因為它是由原理出發，然後到達結論，不是同時看到原理和結論。第二，因為這樣的推論是由已知者到不知者的進展。因此，很明顯地，當知道第一個的時候，還不知道第二個。準此，第二個不是在第一個內（一起）被認知，而是從或藉由第一個被認知。幾時效果（按：如結論）被溶入或回溯至原因（按：如原理）之內（與原因合而為一），這時第二個才是在第一個內（一起）被認知，而這時才是推論的終點；推論的過程至此結束。因此，天主既是在自己內，有如在原因內，（與原因一起）看見自己的效果，所以祂的認知不是推論的。

**釋疑** 1.雖然理解行動本身只是一個，但如正解所說，卻可在一物內理解許多物。

2.天主不是好像先認知了原因，再藉著原因去認知尚不知道的效果；而是在原因內（與原因一起）認知效果。因此，如正解所說，祂的認知是沒有推論的。

3.天主誠然比我們更完美地在受造的原因內，認知這些原因的效果；但是在天主內，不像在我們內一樣，對效果的認知，是由對受造原因的認知所產生或形成。因此，天主的知識不是推論的。

## 第八節 天主的知識是不是萬物的原因

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 天主的知識似乎不是萬物的原因。因為：

1. 奧利振註釋《羅馬書》說：「一物不是因天主知道它將要存在，而將要存在；而是因為它將要存在，所以在它存在之前，天主就知道它將要存在。」（《羅馬書釋義》（super Epistolam ad Rom.）卷六，關於第八章30節）

2. 此外，設定了原因，就會有效果。而天主的知識是永恆的。所以，如果天主的知識就是受造萬物的原因，那麼似乎從永恆就有受造萬物了。

3. 此外，可知之物先於知識，而且是衡量知識的尺度或標準，如《形上學》卷十第一章所說的。而較後者和被度量者，不可能是原因。所以，天主的知識不是萬物的原因。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十三章卻說：「一切的受造物，不拘是精神體的或形體的，不是因為他們存在，所以天主才認知他們；而是因為天主認知他們，所以他們才存在。」

**正解** 我解答如下：天主的知識，是萬物的原因。因為天主的知識與一切受造物的關係，就如藝術家與藝術品的關係一樣。而藝術家的知識就是藝術品的原因；因為藝術家在藉他的理智工作，因此理智的形式就應該是工作的本原，就如熱是熱化作用的本原一樣。可是，必須注意，自然形式（自然物或形體物的形式）之稱為行動的本原，不是就它存在於自己賦予其存在的物內而言，而是根據它有產生效果的傾向。同樣，可理解的或理智的形式，也不是只因為它存在於理解者內，而稱為行動的本原，除非它附有產生效果的傾向，而這傾向是來自意志。

由於可理解的形式兼與彼此相對立者有關（因為認知彼此相對立之物，屬於同一知識），所以它不會產生特定的效果，除非它經由嗜慾能力被限定於一，如《形上學》卷九第五章所說的。而天主卻是藉自己的理智而形成或產生萬物，這是很明顯的，因為祂的存在就是祂的理解。因此，祂的知識必定是萬物的原因，因為天主的存有與其知識並存。因此，天主的知識，就其為萬物之原因而言，習被稱為「裁定性的知識」。

**釋疑** 1. 奧利振說這話所注意的，是知識的這一性質，即除非有意志與自己相結合，知識本身不具有因果關係，如正解已說過的。至於他說的因為有未來之物，所以天主預知它們，應該依照思想或邏輯的原因或順序來解讀，而不是依照存在或形成的原因。因為，如果有未來之物存在，那麼天主一定預知它們，但這些未來之物卻不是天主所以知道的原因。

2. 天主的知識是萬物的原因，是根據萬物存在於天主的知識內。可是，在天主的知識（或計劃）內，萬物並不是從永恆存在。因此，雖然天主的知識是永恆的，受造萬物卻不必是從永恆就存在。

3. 自然（界之）物，是位於天主的知識和我們的知識之（先後順序的）中間；因為我們是由自然物獲得知識，而天主卻藉自己的知識而是這些自然物的原因。因此，正如自然物先於我們的知識，且是我們的知識的尺度或標準；同樣，天主的知識卻先於自然物，且是自然物的尺度或標準。就如一座房屋是位於設計和建造它的工程師的知識，以及房屋建成後才認知它者的知識中間。

## 第九節 天主是否有關於非物或非存在物的知識

有關第九節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎沒有關於非物或非存在物（non ens，非存在者、不存在者、不是物者）的知識。因為：

1.天主的知識僅是關於那是真者。而「真」（verum）與「物」（ens）是可以互換的（所以天主的知識僅是關於那是物者）。是以，天主的知識不是關於那不是物者或非物。

2.此外，知識要求認知者與被認知者之間有某種相似。而不存在者對天主不可能有什麼相似之處，因為天主就是存在本身。所以，不存在者不可能為天主所認知。

3.此外，天主的知識。就是祂所知之物的原因。而天主卻不是非存在物的原因，因為非存在物沒有原因。所以，天主沒有關於非存在物的知識。

**反之** 宗徒在《羅馬書》第四章17節卻說：「祂（天主）召叫那些不存在者，就像祂召叫那些存在者一樣。」

**正解** 我解答如下：天主認知一切無論以什麼方式存在者。那些絕對地（或籠統地說，simpliciter）不存在者，並非不可能以某種方式存在。所謂絕對地存在者，就是那些現實或實際存在者。而那些不是實際存在的，卻是存在於「能力」（potentia）中，或存在於天主本身的能力中，或存在於受造物能力中；或存在於主動的能力中，或存在於被動或承受的能力中，或存在於思考、或想像、或可用任何方式做表達的能力中。所以，凡是受造物所能做的、或想的、或說的一切，連天主自己所能做的一切，天主統統都知道，即使它們實際尚未存在。準此而可以說，即使對非物或非存在物，天主也有知識。

對於這些非實際存在之物，卻應該注意其中的區別。有

些物雖然現在不實際存在，但曾經存在過，或將來會存在；對這些物，說天主是以觀看的知識知道它們。因為，既然天主的理解就是祂的存在，是以永恆來度量的，而永恆沒有前後的相繼，統括整體時間，所以天主之現今的目睹，也及於整體時間，以及無論在什麼時間內的一切，就像及於現今呈現在自己目下的一切一樣。另有一些物固然存在於天主或受造物的能力中，但它們現在既不存在，將來也不會存在，過去也未曾存在。針對這些物，則不說天主有觀看的知識，而說有單純體悟的知識。之所以如此說，是因為在我們四週被觀看到的物，都在觀看者外另有隔離的存在。

**釋疑** 1.那些不是實際存在的，以其可能存在或存在於潛能中一點而言，亦有其真實性，因為它們是存在於潛能中之物，這一點的確是真的。它們即如此為天主所認知。

2.天主既是存在本身，所以每一物分有多大程度的相似天主，就有多大程度的存在；就如每一物分有幾分熱，就幾分是熱的。基此，那些存在於潛能中之物，即使不存在於現實或實際中，亦為天主所認知。

3.天主的知識，在意志與自己的結合下，才是萬物的原因。因此不一定凡是天主所知道的，就必然現在存在、或將來存在、或曾經存在；只有那些祂願意或准許其存存之物才如此。而且，在天主的知識中，不是要這些物存在，而是要它們可能存在。

## 第十節 天主是否認知惡

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎並不認知惡。因為：

1.哲學家在《靈魂論》卷三第六章說，不是在潛能中的

理智，就不識欠缺。可是，惡是（欠缺，即）「欠缺善」，如奧斯定在《懺悔錄》卷三第七章所說的。因此，天主的理智既然無時是在潛能中，而常常在現實中，如前面第二節已指明的，所以天主似乎並不識惡。

2.此外，一切知識，或是被知者之原因，或是由被知者所形成。而天主之知識，既非惡之原因，亦非為惡所形成。所以，天主的知識不及於惡。

3.此外，凡是被認知者，其被認知，或是藉自己的像或相似者，或是藉自己的對立者。可是，天主無論認知什麼，都是藉自己的本質認知，如在前面第二及第五節已指明的。而天主之本質，既非惡之像或相似者，亦非有惡與之對立；因為沒有什麼相反天主的本質，如奧斯定在《天主之城》卷十二第二章所說的。所以，天主不認知惡。

4.此外，那不是藉自己，而是藉別物被認知的，就不是完美地被認知。而惡不是藉自己被天主認知；因為如果是藉自己，那麼惡便應該是存在於天主內，因為被認知者應該存在於認知者內。如果惡是藉別物，即藉善，被天主認知，那麼，就是不完美地被天主認知；而這是不可能的，因為天主的認知絕不會是不完美的。所以，天主的知識不及於惡。

**反之** 《箴言》第十五章 11 節卻說：「陰府和喪亡都明擺在上主面前。」

**正解** 我解答如下：誰完美地認知一物，必定也認知可能發生於那物的一切。而有些善，能有自己為惡所腐化的情形發生。是以，除非天主也認知惡，便不是完美地認知善。一物之可被認知，是依其存在的情形。因此，既然惡是作為欠缺善或善的欠缺而存在，所以天主是藉認知善而也認知惡，就如藉光明而認知黑

暗一樣。因此，狄奧尼修在《神名論》第七章說：「天主藉自己而得以看到黑暗，不是從別處，而是從光明看到黑暗。」

**釋疑** 1. 哲學家的話應該這樣來解讀，即不是在潛能中的理智，不是藉存在於自己內的欠缺而識或認知欠缺。這與他較早所說的相吻合，即「點」與一切不可分割者，是藉欠缺分割而被認知。其所以如此，是因為單純的形式及不可分割之物，並不是現實地，而僅是潛能地存在於我們的理智中。因為它們如是現實地存在於我們的理智中，就不會藉欠缺（或否定的方式）而被認知了。單純物就是如此（不藉欠缺）被自立的實體認知的。所以，天主不是藉存在於自己內的欠缺，而是藉（與惡）對立的善，認知惡。

2. 天主的知識不是惡的原因，但是善的原因，而惡是藉善被認知的。

3. 雖然惡不與天主的本質對立，因為天主的本質不可能為惡所腐化，但惡卻與天主的效果對立。天主藉自己的本質認知這些效果，並藉認知這些效果而認知與它們對立的惡。

4. 如果一物可以藉自己本身而被認知，那麼只藉別物去認知它，才是不完美的認知。而惡卻並非可以藉自己本身而被認知；因為惡的本質就是善的欠缺。準此，除非藉由善，惡即不可能被界定或有定義，亦不可能被認知。

### 第十一節 天主是否認知個別物

有關第十一節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎並不認知個別物。因為：

1. 天主的理智比人的理智更是非物質的。可是，人的理智，由於其非物質性並不認知個別物，而是如哲學家在《靈魂論》卷二第五章所說的，「理性的對象是普遍的物，而感官

的對象是個別物」。所以，天主並不認知個別物。

2.此外，在我們內，只有那些接受未曾脫離物質條件的像或非抽象的像的能力，才認知個別物。可是，在天主內，一切物都是極為抽象的，不具任何物質性。所以，天主不認知個別物。

3.此外，一切的認知，都是藉某種相似或像。可是，個別物，以其為個別物而言，他們的像似乎並不存在於天主內，因為個別性的本原是物質或質料，而質料由於僅是在潛能中之物，與身為純現實的天主完全不相似。所以，天主不能認知個別物。

**反之** 《箴言》第十六章2節卻說：「人的一切行徑，都明擺在祂（上主）的眼前。」

**正解** 我解答如下：天主認知個別物。凡是在受造物內找到的完美，都以更高的方式先已存在於天主內，如前面第四題第二節已指明的。而認知個別物是我們的一種完美。因此，天主也必定認知個別物。因為連哲學家也認為，說我們所認知者，天主竟不知道，那是不妥的。因此，他在《靈魂論》卷一第五章和《形上學》卷三第四章駁斥恩培多克利斯（Empedocles）說，如果天主不知（物的）分歧或不一致，那祂將是最無知了。然而，在較低級之物內分別存在的完美，卻是以單純和一統的方式存在於天主內。因此，雖然我們是以一種能力認知普遍的和非物質的物，以另一種能力認知個別的和物質的物，但天主卻是以自己單純的理智認知這兩種物。

為解釋如何能如此，有些人說，天主是藉普遍的原因而認知個別物；因為在個別物中沒有什麼不是由某一普遍原因而來的。他們舉例說，就如一位天文學家，如果他通曉一切



天體的運行，就可以預知未來的一切日月蝕現象。可是，這種說法的理由不夠充足。因為個別物由普遍的原因獲得某些形式和能力，而這些形式和能力，無論如何或多緊密地聚合在一起，如非藉個別物質，則不能個別化或成為個別物。如果一個人只知蘇格拉底是白人、是蘇弗隆尼谷之兒子，以及其他任何類似特點，他並不認知蘇格拉底作為這個人。因此，依照上述解釋，天主就不是在個別物的個別性中認知個別物。

另有一些人則說，天主是藉把普遍的原因貼合到特殊的效果上，而認知個別物。但這種說法毫無可取之處。因為沒有人能把一物貼合到另一物上，除非是他也先已認知了這另一物；所以，這種貼合不可能是認知個別物的原因，而是設定已先有了對個別物的認知。

所以，應該採取另一說法，即如前面第八節已說過的，天主既是藉自己的本質或本體而為萬物的原因，故天主之因果關係或作為原因之所及，其認知亦及之。因此，由於天主之主動能力不僅及於為普遍性之根由的形式，而且也及於質料或物質，如下面第四十四題第二節將予證明的；所以天主的認知也必然及於藉質料或物質而個體化的個別物。天主既是藉自己的本質而認知有別於自己之物，而天主的本質作為萬物的像或原型，有如是萬物的主動本原，所以天主的本質必然也是認知自己所形成之物的充分本原，不僅是為普遍地認知，而且也是為個別地認知。一個藝術家的知識，會與此頗為相似，假設他的知識所產生的是物的全部，而非僅是（物的）形式。

**釋疑** 1.我們的理智是由個體化或構成個體的原素或因素中抽出可理解的像（理象），所以，我們理智中的可理解的像不可能是個別原素的像。因此，我們的理智不認知個別物。可是，天主理智中的可理解的像，就是天主的本質，這像不是藉抽象

作用，而是其本身就是非物質的，所以這像是一切組成物之原素的本原，不拘那些原素是（形成）物種或一種物（species）的（普遍）原素，或（形成）個體的（個別）原素。所以，天主藉這像不僅認知普遍的物，而且也認知個別的物。

2. 天主理智中的像，雖然依其本質沒有任何物質條件，如同想像力和感官所接受的像那樣；但仍以其能力兼而及於非物質的物和物質的物（正解）。

3. 物質，雖然就其潛能性而言，與天主並無相似之處；但就其有存在或有如此的存在而言，仍持有與天主的某種相似。

## 第十二節 天主是否能認知各種無限

有關第十二節，我們討論如下：

（按：「無限」意指沒有限制或極限。「無限」能是絕對的或全面的，即具有一切現實或完美，而每一完美都是沒有極限的；也能是相對的或某一方面的，即在某一完美方面沒有極限，如無限大、無限多、無限長、無限美麗、無限聰明等等。前者只適用於天主——只有天主是絕對無限的，受造物所可能有的「無限」，都屬於後者。至於本節所討論的「認知無限」，重點不是認知那無限大、無限長、無限聰明……之物，而是認知在大、長、聰明等方面可能有的「無限」或「無窮無盡」。無限或無窮無盡是否屬於天主的認知範圍，這是本節的主題。）

**質疑** 天主似乎不能認知各種無限或無窮無盡（*infinita, infinitum*之複數）。因為：

1. 無限，以其為無限而言，是不可知的，因為無限，「對衡量其分量者而言，常是有衡量不到的部分」，如《物理學》卷三第六章所說的。奧斯定在《天主之城》卷十二第十八章也說：「凡是為知識所領悟或掌握的，也就為有知識者的領悟或

掌握所限制或局限。」而無限是不能被限制或局限的。所以，無限不能為天主的知識所掌握或領悟。

2.此外，如果說：那些本身是無限者，為天主的知識來說卻是有限的；那麼就可以反駁說：「無限」之（所以為無限之）理或本質，即在於不可能越過，而「有限」之理或本質，則在於可以超越，如《物理學》卷三第四章所說的。可是，「無限」是不可能越過的，無論針對有限者或無限者來說，都是如此，如《物理學》卷四第七章所證明的。所以，無論針對有限者或無限者來說，「無限」都不可能是有限的。如此，即使對天主的無限知識來說，無限者也不會是有限的。

3.此外，天主的知識，是度量被知之物的標準或尺度。而被度量卻相反「無限」的理或本質。所以，無限不可能被天主認知。

**反之** 奧斯定在《天主之城》卷十二第十八章卻說：「無限的數目，雖然不是任何數目，但對那其知識中沒有數目者來說，卻並不是不能掌握或領悟的。」

**正解** 我解答如下：前面第九節已經指明了，天主不僅認知在現實中之物或實際存在之物，而且也認知那些在潛能中之物或可能存在之物，無論其可能存在是由於天主自己的或受造物有能力；而這些（可能存在之物）的確是無限（多）的；所以必須說天主認知無限。雖然只以現在存在、或將要存在、或曾經存在之物為對象的觀看的知識（參看第九節正解），並不及於無限，如某些人所說的，因為我們並不主張這個世界自永遠（無始、遠自無限）就曾存在，或者生產與變動將永遠或無窮盡地延續下去，使個體無限地增多；可是，如果更仔細地深加考慮，則必須說，天主也是以觀看的知識認知無限，因為天主洞

悉心中的一切思想和情感，而這些可以無限地增多，因為有理性的受造物將無窮盡地存在下去。

其所以如此，那是因為任何認知者之認知，都是依照作為認知之本原的形式的方式而有其範圍。感官中的可感覺的像（感象），僅是一個個體的像而已，因此藉這像所能認知的也僅為一個個體而已。可是，我們理智中的可理解的像（理象），是有關物種或一種物之本性的像，而物之本性是由無限多的個體分有的；因此，藉此有關人的可理解的像，我們的理智就可以某種程度地認知無限多的個人。但這種認知，不是著眼於（個）人與（個）人之間的區別，而是依照眾人所共同分有的物種或人類之本性（人性）。因此，我們理智中的可理解的像（理象），不是人在個別因素方面的像，而是在物種或人性之（共同）因素方面的像。天主的理智藉天主的本質理解，而天主的本質，是一切實際存在和可能存在之物的充分的像，不僅是在共同的因素方面，而且也是在每一物的個別因素方面，如前面（第十一節）已指明的。因此，天主的知識擴及到各種無限，而且也是依有關諸物彼此之間的區別而言。

**釋疑** 1. 依哲學家在《物理學》卷一第二章所說的，「『無限』之理或定義，適用於分量」。而分量之理或定義中含有各部分間之秩序。所以，依照無限之方式認知無限，就是先後一部分接一部分地認知。如此則總不會認知無限，因為不拘認知了多少部分的分量或分量的多少部分，仍會有分量或部分為認知者所未達到的。可是，天主卻不是如此認知無限或無限物，好像是一部分接一部分地數算下去；因為如第七節所說，天主是同時或一起認知一切，不是前後相繼地。因此，沒有什麼理由否定天主認知（各種）無限。

2. 越過或穿越，含有部分的某種前後相繼；因此，「無

限」是不可能被有限者或無限者越過的。可是，只要有相等，就符合掌握或洞悉 (comprehendere, 一覽無遺) 之理或定義，因為說一物被掌握或洞悉，就是說它沒有什麼留在掌握者或洞悉者之外。所以，「無限」被無限者所掌握或洞悉，並不相反無限之理或定義。如此則那本身是無限者，對天主的知識而言，可以說是有限的，有如是為天主的知識所掌握或洞悉，而非有如是可以 (一步一步) 越過的或穿越的。

3. 天主的知識之為物的度量、尺度或標準，並非是無限物所沒有的分量方面的尺度或標準；因為天主所度量的，是物的本質和真實性。任何一物，都是根據自己效法天主的知識，而有自己本性的真實性；就如藝術品因符合藝術而為真實的一樣。即使假設在數目方面實際有某種無限，比如說無限多的 (個) 人，或者在連續的分量方面實際有某種無限，比如像一些古人所說的無限廣闊的空氣；可是，很明顯地，他們都是有特定的和有限制的存在，因為他們的存在都是被局限於某些特定的本性。因此，他們可以依照天主的知識而被度量。

### 第十三節 天主的知識是否及於未來的偶有事物

有關第十三節，我們討論如下：

**質疑** 天主的知識似乎並不及於未來的偶有事物 (futura contingentia, 不必然的、偶然的，或不確定會有的事物)。因為：

1. 由必然的原因所產生的是必然的效果。而天主的知識是被知之事物的原因，如前面第八節已說過的。基此，天主的知識既是必然的，所以祂所知之一切事物也都是必然的。所以，對偶有的事物天主沒有知識。

2. 此外，一切條件句之前句是絕對必然者，其結句也是絕對必然的。因為前句與結句的關係，就如原理與結論的關係；而由必然的原理所引伸出的，只有必然的結論，如《分析

後論》卷一第六章所證明的。可是，這卻是一個真實的條件句，即「如果天主已知道此一事物將要存在，那麼此一事物就將要存在」；因為天主所知道的都是真實的事物。這個條件句的前句是絕對必然的，因為它（所說的「天主知道」）是永恆的，同時又是以過去式來表達的。所以，它的結句也是絕對必然的。所以，天主所知道的，都是必然的。如此則天主的知識並不及於偶有事物。

3.此外，凡為天主所知道的，必然存在。因為凡為我們所知道的也必然存在，更何況天主的知識比我們的知識更為確切。可是，沒有任何未來的偶有事物會必然存在。所以，沒有任何未來的偶有事物為天主所知道。

**反之** 《聖詠》第三十二篇15節卻說：「祂既然創造了他們的心靈，當然知曉他們的一切言行」，即眾人的言行。可是，人的言行是偶有的或非必然的，因為受自由意志或抉擇的支配。所以，天主知道未來的偶有事物。

**正解** 我解答如下：前面第九節已證明過了，天主知道一切，不僅知道現實或實際存在的事物，而且也知道存在於天主或受造物之能力中的事物（天主或受造物的能力可能要做的事物）；而後者之中，有些對我們是未來的偶有事物；所以，天主知道未來的偶有事物。

為明示這一點，應該知道，可以由兩方面來看偶有事物。一方面是由其本身來看，就是說它已現實或實際存在（實際已有它）。如此，則不是視之為未來的，而是視之為現在的；而且針對（有和無或存在和不存在）二者，不再視之為偶有的或非確定的，而視之為已限定於一（即有或存在）的（按：既成事實不能再改變為不是事實）。為此，這種事物可以毫無差錯

地成爲確實知識的對象，就像所見之物成爲視覺的對象一樣，比如我見到蘇格拉底坐著。另一方面，是由偶有事物存在於其原因內這一觀點來看偶有事物。如此則視之爲未來的，和尚未限定於一的偶有的或不確定的事物；因爲偶有的或非必然的原因，對於彼此對立者（按：如做或不做、做此或做彼等等），都能發生關係。如此則偶有事物不是確實知識的對象。因此，凡是只在其原因內認知偶有或不確定效果者，對該效果只不過有推測的認知而已。而天主之認知一切偶有事物，不僅是由其存在於自己的原因內而認知，而且，也是由其中每一事物現實或實際存在於自己本身內而認知。

雖然，偶有事物是先後相繼地成爲現實或存在，天主卻不像我們似地，依照偶有事物成爲現實或存在的過程，先後相繼地認知它們，而是同時或一起認知它們。因爲天主的認知，像祂的存在一樣，是以永恆來度量的；而永恆，如前面第十題第二節釋疑4.所說的，是完整而同時的，統括全部時間。因此，存在於時間內的一切，對天主來說自永恆就都是現在的，這不僅是如某些人所說，因爲天主在自己內有一切事物的理或本質，而且也是因爲祂的目光自永恆就統觀一切，有如它們各自都是在自己目前。

因此，很明顯地，偶有的事物，以其本身呈現在天主的目視之下而言，爲天主毫無差錯地所認知；但以其與自己之原因的關係而言，卻是未來的和不確定的。

**釋疑 1.**雖然，最高原因是必然的，而效果則可能因其偶有的或非必然的近因而是偶有的或非必然的。比如植物之生長，因其非必然的近因而是非必然的，雖然它的第一原因即太陽之運行是必然的。同樣，天主所知道的事物，也可能因其近因而是偶有的或非必然的，雖然第一原因，即天主的知識，是必然的。

2.有人說，（上述條件句中的）「天主已知道了這個未來的偶有或偶然的事物」，這個前句不是必然的，而是偶然的；因為，（動詞用的）雖是過去式，所說卻與未來有關。可是，這並不排除其必然性；因為凡是與未來的事物有過關係的，就必然有了這種關係，即使未來的事物有時並不出現。

另有些人則說，這個前句是偶然的，因為它是由一個必然者和一個偶然者所組成的，就如說「蘇格拉底是白人」是偶然的一樣。可是，這種說法也不能成立。因為說「天主已知道了將有這個偶然事物存在」，「偶然事物」只是用作一詞的內容或材料，而不是作為句子或命題的主要部分。因此，其偶然性或必然性，與命題是偶然的或必然的，是真的或假的，毫無關係。因為「我說過，人是驢」，或「我說過，蘇格拉底跑」，或是「我說過，有天主」，（這些命題）同樣都可能是真的；關於必然的和偶然的，也是一樣。

所以，應該說，這個前句是絕對必然的。可是，並不如某些人所說，因此後句也是絕對必然的；因為前句是後句的遠因，後句是因其近因而成為偶然的。可是，這也不對，因為，如果一個條件句的前句是必然的遠因，而其後句卻是偶然的後果，這個條件句則是錯誤的，就如我說「如果太陽運轉，青草即生」一樣。

因此，必須採取另一說法，即：當前句所說的是屬於靈魂的行動時，則後句不應按它所說之物的本身的存在，而應依其在靈魂內的存在來瞭解；因為一物在自己本身內的存在，和它在靈魂內的存在，是兩回事。比如，我說「如果靈魂理解一物，則此物是非物質的」，其意義應是：那物在靈魂內的存在是非物質的；而不是說那物自己本身的存在是非物質的。同樣，若我說「如果天主已知道了一物，則那物將會存在」，後句的意義應是，依它在天主的知識內而言，也就是依它呈現在天主目



前而言。在這種意義下，後句和前句一樣，也是必然的；因為「凡是存在的，當其存在時，就必然存在」，如《分析後論》卷一第九章所說的。

3.那些依時間順序進入現實或存在之物，是在時間中先後相繼地為我們所認知，卻是在永恆中為天主所認知，而永恆是超越時間的。因此，由於我們認知未來的偶有或偶然事物，就是把它們當作這樣的事物，所以對我們來說，它們不可能是確定的；只有對在超越時間的永恆中認知的天主來說，它們才是確定的。就如一個走在路上的人，看不到跟在他後面的人；可是，一個由某一高處看到整個道路的人，卻同時看到所有走在路上的人。所以，我們所認知之物，在它本身來說，也一定是必然的；因為本身就是未來的偶有或偶然之物，我們根本就不可能認知。而天主所認知之物，依其在天主知識之下而言，則一定是必然的，如前面釋疑2.所說的；但由其在自己特有的原因中來看，卻不是絕對地必然的。因此，連「凡為天主所知道的，必然存在」這個命題，照例要加以區分。因為這個命題可能是指事物，也可能是指這句話。如果指的是事物，那這個命題如同被分割，是錯誤的，它的意義是：「凡是為天主所知道之事物，都是必然的。」如果指的是這句話，那麼這個命題就是依其整體的組合來看，是真實的，它的意義是：「『天主所知道的也存在』，這句話是必然的。」

可是，卻有人反駁說：這種區分，只有在能與主體分開的形式中，才能成立；就如我說「白的能夠是黑的」一樣。如果指的是這句話，這個命題就是錯誤的；如果指的是物，就是真實的，因為一物能夠從是白的變成是黑的；而「白的是黑的」這句話，卻總不可能是真實的。在與主體不能分開的形式中，這種區分卻不能成立，比如我說「黑烏鴉能夠是白的」，因為在兩種意義下都是錯誤的。而「被天主所認知」，是不能與事物分

開的，因為被天主所認知的，就不可能是未被（天主所）認知的。如果我所說的「被認知的」，指的是依附於物之主體的某種素質，這一分辯可以成立。可是，由於它指的是認知者的行動，雖然那被認知之物常是在被認知，然而能夠在物依其本身來看的觀點下，把某性質歸於它，而在物隸屬於認知者之行動的觀點下，卻不把同一性質歸於它；就如把「是物質的」歸於依其本身來看的石頭，卻不歸於作為（認知者之）可理解之對象的石頭。

#### 第十四節 天主是否認知可陳述的事物

有關第十四節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎並不認知可陳述（enuntiare，說明、論斷）的事物。因為：

1. 認知可陳述的事物，含有組合或綜合和分解或分析的成分，適於我們的理智。可是，在天主的理智內沒有任何組合。所以，天主並不認知可陳述的事物。

2. 此外，任何認知的形成，都是藉某種相似點或像。可是，在天主內卻沒有任何可以陳述的事物的相似點或像，因為祂是完全單純的。所以，天主並不認知可陳述的事物。

**反之** 《聖詠》第九十三篇11節卻說：「上主認透人的思念。」而有許多可陳述的事物包含在人的思念內。所以，天主認知可陳述的事物。

**正解** 我解答如下：形成可陳述的事物或實際對事物加以陳述，是在我們理智的能力範圍之內。而前面**第九節**已說過了，凡是在天主或受造物的能力之內的，天主都知道。所以，天主必然知道所有能夠形成的可陳述的事物。可是，就如天主是以

非物質的方式認知物質物，和以單純的方式認知組合物；同樣，天主之認知可陳述的事物，也不是以這些事物的方式，即是說，不是好像在天主的理智內也有對這些事物的組合和分解似的；天主之認知每一物，是藉單純的悟性，領悟每一物的本質。這就好像假使我們理解了什麼是人，也就理解關於人所能陳述的一切一樣。在我們需要由一物進行至另一物的理智內之所以沒有這種情形出現，是因為（我們理智內的）可理解的像或理象，只能呈現或表達一物，而不能同時也呈現或表達另一物。因此，我們理解了什麼是人，並不因此而就理解在人內的其他事物；而是分別地，依某種先後次序相繼地理解他們。因此，我們在對事物做陳述時，必須把我們分別理解的諸點，以組合或分解的方式，聚集或整理在一起。可是，天主理智中的像，也就是祂的本質，本身就足以顯示一切。所以，天主在理解自己的本質中，就認知萬物的本質，以及萬物的本質所能遇到的一切。

**釋疑** 1.如果天主是以可陳述之事物的方式，而認知可陳述的事物，這一推論才合理。

2.可陳述之事物的組合，表示事物的某種存在；如此則天主藉那就是自己本質的自己的存在，而是一切藉陳述所表示的事物之相似點或像。

## 第十五節 天主的知識是不是可變化的

有關第十五節，我們討論如下：

**質疑** 天主的知識似乎是可變化的或可改變的 (*variabilis*)。因為：

1.知識與可知之物相關。可是，凡是表示與受造物有關係者，都是依照時間性用於天主，而且是依照受造物的變化而改變。所以，天主的知識，是可以依照受造物的變化而變化的。

2.此外，凡是天主所能做的，天主也能知道。可是，天主所能做的，多於祂實際做的。所以，祂所能知道的，也多於祂實際知道的。如此則天主的知識能夠依增減而有變化。

3.此外，天主過去會知道基督將要誕生。而現在祂卻不知道基督將要誕生，因為基督將不會再誕生了。所以，並非天主過去所會知道的一切，現在仍都知道。如此則天主的知識似乎是可變化的。

**反之** 《雅各伯書》第一章17節卻說：在天主內「沒有變化或轉動的陰影」。

**正解** 我解答如下：由**第四節**所說可知，由於天主的知識就是天主的本體；所以，就如天主的本體是完全不可改變的，如前面**第九題第一節**所證明過的；同樣地，天主的知識也必定是完全不可改變的或變化的。

**釋疑** 1.「主」與「造物者」等之含有與受造物的關係，係依受造物存在於本身之內而言；而天主的知識之含有與受造物的關係，係依受造物存在於天主內而言；因為一物之現實或實際被理解或認知，係根據它存在於理解者或認知者內。而受造的諸物，是以不可改變的方式存在於天主內，卻是以可改變的方式存在於自己內。或者應該換一種說法來說，即「主」、「造物者」等所含有的關係，是隨（天主之）終止於受造物本身的行動而來的，且是著眼於受造物存在於自己本身內；所以這種關係依受造物之變化，而以不相同的方式用於天主。可是，知和愛等所含的關係，卻是隨存在於天主內的行動而來的；所以，是以不可改變的方式用來稱述天主。

2.天主也知道那些祂能做而實際未做的。因此，不可以

根據天主所能做的多於祂實際所做的，而說「祂所能知道的多於祂實際所知道的」，除非是指觀看的知識，即據以知道那些在某段時間內現實或實際存在之物的知識（參看第九節正解）。可是，也不可以因為天主知道有些不存在的能夠存在，或有些存在的能夠不存在，而說天主的知識是可變化的，而只可以說天主知道這些物的可變化性而已。假設有一物，天主原先不知道它，後來才知道它，如此天主的知識才是可變化的。但這是不可能的。因為，任何存在或在某一段時間內可能存在之物，天主都是自永恆就知道它，因此，只要假定一物在任何一段時間內存在，也就應該肯定它為天主所知道。所以，不應該同意「天主所能知道的，多於祂實際所知道的」，因為這個命題隱含有這一點，即天主以前原不知道，後來才知道。

3. 古代唯名論者認為，說「基督誕生」，和說「基督將要誕生」，以及說「基督已誕生了」，都是一樣的陳述，因為這三者所表示的都是同一事情，即基督的誕生。依此，便應該引伸說，天主過去所會知道的一切，祂現在仍都知道，因為天主現在知道「基督已誕生了」，而對天主來說，這和「基督將要誕生」，其意義是相同的。但這種見解是錯誤的。一方面，因為一句話的各部分之不同，使得可陳述的事物也不同。另一方面，也是因為如果這個見解成立的話，那麼一個命題，如果一次是真實的，就將永遠是真實的了；而這相反哲學家所說的：「蘇格拉底坐著」這句話，當蘇格拉底坐著的時候是真實的，可是當他站起來的時候就是錯誤的了（《範疇論》第三章）。因此，必須承認，「天主過去所會知道的一切，祂現在仍都知道」這句話，如果是指可陳述的事物或對該事物的陳述，就不是真實的。不過，天主的知識並不因此就是可變化的。因為，就如天主沒有自己知識的變化，而知道同一事物有時存在和有時不存在；同樣地，天主也沒有自己知識的變化，而知道某一可陳述的事物或對該事物的陳述，有時是

真實的和有時是錯誤的。不過，假設天主也和我們的理智一樣，是以可陳述之事物的方式，藉組合和分解來認知可陳述的事物，那麼天主的知識就是可變化的了。因此，我們的認知有兩種變化，在天主內是不可能存在的：一是真實和錯誤方面的變化，比如事物本身已有改變，而我們對該事物的意見卻仍堅持不變；另一是有意見不一的變化，比如我們原先認為某人坐著，後來卻又認為他不是坐著。

### 第十六節 天主對事物是否有鑑賞的知識

(按：拉丁文形容詞 *speculativa* 來自動詞 *speculari*，其主要意義是觀看或鑑識。人之理智的觀看，需要經過一連串的組合、分解等推理的步驟，才能達到認知的終點或目的。因此，一般都把這一形容詞譯為「理解的」或「思辨的」。但這種譯法並不適用於天主；因為天主之理智的認知，並不需要組合、分解或推理，而是從永恆整體一起的觀看一切。所以，針對天主的知識，這一形容詞宜譯為「觀看的」或「鑑識的」。其次，由於理智直接認知「物」，只間接地藉「物」而認知「非物」；又由於凡物皆真皆善皆美，理智直接認知真、善、美，只間接地藉真、善、美而認知假、惡、醜，所以這一形容詞也可譯為「觀賞的」或「鑑賞的」。針對天主之知識的這種譯法，也可用於人的知識，如果主要著眼點不是認知活動的過程，而是認知活動的終點或目的。)

有關第十六節，我們討論如下：

**質疑** 天主對事物似乎沒有鑑賞的或鑑賞性的知識。因為：

1. 天主的知識就是萬物的原因，如前面第八節已證明過的。而鑑賞性的知識卻不是被知事物的原因。所以，天主的知識不是鑑賞性的。

2.此外，鑑賞性的知識是經由事物的抽象而來的；而這不適用於天主的知識。所以，天主的知識不是鑑賞性的。

**反之** 凡是較為高貴的，都應歸於天主。而鑑賞的知識比實踐的（*practica*）知識更為高貴，如哲學家在《形上學》開始卷一第一章所指明的。所以，天主對事物有鑑賞的知識。

**正解** 我解答如下：有些知識只是鑑賞性的；有些知識只是實踐性的；而另有些知識，在某方面是鑑賞性的，在某方面是實踐性的。為明示此點，應該知道，一種知識之稱為鑑賞性的，可由三方面來看。第一，是由被知的事物方面，即這些事物不屬於知者的操作或創作範圍，就如人對於自然事物和天主事物的知識（按：人只是發現或認知，而非做成這些事物）。第二，是由知的方式方面，比如一個建築師，藉界定、分析、研究建築房屋的普遍原則的方式觀察房屋。這是以鑑賞的方式考慮可操作或創作的事物（*operabilia*），而不是著眼於要實際去做；實際的做是要把形式貼用到質料或材料上，而不是藉分解已組合之物以找出普遍的形式原則。第三是由目的方面，因為「依目的，實踐理智與鑑賞理智有區別」，如《靈魂論》卷三第十章所說的。實踐理智的目的是工作，而鑑賞理智的目的是研討真理。因此，如果一位建築師研究如何能建造一棟房屋，而沒有實際去建造的意向，而只是為了求知，依目的而言，他的研究是鑑賞性的，但他研究的對象是可做的。所以，由於被知的事物而被稱為鑑賞性的知識，只是鑑賞性的。而依（認知）方式或目的被稱為鑑賞性的知識，在某方面是鑑賞性的，在另外某一方面又是實踐性的。但這知識如果以實際去做為目的，那麼，絕對地或籠統地以其整體而言（*simpliciter*），它就是實踐性的了。

準此，應該說，天主對於自己僅有鑑賞性的知識；因為

天主不是可以操作或創作的對象。而對於其他任何事物，天主既有鑑賞性的知識，也有實踐性的知識。依知的方式而言，天主有鑑賞性的知識，因為凡是我們藉界定和分析以鑑賞的方式對事物所認知的，天主均更完美地認知其整體。對於那些天主能做、卻無論在什麼時候都不做的事物，天主沒有實踐性的知識，這是就由目的方面來看實踐性的知識而言。也正因為如此，所以對於祂在某一時間所做的事物，天主有實踐性的知識。至於惡或惡的事物，雖然不是天主作為或創作的對象，但仍然和善或善的事物一樣，屬於天主實踐性知識的範圍，這是因為天主容許、或防止、或處理它們；就如連疾病亦屬於醫生之實踐性知識的範圍，因為醫生以自己的醫術醫治它們。

**釋疑** 1.天主的知識是原因，但不是天主自己的原因，而是其他事物的原因。祂是一些事物的現實或實際的原因，即那些在某一時間內被形成之事物的原因；祂也是一些事物的潛在或可能原因，即那些祂能做而不會做之事物的原因。

2.知識之取自於被知之事物，並不是本然屬於鑑賞性的知識或鑑賞性知識的本質使然，而只是偶然地發生在人的鑑賞性知識上。

3.針對「反之」中的意見，應該說，除非對可做的或可實踐的事物，也知道其可做或可實踐方面的種種，便不會對它們有完美的知識。因此，既然天主的知識在各方面都是完美的，那麼天主必定知道為自己所可作的事物，而且是作為所可作的事物，不僅是作為可觀看的或可鑑賞的事物。可是，這並不與鑑賞性知識的高貴脫節；因為，天主一方面是在自己內看見有別於自己的一切，另一方面則是以鑑賞的方式認知自己。因此，天主在對自己的鑑賞性的知識內，對於其他一切事物，既具有鑑賞性的知識，亦具有實踐性的知識。



## 第十五題

### 論理念

一分爲三節一

（按：idea一字來自希臘文，中文多譯之爲觀念或理念。從認知的角度來看，此字是指人的理智藉觀察一種物的許多個體，以抽象的方式，對該種物所獲致的普遍基本認知，類似知識論中的普遍概念。依此可譯之爲觀念。但從創作的角度來看，此字則指創作的構思或設計成果。依此則宜譯之爲理念。創作者的理念實現或落實在所創作的某種物中，就成爲該種物之理，其所表達的是該種物之本質或物種——species。用語句或命題把物種或本質加以界定，則是定義。拉丁文的ratio一字，能兼有上述幾種意義。此外，觀念一詞所代表的普遍基本認知，係以創作者的理念和其所創作之物的理或本質爲基礎和標準，如果不相符合，便不是真實的和正確的認知。所以，即使從認知的角度來看，idea也並非不可以譯爲理念以取代理念。但若把創作的idea譯爲觀念以取代理念，則可能詞不達意。）

討論了天主的知識之後，現在尚應進一步討論觀念或理念（idea，參看第十四題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、（天主）是否有理念。
- 二、有許多理念，抑或只有一個理念。
- 三、天主對自己所認知的一切，是否都有理念。

## 第一節 (天主) 是否有理念

有關第一節，我們討論如下：

246 **質疑** (天主) 似乎沒有理念。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第七章說，天主不是依理念認知事物。而理念之設定，沒有別的目的，只是爲了藉以認知事物而已。所以，(天主) 沒有理念。

2. 此外，天主是在自己內認知一切，如前面第十四題第五節已說過的。而天主不是藉理念來認知自己。所以，也不是藉理念認知其他東西。

3. 此外，理念被視爲是認知和行動的根本或本原。可是，天主的本質已經是認知和創作一切的充足的根本或本原。所以，無需設定有理念。

**反之** 奧斯定在《雜題八十三》第四十六題卻說：「理念具有如此之能力，如不領悟理念，就沒有人能成爲智者。」

**正解** 我解答如下：必須肯定在天主的靈智或理智內有理念。理念 (idea) 一詞，原係希臘文，拉丁文稱「形式」(forma)。因此，理念的意義，就是物之存在於自己本身以外的形式。一物之存在於自己本身以外的形式，能有兩種作用；或者是作爲此形式之物的模型；或者是作爲認知該物的原理或根本，就如說可認知之物的形式是存在於認知者內。從這兩方面來說，都應該肯定天主有理念。

這一點可以如此來說明：在一切並非偶然所產生的物內，形式必然是一切產生之目的。產生者或主動者不會是爲了形式而動作，除非在自己內有該形式的像或相似該形式者。這能有兩種情形：在某些主動者內，要形成之物的形式預先存在於他們內，是依物之自然或本身的存在方式，比如，在那些依

自然本性而動作的主動者內，就如人之生人，火之引火。在另一些主動者內，卻是依可理解的或在理智內的存在方式，比如，在那些藉理智而動作的主動者內，就如房屋的像或相似者預先存在於建築師的理智內。而這像（設計）就可以稱為房屋的理念，因為建築師意欲使房屋仿照他在理智中所構思的形式。

由於這個世界並非偶然產生，而是由天主藉其主動的理智而造成的，如下面第四十七題第一節將要證明的，所以在天主內必然有形式，世界就是依照這形式的像或仿照這形式而造成的。而理念的意義就在於此。

**釋疑** 1.天主不是依照存在於天主以外的理念來理解物。也就是因此，亞里斯多德駁斥了柏拉圖以為理念不是存在於理智內，而是有其自身存在的主張（《形上學》卷一第九章）。

2.雖然，天主是藉自己的本質認知自己和其他的東西，但祂的本質是創作其他東西的根本或本原，卻不是創作自己的本原。因此，天主的本質，針對其他東西來說，具有理念的性質，但不是針對天主自己來說。

3.天主依其本質，是一切東西的像或相似者；所以，天主內的理念無非就是祂的本質而已。

## 第二節 （天主）是否有許多理念

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** （天主）似乎不是有許多理念。因為：

1.天主內的理念，就是天主的本質。而天主的本質只是一個。所以，理念也只是一個。

2.此外，就如理念是認知和創作的本原或根本，藝術和智慧也是如此。可是，在天主內並沒有許多藝術和智慧。所以，在天主內也沒有許多理念。

3.此外，如果說理念是依其與各種不同受造物之關係而增多，那麼可以反駁說：理念之多元性是永恆的。所以，如果（天主）有許多理念，而受造物卻是有時間性的，則有時間性之物反而成了永恆之物的原因。

4.此外，這些關係，或者僅在受造物這方面是實在的，或者連在天主方面也是實在的。如果只是在受造物方面是實在的，而受造物又不是自永恆就有的，那麼，如果理念僅是依照這些關係而增多，則理念之多元性就不是自永恆就有的。如果這些關係在天主方面也是實在的，那麼在天主內，除了位格之多元性或多數性以外，還有另一種實在的多元性；而這卻相反大馬士革的若望所說的，在天主內，除了「（聖父的）非受生（主動產生、父生子）、（聖子的）受生（子生於父），和（聖神的）出發（由父和子所共發）」以外，一切都是一。所以，在天主內沒有許多理念。

**反之** 奧斯定在《雜題八十三》第四十六題卻說：「理念是事物的常久而固定不變的主要形式或理，因為它們不是被形成的；因此，它們既是永恆的，也是常常一樣的，它們存在於天主的理智內。雖然它們本身無始也無終，可是，凡是能有始有終以及實際有始有終的東西，卻說都是依照它們而形成的。」

**正解** 我解答如下：必須肯定（天主）有許多理念。為明示此點，應該注意，每一個效果的最終目的，正是主要主動者或主動原因原本所意圖的，就如軍隊的秩序是將領所意圖的。而那為萬物中之至善的，即是宇宙秩序之善，如《形上學》卷第十二章所證明的。所以，宇宙之秩序正是天主所意圖的，並非偶然地來自先後相繼的許多主動原因，如某些人所說的，天主僅僅造了第一個受造物，這第一個受造物造了第二個受造物，如此類推一直到產生了這麼多的東西；依這個意見，天主無非

只有第一個受造物的理念而已。可是，如果宇宙秩序本身是由天主所造成的，而且是祂所意圖的或願意的，那麼天主必定有宇宙秩序之理念。然而，除非對組成一個整體的各物都有理或理念，就不可能有那整體之理念；就如一個建築師，除非對房屋的每一部分都有理念，便不可能構思房屋之類的整體。所以，在天主的理智內，必定有一切事物的理念。因此，奧斯定在《雜題八十三》第四十六題說：「每一種東西都是依其特有的理念，由天主所造成的。」所以，在天主的理智內有許多理念。

至於這與天主的單純性如何不相衝突，也可容易看出，如果注意到這一點，即被創作之物的理念在創作者的理智內，有如是被理解的對象，而非有如是作為理解之媒介的像，這像就是使理智現實或實際理解的形式。因為，在建築師之理智內的房屋的形式或理念，是被建築師所理解的對象，建築師按這形式的像或仿照這形式用建材建築房屋。天主理解許多事物，並不相反天主理智的單純性；假設天主的理智是藉許多像而成形或現實地理解，這才相反其理智的單純性。（按：如人的眼睛同時看到許多副眼鏡，這與眼睛的整體健康並無衝突；但若眼睛必須用許多副眼鏡才看得到東西，這就不合於眼睛的整體健康了。）所以，許多理念之存在於天主的理智內，只不過有如是為天主所理解的對象而已。

這也可以如此看出：天主完美地認知自己的本質；因此祂認知自己的本質，是依照這本質可被認知的每一方面。而天主本質之可被認知，不僅是依照其本身方面，而且也是依照這本質，可以按某種仿效方式為受造物所分有方面。每一種受造物都因分有天主本質的某種相似，而有各自的物種或種別（species）。所以，就天主認知自己的本質可以如此被某一種受造物所仿效而言，祂也就認知自己的本質有如這種受造物特有的理和理念，對別的受造物也是如此。因此，很明顯地，天主

認知許多事物的許多特有的理；這些理也就是理念。（按：如三軍統帥認知按不同方式分有自己完整軍權的各種軍階，並在自己的理智內有關於他們的理念。這與天主有事物的許多理念，頗為相似，雖不完全相等。）

**釋疑** 1.理念指稱天主的本質，不是就本質本身來說，而是著眼於這本質是這種或那種東西的像或理。因此，是根據由一個本質而有許多被理解或認知的理，而說有許多理念。

2.智慧與藝術所表示的，是天主用以理解或認知的媒介，而理念所表示的，則是天主所理解或認知者。而天主是藉一而認知許多；不僅認知許多東西本身，而且也同時知道它們是為自己所認知者（或在自己的理智內）。這就是認知事物的許多理或理念，比如：一個建築師認知有質料的（或已建成的）房屋的形式，就說他認知房屋；可是，如果他所認知的房屋的形式，只是他所構思或設計的形式，根據他知道自己認知這形式，他便是認知房屋的理念或理。天主不僅藉自己的本質認知許多事物，而且也知道自已藉自己的本質認知許多事物，而這就是認知事物的許多理；或者說，在天主理智內有許多祂知道的理念。

3.這種增多理念的關係，不是由受造物所形成的，而是由天主的理智藉比較自己的本質與受造物而形成的。

4.增多理念的這些關係，不是存在於受造物內，而是存在於天主內。但這些關係並非如同區分天主位格的關係一樣，是實在的；而是為天主所認知的關係。

### 第三節 天主對自己所認知的一切是否都有理念

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主對自己所認知的一切，似乎並不是都有理念。因為：

1.在天主內沒有「惡」的理念，因為如果有的話，那就

是在天主內有惡存在了。可是，天主認知惡。所以，不是天主對自己所認知的一切都有理念。

2.此外，天主認知那些現在不存在、將來也不會存在，而且也不曾存在過的東西，這在前面第十四題第九節已說過了。而關於這些東西並沒有理念，因為狄奧尼修在《神名論》第五章說：「天主的意願是決定和形成萬物的模型。」所以，不是天主對自己所認知的事物，都有理念。

3.此外，天主認知第一質料。而關於第一質料不可能有理念，因為它沒有任何形式。所以，結論與前相同。

4.此外，我們知道，天主不僅認知物種或種差 (species)，而且也認知物類或類別 (genus)，以及個別物和依附體。可是，如奧斯定在《雜題八十三》第四十六題所說的，依首先引進理念的柏拉圖之意見，關於這些東西並沒有理念。所以，天主並不是對自己所認知的一切事物都有理念。

**反之** 由奧斯定所說的可知 (同上)，理念是存在於天主理智內的設計或理 (ratio)。可是，天主對自己所認知的一切，都有關於它們的各自的理。所以，天主對自己所認知的一切，都有理念。

**正解** 我解答如下：依柏拉圖之說，理念是認知事物和產生事物之本原或根本。以理念存在於天主的理智內而言，兼與此二者有關。以其為產生或創作事物之根本而言，可以稱為模型，且屬於實踐之知識；以其為認知之根本或原理而言，是真正所謂的「理」；也可以歸屬於理論的或鑑賞的知識。所以，以其為模型而言，天主的理念依此與祂在時間內所創作的一切的事物有關。以其為認知之根本或原理而言，則與天主所認知的一切有關，即使它們無論在任何時間內都不會形成或實際存在，以及與天主依其各自的理或本質和用鑑賞的方式所認知的一切有關。

**釋疑** 1. 天主之認知惡，不是藉惡本身的理，而是藉善的理。所以，「惡」在天主內沒有理念，不拘是以理念為模型而言，或是以理念為理或設計而言。

2. 對於那些現在不存在、將來也不會存在、過去也不會存在過的東西，天主沒有實踐的知識，除非是依潛在的實踐能力而言。所以，針對這些東西，在天主內沒有意指模型的理念，只有意指理或設計的理念。

3. 依某些人所說，柏拉圖主張質料不是受造而成的，所以他主張沒有「質料」這一理念，質料只作為共同原因。可是，我們主張質料是天主造的，但其受造不是單獨而沒有形式，所以質料在天主內有它的理念，但不是與組合物之理念分開的理念。因為質料本身既無存在，亦不可能被認知。

4. 如以理念為模型而言，物類不可能有與物種之理念分開的理念，因為物類之形成，常是在某一物種內。（按：即實際沒有不也是某一物種的物類。例如：動物類分為有靈動物和無靈動物兩種；實際上，沒有既不是有靈動物，也不是無靈動物的所謂動物類。）與主體常在一起而不能分開的依附體，也是一樣，因為它們是與主體同時形成的。至於另外加給主體的依附體，卻有其特殊的理念。如建築師依照房屋之形式造成一切原就同屬於房屋的依附體；而其他附加給已造好的房屋的依附體，如壁畫等裝飾品，卻是依照別的形式製造的。依柏拉圖之說，個體除了物種之理念外，別無其他理念；一則因為它們是因質料而個體化，成為個體，而且，又如某些人所說的，他認為質料與理念同為原因，不是受造的；二則因為大自然的意向所指只是物種而已，其產生特殊個體之目的，僅在於在它們內保存物種。可是，天主之亨毒，不僅包括物種，而且也擴及單獨個體，如下面第二十二題第二節將要說明的。



## 第十六題

### 論真理

#### 一分爲八節一

知識的對象是真的事物，所以在討論過天主的知識之後，現在應該來探究真理（參看第十四題引言）。

關於真理，可以提出八個問題：

- 一、真理是在事物內，抑或僅僅是在理智內。
- 二、真理是否只在綜合和分析的理智內。
- 三、論真與物的比較。
- 四、論真與善的比較。
- 五、天主是否即是真理。
- 六、萬物之爲真，是依一個真理還是依許多真理。
- 七、論真理的永恆性。
- 八、論真理之不變性。

#### 第一節 真理是否只在理智內

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 真理似乎不是只在理智內，而且更在事物內。因爲：

1. 奧斯定在《獨語》卷二第五章曾經駁斥「真的就是看得見的」這一定義。因爲按這個定義，藏在地下深處的石頭，既然是看不見的，所以就不是真的石頭了。他也駁斥了另一主張，即「真的就是那把自己顯示給一個願意而且能夠認知的認知者之前的」。因爲按這種主張，如果沒有任何認知者，也就沒有什麼是真的了。而他給「真」或「真的」所下的定義是：「真的就是那存在的。」由此看來，真理是在事物內，而不是在理智內。

2. 此外，凡是真的，都是因真理而是真的。因此，如果

真理只是在理智內，那麼除非是被領悟或理解，就不會有什麼是真的了。而這正是古代哲學家們的錯誤，因為他們認為：凡是看來是真的，就是真的（參看：《形上學》卷四第五章及卷十一第六章）。其結果是彼此矛盾的也都同時是真的，因為彼此矛盾的同時被不同的人視為真的。

3.此外，「那為他物之根據者或所繫者，勝於或先於他物」，如《分析後論》卷一第二章所指明的。可是，依哲學家在《範疇論》第三章所說：「一意見或命題是真或是假，係根據或繫於事物是如此存在或不是如此存在。」所以，真理是更在於事物，而非在於理智。

**反之** 哲學家在《形上學》卷六第四章卻說：「真與假不在於事物，而在於理智。」

**正解** 我解答如下：就如「善」指的是嗜慾之所向者，同樣「真」指的是理智之所向者。而嗜慾與理智或任何認知之間，有這一區別，即認知是根據被認知者存在於認知者內，而嗜慾則是根據欲求者傾向於被欲求者。因此，嗜慾的終點，即善，是在被欲求之事物內；而認知的終點，即真，則是在理智內。

就如善之在事物內，是著眼於事物與嗜慾有關；因而使善之理或性質由被欲求的事物而延伸至嗜慾，使嗜慾因欲求善的事物而稱為善的；同樣，由於真之在理智內，是因為理智與被理解的事物相符合，所以真之理或性質必然是由理智而延伸至被理解的事物，使被理解的事物也因為與理智有某種關連而稱為真的。

被理解的事物之與理智有關連，能是本然地（per se依其本質如此）或偶然地（非基於本質）。對事物本身之存在所繫於的理智，事物是本然地有關連；對那可被其認知的理智，則是偶然地有關連。比如說，房屋與建築師的理智是本然地有關

連，與其所不依賴的理智則是偶然地有關連。判斷事物的標準，不是取自它偶然所具有的，而是取自它本然所具有的。因此，說一個事物是絕對真的，是根據它與其所依賴的理智之關連。因此，人為的技藝作品或事物，是依與我們的理智的關連而稱為真的；就如說相似或合於建築師理智內之形式或設計的房屋是真的，和稱表達理智或思想真實情形的言詞是真的。同樣地，自然物之稱為真的，係因為它們相似或合於天主之理智對各別物種或各種物的設計；比如說石頭是真的，就是說它具有天主理智預先所設計的石頭的特有性質。所以，依此應該說：真理主要地是在理智內；次要地才是在事物內，這是根據事物與其原理或根本，即理智的關係。

因為如此，所以真理才有了各種不同的解釋。比如奧斯定在《論真宗教》第三十六章說：「真理就是那用來顯示存在物者。」希拉利在《論天主聖三》卷五也說：「真即是那說明或彰顯有或存在者。」這屬於那存在於理智內的真理。而屬於與理智有關的事物之真理，則有奧斯定在《論真宗教》（同上）的另一定義：「真理是與原理或根本的毫無不相似的最高相似。」安瑟謨（Anselmus de Laon，1050~1117年）也有一個定義：「真理是只有理智才能領會的正確無誤性。」（《論真理》（De veritas）第十一章）因為正確無誤的，就是那與原理或根本相符合的。還有亞維采那的這一定義：「每一物的真理，就是那固定加於它的自己存在的特質。」（《形上學》第八篇第六章）至於所謂的「真理即是事物與理智之間的相符或相等」，可以兼屬於或適用於兩種真理。

**釋疑** 1. 奧斯定所談的是事物的真理，而且把與我們理智的關係排除在真理的性質或理之外。因為任何定義之內都不包括那偶然而有的。

2. 古代哲學家們，認為自然物的種別或物種不是來自任何理智，而是來自偶然；而且因為他們看到真與理智有關，所以不得不把物的真理建立在與我們理智的關係上。由此而產生了那些矛盾，哲學家在《形上學》卷四第五章裡對此曾做進一步的討論。不過，如果我們把物的真理建立在與天主理智的關係上，就不會產生這些矛盾了。

3. 雖然，我們理智內的真理是由事物所形成，但真理之理或性質並不必然首先在於事物；就如健康之理或性質也不是首先在於藥品，而後在於動物；因為是藥品的效力，而不是藥品的健康，形成（動物之）健康，因為藥品不是同質的主動原因。同樣地，是事物的有或存在，不是事物的真理，形成理智的真理。因此，哲學家說：一意見和命題是真的，「是因為事物存在，而不是因為事物是真的」。

## 第二節 真理是否（只）在綜合和分析的理智內

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 真理似乎不是只在綜合和分析的理智內。因為：

1. 哲學家在《靈魂論》卷三第六章說：就如感官對其特有的可感覺對象的感覺常是真的；同樣地，理智對於「一物是什麼」的認知也常是真的。可是，不拘是感官，或者是認知「一物是什麼」的理智，都不用綜合和分析。所以，真理不是只在理智的綜合和分析內。

2. 此外，依撒格（Isaac）在《論定義》（De definitionibus）中說：真理即是事物與理智之間的相符或相等（參看：亞維采那，《形上學》第一篇第九章）。可是，正如理解複雜事物的理智能與事物相符，同樣，理解非複雜事物的理智亦能與事物相符，而且連感官也感覺到事物的實在情形。所以，真理不是只在理智的綜合和分析內。

**反之** 哲學家在《形上學》卷六第四章卻說：有關單純的東西和一個東西是什麼，沒有真理，既沒有在理智內的真理，也沒有在事物內的真理。

**正解** 我解答如下：如第一節所說，「真」依其首要性質或理是在理智內。由於一切物之為真，是根據具有自己自然本性的固有形式，所以理智作為認知者之為真，必須具有被認知之物的像或相似，這像或相似就是理智作為認知者的形式。也就是為了這一點，才用理智與事物之間的相符來給真理下定義。因此，認知這種相符，也就是認知真理。而認知這種相符，卻是感官絕對無法做到的，因為視覺雖然有被看到之物的像或相似，卻無法認知被看到之物（本身）和自己對該物所察覺者之間的關係。而理智卻能夠認知其本身與被理解之物的相符；然而理智之察覺這種相符，不是在自己認知一物「是什麼」時，而是在判斷物之實情如同自己對該物所察覺之形式時，那時理智才開始認知並道出「真」。而理智是藉綜合和分析做到此點；因為在每一個命題中，理智把述詞或謂詞所表示的形式，或者加給主詞所表示的物，或者從該物除去。因此，誠然可以說，感覺某一物的感官，或認知一物「是什麼」的理智是真的，但這還不是認知或道出「真」。關於複雜的話語或不複雜的話語，也是如此。所以，真理的確可能存在於感官和認知一物「是什麼」的理智中，有如在某一真的物中，但不是有如被認知者在認知者中，而這正是「真」一字所含有的意義；因為理智的完美或成就，即是作為被認知者的「真」或被認知的真。所以，嚴格說來，真理是在綜合和分析的理智內，而不在感官內，亦不在認知物「是什麼」的理智內。

**釋疑** 藉此亦可知各質疑之解答。

### 第三節 真與物是否可以互換

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 真（verum）與物（ens，存在者、存在物、萬物之「物」或萬有之「有」）似乎不可以互換（二者並非相同或並非真即物和物即真）。因為：

1.如第一節所說，「真」原本是在理智內。而存在或有則原本是在物內。所以，二者不可以互換。

2.此外，凡是擴及物和非物（non ens）者，不可與物互換。而真就擴及物和非物；因為存在者（物）存在，和非存在者（非物）不存在，同是真的。所以，真與物不可互換。

3.此外，那些彼此有先後之分者，似乎不可以互換。而真似乎先於物；因為只有在真的觀念下，物才被理解或領悟。所以，真與物似乎不是可以互換的。

**反之** 哲學家在《形上學》卷二第五章卻說，物在存在和真理方面的性質是一樣的。

**正解** 我解答如下：就如善有值得欲求的特點（與嗜慾有關），同樣真也與認知有關。無論什麼物，有多大範圍或程度的存在，便有多大的可能性被認知。因此，《靈魂論》卷三第八章說：依其感官和理智，「靈魂在某種程度上是一切」。因此，就如善可以與物互換，真同樣也是如此。可是，就如善給物加上一種值得欲求的特點，同樣真也給物加上一種與理智的關係。

**釋疑** 1.如第一節所說，真既是在物內，也是在理智內。在物內的真，是依（物之）本質或本體與物互換。而在理智內的真之與物互換，則是有如顯示者之與被顯示者的互換。因為這屬於真的性質，如第一節已說過的。雖然如此，但也可以說，物也

和真一樣，既是在物內，也是在理智內，只不過真主要地是在理智內，而物則主要地是在物內。所以如此之理由，是因為真與物在觀念上有區別。

2.非物本身根本沒有被認知的基礎；非物之被認知，是因為理智使它成為可被認知的。所以，真是建基於物之上；而就非物為理性所認知，是理性或思想之物而言，真也擴及於非物。

3.所謂沒有真的觀念，就不可能領悟物，能有兩種解讀。一種是，除非真的觀念也隨著對物的領悟而來，就不能領悟物，這種說法是真的。另一種可能的解讀是，除非領悟了真的觀念，就不可能領悟物，這是錯的。可是，除非領悟了物的觀念，就不可能領悟真，因為在真的觀念內含有物。如果我們比較一下「可領悟的」和物，其情形也是一樣；因為除非物是可領悟的，就不可能領悟物。然而，卻可能領悟物而不領悟物的可領悟性。同樣，被領悟的物是真的，但領悟物並不等於領悟真。

#### 第四節 在觀念上善是否先於真

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在觀念上，善似乎先於真。因為：

1.凡是較為普遍的，在觀念上就是較先有的，如《物理學》卷一第一章所證明的。而善比真較為普遍；因為真是一種善，即理智的善。所以，在觀念上，善先於真。

2.此外，善是在物內；而真，如第二節所說，卻是在理智的綜合和分析內。可是，那些在物內者，先於那些在理智內者。所以，在觀念上，善先於真。

3.此外，依《倫理學》卷四第七章所指明的，真理（真實）是德行的一種。而德行被包含在善之內；因為如奧斯定在

《論自由意志》卷二第十九章所說的，德行是心靈的優良品質。所以，善先於真。

260

一 神學大全·第一冊：論天主一體三位

**反之** 凡存在於更多物內者，在觀念上是較先的。而「真」存在於一些沒有善的物內，比如屬於數學範圍的。所以，真先於善。

**正解** 我解答如下：雖然善與真在其主體上可以與物互換，但在觀念上是有區別的。依此，絕對講來，真是先於善的。這由兩方面可以看得出來。第一，物或存在者最先，而真比善更接近物或存在者。因為真是絕對地直接地注視或針對（物之）存在本身；而善的性質或理則是隨存在而來的，即根據存在具有某種成就或完美。基於這一點，存在才是值得欲求的。第二，認知自然地是先於欲求。因此，既然真是針對認知的，而善是針對欲求的，那麼在觀念上真是先於善的。

**釋疑** 1.意志和理智是相互包括的；因為理智理解意志，而意志願意理智理解。因此，在歸於意志之對象的事物內，也包括著那些屬於理智者；反過來也是一樣。因此，在可欲求的事物次序中，善是普遍的，真是特殊的；而在可理解的事物次序中，則恰恰相反。因此，（相對地）從真是某種善這方面來看，可欲求的事物次序中，善在先；但不是絕對地在先。

2.一物之所以在觀念上在先，是因為它首先出現在理智內。而理智首先察覺到存在者或物本身；然後察覺到自己領悟物；最後才察覺到自己欲求物。所以，先有物的觀念，然後有真的觀念，最後才有善的觀念，雖然善是在物內。

3.稱為德性的真理（真實），不是普通的或一般的真理，而是一個人在言行上藉以表現自己實在怎樣的一種真理（真



實)。所謂「生活的真理」，是以一種特殊的方式，指人在生活中完成了天主理智所安排的目標，就如第一節所說的，在其他的物中也都有真理。而「正義的真理」則指人依法律秩序盡到了他對別人的責任。所以，不應該由這些特殊的真理出發，來討論普通的真理。

### 第五節 天主是否即是真理

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 似乎天主並非即是真理。因為：

1.真理在於理智的綜合和分析。而在天主內沒有綜合和分析。所以，在天主內沒有真理。

2.此外，按奧斯定在《論真宗教》第三十六章所說，真理是「與本原或根本的相似或相符」。而對天主無所謂相似本原。所以，在天主內沒有真理。

3.此外，凡是關於天主所說的，都是說祂為一切的第一原因，比如天主的存在是一切存在的原因，天主的美善是一切美善的原因。所以，如果在天主內有真理，那麼一切真的或凡是真的一切，都是來自天主。可是，某人犯罪是真的。所以，這也是來自天主。這顯然是錯誤的。

**反之** 主在《若望福音》第十四章6節卻說：「我是道路、真理和生命。」

**正解** 我解答如下：如第一節所說，真理在理智內，是根據理智領悟物一如其實際存在，而真理在物內，則根據物具有符合理智的存在。而這是以最高方式在天主內。因為天主的存在不僅符合自己的理智，而且就是自己的理解；而天主的理解就是其他一切存在及理智的尺度和原因；而且祂自己就是自己的存

在和理解。因此應作結說，在天主內不僅有真理，而且天主就是至高的和第一真理本身。

**釋疑** 1.雖然，在天主的理智內沒有綜合和分析，但天主依其單純的理解判斷一切，並認知一切複雜的東西。因此，在天主的理智內有真理。

2.我們理智內的真，是根據理智與自己本原或根本的相符，即與其認知所由來之物的相符。至於物內的真理，也是根據與其本原或根本的相符，即與天主理智的相符。嚴格說來，關於天主內的真理卻不能這樣說，除非是把真理以歸名的方式歸於 (appropriare) 有 (聖父為) 本原或根本的聖子。如果我們著重談論真理的本質，也只能如此理解，即把肯定轉變為否定，比如說，「聖父來自自己，因為祂不是來自另一個」。同樣，天主的真理也可以稱為「與本原相似或相符」，即祂的存在並非與祂的理智不相似或不相符。

3.非物和缺欠沒有來自自己本身的真理，而僅有來自理智之領悟的真理。理智的一切領悟均來自天主；因此，在我說的「這個人犯姦」這句話內凡是屬於真理的，全部都是來自天主。不過，如果辯稱「所以這個人犯姦，是來自天主」，則是錯誤的結論。

## 第六節 是否只有一個萬物據以為真的真理

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 似乎只有一個萬物據以為真的真理。因為：

1.按奧斯定在《論天主聖三》卷十五章所說的，除了天主之外，再沒有什麼比人的心靈更大。而真理卻比人的心靈更大，否則人的心靈就是真理的裁判了；但實際上，人的心靈不是按照自己，而是按照真理判斷一切。所以，只有天主才

是真理。所以，除天主外，別無真理。

2.此外，安瑟謨在《論真理》第十四章說：真理與真物的關係，就如時間與有時間性之物的關係。而一切有時間性之物卻只有一個時間。所以，萬物藉以為真的真理，也只有一個。

**反之** 《聖詠》第十一篇2節卻說：「諸真理（veritates複數）已被眾人子消滅殆盡。」

**正解** 我解答如下：萬物藉以為真的真理，在某方面來說是一個，在另一方面來說不是一個。為明示這一點，必須知道：當我們用一個名稱或物依其同一意義或單義（univoce）稱述許多物時，這個名稱或物依其固有的意義或性質，是在其中的任何一物內，比如「動物」是在任何一種動物內。可是，當我們用一個名稱或物依類比的意義（analogice）來稱述許多物時，這個名稱或物依其固有意義或性質，卻是只在其中的一物內，其他的物都是基於這一物而獲得相關的稱謂。比如我們說：「健康的」動物、「健康的」尿液及「健康的」藥品，而「健康」卻僅僅是在動物內，並且是基於這動物的健康，稱藥品是健康的，因為藥品有產生動物健康的效力，和稱尿液是健康的，因為尿液是表示健康的徵兆，雖然，健康不是在藥品及尿液內，但在藥品及尿液內均有一點什麼，分別使藥品藉以產生健康，使尿液藉以表示健康。

前面**第一節**已經說過，真理首先在理智內，然後才依照物與天主理智的關係，在物內。如果我們所談的是存在於理智內的真理，那麼，依其特有性質而言，在許多受造的理智內就有許多真理；而且即使在同一個理智內，依其許多被認知者，也會有許多真理。因此，關於《聖詠》第十二篇2節的「諸真

理已被眾人子消滅殆盡」，「註解」上說，就如由一個人的臉面在鏡中產生許多肖像，同樣由一個天主真理產生許多真理（奧斯定，《聖詠講述》(Enarrationes in Psalmos)）。可是，如果我們所談的是存在於物內的真理，那麼一切物都是因同一個第一真理而是真的，每一物都各依自己的存在仿效這第一真理。因此，雖然物的本質或形式有許多，但天主之理智的真理卻是一個，萬物都是根據這一真理而被稱為真的。

**釋疑** 1. 靈魂之判斷一切，並不是依據任何一個真理，而是依據第一真理，靈魂就像鏡子一樣，依據諸第一原理，在自己內把第一真理反映出來。所以，第一真理是大於靈魂的。而且連我們理智內的受造的真理也大於靈魂，這不是絕對地，而是相對地，即是以真理是理智之完美或成就而言；就如學問也可以說大於靈魂一樣。不過，除了天主之外，沒有什麼自立者大於有理性的心靈或靈智，卻也是真的。

2. 就物依照與天主理智的關係而稱為真的這方面而言，安瑟謨的話有道理。

## 第七節 受造的真理是不是永恆的

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 受造的真理似乎是永恆的。因為：

1. 奧斯定在《論自由意志》(De libero arbitrio) 卷二第八章說：沒有什麼比圓之理或性質及二加三等於五是更為永恆的。而以上所舉之例的真理，是受造的真理。所以，受造的真理是永恆的。

2. 此外，凡是常常存在的，就是永恆的，而普遍者處處時時都存在，所以是永恆的。因此，「真」既是最普遍者，所以也是永恆的。

3.此外，一物現在是真的（按：這隱含它現在存在），那麼，（回歸到過去來看現在）「這物將要存在」，在過去便常常是真的。而正如有關現在存在之物的命題的真理是受造的真理，同樣地，有關將來存在之物的命題的真理也是受造的真理。所以，有些受造真理是永恆的。

4.此外，凡是沒有開始和終結的，就是永恆的。而可陳述之事物（enuntiabilia）的真理，或我們對事物所做之陳述的真理，沒有開始和終結。因為，如果說真理有開始，那麼，既然（在真理開始以前）沒有真理，則那時說「沒有真理」就是真的了；而且必定是因某種真理是真的，如此則在（所謂）真理開始之前就已經是有真理了。同樣，如果假定真理有終結，那麼在真理終止了之後仍然是有真理，因為那時說「沒有真理」也將是真的。所以，真理是永恆的。

**反之** 唯獨天主才是永恆的，如前面第十題第三節已討論過的。

**正解** 我解答如下：可陳述之事物或我們所陳述之內容的真理，不是別的，而是理智的真理。因為所陳述者，既在理智內，也在語言內。以其在理智內而言，是本然地或本身有真理；以其在語言中而言，則其稱為真的，是因為它表示理智的某種真理，而不是因為在陳述所用的語言內，就像在主體內一樣，存在著真理。就如說尿液健康，不是由於在尿液內存在著健康，而是因為尿液表示動物的健康。同樣，前面第一節也說過了，事物是因理智的真理而被稱為真的。因此，如果沒有任何理智是永恆的，也就沒有任何真理是永恆的。不過，由於只有天主的理智是永恆的，所以只有在天主的理智內，真理才有永恆性。但不可因此而說，除了天主之外，還有其他什麼是永恆的，因為如前面第五節所證明的，天主理智的真理就是天主本身。

**釋疑** 1.圓的性質或理，和二加三等於五，是在天主的理智內有其永恆性。

2.一物時時和處處都存在，能有兩種意義：一種是，因為物本身有藉以伸張至一切時間和一切地方者，就如天主本身是時時處處都存在。另一種是，因為物本身沒有藉以被限定於某一地方或時間者；比如說：第一質料是一個，並不是因為它有一個形式，像人因其形式的單一性而是一個人一樣，而是因為它缺少一切有分別作用的形式。在這第二種意義下，說任何普遍者是時時處處都存在，因為，普遍者脫離此時此地或不受此時此地的限定，但不可因此而說它們是永恆的，除非是在永恆的理智內，如果有理智是永恆的。

3.一物現在存在，在它存在之前，曾經是將要存在，這是因為那時它存在於其原因內，等待原因使它存在。因此，如果去掉了原因，就不會有這將來的物形成。然而，只有第一原因是永恆的。所以，不可因此而說，現在存在的，在過去說它們將要存在，常是真的，除非它們過去是存在於永恆的原因內，等待這永恆的原因使它們將來存在，而只有天主是這永恆的原因。

4.我們的理智不是永恆的，我們對事物所形成的陳述的真理也不是永恆的，而是在某一個時間內開始的。在這種真理存在之前，那時說沒有這種真理，不是真的，除非是天主的理智說的，因為只有在天主的理智內，真理才是永恆的。可是，現在說那時沒有真理，卻是真的。而這所以是真的，只是因現在存在於我們理智內的真理，而不是因來自事物方面的真理。因為這是關於「非物」的真理；而非物在自己內沒有什麼使自己藉以成爲真的，非物只是藉領悟它的理智才成爲真的。因此，說真理（過去）不會存在，說的是真的，是根據我們領悟到真理（過去的）不存在先於它（現今的）存在。

## 第八節 真理是不是不變的

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 真理似乎是不變的。因為：

1. 奧斯定在《論自由意志》卷二第十二章說：真理不與心靈相等，因為如果相等，那就將像心靈一樣，是可變的了。

2. 此外，凡是經過一切變化之後仍然存在的，就是不變的；比如第一質料是不生不滅的，因為在一切生、滅之後仍然存在。而真理就是在一切變化之後仍然存在；因為在一切變化之後，說一個東西存在或不存在，仍然是真的。所以，真理是不變的。

3. 此外，如果陳述（enuntiatio，語句、命題）的真理改變，主要是因（所陳述之）事物的改變而改變，然而，如此則真理並不改變。因為照安瑟爾莫所說的，真理是一種正確無誤，即一物符合那在天主理智內之有關該物者（《論真理》第七章）。然而「蘇格拉底坐著」這個命題，是由天主理智獲得這意義，使它表示蘇格拉底是在坐著；即使蘇格拉底不再是坐著，這個命題仍是表示同樣的意義。所以，命題的真理絕不改變。

4. 此外，有相同的原因，就有相同的效果。可是，「蘇格拉底現在坐」、「蘇格拉底將要坐」及「蘇格拉底曾經坐」，這三個命題的真理之原因，是同一個事物。所以，這三個命題的真理也是同一的。不過，這三個命題中常有一個應該是真的。所以，這三個命題的真理是不變的。其他任何一個命題也都是如此。

**反之** 《聖詠》第十一篇2節卻說：「諸真理已被眾人子消滅殆盡。」

**正解** 我解答如下：如前面第一節已經說過的，真理本來僅僅

存在於理智內，說事物是真的，是由於存在於某一理智內之真理。因此，應該由理智方面來討論真理的不變性。理智的真理在於與被理解之事物相符。而這種相符，就像任何其他相似或相符一樣，可依相關雙方的改變，而有兩種方式的改變。因此，一種方式，真理是由理智方面而有改變，即理智對於一個沒有改變的事物有了不同的意見；另一種方式，在保持原有意見的情形下，事物有了改變。在這兩種情形中的任何一種情形下，都有由真變為假的改變。

所以，如果有某一個理智，在其內不可能有意見的改變，或者沒有任何物能逃過他的認知，那麼在這個理智內就有不變的真理。由前面第十四題第十五節所說，可知天主的理智就是這樣的。因此，天主理智的真理是不變的。而我們理智的真理卻是可變的。不是說真理本身是變化的主體，而是說因為我們的理智由真理改變到虛假或錯誤；因為依照這一說法，也可以說形式是有改變的。可是，天主理智的真理，是自然事物據以稱為真的真理，這真理卻是完全不變的。

**釋疑** 1. 奧斯定所談的是天主的真理。

2. 真和物是可以互換的。因此，就如物本身或本然地（作為物）既不生亦不滅，而只是偶然地有生有滅，即這一個或那一個物有生有滅，如《物理學》卷一第八章所說的；同樣，真理之改變，不是說再也沒有真理了，而是說前有之真理已不復存在了。

3. 命題之有真理，不僅僅是說像別的事物之有真理那樣，因為滿全了天主理智關於它們所預先欽定的；說命題有真理，也另有其特殊的意義，即它表示理智的真理。而理智的真理則在於理智與事物之間的相等或相符。如果失去了這種相符，意見的真理就改變了，命題的真理也就隨著改變了。因



此，「蘇格拉底坐著」這個命題，當蘇氏坐著時，既因事物的真理而是真的，因為它是本身有所表達或有其含義的語句（vox significativa）；也因（對外）有所表明（significatio）的真理而是真的，因為它顯示（理智的）一個真的意見或判斷。然而當蘇氏起立之後，這個命題的第一種真理仍然存在，而第二種真理卻變了。

4. 蘇格拉底的「坐」是「蘇格拉底坐」這個命題之真理的原因，但這「坐」，在蘇氏現在坐、坐之後和坐之前，有著不同的情形。由此而產生的真理因而也不同，而且是依不同的方式用現在式、過去式和未來式的命題分別表達出來的。所以，雖然這三個命題中常有一個（分別）是真的，卻不能因此而結論說：是同一個真理恆存不變。

## 第十七題

### 論虛假

一分爲四節一

然後要探討的是虛假（*falsitas*，假、偽、虛偽；參看第十四題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、虛假是否存在於事物內。
- 二、虛假是否存在於感官內。
- 三、虛假是否存在於理智內。
- 四、論真與假的對立。

#### 第一節 虛假是否存在於事物內

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 虛假或假似乎不存在於事物內。因爲：

1. 奧斯定在《獨語》卷二第八章說：「如果真的就是存在的，那麼不拘有什麼反證，結論應該是：假處處都不存在。」

2. 此外，（形容詞）「假的」（*falsum*）一字來自（動詞）「欺騙」（*fallere*）。然而，事物並不欺騙，就如奧斯定在《論真宗教》第三十六章所說的：「因爲它們所展現的，無非就是自己的實在情形。」所以，在事物內沒有假或虛假。

3. 此外，物是因自己與天主理智的仿效關係而稱爲真的，如前面第十六題第一節所說的。而凡是存在之物，以其存在而言，都仿效天主。所以，任何物都是真的，沒有虛假。所以，沒有什麼物是虛假的。

**反之** 奧斯定在《論真宗教》第三十四章卻說：「每一個形體

物，都是真的『形體物』，以及假的『一』；因為它仿效一，卻不是一。可是，無論什麼物，都仿效天主的美善，卻未臻於天主之美善。所以，在一切物內都有虛假。

**正解** 我解答如下：真與假是對立的，而且對立者是關於同一事物；因此，應該先在首先發見「真」的地方去探尋「假」，即在理智內。除非是由於與理智之關係，在事物本身內既無真亦無假。而且，每一物都是根據自己本然（依本質）所應有者，絕對地獲得命名；而根據自己偶然所具有者，相對地（在某一方面）獲得命名。因此，一物能是因與自己所依賴的理智之本然關係（參看第十六題一節），絕對地稱為假；因與其他理智的偶然關係，只能相對地稱為假。

自然物之依賴天主的理智，正如人為的物或作品之依賴人的理智。是以，人為的物或作品，是因為未能臻於工藝之形式，而絕對地和本身稱為假；因此，幾時一個工匠偏離了相關工藝的標準，就說他製造了廢品。可是，在依賴天主理智的事物中，不可能如此因與天主理智之關係而有虛假，因為在事物內所有的一切，都是來自天主理智的安排；只有在自主的主動者內才會有例外，他們有能力違反天主理智的安排，而這也正構成罪惡，聖經上也因此稱罪惡本身為「虛假和謊言」，依照《聖詠》第四篇3節所說的：「你們愛慕虛幻，追求虛偽究竟為何？」相反地，根據同樣的說法，德性的行為則因服從天主理智的安排而被稱為生活的真理，如《若望福音》第三章21節所說的：「履行真理的，卻來就光明。」

然而，自然物卻因與我們理智的偶然關係，而能稱為假的，但不是絕對地，而只是相對地。而這有兩種方式：一種方式是來自所表達之內容方面，比如在物中，凡是用虛假不實的言語或理解所表達的，就說它是假的。依這方式來說，任何物

在其所不具備者方面，都可以說是假的；比如若我們說（四邊形的）對角線（diametrum或diagonale）是假的可公度者（commensurable。按：對角線與邊不是可公度的），像哲學家在《形上學》卷五第二十九章所說的；又如奧斯定在《獨語》卷二第五章所說的：「一個真的悲劇主角卻是假的赫克多（Hector，希臘古代勇士）」。就如反過來說，每一物在屬於它的諸點上，都可以說是真的。另一種是以「原因」的方式。依此方式，那些自然就會使人對它們形成錯誤意見的事物，都可以說是假的。因為我們本性是藉著外表的東西來判斷事物，這是基於我們的認知是始自感官，而感官的本然和首要對象卻是外表的依附體；因此，在外表依附體上相似別的事物的東西，針對這些別的事物來說，就被稱為是假的，比如膽汁是假的蜂蜜，錫是假銀。依此方式，奧斯定在《獨語》卷二第六章說：「我們所知覺到的與真東西相似者，我們就稱之為假的。」哲學家在《形上學》卷五第二十九章也說：「凡是自然宜於表現自己所沒有的這樣或那樣情形、或自己所不是之物者」，就稱為是假的。依此方式，喜好假見解或虛偽談話者，也稱為是虛偽的人。但這並不是因為他有構成虛偽見解或談話的能力（而是因為他處心積慮地去這樣做）；否則的話，就如《形上學》卷五第二十九章所說，連智者和學者也都要稱為是虛偽的人了。

**釋疑** 1.事物與理智相較下，根據其所有的或存在的而稱為真的，根據其所沒有的或不存在的而稱為假的。因此，如奧斯定在《獨語》卷二第十章所說的，「真悲劇主角卻是假的赫克多」。所以，就如在那些存在的東西內，含有某種不存在；同樣，在那些存在的東西內，也含有某種假的成分。

2.事物本然地不欺騙，而是偶然地欺騙，因為它們相似一些它們本來不是的東西，而造成以假亂真的機會。

3.說事物不是因與天主理智的關係而是假的，因為假設是的話，事物將是絕對虛假的了；然而，事物是因與我們理智的關係而稱為假的，而這只是相對地或在某一方面是假的。

4.為答覆反之所提的質疑，應該說：不及的或不足的相似或表現，並不導致或形成虛假，除非是提供製造錯誤見解的機會。因此，並非凡有相似之處者，事物就稱是假的；而是唯獨有自然會造成錯誤見解之相似者，才如此，而這（自然會造成錯誤見解）也不是針對每一個人，而是針對一般情形說的。

## 第二節 虛假是否存在於感官內

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 虛假似乎並不存在於感官內。因為：

1.奧斯定在《論真宗教》第三十三章說：「如果身體的一切感官，都是照它們所感受的來傳達，我不知道還應該向它們要求什麼。」由此看來，我們似乎不會因感官而受騙。所以，在感官內沒有虛假。

2.此外，在《形上學》卷四第五章說：「虛假原本不屬於感官，而屬於想像力。」

3.此外，在沒有組合的事物中，既無所謂真亦無所謂假，只有在有組合的事物中才有真假。而組合和分析卻不屬於感官。所以，虛假不存在於感官內。

**反之** 奧斯定在《獨語》卷二第六章卻說：「很明顯地，我們在一切感官上，都因惑於某種相似而受騙。」

**正解** 我解答如下：不應該在感官內尋找虛假，除非是依真理在感官內的方式。而真理之在感官內，並非是因為感官認知真理；而是如上第十六題第二節所說，因為感官對於可感覺的事物

有真實的（合乎實情的）察覺或知覺。而這是基於感官察覺到事物實際怎樣。因此，如果感官所察覺到的或所判斷的，異於事物之實際情形或實際怎樣，在感官內就因而有了虛假。

感官是如此與認知事物有關係，即因感官中有事物之相似或像。而感官中之有事物的像，有三種方式。一種方式是首要地和本然地；如在視覺中有顏色及其他特有的可感覺之事物的像。另一種方式是本然地，卻不是首要地；如視覺內有形狀或大小以及其他共同可感覺之事物的像。第三種方式是既不是首要地，亦不是本然地，而只是偶然地或附帶地；如視覺中有人的像，不是著眼於這人是人，而是著眼於這個偶然或湊巧是人的有顏色的東西。對於自己特有的感覺對象，感官沒有虛假或錯誤的認知，除非是偶然地和在少數情形下，而這是由於器官的不適，而不能適當地接受感覺形式；就如其他有感受的器官，因本身的不適也不能適當地感受主動者的影響。因此，因為舌頭生病，病人覺得甜的東西是苦的。對於共有的和偶然的感覺對象，即使在狀態良好的感官內，也可能有虛假的或錯誤的判斷，因為感官不是直接地與這種對象有關，而是偶然地，或附帶地，即在自己與其他感覺對象發生關係時。

**釋疑** 1. 感官之感受即是感官之感覺。因此，如果感官依自己所感受的來傳達，那麼我們在判斷我們「感覺到」什麼的判斷中，並沒有受欺騙。不過，有時感官所感受的異於事物的實在情形，因此，有時感官所傳達給我們的，也不是「事物」本身的實在情形。因此，對於「事物」，我們會受到感官的欺騙，但不是對於「感覺」活動本身。

2. 虛假原本不屬於感官，是因為感官對於自己特有的對象不會受欺騙。因此，在另一種譯文裡更為清楚地說：「感官對於自己特有的感覺對象是不會假或錯的。」至於把虛假歸於

想像力，是因為想像力也呈現出不在跟前之東西的像。因此，幾時一個人把東西的像當作該東西本身，虛假或錯誤就由這種知覺而產生。因此，哲學家在《形上學》卷五第二十九章也說，蔭影、畫像及夢境都稱為是虛假的，因為它們所相似或表達的東西，並不存在於它們內。

3.此一論據的出發點是：虛假之在感官內，不是像在認知真和假者（理智）內那樣。

### 第三節 虛假是否存在於理智內

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 虛假似乎並不存在於理智內。因為：

1.奧斯定在《雜題八十三》第三十二題說：「凡是被蒙騙的，都是並不理解或認知他被蒙騙的事物。」而說在某一認知內有虛假，是以該認知使我們受蒙騙而言。所以，虛假不存在於理智內。

2.此外，哲學家在《靈魂論》卷三第十章說：「理智常是正確的。」所以，在理智內沒有虛假。

**反之** 《靈魂論》卷三第六章卻說：「哪裡有被理解之內容的組合，那裡就有真和假。」而被理解之內容的組合是在理智內。所以，在理智內有真和假。

**正解** 我解答如下：就如物是藉其特有形式而有存在，同樣認知能力則是藉被認知之物的像而有認知。因此，就如自然物不會缺少依其形式所應有的存在，卻可能缺少某些依附體或附帶物，比如人可能缺少兩隻腳，卻不能缺少人之所以為人者；同樣，認知能力在認知中，針對那自己因其像而成形的物而言（或針對來自該物之像的形式而言），不會有缺失，但針對那隨

後附加於該物者或依附體來說，卻可能有缺失。就如第二節已說過的，視覺針對自己特有的感覺對象不會受欺騙，但針對隨後所附加的共有感覺對象及偶然感覺對象卻可能受欺騙。

就如感官是直接地藉自己特有感覺對象的像而成形（完成感覺活動），同樣理智是藉物之本質（是什麼）的像而成形（完成認知活動）。因此，對於一物之「是什麼」，理智不會受欺騙，就如感官對於其特有的感覺對象不會受欺騙一樣。可是，在組合和分析中，理智可能受欺騙，即幾時理智給他所認知其本質的物，附加了某種本來不附屬於那物，或與那物對立的東西。因為理智與判斷這種東西的關係，正如感官與判斷其共有或偶然感覺對象的關係。但其間卻有這一區別，即上第十六題第二節關於真理所說過的區別：虛假能夠存在於理智內，不僅因為理智的認知虛假，而且也因為理智認知虛假，就如它也認知真理一樣；而在感官內，如第二節所說，虛假卻不是被認知的虛假（感官在自己內有虛假卻不認知虛假）。

可是，因為理智的虛假或錯誤，原本或本然地僅是關於理智的組合，所以錯誤也可能偶然地也出現在理智認知一物「是什麼」的活動中，這是就後者摻有組合而言。這可能有兩種方式。一種方式是理智把一物的定義加給另一物，比如把圓之定義加給人。因此，一物的定義用於另一物就變成了錯誤的或假的。另一種方式是，理智把彼此不能相容者組合為定義的部分；因為依此方式，定義不僅針對其他物是錯誤的，而且定義本身也是錯誤的。比如：若理智形成「四足理性動物」這一定義；理智在如此下定義時，就成為錯誤的或虛假的，這是因為它在形成「一理性動物是四足的」這一組合時，就已是錯誤的或虛假的。因此，在認知單純的本質中，理智不可能是錯誤的或虛假的，它或者是正確的或真實的，或者是什麼都不認知或理解。



**釋疑** 1.因為物之本質是理智的特有對象，所以當我們把一物歸根到「是什麼」，並如此加以判斷時，才說我們是真正認知或理解該物；像在論證中就有這種情形，在其中並沒有錯誤。奧斯定所說的：「凡是被蒙騙的，都是並不理解或認知他被蒙騙的事物」這句話，就應該如此解讀；其意義並不是說，人在理智的任何活動中都不會受蒙騙。

2.理智常是正確的，是指理智以基本原理為對象而言；因為就如理智對於「一物是什麼」不會受蒙騙，基於同樣的理由，對於基本原理也不會受蒙騙。因為不需證明而自明的原理即是這樣的原理，即其用詞一經被理解，本身也就立即被認知，因為其謂詞或述詞已被包括在主詞內。

#### 第四節 真和假是不是相反的

（按：「*oppositum*，對立的」和「*contrarium*，相反的」有時被當作同義語來用，但嚴格說來，二者並不完全相等，前者的適用範圍較廣。依本節所說，「對立」至少可分為二種：一種是廣泛的「肯定與否定」的對立，即所謂矛盾的對立；另一種是相反的對立，即本節所謂的「相反」。二者之間的同異，可從正解中的分析清晰看出。）

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 真和假似乎不是相反的。因為：

1.真與假之對立，就如是或存在和不是或不存在之對立，因為「真的就是那是的或存在的」，如奧斯定所說的（《獨語》卷二第五章）。然而是或存在和不是或不存在之對立，並非有如是相反者之對立。所以，真和假不是相反的。

2.此外，相反者，其中之一不在另一個內。而假卻在真內；因為如奧斯定在《獨語》卷二十章所說，「如果悲劇主

角不是真的悲劇主角，悲劇主角就不是假的赫克多（Hector 勇者）了。」（按：後者之假基於前者之真）所以，真和假不是相反的。

3. 此外，在天主內絕無任何相反性，因為如奧斯定在《天主之城》卷十二（第二章）所說，沒有任何事物是與天主之本體相反的。而虛假卻是與天主對立的，因為聖經上稱邪神為「虛偽」，《耶肋米亞》第八章五節說，「他們固執於虛偽」，「註解」（拉丁通行本註解）註釋說：「即邪神」。所以，真與假不是相反的。

**反之** 哲學家在《解釋論》卷二第十四章所說的，卻恰恰相反，因為他主張假的意見與真的意見是相反的。

**正解** 我解答如下：真與假之對立，有如是相反者之對立，而不是像某些人所說的，有如是肯定與否定之對立。為明示這一點，應該知道：否定（negatio）既不設定什麼，亦不為自己限定一個主體。是以，否定既可用之於物，亦可用之於非物，如「非看者」及「非坐者」。而虧欠或缺陷（privatio）固也不設定什麼，但卻為自己限定一個主體。因為缺陷是在在某一主體內的否定，因為就如哲學家在《形上學》卷四第二章所說的，只有針對一個依其天性能看者，才能說他是「瞎眼的或盲者」。而相反者，既設定什麼或有所設定，又限定主體，因為「黑色的」是顏色的一種（並在某一主體內）。而「假」卻設定什麼；因為如哲學家在《形上學》卷四第七章所說：所謂假的，就是本來不是的或不存在的，被說成或被視為是的或存在的；或本來是的或存在的，被說成或被視為不是的或不存在的。正如真是指對事物的相等的或相符的認知；同樣，假是指對事物的不相等的或不相符的認知。因此，很明顯地，真與假是相反的。

**釋疑** 1.那存在於事物內者，即是事物的真或真理；而那被認知者則是理智的真或真理，真理首要地是在理智內。因此，所謂「假的」，亦即是被理智認知為「不是的或不存在的」（不是存在於事物內者或與事物不符者）。然而（同時）認知一物為是或存在以及為不是或不不存在，其中含有相反性；正如哲學家在《解釋論》卷二第十四章所證明的，針對「善是善的」這個（真的）命題來說，「善不是善的」這個（假的）命題是相反的。

2.假不是建基於與自己相反的眞上，就如惡也不是建基於與自己相反的善上；而是建基於支撐自己的基體或主體上。這在眞和善都是如此，因為眞和善同是普遍的，並都可與物互換。因此，就如每一個虧欠或缺陷都是建基於一個同時是物的主體上，同樣地每一個惡也都是建基於一個善上，每一個假也都是建基於一個眞上。

3.相反的和對立的，依其本質，是以相互否定或剝奪的方式（privative）關於同一事物的。所以，以天主本身而言，不拘是基於自己的美善，或是基於自己的眞理，都沒有什麼是與天主相反的，因為在天主的理智內絕不可能有任何虛假。可是，在我們的認知中，天主卻有與自己的相反者；因為關於天主的眞意見，有假意見與之相反。因此，稱邪神為與天主之眞理相對立的虛偽，這是因為關於邪神的錯誤或虛假意見，相反關於天主之唯一性的正確或眞實意見。

## 第十八題

### 論天主的生命

一分爲四節一

因爲有生命者才有理解，所以在討論了天主的知識和理智之後，現在應該討論天主的生命（參看第十四題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、哪些物生活或有生命（vivere）。
- 二、什麼是生命（vita）。
- 三、天主是否有生命。
- 四、是否在天主內一切都是生命。

#### 第一節 是否一切自然物都生活或有生命

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎一切自然物都生活或有生命（vivere）。因爲：

1. 哲學家在《物理學》卷八第一章說，行動（motus）「對於一切存在於自然界的東西來說，像是一種生命。」而一切自然物都分享行動。所以，一切自然物都分享生命。

2. 此外，植物被稱爲有生活或生命，是因爲它們在自己內有生長和萎縮的行動之本原或根本。而地方或位置方面的行動，如《物理學》卷八第七章所證明的，依性質比生長和萎縮的行動更爲完美，並且在先。既然一切自然物體（corpus）都有某種地方或位置行動的本原或根本，所以，似乎一切自然物體都生活或有生命。

3. 此外，在自然物體中，元素是較不完美的。可是，連元素也說是有生命，例如說：「活水」。所以，其他的自然物體更有生命了。

**反之** 狄奧尼修在《神名論》第六章卻說：「植物是依生命之最低的反應或作用而有生命活動。」由此可以推知。植物是佔有生命的最低一級。而無魂或自然的物體是在植物之下。所以，它們沒有生命。

**正解** 我解答如下：由那些明顯地有生命活動之物，我們可以分辨出什麼物有生命，和什麼物沒有生命。動物明顯地有生命，因為《論生物》(De Vegetab) 中說：「動物中的生命是明顯的。」(參看：亞里斯多德，《論植物》(De Plantis) 卷一第一章) 是以，應該依據動物之所以稱為有生命者，來分辨有生命者和沒有生命者。而這要依據生命在動物中的最初顯現和最後存留。當動物開始自己推動自己或自動時，我們就說牠有最初的生活或生命，而且只要在動物中持續有這種自動出現，牠就被認定為仍然活著或有生命；而當動物已經沒有任何自動，只能被別物所推動時，那時就說牠因喪失生命而死。由此可以看出，真正 (proprie) 有生命者，就是那些以某種行動來推動自己者；所謂行動，是指狹義的行動，例如說行動是不完備者（不完全是現實者）之現實或行動，亦即（部分）在潛能中者之現實或行動；或者依照一般的說法，是指完備者（在現實中者）之現實或行動，就像理解和感覺也被稱為「行動」，如《靈魂論》卷三第四章所說的。所以，凡是主動促使自己行動或活動者，就稱為是有生命的；同樣，凡是依其天性不會主動促使自己行動或活動者，就不能稱為是有生命的，除非是依某種相似點而言。

**釋疑 1.** 哲學家的話可以解讀為：或者是指最初的行動，即天體的運行；或者是指一般所說的行動。在這兩種意義下，都是因某種相似或比擬而說行動好像是自然物體的生命，而不是依自然物體的特質。因為天體的運行之在有各種物體天性的宇宙

中，就如用以維持生命的心的行動之在動物中一樣。同樣，甚且每一個自然界的行動，對自然物而言，都有點像生命的活動。因此，假設整個物體或有形的宇宙，像某些人所主張的，是一個動物，致使這種行動等於是來自一個內在的動力，那麼行動就等於是一切自然物體的生命了。

2.物體，不拘是重的或輕的物體，本來都無所謂行動或變動，除非是它們脫離自己天性的自然情況，即當它們是在本有的地方或位置之外時；因為如果它們是在自己本有的和自然的地方或位置，它們就會靜止。而植物和其他有生命之物，卻是以生命之行動而動，且係出於其自然傾向，而不是在於接近和遠離其自然傾向；而且如果它們由這種行動退縮，也就等於是由其自然傾向退縮。此外，如《物理學》卷八第四章所說的，重的物體和輕的物體之動，均係由賦給它們形式或替它們除掉阻礙的外在動力或產生行動者所推動；如此則它們不是自己推動自己，像有生命的物體那樣。

3.所謂活水，就是暢流的水；因為沒有暢流不息的水源而靜止不動的水，則稱為死水，比如說池沼的水。這是一種相似或比擬的說法，因為就活水好像是自己推動自己來說，與生命有某種相似。可是，它們並沒有生命的實質；因為它們的這種流動，不是來自自己本身，而是來自產生它們的原因；就如其他輕重物體之動，也有類似的情形。

## 第二節 生命是不是一種活動

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 生命似乎是一種活動（operatio）。因為：

1.每一物之區分，都是區分為與自己同屬一類者。而有生命或生活卻分為一些活動，這由哲學家在《靈魂論》卷第二章中所說的可以獲得證明，因為他把有生命或生活分為四項

活動，即吸取營養、感覺、地方或位置方面的的移動，以及理解。所以，生命是一種活動。

2.此外，我們說行動生活與靜觀生活有別。而度靜觀生活者與度行動生活者之區分，僅在於一些活動而已。所以，生命是一種活動。

3.此外，認識天主是一種活動。而這活動就是生命，這由《若望福音》第十七章3節所說的「永生就是認識你，唯一的真天主」，可以獲得證明。所以，生命是活動。

**反之** 哲學家在《靈魂論》卷二第四章中卻說：「對有生命或生活者而言，生命或生活就是有或存在。」

**正解** 我解答如下：由上第十七題第一及第三節所說可知，我們的理智原本是以認知物之本質為自己的特有對象，卻是從感官那裡收取資料，而感官的特有對象是外表的依附體。因此，我們是由物外面所表現的而獲得對物之本質的認知。因此，如前面第三題第一節所證明的，我們是依照怎樣認知一物，也怎樣給一物命名；所以我們大都是由物之外表的特性來給物命名，以表示物的本質。因此，這類的名稱，有時是依其本義用來表示物的本質，它們主要地是為此起的；有時卻也用來表示名稱所由起的（外表）特性，而這就較少合乎本義。比如大家都知道，「物體」這個名稱是用來表示實體或自立體中的一類，這是因為在它們內有（長、寬、高）三種幅度或向度（dimension）；因此，「物體」這個名稱有時也用來表示（物體之）三向度（這特性），並據此把物體當作量的一種。

所以，關於生命也應該如此解釋。因為「生命」這個名稱是取自物的一外在現象，即自己推動自己；然而這個名稱原本所要表示的，卻不是這一現象，而是一個依其天性應會自動

或者促使或啟動自己從事各種活動的實體或自立體。依此，生活（vivere）無非就是在此種天性中的有或存在（esse），而生命（vita）則是以抽象的方式來表示此點；就如「跑」（cursus）這個名詞，是以抽象方式來表示「跑」（currere）的動作。因此，「活的或有生命活動的（vivum）」不是針對依附體的稱謂或描述，而是針對實體或自立體的。不過，「生命」一詞有時也會不完全依其本義，用來表示生命的活動——「生命」就是由這些活動而獲得命名的；例如哲學家在《倫理學》卷九第九章中說：「生活或有生命，主要地是感覺或理解。」

**釋疑** 1.在那裡，哲學家是把「有生命或生活」當作生命的活動。或者更好應該說：感覺、理解及其他類似者，有時是用來表示某些活動，有時卻用來表示如此活動者的有或存在本身。因為《倫理學》卷九第九章說：「有或存在就是感覺或理解」，意思是說：具有從事感覺或理解的天性。是在這種意義下，哲學家把生活分為四項活動。因為在這下界或現有的世界中，共有四類生活者或有生命之物。其中一些只有會吸取營養的天性，其效應是生長和生殖；有些進一步而有會感覺的天性，如螞蟻等不動的動物；而另外一些除此之外還有能在地方或位置上自動的天性，如四腳獸、飛禽等完美的動物；而還有一些卻更進一步有會理解的天性，如人即是。

2.所謂生命的活動，係指這些活動之本原或根本是在活動者之內，使活動者得以自己產生這些活動。不過，在我們人內，不僅有某些活動來自自然天性的根本，例如：自然能力；而且還有一些附加的根本，例如：使人傾向於某類活動的習性——它們就像（第二）天性一樣，使活動變成一種快樂。因此，如果一種活動是一個人所樂於做的，所傾向的，持久所願從事的，並把它作為自己一生的目標，就用一種相似或比擬的



說法，稱之爲人的生活；因此，說某些人度著放蕩形骸的生活，某些人度著正當的生活。靜觀生活與行動生活之區分，也是依照這一方式。而且也是依照這一方式，說認識天主就是永生。

3.由上所述可知**質疑3.**之解答。

### 第三節 天主是否有生命

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎沒有生命（或生命似乎不適用於天主）。因爲：

1.如**第一及第二節**所說，說某些物有生命或生活，是依據它們自己推動自己（或自己被自己推動）。可是，對天主而言，無所謂被推動。所以，也無所謂有生命。

2.此外，在一切生活或有生命之物內，必有一個生活或生命之本原或根本；因此哲學家在《靈魂論》卷二第四章中說：「靈魂是生活或有生命之物體的原因和根本。」而天主卻沒有任何根本。所以，不應把生命歸於天主。

3.此外，在我們四週有生命之物的生命根本是生魂，而生魂僅存在於有形體的物或物體內。所以，生命並不屬於沒有形體之物。

**反之** 《聖詠》第八十三篇3節卻說：「我的心靈以及我的肉身，向生活的（有生命的）天主踴躍歡欣。」

**正解** 我解答如下：生命依其本義，是以至極的方式存在於天主內。爲明示此點，應該考慮到，說某些物生活或有生命，係因爲它們的活動來自自己，而不是爲他物所推動；一物越是這樣，在它內的生命也就越完美。在推動者和被推動者中，依次有這三種情形。因爲，首先是目的推動工作者，而主要工作者

則是藉自己的形式工作。此主要工作者有時藉某種工具工作，而工具不是由自己形式之能力工作，而是由主要工作者之能力——工具只是在執行工作。

所以，有些物自己推動自己，無視於天性賦於它們的形式和目的，只是在執行工作或行動；它們藉以工作的形式，和它們工作之目的，都是由天性為它們限定的。植物就是這樣的物，它們藉其天性所賦予自己的形式，在生長和萎縮方面，自己推動自己。

而另有一些物，則更進一步自己推動自己，即不僅是在執行行動方面，而且也是在作為行動之本原或根本的形式方面，它們是藉自己取得形式。動物就是這樣的物，牠們的行動之根本，不是天性所賦予的形式，而是由感官所取得的形式。是以，牠們的感官越完美，牠們的自動也越完美。因為那些只有觸覺的動物，就只有伸縮的自動，比如蠕蠕；牠們只些微超越植物之行動。而那些有完美感覺能力的動物，不僅自己推動自己去認知與自己相連和自己所接觸到的東西，而且也以漸進的行動動向遠處，去認知與自己有距離的東西。

然而，這樣的動物雖然是由感官取得作為行動之根本的形式，但牠們卻不是自己為自己制定自己工作或行動的目的，這目的是由天性賦予的，牠們是受天性之本能的推動，以其由感官所認知的形式去工作。因此，在這樣的動物之上，另有一些動物，牠們的自動也是在目的方面，牠們是自己為自己制定目的，而這除非藉理性及理智是辦不到的，因為理性和理智的工作就是認知目的與導向目的者的關係，並使後者與前者相配合。因此，有理智者的生活方式是更完美的，因為他們更完美地推動自己。其表記是：在同一個人之內，理智能力推動感官能力；而感官能力依理智的命令，推動執行行動的器官。就如連在技術中，我們看到使用船的技术，即航海術，指揮設計船的形式的技术，這設計技

術則指揮僅負責準備材料執行建造的技術。

雖然，我們的理智啓動自己去做某些工作，但有些事物卻是由其天性所制定的，比如第一或基本原理，理智必須接受，又如最終目的，理智不能不欲。因此，我們的理智雖然對一些事物是自動，但對另一些事物卻是爲他物所推動。所以，如果一物的天性（或本質）就是自己的理解或認知，而且其天性所具有的，不是爲他物所限定，那麼這物就獲得了最高級的生命。而天主就是如此。所以，生命是以至極的方式在天主內。因此，哲學家在《形上學》卷十二第七章中，證明了天主就是理智之後，結論說：天主有最完美的和永在的生命；因爲天主的理智是最完美的，而且常常是在現實中。

**釋疑** 1.如《形上學》卷九第八章所說的，動作（actio）有兩種：一種及於外物，如熱化和切割；另一種是存留在動作者內，如理解、感覺及願意。其間的區別是：第一種動作不是推動外物之動作者的完美或成就，而是那被推動之物的完美或成就；第二種動作則是動作者自己之完美或成就。因此，由於被推動或行動（motus）是被推動者之現實，這第二種動作，以其爲動作者之現實而言，也被稱爲是它的行動；而這是基於此一相似點，即就如行動是被推動者的現實，同樣第二種動作是動作者的現實；雖然行動是不完備（不完全是在現實中）之物的現實，即（部分）在潛能中之物的現實，而第二種動作則是完備之物的現實，即在現實中之物的現實，如《靈魂論》卷三第七章所說的。依此視理解爲行動或被推動的方式，那理解自己者也被說成是推動自己。柏拉圖也依此方式，主張天主推動自己；而不是依行動爲不完備之物之現實的方式。

2.就如天主是祂自己的存在和自己的理解；同樣，祂也是自己的生活。爲此，祂是如此而生活，即沒有（或不需要有）

生活之本原或根本。

3. 在這些低級物體內的生命，是為有腐朽的自然本性所接受，而有如此自然本性之物，為保存物種的延續需要生殖，為保存個體的延續需要營養。為此，在這些低級的物體內，沒有生魂就沒有生命。而在不會腐朽的物中，則沒有這種情形。

#### 第四節 是否一切在天主內都是生命

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎並非一切在天主內都是生命。因為：

1. 《宗徒大事錄》第十七章28節說：「我們生活、行動、存在，都在祂（天主）內。」但在天主內，並非一切都是行動。所以，在天主內，並非一切都是生命。

2. 此外，一切在天主內，像是在第一個模型內。而仿製品必應與模型符合。然而並非一切都在自己內擁有生命。所以，它們在天主內，似乎也不都是生命。

3. 此外，如奧斯定在《論真宗教》第二十九章所說的，有生命的實體或自立體比沒有生命的實體或自立體好。所以，如果那些在自己內沒有生命之物，在天主內反而是生命，那麼這些物在天主內反而比自己內更為真實；但這似乎是錯誤的，因為它們在自己內是在現實中，而在天主內僅是在潛能中。

4. 此外，天主不僅知道善的事物和那些在某段時間內所發生的事物；而且也知道惡的事物和那些天主能做、卻總不會發生的事物。所以，如果在天主內一切都是生命，是因為天主知道它們，那麼惡的事物和那些總不會發生的事物，似乎在天主內也都是生命，因為天主也知道它們。這似乎是不適當的。

**反之** 《若望福音》第一章3至4節卻說：「凡受造的，在祂（天主）內有生命。」然而除了天主之外，一切都是受造的。所

以，一切在天主內都是生命。

**正解** 我解答如下：如第三節所說，天主的生活就是天主的理解。而在天主內，理智、被理解者，以及祂的理解活動，都是同一物。因此，凡是作為被理解者而存在於天主內者，就是天主的生活或生命本身。因此，既然為天主所創造的一切，都是作為被理解者而存在於天主內，所以凡是在天主內的，都是天主的生命本身。

**釋疑** 1.說受造物在天主內，有兩種方式。一種方式，是就他們為天主之能力所涵蓋和保存而言，就如我們說那些屬於我們權下者在我們內一樣。依此方式而說受造物在天主內，是照他們存在於自己天性內的情形。宗徒所說的「我們生活、行動、存在，都在祂內」，就應該這樣解釋；因為我們的生活、我們的存在，以及我們的行動，都是以天主為原因。另一種方式，說受造物在天主內，有如在認知者內。依此，他們之在天主內，是藉他們自己的理（ratio，天主創造他們的設計），而在天主內，這些理無非就是天主的本質。因此，以受造物如此在天主內而言，他們就是天主的本質。而且，因為天主的本質是生命，而不是行動（motus，含有在潛能中的被動），所以依這種說法，在天主內的受造物，不是行動，而是生命。

2.仿製品之應與模型符合，是在形式之理方面，不是在存在之形態方面。因為形式在模型內和在仿製品內，有時會有不同形態的存在。就如房屋的形式，在建築師的心靈中有非物質的和可理解的存在；而在建築師心靈之外的房屋內則有物質的和可以感覺到的存在。因此，連那些在自己內沒有生命之物的理，在天主之靈智中也是生命，因為他們在天主之靈智中有天主的存在。

3.如果自然物依其理或本質只有形式，而沒有質料或物質，那麼由各方面看，他們藉天主的理念在天主靈智內的形態，比他們在自己內的形態，都更為真實。爲了這個緣故，柏拉圖也曾主張：（與物質或身體）分離的人，是真的人，有物質的人則是分有（真人）的人。可是，由於自然物依其理或本質是有質料或物質的，所以應該說：絕對地講，自然物在天主的靈智中，比在他們自己內，有更爲真實的存在，因爲在天主的靈智中他們有「非受造」的存在，在他們自己內則有「受造」的存在。可是，作爲此一存在或存在物，例如：人或馬，他們卻是在自己的天性內，比在天主的靈智內，有更爲真實的存在；因爲有質料或物質的存在，屬於人（是人）的真實性，而在天主的靈智內他們卻沒有這一存在。就如房屋在建築師的心靈中，比在物質中，有更爲高貴的存在；然而，在物質中的房屋卻比在人心靈中的房屋更爲真實。因爲前者是在現實中或是現實存在的，而後者則是在潛能中或可能存在的。

4.雖然，就惡隸屬於天主的知識範圍來說，而在天主的知識內，但惡之在天主內，不是說，惡是爲天主所創造或爲天主所保存，也不是說，惡在天主內有自己的理；因爲惡是藉由善之理而爲天主所認知。所以，不能說惡在天主內是生命。然而，那些無論在什麼時候都不會存在之物，卻可以說，他們在天主內是生命，這是基於這些物爲天主所理解或認知，而生活或生命只是指理解或認知，而不是指活動之根本。

## 第十九題

### 論天主的意志

一分爲十二節一

在討論了有關天主之知識的種種之後，現在應該討論那些有關天主之意志者（參看第十四題引言）：第一，先討論天主之意志本身；第二，討論那些絕對屬於天主之意志者（第二十題）；第三，討論那些針對理智與意志之關係而屬於天主之理智者（第二十二題）。

關於天主之意志本身，可以提出十二個問題：

- 一、在天主內是否有意志。
- 二、天主是否願欲有別於自己之物。
- 三、是否凡天主所願欲者，均係必然願欲。
- 四、天主的意志是不是事物的原因。
- 五、是否該爲天主的意志指出原因。
- 六、天主的意志是否常常達成或實現。
- 七、天主的意志是否可以改變。
- 八、天主的意志是否加給其所願欲之事物必然性。
- 九、在天主內是否有願欲惡的意志。
- 十、天主是否有自由決擇或自由意志。
- 十一、在天主內是否應該分別「表記意志」。
- 十二、關於天主的意志列舉五種表記，是否適當。

#### 第一節 在天主內是否有意志

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎沒有意志（按：voluntas 此字兼指意、志活動，其內容——旨、旨意、意願，以及相關主體能力）。因爲：

1.意志的對象是目的和善。然而卻不能把任何目的歸於天主。所以，在天主內沒有意志。

2.此外，意志是一種嗜慾。可是嗜慾是以尚未擁有之物為對象，含有缺欠或不完美之義，而這不適用於天主。所以，在天主內沒有意志。

3.此外，依哲學家在《靈魂論》卷三第十章所說，意志是被推動的推動者。可是如《物理學》卷八第四至第六章所證明的，天主是不被推動的第一個推動者。所以，在天主內沒有意志。

**反之** 宗徒在《羅馬書》第十二章2節卻說：「為使你們能辨別什麼是天主的旨意。」

**正解** 我解答如下：在天主內有意志，就如在祂內有理智一樣；因為意志與理智是相隨不離的。因為正如自然物藉其形式而有現實的存在，同樣，理智藉其可理解之形式而成為現實的理解者或有現實的理解。任何一物，對於自己的本性或自然形式，都有這樣的關係：即幾時沒有自己的形式，就趨向於它；幾時享有這形式，就息止於它。針對每一屬於自然本性的完美，亦即自然本性之善，都是如此。對於善的這種關係，在沒有認知能力的物中，稱為自然嗜慾。因此，連有理智的自然本性，對於他藉可理解之形式所領悟的善，也有相似的關係：即當他享有那善時，就息止於其中；當他沒有時，就去追求它。而二者都屬於意志。因此，在每一有理智者中，都有意志；就如在每一有感官者中，都有動物的嗜慾一樣。如此則在天主內也必然有意志，因為在祂內有理智。而且就如祂的理解就是祂的存在，同樣祂的願欲也是如此。



**釋疑** 1.雖然除了天主本身以外，沒有什麼是天主的目的，但對天主所造的一切來說，天主本身就是目的。而這是藉天主的本質，因為天主係藉自己的本質而是善的，如之前第六題第三節所證明的；因為目的具有善的性質。

2.意志在我們內屬於嗜慾部分；「嗜慾」這個名稱雖然來自欲求，但嗜慾的行動，不僅限於欲求它所沒有的，而且也包括愛其所有的，以及因其所有而感到快樂。就是在這種意義下，說天主有意志，因為天主的意志常有善作為自己的對象，因為如釋疑1.所說，天主的意志依其本質與善是沒有分別的。

3.如果一個意志的主要對象，是在該意志以外的善，那麼這個意志就必須是為他物所推動。可是，天主之意志的對象就是自己的美善，而祂的美善就是祂的本質。因此，既然天主的意志就是祂的本質，那麼天主的意志便不是被有別於自己之物所推動，而只是被自己所推動，這是依把理解和願意也說成是被推動或行動（motus）的說法。也是在這種意義下，柏拉圖曾說，第一個推動者推動自己。

## 第二節 天主是否願欲有別於自己之物

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不願欲有別於自己之物。因為：

1.天主的願欲就是天主的存在。而天主不是那有別於自己之物。所以，天主不願欲那有別於自己之物。

2.此外，被願欲者推動意志，就如被欲求者推動嗜慾一樣，如《靈魂論》卷三第十章所說的。所以，如果天主願欲有別於自己之物，祂的意志就是被他物所推動了，而這是不可能的。

3.此外，對於任何一個意志來說，如果已有某物使自己滿足，在那物之外便不會有所尋求了。而天主之美善對天主已

經足夠，祂的意志也因之而感到滿足。所以，天主不願欲任何有別於自己之物。

4.此外，意志的行為是依其所願欲之物而增多。所以，如果天主願欲眾多有別於自己之物，那麼天主的意志行為就是眾多而複雜的了；而且依此推論，連祂的存在也是眾多而複雜的了，因為祂的願欲就是祂的存在。而這是不可能的。所以，天主不願欲有別於自己之物。

**反之** 宗徒在《得撒洛尼前書》第四章3節卻說：「天主的旨意就是要你們成聖。」

**正解** 我解答如下：天主不僅願欲自己，而且也願欲有別於自己之物。這由先前第一節已提出的相似論據可以看出。因為自然物對於自己特有之善所有的自然傾向，不僅在沒有這善時促使自己去覓得它，和在獲得之後息止於它，而且也促使自己盡可能地把自己特有的善分施給其他的物。因此，我們看到一切主動者，在其現實和完美狀態中，都製作出與自己相似者。因此，把自己本身所有的善盡可能地通傳給其他的物，這屬於意志的本質。而這更是首要屬於天主的意志，因為一切的完美都是藉某種相似或仿效源自天主的意志。因此，如果自然物在其完美狀態把自己的善通傳給其他的物，那麼在可能範圍內，把自己的善藉某種相似或仿效而通傳給其他的物，遠更適於天主的意志。如此則天主既願欲自己存在，也願欲其他的物存在。然而視自己為目的，而視其他的物為趨向目的者，因為使其他的物也分有自己，這完全符合天主的美善。

**釋疑** 1.天主的願欲雖然在實質上就是天主的存在，但在觀念上，卻依理解及表示的方式，而有所區別，這在前面第十三題第

四節已證明過了。因為當我說「天主存在」時，並不像當我說「天主願欲」時那樣，含有與他物的關係。因此，天主雖然不是那有別於自己之物，卻願欲那有別於自己之物。

2. 在我們爲了目的而所願欲的事物內，目的就是推動的整個理由或動機，而這就是那推動意志的。這在我們僅僅爲了目的所願欲的事物中最爲明顯。因爲一個人願欲吃苦藥，他所願欲的無非只是健康，而且這是唯一推動他意志的。可是，在一個取用甘甜飲料的人就不一樣了；因爲一個人不僅是爲了健康，而且也可能是爲了飲料本身而願欲它。因此，天主既然只是爲了目的而願欲有別於自己之物，而目的就是祂自己的美善，如**正解**已說過的；所以，推動天主之意志的，是祂自己的美善，而不是他物。依此，就像天主是藉理解自己的本質而理解有別於自己之物，同樣天主也是藉願欲自己的美善而願欲有別於自己之物。

3. 根據天主的美善對天主的意志已經足夠，並不能結論說天主不願欲任何其他物，而僅能說除非是由於自己的美善就不願欲任何其他物。就如天主的理智，雖然由於認知自己的本質已經是完備無缺，但仍然在自己的本質內認知其他事物。

4. 就如天主的理解是唯一的，因爲祂是在「一」內看到「多」；同樣，天主的願欲也是唯一的和單純的，因爲祂是藉「一」，即藉自己的美善願欲「多」。

### 第三節 是否凡天主所願欲者，均係必然願欲

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 凡天主所願欲者，似乎均係必然願欲。因爲：

1. 一切永恆的都是必然的。可是，凡天主所願欲的，都是自永恆就願欲的；否則，天主的意志就是可以改變的了。所

以，凡天主所願欲的，均係必然願欲。

2.此外，天主是因願欲自己的美善，而願欲有別於自己之物。可是，天主之願欲自己的美善是出於必然。所以，天主之願欲有別於自己之物也是出於必然。

3.此外，凡是屬於天主之本性的，都是必然的，因為天主本身就是必然的存在及一切必然性之根本，這在前面第二題第三節已證明過了。而願欲祂所願欲的一切，這屬於天主的本性；因為如《形上學》卷五第五章所說的，在天主內不可能有什麼不屬於本性。所以，凡是天主所願欲的，均係必然願欲。

4.此外，「非必然存在」和「可能不存在」是二而一的。所以，如果天主所願欲者中，有的不是天主必然願欲的，那麼天主就可能不願欲；而且天主也可能願欲那祂（原本）所不願欲的。所以，天主的意志對二者都是偶然的。如此則也是不完美的，因為一切偶然的都是不完美的和可以改變的。

5.此外，一位於（可與不可）二者中間（無可無不可）之物，除非有另一物促使它傾向於二者之一方，就不會有所動作，如註釋家在《物理學註釋》（Physic）卷二注四十八所說的。所以，如果天主的意志在某些事物上無可無不可，那麼就是受另一物的限定而產生效果了。這樣天主的意志就是有一個更為在先的原因了。

6.此外，凡是天主所知道的，均係必然知道。可是，正如天主的知識就是天主的本質，天主的意志也是如此。所以，凡是天主所願欲者，均係必然願欲。

**反之** 宗徒在《厄弗所書》第一章11節卻說：「祂按照自己旨意的計劃施行萬事。」而我們按照旨意的計劃所施行的，我們並不是必然願欲。所以，凡天主所願欲者，並不是必然願欲。

**正解** 我解答如下：說一物是必然的有兩種情形：即絕對地和在某種假定或前提之下。一物被判定是絕對必然的，係依據詞與詞之關係：因為謂詞或述詞已被包括在主詞之定義內，例如：人是動物，這是必然的；或者因為主詞屬於謂詞或述詞的觀念或理，例如數字是雙數或單數，這也是必然的。可是，蘇格拉底坐著，卻不是依這方式必然的，所以這不是絕對必然的；但可以說是在某種假定之下必然的，即假定他坐著，那麼，當他坐著的時候，他坐著就是必然的。

因此，對於天主所願欲之物，應該注意這一點，即天主願欲某物或有所願欲是絕對必然的；但並不是針對天主所願欲之一切物都是如此。因為天主的意志與自己之美善有必然的關係，因為這美善是天主意志的特有對象。因此，天主是必然願欲有自己的美善，就如我們的意志必然願欲真福一樣。又如任何其他的能力，對於自己特有的和主要的對象都有必然的關係，例如：視覺對於顏色，因為視覺的本質就是趨向顏色的。而天主之願欲有別於自己之物，卻係因為他們被導向天主之美善，有如被導向目的。可是，在我們願欲一個目的的時候，並不必然願欲那些導向目的者，除非是沒有它們就不可能達到目的；比如：我們願欲維持生命而願欲食物，或願欲渡海而願欲船隻。可是，對於那些沒有它們也能夠達到目的者，我們卻不是必然願欲它們，比如：為旅行而願欲馬，因為沒有馬我們也能旅行；在其他方面也有同樣的情形。因此，天主的美善既然是圓滿的，而且沒有其他的物也能存在，因為祂的完美不會因其他的物而有所增加，那麼，天主之願欲有別於自己之物，並不是絕對必然的。然而卻是在假定之下必然的，即假設天主願欲，就不可能不願欲，因為祂的意志是不可能改變的。

**釋疑** 1.不能根據天主自永恆願欲一物，就結論說祂必然願欲

那物，除非是在假定之下。

2. 天主雖然是必然地願欲自己的美善，但不是必然地願欲那些祂爲了自己的美善所願欲之物，因爲沒有其他的物，祂的美善能夠存在。

3. 天主願欲那些祂不是必然願欲的其他物，並不屬於天主的本性。但亦不是不符合或相反祂的本性，而是自願的或隨意的。

4. 有時一個必然的原因，對於某種效果有非必然的關係，那是由於效果方面的缺陷，而不是由於原因方面的缺陷。比如：太陽能與偶然發生在這地球上的某些事物，有非必然的關係，這並不是由於太陽之能力的缺陷，而是由於並非必然來自原因之效果的缺陷。同樣，天主並非必然地願欲某些祂所願欲者——不是由於天主之意志的缺陷，而是由於天主所願欲者，來自其本質的缺陷；這是說，因爲依它們的本質，即使沒有它們，天主之圓滿無缺的美善仍能存在。而這種缺陷是每一受造之善都有的。

5. 一個原因，如果本身是偶然的，那麼爲產生效果就必須由外物來限定。然而天主的意志卻本身有必然性，所以，對於自己與之沒有必然關係的所願欲之物，天主是自己限定自己。

6. 就如天主的存在本身是必然的一樣，天主的願欲及天主的知道也都是如此；然而，天主的知道或認知與其所認知者有必然的關係，但是天主的願欲與其所願欲者卻不是如此。這是因爲對於事物之認知的實現，是依據事物存在於認知者內，而意志與事物的關係，卻是基於事物存在於其本身內。所以，由於其他一切事物有必然的存在，是依據他們存在於天主內；而不是依據他們存在於本身內而有絕對的必然性，宛如他們本身就是必然的；因此，凡是天主所知道者，均係必然知道，但並非凡是天主所願欲者，也均係必然願欲。

#### 第四節 天主的意志是不是事物的原因

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主的意志似乎不是事物的原因。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章說：「就如我們的太陽，不是用推理或選擇，而是用自己的存在來照耀一切能夠分享其光明的事物；同樣，天主的美善，也是藉其本質向一切存在物射出自己美善的光芒。」而凡是依意志行事的，都是依推理與選擇而行事。所以，天主不是依意志行事。所以，天主的意志不是事物的原因。

2. 此外，藉本質而存在者或是某物者，在任何次序中都是為首的，比如：在著火燃燒之物的次序中，為首的是那藉本質而來的著火者。而天主卻是第一個或為首的主動者或動作者。所以，天主是藉本質而為動作者，而祂的本質也就是祂的本性。所以，天主是藉本性動作，而不是藉意志。所以，天主的意志不是事物的原因。

3. 此外，凡是因本身如此而為一物之原因者，是藉本性而為原因，不是藉意志；因為火是熱化的原因，係基於火本身是熱的，而建築師之是房屋的原因，卻是因為他願欲或有意建造房屋。可是，奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十二章卻說：「因為天主是善的，所以才有我們。」所以，天主是藉本性是事物的原因，而不是藉意志。

4. 此外，一物只有一個原因，而受造物之原因，如前面第十四題第八節所說，是天主的知識。所以，天主的意志不能被視為事物的原因。

**反之** 《智慧篇》第十一章26節卻說：「除非你（天主）願意，一物如何能夠存在？」

**正解** 我解答如下：必須說天主的意志是事物的原因，天主是藉意志行事或動作，不是像有些人所想的，是出於本性的必然。這可由三方面看出來。第一、是由動作或主動原因的次序方面。如《物理學》卷二第五章所證明的，理智和本性都是爲目的而動作，所以那藉本性而動作者，他的目的和達到目的的必要方法，必然是由某一較高級之理智爲他所預先設定；比如：箭之目的及其飛動路線，都是由射者所預先設定。因此，天主既然在動作者之次序中是第一個，那麼祂必然是藉理智與意志而動作。

第二、由藉本性動作者之特性方面，即這樣的動作者僅產生一種效果，因爲本性除非被阻，常是以同一方式動作。而這是因爲他之所以如此動作，就是因爲他是這樣的物；因此，只要他是這樣的物，他就只會做出這樣的事物。因爲凡是藉本性動作者，都有受到限定的存在。所以，既然天主的存在不受任何限定，而是在其本身內統括全部存在的完美，那麼祂不可能是藉本性之必然性而動作；除非是祂要另外形成一個在存在方面（同樣地）不受限定的和無限的事物，但由前面第七題第二節所說可知，這是不可能的。所以，天主不是藉本性之必然性而行事或動作；而是依照天主意志和理智之決定，從天主之無限完美中產生出受到限定的效果。

第三、是由效果與原因的關係方面。因爲效果之由動作或主動原因產生，是依照其預先在動作原因內的存在，因爲每一個動作者都是做出與自己相似者。而效果之存在於原因內，是依照原因的（存在）方式。因此，既然天主的存在就是祂的理解，所以效果之預先存在於天主內，是依照可理解的方式。因此，效果也是依照可理解的方式由天主產生。如此則進而也是依照意志的方式，因爲天主願欲作理智所理解者之傾向，屬於意志。所以，天主的意志是事物的原因。



**釋疑** 1.狄奧尼修說那些話，不是要絕對地或全面地由天主內排除選擇，而只是相對地或在某一方面；其意思是說：天主不是把自己的美善只通傳給某些物，而是通傳給所有的物；這種說法是基於「選擇」含有某種（取、捨的）分別。

2.由於天主的本質就是祂的理解和願欲，所以根據天主是藉其本質動作，可知祂也是依理智和意志的（動作）方式而動作。

3.善是意志的對象，根據這一點才說：「因為天主是善的，所以才有我們」。因為如前面第二節已說過的，天主的美善是天主願欲其他一切的理由。

4.即使在我們內，同一個效果也是有知識作為指導原因，因為藉知識而構思出工作之形式或設計；也有意志作為命令或決定原因，因為唯有藉意志來決定，是否要把那僅存在於理智內之形式實現在效果內。因此，理論或思辨的理智對工作不置可否。而能力是執行原因，因為他是工作的直接原因。而這一切在天主內卻都是同一而不分的。

## 第五節 是否該為天主的意志指出原因

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 似乎該為天主的意志指出原因（或應該肯定天主的意志也有原因）。因為：

1.奧斯定在《雜題八十三》第四十六題說：「誰敢說天主毫無理由地創作了一切？」為一個有意志的工作者，工作的理由也就是願欲的原因。所以，天主的意志有原因。

2.此外，如果一個願欲者不是為了任何原因而願欲什麼，那麼在那些他所形成的事物中，除了願欲者之意志外，就不須另外指出原因。可是，天主的意志是一切事物的原因，如第四節已經證明過的。是以，如果天主的意志另外沒有原因，

那麼在一切自然事物內，除了天主的意志之外，就不須探求其他原因了。如此，則一切設法為某些效果指出原因的科學都是多餘的了；這似乎是不對的。所以，該為天主的意志指出某種原因。

3.此外，如果一個願欲者不是為了某種原因，那麼他所形成之事物，就只依賴其單純的願欲或意志。所以，如果天主的意志沒有某種原因，那麼受造的一切就都只依賴天主的單純願欲或意志，而別無其他任何原因了。這是不對的。

**反之** 奧斯定在《雜題八十三》第二十八題卻說：「每一形成原因都大於其所形成之物；但沒有什麼大於天主的意志；所以，不應再探求天主意志的原因。」

**正解** 我解答如下：天主的意志絕無任何原因。為明示此點，應該考慮到：既然意志是追隨理智的，那麼使一個願欲者願欲之原因，和使一個理解者理解之原因，情形相同。而在理智方面，如果理智是分別理解原理和結論，則對原理的理解是對結論之認知的原因。可是，如果理智是在原理本身內見到結論，對二者一目而了然或全然領悟，則對結論的認知（行動）不是由對原理的理解（行動）所產生，因為（二者有如一體而）同一物不會是自己的原因。可是，理智卻仍然理解到原理是結論的原因（這一客觀關係）；在意志方面也是如此。對意志來說，目的和導向目的者或方法之關係，就像理智中原理與結論的關係一樣。因此，如果一個人以不同的行動分別願欲目的和方法，則他的願欲目的（行動）是他願欲方法（行動）的原因。可是，如果他以同一行動同時願欲目的和方法，就不可能是這樣了，因為同一物不會是自己的原因。不過，說他願欲把那些針對目的的方法導向目的，卻仍然是真的。

而天主，正如祂以同一行動在自己的本質內理解一切，同樣祂也是以同一行動在自己的美善內願欲一切。因此，就如在天主內，對原因的理解（行動）並不是對效果之理解（行動）的原因，而是天主在原因內理解效果；同樣，願欲目的（之行動）也不是願欲方法（之行動）的原因，而祂是願欲那些針對目的的方法被導向目的。所以，祂是願欲「這一個（即方法）是爲了那一個（即目的——二者之間的客觀關係）」，但祂不是爲了那一個目的，而願欲這一個方法。

**釋疑** 1.天主的意志是有理由的，但這並非說有什麼東西是天主願欲的原因，而是說天主願欲一個東西是爲另一東西存在。

2.既然天主願欲由某些原因產生某些效果，以維持萬物間的秩序，那麼探求天主意志之外的其他原因，並非多餘的。可是，如果把這些原因當作第一原因和不附屬於天主意志的原因來探求，那就是多餘的了。爲此，奧斯定在《論天主聖三》卷三第二章說：「哲學家們的虛榮心，喜歡把偶有的效果歸於另外一些原因，因爲他們完全不能看到那高於這一切原因的原因，即天主的意志。」

3.天主願欲「效果的存在是由於原因」，所以任何效果都先設定有另一效果（作其原因），它們不僅是依賴天主的意志，而且也是依賴另一效果。而最初的或爲首的效果，卻是僅僅依賴天主的意志。比如我們說：天主願意人有手，用來操作各種工作爲理智服務；而且也願意人有理智以成爲人；而且也願意他之是人，是爲了獲享天主或使這個宇宙完整。但這些都不可進一步歸之於其他受造的目的。因此，這些都僅是依賴天主的意志；其他的事物卻也依賴其他原因的秩序。

## 第六節 天主的意志是否常常達成或實現

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 天主的意志似乎並非常常達成或實現。因為：

1. 宗徒在《弟茂德前書》第二章4節說：天主「願意所有的人都得救，並得以認識真理」。但這並未實現。所以，天主的意志不是常常實現。

2. 此外，意志之與善的關係，就如知識之與真的關係。可是，天主知道一切的眞。所以，祂也願欲一切的善。然而並非一切的善都被形成或實現；因為有許多的善能夠實現而實際並未實現。所以，天主的意志並非常常達成。

3. 此外，天主的意志雖是第一原因，然而並不排除中間原因，這在前面第五節已說過了。可是，第一原因的效果卻可能受阻於第二或中間原因的缺陷。比如身體行動能力之效果受阻於脛骨之軟弱。所以，連天主意志之效果亦可能受阻於第二原因之缺陷。所以，天主的意志不是常常達成。

**反之** 《聖詠》第一一三篇11節卻說：「天主所願意的一切，祂都已完成。」（參看第一三四篇6節）

**正解** 我解答如下：天主的意志必然常常達成。為明示此點，應該知道：由於一個效果是依據自己的形式與主動者或原因相符合，所以在主動原因或成因內和在形式原因內的情形是相同的。而在形式方面的情形是這樣的：一物雖然可能缺欠或不符合某種特殊形式，但沒有什麼可能缺欠或不符合普遍形式；因為一物可能不是人或不是生物，但絕不可能有什麼不是物。因此，在主動原因或成因方面也應該是如此。因為可能有事物發生，而超出或踰越某一特殊主動原因的秩序，但不可能超出包括一切特殊原因的普遍原因的秩序。因為如果某一特殊原因未

能完成其效果，此必係因為受到了另一特殊原因之阻礙，而這另一特殊原因則也隸屬於普遍原因之秩序；所以，效果絕不能超出普遍原因的秩序。這由形體物或物體中亦可得到證明，比如：某一顆星可能受阻而不能產生自己的效果；然而，因有形體原因阻礙，而在形體物內所產生的每一後果或效果，都必然會經由某些中間原因，追溯到第一或至高之天的普遍能力。

所以，天主的意志既然是萬物的普遍原因，那麼天主的意志絕不可能不獲致自己的效果。因此，凡是看來在某一秩序方面脫離天主之意志的，在另一秩序方面又回歸到天主之意志；比如：犯罪之人，依其自行犯罪而言，脫離了天主的意志，但當他受到天主正義的懲罰時，卻又回落到天主意志的秩序之內。

**釋疑** 1.宗徒所說的天主「願意所有的人都得救」等等，能有三種解釋。一種解釋是指配合式的分施救恩，其意義是，「凡是得救的人，天主都願意他們得救」；「不是因為沒有任何人，天主不願意他得救，而是因為沒有人得救，除非是天主願意他得救」，如奧斯定在《基本教理手冊》第一〇三章所說的。

第二種解釋是指依眾個體的每一類，而不是依各類的每一個體來分施救恩，其意義是，「天主願意每一類身分或地位中有人得救」，男人和女人，猶太人和外邦人，小孩子和大人，但不是說每一類身分或地位的每一個人都得救。

第三種是依大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十九章的解釋，即這話是針對先導意志說的，而不是針對後繼意志說的。這種區分不是由天主意志本身而來，因為在天主意志內沒有什麼先或後，而是由所願欲之對象而來。為瞭解這一點，應該知道，任何一物，都是依其是善的而為天主所願欲。一物在對其初步的，即依其一般情形（absolute，無視於一切特

殊條件)而做的觀察和審量中,可能是善的或惡的,但如把它與某些附加情況一起來加以觀察和審量,即所謂後繼的觀察和審量,結果就可能相反。例如一般地來看,人活著是善的,殺人是惡的;不過,如果加上一個人是兇手這一情況,或他活著會危害到許多人,那麼殺死他就是善的,讓他活著反而是惡的了。因此,可以說,一位公正的法官,依其先導意志是願意一切人都活著;而依其後繼意志則願意兇手接受絞刑。同樣地,天主依其先導意志願意一切人都得救;但依其後繼意志則願意某些人按天主正義的要求受到懲罰。然而我們依先導意志所願意者,並不是全然或絕對地(*simpliciter*)願意,而是相對地願意。因為意志之與事物的關係,是依據事物本身的情形,而事物本身都有某些特殊的情況,是特殊物;所以,我們絕對地願意一物,是在考慮了它的一切特殊情況之後而願意它;而這正是依後繼意志而願意。因此,可以說公正的法官,絕對地願意兇手接受絞刑;而相對地願意他活著,即以其是人而言。而這(後者)與其說是一般的意志,倒不如說是一種「但願」(*velleitas*——認為不會或甚至不可能實現的願意或意願)。因此很明顯地,凡是天主絕對願意的,都會發生;即使祂依先導意志所願意者,可能不會發生。

2. 認知能力之行動,是依據被認知者存在於認知者內而產生;而嗜慾能力之行動,卻是依據事物之實在情形,趨向於事物而產生。凡是能有「物」和「真」之理或性質者,全部都潛存於天主內;但不都存在於受造之物內。因此,天主知道一切的真是真者;但不是願意一切的善或是善者,除非是說天主願意祂自己,而一切的善都潛存在祂內。

3. 第一原因,如果不是在自己內包括一切原因的普遍第一原因,才會受阻於第二或中間原因之缺陷而不能產生效果;因為如他是在自己內包括一切原因的普遍第一原因,效果就絕

對不可能脫離他的秩序。如正解所說，天主的意志正是這樣的。

### 第七節 天主的意志是否可以改變

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 天主的意志似乎可以改變（或是可以改變的）。因為：

1. 上主在《創世紀》第六章7節說：「我後悔造了人。」而凡是後悔自己所做之事者，都是有可改變的意志。所以，天主有可改變的意志。

2. 此外，《耶肋米亞》第十八章7～8節以上主的名義說：「我一時可對一個民族，或一個國家，決意要拔除，要毀壞，要消滅；但是我要打擊的民族，若離棄自己的邪惡，我也反悔，不再給她降原定的災禍。」所以，天主有可改變的意志。

3. 此外，不拘天主做什麼，都是祂自願或用意志做的。可是，天主並不常做同樣的事；因為祂有時命令人們遵守法規，有時卻又禁止人們遵守。所以，天主有可改變的意志。

4. 此外，如前面第三節所說，天主之願欲祂所願欲的，並非出自必然。所以，對於同一事物，祂可以願欲，亦可以不願欲。而凡是對相反事物有可能者，都是可改變的；比如可能存在亦可能不存在者，在本體方面是可改變的；而可能在這裡也可能不在這裡者，在地方或位置方面是可改變的。所以，天主在意志方面是可改變的。

**反之** 《戶籍紀》第二十三章19節卻說：「天主不像人能食言，不像人子能反悔。」

**正解** 我解答如下：天主的意志是完全不可改變的。不過，對於這一點卻應該注意：改變意志是一回事，願欲某些事物的改變卻另是一回事。因為一個人，在意志持續不改變的情形下，能夠願欲現在有這樣的事情發生和後來卻有相反的事情發生。只有一個人如果開始願欲他以前所不願欲的，或不再願欲他以前所願欲的，那時才是改變意志。除非預設願欲者，在其認知或本體之狀況上有了改變，否則上述之意志改變是不可能發生的。既然意志之對象是善，那麼一個人能夠在兩種情形下重新開始願欲一事物。一種情形是：一事物重新開始為他是善的；但除非是在他身上有了改變，這是不會發生的；比如：寒冷來臨時坐在火旁取暖開始是善的，而此前卻不是如此。另一種情形是：他開始知道這事物為他是善的，而他以前卻不知道；因為我們之所以做考慮，就是為了知道什麼為我們是善的。然而在前面第九題第一節和第十四題第十五節已證明過了，天主的本體和祂的知識都是完全不可改變的。所以，祂的意志也必然是完全不可改變的。

**釋疑** 1.天主的那話是仿照我們的說法說的，應按比喻的意義來解釋；因為當我們後悔時，我們就會毀掉我們之前所做的。雖然如此，即使不改變意志，這也是可能的；因為一個人在不改變意志的情形下，有時願欲做一件東西，而同時又打定主意後來要把它毀掉。所以說天主後悔，是依行動方面之某種相似，即天主把祂原先所造的人，藉洪水由地面上消除了。

2.天主的意志雖是第一和普遍的原因，但卻不排除有能力產生某些效果的中間原因。不過，由於一切的中間原因都不能相等於第一原因的能力，所以有許多事物，是在天主的能力、知識和意志之中，但並不隸屬於下級原因的秩序，例如：拉匝祿的復活。如果一個人只看下級的原因，他可以說拉匝祿



將不會復活；如果他看天主這第一原因，他就會說拉匝祿將復活。而此二者是天主兼所願欲的，即有時有些事物依下級原因將會發生，但依高級原因卻不會發生；反之亦然。所以應該說，有時天主宣布某件事將會發生，是依這件事包括在下級原因之秩序內說的，比如依自然的情況或人的功過而應發生的事；可是，這件事卻不會發生，因為天主這高級的原因另有安排。例如：《依撒意亞》第三十八章1節記載天主曾向希則克雅預言：「你快料理你的家務，因為你快死，不能久活了」，而事實上卻未如此發生，因為天主的不改變的知識和意志自永恆就有不同的安排。因此，教宗額我略一世說：「天主改變祂的判決，卻不改變祂的主意」，就是說不改祂意志的主意（《倫理叢談》卷十六第十章）。所以，所謂「我後悔了」，應該以比喻的意義來解讀，因為當人們不把他們所威脅要做的事付諸實行時，就被認為是後悔了。

3.由這一推理並不能結論說天主有可改變的意志，而只能說天主願欲（事物的）改變而已。

4.雖然，天主之願欲某一事物，不是絕對必然的，然而卻是在某種假定之下必然的，這是由於天主意志的不可改變性，如前面第三節所說的。

## 第八節 天主的意志是否加給其所願欲之事物必然性

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 天主的意志似乎加給其所願欲之事物必然性。因為：

1.奧斯定在《基本教理手冊》第一〇三章說：「除非天主願意他得救，誰也不會得救。因此應該祈求天主願意，因為只要祂願意，就必然發生。」

2.此外，凡是不能受阻的原因，就必然產生自己的效果；因為，如《物理學》卷二第八章所說，除非受到什麼東西

的阻礙，連大自然也是常常產生同樣的效果。而天主的意志是不能受阻的，因為宗徒在《羅馬書》第九章19節說：「有誰能抗拒祂的意志呢？」所以，天主的意志加給其所願欲之事物必然性。

3.此外，那根據在先者或先天就有必然性的，就是絕對必然的；例如：動物之死是必然的，因為動物是由相反的原素所組合而成的。而天主所造之事物與天主意志之關係，就如與一在先者之關係，並由其獲得必然性；因為這一條件句是真的，即「如果天主願欲一事物，就會有那件事物」；而一切真的條件句都是必然的。因此可知，凡是天主所願欲者，都是絕對必然的。

**反之** 一切實際發生的善的事物，都是天主願欲它們發生。所以，如果天主的意志加給其所願欲之事物必然性，那麼，一切善的事物都是必然發生的了。這麼說來，自由決擇、商議等類似的東西便都消失或無立足之地了。

**正解** 我解答如下：天主的意志加給某些祂所願欲之事物必然性，但不是加給一切祂所願欲之事物。其理由，有些人以為是來自中間原因；因為天主藉必然原因所產生的事物是必然的；而祂藉偶然原因所產生的事物則是偶然的。但這種說法似嫌不夠充足，理由有二。第一，第一原因或前因的效果，因第二原因或後因而是偶然的，是因為第一原因的效果遭受到第二原因之缺陷的阻礙，例如：太陽之力量遭受到植物之缺陷的阻礙。不過，沒有任何第二原因的缺陷能夠阻礙天主的意志產生自己的效果。第二，如果必然與偶然之分僅涉及第二原因，那麼這種區分就與天主的意志和立意沒有關連，這是不對的。

所以，更好應該說，其所以如此，是由於天主意志之效

力。因為，如果一個原因有充足的行動或工作效力，則效果不僅在所產生的事物方面追隨原因，而且也在其產生及存在的形態方面；因為基於精子的活力欠強，而會有兒子生下來在有關存在形態之依附體方面不相似父親的情形發生。可是，由於天主的意志是最有效力的，所以，不僅祂所願欲的事物一定會發生，而且也一定會按照祂所願欲的方式發生。而為了使萬物中有構成宇宙完整的秩序，天主願欲一部分事物必然地發生，而另一部分事物偶然地發生。因此祂為某些效果指定了不會出差錯的必然原因，使效果必然地從它們產生；而為另一些效果祂卻指定了可能出差錯的偶然原因，使效果從它們偶然地產生。因此，天主所願欲的效果之所以是偶然地產生，不是因為它們的近因或第二原因是偶然的；而是因為天主願欲它們偶然地產生，並因此為它們準備了偶然的原因。

**釋疑** 1. 我們應該把奧斯定的那句話解釋為：天主所願欲之事物的必然性，不是絕對的，而是有條件的。因為這一條件句必然是真的，即：「如果天主願欲這件事物，就必然會有這件事物。」

2. 正是因為沒有任何東西能抗拒天主的意志，所以才不僅祂所願欲發生之事物會發生；而且也會按照天主所願欲的，必然地或偶然地發生。

3. 後有之事物，是依先有之事物之方式，而由之獲得必然性。因此，天主的意志所產生之事物，是依天主的願欲的樣式，而有其必然性，即或是絕對的必然性，或只是有條件的必然性。所以不是一切的事物都是絕對必然的。

## 第九節 天主的意志是否願欲惡

有關第九節，我們討論如下：

312 **質疑** 天主的意志似乎願欲惡。因為：

1. 凡是發生的善的事物，都是天主所願欲的。而有惡的事物發生，卻是善的；因為奧斯定在《基本教理手冊》第九十六章說：「雖然惡的事物，以其為惡的而言，不是善的；然而，不僅有善的事物存在是善的，而且連有惡的事物存在亦是善的。」所以，天主願欲惡的事物或惡。

2. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡將有助於萬物」即宇宙「之完美。」奧斯定在《基本教理手冊》第十及第十一章也說：「宇宙的奇妙美麗是由一切事物構成的，其中連被稱為是惡的事物，經適當的安排與位置的處理，亦在更卓越地表彰善的事物，使得善的事物在與惡的事物相映之下，變得更為可愛和更值得讚美。」而天主願欲一切屬於宇宙之完美和光采者；因為這是天主在受造物中所最願欲者。所以天主願欲惡的事物或惡。

3. 此外，惡之發生與不發生，是矛盾地相對立（如存在與不存在）。而天主並不是願欲惡不發生；因為否則的話（即如果天主是願意惡不發生），既然實際上有某些惡的事物發生或存在，天主的意志就不是常常達成或實現了。所以，天主是願欲惡的事物發生。

**反之** 奧斯定在《雜題八十三》第三題卻說：「人不會在任何有智慧之人的主使下變為更惡或更壞；而天主超越所有有智慧之人；所以人遠更不會在天主的主使下，變為更惡或更壞。而所謂在天主的主使下，也就是說在天主的願欲之下。」所以，人不是由於天主願欲而變為更惡或更壞。可是，任何惡都會使事物變為更惡或更壞。所以，天主不願欲惡或惡的事物。

**正解** 我解答如下：如前面第五題第一節所說，「善」之理即「值得欲求」之理（善在於值得欲求或可欲之謂善），而惡卻正與善相反；因此，惡以其為惡而言，不可能被欲求，不可能被自然嗜慾欲求，不可能被動物或感官嗜慾欲求，也不可能被理智嗜慾，即意志欲求。不過，惡能因其所伴隨之善而偶然地或附帶地被欲求。這在每種嗜慾中都可看得出。因為順自然本性而動的主動者，他所意圖的，不是剝奪或毀滅，而是（存在的）形式，只是這一形式伴有另一形式的剝奪；以及他所意圖的是一物的產生，不過這產生也就是另一物的毀滅。即使獅之撲殺鹿，牠所意圖的是食物，只是這食物伴有動物的殺害。同樣，姦淫之人所意圖的是快樂，而這快樂伴有罪的醜惡。

然而，伴隨某一善的惡，卻是另一善的剝奪。所以，欲求者不會欲求惡，即使是偶然地，除非是他欲求那惡所伴隨的善，勝過欲求那惡所剝奪的善。而天主所願欲的善，莫過於祂自己的善；不過，天主願欲一善勝過另一善。因此，罪過之惡由於剝奪或破壞趨向天主之善的秩序，天主絕不願欲。而自然缺陷之惡或懲罰之惡，卻是天主所願欲的，因為祂願欲這種惡所伴隨的善；例如：祂願欲正義，所以祂願欲懲罰；祂願欲保存自然界的秩序，所以祂欲願某些東西自然地朽腐。

**釋疑** 1. 有些人說，雖然天主不願欲惡的事物，卻願欲有惡的事物存在或發生；因為惡的事物雖然不是善的，但有惡的事物存在或發生，卻是善的。他們之所以如此說，是因為惡的事物本身雖是惡的，卻是指向某種善，而他們認為（惡與善的）這種秩序或關係，包含在這一說法裡，即「有惡的事物存在或發生是善的」。但這種說法並不正確，因為惡之指向善，不是本然地，而是偶然地。因為由於犯罪而出現某種善，那是出於犯罪人本意之外的，就如光耀殉道者在暴君迫害中之堅忍，那是出

於暴君本意之外的。所以不能說，（惡）與善的這種秩序或關係，包含在「有惡的事物存在或發生是善的」這句話裡；因為判斷任何一物，不是根據那偶然歸屬於它的，而是根據那本然歸屬於它的。

2. 惡之有助於宇宙的完美和光采，僅係出於偶然，如在釋疑 1. 已說過的。所以，狄奧尼修所說：「惡有助於宇宙之完美」，係屬於一種推理不當的結論。

3. 雖然，惡之發生與惡之不發生是矛盾地相對立，但「願欲」惡之發生與「願欲」惡之不發生卻不是矛盾地相對立，因為二者均係肯定的。所以，天主既不是願欲惡之發生，亦不是願欲惡之不發生，而是願欲容許惡之發生。而這是善的。

## 第十節 天主是否有自由抉擇或自由意志

有關第十節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎沒有自由抉擇或自由意志（*liberum arbitrium*）。因為：

1. 熱羅尼莫在《論蕩子》（*de Filio Prodigio*）之證道詞中說：「只有天主不犯罪，亦不可能犯罪；其他的因為有自由意志，所以有可能偏向二者（犯罪與不犯罪）任何一方。」（《致達馬蘇書》，書信第二十一篇）

2. 此外，自由抉擇是藉以選擇善與惡的理性和意志之能力。可是，天主不願欲惡，如在前面第九節已說過的。所以，在天主內沒有自由抉擇或自由意志。

**反之** 盎博羅修在《論天主教信德》卷二第六章卻說：「聖神依照祂所願欲的，即出於意志的自由抉擇，不是出於對必然性的屈從，而分施給每一個人。」

**正解** 我解答如下：對於那些我們不是必然或不是由於自然本能所願欲的事物，我們才有自由抉擇。因為我們之願欲幸福，這並非屬於自由抉擇，而是屬於自然本能。因此，其他動物在自然本能促使下而動向某物時，不說牠們是受自由意志或抉擇之推動。如前面第三節所證明的，天主是必然地願欲自己的美善，而祂之願欲其他的事物，卻是非出於必然；所以對於這些祂不是必然願欲的事物，祂有自由意志或自由抉擇。

**釋疑** 1.熱羅尼莫似乎不是完全否定天主有自由抉擇，而只是在屈服於罪之可能性這一方面。

2.如前面第二節所證明的，罪過之惡在於離棄天主藉以願欲一切的天主之善；所以很明顯地，天主不可能願欲罪過之惡。但祂針對兩個相對立者仍保有自由，即祂能夠願欲一物存在或不存在。就如我們也能夠願意坐下，或不願意坐下，而不必犯罪一樣。

### 第十一節 在天主內是否應該分列「表記意志」

有關第十一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎不應該分列「表記意志」(voluntas signi)。因為：

1.正如天主的意志是萬物的原因，天主的知識亦是如此。而在天主的知識方面，並未指定什麼表記。所以，在天主的意志方面，亦不應該指定什麼表記。

2.此外，一切表記，如與其所表示者不相符合，即是假的。所以，給天主的意志所加的表記，如與天主的意志不相符合，便是假的；如相符合，便是多此一舉。所以，不應該給天主的意志指定什麼表記。

**反之** 天主的意志是唯一的，因為這意志就是天主的本質。不過，這唯一的意志卻有時以複數來表示，例如《聖詠》第一篇2節說：「上主的化工確實偉大，是依照祂的一切意志而精選的。」所以，有時應該以意志的表記來代替意志。

**正解** 我解答如下：有關天主的稱述，有的是採本義說法，有的是採比喻說法，如前面第十三題第三節已證明過的。當我們用人所有之情採比喻說法來稱述天主時，那是根據效果的相似。因此，那為我們某種情之表記者，在天主內就用該種情之名稱比喻地來表示。例如：忿怒之人習慣施加懲罰，因而懲罰是忿怒的表記；因此，用之於天主時，懲罰就用忿怒這個名稱來表示。同樣地，那慣常是我們意志之表記者，在天主內，有時就比喻地稱之為意志。例如：一個人命令一件事，這就是他願欲那件事發生的表記；因此，天主的命令有時被比喻地稱為天主的意志或旨意，就如《瑪竇福音》第六章10節所說：「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」。不過，在意志和忿怒之間卻有此一區別，即「忿怒」永遠不能以其本義來稱述天主，因為在其主要意義中含有（身體）之情；而意志卻是以其本義來稱述天主。所以，在天主內可分為本義的意志和比喻的意志。本義的意志稱為喜愛或喜悅意志（*voluntas beneplaciti*）；而比喻的意志卻稱為表記意志，因為係以意志之表記來稱呼意志。

**釋疑** 1.除非藉由意志，知識便不是所形成之事物的原因；因為除非我們願意，我們就不會做我們所知道的事物。所以，不把表記歸於知識，如同歸於意志一樣。

2.意志之表記之被稱為是天主的意志，不是因為它們是天主願意的表記；而是因為那些在我們內慣常是願欲之表記的，在天主內則稱為天主的意志。比如：「懲罰」，不是在天主



內有忿怒的表記；而是由於懲罰在我們內是忿怒的表記，所以在天主內就稱為忿怒。

## 第十二節 關於天主的意志列舉五種表記是否適當

有關第十二節，我們討論如下：

**質疑** 關於天主的意志列舉五種表記，即禁止、命令、勸諭、工作（operatio，動作、行動）與容許，似乎不適當。因為：

1. 天主有時親自在我們內做祂所命令或勸諭我們做的事；且有時容許祂所禁止的事。所以，不應該把它們當作對立者加以區分。

2. 此外，如《智慧篇》第十一章25～26節所說的，如果天主不願欲，祂就不會做任何事或工作。而表記意志和喜悅意志是有區別的。所以，工作不應包括在表記意志之下。

3. 此外，工作與容許普遍與一切受造物有關，因為天主在一切受造物內工作，亦在一切受造物內容許一些事物發生。而禁止、命令和勸諭卻僅僅涉及有理性的受造物。所以，把它們統統納入一個分類是不適當的，因為它們不屬於同一個秩序。

4. 此外，由哲學家在《倫理學》卷二第六章及狄奧尼修在《神名論》第四章所說可知，產生惡之方式要比產生善之方式多，因為善之產生只有一種方式，而惡之產生卻是多樣的（按：凡所應有者，必須樣樣具備才是善，但缺少任何一樣便構成惡）。所以，為惡僅僅指定一個表記，即禁止；為善卻指定二個表記，即勸諭與命令，是不適當的。

**正解** 我解答如下：意志的這類表記，是指我們習慣用以顯示我們願意什麼的那些事物。而一個人卻能夠親自或藉別人來表明自己願意什麼。親自或藉自己來表明，即如果他直接地或間

接地以及偶然地去做什麼事。如果他親自做這件事，那就是直接地去做，與此有關的表記稱為「工作」。如果他不阻止工作進行，那就是間接地工作，因為如《物理學》卷八第四章所說，排除阻礙者即是偶然的推動者。與此有關的表記稱為「容許」。而藉別人來表明自己願意什麼，即係指示別人做什麼，這或者是以強制方式來執行，即「命令」他所願欲的事，及「禁止」相反的事；或者是以某種說服方式，而這屬於「勸諭」。

因為是以這些方式來表明一個人願意什麼，所以才有時用「天主的意志」這一名稱來稱謂這五種方式，把它們當作意志的表記。因為命令、禁止及勸諭之被稱為是天主的意志，有《瑪竇福音》第六章10節所說：「願你的旨意（意志）奉行在人間，如同在天主」可資證明。而容許或工作之被稱為是天主的意志，卻有奧斯定的話可資證明，他在《基本教理手冊》第九十五章說：「沒有什麼事物會發生，除非是全能者，或者以容許它發生的方式，或者以工作的方式，願欲它發生。」

或許可以說：「容許」與「工作」是針對現在，容許係針對惡，而工作針對善。至於針對將來者：有禁止，係針對惡；有命令，係針對必要之善；有勸諭，係針對超出必要或額外之善。

**釋疑** 1. 一個人以不同的方式來表明自己願意什麼，並無不可；就如也有許多名稱來表示同一事物。所以，同一事物歸屬於命令、工作、勸諭、禁止和容許，作為它們的對象，這也沒有什麼不妥。

2. 就如可以比喻地表示，天主願欲祂用本義的意志所不願欲的事物；同樣，也可以比喻地表示，天主願欲祂用本義的意志所願意的事物。因此，關於同一事物，既有喜悅意志，亦有表記意志，這並無不可。不過，工作與喜悅意志常是二而一

的，而命令與勸諭則不如是；一則因為工作是關於現在的事物，而命令與勸諭卻是關於將來的事物；二則因為工作本身就是意志的效果，而命令與勸諭則是藉由他物而產生效果，如正解已說過的。

3. 有理性的受造物是自己行動的主宰，因此為他指定了一些天主意志的特別表記，這是基於天主制定了有理性的受造物要自願地、自動地行動。而其他的受造物，卻只是在天主工作或動作的推動下而行動；所以對這些受造物，只有工作和容許之表記。

4. 一切罪過之惡，其產生方式雖是多樣的，但有一個共同點，即與天主的意志不相符合；所以，針對諸惡只指定一個表記，即「禁止」。而各種善與天主之善的關係，卻各有不同。有些善是為我們獲享天主之善所不可缺少的；針對這些善，有「命令」。有些善則是為使我們更完美地獲享天主之善；針對這些善，有「勸諭」。或者應該說：「勸諭」不僅是關於獲得更好的善，而且也是關於避免較小的惡。

## 第二十題

### 論天主之愛

一分爲四節一

然後要討論的是那些絕對屬於天主之意志者（參看第十九題引言）。在我們內的嗜慾部分，既有靈魂之情，如喜樂、愛等；也有道德涵養性德性（*virtus moralis*）之習性，如正義、勇敢等。因此，首先來討論天主之愛，然後討論祂的正義和仁慈（第二十一題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、在天主內是否有愛。
- 二、天主是否愛所有的萬物。
- 三、天主是否愛一物甚於另一物。
- 四、天主是否更愛更善之物。

#### 第一節 在天主內是否有愛

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎沒有愛。因爲：

1. 在天主內沒有任何情（*passio*）。而愛是情。所以，在天主內沒有愛。

2. 此外，愛、忿怒和哀愁或傷悲（*tristitia*），是互相對分的（共屬同一分類）。而哀愁和忿怒，除非是用比喻的說法，是不能用來稱述天主的。所以，愛也同樣不能。

3. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「愛是合一和凝聚的力量。」而這在天主內是不可能存在的，因爲天主是單純的。所以，在天主內沒有愛。

反之 《若望壹書》第四章16節卻說：「天主是愛。」

**正解** 我解答如下：必須肯定在天主內有愛。因為意志及任何嗜慾能力的第一個行動就是愛。由於意志以及任何嗜慾能力的行動，都是以善和惡為趨向之特有對象，而且由於善是主要地和本然地（基於自己）而為意志和嗜慾之對象，惡則是次要地和藉由他物，即藉與善之對立而為意志和嗜慾之對象，所以，涉及善的意志和嗜慾之行動，自然應是先於那些涉及惡的意志和嗜慾之行動；例如喜樂必先於傷悲，愛必先於憎惡。因為，凡是本然或因自己而存在者，常是先於那藉他物而存在者。

此外，凡是較為共同的自然是較為在先的。因此，理智首先指向共同的真或真理，然後才指向特殊的或個別的真或真理。有些意志和嗜慾的行動，是關於在某種特殊情形下的善，例如喜樂與快樂是關於現在的和已有的善，而願望和企望則是關於尚未獲得的善。而愛卻是關於共同的或一般的善，無論是已有的或未有的。所以，愛自然是意志和嗜慾的第一個行動。

因此，嗜慾的一切其他行動，均設定有愛作為第一根源。因為沒有人願望一物，除非是視之為自己所愛之善，也不會有人喜樂於一物，除非那是他所愛之善。而且憎惡，也只是關於那相反所愛之物者。同樣地，傷悲以及其他類似者，也都顯然歸屬於愛，以愛為第一根源。因此，凡是在其內有意志與嗜慾者，亦必然有愛；因為撤除了為首者，也就等於撤除了其他一切。而在前面第十九題第一節業經證明過了，在天主內有意志。所以，應該承認在天主內有愛。

**釋疑** 1. 認知能力常是藉嗜慾能力來推動。就如在我們內，普遍理性是藉特殊理性來推動，如《靈魂論》卷三第十一章所說的；同樣，理智嗜慾，即意志，也是藉感覺嗜慾來推動。所

以，在我們內，身體的直接動力是感覺嗜慾。是以，常有身體之某種變化與感覺嗜慾之行動相偕發生；特別是在心臟方面，因為心臟是動物之行動的第一根本。所以，這些感覺嗜慾之行動，以其具有與之相隨的身體之變化而言，稱之為「情passio」；而意志之行動卻不如此稱謂。愛、喜樂，以及快樂，以其表示感覺嗜慾之行動而言，是情；以其表示理智嗜慾之行動而言，卻不是情。是依這（第二）方式承認在天主內有這些嗜慾行動。因此，哲學家在《倫理學》卷七第十四章說：「天主喜樂於唯一的、單純的活動。」祂也是依同理愛而沒有情。

2.在感覺嗜慾之情中，有的宛如是質料部分，也就是身體的變化；有的宛如是形式部分，此係來自嗜慾。例如：在忿怒中，如《靈魂論》卷一第一章所說，質料部分是血流之湧向心臟或其他類似情形；而形式部分則是報復之嗜慾或企圖。再者，即使在形式部分，有些情含有某種不完美，例如：願望，它表示所欲之善尚未獲得；又如：哀愁或傷悲，它表示遇到了惡或災禍。忿怒也是一樣，因為忿怒設定先有了傷悲。而有些情卻不含有任何不完美，如愛與喜樂。由於如釋疑1.所說，就其質料方面而言，這些情都不能歸於天主，所以即使那些在形式方面含有不完美的情，亦不能歸於天主，除非是如前面第三題第二節釋疑2.及第十九題第十一節所說，因其效果方面之相似而依照比喻的說法。至於那些不含任何不完美者，如愛與喜樂，則可以按其本義而歸於天主；但其中卻不含有任何情，如釋疑1已說過的。

3.愛之行動常指向兩方面：一是指向那愛者所願欲某人享有之善，一是指向那愛者所願欲享有此善之人。因為真正愛一個人，就是願欲他享有善。因此，由於人愛自己，所以願欲自己有善。因此他也盡力尋求使那個善與自己合而為一。所以，愛被稱為是合一的力量，連在天主內也可以這樣說，只是其中

並不含有任何組合或結合的意思，因為天主所願欲自己之善，不是別物，而是祂自己，而天主之為善，是因其本質，如前面第六題第三節業已證明過的。一個人愛另一個人，就會願欲他享有善。如此，則他好像把這另一個人當作自己，而把對他的善當作對自己的善。因此，愛又稱為凝聚的力量，因為愛使一個人把另一個人與自己聯繫在一起，把自己與他的關係當作與自己的關係。這樣說來，就天主願欲別的事物有善而言，天主的愛也是凝聚的力量，只是在天主內這不含有結合或組合的意思。

## 第二節 天主是否愛所有的萬物

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是愛所有的萬物。因為：

1. 依狄奧尼修在《神名論》第四章所說，愛置愛者於自身之外，而在某種意義下把他遷移到那被愛者那裡。然而說天主被置於本身之外，和被遷移至他物，這是不對的。所以，說天主愛有別於自己之物，是不對的。

2. 此外，天主的愛是永恆的。而有別於天主之物，除其在天主內之存在外，都不是永恆的。所以，天主只是在自己內愛這些物。而就這些物在天主內而言，卻不是有別於天主之物。所以，天主不愛有別於自己之物。

3. 此外，愛有兩種，一是慾望之愛，一是友誼之愛。可是，天主不會以慾望之愛愛沒有理性的受造物，因為天主不需要自己以外的任何物；而且亦不會以友誼之愛愛沒有理性的受造物，因為對於沒有理性的物無友誼可言，如哲學家在《倫理學》卷八第二章所指明的。所以，天主不是愛所有的物。

4. 此外，《聖詠》第五篇7節說：「奸詐好殺的人，上主一律厭惡」然而，不可能對同一物同時又恨又愛。所以，天主不是愛所有的物。

反之 《智慧篇》第十一章25節卻說：「你愛一切所有，不恨你所造的」

**正解** 我解答如下：天主愛一切存在者或萬有。因為凡是存在之物，以其存在而言，都是善的；因為任何一物的存在本身都是一種善；同樣地，他所有的任何一種完美也都是一種善。而前面第十九題第四節已證明過了，天主的意志是萬有或萬物的原因。因此，一物之所以有存在和任何一種善，都必然是因為天主願欲他有。所以，天主願欲每一存在物有善。那麼，既然愛無非就是願欲一物有善，所以，天主愛一切存在物是很明顯的了。

但這與我們的情形不一樣。因為我們的意志不是物之善的原因，而是為物之善所推動，有如是為對象所推動；所以，我們願欲一物有善之愛，並不是該物之善的原因；相反地，是那物之善，無論是真實的或臆度的，激起我們對他的愛，而願欲他保有他既有的善，並增添他沒有的善，並為這個目的而採取行動。然而，天主的愛卻是注入和創造萬物之善。

**釋疑** 1. 愛者之被置於本身之外和被遷移到被愛者那裡，係指他願欲那被愛者有善，並為之採取措施和行動，就如為他自己一樣。因此，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「為了真理，應該敢這樣說：身為萬物之原因的祂，因其豐裕的愛和善，竟因為了照顧一切存在物，而置自己於自身之外，並移位到他們那裡。」

2. 雖然，受造物除了在天主內，並非自永恆就存在，但由於他們自永恆就在天主內存在，所以，天主自永恆就依他們各自的本性而認知了他們；根據同理，也愛了他們。連我們也是如此，我們藉存在於我們內的物之像，而認知存在於自己內的物。



3.只有對於有理性的受造物才有友誼可言，因為他們能以愛還愛，並在實際生活中有所交往，而且在命運與幸福上有順亦有逆；正如也只有對這些有理性的受造物才有真正的仁善可言。而沒有理性的受造物，既無能力愛天主，亦不能分享天主藉以生活的理智和真福生命。所以，嚴格說來，天主不是以友誼之愛，而是宛如以慾望之愛，愛沒有理性的受造物，也就是說，天主把他們導向有理性的受造物，甚且導向天主自己；但不是好像天主需要他們，而是出於祂自己的仁善和為了我們的好處。因為我們也有所欲望，無論是為我們自己，或是為別人。

4.對同一物，在某一觀點之下愛他，在另一觀點之下恨他，這並非不可以。對於罪人，以其為自然天性而言，天主愛他們，因為他們是如此（依天性）而有存在，並來自天主。但以其為罪人而言，他們不是有（正面或積極的）存在，而是缺欠（應有的）存在；在他們內的這一點並非由天主而來。由這一點來看，天主恨他們。

### 第三節 天主是否同等地愛一切物

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎是同等地或無差等地（aequaliter）愛萬有或一切物。因為：

1.《智慧篇》第六章8節說：「祂對一切，都一律加以照顧。」而天主對於萬物的照顧，是出於天主愛萬物的愛。所以，天主是同等地或無差等地愛一切物。

2.此外，天主的愛就是天主的本質。而天主的本質沒有多、少之分。所以，天主的愛也沒有多、少之分。所以，天主不是多愛一些物而少愛另一些物。

3.此外，正如天主的愛擴及諸受造物，同樣天主的知識

與意志也是如此。可是，並不說天主知道這些物多於或甚於知道那些物，願欲這些物多於願欲那些物。所以，天主也不是多愛一些物而少愛另一些物。

**反之** 奧斯定在《若望福音釋義》第一一〇講，關於第十七章23節卻說：「天主愛祂所造的一切，而祂更愛其中有理性的受造物；而在有理性的受造物中，祂更愛那些身為其獨生子之肢體者，尤其遠更愛那獨生子自己。」

**正解** 我解答如下：既然愛是願欲一物有善，那麼愛一物多、少或更多、更少，能有兩種方式。一種方式，是由意志的行動方面，即在於意志之行動程度的深淺。依此方式，天主不是愛一些物甚於另一些物；因為，天主是用同一而單純的意志行動愛一切物，而這行動是始終如一的。另一種方式，是由愛者願欲被愛者所有之善方面，依此方式，說我們愛一人甚於另一人，如果我們願欲他有更大的善，雖然意志之愛的程度並不更深。在這種意義下，必須說天主是愛一些物甚於另一些物。因為，既然天主的愛是萬物之善的原因，如前面第二節已說過的，那麼，如果天主不願欲一些物比另一些物有更大的善，一物就不會比另一物更善或優於另一物了。

**釋疑** 1.說天主同等地照顧萬物，不是因為天主的照顧把同等的善分施給萬物；而是因為天主以同等的智慧和同等的仁善亭毒萬物。

2.這一推論的出發點，是源自意志行動的愛之深淺程度，而意志行動就是天主的本質。然而天主願欲受造物所有之善，卻不是天主的本質。是以，這種善有深、淺或多、少之分，並非不可以。

3.領悟與願意僅指行動而已，其意義並不包括某些這樣的對象，即基於他們的差別，而可以說天主之知識和願欲有多、少之分，就如在正解內關於愛所說的一樣。

#### 第四節 天主是否常更愛更善之物

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是常更愛更善之物。因為：

1.很明顯地，基督比整個人類更善，因為祂既是天主又是人。而天主卻愛人類超過愛基督，因為《羅馬書》第八章32節說：「祂既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了。」所以，天主不是常更愛那些更善者。

2.此外，天使比人更善；因此《聖詠》第八篇6節論及人說：「你（天主）竟使他稍微遜於天使。」而天主卻愛人超過愛天使；因為《希伯來書》第二章16節說：「祂沒有援助天使，而援助了亞巴郎的後裔。」所以，天主並非常常更愛更善者。

3.此外，伯多祿比若望（宗徒）更善；因為伯多祿更愛基督。因此，主確知這是真實的而問伯多祿說：「若望的兒子西滿，你比他們更愛我嗎？」（《若望福音》第二十一章15節）然而，基督卻愛若望超過愛伯多祿。因為就像奧斯定註釋《若望福音》第二十一章的「若望的兒子西滿，你愛我嗎？」這段話所說的：「這一表達方式（按：指在本章二十節和其他章節，若望提到自己時，大都用『耶穌所愛的那個門徒』以代其名），把若望和其他門徒區分開來，不是說耶穌只愛（若望）他一人，而是說耶穌愛他甚於其他門徒。」（《若望福音註釋》，第一二四講）。所以，天主不是常更愛更善者。

4.此外，純潔無罪的人比犯罪而悔改的人更善；因為如熱羅尼莫在《依撒意亞註解》，關於第三章9節所說的，悔改是

「沉船後的救生板」。而天主卻愛犯罪悔改者甚於純潔無罪者，因為祂因悔改者而感到更大的喜樂；因為《路加福音》第十五章7節說：「我告訴你們：同樣，對於一個罪人悔改，在天上所有的歡樂，甚於那九十九個無須悔改的義人。」所以，天主不是常常更愛更善者。

5.此外，一個被預知為義人的人，比一個被預定為罪人的人更善。然而天主卻更愛這個被預定的罪人，因為願欲他獲得更大的善，即永生。所以，天主不是常常更愛更善者。

**反之** 任何物都是愛與自己相似者，這由《德訓篇》第十三章19節所說可以看出：「一切動物都愛自己的同類。」然而一物越相似天主，也就越善或更善。所以，越是善的或更善的，也就越為或更為天主所愛。

**正解** 我解答如下：根據前面已經討論過的，必須說天主更愛更善之物。因為前面**第三節**已經說過了，天主更愛一物，無非就是願欲這物有更大的善；因為天主的意志就是萬物之善的原因。因此，其所以有些物是更善的，就是因為天主願欲他們有更大的善。因此，順理成章的結論應該是：天主更愛那些更善之物。

**釋疑** 1.天主愛基督，不僅超過愛整個人類，而且也超過愛全體受造物，因為祂願欲基督有更大的善，因為天主「賜給了祂一個名字，超越其他所有的名字」（《斐理伯書》第二章9節），使祂成為真天主。而且基督的卓越，並未因天主為了人類的得救把祂交付死亡而稍減，反而因此使基督變成了光榮的勝利者；因為如《依撒意亞》第九章6節所說的，使「祂肩上擔負著王權」。

2. 天主愛天主聖言在基督之位格內所攝取的人性，如上釋疑1.所說，超過愛所有的天使；而且特別因了（與聖言的）結合，這人性也更善。然而概括地來論人（之本）性，並使之與天使之本性相比較，就與恩寵和榮福的關係而言，則二者相等；因為如《默示錄》第二十一章17節所說，「(度量)人與天使的尺度或標準」是相同的，不過依照實情來說，在這（恩寵與榮福）方面，卻有些人優於某些天使，而亦有些天使優於某些人。但就本性的情況或條件而言，則天使則比人更善。可是天主之攝取人性，卻不是因為天主絕對地更愛人，而是因為人更有需要。就如一位家主，把一件更寶貴的東西給生病的僕人，而不給健康的兒子一樣。

3. 有關伯多祿和若望這個疑問，有多種解釋。奧斯定認為這是一個奧蹟。他說：伯多祿所代表的行動生活，比若望所代表的靜思或默觀生活，更愛天主；因為前者更感覺到現世生活的困苦，更急於解脫而奔向天主。然而，天主卻更愛靜思或默觀生活；因為天主使它維持得更為久遠，因為靜思或默觀生活不像行動生活一樣，與身體的生命同時結束（《若望福音註釋》第一二四講）。

另有些人說，伯多祿是在基督的肢體方面更愛基督，也是在這一方面更為基督所愛；因此，基督才把教會託付給伯多祿。而若望卻是在基督自己內更愛基督，也因此而更為基督所愛；所以基督把母親託給若望。

還有些人說，這兩人到底誰以愛德的愛更愛基督，並不確定；同樣地，在賜與永生之更大榮福方面，天主更愛他們中的那一個，也不確定。所以說伯多祿愛的更多，那是針對他的一種直爽或熱誠而說的；而說若望更為基督所愛，則是因為他的年幼和清純，基督對他表示了一些更為親切的跡象。

此外，也有些人說，基督之更愛伯多祿，是因為伯多祿

有更卓越的愛德之恩賜；祂之更愛若望，則是著眼於靈智之恩賜。因此，絕對地或就整體而言，伯多祿更善，也更為基督所愛；至於若望，則是相對地或僅就某方面而言。

不過，對這件事加以評斷，似乎是僭越的行為；因為像《箴言》第十六章2節所說的，「審察心靈的，是上主」，而不是別人。

4. 犯罪而悔改者和純潔無罪者之關係，就像是互有超越或領先者的關係。不拘是純潔無罪者或犯罪而悔改者，凡是具有更多恩寵者，就是更善的和被愛更多的。在其他條件相等的情形下，純潔無罪更為高貴，也被愛更多。至於說天主因犯罪而悔改者，比因純潔無罪者，感到更大的喜樂，那是因為悔改者在重生之後往往變得更小心、更謙虛和更熱誠。因此，教宗額我略一世在該處註解說：「在戰爭中，作將領者，愛一個臨陣脫逃而後歸隊，並勇敢殺敵的兵士，甚於愛一個未曾脫逃，卻也從未有過勇敢表現的兵士。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

或者，還可以用另一種方式來解釋：來自恩寵的同等恩惠，對一個曾堪受懲罰的悔改罪人來說，比對於一個不堪受懲罰的純潔無罪的人來說，確是更大的恩惠。這就如同把一百馬卡（marca 衡量金銀輕重的單位），送給一個窮人，比送給一個國王，是更有價值的禮物。

5. 既然天主的意志是萬物具備善的原因，所以評估一個天主所愛的人的善，理當依照這人應由天主之善獲得某種善的時間。一個被預定為罪人的人，當他應由天主之意志獲得更大之善的時間，他是更善的；但在別的某一時間，他則是較惡的；因為在另外某一時間，他卻既不是善的，也不是惡的。

## 第二十一題

### 論天主的正義和仁慈

一分爲四節一

繼討論了天主的愛之後，現在應進行討論天主的正義（*iustitia*）和仁慈（*misericordia*，參看第二十題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、在天主內是否有正義。
- 二、天主的正義是否可稱爲真理。
- 三、在天主內是否有仁慈。
- 四、是否在天主的一切作爲或事工內，都有正義和仁慈。

#### 第一節 在天主內是否有正義

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎沒有正義。因爲：

1. 正義（義德）與節制（節德）相對分（屬同一分類）。而在天主內沒有節制。所以，也沒有正義。
2. 此外，凡是隨自己意志的意願而施行一切者，便不是按正義行事。而如宗徒在《厄弗所書》第一章11節所說，天主卻「是按照自己旨意的計劃施行萬事」。所以，不應把正義歸於天主。
3. 此外，正義的行動是歸還所欠者（*debitum*，一物所應有者或所應做者）。而天主對任何物都不是欠債者。所以，正義不適用於天主。
4. 此外，凡是在天主內的，也就是天主的本質。而正義卻並非如此；因爲波其武在《論七天創造工程》中說：「善是關於本質的，而正義卻是關於行動的。」所以，正義不適用於天主。

反之 《聖詠》第十一篇8節卻說：「上主是正義的，祂酷愛公正。」

**正解** 我解答如下：正義有兩種。一種是在於相互的給與受，比如像買賣之類的交往與交易。哲學家在《倫理學》卷五第四章稱之為交換正義或交易或交往的規則。這種正義不適用於天主；因為如宗徒在《羅馬書》第十一章35節所說，「有誰曾先施恩於祂，而望祂還報呢？」

另一種正義則在於分配，亦稱為分配正義，一位治理者或管理者是依這種正義，把每個人按自己的地位應得的，分施給他。正如一個家庭或任何一個被治理之團體的井然有序，顯示那治理者有這種正義；同樣，自然界及意志界所呈現之次序，也顯示出天主的正義。因此，狄奧尼修在《神名論》第八章說：「由此應看到天主的真正正義，即祂依照每一個存在物的地位，把每一物所應得的，分施給他；並依每一物所特有的次序及能力，保存他的自然天性或物性。」

**釋疑** 1.道德涵養性德性中，有些是針對情的，例如：節制或節德是針對慾望的，勇敢或勇德是針對畏懼與大膽的，溫和是針對忿怒的。這樣的德性，除非是比喻的說法，是不能歸於天主的，因為如前面第二十題第一節釋疑1.所說，在天主內是沒有情的；而且在天主內也沒有感覺嗜慾，而如哲學家在《倫理學》卷三第十章所說，這些德行正是以感覺嗜慾作為自己的主體。但有些道德涵養性德行卻是有關行事的，例如：給與受；像正義，大方、慷慨等即是，這些德行也不是在感覺部分，而是在意志部分。是以，沒有什麼理由反對把這樣的德行歸於天主；但這不是針對（人之）社會政治方面的行為，而是針對那些相宜於天主的行為。因為如哲學家在《倫理學》卷十第八章所



說，讚美天主有社會政治方面的德行，將會貽笑大方。

2.既然意志的對象是理解或領悟到的善，那麼，天主不可能願欲任何不是祂的智慧所認知和規劃之物。這規劃就好像是正義的法律，天主的意志是依這法律而是正直的及合乎正義的。所以，天主依自己的意志施行，就是依正義施行；正如我們依法律行事，就是依正義行事。不過，我們是依某一上級的法律行事；而天主卻是祂自己的法律。

3.所欠於每一物者或每一物所應有者，就是那原屬於他者。而那所謂原屬於一物者，就是那以他為指歸者或為他所設者；例如奴僕原是屬於主人的，反過來說則不可以；因為自由者，就是那為了自己的緣故而存在者（亞里斯多德，《形上學》卷一第二章）。所以，在「有所欠或所欠者（debitum）」這個名詞內，含有一物需要或必須針對那為其指歸者有所作為的關係或秩序。而在萬物內應注意有兩種秩序。一種是一受造物以另一受造物為指歸的秩序，例如：部分是以整體為指歸，依附體是以自立體為指歸，以及每一物都是以自己的目的為指歸。另一種是所有受造物都以天主為指歸的秩序。依此，在天主的作為內，也可從兩方面來看「有所欠或有所應做」，即或者是針對天主自己，或者是針對受造物。在這兩方面，天主都歸還祂所欠者或做祂所應做者。因為針對天主自己所應做者，即是完成那天主的智慧和意志在萬物內所安排或設計者，以及那彰顯天主的美善者。在這一方面，天主的正義著眼於天主的自尊（*decentia*，相宜於自己的尊位）。天主依此歸還所欠於自己者。針對一受造物，天主亦有所欠者或應做者，即是使之獲有那以他為指歸者或為他所設者；例如：針對人，使之具有雙手，以及使其他動物為人服務。在這一方面，天主也履行正義或做祂應做者，因為祂給予每一物依其自然天性之理和條件所應具備者。然而，這一（針對受造物的）「有所欠」，繫於那第一個

(針對天主的)「有所欠」，因為所欠於每一受造物者，即是那依照天主智慧的計劃或安排所應歸於該物者。雖然天主在這方面歸還一物祂所欠者或祂所應做者，但天主並不是欠債者 (debitor, 欠他人物債者)；因為天主不是以其他物為指歸，反而是其他物以天主為指歸。因此，在天主內，正義有時稱為「宜於仁善」(condecencia bonitatis)，有時卻稱為功過的報應。安瑟謨曾談及這兩種說法，他說：「你(天主)懲罰惡人，這合乎正義，因為宜於他們所做所為的報應；你寬恕惡人，這也合乎正義，因為宜於你的仁善。」(《獨語》(Proslogion)第十章。按：可參照儒家「義者、宜也」的說法。又肯定在天主內有正義，說天主有所欠或有所應做，不是說天主從受造物接受了什麼，欠受造物的債，是欠債者；因為如正解所說，「有誰曾先施恩於祂，而望祂還報呢？」而是說天主忠於自己的智慧和意志所訂的、讓萬物分有自己之美善的創造計劃和工程，不會出爾反爾，有損自己的尊位，就像《弟茂德後書》第二章13節所說的，天主「是忠信的，祂不能否認自己」。)

4.雖然，正義是關於行動的，但並不因此就排除正義亦是天主的本質；因為那屬於事物之本質者，亦可能是行動之本原。而善並不常是關於行動的，因為一物之稱為是善的，不僅是根據其行動，而且亦是根據它在本質上的完美。因此，同處亦說，善之與正義，就如普遍者之與特殊者。

## 第二節 天主的正義是否就是真理

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主的正義似乎不就是真理。因為：

1.正義在於意志，因為如安瑟謨所說，正義是「意志的正直」(《論真理》，第十二章)。而按哲學家在《形上學》卷六第四章和《倫理學》卷六第二章所說，真理卻在於理智。所

以，正義不屬於真理。

2.此外，依哲學家在《倫理學》卷四第七章所說，真理（*veritas*，真實、真誠）是一種與正義有別的德性。所以，真理不屬於正義的範圍。

**反之** 《聖詠》第八十五篇11節卻說：「仁慈與真理（真實、真誠）彼此相逢」，而這裡的「真理」就是代替正義。

**正解** 我解答如下：如前面第十六題第一節已說過的，真理在於理智與事物二者之間的相等或相符。一個作為事物之原因的理智，其與事物之關係，有如是事物的規範和標準；然而，一個由事物獲得知識的理智，其與事物之關係卻恰恰相反。所以，如果事物是理智的標準或規範，那麼，真理即在於理智與事物相等或相符，像在我們就是如此；因為，我們的意見或說話之是真是假，即在於事物本身之實際如是與不如是。然而，如果理智是事物的規範或標準，真理則在於事物之與理智相等或相符，比如：一個藝術家的創作如果符合藝術標準，就說他創作真的藝術品。正義行為與其所符合之法律的關係，就如藝術品與藝術標準的關係一樣。天主的正義在萬物中建立了符合自己智慧之理或計劃的秩序，而祂的智慧就是祂的法律，所以稱這正義為真理，是很適當的。如此，連在我們內也可以說有「正義的真理」。

**釋疑** 1.就其為充作規範的法律而言，正義在於理性或理智；但就其命令依照法律治事而言，則在於意志。

2.哲學家在那裡所說的真理，是指使一個人在言行方面表現他實際是怎樣的德性（真實、真誠）。因此，它在於表現之符號或表記與其所表現者相符；而不在於效果與原因和規範相符，如同關於正義的真理所說的正解。

### 第三節 是否宜把仁慈歸於天主

有關第三節，我們討論如下：

336

**質疑** 似乎不宜把仁慈（*misericordia*，慈悲、憐憫）歸於天主。因為：

1. 如大馬士革的若望所說，仁慈是哀愁或悲傷之一種（《論正統信仰》卷二第十四章）。而在天主內沒有哀愁或悲傷。所以，在天主內也沒有仁慈。

2. 此外，仁慈是對正義的鬆弛。而天主不可能忽略屬於自己正義的事物。因為《弟茂德後書》第二章13節說：「如果我們不忠信，祂仍然是忠信的，因為祂不能否認自己」；而如該處的「註解」（聖經夾句）所說：如果祂否認自己所言，那就是否認自己了。所以，不宜把仁慈歸於天主。

**反之** 《聖詠》第一一〇篇4節卻說：「上主實在是慈悲為懷的和仁慈的。」

**正解** 我解答如下：最應該把仁慈或慈悲歸於天主，但這是由效果方面來看，而不是從情的感受方面來看。為明示此點，應該注意，說一個人仁慈或慈悲，就是說他好像有一顆慈悲的心，即是因為他為了別人的不幸或困苦而感悲傷，好像是自己的不幸或困苦一樣。而且因此採取行動以解除別人的困苦，如同解除自己的困苦一樣；而這就是仁慈或慈悲的效果。所以，為了別人之困苦而悲傷，這一點不應歸於天主；但至於解除別人的困苦，這一點卻最應該歸於天主，如果我們把困苦僅作任何不足或短缺。而不足或短缺的解除，需要靠美善或仁善的充實來完成；而美善或仁善的第一來源即是天主，這在前面第六題第四節已證明過了。

不過，也要知道，把成全或完美分施給萬物，固然兼屬

於天主的美善或仁善、天主的正義、天主的慷慨大方，以及天主的仁慈或慈悲；但各自所根據的理或觀點卻並不相同。如先前第六題第四節已證明過的，分施完美，絕對地講，屬於仁善。然而，從天主按照萬物各自的相稱比例或應得而把完美分施給他們來看，如在第一節所說的，這屬於正義。而依天主之分施完美給萬物，並非爲了自己的好處，而是出於自己的仁善而言，這屬於慷慨大方。天主給予萬物之完美，排除了一切不足或短缺，從這一方面來看，則屬於仁慈或慈悲。

**釋疑** 1.這一質疑，是從仁慈或慈悲作爲情的感受出發。

2.天主行事慈悲，不是藉違反正義的行事，而是藉超越正義的行事。比如：有人欠另一人一百元，卻自動給予二百元，他這樣做並不違反正義，而是大方和慈悲的行爲。一個人寬恕別人對他的侵犯，也是一樣。因爲寬恕也可以說是給予或施惠（donare）。因此，宗徒在《厄弗所書》第四章32節就稱寬恕（remissio）爲給予或施惠（donatio），他說：「你們要互相寬恕（donare，施惠），如同基督寬恕了你們（曾給你們施惠）。」由此可知，仁慈或慈悲並不取消正義，而是正義的一種滿全。因此，《雅各伯書》第二章13節說：「仁慈或憐憫必得勝（superexaltare，提昇、高舉）審判。」

#### 第四節 是否在天主的一切作爲或事工內，都有仁慈和正義

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不是在天主的一切作爲或事工內，都有仁慈和正義。因爲：

1.有些天主的作爲或事工，歸於仁慈，比如使罪人成義；而有些則歸於正義，比如懲處惡人。因此，《雅各伯書》

第二章13節說：「對不行憐憫的人，（審判時也沒有憐憫。）」所以，不是在天主的一切作為或事工內都呈現出仁慈和正義。

2.此外，宗徒在《羅馬書》第十五章8～9節中，把猶太人的皈依歸於正義和真理（信實），而把外邦人之皈依卻歸於仁慈或憐憫。所以，不是在天主的每一作為或事工內，都有正義和仁慈。

3.此外，在這個世界上有許多義人受苦。而這是不符合正義的。所以，不是在天主的一切作為或事工內，都有正義和仁慈。

4.此外，償還所欠是屬於正義的事，而解除困苦則是屬於仁慈的事。因此，無論是正義或是仁慈，都在其事工內預設有物先它們存在。而（從無中）創造卻不預設有任何物先已存在。所以，在創造中，既沒有仁慈，亦沒有正義。

**反之** 《聖詠》第二十四篇10節卻說：「上主的一切行徑都是仁慈和真理（正義；參看第二節反之）。」

**正解** 我解答如下：在天主的每一作為或事工內，都必然有仁慈和正義，如果把仁慈僅作解除任何不足或短缺；雖然嚴格地講，並不是一切的不足或短缺都可以稱為不幸或困苦，而只有能夠達到幸福的理性性體的不足或短缺，才可以如此稱謂，因為不幸與幸福是對立的。

這種必然性之理由，是因為從天主之正義而來的償其所欠或做所應做，或是針對天主，或是針對受造物，而二者在天主的任何事工中都不可能忽略。因為天主不可能做任何不宜於祂的智慧和仁善的事，依照我們在第一節釋疑3.所說的有所欠或有所應做的方式。同樣，天主不拘在受造物中做什麼，都是按照宜於他們的秩序和比例而做，而這正是正義之所在。如

此，則在天主的一切事工中必有正義。

而天主的正義事工，常預設先有仁慈事工，並奠基於其上。因為對受造物不會欠什麼東西（或使受造物應有什麼東西），除非是由於或爲了在這東西內先已存在或先已被認知的別一東西；進一步來說，如果這後者也是欠於受造物者，則它必也是爲了另一在先的東西。可是，不能永無止境地這樣推衍下去，所以，最後必須到達一個完全繫於天主意志之仁善的東西，天主的意志則是最後的終點或目的。比如我們說，人應該有手（手是所欠於人者），是爲了理性之魂或靈魂；而人之應該有靈魂，是爲了使他是人；而人之應該是人，卻是爲了天主的仁善或美善。因此，從其第一根源來看，在天主的每一事工中都呈現有仁慈。在後續的一切事工內，這仁慈的德能仍然持續不斷，而且還在它們內發揮更大的作用，就如第一原因之影響遠較第二原因之影響更大一樣。爲此，即使那些所欠於受造物者（或受造物所應得者），天主由於自己豐盈的仁善，實際所分施的，也遠遠超越受造物應得的比例或程度。因為，爲維護正義程序所需要者，遠較天主仁善所給予者爲少，天主的仁善與受造物根本不成比例。

**釋疑** 1. 有些事工歸於正義，有些事工歸於仁慈，是因爲在一些事工中，正義較爲明顯，在另一些事工中則仁慈較爲明顯。即使在懲處不義之人中亦有仁慈可見，固然不是完全解除懲罰，但仍然有所減輕，因爲處罰低於應得。而在使惡人成義中亦見有正義，因爲天主是看在愛的份上而赦人罪，而且是天主自己由於慈悲而把愛灌輸給人；就像在《路加福音》第七章47節關於瑪達肋納所讀到的：「她的那許多罪得了赦免，因爲她愛的多。」

2. 在猶太人和外邦人的皈依中，都有天主的正義和仁

慈；但在猶太人的皈依中，有正義的一種理或性質，是在外邦人的皈依中所沒有的，即猶太人之得救——這也是基於天主對猶太人的先祖所做的許諾。

3. 在義人在這個世界上受罰一事上，亦可以看到天主的正義與仁慈；因為藉這些苦痛，他們的一些輕微罪過獲得淨化，而他們自己也由愛戀地上之物被提升起來而更趨向天主；就如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十六第十三章所說的：「在這個世界上壓迫我們的苦難，迫使我們走向天主。」

4. （從無中）創造，雖然在受造物的性體中不預設先有什麼存在，但在天主的認知內卻預設先有某種（相關）知識存在。爲此，在創造中亦不無正義之理或性質，即萬物是按照宜於或符合天主之智慧及仁善的方式受造而實際存在。而且也多少保有仁慈之理或性質，即萬物由不存在而變爲存在。



## 第二十二題

### 論天主的照顧

一分爲四節一

討論了絕對屬於天主意志的種種之後，現在應進行討論同時兼與理智和意志有關的事物（參看第十九題引言）。屬於這樣事物的，有普遍關於萬物的照顧，和特別關於人之得救的預定和棄絕，以及其後果（第二十三題）。因爲連在倫理學中，也是在（屬於意志的）道德涵養性德性之後，繼而討論（屬於理智的）明智或智德，而照顧似乎是屬於智德。

關於天主的照顧，可以提出四個問題：

- 一、是否宜將照顧歸於天主。
- 二、是否一切萬物都在天主照顧之下。
- 三、是否天主直接照顧一切。
- 四、天主之照顧是否加給接受照顧之事物一種必然性。

#### 第一節 是否應將照顧歸於天主

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應將照顧（*providentia*，預謀、籌劃）歸於天主。因爲：

1.按西塞祿之說，照顧是明智或智德之部分（《修辭學》卷二第五十三章）。而依哲學家在《倫理學》卷六第五章所說，明智就是善於計議或計劃，這不適用於天主，因爲天主從無任何疑慮而需要計議。所以，照顧不適用於天主。

2.此外，凡是在天主內者，都是永恆的。而照顧卻不是什麼永恆的事物，因爲依大馬士革的若望所說，照顧是有關存在物的，而存在物卻不是永恆的（《論正統信仰》卷二第二十九

章)。所以在天主內沒有照顧。

3.此外，在天主內沒有任何組合物。而照顧卻似乎是組合物，因為它在自己內含有意志和理智。所以，在天主內沒有照顧。

**反之** 《智慧篇》第十四章3節卻說：「但最後，父啊！還是你的照顧在駕駛」。

**正解** 我解答如下：必須肯定在天主內有照顧之存在。因為萬物中的善都是由天主所創造的，如在前面第六題第四節已證明過的。而在萬物中，不僅有屬於萬物之本體方面的善，而且也有關於它們歸向目的的善，特別是歸於最終目的，即歸向天主之善的善，如在前面第二十一題第四節已說過的。所以，這種存在於受造物內之歸向目的或秩序的善，是由天主所創造的。而如前面第十五題第二節及第十九題第四節所證明的，天主藉自己的理智而是萬物的原因，因此，祂的每一個效果，必然在天主內預先有其理或設計存在；所以，萬物歸向目的之秩序，亦必然在天主的理智內預先有其理或設計存在。而安排萬物歸向目的的設計，卻正是照顧。因為照顧或預謀是明智之主要部分；明智之另兩部分，即對過去事物的記憶和對現在事物之瞭解，則是為照顧或預謀鋪路的；因為，我們是根據所記得的過去事物和所瞭解的現在事物，而推測應怎樣照顧或預謀將來的事物。按哲學家在《倫理學》卷六第五章所說，明智之特性即是安排其他的事物趨向目的；或者是在自身方面，比如：人妥善地安排自己的行為趨向自己生活之目的，就說他是明智的人；或者是在家庭、城市或國家內對自己的屬下方面，如《瑪竇福音》第二十四章45節所說：「忠信聰明的僕人，主人派他管理自己的家。」在這第二種意義下，明智和照顧可以適用於天主；因

爲在天主內，沒有可以安排歸向目的的事物，因爲天主本身就是最終目的。所以，使萬物歸向目的之秩序的安排或設計，在天主內即稱爲照顧。因此，波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章說：「照顧就是在最高統治者內的天主的設計或計劃本身，它安排一切。」而所謂安排，能是指使萬物歸向目的之秩序的設計，亦能是指各部分在整體內之秩序的設計。

**釋疑** 1.依哲學家在《倫理學》卷六第九章之意見，明智本來是出命者，其對象是「謀略」(eubulia) 正確所計議的，和「正常審斷」(synesis) 正確所裁決的事物。因此，雖然計議不適用於天主，因爲其中含有對懸疑事物的探究；但命令被安排的事物趨向目的，對它們有正確的設計或計劃，卻適用於天主，就如《聖詠》第一四八篇6節所說的：「祂頒布了命令，永不變更。」依此意義，明智和照顧之理或性質，都適用於天主。雖然也可以這樣說，即應行事物之理或設計本身在天主內稱爲計議或計劃；但這不是由於探究，而是由於確實的認知，即計議者藉探究要達到的認知。因此，《厄弗所書》第一章11節說：「祂按照自己旨意的計劃施行萬事。」

2.照管(cura)包括兩項：即「秩序之設計」，此稱爲照顧或預謀和安排；以及「秩序之執行」，此稱爲管理或治理。其中之第一項是永恆的，第二項是有時間性的。

3.照顧在於理智，不過它預先設定有願欲目的之意志。因爲一個人除非願欲目的，他就不會下令做爲達到那個目的的事。因此，明智或智德也同樣地預先設定，有使嗜慾趨向善的道德涵養性德性，如哲學家在《倫理學》卷六第十三章所說的。不過，即使假設照顧是同等地屬於天主的意志和理智，那也不損害天主的單純性，因爲意志和理智在天主內根本就是同一的，如在前面第十九題第一節，第四節釋疑2.已經說過的。

## 第二節 是否一切萬物都在天主照顧之下

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不是一切的萬物都在天主照顧之下。因為：

1. 凡是預料到的（預先見到的或謀劃的），就不是偶然發生的。如果一切事物都是由天主所照料或照顧，就不會有偶然的事物發生；如此則偶然和僥倖就消失了。而這與一般的意見卻相反。

2. 此外，每一個智慧的照顧者，都盡其所能地由他所管理的事物中排除缺陷和惡。而我們卻在萬物中看到許多惡。所以，或者是天主不能阻止這許多惡，因而祂不是全能的；或者是祂並非照管所有的事物。

3. 此外，凡是必然發生的事物，便不需要照顧或明智；因此，按哲學家在《倫理學》卷六第五章所說的，明智是偶然事物之正確計劃，計議和決擇就是關於這些偶然事物的。所以，在萬物中既有許多是必然而發生的，那麼不是一切的萬物都在（天主的）照顧之下。

4. 此外，凡是任由自己照顧自己者，便不屬於一個治理者的照顧之下。而天主任由人自己照顧自己，按《德訓篇》第十五章14節所說的：「天主在起初就造了人，並把他交付給自己計議或謀略的手中」；特別是關於惡人，按《聖詠》第八十篇13節所說的：「祂就任憑他們的心靈頑硬，讓他們隨自己的私意而行。」所以，不是一切的萬物都在天主照顧之下。

5. 此外，宗徒在《格林多前書》第九章9節說：「天主所關心的不是牛」；同理，也不是其他沒有理性的受造物。所以，不是一切的萬物都在天主照顧之下。

**反之** 《智慧篇》第八章1節論天主的智慧，卻說：「智慧施展威力，從地極直到地極，從容安排治理萬物。」

**正解** 我解答如下：有些人，如德謨克利圖斯及伊比鳩魯派（Epicurei）等，完全否認天主的照顧，主張世界是偶然產生的。有些人卻主張只有不朽腐的東西才有天主的照顧；至於有朽腐的東西，其個體沒有天主的照顧，只有其物種或類別才有天主的照顧，因為它們是如此（依類別）而為不朽腐的。《約伯傳》第二十二章14節以這些人的名義說：「雲彩遮避著祂（天主），使祂看不到什麼，而祂只在天邊周圍遊行，並不注意我們。」而「梅瑟教師」卻認為人是有朽腐東西中之例外，這是由於人分有理智的光彩（《疑問指南》卷三第十七章）；對於別的有朽腐的個體，他則追隨其他人的意見。

不過，必須說，一切萬物，不僅是在普遍的或共同的（物種）方面，而且也是在特殊的個體方面，都在天主的照顧之下。這可如此加以證明。由於每一個主動者或動因，都是為了一個目的而行動，所以第一個動因的因果作用或效力有多大範圍，使效果趨向目的的安排或規定也就有多大範圍。至於在某一主動者或動因內，有什麼沒有達到預先規定的目的，那是由於該效果來自原主動者意外的另一原因。可是，天主是第一主動者或動因，祂的因果作用或效力，擴及一切存在物，不僅及於物種或類別的因素，而且也及於個體的因素，無論是屬於朽腐之物的或不朽腐之物的，無不概括在內。因此，凡是有某種形態之存在者，都必然是由天主針對某一目的所安排或規定的，按宗徒在《羅馬書》第十三章1節所說的：「由天主來的，都是由天主規定的。」而天主之照顧無非就是安排萬物趨向目的的設計，如在第一節已說過的。所以，萬物分有多大程度的存在，也就必然有多大程度的隸屬於天主的照顧。

而且，同樣地，前面第十四題第十一節已證明過了，天主認知一切，普遍的以及特殊的。而天主的認知與萬物的關係，如前面第十四題第八節所說的，就如技術之認知與技術作品之關

係一樣。所以，一切萬物都必然隸屬於天主之安排或規定，就如一切技術作品都隸屬於技術的規定一樣。

**釋疑** 1. 普遍原因和個別或特殊原因的情形不同。一個東西能夠脫離特殊原因的安排或秩序，但不能夠脫離普遍原因的安排或秩序。因為一個東西之逃脫特殊原因之秩序，無非是因為受了另外一個特殊原因之阻礙，比如：木柴因受水之作用阻礙而不燃燒。因此，既然所有的特殊原因都被涵蓋在普遍原因之內，那麼任何一個效果都不可能逃脫普遍原因的秩序。所以，如果一個效果逃離了一個特殊原因之秩序，針對那個特殊原因來講，就說這個效果是偶然的或僥倖的；不過，針對他不可能逃離的普遍原因而言，則說這個效果是預見而謀定的。比如：兩個僕人（在外地）相遇，在他們來說，雖然是事出偶然，但在他們的主人來說，卻是完全意料中事，因為他有意地如此派他們兩人到同一地方去，並使他們彼此無所知悉。

2. 照顧特殊事物者與普遍照顧一切事物者的情形不同。照顧特殊事物者，盡其所能地由其所照顧的東西中消除一切缺陷；而普遍照顧一切事物者，為了使整體的善不致受到阻礙，有時容許特殊事物有缺陷。因此，自然物之朽腐和缺陷，被稱為是違反特殊的本性或性體；但就一個東西的缺陷轉變為另一個東西或宇宙整體的善而言，它們卻是源於普遍大自然的宗旨。因為一個東西之朽腐，便是另一個東西的產生，物種或類別因此而被延續。所以，天主既是全體存在物的全面照顧者，天主的照顧之特性之一，便是為了不使宇宙之完備的善受到阻礙，而容許一些特殊事物有缺陷。因為，如果任何惡都不被容許的話，這宇宙便會缺少許多善，比如：如果沒有動物被殺死，便不會有獅子的生命；如果沒有殘虐暴君的迫害，也就沒有殉道者的堅忍。因此，奧斯定在《基本教理手冊》第十一章

說：「除非天主的全能和仁善大得可以化惡為善，全能的天主就絕不會容許祂的工程中有任何惡存在。」似乎就是由以上我們所澄清的這兩種理由，才導致一些人以為有朽腐的東西，即其內含有偶然和惡的東西，不在天主的照顧之下。

3. 人不是自然性體或大自然的建立者；他只是在自己技藝和修德的作為中利用自然事物。所以，人的照顧達不到在自然界必然發生的事物。但天主的照顧卻及於它們，因為天主是自然性體或大自然的創立者。似乎是由於這個理由，才有人，如德謨克利圖斯及其他古代自然哲學家等，認為自然事物之運行係出於質料之必然性，不受天主照顧。

4. 所謂天主把人交付給人自己，並不是說人不受天主的照顧；而是表示人的活動能力未被先天地限定於一，像自然物一樣，因為自然物有如是被另一東西所指揮，只是被動地趨向目的，而不是有如自己主動地推動自己趨向目的，像有理性的受造物藉自由意志而從事計議和抉擇一樣。是以，聖經刻意地說，把人交付給「自己計議的手中」。可是，自由意志之行為可回溯到天主，有如以天主為原因，所以，凡是由自由意志所發生的，便都屬於天主的照顧之下，因為人的照顧包括在天主的照顧內，就如特殊的原因包括在普遍的原因內一樣。天主對義人的照顧，比對惡人的照顧更為卓越，這是因為天主不容許發生最後會阻礙義人得救的事，因為如《羅馬書》第八章28節所說的：「天主使一切協助那些愛祂的人，獲得益處。」由於天主不主動挽回惡人遠離罪過之惡，而說天主任由他們。但這並不是說他們完全被擯棄於天主的照顧之外；因為除非有天主的照顧保存他們，他們便會淪為虛無。西塞祿（Tullius Cicerone, 106~43BC）似乎是為了這個理由，才把我們含有計議的人事，排除於天主的照顧之外（《論占卜》（De Divinat）卷二第五章）。

5.如前面釋疑4.及第十九題第十節所說，有理性的受造物因有自由意志而對自己的行為有主權，所以是以一種特殊方式屬於天主的照顧之下，即是說，有的行事算為他的功或過，並回報以賞或罰。是在這種意義下，宗徒說天主不關心牛。但不是像梅瑟教師所想的，沒有理性的個別受造物不屬天主照顧之範圍（《疑問指南》卷三第十七章）。

### 第三節 天主是否直接照顧一切

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是直接照顧一切。因為：

1.凡是屬於尊位或高貴者，都應歸於天主。而任用臣僕，藉他們間接地照顧屬下，屬於君王之尊位或高貴。所以，天主更不會直接照顧一切。

2.此外，安排事物，使趨向目的，這屬於照顧。而一切事物之目的，即是其本身的完美和善。使自己的效果獲致善，這屬於每一個原因。所以，每一個主動原因或動因都是照顧效果的原因。所以，如果天主直接照顧一切，則所有的第二原因都將被取消了。

3.此外，奧斯定在《基本教理手冊》第十七章說：「對於一些事物，不知反比知更好」，比如卑鄙的事物；哲學家在《形上學》卷十二第九章也說過同樣的話。而凡是更好的，都應該歸於天主。所以，天主不直接照顧卑鄙的和惡的事物。

**反之** 《約伯傳》第三十四章13節卻說：「祂（天主）另外委派了誰掌管大地，祂又任命了誰治理受造的世界？」對此，教宗額我略一世說：是祂親自治理祂自己所建造的世界（《倫理叢談》卷一第二十四章）。



**正解** 我解答如下：照顧包括兩點：即安排被照顧的事物趨向目的的設計或計劃，以及此一安排或計劃之執行，也稱為治理。所以，關於其中之第一點，天主是直接地照顧一切。因為在祂的理智中，有一切事物的理或設計，包括最渺小的事物在內；不拘祂為某些效果預置了什麼原因，祂都把產生相關效果的能力賦予這些原因。因此，天主必然在自己的設計內，早就預先有了這些效果的安排或秩序。至於第二點，天主的照顧卻有某些中間媒介。因為祂利用高級的受造物來治理低級的受造物；這不是因為祂的能力不足，而是由於祂豐裕的仁善，祂願意受造物也分享身為原因的高貴。

依據上述理由，尼沙之額我略（Gregorius Nyssenus，約335~394年）在《論人性》（De nat. hom.）第四十四章介紹柏拉圖主張有三層照顧之說，便不能成立了。所謂三層照顧，其中之第一層，是至上神的照顧，祂首要地照顧精神事物，繼而也照顧整個世界中的物之類、種和普遍的原因。第二層是關於那些有生有滅的個別事物的照顧；柏拉圖把這種照顧歸於那些周遊天上的一般神，即那些推動天體循環的獨立存在的本體或自立體。第三層是對人事的照顧，他認為這是鬼神的事；而依奧斯定在《天主之城》卷九第一章的記述，柏拉圖派認為這些鬼神位於我們與一般神兩者之間。

**釋疑** 1.有臣僕來執行他的照顧，這屬於君王的尊位或高貴；可是，對於藉臣僕所應做的事而沒有計劃，卻是出於他自己的缺陷。因為實踐或行動的知識，對於環繞行為的個別因素，考慮得越週詳，知識也就越完備。

2.天主直接照顧一切萬物，並不因此而排除第二原因，因為第二原因是天主之安排或計劃的執行者，如前面正解已說過的。

3.對我們來說，不知道惡的和卑鄙的事物更好，這是由於它們會阻礙我們注意更好的事，因為我們不能同時理解許多的事物；也是由於思念惡事有時敗壞我們的意志使之向惡。而在天主內卻不會有這種情形，因為祂一目了然一切的事物，而祂的意志亦不可能向惡。

#### 第四節 天主之照顧是否加給接受照顧之事物一種必然性

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主之照顧，似乎是加給接受照顧之事物一種必然性。因為：

1.如哲學家在《形上學》卷六第三章所證明的，任何一個效果，如果本然地（依其本質）有某一原因，而這個原因現已存在或曾經存在，並且效果是必然地跟隨這個原因出現，那麼效果便是必然地發生。可是，天主的照顧既是永恆的，所以預先就已存在；而其效果也是必然地隨之出現，因為天主的照顧不可能失效或落空。所以，天主的照顧加給接受照顧的事物一種必然性。

2.此外，每一個照顧者都盡其所能使自己的事工穩固，以免失敗。而天主是最有能力的。所以，祂給予自己所照顧的事物穩固的必然性。

3.此外，波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章說：「由不可改變之照顧來源而產生的命運，藉各種原因之不可分解的聯繫，把人們的行為和時運緊扣在一起。」所以，天主的照顧似乎是加給接受照顧的事物一種必然性。

**反之** 狄奧尼修在《神名論》第四章說，「敗壞自然本性或性體，不屬於照顧」。然而，有些東西基於本性就是偶然的或非必然的。所以，天主的照顧不加給事物排除偶然的必然性。

**正解** 我解答如下：天主的照顧加給某些事物必然性，但不是加給所有的事物，如某些人所主張的。安排事物趨向目的，這屬於照顧。天主之善是位於事物本身之外之目的，在這善之後，存在於事物本身內之主要的善，便是宇宙的完美。然而，如果在事物中沒有各種等級的存在，也就不會有宇宙的完美。因此，造生所有各種等級之存在物，這屬於天主的照顧。爲此，祂爲某些事物準備了必然的原因，使它們必然地發生；而爲另一些事物準備了偶然的原因，使它們依照近因之條件而爲偶然發生的事物。

**釋疑** 1.天主照顧之效果，不是（籠統地）無論以任何方式發生的事物，而是或者是偶然地或者是必然地發生的事物。因此，如果天主的照顧安排了一事物沒有差池而必然地發生，那麼這事物就會沒有差池而必然地發生。如果天主照顧的安排，是使一事物偶然地發生，那麼這事物就會偶然地發生。

2.天主照顧的安排之堅定而不可動搖，在於祂所照顧的一切，都按祂所預謀的方式發生，即或者是必然地，或者是偶然地。

3.波其武所談及的不可分解性和不可改變性，固然屬於天主照顧之確定性，因爲不拘是在效果方面或是發生的方式方面，天主的照顧都不會失敗或落空；然而卻不屬於效果方面的必然性。此外，還應該注意：必然的（物）和偶然的（物），原本是針對存在物作爲存在物或存在者而說的。因此，偶然和必然之（存在）方式之屬於天主的照顧，是著眼於祂是全體存在物或整個存在界的普遍照顧者，而非針對某些接受照顧之個別事物的照顧。

## 第二十三題

### 論預定

一分爲八節一

討論了天主的照顧之後，現在應該研究的是預定（*praedestinatio*，預定得救；參看第二十二題引言），以及生命冊（*liber vitae*；第二十四題）。

關於預定，可以提出八個問題：

- 一、是否宜把預定歸於天主。
- 二、什麼是預定；又預定是否在被預定者內有所加添或置入。
- 三、擯棄某些人是否宜於天主。
- 四、論預定與揀選之關係；即是否被預定者就是被揀選者。
- 五、功勞是否爲預定或擯棄或揀選之原因或理由。
- 六、論預定之確定性；即是否被預定者絕無差錯地得救。
- 七、被預定者之數目是否固定。
- 八、聖人們的祈禱是否能夠有助於預定。

#### 第一節 人是否由天主所預定

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 人似乎不是由天主所預定（得救）。因爲：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第三十章說：「應該知道，天主固然預先知道一切，但並不預先限定一切。因爲祂預先知道在我們內的一切，但並不預先限定它們。」人爲的功過是在我們內，因爲我們藉自由意志而是我們行爲的主宰。所以，凡是屬於功過的，都不是由天主所預定的。如此，則無所謂人之預定了。

2.此外，所有的受造物，都因天主的照顧而被安排趨向自己的目的，這在前面第二十二題第一及第二節已說過了。可是，並不說其他的受造物為天主所預定。所以，人也不被預定。

3.此外，天使和人一樣，都是能夠享受真福的。可是，似乎不宜說天使被預定，因為他們從未有過不幸；而預定則是立意憐憫，如奧斯定所說的（《論聖人之預定》（De praedest. sanct.）第三章）。所以，人並非被預定。

4.此外，天主給人的恩惠，藉聖神而啓示給聖者們，按宗徒在《格林多前書》第二章12節所說的：「我們所領受的，不是這世界的精神，而是出於天主的聖神，為使我們能明瞭天主所賜予我們的一切。」所以，如果人是由天主所預定（得救），那麼預定既是天主的恩惠，被預定者就應該知道自己已被預定，而這顯然不合實情。

**反之** 《羅馬書》第八章30節卻說：「天主召叫了祂所預定的人。」

**正解** 我解答如下：宜把預定人（得救）歸於天主。因為如前面第二十二題第二節已證明的，一切事物都在天主的照顧之下。又如第二十二題第一節所說，照顧應包括安排事物趨向目的。天主給受造物安排的目的有二。其中一個目的超出受造物本性之比例及能力，這個目的就是永恆的生命或永生，在於享見天主，而這超出任何受造物之本性，如前面第十二題第四節已經說過的。另一目的則相稱於受造的性體，受造物可以憑藉自己本性的能力抵達。一物為達到他本性能力所不能達到的，就必須被其他的物送達，就如箭被射箭的人傳送到鵠的。因此嚴格地說，有可能承受永生的理性的受造物，他們就好像是藉由天主的傳送，而被引

至永生。而這種傳送之理或設計，已預先存在於天主內，就如安排萬物趨向目的之理或設計存在於天主內一樣，我們前面第二十二題第一節稱這理或設計為照顧。一個應將形成之物，其存在於主動者或動因之理智內的理或設計，就是該應將形成之物在主動者內的一種預先存在。因此，上述傳送理性受造物達到永生目的之理或設計，即稱為「預定」。因為指定或指派（*destinare*）就是送往（*mittere*）。由此可知，就其對象方面而言，預定本是照顧的一部分。

**釋疑** 1.大馬士革的若望以「預先限定」（*praedeterminatio*）指稱一種必然性之加給，就如自然界的事物被預先限定於一一樣。這由他隨後所說便可知：「天主既不願欲惡意，亦不強求德行。」所以，「預定」並未因此而被排除。

2.沒有理性的受造物，不可能承受超過人性能力的那個目的（永生）。因此嚴格地講，不說他們被預定，雖然有時有人濫用「預定」這個字在其他任何目的上。

3.天使雖然從未有過不幸，但也和人一樣，宜於說他們被預定。因為變動之類別，不是來自起點，而是來自終點。比如對「變白」之為「白」來說，一個人此前是黑的、黃的或紅的，原本沒有關係。同樣，對預定作為預定來說，一個人是否由不幸之地地而被預定獲得永生，也毫無關係。誠然也能夠說，任何一種善之賜與，如果超出接受賜與者之所應得，便歸屬於仁慈或憐憫，如前面第二十一章第三節釋疑2.及第四節已說過的。

4.即使有些人因特殊恩惠而獲得自己被預定的啓示，但仍不宜把預定啓示給每一個人；因為這樣會使得未得預定的人絕望，而使被預定的人因有保證而產生懈怠。

## 第二節 預定是否在被預定者內有所加添或置入

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 預定似乎在被預定者內有所加添或置入。因為：

1.任何主動或行動（*actio*）本身都產生被動或承受（*passio*）。所以，如果預定在天主內是一行動，那麼它在被預定者內則必然是一種承受。

2.此外，奧利振註釋《羅馬書》第一章4節的「祂（耶穌基督）被預定為」等等說：「預定（預先決定）是關於那尚未存在者，而決定（*destinatio*）則是關於那已存在者。」（《羅馬書釋義》第一篇）而奧斯定在《論聖人之預定》中卻說：「預定如果不是關於一個人的決定，那還是什麼呢？」（參看：《論恆心向善之恩》（*De Dono Perseverantiae*）第十四章）所以，預定無非就是關於一個已存在之人的決定。如此則在被預定者內有所加添或置入。

3.此外，預備是在被預備者內的一點東西。而按奧斯定在《論聖人之預定》中所說的（同上），預定就是天主恩惠的預備。所以，預定是在被預定者內的一點東西。

4.此外，有時間性者，不被納入永恆事物之定義內。而恩寵，雖然是有時間性的，卻被納入「預定」之定義內；因為預定被稱為是「現世恩寵和來世光榮的準備」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷一第四十題第二章）。所以，預定不是永恆的事物。如此則預定不應是在天主內，而應是在被預定者內；因為凡是在天主內者，都是永恆的。

**反之** 奧斯定說：預定是「天主恩惠的預知」（同上）。而預知不是在被預知者內，而是在預知者內。所以，預定也不是在被預定者內，而是在預定者內。

**正解** 我解答如下：預定不是什麼存在於被預定者內的東西，它只是存在於預定者內。因為在第一節已說過了，預定是照顧的一部分，而照顧（預謀、計劃），不是在被照顧者內，卻是在照顧者之理智內的理或一種設計，這在前面第二十二題第一節已說過了。不過，照顧之執行，即所謂治理，卻是被動地存在於被治理者內；主動地存在於治理者內。因此，很明顯地，預定是存在於天主理智內的、安排一些人達到永生的計劃或設計。此一安排之執行，被動地存在於被預定者內；而主動地則存在於天主內。而預定之執行也就是「召叫」和「光榮」，按宗徒在《羅馬書》第八章30節所說的：「天主召叫了祂所預定的，並光榮了祂所召叫的。」

**釋疑** 1.及於外在質料之行動，本身產生被動或承受，比如熱化和烘乾；而留在行動者內的行動，卻並非如此，就像理解和願意，如前面第十四題第二節及第十八題第三節釋疑1.所說的。而預定就是這後一種的行動。所以，預定（本身）在被預定者內並不置入什麼。不過，預定之執行卻是及於外在事物的，所以在它們內置入了某種效果。

2.「決定」(destinatio)一詞，有時表示一人實際被指定或指派到某一定點；如此，則決定必是關於已存在者。但另一方面，也用「決定」來表示一個人在心中所構想的指定或指派，依此，幾時我們在心中堅決立意或拿定主意，就說我們決定或決意。《瑪加伯下》第六章20節，就是依這第二種方式，說厄肋阿匝爾「決意不爲了愛惜生命，而吃違法的食物」。如此則「決定」亦可能是關於那不存在者。然而預定或預先決定(praedestinatio)，基於其中所含的「預先」意義，能是關於不存在者，無論「決定」是採取那一種用法。

3.預備有兩種。一種是承受者的預備，以便承受；這種



預備是在被預備者內。另一種是主動者之預備，以便主動去做；這種預備是在主動者內。預定是這第二種預備，即是說一個主動者藉理智預備自己主動去做，因為他預先構想那應將形成之事工的設計。如此則天主是自永恆便在預定上做了預備，構想安排某些人獲救的計劃。

4. 恩寵之被納入預定之定義內，不是有如其本質之一部分；不過，預定含有與恩寵之關係，就像原因含有與效果之關係，行動含有與對象之關係一樣。因此，這不足以證明預定是有時間性的東西。

### 第三節 天主是否擯棄某一個人

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不擯棄（reprobare，棄絕）任何一個人。因為：

1. 沒有人擯棄他所愛的人。而天主卻是愛每一個人，按《智慧篇》第十一章25節所說的：「的確，你愛一切所有，不恨你所造的（任何一物）。」所以，天主不擯棄任何一個人。

2. 此外，如果天主擯棄某一個人，那麼擯棄與被擯棄者的關係，就必然像預定與被預定者之關係一樣。可是，預定卻是被預定者得救的原因。所以，擯棄也將是被擯棄者喪亡的原因。而這是錯誤的；因為《歐瑟亞》第十三章9節說：「以色列，你的喪亡來自你自己；對你的幫助只有來自我。」所以，天主不擯棄任何一個人。

3. 此外，沒有人應該對於他所不能避免的事負責。可是，如果天主擯棄某一個人，他不可能避免喪亡；因為《訓道篇》第七章14節說：「你應觀察天主的作為：他所鄙棄的，無人能使之改過向善。」所以，人之喪亡將不應再歸咎於人。而這是錯誤的。所以，天主不擯棄任何一個人。

反之 《瑪拉基亞》第一章2至3節卻說：「但是我卻愛了雅各伯，而恨了厄撒烏。」

**正解** 我解答如下：天主擯棄某一些人。因為前面第一節已說過了，預定是照顧的一部分。而前面第二十二題第二節釋疑2也已說過了，容許在接受照顧之事物內有些缺陷，這也屬於照顧。因此，安排人獲得永生既然是來自天主的照顧，那麼容許一些人不克達到這個目的，這也屬於天主的照顧。而這就是所謂擯棄或棄絕。

所以，這樣來說，就如預定是針對被天主安排得永生之人的那一部分的照顧；同樣擯棄是針對不克達到這個目的之人的那一部分的照顧。因此，擯棄不僅表示（理智的）預知，而且在思想或觀念上也另外有所添加，就像前面第二十二題第一節釋疑3關於照顧所說的一樣。因為正如預定含有賦予恩寵和光榮的意願；同樣，擯棄也含有容許一個人陷入罪過、並因罪過而施予棄絕之罰的意願。

**釋疑** 1.天主愛每一個人，以及每一個受造物，因為祂願欲他們每一個都獲得某一種善；但不是願欲他們每一個都獲得所有的善或每一種善。所以，如果天主不願欲某些人獲得「永生」這一種善，就說是恨他們或擯棄他們。

2.在產生或因果方面，擯棄卻與預定的情形不同。因為預定既是被預定者所期待於來生之光榮的原因，亦是他們在今生所獲得之恩寵的原因。至於擯棄，卻不是那屬於今生者，即罪過之原因，而只是被天主遺棄之原因。不過，擯棄是將來所施予者、即永罰之原因。可是，罪過卻是來自那被擯棄並被恩寵所遺棄之人的自由意志。先知所說也據此而獲得證實，即：「以色列，你的喪亡來自你自己。」

3.天主的擯棄並不減損被擯棄者之能力。因此，幾時說被擯棄者不能獲得恩寵，不應解讀為絕對的不可能，而應解讀為有條件的不可能；就如前面第十九題第八節釋疑1.所說的，被預定者之必然得救，是基於有條件的必然性，而這種必然性並不取消意志之自由。因此，雖然某一被天主所擯棄者不能獲得恩寵，但他之陷入這個罪或那個罪，卻是出於他自己的自由意志。因此他理應擔負罪過之責任。

#### 第四節 被預定者是否為天主所揀選

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 被預定者似乎不是為天主所揀選。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第四章說：就如有形可見的太陽，不加揀選地把光投射給一切有形的物體；同樣天主之分施自己的善也是如此。而有些受造物卻優先（共同）獲得基於分享恩寵及光榮的天主的善。所以，天主是不加揀選地分施恩寵和光榮。而這屬於預定。

2.此外，揀選是針對那些已存在者。而自永恆的預定卻也是針對那些不存在者。所以，有些人是未經揀選就被預定。

3.此外，揀選含有取捨之分。而如《弟茂德前書》第二章4節所說，天主卻「願意所有的人都得救」。所以，預先安排人得救的預定，不含揀選。

**反之** 《厄弗所書》第一章4節卻說：「祂於創世以前，在基督內已揀選了我們。」

**正解** 我解答如下：在思想或觀念上，預定預設先有揀選；而揀選亦預設先有鍾愛。其理由是，如上第一節所說，預定是照顧的一部分。而照顧和明智一樣，是存在於理智內的設計，命

令安排一些事物趨向目的，如在前面第二十二題第一節已說過的。然而，除非先有願欲目的之意願，則不會命令安排什麼趨向目的。因此，預定一些人達到永生，在思想或觀念上，預設天主先願欲這些人的得救。而這卻含有揀選與鍾愛。含有鍾愛，因為天主願欲這些人獲致永生這種善；因為鍾愛就是願欲一個人有某種善，如在前面第二十題第二及第三節已說過的。含有揀選，因為天主願欲這些人而不是別的一些人獲有這種善，因為如先前第三節所說的，天主擯棄某一些人。

不過，在天主內和在我們內，揀選與鍾愛的先後順序卻不一樣。因為在我們內，意志不是因為愛而產生出善；我們反而是受了先已存在之善的刺激而去愛。因此，我們是揀選那我們要去愛的；所以，在我們內，揀選是在愛之先。在天主內卻恰恰相反。因為天主的意志，因愛一個人而願欲他有某種善，並且是使這個人而不是別人享有這個善之原因。由此可知，在思想或觀念上，預設揀選之前先已有愛；而在預定之前也先已有揀選。所以，一切被預定者，也都是被揀選者和被鍾愛者。

**釋疑** 1.如果是一般地或籠統地來看天主之善的分施，天主確是不做揀選地分施自己的善；也就是說，如前面第六題第四節所說，沒有任何東西不分享一點天主的善。不過，如果是看這個善或那個善的分施，那麼天主就不是沒有揀選地分施，因為祂把某些善給予某一些東西，而不給予另一些東西。如此則在分施恩寵與光榮方面，可以看出是有揀選的。

2.如果揀選者之意志，是受了存在於事物中的善之刺激，而做揀選，那麼揀選應是針對已存在之事物，比如我們的揀選就是如此。而天主的揀選卻不同，如前面正解及第二十題第二節已說過的。因此，就如奧斯定《證道集》第二十六篇第四章所說的：「那不存在者為天主所揀選，而揀選者卻不會有誤。」

3.如第十九題第六節釋疑1.所說，天主之願意所有的人都得救，是先導地（*antecedenter*，在注意特殊情形之先、一般地或籠統地）願意，而這種願意不是絕對地願意，只是相對地願意；天主不是後繼地（*consequenter*，繼兼顧各種特殊情形之後）願意所有的人都得救，而這種後繼地願意才是絕對地願意。

### 第五節 預知有功勞是否為預定之原因

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 預知或預見到有功勞，似乎是預定的原因。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第八章29節說：「祂所預知的人，祂也預定了他們。」而且關於《羅馬書》第九章15節的「我要憐憫的，就憐憫」等等，盎博羅修的「註解」（拉丁通行本註解）說：「那我預先知道要全心皈依我的人，我要施予他憐憫。」所以，預知有功勞似乎是預定的原因。

2.此外，天主的預定含有天主的意願或意志，因為如奧斯定所說，預定就是「立意憐憫」（參看：《論聖人之預定》第三章）；而天主的意願是不可能沒有理由的。然而除了預知有功勞之外，預定不可能有其他任何理由。所以，預知有功勞是預定之原因或理由。

3.此外，如《羅馬書》第九章14節所說，「難道天主不公道嗎？絕對不是！」。然而給予平等之人者不平等，似乎是不公道。可是，不拘在本性方面或是在原罪方面，所有的人都是平等的；而在他們各自行為之功過方面，才看到他們之間有不平等。所以，天主不會在預定和擯棄方面為人們做不平等的安排或準備，除非是由於預知有功勞的差別。

**反之** 宗徒在《弟鐸書》第三章5節卻說：「祂救了我們，並不是由於我們本著義德所立的功勞，而是出於祂的憐憫。」正

如祂救了我們；同樣，祂也預定了使我們得救。所以，預知有功勞，不是預定（使人得救）的原因或理由。

**正解** 我解答如下：如第三及第四節所說的，預定含有意志或意願，所以探討預定的理由，應該像探討天主意志或意願的理由一樣。第十九題第五節已經說過了，在願欲行動方面，不能給天主之意志指定原因；但在祂所願欲的東西方面，能夠指定理由，也就是說天主願欲某一事物存在是爲了另一事物。所以，沒有人會如此狂妄，竟會說在預定者之行動方面，功勞是天主預定之原因。這個問題更好說是：預定在其效果方面是否有原因。也就是要問的是：天主是否預先安排或準備，爲了某些功勞，而將給予某一個人預定得救的效果。

所以，曾經有過一些人，他們說是因了一個人在前世的功勞，而爲他預先安排了預定之效果。奧利振之主張就是如此，他認爲人的靈魂在創世之初就已被創造，並按各自行爲之不同，而在今世與身體結合，獲得不同的境遇（《原則論》（Peri Archon）卷二第九章）。宗徒卻排除了這種意見，因爲他在《羅馬書》第九章11～13節說：「當時雙胎（厄撒烏和雅各伯）還沒有出生，也沒有行善或作惡，就有話說：不憑人的行爲，而只憑天主的召選，年長的要服事年幼的。」

所以另有一些人，他們說今生先已存在的功勞，是預定之效果的理由和原因。因爲伯拉糾派（Pelagiani）主張：行善之開始在我們，其完成卻在天主。因此，把預定之效果給予這個人而不給予那個人，是因爲這個人開始行善而準備了自己，而那個人卻沒有。反對這種主張的，卻有宗徒在《格林多後書》第三章5節所說的：「我們不夠資格憑自己思想什麼，好似出於我們自己一般。」可是，不可能找到比思想還更在先的開始或起點。所以不能說，在我們內起初或開始有什麼是預定之效

果的理由。

因此，又有另一批人，他們說隨預定之效果而後有的功勞是預定的理由；意思是說：天主之給予一個人恩寵，並預先準備或安排自己要給予他恩寵，是因為預先已經知道或看到了這個人將會善用恩寵；就像一位國王送給一個士兵一匹駿馬，是因為他知道這個士兵將會善用這匹駿馬。可是，這些人似乎把那出於恩寵的和那出於自由意志的，完全分開，好像不能有同一東西兼出於二者。可是，很明顯地，凡是屬於恩寵者，就是預定的效果，不能把它當作預定之理由，因為它原已包括在預定之內。是以，如果從我們方面有什麼別的東西是預定之理由，那麼它將不屬於預定之效果。然而，那出於自由意志者和那出於預定者，並非截然不同；就如那出於第二原因者和那出於第一原因者，並非截然不同一樣；因為像前面第二十二題第三節已說過的，天主的照顧是藉第二原因之活動而產生效果。因此，那藉自由意志而有者，也是出於預定。

所以應該說：我們可以由兩方面來探討預定之效果。一是由個別情形來看。如此則沒有理由質疑預定的某一個效果能是預定之另一個效果的原因及理由：依目的因來看，後者是前者之原因和理由；依功勞因來看，也就是根本上從質料或素質的配備來看，則前者是後者之原因及理由。就如我們說：天主預先安排或準備自己要基於某人的功勞而給予他光榮；並預先安排或準備自己要給予某人恩寵，使他藉以立功而掙得光榮。另一方面是可以概括地來看預定之效果。如此則預定之全部效果，不可能共有出於我們方面的原因。因為在人之內，一切引導或安排他趨向得救者，全部都包括在預定之效果內，連接受恩寵之準備也包括在內；因為沒有天主的助佑，這種準備也不會發生，如《哀歌》第五章21節所說的：「上主，求你叫我們歸向你，我們必定回心轉意。」如此從效果方面來看，則預定

有天主的仁善或美善爲其理由，預定之全部效果都指向它，有如指向目的，並都出自它，有如出自第一推動根源。

**釋疑** 1.預先知道將善用恩寵並非給予恩寵之理由，除非是由目的因觀點來看，如正解所說的。

2.概括地從效果方面來看，預定有其理由，即天主之仁善或美善。在個別效果方面，則一個效果是另一個效果之理由，如正解所說的。

3.有人被預定，有人被擯棄，其理由可由天主之仁善或美善內找到。因爲我們說天主是爲了自己的美善而造了一切萬物，使天主的美善在萬物內獲得表現。天主的美善本身是唯一而單純的，在萬物中則必須以多種方式或形態表現出來，因爲受造物不可能臻於天主的單純性。因此，爲了宇宙的完備無缺，必須有不同等級的事物，它們在宇宙中，有些佔高等地位，有些佔低等地位。爲了在事物中保存不同等級的多種方式或形態，天主准許有一些惡發生，以免許多善受到阻礙，如前面第二題第三節釋疑1、第二十二題第二節已說過的。

現在讓我們把人類當一個整體來看，就像我們把宇宙看成一個整體一樣。所以，天主願意在眾人中，針對那些祂所預定的人，以寬宥的慈悲方式來表現自己的美善；而針對那些祂所擯棄的人，則以處罰的公義方式來表現自己的美善。這就是天主所以揀選一些人和擯棄另一些人的理由。而這也是宗徒在《羅馬書》第九章22～23節所指出的原因，祂說：「天主願意顯示自己的義怒，即公義的報復，「並彰顯自己的威能，曾以寬宏大量，容忍了」，即容許了，「那些惹祂發怒而應受毀滅的器皿；祂如此做，是爲把祂那豐富的光榮，在那些祂早已準備好，爲進入光榮而蒙憐憫的器皿身上彰顯出來」。他在《弟茂德後書》第二章20節又說：「在大戶家庭中，不但有金器和銀



器，而且也有木器和瓦器，有作貴重之用的，也有作卑賤之用的。」

但爲什麼祂選這些人進入光榮，而擯棄那些人，除了天主之意志之外，別無其他理由。因此，奧斯定在《若望福音釋義》第二十六講，關於第六章四十四節說：「爲什麼天主吸引這個人，而不吸引那個人，如果你不願意錯的話，你就不要判斷。」就如在自然界的東西中，也可以找到理由來解釋，爲什麼第一質料本身是完全一樣的，而天主卻在原始的創造中，使其中的一部分有火的形式，而使另一部分有土的形式；其理由就是爲了使自然界的東西有許多不同的種類。不過，爲什麼這一部分質料有這個形式，而那一部分有那個形式，則完全繫於天主的意志。就如雖然依工藝原則有些石頭應該放在這裡，有些石頭應該放在那裡，但這塊石頭放在牆的這裡，而那塊石頭放在牆的那裡，則完全繫於工匠的意志。

然而，即使天主爲那些並非不平等之人所準備者不平等，也不能因此而說天主不公。因爲，假設是基於有所欠負而應償還預定之效果，而不是由於恩寵而白白施予，那才算是相反公道。因爲如果是由於施恩而給東西，只要不虧負任何人而損及公道，則一個人可隨意願意給誰就給誰，隨意給多少就給多少，這正是在《瑪竇福音》第二十章14～15節那位家主所說的：「拿你的走吧？難道不許我行我所願意的嗎？」

## 第六節 預定是否確定可靠

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 預定似乎並不確定可靠。因爲：

1.關於《默示錄》第三章11節的「你應堅持你所有的，免得人拿去你的花冠」，奧斯定說：「如果這個人不喪失，那個人也就不會拿去。」（《論勸戒與恩寵》（De corrept. et gratia）第

十三章) 所以, 作為預定之效果的花冠, 既可以取得, 也可以喪失。所以, 預定並不確定可靠。

2. 此外, 假定一件事是可能的, 那麼它就不會是不可能的。一個被預定的人, 比如說伯多祿, 犯罪而即刻被殺死, 這是可能的。如果是這樣的話, 那麼預定之效果就落空了。所以, 這(預定的效果落空)並不是不可能的。所以, 預定並不確定可靠。

3. 此外, 凡是天主在過去所能做的, 祂現在也能做。而天主當初能夠不預定祂所預定的人。所以祂現在也能不(再)預定(祂當初所預定的人)。所以, 預定並不確定可靠。

**反之** 關於《羅馬書》第八章29節的「祂所預知的人, 祂也預定了他們」等等, 「註解」(拉丁通行本註解)上說:「預定是對天主恩惠的預知和準備; 凡是被解救的, 都是因它(預定)而極為確定地被解救。」

**正解** 我解答如下: 預定極為確定地、絕不會錯地達到它的效果, 但卻不加給必然性, 即它的效果並非是必然地或不得不然地(ex necessitate)發生。因為前面第一節已說過了, 預定是照顧的一部分。但並非一切隸屬於天主照顧之下的, 都是必然的; 有些事物的發生是偶然的, 它們取決於天主的照顧為這種效果所安排的近因的條件。不過, 照顧之安排或秩序卻是不會錯的, 如第二十二題第四節已證明過的。基此, 所以預定之安排也是確定的, 不過這並不取消意志之自由, 預定之效果就是由這意志之自由偶然或非必然產生的。

此外, 還應該注意前面第十四題第十三節及第十九題第八節有關天主之知識和天主之意志所說的: 即它們雖然是極為確定的及不能錯的, 但並不取消事物中的偶然性。

**釋疑** 1.說花冠是某人的，有兩種意義：一種是由於天主的預定，如此則沒有人會喪失自己的花冠；另一種是由於恩寵的功勞，因為是我們掙來的，多少是我們自己的。如此則一個人能夠由於後來犯的死罪而喪失自己的花冠。至於另外一個人取得這個失落的花冠，是因為取代了他的遺缺。因為天主不會容許一些人跌倒，而不抬舉另外一些人，按《約伯傳》第三十四章24節所說的：「祂粉碎許多數不盡的權勢者，並即刻派定別人來代替他們。」就是這樣，人取代了失足的天使，外邦人取代了猶太人。取代別人而進入恩寵境界者，也是依此意義承受失足者之花冠，即他在永生中也將因失足者所曾行之善而感到喜樂，因為在永生中，每個人都將因自己所行之善，以及別人所行之善，而感到喜樂。

2.一個被預定的人死於死罪中，這種事在其本身來講是可能的；不過，如果假定（而事實上確已假定如此）他已被預定了，那麼這是不可能的。所以，不能據此而說預定能出差錯。

3.天主的預定含有天主的意志。既然如此，就如前面第十九題第三節已經說過的，天主之願欲某一受造物是必然的，是在假定（祂如此願欲）之下，這是基於天主意志的不可改變性，而不是絕對地；同樣，關於預定也應該這樣說。因此，依據組合的意義（具體地集合諸多個別因素在一起來看），不可以說天主能夠不再預定祂曾經預定的人；雖然在絕對的（或抽象的）意義下，天主能夠預定，也能夠不預定。可是，並不因此而消除預定的確定性。

## 第七節 被預定者之數目是否固定

有關第七節，我們討論如下：

368 **質疑** 被預定者之數目似乎並非固定或確定不變。因為：

1.凡是能夠增添的數目，就不是固定的。而被預定者之數目似乎能夠增添，因為《申命紀》第一章十一節說：「惟願我們的上主天主，再千百倍地增加這個數目。」而那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「就是增加已為天主所規定的數目，因為天主知道那些人屬於祂。」所以，被預定者之數目不是固定的。

2.此外，找不到任何理由，說明為什麼天主預定得救的人是這個數目，而不是別的數目。而天主做任何安排都不會沒有理由。所以，天主所預定的得救者的數目，不是固定的。

3.此外，天主的事工比大自然的事工更完美。在大自然的事工內，大多數東西內有善，只在少數內有缺陷和惡。所以，如果天主規定了得救者的數目，那麼得救者應多於被處永罰者。而《瑪竇福音》第七章13至14節所揭示的卻與此相反，因為那裡說：「寬門和大路導入喪亡；但有許多的人從那裡進去。那導入生命的門是多麼窄，路是多麼狹？找到它的人的確不多。」所以，天主沒有預先規定得救者的數目。

**反之** 奧斯定在《論勸戒與恩寵》第十三章卻說：「被預定者的數目是固定的，既不能增，亦不能減。」

**正解** 我解答如下：被預定者的數目是確定的。有人說這個數目在形式上或針對數目是確定的，但在質料上或針對與數目相關之個體卻不是確定的。這就好像說，將有一百或一千人得救是確定的，但得救的是這一百、一千人或那一百、一千人卻不是確定的。不過，這樣就取消了我們在第六節已經說過的那種

預定之確定性了。因此，應該說，被預定者之數目，在天主方面，不僅在形式上，而且在質料上，也是確定的。

不過，也應該注意：說被預定者之數目在天主方面是確定的，不僅是由於天主的知識，即是因為天主知道有多少人得救（因為從這方面來說，連雨點的數目和海灘沙粒的數目對天主來說都是確定的）；而且也是由於天主（對得救者）的揀選和決定。

爲了明示這一點，應該知道，每一個主動者或動因，都是立意要做一件有限的東西，這由前面第七題第四節關於無限所說的可以知道。凡是有意使自己的效果達到某種有限或固定之度量的主動者，都會在這個效果之整體完美所需要的本質或必要部分，設想出某種數目。對於其他非屬主要者，他不是針對它們自己揀選數目，而是爲了別的東西；並且是依照別的東西之需要，而擇取數目。比如一個建築師想好了房屋的固定度量或大小，和他在這座房屋內願意建造的房間的固定數目，以及牆壁和房頂之大小或尺寸的固定數目；但是他卻不選定石塊的固定數目；而是爲完成如此大小的牆壁需要多少石塊，他就取用多少石塊。

所以，針對天主與整個宇宙的關係，也應該如此思考，因爲宇宙是天主的效果。因爲天主預先規定了整個宇宙應該有什麼樣的度量，以及宇宙之本質或必要部分，即與永久性多少有關之部分，應有什麼數目；也就是說，宇宙應有多少區域，有多少星辰，有多少元素，有多少物的種類或物種。至於有朽腐的個體，對於宇宙之善沒有主要作用，只有次要作用，即在它們內得以保存物種之善。因此，雖然天主知道所有個體的數目，但像牛、蚊子等個體之數目，卻不是由天主本然或針對它們自己預先規定的，而是爲保存相關物種需要多少，天主的照顧就產生多少。

在一切受造物中，有理性之受造物作為有理性者，是不朽腐的，他們對宇宙之善有更為重要的作用；特別是那些獲得真福的有理性的受造物，因為他們更直接地達到了最終目的。因此，被預定者之數目在天主方面是確定的，不僅是因為祂知道，而且也是由於祂起初預先做了決定。不過，關於被擯棄者的數目，情形卻完全不一樣，他們似乎是為了被選者之善而為天主所預先安排，因為一切事物都協助被選者獲得善或益處（《羅馬書》第八章28節）。

至於被預定得救之人的數目是多少，有人說，有多少天使墮落了，便有多少人得救。有些人則說，有多少天使保持了忠貞，便有多少人得救。還有些人又說，有多少天使墮落，就有多少人得救，此外還須加上與當初天使受造之數目相等的數目。不過，最好說：「被選進入天上福樂者之數目，只有天主才知道。」（取自舊「為生者亡者彌撒」之集禱經）

**釋疑** 1. 《申命紀》的這段話，指的是天主預先知道今生有義德的人。這些人的數目是有增有減的，而被預定者之數目則不是如此。

2. 一部分之量或大小的理由，應取自該部分與其整體之比例。因此，天主為什麼造了這麼多的星辰，或這麼多的物之種類，以及為什麼預定了這麼多的人，其理由在於這些主要部分與宇宙之善的比例。

3. 符合自然普通境界之善，在大多事物內可以找到，只在少數事物內出現缺欠。而超越自然普遍境界之善，卻是在少數事物中有，在大多數事物中則無。比如很明顯地，大多數人都有治理安排自己生活的足夠知識，只有少數人，即所謂的白痴或傻瓜，缺乏這種知識；可是，相較之下，對靈性或精神事物具有高深知識的人，卻少之又少。享見天主之真福既超越

(人的) 本性或自然之普通境界，特別是由於本性因原罪而被剝奪了恩寵，所以只有少數人得救。在絕大多數人按自然之一般過程和趨向都不能得救的情形下，天主卻仍然提升一些人使他們得救，由此更顯出了天主的慈悲。

## 第八節 聖人們的祈禱是否能夠有助於預定

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 聖人們的祈禱，似乎不能夠有助於預定。因為：

1. 有時間性的事物，不會先於永恆的事物；因此，有時間性的事物，不可能有助於永恆的事物，使它成立或存在。而預定卻是永恆的。所以，聖人們的祈禱既是有時間性的或在時間內的，那麼對於一個人之被預定，就不可能有所幫助。所以，聖人們的祈禱無助於預定。

2. 此外，正如是爲了缺少認識，而需要主意；同樣，也是由於缺少能力，而需要幫助。但這兩種情形都不適用於預定者天主；因此，《羅馬書》第十一章34節說：「有誰曾幫助過上主的聖神？或者，有誰曾當過祂的顧問？」所以，聖人們的祈禱無助於預定。

3. 此外，能接受幫助的，也能遭遇阻礙。可是，預定不能爲任何物所阻礙。所以，也不能爲任何物所幫助。

**反之** 《創世紀》第二十五章21節卻說：「依撒格爲自己的妻子黎貝加懇求上主，上主便恩賜黎貝加懷孕。」由此胎而生了已被預定的雅各伯。但如雅各伯沒有出生，預定便不會應驗了。所以，聖人們的祈禱有助於預定。

**正解** 我解答如下：關於這個問題，曾經有過不同的錯誤見解。有些人因注意天主預定之確定性，而說祈禱，以及爲永遠

得救所做的不拘別的什麼，都是多餘的；因為不拘做或不做這些，被預定者終必得救，而被擯棄者終必不能得救。可是，聖經上一切勸人祈禱和行善的勸言，都與這種說法相反。

另一些人則說，祈禱改變天主的預定。據說這曾是埃及人的意見，他們認為能夠用祭獻和祈禱來阻止神的安排，他們稱這安排為命運（*fatum*）。可是，聖經的權威也反對這種見解。因為《撒慕爾紀上》第十五章29節說：「以色列的勝利者，絕不寬恕，也不因懊悔而改變主意。」，還有《羅馬書》第十一章29節也說：「天主的恩賜和召選是絕不會撤回的。」

所以，應該採取另一說法，即在預定中應分別注意兩點：天主的預先安排，以及其效果。關於第一點，聖人們的祈禱對預定毫無幫助，因為不是由於聖人們的祈禱，天主才預定某人得救。關於第二點，則說聖人們的祈禱和其他善工，對預定有所幫助；因為預定是照顧的一部分，而照顧並不撤除第二原因，卻是在產生效果方面，也讓一系列的第三原因隸屬於照顧，並為其效勞。所以，正如天主為產生自然界之效果，也規定了為產生這些自然效果所不可或缺的自然原因，幫助這些自然效果產生；同樣，天主之預定某人得救，亦規定了凡是幫助人得救的事，或是自己或別人的祈禱，或是別的善工，或是其他諸如此類的事，也都在預定的範圍之內；沒有這些幫助，這個人便不會得救。因此，被預定的人應努力行善和祈禱，因為藉這些善行和祈禱，才能確保預定之效果的應驗。因此，《伯多祿後書》第一章10節說：「你們更要盡心竭力，使你們的蒙召和被選，賴善行而堅定不移。」

**釋疑** 1. 這種推理，顯示聖人們的祈禱，對於預定之預先安排，沒有幫助。

2. 說一物受另一物的幫助，有兩種方式。一種是說一物



由另一物獲得能力；如此則受幫助者是弱者，因而不適用於天主。這就是「有誰曾幫助過上主的聖神」這句話的意思。另一種是說一個人經由別人來執行自己的作為，比如主人經由僕人。天主是以這種方式受我們的幫助，就是說我們執行祂的安排，依《格林多前書》第三章9節所說的：「我們原是天主的助手。」這並不是因為天主缺少能力，而是因為祂利用中間原因，來保存萬物中的和諧次序，並使受造物分享身為原因的尊貴。

3. 第二原因不能脫離第一普遍原因之安排，如**第十九題第六節**及**第二十二題第二節釋疑1**已經說過的，而是執行這安排。因此，預定能接受受造物的幫助，卻不可能為他們所阻礙。

## 第二十四題

### 論生命冊

一分爲三節一

然後要討論的是生命冊（*liber vitae*；參看第二十三題引言）。

關於這一點，可以提出三個問題：

- 一、什麼是生命冊。
- 二、是何種生命之冊。
- 三、一個人是否能由生命冊中被刪除。

#### 第一節 生命冊與預定是否相同

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 生命冊與預定，似乎並不相同。因為：

1.《德訓篇》第二十四章32節說：「這一切都包含在生命冊上。」那裡的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「即新舊盟約。」而這並不是預定。所以，生命冊與預定並不相同。

2.此外，奧斯定在《天主之城》卷二十第十四章說：生命冊是「天主的一種力量，使每個人的善行和惡行都被記憶下來」。而天主的力量，似乎並不屬於預定，而是屬於能力這一屬性。所以，生命冊與預定並不相同。

3.此外，與預定相對的是擯棄。如果生命冊就是預定，那麼就像有生命冊一樣，也應該有死亡冊了。

**反之** 關於《聖詠》第六十八篇29節的「願他們從享有生命者之冊上全被刪除」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「這生命冊，就是天主將其預知之人，預定進入生命的知識。」

**正解** 我解答如下：說天主有生命冊，是依照人間類似的事所設的比喻說法。因為人間有這一習慣，即把被選去做一件事的人，都登記在一個冊子上，比如士兵或從前被稱為「註冊的元老」(Patres conscripti) 的國會議員。由第二十三題第四節所說可知，所有被預定的人，都被天主揀選，將獲得永生。所以，這些被預定之人的登記，就稱為生命冊。

而一個人牢記一件事，就以比喻的說法說他把那件事銘刻或登記在他的腦袋或理智裡，按《箴言》第三章1節所說的：「不要忘記我的法律，該誠心恪守我的誠命」；稍後第三節繼續說：「刻在你的心版上」。因為把一件事登記在可以看得見的簿冊上，也是為了幫助記憶。因此，天主牢記自己預定了某些人進入永生的知識，便被稱為生命冊。因為就像簿冊上的文字，是應做之事的記號；同樣，天主的知識，在天主內，也是那些應被引導進入永生之人的記號，按《弟茂德後書》第二章19節所說的：「但是天主堅固的基礎，屹立不動，且有這樣的刻文說：『主認識那些屬於祂的人。』」

**釋疑** 1.生命冊能有兩種說法。一種是指登記那些被選進入生命者；我們現在就是如此來談論生命冊。另一種可稱為生命冊者，是指登記那些引人進入生命的事物。而這也分為兩種。一種是指登記應作的事；新舊盟約即依此意義被稱為生命冊。另一種是指登記已做的事；使每個人將要記起自己之所作所為的天主的力量，則是按這意義被稱為生命冊。這就像那登記被召選入伍之人者，或者那傳授兵法者，或者那記錄士兵之所作所為者，都可稱為「軍事冊籍」。

2.據此也可看清**質疑2**之解答。

3.僅登記被選者，而不登記被淘汰者，這是一種慣例。因此，沒有與擯棄相關的死亡冊，如同有與生命相關的生命冊

一樣。

4. (答「反之」) 在思想或觀念上，生命冊與預定有別。因為生命冊含有對預定之知識，這由所引之「註解」亦可看出。

## 第二節 生命冊是否僅針對被預定者之光榮生命

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 生命冊似乎不是僅針對或涉及被預定者之光榮或（天上的）榮福生命。因為：

1. 生命冊是生命之知識。而天主因自己之生命而知其他一切生命。所以，生命冊之稱謂，主要地是針對天主之生命；而不是僅針對被預定者之生命。

2. 此外，正如光榮的生命是來自天主，同樣自然生命也是來自天主。所以，如果光榮生命之知識稱為生命冊，那麼自然生命之知識也該稱為生命冊。

3. 此外，有些人被選接受恩寵，卻未被選獲得光榮的生命；這由《若望福音》第六章71節所說的可以知道：「我不是揀選了你們十二個人嗎？你們中卻有一個是魔鬼。」而如前面第一節已說過的，生命冊卻是關於天主揀選的登記。所以，生命冊也是關於恩寵生命的。

**反之** 生命冊是預定之知識，如第一節已說過的。而預定卻只在恩寵生命導向光榮的觀點下，才涉及恩寵生命；因為有恩寵而未達到光榮者，不是被預定的。所以，生命冊之稱謂，只是針對光榮的。

**正解** 我解答如下：生命冊，如第一節所說，含有針對生命而被選者之登記或知識。而一個人之被選，係針對那非屬於其本

性之物。而且，一個人被選所針對之物，具有目的的性質；因為一個士兵之被選或被登記，目的不是為了佩帶武器，而是為了去打仗，因為這才是軍事目的的特有任務。超越本性的目的，則是光榮的生命，如前面第十二題第四節及第二十三題第一節已說過的。所以，嚴格地說，生命冊係針對光榮的生命。

**釋疑** 1.天主的生命，即使作為光榮的生命來說，對天主是自然的生命。因此，針對這種生命，沒有所謂揀選，因之亦無生命冊。因為我們不說某人被選，是為獲有感官，或隨其本性俱來的其他諸物。

2.藉此也可知**質疑**2.之解答。因為針對本性生命，沒有什麼揀選，亦無生命冊。

3.恩寵的生命，沒有目的的性質，而有導向目的者的性質。因此，並不說某人被選為獲得恩寵的生命，除非是著眼於恩寵的生命導向光榮。因此，也不說有恩寵但失足而未達到光榮的人是絕對地被選，而說他們是相對地或在某一方面被選；同樣，也不說他們是絕對地被登記在生命冊上，而是相對或在某一方面。意思是說，在天主的安排和知識中，有他們存在，即他們將因分有恩寵而與永生有某種關係。

### 第三節 是否有人由生命冊中被刪除

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎沒有任何人由生命冊中被刪除。因為：

1.奧斯定在《天主之城》卷二十第十五章說：「天主的不會錯的預知，就是生命冊」。而由天主的預知中，不可能撤除什麼；同樣，也不可能由預定中撤除什麼。所以，也不可能由生命冊中刪除什麼人。

2.此外，凡是存在於一物內者，是以該物之存在方式而

存在。而生命冊是永恆的和不可改變的存在物。所以，凡是存在於其內者，不是有時間性地，而是永恆地和不可動搖地存在其內。

3.此外，刪除與輸入或登入相對。而一個人不能重新被登入生命冊。所以，也不能從那裡被刪除。

**反之** 《聖詠》第六十八篇29節卻說：「願他們從享有生命者之冊上全被刪除。」

**正解** 我解答如下：有人說，按事實來說，沒有人能夠由生命冊中被刪除；但根據人的看法，卻能夠有人被刪除。因為聖經習慣在一件事情被知道的時候，說那件事情成立或發生。準此，人們看到某些人現有的義德，而認為他們被登記在生命冊上時，便說這些人被登記在生命冊上了。不過，當今世或來世發現他們失掉了他們的義德時，便說他們由生命冊中被刪除了。關於《聖詠》第六十八篇29節：「願他們從享有生命者之冊上全被刪除」，「註解」（拉丁通行本註解）上也是如此來解釋這樣的刪除。

可是，由生命冊中不被刪除，被視為是義人的賞報之一，因為《默示錄》第三章5節說：「勝利的必要這樣穿上白衣，我絕不把他的名字從生命冊上抹去。」而那應許給聖人們的，不只是在人們的意見中如此；所以可以說，由生命冊中被刪除或不被刪除，不僅是涉及人們的意見，而且也是關係到事實本身。因為生命冊是登記被安排得永生之人的。而一個人是由兩方面被安排得永生：一方面是由於天主的預定，這種安排是絕不會落空的；另一方面是由於恩寵，凡是有恩寵的人，就因此而有資格得永生。不過這種安排有時會失敗，因為因有恩寵而被安排得永生者，卻因犯死罪而不克達到永生。所以，那

些因天主預定而被安排得永生者，是絕對地被登記在生命冊上，因為他們是以將要獲得永生本身者的身分，被登記在那裡。這些人絕不會由生命冊中被刪除。至於那些並非由於天主的預定，而僅係由於恩寵被安排得永生者，則說他們不是絕對地，而只是相對地被登記於生命冊上；因為他們之被登記將要獲得永生，不是針對永生本身，而是針對永生之原因。這些人能夠由生命冊中被刪除；而這種刪除無關於天主之知識，好像是天主原來預先知道，後來又不知道了；而是涉及被知道的事，就是說因為天主知道某人原先被安排得永生，但後來因為失落恩寵而不被安排得永生了。

**釋疑** 1.如正解所說，刪除之與生命冊的關係，不是從預知方面來看，好像在天主內有什麼可以改變性；而是從被預知之事物方面來看，而它們是可以改變的。

2.事物在天主內的存在，固然是不變的，但在其本身內卻是可以改變的，由生命冊中被刪除即屬於這後一情形。

3.可以按說一個人由生命冊中被刪除的方式，說他同樣重新被登記在那裡；或者是根據人們的看法如此，或者是說他因恩寵又重新開始走向永生，這也都包括在天主的知識內，雖然天主不是重新知道。

## 第二十五題

### 論天主的能力

一分爲六節一

討論了天主的知識、意志，和相關的種種事物之後，尚有天主的能力，應該加以討論（參看第十四題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、天主有沒有能力。
- 二、天主的能力是否是無限的。
- 三、天主是否是全能的。
- 四、天主能否使過去發生的事沒有發生。
- 五、天主能否做祂不做的事，或不做祂所做的事。
- 六、天主能否把祂所做的事物做得更好。

#### 第一節 天主有沒有能力

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎沒有能力（*potentia*）。因為：

1. 天主是第一主動者，其與行動或現實（*actus*）之關係，就如第一質料與能力（被動能力或潛能）之關係。而第一質料，由其本身來看，沒有任何行動或現實。所以，第一主動者，即天主，也沒有任何能力。

2. 此外，按哲學家在《形上學》卷九第九章所說的，能力或潛能之行動或現實比能力或潛能更善；因為形式比質料更善，主動或行動比主動能力更善；因為前者是後者的目的。但沒有什麼比天主所有的更善；因為凡是天主所有的都是天主，如第三題第三節已證明過的。（按：換言之，天主所有的，不是比較不善的，而潛能或能力是比較不善的。）所以，天主沒有



任何潛能或能力（潛能或能力不是天主所有的）。

3.此外，能力是動作之根本。而天主的動作就是天主的本質，因為在天主內沒有任何依附體。可是，天主的本質卻沒有任何根本。所以，「能力」之理或性質，不適用於天主。

4.此外，前面第十四題第八節及第十九題第四節已證明過了，天主之知識和祂的意志是萬物之原因。而原因與根本相同。所以，不應該把能力歸於天主而只應該把知識和意志歸於天主。

**反之** 《聖詠》第八十八篇9節卻說：「上主，你是有能力的，你的真理環繞你。」

**正解** 我解答如下：能力有兩種：即被動的能力，在天主內絕對沒有這種能力；和主動能力，應肯定在天主內有極高程度的這種能力。因為很明顯地，一物是根據他本身是現實的和完美或完善的，而為另一物的主動根本；而一物之被動承受，則是因為他有缺欠和不完善。而前面第三題第一節和第四題第一及第二節已證明過了，天主是純現實，是絕對而普遍完善的，在天主內絕無任何不完善。是以，祂最有資格是主動的根本，卻絕對不會被動承受。而主動根本之理或性質，應歸於主動能力，因為如哲學家在《形上學》卷五第十二章所說的，主動能力是及於他物行動之根本；被動能力則是由他物承受之根本。所以，唯一的結論應該是：天主最有主動能力。

**釋疑** 1.主動能力並不與現實相對而分，而是奠基於現實；因為任何一物，都是基於自己現實存在而行動。被動能力才是與現實相對而分；因為任何一物，都是基於自己在被動能力或潛能中而承受。所以，這種（被動）能力應由天主內排除，而主

動能力卻不然。

2.如果行動或現實異於能力，行動或現實應是比能力更爲高貴。然而天主的行動並非異於祂的能力，兩者都是天主的本質；因爲即使天主的存在亦非異於祂的本質。所以，根本不會有什麼比天主之能力更高貴之物。

3.在受造物內，能力不僅是行動之根本，而且也是效果之根本。所以，就能力是效果之根本而言，在天主內得保有能力的理或性質；但不是就能力是行動之根本而言，因爲天主的行動或動作就是天主的本質；除非偶然按我們的理解方式，可以在行動之觀點下，和在能力之觀點下，來理解以單純的方式在己內預先含有受造物之所有一切美善的天主之本質；就像也在具備性體之基體或主體的觀點下，和在性體的觀點下，來理解天主的本質一樣。

4.說天主有能力，並不是說這能力與天主的知識和意志，在實質上或本身有區別，而只是在思想或觀念上有區別，就是說，因爲能力含有根本之性質，是這根本在執行意志所命令和知識所指示的事物；這三者（能力、意志和知識）作爲同一者歸於天主。或者，可以說，天主的知識和意志，以其爲產生效果之根本而言，本身就含有能力的性質。因此，對於天主之知識和意志的討論，先於對能力的討論，就如原因先於動作和效果一樣。

## 第二節 天主的能力是否是無限的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主的能力似乎不是無限的。因爲：

1.按哲學家在《物理學》卷三第六章所說的，一切無限的（不受限制的）東西都是不完美的。而天主的能力不是不完美的。所以，不是無限的。

2.此外，一切的能力都是藉效果來表現自己；否則，能力就無用了。所以，如果天主的能力是無限的，那麼就應能製造出無限的效果。可是，這卻是不可能的。

3.此外，哲學家在《物理學》卷八第十章曾證明：如果一個形體物之能力是無限的，那麼它就會即時或在一瞬間推動。而天主卻不是即時或在一瞬間推動，而是「藉時間來推動精神體的受造物，並藉位置和時間來推動形體的受造物」，如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十章所說的。所以，天主的能力不是無限的。

**反之** 希拉利（Hilarius）在《論天主聖三》卷八第二十四節卻說：「天主有無窮盡的能力，祂是有生命的、有能力的。」而一切無窮盡的都是無限的。所以，天主的能力是無限的。

**正解** 我解答如下：如**第一節**已說過的，天主之有主動能力，係根據天主現實地存在。而天主之存在卻是無限的，因為由前面**第七題第一節**討論天主本質之無限性時所說的可知，天主的存在不受限於任何接受者。因此，天主的主動能力必是無限的。因為在一切主動者內都有這種情形，即一主動者所有的藉以主動或行動的形式越完美，他的主動或行動能力也就越大。就如一個東西越熱，其熱化別的東西的能力也就越大；如果他本身的熱是無限的，他所有的熱化別的東西的能力也就是無限的。因此，天主藉以主動或行動的本質即是無限的，如前面**第七題第一節**已證明的，所以天主的能力當然是無限的。

**釋疑** 1.哲學家所談的無限，是不受形式限定的質料方面的無限，這種無限是適用於量的無限。是在這種意義下，天主的本質不是無限的，如前面（同處）也已證明過的。由此推之，祂

的能力也不是無限的。因此，不能據此而做結論說，祂的能力是不完美的。

2.同質或同類（univocus）主動者之全部能力，均表現於其效果內；因為人的生殖能力不可能超出生育人。而不同質主動者之能力，卻並不在產生自己的效果上全部表現出來；比如太陽之能力，並不在產生由腐化物所生出的動物上全都表現出來。很明顯地，天主不是同質的主動者；因為如前面第三題第五節所證明的，沒有任何其他東西能在種（別類）和類（共類）方面，與天主相同。因此，應該說，祂的效果常小於祂的能力。所以，天主的無限能力不必表現於產生無限的效果上。而且，即使天主的能力不產生任何效果，祂的能力也不是無用的。因為所謂無用，其意義是說一個東西被安排指向某一目的，卻未達到目的。而天主的能力與效果的關係，不是以效果為目的，反而是天主的能力是自己效果的目的。

3.哲學家在《物理學》卷八第十章曾證明：如果一個形體物具有無限的能力，那麼他的推動就不用時間（按：即沒有先後相繼的歷時，而是瞬間）。可是，他（在同處）也指出，「天」這一推動者的能力是無限的，因為它能歷經無限的時間推動。所以，他的意思應該是：假設有形體物之無限能力，則這種能力的推動將不用時間；而沒有形體的推動者之能力卻不是如此。其理由是：推動別的形體物的形體物，是同質的主動者。是以，主動者之能力必全部表現於推動中。所以，推動之形體物的能力越大，其推動之速度越快；如果其能力是無限的，其推動之速度必快得沒有比例，而這就是不用時間推動。然而沒有形體的推動者，卻不是同質的主動者。因此，他的不用時間推動，並不需要他的能力全部表現於推動中。特別是他是依照其意志之決定而推動。

### 第三節 天主是否是全能的

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是全能的。因為：

1. 被推動和被動承受，是萬物皆有的情形。而天主卻不能，因為如第二題第三節及第九題第一節已說過的，天主是不能變動的。所以，天主不是全能的。

2. 此外，犯罪是主動做什麼。而天主卻不能犯罪，亦不能「否認自己」，如《弟茂德後書》第二章13節所說的。所以，天主不是全能的。

3. 此外，關於天主，說：「祂在寬恕及憐憫方面，充分顯示了祂的全能」（參看常年期第二十六主日——舊聖神降臨後第十主日——彌撒集禱經）。所以天主能力所及之極點是寬恕和憐憫。可是，有別的事遠大於寬恕和憐憫，比如：創造另一個世界等。所以，天主不是全能的。

4. 此外，關於《格林多前書》第一章20節的「天主豈不是使這世上的智慧變成了愚妄嗎」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「天主使這世上的智慧變成了愚妄，因為祂把這世上的智慧所認定為不可能者，顯示出是可能的。」由此看來，不應該根據低級的原因來判斷任何事物是可能的或不可能的，就像這世上的智慧所做的；而應該按照天主的能力。所以，如果天主是全能的，那麼一切都是可能的了。所以，沒有什麼是不可能的。如果沒有什麼是不可能的，那麼也就沒有什麼是必然的了；因為凡是必然存在的，就不可能不存在。所以，如果天主是全能的，在萬物中就沒有什麼是必然的了。而這卻是不可能的。所以，天主不是全能的。

**反之** 《路加福音》第一章37節卻說：「在天主前沒有不能的事。」

**正解** 我解答如下：一般來說，眾人都承認天主是全能的。不過，指明「全能」的意義何在，似乎並不容易。因為當說「天主能做一切的事」時，它的分布範圍究竟包括些什麼，確能發生疑惑。不過，如果一個人正確地加以思考，既然能力是針對可能的事而說的，那麼當說「天主能做一切的事」時，再沒有什麼比這種解釋更為正確，即天主能做一切可能的事，並因此而被稱為是全能的。

按哲學家在《形上學》卷五第十二章所說的，「可能的」有兩種說法。一種是針對某種能力而說的，比如屬於人的能力範圍者，就說對人是可能的。但不能說，因為天主能做一切為受造物是可能的事，便說祂是全能的；因為天主的能力擴及更多的事物。可是，如果因為天主能做一切為祂的能力是可能的事，便說祂是全能的，那麼在解釋全能上便犯了空轉或繞圈子的毛病；因為那將等於說，因為天主能做祂能做的一切事，所以是全能的。所以，只應該這樣說，即說天主是全能的，是因為祂能做「一切絕對可能的事」，這也就是「可能的」另有一種說法。說一件事是絕對可能的或絕對不可能的，是基於字詞間之關係：如果述詞或謂詞與主詞之間沒有矛盾，比如說「蘇格拉底坐著」，就是可能的；如果述詞或謂詞與主詞互不相容，比如說「人是驢」，就是絕對不可能的。

不過，應該注意，由於每一個主動者或動因，都產生或做出與自己相似者，所以每一個主動能力，都根據作為主動能力之基礎的現實或實際存在情形，有相對的可能者作為自己固有的對象，比如：熱化能力是以可以變熱或被熱化的存在者作為自己固有的對象。可是作為天主能力之基礎的天主之存在，是無限的，不是被限定於某一種類之物的存在，而是在本身內預有全部存在之完美。是以，凡是能夠具有存在物之性質者或能夠是存在物者，均包括在絕對可能者之內，天主是針對它們

而被稱為是全能的。

除了非存在物之外，沒有什麼與存在物之理或性質對立。所以，凡是在自己內同時含有存在和非存在者，就與屬於天主全能範圍內的「絕對可能者」之理或性質互不相容。而它們之不屬於天主全能的範圍，不是因為天主的能力有缺陷，而是因為它們不可能具有可做性及可能性。所以，凡是在自己內不含有矛盾者，都包括在那些與天主稱為全能者相關的可能者內。而那些含有矛盾者，則不包括在天主的全能內，因為它們不可能具有可能性。因此，與其說天主不能做它們，不如說它們不可能形成或發生。這與天使所說的「在天主前沒有不可能的話」並不相反，因為那含有矛盾的，不可能是「話」，因為沒有任何理智能夠領悟它。

**釋疑** 1. 說天主是全能的，是根據主動能力，而不是根據被動能力，如正解已說過的。所以，不能被推動及被動承受，並不與全能衝突。

2. 犯罪是有失於完美的行為；因此，能犯罪就是能在行為上有缺失或缺陷，而這與全能互不相容。為此，天主既是全能的，所以不能犯罪。雖然哲學家在《辯證論》卷四第五章說：「天主和有心人能夠做壞事」；不過，這或者可以在一個其前題是不可能的條件句的假設下來解讀，比如我們說「假設天主願意的話」天主能夠做壞事；因為即使前題和結論都是不可能的，一個條件句並非不能夠是真的，就像說，「假設人是驢，他便有四條腿」。或者可作另一種解讀，即天主能夠做一些現在看來像似不好的事，可是假設祂做的話，就會（顯示出來）是好事。或者說「哲學家」是按外邦人的一般看法而說的，因為外邦人認為人會變成神，比如：朱彼特（Jupiter，古羅馬的主神）和梅古里（Mercurius）。

3.寬恕和憐憫充分顯示了天主的全能，因為這正表示天主有最高的能力，即祂自行寬赦罪過，因為受上級法律拘束的人，是不能自行寬赦罪過的。或者說，因為天主藉寬恕和憐憫人，而引領他們去分有無限的善，而這正是天主能力的最後效果。或者說，因為如第二十一題第四節所說的，天主之仁慈或憐憫的效果，是天主一切事工之基礎；因為沒有什麼是一物所應得的，除非是基於天主把那原不是一物所應得的先給了它。萬有或萬善的最初建立屬於全能，就是在這一點上充分或最顯示了天主的全能。

4.所謂絕對不可能者之說法，既不是根據高級的原因，亦不是根據低級的原因，而是根據它本身。根據某種能力而說的「可能的」，稱為根據近因的「可能的」。因此，那些依其本性只能由天主直接所產生或形成者，如創造、使人成義等，則稱為是根據高級原因的「可能的」；而那些依其本性是由低級原因所產生或形成者，則稱為根據低級原因的「可能的」。因為根據近因之條件或情形，效果有其偶然性或必然性，如第十四題第十三節釋疑3.已說過的。這世上的智慧之所以被認為是愚妄的，是由於它認定凡在自然界不可能的，在天主亦是不可能的。由此可見，天主之全能並不由萬物中取消不可能性及必然性。

#### 第四節 天主能否使過去發生的事沒有發生

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎能使過去發生的事沒有發生（變為未曾發生的事）。因為：

1.本然（依其本質）不可能之事，要比那偶然不可能的事，更為不可能。而天主卻能夠做本然不可能的事，例如：使瞎子看見或使死人復活。所以，天主遠更能夠做偶然不可能的事。



事。而過去發生的事沒有發生，是偶然不可能的事，因為蘇格拉底不跑之所以是不可能的事，是由於他的跑已成過去，而這一切都是偶然發生的。所以，天主能夠使過去發生的事沒有發生。

2.此外，凡是天主過去能做的事，祂現在也能做，因為祂的能力不會減少。可是，（針對蘇格拉底已有的跑）在蘇格拉底起跑之前，天主那時能夠使他不跑。所以，在他跑了之後，天主也能夠使他沒有跑。

3.此外，愛德是一種比童貞更大的德性。而天主卻能夠復原失去的愛德。所以，祂也能復原失去的童貞。所以，天主能夠使失去童貞的女子沒有失去童貞。

**反之** 熱羅尼莫卻說：「雖然天主能做一切的事，卻不能使失去童貞者變為未失童貞者。」（《論童貞之守護》（*De Custodia Virginit. ad Eustoch*）書信第二十二篇）所以，根據同理，天主也不能使過去已發生的任何事，變為未曾發生的事。

**正解** 我解答如下：如前面第三節及第七題第二節釋疑1.所說過的，本身含有矛盾的事，不屬於天主全能的範圍。而過去已發生的事沒有發生，本身含有矛盾。因為，就如說蘇格拉底現在坐而又（同時）不坐，含有矛盾；同樣說蘇格拉底過去坐而過去又（同時）不坐，也含有矛盾。說他過去曾坐，就是說這事曾經發生；而說他未曾坐，也就是說這事未曾發生。因此，過去曾經發生的事未曾發生，不屬於天主全能的範圍。而這正是奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》（*Contra Faustum*）卷二十六第五章所說的：「無論是什麼人這樣說：『如果天主是全能的，就讓祂使發生了的事沒有發生吧！』那麼這人就是沒有看出來自己是在說：『如果天主是全能的，就讓祂使那些真實的事

物，就因為它們是真實的，而變為假的吧！」而且哲學家在《倫理學》卷六第二章也說：「天主只有這一點做不到，就是使已產生沒有產生。」

**釋疑** 1.雖然「過去已發生的事」，亦即蘇格拉底的跑這件事，如果著眼於這事已成過去（按：既已成過去，就不是必然），那麼「過去已發生的事沒有發生」就是偶然地不可能；可是，如果由「過去」這觀點來看「過去」發生的事，那麼「過去已發生的事沒有發生」，就不僅是本然地不可能，而且也是絕對地不可能，因為其中含有矛盾。因此，這要比使死人復活更不可能，因為使死人復活本身不含有矛盾；它只是根據或針對某種能力，即自然的能力，是不可能的而已。而這種不可能的事，卻屬於天主能力的範圍。

2.就如由天主能力之完美來說，天主能做一切的事，卻仍然有些事物不屬於天主能力的範圍，因為它們缺少可能事物之性質或本身是不可能的；同樣，如果由天主能力之不可改變性來看，凡是天主過去能做的事，祂現在也能做；卻也有些事物，當它們尚待發生時，確會有可能事物之性質，但在發生之後，就不再有可能事物之性質。是如此而說天主不能做這樣的事，因為它們不可能發生。

3.天主固然能夠除去一個喪失童貞之女人的精神和肉體上的破損或玷辱；可是卻不能由她抹去她曾經受過玷辱的事實。就如天主也不能由一個罪人抹去他曾經犯罪及曾經失掉愛德的事實。

## 第五節 天主能否做祂不做的事

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎只能做祂所做的事（按：即天主不能做祂不做

或未做的事)。因為：

1. 天主不會預先知道並未預先安排自己要做的事，天主就不能做。而天主所預先知道並預先安排自己要做的，無非就是祂所做的事。所以，天主只能做祂所做的事。

2. 此外，天主只能做祂應該做的事，以及做起來公正合理的事。而天主並不應該做祂所不做事；而且天主做祂所不做事，也不公正合理。所以，天主只能做祂所做的事。

3. 此外，天主只能做那善的，以及適合受造之物的事。而對天主已造成之物來說，異於他們現在實際所是之物，既不是善的，亦不是適合的。所以，天主只能做祂所做的。

**反之** 《瑪竇福音》第二十六章53節卻說：「你想我不能要求我父，即刻給我調動十二軍以上的天使嗎？」可是，祂（耶穌）卻沒有要求，而且父也沒有派來天軍抵抗猶太人。所以，天主能夠做祂（實際）所不做、未做的。

**正解** 我解答如下：對這個問題，有些人犯了兩種錯誤。因為有些人認為天主之行事，就好像是出於本性之必然；就如由自然事物之行爲，只能產生那些實際所產生者，例如：由人的精子產生人，由橄欖種籽產生橄欖；同樣地，由天主的事工，也只能產生現在所有之物或諸物之間的現有秩序。可是，我們在第十九題第三及第四節已經證明過了，天主之（對外）行動不是出於本性之必然，祂的意志才是萬物的原因，而且祂的意也不是自然而必然地被限定於現有萬物。因此，現有萬物的流布成形，絕對不是必然地出自天主，致使不能再有別的東西產生。

另一些人則說，天主的能力之被限定於現有萬物的流布成形或秩序，是由於天主智慧及正義的建立秩序或安排，沒有這種安排天主什麼都不做。可是，既然天主的能力就是祂的本

質，因而也無非就是天主的智慧，所以可以合理地說，凡是在天主能力內者，也都在天主智慧之安排或秩序內；因為天主的智慧包括能力的全部施展範圍。不過，如第二十一題第四節所說過的，正義之本質在於天主智慧置入萬物內之秩序，而這種秩序卻並不完全等於天主的智慧，宛如使天主的智慧局限於這個秩序。因為一個有智慧者，他置入自己所創作之物內的秩序，其設計或安排之基準，很明顯地是取自目的。是以，如果一個目的與爲了這個目的而創作之物是相稱的或相當的，則創作者之智慧就會被局限於某一特定的秩序。而天主的美善之爲目的，卻不成比例地超越一切受造物。因此，天主的智慧並不被局限於某一特定的秩序，致使不能有萬物的其他流形或秩序來自天主。所以，應該絕對或簡直地說，天主能夠做祂所做者之外的其他事。

**釋疑** 1. 在我們內，能力與本質都與意志和理智有別，而且理智也不同於智慧，意志也不同於正義；所以在我們內，能夠有事物是在能力的範圍內，卻不能出現在合乎正義的意志內或具備智慧的理智內。可是，在天主內，能力、本質、意志、理智、智慧以及正義，則是同一事物。因此，沒有任何事物，能是在天主的能力內，卻不能是在祂合乎正義的意志內和充滿智慧的理智內。不過，由於意志除非是在假設的條件下，並非必然地被限定於這些或那些事物，如第十九題第三節所說的。以及，天主的智慧與正義亦不被限定於現有的這種秩序，如正解所說的；所以，並非不可能有事物是在天主的能力內，卻不是祂所願欲的，也不包括在祂給萬物所建立的秩序內。而且能力被認爲是執行者，而意志則是出命者，理智和智慧卻是指導者，所以凡歸於天主能力本身者，就說是天主根據其「絕對能力」所能夠者。凡是在其內能保有存在物之性質者，均屬於此

類，如前面第三節已說過的。至於那些根據天主之能力執行合乎正義之意志的命令，而歸於天主之能力者，則說是天主由其「經過安排之能力」所能夠者。因此，應該說，除了天主預先知道而且預先安排自己要作的事之外，天主以其絕對能力還能夠做其他的事；可是，天主做某些祂所未曾預先知道和預先安排要作的事，卻是不可能的。因為這「做」本身屬於預知和預先安排的範圍；而「能夠（做）」本身卻並非如此，它係屬於本性。因為，天主之所以做一件事，就是因為祂願欲這件事；而祂之所以能夠（做），卻不是因為祂願意，而是由於祂的本性使然。

2. 天主除了對自己之外，對任何其他物都無所該或所欠。因此，說天主只能做祂應該做的事，其意義無非是說：天主只能做那對祂自己是適宜及公正合理的事。而我所說的這「適宜及公正合理的事」，能有兩種解釋。一種是，其前與「（現在實際）是 est」這個字連用，因而其適用範圍只限於現在實有的事，如此則是針對能力而言的。在這種意義下，上述說法是錯的，因為它的意思是：「天主只能做那現在實際是適宜及公正合理的事」。不過，如果其前先與「能或能夠」（posse）連用，而這個字有擴大適用範圍的作用，然後與「是」連用，如此則其意義係指一種不確定的或含糊的現在事；在這種意義下，上述說法就是真的了，其意是說：「天主只能做那如果他做就是適宜及公正合理的事」。

3. 雖然現有之物受限於萬物的這一流布成形或秩序，但天主的智慧和能力卻不受限於這一秩序。因此，雖然對現有之物來說，沒有任何其他秩序是善的及適合的，但天主卻能夠創造其他的物，並給他們規定另一種秩序。

## 第六節 天主能否把祂所做的事物做得更好

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不能把祂所做的事物做得（比既成的）更好。  
因為：

1. 天主不拘做什麼，都是以最大的能力和智慧去做。而形成一物所用的能力和智慧越大，則該形成之物就越善。所以，天主不可能把祂所做的事物做的更善或更好。

2. 此外，奧斯定在《駁馬西米諾》（*Contra Maximinum*）卷二第七章如此推論說：「如果天主能夠、卻不願意生與自己一樣的兒子，那就是天主嫉妒了。」同理，如果天主能夠、卻不願意把祂所做的事物做得更好，那就是天主嫉妒了。可是，天主絕對不會有嫉妒。所以，天主把每一事物都做成最好的。所以天主不能把祂所做成的事物，比既成的做得更好。

3. 此外，凡是至大之善及最善者，就不可能變得更善；因為沒有什麼比至大更大。可是，如奧斯定在《基本教理手冊》第十章所說的：「天主所造的萬物，分別而論，每一物都是善的好的，但就整體而論，則是十分善的或很好的；因為整個宇宙之奇妙美麗是由它們全體所組成的。」所以，天主不可能使宇宙之善更善。

4. 此外，基督其人充滿恩寵與真理，並無限量地享有聖神；如此則不可能更善。受造之真福亦被稱為是至大的善；如此則亦不可能更善。真福童貞瑪利亞亦被高舉在諸天使之上；如此則也不可能更善。所以，天主不能把祂所做的一切事物，都做得（比既成者）更善更好。

**反之** 《厄弗所書》第三章20節卻說：「天主能一一成就一切，遠超過我們所求所想的。」

**正解** 我解答如下：一物之美善有兩種。一種是屬於其本質的；比如具有理性是屬於人的本質。關於這種善，天主不能把一物做得比它現在實際所是之物更善更好，雖然祂能做比這物更好的另外一物。就如天主也不能使「四」這個數字比四更大，因為如果比四更大，那就不是「四」，而是另一個數字了。因為在定義中加添本體性或屬於本質的差別，就和在數字中加添數目的單位或單一一樣，如哲學家在《形上學》卷八第三章所說的。另一種是物之本質以外的美善，比如有德性和有智慧是人之善。關於這種善，天主能把自己所做的事物做得更好更善。不過，絕對地講來，與自己所做的任何事物相比，天主都能另外做比它們更善更好的其他事物。

**釋疑** 1.幾時說天主能把一物做得比祂所做的更善更好，如果這「更善更好」指的是物，那就是真的或正確的；因為天主能作比任何一物更好的另外一物。至於針對同一物，天主在某方面能做得更好，在另一方面則不能，如正解已說過的。不過，如果把這「更善更好」視作副詞，並用以指作者方面的（動作）形態，那麼天主就不能做得比祂所做的更好；因為祂的做不能出自更大的智慧和仁善。如果用這「更善更好」指所做之物方面的形態，那麼天主能做得更好。因為在依附體方面，天主能給自己所做之物更好的存在形態，雖然在本質方面不能如此。

2.一個兒子長大之後就與父親一樣，這屬於兒子的本質；而一個受造物比天主所造的更好，卻不屬於受造物的本質。因此，不能相提並論。

3.以其現有這些事物來說，這個宇宙不能更善更好，這是基於天主所給予這些事物的最適當的秩序，而宇宙之善就在於這一秩序。如果其中有一物變得更好，那將會擾亂整體秩序的調諧；就如假使有一根弦調整得比應有的程度更緊，琴韻的

合協就會被擾亂。不過，天主當然能造另外一些事物，或給現有受造之物增添另一些事物；如此則宇宙就會變得更好。

396

4. 基督的人性由於與天主合而為一，受造之真福由於享見天主，以及真福童貞瑪利亞由於是天主之母，他們都從無限之善——即從天主，獲有某種無限高貴。由這方面來說，他們不可能進一步更好，就如沒有什麼能比天主更好一樣。



## 第二十六題

### 論天主的真福

一分爲四節一

討論了有關天主本質本體之唯一或一體的種種之後，最終要討論的是天主的真福（beatitudo）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、是否應該把真福歸於天主。
- 二、稱天主爲真福係根據什麼，是不是根據理智的行動。
- 三、天主是不是每一有真福者之真福本身或本體。
- 四、在天主的真福內是否統括所有的真福或幸福。

#### 第一節 是否應該把真福歸於天主

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 真福似乎不適宜於天主。因爲：

1.按波其武在《哲學的慰藉》卷三第二章所說的，真福「是聚集一切的善而形成的完美境界」。而在天主內卻不可能有聚集，就如不能有組合一樣。所以，真福不適宜於天主。

2.此外，按哲學家在《倫理學》卷一第九章所說的，真福或幸福是「德行的報酬」。而報酬就如功勞一樣，並不適宜用於天主。所以，真福也不適宜用於天主。

**反之** 宗徒在《弟茂德前書》第六章15節卻說：「在預定的時期使人看見這顯現（耶穌基督的顯現）的，是那真福，唯一全能者，萬王之王，萬主之主。」

**正解** 我解答如下：最應該把真福歸於天主。因爲真福一名的

意義，無非就是有理智之性體的完善或完美的善；這性體體認在自己所有之善上的自足，能控制自己遭遇的順或逆，而且是自己活動的主宰。這兩項——即完善與有理智，均極度地屬於天主。所以，真福最適宜用於天主。

**釋疑** 1.善之聚集，在天主內不是以組合的方式，而是以單純的方式；因為如第四題第二節釋疑1.及第十三題第四節所說過的，在受造物內是眾多者，卻是單純和一統地預先存在於天主內。

2.真福或幸福之偶然是德行的報酬，是因為一個人獲取真福（而非本然或依其本質就有真福）；就如存在物之偶然為產生的終點，是因為由潛能（能存在）而進入現實或實際存在。所以，就如天主雖然不經產生而有存在，同樣天主也雖然不是立功掙得而有真福。

## 第二節 天主是否係根據理智而稱為真福

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎不是根據理智而稱為真福。因為：

1.真福是至大的善。而在天主內，善之稱謂係根據本質；因為善涉及存在，而存在係依照本質，或以本質為準，按波其武在《論七天創造工程》中所說的。所以，在天主內，真福之稱謂係根據本質，而非根據理智。

2.此外，真福有目的之性質。而目的與善一樣，是意志的對象。所以，在天主內，真福之稱謂係根據意志，而非根據理智。

**反之** 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷三十二第六章卻說：「那享有自己而不需要外來讚美者，是有光榮的。」而「有光榮」

的意思就是「有真福」。所以，既然我們之享有天主是根據理智，因為如奧斯定所說的，「享見（天主）就是全部酬勞」（《聖詠講述》第九十篇第二講）；那麼在天主內，真福之稱謂似乎是根據理智。

**正解** 我解答如下：如第一節說過的，真福意指有理智之性體的完善或完美的善。因此，就如每一物都欲求自己的完美；同樣地，有理智之性體也自然地欲求真福。而在每一個有理智之性體中，其最完美者則是理智的動作，性體是據這種動作而或多或少地把握或領悟一切。因此，所有受造之理智性體的真福，均在於（理智的）領悟或理解。而在天主內，存在與領悟或理解之間沒有實質上的區別，而只有思想或觀念上的區別。所以，應該根據理智把真福歸於天主，就如歸於其他有真福者一樣，後者是因仿效天主的真福而被稱為真福。

**釋疑** 1.那一論據，證明天主依照自己的本質而有真福；不過並不證明，真福之歸於天主，是根據本質或基於本質之理由；此乃更是根據理智或基於理智之理由。

2.真福既是善，所以是意志的對象。而就理解的次序來說，對象是先於（相關的）能力之行動的。因此，按照理解的方式，是先有天主的真福，然後才有安息於真福之意志的行動。而這（真福）只能是理智的行動。因此，是在理智的行動內察看到真福。

### 第三節 天主是不是每一有真福者的真福

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主似乎是每一有真福者的真福。因為：

1.天主是至善，如在前面第六題第二節已證明過的。而不

可能有許多至善，這從前面第十一題第三節所說的也可以知道。所以，真福是至善既屬於真福的本質，那麼真福似乎無非就是天主。

2.此外，真福是有理智之性體的最終目的。而只有天主適宜作有理智之性體的最終目的。所以，每一有真福者之真福只是天主而已。

**反之** 根據《格林多前書》第十五章41節所說的：「星辰與星辰的光輝有區別」，一獲有真福者，能夠大於另一獲有真福者。可是，不可能會有什麼比天主更大。所以，真福不是天主，而是有別於天主之物。

**正解** 我解答如下：有理智之性體的真福在於理智的行動。對此，可以考慮到兩點：即行動之對象，也就是那可理解者；和行動本身，也就是理解。所以，如果由對象本身方面來看真福，則只有天主才是真福；因為一個人之有真福的唯一原故，就是由於他理解天主，如奧斯定在《懺悔錄》卷五第四章所說的：「那個認識你（天主），即使不認識其他一切的人，是有真福的。」可是，由理解者的行動方面來看，真福卻是有真福的受造物內之一種受造的東西；可是，在天主內，真福即使在這方面也是非受造的。

**釋疑** 1.由對象方面來說，真福是絕對的至善；而由行動方面來看，在有真福的受造物內，真福不是絕對的至善，而是由受造物可分有之善這一類中的至善。

2.如哲學家在《靈魂論》卷二第四章所說的，目的有兩種，即客觀的和主觀的，也就是事物或對象本身和獲享或享用該事物；比如：對一個愛財如命者來說，錢財和享有錢財就是

目的。所以，天主固然是有理智受造物之作為物或對象的最終目的；但受造的真福卻是作為享用，或更好說作為享有的目的。

#### 第四節 在天主的真福內，是否統括所有的真福或幸福

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 天主的真福似乎並不統括所有的真福或幸福。因為：

1. 有些幸福是假的。而在天主內卻不能有什麼是假的。所以，天主的真福不統括所有的幸福。

2. 此外，在某些人看來，有的幸福在於有形體的事物，比如慾樂，財富等；而這些都是不可能歸於天主的，因為祂是沒有形體的。所以，天主的真福不統括一切的幸福。

**反之** 真福或幸福是一種完美。而天主的完美統括一切的完美，如第四題第二節已證明過的。所以，天主的真福統括一切的幸福。

**正解** 我解答如下：在幸福中，不拘是真的或假的幸福，凡是值得希求者，全都以更卓越的方式預先存在於天主的真福內。因為在靜觀的幸福方面，天主對自己和其他一切物有連續不斷的和最確定的靜觀；在行動的幸福方面，祂掌管整個宇宙。至於在塵世的幸福方面，按波其武在《哲學的慰藉》卷三第二章所說的，這種幸福在於慾樂、財富、權能、高位和榮譽，則天主享有對自己及其他一切物的喜樂，以代替歡樂或慾樂；祂有財富所預許的完全自足，以代替財富；祂有全能，以代替權能；祂治理萬物，以代替高位；祂有全體受造物之敬仰，以代替榮譽。

**釋疑** 1.有的幸福之所以是假的，是因為它欠缺真實幸福之性質；依此觀點來說，它不存在於天主內。不過，其所有的一切相似幸福者，不拘是多麼細微的相似，全都預先存在於天主的真福內。

2.在形體物內以形體形態存在之善，卻是按天主之方式，以精神形態存在於天主內。

關於天主本質本體之唯一或一體的種種問題，以上這些討論已足夠（參看第二題引言）。

## 第二十七題

### 論天主位格之出發

一分爲五節一

討論了有關天主本質、本體之唯一或一體的種種之後，剩下的就是要討論那些有關天主位格之分爲三或三位的問題了（參看第二題引言）。

由於天主的位格，是按起源或發源之關係而彼此有別，所以依循教學的次序，應該首先討論起源，也就是出發；第二討論起源的關係（第二十八題）；第三討論位格（第二十九題）。

關於出發，可以提出五個問題：

- 一、在天主內是否有出發。
- 二、天主內的某種出發，是否能稱爲生或生育。
- 三、除了生或生育之外，在天主內是否還能有其他另一種出發。
- 四、那另一種出發是否可以稱爲生或生育。
- 五、在天主內是否有兩種以上的出發。

#### 第一節 在天主內是否有出發

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎不可能有任何出發（processio，出自、發自、自……出發）。因爲：

1. 出發意指外向的變動。然而在天主內沒有任何可變動者，也沒有什麼是外向的。所以，也沒有出發。

2. 此外，一切出發者，都不同於它所出自或發自之物。而在天主內只有至極的單純性，沒有任何不同。所以，在天主內沒有任何出發。

3.此外，由別物出發，似乎與第一本源之理或性質不能相容。而天主卻是第一本源，這在第二題第三節已證明過了。所以，在天主內沒有出發。

**反之** 主在《若望福音》第八章42節卻說：「我是由天主出發而來的」。

**正解** 我解答如下：聖經討論天主的事理時，使用某些與出發相關的名稱。對這一出發，不同的人會有不同的見解。有些人把這一出發懂作是效果發自原因的出發。亞略（Arius）就曾這樣主張，他說聖子之出自聖父，就如同是聖父的第一個受造物，而聖神之發自聖父和聖子，也有如是二者的受造物。按這種見解來說，聖神和聖子就都不是真天主了。可是，這卻違背《若望壹書》第五章20節論聖子所說的：「使我們在祂（天主）的真實的子內，這（子）即是真實的天主。」同時也相反《格林多前書》第六章19節論聖神所說的：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿嗎？」而只有天主才有宮殿。

另有一些人把這一出發懂作有如是原因到效果的出發，即是說，或者是原因推動效果，或者是把自己的像或相似印入效果內。做這種主張的有薩培里（Sabellius），他說天主聖父以其由童貞女取了肉身而言，便被稱為聖子；而以其聖化有理性的受造物並引導他們得到生命而言，便被稱為聖神。可是，與這種見解相抵觸的，卻有主在《若望福音》第五章19節論自己所說的話：「子由自己不能做什麼」，還有別的許多話都表示聖父不是聖子。

如果仔細加以研究，就會發現以上二人（亞略和薩培里）都是把出發懂作某種向外的出發，因此他們都沒有觸及到在天主本身內有出發的問題。可是，每種出發都是依循一種行動；



因此，就如根據每一指向外在質料或對象之行動，都有一個外向的出發，同樣地，根據每一存留在行動者本身內之行動，亦必定注意到有一個內向的出發。這在理智中最為明顯，因為理智的行動，即理解，是留存在理解者內的。無論是誰在理解，就因為他在理解，在他內便有一點什麼發出或產生，即出自理智能力及其知識的對所理解之物的概念。這種概念藉由聲音表達出來，而稱為用聲音的言語所表達出來的「心語或內心的言語」。

天主是超越萬物之上的，因此，所說的在天主內的事物，不應按最低級受造物之形態來理解，因為這些受造物都是形體物；而應按最高級受造物之像或相似點來理解，因為這些受造物是有理智的實體或自立體；不過，連由這些受造物所獲取的像或相似點，亦不足以表現天主的事物。所以，不應按在形體物內所有的出發，不拘是藉位置之移動而有者，或是藉某種原因及於外在效果之行動而有者，比如：熱之由發熱體而及於被熱化之物，來領會出發；而應按理智方面之源出或出發，比如可理解之（內心）言語，源出於發言者，卻仍然存留在發言者之內。天主教信德是如此肯定在天主內有出發。

**釋疑** 1.此一質疑的出發點或基礎，是含有位置移動的出發，或是依據及於外在質料或外在效果之行動而有的出發。在天主內並沒有這種出發，如在正解中已說過的。

2.依循外向出發的出發者，必定不同於它們出自或發自之物。不過，以理智方面的內向出發而出發者，卻不必然有什麼不同；而且出發得越完美，與其所出自或發自之物越是相同或同一。因為一個東西越被深入理解，理智的概念與理解者之關係顯然就越密切，就越合而為一；因為理智是依其實際或現實的理解而與被理解者形成一體或同一。所以，如前面第十四

題第一節所說的，天主之理解既係天主之最高完美，那麼天主之聖言與其所出自或發自者，必然完全相同或同一，而無任何不同。

3.若一物是為成為表淺、不同於本源之物，由本源出發，必然與本源之理或性質不能相容；可是，若是為成為內在、毫無不同於本源之物，由本源出發，必然包含在第一本源之理或性質內。因為幾時我們說建築師是房屋之本源，在這本源的理或性質內，就包括著其所有藝術或技術的概念；而且假設這建築師是第一本源的話，在這第一本源的理或性質內，也就同樣包括著其藝術或技術的概念。而天主是萬物的第一本源，其與受造物之關係，就如藝術家與其藝術作品之關係一樣。

## 第二節 天主內的某種出發是否能稱為生或生育

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內所有之出發，似乎不能稱為生或生育 (*generatio*，生、生育、生產或產生)。因為：

1.生或生產是由不存在到存在之轉變，與滅或消滅相對；而二者之主體均為質料或物質。可是，這一切均不適宜於天主。所以，在天主內不可能有生或生產。

2.此外，天主內之有出發，是按理解的方式，這在前面第一節已說過了。而這種出發，在我們內並不稱為生或生育。所以，在天主內也不稱為生或生育。

3.此外，凡是受生者，均由生者獲得其存在。所以，每一個受生者之存在，都是承受的存在。可是，承受的存在都不是本然自立的。因此，天主的存在既是本然自立的，如前面第三題第四節已證明了的，所以，沒有任何受生者之存在是天主之存在。所以，在天主內沒有生或生育。

反之 《聖詠》第二篇7節卻說：「我今天生了你。」

**正解** 我解答如下：言的出發，在天主內稱爲生或生育。爲了明示這一點，應該知道，「生」這個字有兩種用法。一種是普遍或概括用於一切有生有滅之物；如此則「生」或產生無非就是從不存在到存在的轉變。另一種是特別或專用於有生命之物；如此則「生」是指一個有生命之物來自相連的具有生命之本源的開始或源起。而這種「生」，專門或本義地稱爲「出生或誕生」(nativitas)。可是，並非所有此類之物都稱爲「受生者」，只有那按照相似或肖像之理或性質而源出或出發者，才真正稱爲「受生者」。因此，毛髮或頭髮並沒有受生者或子女之理或性質，只有那按照相似或肖像之理或性質而出發者才有。不過，也不是按照任何相似，因爲動物身上生出來的蟲豸，雖有類或共類的相似，卻沒有生育和父子關係之性質；爲了有生育之性質，其源出或出發，必須是按照同一物種之自然本性的相似性質，比如：人源出於人，馬源出於馬。

從生命之潛能出發到生命之現實的有生命之物，如人和動物，其生或生育包括上述兩種生或生育。不過，如果有一個有生命之物，其生命不是由潛能過渡到現實，那麼如果在這種有生命之物內有出發的話，這種出發便會完全不包括生或生育之第一種性質，卻可能具有有生命之物所特有的生或生育之性質。

所以，在天主內，言之出發就是如此而有生育之性質。因爲言之出發，是藉兼爲生命活動的理解行動之方式；而且如第一節已說過的，是出自相連的本源；並按照相似或肖像之理或性質，因爲理智的概念是被理解之物的肖像；又是存在於同一性體內，因爲如第十四題第四節所證明過的，在天主內理解與存在是同一的。因此，在天主內，言之出發被稱爲生育，而出發的言則被稱爲聖子。

**釋疑** 1.這一質疑是從生或生育的第一種性質出發，就是說生或生育包括由潛能過渡到現實。如此則在天主內沒有生或生育，正如在正解已說過的。

2.在我們內，理解行動不是理智的本體本身；因此，在我們內，循理解行動而出發的言，與其所從出者，不屬於同一本性。因此，它並沒有真正的和完備的生育之性質。可是，如前面第十四題第四節已證明過的，天主的理解就是理解者之本體本身；因此，出發的言，其出發有如是屬於同一本性的自立存在者。因而真正地或本義地被稱為受生者和聖子。因此，為表示天主智慧之出發，聖經亦使用與有生命之物生育相關的字句，即「受孕（成胎）」和「出生」；因為《箴言》第八章24節以天主智慧的名義說：「深淵還沒有形成之前，我已受孕，丘陵還沒有存在之前，我已出生。」可是，我們把「受孕（成胎）（conceptio）」一字用於我們的理解，是基於在我們理智之言內，有（藉領會而構成的）被理解之物的像（或概念，conceptio、conceptus），雖然沒有本性方面的同一。

3.不是一切被獲得者（acceptum），都是被承受在另一主體內者（receptum）；否則便不能說全部受造的實體或自立體都是得之於天主或由天主獲得了，因為沒有任何另一承受全部實體者。所以，那在天主內受生者，由生者獲得其存在，不是好像那被承受在某一質料或主體內者（這與天主存在之自立性不能相容）；而是因為這出發者由另一位出發而有天主的存在，才據以說獲得其存在，但絕不是好像是另一別於天主存的存在者。因為在天主存在的圓滿完美中，既有以理解方式出發的言，亦有言的本源；就如也有一切屬於其完美者一樣，如第四題第二節已說過的。

### 第三節 在天主內，是否有別於言之生育的另一出發

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，似乎沒有別於言之生育的另一出發。因為：

1. 如果有另一出發的話，那麼根據同樣的理由，在這另一出發之外，又會有別的不同的出發，這樣將會永無止境地推延下去；而這是不合理的。所以，應該堅持前者，即在天主內只有一種出發。

2. 此外，在一切物性內，每一種物性或物的本性，只有一個通傳自己之方式；其所以如此，是因為活動係根據終點或結果（的一與多），而有其單一性與眾多性（是一個與多個）。可是，在天主內，出發所根據的（終點），無非就是天主之本性的通傳。所以，天主之本性既是唯一的，如第十一題第三節所證明的，那麼在天主內也就只有一種出發。

3. 此外，在天主內，如果除了循理解方式的言之出發外，還另有一種出發的話，那麼就只有是愛的出發，而愛的出發，是根據意志的活動。可是，這種出發不可能與理智之循理解方式的出發不同，因為如第十九題第一節已證明過的，在天主內意志和理智並非不同。所以，在天主內，除了言之出發外，沒有其他出發。

**反之** 如《若望福音》第十五章26節所說，聖神發於聖父或由聖父出發。而聖神不同於聖子，按照《若望福音》第十四章16節所說：「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者。」所以，在天主內，除了言之出發外，還有另外一種出發。

**正解** 我解答如下：在天主內有兩種出發，即言之發出，及另一種出發。為明示此點，必須注意，在天主內，只有這種出發，即它所根據的，不是指向外在物的行動，而是存留在行動

者本身之內的行動。而在有理智的本性或性體內，理智的行動和意志的行動就是這樣的行動。言之出發，是根據理智方面的行動。在我們內，有另一種根據意志之行動的出發，即愛的出發；依這種出發，被愛者是在愛者之內，就如藉言之孕成，被說的或被理解的物是在理解者內一樣。因此，除了言之出發外，也肯定在天主內有另外一種出發，即愛之出發。

**釋疑** 1.在天主內的出發，並非必然要永無止境地推衍下去。因為在有理智之本性或性體內的內向的出發，終止於意志的出發。

2.凡是在天主內者即是天主，這在前面第三題第三及第四節已證明過了，而在其他物卻不是如此。因為，不拘是藉那種出發，只要不是外向的，天主的本性都獲得通傳；可是，其他的（物的）本性卻不是如此。

3.雖然在天主內，理智與意志並非不同，但按照理智與意志之理或性質，根據它們的行動而有的出發，彼此之間有某種次序。因為，愛的出發只能是後於言的出發；因為，一物除非在理智中已被孕成或領悟，便不能為意志所愛。因此，就如雖然在天主內，理智及理智之概念或理念是同一本體或實體，但言與其所從出之本源間仍有一定之次序；同樣，雖然在天主內理智與意志是同一的，可是，由於按照愛之理或性質，愛是起自理智的領悟，所以在天主內，愛的出發與言的出發，有次序上之分別。

#### 第四節 在天主內，愛的出發是不是生育

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，愛的出發似乎是生育。因為：

1.在有生命之物中，凡是出發而有相似之本性者，即稱

爲是受生者和誕生者。而在天主內，以愛之方式出發者，出發而有相似之本性，因爲否則就是天主之本性以外之物，因而就是外向出發了。所以，在天主內以愛之方式出發者，其出發有如受生者和誕生者。

2.此外，就如相似是屬於言之理或性質的，同樣它也是屬於愛之理或性質的；因此《德訓篇》第十三章19節說：「一切動物都愛自己的同類或相似自己者。」所以，如果由於相似之故，而把受生和誕生歸於出發的言，似乎也應該把受生歸於出發的愛。

3.此外，凡在屬於「類」(genus，共類)之某一「種」(species，別類)內所沒有者，在「類」內也不會有。所以，如果在天主內有愛之出發的話，那麼除了這個共同名稱外，還應該有一個特殊的名稱。可是，除了生或生育之外，別無其他名稱。所以，在天主內，愛之出發似乎就是生或生育。

**反之** 按照這樣的說法，則出發而爲愛的聖神，反而出發有如受生者。而這相反亞達納修 (Athanasius，295~373年) 所說的：「聖神既非被聖父及聖子形成，亦非被創造，也不是受生，而係由聖父及聖子出發。」(《信經》Quicumque)；中譯參看：施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》第七五條，二九至三〇頁)

**正解** 我解答如下：在天主內，愛的出發不應稱爲生育。爲明示此點，應該知道，在理智與意志之間有這一區別，即理智之成爲現實 (實際完成理解行動)，是藉由被理解之物依照自己的相似或像存在於理智內；而意志之成爲現實，卻不是藉由被願欲之物的像存在於意志內，而是由於意志有一種對被願欲之物的傾向。所以，根據理智之性質而有的出發，是根據相似或像

的性質；因此而有生育之性質，因為一切生育者都生育與自己相似者。而根據意志之性質的出發，卻並不注意相似或像的觀點，而更著眼於對某物的衝激或推動。是以，在天主內以愛的方式出發者，不是出發有如受生者或兒子，而是好像是被吹出之氣或精神（spiritus）；而精神這個名稱所表示的，是一種富於活力的意氣激揚和衝動，就如說某人是受了愛的推動和衝激，而去做某件事。

**釋疑** 1.凡是在天主內的，都與天主的本性相同或同一。因此，從這（本性或性體的）唯一方面，不可能覓得區分這一出發或那一出發的特有之理或性質；而應該根據一種出發到另一種出發的次序，來尋找這一出發或那一出發的特有之理或性質。而這樣的次序係根據理智和意志之性質。因此，在天主內的兩種出發，都是根據理智及意志之特有性質，而獲得命名，以表示事物本身的特有性質。也正是爲了此一原故，以愛的形式出發者，固獲得天主的本性，卻不稱爲受生者。

2.相似之屬於言，與相似之屬於愛，並不相同。因爲相似之屬於言，是根據言是被理解之物的像或相似，就如受生者是生者之像或相似；而相似之屬於愛，不是說愛本身就是像或相似，而是因爲相似是愛之起因或本源。因此，不可以說愛是受生者；而應該說受生者是愛之起因或本源。

3.如前面第十三題第一節已說過了，除了由受造物出發之外，我們沒有別的辦法給天主起名字。由於在受造物中，除了生育之外，別無其他通傳本性之途徑；所以在天主內的出發，除了生育之外，也別無其他特有或特殊名稱。因此，另外那一不是生育的出發，就落得沒有特殊名稱。不過，可以稱之爲「嘔氣或激發精神」（spiratio），因爲是氣或精神（spiritus）之出發。



## 第五節 在天主內是否有兩種以上的出發

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，似乎有兩種以上的出發。因為：

1.就如把知識和意志歸於天主，同樣也把能力歸於天主。所以，如果根據理智和意志肯定在天主內有兩種出發，似乎也應該承認有根據能力的第三種出發。

2.此外，善性似乎最應該是出發之本源，因為善被稱為是散發自己之存在者（狄奧尼修，《神名論》第四章）。所以，似乎應該肯定在天主內有根據善性的另一種出發。

3.此外，天主的生產能力遠超過我們的生產能力。可是，在我們內，不是僅有言的一個出發，而是有許多個；因為在我們內，由一個言會出發另一個言；同樣也由一個愛出發另一個愛。所以，在天主內，也有超出兩個以上的許多個出發。

**反之** 在天主內只有兩個出發者，即聖子與聖神。所以，只有兩種出發。

**正解** 我解答如下：只能根據存留在行動者內的行動，來確定在天主內的出發。而這樣的行動，在有理智的和天主的本性或性體內，只有兩種，即理解和願欲。因為感覺，雖然似乎也是留存在感覺者內的行動，不過感覺不屬於有理智的本性，而且感覺也不完全脫離外向行動之類的範圍，因為感覺行動之完成，是藉由可感覺之物對感官之行動或作用。因此，在天主內，除了言及愛之出發外，再沒有其他的出發。

**釋疑** 1.能力是對他物行動之本源；是以，根據能力來衡量外向的或及於外物的行動。如此，則根據能力這一屬性所衡量的，不是天主位格之出發，而只是受造物之出發。

2.如波其武在《論七天創造工程》中所說，除非是把善當作意志之對象，善屬於本質或本體，而不屬於活動。因此，既然必須根據某些行動來確定在天主內的出發，那麼根據善性或其他類似的屬性，並不會有其他別於言之出發和愛之出發的出發出現，這是基於天主理解並愛自己的本質、真理及善性。

3.如第十四題第七節及第十九題第五節所說過的，天主是以一個單純的行動而理解一切，同樣地也是如此而願欲一切。因此，在祂內，不可能有言源自或發於言的出發，也不可能愛源自或發於愛的出發；在祂內，只有一個完善的言，和一個完善的愛。這正表顯了祂的完善的生產力。

## 第二十八題

### 論天主內之關係

一分爲四節一

然後要討論的是天主內的關係（*relationes*；參看第二十七題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、在天主內是否有某些實在關係。
- 二、這些關係是否就是天主的本質或本體，或者是外加（於本質或本體）的。
- 三、在天主內能否有多種或多個相互實際有別的關係。
- 四、論這些關係之數目。

#### 第一節 在天主內是否有某些實在關係

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎沒有某些實在（*reales*）關係。因為：

1. 波其武在《論天主聖三》第四章說：「當人用各種範疇來稱述天主時，凡是能用以稱述天主者，都轉變成本體或自立體；至於關係或關係到某物（*ad aliquid*），則完全不能用以稱述天主。」可是，凡是實在或實際存在於天主內者，都能用以稱述天主。所以，關係並不是實在或實際存在於天主內。

2. 此外，波其武在同書第六章又說：「在天主聖三內，聖父與聖子之關係，以及兩者與聖神之關係，彼此相似，都是那本是同一物者與那本是同一物者的關係（按：聖父、聖子、聖神本是同一天主）。」可是，這種關係只不過是觀念上的或思想上的關係而已（只存在於思想上），因為一切實在的關係（存在於物本身的關係），都需要有實在的兩端。所以，在天主內之

關係，不是實在的，而僅是思想上的。

3.此外，父性之關係是一種本源的關係。可是，當說天主是受造物的本源時，並不意謂任何實在的關係，而只是一種思想上的關係而已。所以，在天主內的父性也不是實在的關係。同理，其他在天主內的關係也不是實在的。

4.此外，天主內的生或生育，是根據可理解之言的出發，而由理智之活動而來的關係，是思想上的關係。所以，在天主內根據生或生育所說的父性和子性，僅是思想上的關係而已。

**反之** 如非有父性，便不會稱為父；如非有子性，亦不會稱為子。所以，如果在天主內的父性與子性都不是實在的，那麼天主之是聖父和聖子也不是實在的，而只是根據理智的思想；而這卻是薩培里的異端（*haeresis Sabelliana*）。

**正解** 我解答如下：在天主內，有些關係是實在的。為明示此點，應該注意，只有在那些關係到某物或與某物有關係者中，才有某些只存在於理性之思想中而不存在於物本身內者。在其他種類（的範疇）中並沒有這種情形；因為其他的種類，如量和質，按其本質就表示是依附於某物者。而關係或那些所謂關係到某物者，按其本質卻僅表示與或針對另一物的關連（*respectus*）。而這種關連有時是在物之自然本性內；比如：有些東西依其本性就彼此之間有某種秩序，並互有傾向。這樣的關係應該是實在的。比如在有重量的物體內，有趨於適中地方或位置的傾向與趨勢；因此，在這有重量的物體內，就有一種與或針對適中位置的關連。其他類似的東西也是一樣。不過，關係或那些所謂關係到某物者所表示的關連，有時卻只存在於比較一物與另一物的理性之領悟或思想內；那時，就只有思想

上的關係了，比如幾時理性把人與動物的比較作為「種」(species, 別類)與「類」(genus, 共類)的比較。(按：把動物「類」分為非理性或無靈動物和理性或有靈動物(人)兩「種」，這所謂類和種，以及其間之關係，只存在於理性中，並不存在於動物和人中。)

當一物由具有同樣本性的本源出發時，那麼二者，即這出發者，和那其所從出或出發者，必在同一秩序中相合相通；因此彼此之間必有實在之關連。所以，如第二十七題第三節釋疑2.所證明的，在天主內之出發既是在同一本性內，那麼根據天主內的出發而有的關係，必是實在的關係。

**釋疑** 1.所謂不能用關係到某物或關係來稱述天主，是根據關係的特有之理或本質；這是因為關係之特有之理或本質，不是指關係與其所屬之物或主體的相較或配合，而是指與另一物(終點)的關連。所以，波其武無意藉此排除在天主內有關係，而只是說，根據關係的特有之理或本質，不可以用它按照(像依附體)依附(主體)的方式來稱述，而只可以依照關係或關連到他物的方式。

2.只有在把「同一」這個字懂作絕對或全面同一的時候，由「同一」這個名稱所表示的關係才只是思想上的關係；因為這種關係，只能存在於理性按照對一物的兩種不同的觀點，所構思出的這物與它自己的秩序內。不過，如果所謂「同一」，不是指數目的同一個，而是指物類或物種之本性的同一，那情形就不一樣了。所以，波其武之把天主內的關係比作同一性之關係，不是在每一方面，而只是在這一點上，即本體並不因這些關係而變為不同，就如本體亦不因同一性關係而變為不同一樣。

3.由於受造物自天主出發而有不同之本性，所以天主是

在全部受造物之秩序以外，祂與受造物之關係亦非出於祂的本性。因為天主之產生受造物，不是出於其本性之必然，而是如第十四題第八節和第十九題第四節所說的，藉由天主的理智和意志。因此，在天主內沒有對受造物之實在關係。可是，在受造物內卻有對天主的實在關係；因為受造物被包含在天主的秩序之內，其繫屬於天主，屬於他們的本性。而天主內之出發，卻是在同一本性內。因此，情形並不相同。

4. 僅隨理智之活動而來的在被理解事物內之關係，只是思想上的關係而已，也就是說，是因為理性在兩個被理解的事物間構思或想出這些關係。不過，隨理智之活動而來的，存在於依理解方式而出發的言及其所從出之本源（理智）間的關係，則不只是思想上的，而是實在的關係；因為理智和理性也是實在的物，而且與依理解方式而出發者，有實在的關連，就如形體物與依形體方式出發者有實在的關連一樣。因此，在天主內之父性與子性是實在的關係。

## 第二節 天主內之關係，與天主之本質或本體是否相同

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 天主內之關係，與天主之本質或本體，似乎並不相同（或不是同一的idem）。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷五第五章說：「並非所說的在天主內的一切，都是依據本體或本質而說的。因為也說對他者之關係，比如說聖父對聖子之關係；而這不是依據本體而說的。」所以，關係不是天主的本質或本體。

2. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷七第一章說：「凡是用關係所述說之物，關係之外，也另有他物；比如主人和僕人（按：主、僕關係之外，另有『人』作為關係之主體）。」所以，如果在天主內有某些關係，那麼除了這些關係之外，在天

主內必定還另有他物。可是，這「他物」只能是天主之本質或本體。所以，本質或本體是不同於關係之物。

3.此外，如《範疇論》第五章所說，有關係之物的存在，是針對或相對於他物的存在。所以，如果關係就是天主的本質或本體，那麼天主之本質或本體的存在便是相對於他物的存在了；而這與天主存在的完美性是不能相容的，因為如前面第三題第四節所證明的，天主的存在是最絕對的，是本然自立的。所以，關係不是天主的本質或本體。

**反之** 凡不是天主的本質或本體之物，都是受造物。而歸於天主的關係是實在的。所以，如果關係不是天主之本質或本體，那就是受造物了；如此也就不應對之施以崇拜（天主）之禮；可是，相反這一點，（聖三節彌撒之）頌謝詞卻唱說：「崇拜天主，應位格（三位）分明，尊威均等（相同、一同）。」

**正解** 我解答如下：關於這一點，據說包萊的吉爾波（Gilbertus Porretanus），曾犯過錯誤，但後來在萊姆士會議中撤回了自己的錯誤主張。他曾說，天主內之關係是陪侍或搭配性的（*assistantes*），或外加（於本質或本體）的。

為明示箇中情形，應該注意，在九類依附體的每一類內，都有兩點應予考慮。其中之一，是每一類依附體作為依附體所有的存在，這是一切依附體所共有的，即依附於主體內的存在，因為依附體之存在就是在……內存在。在每一類依附體中，另外可以考慮的一點，是各類依附體中每一類所特有的性質或理。關係之外的其他依附體，如量與質，即使其類的特有性質，亦係來自其與主體之比較或配合，因為量是本體之度量，質是本體之素質。而關係之特有性質，卻不是來自與其所在之主體之比較或配合，而是來自與外在的他物之比較或配合。

所以，即使是在受造物中，如果我們把關係作為關係來看，那麼關係便是陪侍或搭配性的（外加的），而不是依附於內部的；好像他們是在表示多少會涉及到有關係之物的一種關連，而此一關連由該物出發趨向另外一物。不過，如果把關係作為依附體來看，那麼關係便是依附於主體內的，並在主體內有依附的存在。而包萊的吉爾波卻是只按第一種看法討論了關係。

不過，凡是在受造物內有依附的存在者，被移置於天主內時，便有自立的存在了；因為在天主內沒有什麼如同是在主體內的依附體，凡是在天主內者盡是天主的本質或本體。因此，相對於在受造物內的關係，在主體內有依附的存在，而實際存在於天主內的關係，則有天主之本質或本體的存在，與天主之本質或本體完全相同的存在。不過，就關係是說關係到某物這一點而言，關係並不表示與本質或本體之關係，而是與其相對者之關係。因此，實際存在於天主內之關係，就其本身而言（*secundum rem*），與天主的本質或本體顯然是同一的；其分別只是在理智的思考方面，這是依據在關係內含有（一物）對與其相對之物的關連，而這關連卻並不包含在「本質或本體」（*essentia*）這一名稱內。所以，在天主內，關係之存在，並非別於本質或本體之存在，而是同一個相同的存在，這是很明顯的。

**釋疑** 1. 奧斯定的這些話，並不表示天主內之父性或其他關係，依其存在而言，與天主之本質或本體不是同一的；其意思是說，不是用它按自立體或本體的方面來稱述，即不是把它視為存在於其所稱述之物內者，而是視之為與他物有關連者。因此，才說在天主內只有兩種範疇（按：即自立體與關係），因為其他的範疇，不拘是在自己的存在方面，或是在各自特有的理或性質方面，都含有與其所述說之物的交結或連結；可是，在天主內，卻沒有什麼能與其所在之物，或其所述說之物，有任



何交結或連結，除非是同一性方面的，這是因為天主之至高的單純性的原故。

2. 正如在受造物中，在那所謂有關係者中，不僅有對另一物之關連，而且也有某種絕對或獨立者；同樣，在天主內也是如此；不過不是完全一樣。因為在受造物中，除了意指關係之名稱的意義所包括者之外，還另有他物；而在天主內，卻不是另有他物，而是同一相同物，只是未能藉意指關係之名稱把它完全表達出來，未能把它包括在意指關係之名稱的意義中。因為在第十三題第二節討論天主之名稱時已說過，在天主本質或本體之完美性中所包括的，遠比任何名稱所能表示者多。所以，不能因此而說，在天主內除了關係之外，在實物方面或就物本身來說，還另有他物；其區別只在於所討論的名稱之意涵方面。

3. 假如在天主的完美性內，除了意指關係之名稱所表示者之外，就再沒有別的了，那麼天主的存在就如同是與他物有關連的，而是不完美的了；就像假如在天主的完美性內，除了智慧這個名稱所表示者之外，就再沒有別的了，那麼在天主內就沒有任何自立存在者了。可是，由於天主之完美性大於任何名稱之意義所能包括者，所以不能說：如果意指關係之名稱，或任何其他用於天主之名稱，並不是表示某種完美之物，那麼天主之本質或本體就是有不完美的存在，因為天主的本質或本體，在自己內總括一切種類的完美，如第四題第二節已說過的。

### 第三節 天主內之關係是否彼此之間有實在的區別

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內之關係，彼此之間似乎沒有實在的區別。因為：

1. 凡是與同一物相同者，彼此亦相同。而在天主內之一

切關係，就其本身而言（*secundum rem*），均與天主之本質或本體相同。所以，就其本身而言，這些關係彼此之間並沒有區別。

2.此外，父性和子性，依名稱之理（定義）或性質，與天主之本質或本體有所區別；同樣，善性和能力亦然。可是，天主的善性與能力，並不由於這種理或性質方面的區別，而彼此之間有實在的區別。所以，父性和子性之間也沒有。

3.此外，在天主內，除了依據起源的關係之外，別無實在的區別。而一個關係似乎不是源於或出於另一個關係。所以，關係彼此之間沒有實在的區別。

**反之** 波其武在《論天主聖三》第六章卻說：「在天主內，本體含有唯一性（一體），而關係增之為三位。」如果關係彼此之間沒有實在的區別，則在天主內亦沒有實在的三位，而只在思想上有三位；而這屬於薩培里的錯誤。

**正解** 我解答如下：如果把某一物歸於另一物，就應該把屬於這某一物之理或本質的一切，都歸於那另一物；比如：無論把「人」歸於那一物，都應該把「有理性或理性的存在」歸於他。而關係之理或本質，就在於一物對另一物的關連，依此關連，一物與另一物在關係方面相對或相互對立。因此，在天主內既然實在有關係或有實在的關係，如先前第一節已說過的，那麼在天主內必也實在有相對或對立。而關係方面的相對或對立，在其本質或理內就含有區別。所以，在天主內應該有實在的區別（物本身實有的區別）；當然這不是就絕對的物本身或物本身的絕對面而言，因為絕對的物就是兼有至一性和至高單純性的天主本質或本體；而是就有關係的物或物的關係面而言的。

**釋疑** 1.依哲學家在《物理學》卷三第三章所說，這一論證，即凡是與同一物相同者，彼此亦相同，只針對那些在物本身和在思想或觀念上均完全相同的事物才有效，比如：（拉丁文的）*tunica*（衣）和*indumentum*（衣著）；然而，對於在思想或觀念上有區別的事物則無效。因此，在同處他又說：雖然主動（*actio*）與動或變動（*motus*）相同（主動是動），被動（*passio*）亦然（被動亦是動）；可是，不能因此而說主動與被動相同（主動就是或等於被動）；因為在「主動」內所有的觀點或與可動者之動的關連，有如是動之所從出者或本源（起點），而在「被動」內所有者，則是動來自他物（或動的終點）。同樣，雖然就物本身來說，父性與天主之本質或本體相同，子性亦然；可是，此二者在其特有之理或觀念上，卻含有互相對立的觀點或關連。因此，也彼此有區別。

2.能力與善性，在其理或觀念上，並不含有任何相對或對立；是以情形不同。

3.雖然嚴格地說，關係彼此之間，不是一個關係源於或出於另一個關係；不過，關係卻依據一物之由另一物出發，而被視為相對或對立者。

#### 第四節 在天主內是否僅有四種實在關係，即父性、子性、發出，及被發出或出發

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎不僅有四種實在關係，即父性、子性、發出（*spiratio* 嘔氣、嘔出），及被發出或出發（*processio*）。因為：

1.在天主內還應考慮到理解者與被理解者，及願欲者與被願欲者之關係；而這些關係似乎是實在的關係，以及並不屬於上述四種關係。所以，在天主內不只有四種實在關係。

2.此外，對天主內之實在關係的領悟，是根據言依循理

解方式的出發。可是，如亞維采那（Avicenna）於《形上學》第三篇第十章所說的，理解的關係可以無限地增加。所以，在天主內有無限的實在關係。

3.此外，在天主內自永恆就有觀念或理念，這在第十五題第二節已說過了。可是，這些理念只能是依照其與許多不同之物的關連，而相互區別，如在第十五題第二節已說過的。所以，在天主內有眾多的永恆關係。

4.此外，相等、相似及相同都是一些關係；而它們自永恆就在天主內。所以，在天主內自永恆就有比上述四種關係更多的關係。

**反之** 天主內之關係似乎少於四種，因為按哲學家在《物理學》卷三第一章所說，「由雅典至特比之路，和由特比至雅典之路，是同一條路」。所以，同理，由父至子的父性關係，和由子至父的子性關係，似乎是同一關係。如此則在天主內不是有四種關係。

**正解** 我解答如下：按哲學家在《形上學》卷五第十五章所說，一切的關係，或是建立於量上，如一倍或一半等，或是建立於行動或主動與被動上，如創作者與被創作者，父（生者）與子（受生者），主與僕等。既然在天主內是沒有「量」的，因為如奧斯定在《駁摩尼教基本信條》（*Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*）第十五章所說，天主之大是與量無關的；所以，在天主內之實在關係，只能是建立在主動或行動上的。但不是建立在有外在物據以由天主發出之行動上，因為天主對受造物之關係在天主內並不是實在的，這在前面第一節釋疑3.和第十三題第七節已說過了。因此，只能按這樣的行動來領悟在天主內的實在關係，即根據行動在天主內所有的出發，不是向外的出發，

而是向內的出發。

而這樣的出發只有兩種，如第二十七題第五節已說過的：其中之一是根據理智的行動，即言之出發；另一種則是根據意志的行動，即愛之出發。根據其中任何一種出發，都應該有兩個相對或對立的關係：其一是那自本源出發者之關係，其二是本源本身之關係。言之出發稱為產生或生育，而這是按歸於有生命之物之產生的特有意義。而在完美的有生命之物中，生育之本源的關係稱為父性；由本源出發者之關係則稱為子性。而愛之出發卻沒有特有的名稱，如第二十七題第四節已說過的；因此，根據它而有的關係也是這樣。不過，這種出發之本源的關係可稱為嘔出或發出（spiratio），而那（由本源）出發者（或發自本源者）之關係則稱為出發；雖然這兩個名稱屬於出發或起源本身，而非屬於關係。

**釋疑** 1.在那些其理智（理解者）與被理解者、其願欲者（意志）與被願欲者彼此有別之物中，知識與被知之物，願欲者與被願欲之物，能夠有實在的關係。可是，在天主內，理智與被理解者卻是完全相同的或同一的，因為天主是藉理解自己而理解其他一切；同理，祂的意志與被願欲者也是如此。因此，在天主內的這樣的關係不是實在的，就像同一物對其本身之關係不是實在的一樣。不過，理智對言之關係卻是實在的；因為言被懂作藉理解行動而出發者，而非視之為被理解之物。因為當我們理解石頭時，理智由被理解之物所孕育或構思出者，稱為言。

2.在我們內的理解關係可以增至無限，因為人是以一個行動理解石頭，以另一個行動理解「自己理解石頭」，又以另一個行動理解這（後一個）理解；如此則理解之行動會增至無限，因而被理解之關係也會增至無限。可是，在天主內卻不可

能這樣，因為天主是只以一個行動而理解一切。

3. 理念上的關連，有如是為天主所理解者。因此，不能基於有許多這樣的關連，而說在天主內有許多關係（參看釋疑2.），而只能說天主認知許多關係。

4. 相等與相似，在天主內不是實在的關係，僅是思想上的關係，這由之後第四十二題第一節釋疑4.所說將可看出。

5.（答反之）由一點至另一點之路，往與返都是同一條路；可是，二點的關連或方向（由……到）卻不相同（按：如同一鐵路路線——像台北至高雄——往返雙向行駛的起點與終點，或起站與迄站，並不相同）。所以，不能因此而結論說，父至子與子至父之關係是同一關係；不過，對於一個絕對者可以做這種結論，假設這絕對者是在他們之間的居中者。

## 第二十九題

### 論天主之位或位格

—分爲四節—

（按：本題中有幾個重要名詞，關於它們的含義與相互關係先簡單予以解釋和釐清，會有助於對本題各節內容的理解。這些名詞是：壹、*substantia*：此一拉丁名詞來自動詞 *substare*；而此一動詞則是由前置詞或介詞 *sub*「在下面」和動詞 *stare*「站立」所合成，意謂「站立在下面」。既是站立在下面，就是靠自己站立或自立，而不是寄存在他物之上。依此，*substantia* 是指那自立於下面者，可譯為「自立體」。其次，是這自立於下面的自立體，在支撐著那些依附於自己的依附體 *accidentia*。相較之下，依附體虛浮不定，可有可無；而自立體卻堅實存在，不可或缺，失去了自立體，與其相關之物就也不復存在。正因如此，唯有 *substantia* 才能真正代表或才是那與其相關之物。依這後面的兩種觀點，*substantia* 可譯為「實體」和「本體」。此外，一般人也習慣用 *substantia* 來指「本質」（*essentia*）；反過來說，*essentia* 一字，除指本質外，也含有「本體」的意義。

所以，*substantia* 至少可有三種譯名，前兩種來自字義本身，第三種來自使用習慣；它們是：自立體，實體或本體，以及本質。至於在具體情形中應採取那一種譯名，須視上下文而定，不可始終膠執一種。

貳、*subsistentia*：此一拉丁名詞，也像 *substantia* 一樣，是由介詞 *sub*「在下面」和動詞 *sistere*「站立」合成。不過，此字的「在下面站立」是一種堅定的站立，兼有自持和自保之義，因而也用它來表示「排斥或抗拒他物」。此字的「自立」意義比較單純而明顯，於是在需要強調「自立」時，有些人就捨 *substantia* 而改用此字，以免造成誤解。以其字義而言，此字也可

譯為「自立體」。但由於substantia已有此譯名，則此字宜避用「體」字而譯為「自立、自立性或自立物」。

參、suppositum：此一拉丁名稱係由介詞sub「在下面」和動詞ponere「放置」合成，指那「被放置於下面作底或基礎者」，有主體之義。它能是一物之本質或本性的主體，與substantia的「實體」意義相似；也能是個別自立性的主體，指一個或一位。一般說來，特別是討論天主三位一體時，以後一意義為主，宜譯之為主體或「基體」。

肆、persona：自立體或實體中，有的具有理性，例如：人；有的則沒有理性，例如：無靈動物及其以下諸物。於是有理性的自立體或實體便獲得一種特別命名，稱為「persona位或位格」——中文中「位」的尊稱亦只用於有理性的動物，即人，而不用於其他動物。

伍、hypostasis：此一希臘名詞，無論在字的合成方面，或是在含義方面，都與拉丁的substantia相同。它也是由hypo「在下面」和stasis「站立」合成，也是指自立體或實體。按字義雖然如此，但習慣上多用它指具有理性的自立體或實體，即位或位格。所以，自立體、實體、基體、位格等都能成為它的譯名，實際上它也多次與這些譯名的相關拉丁名稱互相換用。）

討論完了有關出發和關係所應先知道的種種之後，現在必須進而討論（天主三位的）位或位格（Personae；參看第二十七題引言。按：此字之第一字母，多瑪斯多用大寫，且為複數，實際是指天主三位）。首先，做絕對的討論（三位本身），然後，做比較的討論（第三十九題，與本質等做比較）。絕對地討論天主的位或位格，應該首先做一般的討論或總論，然後分別地討論每一位或位格（第三十三題）。屬於總論位格者，似有四點：第一，「位或位格」這個名稱之意義；第二，天主之位或



位格的數目（第三十題）；第三，因位格之數目而引出或須面對的種種，如彼此的不同與相似等（第三十一題）；第四，關於天主之位或位格的知識（第三十二題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、論位或位格之定義。
- 二、論位格與本質、自立性，及基體或實體（*hypostasis*）之比較。
- 三、位格這個名稱是否適用於天主。
- 四、位格在天主內有什麼意義。

### 第一節 論位或位格之定義

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 波其武在《論二天性》（*De duab. natur.*）第三章給位或位格所下的定義，即「位格是具有理性（智性、靈性）本性的個別自立體或實體」，似乎是不相稱的。因為：

1. 個別或特殊物沒有定義。而位格所表示的是一個特殊物。所以，不宜給位格下定義。

2. 此外，在位格之定義內所用的「自立體或實體」（*substantia*），或是指第一實體，或是指第二實體。如果是指第一實體，則加「個別」是多餘的，因為第一實體原本就是個別的實體。如果是指第二實體，則加的不對，而且所加者含有矛盾，因為第二實體是指（普遍的）種、類。所以，這個定義下的並不正確。

3. 此外，意向或意念（*intentio*）名稱不應進入事物之定義。如果有人說：「人是動物之一『種』」，那就不是正確的定義，因為「人」是一個實物的名稱，而「種」卻是一個意念名稱。由於「位格」是一個實物的名稱，因為表示某一具有理性

本性的實體，所以「個或個別」這個意念名稱，不宜被放進「位格」之定義內。

4.此外，如《物理學》卷二第一章所說，性或本性（*natura*）「在那些本然而不是偶然有本性的物內，是變動和靜止之本源」。而在不可能有變動之物中，如在天主和天使內，都有位格。所以，在「位格」的定義中，不應置入「本性」，而應代之以「本質」。

5.此外，與身體分離了的靈魂，是具有理性本性的個別實體，然而卻不是位格。所以，位格之上述定義並不正確。

**正解** 我解答如下：雖然在一切（物）類裡，都有普遍和特殊或個別；但自立體或實體這一類，卻是以一種獨特的方式有其「個」體或「個別的」體。因為自立體是藉自己而個體化或成為個別的，而依附體卻是藉身為自立體的主體而成為個別的；因為所謂「這個」白，是就它存在於「這個主體」內的白而說的。因此，個別的自立體也宜於有異於其他名稱的特別名稱，即稱之為「基體」（*hypostasis*）或「第一自立體」。

然而，那些具有理性的自立體，進而以一種更為獨特和完美的方式，有自己的「特殊」和「個別」，這些自立體有自己行為的主權，不像其他物一樣只是被動，而是自己主動；可是，行為是屬於個別的個體的。因此，在眾自立體之中，這些具有理性的特殊個體，也有一個獨特的名稱。這個名稱就是「位格」。因此，在上述之位格的定義內置入「個別自立體」，這是用它來表示自立體之類中的特殊個體；又加入「具有理性本性」，則是為表示有理性之自立體中的特殊個體。

**釋疑** 1.雖然不能給這一特殊物或那一特殊物下定義，但能給那屬於特殊物之共同之理或本質者下定義；哲學家就是這樣給

第一實體下了定義（《範疇論》，第三章）。波其武也是如此給位格下了定義。

2.依某些人之意見，位格之定義內的「實體」，是表示第一實體，亦即基體。然而「個別」也不是多餘的，因為「基體」或「第一實體」之名稱，排除「普遍」和「部分」之理或性質：因為並不說普遍的人是基體，也不說手是基體，手只是部分而已）。不過，藉加入「個別」，卻也排除了位格之可被攝取性：因為基督內之人性不是位格，它是被一個更高貴的位格，即天主聖言所攝取。可是，更好應該說：「實體」是一般的說法，依此而分為第一實體和第二實體；而藉加入「個別」，把它導向於指第一實體。

3.因為我們對於實體性的區別沒有認知，甚或也沒有名稱，所以有時不得不用依附體性的區別來代替它們，比如有人說：「火是一個單純的、熱的及乾的物體」。因為固有的依附體是實體形式之效果，並表示這些形式。同樣地，意念名稱也可以用來界說事物或下定義，即用來代替那些沒有名稱的事物之名稱。「個或個別」這個名稱，就是如此被用在位格之定義內，來指定特殊實體應有的自立存在形態。

4.按哲學家在《形上學》卷五第四章所說，性或本性這個名稱，最初是用來指有生命之物的生或生育（生之謂性），即那稱為誕生者。因為這種生育是出自內在的本源或根本，這個名稱的用途遂被擴展來表示所有變動的內在本源。《物理學》卷二就是如此給性或本性下了定義。而且，由於這種本源是形式的或質料的，所以一般來說，質料和形式均稱為性或本性。又因為任何一物的本質都是藉由形式來圓滿完成，所以一般而言，任何一物之定義所表示的它的本質，亦稱為性或本性。這裡的「性或本性」就是如此解釋。因此，波其武在《論二天性》第一章中又說：「性或本性，是使每一物成形（成為該物）的

種差」；因為種差圓滿完成定義，並取之於物的固有形式。所以，位格既是某一固定之類中的一個特殊個體，在位格的定義中，使用「性或本性」這一名稱，比使用「本質」之名稱，更為適當。因為「本質」(essentia)一詞，來自其意義最為普遍廣泛的動詞「是、有或存在」(esse)。

5. 靈魂是「人」這一物種（或其本性）的一部分；因此即使是分離存在，仍然保持（自己可與身體）結合的本性，所以不能稱為個別自立體或實體，因為個別實體是第一基體或實體；就像手或人的任何一部分都不能如此稱謂一樣。所以，位格之定義以及名稱，都不能適用於靈魂。

## 第二節 位格是否與實體、自立性及本質相同

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 位格 (persona) 與實體或基體 (hypostasis)、自立性或自立 (subsistentia) 及本質 (essentia) 似乎相同。因為：

1. 波其武在《論二天性》(De Duab. Natur) 第三章說：希臘人「用『實體或基體』這一名稱，來稱呼具有理性本性的個別自立體或實體 (individua substantia)」。可是，在我們這裡，「位格」之名稱也有此意義。所以，位格 (persona) 與實體或基體 (hypostasis) 完全相同。

2. 此外，我們說天主有三位或三位格 (tres personae)；同樣地，我們也說有三個自立性或自立 (tres subsistentiae)；除非位格與自立所表示的相同，就不會是這樣。所以，位格與自立所表示的相同。

3. 此外，波其武在《範疇論註釋》(De Substantia)「論自立體」(Commento Praedicamentorum) 一章中說：與(拉丁文)essentia (本質) 完全相同的希臘文ousia，意指由質料和形式結合而成的組合體。而由質料和形式所結合而成的組合體，就是

個別自立體 (substantia)，而這個別自立體也稱為實體 (hypostasis) 和位格。所以，上面所提的這些名稱，所指似乎相同。

**反之** 1.波其武在《論二天性》第三章卻說：「類與種僅自立存在 (動詞的subsistere)；而個體卻不僅自立存在，而且也站在下方 (動詞的substare) 作支撐者或主體。」可是，(名詞)「自立性或自立」來自 (動詞)「自立存在」，正如 (名詞) 自立體或實體來自 (動詞)「站在下方作支撐者」。所以，既然實體或位格與類或種並不相合，那麼實體或位格也就與自立或自立性 (subsistentia) 不是相同的了。

2.此外，波其武在《範疇論註釋》中說：實體或基體 (hypostasis) 指稱質料，而希臘文ousiosis即自立性或自立 (subsistentia)，則指稱形式。可是，形式和質料都不能稱為位格 (persona)。所以，位格與上述種種都不相同。

**正解** 我解答如下：按哲學家在《形上學》卷五第八章所說，substantia一字有兩種說法。一種是指定義所表示的物之「是什麼」(quidditas rei)，我們據此而說：「定義表示物之substantia」；具有這種意義的substantia，希臘人稱之為ousia，而我們(拉丁人)可以稱之為essentia(本質)。另一種是指「在substantia這一類中那自立於下面的主體(subjectum)或基體(suppositum)。而這種主體或基體，可按一般的說法，並用表示意念或概念的名稱來命名；如此則可稱為「基體」(suppositum)。此外，實際也用三個表示物或實物的名稱來命名，它們是：具有某自然本性之物(res naturae)、自立物或自立性(subsistentia)，及實體或基體(hypostasis)，這是按第二種說法之substantia的三種不同討論觀點。就其本然或自立存在而非存在於他物

內而言，稱為「自立物」(subsistentia)，因為那不是存在於他物內，而是存在於自己內者，才稱為自立存在 (subsistere)。就其為某種物之共性作底或支撐者而言，則稱為「具有某自然本性之物」(res naturae)，例如：這個人是具有人之共性或人性之物。就其支撐著依附體而言，則稱為「實體或基體」(希臘文 hypostasis 或拉丁文 substantia)。這三個名稱在整個 substantia 之類內所共同表示的，也就是「位格」(persona) 這個名稱在具有理性之 substantia 一類內所表示的 (按：即三個名稱所表示的不變，只須把一般所說的 substantia 範圍縮小為具有理性之 substantia 範圍)。

**釋疑** 1. 依希臘人的用法，hypostasis 這個名稱，依其本義是指任何個別自立體或實體；但在說話的習慣上，卻用以指具有理性本性的自立體或實體，這是由於理性本性的卓越。

2. 正如我們以複數的方式，說在天主內有三位或三位格 (tres personae) 和三自立性或自立 (tres subsistentiae)；同樣，希臘人則說天主內有三個 hypostases。可是，「自立體」(substantia) 這個名稱，雖然其本義原與 hypostasis 相吻合，但在我們這裡卻變成具有多義，因為它有時表示本質 (essentia)，有時卻表示 hypostasis；所以，為了不造成誤解的機會，大家遂寧願用 subsistentia 來翻譯 hypostasis，而不願用 substantia。

3. 本質 (essentia) 原本是那定義所表示者。而定義包括物種之原素 (principia speciei)，卻不包括個體之原素 (principia individualia)。因此，在由質料和形式所組合而成之物內，本質既不是僅指形式，亦不是僅指質料，而是指那由作為物種之原素的質料和共同形式所組合而成者。不過，由這個質料和這個形式所組合而成者，卻有實體 (hypostasis) 和位格 (persona) 之理或性質；因為靈魂、肉體和骨頭固是屬於人之理或本質，

但這個靈魂、這個肉體和這塊骨頭或這副骨骼，卻是屬於「這個人」的。因此，「實體」(hypostasis，支撐依附體之主體)和「位格」(persona)，是在本質之理或性質之上又加上了個體原素；而且在由質料和形式所組合而成之物內，也不同的本質，如前面第三題第三節討論天主之單純性時已說過的。

4. (答反之1.) 波其武說類與種自立存在 (subsistere)，是說自立存在屬於某些個體，這是因為它們被涵蓋在屬於自立體或實體範疇 (praedicamentum substantiae) 中的類和種之下；而不是說類和種本身自立存在，除非是依照柏拉圖的意見，後者主張眾物之物種 (或共性，species) 脫離個體而獨立存在 (參看：《費多篇》第二八及第二九章)。至於把「站在下方作支撐者或主體」(substare) 歸於相同的個體，是針對與依附體的關係而說的，而依附體並不屬於(物之)類和種的範圍。

5. (答反之2.) 由質料和形式所組合而成之物，其為支撐依附體之主體，是基於質料之特性。因此，波其武在《論天主聖三》第二章說：「單純的(無質料的)形式不可能作主體。」不過，那本然自立存在者，其自立存在卻是基於其形式之特性，這形式不是外加於自立存在之物的，而是把現實的存在賦予質料，使個體因而能夠自立存在。因此，波其武把實體 (hypostasis) 歸於質料，而把ousiosis或自立性 (subsistentia) 歸於形式，因為質料是在下方發揮支撐作用 (substare) 的根本，而形式是自立存在 (subsistere) 的根本。

### 第三節 「位格」這一名稱是否適用於天主

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 「位格」這一名稱似乎不適用於天主。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》開始第一章說：「對於超實體的隱密的天主性，除了聖經上由天主所明確表示給我們者外，

完全不可膽敢再說什麼或再想什麼。」可是，聖經中不拘是新約或舊約，都沒有告訴我們「位格」這一名稱。所以，不可把「位格」這一名稱用於天主。

2.此外，波其武在《論二天性》第五章說：「位格這一名稱，似乎是由戲劇中代表人物之面具演變而來；因為位格一字（persona）係來自「高喊」（personare），因為經過面具之洞孔發聲必須提高聲音。而希臘人稱這些面具為prosopa，因為這些面具是放在臉上和雙日之前，把面目遮蓋起來。」但這除非是按喻義，並不適合天主。所以，除非是按喻義的說法，「位格」這一名稱是不能用以稱述天主的。

3.此外，凡是位格都是實體或基體（hypostasis）。而「實體或基體」這個名稱似乎並不適用於天主，因為按波其武（在同處）所說，實體或基體是指那在依附體之下者，而在天主內卻沒有依附體。而且熱羅尼莫也說：「在『實體或基體』這個名稱內，有毒藥隱藏在蜂蜜之下。」（《致達瑪蘇書》，書信第十五篇）。所以，不應該用「位格」這個名稱來稱述天主。

4.此外，對於任何一物，如果除去了定義，也就除去了被定義者或定義的內容。而前面第一節給位格所下的定義，似乎並不適用於天主。這是因為「理性」所有的認知，是經推理而得的認知，而這樣的認知並不適合天主，如第十四題第七節已證明過的；如此則不能說天主有理性本性。此外也是因為不能說天主是「個別的自立體或實體」，因為個體化之原理或本源是質料，而天主卻是非質料的；而且天主也不是在下面支撐著依附體，所以也不能稱為實體。所以，不應該把「位格」這一名稱加給天主。

**反之** 在《亞達納修信經「不拘誰」》（Quicumque）中卻說：「一是聖父之位格，一是聖子之位格，一是聖神之位格。」（參



看：施安堂譯，《訓導文獻選集》第七五條第二九頁。)

**正解** 我解答如下：位格所表示的，是那在整個（物之）自然本性中最完美者，即那在理性本性中自立存在者。因此，既然凡是屬於完美性之一切，都應該歸於天主，因為祂的本質本身含有一切完美性；那麼，用位格這一名稱來稱述天主是合理的。不過，不是按用以稱述受造物之相同方式，而是按更卓越的方式；就像把其他我們給受造物起的名字歸於天主時的情形一樣，如第十三題第三節討論天主的名稱時已經證明過的。

**釋疑** 1.雖然在新約和舊約聖經中，沒有什麼地方用「位格」這個名稱來稱述天主；不過，聖經中有許多地方卻用這個名稱所表示者來論述天主，即天主是至為本然（因本質）而存在者，以及有最完美的智性。如果我們只應該用聖經所傳授的字詞來稱述天主，那麼除了用新舊約聖經所原用的語文之外，就絕對不能用其他語文談論天主了。可是，與異端人辯論的需要，迫使我們不得不找一些表達古老信德的新名稱。這種求新作法既與聖經的原意並無不合，不是凡俗的，是以並不需要躲避；而宗徒在《弟茂德前書》第六章20節所勸教的，卻是「要躲避凡俗的空談」。

2.雖然 *persona* 這個名稱，就其字源（指面具）方面來說，不適合天主，但就其字義方面來說，卻非常適合天主。因為戲劇中所表演的都是一些名人故事，*persona* 這個名稱是用來表示有地位之人的。因此，在教會內任高職者，便被習稱為 *personae*。因此，有人把 *persona* 定義為：「在地位方面有特殊性質之實體（*hypostasis*）」。由於在理性本性中自立存在屬於崇高地位，所以凡是具有理性本性之個體，便都稱為 *persona*（位或位格），如在第一節內已說過的。而天主之本性或天主性之地

位，遠超過任何地位，所以 *persona*（位或位格）這個名稱最適合天主。

3. 「實體或基體」（*hypostasis*）這個名稱，按其字源方面而言，固然不適合天主，因為天主不是立於依附體之下或支撐它們；然而就其用來表示獨立存在之物的字義方面而言，卻適合天主。至於熱羅尼莫說，在這個名稱下隱藏有毒藥，是因為在拉丁人完全了解這個名稱的意義之前，異端人曾利用這個名稱欺騙純樸的人，誤導他們承認（在天主內）有多個本質（*essentia*），就像他們承認有多個基體或位格（*hypostasis*）一樣。因此，與希臘文 *hypostasis* 相當的（拉丁文）*substantia* 這個名稱，在我們（拉丁人）這裡，也普遍用以指本質（*essentia*）。

4. 至於天主可以被稱述為「具有理性本性」，不是根據理性含有推理，乃是根據一般的理智本性或智性。「個別或個體」之適合天主，不是就質料是個體化之原理或本源而言，而是僅著眼於其所含之不可通傳或共享性。而「實體或自立體」之適合天主，是依其表示自立存在之意義。不過，曾有人說，波其武給「位格」所下之上述定義，不是我們所說在天主內之位格的定義。因此，維克多之李查（*Richardus de S. Victore*）意欲改正這個定義，並說：所說的在天主內的位格，是「天主之本性或天主性之不可通傳或共享的存在」。

#### 第四節 「位格」這個名稱是不是指關係

（按：在這有形世界裡，只有人具有理性本性，是位或位格。每一個人或每一位格各有自己的實體。在人來說，常是一體一位或一體一位，而同一位格與自己沒有實在關係。所以在人內，「位格」只指實體，而不指關係。可是在天主內，卻是一體三位，而三位之間有實在關係。所以在天主內，「位格」能是指關係。不過，這關係是自立於與天主之本質相同的天主

之本性或實體內。所以，「位格」除直接指關係外，也間接指本性、實體或本質。反過來說，「位格」也可以直接指天主的本質或本性、本體；但由於天主是一體三位，所以也間接指三位之間的關係。)

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 「位格」這個名稱，在天主內，似乎不是指關係，而是指實體或本體 (substantia)。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷七第六章說：「幾時我們說聖父的位格，無非就是說聖父的實體 (substantia)；聖父之稱爲位格，是對祂自己來說，不是對聖子。」

2. 此外，「什麼」是針對本質的問詞。可是，如奧斯定在同處 (第四章) 所說，當我們說：「在天上作證的有三個，即聖父、聖言和聖神」時，如果問：「三個什麼？」，答案是：「三個位格或三位」。所以，「位格」這個名稱所表示的是本質。

3. 此外，按哲學家在《形上學》卷四第七章所說，用名稱所表示者，就是其定義。而位格之定義爲「具有理性本性的個別實體」，如第一節已說過的。所以，「位格」這個名稱所表示的是實體。

4. 此外，在人與天使方面，位格所表示的不是關係，而是一種絕對者 (不涉及他物者)。所以，如果位格在天主內所表示的是關係，那麼這個名稱便是依不同的意義、用於天主和人與天使了。

**反之** 波其武在《論天主聖三》第六章卻說：凡是屬於位格的名稱，都是表示關係的。然而沒有任何別的名稱，比「位格」這個名稱更屬於位格。所以，「位格」這個名稱指的是關係。

**正解** 我解答如下：關於在天主內的「位格」這個名稱的意義，所遇到的困難是：用這名稱所指稱的有三，是複數，它既缺乏那些表示本質之名稱的性質，也不是針對別的事物而說的，像那些表示關係的名稱一樣。因此，有些人認為：「位格」這個名稱，按其字義，在天主內原本直接表示本質，就像「天主」這個名稱和「具有智慧者」這個名稱一樣；不過，爲了應付異端人士的抗辯或異議，基於大公會議之命令，這個名稱在解釋上做了某種適應，即也可用以表示相對的關係，特別是用複數時，或另加用區分形容詞時，如幾時我們說：「三位或三位格」或說：「聖父是一位，聖子另是一位」等。但用單數時，則可用這個名稱兼指絕對的（不涉及他物的）或相對的（針對他物的）。不過，這種解說似乎並不充足。因爲，如果「位格」這個名稱，按其字義，在天主內僅僅表示本質，那麼說：「天主有三位或三位格」，不僅安撫不了異端人士之詐僞，反而更給他們製造更大誣讒的機會。

因此，另有一些人說，在天主內，「位格」這個名稱同時表示本質也表示關係。其中一些人說，「位格」正面或直接（*in recto*）表示本質，側面或間接（*in obliquo*）表示關係。因爲「位格」依其自身（*per se*）是單一的，而「單一性」是屬於本質的。所謂「依其自身」，隱含有側面的關係；因爲說「聖父依其自身存在」，意思好像是說，聖父因相對關係而與聖子有別。其中另一些人則反過來說，「位格」正面或直接表示關係，側面或間接表示本質；因爲在「位格」之定義內，「本性」是被置於間接地位（按：定義直接指出位格是實體或自立體，然後或進一步才說它是具有理性本性的）。這些人比較接近真理。

所以，爲彰顯這個問題，應該注意：有的東西被包括在較不普遍的名稱之意義內，卻不被包括在較更普遍的名稱之意義內；因爲「具有理性」被包括在「人」的意義內，卻不被包

括在「動物」的意義內。因此，尋問「動物」的意義，和尋問「是人的動物」的意義，並不相同。同樣地，尋問「位格」這個名稱的一般意義，和尋問「天主的位格」的意義，也不相同。因為一般的「位格」表示具有理性本性的個別實體或自立體，如在第一節已說過的。而個別的自立體或個體，卻是在本身內沒有分割，而與他物有分割或分別者。是以，位格，無論是在什麼本性內，都表示那在該本性中有分別者或特別者；例如在人的本性中，位格是指這些肉、這些骨頭，和這個靈魂，它們是使人成為個體或個體化的原素；它們雖然並不屬於一般「位格」的意義，卻屬於「人之位格」的意義。而在天主內，除了藉起源之關係外，沒有什麼分別或區別，如在第二十八題第三節已經說過的。而在天主內，關係並非好像是依附於主體的依附體，而是天主的本質本身；因此，就如天主的本質自立存在，天主內的關係也是自立存在。所以，就像天主性是天主一樣，天主的父性也就是天主聖父，而聖父是天主的一位格或一位。所以，天主之位格所表示的，是如同自立者的關係。也就是以自立體的方式或作為自立體來表示關係，而自立體是自立於天主之本性內的實體；雖然自立於天主之本性內者，與天主之本性並無分別。

準此，的確是這樣：即「位格」這個名稱直接表示關係，間接表示本質；但不是把關係作為關係來看，而是以自立實體的方式來表示關係（或把關係作為實體來看）。同樣地，「位格」這個名稱也直接表示本質，間接表示關係；這是著眼於本質與自立的實體相同；而在天主內，自立的實體或實體的自立因關係而有區別；如此則關係以關係的方式或作為關係，而間接或從側面進入「位格」的意義。

據此，也可以說，在異端派人士起鬪之前，「位格」這個名稱之此一（指關係的）意義，並未被發掘或領會；因此，

「位格」這個名稱當時只作為絕對名稱來使用；不過，基於其本身意義的相應性，「位格」這個名稱後來也配合著表示相對的關係；也就是說，位格之表示相對的關係，不是像第一個主張所說的，僅出於人的用法，這也是來自其本身之意義。

**釋疑** 1.說「位格」這個名稱是對（聖父）自己，而非對另一位（聖子），是因為位格之表示關係，不是以關係的方式或作為關係，而是以自立體的方式或作為自立者，而自立體就是實體。奧斯定是據此而說：位格是指本質，這是基於在天主內本質與實體相同；因為在天主內，「是什麼」（本質）和「藉以是或存在者」（實體）是沒有分別的。

2.「什麼」所問的，有時是定義所表示的（物之）本性，例如問：「人是什麼」，答案是：「有理性、有可能死亡的動物」。不過，有時所問的是（具有本性的）基體或主體（*suppositum*），例如問：「什麼游在水中」，答案是：「魚」。如此，給問「三個什麼者」的回答是：「三個位格或三位」。

3.在天主內，個別實體，即特別的或不可通傳的實體之觀念中，含有關係之觀念，如正解已說過的。

4.較不普遍名稱之不同意義，並不使較更普遍名稱變成異義或多種不同意義。因為，馬與驢雖各有自己特有的定義，但在「動物」這個名稱上，牠們卻是依單義或同一意義而為動物，因為動物之共同定義對二者都同樣適用。因此，雖然在天主之位格的意義內含有關係，而在人或天使之位格的意義內卻不包含關係，但不能因而結論說：「位格」這個名稱是多種不同意義的或異義的名稱。雖然這也不是說它是單義的名稱；因為關於天主與受造物的稱述，不可能有什麼是單義的或同一意義的，如第十三題第五節已證明過的。

## 第三十題

### 論天主位格之多數性

一分爲四節一

然後要探究的是（天主）位格之多數性（pluralitas；參看第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、在天主內是否有多位或多個位格。
- 二、有多少位或位格。
- 三、在天主內，各項數字有什麼意義。
- 四、論「位格」這個名稱之共有性或通用性。

#### 第一節 是否應該肯定在天主內有多位或多個位格

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該肯定在天主內有多位或多個位格。因爲：

1. 位格是具有理性本性的個別實體（*substantia*，兼有「本質」之義）。所以，如果在天主內有多個位格，那麼就有多個本質；而這似乎是異端。

2. 此外，不拘是在天主內或在我們內，多種絕對的屬性並不形成位格的區別；所以，多種（相對的）關係更不形成位格的區別。而在天主內，除了有多種關係或關係的多數性之外，沒有其他多數性，如第二十八題第三節已說過的。所以，不能說在天主內有多位或多個位格。

3. 此外，波其武於《論天主聖三》第三章論天主說，其中沒有數目者才是真正的一。而多數性含有數目。所以，在天主內沒有多位或多個位格。

4. 此外，哪裡有數目，那裡就有整體和部分。所以，如

果在天主內有位格方面的數目，那麼在天主內也就有整體和部分；而這與天主的單純性是不能相容的。

**反之** 《亞達納修信經「不拘誰」》(Quicumque) 卻說：「聖父是一位，聖子另是一位，聖神又另是一位。」。所以，聖父、聖子和聖神是多位或多個位格。

**正解** 我解答如下：由前面已經說過的，應該結論說：在天主內有多位或多個位格。因為第二十九題第四節已經證明過了，「位格」這個名稱在天主內表示關係，而這關係有如是自立於天主之本性或天主性內之物。可是第二十八題第一、第三及第四節也說過了，在天主內有多種實在的關係。因此，結論應該是：有多個自立於天主之本性或天主性內之物。而這也就是說：在天主內有多位或多個位格。

**釋疑** 1.把 substantia 放入位格的定義內，不是根據它表示本質，而是根據它表示基體 (suppositum, 獨立個體)；這一點，從附加「個別」一詞可以看出。為表示如此所說的 substantia (基體)，希臘人用 hypostasis 這個名稱；因此，正如我們說有三個 personae (位格)，他們說有三個 hypostases (基體)。不過，為了避免因此一名稱之多種含義而被誤解為本質，我們習慣上並不說三個 substantiae。

2.天主內之絕對屬性，如善性及智慧，彼此並不相互對立；因此，也沒有實在的區別。所以，雖然可把「自立 subsistere」歸於它們，但它們不是多個自立之物，即不是多個位格。而在受造物內之絕對屬性，雖然彼此有實在區別，卻不是自立，例如白色和甜性。可是，在天主內的相對屬性，則既自立，又彼此有實在區別，如第二十八題第三節及第二十九題第四



節已說過的。因此，這樣屬性的多數性，已足以形成在天主內之位格的多數性。

3. 天主的至一性和單純性，排除一切絕對屬性的多數性，但並不排除關係的多數性。因為用關係來稱述某一物，是著眼於它之針對另一物；因此，如波其武在同處（第六章）所說，關係並不表示在其所陳述之物內有什麼組合。

4. 數目有兩種：即單純的或絕對的數目，如二、三及四等；和在被數之物內之數目，如兩個人及兩匹馬等。是以，如果天主內之數目是屬於絕對的或抽象的數目，天主內有整體和部分並無不可；因為那只是在我們理智的意念內如此而已；因為由被數之物中抽象出來的絕對數目，只存在於我們的理智內。不過，如果我們視之為被數之物內的數目，如此則在受造物中，「一」是「二」的一部分，「二」是「三」的一部分，就如一個人是兩個人（之組合）的一部分，兩個人是三個人的一部分；但在天主內卻不是如此。因為（天主）聖三整體有多大，（天主）聖父也就有多大，如之後第四十二題第四節釋疑3. 將要說明的。

## 第二節 在天主內之位或位格，是否多於三位或三位格

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內之位或位格，似乎多於三位或三位格。因為：

1. 在天主內之位格的多數性，是根據指關係的屬性的多數性，如第一節已說過的。可是，在天主內有四種關係，如第二十八題第四節已說過的，即父性，子性，共同的發出或嘔出（spiratio），以及被發出或出發（processio）。所以，在天主內有四位格。

2. 此外，在天主內，本性與意志之不同，並不多於或大於本性與理智之不同。而在天主內，以意志方式作為愛出發

的，是一位或一位格；以本性方式作為子出發的，另是一位或一位格。所以，在本性與理智方面，也應是以理智方式作為言出發的，是一位或一位格；以本性方式作為子出發的，另是一位或一位格。如此，則在天主內同樣不是僅有三位或三位格。

3.此外，在受造物內，越是卓越者，就越有更多的內在活動，比如人比動物多出了理解和願意。而天主是無限地超越所有受造物。所以，在天主內，不僅有以意志方式出發的位或位格，和以理智方式出發的位或位格，而且還有以其他無數方式出發的位或位格。所以，在天主內有無數的位或位格。

4.此外，聖父之藉產生天主（之另一）位格而無限地通傳自己，這是出於聖父的無限善性。然而，在聖神內也有無限的善性。所以，聖神也產生（另一）天主位格，而這（另一）天主位格又產生另一天主位格，如此則推至無限。

5.此外，凡是被局限於某一固定數目者，便是被度量者，因為數目是一種度量。而在天主內，位或位格都是無限量的，如《亞達納修信經「不拘誰」》（*Quicumque*）所明示的：「聖父是無限量者，聖子是無限量者，聖神是無限量者。」所以，天主之位或位格，不被局限於「三」這個數目。

**反之** 《若望壹書》第五章7節卻說：「在天上作證者有三個，即聖父、聖言和聖神。」對於詢問「三個什麼」者的答覆是：「三位或三個位格」，如奧斯定在《論天主聖三》卷七第四章所說的。所以，在天主內只有三位或三位格。

**正解** 我解答如下：按前面所說的，必須承認在天主內只有三位或三位格。因為前面第一節已經證明過了，多數位格是多數自立而彼此有實在區別的關係。而在天主位格之間的實在區別，只能是由於關係的對立。所以，兩個對立的關係應是屬於

兩個位格；如果兩個關係不是對立的，它們必是屬於同一個位格。所以，父性和子性，既是對立的關係，必是屬於兩個位格。所以，自立的父性是聖父之位格，自立的子性是聖子的位格。而另外兩種關係（發出spiratio，和被發出或出發processio），與上述兩種關係（父性和子性）都不對立，只是彼此之間對立。所以，它們（發出和出發）不可能屬於同一個位格。所以，它們或者是其中之一屬於前面所說的兩個位格（聖父和聖子），或者是其中之一屬於前述兩個位格之一，另一個則屬於另一位格。而出發（與發出相對的愛的出發）不可能屬於聖父和聖子，或其中任何之一。因為如果是這樣，則聖父和聖子就是來自那發出者spirans；而如果生者（聖父）之位格和受生者（聖子）之位格是來自發出者，則理智方面的出發，即父性和子性所根據的在天主內的生育，也就是來自那發出和出發所根據的（意志方面的）愛的出發了。這與第二十七題第三節釋疑3.所說的不能相容。所以，只有說，發出既屬於聖父之位格，亦屬於聖子之位格，因為它與父性和子性都沒有關係的對立。因此，出發就必是屬於另一位格，即那稱為聖神的位格，祂是以愛的方式出發，如第二十七題第四節已說過的。所以，在天主內只有三位或三位格，即聖父、聖子和聖神。（按：須注意出發processio有廣狹二義。廣義的出發兼指理智方面的出發，即聖子之生於聖父，和意志方面的出發，即聖神之發自聖父及聖子，或由聖父聖子所共發。狹義的出發則專指後者。至於應依那一種意義來解釋此字，需視上下文而定。）

**釋疑** 1.雖然在天主內有四種關係，但其中之一，即發出，並非脫離聖父及聖子之位格，而是兼屬於二者。因此，雖然發出是關係，卻不稱為「屬性或特徵」，因為它不是只屬於一位格；而且也不是「位格的」，即不是構成位格的關係。而父性、子性

和出發這三種關係卻稱爲「位格的屬性或特徵」，即構成位格者；因爲父性是聖父之位格，子性是聖子之位格，而出發是出發者聖神之位格。

2.以理智方式作爲言出發者，就如以本性方式出發者，其出發是按照與其本源相似之理或性質；因此，之前**第二十七題第二節**及**第二十八題第四節**即已說過，天主聖言之出發就是以本性方式的生育本身。而愛，以其爲愛而言，其出發卻不是與其所從出者或本源相似；雖然在天主內，愛以其爲「天主的」愛而言，是同爲本質的。因此，在天主內，愛之出發不稱爲生育。

3.人比其他動物更爲完美，所以他比其他動物有更多的內在活動，這是因爲人的完美是以組合的方式形成的。因此，在更爲完美和更爲單純的天使內，比在人內，反而有較少的內在活動；因爲在天使內沒有想像、感覺等類似的活動。但在天主內，實際上卻僅有一個活動，也就是祂的本質（一切活動都是祂的本質）。至於如何有兩種出發，前面**第二十七題第三及第五節**已經說明過了。

4.如果，聖神所有的善性不是聖父所有的善性的話，這一推論可以成立。因爲，正如聖父以自己的善性產生天主位格；同樣，聖神也必然以自己的善性產生天主位格。然而，聖父的善性和聖神的善性卻是同一個善性。而且除了藉位格的彼此關係之外，沒有別的區別。因此，善性之屬於聖神，有如是從另一位而有的；而善性之屬於聖父，則有如是由祂而被通傳給另一位。此一關係之對立，針對天主位格作爲本源的關係，與（出發者）聖神的關係不能相容——因爲聖神本身是出自天主內所能有的別位格。

5.如果視一個固定的數目爲僅存在於理智內的單純數目，則它是以「一」來度量的。不過，如果視之爲存在於天主

位格內的被數之物的數目（參看第一節釋疑4.），則「被度量者」之理或概念無法適用於此，因為三位或三位格的量度相同，如之後第四十二題第一及第四節將要說明的；而同一物不能用自己這同一物來度量。

### 第三節 各項數字在天主內是否有所提供

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 數字項目或各項數字（termini numerales），在天主內似乎有所提供或積極表示（ponere）。因為：

1. 天主的唯一性就是天主的本質。而每一個數字都是「一」的重覆。所以，每一項數字在天主內都表示本質。所以，數字在天主內有所積極表示。

2. 此外，凡是稱述天主與受造物者，都比歸於受造物更爲卓越的方式，歸於天主。而數字在受造物內有所積極表示。所以，在天主內更是如此。

3. 此外，如果各項數字在天主內不積極表示什麼，而只是用來排除什麼，比如：用多數性排除唯一性，用唯一性排除多數性；那麼，這將是相互推諉的循環，使理智感到困惑而不能確知什麼。這是不合理的。所以，必須說，各項數字在天主內有所積極表示。

**反之** 希拉利在《論天主聖三》卷四第十七節說：「承認有同伴」，即承認有多數性，「便否定了殊一性和孤獨性的概念」。盎博羅修在《論天主教信德》卷一第二章也說：「當我們說天主唯一時，這唯一性便排除了神的多數性，而我們也不肯定在天主內有分量存在。」由此看來，這種名稱是用來在天主內排除什麼，而不是用來提供或積極表示什麼。

**正解** 我解答如下：大師（Magister，彼得隆巴 Petrus Lombardus，1100~1160年）在《語錄》（Sententiis）卷一第二十四題第一章，主張：各項數字在天主內不提供什麼，而只排除什麼。而其他的人卻持相反意見。

爲明示此點，應該注意，一切多數性都是某種分割的後果。而分割或劃分有兩種。一種是物質或質料性的分割，藉分割連續體而形成；由這種分割所產生的數字是量的一種。因此，這樣的數字只在有量的物質物內才有。另一種是形式性的分割，藉相對立的或不同的形式而形成；由這種分割而產生的「多」，不屬於任何一類，而是關於超越（一切範疇之）物的（transcendentia），物或存在物（ens）便是依此而劃分爲一和多。在非物質的物內只有這種數字。

所以，有些人僅僅注意到這一種「多」，它是不連續的或離散的量的一種。由於他們看到在天主內沒有這種離散的量，所以主張各項數字在天主內並不提供什麼，只是排除。而另外一些注意同一種「多」的人，卻說，就如說在天主內有知識，是按知識固有的意義，而不是按知識所屬之類（或範疇），因爲在天主內沒有任何品質（qualitas）；同樣，說在天主內有數字，也是按數字固有的意義，而不是按數字所屬之類，而這類即是量。

而我們卻說：稱述天主的各項數字，不是按作爲量之一種的數字的意義，因爲這樣的數字只能喻義式地用於天主，就像其他形體物的屬性，如長和寬等一樣；而是按其作爲超越性的（transcendens）「多」（multitudo）的意義。這樣的「多」，與其所陳述之許多事物的關係，就如與存在物或物（ens）可以互換的「一」，與物的關係一樣。而這樣的「一」，如前面第十一題第一節討論天主的唯一性時已經說過的，其給「物」所增加者，只不過是「否定分割」而已；因爲「一」表示未被分割之

物。因此，無論以「一」稱述何物，都是說那物未被分割；比如針對人所說的「一」，其意義是說人的本性或本體未被分割。同理，當說物「多」時，這種意義的「多」，也是指這些物中之每一物都是本身未被分割。而屬於量之一種的數字，卻提供附加於物之上的某種依附體；作為數字之本或元的「一」，也是一樣。

所以，各項數字在天主內所表示的，是它們稱述的相關之物；除此之外，如已說過的，僅僅增加否定而已；在這方面，大師在《語錄》所說合乎真理。比如：我們說「本質是一個」，「一」所表示的是本質未被分割；我們說：「位格是一個」，「一」的意思是位格未被分割。同樣地，我們說：「有許多位格」，意思指的是那些位格，而且其中的每一位格都未被分割；因為「多」依其理或定義，就是由「一或單一」所形成的。

**釋疑** 1. 「一」既是關於超越（一切範疇）之物的，所以比實體和關係都更普遍；「多」也是一樣。因此，在天主內，既可指實體，亦可指關係，各按其所依附之相關名稱。而這樣的名稱，按其各自的特有意義，在本質或關係上增加一種對分割的否定，如**正解**所說的。

2. 在受造物內有所提供或積極表示的「多」，是量之一種，不能轉而用以稱述天主；只有超越性的「多」才適用於天主，它在其所陳述者之上，只增加每一單個的不可分割性。這樣的「多」，才能用來稱述天主。

3. 「一」所排除的不是「多」；而是在觀念上比「一」和「多」都先有的「分割」。而「多」所排除的不是「一」，而是那些組成「多」者中的每一單個的分割。**第十一題第二節釋疑** 4. 討論天主的唯一性時，對這一切都曾加以說明。

不過，應該知道，所引的反面意見（參看「反之」），不足以證明其論點。因為，雖然多數性排除孤獨性，唯一性排除神的多數性，但不可因此而說這些名稱只有這一種意義。因為白色排除黑色；但白色這個名稱的意義，卻不僅限於排除黑色。

#### 第四節 「位格」這個名稱是否能是（天主）三位共有的

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 「位格或位」（persona）這個名稱，似乎不可能是（天主）三位共有的。因為：

1.除了本質之外，沒有什麼是三位所共有的。而「位格」這個名稱，並不直接表示本質。所以，不是三位所共有的。

2.此外，共有的與不可通傳的相對立。可是，「不可通傳」屬於位格之理或定義，這由維克多之李查給位格所下的定義可以看出（參看第二十九題第三節釋疑4.）。所以，「位格」這個名稱不是三位所共有的。

3.此外，如果「位格」這個名稱是三位所共有的，那麼這種共有或是關於物本身的，或是思想或觀念上的。然而，不是關於物本身的；因為如果是的話，三位便是一位（或共有一位格）了。也不只是思想或觀念上的；因為如果是的話，「位格」就是普遍的了，而在天主內既沒有普遍的和特殊的，亦沒有類和種，如前面第三題第五節已證明過的。所以，「位格」這個名稱不是三位所共有的。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷七第四章卻說，當問「三個什麼」時，答案是「三個位格」，因為「位格」之所是者或所表示者，是三位所共有的。

**正解** 我解答如下：當我們說「三位」時，說話的這種方式就



表示「位格或位」這個名稱是三者所共有的；就如我們說「三個人」時，就表示「人」是這三個所共有的一樣。然而很明顯地這不是指物的共有或共有一物，就像本質是三者所共有一樣；因為那樣的話，正如本質只是一個，三者的「位或位格」也就只是一個了。

至於究竟是怎樣的共有，研究者的說法不一。有人說是否定性的共有；因此才在位格的定義內用了「不可通傳」的字樣（參看第二十九題第三節釋疑4.）。又有人說是意念（觀念）性的共有，因為在位格的定義內用了「個別（個體）」字樣（第二十九題第一節），就如同（動物之）種（species）是馬與牛所共有的種一樣。但這兩種說法都因此而不能成立，即「位格」這個名稱，既不是否定名稱，亦不是意念名稱，而是實物名稱。

是以，應該說「位格」這個名稱，即使是用在人方面，也是一個在思想或觀念上的共有名稱，但它不是像「類」或「種」那樣的，而是像「不確定的個體」（*individuum vagum*）那樣的共有名稱。因為類和種，如「人」或「動物」這些名稱，是用來表示共有的本性（共性），但不是用來表示類或種所表示的共有本性之意念（觀念）。而「不確定的個體」，如「某一個人」所表示的，是那以一種屬於單獨或特殊物（*singularia*）的固定方式而存在的共同本性，即有如是與其他物分離而靠自己存在的自立物。而「指定的單獨體」這個名稱所表示的，卻是那分離或區分固定物者，比如：蘇格拉底這個名稱所表示的，是這個肉體和這些骨頭。不過，其中有這麼一個區別，即「某一個人」所表示的，是（人的）本性，或從本性方面來表示以屬於單獨或特殊物的存在方式而存在的個體；而「位格」這個名稱，其命名卻不是為從本性方面來表示個體，而是為表示在這樣本性內的自立之物。

在思想或觀念上，這一點是天主三位所共有的，即天主

的每一位都是自立於天主的本性或天主性內，並與其他位有區別。因此，位或位格這個名稱，在思想或觀念上，是天主三位所共有的。

**釋疑** 1.此一推論是以物的共有或共有一物為出發點。

2.雖然，位格是不可通傳的，但其不可通傳的存在方式，卻可能是許多位格所共有的。

3.雖然，所說共有是思想或觀念上的，而不是物本身的，但不能因此而說在天主內有普遍的和特殊的，或有類和種。一則因為即使在人方面，位格之共有性也不是種或類之共有性；二則因為天主三位只有一個存在；而種和類以及任何普遍的，都是針對多個在存在方面彼此有區別者而說的。

（按：如我們看到有一個東西或物從遠處跑來，但還看不清是什麼物，及至它跑近了，才發現是一個人。這裡所注意的，是「一個人」的「人」，即人人所共有的人之本性或人之共性：來者是一個「人」或具有「人之本性」的個別物。待他跑得更近了，我們認出他是「伯多祿這個人」。伯多祿當然有人的本性或是人，但於此這已不是重點所在。這裡所注意的，是伯多祿這「個」人，重點在「個」，視伯多祿為與其他許多個人有區分而單獨或自立存在的個別物或個體。所以，「一個人」的人著重人的「本性」，而「一個人」的「個」則著重人的「個別自立存在」。「個體」一詞，適用於一切個別自立存在者；而「位格」一詞，則專指具有理性本性的個體。不過它的著重點，則和「個」一樣。因此，當餐廳侍者歡迎客人光臨而問「幾位」時，他所願意知道的，不是客人有人之本性或是人，而是客人有「幾個」。說「位格」這一名稱是天主三位所共有的，其著眼點就是位格所表示的「自立」。不過我們每一個人或每一位，都各自具有自己所分有的人之本性，都各自自立於這本性內，各自

有自己的實體和存在；簡言之，我們是一位一體或一體一位。但天主卻是「三位一體」或「一體三位」。在天主內，三位各有其自立，卻又共同自立於唯一的天主之本性或天主性內，共為一個實體，共有或共是一個存在。因此，我們說天主有三位，卻絕對不可說天主有三個；雖然針對人來說，「一位」和「一個」並無分別。這正是「天主三位一體奧蹟」之所在，是基於天主啓示的信德道理，我們有限的理智無法完全理解。）

## 第三十一題

## 論在天主內那些與唯一性或多數性有關者

—分爲四節—

(按：拉丁文的trinitas是一抽象名詞，來自形容詞trinus，其意義是：數字爲三者或一分爲三者。由於是一分爲三，所以反過來說，則是三根於一。依此，trinitas可譯爲三一性。不過，如本題第一節質疑5.所說：「在講述天主的一切說法中，都是把抽象者說成具體的」，即把抽象名詞當作具體名詞來用。例如：抽象名詞unitas，此字來自數字「一」，意謂單一性或唯一性。但當用此字來講述天主時，卻往往用它來表示天主的唯一本體，即指「一體」。抽象名詞trinitas亦是如此。在講述天主時，此字實際是指基於天主「一體」的「三位」，不過只是含蓄的，而非明確的，即未直接把「位或位格」標示出來。所以，其最適當的中文譯名應是「聖三」。唯其如此，才可以進一步解釋說：所謂「聖三」，不是說天主有三個本體或三體，而是說天主有三個位格或三位。假使把此字直接譯爲「三位」，這種解說就成爲多餘而無意義了。)

此後要討論的，是在天主內那些與唯一性或多數性有關者（參看第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、論「聖三」(trinitas) 這個名稱。
- 二、是否能說「聖子別於聖父或是與聖父有分別的」(alius)。
- 三、在天主內，看來含有排他性 (alietas) 之排除說法，是否可與指本質或本體之名稱相連或並用。
- 四、是否可與指位格之名稱相連或並用。

## 第一節 在天主內是否有聖三

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內似乎沒有聖三（trinitas）。因為：

1. 在天主內，一切名稱或指實體或本體，或指關係。而「聖三」這個名稱，不表示實體或本體（substantia）；因為如果是指實體，那麼將是用實體來陳述每一位（而為三個實體）了。它亦非表示關係；因為這一說法不是根據針對他物的名稱。所以，在天主內，不應用「聖三」這個名稱。

2. 此外，「聖三」這個名稱似乎是一個集體名稱，因為它表示眾多。而這樣的名稱並不適合於天主；因為集體名稱所包含的單一性是最小的單一性，而在天主內的單一性卻是最大的單一性。所以，「聖三」這個名稱不适合於天主。

3. 此外，凡是一分為三或三分者（trinum），都是三重的（triplex）。而在天主內卻沒有三重性（triplicitas），因為三重性是一種不相等。所以，在天主內也沒有聖三。

4. 此外，凡存在於天主內者，均係存在於天主本質或本體之唯一性內，因為天主是自己的本質或本體。是以，如果在天主內有聖三，那必是存在於天主本質或本體之唯一性內。如此則在天主內有三個本質或本體方面的唯一性了；而這是異端。

5. 此外，在講述天主的一切說法中，都是把抽象者說成具體的；因為天主性就是天主，父性就是聖父。然而，指聖三的這一抽象名稱（trinitas——數字為三），卻不能說就是一分為三（trina）；否則，在天主內就有九物了，而這是錯誤的。所以，在天主內，不應用「聖三」這個名稱。

**反之** 亞達納修卻說：「應在聖三（三位）中恭敬唯一（一體），在唯一中恭敬聖三。」（信經「不拘誰」Quicumque）

**正解** 我解答如下：「聖三」這個名稱，在天主內所表示的是一個確定的位格數字。所以，就如說在天主內有不確定的位格的多數性或多位，同樣也就應該用「聖三」這個名稱；因為「聖三」這個名稱以確定數字所表示的，也就是「多數性」以不確定數字所表示的。

**釋疑** 1.依字源來說，「聖三」這個名稱，似乎是表示三個位格的一個本質或本體，依此而說聖三或三一性就好像是三者的唯一性或一體（*trium unitas*）。不過，按這個字的本有意義來說，它較為表示同一本質或本體之位格的數字。因此我們不能說聖父就是聖三，因為聖父不是三位。但它也並不表示各位格之間的關係本身，而較為表示相互有關係的位格的數字。因此此一名稱本身不涉及與他物之關係。

2.集體名稱含有兩個要素，即主體或基體之多數性或多個基體（*supposita*），及某種單一性，即某種秩序的單一性或合為一個秩序，因為「民族」是在某種秩序下所包括的許多個人。依第一點來說，「聖三」這個名稱與所有的集體名稱相符；依第二點來說，卻有所不同，因為在天主聖三內，不僅有秩序的單一性或一個秩序，而且還有本質或本體的單一性或一體。

3.「聖三」是絕對的說法（不與他物做比較），因為它指的是三位格的這個數字「三」。而「三重性」（*triplicitas* 一分為三重、層等）所指的，卻是三者與一之不相等的比例或比較；因為是一種不相等的比例或比較，這由波其武在《數學》（*Arithmetica*）卷一第二十三章中所說的可以知道。

4.在「天主聖三」的含意中，有數字本身（絕對的數字），也有被數的位格。所以，當我們說「聖三在唯一性或一體內」時，我們並不是把（絕對的）數字「三」置於唯一性內，好像有三次唯一似的；我們是把被數的（三）位格置於本性或

性體內，就如說某一（物之）本性的主體或基體存在於那個本性內一樣。反之，當我們說「單一性或一體是在聖三內」時，就如說某一（種物之）本性是存在於屬於該本性的（多個）主體或基體內一樣。

5. 當說「聖三或數字為三」（trinitas）是「一分為三的（trina）」時，其所引進的數字（謂詞或賓詞「一分為三的」），按其意義含有同一數字本身的倍數增加；因為我所說的「一分為三的」，是指所說那物在主體或基體方面的區分。所以，不能說「聖三（三位）是一分為三的」；因為假設聖三（三位）是一分為三的，那麼聖三（的每一位）將有三主體或基體（按：如此則聖三將有九主體或基體，就如假使一隊人分排三個三個地前行，走過了三排，也就等於走過了九人，而如此說天主是不對的）；這就如說「（一個）天主（Deus單數）是一分為三的（三位trinus），所以有天主性的三主體或基體（三自立於天主性者）」一樣。

## 第二節 聖子是否別於聖父或是與聖父有分別的

（按：拉丁文形容詞 *alius-a-ud*，其基本意義是「有分別的或別的」。根據其所形容的名詞，它能是指別一個、別一位、別一種物、別一自立體、別一依附體等等。在本節裡，雖然 *alius* 主要是指聖子在主體或基體方面別於聖父，是別一個或別一位；但仍須依其基本意義來譯此字，不宜直接譯為「一個」或「一位」，否則下面的翻譯將會遇到相當大的困難。）

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 聖子似乎不是別於聖父或與聖父有分別的（*alius a Patre* 一別於聖父者）。因為：

1. 「有分別的」是表示 *substantia*（本體）不同的相對名

稱。所以，如果聖子是與聖父有分別的，那麼聖子似乎就是與聖父不同的了（*diversus*）。而這相反奧斯定在《論天主聖三》卷七第四章所說的，他在那裡說：當我們說三位時，「我們沒有表示有什麼不同的意思」。

2.此外，凡是相互是有分別的，彼此間均有某種差異（*differentia*）。因此，如果聖子是與聖父有分別的，那麼祂與聖父也就是有差異的了（*differens*）。而這相反盎博羅修在《論天主教信德》卷一第二章所說的，他在那裡說：「聖父與聖子在天主性方面是二而一的（*unum*），其間既無本體之差異，亦無任何不同。」

3.此外，「不一樣的或別樣的」（*alienum*）一詞，是來自「有分別的」（*alius*）。而聖子與聖父卻不是不一樣的；因為希拉利在《論天主聖三》第三十九節說：在天主之（三）位格內「沒有什麼是不同的，沒有什麼是不一樣的，也沒有什麼是可以分開的」。所以，聖子不是與聖父有分別的。

4.此外，「有分別的一個或一位（*alius*）」和「有分別的一（種）物（*aliud*）」，意義是相同的，只是在（文法上名詞或形容詞的）類或性方面有所不同而已。所以，如果聖子是與聖父有分別的一個或一位（*alius*），那麼，聖子也就是與聖父有分別的一（種）物了（*aliud*）。

**反之** 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》（*De fide ad Petrum*）第一章中卻說：「聖父、聖子和聖神之本質是一個，依本質而論，並非聖父是一物，聖子是另一物，聖神又是另一物；雖然按位格來說，聖父是一位，聖子是別的一位，聖神又是別的一位。」（按：此書本為富振秋（*Fulgentius*）之著作。）

**正解** 我解答如下：如熱羅尼莫所說，由於用詞不當而產生異



端（參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第十三題第二章），因此在討論天主聖三時，我們必須小心謹慎從事；因為如奧斯定在《論天主聖三》卷一第三章所說：「與此問題相比，沒有什麼問題的錯誤更爲有害，探究起來更爲辛苦，成果更爲有益。」我們在討論有關聖三的問題時，必須避免兩個彼此相反的錯誤，在二者之間執中進行：其中一個錯誤是亞略（Arius）的錯誤，他在肯定三位格之外，又主張有三實體或本體；另一個錯誤是薩培里（Sabellius）的錯誤，他則在肯定一個本質或本體之外，又主張只有一個位格。

所以，爲避免亞略的錯誤，我們應避免在天主內用「不同」（*diversitas*）和「差異」（*differentia*）這二名詞，以免消除本質、本體的唯一性或一體；不過，我們可以用「區別」（*distinctio*）這個名詞，來表示關係的對立。因此，當我們在一些權威著作中發現有位格的「不同」或「差異」這種說法時，應把「不同」或「差異」解作「區別」。而爲了避免損害天主本質、本體之單純性，則應避免「分開」（*separatio*）和「分割」（*divisio*）等名詞，因爲它們是把整體分爲部分。而爲了避免損害到相等（*aequalitas*），亦應避免「不相等」（*disparitas*）這個字。而爲了避免損害相似（*similitudo*），則應避免「不一樣」（*alienum*）及「不相似」（*discrepans*）等字；因爲盎博羅修在《論天主教信德》第二章說：在聖父與聖子內，「無任何不相似，而只有一個天主性（*divinitas*）」；而按希拉利所說，在天主內，「沒有什麼是不一樣的，也沒有什麼是可以分開的」，如**質疑3**已說過的。

爲了避免薩培里的錯誤，我們應該避免「各自或隔離」（*singularitas*）這個字，以免損及天主本質、本體的可通傳性或共有性；因此希拉利在「論天主聖三」卷七第三十九節說：「稱聖父和聖子爲彼此隔離的天主或各自爲天主，是褻聖。」爲

了避免損害到位格的數目或多數性，我們應該避免用「獨一的」(unicus) 這個字，因為希拉利在同書(第三十八節)又說，應從天主內排除獨一和各自之概念。我們說「獨一聖子」，因為在天主內沒有多個聖子。不過我們不說「獨一天主」，因為天主性是多個(位格)所共有的。我們也避免用「混合的」(confusus) 這個字，以免消除位格間的本性秩序；因此盎博羅修在《論天主教信德》卷一第二章說：「凡是一個的，就不是混合的；凡是沒有差異的，就不可能是多重的。」為避免損害三位的共享和互通 (consortium)，亦應避免用「孤獨的」(solitarius) 一字；因為希拉利在《論天主聖三》卷四(第十八節)說：「應該崇信，天主既不是孤獨的，亦不是(多個)不同的。」

而「有分別的」(alius) 這個名稱，作為陽性的名稱，其含義只是在指主體或基體 (suppositum) 的區別(參看釋疑4.)。因此，我們能夠適當地說，聖子是與聖父有分別的或別的一個；因為祂是天主之本性的別的一個主體或基體，就如祂是別的一個位格 (persona)，別的一個(希臘文的) hypostasis 一樣。

**釋疑 1.**「有分別的」(alius)，就像是一個指特殊部分或局部的名稱，其所指是主體或基體 suppositum (而非本質或本體 essentia)；因此，只要在指基體或位格的 substantia 方面有區別 (distinctio)，就滿全其定義或可以稱為有分別的 (alius)。而「不同」(diversitas) 則要求在指本質、本體的 substantia 方面有區別。所以，我們不能說聖子不同於聖父或是與聖父不同的，雖然可以說，聖子別於聖父或是與聖父有分別的。(按：substantia 一字有基本二義：一指自立的基體或位格，一指本質本體。**質疑 1.**根據後一意義主張不可以說聖子與聖父有別，因為二者有同一本質本體；**釋疑 1.**則根據前一意義，認為聖子既有異於聖父之位格的位格，所以可以說聖子與聖父有別，是另一位。)

2. 「差異」(differentia) 含有形式之區別 (distinctio)。而在天主內卻只有一個形式，這由《斐理伯書》第二章6節所說的「祂(基督)雖具有天主的形式」可知。因此，如所引權威所顯示的，「有差異者」(differens) 這個名稱，在天主內本不適用。然而大馬士革的若望卻把「差異」這個名稱用在天主的(三)位格上，這是因為他以形式的方式來表示關係的特徵(或視關係特徵如形式)；因此他說：是在固定的特徵方面，而不是在本質本體方面，(三)位格彼此有差異(《論正統信仰》，卷三第五章)。不過，如正解已說過的，「差異」是當「區別」來用的。

3. 「不一樣的或別樣的」是指那外在的和不相似的。而「有分別的」卻沒有這種意思。因此，我們說聖子是與聖父「有分別的」，雖然不說是「不一樣的」。

4. 文法上的無類或中性 (genus neutrum) 之詞，所指的是缺乏形式的或尚未成型的 (informe)；而陽性之詞，所指則是已成型的和彼此有所區別的；陰性之詞亦是如此。因此，用中性之詞來表示共有的本質，而用陽性和陰性之詞來表示具有共有本質之特定的主體，這是適當的。因此，即使在人事方面也是如此：如果是問：「那是誰」(quis 陽性或陰性)，回答是：「蘇格拉底」，這是一個主體或個體的名稱；如果是問：「那是什麼」(quid 中性)，回答則是：「有理性和有死亡的動物」(一「種」物，非一個體)。因此，由於在天主內的區別，是依位格，而不是依本質，所以我們說，聖父與聖子「有分別或是另一位」(陽性的 alius)，而不是(本質不同的)另一(種)物(中性的「aliud」)；反之我們卻說，聖父與聖子共是一(本質——中性的一「unum」)，而不說共是一個位格或一位(陽性的一 unus)。

### 第三節 是否應該把排除之詞「唯獨」加於在天主內的本質名稱之上

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 1. 似乎不應該把排除或排他之（形容）詞或說法「唯獨（單獨、只有、只）」（dictio exclusiva “solus”），加於在天主內的本質或本體名稱之上。因為：

1. 按哲學家在《駁詭辯的謬論》（Elench）卷二第三章所說，單獨的，就是「那不同別的在一起的」。而天主卻是同天使及聖靈魂在一起。所以，我們不能說天主是單獨的。

2. 此外，凡是與在天主內的本質名稱相連的，都可單獨地用來陳述（天主的）每一位，亦可同時陳述所有三位。因為，既然可以適當地說：「天主是智慧的」，我們當然可以說：「聖父是智慧的天主」，也可以說：「聖三是智慧的天主」。可是，奧斯定在《論天主聖三》卷六第九章卻說：「應該考慮說『聖父不是單獨的真天主』的這個意見。」所以，不能說天主是單獨的。

3. 此外，如果把「唯獨」一詞與本質名稱相連，那麼它或是針對稱述位格的位格謂詞或述詞，或是針對本質述詞。然而，它不是針對位格述詞，因為「唯獨天主是父親（聖父）」這句話是錯的，因為連人也是父親。它也不是針對本質述詞。因為，如果「唯獨天主創造」這句話是真的，那麼「唯獨聖父創造」的結論似乎也是真的；因為凡是用來陳述天主的，都可用來陳述聖父。而「唯獨聖父創造」是錯的，因為聖子也是創造者。所以，「唯獨」一詞，在天主內不能與本質名稱相連。

**反之** 《弟茂德前書》第一章17節卻說：「願尊崇和光榮歸於那萬世的不死不滅的君王，和不可見的獨一（單獨的 soli）天主。」

**正解** 我解答如下：「唯獨」(solus)一詞或說法，可以解作絕對的 (categorematica，本身意義完整不牽涉他物)，或相對的 (syncategorematica，本身意義不完整而牽涉他物)。所謂絕對的說法，是把其所表示者絕對或直接加於一主體或基體，例如：說「白人」時，是把「白」加於人。如果「唯獨」一詞是這種意義，則絕不可能與在天主內的任何名稱相連；因為那會把孤獨性 (solitudo) 加給其所相連之詞，而使天主變為孤獨的 (按：如唯獨或只有天主、只有聖父等)；而這相反前面第二節所說的。而所謂相對的 (牽涉他物的) 說法，則除指主體之外，尚引入其所稱述內容或述詞與主體的關係，例如：「每一」或「無一」等即是。同樣，「唯獨」一詞或說法也是如此，因為「唯獨」排除其他主體共享其所稱述之內容或述詞。就如說：「唯獨或只有 (solus) 蘇格拉底在寫字」，不是說蘇格拉底是孤獨的；而是說：雖然有許多人和他在一起，但沒有人和他共同寫字。依此方式，把「唯獨」一詞與在天主內的本質名稱相連，並無不可，因為它只是在排除別於天主的其他共享其所稱述之內容或述詞；就如我們說：「唯獨天主是永恆的」，因為除了天主之外，沒有什麼是永恆的。

**釋疑** 1. 雖然天使和聖靈魂常常同天主在一起，可是假設在天主內沒有多位或多個位格，那麼天主仍是單獨的或孤獨的。因為有不同自然本性的物件同，並不消除孤獨；因為雖然在花園裡有許多植物和動物，而仍然說某人是單獨地在那裡。同樣地，如果在天使內沒有多位或多個位格，即使有天使和人同祂在一起，仍然說祂是單獨的或孤獨的。所以，天使和靈魂的伴同，並不會排除天主的絕對孤獨；更不會排除相對的孤獨，即針對某一稱述內容或述詞的孤獨 (按：如針對「是永恆的」)。

2. 「(形容詞) 唯獨或單獨的」一詞，嚴格地說，不是取

自或著眼於具有形式性質的述詞，因為它是針對主體（suppositum），即它排除與其相連之主體以外的其他主體。而「僅、只」（tantum）這個副詞，因是排他的，所以既可用於主體，亦可用於述詞；因為我們可以說：「只蘇格拉底跑步」，即「沒有別人跑步」；我們也可以說：「蘇格拉底只是跑步」，即「他不作別的」。因此，本不可以（把形容詞「單獨的」加於述詞）說：「聖父是單獨的天主」或「聖三是單獨的天主」，除非在述詞內隱含有某種進一步的解釋，即如同說：「聖三是天主，而祂（qui 天主）是單獨的天主」。按此一解釋方式，「聖父是天主，而祂是單獨的天主」的說法亦可能是真的，如果該一關係或承上代名詞（祂 qui）指的是（主句「聖父是天主」中的）述詞，而不是主詞或主體。奧斯定所說的「聖父不是單獨的天主」和「聖三是單獨的天主」，是一種詮釋的說法，他的意思是：聖經所謂「萬世的君王和不可見的獨一天主」，不應該解作是指聖父的位格，而應解作只指聖三。

3. 「唯獨」一詞，可兼以兩種方式（針對位格和本質述詞）與本質性的名稱相連。因為「唯獨天主是聖父」這一命題有兩種意義。因為「聖父」可能指聖父之位格，在這種意義下這命題是真的，因為沒有任何人是那個位格。或者可能僅指關係，而在這種意義下，這命題卻是錯誤的，因為在其他物中亦有父性之關係，雖然這種關係不是單義的或同一意義的。同樣，「唯獨天主創造」這句話也是真的。可是卻不能因此而說：「所以，唯獨聖父創造」；因為，如論理學家所說，排除之詞固定或限制它所相連的名稱，使它不能下降而用於在它以下的主體或個體（suppositum）。因為不能由於「唯獨人是有死的有理性的動物」，而做結論說：「所以唯獨蘇格拉底是這樣的動物」。

#### 第四節 排他之詞是否可與位格名稱相連

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 即使謂詞或述詞是一般性的或共同的，排他之詞似乎仍可與位格名稱相連。因為：

1.在《若望福音》第十七章3節，主向聖父講話時，說：「認識你，獨一（或唯一的）真天主。」所以，唯獨聖父是真天主。

2.此外，《瑪竇福音》第十一章27節說：「除了父外，沒有人（nemo）認識子。」這也就等於說：「唯獨父認識子。」可是，認識子是一般性的或共同的說法。所以結論如前。

3.此外，排他之詞並不排除其所相連之名稱的概念所包含者；因此，它不排除（其所相連之名稱的）部分，亦不排除其普遍性。因為不可由於「唯獨蘇格拉底是白的」，而做結論說：「他的手不是白的」或「『人』不是白的」。可是，一位格被包含在另一位格的概念內，如聖父是在聖子的概念內，反之亦然。所以，說「唯獨聖父是天主」，並不排除聖子或聖神是天主。如此則這種說法似乎是對的。

4.此外，教會歌頌說：「唯有你（Tu solus）是至高無上的，耶穌基督。」（彌撒光榮頌）

**反之** 「唯獨聖父是天主」之說法，含有兩種解說，即「聖父是天主」，及「沒有任何別於或在聖父以外的一位是天主」。可是，這第二種解說是錯的，因為聖子是別於或在聖父以外的一位，而祂（聖子）是天主。所以，「唯獨聖父是天主」之說法是錯的。其餘類似說法亦同。

**正解** 我解答如下：當我們說：「唯獨聖父是天主」時，這個命題能有多種不同的解讀。如果「唯獨」這個字加給聖父一種

孤獨性，那命題就錯了，這是採用絕對的說法。如果採用相對的說法，仍能有多種意義。因為，如果是由主體的形式中排除（其他一切），那命題就是對的，其意義是：「那沒有任何其他一位與祂同為父者，是天主。」奧斯定就是以這種方式在《論天主聖三》卷六第七章解釋說：「我們說唯獨聖父，不是因為祂與聖子或聖神分開；我們如此說，是表示聖子與聖神不是與聖父一同為父。」可是，在一般習用的說法中卻沒有這種意義，除非是其中另含有某種解釋，即「那唯獨稱為父者，是天主」。按其本有意義來說，這命題是把其他排除於其述詞之外。依此，如果其所排除的「他」（*alius*），是陽性之詞所表示者（某一個體），則這命題是錯誤的；如果其所排除的「它」（*aliud*），只是中性之詞所表示者（某一種物），這命題則是真實的，因為聖子是聖父以外的另外一個（*alius*），卻不是另外一種物（*aliud*）；聖神也是如此。可是，如前面第三節釋疑2.已說過的，「唯獨或單獨」一詞本來是關於主詞或主體的，所以它所排除的，是另一個體，而不是另一種物。所以，不應推廣使用這種說法；在具有權威的著作中如遇到類似說法，則應以虔誠的精神加以解釋。

**釋疑** 1.當我們說：「唯獨你是真天主」時，如奧斯定在《論天主聖三》卷六第九章所解釋的，其意思不是指聖父一位，而是指整體聖三。或者，如果是指聖父的位格，也並不排除其他位格，這是由於（天主）本質或本體之單一性或一體的原故，因為正如正解所說，「唯獨」一詞僅排除另一種物（*aliud*）。

2.對這一質疑的答案亦同。當從本質或本體觀點論及聖父時，由於本質或本體之單一性或一體，聖子及聖神均不被排除。不過，應該知道，在引證的這句聖經中，「（拉丁文）*nemo*」一詞，與其表面所表示的「沒有一個人」（*nullus*



homo)，並不完全一樣（因為後者是針對人的層次而言，如此則不能把父的位格排除）；這個字，應按照一般說話的習慣，做周延的解釋，用以代表一切具有理性的本性。

3. 排他之詞，如果沒有基體或主體（suppositum）方面之區別，如部分和普遍的，則不排除其所相連之名稱的概念所包含者。然而，聖子與聖父有基體或主體方面的區別；所以二者情形不同。

4. 我們並不是絕對地說，只有聖子是至高無上的；而是說，「偕同聖神，並在共享天主聖父的光榮中」，只有聖子是至高無上的。

## 第三十二題

### 論對天主位格之認知

一分爲四節一

隨後要探究的，是對天主（三）位或三位格之認知（參看第二十九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、能否藉自然理智或理性認知天主（三）位或天主之（三）位格。
- 二、是否有某些歸於天主三位的表記。
- 三、論表記之數目。
- 四、對於表記，是否可以持有不同的意見。

#### 第一節 是否能藉自然理性認知天主三位或天主位格之數目爲三

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎能藉自然理性認知天主三位或天主位格之數目爲三。因爲：

1. 哲學家們無非是藉自然理性而獲得認知天主；而發現有許多哲學家們的言論，提及天主三位或天主位格之數目爲三。因爲亞里斯多德在《天地論》（*De Caelo et Mondo*）第一章說：「用這個數目（即三），我們使自己光榮唯一的、超越所有受造物之屬性的天主。」奧斯定在《懺悔錄》（*Confes.*）卷七第九章也說：「我在那裡（即在柏拉圖學派哲學家的著作裡）讀到了，固然不是用這些話，可是有許多和多種理由支持是指完全一樣的這一內容，即在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」；以及隨後所說類似的話，在這些話中，傳授了

天主諸位格之區別。而且，在關於《羅馬書》第一章和《出谷紀》第八章19節的「註解」中，也說法郎的巫師們在第三個表記上有所失察或缺失，即未能認知（天主）第三位格，也就是聖神；因此可見他們至少認識了二位格。特利梅基斯杜士（Hermes Trismegistus，古埃及哲學家。參看：奧斯定，《天主之城》卷八第二十三章）也說：「單一或一（monas）產生一，並在自己內反映出自己的愛火。」（Poemand. Dialog. 4）這些話似乎是在暗示聖子之受生與聖神之出發。所以，能夠用自然理性而獲得對天主位格之認知。

2.此外，維克多之李查在《論天主聖三》卷一第四章說：「我深信不疑，為解釋任何真理，不但不會缺少蓋然的論證，甚至也不會缺少必然的論證。」因此，連為了證明天主三位，也有人提出了來自天主無限美善的理由，即天主的美善在位格的出發中無限地通傳自己。而另有一些人則提出了這一理由，即「任何善，只自己享有它而不與他物共享，不可能是愜意的享有」（辛尼加〔Seneca〕，書信第六篇）。而奧斯定之闡明天主三位，則是由我們靈智中言和愛的發生為出發點《論天主聖三》，卷九第四等章）；我們在第二十七題第一及第三節也遵循了這一理路。所以，能夠用自然理性獲知天主位格的數目為三。

3.此外，把人之理性所不能認知的傳授給人，似乎是多餘的。可是，不應該說，有關認知天主三位的來自天主的傳授，是多餘的。所以，能夠用人的理性認知天主三位或天主位格的數目為三。

**反之** 希拉利在《論天主聖三》卷二第九節卻說：「人不要以為用自己的理智能夠獲得生育或生的奧秘。」盎博羅修也說：「知道生育或生之秘密是不可能的，人的靈智不足，聲音無語。」（《論天主教信德》第十章）而在天主內之三位正是藉生

與出發之起源而有區別，如第三十題第二節的討論所指明的。所以，既然人不可能知道，也不可能以自己的理智獲知那不可能找到必然理由的事，那麼天主三位或天主位格的數目為三，也就不可能為（人的）理性所認知。

**正解** 我解答如下：不可能用自然理性獲知天主三位或天主位格的數目為三。因為前面第十二題第四、第十一、第十二等節已指明了，人藉自然理性只能經由受造物認知天主。而受造物之引人認知天主，猶如效果之引人認知原因。是以，人用自然理性所能有的認知天主，限於那些根據天主為萬物之本源而必須歸之於天主者；我們在前面討論天主時（參看第十二題第十二節），便運用了這一基礎。而天主的創造能力是為天主三位之整體所共有；是以，它屬於本質本體的唯一或一體，而不屬於位格的區別或分別屬於不同位格。所以，用自然理性所能認知天主者，是那些屬於天主本質本體之唯一或一體者，而不是那些屬於天主位格的區別或分別屬於不同位格者。

至於那些企圖以自然理性證明天主三位或天主位格之數目為三者，在兩方面減損或貶低信德。第一，是在信德本身的崇高地位方面，因為信德本身就是有關看不見的、超越人之理性的事物。因此，宗徒在《希伯來書》第十一章1節說，信德是有關「未見之事」的。（在《格林多前書》第二章6~7節宗徒也說：「我們在成全人中也講智慧，不過不是今世的智慧，也不是今世有權勢者的智慧；我們所講的，乃是那隱藏的，天主奧秘的智慧。」）第二，是在吸引別人接近信德的助益方面。因為如果一個人在企圖證明信德時，引用不能使人折服的理由，便會招致沒有信仰的人的譏笑；因為他們會以為，我們是依據這些理由，並為了這些理由而相信。

所以，凡是屬於信德的，不應該企圖加以證明，除非是

藉由權威，而且是針對接受權威的人；對於別的人，只要辯護信德所講的不是不可能的就夠了。因此，狄奧尼修在《神名論》第二章說：「如果一個人完全拒絕（聖經的）言語，那他與我們的哲學相去甚遠；如果他注視這些言語（即神聖言語）的真理，那我們也是在沿用這一原則。」

**釋疑** 1. 哲學家們之認知天主三位的奧蹟，不是藉由天主三位的特質，即父性、子性與出發；按宗徒在《格林多前書》第二章6節所說的：「我們所講的是天主的智慧，今世有權勢的人中」，按該處「註解」，即在哲學家們中，「沒有一個認知它」。不過，哲學家們曾認知某些歸於不同位格的本質或本體方面的屬性，例如：把能力歸於父，把智慧歸於子，把善歸於聖神，如後面第三十九題第七節要指明的。關於亞里斯多德所說的「用這個數目，我們使自己」等等，不應該如此解讀，即他主張在天主內有「三」這個數目。他的意思是說古代人在祭祀和祈禱中用了「三」這個數目，這是由於「三」這個數目的某種完美性。在柏拉圖學派的著作中也有「在起初便有言」之說，但這不是根據「言」表示天主內受生之位格的意義，而是根據用「言」來表示理念方面的理：天主是藉這理創造了萬物，而這理也被歸於聖子。即使他們知道了那些歸於三位格者，仍說他們在第三個表記上，即在認知第三位格上，有所缺失。因為他們偏離了那歸於聖神的善，即如《羅馬書》第一章21節所說的，他們雖然認識了天主，卻「沒有以祂為天主而予以光榮」。或者，因為柏拉圖派主張有一個第一或為首之物（*primum ens*）存在，並稱之為所有萬物之父；因此而主張在他之下有另一實體（*substantia*）存在，並稱之為「靈智（*mens*）或父的理智（*paternus intellectus*）」，在這靈智內有萬物的理或設計，如麥可洛比烏斯（*Macrobius*，395~423年）在《師比勇之夢想註解》

(Super Somnium Scipionis) 所闡述的。但他們沒有主張另有一個似與聖神相當的第三個分離實體。而我們並不主張父與子在實體上有別；那正是奧利振和亞略的錯誤，他們在這一點上追隨了柏拉圖派的主張。至於特利梅基斯杜士所說的「單一或一產生一，並在自己內反映出自己的愛火」，不應認為是指聖子的受生或聖神的出發，而是指世界之產生；因為唯一的天主爲了對自己的愛而產生了一個世界。

2.對某一件事，可以依兩種方式提供理由：一種是爲充分證明其根本；例如：在自然科學內，提供充分的理由以證明天體之運轉常有一致的速率。另一種方式的提供理由，不是爲充分證明根本，而是先針對已假定之根本，合理地說明其後繼效果；例如：星象學主張離心律及本輪或周轉圓律的理由，是由於在這主張的前提下，可以解釋天體運轉之外在現象；但這種理由並不是充分的證據，因爲也許有其他的假定或主張，同樣可以解釋這些現象。所以，依第一種方式能夠提供理由，以證明天主是唯一的等類似命題。而說明天主有三位的理由，則屬於第二種方式；因爲在假定天主有三位的前提下，這些理由看來是合宜的，但尚不能用這些理由來充分證明天主有三位。從各方面都可以看出這一點，因爲即使在受造物的產生中，亦顯示出天主的無限美善，因爲由無中生有屬於無限的能力。如果天主是用無限的美善通傳自己，並非必定是有無限之物由天主發出；而是每一物各依自己的方式承受天主的美善。同樣，所謂「自己享有某善而不與他物共享，不可能是愜意的享有」，只有在二位格沒有圓滿的善時才成立；因此，爲了獲得圓滿的愜意或喜悅的善，他需要另一個與自己共享者的善。至於我們理智內的相似點，也不足以證明天主的事物，因爲在我們內的理智和在天主內的理智，不是同質的或完全同義的。因此，奧斯定在《若望福音釋義》第二十七講說：藉信德可以達到認知，反之則不然。

3. 認知天主三位在兩方面是必要的。一方面是爲了對天主創造萬物有正確的領悟。我們說天主是藉其聖言創造了一切，藉此便排除了主張天主是基於本性之必然而創造萬物之謬說。我們主張在天主內有愛之出發，藉此也就顯示了天主之創造萬物，不是出於需要，也不是爲了任何外在原因，而是爲了愛自己的善。因此，梅瑟在說完了：「在起初，天主創造了天地」（《創世紀》第一章1節）之後，又接著說：「天主說，要有光」（第3節），就是爲了顯示天主的聖言；然後又說：「天主見光好」（第4節），這是爲了顯示天主之愛的贊許；在天主的其他（創造）工程中，也是這樣（第6等節）。另一方面，也是比較更爲重要的一方面，是爲了正確領悟人類的得救，這得救是藉降生成人的聖子和聖神的恩賜完成的。

### 第二節 是否應肯定在天主內有表記

（按：天主既爲三位，而三位彼此有別，所以每一位都各有其「特有者」（*proprium*），亦即一位所有的，其他二位沒有。在天主三位內，這些「特有者」成爲每一位的「特徵」（*proprietas*）。當這些特徵呈現在我們的理智前時，就成爲理智認知或辨認各位格的依據，並由理智用抽象的觀念或名稱把它們表達出來。這些表達各位格之特徵的抽象觀念，就是本題所說的「表記」，拉丁文稱之爲 *notio*。此字源也有「觀念」之義。但在本題內，它是指一種特別用於天主位格的觀念，所以不可再籠統譯之爲「觀念」，而宜按其含義譯之爲「表記」。）

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應肯定或主張在天主內有表記（*notiones*）。因爲：

1. 狄奧尼修在《神名論》第一章說：「關於天主，除了聖

經的言語所明確表示給我們者外，不可膽敢再說什麼。」而在聖經的言語中完全未提及表記。是以，不應肯定在天主內有表記。

2.此外，無論在天主內肯定什麼，它或是屬於本質本體之唯一或一體，或是屬於三位。而表記既不屬於一體，亦不屬於三位。因為並不把那屬於一體者歸於表記，因為我們不說「父性是明智的」或「父性創造」；亦不把那屬於位格者歸於表記，因為我們不說「父性生」和「子性受生」。是以，不應肯定在天主內有表記。

3.此外，不應肯定在單純物內有作為認知之原理的抽象物，因為單純物之被認知是藉由他們本身。而天主之位格是最單純的。是以，不應肯定在天主之位格內有表記。

**反之** 大馬士革的若望卻說：「我們是在三特徵（*proprietas*）內，即在父性的、子性的和出發的特徵內，承認（天主）位格之間的區別。」（《論正統信仰》卷三第五章）是以，應肯定在天主內有特徵和表記。

**正解** 我解答如下：普來保西底諾（*Praepositinus*）鑑於位格之單純性，而說不應肯定在天主內有特徵和表記；如果在某處發見它們，他就把抽象的解釋成具體的；例如我們習慣說：「我們懇求你的慈悲」，就等於說：「我們懇求慈悲的你」；同樣，幾時在天主內說「父性」，應懂作「天主聖父」。

可是，我們在第三題第三節釋疑1、第十三題第一節釋疑2已證明過了，我們把具體的和抽象的名稱用於天主的事物，並不損害天主的單純性。因為我們是怎樣理解，就怎樣命名或確定名稱。我們的理智並不能達到天主之單純性本身，即不能就這單純性本身而討論它；因此，我們的理智只能按照自己的方式來領悟並命名天主的事物，亦即是按照那在可感覺之事物中所發見的，



因為理智是由這樣的事物中取得知識。在這些事物中，我們是用抽象的名稱來表達單純的形式；而用具體的名稱來表達自立存在的事物。因此，如前面（同處）所說的，我們用抽象的名稱來表達天主的事物，是為展現天主的單純性；而用具體的名稱來表達天主的事物，是為展現祂的自立存在和完整性。

而且，不僅需要以抽象的和具體的方式來表達本質本體方面的名稱，如我們說「天主性」及「天主」，或「智慧」與「有智慧者」等；而且也用這兩種方式來表達位格方面之名稱，如「父性」與「聖父」等。迫使我們如此做的主要有二。第一是異端派人士的對抗或執拗。我們既承認聖父、聖子和聖神是一個天主和三位，那麼當有人問及聖父、聖子和聖神「因什麼而是一個天主」，又「因什麼而是三位」時，就如對前者的答覆是因本質或天主性而是一個天主；同樣，也必須有一些抽象名稱，以便能答覆位格或三位是因它們而有區別。屬於這一類的，是以抽象方式表達的特徵或表記，如父性和子性。所以，在天主內，本質所表達的是「什麼」（quid），位格所表達的是「誰」（quis），而特徵所表達的則是「因什麼」（quo）。

第二是因為在天主內，一位格與另二位格相關，即聖父的位格與聖子的位格及聖神的位格相關。然而卻不是基於一個關係；否則，聖子與聖神便是基於同一個關係而與聖父相關了。如此，既然只有關係在天主內使位格增多為三，那麼聖子與聖神就不是二個位格或兩位了。也不能像普來西保底伍一樣說：就如天主與諸受造物之關係是同一的，而諸受造物與天主之關係卻是多樣的；同樣，聖父與聖子和聖神之關係是同一的，而聖子和聖神與聖父之關係卻是兩樣不同的。因為關係或相關者（relativum）的種別之理，就在於與他物相關。因此必須說，如果對方（聖父）只有一個關係與（聖子和聖神的）兩個關係相對，那麼後者便不是兩種不同的關係；因為依照子性

或兒子名分與奴僕名分之區別，主人（與奴僕）的關係和父親（與兒子）的關係，亦應該不是同一種關係。可是一切受造物之與天主，都屬於同一種關係，即他們均係天主之受造物；而聖子和聖神之與聖父，卻不是依據同一性質之關係，因此兩種情形並不一樣。而且在天主內，不需要有與受造物之實在（realis）關係，如前面第二十八題第一節釋疑3.已說過的；而在天主內增多思想或觀念上的關係，卻並非不相宜。不過，在聖父內應該有與聖子和聖神相關的實在關係；所以，依據聖子和聖神與聖父相關的兩種關係，應該明瞭在聖父內亦有祂與聖子和聖神相關的兩種關係。因此，既然聖父僅係一位或僅有一聖父的位格，那麼就必須以抽象方式分別來表示這些關係，而這就是所謂的特徵和表記。

**釋疑** 1.雖然，聖經上沒有提到過表記，但提到過位格，而按我們的理解，表記是在位格內，就如抽象的是在具體的之內。

2.在天主內，表記所表示的不是物（res），而是一些藉以認知位格的觀念（ratio），雖然這些表記或關係本身在天主內是實在的，如前面第二十八題第一節所說的。因此，那些與某種本質或位格之行動有關連的，不能用它們來稱述表記；因為這與其表達意義的方式不合。因此，我們不能說「父性生」或「父性創造」或「父性是有智慧的」或「父性是聰慧的」。至於那些與行動無關連，而僅由天主排除受造物之情況的屬於本質方面者，則可以把它們歸於表記；因為我們可以說「父性是永恆的」或「無限量的」，或其他類似說法。同樣，基於物的同一性，那些屬於實體者，無論是位格方面的或本質方面的，都可以用它們來稱述表記，因為我們可以說：「父性是天主」及「父性是聖父」。

3.雖然（天主之）位格是單純的，但能用抽象方式來表達各位格的特有觀念，而無損於其單純性，如正解已說過的。

### 第三節 是否有五項表記

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不是有五項表記。因為：

1.各位格之特有表記，就是區別位格之關係。而天主內之關係僅有四項，這在第二十八題第四節已說過了。所以，表記也只有四項。

2.此外，在天主內只有一個本質或本體，所以說天主是一個或其數目為一（*unus*）；因為有三個位格，所以說天主三位或其數目為三（*trinus*）。所以，如果天主內有五項表記，那就應該說其數目為五或聖五（*quinus*）了；而這是不對的。

3.此外，如果在天主內有三個位格而有五項表記，那麼一定是在某一位格內有兩項或兩項以上的表記；就如在聖父的位格內有非產生性或無起源性和父性，以及共同發出或共發（*communis spiratio*）。這三項表記，或有實在的差別，或無實在的差別。如果有實在的差別，那麼，聖父的位格就是由許多實物所組合而成的了。如果只是在觀念上有差別，那麼，它們就可以互相稱述，這使我們可以說：正如天主的美善就是祂的智慧，因為二者沒有實在的差別；同樣共發也就是父性；但這說法是不被接受的。所以，沒有五項表記。

**反之** 1.似乎有更多的表記。因為，正如聖父不是來自任何其他位格，並因此而獲得稱為非產生性（或無起源性）的表記；同樣，也沒有別的位格來自聖神。依此，則應該還承認有第六項表記。

2.此外，正如聖父和聖子之共同點，是有聖神發自祂們；同樣，聖子和聖神之共同點，則是二者均係發自聖父。所以，正如有一共同表記歸於聖父和聖子，同樣也應該有一共同表記歸於聖子和聖神。

**正解** 我解答如下：表記是認知天主位格的特有觀念 (ratio)，而天主位格是依起源而有增多。與起源相關者有二，即那有別位出自他者 (a quo alius) 及那出自別位者 (qui ab alio)；位格能夠依這兩種方式顯示自己。所以，聖父之位格不能藉「出自別位」來顯示自己，而是藉「不出自任何位」；依此，由這方面來看，祂的表記是無起源性或非產生性 (innascibilitas)。而就有別位出自祂來看，祂以兩種方式顯示自己。因為，就聖子出自祂而言，祂用「父性」這一表記顯示自己；但就聖神出自祂而言，祂用「共同發出」或「共發」(communis spiratio 指與聖子共發聖神) 這一表記顯示自己。至於聖子，能藉從別位出生來顯示自己；如此，則是藉「子性」(這一表記) 顯示自己。聖子也藉有別位出自祂，即聖神出自祂而顯示自己；如此，則聖子和聖父一樣，是以同一方式，即藉「共發」顯示自己。聖神能藉出自其他一位或多位而顯示自己；如此，則是藉「出發」(processio) (這一表記) 顯示自己。但聖神不能藉有別位出自祂來顯示自己；因為沒有任何天主的位格出自祂。所以，在天主內有五項表記，即非產生性、父性、子性、共發，和出發。

其中只有四項是關係，因為非產生性不是關係，除非是用歸索或歸源 (reductio) 的方式，如之後第三十三題第四節釋疑3. 將要說明的。其中也僅有四種特徵；因為共發既為兩個位格所共有，就不再是特徵。其中有三項是個別位格表記 (notiones personales)；即分別構成個別位格者，即父性、子性和(聖神之) 出發；因為共發和非產生性稱為一般位格表記 (notiones personarum)，而不稱為個別位格表記，對此後面將有進一步的說明 (第四十題第一節釋疑1.)。

**釋疑** 1. 除四種關係外，還應肯定另一項表記，如正解已說過的。  
2. 在天主內，本質或本體表示一種實物；同樣，位格也

表示實物；而表記則表示顯示位格的觀念。因此，雖然因其本質或本體唯一而說天主是一個，因有三個位格而說天主是三位或聖三；卻不因有五項表記而說其數目為五或聖五。

3. 因為只有關係的對立才在天主內產生實在的多數性，而同一位格的多項特徵並不構成關係的對立，是以也沒有實在的差別。並且它們也不互相稱述；因為它們所表示的是各位格的不同觀念。正如我們不說能力的屬性就是知識的屬性，雖然我們說知識就是能力。

4. (答「反之」1.) 位格表示地位崇高，如第二十九題第三節釋疑2.已說過的。既然如此，就不能由於沒有其他任何位格出自聖神，而肯定聖神因而獲有某項表記。因為這無關於聖神的崇高地位；不像非出自其他任何位格屬於聖父的至高權威或根本那樣。

5. (答「反之」2.) 聖子和聖神並不是共同以同一特殊方式出自聖父，如同聖父和聖子共同以同一特殊方式發出聖神那樣。不過，那作為顯示（位格）之根據者，卻應該是特殊的。因此，情形不同。

#### 第四節 關於表記是否可以有相反的意見

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 關於表記，似乎不可以有相反的意見。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷一第三章說：「沒有什麼地方」比在討論天主聖三的題材上「犯錯，更為危險」，而表記確定屬於這題材。可是，持相反意見不可能沒有錯誤。所以，不可以有相反的意見。

2. 此外，是藉表記而認知（天主）位格，如前面第二及三節已說過的。而對於位格不可以有相反的意見。所以，對於表記也不可以。

**反之** 信德的條文並不涉及表記。所以，對於表記，可以有這樣或別樣意見。

**正解** 我解答如下：一物屬於信德有兩種方式。一種是直接地，就像那些為天主主要所傳授給我們者，如天主是三位一體，天主聖子降凡成人等。對這些而持有錯誤意見，當然導致異端，特別是如果固執己見。而（另一種）間接屬於信德者，是那些如果加以否認便會產生違反信德之結論或後果者，比如如果有人說，撒慕爾不是厄耳卡納的兒子（《撒慕爾紀上》第一章20節），因為據此可引伸說聖經是錯誤的。有關這樣的事項，在考慮或確定是否會有違反信德之後果之前，可以有錯誤的意見而不致有陷於異端的危險，特別是如果並非固執這意見。不過，如果已經是很明顯了，特別是如果教會已經判定了，會由此而產生違反信德之後果，再在這方面有錯誤意見，那就不免是異端了。正因如此，所以有許多意見，以前不被認為是異端，而現在卻被認為是異端，因為現在更為明顯，會有什麼後果由它們產生。

所以，應該說：關於表記，有些人確曾持有相反意見而未有陷入異端的危險，因為他們無意堅持那相反信德者。然而，如果有人關於表記持有錯誤意見，並且注意到了會由此而產生相反信德的後果，他便陷入異端。

**釋疑** 藉此已可知各質疑之答案。

## 第三十三題

### 論聖父之位格

一分爲四節一

隨後要討論的是天主的個別位格（參看第二十九題引言）。  
首先討論聖父的位格。

關於這一位格，可以提出四個問題：

- 一、是否應把「是本源」或本源名分歸於聖父。
- 二、聖父之位格是否特別藉「父」這一名稱表示出來。
- 三、在天主內「父」之稱呼，是不是首先依其指位格之意義，而非依其指本質本體之意義。
- 四、「非受生者」是不是聖父所專有的。

#### 第一節 是否應把「是本源」或本源名分歸於聖父

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 聖父似乎不能被稱爲聖子或聖神的本源（*principium*，起源、根源、根本、本始）。因爲：

1. 依哲學家之意見，本源與原因（*causa*）相同（《形上學》卷三第二章）。可是，我們並不說聖父是聖子的原因。所以，也不應該說聖父是聖子的本源。

2. 此外，本源是針對那本於或出於本源者（*principiatum*）而說的。所以，如果聖父是聖子的本源，那應聖子就是出於本源者；爲此也就是受造者。顯然這是錯誤的。

3. 此外，「本源」一字有「在先」的意義。而在天主內「沒有先後」，如亞達納修在《信經「不拘誰」》（*Quicumque*）所說的。爲此，在天主內，我們不該用「本源」這個名稱。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章卻說：「聖父乃是整個天主性的本源。」

**正解** 我解答如下：「本源」這一名稱所表示者，無非就是那有（別）物出於他或本於他者。因為，凡是有（別）物出於他者，無論是以什麼方式，我們都稱他為本源；反之亦然。因此，既然聖父是那有別位或別的位格出於祂者，所以聖父是本源。

**釋疑** 1. 討論天主的事物，希臘人習將原因及本源二名稱混用不分；拉丁學者則只用本源，而不用原因。理由是本源較原因更為普通，就如原因較因素（elementum）更為普通。一物之第一點或第一部分被稱為本源或本始，而不稱為原因。某一名稱愈普通，也就愈適合用於天主的事物，如前面第十三題第十一節已說過的；因為名稱愈特殊，就愈限定適宜於受造物的存在形態。顯然「原因」這一名稱，意指實體之不同和一物之繫屬於另一物；而「本源」這一名稱則不包含此義。事實上，不論那一類原因，在原因和那繫屬於原因之物之間，常有某種完美或能力方面的差距。反之，即使在那些沒有這類差別、而只有次序之不同的事物上，我們也運用「本源」這一名稱；如同我們說點是線的本源或本始，或線之第一部分是全部線之本源或本始。

2. 在希臘人中，有一種稱聖子和聖神出於本源（principiari）的說法。但這並非拉丁學者之用法。雖然我們由於聖父是本源而將某種權威或首位歸於祂，但是為避免發生錯誤的危險，我們並不把任何涉及從屬或次等者歸於聖子及聖神。為此，希拉利在《論天主聖三》卷九第五十四節說：「聖父由於賜予者之為首地位是更大的；但獲賜同一存在的聖子，並不是更小的。」



3.雖然「本源」一字，就字源講，似乎來自「在先」；但是其意義並不是指「在先」，而是指「起源」。就如前面第十三題第二節釋疑2.及第六節已說過的，一個名稱的意義並不常常與其字源符合。

## 第二節 「父」這一名稱是不是天主位格的固有或特有名稱

**質疑** 「父」這一名稱，似乎不是天主位格的固有或特有（proprium）名稱。因為：

1.「父」這一名稱指稱關係。而位格卻是個別自立體。為此「父」這一名稱，並不是指稱位格的固有名稱。

2.此外，「生育者或產生者」（generans）這一名稱比「父」更為普通；因為每一位父都是產生者，反之則不然。但更為普通的名稱，原本更適用於天主的事物，如第一節釋疑1.所說的。為此，「產生者」比「父」更是天主位格的特有或固有名稱。

3.此外，凡依比喻所表達的，不能作一物的固有名稱。但在我們這裡，言語或言也依比喻被稱為（心靈的）產物或被產生者（genitum）或子女；因此言語或言所歸屬者，也依比喻被稱為父。為此，在天主內，聖言的本源不能依本義被稱為父。

4.此外，在天主內，凡依本義所說的，首先歸於天主，其次才歸於受造物。但是「產生」這一說法，似乎首先歸於受造物，其次才歸於天主；因為一物出自另一物，同時不只在關係方面，而且也在本體方面，與這另一物有區別，這似乎才是更真實的產生。為此，取自「產生」的「父」這一名稱，似乎不是天主某一位格的固有名稱。

反之 《聖詠》第八十八篇27節卻說：「他要稱讚我說：『你是我的大父』。」

**正解** 我解答如下：每一位格之固有名稱，是指那使此一位格與所有其他位格有所區別者。正如靈魂和身體屬於人的本性或理，同樣屬於這一人之理或觀念者，是這一靈魂和這一身體，如《形上學》卷七第十章所說的，正是因為這些，這個人才與其他所有人有所區別。那使聖父之位格與其他位格有所區別者，正是父性。為此，表示父性的「父」這一名稱，即是聖父之位格的固有名稱。

**釋疑** 1.在我們（人）而言，關係不是自立的位格；因此「父」這一名稱，在我們而言，不表示位格，而表示位格的關係。但是在天主內並非如此，就如某些人所錯誤主張的；因為「父」這一名稱所指之關係，乃自立的位格。為此，就如第二十九題第四節所說的，在天主內，「位格」這一名稱，是指自立於天主之本性中的關係。

2.依哲學家在《靈魂論》卷二第四章之意見，事物之命名，最應該根據其完美和終點或完成。但產生表示形成過程，而父性則表示產生的完成。為此，「父」比「產生者」，而適合為天主位格之名稱。

3.言語或言不是自立於人之本性中之物；為此不能真正說是被產生者（受生者）或子。但是天主聖言卻是自立於天主之本性中者；為此可依本義，而不是依比喻，被稱為（聖子，而其本源是（聖）父。

4.「產生（生）」及「父性」之名稱，就如其他依其本義稱述天主事物的名稱，就其所表示之物而言，首先指稱天主，其次指稱受造物，雖然這不是就其所表示的方式而言。為此宗

徒在《厄弗所書》第三章14～15節說：「因此，我在（我們的主耶穌基督的）天父面前屈膝，上天下地的一切家族都是由祂而得名。」個中情形可如此看出。顯然產生由其終點而獲得其種別（species），而終點即被產生者之形式。此一形式愈接近產生者之形式，產生也愈真實和完美；就如同質的產生比非同質的產生更為完美；因為產生與自己在形式方面的相似者，這屬於產生者之性質或理。為此，在天主內的生或產生中，產生者（生者）與被產生者（受生者）之形式，在數目方面是同一個，而在受造物中，形式在數目方面不是同一個，而只在種別方面是同一種；這一點正指出，產生以及隨之而來的父性，首先是在天主內，其次才是在受造物內。為此，在天主內，被產生者（受生者）與產生者（生者）之區別，只是就關係方面而言，而這一點屬於在天主內產生及父性的真理。

### 第三節 在天主內用「父」這一名稱，是不是首先依其指位格之意義

**質疑** 在天主內用「父」這一名稱，似乎不是首先依其指位格之意義。因為：

1.按照我們的理解，共有的或共同的先於專有的或特殊的。而「父」這一名稱，依其指位格之意義，是聖父之位格所專有的；依其指本質本體之意義，則是天主聖三所共有的，因為我們稱呼「我們的父」時，是指向整個聖三。所以「父」之稱呼，首先是依其指本質本體之意義，而非依其指位格之意義。

2.此外，在那些具有同一觀念或定義的事物中，無所謂誰先誰後。可是，父性或父和子性或子的稱呼，似乎是依同一觀念或定義，這是基於天主的一位格是（聖）子之父，以及基於整個聖三是我們或受造物之父；因為依照巴西略

(Basilium, 330~379年)在《證道詞》第十五篇「論信德」(Hom. 15, De Fide)中的意見,「接受」是受造物 and 聖子所共有的。所以在天主內,「父」之稱呼,無所謂首先依其指本質本體之意義,其次才依其指位格之意義。

3.此外,在那些不是依同一觀念或定義來稱呼的事物之間,不能有比較。可是,在子性或子、生或受生的觀念上,(聖)子卻與受造物比較,按《哥羅森書》第一章15節所說的:「祂(基督)是不可見的天主的肖像,是一切受造物的首生者。」因此,在天主內,父性或父之稱呼,無所謂首先依其指位格之意義,其次依其指本質本體之意義;那是按同一觀念(無先後地歸於位格和本質本體)。

**反之** 永恆先於時間。可是,天主自永恆就是(聖)子之父;卻是在時間內為受造物之父。為此,在天主內「父性或父」之稱呼,首先是針對聖子,然後才針對受造物。

**正解** 我解答如下:一個名稱,首先是用於那全然符合此一名稱之完整觀念或理者,然後才用於那只在某一方面或部分符合者;此一後者,一般被說成是那全然符合者的像或像那全然符合者,因為一切不是全然的或不完美的,是針對或根據那完美的而說的。因此,「獅子」這一名稱,首先是用於那符合獅子之完整觀念的動物,是這動物真正或依本義稱為獅子,然後才用於某一個人,這是因為他有某一點符合獅子的觀念,例如:大膽或勇猛;是藉由這一相似點而說他是或像是獅子。(按:如《創世紀》第四十九章9節說:「猶大是隻幼獅……有如雄獅,又如母獅。」)

從第二十七題第二節、第二十六題第四節所討論過的可明顯看出,父性及子性的完整觀念或意義,是在天主聖父和天主

聖子內；因為聖父和聖子的本性和光榮是同一的。但是受造物針對天主所有的子性，不是依完整的觀念或意義，因為造物者與受造物之間沒有同一的本性；而只是就某種相似而言。此一相似越完美，就越接近子性的真正觀念或意義。說天主是某些受造物的父，例如是非理性受造物的父，只是為了類似痕跡的相似，按《約伯傳》第三十八章28節所說的：「誰是雨的父親？或誰生了露珠？」說天主是某些受造物的父，即理性受造物的父，乃由於肖像的相似，按《申命紀》第三十二章6節所說的：「祂（天主）不就是擁有你以色列人民，創造你，使你生存的大父嗎？」說天主是另外一些人的父，是根據恩寵的相似，這些人因被安排藉所接受的恩寵將承繼永恆的光榮，而被稱為義子，按《羅馬書》第八章16～17節所說的：「聖神親自給我們的心神作證：我們是天主的子女；既是子女，便是承繼者。」說天主是另一些人的父，是因（天上）光榮或榮福的相似，因為他們已擁有光榮的產業，按《羅馬書》第五章2節所說的：「我們因希望分享天主的光榮而歡躍。」

所以，「父性或父」，顯然是首先用於天主內，因為它首先表現在（天主）位格與位格的關係中，其次才表現在天主與受造物的關係中。

**釋疑** 1.按照我們理解的次序，絕對意義的共有名稱，先於那專有的名稱；因為在對專有名稱的理解中包括那共有的名稱，反之則不然；因為在對聖父之位格的理解中也理解到天主，反之則不然。但是那些表達（天主）與受造物之關係的共有名稱，則後於那些表達（天主）位格間之關係的專有名稱；因為在天主內出發的位格，有如是創造受造物的本源。正如在藝術家之心智中所孕育的言或設計，按照理解，是在藝術品之先出於藝術家，因為藝術品是仿照心智中所孕育的言或設計製成

的；同樣聖子（聖言）也是在受造物之先出於聖父，而受造物之「子」的稱呼，是根據受造物分有聖子的某種相似而來的；這一點可以從《羅馬書》第八章29節所說的看出：「祂所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相似。」

2.說「接受」是受造物 and 聖子所共有的，不是依單一的或完全相同的意義，而是根據某種遠距的或細微的相似，由於此一相似，聖子被稱為「受造物的首生者」。為此，在前所引述的經句中（釋疑1.，《羅馬書》第八章29節），說了：「使某些人與自己的兒子的肖像相同」之後，繼續說：「好使祂（聖子）在眾多弟兄中作長子（首生者）。」可是，與其他為天主之子者比較，天主聖子自然也有祂的獨特的地方，即祂所接受的，是祂因本性就有的；巴西略也是如此說的（同處）。在此意義之下，聖子被稱為獨生子，如《若望福音》第一章16節所明示的：「那在聖父懷裡的獨生子，祂給我們詳述了。」

3.藉此也可知**質疑3.**之解答。

#### 第四節 「非受生者」是不是聖父所專有的

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 「非受生者」（ingenitus）似乎不是聖父所專有的或特有的。因為：

1.每一特徵，都會在特徵所屬之物內加點什麼。但是非「受生者」，並不在聖父內加點什麼，而只是排除點什麼。為此，「非受生者」並不表示聖父的特徵。

2.此外，「非受生者」的說法，或者是依剝奪或虧缺的方式（privative），或者是依單純否定的方式（negative）。如是依單純否定的方式，那麼一切不是「受生的」（genitus），都可稱為「非受生者」。但是聖神不是受生的，天主的本質本體也不是受生的。所以，「非受生者」也適用於祂們；如此則不是聖

父所特有的了。如是依剝奪或虧缺的方式，既然一切虧缺都表示虧缺所屬之主體的不完美，那麼聖父之位格就是不完美的了。而這是不可能的。

3.此外，「非受生者」在天主內並不表示關係，因為不涉及他者；為此它是指實體或本體（*substantia*）。所以「非受生者」和「受生者」是在實體或本體上有差別。但是，聖子是「受生者」，卻在實體或本體上與聖父沒有差別。所以，聖父不應該被稱為「非受生者」。

4.此外，「特有的」是那獨屬於一物的。既然在天主內，有多個位格出於別一位格，似乎也並非不可能有多個非出於別一位格的生存者。所以，「非受生者」不是聖父所特有的。

5.此外，正如聖父是受生之位格（聖子）的本源，同樣祂也是那出發之位格（聖神）的本源。所以，如果因與受生之位格的相對或對立，而把「非受生者」視作聖父的「特有者」或特徵，也應該把「非出發性」視為聖父的「特有者」或特徵。

**反之** 希拉利在《論天主聖三》卷四第三十三節卻說：「是一位出於一位」，即受生者出於非受生者，「二者分別各據其非出生性（*innascibilitas*，無起源性）和有起源（*origo*）的特徵」。

**正解** 我解答如下：就如在受造物中有第一本源和第二本源，同樣在沒有先後的天主位格中，也有不是出於本源或沒有本源的本源，即聖父，以及出於本源的本源，即聖子。在受造物中，第一本源藉兩種方式顯示自己：一種方式是藉自己與那些出於自己者的關係，而顯示自己是第一「本源」；另一種方式是藉自己不是出於他物，而顯示自己是「第一」本源。所以，

聖父也是如此藉父性和共同發出，針對由自己出發的位格，顯示自己（是本源）；而藉不是出於另一位，顯示自己是非出於本源或沒有本源的本源；而這屬於非出生性或無起源性（innascibilitas）的特徵，「非受生者」這一名稱就是表示這特徵的。

**釋疑** 1. 有些人說「非受生者」這一名稱所表示的非出生性或無起源性，就其為聖父的特徵而言，不是只有否定的意義；而是同時兼括二點，即聖父不是出自任何一位或位格，以及祂是其他位格的本源；或者是指普遍的權威或首位，甚或圓滿無缺的泉源。但是這種說法似乎並不正確。因為如此一來，「非出生性」就不是與父性和發出或嘔出有別的特徵，反而是包括它們，就像共有者包括特有者一樣；因為在天主內，泉源為權威或首位，其意義無非是指起源的根本或本源。為此，應該說，依奧斯定在《論天主聖三》卷五第七章之意見，「非受生者」是指被動或承受生育的否定；因為他說：「稱父為『不是（聖）子（non Filius）』有什麼意義，稱之為『非受生者』也就有什麼意義。」也不能據此而說，不應把「非受生者」作為聖父的固有表記；因為為首而單純者藉否定得以表達，譬如我們說點是那「本身沒有部分者」。

2. 「非受生者」這一名稱，有時只取其單純否定的意義。依此，熱羅尼莫說聖神是非受生者，即「不是被生出者」（non genitus）。另外也能多少取其虧缺的意義；但並不包括任何不完美。虧缺能有多種不同說法。一種說法是：一物沒有那其他物生而或自然就有的，雖然這並不是它自己生而或自然就（應）有的；例如說石頭是死的，因為缺乏其他物所自然擁有的生命。另一種說法是：一物沒有其他同類之物自然擁有的，例如說田鼠是瞎眼的。第三種說法是：一物沒有它生而或自然應



該擁有的；這一種說法的虧缺含有不完美。「非受生者」不是如此（依第三種說法）歸於聖父，而是依第二種說法，即天主本性中有基體或自立體不是受生的，但是同一本性中也有基體或自立體是受生的。但是在此意義之下，也可以說聖神是「非受生者」。爲此，爲使這「非受生者」只是聖父的特徵，還須進一步在「非受生者」的觀念之上加上這一點，即這一名稱屬於那同時爲另一位格之本源的位格；如此，則其意義含在天主內那些具有位格之本源性質，或爲位格之本源者中的一種排除或否定（按：此否定係針對受生，因爲依「爲位格之本源」的新加條件，聖神已被排除在外，適用範圍只限於聖父和聖子。而聖子是受生者，所以也被否定是非受生者。如此，則這一名稱只屬於聖父，是聖父特有的，因爲只有聖父一方面不是受生的，一方面又是其他位格之本源）。或者把「非受生者」這一名稱解釋爲完全不是出於另一位，不只是非經由生育出於另一位。因爲如此一來，則聖神就不能說是非受生者，因爲祂是藉出發而出於其他位格的自立位格。連天主之本質本體也不能稱爲非受生者，因爲可以說本質本體是出於另一位，即出於聖父，而在聖子或聖神內。

3.按照大馬士革的若望之意見（《論正統信仰》卷一第八章），「非受生者」依一種說法，與「非受造者」意義相同；這就實體或本體而說的，因爲藉此指出受造的實體與非受造的實體不同。依另一種說法，「非受生者」是指那不是受生者。這就相互的牽連或關係而說的，就像將否定回溯或歸源到肯定一樣，例如：將「非人」（經由相關的「人」）歸源到實體這一類範疇，將「非白色的」（經由相關的「白色」）歸源到性質這一範疇。因此，既然「受生者」在天主內是指關係，那麼「非受生者」也就屬於關係（按：即否定說法的「非受生者」，經由肯定說法的「受生者」，而歸源於「關係」這一類範疇）。

如此，就不可據以說非受生的聖父與受生的聖子在實體上有區別；二者只是在關係上有區別；這是說，否定在聖父內有子或子性的關係。

4.就如在每一物類中，都有一個第一者或為首者，同樣在天主的本性中，也有一個不出於其他本源的本源，它被稱為「非受生者」。所以，肯定有兩個非出生者或無起源者，等於肯定兩個天主和兩個天主本性。為此，希拉利在《論主教會議》(De Synodis) 中說：「既然只有一個天主，就不可能有兩個非出生者或無起源者。」這主要是因為，假設有兩個非出生者或無起源者，其中一個則不是出於另一個；如此一來，二者之區別就不是基於關係之對立；所以，他們的區別就是基於本性的不同了。

5.聖父的「不是出於別一位」的特徵，藉除去聖子所有的「出生」，比藉除去聖神所有的出發，更能表現出來。一方面，因為聖神的出發沒有特殊的名稱，如第二十七題第四節釋疑3.所說的。另一方面，也是因為聖神的出發，按照事物本身的次序預設聖子的受生。為此，既然從聖父除去了（出生），即聖父不是受生者，而聖父又是生之本源，所以聖父不是像聖神出發那樣的出發者；因為聖神不是生之本源，而是出於受生者的出發者。

## 第三十四題

### 論聖子之位格

一分爲三節一

然後要討論的是聖子之位格（參看第三十三題引言）。歸於聖子的有三個名稱，即聖子、聖言與肖像。聖子的觀念是在聖父的觀念中一併討論。因此，尚應討論的是聖言與肖像。

關於聖言，可以提出三個問題：

- 一、在天主內，聖言是指本質本體，抑或是指位格。
- 二、聖言是不是聖子的專有或特有名稱。
- 三、在聖言之名稱內，是否含有與受造物的關連。

#### 第一節 在天主內，聖言是不是位格名稱

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，聖言似乎不是指位格的名稱或位格名稱（*nomen personale*）。因爲：

1. 在天主內，位格名稱是依其本義而說的，如聖父和聖子。可是，「言」卻是依其比喻而說的，正如奧利振在《若望福音釋義》（關於第一章一節）所說的。所以，在天主內，言並不是位格名稱。

2. 此外，按照奧斯定在《論天主聖三》卷九第十章所說，「言是與愛相合的知識」。按照安瑟謨在《獨語錄》（*Monologium*）第六十三章所說，「對至高無上的精神體來說，發言或說話只不過是用思想目睹而已」。可是，在天主內，知識、思想和目睹，是指本質本體而說的（或歸於本質本體）。所以，在天主內，「言」並不是指位格而說的。

3. 此外，發言或說話屬於言之觀念。可是，按照安瑟謨

在《獨語》第六十二章所說，正如聖父是理解者，聖子是理解者，聖神是理解者；同樣地，聖父是發言者，聖子是發言者，聖神是發言者。這是針對祂們每一位或全體而說的。所以，在天主內，「言」這一名稱，是針對本質本體而說的，並不是針對位格而說的。

4.此外，沒有任何天主的位格是被完成的（factum）。可是，天主的言或話卻是被完成的；因為《聖詠》第一四八篇8節說：「閃電、冰雹，霜雪和雲霧，以及完成祂言或話的狂風暴雨。」所以，在天主內，「言」並不是位格名稱。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷七第二章說：「正如聖子與聖父有關，同樣地，聖言也與那聖言之所歸屬者有關。」可是，聖子是位格名稱，因為是根據相互關係而說的。所以，聖言也是如此。

**正解** 我解答如下：在天主內，「聖言」這一名稱，就其本義來說，是位格名稱，而絕不是本質本體名稱。為明示這一點，應該知道，在我們（人）中間，「言」依其本義有三種說法；第四種說法不是依本義，而是依象徵的意義或寓義（figurative）。可是在我們中間，那用聲音所發出的言，被稱為是意義更為明顯和更為普通的言。在這外在的言中，有兩項是自內部發出者，即聲音本身與聲音的意義或聲音所表達者。因為聲音意指理智的概念（conceptus intellectus），按照哲學家在《解釋論》卷一第一章所說的；再者，聲音也是出自想像，正如《靈魂論》卷二第八章所說的。可是，凡沒有意義或不表達什麼的聲音，都不能稱為言。所以，外在的聲音之所以稱為言，是因為外在聲音表達心靈的內在概念。所以，首先和主要地是心靈的內在概念被稱為言；其次是表達內在概念的聲音本身；第

三，聲音的像或心象（*imaginatio*）本身也稱為言。大馬士革的若望在《論正統信仰》卷一第十三章提出言的這三種說法。他說：所謂「言」，是指「理智的自然行動，藉此行動，理智動而理解、思想，如同光與光輝一樣」，這是針對第一種說法；「再者，言是指那」不是用話所發出者，而是「在內心所道出者」，這是針對第三種說法；「此外，言也是指天使」，即是「理智（或其概念）」的使者或傳達者，這是針對第二種說法。而依第四種說法按照象徵意義或寓義所說的言，是指那藉言所表達者或完成者；正如我們習常所說的：「這（某某事）就是我對你所說的言（或話），或就是君王所命令的言（或話）」，這是在指明了藉言（或傳話）所表達的事之後說的，無論這言是以陳述的方式說的，或是以命令的方式說的。

可是，在天主內，言卻是依本義說的，即依言之表達理智之概念的意義說的。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十章說：「凡是不僅能在言發出聲音之前，而且也能在用思想描繪其聲音之像之前，就理解或領悟言者，就己能看到那聖言的某種相似或像，關於此聖言聖經記載說：在起初已有聖言（《若望福音》第一章1節）。」可是，內心的概念，依其理或性質，就表示自己是出自他物，即出自孕育或領悟者之知識。因此，就「言」這一名稱在天主內是採用本義而論，「言」是表示某一出自他物者；而這屬於位格名稱的性質或範圍，因為天主的位格是依據起源而彼此有所區別，正如第二十七題引言、第三十二題第三節所說的。因此，「聖言」這一名稱，就其在天主內是採用本義而論，不應該歸於本質本體，而只應該歸於位格。

**釋疑** 1.那些汲取奧利振思想的亞略派人士（*Ariani*）主張：聖子是因實體或本體（*substantia*）的不同而別於聖父（參看第三十二題第一節釋疑1.）。因為天主聖子稱為聖言，所以，他們盡力倡

導說「聖言」這一名稱不是依（言之）本義說的，以免受制於（自內部）發出之言的本質或理，不得不承認天主聖子並不是在聖父的實體或本體之外；因為內在之言是以此方式出自那發言者，即言仍存在於那發言者本身內。可是，如果主張天主之言是依比喻說的，那麼也就必須主張有依本義說的天主之言。因為除非是由於表示或表達的原故，一物就不可能稱為言；因為這一物或是以言的資格（主動地）有所表示，或是（被動地）為言所表示。如果是為言所表示，則應該肯定有表示這一物的言。如果這一物是因為向外有所表示而稱為言，那麼那些它向外所表示者，只能是因為表達心靈的內在概念而稱為言（按：即必須肯定有心靈的內在概念，而這概念是首要所說的言——正解），人也是用外在的記號來表達心靈的內在概念。所以，雖然在天主內「言」有時是依比喻說的，但應該肯定有依本義所說的言或聖言，而聖言是指位格而說的。（按：或者也可如此籠統地推論：任何喻義的說法，都基於本義的說法；除去了本義的說法，比喻的說法也就無從說起。因此，如果有依比喻而說的某物，也必定有依本義而說的相同名稱的某物；就如因為人依比喻而稱為獅子，所以必定有物依本義而稱為獅子——真正的獅子，否則稱人為獅子的說法，也便成為無稽之談。同理，如果在天主內有依比喻而說的「天主之言」，也必定有依本義而說的「天主之言」。）

2. 在那些屬於理智者中，沒有什麼是指位格而說的，只有「聖言」例外；因為只有聖言意指有物出自他物。因為理智藉領悟所形成者，乃是言。可是談到理智本身，就其藉理象（*species intelligibilis*）處於現實而言，屬於絕對地討論（不涉及他物）。同樣地，（理智的活動）理解，它與在現實中之理智的關係，就像存在與在現實中之物的關係（按：指正如存在是在存在物——在現實中之物內，理解是在正在理解中——在現實中之理智內）；因為理解不是意指從理解者向外發出的活動，

而是意指留存在理解者內的活動。至於說言是「知識」，不是以「知識」指認知者之理智的行動或其習性；而是指那理智藉認知所領悟或孕育而成（concipere）者。因此，奧斯定也說，聖言是「受生的智慧」（Sapientia genita；《論天主聖三》卷七第二章）；也就是那智者或有智慧者之領悟或孕育本身；這受生的智慧同樣也可以稱為受生的知識（notitia genita）。也可以用同樣的方式來解讀：對天主來說，「發言或說話」就是「用思想目睹」，也就是說，聖言是因天主思想的目光而被領悟或受孕而成。可是，「思想」這一名稱卻不是依本義歸於天主聖言；因為奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十六章說：「如此稱之為天主聖言，而不稱之為天主的思想；是為避免認知在天主內有飄浮不定之物，即一物現在獲取言的形式而成為言，卻又能夠拋棄這種形式，非固定的搖擺於各種形式之間。」因為思想依其本義是在於探究真理，而在天主內沒有這種探究。當理智已獲得真理的形式或達到真理的境界時，它不再思想，它是在全面靜觀或觀賞真理。因此，安瑟謨是以「思想」代替「靜觀或觀賞」，不是依「思想」之本義。

3.正如依其本義來說，在天主內，聖言是指位格而說的，不是指本質本體而說的，同樣地，發言或說話也是如此。因此，正如聖言並不是聖父、聖子和聖神所共有的，同樣地，認為聖父、聖子和聖神是一個發言者或說話者，也不是真實的。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷七第一章說：「在天主內，用那同為永恆的聖言說出者（dicens）或那發出同為永恆的聖言者，不是指天主的每一位。」可是被說出（dici）卻屬於天主的每一位；因為被說出的，不僅有言，而且也有藉言所理解的或所表示的物。所以，在天主內，以言被說出的方式之「被說出」，只屬於天主的一位；可是以物在理智之言中被說出的方式之「被說出」，卻可以屬於天主的每一位。因為聖父是因理解自己、聖

子、聖神和祂的知識所包羅的一切，而領悟或孕育出聖言；如此，則整個聖三以及一切受造物，都是用聖言被說出；正如人的理智是用自己藉理解石頭而領悟或孕育的言，說出石頭。可是安瑟謨，卻不依「說出」之本義，而以「說出」代替「理解」。然而二者並不相同。因為理解只包含理解者與被理解之物的關係；在這關係中，沒有任何起源的觀念或性質，只在我們的理智內有某種成形（informatio），即我們的理智藉被理解之物的形式而成爲現實或實際理解。可是在天主內卻有全面的相同；因為在天主內，理智與被理解者是完全相同的，正如第十四題第二及四節所證明的。可是說話或說出（dicere），卻主要地含有與被領悟或孕育之言的關係；因為說話或說出，無非就是發出言或話而已。可是說話或說出，卻也藉著言而含有與被理解之物的關係，這關係是藉著被發出之言而顯示給理解者。依此，在天主內，只有那發出聖言者是說話者或說出者；可是，每一位都是理解者和被理解者，所以也是用言被說出者。

4. 「言或話」，在那裡是取其象徵的意義或寓義，即言或話之所表示者或效果，亦稱爲言或話。因為也如此說受造物完成天主的言或話，這是指受造物完成爲天主上智所領悟或孕育之聖言所安排的效果；如同，當某人完成君王之言或話促使他所作的工作時，就說他完成了君王的言或話。

## 第二節 聖言是不是聖子的專有或特有名稱

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 「聖言」似乎不是聖子的專有或特有名稱（nomen proprium）。因爲：

1. 在天主內，聖子是自立的位格。可是「言」並不意指自立之物，正如在我們內所顯示的。所以，聖言不可能是聖子之位格的特有名稱。



2.此外，言是以某種被發出（prolatio）的方式出自發言者。所以，如果聖子是依本義而說的聖言，那麼就只能是以被發出的方式出自聖父。而這是瓦倫提諾（Valentinus）的異端，正如奧斯定在《歷代異端輯覽》（De haeresibus）第十一端所指明的。

3.此外，一位格的一切特有名稱，都意指他的某種特徵。所以，如果聖言是聖子的特有名稱，那麼聖言就意指聖子的某種特徵。如此在天主內，就將有比前面第三十二題第三節所數算的更多的特徵了。

4.此外，無論誰理解，都會因理解而領悟或孕育言（內在的概念）。可是，聖子理解。所以，也有某種言屬於聖子（按：即聖子之外另有他物是言）。如此則稱為或是聖言，並不是聖子所特有的。

5.此外，《希伯來書》第一章3節論及聖子說：「（天主）以自己大能的話（言）支撐萬有。」巴西略由這節聖經而認為聖神是聖子的言（《駁優瑙米伍》（Contra Eunom.）卷五第十一章）。所以，稱為或是聖言，並不是聖子所特有的。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷六第二章說：「聖言只意指聖子。」

**正解** 我解答如下：在天主內，依本義而說的聖言，意指位格，是聖子之位格的特有名稱。因為言意指理智的某種湧出或發出（emanatio）；而在天主內，按照理智之發出而出發的位格，稱為聖子，而（聖子的）這種出發（processio）則稱為生或受生（generatio），正如第二十七題第二節所證明的。因此，在天主內，唯有聖子依言之本義而稱為聖言。

**釋疑** 1.在我們內，存在與理解並不相同；因此在我們內，那存

在於理解中者（按：如我們所理解的言或話），並不屬於我們的本性。可是，天主的存在就是祂的理解本身；因此，天主聖言並不是在天主內的依附體或天主的某種效果，而是屬於天主的本性本身。因此，天主聖言應該是某一自立者；因為在天主的本性內的一切，都是自立的。因此，大馬士革的若望說：天主聖言「是實體或本體，是自立之物；可是其它的言」，即是我們的言，「卻是靈魂的能力」（《論正統信仰》卷一第十三章）。

2. 瓦倫提諾的錯謬之受到譴責，不是因為他說聖子是被發出的方式而生，像亞略派所誣告的，如希拉利在《論天主聖三》卷六第九節所引述的；而是由於他所主張的被發出的不同方式，這從奧斯定在《歷代異端輯覽》（同處）所說，可以清楚看出。

3. 「聖言」這一名稱所指的特徵，與「聖子」這一名稱所指的特徵，是同一特徵。因此，奧斯定說：「稱爲『聖子』的理由，也就是稱爲『聖言』的理由。」（《論天主聖三》卷七第二章）因為聖子的出生是祂的位格特徵，而這出生可用不同的名稱加以表達，把這些名稱歸於聖子，是爲用各種不同的方式說明祂的完美。因爲稱之爲「聖子」，是爲說明祂與聖父是同體同性的；稱之爲「光輝」，是爲說明祂與聖父是同爲永恆的；稱之爲「肖像」，是爲說明祂完全相似聖父；稱之爲「聖言」，是爲說明祂的受生不是以物質的方式。這是因爲無法找到一個名稱，用以來標明上述一切。

4. 把「是天主」歸於聖子的方式，也就是把「是理解者」歸於聖子的方式；因為在天主內，理解是指本質本體而說的，正如前面第一節釋疑2.及3.所說的。可是聖子是受生者天主，而不是生者天主。因此，聖子固然是理解者，卻不是有如發出言者，而是有如出發之聖言或被發出之聖言；這是因爲在天主內，那被發出或出發之聖言，與天主的理智沒有實在的差別，

只因關係而與聖言之本源有區別而已。

5.把「以自己大能的話或言支撐萬有」這句聖經用於聖子，「言」是取其象徵的意義或寓義，意指言的效果。因此，那裡「註解」（拉丁通行本註解）說，「言」是意指「命令」；這是因為基於聖言之大能的效果，萬物得以保存自己的存在，就如是基於聖言之大能的效果，萬物獲得自己的存在一樣。至於巴西略把「言」解釋為聖神，他的解說不是依本義，而是依象徵的意義或寓義，就如同凡是顯示一人者，都可以稱為他的言；如此，稱聖神為聖子之言的理由，即是因為聖神顯示聖子。

### 第三節 在聖言之名稱內，是否含有與受造物的關連

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在聖言之名稱內，似乎並不含有與受造物的關連（respectus）。因為：

1.一切意指在受造物內之效果的名稱，在天主內，都是指本質本體而說的。可是聖言卻不是指本質本體而說的，而是指位格而說的，正如第一節已說過的。所以，聖言並不含有與受造物的關連。

2.此外，那些與受造物有關連者，都是在時間內或依時間歸於或用於天主，例如主和造物主。可是聖言卻是從永恆就歸於天主。所以，聖言並不含有與受造物的關連。

3.此外，聖言含有與其所從出者的關連。所以，如果聖言含有與受造物的關連，那麼聖言也就是出自受造物了。

4.此外，理念是根據與受造物的不同關連而有許多個。所以，如果聖言含有與受造物的關連，那麼在天主內就不是僅有一個聖言，而是有許多個聖言了。

5.此外，如果聖言含有與受造物的關連，那麼這無非是

因為受造物為天主所認知。可是天主不僅認知物，而且也認知非物（non ens）。所以，在聖言內也含有與非物的關連；而這似乎是錯誤的。

**反之** 奧斯定在《雜題八十三》第六十三題說：「『聖言』這一名稱所表示的，不僅是與聖父的關連，而且也是與藉聖言之創造能力所形成之諸物的關連。」

**正解** 我解答如下：在聖言內含有與受造物的關連。因為天主藉認識自己而認識一切受造物。而在靈智中所孕育或領悟的言，卻是在表達實際被領悟或理解之一切事物。因此，在我們內，依據我們所理解的許多不同事物，而有許多不同的言。可是因為天主是以同一個行動理解自己和萬物，所以祂的唯一聖言，不僅表明聖父，而且也表明受造物。正如天主對天主自己的知識，固然只是認知，可是對受造物的知識，卻既是認知又是造成；同樣地，天主的聖言，對那在天主聖父內者，只是表明，但對受造物，卻是既表明又做成。因此，《聖詠》第三十二篇9節說：「祂（上主）一發言，萬物形成。」因為在聖言內，含有形成那由天主所形成者的工作。

**釋疑** 1.在「位格」之名稱內，也間接地含有本性；因為位格是具有理性本性的個別自立體。所以，在「位格」之名稱內，就位格間的關係而言，不含有與受造物的關連；但在那屬於本性的一面，卻含有與受造物的關連。可是，就在位格之意義中包括本質本體而言，說在位格內含有與受造物的關連，並無不妥。因為正如「是聖子或聖子的名稱」是聖子所特有的；同樣地，「是受生的天主」（或受生者天主，genitus Dens），或者「是受生的造物主」，也是聖子所特有的。（按：天主造物主等

名稱，指天主的本質本體。受生的聖子雖是位格名稱，但由於受生的聖子也是天主、造物主，遂藉這「是天主、造物主」而有與受造物的關連。）就是以這種方式。在「聖言」之名稱內，含有與受造物的關係。

2.關係是隨行動或動作而有的。有些名稱意指或含有天主與受造物的關係，而這關係是隨天主之及於外在效果的創造、治理等行動或動作而有的；這樣的名稱是在時間內用於或歸於天主。可是有些名稱所含有的關係，不是隨及於外在效果之動作而有的，而是隨留存在主動者內之知道、願意等動作而有的；這樣的名稱則不是在時間內用於或歸於天主。在「聖言」之名稱內所含有的，就是這樣的與受造物的關係。而且，說一切含有天主與受造物之關係的名稱，都是有時間性的或依時間而說的，這並不正確；只有那些含有隨天主及於外在效果之動作而有的關係的名稱，才是有時間性的或依時間而說的。

3.天主認知受造物，並不是藉從受造物所取得的知識，而是藉自己的本質本體。因此，雖然聖言表明受造物，卻不必是出自受造物。

4.「理念」之名稱，主要是為表示與受造物的關連而起的；因而在天主內也用多數，此外這名稱也不是位格名稱。可是「聖言」之名稱，卻主要是為表示與發言者的關係而起的；隨後才是為表示與受造物的關係，這是因為天主藉理解自己而理解一切受造物。因此，在天主內只有唯一的聖言，而且是指位格說的。

5.天主的聖言與非物的關係，就如天主的知識與非物的關係；因為在天主聖言內所有的，一點也不少於在天主的知識內所有的，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十四章所說的。可是聖言之對於物，既是表明者，也是形成者；而對於非物，則只是表明者和揭示者。

## 第三十五題

### 論肖像

一分爲二節

然後要探究的是肖像 (imago)。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、在天主內，肖像是不是指位格而說的。
- 二、肖像是不是聖子的特有名稱。

#### 第一節 在天主內，肖像是不是指位格而說的

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，肖像似乎不是指位格而說的或不是位格名稱。因爲：

1. 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第一章說：「天主聖三的天主性和肖像是唯一無二的，人就是按照這肖像造成的。」所以，肖像是指本質本體而說的，並不是指位格而說的。

2. 此外，希拉利在《論主教會議》中說：「肖像是那肖像所相似之物的在本性方面沒有差別的像 (species indifferens)。」(按：拉丁文 species 一字，兼有形像、種別或物種，以及物種所指之物之本性或形式等意義。) 可是，物種 (物之本性，species) 或者形式 (forma)，在天主內都是指本質本體而說的。所以，肖像也是如此。

3. 此外，「肖像」之說，來自仿效或摹擬，其中含有先後 (被摹擬者在先，摹擬品在後)。可是在天主的位格間，並無先後。所以，在天主內，肖像不可能是位格名稱。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷七第一章說：「還有什麼比說『肖像是針對自己而說的』更爲荒謬呢？」所以，在天主內，肖像是針對（與其他位格之）關係而說的。如此則是位格名稱。

**正解** 我解答如下：肖像之理或觀念中含有相似。並不是任何一種相似都足以構成或符合肖像之理或觀念，只有那在物之種別（*species rei*，物種、物之本性），或至少在種別之表記方面的相似，才符合肖像之理或觀念。形體物的種別表記，似乎主要是形狀（*figura*）；因爲我們看見不同種別的動物有不同的形狀，卻不是有不同的顏色。因此，如果將一物的顏色繪在牆壁上，並不說那是肖像，除非也繪出物的形狀。可是，只有種別或形狀的相似，仍然不夠；爲符合肖像之理或觀念，還需要起源；因爲正如奧斯定在《雜題八十三》第七十四題所說的，這個雞蛋並不是那個雞蛋的肖像，因爲這個雞蛋並不是出自那個雞蛋。所以，爲使某物真正是肖像，需要此物出自另一物，而且與此另一物在種別或至少在種別之表記方面相似。在天主內，那些意指出自（出發）或起源者，都歸於位格。因此，「肖像」這一名稱，是位格名稱。

**釋疑** 1.肖像依本義是指那仿效另一物而出者或產生者。至於那爲出品或產品所仿效之物，依本義稱爲模型或原型（*exemplar*），但也不按其本義而稱爲肖像。奧斯定說：天主聖三的天主性就是人受造所按照或仿效的肖像時，便是如此用「肖像」這一名稱（以肖像指模型或原型）。

2.在希拉利所下肖像之定義中的「像」（*species*），意指一物在己內所有的由另一物引出的形式。肖像就是依此方式稱爲一物的像，如同那因有與某物相似的形式而相似某物者，也

稱為該物的形式一樣。

3.在天主的位格間，仿效並不意指先後，而只意指相似。

## 第二節 肖像之名稱是不是聖子所特有的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 肖像之名稱，似乎不是聖子所特有的。因為：

1.正如大馬士革的若望所說的，聖神是「聖子的肖像」（《論正統信仰》卷一第十三章）。所以，肖像之名稱，不是聖子所特有的。

2.此外，相似並偕同或基於出發，這屬於肖像的理或觀念，如奧斯定在《雜題八十三》第七十四題所說的。可是這也適用於聖神；因為聖神是發於另一位，並兼據相似。所以，聖神是肖像。如此，則「是肖像」或肖像之稱謂不是聖子所特有的。

3.此外，人也稱為天主的肖像，按照《格林多前書》第十一章7節所說的：「男人當然不該蒙頭，因為他是天主的肖像和光榮。」所以，肖像不是專屬於聖子。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷六第二章說：「唯有聖子是聖父的肖像。」

**正解** 我解答如下：希臘教父一般都主張聖神是聖父和聖子的肖像。可是拉丁教父卻把肖像之名稱只歸於聖子；因為在聖經正經裡只對聖子有這種說法。因為《哥羅森書》第一章15節說：「祂（基督）是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」；《希伯來書》第一章3節也說：「祂（聖子）是天主光榮的反映，是天主本體的真像」。

有些教父指出與此相關的理由，是由於聖子之同於聖



父，不僅是在（天主之）本性上，而且也是在本源之表記上（參看第三十二題第三節）；而在表記上，聖神既不同於聖子，也不同於聖父。但這似嫌不足。因為正如在天主內，相等與不相等並不是根據關係來衡量，如奧斯定（在《駁馬西米諾》卷二第十四章）所說的；同樣地，「肖像」之理或觀念所要求的相似，也是如此。

因此，其他教父說，聖神不能稱為聖子的肖像，因為肖像不再有肖像。聖神也不能稱為聖父的肖像；因為肖像是直接與那肖像所相似者有關；而聖神卻是經由聖子（間接）與聖父有關。聖神也不是聖父和聖子的肖像；因為這樣，則聖神就是二者的同一肖像，這似乎是不可能的。所以，聖神無論以何種方式都不是肖像。可是這種論證卻毫無價值可言。因為聖父和聖子是聖神的同一個本源，正如下面第三十六題第四節所將討論的。因此，就二者為同一個本源而言，聖父和聖子共有一個肖像，這並非不可能，因為甚至人也是整個天主聖三的另一個肖像。

所以，應該採取另一種說法，即：正如聖神雖然像聖子一樣，因自己的（由聖父）出發，而獲得聖父的本性，卻並不稱為出生者（natus）；同樣地，雖然聖神也獲得與聖父相似的像，卻也並不稱為肖像。因為聖子之出發有如言之出發，而言之理或觀念，含有與言之所從出者在種別上的相似；但這種別的相似，並不屬於愛之理或觀念；雖然就聖神是天主的愛而言，這種別的相似也屬於是或稱為聖神的愛。（按：構成肖像之基本條件有二：一是肖像者，應是出自那肖像所相似者；二是二者之間應有種別的相似。種別的相似能分為不同的層次。在天主內，首先能指本質本體或天主性方面的相似；依此，聖子聖神都可稱為聖父的肖像，因為二者都是由聖父出發或出自聖父，並與聖父有相同的天主性。其次，聖神也可稱為聖子的

肖像，因為聖神也是由聖子所發，並與聖子有相同的天主性。希臘教父的立論，顯然是著眼於此。但多瑪斯卻願承繼拉丁教父的傳統，跟隨聖經的用法，把「肖像」這一名稱保留給聖子。聖神是出於聖父，這一點是無庸置疑的。所以，必須在「種別的相似」這一條件上，去探尋聖神不是肖像的理由。本來，「聖神不是出生者或受生者」已是初步的答案。但多瑪斯仍願更深入地指明：聖子的生於聖父是以理智理解的方式，而理智之理解與被理解者之間有種別的相似；聖神之發於聖父，則是以意志之愛的方式，而意志之愛與其對象之間，沒有種別的相似（參看第二十七題第二及第四節）。就是因為缺少這一種別的相似，聖神不是肖像；而聖子則由於有種別的相似，是肖像。）

**釋疑** 1.大馬士革的若望和其他希臘教父，一般都是用「肖像」這一名稱代替或指完美的相似。

2.雖然聖神相似聖父和聖子，卻並不因此而是肖像，其理由正解已予說明。

3.一物之肖像在另一物內，有兩種方式。一種方式是在按照種別有同樣本性的物內；例如君王的肖像呈現在自己的兒子身上。另一種方式是在具有其他本性的物內；例如君王的肖像出現在錢幣上。聖子是聖父的肖像，是依第一種方式；說人是天主的肖像，則是依第二種方式。為此，爲了指出在人內肖像之不完美，不僅說人是肖像，而且也說「按照肖像」，欲藉此以標示趨向完美的行動。可是關於天主聖子，卻不能說祂是「按照肖像」，因為祂是聖父的完美肖像。

## 第三十六題

### 論聖神之位格

—分爲四節—

此後要討論的是那些與聖神之位格有關者（參看第三十三題引言）。聖神不僅稱爲聖神，而且也稱爲天主的愛和恩惠。

關於「聖神」之名稱，可以提出四個問題：

- 一、「聖神」這一名稱，是不是天主之某一位或位格所特有的。
- 二、此一稱爲「聖神」之天主位格，是不是發於聖父和聖子。
- 三、聖神是不是藉由聖子而發於聖父。
- 四、聖父和聖子是不是共爲聖神的一個本源。

#### 第一節 「聖神」這一名稱是不是天主某一位格的特有名稱

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 「聖神」這一名稱，似乎不是天主某一位格的特有名稱。因爲：

1. 沒有任何（天主）三位或三位格所共有的名稱，是某一位格所特有的或專有的。可是「聖神」這一名稱，卻是（天主）三位所共有的。因爲希拉利在《論天主聖三》卷八第二十三及二十五節指明，「天主的神」有時意指聖父，例如聖經上說：「上主的神臨於我身上」（《依撒意亞》第六十一章1節，《路加福音》第四章18節）；有時意指聖子，例如：聖子「爲顯示自己是用自己本性的能力驅魔」，說：「我仗賴天主的神驅魔」（《瑪竇福音》第十二章28節）；有時意指聖神，例如：聖

經上說：「我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上」（《岳厄爾》第二章28節，《宗徒大事錄》第二章17節）。所以，「聖神」這一名稱，並不是天主某一位格所特有的。

2.此外，天主之位格的名稱，都是針對與他物之關係而起的，正如波其武在《論天主聖三》第五章所說的。可是「聖神」這一名稱，並不意指與他物的關係。所以，這一名稱並不是天主位格的特有名稱。

3.此外，因為聖子是天主某一位格的名稱，就不能再說這一個人的聖子或那一個人的聖子。可是，卻說這一個人的神或那一個人的神。因為像《戶籍紀》第十一章17節就說：「上主對梅瑟說：我將取些你身上具有的神，賦給他們」；《列王紀下》第二章15節也說：「厄里亞的神已降在厄里叟的身上了」。所以，「聖神」似乎不是天主某一位格的特有名稱。

**反之** 《若望壹書》第五章7節說：「原來在天上作證的有三個：聖父、聖言和聖神。」正如奧斯定在《論天主聖三》卷七第四及第六章所說的：如果問：「三個什麼？」我們就說：「三個位格或三位」。所以，「聖神」是天主位格的名稱。

**正解** 我解答如下：在天主內有兩種出發（processio），其中之第二種是以愛的方式，沒有特有的名稱，正如第二十七題第四節釋疑3.所說的。因此，依據這種出發而有的關係，也都沒有名稱，也正如第二十八題第四節所說的。為此，以這種方式而出發的位格，依同理也沒有特有的名稱。可是，正如基於人的通常說法，產生了某些因應的名稱，以表示上述（原沒有名稱的）關係，例如，我們用「出發」（processio）和「嘔出」（spiratio）來命名它們，雖然依其特性看來，這些名稱似乎主要是指表記行動，而非關係本身；同樣地，根據聖經的通常用法，為表示那以

愛的方式而出發的位格，也產生了「聖神」這一因應名稱。

可以從兩方面來看此一因應相宜的理由。第一，從那稱為「聖神」者的共同性。因為正如奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十九章所說的：因為聖神「是（聖父和聖子）二位共有的，所以二位所共有的稱呼，也就成為聖神自己特有的稱呼。因為聖父是神，聖子也是神；聖父是聖的，聖子也是聖的。」第二，從這名稱的固有意義。因為spiritus（神）這一名稱，在形體物內意指一種衝動和推動；因為我們也稱氣和風為spiritus。可是愛所固有的性質，就是把愛者之意志推向和趨向那被愛者。而「聖」是歸於那些被安排指向天主的事物。所以，由於這一天主位格的出發，是以天主被愛或愛己之愛的方式，所以稱之為聖神（spiritus），也是相宜的。

**釋疑** 1.我所說的「聖神」，就其作為兩個字或名稱分開來說，是整個天主聖三共有的。因為spiritus（神）這一字，意指天主實體的非物質性；因為形體的spiritus（氣、風）是看不見的，只有些微的物質；因此，我們將這一字或名稱歸於一切非物質的和看不見的實體。至於所說的「聖」，意指天主之美善的純潔。可是，如果把我所說的「聖神」作為一個字或名稱來看，那麼聖教會通常是用它來意指天主三位中的一位，即那以愛的方式而出發的那一位，理由已如上述**正解**。

2.雖然我所說的「聖神」，不是依據關係而說的，卻是意指那有關係者，因為通常是用它來表示那只因關係而有別於其他位格（聖父、聖子）的位格（聖神）。不過也可以如此解讀，即在此名稱中也含有關係，如果把spiritus（神、氣）懂作spiratus（被嘔出之神或氣）。

3.在「聖子」之名稱內，只含有那身為出於本源者與其本源的關係（只是出於本源者而非本源）；可是在「聖父」之

名稱內，卻含有身爲本源的關係；同樣地，在「聖神」之名稱內也是如此，這是就其含有某種推動的能力而言（是推動本源）。沒有任何受造物有資格作天主某一位格的本源，而是應該反過來說（按：即天主的任何一位格都可作受造物的本源）。因此，可以說「我們的聖父」和「我們的聖神」（按：二者都是我們的本源）；卻不可以說「我們的聖子」（按：這是因爲，一方面，「聖子」之名稱沒有本源的意義，不像「救主」之名稱一樣，能道出天主第二位是我們的本源；另一方面，我們也不是聖子或天主第二位的本源）。

## 第二節 聖神是不是發於聖子

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 聖神似乎不是發於聖子。因爲：

1. 按照狄奧尼修在《神名論》第一章所說：「關於天主性的自立體（位格）方面，除了天主在聖經內向我們明確所表示者外，不可膽敢再說什麼。」可是聖經並沒有明說聖神是發於聖子，而只說聖神發於聖父；正如《若望福音》第十五章26節所指明的：「那發於父的真理之神。」所以，聖神不是發於聖子。

2. 此外，君士坦丁（首屆）大公會議（Constantinopolitanae Synodi, 325年）的信經說：「我們信聖神，主及賦予生命者，由聖父所發，與聖父聖子同受欽崇，同享光榮。」（尼西亞君士坦丁信經第七條。參看：施安堂，《訓導文獻選集》五九頁第一〇五條）所以，我們的信經絕不應該增加「聖神由聖子所發」；而那些增加這句條文的人，似乎應該受絕罰。

3. 此外，大馬士革的若望說：「我們說聖神出自聖父，我們也稱之爲聖父的神；但我們並不說聖神出自聖子，卻也稱之爲聖子之神。」（《論正統信仰》卷一第八章）所以，聖神並不是發於聖子。

4.此外，無物從那它所止息之物內發出。可是聖神止息於聖子內。因為《真福安德肋行傳》說：「祝你們平安！以及祝全體有此信仰的人平安，即他們都信唯一的天主聖父，祂的唯一聖子，我們唯一的主耶穌基督，以及唯一的聖神，祂發於聖父，並存留於聖子內。」所以，聖神並不是發於聖子。

5.此外，聖子（自聖父）出發而為聖言。可是在我們內，我們的（精）神（spiritus）卻似乎不是出自我們的言。所以，聖神也不是出自（言，即）聖子。

6.此外，聖神完美地發於聖父。所以，說聖神發於聖子，是多餘的。

7.此外，「在永恆的事物內，是或存在與能是或能存在，彼此沒有差別」，正如《物理學》卷三第四章所說的；在天主內，遠更沒有差別。可是，即使聖神不是發於聖子，聖神仍能與聖子有所區別。因為安瑟謨在《論聖神之出發》（*De Processione Spiritus Sancti*）第四章說：「聖子和聖神固然是從聖父有其存在，但是方式卻不相同；因為一個是藉生或生自，另一個則是藉出發或發自，這使祂們藉此而彼此有別。」繼而又說：「即使沒有其他什麼使聖子和聖神成為多個或兩個，單憑這一點，祂們就已彼此不同。」所以，聖神與聖子有別，卻並不需要是出自聖子。

**反之** 亞達納修卻說：「聖神之出自聖父和聖子，不是受製而成，不是受造，也不是受生，而是出發。」（《亞達納修信經「不拘誰」》（*Quicumque*）。參看：施安堂，《訓導文獻選集》二九頁第七五條）

**正解** 我解答如下：必須說聖神是出自聖子。因為如果聖神不是出自聖子，那麼，聖神在位格方面就絕對不能與聖子有別

(或者是別於聖子之位格的位格)。前面第二十八題第三節、第三十題第二節所說，定可顯示此點。因為不能說天主三位或天主的位格是依據什麼絕對者彼此有別；否則三位就不是共有唯一而相同的本質本體了；因為在天主內凡是以絕對說法所說的，都屬於本質本體的唯一或一體。所以，天主三位只是由於關係而彼此有別。

可是，除非是依據關係相互對立，則關係就不能區別位格。個中情形可由此看出，因為聖父有兩種關係，一是針對聖子，一是針對聖神；可是因為這兩種關係並不相互對立，所以不能形成兩個位格，而同屬於聖父的同一位格。所以，如果在聖子和聖神內，只有牠們分別與聖父的兩種關係，那麼這兩種關係也就並不相互對立；正如聖父針對牠們二者的兩種關係不相互對立一樣。因此，正如聖父的位格是一個；同樣地，聖子和聖神的位格也是一個（聖子聖神共是一個位格），這同一位格有與聖父之兩種關係相對立的兩種關係。可是這卻是異端，因為它摧毀天主聖三的信德。所以，聖子和聖神應該是因相互對立的關係而彼此相關。可是在天主內除了起源的關係以外，卻不可能有其它的對立關係，正如第二十八題第四節所證明的。而起源的對立關係，卻是依據本源和依據那出自本源者而說的。所以必須說：或者是聖子出自聖神，而實際無人如此主張；或者是聖神出自聖子，而這是我們所承認的。

聖子和聖神的兩種出發的性質，也合於這種結論。因為第二十七題第二及四節、第二十八題第四節已經說過，聖子是以理智的方式出發而為言；而聖神則是以意志的方式出發而為愛。可是愛卻必須由言出發；因為除非是我們先用靈智的領悟或孕育（按：即概念或言）先察覺到一物，我們就不會愛它。由此可見，聖神是發於聖子。

萬物的秩序本身也宣示此點。因為我們發覺，總沒有多



物發於一物而毫無秩序的情形，除非是在那些只因物質或材料而不相同的物內；例如：一個鐵匠打造了許多材料彼此不相同的小刀，它們彼此毫無秩序可言。可是，在那些不是僅在物質方面有區別的物內，在眾多的製品中總會發見有某種秩序。因此，受造物的秩序也彰顯天主的榮耀。所以，如果兩個位格，即聖子與聖神，發於聖父之同一位格，那麼彼此應該有某種秩序。而除了一位格出自另一位格的自然秩序外，就不可能有其他的秩序。所以，不能說聖子和聖神發於聖父，彼此卻不是一個發於另一個，除非有人主張在聖子和聖神內有物質的區別，而這是不可能的。

因此，即使希臘教父也認為聖神的出發與聖子有某種秩序。因為他們承認聖神是「聖子之神」，是「藉聖子」而出自聖父。據說其中有些承認聖神「是出自聖子」，或「由聖子流出」；卻不是「發於聖子」。這似乎是出於無知或固執。因為如果人做適當的考察，那麼他將會發見「出發」(processio)一詞，在一切與起源有關的物中，是最普遍的。因為我們是用它指任何一種起源；例如：線由點出發，光芒由太陽出發，江河由水泉出發；以及其他諸如此類者。因此，無論是從那一個與起源有關的其他用詞出發，都可以結論說：聖神是發於聖子。

**釋疑** 1.關於天主，凡是在聖經的言詞和內容或含義中找不到的，我們都不該說。雖然，在聖經中並沒有說聖神發於聖子的言詞，可是就其含義或內容而言，卻有這種表達；尤其是聖子在《若望福音》第十六章14節論及聖神說：「祂要光榮我，因為祂要由我領受。」應該持守聖經中的這一解釋通則，即凡是論及聖父所說的，即使附加了排他用語，也應該解釋為適用於聖子，只有在那些依據對立關係而區分聖父和聖子的經句裡所說的例外。因為當主在《瑪竇福音》第十一章27節說：「除了

父外，沒有人認識子」時，這並不排除聖子認識自己。所以，當說聖神發於聖父時，即使附加說發於聖父單獨一位（solus Pater），這也並不排除聖子（按：如彌撒光榮頌中說「唯獨你—— Tu solus，指聖子——是至高無上的」，這並不排除聖父是至高無上的）；因為就其是聖神之本源來說，父和聖子並不彼此對立；其對立只是在這一點上，即這一位是聖父，而那一位是聖子（按：父、子基於對立關係）。

2. 在每一大公會議裡，爲了在會議中被貶斥的錯誤，都曾制定某種信經或信仰宣言。因此，後面的大公會議，並不是制定與先有之信經不同的信經；而是把那原已隱含在先有信經裡的。藉某些增添予以說明，以駁斥新興起的一些異端。因此，在加采東（Calcedon，451年）大公會議之決議裡說：在君士坦丁大公會議聚會的教父們，傳授了關於聖神的道理，「他們不是補充先前（在尼西亞聚會的）教父們的不足或欠缺；而是進一步說明這些教父們的原意，以駁斥異端派人士。」（決議五）因爲在早期大公會議的時代，尚未出現這種錯誤，說聖神不是發於聖子；所以，當時還沒有必要明確提出此點（即聖神發於聖子）。可是此後，由於產生了某些人的這一錯誤，於是在西方所召開的某一大公會會議裡，便以羅馬教宗的權威，作了明確的宣示；古代的大公會會議，也是以羅馬教宗的權威召開的和被認可的。而且這（聖神發於聖子）原就隱含在「聖神發於聖父」的說法裡。

3. 奈斯多利派人士（Nestorianus）首先提倡聖神不是發於聖子，正如厄弗所大公會議（431年）所貶斥的奈斯多利派人士的信經所指明的。奈斯多利派的狄奧多萊（Theodoretus，386~457年），和其後的許多人，都信從了這種錯誤；其中也包括大馬士革的若望。因此，在這一點上不應該贊成他的意見。雖然如此，也有人說，從那些話的字意來看，正如大馬士革的

若望未承認聖神發於聖子，可是同樣地，也未曾否認。

4. 說聖神止息或存留在聖子內，這並不排除聖神發於聖子；因為也說聖子存留在聖父內，而聖子卻是出於聖父。至於也說聖神止息在聖子內，或者是如同愛者的愛止息於被愛者內；或者是針對基督的人性說的，為此《若望福音》第一章33節記載說：「你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。」

5. 在天主內，聖言的稱謂，不是根據與用聲音所說的言的相似，從這種言並沒有（精）神發出，否則聖言就只是依喻義而稱為言了；這稱謂是根據與靈智之言的相似，愛就是發於這種言。

6. 根據「聖神完美地發於聖父」這一點，說「聖神發於聖子」，不僅不是多餘的，反而是絕對必然的。因為聖父和聖子的能力是唯一而相同的；凡出於聖父的，也必然出於聖子，除非是與子性的特徵不相符合。因為聖子雖然是出於聖父，卻不是出於自己。

7. 聖神與聖子的位格不同，是在於一位格的起源有別於另一位格的起源。而起源的差別本身，則是由於聖子是只出於聖父，聖神則是兼出於聖父和聖子。因為沒有區別出發的其他方式，正如前面正解所指明的。

### 第三節 聖神是不是藉由聖子而發於聖父

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 聖神似乎不是藉由（per，藉、經由）聖子而發於聖父。因為：

1. 凡藉由某一位而發於另一位者，就不是直接地發於這另一位。所以，如果聖神是藉由聖子而發於聖父，那麼聖神就不是直接地發於聖父。這似乎不宜。

2.此外，如果聖神是藉由聖子而發於聖父，那麼聖神無非只是爲了聖父而發於聖子。可是「凡爲了某一物而有者，則以那某一物爲甚或更甚（magis，甚於其他）」（《分析後論》卷一第二章）。所以，聖神是發於聖父，甚於發於聖子。

3.此外，聖子是因生或出生而有存在。所以，如果聖神是藉由聖子而出自聖父，那麼便是先有聖子出生，然後才有聖神出發，如此則聖神的出發就不是永恆的——這是異端。

4.此外，幾時說某人藉某人而行動，就也可以反過來說；因爲，正如我們說君王藉執政官而行動，同樣地，也可以說執政官藉君王而行動。可是我們卻絕不說聖子藉聖父而發出或嘯出聖神。所以，也絕不能說聖父藉聖子而發出或嘯出聖神。

**反之** 希拉利在《論天主聖三》卷十二第五十七節說：「我懇求你保護我的這種虔誠信仰，使我常常得有聖父，即是你；使我一同朝拜你和你的聖子，以及使我堪得你那藉你的獨生子而有存在的聖神。」

**正解** 我解答如下：在一切一物藉另一物而行動的說法裡，這介系詞或前置詞「藉」（per），在因果方面，是指那一行動的某種原因或本源。可是，因爲行動是介於行動者與成果之間，在其中有這前置詞「藉」的因果說法裡，有時是就行動出於行動者或主動者那一方面來看（前置詞「藉」所指的）行動原因。此時是針對那有行動之主動者的原因；它或是目的原因（causa finalis），或是形式原因（causa formalis），或是成因或效果因（causa effectiva），或是推動或催動原因（causa motiva）。是目的原因，例如我們說：工匠是「藉貪圖利益」而行動或工作；是形式原因，例如我們說：工匠是「藉自己的技術」而工作；

是推動原因，例如我們說：工匠是「藉他人的命令」而工作。可是，在其中有這前置詞「藉」的因果說法裡，有時卻是就行動終止於成果那一方面，來看（前置詞「藉」所指的）行動原因，例如我們說：工匠「藉鐵錘」而行動或工作。因為這不是說鐵錘是工匠工作的原因，而是說鐵錘是那出自工匠之製品或成果的原因；而鐵錘是這樣的原因，也是基於或來自工匠（按：可設想傳統鐵匠藉用鐵錘打造刀劍的情形）。這也就是有些人所說的：這一前置詞「藉」，有時是直接地指權柄或行動之所本（auctoritas），例如說：「君王藉執政官而工作」；有時卻是間接地，例如說：「執政官藉君王而工作」。

由於聖子之有聖神從自己內出發，是基於或來自聖父，所以可以說，聖父是藉聖子嘔出或發出聖神；或說，聖神是藉聖子而由聖父出發，其意義完全相符。

**釋疑** 1.在一切行動中需要考慮到兩點：即行動的主體或自立體（suppositum）；以及行動的能力，例如：火是用熱的能力熱化。所以，如果在聖父和聖子內，考慮的是發出聖神的能力，那麼就沒有居中者或媒介可言；因為這能力是唯一而相同的。可是，如果考慮的是發出（聖神者）的位格本身，既然聖神是由聖父和聖子所共發，則就聖神出自聖父而言，是直接地發於聖父；就聖神出自聖子而言，是間接地發於聖父。依此而說，天主聖神是藉聖子而發於聖父。就如同亞伯爾是直接地出於亞當，這是就亞當是他的父親而言；卻也是間接地出於亞當，這是就厄娃是他的母親而言，因為厄娃是出於亞當——雖然這關於物質或身體出發的舉例，似乎不適於表示天主位格的非物質的出發。

2.如果聖子由聖父所獲得的，是另外一個發出聖神的不同能力，那麼聖子便有如是第二原因和工具原因；如此則聖神之發於聖父，甚於祂發於聖子。可是，在聖父和聖子內，卻是

唯一而相同的發出（聖神的）能力；因此，聖神是同等地發於二者。雖然，有時說聖神是主要地或原本發於聖父，這是因為聖子是由聖父而獲得這（發出聖神的）能力。

3. 正如聖子的生或出生與生者是同為永恆的，所以不是先有聖父，然後才生聖子；同樣地，聖神的出發與自己的本源也是同為永恆的。因此，不是先有受生的聖子，然後才有聖神的出發；二者都是永恆的。

4. 說某人藉某物而行動或工作，並不能常常可以反過來說；因為我們並不說鐵錘藉工匠而工作，可是，我們卻說執政官藉君王而工作；因為執政官既是自己行動的主宰，他是主動地工作。可是，鐵錘沒有主動，只有被動；因此，鐵錘只不過算是工具而已。雖然，這前置詞「藉」意指居中者或媒介，可是卻說執政官藉君王而工作，因為在主動方面越是在先的主體，其能力對於效果也就是更為直接；因為是第一原因的能力使第二原因與自己的效果相結合；因此，在需要證明的學科內，第一原理稱為「直接的」原理（*principium immediatum*，自明而不需藉他物來證明）。因此，就執政官按主動主體的次序居中或是媒介而言，說君王藉執政官而行動或工作；可是按能力的次序而言，則說執政官藉君王而行動或工作，因為是君王的能力使執政官的行動產生效果。可是在聖父和聖子間的次序，不是按能力；而只是按主體或自立體。因此，說聖父藉聖子而發出（聖神），卻不反過來說聖子藉聖父發出（聖神）。

#### 第四節 聖父和聖子是不是聖神的一個本源

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 聖父和聖子似乎並非共為或共是聖神的一個本源。因為：

1. 聖神之發於聖父和聖子，似乎不是著眼於牠們是一個；也不是在本性方面，因為如此則聖神也就是發於自己了，

因爲聖神在本性方面與聖父和聖子同爲一個；也不是因爲聖父和聖子共有一個特徵，因爲一個特徵似乎不能屬於兩個主體或自立體。所以，聖神之發於聖父和聖子，是以牠們爲多個。所以，聖父和聖子並不是聖神的一個本源。

2.此外，幾時說：「聖父和聖子是聖神的一個本源」，不能是指位格的單一；因爲如此則聖父和聖子就是一個位格了。也不是指特徵的單一；因爲如果是爲了（共有）一個特徵聖父和聖子（共）是聖神的一個本源；那麼同理，爲了（聖父有）兩個特徵，聖父似乎就是聖子和聖神的兩個本源了；而這是不適宜的。所以，聖父和聖子並不是聖神的一個本源。

3.此外，聖子之同於聖父，並不甚於聖神之同於聖父。可是聖神和聖父並不是天主之某一位格的一個本源。所以，聖父和聖子也不是。

4.此外，如果聖父和聖子是聖神的一個本源，那麼這「一個」或者是聖父，或者不是聖父。可是二者都不能贊同：因爲如果這「一個」是聖父，那麼聖子也就是聖父了；如果這「一個」不是聖父，那麼聖父也就不是聖父了。所以，不應該說聖父和聖子是聖神的一個本源。

5.此外，如果聖父和聖子是聖神的一個本源，那麼反過來也似乎應該說，聖神的一個本源是聖父和聖子。可是這說法似乎是錯誤的；因爲我所說的這「本源（principium單數）」，應該假定或是聖父的位格，或是聖子的位格；而這兩種方式都是錯誤的。所以，「聖父和聖子是聖神的一個本源」這說法，也是錯誤的。

6.此外，自立體方面的一個（unum），形成或等於同一個（idem）。所以，如果聖父和聖子是聖神的一個本源，那麼聖父和聖子也就是「同一個本源」。可是許多人卻否認這一點。所以，不應該贊成聖父和聖子是聖神的一個本源。

7.此外，聖父、聖子和聖神因為是受造物的一個本源，而稱爲一個造物主。可是聖父和聖子卻不是一個嘯出或發出（聖神）者（spirator），而是兩個嘯出或發出者，正如許多人所說的。這也與希拉利的言論相合，他在《論天主聖三》卷二第二十九節說：「應該承認」聖神是「出自聖父和聖子（多個）爲本者或開創者（auctores 複數）。」所以，聖父和聖子並不是聖神的一個本源。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷五第十四章卻說，聖父和聖子並不是聖神的兩個本源，而是一個本源。

**正解** 我解答如下：在其中沒有相互關係之對立來區別聖父和聖子的一切事上，聖父和聖子都是一個。既然在「是聖神的本源」這一點上，聖父和聖子彼此不因關係而對立，所以聖父和聖子是聖神的一個本源。

可是有些人卻說，「聖父和聖子是聖神的一個本源」這一說法並不相宜。因為他們說，「本源」（principium）一詞是單數時，並不意指位格，而意指特徵，因此應該解作形容詞；又因為不能用形容詞來限定形容詞，所以不宜說聖父和聖子是聖神的一個本源；除非是將「一個」解作副詞，使其意義成爲「牠們是一個本源，即是以一個方式或形態（按：指聖父聖子以同一「嘯出或發出方式是聖神之本源」）。可是依同樣說法，也就可以說聖父是聖子和聖神的兩個本源，即是以兩種方式（生和嘯出，而這似乎不妥。）

所以應該說，雖然本源一詞意指特徵，卻是以名詞的方式來表示它；就像「父」或「子」二詞一樣，即使在受造物內也是如此。因此，它是由自己所表示的形式或特質取得其數字（單數或多數），如同其他的名詞一樣。所以，正如聖父和聖



子，爲了「天主」這一名稱所表示的形式的單一性或同一性，而是一個天主；同樣地，聖父和聖子，也爲了「本源」這一名稱所表示的特徵的單一性或同一性而是聖神的一個本源。

**釋疑** 1.如果著眼於嘔出或發出的能力，那麼聖神之發於聖父和聖子，是以聖父和聖子爲同一個發出能力，而這能力以某種方式是在意指本性和特徵，正如第四十一題第五節將要討論的。一個特徵同時在兩個具有相同本性的主體或自立體內，這也並非不相宜。可是如果著眼於嘔出或發出的主體或自立體，那麼聖神就是發於聖父和聖子，而聖父和聖子是多個或兩個；因爲聖神之發於祂們，有如是使二者合而爲一的愛。

2.「聖父和聖子是聖神的一個本源」這說法，意指同一個特徵，即是（「本源」這一）名稱所表示的形式或性質。可是不可據此而說，聖父因有多個特徵，所以是多個本源；因爲這說法隱指多個主體或自立體。

3.在天主內，相似或不相似，不是依據彼此相關的特徵，而是按照本質本體。因此，正如聖父並不是相似自己甚於相似聖子，同樣地，聖子也不是相似聖父甚於聖神相似聖父。

4.對於「聖父和聖子是一個本源」，說這「一個本源或是聖父」，或這「一個本源不是聖父」，二者並不是矛盾的對立。因此，並不必要贊同其中之一。因爲當我們說：「聖父和聖子是一個本源」時，我所說的這「本源」，並沒有指固定的底物或明確指那一基體（*suppositio*）；而是含糊地兼指（聖父和聖子）二位格。因此，在這過程中犯有轉移說法的錯誤（*fallacia Figuræ Dictionis*），即把含糊不定的底物或內涵轉移爲明確固定的底物或內涵。

5.「聖神的一個本源是聖父和聖子」這說法，也是真的。因爲我所說的這「本源」，其內涵不是僅指一個位格，而是

含糊地指二個位格，正如前面釋疑4.所說的。

6. 聖父和聖子是同一個本源，這說法能是適當的，因為這「本源」一詞的內涵，是同時含糊地指二個位格。

7. 有些人說，雖然聖父和聖子是聖神的一個本源，卻是「兩個嘯出者或發出者（spirator來自動詞嘯出spirare的名詞）」，這是基於主體或自立體的不同，正如聖父和聖子也是「兩個有嘯出行動的（spirans來自動詞嘯出的分詞，但是當作形容詞用）」，因為行動歸屬於主體或自立體。這與「造物主」這一名稱的情形，並不相同。因為聖神之發於聖父和聖子，是以祂們為兩個位格，正如前面釋疑1.所說的；可是受造物之出於天主三位，卻不是以祂們為三位，而是以祂們為一體。可是似乎更宜這樣說：由於「有嘯出行動的」（spirans）是形容詞，而「嘯出者」（spirator）卻是名詞，我們可以說聖父和聖子是「兩個有嘯出行動的」，這是因為行動之主體是複數；卻不可以說聖父和聖子是兩個嘯出者，因為嘯出行動是一個。因為形容詞是隨其（所形容之）主體而有其數字（單數或複數——依拉丁文法如此，與英文文法不同）；可是，名詞之數字卻是來自自己，即按照其所表示的形式或性質。至於希拉利所說的，聖神「是出自聖父和聖子（多個）為本者或開創者」，則應該如此解釋，即他是以名詞代替形容詞或把名詞當作形容詞用。

（按：如在一家製造公司內，參與製造工作的或「有製造行動的」，無論有多少，產品上所標示的「製造者」一字，一般都是用單數。這是因為所有「有製造行動的」，都是共有同一具備某種形式或性質的製造行動，如製衣、製鞋、製糖等。這是多瑪斯為了答覆質疑7.，所做的比較精細的分析。但是由於來自動詞的分詞，除可充作形容詞外，也可充作名詞；在這後一種情形下，自然也可以譯作「○○者」，如譯generans為「生者」，或譯amans為「愛者」。）

## 第三十七題

### 論聖神之另一名稱——愛

一分爲二節一

然後要探究的是「愛」這一名稱（參看第三十六題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、愛是不是聖神特有的名稱。
- 二、聖父和聖子是否因聖神而互愛。

#### 第一節 愛是不是聖神特有的名稱

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 愛似乎不是聖神特有的名稱或聖神的特有名稱。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十七章說：「正如說聖父、聖子和聖神都是智慧，而且三者一起不是三個智慧，而是同一個智慧；我不知道爲什麼不同樣地也說聖父、聖子和聖神都是愛，而且三者一起是同一個愛。」可是，沒有任何歸於每一位格以及統統歸於全體位格之每一位格的名稱，是（其中）某一位格的特有名稱。所以，「愛」這一名稱，不是聖神特有的。

2. 此外，聖神是自立的位格。可是，愛卻不是意指自立的位格；而是意指那出自愛者而及於被愛者的某種行動。所以，愛並不是聖神的特有名稱。

3. 此外，愛是彼此相愛者的連繫；因爲按照狄奧尼修在《神名論》第四章所說：「愛是團結的力量」。可是，連繫卻是其所連繫之物的媒介或居中者；而不是發於這些物者。既然聖神發於聖父和聖子，正如第三十六題第二節所指明的，所以，聖神似乎不是聖父和聖子的愛或連繫。

4.此外，一切愛者都有愛。可是聖神卻是愛者。所以，聖神有愛。所以，如果聖神是愛，那麼祂就將是愛之愛，和出於神之神。這是不相宜的。

**反之** 教宗額我略一世在五旬節或聖神降臨節的證道詞裡說：「聖神自己就是愛。」（《福音論贊》卷二第三十篇）

**正解** 我解答如下：在天主內，「愛」這一名稱，可以取其本體意義和位格意義。依其位格意義，它是聖神的特有名稱；如同言是聖子的特有名稱。為明示此點，應該知道：正如第二十七題第一、第三、第五節所指明的，在天主內有兩個出發，一個是以理智的方式，即是言的出發；另一個是以意志的方式，即是愛的出發。因為前一出發是我們比較熟悉的，所以，為表示其中所能討論的每一點，都找到了比較適當的名稱；但在意志的出發方面卻非如此。因此，我們於是用些迂迴的說法，來表示那出發的位格；至於那些根據此一出發而有的關係，則獲得「出發」（processio）和「嘔出或發出」（spiratio）等名稱，正如第二十八題第四節所說的。不過，這些名稱依其名詞的本義來說，主要是起源的名稱，而非關係的名稱。

可是，應該同樣地來考量（二者中之）每一個出發。因為，正如人因理解一物，而有理智對被理解之物的某種領悟或孕育（conceptio）在理解者內出現，並稱之為言；同樣地，人也因愛一物，而有被愛之物被銘刻或深植（impressio）——我姑且如此說——在愛者情感內的情形出現，並據此而說被愛之物是在愛者內，正如被理解之物是在理解者內一樣。如此，當一人理解和愛自己時，他之在自己內，不僅是藉物之同一性（按：理解者與被理解者、愛者與被愛者，都是同一物），而且也有如是被理解者在理解者內，和被愛者在愛者內。

可是在理智方面，找到了一些詞，來表示理解者與被理解之物的關連，正如我所說的「理解」一詞；而且也找到了其他的詞，來表示理智領悟或孕育（*conceptio intellectualis*）的出發，即是這「說話或發言」本身以及「言」。因此，在天主內，「理解」只是指本體而說的，因為並不含有與出發之言的關係；而「言」卻是指位格而說的，因為它表示或意指那被發出者或出發者；至於「說話或發言」本身，則是指表記而說的，因為它引進或表明言之本源（發言者聖父）與那言（聖言）的關係（按：「表記」是指那用以說明天主三位格之關係的概念或詞，參看第三十二題）。可是在意志方面，除了引進或表明愛者與被愛者之關係的「愛慕」（*diligere*）和「愛」（*amare*）之外，並沒有出現其他的詞，以引進或表明被愛之物藉深植（於愛者之心）和情感與其本源的關係，這關係的產生，在愛者方面就是因為他愛，或反過來說亦然。所以，由於詞的缺乏，我們於是用「愛」和「愛慕」來表示這樣的關係；就好像我們稱聖言為「被領悟的或受孕的理解」或受生的智慧一樣。

所以，依上所說，只就在愛或愛慕內含有愛者與被愛之物的關係而言，「愛」和「愛慕」是指本體而說的，如同（名詞）「理解」與（動詞）「理解」一樣。可是，如果我們用這些詞來表明那以愛的方式出發之物與其本源的關係，和反過來本源與那出發之物的關係，致使「愛」應懂作「出發的愛」，和「愛慕」懂作嘯出或發出「出發的愛」；如此則（名詞）「愛」是位格名稱，而（動詞）「愛慕」或「愛」是表記動詞，如同（動詞）「發言」和「生」一樣。

**釋疑** 1. 奧斯定（在那裡）談論愛，是取其在天主內的本體意義，正如正解所說的。

2. 雖然理解、願意和愛，都是藉及於對象的行動來表示

自己，卻也都是存留在行動者之內的行動，正如第十四題第二節、第十八題第三節釋疑1.所說的；可是在那行動者本身內也因而有與對象的某種關係。因此，愛，即使在我們內的愛，也是存留在愛者內之物，而內心之言，也是存留在發言者內之物；卻也兼有與言所表示之物或被愛之物的關係。可是在沒有任何依附體的天主內，尚有甚於此者；因為（聖）言和愛都是自立的。所以，幾時說聖神是聖父對聖子的愛，或對其它任何物的愛，其意義並不說有什麼物及於另一物；而只是指愛與被愛之物的關係；也正如在聖言內，含有聖言與聖言所表達之物的關係一樣。

3.說聖神是聖父和聖子的連繫，是就聖神是愛而言。因為，既然聖父是以唯一而相同的愛愛自己和聖子，而且聖子也是如此愛自己和聖父，那麼聖神作為愛，在自己內也就含有聖父與聖子的關係，也同樣地含有聖子與聖父的關係，二者皆如愛者與被愛者的關係。可是，基於聖父和聖子的彼此相愛，必然有相互的愛，即是聖神，從二者出發或發於二者。所以，就起源而言，聖神並不是居中者，而是天主聖三的第三位。可是就上述的關係而言，聖神是二者的中間連繫，因為聖神是兼發於二者。

4.正如聖子雖然理解，可是卻沒有資格發出或產生言，因為祂是以被發出或出發之聖言的資格理解；同樣地，雖然聖神有本體意義的愛或依本體意義而愛，可是也沒有資格嘯出或發出愛，此乃表記意義的愛慕。因為聖神之有本體意義的愛或依本體意義而愛，是有如被發出或出發的愛，而不是有如有愛從其出發的愛或發出愛的愛。

## 第二節 聖父和聖子是否因聖神而互愛

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 聖父和聖子似乎不是因聖神而互愛。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷八第一章，證明聖父並不是因受生的智慧而為有智慧的。可是，正如聖子是受生的智慧，同樣地，聖神也是被發出的或出發的愛，正如第一節所說的。所以，聖父和聖子並不是因被發出的或出發的愛，即聖神，而互愛。

2. 此外，「聖父和聖子因聖神而互愛」這一說法或命題，其中之「愛」字，或者取其本體意義，或者取其表記意義。可是，依「愛」之本體意義，命題不可能是真的；因為按同理也可以說「聖父是因聖子理解」。依「愛」之表記意義，命題也不可能是真的；因為，按同理也可以說：「聖父和聖子是因聖神而嘔出或發出」，或：「聖父是因聖子而生或產生」。所以，「聖父和聖子因聖神而互愛」這一命題，無論依那一種意義，都不是真的。

3. 此外，聖父以同一個愛而愛聖子、自己和我們。可是，聖父不是因聖神而愛自己。因為無一表記行動會反射到行動的本源；因為不能說「聖父生自己」，或「嘔出或發出自己」。所以，也不能說聖父「因聖神愛自己」，這是就愛的表記意義而言。同樣地，聖父之愛我們的愛，似乎也不是聖神；因為其中含有與受造物的關連，因此是屬於本體的愛。所以，連「聖父因聖神而愛聖子」這一命題，也不是真的。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷六第五章說：聖神是那「受生者（聖子）藉以或因祂為生者（聖父）所愛，並愛自己的生父者」。

**正解** 我解答如下：關於這個問題，說「聖父因聖神而愛聖子」，的確產生了某種困難，因為副詞「因」或名詞的副格 (ablativus 含有「因以」或「用以」之義)，蘊有原因的關係，所以聖神對聖父和聖子來說，似乎成為愛的本源；而這是完全不可能的。因此，有些人說，「聖父和聖子因聖神而互愛」這一命題不是真的。他們說，這一命題已為奧斯定一併訂正或收回，即當他訂正「聖父因受生的智慧而是有智慧的」這一類似命題時（《訂正錄》(Retract.) 卷一第二十六章）。另有些人說，這一命題的措詞不當；並應該這樣來解釋：「聖父因聖神而愛聖子」，意思是說「以本體的愛」，而這種愛應歸於聖神。還有些人說，副詞「因」蘊有表記的關係，意思是說「聖神是聖父愛聖子的表記」，這是因為聖神是有如愛或以「愛」的身分發於二者。可是還有些人說，副詞「因」蘊有形式原因的關係；因為聖神是愛，聖父和聖子因這愛而形式地互愛或有合乎愛之形式的愛。最後，另有些人說，副詞「因」蘊有形式效果 (effectus formalis) 的關係。這些人比較接近真理。

因此，為了明示此點，應該知道事物通常由其形式而獲得名稱，例如：「白色的」(album) 這一名稱，是來自白色或白色性 (albedo)；「人」這一名稱是來自人性，凡是有事物由它而獲得名稱者，都是根據形式的關係。就像我說：「那人用衣服 (vestimento 在副格的名詞) 著身或加身」，這一副詞或在副格的名詞，蘊有形式原因的關係，雖然本身不是形式。可是，有時一物也因那出於自己者而得其名稱，不僅是如同行動者因其行動，而且也是因其行動之終點，即效果，而得其名稱，如果該效果屬於行動的概念或內涵。因為我們說：「火是因燒熱或熱化而為燒熱者或熱化者」，雖然燒熱或熱化並不是那原為火之形式的熱，而是由火所發出的行動；我們說：「一棵樹因滿樹花朵或花，而正在開花或是開花者 (florens



floribus)」，雖然花朵或花並不是樹的形式，而是由樹所發出的效果。

依此，所以應該說：在天主內，「愛」有兩種意義，即本體意義和表記意義；就其本體意義而言，聖父和聖子不是因聖神而互愛，而是因自己的本體。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第七章說：「誰敢說，聖父除了因聖神以外，就不愛自己、不愛聖子，也不愛聖神？」先有的那些意見，就是由此出發。可是就「愛」的表記意義而言，愛無非就是嘔出或發出愛，就如（動詞）發言（dicere）是發出言，「開花」是生出花。所以，正如說一棵樹因滿樹花朵或花而開花，同樣地，也說聖父因聖言或聖子而言或說自己和受造物；以及說聖父和聖子因聖神或被發出的或出發的愛而互愛，以及愛我們。

**釋疑** 1.在天主內，「有智慧的」或「有知識的」等詞，只取其本體意義；因此不能說，聖父因聖子而是「有智慧的」或「有知識的」。可是「愛」一詞，不僅取其本體意義，而且也取其表記意義。而按照後一意義，我們可以說聖父和聖子因聖神而互愛，正如正解所說的。

2.如果在行動的概念或內涵內，含有固定的效果，行動的本源既可以由行動，也可以由效果，而獲得命名；例如我們可以說，一棵樹是因「正在開花（行動）」和「（樹上之）花（效果）」而是開花者（名稱）。可是，如果在行動中不包括固定的效果，那麼行動的本源，就不能由效果，而只能由行動而獲得命名；因為我們不能說，一棵樹「因花（效果）而產生（動詞producere——行動）花（效果）」，而是「因花的『產生』或『產生』花」而產生花。所以，在我所說的這「發出」或「生出」內，只含有表記行動。因此，我們不能說：「聖父因聖神而發出」，或：「因聖子而生出」。可是，我們能說，「聖父因（聖）

言」，如同因（由聖父）出發的位格，「而發言或說話」，及「因發言或說話行動」，如同因表記行動，而發言或說話。因為「發言」含有固定的出發位格，因為「發言」就是發出或產生言。同樣地，依其表記意義，「愛」就是發出或產生愛。所以可以說，「聖父因聖神」，如同因出發的位格，「而愛聖子」，及「因愛這一行動」，如同因表記行動，「而愛聖子」。

3. 聖父不僅因聖神而愛聖子，而且也因聖神而愛自己和我們。因為正如第一節所說的，依其表記意義，愛不僅意指天主位格的出發，而且也意指那以愛的方式出發的位格，而愛含有與被愛之物的關係。因此，正如聖父因自己所生的聖言，言或說自己和一切受造物，因為受生的聖言足以表達聖父和一切受造物；同樣地，聖父也因聖神而愛自己和一切受造物，因為聖神之出發，有如是第一美善（bonitas prima）的愛，聖父就是依這美善而愛自己和一切受造物。因此，顯然地，在聖言和出發的「愛」（聖神）內，有與受造物的關連，不過如同是在第二順位，這是因為天主的真理和美善，是理解和愛一切受造物的本源。

（按：釋疑2.之舉例，可以幫助簡單說明本節的主旨：一、拉丁文的「開花」（*florere*）是一個指行動的動詞，它含有固定的效果，即花。所以，一棵樹既在開花，就必定有花；反過來說，一棵樹既然樹上有花，也必定是在開花。根據這種情形，可以說「一棵樹因花而開花」。反之，拉丁文的「生出花或產生花」（*producere flores*），只有生出或產生（*producere*）是行動、是動詞，「花」是動詞以外的名詞，是生出的效果；而且不是固定的效果，因為一棵樹生出花之外，也可以生出葉，甚至只生出葉，而不生出花。根據這種情形，就不可以概括地說「一棵樹因花而生出或產生」。

二、拉丁文的「發言或說話」（*dicere*）是一個行動或動

詞，「言或話」屬於這動詞，是其固定效果。因此，就如可以說：「開花者因花而開花」，同樣也可以說：「發言者因言或用言而發言」，或：「說話者因話或用話而說話」。根據「發言」之說明天主位格之出發的表記意義，「發言者」是聖父，而由聖父所發出或出發之言是聖言，即聖子。所以也可以說：「（發言者）聖父因（由聖父出發之）聖言或聖子而發言」。

三、拉丁文的「愛或發出愛」（amare）是一個動詞，「愛」屬於這動詞所指之行動，是其固定效果。因此，可以比照上面「開花」和「發言」之模式，而說：「愛者或發出愛者因愛而愛或發出愛」。由於聖神是由聖父和聖子所共發，所以根據「愛」之表記意義，「愛者或發出愛者」是聖父和聖子，而「被發出或出發之愛」則是天主聖三第三位，即聖神。所以也可以說：「（愛者）聖父和聖子因聖神（因愛）而愛」。聖父因聖神而愛聖子，聖子因聖神而愛聖父，聖父和聖子因聖神而互愛。）

## 第三十八題

### 論聖神的第三名稱——恩惠

一分爲二節一

隨後要探究的是「恩惠」這一名稱（參看第三十六題引言）。

關於這一點，可以提出兩個問題：

- 一、恩惠能否是位格名稱。
- 二、恩惠是不是聖神的特有名稱。

#### 第一節 恩惠是不是位格名稱

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 「恩惠」（Donum）似乎不是位格名稱。因為：

1. 在天主內，一切位格名稱都含有某種區別。可是，在天主內，「恩惠」這一名稱並不含有什麼區別；因為奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十九章說：聖神「作爲天主的恩惠被賜予，就如祂作爲天主把自己賜出。」所以，恩惠並不是位格名稱。

2. 此外，沒有任何位格名稱適用於天主的本體。可是，天主的本體卻是聖父賜給聖子的恩惠，正如希拉利在《論天主聖三》卷九第五十四節所指明的。所以，恩惠並不是位格名稱。

3. 此外，按照大馬士革的若望《論正統信仰》卷三第二十一章所說，在天主三位或位格間，沒有什麼從屬或服役。可是，恩惠中卻含有某種從屬，無論是針對獲賜恩惠者，或是針對賜予恩惠者。所以，恩惠並不是位格名稱。

4. 此外，恩惠含有與受造物的關連；如此則「恩惠」之

用於天主，似乎是時間性的或在時間內。可是，「位格」卻是從永恆就用於天主，例如：「聖父」和「聖子」。所以，恩惠並不是位格名稱。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十九章說：「正如肉身之形體無非就是肉身；同樣地，聖神的恩惠也無非就是聖神。」可是，聖神是位格名稱。所以，恩惠亦然。

**正解** 我解答如下：在「恩惠」之名稱內，含有被賜予的適合性（aptitudo）。及至被賜予，則兼與那賜予者和獲賜者產生關係：因為假使它不是為那賜予者所有，就不會被賜予；而被賜予某某，也是為使他擁有。說天主的位格（或某一位）是某某的，或者是按照起源，例如：聖子是聖父的，或者是因為為其所擁有。說我們擁有一物，是說我們可按照我們所願意的，運用它或享有它。以此方式，天主的位格（或某一位）只能為與天主相結合的理性受造物所擁有。至於其他的受造物，固能為天主的位格所推動，但還沒有達到如此境界，即自己有能力享有天主的位格和運用祂的效果。理性受造物有時會達到這種境界，例如：他分享天主聖言和出發的「愛」（聖神）已達到如此程度，使他可以真正自由地認識天主和正確地愛慕天主。因此，唯有理性受造物才可能擁有天主的位格（或某一位）。可是，理性受造物單憑自己的能力，還不能達到擁有天主的位格（或某一位）的地步；因此，這應該由上賜給他；因為我們由他處所獲得的，就說是賜給我們的。天主的位格（或某一位）就是以此方式能被賜予和能是「恩惠」。

**釋疑** 1. 「恩惠」這一名稱，含有位格的區別，因為恩惠是以起源的方式歸於（天主的）某一位。至於聖神賜出自己，這是

因為祂是屬於自己的，可以運用自己，或更好說享有自己；就如同說自由人是屬於自己的一樣。這就是奧斯定在《若望福音釋義》第二十九講所說的：「還有什麼比你更屬於你自己呢？」或者更好應該說，恩惠應該是或多或少屬於賜予者的。可是說「這屬於某某」，能有多種方式。一種方式是以（與恩惠賜予者）同一或相同的方式，正如奧斯定在《若望福音釋義》（同上）所說的；如此則恩惠與賜予者沒有區別，而與獲賜者有區別——是按這方式說聖神賜出自己。另一方式說某物屬於某某，是說有如是他的所有物或奴僕；如此則恩惠在本體方面應與賜予者有區別。按這方式，天主的恩惠是某種受造之物。第三方式說「這屬於某某」，只是按起源來說——是按這方式，聖子屬於聖父，聖神兼屬於二者。所以，如果是按這方式說恩惠屬於賜予者，則恩惠在位格方面與賜予者有區別，而且是位格名稱。

2. 說本體是聖父的恩惠，是按第一種方式；因為本體之屬於聖父，是以同一或相同的方式（參看釋疑1.）。

3. 就恩惠在天主內是位格名稱而言，並不含有從屬關係，而只含有針對賜予者的起源關係。至於針對那獲賜者，則恩惠含有自由運用或享有，正如正解已說過的。

4. 「恩惠」這一名稱或稱呼，不是基於它現實地或實際被賜予，而是基於它有能被賜予的適合性。因此，天主的位格從永恆就被稱為恩惠，雖然是在時間內實際被賜予。而且，並非由於恩惠含有與受造物的關連，就應該是屬於本體的；只需要在自己的意義或概念內有某點是屬於本體的，就像在「位格」的意義或概念裡包括有本體一樣，正如前面第三十四題第三節釋疑1.所說的。

## 第二節 恩惠是不是聖神的特有名稱

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 恩惠似乎不是聖神的特有名稱。因為：

1. 稱為恩惠，是基於被賜予。可是，正如依撒意亞第九章六節所說的：「有一個兒子賜給了我們。」所以，「恩惠」這一名稱也適用於聖子，如同適用於聖神一樣。

2. 此外，一切屬於天主某一位格的特有名稱，都意指其某種特徵。可是，「恩惠」這一名稱，卻不意指聖神的什麼特徵。所以，恩惠並不是聖神的特有名稱。

3. 此外，可以稱聖神為某人的神，正如前面第三十六題第一節釋疑3.所說的。可是，卻不能稱聖神為某人的恩惠；而只能稱之為天主的恩惠。所以，恩惠並不是聖神的特有名稱。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章說：「正如對於聖子來說，出生就是出於聖父；同樣地，對於聖神來說，『是天主的恩惠』就是發於聖父和聖子。」可是，聖神是根據發於聖父和聖子，而獲得特有的名稱。所以，「恩惠」也是聖神的特有名稱。

**正解** 我解答如下：就「恩惠」在天主內是取其位格意義或指位格而言，它是聖神的特有名稱。為明示此點，應該知道：按照哲學家在《辯證論》卷四第四章所說，恩惠本來是不具償還性質的賜予或施恩，即是無意希望回報而被賜予的；如此它是指無償的施恩。可是，無償施恩的理由卻是愛；因為我們之所以無償的賜予某人某物，是因為我們願欲他有善。所以，我們最先賜予他的，是那我們願欲他有善的愛。因此，顯然地，愛有為首或第一恩惠的性質，一切無償的恩惠都是藉它而施予的。因此，既然聖神（由聖父聖子）出發而為愛，正如第二十

七題第四節、第三十七題第一節已說過的，所以，聖神出發而有第一恩惠的性質。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十九章說：「是藉恩惠，即藉聖神，許多因人而殊的恩惠被分施給基督的肢體。」

**釋疑** 1.正如由於聖子是以「言」的方式發於（聖父），以及「言」具有相似自己之本源的性質，所以特別稱聖子為肖像，雖然聖神也相似聖父；同樣地，由於聖神發於（聖父聖子）而為愛，也特別稱之為恩惠，雖然聖子也被賜給了我們。因為這「聖子被賜給了我們」，也是出自聖父的愛，按照《若望福音》第三章16節所說的：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子。」

2.在「恩惠」之名稱內，含有這一意義，即按起源它是屬於那賜予者的。如此則「恩惠」含有聖神之起源的特徵，即聖神的出發。

3.恩惠在被賜予之前，只屬於賜予者；可是在被賜予之後，就屬於那獲賜者。所以，由於（聖神之為）「恩惠」並不意指現實的或實際的賜予，所以，不能稱「恩惠」（聖神）為人的恩惠，而只能稱之為賜予者天主的恩惠。可是，當祂被賜予之後，那時便或是人的神，或是人（所獲得）的恩賜（datum）。



## 第三十九題

### 論天主三位與本質或本體的關係

一分爲八節一

（按：我們每一個人都是一體一位——一個本體一個位格，所以說「一個客人」和說「一位客人」，意義並無不同，體與位之間的關係十分簡單。可是天主卻是一體三位——一個本體三個位格，而且三位除各有特徵彼此有別外，也有互動；體與位之間的關係既呈現多樣化，表達起來也就能產生困難。其中較大者有：一、「一體」是單數，而「三位」是複數；那麼討論一體與三位的關係時，相關用詞究應用單數還是複數？二、尤其是，既然聖父、聖子和聖神三位都是天主，是否可以把三位之間的互動，例如生和受生或共發和出發，歸於天主的本體或指本體的「天主」這一本體名稱？具體言之，「聖父生聖子」。是否可以把命題中的「生」歸於天主，或者用「天主」來指稱或代替「聖父」和「聖子」，而說「天主生天主」？類似的問題也出現在「本質」和「聖三」等名稱方面。對於過去教父們的某些相關陳述方式，十二世紀的一些論理學家提出質疑，認為欠通。針對這些批評，多瑪斯在本題內提出綜合性的澄清。其中除「一體三位」道理本身的困難之外，還夾雜著拉丁文文法的一些細則。因此，翻譯起來並不容易；對不懂拉丁文的讀者來說，讀起來也會更加吃力；必須靜下心來，仔細琢磨，才能慢慢領會個中精微。）

對於天主三位的種種做了絕對的討論之後，尚應討論三位與本質或本體的關係，與特徵的關係（第四十題），與表記行動的關係（第四十一題），以及彼此之間的關係（第四十二題；參看第二十九題引言）。

關於其中的第一點（與本質或本體的關係），可以提出八個問題：

- 一、在天主內，本質或本體與位格是否相同或一同。
- 二、是否應該說三位屬於一個本體。
- 三、用本體名稱來稱述三位，應該用複數還是單數。
- 四、是否能把表記形容詞或動詞或分詞用於具體意義的本體名稱。
- 五、是否能用於抽象意義的本體名稱。
- 六、是否能把位格名稱用於具體的本體名稱。
- 七、是否應該把本體屬性歸名於天主三位。
- 八、應該把哪一屬性歸名於哪一位格。

### 第一節 在天主內本體與位格是否相同或一同

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，本體與位格似乎並不相同或是同一物（idem）。因為：

1. 凡是在其內本體與位格或基體相同之物，應該只有唯一本性的唯一基體，正如一切的分離實體（*substantia separata*；按：指天使）所指明的；因為那些本身相同之物或本為一物者，不可能其中一物增加，而其他物不增加（按：即基體或位格增加，本體也該增加）。可是，在天主內，卻有一個本體和三個位格，正如第二十八題第三節、第三十題第二節所指明的。所以，本體與位格並不相同或是同一物。

2. 此外，對於同一物，不會同時和一同給予肯定和否定。可是（在天主內），對於本體和位格卻給予肯定和否定；因為位格是有區別的，而本體卻不是有區別的。所以，位格與本體不是同一物。

3.此外，無物是在自己之下。可是，位格卻是在本體之下；因而稱為基體（suppositum，被置於下者）或立於下者（hypostasis）。所以，位格與本體不是同一物。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷七第六章卻說：「當我們說聖父的位格時，我們只不過是在說聖父的本體。」

**正解** 我解答如下：顯然地，對思考天主的單純性者來說，這個問題有其合理或真實的一面。因為第三題第三節已證明了，天主的單純性要求在天主內的本體與基體是同一物；而在理智實體內的基體無非就是位格。

可是，難題似乎由此而產生，即（天主的）位格增多以後，本體卻仍維持唯一。因為正如波其武在《論天主聖三》第六章所說，「關係增加位格為三」，有些人於是主張在天主內本體與位格彼此有別的方式，就像他們所說的關係是陪侍或外加於本體的方式，這是因為他們只視關係為與他物的關連，而不視之為實物。

可是，正如第二十八題第二節所證明的，就如在受造物內的關係都是依附體；同樣地，在天主內的關係則是天主的本體本身。由此可見，在天主內，就其為實物而言，本體與位格並無不同；而天主三位卻彼此有實在的區別。因為正如前面第二十九題第四節所說的，位格意指那自立於天主之本性內的關係。可是，與本體相比較，關係在實物方面並無不同，其分別只在觀念或思想方面；可是與那對立關係相比較，則關係基於對立的功能而有實在的區別。如此則本體仍是一個，位格則是三個或有三位。

**釋疑** 1.在受造物內，基體之區分，不可能是藉著關係，而是

藉著本質或本體的原素（*principium essentiale*）；因為在受造物內，關依並不是自立的。可是在天主內，關係卻是自立的；因此，基於其相互對立，關係能區分基體。可是本體並不因此而有所區分；因為就關係本身與本體實為同一物而言，彼此並無區別。

2.由於本體與位格在天主內有觀念或思想的分別，所以可以肯定其中一個是或有，而否定另一個是或有；因而在假定或肯定一個時，不必也假定或肯定另一個。

3.我們是按照受造物的方式而為天主的事物起名，正如第十三題第一節釋疑2、第三節所說的。因為受造物的本性是藉質料或物質而個體化或成為個體，而質料隸屬於本性或物性的種別，所以個體稱為主體（*subjectum*）或基體（*suppositum*）或（希臘文的）*hypostasis*。因此，天主的位格也稱為基體或 *hypostasis*，但這不是說，在那裡有物本身方面的所謂被置於下面或隸屬。

## 第二節 是否應該說三位屬於一個本體

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該說三位屬於一個本體。因為：

1.希拉利在《論主教會議》中說：聖父、聖子和聖神，「因或在 *substantia*（實體）方面而為三，因協和而為一。」可是天主的實體就是祂的本體。所以，三位並不屬於一個本體。

2.此外，關於天主的事物，凡是聖經之權威沒有表明者，都不應該肯定，正如狄奧尼修在《神名論》第一章所指明的。可是在聖經內，全未表明聖父、聖子和聖神屬於一個本體。所以，不應該支持這一意見。

3.此外，天主的本性與本體相同。所以，說三位屬於一個本性即可。

4.此外，習慣上並不說位格屬於本體；反而說本體屬於位格。所以，似乎也不宜說三位屬於一個本體。

5.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷七第六章說，我們並不說三位「出自(ex)一個本體」，以免認為在天主內本體與位格並不相同。可是，正如介詞或前置詞涉及另一與其相關之詞或物，同樣地，名詞的變格(casus obliqui即主格或正格以外的其他格式，包括屬格或所有格在內，它們都涉及另一詞)，也是如此。所以，根據同理，也不應該說三位屬於一個本體(unius essentiae是用屬格或所有格來表示「屬於或為其所有」)。

6.此外，凡可能成爲錯誤的機會者，在論及天主的事物時都不應該說。可是當說三位屬於一個本體或實體時，就會製造錯誤的機會。因爲正如希拉利在《論主教會議》一書中所說的：「所宣稱的聖父和聖子屬於一個實體或本體，或意指一個有兩個名稱的自立體；或意指一個被分割的實體形成兩個不完美的實體；或意指二者(聖父和聖子)吸收或攝取先已有的第三個實體。」所以，不應該說三位屬於一個實體或本體。

**反之** 奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第十四章說：尼西亞大公會議(第一屆會議，325年)爲相反亞略派而確認的「同性同體」(homousion)這一名詞，其意義與「三位屬於一個本體」相同。

**正解** 我解答如下：正如第十三題第一節釋疑2、第三節所說的，我們的理智給天主的事物命名，並不是按照這些事物的方式，因爲我們不能如此認知它們；而是按照在受造物中所發現的方式。因爲我們的理智是從可感覺的事物中獲取知識，而在這些事物中，一種物的本性是因質料而成爲個體或個體化；如此則物之本性有如形式，而個體則有如形式的主體或基體；因

此，連在天主的事物中，單就表達的方式而言，也以本體指三位的形式。可是在受造物中，我們卻說每種形式都是屬於那有此形式之物的，例如：屬於某人的健康與俊美。可是我們卻不說那具有形式之物屬於形式，除非附加指定形式的某種形容詞。例如我們說：「這女人屬於超群的形態，這男人屬於完美的德性」。同樣地，在天主內，位格增多而本體並不增多，因此我們說一個本體屬於三位或三個位格；以及三位或三個位格屬於一個本體，意思是說，那些（相關用詞的）屬格或所有格（按：「屬於」後的「三位」和「一個本體」都是用屬格），是用以指定形式（按：即「一個本體屬於三位」等於「一個形式屬於三位」，及「三位屬於一個本體」等於「三位屬於一個形式」）。

**釋疑** 1. *substantia* 在那裡是指「自立體」，而非指「本體」。

2. 雖然，在聖經內沒有說「天主三位屬於一個本體」這樣的話，可是表達了這樣的意義；例如：「我與父原是一體」（《若望福音》第十章30節）；和「我在父內，父在我內」（《若望福音》第十章38節，第十四章10節）。而且還能找到其它許多意義相同的話。

3. 由於「本性」（*natura*）意指行動的本源，可是「本體」（*essentia*）卻來自「（動詞）存在」（*esse*），所以某些在某一行動方面相同之物，例如：一切發熱之物，可以說它們屬於一個本性；可是只有那些共有一個「存在」之物，才能說它們屬於一個本體。因此，說天主三位屬於一個本體，比說天主三位屬於一個本性，更宜於表達天主的唯一性。

4. 按照形式的絕對意義，通常說形式屬於那有形式之物，例如：「伯多祿的德性」。可是反過來，習慣上並不說那有某種形式之物屬於形式，除非是我們願意限定或指定形式。遇

到這種情形，就需要兩個所有格或兩個所有格單詞，其中之一個意指形式，另一個則限定形式，例如說：「伯多祿屬於大德（是大德之人，其中大和德都是所有格）」；或者需要有一個所有格，但它須有兩個所有格的功效，例如說：「那人屬於血氣（那是一個血氣 sanguis 之人）」，即是說：他是「一個流過許多血者」。由於針對天主的位格而言，天主的本體有如形式，所以宜於說本體屬於位格。可是，不宜反過來說位格屬於本體，除非附加別的詞來限定或指定本體，例如說：聖父是「屬於天主（的）本體」的位格，或說：三位屬於「一個本體」。（按：其中形容詞「天主的」和「一個」都是附加並限定「本體」之詞。）

5. 介詞或前置詞「自」或「由」，並不是在標示形式原因的關係；而是在標示成因（*causa efficiens*）或質料原因的關係。而後兩種原因，在一切情況下，都與那有這些原因之物，有所區別；因為沒有任何物是自己的質料，也沒有什麼物是自己的主動本源（成因）。可是一物卻是自己的形式，正如一切非物質之物所顯示的。因此，當我們說三位屬於「一個本體」，並以本體指形式時，這並不表示本體與位格不同；假使我們說三位出自同一個本體，那麼就是在做這種表示了。

6. 正如希拉利在《論主教會議》一書中所說的：「如果因為有些人不以神聖的事物為神聖，而認為不應該承認有神聖的事物，那麼這將損害到神聖的事物」；依此，「如果有人誤解『同性同體』，對我這正確理解者，又有何干？」「所以，（聖父和聖子是）一個實體或本體，是基於受生本性的特徵（受生者接受受生的本性本體），而不是基於分割、或合一、或共享（一個先已存在的實體或本體）」。

（按：如前面所說，天主三位都是自立於同一個天主的本性或本體內，而依本節正解的解釋，天主的本體有如形式。所

以，可以說三位同屬於一個（天主的）本體或形式，就如同說三個人同屬於一個（人的）本性或形式。反過來說，正如可以說同一個（人的）本性或形式屬於三個人或為三個人所共有；同樣也可以說，同一個（天主的）本體或形式屬於（天主）三位或為三位所共有。於此所強調的是形式：三位屬於或共有同一形式，以及同一形式屬於三位或為三位所共有。而在拉丁文法裡，這「屬於或為……所有」，通常是用名詞的屬格或所有格來表達。）

### 第三節 用本體名稱來稱述天主三位是否應用單數

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 用本體名稱，如「天主」這一名稱，來稱述天主三位，似乎不應用單數，而應用複數。因為：

1. 正如「人」意指「有人性的」；同樣地，「天主」也意指「有天主性的」。可是天主三位卻是三個有天主性的。所以，天主三位是三個天主或神。（關於Deus天主和deus神的使用法，參看第十三題第八節質疑中之按語）

2. 此外，《創世紀》第一章1節說：「在起初天主創造了天地。」希伯來文用的是（Elohim），而此字可解釋為「多個神」dii或「多個審判官」。而如此說，則是因為（天主）有多位或多個位格。所以，天主三位是多個神或天主，而不是一個天主。

3. 此外，「物」（res）這一名稱，按絕對的說法，似乎屬於或指實體。可是卻用這一名稱的複數來稱述天主三位；因為奧斯定在《論基督聖道》卷一第五章說：「我們應該享有之物（res複數），是聖父、聖子和聖神。」所以，其它本體名稱，也都可以用它們的複數來稱述天主三位。

4. 此外，正如「天主」這一名稱意指有天主性者，同樣地，「位格」這一名稱，意指自立於某種理智本性內者。可是



我們說：「天主三位或三個位格」。所以，根據同理我們也可以說「三個天主或神」。

**反之** 《申命紀》第六章4節卻說：「以色列，你要聽：上主你的天主，是唯一的天主。」

**正解** 我解答如下：本體名稱中，有些是以名詞的形態或方式表示本體，有些則是以形容詞的方式。那些以名詞的方式表示本體者，只用單數來稱述三位，而不用複數；那些以形容詞的方式表示本體者，則用複數來稱述三位。個中理由是：因為名詞名稱是用實體的形態表示一物（指一物為實體）；而形容詞卻是用依附體的形態表示一物，而依附體則附著於主體。可是，正如實體是本然地（藉自己）而有存在，同樣地，它也是本然地（藉自己）而有單一或眾多；因此，名詞名稱的單數或複數，是要看名稱所表示的形式。可是，正如依附體是在主體內有其存在，同樣地，它也是從主體取得單一或眾多；因此，在形容詞名稱內，其單數或複數要看基體或主體（按：照拉丁文法，形容詞的數隨主體的數而變）。

可是在受造物中，在多個基體中的一個形式，是基於秩序或組織的合一，有如一是一個有秩序或有組織的群眾之形式。因此，表示這種形式的名稱，如果是名詞，那麼就用單數來稱述多個基體；但如果是形容詞，那麼就不是如此。因為我們說許多人是「（一個）社團（collegium單數名詞）」或「（一個）軍隊（exercitus單數名詞）」或「（一個）民族（populus單數名詞）」；但我們卻說許多人是「參加社團的（collegiati複數形容詞——按即使把這形容詞當作名詞用，譯為社友，仍應用複數）」。可是在天主內，天主的本體卻有如形式，正如前面第二節所說的。而這形式是單純的和至一的，正如第三題第七節、第

十一題第四節所指明的。因此，那些以名詞方式來表示天主本體的名稱，用它們來稱述天主三位時，要用單數，而不用複數。所以，是由於這一理由，我們說蘇格拉底、柏拉圖和西塞祿是三個人，卻不說天主聖父、聖子和聖神是三個天主，而是一個天主；因為在三個屬於人之本性的基體或主體內有三個「人性或人的性體」(humanitas)；而在天主的三個位格內卻只有一個「天主的本體」。

可是那些以形容詞方式來稱述天主本體的名稱，則用複數來稱述三位，這是因為基體是多數。因為我們說「三個存在的」(existentes 複數——下同)、「三個有智慧的」(sapientes)、「三個永恆的」(aeterni)、「三個非受造的」(increti)和「三個無限量的」(immensi)，如果把它們當作形容詞用。可是如果把它們當作名詞用，那麼我們就說：「一個非受造者」(incretus 單數——下同)、「一個無限量者」(immensus)和「一個永恆者」(aeternus)，正如亞達納修所說的（信經「不拘誰」）。

**釋疑** 1.雖然「天主」意指或表示那「有天主性的」，但表示的方式卻不相同；因為「天主」是用名詞來表示，而「有天主性的」則是用形容詞來表示。因此，雖然是「三個有天主性的」，卻不因此而是「三個天主或神」。

2.不同的語言有不同的說法。因此，正如由於基體或自立體(suppositum)有多個，希臘人說：「三個hypostase」；同樣地，在希伯來文也用Elohim的複數。可是我們(拉丁文)卻不用複數來說Deus(天主)，也不如此說substantia(兼指自立體和實體或本體)，以免把(原本涉及自立體的)複數誤解到實體或本體。

3.«物」一詞屬於超越(一切範疇)者(transcendens)。

因此，就「物」屬於或作為「關係」而言，在天主內用的是複數；可是就「物」屬於「本體」而言，則用單數。因此，奧斯定在同處說，「同一天主聖三是至高無上之物（*summa res* 單數）」。

4.「位格」這一名稱所意指或表示的形式，並不是本體或本性，而是位格性（*personalitas*）。因此，由於在聖父、聖子和聖神內有三個位格性，即三個位格特徵，所以，不是用這名稱的單數，而是用它的複數，來稱述三者。

#### 第四節 具體的本體名稱是否能代替位格

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 具體的本體名稱，似乎不能代替或指稱（*supponere*）位格，致不能使「天主生天主」這句話（像「聖父生聖子」一樣，）是真的。因為：

1.正如詭辯學家（*sophistae*）所說的：「單數名詞，其意指或其意義所指，與其所代替者或具體所指，二者相同。」可是「天主」這一名稱，似乎是單數名詞，因不能使用複數，正如前面第三節所說的。所以，既然「天主」意指本體，那麼似乎也是代替或具體指稱本體，而非位格。

2.此外，在主語內的（名）詞，接受在述語內的（動）詞的收縮或限制，不是基於動詞的意義，而只是基於動詞所附有的時或時式。可是當我們說「天主創造」時，「天主」這一名稱，代替或具體指稱本體。所以，當我們說「天主生了」時，這「天主」一詞，不能基於表記述語（動詞「生了」）而代替或具體指稱位格。

3.此外，如果「天主生了」這句話是真的，是因為天主聖父生；那麼根據同理，「天主不生」這句話也是真的，因為天主聖子不生。所以，一是生者天主，一是非生者天主。如此

則結論似乎是有兩個天主或神。

4.此外，如果是「天主生了天主」，那麼或是天主生了天主自己，或是生了另一個天主。可是，不是生了天主自己；因為正如奧斯定在《論天主聖三》卷一第一章所說的：「無物生自己。」但也不是生了另一個天主；因為只有一個天主。所以，「天主生了天主」這句話是錯誤的。

5.此外，如果是「天主生了天主」，那麼這所生的或受生的天主，或是天主聖父，或不是天主聖父。如果是天主聖父，那麼天主聖父就是受生的。如果不是天主聖父，那麼就有一個不是天主聖父的天主；而這是錯誤的。所以，不能說「天主生了天主」。

**反之**（尼西亞）信經卻說：「出自天主的天主。」

**正解** 我解答如下：有些人說，「天主」和其他類似的名稱，按照自己的性質，原本代替或具體指稱本體；但由於與表記的結合，而也被轉用於代替或具體指稱位格。這種意見似乎出自對天主之單純性的思考，因為單純性要求那擁有者和所擁有者或被擁有者，在天主內相同或同一；依此，那「有天主性者」，而這是「天主」這一名稱所意指的，與天主性相同或同一。

可是在某些特有的說法內，不僅應該注意所意指的或表示的事物，而且也應該注意意指或表示的方式。所以，由於「天主」這一名稱之意指天主的本體，是指在有此本體者內的本體或在基體內的本體，正如「人」這一名稱意指在基體（個體、個人）內的人性或性體；所以其他人的這一說法較好，他們說，「天主」這一名稱，從其表示的方式來看，依其本義或原本就能代替或具體指稱位格，就如「人」這一名稱一樣。（按：「人」既可指人性，亦可指「有人性者」，即個別的人或

人的位格，二者都是它的本義。)

所以，「天主」這一名稱，有時代替本體，例如：當我們說「天主創造」時；因為這個述語是由於它所表示的形式而歸於主語，而這形式是天主性。可是「天主」這一名稱，有時卻也只代替一個位格，例如當我們說：「天主生」時；或代替二個位格，例如當我們說：「天主共發」時；或代替三個位格，例如：當我們說「(願尊崇和光榮歸於) 萬世的君王，那不死不滅，不可見的唯一天主」時(《弟茂德前書》第一章17節)。

**釋疑** 1.「天主」這一名稱，雖然在其所表示的形式(天主性)不能增多這一點上，與單數名詞相合；但在其所表示的形式出現在多個基體內這一點上，也與共有名稱相合。所以，不必然是常常代替它所表示的本體。

2.這一質疑的論點，是針對(正解中首先提到的)那些人，他們說，「天主」這一名稱，並沒有代替位格的自然性質。

3.「天主」這一名稱之代替或具體指稱位格，與「人」這一名稱之代替或具體指稱位格，並不相同。因為「人」這一名稱所表示的形式，即人性或人的性體(humanitas)，實際分散在不同的基體內，本然地(依其自然性質)就是代替或具體指稱位格，即使是不再增添什麼詞來限定他(「人」)為某一確定不同的基體或位格。可是統一的或共有的人性，作為物實際並不存在，它只在理論上存在；因此，「人」一詞並不代替或指稱共有的人性或人的共性，除非有某種增添或附加有這樣的要求，例如說：「人是某一物種或某一種物(species)」。可是「天主」這一名稱所表示的形式，即天主的本質本體，作為物或本身實際是單一的和共有的。因此，它本然地(依其本身性質)

是代替或指稱共有的本性（天主性，*deitas*）；是所附加者限定它代替或指稱位格。因此，當說「天主生」時，是由於（附加的「生」之）表記行動，「天主」這一名稱代替或指稱聖父的位格。可是當說「天主不生」時，實際並沒有增添什麼來限定「天主」這一名稱為聖子的位格；因而會使人悟為「生」與天主的本性格格不入。可是，如果增添某點屬於聖子的位格者，那麼這句話就會是真的，例如：如果說「受生的天主不生」。因此，也不是「一是生者天主和一是非生者天主」，除非置入某些屬於天主之位格者，例如：如果我們說「天主聖父是生者天主和天主聖子是非生者天主」。如此則結論就不是有多個天主；因為天主聖父和天主聖子是一個天主，正如前面第三節所說的。

4. 「天主聖父生了天主自己」這句話或說法，是錯誤的；因為這「自己」既是自反詞，就復歸（與主語所指）相同的基體。這也不相反奧斯定在《致馬西牧書》（*Ad Maximum*）書信第一七〇篇所說的：「天主聖父生了 *alterum*（另一、別一或有分別的）*se*（自己）。」因為這「自己」（*se*），或者是副格（*casus ablativus*），使這句話的意義成為「天主聖父生了另一與自己有分別的（*alterum a se*）」（按：此可成立，因為意思是：聖父生了另一位，即聖子）。或者是這「自己」（*se*）（是對象格或直接受格，*casus accusativus*）單純地指動詞之所及，如此則只涉及本性的同一或相同（按：即聖父生了另一與自己有相同本性的）；但這是一種不適當的或誇張的說法，意思是說「天主聖父生了另一位相似自己者」。同樣地，「天主聖父生了另一個天主」這句話，也是錯誤的。因為，雖然聖子「有別於」聖父或是另一位，正如第三十一題第二節所說的，卻不應該說「祂是別一個或另一個天主」；因為其解讀是：這形容詞「另一個」把自己的內涵加於這名詞「天主」；如此則是意指天主性的區分或不同。可是有些人卻贊成「天主聖父生了另一天主」這一

說法；他們把這「另一」(alius)解作名詞，而把這「天主」解作並置的名詞（按：意思是說，聖父生了另一位格或另一位，而這一位是天主，就如說「造物主天主」，是說這造物主是天主）。可是這種說法卻不適當，應該避免，以免製造錯誤的機會。

5. 「天主生了天主，而祂（這受生的天主）是天主聖父」這句話或說法，是錯誤的；因為這「聖父」與這「天主」並置或是同位名詞，限定「天主」指聖父的位格；如此則意義是「天主生了天主而祂（這受生的天主）就是聖父自己」；依此則天主聖父就是受生的了，而這是錯誤的。因此，「天主生了天主，而祂（這受生的天主）不是天主聖父」，這種否定的說法則是真的。可是，如果不把「天主聖父」解作並置或同位名詞，而在解釋上，在二者（「天主」和「聖父」）之間插入一點什麼把它們分隔；則結果恰好相反，即肯定的說法是真的，否定的說法是錯誤的；如此一來，這句話的意義是：「天主生了天主，而祂（這受生的天主），與天主聖父是同一天主」。（按：即在拉丁文的「天主」(Deus)和「聖父」(Pater)之間，插入了「祂」(qui)和「是」(est)二字，使其字面意義變為：「天主生了天主，而祂（這受生的天主）是天主，而祂（這後一「天主」是聖父所是的天主或「天主聖父」中的天主。）可是，這種解釋太過曲折牽強，因此，最好是簡截地否定肯定的說法，而肯定否定的說法。

可是，普來保西底諾 (Praepositinus) 卻說，肯定的和否定的說法都是錯誤的。因為這關係代名詞「祂（這受生的天主）」，在肯定的說法內，能是涉及基體或位格；可是在否定的說法內，卻是兼涉及名詞所表示之意義（天主或天主性）和基體或位格（聖父）。因此，肯定說法的意義，是把「是天主聖父」歸於聖子的位格（按：即聖子也是聖父）。否定說法的意義，則

是不僅把「是天主聖父」從天主聖子的位格中除去（按：即天主聖子不是「天主聖父」中的聖父），而且也從天主聖子的天主性中除去（按：即天主聖子不是「天主聖父」中的天主，因此聖子與聖父不是同一個天主）。可是這卻似乎不合理。因為按照哲學家（在《解釋論》卷二第六章所說），關於同一事物，在作了某種肯定之後，也能另有否定（按：即「天主聖子」和「天主聖父」是同一個天主——肯定，但聖子不是聖父——否定）。

### 第五節 用抽象方式所表示的本體名稱能否代替位格

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 用抽象方式所表示的本體名稱，似乎能代替位格，致使「本質生本質」這句話或說法是真的（像「聖父生聖子」一樣。按：essentia兼指本質本體，但於此是用作抽象名詞，宜譯為本質）。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷七第二章說：「聖父和聖子同是一個智慧，因為同是一個本質；分而言之，是智慧出自智慧，如同本質出自本質一樣。」

2. 此外，當我們生、滅時，在我們內的一切也一起生、滅。可是，聖子生或受生。所以，既然天主的本質是在聖子內，那麼天主的本質似乎也（與聖子一起）生或受生。

3. 此外，天主與天主的本質是相同的，正如前面第三題第三節所指明的。可是「天主生天主」這句話卻是真的，正如第四節已說過的。所以，「本質生本質」這句話也是真的。

4. 此外，無論用於或歸於何物之述詞或謂詞，都可以為那物所代替。可是天主的本質是聖父。所以，聖父的位格可以為本質所代替或本質可以代替聖父的位格。如此則是本質生或生育（像聖父生或生育一樣）。

5. 此外，本質是生育之物或生者；因為本質是聖父，而



聖父是生者。所以，如果本質不是生者，那麼本質將既是生者，又不是生者或是非生者。這是不可能的。

6.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章說：「聖父是整個天主性的本源。」可是，聖父之為本源，只不過是由於生（聖子）或發出（聖神）。所以，聖父生或發出天主性。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷一第一章說：「無物生自己。」可是，如果本質生本質，那麼本質無非就是生自己；因為在天主內，沒有任何別於天主的本質之物。所以，本質並不生本質。

**正解** 我解答如下：關於這個問題，若雅敬（Joachim de Flora，1132~1202年）院長錯了，因為他做這樣的肯定，即正如所說的「天主生天主」，同樣地也可以說是「本質生本質」。這是因為他考慮到，基於天主的單純性，「天主」與「天主的本質」並沒有分別。可是，他未曾察覺到這一點，即對於說法的真實性，不僅應該注意所表示的事物，而且也應該注意表示的方式，正如第四節已說過的。雖然就物本身而言，天主與天主性相同，但表示的方式並不是處處都相同。因為「天主」這一名稱，表示或意指天主的本質，有如是在所有者之內的天主的本質，基於這一表示的方式，「天主」自然可以代替位格；如此則凡是位格所特有的，都可以歸於或用於「天主」這一名稱，例如說「天主是受生的，或是生者」，正如第四節已說過的。可是「本質」這一名稱，基於自己表示的方式，並不代替基體或位格；因為它表示或意指有如或作為抽象形式的本質。因此，那些為（天主三）位格所特有的，並使牠們藉以彼此相互區別的，就不能歸於（天主的）本質；因為這將表示，在天主的本質內有區別，如同在（天主的三）基體或位格內有區別一樣。

**釋疑** 1. 聖師們為表明本質與位格的合一或同一，他們的用語有時會踰越正確說法所容許的程度。因此，不應該再推廣這些說法，而應該予以解釋或澄清，即是用具體名稱來解釋抽象名稱，甚或用位格名稱來解釋抽象名稱，例如所說：「本質出自本質」或「智慧出自智慧」，解釋其意義是「那是本質和智慧的聖子，出自那是本質和智慧的聖父」。可是，也應該注意在這些抽象名稱內的某種秩序；因為那些屬於行動的，與位格的關係更為密切，因為行動是屬於基體或位格的。因此，「本性出自本性」，或「智慧出自智慧」說法的不當，小於「本質出自本質」說法的不當。

2. 在受造物中，受生者所接受的本性，並不是生者所有的同一個本性（按：只是同一種本性），而是另一個不同的本性，這本性藉生或生育在受生者內開始有新的存在，並藉滅或腐化而停止存在；因此，其生和滅是偶然的。可是，受生者天主所接受的本性，和生者天主所有的本性，卻是同一個本性。因此，在聖子內，不是生出天主的本性，或天主的本性受生，無論是本然地或偶然地。

3. 雖然「天主」和「天主的本質」實際是相同的，可是由於二者的表示方式不同，所以關於牠們的說法也應該不同。

4. 把天主的本質歸於聖父，是藉同一的方式，這是基於天主的單純性；但不可因此而說「天主的本質能代替聖父」，這是基於二者的表示方式不同。假設其中之一（天主的本質）之歸於其中之一（聖父），像普遍者之歸於特殊者一樣，這一質疑才算合理。

5. 名詞名稱與形容詞名稱有這一差別，即名詞名稱本身直接指出自己的主體或基體；可是形容詞名稱卻非如此，它只把自己所指或意義加於名詞之上。因此，論理學家說，「名詞名稱自立或支撐（作主體），形容詞名稱則不自立或支撐，它們

只（與名詞名稱）連合或配合」。因此，名詞位格名稱或用名詞所表示的位格名稱，可以歸於或用於本質，這是基於實物的同一性；但這不是說，位格的特徵確定不同的本質或使本質有區別，它只涉及名詞名稱所意指或表示的基體或位格。可是涉及表記或位格的形容詞，卻不能歸於或用於本質，除非與某一名詞相連合。因此，我們不能說「本質是生育的（generans動詞分詞作形容詞用）」。可是我們能說：「本質是生育的（形容詞）物（名詞）或生育之物」，或說：「生育的（形容詞）天主（名詞）」，如果其中的「物」和「天主」，是代替或指（天主的）位格；但如果是代替或指本質，那麼就不能這樣說。所以，如果說「本質是生育的物」和「本質是非生育的物」，其間並無矛盾可言；因為第一個「物」是代替或指位格，第二個「物」是代替或指本質。

6.就「天主性」是同一個天主性在多個基體內而言，它與集體名稱的形式有某種相合或相同。因此，當說「聖父是整個天主性的本源」時，其意義能是指天主的全體位格；也就是說，在一切天主的位格中，本源屬於聖父。但這不必意指聖父是自己的本源；就如民族中的某一人稱為整個民族的首領，卻不稱為自己的首領。或者可以說，聖父是整個天主性的本源，並不是因為祂生和發出天主性；而是因為祂藉生和發出而通傳天主性。

## 第六節 是否能把位格（名稱）用於本體名稱

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不能把位格（名稱）用於具體本體名稱（或用位格名稱來稱述具體本體名稱），例如不能說：「天主是三位」，或「天主是聖三」。因為：

- 1.「人是一切人」這句話是錯誤的，因為它不能在任何一

個基體或個體身上獲得證實；因為蘇格拉底不是一切人，柏拉圖不是一切人，其他任何人也都不是一切人。可是同樣地，「天主是聖三」這句話也是錯誤的，因為它不能在有天主性的任何一個基體或位格上獲得證實；因為聖父不是聖三，聖子不是聖三，聖神也不是聖三。所以，「天主是聖三」這句話是錯誤的。

2.此外，下級或在下者，並不用以稱述自己的上級或在上者，除非是偶然的稱述，例如我說：「動物是人」；因為「動物是人」只是偶然的（按：即不是本然的，不是一切動物依其本質都必然是人）。可是「天主」這一名稱之與（天主）三位，就如普通的或共有的之與那隸屬於自己的或在自己以下的，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第四章所說的。所以，似乎不能把位格名稱用於「天主」這一名稱，除非是偶然地。

**反之** 奧斯定在一篇「論信德」（Sermo de Fide）的證道詞中說：「我們信唯一天主是名為天主的唯一聖三。」

**正解** 我解答如下：正如第五節釋疑5.已說過的，雖然涉及位格和表記的形容詞名稱，不能用以稱述本質；但基於本質與位格的實際相同，可以用名詞名稱來稱述本質。可是天主的本質或本體，不僅是與（天主的）一位實際相同，而同是與三位相同。因此，一位、二位和三位，都能用以稱述本體；例如我們說「本體是聖父、聖子和聖神」。由於「天主」這一名稱本然地代替或指稱本體，正如第四節釋疑3.已說過的；所以，正如「本體是三位」這句話是真的，同樣地，「天主是三位」這句話也是真的。

**釋疑** 1.正如前面第三節釋疑3.所說的，「人」這一名稱，本然地代替或指稱（人的）位格；而基於附加之詞才代替或指稱（人的）共同本性。因此，「人是一切人」這句話是錯誤的，因為不能在任何基體或個體上獲得證實。可是「天主」這一名稱，卻本然地代替或指稱（天主的）本質本體。因此，「天主是聖三」這句話，雖然對有天主本性的任何一基體或位格來說，都不是真的，但對天主的本質本體來說，卻是真的（按：即天主聖父不是聖三、天主聖子不是聖三、天主聖神不是聖三，但天主的本體是聖三）。包萊的吉爾波（Gilbertus Porretanus，1076~1154）因為沒有注意到這一點，所以否定了這句話。

2.說「天主」或「天主的本體是聖父」，是按同一性的方式來稱述，而不是如同用在下者來稱述在上者；因為在天主內並沒有什麼普遍的和特殊的。因此，正如「聖父是天主」這句話是本然地如此，同樣地，「天主是聖父」這句話也是本然地如此；都絕對不是偶然地。

### 第七節 是否應把本體名稱歸名於位格

（按：「歸名」一詞，是神學術語，也是本節的主題。相關的拉丁字，是動詞 *appropriare* 和名詞 *appropriatio*。按其字面意義，它表示一種「特有化」，即把幾個基體所共有的，視作某一基體所特有的。不過所謂「特有」，不是排他式的特有，而是優先式的特有，即在不否定「共有」的前提下，優先把那「共有的」歸於某一基體，這是基於那「共有的」與這一基體有特殊的相似或關係。天主的本體，和相關的本體屬性以及名稱，是天主三位所共有。但基於某一屬性或名稱與某一位格之特徵的相似或特殊關連，而優先把它歸於這一位格名下。所以，這不是增添什麼新的特徵，而只是利用本體屬性或名稱，對位格之

原有特徵做進一步的說明。例如，屬於天主之外向出發的創造、救贖和聖化，是天主三位所共有。但在做進一步的說明時，我們也分別把它們優先歸於聖父、聖子和聖神。所以，在天主內，一位格所「特有的」(proprium)，和那「被歸名(於一位格)的」(appropriatum)，兩個名稱在字源上雖然接近，但其含義卻不相同。一般意義的動詞「歸或歸於」(praedicare或tribuere、attribuere，例如：把某物歸於某物)，其所歸之物或對象，能是天主的本體屬性，也能是天主的位格特徵；而其所歸於之物或主體，能是天主的本體，也能是天主的位格；其適用範圍或外延比較廣泛。因此，原文中的appropriare動詞及其相關分詞和名詞，為求意義精確起見，必須譯為「歸名」，不可因這一術語比較少見而避免採用。)

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應把(天主的)本體名稱，歸名於(天主三位或)位格。因為：

1. 凡能導致信德方面之錯誤的，討論天主的事物時，都應該避免；因為正如熱羅尼莫所說的：「是基於發言不當而出現異端」(參看：彼得隆巴，《語錄》卷四第十三題第二章)。可是把天主三位所共有的，歸名於某一位，卻能導致信德方面的錯誤；因為這可能被解釋為：或者它們只屬於其所歸名於的一位，或者它們屬於這一位，甚於或超過屬於其他位。所以，不應把本體屬性歸名於天主三位。

2. 此外，用抽象方式所表示的本體屬性，是藉形式的方式來表示自己的意義。可是(天主的)一位之與另一位，不是有其形式；因為形式與形式所屬之基體並沒有區別(按即二者是同一個基體，而天主的二位格卻是二個基體)。所以，本體屬性，尤其是用抽象方式所表示的本體屬性，不應被歸名於三位。

3.此外，「特有的」(proprium)先於那被歸名的或那「被當作特有的」(appropriatum)；因為在「被當作特有的」定義中含有「特有的」。可是按照邏輯的想法，本體屬性卻先於(天主)三位，如同普通的或共有的先於特殊的或特有的一樣。所以，本體屬性不應該是被歸名的或被當作特有的。

**反之** 宗徒在《格林多前書》第一章24節卻說：「基督是天主的德能和天主的智慧。」(按：即把「德能」和「智慧」二本體屬性，歸於或歸名於天主聖三的第二位——基督。)

**正解** 我解答如下：爲了說明信德，宜把本體屬性歸於或歸名於天主三位。因爲，雖然不能用論證來證明天主的三位而一體，正如第三十二題第一節所說的，可是卻宜於用比較更明顯的事物來加以說明。在思想上，天主的本體屬性，比天主各位的特徵，爲我們比較更明顯；因爲我們是由受造物獲得知識，而我們確實能由受造物而達到認知天主的本體屬性，卻不能達到認知天主的位格特徵，正如第三十二題第一節釋疑1所說的。所以，正如我們利用在受造物內所發見的(天主的)蹤跡或肖像這些相似點來說明天主三位，同樣地，我們也可以利用本體屬性來作說明。藉本體屬性來彰顯天主三位的這種說明，稱爲歸名(appropriatio)。

藉本體屬性來說明天主三位，有兩種方式：一種方式是藉由相似點；例如：那些屬於理智的，都歸名於聖子，因爲聖子是以理智的方式出發而爲聖言。另一種方式是藉由非相似之處，例如：把能力歸名於聖父，因爲正如奧斯定所說的，在我們中間之父親，通常都因年老而力衰；而不應該懷疑在天主內有這種情形。

**釋疑** 1.把本體屬性歸名於天主三位，並不是把本體屬性作為三位分別所特有的或三位的特徵，而是藉由相似或非相似的比較來說明天主三位，正如正解所說的。因此，其結果不是信德方面的錯誤，而是真理的進一步彰顯。

2.假設把本體屬性歸名於天主三位，是把本體屬性作為三位的特徵，那麼天主的一位與另一位才如同是有形式的關係。可是奧斯定在《論天主聖三》卷七第一章排除了這一說法，他指出：聖父並不是因祂所生的智慧而是智慧的，宛如唯有聖子才是智慧，致使唯有聖父和聖子一起才可以稱為智慧的，聖父沒有聖子就不能稱為智慧的。可是實際上，聖子卻稱為是聖父的智慧，因為聖子是出自聖父，而聖父本身是智慧；因為二者都本然就是智慧，二者一起是一個智慧。因此，聖父並不是因祂所生的智慧而是智慧的，而是因本身就是自己本體的智慧。

3.按照我們的思想方式，雖然（天主的）本體屬性作為本體屬性，先於（天主的）位格；可是就本體屬性有「被歸名者」的性質或作為「被歸名者」而言，位格的特徵並非不能先於「被歸名者」。正如顏色，就其為形體物而言，後於形體物；卻自然先於「白顏色的形體物」，如果是著眼於說明形體物的「白顏色」。（按：即「白顏色」中含有「顏色」，按照我們的思想過程，應該是先有「顏色」，然後才有「白顏色」。同樣地，本體名稱「智慧」先於位格；但當我們把「智慧」歸名於聖子，而說「基督是天主的智慧」時，這時基督或聖子就先於智慧。）



## 第八節 聖師們將屬於天主本體者歸於天主三位，是否適當

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 聖師們將屬於天主本體者歸於天主三位，似乎並不適當。因為：

1.希拉利在《論天主聖三》卷二第一節說：「在聖父內有永恆，在肖像內有美觀，在恩惠內有運用。」在這幾句話中，他提出天主之位格的三個特有名稱：即「聖父」這名稱；「肖像」這名稱，這是聖子所特有的，正如第三十五題第二節所說的；以及「恩惠」這名稱，這是聖神所特有的，正如第三十八題第二節所說的。他也提出三個被歸名者；因為他將「永恆」歸名於聖父，將「美觀」歸名於聖子（肖像），將「運用」歸名於聖神（恩惠）。而這似乎並不合理，因為永恆意指存在的持續，美觀或美是存在的本源，而運用則似乎屬於活動。可是，未見把「存在」與「活動」歸名於任何一位。所以，將上述種種歸名於天主三位，似乎並不適當。

2.此外，奧斯定在《論基督聖道》卷一第五章說：「在聖父內有唯一或一，在聖子內有平等，在聖神內有和合或一致。」而這似乎並不適當。因為就形式方面而言，一位格並不因那歸名於另一位格者而有自己的名稱；因為聖父並不是因受生的智慧（聖子的智慧）而是智慧的，正如第七節釋疑2、第三十七題第二節質疑1.已說過的。可是，正如同處稍後所說的：「此三者，一切都是由於聖父而是唯一或一，一切都是由於聖子而是平等，一切都是由於聖神而是連合一致。」（按：即聖子聖神因聖父的唯一而是唯一的，聖父聖神因聖子的平等而是平等的，聖父聖子因聖神的和合而是連合一致的。）所以，將它們歸名於三位，並不適當。

3.同樣，按照奧斯定，能力被歸於聖父，智慧被歸於聖

子，美善被歸於聖神（參看：維克多之雨果，《聖事論》卷一第二題第六章）。這似乎並不適當。因為德能（*virtus*）屬於能力（*potentia*）。可是德能卻被歸名於聖子，按照《格林多前書》第一章24節所說的：「基督是天主的德能」；而且德能也被歸名於聖神，按照《路加福音》第六章19節所說的：「有一種德能從祂身上出來，治好病人」。所以，不應該將能力歸名於聖父。

4. 同樣，奧斯定在《論天主聖三》卷六第十章說：「宗徒所說的：『出於祂、藉著祂、在祂內』（《羅馬書》第十一章36節），不應該含糊地解釋」：「所謂『出於祂』是針對聖父，『藉著祂』是針對聖子，『在祂內』是針對聖神」（《駁馬西米諾》卷二第二十三章）。可是這卻似乎並不適當。因為所說的「在祂內」，似乎表示目的原因的關係，而目的原因是第一原因。所以，原因的這種關係應該歸名於聖父，因為聖父是非出於本源的本源。

5. 同樣，也發見「真理」也被歸名於聖子，按照《若望福音》第十四章6節所說的：「我是道路、真理、生命。」同樣地，「生命冊」也被歸名於聖子，按照《聖詠》第三十九篇8節所說的：「關於我，生命冊卷首已有記載」；而按照「註解」（拉丁通行本註解），「這是說在聖父那裡，因為聖父是我的首」。同樣地，「那存在者或那就是……者（*Qui est*）」（《出谷紀》第三章14節；參看第十三題第十一節。按：拉丁文*esse*兼有「存在」和「是什麼」之義，本節的相關討論是根據後一意義。）也被歸名於聖子；因為關於《依撒意亞》第六十五章1節的「我對民族說：看，我在這裡」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「是聖子在說，也是祂曾對梅瑟說：『我是那存在者，或我是我那所是者*ego sum qui sum*』。」可是上述種種（真理、生命冊、那存在者），似乎原本就是聖子所特有的（*propria*），而

不是歸名於祂的（*appropriata*）。因為按照奧斯定在《論真宗教》第三十六章所說的：「真理是與原理或本源（*principium*）的至極相似，沒有一絲一毫不相似之處」；這似乎原本就應歸於聖子，因為祂有本源。「生命冊」似乎也是一種（為某物所）特有的物，因為它表示自己是出自另一物之物，因為一切的書冊都由某物撰寫。至於這「那就是……者」，似乎也是聖子所特有的。因為如果當對梅瑟說「我是那我所是者」時，是聖三在說這話，那麼梅瑟便能說：「那是聖父、聖子和聖神者打發我到你們這裡來。」所以，他進而也能一方面說：「那是聖父、聖子和聖神者打發我到你們這裡來」，一方面卻是僅指其中一位。可是這卻是錯誤的；因為任何一位都不兼是聖父、聖子和聖神。所以，這「那就是……者」，不可能是聖三所共有的，而是聖子所特有的。

**正解** 我解答如下：我們的理智是在受造物的導引下認識天主，所以它應該按照取自受造物的方式來討論天主。可是在討論某一受造物時，我們是依次討論四點：第一，絕對地討論那物本身，視它為某「物」。討論物的第二步，是視物為「一」物。第三步是著眼於物具備活動和產生效果的能力。第四步則是根據物與其所產生之效果的關係。因此，這也是我們關於天主所要做的四種討論。

所以，按照第一種討論，即根據天主自己的本體絕對地來討論天主，則可以採用希拉利的歸名，即仿照它將永恆歸名於聖父，將美觀或美歸名於聖子，將運用歸名於聖神（參看質疑1.）。因為永恆，就其意指沒有元始或本源而言，相似聖父所特有者，因為聖父是非出自本源的本源。

至於美觀（*species*）或美（*pulchritudo*），則相似聖子所特有者，因為美要求三點：第一點是完整或完美，因為凡有所

減損者，就因而是醜陋的；第二點是應有相稱的比例或和合；第三點是光彩，因此，彩色鮮明者就說是美的。所以，關於第一點，完整或完美與聖子所特有者，有相似之處，因為聖子在自己內有聖父的真正而完美的本性。因此，奧斯定爲了含蓄道出此點，在自己的解釋中說：「在那裡」，即在聖子內，「有最高和第一生命」等等（《論天主聖三》，卷六第十章）。關於第二點，亦與聖子所特有者相合，因為聖子是聖父的明晰肖像。因此，我們看到這種情形，即如果肖像完美地表現出物，就說它美，縱然物本身是醜的。奧斯定（在同處）所說，也觸及此點，他說：「在那裡（在聖子內），有偌大的和合與無可復加的平等。」關於第三點之光采，也與聖子所特有者相合，這是因爲聖子是聖言，而聖言是理智的「光」與「光輝」，正如大馬士革的若望在《論正統信仰》卷一第十三章所說的。奧斯定（在同處）所說，也觸及此點，他說：「聖子有如是完美的、沒有任何缺陷的聖言，和全能天主的藝術。」

至於「運用」，則相似聖神所特有的，這是採取其廣義，視「運用」（uti）在己內含有「享用或享受」（frui）；宛如運用「是隨自己的意志取用某物」，而享用或享受則「是愉快地運用」，正如奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章所說的。所以，聖父和聖子賴以彼此享受的「運用」，與聖神所特有的相合，因為聖神是愛。這就是奧斯定所說的：「這一愛，這一喜樂，這一幸福或真福，他（希拉利）都稱之爲運用。」（《論天主聖三》卷六第十章）至於我們賴以獲享天主的運用或享用，其相似聖神所特有的，則是因爲聖神是恩惠。奧斯定（在同處）指出這一點說：「在天主聖三內，聖神是生者（聖父）與受生者（聖子）的甘飴，大量和豐盛地傾注在我們身上的甘飴。」

由此可見，爲什麼被歸於或被歸名於天主三位的，有永恆、美和運用，卻沒有本體和活動。因爲在後二者的觀念或定

義中，由於它們的共有性，找不到有什麼與天主三位分別所特有的相似。

關於天主的第二種討論，是視天主為「一」物或「唯一的」。依此，奧斯定將「唯一」或「一」歸名於聖父，將「平等」歸名於聖子，將「和合或連合」歸名於聖神（參看質疑2.）。顯然地，這三個名稱都意指或含有「一」（unitas），可是方式不同。因為「一」是絕對的說法，不預設有任何別物存在。因此，將它歸名於聖父，因為聖父既然是非出於本源的本源，就不預設有別的某一位格存在。可是「平等」之為「一」，卻與他物有關連；因為，所謂「平等的」，是與他物有同「一」量度的或齊「一」的，因此，「平等」被歸名於聖子，因為他是出於本源的本源。可是「連合」（connexio）卻是表示兩物之間的「一」。因此，「連合」被歸名於聖神，因為聖神是出於（聖父和聖子）二位。

由此出發，也可以理解奧斯定所說的：「三者由於聖父而是唯一的，由於聖子而是平等的，由於聖神而是連合一致的。」因為顯然地，無論什麼物，都是被歸於那在其內首先發見此物者；例如說：一切低級物生活，是由於生魂，是在這生魂內，首先發見那些低級物之生命的理或性質。而在聖父的位格內，立即發見「一或唯一」，縱然是做此不可能的假設，即假設是沒有（聖子、聖神）二位。因此，其他二位是由聖父而獲得「一或唯一」。可是除去了或假設沒有其他二位，在聖父內也就不會有「平等」；肯定了聖子，就立即發見有平等。因此，說「一切是由於聖子而是平等的」；並不是因為針對聖父來說，聖子是平等的本源，而是因為除非有與聖父平等的聖子，聖父就不能被稱為是平等的。因為關於聖父的平等，首先注意到的是針對聖子；因為聖神之與聖父平等這一點，也是來自聖子。同樣地，排除了作為二位格之連合的聖神，也就不能理解

聖父與聖子基於連合的「一或唯一」。因此說「一切由於聖神而  
是連合」；因為肯定了聖神，才發見有基礎，可據以說聖父與  
聖子是連合為一的。

可是按照第三種討論，由於是討論在天主內有充足的產  
生效果的德能，所以採用第三種歸名，即「能力」、「智慧」與  
「美善」的歸名（參看質疑3.）。這種歸名，如果著眼於它們  
（能力智慧與美善）在天主三位內，這是根據「相似」的觀點；  
如果著眼於它們在受造物內，則是根據「不相似」之觀點。因  
為「能力」有本源的性質。因此，與天上的聖父有相似之處，  
因為聖父是整個天主性的本源。可是地上父親的能力，卻因年  
老力衰而有所不足。可是「智慧」，卻與天上的聖子有相似之  
處，因為聖子是聖言，而聖言無非就是智慧的孕育或理念。可  
是地上的兒子，卻有時因時間短促而欠缺智慧。至於「美善」，  
由於是愛的理由和對象，則與聖神有相似之處，因為聖神是  
愛。可是與地上的神或風（按：spiritus兼有此二義），美善則有  
衝突，這是因為地上的風含有猛烈的衝擊，正如《依撒意亞》  
第二十五章4節所說的：「殘暴人的神或風，有如衝擊牆壁的  
暴風。」

可是「德能」*virtus*，卻歸名於聖子和聖神；這種歸名，  
不是根據德能意指物的能力（*potentia*）本身；而是根據那由物  
的能力所發出者，有時也稱為德能，就如我們說，一表現偉大  
能力的事件，成為某主動者的德能。

可是按照第四種討論，所討論的是天主與自己之效果的  
關係，如此則採用「出於祂、藉著祂、在祂內」這種歸名（參  
看質疑4.）。因為這前置詞或介詞「出於」（*ex*），有時意指質料  
原因（效果之原因有如質料）的關係，而天主不可能是質料原  
因；有時意指成因或效果原因（*causa efficiens*）的關係。成因  
或效果原因則因天主的主動能力而歸於天主；因此，被歸名於

聖父，如同能力被歸名於聖父一樣。可是前置詞或介詞「藉著」(per) 有時是指中間原因，例如我們說，木匠用或「藉著鐵錘」而動作。如此則這「藉著」，有時不是被歸名於聖子者，而是聖子原本所特有者，按照《若望福音》第一章3節所說的：「萬物是藉著祂（聖言）而造成的」；因為聖子不是造成萬物的工具，而是出自本源的本源。可是「藉著」有時卻意指形式的關係，而主動者是藉著形式動作；例如：我們說藝術家藉著藝術而動作。因此，正如智慧與藝術被歸名於聖子；同樣地，這「藉著祂」也是如此。可是前置詞或介詞「在…內」(in)，卻原本意指包容者的關係。可是天主包容萬物卻有兩種方式：一種方式是按照萬物的相似點；即如同說萬物在天主內，是著眼於萬物在天主的知識內。如此則我所說的這「在祂內」，應是歸名於聖子者。可是，萬物被包容在天主內的另一種方式，則是依據天主自己的美善，引導萬物達到各自適當的目的，並藉以保存及治理它們。如此則這「在祂內」被歸名於聖神，如同美善被歸名於聖神一樣。

雖然，目的原因是第一原因，可是目的原因的關係，卻不應該被歸名於是非出於本源之本源的聖父；因為，聖父是天主位格的本源，而天主位格之出發，不是為達到某一目的，因為其中每一位都是最終目的。而是由於自然本性的出發，而這種出發似乎更屬於本性能力的性質。

可是關於其他幾種歸名所質問的（參看**質疑5.**），應該說：真理因是屬於理智，正如**第十六題第一節**所說的，所以被歸名於聖子；可是真理卻不是聖子所特有的。因為正如前面（同處）所說的，討論真理，可視真理是在理智內，或是在萬物內。所以，正如理智和物本身或依其本體意義，是屬於本體的，而不是屬於位格的，同樣地，真理也是如此。所引述的奧斯定在《論真宗教》中關於真理的定義，是針對被歸名於聖子

的真理。

至於「生命冊」，直接地意指知識，間接地意指生命；因為正如前面第二十四題第一節所說的，生命冊是天主關於那些將得永生者的知識。因此，生命冊被歸名於聖子；雖然「生命」被歸名於聖神，因為生命意指內在的動態，如此則與聖神所特有的相合，因為聖神是愛。至於「為他物或他者所撰寫」，這並不屬於書冊的本質，如果把書冊作為書冊來看；唯有把書冊作為作品來看時，始才如此。因此，生命冊本身不含有起源的關係，也不是原本屬於位格的，而是歸名於位格的。

可是「那存在者或那就是……者」(qui est) 之歸名於聖子，不是按照它固有的性質，而是基於附加於它的意義；即是因為在天主對梅瑟的談話中，含有人類將得解救的預像或象徵，而這解救是藉著聖子完成的。可是就「那 (Qui)」作為關係代名詞而言，它有時會指向聖子的位格；如此則是採用其位格的意義，例如說：「聖子是那祂所是之受生者」；正如連「受生的天主或天主受生者」也是位格名稱一樣。但其意義或所指不確定時，則它是屬於本體的或是本體名稱。雖然就文法而言，這一代名詞「那」(iste) 似乎屬於一確定的位格；可是任何可以指定之物，即使按照物的本性而言並不是位格（具有理性本性的自立體），但在文法上仍可以稱為位格或格（文法上名詞和代名詞的格）；因為我們說「那石頭」和「那驢」。因此，就文法而言，天主的本體，就其藉「天主」這一名稱來表示和代替而言，可以用這代名詞「那」(iste) 來指明，按照《出谷紀》第十五章2節所說的：「那是我的天主，我要頌揚祂。」



## 第四十題

### 論位格與關係或特徵之比較

一分爲四節一

573

【第一集】第四十題  
論位格與關係或特徵之比較

然後要探究的，是天主三位或天主之位格與關係或特徵之比較（參看第三十九題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、關係與位格是否同一或相同。
- 二、關係是否區別和建立（天主的）位格。
- 三、假使用理智從（三）位格中抽離關係，是否仍保留有不同的基體或自立體存在。
- 四、按照我們的理解，關係是否預設先有位格的行動，抑或恰好相反。

#### 第一節 關係與位格是否同一或相同

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 在天主內，關係與位格似乎不是同一或相同（idem）。因爲：

1. 凡相同者，其中之一如果增加，其他的也必增加。可是，在天主內卻有這不一致的情形，即在一位格內有多種關係，例如在聖父的位格內有父性和共同發出；另一方面卻在二位格內有同一種關係，例如在聖父和聖子內有共同發出。所以，關係與位格並不是同一或相同。

2. 此外，按照哲學家在《物理學》卷四第三章所說的，無物是在自己內。可是，關係卻是在位格內。而且也不能說這是由於同一性的原故；因爲果真如此，則關係也就應該是在本體內了。所以，在天主內，關係或特徵與位格並不是同一或相同。

3.此外，凡相同者都有這樣的情形，即凡用來稱述其中一物者，也可用來稱述其他物。可是，並非凡用來稱述位格者，也可用來稱述特徵。因為，我們說「聖父生」，可是卻不說「父性是生者或生育的」，所以在天主內，特徵與位格並不是同一或相同。

**反之** 在天主內，「那存在者，與那因以而存在者」，並無差別，正如波其武在《論七天創造工程》中所說的。可是，聖父卻是因父性而是聖父。所以，聖父與父性是同一或相同。根據同理，其他的特徵與（其相關）位格，也是同一或相同。

**正解** 我解答如下：關於這一點，意見紛歧。有些人說，特徵既「不是位格」，也「不是在位格內」。他們是受了關係之表示方式的影響，因為關係所表示的意義，不是在某物內，而是針對某物。所以他們說，關係是陪侍性的或搭配性的，正如前面第二十八題第二節所解釋的。可是，由於關係作為在天主內的物而言，就是天主的本體；而本體與位格相同，正如前面第三十九題第一節所指明的；所以關係與位格也應該是同一或相同。

所以，另有一些人論及這種同一性卻說，特徵固然是位格，但不是在位格內，他們認為說在天主內有特徵，只是依據一種說話的方式，而非實際如此，正如第三十二題第二節所說的。可是必須肯定在天主內有特徵，正如前面（同處）我們已指明的。這些用抽象方式所表示的特徵，有如是位格的形式。因此，既然形式的理或性質，要求形式在自己所屬的物內，所以應該說特徵「是在位格內」，但「特徵即是位格」；如同我們說本體「是在天主內」，但本體即是天主。

**釋疑** 1.位格與特徵，就其本身而言同一或相同，但在思想或

觀念上卻不相同。因此，不必然是其中一個增加，另一個也增加。此外也應該注意，由於天主的單純性，那些在受造物內並不不同的，可以觀察到它們在天主內有兩種實在的或物本身的同一性。因為，由於天主的單純性排除形式與質料的組合，所以在天主內，抽象的和具體的彼此同一或相同，例如：「天主性」和「天主」。可是因為天主的單純性也排除主體與依附體的組合，所以凡歸於天主的，都是祂的本體；因此，在天主內，智慧與德能同一或相同，因為二者都是在天主的本體內。按照同一性的這兩種觀點或性質，在天主內的特徵與位格同一或相同。因為專屬於個別位格的特徵（*proprietas personales*）與（個別）位格相同，是基於這一觀點，即抽象的與具體的相同。因為它們就是自立的位格本身；例如：父性即是聖父本身，子性即是聖子，出發（聖神發自聖父聖子）即是聖神。可是，那些非專屬於個別位格的特徵（*proprietas non personalis*），它們與位格相同，卻是基於同一性的另一觀點，即凡歸於天主的一切，都是天主的本體。所以，共同發出或共發（聖父聖子共發聖神）之所以與聖父的位格和聖子的位格相同，並不是因為共發自己是一個本然自立的位格；而是因為它有如是在二個位格內的一個本體；如此則它也是在二個位格內的一個特徵，正如第三十題第二節所說的。

2. 說特徵是在本體內，只是以同一性的方式。可是說特徵以同一性的方式在位格內，不只指其本身實際相同，而且也著眼於表示的方式，即特徵之在位格內，有如形式是在基體內。因此，特徵限定和區別位格，但不限定和區別本體。

3. 表記動詞（按：如生或生育）和分詞（按：如生者或生育的），意指表記行動。可是行動卻屬於基體，是基體的行動。而特徵不是表示自己有如基體，而是有如基體的形式。因此，這種表示方式，不容許將表記動詞和分詞歸於特徵，或用

它們來稱述特徵（參看第三十二題第二節釋疑2.）。

576

## 第二節 位格是否藉關係區別自己

有關第二節，我們討論如下：

**質疑**（在天主內，）位格（三位）似乎不是藉關係區別自己。因為：

1.單純物都是藉自己區別自己。可是天主的位格（三位）卻是極單純的。所以，祂們是藉自己區別自己，不是藉關係。

2.此外，任何形式，都是按照自己的共類或類（genus）區別自己；因為「白色的」與「黑色的」之區別，只不過按照性質而已。可是，位格卻意指屬於實體這一類中的個體。所以，位格不可能是藉關係區別自己。

3.此外，絕對者（absolutum）先於相對者或與他物相關者（relativum）。可是（在天主內），首先有的區別是位格的區別。所以，天主的位格（三位）不是藉關係（彼此相關）區別自己。

4.此外，那預設有區別者，不可能是區別的第一因素或原理。可是，「關係」卻預設有區別，因為在關係的定義中含有這些：即「相對者或有關係者之存在，是『自己』針對『它物』的存在」（《範疇論》第五章）。所以，在天主內，區別的第一因素或原理，不可能是關係。

**反之** 波其武在《論天主聖三》第六章說：「唯有關係增加天主位格之數字為三。」

**正解** 我解答如下：在發現其中有某共同點的多個物中，也應該探尋那（使它們成為多個的）區別因素。因此，既然天主三位在本體之唯一或一體方面相同或有共同點，也必須探尋那區別祂們

而使之成爲多位者。可是，在天主的位格內，使位格據以彼此不同的有二：即起源和關係。雖然，此二者本身並無不同，但在表示的方式上卻有差別；因爲起源是以行動的方式來表示，例如：生或生育；而關係則是以形式的方式來表示，如父性。

所以，有些人由於注意到關係隨行動而產生或後於行動，所以他們說，在天主內，位格藉起源區別自己；如同我們說，聖父與聖子有區別，是因爲聖父生，而聖子是受生者。至於關係或特徵，只是事後顯示基體或位格的區別；如同在受造物內，特徵也是顯示個體的區別，而個體之形成，則是藉質料的原素。

可是，這種說法並不能成立，理由有二。第一，因爲爲明瞭二物彼此有區別，必須是藉那內在於二物者來辨明它們的區別；例如在受造物內，或是藉質料，或是藉形式。可是一物的起源，卻不意指或表示什麼內在於該物者，反而是表示從這一物或到那一物的過程；例如，生表示出受生之物的過程，以及出於生者的過程。因此，受生之物與生者不可能只因生之行動而有區別；而應該認定在生者與受生之物內兼有某些使它們彼此有區別的因素。可是在天主的位格內，確定只有本體和關係或特徵，因此，既然天主三位在本體方面相同，所以，天主三位必是藉關係而彼此有區別。第二，因爲不應該把在天主位格間的區別，理解爲好像是一共同者被分割，因爲共同的本體仍然是未被分割的；而應該是那些區別的因素本身建立有區別之物。如此則是關係或特徵區別或建立基體或位格，這是就位格本身是自立的而言，例如：父性就是聖父，子性就是聖子，因爲在天主內，抽象的和具體的彼此沒有區別。可是，說起源建立基體或位格，卻相反起源的性質或理，因爲主動意義的起源，意指從那自立存在的位格發出；因此，預設那位格先已存在。而被動意義的起源，有如出生或誕生，意指到一自立存在

之位格的過程，尚未建立那位格。

所以，更好說，位格或基體是因關係而有區別，而非藉起源。因為，雖然無論以二者中那一方式，位格彼此都有區別，可是按照我們的理解方式，首先而主要地是藉關係。因此，「聖父」這一名稱，不僅意指特徵，而且也意指基體或位格；可是「生者或生育者」(genitor)或「生育的」(generans)這一名稱，卻只意指特徵，因為「聖父」這一名稱意指關係，而關係區別和建立位格；可是「生者」或「受生者」這一名稱，卻意指起源，而起源並不區別和建立位格。

**釋疑** 1.位格就是自立的關係本身。因此，天主之位格因關係而有區別，並不相反其單純性。

2.天主三位或天主的位格，在作為其自立之根基的存在或本體上，以及在任何絕對者方面，彼此並無不同；其區別僅是按照那「針對他者或別者」而說的。因此，關係已足以區別天主的位格。

3.區別越在先，也越接近唯一或單一。因此，這應該是最小的區別。因此，天主三位的區別，應該是藉那形成或帶來最微小的區別者，即是藉關係。

4.如果關係是依附體，它預設先已有基體的區別；可是如果關係是自立的，那麼關係就不是預設區別，而是自己帶來區別。至於說「有關係者之存在，是自己針對它物的存在」，這所謂「它物」，意指那相關之對方或相對之關係 (correlativum)，而這相對之關係，依其性質來說，不是先有的，而是同時有的。(按：如父是針對子而說的；父性所指的與子的關係，和子性所指的與父的關係，二者是同時有的，並非一先一後。)

### 第三節 假使用理智從位格中抽離關係，是否仍保留有基體或自立體

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 假使用理智或在思想上從（天主三）位格中抽離特徵或關係，似乎仍保留有（不同的）基體或自立體（hypostases）。因為：

1. 一物如果有另一物因附加於自己而與自己有關係，則除去那附加於自己之物後，仍然可被理解或成立；例如：「人（理性的動物）」，因附加（「理性的」於「動物」）而與動物有關係，而除去了「理性的」之後，「動物」仍然可被理解或成立。可是，位格是因附加而與基體或自立體有關係；因為位格是「具有屬於崇高身分地位的特徵的特殊基體或自立體」（參看第二十九題第三節釋疑2.）。所以，從位格中除去了專屬於個別位格的特徵之後，基體或自立體仍然可被理解或成立。

2. 此外，聖父之是聖父，和祂之是某一位，不是來自同一因素。因為，既然聖父因父性而是聖父，假設祂也因父性而是某一個或某一位，那麼在己內沒有父性的聖子，就不是某一位了。所以，用理智從聖父中除去父性之後，聖父仍是某一位；而是某一位，也就是基體或自立體。所以，從位格中除去特徵之後，仍存留有基體或自立體。

3. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷五第六章說：「稱為非受生的，與稱為聖父，並不相同；因為聖父即使沒有生聖子，卻仍可稱祂為非受生的。」可是如果聖父沒有生聖子，那麼在聖父內就沒有父性。所以，除去了父性，仍存留有聖父的非受生的基體或自立體。

**反之** 希拉利在《論天主聖三》卷四第十節說：「聖子除了『出生或子性』（neatus）之外，什麼也沒有。」可是祂卻是因出

生或子性而為聖子。所以，除去了子性，聖子的基體或自立體就不再存留。關於其他位格，也有同樣情形。

**正解** 我解答如下：用理智抽離或抽出（abstractio），共分兩種：一種是由特殊的或個別的（particulare）當中抽出那普遍的或共有的（universale），例如：由「人（理性的動物）」中抽出「動物」。另一種是由質料中抽出形式，例如用理智由一切可感覺到的（圓的）質料或物質中抽出圓的形式。可是，在這兩種抽出之間有此一差別，即在那針對普遍與特殊所作的抽出中，抽出所涉及之主體或物，就不再存留或不再是原來之物；因為，由人（理性的動物）中抽出了「理性的」這一種差之後，在理智的理解中就不再有「人」，而只有「動物」。可是在注意形式和質料的抽出中，二者繼續存留在理智中；因為由（圓的）銅製物中抽出圓的形式之後，在我們的理智中，仍分別存留有對圓的理解和對銅的理解。

雖然在天主內，就事物本身而言，並沒有什麼普遍的和特殊的，也沒有形式與質料，可是在表示的方式方面，卻也發現在天主的事物內與上述種種有相似之處；大馬士革的若望就是按照這種方式說，「本體是普遍的或共有的，基體或自立體是特殊的」（《論正統信仰》第六章）。所以，如果我們談論按照普遍和特殊而形成的抽出，則除去了特徵之後，在理智中仍存留有共有的本體，但不再存留有宛如是特殊者的聖父的自立體。可是，如果我們的談論，是按照形式與質料的抽出方式，那麼除去了非專屬於個別位格的特徵之後，仍存留有對自立體和位格的理解或領悟；例如：用理智從「聖父」中抽出「非受生的」和「發出者（spirans，針對聖神）」之後，（在我們的理解中）聖父的自立體或位格仍然存在。但用理智除去了專屬於個別位格的特徵之後（按：如針對聖子的父性或生者，gener-



ans)，則也除去了對自立體的理解。因為按照正確的理解，專屬於個別位格的特徵，其臨於天主的自立體，不是如同形式臨於先已存在的主體；而是自己帶來自己的自立體，因為這種特徵就是自立的位格，如同父性（特徵）就是聖父本身（位格）；因為在天主內，自立體意指有區別的物，因為自立體是「個別的」實體或自立體。因此，既然是關係區別並建立（在天主內的）自立體，正如第二節已說過的，所以，用理智除去了專屬於個別位格的關係之後，相關的自立體也就不復存留。

可是正如第二節已說過的，有些人說，在天主內，自立體的區別，不是藉關係，只是藉起源；按照這種理解，聖父是藉此而是自立體，即是祂不是出自他物；而聖子卻是藉此而是自立體，即是祂藉生而出自他物。可是，關係之臨於自立體，有如是屬於崇高身分地位的特徵，是這種關係構成或建立位格之理或性質；因此，它們也稱為位格性（使位格成為位格的形式因素），因此，用理智除去了這種關係之後，固然仍存留有自立體，可是不再存留有位格。

可是這種說法不能成立，理由有二：第一，因為關係區別並建立自立體，正如第二節已指明的。第二，因為凡是具有理性本性的自立體都是位格，正如波其武的定義所指明的。他說：位格是「具有理性本性的個別實體或自立體」（《論二天性》第五節）。因此，為使位格是自立體，而不再是位格，應該抽出或除去的，是本性方面的理性，而非位格方面的特徵。

**釋疑** 1. 位格附加於自立體的，不是有絕對區別作用的特徵，而是「屬於崇高身分地位方面有區別作用的特徵」；因為這一切都應該被視為一種差別。可是，有區別作用的特徵之屬於崇高身分地位，是因為或基於它「自立」於「理性本性」內。因此，從位格中除去了這（自立的）有區別作用的特徵之後，就

不再存留有自立體；如果被除去的是本性中的理性，則仍存留有自立體。因為無論是位格或是自立體，都是個別的實體或自立體；因此，在天主內，在二者（位格和自立體）的理或性質內，都有有區別作用的關係。

2. 聖父因父性不僅是聖父，而且也是位格，也是某一位或是自立體。可是卻不能因此而說聖子不是某一位，或不是自立體；如同不能因此而說祂不是位格一樣。

3. 按照奧斯定的意思，說除去了父性之後，聖父的自立體仍是非受生的，並不是好像在說，非出生性或無起源性（innascibilitas）建立並區別聖父的自立體；因為這是不可能的，因為「非受生的」沒有積極肯定或指定什麼，只是消極的說法，正如奧斯定自己（同處）所說的。他是在做一般性的談話，因為並非一切非受生的都是聖父。所以，除去了父性之後，在天主內，就不再存留有與其他位格作區別的聖父的自立體；而只有與受造物作區別的聖父的自立體，如同猶太人所理解的一樣。

#### 第四節 按照我們的理解，表記行動是否先於特徵

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 按照我們的理解或思想過程，表記行動似乎先於特徵。因為：

1. 大師在《語錄》卷一第二十七題說：「聖父常是聖父，因為祂常生聖子。」依此，按照我們的理解，生似乎先於父性。

2. 此外，在理智的理解中，一切的關係都預設先有那關係所根據之物，例如：相等預設先有分量（quantitas）。可是，父性是根據「生」這一行動的關係。所以，父性預設先已有生。

3.此外，主動意義的生或生育與父性的關係，就如出生或誕生與子性的關係。可是子性預設先有誕生，因為聖子已誕生了，所以才有聖子。所以，父性也是預設先有生或生育。

**反之** 生或生育是聖父之位格的動作。可是，是父性建立聖父之位格。所以，按照我們的理解，父性先於生或生育。

**正解** 我解答如下：有些人說，關係並不區別和建立自立體，它們只顯示已獲得區別和建立的自立體；按照他們的說法，並按照我們的理解方式，絕對應該說關係後於表記行動；以致可以直截了當地說：「因為祂生，所以才是父親或聖父」。

可是，假設在天主內，關係區別和建立自立體或位格，就應該分而言之。因為在天主內，起源有主動的與被動的意義：主動意義的起源，例如：把生或生育歸於聖父，把作為表記行動的噓出或發出（spiratio）歸於聖父和聖子；至於被動意義的起源，例如：把誕生歸於聖子，把出發或「為……所發出」（processio）歸於聖神。因為按照我們的理解，被動意義的起源，絕對先於正在出發中之位格的特徵，包括專屬於個別位格的特徵在內；因為被動意義的起源，意指到或通往因特徵而被建立之位格的過程。同樣地，按照我們的理解，主動意義的起源，也先於那作為本源之位格的非專屬於個別位格的關係；例如：共發（聖神）的表記行動，按照我們的理解，先於聖父和聖子共有的沒有特別名稱的相關特徵。至於專屬於聖父之位格的特徵，卻分為兩種方式來討論。一種方式是視之為關係；依此，按照我們的理解，也是預設先有表記行動，因為關係作為關係，基於行動。另一種方式是視特徵為建立位格者；依此，按照我們的理解，則應該先於表記行動，就如按照理解的程序，主動的位格應該先於行動。

**釋疑** 1.大師所說：「聖父因爲生而是聖父」，他用「聖父」這一名稱，是根據這一名稱只指關係的意義，而不是按照它指自立位格的意義。因爲按照後一意義，就應該反過來說：「因爲祂是聖父，所以祂生」。

2.這一質疑的出發點，是視父性爲關係，而非視父性爲建立位格者。

3.出生或誕生，是到或通往聖子之位格的過程；因此，按照我們的理解，誕生先於子性，即使是視子性爲聖子之位格的建立者。可是，主動意義的生或生育，卻表示自己是出於或來自聖父的位格，所以，預設先已有聖父的專屬於聖父之位格的特徵。

## 第四十一題

### 論位格與表記行動的關係

一分爲六節一

然後要討論的是，位格或天主三位與表記行動（actus notionales）的關係（參看第三十九題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、是否應將表記行動歸於位格。
- 二、這種行動是必然的或是自願的。
- 三、根據這種行動的位格之出發，是出自虛無，或是出自某物。
- 四、是否應該肯定在天主內有與表記行動相關的能力。
- 五、這種能力意指或表示什麼。
- 六、表記行動是否能止於多個位格。

#### 第一節 是否應將表記行動歸於位格

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該將表記行動歸於位格。因爲：

1. 波其武在《論天主聖三》第四章說：「所有各類範疇，如有人用來稱述天主，都轉變爲天主的本體或實體，只有關係例外。」可是，行動或動作是十類範疇之一。所以，如果將某一行動歸於天主，那麼它應屬於天主的本體，而非屬於表記。

2. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷五第四章說，凡論及天主所說的，或者是按照本體說的，或者是按照關係說的。可是，那些屬於本體的，都用本體屬性（essentiale attributum）來表示；而那些屬於關係的，則用位格的名稱和特徵的名稱來

表示。所以，除了這些以外，不應該再將表記行動歸於位格。

3.此外，行動或主動也由政府產生或引起受動或被動，這屬於它的特質。可是在天主內，不可能有受動或被動。所以，也不應該肯定在天主內有表記行動。

**反之** 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第二章中說：「這是聖父所特有的，即祂生了聖子。」可是「生」卻是行動。所以，應該肯定在天主內有表記行動。

**正解** 我解答如下：在天主位格中的區別，是基於起源。可是唯有藉一些行動才能適當地指定起源。所以，爲了在天主的位格中指定起源的秩序，必須將表記行動歸於位格。

**釋疑** 1.一切起源都藉某種行動來標明。可是有兩種起源的秩序能歸於天主。一種是根據受造物出自天主；而這是天主三位所共有的。因此，爲標明受造物出自天主而歸於天主的行動，屬於本體。另一種在天主內的起源秩序，是根據位格之出自位格。因此，那些標明這種起源秩序的行動，稱爲表記行動；因爲位格的表記是位格彼此之間的關係，正如第三十二題第二及第三節所指明的。

2.只是按照表示或表明的方式，表記行動與位格的關係有差別；可是事實上或就事物本身而言，卻是完全相同。因此，大師在《語錄》卷一第二十六題說：生或生育和誕生或出生，「換以別的名稱，則稱爲父性和子性」。爲明示此點，應該注意：我們首先是從變動（motus）來臆猜一物源自另一物；因爲一物藉變動而被動地脫離自己的原狀，顯然必有原因。因此，行動或主動（actio），按照此一名稱的原義，是指「變動的起源」；因爲正如在那可被另一物推動的物內，變動稱爲受動

或被動 (passio)；同樣地，根據變動是從另一物開始，而止於那被推動的或接受變動的物內，這同一變動的起源就稱為行動或主動 (actio)。所以，如果除去其中的變動，則行動或主動，只不過意指從某一原因或本源進至那源自此一本源者的起源的秩序而已。因此，由於在天主內沒有變動，產生或引出位格的位格行動，只不過是本源針對那源自本源之位格的關連 (habitudinis) 而已。這些關連也就是關係或表記本身。可是，由於我們只能按照感覺界之事物的方式，談論天主和靈智界的事物，因為我們是由感覺界之事物取得知識；而在感覺界之事物內的主動與被動，就其含有變動而言，與那隨主動與被動而後有的關係並不相同。所以，位格間之關連，就分開來一方面用行動的方式來表示，另一方面用關係的方式來表示。因此可見，這些關連本身或就其為物而言，是同一或相同的，它們的差別只是在表示的方式方面。

3. 行動或主動，就其意指變動的起源而言，由自己產生或引起受動或被動；可是，我們並不是如此主張在天主的位格內有行動或主動。因此，在那裡也沒有受動或被動，除非是按照文法上的說法，僅涉及表示的方式；如同我們將生 (generare) 歸於聖父，以及將受生 (generari) 歸於聖子。

## 第二節 表記行動是不是自願的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 表記行動似乎是自願的 (voluntarius，出於意志之意願的)。因為：

1. 希拉利在《論主教會議》一書中說：「聖父並不是在本性必然的引領下，生了聖子。」

2. 此外，宗徒在《哥羅森書》第一章13節說：「(天主) 並將我們移置在祂鍾愛之子的國內。」可是鍾愛卻屬於意志。

所以，聖子是因意志而生於聖父。

3.此外，沒有什麼比愛更是自願的。可是，聖神發於聖父和聖子而為愛。所以，聖神之出發是自願的。

4.此外，聖子是以理智的方式出發而為聖言。可是，一切「言」卻是藉意志而發於發言者。所以，聖子之發於聖父，是藉意志，而非藉本性。

5.此外，一物如果不是自願的，就是必然的。所以，如果聖父不是因意志或自願生了聖子，那麼祂似乎就是必然地生了聖子。這相反奧斯定在《答奧羅修》(Ad Orosium)中所說的。

**反之** 奧斯定在同一書中說：「聖父既不是因意志或自願，也不是必然生了聖子。」

**正解** 我解答如下：說一物因意志而是或形成，能有兩種解讀。一種是釋名詞之副格 (ablativus)，只意指伴同 (concomitantia；按：拉丁文用名詞之副格表達「因」，無前置詞)；例如：我可以說：「我因自己的意志而是人」，即是因為「我願意我是人」。依此方式，可以說聖父因意志而生了聖子，正如祂也因意志而是天主；因為祂願意自己是天主，也願意自己生聖子。另一種解讀，是釋此副格意指與本源的關連，例如說：「工匠因意志而工作」，因為意志是工作的本源。依這種方式，應該說，聖父非因意志而生了聖子；卻是因意志而造生了受造物。因此，希拉利在《論主教會議》中說：「誰若說，像任何一個受造物一樣，聖子也是因天主的意志受造而成，那麼他就應該受絕罰。」

個中理由是，因為意志和本性在產生物或效果方面，有此一區別，即本性是被限定於一的，而意志卻不是被限定於一



的。理由是，因為效果相似主動者藉以行動的形式。可是顯然地，一物只有一種自然本性的形式，物是藉此形式有其存在和是自己所是之物；因此，它的存在是怎樣的或它是怎樣的，它所作成的也是怎樣的（按：如人之生人或馬之生馬）。可是，意志藉以行動的形式，卻不是僅有一種，而是根據有許多理智的理念，而有許多種；因此，那因意志所作的，並不是主動者怎樣，它也怎樣，而是主動者願意和構想要它怎樣，它就怎樣。所以，那些能是這樣或別樣的事物，意志是它們的本源。可是，那些只能如此這般或同一樣的事物，本性是它們的本源。

凡是能這樣或那樣存在的事物，都與天主的本性相去甚遠，但這樣的存在卻屬於受造物的理或性質；因為天主是本來地（依其本質）必然存在，可是受造物卻是由無中而受造的。因此，亞略派人士爲了願意獲致貶降聖子爲受造物的結論，於是便按照意志是指本源的意義，說聖父因意志而生了聖子。可是我們卻應該說，聖父不是因意志，而是因本性生了聖子。因此，希拉利在《論主教會議》中說：「是天主的意志賜給了一切受造物實體」；可是卻是出於沒有任何變動的非受生的實體之完美的誕生，給了聖子本性。天主願意一切的受造物怎樣存在，它們就怎樣存在；可是那生於天主的聖子，天主怎樣存在，祂也怎樣自立存在。

**釋疑** 1. 所引述的權威，是爲駁斥那些從聖子的受生中連聖父的伴同意志也排除的人們，這些人說：聖父是如此因本性而生了聖子，即祂沒有什麼生聖子的意願；正如我們因本性的必然，而遭遇種種相反我們意志的事物，例如：死亡、年老力衰和種種缺欠。從引文的上下文可以明確看出此點。因爲那裡說：「不是在聖父不願意的情形下，或聖父被迫的情形下，或聖父本不願意，卻因受本性必然的導引，而生了聖子。」

2.宗徒稱基督為「天主的鍾愛之子」，是因為基督由天主獲得豐厚的愛；並不是因為鍾愛是聖子受生的本源。

3.就意志也是一種自然本性而言，它也自然而然地有所願欲；例如，人的意志自然而然地傾向於真福。同樣地，天主也自然而然地願欲和愛自己。可是天主的意志對有別於自己之物的關係，卻是（願或不願、願此或願彼）兩可的，正如第十九題第三節已說過的。而聖神之出發為愛，卻是因為天主愛自己。因此，祂是自然地或因本性出發，雖然是以意志的方式出發。

4.即使在理智的孕育或領悟中，也是回溯到那些最初自然而然所領悟者。可是天主卻是自然而然地領悟自己。據此而論，天主聖言的孕育則是自然的或藉本性的。

5.一物稱為必然的，能是基於或藉自己（per se），和基於或藉他物（per aliud）。「藉他物」有兩種方式。一種方式是如藉主動和強力逼迫的原因；如此形成的必然，稱為強暴。另一種方式是如藉目的原因；例如說：某物在眾多導向目的之物中是必然的，因為沒有它，就不可能達到目的，或不可能順利地達到目的。無論按照上述二者中的那一種方式，天主的生或生育都不是必然的；因為天主不是為了（其他）目的，也沒有任何強力能壓迫祂。可是說一物「藉自己」是必然的，是說它不能不存在。如此，則「天主存在」就是必然的。也是按照這種方式，「聖父生聖子」是必然的。

### 第三節 表記行動是否出自某物

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 表記行動似乎不是出自某物或由某物發出。因為：

1.如果聖父是由某物而生聖子，那麼或者是由自己，或者是由他物。如果是由他物，那麼就有不同於聖父之物在聖子

內，因為那有物由其生出之物，也在那生出或受生之物內。可是，這卻相反希拉利在《論天主聖三》卷七第三十九節所說的：「在祂們（三位）中，沒有什麼不同的或外來的。」可是如果聖父是由自己而生聖子，則應注意這一點，即那有物由其生出或產生之物，如果事後繼續存在，就會接受那生出或所產生之物的稱謂或名稱；例如我們說：「人是白的」，因為當人由不是白的或非白變成白的之後，而仍繼續存在；如此則須作結說，聖父生了聖子以後，或者不再繼續存在，或者（繼續存在而接受聖之名稱，因而）聖父是聖子，而這是錯誤的。所以，聖父並不是由某物，而是由無或虛無中生聖子。

2.此外，那有物由其生出之物，是那生出之物的本源。所以，如果聖父是由自己的本質（本體，*essentia*）或本性（性體，*natura*）而生聖子，那麼聖父的本質或本性就是聖子的本源。但不是物質或質料的本源；因為在天主內沒有物質或質料。所以有如是主動的本源，如同生者是受生者的本源一樣。如此則應該說「本質生或生育」，而這是前面第三十九題第五節所駁斥的。

3.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷七第六章說，天主三位並不是「生自」同一本體，因為本體與位格並無不同。可是，聖子的位格與聖父的本體也並無不同。所以，聖子並不是出自聖父的本體。

4.此外，一切的受造物都是出自無或虛無。可是聖經卻稱聖子為受造物；因為《德訓篇》第二十四章5節由受生的「智慧」的口中說：「我由至高者的口中出生，我在一切化工以先，是首先出生的。」後來（第14節）又由同一「智慧」的口中說：「起初，當世界未有以前，我就受造。」所以，聖子（受生的智慧）並不是由某物，而是由無中出生或受生。同樣地，關於聖神也可以提出質疑，因為《匝加利亞》第十二章1

節說：「展開蒼天，奠定大地，在人內創造人之神的上主，這樣說」；《亞毛斯》第四章13節按照另一種譯本也說：「我形成了山嶽，創造了神（spiritus）」。

**反之** 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第二章說：「天主聖父從無始（sine initio）就由自己的性體，生了與自己平等的聖子。」

**正解** 我解答如下：聖子並不是由無中（ex nihilo）而生或受生，而是由聖父的本體或實體（substantia）。因為第二十七題第二節、第三十三題第二節釋疑3.及4.和第三節已經指明，在天主內有真實的和依其本義的父性、子性和出生或誕生。可是，在真正的人生而為子的生或生育，與製造或創造之間，有此一區別，即製造者是由外在的物質或材料製造一物，例如：木匠由或用木材製造長凳，而人卻是由自己生出兒子。可是正如受造的工匠由或用材料製造某物，同樣地，天主也是由無中創造，正如以下第四十五題第二節將要證明的；並不是因為「無」變成物的實體，而是因為物的整個實體由「無」中產生，不預設有任何別的事物存在。所以，如果聖子之出自聖父，宛如是由「無」中而存在，那麼聖子與聖父的關係，就如同手工藝品與工匠的關係一樣；顯然地，工藝品不可能有真正的或按照其本義的「子性」這一名稱，而只能按照某種相似。因此，如果天主聖子之出自聖父，宛如是由「無」中而存在，那麼他就不是真正的和按照本義的聖子。這相反《若望壹書》第五章20節所說的：「使我們在祂（天主）真實的聖子耶穌基督內。」所以，天主的真實聖子，並不是由「無」中存在，也不是受造，而只是出生或受生。

可是，如果那些由「無」中而受造的，也稱為天主的兒

子，那麼這是按照喻義的說法，這是根據與那真正為聖子者的某種相似。因此，就天主的真實的和自然的聖子是唯一的而言，稱之為「獨生子或獨生者」，按照《若望福音》第一章18節所說的：「只有那在父懷裡的獨生者，祂給我們詳述了。」可是，就其他的人因與祂有某種相似，被稱為（天主的）義子而言，則只好像是按照喻義稱祂為「長子或首生者」，按照《羅馬書》第八章29節所說的：「因為祂所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使祂在眾多弟兄中作長子。」

所以，天主聖子是由聖父的本體或實體而受生。卻也有別於人子的受生。因為生人者的實體，部分變成受生者的實體。可是天主的本性或性體卻是不可分的。因此，必須說，聖父之生聖子，不是將本性或性體的部分轉注入聖子內，而是將整個本性或性體通傳給聖子，唯有起源方面的區別仍然存在，正如前面第四十題第二節所指明的。

**釋疑** 1.當說聖子「生自聖父」時，這前置詞或介詞「自」，是指示那同性同體的生者本源；不是指示物質或質料本源。因為凡由物質或質料所產生者，都是藉物質或質料轉變為某種形式而形成；可是天主的本體卻是不變的，也不能接受別的形式。

2.說聖子是生「自聖父的本體」，按照大師在《語錄》卷一第五題的解釋，有如是意指與主動本源的關係；他在那裡做了這樣的解釋：「聖子生自聖父的本體，即是生自『聖父本體』（或『是本體的聖父』）。為此，奧斯定在《論天主聖三》卷十五第十三章說：「我所說的（聖子）生自『聖父本體』（或『是本體的聖父』），其意義就如同我更明晰地說「生自『聖父的本體』。」（按：「聖父本體」（Pater essentia）是「聖父」和「本體」二名詞並置，常用相同的格，如同天主聖父、天主聖子、天主聖神等詞一樣。而在「聖父的本體」中，「聖父」常用所

有格，與「本體」的格不同。）可是，這卻似乎不足以說明這句話的意義，因為我們可以說受造物「出自天主本體」（或是本體的天主），卻不能說受造物「出自天主的本體」。因此，可以有另外不同的說法，即前置詞「自（de、由、從、用）」常常指示「同性同體」（*consubstantialitas*）。因此，我們並不說房屋是「出自建築師」，因為建築師並不是同性同體的原因。可是我們卻可以說一物出自另一物，只要這另一物是指任何一種同性同體的本源：它或是主動本源，例如說：兒子是「出自父親」；它或是物質或質料本源，例如說：小刀是「出自或來自鐵」；它或是形式本源，只要這些在其主體內的形式是自立的，而且不再成爲其他物的形式；因為我們可以說一位天使是「出自或來自理智的性體」。是按照此一方式，我們說聖子生自聖父的本體；因爲藉「生」而通傳給聖子的聖父的本體，自立於聖子內。

3.當說：「聖子生自聖父的本體」時，其中有所加添，可根據它所指的關係，保全（子與父之位格的）區別。可是當說：「三位或三位格出自天主的本體」時，其中卻沒有什麼指關係者，可據以建立前置詞「自」所要表示的區別。所以，情形並不相同。

4.當說：「智慧是受造的」時，可以這樣解讀，即它所說的智慧，不是指那是天主聖子的智慧，而是指受造的智慧，是天主把這智慧植入受造物之內；因爲《德訓篇》第一章9～10節說：「祂藉著聖神，創造了它」，即是智慧，「遂把它傾注在祂一切的化工上。」聖經在相同的章節裡兼談受生的智慧和受造的智慧，並無不宜；因爲受造的智慧是分享非受造的智慧。這話或者也可能與聖子所攝取的受造的本性或性體有關，意思是說，「起初，當世界未有以前，祂就造了我」，即是「我已被預見與受造物合而爲一」。或者，智慧之稱爲受造的和受生

的，是為給我們暗示天主生或生育的方式。因為在生育時，受生者獲得生者的本性，這屬於完美；可是在創造時，創造者並不改變，而受造者也不獲得創造者的本性。所以，說聖子同時是受造的和受生的，是為從創造中領悟聖父的不可改變性，以及從生育中領悟在聖父和聖子內的唯一性體或一體。希拉利在《論主教會議》中也是這樣解釋這一經句的意義。至於所引的其他經句，不是在談論聖神，而是在談論受造的神或spiritus；這spiritus，有時稱為風暴，有時稱為空氣，有時稱為人的氣息，有時也稱為魂或生命（anima），或其它任何看不見的實體。

#### 第四節 在天主內是否有與表記行動相關的能力

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不應該肯定在天主內有與表記行動相關的能力（potentia）。因為：

1.一切的能力，或是主動的，或是被動的。可是這兩種能力卻都不能適用於此；因為在天主內並沒有被動的能力，正如第二十五題第一節已指明的；而主動的能力也不適用於一位格之針對另一位格，因為天主的位格並不是受造而成的，正如第三節已指明的。所以，在天主內並沒有針對表記行動的能力。

2.此外，能力是針對可能者（possibile）而說的。可是天主的位格並不屬於可能者之列，而屬於必然者之列。所以，針對天主的位格因以或賴以出發的表記行動，不應該肯定在天主內有相關能力。

3.此外，聖子出發而為言，而言是理智的孕育或領悟；聖神則出發而為愛，而愛屬於意志。可是，在天主內，能力卻是針對效果而說的，並非針對領悟或理解和願意而說的，正如第二十五題第一節釋疑3.及4.已說過的。所以，在天主內，不應該針對與表記行動的關係來談能力。

**反之** 奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第七章說：「如果天主聖父未能生與自己同等的聖子，那麼天主聖父的全能在那裡？」所以，在天主內有與表記行動相關的能力。

**正解** 我解答如下：正如肯定在天主內有表記行動，同樣地，也應該肯定在那裡有與這種行動相關的能力；因為能力只不過意指行動的本源而已。因此，既然我們理解到聖父是生或生育的本源，以及聖父和聖子是嘔出或發出（spiratio）的本源；所以，必須將生或生育的能力歸於聖父，將嘔出或發出的能力歸於聖父和聖子。因為生的能力意指那生者因以而生者或生之所憑藉者；而一切生者都是因什麼或有所憑藉而生；因此，在一切生者內都應該有生的能力，而在一切嘔出或發出者內都應該有嘔出或發出的能力。

**釋疑** 1.正如一位格根據表記行動而出發，不是出發有如受造而成的；同樣地，在天主內，與表記行動相關的能力，也不說是針對某一受造而成的位格；而只是針對出發的位格。

2.可能者，就其與必然者相對立而言，附和或基於被動的能力，而在天主內沒有這種能力。因此，在天主內，也沒有按照這種方式的可能者；而只是按照將可能者涵蓋在必然者之範圍內的方式。如此則可以說：正如「天主存在」是可能的，同樣地，「聖子受生」也是可能的。

3.能力意指本源。可是，本源指出自己與那出自本源之物有區別。在論及天主的事物中，注意到有兩種區別：一種是實在的或物本身的區別，另一種是只在觀念或思想上的區別。按照實在的區別，天主藉本體有別於祂藉創造而為其本源的萬物；正如一位格也是如此有別於自己根據表記行動而為其本源的另一位格。可是在天主內，行動與主動或行動者卻只有觀念



或思想上的區別；否則行動便是在天主內的依附體了。所以，有的行動，使某些物據以出於天主而有別於天主，無論是按照本體的區別或位格的區別，針對這樣的行動，能依「本源」之本義，而把能力歸於天主。因此，正如我們肯定在天主內有創造的能力；同樣地，我們也能肯定有生的能力或囔出的能力。可是理解和願意卻不意指這樣的行動，即它們並不指明有物出於天主而有別於天主，無論是按照本體的區別或位格的區別。爲此，針對這些行動，就無法證實或滿全能力在天主內（意指本源）的理或性質，除非只按理解或思想和表示的方式，即是在天主內的理智和理解，是用不同的方式來加以表示，雖然天主的理解本身就是祂的本體，沒有本源。

### 第五節 生之能力是否意指關係，而非本體

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 生之能力或發出之能力，似乎意指關係，而非本體。因爲：

1. 能力意指本源，正如其意義所指明的；因爲我們稱主動能力爲主動或行動的本源，正如《形上學》卷五第十二章所指明的。可是在天主內，針對位格的本源，是以表記或關係的方式說出或稱謂。所以，在天主內，能力並非意指本體，而是意指關係。

2. 此外，在天主內，能（行動）與行動沒有差別。可是在天主內，生之行動卻意指關係。所以，生之能力也是如此。

3. 此外，在天主內，凡意指本體的，都是三位共有的。可是，生之能力卻不是三位共有的，而是聖父所特有的。所以，生之能力並不意指本體。

**反之** 正如天主能生聖子，同樣地，天主也願生聖子。可是生之意願卻意指本體。所以，生之能力也是如此。

**正解** 我解答如下：有些人說生之能力在天主內意指關係。可是這卻是不可能的。因為在任何主動者或行動者內的能力，依其本義，是指稱那行動者因以或藉以行動者（或其行動所憑藉者）。可是，凡藉自己的行動產生一物者，在他藉以行動的形式方面，都是產生與自己相似者，例如：受生之人與那生人之人，在人之本性方面相似，為人父者是因這人之本性的能力，而能生人。所以，受生者與生者相似之所在（或受生者與生者所相似的那一因素），就是在生者內的生之能力。可是，聖子是在天主之本性方面，與生者聖父相似。因此，在聖父內的天主之本性或天主性是在聖父內的生之能力。因此，希拉利在《論天主聖三》卷五第三十七節說：「天主的誕生，不可能不持有其所從出的本性；因為既非那不是天主者自立存在，亦非從那不是天主者處（獲得能力）自立存在。」

所以，如此則應該說，生之能力主要地意指天主的本體，正如大師在《語錄》卷一第七題所說的；而不僅指關係。而具其意指本體，也不是著眼於本體與關係相同，好像是以同等的方式兼指二者。因為，雖然父性意指聖父的形式；但這父性卻是針對聖父之位格的個別位格特徵，就如同個體的形式與受造個體的關係一樣。可是在受造的物體內，個體的形式建立生者這一位格，卻不是那生者因以或藉以而生或生育之因素，否則就變成蘇格拉底生蘇格拉底了。因此，也不能把父性解釋為那聖父因以或藉以而生者，只能解釋為那建立生者之位格者；否則就變成聖父生聖父了。可是那聖父因以或藉以而生者，卻是天主的本性，聖子是在這本性內相似聖父。根據這一點，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷一第八章說，生或生育是「本性的工程」，而這本性，不是被視為生者，而是被視為那生者因以或藉以而生者（或生者之生所憑藉的能力）。所以，生之能力正面或直接地意指天主的本性，卻側面或間接地意指關係。

**釋疑** 1.能力並不是意指本源的關係本身，否則便屬於「關係」這一類了；而是意指那是本源者；而其稱為本源，不是好像它是主動者或行動者，而是有如那行動者因以或藉以行動者（行動者之行動所憑藉者）。可是，行動者有別於其所作成者，生者也有別於受生者。可是那生者之生所憑藉之因素，卻是生者與受生者所共有的；而且生或生育越完美，這因素也越完美。因此，天主的生或生育既是最完美的，所以，生者之生所憑藉的因素，是生者與受生者所共有的，在數目方面同一或是同一個，不只是在種別方面同一或是同一種，如同在受造的萬物內一樣。所以，不可以根據我們說天主的本體是「生者之生所憑藉的本源」，而作結說「天主的本體被區分」；假設是說天主的本體生或生育，這樣的結論方可成立。

2.在天主內，生之能力與生或生育之相同，就如同天主的本體與生或生育和父性之相同，其相同是在物本身方面，而不是在觀念或思想方面。

3.當我說「生之能力」時，直接所指出的是「能力」，間接所提及的是「生」，如同我說「聖父的本體」一樣。因此，就其所意指的本體而言，生之能力是天主三位共有的；可是就其一併所觸及的表記或位格關係而言，卻是聖父之位格所特有的。

## 第六節 表記行動是否能止於多個位格

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 表記行動似乎能及於和終止於多個位格，致使在天主內可以有多个受生者（聖子）或多个被發出者（聖神）。因為：

1.凡有生之能力者都能生。而聖子卻有生之能力。所以，聖子能生。可是聖子卻不能生自己。所以，聖子能生另一聖子。所以，在天主內能有多個聖子。

2.此外，奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第十二章說：「聖子沒有生造物主。並不是因為祂不能；而是因為祂不應該。」

3.此外，天主聖父比受造的為父者有更強的生之能力。可是一個人卻能生多個兒子。所以，天主也是如此；尤其因為在生了一位聖子以後，聖父的能力並沒有減少。

**反之** 在天主內有（esse）與能（posse）沒有差別。所以，如果在天主內能有多個聖子，那麼就實有多個聖子。如此，則在天主內所有的位格，就多於三個，而這是異端。

**正解** 我解答如下：正如亞達納修在《信經「不拘誰」》中所說的，在天主內只有一個聖父、一個聖子和一個聖神。個中理由可分為四點。第一點理由取自關係方面，天主的位格只因關係而彼此有區別。由於天主的位格就是自立的關係本身，所以在天主內，就不可能有多個聖父或多個聖子，除非有多個父性和子性。可是這只有按照物的質料方面的區別才是可能的；因為同一物種或同一種物的形式，只有根據質料或物質才會增多，而在天主內並沒有物質或質料。因此，在天主內只能有一個自立的子性，就如自立的白色也只能有一個一樣。第二點理由取自各位格個別出發的方式。因為天主是用唯一而單純的行動理解和願欲一切。所以，只能有一個位格以聖言的方式出發，即是聖子；也只能有一個位格以愛的方式出發，即是聖神。第三點理由取自出發的一般方式。因為位格本身的出發是以自然本性的方式，正如第二節已說過的；而自然本性是被限定於一的。第四點理由取自天主位格的完美性。因為聖子之所以是完美的聖子，正由於完整的天主子性都包括在祂內，以及只有一個聖子。關於其他的位格，同樣也應該如此說。

**釋疑 1.**雖然，應該簡直地或無條件地承認，聖父所有的能力，聖子也有；可是，如果（生之能力的）「生之」（generandi）是主動動詞用作名詞的所有格，使其意義是說「聖子有能力（主動地）生或生育」，那麼就不應該承認聖子（作為聖子）有生之能力。因為就如：雖然聖父和聖子的存在是相同的，可是由於所加添的表記或父子關係，聖子不能是聖父。可是如果「生之」是被動動詞用作名詞的所有格，那麼，在聖子內就有這種被動的生之能力，即是祂能受生。同樣地，如果「生之」是無主詞或不定動詞（verbum impersonale）用作名詞的所有格，使「生之能力」，意指從某一位格生出或受生所憑藉的能力，那麼，在聖子內也有這種能力。

2.奧斯定說那些話，並非有意說聖子能生聖子；而是說聖子之不生，不是由於聖子之無能，正如下面**第四十二題第六節釋疑3.**要指明的。

3.是基於天主的非物質性與完美，在天主內不能有多個聖子，正如**正解**已說過的。所以，在天主內沒有多個聖子，並不是由於聖父之生或生育的無能。

## 第四十二題

### 論天主位格間的不同與相似

一分為六節一

然後要討論的是，天主位格間的比較關係（參看第三十九題引言）。首先討論相同與相似；其次討論差遣或派遣（第四十三題）。

關於第一點，可以提出六個問題：

- 一、在天主的位格間是否容許有相同。
- 二、出發的位格與其所從出的位格，是否有永恆性方面的相同。
- 三、在天主的位格間是否有某種秩序。
- 四、天主的位格在大小方面是否相同。
- 五、一位格是否在另一位格內。
- 六、天主的位格在能力方面是否相同。

#### 第一節 在天主（位格）間是否容許有相同

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 似乎不適用於把相同（*aequalitas*，同樣、同等、平等、相等）歸於天主的（三）位格。因為：

1. 相同意指同一的分量，正如哲學家在《形上學》卷五第十五章所指明的。可是在天主的位格內，既沒有稱為大小的內在連續分量，也沒有稱為地方與時間的外在連續分量；而且按照非連續的分量，在祂們內也沒有相同，因為二個位格多於一個位格。所以，相同不適用於天主的（三）位格或天主三位。

2. 此外，天主三位屬於一個本體，正如第三十九題第二節所說的。可是本體是以形式的方式來表示。而在形式方面的共

有或相合，並不構成相同，只構成相似。所以，應該說在天主三位間有相似，而不應該說有相同。

3.此外，凡是在其內有相同或相等的一切，彼此都是相同的或相等的；因為所謂相同或相等者，是指與相同者相同或與相等者相等。可是天主三位卻不可能稱為彼此相同或相等。因為正如奧斯定在《論天主聖三》卷六第十章所說的：「如果肖像完美地或圓滿地合於肖像所表示之物，那麼肖像就與它所表示之物相等，但不是那物與肖像相等。可是聖父的肖像卻是聖子；如此則聖父就不是與聖子相等。所以，在天主三位間並沒有相同或相等。

4.此外，相同或相等是一種關係。可是無一關係是天主三位共有的；因為天主三位是根據關係而相互區別。所以，相同或相等並不適於天主三位。

**反之** 《亞達納修信經「不拘誰」》中說：「天主三位彼此都是同為永恆的和同等的。」

**正解** 我解答如下：必須肯定在天主三位間有相同或相等。因為按照哲學家在《形上學》卷十第五章所說，所謂相等，有如是說否定有大有小。可是我們卻不能說在天主三位內有什麼大小或更大更小；因為正如波其武在《論天主聖三》第一章所說的：「他們念念不忘差異」，即天主性的差異，「他們或增或減，就像亞略派人士一樣，後者藉不同的卓越等級，使天主三位一體形成多樣化並分解了祂，同時也使祂降為多樣多體。」

個中理由是，因為不相同或相等之物，不可能是同一個分量。可是在天主內，分量卻只不過是天主的本體而已。所以，如果在天主三位間有任何不相同或不相等，那麼在祂們內便不是同一個本體；如此則天主三位不是同一個天主，而這是

不可能的。所以，應該肯定在天主三位間有相同或相等。

**釋疑** 1.分量有兩種：一種是體積的分量或有（高、長、寬等）向度的（*dimensiva*）分量，它只存在於形體物內；因此，在天主三位內並沒有這種分量。另一種是根據某種本性或形式的完美而考量的能力的分量（*quantitas virtutis*）；標明這種分量的根據，就像說一物有較大的熱量（較熱）或有較小的熱量（比較不熱），這是根據它在熱方面較更完美或較不完美。考量這種能力的分量，首先要注意其根本，即其形式或本性的完美本身；如此則稱為非形體的大小，例如：由於熱的強烈和完美而說它是大熱。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷六第八章說：「在那些非因體積而稱為大的物內，凡是較好的，也就是較大的」；因為凡是較完美的，也就是較好的。關於能力的分量，其次要注意的是形式的效果。而形式的第一種效果是存在；因為萬物都循自己的形式而存在。形式的第二種效果是動作或行動；因為一切的主動者或行動者都藉自己的形式而行動。所以，考量能力的分量，既要根據存在，也要根據行動；要根據存在，因為那些有更完美本性者，其存在也持續更久或有更大分量的持續；至於要根據行動，因為那些有更完美本性者，也有更大的行動能力。所以，正如奧斯定在《致伯多祿執事論信德》第一章中所說：「所謂在天主聖父、聖子和聖神內的相等或相同」，意思是說：「其中沒有任何一位，或在永恆性方面領先，或在大小方面超出，或在能力方面取勝。」

2.如果是根據能力的分量來考量相同或同等，那麼它在自己內就包括有相似，以及甚於相似者；因為它排除超出或偏離。因為凡共有同一形式之物，都能稱為相似，縱然並不是同等地分享那形式，例如：說在熱的方面空氣相似火；可是如果一物比另一物更完美地分享那形式，那麼它們就不能稱為相同



或同等。由於在天主聖父和聖子內的本性，不僅是同一本性，而且也是以同等的完美方式在二者內，所以我們不僅說「聖子相似聖父」，以排除優瑙米伍（Eunomius）的錯誤；而且我們也說「聖子與聖父相同或同等」，以排除亞略的錯誤。

3. 在天主內，相等或相似可用兩種方式來表示，即是用名詞和用動詞。就其用名詞來表示而言，則說在天主三位內彼此有相等和相似；因為聖子與聖父相等和相似，反過來聖父與聖子亦然。這是因為聖父的天主本體並不大於聖子的天主本體；所以，正如聖子有聖父的「大小」，亦即聖子與聖父相等，同樣地，聖父也有聖子的「大小」，亦即聖父與聖子相等。可是關於受造物，正如狄奧尼修在《神名論》第九章所說的，「則（在受造物與造物主天主之間）沒有相互的相等和相似」。因為說效果相似原因，是因為效果有原因的形式；可是卻不能反過來說（原因相似效果和有效果的形式），因為形式是主要地在原因內，次要地在效果內。至於動詞則是用變動來表示相等。雖然在天主內並沒有變動，但有受或得（accipere）。由於聖子之與聖父相等是得之於聖父，而反過來則不然，所以我們說「聖子相等於聖父」，卻不能反過來說（聖父相等於聖子）。（按：人間父子關係亦有類似情形。例如張家父子，由於子生於父，所以：一、我們說兒子姓張，是因為父親姓張，卻不反過來說父親姓張，是因為兒子姓張；二、我們說兒子面貌相似父親，甚至一模一樣，卻不反過來說父親相似兒子，甚至一模一樣）

4. 在天主的位格或三位內所討論的，無非是三位所共有的本體，和三位藉以相互區別的關係。可是相等兼含有二者：即（一方面）含有三位的區別，因為並不說任何一物與自己相等（按：即常是針對另一物）；（另一方面）也含有本體的唯一或一體，因為三位之彼此相等，是由於屬於相同的「大小」和本體。可是顯然地，同一物之與自己之相比或相對，不是基

於什麼實在的關係。而一關係之與另一關係之相比或相對，也不是藉由其他或第三關係；因為當我們說父性與子性對立或相對時，這對立或相對並不是介於父性和子性間的中間關係。因為（否則的話），按照上述兩種情形，關係將會無限地增加。所以，在天主三位內，相等與相似並不是在專屬於每一位之關係以外的另一實在關係；而是在自己的觀念中包括有區別三位的關係，以及本體的唯一。因此，大師在《語錄》卷一第三十一題說：於此，「名稱只意指關係」。

## 第二節 出發的位格與自己的本源，就如聖子與聖父，是不是同為永恆的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 出發的位格與自己的本源，就如聖子與聖父，似乎不是同為永恆的（*coaeterna*，在永恆性方面是相同的）。因為：

1. 亞略提出了生或產生的十二種方式：第一種方式是比照線之出於點；它缺少單純性的相等或相同。第二種方式是比照光芒之出於太陽；它缺少本性的相同。第三種方式是比照印記之出於印信；它缺少同性同體和主動功能。第四種方式是比照由天主釋出善意；它缺少同性同體。第五種方式是比照依附體之出於實體；而依附體缺少自立。第六種方式是比照由物質中抽出形式或形象，如同感官由可感覺之物接受形式或形象；它缺少非物質單純性的相同。第七種方式是比照意願為思想所激發；這種激發只是時間性的。第八種方式是比照變形，例如由銅變成物像；這是物質的變形。第九種方式是被推動或變動出自推動者；於此也出現原因與效果。第十種方式是比照由物類或類別中引伸出物種或種別；而這方式不適於天主，因為關於聖父與聖子的稱述，並非像稱述物類和物種一樣。第十一種方式是比照技藝創作，就像外在的櫥櫃來自內心的設計一樣。

第十二種方式是比照誕生，例如：人生於父親；於此有時間的先後。所以，由此可見，在一物出自另一物的一切方式內，或者缺少本性的相同，或者缺少持續的相同。所以，如果聖子是出自聖父，那麼就應該說聖子或者是小於聖父，或者是後於聖父，或者二者兼是。

2.此外，凡出自其它物的一切，都有本源或原始（principium）。可是無一永恆物有原始或開始。所以，（出自聖父的）聖子並不是永恆的，聖神也不是永恆的。

3.此外，凡是朽腐或腐化者，都停止存在。所以，凡是受生者，都開始存在；因為受生的目的就是存在。可是聖子卻是受生於聖父的。所以，祂開始存在，而不是與聖父同為永恆的。

4.此外，如果聖子是受生於聖父的，那麼聖子或常常是在受生，或有受生的某一時刻。如果祂常常是在受生，由於當一物是在受生的過程中時，就是不完美的，正如像時間和變動等常在形成過程中之連續物所指明的，那麼，聖子就常常是不完美的；而這是不相宜的，所以，有聖子受生的某一時刻。所以，在這時刻以前，聖子還不存在。

**反之** 亞達納修在《信經「不拘誰」》中卻說：「整個天主三位彼此都是同為永恆的。」

**正解** 我解答如下：必須說聖子與聖父是同為永恆的。為明示此點，應該注意，一出自本源的存在物，其後於自己的本源，能有兩種方式：一種方式是來自主動者或行動者方面，另一種方式是來自主動或行動方面。從行動者方面，運用意志的行動者，與依據本性的行動者，又有不同。因為在運用意志的行動者方面（出於本源者之後於其本源），是由於時間的選擇；因為

正如運用意志的行動者有權能選擇賦予效果的形式，正如前面第四十一題第二節所說的；同樣地，他也有權能選擇那產生效果的時間。可是在依據本性的行動者方面，這一現象的發生，卻是由於行動者並非從起初就有完美的依據本性而行動的能力，而是經過一段時間以後，才獲得它，例如人並不是從起初就能生育。可是從主動或行動方面，那出自本源者之所以受阻而不能與其本源同時存在，是因為行動是連續的或逐漸完成的（*successiva*）。因此，假設有一行動者，在自己獲得存在的那一時刻，就立即開始有這樣的行動，仍然不是立即在同一時刻就有效果，而是在（連續）行動終止的那一時刻。

可是顯然地，按照前面第四十一題第二節所說的，聖父之生聖子，不是以意志，而是以本性。其次，聖父的本性也是從永恆就是完美的。復次，聖父生聖子的行動，並不是連續的；因為如果是連續的，則天主聖子就是連續地或逐漸地受生，祂的受生也就是物質的和伴有變動的，而這是不可能的。所以，何時有聖父，也就何時有聖子。如此則聖子與聖父是同為永恆的；同樣地，聖神與聖父和聖子也是同為永恆的。

**釋疑** 1. 正如奧斯定在《論天主的話》（證道集第一一七篇第六章）所說的，無一受造物的出發或源出方式，能完美地表示天主的生或受生；因此，應該從許多的方式中搜集相似點，使一種方式所缺少的，由另一種方式來彌補。因此，厄弗所大公會議（431年）說：「願光明告訴你，聖子與聖父常常同在，並是同為永恆的；願聖言明示祂的誕生不可能是承受變動或被動（*impassibilitas*）；願『聖子』的名稱提示給你，祂與聖父的同性同體。」其中尤以言之從理智出發，表示的最為明確；因為「言」並不後於它所從出之理智，除非理智是由潛能而進入現實；而在天主內卻不能如此論說理智。

2.永恆性排除持續的開始或本源，卻不排除起源的本源。

3.一切的腐朽或腐化都是變化；因此，一切腐化者，都開始不存在，以及終於停止存在。可是天主的生或受生卻不是變化，正如第二十七題第二節所說的。因此，聖子常常受生，聖父常常生。

4.在時間內，一是那不可分者，即時刻或此刻；一是那持續者，即時間；二者不同。可是在永恆性內，那不可分的「現在或此刻」(nunc)卻是常常固定不變的，正如前面第十題第二節釋疑1、第四節釋疑2所說的。可是聖子的受生，卻不是在時間的「此刻」，或在時間內，而是在永恆內。因此，可以說聖子常常受生或誕生，以表示永恆性中的現在和常存，正如奧利振所說的（《耶肋米亞釋義》第九篇）。可是，正如教宗額我略一世《倫理叢談》卷一第二十九篇第一章和奧斯定《雜題八十三》第三十七題所說的，更好說聖子是常常受生的或誕生的(natus)；這「常常」一詞意指永恆性的常存，這「誕生的」一詞意指受生者的完美。所以，依此而言，聖子既不是不完美的，也不是有時間祂不存在，如同亞略所說的。

### 第三節 在天主的位格內是否有本性的秩序

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 在天主的位格或三位內，似乎沒有本性的秩序。因為：

1.在天主內的一切，或是本體，或是位格，或是表記。可是本性的秩序，既不意指本體，也不是三位中的任何一位或表記中的任何一個表記。所以，在天主三位內沒有本性的秩序。

2.此外，凡是在其內有本性秩序之諸物，其中之一物先於另一物，至少按照本性和理解是如此。可是在天主三位內卻

「沒有什麼先後」，正如亞達納修在《信經「不拘誰」》中所說的。所以，在天主三位內沒有本性的秩序。

3.此外，凡有秩序者，也有區分。可是在天主內本性沒有區分。所以，在那裡也沒有本性的秩序。

4.此外，天主的本性就是祂的本體。可是並不說在天主內有本體的秩序。所以，也沒有本性的秩序。

**反之** 哪裡有多物而沒有秩序，那裡也就有混亂。可是在天主三位內卻沒有混亂，正如亞達納修（同上）所說的。所以，在那裡有秩序。

**正解** 我解答如下：秩序常是針對與某一根元或本源（principium）的關係而說的。因此，正如本源有多種說法，即按照位置有點作為本源，按照理智的理解有證明的原理作為本源，以及按照特殊的原因；同樣地，秩序的說法也是如此。可是在天主內，本源是按照起源而說的，不含有先有或在先，正如第三十三題第一節釋疑3.所說的。因此，在天主內，應該有按照起源的秩序，它也不含有先有或在先。按照奧斯定《駁馬西米諾》卷二第十四章）的說法，這種秩序就稱為本性的秩序，按照這秩序，不是一位先於另一位，而是一位出於另一位。

**釋疑** 1.本性的秩序意指一般性的起源表記，而非特殊的起源表記。

2.在受造物之中，縱然那出自本源之物，與自己的本源是同時持久存在，可是按照本性和理解，那本源仍然在先，如果討論的著眼點是那為本源者。可是，如果著眼點是原因與效果、和本源與出自本源者的關係本身，那麼顯然地，無論按照本性和理解，這些彼此相關者都是同時的，因為其中一個包

括在另一個的定義內。（按：如「是父親」的這個人，先於那「是兒子」的人；可是父子關係和父子名分卻是同時的，沒有先後。）可是在天主內，關係本身卻都是自立於同一本性內的位格。因此，無論是從本性方面和關係方面，一位格都不可能先於另一位格，縱使按照本性和理解，也不可能是一位格先於另一位格。

3.所謂本性的秩序，不是說本性本身有秩序；而是說在天主三位內的秩序，是按本性的起源。

4.「本性」多少含有本源的意義，「本體」則不如是。因此，稱起源的秩序為本性的秩序，優於稱之為本體的秩序。

#### 第四節 聖子在大小方面是否與聖父同等

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 按照大小或在大小方面，聖子似乎並不與聖父同等或相等。因為：

1.《若望福音》第十四章二28節記載耶穌自己說：「父比我大」；宗徒在《格林多前書》第十五章28節也說：「萬物都屈服於祂（子）以後，子自己也要屈服在那使萬物屈服於自己的（父）。」

2.此外，父性屬於聖父的尊位。可是父性卻不屬於聖子。所以，並非凡聖父所有的一切尊位，聖子都有。所以，在大小方面，聖子與聖父並非同等。

3.此外，那裡有整體與部分，則多個部分大於一個部分或較少的部分；例如：三人大於二人或一人。可是在天主內，卻似乎有涵蓋全部的整體和部分，因為在「關係」或「表記」中含有多個表記。因此，既然在聖父內有三個表記，而在聖子內卻只有兩個，所以，聖子與聖父似乎不是同等的。

反之 《斐理伯書》第二章6節卻說：「祂（基督）並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的。」

612

一 神學大全·第一冊：論天主一體三位

**正解** 我解答如下：必須說聖子在大小方面與聖父同等。因為天主的大小無非就是其本性的完美。可是這卻屬於父性和子性的理或性質，即子藉受生而獲致在父內的本性的完美，就如父有這本性的完美一樣。可是因為在人間的生或受生，是由潛能而進入現實的轉變，所以為子者之人，不是從開始即與生者或父相等，而是藉相當的成長才能到達同等的地步，除非由於生之本源的缺陷而有異狀發生。可是從第二十七題第二節、第三十三題第二節釋疑3.及4.和第三節所說的，可知在天主內確實有本義的父性與子性。而且也不能說，聖父的能力在生（聖子）方面有缺陷；也不能說，聖子是逐漸的轉變而臻於完美。所以，必須說，在大小方面，聖子從永恆就與聖父同等。因此，希拉利在《論主教會議》一書中說：「剔除肉身的軟弱，剔除孕育的開始和過程，剔除人的一切痛若和需要，則一切為子者，按照本性的出生，都與父親相等，因為他們都有相似的本性。」

**釋疑** 1.那些話是論及基督的人性而說的，而在人性方面，基督小於聖父，並屈服於聖父。可是按照天主性，基督卻與聖父同等。這就是亞達納修（在信經「不拘誰」中）所說的：「基督按照天主性與聖父同等，按照人性小於聖父。」或按照希拉利在《論天主聖三》卷九第五十四節所說的：「聖父因賜予者的權威是較大的，但那獲賜同一存在者，卻不是較小的。」他在《論主教會議》中又說：「聖子的屈服是本性的孝敬」，即對父性權威的承認，可是「其他物的屈服，卻是基於受造的欠缺健全」。

2.同等所涉及或關注的是大小。可是在天主內，大小卻



是指本性的完美，正如正解已說過的，並屬於本體。因此，在天主內，同等和相似所涉及的，是那些屬於本體者；而且不能根據關係的區別而稱之為不相等或不相似。因此，奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第十八章說：「起源的問題是什麼出自什麼，可是同等或相同的問題卻是什麼樣的和怎樣大的。」所以，父性是聖父的尊位，如同是聖父的本體一樣；因為尊位是絕對的，並屬於本體。所以，正如同一本體在父內是父性，在子內是子性；同樣地，同一尊位也是在父內是父性，在子內是子性。所以，這說法是真實的，即凡聖父所有的一切尊位，聖子也都有。但不可因此而推論說，「聖父有父性，所以聖子也有父性」。因為如此則是把（絕對的屬於本體的）「什麼」轉變成（相對的屬於位格的）「針對什麼」；因為聖父和聖子所有的確是同一本體和尊位，但在聖父內，是按照賦予者的關係，而在聖子內卻是按照接受者的關係。

3.在天主內，「關係」並不是涵蓋全部的整體，雖然它也指稱多種關係；因為按照本體和存在，一切關係都是一個或一體，而這相反「涵蓋全部的或普遍性的」（*universalis*）之理或性質，因為後者的部分在存在方面彼此都有區分。同樣地，在天主內，「位格」也不是普遍性的，正如第三十題第四節釋疑3.所說的。因此，既不是一切關係大於一個關係；也不是一切位格大於一個位格；因為在每一位格內都有天主本性的整個完美。

## 第五節 聖子是否在聖父內，以及聖父是否在聖子內

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 似乎聖子不是在聖父內，以及聖父也不是在聖子內。因為：

1. 哲學家在《物理學》卷四第三章，提出一物在另一物

內的八種方式；而無論按照那一種方式，聖子都不是在聖父內，以及聖父也都不是在聖子內，正如瀏覽每種方式所指明的。所以，聖子並不在聖父內，聖父也不在聖子內。

2.此外，凡自一物而外出或出離者，都不再在該物內。可是，聖子卻是從永恆就自聖父外出，按照《米該亞》第五章1節所說的：「他的來歷源於亙古，遠自永遠的時代。」所以，聖子並不在聖父內。

3.此外，二對立者，其中之一位不在另一位內。可是聖子與聖父在關係方面彼此對立。所以，一位不在另一位內。

**反之** 《若望福音》第十四章10節卻說：「我（子）在父內，父在我內。」

**正解** 我解答如下：在聖父與聖子內，可以考慮到三點，即本體，關係與起源；而按照其中任何一點，聖子是在聖父內，聖父也是在聖子內。按照本體，聖父是在聖子內，因為聖父是自己的本體，並將自己的本體，不藉任何轉變，通傳給聖子；因此可作結說，既然聖父的本體在聖子內，那麼聖父也在聖子內。同樣地，既然聖子是自己的本體，因此也可作結說，聖子在聖父內，因為聖子的本體在聖父內。這就是希拉利在「論天主聖三」卷五第三十七節所說的：「我可以說，不變的天主，遵循自己的本性，生不變的天主。所以，在祂（受生者）內的自立性，我們懂作天主的本性，因為是天主在天主內。」按照關係，兩個彼此有對立關係之物，在理解或觀念上，一物顯然是在另一物內。按照起源，顯然地，理智之言的出發，不是向外出發，而是存留在發言者內。而那用言所說出者，也仍保存在言內。關於聖神，也有相同的情形。

**釋疑** 1.那些在受造物內所有的，都不足以表達那些屬於天主的事物。因此，聖子不是按照哲學家所提出的任何一種方式在聖父內，反之亦然。可是，此外尚有這種更內在的方式，即說一物在那發出它的本源內的方式；只是在受造物內，由於本源與那出於本源者沒有同一本體，而無這種方式。

2.聖子出自聖父的外出（exitus），是按照內在出發的方式，如同言自內心外出或發出，而仍存在於內心一樣。因此，在天主內的這種外出，只是按照關係的區別，而非按照本體方式的差距。

3.聖子與聖父彼此對立，是按照關係，並不是按照本體。可是兩個彼此有對立關係之物，一物是在另一物內，正如正解已說過的。

## 第六節 在能力方面聖子是否與聖父相同

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 在能力方面或按照能力（potentia），聖子似乎並不與聖父相同或相等。因為：

1.《若望福音》第五章19節說：「子不能由自己做什麼，祂看見父做什麼，才能做什麼。」可是聖父卻能由自己做。所以，按照能力，聖父大於聖子。

2.此外，出命者和指教者的能力，大於服從者和聆聽者的能力。可是聖父命令聖子，按照《若望福音》第十四章31節所說的：「父怎樣命令我，我就照樣去行動。」聖父也指教聖子，按照《若望福音》第五章20所說的：「父愛子，凡自己所做的都指示給祂。」同樣地，聖子也聆聽，按照《若望福音》第五章30節所說的：「父怎樣告訴我，我就怎樣審判。」所以，聖父比聖子有更大的能力。

3.此外，聖父能生與自己同等的聖子，這屬於聖父的全

能；因為奧斯定在《駁馬西米諾》卷二第四章說：「如果天主聖父未能生與自己同等的聖子，那麼天主聖父的全能在那裡？」可是聖子卻不能生聖子，正如第四十一題第六節釋疑1.及2.所指明的。所以，並不是凡屬於聖父之全能的一切，聖子也能。如此則聖子在能力上並不與聖父相等或相同。

**反之** 《若望福音》第五章19節說：「凡父所做的，子也照樣做。」

**正解** 我解答如下：必須說聖子在能力上與聖父相同或相等。因為主動或行動的能力隨本性的完美而來；我們看到在受造物內，一物越有更完美的本性，其行動的能力也越大。可是前面第四節已指明，在天主內的父性與子性之理或性質，要求聖子在大小方面，即在本性的完美方面，與聖父相同或相等。因此應該說，聖子在能力上與聖父相同或相等。聖神針對（聖父和聖子）二者的情形，也是如此。

**釋疑** 1.所謂「子不能由自己做什麼」，這話並不由聖子撤除聖父所有的任何能力；因為立即繼續說：「凡父所做的，子也照樣做。」它是在指明，聖子是由聖父獲有能力，因為是由聖父獲有本性。因此，希拉利在《論天主聖三》卷九第四十八節說：「天主本性的唯一是這樣的，即聖子是藉自己而行動，卻不是由自己而行動。」

2.聖父的「指示」與聖子的「聆聽」，無非是說聖父將知識通傳給聖子，如同祂將本體通傳給聖子一樣。聖父的「命令」也可能做相同的解釋，即聖父因生聖子而從永恆就給予聖子行動的知識和意志。或者更好說，這是針對基督的人性而說的。

3.正如同一本體，在聖父內是父性，在聖子內是子性；

同樣地，聖父因以而生的能力，與聖子因以而受生的能力，也是同一能力。因此，顯然地，凡聖父所能做的，聖子也能做。可是卻不可因此就說聖子能生；這是將（絕對的）「什麼」轉變為（相對的）「針對什麼」，因為在天主內，「生」意指關係。所以，聖子有聖父所有的同一全能，可是伴有另一關係。因為聖父之有此全能，「有如是給予者」，這就是說「聖父能生」的意思；而聖子之有此全能，「有如是接受者」，這就是說「聖子能受生」的意思。

## 第四十三題

### 論天主位格的派遣

一分爲八節一

618

神學大全·第一冊：論天主一體三位

（按：拉丁文名詞missio來自動詞mittere派遣。除此概括的意義之外，missio可進一步分別指主動地派遣mittere、受動地被派遣mitti，以及被派遣者所承擔的職務或使命。在本題裡，它主要是指被派遣，著重討論聖子和聖神被派遣到受造的世界上來，無論是以可見的方式或不可見的方式。）

然後要討論的是天主位格的派遣（missio，差遣、遣發；參看第四十二題引言）。

關於這一點，可以提出八個問題。

- 一、被派遣是否適於天主的一位或某一位格。
- 二、被派遣是永恆的或只是時間性的。
- 三、天主某一位格以不可見的方式被派遣，所憑藉的是什麼。
- 四、被派遣是否適於任何一天主位格。
- 五、聖子和聖神是否都以不可見的方式被派遣。
- 六、不可見地被派遣，是臨止於哪些個體。
- 七、論可見的被派遣。
- 八、是否某一位格派遣自己，無論是以可見的或不可見的方式。

#### 第一節 被派遣是否適於天主的一位或某一位格

有關第一節，我們討論如下：

**質疑** 被派遣似乎不適於天主的位格。因為：

1.被派遣者低於或小於派遣者。可是天主的一位格並不小於另一位格。所以，一位格並不被另一位格派遣。

2.此外，凡被派遣者，都離開派遣者。因此，熱羅尼莫在《厄則克耳註解》卷五，關於第十六章53及54節說：「凡是相連並結合為一體者，都不能被派遣。」可是在天主三位內，卻沒有什麼是可以分離的，正如希拉利所說的（《論天主聖三》卷十七第三十九節）。所以，一位格並不被另一位格派遣。

3.此外，凡被派遣者，都離開一個地方，而前往另一個新地方。可是這卻不適用於天主的位格，因為天主的位格處處都在。所以，被派遣不適用於天主的位格。

**反之** 《若望福音》第八章16節卻說：「我不是獨自一個，而是有我，還有派遣我來的父。」

**正解** 我解答如下：派遣的含義有二層面：一是被派遣者與派遣者的關係；二是被派遣者與其被派往之目的或終點的關係。可是這某人被派遣之事實，顯示被派遣者源自派遣者的某種出發；這出發或是憑藉命令，例如說：主人派遣僕人；或是憑藉建議，例如說：謀士將國王遣至或推向戰爭；或是憑藉起源，例如說：花朵自樹木發出。這某人被派遣之事實，也指出被派遣者與其被派往之目的或終點的關係，使他開始以某種方式臨在那裡；或是因為他此前總未到過其被派遣之處，或是他開始以一種先前未有的方式臨在那裡。

所以，可以適用於天主位格的被派遣，一方面，是按照「被派遣」所含的源自派遣者的憑藉起源的出發；另一方面，是按照被派遣所含的被派遣者存在於某物內的新的方式。例如《若望福音》第十章36節說：聖父派遣聖子到世界上來，這是按照聖子藉著所攝取的肉身，開始以一種可見的方式在世界

上；可是此前祂「已在世界上」，正如《若望福音》第一章10節所說的。

**釋疑** 1.被派遣含有被派遣者之低於或小於派遣者，這是基於它含有源自派遣者此一本源的出發，而這出發或是憑藉命令，或是憑藉建議；因為出命者高於或大於受命者，提供建議者或謀士則比較更有智慧。可是在天主內，被派遣卻只含有起源的出發，而這出發所憑藉的是相等或平等，正如第四十二題第四及第六節所說的。

2.一物之被派遣，如果是使自己開始臨在於先前未曾以任何方式存在過的處所，那麼它就會有地方或空間的變動；因此，就地方或空間而言，被派遣者與派遣者分離。可是在天主之位格的被派遣中，並沒有這種情形；因為被派遣的天主位格，正如不是開始臨在於先前未曾存在過的處所，同樣地，也不是停止存在於祂先前曾存在過的地方。因此，這樣的被派遣不含有分離；它只有起源的區別。

3.此一**質疑**的出發點，是按照地方或空間的變動所形成的被派遣；而在天主內並沒有這樣的被派遣。

## 第二節 被派遣是永恆的或只是時間性的

有關第二節，我們討論如下：

**質疑** 被派遣似乎能是永恆的。因為：

1.教宗額我略一世在《福音論贊》卷二第二十六篇說：「聖子之被派遣，與其受生，有同一基礎。」可是聖子的受生是永恆的。所以，被派遣也是永恆的。

2.此外，凡是有時間性者或在時間內者所可歸屬之物，都有改變。可是天主的位格不變。所以，歸屬於天主位格的被派遣，不是時間性的，而是永恆的。



3.此外，被派遣含有出發，可是，天主位格的出發是永恆的。所以，被派遣也是永恆的。

**反之** 《迦拉達書》第四章4節卻說：「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來。」

**正解** 我解答如下：在含有天主位格之起源的事物或相關名稱中，應該注意有一種差別。因為有一些名稱，在其意義中只含有與本源的關係，例如：「出發」與「外出」(exitus)。可是另有一些名稱，既表示與本源的關係，也指定出發的目的或終點。其中有的指定永恆的終點，例如：「生或受生」(generatio)和「嘔出或被嘔出」(spiratio)。因為生或受生是天主位格出發至天主的本性；而被動的嘔出或被嘔出，則意指自立存在之「愛」(聖神)的出發。可是也有一些名稱，在表示與本源之關係的同時，也含有時間性的終點，例如：「被派遣」和「被賜予」；因為一物被派遣的目的，是為使它在某物內，而一物被賜予的目的，是為使它被擁有。可是，天主的位格為受造物所擁有，或以一種新的方式存在於受造物內，這些都是時間性的。

因此，在天主內，「被派遣」與「被賜予」只是時間性的。可是「生或受生」與「嘔出或被嘔出」則只是永恆的。至於在天主內的「出發」與「外出」，則說兼是永恆的和時間性的；因為聖子是從永恆就出發而為天主，卻也在時間內出發，以便憑藉可見的被派遣而成為人，或憑藉不可見的被派遣而臨在人內。

**釋疑** 1.教宗額我略一世所談的，是聖子在時間內的受生或出生，不是生於聖父，而是生於聖母(瑪利亞)。或者說，基於聖

子是從永恆受生的，所以祂有可能被派遣。

2. 天主位格以一種新的方式在某物內，或為某人在時間內所擁有，這並不是由於天主位格的改變，而是由於受造物的改變；正如是由於受造物的改變，而在時間內稱天主為主或主宰一樣。

3. 被派遣不僅含有從本源的出發，而且也指示出發之時間性的終點。因此，被派遣只是時間性的。或者說，派遣包括永恆的出發，且有所增加，即時間性的效果；因為天主位格與自己本源的關係只不過是永恆的而已。因此而說有雙重的出發，即永恆的和時間性的，但不是由於與本源的關係重複或由一變二，雙重或重覆係來自終點方面，是這終點分別為時間性的和永恆的。

### 第三節 天主位格之不可見的被派遣，是否只憑藉聖化恩寵的恩賜

（按：拉丁文的 *gratia gratum faciens*，按照其字面意義，是指「使中悅天主的恩寵」。西方神學家多依其實質意義，稱之為多瑪斯以後才出現的「聖化恩寵」或「成義恩寵」。在中文的譯著裡，則習譯之為「寵愛」。但「寵愛」一名，似乎偏重與賜恩者的關係，未能充分表達恩寵在受恩者內的效果。此外，也無法與多瑪斯常常並提的 *gratia gratis data* 「白白或無償施與的恩寵」，表現出字面上的對稱關係。因此，我們選擇了「聖化恩寵」這一譯名。至於說，天主位格憑藉聖化恩寵被派遣，不是說天主方面有缺欠，需要聖化恩寵的幫助；而是說，派遣的終點，即接受天主位格者，本身沒有資格和能力迎接天主到自己內，須先經過聖化恩寵的聖化，才能夠及堪當使自己成為天主的宮殿。）

有關第三節，我們討論如下：

**質疑** 天主位格之不可見的被派遣，似乎不只憑藉「使中悅天主的恩寵」或「聖化恩寵」的恩賜。因為：

1. 天主位格被派遣，就是位格本身被賜予。所以，如果天主位格只憑藉「聖化恩寵」這一恩寵或恩惠（donum）被派遣，那麼被恩賜或賜予的，就不是天主位格本身，而是祂的恩賜或恩惠。這是那些聲稱聖神未被賜予、只有祂的恩惠被賜予者的錯誤。

2. 此外，介系詞或前置詞「憑藉」（secundum）意指與某種原因的關係。可是天主的位格是（人）獲賜「聖化恩寵」這一恩惠的原因，不可以反過來說，按照《羅馬書》第五章5節所說的：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」所以，說天主位格憑藉「聖化恩寵」這一恩惠被派遣，是不適當的。

3. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章說：「當聖子為心靈在時間內所領悟時，就說祂被派遣。」可是聖子之被認知，不僅藉「聖化恩寵」，而且也藉白白或無償施與的恩寵，例如，藉信心與知識（參看《格林多前書》第十二章8～11節）。所以，天主位格不只憑藉「聖化恩寵被派遣」。

4. 此外，拉巴諾（Rabanus）在《保祿書信講述》卷二，關於《格林多前書》第十二章11節說，聖神被賜予宗徒們，以行奇蹟。可是，這不是「聖化恩寵的恩賜，而是白白或無償施予之恩寵的恩賜」。所以，天主位格不只憑藉「聖化恩寵」被賜予。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十七章說：「聖神」在時間內「出發，為聖化受造物。」可是被派遣是在時間內的出發。所以，既然受造物的聖化唯有藉「聖化恩寵」，那麼，天

主位格的被派遣必也唯有藉「聖化恩寵」。

624 **正解** 我解答如下：被派遣之適於天主的位格，是按照祂以新的方式存在於某物內；至於被賜予之適於天主的位格，則是按照祂為某物所擁有。可是二者都是唯有憑藉「聖化恩寵」。因為有一種天主存在於一切物內的普通方式，即藉著本體、能力和鑒臨，如同原因存在於分享其完美的效果內。可是在這普通的方式之上，卻還有另一種適於理性受造物的特殊方式，天主按照這方式存在於理性受造物內，如同被認知者存在於認知者內，以及被愛者存在於愛者內。由於理性受造物藉著認知和愛，以自己的動作及於天主本身，於是按照這種特殊方式，不僅說天主存在於理性受造物內，而且也說天主居住在他們內，如同居住在自己的聖殿內。所以，除了「聖化恩寵」以外，沒有其他效果能是天主位格以新的方式存在於理性受造物內的理由或依據。因此，天主位格唯有憑藉「聖化恩寵」在時間內被派遣和出發。同樣地，唯有我們能自由運用或享有之物，才說我們擁有它，而有能力享有天主位格，也是憑藉「聖化恩寵」。可是，聖神是在「聖化恩寵」這一恩賜內為人所擁有，並居住在人內。因此，聖神本身被賜予和被派遣。

**釋疑** 1. 理性受造物藉著「聖化恩寵」這一恩賜獲得成就，使自己不僅自由地運用受造的恩賜本身，而且也自由地享有天主位格。因此，是憑藉「聖化恩寵」這一恩賜，形成不可見的被派遣，可是被賜予的是天主位格本身。

2. 「聖化恩寵」準備靈魂以擁有天主位格；說聖神憑藉恩寵的恩賜而被賜予，是為表示這一點。可是這恩寵的恩賜本身卻來自聖神，而表示這一點的是所說的：「天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。」

3.雖然，聖子能藉著（恩寵的其他）一些效果為我們所認知，可是聖子卻不是藉著這些效果而居住在我們內，或為我們所擁有。

4.行奇蹟是「聖化恩寵」的彰顯或顯示，如同說先知話的恩賜和其他白白施與的恩寵一樣。因此，《格林多前書》第十二章7節稱白白施與的恩寵為「聖神的顯示」。所以，說聖神被賜予宗徒們以行奇蹟，這是因為一併賜給了他們「聖化恩寵」和顯示（這恩寵）的表記。如果只賜予「聖化恩寵」的表記，而不賜予恩寵，那麼就不說，絕對地或簡直地賜予聖神；除非是（相對地）做某方面的限定，例如：依此而說賜予某人「先知之神」，或「行奇蹟之神」。因為人由聖神而獲得說先知話和行奇蹟的能力。

#### 第四節 被派遣是否適於聖父

有關第四節，我們討論如下：

**質疑** 被派遣似乎也適於聖父。因為：

1.天主位格被派遣即是位格本身被賜予。可是聖父卻賜出自己：因為除非聖父賜出自己，就不能被（他物）擁有。所以，可以說聖父派遣自己。

2.此外，天主位格之被派遣，是憑藉基於恩寵的居住。可是整個天主聖三都藉著恩寵而居住在我們內，按照《若望福音》第十四章23節所說的：「我們要到他那裡去，並要在他那裡作我們的住所。」所以，天主的每一位格都被派遣。

3.此外，凡適於天主的某一位格者，也適於所有的位格，只有表記和位格例外。可是「被派遣」既不意指位格；也不意指表記，因為只有五種表記，正如第三十二題第三節所說的。所以，被派遣適於天主的每一位格。

**反之** 奧斯定在《論天主聖三》卷二第五章說：「按照聖經記載，唯有聖父總未被派遣。」

**正解** 我解答如下：「被派遣」在自己的觀念或定義中，含有自他物出發；而在天主內，這出發是按照起源，正如前面第一節所說的。因此，既然聖父不是出自（天主的）其他位格，所以，被派遣絕不適於聖父；而只適於聖子和聖神，因為「出自其他位格」適於祂們。

**釋疑** 1.如果「賜予」意指慷慨地通傳某物，那麼聖父是賜予或賜出自己，因為祂慷慨地將自己通傳給受造物享有。可是，如果「賜予」意指賜予者針對被賜予者的首位或本始，那麼在天主內，「被賜予」就只適於那出自其他位格的位格，「被派遣」也是如此。

2.雖然，恩寵的效果也是出自聖父，因為聖父藉恩寵居住在我們內，如同聖子和聖神一樣；可是因為聖父不是出自其他位格，所以不說聖父被派遣。這就是奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章所說的：「當聖父在時間內為人所認知時，並不說祂是被派遣者；因為祂沒有所從出之物，或由其出發之物。」

3.就「被派遣」意指自派遣者出發而言，它在自己的意義中含有表記，固然不是（專屬於某一位格的）特殊的表記，但卻是一般性的表記，因為「出自其他位格」是（子性和被動的嘔出）二表記所共有的。

### 第五節 不可見地被派遣是否適於聖子

有關第五節，我們討論如下：

**質疑** 不可見地或以不可見的方式被派遣似乎不適於聖子。因為：

1.天主位格不可見地被派遣，是憑藉恩寵的恩賜。可是

一切恩寵的恩賜都屬於聖神，按照《格林多前書》第十二章11節所說的：「這一切都是這唯一而同一的聖神所行的。」所以，只有聖神不可見地被派遣。

2.此外，天主位格之被派遣，是憑藉「聖化恩寵」而完成的。可是屬於理智之成就或完美的恩賜，卻不是「聖化恩寵」的恩賜；因為沒有愛德，仍能有這樣的恩賜，按照《格林多前書》第十三章2節所說的：「我若有先知之恩，又明白一切奧秘和各種知識；我若有全備的信心，甚至於能移山；但我若沒有愛，我什麼也不算。」所以，既然聖子出發而為理智之聖言，那麼不可見地被派遣似乎不適於祂。

3.此外，天主位格的被派遣，是一種出發，正如第一及第四節已說過的。可是聖子的出發是一種。聖神的出發是另一種。所以，如果（聖子和聖神）二者都被派遣，那麼也就有二種不同的被派遣。如此則二者之一是多餘的，因為一種派遣已足以聖化受造物。

**反之** 《智慧篇》第九章10節論及天主的智慧說：「求你從你的聖天上，從你榮耀的寶座，派遣智慧來。」

**正解** 我解答如下：整個天主聖三藉「聖化恩寵」住在心靈內，按照《若望福音》第十四章23節所說的：「我們要到他那裡去，並要在他那裡作我們的住所。」可是一天主位格藉不可見的恩寵，被派遣到人那裡去，這表示出那一位格居住（在人內）的新方式，以及祂出自另一位格的起源。因此，既然藉恩寵住在人內，以及出自其他位格，都歸於聖子和聖神，所以，不可見地被派遣也都適於祂們二者，雖然藉恩寵住者人內也歸於聖父，可是，出自其他位格卻不適於聖父，因此，被派遣也不適於聖父。

**釋疑** 1.雖然一切的恩賜，就其為恩賜而言，都歸於聖神，因為聖神作為愛，有第一恩賜或恩惠的性質，正如**第三十八題第二節**所說的；可是有一些恩賜，即那些屬於理智的恩賜，依據它們的特性，藉某種歸名而歸於聖子。關於聖子被派遣的討論，就是依據這些恩賜。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章說：「當聖子為某人認知和領會時，那時祂就是不可見地被派遣到那人那裡。」

2.靈魂藉恩寵而相似天主。因此，為使天主的位格藉恩寵而被派遣到某人，這人必須相似那藉恩寵的某種恩賜被派遣的天主位格。由於聖神是愛，而靈魂藉愛德的恩賜相似聖神；因此，藉愛德的恩寵來觀察聖神的被派遣。可是聖子是聖言，不是任何一種言，而是嘔出或發出愛的言；因此，奧斯定在《論天主聖三》卷九第十章說：「我們有意要陳述的聖言，是伴有愛的知識。」所以，聖子之被派遣，不是憑藉理智的任何一種完美或成就，而是憑藉理智的可激發出愛之熱情的教誨，正如《若望福音》第六章45節所說的：「凡由父聽教而學習的，必到我這裡來」；和《聖詠》第三十八篇4節所說的：「我愈沉思，愈覺得烈火如焚」。因此，奧斯定刻意地說：「當聖子為某人認知和領會時」，祂就是被派遣（參看**釋疑**1.）；因為「領會」意指某種經歷過的知識或體認、體味。而這種知識原本稱為智慧，如同是「被品嚐過的知識」，按照《德訓篇》第六章23節所說的：「原來智慧的含義，正如她的名字。」（按：拉丁文名詞「智慧」（sapientia），來自動詞「嘗味、品嚐」（sapere）。）

3.由於「被派遣」含有被派遣之位格的「起源」和其藉恩寵「居住」在人內，正如前面**第一及第三節**已說過的，所以如果我們依據起源來談論被派遣，則聖子的被派遣就有別於聖神的被派遣，如同（聖子的）受生有別於（聖神的）出發或被發出一樣。可是，如果我們依據恩寵的效果來談論被派遣，那麼



這兩種被派遣共有相同的恩寵根基，但在恩寵的效果上卻彼此有別，即一效果是理智的光照，另一效果是情感的熾熱。因此，顯然地，一種被派遣不能沒有另一種被派遣；因為二者都不是沒有聖化恩寵，而且一位格也不與另一位格分離。

## 第六節 不可見的被派遣是否臨止於一切分有恩寵者

有關第六節，我們討論如下：

**質疑** 不可見的被派遣似乎不是臨止於一切分有恩寵者。因為：

1. 舊約的聖祖們都曾分有恩寵。可是不可見的被派遣卻似乎未曾臨止於他們；因為《若望福音》第七章39節說：「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮。」所以，不可見的被派遣不是臨止於一切分有恩寵者。

2. 此外，在德行上的進步，唯有藉恩寵。可是似乎不是依據德行的進步來觀察不可見的被派遣；因為德行的進步似乎是連續的，而愛德卻常常或者進步或者停止；依此，假設不可見的被派遣是依據德性的進步，則被派遣也將是連續的。所以，不可見的被派遣不是臨止於一切分有恩寵者。

3. 此外，基督和享有真福者（天上聖人），都有極圓滿的恩寵。可見被派遣卻似乎並不臨至他們；因為被派遣是指向距離之物；可是基督其人和一切享有真福者都已完美地與天主合而為一。所以，不可見的被派遣不是臨在於一切分有恩寵者。

4. 此外，新約法律中的聖事含有恩寵。可是並不說，不可見的被派遣臨在於這些聖事。所以，不可見的被派遣不是臨在於一切有恩寵者。

**反之** 按照奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十七章所說的，不可見的被派遣是「為聖化受造物」。可是，凡有恩寵的一

切受造物，都被聖化。所以，不可見的被派遣臨在於一切這樣的受造物。

**正解** 我解答如下：正如前面第一節所說的，被派遣在自己的觀念或定義中包括：那被派遣者，或開始存在於先前未曾存在過的地方，如同受造之物（被派遣）的情況；或開始存在於先前存在過的地方，但是以一種新的方式，如果被派遣歸於天主的位格。所以，在被派遣所臨在的人內，應該注意兩點：即恩寵的居住和藉恩寵而有的更新。所以，凡在自己內有此兩點者，不可見的被派遣都臨在於他們。

**釋疑** 1.不可見的被派遣曾臨在於舊約的聖祖們。因為，奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章說：就聖子不可見地被派遣而言，「這種被派遣臨在於人或偕同人；而這先前也曾發生在（舊約的）聖祖和先知們身上」。至於說「聖神還沒有賜下」，是指伴有可見表記的賜予，這是在五旬節那天完成的。

2.不可見的被派遣也是依據德行的進步或恩寵的增加。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章說：「當聖子為某人認知和領會時，祂就是不可見地被派遣到那人那裡，而其被認知和領會的多寡，或是按照前進奔向天主之理性靈魂的能力，或是按照已在天主內的完善理性靈魂的能力。」可是，當一人進而有恩寵的新行動或新境地時，主要是依據恩寵的增加來觀察或衡量不可見的被派遣，例如：一人進而有行奇蹟的或說先知話的恩寵，或者基於愛德的熱火而甘願殉道，或捨棄自己所有，或進行任何艱鉅的工作。

3.是在獲得真福的開始時，不可見的被派遣臨在於享有真福者。可是這種不可見的被派遣後來仍臨在於他們，只不過不是憑藉恩寵的伸張，而是憑藉啓示給他們的新的奧蹟；而這

種情形將延續到公審判之日為止。衡量增加所關注的，是可伸向許多方面的恩寵之（實際）擴展。至於臨在於基督的不可見的派遣，是在祂受孕之初就已完成，不是在以後；因為祂從受孕之初，就充滿了一切的智慧與恩寵。

4. 恩寵在新約法律的聖事中，是以聖事為工具，如同藝術品的形式在藝術的工具內一樣，這是按照從主動者到被動者或承受者的流程。可是「被派遣」的形成，卻只是針對終點而說的，所以，天主位格的被派遣，不是臨在於聖事，而是臨在於那些藉聖事承受恩寵者。

### 第七節 可見地被派遣是否適於聖神

有關第七節，我們討論如下：

**質疑** 可見地或以可見的方式被派遣，似乎不適於聖神。因為：

1. 聖子是依自己可見地被派遣到世界上來，而被稱為小於聖父。可是聖經總未記載聖神小於聖父。所以，可見地被派遣不適於聖神。

2. 此外，觀察或衡量可見的被派遣，是依據所取的有形可見的受造物，例如，基督的被派遣是依據肉身。可見聖神卻沒有攝取任何可見的受造物。因此，不能說，祂在某些可見的受造物內的方式，不同於祂在其他可見的受造物內的方式；除非是按照「在表記內」來說，例如說：祂也在聖事內，以及在舊約法律中的一切形象或象徵內。所以，聖神並不可見地被派遣；或者應該說，祂的可見地被派遣，是按照上述這一切來觀察或衡量。

3. 此外，任何可見的受造物，都是顯示整個天主聖三的效果。所以，聖神並非先於或甚於其他位格，藉這些可見的受造物被派遣。

4. 此外，聖子曾憑藉可見的受造物之最尊貴者，即憑藉

人性，而可見地被派遣。所以，如果聖神可見地被派遣，那麼聖神也就應該憑藉某些理性受造物而被派遣。

5.此外，凡是以可見的方式為天主所形成的事物，都是藉天使的服務而受到管理，正如奧斯定在《論天主聖三》卷三十第十及第十一章所說的。所以，如果有一些可見的形像顯現出來，那麼這都是藉天使完成的。如此則被派遣的是天使本身，而非聖神。

6.此外，如果聖神可見地被派遣，那麼這只不過是為顯示那不可見的被派遣，因為不可見者是藉可見者而獲得彰顯。所以，凡是不可見的被派遣未曾臨在之人，對他們也不應該有可見的被派遣；以及凡是不可見的被派遣所臨在之人，無論是在新約或舊約時代的，對他們也應該形成可見的派遣；而這顯然是錯誤的。所以，聖神並不可見地被派遣。

**反之** 《瑪竇福音》第三章16節卻說，聖神藉著鴿子的形像，降在受洗後的主（耶穌）上面（參看《路加福音》第三章22節）。

**正解** 我解答如下：天主按照每種物的方式照顧他們。可是合乎人性的方式，是藉著可見的事物而到達不可見的事物，正如第十二題第十二節所指明的；因此，天主之不可見的事物應該藉著可見的事物而顯示於人。所以，正如天主藉著可見的受造物，用一些象徵或表記，將自己和位格的永恆出發，或多或少顯示於人；同樣地，天主位格的不可見的被派遣，也宜於憑藉一些可見的受造物而顯現出來。可是，聖子和聖神的顯示方式卻不相同。因為聖神出發而為「愛」，適於祂的是做聖化的恩惠；可是聖子作為聖神的本源，適於祂的是做此一聖化的開創者。因此，聖子可見地被派遣，有如是聖化的開創者；而聖神可見地被派遣，則有如是聖化的象徵或表記。

**釋疑** 1. 聖子顯現在可見的受造物內，並攝取這受造物，使它與自己的位格合而為一，如此則關於這受造物所說的，也可以歸於天主聖子。因此，聖子基於所攝取的本性，而稱為小於聖父。可是聖神之顯現在可見的受造物內，並沒有攝取這受造物，使它與自己的位格合而為一，致使凡歸於這受造物的，卻不能歸於聖神。因此，不能說聖神由於可見的受造物而小於聖父。

2. 聖神之可見的被派遣，不是憑藉想像中的觀看或先知的的神視。因為正如奧斯定在《論天主聖三》卷二第六章所說的：「先知的的神視，並不是藉著物體（本身）的形像，呈現給身體的眼睛，而是藉著非物質的物體影像或物象，顯現在（先知的）心神內；可是人人都親眼目睹了（那聖神藉以顯現的）鴿子與火舌（《宗徒大事錄》第二章3節）。再者，聖神與這些形像的關係，也並非如同聖子與磐石的關係（因為聖經——《格林多前書》第十章4節——曾說磐石就是基督）。因為那磐石已存在於受造界，是藉著其表達基督的作用，取得了『基督』之名；可是那鴿子與火舌，卻只是為了表達其所表達的事物，而突然形成和存在。它們似乎相似那在荊棘叢中顯現給梅瑟的火焰，也相似以色列人在曠野裡所跟隨的雲柱，也相似在西奈山頒佈法律時所發生的雷霆和閃電；因為這些物體的形像，是為了表達某事物而存在，之後就都消失了。」所以，由此可見，可見的被派遣，不是憑藉想像中的和沒有形體的先知的的神視，也不是憑藉新舊約的聖事象徵或表記，在這些表記中，是取用一些先已存在的事物，做某種表達。可是說，聖神可見地被派遣，是說祂在一些受造物內，如同在特殊為此而形成的表記內，顯現出來。

3. 雖然，整個天主聖三造成了那些可見的受造物，可是它們的形成，卻是特殊地為顯示天主的這一位格或那一位格。因為，正如用不同的名稱來表示聖父、聖子和聖神；同樣地，也能用不同的事物分別來表示三位；雖然在祂們之間沒有任何

分離或差別。

4. 聖子應該被顯示為聖化之開創者，正如正解已說過的；因此，聖子之可見的被派遣，也應該是憑藉理性的性體來形成，因為理性的性體有主動，也能有資格接受聖化。可是其他任何受造物，都能成為聖化的象徵或表記。聖神也不需要攝取為此而形成的可見的受造物，使它與自己的位格合而為一；因為這種受造物的被攝取，不是為主動地做什麼，而只是為顯示什麼。因此，在其執行任務的時間過後，這種受造物也無必要持續存在。

5. 那些可見的受造物是藉天使的服務而形成；可是不是為表達天使的位格，而是為表達聖神的位格。所以，由於聖神在那些可見的受造物內，如同被表達者住在表記內，為此，說聖神憑藉它們可見地被派遣，而不說天使被派遣。

6. 不可見的被派遣藉外在可見的表記顯示出來，這並不屬於不可見被派遣的必然（不是不可或缺者）；而是正如《格林多前書》第十二章7節所說的：「聖神顯示在某人身上，是為了好處」，即教會的好處。此一好處是指信仰藉著這樣的可見表記而得以證實和傳播。這尤其是由基督和宗徒們所完成的，按照《希伯來書》第二章3節所說的：「是主親自開始宣講的，是那些聽講的人給我們證實的。」因此，聖神的可見的被派遣，尤其應該臨在於基督、宗徒，和某些作為教會基礎的初期聖者。可是實際的情形卻是這樣的，即臨在於基督的可見的（聖神）被派遣，顯示那臨在於基督的不可見的被派遣，但不是當時，而是在基督受孕之初。這些臨在於基督的可見的被派遣，在受洗時是藉鴿子的形像，而鴿子是多產的動物，這是為在基督內，藉神性的重生而顯示那賞賜恩寵的本始；因此，聖父的聲音說：「這是我的愛子」（《瑪竇福音》第三章17節），為使其他的人按照這獨生子的肖像而產生。在顯聖容時，是藉

光耀雲彩的形像，為顯示道理的富饒；因此，聖父的聲音說：「你們要聽從祂」（同上，第十七章5節）。可是臨在於宗徒的可見的被派遣，是藉噓氣的形像，以顯示分施聖事職權的能力，因此，（基督）對他們說：「你們赦免誰的罪，就給誰赦免」（《若望福音》第二十章23節）。至於藉火舌的形像，則是為顯示宣講和教導的職務；因此而說：「他們開始說起各種不同的話來」（《宗徒大事錄》第二章4節）。可是聖神的可見的被派遣，卻不應該臨至舊約的聖祖們，因為先應該完成聖子的被派遣，然後才是聖神的被派遣，因為聖神顯示聖子，如同聖子顯示聖父一樣，可是天主位格曾可見地顯現給舊約的聖祖們，但這些顯現不能稱為可見的被派遣；因為按照奧斯定所說，這些顯現的形成，不是為顯示天主位格藉恩寵居住在人內，而是為顯示別的事物（參看《論天主聖三》卷二第十七章）。

## 第八節 一天主的位格是否只被那自己從永恆所從出之位格派遣

有關第八節，我們討論如下：

**質疑** 一天主位格，似乎只被那自己從永恆所從出之位格派遣。因為：

1. 正如奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章所說的：「聖父不被任何位格派遣，因為祂不是出自任何位格。」所以，如果一天主位格被另一位格派遣，那麼祂也就應該是出自那一位格。

2. 此外，派遣者對被派遣者而言，居於首位。可是針對天主位格的居於首位，只能是按照起源。所以，被派遣的天主位格，應該是出自那派遣的位格。

3. 此外，如果天主位格能被那不是自己所從出者派遣，那麼也就可以說，聖神為人所賜予，雖然祂並不是出自人。這

相反奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十六章所說的。所以，一天主位格只被那自己所從出之位格派遣。

**反之** 聖子被聖神派遣，按照《依撒意亞》第四十八章6節所說的：「上主天主現在派遣了我，祂的聖神也派遣了我。」可是聖子卻不是出自聖神。所以，天主的位格被那不是自己所從出的位格派遣。

**正解** 我解答如下：關於這一點，有些人的說法不同。其中有人說，一天主位格只被那自己從永恆所從出的位格派遣。依此，當說天主聖子被聖神派遣時，應該將這話歸於人性，因為按照人性來說，聖子是被聖神派遣從事宣講。可是奧斯定在《論天主聖三》卷二第五章卻說，聖子被自己和聖神派遣；以及聖神也被自己和聖子派遣；如此則在天主內，不是任何位格都適於被派遣，只有出自其他位格的位格適於被派遣；可是任何位格都適於（主動地）派遣。

兩種意見都多少含有真理。因為當說某一位格被派遣時，便也指明了那出自另一位格的位格本身，以及衡量天主位格被派遣所憑藉的可見的或不可見的效果。所以，如果派遣者被指明是被派遣之位格的本源，那麼就不是任何位格都（主動地）派遣，只有那為被派遣之位格之本源的位格才派遣。如此則聖子只被聖父派遣，而聖神兼被聖父和聖子派遣。可是，如果將派遣的位格視為衡量派遣所憑藉的效果之本源，那麼，就是整個天主聖三派遣那被派遣的位格，但不可為此而說人賜予聖神，因為人不能產生恩寵的效果。

**釋疑** 藉此可知各質疑之解答。



聖多瑪斯.阿奎那〈神學大全〉 / 多瑪斯.阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 原著 ; 周克勤等譯. ——初版. ——臺南市 : 碧岳學社 ; 高雄市 : 中華道明會, 民 97.08  
冊 ; 公分  
含索引  
譯自 : Summa theologiae  
ISBN 978-986-84536-0-9 (全套 : 精裝)  
1. 神學  
242 97013369

# 聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

第一冊：論天主一體三位（第一集·第一題至第四十三題）

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (I, Q1~43)  
原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS  
翻 譯 者：高旭東、陳家華  
審 閱 者：周克勤、李震  
准 印 者：台南教區主教 林吉男  
出 版 者：碧岳學社 費格德

地址：(704) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

中華道明會 黃金昆

地址：(802) 高雄市建國一路354號

電話：(07) 224-6590

代理總經銷：聞道出版社

地址：(700) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

傳真：(06) 214-1148

E - MAIL：windowp@ms76.hinet.net

中華道明會、碧岳學社 聯合發行

中華民國九十七年八月初版

版權所有·翻印必究

ISBN: 978-986-84536-0-9 (全套：精裝)



全套定價：台灣地區 / 新台幣貳萬元整 (NT 20,000元)

海外地區 / 美金柒佰肆拾元整 (US 740元)

歐元肆佰柒拾貳元整 (EUR 472元)