

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第三冊：論創造人類與治理萬物

第一集·第七十五題至第一一九題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I, Q75 ~ 119

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第三冊：論創造人類與治理萬物

第一集·第七十五題至第一一九題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I, Q75~119

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
第三集	第十二冊	胡安德	周克勤	
	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	
補編	第十五冊	王守身、周克勤	周克勤	
	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

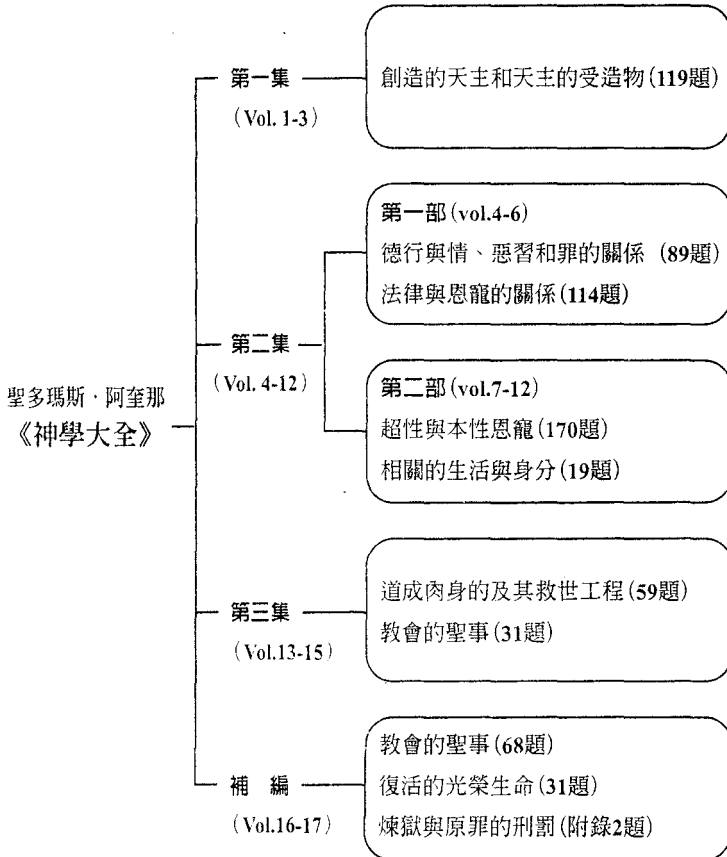
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

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。

第三冊

論創造人類與治理萬物

——第一集第七十五題至第一一九題——

目 錄

第七十五題	論由精神和形體本體結合而成的人： 先論靈魂的本質	1
第一節	靈魂是否為形體或形體物	2
第二節	人的靈魂是否為自立物	4
第三節	無靈動物的魂是否為自立物	6
第四節	靈魂是否就是人	8
第五節	靈魂是否由形式和質料結合而成	10
第六節	人的靈魂是否為有朽的	12
第七節	靈魂與天使是否同類	15
第七十六題	論靈魂與身體之結合	18
第一節	智性根本是否以形式之資格與身體結合	18
第二節	智性根本是否隨身體之增多而增多	24
第三節	一人除了智魂或靈魂外，是否有別的本質不同的魂	28
第四節	人除了智魂外，是否有別的形式	32
第五節	靈魂與這樣的身體結合是否合適	36
第六節	靈魂是否通過依附體性的配備與身體結合	38
第七節	靈魂是否藉某形體與動物之身體結合	40

第八節	靈魂是否整個在身體的每一部分	42
-----	----------------	----

2

第七十七題	綜論靈魂之機能	46
--------------	----------------	-----------

第一節	靈魂之本質是否即其機能	46
第二節	靈魂是否有許多機能	50
第三節	機能是否以行動和對象相區分	52
第四節	靈魂之各機能間是否有個次序	54
第五節	靈魂之所有機能是否皆以靈魂為主體	56
第六節	靈魂之機能是否源自其本質	58
第七節	靈魂之機能是否一個來自另一個	60
第八節	與身體分離的靈魂是否保存一切機能	62

第七十八題	分論靈魂之機能	64
--------------	----------------	-----------

第一節	靈魂之機能是否該分爲五個共類或大類	64
第二節	將生理部分分爲消化力、生長力，及生殖力是否合適	68
第三節	將外部感官分爲五種是否合適	70
第四節	內部感官之區分是否合適	73

第七十九題	論智性機能	78
--------------	--------------	-----------

第一節	智能或理智是否爲靈魂之機能	78
第二節	智能是否爲被動機能	80
第三節	是否該有一種主動智能	83
第四節	主動智能是否爲靈魂內的東西	85
第五節	眾人是否共有一個主動智能	88
第六節	記憶力是否在靈魂的智性部分	90
第七節	智性的記憶力是否有別於智能的機能	93
第八節	理性是否爲與智能或理智有別的機能	95

第九節	高級和低級理性是否為不同之機能	97
第十節	靈智或睿智是否為有別於理智的機能	100
第十一節	思辨理智與實踐理智是否為不同之機能	102
第十二節	良知是否為一有別於其他機能的特別機能	103
第十三節	良心是否為一種機能	105
<hr/>		
第八十題	綜論嗜慾機能	108
<hr/>		
第一節	嗜慾是否為靈魂的一種特別機能	108
第二節	感官嗜慾和智性嗜慾是否為不同之機能	110
<hr/>		
第八十一題	論肉情或肉慾	112
<hr/>		
第一節	肉情或肉慾是否只為嗜慾能力	112
第二節	感官嗜慾是否分為憤情和慾情，有似兩種機能	113
第三節	憤情和慾情是否服從理性	115
<hr/>		
第八十二題	論意志	119
<hr/>		
第一節	意志是否必然欲求某些東西	119
第二節	凡意志所願意的，是否皆為意志所必然願意	121
第三節	意志是否為高於理智的機能	123
第四節	意志是否推動理智	125
第五節	高級嗜慾是否該分為憤情和慾情	127
<hr/>		
第八十三題	論自由抉擇	130
<hr/>		
第一節	人是否有自由抉擇	130
第二節	自由抉擇是否為機能	133
第三節	自由抉擇是否為嗜慾機能	135

第四節	自由抉擇是否為有別於意志的機能	136
-----	-----------------	-----

4

第八十四題	論與身體結合之靈魂如何領悟低於己之形體物	139
-------	----------------------	-----

第一節	靈魂是否用理智認知形體物	140
第二節	靈魂是否憑其本質領悟形體物	143
第三節	靈魂是否以先天的理象領悟一切	146
第四節	靈魂之理象是否由獨立之形式輸入的	148
第五節	靈魂是否在永恆之理中認知物質物	151
第六節	智性認知是否源自感官物	154
第七節	理智是否能靠在己內之理象現實地領悟，而不需求助於心象	157
第八節	感官的受縛或受阻是否妨害理智之判斷	159

第八十五題	論領悟之方式及程序	162
-------	-----------	-----

第一節	我們的理智是否以從心象中抽出的方式，領悟形體物和物質物	162
第二節	從心象中抽出之理象，是否為我們之理智所領悟者	167
第三節	在我們的智性認知中，比較普遍者是否先被認知	170
第四節	我們是否能同時領悟許多事物	174
第五節	我們的理智是否以綜合及區分方式領悟	176
第六節	理智是否能錯誤	178
第七節	對同一事物，一人是否能比另一人領悟得更好	180
第八節	理智是否領悟不可分化者先於可分化者	181

第八十六題	我們的理智對物質物知道什麼	184
-------	---------------	-----

第一節	我們的理智是否認知個別事物	184
-----	---------------	-----

第二節	我們的理智是否能認知無限物	186
第三節	理智是否能認知偶有的事物	188
第四節	我們的理智是否知道未來的事物	189
<hr/>		
第八十七題	靈魂如何認知自己及在自己內者	192
<hr/>		
第一節	靈魂是否靠自己之本質認知自己	192
第二節	我們的理智是否靠靈魂之習性的本質認知靈魂之習性	196
第三節	理智是否認知自己的活動	198
第四節	理智是否領悟意志之活動	200
<hr/>		
第八十八題	論人靈怎樣認知高於自己者	202
<hr/>		
第一節	人的靈魂在現世的情況下，能否憑非物質的本體 自身而認知他們	202
第二節	我們的理智是否能藉對物質物的認知，而達到對 非物質本體的領悟	207
第三節	天主是否為人之心靈的第一個認知對象	210
<hr/>		
第八十九題	論分離之靈魂的認知	212
<hr/>		
第一節	離開身體之靈魂是否能有所領悟	212
第二節	離開身體之靈魂是否領悟獨立之本體	216
第三節	離開身體之靈魂是否認知一切自然物	217
第四節	離開身體之靈魂是否認知個體物	219
第五節	離開身體之靈魂是否保存在現世所得之知識習性	221
第六節	離開身體之靈魂是否仍繼續有在現世所得之知識 的活動	223
第七節	空間距離是否妨礙分離的靈魂之認知	224
第八節	離開身體之靈魂是否知道現世發生的事情	226

第九十題	論人在靈魂方面的最初產生	229
第一節	人的靈魂是製造而成的，抑或是出自主之本體	229
第二節	靈魂是否藉（從無中之）創造而有存在	231
第三節	靈魂是否由天主直接產生的	233
第四節	人的靈魂是否在身體之先產生的	234
第九十一題	論第一個人之身體的產生	237
第一節	第一個人的身體是否用灰土構成的	237
第二節	人的身體是否由天主直接產生的	239
第三節	人體的配備是否適當	242
第四節	聖經描述的人體之產生是否合理	244
第九十二題	論女人之產生	247
第一節	在最初創造萬物時是否該造女人	247
第二節	女人是否該出自男人	249
第三節	女人是否該用男人的肋骨形成	251
第四節	女人是否直接由天主形成的	253
第九十三題	論人之產生的目標或終局	255
第一節	人內是否有天主之肖像	255
第二節	無靈受造物中是否有天主的肖像	257
第三節	天使是否比人更按照或具有天主之肖像	259
第四節	是否每人都有天主之肖像	261
第五節	在人內是否有關於天主三位的天主之肖像	263
第六節	人是否只根據心靈而為天主之肖像	265
第七節	靈魂之有天主的肖像是否根據活動	268

第八節	靈魂內天主聖三之肖像是否只針對天主這一對象	271
第九節	將相似與肖像加以區分是否合理	274
<hr/>		
第九十四題	論第一個人在理智方面的境界或情況	277
<hr/>		
第一節	第一個人是否曾見天主之本體	277
第二節	亞當在純真狀態是否曾見到天使的本體	280
第三節	第一個人是否具有一切東西之知識	282
第四節	人在原始狀態是否能受騙	284
<hr/>		
第九十五題	論有關第一個人之意志者，即恩寵與正義	287
<hr/>		
第一節	第一個人是否在恩寵中受造	287
第二節	第一個人是否有靈魂之情	290
第三節	亞當是否具有一切德性	291
第四節	第一個人之作爲的立功效能，是否能低於我們的作爲	294
<hr/>		
第九十六題	論人在純真狀態的統治權力	296
<hr/>		
第一節	亞當在純真狀態是否曾統治動物	296
第二節	人是否曾有統治其他一切受造物的權力	298
第三節	在純真狀態眾人是否同等	300
第四節	在純真狀態是否有人統治他人	301
<hr/>		
第九十七題	論第一個人在(純真)狀態中的個體保存	304
<hr/>		
第一節	在純真狀態人是否不死	304
第二節	人在純真狀態是否會有感受	306
第三節	在純真狀態人是否需要食物	307
第四節	在純真狀態人是否會因了生命樹而獲得不死	309

第九十八題 論有關種類之保存者	312
第一節 在純真狀態是否有生殖	312
第二節 在純真狀態是否以男女結合方式生殖	314
第九十九題 論要生之子女身體上的情況	317
第一節 在純真狀態的新生嬰兒是否具有運用肢體的完備體力	317
第二節 在原始狀態是否會生出女性	319
第一〇〇題 論要生之子女的正義情況	321
第一節 人是否會一出生就有正義	321
第二節 在純真狀態，孩子是否會一出生就固定於正義	322
第一〇一題 論要生之子女的知識情況	325
第一節 在純真狀態的孩子，是否會一生下來就具有完備的知識	325
第二節 初生的孩子是否會完善地運用理性	326
第一〇二題 論人之居處——地堂	328
第一節 地堂是否為形體界的地方	328
第二節 地堂是否為適於人居住的地方	331
第三節 人被安置在地堂是否為經營並看守地堂	333
第四節 人是否在地堂內受造	334
第一〇三題 泛論萬物之治理	336
第一節 世界是否受某治理者治理	336

第二節	治理世界之目的是否為外在於世界者	338
第三節	世界是否由一位治理	340
第四節	治理之效果是否只有一個而不是多個	342
第五節	是否一切都受天主治理	343
第六節	是否一切直接受天主治理	345
第七節	是否能有踰越天主之治理秩序的事情發生	347
第八節	是否有東西能反抗天主的治理秩序	348
<hr/>		
第一〇四題	分論天主治理之效果	350
<hr/>		
第一節	受造物是否需要天主保存	350
第二節	天主是否直接保存一切受造物	354
第三節	天主是否能使東西回歸虛無	356
第四節	是否有東西回歸虛無	357
<hr/>		
第一〇五題	論受造物受自天主之改變	360
<hr/>		
第一節	天主是否能直接把質料推向形式	360
第二節	天主是否能直接推動形體	362
第三節	天主是否直接推動受造之理智	364
第四節	天主是否能推動受造之意志	366
第五節	天主是否在每個動作者中動作	368
第六節	天主是否能行不合萬物所稟受之秩序的事	370
第七節	天主做的不合萬物之自然秩序的一切事，是否皆為奇蹟	372
第八節	奇蹟是否有大小之別	374
<hr/>		
第一〇六題	一受造物怎樣推動另一受造物	376
<hr/>		
第一節	天使是否光照或啓發別的天使	376

第二節	天使是否能推動另一天使之意志	379
第三節	低級天使是否能光照或啓發高級天使	381
第四節	高級天使是否將其所知一切光照或啓發給低級天使	383

第一〇七題 論天使之言語 385

第一節	天使是否向別的天使講話	385
第二節	低級天使是否向高級天使講話	387
第三節	天使是否向天主講話	389
第四節	空間距離對天使講話有無作用	390
第五節	是否所有的天使皆知曉一位天使向另一位講的話	391

第一〇八題 論天使按等級和品級之排列 393

第一節	天使是否皆是同一等級的	393
第二節	在同一等級內是否有許多品級	396
第三節	在同一品級中是否有許多天使	398
第四節	天使之等級和品級的區分是否來自天性	399
第五節	天使之品級的命名是否適當	401
第六節	各品級之排列是否適當	406
第七節	在公審判之日以後是否仍有品級	410
第八節	人是否被提升到天使之品級	412

第一〇九題 論惡天使之排列或次序 414

第一節	在魔鬼中是否有品級	414
第二節	在魔鬼中是否有領導	415
第三節	在魔鬼中是否有光照或啓發	417
第四節	善天使是否統轄惡天使	418

第一一〇題 論天使對形體物之管轄 420

- 第一節 形體界的受造物是否受天使之管理 420
- 第二節 形體質料是否服從天使之示意或指揮 423
- 第三節 形體物之空間性運動是否服從天使 425
- 第四節 天使是否能行奇蹟 426

第一一一題 論天使對人之作用 429

- 第一節 天使是否能光照或啓發人 429
- 第二節 天使是否能影響人的意志 431
- 第三節 天使是否能影響人的想像 433
- 第四節 天使是否能影響人的感官 435

第一一二題 論天使之接受派遣 437

- 第一節 天使是否奉派出差或服務 437
- 第二節 是否所有的天使皆被派遣服務 440
- 第三節 被派遣的天使是否侍立（於天主座前） 442
- 第四節 第二等級的天使是否皆被派遣 444

第一一三題 論善天使之守護 447

- 第一節 人是否受天使守護 447
- 第二節 是否每人專有一位天使守護 449
- 第三節 保護人是否只是最低品級之天使的任務 451
- 第四節 是否每人都有天使守護 452
- 第五節 人是否自出生就有天使守護 454
- 第六節 守護天使是否有時離棄人 456
- 第七節 天使爲他們所守護者的不幸是否感到悲傷 457

第八節	天使彼此之間是否能有衝突或不睦	459
<hr/>		
第一一四題	論魔鬼之謀害	461
<hr/>		
第一節	人是否受魔鬼謀害	461
第二節	試探是否專屬於魔鬼	463
第三節	罪惡是否皆來自魔鬼的試探	464
第四節	魔鬼是否能以真奇蹟誘惑人	466
第五節	被克勝的魔鬼是否因此便受制不再侵犯	468
<hr/>		
第一一五題	論形體受造物之作用	470
<hr/>		
第一節	是否有具有主動或積極作用的形體物	470
第二節	在形體質料中是否有因子或胚種之理	474
第三節	天體是否為在下界形體物內所發生者之原因	476
第四節	天體是否為人性行為之原因	479
第五節	天體是否能影響魔鬼	481
第六節	天體在受其作用之影響的東西中，是否產生必然的效果	483
<hr/>		
第一一六題	論定數	486
<hr/>		
第一節	定數是否為實在的東西	486
第二節	定數是否寓於受造物內	489
第三節	定數是否不能改變	490
第四節	是否一切皆受定數之支配	492
<hr/>		
第一一七題	論屬於人之作用範圍者	494
<hr/>		
第一節	人是否能教導他人	494

第二節	人是否能教導天使	498
第三節	人是否能以其靈魂的力量改變形體質料	500
第四節	離開身體之人的靈魂，是否至少能推動形體物之空間性活動	502
<hr/>		
第一一八題	論人關於靈魂方面根於人的傳殖	504
<hr/>		
第一節	覺魂是否藉精子傳殖	504
第二節	智魂是否由精子產生	508
第三節	人的靈魂是否都是在世界開始時一起受造的	511
<hr/>		
第一一九題	論人關於身體方面的傳殖	514
<hr/>		
第一節	食物中是否有什麼轉變為人之真實的天性	514
第二節	精子是否來自多餘的食物	520

第七十五題

論由精神和形體本體結合而成的人： 先論靈魂的本質

一分爲七節一

討論了精神體的和形體的受造物之後，現在要討論的，是由精神和形體本體（substantia，實體、自立體）結合而成的人（參看第五十題引言）。首先，討論人的天性；第二，討論人之產生（第九十題）。人的天性之屬於神學家的討論，是因了靈魂，而非因了身體；除非是根據身體與靈魂有關的一面。故此先討論靈魂方面的問題。但因為按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十一章所說的，在精神實體或本體內有三種東西，即「本質、德能和行動」。所以我們先要討論有關靈魂之本質的問題，然後討論有關其德能或機能的問題（第七十七題）；第三，討論有關其行動的問題（第八十四題）。

關於第一項，可以從兩方面去討論：一是看靈魂本身；一是看靈魂與身體之結合（第七十六題）。

關於第一點，可以提出七個問題：

- 一、靈魂是否爲形體或形體物。
- 二、人的靈魂是否爲自立物。
- 三、無靈動物的魂是否爲自立物。
- 四、靈魂是否就是人，或更確切地說，人是否爲靈魂與肉身之組合物。
- 五、靈魂是否由質料和形式結合而成。
- 六、人的靈魂是否不朽。
- 七、靈魂是否與天使同類。

第一節 靈魂是否為形體或形體物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎是形體或形體物（corpus）。因為：

1. 靈魂是身體之推動者。但它不是不受推動的推動者。一是因為東西若不被推動便似乎不能推動；因為自己所沒有的，不能給予他物，就如不熱的東西不能使別的東西變熱。一是因為一個東西若是不受推動的推動者，它所產生的動態是永恆的，而且是始終一樣的，就如《物理學》卷八第六章所指出的。但是由靈魂而來的動物之動態不是如此，所以靈魂是被動的推動者。但所有被動的推動者皆是形體物，所以靈魂是形體物。

2. 此外，認知全是藉由相似點。但是形體物與非形體物之間不能有什麼相似點。所以如果靈魂不是形體物，便不能認知形體物。

3. 此外，推動者與被推動者該有接觸。但只有形體物之間能有接觸。既然靈魂推動身體，所以靈魂似乎是形體物。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷六第六章說，所謂靈魂「是單純物，是針對形體物而說的，因為靈魂的質量或大小不佔空間」。

正解 我解答如下：為探討靈魂之性質，先要假定所謂魂，是指在我們周圍之生存者的生命的第一根本；因為我們說有生命的就是有魂的，沒有生命的就是沒有魂的。有兩種作用最能表現生命，即認知和行動。古代的哲學家們因為不能超越想像，認為這些作用之根本是一種形體物；他們說只有形體是實在的物，沒有形體便什麼也不是。故此他們說，靈魂是一種形體物。

雖然可以從許多方面證明這主張錯誤，但我們只用一種

最普通和最可靠的證明，以指出靈魂不是形體物。很顯然並非每一生命現象之根本皆是靈魂；否則的話，既然眼睛是視覺的一種根本，便也是靈魂了。關於靈魂的其他工具也是一樣。但我們說，所謂靈魂，是指生命的「第一」根本。雖然形體物能夠是生命的一種根本，例如：心臟便是動物之生命的一種根本；但是，形體物不能是生命的第一根本。顯然形體物不是因了是形體物便是生命之根本，或有生命；否則的話，凡形體物便都是有生命的了，或都是生命之根本了。所以，某形體物之有生命甚而為生命之根本，是因為它是「這種」形體物。而它實際或現實地是這種形體物，是由於某一根本，即所謂的它的現實（actus）。所以，生命之第一根本，即所謂的靈魂，不是形體物，而是形體物之現實；就如熱是熱化之根本，它不是形體物，而是形體物的一種現實。

釋疑 1. 凡動者皆為他物所動，但這不能推衍到無限，所以該說不是凡推動者皆被他物推動。既然所謂動是離開潛能而進入現實，推動者是將其所有給予被推動者，因而使之進入或成為現實。但按《物理學》卷八第六章所指出的，有一種完全不動的推動者，既不本然地（per se）變動，也不偶然地（per accidens）變動；這種推動者能產生永遠一致的動態。另一種推動者，雖然本然不受推動，但偶然或間接地受推動；故此，所產生的動態不常是一致的。靈魂就是這種推動者。還有一種推動者，本然就是受推動的，此即形體物。古代的自然哲學家們，由於只承認形體物的存在，故說凡推動者皆受推動，以及靈魂是本然地受推動，並且是形體物。

2. 被認知的東西之相似點，不必現實地存在於認知者的天性中。一個東西若先是潛能狀態的認知者，然後成為現實的認知者，則被知物之相似點，不須是現實地在認知者之天性

中，只須是潛能地；例如，顏色不是現實地在瞳人中，而只是潛能地。所以靈魂的天性中也不必現實地具有形體物之相似點；但須具有這些相似點之潛能。古代自然哲學家們因為不知區分現實與潛能，遂認為靈魂是形體物，因而它才能認知形體物；既然靈魂能認知一切形體物，故此認為靈魂是由一切形體物之根本組合而成的。

3. 接觸有兩種：一是量方面的接觸，一是能力方面的接觸。按第一種方式，形體物只能與形體物接觸；按第二種方式，形體物可被推動它的非形體物所接觸。

第二節 人的靈魂是否為自立物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人的靈魂似乎不是自立物 (subsistens)。因為：

1. 那為自立物者，稱之為「這一什麼」(這一物，hoc aliquid)。但靈魂不是「這一什麼」，靈魂和身體的組合體才是。所以，靈魂不是自立的。

2. 此外，凡是自立者，就能說它動作。但是不說靈魂有動作；因為《靈魂論》卷一第四章說，「說靈魂感覺或理解，就好似說靈魂紡織或建造」。所以，靈魂不是自立物。

3. 此外，倘若靈魂是自立物，就該有不需身體的活動。但是它沒有任何不需身體的活動，連理解也不是，因為理解要有心象 (phantasma，泛指想像力的想像內容或意象)，而沒有身體便不能有心象。所以，人的靈魂不是自立物。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第七章說：「一人若能知道心靈的性質，知道它是本體或自立體，又不是形體物，就能知道那些認為靈魂是形體物者，錯在給靈魂加上了一些因素，即關於形體物的想像，沒有這些，他們便不能思考自然本性。」

所以人的心靈的本性或天性，不只是非形體物，而且是本體 (substantia)，即是說自立物。

正解 我解答如下：理性活動之根本，即所謂人的靈魂，應該說是一種無形體的和自立的根本。人用理智或智性顯然能認知一切形體物的性質。理智之能認知某些東西，必是在其天性中沒有這些東西。因為其天性中所有的，會妨礙它認知其它的東西，例如：我們知道病人的舌頭有苦液，便不能知覺甜東西，因為一切東西似乎都是苦的。倘若在智性的根本中具有某形體物的性質，它將不能認知一切形體物，何況每種形體物都有其固定的性質。所以智性的根本不可能是形體物。

同樣，理智也不可能靠身體器官來理解，因為身體器官之固定性質也會妨礙認知一切形體物；就如眼睛，甚至是玻璃器皿，如果有固定的顏色，倒在裡面的液體也就看似有同樣的顏色。

所以，智性的根本，即所謂的靈智或理智，有其本然的活動，與身體無關。但除非它是本然自立的，無物能有其本然的活動，因為除非有現實的存在，便不能有活動。故此，一個東西怎樣存在，便怎樣活動。為此我們不說熱使東西變熱，而說熱的東西使東西變熱。由此可見，人的靈魂，即所謂的靈智或理智，是非形體物和自立物。

釋疑 1. 「這一什麼 (或這一物)」有兩種意義：一種是指任何自立的東西；另一種是指屬於某類別之天性的完整自立物。按第一種意義，其中不包括依附體及質料性形式；按第二種意義，其中也不包括不完整的部分。所以「手」，按第一種意義可以說是「這一什麼 (或這一物)」，但按第二種意義則不是。人的靈魂既然是人性的一部分，按第一種意義可以說是「這一什

麼（或這一物）」，有如是自立物；但按第二意義則不是，因為靈魂與身體之組合體才是「這一什麼（或這一物）」。

2. 亞里斯多德說的那些話，不是根據自己的意見，而是按照那些說理解就是被推動的人的主張；只要看那些話的上下文便可以知道。

或者也可以說，本然存在者始能本然行動。不過有時，一個東西只要不是依附體或質料性形式，即使是一部分，也能說是本然存在的東西。但真正而本然的自立者，是指那既不是依附體也不是部分者。按這意義，手或眼睛都不能說是本然自立者；因而也不是本然動作者。故此部分之動作，當通過部分而歸於整體。因為我們是說人藉著眼睛看，藉著手觸摸；但這與熱的東西藉熱使東西變熱不同，因為嚴格地說，熱並不全使東西變熱。所以可以說靈魂理解，正如也可以說眼睛看；但嚴格一點該說人藉靈魂理解。

3. 智性之活動需要身體。不是如同把它當作操使這種活動的器官，而是由於對象的關係；心象與智性或理智之關係，就似顏色與視覺之關係。如此需要身體，並不排除智性或理智是自立的；否則動物也就不是自立的東西了，因為牠為能感覺，需要外在的可感覺的東西。

第三節 無靈動物的魂是否為自立物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 無靈動物的魂似乎是自立物。因為：

1. 人與其他動物同屬一個共類。但按前面第二節指出的，人的（靈）魂是自立物。所以其他動物的（覺）魂也是自立物。

2. 此外，感覺能力之與可感覺之東西的關係，就如智性或理智與可理解者之關係。但沒有身體，智性能理解。所以沒有身

體，感官也能感覺。無靈動物的魂是感官性的，具備感覺能力。所以它們是自立的，就像人之智性的（靈）魂是自立的一樣。

3.此外，無靈動物的魂推動身體。身體不推動，而是被推動的。所以無靈動物的魂，有某種不用身體的活動。

反之 馬賽的翟南德的《論聖教信端》(De Eccl. dogmat.) 第十六及十七章說：「我們相信只有人的（靈）魂有自立能力，動物的魂則沒有自立能力。」

正解 我解答如下：古代的哲學家們不把感官與智性或理智加以區分，把二者皆歸於形體性的根本，這在前面第一節已經說過了（參看：第五十題第一節）。柏拉圖將感官與智性或理智加以區分；但他也將二者同歸於非形體性的根本，認為理解和感覺都是魂的本然的能力。因而無靈動物的魂也是自立的。

但是亞里斯多德《靈魂論》卷三第四章主張，在魂的活動中，只有理解不需要身體器官。感覺以及覺魂的其他活動，顯然帶有身體上的變化；例如：看見時，瞳人藉著顏色的類別而有變化，其他活動也都一樣。由此可見，覺魂沒有獨自專有的活動，覺魂之一切活動都是屬於組合體的。所以，既然禽獸的魂沒有獨立的活動，所以不是自立體；因為每個東西怎樣存在，便怎樣活動。

釋疑 1.人與其他動物雖同屬一共類（或類，genus），但別類（或種，species）不同；而別類（或種）之差別是看形式之差別。並非形式上的一切差別，都一定構成共類上的差別。

2.感官與可感覺的東西之關係，有些像智性或理智與可理解者之關係，因為二者針對其對象都是在潛能狀態。但也有所不同，因為感覺能力因承受可感覺之東西，而發生身體的變

化，可感性強的東西因而會破壞感官。智性則不然；因為理解最高可理解者之智性，其後更能理解較低之事理。至於理解時會使身體疲倦，乃是偶然現象；因為智性需要感官能力之活動，為給智性準備心象。

3.動力有兩種。一種命使行動，此即嗜慾能力。覺魂的這種活動不能沒有身體，忿怒、喜樂等情都帶有身體上的變化。另一種動力是執行行動的，它使肢體適於服從嗜慾之命令；它的活動不是推動，而是被推動。可見覺魂之推動不是不需要身體的活動。

第四節 靈魂是否就是人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎就是人。因為：

1.《格林多後書》第四章16節說：「縱使我們外在的人日漸損壞，但我們內在的人卻日日更新。」但是內在的人就是靈魂。所以靈魂是內在的人。

2.此外，人的靈魂是一種本體或自立體（substantia）。但它不是普遍的本體。所以是特殊的本體。所以是自立的個體或位格，而且只能是人的位格。因此靈魂即是人，因為人性位格即是人。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十九第三章推許瓦羅（Varro）的主張，後者認為「人不只是靈魂，也不只是身體，而是靈魂和身體之結合體」。

正解 我解答如下：所謂「靈魂是人」，能有兩種意義：一種是說「人」是靈魂，但「這個人」不是靈魂，而是靈魂和身體之結合體，例如：蘇格拉底。我這樣說，是因為有人認為只有形

式屬於類別（species，物種或一種物）之理，質料是個體的一部分，但不是類別的一部分。這主張不可能成立。因為定義所指出的乃是屬於類別的性質。在自然物方面的定義不只指形式，而是兼指形式和質料。所以在自然物方面，質料是構成類別的一部分；這裡的質料，不是指具體的或指定的充為個體區分之根本的質料，而是指普遍性的質料。正如「這個人」之理或概念中，包括這個靈魂和這些骨肉；同樣，「人」的概念中也包括靈魂和骨肉。因為類別之本質中，該含有這類別之一切個體的本質所共有的一切因素。

另一意義，是說「這個靈魂」即是「這個人」。如果假定靈魂之活動是其專有的，不靠身體，則這主張可以成立。因為在這假設下，歸於人的一切活動，其實只屬於靈魂；因為一個東西，就是完成那東西之動作者。所以完成人之動作者，便是人。但是上面第三節已經指出，感覺不只是靈魂的活動。既然感覺是人的活動，雖然不是人所專有的，可見人不只是靈魂，而是由靈魂和身體組成之東西。因了柏拉圖主張感覺是靈魂所專有的活動，故他可以說，人是「運用身體的靈魂」。

釋疑 1.按哲學家在《倫理學》卷九第八章所說的，一個東西的主要部分，就最先等於是這個東西，例如：國家之元首所做的，就說是國家做的。按這方式，有時人的主要部分，就稱為人；有時稱智性部分為人，即所謂「內在的人」，這是根據實情的；有時則稱感官部分和身體為人，這是根據某些人的評估，他們只注意可感覺的，這即所謂「外在的人」。

2.並非每一特殊的本體或自立體都是自立的個體或位格，只有那具備類別之完整天性的才是。所以，手或腳不能說是自立的個體或位格。既然靈魂是人類之天性的一部分，所以也不能說是位格。

第五節 靈魂是否由形式和質料結合而成

有關第五節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎是由形式與質料結合而成的。因為：

1. 潛能與現實彼此互為區分。凡在現實者，都是分有第一個現實，亦即天主；按狄奧尼修在《神名論》第五章所說的，一切東西都是因了這種分有而為善的、存在的，和生活的。所以凡在潛能狀態者，也都分有第一個潛能。但第一個潛能也就是第一質料（元質）。既然人的靈魂多少是在潛能狀態的，因為有時人只是潛能狀態的理解者；故似乎人的靈魂分有第一質料（元質），有如是自己的一部分。

2. 此外，哪裡有質料之屬性，那裡便有質料。但在靈魂內有質料的屬性，即它是主體，並有變化；因為它是知識和德性的主體，並從愚昧變到有知識，從有惡習變到有德行。所以靈魂內有質料。

3. 此外，按《形上學》卷八第六章所說的，沒有質料者，便沒有其存在的原因。但是靈魂有其存在的原因，因為它是天主造的。所以，靈魂有質料。

4. 此外，沒有質料而只為形式者，是單純和無限的現實。但只有天主是如此。所以，靈魂有質料。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷七第七至第九章指出，靈魂不是由形體質料構成的，也不是由精神質料構成的。

正解 我解答如下：靈魂沒有質料。這可以從兩方面看出來。首先，根據一般魂之性質或理。魂之性質或理，包括它是某形體的形式：或者它整個都是形式，或者只有一部分是形式。若整個是形式，則不可能有一部分是質料，若用質料是指只在潛能狀態的東西。因為形式之為形式，乃是現實；而那只在潛能

狀態者不可能是現實的一部分，因為潛能與現實衝突，二者是對分的。如果只有一部分是形式，則我們稱這部分為魂；而那首先接受魂或形式為現實的質料，我們則稱之為「第一個受魂者」（*primum animatum*）。

第二，是特別根據人的智性靈魂之理來看。凡被容納者，顯然皆是以容納者之方式受容納。但每一個東西都是這樣被認知，即有如它的形式是在認知者中。智性靈魂認知某東西是按這東西的絕對或普遍本質，例如：認知石塊作為絕對或普遍性質的石塊。所以，石塊的絕對或普遍形式，是按自己固有的形式之理或性質，而在智性靈魂內。故此，智性靈魂是絕對的形式，而不是由質料和形式合成的。假如智性靈魂是由質料和形式合成的，則東西的形式將是以個體性形式被容納在靈魂內；如此則它只能認知個體，就像感官性機能一樣，這些機能是將東西之形式容納在身體器官上，因為質料是形式個別化之根本。所以智性靈魂，以及一切認知絕對或普遍形式的智性本體或自立體，都沒有形式與質料之組合。

釋疑 1.按狄奧尼修所說的，第一個現實是一切現實的普遍根本，因為它是無限的，按能力「在己內原含有一切」（《神名論》第五章）。故此它被東西分有，不是有如部分，而是按它由自己發出東西的分發方式。潛能既是容納現實的，該與現實相配。由第一個無限現實發出、並分有第一個現實的被容納的現實，各有不同。故此不能是由一個潛能容納一切現實，如同由一個現實灌輸一切分有之現實那樣；否則的話，容納性的潛能與第一現實之積極能力就要相等了。在智性靈魂內，有一容納潛能，與第一質料（元質）的容納潛能不同。這可從被容納者之差別上看出來。因為第一質料容納個體性的形式，智性或理智則容納普遍性的形式。所以，智性靈魂上的這種潛能，不能證

明靈魂是由形式和質料組成的。

2.「當主體」和「有變化」之歸於質料，是因了質料是在潛能狀態中。正如智性或理智之潛能與第一質料之潛能有所不同，其所以為主體和有變化的理由也不同。智性或理智之為知識的主體，並從無知變為有知，是因為針對可理解之理象它是處於潛能狀態中。

3.形式乃是質料存在之原因和主動者。主動者之為質料存在之原因，是因為主動者使質料變為形式之現實。但若一個東西是自立的形式，便不是由某一形式根本得有其實實，也沒有使之從潛能變到現實的原因。故此，哲學家講了上述那段話之後，便下結論說，由形式和質料合成的東西，「除了那使之從潛能動向現實的原因外，沒有別的原因；而沒有質料的東西，立刻或直接就是它們實際所是的東西」。

4.一切被分有者，針對分有者而言，即其現實。凡受造的自立形式，必定是分有實在或存在；因為按狄奧尼修在《神名論》第五章所說的，連「生命」或其它無論什麼東西；也都是「分有實在」。分有的實在或存在（esse participatum）受限於分有者之容納能力。故此只有是實在或存在本身的天主，是無限的純現實。在智性本體或自立體內，有潛能和現實之組合；它不是由質料和形式合成的，而是由形式和分得之實在或存在合成的。故此，有人說它們是由「其所以存在」（quo est）和「其實際存在」（quod est）合成的；因為實在或存在本身，便是一東西之其所以存在的東西。

第六節 人的靈魂是否為有朽的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人的靈魂似乎是有朽的或可朽的（corruptibilis）。因為：

1.東西之根本與過程相似的，結局也相似。產生人與走

獸之根本是相似的，因為都是由土來的。二者之生命過程也是相似的，因為按《訓道篇》第三章19節所說的：「氣息都一樣，人並不優於走獸」。因此，就像那裡結論所說的：「世人的命運，同走獸的命運，都是一樣：前者怎樣死，後者也怎樣死。」但是走獸的魂是有朽的。所以人的魂也是有朽的。

2.此外，凡由虛無來的，還該歸於虛無，因為結局與根本該相呼應。但《智慧篇》第二章2節說：「我們是從虛無而生」，這不只指身體，也是指靈魂。因此就像那裡結論所說的：「過後我們又好像未曾生存過」，按靈魂說也是一樣。

3.此外，物各有其專有的活動。但是靈魂專有之活動是用心象理解，不能沒有身體；因為沒有心象，靈魂什麼也不能理解。而按《靈魂論》卷一第一章所說的，心象不能離開身體。所以身體腐壞以後，靈魂不能獨保。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說，由於天主的聖善，人的靈魂得以是「智性的」，並且具有「不消滅的本體或自立體生命」。

正解 我解答如下：人的靈魂，即所謂智性的根本，該說是不朽的。東西之腐朽有兩種方式：一種是本然地，一種是偶然地。一個自立的東西，不可能偶然地產生和消滅，即不因了另一東西之產生和消滅而產生或消滅。一個東西之產生和消滅，與其實在或存在相似，因為產生是得到實在，消滅是失去實在。故此憑自身或本然具有實在者，也只能憑自身或本然地產生和消滅；而非自立存在者，如依附體和質料性的形式，則是因了組合體之產生和消滅而生而滅。前面第二及第三節已經指出，禽獸的魂不是本然自立的東西，只有人的（靈）魂是自立體。故此，禽獸的身體腐朽後，其魂也跟著消滅；而人的（靈）

魂卻不能消滅，除非是因了自身或本然地消滅。

但這對人的靈魂，以及一切只為形式的自立體，卻是完全不可能的。那本然屬於某東西的，顯然不能與這東西分離。實在或存在本然就屬於形式，因為形式是現實。而質料之能獲得現實的實在或實際存在，是因了它獲得形式；而其所以有腐朽，是由於形式與它分離。但是形式不可能與自己分離。所以自立的形式不可能停止存在。

縱然按某些人的主張，假定靈魂是由質料和形式合成的，仍然要承認靈魂是不朽的。因為哪裡沒有對立，便不會有腐朽；產生和消滅乃是起於對立，並走向相反的結局。因而天體既不含有對立的質料，所以是不朽的。在智性靈魂內不能有對立或衝突。它接受或認知時是按其存在之方式，而那些為它所接受或認知的東西，彼此也沒有衝突；因為就連對立者之理，在智性或理智中也不是對立的，它們構成對立者的同一個知識。所以智性靈魂不可能是有朽的。

這也可以從另一方面得到旁證：每個東西都自然按自己的方式追求或願望存在。有知的東西之願望是隨它的知識，感官只知道此時此地的存在；但智性或理智能認知絕對的和無時間性的存在。故此凡有智性者，皆自然願望永遠存在。自然的願望不能是徒然的或不兌現的。所以一切智性的本體或自立體是不朽的。

釋疑 1.正如《智慧篇》第二章1～21節所指出的，撒羅滿引用的那些話，是以患者的口氣講的。所謂人與走獸之產生的根本相同，只適用於身體，因為一切動物都是從土來的；但不能用於靈魂；因為禽獸的魂是由某形體能力產生的，人的（靈）魂是從天主來的。為了凸顯此點，《創世紀》第一章24節關於禽獸說：「地要生出各種生物」；而第二章7節關於人則說：

「在他鼻孔內吹了一口生氣」。故此《訓道篇》第十二章7節下結論說：「灰塵將歸於原來的土中，生氣將歸於天主，因為原是天主之所賜。」生活的過程一樣也是在肉體方面；故《訓道篇》說：「氣息都一樣」，《智慧篇》第二章2節也說：「我們鼻中的氣息只是一陣煙霧」等等。但按靈魂，生命的過程不一樣；因為人有智性或理解活動，禽獸則沒有。所以說：「人不優於走獸」不對。故此關於身體，結局一樣；關於靈魂，則不一樣。

2.正如說一個東西能受造，不是看被動的能力，而是看創造者之主動的能力，祂能從無中產生東西；同樣，說一個東西能歸入虛無，其意不是說受造物有歸向不存在的能力，而是說創造者不再給它存在的能力。說一個東西是有朽的，則是說這東西有歸向不存在之能力。

3.用心象理解是靈魂專有的活動，這是針對它與身體結合時說的。與身體分開後，它將有別的理解方式，像其他沒有身體的本體或自立體一樣，這留待之後第八十九題第一節細講。

第七節 靈魂與天使是否同類

有關第七節，我們討論如下：

質疑 靈魂和天使似乎同屬一類或一個類別（species，種、別類）。因為：

1.每個東西是靠其類別（物種或該種物）的天性指向目的，天性使之對目的有傾向。但是靈魂與天使的目的是一樣的，即是永恆的幸福。所以，皆屬於同類。

2.此外，最後的種差是最高貴的，因為它成全種或類別之理。在天使和靈魂內沒有比其智性實在或存在更高貴的。所以，天使與靈魂之最後種差是一樣的。故此皆屬於同一類別。

3.此外，靈魂與天使的不同點，似乎只在於靈魂是與身

體結合的。身體既然是靈魂之本質以外的東西，似乎不屬於靈魂之類別。所以靈魂和天使屬於同一類別。

反之 其自然活動不同的東西，其類別也不同。但是靈魂和天使的自然活動不同，因為如同狄奧尼修在《神名論》第七章所說的，「天使之靈智具有單純的、幸福的智性活動，不是從有形可見的物上收集對天主的知識」；他接著關於靈魂所說的與此相反。所以靈魂和天使不屬於同一類別。

正解 我解答如下：奧利振曾主張人的靈魂和天使屬於同一類別（《原則論》卷三第五章）。這是因為他主張這類的自立體有由自由意志而產生的依附體方面的等級差別，正如前面第四十七題第二節已說過的。

這是不可能的。因為在非形體的本體或自立體方面，不可能只有數字或個體上的差別，而無類別方面的差別和天性的不等。因為若這類東西不是由質料和形式合成的，而是自立的形式，則彼此之間顯然有類別方面的差別。無法理解分立的形式存在，除非是每一個自成一個類別；就如假定有分立的或抽象的白色，就不能不只是一個：這一白色與那一白色的區別，只是由於白色是這個東西的白色或那個東西的白色。類別或種的差別常帶有天性的差別：就如在各種顏色中，一種顏色比另一種完美；關於別的東西也是一樣。這是因為劃分共類的種差彼此是對立的；而對立者彼此之關係是完美者與不完美者之關係，因為按《形上學》卷十第四章所說的，「對立之根本在於缺乏和具備」。

若這類的本體或自立體是由質料和形式合成的，結論也是一樣。若這一自立體的質料與那一自立體的質料有區別，則應該是：或者形式是質料之差別的根本，即由於屬於不同的形

式而質料有差別，則這時仍是有種或類別的差別，和天性的不等。或者質料是區別形式的根本。但是說，這一質料之能有別於另一質料，只能是靠量度上的劃分；但是非形體的自立體，如天使和靈魂，與量度沒有關係。所以，天使和靈魂不能是屬於同一類別。至於許多靈魂怎樣能屬於同一類別，留待之後第七十六題第二節釋疑1.再講。

釋疑 1.所舉之理由是根據較近的和自然的目的。永福則是最後的和超自然的或超性的目的

2.最後的種差是最高貴的，乃由於是最固定的，正如現實之高於潛能。按這觀點說，智性不是最高貴的，因為它是未固定的，和許多等級之智性所共有的，正如感官性是許多等級之有感覺的東西所共有的。所以，正如有感覺的東西不都是屬於同一類別；同樣，有智性的東西也不都屬於同一類別。

3.身體不屬於靈魂之本質，但是靈魂按其本質之天性是能與身體結合的。故此嚴格地說，靈魂不構成一個類別，組合體才構成類別。靈魂之活動多少繫於身體，這一點足可顯示靈魂之智性等級，低於不與身體結合的天使。

第七十六題

論靈魂與身體之結合

一分爲八節一

然後要討論的是靈魂與身體之結合（參看第七十五題引言）。

關於這點，可以提出八個問題：

- 一、智性根本是否以形式之資格與身體結合。
- 二、智性根本是否根據身體的增多而數目增多，抑或所有的人只有一個智能或理智。
- 三、在以智性根本爲形式的身體內，是否尚有別的魂。
- 四、在它內是否有別的本體性的形式。
- 五、以智性根本爲形式的身體該是怎樣的。
- 六、這種身體是否通過別的形體與靈魂結合。
- 七、是否通過某依附體。
- 八、靈魂是否整個在身體的每一部分。

第一節 智性根本是否以形式之資格與身體結合

有關第一節，我們討論如下：

質疑 智性根本似乎不是以形式之資格與身體結合。因爲：

1. 哲學家在《靈魂論》卷三第四章說，智性是「獨立的」，不是任何形體之現實。故不是以形式之資格與身體結合。

2. 此外，凡形式皆受其質料之性質的限定，否則形式與質料彼此就不必相配。如果智性是身體或形體之形式，則因了每一形體皆有固定的天性，智性也就有固定的天性了。如此則智性不能如同前面第七十五題第二節所說的，認知一切東西了。但這不合智性之理。所以智性不是以形式之資格與身體結合。

3.此外，任何容納能力若為一形體之現實，它容納形式時是按質料和個體性，因為被容納者是以容納者之方式被容納。但是被理解的東西之形式被智性容納，不是按質料和個體性，而是以非質料性的和普遍性的方式；否則的話，智性就不能理解非質料性和普遍性的事物了，只能像感官能力一樣，認知個別事物。所以智性不是以形式之資格與身體結合。

4.此外，能力與行動屬於同一主體，因為有能力行動的與實際行動的是同一個東西。但按前面第七十五題第二節所說的，智性活動不屬於某形體物，所以智性能力也不是形體物的能力。但是能力不可能比其所出之本質更抽象或更單純，所以智性本體也不是身體之形式。

5.此外，本然具有實在或存在的，不以形式之資格與身體結合；因為形式即是那使一個東西所以存在者，如此則形式（在組合體內）之存在便不是形式自身之存在。但按前面所說的，智性根本自身便具有存在，且是自立的。所以不是以形式之資格與身體結合。

6.此外，本然在某東西內的，常在這東西內。但是形式是本然地與質料結合，因為其所以為質料之現實，是因了它的本質，不是因了某依附體；否則的話，由質料和形式所形成的合一，便不是在本體方面，而是在依附體方面。所以形式不能沒有自己的質料。但按前面第七十五題第六節說的，智性根本是不朽的，所以身體腐朽後，它仍然在不與身體結合的情形下而繼續存在。所以智性根本不是以形式之資格與身體結合。

反之 按哲學家在《形上學》卷八第二章所說的，種差是取自東西之形式。但構成人的種差是「有理性的」，這是因為人有智性根本。所以智性根本是人的形式。

正解 我解答如下：作為智性活動之根本的智性，應該說是人身體之形式。一個東西行動首先所需要或憑藉者，是這東西的形式，因為行動歸於形式；就如身體痊癒所憑藉者首先是健康，靈魂認知所憑藉者首先是知識。故此，健康是身體之形式，知識是靈魂之形式。這是因為東西之行動，無一不是根據它處於現實；因此，一個東西憑藉什麼處於現實，便也憑藉什麼行動。身體生活首先所憑藉者，顯然是魂。既然在不同等級的生活中，生命有不同的行動表現，我們藉以行生命之各種行動的，首先是魂：我們是首先憑藉魂生存、感覺和在空間行動；同樣，也是首先憑藉魂理解。我們藉以理解的這第一個根本，稱之為智性或理智也好，稱之為智魂或靈魂也好，乃是身體的形式。這是亞里斯多德在《靈魂論》卷二第二章所提出的證明。

如果有人要主張智魂或靈魂不是身體的形式，便得設法說明，何以理解這一行動，是這個人的行動，因為每人都體驗到理解者是自己。按哲學家在《物理學》卷五第一章所說的，一個行動之歸屬於某東西，有三種方式：說某一東西動或行動，或是按這東西的整體，例如：「醫生」治病；或是根據這東西的一部分，例如：人用「眼睛」看；或是按依附體，例如說白色者建造，即建造的人偶而是白色的。當我們說蘇格拉底或柏拉圖理解時，顯然不是根據依附體而歸屬於他；這項歸屬是根據他是人，而人是他本質上的稱謂。所以，或者該按柏拉圖所主張的，說蘇格拉底是根據自己的整體理解，因為柏拉圖說智性的靈魂就是人；或者該說智性是蘇格拉底的一部分。前面第七十五題第四節已經指出，第一種說法不能成立，因為是同一個人知覺自己又理解又感覺；而感覺不能沒有身體，所以身體該是人的一部分。由此就得承認，蘇格拉底藉以理解的智性，是蘇格拉底的一部分，也即是說，智性與蘇格拉底的身體是相連結的。

註釋家（Averroes）在《靈魂論注疏》卷三注五說，這結合是靠「理象」（species intelligibilis，泛指智性或理智的理解內容）。「理象」有兩個主體：一個是可能或「被動智能」或理智（intellectus possibilis）；另一個即是在身體器官上的「心象」（phantasmata）。如此則「被動智能」或理智，藉著理象延伸至這個或那個人的人的身體。但是這種延伸或結合，不足以使智性之活動成為蘇格拉底的活動。這可以拿感官性做比照而一目了然，亞里斯多德便是以此為根據，進而討論那些屬於智性或理智的事物。按《靈魂論》卷三第五及第七章所說的，心象與智性或理智之關係，就似顏色與視覺之關係。所以心象之象在被動智能或理智中，就似顏色之象之在視覺中。顏色是在牆壁上，顏色的像或相似點是在視覺內，顯然並不因此便把視覺之活動歸屬於牆壁；因為我們不說牆壁看見，而說它被看見。所以因了心象的象是在「被動智能」或理智中，也不能說具有心象的蘇格拉底理解，只能說（具有心象的）他或他的心象被理解。

有人說，智性或理智是以推動者的資格與身體結合；如此則由智性和身體合成一個東西，智性之活動遂可以歸屬於整體。但這講法在許多方面都不能成立。第一，智性只能靠嗜慾推動身體，而嗜慾之行動要假定先有了智性之活動。所以蘇格拉底之所以理解，不是因為受智性之推動；反過來說才正確，即因為蘇格拉底理解，所以他才受智性之推動。第二，既然蘇格拉底是屬於某種天性的個體，其本質只有一個，即由形式和質料合成的；如果智性不是他的形式，便只能是本質以外的東西。如此則智性與整個蘇格拉底的關係，就如推動者與被推動者的關係。然而理解是止於主動者的行動，不像熱化那樣是傳到另一個東西上。所以，不能因為蘇格拉底受智性之推動，便將理解歸屬於蘇格拉底。第三，推動者之行動之歸屬於被推動者，只是以工具的資格，就如將木匠之行動歸於鋸。所以，如

果將理解行動歸於蘇格拉底，是因了那是其推動者的行動，則在這歸屬中蘇格拉底是工具的資格。但這與哲學家《靈魂論》卷三第四章的主張衝突，他認為理解不靠形體工具。第四，雖然部分之動作可歸於整體，如眼睛之動作歸於人；但是，一部分的動作不能歸於另一部分，除非因了偶然關係。因為我們不因了眼睛看見，便說手看見。所以，如果智性與蘇格拉底是以上述之方式合為一個東西，則不能將智性之行動歸於蘇格拉底。假如說，蘇格拉底是由智性和他的其餘部分合成的整體，但智性與他的其餘部分的結合只是以推動者的資格；則蘇格拉底不是單純的「一體」，所以也不是單純的「物」。因為一個東西怎樣是「一體」，便怎樣是「物」。

所以，餘外只有亞里斯多德所主張的結合方式，即這個人之所以理解，乃因為智性根本是他的形式。

因此，從智性之行動方面，便能看出智性根本是以形式之資格與身體結合。

這也可以從人性之類別方面加以證明。每一東西的天性，皆顯於行動。人專有的行動，人之所以為人的行動，是理解；因了理解這一行動也才高於其他動物。為此亞里斯多德在《倫理學》卷十第七章，將人的最後幸福放在這個有如是人所專有的行動上。所以，人取得類別，該是憑這行動之根本。每個東西是憑其專有之形式取得類別。因而智性根本即是人專有的形式。

但是要知道，形式愈高貴，便愈能主宰形體性的質料，愈不受質料之牽制，並愈能以其行動或能力超越質料。是以我們看到，混合體的形式，其某些作用不是由元素之品質來的。形式之等級愈高，其能力便愈超出原始之質料，例如：生魂高於金屬之形式，覺魂又高於生魂。人的靈魂是形式中最高貴的。故此，它的能力如此超出形體質料，致使它的有些行動與形體質料沒有一點關係。這種能力即所謂的「智性或理智」。

但是需要注意，如果有人主張靈魂是由質料和形式合成的，便不能說靈魂是身體的形式。既然形式是現實，而質料只是在潛能狀態的東西，那由質料和形式所合成者，絕不可能整個又是另一東西之形式。如果是以其中一部分為形式，則那為形式者，我們稱之為靈魂；而那有此形式者，我們稱之為「第一個受魂者」，如前面第七十五題第五節已經說過的。

釋疑 1.按哲學家在《物理學》卷二第二章所說的，自然哲學最後要討論之最後的自然形式，即人的靈魂固然是獨立的，但它是在質料內的。他是這樣來證明：「人是從質料中被人 and 太陽產生的。」按智性能力靈魂固然是獨立的，因為智性能力不是某身體器官的能力，例如：視覺能力是眼睛的行動；理解之行動，不是像視覺那樣，能藉身體器官來行動。但它是在質料內的，因為具有這能力的靈魂，是身體之形式，和人出生之終點。所以，哲學家在《靈魂論》卷三第四章說智性或理智是「獨立的」，是因了不是身體器官的能力。

2.及3.由上面所說的，也可知道第二及第三質疑之答案。因為為了使人用智性或理智能理解一切，以及為了使智性或理智理解非物質的和普遍性的事物，「智性能力不是身體的行動」這一事實，已是充分的基礎。

4.人的靈魂由於是完美的，故不是被形體質料淹沒或完全涵蓋的形式。因此，雖然按本質，靈魂是身體之形式，但這無妨於其能力具有不屬於身體的行動。

5.靈魂將其藉以自立之存在，傳給形體的質料，並與之合為一體；因而屬於整個組合體之存在，也就是靈魂的存在。那些不是自立的形式則不是如此。故此，身體朽滅後，人的靈魂仍保有其存在；其他形式則不然。

6.靈魂本然該與身體結合，就如輕物本然該上升。輕的

物體離開其本位後，固仍是輕的，但仍保有對本位之適宜性和傾向；同樣，人的靈魂與身體分開後，也仍保有其存在，並自然適於和傾向於與身體相結合。

第二節 智性根本是否隨身體之增多而增多

有關第二節，我們討論如下：

質疑 智性根本似乎不是隨身體之增多而增多，而是眾人共有一個智性或理智（intellectus）。因為：

1.非物質的本體，在每類別中不按數目增多。人的靈魂是非物質的本體，因為按之前第七十五題第五節所說的，它不是由質料和形式合成的。所以在同一類別中沒有許多個，但眾人皆屬於同一類別。所以，眾人共有一個智性或理智。

2.此外，除去原因，效果也被除掉。如果人的靈魂是因身體增多而增多，則除去了眾多身體後，它就不再保有眾多的靈魂，所保有的是由所有靈魂合成的一個東西。這乃是異端，因為如此便沒有賞罰之差別了。

3.此外，如果我的智性或理智不是你的智性或理智，則我的智性乃是一個體，你的也是一個體，因為個體便是類別相同而數目不相同者。但凡被某東西所容納者，皆是以容納者之方式被容納。所以萬物之類別是以個體方式被容納在我和你的智性內；但這與智性之性質不合，因為智性是能認知普遍性事物的。

4.此外，被理解者是在理解者之智性或理智內。如果我的智性不是你的智性，則我所理解者也應該不是你所理解者。如此則被理解者是按個人計數，並且只是在潛能狀態的被理解者，須從二者中再抽出共有的或普遍性的理解內容；因為從一切不同者中，皆能抽出一些可理解的共同點。但這與智性之性質不合，因為如此則它似乎與想像能力沒有差別了。可見眾人只能共有一個智性。

5.此外，在學生從老師得到知識時，不能說是老師的知識在學生內產生知識。因為如此則知識便像熱一樣，是積極的或主動的形式了。這顯然不對。似乎是在老師內的同一個知識傳給學生，除非二人共有一個智性，否則就不可能。所以老師與學生的智性似乎是同一個，因此眾人也都共有一個智性。

6.此外，奧斯定在《論靈魂之尊高》(De quantitate animae)第三十二章說：「如果我說有如此許多個人的靈魂，我自己都會覺得可笑。」但是靈魂之為一個，似乎主要是因了智性。所以眾人共有一個智性。

反之 哲學家在《物理學》卷二第三章說，個別原因與個別事物之關係，就如普遍原因與普遍性事物之關係。但是，屬於一類別的魂，不能屬於其他不同類別的有魂者或生物。所以一個智性靈魂，也不能屬於多個不同的個體。

正解 我解答如下：絕對不可能眾人共有一個智性或理智。如果隨柏拉圖的主張，認為智性本身就是人，這就非常明顯。假使蘇格拉底和柏拉圖共有一個智性或理智，則二人實際只是一個人，二人之差別只在於二者之本質以外的東西。如此，則蘇格拉底與柏拉圖之差別，無非就等於穿長衣和穿短衣的人之差別；這顯然十分荒誕。

如果隨從亞里斯多德的主張，認為智性或理智是靈魂的一部分或能力，而靈魂是人的形式（《靈魂論》，卷二第二及第三章），同樣也顯然不可能。因為許多個不同的東西不可能共有一個形式，正如許多個不同的東西不可能共有一個存在，因為形式是存在之根本。

同樣，無論一人主張智性怎樣和這人或那人結合，這顯然也不可能。假定有一個主動者和兩個工具，顯然可以說主動

者是一個，而行動是兩個，例如：一個人用兩隻手，各觸摸不同的東西，這時觸摸者是一個，而觸摸行動是兩個。反過來說，若工具是一個，而有許多主動者，則說主動者是許多個，而行動是一個，例如：許多人用一條繩拉船，這時拖拉者是許多個，但拖拉之行動是一個。如果主動者和工具都是一個，便說主動者是一個和行動也是一個，例如：匠人用一個錘子錘打，則錘打者是一個，錘打之行動也是一個。無論智性是怎樣與這個人或那個人結合，在屬於人的東西中，顯然最主要的是智性，因為感官能力都服從並服事智性。如果假定兩個人有兩個智性或理智和一個感官，例如：兩個人只有一隻眼睛，看見者固然是兩個，但是只有一個看見之行動。如果智性或理智只有一個，無論它所用的工具有多少，則蘇格拉底和柏拉圖只能說是一個理解者。如果我們進一步說，智性或理智的行動，即理解自身，不靠其他別的器官，只靠智性或理智自身，則只有一個主動者和一個行動；即是說，眾人只構成一個理解者，和一個理解行動——我是說針對同一個可理解者而言。

我的理解行動和你的理解行動，能是因了「心象」(phantasma, 想像出的內容或像)的不同而有所不同。這是說，因了我所有的石塊的心象與你所有的不同，並假定我和你所有的不同心象，是可能或被動理智的形式；因為同一個主動者藉不同的形式而產生不同的行動，就如物的不同形式，在同一個眼睛中，產生不同的視覺行動。然而，心象並不是可能或被動理智的形式，由心象所抽出之「理象」(species intelligibilis, 可理解的像)才是。在一個智性或理智內，從同一類的不同之心象中只能抽出一個理象來。例如，一個人關於石塊能有不同的心象，從這些心象中只能抽出石塊的一個理象；靠這理象，一人的智性或理智以一個行動理解石塊之性質，雖然心象是許多個。假如眾人共有一個智性或理智，這人和那人的心象之不

同，便不能產生這人和那人的理解行動之不同，像註釋家在《靈魂論注疏》卷三註五所構想的。所以，絕對不可能，也不該主張眾人共有一個智性或理智。

釋疑 1.智性靈魂雖然沒有所由出之質料，就如天使也沒有一樣；然而卻是某質料之形式，這點是天使所沒有的。所以，同一類別中有許多個靈魂，這是由於質料之劃分；同一類別中絕對不能有許多個天使。

2.每個東西怎樣具有實在或存在，便怎樣具有一體性；因而論斷東西之增多，也和論斷其存在一樣。智性靈魂顯然是按其實在或存在，而與身體結合為其形式；然而身體消滅後，智性靈魂仍保有其實在或存在。按同理，靈魂之眾多是由於身體之眾多；然而身體消滅後，眾靈魂仍然保有各自之實在或存在。

3.理解者之個體性，及藉以理解之象（species）的個體性，並無妨於理解的普遍性。否則的話，由於分立或獨立之智性或理智是一些自立的本體，所以是個別的，便不能理解普遍性的東西了。但是，認知者之質料性，及用以認知之象的質料性，妨礙普遍性之認知。凡行動皆是按主動者用以行動之形式的方式，就如熱化是按熱之方式，所以認知是按認知者用以認知之象的方式。普遍性的本質顯然是按個別化之根本而互相區分並變多，個別化之根本是來自質料。若用以認知之形式是質料性的，沒有與質料之條件分開，所認知的乃是經個別化根本區分和變多後的某種類之本質，如此則不能認知普遍性之本質。若象與個別質料之條件分開了，則象相似那不帶有使之有區分並變多的因素的本質，這時便有普遍性的認知。在這方面，與智性或理智是一個或許多個沒有關係；因為縱然只有一個智性或理智，它仍該是某一個智性或理智，其所用以理解的象也該是某一個象。

4. 無論智性或理智是一個或許多個，其所理解的常是一個。被理解的東西本身並不在智性或理智內，在智性或理智中的是東西之相似點或象，就如《靈魂論》卷三第八章所說的：「石塊不在靈魂內，而是石塊之象」。然而被理解的是石塊，而不是石塊之象，除非是理智反省其自身的時候；否則的話，知識就不是關於事物，而是關於理象了。不同者，能按不同的形式，相似同一東西。既然認知是靠認知者與被認知者之相似，因而同一個東西能被不同的認知者所認知；在感官方面這很明顯，因為許多人按不同的相似點看同一個顏色。許多理智理解同一個東西時也是一樣。但是按亞里斯多德的主張，感官與理智有一個差別，東西是以在靈魂以外的那種個別的狀態被感覺到。被理解的東西雖然也是靈魂以外的，但其在靈魂以外的存在之方式與其被理解的方式不同。因為被理解的是沒有個別化之根本的普遍本質；但在靈魂以外它不是這樣存在。但是按柏拉圖的主張，被理解的東西在靈魂以外的方式，與其被理解的方式是一樣的；因為他認為東西的本質與質料本來就是分開的。

5. 學生的知識是一個，老師的知識是另一個。至於是怎樣產生的，留等後面第一一七題第一節討論。

6. 奧斯定是要說，不是有如此許多個靈魂，以致於不能用一個類別之理來統一。

第三節 一人除了智魂或靈魂外，是否有別的本質不同的魂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 除了智魂或靈魂（*anima intellectiva*）外，似乎人還有別的本質不同的魂，即生魂和覺魂。因為：

1. 有朽者與不朽者的本質不同。但按前面第七十五題第六節所說的，智魂或靈魂是不朽的；其他的魂，即生魂和覺魂則

是有朽的。所以，人內的智魂或靈魂、覺魂和生魂，不能是同一個本質。

2.此外，倘若說，人內的覺魂是不朽的，則可反駁說，按《形上學》卷十第十章所說的，「有朽者與不朽者是共類上的差別」。但是馬和獅子，以及其他無靈動物的覺魂是有朽的。如果人內的覺魂是不朽的，則人與無靈動物的覺魂不屬於同一共類。所謂動物，是由於具有覺魂。所以人與其他動物的動物性也不屬於同一共類。這似乎不合理。

3.此外，哲學家在《動物生成論》卷二第三章說，胚胎先是動物，而後是人。如果智魂或靈魂與覺魂是同一個本質，便不可能如此；因為胚胎是動物是憑覺魂，是人則靠智魂或靈魂。所以人內的覺魂與智魂或靈魂不是同一個本質。

4.此外，哲學家在《形上學》卷八第二章說，共類取自質料，而種差取自形式。但是「有理性的」是人的種差，是取自智魂或靈魂；「動物」是因為人有秉有覺魂的身體。所以，智魂或靈魂與秉有覺魂之身體的關係，是形式與質料之關係。因此，人內的智魂或靈魂與覺魂在本質上不一樣，智魂或靈魂要假定先有覺魂當它的質料主體。

反之 《論聖教信端》第十五章說：「我們不像雅各伯及其他敘利亞人所寫的那樣，說一個人內有兩個魂，一個是動物性的，它使身體有生命，並含有血氣，另一個是精神性的，服事理性；而我們說人內只有同一個魂，它一面與身體結合，給身體生命，一面又以自己的理性管理自身。」

正解 我解答如下：柏拉圖《迪美吾斯篇》第三十一及第三十二章認為在一個身體內有多個即使按器官也不相同的魂，它們各有不同的作用。他說：生活力是在肝內，嗜慾力是在心內，

認知能力是在大腦內。

亞里斯多德在《靈魂論》卷二第二章，關於運用身體器官而活動的那部分魂，反對這種主張，因為那些被分割後仍然生活的動物，在每一部分都有魂的不同活動，就如感覺和嗜慾活動。假如魂之活動的不同根本，在本質上不相同，並分屬於身體的不同部分，則不可能如此。至於智魂與魂的其他部分之間，是否只有理念上的分別，抑或也有區域的分別，他似乎是抱存疑的態度。

如果像柏拉圖那樣主張「魂不是以形式之資格」，而是以「推動者之資格」與身體結合，則他的主張可以成立。同一個被動者，受不同的推動者所推動是毫無問題的，特別是在不同的部位。但是若主張魂是以形式之資格與身體結合，則在一個身體內，絕對不可能有許多本質不同的魂。這可以用三個理由來說明。

第一，如果一個動物有許多魂，則這動物便不是單純的一體或一個。因為東西藉以得到存在的形式若不是一個，東西便不是單純的一體；使東西成為存在者或物，和使之成為一體的，是同一個根本。為此，那從不同之形式取得名稱的東西不是單純的一體，例如：「白色的人」。如果人之為生物是由於一個形式，即生魂；其為動物是由於另一形式，即覺魂；其所以為人又由於另一個形式，即智魂或靈魂，則人不是單純的一體。就如亞里斯多德在《形上學》卷八第六章也反駁柏拉圖說，如果動物之觀念是一個，雙足者之觀念是另一個，則雙足的動物不是單純的一體。為此在《靈魂論》卷一第五章，為反駁主張在身體內有許多魂的人，他質問：「什麼東西包攬或統括那些魂」，即什麼東西使那些魂成為一體。不能說是由於一個身體使之合在一起，因為更好該說是魂包攬身體，而不是身體包攬魂。

第二，根據稱謂的方式（modus praedicationis），也可說

明這是不可能的。那由不同之形式而來的，若形式彼此互不關連，則彼此以偶然方式相稱謂，例如說：「白色的是甜的」。如果形式彼此相關連，則是本然的或必然的稱謂，這是第二種本然的稱謂，因為在謂詞的定義中包含主詞。例如面積是顏色的先設條件，如果我們說：「有面積的形體物是有顏色的」，這便是第二種本然稱謂。所以如果一個東西之為動物是由於一個形式，其為人是由於另一個形式，則這兩個形式彼此如無關連，則只是偶然地彼此稱謂。或者，假若其中一魂是另一魂的先設條件，則是第二種本然稱謂方式。但這兩種方式都顯然不對：這不是偶然的稱謂，因為動物是人的本然稱謂；同時在動物的定義中不包含人，而正好相反。故此該是由於同一個形式使這東西是動物同時是人；否則的話，人不能真正地是動物，以致使「動物」能成為人的本然稱謂。

第三，也可以藉此而說明這是不可能的，即靈魂的一種活動如果強烈，便妨礙別的活動。除非其活動之根本在本質上是一個，否則絕不會如此。

所以該說，人內的覺魂、智魂和生魂，是同一個魂。只要留意各類別和形式之差別，便很容易看出何以會是如此。東西之類別和形式彼此之差別是根據完美者和不完美者之差別，例如：有生的比無生的完美，動物比植物完美，人比無靈動物完美；在各類中又分為不同的等級。為此亞里斯多德在《形上學》卷八第三章，將東西之類別比為數目，數目之不同類別是由於單位之加減。在《靈魂論》卷二第三章，他將各種魂比為彼此包含的幾何圖形，例如：五角形包含四角形，並超出四角形。所以，智魂或靈魂在能力上含有無靈動物之覺魂，及植物之生魂所有的一切。就如五角形的面積，不是由於另一形狀而為四角形，又由於另一形狀而為五角形；因為四角形既是包括在五角形內，另外的四角形便是多餘的。所以，蘇格拉底也不是因了一個魂而為

人，因了另一個魂而為動物，而是由於同一個魂。

釋疑 1.覺魂本身不是不朽的，但因了是「智性」的才是不朽的。幾時只有覺魂，便是有朽的；幾時覺魂具有智性之根本，則是不朽的。雖然不是覺魂部分帶來不朽性，但它不能除去智性之不朽性。

2.形式不分為種（別類）、類（共類），而是合成體分為種、類。人像其他動物一樣是有朽的。為此，形式方面的有朽與無朽之差別，不使人在共類上與其他動物有差別。

3.胚胎先有的只是覺魂；除去覺魂後，遂代以更完美的魂，它同時是感官性的又是智性的。這點後面第一一八題第二節**釋疑**2.有詳細的說明。

4.不該根據邏輯上的觀念確定東西本身的差別，因為邏輯上的觀念是隨理解之方式，而理性能以不同的方式看同一個東西。如正解已說過的，智魂或靈魂在能力上含有覺魂所有的一切，而且超出覺魂所有的一切；但是，理性能把屬於感官能力的分開來看，視之為不完美的和質料部分。因了這種能力是人與其他動物所共有的，故用之當共類之理。至於智魂或靈魂超出覺魂的部分，則視為形式及完成部分，而用之為人的種差。

第四節 人除了智魂外，是否有別的形式

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人除了智魂或靈魂外，似乎還有別的形式。因為：

1.哲學家在《靈魂論》卷二第一章說，靈魂是「具有生命之潛能的自然形體或身體之現實」。所以靈魂對身體之關係，是形式對質料之關係。但是身體具有使之為身體的「本體性的形式」（*forma substantialis*）。所以在靈魂之前，身體內已先有一種本體性的形式。

2.此外，人和其他任何動物都是推動自己的。但按《物理學》卷八第五章所指出的，凡推動自己者皆分為兩部分：一部分是推動者，一部分是被推動者。靈魂是推動者那一部分。所以另一部分該是能被推動的。但是按《物理學》卷五第一章所說的，第一質料（元質）不能被推動，因為它只是潛能狀態的物，甚而凡被推動者皆是形體物。所以在人及任何動物內，該另有藉以構成身體的本體性的形式。

3.此外，形式之次序，是看其與第一質料的關係，因為先與後是根據其與某根本之關係。假使在人內除了智魂或靈魂外，沒有別的本體性的形式，而是智魂或靈魂直接與第一質料相連，則智魂或靈魂該屬於直接與質料相連的最不完美之形式等級。

4.此外，人的身體是混合體。混合不只憑質料，因為那樣便只能有腐朽。所以，在混合體內元素之形式該繼續保存，而這些形式是本體性的。所以在人的身體內，除了智魂外，還有別的本體性的形式。

反之 每一個東西只有一個本體性的實在或存在，是本體性的形式給予本體性的存在。所以每個東西只有一個本體性的形式。靈魂是人的本體性形式。所以除了智魂或靈魂外，在人內不可能有別的本體性形式。

正解 我解答如下：若像柏拉圖派那樣，認為智魂不是以形式之資格，而是以推動者之資格與身體結合（第一節），則該說在人內另有本體性的形式，藉以構成受魂推動之身體的實在或存在。但若按我們上面所說的，靈魂是以本體性的形式之資格與身體結合，則在人內除了智魂外，不可能有別的本體性的形式。

為看清這點，要知道本體性形式與依附體性形式之差別，在於依附體性形式不給予單純的或絕對的實在或存在，只

給予某種或某方面的實在，例如：熱不使其主體絕對地存在，而使之是熱的或有熱的存在。爲此有了依附體性形式時，不說某東西單純地或絕對地形成或產生，而說它變成這樣或那樣；同樣，失去依附體性形式時，也不說那是絕對的腐朽，而是相對的或某方面的腐化。本體性的形式給予單純的或絕對的實在：有了它，一個東西便說是絕對地產生；失了它，便說是絕對地腐朽。故此，古代的自然派哲學家，既認爲第一質料是一種現實的物，例如：火，空氣等，遂主張沒有東西是絕對地產生或絕對地消滅，按《物理學》卷一第四章所說的，「他們主張一切生成或形成皆是改變」。假使果真是這樣——即除了智魂外，在質料中原有別的本體性的形式，藉以使靈魂之主體成爲現實的物——則靈魂不是給予絕對的實在或存在，因而它不是本體性的形式；以及有了靈魂，人不是絕對地產生；失去了靈魂，也不是絕對地腐朽，只是相對地。這顯然不合理。

所以該說，除了智魂或靈魂外，在人內沒有別的本體性的形式。而這靈魂，正如在能力上它包含覺魂和生魂；同樣，在能力上它也包含其他一切低級形式，並具有這些形式在別的東西中所具有的一切作用。關於無靈動物中的覺魂，植物中的生魂，以及一切較爲完美的形式之針對較不完美的形式，也都該這樣說。

釋疑 1.亞里斯多德不說靈魂只是「身體之現實」，而說是「具有生命之潛能的有機自然形體或身體的現實」，而這潛能「不排斥靈魂」。可見在以靈魂爲其現實的東西中，也包括靈魂，這就與說：「熱是熱的東西之現實」和說：「光是光亮之東西的現實」是一樣。這不是說光亮的東西與光是分開的，而是說它是因了光而是光亮的。說靈魂是「身體之現實」等等，也是同樣的意思，因爲由於靈魂它才是身體，才是有機的，才具有生命之潛能。但是第一個現實針對第二個現實或行動而言則爲潛

能。而這種潛能「不是拋棄者」，即不排斥靈魂。

2. 靈魂不是以其為形式與身體結合之實在或存在推動身體；而是以動力機能，其行動假定身體已因靈魂而成了現實的。因而按動力而言靈魂是推動部分，兼有生命或魂的身體是被推動部分。

3. 在質料內有各種等級的完美，如存在、生活、感覺和理解。凡是加在前者之上的後者，常是比較更為完美的。所以只給予質料第一級之完美的形式，是最不完美的；而給予第一級，又給第二級，又給第三級等之完美的形式，是最完美的；但它是直接與質料結合的。

4. 亞維采那（Avicenna）主張，在混合體內元素的本體形式保持原狀；混合之構成是由於各元素之相反的品質得到平衡（《論靈魂》卷四第五章；《哲學集成》（Sufficientia）卷一第六章）。但這是不可能的。因為元素的各種形式只能是在質料的不同部分，部分上的差別自然假定有體積，否則質料便不能是可分割的。只有形體物才具有體積的質料。不同的形體不能是在同一個空間。因而混合體的元素是按方位（situm）分布的。如此則不是真正的混合體，真正的混合是全面的；這裡只有表面的混合，即微小分子之堆積排列。

亞威洛哀在《天界論注疏》卷三注六十七，認為元素之形式，由於不完美，是本體形式與依附體形式之間的形式；因而是有伸縮性的；在混合體中其強度降低，變為中性的，並合成一個形式。但這更是不可能的。因為每個東西的本體實在或存在都是不能分割的，如有增減則成為不同的種類，像數目一樣，就如《形上學》卷八第三章所說的。所以任何本體性的形式都不可能增減。至於在本體與依附體之間的東西，也是同樣不可能。

所以該像哲學家在《生滅論》卷一第十章所說的，在混合體內，元素之形式不是現實地存在，只是在能力上存在。因

爲元素專有的品質仍然保存，雖然強度降低，其中便含有元素之形式的能力。這種品質即是針對混合體之本體性形式之準備，例如：石塊之形式或各種魂之形式。

第五節 靈魂與這樣的身體結合是否合適

有關第五節，我們討論如下：

質疑 智魂或靈魂與這樣的身體結合似乎不合適。因爲：

1. 質料該與形式相配。但是，智魂或靈魂是不朽的形式。所以，不適於與有朽之身體結合。

2. 此外，智魂或靈魂是最非物質的，它有與形體質料不相干的行動，便是標記。但是形體越精細，所含的質料越少。所以，靈魂該與最精細的形體結合，例如：火；而不該與混合體結合，尤其是地上的混合體。

3. 此外，形式既爲種類或類別（species）之根本，從一個形式不能產生不同的類別。智魂或靈魂是一個形式。所以，不該與由不同類別之部分組成的身體結合。

4. 此外，較完美的形式該有較完美的主體。智魂或靈魂乃是魂中最完美的。其他動物的身體自然就有護身的東西，例如：皮毛以代衣服，爪蹄以代鞋履；並自然備有武器，如爪牙和角。所以，智魂或靈魂不該與缺乏這些裝備的不完美之身體結合。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第一章說，靈魂是「具有生命之潛能的有機自然形體或身體之現實」。

正解 我解答如下：既然形式不是以質料爲指歸，而質料卻是以形式爲指歸，所以該在形式方面去找何以質料是那樣之理由，反之則不可。如上面第五十五題第二節已說過的；智魂或靈魂按自然次序是智性本體中等級最低的，所以，如狄奧尼修在《神名

論》第七章所說的，它不像天使那樣，有天賦的真理知識，而須通過感官從具體的東西中收集真理。但是，大自然不使任何東西缺乏其所必要者，爲此智魂或靈魂不只該有理解之能力，亦該有感覺之能力。感覺之活動不能沒有身體器官。所以，智魂或靈魂該與這樣的身體相結合，即它適於當感覺之工具。

所有的感官都是以觸覺爲基礎。觸覺之器官該是介於相反者之間，如熱和冷、濕與乾等，觸覺就是爲能察覺這些的；如此則它針對相反者是在潛能狀態，對之都能有感覺。故此觸覺之器官越接近結構之平衡，感覺越靈敏。智魂或靈魂具有最完美的感覺能力；因爲按狄奧尼修在《神名論》第五章所說的，高級者以更完美之方式具有低級者之品質。所以與智魂或靈魂相結合的身體，該是混合體，且是眾身體中結構最接近平衡者。

故此，在所有的動物中，以人的觸覺最好。而在人中，觸覺較好的，也比較聰明。其標記就如《靈魂論》卷二第九章所說的：「我們見到皮膚細膩的人，智力也比較高」。

釋疑 1.爲規避這個質疑，也許有人會說，在犯原罪以前，人的身體是不朽的。但是，這種答案並不完備，因爲人的身體在原罪以前是不朽的，不是由於天性如此，而是因爲天主聖寵的恩惠；否則的話，在原罪以後也不會撤除不朽，就像魔鬼的不朽沒有被撤除一樣。

所以該另求答案。在質料中有兩層性質：第一層是被選取以適於形式者；另一層是必然與前一層相連者。例如，匠人爲了鋸刀之形式而取用鐵爲質料，因爲鐵適於鋸堅硬的東西；至於鋸齒能變鈍並能生鏽，是出於質料之必然現象。基此，既然智魂或靈魂需有結構平衡的身體，這身體便也由於質料的必然現象進而是可朽的。也許有人會說，天主能避免這種現象。但是，按奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第一章所說的，在

確定自然物之性質時，不看天主能做什麼，而看什麼適宜於物的性質。但是天主曾加以補救，用聖寵的恩惠抵制死亡。

2. 智魂或靈魂要有身體，不是爲了它本身專有的智性活動，而是爲了感覺能力需要結構平衡的器官。故此，智魂或靈魂該與這樣的身體結合，而不與簡單的元素結合，或者與含火成分超高的混合體結合；因爲由於火的超高積極能力，結構便不會平衡。這種結構平衡的身體也有其高貴的地方，這是由於它遠離或不隸屬於相反者；在這一方面，它多少有點像似天體。

3. 動物的各部分，如：眼、手、肉、骨等，不構成類別，只有整體構成類別。故嚴格地說，這些東西不能說是不同類別的東西，而該說是結構或裝備不同的東西。這種結構或裝備上的差別正適於智魂或靈魂，因爲它按本質雖是一個，但在能力上卻是多方面的——爲了不同的活動，需要與之結合的身體在各部分具有不同的結構或裝備。是以我們見到，完美的動物之身體各部分，比不完美的動物身體各部分的差別大，動物各部分又比植物各部分的差別大。

4. 智魂或靈魂因了能領悟普遍之理，其認知能力是無限的。故此大自然不能給它固定的本能認知或自然估計，或固定的護身和自衛的方法，如同其他動物一樣，後者之認知和能力則只限於固定的個別事物。但是人自然具有理性，以及「工具中最高的工具」，即雙手，以代替一切（亞里斯多德，《靈魂論》卷三第八章）；人用理性和雙手可以爲自己準備各式各樣具有無限作用的工具。

第六節 靈魂是否通過依附體性的配備與身體結合

有關第六節，我們討論如下：

質疑 智魂或靈魂與身體結合，似乎是通過某些依附體性的配備。因爲：

1.形式皆是在專有的及有適當配備的質料之內。但是針對形式之配備是一些依附體。所以先該設想，在有本體形式以前，質料內已有一些依附體；同樣也是在靈魂以前，因為靈魂是本體形式。

2.此外，同一類別的不同形式，需要不同部分的質料。質料的不同部分，只能是由於體積數量上的分割。所以，在同一類別的許多本體形式以前，先該設想質料中已有體積。

3.此外，精神體是以德能與形體相接。靈魂的德能即是它的機能。所以靈魂似乎是藉機能與身體結合，而機能是一種依附體。

反之 按《形上學》卷七第一章所說的，依附體「在時間和理念上」皆後於本體。所以，在靈魂或本體形式以前，質料內不可能有依附體的形式。

正解，我解答如下：假若靈魂只是以推動者的資格與身體結合，則在靈魂與身體之間，無妨甚而必須有某些中間性的配備——即靈魂方面的機能，用以推動身體；和身體方面的一種資質，以適於承受靈魂之推動。

但是如果按上面第一節所說的，靈魂是以本體性形式之資格與身體結合，則在身體與靈魂之間，或在任何本體形式與其質料之間，不可能有任何依附體性的配備。這是因為質料既然是針對一切現實之潛能，而各現實間彼此有個次序，那在現實中是絕對的第一個現實的，必是先質料之內。一切現實中的第一個現實便是實在或存在。所以不可能設想質料先是熱的，或有數量的，而後才是實在的或存在的。如第四節已說過的，東西是靠本體形式成爲現實的，本體形式使它絕對地存在。所以在本體形式以及靈魂以前，在質料內不可能有任何依

附體性的配備。

釋疑 1.前面第四節已經說過，較完美之形式在能力上含有下級形式所有的一切。故此同一個存在的形式，賦給質料各等級的成就。按本質是同一個形式，是這形式使人是現實的，是身體，是生物，是動物，並且是人。每一共類顯然各有其專有的依附體。正如先該設想質料是完全現實的或存在的，然後才能設想身體等類的東西；同樣也該先設想專屬於「物」的依附體，然後才能設想屬於形體或形體物的依附體。是按這意義而說在形式之前先該設想質料上的配備，不是針對它的一切作用，只是針對後一作用。

2.體積數量是隨形體性而有的依附體，而形體性是一切質料所共有的。所以，已經設想了有形體和體積的質料以後，可以設想這質料是分爲部分的，因而，可以承受以後有各種等級之成就的不同形式。因爲如第一節已說過的，雖然按本質是同一個形式，它卻賦予質料各種等級的成就或完美；但按理念則有所不同。

3.只以推動者之資格與身體結合的精神本體，是靠機能或德能與身體相接。但是靈魂是以形式之資格靠其實在或存在與身體結合。不過，靈魂是以其機能或德能管理並推動身體。

第七節 靈魂是否藉某形體與動物之身體結合

有關第七節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎是藉某形體與動物之身體結合。因爲：

1.奧斯定在《創世紀字義新探》卷七第十九章說，「靈魂是以與精神體較近似的光」，即是火，「和空氣，管理身體」。火和空氣都是形體。所以靈魂是藉某形體與人的身體結合。

2.此外，若除去某東西後，相結合者便告解體，這東西似乎便是相結合者的連繫物。但是沒有氣息後，靈魂便與身體

分離。氣息是一種精細的形體，所以它便是身體與靈魂之間的連繫物。

3.此外，彼此距離很大的，只能藉中間物相接合。智魂或靈魂既然又是沒有形體的，又是不朽的，與身體有大距離。所以靈魂似乎是靠一種不朽的形體物與身體相結合。這大概是一種天上的光，它使元素中和，並形成一體。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第一章說，「靈魂和身體是否為一個東西，就像蠟和形狀是否為一個東西，乃是莫須有的問題」。但是蠟與形狀結合不靠什麼中間物，所以靈魂與身體結合也是一樣。

正解 我解答如下：如果按柏拉圖派所說的，靈魂只是以推動者之資格與身體結合，則該說在人或其他任何動物之魂與身體之間，另有別的形體物介入；因為推動者為推動較遠的東西，該藉助於較近之媒介。

但是，如果按上面第一節所說的，靈魂是以形式之資格與身體結合，則不可能是藉別的形體物與之結合。這是因為東西怎樣是物，便怎樣是一體。形式是憑自身使東西現實地或實際存在，因為它按自己的本質就是現實，而不是藉別的媒介物給予存在。所以由質料和形式所組成之東西的一體性是靠形式本身，它本身以質料之現實的資格與質料結合。正如《形上學》卷八第六章所說的，除了那使質料成為現實的主動者或動因之外，沒有別的東西為此結合之原因。

故此，認為在靈魂與人的身體之間有別的形體為媒介之主張不能成立。其中柏拉圖派說，智魂或靈魂有一種不朽的身體，自然與之結合，永不分離，靈魂以這不朽之身體為媒介，與人之有朽的身體結合。有的人說靈魂是藉一種有形體的氣息

與身體結合。還有人說它與身體結合是藉光，他們說光是一種形體物，性質屬於「第五元素」(quinta essentia)，即是說：生魂是藉「星宿之天的光」(lux caeli siderei) 與身體結合；覺魂是藉「晶體之天的光」(lux caeli crystallini)；靈魂則是藉「高天之光」(lux caeli empyrei)。這純是荒誕可笑的構想：一是因為光並不是形體物；二是因為第五元素既是不變的，本身並不介入混合體之結構，只是以其能力介入；三是因為靈魂是以質料之形式的資格直接與身體結合。

釋疑 1. 奧斯定所講的，是靈魂怎樣推動身體，故此他說「管理」。靈魂確是用身體較精細的部分，推動較粗重的部分。按哲學家在《動物行動原因論》第十章所說的，運動能力的第一個工具是氣息。

2. 沒有氣息之後，靈魂便與身體分離，並不是因為氣息是連繫物，而是因為身體失去了為此結合所必要的配備。但氣息是推動身體時的媒介，因為它是運動之第一工具。

3. 如果分開來看靈魂與身體之條件，二者的距離確實很大；故若二者各有其獨立的存在，二者之間需要有許多媒介。但因了靈魂是身體之形式，靈魂與身體不是兩個獨立的存在；靈魂乃是以其存在直接與身體結合。其實任何形式，以其為現實而言，與質料都有很大的距離，因為質料只是潛能中的物。

第八節 靈魂是否整個在身體的每一部分

有關第八節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎不是整個在身體的每一部分。因為：

1. 哲學家在《動物行動原因論》(De causa motus animalium) 第十章說：「靈魂不必是在身體的每一部分，只須在身體現存的某一個根本上，使各部分生活，因為每一部分自然就能

產生其固有的動作。」

2.此外，靈魂是其所在之身體的現實。但它是有機體的現實。所以它只是在有機體內。然而人身體的各部分不都是有機體。所以靈魂不是整個在身體的每一部分。

3.此外，《靈魂論》卷二第一章說，整個靈魂與整個動物之身體的關係，就似靈魂之部分與身體之部分的關係，例如視覺之與眼睛。假如整個靈魂是在身體的每一部分，則身體的每一部分就都是動物了。

4.此外，靈魂的各機能都是以靈魂之本質為基礎。如果整個靈魂是在身體的每一部分，則靈魂的各機能也是皆在身體的每一部分；如此則視覺是在耳朵，聽覺是在眼睛。這是不合理的。

5.此外，如果身體的每一部分都有整個靈魂，則身體的每一部分都是直接繫於靈魂。所以，一部分不繫於另一部分，一部分也不比另一部分更重要，這顯然不對。所以，靈魂不是整個在身體的每一部分。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷六第六章說：「在每個身體內，靈魂都是整個在整體內，並整個在其每一部分內。」

正解 我解答如下：如已多次說過的，假使靈魂只是以推動者的資格與身體結合，則可以說靈魂不是在身體的每一部分，而只在其中的一部分，並用這部分推動其他部分。由於靈魂是以形式之資格與身體結合，則它必然是在整個身體內，並在每一部分內。因為它不是身體的依附體形式，而是本體形式。本體形式不只是整體之成就，也是每一部分之成就。既然整體是由部分組成的，整體之形式，倘若不給予身體之每一部分存在，則是組合性和秩序性的形式，就如房屋之形式；這種形式是依

附體的形式。靈魂卻是本體的形式，所以它不只該是整體之形式和現實，也該是每一部分的形式和現實。故此靈魂離開後，只能以借喻方式稱之為動物或人，就像畫動物或石彫的動物一樣；按哲學家《靈魂論》卷二第一章所說的，關於手和眼睛，以及肉和骨，也是如此。此一情形之標記是：靈魂離開後，身體沒有一部分保有其專有之活動；而本來東西若保有其類別，便該保有屬於其類別之活動。現實是在其主體內的現實。為此靈魂該是在整個身體內，並在其每一部分內。

至於靈魂是整個在身體的每一部分內，可以這樣來證明：既然整體是由畫分而成為部分者，根據三種畫分而有三種整體。有一種整體是分為數量性的部分，例如：一道線，或一個形體；有一種整體是分為理念性的或本質性的部分，例如：被定義者分為定義的各部分，以及組合體分為形式和質料；第三種是能力上的整體，分為能力上的部分。

第一種整體的方式不適用於形式，除非偶然地或間接地；而且只適用於對數量性整體及其部分關係都一樣的形式。例如：白色，按其本身之性質，是在整個面積上，或只在一部分上都可以；故此，若畫分面積，白色間接地被畫分。但是需要各部分互不相同的形式，例如：魂，特別是高級動物的魂，其對整體和部分的關係並不相等；故此不因數量上的畫分，而偶然地或間接地被畫分。所以，靈魂無論本然或偶然都沒有數量上的整體性，但是，根據完整理念和本質的第二種整體性，是本來專適用於形式的。能力上的整體性也是一樣，因為形式是行動之根本。

如果問白色是否整個在全部面積並在其每一部分，就要分開來講。如果是指白色偶然而具有的數量整體，則不是整個在面積的每一部分。關於能力之整體也是一樣，因為整個面積的白色比某一部分的白色更能使眼睛受到感應。但若是指類別

或本質上的整體，則整個白色是在面積的每一部分。

但是，如已說過的，靈魂既然本然和偶然或間接地都沒有數量上的整體性，所以如此說已足，即靈魂按本質與完美之整體是整個在身體的每一部分；但不是按能力上的整體。因為它不是憑每一種機能都是在身體的每一部分；而是按視覺它是在眼睛內，按聽覺它是在耳朵內，其他可以類推。

但是要注意，因了靈魂需要身體各部分不同，它與整體的關係和與各部分的關係有所不同：它與整體的關係是本然的和主要的，有如是對專有的、相稱的可成就者（或直接要成全的主體）；其與部分的關係是間接的，因了部分是以整體為指歸。

釋疑 1. 哲學家在那裡講的是靈魂的推動力。

2. 靈魂是有機之身體的現實，是說這身體有如是靈魂所要直接成全的相稱的主體。

3. 動物是由魂和整個身體合成的，魂直接所要成全的相稱的主體是整個身體。魂不是如此在身體的各部分。所以身體的各部分不必皆是動物。

4. 靈魂的機能，有的超出身體的整個能力，即理智和意志，故說這種機能不是在身體的任何部分。其它的機能是靈魂和身體所共有的；這種機能不必是每一個都在有靈魂在其內的身體的每一部分，它只在那適於這種機能之活動的身體部分。

5. 說身體的某一部分比別的部分重要，是因了不同的機能，而身體的部分是機能的器官。那為主要機能之器官的部分，便是身體的主要部分，或者說那對該機能提供更重要服務的部分。

第七十七題

綜論靈魂之機能

一分爲八節一

然後要討論的是有關靈魂之機能的問題（參看第七十五題引言）。先看一般的問題；然後看個別的問題（第七十八題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、靈魂之本質是否即其機能。
- 二、靈魂只有一個或有許多機能。
- 三、怎樣區分靈魂的機能。
- 四、論機能彼此間之次序。
- 五、靈魂是否爲一切機能之主體。
- 六、機能是否源自靈魂之本質。
- 七、機能是否源自別的機能。
- 八、人死後靈魂是否保有一切機能。

第一節 靈魂之本質是否即其機能

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎靈魂之本質即其機能。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷九第四章說：「心靈（mens）、知識和愛情，是以本體的方式在靈魂內，換句話說，是以本質的方式。」在卷十第十一章他又說：「記憶、智力和意志，是同一個生命，同一個心靈，同一個本質。」

2. 此外，靈魂比第一質料（元質）高貴。但是第一質料即其潛能。所以靈魂更該如此。

3. 此外，本體性的形式比依附體性的形式單純。其標記是：本體性形式不能變強或變弱，而是一種基於不可分割的東

西。依附體性形式即是其能力。所以靈魂既為本體性形式，更是如此。

4.此外，感官性機能是我們用以感覺的，而智性機能是我們用以理解的。但是，按哲學家在《靈魂論》卷二第二章所說的，「我們用以感覺和理解者，首先是靈魂」，所以，靈魂即其機能。

5.此外，凡不屬於東西之本質的，都是依附體。如果靈魂之機能是靈魂之本質以外的東西，那只能是依附體。但這與奧斯定在《論天主聖三》卷九第四章所說的不合。他在那裡說，上面質疑1.所歷數者，「它們之在靈魂上有如是在主體上，不像顏色或形狀之在形體上，或別的品質或量度之在形體上；因為這類東西不能越出其所在之主體以外，而心靈則也能認知並愛慕別的東西。」

6.此外，「單純的形式不能當主體」（波其武，《論天主聖三》卷一第二章）。靈魂是單純的形式，因為如第七十五題第五節已說過的，它不是由質料和形式合成的。所以靈魂之機能在靈魂中，不能是有如在主體中。

7.此外，依附體不是本體性區別之根本。但是「感官性的」與「理性的」，是本體性的差別；二者源自「感官」和「理性」，而感官和理性乃是靈魂之機能。所以靈魂之機能不是依附體。故此靈魂之機能似乎就是其本質。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十一章說：「天上的精神體，分析為本質、能力和行動。」所以在靈魂中，本質與德能或能力，更該互不相同。

正解 我解答如下：不可能說靈魂之本質就是其機能，雖然有些人是抱這種主張。在此可以從兩方面加以證明。第一，既然

潛能和現實是區分物及物之任何種類的，故潛能和現實該屬於同一類。因此，如果一個現實不是屬於本體之類，則針對此現實的潛能也不可能屬於本體之類。靈魂的行動不屬於本體之類；只有在天主內，行動即其本體。因而為其行動之根本的天主的德能，即天主之本質。在靈魂上，以及在任何受造物上，都不可能是這樣，如同我們在之前第五十四題第三節論到天使時所說過的。

第二，從靈魂方面來看，這也是不可能的。靈魂按其本質來說乃是一種現實。假若靈魂之本質是其行動之直接根本，則只要現實地具有靈魂者，便也現實地具有生命之行動，正凡現實地具有靈魂者便是活的。但靈魂作為形式，不是指向下一現實的現實，而是生殖之最後終點。故此，它針對別的現實之所以為潛能，這不是由於它作為形式的本質，而是因了它的能力。是以就靈魂為其機能之主體而言，則靈魂被稱為指向第二現實的「第一現實」(actus primus)。我們看到有靈魂者，不常現實地具有生命之活動。故此在靈魂的定義裡，說它是「具有生命之潛能的身體之現實」，而這潛能「不排斥靈魂」(《靈魂論》卷二第一章)。可見靈魂之本質不是其機能。因為沒有什麼東西，就其為現實而言，由於為現實而是在潛能狀態。

釋疑 1. 奧斯定是根據心靈認識並愛慕自己來講心靈。如此則知識和愛情，就其指向被認知和被愛慕的心靈而言，是以本體或本質之方式在靈魂內，因為被認知和被愛慕的就是靈魂之本體或本質。

另一處他說的「同一個生命，同一個心靈，同一個本質」，也該這樣去瞭解。或者也可以隨某些人的講法，而說那句話是以「具備能力之整體」(totum potestativum vel totum potentiale) 來稱謂其部分。具備能力之整體，是居於「普遍性整體」

(totum universale) 與「整合性整體」(totum integrale) 之間的。普遍性整體是以其全部本質和能力臨於每一部分，例如：「動物」之與人和馬，故此可真正以此來稱謂每一部分。整合性整體，按全部本質和能力來說，都不在任何一部分，故此不能用以稱謂各部分；不過，廣義地可多少用以稱謂所有合併在一起的部分，例如說：牆壁、房頂和房基共為一房屋。至於具備能力之整體，按全部本質是臨於每一部分，但並非按全部能力，故此多少可用來稱謂每一部分，但不像普遍性整體那樣貼合或絕對。奧斯定便是以這一方式，而說記憶、智力和意志，是靈魂的同一個本質。

2. 第一質料之潛能所指向的現實，是本體性形式，故此質料之潛能無非就是其本質。

3. 行動和存在皆是屬於組合體的，因為存在者始能有行動。以本體性形式組成的東西，是以本體方式具有實在或存在，又以來自本體性形式的能力行動。因此，積極之依附性形式與行動者之本體性形式的關係（例如：熱與火之形式的關係），就似靈魂之機能與靈魂的關係。

4. 依附體性形式之所以能是行動的根本，也是因了本體性形式。所以，本體性形式是行動的第一個根本，而不是直接的根本。故此哲學家才說：「我們用以理解和感覺者，是靈魂」。

5. 如果依附體是指與本體相對而分者，則在本體與依附體之間不能有任何中間物；因為這區分是根據肯定與否定，即一是有主體的，一是沒有主體的。按這方式，靈魂之機能既然不是其本質，就必然是依附體，它是屬於第二類品質。但如果依附體（偶有性）是指的五個普遍稱謂（類或共類、種或別類、種差、固有性、偶有性或依附體）之一，則在本體與依附體之間，有別的東西為中間物。因為，凡為東西之本質的都屬於本體；但是，並非凡在本質以外的都可稱謂依附體，只有那不是由類別之本質

性根本所產生者才是依附體。「固有性」(proprium)不屬於東西之本質，而是由類別之本質性根本產生的，因而是居於本質與這種依附體之間的東西。按這方式，可以說靈魂之機能是其本體和依附體之間的中間物，就似是靈魂天生的固有性。

奧斯定所謂的知識和愛情之在靈魂上，不是如同依附體之在主體上，該按釋疑1.之方式去瞭解，即其與靈魂之關係，不是有如對愛者和認知者之關係，而是有如對被愛者和被認知者之關係。他的證明是如此進行的：因為如果愛情之在被愛的靈魂內，如同依附體之在主體內，則依附體超出了它的主體，因為還有別的東西是靈魂所愛的。

6.正如第七十五題第五節釋疑4.已經說過的，雖然靈魂不是由質料和形式合成的，但在它內含有一些潛能。因而它可能是依附體之主體。波其武那句話可適用於天主，因為天主是純現實，而且波其武也是在論及天主時說了那句話。

7.「理性的」和「感官性的」，若視為種差，不是根據感官性和理性之機能而來的，而是根據智魂與覺魂來的。不過，由於本體形式自身對我們來說是隱而不顯的，以及通過依附體才得彰顯出來，故有時不妨用依附體代表本體上的差別。

第二節 靈魂是否有許多機能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎靈魂不是有許多機能。因為：

1.智魂或靈魂是最近似天主的。但是在天主內只有一個單純的能力。所以在靈魂內也是一樣。

2.此外，一種能力越高，也就越統一。但是靈魂在能力上超過其他一切形式。所以最該只有一個能力或機能。

3.此外，行動屬於現實地或實際地存在者。但是按第七十六題第三及第四節所說的，人是靠靈魂的同一個本質而具有各等

級之完美性的存在，所以人也是靠靈魂的同一個機能而操使各等級之不同行動。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第二及第三章卻認為靈魂有許多機能。

正解 我解答如下：該承認靈魂有許多機能。為證明此點需要知道，正如哲學家在《天界論》卷二第十二章所說的，東西中最低級的，不能獲致完美的善，只能以少數動作獲得一些不完善的善；比這些東西較高的，能獲得完美的善，但要用許多動作；比這後者更高的，以少許之動作便獲得完美之善；而具有最高完美的，是那些沒有動作便具有最完美之善的。例如，一人不能獲得完全的健康，但能靠少許醫治獲得些微健康，這人的健康條件最差；一人若能獲得完全的健康，但要經許多治療，這人的健康條件比前者為佳；需少許治療便保有完美之健康的更好；最好的是不必治療便具有完美之健康的人。

所以應該說，人以下的東西只獲得某些個別的善，因而具有某些少數固定的行動和能力。人能夠獲得普遍性的和完美的善，因為能得到真福。但是按天性，人是那些宜於獲得真福者中最低級者；故此，人的靈魂需要許多和各類的行動及能力。天使所需要的機能種類較少。在天主內，除了祂的本質外，沒有別的機能或行動。

還有一個別的理由，足以說明何以人的靈魂有許多不同的機能；因為它是位於精神與形體受造物的交界點，故此它兼有二種受造物之能力。

釋疑 1.人的靈魂比低級受造物更近似天主，是因為能獲得完美的善；但它需要許多各類的行動。在這一點上，它遜於那些

更高級者。

2.如果是針對同樣的對象，則統一的能力較佳；但若屬於能力之下者有許多，則分增的能力更高。

3.每個東西只有一個本體性的存在，但能有許多行動。因此靈魂的本質是一個，但有許多機能。

第三節 機能是否以行動和對象相區分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 機能似乎不是彼此以行動和對象相區分。因為：

1.沒有一個東西是以後起者或外在者決定其類別。行動是後於機能的，而對象是外在者，所以機能不是以它們來區分類別。

2.此外，相反者彼此的差別最大。倘若機能是以對象相區分，則相反的東西不能是同一機能之對象。這與事實幾乎完全不符。因為白與黑屬於同一視覺能力之對象，甜與苦也屬於同一味覺。

3.此外，除去了原因，便也除去了效果。如果機能之區別是繫於對象之區別，則同一對象不可能屬於不同的機能。但這顯然不合事實。因為知覺機能所認知的，與嗜慾機能所欲求的是同一對象。

4.此外，那本然為某東西之原因者，常產生這個東西。但有些不同的對象，固然屬於不同的機能，但也屬於某個共同機能，例如：聲音和顏色分別屬於聽覺和視覺，這些是各別的機能，但是也屬於一個共同的統覺或「綜合感官」(sensus communis)之機能。所以機能不是根據對象的差別互為區分。

反之 後起者是根據先有者以為區分。但是哲學家在《靈魂論》卷二第四章說：「按理念說，行動及作為是先於機能的；而相

對立者」或對象，「則又先於行動和作為」。所以，機能是按行動和對象互為區分。

正解 我解答如下：機能是以其為潛能而指向行動。故此機能之性質或意義，應取自其所指向之行動；因而機能之意義或性質的區別，應是有如行動之性質或意義的區別。而行動之性質或意義的區別，又是根據對象之性質或意義的區別。因為每一個行動，或是屬於積極主動的機能，或是屬於消極被動之機能。對象之與消極機能之關係，就似其根本和動因；因了顏色推動視覺，所以顏色是看見行動之根本。對積極機能之行動而言，對象乃是其終點和目的，就如生長力之對象是某一完美量度，這就是生長之目的。行動就是從這兩方面取得類別，即是說從其根本，或從其目的或終點——熱化與冷化之區別，在於前者是從一個積極熱的東西進行到另一個熱的東西，後者是由一個冷的東西進行到另一個冷的東西。可見機能必然是根據行動和對象而有區別。

不過要知道，那些偶然而有者，不能用以區分東西之類別。因了「有顏色」在動物身上是偶有的，故動物之類別的區分，不是藉顏色上的差別，而是藉動物本然所有之物上的差別，即覺魂上之差別。覺魂有時偕同理性，有時不偕同理性。故此，區分動物者在於「有理性」和「無理性」，它們構成動物的不同類別。所以不是對象的任何差別都足以區分靈魂的機能，只有那本然與機能相關之對象的差別有此作用。例如：感官，本然地是關於可感受之品質的（*qualitas passibilis*），這種品質本然地分為顏色、聲音等；故此顏色之感官機能是一個，即視覺，而聲音的感官機能是另一個，即聽覺。但是可感受之品質，例如：「有顏色者」，偶然地是音樂家或文法學家，是大者或小者，是人或石頭。靈魂之機能並不因了這類差別而互為區分。

釋疑 1.行動按存在次序雖然後於機能，但在意念中和按理念則先於機能，就如「目的因」是先於動因。至於對象，雖然是外在的，但它是行動之根本或目的。一個東西的內在因素，該與其根本和目的相配。

2.假使某一機能，本然地是以相反者或對立者之一為對象，則另一個該屬於別的機能。但是靈魂之機能，本然地並不關注其中一對立者之專有的理或性質，而是關注兩個對立者所共有的理或性質，例如：視覺不是本然關注白色之理的，而是關注顏色之理的。這是因為對立者之一，多少是另一個之根本，因為它們彼此之間的關係，就像完美者與不完美者之關係。

3.按主體或自身是同一個東西，按理念能夠看為不同的東西。因此能夠屬於靈魂的不同機能。

4.高級機能所針對的對象之理，本來比低級機能所針對的對象之理較廣；因為機能愈高，其所包括的對象愈多。故此，高級機能本然所指向的一種對象之理所包羅的許多東西，卻又分別按各低級機能本然所指向之對象之理而互為區分。是以不同對象分屬於不同的低級機能，但又同屬於一個高級機能。

第四節 靈魂之各機能間是否有個次序

有關第四節，我們討論如下：

質疑 靈魂之各機能間似乎沒有次序。因為：

1.屬於同一區分或分類的東西彼此沒有先後之別，按理是同時的。但是靈魂之機能彼此互為區分（屬於同一區分或分類），所以彼此間沒有次序。

2.此外，靈魂之機能與對象相關，也與靈魂相關。但從靈魂方面說，各機能之間沒有次序，因為靈魂是一個。從對象方面說也是一樣，因為對象各不相同、支離散亂，例如：顏色

與聲音。所以在靈魂之各機能間沒有次序。

3.此外，在彼此有次序的機能中，一個機能的行動是繫於另一個機能的行動。但是靈魂的一個機能的行動不繫於另一機能之行動，因為視覺沒有聽覺也能進入行動，反之亦然。所以在靈魂的各機能之間沒有次序。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第三章，將靈魂的各部分或各機能比為幾何圖形。但是圖形彼此之間有個次序。所以靈魂的各機能也是一樣。

正解 我解答如下：靈魂是一個，而機能是許多個；從一變到多該有個次序，所以在靈魂的機能之間必然有個次序。

在機能中可以發現三種次序。其中兩種次序是根據機能彼此的繫屬關係，第三種是根據對象之次序。機能之繫屬有兩種：一種是按自然之次序，即完美者自然先於不完美者；另一種是按發生和時間之次序，即由不完美者而到完美者。

按第一種次序（自然之次序），智性機能先於感官機能；故前者指導後者，命使後者。按這次序，感官機能又先於「生魂」（*anima nutritiva*）之機能。按第二種次序（發生和時間之次序），則先後正好相反。因為在發生過程中，生魂之機能先於「覺魂」之機能，前者準備身體以便能有覺魂機能之活動。感官機能與智性機能的關係也是如此。按第三種次序（對象之次序），感官機能彼此有先後之別，即視覺、聽覺和嗅覺。因為按天性次序是可見者居先，因為可見性是天體和下界形體所共有的。聲音是在空氣中成為可聽到的，而空氣按天性先於由元素之混合而產生的氣味。

釋疑 1.某共類之別類從存在觀點有先後之別，就如數目和圖

形；雖然從其接受相同共類之稱謂的觀點，則說它們是同時的。

2. 靈魂之機能的次序，一方面是來自靈魂，因為靈魂按本質雖是一個，但它是按一種次序而適於各種活動；另一方面是來自對象，也是來自行動，如正解已說過的。

3. 所舉之理由，是根據只按第三種方式（對象之次序）來衡量的機能。至於按其餘兩種方式而有先後的機能，則一個機能的行動，繫於另一機能之行動。

第五節 靈魂之所有機能是否皆以靈魂為主體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎靈魂之所有機能皆是以靈魂為主體。因為：

1. 靈魂之機能與靈魂的關係，就如身體之機能與身體的關係。但是，身體是身體之機能的主體。所以，靈魂是靈魂之機能的主體。

2. 此外，靈魂之機能的活動歸於身體是因了靈魂的關係；因為就如《靈魂論》卷二第二章所說的：「靈魂是我們賴以感覺和理解的第一個根本。」但是，靈魂之活動的專有根本是機能，所以機能首先是在靈魂上。

3. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第七及二十四章說，靈魂有些感覺不是靠身體，甚而可以沒有身體，例如畏懼等；有些感覺是靠身體。但如果感覺能力不是只以靈魂為主體，沒有身體便不能有感覺。所以靈魂是感覺機能之主體；按同理，也是其他所有機能之主體。

反之 哲學家在《論睡眠及醒寤》(De Somno et vigilia) 第一章說：「感覺不專屬於靈魂，也不專屬於身體，而是屬於人之組合體 (conjunctum)。」所以感覺機能是以組合體為主體。因此，靈魂不是一切機能之主體。

正解 我解答如下：凡能活動的東西，便是活動力之主體；因爲主體是因其依附體而得名。能活動者與活動者是同一個東西。因此正如哲學家在《論睡眠及醒寤》開端所說的，「具有活動者，便是具有機能者」，亦即其主體。

由前面第七十五題第二及第三節、第七十六題第一節釋疑1. 所說的可以知道，有些活動屬於靈魂，操動時不需要身體器官，就如理解和願意。因此，充爲這類活動之根本的機能，是以靈魂爲主體。有些活動屬於靈魂，但在操作時要用身體器官，就如視覺用眼睛，聽覺用耳朵。其他感官和生理部分的活動也是一樣。因此，充爲這類活動之根本的機能，是以組合體爲主體，而不是只以靈魂爲主體。

釋疑 1. 說一切機能都是靈魂的，不是視之爲主體，而是視之爲根本，因爲組合體是因了靈魂才能有那些活動。

2. 所有這類機能先屬於靈魂，而後屬於組合體，不是以靈魂爲主體，而是以靈魂爲根本。

3. 柏拉圖認爲感覺是靈魂所專有的活動，就像理解一樣。在屬於哲學的許多問題方面，奧斯定多次是利用柏拉圖的意見，不是支持，而是引述。至於這裡這個問題，所謂靈魂有些感覺靠身體，有些不靠身體，可以有兩種解釋。一種解釋，所謂靠或不靠身體，是根據感覺活動出自感覺者來界定感覺之活動。從這方面看，則沒有身體便沒有感覺，因爲感覺之活動只有通過身體器官才能從靈魂產生。另一種解釋，是從所感覺之對象方面，看對感覺之活動的界定。如此，則對有些東西的感覺要靠身體，即是說這些東西是在身體上，例如：感覺到創傷；對有些東西的感覺則不靠身體，即是說，這些東西不是在身體上的，而只是在靈魂之知覺上的，例如：聽到什麼事後感

受到自己悲傷或高興。

第六節 靈魂之機能是否源自其本質

有關第六節，我們討論如下：

質疑 靈魂之機能似乎不是源自其本質。因為：

1.從同一個單純的東西，不能產生各種不同的東西。靈魂之本質是同一個或唯一的，且是單純的。既然靈魂之機能有許多個，又各不相同，不能是出於靈魂之本質。

2.此外，一個東西之所由出，便是其原因。但是靈魂之本質不能說是機能之原因，只要一看各種原因之性質便可以知道。所以靈魂之機能不是源自其本質。

3.此外，「演生」(emanatio)是一種動態。但按《物理學》卷七第一章所說的，沒有東西推動自己；除非是由於部分之關係，就如說動物推動自己，因為它的一部分是推動者，而另一部分是被推動者。連靈魂也不推動自己，就如《靈魂論》卷一第四章所指出的。所以，靈魂不在自己內產生它的機能。

反之 靈魂之機能乃是靈魂的一些自然特性，然而主體是自己之依附體的原因。故此，如同《形上學》卷七第四章所顯示的，在依附體的定義中列入主體。所以，靈魂之機能源自其本質，如同源自原因。

正解 我解答如下：本體性形式與依附體性形式，一部分相似，一部分不相似。相似的地方，在於二者皆為現實，皆使某東西多少成為現實。不相似的東西有兩點：第一點，本體性形式賦予絕對的存在，其主體只是在潛能狀態的東西。依附體性形式不給予絕對的存在，只給予某種、或某些、或某方式的存在，其主體是已經是在現實狀態的東西。因而可知，現實性先

現於本體形式，而後現於其主體；又因了在各類東西中，先有者是原因，所以本體性形式在其主體上產生現實地存在。反之，現實性先見於依附體性形式之主體，而後見於依附體性形式；所以依附體性形式之現實，是由主體之現實產生的。故此依附體性形式之主體，以其為潛能而論，是容受依附性體形式的；以其為現實而論，則是產生依附體性形式的。以上所說的，是針對專有和本然之依附體的；因為對外來之依附體而言，主體只是容納者，而產生這依附體的是個外在的動因。本體性形式與依附體性形式的第二個差別，在於質料是以本體性形式為依歸，因為次要者常是以主要者為依歸，而依附體性形式則反過來是為補充主體的。

從前面第五節已說的可以知道，靈魂之機能的主體，或者只是靈魂，因為它有些潛能，故能為依附體之主體，這在前面第一節釋疑6、第七十五題第五節釋疑4.也曾說過；或者是靈魂與肉身之合成體。合成體之所以為現實是因了靈魂。由此可見，靈魂所有的機能，無論是只以靈魂為主體，或以合成體為主體，都是源自靈魂之本質，如同源自根本。因為按已說過的，以主體為現實而論，它產生依附體；以主體為潛能而論，它容受依附體。

釋疑 1.從一個單純的東西，能按次序自然產生許多效果。而這也是由於承受者的差別。因此從靈魂的唯一本質，產生出許多不同機能，一是因了機能彼此間的次序，一是由於身體器官上的差別。

2.對其專有之依附體而言，主體是其目的因，也多少是其動向；同時也可以說是「質料因」，因為它承受依附體。因此可以說，靈魂之本質是一切機能之原因，有如是它們的目的和主體根本；針對某些機能來說，則是承受者。

3.主體產生其專有之依附體，不是以演變的方式，而是以自然結果方式，就如由一個東西自然產生另一個東西，例如由光產生顏色。

第七節 靈魂之機能是否一個來自另一個

有關第七節，我們討論如下：

質疑 靈魂之機能似乎不是一個來自另一個。因為：

1.同時開始存在的東西，一個不是來自另一個。靈魂之所有的機能都是與靈魂一起造成的。所以，不是一個從另一個來的。

2.此外，靈魂之機能是來自靈魂，就如依附體是來自主體。但是，一個靈魂的機能不能是另一個的主體，因為依附體沒有依附體。所以，一個機能不是來自另一個。

3.此外，對立者不是來自與自己對立者，每一個都是來自與自己同一類別者。靈魂之機能是按對立性互為區分，有如是不同的類別，所以，一個不是來自另一個。

反之 機能是因其活動而被認知。但一個機能之活動是由另一機能之活動產生的，例如：想像之活動是生自感官之活動。所以，靈魂之機能是一個來自另一個。

正解 我解答如下：在按自然次序由一個而來的東西中，正如第一個東西是所有其餘者的原因，同樣的，離第一個較近者，也多少是較遠者之原因。前面第四節曾經指出，在靈魂之機能間有多種次序。所以，靈魂之機能有的是通過別的而生自靈魂之本質。

但是因了靈魂之本質與其機能之關係，有似其主動根本和目的根本，又有似其承受根本，無論是單看靈魂，或兼看靈

魂偕同肉身；而主動者與目的比較完美，而承受根本以其為承受者而論，比較不完美。所以，靈魂之機能按完美性和天性次序居先者，是以目的和主動根本的方式而為其餘機能之根本。我們已經見到，感官是以智性為依歸的，反之則不然。而且也可以說，感官是有缺欠的分有理性；因此按天然起源來說，感官多少是來自智性，正如不完美者是源自完美者。但是從承受根本之途徑或過程來說，不完美之機能反而是完美機能之根本，例如：靈魂就其具有感官機能來看，針對智性而言，有似主體和質料。故此，按發生之次序或過程，是不完美之機能居先，因為先是動物產生，而後才是人。

釋疑 1. 正如機能之生自靈魂之本質，不是以演變方式，而是以自然結果方式，並與靈魂一起開始存在。一個機能與另一機能的關係也是如此。

2. 依附體本來不能為依附體之主體，但是有的依附體比別的先為主體所容受，例如：量度先於品質。按這方式，可以說一個依附體是另一個的主體，例如：面積是顏色之主體，因為本體是通過一個依附體而容納另一依附體。關於靈魂之機能也可以這樣說。

3. 靈魂之機能，彼此是以完美者與不完美者之對立而對立，就如數目和圖形之類別。這種對立，無礙於一個是出自另一個，因為不完美者自然是源自完美者。

第八節 與身體分離的靈魂是否保存一切機能

有關第八節，我們討論如下：

質疑 與身與分離的靈魂，似乎保存所有之機能。因為：

1. 克拉威蘭西（Alcherus Claravellensis）在《論精神及靈魂》（De spiritu et anima）第十五章說：「靈魂帶著感官和想像，理性、智性和悟性，慾情和憤情，一起離開身體。」

2. 此外，靈魂之機能乃是靈魂之天然特性。但固有性常在，永不與其主體分離。所以在人死後，靈魂仍具有一切機能。

3. 此外，靈魂之機能，連感官機能在內，皆不因身體之衰弱而衰弱。因為《靈魂論》卷一第四章說：「若老人取得青年人之眼睛，他的視力會跟青年人一樣。」但衰弱是走向消滅之過程。所以身體消滅後，靈魂之機能不消滅，而保存在（與身體）分離的靈魂內。

4. 此外，按哲學家《論記憶與回憶》第一章所說的，記憶是覺魂之機能。但是靈魂與身體分離後仍有記憶，因為《路加福音》第十六章25節向落入地獄的享樂富人說：「你應記得你活著的時候，已享盡了你的福。」所以，靈魂離開身體後仍保有記憶，因而也保有感官部分的其他機能。

5. 此外，喜樂與悲傷是在慾情部分，而慾情是感官部分的機能。與身體分開的靈魂，顯然對所得的賞罰感到喜樂或悲傷。所以分離之靈魂保有慾情能力。

6. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十二章說，正如在身體失去知覺而未完全死去時，靈魂用想像力能有所見；同樣，在靈魂因死亡而與身體完全分開時也是一樣。然而想像是感官部分的機能，所以感官部分之機能仍留在與身體分離的靈魂內，其他一切機能也是如此。

反之 《論聖教信端》第十九章說：「人只是由兩個本體合成

的，一面是靈魂及其理性，一面是肉體及其感官。」所以肉體死後，感官機能也不再留存。

正解 我解答如下：前面第五、第六及第七節已經說過，靈魂的一切機能與靈魂本身的關係，有似與根本的關係。但是，有些機能與靈魂的關係，有似與主體的關係，如理智及意志。身體死亡後，這類機能必然仍留在靈魂上。有的機能是以靈魂和肉身之組合體為主體，就如所有感官和生理部分的機能。主體破壞以後，依附體不能保存。因此，組合體分解之後，這類機能不能現實地保存，只有其功能潛存在靈魂中，有似在根本或根基中。

所以，某些人說身體死後，這些機能仍留在靈魂上，是錯誤的。認為連這些機能的活動也留在分離的靈魂上，更是錯上加錯，因為這些機能除非靠身體器官，否則不能有活動。

釋疑 1.那本書沒有權威性。所以對於那裡所寫的，就如作者說得輕率一樣，可輕鬆予以忽視，不必認真。不過可以說，靈魂不是現實地帶著這些機能本身，而是按其功能。

2.我們所說的那些不在分離的靈魂上現實地存留的機能，不是專屬於靈魂的特性，而是屬於組合體的。

3.說這些機能不因身體衰弱而衰弱，乃是因為靈魂是不變的，靈魂是這些機能的功能根本。

4.那些記憶，當按奧斯定《論天主聖三》卷十第十一章、卷十四第七章，將記憶歸屬於心靈的那種方式來解釋，而不是按視記憶為覺魂之部分的方式。

5.在分離的靈魂上有喜樂和悲傷，不是感官嗜慾方面的，而是智性嗜慾方面的，就像天使們一樣。

6.奧斯定《訂正錄》卷二第二十四章那裡說的不是在下定論，而是在探討。因此後來他做了部分訂正。

第七十八題

分論靈魂之機能

—分爲四節—

然後要分別討論靈魂之機能（參看第七十七題引言）。但是神學家研究的對象，特別是爲德行之主體的智性機能及嗜慾機能。不過因了對這些機能的認知，牽連到別的機能，所以我們有關靈魂之機能的個別討論，分爲三部分：第一，先討論充爲智性之準備的機能；第二，論智性機能（第七十九題）；第三，論嗜慾機能（第八十題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、論靈魂之機能的共類或大類（genera，類）。
- 二、論生理部分之別類（species，種）。
- 三、論外部感官。
- 四、論內部感官。

第一節 靈魂之機能是否該分爲五個共類或大類

有關第一節，我們討論如下：

質疑 靈魂之機能似乎不該分爲生理性的，感官性的，嗜慾性的，空間運動性的，和智性的五個共類或大類（genera）。因爲：

1. 靈魂之機能被認爲是靈魂的部分。但是一般都認爲靈魂有三部分，即生魂，覺魂，和理性之魂。所以靈魂之機能只有三大類，而不是五大類。

2. 此外，靈魂之機能是生命活動之根本。但是說某東西生活，有四種方式。哲學家在《靈魂論》卷二第二章說：「既然說生活有許多方式，所以，即使只有其中的一種方式存在於

某東西內，我們仍說它生活，例如：智性、感官，在空間的行走、營養活動，以及盈虧消長。」所以除了嗜慾機能不算外，靈魂只有四大類機能。

3.此外，各機能所共有者，不該歸於一個個別的機能。但是嗜慾活動是每個機能都含有的。因為視覺欲求適宜的可見之物；故此《德訓篇》第四十章22節說：「優雅美麗，固然悅目，然而絕比不上嫩綠的禾苗。」按同理，其他每個機能，都欲求其適宜的對象。所以，不該把嗜慾看為一類個別的靈魂機能。

4.此外，按《靈魂論》卷三第十章所說的，在動物中的運動之根本是感官，或智性，或嗜慾。所以除上述者外，不該把運動能力看為靈魂的個別一類機能。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第三章說：「我們說機能有生理性的，感官性的，嗜慾性的，空間運動性的，和智性的。」

正解 我解答如下：靈魂之機能，共有上述五大類。但是卻說有三種魂，和四種生活形態或方式。

這種差別的理由，在於各種不同的魂之區分，是根據魂之活動高於形體物之天性活動的各種不同方式。因為全部形體物之天性隸屬於魂之下，其與魂的關係，有似魂之質料和工具。魂有些活動，如此遠遠超出形體物之天性，甚而也不靠身體器官來操使，這便是「理性之魂」的活動。在這種活動之下，魂另有一些活動，是靠身體器官來操動，但不是靠形體物之品質，這就是「覺魂」之活動。因為感官之活動，雖然需要形體上的品質，如：冷熱、濕乾等，但是覺魂的感官活動之進行，不是靠這些品質的力量，只是為了器官之配備上的需要。魂之最低的活動，要靠身體上的器官，及形體品質之力量。但

這些活動仍高於形體物之天性活動，因為形體物之運動是源自外在之根本，而這些活動是源自內在之根本；這源自內在之根本是各種魂所共有的，因為凡有魂的東西都多少推動自己。這種活動就是「生魂」的活動。因為按《靈魂論》卷二第四章所說的，消化以及後續的活動，要利用熱之作用。

靈魂之機能的分類則是根據對象。一個機能愈高，其相關對象愈廣，這在前面第七十七題第三節釋疑4.已經說過。可以按三個等次來看靈魂之活動的對象。靈魂某些活動的對象，只是與靈魂相結合之身體。這類機能被稱為生理性的（*potentia vegetativa*），生理機能只對與靈魂相結合之身體起作用。靈魂另一類機能所針對的對象較廣，即所有可感覺的形體物，不只針對與靈魂相結合的形體。靈魂還有一類機能，其所指向的對象更廣，即不只針對可感覺之形體物，而且也普遍地指向所有的物。由此可見，最後這兩類靈魂機能之活動所針對的，不只是與靈魂相連結的東西，而且也是針對外在的東西。既然行動者與其相關對象多少該有連接，故為靈魂之活動對象的外在物，與靈魂該有兩層關係。第一，外在物該自然宜於與靈魂接觸，並以其相似點的關係而在靈魂內。在這方面有兩類機能：即感官機能，其對象範圍較窄，限於可感覺的形體物；和智性機能，其對象範圍極廣，即普遍的物。第二，靈魂本身傾向並趨向於外在物。按這種關係，靈魂也有兩類機能：一類是嗜慾機能，按這類機能，靈魂是以外在物為目的，而目的在意念中取首位；一類是運動機能，按這類機能，靈魂是以外在物為其活動和運動之終點，因為要獲取其所願望和欲求之物，動物都要移動。

生活之形態或方式的區分，是根據生物之等級。有些生物，只有生理能力和作用，例如：植物。有些生物除了生理能力和作用外，還有感官能力和作用，但不能移動，就如那些不

能動的動物，例如：貝類。還有一些生物，除此之外，又能移動位置，就如完美的動物，為維持生活牠們需要許多東西，故此要移動，以便能獲取在遠處的生活必需品。又有一些生物，除了上述各能力和作用外，又有智性能力和作用，就如人類。嗜慾不構成生物的各別等級，因為按《靈魂論》卷二第三章所說的，凡有感覺的生物，便也有嗜慾。

釋疑 1.及2.上面所說的，已解答了前兩個質疑。

3.「自然嗜慾」(appetitus naturalis) 是任何東西對某對象的天生傾向，因此每種機能都以自然嗜慾欲求其相宜之對象。但是「動物性嗜慾」(appetitus animalis) 有賴知覺。這種嗜慾不只要有知覺，還要有別的特別機能。的確，被欲求的東西是那東西本身，但是在知覺能力中的不是東西本身，而是東西的像。由此可見，視覺自然就欲求可見者，但只是為了它專有之活動，即只是為了看；而動物是以嗜慾機能欲求其所見之物，不只是為了看，也是為了別的目的。假若靈魂之所以需要感官所感覺到的東西，只是為了操使其感官活動，即只是為了能感覺到它們，則在靈魂之機能中，不必有特別一類嗜慾機能，只有各種機能的自然嗜慾便夠了。

4.在完美的動物中，知覺和嗜慾雖然是動之根本，但是單靠知覺和嗜慾本身並不足以產生運動，除非另加上別的能力。因為不能動的動物雖有知覺和嗜慾，但是沒有動的能力。這種動力，不只在命使運動的嗜慾和知覺內，而且也在身體各部分內，以使它們宜於聽從推動者靈魂之嗜慾或命令。此可由這一點看出，即在肢體不合於其自然結構時，便不能聽從嗜慾之命令以行動。

第二節 將生理部分分爲消化力、生長力及生殖力是否合適

有關第二節，我們討論如下：

質疑 將生理部分分爲消化力、生長力及生殖力，似乎不合適。因爲：

1. 這類能力被稱爲自然能力。但是靈魂之機能是高於自然能力的。所以，這些能力不當視爲靈魂之機能。

2. 此外，生物與無生物所共有者，不當視爲靈魂的一種機能。但是生產是有生有滅的東西所共有的，無論是生物或無生物。所以，生產能力不當視爲靈魂的機能。

3. 此外，靈魂比形體物能力高，但是形體物是以同一個動力產生形狀和量度，所以靈魂更該如此。故靈魂之生長機能與生殖機能不當視爲兩種機能。

4. 此外，每個東西都是藉其所以獲得存在者保存其存在。但是生殖機能是生物藉以獲得存在者。所以生物也是藉它以保存生命。然而營養作用是爲保存生物之生命的，因爲按《靈魂論》卷二第四章所說的，它是「能保存那承受此能力者的能力」。所以，不該把營養機能與生殖機能加以區分。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第四章說，生魂之活動是「生殖，和取用食物」，又說是「使東西增長」（卷二第二章）。

正解 我解答如下：生理部分有三個機能。如第一節已說過的，生理作用之對象是靠魂而生活的身體，這種身體需要魂的三種活動：一種是它藉以獲得存在者，這就是生殖機能的作用；另一種使生活的身體獲得適當的量度，這是生長力的事；還有一種，是爲保存生活者之身體的存在和適當量度的，這是營養能力的事。

但要留意這些機能間的差別。營養和生長力是在其所在之身體上起作用；因為是與靈魂結合之身體本身，藉存在於靈魂內之生長力和營養力得以生長和保養。但是，生殖力不是在同一身體上產生作用，而是在別的身體上，因為沒有一個東西生產自己。因而生殖能力有點接近覺魂的高位，覺魂之活動也是指向外在之東西的，雖然，是以更為卓越和普遍的方式；因為正如狄奧尼修在《神名論》第七章所說的，低級物的最高點與高級物的最低點相接。因此在這三個機能中，以生殖機能最重要、最完美和最具有目的之性質；正如《靈魂論》卷二第四章所說的：因為「產生別的與自己相似者」，這是已告竣或完成之物的事。生長力和營養力為生殖力服務，營養力又為生長力所用。

釋疑 1.稱這些能力為自然的，一是因為其作用像似自然或物理作用，物理作用也賦予存在、量度和延續（但是上述之機能的作用方式較高）；此外，也是因為這些機能在行使其活動時，要以充為自然或物理活動之根本的積極和消極品質為工具。

2.無生物之生產或產生，完全是外在的。但是生物之生產方式較高，是藉生物本身的某東西，即精子，其中含有足能形成身體的根本。因此生物要有一種機能，為準備這種精子；這就是生殖能力。

3.因為生物是從精子產生的，故生物初生時的量度必定很小。因而需要有一種靈魂之機能，以使之達到適當的量度。而無生命的形體物，是從由外在動因所限定的質料產生的，故隨質料之條件，同時取得形狀和量度。

4.如第一節已說過的，生理作用是藉熱來完成，熱消耗濕的原素。為了增補消失的濕原素，故該有營養機能，以使食物變成身體之成素。這為生長和生殖能力的活動也是必要的。

第三節 將外部感官分爲五種是否合適

有關第三節，我們討論如下：

質疑 將外部或外表感官分爲五種，似乎不合適。因爲：

1. 感官是爲認知依附體的。依附體的種類很多。既然機能是根據對象以爲區分，似乎感官之種類該與依附體的種類一樣多。

2. 此外，大小、形狀，以及其他所謂的「共同可感性」(sensibilia communia)，不是「偶然可感性」(sensibilia per accidens)，甚而在《靈魂論》卷二第六章裡，是與「偶然可感性」相對分的。對象的本然差別構成機能之差別。既然大小和形狀與顏色之差別，比聲音與顏色的差別大；似乎爲認知大小和形狀，比爲認知顏色和聲音，更該有個專門的機能。

3. 此外，每個感官只認知一對相反者，如視覺之認知白與黑。但觸覺認知許多對相反者，即熱與冷，濕與乾等。所以觸覺不是一個感官，而是許多個。因此一共不只有五個感官。

4. 此外，別類(種)與共類(類)不相併列或對分。但味覺是一種觸覺。所以不該視之爲觸覺以外的另一種感官。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第一章說：「五官之外，沒有別的感覺。」

正解 我解答如下：有人想從器官方面決定感官之區別和數目，看在器官內爲主的是什麼元素，是水，或是空氣等。另一些人是從媒介方面去看，有的媒介是相連的，有的是外在的，外在媒介有的是水，有的是空氣等。還有人是從可感覺之品質的不同性質去看，即根據某品質是屬於一個單純物體，或是混合而成的。

上述一切都不合適。因爲機能不是爲了器官，器官反而

是爲了機能而設的，故此，機能不因了器官有區分而有區分。大自然使器官有區別，乃是爲配合機能上的差別；同樣，大自然給各官能不同的媒介，也是爲適合機能之活動。認知可感覺的品質之性質的，不是感官，而是智性。

所以，外部感官之區別和數目，該根據那本然和專屬於感官者來決定。感官乃是一種被動的機能，自然因外在之可感覺的東西而起變化。所以，感官本然所知覺者，乃是外面的能使感官起變化的東西，感官機能便是以這種東西的差別來定區分。

變化有兩種：一是自然的或物理性的，一是精神性的。所謂物理性的變化，是根據「使變化者」之形式，以物理的模式傳給「被變化者」，例如：熱之傳到被熱化者。精神性的變化，則是根據「使變化者」的形式，以精神的模式傳給「被變化者」，例如：在眼中的顏色之形式，眼睛並不因之而變成有顏色的。感官之活動所需要的是精神性的變化，藉以使可感覺之形式或表象的意象在感官器官上產生。假如物理變化就足以產生感覺的話，則凡自然物體有變化時就有感覺了。

在某些感官上，只有精神性的變化，例如視覺。有的感官，除精神性的變化外，也有物理變化；而這或只是對象方面的，或也是器官方面的。在對象方面，聽覺的對象，即聲音，有空間性的物理變化，因爲聲音是生於打擊和空氣之震盪。嗅覺之對象氣味，有改變對象本身的物理變化，因爲要能發出氣味，外在物體該因了熱而多少起變化。在器官方面，爲觸覺和味覺都有物理變化：手與熱東西接觸時便變爲熱的，舌頭與濕物接觸時變爲濕的。嗅覺和聽覺之器官在感覺時沒有物理變化，除非是偶然地。

因了視覺在器官和對象上都沒有物理變化，所以是感官中最完美最精神化的，也是用途最廣的。其次是聽覺，再次是嗅覺，二者在對象方面皆有物理變化。但是按《物理學》卷八

第七章所說的，空間性的變化比本身的變化完美，按天性並先於本身之變化。觸覺和味覺最物質化，二者之區別留待後面再講（釋疑3.及4.）。是以前三種感官不用相連接的媒介，以免使器官起物理變化，像後兩種感官那樣。

釋疑 1.並非一切依附體本身都有改變他物的能力，只有第三類品質有使他物發生變化的作用。是以只有這類品質是感官之對象；因為正如《物理學》卷七第二章所說的，「使感官起變化的，與使無生物起變化的相同」。

2.大小和形狀等所謂的共同可感性，乃是位於偶然可感性與固有可感性之間的，「固有可感性」(sensibilia propria)是感官之對象。因為是「固有可感性」首先並本然地使感官起變化，由於這些可感性是有變化作用的品質。所有的共同可感性皆歸屬於量度。大小與數目，顯然屬於量度之類。形狀則是量度之品質，因為形狀之理在於大小之限度。動與靜之所以能被感到，這是因為某主體在增長之變動和空間移動中，與主體之大小或空間距離有一種或多種關係；而在自身變化中，是與可感之品質有關係。因此所謂感到動與靜，就等於是感到一與多。量度是有變化作用之品質的直接主體，例如：面積是顏色之直接主體。因此，共同可感性不是首先和本然地使感官起變化，而是通過可感到之品質的關係，就如面積是由於顏色之關係。但共同可感性並不是偶然可感性，因為前者在感官上所產生的變化各有不同。大面積在感官上產生的變化與小面積所產生的有所不同，因為連白色也可以說有大有小，因而能因其所在之主體而加以分割。

3.哲學家在《靈魂論》卷二第十一章似乎是說，觸覺是個共類，按別類可以分為許多感官，因此它才包括許多相反者。但這些感官按器官沒有分開，而是散佈在整個身體上，因

而區別不明顯。而認知甜與苦的味覺，是舌頭上的一種觸覺，不是散佈在全身的，故易於與觸覺相區分。

但是也可以說，所有那些相反者，每一對相反者，各有一個近的或小的共類，一起又共屬於一個共同的或大的共類，而這個大共類便是觸覺的一般對象。但是這個大共類沒有一個名稱，正如熱與冷之小共類也沒有名稱。

4.按哲學家《靈魂論》卷二第九及十一章的講法，味覺是只在舌頭上的一種觸覺。它與觸覺之共類沒有區別，但與散佈在全身的那些種或別類的觸覺有區別。

如果由於對象之共理而說觸覺只是一種感官，則該說，味覺與觸覺之區別，在於變化之理有所不同。因為觸覺之感官，根據其固有對象之品質，不只有精神性的變化，也起物理變化。味覺固有之對象的品質，不必然使其器官起物理變化，即舌頭不變為甜的或苦的；使舌頭起物理變化的是滋味所憑藉之前一品質，即濕潮，而這是觸覺的對象。

第四節 內部感官之區分是否合適

有關第四節，我們討論如下：

質疑 內部感官之區分似乎不合適。因為：

1.共有的與專有的不能相對分。所以「共同感官或綜合感官」(sensus communis)不應列為外表感官以外的內部感官能力之一。

2.此外，外表之專有感官能力所足以做者，不該另立一個內部的認知能力。但是外表的專有感官足以判斷可感覺的東西，因為每一感官都判斷其專有對象。同樣，外表感官似乎也足以認知自己的活動。因為既然感官之活動是居於機能與對象之間的，似乎視覺更能見其看見之活動，因為看見之活動比顏色離它近；其餘感官也是一樣。所以，不必為此設立一個內部

機能，即所謂的共同感官。

3.此外，按哲學家《論記憶與回憶》第一章所說的，想像和記憶乃是感覺中樞之形態。但是形態與其主體不能相對分。所以不該視記憶和想像為感官以外的機能。

4.此外，智性不如感官部分的其他機能那樣繫於感官。但智性若非取自感官，什麼也不能認知；為此《分析後論》卷一第十八章說，「誰缺少一種感官，便缺少一種知識」。所以，在感官部分，更該有一種稱為「估量」(aestimativa)的機能，以認知感官所不知覺之「意象」(intentio)。

5.此外，思量(cogitativa)之活動，乃是比較、分析及綜合；回憶(reminiscitiva)之活動乃是用一種推論探索。這兩種活動與估量和記憶之活動的差別，並不小於估量活動與想像活動之差別。所以，或者該認為思量和回憶是估量和記憶以外的機能，或者該認為估量和記憶不是想像以外的機能。

6.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十三第六、第七及第二十四章，認為有三種看見活動，即：形體的看見(visio corporalis)，這是靠感官；精神的看見，這是靠想像；和智性的看見，這是靠智能或理智。所以，在感官和智能之間，除了想像能力外，沒有別的內部機能。

反之 亞維采那在其《論靈魂》卷四第一章，認為有五個內部感官機能，即共同感官、想像力(imaginativa)、構想力(phantasia)、估量力和記憶力。

正解 我解答如下：既然大自然對必要者從無所缺，所以覺魂活動之種類，該足以應合完美動物之生活需要。那些不能歸屬於一個根本的活動，便需要有不同的機能；因為靈魂之機能，無非就是靈魂之活動之直接根本。

但是要知道，完美動物之生活，不只需要當可感之東西在面前時能知覺這東西，東西不在面前時也該能知覺。否則的話，動物之行動及活動既隨其知覺而發動，動物便不會去尋找不在面前的東西了；然而實際情形正好相反，尤其是在完美動物方面，牠們是在各處走動，因為牠們是動向其所知覺的遠處的東西。所以動物靠其覺魂，不只該能在東西現實地刺激牠們時感受東西之印象，也該能留下並保存這些印象。感受和保存在形體物方面屬於個別之根本，因為濕者善於感受，而不善於保存；乾者則正與之相反。既然感官能力乃是身體器官之活動，所以，感受可感覺之東西之印象與保存印象的，該是不同的機能。此外還要知道，倘若動物之活動，只繫於感官上的喜和惡，則除了感官所認知並引起喜或惡的表象外，不必再有別的東西。但是，動物之需要尋找或逃避某些東西，不只因了東西當時給牠的宜或不宜的感受，也是因了別的利益或害處，例如：羊見狼來便逃跑，不是因了狼的顏色或形狀難看，而是視之為天生的仇敵；鳥類收集草也是一樣，不是因了草給他快感，而是因為要用以建巢。所以，動物該知覺這些外表感官所不能知覺的意象。這種知覺該另外有個根本，因為東西之表象的認知是在於感官上的變化，上述之意象的知覺則不然。

所以為感受可感覺之東西的表象，有專有之感官和共有或綜合感官，關於二者之區別留待後面釋疑1及2再講。為保存這些表象，則有構想力或想像力，二者是同一個東西，因為構想力或想像力就似是保存感官所承受之表象的寶庫。為認知感官所不能知覺的意象，則有估量力。為保存意象，有記憶力，它是這些意象的寶庫。其標記是，因為動物之記憶的根本，是來自這種意象，例如：有害或有益。至於記憶所關注的「過去」之性質或意義，也算是這種意象之一。

不過要知道，關於可知覺之表象，人與其他動物沒有差

別，都是受外在可感覺之物之變化。但是關於上述之意象則有差別，因為其他動物之知覺這種意象，只是靠天生的一種本能，而人也能靠一種比較、思索。故此，在一般動物身上稱為估量力，在人則稱為思量力（*cogitativa*），它是用一種比較、思考而達到這些意象。故此，也稱為「特殊理性」（*ratio particularis*），醫生們認為它有一固定器官，即是在頭的中部。因為它是收集、思索具體的或個別的意象，正如智性的理性是收集、思索普遍性之意象。至於在記憶力部分，人不只像其他動物一樣，能立即或忽地想起過去的事情，並且他還有回憶力（*remiscentia*），即似是以邏輯的探索方式，按照個別的意象，追溯過去的事物。

亞維采那認為還有個第五種機能，是居於估量力與想像力之間的，它是結構和分解所想像之表象的，例如：我們從所想像的金子之表象，和所想像的山之表象，而結構成我們從來沒有見過的金山之表象。但是除人以外，別的動物似乎沒有這類活動，而人的想像力已足以有這種活動。亞威洛哀（*Averroes Mohammed Ibn Rushd*，1126~1198年）在其所著《論感官與可感覺之物》（*De Sensu et Sensibilibus*）第八章，也是把這活動歸於想像力。

如此說來，只須有四個內部感官能力，即共同感官和想像力，估量力和記憶力。

釋疑 1.稱一內部感官為共同感官，並非因為那是許多東西共有的稱謂，好似是個共類，而是因了它有如是外表感官的共同根本和基礎。

2.專有之感官（*sensus proprius*）判斷其專有的可感覺之對象，分辨它與屬於同一感官範圍內之各種東西的差別，例如：分辨白與黑、或綠。但是，為分辨白與甜，則不能屬於視

覺，也不能屬於味覺；因為那分辨兩種東西的，必須認知這兩種東西。因此，這種分辨的判斷該屬於統覺或共同感官，各種感官的知覺都是集合在此，似個共同的終點；它也認知各感官之意象，就如一人看到自己在看。專有之感官不能有此認知，它只能知覺使它起變化的可感覺之物的表象；是這個變化成就看的活動，由這變化再引起統覺或共同感官上的變化，使它知覺到這看的活動。

3.正如按第七十七題第七節所說的，機能之生自靈魂，是一個通過另一個；同樣，靈魂也是通過別的機能而為某機能之主體。是按這種方式，而說「想像和記憶」是感覺中樞之形態。

4.雖然智性之活動是自感官開始，但它在感官所知覺的東西上，認知許多感官所不能知覺的東西。估量力也是如此，雖然程度較低。

5.人內的思量力與記憶力較高，不是因了那感官部分所專有的，而是由於它們與普遍理性相接近，因而受到其影響的關係。所以那不是另外的機能，而是相同的機能，只是比其他動物所有的更完美。

6.奧斯定所謂的「精神的看見」，是指形體物不在面前時藉由其象而有之看見。所以，它包括所有的內部知覺。

第七十九題

論智性機能

一分為十三節一

然後要研討的是智性機能（參看第七十八題引言）。

關於這點，可以提出十三個問題：

- 一、智能或理智（intellectus）為靈魂之機能，抑為靈魂之本質。
- 二、如是機能，是否為被動機能。
- 三、如是被動機能，是否該有一主動智能或理智。
- 四、主動智能是否為靈魂內的東西。
- 五、眾人是否共有一個主動智能或理智。
- 六、智能中是否有記憶力。
- 七、此記憶力是否為異於智能的另一種機能。
- 八、理性是否為異於智能或理智的另一種機能。
- 九、高級理性和低級理性是否各為不同之機能。
- 十、靈智是否為智能或理智以外的機能。
- 十一、思辨與實踐性智能或理智是否為不同之機能。
- 十二、良知是否為智性部分之機能。
- 十三、良心是否為智性部分之機能。

第一節 智能或理智是否為靈魂之機能

有關第一節，我們討論如下：

質疑 智能或理智（intellectus）似乎不是靈魂之機能，而是靈魂之本質。因為：

1. 智能與心靈（mens）似乎是同一個東西。但是，心靈不是靈魂之機能，而是其本質，因為奧斯定在《論天主聖三》

卷九第二章說：「心靈和精神不是相對的（不同）東西，而是同指本質。」所以智能就是靈魂之本質。

2.此外，靈魂的各類機能，不是在某一機能上結合爲一，而是只在靈魂的本質上。按《靈魂論》卷二第三章所說的，智性能力與嗜慾能力是靈魂的種類不同的機能，但它們卻在心靈中結合爲一，因爲奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章，把意志和靈智或智能放在心靈中。所以，心靈和智能乃是靈魂之本質，不是其機能。

3.此外，教宗額我略一世（590～604年）在其耶穌升天慶節的證道詞中說：「人與天使一樣有智性活動。」（《福音論贊》卷二第二十九篇）但是天使被稱爲「心靈」和「智能」（第五十四題第三節釋疑1.）。所以，人的心靈和智能不是靈魂之機能，而就是靈魂本身。

4.此外，一個本體之所以有智能，乃是因爲它是非物質的。但靈魂是因其本質而爲非物質的。所以，似乎靈魂因其本質才是有智能的。

反之 哲學家卻認爲智能是靈魂之機能，這有《靈魂論》卷二第三章爲依憑。

正解 我解答如下：根據前面第五十四題第三節、第七十七題第一節所說的，該說智能是靈魂的一種機能，而不是靈魂的本質。只有在一個東西之活動本身便是其存在時，其活動之直接根本才是這活動之東西的本質。因爲正如機能與其活動之關係，有似與現實的關係；同樣，本質與存在之間的關係，也是如此（有似與現實的關係）。只有在天主內，智能活動與存在是同一回事。因而只有在天主內，智能才是其本質；在其他有智能的受造物身上，智能是有智性活動者的一種機能。

釋疑 1.「感官」(sensus)一名，有時是指機能，有時是指覺魂；因為覺魂之名稱是來自其主要機能，即感官或覺官。同樣，有時也稱智魂或靈魂為智能，因為那是它的主要能力，例如《靈魂論》卷一第四章說；「智能是一種本體」。奧斯定《論天主聖三》卷九第二章、卷十四第十六章也是以這方式而稱心靈是「精神」，或「本質」。

2.由於對象之理的不同，嗜慾能力與智性能力是靈魂的種類不同的機能。但在活動的方式上，嗜慾能力一部分與智能相合，一部分與感官相合，即看它在活動時是用身體器官，或不用身體器官，因為嗜慾是隨從知覺的。是根據這項關係，奧斯定把意志放在心靈中，以及哲學家把它放在理性中（《靈魂論》卷三第九章）。

3.在天使身上，除了智能，及隨從智能的意志之外，沒有別的機能。故此天使被稱為「心靈」或「智能」，因為他的全部能力全在這裡；靈魂則有許多別的能力，如感覺能力、營養能力，所以不能相提並論。

4.受造的智性本體之非物質性，並非即其智能，智性本體是因了非物質性而有智性活動之能力。所以智能不必是靈魂之主體，而是其機能或德能。

第二節 智能是否為被動機能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 智能或理智似乎不是被動的機能。因為：

1.一個東西之能被動是由於質料，它能主動是由於形式。但智性機能是隨有智性活動之本體的非物質性而來，所以，智能似乎不是被動機能。

2.此外，智性機能，按第七十五題第六節所說的，是不朽壞的。但是《靈魂論》卷三第五章說：「如果智能是被動的，

便是可朽壞的。」所以智性機能不是被動的。

3.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章，以及亞里斯多德在《靈魂論》卷三第五章，都說「主動者比被動者高貴」，生魂部分的機能都是積極主動的，而它們卻是靈魂之機能中最低的。所以，智性機能既然是最高的，更該都是主動的。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第四章卻說：「(智性活動)領悟是一種被動。」

正解 我解答如下：所謂被動能有三種意義。第一種是最嚴格的意義，係指一個東西被迫離開適於其天性或自然傾向者，例如：水因了熱而失去其冷度，或人在生病或悲傷時。第二種意義較不嚴格或意義較廣，說某人被動，是指他失去了一些什麼東西，無論這東西對他是有益的或無益的。按這意義，不只一個人生病是被動，復康也是被動；不只悲傷是被動，歡樂也是被動，以及一人無論有什麼變化或變動。第三種意義最廣，是指一個具有某種潛能者，得到其潛能所針對者，而沒有任何損失。按這意義，凡離開潛能而進入現實者，都可以說是被動，雖然那是一種成就。所謂「領悟是被動」，便是按這意義。

下面的理由可資證明。按第七十八題第一節所說，智能之活動範圍是普遍性的物。要知道智能是在潛能狀態或是在現實狀態，就要看智能對普遍性的物是怎樣的關係。有的智能對普遍性的物的關係，就似是全部物之現實。天主的智能便是如此，這智能就是天主的本質，全部物都以隱含於其「本源的方式」(originaliter)和「潛在的方式」(virtualiter)，先存在於這本質內，有似存在於第一原因內。為此天主的智能不是在潛能狀態，而是純現實。受造的智能，沒有一個能是全部普遍物之

現實；因為要能如此，它該是無限的。故此凡是受造的智能，由於其本質的原因，都不是一切可理解者之現實，其對可理解者之關係，乃是潛能對現實的關係。

潛能對現實有兩種關係：有的潛能常為其現實所成全，就如前面第五十八題第一節我們曾提到的天體之質料。有的潛能不常是在現實狀態，而是從潛能走向現實，就如生有滅之物體。天使之智能，由於與「第一智能」相近，而「第一智能」是純現實，故對其可理解者常是處於現實狀態，如同前面已說過的。人的智能是智能中等級最低的，離天主之完美智能最遠，對其可理解的對象是處於潛能狀態；而在開始的時候，按哲學家在《靈魂論》卷三第四章所說的，它「有似一張白紙，上面什麼也沒有寫」。這是顯而易見的事，因為我們最初只有理解或領悟之潛能，後來才變為現實的領悟者。由此可見，我們的領悟是一種被動，是第三種意義之被動。所以我們的智能是一種被動的機能。

釋疑 1.所舉之理由，是根據第一及第二種意義之被動，那是專屬於「第一質料」的被動。第三種被動屬於任何由潛能變到現實的東西。

2.所謂「被動智能」(intellectus passivus)，有人用以指感官嗜慾，即靈魂之情之所在。《倫理學》卷一第十三章說它「分有理性」，因為「它聽理性之指使」。也有人用「被動智能」指思量能力，即所謂的「特殊理性」。按這兩種說法，則可適用前兩種意義之被動，因為這種智能乃是某身體器官之活動。但是針對可理解者而處於潛能狀態之智能，只有按第三種意義才是被動的，故此亞里斯多德《靈魂論》卷三第四章也稱之為「可能的智能」(intellectus possibilis)。因為那不是身體器官之活動，因而也不是可朽壞的。

3.在主動與被動是關於同一對象時，主動者比被動者高貴；但若是關於不同的對象，則不常是如此。針對普遍物之整體而言，智能是被動的能力。生理機能只對某特殊東西是主動的，即對與之相連的身體。故上述之被動者能夠比這類主動者高貴。

第三節 是否該有一種主動智能

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎不必有個主動智能或理智（intellectus agens）。因為：

1.我們的智能對可理解者之關係，就似感官對可感覺者之關係。但是並不因了感官針對可感覺者是處於潛能狀態，便該有主動之感官，而只有被動之感官。我們的智能針對可理解者既然也是處於潛能狀態，似乎也不必有不主動之智能，而只有可能的或被動的智能。

2.此外，倘若有人說，在感官上也有個主動者，例如光，則可以答覆說：視覺需要光，是為使媒介成為光亮的，因為顏色本身就是使物體光亮之原因。但是在智能的活動中，沒有需要變為現實的媒介。所以不必有不主動之智能。

3.此外，主動者之像（象）是以被動者之方式而為被動者所承受。然而可能或被動智能是非物質的。故其自身之非物質性，便足以用非物質的方式，容納形式。而形式之能現實地或實際地被理解，是因了形式是非物質的。所以為使像（象）現實地可理解，不必有不主動之智能。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第五章說：「像每個自然物一樣，靈魂具有賴以能成為一切者，也有賴以能產生一切者。」所以該有不主動之智能。

正解 我解答如下：按柏拉圖的看法，爲使對象成爲現實可理解的或可領悟的，不必有主動之智能；爲了賦予領悟者一種智性之光，也許有此必要，這在後面第四節、第八十四題第六節再講。因爲柏拉圖認爲自然物之形式不靠質料而自立存在，因而本身就是可領悟的；因爲一東西之所以現實地可理解，是由於它沒有質料。他稱這種形式爲物象（species），或爲理念或觀念（idea）。形體質料是由於分有物象或觀念，而構成各種各類的個體物，我們的智能也是由於分有物象或觀念，而對各種各類東西有知識（《迪美吾斯篇》第十八章）。

但是哲學家不認爲自然物之形式，是脫離質料而自立存在，故在質料中存在的形式不是現實地可理解（參看《形上學》卷三第四章；卷九第三章）；因而我們所理解的可感覺之物之本性或形式，不是現實地可理解的。東西之從潛能變到現實，只能是靠某現實的東西，例如：感官變爲現實是靠現實可感覺的東西。所以在智能方面，該有個能使可理解者變爲現實的力量，將物象或形式從各種質料情況中抽出。故此該有主動之智能。

釋疑 1. 可感覺者在靈魂之外已是現實的，故不必有主動性的感官。也正因此，生理部分的機能都是主動的，感官部分的機能都是被動的；在智性部分則有主動的，也有被動的。

2. 關於光的效果，有兩種意見：有人說視覺需要光，是爲使顏色成爲現實可見的。按這種說法，則正如爲了能看需要光，爲了能理解也需要主動智能，而且二者爲了同樣的原因。別的人則說，爲了能看需要光，不是爲了使顏色變爲現實可見的，而是爲使媒介成爲現實光亮的，註釋家在《靈魂論注疏》卷二注六十七便是這樣講的。按這說法，則亞里斯多德將主動之智能比爲光，是因了正如爲能看見需要光，爲能理解也需要主動智能，但不是爲了同樣的原因。

3.假定有了主動者，則其像（象）因了不同承受者之配備不同，而以不同的方式被承受。但若原來沒有主動者，則承受者之配備沒有一點用途。現實可理解者不是在自然物中現成存在的東西，這裡是指除了在質料中便沒有自立存在之感官物。因此為能理解，只有可能或被動智能之非物質性不夠，除非有主動智能，以抽象方式使對象成為現實可理解者。

第四節 主動智能是否為靈魂內的東西

有關第四節：我們討論如下：

質疑 主動智能或理智似乎不是我們靈魂內的東西。因為：

1.主動智能之作用是光照以便於理解。但這是靠高於靈魂的東西，因為《若望福音》第一章9節說：「那普照每人的真光，正在進入這世界。」所以，主動智能似乎不是靈魂內的東西。

2.此外，哲學家在《靈魂論》卷三第五章，認為主動智能「不是有時理解，有時不理解」；但是我們的靈魂不常理解，而是有時理解，有時不理解。所以，主動智能不是我們靈魂上的東西。

3.此外，有主動者和被動者，便足以有活動。假若被動智能是我們靈魂內的東西，這是被動的能力；主動智能也是我們靈魂內的東西，這是主動的能力，如此則人該每在願意的時候便能理解；但事實上不然。所以，主動智能不是我們靈魂內的東西。

4.此外，哲學家在《靈魂論》卷三第五章，說主動智能是「現實存在的本體」。沒有一個東西針對同一個東西，又是處於潛能狀態，又是處於現實狀態。倘若針對一切可理解者處於潛能狀態的被動智能，是我們靈魂的一部分，主動智能似乎不能是我們靈魂的一部分。

5.此外，如果主動智能是我們靈魂的一部分，則它該是

個機能，因為它不是情，也不是習性。因為針對靈魂的情動，習性和情沒有主動的性質。被動機能之活動本身，主要是被動，而習性則是行動的產物。但是機能都是源自靈魂之本質，故若主動智能是一種機能，它便是來自靈魂之本質，因而它在靈魂內不是由於分自某高級智能；這是不合理的。所以，主動智能不是我們靈魂內的東西。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第五章卻說：「在靈魂內必須有這些區分」，即主動智能和被動智能。

正解 我解答如下：哲學家所說的主動智能，是靈魂內的東西。為證明此點，要知道在人的智性靈魂之上，該有個高級智能，以給靈魂理解之能力。凡是分得什麼東西者，以及有變化者和不完美者，都要求在己之前，先該有個按其本質就是如此者，沒有變化者和完美者。人的靈魂稱為智性的，是因了分有智性能力，其標記是：它不是整個都是智性的，只有一部分是智性的。而且為能達到真理，它要經過推論過程，要靠推想。它的理解也不完美：一是因為它不理解一切；一是因為它對其所理解者，也是從潛能變為現實。所以，該有個高級智能，以幫助靈魂理解。

有人主張這個在本體方面分立的高級智能，便是主動智能，是它光照心象（phantasmata），使之成為現實可理解者。現在縱然假定有個這樣分立的主動智能，在人的靈魂內仍然該有個分有此高級智能的力量，使靈魂藉以把對象變為現實可理解的。正如在自然界之完美的東西中，除了普遍性的主動原因外，每個完美東西也各具有來自普遍動因的專有能力。因為，不只是太陽產生人，在人內也有產生人的能力，其他完美動物也是一樣。在低級東西中，沒有比人的靈魂更完美的。所以該

說，在靈魂內有一種得自高級智能的能力，用以光照心象。

這憑經驗也可以知道。我們看到我們是把普遍性形式從特殊條件中抽出，這就是使之成為現實可理解的。只有因了一物本身內有以形式資格與之相結合的根本，一個活動才能歸屬於這個東西，這在前面第七十六題第一節論到被動智能時已經說過了。所以作為這活動之根本的能力，該是靈魂內的東西。故此哲學家把主動智能比為光，而光是空氣所承受的東西（《靈魂論》卷三第五章）。據戴米修（Themistius）在其《靈魂論卷三註解》（Commentario Tertio de Anima）第三十二章中所說的，柏拉圖是把植光於我們靈魂內的那個分立的智能比為太陽。

但是根據我們之信仰的文獻，那個分立的智能便是天主，祂是靈魂的創造者，也是唯一能使靈魂幸福的，這要在之後第九十題第三節、第二集第一部第三題第七節再討論。所以，人的靈魂是從天主分得智性之光，就如《聖詠》第四篇7節所說的：「上主，你聖容的光輝刻印在我們身上。」

釋疑 1.那個真光是以普遍性原因的方式光照，人的靈魂從真光分得一種個別的能力，如正解已說過的。

2.哲學家那些話不是針對主動智能說的，而是針對在現實狀態的智能說的。故此他在前面先說：「智能之現實與對東西之知識是一事」（《靈魂論》卷三第五章）。或者，如果說指的是主動智能，則是因為我們之所以有時理解有時不理解，不是因了主動智能的關係，而是由於在潛能狀態之智能的關係。

3.倘若主動智能與被動智能之關係，是主動對象與機能之關係，例如：現實可見者與視覺之關係，則我們該能立刻理解一切，因為主動智能是用以做成一切者。然而主動智能不是對象，而是使對象成為現實者。這除了需要有主動智能外，也要有心象，以及感官能力之良好配合，和這類活動之操作。因為是從對

一個東西之理解，而達到對其他東西之理解，就如從語詞而到命題，從第一或基本原理而到達結論。但是關於這方面，主動智能是靈魂的一部分也好，是分立的也好，並沒有關係。

4. 智性靈魂是現實非質料性的，但對東西的某些可理解的象是處於潛能狀態。而心象正相反，它現實地呈現出某些東西的形像，但只是具有非質料性之潛能。因此同一個靈魂，並非不能因了它是現實非質料性的而具有一種能力，藉著擺脫個別質料因素的抽象活動，做成現實的非質料性者（可理解的象），這一能力即所謂的主動智能。同時靈魂又具有另一種能力，以容納這樣的可理解的象，即可能或被動智能，因為針對這些可理解的象來說，它原是在潛能狀態。

5. 既然靈魂之本質是非物質的，又是最高智能創造的。故它分自最高智能的擺脫質料的抽象能力，並非不能是源自靈魂之本質，像其他機能一樣。

第五節 衆人是否共有一個主動智能

有關第五節，我們討論如下：

質疑 眾人似乎共有一個主動智能或理智。因為：

1. 與形體物分開的東西，都不是因了形體之增多而增多。但按《靈魂論》卷三第五章所說的，主動智能是「分開的」。所以，它不因了眾人之身體的增多而增多，乃是眾人共有一個。

2. 此外，主動智能產生普遍概念，這即是許多東西所共有者。但是那是統一性之原因者，其本身更該是統一的。所以，眾人共有一個主動智能。

3. 此外，眾人都承認智性上的第一或根本原理。他們同意這些原理，是因了主動智能。所以，眾人共有同一個主動智能。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第五章說，主動智能就像似光。但是在各種被光照的東西上的光並非同一個光，所以，眾人不是共有同一個主動智能。

正解 我解答如下：這問題的答案繫於前面第四節已經說過的。倘若主動智能不是靈魂的一部分，而是分立的本體，當然眾人便共有一個主動智能。這正是那些主張只有一個主動智能者的想法。但如果主動智能是靈魂的一部分，是靈魂的一種能力，則必然該說有許多主動智能，這是根據有許多靈魂，而靈魂則因人的數目之增多而增多，如同前面第七十六題第二節已經說過的。同一個唯一的能力屬於不同的本體，這是不可能的。

釋疑 1. 哲學家《靈魂論》卷三第五章證明主動智能是分開的，因為被動智能是分開的；他說，因為「主動者比被動者尊貴」。說被動智能是分開的，是因了它不是某身體器官的活動。按這方式，也說主動智能是「分開的」；但並不是說它是個分立的本體。

2. 主動智能從質料中抽出普遍概念而產生普遍概念。為這事，不必是所有具備智能者共有一個主動智能；只須在眾人身上，主動智能與普遍概念之所從出之一切對象的關係是一致的，針對這些對象，普遍概念是一致的。而主動智能有此性能，因為它是非物質的。

3. 凡屬於同一物類的東西，來自該物類之天性的行動也是一致的，因而充為其行動之根本的能力也是一致的。但並非眾人共有「同一個」能力。認知第一或根本可理解者，乃是來自人類之天性的活動，因此這活動的根本在各人中也該是一樣的，那就是主動智能的能力。但並不必大家的主動智能是同一個。不過，這能力該是從同一個根本延伸到眾人。故此，眾人

在根本可理解者方面的一致，可以證明分立之智能是一個，柏拉圖比之為太陽；但不足以證明只有一個主動智能，亞里斯多德將主動智能比為光。

第六節 記憶力是否在靈魂的智性部分

有關第六節、我們討論如下：

質疑 記憶力似乎不是在靈魂的智性部分。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第二、第三及第八章說，屬於靈魂高級部分的，不是「人與禽獸所共有的」。但是，記憶力是人與禽獸所共有的，因為那裡第二章說：「禽獸能以身體之感官知覺形體物，並將它們存在記憶裡」。所以，記憶不屬於靈魂的智性部分。

2. 此外，記憶是針對過去的事情的。所謂過去是指某固定之時間。所以記憶力是認知某固定時間下之東西的，也就是說它是在「此地」及「此時」的條件下認知某東西。但這不屬於智能，而屬於感官。所以記憶力不是在智性部分，而是在感官部分。

3. 此外，在記憶力中所保存的是現實不想的東西的象 (species)。但在智性或理智部分不可能如此，因為智能或理智是藉承受理象的成就而成為現實的；現實的被理解便是現實的理解（二者為一事兩面，同時發生）。因此，凡智能或理智具有其象的東西，它都現實地理解。所以，記憶力不是在智性部分。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章說：「記憶力，智能和意志，是同一個心靈。」

正解 我解答如下：既然記憶之性質是保存非現實知覺的東西的象，首先該知道理象是否能這樣在智能中保存。亞維采那認

爲這是不可能的（《論靈魂》卷五第六章）。他說在感官部分，有的機能有此可能，因爲那是身體器官之活動，在身體器官上可以保存某些物象而沒有現實的知覺。在智能上，既沒有身體器官，除非是在領悟時，否則什麼也沒有。所以智能常是現實地理解在智能上有其象的東西。所以按他說，一人一停止現實地思悟某東西，這東西的象立刻便在智能上消失。如果這人要再領悟這東西，便得轉向主動智能；爲使理象從那裡再輸入被動智能；而他認爲主動智能是分立的本體。由於經常轉向主動智能，逐漸在被動智能上產生一種轉向主動智能的習性，他稱之爲「知識習性」（*habitus scientiae*）。所以按這種主張，凡不是現實所領悟的，在智性部分什麼也不保存。依這情形來說，在智性部分不能有記憶力。

但這主張顯然不合哲學家的講法。他在《靈魂論》卷三第四章說，當可能或被動智能「因知道而變爲個別東西時，便說它是在現實狀態」；又說「這是在它能憑自己活動的時候，然而就在這時，它仍然多少是在潛能狀態，只不過比它在未學未曉以前不同。」所謂被動智能變成個別東西，是指它承納個別東西之象。它有了這些可理解之東西的象後，便能隨意活動，但並不是常在活動。因爲就是在這種情形下，它仍多少是在潛能狀態，雖然與領悟之前不一樣。那就像有知識之習性的人，對現實之思念而言是在潛能狀態。

上述那個主張也不合理性。被某主體所容納的東西，乃是以容納者之方式被容納。智能的性質比形體物的質料固定持久。既然形體物的質料不只在現實地用它所容納的形式活動時持有形式，在停止活動後仍然保存；智能更該是以固存不失的方式承受理象，無論是來自感官物的，或是由高級智能灌輸的。因此，如果所謂記憶，是單指保存理象的能力，則該說是在智性部分。

倘若記憶之理或性質，在於其對象是過去的，而且是著眼於「過去」這一觀點，則記憶力不在智能部分，而只在認知個別事物的感官部分。因為過去者作為過去者，在於其與某時間的關係，屬於個別事物的情況。

釋疑 1.以記憶力為物象之保存能力而論，不是我們與禽獸所共有的。物象不只留存在魂的感官部分，更好說是保存在結合體上，因為記憶力是一種身體器官的活動。但是智能本身也是保存物象的，而不需要身體器官。故此哲學家在《靈魂論》卷三第四章說：「靈魂是物象所在之處，但並非整個靈魂，而是智能。」

2.所謂「過去」能有兩層關係：一是與所知之對象的關係，一是與認知之活動的關係。這兩點在感官部分是合而為一的，因為感官是受當前之可感物的變化而有對該物的知覺活動；所以，動物同時記得它會有感覺活動，並記得它會感覺到某過去的可感物。但是在智性部分，「過去」之與智能之對象的關係，不是本然的（只是偶然的）。因為智能所領悟的是人之為人；而針對人之為人來說，是在現在，是在過去，或是在未來，都是偶然的。至於在認知之活動方面，則智能和感官一樣，能與「過去」有直接的關係。因為我們靈魂之領悟是一個別活動，是在此一或那一時間內的活動，因之而說人是現在領悟，是昨天領悟，或明天領悟。這與智能之性質並沒有衝突；因為這種領悟，雖然是個別活動，然而那是非物質性的活動，這在第七十六題第一節論到智能時已經說過。因此，正如智能領悟自己，雖然它是個別的智能；同樣，它也領悟其領悟，即它是在過去、或現在、或未來的個別活動。所以，由於智能也是關於過去者，而肯定它有記憶力，這是根據智能領悟自己先前曾經領悟（曾有領悟「活動」），而非根據它領悟過去某時某地的對象。

3. 理象在智能中有時只是在潛能狀態，這時便也說智能是在潛能狀態；有時是按照完成的最後現實，這時智能是現實地理解或領悟；有時它是在現實與潛能中間的狀態，這時便說智能是在習性狀態。智能保存理象，便是以這種方式，即使那時它不是在現實地理解或領悟。

第七節 智性的記憶力是否有別於智能的機能

有關第七節，我們討論如下：

質疑 智性的記憶力，似乎是有別於智能或理智的機能。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷說，在心靈中有「記憶力、智能和意志」。記憶力與意志顯然不是同一個機能。所以記憶力與智能或理智，同樣也不是同一機能。

2. 此外，感官部分和智性部分之機能的區分是根據同樣的原則。但按第七十八題第四節所說的，在感官部分，記憶力是有別於感官的機能。所以，智性部分的記憶力也是有別於智能的機能。

3. 此外，按奧斯定《論天主聖三》卷十第十一章、卷十一第七章所說的，記憶、智能和意志，彼此是平等的，又其中之一是從別的一個來的。倘若記憶力與智能是同一個機能，便不可能如此。所以，不是同一個機能。

反之 記憶力之性質，在於它是保存（理）象的地方。如第六節釋疑1.已說過的，哲學家在《靈魂論》卷三第四章將這作用歸於智能。所以在智性部分，記憶不是有別於智能的機能。

正解 我解答如下：前面第七十七題第三節已經說過，靈魂之機能是根據各種對象之理或性質加以區分。這是因了每一機能之

理或性質，在於機能與其所針對者之關係，而其所針對者即其對象。前面也曾說，如果某一機能按其固有之理或性質，在對象之共同之理或性質的觀點下，指向某一對象，則這機能不因了對象之特殊差別而另有區分；就如視覺機能，是根據有顏色者之共同之理或性質，來看其對象，故不因了黑與白之差別而另有區分（第五十九題第四節）。智能是根據物之共同之理或性質，來關注其對象，因為可能或被動智能乃是「賴以成爲一切者」（《靈魂論》卷三第五章）。所以，物中的任何差別都不足以構成被動智能上的差別。

然而，主動智能與被動智能之間卻有差別。因為針對同一個對象，那使對象成爲現實的主動機能，與那被已經現實存在的對象推動的被動機能，該是不同的根本。如此看來，主動機能與其對象之關係，就似在現實狀態的物與在潛能狀態的物之關係；而被動機能與其對象之關係正好相反，就像在潛能狀態的物與在現實狀態的物之關係。

所以在智能中，除了主動與被動之區分外，沒有別的區分。由此可見，記憶力不是有別於智能的機能；因為就像承受一樣，保存也屬於被動機能之理或性質。

釋疑 1.雖然《語錄》卷一第三題說，記憶、智能和意志是三種「能力」，但那不合奧斯定的原意。在《論天主聖三》卷十四第七章，奧斯定明明說：「如果記憶力、智能和意志，是指那常在靈魂內的，不管人是否去想，似乎只屬於記憶力。我這裡所謂的智能，是指我們思想時用以領悟者；而所謂意志或愛情或愛慕，是指那使兒子與父親相結合者。」由此可見，奧斯定不是將此三者看爲三個機能；而是將記憶看爲靈魂的持久保存，將智能看爲智能之現實活動，將意志看爲意志之活動。

2.過去與現在之差別，能構成感官機能上的差別，但不

能構成智性機能之區分，由於上面正解所說的理由。

3. 智能來自記憶，就如行動之出於習性。按這方面二者是平等的，而不是如同一機能與另一機能平等。

第八節 理性是否為與智能或理智有別的機能

有關第八節，我們討論如下：

質疑 理性（ratio）似乎是與智能或理智（intellectus）有別的機能。因為：

1. 《論精神及靈魂》第十一章說：「在我們想從低級物升到高級物時，我們先遇到感官，然後是想像，再後是理性，最後是智能或理智」。所以理性是有別於智能或理智的機能，正如想像有別於理性一樣。

2. 此外，波其武在《論哲學的慰藉》卷四第六章說，理智與理性之關係，就似永恆與時間之關係。但是，同一個機能不能又是永恆的，又是有時間性的。所以，理性與理智不是同一個機能。

3. 此外，人與天使的相同點在於都有理智，與禽獸的共同點在於感官。然而理性是人所專有的，因而被稱為有理性的動物，而理智是有別於感官的機能。根據同理，理性也是有別於理智的機能，因為理智是天使所專有的，因之天使被稱為智性受造物。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷三第二十章說：「人之所以高於禽獸者，是理性，或心靈，或理智，或也可以用別的合適名稱。」所以，理性、理智和心靈是同一個機能。

正解 我解答如下：在人內，理性和理智不能是不同的機能。只要看二者之活動，便可以看出來。（理智之活動）理解或領

悟無非是對可領悟的真理之單純認知；（理性之活動）推理則是從一個已經領悟者達到另一個，以便認知可領悟之真理。至於天使，由於按他們的天性便完美地具有真理之知識，不必從一個出發而進行到另一個；正如狄奧尼修在《神名論》第七章所說的，天使不經推理直接或單純地認知萬物之真理。那裡也說，人為認知智性真理，是從一個達到另一個，因而被稱為有理性的。由此可見，推理與領悟之關係，就似「動與靜」，或「致取與獲有」之關係；前者為不完美狀態，後者為完美狀態。又因了動態常是起自不動者，並結束於一靜止者。因此，人的推理按尋求或發見的途徑，是從一些直接領悟的第一或基本原理開始；而按判斷的途徑，則是推究到第一或基本原理，以這些原理檢討所發見之結論。

「運動與靜止」顯然不是歸屬於不同的能力，而是歸屬於同一個能力，即使在自然界也是如此；因為一個東西動向某位置，和它在某位置停止，是靠同一個天性或自然能力。所以我們領悟和推理更是靠了同一個機能。由此可見，人內的理性和理智是同一個機能。

釋疑 1.那裡的列舉是根據行動之次序，而不是按機能之區別。而且那本書也沒有什麼權威（參看第七十七題第八節釋疑1.）。

2.由前面正解所說的，可以知道答案。永恆與時間之關係，就似不動者與動者之關係。故此波其武將理智比如永恆，將理性比如時間。

3.其他動物如此遜於人，致使牠們不能臻於認知人用理性所探究之真理。但是人能臻於認知天使們所知道的真理，只是方式不完美。所以天使的認知能力，與理性之認知能力，沒有類別上的差異，只有完美與不完美之區別。

第九節 高級和低級理性是否為不同之機能

有關第九節，我們討論如下：

質疑 高級理性和低級理性，似乎是不同的機能。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第四及第七章說，聖三之肖像是在理性的高級部分，而不是在低級部分。但是靈魂的部分就是其機能。所以，高級理性和低級理性是兩個機能。

2. 此外，沒有東西是從自身來的。但是低級理性是源自高級理性，並受高級理性之指導和規範。所以，高級理性是有別於低級理性的機能。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷六第一及第五章說，靈魂用以認知必然者的「智識能力」，與認知偶然者的「臆度能力」和「推想能力」，是靈魂之不同的部分和根本。他是這樣來證明：因為「針對不同類別的對象，靈魂有不同的部分指向它們」；而偶然者和必然者類別不同，就如有朽者與不朽者。既然必然者與永恆者是一事，而偶然者與有時間性者是一事，似乎哲學家所謂的「智識能力」就是理性的高級部分；按奧斯定《論天主聖三》卷十二第七章所說的，這一部分是「為認知和究詢永恆事物的」。而哲學家所謂的「推想能力」或「臆度能力」，就是低級理性；按奧斯定說的，低級理性是「為處理有時間性之事物的」（同上）。所以高級理性和低級理性是不同的機能。

4. 此外，大馬士革的若望說：「由想像形成意見；然後心靈判斷意見是真或假，而分辨出真理。的確，心靈（mens）這個名稱是由度量（metiri）這個動詞轉來的。關於已經有了判斷和已經確定的事，稱為（理智的）理解。」（《論正統信仰》卷二第二十二章）所以，臆度能力，亦即低級理性，有別於心靈和理智，而後二者可以說就是高級理性。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第四章說，高級理性和

低級理性，只是作用上的區分，所以，不是兩個機能。

正解 我解答如下：在奧斯定的思想中，高級理性和低級理性，絕對不能是靈魂的兩個機能。因為他說，高級理性是「為認知和究詢永恆事物的」。其所謂「認知」，是指看永恆的事物本身；所謂「究詢」，是指從它們獲得行為之規範。至於低級理性，他說是「為處理有時間性之事物的」。此二者，即有時間性的和永恆的，對我們之認知的關係是這樣的：其中之一是認知其他之媒介。因為按發現之過程，我們是從有時間性之事物而達到認知永恆之事物，正如宗徒在《羅馬書》第一章20節說的：「祂那看不見的美善（即祂永遠的大能和祂為神的本性），都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」

但是在判斷之過程中，我們是以已經知道的永恆之事物判斷有時間性的事物，並按永恆之事物的理處理有時間性的事物。

不過，媒介和用媒介所達到者，能夠屬於不同的習性；就如不能證明的第一或基本原理是屬於悟性之習性，而由原理所引伸出之結論則屬於知識之習性。同樣，從幾何學之原理，也可以引伸出屬於另一學科之結論，例如：透視法方面的結論。但是，媒介和終結或結論都屬於理性之同一個機能。因為理性之活動就似從一點到另一點之運動，而經過中點而達到終點的是同一個東西。所以，高級理性和低級理性是理性之同一個機能。但是按奧斯定的說法，二者在其活動之作用上有區別，而且在習性方面也不同；因為智慧是歸於高級理性，而知識是歸於低級理性。

釋疑 1.部分可以指任何性質的區分。若按理性之作用來區分，則高級理性和低級理性可以說是兩部分，但並非有似兩個機能。

2.所謂低級理性是來自高級理性，或說受高級理性之規

範，是因了低級理性所用之原理，是來自高級理性之原理，並受其指導。

3. 哲學家所謂的「智識能力」，與高級理性不是一事；因為在有時間性的事物中也有必然性的可知者，這屬於自然科學和數學。至於「臆度能力」和「推想能力」，則較低級理性為低，因為那只屬於偶然事物範圍。

但是，不應該絕對地說，智能用以認知必然事物者是一個機能，用以認知偶然事物者是另一個機能；因為它認知這兩類事物，是根據同樣的對象之理，即是根據「物」及「真」之理。是以，對具有完美存在和真理的必然事物，它認知的比較完美，就似達到其本質，並由本質而彰顯其專有的依附體或偶然物。對偶然事物它認知的不完美，正如它們具有不完美的存在和真理。活動上的完美與不完美並不區分機能，只能在活動之方式方面區分活動，以及活動之根本，及其習性。哲學家之所以將「智識能力」和「推想能力」分為靈魂的兩部分，不是因了那是兩個機能，而是因了它們有不同的配合程度，以承受不同的習性；他在那裡所討論的就是習性之差別。偶然事物與必然事物本身類別雖然不同，但是在「物」之理方面卻是相同的。這個共同的物之理便是智能所承受者；偶然事物與必然事物對物之理而言，只有完美與不完美之差別。

4. 大馬士革的若望的區分是根據活動之差別，而非根據機能之差別。「意見」是指智能傾向對立者之一方的活動，但又怕另一方為真。「判斷」或「度量」是智能運用確定之原理以審查主張之活動，「心靈」之名稱即由此而來，「理解」是以肯定的態度依附於判斷確定的事物。

第十節 靈智或睿智是否為有別於理智的機能

有關第十節，我們討論如下：

質疑 靈智或睿智 (intelligentia)，似乎是有別於理智 (intellectus) 的機能。因為：

1. 《論精神及靈魂》第十一章說：「在我們想從低級物升到高級物時，我們先遇到感官，然後是想像，再後是理性，再後是智能或理智 (intellectus)，最後是靈智或睿智 (intelligentia)。」然而，想像和感官是不同的機能，所以理智與靈智也是不同的機能。

2. 此外，波其武在《論哲學的慰藉》卷五第四章說：「感官、想像、理性和靈智，各以不同的方式來注視人。」但理智與理性是同一個機能。所以靈智似乎是不同於理智的機能，就如理性是有別於想像和感官的機能。

3. 此外，按《靈魂論》卷二第四章所說的，「活動先於機能」。然而靈智是與理智之其他活動有區別的活動。因為大馬士革的若望說：「第一個動作稱為靈智；指向某一個對象的靈智，稱為意念 (intentio)；持久的並使靈魂與對象合一的意念，稱為思念 (excogitatio)；檢討和判斷主體自身的思念稱為智或智慧；智慧擴展而為思想 (cogitatio)，亦即有條理的內心之言，並且口舌說出之言語即由此而來。」所以，靈智似乎是個特別的機能。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第六章說：「靈智是針對不可分割者，其中不能有假。」但這種認知屬於理智。所以靈智不是理智以外的機能。

正解 我解答如下：靈智原本是指理智之活動，亦即理解或領悟。但在某些由阿拉伯文翻譯的書中，稱「分立的本體」——

即我們所謂的「天使爲靈智」，也許是因爲這些本體常現實地領悟。而在由希臘文譯來的書中，這些本體則稱爲理智或心靈。所以，靈智與理智之區分，不是如同機能與機能之區分，而是像似活動與機能之區分。哲學家們也有這種區分。他們有時說有四種理智，即：主動理智、可能理智、習性理智（*intellectus in habitu*）和啓動理智（*intellectus adeptus*）。這四個中，主動理智和被動或可能理智是不同的機能；正如在其他東西方面，主動的能力與被動的能力也是不同的。其他三個的區別，是根據可能理智的三種狀態：它有時只是在潛能狀態，此時稱爲可能理智（*intellectus possibilis*）；有時是在第一現實狀態，這時它具備知識，被稱爲習性理智；有時是在第二現實狀態，即是說它思想，這時便稱爲現實的理智，或啓動理智。

釋疑 1.假定那本書具有權威，那裡靈智是指理智之活動。其與智能的區別，是活動與其機能的區別。

2.波其武所說的靈智，是指高於理性活動的理智活動。故此，那裡又說：「理性只屬於人類，正如靈智只屬於天主」（同上，第五章）。因爲不需要任何思索便領悟一切，這是天主所專有的。

3.大馬士革的若望所列舉的所有那些活動，都屬於同一個機能，即智性或理智機能。它最初只對某東西有單純的知覺，這活動稱爲靈智。然後它把它所知覺的，指向另一個要認知的東西或該做的事，這就稱爲意念。它持久地研究其所指向者時，便稱爲思念。當它以確定之真理檢討其所思念之對象時，便說它有所知，這屬於智慧。因爲正如《形上學》卷一第二章所說的，「判斷是屬於智慧的事」。經過檢討而確認某事爲真，有似通過了審定，它便想怎樣向他人表達，這是內心之言語的結構，外表之言語即由此而來。並非活動方面的每個差

別，都構成機能上的差別，除非是不能歸於同一個根本的差別，這在前面第七十八題第四節已經講過。

第十一節 思辨理智與實踐理智是否為不同之機能

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 鑑賞或思辨理智 (intellectus speculativus) 和實踐理智 (intellectus practicus) 似乎是不同的機能。因為：

1. 知覺能力與推動能力是不同的機能，《靈魂論》卷二第三章所說的可資證明。但「思辨理智」只是知覺能力，「實踐理智」則是推動能力。所以它們是不同的機能。

2. 此外，對象之理或性質不同，機能便也不同。但「思辨理智」的對象是「真」，而「實踐理智」的對象是「善」，二者之理不同。所以「思辨理智」與「實踐理智」是不同的機能。

3. 此外，智性部分的「實踐理智」與「思辨理智」之關係，就像感官部分的估量力與想像力之關係。但是估量力與想像力是機能與機能間的差別，這在前面第七十八題第四節已經說過。所以「實踐理智」與「思辨理智」也是一樣。

反之 《靈魂論》卷三第十章說，「思辨理智」因伸張而成為「實踐理智」。一種機能不能變成另一種機能，所以，「思辨理智」與「實踐理智」不是個別不同之機能。

正解 我解答如下：「實踐理智」與「思辨理智」不是個別不同之機能。這是因為，按前面第七十七題第三節所說的，偶然與某機能之對象之理相關者，並不構成機能的分別——有色物之是人，是大的或小的，都是偶然的，這些皆為同一個視覺機能所知覺。理智所知覺者之指向行動或不指向行動，也是偶然

的。「思辨理智」與「實踐理智」的區分卻是以此為根據。「思辨理智」不將其所知覺者指向行動，而以鑑賞真理為目標；「實踐理智」則將其所知覺者指向行動。這也就是哲學家在《靈魂論》卷三第十章所說的：「思辨理智與實踐理智的差別在於目的」。因此二者之名稱也是由目的而來，一個是思辨的或鑑賞的，一個是實踐的，即行動的。

釋疑 1. 「實踐理智」之為推動能力，不是有如運動之執行者，而是像似指導或導致運動者。這是由於它的知覺方式的關係。

2. 真與善彼此互相包含：因為真也是一種善，否則便不能是可欲的；善也是一種真，否則便不能是可理解的。所以，正如嗜慾之對象能是真，因為它含有善之意義，例如：一人欲求認知真理；同樣，「實踐理智」之對象也是可指向行動的善，這是根據它含有的真之意義。「實踐理智」像「思辨理智」一樣，認知的是真理，只不過它把所認知之真理指向行動。

3. 正如第七節釋疑2.及第七十七題第三節釋疑4.已說過的，許多差別足以造成感官性機能上的區分，但不足以造成智性機能上的區分。

第十二節 良知是否為一有別於其他機能的特別機能

有關第十二節，我們討論如下：

質疑 良知（不慮而知，synderesis）似乎是一有別於其他機能的特別機能。因為：

1. 屬於同一畫分之下者，似乎屬於同一共類。但是在熱羅尼莫關於《厄則克耳》第一章6節的註解裡，良知是與憤情、慾情和理性相對分的（「拉丁通行本註解」，取自熱羅尼莫的《厄則克耳註解》）；後二者皆為機能，所以良知也是一種機能。

2.此外，對立者屬於同一共類。良知與肉慾似乎是對立的，因為良知常促人向善，肉慾常促人向惡；是以按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二及第十三章所說的，肉慾被比喻為蛇。所以，就如肉慾，良知也是一種機能。

3.此外，奧斯定在《論自由意志》卷二十第十章說，在自然的審判庭中，含有一些「真實不變的規範和德行的種子」，這就是我們所謂的良知。既然按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第二章所說的，我們用以判斷是非的不變之規範屬於理性的高級部分，似乎良知與理性是一事，所以，它是一種機能。

反之 按哲學家在《形上學》卷九第二章所說的，「理性之機能是指向互相對立者的」。然而，良知不指向對立者，它只促人向善。所以，良知不是一種機能。因為假若它是機能，就該是一種理性機能，因為禽獸沒有良知。

正解 我解答如下：良知不是一種機能，而是一種習性。雖然有人認為良知是一種高於理性的機能，也有人說那就是理性，但不是指理性之為理性那一面，而是指理性之為天性那一面。為證明（良知不是機能）這一點，要知道，按前面第八節所說的，人的推理就似一種運動，是以幾個已領悟之真理為起點，即以不經理性之探索便自然知曉的真理為起點，好似是不可動搖的根本。其終點也是一種領悟，即我們以自然就知道的原理，判斷用推論所發現的事理。正如「思辨理性」所推論的是思辨性事理，「實踐理性」所推論的則是行動方面的事理。所以，就如我們自然就具有思辨性事物的原理，我們也自然便具有實踐性事物的原理。

我們自然秉有的思辨性事物的第一或基本原理，不屬於一個特別的機能，而屬於一個特別的習性，稱為「原理之悟性」

(intellectus principiorum)，這可參考《倫理學》卷六第六章。因而我們自然秉有的實踐性事物的原理，也不屬於一個特別機能，而屬於一個特別的自然習性，即我們所謂的「良知」。故此說良知激人向善，並戒人作惡，因為我們是靠其第一或基本原理從事尋求，並判斷所尋找到的，可見良知不是機能，而是一種自然習性。

釋疑 1. 熱羅尼莫的畫分是根據行動方面的差別，不是根據機能上的差別。不同的行動能屬於同一個機能。

2. 同樣，肉慾與良知之對立，也是著眼於行動上的對立；不是看它們好像是同一共類的別類。

3. 那些不變之理，乃是實踐性事物的第一或基本原理，不可能有錯：其屬於理性，有如屬於機能；其屬於良知，有如屬於習性。故此我們自然判斷時，是兼用二者，即理性和良知。

第十三節 良心是否為一種機能

有關第十三節，我們討論如下：

質疑 良心 (conscientia) 似乎是一種機能。因為：

1. 奧利振在《羅馬書釋義》卷二，關於第二章十五節說，良心是「責善之精神，伴隨靈魂的導師，使人去惡從善」。但在靈魂中，精神是指一種機能：或是指心靈，如《厄弗所書》第四章23節說的，「應在心思念慮上改換一新」；或者指的是想像。因而按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第七及第二十四章所說的，想像中的見識也稱為是「精神上的」。所以良心是一種機能。

2. 此外，除了靈魂之機能外，沒有東西是罪過之主體。但良心是罪過之主體；因為《弟鐸書》第一章15節論某些人說，「他們的心靈和良心都是污穢的」。所以良心似乎是一種機能。

3.此外，良心必然或是行動，或是習性，或是機能。但它不是行動，否則就不會常在人在內；也不是習性，否則不能只有一個良心，而該有許多個。因為我們行動時，要靠許多認知性的習性之指導。所以良心是個機能。

反之 良心能被棄在一邊，機能則不可能，所以，良心不是機能。

正解 我解答如下：嚴格地說來，良心不是機能，而是一種行動。這可以從它的名稱上看出來，也可以從一般講話方式歸屬給良心的性質上看出來。良心，按字的原意，含有知識與某事物的關係，因為 *conscientia* 是來自 *cum alio scientia*（連帶知道）。將知識運用於某事物乃是一種行動，故從名稱方面，可見良心是一種行動。

這從歸於良心的性質上也可以看出來。我們說：「良心作證、約束或鼓勵」，也說它控訴、折磨或指責，這一切都是由於將我們的知識運用於我們的行為而產生的。這運用有三種方式。第一種，使我們承認我們是否曾做某事，就如《訓道篇》第七章23節所說的，「你的良心知道，你許多次也詛咒過別人」，這便是所謂的良心作證。另一種方式，是以我們的良心判斷某事該做或不該做，這時便說良心鼓勵或約束。第三種運用方式，是我們用良心批評已經完成的事是好是壞，這時說良心聲稱無罪，或責難和控訴。可見這一切都是因了將知識現實地運用於我們的行為而來的。故嚴格地說，良心是指一種行動。

但是由於習性是行動之根本，有時用「良心」一名來指最初的自然習性，即良知。例如，熱羅尼莫在關於《厄則克耳》第一章6節之註解中，稱良心為良知；巴西略稱之為「自然審判庭」（《箴言論贊》第十二篇）；大馬士革的若望說它是「我

們之理智的準規」(《論正統信仰》卷四第二十二章)，因為人習慣以原因和效果相互指稱。

釋疑 1.稱良心為精神，這裡精神是指心靈，因為良心是心靈的一種指令。

2.說良心污穢，不是視之為主體，而是如同被認知者是在知識中，即是說這人知道自己是污穢的。

3.行動本身雖然不常在人在內，但它常在其原因內，其原因即是機能和習性。構成良知的習性雖然很多，但其效力皆來自一個最初的根本，即第一或基本原理之習性，也就是那稱為良知者。故此這種習性有時特別稱為良心，就如上面正解所說的。

第八十題

綜論嗜慾機能

一分爲二節一

然後要討論的是嗜慾機能（參看第七十八題引言）。共分爲四點：第一，總論嗜慾機能；第二，論肉慾（肉體之嗜慾；第八十一題）；第三，論意志（第八十二題）；第四，論自由抉擇或自由意志（第八十三題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、嗜慾是否應列爲靈魂之特別機能。
- 二、嗜慾是否分爲感官嗜慾和智性嗜慾，有如不同的機能。

第一節 嗜慾是否爲靈魂的一種特別機能

有關第一節，我們討論如下：

質疑 嗜慾（appetitus）似乎不是靈魂的一種特別機能。因爲：

1. 生物（有生命者、有魂者）和無生物所共有者，不該是靈魂的一種機能。但嗜慾是生物和無生物所共有的，因爲《倫理學》卷一第一章說，善乃是「一切東西或萬物所欲者」。所以，嗜慾不是靈魂的一種特別機能。

2. 此外，機能是按對象而定區分，但我們所認知和所欲求的是同樣的東西。所以，嗜慾能力不該是認知能力以外的另一機能。

3. 此外，共同者不能與專有者平列，但是靈魂的每個機能都欲求某個別可欲的東西，即其相宜之對象。所以，針對此一共同可欲之對象，不必另外有一個異於其他機能的機能，即所謂的嗜慾機能。

反之 哲學家在《靈魂論》卷二第三及第十章，將嗜慾與其他機能加以區分。大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章也將嗜慾能力與認知能力加以區分。

正解 我解答如下：該承認靈魂有一種嗜慾機能。為證明此點，要知道任何形式都有其傾向，例如：火之形式使之傾向上升，並產生與其本身相似者。那些分有認知能力者的形式，比沒有認知能力者之形式高。在沒有認知能力的東西內，只有限定每個東西於其固有存在的形式，這也就是每個東西的自然天性。這個自然形式有一種自然傾向，即所謂的「自然嗜慾」(appetitus naturalis)。在有認知能力的東西內，每個東西也因自然形式，而被限定於固有的自然存在，但卻能容納其他東西之物象；就如感官容納一切可感覺之東西之物象，智能容納一切可理解之東西之物象。因而人的靈魂按感官和智能多少可以說是一切東西。在這方面，有認知能力者多少都近似天主，因為按狄奧尼修《神名論》第五章所說的，「一切原先都在天主內存在」。

所以，正如有認知能力者的形式，其存在方式高於自然形式的存在方式，同樣那些東西內的傾向，也該比自然傾向高，即比所謂的自然嗜慾高。這種高級傾向屬於靈魂的嗜慾能力，使動物欲求其所認知者，不只欲求自然形式所傾向者。所以靈魂該有一種嗜慾機能。

釋疑 1.如正解已說過的，具有認知能力者之嗜慾，高於萬物所共有的自然嗜慾。故此靈魂該有一種特別機能。

2.被認知和被欲求者，其主體固然相同，但其理或觀點並不相同：被認知者是東西之可感覺或可理解的那一面；被欲求者是東西之適宜或善的那一面。為區分機能，不必有質料或

主體的差別，但該有對象之理的差別。

3. 靈魂的每一機能，都是一種形式或天性，並有某種自然傾向。因而各以自然嗜慾欲求其相關對象。在這自然嗜慾之上，有個以認知為前導的動物性嗜慾，這嗜慾所欲求的，不是由於它適於此一或那一機能的活動，如要看是為看見，要聽是為聽到，而是因為它絕對地或不加區分地適於整個動物。

第二節 感官嗜慾和智性嗜慾是否為不同之機能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 感官或感覺嗜慾（*appetitus sensitivus*）和智性嗜慾（*appetitus intellectivus*）似乎不是不同的機能。因為：

1. 前面第七十七題第三節已經說過，機能不因了偶然差別而定區分。但可欲者是被感官所知覺或被智能所知覺，乃是偶然的事。所以感官嗜慾和智性嗜慾不是不同的機能。

2. 此外，智性認知是針對普遍性的東西，感官認知是針對個體性的東西，二者之區別即在於此。但在嗜慾方面沒有這種區別；因為嗜慾是從靈魂到東西的一種運動，而東西是個體性的，似乎嗜慾都是以個體性的東西為對象的。所以智性嗜慾與感官嗜慾不該有區別。

3. 此外，嗜慾能力有似低級能力而受知覺能力之支配，運動能力也是一樣。但是在人內，除了像在其他動物內伴隨感官機能的運動能力外，另外沒有伴隨智能的運動能力。所以按同理，也不該有另外的嗜慾機能。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第九及第十章，將嗜慾分為兩種，並說高級嗜慾推動低級嗜慾（第十一章）。

正解 我解答如下：必須承認智性嗜慾是有別於感官嗜慾的機

能。嗜慾機能乃是一種被動機能，本來就是為受知覺之支配。故此，《靈魂論》卷三第十章和《形上學》卷十二第七章都說，知覺到的可欲者是不動的推動者，嗜慾是被推動的推動者。被動者和可動者乃是根據主動者和推動者定區分：因為推動者該與可動者相配，主動者與被動者相配；被動機能之理即在於它與其主動機能之關係。既然智性所知覺者與感官所知覺者屬於不同的類別，因而智性嗜慾是有別於感官嗜慾的另一機能。

釋疑 1.可欲者是被感官所知覺或被智性所知覺，不是偶然的事，而是本然地屬於可欲者本身；因為可欲者除非被知覺到，否則不能推動嗜慾。因而被知覺到者之差別也就是可欲者之差別。故此，嗜慾機能是根據被知覺到者之差別而互為區分，被知覺到者就似是其專有之對象。

2.智性嗜慾雖然是以靈魂之外的個體性的東西為對象，但它指向這些對象是因了某一普遍性的理由，即是說它欲求某東西，乃是因為那是善。是以哲學家在《修辭學》(Ars Rhetorica)卷二第四章說，怨恨之對象能是普遍性的，例如：「我們恨各種的盜賊」。此外，用智性嗜慾我們能欲求感官所不能知覺之非物質的善，如學問，德行等。

3.正如《靈魂論》卷三第十一章所說的，普遍性的意見只有通過個別的意見才會推動；同樣，高級嗜慾之推動也是通過低級嗜慾。因此受智性和感官支配的運動能力沒有區別。

第八十一題

論肉情或肉慾

一分爲三節一

然後要討論的是肉情（肉體之情）或肉慾（肉體之嗜慾 *sensualitas*；參看第八十題引言）。

關於這點，可以提出三個問題：

- 一、肉情或肉慾是否只爲嗜慾能力。
- 二、肉情是否分爲慾情和憤情，有似兩種機能。
- 三、憤情和慾情是否服從理性。

第一節 肉情或肉慾是否只爲嗜慾能力

有關第一節，我們討論如下：

質疑 肉情或肉慾（肉體之嗜慾）似乎不只是嗜慾能力，而也是認知能力。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章說：「靈魂之指向身體之感官的肉情動態，是我們與禽獸所共有的。」但是身體之感官屬於認知機能，所以肉情是一種認知能力。

2. 此外，一種區分的各部分，似乎該屬於同一共類。但是奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章，將肉情與高級理性和低級理性並列。而理性是認知能力，所以，肉情也是一種認知能力。

3. 此外，人在受誘惑的時候，肉情擔任的是蛇的角色。但蛇在誘惑原祖時，乃是指點和建議犯罪，而這些都是認知能力的事，所以肉情是一種認知能力。

反之 彼得隆巴《語錄》卷二第二十四題對肉情或肉慾的定義

是：「對有關身體的東西之嗜慾」。

正解 我解答如下：奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二及十三章所謂的肉慾或肉情之名稱，似乎是取自肉體方面的動態，就似用活動以名機能，如：視覺（visus）是取自視見的活動（visio）。肉體方面的動態是起自感官知覺的嗜慾。知覺能力之活動，嚴格地說不是一種運動，至少不像嗜慾之活動。因為知覺能力之活動的完成，在於被知覺的東西是在知覺者內；嗜慾能力之活動的完成，則在於欲求者趨向於所欲求之東西。故此知覺能力之活動近似靜止，嗜慾能力之活動近似運動。是以肉體或肉情方面的動態是指嗜欲能力之活動。因此，肉情或肉慾是感官性嗜慾的名稱。

釋疑 1.奧斯定說的靈魂之指向身體之感官的肉情動態，不能解釋為身體之感官包括在肉情內；而是說在我們欲求用身體之感官所知覺到的東西時，肉情之動態是指向身體官能的一種傾向。因此，身體官能有似肉情之先備條件。

2.將肉情與高級理性和低級理性平列，是因為在運動中的作用相同。高級理性和低級理性所歸屬的認知能力是推動者，肉情所歸屬的嗜慾能力也是一樣。

3.蛇不只曾指點和建議犯罪，也曾推動原祖犯罪。故此用蛇來象徵肉情。

第二節 感官嗜慾是否分爲憤情和慾情，有似兩種機能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 感官嗜慾（肉體或身體之情）似乎不是分爲憤情（irascibilis）和慾情（concupiscibilis），有似兩種不同的機能。因為：

1.按《靈魂論》卷二第十一章所說的，與一對相反者有

關的是靈魂的同一個機能，例如：視覺之於黑和白。但適宜的和有害的是一對相反者。既然慾情是針對適宜者的，而憤情是針對有害者的，似乎慾情和憤情是靈魂的同一個機能。

2.此外，感官嗜慾之對象，無非就是適合於感官的東西。然而適合於感官的東西是慾情之對象，所以沒有任何與慾情有別的感官嗜慾。

3.此外，憎惡或憎恨是在憤情部分，因為熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》，關於第十三章33節說：「我們該在憤情部分內保持對毛病的憎惡」。但是憎惡既與愛慕相反，本來該是在慾情部分。所以慾情和憤情是同一個機能。

反之 尼沙的額我略（Gregorius Nyssenus）《論人性》第十六及第十七章，和大馬士革的若望（《論正統信仰》卷二第十二章），都認為感官嗜慾有兩部分，即慾情和憤情兩種能力。

正解 我解答如下：感官嗜慾是一大類或共類能力，即所謂的肉體或身體之情；但是分為兩個機能，它們是感官嗜慾的兩種或兩個別類，即憤情和慾情。為看清這個問題，要知道在有朽的自然物中，不只該有求益避害的傾向，還要有反抗腐化者和敵對者之傾向，因為腐化者和敵對者妨礙利益並產生害處。例如火，不只有逃避不適合於自己的低處和趨向於適合於自己的高處之自然傾向，而且也有抵抗腐化和障礙的自然傾向。既然感官嗜慾是起自感官知覺的傾向，正如自然嗜慾是起自自然形式的傾向，所以，在感官部分定然該有兩種嗜慾機能。靈魂用其中一種機能，單純地傾向於適合於其感官的東西，逃避有害的東西，這種機能即稱為「慾情」。動物用另一種機能抵抗侵犯者，即侵犯其利益者和帶來災患者，這種能力稱為「憤情」。因而說「憤情」之對象是艱苦者，因為它趨於克服和勝過相反者。

這兩種傾向不能歸於一個根本，因為有時靈魂違反慾情之傾向，從事不樂意的活動，爲了順從憤情之傾向去反抗相反者。因此，憤情部分的情好似與慾情部分的情有所衝突；因爲在一般情形，熾熱的慾望降低憤怒，而激烈的憤怒也降低慾望。這也可由此看出，即在慾情所欲求的利益受阻，而所逃避的害處迫近時，憤情起來抵抗，就好似它是慾情的保衛者和守護者。是以，憤情部分的一切情都起源於慾情部分之情，並終止於它們，例如：憤怒是因悲傷而起，而報復行動又終止於喜樂。因此禽獸彼此之爭鬥，也都是爲了慾情之對象，即食與色，就如《動物誌》(De animalibus) 卷八第一章所說的。

釋疑 1. 「慾情能力」同時是針對適宜者和不適宜者；但是，「憤情能力」則是爲抵抗不適宜者之侵犯。

2. 就如在前面第七十八題第二節曾說過的，在感性部分的認知能力中，有一種估量能力，它是爲認知不使感官起變化之對象的；在感官嗜慾方面也同樣有一種能力，它欲求的不是使感官起快感的東西，而是有益於保護整個動物的東西。這種能力就是「憤情」。

3. 單純的憎惡本來屬於「慾情部分」；但從憎惡所產生的抗拒方面來看，它也可歸於「憤情」。

第三節 憤情和慾情是否服從理性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 憤情和慾情似乎不服從理性。因爲：

1. 憤情和慾情乃是肉體之情或肉情的部分。但是肉情不服從理性，因而按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二及第十三章所說的，蛇就是肉情之象徵，所以，憤情和慾情不服從理性。

2.此外，那服從另一個者，與另一個不相衝突；但是憤情和慾情與理性相衝突，因為宗徒在《羅馬書》第七章23節說：「我發覺在我的肢體內，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰。」所以憤情和慾情不服從理性。

3.此外，感官能力像嗜慾能力一樣，是低於靈魂之理性部分的。但是靈魂的感官部分不服從理性，因為不是我們願意時便一定會聽會看。所以感官嗜慾能力，即憤情和慾情，也不服從理性。

反之 大馬士革的若望卻說：「服從和能被理性說服的部分，分為慾望和憤怒。」（《論正統信仰》卷二第十二章）

正解 我解答如下：憤情和慾情之服從靈魂的高級部分，即理智或理性，以及意志所在的部分；有兩種方式：一是關於理性，一是關於意志。憤情和慾情是在其本身之活動方面服從理性。這是因為其他動物的感官嗜慾自然就是為受估量能力之推動的，例如：羊估量到狼是仇敵，便生畏懼。按第七十八題第四節所說的，在人內思量能力代替一般動物的估量能力；有人稱之為「特殊理性」，因為它是集合個別之意念的。因此在人內，感官嗜慾自然受思量能力之推動。然而，特殊理性本來就是為受普遍理性之指導和推動的；故此，在推論時，個別結論是由普遍命題得出來的。由此可見，普遍理性命使感官嗜慾，即憤情和慾情，感官嗜慾則服從普遍理性。又因了從普遍原理推出個別結論，不是單純智性或理智的事，而是理性的事。所以，更好說憤情和慾情服從理性，而不說服從理智；而且，每人自身都有這種體驗：利用普遍性的見解，可以緩和憤怒或畏懼等情，也可以加強它們。

在執行方面，感官嗜慾服從意志；執行是靠運動能力。

在其他動物身上，憤情和慾情立即產生行動，就如羊因了怕狼，立刻就逃跑；這是因為牠們沒有一個高級嗜慾來干涉。但是人不隨憤情和慾情之嗜慾立刻採取行動，他等待高級嗜慾或意志之命令。在有次序的運動機能中，第二個推動者只在第一個推動者的推動下才動；因此，除非高級嗜慾同意，否則低級嗜慾不足以推動。這就是哲學家在《靈魂論》卷三第十一章所說的：「高級嗜慾推動低級嗜慾，就如高層天宇之推動低層天宇。」憤情和慾情是以這種方式服從理性。

釋疑 1.用蛇象徵肉情，是指感官部分所專有的性質或能力。憤情和慾情所指的，比較偏重感官嗜慾之活動；如正解已說過的，在這方面受有理性之指揮。

2.哲學家在《政治學》卷一第二章說：「要知道，在動物中有一種專制性的統治，也有一種政治性的統治。靈魂是以專制性的統治而統治身體；理智則是以政治性的和王道式的統治而統治嗜慾。」所謂專制性的統治，是指人用以統治奴隸者，後者沒有任何權力反抗統治者的命令，因為什麼也不屬於他自己。所謂政治性的或王道式的統治，是指人用以統治自由人的，自由人雖然隸屬領袖之管理，但因為有屬於自己的東西，他能夠據以抗拒統治者的命令。所以，所謂「靈魂是以專制性的統治而統治身體」，因為身體之肢體絕對不能反抗靈魂之命令，在靈魂之嗜慾的推動下，手腳以及其他天生受意志支配的肢體，立刻採取行動。所謂「理智或理性是以政治性的統治而統治憤情和慾情」，是因為感官嗜慾有專屬於自己的東西，因而能不聽理性的命令。因為，在禽獸內感官嗜慾天生不只受估量力之推動，以及在人內受為普遍理性所指揮的思量力之推動，而且也受想像和感官之推動。因此，我們可以體驗到憤情和慾情與理性有衝突，例如：我們感覺或想像到某可愛的東

西，卻為理性所不許，或對理性所命令的事感到不悅。但是，憤情和慾情在某方面反抗理性，這並不排除它們也服從理性。

118

3.外表感官之活動有賴於外在的可感覺的東西，以使感官起變化，而外在之東西的有無不在理性的權下。但是內部能力，無論是嗜慾能力或認知能力，都不需要外在的東西。故這些能力服從理性之支配，理性不只能加強或緩和嗜慾力之情緒，且能產生想像能力中的想像。

第八十二題

論意志

一分爲五節一

然後要討論的是意志（voluntas；參看第八十題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、意志是否必然欲求某些東西。
- 二、意志是否必然欲求一切東西。
- 三、意志是否爲高於理智的機能。
- 四、意志是否推動理智。
- 五、意志是否分爲憤情和慾情。

第一節 意志是否必然欲求某些東西

有關第一節，我們討論如下：

質疑 意志似乎不是必然欲求任何東西。因爲：

1. 奧斯定在《天主之城》卷五第十章說，一事若是必然的，便不是情願的。但意志所欲求的一切，皆是情願的。所以意志所欲求的，都不是必然所願望的。

2. 此外，按哲學家《形上學》卷九第二章所說的，理性機能是針對彼此對立者的。但意志是有理性的機能，因爲正如《靈魂論》卷三第九章所說的，意志是在理性部分。所以意志是針對彼此對立者的，故此它不受任何必然限定。

3. 此外，由於意志，我們是我們之行動的主人。但是對那出於必然者，我們不是主人。所以意志之活動不能是出於必然。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第四章說：「大家以同一意志欲求幸福。」如果那不是必然的，而是偶然的，至少該

有少數例外。所以，有的東西，是意志必然願意的。

正解 我解答如下：「必然」有許多意義，必然就是「不能不然」。一物之爲必然或不能不然，一種方式是由於內在的根本：這或是由於質料根本，例如我們說：凡由相反者組合而成的東西必然會腐化；或是由於形式根本，例如說：三角形的三個角必然等於兩個直角。這種是自然和絕對的必然。一物之不能不然的另一種方式，是由於某外在根本，即由於目的，或由於動因。由於目的，因爲缺少某特定物便不能或不易達到目的，如食物之於生命，馬之於旅程。這稱爲目的上的必然，這種必然有時也稱爲利益。由於動因，就如一人受某主動者之強迫，而不能反抗。這稱爲「強迫性的必然」(necessitas coactionis)。

強迫性的必然與意志絕對衝突。因爲所謂爲暴力所強迫的，就是與東西之傾向相反的。意志之動態乃是對某東西之傾向。因此，正如所謂自然的，是指合於天性之傾向的；同樣，所謂「情願的」(voluntarius)，也是指合於意志之傾向的。所以，正如一件事不能同時又是被暴力所強迫的，又是自然的；同樣，一件事也不可能又是絕對、或全面被迫的、或爲暴力所逼的，又是情願的。

當目的只有一種方法可以達到時，這種目的上的必然與意志不相衝突；例如，由於意志願意過海，意志便也不能不願意乘船。

自然的必然與意志同樣也不衝突；甚而，正如理智必然依附第一或基本原理，意志也必然依附最後目的，即幸福。因爲按《物理學》卷二第九章所說的，行動方面的目的，就似思辨方面的原理。因爲那自然並固定不移地適合某東西者，該是其餘一切的基礎和根本。在每個東西中，天性是最先有的，一切動態皆源自某個不變動的東西。

釋疑 1.奧斯定的話，該是指的強迫性的必然。因為他在《天主之城》卷五第十章說，自然的必然「不排斥意志之自由」。

2.從意志自然願意某東西方面來看，它與領悟自然原理的理智或悟性，更為相配或相呼應，甚於它與針對彼此對立者的理性之關係。從這方面看，更好說它是理智的機能，而非理性的機能。

3.我們之所以是我們之行動的主人，是由於我們能選取這個或那個。按《倫理學》卷三第三及第五章所說的，選擇不是關於目的本身，而是「關於導致目的者」。所以對最後目的之欲求，不屬於我們為其主人的行動或事物範圍。

第二節 凡意志所願意的是，否皆為意志所必然願意

有關第二節，我們討論如下：

質疑 凡意志所願意的，似乎皆為意志所必然願意。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第四章說：「惡不屬於意志之對象範圍。」所以，意志是必然地趨向於呈現於己之善。

2.此外，意志之對象與意志之關係，就似推動者與被推動者。但是被推動者之動態，乃是必然地隨推動者之推動而生。所以，意志之對象，似乎是必然地推動意志。

3.此外，正如感官所知覺者是感官嗜慾之對象，同樣理智所知覺者也是智性嗜慾或意志之對象。但是感官所知覺者是必然地推動感官嗜慾，因為奧斯定在《創世紀字義新探》卷九第十四章說：「動物為其所見之物所動」。所以，理智所知覺者似乎是必然地推動意志。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第九章說：「人用以犯罪和善生者是意志。」如此則意志與彼此對立者之關係是兩可的。故意志不是必然願意其所願意的一切。

正解 我解答如下：意志不是必然願意其所願意的一切。為證明此點，要知道，按前面第一節已說過的，正如理智自然和必然地依附第一或基本原理，意志也是自然和必然地依附最後目的。然而，有些可理解的事理與第一或基本原理沒有必然的聯繫，例如：若否定偶然為真的命題，並不必然否定第一或基本原理。所以理智不是必然地贊同這些偶然真的命題。有些命題是必然真的，與第一或基本原理有必然的聯繫，例如：可加以證明的結論；若否定這些結論，便得否定第一或基本原理。對這類結論，理智根據演繹推論的證明，一知道其與第一或基本原理的必然聯繫，便必然地贊同。但是在沒有用證明知道這種必然聯繫之前，便不必然地贊同。

在意志方面也是一樣。有些個別的善，與真福或幸福沒有必然的聯繫，沒有那些善一人也能幸福，意志不是必然地依附這種善。有的善與幸福有必然的聯繫，即是人藉以與天主結合者，而天主是真正幸福之所在。但是在這種聯繫的必然性，藉確實目睹天主而獲得彰顯之前，意志並不必然依附天主和天主的事物。但是見到天主本體者之意志，是必然地依附天主，就像現在我們是必然地願意幸福一樣。由此可見，意志不是必然地願意其所願意的一切。

釋疑 1.意志無論趨向什麼，都是為了善的關係。但是因了有眾多的善，故不是必然地被限定於某一個。

2.在推動者的能力超過被推動者，以致後者之可能性全部操在推動者的勢力下時，推動者才是必然地在被推動者身上產生作用。既然意志的能力是針對完美和普遍之善，故某個別善不能控制其全部可能性，因而意志不是必然地受它推動。

3.感官機能不像理性那樣，能包羅不同的對象，而只知覺某一個對象。因而根據這一對象，以固定的方式，來推動感

官嗜慾。但理性能包羅許多類對象，因而智性或理性嗜慾，亦即意志，能受多方面的推動，而非必然地受一個對象之推動。

第三節 意志是否為高於理智的機能

有關第三節，我們討論如下：

質疑 意志似乎是高於理智（intellectus）的機能。因為：

1.意志之對象乃是善及目的，目的是原因中為首的和最高的。所以意志是機能中為首的和最高的。

2.此外，自然界的東西是從不完美狀態達到完美狀態。在靈魂之機能中也是如此；其過程是從感官到理智，而理智是更為高貴的。但自然程序是從理智之活動達到意志之活動，所以意志是比理智完美又高貴的機能。

3.此外，習性與機能是相配的，有似完美或成就與可造就者是相配的。但是成就或成全意志的習性是愛德，它比成全理智的習性都高貴，因為《格林多前書》第十三章2節說：「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，甚至能移山；但我若沒有愛，我什麼也不算。」所以意志是高於理智的機能。

反之 哲學家在《倫理學》卷十第七章，主張靈魂最高的機能是理智。

正解 我解答如下：所謂一個東西比另一個高貴，可以從兩方面去看：一是從絕對觀點，一是從相對觀點。所謂一個東西是絕對怎樣，乃是根據這東西本身怎樣；所謂相對地是怎樣，是根據它與另一東西的關係怎樣。因此，若看理智和意志本身，則理智比較高貴。這可以由二者之對象的比較上看出來。理智之對象比意志之對象單純並絕對，因為理智之對象是可欲之善

的理；意志之對象則是可欲之善，而其所以為可欲之善的理是在理智中。一個東西越單純和抽象，它本身便越高貴，所以理智的對象比意志的對象高貴。機能之性質既在於其與對象的關係，因此按其本身並絕對地說，理智比意志高貴。

按相對的觀點，看東西與另一東西的關係，則有時意志比理智高貴；即是由於意志之對象所在之物，高於理智之對象所在之物。就好似因了聲音所在之物高於顏色所在之物，便說聽覺相對地比視覺高貴，雖然顏色原比聲音高貴單純。第十六題第一節、第二十七題第四節已經說過，理智之作用，是在於被領悟的東西之理是在領悟者中；意志之活動的完成，在於意志傾向於充為其對象的東西本身。是以哲學家在《形上學》卷六第四章說，「善與惡」，即意志之對象，「是在東西中」；「真與假」，即理智之對象，「是在心靈裡」。所以，如果善所在之物，比被領悟之理所在之靈魂本身高貴，則意志由於與這物的關係，比理智高貴。但若善所在之物，低於靈魂，則即使在與這東西的關係中，理智也比意志高貴。故此，愛天主比認識天主好；反之，認識形體物比愛形體物好。但絕對地說來，理智比意志高貴。

釋疑 1.原因之理或意義是根據一東西與另一東西之關係，在這關係中，「善」之理或意義是最重要的；但是「真」之理或意義更為絕對，其中也包括善之理或意義。因此善也是一種真。不過，真也是一種善；因為理智也是一種東西，真就是其目的。但是這種目的，是一切目的中最高的，正如理智也是機能中最高的。

2.在生長和時間過程中先有的是比較不完美的。因為在同一主體上，機能按時間先於行動，不完美者先於完美者。但是按性質和絕對居先的東西，是比較完美的；按這意義，行動先

於機能。理智先於意志，便是按這方式，就如推動者是先於被推動者，主動者是先於被動者；因為是被領悟的善推動意志。

3.所舉之理由，是根據意志與高於靈魂者之關係。因為愛德是我們用以愛天主的德行。

第四節 意志是否推動理智

有關第四節，我們討論如下：

質疑 意志似乎不推動理智。因為：

1.推動者比被推動者高貴並在先；因為推動者乃是主動者；而按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章，和哲學家在《靈魂論》卷三第五章所說的，「主動者比被動者高貴」。但按前面第三節說的，理智先於意志，並比意志高貴，所以，意志不推動理智。

2.此外，推動者不受被推動者之推動，除非出於偶然。但是理智推動意志，因為由理智所知覺到的可欲者是不被推動的推動者；嗜慾則是被推動的推動者。所以，理智不受意志之推動。

3.此外，除非是我們所領悟的，否則我們不能願意任何東西。倘若是因了意志願意領悟才推動理智去領悟，則在那個願意之前該先有別的領悟，而那領悟之前要有另一個願意，如此則得推衍到無限，這是不可能的。所以，意志不推動理智。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十六章說：「我們願意學習或不學習某個技能，全在乎我們。」所謂在乎我們，是由於意志，而學習技能是靠理智。所以意志推動理智。

正解 我解答如下：說某東西推動，有兩種方式。一種是以目的之方式；例如說，目的推動動因或成因，理智推動意志便是

以這方式。因為領悟到的善是意志之對象，它以目的之資格推動意志。

另一種推動是以主動者之方式；就如改變者之推動被改變者，推撞者之推動被推撞者。意志推動理智及靈魂之其他能力便是以這種方式，正如安瑟謨在《論比喻》第二章所說的。這是因為在有等序的主動機能中，是那指向普遍性目的之機能，推動指向個別目的之機能。在自然界和政治上都是如此。天之主動作用是為保存一切有生有腐化之東西的，故此它推動下界的一切形體物，這些下界形體物則每個只主動保存本類或本身。國王是關注全國之公益的，他以命令推動各城之首長，這些首長則各管理自己的城市。意志之對象是普遍性的善和目的，其他機能則只是各自關於與其相關之個別善的，就如：視覺是為認知顏色的，理智是為認知真假的。所以，意志以主動者之方式推動靈魂一切機能去行使自己之活動，只有生理部分的能力例外，它們不屬於我們的支配範圍。

釋疑 1. 可以從兩方面去看理智：一方面是看其為認知普遍性之物和真的機能；另一方面是把它看為一個東西和具有固定活動的個別機能。意志也可以從兩方面去看：一是看其對象之普遍性，即視之為欲求普遍之善者；一是視之為具有固定活動的個別機能。所以，若從二者之普遍性對象方面看理智和意志，則如第三節已說過的，理智絕對地比意志高貴。如果從其對象之普遍性方面看理智，而視意志為一個固定機能，則仍然是理智比意志高貴。因為意志本身，它的活動，和它的對象，都屬於理智所認知的物和真之範圍。所以理智認知意志，認知其活動和其對象，正如它認知其他被認知之個別東西，如：石頭或木頭等屬於物和真之共理的東西。但如果從意志之普遍性對象或善方面看意志，而視理智為一個東西和個別機能，則在善之

共理中，就像包括個別物一樣，包括理智本身，包括其認知活動及其對象或真，因為每個都是一個個別的善。按這觀點，意志比理智高貴，並且能推動理智。

由此可見這兩個機能的活動何以互相包含；這是因為理智知道意志願意，而意志願意理智認知。按同理，真中包括善，因為善是一種被認知的真；善中也包括真，因為真是一種被願望的善。

2.如正解已說過的，理智推動意志，與意志推動理智的方式不同。

3.不必推行到無限，而是停在理智上，理智的活動是第一步。意志的活動以前必然要有知覺，但是意志的活動並非先於一切知覺；因為思慮和領悟之根本，乃是高於我們之理智的智性根本，即天主，哲學家在《幸福倫理學》卷七第十四章也是這樣講的。如此便可證明不必推延到無限。

第五節 高級嗜慾是否該分為憤情和慾情

有關第五節，我們討論如下：

質疑 高級嗜慾或意志似乎該分為憤情和慾情。因為：

1.慾情能力（concupiscibilis）是從慾望（concupiscere）來的；憤情能力（irascibilis）是從激憤（irasci）來的。但是有的慾望不能屬於感性嗜慾，只能屬於智性嗜慾或意志，例如：對智慧之慾望。《智慧篇》第六章31節論這種慾望說：「欲求知慧引入高登王位。」有一種激憤也不能屬於感性嗜慾，而屬於智性嗜慾，例如：當我們對毛病感到忿怒時。是以，熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》，關於第十三章33節也說：「我們該在憤情部分保持對毛病的憤恨。」所以，像在感性嗜慾上一樣，智性嗜慾也該分為憤情和慾情。

2.此外，按一般的說法，愛德屬於慾情部分，而望德是

在憤情部分。這兩種德行不能屬於感性嗜慾，因為其對象不是感性物，而是智性物。所以在智性部分該有慾情和憤情。

3.此外，《論精神及靈魂》第十三章說：「靈魂在與身體結合以前，便有這些機能（即憤情、慾情和理性）。」但是感性部分的機能沒有一個是只屬於靈魂的，而是屬於組合體的，這在前面第七十七題第五及第八節已經說過。所以，憤情和慾情是在意志內，而意志是智性嗜慾。

反之 尼沙的額我略說，靈魂的非理性部分，分為願望能力和激憤能力（《論人性》第十六及第十七章）；大馬士革的若望也是這樣說（《論正統信仰》卷二第十二章）。哲學家在《靈魂論》卷三第九章也說：「意志是在理性部分；慾望和憤怒，或願望或氣憤，則是在靈魂的非理性部分。」

正解 我解答如下：憤情和慾情，不是智性嗜慾或意志的部分。因為按第五十九題第四節、第七十九題第七節所說的，按普遍之理指向對象的機能，不因了涵蓋在該普遍之理之下的別類上的差異而有區分。例如，視覺之關注可見之物，是按有顏色者的（普遍之）理，並不因了有各種不同的顏色而增多視覺機能；假若有一種專針對白色的機能而非是為一般顏色的，則將與專為黑色的機能有區分了。

感性嗜慾所針對的不是善的普遍性質或理，因為感官不能認知普遍物。因而感性嗜慾按各種個別善的不同性質或理，分為不同的部分。因為慾情所針對的，是合於天性並使感官起快感的善之性質或理；而憤情所針對的，則是對於那加害自己者予以對抗和攻擊的善之性質或理。然而意志之針對善，是按善的普遍性質或理。意志是智性嗜慾，故在它內嗜慾機能沒有這樣的區分，好像在智性嗜慾中憤情與慾情各為不同的機能；

正如在智性部分的認知機能也不是有許多個，雖然在感性部分是有許多認知機能。

釋疑 1.愛和慾望等有兩種意義。有時是指多少帶有血氣之感受或激動的情，這是一般的意義；按這意義，則只屬於感性嗜慾。另一種意義，是指單純的情感，不帶有情或血氣之感受或激動，如此則是意志之活動。按這意義，也可用於天使和天主。但按這種意義，它們不屬於個別的機能，而共屬於一個機能，即所謂的意志。

2.意志也可以說是有憤情的，即因為它願意反抗惡，但這並非出於情的衝動，而是出於理性的判斷；同樣也可以說它有慾情，因為它願望善。按這意義，則在憤情和慾情中有愛德和望德；這也就是說在意志中有愛德和望德，因為意志與這些活動有關連。

《論精神及靈魂》中所謂的「靈魂在與身體結合之前便有憤情和慾情」，也可以這樣來解釋（但是該按天性之次序來解釋，而非指時間上的先後），雖然那本書上的話不值得聽信。

3.據此已可知**質疑3.**之解答。

第八十三題

論自由抉擇

一分爲四節一

然後要討論的是自由抉擇（*liberum arbitrium*，自由決議、自由意志；參看第八十題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、人是否有自由抉擇。
- 二、自由抉擇是什麼，是能力、是活動，抑或是習性。
- 三、如是能力，是嗜慾能力，抑或認知能力。
- 四、如是嗜慾能力，與意志是否爲同一機能。

第一節 人是否有自由抉擇

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎沒有自由抉擇。因爲：

1. 凡有自由抉擇者，他願意什麼就做什麼。但人不是願意什麼就做什麼，因爲《羅馬書》第七章19節說：「我所願意的善，我不去行；而我所不願意的惡，我卻去做」。所以人沒有自由抉擇。

2. 此外，凡有自由抉擇者，他有能力願意或不願意，做或不做。但人不是如此，因爲《羅馬書》第九章16節說：「不在乎人願意，也不在乎人努力」。所以，人沒有自由抉擇。

3. 此外，按《形上學》卷一第二章所說的，「自由的即是自己是自己之原因」。受別的東西推動的，不是自由的。然而天主推動意志，因爲《箴言》第二十一章1節說：「君王的心在上主手裡，可隨意轉移」；《斐理伯書》第二章13節也說：「是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，爲成就祂

的善意」。所以，人沒有自由抉擇或意志。

4.此外，凡有自由抉擇者，便是自己之行為的主人。但人不是其行為的主人，因為《耶肋米亞》第十章23節說：「人的道路是不由人的，行走的人也不能隨便操縱自己的步伐。」所以，人沒有自由抉擇。

5.此外，哲學家在《倫理學》卷三第五章說：「一個人怎樣，他的目的似乎也怎樣。」但我們是怎樣，不屬於我們的能力範圍，而是由天性來的。所以我們追求什麼目的是由於天性，故非由於自由抉擇。

反之 《德訓篇》第十五章14節說：「主在起初就造了人，並把他交給自己計議的手中。」「註解」（聖經夾句註解）上說，「即其抉擇的自由中」。

正解 我解答如下：人有自由抉擇；否則的話，勸說、鼓勵、命令、禁令、賞和罰，便都是無用的了。為看清這一點，要知道有的東西行動不經判斷，例如：石頭向下動；凡沒有認知能力的都是一樣。有的東西行動經過判斷，但其判斷不是自由的，例如：禽獸。羊看到狼時，牠是判斷該逃跑，但那是自然的判斷，而非自由的判斷；因為牠的判斷不是來自比較，而是生於自然本能，禽獸的任何判斷都是這類的。但人也是按判斷行動；因為他是以認知能力判斷是該逃避某東西，或該追求某東西。但是由於這種判斷，不是本能對某個別事件的判斷，而是來自理性的一種比較；所以他的行動是出於自由的判斷，能有多種不同的選擇。理性針對偶有事件能選取相反的不同方向；這有辯證性推論和修辭學性的說服為例。可行的或行為方面的個別事件是偶有事件；所以，理性關於它們的判斷能是多方面的，而不是固定的一種。所以，由於人是有理性的，故他必然有自由抉擇。

釋疑 1.按前面第八十一題第三節釋疑2.已經說過的，雖然感性嗜慾服從理性，但有時能反對理性，欲求與理性所指示的正相反的東西。而所謂人不行其所願之善，按奧斯定在同處的註解，即是「欲求善而不違背理性」。

2.宗徒的話，並非說人的願意和努力不是出於自由抉擇；而是說只有自由抉擇不夠，除非有天主的推動和扶助。

3.自由抉擇是其行動之原因，因為人是用自由抉擇促使自己採取行動。但是自由者是自己的「第一原因」，這並不屬於自由的要件；正如一個東西若是另一東西的原因，也不必是其第一原因。天主是推動自然原因和情願或自由原因的「第一原因」。在自然原因中，並不因天主推動它們，而使它們的行動不再是自然的；同樣，天主推動情願或自由原因，也無礙於其行動是情願的或自由的，甚而正是天主使其行動是情願的或自由的，因為天主是按每一東西之特性推動每一東西。

4.所謂「人的道路是不由人的」，是指在實行所選擇的決定時，人能受到阻礙，無論他願意或不願意。選擇本身則在於我們自己，但要假定有天主的輔助。

5.人的品質有兩種：一是先天的，一是後天的。在先天的品質方面，有關於智性部分的，有關於身體的或與身體相關之能力的。由於人在智性部分的先天品質，他自然欲求最後目的或幸福。如第八十二題第一及第二節已說過的，這種嗜慾是自然的，不屬於自由抉擇之範圍。在身體和與身體相關的能力方面，人也能有些先天品質，具有易受某形體原因之影響的某種氣質或傾向；它們對智性部分沒有影響，因為智性活動不是身體的活動。所以，一個人在身體氣質方面是怎樣的，他的目的便也是怎樣的；因為由於這種體質，人傾向於選擇某物或棄捨某物。但這些傾向服從理性的判斷，因為如第八十一題第三節已說過的，下級嗜慾服從理性。所以，這些傾向無礙於抉擇的自由。

後天的品質就像習性和情一樣，使人比較傾向某物而不傾向另一物。但這些傾向也服從理性之判斷。這是因為養成這些品質，無論是就其最後的養成原因或養成過程中的準備而言，都在於我們；而消除這些品質，也在於我們。所以這與抉擇的自由也沒有什麼衝突。

第二節 自由抉擇是否為機能

有關第二節，我們討論如下：

質疑 自由抉擇似乎不是機能。因為：

1.自由抉擇無非就是「自由判斷」。判斷指的不是機能，而是活動。所以自由抉擇不是機能。

2.此外，自由抉擇被稱為「意志與理性之才能」（參看：彼得隆巴，《語錄》卷二第二十四章）。才能（*facultas*）則是指能力之便於或易於施展（*facilitas potestatis*），而這是靠習性。所以自由抉擇是一種習性。伯爾納鐸（Bernardus）《論恩寵與自由抉擇》（*De Gratia et Lib. Arb.*）第一章及第二章也說，自由抉擇是「靈魂之自由習性」。所以，那不是一種機能。

3.此外，自然機能沒有能被罪惡去除的。但是自由抉擇卻被罪惡革除，因為奧斯定《基本教理手冊》第三十章說：「妄用自由抉擇之人，便喪失自己和自由抉擇」。所以，自由抉擇不是一種機能。

反之 除了機能外，似乎沒有東西能是習性之主體。但是自由抉擇是恩寵之主體，在恩寵的輔助下，自由抉擇選取善行。所以自由抉擇是一種機能。

正解 我解答如下：雖然按字面來說，自由抉擇是指一種活動；但按一般的講話方式，我們卻說，自由抉擇是這種活動之

根本，即人用以自由判斷者。在人內的活動之根本是機能和習性；因為我們說，是靠知識和智性機能認知某東西。所以，自由抉擇或該是機能，或該是習性，或者該是帶有習性的機能。

由兩點可以證明自由抉擇不是習性，也不是帶有習性的機能。第一，如果是習性，那該是自然習性。因為人有自由抉擇，乃是出於天性；但是在我們內，沒有一個自然習性是關於自由抉擇範圍內之事物的。因為針對那些我們對其有自然習性的事物，我們自然傾向於它們，例如：我們自然傾向於贊同第一或基本原理。在第八十二題第一及第二節論幸福之嗜慾時我們已經說過，我們自然所傾向者，不屬於自由抉擇的範圍。所以自由抉擇之為自然習性，這與自由抉擇之固有意義或性質互相矛盾。如果說它是非自然的或後天的習性，則又與它的自然性或先天性質相衝突。由此可見，它絕對不是一種習性。第二，按《倫理學》卷二第五章所說的，習性「乃是使我們對情慾或行動有好的或壞的配備者」。例如，節制使我們對慾望有好的配備，放縱使我們有壞的配備；知識使我們對智能之活動有好的配備，以便認知真理，相反之習性是壞的配備。但是自由抉擇對做好的選擇或壞的選擇，則是中立的或兩可的。所以，自由抉擇不可能是一種習性，因而那只能是一種機能。

釋疑 1. 習慣上常以活動之名稱來指機能。因而用自由判斷這一活動，來指充為此活動之根本的機能。假若自由抉擇指的是活動，那就不是常在人內了。

2. 才能有時是指便於行動的能力，故此，在自由抉擇的定義中提到才能。至於伯爾納鐸所謂的習性，不是指與機能並列或相對分之習性，而是指一個人針對活動的某種狀況。而這狀況可能是來自機能，也可能是來自習性；因為人是靠機能而能有活動，靠習性而適於行動的好或不好。

3.所謂人犯罪便失去自由抉擇，並非是失去天性的自由——這種自由在於不是出於強迫，所失去的是不受罪惡和災患之牽累的自由。關於這個問題，留待在本書第二集論到道德問題時再加以討論（第二集第一部第八十五等題；又有第一〇九題）。

第三節 自由抉擇是否為嗜慾機能

有關第三節，我們討論如下：

質疑 自由抉擇似乎不是嗜慾機能，而是認知機能。因為：

1.大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十七章說：「有理性，立刻就伴有自由抉擇。」然而理性是認知機能。所以自由抉擇是認知機能。

2.此外，所謂自由抉擇，就等於自由判斷。但是判斷是認知能力的活動，所以自由抉擇是認知機能。

3.此外，選擇是特別屬於自由抉擇的活動。但是選擇似乎屬於認知，因為選擇含有某東西與另一東西之比較，而這是專屬於認知能力的事。所以自由抉擇是認知機能。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第三章說，選擇是「對在我們能力下之東西的願望」。然而願望是嗜慾能力的活動，所以選擇也是一樣。自由抉擇是我們據以選擇者，所以自由抉擇是嗜慾能力。

正解 我解答如下：自由抉擇專有的作用是選擇。說我們有自由抉擇，是根據我們能採納某事物，而拒絕另一事物，而這就是選擇。因此該根據選擇去看自由抉擇之性質。為能選擇，要有認知能力方面的作用，也要有嗜慾能力方面的作用。在認知方面，選擇要經過考慮或計議，以便知道該優先選取什麼；在嗜慾方面，考慮所提供的評斷，該在欲求時加以接受。故此，

哲學家在《倫理學》卷六第二章，論到選擇主要該屬於嗜慾能力或該屬於認知能力時，沒有下定論。他說選擇「或是嗜慾性的智能，或是智性的嗜慾」。但是在《倫理學》卷三第三章，他比較傾向於後一說法，即選擇是智性的嗜慾，稱選擇為「經過考慮的願望」。這是因為選擇之專有對象乃是導致目的者；而導致目的者作為導致目的者，具有善之意義，即所謂的有用的善。既然善作為善，是嗜慾之對象，故此選擇主要是嗜慾能力之活動，所以自由抉擇是嗜慾機能。

釋疑 1.嗜慾能力伴隨認知能力。故此，大馬士革的若望說：「有理性，立刻就伴有自由抉擇。」

2.判斷有似考慮之結論和決定。考慮之決定先是靠理性之評斷，然後則靠嗜慾之接受。故此，哲學家在《倫理學》卷三第三章說：「經過考慮之判斷後，我們便按考慮之決定而願望」。故此說選擇是一種判斷，「自由決議或抉擇」之名稱即由此而來。

3.選擇過程中所含有的比較，屬於事先之考慮，這是理性的事。嗜慾雖然沒有比較能力，但因了它是受有比較作用的認知能力之推動，故在它決定取捨時，也多少相似比較。

第四節 自由抉擇是否為有別於意志的機能

有關第四節，我們討論如下：

質疑 自由抉擇似乎是有別於意志的機能。因為：

1.大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章說，*thesis*是一個東西，*bulesis*是另一個東西；前者是意志，後者似乎是自由抉擇，因為他說*bulesis*是關於一個東西與另一東西之比較下而取其一的意志。所以，自由抉擇似乎是有別於意志的機能。

2.此外，機能是因其活動而被認知。但是按《倫理學》卷三第二章所說的，選擇有別於意志，而選擇是自由抉擇之活動；因為「意志是關於目的者，而選擇是關於導致目的者」。所以，自由抉擇是有別於意志的機能。

3.此外，意志是智性的嗜慾。但是在智能或理智方面有兩個機能，即「主動理智」和「被動理智」。因此，在智性嗜慾方面除了意志外，也該另有一個機能，而這似乎只能是自由抉擇。所以，自由抉擇是意志以外的另一機能。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第十四章說，自由抉擇無非就是意志。

正解 我解答如下：按在前面第六十四題第二節、第八十題第二節所說的，嗜慾機能該與認知機能相配。正如在智性認知方面有理智和理性之分，在智性嗜慾方面也有意志與自由抉擇之分，後者無非就是選擇能力。這可以從對象與行動之關係中看出來。因為「領悟」是指對一個東西的單純知覺；故此嚴格地說，領悟專門只用於原理，因為原理是因其本身而被認知，不經比較推想。「推理」嚴格地說，是由一事物而認知另一事物，所以推理是針對由原理所得之結論的。在嗜慾方面也是一樣，「願意」是指對一東西的單純欲求；故說意志是關於目的之機能，目的是因其自身而被欲求。「選擇」則是為了得到另一東西而欲求某物，因而是專針對導致目的者的。在嗜慾方面，目的與導致目的者的關係，是導致目的者因了目的而被欲求；就似在認知方面原理與結論之關係，我們是因了原理而贊同結論。由此可見，意志與選擇能力或自由抉擇之關係，就像理智與理性之關係。前面第七十九題第八節曾經指出，領悟與推理屬於同一個機能，就像動與靜之屬於同一個能力。所以願意

與選擇也屬於同一個機能。故此，意志和自由抉擇不是兩個機能，而是同一個機能。

138

——
神學大全·第三冊：
論創造人類與治理萬物

釋疑 1. bulesis 和 thelesis 不是機能上的區別，而是活動方面的差別。

2. 選擇和意志，即願意本身，是不同的活動，但是屬於同一機能，就似領悟與推理也是屬於同一機能，這在上面正解已經說明。

3. 理智就似是意志之推動者。故此，在意志中不必再分主動者和被動者。

第八十四題

論與身體結合之靈魂如何領悟低於己之形體物

一分為八節一

139

【第一集】第八十四題：論與身體結合之靈魂如何領悟低於己之形體物

然後要討論的是靈魂之活動（參看第七十五題引言），無論是認知能力方面的，或嗜慾能力方面的；至於靈魂的其他機能則不直接屬於神學家的研究範圍（參看第七十八題引言）。嗜慾方面的活動屬於倫理學的研究範圍，故此留待在本書第二集論到道德問題時再討論。現在只討論智性部分的活動。

我們將按下面的方式，進行討論這些活動：首先討論與身體結合之靈魂怎樣領悟；然後討論與身體分離之靈魂怎樣領悟（第八十九題）。

第一點分為三部分來研究：第一，討論靈魂怎樣領悟低於自己的形體物；第二，討論靈魂怎樣領悟自己和自己內的東西（第八十七題）；第三，討論靈魂怎樣領悟高於自己的非物質之本體（第八十八題）。

有關形體物之認知，要討論三點：第一，靈魂用什麼來認知形體物；第二，它以什麼方式和次序認知形體物（第八十五題）；第三，它對形體物所知道的是什麼（第八十六題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、靈魂是否用理智認知形體物。
- 二、它是靠自己之本質或靠某些象認知形體物。
- 三、如是靠某些象，是否一切可理解之物的象，在它內都是先天的。
- 四、理象是否由某些獨立之形式輸入的。
- 五、靈魂是否在永恆之理中看到它所領悟者。
- 六、它是否從感官獲得智性認知。

七、理智是否能靠在己內之理象現實地領悟，而不需祈助於心象。

八、感官能力方面的故障是否妨害理智之判斷。

第一節 靈魂是否用理智認知形體物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎不是用智能或理智 (intellectus) 認知形體物。因為：

1. 奧斯定在《獨語》卷二第四章說：「理智不能領悟形體物，形體物只能被感官知覺。」他在《創世紀字義新探》卷十二第二十四章也說，理智之見識的對象，是那些本然就在靈魂內的東西；形體物不是這類東西。所以，靈魂不能用理智認知形體物。

2. 此外，理智對可感覺的東西，就似感官對可理解之東西；但是，靈魂用感官絕對不能認知精神性的可理解的東西。所以，用理智也絕對不能認知可感覺的形體的東西。

3. 此外，理智之對象是必然和始終如一的東西；但所有的形體物都是變動不居和無常的。所以，靈魂用理智不能認知形體物。

反之 科學知識是在理智內。假若理智不能認知形體物，則關於形體物不能有科學知識。因而，關於有變化之形體物的自然科學將不能成立。

正解 我解答如下：為明白這個問題，該知道最初探討萬物之性質的哲學家們，曾認為在世界上除了形體物外什麼也沒有。又因了他們看到形體物都是有變化的，認為萬物是不停在流動的，因

而我們關於萬物不可能得到確定的真理。因為對變化不居的東西不能有確定的認知，在心靈沒有下定論的時候東西已經又改變了；就如赫拉克利圖斯（Heraclitus）曾說的，「不能兩次觸到同樣的河水」。這話是哲學家在《形上學》卷四第五章所引述的。

在他們之後的柏拉圖，爲了挽救我們藉理智能有確定之真理，主張除了形體物之外，有一類沒有物質和變化的東西，他稱之爲象或理象（species）或理念（idea），每個可感覺的個體物是因了分有這些理象而被稱爲人或馬等等。因而他說，科學和定義，以及一切與理智之活動相關的，不是針對可感覺的形體物，而是針對非物質的獨立理象。因此，靈魂所領悟的不是形體物，而是形體物之獨立的理象。

但是從兩方面可以看出這學說不合理。第一，那些理象既然是沒有物質沒有變動的，則科學不能認知變動和物質（而這是自然科學專有之對象），也不能以變動性原因和質料性原因建立證論。第二，爲求得有關我們眼前明顯的東西之知識，而要以另一類東西爲媒介，似乎是可笑的，因爲那些東西不能是形體物之本質，那乃是兩類存在方式完全不同的東西；因此縱然認識了那些獨立的本體，我們也不能用以判斷感覺界的形體物。

柏拉圖之偏離真理，似乎是因了他既認爲認知都是靠相似點，他遂以爲被認知者之形式，必然與認知者內的形式一模一樣。他看到被領悟之東西的形式是以普遍的、非質料性的，和不變的形態在理智中。這可以從理智之活動上看出來，因爲理智是以普遍和必然的方式領悟，這是由於活動之方式是隨主動者之形式的方式。因而他認爲被領悟的東西本身原來也該是以這種方式存在著，即是說，以非質料性和不變的方式存在著。

但這並不是必要的。我們看到在感性物中，形式也不是以同樣的方式在每個東西中，例如：有的東西的白色較重，有的較輕；有的東西又白又甜，有的東西白而不甜。同樣，在靈

魂外之東西上的感性形式是一樣，而在感官中的形式是另一樣，感官所承受的感性物之形式沒有質料，就如黃金之顏色而不帶黃金。同樣，理智承受形體物之象時，也是按自己的方式；形體物雖是有質料、有變化的，理智卻以非質料性和不變的方式承受其象，因為被承納者是以承納者之方式在承納者內。所以該說，靈魂是以一種非質料性、普遍性，和必然性的認知，用理智來認知形體物。

釋疑 1. 奧斯定的話，該是指的理智為認知所憑藉者，而不是指的理智所認知者。理智是以領悟的方式認知形體物，而不是靠形體物，也不是靠物質和形體性的相似；而是藉非質料性和理念性的或可理解的象，這些象按其本質能夠是在靈魂內。

2. 正如奧斯定在《天主之城》卷二十二第二十九章所說的，不該說既然感官只認知形體物，所以理智也只認知精神物；因為如此則天主和天使也都不認識形體物了。這種差別的原因，在於低級能力不能伸張到屬於高級能力範圍者；但是高級能力能以卓越的方式從事屬於低級能力範圍內的活動。

3. 每個動態都假定有個不動者。變化是品質方面的現象，本體依然未變；如果本體形式起了變化，還有質料依然未變。此外，在有變化的東西中，也有一些不變的關係，例如：蘇格拉底，他雖然不是常坐著，但如果他在什麼時候是坐著，則千真萬確地他那時是停在某一個固定地方。故此關於變動不居的東西，能有固定不移的知識。

第二節 靈魂是否憑其本質領悟形體物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎是憑其本質領悟形體物。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十第五章說，靈魂「包容並握有在靈魂內、並用靈魂所形成的形體物之像，因為它是以其本體形成這些像」。但它領悟形體物是靠形體物之像。所以靈魂是靠其本質領悟形體物，因為它是以自己之本質形成這些像。

2. 此外，哲學家在《靈魂論》卷三第八十章說，「靈魂按某方式可以說是一切東西」。既然東西是因相似而被認知，似乎靈魂是憑自身而認知形體物。

3. 此外，靈魂比形體受造物高貴。按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十二章所說的，低級物是以比在自身內更卓越的方式存在於高級物中。所以，一切形體物都以比在自身內更高貴的方式存在於靈魂之本體中。所以，靈魂憑其本體能認知形體受造物。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷九第三章說：「心靈用身體之感官收集形體物方面的知識。」但是，用身體之感官不能認知靈魂。所以，靈魂不是憑其本體認知形體物。

正解 我解答如下：古代哲學家們曾認為靈魂是用其本質認知形體物。那時大家都深信，「相似的認識相似的」（參看：亞里斯多德，《靈魂論》卷一第二及第五章）。他們認為在認知者內的被認知者之形式，與在東西本身上的形式是完全一樣的。但柏拉圖派的主張與此相反。柏拉圖因了看到智魂是非物質的，並以非物質的方式認知，遂主張被認知之東西的形式以非物質性的方式自立存在。最早的自然哲學家看到被認知的東西是有形體有質料的，便認為被認知的東西，也是以質料性的方式，

存在於認知之靈魂內。爲了主張靈魂能認知一切東西，故認爲靈魂的性質與所有的其他東西是一樣的。又因了來自或具有根本的東西之性質是由根本構成的，遂認爲靈魂具有根本之性質。基此，有人說火是一切的根本，便主張靈魂具有火之性質；關於空氣和水也有同樣的情形。恩培多克利斯(Empedocles)主張有四種物質元素和兩種動力因素，便說靈魂也是它們構成的。他們既然認爲被認知的東西是以物質方式在靈魂內，遂主張靈魂的認知都是物質性的，不區分理智與感官。

但這主張不能成立。第一，來自根本的東西，只是以潛能狀態存在於他們所說的物質根本中。但按《形上學》卷九第九章所說的，一個東西之被認知，不是因了它是潛能，而是因了它是現實；是以潛能本身之被認知也無非是靠了現實。所以正如哲學家在《靈魂論》卷一第五章，反駁恩培多克利斯所說的，爲使靈魂能認知一切東西，靈魂只具有根本或元素之性質不夠，而該具有每個構成因素之性質和形式，例如骨、肉等。第二，假若被認知的東西是以物質的形態存在於認知者內，則無法說明，以物質形態在靈魂之外自立存在的東西，何以沒有認知，例如：假若靈魂是以火而認知火，則靈魂以外的火也該認知火才是。

所以該說，被認知的物質物不是以物質的方式存在於認知者內，而是以非物質的方式。這理由在於：認知活動伸張到認知者以外的東西，因爲我們也認知我們以外的東西。而物質或質料則使物之形式限定在一個個體上。由此可見，認知之性質與質料之性質正好相反。故此正如《靈魂論》卷二第十二章所說的，那些只能以質料方式受納形式的東西，如植物，絕對沒有認知能力。一個東西越以非質料方式具有被認知之東西的形式，其認知也越完美。是以，因了理智不只是從質料中，並且是從質料性的個體條件中抽出理象，其認知比感官的認知完美，因爲感官所承受的東西之形式固然不帶質料，但仍帶有質

料性的條件。而在感官中，又以視覺的認知能力最高，因為其質料性最低，這在前面第七十八題第三節已經說過。在理智中也一樣，越是非物質的，其認知也越完美。

由此可見，假如某個理智是以其本質認知一切東西，則其本質該以非質料方式含有一切東西；正如古人所想的，靈魂為能認知一切東西，其本質該是由一切物質物之根本或元素構成的。只有天主的本質以非質料方式統括一切東西，就如效果是以潛在的方式，先存於原因中。所以，只有天主是以其本質領悟一切，人的靈魂以及天使都不是如此。

釋疑 1. 奧斯定那裡說的是想像性的見識，這是靠形體物之像。為形成這些像，靈魂提供一些屬於自己本體的東西，當作承受某種形式之主體。故可以說靈魂是以其本體構成這些像：這不是說靈魂或靈魂的什麼東西變成這個或那個像，而是說像一個物體承受某種顏色而變成為有顏色的。根據那裡的下文也可看出他說的是這個意思。因為他說，靈魂「保存一點東西」，即不受該像之影響的東西，「以便能自由評斷這些像之理」；保留的這東西即是「心靈」或「理智」。至於承受這些像的部分，即想像力，他說那是「我們與禽獸所共有的」。

2. 哲學家並不像古代自然哲學家那樣，認為靈魂是現實地由一切東西構成的；他只說「靈魂按某方式是一切東西」，因為靈魂有針對一切東西之潛能：它以感官針對感性物，以理智針對可理解之物。

3. 每個受造物的存在都是有限的，固定的。為此，高級受造物之本質，雖因共屬某一大類而與低級受造物有相似點，但不是全面相似，因為他屬於某固定類別，而此類別異於低級受造物之類別。但天主的本質因了是一切東西的普遍根本，卻是一切物之完美的像，無論物有什麼內涵。

第三節 靈魂是否以先天的理象領悟一切

有關第三節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎是以其天賦之象或理象領悟一切。因為：

1. 教宗額我額一世在耶穌升天節的讀經釋義中說：「人與天使同有領悟能力。」（《福音論贊》第二十九篇）但天使領悟一切是靠自然天賦之理象，故此《論原因》第十章說，「凡靈魂都充滿理象」。所以靈魂也自然賦有萬物之理象，用以領悟形體物。

2. 此外，智魂比第一質料（元質）高貴。但天主創造第一質料是帶有其潛能所指向之形式的。所以，天主創造智魂更該帶有理象。所以，靈魂是以自然天賦之理象領悟形體物。

3. 此外，除非是關於一個人所知道的，否則他不能給個正確的答案。但是按柏拉圖的《米諾篇》（Meno）裡所說的，沒有學得學問的愚人，只要問的得法，也能針對每一問題給予正確的答案。所以在人學習以前，已經有知識。除非靈魂有自然天賦的理象，否則便不可能如此。所以靈魂是以自然天賦之理象領悟形體物。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第四章論理智說，「它像什麼也沒寫的一塊白板」。

正解 我解答如下：既然形式是行動之根本，一個東西與其作為行動之根本的形式之關係，該與其行動之關係相同。例如，一個東西上升是由於輕，幾時一個東西只有上升之潛能，它該只是潛能性地輕；幾時它現實地上升，則它是現實地輕。我們見到有時人只是潛能性的認知者，無論是在感官方面，或是在理智方面。人從這種潛能（的認知）達到現實（的認知），需要靠感性物對感官之作用而有感覺，和需要靠學習和思索而有領

悟。所以該說，認知之靈魂，只是潛能地具有認知感性物象和智性物象之能力。故此亞里斯多德主張，靈魂用以領悟的理智，沒有自然天賦的理象，最初只有一切理象之潛能。

但是，現實具有形式的東西，有時因了障礙，不能按其形式活動，例如：輕物因受阻而不上升。因此柏拉圖主張說，人的理智自然充滿一切理象，但因了與身體結合而受阻，才不能變成現實。

這一主張似乎不合理。第一，如果靈魂自然便有一切東西之知識，似乎不可能忘記那樣徹底，以致根本就不知道自己這些知識；人不可能忘記他自然就知道的事，例如：整體大於其部分等類的知識。

而如果按先前第七十六題第一節所說的，認為靈魂是自然地與身體結合，則上述之主張更不合理；因為一個東西的自然活動，完全被那合於天性的所障阻，乃是不合理的事。第二，上述之主張不合真理，也可以從下面這事看出來：一人若缺少某一感官，便沒有屬於那感官知覺範圍的知識，例如：天生的瞎子，對顏色不能有任何概念。假若靈魂自然便有一切東西的理象，便不可能如此。所以該說，靈魂不是以自然天賦之理象認知形體物。

釋疑 1.人與天使固然同有領悟能力，但人的領悟能力不如天使的領悟能力高；正如教宗額我額一世《福音論贊》第二十九篇所說的，那些只具有存在的低級形體物，遠不及高級形體物之存在方式。因為低級形體物之質料沒有完全被形式實現，對其所無有之形式是處於潛能狀態；天上之形體的質料則完全被形式所實現，以致沒有再得到別的形式的可能性，這在前面第六十六題第二節已經論到。同樣，天使的理智按其天性，就是在具有理象的完美或圓滿狀態；而人的理智對這些理象只是在潛能狀態。

2.第一質料（元質）是靠形式得有本體性之存在，所以該是在某形式下被創造；否則就不現實地存在。但是在一種形式下存在的質料，對其他形式則是在潛能狀態。理智不是靠理象得到本體性的存在，所以情形不同。

3.得法的詢問是從明顯的普通原理開始，以達到個別的結論。用這種進行法則，便在學習者的靈魂中產生學識。因此，若他能正確答覆後來提出的問題，並非是因了他原來便知道答案，而是他在那時學到的。教導的人是以講述或是以詢問的方式從原理轉到結論，並無關重要；在兩種情形，學習者都是以先知者來確定後知道者。

第四節 靈魂之理象是否由獨立之形式輸入的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 靈魂內的理象似乎是由某些獨立的形式輸入的。因為：

1.凡是由於分有而具有某性質者，都是由本然具有此性質者所產生的，例如：燃燒的東西是以火為其原因。但是智魂在現實地領悟時，乃是分有理念；因為現實的領悟者或理智，多少就是現實地被領悟者。所以，那本然並按本質是現實地被領悟的東西，便是使智魂現實領悟的原因。按本質現實地被領悟者，乃是沒有質料而存在的形式。所以，靈魂用以領悟的理象，是為某些獨立之形式所產生的。

2.此外，可理解者與智能或理智之關係，就似可感覺者與感官之關係。但是在靈魂外現實存在的可感覺的東西，是我們感覺所用之感官內之可感覺之象的原因。所以我們之理智賴以領悟的理象（可理解之象），也是由在靈魂外存在的現實可理解者所產生的。這種東西無非就是沒有質料的形式。所以我們理智內的理象是由某些獨立的本體所輸入的。

3.此外，凡在潛能狀態者，都是靠那在現實狀態者而成

爲現實。如果我們的理智原來是在潛能狀態，然後才現實地領悟，那該是靠常是在現實狀態的理智造成的，而這理智是獨立的。所以我們用以現實領悟的理象，是由某些獨立之本體所產生的。

反之 照上面所說的，則我們爲能領悟便不需要感官了。但從下面這一事實便可看出這是不對的，即一人若缺少某種感官，則對那個感官範圍的東西便毫無所知。

正解 我解答如下：有人主張我們理智的理象是由某些獨立的形式或本體來的。這又分爲兩種講法。如第一節已說過的，柏拉圖主張有不帶質料而本然自立存在的感性物之形式，例如：人的形式，他稱之爲「本然的人」；和馬之形式或理念，他稱之爲「本然的馬」等等。他主張我們的靈魂和形體物之質料都是分自這些獨立的形式。我們的靈魂分有這些形式爲能領悟，形體物之質料分有這些形式爲能存在。就如形體物之質料，由於分有石頭之理念，遂爲石頭；同樣，我們的理智由於分有石頭之理念，遂領悟石頭。理念之分有是靠分有理念者與理念之相似，就像摹倣品之分有模型之形式。因此他認爲，正如形體質料之形式是從理念輸入的，就像理念之形像；我們之理智的理象也是由理念輸入的某些像。故此如第一節已說過的，他認爲知識和定義是根據理念來的。

但是按哲學家曾多次證明過的，形體物或感性物之形式不帶質料而自立存在，與形體物之性質相矛盾（《形上學》卷七第十四及第十五章）。故此亞維采那（980~1037年）放棄了這種學說，主張一切形體物的理象，固然不是不帶質料而自立存在，卻是以非質料形態先存在於獨立的理智內；這些理象由最高的理智傳給下一級理智，一直傳到最低的獨立理智，他稱之

爲「主動理智」(intellectus agens)。主動理智把理象輸入我們的靈魂，並把感性形式傳給形體物之質料（《論靈魂》卷五第五章）。所以，亞維采那與柏拉圖相同的地方，是都認爲我們之理智的理象是由某些獨立之形式輸入的；但柏拉圖說這些理象是本然自立存在，而亞維采那說是存在於主動理智內。此外他們還有一點差別：亞維采那認爲在理智停止現實地領悟之後，理象不保留在我們的理智中，須再轉向主動理智以便重新承受理象（《論靈魂》卷五第六章）。所以他不像柏拉圖一樣，主張靈魂有自然天賦的知識；後者主張分有之理念固定不移地常留在靈魂內。

但是按上述之學說，我們的靈魂與身體之結合便沒有充足的理由。不能說靈魂與身體結合是爲了身體之利益，因爲形式不是爲了質料，推動者也不是爲了被推動者；事實正好相反，靈魂似乎是需要身體以便能發揮它專有的作用——即領悟，因爲在自己的存在方面它不繫於身體。倘若靈魂按天性就能從某些獨立之根本承受理象，而非取之於感官，則爲能領悟便不需要身體，因而它與身體之結合是多餘的。

但若說靈魂爲了領悟需要感官，是爲了用感官刺激靈魂，使靈魂注意那些它從獨立之根本承受其理象的東西，理由似乎也不充足。因爲按柏拉圖派的說法，靈魂之所以需要這種刺激，無非是因爲與身體結合後成了愚昧健忘的。故此，感官的作用只在於除去靈魂因與身體結合而產生的障礙。所以，靈魂爲何要與身體結合，仍然沒有答案。

如果按亞維采那所說的，靈魂需要感官，是爲刺激靈魂，使之轉向主動理智，以便得到理象，理由也不充足。因爲既然靈魂天生就是爲靠得自主動理智之理象而領悟，則按其天性之傾向必能偶而轉向主動理智，或者在某一官能的刺激下而轉向主動理智，並得到屬於它沒有的官能的感性物像。如此則

天生的瞎子對顏色便能有知識了，但事實不然。所以該說，靈魂用以領悟的理象不是由獨立之形式輸入的。

釋疑 1.我們的理智所分有的理象，上溯至一個本然可領悟的根本，有如第一原因，即天主。但是按狄奧尼修《神名論》第七章所說的，那些理象是通過感性物和物質物之形式，從那根本而下達至我們的理智，我們是從感性物和物質物得到知識。

2.在靈魂以外存在的物質物，能是現實可感覺的，但不能是現實可領悟的。所以理智與感官的情形不同。

3.我們的可能或被動理智，是靠某現實的東西——即靠主動理智，從潛能成爲現實，而主動理智是我們靈魂的一種能力，如第七十九題第四節已說過的；而不是靠某獨立的理智，好像是其近因，最多可以有似是其遠因。

第五節 靈魂是否在永恆之理中認知物質物

有關第五節，我們討論如下：

質疑 智魂或靈魂似乎不是在永恆之理中認知物質物。因爲：

1.在某東西中認知一物時，那東西本身更是先被認知。但是人的靈魂在現世的情狀下不認識永恆之理，因爲它不認識握有永恆之理的天主；而按狄奧尼修在《神祕神學》(Mystica theologia)第一章說的，靈魂「與天主結合，像與一不相識者結合」。所以，靈魂不是在永恆之理中認知一切。

2.此外，《羅馬書》第一章20節說：「天主那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」但在天主那些看不見的美善中，也有永恆之理。所以永恆之理是憑受造之物質物而爲人所知，反之則不然。

3.此外，永恆之理無非就是理念，因爲奧斯定在《雜題八十三》第四十六題說：「理念是在天主靈智中的萬物之定

理。」倘若說靈魂是在永恆之理中認知一切，那就又回到了柏拉圖的主張，他認為知識都是來自理念。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷十二第二十五章說：「當我們兩人看見：或你說的是真理，或我說的是真理的時候，我要問你，我們在哪裡看見了它。一定不是在你身上我看見，也一定不是在我身上你看見。我們是在超越我們理智的不變的真理裡見到的。」不變的真理屬於永恆之理，所以靈魂是在永恆之理中認識一切真理。

正解 我解答如下：正如奧斯定在《論基督聖道》卷二第四十章說的：「所謂的哲學家們，若偶而曾說了真理和與我們之信仰相符的話，我們當視他們為非法的握有者，從他們手中拿回來加以運用。外教的學說中有些似是而非和迷信的地方，我們既脫離了外教的社會，就該加以提防。」奧斯定對柏拉圖派的學說非常熟習，所以那些學說中有合於信仰的，他都採納了；與我們的信仰不合的，他都修改了。如第四節已說過的，柏拉圖主張萬物之形式有脫離質料的自立存在，他稱之為「理念」，並說我們的理智因分有這些理念而認知一切。正如形體物之質料因分有石頭之理念而成為石頭；同樣，我們的理智也因分有石頭之理念而認知石頭。但是柏拉圖派的主張，認為萬物之形式在東西外不帶質料而自立存在，並且按狄奧尼修在《神名論》第十一章所說的，他們認為「本然生命」，或「本然智慧」是一些具有創造能力的本體。由於這些主張不合於我們的信仰，奧斯定遂在《雜題八十三》第四十六題，以在天主靈智中存在的受造萬物之理，代替柏拉圖的理念，萬物都是按這些理形成的，人的靈魂也是按這些理而認知一切。

所以，若問人的靈魂是否在永恆之理中認知一切，該知

道一個東西在另一個東西中被認知有兩種方式。一種方式是在所認知的對象中，就如一人在鏡子中看到鏡中之像所反映的東西。人的靈魂在現世情狀下，不能以這方式在永恆之理中認知一切；但是看到天主並在天主內看到一切的天上聖人們，是以這方式在永恆之理中認識一切。一個東西在另一個東西中被認知的第二種方式，是如同在認知之根本中，例如：靠太陽而看到的，便說是在太陽中看到。按這方式，則該說人的靈魂是在永恆之理中認知一切，因為我們是因分有永恆之理而認知一切。在我們內的智性之光，也無非是從非受造之光分有的像，非受造之光則含有永恆之理。故此《聖詠》第四篇7節說：「有許多人說：誰能把善顯示給我們？」詩人答覆這個問題說：「上主，在我們內已印有你面容的光輝。」這好似是說，由於在我們內印有天主之光明，一切事物都顯示給了我們。

但是，除了在我們內的智性之光外，為對物質物有知識，還需要來自外物的理象。故此，我們之能對物質物有知識，不只是靠了分有永恆之理；而柏拉圖派則認為分有理念便足以有知識。故此，奧斯定在《論天主聖三》卷四第十六章說：「難道由於哲學家們以絕對可靠的證據，證明一切現世物都是由永恆之理形成的，他們就因而能在永恆之理中看到，或從永恆之理中搜集到多少種類動物，和每類的生殖根本是怎樣的嗎？這些知識豈不是由於在時空中探索而得到的嗎？」

奧斯定所說的「在永恆之理中」或「在不變之真理中」認識一切，並非指好似是看到永恆之理，這有他在《雜題八十三》第四十六題中所說的以資證明。他說：「並非每個靈魂，只有聖善純潔的靈魂」，如天上聖人們的靈魂，「才能有此種見識」，即適於看到永恆之理。

釋疑 從上面所說的，可知各質疑之答案。

第六節 智性認知是否源自感官物

有關第六節，我們討論如下：

質疑 智性認知似乎不是來自可感覺之物或感官物（感性物，sensibilia）。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第九題說：「從身體之感官不要想得到可靠的真理。」他提出了兩個證明。第一，是因為「凡身體感官所接觸的東西，都是無時不在變的；然而不固定的東西，無法被認知」。第二，是因為「我們用身體所感覺的東西，即使東西不在感官前的時候，我們仍感受到那些東西的象，例如：在夢中或神經錯亂時；我們無法用感官確定我們所感覺到的，是東西本身或是東西的幻影。不能分辨真假，便無法認知」。所以他結論說，不該希望從感官得到真理。但是智性認知是知覺真理的。所以，智性認知不能寄望於感官。

2. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章說：「不要以為身體對精神能有何作用，好似精神像質料似的受身體之支配；因為起作用者在各方面，都比那接受作用者強。」因此他結論說：「身體之像不是身體在精神中造成的，而是精神在自己內形成的。」所以，智性認知不是從感官物來的。

3. 此外，效果不能超出原因之能力範圍。但是智性認知超出感官物之範圍，因為我們領悟一些感官所不能知覺的東西。所以，智性認知不是源自感官物。

反之 哲學家在《形上學》卷一第一章，和在《分析後論》卷二第十五章指出，我們知識的根本，來自感官。

正解 我解答如下：關於這個問題，哲學家們有三種主張。按奧斯定在「致狄奧斯高」（Ad Dioscorum）的信中所說的（《書

信集》第一一八篇第四章)，德謨克利圖斯認為「我們的任何知識都沒有別的原因，只不過是從我們所思想的形體物，有影像出來，並進入我們的靈魂」。亞里斯多德在《論睡眠與醒寤》中也說，德謨克利圖斯（Democritus，約460～370 BC）主張知識是「靠影像和放射」而成的（參看：《論睡眠中的預知》（De Divin. Per Somn）第二章）。按哲學家在《靈魂論》卷三第三章所說的，這種主張的理由，是由於德謨克利圖斯和古代的自然哲學家，都認為智性或理智與感官沒有區別。因了感官受感性物之變化，他們遂想我們的一切知識都只是受感性物之變化而形成的。德謨克利圖斯認為這種變化是由於影像之放射造成的。

反之，柏拉圖則主張智性或理智有別於感官；理智是非物質性的能力，在活動時不用身體器官。又因了形體物不能使非形體物有變化，他遂主張智性認知不是由於理智受感官物之變化，而是由於分有獨立之智性形式，正如前面第四及第五節已經說過的。他認為感官也是靠自身活動的能力。所以，既然感覺力也是一種精神能力，故也不受感性物之變化；只有感覺力之器官受感性物之變化，靈魂因這變化受到刺激，遂在自己內形成感性物之像。奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二十四章所說的，似乎觸及這種學說：「身體不感覺，而是靈魂用身體感覺，靈魂用身體好似報信的，為在自己內形成由外面所通報的。」所以按柏拉圖的主張，智性認知不是來自感官物，感性認知也不全是來自感官物；而是外物刺激靈魂使之感覺，感官刺激理智使之領悟。

哲學家採納了中間路線。他和柏拉圖一樣，主張理智有別於感覺力（《靈魂論》卷三第三章）。但是，他認為感覺力沒有不繫於身體的專有活動，因而感覺不只是靈魂的活動，而是（靈魂與身體之）組合體的活動。他對整個感性部分的活動都是這種

看法。由於靈魂以外的感性物能對組合體起作用，這一個看法沒有什麼不妥。所以，哲學家與德謨克利圖斯同主張感性部分的活動，是由感性物給感官的印象所產生的；但他不像德謨克利圖斯那樣認為是以放射方式，而認為是以一種行動方式。的確，按《生滅論》卷一第八章所說的，德謨克利圖斯主張一切作用都是由於原子的變動。但是哲學家主張理智有不繫於身體的活動（《靈魂論》卷三第四章）。的確，形體物不能給非形體物印入什麼。故按哲學家的看法，單靠感性物之印象不足以產生智性活動，而需要更高貴的東西，因為按他所說的，「主動者比被動者高貴」（《靈魂論》第五章）。但是並非如柏拉圖所主張的，以為我們內的智性活動只是靠某些來自高級東西的印象產生的；哲學家認為那個比較高貴的高級主動者，即前面第七十九題第三及第四節已經提過的「主動理智」，使從感官來的心象，以一種抽象方式，變成現實可領悟的。

故按這種說法，在心象方面，智性活動是由感官產生的。但是因為心象不足以改變可能或被動理智，而需要「主動理智」使之成為現實可領悟的，故不能說感官認知是智性認知的全部和完備的原因，而該說那只是原因之資料。

釋疑 1. 奧斯定的那句話是想說真理不是全部只靠感官，還需要有「主動理智」之光照，以使我們在變化無常的東西中，認出不易之真理，使我們能分辨東西本身與其影像的差別。

2. 奧斯定在那裡講的不是理性認知，而是想像性的認知。因為按柏拉圖的意見，想像力所有的活動，只屬於靈魂。奧斯定為了證明不是形體物在想像力上產生印象，而是靈魂自己，他使用了哲學家用以證明主動理智不繫於身體之理由，即「主動者比被動者高貴」。按這種講法，當然在想像力中便不只有被動機能，也該有個主動機能。但若我們隨從哲學家的主

張，認為想像力的活動是組合體的活動，便沒有這項困難（《靈魂論》卷一第一章）。因為感性的形體物比動物的器官高貴，二者相較，前者有如是現實物，而後者則好似是在潛能狀態的物；就像現實有顏色者之於瞳人，後者只是在潛能狀態的有顏色者。不過也可以說，雖然想像力的第一個變化是由於感性物之動態，因為按《靈魂論》卷三第三章所說的，「想像是隨感官而起的動態」；但也有靈魂在人內的活動，以分化和組合的方式形成各種東西的影像，有的甚而不是來自感官。從這一方面來看，可以採納奧斯定的話。

3.感性認知不是智性認知的全部原因，故智性認知超出感性認知的範圍，並不足見怪。

第七節 理智是否能靠在己內之理象現實地領悟，而不需求助於心象

有關第七節，我們討論如下：

質疑 理智靠在己內之理象似乎便能現實地領悟，不需求助於心象。因為：

1.理智是因其賴以成形或獲得形式之理象而成爲現實。但現實的理智便是領悟。所以理象已足以使理智現實地領悟，不必求助於心象。

2.此外，想像之繫於感官，甚於理智之繫於想像。但是想像力能現實地想像，不必有感性物在面前。所以理智更該能不求助於心象（想像的內容）而現實地領悟。

3.此外，關於非形體物沒有什麼心象，因為想像不能超過時空之範圍。倘若我們的理智除非求助於心象就不能有所領悟，則等於說它不能領悟非形體物。這顯然不合事實，因為我們領悟真理本身，以及天主和天使。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第七章說：「沒有心象，靈魂什麼也不理解或領悟。」

正解 我解答如下：我們的理智，在現世與有感受之身體相結合的情況下，除非求助於心象，否則什麼也不能領悟。這有兩個證據。第一，理智既然是不用身體器官的機能，倘若它活動時不需要某個運用身體器官之機能的活動，則某個身體器官的受損，不該（像實際的情形一樣）妨礙到它的活動。感官和想像力等感性部分的機能，是運用身體器官的。由此可見，理智爲了現實地領悟，不只爲得新知識，就連運用已有的知識時，也需要想像力及其他（感性部分之）機能的活動。我們看到，若身體器官受到損傷以致妨害到想像力之活動，如瘋子；或妨害到記憶力，如痴呆者，則人連以前所有的知識也不能再現實地領悟。第二，每人自己都可以體驗到，人在努力想領悟什麼事時，便形成一些心象當例子，好似要從例子中看出他要領悟的事。故此，我們想使別人領悟什麼事時，也是給他提示一些例子，爲助他能設構心象以便領悟。

個中原因乃在於認知機能該與被認知者相配。故此，天使的理智既是與身體完全沒有關係的，是以與身體沒有關係的智性本體爲其專有對象，並通過這些智性本體以認知物質物。人的理智是與身體相連的，其專有對象是在形體質料中存在的性質或本質；並通過這類有形物之性質，以進而獲得一些有關非形體物的知識。形體物本身之性質，就在於是存在於某個體中的，這不能沒有形體質料。例如，石頭之性質必須是具體存在於某塊石頭的，馬的性質也必須是具體存在於某匹馬的，其他東西也是一樣。因此石頭或任何物質物之性質，除非是在具體東西上去認知，否則不能完全和真正被認知。而我們是用感官和想像力認知個別的具體物。因此，理智爲能現實地領悟其

專有對象，必得求助於心象，以便看出在個體物中存在的普遍性質。假若我們之理智的專有對象是獨立形式，或者如柏拉圖派所說的，形體物的形式自立存在於具體東西之外，則我們的理智在領悟時便不必常求助於心象。

釋疑 1.在可能或被動理智中保存的理象，當理智不是正現實地領悟時，只是以習性方式存在於被動理智中，這在前面第七十九題第六節已經說過。所以為使我們現實地領悟，只有這種習存形態的理象不夠，我們還必須按宜於與這些理象相關之東西的方式來運用這些理象，而這些相關之東西是存在於具體個別事物中的性質。

2.心象本身也是個別具體物的像；所以想像力不像理智一樣，（另外）需要個別具體的像。

3.關於非形體物沒有什麼心象，我們之認知非形體物，是靠與可感覺之形體物的比較，關於後者則有心象。正如我們領悟（關於某物的）真理，乃是由於我們先思考與此真理相關的東西。按狄奧尼修《神名論》第一章所說的，我們認知天主，是視之為原因，並用超越和否定之法則；在現世情狀下，我們認識其他無形的本體，也是靠否定之法則，或靠與形體物之比較。所以為領悟這些東西，我們也需要求助於關於形體物之心象，雖然關於那些東西本身沒有什麼心象。

第八節 感官的受縛或受阻是否妨害理智之判斷

有關第八節，我們討論如下：

質疑 感官之受縛或受阻似乎無礙於理智之判斷。因為：

1.高級者不繫於低級者。但是，理智之判斷是高於感官的，所以感官的受阻無礙於理智之判斷。

2.此外，推論是理智的活動。按《論睡眠與醒寤》第一

章所說的，在睡眠中感官受縛而停止活動，但有時人在睡眠中能推論。所以，感官的受縛或受阻不妨礙理智之判斷。

反之 按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十五章所說的，在睡眠中發生違反道德的事，不算是罪過。倘若人在睡眠中能自由運用理性和理智，便不可能如此。所以，感官的受阻妨礙理性之作用。

正解 我解答如下：前面第七節已經說過，與我們之理智相配的專有對象是感性物之性質。關於某個東西，若不知道屬於這東西的一切，便不能下個完善的判斷，尤其是如果所不知道的是判斷之終點和目的。哲學家在《天界論》卷三第七章說：「正如實用性知識的目的是行動，自然科學之終點則主要是憑感官所知者。」匠人想研究刀子，無非是爲了製作某個刀子的行動；自然科學家研究石頭或馬之性質，也無非是要知道憑感官所見識之事物的理。假如匠人不知道製作刀子的行動，顯然不能對刀子有完善的判斷；同樣，若不認識感性物或形體物，自然科學對自然物也不能有完善的判斷。我們在現世所能領悟的一切，都是靠與自然界感性物之比較。所以，在我們用以認知感性物的感官受阻時，我們不可能有完善的理智判斷。

釋疑 1.雖然理智比感官高，但它多少有些東西是從感官得來的，它的主要和爲首的對象也是以感性物爲基礎的。所以感官受阻時，理智的判斷也必然受阻。

2.按《論睡眠與寤醒》第三章所說的，人在睡眠時感官受阻，是由於蒸發和蒸氣而變爲稀薄。故按這種蒸發的密度上的差別，而感官或多或少地受縛或受阻。這種蒸發的密度極高時，不只感官受阻，想像力也受阻，以致不會有任何心象出

現，例如：一人大量吃喝後就去睡覺，便會有這種情形。倘若蒸發的密度較低，便會有心象出現，不過是雜亂無章的，例如：身體發燒的人。如果密度再低，便出現有條理的心象，例如：在人快要醒來時，或是吃喝有節制並有很強的想像力的人。倘若密度很輕微，不只想像力不受到阻礙，連統覺或共同感官也局部地得到釋放；這時人在睡眠中有時能知道他所見的是夢景，好似能分別出東西本身與東西之影像。不過，統覺或共同感官仍然局部受到阻礙，故此雖能分辨一點夢境與事實，但也有分不清的地方。所以，人在睡眠中，按感官與想像力之獲得釋放的程度，理智之判斷多少也能發揮作用，但不能發揮全部作用。故此在睡眠中推論的人，醒後常發現其中有錯誤。

第八十五題

論領悟之方式及程序

一分爲八節一

然後要討論的是領悟之方式及程序（參看第八十四題引言）。

關於這點，可以提出八個問題：

- 一、我們的理智是否藉從心象中抽出理象而領悟。
- 二、從心象中抽出之理象，是我們之理智所領悟者，抑或爲用以領悟者。
- 三、我們的理智是否自然先領悟比較普遍者。
- 四、我們的理智是否能同時領悟許多事物。
- 五、我們的理智是否以綜合及區分之方式領悟。
- 六、理智是否能錯誤。
- 七、對同一事物一人是否能比另一人領悟得更多。
- 八、我們的理智是否認知不可分畫者先於可分畫者。

第一節 我們的理智是否以從心象中抽出的方式，領悟形體物和物質物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 我們的理智，似乎不是以從心象中抽出（或抽象）的方式，領悟形體物和物質物。因爲：

1.任何理智所領悟的東西若與東西本身不同，便是錯誤的理智。物質物之形式不是離開個別物而存在的，心象即是這些個別物之像。假使我們領悟物質物是靠從心象中抽出理象，則在我們的理智中便有了錯誤或假。

2.此外，物質物都是自然界的東西，在其定義中便包括

質料。但若沒有定義中所包含的，什麼也不能被領悟或理解。所以物質物若沒有質料便不能被理解。但質料是個別或個體化的根本，所以物質物不能靠從個體或個別者中抽出普遍者而被領悟，也就是不能靠從心象中抽出理象而被領悟。

3.此外，《靈魂論》卷三第七章說，心象與理智之關係，就似顏色與視覺之關係。但是見識不是靠從顏色中抽出的一些形象，而是由於顏色在視覺上產生的印象。所以領悟也不是靠從心象中抽出什麼，而是由於心象在理智上產生的印象。

4.此外，按《靈魂論》卷三第五章所說的，在智魂或靈魂中有主動理智和被動理智二者。但是從心象中抽出理象不是「被動理智」的事，它的任務是容納已經抽出的理象。似乎也不是「主動理智」的事，因為它與心象的關係就似光與顏色之關係，光不從顏色中抽出什麼，而是使顏色顯明。所以，我們領悟不是靠從心象中抽出理象。

5.此外，哲學家在《靈魂論》卷三第七章說：「理智在心象中領悟理象。」所以不是抽出理象。

反之 《靈魂論》卷三第四章說：「東西越能與質料或物質分開，越能被領悟。」所以，物質物之被領悟，是由於它從物質及物質的像中被抽出，而物質的像即心象。

正解 我解答如下：前面第八十四題第七節已經說過，認知之對象與認知之機能該是相配的。認知能力有三等。有的認知能力是身體器官之活動，即感覺能力。所以，任何感官機能之對象，都是在形體質料中存在之形式。又因了這種質料是個體化之根本，故此，感官部分的一切機能都只是認知個體物的。有的認知能力，既非身體器官之活動，與形體質料也沒有任何關係，就如天使的理智。故這種認知能力的對象是沒有質料的獨

立形式；他們雖也認知形體物，但他們是在非物質物中認知物質物，即在自己內或在天主內。人的理智居於前二者之間：它不是身體器官的活動，而是靈魂的能力，但靈魂是身體的形式，這從前面第七十六題第一節所說的便可以看出來。它的專有對象，是在形體質料中個別存在的形式，但不是按其在這種質料中的形態。認知在個體質料中者，但不以其在此質料中的形態，就等於說，它是從心象所表示的個體質料中抽出形式。所以該說，我們的理智領悟物質物，是以從心象中抽出的方式；我們並藉如此思考的物質物，進而多少認知非物質物，正如天使是以相反的方向，藉非物質物以認知物質物。

柏拉圖因為只注意人的理智之非物質性，而忽視理智是多少與身體結合在一起的，遂主張理智的對象是分立的理念；以及我們領悟，不是藉抽出或抽象活動，而是藉分有那些脫離物質者（分立的理念），如前面第八十四題第一節所說的。

釋疑 1. 抽出或抽象活動有兩種方式。一是以組合及分解的方式，例如：當我們領悟某東西不包含在另一東西中，或它是與另一東西分開的時候；另一種是以單純和絕對的觀察或思考方式，例如：在我們領悟某東西而不管其他東西的時候。將那原來或本身不是離開個別事物的或抽象的東西，以第一種方式抽出或抽象化，確實含有假；但是將原來不是抽象的東西，以第二種方式用理智把它抽出或抽象化，並不含有假，這可以從感性物上看出來。如果我們想或說，顏色不是在有顏色的物體上或是與這物體分開的，則在思想和言語上有假。但若我們只看顏色及其性質，而不看有顏色的蘋果；或者我們這樣想，以及也用言語表達出來，則在思想和言語上都沒有假。因為蘋果不屬於顏色之理，故無妨只領悟顏色，而對蘋果無所領悟。同樣，也可以只看那屬於任何物質物之類別的理的東西，如石頭的，或人的，或馬的，而

不看其個體化根本，因為個體化根本不屬於類別之理。這就是從個體中抽出普遍者，或從心象中抽出理象，也就是說只看類別之本質，而不看心象所表示的個體化根本。

所謂「理智所領悟的與東西本身不同便是假」；若「不同」是從被認知之東西方面來說，則這話有理。因為幾時理智認為一東西所有的存在方式，與這東西實際的存在方式不同，理智便是錯誤的。所以，若理智如此從質料中抽出石頭之理象，即認為這理象不是在質料中存在，如柏拉圖所主張的，理智便不合真理。但若「不同」是從認知者方面來說，則前面那句話不合理；因為認知者領悟之方式，與東西存在之方式有所不同，並不含有假。因為被領悟者，是按理智的方式，非物質性地在領悟者中；而不是按物質物的方式，物質性地在領悟者中。

2. 有人認為自然界的東西或自然物之類別只是形式，質料不是其類別的一部分。按這種看法，則在自然物的定義中就不包括質料。所以該另有解釋，而說有兩種質料，即「共同質料」(materia communis) 及特定或「個體質料」(materia signata vel individualis)：所謂共同質料，就如肉與骨；個體質料，就是指這些肉和這些骨。理智是從個體感性質料中抽出自然物之理象，而不是從共同感性質料中抽出。例如：它從這些肉和這些骨頭中抽出人之理象，按《形上學》卷七第十章所說的，這些肉和這些骨頭不屬於類別之理，而是個體之部分。所以不看這些東西而仍能思考或領悟；但是理智不能從肉和骨（共同質料）中抽出人之理象。

但是理智不只可以從「個體感性質料」中，也可以從「共同感性質料」中抽出數學性的理象；然而不是從「共同的智性質料」中，只能從「個體的智性質料」中抽出。「感性質料」是由於是感性品質之主體而為形體之質料，如：冷熱，軟硬

等。「智性質料」(materia intelligibilis) 是指帶有數量的本體。數量顯然比感性品質先依附於本體。故此可以只看數量，如：數目，體積，形狀等數量之限定，而不看感性品質，這就是所謂的從感性質料抽出數量；但是不能只看數量而不看支持數量之本體，也就是說不能從共同的智性質料中抽出數量。但是，可以只看數量而不看這個或那個本體，這就是所謂的從個體的智性質料中抽出數量。

但是，也有些理象可以從共同的智性質料中抽出，例如：物、一、潛能和現實等。這些理象可以沒有任何質料，這可以從非物質物上看出來。由於柏拉圖沒有想到我們上面所說的兩種抽象方式，他遂認為我們上面說的由理智之抽象作用而來的一切，都能離開物本身而存在。

3. 顏色在個別形體質料上的存在方式，與視覺機能之存在方式是相同的，故能將其影像印在視覺上。但是心象既然是個體之影像，並且是在身體器官上存在的，與我們之理智的存在方式不同，這可以從上面正解所說的看出來。故此，不能憑其本身的能力印在「被動理智」上；而是由於「主動理智」的力量，藉著「主動理智」對心象的一種轉換作用，在「被動理智」上產生一種像。這種像固然表示與心象相關的東西，但只涉及其類別的性質。是以這方式說理象是從心象中抽出的，而不是說同一個形式原來是在心象中，後來原樣移到「被動理智」中，好似形體物之從一個地方搬移到另一個地方。

4. 心象一方面受到「主動理智」之光照，一方面也由主動理智從它們中抽出理象。心象受光照，因為就像感官部分因了與智性部分相連結而能力加強，「主動理智」則使心象更易於從自己中被抽出可理解的意象。所謂「主動理智」從心象中抽出理象，是因了靠「主動理智」之力量，我們的思想承納不帶個性因素的類別性質，並以這些類別的像來成就「被動理智」。

5.我們的理智一方面是從心象中抽出理象，因為它是從普遍性的角度看東西之性質；然而一方面也是在心象中領悟東西之性質，因為如第八十四題第七節已說過的：除非求助於心象，就連它已抽得理象的東西也不能領悟。

第二節 從心象中抽出之理象，是否為我們之理智所領悟者

有關第二節，我們討論如下：

質疑 從心象抽出之理象，似乎是我們之理智所領悟者。因為：

1.現實被領悟者是在領悟者內，因為現實被領悟者就是現實（領悟）之理智。但是在現實領悟的理智中，除了抽象的理象外，沒有被領悟之東西的其他什麼。所以，這種理象就是現實被領悟者。

2.此外，現實被領悟者該在某個主體中，否則它什麼也不是。但它不是在靈魂外的那個東西中，因為既然在靈魂外的東西是物質性的，它便沒有什麼能現實地被領悟。所以，現實被領悟者只有是在理智中，而這無非就是上述之理象。

3.此外，哲學家在《解釋論》卷一第一章說：「言語乃是靈魂之感受的記號。」然而言語是表示被領悟之東西的，因為我們用言語所表達的是我們所領悟的。所以，靈魂之感受亦即理象，就是現實被領悟者。

反之 理象與理智之關係，就似感性印象與感官之關係。但是，感性印象不是被知覺到者，而是感官用以知覺者。所以，理象也不是現實被領悟者，而是理智用以領悟者。

正解 我解答如下：有人主張我們內的認知能力，除了自己之

感受外，什麼也不知道，例如：感官知覺到的只是其器官之感受。按這種看法，理智所領悟的也無非是其感受，即它所容納的理象。故此，理象就是那被領悟者。

從兩個證據可以看出這種意見不合理：第一，因為我們所領悟的對象與科學之對象是相同的。如果我們所領悟的只是靈魂內的理象，則一切科學知識都不是關於靈魂以外之東西的，只是關於靈魂內之理象的。就如柏拉圖派所說的，凡科學都是關於理念的，理念就是現實被領悟者（第八十四題第一節）。第二，因為若這樣的話，則無法逃避古代的一種錯誤主張，即「看似怎樣，便真是怎樣」（參看：亞里斯多德，《形上學》卷四第五章）；如此則互相矛盾者可以同時都真。如果機能只知道自己的感受，它也只能判斷自己的感受。所以，認知機能感受到是怎樣，便是怎樣。因此認知機能之判斷常是關於其所判斷之對象的，即關於自己之實際感受的；故此一切判斷都是正確的。例如，若味覺只知道自己的感受，有正常味覺的人判定蜂蜜是甜的，他的判斷正確；味覺不正常的人判定蜂蜜是苦的，他的判斷也正確，因為二人都是按其味覺之感受判斷。如此則每種意見都同樣真，任何主張都是正確的。

所以該說，理象之與理智，乃是理智用以領悟者。這是由於下面這個理由。按《形上學》卷九第八章所說的，行動分兩種，一種留在主動者身上，如：觀看和領悟；另一種傳到外在的東西，如：熱化與割切，兩種行動都是根據某種形式操動。產生傳到外物之行動所根據的形式，乃是行動之對象的像或相似點，就如產生熱者之熱，是被熱化者之像或相似點；同樣，產生留在主動者身上的行動所根據之形式，也是對象的像或相似點。所以有形可見之物之像或相似點，就是視覺用以看到者；被領悟之東西的像或相似點，也就是理象，就是理智領悟所根據的形式。

但是由於理智有反省活動，故能根據此一反省領悟自己

的領悟活動，也能領悟它用以領悟的理象。所以理象是理智的第二層對象。但是首先被領悟的，乃是有理象為其像或相似點之東西。

這也正合於古人的一種說法，他們認為「相似者認知相似者」。他們說，靈魂是靠在靈魂內的土以認知在靈魂外的土；關於其他東西也是一樣。如果我們按哲學家《靈魂論》卷三第八章所說的，「在靈魂內的不是石頭，而是石頭之理象」，用土之理象代替土，則靈魂是靠理象認知靈魂外面的東西。

釋疑 1.被領悟者是以其像而在領悟者中，是以這方式而說現實被領悟者就是現實之理智；因為被領悟之東西的像便是理智之形式，正如感性物之像便是現實感官之形式。因此不能證明抽出的理象便是現實被領悟者，只指出那是被領悟者之像。

2.在說「現實被領悟者」時，其中含有兩個因素：一是那個被領悟的東西，一是被領悟這個事實。同樣，說「被抽出的或抽象的普遍性」時，也含有兩層意義：一是東西之性質，一是抽象性或普遍性。那被領悟或被抽象或被普遍化的（東西之）性質，只存在於個別的具體物中；而它之被領悟或被抽象或被普遍化，則是發生在理智中。這也可以從感官的例子中看出來，如視覺見到蘋果之顏色而無見於其氣味。若問被看到的不帶氣味的顏色是在哪裡，顯然被看到的顏色只是在蘋果上；至於顏色被知覺到不帶氣味，這只是視覺方面的事，即由於在視覺中有顏色之像而無氣味之像。同樣，被領悟到的人性，也只存在於這個或那個人中；但是，不帶個體因素的人性之被意識到，即所謂的抽象，繼之而成為普遍性意象，乃是由於人性被理智知覺到才發生的。因為在理智中有類別之性質的像，但沒有個體化根本之像。

3.在感官部分有兩種活動。一種是只由於「變化」；感

官被感性物所改變，便完成了這種活動。另一種活動是「設構」(formatio)，即是說想像力自己設構不在眼前或從來未見過之東西的假像。在理智中，這兩種活動是合在一起的。被動理智先承受理象，這是被動的活動。承受了理象之後，它便繼而設構定義、區分或綜合，這些都用言語表達。語詞所表達的是定義，陳述所表達的是理智的區分和綜合。所以言語表達的不是理象本身，而是理智為判斷外在之東西所設構者。

第三節 在我們的智性認知中，比較普遍者是否先被認知

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在我們的智性認知中，比較普遍者似乎不是先被認知。因為：

1. 按天性較先的和比較明顯的東西，為我們是較後的和較不明顯的。但是普遍者按天性是較先的，因為《範疇論》第十二章說，「於己不隱含必有他物存在者，是較先的」。所以在我們的智性認知中，普遍者是較後被認知的。

2. 此外，對我們來說，組合體先於單純體。但是普遍者比較單純。所以對我們來說，普遍者是較後被認知的。

3. 此外，哲學家在《物理學》卷一第一章說，被定義者或為定義所界定者，比定義的各部分先進入我們的認知。但是較為普遍者是較不普遍者之定義中的部分，例如「動物」是「人」之定義（理性動物）中的一部分。所以對我們來說，普遍者是較後被認知的。

4. 此外，我們是從效果達到原因和根本。但是普遍者是一些根本。所以對我們來說，普遍者是較後被認知的。

反之 《物理學》卷一第一章說：「該從普遍者達到特殊者」。

正解 我解答如下：關於我們的理智之認知，該知道兩點事情。第一，要知道，智性或理智之認知多少是源自感官性的認知。但感官是認知個別事物的，而理智是認知普遍事物的；所以對我們而言，必然是先認知個別事物，而後認知普遍事物。

第二該知道，我們的理智是從潛能達到現實。凡從潛能變為現實者，都是先達到不完美的現實，它是潛能與現實的中點，然後到達完美的現實。理智所達到的完美現實，便是圓滿的知識，即對東西的清楚確定的認知。不完美的現實，便是不完美的知識，是對東西不清楚而模糊的認知；這樣被認知的，是相對地或某方面地現實被認知，仍多少是在潛能階段。故此哲學家在《物理學》卷一第一章說：「開始我們所確實認知的，比較不清楚；然後我們才藉著分析，清楚地知道原理和成素。」認知一個包括許多成素的東西，而對諸成素並沒有各別的知識，顯然是一種模糊的認知。無論是只在潛能中具有部分的普遍性整體，或者是實際完備的整體（totum integrale），都能這樣被認知。對這兩種整體之認知，都能有點模糊不清，對其組成部分沒有清晰的知識。清楚地認識普遍性整體中所包括的，乃是認知比較不普遍的東西。例如說，不清楚或不加區分地認知動物，乃是認知動物之為動物；清楚地或分別地認知動物，乃是認知有理性的或無理性的動物，也就是認知人或獅子。所以，我們的理智是先認知動物，而後認知人（有理性的動物）；若我們比較其他較為普遍者與較不普遍者，情形也是一樣。

因為感官也像理智一樣，是從潛能變成現實，所以感官性認知的次序也是一樣。我們的感官是先認出較為共同的，而後認出較不共同的，無論是按空間說，或按時間來說。按空間來說，從遠處看一個東西時，先看出那是個形體物，而後看出那是動物；先看出那是動物，而後看出那是人；先看出那是人，而後看出那是蘇格拉底或柏拉圖。按時間來說，小孩開始

先分別人與非人，然後才分別這個人與那個人；就如《物理學》卷一第一章所說的：「嬰兒在最初把另外的人都稱為父親，後來才會分別每個人。」其中的原因很明顯。因為不清楚地或廣泛地認知某東西的，對認知區別之原理而論，他仍是在潛能狀態；例如，認識共類的，對認知種差而論，乃是在潛能狀態。由此可見，模糊的認知是居於潛能與現實之間。

所以該說，正如感官認知是先於智性或理智之認知，我們都是先認知特殊的東西，然後認知普遍的。但無論按感官或按理智，較為共同的或普遍的認知，先於較不共同的或普遍的認知。

釋疑 1. 可以從兩方面去看普遍者。一方面是懷著普遍化的意向去看普遍者的性質或天性。由於普遍化了的意象，也就是說同一個概念化了的東西之指向許多個體，乃是從理智之抽象而來的；故這種普遍者是比较後起的。故此，《靈魂論》卷一第一章說：「普遍性的動物，或者什麼也不是，或者是後來的」。但是按柏拉圖的主張，既然認為普遍物是自立存在的，則普遍物先於個體物。因為按他的說法，個體物是由於分得自立存在的普遍物，即所謂的普遍理念而存在。另一方面，是看存在於個體物中的普遍性質或天性本身，即動物性或人性。從這方面，該說有兩種天性次序。一種是出生和時間次序；按這次序，是先有不完美的和在潛能狀態的。按這方式來說，較為共同的或普遍的，也是按天性較先的，這可從人及動物之出生看出來。因為按《動物生成論》卷二第三章所說的，「先生動物，而後生人」。另一種是成就或完美之次序，或說天性之意向或目的之次序，例如說：按天性現實絕對先於潛能，完美者先於不完美者。按這方式，較不共同的或普遍的，按天性先於較為共同的或普遍的，就如人先於動物。因為自然之意向或目

的，不是停滯在生動物，而是意在生人。

2.共同範圍較廣的普遍者之與共同範圍較窄的普遍者，好似整體，又好似部分。好似整體，因為在較為普遍者中，不只潛能地含有較不普遍者，還含有別的，例如：在「動物」中不只包括人，也包括馬。好似部分，因為較不共同者或普遍者，在自己之理或概念中，不只含有較為共同者或普遍者，也含有別的，例如：「人」，不只含有動物，也含有「具理性的」。因此，單獨地來看「動物」本身，它比「人」先進入我們的認知；但是「動物」作為人之理或概念的一部分，則「人」比它先進入我們的認知。

3.部分有兩種被認知的方式。一是絕對地看部分之本身，按這方式，則能先認知部分，後認知整體，例如：先認知石頭，而後認知房屋。另一方式是按其為某整體之部分，如此則必是先認知整體，而後認知部分；因為我們是先模糊地認識房屋，然後才分別出各部分。所以該說，絕對地來看，是先知知道定義中之界定者或部分，後知道被定義者或被界定之整體；否則被定義者便不能藉定義中之界定者而被認知。但若以其為定義之一部分而論，則較後被認知；因為我們先模糊地認識人，然後才能分別其定義中所含的一切。

4.如果注意或著眼於普遍者之普遍化的一面，普遍者固然是一種認知之根本，因為普遍化了的意象或東西是隨領悟之方式而生，即是由抽象而來的。但是認知之根本，不必像柏拉圖所想的，一定是存在之根本；因為有時我們是因了效果而知原因，因了依附體而知本體或自立體。故按哲學家的主張，這種意義的普遍者，不是存在之根本，也不是一種本體，這有《形上學》卷七第十三章以資參考。但我們若看在個體物中的共類和別類之性質，則對個體而論，這種普遍性質具有形式根本之意義；因為個體性是因了質料的關係，類別之理或性質是來

自形式。但是共類之性質對別類之性質而言，則共類有似質料性根本。因為共類之性質是取自東西的質料部分，而別類之理是取自形式部分，例如：動物之性質是根據感性部分，而人之為人是根據智性部分。所以，大自然的最後意向或目的是指向別類，不是指向個體，也不是指向共類。因為形式是生殖之目的，而質料是爲了形式。所以，我們不一定是後知每一原因或根本，因為有時我們通過可感覺到的原因而知道隱密的效果，有時則正相反。

第四節 我們是否能同時領悟許多事物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 我們似乎能同時領悟許多事物。因為：

1. 理智是超出時間的。但是先與後是屬於時間的。所以理智領悟各種事物不是按先後，而是同時地。

2. 此外，不互相衝突的形式並非不能同時現實地存在於同一主體，例如：在蘋果上的氣味和顏色。但是理象彼此不相衝突。所以，理智能同時按不同的理象成爲現實。故此它能同時領悟許多事物。

3. 此外，理智可以同時領悟整體，如人或房屋。但在任何整體中都含有許多部分。所以理智能同時領悟許多事物。

4. 此外，按《靈魂論》卷三第二章所說的，除非同時認知兩個東西，否則便不能知道一個東西與另一個東西之差別；關於其他的比較也是一樣。但是我們的理智知道一個東西與另一個東西之異同。所以它同時知道許多事物。

反之 《辯證論》(Topic.) 卷二第十章說：「領悟只針對一個事物，知識針對許多事物。」

正解 我解答如下：理智固然能夠以「一體方式」領悟許多事物，但不能以「多物方式」領悟許多事物。所謂以一體方式或多物方式，即是以一個或多個理象。因為每種活動之方式，是按充為活動之根本的形式。所以，舉凡理智可以用一個理象領悟的，便能同時領悟；是以天主是同時看到一切東西，

因為祂是以一體方式，即祂的本質，看一切東西。舉凡理智用許多不同之理象所領悟的，便不是同時領悟。這是因為同一個主體不能同時承受同一共類但屬於不同別類的許多形式；就如同一個形體物在同一角度下，不能同時染上許多種顏色，或是承受許多種形狀。所有的理象都屬於同一共類，因為那是同一個智性機能之成就，縱然理象所代表的東西是屬於不同的共類。所以，同一個理智不可能同時承納許多理象，並現實地領悟許多事物。

釋疑 1. 理智確是超出時間，即形體物之動態的數字。但是理象之多元性也產生一種智性活動上的交替，因而活動有先後之別。奧斯定將這種交替也稱為時間，因為他在《創世紀字義新探》卷八第二十及第二十二章說：「天主按時間推動精神受造物。」

2. 不只對立的形式不能同時在同一個主體上，凡屬於同一共類的形式都不可能，縱然不是彼此對立的；從上面正解說的有關顏色及形狀的例子便可以看出來。

3. 部分能以兩種方式被領悟。一是模糊地，在整體中。這是在整體的同一形式下被認知，許多部分是如此同時被認知。另一種是用清楚的認知，即每一部分以其本身之類別被認知；這樣則不是同時被領悟。

4. 在理智領悟一個東西與另一個東西之異同時，是在同一個相同或相異的觀點下，認知彼此相同或相異的兩個東西；

就似上面釋疑3.關於部分所說的，理智是在整體之觀點下認知各部分。

第五節 我們的理智是否以綜合及區分方式領悟

有關第五節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎不是以綜合及區分之方式領悟。因為：

1.綜合與區分是針對許多東西的。但是理智不能同時領悟許多事物，所以，不能以綜合及區分之方式領悟。

2.此外，在每個綜合及區分中都附有現在、過去或未來之時態。但是理智不管時間及其他特殊條件，所以，理智不是以綜合及區分之方式領悟。

3.此外，理智是靠與東西相似而領悟。但在實際的東西中，沒有綜合及區分。因為在東西中，除了用主詞和謂詞所表示的東西以外，沒有別的；而如果綜合或命題屬真，則這是同一個東西。因為像在「人是動物」的綜合或命題中，主詞所表示的人真是謂詞所表示的動物。所以，理智不綜合也不區分。

反之 按哲學家在《解釋論》(Periherm.)卷一第一章所說的，言語是表達理智之概念的。但是在言語中有綜合及區分，這可見之於肯定命題和否定命題，所以，理智綜合及區分。

正解 我解答如下：人的理智必然是以綜合及區分的方式領悟。在人的理智從潛能變到現實時，有點像有生化的東西，這些東西不是立刻達到完美程度，而是逐漸地實現。同樣，人的理智在第一個知覺中不是對東西就有完美的認知，而是只知覺到一些面相，例如：東西之本質，這是理智的第一個和專有的對象；然後它領悟到東西之固有性及偶有性，以及本質的各層關係。故此它必得把知覺之一物與另一物加以綜合或區分，再

從一個綜合或區分達到別的綜合或區分。這就是推論。

天主和天使的理智則像不朽物，從一開始便具有全面的完美性。故此，天主和天使的理智立刻對東西有完美的認知，所以在認知東西之本質的同時，也知道我們用綜合及區分和推論所能認知的一切。所以人的理智是用綜合及區分方式認知，它也用推論。天主和天使的理智雖也知道綜合、區分和推論，但不是以綜合和區分或推論之方式，而是以單純本質之領悟的方式。

釋疑 1. 理智之綜合及區分是按差別和相似。所以，理智能在綜合或區分時認知許多東西，就似它領悟許多東西之異同時一樣。

2. 理智雖也藉抽象化而脫離心象，然而按前面第一節、第八十四題第七節所說的，它若不轉向或求助於心象，便不能現實地領悟。理智在轉向心象的那一面，使綜合及區分附帶時態。

3. 東西之像是以理智的方式被理智容納，而不是以東西的方式。故此，在東西方面固然有像似理智之綜合及區分的地方，但是在東西中的與在理智中的方式不同。人的理智之專有對象乃是物質或自然物之本質，而物質物是屬於感官和想像之範圍的。在物質物中有兩種組合。第一種是形式與質料之組合，相當於這種組合的理智之綜合，是它用普遍性整體來稱謂一部分，因為共類是取自共同質料，構成別類的類差是取自形式，特稱是取自個體性質料。第二種是依附體與主體之組合，相當於這實在組合的理智方面的綜合，是它用依附體來稱謂主體，例如說：「人是白色的」。但是，理智的綜合與東西之組合有差別，因為在東西中結合在一起的是不同的東西；而理智的綜合則只是表示被綜合在一起者的相等或相同性。因為理智綜合時，不說：「人是白色」，而說：「人是白色的」，也就是「人有白色」；所以「人」與「有白色者」是同一個主體。關於

形式與質料之綜合也是一樣。因為「動物」表示具有感官性質者，「理性的」表示具有智性性質者，而「人」（理性動物）表示具有前面兩性質者，而蘇格拉底表示具有這一切以及個體質料者。我們的理智在以稱謂方式將一個與另一個綜合時，便是根據這種「相同」或相等的觀點。

第六節 理智是否能錯誤

有關第六節，我們討論如下：

質疑 理智似乎能錯誤或虛假不實。因為：

1. 哲學家在《形上學》卷六第四章說：「真與假是心靈裡的事。」按前面第七十九題所說的，心靈與理智是同一個東西。所以，理智中有假。

2. 此外，猜測與推論是屬於理智的事，但二者中都有假。所以在理智中能有假。

3. 此外，罪惡是屬於理智部分的。但是罪惡與虛假或錯誤是相連的，因為《箴言》第十四章22節說：「陰謀邪惡的人，豈非走入歧途？」所以在理智中能有虛假或錯誤。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十二題說：「所有犯錯的人，都不瞭解自己錯誤之所在。」哲學家在《靈魂論》卷三第十章也說：「理智常是正確的。」

正解 我解答如下：哲學家在《靈魂論》卷三第六章，在這方面將理智與感官相比附。感官在其專有之對象上不會有錯誤，如視覺之於顏色。除非出於偶然，由於器官上的故障，例如：發燒的人感到甜東西是苦的，這是由於舌頭上有不正常的液體。感官對共同性的可感性能發生錯誤，如在判斷大小和形狀時，例如：覺到太陽有一尺大，其實則比地球還大。關於偶然

可感性更能有錯，例如：由於顏色相似，而認為膽汁是蜂蜜。其中的原因很明顯。因為每個機能本來就是為其專有對象的。故此它在這方面的反應常是一樣的。所以，只要有那機能，其對專有對象的判斷便不會錯誤。

理智的專有對象是東西之本質。故關於東西之本質，理智本身不會有誤。但對與本質相連帶的東西，理智可能有錯誤，即在以綜合或區分或推論，將一個東西指向另一個東西時。故此，一個命題，若知道了語詞之意義立刻就能瞭解，也不能有錯；就如關於第一或基本原理，結論之無誤及學問之可靠性即由此而來。但是關於組合物之本質，理智偶而能有錯誤。這不是由於器官的關係，因為理智不運用器官；而是由於為構成定義要求助於綜合。的確，將一個東西的定義用於另一個東西便是錯誤，例如：將圓之定義用於三角形。此外，定義本身也能有錯誤，如果其中含有不相合的語詞，例如：將某東西定義為「有理性和翅翼的動物」。是以關於單純物，為下定義既不需要綜合，我們便不能有錯；但是按《形上學》卷九第十章所說的，我們會因看的不全而失誤。

釋疑 1.至3.哲學家說假定在心靈裡，乃是著眼於綜合與區分。關於**質疑**2.，即猜測與推論，答案也是一樣。至於**質疑**3.，關於犯罪者的錯誤，在於將判斷運用於可欲的東西。但是關於東西之本質的絕對或單純見地，以及藉本質所認知者，理智永不能錯。這就是反之中所引證的話所要說的。

第七節 對同一事物，一人是否能比另一人領悟得更好

有關第七節，我們討論如下：

質疑 對同一事物，一人似乎不能比另一人領悟得更好或更多。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十二題說：「一人所領悟到的東西若與東西本身不一樣，根本就沒有領悟這個東西。故此，毫無疑問地有一種不能再高的完美領悟；所以對一個東西的領悟不是沒有止境的，一個人也不能比另一人領悟得更多。」

2. 此外，理智因領悟而是真實的或合於真理的。既然所謂真理在於理智與東西之相等，便沒有多少之別。因為嚴格地不能說某東西相等的多或少，所以也不能說某東西被領悟得多或少。

3. 此外，理智是人內最形式化的部分，但是形式的差別產生類別的差別。若一人比另一人領悟得多，似乎他們便不能屬於同一類別。

反之 根據經驗，有的人比別人領悟得深刻；例如，一人若能將結論還原到第一或基本原理和原因，便比那只能還原到最近原因的人領悟的深刻。

正解 我解答如下：所謂一人比另一人更領悟同一事物，有兩種意義。第一種是，從被領悟之東西那方面看領悟之活動。按這意義，一人不能比另一人更領悟同一個東西；因為若人領悟的與東西不一樣，或過或不及，都是錯誤，實際等於沒有領悟，就如**質疑**1.引述奧斯定所說的。另一種意義是，從領悟者那方面看領悟之活動。按這意義，對同一個東西，一人能比另一人領悟得更多或更好，這是由於有的人之領悟能力較佳；這

就如一個人的身體機能比較完美，視力較強，用肉眼看某東西時便看的比較清楚。

關於理智，這有兩種情形。一是由於理智本身比較完美。身體配備得越好，它獲得的魂顯然也越好，這可以從屬於不同類別的東西上明顯看出來。這是因為現實和形式是按質料之承納能力而被承納在質料中。既然有的人之身體配備得較好，因此他們得到的靈魂領悟力也較強，是以《靈魂論》卷二第九章說：「我們見到，皮膚細軟的人比較聰明。」一是由於低級機能的關係，因為理智在活動時要用到低級機能；想像力、估量力和記憶力較強的人，領悟的能力也較高。

釋疑 1.由上面所說的可知答案。

2.關於**質疑**2.也是一樣，因為理智之真實或合於真理，在於它所領悟的與東西一樣。

3.只由於質料之配備不同而來的形式上的差別，不構成類別上的差別，只構成個體上的差別；因為不同個體的形式各異，是由於質料有別。

第八節 理智是否領悟不可分化者先於可分化者

有關第八節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎是認知不可分化者（indivisible）先於可分化者（divisible）。因為：

1.哲學家在《物理學》卷一第一章說：「我們是由於認知原理和元素而認知並領悟。」但是可分化者之原理和元素是不可分化者。所以我們是先認知不可分化者，而後認知可分化者。

2.此外，一個東西之定義中所包含的，是我們先知道的；因為正如《辯證論》卷六第四章所說的，定義是用「比較

先有和比較易知的」。但是在可分化者的定義中用到不可分化者，就如在線的定義中用到點。按歐幾里得（Euclides）《幾何概論》（Element）卷一第一章所說的：「線是有長度無寬度，兩端為兩點者」。又按《形上學》卷十第六章所說的，在數目的定義中用到單元或單一：「數目是用一所度量的多」。所以我們的理智先領悟不可分化者，而後領悟可分化者。

3.此外，「相似者為相似者所認知」。但是不可分化者比可分化者與理智更為相似，因為按《靈魂論》卷三第四章所說的：「理智是單純的」。所以我們的理智先認知不可分化者。

反之 《靈魂論》卷三第六章說：「不可分化者之彰顯，有似否定或隔除。」但否定或隔除較後被認知。所以，不可分化者也是一樣。

正解 我解答如下：按現世的情況，我們的理智之對象是物質物之本質，那是從心象中抽出的，這可參看前面第一節、第八十四題第七節所說的。因了認知能力本然和首先所認知的便是它的專有對象，故可以從不可分化者與這種本質之關係中，看出不可分化者被我們認知之次序。按《靈魂論》卷三第六章所說的，不可分化者有三種。一種就如連續的東西之為不可分化者，它按潛能雖是可分割的，但按現實是尚未分化的。這種不可分化者比其分化或部分先被我們領悟；因為如第三節已說過的，廣泛而模糊的認知先於個別而清晰的認知。另一種不可分化者是根據類別，例如：人之理是一種不可分化者。這種不可分化者也是比其分化或理念上的部分先被領悟，這在前面第三節也曾說過；而且是在理智以肯定或否定方式綜合或區分之前。這是因為這兩種不可分化者是理智的專有對象，是理智本然所認知的。第三種不可分化者是絕對不能分化的，如點與

單元或單一，無論按現實或按潛能都不能分化。這種不可分化者，是以否定或隔除可分化者之方式，較後被認知。故此「點」是以這種否定或隔除的方式，定義為「點是沒有部分者」。按《形上學》卷十第一章所說的，單元或單一之理也在於是「不可分化的」。其中的原因，乃在於這種不可分化者與形體物有點對立，而形體物之本質才是理智首先和本然所接納的。

如果按柏拉圖派的主張，我們的理智是靠分有獨立之不可分化者而領悟，則這種不可分化者該是先被領悟者；因為按柏拉圖派的主張，先有者也先被東西分有。

釋疑 1.在獲得知識時，並非常先知道原理及元素；因為有時我們是從感官界的效果，而達到對理念界之原理和原因之認知。但是在完備的知識中，效果之認知常繫於原理和元素之認知；因為按哲學家在《物理學》卷一第一章所說的，「在我們能將各種原理導回其原因的時候，我們才認為我們知道。」。

2.關於線的一般定義中，用不到點：在無限長的線中，或在環形線中，顯然並沒有點，除非是潛能性的點。歐幾里得的定義是指有限的直線，故在定義中他用到點，當作有限者之限制。單元或單一是數目之量度。故在被度量的數目之定義中要用單元。但是單元不用於可分化者之定義中，可以說正好相反。

3.我們用以領悟之像或相似點，是被認知者在認知者中的理象。所以一東西之先被認知，不是由於該東西在性質方面與認知機能的相似，而在於它（認知機能）與對象間之相宜或相合；否則的話，聲音該比顏色更易為視覺所認知。

第八十六題

我們的理智對物質物知道什麼

—分為四節—

然後要討論的是，我們的理智對物質物知道些什麼（參看第八十四題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、理智是否認知個別事物。
- 二、理智是否認知無限物。
- 三、理智是否認知偶有的事物。
- 四、理智是否認知未來的事物。

第一節 我們的理智是否認知個別事物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎認知個別事物。因為：

1. 凡知道組合或命題的，也知道構成這組合或命題的兩端。但是我們的理智知道這個組合或命題：「蘇格拉底是人」，因為結構命題是屬於理智的事。所以，我們的理智認知這一個別物，即蘇格拉底。

2. 此外，實踐性理智是指導行為的。但行為常是關於個別事物的。所以，它認知個別事物。

3. 此外，我們的理智認知自己。但理智本身是一個別物；否則就不能有行動，因為行動乃是屬於個別物的。所以，我們的理智認知個別事物。

4. 此外，低級能力所及的，亦為高級能力之所能及。但是感官認知個別事物。所以，理智更是如此。

反之 哲學家在《物理學》卷一第五章說：「普遍者是由理性認知，個別者是由感官認知。」

正解 我解答如下：我們的理智不能直接地並首先認知物質物中個別的一面或個別物。這是因了物質物中之個體或個別化根本乃是個體性之質料；而按前面第八十五題第一節所說的，我們的理智是藉從這種質料中抽出理象而領悟。從個體質料中所抽出的就是普遍者或普遍物，所以，我們的理智直接只能認識普遍物。

然而間接地，有似經過一番反省，它能認知個別物；因為按前面第八十四題第七節所說的，就是在抽出了理象之後，理智也不能根據理象而現實地領悟，除非求助於心象，它是在心象中領悟理象，就如《靈魂論》卷三第七章所說的。所以理智靠理象直接領悟普遍物；間接地領悟與心象相關之個別物。它便是這樣構成「蘇格拉底是人」這個命題。

釋疑 1.由上正解所說的，可知質疑1.之答案。

2.按《倫理學》卷七第三章所說的，可行之個別事情之選擇，有似實踐性理智之推論的結論。從普遍或全稱命題不能直接得出個別或特稱結論，除非以某個別或特稱命題為媒介。是以正如《靈魂論》卷三第十一章所說的，若非以感官部分的個別知覺為媒介，實踐性理智的普遍性之理不起作用。

3.個別物作為個別物，與可領悟性並無衝突，而是作為物質物才與可領悟性相衝突，因為東西只能以非物質方式被領悟。故此，若某個別物不是物質性的，例如：理智，則與可領悟性並無衝突。

4.低級能力所及的，亦為高級能力之所能及，然而是以較高的方式。是以，感官以物質和具體方式所認知者，即所謂

的直接認知個別物，理智則以非物質和抽象方式認知之，也就是說它認知普遍物。

第二節 我們的理智是否能認知無限物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎能認知無限物。因為：

1. 天主超過一切無限物。但按前面第十二題第一節所說的，我們的理智能認知天主。所以它更能認知其他的無限物。

2. 此外，我們的理智原來就是為認知共類和別類的。但有的共類含有無限的別類，例如：數目、比例和形狀。所以，我們的理智能認知無限物。

3. 此外，假若在同一個空間，一個形體物不妨礙別的形體物存在的話，在同一空間便可以有無限的物體。但是一個理象並不妨礙別的理象之存在於同一個理智，因為在習性上它知道許多事物。所以，我們的理智在習性上可以有無限物的知識。

4. 此外，按前面第七十六題第一節所說的，理智既然不是形體之能力，似乎是一種無限的能力。但是無限的能力便能及於無限物。所以，我們的理智能認知無限物。

反之 《物理學》卷一第四章說：「無限物，作為無限物，是不可知的。」

正解 我解答如下：既然機能與其對象是相配的，則理智與無限之關係，該與理智與其對象之關係相同，而其本有對象乃是物質物之本質。在物質物中沒有現實的無限，只有潛能狀態的無限，即如《物理學》卷三第六章所說的，不停地一個接連一個。所以，在我們的理智中有潛能狀態的無限，即一個接連一個，不停地容納對象；因為，我們的理智所領悟的無論怎樣

多，永遠到不了無以復加的地步。

但我們的理智不能現實地或在習性上認知無限。它不能現實地認知無限，因為我們的理智同時只能用一個理象認知。但無限不只有一個理象，否則那將具有整體和完備之意義了。故此，在認知無限時，只能一部分一部分地去認知，這有《物理學》卷三第六章所給的定義以資證明：無限乃是「任取其量者，常有所餘供取」。所以要想現實地認知無限，便得數盡所有的部分；而這是不可能的事。

根據同理，我們也不能在習性上領悟無限。在我們內的習性知識是由現實知識來的，因為就如《倫理學》卷二第一章所說的，由於領悟之活動，我們才成為有知識的。所以除非我們按認知之承續次序，先知道了一切無限，否則我們對無限便不能有清楚的習性知識；但這是不可能的。所以我們的理智，不能現實地，也不能在習性上，認知無限的東西，只能以潛能之方式，就如上面所解釋的。

釋疑 1.按前面所說的，說天主是無限的，乃是像一個不受質料之限制的形式；而說物質物無限時，是由於缺少形式之限定。又因了形式本身是可知的，而質料沒有形式是不可知的，因此質料性的無限本身是不可知的。形式性的無限或天主，本身是可知的；對我們說是不可知的，乃是由於我們之理智的缺點，我們的理智在現世狀態自然宜於認知物質物。是以，在現世，我們只能從物質性的效果上認知天主。在來世，我們的理智之缺點將為榮福之光所補救，那時我們將看到天主本身，但不能完全領悟。

2.我們的理智本來是藉從心象中抽出理象，而認知理象。所以，那些人之想像所不及的數目和形狀的別類，既不能現實地，也不能在習性上認知，除非是在其共類和普遍根本

中，而這是以潛能方式和模糊地認知。

3.倘若兩個或許多個物體是在同一個空間，並不必然是先後相繼進入那個空間，故不必按承繼次序，點數在那空間的東西。但是，理象是先後相繼地進入我們的理智，因為它不能同時領悟許多事物。所以在我們的理智中，必然是沒有無限的理象，只具有有限數目的理象。

4.我們的理智能力無限，並因而認知無限。但所謂其能力無限，是指它不受形體質料之限制。此外，它是能認知普遍者，即是從個體質料所抽出者，因此它不被限定於某一個體，本身能展向無限的個體。

第三節 理智是否能認知偶有的事物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 理智似乎不能認知偶有的事物 (contingentia)。因為：

1.按《倫理學》卷六第六章所說的，悟性、智慧和知識之對象，不是偶有之事物，而是必然之事物。

2.此外，《物理學》卷四第十二章說：「那些有時有，有時無的東西，是以時間為度量。」但理智抽除時間及其他質料性條件。既然偶有事物的特性就在於時有時無，似乎不為理智所認知。

反之 所有的知識都是在理智中。但有的知識是關於偶有之事物的，例如：倫理學，就是關於受自由意志支配之人性行為的；就連自然科學，研究有生有化的東西那一部分，也是關於偶有之事物的。所以理智能認知偶有之事物。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看偶有的事物。一是看其偶然的一面，一是看其含有必然的一面，因為沒有一個東西之

偶然程度，能高到不含一點必然成分。例如蘇格拉底跑，這個事實本身是偶然的；但是跑與動態之關係則是必然的，因為若蘇格拉底跑，他必然要動。

一切偶有的事物都是因了質料的關係。因為偶有者乃是可能有和可能沒有者，而可能或潛能屬於質料。必然性是因了形式的關係。那因形式而來的，是必然地在那東西中。質料是個體化之根本。而普遍性之理或意義，乃在於從個體質料中抽出形式。前面第一節曾說，理智的直接和本然對象是普遍者，而個別物是感官的直接和本然對象，但間接地多少也是理智之對象。所以，偶有的事物本身直接是由感官認知，間接地被理智認知；偶有事物的必然和普遍之理則由理智認知。

故此，若看可知之事物的普遍性的理，則所有的科學知識都是關於必然的事物的。但若看東西本身，則有的知識是關於必然的事物的，有的是關於偶有的事物的。

釋疑 由此可知各**質疑**之答案。

第四節 我們的理智是否知道未來的事物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎知道未來的事物。因為：

1.我們的理智是用理象認知，而理象抽除時、地因素，故一切時間對理智都沒有差別。但理智能認知現時的事物。所以，也能認知未來的事物。

2.此外，有時人失去感官知覺時，能知道一些未來的事，例如在睡覺的時候或神經錯亂的時候。但在感官失去作用的時候，理智更易發揮作用。所以，理智本來是有能力認知未來的事物。

3.此外，人的智性認知，強於任何禽獸之認知。但有的

禽獸知道一些未來的事，例如：烏鴉狂叫的時候，是指快下雨了。所以，人的理智遠更能知道未來的事。

反之 《訓道篇》第八章6~7節說：「重大的負擔仍壓在人身上，因為人不知道將來要發生什麼事，有誰能告訴他，何時要發生？」

正解 我解答如下：關於認知未來的事物，像關於認知偶有的事物一樣，也要用相同方式分開來說。因為未來的事物既然是繫於時間的，乃是特殊或個別事物，人的理智只有靠反省才能認知，如前面第一節已說過的。但是未來之事物的理能是普遍性的，是理智可知覺的，也能是科學知識的對象。

但按我們論到認知未來之事物的一般說法，該知道有兩種能認知未來之事物的方式：一是從其本身認知，一是從原因上認知。只有天主能從未來之事物本身認知未來之事物；對天主來說，在時間上將要發生的事情也是現時的，因為祂的永恆觀看或視線同時包羅整個時間過程，這在前面第十四題第十三節論到天主之知識時已經說過了。但是從原因上，我們也能認知未來的事物。如果在原因中是必然要發生的，則能有知識性的確定知識，例如：天文學家能確知未來的日蝕和月蝕。如果按原因是大概會發生的，則看原因對效果之影響力的大小，而或多或少準確地可以猜知。

釋疑 1.所舉之理由是根據原因之普遍性的理。從這些理中，根據因果關係，可以知道未來的事物。

2.正如奧斯定在《懺悔錄》卷十二所說的，靈魂有一種預感能力，故自然便能知道未來的事（參看：《創世紀字義新探》卷十二第十三章）；因而在靈魂擺脫了身體的感官，回到自己內

時，便能預知一些未來的事物。倘若按柏拉圖派的主張，而認為靈魂是由於分有理念而有對萬物之知識，則這種主張合理。因為如此靈魂本來知道一切效果的普遍性原因，只是受到身體的妨礙。故靈魂擺脫了身體的感官後，便預知未來的事物。

但是，這種認知方式並不合於我們之理智的天性，正好相反，它是從感官獲得知識。所以說，在它失去感官知覺時能預知未來的事物，並不合於它的天性；更好說那是由於某些精神或形體的高級原因之影響。所謂精神的高級原因，就如人在理智藉著天使的服務受到天主神能之光照時，使心象適於認知某些未來的事物；或者如前面第五十七題第三節曾說的，魔鬼影響想像力，以影射魔鬼所知道的未來之事物。在人的靈魂失去感官知覺時，比較容易受這些精神性原因之影響。因為這時它更像似精神本體，外表來的干擾也比較少。有時也能是由於形體高級原因之影響。高級形體物顯然對低級形體物有影響。感官能力既然是身體器官之活動，想像力能因天體之影響而起變化。既然天體是許多未來事物之原因，故能在想像中產生一些未來事物之預兆。在夜間和睡眠的人，比在白天和清醒的人更易知覺到這種預兆，因為正如《論睡眠與醒寤》所說的：「白天的影響容易消失；但夜間的空氣受的干擾少，因為夜間比較安靜。由於睡眠的關係，這些影響在身體上產生感受。因為睡眠的比清醒的人更易感到內部的輕微動靜。這些動靜產生想像或心象，因之可以預知未來的事。」（參看《論睡眠中的預知》第二章）

3. 禽獸在想像力之上沒有支配想像或心象的機能，不像人有理性；故此，禽獸的想像完全隨天體之影響。故此，從禽獸的這些感受中，比從受理性管制的人之感受中，更易預知未來的事物，如下雨等事。故此，哲學家在《論睡眠與醒寤》（同上）裡說：「有些極不明智的人卻非常有先見之明，因為這些人的心思沒有掛慮，好像是空的；沒有任何東西，聽任感受之指引。」

第八十七題

靈魂如何認知自己及在自己內者

一分爲四節一

192

神學大全·第三冊：論創造人類與治理萬物

然後要討論的是，智魂或靈魂怎樣認知它自己，以及在它內的東西（參看第八十四題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、它是否靠自己之本質認知自己。
- 二、它怎樣認知在它內的習性。
- 三、理智怎樣認知自己的活動。
- 四、理智怎樣認知意志之活動。

第一節 靈魂是否靠自己之本質認知自己

有關第一節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎是憑自己的本質認識自己。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷九第三章說：「心靈是憑自己認識自己，因為它是非形體的。」

2. 此外，天使與人的靈魂同是智性的本體。但天使是以其本質領悟自己。所以，人的靈魂也是一樣。

3. 此外，《靈魂論》卷三第四章說：「在那些沒有質料的東西中，理智與被領悟者是相同的。」但是人的心靈沒有質料；因為按前面第七十六題第一節所說的，它不是某形體物的活動。所以，在人的心靈中，理智與被領悟的對象是相同的。因此，它是以其本質領悟自己。

反之 《靈魂論》卷三第四章說：「理智領悟自己，如同領悟其他的東西。」但理智不是靠那些東西的本質領悟它們，而是靠

它們的像。所以理智也不是靠自己的本質領悟自己。

正解 我解答如下：按《形上學》卷九第九章所說的，任何一個東西之為可知者，是由於它是現實，而非由於它是潛能；因為每個東西之所以是物、是真，皆因為它是現實，而物與真即是認知之對象。在感官界的東西中，這是很顯然的事：視覺所知覺的，不是潛能狀態的有色東西，而是現實有顏色的東西。理智也是一樣，就它能認知物質物而論，它只認知現實的東西；因此按《物理學》卷一第七章所說的，除非由於「第一質料」（元質）與形式的關係，否則理智不知道「第一質料」。故此，在非物質性的本體中，根據每個本體靠其本質有多少現實，便也靠其本質有多少可領悟性。

天主的本質是完美的純現實，按本身也是完美純粹可領悟的。因此天主靠其本質，不只領悟祂自己，並且領悟所有的東西。天使之本質之屬於智性物之類，固然是有如現實，但那不是純現實，也不是完備的現實。故此，天使的領悟不是靠其本質來完成；天使雖然是靠其本質領悟自己，但憑其本質不能認知所有的東西，他認知別的東西是憑這些東西之像。人的理智之屬於智性物之類，只是有如在潛能狀態之物，就如「第一質料」之屬於感性物之類，故此被稱為「可能的（理智）」（*intellectus possibilis*）。故此，若看其本質，人的理智只是潛能狀態的領悟者。它本身具有領悟之能力，但若要被領悟，必得變為現實。是以，就連柏拉圖派也認為理念界的東西高於理智界的東西，因為理智只在分得理念時才領悟。按他們的看法，分有者是低於被分有者的。

倘若按柏拉圖派的主張，人的理智是由於分得獨立之理念形式而成為現實，則人的理智是憑分得這類非形體物而領悟自己。但是按前面第八十四題第七節所說的，我們的理智在現世

情況下既然自然的轉向物質物和感性物，因而它之領悟自己，乃是因了它藉「主動理智」之光或光照，從感性物中所抽出之理象，變為現實；這光或光照是可領悟者之現實，並通過可領悟者而為可能或「被動理智」之現實。所以我們的理智之認知自己，不是憑其本質，而是憑其活動。

這有兩種方式：第一種是個別方式，就如蘇格拉底或柏拉圖由於知覺自己領悟，而知覺自己具有智魂或靈魂；另一種是普遍方式，即是由於我們研究理智之活動而得知人之心靈的性質。但是，我們用以認知靈魂之性質的判斷和效力，則的確在於我們的理智之光是來自天主的真理；按前面所說的，在天主的真理中含有萬物之理（第八十四題第五節）。故此奧斯定在《論天主聖三》卷九第六章也說：「我們看到不變之真理，基於這真理我們能憑我們能力之所能及，確定人的心靈按永恆之理該是怎樣的，而不是每人的心靈實際是怎樣的。」這兩種認知有所不同。為有第一種關於心靈之認知，只要心靈臨在或心在已足，這種臨在是心靈知覺自己之活動的根本，故稱這種認知為憑自己臨在而認知自己。為有第二種關於心靈之認知，只有心靈臨在不夠，還要聚精會神的細心探索。是以許多人不知道靈魂的性質，許多人對靈魂的性質有錯誤的觀念。因此，奧斯定在《論天主聖三》卷十第九章論到這種探索說，「心靈不是要探看不在跟前的自己，而是要分辨出在跟前的自己」，就是認識自己與其他東西的差別，也就是認識自己的本質和性質。

釋疑 1.說心靈憑自己認識自己，因為它雖是通過它的活動而認識自己，但它認知的終究是它自己；正如那裡隨後說的，被認知的是它自己，因為它愛自己。所謂一個東西憑自身被知，有兩種意義：一是因為不是憑別的東西而知之，例如說：第一或基本原理是自明的或憑自己而得知的；或是因為不是憑依附體而可知

的，例如：顏色憑自身是可見的，本體是憑依附體而是可見的。

2. 天使的本質在智性物之類中算是現實，因而同時是理智，也是被領悟者。爲此，天使憑自己便瞭解自己的本質。人的理智則不然，或者它對可領悟者而言是全在潛能狀態，如可能或被動理智；或者是從心象所抽出之可領悟者之現實，如「主動理智」。

3. 哲學家的那句話，普遍適用於每種理智。正如在現實狀態之感官，因了可感覺者之像而是可感覺者，因爲可感覺者之像即是在現實狀態之感官之形式；同樣，在現實狀態之理智，也因了被領悟之東西的像而是現實被領悟者，因爲被領悟之東西的像便是在現實狀態之理智的形式。所以人的理智，既靠被領悟之東西的像或理象而成爲現實，也是憑這理象而被領悟，有如是憑自己的形式。所謂「在那些沒有質料的東西中，理智與被領悟者是相同的」，就等於說「在那些現實被領悟的東西中，理智與被領悟者是相同的」；因爲一個東西沒有質料，才能現實地被領悟（參看第五十五題第一節釋疑2.）。但是也有一種差別，因爲有些東西的本質沒有質料，例如：我們稱爲天使的獨立本體，其中每一個都同時又是領悟者，又是被領悟者；但有些東西的本質帶有質料，只有從其中抽出的像沒有質料。

故此，註釋家在《靈魂論注疏》卷三注十五說，那句話只適用於獨立之本體；因爲如釋疑2.已說過的，有的情形合於獨立之本體，而不合於別的東西。

第二節 我們的理智是否靠靈魂之習性的本質，認知靈魂之習性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎靠靈魂之習性的本質，認知靈魂之習性。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第一章說：「一個人心裡信德，並不像別人的靈魂那樣，可從身體之動態上看出來；但是信德能確實地被認知，良心也聲稱其存在。」靈魂的其他習性也該是一樣。所以，靈魂之習性是憑自己被認知，而不是通過其活動。

2. 此外，靈魂外的物質物是由於其像臨在於靈魂內，而被認知，故此說是憑其像而被認知。但是，靈魂的習性是憑自己的本質臨在於靈魂內，所以是憑自己的本質被認知。

3. 此外，「使別的東西怎樣者，本身更是那樣」（《分析後論》卷一第二章）。但是，別的東西被靈魂認知是靠習性及理象，所以習性及理象更是憑自身而被靈魂認知。

反之 習性像機能一樣，乃是活動之根本。但是按《靈魂論》卷二第四章所說的：「按理念，活動與行為是先於機能的」。根據同理，也是先於習性的。如此則習性像機能一樣，是因其活動而被認知。

正解 我解答如下：習性可以說是純潛能與純現實之間的东西。前面第一節曾說，東西除非是現實，否則不能被認知。既然習性不是完美的現實，故不能憑本身被認知，而必得通過其活動被認知：或者一人由於知覺自己有專屬於某習性的活動，而知覺自己有某習性；或者一人根據活動，探索習性之性質和理。對習性的第一種認知是憑習性之臨在或現身；因為它產生

活動乃是由於它臨在，從活動中立刻知覺到習性。對習性的第二種認知是靠細心的研究，正如由前面第一節關於心靈所說的。

釋疑 1.雖然不能從身體的外表動態認知信德，但是那有信德的人卻是由內心的活動而認知信德。因為人若非知覺到自己相信，誰也不知道自己有信德。

2.習性原來不是以理智之對象的姿態臨在於我們的理智中（因為在現世的情況下，我們理智的對象乃是物質物之性質），這在前面第八十四題第七節、第八十五題第八節、第八十六題第二節已經說過；它們臨在於理智內，乃是有似是理智用以領悟者。

3.所謂「使別的東西怎樣者，本身更是那樣」，若用於同類的東西則合於真理，例如：在同類的因果關係中；比如說：若健康是爲了生命，則生命比健康更可欲求。若用於不同類的東西便不合理，例如：健康是因了藥物，但藥物並不比健康更可欲求，因為健康屬於目的之類別，而藥物屬於效力因之類別。所以，如果有兩個東西，都本來屬於認知之對象層次，則那使另一個被認知者，本身更易被認知，如原理比結論更易被認知。但是，習性本身不是屬於對象之類的東西。東西之因習性而被認知，不是因了習性是被認知之對象，而是因了習性是認知者藉以認知之配備或形式。所以，所舉之理由不能成立。

第三節 理智是否認知自己的活動

有關第三節，我們討論如下：

質疑 理智似乎不認知自己的活動。因為：

1.正式被認知者乃是認知機能之對象，但是活動有別於對象，所以理智不認知自己的活動。

2.此外，無論什麼東西被認知，都是靠某種活動而被認知。如果理智認知自己的活動，那是通過某一活動而認知自己之活動，這活動又要靠另一活動而被認知，那就要推衍到無窮了。這似乎是不可能的。

3.此外，理智與其活動之關係，像感官與其活動之關係。但是，專有之感官感不到自己的活動，按《靈魂論》卷三第二章所說的，那是屬於統覺或共同感官的事。所以，理智也不認知自己的活動。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章說：「我領悟我在領悟。」

正解 我解答如下：先前第一及第二節曾說過，東西之被認知，是因了它是現實的。理智的最後成就是其活動，因為它的活動不是像及於外物的行動一樣，是承受作用者之成就，如建築之與建築物；而是如《形上學》卷九第八章所說的，那是留在活動者本身上的活動，是活動者之成就和現實。所以有關理智首先被領悟到的，便是它的領悟活動。

但是各種理智的情形有所不同。有一理智，即天主的理智，就是其領悟活動。所以在天主內，領悟自己的領悟活動，與領悟自己的本質，是同一件事；因為祂的領悟活動便是祂的本質。另一種理智，即天使的理智，與其領悟活動不是同一件事，這在前面第七十九題第一節已經說過，但是他的本質是他領

悟活動的第一個對象。因此在天使身上，雖然按理念而論，他領悟自己的領悟活動是一回事，他領悟自己的本質是另一回事；但他是同時以一個活動領悟這兩件事，因為他領悟自己的本質這件事乃是其本質之成就。一個東西與其成就乃是同時在一個認知活動下被認知。另一種是人的理智，既與其領悟活動不是一事，其本質也不是其領悟活動的第一個對象。其第一對象乃是外在的東西，即物質物之性質。所以，人的理智認知的首先是這種對象，然後便知道它用以認知對象之活動；通過此活動理智本身才被認知，認知活動本身便是理智之成就。故此哲學家說，對象比活動先被認知，活動又比機能先被認知（《靈魂論》卷二第四章）。

釋疑 1.理智之對象是一種普遍性的東西，即物和真，領悟之活動也包括在內，是以理智能領悟其活動。但那不是第一個對象，因為按現世的情況，並非任何物及真都是其第一個對象；如第八十四題第七節已說過的，其第一對象是在物質物中所見之物和真。它從這種對象然後轉移到認知其他一切東西。

2.人之領悟活動，不是被領悟之物質物的成就和現實，故不能以一個活動同時領悟物質物之性質及領悟之活動，如同以一個活動可領悟一個物質物及其成就。因此，理智領悟石頭是一個認知活動，它知道它領悟石頭則是另一個認知活動，依此可以類推。按前面第八十六題第二節所說的，在理智中有無限的可能性並沒有不合理的地方。

3.專有之感官之所以有感覺，是受了身體器官受外物之改變。物質物不可能使自身起變化，而是一個東西改變另一個東西。是以，專有感官之活動是由統覺或共同感官來知覺；但是理智領悟不是靠身體器官之物質變化，故此二者不能相提並論。

第四節 理智是否領悟意志之活動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 理智似乎並不領悟意志之活動。因為：

1. 一個東西若非以某種方式是在理智中，便不能為理智所認知。但是意志之活動不是在理智中，因為那是兩個不同的機能。所以理智不認知意志之活動。

2. 此外，活動是由對象取得類別，但是意志之對象不同於理智之對象。所以意志之活動的類別不同於理智之對象的類別，所以不能為理智所認知。

3. 此外，奧斯定在《懺悔錄》卷十第十七章，說靈魂之情感被認知，「也不是像形體物那樣憑藉像，也不是像技術與學識那樣憑藉主體實在握有，而是憑藉一些概念。」除了被認知之東西的本質或其像外，在靈魂內似乎不能有別的概念。因此理智似乎不能認知情感，而情感是意志之活動。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章卻說：「我領悟到我願意。」

正解 我解答如下：前面曾說過，意志之活動無非就是隨被領悟之形式而來的一種傾向，正如自然嗜慾之為隨自然形式而來的傾向。每個東西的傾向，都是存在於該東西內，並以該東西的方式。是以，自然傾向是以自然方式存在於自然物中；稱為感性嗜慾的那種傾向，是以感覺方式存在於有感覺的主體上。同樣，智性傾向，也就是意志活動，是以智性或可領悟之方式存在於有領悟力的主體上，是以有領悟力的東西為根本及主體。故此，哲學家在《靈魂論》卷三第九章用了這種說法來表達：「意志是在理性內」。那以智性或可領悟的方式存在於有領悟力者中的東西，當然被他所領悟。所以，理智領悟意志之活

動，或是因了人知覺到他願意，或是由於人知道這活動之性質，因而也知道這活動之根本的性質，即習性或機能之性質。

釋疑 1.倘若意志與理智不只是不同的機能，而且屬於不同之主體，則所舉之理由可以成立；因為那樣的話，則在意志中的，便不在理智中。但是二者既然同時以靈魂之同一本體為根源，而且一個又多少是另一個的根本，因而在意志中的，多少也是在理智中。

2.意志及理智之對象，即善與真，按理念雖有區別，其實則一個包含另一個，這在前面第十六題第四節釋疑1、第八十二題第四節釋疑1已經說過。因為真乃是一種善，而善也是一種真。因此，屬於意志的也屬於理智範圍，屬於理智的也能屬於意志範圍。

3.靈魂之情感在理智中，不像形體物那樣只憑藉像，也不像技術與學識那樣憑藉主體之握有；而是像有所本者或出自根本者之在根本中，在根本中有從其所出者之概念。故此奧斯定說：「在記憶中，靈魂的情感是憑藉某些概念。」

第八十八題

論人靈怎樣認知高於自己者

一分爲三節一

然後要討論的是，人的靈魂怎樣認知高於自己者，即非物質的本體（參看第八十四題引言）。

關於這點，可以提出三個問題：

- 一、人的靈魂在現世的情況下，能否憑非物質的本體自身而認知他們，即我們所謂的天使。
- 二、是否能藉對物質物之知識達到對非物質的本體之認知。
- 三、天主是否爲我們的第一個認知對象。

第一節 人的靈魂在現世的情況下，能否憑非物質的本體自身而認知他們

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人的靈魂在現世的情況下，似乎能憑非物質的本體自身而領悟或認知他們。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷九第三章說：「正如今靈獲得形體物之知識是憑身體之感官，它獲得非形體物之知識則是憑自身。」非物質的本體就是非形體物。所以心靈領悟非物質的本體。

2. 此外，相似者是憑相似者認知。但是人的心靈與非物質物比與物質物更爲相似；因爲心靈本身是非物質的，這從前面第七十六題第一節所說的便可以看出來。我們的心靈既然認知物質物，更該認知非物質物。

3. 此外，東西本身可感性最強的，不是我們最能感到

的，乃是由於強度的可感性破壞感官。但按《靈魂論》卷三第四章所說的，高度的可悟性不破壞理智。所以，本身可悟性高的東西，也最能為我們所領悟。但物質物本身不是可領悟的，除非我們把它從質料中抽出，使之成為現實可領悟的；按本質就是非物質性的本體，顯然本身是更可領悟的，所以比物質物更易為我們所領悟。

4.此外，註釋家在《形上學注疏》卷二注一說，假若抽象的本體不能被我們領悟，「則大自然做的是毫無意義的事；因為它造了本身自然可領悟的東西，卻實際不被任何物領悟」。但是在自然界沒有什麼是無意義、無目的的。所以，非物質的本體能被我們領悟。

5.此外，理智與可領悟者之關係，就像感官與可感覺者之關係。但是我們的視覺能看到所有的形體物，無論是上界無朽的形體，或下界有朽的形體。所以，我們的理智也能領悟所有的可領悟之本體，連高級的和非物質的也不例外。

反之 《智慧篇》第九章16節說：「天上的事誰能探究？」這些本體就是在天上的，就如《瑪竇福音》第十八章10節所說的：「他們的天使在天上」等等。所以，人的探究不能認知非物質的本體。

正解 我解答如下：按柏拉圖的意見，非物質的本體不只能被我們領悟，且是我們所領悟的為首對象。柏拉圖認為他稱為理念的自立存在的非物質性形式，是我們之理智的專有對象（參看第八十四題第一節）；因而首先並直接地為我們所領悟。不過，由於理智受想像及感官的牽制，它只注意物質物。所以理智愈經淨化，愈能認識非物質的智性真理。

但是按哲學家的主張，同時也是我們每人的經驗，我們

的理智在現世的情況下，與物質物之本質有一種自然的關係；因此如第八十四題第七節已說過的，它若不求助於心象，什麼也不能領悟。所以，根據我們所體驗到的認知方式，我們不能首先，並直接地領悟不屬於感官和想像範圍的非物質性本體。

但是亞威洛哀在《靈魂論注疏》卷三注三十六中主張，人在現世終究能獲得對獨立本體之領悟，這是由於我們與某獨立本體之結合的關係，他稱這本體為「主動理智」。它既然是獨立本體，故自然領悟其他的獨立本體。故此，若我們與這主動理智的結合達到了完美的境界，能自如地運用它來領悟，我們也將能領悟獨立本體了，正像現在我們用與我們結合的可能或被動理智領悟物質物一樣。他是這樣來解釋「主動理智」與我們之結合：從我們用藉原理所領悟者而領悟結論這事上可以看出來，我們是藉「主動理智」和觀察或覺察到的可領悟者（*intelligibilia speculata*）領悟；既然如此，則「主動理智」與覺察到的被領悟者（*intellecta speculata*）之關係，必然或者是如主動者與工具之關係，或者是如形式與質料之關係。因為將一個作用歸於兩個根本，只有這兩種方式：一是主動者，一是工具，如割切之於匠人和刀鋸；或者一是形式，一是主體，如熱化之於熱和火。但無論按上述的那種方式，「主動理智」與覺察到的可領悟者之關係，都是成就與可成就者之關係，是現實與潛能之關係。但是被成就者與成就是同時在某東西上的，例如：在眼睛中的現實可見者與光。所以，覺察到的被領悟者與「主動理智」是同時進入被動理智中。我們所容納的覺察到的被領悟者愈多，我們與「主動理智」的結合也愈密切。等我們認識了所有覺察到的被領悟者之後，「主動理智」與我們之結合也達到了完美的境界；那時我們便能用它認知一切物質物和非物質物了。他認為這就是人的最高幸福。至於說在這種幸福境界，究竟是被動理智藉「主動理智」領悟獨立之本體，如同他本人所主張的；或者是據他的見解，像亞

歷山大（Alexander Afrodiensis）所主張的，「被動理智」永遠也不能領悟獨立之本體（這是由於他認為被動理智是有朽的），而是人藉「主動理智」領悟獨立之本體（參看《靈魂論注疏》卷三注三十六）。這與我們現在所討論的沒有關係。

但是上述之主張不能成立。第一，因為若「主動理智」是獨立的本體，則我們不可能以形式方式藉它領悟；因為行動者以形式方式藉以起作用者，乃是行動者之形式和現實，一切行動者因了是現實才起作用。這在前面第七十六題第一節論到「被動理智」時已經講過了。

第二，因為按上述之方式，假定「主動理智」是獨立的本體，則它不是以其本體與我們結合；而只是其光與我們結合，即其光為覺察到的被領悟者所分有。而且這結合並不觸到「主動理智」的其他作用，以致使我們能用以領悟非物質的本體。就如當我們看被太陽光照的顏色時，不是太陽之本體與我們結合，使我們能有太陽之作用；而只有太陽之光與我們結合，以使我們見到顏色。

第三，因為縱然按上述之方式，假定「主動理智」之本體與我們結合，但是那些哲學家認為並不是因了一個或兩個可領悟者，「主動理智」便全面與我們結合，而是在領悟了一切覺察到的被領悟者之後。但是一切覺察到的被領悟者，仍不足以顯示「主動理智」的全部能力；因為領悟獨立之本體，遠高於領悟全部物質物。由此可見，即使在領悟了所有的物質物之後，「主動理智」與我們之結合，仍不足使我們用以領悟獨立之本體。

第四，因為一個人在現世幾乎不可能領悟全部所覺察到的物質物，因此沒有人或只有極少的人能達到幸福的境界。這不合於哲學家的主張；他在《倫理學》卷一第九章說，幸福乃是「一種普遍性的善，凡有德性的都能分得」。而且一類東西之

目的，只有這類東西中的極少數能夠達到，也不合於常理。

第五，因為哲學家在《倫理學》卷一第十章曾明明地說，幸福是「合於完美德性的活動」。他在卷十第八章列舉了許多德行之後，結論說最高的幸福在於以智慧認知最高之可領悟者；而他在卷六第七章曾說，智慧是思辨知識中最高的。由此可見，哲學家認為，最高幸福固然在於認知獨立之本體，但那是可用思辨學問達到的認知，而不是像某些人假想的，是由於與主動理智之結合。

第六，因為前面第七十九題第四節曾經指出，主動理智不是獨立之本體，而是靈魂的一種能力，它的主動能力所及之對象，與被動理智所能容受的對象範圍相同。因為按《靈魂論》卷三第五章所說的，可能或被動理智是「賴以可成爲一切東西者」，而主動理智則是「賴以使成爲一切東西者」。所以，按現世的情況，兩種理智都只限於物質界的對象；主動理智使它們成爲現實可領悟者，並爲被動理智所容納。故此，按現世的情況，無論用被動理智或用主動理智，我們都不能直接領悟非物質性的本體。

釋疑 1. 根據奧斯定的那句話，我們的心靈對非形體物所能有的知識，心靈都能憑其自身獲致。這話是合理的，因為哲學家們也說，關於靈魂的知識，乃是認知獨立之本體的基礎。由於靈魂認知自己，便能在自己所能及的範圍內，藉以對非形體之本體有所認知；但並非由於它認知自己，便能全面並完美地認知這些本體。

2. 天性上的相似，不是認知的充足條件；否則的話，就要像恩培多克利斯（Empedocles）所說的，靈魂具有一切東西的性質，所以才能認知一切東西（參看：亞里斯多德，《靈魂論》卷一第二章）。爲能認知，只需要被認知的東西之像是在認

知者中，有如他的一種形式。我們的被動理智，按現世的情況，天生來就是為承受由心象中抽出之物質物的像或形式；故它認知物質物比認知非物質的本體容易。

3. 認知機能與對象彼此要有點相配，就如主動者與被動者，成全者與被成全者要彼此相配一樣。故此高度可感的東西不能被感官感到，理由不只在它傷害感性器官，也是因了與感官機能不相配或不成比例。同樣，按現世的情況，非物質性的本體也與我們的理智不相配或不成比例，故不能被理智領悟。

4. 註釋家的那一論點有許多毛病。第一，若我們不能領悟獨立之本體，並不能證明，便沒有理智能領悟這些本體；實則他們領悟自己，並彼此領悟。第二，獨立之本體的目的並不是為被我們領悟。一個東西不能達到其所指向的目的，才能說是沒有意義的。所以，縱然我們一點也不能領悟非物質的本體，也不能說這些本體沒有意義。

5. 感官是以同樣的方式認知上界之形體物及下界之形體物，即是由於感性物使器官起變化。但是我們領悟物質性的本體與領悟非物質性本體的方式不同：物質物是以抽象的方式被領悟；非物質本體則不能以這種方式被我們領悟，因為關於這些本體沒有心象。

第二節 我們的理智是否能藉對物質物的認知，而達到對非物質本體的領悟

有關第二節，我們討論如下：

質疑 我們的理智似乎能藉對物質物的認知，而達到對非物質本體的領悟。因為：

1. 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章說：「人的心靈若不以物質界為嚮導，不可能達到對天上各等級之非物質性的觀賞。」所以，用物質物為嚮導，我們能領悟非物質性

的本體。

2.此外，學識是在理智中的。但是，我們握有關於非物質性之本體的學識和定義，因為大馬士革的若望曾給天使下定義（《論正統信仰》卷二第三章）；而且關於天使，無論在神學或哲學方面都有一些論著。所以，非物質性的本體能被我們領悟。

3.此外，人的靈魂歸類於非物質性的本體，但靈魂能因了它領悟物質物的活動而被我們領悟。所以，別的非物質性的本體，也可以因其對物質物的作用而為我們所領悟。

4.此外，只有原因與其效果有無限之差別時，這原因才不能憑效果而被洞悉或完全領悟。而這是天主專有的情形。所以其他受造的非物質性的本體，可以藉物質物而為我們所領悟。

反之 狄奧尼修在《神名論》第一章說：「可領悟者不能憑可感覺者來認知，單純者不能憑組合者來認知，非形體物不能憑形體物來認知。」

正解 我解答如下：按亞威洛哀在《靈魂論注疏》卷三注三十六所記載的，有個名叫阿文巴柴（Avempace）的人，認為按哲學原理，我們能因領悟物質性的本體，進而領悟非物質性的本體。我們的理智既然本來就是為從質料中抽出物質物之本質的，倘若在本質中仍留有質料成分，可以再從其中抽出；既然這不可能沒完，最後終於能臻於領悟絕無質料成分的一種本質，而這就是領悟非物質性的本體。

倘若像柏拉圖派所說的，非物質性的本體是這些物質物的形式和理象，則上述之想法合理。但是若假定情形並非如此，而是非物質性的本體之理與物質物之本質完全不同，則我們的理智無論怎樣從質料中抽出物質物之本質，也得不到與非物質本體相似的東西。所以根據物質性的本體，我們不能完全

領悟非物質性的本體。

釋疑 1.從物質物我們能夠達到對非物質物的一些知識，但不是完美的；因為物質物與非物質物不成比例。按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第二章所說的，雖然能從物質物取些像或相似點以領悟非物質物，但這些像或相似點卻又非常不相似。

2.在科學知識中，主要是以「排除的法則」（*via remotionis*）討論高級的東西；是以哲學家關於天上形體所給的概念，是以否定下界形體之特性而得到的（《天界論》卷一第三章）。所以我們更無法認知非物質性的本體，並知道其本質。科學中所傳授的這方面之學問是用排除法則，並根據這些東西與物質物的一些關係。

3.人的靈魂根據其專有的領悟活動領悟自己，這類活動能完美地顯示出靈魂之能力和性質。但是根據物質物所有的活動和其他事物，都無法完美地認知非物質性之本體的能力和性質，因為這類活動和事物與非物質性本體之能力並不相等。

4.受造的非物質性本體，在自然本性或物本身的類別上，與物質性本體固然沒有相同的地方，因為能力與實質在它們內彼此不相同；但是在邏輯的類別上有相同的地方，因為非物質性的本體也同屬於「本體」（*substantia*）之範疇，這是因為他們的本質與其存在不是同一回事。但是天主與物質物無論在自然本性類別上或在邏輯類別上，都沒有相同的地方；因為按前面第三題第五節所說的，天主絕對不屬於任何類。因此根據物質物的類似點，我們可以對天使有些正面的或肯定的知識，但這是憑廣泛的共（類之）理，而不是憑別類之理。對天主則完全不能如此（有基於同類的正面知識）。

第三節 天主是否爲人之心靈的第一個認知對象

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主似乎是人之心靈的第一個認知對象。因爲：

1.我們用以認知其他一切東西並判斷其他東西的，是我們首先所認知的，例如：光是眼睛的首先對象、第一或基本原理是理智的首先對象。但是，按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第二章，及在《論真宗教》第三十一章所說的，我們是在第一真理的光明中認知一切，並用以判斷一切。所以，天主是我們認知的第一個對象。

2.此外，《分析後論》卷一第二章說：「使別的东西怎樣者，本身更是那樣」。但天主是我們之一切認知之原因；因爲正如《若望福音》第一章9節所說的，祂是「那進入這世界的普照每人的真光」。所以，天主是我們首先並且最認知的對象。

3.此外，在像中首先所認識的，是用以形成那像的模型。但按奧斯定《論天主聖三》卷十二第四及七章所說的，在我們的心靈中有天主的肖像。所以，在我們心靈中第一個被認知的是天主。

反之 《若望福音》第一章16節卻說：「從來沒有人見過天主。」

正解 我解答如下：按前面第一節所說的，我們的理智在現世的情況下，既不能領悟受造的非物質性本體，當然更不能領悟非受造之本體的本質。故此，該絕對地說，天主不是我們所認知的第一個對象；我們乃是藉受造物以認識天主，就如宗徒在《羅馬書》第一章20節所說的：「祂那看不見的美善，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」前面第八十四題第七節、第八十五題第八節、第八十七題第二節釋疑2.已曾多次說到，按現世

的情況，我們所認知的第一個對象乃是物質物之本質。

釋疑 1.我們是在第一真理的光照下領悟並判斷一切，這是因了我們之理智的光，無論是先天自然的或後天恩賜的，無非就是第一真理的一種印記，這在前面第十二題第二節釋疑3、第八十四題第五節已經說過。既然我們的理智之光對我們的理智來說，不是領悟的對象，而是用以領悟者。所以，天主更不是我們的理智所領悟的第一個對象。

2.正如前面第八十七題第二節釋疑3.已說過的，「使別的東西怎樣者，本身更是那樣」這句話，只適用於同一系統或秩序的東西。其他東西因了天主而被認知，不是因為天主是一個認知對象，乃是因為祂是認知能力的第一個原因。

3.假若在我們的靈魂中有天主的完美肖像，就如聖子是聖父的完美肖像那樣，我們的心靈立刻便領悟天主。但我們靈魂內的肖像不完美，所以，這論證不能成立。

第八十九題

論分離之靈魂的認知

—分爲八節—

然後要討論的是靈魂離開身體後的認知（參看第八十四題引言）。

關於這點，可以提出八個問題：

- 一、與身體分離之靈魂是否能領悟。
- 二、它是否領悟獨立之本體。
- 三、是否領悟一切自然物。
- 四、是否認知個體物。
- 五、是否保存在現世所得的知識習性。
- 六、是否能運用在現世所得的知識習性。
- 七、空間距離是否妨礙分離的靈魂之認知。
- 八、離開身體的靈魂是否知道現世發生的事情。

第一節 離開身體之靈魂是否能有所領悟

有關第一節，我們討論如下：

質疑 脫離身體的靈魂，似乎什麼也不能領悟。因為：

1. 哲學家在《靈魂論》卷一第四章說：「某內部器官一經破壞，領悟活動也遭破壞。」但是，死亡破壞人的所有內部器官。所以，領悟活動也全遭破壞。

2. 此外，按前面第八十四題第七及第八節所說的，感官的故障，及想像所受的干擾，都有礙靈魂的領悟活動。但從前面第七十七題第八節所說的可以知道，死亡完全破壞感官及想像。所以，在人死後靈魂什麼也不領悟。

3. 此外，假如脫離身體之靈魂能領悟，該是用某些理象

領悟。但它不是用天生的理象領悟，因為最初它是「像沒有寫上任何東西的白紙」（《靈魂論》卷三第四章）；也不是用從東西中抽出的理象，因為它沒有感官和想像器官，用以從東西中抽出理象；也不是用以前抽出而保存在靈魂中的理象，因為如此則嬰兒的靈魂在死後什麼也不領悟；也不是用天主灌輸的理象，因為那不是現在所討論的自然認知，而屬於恩寵範圍。所以，離開身體之靈魂什麼也不領悟。

反之 哲學家在《靈魂論》卷一第一章說：「若靈魂沒有專屬於它的活動，便不會與身體分離而存在。」靈魂確實與身體分離而存在，所以它有專屬於它的活動，尤其是領悟這一活動。所以，離開身體而存在的靈魂有所領悟。

正解 我解答如下：這個問題的難處，在於按我們的經驗，靈魂與身體結合為一時，不求助於心象便什麼也不能領悟。倘若像柏拉圖派所主張的，這不是由於靈魂的本性或性質，而是偶然因了受身體之牽制，則問題很容易解答。因為排除了身體之障礙，靈魂恢復了自己的本性，便不必求助於心象而能單純的領悟，像別的獨立之本體一樣。但按這說法，如果靈魂與身體結合反而不如分開更容易領悟，則靈魂與身體結合不是為了靈魂的利益；那只對身體有利益。但這是不合理的，因為質料是爲了形式，而非形式是爲了質料。假若我們說靈魂按天性爲領悟便得求助於心象，而靈魂的天性不因身體之死亡而有所不同，似乎離開身體的靈魂什麼也不能自然地領悟，因為當前沒有它所求助的心象存在。

故要想解除這個困難，該知道，每個東西之所以活動，乃因爲它是現實，而每個東西之活動方式，是隨其存在方式。雖然靈魂的天性始終不變，但它與身體結合時，與它在脫離身

體後的存在方式不同。但它之與身體結合並不是偶然的事，而是按其天性該與身體結合；就如質量輕的東西在其本位時合於它的天性，不在本位時不合於它的天性，但它的天性未變。根據靈魂與身體合一的存在方式，其領悟方式是求助於形體物之心象，心象是在身體器官中的東西。靈魂與身體分開後，它的領悟方式是直接指向本身就可領悟的東西，就像別的獨立之本體一樣。所以求助於心象的領悟方式是合於靈魂之天性的，正如它與身體結合也是合於天性的；但是與身體分開存在不合於它的天性，所以，領悟時不用心象也不合於它的天性。故此，它之所以與身體結合，是為有合於其天性的活動。

但這裡又有了別的疑慮。天性常是指向較好的；但是直接轉向本身可領悟者之領悟方式，比求助於心象的領悟方式好。所以，天主設構靈魂的天性時，本來該使那較好的領悟方式合於它的天性，使它不需要與身體結合。

因此該知道，直接轉向高級物的領悟方式，雖然比求助於心象的領悟方式絕對高妙；但是，那高級領悟方式對靈魂的能力來說卻是不完美的。原因是這樣的：有領悟力的本體之領悟能力，都是由於分有天主的光明。這光在最高根本中是單純的和單一的；智性受造物離最高根本愈遠，那光就愈分散並愈個別化，正如從圓心引出之直線。因此，天主只用祂的唯一本質便領悟一切。高級智性本體之領悟用的形式雖然較多，但他們實際是用少數比較更普遍的，和領悟事物能力更強的形式，這是因為他們的領悟能力效能較高；低級智性本體所有的形式更多，但比較不普遍，領悟事物的能力也比較弱，這是因為這些智性本體比高級者領悟的能力差。倘若低級智性本體具有高級者所有的那樣普遍的形式，則因了本身的領悟能力差，對事物便不能藉以獲得完美的認知，只能得些廣泛模糊的知識。這從人身上也多少能看出來：智力差的人，用智力強的人的那些

普遍概念，不能獲得完美的知識，除非給他們一個東西、一個東西地來解釋。按自然次序，人的靈魂顯然是智性本體中最低的。在東西中有不同的等級，乃是由於宇宙之完美上的需要。所以天主教在創設人的靈魂時，若使之具有獨立本體所具之領悟方式，它將得不到完美的知識，只能有些廣泛模糊的知識。爲了使靈魂對事物能有完美正確的知識，故自然使它與身體結合，以便從感性物中獲得對它們的正確知識。正似愚笨的人，只有用具體的例子，才能獲得知識。

由此可見，靈魂與身體結合是爲了靈魂的利益。使之能藉心象領悟；然而它也能與身體分離而存在，並具有別的領悟方式。

釋疑 1.若將哲學家的話細加分析，他這樣說是因了前面做的假設，即是：假定領悟是組合體的一種活動，像感覺一樣；因爲他尚未指出理智與感官之間的區別。或者也可以說，他是指的求助於心象的那種領悟方式。

2.質疑2.也是根據這種（求助於心象的）領悟方式來的。

3.離開身體的靈魂，不是用天生的理象領悟，也不用當時抽出的理象，也不只用保存下來的理象；而是用天主之光分給它的理象，像別的獨立本體一樣，雖然程度較低。所以，靈魂一旦不再歸向身體，立刻就轉向高級事物。但並不因此這種認知便不是自然的，因爲天主不只是恩寵之光的根源，也是自然之光的根源。

第二節 離開身體之靈魂是否領悟獨立之本體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 離開身體的靈魂，似乎不領悟獨立之本體。因為：

1.既然靈魂自然就是人性的一部分，它與身體合一時比與身體分開後完美；因為任何部分在整體中時都比較完美。但按前面第八十八題第一節所說的，與身體合一的靈魂並不領悟獨立之本體。所以，它離開身體後更是如此。

2.此外，凡被認知者，或者因了它是在當前，或者是因了它的理象。但是獨立之本體不能因其在當前而被靈魂認知；因為只有天主能進入靈魂；也不能是因了靈魂從天使身上抽出的理象，因為天使比靈魂還單純。所以，離開身體的靈魂無法認知獨立之本體。

3.此外，有些哲學家認為，人的最高幸福便在於認知獨立之本體。倘若離開身體之靈魂能認知獨立之本體，則只要它與身體分離便能獲得幸福。這似乎不合理。

反之 離開身體的靈魂認知的離開身體之靈魂，就如《路加福音》第十六章23節所說的，在地獄中的富人看到拉匝祿和亞巴郎。所以，離開身體之靈魂也能看到魔鬼和天使。

正解 我解答如下：按奧斯定在《論天主聖三》卷九第三章說的：「我們的心靈憑本身獲得對非形體物之知識」；所謂憑本身，就是由於認知自己，就如前面第八十八題第一節釋疑1.所說的。所以從與身體分離之靈魂認知自己這事上，我們就可以知道它怎樣認知其他獨立之本體。前面第一節、第八十四題第七節曾說，只要靈魂是與身體結合為一，它就是靠求助於心象而領悟。所以在現世它之領悟自己，也是靠從心象中抽出之理象而現實地領悟；也就是按前面第八十七題第一節所說的，它是通過

自己的活動才領悟到自己。但在它與身體分開後，領悟時不求助於心象，而是直接指向本身可領悟的東西；所以它是在自己身上領悟自己。一切獨立之本體的共同點，是「無論它領悟高於自己或低於自己的東西，都是按自己之本體的方式去領悟」（《論原因》第八章）。一個東西之被領悟是由於它是在領悟者內；而一個東西在另一個之內，是以所在之東西的方式。離開身體之靈魂本體的方式，低於天使本體之方式，但與其他離開身體之靈魂則相同。所以，它對別的離開身體之靈魂有完美的認知，對天使的認知則是有缺欠不完美的。我們這裡講的是離開身體之靈魂的自然認知，關於榮光式的認知當然有所不同。

釋疑 1. 離開身體之靈魂，若從其與身體所共有之天性看，固然較為不完美；但在另一方面，它的領悟活動則比較自由，因為身體之操慮與負擔有礙於純智力活動。

2. 離開身體之靈魂是用天主灌輸的象領悟天使。但這種象不足以完整地代表天使，因為靈魂的天性低於天使之天性。

3. 人的最高幸福，並非在於認知任何獨立之本體，只在於認知天主，但只有靠恩寵才能看到天主。認知其他的獨立本體，也是極大的幸福；雖然不是最高的幸福，但要認知的完整。然而，如上面正解所說的，離開身體之靈魂對這些本體沒有完整的自然知識。

第三節 離開身體之靈魂是否認知一切自然物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 離開身體的靈魂，似乎認知一切自然物。因為：

1. 在獨立之本體中，含有一切自然物之理。但是，離開身體之靈魂認知獨立之本體，當然，也認知一切自然物。

2. 此外，誰若領悟較高的可理解者，更能領悟較低的可

理解者。但是，離開身體之靈魂領悟獨立之本體，那是最高的可理解者；所以，它更能領悟一切自然物，因為它們是較低的可理解者。

反之 1.魔鬼的自然認知力高於離開身體的靈魂。但魔鬼並不知道一切自然物，許多是由長久之經驗學到的，就如依希道(Isidorus, 560~636年)《語錄》卷一第十章曾說的。所以離開身體之靈魂也不認知一切自然物。

2.此外，假若靈魂一離開身體，立刻便知道一切自然物，則人努力研究科學知識便沒有意義了。這是不合理的。所以靈魂離開身體後不認知一切自然物。

正解 我解答如下：前面第一節釋疑3.已經說過，離開身體的靈魂像天使一樣，是憑天主之光所灌輸的象領悟。但是因了靈魂之天性低於天使之天性，這種領悟方式為天使是合於天性的，離開身體之靈魂用這種象則不能獲得完美的知識，只能得到廣泛和模糊的知識。離開身體之靈魂與這種模糊不完美之知識的關係，就如天使與用這些象所獲得的自然物之完美知識的關係。天使憑這些象，完美地認知一切自然物。因為按奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第八章所說的，天主按照萬物各自的自然本性所造的一切，也在天使的智性中創造了它們。所以脫離身體的靈魂也有一切自然物的知識，但不是明確的和特殊的知識，而是模糊的和廣泛的知識。

釋疑 1.如第五十五題第一節、第八十七題第一節已說過的，天使也不是以其本體認知一切自然物，而是憑一些象。所以，並不因了脫離肉身之靈魂多少認識獨立之本體，它便認識一切自然物。

2. 正如脫離身體之靈魂不完全領悟獨立之本體，它也不完全認知一切自然物；如正解已說過的，它只有模糊的知識。

3. (答「反之」1.) 依希道所講的是對未來之事物的認知。對未來的事物，無論天使，魔鬼，或離開身體的靈魂，都不知道，除非是憑未來之事物的原因，或憑天主的啓示。我們這裡講的則是有關自然物的認知。

4. (答「反之」2.) 在現世因研究而得的知識，是完美的和特殊的；死後的那種知識是模糊的。所以研究工作並非沒有意義。

第四節 離開身體之靈魂是否認知個體物

有關第四節，我們討論如下：

質疑 離開身體的靈魂，似乎不認知個體物或個別物 (singularia)。因爲：

1. 根據前面第七十七題第八節所說的可以知道，靈魂離開身體後，除了理智外什麼認知能力也不保存。但按前面第八十六題第一節所說的，理智不是爲認知個體物的。所以，離開身體之靈魂不認知個體物。

2. 此外，個別地認知一物之認知，比普遍或廣泛地認知一物之認知，更爲明確。但是離開身體之靈魂，連對自然物之各種類別，都沒有明確的知識。所以，它更不認知個體物或個別物。

3. 此外，若離開身體之靈魂認知個體物，那一定不是靠感官，所以它該認知所有的個體物。但它不認知所有的個體物。所以，一個也不認知。

反之 按《路加福音》第十六章28節所記述的，在地獄中的那個富人說：「我有五個弟兄。」

正解 我解答如下：離開身體之靈魂，認知一些個體物，但不認知所有個體物，即使是當前的個體物。為能明白這個問題，先要知道共有兩種領悟方式。一種是用從心象抽出的理象；按這方式，如第八十六題第一節已說過的，理智不能直接認知個體物，只能間接地認知。另一種領悟方式，是憑天主灌輸的象；以這種方式，理智能認知個體物。正如天主自己，由於是普遍性和個別性根本之原因，憑其本質認知一切普遍和個別的東西，如前面第十四題第十一節、第五十七題第二節已說過的。同樣，獨立之本體也能憑天主灌輸之象認知個體物，因為這些象是分有天主之本質的像。

但是，天使與離開身體之靈魂有所不同：天使用這種象對萬物有完美明確的認知；離開身體之靈魂的知識則是模糊不清的。是以，天使由於其理智的效力強，用這種象不只能知道各類東西的性質，也認知各類所包括的個體。離開身體之靈魂用這種象，只能認知某些有特定關係的個體物：或者因了以前的知識，或者由於特別的感情，或者由於自然關係，或者由於天主的措施。因為凡被一個東西所容納的，都是按容納者之特定方式被容納。

釋疑 1.以抽象方式理智不能認知個體物。正如正解已說過的。離開身體之靈魂不是以這方式認知個體物。

2.如正解已說過的，離開身體之靈魂的認知，只限定於與它有特定關係的種類或個體。

3.離開身體的靈魂，與各個體的關係不一樣，它與某些有某種關係，與別的則沒有。所以不能一概而論，說它應該認知一切個體物。

第五節 離開身體之靈魂是否保存在現世所得之知識習性

有關第五節，我們討論如下：

質疑 離開身體之靈魂，似乎不保存在現世所得之知識習性。因為：

1. 宗徒在《格林多前書》第十三章8節說：「知識之恩，終必消逝。」
2. 此外，在現世有些不很好的人具有知識，有些好的人卻沒有知識。若在人死後，靈魂仍保有知識之習性，則在來世有些不好的人反比某些更好的人強。這似乎不合理。
3. 此外，離開身體之靈魂，將靠天主之光的影響而有知識。若靈魂離開身體後仍然保存在現世獲得的知識，則在同一主體上將有同類的兩個形式。這是不可能的。
4. 此外，哲學家在《範疇論》第六章說：「習性是不易消失的品質；但是由於生病或其他類似的原因，知識有時受到破壞。」但是在現世的任何變化，也不如死亡之變化嚴重。所以，死亡似乎破壞知識之習性。

反之 熱羅尼莫在《書信》第五十三篇「致包林書」(Ad Paulinum)中說：「我們要在現世學習那將在天上保存的知識。」

正解 我解答如下：有些人主張知識之習性不是在理智中，而是在感官機能上，即在想像、思量和記憶力上；並認為理象不是保存在「被動理智」中。若這種主張屬真，則身體破壞之後，在現世獲得的知識之習性必然全部喪失。

但是知識是在理智中，就如《靈魂論》卷三第四章所說的，理智是「理象或概念的處所」；所以在現世獲得的知識習性，該是一部分在上述之感能力中，一部分在理智中。這可以從獲得知識習性之活動上看出來，因為按《倫理學》卷二第

一章所說的：「習性像似用以獲得習性之活動」。在現世理智用以獲得知識的活動，是藉理智求助於心象；而心象是在上述之感官能力上。故由於這種活動，「被動理智」獲得用這種所得理象思想的習慣。上述之低級機能也獲得一種柔順性，使理智易於藉著求助於它們，而能觀看可理解之物。但是正如理智之活動主要和形式地是在理智中，只是按質料和準備是在下級機能中，同樣，習性也是如此。

所以，一人在現世獲得的下級機能方面的知識習性，靈魂離開身體後不再保存；但是在理智中所獲得的，必然依舊保存下來。因為按《論長生與短命》(De longitudine et brevitate vitae)第二章所說的，形式遭破壞有兩種方式：一是本然地或直接地，它被相反者所破壞，如熱被冷破壞；另一方式是偶然地或間接的，即由於其主體受到破壞。人的理智中的知識，顯然不能因了主體受破壞而被破壞；因為按前面第七十九題第二節釋疑2。(參看第七十五題第六節)所指出的，理智是不朽的。在「被動理智」中的理象也不能被相反者所破壞；因為沒有東西與智性的意象對立，特別是用以領悟東西之本質的單純領悟。至論理智用以綜合、區分，以及推論的活動，在理智中有對立，即命題或論證之真或假之對立。以這方式，有時知識被相反者所破壞，即在人根據假論證而離開真理之知識時。故此，哲學家在《論長生與短命》第二章裡，指出兩種直接破壞知識的方式：一是記憶力方面的遺忘，一是由於假論證而受騙。但在離開身體的靈魂中不能有這些情形。所以該說，在理智中的知識之習性，仍保存在離開身體的靈魂中。

釋疑 1.宗徒那裡講的不是知識之習性，而是認知之活動。是以他用的論點是：「因為我們現在所知道的，只是局部的」(第12節)。

2. 正如按身材，不很好的人將來也能比某個更好的人高；同樣，某個不很好的人，將來也不妨具有某種知識之習性，而某更好的人卻沒有。但是這與更好的人將得到的其他優長相比，實在沒有什麼價值。

3. 二種知識的性質不同，所以沒有什麼不合理的地方。

4. 所舉之理由，是根據感性能力方面之知識的破壞。

第六節 離開身體之靈魂是否仍繼續有在現世所得之知識的活動

有關第六節，我們討論如下：

質疑 離開身體之靈魂，似乎不再繼續有在現世所得之知識的活動。因為：

1. 哲學家在《靈魂論》卷一第四章說，身體腐朽之後，靈魂「也不回憶，也不愛」。但是想以前所知道的便是回憶。所以離開身體之靈魂，不能有他在現世所獲得之知識的活動。

2. 此外，理象在離開身體的靈魂中，並不比在與身體結合之靈魂中效力強。但現在我們除非轉向或求助於心象，便不能憑理象有領悟活動，這在前面第八十四題第七節已經說過。所以離開身體之靈魂，將來也不能單憑理象有領悟活動。故此離開身體之靈魂，絕對不能用現世獲得的理象有領悟活動。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷二第一章說：「習性產生與用以養成習性之活動相似的活動。」但在現世是以理智之轉向或求助於心象的活動養成知識之習性。所以這些習性不能產生別樣的活動。但這樣（求助於心象）的活動在離開身體的靈魂中不可能有，所以，離開身體之靈魂不再有現世學得之知識的活動。

反之 在《路加福音》第十六章 25 節，有向在地獄裡的富人說

的這句話：「你應記得你活著的時候，已享盡了你的福。」

正解 我解答如下：要從兩方面去看一個活動：即活動之類別，及活動之方式。活動之類別是看對象，認知能力之活動指向對象，是憑對象之像或理象；而活動之方式是看活動者之能力。例如，一個人看石頭時，他看到石頭是由於石頭之像是在眼睛裡；至於說他看的真切，是由於他的視力強。既然按前面第五節所說的，離開身體之靈魂仍然保存理象，但離開身體之靈魂的情況與現在不同。因此離開身體之靈魂能用在現世獲得之理象，領悟它以前曾領悟的；但是方式不同，即不仰賴心象，而是用適合於離開身體之靈魂的方式。所以，在離開身體之靈魂中，有在現世獲得之知識的活動，只是方式不同。

釋疑 1. 哲學家所講的回憶，是根據屬於感性部分之記憶，而不是根據前面第七十九題第六節所說的智性部分之記憶。

2. 領悟之方式的不同，不是由於理象之效力上的差別，而是由於領悟之靈魂在情況上的差別。

3. 用以養成習性之活動，在類別上與習性所產生之活動相似，而不是在行動者之方式上相似。因為行合法的事，但不是以正當的方式，即不是心甘情願地，久之便產生一種合法性之正義的習性，使我們藉以心甘情願地行合法的事。

第七節 空間距離是否妨礙分離的靈魂之認知

有關第七節，我們討論如下：

質疑 空間距離似乎妨礙分離的靈魂之認知。因為：

1. 奧斯定在《論追薦亡者》(De cura pro mortuis gerenda) 第十三章說：「亡者之靈魂在其所在的地方，不能知道在現世發生的事情。」但這些靈魂知道在他們那裡發生的事情。所

以，空間距離有礙於離開身體之靈魂的認知活動。

2.此外，奧斯定在《論魔鬼之預言》第三章裡說：「魔鬼由於行動的快速，能告訴我們一些我們所不知道的事。」倘若空間距離對魔鬼之認知能力沒有妨礙，則行動快速與這事沒有一點關係。離開身體之靈魂按天性低於魔鬼，所以其認知力更受空間距離之限制。

3.此外，正如人有空間距離，同樣也有時間距離。但是時間距離妨礙脫離身體之靈魂的認知活動，因為他們不知道未來的事，所以，空間上的距離似乎也妨礙離開身體之靈魂的認知，活動。

反之 《路加福音》第十六章23節說，富人「在痛苦中舉目一望，遠遠看見亞巴郎」。所以，空間距離無礙於脫離身體之靈魂的認知活動。

正解 我解答如下：有人主張，離開身體的靈魂之認知個體物，是靠將物象從感性物中抽出來。如果真是這樣，就該說空間距離有礙於離開身體之靈魂的認知活動；因為那需要或者是感性物對離開身體之靈魂起作用，或是離開身體之靈魂對感性物起作用；在兩種情形下，都要有固定的距離。但這種主張是不可能的，因為從感性物中抽出物象要賴感官及其他感性機能，但離開身體之靈魂現實地沒有這些機能。離開身體之靈魂領悟個體物，是靠天主之光灌輸之理象；而為天主之光，沒有遠近之分。所以，空間距離對離開身體之靈魂的認知活動，絕對沒有妨礙。

釋疑 1.奧斯定說，在亡者靈魂所在的地方，不能看到這個世界所發生的事情，並不是想說原因在於空間距離，而是能由於

別的原因，這在下面第八節要講。

2. 奧斯定那裡講的是別人的意見，他們認為魔鬼有與自己自然結合的身體。按這種看法，魔鬼也能有感官機能，用這些機能認知便有距離之限制。在那書中，奧斯定會明明提到這個主張（第三章等）；但是，根據他在《天主之城》卷二十一第十章所說的，似乎他在引述別人的說法，而不是在說自己的主張。

3. 時間距離上的未來之事物，不是現實的事物，故其本身是不可知的。因為在物方面有缺欠的，在可知性上也同樣有缺欠。但按空間有距離的事物，是現實的事物，本身是可知的。所以，空間距離不能與時間距離相提並論。

第八節 離開身體之靈魂是否知道現世發生的事情

有關第八節，我們討論如下：

質疑 離開身體之靈魂，似乎知道現世發生的事情。因為：

1. 除非他們知道現世的事情，否則便不會關懷。但他們關懷現世的事情，就如《路加福音》第十六章28節所說的：「我有五個兄弟，叫他警告他們，免得他們也來到這痛苦的地方。」所以，離開身體的靈魂知道現世的事情。

2. 此外，常有亡者顯現給活人，有時在人睡眠時，有時在人清醒時，並警告人關於現世的事情；就如《撒慕爾紀上》第二十八章11節所記的，撒慕爾顯現給撒烏耳。若亡者不知道現世的事情，便不可能如此。所以亡者知道現世的事情。

3. 此外，離開身體之靈魂，知道他們那裡的事情。若他們不知道我們這裡的事情，那該是由於空間距離的限制。但在前面第七節此點已被否定。

反之 《約伯傳》第十四章21節說：「他的兒子受尊榮與否，他也不知；他們受輕賤與否，他也不覺。」

正解 我解答如下：按現在所討論的自然認知能力來說，亡者的靈魂不知道現世的事情。這可以從前面第四節所說的看出原因來。離開身體的靈魂認知個體物，乃是由於與那東西有些特定關係，或是由於以前之知識或感情的痕跡，或是由於天主的措施。按天主的措施以及亡者之靈魂的存在方式，他們脫離了與活人之交往，並歸入了沒有身體的獨立之本體的交往圈子。故此，他們不知道我們這裡的事情。教宗額我略一世在其《倫理叢談》卷十二第二十一章舉的便是這個理由，他說：「亡者不知道他們身後的活人怎樣生活，因為精神體的生活與肉體的生活相差很遠；正如形體物與非形體物不屬同類，知識也各不同。」奧斯定在《論追薦亡者》第十三及第十六章所說的，似乎指的也是這個原因：「亡者之靈魂不干涉活人的事情。」

至論已享真福者之靈魂，似乎教宗額我略一世與奧斯定的看法有所不同。教宗額我略一世在那裡接著說：「但是關於聖善的靈魂卻不可這樣想；因為他們既然親自看到全能天主之光輝，就絕對不該相信，還有他們所不知道的外在東西。」奧斯定在《論追薦亡者》第十三章則明說，「亡者不知道活人以及他們之子女做什麼事情，連聖善的靈魂也不例外」，正如有關《依撒意亞》第六十三章16節「亞巴郎不認識我們」這句的「註解」（聖經夾句）所記載的。他並且列舉證明說，他母親沒有像活著時那樣來看他，安慰他的憂苦；而他不認為他母親在幸福中變得比以前冷酷了。他又提到《列王紀下》第二十二章20節說的事情，即天主許下約史雅國王早逝，以免他看到他的人民將遭到的災患。不過奧斯定是秉持存疑的態度說了這話，所以他預先說了：「我所說的，誰願意接受就接受。」教宗額我略一世說得很堅定，這從他所說的「絕對不該相信」就可以看出。

教宗額我略一世的主張似乎比較合理，即瞻仰天主的聖善靈魂知道現世的一切事情。因為他們與天使同等，而奧斯定

《論追薦亡者》第十五章也認為天使知道活人的事情。但是由於聖者之靈魂與天主之正義相通無間，他們不為人間的事情煩惱，也不加以干涉，除非由於天主之正義措施上的需要。

釋疑 1. 亡者的靈魂縱然不知道活人的情況，也能關懷活人的事情；就像我們雖然不知道亡者的情況，也能關懷他們，為他們祈禱。他們其實也能知道活人的事情，不是靠自己，而是或通過離世而與他們會合之人的靈魂，或因了天使或魔鬼，甚或也可能由於「天主之神的啓示」，就如奧斯定在那書裡所說的。

2. 亡者顯現給活人，或是由於天主的特別措施，使之干涉活人的事情；這該算為一種奇蹟。或者這種顯現是天使或魔鬼製造的，亡者本人甚而毫不知情；正如按奧斯定在那書第十章裡說的，就似活人也能自己毫不知情而出現在別人的夢中一樣。故此關於撒慕爾，可以說他顯現是由於天主的啓示，因為《德訓篇》第四十六章23節說：「他逝世以後，還說了預言，警告君王的死期。」但若不接受《德訓篇》的權威，因為猶太人不視之為聖經，可以說那顯現是魔鬼製造的。

3. 這種無知不是因了空間上的距離，而是由於上面正解所說的原因。

第九十題

論人在靈魂方面的最初產生

一分爲四節一

229

【第一集】第九十題：論人在靈魂方面的最初產生

在上述關於人性的諸問題之後，現在要討論的是人最初之產生（參看第七十五題引言）。這個問題可以分爲四點來看：第一，論人之產生；第二，論其產生之終局（第九十三題）；第三，論人受造之初的境界和條件（第九十四題）；第四，論其住所（第一〇二題）。

關於人之產生，可以分爲三點來討論：第一，論人在靈魂方面之產生；第二，在男人之身體方面（第九十一題）；第三，在女人之身體方面（第九十二題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、人的靈魂是製造而成的，抑或是出自天主之本體。
- 二、如是製造而成的，是否爲創造而成的。
- 三、是否經天使製造的。
- 四、是否在身體以前製造的。

第一節 人的靈魂是製造而成的，抑或是出自天主之本體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎不是製造而成的（facta），而是出自天主之本體。因爲：

1.《創世紀》第二章7節說：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物。」但那吹氣的，是從自身吐出一些東西。所以使人生活的靈魂是來自天主的本體。

2.此外，按前面第七十五題第五節所說的，靈魂是單純的

形式。但是形式是現實，所以靈魂是純現實；但純現實是唯一天主的特性，所以靈魂是來自天主的本體。

3.此外，凡存在而彼此又毫無差別的东西，就是同一個東西。但是天主和心靈存在，而二者又彼此毫無差別；因為若有差別，就有相差之因素，如此便是組合物了。所以，天主和人的心靈是同一個東西。

反之 奧斯定在《論靈魂及其本源》(De Anima et eius Origine)卷三第十五章，列舉了幾個他所謂的「顯然非常邪惡並與天主教信仰相反」的主張；其中第一個，就是有人說：「天主不是從無中，而是從自身製造了(人的)靈魂」。

正解 我解答如下：說靈魂出自天主之本體，顯然沒有根據。由前面第七十七題第二節、第七十九題第二節、第八十四題第六節所說的可以知道，人的靈魂有時只有知識之潛能，它是從外物中獲得知識，並有許多機能；這一切都不合於天主的本性，因為祂是純現實，什麼也不是自外獲取的，本身沒有任何複合因素，這在前面第三題第一及第七節、第九題第一節已經證明了。

這種邪說似乎是由古人的兩個成見造成的。最初研究萬物之性質的人，不能擺脫開想像，認為除形體物外什麼也沒有。故此，他們說天主是一種形體物，並是其他形體物的根本。既然按《靈魂論》卷一第二章所說的，由於他們認為靈魂有屬於他們所謂作為根本之形體物的天性或性質，所以靈魂屬於天主的天性或性質。摩尼教派的人也認為天主是一種形體性的光，這光的的一部分就是被困在身體中的靈魂。後來有些人固然想到了非形體物之存在，但不是與形體分開的，而是形體之形式。是以，按奧斯定在《天主之城》卷八(參看卷四第三十一章)所記述的，瓦羅(Varro)說：「天主是以運動和條理

管理世界的靈魂」。因此有人說，正如人是整個世界的一部分，人的靈魂便是整個（宇宙）魂的一部分；他們除了按形體的區分，否則便不會用理智區分精神性本體之諸等級。前面第三題第一及第八節、第五十題第二節釋疑4、第七十五題第一節已經證明了，這些主張都是不可能的。所以說，靈魂出自天主之本體，顯然是錯誤的。

釋疑 1.所謂吹氣不可按形體方式去懂，說天主吹氣就等於說天主製造精神。其實人用身體吹氣時吐出的，也不是他本體或本質的東西，而是別的性質的東西。

2.靈魂按其本質雖然是單純的形式，但不是其存在，它乃是因分有而為存在之物，這可從前面第七十五題第五節釋疑4.所說的看出來。所以，靈魂不像天主那樣是純現實。

3.嚴格地說，有差別的東西是在某方面有差別，所以有相同的地方時才講到差別（不完全相同）。故此有差別的東西應該多少是組合物；因為有相同的部分，也有不同或有差別的部分。但是按《形上學》卷十第三章所說的，固然有差別的都是不同的，但並非凡不同的都是有差別的。因為單純的東西是因本身（或整個自己）而不同，不是由於其某些組合因素相差而不同，例如：人與驢之差別是有理性與無理性之差別；但關於有理性與無理性，不再說它們進一步因其它（組合因素的）差別而有差別。

第二節 靈魂是否藉（從無中之）創造而有存在

有關第二節，我們討論如下：

質疑 靈魂似乎不是藉（從無中之）創造而有存在。因為：

1.本身含有質料性之東西者，是用質料構成的。但靈魂內含有質料性的東西，因為它不是純現實。所以，靈魂是用質

料構成的，而不是（從無中）創造的。

2.此外，某固定質料之一切現實，似乎都是從質料之潛能中引出來的；因為既然質料是在針對現實的潛能狀態，任何現實原來就是以潛能狀態存在質料內的。但是從靈魂的定義中可以看出，靈魂乃是身體之質料的現實（參看：亞里斯多德，《靈魂論》卷二第一章）。所以靈魂是從質料之潛能中引出來的。

3.此外，靈魂是一種形式。倘若靈魂是（從無中）創造的，按同理，別的形式也都是（從無中）創造的。如此則沒有一個形式是因了生殖而存在的。這是不合理的。

反之 《創世紀》第一章27節說：「天主於是照自己的肖像造了人。」人是因了靈魂而為天主之肖像，所以靈魂之存在是由於創造。

正解 我解答如下：理性之魂或靈魂只能以創造方式產生；其他的形式則不然。這是因為形成乃是走向存在之過程，一個東西怎樣存在，便也怎樣形成。嚴格地說，本身具有存在，自立於自身之存在的，才算是存在的東西；因此只有自立體或本體（*substantia*）才正式稱為物。依附體沒有存在，而是某東西因了它而存在，是按這意義而被稱為物，例如說：白色是物，乃是因了它而某東西是白的。故此《形上學》卷七第一章說，更好說依附體「是屬於物的而不是物」。關於其他不自立的形式也是一理。故此不自立的形式嚴格地不能說它「形成」，是因了自立的組合體之形成而說它形成。按前面第七十五題第二節所說的，靈魂是自立的形式，所以它有正式的存在和形成。既然它不能是由原有的形體質料形成的，否則它便是形體物了；也不能是由原有之精神質料形成的，否則精神性的本體便能互相轉變了。所以，必定該說它，是由創造而形成的。

釋疑 1.在靈魂內，它的單純本質就似質料因素，它分得的存在即是它的形式因素；這存在與靈魂之本質必然是一起存在的，因為存在本來是跟隨本質的。如果按某些人的主張，說靈魂是由一種精神性的質料構成的，問題仍是一樣。因為那種質料沒有針對別的形式之潛能，就如天體之質料，否則靈魂就是有朽的了。所以，靈魂絕對不能是由原有之質料形成的。

2.所謂從質料之潛能中引出現實，無非就是原來在潛能狀態的東西變成現實。但是，由於靈魂之存在不繫於形體質料，而是自立存在的，並超出形體質料之能力，這在前面第七十五題第二節已經說過，所以不是從質料之潛能中引出來的。

3.如正解已說過的，靈魂與其他形式之情形不同。

第三節 靈魂是否由天主直接產生的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 理性之魂或靈魂似乎不是由天主直接產生的，而是經由天使產生的。因為：

1.在精神物之間比在形體物之間的等序周密。但是，按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，低級形體物是由高級形體物產生的。所以，低級的精神體或靈魂，是由高級之精神體或天使產生的。

2.此外，萬物的目的與其根本互相呼應，因為天主是萬物之根本和目的。所以，萬物之出自根本與萬物之歸向目的也互相呼應。但是狄奧尼修在《教會階級論》第五章說：「低級者是經由高級者歸返」。所以，低級物是經高級物而產生和存在，即靈魂是經天使而產生和存在。

3.此外，按《氣象論》卷四第三章所說的，「完美者乃是那能產生與自己相似的東西者」。但是，精神性本體遠比形體物完美。既然形體物產生與自己同類而相似的東西，天使更該

能產生按類別性質低於自己的東西，即靈魂。

反之 《創世紀》第二章7節說，天主自己「在人的鼻孔中吹了一口生氣」。

正解 我解答如下：曾有人主張，是天使用天主給的能力，產生靈魂。這是絕對不可能的，也不合於信仰。前面第二節曾指出，靈魂只能是以創造方式產生的。但只有天主能創造。因為只有第一主動者或原因能不需先有別的東西而行動；前面第六十五題第三節已經說過，第二主動者或原因常要假定有來自第一主動者或原因的一點東西。一種行動若需要先有別的，則這行動只是一種改變。

所以，只有天主有創造行動，別的主動者或原因都只有改變或改造行動。既然靈魂不能是由改變某質料而產生的，故只能是由天主直接產生的。

釋疑 由上面所說的，已可看出各**質疑**之答案。因為形體物之產生同類或較低級的東西，以及高級物使低級物歸返，這一切都是以改變的方式進行。

第四節 人的靈魂是否在身體之先產生的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人的靈魂似乎是在身體之先受造或產生的。因為：

1.按前面第六十六題第一節、第七十題第一節所說的，創造之工程先於分開和裝飾之工程。但靈魂是因創造而存在的，而身體是在裝飾工程的最後階段產生的。所以，人的靈魂是在身體之先產生的。

2.此外，靈魂與天使比與禽獸更為相近。但是，天使是

在形體物之先，或在最初與形體質料同時受造的；人的身體是在第六天形成的，禽獸也是那時產生的。所以，人的靈魂是在身體之先受造的。

3.此外，終點與起點是相配合的。但在失去了身體之後靈魂仍然存在。所以，最初也是在身體之先受造的。

反之 現實是在與之相稱的潛能中實現。既然靈魂是身體專有之現實，所以靈魂是在身體內產生的。

正解 我解答如下：奧利振《原則論》卷一第六等章曾經主張，不只第一個人的靈魂，所有人的靈魂都是在身體之先同天使一起受造的。這是因為他想，所有的精神性本體，無論是靈魂或天使，按其天性之條件都是平等的，只在功績上有差別；是以其中有的被困於形體，就如人的靈魂及天體之靈魂；有的按不同的等級保存了自己的清純本色。前面第四十七題第二節已經討論了這個意見，在此不再多說。

奧斯定在《創世紀字義新探》卷七第二十四至二十八章說，第一個人的靈魂是與天使一起在身體之先創造的，但所根據的理由不同。因為他認為在那六天的工程中，沒有產生現實的身體，只產生了身體之根本原因或胚種（causales rationes）。但是關於靈魂則不可能如此說，因為它不是從原來就有的形體性或精神性質料產生的，也不能是由某受造物之力量產生的。因此，靈魂似乎是在創造一切的六天工程中，同天使一起被造的；以後是由於自己的意志而趨向於與身體結合，並管理它的。不過從他的話裡可以看出，他並不認為這是定論。他說：「若與聖經或真理沒有衝突，便可以相信人是在第六天這樣受造的，即人身體之根本原因或胚種是在世界之元素中造成的，靈魂是直接造成的。」（第二十四章）

有些人主張，靈魂本身便具有完整的天性和本質，它不是以形式之資格與身體結合，只是為管理身體。對這些人來說，上述之學說是可以接受的。但若靈魂是以形式之資格與身體結合，並且本來就是人性的一部分，上述之學說便絕對不可能。顯然天主是將最初的東西設造的合於其天性的完美狀態，各按其類別之需要。靈魂既然是人性的一部分，除非與身體結合，否則便沒有天性的完美。所以不該沒有身體而只先造靈魂。

如果要維持奧斯定有關六天工程之意見（參看第七十四題第二節），可以說，靈魂既與天使相似，都是有智性的；所以就類別的相似（或就靈魂屬於有智性者之物類）來說，靈魂在六天的工程中領先（於身體），但靈魂本身是與身體一起受造的。按其他聖賢們的說法，第一個人的靈魂和肉身都是在六天的工程中受造的。

釋疑 1. 假若靈魂的天性本身就構成一個完整的類別，因而可以單獨被創造，則所舉之理由可以證明靈魂在最初是單獨受造的。但它既然自然而是身體之形式，不該分開受造，而該在身體內受造。

2. 關於**質疑**2. 所應該說的也是一樣。倘若靈魂本身有（完整的）類別，則比較與天使接近。但因了它是身體之形式，它屬於動物之共類，是其形式根本。

3. 靈魂在身體死後仍然存在，是因了身體之缺點即死亡而有的現象。這種缺點在當初創造靈魂的時候是不該有的。

第九十一題

論第一個人之身體的產生

—分爲四節—

然後要討論的是第一個人之身體的產生（參看第九十題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、論其所從出之質料。
- 二、論其產生之創作者。
- 三、論其藉由產生所得之配備。
- 四、論其產生之方式及次序。

第一節 第一個人的身體是否用灰土構成的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 第一個人的身體似乎不是用灰土構成的。因爲：

1. 從無中創造比用某質料製造東西需要更大的能力，因爲非物比具有潛能的物離現實遠。人既然是下界受造物中最高貴的，在產生其身體時該特別表顯出天主的能力來。所以，身體不該從灰土中，而該從無中產生。

2. 此外，天體比下界的物體高貴。但是人的身體地位極高，因爲它是受最高貴之形式，即靈魂的成全。所以，人的身體不該用下界的物體，而該用天體來構成。

3. 此外，火與空氣，比土及水高貴，因爲前者比較精細。既然人的身體是極高貴的，似乎該用火和空氣，而不該用灰土構成。

4. 此外，人的身體是由四種元素組成的。所以，它不是用灰土造的，而是用所有的元素。

反之 《創世紀》第二章7節說：「上主天主用地上的灰土形成了人。」

正解 我解答如下：天主既然是完美的，祂也使祂的作品各按其位而具有完美性；正如《申命紀》第三十二章4節所說的：「祂的作為完美無比」。天主是絕對或單純完美的，因為按狄奧尼修《神名論》第五章所說的，「祂本身原含有一切」，不是像組合體那樣，而是「單純地和一貫地」，就像不同的效果之原來存在於原因的同一個本質中。傳給天使們的這一完美性，在於天主在自然界所產生的一切，都在他們的認識中，但是用許多形式。這一完美性傳給人的方式較差。人按天生的知識並不認識一切東西；但可以說他是用一切東西組成的：在精神本體方面，他有靈魂；他與天體的相似處，在於他按氣質之平衡是居於相反者之中立點；按身體，他有各種元素。但在元素中，按實力是以高級原素為主，即火和空氣；因為生命主要在於熱，也就是火，以及在於濕，也就是空氣。低級元素則是以體積見盛；因為低級元素既然能力小，除非分量重，否則混合的就不能平均。是以說人的身體是用泥土構成的，因為所謂泥乃是含有水的土。故此，人被稱為「小宇宙」，因為宇宙間所有的受造物都多少可以在他身上找到。

釋疑 1.創造者天主之能力，如此在人的身體上表現出來，即它的質料是以創造方式產生的。該用四種元素的質料形成人的身體，為使人與低級形體物有共同點，因而能居於精神性本體與形體物之間。

2.天體雖然本來比下界物體高貴，但比較不適於靈魂之活動。因為靈魂獲得真理多少是憑感官，而這些感官的器官不能用天體構成，因為天體沒有感受性。有人說在人之身體的質

料組合中含有「第五元素」(quinta essentia)，因為他們認為靈魂是藉一種光而與身體結合（參看第七十六題第七節），這是不對的。首先，他們說光是一種形體物，這是不對的。第二，天體是沒有被動性的，所以不能從天體中分出一部分第五元素來，也不能與其他元素相混合。所以第五元素只是以其能力的效力，影響混合體的組合。

3.倘若活動力量比較強的火和空氣，在身體的組合中，按分量也比較多的話，別的元素就會完全為它們所吸引，因而不能混合平均。為了觸覺靈活，人（身體）的組合需要平均，而觸覺是其他感官之基礎。每個感官的器官不該現實地已具有它所能認知的對立者，只能有其潛能。所以，或者它絕對沒有對立者之類的東西，就如瞳人沒有顏色，以能知覺所有的顏色。但這在觸覺器官上是不可能的，因為它是由元素組合成的。而觸覺知覺的是這些元素之品質。或者器官是相反者之中點，觸覺就該是如此；因為中點對兩極來說可以說是在潛能狀態。

4.在泥中有土，以及連繫土的水。聖經沒有提別的元素，一是因為在人體內佔的分量小，如正解已說過的；一是因為在講萬物之產生時，聖經一直沒有提火和空氣。因為聖經是為一般人的，而粗俗的人覺得火與空氣不可捉摸。

第二節 人的身體是否由天主直接產生的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人的身體似乎不是由天主直接產生的。因為：

1.奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說，天主處理形體物是經過受造的天使。但人的身體，如第一節已說過的，是由形體質料構成的。所以該是經過天使，而非直接由天主產生的。

2.此外，凡是能以受造之能力產生的，不必直接由天主產生。但人的身體能夠由天體之受造的能力產生，因為有些動

物是在天體之作用下從腐爛的東西中產生。阿布瑪沙（Albumasar，805～886年，阿拉伯天文學家和占星家）說，在太熱或太冷的地區人不生育，在溫和地區才生育。所以人的身體不必由天主直接形成。

3.此外，凡由形體質料來的東西，都是由於質料之變化而來的。但一切形體上的變化都是由天體之運動產生的，天體之運動是一切運動中的第一個。既然人的身體是由形體質料形成的，所以在它的形成中似乎有些作用是來自天體。

4.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷七第二十四章說，在六天的工程中，天主先是把人體之基本原因或胚種放在形體受造物中，後來才現實地形成了人的身體。但是已經潛在於形體受造物中的胚種，可以用某形體物的力量使之產生。所以人的身體是由某受造之力量，而不是直接由天主產生的。

反之 《德訓篇》第十七章1節說：「上主用塵土造了人。」

正解 我解答如下：人體的第一次形成不能是由於某受造物的力量，而是直接由於天主。固然有人主張，形體物的形式是由某些非物質性形式來的（參看第六十三題第四節）。但是哲學家在《形上學》卷七第八及第九章反對這個主張。因為按前面第四十五題第八節、第六十五題第四節、第九十題第二節已說過的，形式本身不能形成，形成的是組合體；又因了主動原因該與被形成者相似，故沒有質料的純形式，不適於產生在質料中存在的形式，這種形式只因組合體之成立而能成立。所以質料中的形式，該是由質料中之形式產生的，也就是組合體由組合體產生。雖然天主是絕對非物質的，但只有祂能用自己的力量，以創造方式產生質料。因此，只有祂能不藉助於先有之質料性形式而在質料中產生形式。因此按奧斯定在《論天主聖三》卷三

第八及第九章所說的，若非用一些種子，天使不能使形體物改變形式。既然還沒有人的任何身體形成，不能用它的力量，以生殖方式來形成別的同類者，所以，人的第一個身體一定是直接由天主形成的。

釋疑 1.關於形體物方面的事，天使雖然能夠有某些服務，但天主在形體物上所行的事，有些非天使之力量之所能及，例如：使死人復活，使瞎子復明。用泥土形成第一個人的身體也屬於這個範圍。不過在形成第一個人的身體時，天使也可能會提供服務，就像在肉體復活時，將由他們收集骨灰。

2.用精子生殖的高級動物，並不能只靠天體的力量產生，如同亞維采那所想像的（參看第七十一題釋疑1.）；雖然天體之力量對動物之自然生殖也有作用，就如哲學家在《物理學》卷二第二章說的，「人及太陽從質料中產生人」。是以，人及其他高級動物之生殖，需要溫度適宜的地區；然而天體的力量足以從適當的質料中產生一些低級動物，但顯然為產生完美的東西，比為產生不完美的東西需要的條件多。

3.天體之運動是自然界變化的原因，但不是超出自然秩序之變化的原因，後者只有賴天主的能力，例如：死人復活，瞎子復明。用泥土形成人也是屬於這類的事。

4.所謂一個東西以基本原因或胚種（ratio causalis）方式原已存在於受造物內，這有兩種情形：一是按主動能力及被動能力，即不只從原有的質料可以形成，而且也原有能完成此事的受造物；另一情形是只有被動能力，即是說，能由天主從原有之質料中來形成。奧斯定所謂的人體以基本原因或胚種的方式，原已存在於別的被造物中，這是指後一情形。

第三節 人體的配備是否適當

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人體的配備似乎不適當。因為：

1.既然人是動物中最高貴的，似乎人體在動物的專長方面該有最好的配備，即在知覺和運動方面。但是有些動物的知覺比人靈敏，有的行動比人快速，例如：狗的嗅覺比人強，鳥的行動比人快。所以人體配備的不適當。

2.此外，完美的東西就是什麼也不缺少的。但是人體比起其他動物來缺少許多東西，其他動物有自然的衣服和武器為保護自己，這是人所沒有的。所以人體的配備非常不完美。

3.此外，人與植物的距離，比與禽獸的距離遠。但植物的莖幹是直挺的，動物的軀幹是平伸的。所以人的身體不該是直挺的。

反之 《訓道篇》第七章30節說：「天主造人原很正直。」

正解 我解答如下：自然界的東西都是由天主的技術產生的，因此可以說是天主的作品。每位匠人都想使自己的作品有最好的配備，但不是絕對的（或全面的）好，而是（相對地）看（個別的）目的。若這種配備附帶有什麼不相干的缺點，匠人並不在意。就如一位匠人要做鋸刀，他用鐵來做，為能利於鋸割；他並不想用玻璃來製造，雖然玻璃是更美的原料，因為這種美有礙於（鋸割）目的之達成。天主也給了每個自然物最好的配備，但不是絕對地，而是各按針對其專有目的的關係。這也正是哲學家在《物理學》卷二第七章所說的：「這樣比較更好，但不是絕對地，而是針對每個東西的性質。」

人體的近目的是靈魂及其活動，因為質料是以形式為指歸，工具是以主動者之作用為指歸。天主所設計的人體配備，

爲那種形式和那些活動，是最合適的。倘若在身體的配備上發見有缺點，該知道，那種缺點是由爲使身體適於靈魂及其活動而選用的質料來的。

釋疑 1.人的觸覺比其他任何動物的觸覺都完美，而觸覺是其他感官之基礎；故此，在動物中，以人的氣質最平衡調諧。在內部感官能力方面，如第七十八題第四節已說過的，人也比別的動物強。但由於不得已，人在某些外部感官不如別的動物，例如：在動物中，以人的嗅覺最差。在動物中，按身體的比例，人的大腦體積該是最大的：一是爲使內部感官之活動更爲靈活，這乃是爲理智之活動所需要的，前面第八十四題第七節已經說過；一是爲使大腦之冷度，調節心臟之熱度，因爲要使軀幹挺直，一定需要的熱量高。因了大腦體積大，而且是屬於陰濕的，嗅覺遂受到阻礙，因爲嗅覺需要乾燥。同樣，有些動物的視覺比人的清明，聽覺比人的靈敏，也是有原因的。這是因爲人的氣質調和，遂妨礙了這些知覺。有的動物的行動比人快，也是這個原因，人的調諧氣質不適於快速的動作。

2.有些動物的武器，角和爪，以及掩護動物的厚皮羽毛等，都說明這些動物身體中含的土分重；這與人之氣質之平衡溫和相衝突，因此人不宜有這些東西。但他有替代這些東西的理性和手，可用以爲自己配備武器及衣服，以及其他生活用品，方法無窮。故此《靈魂論》卷三第八章稱手爲「一切工具之工具」。這也最適合人的理性，它有無限的構想，能爲自己設備無限的工具。

3.人該有挺直的軀幹，這有四個理由。第一，人的感官不像其他動物那樣，只是爲滿足生活之需要的，也是爲求知識的。因此，其他動物之喜好感性物只是爲了食與色，只有人能喜愛感性物本身之美。因爲感官主要都在面孔上，其他動物的

面孔朝地，好似是為尋找食物，以照顧自己的生計；人的面孔是豎直的，為了用感官，特別用感官中最精細和能分辨東西的許多區別的眼睛，自由認知各方面的東西，無論天上的或地上的，為能從各方面採集智性層次的真理。第二，為使內部感官便於活動，因而把完成這些活動的大腦放在身體的最高部分，使它不受壓制。第三，倘若人的身體也是平伸的，便要用手當前腳。如此手便不能做別的事了。第四，若人的身體是平伸的，並以手當前腳，便要用嘴取食物。如此就要像別的動物，有長形的嘴，粗硬的唇，舌頭也是硬的，以免受外物傷害。這種配置絕對妨礙講話能力，而講話是理性的專有活動。

人體雖是挺直的，與植物的距離卻非常大。人的高級部分，即頭部，是朝向上界，低級部分是朝向下界，所以與宇宙配合得最好。植物的高級部分則朝向下界（因為根子相當於嘴），低級部分則朝向上界；禽獸的體態則居於二者之間。因為動物的高級部分是為取用食物的，低級部分是為排泄廢物的。

第四節 聖經描述的人體之產生是否合理

有關第四節，我們討論如下：

質疑 聖經上《創世紀》第一章26～27節、第二章7節所記述的人體之產生，似乎不合理。因為：

1.人的身體，像六天的其他工程一樣，都是由天主完成的。但是關於其他的工程那裡說：「天主說，要有，就有了。」所以造人的時候也該這樣說。

2.此外，按前面第二節所說的，人的身體是由天主直接造的。所以不該說：「讓我們造人。」

3.此外，人身體之形式是靈魂，也就是生氣。所以在說了「上主天主用地上的灰土形成了人」之後，不該再說：「在他鼻孔內（或臉上）吹了一口生氣。」

4.此外，靈魂或生氣是在整個身體中的，特別是在心中。所以不該說：「在他鼻孔內（或臉上）吹了一口生氣。」

5.男女之性別是屬於身體的，天主的肖像是屬於靈魂的。但是按奧斯定《創世紀字義新探》卷七第二十四及第二十八章所說的，靈魂是在身體之先造的。所以在說了「照天主的肖像造了人」之後，不該又說：「造了一男一女」。

反之 聖經有它的權威。

正解（針對諸項質疑）我解答如下：

釋疑 1.正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷六第十二章所說的，人之比其他東西高貴，並非是因了天主自己造了人，好像別的東西就不是祂自己造的。的確，聖經《聖詠》第一〇一篇26節上說：「上天也是你手的功績」；在另一處《聖詠》第九十四篇5節也說：「陸地也是祂親手所形成的」，人的高貴乃在於按天主之肖像造的。但聖經講造人時用了一種特別的說法，是為指明別的東西是為了人而造的。我們心中最在意的事，自然更加細心和努力去做。

2.不可想「讓我們造人」，是天主向天使們說的，如同有些人有這種曲解。這種說法是為表示天主有多位位格，指明在人內有各位格之肖像。

3.有人認為人的身體是先形成的，然後天主給已經造好的身體灌輸了靈魂。但是既然身體和靈魂都是人性的一部分，天主或各別先只造身體，或先只造靈魂，都不合於第一次設置萬物所應具的完備性。關於身體這尤其不合適，因為是身體繫於靈魂，而不是靈魂繫於身體。

為避免上述之講法，有人認為在說：「上主天主形成了

人」時，是指身體及靈魂一起之產生；後面加上的那句：「在他鼻孔內吹了一口生氣」，是指天主聖神，就如主曾向宗徒們噓氣，並說：「你們領受聖神罷」（《若望福音》第二十章22節）。但是正如奧斯定在《天主之城》卷十三第二十四章所說的，這種解釋不合聖經的字義。因為在那句話之後，接著說：「人就成了一個有靈的生物」；宗徒在《格林多前書》第十五章45節，不用這句話指精神生命，而指動物性生命。

所以，所謂生氣指的是靈魂；所說的：「在他的鼻孔內吹了一口生氣」，就似是解釋上句的，因為靈魂是身體的形式。

4. 因為面孔上的諸多感官，最能表現生命之活動，故此說是在人的臉上吹了一口生氣。

5. 按奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第三十三及第三十四章所說的，六天的工程都是一起完成的。所以，雖然他說第一個人的靈魂是與天使一起造的，並非指是在第六天以前造的；他認為在第六天造了第一個人的現實靈魂，以及身體之基本原因或胚種。別的聖師們則認為人的靈魂和肉身，都是同在第六天現實地或完整地造成的。

第九十二題

論女人之產生

一分爲四節一

然後要討論的是女人之產生（參看第九十題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、在最初創造萬物時是否該造女人。
- 二、是否該從男人形成。
- 三、是否出自男人之肋骨。
- 四、是否由天主直接造的。

第一節 在最初創造萬物時是否該造女人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不該在最初創造萬物時造女人。因爲：

1. 哲學家在《動物生成論》（*De generat. animal*）卷二第三章說：「雌性是未成功的（發育不全的或不及格的）雄性（*mas occasionatus*）」。但是在最初設置萬物時，不該有發育不全的，或不及格的，和有缺欠的東西。所以最初設置萬物時不該造女人。

2. 此外，受管治及貶低乃是罪過的後果。因爲在人犯罪之後，天主對女人說：「你要受丈夫的管轄」（《創世紀》第三章16節），教宗額我略一世也說：「幾時我們沒有罪過，我們都是平等的」（《倫理叢談》卷二十一第十章；《牧靈規範》卷二第六章）。但是女人天生就低於男人的能力和地位，就如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章所說的：「主動者常比被動者尊貴」。所以，不該在未犯罪前創造萬物時造女人。

3. 此外，犯罪的機會該被消除。但是，天主預先就知道

女人將是男人犯罪的機會，所以不該造女人。

反之 《創世紀》第二章18節說：「人單獨不好，我們要給他造個與他相稱的助手。」

正解 我解答如下：就如聖經所說的，為幫助男人，必需造女人；但不是像某些人所說的，是為在別的某一事上幫助男人。因為在別的任何事上，讓別的男人幫助男人，比讓女人幫助都更合適；而是為在生殖方面幫助男人。只要細看生物的生殖方式，便可以看清這個問題。有些生物，本身沒有積極的生殖能力，而是在另一類東西的作用下生殖，例如：那些沒有種子的植物和沒有精子的動物，是由天體的主動力量，從適當的質料中生殖。有些生物同時有生殖之主動和被動能力，例如：那些有種子的植物。在植物身上，沒有比生殖更高貴的生活表現；故此，其被動生殖力該與主動生殖力常在一起。在高級或完美動物方面，是雄性具有主動生殖力，而雌性具有被動生殖力。因了在動物的生活中，有比生殖更高貴的生命活動，而這是其生活的主要目的，故此高級動物的雄性不常與雌性結合在一起，只有在交媾的時候；我們可以設想雌雄交媾時所形成的一體，就似在植物上雄性和雌性能力常在一起的情形，雖然在各種植物中有的陽性力較強，有的陰性力較盛。人有更高貴的生命活動作為目的，即領悟。為此在人身上，兩性的分別該更加清楚，是以男性與女性分開來產生，但在生殖的事上則身體結合為一。故在女人形成之後，《創世紀》第二章24節立刻就說：「二人成為一體」。

釋疑 1.從個體物的性質來看，女人是有缺欠的，和發育不全的，或未成功的個別物。因為在男性精子中的積極生殖力，是

傾向於產生與自己完全相似的，亦即男性；其所以生出女性，是因了積極生殖力較弱，或由於質料配合不當，或者也可能是由於外來的變化，例如像《動物生成論》卷四第二章說的，因了南風的關係，因為南風是陰濕的。但是從普遍性的天性來看，女性不是發育不全的，或未成功之物；而是出於天性，或自然之意向，或目的，是爲了生殖的。普遍性之天性的意向，或目的，繫於天主，祂是天性的普遍根源。故在設置天性時祂不只造了男人，也造了女人。

2. 管制有兩種。一種是奴役性的，主管利用屬下以求自己的益處；這種管制是在犯罪以後才開始有的。另一種是家庭或政治性的管制，主管使用屬下是爲求屬下的利益和幸福。在未犯罪以前也會有這種管制；因爲在群眾中，大家若不聽賢明的人管理，就要秩序大亂。女人天生就該受丈夫的這種管理，因爲男人天生就比較明智。此外，即使無罪的純真狀態或境界，也不排斥人類的這種不平等，這點留待後面第九十六題第三節再講。

3. 若天主把曾爲人犯罪之機會的東西都從世界消除，宇宙就不完美了。而且也不該爲避免個別的惡，而除去共同的善或利益；何況天主又是大能的，能使任何惡轉向善。

第二節 女人是否該出自男人

有關第二節，我們討論如下：

質疑 女人似乎不該是出自男人。因爲：

1. 性別乃是人與其他動物所共有的，但其他動物的雌性不是用雄性形成的。所以，在人方面女性也不該用男性形成。

2. 此外，同屬於一個類別的東西，其質料相同。但是男人與女人屬於同類。男人既是用泥土形成的，女人也該如此，而不該用男人形成。

3.此外，造女人是為幫助男人生殖的。但是血統太近使人不適於生殖；故此按《肋未紀》第十八章第6等節所說的，親人不能彼此結婚。所以，女人不該用男人形成。

反之 《德訓篇》第十七章5節說：「天主又從他」，即從男人，「造了一個與他相似的伴侶」，即女人。

正解 我解答如下：在最初設立萬物時，人比別的動物，更該是女性出於男性。第一，是為表顯第一個人的特殊地位，他既是天主的肖像，就像天主是整個宇宙之根本那樣，他是其類別的根本。故保祿在《宗徒大事錄》第十七章26節說，天主「由一個人造了全人類」。

第二，為使男人由於知道女人是由自己產生的，而更愛女人，更相親密結合。是以《創世紀》第二章23節說：「她是由男人取出的；為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子。」這為人類尤其必要，因為男女終生生活在一起；其他動物則不是這樣。

第三，按哲學家在《倫理學》卷八第十二章所說的，人類之男女結合，不只是為了生殖之需要，像別的動物那樣；也是為了家庭生活，在家庭男女各有不同的職務，而男人是女人的頭或首領。所以，女人該是由男人形成，有似由自己的根本形成一樣。

第四，是聖事方面的理由，用以表顯教會是以基督為根本。故此宗徒在《厄弗所書》第五章32節說：「這奧祕真是偉大！但我是指基督和教會說的。」

釋疑 1.由上面正解所說的可知**質疑**1.之答案。

2.一個東西之所從出，是謂質料。受造的（物之）天性

或自然，各有固定的根本；既然它是固定於一的，它的產生過程也是固定的。故從某固定質料，產生出某固定類別的東西。但天主的能力既是無限的，可以用任何質料造成類別相同的東西，就如祂用泥土造成男人，用男人造成女人。

3. 自然生殖帶有血統關係，並構成婚姻之障礙。但女人不是以自然生殖方式從男人產生的，只是因了天主的能力，故此不說厄娃是亞當的女兒。因此所舉之理由不能成立。

第三節 女人是否該用男人的肋骨形成

有關第三節，我們討論如下：

質疑 女人似乎不該用男人的肋骨來形成。因為：

1. 男人的肋骨比女人的身體小很多。用小的不能形成大的，除非有所增補。若是這樣，更好說女人是由那增補的部分形成的，而非由肋骨；或者是以鬆散方式，如同奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十六章所說的：「一個物體除非鬆散，否則不能變大」。但是，女人的身體並不比男人的身體更鬆散，或密度較低，至少就肋骨與厄娃之身體的比例來說是如此。所以，厄娃不是用亞當之肋骨形成的。

2. 此外，在最初創造的工程上，沒有什麼多餘的。所以亞當的肋骨是其身體完整的一部分。所以拿走那肋骨後，他的身體就不完整了。這似乎不合理。

3. 此外，拿開人的肋骨時不能沒有痛苦。但是在犯罪以前是沒有痛苦的。所以，不該拿走男人的肋骨，用以形成女人。

反之 《創世紀》第二章22節說：「上主天主用那由亞當取來的肋骨，形成了一個女人。」

正解 我解答如下：用男人的肋骨形成女人是合理的。第一，為指明男女之間該結合為伴侶。因為女人不該「管轄男人」（《弟茂德前書》第二章12節），故沒有用男人的頭來形成女人。但女人也不該受男人輕視，把她看為奴隸，因此沒有用男人的腳來形成。第二，是為了聖事的奧義。因為聖事是從在十字架上安眠的基督之肋間流出的，即血和水，並用以建立了教會。

釋疑 1.有人說，女人的身體是以增多（multiplicatio）質料的方式形成的，沒有另外補充或增補（additio）別的質料，就像主當初使五個餅變多那樣。但這是絕對不可能的。上述之增多，或是因了質料之本體的變化，或是由於其體積的變化。不是因了質料之本體的變化：一是因為質料本身不能有變化，因為它只有潛能性的存在，它只有主體之資格；一是因為多少與大小是質料之本質以外的東西。

所以不能想像，質料在維持同樣的質料之前提下，不另外增補而能增多，除非是由於體積的變大。而這就是變鬆散（rarefactio），也就是如同哲學家在《物理學》卷四第九章所說的，同樣的質料取得較大的體積。所以說質料不變鬆散而增多，乃是自相矛盾，就像接受定義而不接受被定義者。

因此，在那增多中既看不出有鬆散情形，故一定是由於另外增補了質料的關係；而這或是以創造方式，或者，更可能是以轉化方式。故此奧斯定在《若望福音釋義》第二十四講說：「基督用五個餅使五千人吃飽，就像祂用極少的種子產生出許多莊稼」，後者是從地上的養分轉化來的。然而無論說用五個餅使眾人吃飽，或說用男人的肋骨形成女人，這都是因為原有之肋骨或餅之質料獲得增補或補充。

2.那肋骨屬於亞當之完整的一部分，但不是以他為一個體而論，而是以他為人類之根本而論；就如精子屬於生殖者之

整體的一部分，但以自然方式排泄出來，並伴有快感。以天主的能力來說，更該用男人的肋骨形成女人的身體而不帶痛苦。

3.據此釋疑2.已可知質疑3.之答案。

第四節 女人是否直接由天主形成的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 女人似乎不是由天主直接形成的。因為：

1.由同類者所產生的個體，沒有一個是由天主直接形成的。但女人是從男人產生的，二者屬於同類。所以女人不是由天主直接形成的。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說，天主是用天使管理形體物。但是，女人的身體是由形體質料形成的，所以是經由天使，而非直接由天主形成的。

3.此外，那些在受造界以基本原因或胚種方式原先存在的東西，乃是因某受造物之力量而產生，不是直接由天主產生。但按奧斯定在《創世紀字義新探》卷九第十五章所說的，女人之身體是以基本原因或胚種方式，在最初的（創造）工程中產生的。所以，女人不是由天主直接形成的。

反之 奧斯定在那書裡（同處）卻說：「只有天主能用肋骨形成或構成女人，整個自然界都是因天主而得存在。」

正解 我解答如下：上面第二節釋疑2.已經說過，每一類東西的自然生殖都是出於固定的質料。人自然生殖所從出之質料是男女之精卵，所以從別的任何質料也不能自然地生出人類個體來。只有天主，既是天性之訂立者，能不按自然程序產生東西。所以，只有天主能用泥土形成男人，或用男人之肋骨形成女人。

釋疑 1.所舉之理由，是根據以自然生殖方式，由同類者生出個體。

2.正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷九第十五章所說的，我們不知道在形成女人時，天使是否曾提供服務；但是，正如男人的身體不是由天使用泥土形成的，女人的身體也一定不是天使用男人之肋骨形成的。

3.正如奧斯定在同書同卷第十八章所說的：「萬物最初的情形，不絕對要求女人是那樣形成，只是可以那樣形成。」所以，所謂女人之身體原先以基本原因或胚種方式存在於最初的工程中，不是按積極能力而言，只是按被動能力而言，即針對創造者之積極能力的被動能力。

第九十三題

論人之產生的目標或終局

—分爲九節—

255

【第一集】第九十三題：論人之產生的目標或終局

然後要討論的是人之產生的目標（finis）或終局（terminus，最後成果、結局），即有關所謂他是「按天主之肖像和相似（模樣）」受造的問題（參看第九十題引言）。

關於這點，可以提出九個問題：

- 一、人內是否有天主之肖像。
- 二、無靈受造物中是否有天主的肖像。
- 三、天使是否比人更具有天主之肖像。
- 四、是否每人都有天主之肖像。
- 五、在人內的天主之肖像，是基於與（天主之）本質的關係，抑或是與天主之所有位格，或其中之一位格的關係。
- 六、人是否只根據心靈而為天主之肖像。
- 七、人之有天主的肖像，是根據機能、習性，抑或活動。
- 八、是否針對所有的對象。
- 九、論肖像與相似（模樣）之差別。

第一節 人內是否有天主之肖像

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人內似乎沒有天主之肖像（imago）。因為：

1. 《依撒意亞》第四十章18節說：「你們要把天主同誰相比擬呢？你們把祂與什麼相對照呢？」

2. 此外，當天主的肖像乃是天主獨生子之專權，宗徒在《哥羅森書》第一章15節，說祂「是不可見的天主的肖像，是

一切受造物的首生者。」所以在人內沒有天主的肖像。

3.此外，希拉利（Hilarius，315～367年）在《論主教會議》（De Synodis）中說：「肖像是其所摹繪之東西在種或別類（species）上沒有差別的像」；他在那裡又說：「肖像是物之與物本身相等的、無法分辨的、二而一的酷似。」但是在類別上沒有差別的像不存在於人與天主之間，人與天主也不可能相等。所以在人內不能有天主的肖像。

反之 《創世紀》第一章26節說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」

正解 我解答如下：奧斯定在《雜題八十三》第七十四題說：「哪裡有肖像，便也有相似（similitudo）；但哪裡有相似，並不一定也有肖像。」由此可見，相似乃是肖像之內涵之一，以及肖像給相似之內涵增加一點東西，即肖像是根據另一個東西摹成並為表示那東西的；稱之為「肖像」，是因了它是摹擬另一個東西的。為此一個雞蛋，無論怎樣與另一個雞蛋相似和相等，也不說它是另一個的肖像，因為它不是由於摹擬另一個而來的。相等不屬於肖像之內涵，正如奧斯定在那裡說的：「哪裡有肖像，並不一定就相等」，這可從一人在鏡子裡映出的影像上看出來。但是相等屬於完美的肖像之內涵，因為在完美的肖像上，其所根據或表示之東西所有的，肖像什麼也不缺少。

在人內顯然有一種與天主的相似，它來自天主好似來自模型；但二者之間沒有相等的相似，因為這個模型與做造物之間有無限的距離。所以說，在人內有天主的肖像，但不是完美的肖像，只是不完美的肖像。聖經上說，人是「按照天主的肖像」造的，便是這個意思；因為「按照」表示接近，只用於有距離的東西。

釋疑 1.先知所說的是人所造的形體肖像，故特別說：「你們把祂與什麼相對照呢？」而天主放在人內的是精神性的肖像。

2.「一切受造物的首生者」，是天主的完美肖像，完全等於它所表示的；是以說「祂是肖像」，從來也不說「祂有肖像」。人則是由於相似而被稱為天主的肖像；因了不完美的相似，故說「按照天主的肖像」。又因了與天主完全相似就要有與天主相同的本質，在天主獨生子身上的肖像，就像與國王有相同本質之王太子之為國王的肖像；在人身上的肖像，則是在另一種本質上的肖像，就像在銀錢上的國王之肖像。這可參看奧斯定在《論十絃》(De decem chordis)「證道詞」第九篇第八章裡所說的。

3.沒有分開的東西便是一個，所謂沒有差別或分別的像，就是說同一的像。但所謂「一」，不只用於數字或個體、別類、或共類，也可用於類比(analogia)或比例；而最後這一種便是受造物與天主之間的同一或相同、相合。至於所謂的「物與物之完全相等」，則屬於完美之肖像的內涵。

第二節 無靈受造物中是否有天主的肖像

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在無靈受造物中似乎有天主的肖像。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第二章說：「在效果中有其原因之近似的或相稱的肖像。」但天主不只是有靈受造物的原因，也是無靈受造物的原因。所以，在無靈的受造物中，有天主的肖像。

2.此外，與一個東西的相似愈明顯，愈有肖像之性質。但是狄奧尼修在《神名論》第四章說，太陽的光線最像似天主的美善。所以太陽的光線是按照天主的肖像。

3.此外，一個東西所具有的美善愈多，愈像似天主。但

是整個宇宙比人更為美善，因為按《創世紀》第一章31節的說法，雖然每種東西都是好的，但論到全體卻說很好。所以不只有人，整個宇宙都是按照天主的肖像。

4.此外，波其武在《論哲學的慰藉》卷三第九章論天主說：「祂以理智支撐世界，並按相似自己的肖像使之形成。」所以，整個世界都是按照天主的肖像造的，不只有靈的受造物。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷六第十二章說：「人之優越在於天主是按自己的肖像造了人，這是因為祂給了人智性的心靈，使人高於禽獸。」所以，沒有智性或靈性的東西，不是按照天主的肖像。

正解 我解答如下：並非任何相似，縱然是來自另一物並為表示該物的，都足以構成肖像之理或性質。如果相似只是按照類或共類（genus），或是共同之依附體，不能因此便說某東西是按照另一個東西的肖像；因為從人身體生出的蠕蟲，雖然按共類與人相似，但不能說是人的肖像。同樣，一個東西變得像另一個東西一樣白，也不能說前者是後者之肖像，因為白色是許多種東西共有的依附體。肖像之理或性質，需要具有「種」或別類（species）上的相似，例如：國王的兒子身上有國王的肖像；或至少有種或別類所專有之依附體上的相似，特別是在形狀方面，例如：在銅上的人像。故此，希拉利特別說：「肖像是在種或別類上沒有差別的像」（參看第一節質疑3.）。

顯然種或別類方面的相似要看最後的差別。一個東西之相似天主，首先是因了它存在，這是最普通的相似；其次是因了有生命；第三，因了有認知或領悟活動。按奧斯定在《雜題八十三》第五十二題說的，後者「與天主非常近似，在受造物

中沒有比它們更接近天主的。」由此可見，嚴格地說，只有智性或有靈受造物是按天主的肖像造的。

釋疑 1.不完美者常是分自完美者。爲此那些不夠肖像之資格的东西，因了多少與天主有相似，也分有一點肖像。因此狄奧尼修說，效果有原因之「近似的或相稱的肖像」，即按其所接近的程度，而不是絕對的。

2.狄奧尼修說陽光相似天主之美善，是按作用而言；而非按天性的尊高，但真正的肖像要有天性上的接近。

3.按量和廣度來說，宇宙所具有的美善比有靈之受造物所具有的完備；但按強度和密度來說，有靈的受造物更接近天主之完美，因爲他能得到至善。或者也可以說，部分不能與整體相比，只能與別的部分相比。因此，在說只有有靈的受造物是按照天主的肖像時，並不否認宇宙在某方面是按照天主的肖像；但否認宇宙的其他部分是按照天主的肖像。

4.波其武所說的肖像，是指作品與匠人理智中之相關藍圖之相似。按這意義，每個受造物都是天主理智中之模型的肖像。我們這裡講的不是這種肖像，而是天性上相似之肖像，即如：由於萬物皆存在，故皆相似第一個存在者；有生命的皆相似第一個生命；有智性的皆相似最高之智慧。

第三節 天使是否比人更按照或具有天主之肖像

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不比人更按照或具有天主之肖像。因爲：

1.奧斯定在《證道集》第四十三篇第二章「論肖像」(De imagine) 的證道詞中說，除了人之外，天主沒有使任何受造物按照自己的肖像。所以說天使比人更是按照天主的肖像，這不是真的。

2.此外，奧斯定在《雜題八十三》第五十一題說：「人是如此按照天主的肖像（受造的），即未有其他受造物居中作媒介，直接為天主所形成。所以沒有比人與天主更親近的。」但一受造物之被稱為天主的肖像，是因為與天主親近。所以天使不比人更具有天主的肖像。

3.此外，說一受造物是天主的肖像，是因了這受造物有智性或靈性。但智性沒有強弱之別，因為智性不是依附體，而是一種本體。所以，天使不比人更具有天主的肖像。

反之 教宗額我略一世在一篇證道詞中說：「天使被稱為相似之印記，因為在他身上與天主之肖像的相似，表達的更為顯明。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

正解 我解答如下：我們可以從兩方面來談天主之肖像。一是從構成肖像之第一基礎，即智性或有靈的天性。這樣則天使比人更具有天主之肖像，因為根據前面第五十八題第三節、第七十五題第七節釋疑3、第七十九題第八節所說的可以知道，他們的智性或有靈的天性更為完美。第二，是從人內天主之肖像的次要因素，即在人內有些擬仿天主的地方，例如：人是生於人，如天主之生於天主；又如人的靈魂是在整個身體內，並整個在每一部分內，正像天主與世界之關係。按這方面，人比天使更具有天主的肖像。但這些不能被看作在人內的天主之肖像，除非先假定有第一層的相似，即在智性或有靈之天性上的相似；否則的話，禽獸或無靈的動物便也都是天主的肖像了。既然按智性或有靈之天性，天使比人更具有天主的肖像，該說天使絕對地更具有天主的肖像，人則是相對地。

釋疑 1.奧斯定把其他低級的無靈受造物排除於天主的肖像之

外，而不包括天使在內。

2.正如在說火是同類形體物中最細微的時候，並不是說這個火不能比那個火細微；同樣，說沒有比人的心靈與天主更親近的，是根據智性或有靈的天性之共類說的。因為他（奧斯定）在那句話前面先說了：「那些有認知活動的，與祂非常近似，在受造物中沒有比他們更接近天主的。」所以這並不排除天使更具有天主的肖像。

3.所謂「本體沒有多少之分別」（亞里斯多德，《範疇論》第五章），並非說某一種或別類之本體不能比另一種或別類的完美，只是說同一個個體之分有自己的物種，不是有時多些，有時少些。不同之個體所分有之本體之本質，也沒有多少之別。

第四節 是否每人都有天主之肖像

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不是每人都有天主之肖像。因為：

1.宗徒在《格林多前書》第十一章7節說：「男人是天主的肖像，女人是男人的肖像。」既然女人也是人類的一員，所以不是每人都是天主的肖像。

2.此外，宗徒在《羅馬書》第八章29節說：「天主所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同。」但不是每人都是被預選的人，所以不是每人都合於聖子的肖像。

3.此外，按前面第一節所說的，相似是肖像的要素之一。但罪過使人與天主不相似，所以使人失去天主的肖像。

反之 《聖詠》第三十八篇7節說：「人如肖像般逝去。」

正解 我解答如下：既然說人是天主的肖像，是根據智性或有靈的天性；所以，智性愈擬似天主，就愈是天主的肖像。智性或

有靈的天性之擬似天主的地方，主要是針對天主認識並愛慕自己。所以可以從三方面看人內的天主之肖像：第一，人有認識和愛天主的自然才能，而這種才能在於人心靈之天性，是眾人所共有的。第二，人有認識和愛天主的活動或習性，但不是完美的；這是由恩寵促成的肖像。第三，人有認識和愛天主的完美現實活動；這是根據榮福之相似來看肖像。為此針對《聖詠》第四篇7節那句：「上主，你光輝的儀容已印在我們身上」，「註解」（拉丁通行本註解）將肖像分為三種，即創造之肖像，再造之肖像，及相似（或模樣）之肖像。每人都有第一種肖像；只有義人有第二種肖像；天上的聖人們才有第三種肖像。

釋疑 1. 按肖像之基本性質或因素來說，即按智性或有靈的天性來說，無論男人或女人都有天主的肖像。為此《創世紀》第一章27節說了：「照自己的肖像造了他」，即人之後，接著說：「造了他們一男一女」；那裡用多數說「他們」，按奧斯定說的，是為避免人誤解，以為在一個個體身上兼具男女兩性（《創世紀字義新探》卷三第二十二章）。但是就（肖像的）某種次要因素來看，男人有天主的肖像，而女人按照同一觀點則沒有天主的肖像；因為男人是女人的根本和目的，就像天主是整個世界的根本和目的。故此，宗徒說了：「男人是天主的肖像和光榮，而女人卻是男人的光榮」之後，指出他這樣講的原因：「不是男人出於女人，而是女人出於男人；而且男人不是為女人造的，女人乃是為男人造的。」（第8及9節）

2.及3.那些理由，是根據從恩寵和榮福上之相似而來的肖像。

第五節 在人內是否有關於天主三位的天主之肖像

有關第五節，我們討論如下：

質疑 在人內似乎沒有關於天主三位的天主之肖像。因為：

1. 奧斯定在《致伯多祿執事論信德》裡說：「按本質聖三只有一個天主性，造人所按的肖像也只有一个。」（參看：富振秋，《致伯多祿執事論信德》第一章）希拉利在《論天主聖三》卷五也說：「人是按聖三共有之肖像造的。」所以在人內有關於本體的天主之肖像，而沒有關於三位的天主之肖像。

2. 此外，在翟南德的《論聖教信端》第五十五章說，人內的天主之肖像是根據永恆性。大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十二章也說：「說人是按天主的肖像，是為指明他有智性，自由意志，和自主能力。」尼沙的額我略也說，聖經上說人是按天主的肖像造的，「等於說人的天性分有一切聖善；因為天主性是圓滿的聖善」。這些都不是關於三位之區分的，而是關於本質之統一性的。所以人內的天主之肖像根據的不是天主三位，而是一性一體。

3. 此外，肖像引導認識肖像所表示者。若人內的天主之肖像是根據天主三位的，既然人憑自然理性能認識自己，所以人憑自然的認識也該能認識天主三位。但按前面第三十二題第一節所說的，這是不對的。

4. 此外，肖像之名義並非適於聖三中的每一位，只適於聖子；因為奧斯定在《論天主聖三》卷六第二章說：「只有聖子是聖父的肖像。」若人內之天主肖像是根據位格，則在人內沒有所有三位的肖像，只有聖子的肖像。

反之 希拉利在《論天主聖三》卷四，根據人是按天主的肖像造的，證明天主的位格有多位。

正解 我解答如下：前面第四十題第二節曾說，天主之位格的區分，無非是根據起源；或更好說，根據起源之關係而來的。種種東西的起源，方式不都一樣，每一種東西的起源之方式，都是各按其天性的要求或適宜性：生物與無生物之產生方式不一樣，動物與植物之產生方式也不一樣。由此可知，天主三位之區分，也是根據其適宜於天主的本性或性體。因此，根據相似天主之性體而為天主之肖像，並不排除根據表示三位而為天主之肖像；因為一個包含另一個。所以該說，人內有天主之肖像，無論是在天主的性體方面，或是在三位方面；因為連在天主本身內，也是一個本質或性體存在於三位格中。

釋疑 1.及2.由上面所說的，可以知道前二質疑之答案。

3.倘若人內之天主肖像能完美地表顯天主，則所舉之理由可以成立。但是按奧斯定在《論天主聖三》卷十五第二十及二十三章所說的，人內的三位或三的組合（trinitas）與天主內的三位有很大的差別。故此，他在那裡說：「我們是看到而不是相信我們內的三位或三的組合；但我們是相信而非看到天主有三位。」

4.有人說，在人內只有聖子的肖像。但是，奧斯定在《論天主聖三》卷十二第六章反對這種主張。第一，既然按本質上的平等，聖子與聖父相似；若人是按聖子之肖像造的，必然也是按聖父之肖像造的。第二，倘若人只是按聖子的肖像造的，聖父就不會說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」，而該說：「按你的」。

《創世紀》第一章27節說的：「照天主的肖像造了人」，不該像某些人那樣想，以為聖父只按聖子的肖像造了人；而該解釋為天主聖三按自己的肖像，即按所有之三位的肖像造了人。

「天主照自己的肖像造了人」這句話有兩種解釋法。第一，所謂「照」是指行動之終點，就等於說：「讓我們這樣來造人，以使在他內有肖像」。第二，「照」是指模型原因，就如說：「這書是照那書製成的」。如此，所謂天主的肖像就是天主的本質。在這裡是用「肖像」替代「模型」，妄稱「肖像」為天主的本質。或者按某些人說的，稱天主之本質為肖像，是因為在本質上一位格相似另一位格。

第六節 人是否只根據心靈而為天主之肖像

有關第六節，我們討論如下：

質疑 人似乎不是只根據心靈而為天主之肖像。因為：

1. 宗徒在《格林多前書》第十一章7節說：「男人是天主的肖像」。但男人不只有心靈。所以，天主的肖像不只在於心靈。

2. 此外，《創世紀》第一章27節說：「天主照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。」但是男女是身體上的區別。所以，人內的天主肖像也是由於身體，不只是由於心靈。

3. 此外，肖像似乎主要在於形狀，但形狀是屬於身體方面的。所以人內的天主肖像也在於身體，不只在於心靈。

4. 此外，按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第七及二十四章所說的，在我們內有三種見識，即：身體的，精神或想像的，和智性的。若按屬於心靈的智性見識在我們內有一種三的組合，因而使我們能是天主的肖像；按同理，在別的見識方面也是一樣。

反之 宗徒在《厄弗所書》第四章23及24節說：「應在心思念慮（心靈的活動）上改換一新，穿上新人。」按這句話，我們

的革新和變為新人，是屬於心靈方面的。但是在《哥羅森書》第三章10節他說：「你們穿上了新人，這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的。」這裡將穿上新人之革新歸於天主之肖像。所以當天主的肖像只是屬於心靈的事。

正解 我解答如下：按前面第二節所說的，在每種受造物上都多少有與天主的相似，只有在理性或有靈的受造物身上的相似，是以肖像的方式；在其他受造物上是以痕跡（vestigium）的方式。理性受造物超出其他受造物的地方，是理智或心靈。故此，在理性受造物上有天主之肖像，也只是憑心靈。若理性受造物具有別的部分，在那些部分只有痕跡，就像與這些部分相似的其他東西一樣。

只要看痕跡與肖像之表顯方式，便不難看出其中的理由來。如第二節已說過的，肖像所表顯的是種或別類方面的相似；痕跡是以效果方式表顯其原因，但二者不屬同種。動物之行動留下的足印稱為痕跡；同樣，灰是火的痕跡；一個地區的荒涼景象，是敵軍的痕跡。

我們可以從受造物之表顯與天主本質或性體的相似，及其表顯與非受造之天主聖三之相似兩方面，去看有理性的受造物與其他受造物的差別。在相似天主之本質方面，理性受造物多少可以表顯一點同種性，因為他之相似天主，不只因為有存在又有生命活動，而且也因為有智性活動，這在前面第二節已經說過。其他受造物沒有智性活動；但若看其配置，可以看出創造者理智的痕跡。同樣，非受造的天主三位之區分，是根據聖言之出於或生於發言者（聖父），以及愛（聖神）之出自或發自（聖父及聖言）二者，如同在前面第二十八題第三節已經講過的。而在理性受造物中，則有言語之出於理智，愛之出於意志，這可說是非受造的天主三位之肖像的同種性的表顯。在其

他受造物中，沒有言語之根本、言語及愛（三者）；但是在它們內有某種痕跡，表顯出在創造（它們的）原因中有這三者。因為由於受造物是有變化和有限的本體，可以證明它是由某根本來的：其別類或物種可以指明造物者之言語，就如房屋之形式能指出工程師的構想；目的可以指出造物者之愛，因為是愛使效果指向善，就如房屋之功用指出工程師之意志。

所以在人內，按心靈有天主之肖像式的相似，但在別的部分則有天主之痕跡式的相似。

釋疑 1.說人是天主的肖像，並非因為他按本質就是肖像，而是因為在他的心靈上印有天主的肖像，就如說：銀錢是凱撒的肖像，因了銀錢上有凱撒的肖像。所以，並不必在人的每一部分都有天主的肖像。

2.正如奧斯定在《論天主聖三》卷十二第五章曾提到的，有人認為在人內有聖三的肖像，不是憑一個人，而是憑許多人。他們說：「男人表示聖父的位格；由男人所發出和所生的表顯聖子的位格；代表聖神第三位的是女人，因為她雖出於男人，但不是兒子或女兒。」一眼就能看出這學說不合理。第一，如此則聖神成了聖子的根本，就如女人是由男人所生之子女的根本。第二，一個人只能是一個位格的肖像。第三，如此則聖經該在子女出生之後，再講人內的天主之肖像。

故此，聖經說了：「照天主的肖像造了人」後，又說：「造了一男一女」，並非為說天主的肖像繫於男女之區分；而是因為天主之肖像是兩性所共有的，因為肖像在於心靈，而心靈沒有男女之別。故此宗徒在《哥羅森書》第三章10節，說了：「照創造他者的肖像」後，又說：「那裡不再分男人或女人」（參看《迦拉達書》第三章28節）。

3.雖然，人內的天主之肖像不是根據身體的形狀，但是

奧斯定在《雜題八十三》第五十一題說：「在地上之動物的身體中，只有人的身體不是彎向地面，而是易於看天的，因而可以說人的身體比其他動物的身體更是照天主的肖像造的。」這並非說人的身體內有天主的肖像，而是因為人體的形狀以痕跡的方式表顯在靈魂上的天主之肖像。

4.按奧斯定在《論天主聖三》卷十一第二等章所說的，無論在身體見識或想像見識中，都有一種三的組合。在身體見識方面，首先有外在之物體的物象；第二有看見的活動，這是因了外在之物象的影像印在視覺上；第三，有意志之意向，運用視覺去看並注視外在之東西。在想像見識方面，第一有在記憶中保存的物象；第二，想像之視見，它是如此進行的，即靈魂的尖端，亦即想像力本身，按上述之物象來塑造或形成自己；第三，使二者結合之意志的意向。但這兩種三的組合都不合天主肖像之資格。因為外在之東西的物象是靈魂以外的東西；記憶中的物象雖不在靈魂之外，然而外來的。所以，二者都不能表顯天主三位的同性同體和同為永恆。此外，身體之見識不只是生於外物之物象，也生自視見者之感官；想像之視見也不只生於保存在記憶中的物象，也是生於想像力，因此這不適用於表顯聖子只是生於聖父。至於意志使二者合一之意向，無論是在身體見識或在想像見識方面，都不是生於前二者，所以，不適用於表顯聖神是出自聖父和聖子。

第七節 靈魂之有天主的肖像是否根據活動

有關第七節，我們討論如下：

質疑 靈魂之有天主的肖像，似乎不是根據活動。因為：

1.奧斯定在《天主之城》卷十一第二十六章說，人是照天主之肖像造成的，是根據「我們存在，我們知道我們存在，並愛這存在和知覺。」但存在不指活動。所以，靈魂內之天主

肖像不是根據活動。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷九第十二章，指出天主的肖像在靈魂上是根據這三點：心靈、知覺和愛。但是心靈不是一種活動，更好說是機能，甚或說是靈魂之本質。所以，天主之肖像不是根據活動。

3.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十第十二章，指出在靈魂內聖三之肖像是根據記憶，領悟（明悟）和意願。但是按大師在《語錄》卷一第三題所說的，這三種東西乃是「靈魂的自然能力」。所以肖像是根據機能，不是根據活動。

4.此外，聖三的肖像常留在靈魂上。但是活動不常存留。所以在靈魂內的天主之肖像不是根據活動。

反之 奧斯定在論《天主聖三》卷十一第二章，指出在靈魂低級部分的三的組合是根據現實的感官和想像之見識。所以在心靈部分的三的組合，那使人成為天主之肖像者，也該是根據現實之見識。

正解 我解答如下：前面第二節已經說過，肖像該是種或別類（species）方面之表顯。假若在靈魂內該承認有天主聖三之肖像，主要該是根據那最能表顯天主三位之「種」或各自的特質者（或那最能表顯區別天主三位的各種關係者）。天主之位格的區分，是根據聖言源自發言者（聖父）的出發，以及連結前二者之愛（聖神）的出發（processio）。按奧斯定在《論天主聖三》卷十四第七章所說的，在我們的靈魂內的言，「若沒有現實的思想便不能存在」。所以，在心靈中的聖三之肖像，首先並主要是在於活動，即是由我們握有的知識，藉內在的思想構成言，繼而再形成愛。但由於習性和機能是活動之根本，而每個東西都是潛伏在根本中，所以次要地，好似是一種延伸，也可以按機能去看靈

魂內的聖三之肖像，特別是按習性，因為在它們中潛伏著活動。

釋疑 1.我們之存在之所以屬於天主之肖像，在於我們高出其他動物的部分；我們有這樣的存在是因了我們有心靈。所以這個三的組合，與奧斯定在《論天主聖三》卷九第十二章說的三的組合，即心靈、知覺和愛，其實是一事。

2.奧斯定在心靈中首先找到的是這個三的組合。但是心靈，雖然它多少認識自己全部，但也有不認識自己的地方，即不知道自己與別的東西有何不同因而它尋找自己，正如奧斯定接著所指出的（《論天主聖三》卷十第四及第八章）。所以，因了知覺與心靈不完全相等，他就採用了在靈魂中的心靈之三特性，即記憶、領悟（明悟）和意願（意志），沒有人不知道自己有了它們。他改用這三者代表聖三之肖像，好似說以前採用的有缺點。

3.正如奧斯定在《論天主聖三》卷十四第七章所指出的，無論我們是否正在想某些東西，都可以說我們領悟和願意或愛這些東西。但在不想的時候，它們只屬於記憶；他認為那無非就是知識與愛之習性的存留。他在那裡說：「但因沒有思想，那裡便不能有言語（我們所說的，我們都思想，縱然是用不屬於任何民族之語或話的內心之言說的），所以在記憶、領悟和意願這三者中最能看出聖三之肖像。我現在所謂的領悟，是指我們用以思想領悟者；而所謂意願或愛或愛慕，是指那連繫生者與受生者。由此可見，他是把聖三之肖像主要放在現實之領悟和意願上，而不是放在記憶之習性式的存留上；雖然在這方面也多少有聖三的肖像，就如在那裡所說的。由此可見，記憶、領悟和意願，並非如《語錄》所說的，是三種「能力」。

4.或者有人會用奧斯定在《論天主聖三》卷十四第六章所說的這些話來答覆，即「心靈常想到自己，領悟自己，並愛自己」。按他們對這些話的解釋，好似靈魂對自己常有現實的領悟和愛。但奧斯定排除了這種解釋，因為他接著說：「它不是

常在想自己與自己以外的東西不同。」由此可見，靈魂常領悟和愛自己，不是現實地，而是以習性方式。固然也可以說，既然它知道自己的活動，無論它領悟什麼東西時都領悟到自己。但是由於它不是一直在現實地領悟，例如睡眠時，所以該說，雖然不常有現實的活動，但其活動常存在其根本中，即常存留在機能和習性中。故此奧斯定在《論天主聖三》卷十四第四章說：「如果靈魂之為天主的肖像，是因了它能運用理性和理智領悟和觀察天主，則在靈魂存在之初便有天主的肖像。」

第八節 靈魂內天主聖三之肖像是否只針對天主這一對象

有關第八節，我們討論如下：

質疑 靈魂內天主聖三之肖像似乎不只針對或關於天主這一對象。因為：

1.按前面第六及第七節所說的，心靈中有天主聖三之肖像，是由於在我們內「言」是出於「發言者」，愛是出於前二者。但無論以什麼為對象，在我們內皆是如此。所以，無論以什麼為對象，在我們心靈中都有天主聖三之肖像。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十二第四章說：「當我們在靈魂內尋找三的組合時，是在整個靈魂中尋找，不把以現世物為對象的理性活動，與以永恆者為對象的瞻仰分開。」所以，即使是以現世物為對象，在靈魂內也有聖三之肖像。

3.此外，我們之能領悟和愛慕天主，乃是由於恩寵之賜予。如果靈魂內的聖三之肖像，是由於以天主為對象之記憶、領悟、意志或愛慕，則人內有天主的肖像不是由於天性，而是由於恩寵。如此則不是人所共有的了。

4.此外，在天鄉的聖人們，由於榮福的見識，更合於天主之肖像。故此《格林多後書》第三章18節說：「我們光榮上加光榮，都變成與主同樣的肖像。」但在榮福之見識中也知道

現世的事物。所以在我們內的天主之肖像，也能是針對或關於現世物。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十四第十二章說：「在心靈中有天主之肖像，不是因為心靈記憶、領悟和愛慕自己，而是因為它也能記憶、領悟和愛慕造它的天主。」所以在心靈中的天主之肖像，更不是由於或根據其它別的對象。

正解 我解答如下：前面第二及第七節已經說過，肖像該多少表顯種或別類（species）的相似。所以靈魂內的天主聖三之肖像，該是以某種東西為根據，這東西按照受造物所可能達到的程度，以表顯「種」或特質的方式，來表顯天主之位格。如第六及第七節已說過的，天主之位格的區分，是由於聖言出於發言者（聖父），而愛（聖神）出於前二者。天主的聖言之生於天主，是因了天主認識自己，而愛（聖神）之發自天主，是因了天主愛自己。對象的不同，顯然使言及愛的種或別類也不同；因為在人心關於石頭和馬所產生的言（概念）不是同種，愛也不屬同種。所以，人內的天主之肖像，是根據人對認知天主所產生的言（概念）及繼而產生的愛。所以，靈魂內的天主之肖像，是由於靈魂趨向於天主，或自然適於趨向於天主。

心靈之趨向或被導向某東西有兩種方式：一是直接地、無媒介物；另一方式是間接地、有媒介物，就如一人在鏡子中看某人的映像，便說趨向或被導向那人本人。故此奧斯定在《論天主聖三》卷十四第八章說：「心靈記憶自己，領悟自己，愛慕自己。若我們看到這些事，就看到一種三的組合；那還不是天主，但已是天主的肖像。」但其所以如此，不是因為心靈絕對地趨向自己（止於自己），而是因為繼而趨向天主，這可由之前反之引述的的話看出。

釋疑 1.爲能是肖像，不只該注意一個東西出自另一個東西，還要看產生的是什麼樣的東西，以及是從什麼東西產生的，即天主的聖言出於對天主之認識。

2.在整個靈魂中都有一種三的組合，但並非是在以現世物爲對象的（理性）活動，及以永恆物爲對象的瞻仰之外，「去尋找另一個第三者，以完成三的組合」，如同在那裡接著所說的。而在有關現世物之理性部分中，「雖然有一種三的組合，但沒有天主的肖像」；那裡繼續說：因爲對現世物之知識對靈魂來說是外來的。連用以認知現世物之習性，也不常在；只有時是現實的，但有時雖曾爲現實知識，實則只存在記憶中。這可以從信德上看出：信德現在臨時是在我們內；在將來的真福狀態，便不再有信德，只有信德之記憶。

3.有功勞的對天主之認知和愛只有憑恩寵。但按前面第十二題第十二節、第五十六題第三節、第六十題第五節所說的，對天主有一種自然的認知和愛。此外，心靈能運用理性領悟天主，也是自然的，因爲第七節釋疑4.已說過，天主的肖像常存在心靈中：「無論這個天主之肖像是無作用的」，好似蒙蓋起來的，「幾乎什麼也沒有」，像那些沒有運用理性之能力的人所有的；「或是模糊的和破損的」，像在罪人心中的；「或者是清晰美麗的」，像在義人心中的，就如奧斯定在《論天主聖三》卷十四第四章說的。

4.按榮福之見識，是在天主內看到現世事物；爲此，對現世物的這種見識屬於天主之肖像。這就是奧斯定在《論天主聖三》卷十四第十四章所說的：「在心靈充滿幸福所親近的那個性體中，心靈將看見它所見到的一切都是不變易的。」因爲在非受造的聖言中含有一切受造物之理。

第九節 將相似與肖像加以區分是否合理

有關第九節，我們討論如下：

質疑 將相似（similitudo，模樣）與肖像（imago）加以區分，似乎不合理（參看《創世紀》第一章26節）。因為：

1.類或共類不宜與種或別類互相區分。但相似與肖像之關係，好似共類與別類之關係。因為《雜題八十三》第七十四題說：「哪裡有肖像，也必有相似；反之則不然。」所以將相似與肖像加以區分不合理。

2.此外，肖像之意義不只在於表顯天主的位格，也在於表顯天主的本質；屬於這種表顯的有不朽性和不可區分性。所以，所謂「相似在於本質，因為它是不朽的和不可區分的；肖像在於其他特性」（《語錄》卷二第十六章），說的不合理。

3.此外，按前面第四節所說的，在人內的天主之肖像有三種，即自然的、恩寵的及榮福的。但是，無辜和正義屬於恩寵。所以，所謂「肖像是根據記憶、領悟和意願；相似是根據無辜和正義」（《語錄》卷二第十六章），說的不合理。

4.此外，認識真理屬於領悟，愛慕德性屬於意志，這是肖像的兩部分。所以，所謂「肖像在於認識真理，相似在於愛慕德性」（同上），說的不合理。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第五十一題說：「有人不無道理地認為：『按肖像』和『按相似』，所說的是兩個東西；因為假若是同一個東西，用一個名詞就能足夠了。」

正解 我解答如下：相似是一種一致或同一、合一（unitas）；因為品質上的一致產生相似，如同《形上學》卷五第十五章所說的。但是「一」，由於是超越範疇的，所以是萬物所共有的，

並可用於每個個別東西，就像「善」及「真」。故此，正如對某一個別的東西之關係，善作為這東西之完美，可以先於它或是它的序幕，也可以後於它或為它的造詣；同樣，相似與肖像之關係也是如此。人之作為序幕或起點的善，是根據人本身是一個別的善；而後於人或作為人之造詣的善，這是由於一人之德性造詣，我們特別稱他為善人。同樣，相似可以視為先於肖像之序幕或起點，因為按前面第一節所說的，它比肖像廣泛；也可視為繼肖像之後而有的東西，因為它指肖像的一種成就或完美。因此，我們說某人的肖像與它所代表的這人相似或不相似，即是看肖像所表顯的完美或不完美。

如此則相似與肖像可用兩種方式加以區別：一種是視相似為肖像之序幕或起點，這是許多東西所具有的。按這方式，相似是根據比智性或有靈性體之特點較廣的性質，而肖像是原本根據智性的特點。《雜題八十三》第五十一題便是按這種方式講的：「精神」，即心靈，「毫無疑問是照天主的肖像造的；至於人的其他一切」，即屬於靈魂的低級部分，甚而屬於身體的部分，「則有人認為是按相似（模樣）造的」。在論《靈魂之大小》第二章中，也是按這方式，而說靈魂內的天主之相似（模樣），在於靈魂是不朽的；因為有朽與無朽乃是物的廣泛差別。

另一方式，是用相似指肖像之表現和完美。大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十二章便是按這方式說：「那按照天主之肖像的，是指智性，並有自主之能力的自由選擇或意志；至於那按照相似（模樣）的，是指德性的相似，這是由於人能有德性。」所謂相似屬於愛慕德性，也是按這種方式說的，因為不愛慕德性就沒有德行。

釋疑 1.相似與肖像之區別，不是根據相似之共理（因為在肖像之理中也含有此理）；而是根據相似針對肖像之理所短缺的

那部分，或是根據它使肖像更爲完美。

2. 靈魂之本質之所以屬於肖像，是因了它在智性性體所專有之部分，表顯天主之本質；而不是由於從物之一般概念所引伸出的條件，例如：是單純的，不可區分的。

3. 有些德性是靈魂自然就有的，至少就德性的種子或德端來說是如此，按這些德性可以說有一種自然的相似；而且按某意義稱爲肖像的，按另一意義被稱爲相似（模樣），也未嘗不可。

4. 對言語之愛也就是被愛的知識，這屬於肖像之理；但是對德性之愛慕，就如德性本身一樣，是屬於相似（模樣）的。

第九十四題

論第一個人在理智方面的境界或情況

一分爲四節一

然後要討論的是，第一個人的境界或情況（參看第九十題引言）。首先，是在靈魂那方面的；其次，是在身體那方面的（第九十七題）。關於前者要討論兩點：第一，論人在理智方面的情況；第二，論人在意志方面之情況（第九十五題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、第一個人是否曾見天主之本體。
- 二、是否能看見獨立的本體，即天使。
- 三、是否有一切東西之知識。
- 四、是否能錯誤或受騙。

第一節 第一個人是否曾見天主之本體

有關第一節，我們討論如下：

質疑 第一個人似乎曾見天主之本體（或藉天主之本體而看到天主）。因爲：

1. 人的幸福在於看到天主的本體。但是按大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十一章所說的，第一個人「住在地堂裡，生活美滿幸福。」奧斯定在《天主之城》卷十四第十章也說：「倘若那時的人有我們現在所有的心情，在那不可形容的福地，即地堂，怎能會幸福呢？」所以，第一個人在地堂裡曾看到天主的本體。

2. 此外，奧斯定在《天主之城》卷十四第十章又說：「凡善良意志所願獲得的，爲第一個人一樣也不會落空。」但是善良意志所願獲得的，沒有比看見天主本體更好的事。所以，

第一個人曾看到天主的本體。

3.此外，所謂見天主的本體（或藉天主的本體而看到天主），就是不經媒介也不會隱約不明。但是按大師在《語錄》卷四第一題所說的，人在純真無罪境界「曾不經媒介看見天主」，他的看見也未曾隱約不明。因為按奧斯定在《論天主聖三》卷十五第九章所說的，隱約不明中含有晦暗或模糊，而晦暗或模糊是由罪過產生的。所以，人在最初境界曾見天主的本體。

反之 宗徒在《格林多前書》第十五章46節說：「屬神的不是在先，而是屬生靈的。」但是看天主的本體最是屬神的事。所以第一個人，在其屬生靈的生命之最初境界，沒有看到天主的本體。

正解 我解答如下：按第一個人的生活之一般情形來說，他沒有看到天主的本體；除非是也許可以說他在出神中看到，即如《創世紀》第二章21節所說的，當「上主天主遂使亞當熟睡」的時候。其中的原因，在於既然天主之本體與幸福是一事，所以見天主之本體者的理智與天主之關係，就如一般人與幸福之關係。顯然沒有人能自願放棄幸福；因為人自然和必然地追求幸福，並逃避痛苦。所以沒有一個人見了天主的本體後，能自願地離棄天主，也即是犯罪。故此，凡是見了天主之本體的人，便堅定於愛天主，永遠也不能犯罪。既然亞當犯了罪，顯然他不曾見到天主的本體。

但是他對天主的認知要高於我們的認知；故可以說，他所有的知識，是居於現有境界之知識，及在天鄉面見天主之本體的知識中間。為看清這個問題，要知道看見天主之本體或藉天主之本體看見天主，與藉受造物而看見天主，是相對而分的。一個受造物的等級愈高，愈相似天主，也愈清楚地藉它而

看見天主；就如鏡子中的影像愈明晰，在鏡中所見到的人也愈真切。由此可見，藉智性的效果或智性受造物，比藉感官性和形體的效果或受造物所見到的天主清楚得多。但是人在現在的情況下，受阻於專心一志地清晰觀察智性受造物，因為感官界的事物使他分心，使他勞神。但是按《訓道篇》第七章30節所說的，「天主造人原很正直」。天主在人內所設構的正直，在於低級者服從高級者，高級者不受到低級者之妨礙。所以第一個人能清楚而堅定地觀賞理性的效果或受造物，不受外物之阻擾；他是憑第一真理之光照，無論是自然的或恩賜的，觀賞他們。為此，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三十三章說：「也許天主曾跟最初的人講話，像祂跟天使們講話一樣，以其不變之真理，光照他們的心靈；雖然他們分享或享見的天主之本體，不像天使分享或享見的那麼多。」所以第一個人，藉天主所產生的智性效果或受造物，曾更清楚地認知天主，超過我們現在的認知。

釋疑 1.人在地堂裡是幸福的，但所享到的不是將來要享受的那種在於面見天主的完美幸福，而是如奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第十八章說的：他有「某種方式的幸福生活」，這是因為他具有一種自然的純真和完美性。

2.善良意志即是順從秩序的意志。倘若第一個人在尚須立功的境界，就願享有那預許給他作為賞報的東西，他的意志便不是順從秩序的了。

3.媒介有兩種。有一種媒介，也一起看到用媒介所看之東西，例如：用鏡子看人，人是同時與鏡子一起被看到。另一種媒介，我們藉由認知它，而達到一個未知者，例如：論證之媒介。第一個人見天主不用這種媒介，但不能沒有第一種媒介。因為第一個人認識天主，不必藉取自某效果或受造物的論

證，這為我們則是必要的；他乃是同時在效果中，特別是在智性的效果中，一起以某種方式看到天主。

同樣也該知道，隱約不明中所含有的晦暗或模糊也有兩種：一種即每個受造物與天主的無限光明相較之下，都可以說是模糊的；因此，亞當是模模糊糊地看到天主，因為他是從受造的效果中看到天主。另一種模糊是由罪惡來的，即在於人置身於感官界的事物，受阻於觀賞智性的事物；按這意義，他不是模糊地看到天主。

第二節 亞當在純真狀態是否曾見到天使的本體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 亞當在純真狀態或原始的無罪境界似乎曾看到天使的本體。因為：

1.教宗額我略一世在《對話錄》卷四第一章說：「在天堂裡，人常與天主交談，並因其純潔高尚的心境，與幸福的天使們來往。」

2.此外，靈魂在現在的情況下不能認識獨立之本體，是因了它與有朽之身體之結合，就如《智慧篇》第九章15節所說的，肉身「重壓著靈魂」。是以，如前面第八十九題第二節所說的，靈魂離開身體後，能看到獨立之本體。但是第一個人的身體不是重壓著靈魂，因為那時身體是不朽的。所以，那時能看到獨立之本體。

3.此外，按《論原因》命題十三說的，獨立之本體因了認識自己便認識別的獨立之本體。但是，第一個人的靈魂認識自己。所以，它也認識獨立之本體。

反之 亞當的靈魂與我們的靈魂，在天性上是一樣的。我們的靈魂現在不能領悟獨立之本體。所以第一個人的靈魂也不能。

正解 我解答如下：人靈魂的情況（status，境界、狀態）可以有兩種區分之方式。一是根據其自然存在之不同方式，如此可以分爲：離開身體之靈魂的情況，與在身體內的靈魂之情況。另一方式是在同一自然存在方式下，按完整及缺殘來分靈魂之情況。按這區分，純真狀態或情況，不同於人犯罪後的狀態或情況。在純真狀態下，人的靈魂是爲成全和管理身體的，現在也是一樣；故此《創世紀》第二章7節說第一個人「成了有靈的生物」，即是說，使身體有生命，有動物或感性的生命。但是如第一節已說過的，第一個人的這種生命是完整的，是因爲身體絕對服從靈魂，沒有任何干擾。但是根據前面第八十四題第七節、第八十五題第一節、第八十九題第一節所說的，既然靈魂是爲成全和管理身體之感性生命的，故我們的靈魂所該具有的領悟方式，是藉求助於心象。所以，第一個人的靈魂也該有這種領悟方式。

按這種領悟方式，根據狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，靈魂之動態可以分爲三個等級：第一級，是「靈魂從外物中返回到自己內」；第二級，靈魂上升，「以與高級能力結合」，即與天使結合；第三級，是靈魂「被領到高於萬物的至善」，即是天主。在靈魂的第一級過程中，即從外物回到自己，完成對靈魂之認知。按前面第八十七題第三節所說的，靈魂之智性活動是自然以外物爲對象；因了認知這些東西，便能認清我們的智性活動，這是藉對象以認知活動。藉智性活動，便能認清人的理智，即機能因其專有活動而被認知。但是在第二級過程中，沒有完備的知識；因爲如第五十五題第二節已說過的，天使不是靠求助於心象來領悟，而是以一種極高妙的方式領悟。以上述之靈魂認知自己之方式，不足以認知天使。在第三級過程中更沒有完備的知識；因爲就連天使們，也不能因了他們認識自己便能認識天主之本體，因爲天主是極超然的。

所以，第一個人的靈魂不能看到天使的本體，但是，他對天使們所有的認知方式，遠超過我們所有的。因為他對內心之智性事物的認知，比我們的穩定切實。教宗額我略一世說「他與天使們來往」，就是因了這種優點。

釋疑 1.從上面正解所說的可知**質疑**1.之答案。

2.第一個人的靈魂不能領悟獨立之本體，不是因了身體的重壓；而是因為他的原有之自然對象與獨立之本體相差太遠。而我們則是兼因了上述兩層原因。

3.如正解已說過的，第一個人的靈魂不能因了認識自己便認識獨立之本體；因為就連每個獨立本體，也是各以自己之方式認識別的獨立本體。

第三節 第一個人是否具有一切東西之知識

有關第三節，我們討論如下：

質疑 第一個人似乎沒有一切東西之知識。因為：

1.他若有這些知識，或是藉習得的理象或理念，或是藉天生的，或是藉灌輸的。他不是藉習得的理象或理念，因為按《形上學》卷一第一章所說的，這種知識是生於經驗，而他那時還沒有經驗到一切；同樣，也不是藉天生的理象或理念，因為他的天性與我們的一樣。而按《靈魂論》卷三第四章所說的，我們的靈魂原來「就像什麼也沒有寫的一張白紙」。如果是藉灌輸的理象或理念，則他對萬物所有的知識，與我們從東西上所獲得的知識，不是同類的知識。

2.此外，同類東西中的每一個體，都是以同樣方式獲致成就。但是一般的人不是從起初便有一切事物之知識，而是在時間過程中以自己的方式獲得的。所以，亞當也不是一產生便具有一切事物之知識。

3.此外，人的現生情況，乃是爲使靈魂在人內逐漸獲得知識和功績；靈魂與身體結合似乎就是爲了這個原因。但是人在最初的情況下，在功績方面是逐漸而進。所以在萬物的知識方面也是逐漸地進步。所以，第一個人沒有一切東西之知識。

反之 按《創世紀》第二章20節說的，亞當曾給各種動物命名，而名字該與東西的性質相符。所以，亞當知道一切動物的性質；按同理，他也有其他一切物的知識。

正解 我解答如下：按自然次序，完美者是先於不完美者，就如現實是先於潛能；因爲那在潛能狀態者，除非因了在現實狀態的東西，否則不能變成現實。此外，天主最初設造的東西，不只是爲使那些東西本身存在，也是爲使之爲其他東西的根本。人不只能因身體之生殖而爲另一人之根本，也能因了教導和管理。所以，第一個人在身體方面，既是一下就達到了完美狀態，以致立刻就能生殖；在靈魂方面也是一下就達到了完美狀態，爲能立刻教導和管理他人。

一個人除非有知識，否則不能教導別人。所以天主造的第一個人，具有人自然接受教導的一切東西的知識。這些即是潛伏在本然可知之第一或基本原理中的一切，也即是人以自然方式能知道的一切。此外，爲了管理自己和他人的生活，只需要人自然能知道的物之知識，也需要高於自然知識的物之知識。因爲人的生活是以一種超自然或超性目的爲依歸的，就如我們現在，爲管理我們的生活，需要知道信德方面的事物。所以在超性事物方面，第一個人也按在那種情況下管理生活所需要的程度，接受了關於他們的知識。

至於人以自然的學習無法知道的，以及爲管理人生不需要的知識，第一個人也不知道，例如：別人的心念，未來的偶

發事件，及某些特殊事物，如在河底下有多少碎石等。

釋疑 1.第一個人是藉天主灌輸的理象或理念而有一切東西的知識，但那知識與我們的知識性質並無不同，就如基督給予天生之瞎子的眼睛，與大自然產生的眼睛，性質上並沒有差別。

2.因為亞當是第一個人，該有一些別人所沒有的優長，這可以從上面正解所說的看出來。

3.亞當對自然可知之物的知識，在量或數目方面不是漸進的，只在認知之方式上是漸進的。因為他原來用理智已知道的，後來又因經驗而知道。至於超性界的知識，在量或數目方面也是漸進的，即因了新的啓示；就如天使也因了新的光照而有進步。但是知識的進步與功績的進步不能相提並論；因為一人能是他人之知識的根本，卻不能為其立功之根本。

第四節 人在原始狀態是否能受騙

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人在原始狀態或境界似乎能夠受騙。因為：

1.宗徒在《弟茂德前書》第二章14節說：「受騙陷於背命之罪的是女人。」

2.此外，大師在《語錄》卷二第二十一題說：「女人聽到蛇講話沒有害怕，因為她想是天主命蛇講話的。」但這（想法）是錯誤不實的。所以女人是在犯罪以前受了騙。

3.此外，一個東西離得越遠，看起來也越小，這是自然的。但是眼睛的自然或性質沒有受到罪惡的損害。所以，在純真狀態也會有這樣的情形發生。所以那時的人像現在一樣，在所見之東西的量或大小方面曾經受騙。

4.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第二章說，在夢中靈魂將夢景看為實際的事物。但是人在純真狀態時

也吃東西，所以也睡眠，也有夢。所以，他曾受騙，將夢景看為實際的事物。

5.此外，如第三節已說過的，第一個人不知道別人的心念，及未來的偶發事件。若有人關於這方面的事對他說謊，他就受了騙。

反之 奧斯定《論自由意志》卷三第十八章說：「認假成真，不是受造之人的本性，而是被判有罪之人的懲罰。」

正解 我解答如下：有人說，所謂受騙有兩種意義：一種是在猜測上輕易地以假為真，但不堅決地相信；另一種是堅決地信以為然。關於亞當所知道的那些事物，人在犯罪以前這兩種受騙都不可能。但是有關亞當沒有知識的事物，他能受第一種欺騙，這是廣義地將欺騙解釋為任何沒有堅決相信的猜測。他們這樣講，是因認為在這類事上以假為真，對人沒有害處；又因了不冒然相信，所以也沒有罪過。

但是，這種主張與原始狀態或境界的完整不合，因為按奧斯定在《天主之城》卷十四第十章所說的，在那狀態或境界，「避免犯罪毫不費力，幾時這種情形持續不變，便絕不可能有任何惡。」按《倫理學》卷六第二章所說的，真既然是理智的善，顯然假就是理智的惡。所以在維持純真的狀態下，人的理智不可能以假為真。就如在第一個人的身體之肢體上，固然能缺少某些優長，例如：光明，但是不能有惡；同樣，在理智上能缺少某物的知識，但不能有虛假不實的猜測。

這也可以從原始狀態下之正直方面看出來，即只要靈魂在此狀態下服從天主，人內的低級部分便服從高級部分，高級部分也不會受到低級部分的妨礙。按我們前面第十七題第三節、第八十五題第六節曾說的，可知理智關於其專有對象常是真實

的。故在它本身方面，永遠也不會受騙；在理智上之所以有錯誤，也是從某低級機能來的，如想像等。是以我們見到，若自然判斷力不受到阻礙，這類幻影不能欺騙我們；只在這判斷力受阻時我們才能受騙，例如：在睡眠中。由此可見，原始狀態的正直，不容許理智受到欺騙。

釋疑 1. 女人的受騙，雖然是在罪行以前，卻是在內心之驕傲罪念之後。因為奧斯定在《創世紀字義新探》卷十一第三十章說：「若非女人在心中先有了對自己之權力的偏愛，及一種自負，她就不會相信蛇的話。」

2. 女人不是想蛇天生就有講話的能力，而想是由於超性的活動。不過關於這個問題，並不一定要接受《語錄》大師的主張。

3. 倘若在第一個人的想像中或感官上有不符事實的表顯，也不能說他受了騙；因為他會用理性判定真假。

4. 在夢中發生的，人不負責任，因為那時他不能運用理性，經過理性的活動才是人專有的活動。

5. 倘若有人在關於未來之偶發事件或他人之心念的事上說謊，人在純真狀態時不會相信就是這樣，只相信那是可能的；而這不是認假為真。

或者也可以說，關於他不知道的事情，有天主幫他免受欺騙。有人也許要說，在他受誘惑的時候，他最需要幫助，但天主並沒有幫他免受欺騙。這種說法也沒有說服力。因為他在心中已先犯了罪，也沒有求天主幫助。

第九十五題

論有關第一個人之意志者，即恩寵與正義

一分爲四節一

然後要討論的是有關第一個人之意志者（參看第九十四題引言）。在這方面要討論兩點：第一，論第一個人的恩寵及正義；第二，論運用正義以統治其他受造物（第九十六題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、第一個人是否在恩寵中受造。
- 二、在純真狀態是否有靈魂之諸情。
- 三、是否具有一切德行。
- 四、其行爲是否像現在的行爲一樣，具有同等的立功效能。

第一節 第一個人是否在恩寵中受造

有關第一節，我們討論如下：

質疑 第一個人似乎不是在恩寵中受造（或受造時沒有恩寵）。因爲：

1. 宗徒在《格林多前書》第十五章45節講亞當與基督之區別說：「第一個人亞當成了生靈，最後的亞當成了使人生活的神。」但神的使人生活是靠恩寵。所以，在恩寵中產生，這是專屬於基督的。

2. 此外，奧斯定在《論舊約及新約問題》第一二三題裡說，「亞當沒有天主聖神」。但凡有恩寵的人，都有天主聖神。所以，亞當不是在恩寵中受造。

3. 此外，奧斯定在《論勸戒與恩寵》第十章中說：「天主對天使和人之生活的措施是這樣的：先顯示他們的自由意志或自主有何能力，然後顯示出祂的恩寵助佑和正義判斷有何力

量。」所以天主造人和天使時，先只給了他們自然的自主能力，後來才給了他們恩寵。

4.此外，大師在《語錄》卷二第二十四題說：「在造人時，給了人足能站立的幫助，但不足以前進。」但是有恩寵的人，都能因了功績而有進步。所以，第一個人不是在恩寵中受造。

5.爲使一個人獲得恩寵，需要有接受者方面的同意；由於同意而構成天主與靈魂之間的一種精神性的婚姻。但是一個人先要存在，然後才能對恩寵有同意。所以，人在受造之初沒有獲得恩寵。

6.此外，天性與恩寵之距離，比恩寵與榮福之間的距離大，因爲榮福無非是圓滿的恩寵。但人是先有恩寵而後有榮福。所以，更該是先有天性而後有恩寵。

反之 人及天使與恩寵的關係是一樣的。但天使是在恩寵中受造，因爲奧斯定在《天主之城》卷十二第九章說：「天主在他們身上同時是設置天性者及賦予恩寵者。」所以，人也是在恩寵中受造。

正解 我解答如下：有人說第一個人固然未曾在恩寵中受造，但是在受造之後，並在他犯罪以前，已經給了他恩寵，因爲許多聖哲都認爲人在純真狀態時有恩寵。別的人則說，原始狀態之正直似乎要求人也是在恩寵中受造，這原始狀態之正直，乃是人一受造就有的，因爲《訓道篇》第七章30節說：「天主造人原很正直。」這種正直，乃在於理性服從天主，低級能力服從理性，身體服從靈魂。第一個服從，是第二及第三個服從之原因；按奧斯定《天主之城》卷十三第十三章說的，理性服從天主時，低級能力也就服從理性。但是身體服從靈魂，及低級

能力之服從理性，顯然不是自然的或天性使然；否則的話，在犯了罪以後仍會如此，因為按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，就連魔鬼在犯罪之後，也仍保有其自然秉賦。可見第一個服從，即理性服從天主，不只是根據天性，而也根據超性之恩寵的賜予；因為效果不能高於原因。為此奧斯定在《天主之城》卷十三第十三章說：「原祖一犯了天主的誠命後，就失掉天主的恩寵，立刻因赤身裸體而覺得羞愧；他們感覺到肉慾妄動，是為罰他們不聽主命的報應。」既然沒有恩寵後，肉體就不服從靈魂，可見原來低級能力服從靈魂是因了靈魂內之恩寵的關係。

釋疑 1.宗徒用那話是為指明，有屬生靈的身體，也有屬神的身體；因為屬神的身體之生命是從基督開始，祂是「死者中的首生者」（《哥羅森書》第一章18節），正如屬生靈的身體之生命是從亞當開始。所以根據宗徒的話，不能說亞當在靈魂方面不是屬神的，只是他在身體方面不是屬神的。

2.正如奧斯定在同處說的，並不否認亞當多少有天主聖神，像其他義人一樣；只是「他有聖神的方式不像現在的信徒那樣」，因為信徒在死了之後，立刻就能享有永恆之產業。

3.奧斯定的話並非說天使和人初受造時，只有自然的自主能力，然後才有恩寵；而是說天主先是指明若沒有（恩寵的）增強自主有何能力，然後指明藉著恩寵之增強和扶助，他們又得到了什麼。

4.大師是根據那些認為人受造之初沒有恩寵，只有自然秉賦之人之主張講的。或者也可以說，雖然人一受造就有恩寵，但是能立功進善，不是基於自然秉賦的受造，而是基於恩寵的增添。

5.既然意志之動態不是連續無間的，第一個人並非不能

在他受造的第一瞬間就同意有恩寵。

6. 我們以恩寵之活動立功獲致榮福，但不能以天性之活動立功獲致恩寵。所以不能相提並論。

第二節 第一個人是否有靈魂之情

有關第二節，我們討論如下：

質疑 第一個人似乎沒有靈魂之情（*passio*，來自動詞 *pati*，感受）。因為：

1. 根據靈魂之情，而有「肉身相反聖神」的事發生（《迦拉達書》第五章 17 節）。但在純真狀態沒有這樣的事。所以，在純真狀態沒有靈魂之情。

2. 此外，亞當的靈魂比身體高貴。但亞當的身體沒有感受（*impassibilis*）。所以，在靈魂內也沒有感受或情。

3. 此外，人能用道德涵養性的德行壓服靈魂之情。但亞當有完美的道德涵養性的德行。所以，他排除全部的情。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第十章說，在原祖身上「有對天主不渝的愛情」，及一些別的情。

正解 我解答如下：靈魂的情是在感官嗜慾內，其對象是善與惡。所以諸情中，有的情是針對善的，如愛與喜樂；有的是針對惡的，如畏懼及悲傷。既然按奧斯定在《天主之城》卷十四第十章所說的，在純真狀態沒有任何當前或要來的惡，也不缺少善良意志在那時想要有的善。所以針對惡的那些情，亞當都沒有，如畏懼、悲傷等；針對當時該得到而沒有得到的善的那些情，如貪婪等，亞當同樣也都沒有。但能是針對當前之善的情，如快樂和愛情；以及有關將來在適當時機要得到之善的情，如不帶憂愁的願望和企望，在純真狀態時都會有。但其情

形與我們不同。因為在我們內，諸情所屬的感官嗜慾不完全服從理性。因此，在我們內，有時有先於理性並妨礙理性之判斷的情；有時則有隨理性之判斷而起的情，因為感官嗜慾多少服從理性。而在純真狀態，下級嗜慾完全服從理性；為此第一個人只有隨理性而起之靈魂之情。

釋疑 1. 肉身相反聖神是由於情與理性衝突；這是在純真狀態所沒有的現象。

2. 按我們後面第九十七題第二節要講的，在純真狀態，身體只對那些排斥自然傾向的情沒有感受。同樣，靈魂對那些妨礙理性的情也沒有感受。

3. 完美的道德涵養性德性，並不全面排除諸情，只是使之順從秩序，就如《倫理學》卷三第十二章所說的：「有節制的人追求該追求的，該怎樣追求就怎樣追求。」

第三節 亞當是否具有一切德性

（按：多瑪斯的「德性」一詞，包括其習性和質料，以及行動兩方面，因而德性有時指稱其原始狀態之完美，有時指稱其實際行動。所以，用「德行」指稱「德性」時，也不可忽略另一層含意。）

有關第三節，我們討論如下：

質疑 亞當似乎未曾具有一切德性。因為：

1. 有些德性是為控制情的不當的，就如用節德控制不當的貪婪，用勇德控制不當的畏懼。但在純真狀態沒有情的不當。所以，也沒有上述之德性。

2. 此外，有的德性是針對與惡相關之情的，如針對忿怒的溫和，針對畏懼的勇敢。但按前面第二節所說的，在純真狀態沒有這樣的情。所以，也沒有這類德性。

3.此外，悔過是關於以前所犯之罪惡的。憐憫是關於不幸的德性。但是在純真狀態沒有罪惡和不幸。所以也沒有這類德性。

4.此外，恆心是一種德性。但亞當沒有這一德性，他後來所犯的罪明示了此點。所以他沒有一切德性。

5.此外，信德是一種德性。但在純真狀態沒有信德，因為信德所包含的知識模糊不清，而這似乎不合於原始的完美狀態。

反之 奧斯定在《駁猶太人、外教人及亞略派》第二章的證道詞中說：「罪惡之王擊敗了用泥土按天主之肖像構成的亞當，他原本是端雅知恥、行止有節，以及光明磊落的。」

正解 我解答如下：人在純真狀態可以說多少具有一切德性。這可以從前面**第一節**已說過的看出來。前面曾說，原始狀態的正直是這樣的，即理性服從天主，而低級能力服從理性。德性無非是一種造詣，使理性順從天主，使低級能力遵從理性的規範；這在後來論到德性時還要細講。所以原始狀態的正直，多少需要人具有一切德性。

但是要知道，有的德性本身不含有任何缺點，例如：愛德和正義。在純真狀態，這些德性全面地實際存在，既在德性之習性方面，也在其行動方面。有的德性本身含有缺點，或在行動方面，或在質料方面。若這種缺點與原始狀態之完善境界沒有衝突，則在原始狀態能有這些德性，例如：那關於看不到事物的信德，以及那關於尚未得到之東西的望德。原始狀態之完美境地，並不包括能看到天主之本體，也不包括能以最後之真福的方式享受天主；因此在原始狀態能有信德和望德，無論是在習性方面或是在行動方面。但若某德性本身所含之缺點與原始狀態之完美境地有衝突，則那時只能有這德性之習性，

而不能有實際行動。這可從悔過上看出來，因為悔過是對過去犯的罪之痛惡；也可從憐憫上看出來，因為憐憫是對他人之不幸感到悲傷。無論是悲傷，或是罪過及不幸，都不能與原始之完美境界相容。所以第一個人只有這類德性之習性，而沒有實際的行動。因為第一個人的心情是這樣的：假若他犯了罪，他會感到悲傷；假若他看到了別人的不幸，他會極力挽救。正如哲學家在《倫理學》卷四第九章所說的：「羞恥」，這是針對所行之醜惡的，「在專務德性的人身上只會有條件地發生；因為按他的心情，假若他犯了過錯，他會感到羞恥。」

釋疑 1.節德與勇德只偶然地有壓制過盛之情的作用，即在人有過盛之情時。這兩個德性本然地或按其本質則在於使情適度。

2.針對惡的情，那些與有情者之本人之惡有關的情，則與原始的完美境界不能相容，例如：畏懼與悲傷。但是與他人之惡有關的情，與原始之完美境界沒有衝突；因為人在原始狀態，能夠痛恨魔鬼之毒惡，正如他能愛天主之聖善。所以在原始狀態，能有與這些情相關的德性，無論是習性，或是實際的行動。至於有關同一主體或本人之惡的情，如果是只針對這些情的德性，在原始狀態不能有其行動，只能有其習性；例如上面正解已講過的悔過和憐憫。但有的德性不只是針對這些情的，同時也是針對別的情的，例如：節德，它不只是針對悲傷的，也是針對快樂的；還有勇德，也不只是針對畏懼的，也是針對膽量和希望的。故此，在原始狀態，能有使快樂適度的節德之行動；同樣，也能有使膽量和希望適度的勇德之行動；但不能有使悲傷和畏懼適度的節德及勇德之行動。

3.從上面正解已說的可知**質疑3**之答案。

4.恆心有兩種意義。一種是指一種德性，依此是指人用以固執於善的一種習性；亞當曾有這種意義的恆心。第二種意

義是指德性之情況，依此是指德性之持續無間；亞當沒有這種恆心。

5.從前面正解所說的可知質疑5.之答案。

第四節 第一個人之作爲的立功效能，是否低於我們的作爲
有關第四節，我們討論如下：

質疑 第一個人之作爲的立功效能，似乎低於我們之作爲（的立功效能）。因爲：

1.恩寵是天主仁慈賜給的，需要多的人給的也多。但是我們比純真狀態的第一個人更需要恩寵，所以給我們的恩寵較多。恩寵既然是立功的根基，所以，我們之作爲的立功效能較高。

2.此外，爲立功，需要有一種奮鬥和困難。因爲《弟茂德後書》第二章5節說：「除非按規矩競賽，是得不到花冠的。」哲學家在《倫理學》卷二第三章也說：「德性是關於艱難和善事的。」但是現在的奮鬥和困難比較大。所以，立功的效能也更高。

3.此外，大師在《語錄》卷二第二十四題說：「人那時若抵抗誘惑，沒有功績；現在抵抗誘惑的人有功績。」所以，我們的作爲比在原始狀態有更高的立功效能。

反之 倘若如此，人犯罪後的情況反而是變得更好了。

正解 我解答如下：功績之大小，可以從兩方面去看。一是從功績之根基上來看，即從愛德和恩寵方面去看。功績這方面的大小，與在於享受天主的基本賞報相關；以較大之愛德行事的，也比較更圓滿地享有天主。第二，是從功業的大小方面看功績之大小。這種大小分爲兩種：即絕對的，和比例的或相對的。在獻儀箱內放了兩個小錢的寡婦（《路加福音》第二十一章

第1等節)，按絕對量來說，比那捐獻多的人的功業較小；但是按比例或相對量來說，她的功業較大，就如主所指出的，因為這遠超出了她的力量。不過這兩種功績的大小都只關係到附帶之賞報，即來自受造之善的喜樂。

所以說，若從恩寵方面看功績之大小，在純真狀態的人之作爲，比在犯罪後有更高的立功效能；因為那時在人的天性上既沒有阻障，得到的恩寵多。從功業之絕對量去看，也是一樣；因為那時人的德性較高，所以也容易有較大的作爲。但是若看比例或相對量，則犯罪後的功績按理較高，這是由於人的能力較差；因為小事之超出倍感困難去做小事者之力量，甚於大事之超出沒有困難去做大事者之力量。

釋疑 1.人在犯罪之後比在犯罪以前，只是在較多的事上需要恩寵，但不是更爲需要。因爲人即使在犯罪以前，爲得永生也需要恩寵，這是對恩寵的基本需要。但是人在犯罪後，除此之外，還需要恩寵赦罪並扶助他的軟弱。

2.如正解已說過的，困難與奮鬥是屬於按比例或相對量那方面的功績量或大小。但是這也顯出意志的熱情，急於努力達成有困難的事情；而意志之急於行事的這種熱情，是生於深厚的愛德。但是有時一人做容易事時，意志能像別的人做困難事時，有一樣的急於行事的熱情；因爲假若那是困難事，他也會照樣準備去做。而實際的困難，既然是由處罰來的，也有補償罪過的功用。

3.那些主張第一個人沒有恩寵的，認爲他抵抗誘惑也沒有功績；正如現在爲沒有恩寵的人，也沒有功績。但是也有所不同，因爲在原始狀態沒有什麼從內促使人向惡，而現在則有；所以，那時人沒有恩寵比現在人沒有恩寵更易抵抗誘惑。

第九十六題

論人在純真狀態的統治權力

一分爲四節一

296

神學大全·第三冊：論創造人類與治理萬物

然後要討論的是，人在純真狀態所有的統治權力（參看第九十五題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、人在純真狀態是否曾統治動物。
- 二、是否曾統治一切受造物。
- 三、在純真狀態眾人是否平等。
- 四、在那狀態是否有人統治他人。

第一節 亞當在純真狀態是否曾統治動物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態亞當似乎未曾統治動物。因爲：

1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷九第十四章說，是天使將動物領到亞當面前，爲給牠們命名。倘若人自己統治動物，便不需要天使之助。所以在純真狀態，人沒有統治其他動物的權力。

2. 此外，彼此不和的東西，不適宜歸於一個統治權力之下。但有許多動物天性就彼此不和，例如：羊與狼。所以，不是一切動物都在人的統治權下。

3. 此外，熱羅尼莫說：「人在犯罪以前，雖不需要動物，但天主給了人統治動物的權力；因爲天主早已知道人在犯罪之後，將需要動物之幫助。」（參看：伯達，《六天創世註解》卷一，關於《創世紀》第一章26節）所以至少在犯罪以前，人並沒有獲得操使統治動物之權力。

4.此外，主人或統治者之特權似乎是發命令。但只有對具有理性者才宜於發命令。所以人沒有統治無理性動物之權力。

反之 《創世紀》第一章26節論人說：「他管理海中的魚，天空的飛鳥，和地上的野獸。」

正解 我解答如下：前面第九十五題第一節曾說，那些該服從人的東西之所以不服從人，是對人的處罰，因了人背命不服從天主。故此在人背命以前的純真狀態，那些自然該服從人的東西沒有一個反抗他的。所有的動物自然都該服從人，這可以從三方面看出來。第一，從大自然之過程方面。萬物之產生有一種次序，即從不完美者到完美者（因為質料是以形式為依歸，不完美之形式是以較完美之形式為依歸）。在萬物之用途方面也是如此——不完美之東西是為被完美之東西利用的：植物利用土地以吸收營養，動物利用植物，而人則兼利用植物和動物。故此，人自然就統治動物。因此，哲學家在《政治學》卷一第三章說，獵取野生動物是合理和自然的，因為人是在取用自然屬於他的東西。

第二，是從天主之措施次序來看：天主是用高級物管理低級物。既然人是按天主之肖像造的，高於其他動物，其他動物理當受人管理。

第三，從人及其他動物之特性來看。其他動物，憑其自然的估計能力，在某些特殊的行動方面分有一些機智；人則有普遍性的機智，以為一切行為之指南。凡是因分得而有者，都繫屬於那本然並普遍地具有者。由此可見，其他動物自然該服從人。

釋疑 1.高級權力對屬下所能做的許多事，低級權力卻不能做。天使自然就比人的地位高。爲此，天使在動物身上的作用，有的不是人力所能做到的，即是將動物立刻聚集到一起。

2.有人說，現在兇猛並傷害其他動物的動物，在那（純真）狀態不只對人是馴良的，對其他動物也是溫馴的。但是這種說法絕對不合理。動物的天性沒有因了人的罪而起變化，現在自然以其他動物之肉爲食物的，如獅子和老鷹，那時並非只吃草。關於《創世紀》第一章30節的伯達之「註解」，也沒有說把草木給了一切野獸和飛鳥作食物，而只是給了某一些。所以那時有的動物自然彼此就不和。但並非因此就不受人統治，正如現在也不因此就不受天主統治，因爲這些事都出於天主的措施。那時人是天主之措施的執行者，就像現在對家畜那樣；因爲是由人將雞給畜養的鷹當食物。

3.在純真狀況，人在身體方面不需要動物：不必用以爲衣服，因爲他們赤身露體，也不感到羞恥，因爲沒有私慾之妄動；不必用以爲食物，因爲他們是以地堂的果實爲食物；也不必用以負重行遠，因爲人的體力極佳。但是人需要動物，爲能對動物之性質有經驗性的知識。這就是天主將動物領到人前，爲給動物命名的意義（《創世紀》第二章19節），因爲名字是指明東西之性質的。

4.其他動物憑其自然估計力，自然分有一些機智和理性，是以鶴隨從領袖，蜜蜂服從蜂王。所以，那時一切動物自動服從人，就像現在的某些家畜服從他那樣。

第二節 人是否曾有統治其他一切受造物的權力

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人似乎不曾有統治其他一切受造物的權力。因爲：

1.天使自然就比人的權力大。但是按奧斯定在《論天主聖

三》卷三第八章所說的：「即使對天使，形體質料或形體物也不是絕對地聽從。」所以，對在純真狀況的人，更不是如此。

2.此外，在植物中只有營養、生長及生殖三種生命力。這些能力不是天生為服從理性的，這可以在每一個人身上看出來。既然人有統治權力是憑理性，似乎人在純真狀態不曾統治植物。

3.此外，凡統治某東西的，都能改變那個東西。但是人不能改變天體之運行軌道，因為按狄奧尼修在《致波利卡普書》(Epistola ad Polycarpum) 中說的，這是專屬於天主的。所以，人不曾統治天體。

反之 《創世紀》第一章26節論人說：「使他統治所有的受造物。」

正解 我解答如下：在人內可以說含有一切東西，因此他統治在他以內之一切的方式，也就是他統治別的東西之方式。在人內可以說有四種東西，即是：他與天使所共有的理性，他與動物所共有的感覺能力，他與植物所共有的生理能力，及他與無生物所共有的形體。理性在人內佔有統治的地位而不受統治。因此在原始狀態，人對天使沒有統治權力；而所謂「一切受造物」，是指「那些不是按天主之肖像受造者」。感性能力，如憤情和慾情，多少服從理性，靈魂是以命令方式統治之。因此在純真狀態，靈魂也是藉命令統治其他動物。人雖然也統治生理能力及形體，但不是以命令方式，而是以運用方式。所以人在純真狀態也是如此統治植物和無生物，即不是以命令方式或使之改變，而是毫無阻礙地利用其幫助。

釋疑 由上面所說的，可知各質疑之答案。

第三節 在純真狀態衆人是否同等

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態衆人似乎都是同等的或一樣的（*aequales*）。因爲：

1. 教宗額我略一世說：「何處我們不犯罪，我們就都是平等的或一樣的。」（《倫理叢談》卷二十一第十章）。但是在純真狀態沒有罪過。所以大家都是平等的或一樣的。

2. 此外，相似及平等是彼此相愛的原因，就如《德訓篇》第十三章19節說的：「一切動物都愛自己的同類；同樣，人也各愛與自己相近的人。」在那個（純真）狀態人皆彼此相愛，那愛就是和平之維繫。所以，在純真狀態，大家都是平等的。

3. 此外，沒有原因，也就沒有效果。但是現在人彼此不平等或不一樣的原因，在天主那方面，似乎是由於祂按功績賞報某些人，處罰另一些人；在天性方面，由於自然缺點，有的生來軟弱無能，有的生來強壯健全。這些都是原始狀態所沒有的。

反之 《羅馬書》第十三章1節說：「從天主來的，都是有等次或秩序的。」等次或秩序似乎主要在於不同等，因爲奧斯定在《天主之城》卷十九第十三章說：「秩序是相等及不相等之東西各得其所的措置。」所以，在秩序井然的原始狀態下，有不同等存在。

正解 我解答如下：該說在原始狀態一定有一些不同等或不一樣，至少在兩性之間；因爲若沒有男女之別，便不能生育。在年紀方面也是一樣；因爲既然男女媾合就有所生，所以有的人是從別人生出來的。

但是在靈魂方面，也有所不同或不一樣，無論是按正義

或按知識來看。人那時沒有工作的必要，全在人自己的抉擇；所以人能或多或少專心做某事，或追求某東西，或追求學識。所以，有的人比別人在正義和知識上的造詣高。

在身體方面，也能有不同等或不一樣。那時人的身體並非完全不受自然律的限制，所以人能從外物獲得或多或少的利益和幫助；因為那時人為維持生命，也需要食物。如此則可以說，由於氣候不同，星辰的位置之不同，有的人生來比別人強壯，個子大，身材美，體質佳。不過無論在靈魂或身體上條件較差的人，並沒有缺殘或罪過。

釋疑 1.教宗額我略一世想用那些話排除來自正義和罪惡差別上的不平等，這種不平等使某些人因處罰而受他人之管制。

2.平等是彼此平等相愛之原因。但是，在不同等者之間的愛，能比同等者之間的愛更大，雖然雙方之反應不相等。父親愛兒子，自然就甚於弟兄之愛弟兄；雖然兒子對父親的愛，不及他由父親所得到的愛。

3.不同等或不一樣之原因，在天主方面，也能不是由於他處罰某些人，賞報另一些人；而是爲了多提拔某些人，少提拔另一些人，爲在人類中有更完美的秩序。在天性方面，也能產生同樣方式的不同等或不一樣，而不必有天性上的缺殘。

第四節 在純真狀態是否有人統治他人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態，似乎沒有人統治他人。因爲：

1.奧斯定在《天主之城》卷十九第十五章說：「天主願意照自己肖像所造而有理性的人，只統治沒有理性者，不是人統治人，而是人統治動物。」

2.此外，爲處罰罪惡而設置的，在純真狀態中並不存

在。但是人隸屬於他人，乃是為處罰罪惡的；因為按《創世紀》第三章16節所記的，在人犯罪後才向女人說：「你要受丈夫的管轄。」所以，在純真狀態，人不隸屬於他人。

3.此外，受管轄或統治與自由相反。但是自由是諸主善之一，在純真狀態未曾缺少過，因為按奧斯定在《天主之城》卷十四第十章所說的：「凡善良意志所願望的，什麼也不缺乏。」所以，在純真狀態，沒有人統治他人。

反之 在純真狀態，人類的情況並不優於天使們的情況。但在天使之間，有的天使統治別的天使，因而有一品級的天使被稱為掌權者。所以人統治他人並相反純真狀態的尊嚴。

正解 我解答如下：統治權有兩種。一種統治權與奴役對立；這時所謂統治者，是說在他權下有奴隸。另一種統治權，是照一般的說法，與任何從屬相關的。如此則那負責管理和領導自由人的，也可以稱為統治者。在純真狀態，人對他人沒有第一種統治權；但是在純真狀態，人能以第二種統治權統治別人。

其中的原因，在於奴隸與自由人的差別；按《形上學》卷一第二章所說的，「自由者是自己之原因」，而奴隸是以他人為指歸。所謂一人將另一人當奴隸統治，是統治者用被統治者求自己的利益，即求統治者之利益。既然每人都要追求自己的利益，所以將那該屬於自己的利益讓給別人，是可悲的事；所以這種統治為屬下不能不是一種處罰。因此在純真狀態，人對他人沒有這種統治權力。

那時人是以他人當自由人統治，是為被統治者之利益或為了公益。在純真狀態有這種統治，是為兩個理由。第一，因為人天生就是社會性動物，所以人在純真狀態也會度社會生活。若沒有人領導，為公共利益設想，則不可能許多人在一起

生活；人多自然注意力分散，一人就有一個志向，因此哲學家在《政治學》卷一第二章說，無論何時有許多東西指向同一目的，常有一個東西是爲首的和領導者。第二，倘若某人比別人的正義和學識都高，似乎該用來謀求他人的利益，就如《伯多祿前書》第四章10節所說的：「各人應依照自己所領受的神恩，彼此服事。」故此，奧斯定在《天主之城》卷十九第十四及第十五章說：「正義的人不是爲了滿足權力慾而統治，而是由於熱心公務；這是自然秩序所要求的，天主是這樣造了人。」

釋疑 由此可知各質疑之答案，它們是從第一種統治權出發。

第九十七題

論第一個人在（純真）狀態中的個體保存

一分為四節一

然後要討論的是第一個人在（純真）狀態中，有關身體方面的事情（參看第九十四題引言）。首先，關於個體之保存；第二，論人類之保存（第九十八題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、在純真狀態人是否不死。
- 二、人是否沒有感受。
- 三、是否需要食物。
- 四、藉生命樹是否能獲永生。

第一節 在純真狀態人是否不死

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態人似乎不是不會死亡的。因為：

1.「有死者」乃是人之定義的一部分。若除去定義，便沒有被定義者。如果那時有人存在，便不能是不會死亡的。

2.此外，按《形上學》卷十第十章所說的，「有朽與無朽，是共類上的差別」。但在共類上不同的東西，一個不能變成另一個，倘若第一個人是不朽的，人在現在的狀況下就不能是有朽的了。

3.此外，假使人在純真狀態是不會死的，這或是因了天性，或是因了恩寵。但那不是因了天性，因為（若是因了天性）由於天性在類別方面持續不變，現在人仍該是不會死的了；也不是因了恩寵，因為按《智慧篇》第十章2節所說的，第一個人因悔過又恢復了恩寵，「救他脫離了本身的罪過」，所以也該

重新獲得不死；但事實不然。所以在純真狀態人不是不會死亡的。

4.此外，不死乃是許給人的賞報，就如《默示錄》第二十一章4節所說的：「以後再也沒有死亡」。但是人不是被造在受賞的狀態下的，而是爲使他立功掙得賞報。所以在純真狀態，人不是不會死的。

反之 《羅馬書》第五章12節說：「死亡藉著罪惡進入了世界。」所以在犯罪以前人是不會死的。

正解 我解答如下：東西之不朽有三種方式。一種是在質料方面，即或像天使那樣，沒有質料；或像天體一樣，有質料，但其質料之潛能狀態只是針對一個形式。這是按天性就不朽。第二，東西不朽是因了形式的關係，即是按天性有朽的東西，由於某種配合因而整個得免腐朽。這稱爲榮福的不朽。因爲按奧斯定在《書信集》第一一八篇第三章「致狄奧斯高書」（Epistola ad Dioscorum）中說的：「天主所造之靈魂，性能極大，其榮福能影響身體，使之絕對健康，即具有不朽之精力。」第三，東西之不朽是由於形成原因之關係。在純真狀態，人便是以這種方式而不朽不死。因爲按奧斯定在《論舊約及新約問題》第十九題所說的：「天主造人，是爲使他自主生死，只要不犯罪，便不會死亡。」

他的身體不朽，不是因爲在身體內有一種不朽之精力，而是因爲在靈魂上有天主給的一種超性力量，只要靈魂服從天主，便能使身體免於腐朽。這是很合理的。因爲按前面第七十六題第一節所說的，靈魂是不成比例地超越形體質料；所以，在起初就該給它一種能力，使它能藉此能力，以超出形體質料之天性的方式，來保全身體。

釋疑 1.及2.所舉之理由，是根據天性上的不朽和不死。

3.保全身體不朽的那個能力，不是靈魂自然就有的，而是藉恩寵獲得的。第一個人雖然重新獲得了赦罪和立功以得榮福之恩寵，但不帶有重獲不死之作用。這要等待基督，以使殘缺的天性恢復到更美好的境界；這個問題留待後來**第三集第十四題第四節釋疑1.**再講。

4.許給人作為賞報的榮福境界的不死，與在純真狀態賦予人的不死，二者是不同的。

第二節 人在純真狀態是否會有感受

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人在純真狀態，似乎會有感受或是有感受的（passibilis）。因為：

1.亞里斯多德，《靈魂論》卷二第十一章說：「感覺是一種感受」。但在純真狀態人是有感覺的。所以也是有感受的。

2.此外，睡眠是一種被動。但是在純真狀態，人也睡眠；因為《創世紀》第二章21節說：「上主天主使亞當熟睡」。所以，也是被動的或有感受的。

3.此外，那裡接著說：「取出了他的一根肋骨」。所以，人曾因被割除身體的一部分而有感受。

4.此外，人的身體是軟的。但軟東西自然能感受到來自硬東西的碰撞。所以第一個人的身體若碰撞到什麼硬東西，就會因而有所感受。所以第一個人是有感受的。

反之 假若他是有感受的，便也是有朽的，因為亞里斯多德，《辯證論》卷六第六章說：「感受強到極點時，破壞本體」。

正解 我解答如下：感受（passio）有兩種意義。一種是狹義的

感受；如此說一個東西感受，是指它的自然狀態受到剝離。感受或被動乃是作用或主動之效果。在自然界的東西中，相反者互相作用，互相被動，一個使另一個脫離自己的自然狀態。另一種是廣義的，或一般所說的感受，指任何改變，連成全天性的也算在內，例如：領悟或感覺也稱為「一種感受」（亞里斯多德，《靈魂論》卷三第四章）。

按第二種意義說，人在純真狀態是能有感受的，而且按靈魂及按身體都會實際有感受。按第一種意義的感受來說，那時人是沒有感受的，無論是在靈魂方面或在身體方面，正如他也是不死的；因為若持續維持無罪，他能防止感受及死亡。

釋疑 1.及2.由上面所說的可知前二質疑之答案。因為感覺和睡眠不剝奪人的自然狀態，而是為人有益的。

3.正如前面第九十二題第三節釋疑2.曾說的，因了亞當是人類的根源，他才有那根肋骨；就如人之有精子，是因為他是生殖之根本。正如排精並不帶有使人脫離其自然狀態的感受，取出那根肋骨也是一樣。

4.在純真狀態，人的身體能避免受硬東西之傷害，一是由於自身之理性，因為他能藉以逃避有害的東西；一是由於天主的措施，保護他，使他不被意外的東西所傷害。

第三節 在純真狀態人是否需要食物

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態，人似乎不需要食物。因為：

1.人需要食物乃是為補救損失。但是在亞當的身體上似乎沒有任何損失，因為他是不朽的。所以為他食物不是必要的。

2.此外，需要食物是為了營養。但是，吸收營養不能不

帶感受。那時人的身體既是沒有感受的，似乎不需要食物。

3.此外，我們需要食物是為保存生命。但是亞當能以別的方式保存生命；因為若不犯罪，就不會死。所以他不需要食物。

4.此外，吃東西就要排泄廢物，這種不雅的活動不適合原始狀態的尊嚴。所以，人在原始狀態似乎不用食物。

反之 《創世紀》第二章16節說：「樂園中各種樹上的果子，你們都可吃。」

正解 我解答如下：在純真狀態，人有需要食物的屬生靈的或動物性的生活；在復活以後，人將有不需要食物的屬神的或精神化的生活。為看清這一點，要知道理性之魂或靈魂，同時是生靈或魂（anima），又是神靈或精神體（spiritus）。說它是生靈或魂，是根據它與其他生靈或魂相同的地方，即是給身體生命。為此《創世紀》第二章7節說：「人就成了一個有靈（有生命）的生物（anima vivens）」，即是賦予身體生命者。而說它是神靈或精神體，是根據它所專有而為其他魂所無的部分，即是它有非物質性的領悟能力。

在原始狀態，理性之魂或靈魂，傳給身體那屬於生靈或魂者，故那種身體被稱為屬生靈的身體（《格林多前書》第十五章44節），因為它是從魂得有生命。按《靈魂論》卷二第四章及卷三第九章所說的，這些低級物的第一個生命根本，是生魂（anima vegetabilis），其作用是吸收營養、生長和生殖。所以在原始狀態，人也有這些活動。在復活後的最後狀態，靈魂將多少傳給身體自己作為神靈或神所專有者，即將不死傳給所有的人，將沒有感受、榮福和德能傳給善人，善人的身體因而將被稱為屬神的（《格林多前書》第十五章44節）。為此，在復活以

後，人將不需要食物；但是在純真狀態，人需要食物。

釋疑 1.正如奧斯定在《舊約及新約問題》第十九題裡說的：「那時的身體既要用食物保養，怎能說人有不死的身體呢？不死者不需要食物，也不需要飲料。」前面第一節已經說過，原始狀態的不死是因了靈魂內的一種超性力量，而不是因了身體自己的性質使然。因此在熱力的作用上，那身體上的濕氣能有損失；以免消耗殆盡，人需要用食物補養。

2.在營養作用中有一種被動和變化，即是從營養品方面，它變成接受營養者的本體。據此不能說人的身體有所被動或感受，而是被食用的食物有所被動或感受。何況縱然有感受，也是對天性有益的。

3.若人不用食物保養自己，也屬於犯罪；正如他因取用被禁止的食物而犯了罪。因為同時給了他命令，知善惡樹上的果子不可吃，而要食用地堂裡其他樹上的果子（《創世紀》第二章16及17節）。

4.有人說，在純真狀態，人只取用必要的食物，所以不需要排泄廢物。但這種意見不合理，在吃用的東西中，似乎不能沒有不能變為養分的多餘廢物。所以多餘的要排泄出來，不過天主已預作安排，使這事沒有不雅觀的現象。

第四節 在純真狀態人是否會因了生命樹而獲得不死

有關第四節，我們討論如下：

質疑 生命樹似乎不能是人不死之原因。因為：

1.東西之作用沒有能超過其類別的，因為效果不能超過原因。然而生命樹是有朽的，否則便不能當食物吃用；因為按前面第三節釋疑2.說的，營養品要變成接受營養者之本體。所以，生命樹不能給人不朽或不死。

2.此外，由植物或其他自然界的東西所產生的效果也是自然的。倘若生命樹能產生不死，則那不死也就是自然現象了。

3.此外，這好像又回到古人的神話，他們說神吃了某種食物，便長生不死；哲學家在《形上學》卷三第四章曾譏評他們。

反之 《創世紀》第三章22節說：「不要讓他伸手再摘取生命樹上的果子，吃了活到永遠。」

此外，奧斯定在《舊約及新約問題》第十九題說：「吃用生命樹能防止身體腐朽；就連在犯罪以後，若他獲准吃生命樹的果子，也能保持不朽。」

正解 我解答如下：生命樹多少能產生不死，但不是絕對地。要想看清這個問題，要知道人在原始狀態，有兩種保存生命的方法，用以補救（身體上的）兩個缺點。第一個缺點，是由於自然熱力所造成的濕氣之損失，熱力是靈魂之工具。為補救這個缺點，人那時食用地堂裡其他樹木的果子，就像我們現在是用一般的食物。

第二個缺點，就是哲學家在《生滅論》卷一第五章所說的，由外物所生的東西，在原有之濕氣中外加的成分，減少種類之積極能力，就如：酒裡加水。最初水固然變成酒的味道，但是水愈加愈多以後，酒的力量減低，味道於是變成淡如水。同樣我們看到，一種物之自然積極能力在最初非常強，它所吸收的養分不只夠補償損失，也足以使之長大。然後它吸收的養分已不足使它長大，只夠補償損失。最後到衰老階段，連補充損失也不足了；接著便衰退，終於身體自然分解。為補救這個缺點，人是靠生命樹；因為這樹能加強（身體）這種物體的能力，以抗拒因摻加外物而造成的衰弱。為此奧斯定在《天主之城》卷十四第二十六章說：「人有食物充飢，有飲料解渴，有

生命樹以防衰老。」他在《論舊約及新約問題》第十九題也說：「生命樹以藥物方式防止人腐朽。」

但是生命樹不是絕對地產生不死，因為靈魂內保養身體的力量不是由生命樹產生的，生命樹也不能給予身體不朽之性質，使永不腐朽。理由在於任何形體物的能力都是有限的。為此生命樹的力量不能使身體永遠精力不衰，這只限於某固定時間。一種力量愈大，其效果顯然也愈持久。生命樹的力量既然是有限的，食用一次只能在某段時間內防止腐朽；這段時間過去後，或者人被轉化到精神化的或屬神的生命，或者需要再度取食於生命樹。

釋疑 由上面正解所說的，已足看出各質疑之答案。前幾個理由的結論，指出生命樹不是絕對地產生不死。其他理由的結論，則說明生命樹是以上述之防止腐朽方式產生不朽。

第九十八題

論有關種類之保存者

一分爲二節一

然後要討論的是，關於種類之保存者。首先，論生殖；第二，論子女之狀況（第九十九題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、在純真狀態是否有生殖。
- 二、是否以男女交媾方式生殖。

第一節 在純真狀態是否有生殖

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態似乎沒有生殖。因爲：

1.按《物理學》卷五第五章所說的：「腐朽與生殖相反」。相反者是關於同一個主體的。既然在純真狀態沒有腐朽，所以也沒有生殖。

2.此外，生殖之目的，是爲在種類上保存那在個體上無法保存的；故此，在那些永遠長存的個體上就沒有生殖。但是在純真狀態人原是能長生不死的，所以在純真狀態原沒有生殖。

3.此外，因了生殖，人的數目便增多。但是主人數目增多，便得分割產業，以免主權不清。既然人被立爲動物的主人，人數因生殖增多以後，便得割分主權。這似乎不合於自然法，因爲按依希道《語源學》（*Etymologiae*）卷五第四章所說的，按自然法，一切東西都是公有的。所以，在純真狀態中沒有生殖。

反之 《創世紀》第一章28節說：「你們要生育繁殖，充滿大

地。」沒有新的生殖，人數便不能增多，因為最初只創造了兩個人。所以在原始狀態也會有生殖。

正解 我解答如下：在純真狀態會有生殖，以使人類擴增；否則的話，人犯罪就成了十分必要的，以促成隨之而來的莫大益處。所以該知道，人按自己的天性，乃是居於有朽及無朽之受造物中間的東西；因為他的靈魂天生是不朽的，他的身體天生是有朽的。要知道對有朽之受造物，與對無朽之受造物，大自然的用意不一樣。那永恆常在的東西，似乎是大自然本來所願意的。那只存在一段時間的，似乎不是大自然主要用意之所在，而是以別的東西為其依歸；否則的話，那東西腐化後，大自然的用意就落空了。在有朽的東西中，既然只有種類是永遠常存的，種類的利益是大自然的主要目標，自然生殖便是為了保存種類。無朽的本體，不只種類常存，個體也常在；因此，其個體也是大自然的直接目標。

所以，人在身體方面，按自己的本性是有朽的，因此該有生殖。在靈魂方面，既是不朽的，大自然的直接目標是要有許多個體；或更好說，這是大自然之創造者的直接目標，因為只有祂是人靈魂的創造者。是以，為了人類的擴增，祂在人類中設置了生殖，在純真狀態也是一樣。

釋疑 1.在純真狀態，人的身體本身是有朽的，但靈魂能防止它腐朽。所以人不該缺少那有朽物所應有的生殖。

2.在純真狀態，生殖固然不是為了保存種類，反而是為了增多個體。

3.在現代，主人多了之後，必要分割產業，因為按哲學家在《政治學》卷二第二章所說的，財產公有乃是紛爭之機會。但是在純真狀態，眾人的意志都順從正理，故可按每人之

需要，共同利用屬於他們權下的東西，而不致引起爭紛；就是現在也有不少的善人就採用這種辦法。

第二節 在純真狀態是否以男女結合方式生殖

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態似乎不是以男女結合方式生殖。因為：

1.按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十一章所說的，第一個人在地堂裡，「就像天使似的」。此外，在將來復活以後，按《瑪竇福音》第二十二章30節所說的，人也是像天使一樣，「也不娶也不嫁」。所以，在地堂裡，也不是以男女結合方式生殖。

2.此外，最初的人一受造便是成年人。如果他們在犯罪以前是以結合方式生殖，在地堂裡他們就有了肉體的結合。但據聖經《創世紀》第四章1節所說的，事實上不然。

3.此外，在男女肉體結合時，由於強烈的快感，人變得像禽獸一樣；故此，人戒絕這種快樂的禁慾受到推崇。按《聖詠》第四十九篇21節所說的，是因了罪惡人才被比為禽獸：「人在富貴中，不深思遠慮，將與牲畜無異。」所以在犯罪以前，沒有男女的肉體結合。

4.此外，在純真狀態沒有任何損害。但是肉體結合破壞童貞之完整性，所以在純真狀態沒有肉體結合。

反之 按《創世紀》第一章27節及第二章22節所說的，天主是在人犯罪以前造了男女。在天主的工程中沒有什麼是徒然無用的。所以縱然人未曾犯罪，也會有結合，這原就是男女性別之目的。

此外，《創世紀》第二章18～20節說，女人受造是為幫助男人的。但那無非是為在以結合生殖的事上幫助男人，因為

在別的事上，男人比女人更能幫助男人。所以，在純真狀態，也會是以肉體結合方式生殖。

正解 我解答如下：古代有些聖賢，看到在這（犯罪以後的）狀態肉體結合所帶有的醜惡的貪婪，於是認為在純真狀態人不是以結合方式生殖。是以尼沙的額我略在他寫的《論人的工作》（*De Hominis Opificio*）第十七章中說，在地堂裡，人類繁殖的方式與現在不同；而是像天使那樣，不經結合，靠天主的作用繁殖。並說，天主在人犯罪以前造了男女，是著眼於犯罪以後的生殖方式，天主已預知人要犯罪。

但是這種意見不合理。人的自然性質，並不因罪而減少，也不是因罪才賦予的。按前面第九十七題第三節所說的，人在犯罪以前也有動物性生命；按這種生命，人顯然該以結合方式生殖，像其他高級動物一樣。為這用途而設的自然肢體就是證據。所以不該說在犯罪以前，沒有像用其他肢體一樣，用這些自然肢體。

按現在的情況，結合可分為兩層來看。一是屬於天性的，即為生殖的男女之結合。在任何生殖中，都需要積極（主動）和消極（被動）兩種能力。故此，在有性別區分的東西中，雄性具有積極能力，雌性具有消極能力；大自然的措施要求在生殖時雌雄相結合。結合的另一層，是那種不正常的貪婪所帶來的醜態。這是在純真狀態所沒有的，那時低級能力絕對服從理性。故此奧斯定在《天主之城》卷十四第二十六章說：「我們不要相信，男女結合沒有淫慾的病態就不會生育；這些（司生育的）肢體，如其他肢體一般，能如意而動，沒有亢奮和縱情的激動，身心怡然自若。」

釋疑 1. 在地堂裡，人像似天使是由於精神性的或屬神的心

靈，但在身體方面他有動物性的生活。在復活以後，人之將像似天使，是因為兼在靈魂和身體上都成了精神性的或屬神的。所以二者不能相提並論。

2. 按奧斯定在《創世紀字義新探》卷九第四章所說的，原祖在地堂裡沒有結合，是因為造了女人之後，很快就犯了罪，被趕出了地堂；或者是因為他們在等待天主決定結合的時間，因為他們最初只得有（生育繁殖的）廣泛命令。

3. 禽獸沒有理性。所以人在肉體結合時變為禽獸，是因為理性不能控制肉體結合之快感及強烈的貪婪。但是在純真狀態，沒有理性不能控制的這類現象；但不是像某些人說的，那時感官性的快感小（其實天性愈純，身體也愈敏感，所以快感也愈大）；而是因為慾情能力在理性的規範下，不那樣無約束地傾注於這種快樂。理性之作用，並不是為減少感官上的快感，而在於使慾情能力不漫無節制地貫注於快感；所謂漫無節制地，即是超過理性的限度。正如飲食有節的人，在飲食時所得的快感並不減於貪吃的人，只是他的慾情不那樣關注於這種快感。上面奧斯定所說的，也就是這個意思，他並不否認在純真狀態有大量快感，只說沒有淫慾之焦燒及心情的不安。所以在純真狀態，禁慾不是可尊重的；它現在之所以受到尊重，不是因了不生育的關係，而是因為它防止無節制的淫慾。那時生育則不帶淫慾。

4. 正如奧斯定在《天主之城》卷十四第二十六章所說的，在那純真狀態，「丈夫能將精液注入妻子的胎中，而不害及她的貞操。因為能將精液注入婦女的胎中，而不損及她陰膜之完整，正如現在月經時血由體內流出而不損及完整一般。正如不是產痛的呻吟，而是分娩期已到，促母腹開釋，使婦女生產；同樣，不是貪求淫樂，而是意志的自由運用，結合男女二性，使婦女懷孕」。

第九十九題

論要生之子女身體上的情況

一分爲二節一。

然後要討論的是那時要生之子女的情況（參看第九十八題引言）。首先，是關於身體方面；第二，關於正義（第一〇〇題）；第三，關於知識（第一〇一題）。

關於第一點，可以提出兩個問題：

- 一、在純真狀態新生之嬰兒是否有完備的體力。
- 二、生出的是否皆爲男性。

第一節 在純真狀態的新生嬰兒是否具有運用肢體的完備體力

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態，新生的嬰兒似乎具有運用肢體的完備體力。因爲：

1. 奧斯定在《論兒童的洗禮》（De bapt. parvul.）卷一第三十八章說，嬰兒「身體上的虛弱，與心靈的虛弱相稱」。但是在純真狀態沒有心靈的虛弱。所以嬰兒也沒有身體的虛弱。

2. 此外，有的動物一生下來，就有足夠的運用肢體的能力。但是人比其他動物高貴。所以，人一生下來自然更該有運用肢體的能力。現在的情形似乎是罪過之處罰。

3. 此外，不能得到眼前的可欲的東西，產生痛苦。但嬰兒若沒有運用肢體的能力，則經常會有看到喜愛的東西而不能獲致的情形。所以他們會有痛苦，但在犯罪以前這是不能有的。所以在純真狀態嬰兒不缺少運用肢體的能力。

4. 此外，老年的虛弱與嬰兒的虛弱似乎是對稱的。但在

純真狀態沒有老年的虛弱。所以，也沒有嬰兒之虛弱。

反之 凡是由生殖而來的東西，先是不完美的，然後達到完美狀態。純真狀態的嬰兒是以生殖方式產生的。所以，在體積和體力上最初該是不完美的。

正解 我解答如下：那超乎天性的，我們只有憑信德堅持；而我們所相信的，是來自權威。所以，除了天主之權威所傳授的超乎天性的事理之外，我們的一切主張該以萬物之天性為根據。嬰兒一生下來沒有足夠的運用肢體的能力，顯然合於自然現象及人性之定理。因為人的大腦，按身體的比例說，體積自然就比別的動物之大腦的體積大。因了嬰兒大腦的濕氣重，作為運動之工具的神經，自然不適於牽動肢體。而在另一方面，天主教信徒中沒有一個不相信，天主能使新生的嬰兒立刻具有運用其肢體的能力。

根據聖經的權威我們知道，「天主造人原很正直」（《訓道篇》第七章30節）；而按奧斯定《天主之城》卷十三第十三章所說的，這種正直在於身體完全服從靈魂。正如在原始狀態，人的肢體不能違反人的正當意志；同樣，人的肢體也不能不聽意志之支配。人的正當意志，是那指向適於自己之活動的意志。同樣的活動並不適合人的每種年齡。所以該說，新生的嬰兒沒有足夠的能力運用肢體去做任何活動，只能去做適合於嬰兒的活動，例如：吃奶。

釋疑 1. 奧斯定所講的虛弱，是指現在可以在嬰兒身上看到的虛弱，也包括在適於嬰兒期活動方面的虛弱在內；從他在前面所說的便可以看出來。他說：「雖有乳房在跟前，嬰兒餓了時只會哭，而不會去吸吮。」

2.有的動物一生下來就能運用肢體，並非因了高貴，因為有些高級動物沒有這種能力；這是因了那些動物的大腦乾燥，並因了那些動物的專有活動是不完美的或簡單的，不需要多少精力。

3.根據正解中所說的，就可看出答案。或者也可以說，他們不會願望那些按正當意志不適合他們之情況的東西。

4.在純真狀態，會有人出生，但是不會腐化。故在那狀態，能有一些由生殖而來的嬰兒的弱點；但不能有老年的弱點，因為老年的虛弱導向腐朽。

第二節 在原始狀態是否會生出女性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在原始狀態似乎不會生出女性。因為：

1.哲學家在《動物生成論》卷二第三章說，「雌性是未成功的（發育不全的或不及格的）雄性」，好似是出乎自然之用意之外的。但是在那狀態，生殖人時不會有任何不自然的現象發生。所以不會有女性出生。

2.此外，凡主動者都產生與自己相似者，除非是受到阻礙，或力有不濟，或質料的配備不好，就如小火不能燃燒綠枝。在生殖時，主動能力是在男性那方面。既然在純真狀態，男性的能力不會不足，女性方面的質料配備也不會不好，似乎生的都該是男性。

3.此外，在純真狀態，生殖是為增加人之數目的。但是第一個男人和第一個女人既然長生不死，只由他們二人已足繁殖人類。所以在純真狀態不需要有女性出生。

反之 天主是怎樣設置了天性，在生殖時便會怎樣進行。但是按《創世紀》第一章27節及第二章22節所說的，天主在人性上

設置了男女兩性。所以，即使在那狀態下，也會有男有女生出。

正解 我解答如下：在純真狀態，凡是屬於人性之圓滿成就的，都不會缺少。正如萬物之不同等級屬於整個宇宙之完美，同樣，性別的不同也屬於人性之完美。所以在純真狀態，男女兩性都會藉生殖產生。

釋疑 1.所謂「雌性是未成功的雄性」，因為那是出乎個別天性或自然之用意以外的，但並非出乎普遍天性或大自然之用意以外，這在前面第九十二題第二節釋疑1.已經說過。

2.女性之出生，並非只由於主動能力之不足，或質料之配備不當，如同**質疑**所提出的。有時是由於外來的原因，就如哲學家在《動物誌》卷六第十九章「論動物」所說的：「北風有助於生男，南風有助於生女。」有時靈魂的意念，也易對身體有影響。在純真狀態更能是這樣，因為那時身體與靈魂之從屬關係比較密切，以致能隨生產者之意志，區分子女的性別。

3.生出之子女既有動物生命，就要吃東西，所以也要生殖。所以該每人都有生殖力，不只是原祖父母。並且似乎據此可以推知，生出的女性與男性將會一樣多。

第一〇〇題

論要生之子女的正義情況

一分爲二節一

321

【第一集】第一〇〇題：論要生之子女的正義情況

然後要討論的是，要生之子女的正義情況（參看第九十九題引言）。

關於這點，可以提出兩個問題：

- 一、人是否會一出生就有正義。
- 二、是否會一出生已固定於正義。

第一節 人是否會一出生就有正義

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不會一出生就有正義。因爲：

1. 聖維克多之雨果（Hugo de Sancto Victore）《聖事論》（De Sacramentis）卷一第六題第二十四章說：「第一個人在犯罪前生的兒子，固然沒有罪過，但不能繼承父親的正義。」

2. 此外，正義是憑恩寵，就如宗徒在《羅馬書》第五章16～21節所說的。但是恩寵不遺傳，否則就是自然的了；而是由唯一天主直接灌輸的。所以，生出的孩子不會有正義。

3. 此外，正義是在靈魂上。但靈魂不是來自傳殖。所以，正義也不是由父母傳到子女。

反之 安瑟謨在《論童女受孕與原罪》（De conceptu virg.）第十章說：「若人沒有犯罪，他所生的子女，既有靈魂，也是正義的。」

正解 我解答如下：人自然生殖與自己同類者。所以在類別或屬

於人類的任何依附體或性質方面，子女必然與父母相似，除非在自然過程上發生偏差，但這在純真狀態是不會有的。在個體或屬於個人的依附體或性質方面，子女不一定像似父母。第一個人受造時所帶有的原始正義，是屬於類別之天性的依附體，但不是由類別之（內在）根本產生的，而是天主給全人類之天性的一種恩惠。這是因為對立者是屬於同一共類的；與該（原始）正義對立之原始罪惡或原罪，則被稱為天性上的罪，因而從父母傳到子女。故此，在原始正義方面，子女也該與父母相似。

釋疑 1. 聖維克多之兩果所說的，不是指（繼承）正義之習性，而是指（繼承）正義之實行或功績。

2. 有人說，那時生出的孩子，會帶有原始正義，但沒有充為立功之根本的恩寵上的正義。但既然人受造時就有原始正義的正直，而按前面第九十五題第一節所說的，這種原始正義之基礎，在於理性憑寵愛或聖化恩寵而有的對天主的超性服從。所以一定該說，若孩子生而有原始正義，便也生而有恩寵；正如關於第一個人，我們曾說他一受造就有恩寵（同上）。但並因此恩寵便是自然的，因為那不是憑精子之能力傳遞的，而是在人有了靈魂後立刻賦給人的。正如身體一配備好，天主立刻就賦給人靈魂，但靈魂並不是由血統傳生而來的。

3. 由前文釋疑2.所說的，可知質疑3.之答案。

第二節 在純真狀態，孩子是否會一出生就固定於正義

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態，孩子似乎不會一出生就固定於正義。因為：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷四第三十一章，解釋《約伯傳》第三章13節的「現今我早已臥下安睡了……」那

段話說：「假若原祖不會受罪惡之腐化，絕不會生出地獄或喪亡之子；只有那些現今當因救世主獲救者，會蒙選而由原祖生出。」所以他們都是一生出就固定於正義的。

2.此外，安瑟謨在《天主為何成人》(Cur deus homo) 卷一第十八章說：「倘若原祖父母生活中受誘惑而沒有犯罪，似乎將與其後裔固定於正義，以致以後不能再犯罪。」所以那時孩子會一出生就固定於正義。

3.此外，善比惡的力量大。因了第一個人的罪過，由他生出的才必然地犯罪；所以，若第一個人堅持了正義，後代也會必然地遵行正義。

4.此外，別的天使犯罪時，忠於天主的天使，立刻便固定於正義了，以致以後不可能犯罪。所以，人也是一樣：若他當時抗拒了誘惑，也就會固定於正義了。但他是怎樣的，他所生的便也是怎樣。所以他的子女一生下來便會是固定於正義的。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第十章說：「假若他們」，即原祖父母，「沒有犯了原罪，傳於子孫，他的後代中也沒有人犯罪，接受了懲罰，整個人類社會該會是多麼幸福！」從這段話可以看出，縱然最初的人沒有犯罪，他們的後代中也有人能犯罪。所以，不是一生下來就會固定於正義。

正解 我解答如下：在純真狀態，似乎不可能孩子一生下來就會固定於正義。孩子初生時，顯然不能比其父母在其生殖狀態更完美。至於其父母，幾時還生殖，就不是固定於正義的。因為理性受造物之所以固定於正義，是由於親眼看到天主而得到圓滿的幸福；他見了天主後不能不依附，因為天主就是聖善之本身，沒有人能捨棄他，因為人所願望和所愛慕的就是善之為

善。我這是按一般情形說的；因為由於特殊恩惠，可能不是這樣，例如我們關於童貞天主之母所信的。所以，亞當一旦得到見天主本體之幸福，他在身體和心靈方面立刻就變成屬神的，動物性生活於是停止，而只有在動物生活中才有生殖。由此可見，孩子不是一出生就會固定於正義的。

釋疑 1. 假若亞當不會犯罪，不會生出喪亡之子，意思是說子女不會傳有原罪，而原罪是喪亡之原因。但是他的子女能因了自動犯罪而成爲喪亡之子。或者，他們若不因自己犯罪而成爲喪亡之子，也不是因爲是固定於正義的，而是由於天主的措施，使他們避免犯罪。

2. 安瑟謨不是把這主張視爲定論，而是一種意見。這可以從他的語氣中看出來。他說：「倘若原祖生活中……似乎……」。

3. 所舉之理由沒有效力，雖然從安瑟謨的話（**質疑**2.）可以看出，他似乎受了這個理由的影響。原祖的罪不能使後代子孫必然犯罪，以致不能再重返正義；只有那些被判處永罰的人是如此。所以也不能使子孫必然不犯罪，以致完全不可能犯罪；只有獲享眞福者是這樣。

4. 人與天使不一樣。因爲人有變化不定的自由意志，無論是在選擇以前，或在選擇以後；天使不是這樣，我們前面**第六十四題第二節**論到天使時已經說過了。

第一〇一題

論要生之子女的知識情況

一分爲二節一

325

【第一集】第一〇一題：論要生之子女的知識情況

然後要討論的是，要生之子女的知識情況（參看第九十九題引言）。

關於這點，可以提出兩個問題：

- 一、是否孩子一生下來就會有完備的知識。
- 二、是否一生下來就會完善地運用理性。

第一節 在純真狀態的孩子，是否會一生下來就具有完備的知識

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態，孩子似乎會是一生下來就具有完備的知識。因爲：

1. 亞當是怎樣，他生的孩子也會是怎樣。但按前面第九十四題第三節所說的，亞當具有完備的知識。所以，由他生的孩子也會具有完備的知識。

2. 此外，按伯達（Beda Venerabilis, 673~735年）所說的，愚昧是由罪惡來的。但愚昧就是缺乏知識。所以，在犯罪以前，孩子一生下來就會具有一切知識。

3. 此外，那時孩子一生下來，就該具有正義。但正義需要知識，以指導行爲。所以，也該有知識。

反之 按《靈魂論》卷三第四章所說的，我們的靈魂按天性「好像什麼也沒寫的白紙」。但靈魂的天性現在是怎樣，那時也是怎樣。所以，孩子的靈魂在起初沒有知識。

正解 我解答如下：前面第九十九題第一節已經說過，關於超越天性的事，只有相信權威；若權威沒有指示，我們就該根據自然情況。按前面第五十五題第二節、第八十四題第七節所說的，人自然該用感官獲致知識。靈魂之所以與身體結合，是因為它在活動上需要身體；倘若在最初靈魂就有不用感官能力獲致的知識，就不必與身體結合。所以該說，在純真狀態，孩子不是一生下來便有完備之知識；而是在時間過程中，毫無困難地藉發現或學習獲致知識。

釋疑 1.知識全備是原祖個人的附屬情況，因了他是全人類的始祖和先師。故他所生的子女，在這方面與他不相似；只有在天性的性質或賦予整個人類的恩惠方面與他相似。

2.愚昧是缺乏那時該有的知識。初生的孩子不會是愚昧的，因為他們會有那時該有的知識。所以他們不是愚昧，而是在某些方面無知。狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章，主張連聖天使們也有這種無知。

3.那時的孩子會具有足以指導其正義行為的知識。在這方面人是用（自然）法律的普遍原理指導自己，他們那時所知道的遠比我們現在知道得清楚；關於別的普遍原理也是一樣。

第二節 初生的孩子是否會完善地運用理性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在純真狀態，初生的孩子似乎會完善地或充分地運用理性。因為：

1.現在的孩子不會完善地運用理性，乃是因了靈魂受到身體之連累。那時不會如此，因為正如《智慧篇》第九章15節所說的：「這必腐朽的肉身，重壓著靈魂。」所以，在未犯罪並引來腐朽之前，初生的孩子會完善地運用理性。

2.此外，有些動物一生下來，就能運用自然本能，例如羊羔見狼就逃。所以在純真狀態，初生的人更該會完善地運用理性。

反之 凡是由生殖而來的東西，天性是從不完美狀態達到完美狀態。所以，孩子不是從一開始就會完善地運用理性。

正解 我解答如下：由前面第八十四題第七節所說的，可以知道理性之運用，多少繫於感官之運用；故若感官有故障，內部感官能力受到干擾，人便不能完善地運用理性，例如睡眠的或有神經病的人。感官能力乃是身體器官的一種能力。爲此，若其器官受阻，其活動必然受阻，因而理性之作用也受阻。孩子們的這些感官能力有障礙，因爲大腦的濕氣過盛。故此他們不能完善地運用理性，正如他們也不能完善地運用其他肢體。所以在純真狀態，孩子不會像後來在成年期那樣，完善地運用理性。但是針對那些在那（純真）狀態與他們相關的事物上，他們那時比現在會更完善地運用理性，就如前面第九十九題第一節論到運用其他肢體時曾說過的。

釋疑 1.身體之腐化所增加的負擔，連在與任何年齡之人有關的事物上，也都有礙於理性之運用。

2.其他動物在最初也不如以後善於運用其自然本能，這可以從這件事上看出來：鳥類教小鳥飛；別的動物也有類似的情形。但是在人身上，如正解已說過的，因了大腦的濕氣重，而有特殊的障礙。

第一〇二題

論人之居處——地堂

一分為四節一

然後要討論的是人的居處，即地堂（參看第九十題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、地堂是否為形體界的地方。
- 二、是否為適於人居住的地方。
- 三、為何人被安置在地堂。
- 四、人是否該在地堂中受造。

第一節 地堂是否為形體界的地方

有關第一節，我們討論如下：

質疑 地堂似乎不是形體界的一個地方。因為：

1. 伯達說：「地堂的邊界直達月球的環形軌道。」（參看《創世紀》第二章8節，斯特拉布的「拉丁通行本註解」）但是地球上的任何地方都不可能如此：一是因為升高到這種高度不合地球的性質；此外，也是因為在月球之下是火之區域，會將地球燒燬。所以地堂不是形體界的地方。

2. 此外，按《創世紀》第二章第10等節所說的，聖經提到有四條河在地堂裡發源。但是那裡指名的那四條河，有別的明顯的發源地，這可從哲學家在《氣象論》卷一第十三章所說的看出。所以，地堂不是形體界的地方。

3. 此外，有人曾細心探察地球上所有可居住的地方，但是沒有提到地堂這個地方。所以地堂似乎不是形體界的地方。

4. 此外，在地堂裡有生命樹（《創世紀》第二章9節）。但是，生命樹是一種精神性的東西，因為《箴言》第三章18節論

智慧說，「為掌握她的人，她是一棵生命樹」。所以，地堂不是形體界的地方，而是精神界的地方。

5.此外，若地堂是形體界的，則地堂裡的樹木也是形體界的。這似乎不可能，因為有形體的樹木是在第三天造的；而按《創世紀》第二章8及9節所說的，地堂的樹木是在六天之工程以後種植的。所以地堂不是形體界的地方。

反之 奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第一章說：「關於地堂有三種主張：有些人持這種主張，他們認為地堂只是形體界的；有些人持另一種主張，他們認為地堂只是精神界的；有些人持第三種主張，他們認為地堂兼是形體界的和精神界的。我喜歡第三種主張。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《天主之城》卷十三第二十一章所說的，「關於地堂可能有的那些有益的精神化的解說，盡可提出，無人禁止；但是（聖經）忠實敘述各種事物的歷史性真理，也該堅信不疑。」因為聖經上關於地堂所說的，是以敘述歷史的方式表達的；凡聖經以這種方式所說的，都應持之為充作基礎的歷史真理，並在這基礎上構想各種精神意義。所以，按依希道在《語源學》（*Etymologiae*）卷十四第三章所說的，地堂「是在東方的一個地方，其希臘文的名稱意思是花園」。說地堂是在東方很合理。因為地堂該是設在地球上最高貴的地方。既然按哲學家在《天界論》卷二第二章所說的，東方是天界的右方，而右方比左方高貴，所以，天主將地堂設置在東方很合情理。

釋疑 1.若按字面解釋，伯達（斯特拉布）的話不合理。但是若不按位置的高峻，而取其喻意，可以說地堂高達月球的地

方；因為按依希道《語源學》卷十四第三章所說的，那裡「氣候常是溫和的」，在這方面與天體相似，沒有對立性。他提到月球而不說別的層天，因為月球是朝我們這方向之天體的邊緣；月亮也是在所有的天體中與地球最相似的；是以月亮也有陰影，像似不透明的東西。

有人說，所謂地堂與月球相接，意思是說它位於大氣層的中部，即風及雨等之發源處；因為認為主宰這些氣象變化的主要是月亮。但按這種說法，則那地方不適用於人居住；一是因為天氣變化太大，也是因為不如下界的空氣適合人的性質。

2. 正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第七章所說的，「該認為地堂所在地是不易為人所知的，而那些河，大家以為知道其發源地，乃是先流入了地下，經過很長一段地區後，在別處又流出了地面。誰不知道河流慣常有這樣的情形？」

3. 地堂所在地是與我們所住的地方隔開的，中間或有山，或有海，或有極熱的地帶，使人無法通過。故此地理學家沒有提到這個地方。

4. 生命樹是一種物質性的樹，因為前面第九十七題第四節已經說過，它的果子有養生的能力。但是它具有精神上的意義；就如曠野中的石頭是物質物，卻也象徵基督。

知善惡樹也是物質性的樹，這名稱是針對後來發生的事而起的；因為人吃了它之後，由於處罰之經驗，知道了服從之善及不服從之惡的分別。但是按某些人的看法，其精神上的意義能是指自由意志。

5. 按奧斯定《創世紀字義新探》卷五第四章；卷八第三章所說的，第三天沒有現實地產生植物，只是產生了其基本原因或胚種；在六天工程以後，才現實地產生了地堂和別處的草木。但按其他聖賢的說法，該說一切草木都是在第三天現實地產生了，連地堂的樹木也是一樣；至於說在六天工程後種植地

堂內的樹木，該是一種重述。故此，我們的譯文說：「上主天主在起初種植了一個樂園」（《創世紀》第二章8節）。

第二節 地堂是否為適於人居住的地方

有關第二節，我們討論如下：

質疑 地堂似乎不是適於人居住的地方。因為：

1.人像天使一樣，都是為得真福的。但天使從一開始就是居住於真福者所在的地方，即高天。所以也該在那裡設置人住的地方。

2.此外，若人該有個地方，這或是由於他的靈魂之關係，或是由於身體之關係。若是由於靈魂，則該住在天上，那裡似乎是靈魂的自然住所，因為每人都嚮往天上。若是由於身體，則該與其他動物住同樣的地方。所以，地堂絕對不是適於人居住的地方。

3.此外，一個地方若沒有東西在那裡，乃是無用的。但在人犯罪以後，地堂不再是人居住的地方。故若那裡是適合人居住的地方，似乎天主是白設置了。

4.此外，人的體質是溫和的，該住在溫和的地方。但是地堂之所在地不是溫和的地方；因為據說是在赤道地帶，這地帶的氣候似乎非常熱，因為太陽一年兩次從該地帶居民的頭上經過或直射。所以，地堂不是適於人居住的地方。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十一章說，地堂是「神妙的地區，堪當身為天主之肖像者的住處」。

正解 我解答如下：前面第九十七題第一節曾說，人不朽不死，並非因為他的身體有不朽之結構，而是因為靈魂有一種防止身體朽腐的力量。人的身體能因內在的或外在的原因而腐朽。腐

朽的內在原因，是由於濕氣耗盡，以及衰老，如前面第九十七題第四節已說過的；第一個人可用食物防止這種腐朽。在使身體腐朽的外在原因中，主要的是天氣不調和；爲防止這種腐朽要有溫和的氣候。在地堂內這兩個條件都有，因爲正如大馬士革的若望所說的，「那裡的氣候溫暖，空氣純淨，草木常年開花」（同上）。可見地堂最適於在原始不死狀態之人居住。

釋疑 1. 高天或光天（caelum empyreum）是形體界的最高處，在一切變化範圍以外。由於第一個條件，故適於天使們居住；因爲按奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的，「天主用精神體的受造物，管理形體的受造物」；所以，精神的性體該是在一切形體物之上，好似在監督形體物。由於第二個條件，那地方適合於真福之狀態，因爲這狀態是固定不移的。所以真福之境地適合天使之本性，因此天使是在那裡受造。那裡不適合人的天性，因爲人不是以治理方式監督整個形體界的；只在真福條件下人能在那裡居住。故此，最初人不是被安置在高天，在最後的真福狀態中將遷移到那裡。

2. 說靈魂或其他精神本體有個自然的地方或住所，乃是可笑的事；只是由於權宜而爲非形體受造物指定一個地方。地堂是適合人的地方，無論是按靈魂或按身體而論，因爲靈魂有一種防止身體腐朽的能力。但其他動物卻沒有這種能力。爲此大馬士革的若望說，「在地堂裡沒有非理性之動物居住」（同上）；雖然天主曾特別准許將動物都領到亞當面前，蛇也曾藉魔鬼的力量在那裡出現。

3. 雖然，犯罪後，人不再在地堂居住，那地方也不因而是無用的；正如天主曾給人一種不死，雖然沒有保存住，也不是罔然無用的。這些東西可表明天主對人的慈愛，以及人犯罪有什麼損失。何況，據說哈諾客（Enoch）和厄里亞（Elias）是

住在地堂裡。

4.那些主張地堂是在赤道地帶的人，是認為那地帶氣候最溫和，因為常年日夜都一般長；又因為在太陽永遠不會離那裡太遠，沒有嚴寒之慮。他們認為那裡也不會太熱，因為太陽雖然是從居民的頭上經過或直射，但在這位置停留的時間不久。不過哲學家在《氣象論》卷二第五章，明明說那地帶太熱，不適用於居住。這說法比較合理；因為太陽不從頭上經過或直射的地區，單是因了太陽較近，氣候便也很熱。無論如何，總之地堂該是位於最溫和的地方，說是在赤道地帶也好，說是在別的地帶也好。

第三節 人被安置在地堂是否為經營並看守地堂

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人被安置在地堂，似乎不是為經營並看守地堂。因為：

1.為處罰罪過而有的事，純真狀態時在地堂裡不會有。但按《創世紀》第三章第17等節所說的，農事是為處罰罪過才開始有的。所以，人在地堂裡不是為經營地堂。

2.此外，不需要擔心有侵犯者的地方，不需要看守。但是地堂裡不必擔心有任何侵犯者。所以，不必看守地堂。

3.此外，若人被安置在地堂是為了使他經營和看守地堂，似乎人是為了地堂而受造的，而非地堂是為了人；這似乎不合事實。所以，人被安置在地堂裡，不是為看守和經營地堂。

反之 《創世紀》第二章15節說：「上主天主將人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園。」

正解 我解答如下：正如奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第

十章所說的，《創世紀》那句話能有兩種解釋。一種是說，天主將人放在地堂裡，因為天主要經營和看守人。所謂經營，是指使人行義，天主的這種作用一離開人，人立刻變為黑暗，就如陽光的作用一停止，空氣立刻就變為黑暗；所謂看守，是使之避免一切腐朽及惡。

另一種解釋，是說人經營並看守地堂。但是那工作並不像犯罪後那樣勞苦，而是有樂趣的，因為能體驗到自然的能力。看守也不是為防止侵入者，而是為人自己保存，以免因犯罪而失去。這都是為了人的益處；所以地堂是為了人的利益，而非人是為了地堂的利益。

釋疑 由上面所說的，可知各質疑之答案。

第四節 人是否在地堂內受造

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人似乎是在地堂內受造的。因為：

1. 天使是在他住的地方受造的，即是在高天或光天。但是地堂是人犯罪前的適當住所。所以人似乎該在地堂內受造。

2. 此外，其他動物都是保留在其出生的地方，就如：魚是在水裡，四足動物是在地上。按前面第九十七題第四節所說的，人是保留在地堂裡。所以，也該是在地堂裡受造的。

3. 此外，女人是在地堂裡受造的。但男人比女人高貴。所以，男人更該是在地堂裡受造的。

反之 《創世紀》第二章15節說：「上主天主拿起人，並將他安置在地堂裡。」

正解 我解答如下：地堂是適於人的住所，這是基於原始狀態

的不朽。那種不朽不是按天性便屬於人，而是來自天主的超性恩惠。爲使人知道那是天主的恩惠，而不是出於人的天性，故天主在地堂以外造了人，然後把他安置在地堂裡，使他在動物生活階段一直住在那裡，及至後來當他獲得精神化的或屬神的生命時，再移到天堂。

釋疑 1.即使按天使的天性來說，高天或光天也是天使的適當住所，因而他們是在那裡受造。

2.同樣，那些地方也適於那些動物的天性。

3.女人在地堂受造，不是因了她本身高貴，而是由於其身體所從出之根本高貴。因爲那時子女也會是同樣出生在地堂裡，因爲他們的父母已經被安置在那裡。

第一〇三題

泛論萬物之治理

一分爲八節一

在先行討論完了萬物之創造及其區分之後，現在就討論第三點，即萬物之治理（參看第四十四題引言）。首先，泛論有關萬物之治理的一般問題；第二，分別討論治理之效果（第一〇四題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、世界是否受某治理者治理。
- 二、其治理之目的何在。
- 三、世界是否只受一位治理。
- 四、論治理之效用。
- 五、是否一切都受天主之治理。
- 六、是否一切皆直接受天主治理。
- 七、天主之治理是否對某東西無效。
- 八、是否有東西反抗天主的亭毒或措施。

第一節 世界是否受某治理者治理

有關第一節，我們討論如下：

質疑 世界似乎不受某治理者治理。因爲：

1. 那些動向目的或爲目的而活動之東西，才需要治理。但是自然界的東西，佔世界最大部分，它們並不動向目的或爲目的而活動，因爲不知道目的。所以，世界無所謂治理。
2. 此外，那些動向終點的東西才需要治理。但是世界似乎沒有動向，而是固定不移的。所以不受治理。
3. 此外，那本身必然限定於一者，不需要外來之治理

者。但是世界上大部分的東西，在活動和作用方面都必然地限定於一。所以，世界不需要治理。

反之 《智慧篇》第十四章3節說：「父啊！還是你的照顧在駕駛。」波其武在《哲學的慰藉》卷三第九章說：「你以永恆之理治理世界。」

正解 我解答如下：有些古代哲學家認為世界無所謂治理，一切事都出於偶然（參看第二十二題第二節）。但是，從兩方面可以證明這主張不能成立。第一，從萬物之表現來看。我們看到在自然界，所呈現出的常是或大部分是較好的；除非有一種措施，使自然物趨向善之目的，否則不可能如此，而這就是治理。所以萬物之固定秩序，顯然證明世界受到治理；就如一人進入一個井然有序的房屋，從房內的秩序就可以想到有個治理者。這是西塞祿在《論神之性質》（De Natura Deorum）卷二第五章引用的例子，據說是來自亞里斯多德。

第二，是從天主之聖善方面去看。按前面第四十四題第四節、第六十五題第二節所說的，萬物之產生，是因了天主的聖善。既然「最完善者才能產生最完善者」（柏拉圖，《迪美吾斯篇》），造了萬物而不使之達到完美狀態，不合於天主之至善。每個東西的最高造詣在於達到目的。因此，天主的聖善既然創造了萬物，就會導之達到目的。這就是治理。

釋疑 1.一個東西動向目的或為目的而活動，有兩種方式。第一種，是主動者使自己動向目的，例如：人以及其他有理性的受造物；這類東西知道什麼是目的，也知道什麼是導致目的者。另一種所謂一個東西動向目的或為目的而活動，有如是被另一個推向或領向目的，就如箭被射箭者推向目標，射箭者知

道目的，箭則不知道。正如箭之動向固定目的，既然證明箭是受某有知者之指導，無知之自然物的固定動態，也顯然說明有個理性治理世界。

2. 在一切受造物中，都有固定的部分，至少第一質料（元質）是固定的；有一部分是屬於動態的，所謂動態這裡也包括活動。東西在這兩方面都需要治理，因為單就東西有其固定部分這一點來說，若沒有治理者支持，也會淪入虛無（因為它是來自虛無），正如後面第一〇四題第一節要說明的。

3. 限定於一的物中之自然必然性，是指導（萬物至其）目的者天主的一種刻入或植入（*impressio*）；就如箭之趨向某固定目標的必然性，乃是射箭者的刻入或植入，而不是箭自己的。但二者之間也有這一點不同，因為受造物由天主所得的（或天主刻入受造物的），是它們的本性；而人刻入或置入自然物的，不屬於它們的本體，是一種外力的強迫。所以，正如在箭之動態中的外力強迫的必然性，證明有射箭者之指導；同樣，受造物的自然必然性也證明有天主措施之治理。

第二節 治理世界之目的是否為外在於世界者

有關第二節，我們討論如下：

質疑 治理世界之目的，似乎不是存在於世界以外者。因為：

1. 治理一個東西的目的，就是被治理的東西要達到的。但是一個東西所要達到的，乃是這東西內的某種善；就如病人達到健康，健康是這人內的一種善。所以治理萬物之目的，不是一種外在的善，而是存在於萬物本身內的一種善。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷一第一章說：「有的目的是活動本身，有的目的是活動之結果」，即產品。但是整個宇宙以外沒有什麼能是活動之結果或產品，而活動是在活動者本身內。所以沒有什麼外在（於宇宙）的東西，能是治理萬物之目的。

3.此外，群眾之利益似乎就是秩序及和平。而所謂和平，按奧斯定在《天主之城》卷十九第十三章所說的，就是「平靜之秩序」。但是世界是一種群體。所以，治理世界之目的，即是在萬物本身中的平定秩序。所以，治理萬物之目的不是一種外在的善。

反之 《箴言》第十六章4節說：「上主所造的都是爲了自己。」天主是宇宙整個秩序以外的。所以，萬物之目的是一種外在的善。

正解 我解答如下：既然目的與根本是相稱的或相呼應的，知道了根本後，不可能不知道萬物之目的。既然萬物之根本，按前面第四十四題第一節所說的，是整個宇宙以外的東西，即是天主；所以萬物之目的，必然也是一種外在的善。

理由很明顯。善具有目的之意義。因而一個東西的個別目的，是一種個別的善；而萬物之普遍目的是一種普遍的善。普遍的善乃是按其本質本然就是善，是善之本質本身；個別之善乃是分有之善。在全體受造物中，顯然沒有什麼善不是分得之善。因此，充爲整個宇宙之目的之善，該是整個宇宙以外的。

釋疑 1.我們獲致善有許多方式。第一種方式所獲致之善有如是在我們內之形式，例如：獲得健康或學問；第二種方式所獲致之善有如是我們之作品，就如建築師完成建造房屋的目的；第三種方式所獲致之善，有如是我們所握有的善或利益，例如：買者因買到並擁有田地而達到了目的。所以，宇宙所指向的，並非不能是一種外在的善。

2.哲學家那裡講的是技術之目的：有的技術，其目的就是活動，好比彈琴者之目的就是彈琴；有的技術是以一種作品

為目的，好比建築師之目的不是建築之活動，而是房屋。但是外在的東西之為目的，不只能以作品的方式，也能以所有物的方式，甚而以被代表者的方式，例如：我們說赫丘力士（Hercules）是像之目的，因為像是為代表赫固力的。所以可以說，整個宇宙以外之善，是以所有物或被代表者之方式而為治理萬物之目的：因為每個東西都要盡量分有它，並像似它。

3. 宇宙之目的固然是宇宙內的一種善，即宇宙本身之秩序。但這個善不是最後目的，它指向一種外在的善，當其最後目的；就像軍隊之秩序也是以將領為目的，正如《形上學》卷第十二章所說的。

第三節 世界是否由一位治理

有關第三節，我們討論如下：

質疑 世界似乎不是由一位治理。因為：

1. 我們是憑效果來判斷原因。但是關於萬物之治理，我們看到萬物的動向和活動並不一致：有的是偶然的，有的是必然的，還有許多別的差別。所以，世界不是由一位治理。

2. 此外，由一位治理的東西，彼此不會不調諧，除非治理者沒有經驗或者無能，但天主絕不會如此。但是受造物彼此不調諧，甚而互相衝突；這可以從彼此對立的東西上看出來。所以，世界不是由一位治理。

3. 此外，在自然界所呈現的都是較好的。但是《訓道篇》第四章9節說：「兩人勝過一人」。所以，世界不是由一位治理，而是由多位治理。

反之 按宗徒在《格林多前書》第八章6節所說的，我們承認只有一個天主，只有一個主：「我們只有一個天主，就是聖父，也只有一個主。」這兩個名稱都與治理有關，因為主是治

理屬下的，而天主之名稱，按前面第十三題第八節所說的，是取自措施或亭毒。所以，世界是由一位治理。

正解 我解答如下：必定該說世界是由一位治理。既然治理世界之目的，是那本然的善，而這本然的善是最好的善，所以世界之治理也必然是最好的。由一位治理才是最好的治理。這是因為所謂治理，無非就是將被治理者導向目的，而目的是一種善。善的要素之一是統一性，波其武在《哲學的慰藉》卷第三十一章是這樣來證明：正如所有的東西都追求善，同樣也都追求統一，沒有統一性，東西便不能存在。因為各東西之所以存在，因為那是個單元；是以我們看到東西都盡可能反抗被分割，而一個東西解體乃是由於那東西的弱點。故此，治理群體者之所願，是統一或和平。統一性之原因本然是一個。許多人顯然不能使群眾統一，除非那許多人彼此間有一種統一性。那本然就是一體的，比那由許多個體合為一體的，能更益於及適於為統一性之原因。因此群眾由一位治理比由多位治理好。因此，世界之治理既是最好的，該是由一位治理者治理。這正是哲學家在《形上學》卷十二第十章所說的：「東西不願意沒有秩序；統領多不是好事，所以只有一位統領。」

釋疑 1.動態是由推動者來的可動者之現實。動態之差異是由可動者之差異來的，而不是由治理者之差異來的；我們前面第四十七題第一及二節、第四十八題第二節已經說過，東西參差不一，合乎宇宙之完美的需要。

2.彼此對立者，在近目的上雖不諧調，對最後目的卻是異途同歸，因為共隸屬於宇宙的同一個秩序。

3.在各別的善上兩個勝於一個，但對那本身就是善者，善不能有所復加。

第四節 治理之效果是否只有一個而不是多個

有關第四節，我們討論如下：

質疑 治理世界的效果似乎只有一個，而不是多個。因為：

1. 治理之效果，似乎就是因了治理而在被治理的東西上所產生的。這只有一個，即是美好的秩序，這可以從軍隊方面看出來。所以，世界之治理只有一個效果。

2. 此外，從一個根本，自然產生一種效果。但前面第三節已經說過，治理世界的只有一位。所以，治理之效果也只有一個。

3. 此外，倘若治理之效果，不是因了只有一個治理者而只有一個，就該由被治理者之數目而定效果之數目。這是我們無法計數的。所以，治理之效果的數目是無法確定的。

反之 狄奧尼修《神名論》第十二章說，「天主以其完美的措施及聖善，包羅一切並充滿一切」。治理屬於措施或亨毒（*providentia*）。所以，天主的治理有某些固定的效果。

正解 我解答如下：任何行動之效果，都可以從目的那方面來估計，因為是藉行動而達到目的。治理世界之目的是本然之善，萬物皆求分得並像似這本然之善。故此，可以從三方面看治理之效果。第一，是從目的方面；這樣則治理之效果只有一個，即與至善相似。第二，是從受造物藉以與天主相似者方面看治理之效果。從這方面說，治理有兩個普通效果。因為受造物是在兩方面與天主相似：一是因了天主是善的，所以受造物也是善的；一是因了天主是其他東西之善的原因，所以有的受造物也推動其他受造物向善。所以治理之效果有兩個：即保存萬物之善，及推動萬物向善。第三，是看治理之個別效果；從這方面看，是無法計數的。

釋疑 1.宇宙之秩序，既包括天主所創造之萬物的保存，也包括它們的動態；因為在萬物中之能有秩序，是根據這兩點：一是有的東西比別的好，一是有的東西推動別的東西。

2.及3.從上面正解所說的可知答案。

第五節 是否一切都受天主治理

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎不是一切皆受天主之治理。因為：

1.《訓道篇》第九章11節說：「我在太陽下看見：善跑的不得競賽，勇將不得參戰，智者得不到食物，明白人得不到財富，博學者得不到寵幸，因為他們都遭遇了不幸的時運。」有人治理的東西，不會有偶然的事情發生。所以在太陽下的東西，不受天主之治理。

2.此外，宗徒在《格林多前書》第九章9節說：「難道天主所關心的是牛嗎？」但是每一位都關心他所治理的東西。所以，不是一切東西都受天主的治理。

3.此外，能治理自己的東西，似乎不需要外物之治理。但是有理性的受造物能治理自己，因為他是自己行動，並能主宰自己的行動；他不像那些受治理的東西那樣只有被動。所以，不是一切東西都受天主之治理。

反之 奧斯定在《天主之城》卷五第十一章說：「天主不只亭毒上天下地，管轄天使及人，而且也不放過任何物，連最小最下賤之動物的內部，鳥的任何小毛，田野中的小花，草木的葉子，都使他們肢體配合與和諧。」所以，一切東西都在祂的治理之下。

正解 我解答如下：天主之為萬物之治理者，與他之為萬物之

原因，是根據同樣的理由。因為產生一個東西，與使這東西達到完善的狀態，是屬於同一位的事；而使東西達到完善狀態，是屬於治理方面的事。前面第四十四題第一及二節已經說過，天主不只是某類東西的特殊原因，而是一切存在之普遍原因。正如沒有任何東西不是天主造的，同樣也沒有任何東西不受天主之治理。

這也可以從目的之意義方面看出來。治理所及之範圍，與治理之目的所及之範圍相同。天主之治理的目的，按前面第二節所說的，是祂本身之善。既然按前面第四十四題第四節、第六十五題第二節所說的，沒有東西不是以天主之善為目的；所以不可能有東西不受天主之治理。

所以那些主張下界有朽的東西、或特殊事件、或人間的事情不在天主之治理範圍的人，其主張真是糊塗。《厄則克耳》第九章9節那句話，就是代這種人說的：「上主已離棄了此地。」

釋疑 1.所謂在太陽下的東西，是指根據太陽之運行而生而滅的東西。在這些東西上都有偶然現象，但並不是這些東西的一切事都是偶然的，而是說在每個東西中皆有點偶然成分。這些東西中有偶然成分，正好證明這些東西受到治理。因為除非這些有朽的東西受到高級物之治理，否則就不會有任何傾向或目標，特別是那些沒有認知能力的東西；如此則不會有所謂意外發生，而意外是偶然之要素。因此，為了表示偶然事件是根據某高級原因之秩序發生的，那裡不說他看到各處都只有偶然，而說：「不幸的時運」；因為這些東西的偶然缺失是按某時間秩序發生的。

2.治理是受治理者由治理者所承受的一種變化。據《物理學》卷三第三章所說的，動態皆是「由推動者來的可動者之現實」。凡現實皆與其主體相稱。因而不同的東西有不同的動

法，雖然同受一個東西之推動。是以天主治理之方式雖是一個，但各東西卻根據自己的差異，各以不同之方式受到治理。有的東西按天性是自動自發的，能主宰自己的行動；天主對這些東西之治理，不只在於天主從東西之內部加以推動，並且也以命令和禁令，賞與罰，使之向善避惡。天主不是以這方式治理無理性的東西——這些東西只能被動，不能主動。宗徒所說的天主不關心牛，不是說牛完全不在天主的治理範圍之下，而是說不像關心有理性的受造物那樣關心牛。

3. 有理性的受造物是以理智和意志治理自己，此二者皆需要天主之理智及意志之管制和成全。所以在有理性受造物以主宰自己行動之方式治理自己之外，仍需要有天主的治理。

第六節 是否一切直接受天主治理

有關第六節，我們討論如下：

質疑 一切東西似乎皆直接受天主治理。因為：

1. 尼沙的額我略在《論人性》(De Nat. Hom.) 第四十四章責斥柏拉圖的主張，後者將世界之亭毒或治理分為三層：第一層屬天主，祂治理天上的東西及一切普遍性的東西；第二層歸二等神管轄，他們在天上運行，治理有生有滅的東西；第三層歸於一些鬼神 (daemones)，他們管地上人間的事情。所以，一切都直接由天主治理。

2. 此外，按《物理學》卷八第六章所說的，如果可能，一件事由一位做比由許多位做好。但是天主能自己治理一切，不需要中間原因。所以，祂似乎是直接治理一切。

3. 此外，在天主身上沒有缺欠或不完善的地方。但是通過別的東西而治理，似乎是屬於治理者的缺欠；就如地上的國王，因了不能親身管理一切，也不能親臨於國內每個角落，故此他該有行政官員。所以，天主是直接治理一切。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「正如粗重和下賤的形體物，是按一種次序受較細微和強健之形體物管轄；同樣，一切形體物是受具有理性生活之精神物或精神體管轄，反叛和犯罪的精神體是由忠信正直之精神體管轄，後者由天主自己管轄。」

正解 我解答如下：治理可以分爲兩層來看。一是治理之理路或計畫（ratio），即是措施或亭毒（providentia，照顧、預做安排）；一是這措施的實現或執行。在治理之理路或措施方面，天主直接治理一切；在措施之實現或執行方面，天主治理某些東西是通過別的東西。

這是因爲天主既是聖善之本身，凡歸屬於天主的都是按最好的一面。在治理之理路所屬的各種計劃或實踐性認知上，「最好的」在於知道個別的事物，行動即是在這些事物中完成。例如，最好的醫生不是那只知道普通原理的，而是那同時也知道最細微的個別情形的；在別的事情方面也是一樣。所以該說，天主對一切事物，連對極爲微細的個別事物，也都有治理之理路或措施。

既然被治理的東西，因了治理而被導向完善的地步；所以，治理者給予被治理的東西之完善或成就愈大，治理的就愈好。一個東西本身是善的，又是其他東西之善的原因，比那本身是善的成就大。因此天主治理萬物的方式，是使某些東西當治理其他東西的原因，就如：一位老師不只使學生成爲有學問的，並使他們能教導別人。

釋疑 1. 柏拉圖的主張受到責斥，是因了他認爲在治理之理路或措施方面，天主也不直接治理一切。從他把措施或亭毒分爲三層便可以看出來，因爲措施乃是治理之理路。

2.如果只有天主自己治理，則受造物便不能有原因之成就或完善了。所以那由許多個所做的，不是全部由一個來做。

3.地上的國王有其政務之執行人，不只因了他的能力不足，也是爲了他的地位的關係；因爲有各級長官，王權更顯崇高。

第七節 是否能有踰越天主之治理秩序的事情發生

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎能有踰越天主之治理秩序的事情發生。因爲：

1.波其武在《哲學的慰藉》卷三第十二章說，「天主通過善安排一切東西」。假如在萬物中沒有什麼踰越天主之治理秩序的事情發生，則在萬物中就不會有惡存在了。

2.此外，按某治理者預先之計劃而發生的事，不是偶然的。倘若在萬物中沒有什麼踰越天主之治理秩序的事情發生，則在萬物中什麼事也不是僥倖的及偶然的。

3.此外，天主之治理的秩序是固定不變的，因爲那是根據永恆的理性。倘若在萬物中不能有什麼踰越天主之治理秩序的事發生，則一切事都是必然的，在萬物中沒有偶發的事件；這似乎不合理。所以，能有踰越天主之治理秩序的事情發生。

反之 《艾斯德爾傳》第十三章9節說：「上主天主！全能的君王！萬事都屬你權下，誰也不能反抗你的意志。」

正解 我解答如下：可能有踰越個別原因之秩序的效果發生，但不可能有踰越普遍性原因之秩序的效果發生。這是因爲，踰越個別原因之秩序的事之所以發生，無非是因了別的原因之障礙，但這第二個原因必定也是出自普遍的第一原因；例如，消化不良踰越了營養機能之秩序，這是因爲有了某種障礙，比如

說：食物太粗硬，而後者又上溯至另一個原因，如此直到推展至第一普遍的原因。既然天主不只是某類事物的普遍第一原因，而是一切存在物的普遍第一原因，所以，不可能有踰越天主之治理秩序的事情發生。而且，就由於一件事情在某方面，踰越了按某個別原因所觀察的天主之亭毒秩序，必定也按別的原因又重返同一秩序。

釋疑 1. 在世界上沒有絕對或全面惡的事物；因為按前面第四十八題第三節已指出的，惡常是以善為基礎。所以在說某東西惡時，是因了它踰越了某個別善之秩序。倘若全面踰越天主之治理秩序的話，則整個什麼也不存在。

2. 在萬物中，有的事被稱為偶然的事，是針對與某些個別原因的關係，因為它們踰越了這些個別原因之秩序。至論針對天主之亭毒或措施來說，正如奧斯定在《雜題八十三》第二十四題所說的：「世界上什麼也不是偶然的」。

3. 所謂偶發的效果，是針對較近之原因而說的，這些原因在產生自己的效果上能有失誤；但不可因此而說，也能有踰越天主之全部治理秩序的事發生。因為有踰越較近之原因之秩序的事發生，這也是出於在天主之治理之下的別的原因。

第八節 是否有東西能反抗天主的治理秩序

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎有東西能反抗天主的治理秩序。因為：

1. 《依撒意亞》第三章8節說：「他們的口舌和行為都與上主作對。」

2. 此外，沒有國王能合理地處罰不反抗他命令的人。若沒有東西反抗天主的命令，則也沒有東西合理地受天主處罰。

3. 此外，每個東西都屬於天主之治理秩序之下。但有的

東西與別的東西衝突。所以，有的東西反抗天主的治理。

反之 波其武在《哲學的慰藉》卷三第十二章裡說：「沒有東西願意或能夠反對這個最高的善。所以是至高之善施展威力，從容治理萬物」，就如《智慧篇》第八章1節論天主的上智所說的。

正解 我解答如下：可以從兩方面去看天主之措施或亭毒的秩序：一是廣泛地來看，即視之為出自治理全體之原因者；一是個別地來看，視之為出自執行天主之治理的個別原因者。按第一種觀點，沒有東西抗違天主之治理的秩序。這有兩個證明。第一，天主之治理的秩序完全是指向善的，而每個東西的活動和努力也無非是指向善，就如狄奧尼修《神名論》第四章所說的：「沒有人做事是專注於惡」。第二，按前面第一節釋疑3、第五節釋疑2.所說的，東西的一切傾向，無論是自然的或情願的，無非是從第一個推動者來的一種刻入或植入，正如箭趨向於某固定目標，無非是從射箭者來的一種刻入或植入。所以，一切自然地或情願地活動的東西，好似本能而自動地趨赴天主為它們所指定的目的。故此說，天主「從容治理萬物」。

釋疑 1.所謂人在思想或言行上違背天主，不是說人全面違反天主之治理的秩序，因為連人犯罪時也是在追求某種善；而是說人違背某個別之善，而這善按天性或按情況是與人相宜的。故理當受天主的處罰。

2.由上面釋疑1.所說的可知答案。

3.一個東西與另一個衝突，只指明東西能違反由某個別原因而來之秩序；但不違反由整個宇宙之普遍原因而來的秩序。

第一〇四題

分論天主治理之效果

一分爲四節一

然後要討論的是天主之治理的個別效果（參看第一〇三題引言及第四節；第一〇五題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、受造物是否需要天主保存其存在。
- 二、是否由天主直接保存。
- 三、天主是否能使東西回歸虛無。
- 四、是否有東西回歸虛無。

第一節 受造物是否需要天主保存

有關第一節，我們討論如下：

質疑 受造物似乎不需要天主保存其存在。因為：

1. 那不能不存在的，不需要保存或維持其存在；就如一個東西不能離開某地方，便不需要保存它以免離去。但有的受造物按其天性不能不存在。所以，不是所有的受造物都需要天主保存其存在。中間命題或小前提之證明如下：那本然寓於某東西者，是必然地寓於那東西，而且不可能有相反者寓於這東西；例如：二必然是雙數，它不可能是單數。存在本然就是隨從形式的，因為每個東西之所以為現實存在的物，是因了它有形式。有的受造物是一些自立的形式，就如第五十題第二及五節論到天使時曾說過的；所以，他們本然就寓有存在。關於其質料只針對一種形式是在潛能狀態中的東西，也是一樣，就如前面第六十六題第二節論天體時所說的。這樣的受造物按其天性必然存在，不能不存在。因為不存在之潛能或可能性，不能是基

於形式，因為存在本然跟隨形式；也不能是基於不能失去其形式的質料，因為這種質料沒有承受其他形式的潛能或可能性。

2.此外，天主比任何受造的動因能力大。但是有的受造的動因，能把保存其存在傳給其效果，縱然動因之作用已經停止，例如：建築師的動作停止後，房屋仍然保存著；火的作用停止後，水在一段時間仍能保持熱。所以，天主絕對更能使受造物在祂的作用停止後，保持其存在。

3.此外，強迫都是來自一種動因。但對每一受造物來說，趨向於不存在乃是不自然的和被動的；因為每個受造物都自然地欲求存在。所以，除非有某動因使之腐化，否則沒有受造物趨向於不存在。但有些受造物什麼也不能使之腐化，例如：精神性的本體及天體。所以這類受造物，縱使在天主的作用停止後，也不能趨向於不存在。

4.此外，若天主保持東西存在，這該是靠某種作用。但是動因的任何作用，若是有效力的，該在其效果上產生一點東西。所以，天主之保存作用，該在受造物上產生點東西。但這似乎不合理。因為這種作用不產生受造物之存在，因為已經存在的不再產生；也不能是外加的東西，因為或者天主不一直不斷地保存受造物之存在，或者一直不斷地給受造物加點東西——這是不合理的。所以，不是由天主保存受造物之存在。

反之 《希伯來書》第一章3節說：「祂以自己大能的話支撐萬有。」

正解 我解答如下：無論按信仰或按理性，都該說天主保存受造物之存在。為看清這個問題，該知道一個東西之由另一個保存有兩種方式。一種方式是間接地和偶然地，例如：使那有腐化作用者不得接近某東西，便是保存這個東西；比如說，一人

看守孩子，使他不跌到火裡，便是保存這個孩子。天主也以這種方式保存某些東西，但不是一切東西；因為有的東西，沒有能使之腐朽者，故無所謂需要遠離它們以保存東西。另一種方式是一東西本然和直接地保存另一東西，即那被保存的東西繫於那保存者，沒有那保存者就不能存在。所有的受造物都需要天主的這種保存。因為每一受造物的存在都繫於天主，以致除非有天主的大能的作用保持其存在，連一瞬也不能繼續存在，立刻變為虛無，就如教宗額我略一世所說的（《倫理叢談》卷十六第三十七章）。

這可以如此解釋。凡效果都繫於其原因，按原因為其原因之範圍。但要知道，有的動因只是其效果之成或變成（合成、形成，*fieri*）的原因，而不直接是其存在之原因。在工藝界及自然界都有這種情形。建築師只是房屋之形成或合成之原因，而非直接是房屋存在之原因。房屋之存在顯然是隨房屋之形式而來；而房屋之形式則在於組合及配合，這種形式繫於某些東西的自然能力。就如廚師是用火的自然積極能力燒飯，建築師造房屋則是在用水泥、石塊和木材，這些東西有承受並保持那種組合及配合之能力。所以，房屋之存在是繫於這些東西之天性，而房屋之形成或合成繫於建築師。在自然界的東西也是一理。因為如果一個動因不是形式作為形式（或形式本身）之原因，則不本然是隨這形式而來之存在的原因，只是效果之形成的原因。

如果兩個東西同屬一類或別類（*species*），其中一個顯然不本然是另一個之本類形式之原因；否則的話，就等於是自己之形式的原因了，因為兩個東西之本質是一樣的。但是它能是在質料中之如此形式的原因，即是說能使這個質料獲得這個形式。而這是形成或生成上之原因，就如人之生人，火之生火。所以每當一個自然效果，自然承受動因之深植的作用（*impressio*），是按

照它在動因內的相同之理或性質時，則效果之形成繫於該動因，其存在不繫於該動因。但有時效果之自然承受動因之深植的作用，不是按照它在動因內的相同之理或性質，例如：那些不產生同類之效果的動因，就如天體是不同類之下界之物體的產生原因。這樣的動因能夠是形式之原因，而且是按照這形式的理或性質，不只是根據它之爲此一質料所承受。所以，它不只是形成之原因，也是存在之原因。

正如一個東西之作為效果之形成原因的動因，其作用一停止，這東西便不能繼續形成；同樣，一個東西之動因，它不僅是效果之形成原因，而且也是效果之存在原因。它的作用一停止，這東西便也不能繼續存在。故此，火的作用停止後，熱水仍能保持熱；但是，若太陽的作用停止，被照明的空氣，連一瞬也不能保持光亮。這是因爲水之質料承受火之熱，是以熱在火中相同之理或性質。因此，若水完全達到火之形式，便會永遠保有熱；但若只是開始不完整地分得火之形式，則熱不常保存，只保存一段時間，因爲分得的熱之根本太少。但是空氣絕對不是按照光在太陽內的相同之理或性質，自然承受光，即不是承受作為光之根本的太陽之形式；因了光不是植根於空氣中，故太陽的作用一停止，立刻光亮也停止。

受造物與天主之關係，就像空氣與光照者太陽之關係。太陽按其本性就是亮的，空氣因分有太陽之光而亮，但空氣不分有太陽之本性；同樣，只有天主按其本質就是存在者，因爲祂的本質就是祂的存在。一切受造物皆是因分有而是存在者，它的本質不是它的存在。爲此奧斯定在《創世紀字義新探》卷四第十二章說：「假若天主的大能，停止支持祂所創造的並應受祂治理的東西，那些東西的物性和一切性體都將立時消滅。」他在那書卷八第十二章說：「就如空氣有光時就光亮，人也是一樣，天主與他在一起，他就光亮，不在一起，立刻就黑暗。」

釋疑 1.存在本然隨從受造物的形式，但要假定有天主的影響；就如空氣透明就光亮，但要假定有太陽的影響。所以精神性受造物及天體之不存在的潛能或可能性，主要在於天主，祂能收回祂的影響，而不在於這些受造物之形式或質料。

2.天主不能使受造物在祂的作用停止後仍繼續存在，正如祂也不能使自己不是受造物之存在的原因。受造物需要天主之保存，因為效果之存在繫於使之存在的原因。所以，這與那不是存在之原因，只是形成之原因的情形不同。

3.所舉之理由，是根據遠離腐化者之保存方式而來的；如**正解**已說過的，並非一切受造物都需要這種保存。

4.天主不是以一種新的行動保存萬物，而是用祂給予存在之行動的延續，這種行動沒有動態和時間性。就如在空氣中保持光亮也是由於太陽之影響的延續。

第二節 天主是否直接保存一切受造物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主似乎是直接保存一切受造物。因為：

1.如**第一節釋疑**4.已說過的，天主是以同一個行動而為萬物之創造者和保存者。但是天主是一切東西的直接創造者。所以祂也是直接的保存者。

2.此外，每個東西與自己比它與別的東西近。但是受造物不能分得保持自己存在的能力。所以它更不能分得保持別的東西之存在的能力。所以，天主保存萬物不用中間的保存原因。

3.此外，那保存效果之存在的，不只是效果的形成之原因，而且也是它的存在之原因。但是，所有的受造的原因，似乎都只是其效果之形成的原因；因為按前面**第四十五題第三節**所說的，這些只是變化之原因。所以，這些東西不是保存其效果之存在的原因。

反之 用以保存東西者，即用以獲得存在者。天主是以某些中間原因當媒介，以賦予東西存在。所以也以某些中間原因當媒介，以保存東西之存在。

正解 我解答如下：前面第一節曾說，保存東西之存在有兩種方式：一是間接和偶然地，是因了遠離或阻止腐化作用；另一方式是直接和本然地，即一個東西之存在繫於另一個東西，就如效果之存在繫於原因。一個受造物以這兩種方式都能保存另一個之存在。在形體物中，顯然也有許多能防止腐化作用的，因而說它們能保存其他東西，例如：鹽能防止肉腐爛；關於許多其他的東西，也有類似的情形。有的效果之存在也繫於某受造物。既然有許多有系統的原因，效果必然是首先並主要地繫於第一個原因；但次要地是繫於其他的中間原因。因而主要是第一個原因保存效果；其次是其他中間原因，而且原因愈高，愈與第一個原因接近，也就愈重要。就連在形體物間，也是把東西的保存和持久歸於高級原因；例如，哲學家在《形上學》卷十二第六章說：第一個運動，即白晝之運動，是生化延續之原因；第二個運動，即由黃道而來之運動，是生滅交替之原因。同樣，星相學家認為行星中為首的土星，是東西之固定持久性的原因。所以該說，天主是藉中間原因保存某些東西之存在。

釋疑 1.天主是直接地創造了一切，但祂在創造萬物時建立了一種系統，使一些東西繫於別的東西，並次要地藉這些東西以保存前者之存在；當然要假定先有來自天主的主要的保存。

2.固有的原因也是繫於這原因之效果的保存者。因此，正如不能授予任何效果，使它是自己之原因，但是能授予它，使它是另一東西的原因；同樣，也不能授予任何效果，使它能保存自己，但是能授予它，使它能保存另一個東西。

3.任何受造物都不能是另一東西之原因，即不能使另一東西獲得新的形式或結構，除非是以改變之方式；因為它的作用常要假定先已有存在之主體。但是在它（以改變之方式）使效果獲得了形式或結構之後，便可保存那形式或結構，不需要效果另有改變。就如空氣，在重新受光照時，它有一種變化；但為保持光亮，只需有光照者在，不需要空氣方面的改變。

第三節 天主是否能使東西回歸虛無

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能使東西回歸虛無。因為：

1.奧斯定在《雜題八十三》第二十一題說：「天主不是趨向不存在的原因。」但若祂使東西回歸虛無，祂便是這種原因了。所以天主不能使東西回歸虛無。

2.此外，天主是以其聖善而為東西之存在的原因，因為奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十二章說：「我們存在，因為天主是善的。」但天主不能不是善的。所以祂不能使東西不存在。但若祂使東西回歸虛無，便是使東西不存在。

3.此外，若天主使某東西回歸虛無，該是用一種動作；但這是不可能的。因為凡動作都是以一種物為終點；是以，連腐化作用也結束於產生一個新東西，因為一物之生乃另一物之滅。所以天主不能使東西回歸虛無。

反之 《耶肋米亞》第十章24節說：「上主，你懲戒我，只好按照正義，不要隨你的忿怒，免得我歸於烏有。」

正解 我解答如下：有人認為天主使萬物存在是出於祂本性的必然性。如果這主張正確，則天主不能使東西回歸虛無，正如祂不能改變自己的本性。但是前面第十九題第四節已經指出這主

張不能成立，而且絕對不合天主教的信仰。天主教的信仰認為天主是自願地使萬物存在，就如《聖詠》第一三五篇6節說的：「上主只要願意，無一不由他造成。」所以天主給予受造物存在，是繫於祂的意志。祂保存東西之存在，如第一節釋疑4.已說過的，也是因為祂繼續供給它們存在。正如在東西存在之前，天主能不給它們存在，如此而不造它們；同樣，在東西造成以後，也能不供給其存在，如此則它們停止存在。這就是使之回歸虛無。

釋疑 1.不存在沒有本然的原因。因為除非是存在者，否則不能是原因；但是嚴格或本然地說，存在者乃是存在之原因。所以，天主不能是趨向不存在之原因；但這趨向不存在是基於受造物本身，因為它原是從虛無來的。但是天主偶然地能是使東西回歸虛無的原因，即是藉抽回祂對東西的作用。

2.天主的聖善是萬物之原因；但這不是出於天性上的必要，因為天主的聖善不繫於受造的東西，而是出於自由意志。因此，正如祂能不產生東西使之存在，而無礙於其聖善；同樣也能不保存東西之存在，而無損於其聖善。

3.倘若天主使某東西回歸虛無，這不需要什麼動作，只要祂停止動作。

第四節 是否有東西回歸虛無

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎有東西回歸虛無。因為：

1.終點與起點相稱。但在起初，除天主外，什麼也沒有。所以東西所到達的終點或結局，也是除天主外什麼也沒有。如此則受造物便回歸虛無。

2.此外，受造物的潛能都是有限的。但有限的潛能不能

擴展到無限；爲此在《物理學》卷八第十章指出，有限的潛能不能無限時間地動。所以，沒有受造物能持續到無限。因而終於要回歸虛無。

3.此外，形式及依附體不是以質料爲其構成部分。但有時它們會停止存在。所以它們回歸了虛無。

反之 《訓道篇》第三章14節說：「我知道，凡天主所行的事，永恆不變。」

正解 我解答如下：按我們後面第一〇五題第六節將要講的，天主對受造物所行的事，有的是按東西的自然過程進行，有的是在受造物所稟有的自然過程以外，以奇蹟的方式進行。天主按萬物之自然過程所行的事，可以從萬物之本性方面去看；至於以奇蹟方式所發生的事，是爲了顯示恩寵，就如宗徒在《格林多前書》第十二章7節所說的：「聖神顯示在每人身上雖不同，但全是爲人的好處」，然後他就於諸實例中也提到了行奇蹟。

按受造物的天性來看，沒有東西歸於虛無。因爲受造物或者是非物質性的，因而其中不含有不存在之潛能；或者是物質性的，如此至少按質料是常存的，因爲質料是不朽的，因爲它是生滅之主體。使東西歸於虛無也不屬於顯示恩寵；因爲保存東西之存在，更能顯示天主的大能和聖善。所以應該絕對地說，完全沒有東西歸於虛無。

釋疑 1.東西原來不存在，而後來被產生有了存在，這表現產生者之大能。但是使東西回歸虛無，則有礙於此表現；因爲保存東西之存在，更能表顯天主的能力，就如宗徒在《希伯來書》第一章3節所說的：「祂以自己大能的話支撐萬有」。

2.受造物之存在潛能只是被動的或承受的；而積極的或

主動的能力是屬於天主的，存在的注入係來自天主。東西能持續到無限，是因為天主的能力無限。不過有的東西的能力只限於存在某固定長的時間，因為有相反之動因阻礙它領受由天主所注入的存在，其有限的能力只能在有限的時間內抵抗這種相反的動因，不能抵抗到無限的時間。是以，那些沒有對立者的東西，雖然具有之能力是有限的，卻永遠持續存在。

3.形式及依附體不是完整的物，因為不是自立的，而是屬於存在物的東西；其所以被稱為物，是因了某物因之而存在。雖然如此，形式及依附體也不是絕對歸於虛無；並非因了它們有一部分留存下來，而是因為它們留存在質料或主體之潛能中。

第一〇五題

論受造物受自天主之改變

一分爲八節一

然後要討論的是，天主之治理的第二個效果，即受造物之變動或改變（mutatio；參看第一〇四題引言）。首先，論受造物受自天主的改變；第二，論一受造物受自別的受造物之改變（第一〇六題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、天主是否能直接把質料推向形式。
- 二、是否能直接推動形體物。
- 三、是否能推動理智。
- 四、是否能推動意志。
- 五、天主是否在每個動作者中動作。
- 六、是否能行不合萬物所稟受之秩序的事。
- 七、天主所做的這類事是否皆爲奇蹟。
- 八、論奇蹟之差別。

第一節 天主是否能直接把質料推向形式

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能直接把質料推向形式。因爲：

1. 正如哲學家在《形上學》卷七第八章所證明的，除非是在質料內的形式，什麼都不能產生在某一固定質料內的形式，因爲類似的產生類似的。但是，天主不是在質料內的形式。所以，不能在質料內產生形式。

2. 此外，一個動因若是指向許多效果，其中一個效果也不能產生，除非由一個別的東西使它限定於這個效果；就如

《靈魂論》卷三第十一章所說的，一個普遍性觀念沒有推動的力量，除非通過一個個別的領悟。但是天主的能力乃是萬物的普遍性原因。所以，除非通過某個別的原因，否則不能產生個別的形式。

3.此外，按前面第一〇四題第二節所說的，正如普遍性的存在繫於第一個普遍性的原因，同樣固定的或被限定的存在繫於固定的個別原因。但是某東西的固定存在是靠它自己的形式。所以，各東西的固有形式只是通過個別原因而由天主產生的。

反之 《創世紀》第二章7節說：「上主天主用地上的灰土形成了人。」

正解 我解答如下：天主能直接把質料推向形式。因為在被動性潛能狀態的物，能被其能力涵蓋被動性潛能的主動能力化為現實。既然質料是被涵蓋在天主的能力之下的，因為它是天主產生的，所以能被天主的能力變成現實。而這就是把質料推向形式，因為形式無非就是質料之現實。

釋疑 1.一個效果之與其動因相似有兩種方式。第一種方式是二者屬於同類，如人之生於人，火之生於火；第二種方式是按某種隱含的或潛在的能力，即是說，就能力而言。效果之形式是包含在原因中，就如從腐爛物中產生的動物，以及植物及礦物，它們之所以像似太陽和星辰，因為是受了太陽和星辰的力量產生的。所以，在這種情形下，效果是根據動因能力所及之整個範圍與動因相似。按前面第十四題第十一節、第四十四題第二節所說的，天主的能力普及於形式和質料。故此，所產生的組合體，按隱含的或潛在的能力與天主相似，就像它因類別的

相似而與生產它的組合體相似。爲此，正如生產的組合體，藉由生產與自己相似之組合體，而能把質料推向形式；同樣，天主也是如此。但是不在質料內存在的其他形式則無此能力，因爲質料不包含在別的獨立之本體的能力下。故此，魔鬼及天使對形體物之起作用，不是靠灌輸形式，而是利用形體性胚種或因子（*semina*）。

2.倘若天主的行動是出於天性之必然，則所舉之理由可以成立。但因爲祂是用意志和理智行動，祂不只知道普遍之理，而且也知道每個形式所固有之理；故此，祂能在質料中分別固定地灌輸這個或那個形式。

3.第二原因之所以指向某固定效果，也是由天主給予它們的。所以天主既能使別的原因產生某些固定效果，也能親自產生某些固定效果。

第二節 天主是否能直接推動形體

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能直接推動形體或形體物（*corpus*）。因爲：

1.按《物理學》卷七第二章所指出的，推動者與被動者該在一起，推動者與被動者該有一種接觸。但是天主與形體物之間不能有接觸，因爲狄奧尼修在《神名論》第一章說：「天主沒有接觸」。所以，天主不能直接推動形體物。

2.此外，天主是不受推動的推動者。被認知到的可欲之對象便是這樣的。所以天主是以被願望和被認知之方式推動。但祂只能被理智認知，而理智不是形體物，也不是形體物的能力。所以天主不能直接推動形體物。

3.此外，哲學家在《物理學》卷八第十章指出，無限的能力之推動是瞬息即成的。但是，形體物不能在一瞬間被推動，因爲既然凡變動都是在兩個對立者之間的，那將是兩個對

立者同時在一個主體上；這是不可能的。所以，形體物不能直接受無限能力之推動。按前面第二十五題第二節所說的，天主的能力是無限的。所以，天主不能直接推動形體物。

反之 天主直接完成了六天的工程；其中也有形體物之變動，例如《創世紀》第一章9節所說的：「天下的水應聚在一處」。所以，天主能直接推動形體物。

正解 我解答如下：說天主不能親自產生藉由任何受造原因所形成的一切固定效果，這是不對的。既然形體物直接被受造之原因推動，毫無疑問地天主也能直接推動任何形體物。

這是前面第一節所說的之自然結論。因為任何形體物之動態或變動，或是來自某種形式，例如：輕重物之空間動態是來自產生這些東西者所給的形式，因而產生這些東西者可以稱為推動者；或者是走向形式之過程，例如：熱化或變熱是達到火之形式的過程。賦予形式，準備形式之產生，以及使具有隨形式而來之動態，都是同一個東西的事：火不只產生別的火，它也有熱化作用，及向上推動的作用。天主既然直接在質料中產生形式，因此也能推動任何形體物之任何動態。

釋疑 1.接觸有兩種：形體性的接觸，如兩個形體之相連接；以及能力上的接觸，例如說：使人生悲者觸及悲傷者。按第一種接觸來說，天主既然沒有形體，祂不接觸也不被接觸。按能力上的接觸來說，祂在推動受造物時觸及到受造物，但祂不被觸及；因為沒有一個受造物的自然能力可以達到祂。狄奧尼修所說的：「天主沒有接觸」，就是這個意思，即是說祂不被觸及。

2.天主是以被願望和被認知之方式推動。但祂之推動，不必常是為那被推動之物所願望和所認知，而常是為祂自己所

願望和所認知；因為祂行一切事都是爲了自己的聖善。

3. 哲學家在《物理學》卷八第十章有意證明，第一個推動者的能力不是有體積的或空間性的能力（*virtus in magnitudine*）。理由在於第一個推動者的能力是無限的（他以「第一個推動者能在無限時間推動」來證明此點）；假如無限的能力是有空間性的，它將在時間以外推動，而這是不可能的。所以第一個推動者的無限能力不是空間性的。由此可見，所謂形體物之在時間以外或一瞬間被推動，只是假如無限之能力是空間性的。這是因爲凡空間性的能力，都是整個地推動，因爲它是由於天性之必然而推動。無限的力量之超越有限的力量沒有比例：推動者的力量愈大，動態也能愈快。既然有限的力量是在某固定時間中推動，因而無限的力量不是在時間內推動；因爲任何時間與另一個時間都有個比例。但是沒有空間性的能力，是某個具有理智者的能力，而具有理智者對效果之作用是按效果之所宜。所以，由於形體物不宜於在時間外（瞬息地）被動，不能證明具有理智者的無限能力是在時間外推動。

第三節 天主是否直接推動受造之理智

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不直接推動受造之理智。因爲：

1. 理智之行動（*actio*）是源自理智所在之主體；因爲按《形上學》卷九第八章所說的，這行動不傳到外在的質料。被另一東西推動者之活動，不是源自行動所在之主體，而是源自那推動者。所以理智不被其他什麼推動。故天主似乎不能推動理智。

2. 此外，那本身具有其活動（*motus*）之足夠根本的，不被別的東西推動。理智之活動即是其領悟或理解本身，如同按哲學家在《靈魂論》卷三第七章所說的，領悟或知覺是一種活

動。領悟之足夠根本，即是理智所稟受的智性之光。所以，它不受別的東西之推動。

3.此外，理智受可領悟者之推動，正如感官之為可感覺者所推動。但是天主對我們來說不是可領悟的，祂超出我們的理智。所以，天主不能推動我們的理智。

反之 教導者推動學習者的理智。但按《聖詠》第九十三篇10節所說的，天主「教導人知識」。所以，天主推動人的理智。

正解 我解答如下：在形體性之活動中，那給予活動之根本，即形式者，被稱為推動者；同樣，那產生智性動作（operatio）之根本，即形式者，也被稱為推動理智者；而智性動作即所謂理智之活動。理智之動作或活動在領悟者內有兩個根本：一是智性能力本身，在處於潛能狀態的領悟者內也有這個根本；另一個是現實領悟之根本，即是被領悟之東西在領悟者內的像。所以所謂一個東西推動理智，或是由於它賦給理智領悟之能力，或是由於它在理智上印上被領悟之東西的像。

天主推動受造之理智兼用上述兩種方式，因為祂是第一個非物質物。既然智性是從非物質性而來，因而祂也是第一個有理智者或領悟者。既然在每個系列中為首者是其餘者之原因，因而一切領悟能力都是從祂來的。同樣，由於祂是第一個存在物，一切存在物都原先存在於祂內，有如存在於第一個原因內；一切存在物該是以可被領悟者之資格在祂內，並按祂的方式。正如萬物之可領悟之理原是在天主內存在，並由祂傳給其他的理智，使之能現實地領悟；同樣，受造物也是由於分得此理而自立存在。所以天主推動受造之理智，一是由於祂給受造理智自然的或附加的領悟能力；一是由於祂投射給理智可領悟之理或理象，並且祂又支撐及保存二者之存在。

釋疑 1.理智之動作或行動固然是來自理智所在之主體，但有如是來自第二原因；而它來自天主，有如是來自第一原因。是天主使那具有理智者或領悟者能夠領悟。

2.智性之光與被領悟之東西的像一起，是領悟之足夠根本；然而那是次要的根本，並繫於第一個根本。

3.可領悟者推動我們的理智，是由於它投印其像在我們的理智上，藉以能被領悟。但是天主在受造之理智上投印的像，不足用以領悟天主之本質，這在前面第十二題第二節、第五十六題第三節已經說過了。所以，如第十二題第四節已說過的，天主為受造之理智雖是不可領悟的，但祂推動受造之理智。

第四節 天主是否能推動受造之意志

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能推動受造之意志。因為：

1.凡是由外物推動的，都是受強迫。但是意志不能被強迫。所以意志不能被外物推動。因此也不能被天主推動。

2.此外，天主不能使互相矛盾者同時為真。若祂推動意志，便是使矛盾者同時為真；因為情願的動，乃是由自己動，而不是被外物所動。所以天主不能推動意志。

3.此外，動屬於推動者甚於被推動者；為此，殺人行動不歸於石頭，而歸於拋石者。若天主推動意志，則人的情願作為不能有功或有過。這不合於真理。所以天主不推動意志。

反之 《斐理伯書》第二章13節說：「是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行。」

正解 我解答如下：正如理智，按上面第三節所說的，受對象之推動，也受那給予領悟能力者之推動；同樣，意志也是一面

受對象之推動，其對象是善，一面受創造願意能力者之推動。以受對象之推動方式，意志可受任何善之推動；但只有天主能以這方式足實並有效地推動意志。一個東西為能足實地推動另一東西，推動者之主動力量要超過，或至少等於可被推動者之受動力量。意志之受動力量展向普遍的善，它的對象是普遍性的善，就如理智之對象是普遍性的物。任何受造的善都是個別的或局部的善，只有天主是普遍的善。所以，只有祂能以對象方式滿足意志，足實地推動意志。

同樣，願意之能力也是只由天主產生的。願意無非是對意志之對象的一種傾向，其對象即普遍的善。使東西傾向於普遍的善是第一個推動者的事，第一個推動者與最後目的是相稱的；就像在人間，領導群眾走向公共利益也是群眾之首領的事。所以按這兩種方式，推動意志都是天主所專有的；特別是以第二種方式，即從內部使之傾向於善。

釋疑 1. 被他物推動者，其被推動若與自己的傾向相反，則為強迫；但若被那賦予自己傾向者推動，則不稱為強迫，例如：產生重物者使重物下降時，那不是強迫。所以，天主推動意志時也不是強迫，因為意志之固有傾向是天主給的。

2. 情願地動，便是由自己動，也就是由內在之根本而動；但是那內在之根本能是來自別的外在根本。在這情形下，自己動與被外物所動彼此沒有衝突。

3. 若意志毫無自動成分，完全被他物所動，則意志之作為無功過可言。但是如**釋疑**2.已說過的，意志被他物所動，並不排除自己動，所以，也不取消功過之可能性。

第五節 天主是否在每個動作者中動作

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不在每個動作者中動作。因為：

1.不能說天主有任何不濟。若天主在每個動作者中動作，則祂在每個動作者中的動作是足實的。如此，則受造的主動者或動因之動作便是多餘的了。

2.此外，一個動作不能同時是來自兩個動作者，正如同一個動態之不能屬於兩個活動主體。如果受造物的動作是由在受造物內動作的天主來的，就不能同時是由受造物來的。如此沒有受造物有動作。

3.此外，製造者被稱為其所造之東西的動作之原因，因為他賦予這東西用以動作之形式。如果天主是其所造之東西的動作之原因，那是因為天主賦給受造物動作之能力。但這是在最初祂造東西時候的事。所以，似乎祂以後不再在受造物中動作。

反之 《依撒意亞》第二十六章12節說：「上主，凡我們所做的，都是你為我們成就的。」

正解 我解答如下：所謂天主在每個動作者中動作，有人認為意思是說，在東西中受造之能力什麼作用也沒有，只有天主直接做一切事；例如：火沒有熱化作用，是天主在火中使東西熱，其餘的可以類推。但這是不可能的。第一，因為如此則取消了受造物間原因與效果之系統。這該算是創造者的無能，因為主動者該能使其效果具有主動之能力。第二，在東西中的動作能力，若不用於任何動作，把它給予東西便是多餘的。甚而受造物若沒有自己的動作，其本身都是多餘的，因為每個東西都是為了其動作。不完美者常是為了比較完美者，就如質料是

爲了形式，形式是第一現實，它又是爲了動作，動作是第二現實，因而動作就是受造物之目的。所以，該如此解讀天主在東西中動作，即東西本身仍有自己的動作。

爲明瞭這點，要知道共有四類原因，其中質料不是主動或動作之根本，而是承受動作之效果的主體。目的、動因及形式，皆是動作之根本，但彼此有先後之別。動作之第一個根本是目的，它推動主動者或動因；第二個是動因；第三個是動因爲動作所使用之物的形式（雖然動因本身也是用它自己的形式動作），這可以從工藝作品上看出來。匠人是被目的推動而開始動作，目的即是作品，例如：一個箱子或一張床；他使用刀鋸動作，其刀有切割作用。

所以天主是以這三種方式在每個動作者中動作。第一是以目的之方式。既然每個動作都是爲了某一善，無論是眞的或是表面的善；任何物之是善或表面看似善，都是由於分有最高之善的某種相似，最高之善也就是天主。所以，天主是每一動作的目的原因。同樣也要知道，如果有許多前後相接的動因，第二個動因常是靠第一個之力量而動作；因爲是第一個動因推動第二個去動作。按這個觀點，一切東西都是靠天主的能力動作；如此則祂是一切動因之動作的原因。第三，要知道天主推動東西動作，不只是運用東西之形式及能力於動作，像匠人之運用刀鋸於鋸割，而刀鋸之形式有時並非由此匠人而來；而且天主也賦予受造界之動因以形式，並保存受造物之存在。所以祂是動作之原因，不只因了祂給予形式，即動作之根本，像產生物體者之爲輕重物之運動的原因；也是因了祂保存東西之形式和能力，就像太陽之爲顏色的顯現之原因，因爲太陽給並保存用以顯示顏色的光亮。又因了東西之形式是在東西內的，而愈是最先和最普遍的形式就愈內在；而天主自己是萬物中之普遍性存在之原因，這存在是東西中最密切的因素；因而天主是

以最密切的方式在萬物內動作。故此在聖經中，將天性之動作歸於天主，視天主為在天性中動作者，就如《約伯傳》第十章11節所說的：「你用皮和肉作我的衣服，用骨和筋把我全身聯結起來。」

釋疑 1.天主在萬物內，是以第一動因的方式足實地動作；第二動因的動作並不因此而成為多餘的。

2.一個動作不能是出自兩個同等級的動因，但是同一個動作無妨是來自第一和第二動因。

3.如正解已說過的，天主不只給萬物形式，也保存其存在，使之動作，並是一切動作之目的。

第六節 天主是否能行不合萬物所稟受之秩序的事

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不能做不合萬物所稟受之秩序的事。因為：

1.奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十六第三章說：「天主是一切自然物的建設者和創造者，不做任何違反自然的事。」不合萬物自然所稟受之秩序，似乎是違反自然的。所以天主不能做不合萬物所稟受之秩序的事。

2.此外，正義之秩序是從天主來的，自然之秩序也是從天主來的。但天主不能做不合正義之秩序的事，因為那將是做不義的事。所以祂也不能做不合自然秩序的事。

3.此外，自然秩序是天主設置的。若天主做不合自然秩序的事，則似乎天主是可改變的。這是不合理的。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十六第三章說：「天主有時做不合自然常規的事。」

正解 我解答如下：任何原因皆在其效果中產生一種秩序，因為任何原因都有根本之性質。因而原因多，秩序也增多；但是一個秩序是包含在另一個內，正如原因也是一個包含在另一個內。所以高級原因不包含在低級原因之秩序內，而是正好相反。這可以從人間的事情中取一個例子：家庭的秩序繫於家長；而家庭的秩序包含在城邦之秩序內，此秩序是來自城邦的首長；而城邦的秩序又包含在國王之秩序內，全國皆由國王治理。

所以，如果是從萬物之秩序繫於第一原因來看，則天主不能做相反萬物之秩序的事；因為倘若祂這樣做，則違反祂的預知、或意志、或聖善。但若是從萬物之秩序繫於任何第二原因來看，則天主能做不合萬物之秩序的事。因為祂不屬於第二原因的秩序之下，而這秩序反而繫屬於天主，有如是由祂來的；但不是出於祂本性之必要，而是由於自由意志，因為祂本來可以設置另一種萬物之秩序。因此，若祂願意，祂可以做不合這個既定秩序的事，例如：不用第二原因而產生第二原因之效果，或是產生第二原因無力產生的效果。故此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十六第三章說：「天主做不合自然常規的事，但祂絕不做違反最高定律的事，正如祂不做違背自己的事。」

釋疑 1.在自然物中發生不合所稟受之自然的事時，有兩種方式。一種方式，是因了一個不是賦給自然傾向的主動因或動因之作用，就如人把重物體推向高處，重物體之就下的天性不是由人來的；這是違反天性的事。另一種方式，是因了東西之自然動作所繫屬之動因的作用。這樣的事不違反天性，例如：海水之潮汐不違反天性，雖然不合水之自然動態，因為水是自然就下的。這是因了天體之影響，下界物體之自然傾向繫於天體。那麼，自然秩序既然是天主賦給萬物的，若祂做不合這秩序的事，並不違反自然。故此，奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》

卷二十六第三章說：「自然界之一切形態、數目和秩序所由出的那一位所做的，對每個東西就算是自然的。」

2.正義之秩序是根據東西與第一原因之關係而來的，而第一原因是一切正義之標準。所以，天主不能做不合這種秩序的事。

3.天主是如此賦給了萬物某種秩序，即祂保留了自己有時因故而以別的方式行事。所以，祂不按這一秩序行事時，也沒有改變。

第七節 天主做的不合萬物之自然秩序的一切事，是否皆為奇蹟

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎並非天主做的不合萬物之自然秩序的一切事，皆為奇蹟。因為：

1.世界之創造，及靈魂之創造，以及使罪人成義，都是天主做的不合自然秩序的事；因為都不是用什麼自然原因之作用而完成的。但這些事不稱為奇蹟。所以，不是凡天主做的不合萬物之自然秩序的事皆為奇蹟。

2.此外，所謂奇蹟，乃是「超出自然能力及驚奇者之期望的不平常的難事」（奧斯定，《論信仰的益處》第十六章）。但有些不合自然秩序的事並不困難，因為是一些小事，如：樹枝開花、病人痊癒；有的也不是不平常的，因為經常發生，例如：病人被放在街上，以期藉伯多祿經過時的影子而痊癒（《宗徒大事錄》第五章15節）；有的也不是超出自然能力的，例如：人發燒得痊癒；也不是超出期望的，例如：我們都期望死人復活，這也是不合自然秩序的事。所以，不是凡不合自然秩序的事皆為奇蹟。

3.此外，奇蹟之名稱是從驚奇來的。但驚奇是關於顯示於

感官的事情的。但有些不合自然秩序的事不是顯於感官的，例如：宗徒們沒有研究也沒有學習就成了有學問的。所以不是凡不合自然秩序的事皆為奇蹟。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十六第三章說：「天主做的事不合我們所知之自然常規時，便稱為大事或奇事。」

正解 我解答如下：奇蹟之名稱是從驚奇來的。在效果明顯，而原因不詳時，便產生驚奇；就如《形上學》卷一第二章所說的，有人看到日蝕，不知其原因，便感到驚奇。可能有人知道某明顯效果之原因，而為他人所不知。因此有的事為某人可奇，而為別人則不可奇；就如無知的人對日蝕感到驚奇，天文學家則不以為奇。奇蹟可以說是完全出奇的事，有不為任何人所知道的原因，而這原因是天主。故此，天主在我們所知之原因外所行的事，便稱為奇蹟。

釋疑 1. 創造及罪人成義，雖然只是由天主完成，但嚴格地說，不稱為奇蹟。因為這些事本來就不是別的原因所能做的，因而其發生不是不合於自然秩序；因為這些事不屬於自然秩序範圍。

2. 所謂奇蹟是困難的事，不看事情所在之主體的重要性；而是因為超出自然之能力。同樣所謂不平常，不是因不常發生，而是因為不合於自然之常情。所謂超出自然能力的事，不只指事情本身，也指事情發生之方式及過程。也說奇蹟是超出自然之期望，但不是超出恩寵之期望；這恩寵是從信德來的，因了信德我們相信將來肉身之復活。

3. 宗徒們的學問本身雖是不明顯的，但其效果是明顯

的，因而使人驚奇。

第八節 奇蹟是否有大小之別

有關第八節，我們討論如下：

質疑 奇蹟似乎沒有大小之別。因為：

1. 奧斯定在《書信集》第一三七篇第二章「致渥祿西安書」中說：「在以奇蹟方式所實行的事中，實行的關鍵全在行事者之能力。」但是，一切奇蹟都是天主之同一能力完成的。所以，奇蹟沒有大小之別。

2. 此外，天主的能力是無限的。但是無限與任何有限都不成比例。所以天主產生的效果，這個並不比那個更可奇。所以奇蹟沒有大小之別。

反之 在《若望福音》第十四章12節，主論奇蹟說：「我所做的事業，他也要做，並且還要做比這些更大的事業。」

正解 我解答如下：針對天主之能力，沒有事情可稱為奇蹟。因為任何事與天主的能力相比，都是微小的事；就如《依撒意亞》第四十章15節所說的：「萬民像桶中的一滴水，如天秤上的一粒沙。」一件事之所以稱為奇蹟，是針對其所超出的自然之能力。因此，稱為大奇蹟，是根據它更多超出自然之能力。

超出自然之能力有三種方式。一是針對事情本身，例如：使兩個物體同時在同一個空間，或使太陽後退，或使人的肉身得到榮光；這些都是自然能力絕對做不來的。這些事算是奇蹟中等級最高的。第二，事情之超出自然能力，不是事情本身，而是針對事情所在之主體，例如：使死人復活，使瞎子看見等。大自然能夠產生生命，但不能在死人身上產生生命；大自然能產生視力，但不能給瞎子視力。這些在奇蹟中算是第二等。第三，事情超出自然能力，是在事情發生的方式和程序方

面，例如：一人發燒，不加治療，不經一般的自然過程，由天主的能力立刻痊癒；又如不經自然原因，天主使天空立刻下雨，就如因了撒慕爾及厄里亞之祈禱而發生的（《撒慕爾紀上》第十二章18節；《列王紀上》第十八章44及45節）。這些在奇蹟中是等級最低的。上述之三個等級中，又各因超出自然能力之方式不同，而再分為不同的等級。

釋疑 由上面所說的，可知各**質疑**之答案，因為那些**質疑**都是根據天主之能力而立論的。

第一〇六題

一受造物怎樣推動另一受造物

—分爲四節—

然後要討論的是一個受造物怎樣推動另一個。這將分爲三部分討論：第一，純精神體的受造物天使怎樣推動（第一〇六至一一四題）；第二，形體物怎樣推動（第一一五題）；第三，由精神體和形體合成的人怎樣推動（第一一七題）。

關於第一部分要討論三點：第一，天使怎樣對另一天使起作用；第二，怎樣對形體受造物起作用（第一一〇題）；第三，怎樣對人起作用（第一一一題）。

關於第一點，要討論天使之光照或啓發作用（*illuminatio*）及其語言（第一〇六題及一〇七題），以及善天使彼此之間的（第一〇八題）及惡天使彼此之間的（第一〇九題）關係。

關於光照或啓發，可以提出四個問題：

- 一、天使是否以光照或啓發方式推動別的天使之理智。
- 二、是否推動別的天使之意志。
- 三、低級天使是否能光照或啓發高級天使。
- 四、高級天使是否將其所知之一切，光照或啓發給低級天使。

第一節 天使是否光照或啓發別的天使

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不光照或啓發（*illuminare*）別的天使。因爲：

1. 天使們現在所握有的真福，與我們希望將來能獲得的是一樣的。但將來人不啓發別的人，就如《耶肋米亞》第三十一章34節所說的：「誰也不再教訓自己的近人或兄弟。」所以

現在天使也不啓發別的天使。

2.此外，在天使內有三種光：即本性的、恩寵的及榮福的。天使是由創造者接受本性之光的光照；由使之成義者接受恩寵之光的光照；由賜予真福者接受榮福之光的光照，這些都是屬於天主的事。所以，天使不光照別的天使（或天使不接受天使的光照）。

3.此外，光是心靈的一種形式。但是按奧斯定在《雜題八十三》第五十一題所說的，理性心靈「只是由天主賦予形式，不經過任何受造物。」所以，天使不光照別的天使之心靈。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第八章說：「第二等的天使是由第一等天使淨化、光照和成全。」

正解 我解答如下：天使光照別的天使。為看清這個問題，要知道，所謂光或光照，針對理智來說，無非就是真理的一種揭露，就如《厄弗所書》第五章13節說的：「凡顯露出來的，就成了光明。」所以，所謂光照（illuminare），無非就是將已知之真理傳授給另一個；宗徒在《厄弗所書》第三章8節就是按這方式講的：「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，光照一切人，使他們明白，從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘。」所以，所謂一個天使光照別的天使，是指他將自己所知之真理顯示給別的天使。因此，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說：「神學家指出，在天上的各級本體或自立體之間，是由高級的教導有關天主的知識。」

既然按我們在前面第一〇五題第三節所說的，為促成領悟要有兩個要素，即領悟能力，及被領悟之東西的像。所以，一個天使能從這兩方面使別的天使知道真理。第一，加強他的領悟能力。就如不完美之物體的能力，由於接近完美之物體而加

強，如此較不熱的東西因了接近較熱的東西而增加熱度；同樣，低級天使的智力也因高級天使之轉向自己而增強。在精神體間的轉向或相向（*conversio*）之關係，就等於形體間之空間距離相近之關係。第二，一個天使從被領悟的東西之像方面，將真理顯示給別的天使。高級天使是以普遍的概念獲致真理，低級天使之理智不足以把握普遍的概念，而自然適於用比較特殊的方式獲致真理。所以，高級天使就好似將其普遍所知之真理加以區分，好使低級天使易於領略，如此將真理提供給低級天使。在我們人間也是如此，那些明瞭高深問題的智者，多方加以區分，為使別人能夠領悟。這就是狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十五章所說的：「每個智性本體，皆將其由較高神明所得到的單純領悟，聰慧地加以區分和擴充，為能提拔低級者到類似的或相稱的境界。」

釋疑 1.所有的天使，無論是高級的或低級的，都直接看到天主的本體；在這方面，彼此誰也不教導誰。先知所講的就是這種教導；為此他說：「誰也不再教訓自己的近人或兄弟說：『你們該認識天主』。因為無論大小，人人都必認識我（天主）。」但是在天主內，有如在原因內被認知的天主的各種工程之理，天主固然在自己內全部認知，因為祂洞悉自己；但是其他看到天主的，誰看見得愈真切，在天主內所見之理也愈多。所以，高級天使在天主內所見到的天主的各種工程之理，比低級天使多；並在這方面光照或啓發低級天使。這就是狄奧尼修在《神名論》第四章說的，天使「在存在物之理方面受到光照或得到啓發」。

2.天使光照或啓發別的天使時，不是給另一天使本性、或恩寵、或榮福之光；而是加強他的本性之光，並顯示給他有關本性、恩寵及榮福境界之真理，如正解已說過的。

3.理性心靈是直接由天主賦給形式，或者如像之來自原

型，因為心靈是按天主的肖像造的；或者如主體之受最後之形式的成全，因為受造的心靈在未與第一真理結合以前，常算是尚未成形的。由人或天使來的其他光照或啓發，則有似對最後形式之準備。

第二節 天使是否能推動另一天使之意志

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎能推動另一天使的意志。因為：

1.按狄奧尼修所說的，正如天使啓發別的天使，他同樣也淨化並成全別的天使，這可參考前面第一節反之曾引述的那句話。但淨化與成全似乎是有關意志方面的事，因為淨化似乎是脫除罪的污染，而罪是屬於意志的事；成全似乎就是達成目的，而目的是意志之對象。所以，天使能推動另一天使之意志。

2.此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說，「天使們的名稱指他們的特性」。色辣芬是「焚燒者」或「熾熱者」的意志；這是因了愛，而愛是屬於意志的。所以，天使推動別的天使之意志。

3.此外，哲學家在《靈魂論》卷三第十一章說，高級嗜慾推動低級嗜慾。但是，正如高級天使的理智是高級的，他的嗜慾也是高級的。所以，高級天使似乎能改變別的天使之意志。

反之 使成義者，就是改變意志者；因為正義就是意志之正直。但只有天主是使成義者。所以天使不能改變另一天使之意志。

正解 我解答如下：前面第一〇五題第四節曾經說過，可以從兩方面改變意志：一是從對象方面；一是從機能本身方面。在對象方面，推動意志的有善，即意志之對象，就如可欲者之推動嗜慾；還有那指示對象者，例如：那證明某東西是善者。但是

按先前第一〇五題第四節所說的，有些善固然能影響意志，但只有普遍之善，即天主，能足實地推動意志。此外，也只有祂顯示這個善，為讓獲得真福者看到祂本身，就如《出谷紀》第三十三章18節所記的，梅瑟說：「求你把你的榮耀顯示給我」，天主答說：「我要使我的一切美善在你面前經過。」所以無論作為對象，或作為指示對象者，天使皆不能足實地推動意志。但他對意志有促向的影響（*inclinare*），就像一種可愛的東西，或者像一位顯示對象者，把指向天主之美善的受造界的善顯示給意志。因此，他能以建議或勸告的方式，促使意志愛受造物或愛天主。

在機能本身方面，只有天主能推動意志。意志之活動乃是願意者對所願之東西的一種傾向。只有那賦給受造物之願意能力者，能改變這種傾向；正如能改變自然傾向者，也只有那能給予產生自然傾向之力量的動因。只有天主賦給受造物願意之機能，因為只有祂是智性天性的創造者。所以天使不能推動另一天使之意志。

釋疑 1.該按光照或啓發之方式，來瞭解淨化與成全。天主改變及光照或啓發理智和意志，淨除理智及意志上的缺點，成全理智及意志之目的。但如第一節已說過的，天使之光照或啓發作用，只限於理智。因此天使之淨化作用也是針對理智上的缺點，即是無知；成全是到達理智之目的，即是被認知之真理。這正是狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第六章所說的：「在天上的各等級間，淨化乃是對下級性體之有關未知事物的光照或啓發，導之達到比較完美的知識。」就如我們說淨化形體之視覺時，是指除去黑暗；說視覺受光照或啓發，是指注入光明；成全則是使能認知有顏色的東西。

2.如正解已說過的，天使能以建議或勸告之方式，促使

別的天使愛天主。

3. 哲學家講的是低級感官嗜慾能被高級之智性嗜慾推動，因為二者屬於靈魂的同一天性，而且低級嗜慾是身體器官上的能力。這些都不合天使們的情形。

第三節 低級天使是否能光照或啓發高級天使

有關第三節，我們討論如下：

質疑 低級天使似乎能光照或啓發高級天使。因為：

1. 教會的等級是從天上的等級引伸來的，並表顯天上之等級，因而天上的耶路撒冷被稱為「我們的母親」（《迦拉達書》第四章26節）。但是，在教會中，高級者受低級者之啓發和教誨，就如宗徒在《格林多前書》第十四章31節說的：「你們都可一個一個的說先知話，為使眾人學習，為使眾人受到鼓勵。」所以，在天上各等級間，高級的也能受低級者之啓發。

2. 此外，正如形體物之秩序是繫於天主的意志，精神體間之秩序也是一樣。但按前面第一〇五題第六節所說的，天主有時不按形體物的秩序行事。所以，天主有時也能不按精神體間之秩序行事，不用高級者而直接啓發低級者。如此則這樣受了天主啓發的低級者，能夠啓發高級者。

3. 此外，按前面說的，一個天使藉轉向另一天使，而光照或啓發他。這種轉向或相向既是自由的，所以最高的天使能夠不經媒介直接轉向最低者、能直接光照或啓發最低者；而他（相關最低者）反過來能光照或啓發較高級者。

反之 狄奧尼修在《上天階級論》第四章；《教會階級論》第五章說：「使低級者經過高級者而達到天主，乃是天主的一成不變之定則。」

正解 我解答如下：低級的天使絕不啓發高級天使，常是受高級天使之啓發。這是因爲按前面所說的，一秩序之被涵蓋在另一秩序之下，就如一原因被涵蓋在另一原因之下。所以，正如原因之上有原因，秩序之上有秩序。若有時事情之發生不合於低級原因之秩序，而爲配合高級原因，並沒有不合適的地方；就如在人間事情上，爲服從國王而不顧市長的命令。是以天主有時行不合形體物之秩序的奇蹟，爲使人認識祂。但是違反精神性的本體之秩序，不能用以使人歸向天主；因爲天使們的行動爲我們不是明顯的，不像有形可見的形體物的動作。因此，天主從來也不背越精神性的本體之秩序，常是使高級者推動低級者，而不使低級者推動高級者。

釋疑 1.教會的等級多少是摹仿天上的等級，但是不能達到完全相似的地步。在天上的等級，其排列完全是根據與天主之距離的遠近。那些離天主較近的，等級就較高，知識也較明確；故此，等級較高的從來也不受等級較低者啓發。但是在教會的等級中，有時按聖德離天主較近的，卻居於最低的等級，知識也不高；而且按知識，有的在某方面知識高明，在別的方面不濟。因此高級者能受教於低級者。

2.如**正解**已說過的，天主不按形體天性之秩序行事，與不按精神體天性之秩序行事，情形不一樣。故所舉之理由不能成立。

3.天使固然是以自由意志而轉向另一天使，以便光照或啓發他；但是天使的意志常遵從天主的規範，天使之等級即是由此規範來的。

第四節 高級天使是否將其所知一切，光照或啓發給低級天使

有關第四節，我們討論如下：

質疑 高級天使似乎不將其所知一切，光照或啓發給低級天使。因為：

1. 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十二章說，高級天使的知識比較普遍，低級天使的知識比較特殊和層次低。但是在普遍知識中所包括的比特殊知識多。所以低級天使憑高級天使之光照或啓發，並不知道高級天使所知道的一切。

2. 此外，大師在《語錄》卷二第二部第十一題說，高級天使最初就知道降生之奧祕，低級天使直到奧祕實現才知道。這似乎就如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所講的，有的天使好似不知道，問說：「誰是這位光榮的君王？」別的天使是知道的，答說：「這位光榮的君王，就是萬軍之軍的上主。」（《聖詠》第二十三篇10節）倘若高級天使將自己所知道的一切，都光照或啓發給低級天使，情況便不會如此。所以，他們不是將自己所知道的一切，都啓發給低級天使。

3. 此外，高級天使若將所知道的都告訴低級天使，則高級天使所知道的，沒有什麼是低級天使所不知道的。以後高級天使就不能再光照或啓發低級天使了。這似乎不合理。所以，高級天使不將一切光照或啓發給低級天使。

反之 教宗額我略一世說：「在天上的故鄉，有的所獲賜的雖高，但沒有什麼是被獨佔的。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十五章也說：「天上的每個本體，皆將其得自高級者的知識，傳給低級者」；這可參看前面**第一節正解**曾引述的。

正解 我解答如下：所有的受造物皆分有天主之善，並將其所有之善，散發給別的受造物；因為善按本質就是散發性的。是以就連形體界的主動者或動因，也盡量將其像傳給別的東西。所以動因所得於天主之善愈多，愈盡量設法將其成就傳給別的東西。因此，聖伯多祿勸告那些因了恩寵而分得天主之聖善的人說：「各人應依照自己所領受的神恩，彼此服事，善做天主各種恩寵的管理員。」（《伯多祿前書》第四章10節）所以，圓滿分有天主之聖善的聖天使們，更是將其得自天主者，分施給屬下。但是低級者所得到的，卻不如高級者所得到的那樣高超。因此，高級者常是存留在較高的等級，並具有比較完美的知識。就如對同一件事情，老師常比跟他學習的學生領略的更為完備。

釋疑 1.所謂高級天使之知識較為普遍，是指其領悟之方式較高。

2.大師的話，並非說低級天使對降生之奧秘一無所知，只是所知道的不如高級天使完備，等那奧秘實現後，他們對這事的知識有所進展。

3.直到最後審判的日子，關於世界的局面，特別是關於被選者之得救，常有一些新事由天主啓示給高級天使。所以也常有一些事，使高級天使用以光照或啓發低級天使。

第一〇七題

論天使之言語

一分爲五節一

然後要討論的是天使之言語（參看第一〇六題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、天使是否向別的天使講話。
- 二、低級者是否向高級者講話。
- 三、天使是否向天主講話。
- 四、空間距離對天使之言語是否有作用。
- 五、是否所有天使皆知曉一位天使向另一位講的話。

第一節 天使是否向別的天使講話

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不向別的天使講話。因爲：

1. 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十八第四十八章說，在復活以後，「肢體之形體性，不障蔽他人的眼睛看到每人的心靈」。所以，天使的心靈對別的天使更沒有掩蔽。言語是爲將心靈裡藏著的顯示給他人用的。所以，天使不必向別的天使講話。

2. 此外，言語有兩種：內心的言語，是人用以向自己講話的；外表的言語，是人用以向他人講話的。外表的言語是用一些可感覺到的符號，例如：聲音或手勢，或用某身體器官，如舌頭或手指；這些都是天使們所沒有的。所以，天使不向別的天使講話。

3. 此外，講話者刺激聽話者使之注意他說的話，但是想不出天使怎樣使別的天使注意，因爲我們是用某種可感覺的符

號。所以，天使不向別的天使講話。

反之 《格林多前書》第十三章1節說：「我若能說人間的語言，和能說天使的語言……」

正解 我解答如下：天使們有一種言語，但是教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第七章說：「我們的心該超越形體性言語之性質，而設想內心之高妙隱密的講話方式。」想明瞭天使怎樣向別的天使講話，要知道前面第八十二題第四節論到靈魂之活動和機能時所說的，即是意志推動理智之活動。可領悟者在理智中的方式有三種：第一，是以習性方式，或者按奧斯定《論天主聖三》卷十四第六及七章的說法，以記憶之方式；第二，以現實地被想到者的方式；第三，以對外有關之方式。可領悟者從第一級變為第二級，顯然是靠意志之促使。為此習性之定義中說：「在願意時所運用者」（亞威洛哀，《靈魂論注疏》卷三注十八）。從第二級變為第三級也是靠意志，因為是意志使意念指向他物，例如為做什麼事，或是為顯示給他人。心靈使自己現實地思念它按習性所存有者時，是自己向自己講話；因為內心的意念也稱為內心的言語。天使心靈中的意念，由於其意志而要顯示給別的天使時，別的天使便知道了他的意念，天使就是這樣向別的天使講話。因為向另一個講話，無非就是將心靈的意念顯示給另一個。

釋疑 1.在我們身上，心靈的意念好似有兩層掩蔽。第一層來自意志，它能使理智的意念留在內部，或表露於外。從這方面說，除天主外，誰也不能看穿另一個人的心靈，就如《格林多前書》第二章11節說的：「除了人內裡的心神外，有誰能知道別人的事呢？」。人之心靈的第二層掩蔽來自他人，這是由於身

體的粗笨。爲此，在意志要將心中的意念顯露給他人時，並不立刻被他人知曉，而要運用一些可感覺的符號。這就是教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第七章所說的：「對他人的眼睛來說，我們是站在心靈的隱密處，好似在身體的牆壁之後；但在我們想顯露自己時，好似我們是從舌頭或語言之門走出，爲能顯出我們內心是怎樣的。」天使沒有身體之蔽障。所以，天使一要顯露自己的意念時，別的天使立刻就知道。

2.用聲音的外表言語，爲我們是必要的，這是因了身體之障蔽。所以並不適用於天使，天使只有內心之言語；天使藉內在意念自己對自己講話，以及藉意志使之顯示出來，這都屬於內心的言語。因而天使顯露其意念的能力，就以比擬的方式稱爲天使的語言。

3.對那些常在聖言中彼此相見的好天使，不需要什麼刺激；因爲一個天使常看別的天使，所以常能看到別的天使對自己的示意。但是因爲天使們在自然狀態時也能彼此講話，惡天使現在也彼此講話。所以該說，正如感官是受可感覺者之推動；同樣，理智則是受可領悟者之推動。所以，正如感官是用可感覺的符號刺激；同樣，天使的心靈也是由於一種智性的力量引起注意。

第二節 低級天使是否向高級天使講話

有關第二節，我們討論如下：

質疑 低級天使似乎不向高級天使講話。因爲：

1.關於《格林多前書》第十三章1節那句：「我若能說人間的語言，和能說天使的語言」，「註解」（拉丁通行本註解）上說，天使的言語，是高級者用以光照或啓發低級天使的光照或啓發。但按前面第一〇六題第三節所說的，低級天使從來也不光照或啓發高級天使。所以，低級天使也不向高級天使講話。

2.此外，前面第一節已經說過，光照或啓發無非就是將自己知道的顯示給別人。但講話也是如此。所以講話與光照或啓發是同一回事；如此則結論與先前質疑1.相同。

3.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第七章說：「天主向天使們講話，因為祂將其不可見的秘密顯示給他們的心靈。」但這就是光照或啓發。所以，天主的言語都是光照或啓發。按同理，天使的言語也都是光照或啓發。所以，低級天使絕對不能向高級天使講話。

反之 按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所講的，低級天使向高級天使說：「誰是這位光榮的君王？」（《聖詠》第二十三篇10節）

正解 我解答如下：低級天使能向高級天使講話。為看清此點，要知道，在天使間，一切光照或啓發都是講話，但並非一切講話都是光照或啓發。因為按前面所說的，天使向天使講話，無非就是憑自己的意志將自己的意念或思念指向另一天使，為讓他知曉。心靈所思念的，可以歸於兩個根本：一是天主，祂是第一個真理；一是思念者或領悟者之意志，是意志使我們現實地思想某事情。因了真理是理智之光，而一切真理之標準是天主。所以顯露心靈所思念的，就它繫於第一真理來說，這顯露既是講話又是光照或啓發；例如一位對另一位說：「天是天主造的」，或是「人是動物」。但是顯露那繫於思念者之意志的，這顯露不能說是光照或啓發，而只能說是講話；例如，一位對另一位說：「我要學這個，我要做這事或那事」。這是因為受造的意志不是光，也不是真理之標準，而是分有光者。為此，表白那出於受造之意志者，本身不是光照或啓發。因為知道你願意什麼，或你懂什麼，這不屬於我之理智的完

美，只有知道事物本身之真理才算是我理智上的成就。

天使之分爲高級的和低級的，顯然是根據其與天主這一根本的關係。所以光照或啓發既繫於天主這一根本，只能從高級天使下達低級天使。但是在意志這一根本層次，願意者是第一個和最高的。故此，顯露屬於意志的事，可由願意者指向任何其他個體。從這方面來說，高級天使向低級天使講話，低級的也向高級的講話。

釋疑 1.及2.由上面所說的，可知**質疑**1.及**質疑**2.之答案。

3.天主向天使們的一切講話都是啓發；因爲天主的意志是真理之標準，所以知道天主願意什麼，也屬於受造之心靈的成就及光照或啓發。但是如正解已說過的，天使的意志與此情形不同。

第三節 天使是否向天主講話

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不向天主講話。因爲：

1.講話是爲對另一個有所顯示。但天使不能向天主顯示什麼，因爲天主什麼都知道。所以，天使不向天主講話。

2.此外，按上面第一節說的，講話是將理智之意念指向另一個。但天使常將自己心靈的意念指向天主。假若天使確實向天主講話，那就是常向天主講話；而這似乎會造成某方面的不便，因爲有時天使也要向別的天使講話。所以，天使似乎從來也不向天主講話。

反之 《匝加利亞》第一章12節說：「上主的使者說：『萬事的上主！你拒絕憐恤耶路撒冷，要到何時呢？』。」所以天使向天主講話。

正解 我解答如下：前面第一及二節已經說過，天使講話，就是將心靈的意念指向另一位。將一個東西指向另一位有兩種方式。一種方式，是將一個東西傳給另一位或另一個，就如：在自然界主動者之指向被動者；在人間講話時，教師之指向學生。按這種方式說，天使絕不向天主講話，無論是關於事物之真理，或關於那繫於受造之意志的事：因為天主是一切真理和意志之根本和創置者。將一個東西指向另一位的第二種方式，是為有所得於另一位或另一個，例如：自然界的被動者之指向主動者；及在人間講話時，學生之指向老師。按這方式，天使向天主講話，或向天主的意志詢問該做的事，或對他永遠也不能瞭解的天主之奧妙表示驚奇；就如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第七章所說的：「幾時天使們向上瞻仰，引起歎賞，便是向天主講話。」

釋疑 1.講話不常是為對另一位有所顯示，有時講話的最後目的，是為對發話者有所揭示，就如學生向老師提出問題時。

2.天使們用讚美嘆賞天主同祂講話的方式，常向天主講話。但是用向天主的上智詢問當做的事的講話方式，只有在有新的事情需要他們去做，希望得到天主的光照或啓發時，才向天主講話。

第四節 空間距離對天使講話有無作用

有關第四節，我們討論如下：

質疑 空間距離對天使之講話似乎有作用。因為：

1.大馬士革的若望《論正統信仰》卷一第十三章說：「天使在哪裡，便在那裡行動。」講話是天使的一種動作。既然天使是在某固定空間，似乎天使只在某固定距離範圍內可以講話。

2.此外，大聲講話，是因了聽話者之距離的關係。但是《依撒意亞》第六章3節論色辣芬說：「他們互相高呼。」所

以，空間距離對天使之講話似乎有點作用。

反之 按《路加福音》第十六章24節所說的，在地獄裡的富人，曾向亞巴郎講話，空間距離沒有妨礙。所以空間距離更不能妨礙天使向別的天使講話。

正解 我解答如下：天使之講話，看前面第一至第三節所說的可以知道，在於一種智性動作。天使的智性活動絕對不受時空的限制，因為連我們的智性動作也沒有空間性及時間性，除非偶然因了心象方面的關係，但天使沒有心象。對那絕對不受時空限制的，時間之長短，及距離之遠近，都毫無作用。所以空間距離對天使之講話毫無妨礙。

釋疑 1.按前面所說的，天使的講話或言語是一種內心的言語，但能為別的天使所知覺；所以這話或言語是在說話的天使內，所以也是在天使講話的地方。但是正如空間距離不妨礙一個天使能看見另一天使；同樣也不妨礙他知覺另一天使內指向他的東西，即知覺另一天使的話。

2.那種高呼不是形體界聲音方面的，形體界聲音的高呼是為距離的關係；那種高呼是表示所說的事情重大，或表感情深厚，就如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第七章所說的：「願望小，呼聲也小。」

第五節 是否所有的天使皆知曉一位天使向另一位講的話

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎所有的天使都知曉一位天使向另一天使所講的話。因為：

1.人講的話不是大家都聽到，乃是由於空間距離之差

別。但按前面第四節所說的，空間距離對天使的話毫無作用。所以，一位天使向另一天使講話，所有的天使都會知覺。

2.此外，所有的天使之領悟能力都是相同的。倘若一位天使指向另一天使的心靈的意念被一個知曉，同樣也被別的天使知曉。

3.此外，光照或啓發是一種講話。但是一位天使對另一天使之光照或啓發，達到所有的天使；因為狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十五章說：「天上每個本體皆將其所得之領悟傳給別的。」所以，一位天使對另一天使所講的話，也達到所有的天使。

反之 人能夠只向一個人講話。所以，天使們更該有此能力。

正解 我解答如下：前面曾說，一位天使心靈中的意念能被另一位天使知覺，是因了那有意念者以其意志，將其意念指向另一位。一個東西能由於某原因被指向一位，而不被指向其他的。因此，一位的意念能被另一位知曉，而不被其他的知曉。準此，一位天使向另一天使講的話能被一位知曉，而別的天使不知曉，這並非因了空間距離之障阻，而是如已說過的，因了意志之措施。

釋疑 1.及2.由此可知質疑1.及質疑2.之答案。

3.光照或啓發是關於發自真理之第一標準者，此標準是一切天使的共同根本；因此光照或啓發是大家所共有的。但是，講話能是關於指向受造之意志這一根本者，而這一根本是每位天使所專有的。所以，這類話不必是大家公開的。

第一〇八題

論天使按等級和品級之排列

一分爲八節一

然後要討論的是，天使按等級（*hierarchia*）和品級（*ordo*）的排列。因爲前面曾說，高級天使光照或啓發低級天使，低級的則不光照或啓發高級的（第一〇六題第三節）。

關於這點，可以提出八個問題：

- 一、天使是否皆是同一等級的。
- 二、在同一等級中是否只有一品級。
- 三、在同一品級中是否有多位天使。
- 四、等級與品級之分是否來自天性。
- 五、論各品級之名稱及特性。
- 六、論各品級之間的關係。
- 七、在公審判之日以後是否仍有品級。
- 八、人是否被提升到天使之品級。

第一節 天使是否皆是同一等級的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 所有的天使似乎都是同一等級的。因爲：

1. 天使既然是受造物中最高的，該說他們的安排或制度是最好的。但是群體最好的制度是統屬於一個統治之下，這可參看哲學家在《形上學》卷十二第十章及《政治學》卷四第二章所說的。既然所謂等級或體制（*hierarchia*）無非就是神聖的統制，似乎所有的天使皆屬同一等級或體制。

2. 此外，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第三章說：「等級是秩序、知識及行動。」但是，天使都是在以天主

爲目的的秩序內，都認識天主，其行動皆受天主之規範。所以，所有的天使皆是同一等級的。

3.此外，在人間及天使間，皆有被稱爲等級的或體制的神聖的統制。但所有的人皆屬於同一等級或體制。所以，所有的天使也都屬於同一等級或體制。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第六章，分天使爲三個等級。

正解 我解答如下：如**質疑1**已說過的，等級或體制就是「神聖的統制」。在統制這個名詞中含有兩個因素：一是統制者，一是在統制者下有組織的群眾。因了只有一位天主，祂不只是眾天使的統制者，也是全人類及整個受造界的統制者；因而不只眾天使，連能分享神聖事物的全體有理性的受造物，共構成一個等級或體制。按照奧斯定在《天主之城》卷十二第一章所說的：「有兩個城邦或社會，一是善的天使及善人的，另一個是惡天使及惡人的。」但是，若從在統制者下有組織的群眾方面看，則一個統制之構成，是根據群眾能以同一方式接受統制者之治理；不能按同樣方式接受統制者之治理的群眾，則屬於不同的統制，就如在國王下有許多城邦，由不同的法律和官員來治理。

人承受天主之光照或啓發的方式顯然與天使不同，因爲天使是以純領悟方式承受啓發；而按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章所說的，人是在可感物的影像中獲致啓發。所以人的等級與天使的該加以區分。

按同一方式，天使又分爲三個等級。**第五十五題第三節**論到天使之認知時曾說，高級天使比低級天使，對真理有更爲普遍的認知。這種所謂的普遍認知，在天使間可以分爲三個層

次，因為可以從三方面去看啓發給天使的萬物之理。第一，根據萬物之理（直接）出自第一個普遍根本，即天主。這是屬於第一等級之天使的方式，這一等級直接接觸到天主，按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說的，他「好似是位於天主的門廳裡」。第二，根據這些事理繫屬於受造的普遍原因，這些原因已有所增多；這是屬於第二等級之天使的方式。第三，根據各事理之繫屬於專有原因，及其對個別事物之貼用；這是屬於最低等級之天使的方式。後面第六節論到每一品級時，還要詳細講解。所以，等級之如此區分，是根據所繫屬之群眾。

由此可見，那些認為在天主三位中有等級，並稱之為「超天等級」（*hierarchia supercaelestis*）的，顯然是犯了錯誤，不合狄奧尼修的主張。在天主三位中固然有一種天性的次序，但沒有等級的次序。因為按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第三章說的：「等級的次序乃在於有的淨化、啓發，並成全別的，有的則受淨化、受啓發、受成全。」我們絕對不能認為在天主三位中有這種關係。

釋疑 1.所舉之理由，是從統制者那方面來看統制；因為按哲學家在那裡說的，最好是群眾統屬於一位統制者。

2.在對天主之認知方面，因了眾天使的方式都是一樣的，即皆看到天主的本體，在天使間不分等級；而是在受造萬物之理方面，如正解已說過的。

3.所有的人皆屬於同一類別，都有同樣的自然認知方式；但天使們不是這樣，故不可相提並論。

第二節 在同一等級內是否有許多品級

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在同一等級 (hierarchy) 內，似乎沒有許多品級 (ordines)。因爲：

1. 定義增多，被定義者便增多。但是按狄奧尼修所說的，等級 (hierarchy) 就是次序或品級 (ordo；《上天階級論》第三章)。假若有許多品級，則將不只有一個等級，而該有許多等級。

2. 此外，不同的品級就是不同的階層 (gradus)。但是，精神體的階層乃是因了不同之神恩而定的。然而在天使中，神恩都是共有的，因爲「那裡什麼也不獨佔」(彼得隆巴，《語錄》卷二第九題)。所以，天使們不分品級。

3. 此外，在教會的等級或體制中，品級是按淨化、啓發和成全三種作用分的。因爲按狄奧尼修在《教會階級論》第五章說的，執事之品級職在淨化，司鐸之品級職在啓發，主教之品級職在成全。但是，每位天使都從事於淨化、啓發和成全活動。所以，天使們不分品級。

反之 宗徒在《厄弗所書》第一章21節說，天主使基督的人性「超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者之上」；這些是不同品級的天使，其中有的屬於同一等級，這在後面第六節將要談到。

正解 我解答如下：按前面所說的，一個等級就是一個統制；也就是在統制者之治理下，以同一方式組織起來的一個群體或群眾。倘若在群眾中不分次序或品級，那就不是有組織或有秩序的群眾，而是烏合之眾。等級或體制之理就需要有不同的品級，不同的品級是按不同之職務及活動而定。就如在一個城邦中之不同品級是由於不同之活動：有的是審判者之品級，有的

是戰士之品級，有的是農工之品級，其他可以類推。

一個城邦雖然有許多品級，但可以歸納為三個（階層），這是由於完整之群眾都有首、中及尾三者。因而在城邦中的人可以分為三個階層或品級：有的人是為首的或最高的，如權貴；有的是居末位的或最低的，如賤民；有的是居中的，如有尊嚴的公民。所以在每一等級之天使中，是按不同之活動及職務而分為不同之品級，其差別可以歸納為三：即最高的、中間的和最低的。為此，狄奧尼修將每一等級分為三個品級（《上天階級論》第六章）。

釋疑 1.品級（ordo）有兩種意義。一是指涵蓋許多不同階層（gradus）的排列或次序。按這意義，等級（hierarchy）稱為品級。另一意義是指一個階層。如此則說一個等級有許多品級。

2.在天使的社會中，一切都是公有的；但是有的天使據有某些東西之方式，高於別的天使。那能將所有之東西傳給他人的，比那不能傳給他人的，據有此東西之方式更完美，就如：有熱化作用的比沒有熱化作用的更完美，能教導別人的比不能教導別人的，知道得更完美。一個人愈能更完美地將恩惠傳授給別人，其階層也愈完美，就如：能教高深學問的，其教職之階層也更完美。天使之不同階層或品級，也應該以類似的方式，根據職務及活動之不同而加以瞭解。

3.低級的天使也高於我們的等級或體制中最高的人，就如《瑪竇福音》第十一章11節所說的：「在天國裡最小的，也比他大」，即是比若翰大，而「在婦女所生者中，沒有興起一位比洗者若翰更大的。」因此，天上等級或體制中最小的天使，不只能淨化，也能啟發並成全，而且是以高於我們等級或體制中各品級的方式。所以，天上的品級不是按這些活動來分，而是根據別的活動上的差別。

第三節 在同一品級中是否有許多天使

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在同一品級（ordo）中，似乎不是有許多天使。因為：

1. 之前第五十題第四節曾說，天使們彼此皆不相等。但是彼此平等的，才說是屬於同一品級。所以一個品級不包括許多天使。

2. 此外，能由一個東西完成的，用許多東西乃是多餘的。但是一種天使之職務足能由一位天使來完成，因為一個太陽足能完成太陽之職務；天使既比天體完美，更該能夠勝任。倘若按第二節已說過的，品級是按職務分的，則一個品級內有許多天使便是多餘的。

3. 此外，前面質疑1.曾說，天使們彼此皆不相等。倘若一個品級中有多位天使，例如三位或四位，則較高品級中的最低者，與較低品級中的最高者，比與同一品級之最高者更為相近。如此則看不出他該與這個或與那個同屬於一個品級。所以同一品級沒有許多天使。

反之 《依撒意亞》第六章3節說，色辣芬「互相高呼」。所以，在色辣芬這品級中有許多天使。

正解 我解答如下：對某東西認識很清楚的人，能夠詳細分別其活動、能力及性質。對東西認識不清楚的人，只能根據少許之因素，做廣泛的區分。就如對自然界的東西認識不清楚的人，只能廣泛地區分其類別，將天體歸入一類，將下界的無生物視為一類，再將植物及動物各視為一類。那對自然界東西認識較清楚的人，可以將天體再區分為不同的層次或品級，別的每一類也能再加區分。

我們對天使以及其職務認識的都不清楚，正如狄奧尼修

在《上天（天使）階級論》第六章所說的。爲此，我們只能廣泛地來區分天使之職務和品級；按這方式，在同一品級中有許多天使。倘若我們能詳細知道天使之職務及其區別，我們便能清楚地知道每一天使各有其專職，在萬物中佔有專屬於他的品級，遠甚於我們對任何星辰的認知，雖然這一切目前對我們是隱蔽的。

釋疑 1.同一品級的天使，以其都具有賴以屬於此品級的共同相似點而論，可以說是平等的；但絕對地或整個地說，彼此不平等。爲此，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十章說，在同一品級中的天使，該有上、中、下之分別。

2.關於天使之品級及職務的詳細區分，即每位天使專有之職務和品級，是我們所不知道的。

3.就如在一部分白、一部分黑的平面上，在黑白交界的部分，按位置能比兩個同是白的部分相近；但按性質則不然。同樣，分居兩個品級之首末兩端的兩位天使，按天性可能各比同一品級中的某些天使相似；但按對類似職務的適宜性則不然，這適宜性具有某固定的界限。

第四節 天使之等級和品級的區分是否來自天性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使之等級和品級的區分似乎不是來自天性。因爲：

1.等級或體制是指神聖的統制，在其定義中，狄奧尼修《上天階級論》第三章置入「是像似天主的，而且極盡相似之能事」。但天使之聖德及其與天主之相似乃是因了恩寵，不是由於天性。所以天使之等級和品級的區分是因了恩寵，不是因了天性。

2.此外，按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章說的，色辣芬是「熾熱」和「焚燒」的意思。這似乎是屬於愛

德的，而愛德是出於恩寵，而非出自天性；因為按《羅馬書》第五章5節所說的，愛德「藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了」。而如奧斯定在《天主之城》卷十二第九章所說的：「這話不只指聖人們，也適用於天使。」所以，天使的品級不是來自天性，而是來自恩寵。

3.此外，教會的等級仿效天上的等級。但是人間的品級不是由於天性，而是由於恩寵之恩惠；因為一個人是主教，另一個人是司鐸，第三個人是執事，這都不是來自天性。所以，天使的品級也不是出自天性，而只是來自恩寵。

反之 大師在《語錄》卷二第九題說：「天使的一個品級是指一群在恩寵恩惠上相似，在自然天賦上也相同的天上精神體。」所以，天使之品級的區分不只根據恩寵恩惠，也是根據自然天賦。

正解 我解答如下：治理之秩序，也就是接受統制之群眾的秩序，是看目的而定。可以從兩方面去看天使之目的。一是根據其自然秉賦，其目的在於以自然的知識和愛情認識愛慕天主。按這個目的，天使之品級是按自然天賦而分。另一方面，是看眾天使之超出其天性能力的目的，即是看見天主之本體，及永恆不渝地享受祂的聖善；只有靠恩寵才能達到這個目的。從這個目的之角度來看，天使之品級的區分，其完成是根據恩寵，但在配備或條件上是根據自然秉賦；因為天使們的恩寵是按其自然承受能力而分配的，與人間之情形不一樣，這在前面第六十二題第六節釋疑3.已經說過了。故此，人間的品級只是按恩寵神恩而分，不是根據天性。

釋疑 由此可知各質疑之答案。

第五節 天使之品級的命名是否適當

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天使之品級的命名似乎不適當。因為：

1. 所有的天上之精神體都稱為天使，也都稱為天上的異能者（*Virtutes caelestes*；狄奧尼修，《上天階級論》第五章）。但是共同的名稱不該用為某些天使的專有名稱。所以將一個品級命名為天使，將另一個品級命名為異能者，是不適當的。

2. 此外，是主或主的身分，乃是天主所專有的，就如《聖詠》第九十九篇3節說的，「你們應該明認主就是天主」。所以，天上之精神體的一個品級稱為「主宰者或宰制者」（*Dominaciones*），是不適當的。

3. 此外，宰制者之名稱似乎是關於治理的。但是「率領者」與「掌權者」也是一樣。所以用這三個名稱指三個品級，是不適當的。

4. 此外，「總領天使」意思有如是指天使之首領。所以這名稱該用來指「率領者」，而不該指別的品級。

5. 此外，「色辣芬」這名稱是從「熾熱」來的，這是屬於愛德的；「革魯賓」這名稱是從「知識」來的。但是愛德及知識是天使們共有的才賦。所以不該用為特別品級的名稱。

6. 此外，座位就是席位的意思。但是習慣上說天主是坐於有理性的受造物之上，因為有理性的受造物認識並愛慕天主。所以，「革魯賓」和「色辣芬」的品級之外，不該另有「上座者」（*Throni*）這一品級。可見天使之品級的命名不適當。

反之 這有聖經的權威，聖經上是這樣稱呼的。色辣芬是《依撒意亞》第六章2節用的名稱；革魯賓是《厄則克耳》第十章15節的名稱；上座者是《哥羅森書》第一章16節的名稱；宰制者、異能者、掌權者，及率領者，是《厄弗所書》第一章21節

的名稱；《猶達書》第9節有總領天使之名稱。天使之名稱散見聖經各處。

正解 我解答如下：按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的，關於天使之品級的名稱，要知道「每一品級的專有名稱，是指各品級之特性」。為知道每一品級的特性，則要知道，一物之存在於有等次的東西中，有三種方式，即是：以特性或特質的方式，以超等的方式，及以分有的方式。所謂一物以特性的方式存在於某東西中，是指與該東西之天性相稱相等。以超等的方式，是指那歸於某東西的，低於其所歸於的東西，但以超等的方式適宜於該東西；就如第十三題第二節關於稱謂天主的那些名稱曾說過的。以分有的方式，是指那歸於某東西的，不是圓滿地在該東西內，而是只以殘缺的方式，例如：聖人以分有的方式可以被稱為神。如果一個東西該用能代表其特性的名稱來命名，不該根據它殘缺地所分有者，也不該根據那超等者；而該根據那與東西本身相稱相等者。例如，要想正確地指稱人，該說他是「有理性的本體或自立體」，而不該說他是有「智性的本體」；後者是專指天使的名稱，因為單純的領悟是天使所固有的特性，人只是分有智性。也不可說人是「有感性的本體」，這是禽獸的專有名稱，因為感官是低於人之所專有的，是以超出其他動物的方式歸於人。

關於天使之品級，要知道精神性的秉賦都是天使們所共有的，但是高級天使比低級天使所具有的豐厚。既然這些秉賦彼此之間也有等次，因此高級天使是以特性方式具有高級秉賦，低級天使是以分有方式；反過來說，低級天使是以特性方式具有低級秉賦，高級天使則是以超等方式。所以是用高級秉賦稱呼高的品級。

所以，狄奧尼修是按天使與其精神性秉賦之關係，來解

釋品級之名稱。而教宗額我略一世在解釋這些名稱時，則似乎比較注重外表之職務。他說：「傳報小事的稱為天使，傳報大事的稱為總領天使，行奇蹟的稱為異能者，抵抗惡勢力的稱為掌權者，當善良之精神體的首領的稱為率領者。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

釋疑 1. 「天使」是「報信者」的意思。天上的一切精神體，就其揭示有關天主的事來說，皆稱為天使。但是高級天使的揭示有其高超之處，故用以命名高級之品級。最低的天使除一般普遍的揭示外沒有出眾的地方，故此便以單純之揭示當其名稱。因而就如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第五章所說的，共同名稱便被用為最低品級的專名。或者也可以說，最低品級特別稱為天使，因為他們直接向我們報訊。

「能力」（*virtus*）可以有兩種意義：一般的意義是指在本體與功用之間的東西。按這意義，天上的精神體皆可稱為天上的能力，正如他們也可稱為天上的本體。另一種意義，是指出奇或異常的能力。按這意義便為一個品級之專有名稱。是以狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第八章說：「異能者（*Virtus*）之名稱，是指一種雄壯和大無畏的勇氣，首先用以實現他們分內的神聖任務，其次用以承受天主的恩賦。所以是指他們以無畏的精神，完成他們的神聖使命——這似乎是屬於心神之勇氣方面的。

2. 狄奧尼修在《神名論》第十二章說：「主宰或宰制者（*Dominatio*）這名稱，以超等方式獨特地用以讚頌天主；但是以分有方式，聖經上也稱那些施恩給低級者的重要卓絕者為主宰者或宰制者。」故此狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第八章說，宰制者之名稱，首先指「一種自由，即不受奴役驅使」，像平民那樣，「並不受暴虐的壓迫」，像有時高貴人物也會遭遇到的。第二是指「嚴格不苟的管制，不容許任何奴役行

爲，也不容有壓迫屬下之暴虐行爲」。第三是指「對在天主內的真正主權之嚮往及分享」。其實，任何品級之名稱都指其從天主所分有者，例如：異能者之名稱是指分有天主之大能；其餘可以類推。

3. 宰制者、掌權者，及率領者之名稱，與治理之關係各有不同。因爲主宰者的任務只是發命令該做什麼。爲此教宗額我略一世說：「有一隊天使稱爲宰制者，因爲別的該服從他們。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）掌權者這個名稱指一種措施或規定，就如宗徒在《羅馬書》第十三章2節說的：「誰反抗權柄，就是反抗天主的規定。」爲此狄奧尼修說，掌權者之名稱，是指有關承受天主之命令，以及高級天使提攜督促低級者之神聖行動的安排（《上天階級論》第八章）。所以掌權者這一品級之任務，是安排屬下當做的事。至於率領者，按教宗額我略一世所說的，乃是「在其他的中間居首位」（《福音論贊》卷二第三十四篇），好像是領先執行所命令之事務的。故此，狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第九章說，率領者之名稱，是指「在神聖組織中當領袖的」。那些領導他人的，在眾人中領先，是正式所謂的首領，就如《聖詠》第六十七篇26節說的：「首領與歌詠的人在前」。

4. 按狄奧尼修《上天階級論》第九章所說的，總領天使位居於率領者與天使之間。中間者與兩端者之一相比較，則好像是另一端，因爲它兼有二者之性質：就如溫的與熱的相比是冷的，與冷的相比則是熱的。因此，總領天使就好像是「爲首領的天使」：因爲與天使相比，他們是首領；與率領者相比，他們則是天使。然而教宗額我略一世《福音論贊》卷二第三十四篇的講法，他們被稱爲總領天使，因爲只統領天使這一品級，是傳報大事情的。率領者則統領一切執行天主之命令的天上的能力。

5. 色辣芬之名稱不只是來自愛德，而且也是來自超等的

或高度的愛德，「焚燒」或「熾熱」之名稱即含有此一意義。因此狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章，是以火之性質來解釋色辣芬這個名稱，因為火具有高度的熱。我們可以從三方面去看火。第一，火之動態是一直向上的。這指色辣芬專心一志地嚮往天主。第二，火之積極能力，即熱力。而火中不只有熱，乃是有極高度的熱，其作用能力非常深入，能透入極微細的地方，非常強烈。這指色辣芬對屬下之作用極為強大，激發他們有同樣的熱火，並以火使他們完全淨化。第三，是看火之光明。這是指這類天使本身帶有不滅的光明，並完美地光照別的天使。

革魯賓之名稱也是從一種超等的或高深的知識而來的，意思是「圓滿的知識」。狄奧尼修《上天階級論》第七章是從四方面去解釋：第一，對天主的完美認知；第二，受有完美的天主之光照；第三，他們在天主內看到來自天主的萬物之秩序的完美；第四，將其握有之知識大量注輸給別的天使。

6. 上座者這一品級之高於較低的品級的地方，在於他們能直接在天主內看到神聖事物之理。但是革魯賓長於知識，色辣芬長於熱情。雖然在這兩種優長中包括有第三種優長，但這第三種優長，即上座者之優長，並不包括前兩種優長。故此上座者之品級有別於革魯賓及色辣芬之品級。因為一切東西的共同原理，是低級者的優長包括在高級者的優長中，反之則不然。

狄奧尼修是比照物質界的座位來解釋上座者之名稱（《上天階級論》第七章），可以分為四點。第一是位置，因為座位是高於平地的。那些被稱為上座者的天使，能夠升高至直接在天主內認知萬物之理。第二，物質座位有固定性，以便人在座位上是安定地坐著；這裡則正相反，是天主使天使固定。第三，座位承納坐在上面的人，並可將座上的人搬到別處。這些天使自身承納天主，並將天主運送給低級天使。第四，是座位之形

式：一面是敞開的，以容納人去坐。這些天使則敞開自己，敏於接納天主，為天主服務。

第六節 各品級之排列是否適當

有關第六節，我們討論如下：

質疑 各品級之排列或等次 (gradus) 似乎不適當。因為：

1. 領導者之品級該是最高的。但是宰制者、率領者，及掌權者，按名稱說是屬於領導地位的。所以這些該是品級中最高的。

2. 此外，一個品級與天主愈接近，也就愈高。但是上座者似乎是離天主最近的，因為沒有比座位與坐在上面者更接近的。所以，上座者之品級是最高的。

3. 此外，知識先於愛情，而理智也似乎高於意志。所以革魯賓之品級似乎比色辣芬之品級高。

4. 此外，教宗額我略一世將率領者列在掌權者之上（《福音論贊》卷二第三十四篇）。所以，率領者不是直接在總領天使之上，像狄奧尼修《上天階級論》第九章所說的。

反之 狄奧尼修《上天階級論》第七等章將色辣芬列為第一等級 (hierarchy) 中的為首的，革魯賓為居中的，而上座者為殿後的；在第二等級中以宰制者居首位，異能者居中位，掌權者殿後；在最末等級中以率領者居先，總領天使居中，天使殿後。

正解 我解答如下：教宗額我略一世及狄奧尼修都曾排列天使之品級次序，除了關於率領者和異能者外，其他的次序都相同。狄奧尼修是把異能者放在宰制者之下，和掌權者之上，將率領者放在掌權者之下，及總領天使之上；教宗額我略一世則將率領者放在宰制者及掌權者之間，將異能者放在掌權者及總

領天使之間。這兩種排列法都是以宗徒為依據。他在《厄弗所書》第一章20及21節，以從下而上的方式列舉居中之品級說：天主使基督「在天上坐在自己的右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者之上」；這裡異能者是在掌權者及宰制者之間，合於狄奧尼修的排法。但是在《哥羅森書》第一章16節，他以由上而下的次序列舉這些品級時說：「或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是藉著祂並在祂內受造的。」這裡率領者是在宰制者和掌權者之間，合於教宗額我略一世的排法。

我們且先看狄奧尼修之排法的理由。這要知道前面第一節曾說過的，即第一等級（*hierarchia*）是在天主內見萬物之理；第二等級是在普遍性原因中見萬物之理；第三等級是在指定個別效果中見萬物之理。又因了天主不只是天使們之職務的目的，也是整個受造界的目的，所以第一等級的任務是思慮目的；第二等級的任務是普遍計劃該做的事情；第三等級的任務是將計劃貼用到效果，即事情之執行。在每件事上顯然都有這三點。為此，狄奧尼修既是根據品級（*ordo*）之名稱而看其性質，遂把其名稱與天主相關的品級置於第一等級，即：色辣芬，革魯賓，及上座者。他將其名稱與一般之治理或安排有關的品級置於第二等級，即：宰制者，異能者，及掌權者。他將其名稱與事情之執行相關的品級置於第三等級，即：率領者，天使，及總領天使。

關於目的，可以分為三層事情：第一，注意目的；第二，對目的獲得完備的認知；第三，將意向固定於目的。其中第二步比第一步多出一層事情，第三步又比前兩步多。因了天主之為受造物之目的，就像將領之為軍隊之目的，正如《形上學》卷十二第十章所說的，在人間的事情中可以找到與這種層次相似的情形：有的人地位高，可以親密地到國王或將軍身邊

去；有的人更進一步，能知道國王或將軍的心事；別的更親近，能常留在他身邊，像親人一樣。我們可以根據這種類比，來確定第一等級之品級的排列法。因為上座者能在天主內直接認知萬物之理，是親身接近天主：這是第一等級所通有的能力，革魯賓且以高超的方式得知天主之秘密；色辣芬高於一切天使之上，因為得與天主結合為一。所以，便以第一等級所共有者，當上座者之品級的名稱；正如是以天上精神體所共有者，當作天使之品級的名稱。

關於治理也可以分為三層事情：第一是確定該做的事情，這是宰制者專有的任務；第二是提供實現之能力，這是異能者的任務；第三，是安排怎樣實現，以及由誰實現所命令的事情，這是掌權者的任務。

天使任務之執行在於傳報天主的事情。為執行每一件行動，要有帶頭工作並領導他人的，就如：唱歌時的領唱者；及作戰時帶領及指揮別人的將領，這是率領者的任務。別的只是執行者，這是天使的任務。有的是居於二者之間的；如第五節釋疑4.已說過的，這是總領天使的職務。

這種排列品級的方法有其相當的理由。因為較低品級中的最高者常與較高品級中的最低者相近似；就如最低的動物與植物相差很少。第一個或為首的排列或順序屬於天主三位，以聖神為終點，祂是發出的愛；（天使中）第一等級的最高品級與祂相近似，是以愛情之焚燒命名。第一等級的最低品級是上座者，按名稱與宰制者相近似。因為按教宗額我略一世《福音論贊》卷二第三十四篇說的：上座者是「天主用以操使其判斷者」，他們從天主得到適宜於其任務的啓發，為直接啓發第二等級，此等級則是安排天主之使命的。掌權者之品級又與率領者之品級相近似，因為掌權者的任務是將使命傳給屬下，這使命遂即在率領者之名稱中表示出來。因為他們是領頭執行天主之

使命者，就好像是在監督萬民及國家的治理，這是天主之使命中最主要的和爲首的，因爲：「民族之利益比一個私人的利益神聖」（亞里斯多德，《倫理學》卷一第二章）。是以《達尼爾》第十章 13 三節說：「波斯國的率領者（護守天使）卻反對我。」

教宗額我略一世排列品級的方法也有道理。宰制者既然是決定和命令有關天主之使命的，在其以下之品級的排列，就是按執行天主之使命所涉及的對象的次序排的。按奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章所說的，「物體或形體之治理有一種次序，低級者受高級者之治理，而一切物體又都受精神界受造物之治理；惡的精神體受善的精神體之治理」。所以在宰制者以下的第一個品級是率領者，善的精神體也受他們支配。然後是掌權者，是藉以抵制惡的精神體的；正似《羅馬書》第十三章 3 節說的，地上的權柄是用以制裁惡人的。再下面就是異能者，具有超出形體界的行奇蹟之能力。最後是總領天使及天使，他們或是傳報給人超出理性範圍的大事，或是傳報理性範圍所能涵蓋的小事。

釋疑 1. 在天使中，隸屬於天主比帶領低級高貴，後者並且是來自前者。所以由領導而得名之品級不是最高的，以歸向天主而得名的品級才是最高的。

2. 上座者之名稱所指的那種親密關係，也是革魯賓和色辣芬所共有的，而且如正解已說過的，其親密程度更高。

3. 按前面第十六題第一節、第二十七題第三節所說的，認知乃是在於被認知者在認知者內；愛則在於愛慕者與被愛的東西合而爲一。高級者之自身比其在低級者中的高貴；低級者之在高級者中者比其在自身者高貴。爲此，認知低級者高於愛低級者；愛高級者，特別是愛天主，則高於認知高級者。

4. 如果細看狄奧尼修及教宗額我略一世的品級之排列，

可以看出在實質上二者所差無幾。教宗額我略一世解釋率領者之名稱，說是因為他們「領導善的精神體」；而這與異能者有相似處，因為異能者之名稱也表示一種勇敢，因而能使下級天使有效地執行天主之使命。此外，教宗額我略一世所說的異能者，則相當於狄奧尼修的率領者。因為在天主的使命中，為首的是行奇蹟，因為這為總領天使及天使之傳報開關途徑。

第七節 在公審判之日以後是否仍有品級

有關第七節，我們討論如下：

質疑 在公審判之日以後，似乎不保有品級。因為：

1. 宗徒在《格林多前書》第十五章24節說，基督將消滅一切率領者和一切掌權者，把自己的王權交於天主父——這是在世界窮盡時的事。按同理，其他一切品級在那境界也都要消滅。

2. 此外，各品級之天使的任務是淨化、啟發，和成全。但是在公審判以後，天使不再淨化、啟發，和成全別的天使，因為在知識方面不再有進步。所以，保留天使之品級乃是多餘的事。

3. 此外，宗徒在《希伯來書》第一章14節說：「眾天使豈不都是奉職的神，被派遣給那些要承受救恩的人服務嗎？」由此可見，天使的職務是為領導人類獲得救恩的。但是，被選者都是在公審判以前獲得救恩。所以，在公審判之日以後，不保留天使之職務及品級。

反之 《民長紀》第五章20節說：「星辰由天上參戰，自其軌道與息色辣交鋒。」按「註解」（聖經夾句）的解釋，這裡指的是天使。所以，天使們常保留其品級。

正解 我解答如下：關於天使之品級，可以分為兩點來看：一是等次或階層（gradus）之區分，一是職務之執行。按前面第四

節所說的，天使之等次的區分，乃是根據恩寵及天性的差別。這兩種差別在天使中將永遠存在。因為，除非他們本身消滅，其天性上的差別是無法消除的；榮福上的差別也將永遠在他們內存在，這是來自以前之功績上的差別。

至於天使之職務的執行，在公審判之日以後，一部分將保留，一部分將消滅。關於引領人走向目的的那部分職務將取消，但與最後目的之獲得能相容的那部分職務則保留。就如各級軍人在戰爭中的職務，與在勝利後的職務，也有所不同。

釋疑 1. 在世界末日，率領者與掌權者之引領他人走向目的之職務將取消。因為既然達到了目的，便不必再追求目的。宗徒提出的也是這個理由，他說：「在祂把自己的王權交於天主父時」，即是說，在引導信徒獲得享受天主的時候。

2. 天使對別的天使之作用，可以比照在我們內的智性活動來看。在我們內有許多智性活動是按因果關係連在一起的，例如：我們經過許多中詞或媒詞以達到一個結論。結論之認知，顯然繫於所有其前的中詞或前提，不只為獲致新知識是如此，為保存知識也是如此。因為一人若忘了某些前提，他對結論固然能有意見或信念，但不能有科學性的知識，因為他不知道前因後果。低級天使既然是靠高級天使之光而得知天主之事理，所以他們的知識也繫於高級天使之光，不只是為獲致新知識，而且也是為保存知識。在公審判以後，低級天使在認知事理上縱然不再有進步，並不因此便不再受高級天使之光照或啓發。

3. 在公審判之日以後，人雖不再需要天使之引導為獲致救恩，但那些獲得救恩的人，仍將從天使之職務上得到一些啓發。

第八節 人是否被提升到天使之品級

有關第八節，我們討論如下：

質疑 人似乎不被提升到天使之品級（ordines）。因為：

1.人類的等級（hierarchia），乃是在天上之等級中最低者之下，正如天使中最低的等級是在中間的等級之下，而中間的等級是在為首的等級之下。但是，最低等級的天使總不被提升到中間等級或為首的等級。所以，人也不被提升到天使的品級。

2.此外，天使的各種品級都帶有某種職務，例如：保護人、行奇蹟、抵制魔鬼等；這些事似乎不適用於聖者之靈魂。所以人不被提升到天使的品級。

3.此外，正如善天使引導人向善，魔鬼則引人向惡，但是不能說惡人的靈魂將變成魔鬼。這是金口若望《瑪竇福音論贊》第二十八篇曾加以駁斥的主張。所以善人的靈魂似乎不被提升到天使的品級。

反之 在《瑪竇福音》第二十二章30節，主論聖人說：「他們好像在天上的天使一樣。」

正解 我解答如下：前面第四及第七節已經說過，天使之品級的區分，一是按天性的情況，一是按恩寵的恩惠。若只從天性之等次方面看天使之品級，則人絕對不能被提升到天使的品級，因為天性上的差別是永存不替的。有人只看這方面，遂認為人絕對不能被提拔到與天使相等。但是，這是個錯誤的主張，因為與基督在《路加福音》第二十章36節的許諾衝突，祂說：人在復活以後，將與天上的天使相等。在品級的因素中，天性有如是質料部分，那圓滿形成（品級）的部分，是來自恩寵；而恩寵繫於天主之慷慨，而不繫於天性。是以，人憑恩寵能獲得偌大的榮耀，使人與各層次之天使相等。這就是所謂人被提升

到天使的品級。

但是有人說，並非所有得救的人，只有守童貞及有全德的人被提升到天使的品級；別的人則在天使之團體以外，另外構成自己的品級。但這不合於奧斯定的主張，他在《天主之城》卷十二第九章說：「人與天使將來不構成兩個社團，而是一個社團，因為大家的真福全在於與同一個天主相結合。」

釋疑 1.前面第四節與第六十二題第六節已經說過，給天使的恩寵是按其天性之條件，給人的恩寵不是如此。因此，正如低級天使不能被提升到高級天使的自然階層，同樣也不能被提升到高級天使的白白賜予的或恩寵的階層。人則能在恩寵的階層上上升，而不能在自然或天性階層上上升。

2.按自然次序，天使是在我們與天主之間的。是以，按一般的規律，不只人間的事，連所有的形體物都由他們管理。至於聖人們，就連在來世，也與我們屬於同一個天性。故按一般的規律，他們不管理人的事情，並且按奧斯定在《論追薦亡者》第十三及第十六章說的：「他們也不關心活人的事情」。但是按奧斯定在那書裡第十六章說的，有時特別准許某些聖人，在世的或已逝世的，操行這類任務，或是行奇蹟，或是抵制魔鬼等。

3.認為人受魔鬼的處罰，並不是錯誤的想法；但有的人誤以為魔鬼無非就是亡者的靈魂。金口若望所反對的是這種主張。

第一〇九題

論惡天使之排列或次序

一分爲四節一

然後要討論的是惡天使之排列或次序（ordinatio；參看第一〇六題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、在魔鬼中是否有品級。
- 二、在他們中是否有領導。
- 三、一個是否光照或啓發另一個。
- 四、他們是否受善天使之領導。

第一節 在魔鬼中是否有品級

有關第一節，我們討論如下：

質疑 在魔鬼中似乎沒有品級（ordines）。因為：

1. 品級或秩序（ordo）乃是屬於善的因素，就像模式及物種，這有奧斯定在《論善之性質》第三章裡所說的以資證明。反之，無秩序是屬於惡的成素。但在善天使中沒有一點沒有秩序的東西。所以在惡天使中沒有什麼品級或秩序。

2. 此外，天使之品級是屬於一種等級或體制（hierarchia）之下的。但是魔鬼不屬於任何等級或體制之下，因為體制是神聖的統制，而他們卻是一點聖善也沒有。所以在魔鬼中沒有品級。

3. 此外，按一般的說法，魔鬼是從各種天使之品級上墮落而成的。倘若有的魔鬼因了是由某品級墮落而成的，就說他們屬於這個品級，似乎每一品級的名稱都能適用於魔鬼。但是從來也不稱魔鬼爲色辣芬，或上座者，或宰制者。所以由此可以類推，他們沒有品級。

反之 宗徒在《厄弗所書》第六章12節說：「我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸主。」

正解 我解答如下：前面第一〇八題第四、第七、第八節曾經說過，天使之品級，一是看天性之等次，一是看恩寵之等次。恩寵有兩種形態：一是不完美的，即是立功之形態；一是完美的，即是得到榮福之形態。如果是從完美之榮福的方面看天使之品級，則魔鬼現在沒有，也從未具有天使之各種品級。但若從不完美之恩寵的方面去看，則魔鬼曾有一段時間屬於天使的各種品級，但是墮落了。根據先前第六十二題第三節所說，所有的天使都是在恩寵中受造的；倘若看天性方面，則魔鬼現在仍有品級，因為按狄奧尼修所說的，他們沒有失去自然天賦（《神名論》第四章）。

釋疑 1.善中能沒有惡，但惡中不能沒有善，這在第四十九題第三節已經證明過了。所以，就魔鬼有善的天性來說，他們是有秩序的。

2.魔鬼之體制或秩序，若從置立其秩序的天主那方面去看，是神聖的，因為天主是為自己而利用魔鬼；但是從魔鬼的意志方面去看，則不是神聖的，因為他們妄用天性以行惡。

3.色辣芬之名稱是來自愛德之熱火，上座者之名稱是由於天主之坐息或駐蹕，宰制者之名稱含有自由之意義——這些名稱與罪惡皆互不相容。故此，不用這些名稱指犯了罪的天使。

第二節 在魔鬼中是否有領導

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在魔鬼中似乎沒有領導（*praelatio*）。因為：

1. 凡領導都是根據一種正義的秩序。但是魔鬼完全背棄了正義。所以在他們中沒有領導。

2. 此外，哪裡沒有服從和繫屬，也就沒有領導。若沒有協調，這些都不可能存在；而按《箴言》第十三章10節所說的，魔鬼之間毫無協調：「在傲慢者中常有爭端」。所以，在魔鬼中沒有領導。

3. 此外，假如在他們中間有一種領導，那或是基於他們的天性，或是基於他們的罪過或處分。但不是基於天性，因為繫屬與勞役不是來自天性，而是生於罪惡；也不是基於罪過或處分。因為如此，則罪過重的高級魔鬼，該服屬於低級魔鬼。所以在魔鬼之間沒有領導。

反之 關於《格林多前書》第十五章24節的「註解」（拉丁通行本註解）上說：「只要世界存在，便天使領導天使，人領導人，魔鬼領導魔鬼。」

正解 我解答如下：東西之活動既是隨其天性，無論什麼東西，若其天性之間有次序，其活動之間也該有次序。這可從形體物上看出來。按自然次序低級形體物是在天體之下，其作用及活動遂也繫於天體之作用及活動。根據前面第一節所說的，有的魔鬼按自然次序顯然低於別的魔鬼。為此，他們的活動也繫於高級魔鬼之活動。而這就是構成領導的因素，即是屬下之行動繫於領導者之行動。所以魔鬼的自然次序就要求在他們中間有領導。這也合於天主的智慧，它使宇宙中到處都有秩序，就如《智慧篇》第八章1節說的：「智慧施展威力，從地極直達地極，從容治理萬物。」

釋疑 1. 魔鬼間的領導不是基於他們自己的正義，而是基於安

排一切的天主之正義。

2. 魔鬼彼此間之協調，有的服從別的，並不是由於彼此之友誼；而是基於他們仇恨人類和反抗天主之正義的共同惡謀。世間的惡人也有這種情形，他們爲了逞其惡行，也常是團結爲一，服從能力較大的。

3. 魔鬼們按天性彼此不平等，因此，在他們中間有一種自然的領導。人類不是這樣，人按天性是平等的。而低級魔鬼服從高級的，對高級魔鬼沒有益處，反有害處；因爲作惡乃是不幸的事，所以領頭作惡更爲不幸。

第三節 在魔鬼中是否有光照或啓發

有關第三節，我們討論如下：

質疑 在魔鬼中似乎有光照或啓發。因爲：

1. 光照或啓發在於揭示真理。但是魔鬼能向別的魔鬼揭示真理；因爲高級魔鬼的自然認知能力較高。所以，高級魔鬼能光照或啓發低級魔鬼。

2. 此外，光度強的物體能照耀光度弱的物體，就如太陽之光照月亮。但是高級魔鬼分得的自然之光較多。所以高級魔鬼似乎能光照或啓發低級魔鬼。

反之 按前面第一〇六題第一節反之、第二節釋疑1.所說的，光照或啓發作用與淨化及成全作用是相關的。但是魔鬼沒有淨化作用，就如《德訓篇》第三十四章4節所說的：「污穢者能使什麼潔淨呢？」所以，也沒有光照或啓發作用。

正解 我解答如下：魔鬼彼此之間，不能有真正的光照或啓發作用。前面第一〇七題第二節曾說，真正的光照或啓發是揭示指向天主的真理，天主光照或啓發一切理智。然而，講話也能是

揭示真理的，就如一個天使向另一天使顯露他的意念時。但是魔鬼的邪惡，促使他不願意使別的魔鬼歸向天主，而寧要使之背離天主。故此，魔鬼不光照或啓發別的魔鬼，但是能以講話的方式將自己的意念揭示給別的魔鬼。

釋疑 1.並非凡真理之揭示都是光照或啓發，只有先前正解所說的真理之揭示才是。

2.在自然知識方面，無論天使或魔鬼，都不需要真理之揭露；因為按前面第五十五題第二節、第五十八題第二節、第七十九題第二節所說的，他們一受造便具有了一切自然知識。為此，高級魔鬼所具有的較多之自然之光，不足以構成光照或啓發作用的基礎或理由。

第四節 善天使是否統轄惡天使

有關第四節，我們討論如下：

質疑 善天使似乎並不統轄惡天使。因為：

1.天使之統轄主要是基於光照或啓發作用。但是，惡天使既然是黑暗，不受善天使之光照或啓發。所以，善天使並不統轄惡天使。

2.此外，屬下的惡行，似乎該歸咎於領導者之疏忽。但是魔鬼做許多壞事。如果魔鬼是受善天使之領導，似乎善天使方面有疏忽的地方。這似乎不合理。

3.此外，按前面第二節所說的，天使之領導是根據天性之次序。但按一般的說法，魔鬼既是由各品級墮落而來的，則按自然次序，許多魔鬼高於許多善天使。所以，善天使並非統轄所有的惡天使。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「棄逃並犯罪

的生命精神體，受順理性、虔誠又正直的生命精神體之管轄。」
教宗額我略一世也說：「所謂掌權者，是指能宰制相反之勢力的天使。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

正解 我解答如下：領導之整個次序首先並根本是基於天主，並由受造物因與天主相近而分得；因為比較完美並與天主相近的受造物，便有影響其他受造物的能力。最大的完美，並導致更接近天主的，是那些獲致享見天主的受造物所有的完美，就如聖善的天使；而魔鬼沒有這種完美。是以善天使統轄惡天使，而後者受前者治理。

釋疑 1.許多有關天主的奧祕的事，是由聖善的天使揭示給魔鬼。例如，當天主的正義要求魔鬼做一些事，或為處罰惡人，或為磨練善人時；就如在人間的事情上，法官的助手將法官的判決通知給執刑的人。這種揭示，從天使那方面說，是光照或啓發；因為他們是將這些事指向天主。從魔鬼那方面說，則不是光照或啓發；因為魔鬼不將這些事指向天主，只是為逞遂自己的惡意。

2.聖善的天使是天主上智之臣僕。正如天主的上智容許惡天使和惡人做些壞事，為了因而能產生的善；聖善的天使也不完全阻止惡天使有傷害的行為。

3.按自然次序地位較低的天使統轄魔鬼，雖然按自然次序魔鬼地位較高；因為善天使所依附的天主正義之能力，高於天使的自然能力。是以，按《格林多前書》第二章15節所說的，在人間也是「屬神的人能審斷一切」。哲學家在《倫理學》卷三第四章、卷十第五章也說：「有德的人是一切人性行為之標準和尺度。」

第一一〇題

論天使對形體物之管轄

一分爲四節一

然後要討論的是天使對形體界的受造物之管轄（參看第一〇六題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、形體界的受造物是否受天使之管理。
- 二、形體界的受造物是否服從天使之示意或指揮。
- 三、天使是否能憑己力直接移動形體物。
- 四、無論是善天使或惡天使是否能行奇蹟。

第一節 形體界的受造物是否受天使之管理

有關第一節，我們討論如下：

質疑 形體界的受造物似乎不受天使之管理。因為：

1. 有固定之行動方式的東西，不需要受管轄者之治理；我們之所以需受治理，是爲了使我們的行動不違背當有的方式。但是形體物由於得自天主的天性，具有固定的活動。所以，不需要天使之治理。

2. 此外，在萬物中，低級的受高級的治理。但是在形體物中有高低之區分。所以低級形體物是受高級形體物之治理。所以，不必由天使來治理。

3. 此外，天使的各種品級是按不同之職務而分的。倘若形體受造物是由天使管理，則有多少類東西，就該有多少類天使之職務。所以有多少類東西，天使也就有多少品級。這不合於前面第一〇八題第二節所說的。所以，形體界受造物不是由天使管理。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「所有的形體物都是由理性的生命精神體治理。」教宗額我略一世在《對話錄》卷四第六章也說：「在這個有形的世界上，一切只能由無形的受造物支配。」

正解 我解答如下：無論在人間或在自然界，有一個共同的現象，即個別的或局部的能力是受普遍之能力的管理和統治，就如地方官長之能力是受國王之能力管理。關於天使，先前第五十五題第三節、第一〇六題第一節、第一〇八題第一節也說過，領導低級天使的高級天使，具有較普遍的知識。任何形體物的能力，顯然比精神本體之能力更為局部。因為凡形體性的形式都是被質料個體化的形式，被限定於某時空之間；非物質的形式是絕對的和智性的。為此，正如具有比較不普遍之形式的低級天使，是受高級天使之治理；同樣，一切形體物都是受天使之治理。而且，這不只是聖賢們的主張，凡承認有非形體性本體的哲學家們，都抱這種主張。

釋疑 1.形體界的東西固然有固定的活動，但是除非是被推動，否則便不能運用這些活動；因為形體物的特性就是非被推動便不主動。所以形體受造物須受精神受造物之推動。

2.這一推理是根據亞里斯多德的主張，因為他認為天體受精神本體之推動（《形上學》卷十二第八章），他曾企圖按天體之動態的數目，計算精神本體之數目。但是除了人的靈魂外，他不認為有精神本體直接管轄下界的形體物。這是因了他認為下界形體物只有自然活動，這只靠天體之推動就夠了。但是因了我們認為在下界形體物中，有許多超出形體之自然活動的事發生，而這些只靠天體之力量是不足以產生的。故按我們的看法，必得承認天使不只直接管轄天體，而且也直接管轄下界的形體物。

3.關於非物質的本體，哲學家們的意見不一。柏拉圖認為非物質的本體是形體物之本質及理，有的比別的普遍。故此，他主張非物質的本體直接操縱所有的形體物，不同的操縱不同的。亞里斯多德認為非物質本體不是形體物之本質，而是比較高並較為普遍的東西；故此，他不認為非物質本體直接操縱每個形體物，只直接操縱普遍性的動力，即天體。亞維采那採取了中間路線。他像柏拉圖一樣，主張有的精神本體直接操縱主動和被動界；這是因為他像柏拉圖一樣，認為形體物之形式是源自非物質的本體（《形上學》卷九第四及第五章）。但是他與柏拉圖有所不同，因為他說只有一個非物質本體操縱所有的下界之形體物，他稱之為主動睿智或靈智（同上，第三章）。

聖賢們像柏拉圖派一樣，認為不同的形體物是由不同的精神本體操縱。奧斯定在《雜題八十三》第七十九題說：「這個世界中每個有形的東西，都有其天使領導。」大馬士革的若望說：「魔鬼原來是來自管理世界秩序的大能的天使。」（《論正統信仰》卷二第四章）奧利振於《戶籍紀釋義》（Homil. in Num）第十四篇解釋《戶籍紀》第二十二章23節那句「那驢一看見上主的使者」，說：「世界需要天使們，管理禽獸，管理動物之出生，以及樹木、植物，及其他東西之生長。」但是，不要以為這是因為有的天使按天性比較適於管理動物，而不適於管理植物；因為任何天使，就連最小的，能力也比某類形體物高強而普遍。但這是由於天主上智的措施，使不同的東西由不同的管理者掌管。

但也並不因此天使的品級就多於九級。因為按前面第一〇八題第二節所說的，品級乃是根據職務的大類別而分的。所以，正如按教宗額我略一世的看法，專門管理魔鬼的天使都屬於掌權者之品級；同樣，所有管理純形體物的天使似乎都屬於異能者之品級，因為基於他們的職務，而有時導致奇蹟發生。

第二節 形體質料是否服從天使之示意或指揮

有關第二節，我們討論如下：

質疑 形體質料似乎服從天使之示意或指揮（obedire ad nutum）。因為：

1. 天使的力量比靈魂的力量大。但是，形體質料服從靈魂之意念，因為人的身體隨靈魂之意念而起變化，變熱、變冷，有時還能使身體復康、或使身體生病。所以，形體質料更該隨天使之意念而變化。

2. 此外，凡低級能力所及的，亦為高級能力之所及。但是天使的能力高於形體物的能力；而形體物能以其力量改變形體質料至某一（新）形式，就如火之生火。所以，天使更能以其力量改變形體質料至某一（新）形式。

3. 此外，按前面第一節所說的，整個形體界都受天使之管理，所以形體物似乎就是天使之工具。因為工具之理或性質，即在於是被動的推動者；但是在效果中，有的部分是從主要的主動者之能力來的，而不是由工具之能力來的，而這是效果中的主要部分。例如，食物之消化是因了自然熱力，它是生魂之工具；但是，新生的肉是從魂之能力來的。同樣，木頭之被割切，是刀鋸之作用；但是木頭之獲致床的形式，乃繫於技術。所以，本體性的形式也就是形體性效果中最主要的部分，是由天使之力量來的。所以，質料之承受形式，是服從天使。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第八章說，「不要以為有形物之質料服從犯罪之天使的示意或指揮，它只服從天主」。

正解 我解答如下：柏拉圖派主張，質料上的形式，是由非物質的形式產生的。因為他們認為，物質性的形式是分自非物質的形式。亞維采那多少是隨從這些人的主張，因為他說，質料

上的一切形式，都是出於智性能力之意念，形體界的效力因或動因對形式只有準備作用（《形上學》卷九第五章）。他們這些人的錯誤，似乎在於誤以為形式是單獨構成的東西，因而是出自某形式根本或原理。但是哲學家在《形上學》卷七第八及第九章指出，正式形成者是組合體，因為只有組合體是正式的自立存在者。形式之被稱為物，不是因了它本身存在，而是在於某東西因它而存在。所以，嚴格地說，不是形式產生或形成；因為存在屬於誰，產生或形成也屬於誰，產生或形成無非就是走向存在之過程。

被產生者顯然與產生者相似，因為凡效力因或動因都產生與自己相似的效果。故此，那產生自然物者，該與組合體相似：或是因了它本身就是一種組合體，如火之生火；或是因了整個組合體，無論是形式或是質料，都包含在他的能力中。這是專屬於天主的情形。所以，質料之成形，或是直接繫於天主，或者繫於某形體界的效力因或動因，不是直接繫於天使。

釋疑 1.我們的靈魂是以形式的姿態與身體合為一體，故身體隨靈魂之意念而有形式方面的變化，並不足為奇；特別是由於本身帶有身體變化之感官嗜慾的動態，原是服從理性的。天使與自然界的形體物不是這種關係。故所舉之理由不能成立。

2.低級能力所及者，亦為高級能力之所能及，但方式不同，而是以較高之方式。就如理智是以比感官較高之方式認知感官界的東西，天使也是以比形體界之效力因或動因較高之方式，改變形體質料；即是以高級原因之資格推動形體界之效力因或動因本身。

3.由於天使的能力，而在自然物上，產生形體效力因或動因所不足以產生的某些效果，這並無不可。但這不能說質料服從天使之示意或指揮；正如廚師能夠運用超越火之能力的廚藝，用

火從事於某種烹調，但這不是質料服從廚師之示意或指揮。因為使質料變成本體形式之現實，並不超出形體性效力因或動因之能力；因為每個效力因自然就能產生與自己相似的效果。

第三節 形體物之空間性運動是否服從天使

有關第三節，我們討論如下：

質疑 形體物之空間性運動似乎不服從天使。因為：

1. 自然界形體物之空間性運動乃是繫於其形式。但是按前面第二節說的，天使不產生自然界形體物之形式。所以，也不能在自然界形體物上產生空間性動態。

2. 此外，《物理學》卷八第七章指出，空間性動態乃是動態中的第一個。但是天使不能改變質料之形式，以產生別的其他動態。所以，也不能產生空間性動態。

3. 此外，身體上的肢體在空間性動態上，服從靈魂之意念，因為肢體中含有一種生命之根本。在自然界形體物中沒有生命之根本。所以，自然界的形體物在空間性動態方面，不服從天使。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第八及第九章說，天使利用形體因子或因素（*semima corporalia*），以產生某些效果。但除非在空間推動形體物，否則便不能產生這些效果。所以，形體物的空間動態服從天使。

正解 我解答如下：狄奧尼修在《神名論》第七章說：「天主的上智使高級物的末端與低級物的頂端相連接」。由此可見，低級物天性的頂點與高級物的天性相接觸。形體物的天性是在精神體的天性之下。按《物理學》卷八第七章所指出的，空間性動態是形體物之動態中最完美的。這是因為在空間動的物體，

按其本身說，其潛能不是針對內在者，而是只針對外在者，即針對空間。因此，形體物本來就能直接受精神體之空間性推動。爲此，哲學家們認爲最高之形體物，是由精神性本體使之在空間運動。是以我們也看到，靈魂首先並主要的是以空間性運動推動身體。

釋疑 1.在形體物上，除了那些繫於其形式的空間性動態外，還有別的空間性動態；就如潮汐不是繫於水之本體性形式，而是繫於月亮之力量。有的空間性動態更能是繫於精神性本體之力量。

2.天使能先產生空間性動態，並藉空間性動態產生別的動態，即是利用形體界的效力因或動因以產生這些效果，就如鐵匠利用火而使鐵軟化。

3.天使的能力比靈魂之能力比較少有約束或限制。靈魂之推動力被局限於與之結合的身體，使之生活，並用以推動別的東西。天使的能力不受某形體之限制。故此，能推動不與之結合的形體之空間性動態。

第四節 天使是否能行奇蹟

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎能行奇蹟。因爲：

1.教宗額我略一世《福音論贊》卷二第三十四篇說：「常因以產生奇蹟異事的精神體，稱爲異能者。」

2.此外，奧斯定在《雜題八十三》第七十九題說：「巫術家是以私人契約行奇蹟，好基督徒是以公共之正義行奇蹟，壞基督徒是以公共正義之標記行奇蹟。」但是，按他在那書別處所說的，巫術家行奇蹟是因爲「魔鬼聽他們的請求」（《語錄》二十一，「語錄第四」）。所以，魔鬼能行奇蹟。故此，天使更

能行奇蹟。

3.此外，奧斯定在《語錄》二十一裡說：「凡是有形可見的事情，可以相信也能是由下界的低級能力所產生的。」但是，若自然原因之效果不是按自然原因之程序產生的，我們便稱之為奇蹟，例如：一人不靠自然作用而病癒。所以，天使和魔鬼能夠行奇蹟。

4.此外，高級物之能力不受低級原因之過程的限制。但是，形體物的天性低於天使。所以，天使能行不合形體界效力因或動因之過程的事。這就是行奇蹟。

反之 《聖詠》第一三五篇4節論天主，說：「惟獨祂行了偉大的奇能。」

正解 我解答如下：嚴格地說，不合自然規律的事才是奇蹟。但是若不合某個別自然規律，不足以構成奇蹟；否則的話，一人將石頭拋向上空，便也是行奇蹟了，因為上升不合於石頭的自然規律。所以，不合於整個受造界之規律的事，才能稱為奇蹟。只有天主能行這種奇蹟；因為天使或任何受造物以自己之能力所行的事，都是合於受造界之規律的事，因而不是奇蹟。所以，只有天主能行奇蹟。

釋疑 1.所謂有的天使行奇蹟，或是天主按他們的願望行的奇蹟，就如也說聖人們行奇蹟一樣。或是由於他們有助於奇蹟之產生；就如在肉身復活時他們收集骨灰，或做別的類似的事。

2.按上面**正解**已說過的，真正的奇蹟是不合於整個受造界之規律的事。但是，因了我們不知道受造界的一切能力，所以一件事不合於我們所知道的受造界之規律時，雖然是由我們所不知之受造物產生的，對我們來說就算是奇蹟。所以，魔鬼

以其自然能力做的事，不是絕對的奇蹟，只對我們說是奇蹟。巫術家便是這樣藉魔鬼行奇蹟。所謂這是「以私人契約」，因為宇宙間任何受造物的能力，都好似社會中私人的能力；巫術家既是以他與魔鬼的契約行奇蹟，這就好像是靠私人之契約。但是在整個宇宙中，天主的正義就似是社會上的公共法律。故此，好基督徒既是靠天主之正義行奇蹟，便說是「以公共正義」行奇蹟。所謂壞基督徒「以公共正義之標記」行奇蹟，就如呼號基督的名字，或利用聖物等。

3.精神界的能力能在這世界上產生有形可見的事情，即是利用形體因子，通過空間性的動態。

4.天使們雖然能夠行不合形體界規律的事，但不能行不合整個受造界之規律的事；按上面正解所說的，這乃是奇蹟的必要條件。

第一一一題

論天使對人之作用

—分爲四節—

然後要討論的是天使對人的作用（參看第一〇六題引言）。首先，論其以自然能力對人能有多少影響；第二，論天使怎樣受天主派遣爲人服務（第一一二題）；第三，論天使怎樣保護人（第一一三題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、天使是否能光照或啓發人的理智。
- 二、是否能改變或影響人的情感。
- 三、是否能改變或影響人的想像。
- 四、是否能改變或影響他的感官。

第一節 天使是否能光照或啓發人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不能光照或啓發人。因爲：

1.人是靠信德得到光照或啓發。爲此，狄奧尼修在《教會階級論》第三章，將光照或啓發作用歸於聖洗，聖洗是信德之聖事。但信德是直接來自天主，就如《厄弗所書》第二章8節所說的：「你們得救是由於恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠。」所以，人不是由天使，而是直接由天主光照或啓發。

2.此外，關於《羅馬書》第一章19節那句「天主已將自己顯示給他們了」，「註解」（拉丁通行本註解及聖經夾句）上說：「不只是自然理性有助於使天主的事顯示於人，天主也以祂的工程啓示給他們了」，即是以受造物。但是二者，自然理性及

受造物，都是直接從天主來的。所以天主直接光照或啓發人。

3.此外，凡受到光照或啓發的，都知道自己受到了光照或啓發。但是人感覺不到自己受天使之光照或啓發。所以人不受天使光照或啓發。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章指出，天主的事之揭示是通過天使而達到人。依照第一〇六題第一節、第一〇七題第二節所說的，這類揭示便是光照或啓發。所以人是藉天使而受到光照或啓發。

正解 我解答如下：按第一〇九題第二節、第一一〇題第一節所說的，天主上智的措施，是使低級者隸屬於高級者之作用。正如低級天使是藉高級天使受到光照或啓發；同樣，低於天使之人，也是藉天使受到光照或啓發。

但是這兩種光照或啓發的方式，一部分相同，一部分不同。前面第一〇六題第一節曾說過，光照或啓發是揭示天主之真理，可以分爲兩層來看：一是低級理智因了高級理智之作用而能力加強；一是將在高級理智中的理象提供給低級理智，使之能夠領悟。這在天使方面，按前面所說的，是高級天使將其所意識到的普遍真理加以分解，以適合低級天使之領悟能力（同上）。但是，人的理智不能領略純智性真理，因爲按前面第八十四題第七節說的，他領悟時自然要依賴心象。爲此，天使是將智性真理以可感覺到的像提供給人，正如狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第一章所說的：「天主的光輝不能以別的方式照耀我們，只能在各種聖帳幔蒙蓋之下。」在另一方面，比較低級的人的理智，藉天使之理智的作用而獲得加強。所以是按這兩種方式，來看人由天使所領受的光照或啓發。

釋疑 1.促成信德的有兩層因素。第一，是理智之習性，促使理智服從追求天主之真理的意志。因為理智接受信德上的真理，不是被理性說服，而是由於意志之命令；正如奧斯定《若望福音釋義》第二十六講所說的，「除非願意，無人相信」。從這方面說，信德只是從天主來的。第二，為有信德，該將當信的提拱給人。按《羅馬書》第十章17節所說的，這是藉著他人，因為「信仰是出於報道」；但是，主要地是藉天使，天主的事是經由天使揭示給人，所以，天使對光照或啟發信德有作用。然而不只關於當信者，關於當行者，人也受天使光照或啟發。

2.按上面正解說的，直接得自天主的自然理性，能因天使而力量加強。同樣，人的理智愈強，愈能從由受造物來的理象中，悟出高深的智性真理。所以，天使能幫助人，使之從受造物得到更完美的對天主之認知。

3.智性活動，以及啟發，都可以從兩方面去看。一是從被領悟的東西方面去看。如此則凡是領悟或受到啟發的，都知道自己領悟或受到啟發，因為知道那事物顯明在自己面前。一是從根本方面去看。在這方面，並非凡領悟某真理的，也就知道什麼是理智，雖然理智是智性活動之根本。同樣，並非凡受到天使光照或啟發的，都知道自己是受天使光照或啟發。

第二節 天使是否能影響人的意志

有關第二節，我們討論如下：

質疑 天使似乎能影響或改變人的意志。因為：

1.關於《希伯來書》第一章7節那句：「天主使自己的天使為風，使自己的僕役為火焰」，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「他們是火焰，因為他們精神熾熱如火，並焚燒我們的毛病。」若他們不影響我們的意志，便不能如此。所以，天使能影響意志。

2.此外，伯達說：「魔鬼不是壞思想之灌輸者，而是煽動者。」（《瑪竇福音註解》卷三，關於第十五章11節）大馬士革的若望則進而說魔鬼也是壞思想之灌輸者，因為他在（《論正統信仰》）卷二第四章說：「每個惡念和不潔的情慾，都是魔鬼構想出來並灌輸給人的。」按同理，天使也灌輸和激起好的意念。但除非他們影響意志，否則便不能做這類的事。所以，他們影響意志。

3.此外，按前面第一節說的，天使藉心象光照或啓發人的理智。既然為理智服務的心象能受天使之影響；同樣，為意志服務的感官嗜慾也能受天使之影響，因為感官嗜慾也是運用身體器官的能力。所以，正如天使啓發理智，他也能影響意志。

反之 影響意志乃是天主所專有的，就如《箴言》第二十一章1節說的：「君王的心在上主手裡，有如水流，可隨意轉移。」

正解 我解答如下：意志能被改變有兩種方式。一種方式是從內部。既然意志之動態，無非就是意志對所願之東西的傾向，只有天主能從內部改變意志，因為是祂賦給智性天性這種傾向能力。正如自然傾向只是從那賦給天性的天主來的；同樣，情願的或意志的傾向也只是從那產生意志的天主來的。

另一方式，是從外面推動意志。這在天使那方面，只有一種方式，即是通過理智所知覺之善。所以誰若使人知覺某東西是值得追求的善，便算是推動這人的意志。以這種方式，也只有天主能有效地推動意志；而天使和人，只能以說服方式，這在前面第一〇六題第二節已經說過。但除了這方式以外，還有一種從外面推動人之意志的方式，即是用在感官嗜慾部分的諸情，例如：由於慾望或忿怒，而使意志傾向於願意某事物。天使既然能刺激這類的情，故也能以這種方式推動意志。但其作

用不是必然的，因為意志常有同意或反抗情的自由。

釋疑 1.所謂天主的僕役——人或天使——焚燒毛病，刺激人進德，乃是以說服的方式。

2.魔鬼不能在內心產生意念的方式灌輸意念，因為思想能力之運用受意志之支配。所謂魔鬼煽動思想，是指以說服方式或以刺激情慾的方式，刺激人思想，或追求想到的事物。大馬士革的若望所謂的「灌輸」，指的也是煽動，因為這些活動是發生在內心。但是，好的意念是來自更高的根本，即是來自天主；雖然其中有天使的服務。

3.在現世的情況下，人的理智只能求助於心象才能領悟；但是，人的意志能憑理性之判斷而願意什麼，不隨從感官嗜慾部分的情。所以，情形不同。

第三節 天使是否能影響人的想像

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不能影響或改變人的想像。因為：

1.按《靈魂論》卷三第三章所說的，想像乃是「由感官活動產生的動態」。倘若是出於天使之影響，那便不是由感官活動產生的。所以想像既是想像機能之活動，按其理不能是天使之影響產生的。

2.此外，想像中的形式，既然是精神性的，高於在感性質料中的形式。但是按第一一〇題第二節所說的，天使不能在感性質料中印上形式。所以也不能在想像上印上形式。因而他不能影響想像。

3.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十二章說：「兩個精神體相結合，一個能將他所知道的，用這類的像顯示給另一個，或者是為使之領悟，或者是為使之將已領悟的

繼續傳示。」但是天使似乎不能與人的想像結合，想像力也不能領悟天使所知道的理念。所以，天使似乎不能影響想像。

4.此外，在想像中，人是將像視若實物。但這是一種欺騙或錯覺。天使既然不能是欺騙之原因，似乎他不能藉改變想像力，而產生想像中之所見或景象。

反之 那些在夢中所顯示的，是想像中的景象。但是天使在夢中揭示一些事情；這可參看《瑪竇福音》第一章20節及第二章13節，關於天使在夢中顯現給若瑟的事情。所以，天使能夠推動想像。

正解 我解答如下：天使無論是善的或惡的，能以其自然能力影響人的想像。我們可以這樣來解釋。第一一〇題第三節曾說，形體物的空間動態服從天使。所以，凡是能由形體物之空間性運動所產生的，都受天使之自然能力的支配。我們之想像中的景象，有時顯然是由於形體之氣息和液體之空間性變化產生的。爲此，亞里斯多德在《論睡眠與醒寤》第三章，論到夢之出現的原因說：「動物睡眠時，血大量降到感官之根本，同時動態也下降」，動態是指感官動作留下的印象，這些印象是保存在感覺方面的元氣中（*spiritus sensuales*），「並推動感官之根本」，以致顯出一種景象，就好像是那時感官根本受到外物之改變一樣。元氣及體液之動態能強到如此程度，使人即使在清醒的時候也能構成這類景象，這現象可見之於精神錯亂者以及其他類似的人身上。所以，正如這能是由於體液的自然動態而形成，以及有時也能由於人的意志而形成，即在人自願地想像他以前的感受的時候；同樣，這也能是由於善天使或惡天使的能力而形成，它有時排除身體感官的參與，有時則不排除。

釋疑 1.想像之第一根本是感官之活動，因為我們不能想像我們完全或部分所感覺不到的，例如：天生的瞎子不能想像顏色。但是按上面**正解**所說的，有時想像是由在內部保存的印象形成的，使產生想像活動。

2.天使之改變想像，不是給想像印上絕對不能先經感官而來的形式（因為天使不能使瞎子想像顏色）；而是按上面**正解**說的，他是利用元氣及體液之空間性動態。

3.天使與人之想像的結合，不是按本體，而是藉他以上述之方式在想像中產生的效果；他將他所知道的顯示給想像，但不是以他所以知道的那種方式。

4.天使在產生想像中的景象時，有時同時光照或啓發理智，使人知道這景象的意義；這時毫無欺騙或錯覺之可言。有時天使之作用只使事物的像顯現在想像中；但這時欺騙或錯覺也不是來自天使，而是來自承受顯現者之理智的缺欠。就如基督給群眾講比喻，而不加以解釋，也不是欺騙或錯覺之原因。

第四節 天使是否能影響人的感官

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不能影響或改變人的感官。因為：

1.感官活動乃是生命之活動。這種活動不是從外在之根本來的。所以，天使不能產生感官活動。

2.此外，感官機能比營養機能高貴。但是天使似乎不能影響營養機能，正如他也不能改變別的自然形式。所以，他也不能影響感官機能。

3.此外，感官自然受感性物之推動。但是，按先前**第一一〇題第四節**所說的，天使不能改變自然秩序。所以，天使不能影響感官，感官常受感性物之影響。

反之 按《創世紀》第十九章11節所說的，消滅索多瑪城的天使們，「又使那些在屋門口的男人（索多瑪人），無論大小都迷了眼，找不著門口。」《列王紀下》第六章第18等節說到被厄里叟領到撒瑪黎雅的敘利亞人，也是一樣。

正解 我解答如下：感官可以由兩種方式被改變。一種方式是從外面，就如被外在之感性物改變時那樣。另一方式是由內部。我們知道，元氣和體液有變動時，感官也起變化：病人的舌頭因為膽液太多，感覺什麼都是苦的；別的感受官也有類似的情形。天使以其自然能力，能兼用這兩種方式影響人的感官。天使能夠自外面提供感官某感性物，或是自然就存在的東西，或是由他新形成的，例如先前第五十一題第二節曾說的，在他托形現身的時候。同樣，按上面第三節所說的，他也能從內部牽動元氣和體液，因而影響感官。

釋疑 1.感性活動之根本不能沒有內在之根本，亦即感覺機能；但是那內在的根本能以許多方式受外在之根本的牽動，這在上面正解已經說過了。

2.天使也能夠藉影響元氣及體液的內部變動，對營養機能之活動發生作用。對嗜慾機能及感覺機能，以及任何運用身體器官之機能的活動，也是如此。

3.天使不能做不合整個受造界之規律的事，但他能做不合某個別天性之規律的事，因為他不受這種規律的限制。故此，他能以不合正常規律的特別方式影響感官。

第一一二題

論天使之接受派遣

一分爲四節一

然後要討論的是天使之接受派遣（missio；參看第一一一一題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、是否有天使奉派出差或服務。
- 二、是否所有的天使皆被派遣。
- 三、被派遣者是否仍侍立（於天主座前）。
- 四、被派遣者來自哪些品級。

第一節 天使是否奉派出差或服務

有關第一節，我們討論如下：

質疑 天使似乎不被派遣出差或服務。因爲：

1. 凡派遣都限於某個特定地方。但是智性動作不受空間之限制，因爲理智無視於時空之因素。天使的行動既然是智性的，似乎天使不被派遣從事其行動。

2. 此外，高天（caelum empyreum）是屬於天使之地位的地方。如果他們被派遣到我們這裡出差，似乎有失他們的尊嚴。這是不合理的。

3. 此外，外在的事務有礙於智慧之觀賞工夫；爲此《德訓篇》第三十八章25節說：「事務不繁忙的人，方能成爲明智的人。」如果天使被派遣從事外在的事務，似乎就要擱置觀賞。但是他們的整個幸福就在於觀賞天主，若他們被派遣，便會減少幸福。這是不合理的。

4. 此外，服務是屬下者的事情。爲此，《路加福音》第

二十二章27節說：「是誰大呢？是坐席的，還是服事人的？不是坐席的嗎？」但是按自然秩序，天使比我們地位高。所以，天使不被派遣為我們服務。

反之 《出谷紀》第二十三章20節說：「看我在你面前派遣我的使者（為在路上保護你）。」

正解 我解答如下：由前面第四十三題第一節所說的，可以知道有的天使奉天主之派遣出差。按前面論天主聖三之差遣時所說的，說某一位被派遣，是說祂以某種方式來自另一位，使祂開始臨在於祂原先不臨在的處所，或仍在原先已在的處所，但以不同的方式。所謂聖子或聖神被派遣，一是因了按本源是出自聖父，並開始以另一種方式存在，即是按恩寵或按所取得的人性；而以前只是按天主性臨在於人性。天主是無所不在的。因為祂既然是普遍的效力因或動因，祂的能力普及天下萬有。為此，按第八題第一節所說的，祂是在一切東西內。

天使的能力，既然是個別的或局部的效力因，不普及整個宇宙；如此則他的能力觸及一個東西，便不觸及另一個東西。為此，他在這裡，便不在那裡。按前面第一一〇題第一節所說的已經指明，形體受造物受天使之管理。當一位天使該在某形體受造物上做某事時，天使就將其能力重新用於這個受造物；因而便重新開始在那裡存在。這些全是由於天主的命令。由此可見，天使受天主之派遣。

但是被派之天使所從事的行動，是來自天主，是以天主為第一根本，天使是在天主的支使和權威下從事行動；同時是以天主為最後目的。而這正合於臣僕之義，因為臣僕好似有智性的工具；工具是受別的東西推動，其作用也是以別的東西為指歸。為此，天使之行動被稱為服務，並說他被派服務。

釋疑 1.一個活動之稱為智性的，有兩種方式。一種有如在理智內進行，例如：觀賞。這種活動沒有空間之限定；甚而按奧斯定在《論天主聖三》卷四第二十章所說的：「就連我們在心中體味某永恆之事物時，也可以說我們不是在這個世界上。」一個活動之稱為智性的另一方式，是因為它受某理智之規範和支配。這種智性活動顯然有時有空間性之限定。

2.高天之屬於天使之地位，是根據一種相宜性，因為宜於將形體界最高者，歸屬於超出一切形體物的性體。但是，天使的地位並不來自高天。因此，當他不在高天的時候，並無損於他的地位；就如國王不坐在適於他地位的寶座上時，也無損於他的地位。

3.為我們而言，外在的事務有礙於純觀賞工夫，因為我們是運用感官能力從事活動，感官能力的活動太強烈時，智性能力之作用便為之鬆懈。但是天使只用智性動作支配其外在之作用。為此，外表之活動毫不妨礙其觀賞；因為兩個行動，其中之一若為另一個之規範和標準，對另一個沒有妨礙，且有幫助。為此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第三章說：「天神之外出，不致減損其內心觀賞之快樂。」

4.天使在其外表活動方面主要是為天主服務，次要地是為人服務。這並非因為我們絕對或單獨地就本身來說，比天使高貴；而是因為任何人或天使，在與天主結合時，與天主合成一個精神，便高於任何受造物。為此宗徒在《斐理伯書》第二章3節說：「彼此該想自己不如人（別人高於自己）。」

第二節 是否所有的天使皆被派遣服務

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎所有的天使皆被派遣服務。因為：

1. 宗徒在《希伯來書》第一章14節說：「眾天使豈不都是奉職的神，被派遣給那些承受救恩的人服務嗎？」

2. 此外，由前面第一〇八題第六節所說的可以知道，品級最高的是色辣芬。但是按《依撒意亞》第六章6~7節所說的，色辣芬曾被派遣淨化先知的口唇。所以，低級天使更會受派遣。

3. 此外，天主的位格無限地高出天使的一切品級。但是，按前面第四十三題第一節所說的，天主的位格被派遣。所以，無論多高的天使，更該受派遣。

4. 此外，如果高級天使不被派遣以從事外在的服務，這只能是因為高級天使用低級天使完成天主之使命。但是，按第五十題第四節、第一〇八題第三節釋疑1.所說的，天使既然都是不平等的，每位天使都有屬下之天使，除了最低的那位天使。所以，只有一位天使被派遣從事服務。但這不合於《達尼爾》第七章10節所說的：「有千萬服事祂的。」

反之 教宗額我一世略引述狄奧尼修《上天階級論》第十三章的主張說：「高級的天使軍旅不從事外務。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

正解 我解答如下：由第一〇六題第三節、第一一〇題第一節所說的可以知道，天主上智的措施不只針對天使，而且也針對整個宇宙，是使低級者受高級者之管理；但是，由於天主特別的措施，爲了更高的規律，有時在形體界不守這條定則，即是爲了更易表顯恩寵。天生的瞎子之復明（《若望福音》第九章第1

等節），拉匝祿之復活（《若望福音》第十一章43～44節），都是直接由天主促成的，沒有經過天體之作用。天使無論善的、惡的，也都能在形體界行些不合天體之作用的事，如使雲密集成雨等類的事。人也不該懷疑，天主能不經天使，直接啓示給人一些事情；高級天使也能不經低級天使，直接啓示給人一些事情。按這種觀點，有人說按普遍原則，高級天使不被派遣，只有低級天使被派遣；但由於天主特別的措施，有時高級天使也被派遣。

但這似乎不合理，因為天使的品級是根據恩寵的恩惠。在恩寵的層次以上沒有更高的層次，以致爲了它而將恩寵之規律旁置，像爲了恩寵定律而傍置自然秩序那樣。還要知道，在行奇蹟時將自然規律傍置，是爲了鞏固信德。傍置天使之秩序，對鞏固信德沒有作用，因爲那是我們不能知覺到的事。此外，在天主的事務中，沒有大到低級天使所無力完成者。爲此，教宗額我略一世說：「傳報大事者，稱爲總領天使。是以總領天使加俾額爾被派到貞女瑪利亞那裡。」（同上）按他接著說的，這乃是天主的事務中最大的。故此，該隨狄奧尼修的主張，而簡直地說，高級天使從來也不被派遣從事外務。

釋疑 1.正如在天主之位格的派遣中，有一部分是可見的，即是在形體那方面；一部分是不可見的，即是其精神性效果。同樣，在天使之派遣中，有的是對外的，即是爲在形體界完成某一事務；按這種派遣，不是所有的天使都被派遣。另一種派遣是對內的，是按智性效用，即是一個天使光照或啓發另一天使；按這方式，所有的天使皆被派遣。

或者也可以說，宗徒所說的，是爲證明基督高於藉以頒行法律的天使；爲指明新約法律高於舊約法律。爲此那句話指的，只是負責頒行法律的天使。

2.按狄奧尼修所說的（同處），那位被派遣淨化先知之口唇的天使，是屬於低級天使；他被稱為色辣芬，即焚燒者，是類比的稱呼，因為他是來焚化先知之口唇的。

或者也可以說，高級天使藉低級天使傳授自己的恩惠，故提高級天使之名稱。所以，所謂一位色辣芬曾以火淨化先知之口唇，不是因了是他直接做的，而是低級天使以他的能力做的。就如教宗雖然是經由另一位執行赦罪的職務，也說是教宗赦的。

3.由前面第四十三題第一節所說的，可知天主的位格不被派遣服務，只是以類比的方式說被派遣。

4.在天主的事務中有許多等級，所以，並非不能派遣不同等級的天使，直接去處理事務。但是，是以這一方式，即高級天使被派去處理高級事務，低級天使被派去處理低級的事務。

第三節 被派遣的天使是否侍立（於天主座前）

有關第三節，我們討論如下：

質疑 被派遣的天使似乎也侍立（於天主座前）。因為：

1.教宗額我略一世在一證道詞中說：「所以天使又被派遣，又侍立（於天主座前）；因為天使的精神體雖然受到限制，但最高的精神體，即天主自己，是沒有任何限制的。」（《福音論贊》卷二第三十四篇）

2.此外，天使曾被派遣給多俾亞。但是他卻說：「我是辣法耳，是在上主的榮耀前，侍立往來的七位天使之一。」（《多俾亞傳》第十二章15節）所以，被派遣的天使也侍立（於天主座前）。

3.此外，任何享真福的天使都比魔鬼更接近天主。但是按《約伯傳》第一章6節所說的，魔鬼也侍立於天主前：「天

主的眾子都來侍立在天主面前，撒殫也夾在他們當中。」所以，被派出差的天使更該是侍立於天主面前。

4.此外，如果低級天使不侍立於天主前，這只是因為他們不是直接受天主之光照或啓發，而是通過高級天使。但是，除了最高的那位天使外，每位都是通過比較高級者而得天主之光照或啓發。所以只有那位最高的天使立於天主前。但這不合於《達尼爾》第七章10節所說的：「有億兆侍立在祂面前」。所以，從事外務的，也侍立於天主前。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十七第十三章，卻如此解釋《約伯傳》第二十五章3節那句：「祂的隊伍，豈可勝數」，他說：「侍立者是那些不出外向人傳報事情的權貴。」所以，那些被派出差的，不侍立於天主前。

正解 我解答如下：天使之分為內侍和外勤兩種，是比照那些為國王服務的人而來的。有的人常在國王面前侍候，並直接聽取他的命令；別的人，是通過這些內侍而得知國王之命令，就如那些治理城市者。後者稱為外勤人員，而不是內侍人員。

要知道，所有的天使都直接看到天主的本體。從這方面看，所有的天使，連外勤天使在內，也都稱為內侍天使。為此教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第二章說：「那些被派遣於外，從事我們之救贖的，常能侍立於聖父面前，或見聖父的面。」但是，並非所有的天使都能在天主本體的光輝中，看出天主奧蹟中的秘密；只有高級天使有此能力，再由他們傳報給低級天使。從這方面看，只有屬於第一等級的高級天使，可說是侍立於天主前，據狄奧尼修說的，只有這些天使直接由天主光照或啓發（《上天階級論》第六及第七章）。

釋疑 1.及2.由上面所說的，可知**質疑**1.及**質疑**2.之答案，二者所舉之理由都是根據第一種侍立來的。

3.那裡沒有說撒殫侍立，而說是夾在侍立者之中；這是因為如同教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二第四章所說的，「他們雖然失去了真福，但沒有失去與天使相似之天性。」

4.所有內侍天使，都直接在天主本體的光輝中看出一些事理來；為此，可以說整個第一等級的天使，都直接由天主光照或啓發。但是，其中較高級者比低級者見到得多，並將它們啓發給低級天使；正如那些侍候國王的，有的也比別人知道的機密多。

第四節 第二等級的天使是否皆被派遣

有關第四節，我們討論如下：

質疑 第二等級（*hierarchy*）的天使（宰制者、異能者及掌權者），似乎皆被外遣。因為：

1.天使或是屬於內侍者，或是屬於外勤者，這有《達尼爾》第七章10節所說的為憑。但是第二等級的天使不是內侍者；因為按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第八章所說的，他們是受第一等級天使之光照或啓發。所以，第二等級的天使皆被外遣服務。

2.此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十七第十三章說：「外勤天使比內侍天使多。」但若第二等級的天使不被派出勤，便不可能如此。所以，第二等級的天使皆被遣出勤。

反之 狄奧尼修《上天階級論》第八章說：「宰制者超脫任何管制。」但是被派遣出勤是隸屬於管制，所以，宰制者不被派遣出勤。

正解 我解答如下：按前面第一節所說的，天使被派遣出勤，原本是指他由於天主的命令，在形體受造物上做某事情；這屬於天主之事務的執行。按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第七章所說的，天使的特性由名稱而得知。爲此，被派遣的各品級的天使，是那些在其名稱上含有執行之意義的。在宰制者之名稱中，不含有執行，而指有關當行之事情的安排和命令；但是在較低品級之天使的名稱中，含有執行之意義：天使及總領天使之名稱是從「傳報」這個動詞來的；異能者及掌權者之名稱也與行動有關；至於率領者，按教宗額我略一世所說的，「乃是行動者中的爲首者」（《福音論贊》卷二第三十四篇）。所以這五個品級是奉派出勤的，前四個品級則不是。

釋疑 1. 宰制者雖然算是管外務的天使，但不是執行任務的，而是安排並命令別的天使該做的事情的。就如工程師，在建造進行中，什麼也不親自動手，而是安排並指示別人該做什麼。

2. 關於內侍和外勤天使之數目，可以有兩種看法。教宗額我略一世說外勤的天使比內侍天使多。他認爲《達尼爾》第七章10節的「有千萬（millia millium）服事祂」，不是相乘的說法（許多千倍的許多千），而是分釋或分出的說法（許多千中的許多千），就等於說：「許多千中有許多千」。如此，外勤天使的數目是不確定的，爲表示數目極多；內侍天使的數目則是確定的，因爲那裡說：「有億兆（一萬乘十萬）侍立在祂面前」。這是根據柏拉圖派的看法，他們說，離第一個根本愈近的東西，數目愈小；就如一個數字，離單位愈近的，數目愈小。這種意見合於（天使）品級之數目的分配，因爲六個品級屬於外勤，三個品級屬於內侍。

但是狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十四章，主張天使的數目超過一切物質物的數目；即正如上界形體物，論

大小無限地超過下界的形體物；同樣，高級非形體物在數目上也超過一切形體物。因為愈是好的東西，愈是天主所願意的，並使之數量繁多。按這觀點，內侍天使既然高於外勤天使，所以內侍天使比外勤天使多。按這主張，「千萬」該以相乘的意義去解釋，等於說「一千次一千」（一百萬）。又因了十次一百等於一千，倘若說「十次一百個一千」（一百萬），那就可以說有多少內侍天使，便有多少外勤天使；但是那裡說的是「十次千次一百個一千」（*decies millies centena millia*，一萬次一百個一千，相當於十億），內侍天使比外勤天使多許多。然而，不要以為天使的數目只有那麼多；實際數目比那大得多，因為其數目遠超過可想像的數字。故此，那裡採用將大數位字相乘的方式來表示，即十位字，百位字，千位字，正如狄奧尼修在那裡所指出的。

第一一三題

論善天使之守護

一分爲八節一

然後要討論的是善天使之守護，及惡天使之侵害（參看第一一四題引言及第一一四題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、人是否受天使守護。
- 二、是否每人專有一位天使守護。
- 三、守護是否只是最低品級之天使的任務。
- 四、是否每人都宜有守護者天使或護守天使。
- 五、天使何時開始守護人。
- 六、天使是否常守護人。
- 七、被守護者之喪亡是否使天使悲傷。
- 八、天使之間是否因守護而有衝突。

第一節 人是否受天使守護

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不受天使守護。因為：

1. 給某些人守護者，或是因了這些人無知，或是因了他們沒有能力保護自己，例如：孩童和病人。但是，人能以自由意志保護自己；並且，因自然就知道自然法律而有知。所以，人不受天使守護。

2. 此外，哪裡有強而有力的保護，較弱的保護似乎是多餘的。但是人有天主保護，就如《聖詠》第一二一篇4節說的：「那保護以色列者，不打盹也不會睡著。」所以人不必由天使保護。

3.此外，被保護者之喪亡，該歸咎於保護者之疏忽；爲此《列王紀上》第二十章39節對某人說：「你要看守這個人，倘若失蹤了，定要你替他償命。」但是，每天有許多人因犯罪而喪亡，本來天使可以救助他們，或是藉顯現給他們，或是藉行奇蹟，或其他類似方式。如果天使們有保護人的責任，那便是他們疏忽，這顯然不合理。所以，天使不是人的保護者。

反之 《聖詠》第九十一篇11節卻說：「祂必爲你委派自己的天使，在你行走的每條道路上保護你。」

正解 我解答如下：按天主上智的措施，我們看到在一切東西中有此一現象，即變化不定的是由固定不移的推動和調度；就如一切形體是由無變動的精神本體推動牽制，下界的形體受上界的形體之推動牽制，後者在本體方面是不會改變的。而我們對結論意見不定，則有固定不變的原理爲指南。關於該做的事情，人的認知和情感顯然變化多端，能與善背道而馳，因而需要委派天使保護人，指導並促人向善。

釋疑 1.人用自由意志多少能夠避惡，但效力不足；因爲他對善的嚮往傾慕，受到各種情慾的削弱。同樣，人自然就有的對自然道德律之普遍認知，也多少能指導人向善，但作用也有所不濟；因爲人在將普遍原理運用於個別事情時，多次失誤。爲此《智慧篇》第九章14節說：「有死的人的思想，常是不定的，我們人的計謀常是無常的。」是以人需要天使之保護。

2.爲能行善，需要具備兩點。第一，情感傾向於善，這在我們內是靠道德涵養性德性的習性。第二，理性該找到完成德性之善的適當途徑，哲學家認爲這是屬於機智或智德的事（《倫理學》卷六第十二章）。關於第一點，天主直接保護人，給

人灌輸恩寵和德性。關於第二點，天主是以普遍性導師的姿態保護人，按上面第一一三題第一節已說過的，祂的指導達到人是經過天使。

3. 正如人因了罪惡之情慾能違背他向善的自然本能；同樣，他也能違背善天使之激勵，這種激勵是以無形的方式啓發人行善。所以，人之喪亡，不能歸咎於天使之疏忽，而該歸咎於人的惡意。至於說有時他們例外地顯現給人，那是由於天主的特別恩寵；正如有時也發生不合自然定律的奇蹟。

第二節 是否每人專有一位天使守護

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎不是每人專有一位天使守護。因為：

1. 天使比人的能力大。但是一個人足以保護許多人。所以一位天使更能保護許多人。

2. 此外，按狄奧尼修所說的，低級的東西是經過中級的，由高級的領到天主那裡（《上天階級論》第四及十三章）。但既然按前面第五十題第四節所說的，天使都是不同等的，所以，只有一位天使與人之間沒有居中者。所以，只有一位天使直接保護眾人。

3. 此外，較高的天使有較高的職務。但是，保護這個人並不比保護另一個人職務高，因為人按天性都是平等的。既然按狄奧尼修《上天階級論》第十章所說的，天使中一位高於另一位，似乎不同的人不是由不同的天使保護。

反之 熱羅尼莫在解釋《瑪竇福音》第十八章10節「他們的天使在天上」那句話時，說：「靈魂的地位真高，以致每個靈魂自一出生，便有一位特派的天使守護。」（《瑪竇福音註解》卷三）

正解 我解答如下：每個人是由一位天使負責保護。這是因爲，天使之保護，乃是天主對人之照顧的一種實施。天主對人之照顧，與對其他有朽之受造物的照顧不同；因爲人與不朽之關係有所不同。人不只按種類說是不朽的，而且按每人之專有形式或靈魂而論也是不朽的；而其他有朽之東西則不是如此。天主的照顧之用意，顯然主要是針對那些永存不滅的東西；天主對有朽之東西的照顧，是以永存不滅的東西爲指歸。所以，天主之照顧與每個人的關係，就似其與每一種、類之可朽物的關係。但是據教宗額我略一世所說（《福音論贊》卷二第三十四篇），不同品級的天使負責不同之類或共類（genus）的東西，例如：掌權者是爲抵制魔鬼，異能者是爲在形體界行奇蹟的。所以，大概不同之種或別類（species）的東西，是由同一品級的不同之天使管理。因此，不同的人由不同的天使守護，這也是合理的。

釋疑 1. 給人守護者有兩種方式：第一種方式是針對那人是一個別單位，如此則一個人該有一個守護者，有時爲一個人有許多守護者；另一種方式是因爲那人是某團體的一員，如此則由一個人負責保護整個團體，他有責任照顧與團體有關的每一成員的事，就如那些對別人有益或有害的外表之表現。負責保護人的天使也要照管隱密不顯的事，那關係到每人自己之得救。爲此，每個人由一位天使負責保護。

2. 前面第一一二題第三節釋疑4.已說過，第一等級的天使都多少直接受天主之光照或啓發，但有些事只有其中之較高者直接受天主光照或啓發，再由他們揭示給較低者。在較低的品級中也該是同樣的情形，即（同一品級中）最低的天使在某些事上是由最高者啓發，在另一些事上是由那直接在其上者啓發。如此，則能是一位天使直接啓發人，而同時也有某些天使

在其下，並啓發他們。

3.人按天性雖是平等的，但也有不相等的地方，因為天主的措施使某些人成就大，使另一些人成就小，就如《德訓篇》第三十三章11～12節所說的：「上主以自己的絕大智慧，使眾人各有分別……他們中有被祂祝福而抬舉的……但也有被祂詛咒和貶抑，從本位上被推翻的。」如此則保護這個人比保護別的人職務高。

第三節 保護人是否只是最低品級之天使的任務

有關第三節，我們討論如下：

質疑 保護人似乎不只是最低品級之天使的任務。因為：

1.金口若望論到《瑪竇福音》第十八章10節「他們的天使在天上」等等那句話，說：「這不是指任何天使，而是指最高的天使。」（《瑪竇福音論贊》第五十九篇）所以最高的天使保護人。

2.此外，宗徒在《希伯來書》第一章14節說：天使「被派遣給那些要承受救恩的人服務」，這似乎是說天使被派遣是爲了保護人的。但按前面第一一二題第四節所說的，有五個品級的天使被派遣服務。所以，這五個品級的天使都是負責保護人的。

3.此外，抵制魔鬼和行奇蹟，爲保護人似乎是十分必要的——抵制魔鬼是屬於掌權者的事，行奇蹟是屬於異能者的事。所以，這兩個品級也是負責保護人的，不只有最低品級之天使有此責任。

反之 《聖詠》第九十一篇11節將守護人的事務歸於天使；按狄奧尼修所說的，他們的品級最低（《上天階級論》第五及第九章）。

正解 我解答如下：前面曾說過，守護人有兩種方式（第二節釋疑1.）。一種是個別守護，即是每個人由一位天使負責保護。這種保護是最低品級之天使的事情。按教宗額我略一世《福音論贊》卷二第三十四篇說的，他們的職務是「傳報小事」；管理有關一個人之得救的事情，似乎是天使之職務中最小的。另一種是普遍性的保護，這因天使品級之不同而呈現多樣化，因為一個效力因或動因愈普遍，也就愈高。如此，則守護人類各種團體的，屬於率領者之品級，或者也許屬於總領天使，他們被稱為天使之首領。為此《達尼爾》第十章13節將我們稱為總領天使的彌額爾稱為「首領之一」。再往上說，異能者是守護一切形體物的。更高一層，掌權者是管理魔鬼的。按教宗額我略一世說的，率領者也是管理天使的（同上）。

釋疑 1.金口若望的話，可以說是指的最低品級之天使中最高的；因為按狄奧尼修所說的，在每一品級中，仍有「最高、中等和最低」之分別（《上天階級論》第十章）。大概比較大的天使，是保護那些被天主預定要享有較高之光榮的人的。

2.不是凡被派遣的天使，都是個別保護每個人的；有些品級的天使，按上面正解說的，是或多或少負責較普遍之保護的。

3.低級天使也能操使高級天使之職務，這是因為他們分得一些高級天使的職權，其與高級天使的關係，有如是後者之能力的執行者。以這種方式，最低品級之天使也能抵制魔鬼，並行奇蹟。

第四節 是否每人都有天使守護

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎不是每人都有天使守護。因為：

1.《斐理伯書》第二章7節論基督，說：「祂取了奴僕的

形體，與人相似，形狀也一見如人。」若每人都有天使守護，基督便也該有守護者天使（守護神）或「護守天使」。但這似乎不合理；因為基督比任何天使地位都高。所以，不是每人都有天使守護。

2.此外，人類中的第一個人是亞當，但他不必有護守天使——至少在純真狀態時是如此，因為那時沒有任何危險威脅他。所以，不是人人都有天使守護。

3.此外，人有天使守護，是為由天使引領走向永生，鼓勵行善，並防禦魔鬼之侵害。但是，被預知受罰的總不會得到永生。雖然外教人偶而也做好事，但是做得不好，因為意向不正。按奧斯定所說的，「信德指導意向」（《聖詠講述》，關於聖詠第三十一篇，第二講）；又按《得撒洛尼後書》第二章9節所說的，將有假基督來臨，「依靠撒殫的力量」。所以，不是每人都有天使守護。

反之 有前面所引述的熱羅尼莫的權威，他說：「每個靈魂都有一位天使保護自己。」（參看第二節反之）

正解 我解答如下：人在現世的生活情況下，好似是在旅途中，要回到故鄉。在這旅途中，有許多危險威脅著人，有的危險是內在的，有的是外在的；正如《聖詠》第一四二篇4節所說的：「在我行走的道路中，他們給我設下陷阱。」為此，正如人在不安全的路上行走時給予保護者；同樣，每個在現世的旅途中的人，都有天使護守。等到了旅途終點，便不再有護守天使；在天國裡他將有一位共同為王的天使，在地獄裡將有一個折磨他的魔鬼。

釋疑 1.基督以其為人而論，直接受天主聖言之支配；所以祂

不需要天使護守。此外，按靈魂說，祂是目睹或享有（天主）者；但是因為身體能有感受，祂是在旅途中者。從這方面說，祂沒有好似比祂高的監護天使，但有屬在祂下的臣僕天使。為此《瑪竇福音》第四章11節說：「有天使前來伺候祂。」

2.人在純真狀態沒有內在之危險，因為按第九十五題第一及第三節所說的，他的內部一切都有條有理。但由於魔鬼之設計陷害，他有外來之危險；這有事實為證。所以他需要有天使護守。

3.正如被預知將受罰的，以及外教人和假基督，並不缺乏內在的自然理性之幫助；同樣，他們也沒有被剝奪天主給全人類的外在幫助，即天使之護守。雖然這不能助他們因行善而獲得永生，但能助他們少做一些對己、對人有害的惡事。就連魔鬼也有善天使牽制，使他們不得肆意妄為。同樣，假基督也不得肆意為惡。

第五節 人是否自出生就有天使守護

有關第五節，我們討論如下：

質疑 人似乎不是從一出生就有天使守護。因為：

1.按宗徒在《希伯來書》第一章14節所說的，天使被派遣，是為「給那些要承受救恩的人服務」。但人在領洗後才開始承受救恩。所以，天使是在人領洗的時候，而非在人出生的時候，開始保護人。

2.此外，人受天使守護，是說在知識方面受天使之啓發。但是剛出生的嬰兒沒有知識能力，因為他們不能運用理性。所以，剛出生的嬰兒沒有天使守護。

3.此外，嬰兒在母胎中有一段時間也有靈魂，正如從母胎中出生以後一樣。但是他們在母胎中的時候，似乎沒有天使守護，因為連教會神長也不給他們行聖事。所以，人不是從一

出生便有天使守護。

反之 熱羅尼莫卻說：「每個靈魂，自一出生，便有一位特派的天使守護。」（參看第二節反之）

正解 我解答如下：正如奧利振在《瑪竇福音釋義》（Super Matthaem）第五篇所說的，關於這個問題有兩種主張。有人說，天使是在人領洗時開始守護人，有人說是從人出生的時候開始。熱羅尼莫贊成第二種主張；這是有理由的。因為天主由於人爲基督徒而給人的恩惠，是從領洗時開始，例如：領聖體等。但是，天主由於人具有理性而準備給人的恩惠，則是在人出生獲得這種天性時，就實際提供給人。由前面**第一及第四節**所說的可以知道，天使之守護便是這種恩惠。所以，人一出生，立刻就有天使守護自己。

釋疑 1.天使被派遣給人服務，若看其守護之最後效果，即獲得救恩。按實效固然只是爲了那些要承受救恩的人，不過別的人也不是得不到天使之服務，雖然在他們身上這服務沒有使他們得救的實效。但是，天使的服務在他們身上仍然有實際作用，使他們少做許多惡事。

2.保護之職務固然以知識方面的啓發，作爲主要和最後的效果，然而也有許多適合嬰兒的作用，即是：防禦魔鬼，並防止別的身體上和精神上的害處。

3.嬰兒在母胎的時候，尚未完全與母體分開，由於相連仍算是母體的一部分，就如懸掛在樹上的果子仍是樹的一部分。爲此大概可以說，守護母親的天使，同時也守護在母胎中的嬰兒。但是，在他出生而與母體分開後，便專有一位天使守護他，就如熱羅尼莫所說的（同上）。

第六節 護守天使是否有時離棄人

有關第六節，我們討論如下：

質疑 守護者天使或護守天使似乎有時離開他所保護的人。因為：

1. 《耶肋米亞》第五十一章9節，以天使們的名義說：「我們本願治癒巴比倫，但是她卻不痊癒；我們放下她，各自回歸故鄉。」又《依撒意亞》第五章5節說：「我必撤去它的籬笆，讓它被吞噬」；「註解」（聖經夾句）上說，「即是撤去天使之守護」。

2. 此外，天主的保護比天使的重要。但是天主有時離棄人，就如《聖詠》第二十一篇2節所說的：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」所以，護守天使更能捨棄人。

3. 此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第三章說：「天使與我們在一起時，便不在天上。」但有時他們是在天上，所以有時他們離開我們。

反之 按《伯多祿前書》第五章8節所說的，魔鬼常謀害我們：「你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子巡遊，尋找可吞食的人。」所以，善天使更是常守護我們。

正解 我解答如下：從前面第二節所說的可以知道，天使之守護，乃是天主對人之措施的一種執行。無論人或別的東西，顯然都不能完全脫離天主之措施；因為一個東西只要分有存在，便屬於萬物之普遍措施的範圍。但是，所謂天主按祂的措施離棄人，是指祂准許人陷於一種罪惡或一種處罰。同樣，也該說天使從來也不完全離棄人；但有時在某事上他離棄，即是說他不阻止人遭遇某患難，或不阻止人陷入罪惡；這都是按天主的決定。所謂巴比倫或以色列家族被天使遺棄，就是這個意思，

因為保護他們的天使沒有防阻他們遭到患難。

釋疑 1.及2.由上面**正解**所說的可知**質疑1.**及**質疑2.**之答案。

3.天使按空間雖然有時離開人，但按保護之作用並不離開他；因為就連天使在天上的時候，也知道人的遭遇。他在空間行動也不費時間，立刻就能來到人的身邊。

第七節 天使為他們所守護者的不幸是否感到悲傷

有關第七節，我們討論如下：

質疑 天使似乎為他們所守護者的不幸感到悲傷。因為：

1.《依撒意亞》第三十三章7節說：「和平使者或天使悲痛啼哭。」但是啼哭是悲傷和哀愁的標記。所以，天使為他們所保護的人之不幸感到悲傷。

2.此外，按奧斯定《天主之城》卷十四第十五章所說的，哀愁或悲傷是「關於我們所不願而發生的事情的」。但是被保護的人喪亡是違反護守天使之意願的事。所以，天使因人喪亡而悲傷。

3.此外，喜樂與悲傷相反，正如悔罪之與犯罪相反。但按《路加福音》第十五章7節所說的，天使為了罪人悔改而感到喜樂。所以，他們為了善人陷入罪惡也感到悲傷。

4.此外，關於《戶籍紀》第十八章12節那句：「凡作初熟之物獻給（上主的）」等等，奧利振的「註解」上說：「天使被提受審，以便知曉是由於人自己的不慎，或是由於天使的疏忽，人跌倒犯了罪。」（《戶籍紀釋義》第十一篇）但是無論誰，按理都會為他因而被提審的惡，感到悲傷。所以，天使為人的罪感到悲傷。

反之 哪裡有哀愁和悲傷，便沒有圓滿的幸福；為此《默示錄》

第二十一章4節說：「以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚。」但是，天使們是完全幸福的。所以，他們沒有任何悲傷。

正解 我解答如下：天使們無論是對人的罪惡，或對人的處罰，都不感到悲傷。按奧斯定所說的（同上），哀愁和悲傷無非是關於與意願相反之事情的。在世界上發生的事情，沒有一件與天使及其他享有真福者的意願相反，因為他們的意志完全依順天主正義之措施；而世界上所發生的事情，沒有一件不是出於天主的正義，或為天主的正義所准許的。為此，絕對或總括地（simpliciter）來說，世界上的事沒有一件違反享有真福者的意願。按哲學家在《倫理學》卷三第一章所說的，所謂絕對情願的，即是人特殊或具體地所願意者，即是把一切情況都考慮在內的情願，縱然普遍地只看事情本身不是情願的；例如水手，一般（absolute，脫離或無視於特殊情況）而普遍地來說，不願意將貨物拋在海裡，但在有生命危險時他情願如此。為此，按那裡所說的，這時情願甚於不情願。所以，普遍而一般地來說，天使們不願意人犯罪和受罰；然而關於這事，他們願遵從天主正義的措施，而按這一措施，有的人受罰，並被容許犯罪。

釋疑 1. 依撒意亞先知的話，可以說「使者」指的是希則克雅國王的使者，他們因了辣布沙色（Rabsaces）的話而啼哭，事見《依撒意亞》第三十七章第2等節。這是按字面的意義來講。按寓意來說，和平使者是指宗徒及其他傳道者，他們為了人的罪惡而啼哭。如果按神祕意義，將和平使者解釋為享真福的天使，則那是比喻的說法，是指天使們普遍地願意人得救。按這方式，可以說天主及天使們有這類感受。

2.由上面正解所說的可知**質疑2**之答案。

3.無論人是悔罪或犯罪，天使仍保有一項喜樂的理由，即天主之措施的實現。

4.爲了人的罪過天使被提審，不是被視爲罪犯而是當見證，爲使人承認自己的疏懶。

第八節 天使彼此之間是否能有衝突或不睦

有關第八節，我們討論如下：

質疑 天使彼此之間似乎不能有衝突或不睦。因爲：

1.《約伯傳》第二十五章2節說：「祂在高天締造和平。」但衝突與和平相反。所以，在天上的天使之間沒有衝突。

2.此外，哪裡有完美的愛德及正當的秩序，便不能有衝突。這是天使們全部都具有的。所以，天使們沒有衝突。

3.此外，若說天使們是爲他們所保護的人而起衝突，則必然這位天使袒護這一方，那位天使袒護那一方。但若是一方有理，則對方沒有理。如此則善天使便成了袒護不義者，這似乎不合理。所以，在善天使彼此之間沒有衝突。

反之 在《達尼爾》第十章13節，以彌額爾天使的名義說：「波斯國的領袖或率領者（Princeps）反對我，使我在那裡滯留了二十一天。」波斯人的這位領袖或率領者，指的是負責保護波斯國的天使。所以一位善天使反對別的天使，如此則在他們之間有衝突。

正解 我解答如下：這個問題便是因了達尼爾的話引起的。熱羅尼莫於《達尼爾註解》（In Danielelem），關於第十章13節解釋說，波斯國之領袖指的是天使，他反對以色列民族獲得自由；達尼爾爲以色列民族之自由祈禱，由彌額爾天使呈獻於天

主。這種反對能夠成立，因為一個魔鬼首領，引誘被帶到波斯的猶太人陷入罪惡，因而構成達尼爾為同一民族所做之祈禱的障礙。

但是按教宗額我略一世在《倫理叢談》卷十七第十二章所說的，波斯國之領袖是指負責保護波斯的善天使。要想明瞭何以說一位天使反對另一位天使，該知道天主對各國或各人之判斷，是由天使們執行。天使之行動是根據天主的決定。有時各國或各人之功過互相抵觸，各不相讓；若非天主啓示，便不能知曉天主上智是怎樣處斷，為此必得就教於天主之上智。所以，幾時天使們詢問天主關於互相抵觸、衝突之功績的旨意，便說他們彼此反對。這並不是因為他們的意願有衝突，因為他們的意願都是一致的，即都願意實現天主之處斷；而是因了他們所詢問的事彼此有衝突。

釋疑 由此可知各質疑之答案。

第一一四題

論魔鬼之謀害

一分爲五節一

然後要討論的是魔鬼之謀害（impugnatio，侵犯、侵襲、襲擊；參看第一一三題引言）。

關於這點，可以提出五個問題：

- 一、人是否受魔鬼謀害。
- 二、試探是否專屬於魔鬼。
- 三、人的罪惡是否皆來自魔鬼之謀害或試探。
- 四、魔鬼是否能行真奇蹟以達誘惑之目的。
- 五、被人克勝的魔鬼是否受制不再侵犯人。

第一節 人是否受魔鬼謀害

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不受魔鬼謀害。因為：

1. 天使是由天主所派遣負責保護人的。但魔鬼不是天主派遣的；因為魔鬼志在使人喪失靈魂，而天主志在拯救靈魂。所以魔鬼不是負責謀害人的。

2. 此外，讓弱者與強者，愚者與智者爭鬥，兩方之條件是不平等的。但人是愚弱的，而魔鬼是智強的。天主既是正義之源，不該准許人受魔鬼之謀害。

3. 此外，肉身和世俗之襲擊，已足以考驗人。天主容許被選者受襲擊乃是為考驗他們。所以，似乎不必再受魔鬼之襲擊。

反之 宗徒在《厄弗所書》第六章12節說：「我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的

霸王，對抗天界裡邪惡的鬼神。」

462

——神學大全·第三冊：論創造人類與治理萬物

正解 我解答如下：關於魔鬼之襲擊，該分爲兩層來看：一是襲擊本身，一是襲擊之措施。襲擊本身是出於魔鬼之惡意，他們因了忌妒而要阻止人進善；又因了驕傲而僭越、摹擬天主之權力，驅使一些屬下來謀害人，正如天使在某些特定的救人工作上爲天主服務。但是，有關襲擊之措施或安排是來自天主，祂會利用惡以產生善。然而在天使那方面，無論其守護或守護之措施都回溯至天主，有似其第一根源。

釋疑 1. 魔鬼謀害人有兩種方式：一種是誘惑人犯罪，這不是天主所指使的；但按天主之正義的判斷，有時加以容許。有時魔鬼謀害人是爲了處罰人，這是天主所指使的；例如，按《列王紀上》第二十二章第20等節所說的：爲處罰以色列國王阿哈布，天主派遣虛言之神。因爲處罰是以天主爲第一根源。但是被派遣處罰人的魔鬼，在處罰人時則別有用意；他們是以仇恨或忌妒的心情處罰人，他們被派遣則是爲了天主的正義。

2. 爲使兩方爭鬥之條件不致不平等，在人方面遂有補強，主要是靠天主的恩寵助佑；其次是藉天使之保護。爲此，在《列王紀下》第六章16節，厄里叟對他的僕人說：「不必害怕，因爲偕同我們的，比他們的還多。」

3. 若看人的軟弱，肉身與世俗之襲擊已足考驗人；但是，利用此二者襲擊人的魔鬼心狠，並不感到滿足。然而在天主的措施下，這反而有利於被選者之榮耀。

第二節 試探是否專屬於魔鬼

有關第二節，我們討論如下：

質疑 試探（tentare，誘惑——針對壞目的或壞事）似乎不是專屬於魔鬼。因為：

1.也說天主試探人，這是按《創世紀》第二十二章1節所說的，「天主試探了亞巴郎」。肉身及世俗也試探人。此外，也說人試探天主或別人。所以，試探不是專屬於魔鬼。

2.此外，試探是無知者的事。但是，魔鬼知道人的遭遇。所以，魔鬼不試探。

3.此外，試探乃是罪惡之門路。但罪惡在於意志。而從前面第一一四題第二節所說的，可以知道魔鬼不能改變人的意志。所以，試探似乎不是魔鬼的事。

反之 《得撒洛尼前書》第三章5節說：「怕那誘惑（試探）者誘惑（試探）了你們」；「註解」（聖經夾句）上說：「即是魔鬼，其本職是試探人。」

正解 我解答如下：試探原本乃是關於某東西做試驗（experimentum）。關於某東西做試驗，則是為對這東西有所認識；為此，每個試探者的直接目的都是知識。但是，有時以知識為起點，還進一步尋求別的或好或壞的目的：好的目的，例如願意知道某人是怎樣的，無論是在學問方面，或在品德方面，為了提拔他；若是為了要欺騙他或害他，而願有此知識，便是壞目的。

按這方式，便可以知道探試對不同之主體的不同意義。說人試探，有時只是為了知識；故此說試探天主乃是罪惡，因為人好似對天主有懷疑，妄想試驗天主的能力。有時試探是為了加惠，或為了加害。魔鬼之試探，常是為了加害，使人陷於

罪惡。按這意義，遂說試探是魔鬼的本職；因為雖然人有時也這樣試探，但可以說他是魔鬼的臣僕。所謂天主試探是為知曉，是採用這一說法；所謂知曉，是指使別人知曉。為此《申命紀》第十三章4節說：「上主你們的天主有意試探你們，願意知道你們是否全心全靈真愛上主你們的天主。」至於說世俗和肉身試探，是按工具的意義，或是以質料方式，即是說：由於人是順從或抵抗肉身之私慾，由於他輕視世俗上的得意或失意，可以看出他是怎樣的人；魔鬼也利用肉身和世俗試探人。

釋疑 1.從上面所說的可知**質疑**1.之答案。

2.魔鬼知道人表面發生的事情；只有天主知道人內心的狀況，祂是「審察心靈的」（《箴言》第十六章2節）。基於這內心的狀況，有人傾向某種毛病，而不傾向另一種毛病。為此，魔鬼試探，是想窺知人內心的狀況，為誘人陷入他所傾向的毛病。

3.魔鬼雖然不能改變人的意志，但按前面第一一題**第三**及**第四**節所說的，他多少能影響人的下級機能；雖不能用以強迫意志，但能對意志的傾向產生影響。

第三節 罪惡是否皆來自魔鬼的試探

有關第三節，我們討論如下：

質疑 罪惡似乎皆是來自魔鬼的試探。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第四章說：「眾魔鬼是他們自己及其他物之惡的原因。」大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第四章也說：「一切惡意及不潔都是魔鬼構想出來的。」

2.此外，對每個罪人都可以說主在《若望福音》第八章44節對猶太人說的話：「你們是出於你們的父親魔鬼。」這是因了他們是在魔鬼的誘惑下犯罪。所以，罪惡皆是出自魔鬼的誘惑。

3.此外，正如天使是負責保護人的，魔鬼則是為謀害人的。但是我們所做的一切善事，都是出於天使之誘導；因為神聖的事物是經由天使傳給我們。所以我們做的一切壞事，都是從魔鬼之誘惑來的。

反之 《論聖教信端》第四十九章說：「我們的壞意念不都是由魔鬼引起的，有時是從我們的自由意志來的。」

正解 我解答如下：說一個事物為另一事物的原因，有兩種方式：一是直接地，一是間接地。所謂間接地，就如某效力因或動因，產生針對某種效果之準備，便說是間接地和偶然地為那效果之原因；例如說，鋸木的人是木頭被焚燒的原因。按這種方式，該說魔鬼是我們的一切罪惡之原因；因為是他誘惑了第一個人犯罪，因了這罪，全人類都具有一種犯罪的傾向。大馬士革的若望及狄奧尼修的話，都該以這種方式去解釋。

說一個東西直接地是另一東西的原因，是指對那東西直接起作用。按這方式，魔鬼不是一切罪惡的原因；因為不是每個罪都是在魔鬼的誘惑下產生的，有的是出於自由意志及肉性的腐敗。因為正如奧利振《原則論》卷三第二章所說的，縱然沒有魔鬼，人也有食色等之嗜慾；在這方面有許多不當，除非用理性來控制這種嗜慾；特別若天性已經腐敗。控制並疏導這類嗜慾要靠自由意志，所以，罪惡不一定是因了魔鬼之誘惑來的。那些由魔鬼之誘惑而來的，人之所以去犯，按依希道《論至善》(De Summo Bono) 卷三第五章所說的，「乃是像原祖一樣受了欺騙」。

釋疑 1.由上面所說的可知**質疑**1.之答案。

2.如果有的罪不是在魔鬼的誘惑下而犯的，人卻因了這

些罪而成爲魔鬼的子女，因爲那乃是摹仿首先犯罪的魔鬼。

3.人能夠自己陷入罪惡；但人要進而立功，便不能沒有天主的幫助，這幫助是藉天使之服務而帶給人。所以我們行的善事，都有天使之合作；然而我們的罪惡，卻不都是來自魔鬼的誘惑。雖然沒有一種罪惡，不是有時來自魔鬼的誘惑。

第四節 魔鬼是否能以真奇蹟誘惑人

有關第四節，我們討論如下：

質疑 魔鬼似乎不能以真奇蹟誘惑人。因爲：

1.魔鬼的作用將來在假基督的事業上最爲顯著。但是按宗徒在《得撒洛尼後書》第二章9節說的：「那人來到，依靠撒殫的力量，具有各種德能，行虛假騙人的奇蹟異事。」所以在別的時代，魔鬼所行的更該是虛假騙人的奇蹟。

2.此外，真的奇蹟是由形體上的改變而發生。但是魔鬼不能將形體改變成另一天性；因爲奧斯定在《天主之城》卷十八第十八章說：「我不相信邪魔用他們的伎倆或能力，能變換人的身體，成爲動物的肢體。」所以，魔鬼不能行真奇蹟。

3.一個證據若支持兩個對立的結論，便沒有效力。若魔鬼能行真奇蹟以傳播邪說，奇蹟便沒有鞏固信德真理之效用；這是不合理的。因爲《馬爾谷福音》第十六章20節說：「主與他們合作，並以奇蹟相隨，證實所傳的道理。」

反之 奧斯定在《雜題八十三》第七十九題說：「用巫術所行的奇蹟，多次與天主之僕人所行的奇蹟相似。」（參看「語錄二十一」，「語錄第四」）

正解 我解答如下：從前面第一一〇題第四節所說的可以知道，若按奇蹟的本義或狹義來說，魔鬼或別的受造物都無力行奇

蹟，只有天主能。因為按其本義或狹義來說，奇蹟是超出整個受造界之秩序的，而所有的受造之能力都包括在這秩序內。但有時廣義的奇蹟，是指超出人之能力及知識的事情。魔鬼能行廣義的奇蹟，即因了超出人的能力和知識而使人驚奇的事情。因為就連人，若做了超出另一人之能力及知識的事情，也會使那人驚奇自己的作為，好似是行了奇蹟似的。

然而要知道，魔鬼行的在我們眼中似是奇蹟的事情，雖然達不到真奇蹟的標準，但有時事情卻是真實的，例如：法郎王的巫師藉魔鬼之能力，所變成的是真蛇及真蝦蟆（《出谷紀》第七章12節，第八章7節）；又如奧斯定在《天主之城》卷二十第十九章所說的，「由天降火，一轉瞬間，毀滅了約伯聖人的家僕及羊群；或狂風怒吼，吹倒了房屋，壓死其子女。一定不是幻想，而是撒彈的工作。」

釋疑 1.正如奧斯定在那裡所說的，假基督行的可以說是虛假、騙人的奇蹟，「或是因為假基督以幻想欺騙人的五官，使人感覺到魔鬼好像做了他實際未曾做的；或者若是真奇蹟，反而是為使相信的人受騙的」。

2.前面第一一〇題第二節曾說，形體質料並不服從善天使或惡天使的指揮，故魔鬼以其本身能力不能使質料從這個形式變為那個形式。但是，就如奧斯定在《論天主聖三》卷三第八及九章所說的，他們能利用世界元素中的一些胚種或因子（semina），以達到這類效果。為此該說，凡是藉由某些自然能力可以產生的形體物之變化，而上述因子屬於這類自然能力，魔鬼都能運用這類因子產生，例如：使某東西變為蛇或蝦蟆，這些能是從東西之腐爛而產生的。那些不能以自然能力產生的形體物之變化，魔鬼絕無能力真正產生，例如：將人的身體變為禽獸的身體，或使已死之人體復活。若有時看來似乎有這樣

的事藉由魔鬼的行動發生，也不是真的事實，只是一種幻像。

這有兩種發生的方式。一是從內心方面，即是魔鬼能改變人的想像，也能影響人的感官，使人感覺一個事物與其實際情形不一樣，就如前面第一一題第三及第四節已說過的。有時某些物質物也能產生這種效果。另一種方式是從外面。既然魔鬼能以空氣形成各式各樣的形體，爲了藉形顯身；按同理，他也能夠使一個形體物呈現出任何形態，看來就似是那種形態的東西。這就是奧斯定在《天主之城》卷十八第十八章所說的：「人的想像，即使在思想或做夢時，也能設想無數種種事物，就如設想自己的身體是以某動物的形像，呈顯於別人的感官。」這並非說，人的想像力本身，或其設想出的同一個形像本身，顯現在別人的感官中；而是因爲魔鬼既能在一個人的想像中構成某形像，他也能將同樣的形像呈顯在他人的感官中。

3.正如奧斯定在《雜題八十三》第七十九題所說的，「在巫師行聖人所行的奇蹟時，他們用的是別的名義，並是爲了別的目的。前者追求的是自己的榮耀，後者追求的是天主的榮耀。前者行這些事是憑一種私人契約；後者是因公共職務，由於天主之命令，因爲一切受造物都受天主之管轄。」

第五節 被克勝的魔鬼是否因此便受制不再侵犯

有關第五節，我們討論如下：

質疑 被克勝的魔鬼似乎並不因此便受制、不再侵犯。因爲：

1. 基督最徹底地克勝了祂的試探者。但是這試探者後來又藉慫恿猶太人殺害祂，來侵犯祂。所以，被克勝的魔鬼放棄侵犯，這不是真的。

2. 此外，戰敗的人受到處罰，是爲刺激他更加努力戰鬥。但這不合於天主的慈悲。所以，被克勝的魔鬼不會受到壓制（之罰）。

反之 《瑪竇福音》第四章11節說：「於是魔鬼離開了祂」，即離開了勝利的基督。

正解 我解答如下：有人說，魔鬼一旦被克勝，以後便不能再試探任何人，無論是關於同樣的罪，或是關於別的罪。有人說，這樣的魔鬼能試探別的人，不能再試探同一個人。這主張比較正確，如果意思是說只限於一段時間；爲此《路加福音》第四章13節說：「魔鬼用盡了各種試探後，就離開了基督，再等時機。」這有兩個理由。一是天主的慈悲；就如金口若望在《瑪竇福音註釋》——未完成篇》第五講，關於第四章10節說的：「並非魔鬼想試探人多久就能試探人多久，而是要在天主容許的時間內；天主雖容許他在一段時間試探，但到時候便使他離開，爲顧全人性的脆弱。」另一個理由是魔鬼的詭詐；是以盎博羅修在《路加福音注疏》，關於第四章13節說：「魔鬼不敢堅持，以免失敗次數太多。」至於說，有時魔鬼再回到他離開的人，有《瑪竇福音》第十二章44節所說的以資證明：「我要回到我出來的那間屋裡去。」

釋疑 由此可知各質疑之答案。

第一一五題

論形體受造物之作用

一分爲六節一

隨後要討論的是形體受造物之作用（參看第一〇六題引言），及歸於某些形體物的定數（第一一六題）。

關於形體物之作用，可以提出六個問題：

- 一、是否有具有主動或積極作用的形體物。
- 二、在形體物中是否有因子或胚種之理。
- 三、天體是否爲藉下界形體物所發生者之原因。
- 四、天體是否爲人性行爲之原因。
- 五、魔鬼是否受天體之作用的支配。
- 六、天體在受其作用之影響的東西中，是否產生必然的效果。

第一節 是否有具有主動或積極作用的形體物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有具有主動或積極作用的形體物（*corpus activum*）。因爲：

1. 奧斯定《天主之城》卷五第九章說：「在東西中，有的是被動而不主動的，就如形體物；有的是主動的而不被動，就如天主；有的是又主動又被動的，如精神性本體或自立體。」

2. 此外，除了第一個主動者或效力因（*agens*）外，其餘的主動者或效力因，爲起作用都需要有承受其作用的主體。但是在形體物以下沒有別的能承受其作用的本體，因爲形體物之本體是萬物中等級最低的。所以形體性本體沒有主動或積極作用。

3. 此外，凡形體性本體都有量度。但是量度妨礙本體之活動及作用，因爲量度包圍並淹沒本體，例如：有雲的空氣就

不能被光照。一個物體的量度愈大，其動作愈笨重，就是一個證據。所以，沒有形體性本體具有主動或積極作用。

4.此外，凡主動者之所以有主動能力，是因了與第一主動者相近。但是形體物是極複雜的組合體，而第一主動者是最單純的，二者相距極遠。所以，沒有形體物是主動的。

5.此外，假如有主動性的形體物，則其作用或是針對本體性形式，或是針對依附體性形式。它不是針對本體性的形式。因為在形體物中除了主動性品質外，沒有別的主動根本，而品質是一種依附體；依附體不能是本體形式之原因，因為原因該高於效果。同樣，它也不是針對依附體性形式。因為，按奧斯定在《論天主聖三》卷九第四章所說的，「依附體不能超出其主體之範圍」。所以，沒有形體物是主動的。

反之 狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第十五章，除了火的其他性質外，並說它「積極或主動，並且力量大，在它所接觸的質料上顯出它的威力」。

正解 我解答如下：感官明明指出有的形體物有主動或積極作用。但是關於形體物之作用，有些人犯了三種錯誤。有人主張形體物一點積極作用也沒有。這就是亞維采布隆（Avicbron）在其《生命之泉源》（Fons vitae）裡所抱的主張。他根據上面質疑提到的那些理由，想證明沒有形體物是有積極作用的；那些看來似是屬於形體物的作用，乃是一種精神力量的作用，這精神力量貫穿在所有的形體物中。故此，據他說，火沒有熱化作用，而是滲透在火內的精神力量使東西變熱。這種主張似乎是從柏拉圖的主張演變來的。因為柏拉圖認為所有在形體質料中的形式，都是受這個質料所分得、所限定和所拘束的；獨立的形式則是絕對的和普遍性的。為此他說：那些獨立的形式，乃

是質料內之形式的原因（參看第七十九題第三節、第八十四題第一節）。由於形體質料中的形式是因了量度而被限定於這個具體質料，亞維采布隆遂說，形體物的形式是受充為個體化之根本的量度之局限和禁制，故不能將其作用擴展於別的質料；只有精神性和非物質性的形式，既不受量度之拘束，能將其作用擴展到別的東西。

但是，這個理由不能證明形體性的形式不是主動者或效力因，只證明它不是普遍性的主動者或效力因。倘若分得某東西，必然也分得這東西的特性；就如一個東西分得的光愈多，也就愈是可見的。主動無非就是使一東西成為現實的，那是現實之所以為現實本有的性質；為此，凡主動者或效力因都產生與自己相似者。所以，一個形式若不被有量度的質料所限，便是不固定的和普遍性的主動者或效力因；若被某質料所限，便是受限制的個別主動者或效力因。故此，倘若按柏拉圖派的看法，真有獨立的火之形式，則它多少該是一切燃燒作用之原因。但是在這個形體質料中的火之形式，是從這個形體物到那個形體物之燃燒的原因。事實上這種作用要憑兩個物體之接觸而產生。

但是亞維采布隆的主張，比柏拉圖的主張還要徹底。柏拉圖認為只有獨立的本體性形式；至於依附體，他則歸之於質料性的根本——即是大與小，他認為這是第一對相反者，別的人則認為稀與密是第一對相反者。故此，無論柏拉圖，或一部分隨從他的亞維采那，都認為形體性的主動者或效力因，只根據依附體性之形式產生作用，準備質料承受本體性之形式；但是最後的成就，即藉引進本體性形式而有的成就，則來自非質料性之根本（參看第六十五題第四節、第七十九題第三節）。這便是關於形體物之作用的第二種主張，在第四十五題第八節論創造時已經講過了。

第三種是德謨克利圖斯的主張，他說主動在於原子從主動之物體中溢出，被動則在被動之物質的隙孔容納那些原子。亞里斯多德在《生滅論》卷一第八及第九章曾反駁這種主張。因為倘若如此，則物體不是全部被動，而主動之物體的量度該因物體主動而減少；這顯然不合事實。

所以該說，物體主動或有積極作用，乃因了它是現實的；而其作用及於另一物，則因為那物是在潛能狀態。

釋疑 1. 奧斯定的話該是指全部形體界作為一個整體而說的，如此則在它下面沒有受它推動的東西，像精神界之推動形體界，非受造物之推動受造界。但是一個形體物能是低於另一形體物的，即對另一形體物所現實具有的，它只具有潛能。

2. 由上面釋疑1.所說的，可知質疑2.之答案。然而要知道，亞維采布隆是這樣推想：「有的東西是推動者，但不是被推動者——即萬物之第一創造者；所以相對來說，也有只是被推動和承受的東西」；這裡沒有錯。但是，那是第一質料，它是純潛能，正如天主之為純現實；而形體物則是由現實及潛能組成的，為此又主動又被動。

3. 如正解已說過的，量度不全面阻礙形體形式有積極作用；只阻礙它不能是普遍性的主動者或效力因，由於形式被具有量度之質料所個體化。此外，所舉出的物體之重量的證明不能成立。第一，因為按《天地論》卷四第二章所指出的，量度之增加並不是重量之原因。第二，因為重量不使運動緩慢；甚而一個物體愈重，其自動動力愈大。第三，作用不是靠空間性的動態，如同德謨克利圖斯所說的；而是藉使一個東西從潛能變為現實。

4. 形體物不是與天主相距最遠的，因為按它所有的形式，分有某點與天主之存在或現實的近似；與天主相距最遠

的，乃是第一質料（元質）。它沒有一點主動或積極作用，因為它只是潛能。

5.形體物之作用，既是針對依附體性形式，也是針對本體性形式。積極的品質，如熱，雖是依附體，但它是本體形式之力量起作用，好似是本體形式之工具。故此，能針對本體性的形式起作用，例如：由於自然的熱是靈魂之工具，對肉的產生起作用；至於其對依附體起作用，則是憑本身的力量。它的作用超出其主體之範圍，與依附體之理並無不合之處，惟有它的存在超出主體才會如此。除非假定同一個依附體是從主動者流徙到被動者，就如德謨克利圖斯所主張的，作用之產生是由於原子之遷移。

第二節 在形體質料中是否有因子或胚種之理

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在形體質料中似乎沒有因子或胚種之理（*rationes seminales*）。因為：

1.「理」（*ratio*）是一種精神性的東西。但在形體質料中沒有任何精神性的東西，只有物質性的東西，像其所在之主體一樣。所以，在形體質料中沒有胚種之理。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷三第八及第九章說，魔鬼以隱密的行動，運用他們所知道的元素中的一些因子或胚種，從事某些作為。但是以空間行動所運用的東西，乃是形體，而不是理。所以，不該說在形體質料中有因子或胚種之理。

3.此外，種子乃是一種積極的根本。但是在形體質料中沒有積極的根本；因為按前面第一節釋疑2及4所說的，積極作用不屬於質料。所以，在形體質料中沒有因子或胚種之理。

4.此外，據說在形體質料中有一些原因之理（*causales rationes*），這似乎已足能使東西產生（參看：奧斯定，《創世紀

字義新探》卷五第四章)。但是，因子或胚種之理不同於原因之理；因為奇蹟發生是在因子或胚種之理以外，但不是在原因之理以外。所以不該說，在形體質料中有因子或胚種之理。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第八章說：「凡是以有形可見的方式出生的東西，在這個世界的形體元素中，潛藏有它們的種子。」

正解 我解答如下：按《靈魂論》卷二第四章所說的，名稱經常是取自比較完美的東西。在整個形體界中，以有生命的形體比較完美；為此「生性或天性」(natura) 這個名詞，就是從有生物而推廣轉用於所有的自然物的。因為按哲學家在《形上學》卷五第四章所說的，「生性或天性」原是指有生物之生殖，即所謂的出生；又因了有生物是生於一個相連接的根本，如果子之生於樹，胎兒之生於與之相連結的母體，因而天性遂用以指在有變動之東西內的一切動態之根本。有生物之生殖的積極和被動根本，顯然是生物之所由生出之種子或胚種。因而順理成章地，奧斯定便把作為自然演生和變動之根本的主動和被動能力，稱為「胚種之理」(按：semen一字，照其原義應譯為種子或胚種，照其延伸或推廣之義，也可譯為因子)。

可以從許多層次去看這類主動的和被動的能力。按奧斯定在《創世紀字義新探》卷六第十章所說的，這類能力首先是主要並原本地，以理型或理念的方式，存在於天主聖言內。其次是在世界的元素內，是在最初與元素一起產生的。它們在元素內，好似是在普遍性的原因內。第三，是在那些按時間順序，由普遍原因所產生的東西中，例如：在這個植物中、在這個動物中，它們在這些東西中，好似是在個別的原因中。第四，是在動物或植物所產生的種子中。這些種子與其他個別效

果的關係，就似最初之普遍原因與最初所產生之效果的關係。

釋疑 1. 自然物的這些主動的和被動的能力，以其存在於形體質料中而論，固然不能稱為「理」；但是，以其與根源的關係來說，可以稱為理，因為是來自（聖言內的）理型的理。

2. 這類主動或被動能力是位於形體物的某些部分；當這類能力被魔鬼以空間行動方式，用來產生某些效果時，便說因子或胚種被魔鬼運用。

3. 在動物之生殖中，雄性之精子是主動或積極根本。但是在雌性那方面的被動根本，也可以稱為因子或種子。所以，因子或種子能是兼含有積極能力和被動能力。

4. 從奧斯定講論這類因子或胚種之理的話中，可以斷定因子或胚種之理也就是原因之理，正如種子也是一種原因；他在《論天主聖三》卷三第九章說：「正像母體之孕有胎兒，世界也懷著將要產生之東西的原因。」不過，理型之理可以稱為原因之理，而不能正式稱為因子或胚種之理，因為種子不是與主體分開的根本。而且，奇蹟發生不是超出或在這類（理型之）理的範圍以外，同樣也不是超出或在受造物所秉賦的被動能力範圍以外。受造物是藉這種被動能力，能承受凡是為天主所命令的。所謂奇蹟發生，是說超出或在因子或胚種之理的範圍以外；即是指在自然的主動或積極能力，及與之相關之被動能力範圍以外。

第三節 天體是否為在下界形體物內所發生者之原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天體似乎不是在下界形體物內所發生者之原因。因為：

1. 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第七章說：「我們認為那些東西」，即是天體，「不是下界任何所發生者之原

因，也不是腐化者之腐化的原因；只不過是風雨變化的徵兆。」

2.此外，為產生某效果，只需要有主動者或效力因（agens）及質料。但是在下界的物體中有被動性的質料，也有互相對立的主動者或效力因，即冷與熱等。所以為產生在下界物體中所發生者，不必把原因歸於天體。

3.此外，凡主動者或效力因都產生與自己類似的效果。但是我們看到下界所發生的一切，都是由於變熱或變冷，變乾或變濕，以及其他類似的品質上之變化，這些都是天體所沒有的。所以天體不是下界所發生者之原因。

4.此外，奧斯定在《天主之城》卷五第六章說：「沒有比身體之性別更形體化的。」但是身體之性別不是由天體產生的；因為在同一星座下出生的雙胞胎，有時一個是男的，一個是女的。所以天體不是下界所產生之物體的原因。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「比較粗重低級的物體，是按某種層次受比較精細有力之物體的牽制。」狄奧尼修在《神名論》第四章也說：「陽光對感官物之產生有作用，使之獲得生命，滋養它，使之長大，使之成熟。」

正解 我解答如下：既然凡是繁多都是源自單一；而不動者只有一種存在方式，能動者則有多種方式。所以，該認為在整個自然界中，凡動態皆是來自不動者。所以，愈是不動的東西，愈是動的東西之原因。天體是在形體物中最固定的，因為天體只有空間性的動態。因此，下界形體物的千變萬化，都歸宗於天體之運動，有似其原因。

釋疑 1.大馬士革的若望的話，是說天體並不是下界物體生滅之第一原因，像那些將天體視為神的人所說的。

2. 在下界的形體物中，除了元素的積極品質，如冷及熱等之外，沒有別的主動或積極根本。如果下界形體物之本體形式之區分只是根據這類依附體，古代自然哲學家認為其根本是稀和密；則在這些下界形體物之上，不必另有主動或積極根本，這些依附體便足以起作用。但細加思索者可以看出，這類依附體乃是針對自然物體之本體形式的質料方面之配備，而質料不足以起作用或主動。為此，在這些質料性配備之上，該有個主動的或積極的根本。

為此柏拉圖派認為有獨立的物性或形式 (species)，下界形體物因分得這些形式而獲得本體性之形式。但這似乎有所不足。因為獨立之物性或形式是一成不變的，因為他們說這些形式是固定的，如此則下界形體物之生滅不該有什麼變化；這顯然不合事實。

為此按哲學家在《生滅論》卷二第十章所說的，必該有一個可動的主動或積極根本，因了它在或不在，而在下界形體物之生滅方面產生變化。天體就是這類根本。故此，凡在下界形體物中有生化活動的，都是以天體之工具的資格，推動同性或同類物之產生；是以《物理學》卷二第二章說：「人和太陽產生人。」

3. 天體與下界之形體物的相似，不是基於種類上的相似，而是根據天體以其普遍性能力，在自身含有在下界物體中所產生的一切；我們也是按此方式，說一切都與天主相似。

4. 天體之作用，是按質料之配備上的不同，而以不同方式為下界形體物所承受。有時人體受孕之質料不是全部都適於男性，故此一部分形成男性，一部分形成女性。奧斯定舉出這個事實，是為反對占星術的；因為星辰在形體物上的作用，因質料之配備上的不同而各異。

第四節 天體是否爲人性行爲之原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 天體似乎是人性行爲之原因。因爲：

1.按前面第一一〇題第三節所說的，天體既是受精神本體之推動，乃是像工具用精神本體之力量而起作用。但那些精神本體比我們的靈魂高。所以，天體似乎能影響我們的靈魂，並產生人性活動。

2.此外，凡形態複雜的都歸宗於形態單一的根本。但人性行爲是變化萬端的。所以，似乎歸宗於天體的單一化動態有似自己的根本。

3.此外，星相學家有關戰爭，或其他以理智及意志爲根本的人性行爲，多次預言真情。除非天體是人性行爲之原因，否則便不能憑天體而做到此點。所以，天體是人性行爲之原因。

反之 大馬士革的若望說：「天體絕對不是人性行爲之原因。」（《論正統信仰》卷二第七章）

正解 我解答如下：按前面第三節已說過的，天體的確直接並本然地影響形體物。其對靈魂之繫於身體器官之活動的影響，固然是直接的，不過是偶然的；因爲基於身體器官之受到阻礙，這些機能之此類活動也必然受到阻礙，就如眼睛若有病，便看不清楚。故此，假若理智和意志是繫於身體器官的機能，就如有些人曾主張理智與感官沒有區別；則天體必然是人性行爲和選擇之原因。果真如此的話，則人乃是憑自然本能活動，就像那些只有繫於身體器官之機能的其他動物一樣；因爲這些低級動物在天體之影響下的活動，是自然天性的活動。如此，則人沒有自由意志，其活動是固定的，像其他自然物一樣。這顯然不合事實，與人情相反。

然而要知道，天體對理智及意志能有間接和偶然的影響；因為無論理智或意志，都多少從下級機能有所接受，而這些機能又繫於身體之器官。但是關於這一點，理智和意志的情形有所不同。因為理智是必然地由下級知覺機能接受；為此，若想像，或估量力，或記憶力受到干擾，理智的活動也必然受到干擾。但是意志不是必然地隨從低級嗜慾之傾向；雖然憤情和慾情部分的情，都有點影響意志的能力，但是意志仍保有順從或不順從情的能力。故此，天體之能使低級機能據以有所改變的影響，對充為人性行為之近因的意志，比對理智，作用較小。

認為天體是人性行為之原因，是那些認為理智與感官沒有區別者的專有之主張。是以，他們當中有人說：「人與眾神之父，每天給什麼志願，人便有什麼志願。」（荷馬，《奧底賽》（*Odys.*）卷十八，一三五及一三六句）理智和意志既然不是身體器官之活動，可知天體不可能是人性行為之原因。

釋疑 1. 推動天體的精神本體，對形體物的作用固然是通過天體之媒介；但對人之理智的作用則是直接的，即直接光照或啓發。按前面第一一題第二節所說的，精神本體不能改變人的意志。

2. 正如形體物之千變萬化的動態，歸宗於天體之單一動態為原因；理智與意志之千變萬化的活動，也歸宗於單一的根本，即天主之理智和意志。

3. 大多數人順從情，而情是感官嗜慾之動態，天體對情能有配合作用；少數有智慧的人才抵制這類的情。是以，星相學家多次能預言真情，特別關於廣泛的事情；關於個別的事情則不然，因為可能有人能以自由意志控制情。故此，星相學家也說：「有智慧的人宰制星辰」，即是因為他控制自己的情。

第五節 天體是否能影響魔鬼

有關第五節，我們討論如下：

質疑 天體似乎能影響魔鬼。因為：

1. 魔鬼是按月亮的盈虧折磨人，這些人因而被稱為「受月球影響的狂人」(lunaticus)，這有《瑪竇福音》第四章24節及第十七章14節所說的為憑據。除非魔鬼受天體之影響，否則不會是這樣。所以，魔鬼受天體之作用的影響。

2. 此外，行妖術的是面朝某些星座、呼喚魔鬼。若魔鬼不繫於天體，便不會藉天體呼喚。所以，魔鬼受天體之作用的影響。

3. 此外，天體比下界的形體物力量大，但是能用某些下界的東西抵制魔鬼，即「用草、石、動物，特別是某些響聲和聲音，以及形像」，如奧斯定在《天主之城》卷十第十一章引述波菲里(Porphyrion)的話所說的。所以，魔鬼更該受天體之作用的影響。

反之 按天性等級，魔鬼是高於天體的。按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章所說的，「主動者高於被動者」。所以魔鬼不受天體之作用的影響。

正解 我解答如下：關於魔鬼有三種主張。第一種是亞里斯多德派的，他們認為沒有魔鬼；在巫術中歸功於魔鬼的事情，都是由天體之作用產生的。奧斯定在《天主之城》卷十第十一章引述波爾菲里的話，便在影射這種主張：「人在地上發明了各種法術，以便獲致星辰的各種效果。」這主張顯然不合真理。憑經驗就可知道，魔鬼行的許多事情，絕非用天體的力量足以解釋，例如：附魔的人講他們不會的語言，背誦他們從來沒學過的詩句和文章，巫術家使石像講話和動作等事。

因此，柏拉圖派遂主張，魔鬼是「以空氣為身體，及心有感受的動物」；這是奧斯定在《天主之城》卷八第十六章引述的亞布雷佑（Apuleius）所下的定義。這是第二種主張。按這主張，可以說魔鬼受天體之影響的方式，就像前面第四節關於人所說的一樣。

但是根據前面第五十一題第一節所說的，可以知道這主張不合真理。我們曾說過（按：這是第三種主張），魔鬼是沒有身體的智性本體。由此可見，無論本然地或偶然地，直接地或間接地，魔鬼都不受天體之作用的影響。

釋疑 1. 魔鬼按月亮的盈虧折磨人，是因了兩個理由。第一，按熱羅尼莫（《瑪竇福音註釋》關於第四章24節）及金口若望（《瑪竇福音論贊》第五十七篇）所說的，是爲了「侮辱天主的受造物」，即月亮。第二，既然按照前面第一一四題第四節釋疑2.所說的，魔鬼只能藉自然界的能力起作用；他們在採取行動時，先看物體對其所企圖之效果的準備條件。據亞里斯多德所說的，顯然「大腦是身體中最濕潤的一部分」（《論動物之部分》卷二第七章；《論感官與感官物》第二章；《論睡眠與醒寤》第三章），故最易受月亮之影響——月亮的特性就是推動液體。動物性的機能是以大腦為中樞，因此魔鬼是按月亮之盈虧，等大腦之條件合適時，干擾人的想像。

2. 藉某些星座呼喚魔鬼，魔鬼就來，是爲了兩個理由：第一，使人誤信在星辰上住有神仙。第二，因爲魔鬼看到在某些星座下，形體質料最適於產生人呼喚他們所企望的那些效果。

3. 正如奧斯定在《天主之城》卷二十一第六章所說的，「魔鬼被各種石頭、草木、動物、歌詠及禮儀所吸引，並非如動物受食物吸引，而是如精神受標記吸引」，即因爲這些東西是天主尊榮的標幟，而魔鬼貪求這種尊榮。

第六節 天體在受其作用之影響的東西中，是否產生必然的效果

有關第六節，我們討論如下：

質疑 天體在受其作用之影響的東西中，似乎產生必然的效果。因為：

1.有了足夠的原因，必然就有效果。但是天體乃是其效果的足夠原因。既然天體連同其動態和性質，都被視為必然的存在物，似乎其效果也是必然地產生。

2.此外，主動者或效力因之能力，大到足以使質料完全受其支配時，則在質料上必然地產生其效果。但是，下界物體的全部質料都受天體之力量的支配，有如受高層力量的支配。所以，形體質料是必然地承受天體之效果。

3.此外，假若天體不是必然地產生其效果，那是因了受到某原因的阻礙。但是任何能阻礙天體之效果的形體界原因，必然是以某天界東西為根本，因為天體是在下界所發生的一切事物之原因。既然那個天界根本是必然的，乃是必然地阻礙另一天體之效果，如此則在下界發生的一切事，都是必然發生的。

反之 哲學家在《論睡眠與醒寤》說：「在形體界預示天象，如風雨等的徵兆，有許多並沒有應驗，這也不足見怪。」（參看《論睡眠中的預知》第二章）所以，天體之效果，不是全都必然地產生。

正解 我解答如下：這個問題，有一部分在前面第四節已經有了答案，一部分尚有困難，須待解釋。前面曾經指出，雖然天體之影響能在形體物上產生某些傾向，但意志並非必然地順從這些傾向。所以，由於意志的作用並非不能阻礙天體之效果，不只在人自己身上，而且也在人之活動所能及的其他東西上。

但是在自然界沒有任何這樣的根本，即可以自由地順從或不順從天體之影響的根本；因而，似乎至少在這樣的東西內，一切都是必然地發生。這是根據某些古老的說法，他們假定凡存在的都有原因，以及一有原因就必然有效果，因而結論說，一切都是必然地發生。亞里斯多德在《形上學》卷六第三章，曾從他們所假定的兩點加以反駁。

第一，並非有了任何原因，就必然有效果。有些原因不是必然產生效果，只是多次產生，但也有時候不產生。不過，由於這些原因之所以有時失效，只是因了別的原因之阻礙，所以似乎仍無法避免上述之結論；因為另一原因之障礙也是必然發生的。

第二，因而該說，凡是本然者，都有原因；而偶然者則沒有原因，因為它不是真正的物（ens），因為它不是真正的「單一」（unum）。白色有原因，音樂也有原因；但是白色音樂沒有原因，因為那不是真正的物，也不是真正的單一。一個原因之阻礙另一個多次產生其效果的原因，顯然是偶而與另一原因相遇；這種際遇，就其是偶然的來說，沒有原因。為此，因這際遇而發生的事，並沒有個先已存在的原因，以使之必然發生，例如：一個屬於下界的物體在高層天空起火，落在地上，其原因是天上的某種力量；同樣，在地面上有某種可著火的原料，也可以歸宗於某天上的根本。但是那有火的物體正落在這個原料上，並把它燃燒，並不是以某天體為原因，而是偶然的事。由此可見，天體之效果不都是必然的。

釋疑 1.天體是通過下界的個別原因，而在下界產生效果，下界的個別原因有時能失效。

2.天體之力量不是無限的。為此，要在質料上產生效果，需要質料有某些配備，無論是空間距離方面，或別的方面

的條件。正如空間距離能阻礙天體之效果（因為在北歐達其亞〔Dacia〕，與在非洲厄提約丕雅〔Aethiopia〕，太陽的熱化效果並不一樣）；同樣質料的粗細，冷或熱，及其他類似的情形，都能阻礙天體之效果。

3.雖然阻礙另一原因之效果的原因，最後是以某天體為原因；但是兩個原因之相遇，既是偶然的，不能歸宗於天上的原因，這在上面正解已經說了。

第一一六題

論定數

一分爲四節一

然後要討論的是定數（*fatum*，定命、命運；參看第一一五題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、是否有定數。
- 二、定數何在。
- 三、是否不能改變。
- 四、是否一切皆受定數之支配。

第一節 定數是否爲實在的東西

有關第一節，我們討論如下：

質疑 定數似乎什麼東西也不是。因爲：

1. 教宗額我略一世在主顯節的證道詞中說：「在信友的心中不可認爲定數是什麼實在的東西。」（《福音論贊》卷一第十篇）

2. 此外，由定數發生的事，不是突如其來的；因爲按奧斯定在《天主之城》卷五第九章所說的，「定數或命運這個拉丁字 *fatum*，我們認爲是從 *fari* 這個動詞來的，就是從『講說』來的」；所以，所謂由定數或命運而發生的事，是指爲那預先安排好者所講出來的事。然而預見或預料的事，並不是出於偶然或際遇。倘若事情的發生是由於定數，則不能有偶然和際遇。

反之 不存在的，便不能有定義。但是波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章給定數下定義說：「定數是有變化之東西內的一種

安排。是天意（*providentia*，天主的照顧）用以使每個東西繫於其秩序的。」所以定數是實在的東西。

正解 我解答如下：在下界的事物中，有的似乎是來自偶然或機緣。然而有時一件事情，對低級原因來說，是出於偶然或際遇的事情；但是對高層的原因來說，卻是本來就在計劃中的。例如，一位主人分別派兩個僕人到同一個地方去，兩個僕人彼此不知對方的行蹤。到那地方後，對兩僕人來說，兩人的相遇是一種偶然際遇，因為是他們沒有想到的事；但對事前安排這事的主人來說，便不是偶然的，而是原就意料到的事。

有些人不願意將在下界發生的這類偶然際遇，歸宗於高層原因，他們否認有定數和天意（天主的預先安排或照顧）；奧斯定在《天主之城》卷五第九章，便曾述及西塞祿的這種思想。這主張與前面，**第二十二題第二節**論天主之照顧時所說的互相衝突。

也有一些人要把下界所發生的一切偶然事情，無論是自然界或人事方面的，都歸宗於高層原因，即是天體。按這些人的看法，定數無非是「每人受孕時或誕生時星宿的位置」（參看：奧斯定，《天主之城》卷五第一、第八及第九章）。但這主張不能成立，理由有二。第一，關於人事方面。前面**第一一五題第四節**已經指出，人性行為只是偶然和間接地受天體之影響。但是，定數或命運性的原因，既然決定或支配定數或命運中所發生的事情，必然是那些事情的直接和本然的原因。第二，關於一切偶然發生的事情。前面**第一一五題第六節**曾說過，偶然的事物不是真正的物，也不是真正的單一。任何自然物的作用，都終結於某單一的東西。所以，偶然發生的事不可能是某自然主動根本的本然效果。所以，沒有一個自然物能本然地使一個志在挖墳坑的人，找到寶藏。天體顯然是以自然根本之方式產

生作用，所以其在下界的效果也是自然的。故此，天體的積極能力，不可能是下界之偶然際遇事件的原因。

所以該說，下界偶然發生的事，無論在自然界或在人事方面的，都歸宗於一個預做安排的原因，即天意或天主之照顧。因為偶然的事，可以被理智視為單一的事件；否則的話，理智便不能構想這個命題了：「挖墳坑的找到寶藏」。既然理智可以構想這樣的事情，它也能製造這樣的事情；就如一個知道在某地方藏有寶物的人，促使一個不知此事的愚人在那裡挖墳坑。故此，下界偶然發生的事情，無論是始料未及或來自際遇，並非不能歸宗於某以理智行事的預做安排的原因；特別是天主的理智。因為按第一〇五題第四節、第一〇六題第二節、第一一一題第二節所指出的，只有天主能改變意志。因此，關於以意志為根本的人性行為之安排，只應該歸於天主。

由於下界發生的事情，都隸屬於天意或天主的照顧，有似是預先安排好並講出來的，我們可以承認有定數；雖然聖賢們拒絕用這個名詞，因為有人把這名詞歸宗於星座之力量。為此，奧斯定在《天主之城》卷五第一章說：「若有人將人間的事情歸於定數，因為他是以定數之名稱指天主的意志或能力，他可以保持他的主張，但該改正那個用語。」額我略也是據此而否認定數之存在（質疑1.）。

釋疑 1.由此可知質疑1.之答案。

2.這並非不可能，即某些事情之為偶然際遇之類的事情，是針對近因來說，而不是針對天意或天主的照顧來說；所以，正如奧斯定在《雜題八十三》第二十四題所說的：「世界上沒有偶然或僥倖的事情。」

第二節 定數是否寓於受造物內

有關第二節，我們討論如下：

質疑 定數似乎不是寓於受造物之內。因為：

1. 奧斯定在《天主之城》卷五第一章說：「定數之名稱是指稱天主的意志或能力。」但是，天主的意志和能力不是在受造物內，而是在天主內。所以，定數不是在受造物內，而是在天主內。

2. 此外，定數之與因定數而發生的事情，有似是原因，從講話的方式上便可以看出來。但是按前面第一節所說的，只有天主是世界上偶然發生的事情之本然普遍原因。所以，定數是在天主內，而不是在受造物內。

3. 此外，倘若定數是在受造物內，那或者是本體，或者是依附體；但無論是其中哪一種，定數都該隨著受造物的數目而增多。既然定數似乎只有一個，所以不該是在受造物內，而該是在天主內。

反之 波其武在《論哲學的慰藉》卷四第六章說：「定數是有變化之東西內的一種安排。」

正解 我解答如下：根據先前第二十二題第三節、第一〇三題第六節所說的可以知道，天意或天主的照顧是藉中間原因產生其效果。所以，可以從兩方面去看效果之安排：第一是從天主那方面，這時效果之安排即稱為天主的照顧；第二是從天主為產生這些效果所運用的中間原因，去看上述之安排，如此則有定數之意義。這也就是波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章所說的：「定數之實現，或者是藉著為天主之照顧服務的一些精神體；或者是藉靈魂，或整個供驅使的自然界，無論是天體之動態，或天使的力量，或魔鬼的各種詭計。一連串的定數或命

運，就是或由上述中的某些，或一起交織而成。」關於這些原因，在前面第一節、第一〇四題第二節、第一一〇題第一節、第一一三及第一一四題已經逐一討論過了。由此可見，定數是在那些受天主運用以產生效果的受造物內。

釋疑 1.第二（或受造）原因之連結，即奧斯定所謂的「一串原因」（《天主之城》卷五第八章），沒有定數之意義，除非因了是繫於天主。所以從原因方面說，可以稱天主之能力或意志為定數。但按本質，定數是指第二原因之安排或連結，即層次或秩序。

2.定數具有原因之意義，乃是因了第二原因之安排或秩序稱為定數。

3.所謂定數是安排（或素質，dispositio），不是指屬於品質之類的素質；根據這字是指一種秩序，而秩序不是本體，是一種關係。這種秩序若從其根本方面去看，是一個，因而說只有一個定數。但是若從其效果，或從中間原因方面去看，則有許多個；故此詩人說：「你的那些定數拖拉著你」。

第三節 定數是否不能改變

有關第三節，我們討論如下：

質疑 定數似乎並非不能改變。因為：

1.波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章說：「正如推理與領悟之關係，正在形成者與存在者之關係，時間與永恆之關係，圓周與圓心之關係；可變化的定數之連結與單純不動的天主之照顧，也是同樣的關係。」

2.此外，哲學家在《辯證論》卷二第七章說：「我們動時，我們內的東西也動。」但按波其武所說的，定數是「有變化之東西內的一種安排」（同上）。所以，定數是可能變動的。

3.此外，若定數不能改變，則受定數支配的，乃是固定不變地並必然地發生。但特別是這類歸之於定數的事，都是偶然的或不必然的事。所以，（若定數果真不能改變，則）沒有什麼事是偶然的，一切都是出於必然了。

反之 波其武卻說，定數是不變的安排（同上）。

正解 我解答如下：我們稱之為定數的第二原因之安排，可以從兩方面去看：一是看被這樣安排或排列的第二原因；一是看其與第一根本或天主的關係。所以，有人主張眾原因之間的連結或安排本身就是必然的，因而一切都是必然地發生。故此，任何效果都有原因，有了原因就必然有效果。但是，根據上面第一一五題第六節已說過的，可以知道這主張不合理。

相反地，別的人則主張定數是可改變的，即使以其繫於天主之照顧那方面說，也是可改變的。據尼沙的額我略說，埃及人認為可以用某些祭祀改變定數（《論人性》第三十六章）。但這主張在前面第二十三題第八節已被排除，因為與天主之照顧的固定不變性相衝突。

所以該說，從第二原因方面看，定數是可以改變的；但是從其繫於天主之照顧那方面看，則具有不變之性質。但這不是絕對的必然，而是條件性的必然，就如我們說下面這個條件命題是真的或必然的一樣：「若天主預知這事將要發生，便將要發生」。故此，波其武說了：「定數之連結是可改變的」之後，又加說：「但這既然是源自不變的天主之照顧，這連結也必然是不變的」。

釋疑 由此可知各質疑之答案。

第四節 是否一切皆受定數之支配

有關第四節，我們討論如下：

質疑 一切似乎都受定數之支配。因為：

1. 波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章說：「定數之連結或交織推動諸天及星辰，調協各種元素，形成交替的變化；以同類的胚胎和精子之延續，革新一切有生有死的東西；並以解不開的因果之銜接，束縛著人的行動和遭遇。」所以，似乎沒有不包羅在定數交織下的東西。

2. 此外，奧斯定在《天主之城》卷五第一章說，定數之為物，在於其與天主之意志及能力的關係。但是，按奧斯定在《論天主聖三》卷三第一章所說的，天主的意志是一切事物的原因。所以，一切都在定數的支配之下。

3. 此外，按波其武所說的，定數是「有變化之東西內的安排」（同上）。但是受造物都是有變化的，按前面第九題第二節所說的，只有天主才是真正不變的。所以，在一切受造物中都有定數。

反之 波其武在《哲學的慰藉》卷四第六章說：「有些屬於天主之照顧範圍的事情，超出定數之交織。」

正解 我解答如下：前面第二節已經說過，定數是針對天主所預見之效果的第二原因之安排。凡屬於第二原因之作用下的，也屬於定數之範圍。但若是由天主直接所行的事，它們既然不屬於第二原因之作用下，故也不受定數之支配，例如：萬物之創造，精神本體之得光榮等類的事。這正是波其武所說的，「接近最高天主的東西，固定不移，超出定數之變化層次範圍」。因此也可以知道，「一個東西離最高之靈智愈遠，愈受定數之束縛」（同處）；因為愈受第二原因之必然性的支配。

釋疑 1.那裡所提到的一切，都是天主藉第二原因所產生的，是以屬於定數之交織範圍。但如正解已說過的，關於別的事情並不都一樣。

2.定數與天主之意志及能力的關係，有如是與第一或最高根本的關係。所以正如上面正解所說的，凡屬於天主之意志或能力下的，並不一定都屬於定數範圍。

3.一切受造物雖然多少都有變化，但是其中有的不是來自有變化的受造之原因。是以，按以上正解說的，不屬於定數之範圍。

第一一七題

論屬於人之作用範圍者

一分爲四節一

然後要討論的是那些屬於人之作用範圍者，而人是精神體和形體受造物組合而成的（參看第一〇六題引言）。首先，論人之作用；第二，論人根於人之繁殖（第一一八題）。

關於第一點，可以提出四個問題：

- 一、人是否能教導他人，在他人內產生知識。
- 二、人是否能教導天使。
- 三、人是否能以其靈魂之力量改變形體質料。
- 四、離開身體之人的靈魂，是否能推動形體物之空間性活動。

第一節 人是否能教導他人

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人似乎不能教導他人。因爲：

1. 在《瑪竇福音》第二十三章8節主說：「你們不要被稱爲辣彼（老師）」；那裡熱羅尼莫的「註解」（聖經夾句）說：「不要把天主的榮耀歸於人」。當老師是專屬於天主的尊榮。但是教導是老師的專職。所以，人不能教導，因爲這是專屬於天主的事情。

2. 此外，倘若人教導別人，這無非由於他以其知識在別人身上產生知識。但是，人用以產生與自己相似者之品質，是積極品質。因而知識也就像熱力一樣，是積極品質了。

3. 此外，知識需要有智性之光，及被領悟之東西的理象。但是，人不能在他人身上產生這兩種東西。所以，人不能

以教導方式在他人身上產生知識。

4.此外，教師對學生的作用，只有給他提供一些符號，用聲音或手勢表示某事物。但是提供符號不能教導別人，不能在別人身上產生知識。因為他提供的或是已知之事物的符號，或是未知之事物的符號。若是已知之事物的，則那人已有知識，而不是得自老師；若是未知之事物的符號，學生憑這些符號什麼也學不到，例如：給一個拉丁人提出一些他所不認識的希臘字，不能教導他什麼。所以，人絕對無法教導別人，在別人身上產生知識。

反之 宗徒在《弟茂德前書》第二章7節說：「我也是爲了這事，被立爲宣道者和宗徒，在信仰和真理上，做了外邦人的教師。」

正解 我解答如下：關於這個問題，有許多主張。按前面第七十六題第二節已說過的，亞威洛哀在其《靈魂論注疏》卷三注五中，主張所有的人共有一個被動理智。因而眾人的理象也是相同的。故此，他主張人藉教導，並不是在他人身上產生異於自己所有之知識的另一知識，而是將他有的同一知識傳給另一人，即藉推動他人整理自己靈魂內的想像，使適於領悟活動。這主張有一部分合於真理；即是說，若從被認知之東西方面來看，老師與學生的知識是同一個，因為學生與老師所認識的是這東西的同一個真理。但是就他主張眾人共有一個被動理智及相同的理象，只在想像方面有差別來說，這主張不合理，如前面已說過的（同處）。

另一個是柏拉圖派的主張，按前面第八十四題第三及第四節已說過的，他們主張我們靈魂內從起初就有知識，這是因爲分有獨立之形式。但是，靈魂由於與身體結合而受到阻礙，遂

不能自由注意他所知的事物。按這種看法，學生從老師那裡不是得新知識，而是在老師的刺激下，使他注意到他原本知道的事物。如此說來，學習無非就是回憶。這正似他們也主張，自然界的主動者或效力因，只在於準備形體質料，以便承受形式；形體質料是因分有獨立之理象而獲得形式。但是先前第七十九題第二節、第八十四題第三節反駁這種主張時已經指明，按亞里斯多德在《靈魂論》卷三第四章所說的，人靈的被動理智對可領悟之對象而言，只是在純潛能狀態。

所以，該隨另一種說法，就是如《物理學》卷八第四章所說的，老師在學生身上產生知識，乃是導引他由潛能進入現實。為明白這一點，要知道由外在根本而來的效果，有的只來自外在之根本，例如：房屋之形式，只是由技術在質料上產生的。有的效果有時是來自外在之根本，有時則是來自內在之根本，例如：病人之復康，有時是來自外在之根本，即醫藥技術；有時是來自內在之根本，就如一人憑本身的自然能力而痊癒。在最後這類效果方面，要注意兩點事情。第一，技術之作用摹仿自然；正如自然能力使病人痊癒，在於改變、化解和排除產生疾病的質料，技術同樣也是如此。第二，外在之根本，即技術，不是以主要主動者或效力因的資格起作用，而是幫助主要效力因的。主要效力因則是內在的根本，外在根本加強內在根本，給予它工具和助力，以供內在根本運用來產生效果；就如醫生增加自然之力量，提供食品和藥物，讓自然用以達到其目的。

人可以憑內在之根本獲得知識，就如那憑自力之研究而獲得知識的；也可以用外在之根本，就如那向他人學習的。在每個人內有一種知識之根本，即主動理智之光，憑這個根本，人從起初自然就立刻知道一切知識的某些普遍原理。當一人將這些普遍原理貼用於他憑感官所得之記憶和經驗中的特殊事物

時，他便是以自己發現的方式，獲得他以前所不知道的事物的知識，他是從已經知道的達到尚未知道的。爲此，凡是教導他人的，都是從學生已知道的，領導他認知他以前所不知道的；正如《分析後論》卷一第一章所說的：「任何教導和學習，都是從已經知道的開始。」

老師領導學生從已經知道的達到以前不知道的，有兩種方式。第一，提供一些工具或輔助，使學生的理智用以獲致知識。例如，提示給他一些不太普遍或抽象的命題，是學生根據他已經知道的能加以判斷的；或者提示一些具體的例子，或是相似的、或是相反的、或其他類似的例子，用它們來引導學生的理智走到他原來不知道的真理。第二，是加強學生的理智；這並不是像前面第一〇六題第一節、第一一一題第一節論天使之光照或啓發時所說的，用一種近似高級天性的能力，因爲所有人的理智按天性都屬於同一等級；而是指示給學生原理與結論之間的關係，因爲學生自己也許還沒有這麼大的比較能力，可以從原理推演出結論來。故此，《分析後論》卷一第二章說：「證明乃是使人知曉的推論」。以這方式，那提示證明的人，便使聽者成爲知者。

釋疑 1.如正解已說過的，教導者只是從外面給予輔助，就像治病的醫生。正如內在的自然天性是復康的主要原因；同樣，內在的智性之光也是知識的主要原因。這兩種內在的根本都是從天主來的。爲此，正如說：天主「治癒你的一切痛苦」（《聖詠》第一〇三篇3節）；同樣也說：天主「教導人知識」（《聖詠》第九十四篇10節），因爲「祂儀容的光輝印在我們身上」（《聖詠》第五篇7節），一切都是藉這光輝顯示給我們。

2.教師並不是以自然效力因之方式，在學生身上產生知識，如亞威洛哀所質疑的。所以，知識不必是積極的品質，而

是人在教導時所根據的原理，正如技術是行動時的指導原理。

3. 老師不在學生身上產生智性之光，也不直接產生理象；而是以其教導推動學生，使學生以自己的智力，形成與外面提供之符號相當的智性概念。

4. 老師提示給學生的符號，是這類事物的符號，即是它們已廣泛地和模糊不清地為學生所認知，但尚未個別具體地和清晰地被認知。為此，當一人憑自己獲致知識時，不能說是自己教導自己，或自己是自己的老師；因為他原來沒有像老師所應具有的現成或完備的知識。

第二節 人是否能教導天使

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人似乎能夠教導天使。因為：

1. 宗徒在《厄弗所書》第三章10節說：「為使天上的率領者和掌權者，現在藉著教會，得知天主的各樣智慧。」但是教會是眾信友之團體。所以有些真理是藉著人使天使得知。

2. 此外，按前面第一〇六題第一節、第一一二題第三節所說的，直接受天主光照或啟發關於天主之事的高級天使，能夠教導低級天使。但有些人是直接由天主聖言教導，得知關於天主的事，最顯著的例子是宗徒們，就如《希伯來書》第一章2節所說的：「在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」所以，有些人曾有能力教導天使。

3. 此外，低級天使受高級天使之教導。但是有些人比某些天使高；因為按教宗額我略一世在《福音論贊》第三十四篇裡所說的，有的人被提升到天使的最高品位。所以，有的人能教導某些低級天使有關天主的事情。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說，天主對人的光照或啟

發，都經過天使而抵於人（參看《上天階級論》第四章）。所以，人並不教導天使有關天主的事。

正解 我解答如下：前面第一〇七題第二節已經指出，低級天使固然能向高級天使講話，把自己的思想顯露給他們；但是關於天主的事，高級天使從來也不受低級天使之光照或啓發。正如低級天使是在高級天使之下，顯然就是最高超的人，也是在最低級的天使之下。這有主在《瑪竇福音》第十一章11節所說的以資證明：「在婦女所生者中，沒有興起一位比洗者若翰更大的；但在天國裡最小的，也比他大。」所以，關於天主的事，天使從來不受人的光照或啓發。但是人能以講話的方式將自己心中的思念顯示給天使；因為只有天主知道人心中的祕密。

釋疑 1. 奧斯定在《創世紀字義新探》卷五第十九章是這樣解釋宗徒那句話。宗徒先說了：「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，光照一切人，使他們明白，從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧祕」（第8及9節）。奧斯定解釋說：「所謂隱藏，但卻為天上的率領者及掌權者所知曉，即是藉著教會，得知天主的各樣智慧。」意思是說：這奧祕對人說是隱藏的，但對天上的教會來說，即率領者與掌權者所代表的教會來說，卻是已知曉的，且是「從創世以來，而非在創世以前；因為原始的教會是在天上，而在復活後，人間的教會將與之合而為一」。

但是，也可以用別的方式來解釋，就如奧斯定在那裡接著所說的：「那隱藏的奧祕，天使不只在天主內得以知曉，並且當這奧祕在世界上獲得實現和彰顯時，也同樣揭露在他們眼前。」所以，在基督和教會的奧祕由宗徒們實現時，有些為天使原來不清楚的奧祕，這時為他們也昭然若揭。熱羅尼莫所說

的，也可以這樣來解釋，他說，由於宗徒們的宣講，天使們知道了一些奧秘（《厄弗所書註解》卷二，關於第三章10節）；因為由於宗徒們的宣講，有些奧秘實現了，例如：關於宗徒在那裡論到的，外邦人因了保祿的宣講而歸化的事。

2.宗徒們直接受天主聖言之教導，但祂不是按其天主性，而是以其人性講話。故所舉之理由不能成立。

3.有些人連在現世也比某些天使偉大，但不是現實地，而是在潛力或功能方面；這是因為他們具有極高的愛德，能摺得比某些天使所享有的更高層級的眞福。就如我們說某種大樹的種子，按潛力比某小樹大，但按現實卻比小樹小得多。

第三節 人是否能以其靈魂的力量改變形體質料

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人似乎能以其靈魂的力量改變形體質料。因為：

1.教宗額我略一世在《對話錄》卷二第三十章說：「聖人們行奇蹟，有時是靠祈禱，有時是憑能力；就如伯多祿是以祈禱使塔彼達復活（《宗徒大事錄》第九章40節），以責斥使說謊的阿納尼雅和撒斐辣死亡（《宗徒大事錄》第五章1至11節）。」但是在行奇蹟的時候，形體質料上有一種變化。所以，人以其靈魂的力量，能改變形體質料。

2.此外，關於《迦拉達書》第三章1節「誰又迷惑了你們呢？」那句話，「註解」（拉丁通行本註解）上說：「有些人的眼睛非常有神，只用眼睛便能影響他人，特別是孩童。」除非靈魂的力量能改變形體質料，否則便不可能如此。所以，人以其靈魂的力量能夠改變形體質料。

3.此外，人的身體比其他低級形體高貴。但是藉由靈魂的知覺，人的身體會變熱或變冷，例如：在發怒者和害怕者身上可以看到這種情形；有時這種變化甚至能使人生病或死亡。

所以人的靈魂更能以其力量改變形體質料。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷三第八章說：「形體質料只服從天主的指揮。」

正解 我解答如下：第一一〇題第二節已經說過，使質料改變至形式者，或者是由質料及形式組合的主動者或效力因，或者是天主；質料和形式原已先潛存於天主的能力內，以天主為其最初原因。為此，按那裡所說的，連天使也不能以其自然能力改變形體質料，除非利用形體性的效力因來產生某些效果。所以，靈魂更不能以其自然能力改變形體質料，除非利用一些形體媒介。

釋疑 1.所謂聖人憑能力行奇蹟，是憑恩寵的能力，不是憑天性的能力。這可以從教宗額我略一世在那裡所說的看出來，他說：「那些按若望所說的，憑（來自天主的）權能成為天主的子女的（《若望福音》第一章10節），若憑此權能而能行奇蹟，這有什麼奇怪？」

2.亞維采那認為迷惑作用之原因，在於精神本體本來就比自然界的相反之效力因，更能支配形體質料（《論靈魂》卷四第四章）。為此，靈魂的想像力若強，形體質料便隨之而變。他說這就是眼睛之迷惑力的原因。但是前面第一一〇題第二節已經指出，形體質料並不服從精神本體之指揮，只服從造物主。所以更好說，靈魂之強大的想像力，改變與靈魂相結合之身體的活力或精氣精神（spiritus）。這種改變在眼睛裡特別顯著，因為眼睛裡的精氣精神最銳敏，眼睛再影響四周的空氣。故此，按亞里斯多德在《論睡眠與醒寤》第二章所說的，新而明亮的鏡子，一照月經期的婦女，會變為昏暗。

爲此，一個人的靈魂若懷有惡狠心情，像某些老婦人，他的目光便按上述之方式變成有毒的、傷人的；特別是對身體脆弱，感官靈敏的孩童。但也可能由於天主的容許，或別的不易知曉的事故，其中摻有魔鬼的作用，巫婆與魔鬼有契約。

3. 靈魂是以形式之資格與身體相結合；而感官嗜慾，按前面第八十一題第三節所說的，多少服從理性，並是某身體器官之活動。爲此，靈魂的知覺必然牽動感官嗜慾，並引起某些身體上的活動。但是，人的靈魂知覺不足以改變外在之形體物，除非通過自己之身體上的變化，如釋疑2.已說過的。

第四節 離開身體之人的靈魂，是否至少能推動形體物之空間性活動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 離開身體之人的靈魂，似乎至少能推動形體物的空間性活動。因爲：

1. 按前面第一一〇題第三節所說的，形體物的空間性動態自然受精神本體之支配。但是離開身體的靈魂是精神性的本體。所以能以其命令推動外在的形體物。

2. 此外，據《格肋孟的行程》(Itinerario Clementis) 所記載的，尼柴達(Niceta)告訴伯多祿說，西滿術士將他殺死的孩童之靈魂用巫術扣留，爲用來行邪術(「伯多祿行傳簡編」第二十七章)。但除非有些形體上的變化，至少空間性的，否則便不可能。所以離開身體的靈魂有能力推動形體物的空間動態。

反之 哲學家在《靈魂論》卷一第三章說，靈魂不能推動別的形體物，只能推動自己的身體。

正解 我解答如下：離開身體的靈魂，以其自然能力不能推動

任何形體物。在靈魂與身體結合在一起時，顯然它只能推動活的身體；爲此，一個肢體若失去了活力，便不受靈魂支配作空間性的運動。離開了身體的靈魂，顯然不再給予身體活力。故此，形體物的空間性動態，不受這種靈魂之自然能力的支配；但它能由天主的能力，獲賜某些超出自然能力的東西。

釋疑 1.有些精神性本體，其力量不被局限於某固定的形體物，就如天使，本來就沒有形體之牽制；故此，天使能推動各種形體。倘若某獨立之精神本體的動力本來是爲推動某形體物的，便不能推動比這形體物大的，只能推動比較小的；就如按哲學家們所說的，下層天宇的推動者，不能推動高層天宇。靈魂按天性既然是爲推動自己爲其形式之身體的，所以用其自然能力不能推動任何別的形體物。

2.正如奧斯定在《天主之城》卷十第十一章，和金口若望在《瑪竇福音論贊》第二十八篇所說的，魔鬼常假裝是死人的靈魂，爲支持外教人的這種錯誤想法。所以，可能是西滿受了魔鬼的騙，這魔鬼冒充是他殺死了孩童的靈魂。

第一一八題

論人關於靈魂方面根於人的傳殖

一分爲三節一

504

神學大全·第三冊：論創造人類與治理萬物

然後要討論的是人之根於人的傳殖（*traductio*；參看第一一七題引言）。首先，關於靈魂方面；第二，關於肉身方面（第一一九題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、覺魂是否藉精子傳殖。
- 二、智魂是否藉精子傳殖。
- 三、靈魂是否都是（先前）一起同時受造的。

第一節 覺魂是否藉精子傳殖

有關第一節，我們討論如下：

質疑 覺魂（*anima sensitiva*）似乎不是藉胚種或精子（*semen*）傳殖，而是由天主造的。因爲：

1. 凡不是由形式及質料組合而成的完美的本體或自立體，如果開始存在，這不是靠生殖，而是靠創造。因爲所生殖者都是從質料而來；但覺魂是完美的本體，否則便不能推動身體。此外，它既是身體之形式，所以不是由形式及質料組合而成的。所以，它不是靠生殖，而是靠創造開始存在。

2. 此外，在生物中的生殖之根本是靠生殖機能；這機能既然算是生魂的機能之一，所以低於覺魂。但是沒有一個東西的作用能超出其本類範圍。所以，覺魂不可能是靠動物之生殖能力產生的。

3. 此外，生殖者產生與自己相似者；所以，被生殖者之形式該現實地存在於生殖之原因中。但是，在精子中現實地沒

有覺魂，也沒有覺魂的一部分，因為覺魂的每一部分都該在身體的某一部分；然而在精子中沒有身體的某固定部分，因為身體的每一部分都是因精子之能力並由精子形成的。所以，覺魂不是由精子產生的。

4.此外，假若在精子中含有覺魂之主動或積極根本，則在動物出生以後，那根本或仍然保存，或者不再保存。但是不能保存。因為若保存，它或者與生出之動物的覺魂是同一個東西，而這是不可能的。因為如此，則生殖者與被生殖者，產生者與被產生者，便是同一個東西了。或者是另一個東西，這也是不可能的。因為前面第七十六題第四節已經指出，在一個動物中，只有一個形式根本；也就是說，只有一個魂。倘若不再保存，這似乎也是不可能的；因為，如此則是效力因起作用時毀滅自身，這是不可能的。所以覺魂不能是生自精子。

反之 精子內的能力，與由精子所生之動物的關係，就像世界之元素中的能力，與由世界之元素所產生之動物的關係，例如：那些由腐爛而產生的動物。但是這些動物的魂是由在元素中的能力產生的，就如《創世紀》第一章20節所說的：「水中要繁生蠕動的生物」。所以，由精子產生的動物，其魂也是由精子內的能力產生的。

正解 我解答如下：有人主張動物的覺魂是由天主創造。假若覺魂是自立的東西（subsistens），本然或憑藉自己具有存在和活動，則這主張合理。因為果真如此，則正如它本然或憑藉自己具有存在和活動；同樣，它也該本然或憑藉自己形成或進入存在。既然單純而自立的東西只能由創造而形成，所以覺魂也該是由創造而進入存在。

然而這前提或根基，即覺魂本然或憑藉自己具有存在和

活動，並不合真理，這由前面第七十五題第三節所說的就可以知道；否則的話，身體腐化後，覺魂就該不會腐化。所以，覺魂既然不是自立的形式，其存在方式與其他形體物的形式相同，即它們不是本然地或憑藉自己而有存在。說它們存在，乃是由於組合體因它們而存在，所以形式也是屬於組合體的。又因了生殖者與被生殖者是相似的，所以覺魂以及其他類似的形式，必然是由某形體主動者或效力因所產生，這效力因以其所含有的一種形體性能力，使質料從潛能變為現實。

一個主動者或效力因的能力愈強，其作用的範圍也愈廣；就如一個物體愈熱，其熱力所達到的範圍也就愈大。沒有生命的形體物，按天性等級最低，也產生與自己相似的東西；但不用媒介，只憑其自身，就如火憑其自身產生火。有生命的形體物能力比較強，能不用媒介產生與自身相似者，也能通過媒介。在營養活動上是不用媒介，肉產生肉；在生殖活動中是用媒介，因為由生殖者之魂，傳給動物或植物之精子一種積極的能力，就像由主要之效力因傳給工具一種動力一樣。正如說一個東西是受工具推動，或說是受主要效力因推動，都可以；同樣，說被生殖者之魂是由生殖者之魂產生的，或說是由精子內，源自生殖者之魂的力量產生的，也都可以。

釋疑 1.覺魂不是完美地憑自己自立的本體。之前第七十五題第三節已經討論過了，這裡不必再講。

2.生殖機能不是單獨以自己的能力生殖，而是以此機能所屬之整個魂的能力生殖。是以植物的生殖機能產生植物，動物的生殖機能產生動物。因為魂愈完美，其生殖機能之效果也愈完美。

3.在精子內的那種源自生殖者之魂的積極能力，乃是生殖者之魂的一種動力。它不是魂，也不是魂的一部分，除非是

按潛力來說；就如在刀鋸中沒有床之形式，只有指向此形式的一種動力。故此，這個積極能力不必有現實的身體器官，而是以精子內的精氣或元氣（spiritus）為基礎；精子是泡沫性的，從它的白顏色上就可以看出來。在這元氣中，也有由天體之力量產生的一種熱力，前面第一一五題第三節釋疑2.已經說過，低級效力因之產生同類的東西也靠天體的力量。又因了在這元氣中，魂之力量與天體之力量相助為理，故此說：「人是生自人，及太陽」（亞里斯多德，《物理學》卷二第二章）。而元素之熱力就似魂之機能的工具，正如按《靈魂論》卷二第四章所說的，它也是營養機能之工具。

4.按哲學家在《動物生成論》卷二第三及第四章所說的，在以交媾方式生殖的完美動物中，積極能力是在雄性的精子或胚種內；胚胎之質料則是那由雌性供給的。在這質料中，從一開始立刻就有生魂（anima vegetabilis），但不是以第二級現實的方式存在，而是以第一級現實的方式存在，就像在睡眠者內的覺魂一樣。在它開始吸收營養的時候，開始有現實的活動。這種質料受雄性之精子的力量之改變，直到產生現實的覺魂；並不是原來在精子內的力量變為覺魂。因為如此的話，生殖者與被生殖者便是同一個東西了；這樣的過程倒比較像似營養及生長作用，而不像生殖作用，就如哲學家所指出的（《生滅論》卷一第五章）。等到藉由精子內積極根本之力量，在被生殖者身上產生了覺魂的主要部分後，胎兒之覺魂便開始起作用，以營養及生長之方式成全自己的身體。精子分解和其內的元氣消失以後，原來在精子內的積極能力便停止存在。這並沒有不合理的，因為這個能力不是主要的效力因，而是工具因；效果既已產生，工具之動力便停止。

第二節 智魂是否由精子產生

有關第二節，我們討論如下：

質疑 智魂（anima intellectiva）或靈魂似乎是由精子產生。因為：

1. 《創世紀》第四十六章26節說：「由雅各伯所生的（靈魂）……共計六十六。」但是凡由人所生的，都是由精子產生的。所以智魂是由精子產生。

2. 此外，前面第七十六題第三節曾經指出，在人內按本體只有一個靈魂，同時是智魂，覺魂，又是生魂。但是，人內的覺魂是由精子產生的，像其他動物一樣；故此哲學家在《動物生成論》卷二第三章說，動物和人不是同時形成，而是先形成具有覺魂的動物。所以，智魂也是由精子產生。

3. 此外，其作用終結於或成就形式及質料的，是同一個主動者或效力因；否則由形式和質料便不能形成真正的單一物。但是智魂是人之身體的形式，而身體是由精子之力量形成的。所以，智魂也是由精子之力量產生的。

4. 此外，人所生殖的按類別是與他相似的。但是，人之類別是由有理性的靈魂構成的。所以，智魂是由生殖者來的。

5. 此外，不該說天主與犯罪者合作。但智魂若是由天主創造的，則天主有時與通姦者合作，因為有時從這些人的非法交媾中能生出子女來。所以，智魂不是由天主創造的。

反之 《論聖教信端》第十四章說：「智魂不是由交媾產生的。」

正解 我解答如下：在質料內的積極力量，不可能擴展自己的作用，使產生非質料性的效果。人內的智性根本顯然是超越物質的根本，因為它有不經身體參與的活動。是以，精子內的力

量，不可能產生智性根本。

而且精子內的能力，是以生殖者的魂之力量產生作用，因為生殖者之魂是其身體之現實，並在身體活動時運用身體。但是身體並不參與理智或智性的活動。是以智性根本之力量，以其為智性者而言，不能達到或涉及精子。是以，哲學家在《動物生成論》卷二第三章說：「只有理智或智性是外來的。」

此外，按前面第七十五題第二節所指出的，智魂既然有不繫於身體的活動，所以是自立的；因此，它有獨立的存在及產生。又因了它是非質料性的本體，不能由生殖產生，只能由天主創造。若說智魂是生殖者產生的，就等於說它不是自立的，因而它與身體同朽。所以，主張智魂是以精子傳殖，乃是一種異端。

釋疑 1. 聖經那句話用的是以部分代替整體的說法，即是以靈魂代替整個的人。

2. 有人說，胚胎中所顯示的生命活動，不是來自其魂，而是來自母親之魂，或者是來自精子內的形成能力。這兩種主張都不合理。因為生命活動，如感覺，營養，和生長，不能是來自外在之根本。所以該說，一開始在胚胎中的是生魂，然後是覺魂，最後是智魂。

因此有人說，在最初就有的生魂之上，然後加上另一個魂，即覺魂；在覺魂之上最後再加上另一個，即智魂。如此則在人內有三個魂，其中之一是另一個的潛能。前面第七十六題第三節已經反駁了這個主張。

故此，別的人說，那個原先只是生魂的同一個魂，後來由精子內之能力的作用，變為同時是有感覺的魂；最後這同一個魂再變成有智性的魂，但不是憑精子的積極力量，而是由於高級效力因之力量，即是由於從外光照或啟發者天主的力量。

哲學家因而說理智或智性是外來的。但這主張不能成立。第一，本體性之形式無所謂增長或縮小，若加上高一級的完美，便變成另一個類別；就如在數目上加上一個單位，便成了一個別的數目。所以，同一個形式不可能屬於不同的類別。第二，因為如此的話，則動物之生殖便是個連續無間的動態，是從不完美者到完美者的逐漸過程，就如在變化中的情形一樣了。第三，因為如此，則人或動物的生殖便不是正式的或絕對的生殖了，因為其主體已經是現實的東西。因為如果在胚胎之質料中，從起初就已有生魂，後來逐漸變為完美的，乃是增加後來的完美而不破壞原先有的完美——這不合於正式的或絕對的生殖之意義。第四，因為那由天主之作用產生的東西，或者是一種自立體，如此則按本質與原有之非自立的形式，該不是一個東西——這就又回歸到在身體內有許多個魂的主張。或者它不是自立體，而是原有之魂的一種成就；如此則身體腐朽後，智魂也必然隨著腐朽——這是不可能的。

此外，還有一種說法，是那些主張眾人共有一個理智者的。在前面第七十六題第二節已經反駁了這個主張。

故此該說，既然一個東西之產生，常是另一東西之腐朽，因此無論在人內或在其他動物內，當比較完美之形式來到時，先有之形式便腐化；不過後來之形式，具有原先之形式所有的一切，並且所具有的還更多。所以，無論是人或其他動物，都是經過許多次產生和腐化，以達到最後的本體性形式。這在由腐爛物中產生的動物身上是顯而易見的事。所以該說，在人產生之終局，由天主創造智魂，原先之形式都消滅，但智魂同時具有生長及感覺能力。

3.所舉之理由，適用於互不相關的效力因。但若許多效力因彼此有關聯，則可能低級之效力因的作用只限於質料上的配備，而高級效力因的作用一直達到最後之形式，就如：在動

物之生殖方面，是精子之力量準備質料，而魂之力量給予形式。由之前第一〇五題第五節、第一一〇題第一節所說的可以知道，整個形體界都是以精神力量之工具的資格起作用，尤其是天主的工具。故此，身體之形成是由某形體界能力所產生，而智魂只由天主產生，這並非不可能。

4.人產生與自己相似者，是因了他的精子之力量，準備了質料承受這種形式。

5.在通姦者的行動中，那屬於天性的部分是善的——天主是與這部分合作；屬不正當的私慾那部分是惡的——天主不與這部分合作。

第三節 人的靈魂是否都是在世界開始時一起受造的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人的靈魂似乎都是在世界開始時一起受造的。因為：

1.《創世紀》第二章2節說：「天主停止了祂所行的一切工程。」假若祂每天創造新的靈魂，這話就不能成立了。所以靈魂都是一起受造的。

2.此外，精神性的本體尤其屬於宇宙之完美。倘若靈魂是與身體一起受造，則每天有無數的精神性本體增加宇宙之完美；如此則宇宙以前不是完美的。但這與《創世紀》第二章2節所說的不合，那裡說：「天主圓滿完成了自己的一切工程。」

3.此外，東西的終局與起點相呼應。但是，身體消滅以後，智魂仍然保存。所以，它是在身體之前開始存在。

反之 《論聖教信端》第十四及第十八章說：「靈魂與身體一起受造。」

正解 我解答如下：有人主張智魂或靈魂是偶而與身體結合，

認為靈魂與那些不與身體結合的精神性本體的情形是一樣的。因此他們主張，人的靈魂是最初與天使們一起受造的。

但這主張不合真理。第一，在其根基或前提方面。假若靈魂是偶然地與身體結合，則由此結合而構成的人，便是偶然性的東西了，或者靈魂就是人了；在前面第七十五題第四節已經指出這不合於真理。此外，按前面第五十五題第二節、第八十五題第一節所指明的，領悟方式之不同，也顯示出人的靈魂與天使並不屬於同一天性。因為人之領悟須轉向心象，有所取自感官者，這在前面第八十四題第六及第七節、第八十五題第一節也說過了。故此，靈魂需要與身體結合，為感官部分之活動，它需要身體。關於天使則不能這樣說。

第二，這主張本身也假。假若靈魂自然該與身體結合，沒有身體乃是不合天性的事，而且沒有身體也就沒有其天性之完美性。從不完美及不合天性來開始自己的工程，這是不適宜於天主的；因為天主並沒有創造沒有手和沒有腳的人，這些乃是人之天性的一部分。所以祂更沒有創造沒有身體的靈魂。

若有人說，與身體結合為靈魂不是自然的事，那就得找靈魂何以與身體結合的原因。所以該說這或是由於靈魂自己的意志使然，或是由於別的原因。若說是由於靈魂自己的意志，似乎不合理。第一，既然靈魂不需要身體，而要與身體結合，則這意志是不合理性的；假若靈魂需要身體，則這結合乃是自然的，因為「天性或自然在必要的方面不會有虧缺」（亞里斯多德，《靈魂論》卷三第九章）。第二，沒有辦法解釋何以在世界開始受造的靈魂，在那麼久的時間之後，忽然想與身體結合。精神性的本體乃是超時間性的，因為是在天體之運行的範圍以外的。第三，這個靈魂之與這個身體結合，似乎是出於偶然。因為這繫於兩個意志之相遇，即下凡靈魂之意志，及生殖（身體）者之意志。假若靈魂與身體之結合違反靈魂之意志，也就

是違反其天性，那該是由外在的原因強迫的，這對靈魂是件屬於懲罰和痛若的事。奧利振就曾誤以為靈魂與身體結合，乃是因罪受罰。

上述各種主張既然都不合理，所以該簡直地承認靈魂不是在肉身以前受造的，而是在輸進身體時受造的。

釋疑 1.說天主在第七天停止了工程，並不是停止了一切工作，因為《若望福音》第五章17節說：「我父到現在一直工作」；而是說停止了創造新種類的東西，即不以任何方式在最初之工程中先已存在的東西。因為現在所創造的靈魂，按種類方面的相似或相同來說，在最初的工程中已經存在，因為亞當的靈魂是在最初的工程中受造的。

2.關於個體物之數目方面，宇宙之完美每天都可以有所增加；但不是在種類的數目上。

3.靈魂沒有身體後仍然存在，乃是由於身體之腐朽，這是罪過的後果。因而天主不適宜這樣開始祂的工程，因為《智慧篇》第一章13及16節說：「天主並未造死亡……但是不義的人，因自己的言行自招死亡。」

第一一九題

論人關於身體方面的傳殖

—分爲二節—

然後要討論的是人關於身體方面的傳殖（參看第一一八題引言）。

關於這點，可以提出兩個問題：

- 一、食物中是否有什麼轉變爲人之真實的天性。
- 二、充爲人類生殖之根本的精子，是否來自多餘的食物。

第一節 食物中是否有什麼轉變爲人之真實的天性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 食物中似乎沒有什麼轉變爲人之真實的天性。因爲：

1.《瑪竇福音》第十五章17節說：「凡入於口的，先到肚腹內，然後排洩到廁所裡去。」但是排洩出去的，不轉變爲人之真實的天性。所以，食物中沒有什麼轉變爲人之真實的天性。

2.此外，哲學家在《生滅論》卷一第五章，將肉區分爲質料性的和類別性的，並說質料性的肉「來來去去」。那由食物產生的，是來來去去的。所以，食物所轉變成的是質料性的肉，而不是類別性的肉。但是屬於人之類別的，才是屬於人之真實天性的。所以，食物不轉變爲人之真實的天性。

3.此外，基本濕度或濕氣（humidum radicale）似乎是屬於人之真實的天性；據醫生們說，這種濕氣若有損失，便不能恢復。倘若食物轉變爲該濕氣，則該濕氣就該是能恢復的了。所以食物不轉變爲人之真實的天性。

4.此外，假若食物轉變爲人之真實的天性，則人內的任

何損失都可以恢復。但是，人之所以有死，無非是因了某些損失。所以，人該能藉進食永遠保存自己不死。

5.此外，假若食物轉變爲人之真實的天性，則人內的任何東西都可以失去後再恢復；因爲在人內由食物產生的東西能夠消失並恢復。假若人活的時間久，則他初出生時的質料性東西，到最後一點也不復存留。如此，則他在一生的過程中，不是同一個人；因爲東西爲能是同一個，須是同一質料。這是不合理的。所以，食物不轉變爲人之真實的天性。

反之 奧斯定在《論真宗教》第四十章說：「肉體之食物分解後，即是說失去其形式後，便轉移而精造肢體。」但是精造肢體屬於人之真實的天性。所以食物轉變爲人之真實的天性。

正解 我解答如下：哲學家在《形上學》卷二第一章說：「一個東西與真實（veritas）之關係，就像它與存在或實在（esse）之關係。」所以，凡屬於一東西之天性的構成（要素），就屬於這東西之真實的天性。但是可以從兩方面去看天性：一種是按種類之理的普遍性天性，另一種是在這一個體中的個別天性。一個東西之普遍性的形式和質料，屬於這東西之普遍性的真實天性；個別的具體質料，及被這質料個別化的形式，屬於在這一個個別東西中的個別真實天性。就如人的靈魂及身體，屬於普遍性之人之真實天性；但是這個靈魂和這個身體，則屬於在伯多祿或瑪爾定中的（個別）真實天性。

有些東西，其形式只能在某固定的質料中存在，例如：太陽的形式只能在它現實所蘊含的質料中存在。有些人按這種方式，主張人的形式也只能在某固定的質料中留存，此一質料即是最初在第一個人身上爲人之形式所成形的那個質料。因而除了由原祖傳給後代的質料外，其餘外加的都不屬於人之真實

天性，有似沒有真正秉受人之天性的形式。那個在第一個人身上秉有人之形式的質料，本身繁衍；因而所有的人之身體都是源自第一個人的身體。按這些人的主張，食物不轉變爲人之真實的天性；他們說人用食物是當天性的一種補助，即是爲抵抗自然熱力之作用，以免消耗基本濕氣；就如在鉛或錫裡加上銀，以防火之腐蝕作用。

這個主張有許多不合理的地方。第一，因爲一個形式能在另一個質料中成形，和能離棄自己原有的質料，原本屬於同理；是以，凡有生者皆是有朽的，反之亦然。人的形式顯然能夠離棄屬於它的質料，否則人的身體便不是有朽的了。故此，它也能轉移到別的質料上去，使別的東西轉變爲人之真實的天性。第二，一類東西的質料若全部都在一個個體中，則這類東西只能有一個個體，例如：太陽、月亮等，便是如此。這樣的話，則全人類只能有一個人。第三，質料之增多，或者只按量度，就如在稀疏化時，這時質料之體積變大；或者質料本身也增多。但如果只是同一個質料本身，便不可能說它增多；因爲一個東西若保持原樣，不可能變多，因爲繁多都是由某種區分產生的。所以（若質料本身增多），該是有別的質料加入，或者是創造的，或是由別的質料轉變來的。所以，某質料之能增多，或者是由於稀疏化，如：水之變爲氣；或者是由別的東西轉變的，如：火之因添加木材；或者是由創造而來的。但是人身體之質料的增長，顯然不是因稀疏化而造成的；否則的話，成年人的身體反而不如孩童的身體完美。也不是由於新質料之創造；因爲據教宗額我略一世說：「按質料本身說，一切東西都是同時受造的，雖然按形式之類別說，不是同時受造的。」（《倫理叢談》卷三十二第十二章）。因此，人身體之增長，只有一種可能方式，即是食物轉變成人之真實身體。第四，人按生魂，與其他動物及植物既然沒有差別，所以（按這個主張），連

其他動物和植物的身體，也不是靠食物轉變成接受營養的身體而增長，而是靠某一種增多。但這種增多不可能是自然的，因為質料按自然天性只能擴張到某固定之量度；此外，除了靠稀疏化的方式，或將別的東西轉變成自己外，也沒有別的自然長大的方式。因此，生殖及營養之全部作用，所謂的自然機能，就都是奇蹟了。這是絕對不合理的。

故此，別的人說，若看普遍的人性，人的形式固然能夠重新或另外在別的質料中成形；但是若看在這個個體中的人性，則不能如此。因為在這個個體中的人之形式，繫於某固定之質料，即是在這人初生時所擁有之質料，這質料永遠也不被遺棄，直到這個人最後腐朽為止；他們說這是主要屬於人之真實天性的質料。但是，由於這質料不足以形成必要的量度，故需要使別的質料以食物變成接受營養者之身體的方式加入，為能正常地長大；他們說這是次要屬於人之真實天性的質料，因為人最初之存在不需要這質料，只是必要之量度需要這質料。假若從食物中再產生別的東西，則嚴格地說來，便不屬於人的真實天性了。

但這主張也不合理：第一，這主張是把生物之形體的質料，與無生物形體之質料相提並論；但無生物雖然能產生按類別與本身相似的東西，然而不能產生按個體與本身相似的東西。在有生物中，這能力就是營養機能。假若食物不變為有生物之真實的天性，則營養機能對有生物之形體毫無增益。第二，按前面第一一八題第一節所說的，在精子內的積極能力，乃是由生殖者之魂來的一種影響力。故此，在起作用方面，這積極能力不能比其所從出之魂的能力大。假若精子之力量足以使某質料承受人性之形式，則（人的）魂以其營養機能，更該能使與之相連的養分承受人性之真實形式。第三，不只為成長需要食物，否則成長終止以後便不再需要食物了；實則食物也是

為恢復由自然熱力之作用所造成的損失。那由食物所產生者，若非取代那失去者，便不是恢復。所以，正如那原來有的屬於人的真實天性；同樣，這由食物產生者也屬於人的真實天性。

因此，按另一些人的主張，該說食物確實轉變成人的真實天性，即是真承受肉、骨頭，或其他類似肢體的類別或形式。這就是哲學家在《靈魂論》卷二第四章所要說的：「食物能補養，因為按潛能那就是肉。」（參看《生滅論》卷一第五章）

釋疑 1.主不是說「全部」進入口的，都排洩出去；而是說「凡或一切」，因為每種食物都有不潔的成分被排洩出去。或者也可以按熱羅尼莫的解釋，說凡由食物產生的，都能被自然熱力分解，由細微的孔道排出（《瑪竇福音註解》卷二，關於第十五章17節）。

2.有人解釋，所謂類別性的肉，是指那來自生殖者，最初承受人之類別或形式的；他們說只要個體持續存在，這肉一直保存。質料性的肉是指由食物產生的；他們說這肉不常保存，有新陳代謝。但這說法不合亞里斯多德的原意。他在那裡說，「就像每個在質料中含有類別的東西」，如木頭和石塊，「肉也是有的是按類別，有的是按質料」。上述這一區分，顯然不適用於無生物，因為不是由精子產生的，也沒有營養作用。此外，那由食物產生的，既然是以混合方式加入接受營養的身體，就如水之混入酒內，按哲學家在那裡用的例子。所以，後加者的天性與原有者的天性不能再有不同，因為二者已經由混合成了一體。故此，沒有理由說後加的受自然熱力之消耗，原有的常存不替。

所以該另有解釋。即是哲學家的這個區分，不是指不同的肉，而是指同一肉的不同面相或觀點。若按類別來看肉，即是看其中之形式部分，則永存不替；因為肉之天性及其自然結

構永遠保存。但若按質料來看肉，則不常保存，而是逐漸新陳代謝；就如爐中的火，其形式永存不變，但質料逐漸被消耗，並由別的所代替。

3.所謂基本濕氣，是指類別之機能的全部基礎。若有所損失，便不能恢復，例如：割去手或腳，或其他類似的東西。而營養濕氣（humidum nutrimentale）是指那尚未完全獲得類別之天性者，而是要獲得此天性的東西，例如：血，以及類似的東西。爲此，這類東西若有損失，類別之機能仍在根本上保存著，沒有被割除。

4.凡有感受的身體之機能，都因常期的活動而消弱，因爲這些活動者也是有感受的。是以，轉化（食物的）機能在最初非常強，其轉化作用不只足以補充身體上的損失，且能使身體長大；然後其轉化作用只能夠補償損失，這時停止生長；再後來，連補償損失也力有不足了，這時身體開始退步；最後這種（轉化）能力完全消失，動物遂死亡。就如哲學家在《生滅論》卷一第五章所用的例子，酒有能力使混入的水變成酒；再加水，酒力就消弱了，最後都成了水。

5.按哲學家在《生滅論》卷一第五章所說的，在某質料本身個別變成火時，這時便說火重新或另外產生；倘若某質料變成原已存在的火，便說是加火。故此，若某質料全部一起失去火之類別或形式，而別的質料變成火，那是另一個火。如果一塊木柴慢慢燒完，繼續加入別的木柴，等第一塊木柴全燒完後，仍然是同一個火；因爲後來加入的，常是變成原已存在的火。生物之身體，用食物恢復由自然熱力之消耗所造成的損失，也該這樣去理解。

第二節 精子是否來自多餘的食物

有關第二節，我們討論如下：

質疑 精子似乎不是來自多餘的食物，而是來自生殖者之本體。因為：

1. 大馬士革的若望說，生殖是「一種自然作用，由生殖者之本體產生被生殖者。」（《論正統信仰》卷一第八章）但那被生殖者，是由精子產生的。所以精子是來自生殖者之本體。

2. 此外，兒子像似父親，是因為他有的東西是得自父親。但若產生東西的精子是來自多餘的食物，則人從祖父和祖先身上什麼也得不到，因為在他們身上沒有這個食物。所以人不該像似祖父和祖先，甚於像似其他的人。

3. 此外，生殖者的食物有時是來自牛肉或豬肉，或其他類似的東西。假若精子是來自多餘的食物，則由精子產生的人，該像似牛或豬，甚於像似父親或其他血親。

4. 此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷十第二十章說，我們是在亞當內「不只根據胚種或精子之理，也是根據巨大身軀的本體或原質（corpulenta substantia）」。

倘若精子是來自多餘的食物，便不會如此。所以精子不是來自多餘的食物。

反之 哲學家在《動物生成論》卷一第十八章，從許多方面證明，「精子是多餘的食物或養分」。

正解 我解答如下：這個問題多少繫於前面第一節、第一一八題第一節已說過的。因為，如果人的天性有能力將其形式傳給別的質料，不只在別人身上的，而且也包括在自己身上的，則最初與人身不相似的食物，顯然到最後由於所得之形式而成為相似的。大自然的步驟是使東西逐漸地從潛能變為現實；是以我們看到那些由生殖而產生的東西，最初都是不完美的，後來才

變成完美的。共同者對專有和固定者之關係，顯然是不完美者與完美者之關係；故此，我們見到在動物的生殖中，是先產生動物，而後才是人或馬。因此，食物最後所獲致的，是針對身體之各部分之共同性質，最後才固定為這部分或那部分。

那已經變成各肢體本體的東西，不可能再以化解方式變為精子。因為那被化解的，若不保存那化解它者之天性，則是在脫離生殖者之天性，好似已走上腐化的途徑，如此則沒有能力將別的東西轉變為相似的天性。假若仍保存那化解它者之天性，但它既受到了某固定肢體部分之限定，所以它沒有動向整體之天性的能力，只有動向那一肢體之天性的能力。除非有人說，精子是由全身每一部分內分解出來的，並保有各部分之天性。這樣的話，則精子乃是個小型的現實動物；而動物之生殖動物，只是一種分割，就如泥巴之分自泥巴，又如那些分割後仍然活著的動物。這是不合理的。

所以，只能想精子不是從原來的現實整體分出來的，它是潛能性的整體，具有形成整體的能力；按上面第一節、第一〇八題第一節所說的，這能力是源自生殖者之魂。這個具有成為整體之潛能的東西，是由尚未變成各肢體的食物產生的。所以精子是由食物來的。也正因此，而說營養功能是為生殖功能服務的（參看第七十八題第二節），因為是那經由營養功能轉變而來的，被生殖功能取來作為精子。哲學家將下面之事實作為此一解說之跡象，即是體積大、需要許多食物的動物，按身體體積比例來說，精子較少，生殖率也較低；為了同一原因，胖人的精子也少。

釋疑 1.所謂動物及植物之生殖是來自生殖者之本體，是因為精子之能力是來自生殖者之形式，並且精子是成為這種本體的潛能。

2. 生殖者與被生殖者之相似，不是因了質料，而是因了效力因之形式；效力因產生與自身相似的東西。所以，人爲能像似祖父，精子的形體質料並不必曾是在祖父身上；只要在精子內，有通過父親而來自祖父之魂的能力。

3. 這個問題也是一樣。血統不在於質料，而在於形式之來源。

4. 奧斯定的話不該解釋爲這人的直接胚種之理，或其巨大身軀的本體或原質，曾現實地在亞當內；而是說，按根源二者曾是在亞當內。因爲由母體供給的形體質料，即他所謂的巨大身軀的本體或原質，也是源自亞當；在父體之精子內的積極能力，亦即是這人的直接胚種之理，也是一樣。

但是說基督曾是在亞當內，是根據巨大身軀之本體或原質，而非根據胚種之理。因爲由童貞聖母所供給的其身體之質料，是源自亞當；然而積極能力不是源自亞當，因爲祂的身體不是由男性之精子的力量形成的，而是由聖神的作用形成的。「這樣的誕生，才適合於祂」，而祂就是那高出一切，永遠受讚美的天主。阿們。

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》

第三冊：論創造人類與治理萬物（第一集·第七十五題至第一一九題）

原 著：SUMMA THEOLOGIAE (I, Q75~119)
原 著 者：多瑪斯·阿奎那 ST. THOMAS AQUINAS
翻 譯 者：劉俊餘
審 閱 者：周克勤
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)