

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第四冊：論人的道德行爲與情

第二集·第一部 第一題至第四十八題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE
I-II, Q 1~48

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那

神學大全

第四冊：論人的道德行爲與情

第二集·第一部 第一題至第四十八題

ST. THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGIAE

I-II, Q 1 ~ 48

中華道明會／碧岳學社 聯合出版

聖多瑪斯·阿奎那《神學大全》

ST. THOMAS AQUINAS *SUMMA THEOLOGIAE*

總編輯：周克勤

譯者：周克勤、高旭東、陳家華、劉俊餘、胡安德、王守身

審閱者：周克勤、李震、劉俊餘

單冊譯者、審閱者：

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

文字校對：宮高德、賴効忠、胡皇仔

美術編輯：吳貞寬

感謝協助：陳興翼 神父 / 人名及書名校正

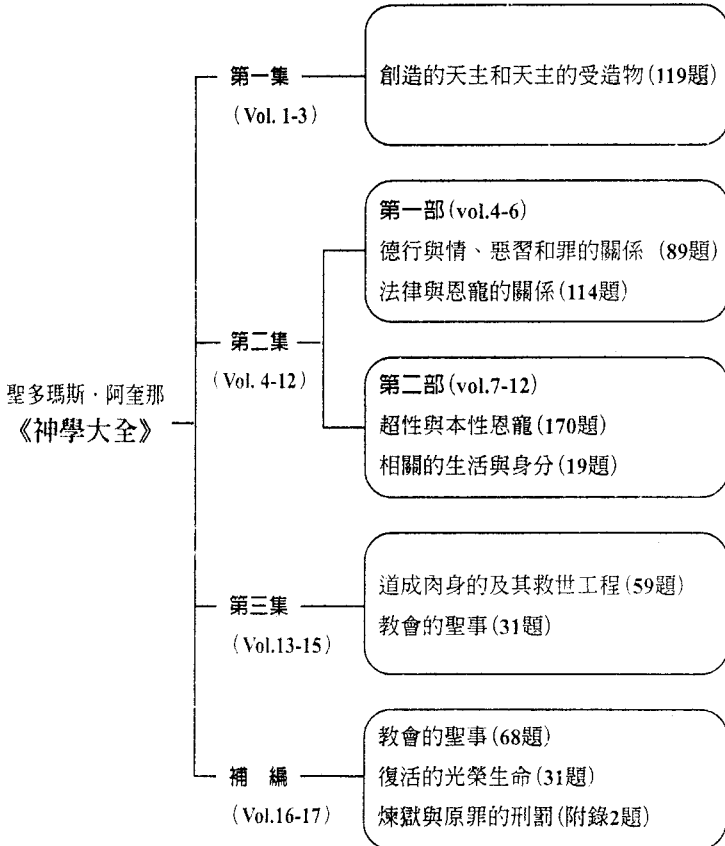
蕭文元 蒙席 / 聖多瑪斯·阿奎那重要著作校正

單國璽 樞機主教 / 封面題字

編輯說明

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

2. 全集主要結構如下：



3. 每一道問題的結構均為四個段落：
 - 質疑**（Ad primum sic proceditur……／Objection 1……）
舉出數個與此論點相反的對立意見。
 - 反之**（Sed contra／On the contrary）
根據作者多瑪斯的觀點引經據典的言論。
 - 正解**（Respondeo dicendum quod／I answer that）
闡述多瑪斯自己的主張與分析。
 - 釋疑**（Ad primum ergo dicendum……／Reply obj. 1……）
逐條回應「**質疑**」列舉的反對意見。
4. 單冊結構包括編輯說明、目錄、結構樹狀圖、正文。
5. 正文中首次出現的歷史人名、書名和教會會議，皆以括號註明拉丁文名稱，以及人物的生卒、會議的起迄年代。
6. 《神學大全》中引用許多古時和教會早期的著作，多瑪斯提及作者時不直呼其名，而以尊稱表示，例如：
 - 哲學家：亞里斯多德
 - 註釋家：亞威洛哀
 - 大 師：彼得隆巴
 - 神學家：納西盎的額我略
 - 法學家：柴爾穌
 - 宗 徒：聖保祿中文版隨從聖多瑪斯的用法，以粗體字表示對古代學者的尊敬。
7. 聖經卷名、人名與章節的摘錄，主要根據天主教思高聖經學會發行的聖經。若有不符之處，則按照周克勤神父覆函譯者

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

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

第四冊

論人的道德行為與情

——第二集第一部 第一題至第四十八題——

目 錄

前 言

第一題	論人之最後目的	1
第一節	人是否為目的而行動	2
第二節	為目的而行動是否為有理性者的專有現象	4
第三節	人的行為是否由目的區分類別	6
第四節	人生是否有個最後目的	8
第五節	一人能否有許多最後目的	10
第六節	人之所欲是否皆為了最後目的	12
第七節	所有的人是否有同一個最後目的	13
第八節	其他東西的最後目的是否也與人相同	14
第二題	論人的幸福之所在	16
第一節	人的幸福是否在於財物	16
第二節	人的幸福是否在於榮譽	18
第三節	人的幸福是否在於聲望或光榮	19
第四節	人的幸福是否在於權勢	21
第五節	人的幸福是否在於身體上的利益	23
第六節	人的幸福是否在於肉體快樂	25

第七節	人的幸福是否在於靈魂上的利益	27
第八節	人的幸福是否在於某受造物	29
<hr/>		
第三題	論何謂幸福	31
第一節	幸福是否為一種非受造物	31
第二節	幸福是否為一種動作	32
第三節	幸福是感官部分之動作，抑或智性部分之動作	35
第四節	若幸福屬於智性，那是智能之動作，抑或意志之動作	37
第五節	幸福是鑑賞理性之動作，抑為實踐理性之動作	39
第六節	幸福是否在於鑑賞性知識之探討	41
第七節	幸福是否在於認識單純體或天使	43
第八節	人的幸福是否在於觀賞天主的本質	44
<hr/>		
第四題	論幸福所需要者	46
第一節	幸福是否需要快感	46
第二節	對於幸福，是否神視比快感更重要	47
第三節	幸福是否需要瞭解	49
第四節	幸福是否需要意志正直	51
第五節	人的幸福是否需要身體	52
第六節	幸福是否需要身體健全	55
第七節	幸福是否需要身外物	57
第八節	幸福是否需要友伴	59
<hr/>		
第五題	論幸福之獲取	61
第一節	人是否能獲得幸福	61
第二節	一人是否能比他人更幸福	63
第三節	人在現世是否能幸福	64

第四節	得到的幸福是否能再失落	66
第五節	人憑己力是否能獲致幸福	68
第六節	人是否靠高級受造物之行動獲得幸福	70
第七節	人爲得幸福，是否需要行善	72
第八節	是否每人皆追求幸福	73
<hr/>		
第六題	論有意行爲及無意行爲	76
<hr/>		
第一節	在人性行動中是否有情願之行動	77
第二節	禽獸是否有情願行動	79
第三節	沒有行動是否可有情願	81
第四節	對意志可否施以強暴	82
第五節	強暴是否造成不情願	84
第六節	畏懼是否造成單純的不情願	85
第七節	慾情是否造成不情願	87
第八節	愚昧是否造成不情願	89
<hr/>		
第七題	論人性行動之情況	91
<hr/>		
第一節	情況是否爲人性行動之附性	91
第二節	神學家是否須討論人性行動之情況	93
第三節	《倫理學》卷三所列之情況是否合適	95
第四節	「爲何」與「動作之所在」是否爲最主要情況	96
<hr/>		
第八題	論意志與其所欲	98
<hr/>		
第一節	意志是否只指向善	98
第二節	意志是否只要目的，或也要導向目的者	100
第三節	意志是否由同一個動作動向目的及導致目的者	102

第九題	論意志之動因	104
第一節	意志是否受智性推動	104
第二節	意志是否受感官性之嗜慾推動	106
第三節	意志是否推動自己	107
第四節	意志是否受外在之根本推動	109
第五節	意志是否受天體推動	110
第六節	意志是否只受作為外在原理的天主推動	112
第十題	論意志之行動方式	114
第一節	意志是否自然動向什麼東西	114
第二節	意志是否必然受其對象推動	116
第三節	意志是否必然受低級嗜慾之推動	118
第四節	意志是否必然受天主自外推動	120
第十一題	論意志之享受行動	122
第一節	享受是否為嗜慾機能之行動	122
第二節	享受只屬於有靈物或亦屬於禽獸	123
第三節	享受是否只限於最後目的	125
第四節	享受是否只限於已達到之目的	127
第十二題	論志向	129
第一節	志向是智性之行動，抑或意志之行動	129
第二節	志向是否只限於最後目的	131
第三節	一人能否同時有二志	132
第四節	志於目的與志於導致目的者，是否為同一個意志行動	133
第五節	禽獸有無志向	135

第十三題 論選擇——意志關於導致目的者之行動 137

- 第一節 選擇是意志行動，抑或理性行動 137
- 第二節 禽獸有無選擇 139
- 第三節 選擇只限於導致目的者，或有時亦關於目的 140
- 第四節 選擇是否只限於由我們所做者 142
- 第五節 選擇是否只限於可能範圍者 143
- 第六節 人是必然地，抑或自由地選擇 144

第十四題 論選擇之前的考慮 147

- 第一節 考慮是否等於探究 147
- 第二節 考慮是關於目的，抑只限於導致目的者 149
- 第三節 考慮是否只限於由我們所做者 150
- 第四節 考慮是否用於我們所做的一切 151
- 第五節 考慮是否以分析方式進行 153
- 第六節 考慮是否推衍到無限 154

第十五題 論同意——意志對導致目的者之行動 156

- 第一節 同意是嗜慾機能，抑或知覺機能之行動 156
- 第二節 禽獸有無同意 157
- 第三節 同意是關於目的，抑或是關於導致目的者 159
- 第四節 同意於行動是否只屬於靈魂之高級部分 160

第十六題 論運用——意志對導致目的者之行動 162

- 第一節 運用是否為意志之行動 162
- 第二節 禽獸有無運用 163
- 第三節 是否能運用最後目的 164

第四節	運用是否先於選擇	166
-----	----------	-----

第十七題	論受意志之命令的行動	168
------	------------	-----

第一節	命令是意志之行動，抑或理性之行動	168
第二節	禽獸能否命令	170
第三節	運用是否先於命令	171
第四節	命令與所命之行動是否為同一個行動	172
第五節	意志之行動是否受命令	174
第六節	理性之行動是否受命令	175
第七節	感官性嗜慾之行動是否受命令	177
第八節	生魂之行動是否受命令	179
第九節	外肢之行動是否受命令	180

第十八題	泛論人性行動之善惡	183
------	-----------	-----

第一節	是否凡人性行為皆善，或亦有惡行	184
第二節	人的行為之善惡是否在於對象	185
第三節	人的行為之善惡是否在於情況	187
第四節	人性行為之善惡是否在於目的	188
第五節	是否有些行為按其別類，即善或惡，來分類	190
第六節	行動善惡之類別是否在於目的	192
第七節	由目的而來之類別，是否歸屬於由對象而來之類別如其總類，抑或相反	193
第八節	是否有些行動按其本類是中性的	195
第九節	是否有些行動按個體為中性者	197
第十節	是否有的情況使人性行動構成善或惡之類別	198
第十一節	增加善惡程度之情況，是否皆使道德行動構成善惡之類別	200

第十九題	論意志之內在行動的善惡	202
第一節	意志之善是否繫於對象	202
第二節	意志之善是否只繫於對象	204
第三節	意志之善是否繫於理性	205
第四節	意志之善是否繫於永恆法律	206
第五節	意志不隨從錯謬之理性是否為惡	208
第六節	隨從錯謬理性之意志是否為善	210
第七節	在導致目的者方面，意志之善是否繫於目的之志向	212
第八節	意志之善惡程度是否隨志向之善惡程度	214
第九節	意志之善是否繫於與天主之意志的符合	216
第十節	在所欲者方面，人的意志是否須與天主之意志一致，始得為善	217
第二十題	論外在之人性行動的善惡	221
第一節	善惡首先在於意志之行動，抑或在於外在行動	221
第二節	外在行動之善惡是否全部繫於意志之善惡	223
第三節	內在與外在行動之善惡是否為同一善惡	224
第四節	外在行動是否增加內在行動之善惡	226
第五節	後果是否增加外在行動之善惡	228
第六節	同一個外在行動能否又善又惡	230
第二十一題	論人性行動善惡所生之後果	232
第一節	人性行為是否由於善惡而是正當的、或有罪的	232
第二節	人性行為是否由於善惡而是可讚美的、或可譴責的	234
第三節	人性行動是否由於善惡而有功、或有過	236
第四節	人性行動的善惡是否在天主前有功或有過	237

第二十二題 論靈魂之情的主體	240
第一節 靈魂是否有情	240
第二節 情主要是在嗜慾部分，抑或在知覺部分	242
第三節 情是否主要在感官嗜慾，而非在智性嗜慾或意志	244
第二十三題 論情彼此之區別	246
第一節 憤情 (irascibilis) 與慾情 (concupiscibilis) 是否有別	246
第二節 憤情部分之情的對立是否按善與惡之對立	248
第三節 靈魂之情是否有不對立者	250
第四節 同一機能不同類別之情，能否互不對立	251
第二十四題 論靈魂之情的善惡	253
第一節 靈魂之情是否能有道德性的善惡	253
第二節 按道德觀點是否靈魂之情皆惡	254
第三節 情是否增減行動之善惡	256
第四節 是否有情按本類即是善的、或惡的	258
第二十五題 論情彼此之關係	260
第一節 憤情部分之情是否先於慾情部分之情，抑或相反	260
第二節 愛是否為慾情方面的第一個情	262
第三節 企望是否為憤情中的第一個情	264
第四節 四個主要的情是否為喜樂、哀愁、企望及畏懼	266
第二十六題 分論諸情：首先論愛	268
第一節 愛是否在慾情部分	268

第二節	愛是否為情	270
第三節	愛與鍾愛 (dilectio) 是否為一事	271
第四節	愛分為友愛與慾愛是否合適	273
第二十七題 論愛之原因		275
第一節	善是否為愛之唯一原因	275
第二節	認知是否為愛之原因	276
第三節	相似點是否為愛之原因	278
第四節	靈魂之其他情是否為愛之原因	280
第二十八題 論愛之效果		282
第一節	結合是否為愛之效果	282
第二節	彼此容納是否為愛之效果	284
第三節	神魂超拔是否為愛之效果	286
第四節	嫉妒是否為愛之效果	287
第五節	愛是否為對愛者有害之情	289
第六節	愛是否為愛者所做之一切的原因	291
第二十九題 論怨恨		293
第一節	惡是否為怨恨之原因和對象	293
第二節	怨恨是否生於愛	295
第三節	怨恨是否比愛力量大	296
第四節	人能否怨恨自己	298
第五節	人能否怨恨真理	299
第六節	是否有東西普遍地可恨	300

第三十題	論慾望	303
第一節	慾望是否只在感官嗜慾部分	303
第二節	慾望是否為個別之情	305
第三節	慾望是否有自然與不自然之別	306
第四節	慾望是否無限	308
第三十一題	論快樂本身	311
第一節	快樂是否為情	311
第二節	快樂是否有時間性	313
第三節	快樂是否與喜樂有別	315
第四節	快樂是否在智性嗜慾部分	316
第五節	身體及感官性的快樂是否強於精神及智性的快樂	318
第六節	觸覺性的快樂是否比其他感官的快樂大	320
第七節	是否有不自然之快樂	322
第八節	快樂是否能與快樂相反	323
第三十二題	論快樂之原因	325
第一節	動作是否為快樂之真正原因	325
第二節	動態是否為快樂之原因	327
第三節	希望與記憶是否為快樂之原因	329
第四節	哀傷是否為快樂之原因	330
第五節	他人之行為能否是我們快樂之原因	331
第六節	對人行善是否為快樂之原因	333
第七節	相似點是否為快樂之原因	335
第八節	驚奇是否為快樂之原因	336

第三十三題 論快樂之效果	339
第一節 快樂是否有舒展作用	339
第二節 快樂是否產生對快樂之渴望或願望	340
第三節 快樂是否妨礙理性作用	342
第四節 快樂是否成全動作	344
第三十四題 論快樂之善惡	346
第一節 快樂是否皆惡	346
第二節 快樂是否皆善	349
第三節 有無快樂是完全的善	350
第四節 快樂是否為判別道德性善惡之尺度或標準	352
第三十五題 論傷痛或哀愁本身	354
第一節 傷痛是否為靈魂之情	354
第二節 哀愁與傷痛是否為一事	356
第三節 哀愁或傷痛是否與快樂相反	358
第四節 是否所有哀愁皆與所有快樂相反	359
第五節 是否有與鑑賞之樂相反的哀愁	362
第六節 是否應逃避哀愁甚於追求快樂	365
第七節 外表的傷痛是否大於內心的傷痛	367
第八節 哀愁是否只有四種	369
第三十六題 論哀愁或傷痛之原因	372
第一節 傷痛之原因是所失之善，抑或所受之惡	372
第二節 慾望是否為傷痛之原因	374
第三節 合一之嗜慾是否為傷痛之原因	376
第四節 不可抗拒之力量是否為傷痛之原因	377

第三十七題	論傷痛或哀愁之效果	379
第一節	傷痛是否消除學習能力	379
第二節	精神萎靡是否為哀愁或傷痛之效果	381
第三節	哀愁或傷痛是否消弱一切活動	383
第四節	哀愁是否比靈魂其他諸情對身體更為有害	384
第三十八題	論哀愁或傷痛之補救方法	386
第一節	是否任何快樂皆能減輕傷痛或哀愁	386
第二節	哭泣是否能減輕傷痛或哀愁	388
第三節	朋友之同情是否能減輕傷痛或哀愁	389
第四節	鑑賞真理是否能減輕傷痛或哀愁	390
第五節	睡眠及沐浴是否能減輕傷痛或哀愁	392
第三十九題	論哀愁或傷痛之善惡	394
第一節	是否凡哀愁皆惡	394
第二節	哀愁能否為正當的善	396
第三節	哀愁能否為有用的善	397
第四節	身體上的傷痛是否為最大的惡	399
第四十題	論憤情：首論企望和失望	401
第一節	企望與願望或慾望是否為一事	401
第二節	企望是在知覺能力或在嗜慾能力	403
第三節	禽獸是否有企望	405
第四節	失望與企望是否相反	406
第五節	企望之原因是否為經驗	407
第六節	青年與酗酒者是否富於企望	409

第七節	企望是否為愛之原因	410
第八節	企望有助或有礙於行動	411
<hr/>		
第四十一題	論畏懼本身	413
<hr/>		
第一節	畏懼是否為靈魂之情	413
第二節	畏懼是否為個別之情	415
第三節	是否有自然的畏懼	416
第四節	論畏懼之種類	418
<hr/>		
第四十二題	論畏懼之對象	421
<hr/>		
第一節	畏懼之對象是善，抑或是惡	421
第二節	自然的惡是否為畏懼之對象	422
第三節	罪惡是否為畏懼之對象	424
第四節	畏懼本身是否能為畏懼之對象	426
第五節	突然的事是否更為可怕	427
第六節	無法補救的事是否更為可怕	428
<hr/>		
第四十三題	論畏懼之原因	430
<hr/>		
第一節	畏懼之原因是否為愛	430
第二節	畏懼之原因是否為匱乏	432
<hr/>		
第四十四題	論畏懼之效果	434
<hr/>		
第一節	畏懼是否有收縮作用	434
第二節	畏懼是否使人宜於考慮	436
第三節	畏懼是否使人顫抖	438
第四節	畏懼是否妨礙行動	439

第四十五題 論勇猛	441
第一節 勇猛是否與畏懼相反	441
第二節 勇猛是否隨希望而來	442
第三節 虧缺是否為勇猛之原因	444
第四節 勇猛者是否在起初比在危險中堅決	446
第四十六題 論忿怒本身	448
第一節 忿怒是否為個別之情	448
第二節 忿怒之對象是善，抑或是惡	450
第三節 忿怒是否在慾情部分	452
第四節 忿怒是否含有理性	453
第五節 忿怒是否比慾望更自然	454
第六節 忿怒是否比怨恨嚴重	456
第七節 忿怒是否只針對與正義有關者	458
第八節 忿怒之分類是否合適	460
第四十七題 論忿怒之原因及其補救方法	462
第一節 忿怒之原因是否常是對發怒者不利的事情	462
第二節 是否只有輕視或輕慢為忿怒之原因	464
第三節 發怒者之優越是否為忿怒之原因	466
第四節 一人之缺點是否為我們易於向他發怒的原因	467
第四十八題 論忿怒之效果	469
第一節 忿怒是否產生快樂	469
第二節 忿怒是否在心中產生熱火	470
第三節 忿怒是否最妨礙理性作用	473
第四節 忿怒是否使人緘默	474

前 言

按達馬塞諾（大馬士革之若望）的講法，人是按天主的肖像造成的，所謂肖像，乃是指理性、自由意志及行爲主權（見《論正統信仰》卷二第十二章）。講論了模型——即天主，以及按其意志，自其能力所產生者之後，現在要研究的是祂的肖像，就是人，即是按人之亦爲其行爲的根本，具有自由意志，及行爲主權而言。

第一題

論人之最後目的

一分爲八節一

在此首先應討論的是人生之最後目的；然後討論能引人達到目的，或喪失目的的種種（第六題）；因爲指向目的者，應由目的得其理由。又因爲人生之最後目的是幸福，故須先泛論最後目的，然後論幸福（第二題）。

有關第一項：我們討論八點。

- 一、人是否爲目的而行動。
- 二、這是否爲有理性者的專有現象。
- 三、人的行爲是否由目的分種類。
- 四、人生是否有最後目的。
- 五、一人能否有許多最後目的。
- 六、人是否把一切都指向最後目的。
- 七、所有的人是否有同一個最後目的。
- 八、其他受造物的最後目的是否與此相同。

第一節 人是否爲目的而行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎人不適於爲目的而行動。因爲：

1. 原因自然在先。而目的，按其字義所說，理應居於最後。所以，目的沒有原因之意義。但人爲了什麼而行動，這什麼就是行動之原因，因爲「爲了」這兩個字是指原因。所以，人不適於爲目的而行動。

2. 此外，本身是最後目的者，不是爲了目的。而在某些事上，行動就是最後目的，如哲學家在《倫理學》卷一第一章

所說的。所以，不是人做一切皆為目的。

3.此外，在人考慮的時候，似乎他是為目的而行動。然而人做許多事不加考慮，有時什麼也不想，例如：一人注意著別的事時動手或動腳，或撫摸鬍鬚。所以，不是人做一切皆為目的。

反之 凡屬於一類者，皆來自此類之根本。但是，由人所做者，目的即其根本，正如哲學家在《物理學》卷二第九章所說的。故人適於做一切事為目的。

正解 我解答如下：人之所做所為，只有那些以人之為人的行動是人性的行動。人與其他非理性受造物之區別，在於人是其行為之主宰。為此，只有人是其主宰的行為，稱為真正人性的行為。人之為其行為之主宰，是靠理性及意志，為此說自由意志乃意志及理性之性能。所以，真正稱為人性的行動，是出於經過考慮之意志的行動。若有其他屬於人的行動，固可稱為「人的」(hominis)行動，但嚴格地說，不可稱為「人性的」(humanae)行動，因為那不是人之為人的行動。但是，顯然由某機能而來之一切行動，是以這機能之對象的原故而產生。意志之對象是目的及善。是以，所有的人性行動，都須是為了目的。

釋疑 1.目的在實行時雖然是在最後，但在行為主體之意念中卻是在先。如此，它有原因之義。

2.倘若某一人性行動是最後目的，它必然是出於意志的，否則就不是人性行動，如前面正解已說過的。一行為之稱為出於意志的行為(actus voluntaria)有兩種方式：一種方式，是由意志所命令者，如走路或說話；另一方式，是由意志所產生者，例如願意。意志產生之行為，不可能是最後目的；因為意志之對象是目的，就如視覺之對象是顏色：第一可見者不可

能是觀看，因為凡觀看皆某一可見之對象之觀看；同樣，第一可欲者——即目的，不可能是願意。那麼，倘若某一人性行動是最後目的，那只能是由意志所命令者。這樣說來，人之某些行動是爲了目的，至少願意是爲了目的。故可以說，無論人做什麼，都是爲了目的，縱然那行動就是最後目的。

3.這類行動不是真正的人性行動，因為不是出於人性行動之根本，即理性之思慮。這些行動固然有出自想像力的目的，但非出自理性的目的。

第二節 爲目的而行動是否爲有理性者的專有現象

有關第二節，我們討論如下：

質疑 爲目的而行動，似乎是理性物專有的現象。因為：

1.人是爲目的而行動的，但他從來不爲不知之目的行動。許多東西不知道目的：或是因爲完全沒有認知能力，例如無知覺的受造物；或是因爲不懂目的之理，如牲畜。所以，爲目的而行動，似乎是理性物的專有現象。

2.此外，爲了目的而行動，乃是使其行動指向目的。但這是屬於理性的事。所以不適合無理性者。

3.此外，善及目的乃意志之對象。但按《靈魂論》卷三第九章說的，意志屬於理性部份。故爲目的而行動只屬於理性物。

反之 哲學家卻在《物理學》卷二第五章中證明，不只理性，自然界也爲目的而行動。

正解 我解答如下：所有行動主體，必然是爲目的而行動。互相關連之原因，若取消第一個，其餘必然也被取消。在所有之原因中，目的是第一原因。其理由是，質料（*materia*）之取得

形式 (forma)，乃是因受動因所動；沒有東西是自己從潛能 (potentia) 進入現實 (actus)。動因則只由於目的之指向而動。倘若動因沒有決定什麼結果，則不會寧做這個而不做那個。所以要產生某固定效果，必須決定於一確定者，而這就是所謂目的。這個決定，在有理性者，是來自「理性嗜慾」(appetitus rationalis)，稱為意志；別的則來自天然性向，稱為「自然嗜慾」(appetitus naturalis)。

不過要知道，東西以其行為或運動指向目的，有兩種方式：一種是自己推動自己，例如人；另一種是由他物推動，例如箭，它之所以趨向某固定目的，是因了受射箭手之推動，他使自己的行動指向目的。所以有理性者，自己把自己推向目的：因為由於自由意志，他對自己之行為操有主權，自由意志乃意志及理性之性能（見第一節）。沒有理性的，是由天然性向趨向目的，似是被他物推動，不是由自己；因為這些東西不知目的之理，為此不能為目的做任何安排，只是被他物所安排指向目的。整個非理性自然界對天主而言，似是工具與主要動因之關係，如前面第一集第二十二題第二節釋疑4.又第一〇三題第一節釋疑3.已講過的。所以，自己把自己推向或導向目的，乃有理性者之專有現象；至於無理性者，是被他物推動或領導，或走向所知覺之目的，如無理性之動物；或走向不知覺之目的，如那些毫無知覺者。

釋疑 1.人在自己為目的而行動時，知道目的；但在被他物推動或領導的時候，例如在他人之命令行動，或被他人強迫時，不須知道目的。非理性物就是這樣。

2.對目的加安排，屬於那自己朝向目的行動者。至於那被他物推向目的者，是被安排於一目的。這種能是無理性者，但被一有理性者所推動。

3.意志之對象是普遍性的目的和善，故無理性及智性者不能有意志，因為不能領悟普遍性；但是這些東西有自然的或感官性的嗜慾，指向某特殊的善。顯然，特殊原因是被普遍原因推動，就如國家首長，他是以公益為念，以其命令推動國家所有的特殊職務。故此，凡沒有理性者，皆須被某理性意志推向各特殊目的，這意志展向普遍性的善，即是說，被天主的意志推動。

第三節 人的行為是否由目的區分類別

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎人性行為不由目的取得類別。因為：

1.目的乃是外在原因。但每個東西是由某內在原理取得類別，故人性行為不由目的取得類別。

2.此外，給予類別者，應是在先。但目的之存在居後。所以人性行為不由目的分類別。

3.同一事物只能屬於一個類別。但是同一個行為有時指向各種不同的目的。所以目的不賦予人性行為以類別。

反之 奧斯定在《論天主教倫理與摩尼教倫理》(De moribus Ecclesiae et Manichaeorum) 卷第二十三章中卻說：「由於目的是可斥責的或可稱道的，我們的做為也因而是可斥責的，或可稱道的。」

正解 我解答如下：每一事物是按現實區分類別，而不是按潛能。所以，由質料及形式合成者，是由其專有之形式構成其類別。關於運動也是如此。因為運動多多少少是按主動和被動加以區分，而二者皆由現實取得類別：主動是按主動之根本的現實，被動是按運動之終點的現實。為此，主動熱化無非就是由

熱而來之一種動力，被動熱化無非就是指向熱度之運動；那麼，定義就顯出類別之理。

人性行爲，無論視之爲主動或被動，皆由目的取得類別。的確，人性行爲可從兩方面去看：可視之爲人推動自己，或被自己所推動。前面第一節曾說過，行爲之稱爲人性的，乃因爲是出自經了考慮的意志。意志之對象則是善和目的。那麼，人性行爲既然是人性的，其根本是目的。其終點也是一樣：因爲人性行爲之所終，乃意志所求之目的；正如在自然界，被產生者之形式，與生產者之形式相符。盎博羅修在《路加福音注疏》(Super Lucam)前言中也說：「道德行爲專指人性行爲」，道德行爲嚴格地說，是由目的分類別，因爲道德行爲與人性行爲是一事。

釋疑 1.目的不完全是行爲以外的東西：因爲對行爲而言，目的是起點，或是終點；而這正合於行爲之理，即是說，按主動它須有所始，按被動它須有所終。

2.前面第一節釋疑1.已經說過：按意念是先有目的，所以屬於意志。這樣它賦人性或道德行爲以類別。

3.同一個行爲，由行動主體一次而出者，只能指向一個最近目的，並由此目的取得類別。但是能夠指向許多較遠之目的，彼此前後相接。然而同一類行爲本身，可能由意志加給各種不同的目的，例如：殺人，按其本身是同一類事實，其目的能夠是爲保衛正義，也能是爲發洩憤怒。爲此按道德是不同的行爲，一種是德行，一種是罪行。運動不是按附加的終點取得類別，而是按其本然終點。就自然事實而言，道德性目的算是附加的；反之，就道德而言，本然事理之目的算是附加的。故此，按物理屬於同一類的行爲，按道德可能屬於不同的類別，反之亦然。

第四節 人生是否有個最後目的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎人生沒有一個最後目的，而是一串無限的目的。因為：

1.按狄奧尼修《神名論》第四章所說的，按理善乃是散發性的。如果由善所生者也是善，這善必然又生別的善；這樣則善之延展無限。然而，善具有目的之義，所以目的也延展無限。

2.此外，屬於理性者，可以推衍到無限——是以數學上的量可無限增加。故此，數目是無限的，因為無論你指出什麼數目，理性總能想出更大的。但是目的之追求，是隨理性之認知。所以，似乎目的也推衍無限。

3.此外，善與目的，是意志的對象。但意志能無限次地反復自己：我能願意些什麼，並願意我願意這事，這樣直到無限。所以人的意志之目的，展衍到無限，沒有個最後目的。

反之 哲學家在《形上學》卷二第二章卻說：「誰推衍到無限，破壞善之性質。」故此，無限延展相反目的之理。那麼，必須承認一個最後目的。

正解 我解答如下：按理說，無論從哪方面，目的皆不能推衍到無限。因為彼此相關連者，取消了第一個，必然也取消了與第一個相連者。為此哲學家在《物理學》卷八第五章指出，在動因之間，不可能推衍到無限，因為那將沒有第一個動因；而少了第一個，則其餘的都不能動，因為這些之所以能動，是受第一個的推動。在目的之間有兩種次序，即意念次序及實現次序：在兩種次序中，都應有第一個。在意念次序中的第一個，好似是推動嗜慾的根本：那麼，除去根本，便無物使嗜慾

動。至於實現時之根本，即是行動所由始者：除去了這個根本，便無物開始行動。意念之根本就是最後目的，實現之根本是導致目的者中的第一個；這樣說來，在兩方面皆不能推衍到無限：因為沒有最後目的，則無可追求，行動無所終，而主動者之意向無所安。倘若在導致目的者中沒有一個是第一，則沒有東西開始行動，謀策無所止，而將延展到無限。然而那些本來不相關連，只是偶然相連接者，可以有無限：偶然原因是不固定的。同樣，在目的上，以及在導致目的者中，偶然可有無限。

釋疑 1.善之理要求從它有所散發，但它不必是由別的而來。那麼，既然善具有目的之理，而第一善即最後目的，按這理由不能證明沒有最後目的；那只證明設若定了第一個目的，向後回看那導向目的者，可推衍至無限。而這是只看第一善之能力時方屬可能，因為第一善的能力無限。但是第一善是按智性向外散發，使之按某種形式散於被動者；眾善是按某種方式出於第一善，並由第一善分得散發能力。為此，善之散發不延展到無限，而是如聖經《智慧篇》第十一章21節所說的，天主「處理一切，原有一定的尺度、數目和衡量」。

2.在本然事理上，理性由自然明顯之原理開始，並走向某終點。故此，哲學家在《分析後論》卷一第三章指出，在證論中不能無限推展，因為在推論時所求的，是某些彼此本然相關連者之次序，而不是偶然相關者。至於那偶然相關連者，理性可以無限推衍。在原有之量或數目上，是偶然附加上量或單位。在這類事上，理性可以無限推衍。

3.那個意志行為之反復，乃是偶然與目的之次序相關。關於同一個目的，意志反復一次或多次，並沒有區別，可見是偶然附加的。

第五節 一人能否有許多最後目的

有關第五節，我們討論如下：

質疑 好似一個人的意志，能同時指向許多最後目的。因為：

1. 聖奧斯定在《天主之城》卷十九第一章曾說，有的人以四點為人的最後目的，即是「享樂、安逸、天賦、德能」。這顯然是許多事。所以，一人能以許多事為其意志的最後目的。

2. 此外，彼此不相反對者，彼此不相排斥。但在事物中有許多不互相反對。所以若拿其一當意志之最後目的，其他並不因而遭排斥。

3. 此外，意志在定某事為最後目的時，並不失掉其自由能力。然而在它決定以某事物為最後目的以前，例如享樂，原來可以拿別的當最後目的，比如說，財富。所以一人在決定拿享樂當其意志之最後目的以後，能夠同時也拿財富當最後目的。所以一人之意志能同時有許多最後目的。

反之 人之所安以為最後目的者，主宰此人之情慾，因為他是據此以定整個生命之規律。為此《斐理伯書》第三章19節論貪吃者，說：「他們的天主是肚腹」，因為他們拿口腹之樂當最後目的。但是《瑪竇福音》第六章24節說：「沒有人能事奉兩個主人」，即是說兩個互不相關的主人。所以，一人不能有許多互不相關的最後目的。

正解 我解答如下：一個人的意志，不可能同時以不同的事物當最後目的。可以舉三個理由。

第一：既然物各追求自身之完美，一人當最後目的所追求者，是視之為完美之善和成全自身者而加以追求。是以奧斯定在《天主之城》卷十九第一章中說：「我們說的善之目的，不是那被消耗致使不復存在者，而是那成全自身以至圓滿者。」

所以最後目的須能滿足人之全部嗜慾，致使此外別無他求。而此種情形無法實現，若在自身之完美外尚須有他求。所以嗜慾不能追求兩個同奉為其至善的目的。

第二個理由：在推理程序上，其根本乃是那自然就知的；同樣，在理性嗜慾——亦即意志之程序上，其根本亦應是其自然所欲者。而這須是一個，因為天性只趨向一。理性嗜慾之根本乃是最後目的，為此，意志當最後目的而追求的，應該是一個。

第三個理由：根據第三節所說，既然意志行為是由目的取得類別，故須由最後目的取得共類之理，因為最後目的是共同的，正如自然界事物是按共同之形式理由而被歸入某一類。既然意志所有之可欲者，以其為可欲者而言，是屬於同一共類，最後目的須是一個。特別是因為在任何共類中只有一個第一根本；而按前面說的，最後目的具有第一根本的意義。一個人的最後目的與這個人的關係，正如人的最後目的與人之關係。既然所有的人自然有一個最後目的，所以某一個人之意志也必然應有一個最後目的。

釋疑 1.以許多事物為其最後目的的人，是由於這些事物構成一個完美之善的緣故。

2.可以拿許多不相反對者當最後目的；但原來是在完美之善以外的東西，與完美之善互不相容。

3.意志沒有能力使彼此相反的在一起。倘若意志要拿許多互不相關的當最後目的的追求，則屬此例，這在前面正解及釋疑2.已講清楚。

第六節 人之所欲是否皆爲了最後目的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 好似人不是爲了最後目的而欲其所欲的一切。因爲：

1.那些導致最後目的者，被稱爲嚴肅的，或說有利的。然而嬉戲與嚴肅有別。所以，人爲嬉戲而做者，不指向最後目的。

2.此外，哲學家在《形上學》開始卷一第二章說，「鑑賞性科學」(Scientiae Speculativae)自身而爲人所追求。然而，也不能說這類科學各爲一最後目的。所以，人不是爲了最後目的而追求一切。

3.此外，無論誰爲某一目的的安排什麼時，都想到這個目的。但是人在追求或做什麼的時候，並非每次皆想到最後目的。所以，人所求所做者，不是皆爲最後目的。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十九第一章內說的卻不然：「我們的善之目的，乃是那爲了它而愛其餘者，愛它則爲了它自身。」

正解 我解答如下：「無論人追求什麼，必然是爲了最後目的」。有兩個理由以資證明。

第一，人無論追求什麼，是因了善的緣故而追求。如果不是當完美的善（此爲最後目的）追求，必然因其導向完美之善而追求之。因爲一事之開始，常是指向此事之完成，無論在自然界或在人工界，無不如此。是以，每一善之開始，皆指向此善之完成；而每一善之完成，是通過最後目的。

第二，最後目的在推動嗜慾時，正如在其他運動中的第一個推動者。顯然次位原因之所以動，乃是因受第一推動者之推動。所以，次位可欲者之能推動嗜慾，無非是因其指向第一可欲者，即最後目的。

釋疑 1. 嬉戲行為不指向外在目的，而是指向嬉戲者之利益，使他愉快，或使他寧息。而人之完整利益是最後目的。

2. 關於鑑賞性科學也是一樣，是爲了鑑賞者之益處而爲人所追求；這益處包涵在完整和完美之益處之內，亦即最後目的。

3. 一人在追求或做什麼的時候，不須常想最後目的；最後目的之第一意向的力量，存在於對任何事物之追求，雖然當前不想最後目的。正如一人走路時，不須每一步都想目標。

第七節 所有的人是否有同一個最後目的

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎不是所有的人皆有同一個最後目的。因爲：

1. 人的最後目的更好說是不可替換之善。但有人由於犯罪，喪失不可替換之善。故非人皆有同一個最後目的。

2. 此外，人的整個生命是按最後目的加以安排。如果人的最後目的相同，則大家不會有不同的人生希冀。這顯然不合事實。

3. 此外，目的是行爲的終點。但行爲是屬於每人的。雖然人屬於同一類別，但屬於個體者各不相同。所以不是人人皆有同一最後目的。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第三章卻說，在追求最後目的上，人人一樣，即是幸福。

正解 我解答如下：關於最後目的，可用兩種方式來講：第一種方式，按最後目的之理；另一種方式，是按那具有（或構成）最後目的之理者。關於最後目的之理，在追求最後目的時大家一致；因爲皆求完成自己，而這即是最後目的之理，前面第五節已經說過。但關於具有（或構成）最後目的之理者，大家的

最後目的不一致：因為有人拿錢財當至善追求，有人拿逸樂，有人拿別的東西。正如每人皆喜甜味，但有人更喜歡酒的甜味，有人喜歡蜜的，或其他等類東西。然而知正味的人最喜歡的甜才是最可口的。同樣，用情正確的人當最後目的所追求者，才是最完整的善。

釋疑 1.犯罪的人，誤失那真正具有（或構成）最後目的之理者，然而他有最後目的之意向，只不過錯在他物中尋求。

2.由於人在不同的事物上追求至善之理，故有不同的人人生希冀。

3.雖然行為是屬於每個人的，但在人內的第一個行為根本是天性，而天性趨向一，前面第五節已經說過。

第八節 其他東西的最後目的是否也與人相同

有關第八節，我們討論如下：

質疑 好似其他東西的最後目的與人相同。因為：

1.目的與根本互相呼應。但是人的根本乃是天主，祂也是其他東西的根本。所以其他東西的最後目的與人相同。

2.此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說：「天主使一切歸向祂，如最後目的」。但祂也是人的最後目的，因為按奧斯定《論基督聖道》卷一第五章說的，人只應以祂為樂。所以其他東西之最後目的與人相同。

3.此外，人的最後目的是意志之對象。但意志的對象是普遍性的善，而這是一切東西的目的。所以，其他東西的最後目的必然與人相同。

反之 人之最後目的是幸福；按奧斯定《論天主聖三》卷第十三第三章所說，人皆追求幸福。但奧斯定在《雜題八十三》第五

題也說：「沒有理性的動物，不能享受幸福。」所以其他東西的最後目的與人不同。

正解 我解答如下：正如哲學家在《物理學》卷二第二章和《形上學》卷五（按：應為《靈魂論》卷二第四章）所說，目的有兩種，即目的之「體」（*finis cuius*）和「用」（*finis quo*）。「體」即是具有善之理的東西，「用」是指這東西之取得。例如我們說：重物之運動的目的、或是低下之地方當作「體」，或是「處於低下之地方」當作「用」；又如吝嗇者的目的或是金錢當作「體」，或是金錢之握有當作「用」。若我們講最後目的是指充當目的之體的東西，則一切東西的目的皆與人相同，因為天主是人及其他一切東西的最後目的。但若我們講人之最後目的是指目的之取得，則人的目的與其他無靈物不同。因為人及其他有理性的受造物，是以認識和愛慕天主而達到最後目的。但這不適用於其他受造物；這些東西之達到最後目的，是由於分有一些與天主相似的地方，即是由於分有存在、生命，甚至知識。

釋疑 這些已足答覆上面的質疑，因為幸福是指最後目的之獲取。

第二題

論人的幸福之所在

一分爲八節一

然後要討論的是幸福（見第一題引言）。第一，論幸福在於何物；第二，論何謂幸福（第三題）；第三，論我們如何獲得幸福（第五題）。

第一點分八節討論：

- 一、幸福是否在於財物。
- 二、是否在於榮譽。
- 三、是否在於聲望或光榮。
- 四、是否在於權勢。
- 五、是否在於身體上的利益。
- 六、是否在於肉體快樂。
- 七、是否在於靈魂上的利益。
- 八、是否在於某受造物。

第一節 人的幸福是否在於財物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似人的幸福在於財物。因為：

1. 既然幸福是人的最後目的，那必是最能主宰人心的。財物正是如此，因為《訓道篇》第十章19節說：「一切服從錢財。」所以，人的幸福在於財物。

2. 此外，波其武在《哲學的慰藉》卷三第二章說，幸福是：「一切利益聚集而成之完美狀態。」似乎在財物中含有一切，因為哲學家在《倫理學》卷五第四章說，錢幣的發明是爲了當作保證，使有錢的人要什麼有什麼。所以，幸福在於財物。

3.此外，至善之欲望，既無時或無，似是無限的。但在財物上正是如此，因為《訓道篇》第五章9節說：「愛錢的，錢不能使他滿足。」所以，幸福在於財物。

反之 人的益處在保有幸福，而不在失落幸福。但是，波其武在《哲學的慰藉》卷二第五章說：「花費比存積更易顯出財富，為此吝嗇製造可憎的人，慷慨製造有榮譽的人。」所以幸福不在於財物。

正解 我解答如下：人的幸福不可能在於財物。按哲學家在《政治學》卷一第三章所說的，財物有兩種：即自然的和設構的。自然財物是為解除自然虧缺的，如：食物、飲料、衣服、車輛、房舍等。設構的財物本來對自然無用，如：錢幣，而是由人設想出來以便交易的，視之如某數量的求售貨物。

人的幸福顯然不能在於自然財物。人之追求這些財物是為了別的，就是為保養人身，所以不能是人的最後目的，更好說那是為了人而存在，人才是目的。為此，在自然界等級中，一切皆低於人，並為人而設，如《聖詠》第八篇7節所說的：「將一切放在他的腳下。」

至於設構的財物，只是因了自然財物而為人所求；若非可用之購買生活所需，則不會有人追求，以更談不到具有最後目的之義。故幸福，即人之最後目的，不可能在於財物。

釋疑 1.在大多數愚人眼中，一切有形之物皆服從錢財，他們只知道可用錢財獲致的有形之物。評斷人的益處不應根據愚人之見，而該本諸智者，正如評斷口味，須就諸有正味者。

2.用錢可獲致一切交易品，但不能取得精神上的事物，因其不能買賣。為此，《箴言》第十七章16節說：「愚昧的

人，既沒有頭腦，手執金錢買智慧，又何益之有？」

3.自然財物之欲求不是無限的，因為某種數量就夠滿足人身。但設構的財物之欲求是無限的，因其所服事之無理貪情，放肆無狀，如哲學家在《政治學》卷一第三章說的。然而財物之欲求及至善之欲求，兩種無限有所不同。愈握有至善，愈感其可愛，並輕視其他，因為得的愈多，認識得愈清楚。是以《德訓篇》第二十四章29節說：「凡食我的，還要饑餓。」但是財物及一切現世利益之欲求，與此正相反，因為一到了手中，就不再加重視，轉而去追求別的，正如耶穌說的：「凡喝這水的」，按這裡是指現世物，「還要再渴」（《若望福音》第四章13節）。其所以如此，乃因有的愈多，愈感到不足。這說明此類東西不完美，不足以當至善。

第二節 人的幸福是否在於榮譽

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似人的幸福在於榮譽。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷一第九章說，幸福乃「德性之獎賞」。但按他在《倫理學》卷四第三章所說的，榮譽特別似是德性之獎賞。所以，幸福主要在於榮譽。

2.此外，那最適合天主及偉大者的，似乎是幸福，亦即完美之善。但按哲學家在《倫理學》卷四第三章所說的，榮譽就是這種事物。而且聖保祿在《弟茂德前書》第一章17節也說：「願尊榮和光榮歸於唯一天主。」

3.此外，人所最希冀者是幸福。但似乎沒有東西比榮譽更值得人追求，因為為了保全自己的榮譽，人寧願在其他方面受任何損失。所以，幸福在於榮譽。

反之 幸福是在有幸福者的本身。榮譽則不在有榮譽者的身

上，而按哲學家在《倫理學》卷一第五章所說的，是在給人稱譽者的身上。所以，幸福不在榮譽。

正解 我解答如下：幸福不可能在於榮譽。給予一人榮譽，是爲了他具有的某種優點，所以是有此優點者的一種記號和見證。人的優點是按幸福斷定，亦即按人的完美之善；同時也按其構成部分，即按那些分有幸福的善。爲此，榮譽固能獲致幸福，但幸福不可能主要在於榮譽。

釋疑 1. 哲學家在那裡說的，榮譽是德性之獎賞，不是指有德者所望因而行動者，而是指從他人得到榮譽，以代獎賞，「好似他人沒有更好的東西可給」（《倫理學》卷四第三章）。其實德性之獎賞是幸福，有德者所做所爲是爲幸福。設若他們是爲榮譽，就不再是德性，反而是野心。

2. 該給天主及偉大者榮譽，是當其原有之優點的記號和見證；並不是榮譽使他們優越。

3. 由於對幸福的自然需求，而榮譽可得幸福，如上面正解說的，因而人極力追求榮譽。也因此，人更希求來自智者的稱譽，因了他們的評斷而自信是優越的或幸福的。

第三節 人的幸福是否在於聲望或光榮

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎人的幸福在於光榮。因爲：

1. 幸福似是在於聖人們爲現世所受之苦而應獲得者。而這即光榮，按聖保祿在《羅馬書》第八章18節所說的：「現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的。」所以，幸福在於光榮。

2. 此外，按狄奧尼修在《神名論》第四章所云，善是散

發性的。但是由於光榮，一人之善更易為他人所知曉，因為盎博羅修說，光榮無非是「廣為人知，並加稱許」（見奧斯定著：《駁馬西米諾》卷二第十三章）。所以，人的幸福在於光榮。

3.此外，幸福是諸善中最持久的，而這似是聲望或光榮，因為由此可得到永恆。為此，波其武在《哲學的慰藉》卷二第七章說：「你們幾時想到將來的聲望，乃是在為自己創造不朽。」所以，人的幸福在於聲望或光榮。

反之 幸福是人的真善，而聲望或光榮有時是假的，如波其武在《哲學的慰藉》卷三第六章所說的：「許多人由於俗人的錯誤見解，竊得了盛名。還有比這更可恥的嗎？那些竊得盛名的人，必然以自己之被稱道為恥。」所以人的幸福不在於聲望或光榮。

正解 我解答如下：人的幸福不可能在於聲望或人間的光榮。按盎博羅修說的，光榮無非是「廣為人知，並加稱許」（見**質疑** 2.）。但所知之事對人的知識和對天主的知識有所不同：人的知識是由所知之事而來，但天主的知識則是所知之事的根源。為此，人的善之成就，所謂的幸福，不能是由於有人知曉而來；更好說，人之知曉一人之幸福，是由這人之已開始的或已完備的幸福而來。是以，人的幸福不能是在於聲望或光榮。不過，人的善繫於天主的知識，如其根源。為此，人的幸福也繫於在天主面前的光榮，如其根源；按《聖詠》第九十一篇15、16節所說的：「我必拯救他，也必光榮他。我必要使他得享長壽，必讓他看到我的救贖。」

也要知道人的知識常有錯誤，尤其關於偶然發生的個別事件；人的行為即屬此類。所以人間的光榮多次是不可靠的。但因為天主不能錯誤，由祂來的光榮常是真實的。為此《格林

多後書》第十章18節說：「不是自己舉薦自己的，那人是可取的，而是天主所舉薦的。」

釋疑 1. 聖保祿在那裡講的，不是由人來的光榮，而是在諸天使面前由天主來的光榮。故此，《馬爾谷福音》第八章38節說：「將來人子在祂父的光榮中，也要在祂諸聖天使前承認祂。」（按：此處所引該節字句不符。參閱：《路加福音》第十二章8節；《瑪竇福音》第十六章32節。）

2. 一人之善，因聲望及光榮而為眾所知，若這知識是真實的，必定源於在這人身上存在的善，這樣是說先已有全備的或初始的幸福。如果知識不實，與事實不符，則有聲望者沒有大家所稱道的善。由此可見，聲望絕對不能使人幸福。

3. 聲望沒有持久性，而且容易被謠言破壞。有時能夠持久，那是出於偶然。但幸福本身而且永遠具有持久性。

第四節 人的幸福是否在於權勢

有關第四節，我們討論如下：

質疑 好似幸福在於權勢。因為：

1. 一切皆求像似天主，如其最後目的和第一根本。但有權勢的人，由於權勢，尤其像似天主；為此，在聖經中稱他們為天主：「不可咒罵天主（按指眾判官）。」（《出谷紀》第二十二章27節，參閱同章7、8節）所以，幸福在於權勢。

2. 此外，幸福是完美的善。若一人能管理他人，最為完美；那些握有權勢的人就是如此。所以幸福在於權勢。

3. 此外，幸福既然是最可欲的，與最應逃避者相反。但人最想逃避奴役，而權勢與奴役相反。所以，幸福在於權勢。

反之 幸福是完美的善，權勢則非常不美滿。正如波其武在

《哲學的慰藉》卷三第五章說的：「人間的權勢，無法避免愁慮的煎熬，及恐懼的芒刺」。然後又說：「你認為身邊有衛隊圍護的人是有權勢的嗎？他比受他威嚇的人更害怕。」所以幸福不在於權勢。

正解 我解答如下：幸福不可能在於權勢。理由有二：第一，因為按《形上學》卷五第十二章說的，權勢具有根本之義。而幸福具有最後目的之義。第二，因為權勢可用於善，亦可用於惡。而幸福乃是人的真正和完美之善。為此，某些幸福可能在於權勢之善用，這是由於德性，而不是在於權勢。

為指明幸福不在於前面第一至第四節提出的各種外在利益，可舉四個共同理由。其中第一個是因為幸福乃人之至善，與惡不能相容。而前面所提出者可屬於善人，也可屬於惡人。第二個理由，既然幸福按理應是自足的（見《倫理學》卷一第七章），得到幸福的人，必然不缺乏任何必要的利益。得有上述各種利益的人，尚能缺乏許多必需的利益，例如智慧、健康等等。第三個理由，幸福既然是完美的善，不應由幸福引出任何惡。上述各種利益則不然；聖經上《訓道篇》第五章12節說，保有錢財，有時「反而害了自己」，其餘三種也是一樣。第四個理由，人之趨向幸福，是由於內在的原理：是自然地趨向幸福。上述四種利益主要來自外在原因，多次是運氣，為此稱為幸運。是以，顯然幸福不在於上述各種利益。

釋疑 1.天主的權力就是祂的聖善，故此只能善用權力。但在人間不然。所以，只在權勢方面像似天主，不足構成人的幸福，除非在聖善方面也像似祂。

2.一人善用其權力以管理眾人，固然是極好的事；若不善用權力也是極惡。那麼權力可用於善，也可用於惡。

3. 奴役是善用權力的障礙，是以人自然逃避，而不是因為人的至善在於權力。

第五節 人的幸福是否在於身體上的利益

有關第五節，我們討論如下：

質疑 好似人的幸福在於身體上的利益。因為：

1. 《德訓篇》第三十章15節說：「健全的身體比無數的財富更好。」但幸福必在於最好者，所以在於身體之健康。

2. 此外，狄奧尼修在《神名論》第五章說，存在強於生活，生活強於其餘的。但為存在及生活需要身體的健康。既然幸福是人的至善，所以好似身體健康特別關係到幸福。

3. 此外，一種東西愈普遍，愈繫於較高之根本，因為：原因愈高，其力量所及愈廣。但是，正如動因之關係是看其影響力，同樣目的因是按嗜慾。所以，正如第一動因是推動一切的；同樣，最後目的也是一切都要追求的。但是最為一切所追求的是存在。所以，幸福在於那屬於人之存在者，主要是身體之健康。

反之 由於幸福，人高於一切其他動物。但在身體利益方面，許多動物強於人，例如：象之長壽，獅子之勇猛，鹿之敏捷。所以，人之幸福不在於身體之利益。

正解 我解答如下：人之幸福不可能在於身體之利益，理由有二。第一，一個以他物為目的者，其最後目的不可能在於保存其自身之存在。為此，舵手不是以保存船為其最後目的，因為船有別的目的，即是為了航行。正如把船交給舵手是要他駕駛，同樣，人是交給了他的意志和理性，如《德訓篇》第十五章14節說的：「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力。」

顯然人是指向一個別的東西當他的目的，因為人不是至善。所以，人之理性和意志之最後目的，不可能在於保存其存在。第二，縱然假定人之理性和意志的目的是其存在之保存，仍不能說人的目的是身體上的利益。人的存在乃在於靈魂和身體；雖然身體之存在繫於靈魂，但人靈魂之存在並不繫於身體，如前面第一集第七十五題第二節、又第七十六題第一節釋疑5.及6.，以及第九十題第二節釋疑2.已說過的。身體是為靈魂的，就如質料是為形式，工具是為工人，為用以實現他的行動。是以，身體的一切利益皆以靈魂之利益為指歸。故人之最後目的，所謂幸福，不可能在於身體之利益。

釋疑 1.正如身體是以靈魂為目的，外在之利益是為了身體。為此，按理應視身體之利益高於身外物，靈魂之利益高於一切身體上的利益。

2.純粹的存在，即包含整個存在之完美性的存在，高於生命和其他等物；這樣的存在包含其他一切。狄奧尼修講的即是這種。但若看這個或那個東西分得之存在，不包含存在之全面美善，而是一種不完美之存在，例如各受造物之存在；如此，則顯然另外附加有完美的存在比較高。為此，狄奧尼修同處又說，有生命者強於存在者，有理性者強於有生命者。

3.因為目的與根本相應，可知最後目的即是第一個存在之根本，其中含有一切存在之美善；萬物各按自己之等級，冀求與之相似，有些只按存在，有些是按有生命的存在，有些是按有生命、有理性，及有幸福的存在。後者只屬於少數。

第六節 人的幸福是否在於肉體快樂

有關第六節，我們討論如下：

質疑 好似人的幸福在於肉體快樂。因為：

1. 幸福既然是最後目的，不是爲了他物而被追求，反之追求他物卻是爲了幸福，但這與快樂正相符合，就像《倫理學》卷十第二章說的：「問人爲何希望快樂，乃是一件可笑的事。」所以，幸福主要在於喜樂及肉體快感。

2. 此外，在《論原因》(De causis) 中說：「第一因比次位因影響力強。」目的之影響力是看嗜慾。最能引動嗜慾者，似乎就是最後目的。而這正是肉體快樂，因爲它能佔據人的意志和理性，使之輕視其他利益。所以，好似人的最後目的或幸福，主要在於肉體快樂。

3. 此外，既然嗜慾是追求善的，一切東西皆追求者須是至善。但人人追求快樂，不分智愚，連無理性者也不例外。所以快樂是最好的東西。那麼，幸福在於肉體快樂，那就是至善。

反之 波其武在《哲學的慰藉》卷三第七章卻說：「肉體快樂的結局是可悲的，願意記憶自己之放蕩的人會明瞭這事。倘若放蕩能使人幸福，則沒有理由不說禽獸幸福。」

正解 我解答如下：就如《倫理學》卷七第十三章說的：「因爲大家多知道肉體上的快感，遂即稱之爲快樂，雖然還有比那更好的快樂。」但幸福主要不在這些快樂。因爲在任何事物上，應知何者屬其本質，何者性同附加，例如：人，一方面他是有理性有死亡的動物，另一方面他是會笑的。那麼，該知道快感乃是隨幸福或隨幸福的某部分而來的附加物。一人快樂，乃是因爲他握有某種適合他的利益，或是在事實上，或者在希

望中，或至少在回憶中。適合人的利益，若是完美者，就是人之幸福本身；若不完美，則是分有某程度的幸福，其與幸福之關係或近或遠，或至少有些相似。由此可見，即使隨完美之善而來的快樂也不是幸福的本質，而只是必定會有的附加物。

至於肉體之快樂，其與至善之關係，並非如上面所述者。因為肉體快樂乃是隨感官所覺之善而來，感官則是靈魂運用身體時的功能。屬於身體並為感官所覺之善，不可能是人的至善。既然具有理性的靈魂，超過物質之身體的限度，超出肉體官能的那部分靈魂，針對身體以及與身體交合的那部分靈魂而言，具有一種無限性；正如非物質物對物質物而言是一種無限，因為形式多少受到質料之拘束和限制，故脫開質料之形式是一種無限。為此，感官既是身體之能力，認知的是個體，即由質料所限定者；而理性，既是與物質無關的能力，認知的是普遍性，普遍性亦與物質無關，其中含有無限的個體。由此可知，適於身體之善，由感官知覺而產生肉體快樂者，不是人的至善，與靈魂之善相比，只是極小的一種。為此《智慧篇》第七章9節說：「一切黃金在她（智慧）面前，不過只是一粒細沙。」是以，肉體快樂既不是幸福，也不是幸福的必然附加物。

釋疑 1. 追求善，和追求快樂，同屬於一理，因為快樂即是嗜慾在那善中之息止；有似重物之就低，及其安於低處，是由於同一個自然力量。為此，正如善是爲了善自身而被追求，快樂之被追求也是爲了其自身，而不是爲了別的東西；這裡「爲了」是指目的因。若是指形式因，或說動機，則快樂是爲了別的而值得追求，即是爲了善，善是快樂之對象，因而亦是其根本，並賦給它形式，因為快樂所以爲人所追求，乃因那是在所欲之善中的安息。

2. 感官快樂的嗜慾之所以強烈，乃因感性活動是我們之知識的根本，更易爲人所感受，是以多人追求感官性快樂。

3. 大家追求快樂，同樣也追求善；然而追求快樂是因了善，而非求善是因了快樂（釋疑1.）。故不見得快樂是最高的和本然的善；而是任何快樂皆來自某種善，並且最高的和本然的善產生某種快樂。

第七節 人的幸福是否在於靈魂上的利益

有關第七節，我們討論如下：

質疑 好似幸福在於靈魂上的某些利益。因爲：

1. 幸福是人的一種利益。利益分三類，身外的，身體上的，和靈魂上的。但前面第四和第五節已經指明，幸福不在於身外物，也不在於身體的利益。故在於靈魂之利益。

2. 此外，我們爲一物追求某利益時，我們最愛的是這東西，而不是那利益；正如我們更愛的是朋友，而不是我們爲他所追求的那錢。但每人追求任何善時，是爲自己追求。所以愛自己超過其他一切。但幸福是人所最愛者，因爲其他一切都是因了幸福而爲人所愛和追求。所以幸福在於人本身的某些利益。既不在於肉體之利益，故在於靈魂之利益。

3. 此外，完美是屬於接受完成者的東西。但幸福是人的一種完美。所以幸福是屬於人的東西。既然如上面第五節說的，不是屬於身體的，所以是靈魂的。那麼幸福在於靈魂上的利益。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二章卻說：「構成幸福生活者，應是爲其本身而加以愛惜。」但是人不應爲了自己而愛自己；人愛其自身之一切，皆應爲了天主。所以幸福不在於靈魂的任何利益。

正解 我解答如下：前面**第一題第八節**已經說過，目的分兩種，即我們要想得的物體，及這物體之取得或據有，稱為「用」。我們講人的最後目的，若指我們當最後目的所追求的東西，則人的最後目的不可能是靈魂或靈魂上的什麼東西。因為靈魂本身乃是一種潛能；它從潛能狀態的有知變成現實的有知，從潛能狀態的有德變成現實的有德。既然潛能是爲了現實，好似是爲了一種充實，本身在潛能狀態者不可能具有最後目的之義。所以靈魂不可能是自己的最後目的。

但若我們講人的最後目的時，是指其取得或握有，或我們當目的所追求之物的某用途，則人靈魂上的某東西屬於最後目的，因為人是由靈魂達到最後目的。所以當目的而追求之物，乃構成幸福者，並使人幸福者，但此物之獲得稱為幸福。這樣應說幸福是靈魂上的東西；但構成幸福者，則是靈魂以外的東西。

釋疑 1.那個分類包括了人之所有可欲之利益，故靈魂之利益不只指潛能、習性或現實，也指其對象，對象則是外在的。如此則不妨說，幸福在於靈魂的利益。

2.有關這個問題，應知愛幸福是當作所欲之利益而愛，愛朋友是當作利益之所歸而愛；人愛自己亦是如此。所以兩種愛不屬同理。至於在友誼之愛方面，人是否可愛別的超過自己，則留待**第二集第二部第廿六題第三節**講「愛德」時再說。

3.幸福本身，既然是靈魂之成就，是一種附於靈魂的利益；但那構成幸福者，即那使人幸福者，是靈魂以外的東西，先前**正解**已言明。

第八節 人的幸福是否在於某受造物

有關第八節，我們討論如下：

質疑 好似人的幸福在於某種受造物。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第七章說，天主的智慧，「使前者的目的，與後者的根本接連在一起」。由此可以說，下級物之極，在於達到高級物之底。但人的至善是幸福。既然在自然等級中天使位在人以上，如在**第一集第九十六題第一節釋疑1.**等處講過的，好似人的幸福在於與天使有關的東西。

2. 此外，任何一物的最後目的在於其完美的成就；是以，部分是為了整體，以整體為目的。但所有的宇宙萬物，所謂的大宇宙，對被稱為小宇宙的人而言（《物理學》卷八第二章），有似完美者之對不完美者。所以，人的幸福在於全體宇宙萬物。

3. 此外，人得到幸福是由於其自然嗜慾得到安息。但人的自然嗜慾不指向他不能得到的利益。既然人不能得到超出整個受造界的利益，似乎是由於某受造物而成為幸福的。如此，則人的幸福在於某受造物。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十九第二十六章卻說：「正如肉體之生命是靈魂；同樣，人的幸福生命是天主。故《聖詠》第一四四篇15節說：『認上主為天主的人民真是有福』。」

正解 我解答如下：人的幸福不可能在於某受造物。幸福乃是完美的善，完全滿足嗜慾；倘若仍需有所追求，就不是最後目的了。人的意志或人性嗜慾之對象，是普遍性的善，正如其智性之對象是普遍性的真。由此可知，除非普遍性的善，什麼也不能滿足人的意志。普遍性的善屬於天主，而非其他受造物所有；因為受造物的善是由天主分來的，是以只有天主能滿足人

心，如《聖詠》第一〇三篇5節說的：「是祂賞賜你一生幸福滿盈。」所以人的幸福只在於天主。

釋疑 1.在相似點上，人的最高點固然與天使的最低點相接，但最後目的並不止在那裡，而要推到善的普遍根源，亦即一切幸福者之幸福的普遍對象，那是無限和完美的善。

2.若某一整體不是最後目的，而是指向別的目的，則部分之最後目的不是此整體，而是別的東西。宇宙整體對人而言，雖似部分之對整體，然而那不是最後目的，而是以天主為最後目的。所以，人的最後目的不是宇宙之善，而是天主自己。

3.受造的善並不小於人能力所及的、依附於人的內在的善，卻小於人能當作對象追求的善——即無限的善。天使以及整個宇宙所分有之善，是有限的和局部的善。

第三題

論何謂幸福

一分爲八節一

然後要討論的是何謂幸福（見第二題引言），及幸福需要什麼（第四題）。

第一點分八節討論：

- 一、幸福是否爲一種非受造物。
- 二、若是受造物，是否爲一種動作。
- 三、是感官部份的動作，抑或智性方面的動作。
- 四、若是智性方面的，那是理性的，抑或意志的動作。
- 五、若是理性的，那是鑑賞理性，抑或實踐理性的動作。
- 六、若是鑑賞理性之動作，是否在於理論知識之鑑賞。
- 七、是否在於鑑賞天主。
- 八、是否只在鑑賞天主。

第一節 幸福是否爲一種非受造物

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似幸福是一種非受造物。因爲：

1. 波其武在《哲學的慰藉》卷三第十章說：「必須承認，天主就是幸福本身。」

2. 此外，幸福是最高的善。但天主是最高的善。既然不是有許多最高的善，似乎幸福就是天主。

3. 此外，幸福是最後目的，是人的意志自然所指望者。但是除天主外，意志不應拿別的當目的，如奧斯定《論基督聖道》卷一第五章說的，只應以天主爲樂。所以，幸福就是天主。

反之 沒有一個「被創造者」(factum) 是非受造物。但人的幸福是一種被創造者，因為奧斯定在《論基督聖道》卷一第三章說：「必須享用那些為我們『創造幸福』的東西。」所以，幸福不是非受造物。

正解 我解答如下：前面第一題第八節、第二題第七節已經說過，目的分兩種：一種指我們要得的東西，如愛財者的目的是金錢；另一種是指所欲之物的獲得，或據有，或運用，或享受，例如：愛財者的目的是握有錢財，貪吃者的目的是享用美食。按第一種說法，人的最後目的乃非受造之善——即天主，只有祂的無限美善可以完全滿足人的意志。按第二種說法，人的最後目的是他自己的一種受造物，即最後目的之獲取或享用。而最後目的稱為幸福。是以，若論人的幸福是指其原因或對象，則是一種非受造物；若指幸福之本質，則是受造物。

釋疑 1.按祂的本質，天主是幸福，祂幸福不是由於獲得別的東西，而是由於祂的本質。人幸福是由於分得幸福，如波其武在同處所說的，人也是由於分得而被稱為「天主」。人之成為幸福的是因為「分得」幸福，而這種「分得」是一種受造的東西。

2.說幸福是人的最高善，因為幸福是最高善之獲取或享用。

3.幸福被稱為最後目的，就如目的之獲取被稱為目的。

第二節 幸福是否為一種動作

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似幸福不是一種動作。因為：

1.宗徒在《羅馬書》第六章22節說：「你們所得的效果是使你們成聖，結局就是永生。」但生命不是動作，而是生物

之存在。所以，最後目的或幸福，不是一種動作。

2.此外，波其武在《哲學的慰藉》卷三第二章說，幸福是「一切善集合而成之完美狀態」。但狀態不是指動作，所以，幸福不是一種動作。

3.此外，幸福是指幸福者所有的東西，因為那是人的最後成就。但動作不指在動作者本身存在的東西，更好說是出於動作者的東西。所以，幸福不是動作。

4.此外，幸福存留在幸福者身上。動作不存留，但逝去。所以，幸福不是動作。

5.此外，一個人只有一個幸福，而動作有許多。所以，幸福不是動作。

6.幸福在幸福者內沒有間斷。但人的動作時常間斷，例如：由於睡眠或別的事情，或休息。所以，幸福不是動作。

反之 哲學家在《倫理學》卷一第十三章卻說：「幸福是合於完美德性的動作。」

正解 我解答如下：以人之幸福是在他內存在的受造物而言，必須說人的幸福是動作。幸福乃是人的最後成就。一物之完美程度，是根據它的現實：因為沒有現實的潛能不是完美的。故此，幸福必在於人的最後現實。顯然動作是動作者之最後現實，為此哲學家在《靈魂論》卷二第一章稱之為「第二現實」，因為已具有形式的，在動作方面可能是在潛能狀態，如有知者能是潛能的觀察者。為此，在其他東西方面，也說每物皆是「為了其動作」，就如在《天界論》卷二第三章所說的。故人的幸福必然是動作。

釋疑 1.生命有兩種意義。一種是指生物之存在。這樣則幸福

不是生命；我們在第二題第五節已經說過，一人之存在無論如何不即是他的幸福，只有天主的幸福就是存在。生命的另一意義是指生物之動作，生命之根本因動作而變為現實；我們說實踐生活，鑑賞生活，或淫蕩生活時，便是指的這個。永生之被稱為最後目的，也是依這種意義。所以，《若望福音》第十七章3節說：「永生就是認識你，唯一的真天主。」

2. 波其武在給幸福下定義時，注意的是共同的幸福之理。共同幸福之理在於共同的完美之善，故說幸福是「一切善集合而成之完美狀態」，這無非說幸福者是在完美之善的狀態。但亞里斯多德表達的是幸福之本質，指出人何以在這狀態，即是由於一種動作。為此，在《倫理學》卷一第七章中，他也說幸福是完美的善。

3. 按《形上學》卷九第八章中說的，動作分為兩種：一種出於動作主體而達於外在的東西，如燃燒和切割。這類動作不可能是幸福，因為這種動作不是行動主體之實現與完成；按那裡講的，更好說是被動者之實現與完成。另一種是留在行動主體上的動作，如：感覺、瞭解和願意；這種動作是行動主體之實現與完成。故這類動作能夠是幸福。

4. 既然幸福表示一種最高的完美，各種能享有幸福的東西能有不同程度的完美。按此必然也有不同的幸福。天主的幸福是由於本質，因為祂的存在即是祂的動作，是以祂所享受的不是另一個東西，而是祂自己。幸福之天使的最後成就是一種動作，使之與非受造的善相接合；他們的這種動作是單一的，永久的。在人方面，按其現世生活狀態，其最高成就在於與天主結合之動作；但這動作不能是連續的，因而也不是單一的，因為動作一有間斷就不再是同一個。是以，在現世生活情況下，人不能有完美的幸福。所以哲學家在《倫理學》卷一第十章講人在現世的幸福，說是不完美的，然後結論說：「我們稱

他們為幸福的人」。但是天主許給我們完美的幸福，聖經《瑪竇福音》第二十二章30節說那時我們「好像在天上的天使一樣」。

如果是完美的幸福，所提之質疑就不存在了；因為人的心靈是由一個連續的和永久的動作，在幸福的狀態下與天主結合。但在現世生活中，我們的動作愈不一貫，愈不連續，我們離完美之幸福也愈遠。那是分有一些幸福。我們的動作愈連續一貫，分得的愈多。是以，在實踐生活中，因忙於雜務，就不如在鑑賞生活中更近幸福之理；鑑賞生活專注一事，即真理之鑑賞。雖然人有時不是現實地做這種動作，但因了準備常做，並因為間斷本身，如睡眠或一些自然活動，也是為了上述之動作，這樣就像似連續的動作。

由上面所述，可知**質疑5.**及**質疑6.**之解答。

第三節 幸福是感官部分之動作，抑或智性部分之動作

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似幸福也在於感官之動作。因為：

1.除了智性動作外，沒有比感官性動作更高貴的。但是在人內，智性動作要靠感官性動作：「因為若沒有心象（phantasma），我們不能理解」，就如《靈魂論》卷三第七章說的。所以，幸福也在於感官動作。

2.此外，波其武在《哲學的慰藉》卷三第二章說，幸福是「一切善集合而成之完美狀態」。但有些善是感官性的，我們因感官之動作方能獲致，故似乎幸福需要感官之動作。

3.此外，幸福是完美之善，如《倫理學》卷一第七章上說的：若非人各方面皆因之得以完成，則不能說是完美的善。但是靈魂的某些部分是由於感官性動作乃得完成，所以幸福需要感官性動作。

反之 在感官動作方面，禽獸與人相同，在幸福上則不同。故幸福不在於感官性動作。

正解 我解答如下：事物之與幸福有關，有三種方式：一是按本質，一是在事前（antecedenter），一是在事後（consequenter）。在本質上，感官之動作不屬於幸福。因為在本質上，人之幸福在於其與非受造之善的結合，此即最後目的，前面第一節已經說過——這個結合不是由於感官性動作；同樣也是因為人的幸福不在於身體上的利益，前面第二題第五節也討論過了——而我們用感官動作只能獲取身體上的利益。

不過在事前和在事後，感官之動作能與幸福有關。在事前，按不完美之幸福，即在現世所能有的幸福；因為智性動作需先有感官之動作。至於在事後，是在天上的完美幸福中；因為如奧斯定《書信》一一八篇第二章「致狄奧斯高書」（ad Dioscorum）中說的，在復活以後，「靈魂之幸福，影響身體及感官，使其動作達到完美境界」；之後《補編》，第八十二題論到復活時，再詳細說明。但那時人心與天主結合之動作，並不靠感官。

釋疑 1.所提之質疑，證明「在事前」不完美之幸福，即現世生活中所能有的，需要感官的動作。

2.像天使們的那種幸福，由於與全部善之普遍根源的結合，含有一切善之集合，不缺少任何個別之善。但在現世不完美的幸福中，需要足夠使現世生活之動作完美的善之集合。

3.在完美的幸福中，整個人皆完美，但低級部分是受高級部分之影響。在現世生活中的不完美幸福中正相反，是由低級部分之完美，進而成全高級部分。

第四節 若幸福屬於智性，那是智能之動作，抑或意志之動作

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎幸福在於意志之活動。因為：

1. 奧斯定在《天主之城》卷十九第十和十一章說，人的幸福在於和平；故此，《聖詠》第一四七篇14節也說：「祂使你的地界安靜不亂。」但和平屬於意志，所以人的幸福在於意志。

2. 此外，幸福是最高的善。但善是意志之對象，所以，幸福在於意志之動作。

3. 此外，最後目的與第一動因相應；正如整個軍隊的最後目的是勝利，這也是將領的目的，他推動所有的人。但動作的第一動因是意志，因為意志推動其他力量，如後面第九題第一節要講的。所以，幸福屬於意志。

4. 此外，若幸福是一種動作，必須是人的最高貴之動作。但愛天主是意志之活動，比智性之活動認識天主高貴，如聖保祿在《格林多前書》第十三章說的。所以，幸福似乎在於意志之活動。

5. 此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第五章說：「願意什麼有什麼，又不欲惡事的，是有福的。」不遠後他又說：「願意什麼皆合情合理的人，去幸福不遠；因為善使人幸福，而他已經有了一點這些善，就是善良意志。」所以，幸福在於意志之活動。

反之 耶穌卻說：「永生就是：認識你，唯一的真天主。」（《若望福音》第十七章3節）永生就是最後目的，前面第二節釋疑1.已經講過。所以，人的幸福在於認識天主，這是智性活動。

正解：我解答如下：按前面**第二題第六節**說的，幸福分兩層：一是幸福之本質，一是當然的附加物，即附加之快樂。按幸福之本質而言，不可能在於意志之活動。由前面**第一和第二節、第二題第七節**所說的，可知幸福在於最後目的之達成。目的之達成不在於意志活動。意志在願望目的時，是指向那不在的；在安息於目的時，其所享受的是已存在的。顯然目的之願望不是目的之達成，而是朝向目的之運動。意志之有快感，是因目的已經實現；而不是因為意志先有快感，繼而使目的實現。所以，為使目的出現在意志面前，需要意志活動以外的東西。

這在感官性目的方面很易看出。倘若是由於意志動作獲致錢財，在想有錢財之始，已應獲得了錢財。但在開始意志沒有錢財，而是因為手去拿錢或類似之事意志才得到錢財，然後它因得到之錢財而感到快樂。關於智性目的也是如此。開始我們願意達到智性目的，但我們得到這目的，是因智能活動使之出現在我們的心目之中，然後意志安息於已達到之目的，並感到快樂。

故此，幸福之本質在於智性動作，因幸福而來之快感則屬於意志；是以奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十三章說，幸福是「以真理為樂」，因為快樂是幸福之終點。

釋疑 1. 和平屬於人的最後目的，不是因為在本質上它就是幸福，而是「在事前」及「在事後」與之有關。在事前，因為表示達到最後目的之困難及障礙已經克服。在事後，表示人達到了最後目的，滿足了願望，因此寧靜了。

2. 意志的第一對象不是意志之動作，正如視覺之第一對象不是觀看，而是可見之物。由於幸福是以第一目的之姿態屬於意志，所以不是以意志之動作的姿態屬於意志。

3. 智性比意志先觸及目的，但指向目的之運動是由意志

開始。爲此，達到目的以後的屬於意志，即快感及享受。

4.在推動方面，愛情高於知識，但在獲取方面認識先於愛情，如奧斯定在《論天主聖三》卷十第一章說的：「若非知道，無以愛之。」爲此，我們是先以智性動作達到智性目的，正如：我們是先以感官之活動達到感官性目的。

5.那要什麼有什麼的，他幸福是因爲有其所欲者；但這不是由於意志動作，而是由於別的。至於爲幸福需要不欲惡事，是當作必要之配合。善良意志算在使人幸福的善之數目內，是取意志之傾向；就如運動是以其終點分類別，如變化算入品質之類。

第五節 幸福是鑑賞理性之動作，抑爲實踐理性之動作

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎幸福是實踐理性之動作。因爲：

1.任何受造物之最後目的，皆在與天主相似。但由於實踐理性人更像似天主，而非由於鑑賞理性；因爲實踐理性是所理解之事物的原因，而鑑賞理性之知識是由事物而來。所以，人之幸福更在於實踐理性之動作，而非在於鑑賞理性之動作。

2.此外，幸福是人的完美之善。但比較起來，實踐理性是指向善的，而鑑賞理性指向真。爲此，我們被稱爲善的人，是根據我們之實踐理性的完美性，而不是根據鑑賞理性之完美；根據後者我們被稱爲有知識的或聰明的。所以，人之幸福更在於實踐理性之活動，而不在於鑑賞理性之活動。

3.此外，幸福是人本身的一種善。但鑑賞理性主要關注在人以外的東西；實踐理性所關切的是關於人自身，即其動作及情感。所以，人的幸福更在於實踐理性之動作，而非在於鑑賞理性之動作。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷一第八章說：「鑑賞預許給我們一切行為之目的，及永恆完美之快樂。」

正解 我解答如下：幸福更在於鑑賞理性之動作，而非在於實踐理性之動作。可由三點見之。第一，若人的幸福是動作，那應是人的最好動作。人的最好動作是那出於最好之能力，並指向最好之對象者。最好的能力是智性，其最好對象是天主之美善；而這不是實踐理性之對象，乃是鑑賞理性之對象。為此，幸福主要在於這種動作，即鑑賞天主。又因為在《倫理學》卷九第八章及卷十第七章上說：「似乎每人的最好部分才是他自己」；是以，這種動作最適合人，也最使人快樂。

第二，從事鑑賞主要是為了鑑賞。實踐理性之活動不是為自己，而是為了行動；而行動又指向某一個目的。是以，最後目的顯然不在屬於實踐理性的實踐活動。

第三，在鑑賞生活中，人與高級者相通，即與天主和天使相通，並由於幸福而與之相似。但在實踐活動方面，其他動物多少與人相同，雖不完全一樣。為此，來生之最後完美幸福，全在於鑑賞。現世所能有的不圓滿幸福，則首先並主要在於鑑賞，其次才在於操持人之行動及情感的實踐理性，如《倫理學》卷十第七及第八章所說的。

釋疑 1.上面所說實踐理性像似天主，是按比例；因為實踐理性與其所知者之關係，正如天主與祂所知者之關係。但鑑賞理性之像似天主是按結合或傳授，此種相似遠大於前者。但是也可以說，天主對其主要對象，即其本質，沒有實踐性的知識，只有鑑賞性的知識。

2.實踐理性是指向自身以外的善，而鑑賞理性在自身內有善，即真理之鑑賞。若那善是完美的，則整個人變成完美的

及善的；實踐理性則本身無善，而是指向善。

3.若人自己是自己的最後目的，則那理由可以成立；如此則觀察和管理自己的行為及情感，便是他的幸福。但因爲人的最後目的是外在的善，即天主，我們靠鑑賞理性始得以達到。所以，人的幸福更在於鑑賞理性之動作，而不在實踐理性之動作。

第六節 幸福是否在於鑑賞性知識之探討

有關第六節，我們討論如下：

質疑 好似人的幸福在於鑑賞性知識之探討。因爲：

1.哲學家在《倫理學》卷一第十三章說：「幸福是合於完美德性的動作。」而他在區分德性時，只提出三種鑑賞性德性：「知識，智慧，悟性」（《倫理學》卷六第三章）。這三種德能皆是關於探討鑑賞性知識的。所以，人的最後幸福在於鑑賞性知識之探討。

2.此外，大家皆自然冀求的東西，而且爲這東西自身而冀求的，似乎就是人的最後幸福。而這就是鑑賞性知識之探討，因爲《形上學》卷一第一章上說：「人皆自然冀求知識」；然後又說，鑑賞性知識是爲其自身而被人追求（第二章）。所以幸福在於鑑賞性知識之探討。

3.此外，幸福是人的最後成就。但每物之完成，是因其自然潛能進入現實。人的智性是靠鑑賞性知識之探討而進入現實。故此人的最後幸福似乎在於這種探討。

反之 《耶肋米亞先知書》第九章22節說：「智者不應誇耀自己的智慧」，指的即鑑賞性知識之智慧。所以，人的最後幸福不在於這類探討。

正解 我解答如下：前面曾說過，人的幸福分兩種，一是完美

的，一是不完美的（第二節釋疑4.）。要知道，完美的幸福具有幸福之真義；但不完美之幸福只分得某些相似點。正如在人內有完美的機智，他理解可行可為之事；某些禽獸有一種不完善的機智，牠們有一種本能，在某些事方面看來似是出於機智。在本質上，完美之幸福不能在於鑑賞性知識之探討。為明白此點，要知道鑑賞性知識不能超過這類知識之原理的能力範圍，因為在原理中包含了整個知識之可能性。鑑賞性知識之第一原理，按哲學家在《形上學》卷一第一章和《分析後論》卷二第十五章說的，皆是由感官而來。所以，全部鑑賞性知識皆不出由感官知識所能引伸者之範圍。人的幸福既是他的最後成就，不能在於對有形物之認知。一物不能被低於它者所完成，除非低級者分得一些高級者。顯然石塊之形式或其他任何形體物，皆低於人。是以，人的智性不因石塊之形式本身而得以完成，而是由於在這形式中分得一點高於人之智性者之相似點，即理性之光（*lumen intelligibile*）或其他類似者。由他物而然者，皆歸結到自然而然者。故此人之最後成就，須是由於對高於人之智性者之認知。前面第一集第八十八題第二節已經說過，從形體物不能達到對高於人之智性的單純體（*substantia separata*）之認知。故人之最後幸福不能在於鑑賞性知識之探討。但是，就如在感官性東西之形式中分有一些高級物之相似點；同樣，鑑賞性知識之探討也分有一點真正完美之幸福。

釋疑 1.在《倫理學》中哲學家講的是不完美之幸福，即在現世生活中所能有者，前面第二節釋疑4.已經講過。

2.人不只自然追求幸福，而也追求任何分有幸福或與幸福相似者。

3.鑑賞性知識之探討，我們的智性多少化為現實，但非最後完整之現實。

第七節 幸福是否在於認識單純體或天使

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎人的幸福在於認識單純體，亦即天使。因為：

1. 教宗額我略一世在一篇證道中說：「若不得參加天使們的慶節，參加人間的慶節毫無益處。」（《若望福音論贊》卷二第26節）天使們的慶節是指最後的幸福，但參加天使之慶節是觀賞他們。所以，好似人的最後幸福在於觀賞天使。

2. 此外，每物之最後成就在於與其根本結合；圓形之被稱為完美圖形，乃因起點與終點是同一點。但按狄奧尼修在《上天（天使）階級論》第四章說的，人之知識的根本來自天使，人受天使的光照。所以，人之智性之成就，在於觀賞天使。

3. 此外，任何一物能與高級物相接合，就是完美的，即如身體之最後成就在於與精神體結合。但在自然位次中，人的智性之上就是天使。所以，人之智性的最後成就，在於因觀賞天使而與之結合。

反之 《耶肋米亞書》第九章23節卻說：「要誇耀的，只應在『知道和認識我（上主）』這件事上誇耀。」所以，人的最後光榮或幸福，只在於認識天主。

正解 我解答如下：前面第六節已經說過，人的完美幸福不在於那由於有所分得而成就人之智性者，而在於那本然如此者。顯然一物之能成全某一潛能，要看它是否屬於這潛能之專有對象。智性之專有對象是真。那只分到一些真理者，不能使智性達到最後成就。按《形上學》卷二第一章說的，萬物在存在方面的地位與在真理方面是一樣的；由分有而存在的東西，也是由分有而真。天使們的存在是分得的，因為第一集第四十四題第一節已經說過，只有天主的存在即是其本質。因而，只有天主

按本質就是真理，觀賞祂便完全幸福。不過，觀賞天使也可得一些幸福，而且比探討鑑賞性知識得的多。

釋疑 1.參與天使們的慶典時，我們不只觀賞天使，也同他們一起觀賞天主。

2.對那些認為人靈是天使造的人們而言，說人的幸福在觀賞天使相當合理，因為那就是與其根本之接合。但我們在**第一集第九十題第三節**已說過這主張錯誤。那麼，人之智性的最後造詣在於與天主結合，天主是人靈之創造及其能知真理的第一根本。天使啟發人是以使者資格，如前面**第一集第一一題第二節釋疑**2.已經講過的。天使助人達到幸福，不是人之幸福的對象。

3.低級者與高級者相接有兩種方式。第一，按所分得之能力的程度；如此則人的最後成就在於能觀賞，就如：天使。第二，如潛能之達到對象；這樣則任何潛能之最後成就，皆在於達到那完全備有其對象之理者。

第八節 人的幸福是否在於觀賞天主的本質

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎人的幸福不在於見天主之本質。因為：

1.狄奧尼修在《神秘神學》第一章說，人是由其智性的最高點與天主結合，猶如對一毫無所知者的結合。但既知道本質，不能說毫無所知。所以智能之最後成就，或說幸福，不在於見天主之本質。

2.此外，天性高，其成就也高。但是看天主的本質，乃是天主之智性所專有的造詣。所以，人之智性的成就不能如此之高，應比較低。

反之 《若望壹書》第三章2節說：「一旦顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣。」

正解 我解答如下：最後和完美之幸福，只能在於見天主之本質。有兩點以資證明：第一，只要人仍有所需求和願望，就不完全幸福；第二，每種潛能之成就，是看其對象之理。按《靈魂論》卷三第六章說的，智性之對象是「那是什麼」，亦即物之本質。故智性愈知某物之本質，其成就愈高。若一智性認識某一效果之本質，但不能知道原因之本質，即不知原因是什麼，不能說這智性已觸到原因本身，雖然由於效果能知原因之有無。所以，人知道了效果以後，自然希望知道有無原因，以及原因是什麼。如《形上學》卷一第二章中說的，這是一種好奇的願望，並引起追究；例如一人見了日蝕，想必有個原因，因為不知這原因是什麼，感到好奇，因而加以追究。除非認識了原因之本質，這追究不會中止。

人的智性知道了某受造之結果的本質後，若只知道天主之存在，其成就尚未達到第一原因本身，仍有追究原因的自然欲望。因此，他仍不是完全幸福的。為能完全幸福，智性必須達到第一原因之本質。那麼，其完美境界在於與其對象之結合，即是與天主結合，只有這個才是人之幸福之所在，如前面第一及第七節、第二題第八節已講過的。

釋疑 1.狄奧尼修講的是人在現世走向幸福時的知識情況。

2.如前面第一題第八節說的，目的有兩種。一種指所願望的東西；這樣則高級與低級，甚而所有東西的目的都是一樣，如前面說的（同處）。另一種指此物之獲取；這樣則高級物與低級物之目的，各按其對此物之關係而異。天主在瞭解自己之本質時的幸福最高，人與天使見之而不瞭解，則幸福較低。

第四題

論幸福所需要者

一分爲八節一

然後要討論的是幸福所需要的（見第三題引言）。

這題分八節討論：

- 一、幸福是否需要快感。
- 二、對於幸福哪個更重要，是快感抑或神視。
- 三、是否需要瞭解。
- 四、是否需要意志正直。
- 五、人的幸福是否需要身體。
- 六、是否需要身體健全。
- 七、是否需要身外物。
- 八、是否需要友伴。

第一節 幸福是否需要快感

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似幸福不需要快感。因爲：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷一第八章說：「神視是信德的全部報酬。」但按哲學家在《倫理學》卷一第九章說的，德性之獎賞或報酬是幸福。所以，幸福只需要神視。

2. 此外，按哲學家在《倫理學》卷一第七章說的：「幸福本身是最足實的善。」有所缺欠的，則本身不足實。既然幸福的本質，如前第三題第八節所述，在於觀賞天主，似乎幸福不需要快感。

3. 此外，《倫理學》卷七第十三章上說：「幸福之動作須不受阻礙。」但快感妨礙智性之活動，《倫理學》卷六第五章上

說：「快感腐化機智之估計。」所以，幸福不需要快感。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十三章卻說，幸福是「以真理為樂」。

正解 我解答如下：一事物之需要別的有四種方式。第一，當它的前驅或準備，如：學習之與學問。另一方式，當成全者，如：身體生活需要靈魂。第三方式，當外來之輔助，如：做事需要朋友幫助。第四種方式，當附隨者，如：火需要熱。按這方式，幸福需要快感。快感之產生，是由於嗜慾安於所得之善。既然幸福無非就是至善之獲得，幸福不能沒有附隨之快感。

釋疑 1.由於給報酬，得報酬者之意志遂得平息，這就是快感。所以，在所給的報酬之理內，含有快感。

2.觀賞天主，即產生快感。是以見到天主的，不會缺少快感。

3.伴隨習性動作的快感，不妨礙其動作，反而是個鼓勵，如《倫理學》卷十第四章上說的：我們高興做的，做的會更經心、更持久。不相干的快感則妨礙動作，有時是因為引人分心；因為如已說的，我們更注意我們所喜歡的。在我們全神貫注於一事時，必然減少對他事之注意。有時則是由於互相衝突，例如：感官性快樂與理性相反，其妨礙機智之運用的程度，比妨礙鑑賞理性之運用尤甚。

第二節 對於幸福，是否神視比快感更重要

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似對於幸福，快感比神視重要。因為：

1.《倫理學》卷十第四章上說：「快感是動作之成就。」

但成就比可成就者高。所以，快感高於智性之動作，即神視。

2.此外，一物之所以為可欲者，是更重要的。但是要動作是為了動作之快感。是以，在保存自身及種類所必需之動作中，自然安置了快感，為使動物不忽略這些動作。所以，在幸福中，快感比智性之動作，亦即神視更為重要。

3.神視相當於信德，而快感或享受相當於愛德。但按宗徒在《格林多前書》第十三章13節說的，愛德高於信德。所以，快感或享受高於神視。

反之 原因高於效果。但神視是快感之原因。故神視高於快感。

正解 我解答如下：哲學家在《倫理學》卷十第四章上提到了這個問題，但沒有下結論。誰若精心細想，可知智性之動作或神視，必然高於快感。快感在於意志之安定。意志之定於某東西，無非是因了這東西之善。若意志定於某動作，則其安定是由此動作之善而來。意志追求善，並非為了安定，否則意志之行動便成了目的，這與前面**第一題第一節釋疑2、第三題第四節**講的不合。但它要求定於動作，乃因動作是它的善。故此，顯然意志所安之動作，較之意志之安定，是更主要的善。

釋疑 1.哲學家在同處說：「快感成全動作，如魅力之成全青春」，魅力是附隨青春的。所以，快感是附隨神視的成就，不是使神視得以完美之成就。

2.感官性認知不能達到善之通理，只能達到某個別可喜之善。是以那些隨感官嗜慾的動物，是為快感而要動作。但智性領悟善之通理，獲得後產生快感。是以，主要追求的是善，而非快感。同樣，天主的上智，自然界之創造者，也是為了動

作而安置了快感。事情不應只按感官性嗜慾去看，而須按理性嗜慾去看。

3.愛德追求所愛之善不是爲了快感：快感是後果，致使得到所愛之善後感到快樂。這樣看來，快感不相當於它的目的，倒是先使它觸到目的之神視更像它的目的。

第三節 幸福是否需要瞭解

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似幸福不需要瞭解（comprehensio）。因爲：

1.奧斯定在《證道集》第一一七篇第三章「論享見天主」中說：「以心靈與天主接觸，是很大的幸福，但不可能瞭解。」所以，幸福中沒有瞭解。

2.此外，幸福是人在理性部分的成就；如在第一集第七十九題等講的。在這部分除智性和意志外，沒有別的機能。但是觀賞天主足以成全智性，此種快感足以成全意志。所以，不需要加上一個第三者——瞭解。

3.此外，幸福在於動作。動作是按對象加以限定。普遍之對象有兩個：真和善。真與神視相配，善與快感相配。所以，不需要好似第三者之瞭解。

反之 宗徒卻在《格林多前書》第九章24節說：「你們也應該這樣跑，好能『得到瞭解』（utcomprehendatis）。」（按：此字亦有「握有」之意，故一般譯爲「得到獎賞」）但是精神賽跑的終點是幸福；是以他在《弟茂德後書》第四章7至8節說：「這場好仗，我已打完；這場賽跑，我已跑到終點；這信仰，我已保持了。從今以後，正義的冠冕已爲我預備下了。」所以，幸福需要瞭解。

正解 我解答如下：既然幸福在於最後目的之獲得，要知幸福需要什麼，須看人與目的之關係。人之指向理性目的，一面在於智性，一面在於意志。在於智性，因為對目的先要有一些不很清楚的認識。

在於意志。首先在於愛情，這是意志趨向一東西的第一動作；然後在於愛者對其所愛者的實際態度，可能有三種。有時所愛者就在前面，這時遂不加尋求；有時不在眼前，又不可能得到，這時也不加尋求；有時可能得到，但超過他的能力，以致目前尚得不到，這就是抱希望者對其所希望者的態度，只有這種態度產生對目的之尋求。在幸福中亦有點似此三者：完美之認識以對不完美之認識；目的之在握以對希望態度；但達到目的之快樂是隨愛慕而來，如前面**第二題釋疑3**說過的。那麼，幸福需要此三點之配合：即神視，等於對理性目的之完美認識；瞭解，用以掌握目的；快感或享受，使愛者安於所愛之物。

釋疑 1.瞭解（comprehensio）有兩種意義：一種指被瞭解者包容在瞭解者之內，這樣則有限者所瞭解的是有限的，因而天主不能為受造之智能所瞭解；另一意義無非指已在面前之東西的捉摸，就如一人追另一人，抓到了他，就說捉摸到了。幸福需要這種瞭解。

2.就如希望和愛情同屬於意志，因為愛一個東西，與追求那尚未得到的，皆在意志；同樣，瞭解（握有）與快感也同屬於意志，因為握有一個東西，與安於此物，皆屬於意志。

3.瞭解不是一種在神視以外的動作，而是對已有之目的的關係。是以，就連神視，或面前所見之物，也是瞭解之對象。

第四節 幸福是否需要意志正直

有關第四節，我們討論如下：

質疑 好似幸福不需要正直意志。因為：

1.如先前**第三題第四節**所說，幸福在本質上在於智性之動作。但為使智性動作完美，不需要使人廉潔的正直意志。奧斯定在《訂正錄》卷一第四章說：「我不贊同我在禱詞中說的：天主，你只願意廉潔的人知道真理。因為可以答覆說，許多不廉潔的人也知道許多真理。」所以，幸福不需要正直意志。

2.此外，先者不靠後者。但是智性動作先於意志動作。故幸福既為智性之完美動作，不繫於正直意志。

3.此外，為某目的而存在者，達到目的之後就不再必要，例如：船到達港口以後。但正直意志之美德是以幸福為目的。故得到幸福之後，正直意志就不再必要。

反之 《瑪竇福音》第五章8節卻說：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」《希伯來書》第十二章14節又說：「你們應設法與眾人和平相處，盡力追求聖德；若無聖德，誰也見不到主。」

正解 我解答如下：在事前和在同時，幸福皆需要正直意志。在事前需要，因為正直意志是達到最後目的之必要步驟。目的與指向目的者之關係，似形式之與質料。是以，正如質料，若非有合適的準備，不能得到形式；同樣，沒有適當準備的，也不能達到目的。所以，若沒有正直意志，誰也不能達到幸福。

至於同時，因為按**第三題第八節**已說過的，最後幸福在於見天主之本質，亦即其聖善之本質。那見到天主之本質的意志，無論愛什麼，必然皆附屬於其對天主之愛；沒有見到天主之本質的意志，則無論愛什麼，必然是按其所知的善之通理。

而這事就使意志正直。所以，顯然沒有正直意志，不能有幸福。

釋疑 1. 奧斯定所論之真，不關於善之本質。

2. 每個意志活動，皆先有智性活動；但有些意志活動卻先於某些智性活動。意志指向智性的最後目的，即幸福。是以，幸福須先有意志的正當傾向，就如為射中目標，箭的動向須正確。

3. 達到目的以後，並非所有導致目的者皆為廢除，而只廢除那帶有不完美意味者，如運動。是以，達到目的後，運動之工具不再必要——但與目的之適當關係仍屬必要。

第五節 人的幸福是否需要身體

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎幸福需要身體。因為：

1. 德性與聖寵之成就，假設先有天性之成就。但幸福是德性及聖寵的成就。沒有身體，靈魂便沒有天性之完美，因為那是自然人性的一部分，而每一部分離了整體皆不完美。所以，離了身體，靈魂不能幸福。

2. 此外，如前面第三題第二及第五節說的，幸福是一種完美動作。但完美之動作源自完美之存在，因為一個東西若非為現實，則沒有動作。既然與身體分開之靈魂沒有完整的存在，就如離開整體的部分，似乎沒有身體靈魂不能幸福。

3. 此外，幸福是人的成就。但沒有身體的靈魂不是人。所以無身體之靈魂不能有幸福。

4. 此外，按哲學家在《倫理學》卷七第十三章說的，幸福的動作是「不受阻礙的動作」。但分開之靈魂的動作受有障礙，因為奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十五章說：

「靈魂有一種自然的照顧身體之嗜慾，這多少使之不能專心一意於高天」，即不能專心觀賞天主之本體。故沒有身體，靈魂不能幸福。

5.此外，幸福是充足的善，並平息願望。但這不合於分離之靈魂，因為按奧斯定說的，它仍然謀求與身體結合（同處）。所以離開身體之靈魂不幸福。

6.人在幸福中與天使平等。但按奧斯定說的，離了肉身的靈魂與天使不相等（同處）。所以它不幸福。

反之 《默示錄》第十四章13節卻說：「凡在主內死去的，是有福的。」

正解 我解答如下：幸福分兩種：一種不完美，既在現世能有的；另一種是完美的，在於觀賞天主。顯然為現世之幸福，必然需要身體。現世幸福是智性之動作，或屬鑑賞理性，或屬實踐理性。在現世，智性之動作不能沒有心象，而心象是在肉體器官，如在第一集第八十四題第六及第七節講過的。所以，現世之幸福，多少繫於身體。關於觀賞天主的完美幸福，有人認為沒有身體靈魂不能達到；他們說聖人的靈魂離了身體後，在公審判以前，即在再與身體結合以前，不能得這幸福。但無論按權威或按理性，皆證明這論調不合真理。先按權威，宗徒在《格林多後書》第五章6節曾說：「我們幾時住在這肉體內，就是與主遠離」，他指出為什麼遠離，說：「因為我們現今只是憑信德往來，並非憑目睹」。可見人若憑信德，而非憑目睹，見不到天主的本體，不是在天主跟前。而聖人們的靈魂，脫離了肉身，是在天主跟前，所以他又說：「我們放心大膽，是為更情願出離肉身，與主同住」（8節）。可見聖人們的靈魂，脫離了肉身，是憑目睹往來，看到天主的本體，這就是真正的幸福。

用理性也可以證明。按在第一集第八十四題第七節說的，智性之動作之需要肉身，無非是爲了心象，它是在心象中看可理解之真理。但顯然從心象中不能看到天主的本體（第一集第十二題第三節）。所以，人的完美幸福既在於看天主的本體，與身體無關。故沒有身體，靈魂能夠幸福。

但要知道，一物之關係到某物之完美，有兩種方式。一種是爲構成此物之本質，例如：靈魂之對人的完美；另一方式是爲了使這東西完善，如：身體之健美和思想之敏捷對人之完美。那麼，身體按第一方式雖不屬於人的幸福之完美，但按第二方式卻屬於此完美。既然動作繫於東西之天性，靈魂之天性愈完美，則愈能具有其專有的動作，幸福即在於此類專有之動作。奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二提出之問題是：「死人的靈魂離了肉身，能否得到那最高的幸福。」他答說：「不能像天使那樣見永恆之本體；或是爲了不明的什麼原因，或是因爲他們有一種自然的照顧身體之嗜慾。」（同處）

釋疑 1.幸福是靈魂之智性部分之成就，即超出肉體器官之部分，而不是那充爲身體之自然形式的部分。是以，應享有幸福的那部分之天性的完美仍然保存，但充爲肉體之形式的部分之天性完美則不保存。

2.靈魂對存在之關係，與其他部分不同。因爲整體之存在，不是各部分中之一的存在。是以，整體毀滅後，部分或者完全不再存在，如動物毀滅後之各部分；或者仍然存在，然而別的一種存在現實，如一條線的一部分之存在，不同於全線之存在。但是靈魂在身體毀滅後，仍然保有整體之存在，這是因爲形式與質料之存在是同一個，即整體之存在。如在第一集第七十五題第二節已講過的，靈魂能獨立存在。所以，靈魂在離開身體以後，有完整的存在，也有完整的動作，雖然屬於其類

的天性不完整。

3. 人有幸福是在智性。是以，留有智性，就能有幸福。就如衣索匹亞人的牙齒，拔下後仍然能是白的；按牙齒，就說衣索匹亞人是白的。

4. 一物受阻礙有兩種方式：一種是以衝突方式，如冷阻礙熱之功能，動作上的這種阻礙有害幸福。另一種是由於缺欠，即受阻者沒有一切為其完美所需要者，這種動作上的障礙與幸福不衝突，只與其完美有衝突。所以說，脫離肉身的靈魂，不能專心一意觀賞天主本體。人靈在享受天主時，希望肉體也分得幸福，如果可能。是以，在沒有身體時，靈魂之嗜慾安於其所有，但仍希望肉身也得到享受天主的幸福。

5. 從可欲者方面說，分開之靈魂的願望整個得到滿足，因為它握有足以滿足其嗜慾者。但在願望者方面不全滿足，因為它不是全按其所願的方式握有那美善。所以，與身體再合一後，幸福在內容方面不增加，但在外延上增加。

6. 那裡說的「死人的靈魂不能像天使那樣享見天主」，不應懂為量上的不等，因為就是現在，有些聖者的靈魂已被舉於高級天使之列，看天主比低級天使真切；而該懂為比例上的不等，因為就連最低級天使，也得有其應得之全面幸福。然而聖人脫離身體的靈魂則不然。

第六節 幸福是否需要身體健全

有關第六節，我們討論如下：

質疑 好似人的完美幸福不需要身體健全。因為：

1. 身體健全是一種身體上的利益。但前面第二題已經指出，幸福不在於身體上的利益。所以，人的幸福不在於身體健全。

2. 此外，如前第三題第八節所述，人的幸福在於看天主之

本體。但如已說過的，對此動作身體毫無供獻。所以，幸福一點不需要身體健全。

3.此外，智性愈不受身體牽制，瞭解力愈強。但幸福在於極完美的智性動作，故靈魂須完全擺脫身體。故幸福絕對不需身體之健全。

反之 幸福是德性之報酬。是以《若望福音》第十三章17節說：「如果你們實行這些事，就是有福的。」但賜給聖人們的賞報，不只是享見天主及因之而來之快感，也有肉身上的利益；《依撒意亞先知書》第六十六章14節說：「你們看到這種情形，你們的心必要歡樂，你們的骨骸必要如青草一般的茂盛。」所以，幸福需要身體健全。

正解 我解答如下：若論人在現世能有的那種幸福，很明顯地必定需要身體健全。因為按哲學家《倫理學》卷一第十三章說的，這種幸福在於「完美德性之動作」。顯然若人身體有病，德性動作能受到障礙。

至論完美之幸福，有人認為不需任何身體上的健全，甚而說須完全擺脫身體。是以，奧斯定在《天主之城》卷二十二第二十六章引述波菲里（Porphyrius）的話，說：「為使靈魂幸福，須絕對擺脫身體。」但這不合理。既然靈魂與身體結合屬於自然，靈魂之完美不可能排斥其自然完美性。所以應該說，絕對完美之幸福，在事前及事後，皆需要身體健全。在事前需要，因為按奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十五章所說：「倘若身體難於照顧，像肉那樣腐化並加重靈魂的負擔，則妨礙心靈在天上的神視。」所以他結論說：「但這身體將不再是動物性的身體，而是精神性的，並與天使相等；以前曾是累贅，那時反為榮耀。」至於在事後，因為由於靈魂之幸福有

餘，而澤及身體，使之亦得圓滿無缺。是以，奧斯定在「致狄奧斯高書」中說：「天主使靈魂富裕，致能以其洋溢之幸福，使下級天性分有不朽之精力。」（《書信集》第一一八篇第三章）

釋疑 1.幸福不需要身體上的利益當其對象，但身體之益處能增加一點美麗或圓滿。

2.對於智性觀賞天主本體之動作，雖然身體好似毫無用途，但能妨礙這種動作。故身體須健全，使不妨礙心靈之活動。

3.為使智性動作自如，固須擺脫這個有朽的身體，因為它增加靈魂的負擔；但不必擺脫精神化之身體，因為它完全服從精神。此點將在本書第三集討論（補編自第八十二題起）。

第七節 幸福是否需要身外物

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎幸福也需要身外物。因為：

1.許給聖人們當酬報的，須屬於幸福。然而許給了聖人們身外之物，如食物，飲料，財富，國度，《路加福音》第二十二章30節說：「為使你們在我的國裡，一同在我的筵席上吃喝。」《瑪竇福音》第六章20節說：「該在天上為自己積蓄財寶。」又說：「我父所祝福的，你們來吧！承受自創世以來，給你們預備了的國度吧！」（第二十五章34節）所以，幸福需要身外物。

2.此外，按波其武在《哲學的慰藉》卷三第二章所說，幸福是「一切利益集合而成之完美狀態。」但身外物，如奧斯定說的，也是人的利益，雖然是最小的（《論自由意志》卷二第十九章）。所以，幸福也需要這些東西。

3.此外，主說：「你們在天上的賞報是豐厚的。」（《瑪竇福音》第五章12節）但在天上是指地方。所以，幸福至少需要外在的地方。

反之 《聖詠》第七十二篇25節卻說：「在天上除你以外，爲我還能是誰？在地上除你以外，爲我一無所喜。」這等於是說：除下面說的，我別無所願，即「親近天主對我是多麼的美好」（28節）。所以，幸福不需要其他外在的東西。

正解 我解答如下：爲現世所能有之不完美的幸福，需要外在的東西，不是關係到幸福之存在本身，而是似工具輔助幸福，幸福則在於德性之動作，如在《倫理學》卷一第十三章上說的。因爲人在現世生活中，有身體上的需要，無論是爲觀賞活動，或爲實踐德性；而且爲實踐德性，還有許多其他需要。

但爲完美之幸福，既在於享見天主，一點不需要這類東西。其理由乃是因爲所有這些身外物，或者爲保養動物性身體之所需，或者爲通過動物性身體，操持某些適於人生之動作而需要。那在於觀賞天主的完美幸福，或是在脫離了肉身的靈魂上，或是在與肉身又重新結合的靈魂上，但身體已非動物性的，而是精神化的。是以這種幸福，絕不需要那些爲動物性生活的身外之物。又因爲在現世生活中，鑑賞之樂比實踐之樂更近似那完美的幸福，也更像似天主，如前面第三題第五節釋疑1.講過的；故此，按《倫理學》卷十第八章說的，不那般需要身體上的利益。

釋疑 1. 在聖經上所說的那些身體上的許諾，應按譬喻去解釋，因爲在聖經中，慣於以形體事物喻精神事物，如教宗額我略一世在一次證道中說的：爲了「用我們已知的，引我們追求所不知的」（《福音論贊》卷二第十一篇）；如用食物及飲料指幸福之享受、用財富指天主之能滿足、用國度指人被提拔，使能與天主結合。

2. 這些供動物性生活用的東西，不屬於那構成完美幸福

的精神生活。然而，在那幸福中含有所有的善，因為這些東西所含有之善，在諸善之最後根源中全部都有。

3.按奧斯定在《山中聖訓詮釋》(De Serm. Dom. in Monte) 卷一第五章說的，諸聖的賞報不是在有形的天。所謂天，是指精神利益之高妙。不過，形體之地方(即蒼天)也為聖人們所有，不是為幸福所必需，而是為了適宜，並增加榮耀。

第八節 幸福是否需要友伴

有關第八節，我們討論如下：

質疑 好似為幸福須有朋友。因為：

1.在聖經中，時常用榮耀指將來之幸福。但榮耀在於一人之善，為多人所知。所以幸福需要友伴。

2.此外，波其武說：「若無人分享，任何善之握有也沒有樂趣。」(按：此語原出於塞內加Seneca之“Ad Lucilium”，「第六篇書信」)但為幸福，須有快樂。所以需要友伴。

3.在幸福中，愛德達於圓滿。但愛德包括愛天主和愛人。所以幸福好似需要友伴。

反之 《智慧篇》第七章11節卻說：「一切美物都伴她而來」，即是說，伴智慧而來，而智慧在於觀賞天主。所以幸福不需要別的。

正解 我解答如下：若論現世之幸福，按哲學家在《倫理學》卷九第九章說的，幸福人需要有朋友，不是為了利益，因為他是自足的；也不是為快感，因為他在德性活動中有完美的快感；而是為了善行，即是為施惠於他們，為看到他們行善而感到快樂，也為他們助他行善。因為人需要朋友助他行善，無論在實際的事務方面，或是在鑑賞性生活方面。

至論將來在天鄉的完美幸福，不必要有友伴——因為在天主內，人美滿無缺。然而友伴使幸福更美。所以，奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第二十五章說：「精神體受造物為能幸福，只在其內部受到造物主之永恆、真理，及愛德之扶助。外在上若要說扶助，也許只在於彼此觀看，並在天主內享受這種友誼。」

釋疑 1.屬於幸福之本質的榮耀，不是在人面前的，而是在天主面前的榮耀。

2.那話只適用於所有之善不充實的時候。故不適用於完美之幸福，因為人在天主內握有足實的善。

3.愛天主之愛屬於幸福之本質，對人之愛則不然。因此，假設一個靈魂沒有他人可愛，只獨自享受天主，仍是幸福的。但假若有他人在，則對他之愛必由於對天主的完美之愛隨之而來。所以，友誼對完美幸福之關係，好似是附屬品。

第五題

論幸福之獲取

一分爲八節一

然後要討論的是幸福之獲取（參看第二題引言）。

這題分八節討論：

- 一、人是否能獲得幸福。
- 二、一人是否能比他人更幸福。
- 三、人在現世是否能幸福。
- 四、得到的幸福是否能再失落。
- 五、人憑己力是否能得幸福。
- 六、人是否靠高級受造物之行動獲得幸福。
- 七、爲從天主獲得幸福，人是否需有善行。
- 八、人是否皆追求幸福。

第一節 人是否能獲得幸福

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似人不能獲得幸福。因爲：

1.正如理性高於感官性，這樣智性又高於理性，如狄奧尼修在《神名論》中常說的。但具有感官性的禽獸，不能達到理性之目的。所以，人既然是有理性的，也不能達到智性之目的，即幸福。

2.此外，真幸福在於面見天主，祂是純真理。但人只適於在物質物中見真理；因此《靈魂論》卷三第七章中說：「智性是在心象中瞭解理型。」所以，人不能達到幸福。

3.此外，幸福在於獲得至善。但人要達到極點，先須超過中間。但在天主與人之間是天使，而人不能超過天使；似乎

他不能獲得幸福。

反之 《聖詠》第九十三篇12節卻說：「上主，那些受你教訓的人是有福的。」

正解 我解答如下：幸福是指完美之善的獲得。凡有能力獲取完美之善者，皆能達到幸福。人之所以能獲致完美之善，乃因其智性能瞭解普遍和完美之善，而其意志能追求之。所以，人能獲致幸福。另一方面也是因為人有能力見天主的本體，如在第一集第十二題第一節講過的；而人的完美幸福就在這神視（第二集第一部第三題第八節）。

釋疑 1. 理性之超過感官性，與智性之超過理性有所不同。理性超過感官性是在認識之對象方面；因為感官絕對不能認知普遍性，理性則能認知普遍性。至於智性超過理性是在認知方式；智性立刻認知真理，而理性是通過推究始能達到真理，如在第一集第五十八題第三節、第七十九題第八節已經講過的。所以，智性所瞭解的，理性須由一種運動才能達到。故此，有理性者可以獲得那屬於智性的幸福，不過與天使之獲得方式不同。天使當初一受造，立刻便得到了幸福，人則要經過時間才能達到。但感官性根本無法達到這個目的。

2. 人在現世生活狀態下，是由心象認識智性真理。在來生則用另一種方式，如在第一集第八十四題第七節、第八十九題第一節已經講過的。

3. 在自然等級上，人不能超過天使，不過能以智性動作超過天使。即在他瞭解那超過天使之存在——即那使人幸福者——的時候，在他完全獲得祂時，也就完全幸福了。

第二節 一人是否能比他人更幸福

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似一人不能比別人幸福。因為：

1.按哲學家在《倫理學》卷一第九章說的，幸福是「德性之酬報」。但是為德性，大家得的酬報是相同的。《瑪竇福音》第二十章10節說，那些在葡萄園工作的，「每人領了一個德納」；教宗額我一世略解釋說：「他們分得了同樣的永生之酬報」（《福音論贊》卷一第十九篇）。所以無人比他人更幸福。

2.此外，幸福是最高的善。但沒有比最高再大的。所以，一人的幸福不能比別的幸福高。

3.此外，幸福既然是「完美和足實的善」（參見《倫理學》卷一第七章），使人的願望滿足；但若缺少什麼可以增加的善，則願望不能滿足。若沒有什麼可增加的，則不能有別的更大的善。所以，人或者不幸福；或若他幸福，則不能有別的更大的幸福。

反之 《若望福音》第十四章2節卻說：「在我父的家裡，有許多住處」；奧斯定解釋說，住處「指在永生中各等功勞之地位」（《若望福音釋義》第六十七講）。按功勞而給的永生之地位，就是幸福。所以，幸福有不同的等級，並非大家的幸福相等。

正解 我解答如下：先前第一題第八節、第二題第七節已經說過，在幸福之理中，包括有兩層：即最後目的，亦即最高的善；以及這善之獲得或享受。關於充為幸福之對象及原因的最高善，幸福沒有高低之分：因為只有一個最高的善，即天主，人享受祂而幸福。但關於這善之獲取或享有，一人能比別人幸福。因為享有的愈多，就愈幸福。因為有人為享有這善，準備得更好，所以比別人享有的更完全。根據這點，一人能比別人更幸福。

釋疑 1.一個德納是指對象上的幸福單元，但住處的不同是指享用幸福之程度的差別。

2.說幸福是最高的善，乃因幸福是最高善之握有或享用。

3.幸福者不缺任何所願望的善，因為他有無限之善，即奧斯定說的「一切善中之善」（《聖詠講述》第一三四篇3）；但說某人比別人幸福，是根據對同一個善的不同分享。其他各善之附加，並不增加幸福；因此，奧斯定在《懺悔錄》卷五第四章說：「那認識你及其他東西的，不因那些東西而更幸福，只是因了你而幸福。」

第三節 人在現世是否能幸福

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似在現世能得到幸福。因為：

1.《聖詠》第一一九篇1節說：「品行完備而遵行上主法律的，像這樣的人纔算是真有福的。」這是指現世的事。所以人在現世能是幸福的。

2.此外，不完美地分有最高之善，並無礙於幸福之理；否則一人不能比別人幸福。但是人在現世，由於認識及愛慕天主，能分有最高之善，雖然不完整。所以，人在現世能是有福的。

3.此外，許多人說的事，不能完全是錯誤的，因為若許多人這樣講，就好似出於自然，而自然不會完全錯誤。然而許多人把幸福放在現世，如《聖詠》第一四四篇15節說的：「身逢這些福樂的百姓，真是有福」，這裡是指現世的利益。所以，人在現世能夠幸福。

反之 《約伯傳》第十四章1節卻說：「婦女所生的人，壽命不

長，且飽嘗煩惱。」但幸福排斥煩惱。所以人在現世不能幸福。

正解 我解答如下：人在現世能分得一些幸福，但不能有那完美和真正的幸福。這可以從兩方面去看：一是根據幸福之通理。既然幸福是完美的和足實的善（參照第二節質疑3.），它排除一切惡，並滿足一切心願。然而在現世不能避免有惡。在此生中有許多不幸，不能完全逃避，如：智性方面的愚昧，嗜慾方面的亂情，及身體上的許多痛苦；奧斯定在《天主之城》卷十九第四章裡，列舉得很詳細。同樣，人對善的願望在現世也不能滿足，因為人自然希望他所有的善能長久；但現世的善皆是轉眼即逝的，甚而連生命也不長久。而我們人自然逃避死亡，喜愛生命，並願其久存。所以，在現世不可能有真幸福。

第二，是看幸福主要之所在，即面見天主本體，這是人在現世所不能達到的，在第一集第十二題第二節已經講過。由此可見，人在現世不能得到真正和完美的幸福。

釋疑 1.說某些人在現世幸福，或者由於其在來世要得之幸福的希望，如《羅馬書》第八章24節說的：「我們得救，還是在於希望」；或者由於分有一些幸福，因為多少享有至善。

2.幸福之分享，能有兩種不美滿的地方。一是在幸福之對象方面，因了不得見到其本身。這種缺欠破壞真幸福之理。另一種是在分享者方面，即他雖然達到幸福之對象本身，即天主，但不像天主享有自己那樣完全。這種缺欠不破壞幸福之理；因為按前面第三題第二節所講的，幸福既是一種動作，幸福之理是看賦予動作類別的對象，而不在於動作之主體。

3.人相信在現世有幸福，是因了與真幸福有點相似。這樣看來，他們的估價並非完全錯誤。

第四節 得到的幸福是否能再失落

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎幸福能夠失落。因為：

1. 幸福是一種造詣。但任何造詣之在可造就者身上是按其自身之方式。既然人按天性是能變化的，好似人分得之幸福能有變化。所以，人能失落幸福。

2. 此外，幸福在於智性之動作，而智性服屬於意志。但意志能出爾反爾。所以，似乎能放棄那使人幸福的動作——如此則人不再幸福。

3. 此外，有起點就有終點。但人的幸福有個起點，因為人並非原來一直幸福。故幸福似乎有終點。

反之 《瑪竇福音》第二十五章46節說義人「要進入永生」，而永生即聖人們的幸福，前面第二節反之已經說過。「永遠的」不會中止。所以，幸福不能失落。

正解 我解答如下：若論現世所能有的不完美之幸福，則是可能失落。先說鑑賞性快樂可以失落，或由於遺忘，例如：由於病苦而破壞了學識；或由於使人完全無法專心鑑賞的事務。實務生活上的快樂也能失落：人的意志能改變，使人從德性淪入惡習；而快樂主要在德性活動。假如一人能保得德性完美無缺，但外在之變動仍能阻擾他的幸福，因為能阻礙他的德性動作；但這些事不能完全破壞他的幸福，因為既然百折不撓，他仍保有德性之動作。在另一方面，現世的幸福能夠失落，這好似與幸福之理相反；因而哲學家在《倫理學》卷一第十章說，某些人在現世幸福，並不是無條件地，而是按人之無常天性的可能範圍而論。

至論在來世所寄望的那種完美幸福，要知道奧利振的看

法。他隨某些柏拉圖派的錯誤主張，認為人在最後之幸福以後，能變成不幸福的（《原則論》卷二第三章）。

但這主張顯然錯誤，有兩點以資證明：第一，根據幸福之通理。既然幸福是「完美和足實的善」（參看第二節質疑3.），必然滿足人的願望，並排除所有的惡。人自然願意保存他握有的善，並願有保證可以保存這善，否則必然因怕失落或因知必會失落而感到痛苦。為能有真幸福，人須確實相信他有的善永遠不會喪失。這信念若合事實，當然他永遠不會喪失幸福；若不合事實，則錯誤的想法本身就是一種惡。因為虛假是智性上的惡，就如真實是它的善，如《倫理學》卷六第二章上說的。若他有惡，則不是真幸福。

第二，是看幸福本身之理。前面第三題第八節已經指出，人的完美幸福在於面見天主本體。那看到天主本體的，不可能不願意看。因為一人願意失去他有的善，或是由於這善不足實而願去追求更足實的以代之；或者這善帶有不利之處，因而使人生厭。然而面見天主本體，既是與善之根源結合，使人靈具有一切美善。所以，《聖詠》第十六篇15節說：「願我醒來得能盡情欣賞你的慈面」；又《智慧篇》第七章11節說：「一切美物都伴她而來」，即伴智慧之觀賞而來；同時也不附帶不利之處；因為論智慧之觀賞，《智慧篇》第八章16節說：「只要與她為伴，便沒有苦惱；與她共同生活，便沒有悲哀。」可見，幸福者不能自動放棄幸福。同樣，也不能因為天主收回而喪失幸福。因為既然收回幸福是一種處罰，這事不能來自正義的天主；除非因了什麼罪惡。但面見天主本體的，不能陷於罪惡，因為面見天主必然使意志正直，按前面第四題第四節已講過的。同樣，別的力量也不能收回幸福。因為與天主結合的心靈比什麼都高，什麼力量也不能破壞這種結合。所以，好似人不怎麼可能由於時代變遷而由幸福淪落不幸，何況只有那屬於時間及

運動下的，才能有時代變遷。

釋疑 1.幸福是最完備的圓滿，使幸福者不能有任何缺欠。握有它的就永遠握有，因為是天主的力量，使人分享超出一切變化的永恆。

2.關於那導致目的者，意志能出爾反爾；但其指向最後目的乃出於必然。由人之不能不願意幸福，便足以證明。

3.在分有幸福者方面，幸福有起點，但沒有終點——這是因了使人幸福之善那方面的情況。所以，有起點是一個原因，沒有終點是另一個原因。

第五節 人憑己力是否能獲致幸福

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎人憑其自然能力可以獲致幸福。因為：

1.在必要的事物上，天性不會有缺欠。但沒有任何事情比達到最後目的所需者更為必要。所以這是人的天性中不能缺乏的。故人憑其自然能力可以獲致幸福。

2.此外，人既然比無靈物高貴，似乎也比較富足。但無靈物憑其自然能力可以達到其目的。所以，人更能憑其自然能力達到幸福。

3.此外，按哲學家《倫理學》卷七第十三章說，幸福是「完美的動作」。開始一事與完成此事同屬一物。既然不完美之動作——這在人性動作上好似起點，屬於人的自然權力之下，使之為其行為的主宰，好似憑其自然能力可以達到完美之動作，亦即幸福。

反之 人之為其行為的自然根本，是因智性和意志。但給聖人們準備的幸福，超過人的智性和意志。宗徒在《格林多前書》

第二章9節說：「天主爲愛祂的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的。」所以，人憑自然能力不能獲致幸福。

正解 我解答如下：人憑自然能力，可以獲致現世之不完美幸福，以及構成這幸福的德性。關於這點，我們留待後面第六十三題討論。但人的完美幸福，按前面第三題第八節說的，在於面見天主之本體；然而面見天主的本體，不只超過人的天性，且超過一切受造物的天性，如在第一集第十二題第四節講過的。任可受造物的認知能力，是按各自之本體的方式；如在《論原因》第八章中講到智性時所說：「智性認知高於己者及低於己者，皆按其本體之方式」。按受造之本體方式的一切認知，皆不能見到天主之本體，因爲天主的本體超出所有之受造體無限倍。所以，是人也好，是別的受造物也好，皆不能憑己力獲致最後幸福。

釋疑 1.雖然大自然沒有像其他動物那樣給人武器及衣服，但沒有使他缺乏必要者，因爲給了他理性和手，使他自己能獲取這些東西；同樣，雖然沒有給他能獲致幸福的基礎，他仍不缺乏所必要的，因爲根本不可能缺乏。天主給了人自由意志，使他能用以歸向天主，天主再使他幸福。按《倫理學》卷三第三章上說的：「我們靠朋友能做的，多少等於我們自己能做。」

2.按哲學家在《天界論》卷二第十二章所說：那能獲得完美之善的，雖然要靠外力，比那不能獲得完美之善，但能憑己力獲得一些不完美之善的，前者的情況較優。就如那能獲致完美之健康的，雖然要靠醫藥，比那只能獲致不完美之健康，但不靠醫藥的，前者情況較優。所以，那能獲得完美幸福的有靈物，雖然要靠天主幫助，比起那不能得此幸福的無靈物，雖

然憑其自然能力可以獲得一些不完美的利益，有靈物更為美滿。

3.完美者與不完美者如屬同一類別，能由同一種能力產生；如不屬同類則不一定，因為能為質料做準備者，不見得就能賦給質料最後之完美。屬於人之自然能力的不完美動作，與那構成人之幸福的完美動作，不是同一類別——因為動作之類別由對象而定。故**質疑**所舉之理由不能成立。

第六節 人是否靠高級受造物之行動獲得幸福

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎人能靠高級受造物之行動，即天使之行動，獲得幸福。因為：

1.既然萬物中有兩種秩序；一種是宇宙各部分彼此之關係，另一種是整個宇宙對宇宙以外之善的關係。按《形上學》卷十二第十章上說的，第一種以第二種為目的，就如軍隊各部分間之關係是附屬於整個軍隊對統帥之關係。但按**第一集第一〇九題第二節**中講的，宇宙各部分彼此之關係，是靠高級受造物對低級物之推動，幸福在於人對宇宙以外之善的關係，即對天主之關係。所以，人是靠高級受造物之推動，即天使之推動而幸福。

2.此外，一種在潛能狀態的東西，可以靠那已在現實狀態者而成為現實；就如可能變成熱的東西，靠那現實已經是熱的而變成熱的。但人只有成為幸福者之潛能，所以能靠現實已經幸福的天使而變為幸福的。

3.此外，按前面**第三題第四節**說的，幸福在於智性之動作。但按**第一集第一一一題第一節**所說的，天使能光照人的智性。所以，天使能使人幸福。

反之 《聖詠》第八十四篇12節卻說：「上主常廣施恩愛和光榮。」

正解 我解答如下：既然每個受造物皆受自然律之限制，各分得有限之能力與行動範圍；那超出受造物之天賦者，不可能由某受造物而來。是以，若有什麼超過自然者，必是直接由天主而來，例如：復活死人，使瞎子復明等事。前面第五節已說過，幸福是超出受造物之天性的善，所以不可能是由什麼受造物之行動賦予。關於完美之幸福，人只能靠天主之行動而得幸福。若論不完美之幸福，其理與構成此種幸福之現實的德性相同。

釋疑 1.一般說來，在準備好的潛能上，是最高能力使之達到最後目的，下級能力只輔助準備過程；就如船隻之運用屬於掌舵技術，而此技術高於造船技術，因為船是為這用途而造的。同樣，在宇宙秩序中，人獲得最後目的，受到天使的輔助，先準備他獲得此目的；但最後目的之獲得，在於第一動因，即天主。

2.一種現實存在於某物的形式，若其存在完美又自然，能夠是在另一物上之動因的根本；就如熱的東西是因熱量而變為熱的。但若一形式在某物上之存在不完美也不自然，就不能傳給別的東西，例如：眼中的顏色感受，不能使一個東西成為白色的；而且，並非所有被照明或被燒熱的東西，皆能光照或燒熱別的東西，否則光照及熱化將推衍到無限。賴以面見天主的榮耀之光，在天主內是完美且自然地存在；其在受造物上是不完美的，相似性的或分得的。所以，沒有受造物能將其幸福傳給別的受造物。

3.天使之光照人的智能，甚而光照低級天使的智能，只限於天主之造化上的某些事理，而非關於面見天主之本體，如

在第一集第一〇六題第一節已說過的。爲見天主本體，全是直接受天主光照。

第七節 人爲得幸福，是否需要善行

有關第七節，我們討論如下：

質疑 爲得到幸福，好似人不需要有善行。因爲：

1.既然天主是具有無限能力的動因，不必先動質料，或準備質料，而能立刻創造一切。但既然不需要以人的善功當幸福之動因，如前面第六節說過的，只能看之爲準備。天主主動的時候既不必先準備，所以不要先有善行就給人幸福。

2.此外，正如天主是幸福之直接根源，同樣也立刻創造了大自然。但在首創大自然時，沒有需要受造物有任何準備或行動，而是各按其類使每物立刻完成。所以好似祂給人幸福不先要求有什麼動作。

3.此外，宗徒在《羅馬書》第四章6節說：「正如達味也稱那沒有功行，而蒙天主恩賜算爲正義的人，是有福的一樣。」所以，爲得幸福，人不必有功行。

反之 《若望福音》第十三章17節上說：「你們既知道了這些事，如果實行，便是有福的。」所以是靠行動達到幸福。

正解 我解答如下：前面第四題第四節已經講過，爲得幸福需要正直意志，這無非是意志對最後目的之必要的關係，這種需要有如爲取得形式，質料應有之準備。但據此不能證明人得幸福前須先有動作，天主本來能夠同時使意志正直，又使它達到目的，就如有時祂同時準備質料又賦予形式。但是天主上智的安排不要這樣。如《天界論》卷二第十二章說的：「那些生來爲得完美之善的，有的不要動而得之，有的用一個動作，有的用

許多動作。」不動而有完美之善，適於那自然有之者。只有天主是自然就有幸福。所以不要由事前的動作動向幸福，是天主專有的情況。既然幸福超過所有的受造物，故不宜沒有動作趨向幸福而得到幸福。但天使的天性比人高，按天主上智的安排，用一個有功的動作就獲得了幸福，這在第一集第六十二題第五節已經講過。人是用許多有功的動作獲得幸福。故此按哲學家《倫理學》卷一第九章說，幸福是德行之賞報。

釋疑 1. 為得幸福，需要人先有動作，並非由於天主之能力有所不及，而是為在萬物中保持秩序。

2. 天主創造第一批受造物，立刻就是完美的，未嘗受造物有什麼準備或行動，天主這樣創造了每類的第一個個體，是為由他們把天性傳於後代。同樣，因為幸福要靠天主而人的基督傳給別人，如宗徒在《希伯來書》第二章10節說的：「領導眾子進入光榮」；故自受孕之始，事先沒有任何功德行動，祂的靈魂立刻就是幸福的。但有一個特殊情形：領了洗的孩子為得幸福，雖然沒有自己的功勞，卻有基督的功勞補助：因為由於洗禮，他們成了基督的肢體。

3. 宗徒講的是希望中的幸福，這是由寵愛獲得，不是因了以前的善行而給的。這跟幸福不一樣，因為不代表動之終點，更好說那是動向幸福的起點。

第八節 是否每人皆追求幸福

有關第八節，我們討論如下：

質疑 好似不是每人皆追求幸福。因為：

1. 誰也不能追求他所不知的。因為《靈魂論》卷三第十章說，嗜慾之對象是所知之善。但許多人不知何謂幸福，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第四章所說的就足以為證，因為

「有人以肉體之樂為幸福，有人以德性為幸福，有人拿其他東西為幸福」。所以不是每人皆追求幸福。

2.此外，幸福之本質是面見天主本體，如前面**第三題第八節**講過的。但有人認為人不可能見天主的本體，所以他們不追求這事。故非每人皆追求幸福。

3.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十三第五章說：「幸福者是那有所欲有者，且不欲任何惡事。」但不是每人皆願如此，有人願望一些惡，且願意有這願望。故並非每人皆願幸福。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第三章卻說：「若有人說：你們皆願幸福，不願不幸。他說的乃是每人心裡都知道的。」所以每人皆願幸福。

正解 我解答如下：可以從兩方面看幸福。一是看幸福之通理。按此觀點，必然每人皆願幸福。按前面**第三及第四節**說的，幸福之通理，即在幸福乃完美之善。既然善是意志之對象，完美之善是那能完全滿足意志者。是以，追求幸福無非就是追求意志之滿足，這是人人皆追求的。

另一方式論幸福，是按個別之理，即幸福在於何物。從這方面說，並非每人皆知道幸福是什麼，因為他們不知道何物合於幸福之通理。因而從這方面說，不是每人皆願幸福。

釋疑 1.正解中答案已明。

2.意志隨智性或理性之知識。但有時一個東西其本身是同一個，但因觀點不同而有區別；是以，原來是一個東西，有時按某觀點則為人所追求，按另一觀點則不被人追求。我們可以從最後和完美之善的觀點看幸福，這即幸福之通理。這樣

看，則意志必然追求它，如正解及第四節釋疑2.已說過的。但也能從別的特殊觀點看幸福，或從動作方面，或從動作能力方面，或從對象方面；如此則意志不一定就追求幸福。

3.有人給幸福下的定義是：「幸福者是有一切所欲有的者」，或「其所願者，個個實現」。按某方式去懂，則這是一個好定義；按別的方式去懂，則這定義不完善。若懂爲人之自然嗜慾所欲之一切，則得有一切其所欲者確是幸福的；因爲除了完美之善，亦即幸福，人的自然嗜慾不會滿足。若懂爲人按理智之所知而欲者，則人之所欲者，有的不屬於幸福，甚而是人之不幸；因爲有了之後，能妨礙人得其自然所欲者，例如：有時以假當真，因而阻其認識真理。就是以這觀點，奧斯定在幸福之定義中，又加上了「且不欲任何惡事」。雖然若懂得正確，前段定義已經足夠，即「幸福者是那得有一切所欲有的」。

第六題

論有意行為及無意行為

一分爲八節一

因了爲達到幸福，必須有些行動（參看第五題第七節）。故要討論人性行動，爲能知道哪些行動導向幸福，哪些阻礙幸福之路（參看第一題引言）。但因爲動作和行爲是關於個別事件的，故有關實踐之學識，必得近窺個別事件始稱完備。所以，有關人性之倫理學，先討論普遍問題，然後討論個別問題。

關於人性行動之普遍問題，先須討論人性行動本身，再論人性行動之原理（第四十九題）。人性行動是專屬於人的；有些行動則爲人與其他動物所共有。因爲幸福乃人專有之利益，故人性專有之行動比那與其他動物共有者，關係更爲密切。故先應討論人性專有之行動，然後討論與其他動物共有之行動，即所謂靈魂之情（第二十二題）。

關於人性行動，須討論兩點：第一，人性行動之條件；第二，人性行動之區分（第十八題）。既然人性行動專指有意行動，因爲意志是有理性的嗜慾，是人所專有的，故須從有意或無意之觀點看人性行動。所以，先泛論有意及無意行動；第二，論發自意志的人性行動，即意志之直接行動（第八題）；第三，論由於意志之命令，通過其他機能而產生之行動（第十七題）。

又因爲有意行爲有些情況，可據以評判這些行爲，故在論有意及無意行爲之後，又論有意及無意行動之情況（第七題）。

關於第一點，分八節討論。

- 一、在人性行動中是否有情願之行動。
- 二、在禽獸中是否有情願之行動。
- 三、沒有行動是否可有情願。

- 四、對意志可否施以強暴。
- 五、強暴是否造成不情願。
- 六、畏懼是否造成不情願。
- 七、慾情是否造成不情願。
- 八、愚昧是否造成不情願。

第一節 在人性行動中是否有情願之行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似在人性行動中沒有情願之行動。因為：

1.按尼沙之額我略（按：應為尼美修斯，《論人性》第三十二章），大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十四章，及亞里斯多德《倫理學》卷三第一章，情願行動是「其根本在其自身者」。但人性行動之根本不在人內，而在人外，因為人的嗜慾是被外在之可慾者引動而有行動；而可欲者，按《靈魂論》卷三第十章上說的，好似「不動之推動者」。所以，在人性行動中沒有情願之行動。

2.此外，哲學家在《物理學》卷八第二章指出，除非先有外來的運動，動物內不會有新的行動。但人的行動都是新的，因為沒有一個是永恆的。所以，一切人性行動的根本皆在人外，故沒有情願之行動。

3.此外，那情願而為的，是憑自己而為。但這與人不合，因為《若望福音》第十五章5節說：「離了我，你們什麼也不能做。」所以，在人性行動中沒有情願行動。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十四章卻說：「情願行動是有理性的動作。」但這就是人性行動，所以人性行動中有情願行動。

正解 我解答如下：在人性行動中，必然有情願。要證明此點，須知有些行動之根本是在行動主體內，即在那行動者內；有些行動之根本是在以外。石塊向上動的時候，這動態的根本是在石塊之外；但在向下動的時候，其根本是在石塊之內。那些由內在根本動的東西，有的推動自己，有的則不然。既然每個行動者，或自動或被動，皆是爲了目的，如前面第一題第二節已說過的；那由內在根本不只能動，且能向目的而動者，是完全由內在根本而動。然而要能爲目的而動，須知道目的。所以，凡由內在根本而動的，且多少知道目的，其具有內在根本不只爲能動，且使之能爲目的而動。那對目的毫無所知的，雖然在內具有其動作之根本，但爲目的而動之根本卻不在它內，而在別的東西上，是別的東西使它動向目的。是以，不說這些東西推動自己，而說被推動。那知道目的者，便說它推動自己；因爲在它內不只有動作之根本，也有爲目的而動之根本。那麼，兩種根本皆在本身的，即能動，又能爲目的而動者，其行動即稱爲情願的。情願之要點在於行動是出自本身之傾向。是以，按上述**質疑**1.各人之定義，情願行動不只是「其根本在自身者」，還要具有「知識」。既然人最能認識其行動之目的，又自己推動自己，故在其行動中，情願行動最多。

釋疑 1.並非所有之根本皆爲「第一根本」。雖然情願行動之根本須是內在的，但若內在根本被外在根本推動，與情願之理並不衝突，因爲情願之理並不要求其內在根本是「第一根本」。然而要知道，有時某行動之根本在某類別中是第一，但非絕對之第一根本，例如：在可變化者一類中，第一變化者是「天體」(corpus caeleste)，但天體不是絕對的第一動因，它是由於更高的動因之推動，始能在空間動。情願行動之根本，即認知及欲求之能力，在欲求動作的類別中雖爲第一根本，但在其他種類

的動作中，能受外在之根本推動。

2.動物之有新動作，必先有外來之運動，情形分兩種。第一種情形，是由外面之運動，使某可感覺的東西呈現於動物之感官，因而引動嗜慾，如：獅子見鹿走近，遂開始向鹿移動。第二種情形，是由於外在的變動，動物之身體開始起自然之變化，例如：因了冷或熱。身體因外物之變動起了變化後，偶爾感官性嗜慾也起變化，感官性嗜慾即身體器官之能力；例如由於身體之變化，牽動嗜慾而欲望某東西。但這並不與情願之理相反，前面釋疑1.已經說過；因為這些由外在根本而起的變動，屬於另一類別。

3.天主推動人行動，不只像使可欲者呈現在感官之前，或使身體起變化，祂也推動意志；因為所有的變動，無論是屬於天性的或屬於意志的，皆由祂而來，祂是第一動因。正如天性的變動由天主——即第一動因而來，並不違反天性之理，因天性好似天主之工具；同樣，情願行動之由天主而來，因為天主推動意志，也不與情願行動之理相反。自然的及情願的行動之理，皆在其是出於內在根本。

第二節 禽獸是否有情願行動

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎禽獸沒有情願行動。因為：

1.情願是根據意志。既然按《靈魂論》卷三第九章中講的，意志屬於理性部分；所以，禽獸沒有意志，也沒有情願行動。

2.此外，由於人性行動是情願行動，故說人是其行動的主人。但禽獸不能主宰其行動；按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十七章說：「他們不主動，更好說是被動。」所以，禽獸沒有情願行動。

3.此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十四章說：「情願的行動帶來稱頌和譴責。」但禽獸的行動無可稱頌，亦無可譴責。所以牠們沒有情願行動。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第二章卻說：「孩兒及禽獸的情願行動相同。」大馬士革的若望（同處），及尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十二章），亦如是主張。

正解 我解答如下：前面第一節已說過，情願行動之根本須是在內，並多少知道目的。對目的之認知有兩種，一種完美，另一種不完美。對目的之完美認知，不只看到那充為目的者之東西，且知目的之理，以及導致目的者與目的之關係。這種對目的之認知，只屬於有理性者。對目的之不完美之認知，只在於認知目的，而不知目的之理，也不知行動與目的間之關係。禽獸對目的有這種認知，是憑感官及自然的直覺。對目的有完整的認知，則有完全的情願；即是當一人知道了目的，把目的及導致目的者加以考慮，能為目的所動，或不為所動。對目的之認知不完整，則產生不完整之情願行動：就是知道了目的，不加考慮，立刻動向目的。故只有具理性者有完全之情願行動；但不完整之情願行動，禽獸也能有。

釋疑 1.意志是指具理性的嗜慾，故沒有理性者就不能有意志。情願（voluntarium）之字源是從意志（voluntas）而來，故可指一切因近似意志而與意志多少有點關係者。這樣則可說禽獸有情願行動，因為是由於對目的有點認識而動向目的。

2.說人是其行動之主人，是因為他對其行動能加以考慮：因為考慮是關於兩個相反者，而意志能取其中任何之一。按這意義，則禽獸沒有情願行動，如前面正解已說過的。

3.讚許與譴責適用於完整之情願行動，但是禽獸沒有這種行動。

第三節 沒有行動是否可有情願

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有行動，不能有情願。因為：

1.情願的是指由意志而來的。但若非有行動，什麼也不能出於意志，至少要有意志之行動。所以沒有行動不能有情願。

2.此外，就如由於意志之行動，而說一人願意；同樣，意志之行動停止了，便是不願意。但不願意造成不情願，這與情願相反。所以，停止了意志之行動，便不能有情願。

3.此外，按前面第一及第二節說的，認知是情願的必要因素。但認知要有行動。所以，沒有行動不能有情願。

反之 凡我們為其主人的，皆成為情願的。但動或不動，願意或不願意，是由我們作主。所以，正如主動與願意是情願，不主動和不願意也是情願。

正解 我解答如下：情願是指由意志而來的。但說一物是由某物而來有兩種情形：一種是直接地，即出於主動者，如熱化是出於熱量。另一種是間接地，即由於不做，例如：沉船說是來自舵手，由於他不掌舵。不過要知道，那由於缺少行動而發生的，不常只由於那行動主體不動便歸於他，而只是在他能夠而且應該行動的情況下的時候。倘若舵手不能夠管船，或船沒有交給他管，則沉船不能怨他，縱然是由於他不在而發生的。因為意志若願意並採取行動，有時可以並應該阻止那不願意和不動，則那不願意和不動就歸它負責，就如是由它而來。這樣則

無行動可以有情願；有時無外表行動但有內裡的行動，例如一人願意不行動；有時也沒有心裡的行動，例如在一人無所願的時候。

釋疑 1.情願的不只指直接由意志主動而來的，也指間接由它來的，例如它不動。

2.所謂「不願意」(non velle)有兩種。一種是當一個(宣示性的)語詞用，例如我說：「我不願意讀書」，意思是說：「我願意不讀書」。這種「不願意」造成不情願。另一種是當(一般性的)說法用——(無願意)即是否定意志之行動，這種「不願意」不造成不情願。

3.「情願」以同樣方式需要有認知行動及意志行動，即是須使人能考慮其願意及行動。正如不願意和不行動，在人能夠願意和行動時，算為情願的；同樣，不考慮也算是情願的。

第四節 對意志可否施以強暴

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎可以對意志施強暴。因為：

1.任何東西都可以被更強者所迫。但有比人之意志更強者，即天主。所以，至少可以被天主強迫。

2.此外，凡被動者，在被其主動者所改變的時候，皆受其主動者之強迫。但意志是一種被動的力量，按《靈魂論》卷三第十章裡說的，意志乃「被動的主動者」。意志既然有時受其主動者推動，所以有時似乎受強迫。

3.此外，受了強迫的動作，是與天性相反的動作。但意志的動態有時與天性相反：例如意志在犯罪時的動態，按大馬士革的若望《論正統信仰》卷四第二十章說的，就是與天性相反。所以，意志的動作能受到強暴。

反之 奧斯定在《天主之城》卷五第十章卻說，由意志而然者，則不是必然而然。凡被強迫者，皆必然而然。所以，由意志而然的，不能是被強迫的。是以，意志不能被強暴所動。

正解 我解答如下：意志的動作有兩種：一種直接來自意志，是由意志發出，例如願意；另一種是由意志發命令，藉其他官能而操使，如走路及講話，這些動作是受意志之命，由別的機能來完成。關於受意志之命的行動，意志可以受到強迫，即是外在之官能受到強暴，阻止其執行意志的命令。至於意志本身之動作，則不能受到強暴。這點的理由，是因為意志之行動，無非是由內在之認知根本產生的一種傾向：就似自然嗜慾，也是由內在之根本產生的傾向，只是沒有知識。受迫或受強暴者，是來自外在之根本。故強迫或強暴與意志之行動的本質相矛盾，與自然傾向之理也互不相容。用強迫可使石塊升高；但這動態不可能是由其自然傾向而來。同樣，人也可以受強力推拉；但若這是出於他的意志，則與強暴之理不合。

釋疑 1. 天主比人的意志強而有力，可以推動人的意志，如《箴言》第二十一章1節上說的：「君王的心在上主手裡，有如水流，可隨意轉移。」但倘若這是由於強暴，就與意志之動作衝突，而且也不是意志在被推動，而是個與意志相反的事情。

2. 被動者受其主動者改變的時候，不常是被迫的動作；只有與被動者之內在傾向相反的時候，才是強暴。不然的話，簡單物體的一切變化及發生都不是自然的，而是被迫的了。然而那是自然的，因為物質或主體有一種內在的自然性向，使之適於這些變化。同樣，意志按其本然傾向為可欲者所動時，不是被迫的動作，而是情願的。

3. 在犯罪時，意志所求者雖然是惡，按客觀真理確與有

理性者之天性相反；然而，意志是把那事物視為善，視為適於天性者。這是因為按感官的情慾或腐化的習慣，那事物對人相宜。

第五節 強暴是否造成不情願

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎強暴不造成不情願。因為：

1. 情願與不情願是根據意志而言。但前面第四節已指出，對意志不能施強暴。所以，強暴不能造成不情願。

2. 此外，按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十五章和哲學家《倫理學》卷三第一章說的，不情願者帶有悲傷。但有時人受到強暴，並不感悲傷。所以，強暴不造成不情願。

3. 此外，來自意志者，不能是不情願的。但有些強迫性的動作是出於意志，例如：一人負重登高，又如一人向自然可屈性的相反方向扭動肢體。所以，強暴不造成不情願。

反之 按哲學家與大馬士革的若望所說的則不然：「出於強暴者是不情願的。」（同處）

正解 我解答如下：強暴與情願直接相反，也與自然直接相反。情願與自然之相同點，在於二者皆出自內在之根本——強暴是來自外在根本。為此，對那些沒有知識的東西而言，強暴造成反自然；對有知識的東西說，強暴造成的與意志相反。與自然相反的稱為「不自然」；同樣，與意志相反的則稱為「不情願」。所以，強暴造成不情願。

釋疑 1. 不情願與情願相反。前面第四節曾說，不只意志之直接

動作是情願的，受意志之命令的行動也是情願的。按那裡說的，關於意志的直接行動，不能對意志施強暴；是以，在這種行動方面，強暴不能造成不情願。但關於受命行動，意志能受到強暴。在這類行動方面，強暴造成不情願。

2. 正如按自然傾向的就稱為自然的，同樣，按意志之傾向的就稱為情願的。所謂自然的有兩種：一種是以天性為主動之根本，如熱化乃火之天性；另一種是根據被動之根本，即在天性中有承受外在根本之推動的傾向。例如說，天體之動態是自然的，因為天體對這種動態有一種自然的性向，雖然推動者是有意志的。情願的也有兩種：一種是根據主動，如一人想做什麼事；另一種是根據被動，如一人願受他人操縱。是以，雖然主動是外來的，但被動者有受動之意志，所以不是純粹的強暴；因為被動者雖無功於動作，卻有功於願意被動。是以，不能說是不情願。

3. 此外，如哲學家在《物理學》卷八第四章中說的，動物之相反物體之自然傾向的動作，對物體來說雖不自然，但對動物來說卻是自然，因為動物之天性是按嗜慾而動。所以，這不是純粹的強暴，而是相對的；一人相反自然性向而扭折肢體時，也是一樣。這是一種相對的強暴，即對某肢體而言；而不是純粹的強暴，即對人而言。

第六節 畏懼是否造成單純的不情願

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎畏懼造成單純的不情願。因為：

1. 強暴是現在相反一個人的意志；畏懼是一個未來之惡與意志對立。但強暴造成單純的不情願。所以，畏懼也造成單純的不情願。

2. 此外，一個東西本身怎樣，無論加上什麼仍然是怎

樣，例如：本身熱的東西，無論與何物相結合，它仍然是熱的。但由於畏懼而做的，本身是不情願的。故加了畏懼仍然是不情願的。

3.此外，在某條件下是怎樣的，是相對的怎樣；無條件地是怎樣的，是單純的怎樣。例如，在某條件下必要的，是相對的必要；那絕對必要的，是單純的必要。但那由於畏懼而做的，是絕對不情願的，只在某些條件下是情願的，即為逃避其所懼之惡。所以，由畏懼而做的，是單純的不情願。

反之 尼沙之額我略（尼美修斯，《論人性》第三十章），及哲學家《倫理學》卷三第一章都說，由畏懼而做的，「情願多於不情願」。

正解 我解答如下：如尼沙之額我略及哲學家（同處）說的，由畏懼而做的，是「情願與不情願相混合」。看那由畏懼而做的本身，不是情願的；但偶爾成為情願的，即為了逃避所懼之惡的時候。若細加思索，可知這種行動情願多於不情願：即單純地情願，相對地不情願。說一個東西絕對存在是按其實實；只在意識中的不是絕對地存在，而是相對地。那由畏懼而做的，其所做者是現實；既然現實是關於個別的，而個別者是此時此刻的；所做者是現實，因為那是此時此刻的，以及在其他個別情況下的。那麼，由畏懼而做的是情願的，因為是此時此刻的，也就是說，所懼之更大的惡之阻止，就如：在暴風時將貨物投海，因了怕沉船，這是情願行為。顯然這是單純的情願，因此也合於情願之理：因為其根本是內在的。至於說那由畏懼而做的，若丟開此具體情況而觀之，因為與意志相反，那只是意識中的事情，所以是相對的不情願；即是說，假定不是在那情況下的話。

釋疑 1.那由畏懼及由強暴而來者，區別不只在一是現在，一是將來；也在於由強暴而來的，意志不同意，絕對與意志相反。但由畏懼而來的，是情願的，因為意志之動態趨向那事，縱然不是爲了自身，而是爲了別的，即爲了逃避所懼之惡。爲別的事而情願，已足合於情願之理：情願者不只包括我們爲了自身當目的而願意者，也包括那以別的當目的而願意者。可見那因強暴而做的，內在的意志沒有動；但那因畏懼而做的，意志有所動。是以尼沙的額我略在給被強暴者下定義時，不單說：「被強暴者其根本是外在的」，且加上「受強暴者毫不合作」（同處）；因爲那由畏懼而做的，畏懼者之意志有點合作。

2.那稱爲絕對者，無論加上什麼，仍保持原狀，如熱的和白的；但那相對的，隨所相比者而有異——跟這個相比是大的，跟另一個相比可能是小的。說一事是情願的，不只由於這事本身好似絕對的，但也針對別的，即相對的。所以，一事跟某事相比較時不是情願的，跟另一事相比較可能就成爲情願的。

3.由於畏懼而做的，是無條件地情願，即按其實際所做的；然而那是有條件地不情願，即假若沒有畏懼的話。故按所舉之理由，反較適合相反之結論。

第七節 慾情是否造成不情願

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎慾情（concupiscentia）造成不情願。因爲：

1.就如畏懼是一種情；慾情也是情。但畏懼多少造成不情願。所以慾情也是一樣。

2.此外，有如膽小者由於畏懼而做與原來志願相反的事，無節制者因了慾情也是一樣。但畏懼多少造成不情願。所以，慾情也是如此。

3.此外，情願須有知識。但慾情腐化知識；因為哲學家在《倫理學》卷四第五章說：「快感」，或說快感之慾情，「腐化機智之估計」。所以，慾情造成不情願。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十四章說：「不情願值得同情及原諒，而且其動作帶有悲傷。」。但這幾點與慾情的情形皆不合。所以，慾情不造成不情願。

正解 我解答如下：慾情不造成不情願，反而使人更情願。情願的是指意志所趨向的。由於慾情，意志趨於願意其所貪婪者。所以，慾情更易使一事成為情願的，而非成為不情願的。

釋疑 1.畏懼是關於惡，而情慾是針對善。惡本身與意志相反，而善正適合意志。是以畏懼比慾情更適於造成不情願。

2.那由於畏懼而做什麼者，按事情本身而言，對其所做的，意志仍留有反感；但那由慾情而做什麼者，例如：無節制者，在意志中對其所欲的原有之反感已不存在，而變成了願意他原來所推拒的。是以，由畏懼而做的，多少有點不情願；但由於慾情而做的，則絕對不然。不節制慾情者，所做的與以前的意志相反，但不與他現在所願的相反；而膽小者所做的，是與他現在本身所願的相反。

3.假若慾情完全破壞知識，例如：那因了慾情而瘋了的人，當然慾情破壞情願。不過也不是真正的不情願，因為無能力運用理性者，沒有情願，也沒有不情願。但有時由慾情而做的，不完全沒有知識，因為慾情不破壞認知能力，只破壞其對個別事件的實際考慮。然而，這也是情願的，因為情願是指那屬於意志能力者，例如：不做和不願意，以及不考慮；因為意志能反抗情，如後面第十題第三節、第七十七題第七節要講的。

第八節 愚昧是否造成不情願

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎愚昧不造成不情願。因為：

1.按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十四章說的，「不情願值得寬恕」。但有時因愚昧而做的，不得寬恕，如《格林多前書》第十四章38節上說的：「誰若不認知，也不會被認知。」所以，愚昧不造成不情願。

2.此外，凡罪惡皆帶有愚昧，如《箴言》第十四章22節說的：「陰謀邪惡的人，豈非走入歧途？」倘若愚昧造成不情願，則凡罪惡皆是不情願了。這與奧斯定《論真宗教》第十四章說的正相反，他說：「所有罪惡，皆是情願的。」

3.此外，大馬士革的若望說：「不情願伴有悲傷。」（同前）但有些由於愚昧而做的，不帶悲傷，例如：一人誤以為是鹿，而殺了他要想殺死的仇人。所以，愚昧不造成不情願。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十四章及哲學家《倫理學》卷三第一章卻說：「有些不情願的行動是出於愚昧。」

正解 我解答如下：按前面第一節講過的，情願須有知識，愚昧既是缺乏知識，故造成不情願。但並非凡愚昧皆缺乏所需之知識。是以要知道，針對意志之行動而言，愚昧分三種：第一種是事中的，另一種是事後的，第三種是事前的。事中的愚昧是關於所做之事缺乏知識；不過，倘若知道實情，仍然會去做。這種愚昧不促使人去做，只是「所做的」偶然地也是「不知道的」；如**質疑**3.所舉的例子，一人本來願意殺他的仇人，卻在不知情之情況下，在殺鹿時誤殺了仇人。按哲學家說的，這種愚昧不造成不情願（*involuntarium*；《倫理學》卷三第一

章)，因為不造成使意志有反感的事；但造成非情願（non voluntarium），因為不知道的不能是現實所願意的。

針對意志的事後愚昧，是指自願的愚昧。按前面第三節講的兩種情願，這種愚昧也分兩種情形。第一種情形，意志行動指向愚昧；如一人願意無知，為能推諉罪過之責任，或為了不中止犯罪情事，如《約伯傳》第二十一章14節說的：「我們不願知道你的道路。」這種愚昧稱為假愚昧（ignorantia affectata）。另一種自願的愚昧，是指一人能夠且有責任知道而實際不知；就如先前第三節所稱的不願意和不動作為情願的。這類愚昧包括不善選揀之愚昧。即一人實際上不考慮其所能並所應考慮者，無論是由情或由習慣而來；也包括那應具有某知識而不設法羅致的，如人人皆應知道普通法律。這方面的愚昧算是自願的，有如由疏忽所致。既然這幾種愚昧都是自願的，故不能造成單純的不情願，但是造成相對的不情願。因為這種愚昧是在事發之前，倘若有知識，事情就不會發生。

事前的愚昧是指那非自願的愚昧，但卻是人願意某事之原因——倘若事前知道，就不會願意。例如：一人不知某事的情形，也沒有責任知道，因而做了某事，倘若知道就不會做；比方，一人經心察看之後，不知有人路過，射了一箭，不意把路人射死。這種愚昧造成單純的不情願。

由上面所述，已可知各**質疑**之答案。關於**質疑1**，理由在於那種無知者有責任知道。**質疑2**是關於選揀之愚昧，如前面說的，多少是自願的。**質疑3**是事中的愚昧。

第七題

論人性行動之情況

一分爲四節一

然後要討論的是關於人性行動的情況（參看第六題引言）。

關於這點，分四節討論：

- 一、何謂情況。
- 二、神學家是否須討論有關人性行動之情況。
- 三、共有多少「情況」。
- 四、其中哪些最重要。

第一節 情況是否爲人性行動之附性

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似情況不是人性行動之附性（accidens）。因爲：

1. 西塞祿《修辭學》卷一第十七章說：情況是「演說家用以增加論點之權威及氣勢的」。但要增加論點之氣勢，主要靠屬於事情之本質者，如：定義、共類、別類等等；西塞祿就教演說家從這些方面去設論證（《論辯證》第三章）。所以，情況不是人性行動之附性。

2. 此外，附性之特點是「在內」。但情況是四周的，並非在內，更好說是在外。所以，情況不是人性行動之附性。

3. 此外，屬於附性者不是附性。但人性行動本身就是附性。所以，情況不是行動之附性。

反之 個體事物之特殊條件稱爲此事物之個別附性。而哲學家在《倫理學》卷三第一章稱行動之特殊條件爲個性。故情況是人性行動之個別附性。

正解 我解答如下：按哲學家《解釋論》(De Periherm)第一章說的，「名稱是智性之符號」，故名稱之來歷必然要隨智性之認知程序。我們的智性之認知，是從已確知者以達其所不詳知者。因此，我們用有關我們確知之事物的名稱，以指我們不詳知的事物。所以在《形上學》卷十第四章中說：「距離之名詞，是從那佔有地方的東西，轉用到一切有對立的東西上去」；同樣，那些有關方位運動的名詞，我們也轉用於其他動態，因為我們對佔有空間的物體比較熟習。故此，原用於空間性物體的情況(circum stantiae，環境)，轉用於人性行動。

在空間性東西方面說環繞，固然是在東西以外，然與東西接觸，或離東西很近。是以行動本質以外的一切條件，凡與人性行動有關者，皆稱為情況。那在東西之本質以外，又屬於這個東西的，就稱為附性(accidens)。所以，人性行動之情況應稱為人性行動之附性。

釋疑 1.演說家使論點有氣勢，主要在事情之本質；其次在於與事情有關係的。例如，一個人被告，首先因為他殺了人；其次因為他用了欺騙手段，或為了圖財，或在不適宜的時間和地方等等。是以，特別指出情況「增加論點之氣勢」，以示那是次要的。

2.一個東西的附性分兩種。一種在東西內，例如：白色稱為蘇格拉底的附性；另一種是因為同屬一個主體，例如說：白色附於音樂家，因為兩事在一個主體上相遇，好似彼此接觸。就是按這方式說情況是行動之附性。

3.如釋疑2.已說過的，說附性附於附性是因為同屬一個主體。但這有兩種方式。一種方式，在一個主體上的兩個附性彼此沒有關係，如：白色和音樂家之在蘇格拉底身上。另一方式，彼此有些關係，例如：主體藉一個附性容納另一個附性，

如物體藉面積容納顏色。這樣也說一個附性內在於另一附性，我們說顏色是在表面上。情況與行動之關係兩種都有。因為有些情況直接屬於行動主體，不藉助於行動，如人之位格條件及所處之地方；另一些通過行動，如行動之方式。

第二節 神學家是否須討論人性行動之情況

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似神學家不須討論人性行動之情況。因為：

1. 神學家討論人性行動時，只關心是怎樣，即是善或是惡。但好像情況不能決定行動之品質；因為嚴格地說，一事物之品質是由在其內者來決定，而非由在其外者。所以，神學家不須討論人性行動之情況。

2. 此外，情況是行動之附性。但一個東西有無限的附性，因此《形上學》卷六第二章上說：「除了詭辯術之外，沒有一種藝術或科學是關於附性的。」所以，神學家不必討論人性行動之情況。

3. 此外，情況之討論屬於修辭學家。修辭學不是神學的科目。所以，情況之討論不屬於神學家。

反之 按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十四章，及尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十一章）說，有關情況之無知造成不情願。但不情願可以免負罪責，這是屬於神學家的問題。所以討論情況屬於神學家。

正解 我解答如下：情況屬於神學家的研究範圍，理由有三。第一，神學家討論人性行動，因為人靠這些行動走向幸福。一切指向目的者，須與目的相配合。行動與目的之配合，是按一種比較方式，而這在於適當之情況。所以，討論情況屬於神學

家。第二，神學家討論人性行動，是看其是善，是惡，是比較好，是比較壞，而這是由情況來加區別，如之後第十八題第十及第十一節、第七十三題第七節要講到的。第三，神學家討論人性行動，是看其是有功或有過，這是人性行動專有的問題；而行動須是情願的。人性行動是情願或不情願，乃根據對情況有知或無知，這在前面第六題第八節已經講過。所以，討論情況屬於神學家。

釋疑 1. 指向目的之善，稱為有用的，它包含一種關係。所以哲學家在《倫理學》卷一第六章說：「對什麼好就是有用的。」那些對什麼而言的東西，不只指這東西本身之內者，也指在其外者，如：在左，或在右，相等，或不相等之類。既然行動之善在於其對目的有用，故不妨礙根據行動與在它以外者的關係，而稱之為善或為惡。

2. 那些純粹偶然的附性，因為不確實而且數目無限，沒有任何藝術去管。但這類附性不具情況之理；因為按前面第一節說的，情況是在行動以外的，但多少與行動有關係，相連接。附性本身屬於藝術範圍。

3. 討論情況屬於倫理學家，政治家，及修辭學家。屬於倫理學家，因為是根據情況，我們在人性行動及諸情中，找到或失去德性之中和點。屬於政治家及演說家，因為行動是由於情況而成為可讚美的或可譴責的，可諒解的或可控訴的；然而方式不同。演說家說服，而政治家審斷。這些藝術對神學家都有用，各方式皆屬神學家範圍——他像倫理學家一樣，須討論有德的行動及有過的行動；又像演說家和政治家一樣，看行動應受賞或受罰。

第三節 《倫理學》卷三所列之情況是否合適

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎《倫理學》卷三第一章所列舉之情況不合適。因為：

1. 行動之情況是指行動以外者。這類情況是時間和地方。故只有兩種情況，即何時與何處。

2. 此外，由情況而定什麼做的好，什麼做的壞。但這屬於行動之方式。故一切情況皆統於一，即行動方式。

3. 此外，情況不屬於行動之本質。但行動之原因似乎屬於行動之本質。故行動之原因不應算情況。同樣，誰、為何、關於什麼，都不是情況；因為「誰」屬於動因，「為何」屬於目的因，「關於什麼」屬於質料因。

反之 《倫理學》卷三握有哲學家之權威。

正解 我解答如下：西塞祿在其《修辭學》卷一第二十四章中，指出七種情況，即：誰、什麼、何處、憑藉、為何、怎樣、何時。因為在行動上須看是誰做的，用的什麼工具或幫助，做的是什麼，在何處做的，為什麼做的，怎樣做的，何時做的。但哲學家在《倫理學》卷三第一章中另加了一個，即「關於什麼」，而西塞祿則把這項歸入「什麼」。開列這些項目的理由可以這樣解釋，情況是行動之本質以外的，多少與行動相連。這樣就有三方面的問題：第一是關於行動本身；第二是關於行動之原因；第三是關於結果。關於行動本身，或是以度量方式，如時間與地方；或是按行動之品質，如行動方式。在結果方面，看是做了「什麼」；在行動之原因方面，「為何」是目的因；「關於什麼」是質料因或對象；「誰」是主要動因；「憑藉」即指工具動因。

釋疑 1.時間及地方是以度量方式與行動發生關係；其他也與行動有關，因為各以不同方式與行動連接，且又是在其本質以外的。

2.這善與惡的方式不算是情況，而是各種情況之後果。但關於行動之品質的形態算是個別的情況，例如：一人走得快或慢，及一人打擊得輕或重等等。

3.行動本質所繫之原因條件不算是情況，但附加之條件才稱為情況。例如：在對象方面，「所竊之物是他人的」這點不稱為情況，因為屬於偷竊之本質；但竊物是大或小則為情況。在其他各原因方面的情況也是一樣。那賦予行動以類別的目的不是情況，附加之目的才算情況。例如，勇敢者為了勇敢而勇敢地做事，不算是情況；但若是為了救國或救基督徒民眾等而勇敢地行動，則算是情況。在「什麼」方面也是一樣：一人往某人身上倒水洗他，不是洗之行動的情況，但洗時使那人受寒或受熱，受益或受害，則屬於情況。

第四節 「為何」與「動作之所在」是否為最主要情況

有關第四節，我們討論如下：

質疑 按《倫理學》卷三第一章所說的，好似「為何」及「動作之所在」，不是主要的情況。因為：

1.「動作之所在」好似是時間與地方，但這兩個不似是主要情況，因為這兩個是最外在於動作的。故「動作之所在」不是最主要的情況。

2.此外，目的是在事物以外的，故不似是最主要的情況。

3.此外，在任何事物上，最主要者是其原因及其形式。但行動之原因乃行動之主體；行動之形式即其方式。所以，這兩種情況似是最主要的。

反之 尼沙之額我略卻說：「最主要的情況是為何做，及所做者是什麼。」（尼美修斯，《論人性》第三十一章）

正解 我解答如下：按前面**第一題第一節**講的，真正人性行動是指情願之行動。意志之動機及對象則是目的。是以，情況中最主要者是關於目的那方面的，即為何；其次是關於行動之本質方面的，即做了什麼。其他情況之重要性，則看其與此二者關係之遠近。

釋疑 1. 哲學家說的動作之所在，不是指的時間及地方，而是指加在行動上者。是以，尼沙之額我略好似為解釋哲學家所說的，將其「動作之所在」改為「做的什麼」。

2. 目的雖不屬行動之本質，卻是其最主要原因，因為它推動人去做。是以，道德行為主要以目的分類別。

3. 動作主體之為動作原因，是因受目的之推動，是以行動主體是主要指向行動者；人的其他條件則不那般重要。至於方式，那不是行動之本質形式，行動之本質形式是看對象和終點或目的；方式乃是一種附加的品質。

第八題

論意志與其所欲

一分爲三節一

然後要分別討論各種情願行動（參看第六題引言）。首先論意志之直接行動，好似是生於意志之行動；然後論意志所命令之行動（第十七題）。意志動向目的，也動向那指向目的者。所以先討論意志動向目的之行動，然後論意志動向導致目的者之行動（第十三題）。意志動向目的之行動似乎有三個，即：願意、享受、意向。所以，我們先要論意願；第二，論享受；第三，論志向。關於第一項要討論三點：第一，何爲意志所欲者；第二，由何所推動（第九題）；第三，怎樣被推動（第十題）。關於第一點，分三節討論。

一、意志是否只指向善。

二、意志是否只要目的，或也要導致目的者。

三、意志是否由同一個動作動向目的及導致目的者。

第一節 意志是否只指向善有

關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎意志不只指向善。因爲：

1.相對立者是出自同一個能力，如：白色之視覺與黑色之視覺。但善與惡是相對立的。故意志不只向善，也向惡。

2.此外，按哲學家《形上學》卷八第二章說的，理性機能可以指向相反的方向。但意志是理性機能，因爲按《靈魂論》卷三第九章中說的，意志是在理性部分。所以，意志可指向相對立者。故意志不只願善，也願惡。

3.此外，善與物可互相替換。但意志不只要物，也要非

物。因為有時我們要不走路，不講話；有時我們也要未來的，未來的並非現實之物。所以，意志不只向善。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章說的卻不然，他說：「惡不屬於意志範圍」，又說「一切皆追求善」。

正解 我解答如下：意志是一種理性嗜慾。嗜慾則只求善，理由是因為嗜慾無非是對某物之傾向。東西只傾向那與自己相似的及合適的。既然所有的東西，只要是物及實體就是善，故傾向必定指向善。因此哲學家在《倫理學》卷一第一章說，善是「一切皆追求者」。

不過要知道，凡傾向皆追隨某種形式，自然嗜慾追隨的是自然物本身的形式：感官性嗜慾以及理性嗜慾——即意志，所追隨的是所意識到之形式。就如自然嗜慾所追求的是物中所有之善，同樣動物或人的嗜慾所追求的是意識到的善。為使意志傾向某物，不必是真實的善，只須被意識為善。為此哲學家在《物理學》卷二第三章說：「目的是善，或表面的善。」

釋疑 1.同一個能力屬於互相對立者，但對二者之關係卻不同。意志對善及惡皆有關係；但對善是為追求，對惡是為逃避。所以實際對善之嗜慾稱為意志，這是指意志之動作，我們現在就是按這意義論意志。逃避惡之意志更好稱為「反意志」(noluntas)。如此則意志向善，反意志向惡。

2.機能並不指向一切相反者，只指向其適當對象所容納者，因為每一機能只追求其適當對象。意志之對象是善。是以，意志只追求在善中容納的對立，如：動和靜、講話和緘默等等。意志追求二者，皆按善之理。

3.自然界中不是物的，在意志中可視為物。是以，否定

及缺欠被稱為意念之物（ens rationis）。按這方式，未來者只要被意識到，也就是物。這類意念之物，能夠以善的觀點被意識到，如此也能為意志所追求。所以，哲學家在《倫理學》卷五第一章說：「缺乏惡，具有善之意義。」

第二節 意志是否只要目的，或也要導向目的者

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎意志只要目的，不要導致目的者。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷三第二章說：「意志是關於目的者，而選揀是關於導致目的者。」

2. 此外，在《倫理學》卷六第一章中說：「屬於不同類者，便屬於靈魂的不同機能。」但目的與那導致目的者，屬於不同類別的善；因為按《倫理學》卷六第一章說的，目的既然是「當然的善」（bonum honestum，又譯：正直的善）或娛樂性的善，屬於品質，或主動，或被動等類別；而導致目的者稱為有用的善，屬於關係之類。所以，意志既是關於目的者，就不是關於導致目的者。

3. 此外，習性與機能是相配合的，因為習性乃機能之成效。但在那稱為實踐性藝術的習性方面，目的屬於一物，導向目的者屬於另一物，如：船隻之運用屬於舵手，這是船的目的；船隻之製造屬於造船工人，造船是導向目的者。所以，意志既是關於目的者，就不是關於導致目的者。

反之 自然物是用同一個機能穿過中點並達到止點。但那導向目的者，好似一種中點，由此而達到目的，即止點。所以，意志既然是關於目的者，也是關於那導向目的者。

正解 我解答如下：意志有時是指我們用以願意之機能，有時

指意志之行動。若我們講意志時是指機能，則意志之範圍包括目的，也包括那指向目的者。因為每個機能，指向一切多少具有其對象之理者，例如：視覺指向一切具有顏色者。意志機能之對象是善之理，不只目的具有此理，那些導向目的者也具有此理。

若我們講意志是專指其行動，則嚴格地說，它只與目的有關。凡由機能而得名之行動，是指這機能之單純行動，例如：「瞭解」是指智性之單純行動。機能之單純行動是指向這機能之本然對象。那因本身而善並被欲求者是目的。是以，意志是專關於目的者。那些導向目的者，不是因了本身而善並被欲求，而是由於其與目的之關係。是以，意志因了指向目的，才指向這些東西——那麼，意志在這些東西中所求的，仍是那目的。就如瞭解本是專指那因自身而被知者，即原理；對那些由於原理而被知者，除非在其中看到原理，否則不是瞭解。按《倫理學》卷七第八章上說的：「目的之與可欲者的關係，就如原理之與可理解者。」

釋疑 1. 哲學家那裡所說的意志，是專指意志之單純行動，而不是指機能。

2. 屬於不同類別的同等事情，各屬於不同的機能，好比聲音與顏色屬於感官性物之不同類別，分別屬於聽覺及視覺。但「有用的」和「當然的」並非同等，而是如根據自身者與根據他物者。這類常屬於同一個機能；就如用視覺也感到顏色，也感到光，顏色是因了光而被看到。

3. 並非習性不同，機能也就不同，因為習性乃機能針對某些特殊行動之限定。此外，每種實踐性藝術皆同時又管目的，又管那導向目的者。掌舵術研究目的，視之為要做的；研究導向目的者，視之為要指揮的。反之，造船術研究導向目的

者，視之爲要做的；研究目的，視之爲其所做者要指向的。而且，每種實踐性藝術皆有其專有目的，及那專屬於這技術的導向目的者。

第三節 意志是否由同一個動作動向目的及導致目的者

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎意志是以同一個動作動向目的及導致目的者。因爲：

1. 哲學家《辯證論》卷三第二章說：「那裡是一個爲了另一個，就只是一個。」但意志之所以要那導致目的者，只是爲了目的。所以，它是以同一個動作動向二者。

2. 此外，目的是所以要那導向目的者之理由，就如光是看到顏色的理由；然而是由同一個動作看到光和顏色。所以，意志願意目的之動作，與願意導向目的者之動作，是同一個。

3. 通過中點而趨止點之自然運動是同一個，但導致目的者之與目的之關係，似中點之與止點。所以，意志要目的，與其要導致目的者的動作是同一個。

反之 行動是按對象而有區分。但目的與那導致目的者，屬於不同類別的善（前者是當然的善），後者是有用的善。所以，意志不是以同一行動趨向二者。

正解 我解答如下：既然目的是因其自身而被需求，而導致目的者是因了目的，顯然意志能夠要目的而不要導致目的者；但不能只要導致目的者而不要目的。這樣則意志求目的有兩種方式：一是絕對地只求目的本身，一是當作求導致目的者之理由。顯然，意志趨向「充爲追求導致目的者之理由」的目的，與其趨向導致目的者是同一個動作，但絕對地追求目的之動作

是另一個；有時且有時間上的差別，例如：一人先欲健康，然後在考慮怎樣獲得健康時，才要請醫生治療。這有似智性，因為一人先瞭解原理本身；然後又瞭解結論中的原理，因為是爲了原理而同意結論。

釋疑 1.所舉之理由，適於意志要目的當其要導致目的者之理由的情況。

2.看到顏色時，同時必見到光；然而能只見光而不見顏色。同樣，一人在要那導致目的者的時候，必一起也要目的；反之則不然。

3.在實現計劃時，導致目的者相當於中點，目的相當於止點。自然運動有時停在中點，達不到止點；同樣，一人可能做了那導致目的者，但未達成目的。但在願望中，程序正相反。因為意志是因了目的，轉而要那導致目的者；就如智性由原理轉到結論，原理即所謂中項（媒介）。有時智性瞭解中項，但不進入結論；同樣，有時意志要目的，但並不進而要那導致目的者。至於對那在反之中提出的異議，答案可參照前面第二節釋疑2.講過的。「有用的」及「當然的」，不是善的同等類別，而似「爲己」及「爲他」之關係。故意志可要前者而不要後者，反之則不然。

第九題

論意志之動因

一分爲六節一

然後要討論的是意志之動因（參看第八題引言）。

關於此點，分六節討論。

- 一、意志是否受智性推動。
- 二、意志是否受感官性之嗜慾推動。
- 三、意志是否推動自己。
- 四、意志是否受外在之根本推動。
- 五、意志是否受天體推動。
- 六、意志是否只受作爲外在原理的天主推動。

第一節 意志是否受智性推動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎意志不受智性推動。因爲：

1. 奧斯定解釋《聖詠》第一一九篇第20節「我因常常渴慕你的諭令，我的靈魂便爲此而成病」，他說：「智性先起飛，感情遲遲或毫不追隨；我們知道善，但不樂於去做。」倘若意志受智性推動，就不會如此，因爲可動者之動態，隨推動者而轉動。所以智性不推動意志。

2. 此外，智性對意志，是指示可欲者，就似想像指示給感官其可欲者。但指示可欲者之想像不推動感官性嗜慾：甚而有時我們對想像物，有似對面前的圖畫，並不爲之所動，如在《靈魂論》中說的卷二第三章。所以智性也不推動意志。

3. 此外，一個東西對同一個東西，不能又是推動者，又是被推動者。然而意志推動智性，因爲在我們願意的時候，我

們才瞭解。所以智性不推動意志。

反之 哲學家在《靈魂論》卷三第六章說：「(爲智性)所瞭解的可欲者推動，但不受推動；而意志也推動，也受推動。」

正解 我解答如下：一物之需他物推動，乃因其在許多方面是處於潛能狀態；在潛能狀態者需靠已在現實者而成爲現實，這就是推動。靈魂的機能之爲潛能有兩種情形：一種是關於做與不做；另一情形是關於做這或做那。就如視覺，有時實際在看，有時不看；有時看白，有時看黑。所以，有兩方面需要推動者，即關於操使或行動之運用，及關於行動之限定。其中第一點在於主體，它有時動，有時不動；第二點在於對象，隨對象而行動有別。

主體之開始動是由於某行動者。既然凡行動者皆爲了目的而動，如前面第一題第二節說的，這開動之根本是來自目的。是以，關於目的之藝術，以其命令推動那關於導向目的之藝術：「如掌舵術授命予造船術」(《物理學》卷二第二章)。那具有目的之義的通善，是意志之對象。是以，意志在這方面推動靈魂之其他機能，從事各自之行動：我們願意用這些機能時就用。因爲其他機能之目的及成就，好似各別的善，皆包括在意志的對象之內。因爲屬於普遍目的之藝術或機能，常推動那屬於普遍目的下之各別目的之藝術或機能；就如軍隊統帥，他照管的是共同利益，即整個軍隊之秩序，故指揮只照管一分隊之秩序的軍官。

但對象限定行動時，是以形式原理之方式推動，自然物之行動即由對象取得類別，如變熱是由於熱。第一形式(元形)原理是普遍性之物及真，這是智性之對象。所以，智性推動意志，是以給意志指示其對象的方式。

釋疑 1.按奧斯定說的，不是智性不推動，只是不一定推動。

2.形式之想像，若不加有利或有害之評價，不能推動感官嗜慾；同樣，對真之意識，若沒有善及可欲之理，也不推動。是以《靈魂論》卷三第九章說，鑑賞智性不推動，而是實踐智性推動。

3.意志推動智性，是關於行動之運用。因為「真」本身雖屬智性之成就，但有似個別的善，包括在普遍之善以內。但關於行動之限定，既是在對象，則是智性推動意志，因為善之被意識到，是按包括在普遍性之真下的個別真之理的方式。所以，這裡同一物又主動又被動，但不是按同一個觀點。

第二節 意志是否受感官性之嗜慾推動

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似意志不能受感官性嗜慾之推動。因為：

1.奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第十六章說：「推動者及主動者，比被動者更高強。」但是感官性嗜慾低於智性嗜慾，即意志；正如感官低於智能。所以感官性嗜慾不推動意志。

2.此外，沒有一個個別性機能，能造成普遍性效果。但感官性嗜慾是一種個別性能力，因為它是隨感官之個別感受的。所以，它不能造成意志之行動，因為意志是普遍性的，是隨智性之普遍性感應的。

3.此外，《物理學》卷八第五章證明，推動者不受它所推動者之推動，即不能互為因果。但意志推動感官嗜慾，因為後者服從理性。所以感官性嗜慾不推動意志。

反之 《雅各伯書》第一章14節卻說：「每個人受誘惑，都是為自己的私慾所勾引，所餌誘。」私慾寓於感官性嗜慾，若意志不受感官性嗜慾之推動，人便不會被私慾勾引。所以，感官

性嗜慾推動意志。

正解 我解答如下：如前面說的，那以善及適宜之理進入意識者，以對象之資格推動意志。至於一物之被視為善及合適，是由兩方面而來：一是所呈現者之條件，一是感受者之條件。合適是按關係而言，故繫於兩造。由於味覺每人不同，合適與不合適之評斷遂有不同。所以哲學家在《倫理學》卷三第五章說：「一人是怎樣，目的在他眼中就似是怎樣。」顯然人的態度是按感官性嗜慾之情而變化，是以一人情有所鍾時認為合適的，情不鍾時則可能認為不合適；如好怒者認為善的，恬靜者則不以為然。感官性嗜慾就是以這方式，從對象方面推動意志。

釋疑 1.本身高強者，在某方面可能較低弱。意志本來比感官嗜慾高強；但在受情慾控制的人身上，若他聽從情慾，則感官嗜慾居上。

2.人的行動及選揀是關於個體事件。正因為感官嗜慾是一種個別性的機能，故在個別事件上，頗能影響人的態度，使人認為某事物是這樣或那樣。

3.按哲學家在《政治學》卷一第二章說的，意志所在之理性部分，以其命令推動慾情及憤情，但不是以霸道，如主人之對奴隸；而是以王道，如自由人之受國家元首治理，但可以反對元首。是以，慾情和憤情可以向與意志相反的方向推動，這樣則意志有時不免為情慾所動。

第三節 意志是否推動自己

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎意志不推動自己。因為：

1.凡推動者，既是推動者，皆是在現實狀態；被推動

者，則是在潛能狀態，因為「運動是原為潛能者之實現」（《物理學》卷三第一章）。但一物不能按同一觀點又是潛能，又是現實。故沒有東西推動自己。所以，意志也不能推動自己。

2.此外，可動者遇到推動者則動。但意志常與自己在一起。倘若意志自己推動自己，該是一直在動。而這顯非事實。

3.此外，按前面第一節說的，意志受智性之推動。倘若意志推動自己，則是一物同時直接為兩個推動者所推動，這似乎不合適。所以，意志不推動自己。

反之 意志是自己之行動的主人，願意與不願意全在意志。若它沒有能力推動自己願意，則不會如此。所以，它推動自己。

正解 我解答如下：如前面第一節講過的，以目的之理推動其他機能屬於意志，因為目的是意志之對象。但先前第八題第二節也說過，目的與可欲者之關係，就似原理之與可理解者之關係。顯然智性由於認識原理，對其認識結論而言，是自己使自己由潛能到現實，是如此推動自己。同樣，由於意志要目的，乃推動自己要那導致目的者。

釋疑 1.意志並非按同一觀點推動又被推動；是以，也不是按同一觀點又是潛能，又是現實。但因為意志要目的之現實，使自己要那導致目的者之潛能變為現實，即是實際要那導致目的者。

2.意志之能力常是現實地存在意志中，但意志要某目的之行動不常在意志中。意志是用這行動推動自己，所以不見得要常推動自己。

3.意志不是以同樣方式被自己推動並被智性推動。其被智性推動是按對象之理；在操使行動方面被自己推動，是按目的之理。

第四節 意志是否受外在之根本推動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎意志不受外物推動。因為：

1.意志之行動是情願的。但情願之理在於是出自內在根本，正如自然之義亦在於此。所以意志之行動非由外物而來。

2.此外，按前面第六題第四節說的，意志不能受強暴。但受強暴則「其根本在外」（《倫理學》卷三第一章）。故意志不能被外在者推動。

3.此外，由一個推動者足能推動的，不需要另有推動者。但意志足能推動自己，故不受外物推動。

反之 如第一節已講過的，意志受對象之推動。但意志之對象是個呈現於感官的外在物。故意志能受外物推動。

正解 我解答如下：意志既然受對象之推動，顯然能受外物推動。然而，就是以其在操使行動之方式來說，也得承認它受外在根本之推動。凡有時是現實有時是潛能的動作者，皆需要推動者。顯然之要某物有個開始，因為以前它不要這東西；故必然要有東西使它願意。固然前面第三節曾說過，由於要目的，它使自己要那導致目的者，因而是自己推動自己。但它之能如此，必得經過考慮：一人願意治病時，便開始想怎樣能夠實現，結果想到能請醫生治好，繼而願意如此治病。但因為他不是常實際地要治病，必然是在什麼的推動下開始願意治病。縱然是意志使自己願意，也必然要經過考慮，先有了別的意志行動。這不能推衍到無限。故必得承認意志的第一個行動是來自外在之推動者的刺激。亞里斯多德在《幸福倫理學》（*Ethica Eudemia*）卷七第十四章中便是這樣結論的。

釋疑 1.情願之理在於其根本在內，但這內在根本並不必要是不受他物推動的第一根本。是以情願行動之近根本雖是內在的，但第一根本卻是外在的。正如自然的行動之第一根本也是外來的，即那推動天性者。

2.「根本在外」不足構成「強暴」之理，還要加上「受強迫者毫不合作」。意志受外物推動時並不如此，因為雖則受他物推動，但願意者是它自己。倘若外來之動力與意志之動向相反，則是強暴；而這不可能是本質疑的情形，因為那將是同時又願意又不願意。

3.在某些方面，意志足能推動自己，即是在它的範圍內，視為近的動因；但不能在各方面皆自己推動自己，這在前面正解已經講過。是以，需受外物推動，當作第一推動者。

第五節 意志是否受天體推動

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎人的意志受天體推動。因為：

1.在《物理學》卷八第九章上證明，所有各式各樣的動態，皆歸原到始終如一之動態，當作原因，即蒼天之動。但人的動作是式樣繁多的，以前曾不存在，有個起始。故人的動作歸原於蒼天之動，當作原因，蒼天之動按天性是始終如一的。

2.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷三第四章說：「低級物體受高級物體之推動。」但若人的意志不受天體推動，則源於意志的人身之動作，不能歸原於蒼天之動以當原因。所以蒼天推動人的意志。

3.星命學家觀察天體，可以預知一些繫於人之意志的未來事情。若天體不推動人的意志則不可能。所以，人的意志受天體之推動。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第七章卻說：「天體不是我們之行動的原因。」若是人性行動之根本，所謂意志，受天體推動，則天體是原因。所以，意志不受天體之推動。

正解 我解答如下：既然意志能受外在之對象的推動，顯然意志也能受天體推動。因為一方面，外在之物體呈現於感官能推動意志；另一方面，感官性之各器官也受天體運行之影響。有人認為天體直接影響人的意志，即在操使行動方面，以外在動因之方式推動意志。但這是不可能的。因為如《靈魂論》卷三第九章中說的：「意志是在人的理性部分」。理性則是靈魂之不受肉體器官牽制之機能。是以意志是完全非物質和非形體的機能。顯然形體物不能推動非形體物，而且正相反。因為非物質和非形體之能力，比形體物之能力更形式化、更廣泛。所以，天體不可能直接影響智性或意志。是以亞里斯多德在《靈魂論》中，把下面之意見歸於那些認為智性與感官沒有分別的人：「諸神及眾人之父」，意即概指天體之朱彼特（Jupiter），「使這天怎樣，人內的意志也就怎樣」（卷三第三章；所引為荷馬奧狄賽中語）。所有的感官性能力，既是身體器官之行動，偶然可受天體之推動，即在身體受天體推動時。但是前面第二節曾說，智性嗜慾多少受感官性嗜慾之推動，所以天體之動間接影響到意志——即在意志受感官性嗜慾之情推動的時候。

釋疑 1.人之意志的各式各樣行動，歸原於一始終不變之原因，但這原因高於智性和意志。這不可能是一種形體，而應是一種高級的非物質體。所以不必將意志之動歸原於天體之動當原因。

2.人體之動歸原於天體之動，因為器官之性向多少受天體之影響；又因為感官嗜慾也受天體之影響。此外，又因為外在物體按天體而動，與意志相遇則意志開始要這個，或不要那

個，例如：天氣冷人就開始要生火。但意志這種動態是來自外在之對象，不是由內部之刺激。

3.如正解已說過的，感官嗜慾是身體器官之行動。故很可能由於天體之影響而一人易生慾情或易生憤情等等，就如由於性格也會如此。許多人順從情慾，只有賢慧者能夠控制。是以按天象而對人之行動所預言者多次應驗。然而托勒密（Ptolomaeus，100~170年）在《天文學》（Centiloquium）中寫到：「智者主宰星辰」，即是說智者控制情慾，以其不為天體所動的自由意志，控制天體這些影響。此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷二第十七章說：「若星命學家的預言會應驗，則我們須承認，那是靠一種極玄密的感應而說的，人則毫不知情，只是被動。這既然是為騙人的，必是那欺騙之神所為。」

第六節 意志是否只受作為外在原理的天主推動

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎意志不受作為外在原理的天主推動。因為：

1.低級者天生就是為受高級者推動，如下界者之受天體推動。但除天主外，還有別的東西高於人的意志，即天使。所以人的意志能受天使自外推動。

2.此外，意志之行動隨從智性之行動。但按狄奧尼修《上天階級論》第四章說的，智性之行動不只源於天主，也源於天使之光照。所以意志也是同理。

3.此外，按《創世紀》第一章31節說的，天主只是善之原因：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好」。若人的意志只受天主推動，永遠不會向惡：然而按奧斯定《訂正錄》卷一第九章說的，意志是「用以犯罪或善度生活的」。

反之 宗徒在《斐理伯書》第二章13節卻說：「天主在我們內

工作，使我們願意，並使我們力行。」

正解 我解答如下：意志之受內在原理推動，有似自然物。雖然那不是自然物之天性的原因者，能夠推動自然物，但若非多少是此物之天性的原因，則不能產生自然行動。人向上投石塊，因為人不是石塊天性之原因，故石塊這種動態不是自然的，石塊之自然動態只能由那造成石塊之天性者促成。是以，《物理學》卷八第四章說，創生者在空間推動輕的或重的東西。同樣，具有意志的人也能被那不是其原因的外物推動；但使情願動作來自不是意志之原因的外在原理，則不可能。

除天主外，沒有東西能是意志之原因。這可以從兩方面證明。第一，意志是有理性的靈魂之機能；而靈魂，在**第一集第九十題第二及第三節**已經說過，只是由天主創造的。第二，意志是指向普遍性之善的，除了天主——普遍善之外，什麼也不能是意志的原因。其他之善皆因分有而得名為善，是個別性的善；個別性原因不產生普遍性傾向。是以，連第一質料（元質）也不能由一個別性動因所產生，因為第一質料是一切形式之潛能。

釋疑 1.天使雖高於人，但並非其意志之原因；而天體是自然界之形式的原因，自然物體之自然行動即由自然形式而來。

2.人的智性受天使推動是在對象方面，天使以其光照能力使人認識對象。以這種方式，意志也可以受外物之推動，前面**第四節**已經講過。

3.天主以普遍性推動者的資格推動人的意志，使之趨向其普遍性對象，即是善。若沒有這個普遍性的推動力，人不能有所願。但人是用理性決定自己願意這個，或者那個；或真善，或表面的善。不過，有時天主特別推動某些人願意某固定的善，就如祂用聖寵所推動的，這點留待後面**第一〇九題第二節**再講。

第十題

論意志之行動方式

—分爲四節—

然後要討論意志怎樣動（參照第八題引言）。

關於此點，分爲四節討論：

- 一、意志是否自然動向什麼東西。
- 二、意志是否必然受其對象推動。
- 三、意志是否必然受低級嗜慾之推動。
- 四、意志是否必然受天主自外推動。

第一節 意志是否自然動向什麼東西

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎意志不是自然動向什麼東西。因爲：

1. 自然動作者，與情願動作者，按《物理學》卷二第一章說的，是兩個相對的類別。所以，意志不是自然動向什麼東西。

2. 此外，那自然的，常在其所屬之物內，例如：火常是熱的。但沒有任何動作常在意志內。所以，意志的動作沒有一個是自然的。

3. 此外，天性是限定於一的。但意志指向互相對立者。所以，意志什麼也不自然地願意。

反之 意志之動態隨智性之行動。但智性自然瞭解一些東西，所以，意志也自然地願意一些東西。

正解 我解答如下：按波其武在《論二天性》第一章及哲學家

在《形上學》卷五第四章說的，「自然」(天性)有許多意義。有時是指可動之物的內在根本。按《物理學》卷二第一章說的，這種自然或是物質，或是物質形式。有時自然是指任何實體，甚而任何東西。按這意義，說一個東西之自然(天性)是指按其本質屬於這東西者，也就是按其本身是在這東西內的。那些不是按本質屬於一物者，歸屬於一按本質而屬於此物者，此即其根本。按這意義講自然，那些適合於一物者，其根本必定是自然的。這在智性方面很易瞭然，因為智性認知之原理，是那些自然就知道的。同樣，情願行動之根本，也應是自然就願意的。

這自然就願意的有廣泛之善，是意志自然所追求的，就似每種機能之求自己之對象；還有那最後目的，其與可慾者間之關係，就等於第一原理與可理解者間之關係。此外，概括言之，還有一切按天性適合於願意者的。的確，我們用意志不只追求屬於意志機能者，也追求屬於其他機能的，以及屬於整個人的。是以，人不只自然就追求意志之對象，也追求那適合於其他機能者，如：屬於智性之真理認知，以及存在和生命，及一切關於其自然生存者。這一切好似個別的善，皆包括在意志之對象裡。

釋疑 1.意志與自然之為相對的類別，有如兩種不同的原因，因為有些自然而然，有些由(意志)情願而然。意志之為因，與自然方式不同；因為意志是其行動之主人，而自然是固定於一的。但因為意志是建立在自然上，在某些方面意志必然分有自然專有之行動；就如屬於較前之原因者，為較後之原因所分有。在每一個東西中，由於自然之存在，必先於來自意志之情願，是以意志自然就願意某些東西。

2.在自然物中，那只由形式而來之天性，常是現實的，

如火之熱。但由質料而來之天性，不常是現實，有時是潛能狀態。因為形式是現實，而質料是潛能。運動乃「存在於潛能者之實現」（《物理學》卷三第一章）。是以，那屬於運動或由運動而來者，是自然物中不常在，例如：火不常向上動，而是不在其本處時始向上動。同樣，意志也不必常現實地願意，在願意時則由潛能變為現實；而這只在某固定條件下發生。但天主的意志，是純現實，常現實地願意。

3. 天性常有「一」以相應，但這一是相對的。共類之天性有共類之一以相應，別類之天性有別類之一以相應，個別之天性有個別之一以相應。既然意志是一種非物質的能力，有如智性，乃有廣泛性之「一」自然與之相應，即是善；就如應合智性也是廣泛性的一，即真，或物，或本質。在廣泛的善中，包括許多個別善，但其中沒有一個能決定意志。

第二節 意志是否必然受其對象推動

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎意志必然受其對象推動。因為：

1. 按《靈魂論》卷三第十章中說的，意志之對象之與意志，就似動因之與可動者。但動因若充足，必然推動可動者。所以，意志能必然地受其對象推動。

2. 此外，意志是一種非物質的能力，有如智性；如前面第一節釋疑3.說的，二者皆指向普遍性的對象。但智性必然地受其對象推動，意志亦然。

3. 一人所欲者，或是目的，或是導致目的者。但好似人欲目的是出於必然；因為目的有似鑑賞知識中之原理，我們必得接受。而目的又是願意那導致目的者的理由，這樣則似乎我們也必然願意那導向目的者。所以，意志必然受其對象之推動。

反之 按哲學家在《形上學》卷九第二章說的，理性機能可以指向相反的方向。但意志是理性機能，因為是「在理性部分」，如《靈魂論》卷三第九章所說的。所以，意志指向相反者。故此，任何一方也不必然地推動意志。

正解 我解答如下：意志之受推動分兩種：一種是關於行動之操使，一種是關於行動之類別；後者在於對象。在第一種行動方面，沒有對象能必然地推動意志；因為一人能夠不去想某對象，因而也不現實地願意那對象。

但關於第二種行動之方式，某些對象一定推動意志，某些對象不一定。在機能受對象推動時，要看對象所以推動機能的理由。可見者之推動視覺，是以現實可見之顏色的理由。是以，若顏色呈現在視覺之前，必然推動視覺；除非人把視線移開——這屬於行動之操使。倘若呈現於視覺者，不絕對是現實的顏色，而是從某方面而言是顏色，從別的方面說不是顏色，視覺就不一定看到這個對象。因為能注意那不是現實的顏色那面，那樣就看不到這東西了。正如現實有顏色者是視覺之對象，善則是意志之對象；是以，若將一普遍和絕對善的對象呈現在意志前，若意志有所願，它必然趨向這個對象；因為不能願意相反者。但若呈現意志前的對象不是絕對善，則意志不一定願意。又因為任何善之缺點，具有不善之義；故那毫無缺點的完美之善才是意志所不能不願意者——那就是幸福。其他個別的善，因為在某方面有所缺，可以視為不善；按這觀點，意志可以接受它或拒絕它。根據不同的觀點，意志對同一物可有不同的態度。

釋疑 1. 某一機能的充足動因，無非就是具有全部動因之理的對象。若在某方面有所缺，則不一定推動，如前面正解已講過的。

2. 那永遠和必然真的對象，必然推動智性；但那可真可假的，即偶然者，則不一定，如先前正解中論善已說過的。

3. 最後目的必然推動意志，因為那是完美的善。那些導致這目的，沒有便不能達到這目的者也是一樣，如存在、生命，以及類似者。其他可以沒有而仍能達到目的者，則要目的者不一定就要這些東西，就如有些結論縱使在欠缺的情況下，原理仍然能真；如此則相信原理者，不必然要相信結論。

第三節 意志是否必然受低級嗜慾之推動

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎意志必然受低級嗜慾之情所推動。因為：

1. 宗徒在《羅馬書》第七章15節說：「我所願意的，我偏不做；我所憎恨的，我反而去做。」這是因了貪情，貪情是一種情慾。所以，意志必然受情慾之推動。

2. 此外，《倫理學》卷三第五章上說：「一個人是怎樣，目的在他眼中亦是怎樣。」但意志不能立刻抑制情慾。故情慾所鍾者，意志不能不願意。

3. 此外，普遍性原因之用於個別結果，須通過個別原因；是以《靈魂論》卷三第十一章中說，普遍性理由要通過個別的估價始能推行。但普遍性理由與個別評價之關係，正如意志之與感官性嗜慾。所以，意志願意個別東西時，必然通過感官嗜慾。所以，若感官嗜慾由於情慾而傾向某物時，意志不能向反面動。

反之 《創世紀》第四章7節卻說：「罪惡就伏在你門前，企圖對付你，但你應制服它。」所以，意志不一定受低級嗜慾推動。

正解 我解答如下：前面第九題第二節已經說過，感官嗜慾之情，是從對象方面推動意志。就是說，人在情慾的影響下，評斷某物合適和美好；倘若沒有情慾的話，便不會這樣想。情慾改變人有兩種情形。一種是理性整個被牽制，使人沒有運用理性的能力，例如：那由於強烈的忿怒或貪慾而致瘋狂的人，及身體受到某些傷損的人。這種激情常帶有身體上的變化。這些人就像禽獸一樣，必然隨從情慾之激動。在這種情況，理性不起作用，所以意志亦無行動。

然而，有時理性不全部被情慾佔據，在某方面仍有自由判斷能力，因而意志也有一些作用。所以，理性有多少自由，意志行動亦多少不必然受情慾之支使。這樣說來，則或者人無意志作用，只由情慾作主；或若有意志作用，就不必然隨從情慾。

釋疑 1.雖然意志不能使人沒有貪慾，如宗徒在《羅馬書》第七章15節說的：「我所憎恨的，我反而去做」，即是我去貪；但意志能不願意貪，或不同意貪情。這樣說來，它不一定隨從貪情。

2.既然在人內有兩種天性，即智性與感官性天性。有時人全心一致，即或者感官部分絕對服從理性，例如：有賢德的人；或者理性全被情慾控制，如：瘋狂的人。但有時理性雖為情慾所蔽，仍留有一些自由。所以，人或者能夠完全制服情慾，或至少可不隨情慾；在這情況下，人靈的不同部分有不同的性向，在理性看是一樣，按情慾看是另一樣。

3.意志不只受由理性所知之普遍性的善所推動，也受由感官所知之善推動。是以，雖無感官性嗜慾之情慾，亦能動向某個別性的善。許多事我們願意並且去做，不是由於情慾，而是由於選擇；這在理性反對情慾的事上最為明顯。

第四節 意志是否必然受天主自外推動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎意志必然地受天主之推動。因為：

1.不能抵抗的動因，必然地推動。但天主的能力無限，不能抵抗。是以，《羅馬書》第九章19節說：「有誰能抵抗祂的意志呢？」所以，天主是必然地推動意志。

2.此外，前面第二節釋疑3.曾說過，意志所自然願意者，必然地推動意志。但奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十六第三章說：「天主在一物中所做者，對這物就是自然的。」所以，意志必然願意天主使之願意者。

3.此外，若假設一件事情，不因之而產生不可能，則這事情是可能的。但若假設意志能不願意天主使之願意者，則產生不可能者；因為若這樣，則天主的動作無效力。所以，意志不可能不願意天主使之願意者；那麼，它必然願意天主使之願意者。

反之 《德訓篇》第十五章14節卻說：「天主在起初就造了人，並賦給他自決的能力。」所以，天主不必然地推動人的意志。

正解 我解答如下：狄奧尼修在《神名論》第四章說：「天主的上智不要破壞天性，而要保全天性。」是以，天主按各自之情況推動一切，在天主的推動下，由必然原因產生必然後果，由偶然原因產生偶然後果。因了意志是不限於一的主動根本，具有多種無可、無不可的可能性，故天主推動它時，不必然地使它固定於一；而容其行動自如，不是必然的，除非是關於它自然就追求者。

釋疑 1.天主的意志不只推動東西使之有所動作，且使之以適

合其天性的方式動作。使意志必然地受推動，不合意志之天性，故與天主的動向亦相反；倒不如順其自然，使意志行動自如，反而更合於天主的動向。

2. 天主在一物中所做者，若使之對這物是自然的，對這物就是自然的：這是說某事對某物合適，乃因天主願意其適合此物。但祂不願意凡祂在物中所做者，對該物皆是自然的，例如：復活死人。但祂願意每物之隸屬於其權下，對每物是自然的。

3. 若天主推動意志做一事，則與意志不被推動做這事，兩句話不能相容。但這不是單純的不可能。是以，不能證明意志必然地受天主推動。

第十一題

論意志之享受行動

一分爲四節一

然後要討論的是享受（參看第八題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、享受是否爲嗜慾機能之行動。
- 二、享受只屬於有靈物或亦屬於禽獸。
- 三、享受是否只限於最後目的。
- 四、享受是否只限於已達到之目的。

第一節 享受是否爲嗜慾機能之行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎享受不只屬於嗜慾機能。因爲：

1. 享受好似無非就是獲得結果。但人生之結果，所謂幸福，是由智性獲取，幸福即在於智性之行動，如先前第三題第四節已講過的。所以，享受不屬於嗜慾機能，而屬於智性。

2. 此外，每個機能各有其固有之目的，此即其成就。如視覺之目的是認知可見者，聽覺在知音等等。一個東西的目的，即那東西之結果。所以，每一機能皆有享受，不只限於嗜慾機能。

3. 此外，享受帶有一種快感。但感官性快感屬於感官，感官以其對象爲樂；智性快感屬於智性也是同理。故享受屬於知覺機能，而不屬於嗜慾機能。

反之 奧斯定在《論基督聖道》卷一第四章及《論天主聖三》卷十第十章卻說：「享受是爲了一物而與此物以愛相接合。」但愛情屬於嗜慾機能。所以，享受是嗜慾機能之行動。

正解 我解答如下：享受 (fruitio) 與結果 (fructus) 似乎屬於同一件事，語詞之一是由另一個而來。至於先有哪個語詞，則無關重要；大概最顯明者之語詞較先出現。對我們而言，最顯明的首先是可感覺者。所以，「享受」這個語詞，似乎是由可感覺之結果轉來的；物質的果實才是對樹的最終期望，期望果實所帶來的香甜。所以，享受似是屬於一人所寄望之最後愛情或快感，此即目的。目的與善乃嗜慾機能之對象，那麼享受顯然是嗜慾機能之行動。

釋疑 1. 同一個事情，並非不能按不同之觀點而屬於不同之機能。面見天主，以看見而言，是智性之行動；但以其為目的及善而言，則是意志之對象。這樣則享受祂屬於意志。這是說：智性是以行動主體之機能資格，獲取這個目的；意志則是推向目的和享受目的之機能。

2. 前面第九題第一節已經說過，每種機能之成就和目的，皆包括在嗜慾機能之對象內，如專有者之被包括在共有者之內。因此，每一機能之成就和目的既然是一種善，皆屬於嗜慾機能。正為此，嗜慾機能推動其他機能追求各自之目的；在都達到了目的之後，它也達到了目的。

3. 在快感中有兩層事情：一是適宜者之認知，這屬於知覺機能；一是對面前之適宜者，感到快樂，這屬於嗜慾機能，如此快感之理始完備。

第二節 享受只屬於有靈物或亦屬於禽獸

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎享受只屬於人。因為：

1. 奧斯定在《論基督聖道》卷一第二十二章說：「是我們人享受和運用。」所以，其他動物不能享受。

2.此外，享受是關於最後目的。但禽獸不能獲得最後目的。所以，牠們沒有享受。

3.此外，正如感官性嗜慾低於智性者，自然嗜慾也低於感官性者。若享受屬於感官性嗜慾，似乎按同理也能屬於自然嗜慾。這顯然不合理，因為自然嗜慾沒有快感。故感官性嗜慾無所謂享受，禽獸也不能享受。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十題中說：「設想禽獸也享受食物及其他身體上的快樂，並不背理。」

正解 我解答如下：根據前面第一節說的，享受不是那達成目的或執行機能之行動，而是那發令執行者的，即嗜慾機能之行動。在沒有知識的東西中，固然有像執行者之達成目的之機能，如重物之就低，及輕物之升高；但它們沒有以發令方式掌握目的之機能。有些高級物具有這種機能，以命令推動全身，就如那些有知識的，以嗜慾推動其他機能。是以那些沒有知識的東西，雖達到目的，顯然不享受目的；只有那具有知識者享受目的。

但目的之認知有兩種：一種是完美的，一種是不完美的。完美的認知，不只知何者是目的及善，且知目的及善之通理，這種認知只屬於具有理性者。不完美之認知，只知個別之目的及善，禽獸即有這種認知。禽獸之嗜慾機能也沒有自由發令之能力，而是憑本能動向其所知覺者。是以，具有理性者之享受是完美的，禽獸之享受不完美，其他受造物不能享受。

- 釋疑**
- 1.奧斯定講的是完美之享受。
 - 2.享受不必是關於絕對的最後目的，只要被視為最後目的。
 - 3.感官嗜慾有一些知覺，但自然嗜慾則沒有，尤其那本

身無知覺者的自然嗜慾。

4. 奧斯定在那裡（反之）之論點說的，是不完美之享受。看他講的方式就可以知道，他說：「設想禽獸也享受，並不那麼背理」，就是不像說牠們「運用」那樣背理。

第三節 享受是否只限於最後目的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎享受不只限於最後目的。因為：

1. 宗徒在《費肋孟書》第20節說：「弟兄！望你使我在主內得此恩惠（享受你——以你為樂）。」但是，顯然保祿沒有把其最後目的放在人身上。所以，享受不只限於最後目的。

2. 此外，結果是人所享受者。但是宗徒在《迦拉達書》第五章22節說：「聖神的效果是：仁愛，喜樂，平安」等等；這些沒有最後目的之義。所以，享受不只限於最後目的。

3. 此外，意志之行動能反復自己：我願意我願意，我愛我愛。但享受是意志之行動，因為奧斯定在《論天主聖三》卷十第十章說：「意志是我們用以享受者。」所以人享受其享受。但享受不是人的最後目的，因為只有天主，非受造之善，是人的最後目的。所以享受不只限於最後目的。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章卻說：「關於意志之對象，人不享受他為別的東西而追求者。」只有最後目的不是為了他物而被追求。故享受只限於最後目的。

正解 我解答如下：如第一節已說過的，結果之理包含兩點：即須是最後的，且以某種香甜或快樂使嗜慾定止。最後者有絕對與相對之分：絕對者不指向他物；相對者乃某些中的最後者。那絕對最後者，樂之如最後目的，這是狹義的結果，也是

狹義的享受。那本身不可愛，只是爲了他物而被追求者，如爲治病的苦藥，絕對不能稱爲結果。至於那自身有些可愛，並爲一些前有者所寄望的，可以稱爲結果；但不能說我們真正並全面地享受它。是以，奧斯定在《論天主聖三》卷十第一章中說：「我們享受我們所認識，並使意志樂而定止者。」若不是最後者，就不絕對定止；因爲若仍有所望，意志之行動雖已有所得，但仍是懸著。如在空間運動方面，中點雖然也是起點也是終點，但若非停止在那裡，不能視爲實際的止點。

釋疑 1. 奧斯定在《論基督聖道》卷一第三十三章說：「若宗徒說：『望你使我得此恩惠（享受你——以你爲樂）』，而不加上『在主內』，就好似宗徒把最後快樂放在他（費肋孟）身上了。但因爲加上了那幾個字，是表示他以主爲目的，並以主爲樂。」就是說他以弟兄爲樂不是當止點，而是當中點。

2. 果實對產生它的樹的關係，不同於它對享受它的人之關係。它對樹，似結果之對原因；它對人，似爲人最後所寄望者，並給人帶來快樂。宗徒那裡所列舉者稱爲果，因爲那是聖神在我們身上的一些效果，故說「聖神的效果」；並非說我們享受之如最後目的。或者按盎博羅修《迦拉達書註疏》第五章22節的講法，稱之爲果實，因爲「須爲其自身而追求；並非說不指向幸福，而是其本身有可以使我們快樂者。

3. 按前面第一題第八節講過的，目的有兩種：一是指物體，一是指此物之獲取。這不是兩個目的，而是一個目的，看其本身，或其對外關係。天主之爲最後目的，是當作最後所求之物；享受則是這最後目的之獲得。正如天主與享受天主不是兩個目的，同樣，我們享受天主及我們享受對天主之享受，乃是同一個享受。關於由享受構成之受造幸福，也適用同理。

第四節 享受是否只限於已達到之目的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎享受只限於已達到之目的。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章說：「享受是帶著快樂利用已在手中的東西，而非尚在希望中的東西。」但在還沒有時候，沒有實際東西之快樂，只有希望之快樂。所以，享受只限於已達到之目的。

2. 此外，前面第三節已說過，嚴格地說，享受只限於最後目的，因為只有最後目的使嗜慾定止。但嗜慾只定止於已達到之目的。所以，嚴格地說，享受只限於已達到之目的。

3. 此外，享受即是獲得結果。但除非已達到目的，否則沒有結果。所以，享受只限於已達到之目的。

反之 奧斯定《論基督聖道》卷一第四章卻說：「享受是為了一物而與此物以愛相接合。」但這對未有之物亦有可能。故未達到目的亦能有享受。

正解 我解答如下：享受含有意志對最後目的之某種關係，即意志以一物當最後目的看待。目的之握有分為兩種方式：一是完全地，一是不完全地。完全地握有，是不只在意念中，而是實際地握有；不完全地握有，是只存在於意念中。故完美的享受是關於已實際握有之目的；但不完美之享受，不必實際地握有目的，只在意念中即可。

釋疑 1. 奧斯定講的是完美的享受。

2. 意志之定止可從兩方面受到阻礙：一是在對象方面，因了不是最後目的，而另有指望；一是在追求目的者方面，因了尚未達到目的。行動之類別是由對象而定；行動的方式，如

完美或不完美，則在行動者之情況。故若不是最後目的，則不是真正的享受，這是享受之類別上的缺欠；若尚未達到最後目的，則享受是真正的，但不完美，因了握有最後目的之方式不完美。

3. 說一個人獲得或握有目的，不只指他實際握有，也可指他在意念中的握有，如前面正解已講過的。

第十二題

論志向

一分爲五節一

然後要討論的是志向（參看第八題引言）。

關於這一點，可以提出五個問題：

- 一、志向是智性之行動，抑或意志之行動。
- 二、志向是否只限於最後目的。
- 三、一人能否同時有二志。
- 四、志於目的與志於導致目的者，是否爲同一意志行動。
- 五、禽獸有無志向。

第一節 志向是智性之行動，抑或意志之行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎志向是智性之行動，而非意志之行動。因爲：

1. 《瑪竇福音》第六章22節說：「你的眼睛若是康健，你的全身就都光明。」按奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十三章說的，這裡眼睛是指志向。但眼睛既是視覺之工具，乃是指的知覺機能。所以，志向不是嗜慾機能之行動，而是知覺機能之行動。

2. 此外，《瑪竇福音》第六章23節主所說的「你身上的光明如果成了黑暗」等等，按奧斯定在那書同處的講法，光明是指志向。但光明是屬於認知方面的。所以，志向亦然。

3. 此外，志向是指對目的之一種安排。但安排屬於理性。故志向不屬於意志，而屬於理性。

4. 此外，意志之行動或是關於目的，或是關於導致目的者。但關於目的之意志行動，稱爲意志或享受；關於導致目的

者，稱為選擇——這些皆與志向不同。所以，志向不是意志之行動。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十一第四、第八、第九諸章中說：「意志之志向，把所見之物與視覺結合為一，同樣也使在記憶中的心象與思想的心靈結合為一。」所以，志向是意志之行動。

正解 我解答如下：「志向」按字面的意義，是指向什麼東西。推動者的動作及可動者之行動，皆有所向。但可動者之有所向，是由於推動者之動作。故志向首先並主要屬於那推向目的者；是以，我們說工程師或一切領袖，以其命令推動別人動向他所意圖者。前面**第九題**已經說過，意志推動靈魂的其他能力走向目的。故顯然志向是專屬於意志的行動。

釋疑 1.稱志向為眼睛是譬喻，並非因了屬於認知，而是因為先要認識意志所推向之目的，就如我們要用眼先看要往那裡走。

2.志向稱為光明，因為意圖者明白知道其志向。所以也稱行為是黑暗的，因為人知道圖求的是什麼，而不知行為會產生什麼，奧斯定在那裡便這樣解釋。

3.意志固然不安排，但它按理性之安排而定志向。故志向是指意志之行動，但先有理性為之安排目的。

4.志向是意志關於目的之行動。但意志對目的有三種關係：一種是絕對的，這時即稱為意志，即如我們絕對要健康，或這類的東西；另一種是視目的為定止處，享受即指這種關係；第三種是看目的為指向目的者之終點，志向即指這層關係。並非因為我們要健康，便說我們志於健康；而是在我們要

由別的東西達到健康時。

第二節 志向是否只限於最後目的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 志向似乎只限於最後目的。因為：

1. 在普洛斯培（Prosperi d'Aquitaine，約390~455/460年）的《語錄》（Sententiarum）中說：「向天主呼號是心的志向。」但天主是人心的最後目的。所以，志向常是關於最後目的。

2. 此外，按第一節釋疑4.已說過的，志向是看目的為終點。但終點有最後的意義。所以，志向常是關於最後目的。

3. 此外，正如志向與目的有關，享受也是一樣。但享受常是關於最後目的，故志向亦然。

反之 按前面第一題第七節講的，人類意志之最後目的只有一個，即幸福。若志向只限於最後目的，人的志向則不能彼此不同。但其實不然。

正解 我解答如下：前面第一節釋疑4.說過，志向是以目的為意志行動之終點。在行動中，終點有兩種：一種是最後定止之終點，即整個行動之終點；另一種是一中間點，是一部分行動的起點，另一部分行動的止點。例如，從甲經乙到丙的行動中，丙是最後終點；乙是止點，但不是最後的。關於二者皆能有志向。所以，雖然常是目的，但不必是最後目的。

釋疑 1. 向天主呼號稱為心的志向，並非說天主常是志向之對象，而是因為祂知道人的心志。或是說，在我們祈禱時，我們的志向指向天主，這志向具有呼號的作用。

2. 終點有最後之意義，但不常是整個行動之最後者，有

時是一部分之最後者。

3.享受包括在目的上的定止，這只屬於最後目的。但志向含有朝向目的之動態，而與定止無關。是以，二者之理不同。

第三節 一人能否同時有二志

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似一人不能同時有多種志向。因為：

1.奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十四、第十七章裡說，人不能同時致志於天主，又致志於身體之安逸。按同理也不能同時有兩種別的志向。

2.此外，志向指意志朝終點之行動。但一個行動在同一方向不能有多個終點。所以，意志不能同時有多種志向。

3.此外，志向先須有理性或智性之行動。但按哲學家於《辯證論》卷二第十章說的：「不可能同時瞭解許多事物」。所以，也不能同時有許多志向。

反之 藝術模仿自然。但自然用一個工具圖兩種用途，如在《靈魂論》卷二第八章中說的：「舌頭是為嘗味的，也是為講話的。」根據同理，藝術或理性也能使一個東西有兩個目的。如此則人能同時有多種志向。

正解 我解答如下：兩個東西之間可能有兩種情形：一種彼此相關，一種彼此不相關。若兩個東西彼此相關連，則根據前面第二節講的，顯然一人能夠同時有許多志向。因為志向不只限於最後目的，也包括中間目的：一人同時致志於近目的和遠目的，就如配藥和治病；若兩個東西之間不相關連，人也能同時有許多目的。這可由下面的事看出來：一人在二者中選取一

個，因為它比另一個好；一個比另一個好的條件之一，是因為第一個有多種用途。因此，一物能因有多種用途而優先被選。由此可見人同時有許多志向。

釋疑 1. 奧斯定的意思是說，人不能當兩個最後目的，同時致志於天主又致志於現世之安逸。因為按前面**第一題第五節**指出的，一人不能有許多最後目的。

2. 一個行動在同一個方向能有許多終點，倘若這些終點彼此相關連；若彼此不相關連，則在同一方向不可能。但要知道，按東西本身不是一個的，在意念中可以看為一個。前面**第一節釋疑3**已經說過，志向是意志對經了理性安排者之行動。是以，那按東西本身是多個的，按意念既然可以看為一個東西，所以也可以當一個志向終點。至於兩個東西在意念中看為一個，或是因為二者合而構成一個單元，如：調和熱與冷以求健康；或是因為二者同包括在能為志向所及的一共同者之內，如：買酒和衣服同包括在財物下。是以，致志於財物的人，無妨同時致志於這兩種東西。

3. 在**第一集第十二題第十節**、**第五十八題第二節**、**第八十五題第四節**已經說過，若眾多從某方面能納於一的話，就能同時瞭解許多事物。

第四節 志於目的與志於導致目的者，是否為同一個意志行動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎志於目的與志於導致目的者，不是同一個意志行動。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十一第六章裡說：「看窗戶的意志，其目的在見窗戶，由窗戶看行人是另一個意志。」

但願意由窗戶看行人屬於志向，而願意看窗戶屬於願意那導致目的者之意志。所以，志於目的是一個意志行動，志於導致目的者是另一個意志行動。

2.此外，行動是按對象區分類別。但目的與那導致目的者是不同的對象。所以，志於目的是一個意志行動，志於導致目的者是另一個意志行動。

3.此外，關於導致目的者之意志稱為選擇。但選擇與志向不是一事。所以，志於目的與志於導致目的者，不是同一個行動。

反之 導致目的者與目的之關係，有如中間點與止點之關係。但在自然物中，經由中間點而達止點是一個行動。所以，在情願行動上，志於目的與志於導致目的者也是一個行動。

正解 我解答如下：意志指向目的之行動，與其指向導致目的者之行動，可有兩種看法。第一種，視意志是絕對地並按二者之本身而指向二者，這樣則是兩個獨立的意志行動。第二種，看意志指向導致目的者是為了目的。這時則意志指向目的及其指向導致目的者之行動，其實是同一件事。當我說：「我要藥品為治病」時，我只指一個意志行動。這原因在於目的乃所以要導致目的者之理由。對象及對象之理由屬於同一個行動範圍；如前面第八題第三節釋疑2說過的，看見顏色與看見光是同一個看見行動。關於智性也是一樣：若分開絕對地看原理與結論，那是兩個見解；而在因了原理而承認結論時，只是一個智性行動。

釋疑 1.奧斯定講看窗戶及看窗外行人，是指意志分別絕對地指向二處。

2.目的按其爲一東西而言，與那導致目的者不是同一個意志對象。但按其爲所以願意那導致目的者之理由而言，是同一個對象。

3.同一個行動，按《物理學》卷三第三章說的，可以按起點和終點在意念中加以區分，如上和下。那麼，意志指向導致目的者，因其導致目的，便稱爲選擇。意志指向目的：針對這目的是經由導致目的者始能達到，則爲志向。在沒有決定那導致目的者之前，已能有目的之志向；決定導致目的者則是選擇，由此可見二者之分別。

第五節 禽獸有無志向

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎禽獸有志向。因爲：

1.那些無知覺者，比那有感官能力者，去有理性者之距離更大。但按《物理學》卷二第八章所指出者，無知覺的東西也志於目的。所以，禽獸更志於目的。

2.此外，正如志向是關於目的，享受亦然。但前面第十一題第二節說過，禽獸能有享受。所以，也有志向。

3.此外，既然志向無非就是趨向，那能爲目的而行動者，便也有志向。但禽獸爲目的而行動，因爲禽獸爲了尋食等事而動。所以，禽獸有志向。

反之 致志於目的包含爲目的做安排，這屬於理性。既然禽獸沒有理性，似乎也不致志於目的。

正解 我解答如下：前面第一節已說過，志向即指向別處：這屬於推動者，也屬於被動者。若志於目的是說被他物推向目的，則說自然物志於目的，有如說被天主推向目的，似箭被射

手推向目的。這樣則禽獸也志於目的，因為自然本能使之有所趨歸。推動者之志於目的是另一種方式，因為他安排某行動——是自己的或不是自己的——走向目的，這只屬於有理性者。這是真正的和主要的志向，前面第一節已經說過；按這方式說，禽獸不致志於目的。

釋疑 1. 所舉之理由只適用於被推向目的者。

2. 享受不包含對什麼事做安排，只是絕對地定止於目的，故與志向不同。

3. 禽獸動向目的時，並不考慮由其行動可達目的，而這點屬於真正的志向。禽獸由本能而欲目的，似是被他物推動；那些自然而動者也是一樣。

第十三題

論選擇——意志關於導致目的者之行動

一分爲六節一

137

【第一集·第一部】第十三題：論選擇……意志關於導致目的者之行動

繼而要討論的是，意志關於導致目的者那方面的行動（參看第八題引言）。共有三種：選擇、同意、運用。在選擇之前先有考慮。所以先要討論選擇；然後論考慮（第十四題）；第三論同意（第十五題）；第四論運用（第十六題）。

關於選擇，可以提出六個問題：

- 一、選擇是意志行動，抑或理性行動。
- 二、禽獸有無選擇。
- 三、選擇只限於導致目的者，或有時亦關於目的。
- 四、選擇是否只限於由我們所做者。
- 五、選擇是否只限於可能範圍者。
- 六、人是必然地，抑或自由地選擇。

第一節 選擇是意志行動，抑或理性行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 選擇似非意志行動，而是理性行動。因爲：

1. 選擇包含比較，因以定取捨。但比較屬於理性。故選擇屬於理性。

2. 此外，推論與下結論屬於同一機能。但有關可行者之推論屬於理性。按《倫理學》卷七第三章說的，選擇相當於有關可行者之下結論，故似乎是理性行動。

3. 此外，愚昧不屬於意志，而屬於知覺能力。按《倫理學》卷三第一章中說，有所謂選擇之愚昧。故選擇似乎不屬於意志，而屬於理性。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第三章中說，選擇是「對在我們能力範圍內者之願望」。願望是意志行動。故選擇亦然。

正解 我解答如下：在選擇裡，有些事屬於理性或智性，有些事屬於意志。故此哲學家在《倫理學》卷六第二章裡說，選擇是「嗜慾性的智性，或理智性的嗜慾」。在兩個合而構成一個東西的時候，其中之一乃另一個之形式。故此，尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十三章）說：選擇「本身也不是嗜慾，也不只是考慮，而是二者之合成物。就如我們說動物是由魂靈及身體合成的，不是身體自身，也不只是魂靈，而是二者一起；選擇也是這樣。」要知道，在靈魂的行動方面，本身屬於某機能或習性的行動，是由高級之機能或習性取得形式，因為低級者隸屬於高級者。例如，一人為了愛天主而做勇敢的事，這行動按質料屬勇敢，按形式屬愛德。顯然在意志行動以前先有理性安排行動，因為意志是隨理性之安排而趨向其對象，由知覺機能給嗜慾機能提供對象。是以，意志趨向那被視為善者，因其是理性為目的所安排者，此一行動按質料是意志之行動，按形式則是理性之行動。在這類行動方面，行動本身對由高級機能而來之安排而言，似是質料。所以，選擇本身不是理性之行動，而是意志之行動，因為選擇是由靈魂趨向所選之善的行動來完成。所以，顯然那是嗜慾機能之行動。

- 釋疑**
1. 「比較」是在「選擇」之先，選擇之本質並不在於比較。
 2. 在可行者方面之推論的結論也屬於理性，稱為主張（*sententia*）或判斷；隨後始為選擇。為此，結論之屬於選擇，有似某事之屬於後果之關係。
 3. 所謂選擇之愚昧，並非說選擇是知識，而是說不知該選什麼。

第二節 禽獸有無選擇

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似禽獸有選擇。因為：

1. 《倫理學》卷三第二章中說，選擇是「爲了目的而要某些東西」。但禽獸爲了目的而有所追求，它們由於嗜慾而爲目的行動。所以，禽獸有選擇。

2. 此外，選擇這個語詞好似有取此捨彼的意思。但禽獸有所取捨，例如：顯然有的草羊吃，有些草羊不吃。所以，禽獸有選擇。

3. 此外，《倫理學》卷六第十二章中說：「一人善於選擇導致目的者，屬於機智。」但禽獸有機智；因此《形上學》開始第一章說：「那些無聽覺能力者，如蜜蜂，不學而有機智。」而這是明眼可見的事。在許多事上，動物顯似非常聰明，如：蜜蜂，蜘蛛，狗。狗追趕鹿的時候，遇到了三岔路，使用嗅覺探索鹿是由第一條路或第二條路跑的；若發現不是由這兩條路跑走的，便不再加探索，有把握似地順第三條路追去，好像會用「排除推論式」(syllogismus divisivus)——既然不是前兩條路，又沒有別的，可以結論一定是第三條路。故似乎禽獸有選擇。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十三章）卻說：「兒童和無理性者，固然情願而行動，但不經選擇。」所以，禽獸無選擇。

正解 我解答如下：既然選擇是取此捨彼，必然是關於許多東西，始能有選擇之可能。所以，那完全被限定於一者，沒有選擇之餘地。但是感官嗜慾與意志不同，因為按前面第一題第二節釋疑3.講過的，可知感官嗜慾按天性是被限定於個別性的一，

意志按天性只被限定於普遍性的一，即是善；但關於個別性的善則未受限定。所以，正式之選擇只屬於意志。禽獸只有感官性嗜慾，但感官性嗜慾不能選擇。所以，禽獸沒有選擇。

釋疑 1.不是爲了目的而希冀的任何東西皆可稱作選擇，而是經過分辨、區分之後的才算是選擇。若非嗜慾能趨向許多東西，就不能區分。

2.禽獸取此捨彼，是因爲它的嗜慾自然被限定於此。是以，感官或想像把其嗜慾自然就喜好者呈現在面前時，不加選擇立刻就追求；就如火也不經選擇就上升而不上降。

3.如在《物理學》卷三第三章中說的：「運動是可動者之行動，由推動者所產生。」是以，在被動者之行動中，顯出推動者之德能。爲此，凡被理性所推動者，雖然它本身無理性，卻顯出推動者之明智條理；就如在射手的推動下，箭頭直奔目標，好似它有理性指導。這也可見之於鐘錶之行動，以及人類智慧所製造者。人之工藝作品對人之技術的關係，就似所有之自然物與天主之技術的關係。因此，如在《物理學》卷二第五章中說的，在按天性行動的東西中顯出有條理，就像那些按理性而行動的。爲此，在禽獸的行動中，有時顯出之智巧，好似是以極高之技術安排的，因爲它們自然趨向於某些非常有條理的程序。也是爲此而說某些動物是有機智的或精明的——它們並非真理性或選擇。何以見之？因爲凡具同樣天性者，行動皆如出一轍。

第三節 選擇只限於導致目的者，或有時亦關於目的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 選擇似乎不只限於導致目的者。因爲：

1.哲學家在《倫理學》卷六第十二章裡說：「德性使選擇

正確，但一切爲了這事自然當作者，不屬於德性，而屬於別的機能。」但「爲了什麼」是指「目的」。所以，選擇是關於目的。

2.選擇包括有取捨。正如那導致目的者可以有取有捨，各種目的之間也可以有取有捨。所以，選擇可能是關於目的，同樣也關於導致目的者。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第二章中卻說：「意志是關於目的，選擇是關於導致目的者。」

正解 我解答如下：如第一節釋疑2.已說過的，選擇隨於主張或判斷之後，主張或判斷有似關於可行者之推論的結論。是以，那在有關可行者之推論中當結論的，屬於選擇。按哲學家在《物理學》卷二第九章中說的：在可行者中，目的有似原理，而不是結論。故此，以目的之爲目的而言，不屬於選擇範圍。

然而在鑑賞性知識方面，一個論證或科學的原理，可以是另一論證或科學之結論；不過第一個不能證明的原理，不可能是某論證或科學之結論。同樣，在一個行動中當目的者，有時又指向別的目的，如此就屬於選擇範圍。例如：治病是醫生之行動的目的；故這點不在醫生的選擇範圍，而應被視爲根本。但身體之健康指向靈魂之利益；故那負責人靈者，可以選擇健康或不健康。的確，宗徒在《格林多後書》第十二章10節說：「我幾時軟弱，正是我有能力的時候。」但是，最後目的絕對不在選擇範圍。

釋疑 1.各種德性專有之目的，皆以幸福爲其最後目的。這樣，其中就有選擇之可能。

2.如第一題第五節已經講過的，最後目的只有一個。是以，哪裡有許多目的，就能按所指望之更遠目的而加以選擇。

第四節 選擇是否只限於由我們所做者

有關第四節，我們討論如下：

質疑 好似選擇不只限於人性行為。因為：

1. 選擇是關於導致目的者。但按《物理學》卷二第三章中說的，導致目的者不只有行動，也有器官。所以，選擇不只限於人性行動。

2. 此外，行動與鑑賞有別。但在鑑賞方面也有選擇，即是取一種意見而捨另一種意見。所以，選擇不只限於人性行動。

3. 此外，在為社會職位或教會職位選舉時，選舉人對被選者不操使任何行動。所以選擇不只限於人性行動。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第二章中卻說：「人只選擇那成之在己者。」

正解 我解答如下：正如志向是關於目的，選擇則是關於導致目的者。目的或者是一個動作，或是一個東西。如果目的是個東西，必要有人的動作加入——或者那視為目的之東西是由人促成的，如：醫生促成健康（因此也說促成健康是醫生之目的）；或者人與那視為目的之東西相接合，或享用那東西，例如：愛財者之目的是錢財，或錢財之握有。關於導致目的者也是一樣。因為導致目的者，必然或者是動作，或者是加有人之動作的東西，即或由人所促成者，或為人所享用者。這樣則選擇常是關於人性行動。

釋疑 1. 器官之導致目的，須是由人為了目的而加以運用。

2. 在鑑賞中，有一種智性之行動，以同意這個意見或那個意見。與鑑賞相對稱者，是外在之行動。

3.選舉主教或邦國首領者，是選舉任命他居這職位。否則的話，若他的行動對促成主教或首領毫無作用，則等於沒有選舉之資格。同樣，在說一個東西勝選時，也要加入選舉者的一點行動。

第五節 選擇是否只限於可能範圍者

有關第五節，我們討論如下：

質疑 好似選擇不只限於可能者。因為：

1.前面**第一節**已經說過，選擇是意志之行動。但在《倫理學》卷三第二章中說：「意志是關於不可能者。」所以，選擇亦然。

2.此外，前面**第四節**已說過，選擇是關於成之在我們者。所以選那絕對不可能者，或對選擇者不可能者，對選擇而言沒有什麼不同。但許多次我們不能達成我們所選擇者，這是說對我們而言那是不可能者。所以選擇是關於不可能者。

3.此外，人若不選擇，就不會去嘗試。但聖本篤（Benedict d'Aniane，約750～821年）於《隱修規範》（Regula ad Monachorum）第六十八章說道：若院長命令不可能的事，應試著去做。所以，選擇能是關於不可能者。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第一章中卻說：「選擇不是關於不可能者。」

正解 我解答如下：前面**第四節**已說過，我們的選擇常是關於我們的行動。那些由我們所做者，對我們是可能的。所以須說選擇只限於可能者。同樣，我們所以選擇某東西的理由，是因為它導致目的。選用不可能者，人不能達到目的。所以人在考慮的時候，都把不可能者放棄，認為不能有所進展。這也可以

從事前之理性過程中看出來。屬於選擇的導致目的者，對目的而言，似結論之對原理的關係。顯然不可能之結論不是由可能之原理而來。故除非導致目的者是可能的，否則目的便不能是可能的。對那不可能者，什麼也不會動；所以，若非導致目的者顯似可能，誰也不動向目的。故不可能者不在選擇範圍。

釋疑 1.意志是居於智性與外在動作之間：智性給意志呈示對象，而意志促成外在動作。這樣則意志行動之根本，從智性方面看，是智性所意識到之普遍性的善；但意志行動之完成或結束，是按人用以達成目的之動作去看。因為意志之行動是從靈魂到東西。所以意志行動之完成，在於有個適於某人去做的善。而這是個可能者。故完整之意志只關可能者，即對願意者是善。但不完整的意志則是關於不可能者：有人稱之為「羨望」(velleitas)，即一人願意，設若可能。選擇則指意志之行動已決定人要做的。所以只限於可能者。

2.既然意志之對象是所意識到的善，故評斷意志之對象應按所意識到者。有時意志所欲求的，以為是善，但實際不善；同樣，有時所選擇的，以為對選擇者可能，而實際不可能。

3.這樣講，是因為屬下不應按自己的判斷決定事情是否可能，每人應接受上司的決定。

第六節 人是必然地，抑或自由地選擇

有關第六節，我們討論如下：

質疑 好似人是必然地選擇。因為：

1.按《倫理學》卷七第八章中說的，目的對可選擇者之關係，有如原理對由原理所導出者之關係。但由原理必然地導出結論。故人由於目的必然要選擇。

2.此外，前面第一節釋疑2.說過，選擇隨在理性對要行者的判斷之後。但理性對某些事之判斷是必然的，即如果前提是必然的。故似乎選擇也出於必然。

3.此外，如果兩個東西完全相等，則人不會寧為其所動；例如，為一個飢餓的人而言，在不同的等距離處有同樣可口之食物，他不會更為其所動。按哲學家《天界論》卷二第十三章引述的，這是柏拉圖講的，以指明地球靜止不動的理由，是由於地球處在中間。但較差者比那相等者更不能被選取。所以，若有兩個或多個，其中之一顯然較大，則不可能選中別的。但凡選擇，都是取其似是較好的。所以，選擇是必然性的。

反之 按哲學家《形上學》卷八第二章說的，選擇是理性機能之行動；理性機能可以產生相反的效果。

正解 我解答如下：人不是必然地選擇。因為凡可能不存在的，就不是必然地存在。人能夠不選擇或者選擇，這理由可從人的兩種能力去看。因為人能夠願意或不願意，做或者不做；人也能夠願意這個或那個，做這個或做那個，而其原因全在理性之性能。凡理性能夠認為是善的，意志就能欲求。而理性不只能認為「願意」或「做」是善，也能認為「不願意」或「不做」是善。此外，在個別的善方面，可以看其所以善的理由，也可以看這善的缺點，也就是其所以不善的理由。因此，這些善中的每一個，皆能被理性視為可選取者，或為當逃避者。只有完美之善或幸福，不能被理性視為不善或有缺點。故此，人必然地願意幸福，不能願意不幸福或痛苦。如第三節已講過的，選擇既然不是關於目的，而是關於導致目的者，故不是關於完美之善或幸福，而是關於其他個別之善。所以，人不是必然地，而是自由地選擇。

釋疑 1. 結論不常是必然地由原理導出，只有在結論不真則原理也不能真的時候如此。同樣，由於目的，人不常必要選取導致目的者。因為導致目的者並不都非此不能達到目的；或縱然是這樣，也不常從這角度去看。

2. 關於可行者方面之主張或判斷，是屬於偶然範圍的，即關於我們所能做者。在這方面的結論，不是必然地由絕對必然之原理而來，而是由相對必然之原理，例如：如果他跑，他便動。

3. 兩個東西從某觀點看相等者，看別的條件則可能一個比另一個好，因而比另一個更能引動意志。

第十四題

論選擇之前的考慮

一分爲六節一

然後要討論的是考慮（consilium；參看第十三題引言）。

關於這一點，可以提出六個問題：

- 一、考慮是否等於探究。
- 二、考慮是關於目的抑只限於導致目的者。
- 三、考慮是否只限於由我們所做者。
- 四、考慮是否用於我們所做的一切。
- 五、考慮是否以分析方式進行。
- 六、考慮是否推衍到無限。

第一節 考慮是否等於探究

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎考慮不是探究。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章說：「考慮是嗜慾。」但探究不屬於嗜慾。所以，考慮不是探究。

2. 此外，探究屬於智性之推演行動，故非爲天主所有，因爲天主之認知不是推演性的，這點在第一集第十四題第七節裡已經講過。然而，考慮用於天主，因爲《厄弗所書》第一章11節說：「祂按自己旨意的計劃（考慮）施行萬事。」所以，考慮不是探究。

3. 此外，探究是關於有疑問的事情。然而一定好的事情也用考慮，因爲宗徒在《格林多前書》第七章25節說：「論到童身的人，我沒有主的命令……只說出我的意見（考慮）。」所

以，考慮不是探究。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十四章）卻說：「一切考慮皆是問題，然而並非一切問題皆是考慮。」

正解 我解答如下：前面第十三題第一節釋疑2、第三節已經說過，選擇隨在理性對要行之事的判斷之後。在要做的事情上有許多不確定的地方，因為行動是關於個別的偶有事情，因變化極多而無法確定。在有疑問及不確定的事上，若不先探究，理性不下判斷。故在斷定何取何捨之前，理性必要先探究，而這探究即稱為考慮。因此哲學家在《倫理學》卷三第二章中說，選擇是「對已考慮好者之嗜慾」。

釋疑 1.在兩種機能之行動彼此有關連時，在每一機能之行動中，皆有一點屬於另一機能的東西；是以，每一行動各能按兩種機能來命名。在導致目的者中指導方向的理性行動，與意志隨理性之指導而欲求導致目的者之行動，顯然彼此相關。是以，在意志之行動中，即在選擇中，有屬於理性者，即次序；而在理性之行動——考慮中，也有屬於意志者，好像是質料，因為考慮是關於人所願做者；也好像是動因，因為人要目的，才去考慮導致目的者。為此，哲學家才在《倫理學》卷六第二章中說：「選擇是嗜慾性的智性」，為指出二者合力而為選擇。同樣，大馬士革的若望說：「考慮是探究性的嗜慾」，是為指出考慮多少屬於意志，因為是由於意志並關於意志而為探究；但也屬於探究之理性。

2.關於天主所說的，須按在我們身上有的，再除掉缺點而去瞭解，例如：我們的知識是由原因到效果之推論的結果；但說天主之知識時，是指在第一原因中對所有之結果的確定知

識，不經過推論過程。同樣，把考慮援用於天主，是指其主張或判斷之確定性，這結果在我們則由考慮之探究得來。但在天主沒有探究，故若按此義則不能用於天主。因此，大馬士革的若望於《論正統信仰》卷二第二十二章說：「天主不考慮；愚者才需考慮。」

3.一件事在明哲及屬神之士的眼中是千真萬確的善事，在群眾及俗人的眼中卻可能不確定是善事。故在這類事上要用考慮。

第二節 考慮是關於目的，抑只限於導致目的者

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎考慮不只限於導致目的者，也用於目的。因為：

1.凡事有了疑問，皆可加以探究。但在人的行為方面，有時對目的有疑問，不只對導致目的者有疑問。既然關於可行者方面之探究即是考慮，似是考慮能是關於目的。

2.此外，考慮之資料是人性動作。但按《倫理學》卷一第一章裡說的，有些人性動作是目的。所以，考慮能是關於目的。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第二十四章）卻說：「考慮不是關於目的，只是關於導致目的者。」

正解 我解答如下：在行為方面之目的具有原理之義，因為導致目的者的理由是由目的而來。然而原理不在問題範圍之內，而在任何探究中須先設定原理。故考慮既是問題，關於目的沒有考慮，只是關於導致目的者有考慮。不過有時對某些東西而言是目的者，自身又指向別的目的；就如在一個論證中當原理的，也能是另一論證之結論。是以，在一個探究中當目的者，在別的探究中能視為導致目的者。這樣則對它能有考慮。

釋疑 1.那被視為目的者，已經是確定的。故幾時認為有疑問，便不視之為目的。那麼，若對此有考慮，那不是對目的之考慮，而是對導致目的者。

2.考慮所及的動作是那些指向目的者。如果一個人性動作是目的，從這觀點說，則不用考慮。

第三節 考慮是否只限於由我們所做者

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎考慮不只限於由我們所做者。因為：

1.考慮包含一種比較。但那不動者，非由我們所做者，例如：自然物，許多可以做比較。所以，考慮不只限於由我們所做者。

2.此外，有時人對法律所規定者討問主意，故有些人被稱為法律顧問（*jurisconsulti*）。但那些討這類主意的人不是立法者。所以，考慮不只限於我們所做者。

3.此外，據說有人詢問關於將來的事，而這些事不屬於我們的權力範圍。所以，考慮不只限於由我們所做者。

4.此外，若考慮只限於由我們所做者，則不會有人考慮別人要做者。但這顯然不合事實。所以，考慮不只限於由我們所做者。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十四章）卻說：「我們考慮那在我們身上者，以及我們所能做者。」

正解 我解答如下：嚴格地說，考慮包含許多東西之間的比較。這名詞本身就有這個意義，因為 *consilium*（考慮、參議）就似 *considium*（同坐、參與），由於商議事情時，許多人坐在一起。要知道，在偶有的個別事件方面，若想知道確實如何，

須考慮到許多條件，一個人不易想得周到，人多時便較容易，因為某人想到的，別人可能沒有想到。在必然和普遍事理方面，觀點比較單純和絕對，一個人還比較能夠勝任。是以謀慮之探究主要屬於偶有之個別事件。有關這類事件之真理，不像在普遍及必然事理方面之有絕對可欲者；而其所以可欲，是因為其對行動有利，而行動是關於偶有事件的。所以，嚴格地說，考慮是關於由我們所做者。

釋疑 1.考慮不是含有一切比較，只包含有關要做之事的比較，理由前面正解已經說明。

2.法律所規定者，雖非由詢問主意者之行動所為，然而卻是其行動之指南，因為法律之規定是做某事的一個理由。

3.考慮不只關於所做者，也關於與動作有關係者。為此我們也說詢問未來之事件，因為人知道了將來之事件，便好決定要做什麼，或要避免什麼。

4.我們對別人的事詢問主意，是因為他們與我們如一體，或是感情上的合一，例如：朋友關心朋友的事情，有如是自己的事情；或者是工具式的合一，因為主要動因與工具動因好似是一個原因，一個利用另一個行動，例如：主人考慮要用奴隸做的事。

第四節 考慮是否用於我們所做的一切

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎考慮用於我們所作的一切事情。因為：

1.前面第一節說過，選擇是「對已經考慮好的之嗜慾」。但選擇是關於我們做的一切事情。所以，考慮也是。

2.此外，考慮包含理性之探究。但凡不是出於情慾之衝動者，我們皆先用理性探究。所以，我們做一切皆用考慮。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷三第三章說：「若事情可用許多方法來完成，則要考慮由那個更易做的好；若只有一個方法，則考慮怎樣用這方法完成。」但任何事情或有一個方法，或有許多方法可完成。故我們做的一切皆用考慮。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第三十四章）卻說：「按科學或藝術所作的事情，不用考慮。」

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，考慮是一種探究。平常有疑問時才去探究，是以那稱為論證（argumentum）的探究之程序，是「使可疑者成為可信者」（西塞祿，《與特雷巴的辯證》Topic. ad Trebatium）。在人事方面有兩種情形沒有疑問。一種因為是用固定的方法達成固定的目的，例如：在藝術方面，有些固定的作法，寫字的人不考慮該怎樣寫字母，藝術對此已有規定。另一種情形是因為怎樣做沒有關係，這是一些微末之事，對完成目的無大影響。微末者，理性則視之似無有。是以，如哲學家說的，對兩種事我們不用考慮，雖然那是導致目的者：一是小事；另一事是該怎樣做已有規定，例如在藝術方面（《倫理學》卷三第三章）：「除非是猜測性的，如：醫術、貿易術等等」，如尼沙的額我略所說的（同處）。

釋疑 1.選擇要先有考慮是為了判斷或主張。倘若判斷或主張是明顯的，則不必探究，也就不需要考慮。

2.對明顯的事情，理性不探究，而是立刻下判斷。是以，並非由理性所做的一切都要考慮。

3.若一件事可用一種方法完成，但方式不只一個，則能有疑問，與有許多方法者相同，因此要用考慮。但若不只方法是固定的，方式也是固定的，則不必考慮。

第五節 考慮是否以分析方式進行

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎考慮不以分析方式進行。因為：

1.考慮是關於我們所做者。但我們的動作不是以分析方式進行，而是以綜合方式，即是從單純的到複合的。所以考慮不常以分析方式進行。

2.此外，考慮是理性之探究。但按最合適的方式，理性是由在先者開始，以達到在後者。既然過去者先於現在者，現在者又先於將來者，在考慮時似應自現在者及過去者開始，再輪到將來者。這方式不屬於分析。故在考慮時，不守分析之次序。

3.此外，按《倫理學》卷三第三章裡說的，考慮只限於我們之能力範圍者。但一事對我們是否可能，繫於我們為這事能做什麼，不能做什麼。故考慮之探索須由現在者開始。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第三章中說：「考慮者，似是用探究和分析。」

正解 我解答如下：在任何探究中，皆須由一根本開始。倘若這根本無論在認知或存在上，皆為先有者，則探究程序不是分析式的，而是綜合式的；從原因到結果乃綜合程序，因為原因比結果單純。倘若這根本在認知上是先有者，但在存在上是後有者，則是分析程序；因為我們是根據顯明之結果，分析成單純的原因。在考慮之探究中的根本是目的，它在意念中雖為先有者，在存在方面則為後有者。為此，考慮之探究必定是分析性的，即是從所期待於將來者，到此時此刻所當做者。

釋疑 1.考慮固然是關於動作的。但動作之理路是由目的而

來；是以，有關動作之推想程序，與動作之程序正相反。

2. 理性是由在意念上先有的開始；不常是由在時間上先有者開始。

3. 關於為導致目的所當為者，倘若不合於目的，我們根本不想知道那事是否可能。是以先須探究一事是否適於達成目的，然後才看它是否可能。

第六節 考慮是否推衍到無限

有關第六節，我們討論如下：

質疑 考慮之探究似乎推衍到無限。因為：

1. 考慮是對動作所關之個別事件的探究。但個別者是無限的。所以考慮之探究是沒完的。

2. 此外，考慮不只應看該做什麼，也要看怎樣排除障礙。但人的每一行動皆有障礙，而障礙可用人的理性排除。所以有無限的障礙要設法排除。

3. 此外，論證性知識之探究不推衍到無限，因為其終點是達到自明之原理，具有絕對的可靠性。但個別之偶有事件變化無窮，極不確實，故難得有這種可靠性。所以，考慮之探究推衍到無限。

反之 在《天界論》卷一第七章中卻說：「什麼也不動向其所不能達到者。」但無限不可能通過。若考慮之探究無窮，誰也不會去考慮。而這顯然是錯誤的。

- **正解** 我解答如下：從兩方面說，考慮之探究實際是有限的：即從根本方面，和從終點方面。在考慮之探究中，接受兩種根本。一個根本是動作之類別所專有的，那就是目的，對於目的不用考慮，而是被視為考慮之根本，前面第二節已經說過。另

一根本是取自其他類別；就如在論證性知識中，一種知識假定一些由別種知識來的，而不加探究。在考慮之探究上所假定的這類根本，是感官所接受的一切，例如：這是麵包或鐵；以及由鑑賞性或實用性知識而為人普遍所知者，例如：天主禁止通姦、人沒有適當的食物不能生存。在這方面，考慮者也不去探究。探究之終點是此時此刻在我們能力範圍內所可做者，就如目的似原理：那為目的而做者，即為結論；那首先當做者是最後結論，探究即到此而止。然而，在潛能上考慮並非不可能無限，即是說一直有需要考慮的事情發生。

釋疑 1. 個別事件實際上不是無限的，只在潛能方面是無限的。

2. 雖然人的行動能受阻礙，但不是常有現成的障礙。所以不必一直考慮怎樣排除障礙。

3. 在偶有的個別事件中，也有可靠的地方，雖然不是絕對地可靠，而是對目前之行動而言。蘇格拉底不是必然地該坐著，但在他坐著的時候，「他在坐著」則為必然的。而這個可以確實地知道。

第十五題

論同意——意志對導致目的者之行動

一分為四節一

然後要討論的是同意（consensus；參看第十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、同意是嗜慾機能，抑或知覺機能之行動。
- 二、禽獸有無同意。
- 三、同意是關於目的，抑或是關於導致目的者。
- 四、同意於行動是否只屬於靈魂之高級部分。

第一節 同意是嗜慾機能，抑或知覺機能之行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似同意只屬於靈魂之知覺部分。因為：

1. 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章裡，把同意歸於高級理性。但理性是指知覺性的能力。所以，同意屬於知覺性能力。

2. 此外，同意乃是「一同感覺」（consentire, simul sentire）。但感覺屬於知覺機能，同意亦然。

3. 此外，會意（assentire）是智性貼附於一東西，同意也是一樣。但會意屬於智性，而智性是一種知覺能力。所以，同意也屬於知覺能力。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章中卻說：「若一人判斷，而不愛，則不是主張」，即沒有同意。然而愛屬於嗜慾能力。因此，同意亦然。

正解 我解答如下：同意含有感官對一物之貼附。感官是專為認知目前之東西的；想像則是認知物體之形象的，無論東西在前或不在前；智性是認知普遍之理的，有無個體物在，沒有關係。嗜慾力的行動是對物本身之傾向；嗜慾力之用於一物，是由於與物親合，遂稱為感受（sensus），因為與感官知覺有點相似，好似從其所親合之物得一種體驗，因為它得到滿足。因此《智慧篇》第一章第1節也說：「你們應以誠樸的心體味上主。」這樣說來，同意是嗜慾機能之行動。

釋疑 1.按《靈魂論》卷三第九章裡說的，「意志是在理性部分」。是以，奧斯定將同意歸於理性時，是指包含意志之理性。

2.感覺，嚴格地說，屬於知覺機能；但由於體驗上的相似點，也指嗜慾機能，如正解已說過的。

3.會意有似「感向」（ad aliud sentire），故對所會意者，有一點距離。但同意是「一同感覺」，表示與所同意之物相連接。故此，意志之性質既是趨向外物，更適於用「同意」；而智性之動作，按第一集第十題第一節、第二十七題第四節、第五十九題第二節裡講的，不是動向外物，更好說是外物動向智性，因而「會意」比較合適，雖然二者時常混用。也能因為智性受意志推動，而說智性會意。

第二節 禽獸有無同意

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎禽獸有同意。因為：

1.同意包含嗜慾之限定於一。但禽獸之嗜慾是定於一的。所以，禽獸有同意。

2.此外，前者被除去，後者也被除去。但實行之前，先有同意。若禽獸沒有同意，也就沒有實行。這顯然不合事實。

3.此外，有時說人由於情慾而同意做什麼，如由於欲望或忿怒。但禽獸是順情慾而動的，所以它們有同意。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十二章卻說：「在判斷之後，人接受並喜愛那由考慮所判斷者，這就是主意」，亦即是同意。但禽獸沒有考慮，所以也沒有同意。

正解 我解答如下：嚴格地說，禽獸沒有同意。理由在於同意包含促使嗜慾性動作去做什麼。嗜慾性動作屬於誰的權力下，誰便能操使嗜慾性動作；例如，棍棒固然能夠接觸石塊，但操使棍棒去接觸石塊則屬於那能操動棍棒者。禽獸對嗜慾性動作沒有主使能力，這些動作乃是出於天然本能。故此，禽獸雖然追求，但不能操使嗜慾行動，嚴格說來並不是同意。只有具理性者，操有嗜慾行動之主權，能夠用或不用，用於此或用於彼。

釋疑 1.禽獸之嗜慾的限定於某物只是被動的。同意所含之限定不只是被動的，更須是主動的。

2.除去前者，必也除去後者，倘若後者只由前者而來。若一物可由多方而來，除去了一個前者，後者並不因而也被除去；例如：由熱和冷皆能產生硬化（磚因火而硬化，水則因冷而硬化），因此去了熱，並不見得也去了硬化。實行不只來自同意，也生自嗜慾之激動，禽獸就是如此。

3.順情慾而動的人，可以不順從情慾。禽獸則不能不順從。故二者之理不同。

第三節 同意是關於目的，抑或是關於導致目的者

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎同意是關於目的。因為：

1.一物是爲了另一物，則另一物爲甚。但我們同意導致目的者，是爲了目的，故我們更同意目的。

2.此外，無節制的人的行動即是他的目的，就如高德者其行動亦即其目的。但無節制的人同意自己的行動。所以同意能是關於目的。

3.此外，前面第十三題第一節說過，對導致目的者之嗜慾即是選擇。若同意只是關於導致目的者，好似與選擇沒有一點不同。但這顯然與大馬士革的若望說的不合，因為他說：選擇是在接受了判斷之後，接受判斷稱爲主意（按：即同意，見第二節反之）。所以，同意不只是關於導致目的者。

反之 大馬士革的若望在同處說，「主意」或同意，是「在判斷之後，人接受並喜愛那由考慮所判斷者」。但考慮只限於導致目的者。故同意亦然。

正解 我解答如下：同意是指操使嗜慾行動趨向那已在操使者之權下者。關於行動的程序是這樣的：先意識到目的；然後要目的；再後考慮那導致目的者；繼而要那導致目的者。對最後目的之欲求是出於自然。是以，操使嗜慾行動趨向意識到之目的，不含有同意之意義，而只是單純的志願。那在最後目的以後者，就其指向目的而言，屬於考慮之範圍；因此，關於這些也能有同意，即是操使嗜慾動作趨向由考慮所決定者。嗜慾之趨向目的，則不用考慮；更好說考慮繫於目的之欲求，因為考慮要假定先有對目的之欲求。但對導致目的者之欲求，則假定先有考慮之決定。爲此，操使嗜慾行動趨向考慮之決定，才是

正式的同意。那麼，既然考慮只關於導致目的者，故嚴格地說，同意也只限於導致目的者。

釋疑 1.我們知道結論是靠原理，關於原理沒有所謂（推理的）學識（scientia），而是更高者，即所謂智性的直接認知（intellectus）；同樣，我們是為了目的而同意導致目的者，關於目的沒有所謂的同意，而是更高者，即志願（voluntas）。

2.無節制者之目的是行動之快感，因之而同意行動，行動本身並非其目的。

3.選擇比同意多出的，是對落選者之關係；是以，在同意之後，仍有選擇的餘地。因為有時在考慮之後，發現有許多能導致目的者，既然每個都喜歡，每個都給予同意；但在所喜歡的當中，我們選取其一。但若只喜歡一個，則實際上選擇與同意相同，只在意念中有區別：同意是指喜歡做這事，而選擇是指比起不喜歡的，更喜歡做這事。

第四節 同意於行動是否只屬於靈魂之高級部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 同意於行動似乎不常屬於高級理性。因為：

1.在《倫理學》卷十第四章說：「快感隨在行動之後，並成全行動，如魅力之成全青春。」但按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章說的，同意於快感屬於低級理性。所以，同意於行動不只屬於高級理性。

2.此外，我們所同意之行動，稱為情願的行動。但產生情願的行動屬於許多機能。所以，不只高級理性同意於行動。

3.此外，按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第七章說的：「高級理性致意於謀求和欣賞永恆的事」。但多次人同意行動，不是為了永恆的理由，而是為了現時的理由，甚而為了靈

魂的一些情慾。所以同意於行動不只屬於高級理性。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十二第十二章卻說：「若非那對肢體之行動握有至高主權的心靈志向，向惡投降並當惡之奴隸，心靈不會決意去犯罪。」

正解 我解答如下：最後判決當屬於最高者，最高者有權力判斷其餘的；幾時尚有待判斷的，便不是最後判決。顯然是高級理性有權判斷一切，因為我們是用理性判斷感官方面的事；屬於人理者，我們用天理判斷，這是高級理性的事。故一事若按天理尚未確定應取應捨，任何理性之判斷也不能算是最後判決。關於動作方面的最後判決即對行動之同意，所以同意於行動屬於最高理性；但按前面**第一節釋疑1**說的，這裡是包括意志之理性。

釋疑 1 同意於行為之快感屬於高級理性，就如同意於行動；但同意於想像之快感則屬低級理性，因為想像屬於低級理性。不過關於想像，若視之為一行動，想或不想，則由高級理性判斷；關於隨之而生之快感也是一樣。但若視之為指向別的行動者，則屬於低級理性。因為指向目的者，比目的屬於較低之藝術或機能；故此，關於目的之藝術，稱為設計藝術（architectonica）或主要藝術。

2.由於我們同意，故一行動被稱為情願的；但不要每個機能同意，只要意志同意即是情願的；而意志是在理性部分，前面**第一節釋疑1**已經說過。

3.說高級理性同意，不只因為按天理它常推使行動，也是因為按天理它沒有異議。

第十六題

論運用——意志對導致目的者之行動

—分爲四節—

然後要討論的是運用（usus；參看第十三題引言）。

關於這一點，可以提出四個問題：

- 一、運用是否爲意志之行動。
- 二、禽獸有無運用。
- 三、運用只關於導致目的者，或亦關目的。
- 四、運用對選擇之關係。

第一節 運用是否爲意志之行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 運用似乎不是意志之行動。因爲：

1. 奧斯定在《論基督聖道》卷一第四章說：「運用是將有用之物利用於獲致另一物。」但將一事與另一事相連，乃理性之事，安排與比較屬於理性。故運用是理性之行動。所以不屬意志。

2. 此外，大馬士革的若望於《論正統信仰》卷二第二十二章說：「人衝向行動，稱爲衝動；然後人利用，稱爲運用。」。但行動屬於執行機能。意志之行動不隨在執行機能的行動之後，執行是最後者。所以運用不是意志之行動。

3. 此外，奧斯定在《雜題八十三》第三十題裡說：「一切受造者，皆是爲了人的用途而被創造的；因爲人所具有之理性，以其判斷運用一切。」但判斷天主所造的東西屬於鑑賞性之理性，這理性似乎與意志絕對不同，因爲意志乃人性行動之根本。所以，運用不是意志之行動。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章卻說：「運用是使東西受意志支配。」

正解 我解答如下：運用一個東西包括操使這東西於一個行動；爲此，我們用這東西以產生之行動，稱爲這東西的用途，如：騎馳是馬的用途、打擊是棍棒的用途。爲了行動我們不只操使內在之行動根本，即靈魂的各種機能或身上的肢體，如智性爲瞭解，眼睛爲觀看；我們也操使外在的東西，如棍棒爲打擊。但顯然我們操使外物，必得靠內在之根本，即靈魂之機能、機能之習性，以及器官，即身上的肢體。前面第九題第一節曾經指明，是意志推動靈魂之各種機能，使各行其事，這就是操使它們去行動。故顯然運用首先且主要屬於意志，意志是第一個推動者，其次屬於理性，當指導者；但其他機能是執行者，對使之行動的意志而言，有似工具之對主動者。嚴格地說，主動不歸於工具，而歸於主使者，例如：建築歸於建築者，而不歸於工具。故此，運用顯然專是意志之行動。

釋疑 1. 理性固然將一物與另一物相連；但意志卻趨向那被理性連繫於另一物者。因此說運用是將一物連於另一物。

2. 大馬士革的若望所說之運用，是指屬於執行機能的運用。

3. 鑑賞性之理性也是由意志操使而去瞭解和判斷。故說鑑賞性之理性運用時，是指在意志之推動下運用，和其他執行機能一樣。

第二節 禽獸有無運用

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎禽獸有運用。因爲：

1. 享受高於運用，因爲奧斯定在《論天主聖三》卷十第十

章中說：「我們運用那些指向他物者，而享受後者。」然而按先前第十一題第二節說的，禽獸能有享受。所以，更能運用。

2.此外，操使肢體行動是運用肢體。但禽獸操使肢體行動：如用腳走路，用角攻擊。所以，禽獸有運用。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十題裡卻說：「只有具理性的動物能運用東西。」

正解 我解答如下：前面第一節說過，運用是操使行動之根本去行動；例如，同意是操使嗜慾性動作去慾求什麼東西，如前面第十五題第一至第三節說過的。操使一個東西只屬於對這東西有主權者，而這只能是會將一東西連於另一東西者，這種連接是理性的事。故只有理性動物能同意和運用。

釋疑 1.享受是指嗜慾向可慾者的絕對行動，運用是指嗜慾（相對地）爲了別的東西而動向一物。若以對象的觀點比較運用和享受，則享受高於運用，因爲絕對可慾者高於那因了別的東西而可慾者。但若按所需之知覺能力，則運用所需之知覺能力更高貴。因爲使一物繫於另一物是理性的事；而絕對（直接）知覺什麼東西，感官也能夠。

2.動物是由於自然本能用其肢體行動，並非由於它能知道肢體與動作的關係。故嚴格地說，不是操使肢體行動，也不是運用肢體。

第三節 是否能運用最後目的

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎也能運用最後目的。因爲：

1.奧斯定在《論天主聖三》卷十第十一章說：「誰享受，

誰就運用。」但有人享受最後目的。故有人運用最後目的。

2.此外，在那裡他又說：「運用是使東西由意志支配。」但沒有東西比最後目的更由意志支配。所以，能運用最後目的。

3.此外，希拉利在《論天主聖三》卷二卷首說，「永恆在聖父，道理在心象」，即聖子，「運用在恩惠」，即聖神。但聖神既是天主，乃是最後目的。故最後目的可以運用。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十題中卻說：「誰也不應運用天主，而應享受之。」但只有天主是最後目的。故最後目的不可運用。

正解 我解答如下：前面第一節說過，運用是指為了一物而操使另一物。那被操使者按理是指向目的者。所以，運用常是關於導致目的者。為此，那些導致目的之東西被稱為有用的，其用途有時稱為運用。

但要知道，最後目的有兩種：一種是絕對的，另一種是相對的。按前面第一題第八節、第二題第七節說的，目的有時指東西，有時是指東西之獲取或握有，例如愛財者的目的或是錢財，或是錢財之握有。顯然嚴格說來，目的是指東西，因為除非錢財是善，否則握有錢財不能是善。但對個人而言，錢財之獲取是最後目的；愛財者之所以追求錢財，是為了解握有錢財。所以嚴格地說，人享受錢財，如果他把錢財看為最後目的；但由於他把錢財附屬於握有，則說運用錢財。

釋疑 1.奧斯定講的是一般的運用，指目的對目的之享受的關係，人追求目的是為了解享受目的。

2.目的由意志支配，是為意志定止於目的。因此，定止

於目的本來是享受，這樣則稱為目的之運用。但那導致目的者，不只由意志支配用於獲致目的，且是指向意志所安之另一個東西。

3. 希拉利用「運用」兩字是指在最後目的上之安止，即按一般之說法，將獲得目的稱為運用目的，如前面**正解**講過的。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷六第十章說：「喜愛，快感以及幸福，他皆稱之為用途。」

第四節 運用是否先於選擇

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎運用先於選擇。因為：

1. 在選擇之後，除了執行以外沒有別的。但運用既然屬於意志，乃是在執行以前。所以，也在選擇以前。

2. 此外，絕對者先於相對者，所以相對性小的先於相對性多的。但選擇含有兩種關係，一是對被選為導致目的者，一是對落選者；運用則只有對目的之關係。故運用先於選擇。

3. 此外，意志幾時推動其他機能，就是運用其他機能。但按前面**第九題第三節**說的，意志也推動自己。所以，意志操使自己行動時也運用自己，但是在同意時它這樣做。故在同意中有運用。然而按前面**第十五題第三節釋疑3**說的，同意先於選擇。故運用亦然。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十二章卻說：「意志在選擇之後即衝向行動，然後運用。」故運用是在選擇之後。

正解 我解答如下：意志對所欲之物有兩種關係。第一種，由於意志對所欲者有一種諧合與趨向，所欲者多少是在欲者中。

爲此，一個東西若天然就適於某目的，就說它自然追求某目的。這種握有目的是不完美的握有。凡不完美者皆求完美。因此，無論自然的或情願的嗜慾，皆求實際地握有目的，即是完美的握有。而這即意志對所欲者之第二種關係。

不只目的是所欲者，導致目的者也是。關於導致目的者，第一種關係的最後一階是選擇。在此，因爲意志之適合性達於完滿，意志於是完全願意那導致目的者。但運用已屬於意志對所欲者的第二層關係，即從事獲得所欲之物的階段。故顯然運用是在選擇之後；不過這是說，若運用是指意志對執行機能之推動。然而，因爲意志多少也推動理性，即所謂運用理性；故運用也能指在意念中，導致目的者被理性派定來爲導致目的。這樣則運用是在選擇之前。

釋疑 1.意志之推動執行是在事情執行之前，而在選擇之後。既然運用屬於意志之推動，故是在選擇與執行之間。

2.在本質上便是相對的東西，是在絕對者之後；但那有附加之關係者，不一定是在後。甚而一個原因愈在先，與之相對之結果反愈多。

3.若按同一個東西說，則選擇先於運用。但一物之運用，可能先於另一物之選擇。再者，由於意志可以反射自身，在每個意志行動中皆能有同意、選擇和運用；例如說：意志同意選擇，並同意自己同意，並運用自己去同意和選擇。這些行動若屬於前面之系列，當然也就是先有者。

第十七題

論受意志之命令的行動

一分爲九節一

然後要討論的是由意志所命令之行動（參看第六題和第八題之引言）。

關於這一點，可以提出九個問題：

- 一、命令是意志之行動，抑或理性之行動。
- 二、禽獸能否命令。
- 三、論命令與運用之關係。
- 四、命令與所命之行動是否爲同一個行動。
- 五、意志之行動是否受命令。
- 六、理性之行動是否受命令。
- 七、感官性嗜慾之行動是否受命令。
- 八、生魂之行動是否受命令。
- 九、外肢之行動是否受命令。

第一節 命令是意志之行動，抑或理性之行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎命令不是理性之行動，而是意志之行動。因爲：

1. 命令是一種推動。的確，按亞維采那《哲學集成》（Sufficientiae）卷一第十章說的，推動者有四種，即完成者、安排者、命令者，及策謀者。但按前面第九題第一節說的，是意志推動靈魂的其他機能。所以，命令是意志之行動。

2. 此外，正如受命是屬下者的事，發命似乎歸於那最自主者。但自由之根本主要在意志。所以命令屬於意志。

3. 此外，在命令之後立刻隨有行動，但在理性之行動後

不立刻隨有行動；因為那判斷什麼事該做的，不立刻去做。所以，命令不是理性之行動，而是意志之行動。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第十六章）和哲學家《倫理學》卷一第十三章卻說，嗜慾機能服從理性。所以，命令屬於理性。

正解 我解答如下：命令是理性的行動，但假定先有意志之行動。要明白此點，該知道意志與理性之行動能彼此重疊，即是說理性思考願意，而意志願意思考。有時理性行動在意志行動之前，有時相反。又因了前者之行動留在後一行動中，遂有時本是一個意志行動，其中卻含有理性行動之影響力，如在講運用（第十六題第一節）及選擇（第十三題第一節）時說過的；反之有時本是理性行動，其中又含有意志行動之影響。

命令在本質上是理性之行動，因為發命者是以通知或布告方式派受命者去作什麼事；以通知方式派使乃理性之事。但理性之通知或宣布能有兩種。一種是絕對的；這種通知是用直說法動詞表達，例如一人向他人說：「這是你該做的。」有時理性通知時有推動意味；這種通知是用命令法動詞表達，例如對一人說：「你做這個。」按前面第九題第一節說過的，第一個推動靈魂之機能去行動的是意志。既然第二個推動者是在第一個推動力下而推動，故理性以命令推動時，是靠意志之力量。所以命令是理性之行動，但先假定意志之行動，理性以意志力量用命令促使行動之實施。

釋疑 1.命令不是任何一種推動，而是以通知對方之方式。而這屬於理性。

2.自由之根本或主體是意志，但自由之原因是理性。意

志之能走向不同的東西，乃因理性對善能有不同的觀點。因此，哲學家們給自主下的定義是：「由於理性之判斷而自由者」，似是說理性是自由的原因。

3.所舉之理由只證明命令不絕對是理性之行動，而需有一個推動力量，如正解已說過的。

第二節 禽獸能否命令

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎禽獸能夠發命令。因為：

1.按亞維采那《論靈魂》卷一第五章說的，「命令動作之力量是嗜慾性的，執行動作之力量則在肌肉和神經」。但這兩種能力禽獸皆具有。所以，禽獸能發命令。

2.此外，僕奴之理是在受命。但身體對魂靈有似僕奴之對主人，如哲學家在《政治學》卷一第二章說的。故禽獸既有身體有魂靈，其身體亦受命於魂靈。

3.此外，由於命令，人衝向動作。但大馬士革的若望於《論正統信仰》卷二第二十二章說：「禽獸有趨向動作之衝動」。所以禽獸能發命令。

反之 前面第一節曾說，命令是理性之行動。但禽獸沒有理性。所以也沒有命令。

正解 我解答如下：命令無非是以通知方式安排一人去做什麼。然而安排是理性專有之行動。禽獸既然沒有理性，故此絕對不能發命令。

釋疑 1.說嗜慾機能命使行動，是因了它推動發命令之理性。但這是只有人能夠做的事情。禽獸的嗜慾機能沒有正式的命令

能力，除非廣義地用命令指推動力。

2.在禽獸方面，身體固然有所受命，但魂靈卻無從發命令，因為它無安排能力。故二者之間的關係不是發命令者與受命令者，而是推動者與被推動者。

3.禽獸之衝向行動與人之方式不同。人是由於理性之安排衝向行動，故其衝動有命令的性質。禽獸衝向行動是由自然本能，因為它們的嗜慾一意識到適宜或不適宜的對象，立刻自然去追求或逃避。所以，它們是由他物之安排而去行動，不是自己做安排。故此，它們有衝動而無命令。

第三節 運用是否先於命令

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎運用是先於命令。因為：

1.命令是理性之行動，它假定先有意志之行動，前面第一節已經說過。但運用是意志之行動，前面第十六題第一節也說過了。所以，運用先於命令。

2.此外，命令是導致目的者之一。但運用是關於導致目的者的。故似乎運用先於命令。

3.此外，被意志推動之機能的行動稱為運用，因為前面第十六題第一節已說過，意志運用其他機能。但命令是理性在意志之推動下的行動，如前面第一節說的。所以，命令是一種運用。但共同者先於個別者。故運用先於命令。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十二章卻說，動作之衝動先於運用。但動作之衝動是由於命令。故命令先於運用。

正解 我解答如下：按前面第十六題第四節說的，導致目的者之

運用，在派定它為導致目的者之意念中者，先於選擇。因此更先於命令。但屬於執行機能之下的導致目的者之運用，則隨在命令之後；因為運用者之運用與被用者之行動是相連接的——在未由棍棒做任何動作之前，不能說是在運用棍棒。而命令與受命者之行動不是連在一起的：發命令自然是在接受命令之前，且有時是在時間上居先。故顯然命令先於運用。

釋疑 1.並非意志之一切行動皆先於理性之命令行動，而是有的在前，即選擇；有的在後，即運用。因為意志選擇，是在考慮之決定以後，此乃理性之判斷；而在選擇以後，理性遂將所選定之應做的事情發為命令，然後意志執行理性之命令，開始運用。有時這意志屬於另一人，若是命令是授予另一人；有時即發命令者本人之意志，若是給自己發的命令。

2.正如現實先於潛能，同樣對象也先於行動。運用之對象是導致目的者。由於命令是導致目的者，故應說命令先於運用，而不是在後。

3.正如意志運用理性發命令之行動先於命令；同樣也可以說，有理性之命令先於意志的這個運用，因為這些機能可以在自身互相反射。

第四節 命令與所命之行動是否為同一個行動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎所命令之行動與命令不是同一個行動。因為：

1.機能不同，則行動不同。但所命之行動屬於一個機能，而命令屬另一機能；因為發命者與受命者不是同一個機能。所以，命令與所命之行動不是同一個行動。

2.此外，凡能彼此分開的，就是不同的：沒有東西能與自己分開。但有時所命之行動與命令分開：因為有時有了命

令，而所命之行動不發生。所以命令與所命之行動不是同一個行動。

3.此外，凡有先後之別者，即是不同的。但命令自然就先於所命之行動。所以不是同一個。

反之 哲學家《辯證論》卷三第二章卻說：「哪裡一個是爲了另一個，那便只是一個。」但所命之行動無非是爲了命令。所以是一件事。

正解 我解答如下：按某觀點看是許多個的，按另一觀點看可能只是一個。何況按狄奧尼修在《神名論》第十三章說的，所有的「多」在某觀點下皆是「一」。但這須加以區分，有的是單純的（或絕對的）多，而是相對的一；也有的正好與此相反。這裡所謂的「一」與「物」是同理。「物」單純地來講是指本體、實體（*substantia*）；而相對的「物」則指依附體（*accidens*），甚而意念物（*ens rationis*）。故凡按本體是一個的，便是單純的一個，而是相對的多個。就如由必要部分或本質部分構成的本體之整體，是單純的一個，因為整體是單純的物和本體，部分則是整體中的物和本體。而按本體是多個的，和偶然是一個的，乃是單純的多個，和相對的一個，例如：許多人是一個民族，許多石塊是一堆。這是混合性的一，或次序上的一。同樣，屬於同一類別之個體，乃是單純的多個，相對的一個；因為一個類別乃是意念上的一。

在自然物中，有的是由質料和形式合成的整體，如人是由靈魂及身體合成的，這是一個自然物，雖然具有許多部分；同樣，在人性行動方面，低級機能之行動，好似高級機能之行動的質料，因為低級機能之動是靠高級機能之推動力。如此則第一推動者之行動，似是工具之行動的形式。由此可見命令及

所命之行動是一個人性行動，就如整體是一個，但部分是許多個。

釋疑 1.如果各機能彼此沒有關連，則是絕對不同的行動。但如果一個機能推動另一個，則各行動構成一個行動，因為按《物理學》卷三第三章說的：「推動者與被推動者之行動是一個。」

2.由於命令與所命之行動可以分開，可視為有許多部分。因為人的各部分雖可以彼此分開，但按整體卻是一個。

3.一個整體而有許多部分的，其中之一先於另一個並無不可；例如，靈魂從某方面說，就先於肉身，而心先於其他肢體。

第五節 意志之行動是否受命令

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎意志之行動不是受命行動。因為：

1.奧斯定在《懺悔錄》卷八第九章說：「心靈命令心靈願意，但它卻不然。」願意乃意志之行動。所以，意志之行動不受命令。

2.此外，受命者須是能瞭解命令者。但意志不能瞭解命令：因為意志不同於智性，智性才瞭解命令。所以，意志之行動不受命令。

3.此外，若有意志行動受命令，則所有之意志行動皆受命令。但若所有的意志行動皆是受命行動，則必得推衍到無限：因為按前面第一節說的，意志之行動先於理性發命之行動。倘若這個意志行動再受命令，則前面又有別的理性行動，如此以至無窮。但是推衍到無限不合適。所以意志之行動不受命令。

反之 凡在我們權下的，皆服從我們的命令。但意志之行動是最屬於我們權下的，因為我們的一切行動之稱為是在我們的權下，在於那是情願的。所以，意志之行動受我們命令。

正解 我解答如下：如第一節已說過的，命令無非是理性之安排行動，帶有一種推動某物行動的力量。顯然理性能安排意志行動，就如它能判斷願意什麼好，因而也能命令人去願意。由此可見，意志之行動可以受命令。

釋疑 1.就如奧斯定在那裡說的，若絕對地命令自己願意，則是已經願意；但有時命令而不願意，這是因為不是絕對地命令。不絕對的命令是由於理性分別受不同方面推動而命令、或不命令，故游移不決、不絕對地命令。

2.就如身體上的肢體，每一肢體之行動不是只為自己，也是為整體，就如眼睛是為整體而看；靈魂之各種機能也是一樣。智性不只為自己瞭解，也是為所有的機能；意志不只為自己願意，也為一切機能。因為人有智性和意志，故也命令自己的意志行動。

3.命令既然是理性之行動，凡屬於理性之下的行動，就能受命令。意志之第一個行動不是出於理性之安排，而是出於自然本能，或出自高級原因之安排，如前面第九題第四節已說過的。所以，不必推衍到無限。

第六節 理性之行動是否受命令

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎理性之行動不能受命令。因為：

1.一個東西給自己發命令似乎不合適。但按前面第一節說過的，理性是發命令的。所以，理性之行動不受命令。

2.此外，那本身具有的，與分有的不同。但按《倫理學》卷一第十三章裡說的，受理性命令之機能的行動，是分有理性。故其本身即理性者，其行動不受命令。

3.此外，受命令的行動，是在我們權下的行動。但認識和判斷真理，不常屬於我們的權下。所以理性之行動不能受命令。

反之 我們自由而做的，可以由我們命令去做。但理性之行動是由自由意志操動，因為大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十二章說：「人以自由意志去探索、思考、判斷，並安排。」故理性之行動可以受命令。

正解 我解答如下：因了理性可以反映自己，既然其他機能之行動由它安排，故也能安排自己的行動。所以理性之行動能夠受命令。但要知道，理性之行動可從兩方面去看。一方面是行動之操使。在這方面，理性之行動常可以受命令；就如命一人注意，命人用理性。另一方面是關於對象。在這方面又分兩層行動。第一個理性的行動，是其所意識到之某種真理。這點不屬於我們權下；而是來自某種光照之能力，自然的或超性的。在這方面，理性之行動既不在我們權下，所以也不受命令。另一理性之行動，是同意其所意識到之真理。若所意識到者為智性所自然同意者，如第一原理，則同意與否不在我們權下，而是自然關係。因此嚴格地說，也不屬於命令範圍。但有時所意識到者，不能使智性絕對屈服，因而能同意或不同意，或至少由於什麼原因而不加可否；這時同意與否在我們，所以也屬於命令範圍。

釋疑 1.按前面第九題第三節說過的，理性給自己發命令，就如

意志之推動自己：因為這兩個機能可以反映自己的行動，並從一事走向另一事。

2. 因了屬於理性之行動的對象不同，理性並非不能分有自己；就如在對結論的認知中，分有對原理之認知。

3. 由前面正解講過的可知答案。

第七節 感官性嗜慾之行動是否受命令

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎感官性嗜慾之行動不受命令。因為：

1. 宗徒在《羅馬書》第七章15節說：「我所願意的，我偏不作。」「注解」上講解說，人願意不貪求，但卻去貪求（「拉丁通行本註解」Glossa ordinaria；參閱：奧斯定，《駁朱利安》卷三第二十六章）。但貪慾是感官性嗜慾之行動。所以感官性嗜慾不服從我們的命令。

2. 此外，按第一集第六十五題第四節、第九十一題第二節、第一〇一題第二節裡說的，物質物的形式變化只服從天主。但感官性嗜慾之行動，帶有一種形式變化，即熱和冷。所以感官性嗜慾之行動不受人命令。

3. 此外，感官性嗜慾的專有動機，是感官及想像所知覺者。但感官及想像之知覺不常在我們權下。所以，感官性嗜慾之行動不受我們命令。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第十六章）卻說：「服從理性者有二，即慾情和憤情。」這皆屬於感官性嗜慾。所以感官性嗜慾之行動服從理性之命令。

正解 我解答如下：前面第五節反之已經說過，一行動是在我們的權下，便服從我們的命令。所以要想瞭解感官嗜慾之行動如

何服從理性之命令，先得知道怎樣屬於我們的權下。感官性嗜慾與智性嗜慾或意志之不同，在於感官性嗜慾乃身體器官的力量，意志則不然。凡用身體器官的行動，不只繫於靈魂之機能，也在於身體器官之性能，例如：視力在於視覺機能及眼睛的品質，眼睛可有助或有礙於視力。所以，感官性嗜慾之行動也不只繫於嗜慾能力，且在於身體的性能。

靈魂之機能的行動那方面，隨從知覺。想像之知覺既然是個別性的，受理性之普遍性知覺的限制，就如個別性的動力之受普遍性動力之限制。所以在這方面，感官性嗜慾的行動服從理性之命令。然而身體之性能和品質不服從理性之命令。因而在這方面，感官性嗜慾受到干擾，以致不完全服從理性之命令。

有時感官性嗜慾，在想像或感官之知覺下立刻激動起來。這種激動是超乎理性命令之外的；雖然假若事前知道，理性可以阻止。因此哲學家在《政治學》卷一第二章說，理性不是以主人對奴僕之「霸道」(principatu despotico)，領導慾情和憤憤；而是以對自由人之「王道」(principatu regali)，自由人不完全服從命令。

釋疑 1.人不願貪求而去貪求，乃由於身體之性能，因而感官性嗜慾受到干擾，以致不完全隨從理性之命令。因此宗徒在那裡又說：「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。」(同章23節)有時也因為是貪慾的突然衝動，而有這種情形發生，如前面正解說過的。

2.身體之品質對感官性嗜慾之行動有兩種關係。一是事前關係，如一人由於體質而傾向於某種情慾；另一種是後果關係，如一人因忿怒而身體發熱。事前之品質不服屬於理性之命令，因為那或是來自天性，或是來自前一個未能完全平息的動

作。但後果之品質隨從理性之命令，因為那在於心的跳動，心的跳動則因感官嗜慾之行動的不同而有不同。

3. 感官為能知覺，須有外在可感覺的東西；故若非有可感覺的東西在前，則感官知覺不在我們的權下，因為那東西在前與否，不常屬於我們的權下。若有東西在前，則人可隨意運用感官，除非在器官方面有故障。想像之知覺也受理性之控制，那要看想像力的強弱。至於人不能想像理性所思念者，這或是由於那不是可想像的東西，例如：非物質體；或是由於器官有毛病而想像力太弱。

第八節 生魂之行動是否受命令

有關第八節，我們討論如下：

質疑 生魂之行動似乎受理性之命令。因為：

1. 感覺能力比生魂之能力高貴。但覺魂之能力服從理性之命令。所以生魂之能力更服從理性之命令。

2. 此外，人被稱為「小宇宙」（亞里斯多德，《物理學》卷八第二章），因為靈魂在身體內，就如天主在宇宙內。但天主在宇宙內，使其中一切皆服從祂的命令。所以，人內的一切皆服從理性之命令，生魂之能力亦然。

3. 此外，稱讚與譴責只適用於聽從理性之命令的行動。但在繁殖及養生的行動方面可以有毀有譽，有善有惡，諸如：貪饕、邪淫，以及與之相反的德性。所以，這些機能之行動受理性之命令管制。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第二十二章）卻說：「繁殖及養生能力，不聽理性之說服。」

正解 我解答如下：有些行動出於自然嗜慾，有的出自動物性

或智性嗜慾；因爲凡主動者，皆追求目的。自然嗜慾不像動物性和智性嗜慾之隨知覺而起。理性是以知覺能力之方式發命令。因此，出於動物性及智性嗜慾之行動能受理性命令；出於自然嗜慾的行動則不能，生魂之行動即屬於此類，因此尼沙的額我略說：「生殖及養生稱爲自然能力。」（同處）故此，生魂之行動不受理性命令。

釋疑 1. 一個行動愈是非物質的，就愈高貴，也愈服從理性之命令。由於生魂之能力不服從理性，可知是最低級的能力。

2. 相似點只限於某方面，即是正如天主推動宇宙，同樣靈魂推動身體。但不是全面地相似——天主從虛無中造了宇宙，故此宇宙完全服從天主；而靈魂沒有從虛無中造身體。

3. 善與惡，譽與毀，並不用於養生及繁殖行動本身，即消化及人體之形成；而是用於與養生及繁殖行動有關的感官性行動方面，例如：貪求飲食及性方面之快感，以及按理或不按理加以運用。

第九節 外肢之行動是否受命令

有關第九節，我們討論如下：

質疑 外肢之行動似乎不受理性之命令。因爲：

1. 肉身之肢體看來比生魂之能力去理性更遠。但前面第八節已經說過，生魂之能力不服從理性。故身體之肢體更不服從。

2. 此外，心是動物性行動之根本。但心的動作不受理性之命令，因爲尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第二十二章）說：「心脈的跳動不能用理性說服。」所以，身體百肢的活動不服從理性的命令。

3. 此外，奧斯定在《天主之城》卷十四第十六章說：

「生殖器官，有時人無所欲求，反而妄動；有時人願意，卻不能如願，雖然肉慾火熾，而肉身卻如冰冷。」所以身體百肢不服從理性。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷八第九章卻說：「心靈命令手動，這非常容易，命令與反應之間幾乎不差瞬息。」

正解 我解答如下：身體百肢乃靈魂之機能的器官；靈魂之機能怎樣服從理性，肢體也怎樣服從理性。因為感官性能力服從理性之命令，而自然能力不服從。因此，由感官機能推動之肢體行動服從理性之命令；隨自然能力之肢體行動則不服從理性之命令。

釋疑 1.肢體不推動自己，而是由靈魂之機能推動；靈魂之機能，有些比靈魂之能力離理性更近。

2.屬於智性及意志的，首先有出於天性的部分，其餘則由此部分伸延而出。就如由自然就知道的原理，進而認知結論；由自然就願意的目的，進而願意導致目的者。同樣，身體之行動的根本也是出於天性。身體之行動的根本是心；因此心的動作是自然的，而非由於意志。心之動隨生命而有，有如生命之依附物；生命則出於身體與靈魂之結合，就如輕的與重的東西之動是得自本質形式。因此，按哲學家在《物理學》卷八第四章中說的，心之動是由於生殖者之推動；爲此，這活動稱爲生命活動。故此，尼沙的額我略才說：生殖與養生能力不服從理性，生命所繫之心脈活動亦然（同處）。他所說的心脈即心之跳動，由動脈可以知道。

3.按奧斯定在《天主之城》卷十四第十七章說的，生殖器官之活動不服從理性，乃罪惡之處罰；即因了靈魂不服從天

主，遂特別在藉以傳衍原罪的肢體上受到處罰，按我們接下來第八十五題第一節釋疑3.要講的，由於原祖的罪，天性被棄而孤立，失去了天主給人的超性恩惠；所以，要根據自然理由去看，何以這些肢體之行動特別不服從理性。亞里斯多德在《動物行動原因論》裡，講心與生殖器官之行動不是情願的，乃因為這些肢體是在某種知覺下受到激動。即是說，智性與想像意識到某些東西，因而引起靈魂之情慾，情慾又引動這些肢體。這些行動不受理性或智性之命令推動，因為這些行動需要一種自然變化，即熱及冷；這變化不受理性之命令。這兩個肢體更是如此，因為其中每一個好似是個別的動物，因為那是生命的根本，根本在實質上等於整體。心是感官之根本；而精子是出自生殖器官，精子在實質上即是整個動物。為此，這些肢體自然而動，因為如釋疑2.已說過的，根本該是自然的。

第十八題

泛論人性行動之善惡

一分爲十一節一

在這以後，要討論的是人性行動之善惡（參看第六題引言）。首先，論人性行爲怎樣是善，怎樣是惡；然後，論人性行動之善惡的後果，如：功、過、罪及罪責（第二十一題）。

關於第一點，要討論三個問題：第一，泛論人性行動之善惡；第二，論內在行動之善惡（第十九題）；第三，論外在行動之善惡（第二十題）。

關於第一問題，可以提出十一個子題：

- 一、是否凡行爲皆善，或亦有惡行。
- 二、人的行爲之善惡是否在於對象。
- 三、是否在於情況。
- 四、是否在於目的。
- 五、是否有些行爲其本類即有善惡。
- 六、行動善惡之類別是否在於目的。
- 七、由目的而來之類別，是否屬於由對象而來者之下，如其總類，抑或正相反。
- 八、是否有些行動其本類是無善無惡者。
- 九、個體性行動是否能是中性的。
- 十、情況能否決定道德行動之善惡類別。
- 十一、是否凡增加行爲之善惡的情況，皆決定其善惡類別。

第一節 是否凡人性行為皆善，或亦有惡行

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎凡人的行為皆是善的，沒有惡的。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第四章說，若非靠善之力量，惡一無所能。但善的力量不產生惡。故沒有行為是惡的。

2. 此外，若不是現實者，便不能有行動。然而惡之為惡，並非因為是現實，而是因為潛能被剝奪了現實；按《形上學》卷九第九章說的，潛能有現實成就乃是善。故一物之能行動，不是因了是惡，而是因為是善。所以，凡行為皆是善的，沒有惡的。

3. 此外，按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，惡之能為原因，是出於偶然。但每一行為有其本然效果。故沒有行為是惡的，行為皆是善的。

反之 主在《若望福音》第三章20節卻說：「凡作惡的，都憎惡光明。」所以，人的行為有些是惡的。

正解 我解答如下：討論行為之善惡，當如討論物的善惡；因為東西本身是怎樣，就產生怎樣的行動。一物有多少實在，便有多少善；因為按在**第一集第五題第一及第三節、第十七題第四節釋疑2**裡說的，善與物可互相兌換。只有天主以圓滿和單純方式握有其整個實在，其他東西各具有適於自己之相對圓滿的實在。所以有些東西，從某方面說，具有實在性；然而對其應有之圓滿實在而言，則有所缺欠。例如，為構成人的圓滿實在，須是由靈魂和肉身合成的，具有認知和行動所需之一切機能和工具；如果一人少了其中的什麼東西，則其圓滿實在中有所缺欠。所以，一物有多少實在，便有多少善；對其圓滿實在有多少缺欠，便少多少善，這即稱為惡。例如：瞎子之有生命是

善，其缺少視力即是惡。倘若他沒有絲毫實在和善，便不能稱為善，也不能稱為惡了。然而，因為按善之理，應是圓滿的實在；倘若一物在其應有之圓滿實在中有所缺欠，便不說是單純的（或絕對的）善，而是某一方面的（或相對的）善，即因為那是實在物；但按在第一集第五題第一節釋疑1.中說的，可以說那是單純的實在，和相對的不實在。

因此應該說，凡是行為，具有多少實在性，便具有多少善；而對人性行為應有之圓滿現實缺欠多少，便少多少善，這便稱為惡。例如：缺少理性所規定之數量，或缺少應在之地方等等。

釋疑 1. 惡是靠有缺欠的善之力量而行動。因為若無絲毫之善，便也沒有實在，遂也不能有行動。若不是有缺欠的，便沒有惡。故其所產生之行為也是一種有缺欠的善，即相對的善，和單純的惡。

2. 一個東西可能在某方面是現實，因而能有行動；在另一方面缺少現實，因而產生有缺欠的行為。就如一個瞎子，具有行走之實力，因而能夠行走；但因為缺少視力，以指導行動，故其行動有缺點，走路時東碰西撞。

3. 惡的行為，按其所有之善及實在性，能夠有一些本然的效果。例如：姦淫是生孩子的原因，那是因了姦淫是男女之結合，並非由於結合的不合理。

第二節 人的行為之善惡是否在於對象

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似人的行為之善惡不在於對象。因為：

1. 行為之對象是東西。但按奧斯定在《論基督聖道》卷三第十二章說的：「在東西上沒有惡，惡在於犯罪者之運用」。

所以，人性行為之善惡不在於對象。

2.此外，對象有似行為之質料。東西的善不是來自質料，而是來自形式，因為形式是現實。所以行動之善惡不是來自對象。

3.此外，行動機能之對象對行為而言，似效果之與原因。但原因之善不繫於效果之善，正好相反。所以人性行為之善惡不是來自對象。

反之 《歐瑟亞先知書》第九章10節卻說：「自己成了可憎惡的，如他們所喜愛的邪神一樣。」人因其行為之惡而使天主憎惡。所以，行為之惡是按人所愛之惡的對象，行為之善也是同理。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，行為以及其他東西之善惡，是看實在之圓滿或欠缺。第一個屬於實在之圓滿的，似是那賦東西以類別者。就如自然物是自其形式取得類別；同樣，行為是由對象取得類別，又如運動是由終點取得類別。因此，正如自然物之第一善是看它的形式，即那給它類別者；同樣，人性行為之第一善是看其適當之對象，因此有人稱之為「本類的善」(bonum ex genere)，例如：利用自己的東西。在自然物上的第一個惡，是生出之物沒有本類之形式，例如：生出的應是人而不是人，卻是別的東西；同樣，人性行為的第一個惡也是來自對象者，例如：拿他人的東西。這叫作本類的惡，類即指類別，就如說「人類」以指人的整個種類。

釋疑 1.外在的東西，本身雖然是善的，但不常適合這個或那個行為。故若視之為這些行為之對象時，則無善之義。

2.對象不是「所由之質料」(materia ex qua)，而是「所及之質料」(materia circa quam)；由於對象賦予類別，多少具

有形式之義。

3.人性行爲之對象，不常是行動或積極機能之對象。嗜慾機能多少是受動或消極的，因為是受可欲者之推動；不過嗜慾機能是人行動之根本。積極機能之對象也不常是效果，而是在改變之後始爲效果，例如：食物，消化以後始爲營養機能之效果；在未消化以前，食物對營養機能，乃是動作所及之質料。由於對象多少是積極機能之效果，所以它是此機能之行動的終點，故此，它賦給行動形式及類別，因為行動的類別來自終點。雖然行爲之善不是效果之善產生的，但行爲之稱爲善，是因為能產生善的效果。這樣看來，行爲對效果之相稱性，是行爲之善的理由。

第三節 人的行爲之善惡是否在於情況

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎行爲不因情況而善而惡。因為：

1.如第七題第一節已說過的，情況是在行爲之外環繞著行爲的。但按《形上學》卷六第四章說的：「善與惡是東西本身上的」。所以，行爲之善惡不在於情況。

2.此外，行爲之善惡，是倫理學最關心的問題。但情況既然是行爲的依附體，似是在學術的研究範圍以外的；因為按《形上學》卷六第二章說的，「沒有學術研究偶然事物」。所以，行爲之善惡不在於情況。

3.此外，那按本體屬於一物者，不因依附體而歸屬此物。但善與惡是按本體屬於行爲。因為行爲，按前面第二節說的，其本類即能善能惡。所以，行爲之善惡不是由於情況。

反之 哲學家在《倫理學》卷二第三章中卻說，有德者的行動，是「按該怎樣，該何時，以及其他情況」。所以，與此相反者，即是有各種相關壞習慣的人，就是說他做事是在不當的時間，不

當的地點，以及其他情況。所以，人的行動因了情況而善而惡。

正解 我解答如下：在自然物中，由那賦予類別的本體形式，得不到一物應有之全部圓滿成就；許多須由後來的依附體增加上去，例如：人的形狀、顏色等等。其中所有者若有欠適當，即造成惡。在行為方面也是一樣，其完滿的善不全在於本類性質，也在於附加之依附性。這些依附性即指適當之情況。所以，若適當之情況方面有欠缺，行為便是惡的。

釋疑 1.所謂情況是在行為以外，是說不屬於行為之本質；然而那是行為上的，有似行為之依附性。正如自然物體之依附性，也是在其本質以外的。

2.並非所有的依附體對其主體皆是偶有的，有些是本然的，這些則屬於各學術研究之範圍。為此在倫理學中研究行為之情況。

3.既然善與物能互相兌替，則正如物可指稱本體，也可指稱依附體；同樣，善亦可指一物之本質實在性，或指附加之實在性。在自然物方面如此，在人性行為上也是如此。

第四節 人性行為之善惡是否在於目的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人性行為之善惡似乎不在於目的。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第四章說：「沒有東西是爲了惡而動作。」倘若動作之善惡是由於目的，則沒有一個行為是惡的。這顯然不合理。

2.此外，行動之善乃是行動本身的東西，目的則是外在的原因。所以，行為不是按目的而善而惡。

3.此外，有時善的動作被用於壞的目的，如一人爲了虛

榮而施捨；反之，有些惡的動作被用於善的目的，如一人偷東西為給窮人。所以，行為之善惡不是由於目的。

反之 波其武在《論題之分類》(De differ. topic) 卷二裡卻說：「目的好者，本身就好；目的不好的，本身也不好。」

正解 我解答如下：東西在善方面與在實在方面的情形是一樣的。有些東西的實在不繫於他物；關於這些東西，只須看其絕對之實在。但有些東西的實在繫於他物；故在研究這些東西時，須看其所繫之原因。正如東西的實在繫於動因及形式，東西之善則繫於目的。在天主聖三中，因其善不繫於他物，其善之義不在於目的。人性行為及其他東西之善繫於他物，除了其本身之善以外，其善之義又有賴於其所繫之目的。

所以人性行為之善要看四點。第一是按共類（或總類 genus），即因了那是行為，按前面第一節說的，它有多少行為及實在性，便有多少善。第二是按別類（或類別或分類 species），是根據適當之對象。第三是按情況，好似是其依附體。第四是按目的，好似是對其善之原因的關係。

釋疑 1.人在行動時所望之善，不常是真正的善；有時是真正的善，有時則是表面的善。若是表面的善，則行為因了目的是惡的。

2.目的雖然是外在原因，但行為與目的之關係及相稱性則依附於行為之內。

3.一個行為在一點上為善，可能在別的方面不善。為此，一個行為在類別及情況方面皆是善的，能用於不善之目的；反之亦然。若非有了各方面之善，一行為不能說是單純的善，因為按狄奧尼修在《神名論》第四章裡說的：「任何一個

虧缺即造成惡，善是由完整之原因造成的」。

第五節 是否有些行為按其別類（species），即善或惡，來分類

有關第五節，我們討論如下：

質疑 行為似乎不是按善惡分類。因為：

1.按前面第一節說的，行為之善惡就如東西之善惡。但東西不按好壞分類，因為好人壞人皆為同類。所以，行為也不按善惡分類。

2.此外，既然惡是欠缺，所以是一種非實在。但按哲學家在《形上學》卷三第三章說的，非實在不能有區別。既然區別構成類別，好似一個行為不因了是惡的，便構成一個類別。所以，人性行為不以善惡分類。

3.此外，行為之類別不同，其效果便也不同。但從善行和惡行中，可能產生同類之效果，例如：通姦生孩子，婚姻結合也生孩子。所以，善行與惡行類別無異。

4.此外，按前面第三節說的，行動是善是惡，有時是按情況而論。但情況既是依附體，不賦給行為類別。所以，人性行為不以善惡分類。

反之 按哲學家在《倫理學》卷二第一章說的：「相似的習性，產生相似的行動」。但善的習性與壞的習性不屬同類，例如：慷慨與奢侈。所以，善行與惡行不屬同類。

正解 我解答如下：每個行動是由其對象而取得類別，前面第二節已經講過。所以對象若不同，行動之類別便也不同。然而要知道，有的對象上的不同，對某積極根本來說，使行為之類別不同；但對另一積極根本而言，則不使行為之類別不同。因

爲那偶然者不構成類別，只有本然者始構成類別。而對象之差別，對某一積極根本而言可能是本然的，而對另一根本而言則可能是偶然的；例如：認知聲音及顏色，對感官而言是本然不相同，但對知性而言則不然。

人性行爲之善惡是根據理性。因爲按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，人之善是「按理性的實在」，而惡是「不合理性者」。每一物之善，是那按其形式適合於它者；而惡是不合其形式者。可見對象善惡之區別，是看其對理性的本然關係，即是說，看對象是否適合理性。有些行動被稱爲人性的或道德的，乃因爲是出於理性。故此，顯然善與惡構成道德行爲的不同類別——因爲本然之不同，構成不同的類別。

釋疑 1.就是在自然物體方面，其善與惡若是合於天性與相反天性者，也構成不同的天性類別——活的身體與死的身體不屬於同類。同樣，善若指合於理性，惡若指不理性，則構成不同類的行爲。

2.惡不造成絕對的欠缺，只造成某機能方面的欠缺。說一個行爲本身惡的時候，不是因了它沒有任何對象；而是因爲沒有合於理性的對象，例如：拿他人東西。故由於其對象是現實的東西，可以構成惡行之類別。

3.夫婦媾合與通姦，按其對理性的關係說，屬於不同的類別，其效果也不同類；因爲一個可得讚美和獎賞，另一個應受譴責和處罰。但按其對生殖機能之關係，二者同屬一類。因此其效果也屬同類。

4.有時情況被視爲對象之本質上的區別，這要看其與理性之關係，這時情況能賦給道德行爲類別。在情況使一善行變爲惡行時，便一定如此。因爲若非情況與理性相反，便不會使行爲變爲惡。

第六節 行動善惡之類別是否在於目的

有關第六節，我們討論如下：

質疑 由目的而來之善惡，似乎不構成行為類別之不同。因為：

1. 行動是由對象得其類別。但目的是在對象之理以外的。所以，由目的而來之善惡，不構成行動之類別上的不同。

2. 此外，如第五節已說過的，偶然者不構成類別。但行動指向什麼目的是偶然的，例如：一人為虛榮而施捨。所以，由目的而來之善惡，不構成行為類別上的不同。

3. 此外，類別不同的行動，可以導向同一個目的；就如為了達到虛榮之目的，可以利用各種德性及各種惡習之行動。所以，因目的而來之善惡，不造成行動類別上的不同。

反之 按前面第一題第三節指出的，人性行為由目的而分類別。所以由目的而來之善惡，使行動類別不同。

正解 我解答如下：如前面第一題第一節說過的，有些行動稱為是人性的，乃因為那是情願的。在一個情願的行動中有兩層行動，即內在之意志的行動，及外在行動；二者各有其對象。嚴格地說，目的乃內在意志之行動的對象；而外在行動所涉及者，即其對象。就如外在行動是因其所涉及的對象而分類別，意志之內在行動則由其目的，猶如由本然的對象而分類別。

然而，出自意志方面者，對出自外在之行動者而言，算是形式部分，因為意志運用肢體行動如工具。而外在行動若不是情願的，也沒有道德性。所以，人性行為之類別，按形式是看目的，按質料是看外在行動之對象。因此哲學家在《倫理學》卷五第二章說：「那為了能通姦而去偷竊的，嚴格地說，他是姦淫者，尤甚於是賊。」

釋疑 1.如正解已說過的，目的亦有對象之義。

2.被用於某目的，縱然對外在行動是偶然的，對意志之內在行動則不是偶然，而內在之行動對外在者，似形式之與質料。

3.在許多不同類行動用於同一目的時，外在行動之類別固然不同，但在內在行動方面卻算同一類別。

第七節 由目的而來之類別，是否歸屬於由對象而來之類別如其總類，抑或正相反

有關第七節，我們討論如下：

質疑 由目的而來的類別，似乎應歸屬於由對象而來之類別，如其總類，例如：一人想偷東西，爲了施捨。因爲：

1.按前面第二及第六節說的，行動是由對象分類別。但一個東西不能屬於另一類，若那個類不屬於其本類。因爲同一個東西不能屬於許多不同系統的類別。所以，由目的而來之類別，包括在由對象而來之類別裡。

2.此外，最後之差別常構成最小的類別。但由目的而來之差別，似是後於由對象而來之差別，因爲目的有最後之義。故由目的而來之類別，是最小的類，包括在由對象而來之類別內。

3.此外，一個差別愈是形式化，愈是特別的；因爲差別之與共類，如形式之對質料。但按前面第六節說的，由目的而來之類別，比由對象而來者更形式化。所以，由目的而來之類別，包括在由對象而來之類別內，如最小類是包括在上位類別之中。

反之 每一共類，具有固定數目的差別。但在對象方面屬於一類的行動，可用於無限的目的，例如：偷東西爲做無限的善事或惡事。所以，由目的而來之類別，不包括在由對象而來之類別裡，猶如包括在其共類裡。

正解 我解答如下：外在行動之對象對意志之目的，有兩種關係。一是本然的，如努力戰爭之為勝利；另一種是偶然的，如拿他人的東西為去施捨。按哲學家在《形上學》卷七第十二章說的，劃分一共類並構成此共類之別類的差別，須是那本然劃分此共類者。若是偶然者，則分類不妥，如一人說：動物分有理性者及無理性者；無理性動物分哺乳者及不哺乳者——哺乳與不哺乳者不是本然地就能確定那無理性者。而該這樣來分：動物分有足者及無足者；有足者分為有二足者，有四足者，及許多足者。這樣則後者是本然地確定前面之差別。

因此，若對象不是本然地指向目的，則由對象而來之差別，不是本然地確定那來自目的者；反之亦然。這樣則其中之一類不屬於另一類，這時道德行為是屬於兩個不相干的類別。因此我們說，那為通姦而偷竊者，以一個行動做了兩個惡。若對象本然指向目的，則其中一個差別本然地確定另一個。這時一類是包括在另一類之下。

現在要討論那個對象機能包括在那個目的之下。要明白此點，先得知道一個差別愈是取自比較特殊的形式，也是愈特殊的。其次，一個動因愈普遍，則由它而來之形式也愈普遍。第三，目的愈是最後者，愈與比較普遍之動因相呼應。例如：勝利乃全部軍隊之目的，亦及最高將領所望之目的；至於這個或那個分隊之布防，則是下級將領所望之目的。由此可知，由目的而來之差別比較籠統；而由本然指向此目的之對象而來之差別是其殊相。因為意志之本然對象是目的，而意志是靈魂其他一切機能之推動者，每個機能之專有對象，即各個別行動之對象。

釋疑 1.按本體來說，一物不能屬於兩個不同系統的類別。但按東西之附加物，一個東西可以屬於不同的類別。就如這個水果，按顏色屬於一類，如白色東西之類；而按氣味，屬於香甜之類。

同樣，一個按本體屬於某類的行動，按附加之有關道德的情況，可以屬於兩類，如前面第一題第三節釋疑3.已講過的。

2.在實施方面，目的是最後者，但在理性之意念中是第一個；道德行為之類別是按理性決定。

3.差別對共類如形式之與質料，因為它使共類成為現實的。但也可視共類比別類更形式化，因為共類更絕對，更少受限制。因此，按《物理學》卷二第三章上說的，定義之各部分歸原於形式因之共類。按此，則共類是別類之形式原因，而且愈是籠統，愈形式化。

第八節 是否有些行動按其本類是中性的

有關第八節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有行動按本類是中性的（不善不惡）。因為：

1.按奧斯定說的，惡是「善之欠缺」（《基本教理手冊》第十一章）。但按哲學家《範疇論》第八章說的，「缺欠」與「具有」是直接對立的。所以沒有行動按本類是中性的，猶如立於善與惡之中間。

2.此外，如第六節、第一題第三節已說過的，人性行動或自目的或自對象取得類別。但所有的對象及目的皆或善或惡。所以，一切行動按其本類或是善或是惡。故沒有一個按本類是中性的。

3.此外，前面第一節說過，行為具有其應有之善即為善，如有所缺即為惡。但一切行動，必然地或具有圓滿之善，或有所缺。因此一切行動按其本類必然或是善，或是惡，沒有中性的。

反之 奧斯定在《山中聖訓詮釋》卷二第十八章說：「有些居中的事情，可出於善意或惡意，不可輕率加以判斷。」所以，

有些行動按其本類是中性的。

正解 我解答如下：前面第二及第五節說過，行動皆由對象分類別；而人性行動，或稱為道德行動，是按與人性行為之根本相關之對象分類別，亦即與理性相關之對象。因此，若行動之對象含有合於理性者，則此類行動是善的，如施捨東西給貧困者；若含有相反理性者，則此類行動是惡的，例如偷竊，亦即取他人之東西。有時行動之對象，不含屬於理性的東西，例如從地上撿一根草，去田野等等。這些行動按其本類是中性的。

釋疑 1. 缺欠分為兩種。有的在於「實缺」——全面欠缺（privatum esse）。這種什麼也不留下，全面皆除去；如眼瞎全面除去視力，黑暗全面除去光明，死亡全面除去生命。有關物體的這種「缺欠」與相對之「具有」之間，不能有中立者。另一種缺欠在於「有缺」局部欠缺（privari）。如疾病是健康之缺欠，但並非整個健康全被除去，而有似是走向健康全面欠缺之路，健康全面欠缺亦即死亡。這種「缺欠」既然有所遺留，與相對之「具有」不常直接對立。如辛布里秋（Simplicius，約490~560年）在《範疇論注疏》（*Comento Super librum Praedic*）中說的，所謂惡是善之欠缺，便是按這意義：因為不除去全面之善，而是有所遺留。故在善惡之間能有中立者。

2. 每個對象或目的皆有些善或惡，至少有自然的善或惡；但不常有道德性的善惡，因為這是看其與理性之關係，如前面正解講過的。這裡討論的便是這種善惡。

3. 並非凡屬於一行動者，皆屬於此行動之類別。為此，雖然屬於此行為的圓滿之善不全包含在類的理中，並不因此那行動按本類便是惡的，但也不是善的，例如：人按其本類不是有德者，也不是有毛病者。

第九節 是否有些行動按個體為中性者

有關第九節，我們討論如下：

質疑 似乎有些行動按個體是中性的。因為：

1. 沒有類別不含有或能含有個體。但前面第八節說過，有些行動按其本類是中性的。所以有些個體行動能是中性的。

2. 此外，按《倫理學》卷二第一章說的，個別行動久之造成與這些行動相合的習性，但有些習性是中性的。因為哲學家在《倫理學》卷四第一章說，有些人不是惡的，如溫和的人、奢侈的人；但也不是善人，因為不是有德者。故按習性他們是中性的。所以，有些個體行動是中性的。

3. 此外，道德性的善屬於德性，而道德性的惡屬於惡習。但有時一人不將按本類中性的行動，用於德性或惡習之目的。所以，有時個體行動是中性的。

反之 教宗額我略一世在《福音論贊》卷一第六篇證道詞中卻說：「閒話即是無正當用途，不必要，及與熱心無關的。」但閒話是惡；因為《瑪竇福音》第十二章36節說：「每句廢話，在審判之日，都要交帳。」倘若不缺少正當的必要或熱心用途，則是善。所以，凡說話或是善或是惡。按同理，其他行動也或是善，或是惡。故沒有中性的個體行動。

正解 我解答如下：有時一個行動按本類是中性的，但個別地來看，則或是善的，或是惡的。因為按前面第三節說過的，人性行動不只由對象取得善性——即本類之善，也由於情況——情況就似依附體；就如有些東西以個體性依附體資格，而屬於某個體的人，但按類別則不屬於人。每一個別行動必有某情況使之成為善，或成為惡；至少在意念之目的方面。既然理性之任務是安排，出於有意的行動；若非指向合理之目的，在這點

上即相反理性，因而有惡之義。若是指向正當之目的，則與理性相合，因而有善之義。那麼，一行動必然或是、或不是指向正當之目的。因此，人之一切出於有意的行動，以個體行動觀之，必然是善，或是惡。

若一行動不是出於有意，而是出於反射作用，例如一人不思不想地撫摸鬍鬚，或舉手投足；則嚴格地說，那不是人性行動，因為人性行動須出於理性。這種行動是中性的，因為是人性行動之類別以外的。

釋疑 1.按本類中性的行動能有多種方式。一種是按本類應當是中立的，這時則所舉之理由成立。但是沒有一個行動是這樣中性的，因為沒有一個人性行動之對象，不能由於目的或情況而被用於善或惡。另一種按本類中性的行動，即其本類不要求它是善，或是惡。故此，它能由於他方而成爲善或惡；例如：人按本類不必是白色或黑色的，但也不是不能是白色的或黑色的——白色或黑色可以由其類以外之根本而加在人身上。

2.哲學家說，那有害於他人者才是真正的惡人。爲此他說奢侈者不是惡人，因為他不害別人，只害自己。其他對別人無害的人也是一樣。我們這裡說的惡，是指一般相反理性者。故此，所有之個體行動皆或善或惡，如正解已說過的。

3.凡出於有意的目的，必屬於某種德性之善，或某惡習之惡。因為一人正當地保養身體，使之休息，在那用其身體於德業的人，便等於是使這些行動指向德業，其他行動也是一樣。

第十節 是否有的情況使人性行動構成善或惡之類別

有關第十節，我們討論如下：

質疑 情況似乎不能構成行動之善惡類別。因為：

1.行動之類別是由對象而來。但情況與對象不同。故情

況不賦行動以類別。

2.此外，按前面第七題第一節說的，情況有似道德行動之依附體。但依附體不構成類別。所以情況也不構成行動之善惡類別。

3.此外，一個東西不屬於許多類別。然而一個行動有許多情況。所以情況不使道德行動構成善惡之類別。

反之 地方是一種情況。但地方使道德行動構成一種惡的類別，因為從神聖的地方偷出東西是褻瀆。所以情況使道德行動構成一種善或惡之類別。

正解 我解答如下：自然物體之類別是由自然形式構成；同樣，道德行為之類別是由理性所設之形式構成，看前面第五節所講的便可以知道。然而，自然物體是固定於一的，自然之程序又不能推衍到無限，故必得有個最後形式，由這形式構成類別，在這以後不能有別的類別。故此，在自然物體方面，依附體不能視為可構成類別的特點。但理性的程序不是固定於一的——無論在何階段皆仍能向前推展。因此，在一個行動中，被視為決定類別之對象上的附加情況者，可再被理性視為決定類別之對象的主要條件；例如，取他人的東西是因他人的東西定類別，為此構成偷竊之類。若在這事上談到時間和地方，則時地乃情況；但理性也能安排時間和地方等等。有時關於對象的地方條件可被視為相反理性，例如：理性可設定不許有辱於神聖的地方。如此，則由神聖地方取走他人的東西，加一層違反理性的原因。故此，在前一行動中，地方當被視為情況，現在則被視為對象違反理性的主要原因。這樣說來，則每當一情況關係到理性之特別秩序，無論相合或不相合，這情況必定賦給道德行動之善惡類別。

釋疑 1.那賦行動以類別的情況，是被視為對象之條件，及對象的一種主要差別，前面**正解**已經講過。

2.情況若只是情況，既然是依附體的資格，不構成類別；但若變成對象的主要條件，則構成類別。

3.並非每一情況皆使道德行動構成善惡之類別；因為不是每一情況皆造成與理性之調諧或不調諧。故此，一個行動之情況雖然很多，這行動並不一定就屬於許多類別。不過按前面**第七節釋疑1、第一題第三節釋疑3**說的，縱然一個道德行動屬於許多甚而不相關的類別，也沒有什麼不合適的地方。

第十一節 增加善惡程度之情況，是否皆使道德行動構成善惡之類別

有關第十一節，我們討論如下：

質疑 似乎凡與善惡有關之情況，皆賦行動以類別。因為：

1.善與惡乃道德行動在類上的差別。那造成道德行動之善惡上的差別的，是使之按種類差別上不同，亦即按類別不同。但那增加行動之善惡者，是使之按善惡有所不同。所以是使之類別不同。所以，凡增加行動之善惡的情況，皆構成類別。

2.此外，附加之情況，其本身或具有善或惡之理，或者沒有。若沒有，則不能增加行動之善惡。因為本身不是善者，不能造成更大的善；而本身不是惡的，也不能使惡更大。若其本身具有善惡之理，則本身已有善惡之類別。故增加善惡之情況，構成新的善惡之類別。

3.此外，按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，「惡是個別缺欠造成的」。凡增加惡性的情況，必有個別缺欠。所以每一情況，皆增加罪的新類別；同理，增加善性的情況，似也增加新的善之類別。就如每個單位加在數目上，便構成一個新的數目類別；而善是在於「數目、重量、尺度」（參照**第一集第五**

題第五節)。

反之 多與少不使類別不同。但增加善惡之情況是關於多少的問題。所以不是凡增加善惡之情況，皆使道德行動構成善惡之類別。

正解 我解答如下：前面第十節已經說過，情況若關係到理性之特別安排，則構成道德行動善惡之類別。有時一個情況，若非有別的情況賦道德行動以善惡之類別，則其自身與理性在善惡上之安排沒有關係。例如，拿的東西多或少，與理性在善惡上之安排本來沒有關係，除非假定有別的條件，因而使行為有善惡，例如東西是他人的，這時始違反理性。因此，拿他人之東西數量多寡，在罪的種類上沒有分別。不過數量可以加重或減輕罪惡，在其他善惡方面也是一樣。所以，不是凡增加善惡的情況，皆使道德行動之種類不同。

釋疑 1.那可有輕有重者，輕重之不同不造成類別的不同；例如，白色之輕重不同的東西，不構成顏色種類的不同。同樣，那使在善惡上輕重不同的，不使道德行動之種類不同。

2.那加重罪過或增加行動善績的情況，有時本身無善惡，其善惡來自與別的條件的配合，按前面正解已講過的；因此，不構成新的類別，只加重行動由別的條件而來之善惡。

3.不是每個情況本身皆構成個別的缺欠，只有時由於其他關係。同樣，若非由於其他關係，也不常增加新的完美。而且，縱然增加善惡，也不常使善惡之類別不同。

第十九題

論意志之內在行動的善惡

一分爲十節一

然後要討論的是意志之內在行動的善惡（參看第十八題引言）。

關於此點，可以提出十個問題：

- 一、意志之善是否繫於對象。
- 二、是否只繫於對象。
- 三、是否繫於理性。
- 四、是否繫於永恆法律。
- 五、錯謬的理性是否有約束力。
- 六、意志隨從錯謬之理性而背天主之法律是否爲惡。
- 七、在導致目的者方面，意志之善是否繫於目的之志向。
- 八、意志之善惡程度，是否隨志向之善惡程度。
- 九、意志之善是否繫於與天主之意志的符合。
- 十、在所欲者方面，人之意志是否須與天主之意志一致，始得爲善。

第一節 意志之善是否繫於對象

有關第一節，我們討論如下：

質疑 意志之善似乎不繫於對象。因爲：

1. 意志只能是追求善的。因爲按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，惡是「出乎意志以外者」。若意志之善是由對象而定，則凡意志皆是善的，沒有一個是惡的。。

2. 此外，善首先在目的。因此，目的之善，以其爲目的之善而言，不繫於別的東西。但按哲學家在《倫理學》卷六第

五章說的：「善的行為就是目的，縱然工作從來就不是目的」；因為工作常是以所做成者為其目的。所以，意志之行動的善不繫於對象。

3.此外，一個東西本身怎樣，也使他物怎樣。但意志之對象之善，乃是自然界之善。故對象不能賦予意志以道德性的善。所以，意志之道德性的善不繫於對象。

反之 哲學家在《倫理學》卷五第一章說，正義是人因之而欲正義之事者；按同理，德性即人因以願意善事者。但善的意志是那合於德性者。所以，意志之善是由於人願意善事。

正解 我解答如下：善與惡乃意志行動之本然差別。因為善與惡本來是屬於意志的；就如真與假是屬於理性，其行動本然是以真與假之差別相區分，為此我們說意見是真的或假的。那麼，善的和惡的意願是指不同類別的行動。在行動上的種類差別是按對象，如前面第十八題第五節已經說過的。所以，意志之行動的善惡，嚴格地說是看對象。

釋疑 1.意志所追求者不常是真善，有時是表面的善，表面的善有一些善之理，但不是絕對地宜於追求。因此意志之行動不常是善的，有時是惡的。

2.雖然某一行動，可能在某觀點下是人的最後目的，但按前面第一題第一節釋疑2說過的，這行動不是意志之行動。

3.善是由理性顯示給意志當對象。就其是在理性範圍而言，屬於道德之類別，並使意志之行動具有道德性的善。因為前面第十八題第五節已經說過，理性乃人性的及道德的行動之根本。

第二節 意志之善是否只繫於對象

有關第二節，我們討論如下：

質疑 意志之善，似乎不只繫於對象。因為：

1.目的對意志比對其他機能關係密切。但其他機能之善不只來自對象，也來自目的，這從前面第十八題第四節講過的便可以知道。所以，意志之善也不只來自對象，也來自目的。

2.此外，前面第十八題第三節說過，行動之善不只在對象，也在於情況。但由於情況不同，有時意志之行動的善惡亦不同；例如：一人按正當的時間、地點、數量及方式願意，或按其所不應當者願意。所以，意志之善不只在對象，也在於情況。

3.此外，按前面第六題第八節說的，對情況的無知，可免減意志之責任。假若意志之善惡與情況無關，就不可能如此。所以意志之善惡在於情況，不只在於對象。

反之 前面第十八題第十節釋疑2.曾說，情況本身不賦行動以類別。但前面第一節也說過，善與惡是意志行動種類上的差別。所以，意志之善惡不在於情況，只在於對象。

正解 我解答如下：在每一類中，愈是最先者，也就愈單純，成素也愈少；就如第一物體，就是很單純的。是以，我們看到每類之最先者，多少皆是單純的，只有一個成素。人性行動之善惡的根本在於意志之行動。為此意志之善惡只看一點；其他行動之善惡則能從許多不同方面去看。

在每類中構成其根本的一點，不是偶然的，而是本然的；因為凡偶然者，皆以本然者為其根本。因此，意志之善所繫之一點，是那本然構成行動之善者，即對象；而不是情況，因為情況乃行動之依附體。

釋疑 1.目的是意志之對象，而不是其他機能之對象。因此，關於意志之行動，由對象而來之善，與由目的而來的善沒有區別；關於其他機能之行動則不然。除非由於偶然，即在一個目的是繫於另一個目的，和一個意志行動是繫於另一意志行動的時候。

2.假定意志追求的是善，任何情況也不能使之變為惡。那麼，說一人求善的時間或地方不當時，有兩種可能性。一種是情況是關於所欲者。這樣則意志不是追求善；因為願意在不當的時候做某事，不是願意善。另一種是情況是關於願意之行動。這樣則人不可能在不當的時候願意善，因為人常該願意善；除非由於偶然，即一人因了願意這個善，妨礙了他在那時願意那該願意的善。這時惡之發生，不是由於他願意這個善；而是由於他不願意另一個善。其他情況也是一樣。

3.對情況的無知減輕意志之責任，是說如果情況是關於所欲者方面的，即是說：不知其所欲之行動的情況。

第三節 意志之善是否繫於理性

有關第三節，我們討論如下：

質疑 意志之善似乎不繫於理性。因為：

1.先者不繫於後者。但善首先屬於意志，而非先屬於理性，看前面第九題第一節說過的便可以知道。所以意志之善不繫於理性。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷六第二章中說，實踐理性之善，是「合於正當嗜慾之真」。正當的嗜慾即是善良的意志。所以，實踐理性之善是繫於意志之善，而非後者繫於前者。

3.此外，推動者不繫於被推動者，而是正相反。前面第九題第一節曾說過，意志推動理性及其他機能。所以，意志之善不繫於理性。

反之 希拉利在《論天主聖三》卷十卻說：「若意志不順從理性，堅持成見，是失節制。」但意志之善在於不失節制。所以，意志之善在於它順從理性。

正解 我解答如下：如前面已說過的，意志之善，嚴格地說在於對象。意志之對象是由理性顯示給意志。理性所知覺的善是與意志相稱的對象；而感官性或想像性的善與意志不相稱，而與感官性嗜慾相稱。因為意志能追求普遍性的善，理性則能知覺這種善；至於感官性嗜慾，則只求個別性的善，這種善是由感官所知覺。所以，意志之善繫於理性，與其繫於對象一樣。

釋疑 1.善以其為善，即以其為可欲者而言，先屬於意志，而非先屬於理性。但善在真的面目下，則先屬於理性，而後始以可欲者之面目屬於意志。因為一物若非先進入理性之知覺，意志之嗜慾不求之為善。

2.哲學家在那裡講的是實踐智性，即是考慮和推論有關導致目的者的，這是由機智（prudentia）來完成。在導致目的者方面，理性之正當性在於符合正當目的之嗜求。但正當目的之嗜求則假定對目的有正確的意識，而這是在於理性。

3.意志以某方式推動理性；而理性，如第九題第一節已說過的，是以另一種方式推動意志，即是從對象方面。

第四節 意志之善是否繫於永恆法律

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人的意志之善似乎不繫於永恆法律。因為：

1.一個東西只有一個規矩和尺度。但人的意志之善所繫之規矩是正當之理性。所以意志之善不繫於永恆法律。

2.此外，在《形上學》卷十第一章說，「尺度與被度量

者之性質是相同的」。但永恆法律與人之意志性質不同。所以，永恆法律不能是人意志之尺度，及其善之所繫。

3. 尺度應是非常確定的。但我們對永恆法律一無所知。所以，永恆法律不能是我們之意志的尺度，及其善之所繫。

反之 奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第二十七章中卻說：「罪惡是違反永恆法律的事情、言語或慾望。」但意志之惡是罪的根源。既然惡與善相反，所以意志之善繫於永恆法律。

正解 我解答如下：在相連屬的原因中，效果繫於第一原因，甚於其他原因；因為其他原因是靠第一原因之力量而動。理性之為人意志之規則，並用以衡量意志之善，乃得自永恆之法律，亦即天主的理性。為此，在《聖詠》第四篇6至7節說：「有許多人說：『誰能給我們顯示出善？』上主，你儀容的光輝銘刻在我們之上。」就似是說：在我們內的理性之光，之所以能給我們顯示出善、指導我們的意志，是因為那是祢儀容的光輝，即是由祢的儀容來的光輝。所以，顯然人意志之善繫於永恆法律，尤甚於繫於人的理性——人的理性若有所不濟，則應求之於永恆之理性。

釋疑 1. 一個東西沒有許多最近的尺度，但能有許多彼此相連屬的尺度。

2. 最近之尺度與被度量者是同性質的，較高遠的尺度則不然。

3. 我們雖然不知道在天主之神智中的永恆法律；但或由於來自天主之神智並為其肖像的自然理性，或由於外加的啓示，我們有所知曉。

第五節 意志不隨從錯謬之理性是否爲惡

有關第五節，我們討論如下：

質疑 意志不隨從錯謬之理性似乎不是惡。因爲：

1.按前面第四節說的，理性由於是源自永恆之法律而爲人意志之規矩。但錯謬之理性不是來自永恆之法律。所以，錯謬之理性不是人意志的規矩。故若不隨錯謬之理性，意志不是惡的。

2.此外，按奧斯定說的，下級權威若與上級者相反，則沒有約束效力，例如：代執政官命令皇帝所禁止的事。但錯謬的理性有時命令與上級之命令相反的事，即是與最高權威天主之命令相反的事。所以錯謬之理性的指示沒有約束效力。故意志不服從錯謬之理性不是惡。（參閱《證道集》第六十二篇第八章）

3.此外，每個惡的意志必能歸納於某類別之惡。但與錯謬之理性不合的意志不能歸入某一類別之惡；例如，錯謬之理性若指示應該通姦，不願意通姦之意志不能歸入任何惡之類別。所以，不合錯謬之理性的意志不是惡的。

反之 在第一集第七十九題第十三節裡曾說，良心無非是將知識貼用於一行動。知識是在理性。所以，不合錯謬之理性的意志違背良心。這樣的意志是惡的；因爲《羅馬書》第十四章23節說：「凡不出於信心做的——意即凡相反良心的——就是罪。」所以，不合錯謬之理性的意志是惡的。

正解 我解答如下：既然良心是理性的一種指示（按第一集說的，是將知識貼用於一行動），則問不合錯謬之理性的意志是否惡，就等於問錯謬的良心是否有約束效力。關於這個問題，有人把行動分爲三類：本類爲善者，中性者，及本類爲惡者。他

們說，若理性或良心所指示當做者，是其本類為善的事，則沒有錯謬；同樣，若其所指示不當做者是其本類為惡的事，理性也沒有錯謬。這禁止惡與命令善之理相同。但理性或良心若說那本身是惡的是人受命當去做的，或說那本身是善者是被禁止的，則理性或良心是錯謬的。同樣，如果本來是中性的，如從地上拔一根草，而理性或良心說那是所禁止或命令的，則理性或良心也是錯謬的。他們說，關於中性的，無論理性或良心錯在命令或錯在禁止，皆有拘束效力——意志若不服從這種理性，便是惡的，便是罪過。但若錯謬之理性或良心，命令本來是惡的，禁止本來是善的和為得救所必要的，則沒有拘束效力。故在這些情形，意志不隨錯謬之理性或良心，便不是惡。

但這種講法不合理。在中性的事情方面，不服從錯謬之理性或良心之意志，由於意志之善惡所繫的對象，多少是惡的。這不是由於對象本身，而是由於理性偶然所意識到之應做或應避免者。前面第三節說過，意志之對象是理性所顯示者，因而一事被理性指示是惡，而意志反去追求時，便構成惡之理。不只在中性事情方面如此，其本身是善或惡者也是如此。因為，不只中性者可以偶然取得善惡之義；就連那本來是善的，也能因了理性之意識而取得惡之義，本來是惡的取得善之義。例如：避免姦淫是一種善；但除非理性指出此善，否則意志不去追求。倘若錯謬之理性視之為惡，則意志是把它當惡去追求，因此意志是惡的，因為它去追求惡；並非由於那事本身是惡，而是偶然由於理性之意識而惡。同樣，信仰基督本身是件好事，並且是為得救所必需的；但若非通過理性之意識，意志不會去求。故此，若理性指出是惡，則意志亦把它當惡來追求，不是由於那事本身是惡，而是因偶然由於理性之意識。所以，哲學家在《倫理學》卷七第九章說：「嚴格地講來，不自制的人是那不隨正當之理性者，偶爾是那不隨錯謬之理性的

人。」所以，簡單地說，不隨理性的意志常是惡的，無論理性是否正確。

釋疑 1. 錯謬之理性的判斷雖不是來自天主，但錯謬之理性是把它的判斷看為真的，即是看為是來自天主，一切真理之根源。

2. 奧斯定的話有理，如果知道下級之命令與上級之命令相反。但若一人相信代理執政官的命令就是皇帝的命令，則輕視代理執政官的命令就等於輕視皇帝之命令。同樣，如果一人知道，人的理性所指示的違反天主的命令，就沒有責任隨從理性，但那時理性便不是完全錯謬。但若錯謬之理性的指示，把某事當作天主的命令，則輕視理性之指示，就是輕視天主的命令。

3. 理性在意識某事為惡時，常以某理由而視之為惡，例如：因為違反天主的命令，或因為使人見怪等等。這種惡意志就歸入這些類別的惡。

第六節 隨從錯謬理性之意志是否為善

有關第六節，我們討論如下：

質疑 隨從錯謬之理性的意志似乎是善的。因為：

1. 不隨理性之意志，追求理性認為是惡的事；所以，隨從理性之意志，是追求理性認為是善的事。但不順從理性的意志，縱然理性錯謬，是惡的。所以，順從理性的意志是善的，縱然理性錯謬。

2. 此外，服從天主之命令及永恆法律的意志，常是善的。但天主的命令及永恆之法律，是由理性提供給我們，縱然理性是錯謬的。所以，順從錯謬之理性的意志是善的。

3. 此外，不隨從錯謬之理性的意志是惡的。倘若隨從錯

謬之理性的意志也是惡的，則凡具有錯謬之理性者的意志皆是惡的。這樣的人將不知何去何從，必然地要犯罪；這是不合理的。所以，順從錯謬理性的意志是善的。

反之 殺害宗徒們者之意志是惡的。但他們順從的，是錯謬的理性，因為《若望福音》第十六章2節說：「時候必到，凡殺害你們的，還以為是盡恭敬天主的義務。」所以，順從錯謬理性的意志能是惡的。

正解 我解答如下：上一節的問題等於是問：錯謬的良心是否有拘束效力；這節的問題則等於問：錯謬的良心是否減免責任。這個問題繫於前面談愚昧時所講的。前面第六題第八節曾說，愚昧有時造成不情願，有時不造成不情願。因了道德上的善惡，由前面第二節講的可知，乃在於情願之行動；故顯然那造成不情願的愚昧，消除道德性善惡之理；那不造成不情願的愚昧，則不消除道德的善惡之理。前面第六題第八節曾說，若愚昧是直接或間接所心願的，則不造成不情願行爲。我所說的直接情願的愚昧，是意志之行動造成的；間接情願的愚昧，是由疏忽造成的，即一人不願意知道他有責任知道的。

故若理性或良心之錯謬是情願的，或直接地，或由於疏忽，因為他有責任知道；這時意志順從這種理性或良心，不減免其惡，順從如此錯謬之理性或良心的意志是惡的。若錯謬造成不情願，即非由自己之過失而不知某情況，則理性或良心之錯謬減免責任，順從錯謬之理性的意志不是惡的。例如，若錯謬的理性說，人該與他人的妻子通姦，順從此理性之意志是惡的；因為這錯謬來自不知天主的法律，而人有責任知道天主的法律。若理性之錯謬在於相信身邊的女人是自己的妻子，在她要求行房事時，願意與她媾合——他的意志得減免責任，因而

不是惡的；因為這錯謬是由於不知情節而來，它減免責任，並構成不情願。

釋疑 1.正如狄奧尼修在《神名論》第四章說的：「善成於完整之原因，惡是個別缺欠造成的」。所以，為說意志所追求者是惡的，只要其本身是惡的，或被視為是惡的（二者有其一即可）。但為說是善的，需要兩方面皆是善的。

2.永恆之法律不能錯謬，但人的理性能夠錯謬。故此，順從理性的意志不常是正當的，也不常合於永恆之法律。

3.像在論證中一樣，一個前提錯了，必隨來其他錯誤；在道德上也是如此：有一點不合理，必帶來別的不合理者。例如，一人追求虛榮，無論他為了虛榮做他所當做的，或者不做，都有罪過。然而這並非無所適從，因為他可以放棄他的不正當意念。同樣，假若理性或良心之錯謬是由有過失之愚昧造成的，必然造成意志的惡。但這人並非無所適從，因為他能擺脫錯謬，因為他的愚昧是情願的，是可以克服的。

第七節 在導致目的者方面，意志之善是否繫於目的之志向

有關第七節，我們討論如下：

質疑 意志之善似乎不繫於目的之志向。因為：

1.前面第二節說過，意志之善只在對象。但在導致目的者方面，意志之對象是一事，所指望的目的是另一事。所以在這方面，意志之善不繫於目的之志向。

2.此外，願意守天主的誡命，屬於善的意志。但這能用於惡的目的，如：為了求虛榮、或為了貪情；如一人願意服從天主，為得現世的福利。所以，意志之善不繫於其目的之志向。

3.此外，善與惡區分意志，也區分目的。但意志之惡不

在於所指望之目的之惡，如：一人想偷東西爲了施捨。其意志是惡的，雖然其目的是善的。所以，意志之善也不繫於其所指望之目的。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷九第三章（參照卷十三第二十六章）卻說，志向受天主酬報。但受天主酬報，乃因爲那是善。所以意志之善繫於目的之志向。

正解 我解答如下：志向與意志能有兩種關係：一種爲先有之志向；另一種是伴隨之志向。在我們爲了一個目的而願意什麼事時，志向是意志（意願）之先有的原因。這時目的是所欲者之善的理由，例如一人爲了天主而願意守齋；守齋之所以善，乃因是爲了天主。因此，既然按前面第一及第二節說的，意志之善繫於所欲者之善，所以必然繫於所志之目的。

隨之而有之志向，是先有了願意，然後加上的志向；例如一人願意做某事，然後又將這事用來爲天主。這時，第一意志之善，不繫於後來之志向，除非再按後來之志向，重複意志之行動。

釋疑 1.如果志向是所以願意之原因，則志向當被視爲對象之所以善的一個理由，如正解已說過的。

2.若惡的志向是所以願意之原因，則意志不能說是善的。誰願意爲了虛榮而施捨，乃是把那本是善者當惡去願意。所以，看之爲其所願者，是惡的；故此，他的意志是惡的。但若意念是後來的，則意志原來能是善的；後來之志向並不破壞先前之意志行動，只破壞以後之意志行動。

3.如第六節已說過的，「惡是個別缺欠造成的，而善成於完整之原因」。所以，無論意志把原來是惡者當善追求，或把本

來是善者當惡追求，意志都是惡的。但爲使意志是善的，須把善當善追求；即是說，因爲是善而追求善。

第八節 意志之善惡程度是否隨志向之善惡程度

有關第八節，我們討論如下：

質疑 意志之善的程度，似乎繫於志向之善的程度。因爲：

1.關於《瑪竇福音》第十二章35節所說的「善人從心中的善庫裡，取出善來」，「聖經夾句」說：「一人志於多少善，便做多少善。」但按前面第七節說的，志向不只賦於外在行動以善，亦賦意志（意願）以善。所以一人志於多少善，其意志便有多少善。

2.此外，增加了原因，效果便也增加。但志向之善是意志之善的原因。所以一人志於多少善，其意志便有多善。

3.此外，一個人志於多少惡，就有多少罪；若一人投擲石塊，爲了殺人，則爲殺人罪犯。同理，一個人的志向有多善，其意志亦有多善。

反之 可以有善的志向，而有惡的意志。同樣的道理，也能有較好的志向，而有較差的意志。

正解 我解答如下：關於行動及所指望之目的，可以有兩種分量：一種是來自對象，由於所願或所做之善是較大的；另一種是來自行動之強烈程度，因爲強烈地願意或去做，是行動者之分量更大。若我們是從對象方面去看兩種分量，顯然行動之分量不隨志向之分量。關於外在行動，這有兩種可能性。一種是導致所志目的之對象，與該目的不相稱，例如：一人給十塊錢，想買值一百塊錢的東西，則其志向不能完成。另一種是外在行動遇到我們不能克服的故障；如一人立志去羅馬，遇到了

困難而未能成行。但在意志的內在行動方面，只有一種可能性，因為意志之內在行動，全屬於我們的權下，外在行動則不然。但意志能夠願意與所志目的不相稱的對象，這樣則追求此對象自身之意志，就不如志向好。不過，由於志向也多少屬於意志行動，因為是其行動之理由；因此，志向之善的分量，溢於意志，即是使意志願意以一大善為目的，縱然它想用以得此善者，與此善不相稱。

若從強度方面，去看志向與行動之分量，則志向之強烈程度，溢於意志之內在的及外在的行動。因為按前面第十二題第四節、第十八題第六節說過的，志向有似這兩種行動之形式。從質一方面看，志向強烈的時候，內在及外在之行動不一定同樣強烈，例如：一人之願意吃藥，與他之願意健康不一樣強烈。然而從形式方面看，強烈地志於健康，會波及強烈地願意吃藥。

不過也要知道，內在及外在行動之強度，也可被視為志向之對象；如一人立志要強烈地願意，或要強力做某事。然而，並不因此便強烈地願意，或強力去做某事。因為如前面說過的，內在及外在行動之善，並不隨所指望之善的分量。是以，不是一人志於有多少功勞，便有多少功勞；因為功勞之分量在於行動之強力，如之後第二十題第四節、第一一四題第四節要講的。

釋疑 1. 那段聖經夾句講的是天主的估價，祂主要看所指望之目的。因此，那裡另一註解（拉丁通行本註解）說：「心的寶庫是志向，天主按志向評斷行為。」如正解已說過的，志向之善，多少溢於意志之善，也使外在行動在天主前有功勞。

2. 志向之善，不是意志之善的全部原因。故所提之理由不成立。

3.只有志向之惡，已足使意志成爲惡的。所以，志向有多惡，意志亦有多惡。但關於善，則不如此，如釋疑2..已說過的。

第九節 意志之善是否繫於與天主之意志的符合

有關第九節，我們討論如下：

質疑 人的意志之善，似乎不繫於與天主之意志相合。因爲：

1.人的意志，不可能與天主的意志一樣，因爲《依撒意亞》第五十五章9節說：「就如天離地有多高，我的行徑離你們的行徑，我的思念離你們的思念也多高。」如果人的意志之善，需要與天主的意志一樣，則人的意志不可能是善的。所以不合理。

2.此外，就如我們的意志是源自天主的意志，我們的知識也是源自天主的知識。但我們的知識不必跟天主的知識一樣，因爲天主知道許多我們不知道的。所以，我們的意志也不必跟天主的意志一樣。

3.此外，意志是行爲之根本。但我們的行爲不能跟天主的行爲一樣。所以意志也不能。

反之 《瑪竇福音》第二十六章39節卻說：「不要照我，而要照你所願意的。」按奧斯定在《基本教理手冊》裡的解釋，這樣說，是因爲「祂願意人正直，並以天主爲指歸」（參照《聖詠講述》，「聖詠第三十二篇」第二講1）。意志的正直即是它的善。所以意志之善繫於與天主的意志一致。

正解 我解答如下：前面第七節曾說，意志之善繫於所志之目的。人之意志的最後目的是至高的善，即天主，如前面第一題第八節、第三題第一節也說過的。所以，人的意志之善在於指向最高之善，即天主。

這至善本來首先是天主之意志的對象。在一類中的第一個，是這類其餘者的尺度和標準。每個東西之稱為正當及善，在於它達到自己的尺度。所以，人的意志要想是善的，須與天主的意志一致。

釋疑 1.人的意志不能以相等的方式與天主的意志一致，而是以模仿的方式。同樣，人認識真理的時候，也就是人的知識與天主的知識一致。人的行為適合於人，也便是與天主的行為一致。

由上面說的，可知**質疑**2.及3.之答案。

第十節 在所欲者方面，人的意志是否須與天主之意志一致，始得為善

有關第十節，我們討論如下：

質疑 人的意志在所欲者方面，似乎不必常與天主的意志一致。因為：

1.我們不能願意我們所不知者，因為意志之對象是所意識到的善。但天主願意什麼，許多次我們不得而知。故在所欲者方面，人的意志不能與天主的意志一致。

2.此外，天主願意處罰一個祂預先知道將帶著大罪死去的人。若在所欲者方面，人的意志須與天主的意志一致，則人該願意這人受罰。這是不合理的。

3.此外，誰也沒有責任願意相反孝道的事情。但若人願意天主所願意者，有時會違反孝道，例如：天主願意某人的父親死去，若兒子也這樣願意，則違反孝道。故在所欲者方面，人不必使其意志與天主的意志一致。

反之 1.關於《聖詠》第三十二篇第1節那句「正直的人，理應

讚美上主」，「拉丁通行本註解」上說：「誰願意天主所願意的，就有正直的心。」但每人皆須有正直的心。故每人皆應願意天主所願意的。

2.此外，意志之形式，是來自對象，正如每個行動（之形式亦是來自對象）。若人有責任使其意志與天主的一致，在所欲者方面也應一致。

3.此外，意志之對立，在於人們所欲不同。但誰的意志與天主的意志對立，便是惡的。所以誰在其所欲者方面不與天主的意志一致，他的意志便是惡的。

正解 我解答如下：由前面第三及第五節講過的可知，意志是憑理性所顯示者，追求其對象。但理性可以從不同的觀點看同一個東西，以致在某一觀點下看為是善的，而在另一觀點下能看為不是善的。所以，一個人的意志若願意某事發生，因為認為那是善的，他的意志是善的；而另一個人的意志若願意那同一事不要發生，因為認為那是惡的，他的意志也是善的。就如一位法官願意強盜死，既然合於正義，他的意志是善的；而其他人的意志，如強盜之妻子或兒子的意志，不願意他死，因為死本身是一種惡，則他們的意志也是善的。

既然意志是隨理性或智性之知覺，理性所知覺到的善之理愈普遍，意志所追求的善愈普遍。由上面的例子就可以看出來：法官應以公共的利益為務，既是正義，他要強盜死，因為這死按公共利益說是個善；強盜的妻子應照顧的是自己家庭的利益，以這觀點她不願意她的強盜丈夫死亡。天主是宇宙的創造者和管理者，祂意識中的善是整個宇宙的善；因此，無論祂願意什麼，皆以共同利益的觀點而願意，共同利益即整個宇宙之利益，這也就是祂的善。受造物所意識到的，按其天性，是適合其天性的個別性的善。如已說過的，有時一個東西按個別

觀點是善的，而按普遍性觀點不是善的；或者正好相反。因此，有時一個意志按個別理由願意一事，而這意志是善的，但天主按普遍性的理由不願意這事；或者情形正相反。因此，許多人的意志所願者各不相同，但可能都是善的，即各按不同的個別理由，有人願意這樣，有人願意不這樣。

一個人的意志願意一個個別的善，若不以共同之善當這個個別之善的目的，則這人的意志不是正直的。因為各部分之自然嗜慾也是以整體的共同之善當目的，是由目的取得願意那屬於目的者之形式理由。所以，一個人為能正當地願意一個個別的善，須以這個別善當質料願意，而以天主的共同之善當形式。故此，人的意志在所欲者方面，有責任與天主的意志在形式上一致，因為人有責任願意天主的及共同的善；但不是在質料上一致，理由已如上述。

但是人的意志，在這兩方面都多少與天主的意志一致。因為當人的意志在所欲者之共同理由方面與天主一致時，是在最後目的上與祂一致；而當人在質料上所欲者與天主不一致時，按動因觀點卻與天主一致。因為東西的天然傾向，或這東西的個別觀點，都是由天主來的，天主是實際的原因。所以平常說，在這方面，人的意志與天主的意志一致，因為人願意天主願意他願意的。

另外還有一種相合的方式，即按形式原因，使人因了愛（天主）而願意一個東西，如天主所願意的。這種一致也歸屬於那按最後目的之形式上的一致，而這即愛（天主）之對象。

釋疑 1.按一般之理，我們能知道天主願意的是什麼。因為我們知道，無論天主願意什麼，皆按善之理。所以，任何人按善之某種理願意什麼，在所欲者之理方面，其意志皆是與天主的意志一致。但在個別事件上，我們不知道天主願意什麼。在這

方面，我們沒有責任使我們的意志與天主的意志一致。但在天堂上，每人將看到，他們所願意的每件事，與天主關於這些事所願意者的關係。那時不只在形式上，而且在質料上，人的意志皆與天主的意志一致。

2. 天主願意一人受罰，不是以其為處罰的觀點，願意人死也不是按死的觀點，因為祂「願意所有人的都得救」（《弟茂德前書》第二章4節）；祂是以正義的觀點，而願意這些事情。因此關於這樣的事，人只須願意天主的正義，及遵行自然秩序。

3. 由上可知**質疑3.**之答案。

補充 關於反之1：一人在所欲者之理上，與天主一致；比在所欲者之東西本身上，與天主一致，更是願意天主所願意者。因為意志主要追求的是目的，而非導致目的者。

關於反之2：行動之類別和形式主要看對象之理，而不在對象那個東西本身。

關於反之3：若不同的人以不同的觀點而所欲者不同，他們的意志沒有對立。但若在同一觀點下，一個人願意某事物，而另一人不願意這事物，則造成意志之對立。但這與本問題無關。

第二十題

論外在之人性行動的善惡

一分爲六節一

然後要討論的是關於外在行動的善惡（參看第十八題引言）。

關於此點，可以提出六個問題：

- 一、善惡首先在於意志之行動，抑或在於外在行動。
- 二、外在行動之善惡是否全部繫於意志之善惡。
- 三、內在與外在行動之善惡是否爲同一善惡。
- 四、外在行動是否增加內在行動之善惡。
- 五、後果是否增加外在行動之善惡。
- 六、同一個外在行動能否又善又惡。

第一節 善惡首先在於意志之行動，抑或在於外在行動

有關第一節，我們討論如下：

質疑 善惡似乎首先在於外在行動，而非在於意志之行動。因爲：

1. 前面第十九題第一及第二節已經說過，意志之善在於對象。但外在之行動是內在之意志行動的對象；的確，我們說：願意偷竊，或願意施捨。故善惡首先在於外在之行動，而非在於意志之行動。

2. 此外，善首先屬於目的；因爲導致目的者之所以爲善，是由於其與目的之關係。意志之行動不能是目的（第一題第一節釋疑2.），別的機能之行動能夠是目的。所以，善首先在於別的機能之行動，而非在於意志之行動。

3. 此外，前面第十八題第六節說過，意志之行動有如外在

行動之形式。但形式是較後者，因為形式是加在質料上的東西。所以善惡先在外在之行動，而後在意志之行動。

反之 奧斯定在《訂正錄》卷一第九章中卻說：「人是用意志犯罪，用意志度正當的生活。」所以道德性的善惡首先是在意志。

正解 我解答如下：外在行動之稱為善或惡，有兩種方式。一種方式是按其類別及行動之情況，例如：施捨在正當情況下是善事。另一方式是看其目的，例如：為了虛榮而施捨是惡事。既然目的是意志的專有對象；顯然，外在行動由目的而來之善惡，首先屬於意志之行動，由意志行動再傳給外在行動。至於外在之行動本身所有之善惡，即因質料及情況是否正當而具有者，不是來自意志，更好說是來自理性。因此，若按理性之安排與知覺來看外在行動之善，則這善比意志之行動的善在先。但若按實程序，則外在行動之善，隨在意志之善以後，因為意志是外在行動之根本。

釋疑 1. 外在之行動之為意志之對象，乃是由於理性把它看為善和理性所安排者，而顯示給意志。這樣，它是先於意志之行動的善。外在行動之善在實行方面，則是意志之效果，是在意志之後。

2. 目的在意念中是先有者，但在實行上則為後有者。

3. 質料所承受之形式，在生長之過程中，是比質料後有，雖然在性質上它在先；但按其在動因中者，則形式絕對在先。意志對外在之行動而言，意志是動因。因此，意志之行動的善，是存在於動因中的外在行動之形式。

第二節 外在行動之善惡是否全部繫於意志之善惡

有關第二節，我們討論如下：

質疑 外在行動之善惡似乎全部繫於意志。因為：

1. 《瑪竇福音》第七章18節說：「好樹不能結壞果子，壞樹也不能結好果子。」按「拉丁通行本聖經註解」上說，樹是指意志，果子是指行為。所以，不可能內在之意志是善的，而外在之行動是惡的；反之也不可能（參照奧斯定，《駁朱利安》卷一第八章）。

2. 此外，奧斯定在《訂正錄》卷一第九章中說，若非由於意志，人不能犯罪。所以，若在意志上無罪，在外在行動上也沒有罪。那麼，外在行動的善惡，全部繫於意志。

3. 此外，現在我們所講的善惡，是道德性行動之差別。按哲學家在《形上學》卷七第十二章說的，差別本然劃分共類。既然一個行動之為道德性的，在於它是情願的，似乎行動之善惡只從意志而來。

反之 奧斯定在《反謊言》（*Contra Mendacium*）第七章中卻說：「有些事情，無論是好目的或好意志，皆不能使之成為善的。」

正解 我解答如下：如第一節已說過的，外在行動有兩層善惡：一層是按行動本身之質料和情況；第二層看行動之目的。按目的而有之善惡，全部繫於意志。由行動本身之質料及情況而有之善惡，則繫於理性；意志在趨向此行動時，其善亦繫於此善。

然而要知道，按前面說的，任何欠缺即足使一事物成為惡的；要單純成為善的，只有一方面善不夠，而需要全面皆善。若意志在對象及目的方面皆善，外在之行動當然是善的。

但若意志只在所指望之目的方面是善的，便不足使外在行動是善的；但若意志或在所指望之目的方面，或在所欲之行動方面是惡的，則外在行動即是惡的。

釋疑 1.好樹所指的那種好意志，是說其所願之行動及其所指望之目的全是善的。

2.不只在人願意不好之目的時是用意志犯罪，在願意不善之行動時也是用意志犯罪。

3.情願之行動不只指內在的意志之行動，也指出於意志及理性的外在行動。故在兩種行動方面皆能有善惡之區別。

第三節 內在與外在行動之善惡是否為同一善惡

有關第三節，我們討論如下：

質疑 內在與外在行動之善惡，似乎不是同一個善惡。因為：

1.內在行動之根本，乃是靈魂內的認知或嗜慾之能力；外在行動之根本是實施動作之機能。行動之根本若不同，則行動亦不同。行動是善惡之主體。在不同的主體上不能有同一個依附體。所以內在及外在行動之善惡，不能是同一個。

2.此外，在《倫理學》卷二第六章中說：「德性使具有之者成為善的，使其行為也成為善的。」但根據《倫理學》卷一第十三章所說的，發命令之機能的「智性德性」(virtus intellectualis；按：指以心智或理性為主體的德性)是一事；受命之機能的「涵養性德性」(virtus moralis；按：指以意志或以意志命令下之其他機能為主體的德性)是另一事。所以，發命令之機能的內在行動之善是一事，而受命機能之外在行動之善是另一事。

3.此外，原因與效果不能是同一個東西，因為沒有一個東西是自己的原因。但按前面第一及第二節講的，內在行動之善

是外在行動之善的原因，或者反過來。故二者之善不能是同一個。

反之 前面第十八題第六節曾指出，意志之行動有如外在行動之形式。由形式及質料是構成一個東西。所以，內在及外在行動之善是一個。

正解 我解答如下：前面第十七題第四節已經說過，意志的內在行動及外在行動，按道德性行動來看是一個行動。有時一個行動，按主體說是一個，卻有許多層善或惡；有時則只有一層。因此，有時內在與外在行動之善惡是同一個，有時則不是一個。如第一及第二節已說過的，內在及外在行動之善惡彼此有關連。有時那指向他物者，其所以善只因爲它指向他物，例如：苦藥之所以是善的，只因爲能治病。這時沒有飲食之善及治病之善之分，而只有同一個善。有時那指向他物者，除因指向他物而有之善外，其自身亦有某些善處，例如：滋味好的藥，除有能治病之善外，也有可口的飲食之善。

所以說，如果外在行動之善惡只因目的而來，則意志之行動及外在行動之善惡完全是同一個；意志之行動本身即指向目的，外在之行動則通過意志之行動，而指向目的。如果外在行動本身就具有善惡，就是說按其質料及情況，這時，外在行動之善是一個，而意志由目的而來之善是另一個；不過這時，如第一及第二節已說過的，目的之善由意志傳給外在行動，外在行動之質料及情況之善也傳給意志之行動。

釋疑 1.所提之理由證明內在行動與外在行動，按自然種類互不相同，但是由這樣不相同者構成道德性的一個行動，如前面第十七題第四節已說過的。

2.如《倫理學》卷六第十二章說的，涵養性之德性是以這些德性之行動為目的；而屬於理性的智德則是關於導致目的者的。為此需要有不同的德性。但關於各種德性之目的正當理解，不在各德性之善外另構成一個善，因為理性之善是分散在每個德性中的。

3.如果一種性能由一物傳給另一物，前一物是正式的（單義的univoca）動因，則在二者之內的不同一個；例如一個熱東西使另一個東西變成熱的，使熱者之熱是一個，被熱者之熱是另一個，雖然兩個熱屬於同類。如果一種性能是按類比（analogia）或比例（proportio）由一物引申到另一物，則在二者之內的不同數目是同一個。例如，由動物身體之康健性，而轉到醫藥或尿之康健性；醫藥及尿之康健性與動物之康健性不是兩個，而是一個；醫藥是促成，而尿是表顯動物之康健。外在行動之善來自意志之善，即按這種方式；反之亦然。即是說，按彼此間之程序。

第四節 外在行動是否增加內在行動之善惡

有關第四節，我們討論如下：

質疑 外在行動似乎不增加內在行動之善惡。因為：

1.金口若望在《瑪竇福音論贊》第十九講說：「是意志或因善而受賞，或因罪而受罰。」行為是意志的見證。所以，天主追究行為，不是為使自己知道怎樣判斷，而是為了別人，使大家都知道天主是正義的。善惡主要應按天主的判斷去看，而不應按人的判斷。所以外在行動不增加內在行動之善惡。

2.此外，前面第三節說過，內在與外在行動之善是同一個。但增加是一個加上另一個。所以，外在行動不增加內在行動之善惡。

3.此外，受造物全部之善，對天主之善並無所增加，因

爲皆是源自天主之善。但有時外在行動之善，全部來自內在行動，有時正好相反，如前面第一及第二節說過的。故其一之善惡不增加另一個之善惡。

反之 每個動作者皆求得善而避惡。若外在行動不增加善惡，則有好的或惡的意志的人，乃是罔然努力行善避惡。這是不合理的。

正解 我解答如下：若論外在行動由目的之意志而來之善，外在行動對意志之善惡無所增加，除非有時意志自己或變得更好、或變得更壞。這可以有三種情形。一種是按次數，例如：一人要爲一善的、或惡的目的做什麼事情，那時沒有做，後來又願意，並且做了。這裡有兩個意志行動，所以有兩個善或惡。另一種是按時間的長短，例如：一人要爲善的、或惡的目的做某事，由於有困難便中途放棄了；而另一人堅持這個意志行動，直到把事完成而後已。顯然後者的意志更持久，因此也更善或更惡。第三種是按程度。有些外在行動，本身是有趣的或是困難的，因而能加強或削弱意志。求善或求惡之意志愈強，顯然也就更好或更壞。

若論外在行動由質料和正當情況而有之善惡，則外在行動有如意志之終點及目的。這樣則增加意志之善惡，因爲每個傾向或運動，是在達到目的或終點時才算完成。所以，若在合適的機會中，意志不表現爲動作，那不是完美的意志；但若事屬不可能，但意志是完整的，即假使可能便會去做，這時因外在行動而來之缺欠，是單純不情願的。既然在行善或作惡時的不情願部分，無賞亦無罰，故在行善或作惡中的單純不情願，減少賞報或處罰。

釋疑 1.金口若望所說的，是完整之意志，即若非由於不可能，不會中途而廢者。

2.所舉之理由，只適用於外在行動之善是由目的而來之情形。但外在行動由質料和情況而來之善，與意志由目的而來之善不是一回事；但與意志由所願之行動而來之善卻是同一個。相較之下，猶如其理由及原因，如前面第一及第二節已說過的。

由上可知**質疑**3.之答案。

第五節 後果是否增加外在行動之善惡

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎後果增加外在行動之善惡。因為：

1.效果之德能本來已在原因中存在。後果隨行動而生，如效果之隨原因。故其德能原已在行動中。但每一東西是按其德能而判其善惡，因為：「德性使具有之者成為善的」，如《倫理學》卷二第六章說的。所以，後果增加外在行動之善惡。

2.此外，聽眾所為之善，是學者之演講的一種後果。但這種善算為演講者之功德，《斐理伯書》第四章1節說的可資證明：「我所親愛的和所懷念的弟兄，我的喜樂和我的冠冕。」所以後果增加行動之善惡。

3.若不增加罪過，便不增加處罰，因此《申命記》第二十五章2節說：「按他的罪照數鞭打」。但是，由於後果，卻增加處罰；《出谷紀》第二十一章3節說：「若一隻牛以前抵過人，牛主也受過警告，而仍不加防範，這牛無論抵死男女，牛應砸死，牛主也應受死刑。」若牛未抵死人，雖未加防範，牛也不被砸死。所以，後果增加行動之善惡。

4.此外，一人若做了一件能造成死亡的事，或是以擊打，或是以判死刑方式，但實際未造成死亡，則不受虧格

(irregularitas) 之處罰。若造成死亡，則受虧格之處罰。所以，後果增加行動之善惡。

反之 後果不使原來善的行動變成惡的，也不使原來惡的變成善的。例如，一人施捨東西給窮人，窮人用這東西去犯罪，並不使施捨之行動變成惡的；同樣，一人若忍耐他人之欺辱，欺辱人的罪惡並不因此而減輕。所以，後果不增加行動之善惡。

正解 我解答如下：後果或是在預料中者，或者不是。若是在預料中的，顯然增加善惡。當一人想到從他的行為將產生許多惡時，但仍不放棄，可見他的意志更壞。

若後果不是在預料中者，要分開來講。因為若後果是本然或多次由此種行動產生者，則後果增加行動之善惡。因為能產生許多善的行動，按類別是比較好的行動，而本來能產生許多惡的行動是比較惡的。如果事出偶然或很少發生，則後果不增加行動之善惡。因為在判斷一事物的時候，只按那本然者，而不按偶然者。

釋疑 1.原因之德能是按本然之效果斷定，不是按偶然之效果斷定。

2.聽眾所為之善，是講道之本然效果，故增加講道者之賞報；若其目的即在此，更是如此。

3.這裡命科以處罰之後果，是本然地生於原因，並且是在預料中者，故加以處罰。

4.若虧格是罪過之結果，則所舉之理由成立。但它不是隨罪過而生，而是隨事實，使人欠缺領受聖事的資格。

第六節 同一個外在行動能否又善又惡

有關第六節，我們討論如下：

質疑 同一個行動似乎可能又善又惡。因為：

1.按《物理學》卷五第四章說的，「延續的運動，是一個運動」。但一個延續的運動能夠又善又惡，例如：一人經常去教堂，起初是爲了虛榮，後來是爲事奉天主。所以，一個行動能夠又善又惡。

2.此外，按哲學家在《物理學》卷三第三章說的，主動與受動（*actio et passio*）是一個行動。但受動能是善的，如基督之受動（受難）；而主動是惡的，如猶太人之主動。所以，一個行動可能又善又惡。

3.此外，奴僕就似是主人的工具，奴僕的行動即主人的行動，就如工具之動作是技師之動作。但有時奴僕之行爲是出於主人的好意志，所以那行爲是善的；但奴僕的意志是惡的，所以那行爲又是惡的。所以，一個行動能又是善的，又是惡的。

反之 相反對者不能在同一個事物上。善與惡是相反對的。所以，同一個行動不能又是善的，又是惡的。

正解 我解答如下：一個事物在某類別中是一個，而在另一類別中是許多個，並無不可。就如延續之面積，從量的觀點看是一個；但若一部分是白的，一部分是黑的，則在顏色類別中那不是一個。故此，如第三節釋疑1、第十八題第七節釋疑1.已說過的，一個行動從自然之觀點能是一個，而從道德觀點不是一個；反之亦然。延續性的走路行動，按自然類別是一個行動；若在這行動中，走路者的意志有所改變，則在道德上是許多行動，因爲意志是道德行動之根本。所以，一個行動在道德上若

是一個，不可能按道德上的善惡又善又惡。若是在自然類別中是一個，而不是在道德類別中是一個，則可能又善又惡。

釋疑 1.那具有不同意向的延續性動作，在自然類別中雖是一個，在道德上則不是一個。

2.主動與受動若有情願因素在，則屬於道德性類別。故由於因不同之意志，而各為一情願的行動時，在道德上是兩個；故能是一方是善的，另一方是惡的。

3.奴僕之行動，出於自己之意志者，不是主人之行動：只有在命令範圍者屬於主人。故奴僕之惡意不使主人之行動變成惡的。

第二十一題

論人性行動善惡所生之後果

一分爲四節一

232

神學大全·第四冊：論人的道德行為與情

然後要討論的是，人性行動因了是善的、或惡的而引起之後果（參看第十八題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、人性行爲是否由於善惡而是正當的、或有罪的。
- 二、是否因而是可讚美的、或可譴責的。
- 三、是否因而是有功的、或有過的。
- 四、是否在天主前有功或有過。

第一節 人性行爲是否由於善惡而是正當的、或有罪的

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人性行動似乎不因其善惡而是正當的、或有罪的。因爲：

1.按《物理學》卷二第八章說的，「罪惡是自然界的怪物」。怪物不是行動，而是生出來的不合自然秩序的東西。按那裡說的，由藝術和理性所產生的，模仿那由自然所生的。所以，行動不因了是惡的，和不合規則的便是有罪的。

2.此外，按《物理學》卷二第八章說的，罪惡之發生，是由於未完成自然或藝術所寄望之目的。但人性行動之善惡主要在於目的之志向，及其獲致。所以，行動之惡似乎不構成罪惡。

3.此外，若行動之惡構成罪惡，則哪裡有惡，那裡便有罪惡了。這是不合理的，因爲處罰，雖然是一種惡，但並不是罪惡。所以，行動不由於是惡的便是有罪的。

反之 前面第十九題第四節曾指出，人性行爲之善，主要繫於永恆之法律。故此，人性行動之惡，是由於不合永恆之法律。但這就是罪。因爲奧斯定在《駁摩尼教徒福斯德》卷二十二第七章說：「罪惡是違反永恆法律的言語、行爲、意念」。所以，人性行動因了是惡的而是有罪的。

正解 我解答如下：惡比罪範圍廣，善也比正當範圍廣。在任何事物上的善之欠缺皆是惡；但罪嚴格地說，在於一個爲了目的而做的行動，但不合那個目的。合不合目的是按某尺度來看。這尺度在按自然而行動的東西方面，即天性趨向此目的之德能。一個出於天性的行動若是按對這目的之天然傾向，則這行動是正當的，因爲中點沒有越出界限，即是行動沒有離開從主動根本到目的之秩序。一個行動若離開這個秩序，便構成罪。

爲那些由意志而行動者，近的尺度是人的理性；最高尺度便是永恆法律。人性行動若按理性及永恆法律之秩序走向目的，這行動便是正當的；若離開這個秩序，便稱爲罪。由前面第十九題第三及第四節已說過的，可知情願的行動若離開理性及永恆法律之秩序便是惡的；而一切善的行動皆與理性及永恆法律相合。因此，人性行爲因了是善的或是惡的，而是正當的或是罪惡。

釋疑 1. 罪惡被稱爲怪物，因爲怪物是由自然行動之罪惡產生的。

2. 目的有兩種：一是最後目的，一是近目的。在自然罪惡方面，行動雖不能達到最後目的，即被生者之完美；但並非不能達到任何近目的，因爲從自然之動作中有所形成。同樣，在意志之罪惡方面，一定不能達到所求之最後目的，因爲沒有一個惡的情願行動可導向幸福，亦即最後目的；但能達到意志所求之近目的。故此，這目的之志向既是指向最後目的者，在

這種目的之志向中即含有正當與罪惡之理。

3.每個東西，是以其行動走向目的：爲此，罪惡之理，既然在於背離導向目的之秩序，所以罪惡主要在行動。但按第一集第四十八題第五節釋疑4、第六節釋疑3裡說的，處罰是針對犯罪之人的。

第二節 人性行爲是否由於善惡而是可讚美的、或可譴責的

有關第二節，我們討論如下：

質疑 人性行動似乎不因爲是善或惡而是可讚美的或可譴責的。因爲：

1.《物理學》卷二第八章中說：「由自然而來者，亦能有罪惡。」但按《倫理學》卷三第五章中說的，自然的東西不是可讚美的，也不是可譴責的。所以，人性行動不因其是惡或罪而成爲可譴責的；同樣，也不因爲是善便是可讚美的。

2.此外，在道德性行動上能有罪，在藝術性行動上也能有罪，因爲《物理學》卷二第八章中說：「文法學家寫的不正確，及醫生給的藥品不對，都是犯罪。」但藝術家不因爲做得不好而受到譴責，因爲藝術家的造詣就在於願意做得好就能做得好，願意作品壞就壞。所以，似乎道德性行動也不因爲是惡便可譴責。

3.此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說，惡是「病弱的，無能的」。但病弱或無能排除或減輕可譴責的理由。所以，人性行動不因爲是惡的便可譴責。

反之 哲學家《倫理學》卷三第一章卻說：「德性之行爲是可稱讚的，反面的行爲是可斥責或譴責的。」但善的行動是德性之行動，因爲按《倫理學》卷二第六章裡說的，「德性使具有之

者成爲善的，亦使其行爲成爲善的」；故此，反面的行動是惡的。所以人性行動，由於是善或惡的，而成爲可讚美的或可譴責的。

正解 我解答如下：就如惡比罪範圍廣，罪又比罪咎（culpa）範圍廣。因爲是把一行動歸之於行動者，才說這行動是可讚美的或可譴責的；因爲讚美與譴責無非就是將行動之善或惡歸給某人。一個行動如果是在行動者之權下的，他對其行動有自由主權，才能歸屬於他。情願之行動皆是這樣的：因爲人對其行動操有主權是由於意志，如前面第一題第一及第二節已說過的。故此，只有情願之行動的善或惡，構成可讚美或可譴責之理由；在這些行動上，惡，罪，及罪咎，都是同一回事。

釋疑 1.自然性的行動不是在行動者的權下，因爲天性是固定於一的。因此，雖然在自然行動方面有罪，但是沒有罪咎。

2.在藝術上及道德上的理不相同。藝術之理是指向個別之目的，這目的是由理性構想出來的。道德之理指向整个人生之普遍目的。個別目的附屬於普遍目的。按第一節已說過的，罪既然是背離目的，在藝術行動上，遂有兩種罪。一種是由於背離藝術家所指望之個別目的，這是藝術上專有的罪，例如：藝術家想做好的作品而做了壞的，或要做壞的而做成了好的。另一種罪是由於背離人生之普遍目的，例如：藝術家想做並做了壞作品，用以欺騙他人，這也稱爲犯罪。但這罪不是藝術家之爲藝術家所專有的，而是由於他是人。故此，因了第一種罪，藝術家是以藝術家之資格受譴責；因了第二種罪，人是以人的資格受譴責。但在道德上，因爲看的是人生普遍目的之理，惡及非常是看對人生普遍目的之背離。故此因了這種罪，受譴責的是人，並且因爲是人，又因爲是人性行動。因此哲學

家在《倫理學》卷六第五章說：「在藝術上，因願意而犯罪者，更爲可取；但在智德上，更爲不可取，在涵養德性上亦然。」

3. 情願之惡裡的那種病弱，屬於人的權下。因此，既不排除，也不減輕罪咎。

第三節 人性行動是否由於善惡而有功、或有過

有關第三節，我們討論如下：

質疑 人性行動似乎不因其善惡而有功、或有過。因爲：

1. 功與過是針對報應而言，關係到他人時始能有。但並非所有的人性善惡行動皆與他人有關，有些只關係到自己。所以並非一切人性的善惡行動皆有功或有過。

2. 此外，無人因了隨意安排自己爲主人的東西而堪受賞罰，例如：一人破壞自己的東西，並不像破壞他人的東西那樣要受罰。但人是自己之行動的主人。所以，不因了善或不善爲處理自己的行動而堪受賞或受罰。

3. 此外，一人爲了自己獲得了善，不因此便能要求他人對它善；關於惡也是同理。但善的行動本身便是行動者的一種善及成就，惡的行動則是他的惡。所以，人不因了善行或惡行便有功、或有過。

反之 《依撒意亞》第三章10及11節說：「義人是有福的，因爲他們必享受自己行爲的善果。禍哉作惡的人，他必遭災禍，因爲他手中的作爲必回報於他。」

正解 我解答如下：功與過是指按正義該得的報應。按正義給一人報應，是因了他做了對他人有益或有害的事。但要知道，每個在社會中生活的人，就好像整個社會的一部分，或一個成

員。無論誰做了對社會中之一員有益、或有害的事，影響整個社會；就如誰傷了手，便是傷了人。所以，一人做了對某私人有益、或有害的事時，便有兩層功過之理由。其一，他所利、或所害之私人，應對他有回報。其次，整個團體應對他有回報。一人的行動若直接指向團體之利害，則主要地並首先團體該對他有回報；其次是團體中的每一員。如果一人的行動是對自己有益、或有害，也得有回報，因為這事影響整個團體；但在私人方面則不要有回報，除非按類似的正義方式，即按自己對自己的正義，而自己回報自己。

由此可見，善的或惡的行動，如果是在意志權下的，便是可讚美的、或可譴責的；按其對目的之關係，則是正當的、或有罪的；按其對他人之正義報應關係，則是有功的、或有過的。

釋疑 1.雖然有時人的善惡行動，不指向別的私人之利害，仍然有對外關係，因為牽涉到團體之利益。

2.對自己之行動有主權的人，他善或不善為安排自己的行動，也有功或有過，因為他自己另有所屬，即屬於他為其成員之一的團體；在他處置他的其他東西時，也是一樣，因為他該用以為團體服務。

3.人對自己做的善或惡，影響到團體，如正解已說過的。

第四節 人性行動的善惡是否在天主前有功或有過

有關第四節，我們討論如下：

質疑 人性行動的善惡，對天主似乎沒有功過可言。因為：

1.前面第三節已說過，功過是指加給他人之利益或害處應得之報應。但人的善惡行動對天主無利無害。的確，《約伯傳》第三十五章6及7節說：「你若犯罪，為祂有什麼害處？你若作惡多端，又能加害祂什麼？如果你為人正義，為祂又有何益？」

所以，人的善惡行動在天主前沒有功過。

2.此外，工具在使用工具的人面前沒有功過，因為工具的全部作為都是用工具者的；但人在行動上，是主要推動他的天主之德能的工具。因此《依撒意亞》第十章15節說：「斧頭豈能對用斧頭砍伐的人自豪？鋸豈能向拉鋸的人自誇？」這裡顯然把有行動的人比為工具。所以，人行善或做惡，在天主前沒有功過。

3.此外，人性行動是因了對外的關係而有功過。但並非所有的人性行動皆與天主有關。所以，並非一切善惡行動皆在天主前有功或有過。

反之 《訓道篇》第十二章14節卻說：「天主對一切行為，連最隱秘的，不論好壞，都要一一審判。」但審判帶有報應，因而稱為功過。所以，一切人性善惡行動皆在天主前有功或有過。

正解 我解答如下：如第三節已說過的，一人的行動，因了對外的關係，而有功或有過。對外關係或基於私人，或基於團體。在這兩方面，我們的善惡行動皆在天主前有功或有過。以私人而言，天主是人的最後目的。按前面第十九題第十節說的，一切行動皆應指向最後目的。因此，誰做了不能導向天主的惡事，就是不給天主最後目的應得之尊敬。以整個宇宙之團體來說，管理團體者主要的任務是照顧共同之利益，所以他該報應那些在團體中做善或為惡的人。在第一集第一〇三題第五節已經說過，天主是整個宇宙的指導者和管理者，特別是有理性之受造物的。故顯然人性行動對祂有功或有過；否則的話，則是天主不照管人性行動。

釋疑 1.人以其行動對天主本身什麼也不能增加，什麼也不能減少；但人在守或不守天主所立的秩序時，在人自己那方面對天主是有所虧欠、或有所奉獻。

2.人被天主推動，有似工具，但這並不排除人仍以其自主能力推動自己，這由前面第九題第六節釋疑3.已說過的可明顯看出。故其行動在天主前有功或有過。

3.人不是以其整體及其全部所有屬於政治團體，所以他的行動不是每個皆對政治團體有功或有過。但人的整體，他的一切所有及所能，皆屬於天主；所以人的每個行動，無論是善是惡，只要是行動，便在天主前有功或有過。

第二十二題

論靈魂之情的主體

一分爲三節一

在這以後要討論的是靈魂之情（*passio*；參看第六題引言）。先做廣泛之討論；然後個別加以討論（第二十六題）。廣泛地來講，有四點要討論：第一，情之主體；第二，彼此之區別（第二十三題）；第三，彼此之關係（第二十五題）；第四，情之善惡（第二十四題）。

關於第一點，可以提出三個問題：

- 一、靈魂是否有情。
- 二、情主要在嗜慾部分，抑或在知覺部分。
- 三、情主要在感官嗜慾，抑或在智性嗜慾或意志。

第一節 靈魂是否有情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎靈魂中沒有情（*passio*）。因為：

1.「感受」（或情，*passio*、*pati*）是質料之特性。但按第一集第七十五題第五節裡說的，靈魂不是由形式及質料合成的。所以靈魂內沒有感受（或情）。

2.此外，按《物理學》卷三第三章說的，情（感受）是被推動。但在《靈魂論》卷一第三章指出靈魂不被推動。所以靈魂沒有情。

3.此外，情（感受）是走向腐化的途徑；因為《辯證論》裡說：「凡是情（感受），特別是所承受者，腐化本體。」（卷六第六章）但靈魂是不朽的。所以，靈魂沒有情。

反之 宗徒在《羅馬書》第七章5節卻說：「我們還在肉性權下的時候，那藉法律而傾向於罪惡的情慾，在我們的肢體內活動。」罪惡是專在靈魂上的。故所謂傾向於罪惡的情慾也是在靈魂上。

正解 我解答如下：「感受」(pati，情之原始意義)，有三種。一種是一般的，即凡有所收受即是感受，雖然東西毫無損失，如：空氣受光照時，說空氣有所感受。這更好說是被成全，而非感受。另一種是正式的感受，即是有受又有失的感受。但這有兩種情形。有時失去者是對東西不適合的，例如：動物之身體重獲健康，得到健康，除去疾病，是一種感受。另一種情形正相反，例如：生病是失去健康，得到疾病，也是一種感受，這是最正式的感受。因為說「受」，是說東西被拉向主動者；而離開適於自己者，更能顯出是被拉向他物。故此，在《生滅論》卷一第三章裡說，由下賤者生出高貴者，是單純的生長，及相對的腐化；而由高貴者生出下賤者，則正相反。

這三種感受（或情），在靈魂上都有。關於單純的收受，如說：「感覺與理解是感受」（《靈魂論》卷一第五章）。有所失的感受只適於形體物之變化。因此，正式之感受只因偶然才屬於靈魂，即是在組合體有感受時。但在這方面仍有所區分，因為向壞變化比向好變化，更合於感受之意義。所以，悲傷比歡樂之感受更真切。

釋疑 1.帶有變化及損失的感受，是質料所專有的；因此，只有那由形式及質料合成的東西才有。但只有所收受之感受，不必是質料專有的，凡在潛能狀態者，皆可能有。靈魂雖非由形式及質料所合成，但有一些潛能性質，因而能有所收受和感受，按此而稱理解為感受，如在《靈魂論》卷三第三章所說的。

2. 感受與被推動雖不本然屬於靈魂，但偶然也可能，如在《靈魂論》卷一第三章裡說的。

3. 所舉之理由是根據變壞之感受。這種感受只能偶然地屬於靈魂，本然地是屬於組合體，因為組合體是可朽的。

第二節 情主要是在嗜慾部分，抑或在知覺部分

有關第二節，我們討論如下：

質疑 情似乎主要在靈魂之知覺部分，而非在嗜慾部分。因為：

1. 按《形上學》卷二第一章說的，每一類別中的最先者，似乎是屬於該類別者中的最大的，並是其餘的原因。但感受（情）先出現在知覺部分，而非在嗜慾部分。因為若非在知覺部分先有所感受，嗜慾部分不能有所感受。所以，感受（情）主要在知覺部分，而非在嗜慾部分。

2. 此外，較多主動的，似乎較少被動（受動）。因為主動與被動（受動）是對立的，但嗜慾部分比知覺部分更為主動。所以，情似乎是在知覺部分。

3. 此外，就如感官性嗜慾是身體器官上的機能，感官性知覺能力也是一樣。但靈魂之感受，嚴格地說，是按身體之變化。所以，情主要不在感官性嗜慾部分，而在感官性知覺部分。

反之 奧斯定在《天主之城》卷九第四章裡卻說：「心靈的變動，希臘人稱之為感受（pathe）。我們中有人如西塞祿，稱之為感受困擾，有人稱之為感應或感情，也有人隨希臘人稱之為感受。」由此可見靈魂之感受與感應是一事。但感應顯然屬於嗜慾部分，而非屬知覺部分。所以，感受（情）主要在嗜慾部分，而非在知覺部分。

正解 我解答如下：如**第一節**已說過的，在「感受」這名詞中，含有承受者被拉向主動者之意義。靈魂之受物吸引，主要在嗜慾能力，而非在知覺能力。因為靈魂由於嗜慾能力，對外物本身有一種傾向。因此，哲學家在《形上學》卷六第四章說，嗜慾機能之對象「善與惡，是在東西內」。知覺能力不是被東西之本身吸引；在認知東西時，是按東西之意象，意象則是按知覺能力自己之方式握有或接受。故那裡又說，屬於認知方面的「真與假，不是在物中，而是在心靈中」。由此可見，情（感受）之理主要在嗜慾部分，而不在知覺部分。

釋疑 1.那屬於成就者，與那屬於缺欠者，關係正好相反。因為關於成就方面，程度最高者是離第一根本最近者；離第一根本愈近，程度就愈高。就如光亮的程度，是看離那最光亮者是遠是近，離得愈近，亮度愈高。但關於缺欠方面，其程度不在於離最高者近，而在於離完美者遠，因為缺欠之理即在於此。所以離第一個愈近，缺欠程度愈不高；為此，在根本處常是缺欠最少，而漸遠漸多起來。情（感受）屬於缺欠，因為在潛能狀態者才能有感受。所以，那些離第一完美者近的，即是離天主近的，很少有潛能及感受，其他的當然有的就多。是以在靈魂先有之能力上，即在知覺能力上，感受成份也較少。

2.說嗜慾能力更為主動，因為它是外在行動的主要根本。但這也是它比較更被動（受動）的原因，因為它對外物本身有一種傾向，我們用外在行動是為獲取外在的東西。

3.在**第一集第七十八題第三節**已經說過，靈魂的器官能有兩種變化。第一，精神性變化，即在接受東西之意象時。這種變化本然見於感官知覺之行動；如眼睛被可見者所變化，但眼睛並不成為有顏色的，而是接受顏色之意象。第二種是器官的自然變化，即器官之自然狀態有所變化，如：變熱或變冷，及

其他這類變化。這種變化對感官知覺之行動是偶然的，例如：眼睛因凝視而感疲勞，因太亮的東西而眼花；這種變化對感官嗜慾之行動則是本然的。因此，在給嗜慾部分之動態下定義時，是以器官之某自然變化為質料，如《靈魂論》卷一第一章說：「忿怒是熱血攻心」。可見感受主要見於感官嗜慾之行動，而少見於感官知覺之行動，雖然兩個皆是身體器官之行動。

第三節 情是否主要在感官嗜慾，而非在智性嗜慾或意志

有關第三節，我們討論如下：

質疑 情似乎主要不在感官嗜慾，而在智性嗜慾。因為：

1. 狄奧尼修在《神名論》第二章說，葉羅萃（Hierotheus）「的學問是來自更神奇的靈感，他不只是學習，而且是感受神聖的事理」。神聖事理之感受，不能是屬於以感官性的善為對象的感官嗜慾。所以，智性嗜慾有情（感受），就如感官嗜慾之有情（感受）。

2. 此外，主動力愈強，感受也愈強。但智性嗜慾之對象是普遍的善，感官嗜慾之對象是個別的善；普遍之善的主動力比後者強。所以，情（感受）主要見於智性嗜慾，而非在感官嗜慾。

3. 此外，樂與愛是情。但在智性嗜慾中也有這些情，不只在感官嗜慾中有；不然的話，聖經上便不會將這些情加之於天主及天使。所以在感官嗜慾中的情，並不甚於在智性嗜慾中者。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章，描寫動物之情時，卻說：「情是在善或惡之心像下產生的感官嗜慾之動態。」他又說：「情是由於見到善或惡而起之非理性魂靈的動態。」

正解 我解答如下：如第一節已說過的，嚴格地講，有身體變化，才能有情。在感官嗜慾之行動中有這種變化；而且不只有如在感官知覺方面的精神性變化，並且也有自然變化。在智性嗜慾的行動中不需要有身體上的變化，因為這種嗜慾不是某器官的機能。由此可知，嚴格地說，情主要見於感官性嗜慾，而非在智性嗜慾；由大馬士革的若望所下的定義也可知道（參見反之）。

釋疑 1.那裡所謂的「神聖事理之感受」，是指對神聖事理之感應，以及愛情與神聖事情之結合；但這不必有身體上的變化。

2.情（感受）之強弱不只繫於主動者之力量，也繫於受動者之感受能力。因為感受力強的，小小的動機便能使之有很大的感受。雖然智性嗜慾之對象的主動力，比感官嗜慾之對象的主動力強，但感官嗜慾的感受力比較大。

3.愛與樂等等用於天主和天使，以及按智性嗜慾而用於人時，是指單純的意志行動及其相似的效果，但沒有情（感受）。為此奧斯定在《天主之城》卷九第五章說：「天使降罰，但不感受忿怒；他們濟助，但無憐憫的感受。人類言語，習於將這些情（感受）的名稱僭用於天使，乃因有關活動的相似，非因柔弱的感應。」

第二十三題

論情彼此之區別

一分爲四節一

然後要討論的是情彼此之區別（參看第二十二題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、慾情與憤情是否有別。
- 二、憤情部分之對立是否按善惡之對立。
- 三、是否有情沒有對立者。
- 四、同一機能不同類別之情，能否互不對立。

第一節 憤情 (irascibilis) 與慾情 (concupiscibilis) 是否有別

有關第一節，我們討論如下：

質疑 憤情部分與慾情部分之情似乎是一樣的。因爲：

1. 哲學家在《倫理學》卷二第五章說，靈魂之情是那「伴有哀樂者」。但哀樂是在慾情部分。所以，凡情皆在慾情部分，不是有些情在慾情部分，有些在憤情部分。

2. 此外，關於《瑪竇福音》第十三章33節所說：「天國好像酵母」等那段話，熱羅尼莫的「註解」上說：「在理性上，我們有明智，在憤情上，有對惡習之憎惡，在慾情上有德性之願望。」但按《辯證論》卷二第七章說的，憎惡是在慾情部分，就如與之相對的愛。所以，同一個情在慾情部分，也在憤情部分。

3. 此外，情與行動是按對象分類別。但憤情及慾情之情的對象是同樣的，即善與惡。所以，憤情與慾情之情是一樣的。

反之 不同之機能的行動類別不同，如看與聽。但按第一集第八十一題第二節裡說的，慾情與憤情是感官性嗜慾的兩種機能。按前面第二十二題第三節說的，情既然是感官性嗜慾之動態，故憤情部分的情與慾情部分的情，按類別不是相同的。

正解 我解答如下：憤情部分與慾情部分之情，類別不同。既然按第一集第七十七題第三節裡說的，不同之機能有不同之對象，不同之機能的情必然是指向不同的對象。因此，各機能之情在類別上的區別更大；因為要區分機能，比要區分情或行動，需要更大的對象上之區別。就如在自然物中，共類之區分是看質料之潛能的差別，別類的區分則看同一質料在形式上的差別；同樣，在靈魂之行動方面，屬於不同機能之行動，不只在別類上不同，在共類上也不同。關於在同一機能之共同對象下包含的各個別對象的行動或情，彼此之差別就如同一共類中的別類。

所以，要區分哪些情是在憤情部分，哪些在慾情部分，須看兩個機能之對象。在第一集第八十一題第二節裡曾說，慾情機能之對象，是單純的感官性之善或惡，即是可喜的、或可悲的。但因為有時靈魂在求這種善或避這種惡時，遇到困難和阻力，因為它多少超出一般的動物性能力；那麼，那善與惡若帶有困難或艱苦，便是憤情之對象。所以，情若是關於單純的善與惡，便屬於慾情，如：喜樂、哀愁、愛好、憎惡等等。凡關於有艱苦者之情，即關於難於獲取或退避的，就屬於憤情，如：勇猛、畏懼、企望等等。

釋疑 1.如在第一集裡說過的，動物有憤情（憤發）能力，是為克服慾情在追求其對象時的阻障，或困了難得之善，或困了難勝之惡。因此，憤情部分之情皆歸結到慾情部分之情。為此，

憤情部分之情隨有屬於慾情部分之情的樂與哀。

2.熱羅尼莫將惡習之憎惡歸於憤情部分，不是根據憎惡的理由，憎惡本屬於慾情部分；而是由於抗拒阻力之理由，抗拒阻力屬於憤情。

3.因為善是可喜愛的，故引動慾情。但若善難於獲得，則有點與慾情不合。因此需有別的機能傾向這種善。關於惡也是同理。這機能便是憤情機能。所以，慾情部分的情與憤情部分的情，按類別不同。

第二節 憤情部分之情的對立是否按善與惡之對立

有關第二節，我們討論如下：

質疑 憤情部分之情似乎只按善惡而對立。因為：

1.前面第一節釋疑1.曾說，憤情部分之情指向慾情部分之情。但慾情部分之情只按善惡而對立；例如愛與憎，樂與愁。所以憤情部分之情亦然。

2.此外，情是按對象而分類，就如運動是按終點分類。但按《物理學》卷五第五章說的，只在終點相對立時，運動才有對立。所以也只在對象相對立時，情才有對立。嗜慾之對象是善或惡。所以嗜慾機能之情，只能因善惡而對立。

3.此外，亞維采那在《論物理》卷六（《論靈魂》卷二第三章）說：「靈魂的情皆是按接近與遠離去看」。然而，是因了善才要接近，因了惡而要遠離。因為正如《倫理學》卷一第一章說的，「善是一切所追求者」，而惡是一切皆逃避者。所以，靈魂之情上的對立，只能是按善惡。

反之 按《倫理學》卷三第七章說的，勇猛與畏懼是對立的。但其對立不是根據善惡，因為二者皆是針對某些惡的。所以，憤情部分之情並非皆按善惡而對立。

正解 我解答如下：按《物理學》卷三第三章說的，情是一種運動。所以情之對立，必然是按運動或變化之對立。按《物理學》卷五第五章說的，運動或變化之對立有兩種。一種按離同一終點之遠近；這種對立是專屬於變化的，即是說屬於生長的，生長是朝向實在之變化，並屬於腐化的，腐化乃背向實在之變化。另一種對立是按終點之對立；這是專屬於運動之對立，例如：變白是自黑到白之運動，與由白到黑之運動相對立。

在靈魂之情上也有兩種對立：一種按對象之對立，即按善與惡之對立；另一種按對同一終點之遠近。在慾情部分之情上只有第一種對立，即根據對象之對立；在憤情部分之情方面，兩種對立皆有。其中的理由是因為按前面第一節說的，慾情之對象乃是單純的感官性的善與惡。而善以其為善而言，不能是起點，只能是終點。因為沒有東西逃避善只因為那是善，而是一切皆追求善。同樣，沒有東西追求惡只因為那是惡，而是一切皆逃避惡。故此，惡沒有終點的意義，只能是起點。因此，針對善的慾情之情，皆是面向善的，如：愛、願望、樂；而針對惡的慾情之情，皆是面背惡的，如：憎惡、厭棄（逃避）、哀愁。可見在慾情之情方面，不可能有按對同一對象之向背的對立。

但憤情之對象不是單純的感官性之善惡，而是其所帶有之困難與艱苦，如前面第一節已說過的。艱難的善有值得追求的理由，因為那是善，這屬於企望（或希望）之情；也有離棄它的理由，因為那是艱難的，這屬於失望之情。同樣，艱苦的惡，由於是該避的惡，屬於畏懼之情；這惡也有使人憤發向前的理由，因為那是艱苦的，即是可用以解除惡之控制，這屬於勇猛之情。所以，在憤情部分的情上，有根據善惡的對立，如：企望與畏懼；也有按離同一終點遠近之對立，如：勇猛與畏懼。

由上面說的，已可知各**質疑**之答案。

第三節 靈魂之情是否有不對立者

有關第三節，我們討論如下：

質疑 靈魂之情似乎皆有相與對立者。因為：

1.按前面第一節說的，凡靈魂之情，或屬於憤情或屬於慾情。但兩組情皆有其對立方式。所以，靈魂之情皆有其對立者。

2.此外，凡靈魂之情，皆是以善或惡為其對象，這乃是嗜慾部分的普遍對象。但以善為對象的情，與以惡為對象的情彼此對立。所以，情皆有其對立者。

3.此外，前面第二節曾說，靈魂之情是按接近與遠離而分。但接近與遠離彼此對立。所以，靈魂之情皆有其對立者。

反之 忿怒是靈魂的一種情。但按《倫理學》卷四第五章說的，沒有情與忿怒對立。所以不是凡情皆有其對立者。

正解 我解答如下：忿怒之情的特點，就是無論按遠近或按善惡，皆不能有所對立。忿怒是由於已經臨身的艱苦之惡而生。在這情況，或者嗜慾認敗，這時則出不了哀愁之範圍，而這是慾情部分的情；不然就得為抵抗這個有殺傷力的惡而有所動，這即是忿怒。這時不能有逃避之動態，因為惡已臨在身上或已經過去。因此不能按遠近而有與忿怒相對立的情。

同樣，按善惡也不能有對立者。因為已臨身的惡與已到手的善相對立；但已到手的善不能再有艱苦的意味。在得到了善以後，嗜慾除了安於此善外，不能有別的動態，而安於所得之善屬於樂，這是慾情方面的情。

所以，不能有別的靈魂之情以與忿怒之動態對立，除非停止運動，如哲學家在《修辭學》卷二第三章裡說的，「消氣與忿怒是相對的」；這不是相反的對立，而是消極的或欠缺式

的對立。

由上面說的，已可知各**質疑**之答案。

第四節 同一機能不同類別之情，能否互不對立

有關第四節，我們討論如下：

質疑 同一機能不同類別之情，似乎不能不彼此對立。因為：

1. 靈魂之情是按對象分類別。靈魂之情的對象是善及惡，因其此項分別而有情的對立。所以同一機能不相對立的情，不能有類別上的不同。

2. 此外，別類的差別，是按形式之差別。但按《形上學》卷十第八章說的，凡按形式的差別，皆是按某種對立。所以同一機能之不相對立的情，沒有類別上的差別。

3. 此外，既然靈魂之情皆在於對善或惡的遠近關係，似乎靈魂之情的差別，必然或按善惡之差別，或按向背之差別，或按向背之遠近的差別。但前兩種差別，造成靈魂之情上的差別，如**第二節**已說過的。第三種差別不造成種類上的差別；否則的話，靈魂之情將有無限類別。所以，同一機能之情，若類別不同，不能不對立。

反之 愛與樂不同類別，又同屬慾情部分。二者並不相對立，而且更好說一個是另一個的原因。所以，有些同一機能之情，類別不同，但不相對立。

正解 我解答如下：情是以動機相區分，情之動機亦即情之對象。動機的區別可以從兩方面去看：一是看動機之類別及性質，如火與水不同；另一方面是看動機之能力的差別。在靈魂之情上，動機之推動能力的區別，可比照自然界推動者去看。凡推動者是把被動者拉向自己，或把它推開。在拉向自己時，

有三層程序。首先給它一種傾向或趨勢，使它指向自己；例如輕的物體——即上升之物體，先給其所產生之物體輕度，使之有上升能力。第二，若所產生之物體，不是在其應在的地方，使之動向此地方。第三，使之到達本位後安定下來；因為使一物定止於一處及推之動向此處之原因是同一個。關於排斥之原因也是一樣。

在嗜慾的動態中，善有吸引力，而惡有排斥力。所以，善先在嗜慾機能上，產生一種向善的傾向、或適合性、或自然符合性，這屬於愛之情（*amor*）。在惡方面與愛相對的，是惡或憎惡（*odium*）。第二，若善是尚未得到的，便推動嗜慾追求所愛之善，這便是願望（*desiderium*）或是慾望（*concupiscentia*）。在惡方面與此相對的是厭棄（*abominatio*）或是逃避（*fuga*）。第三，得到了善之後，使嗜慾定止於所得之善，這屬於快樂（*delectatio*）或喜樂（*gaudium*）。在惡方面與之相對的是傷痛（*dolor*）或哀愁（*tristitia*）。

在憤情部分之情上，假定先有由慾情而來之求善或拒惡傾向，而慾情只單純地涉及善或惡。關於尚未得到之善，有企望（*spes*）和失望（*desperatio*）。關於尚未臨身的惡有畏懼（*timor*）及勇猛（*audacia*）。關於已經獲得的善，在憤情方面沒有相當的情；因為按前面說的，已得之善無艱苦理。但對已經臨身的惡，有忿怒（*ira*）。

這樣說來，可見在慾情方面有三對情，即：愛（好）與憎惡，願望與逃避，喜樂與哀愁。在憤情方面也有三組，即：企望與失望，畏懼與勇猛，以及忿怒；忿怒沒有相與對立者。所以，類別不同的情共為十一種，六種在慾情方面，五種在憤情方面。這十一種，包括了靈魂所有的情。

由上面說的，可知各質疑之答案。

第二十四題

論靈魂之情的善惡

一分爲四節一

然後要討論關於靈魂之情的善惡（參看第二十二題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、靈魂之情是否能有道德性的善惡。
- 二、按道德觀點，是否靈魂之情皆惡。
- 三、是否凡情皆增減行動之善惡。
- 四、是否有情按本類即是善的、或惡的。

第一節 靈魂之情是否能有道德性的善惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有一個情在道德上是善的或惡的。因爲：

1. 道德性的善惡是專屬於人的；如盎博羅修在《路加福音注疏》序言中說的：「道德嚴格地說是人性的」。但情不是人專有的，而是與其他動物所共有的。所以，靈魂之情沒有一個在道德上是善的或惡的。

2. 此外，按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，人的善或惡乃是「合理性之實在或背理性之實在」。但按前面第二十二題第三節說的，靈魂之情不是在理性部分，而是在感官性嗜慾部分。所以，不關乎人道德上的善惡。

3. 哲學家在《倫理學》卷二第五章說：「我們不因了情而受讚美或譴責」。但我們是按道德上的善惡受讚美或受譴責。所以，情在道德上沒有善惡。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第七章，論靈魂之情卻

說：「若愛是善的，情便是善的；若愛是惡的，情便是惡的。」

正解 我解答如下：可以從兩方面去看靈魂的情：一方面，看其本身；另一方面，按其隸屬於理性及意志之命令。若看其本身，即視之為嗜慾之非理性的動態，則沒有道德性的善惡；因為按前面第十八題第五節說的，道德性之善惡繫於理性。若按其隸屬於理性及意志之命令，則有道德性的善惡。因為感官嗜慾與理性及意志之關係，比外肢與理性及意志之關係，更為密切；但外肢之動態或行動若是情願的，有道德上的善惡。所以，情若是情願的，更有道德上的善惡。若受到意志之命令，或未為意志所禁止，情便是情願的。

釋疑 1. 按其本身來看，情是人與其他動物所共有的；但按其受理性支配看，則情為人所專有者。

2. 按《倫理學》卷一第十三章說的，下級嗜慾之能力，因為「分得一些理性」，也稱為是有理性的。

3. 哲學家說我們不因情而受讚美或譴責，是按情本身說的；但並不排除能因了其與理性之關係而成為可讚美的、或可譴責的。因此他接著說：「一人不因了害怕或生氣而受讚美或譴責，而要看情況怎樣」，即是看合理或不合理。

第二節 按道德觀點是否靈魂之情皆惡

有關第二節，我們討論如下：

質疑 在道德上，靈魂之情似乎都是惡的。因為：

1. 奧斯定在《天主之城》卷九第四章說：「有人稱靈魂之情為疾病或困擾。」但靈魂上的疾病或困擾，皆是道德上的惡。所以，靈魂之情在道德上皆是惡的。

2. 此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第二十二

章說：「行為是按天性的動態，情是反天性的動態。」但靈魂之反天性的動態是道德上的惡和罪；爲此，他在另一處說，魔鬼「從按天性者變成了反天性者」（第四章）。所以這些情在道德上是惡的。

3.此外，凡促成罪惡者，皆是惡的。但這些情造成罪惡，因此《羅馬書》第七章5節稱之爲「罪惡之情慾」。所以，情在道德上似乎是惡的。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第九章卻說：「（他們的）正直愛情，使這些情的感應都成爲正當的。他們畏懼犯罪，希望固執於善，以罪惡爲憂，以善事爲樂。」

正解 我解答如下：關於這個問題，斯多噶派與亞里斯多德派的意見不同：斯多噶派說情皆是惡的；亞里斯多德派說有節制的情是善的。這個差別在字面上雖然相去很遠，但實際上若看兩方的觀念，相去無幾或不遠。斯多噶派不區分感官與智性；因此也不分感官嗜慾與智性嗜慾。故此，他們不把靈魂的情與意志的動態分開，即不將感官嗜慾稱爲情，將智性嗜慾稱爲意志的動態；而他們將嗜慾方面合理的動態概稱爲意志，而不合理的稱爲情。因此西塞祿隨從他們的意見，在《杜士古廬論集》（*De Tusculanis quaestionibus*）卷三第四章中，將情稱爲「靈魂的疾病」。故此，他推論說：「有病的就不是健全的；不健全的便是糊塗的。」因此我們也稱糊塗人是不健全的。

亞里斯多德派則將感官嗜慾之動態統稱爲情。故認爲若受理性支配，則是善的；若不聽理性之支配，便是惡的。由此可見，西塞祿在同一書中（第十章），對亞里斯多德派贊同情之適中的意見，反駁的實在沒有理由。他說：「凡是惡，包括適中的在內，皆應避免。就如身體，即便是適中的生病，亦是不

健全的；如此則疾病的適中，或靈魂之情的適中，也是不健全的。」因為除非情不受理性之支配，不得稱之為靈魂的疾病或困擾。

釋疑 1.由上可知**質疑**1.之答案。

2.靈魂的每種情，皆對心之自然動態有所增減，或使之動的較快，或者較慢，按心的收縮及擴張；情之理即在此。但情並不一定常背反自然理性的秩序。

3.靈魂的情若不合理性，便導致罪惡；若合於理性，則屬於德性。

第三節 情是否增減行動之善惡

有關第三節，我們討論如下：

質疑 無論什麼情，似乎皆減少道德行動之善。因為：

1.道德行動之善繫於理性之判斷，凡妨礙理性之判斷者，皆減少道德行動之善。但凡情皆妨礙判斷，因為薩魯斯底（Sallustius, 86-34 BC）在《論卡提里那之政變》（*Catilinario*）第五十一章說：「人在考慮有問題的事時，應拋開仇恨、忿怒、友誼及慈悲。」所以凡情皆減少道德行動之善。

2.此外，人的行動，愈像似天主的行動就愈善；故此宗徒在《厄弗所書》第五章1節說：「你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣。」然而，奧斯定在《天主之城》卷四第五章說：「天主及天使，處罰而無忿怒，輔助而不為痛苦所動。」所以做這些善事不帶情比帶情更好。

3.此外，正如道德上的惡是看其與理性之關係，善也是一樣。但情減少道德性的惡，由於情而犯罪者，比那由預謀而犯罪者，罪過較輕。所以不帶情行善，比那帶情行善者，善功較大。

反之 奧斯定在《天主之城》卷九第五章卻說，慈悲之情，「有助於理性，倘若慈悲尊重正義，無論是為濟助貧困者，或為寬恕悔過者」。但有助於理性者，不減少道德性的善。所以情不減少行為之善。

正解 我解答如下：斯多噶派因了認為凡情皆是惡的，故主張凡情皆減少行動之善；因為善若雜有惡，則善或被完全破壞，或被減少。若靈魂之情只指感官嗜慾之不合理的動態，即指靈魂之困擾及病態，則這主張正確。但若情是指感官嗜慾的一切動態，則這些情若受理性支配，便也屬於人在善方面的成就。既然人之善的基礎在於理性，則適合人者包羅得愈多，則這善的成就也愈高。因此沒有人否認，外肢受理性支使，屬於善之成就。那麼，按前面第十七題第七節說的，感官嗜慾既然能服從理性，則使靈魂之情受理性規範，也是人之道德性或人性之善的成就。

就如人又願意善又表現為行動更好；同樣，人不只按意志動向善，同時也按感官嗜慾動向善，屬於人道德上之善的成就。就如《聖詠》第八十四篇3節說的：「我的心靈以及我的肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」這裡心靈可解釋為智性嗜慾，而肉身為感官性嗜慾。

釋疑 1. 靈魂之情與理性之判斷可以有兩種關係。第一是在判斷以前。這樣，情蒙蔽理性之判斷，而道德行動之善繫於理性之判斷，故減少行動之善。一人因理性之判斷而做愛德行為，比只由於慈悲之心更為可貴。另一種是在判斷以後。這又分為兩種。第一種是以挹注方式，即由於靈魂之高級部分強烈地動向一物，引起低級部分亦隨之而動。這時感官嗜慾之情是意志強烈的記號，所以顯示更大的道德性的善。另一種是以選擇方

式；即是人經理性之判斷，決定發動情，爲了在感官嗜慾的合作下，行動更有效。這樣則靈魂之情增加行爲之善。

2. 天主及天使沒有感官性嗜慾，也沒有肉身肢體。所以，不像我們一樣，他們的善不看情及身體動作之關係。

3. 在理性之判斷以前傾向惡的情，減輕罪過；但在理性判斷以後者，按上述方式之一（參照釋疑1.），增加罪過或顯示罪過之增加。

第四節 是否有情按本類即是善的、或惡的

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有任何情按本類是善的、或惡的。因爲：

1. 道德性的善惡是按理性去看。但情是在感官嗜慾部分，那按理性者，對情而言是偶然附加的。既然偶爾附加者不屬於東西之類別，似乎沒有情按本類即善或惡。

2. 此外，行動與情是依對象分類別。如果某情按本類即善或惡，則以善爲對象的情按本類皆應是善的，如：愛、願望、喜樂；而以惡爲對象的情按本類該是惡的，如：憎惡、畏懼、哀愁。但這顯然不合理。所以，沒有情按本類即善或惡。

3. 此外，沒有一種情是其他動物所沒有的。但道德性的善是只屬於人的。所以，沒有情按本類即善或惡。

反之 奧斯定在《天主之城》卷九第五章卻說：「慈悲屬於德性。」哲學家在《倫理學》卷二第七章也說，廉恥是個可稱道的情。所以，有的情按本類即善或惡。

正解 我解答如下：關於行動所說的，似乎也適用於情，即是說，行動或情之類別可從兩方面去看：第一是按自然類別，如此則道德性的善惡不屬於行動或情之類別；第二是按道德性類

別，即自其分有一些情願及理性之判斷的觀點。這樣則道德性的善惡能夠屬於情之類別，即按情之對象是合於或不合於理性，例如：廉恥就很顯然，那是對可恥者之畏懼；嫉妒也很明顯，那是因他人之善而愁。如此則這些情屬於外在行動之類別。

釋疑 1.所舉之理由是根據情之自然類別，即是看感官嗜慾本身；若以情服從理性之觀點，則情之善惡便不再是偶然的，而是本然的。

2.那些指向善的情，如果是真善，情便是善的；那逃避真惡的情也是善的。反之，背向善及面向惡的情都是惡的。

3.禽獸之感官嗜慾不服從理性，但它接受某種自然評估的指引；而此評估服從更高級的理性，即天主的理性；所以就魂魄之情而言，多少近似道德性之善。

第二十五題

論情彼此之關係

一分爲四節一

然後要討論的是情彼此之關係（參看第二十二題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、論憤情方面之情與慾情方面之情的關係。
- 二、論慾情方面之情彼此之關係。
- 三、論憤情方面之情彼此之關係。
- 四、論四種主要的情。

第一節 憤情部分之情是否先於慾情部分之情，抑或相反

有關第一節，我們討論如下：

質疑 憤情部分之情似乎是先於慾情部分之情。因爲：

1. 情之次序，是按對象之次序。但憤情之對象是艱難的善，這善似乎是善中最高的。故憤情部分之情似乎是先於慾情部分之情。

2. 此外，推動者先於被推動者。但憤情對慾情如推動者之對被推動者。因爲按前面第二十三題第一節釋疑1.說的，動物有憤情，是爲克服阻礙慾情享受其對象的困難；而按《物理學》卷十三第四章說的：「排除障礙者具有推動者之義」。所以憤情部分之情先於慾情部分之情。

3. 喜樂與哀愁，是慾情之情。但喜樂與哀愁隨在憤情之情以後，因爲哲學家在《倫理學》卷六第五章說：「處罰平息忿怒之衝動，使哀愁讓位給快樂」。所以，慾情之情是在憤情之情以後。

反之 慾情部分之情是關於善本身者；而憤情部分之情是關於受阻之善或艱難之善者。既然單純的善先於受阻之善，似乎慾情部分之情先於憤情部分之情。

正解 我解答如下：慾情部分之情比憤情部分之情範圍廣。因為在慾情部分之情中，有屬於動態者，如：願望；也有屬於靜態者，如：喜樂與哀愁。但在憤情部分之情中沒有屬於靜態者，只屬於動態。理由是因為那已靜止者，沒有困難及艱苦之意味，而艱苦是憤情之對象。

靜止既然是運動之目的，在意念中先有，而在實施時後有。若以慾情在善中之靜止的觀點比較慾情及憤情之情，則顯然憤情之情按實施次序領先，如：企望（或希望）先於喜樂；並且是喜樂之原因，如宗徒在《羅馬書》第十二章12節說的：「因希望而喜樂」。但是代表在惡中靜止的慾情之情或哀愁，卻是在兩種憤情之情的中間，它是在畏懼之後，因為所畏懼之惡發生後，便產生哀愁；但它是在忿怒之前——因為一人因了哀愁憤發而求報復，此乃屬於忿怒之動態。又因反抗惡具有善之義，忿怒者達到目的後，乃感到喜樂。可見所有的憤情方面的情，最後皆結束到慾情之情的靜態，即或是喜樂，或是哀愁。

但若將憤情部分之情，與屬於動態的慾情部分之情相比較，則顯然是慾情之情領先。因為憤情之情是加在慾情之情之上的；就如憤情之對象，乃是在慾情之對象上面再加上艱苦或困難。企望是在願望上，加一種努力及追求艱苦之善的心靈憤發；畏懼則是在逃避或厭棄上面，加一種由惡之困難而來的壓迫感。

所以，憤情方面的情是處於慾情之動態之情與靜態之情之間。由此可見，憤情方面的情是以慾情方面之情為起點，又以之為終點。

釋疑 1. 憤情的對象之理中帶有艱苦；倘若在慾情的對象之理中有與艱苦相對者，則所舉之理由成立。但因為慾情之對象是絕對的善，自然先於憤情之對象，正如共同者是先於個別者。

2. 排除障礙者之為推動者，是出於偶然，而非出於本然。我們這裡講的，是情的本然次序。此外，憤情所排除者，是阻礙慾情在其對象上定止的故障。因此這只證明憤情方面的情，先於屬於靜態的慾情方面的情。

3. 質疑3.之理由亦由此而來。

第二節 愛是否為慾情方面的第一個情

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愛（amor）似乎不是情中的第一個情。因為：

1. 慾情之能力（concupiscibilis）是因慾望（concupiscentia）而得其名稱，慾望與願望（desiderium）是同一個情。但按《靈魂論》卷二第四章說的：「名稱是由最重要者而定」。所以，慾望比愛重要。

2. 此外，愛含有一種結合，因為按狄奧尼修在《神名論》第四章裡說的，那「是一種結合的力量，一種凝結力量」。但慾望或願望是朝向所慾望或願望之物的動態。所以慾望先於愛。

3. 此外，原因先於效果。但快樂有時是愛的原因，因為按《倫理學》卷八第三章說的，有些人為了快樂而愛。所以，快樂先於愛。故慾情中的第一個情不是愛。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第七章卻說，諸情皆源於愛，因為：「要得到其所愛者，這種愛便是願望；得到後享受其所愛者，這種愛便是喜樂。」所以愛是慾情中的第一個。

正解 我解答如下：慾情的對象是善與惡。善自然先於惡，因

爲惡是善之欠缺。因此，所有以善爲對象的情，皆先於以惡爲對象之情，即各先於與之對立者，因爲要追求善，所以才要避惡。

善具有目的之意義；目的在意念中居先，而在實施中居後。所以，慾情部分之情的次序，可以按意念去看，或按實施去看。按實施的觀點，在導致目的者中，第一個實現的居先。顯然，凡指向目的者，第一，應有對目的之適合性或相稱性，因爲沒有東西趨向不合適的目的；第二，動向目的；第三，得到目的後在目的上定止。嗜慾對善之相稱性或適合性即是愛；愛無非就是對善的喜悅之情。向善之動態，是願望或慾望；在善上定止，是喜樂或快樂。故按這次序，愛先於願望，願望先於快樂。但是按意念，次序正相反；因爲是意念中之快樂產生願望及愛。快樂是目的之享用，正如同善，享用也是一種目的，如第十一題第三節釋疑3.已說過的。

釋疑 1.給東西命名是根據我們所知道的，按哲學家《解釋論》卷一第一章說的，「名稱是心靈之體驗的記號」。一般說來，我們是從效果認知原因。愛之效果，在握有所愛者時是快樂，在未得到時是願望或慾望。正如奧斯定在《論天主之聖三》卷十第十二章說的：「愛愈有需求，愛的感受愈尖銳。」所以在慾情中，慾望之感受最強烈。故慾情機能遂因之而得名。

2.愛者與所愛者之結合有兩種。一種是實際的，即與東西本身之結合。這種結合屬於隨在願望之後的喜樂或快樂。另一種是情感的結合，即是由於適合性與相稱性；即是說，一東西對另一東西有適合性或傾向，便已分得了一點屬於那東西者。如此則愛含有結合。這結合是在願望之動態以前的。

3.快樂產生愛，因爲快樂在意念中居先。

第三節 企望是否為憤情中的第一個情

有關第三節，我們討論如下：

質疑 企望（spes）似乎不是憤情中的第一個情。因為：

1. 憤情（irascibilis）是根據忿怒（ira）而得的名稱。既然名稱是根據最重要者而定，似乎忿怒比企望重要並居先。

2. 此外，困難者是憤情之對象。但似乎一人努力抵抗就要臨身的惡，比只努力得到其善更艱苦，而這屬於勇猛；或者惡已臨頭，也比較艱苦，但這屬於忿怒。同樣，努力抵抗眼前的惡，比抵抗將來的惡艱苦。所以，似乎忿怒比勇猛重要，而勇猛又比企望重要。這樣則企望不是第一個憤情。

3. 此外，在動向目的時，遠離終點比接近終點在先。但畏懼與失望含有對某東西之遠離，而勇猛與企望含有對某東西之接近。所以畏懼與失望是在企望與勇猛之先。

反之 一東西離第一個愈近，愈是先有者。愛是第一個情，而企望離愛最近。所以憤情中以企望為最先有。

正解 我解答如下：如第一節已說過的，憤情方面的情皆含有對某東西之動態。在憤情方面對某東西之動態可以有兩種原因：第一，由於對目的之適合性或相稱性，這屬於愛或憎惡；第二，由於眼前的善或惡，這屬於哀愁或喜樂。按第二十三題第三及第四節已說過的，眼前的善不產生憤情方面的情；但眼前的惡產生忿怒之情。

在發生或實施的過程中，對目的之相稱性或適合性先於目的之達成。故此，在發生次序上，忿怒是憤情中最後一個情。在憤情之其他情方面——亦即在那些含有由愛善或憎惡惡所產生之動態的情中，以善為對象者——即企望與失望，自然先於以惡為對象者——即勇猛及畏懼。不過，企望先於失望。

因爲企望是向善之動態；而善之所以爲善，在於其有吸引力，所以企望是向善之本然動態。失望是離開善，這不是因了善是善的緣故，而是因了別的，故此有似出於偶然。按同理，畏懼既然是遠離惡，所以先於勇猛。至於企望與失望自然居於畏懼與勇猛之先的理由，可以這樣說：就如追求善是逃避惡的理由，同樣企望與失望也是畏懼及勇猛的理由；勇猛生於勝利之企望，而畏懼出於勝利之失望。忿怒隨在勇猛之後。因爲按亞維采那在《論物理》卷六（《論靈魂》卷四第六章）說的，誰不敢報復，便也不忿怒以圖報復。

由此可見，企望是憤情中的第一個情。若要把所有的情按發生程序排個次序，則先有愛及憎惡，次有願望及逃避，第三有企望與失望，第四是畏懼及勇猛，第五是忿怒，第六和最後是喜樂與哀愁。按《倫理學》卷二第五章說的，每種情最後皆結束到喜樂與哀愁。不過按前面說過的可以知道，愛先於憎惡，願望先於逃避，企望先於失望，畏懼先於勇猛，喜樂先於哀愁。

釋疑 1.因爲忿怒生於其他情，是前有之情的效果，故以它來指稱憤情能力，因爲忿怒最顯明。

2.接近或追求之理由不是艱苦，而是善。故此，因了企望與善的關係比較密切，所以居先；雖然勇猛及忿怒有時是關於比較艱苦者。

3.嗜慾首先並本然地動向善，有如動向其專有之對象；而這遂產生對惡之遠離。嗜慾部分之動態，不相稱於自然動態，而相稱於自然之意圖；自然之意圖先志於目的，然後才想到排除障礙；爲了要達成目的，才要排除障礙。

第四節 四個主要的情是否為喜樂、哀愁、企望及畏懼

有關第四節，我們討論如下：

266

神學大全·第四冊：論人的道德行為與情

質疑 四個主要的情似乎不是喜樂、哀愁、企望及畏懼。因為：

1. 奧斯定在《天主之城》卷十四第三及第七章未列出企望，而列了慾望以代之。

2. 此外，在靈魂之情方面有兩種次序，即：意念次序，及發生或實施次序。主要的情或者是按意念次序而定，這樣則只有最後之喜樂及哀愁是主要的情；或者按發生或實施之次序而定，這樣則愛是主要的情。所以，不應說四個主要的情是喜樂、哀愁、企望及畏懼。

3. 此外，就如勇猛是由企望而生；同樣，畏懼是由失望而生。所以，或者企望與失望應被視為主要的情，因為是原因；或者應視企望與勇猛為主要的情，因為二者彼此是相連接的。

反之 波其武在《哲學的慰藉》卷一第七章中列舉四個主要的情說：「避開喜樂，排除畏懼，擺脫企望，不要哀愁。」

正解 我解答如下：一般認為這四種情是最主要的。其中喜樂與哀愁兩個之被視為主要的情，因為是一切情的完成與歸宿。故此《倫理學》卷二第五章說，此二情隨一切情而生。畏懼及企望之被視為主要的情，並非因為二者具有絕對的完成作用，而是因為在嗜慾之動向某物中有完成之意義。因為對善而言，動態起於愛，繼而為願望，終於企望；對惡而言，動態始為憎惡，繼而為逃避，終結為畏懼。因此，在習慣上，這四個情是按現在與將來之差別而定次序。因為動態指向將來，定止安於現在。關於現在之善，是喜樂；關於現在之惡，是哀愁；關於

將來的善，是企望；關於將來的惡，是畏懼。

所有其他的情，無論是關於現在的或將來的善或惡，皆結束為這四個情。所以也有人說這四個情是主要的，因為是總括性的。如果企望及畏懼是指嗜慾追求，或逃避某可欲或可棄之物的一般動態，這說法便合理。

釋疑 1. 奧斯定以願望或慾望代替企望，是因為它們同是關於將來之善。

2. 這些情被視為主要的情，是按意念及完成之次序。畏懼及企望雖然不是絕對最後者，卻是諸趨向他物有如趨向將來之情中的最後者。進一步的爭議，只能是關於忿怒。但忿怒不能被視為主要的情，因為它是勇猛的一種效果，而勇猛不能是主要的情，理由隨後釋疑3.將說明。

3. 失望含有對善之遠離，這有點是出於偶然；勇猛含有對惡之接近，這也有點出於偶然。故此，這些情不能是主要的情，因為偶然的不能稱為主要的。如此則生於勇猛的忿怒也不能稱為主要的情。

第二十六題

分論諸情：首先論愛

一分爲四節一

在這之後，要個別討論靈魂之各種情（參看第二十二題引言）。先討論慾情部分的情；然後，討論憤情部分之情（第四十題）。

第一點分爲三部分討論：先論愛與憎惡；第二論慾望（願望）與逃避（厭棄）（第三十題）；第三論快樂（喜樂）與哀愁（第三十一題）。

關於愛（amor），要討論三點：第一，論愛本身；第二，論愛之原因（第二十七題）；第三，論愛之效果（第二十八題）。

關於第一點，可以提出四個問題。

- 一、愛是否在慾情部分。
- 二、愛是否爲情。
- 三、愛與鍾愛（dilectio）是否爲一事。
- 四、愛分爲友愛與慾愛是否合適。

第一節 愛是否在慾情部分

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愛似乎不是在慾情部分。因爲：

1.《智慧篇》第八章2節說：「我愛慕智慧，自幼就尋求她。」但慾情既然是在感官性嗜慾部分，不能追求智慧，感官不能把握智慧。所以愛不是在慾情部分。

2.此外，愛似乎與其他情是一事，因爲奧斯定在《天主之城》卷十四第七章說：「愛要得到其所愛者，這種愛便是慾望；得到後享受其所愛者，這種愛便是喜樂；愛逃避與之相反

者，這種愛便是畏懼；相反者發生後而感覺難過，這種愛便是哀愁。」但並非每種情皆在慾情部分，如這裡提到的畏懼便是在憤情部分。所以不能絕對地說愛是在慾情部分。

3.此外，狄奧尼修在《神名論》第四章談到一種自然的愛。但自然的愛似乎屬於自然能力，是在生魂部分。所以，愛不是絕對在慾情部分。

反之 哲學家在《辯證論》卷二第七章卻說：「愛是在慾情部分。」

正解 我解答如下：愛屬於嗜慾，因為二者之對象皆是善。因此按嗜慾之不同，而有不同的愛。有的嗜慾不隨嗜欲者自己之知覺，而是隨另一個東西的知覺，這種稱為自然的愛。自然物按天性追求適合自己的東西時，不是按自己的知覺，而是按賦給天性者之知覺，如在**第一集第六題第一節釋疑2**裡已說過的。另一種嗜慾是隨自己的知覺，不過是必然地，不是按自己的自由判斷。這便是禽獸的感官性嗜慾；但在人身上，這種嗜慾因了服從理性而分享一點自由。另一種嗜慾按嗜欲者的自由判斷，隨從自己的知覺；這是理性的或智性的嗜慾，稱為意志。

在上述各種嗜慾中，那動向所愛之目的之動態的根本便是愛。在自然嗜慾中，這動態的根本即嗜欲者對其所求者之自然性向，可以稱為自然的愛，例如：重物體因其重量而就適宜方位之性向，即可稱為自然的愛。同樣，感官性嗜慾，或者意志，對某種善之適合性或喜好，即稱為感官性的愛，或者理性或智性的愛。所以感官性的愛是在感官性嗜慾裡，就如智性的愛是在智性嗜慾中。感官性的愛是在慾情部分，因為愛是關於單純的善，不是關於艱苦，艱苦是憤情之對象。

釋疑 1.《智慧篇》講的是智性或理性的愛。

2.說愛是畏懼，喜樂，慾望和哀愁，不是按本質，而是按原因。

3.不只在生魂之力量中有自然的愛，在靈魂的一切機能中，以及身體各部分中，一般說來在所有的東西中，皆有自然的愛。因為如狄奧尼修在《神名論》第四章說的：「對一切東西，美與善都是可愛的」。的確，每個東西對適合其天性者，都有一種自然性向。

第二節 愛是否為情

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愛似乎不是情。因為：

1.沒有一種德性是情。按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，凡愛皆是「一種德性」。所以，愛不是情。

2.此外，按奧斯定在《論天主聖三》卷八第十章說的，愛是一種結合或連繫。但結合或連繫不是情，而是一種關係。所以，愛不是情。

3.此外，大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章說，情是「一種動態」。但愛不含有嗜慾之運動，那是願望；愛則是這運動的根本。所以，愛不是情。

反之 哲學家在《倫理學》卷八第五章卻說：「愛是情」。

正解 我解答如下：情（或感受），乃是主動者在被動者上的效果。自然物主動者在被動者上產生兩種效果：它先賦給形式，然後給予由形式而起之動作；例如生化者，先給物體以重量，再給因重量而起之動作。重量是因重量而在適宜之方位移動之根本，可以稱為自然的愛。可欲者也是先給嗜慾一種適合性，

亦即對可欲者之喜好；由此而產生朝向可欲者之動態。按《靈魂論》卷三第十章說的，「嗜慾性的動態是循環式的」，可欲者推動嗜慾，使自己出現在嗜慾的意識中；而嗜慾實際追求可欲者，結果原來是根本的，變為行動的目的。嗜慾被可欲者第一次變化，便稱為愛，無非就是對可欲者之喜好；由這喜好便產生朝向可欲者之動態，這便是願望；最後的定止便是喜樂。這樣看來，愛既然在於可欲者在嗜慾上造成的變化，顯然愛是情（或感受）。嚴格地說，愛是在慾情部分；一般則廣泛地說愛是在意志中。

釋疑 1.因為德性（德能）是指運動或行為之根本，因了愛是嗜慾性動態之根本，故狄奧尼修稱之為德性。

2.結合屬於愛，是因為由於喜好，愛者嗜慾將其所愛者視為自己或自己的一部分。由此可見，愛不是結合之關係本身，結合乃是由愛而生之效果。因此狄奧尼修在《神名論》第四章說：愛是「結合性的德能（德性）」；哲學家在《政治學》卷二第一章也說：結合是愛的功效。

3.愛雖不指嗜慾朝向可欲者之動態，然而卻指嗜慾被可欲者變化之動態，為使嗜慾喜好那可欲者。

第三節 愛與鍾愛（dilectio）是否為一事

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎愛與鍾愛是同一件事。因為：

1.狄奧尼修在《神名論》第四章說，愛與鍾愛「就如四與二乘二，直線形的與有直線的」。但這些皆是指同樣的東西。所以愛與鍾愛是同一件事。

2.此外，嗜慾性的動態是按對象以相區別。但愛與鍾愛之對象是一樣的。所以二者是一事。

3.此外，假若愛與鍾愛有區別，似乎主要在於如奧斯定在《天主之城》卷十四第七章所記述的：「按某些人的說法，鍾愛是指好的意義，愛是指壞的意義。」但按奧斯定在那裡說的，這種區別不存在；因為在聖經中，兩個名詞皆兼有好的意義和壞的意義。所以，愛與鍾愛沒有分別。故奧斯定在那裡結論說：「並非愛指的是一事，鍾愛指的是另一事。」

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章卻說：「有些聖人認為愛比鍾愛神聖。」

正解 我解答如下：有四個名詞多少屬於同一件事，即愛（amor）、鍾愛（dilectio）、仁愛（caritas，或親愛、珍愛）、友愛（amicitia）。但有些分別。按哲學家在《倫理學》卷八第五章說的，友愛偏重習性方面；愛與鍾愛偏重（個別）行動或感受方面；仁愛可泛指兩方面。

但三者所指之「行動」不盡相同。三者中，愛比較廣泛，因為凡鍾愛或仁愛皆是愛，但不能反過來說。鍾愛比愛多出的是事前的選擇，從字面即可看出（按：拉丁文名詞dilectio來自動詞diligere，後者兼有愛及選擇之意）。因此鍾愛不是在慾情部分，只在意志，而且只有具理性者可以有。仁愛比愛多出的，是愛的完美性；即是說，對其所愛者之重視，如字面所指出的（按：caritas一字來自形容詞carus：珍貴的，可親的）。

釋疑 1.狄奧尼修講的，是智性嗜慾的愛和鍾愛，這樣則愛與鍾愛相等。

2.愛的對象比鍾愛的對象廣；因為如正解已說過的，愛包容的多。

3. 鍾愛與愛的區別，不是在於善與惡之區別，而是按前面正解說過的那樣區分。但在智性部分，愛與鍾愛相同。奧斯定在那裡講的愛即是按這意義；因此不遠後他又說：「意志正當，便是好愛；意志不正則是壞愛。」由於慾情部分的愛使多人向惡，故有人做了上述之區分。

4. (針對反之) 有人認為在意志上愛比鍾愛神聖，是因為愛含有情，尤其在感官性部分；鍾愛則假定有理性之判斷。人被動地被天主吸引以愛走向天主，比靠自己的理性之指引而以鍾愛走向天主，更為便捷。故有愛比鍾愛神聖之說。

第四節 愛分爲友愛與慾愛是否合適

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎將愛分爲友愛 (*amor amicitiae*) 及慾望之愛或慾愛 (*amor concupiscentiae*) 不合適。因爲：

1. 按哲學家在《倫理學》卷八第五章裡所說的，「愛是情 (或感受)，而友愛是習性 (*habitus*)」。但習性不能用以區分情。所以將愛分爲慾愛與友愛不合適。

2. 此外，沒有東西可用與其同等位者 (並列爲同一類者)，以加區分，「人」與「動物」不同等位。但慾望與愛是同等位者，猶如愛之外的另一種情。所以愛之情不能用慾望之情以加區分。

3. 此外，按哲學家在《倫理學》卷八第三章裡說的，友愛有三種：利益上的，喜好上的，及正當的。但利益上的及喜好上的友愛中有慾望。故慾望 (慾愛) 與友愛不能相對分。

反之 我們說愛某東西，乃是因爲欲望這東西，例如在《辯證論》卷二第三章裡說的：「一人愛酒，乃因爲他欲望酒中的甜味。」但對酒等類東西，按《倫理學》卷八第二章說的，我們

沒有友愛。所以慾愛是一事，友愛是另一事。

正解 我解答如下：就如哲學家在《修辭學》卷二第四章說的：「愛是願意一人之善」。故此，愛的動向有二，即：動向為某人、自己或其他人所願的「善」；並動向其為了「誰」而願善。對其所願別人之善，是慾愛；對為了誰而願善，是友愛。

這區分是按先與後而來的，因為那以友愛而被愛的東西，是單純和本然地被愛；那以慾愛所愛的東西，不是單純和本然地被愛，而是為另一東西而被愛。就如單純的物是那具有實在者，相對的物是在他物裡者。善也是一樣，因為與物可相替換。自身具有善者，是單純的善；屬於他物之善是相對的善。故此，一東西被愛是為了這東西具有善，這是單純的愛；一東西被愛是為了使另一東西具有善，是相對的愛。

釋疑 1.這不是以友誼和慾望區分愛，而是以友愛（友誼之愛）與慾愛（慾望之愛）區分愛。因為我們願意朋友得利益，才是真正的朋友；我們願意為自己所據有的東西，我們說欲望這東西。

2.由上可知**質疑**2.之答案。

3.在利益及喜好之友愛中，固然願意朋友得有益處，故尚可稱為友愛。但因了那益處繼而又指向自己的利益和喜好，故此利益上及喜好上的友愛，在受慾愛牽動的條件下，有失於真友愛之意義。

第二十七題

論愛之原因

一分爲四節一

然後要討論的是愛之原因（參看第二十六題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、善是否爲愛之唯一原因。
- 二、認知是否爲愛之原因。
- 三、相似點是否爲愛之原因。
- 四、靈魂之其他情是否爲愛之原因。

第一節 善是否爲愛之唯一原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎善不是愛的唯一原因。因爲：

1. 除非善被愛，否則不是愛的原因。但有時惡也爲人所愛，如《聖詠》第十篇6節說的：「誰喜歡惡事，是恨自己的生命」；否則的話，將是凡愛皆是善的。所以，不只有善是愛的原因。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第四章說：「我們愛那講自己之惡的人。」故惡似乎是愛的原因。

3. 此外，狄奧尼修在《神名論》第四章說，不只有善，「美也是大家都喜歡的」。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷八第三章卻說：「只有善確實被愛。」所以，只有善是愛的原因。

正解 我解答如下：前面第二十六題第一節已經說過，愛屬於嗜

慾機能；嗜慾是被動性的。因此，對它而言，它的對象就似它的動作或行動的原因。所以，愛的真正原因，必然是愛的對象。愛固有之對象是善，因為如已說過的，愛含有愛者對被愛者之適合性或喜好；對一個東西相稱的及適合的，對這東西便是善。可見善是愛的真正原因。

釋疑 1.除非視為善，惡不能為人所愛，即是一個相對的善被視為單純的善。故此，有的愛是惡的，因為它所指望的不是單純的真善。人愛惡事便是如此，即是藉著惡而取得某些善，如快樂或金錢等。

2.那些講說自己之惡的人，不是因了惡而被愛，而是因了講述惡：講述自己之惡，具有善之意義，因為這裡沒有虛偽與做作。

3.美（pulchrum，美麗）與善實為一事，只在意念上有區別。既然善是「一切皆追求者」，善的意義即在於能使嗜慾定止；而美之意義在於見之或知之而使嗜慾定止。因此，關於美的官能主要是認知性的官能，即為理性服務的視覺及聽覺；的確，我們說美（麗）的景物，美（麗）的聲音。在其他感官方面，我們不用美來形容，我們不說美（麗）的氣味或美（麗）的滋味。由此可見，美在善上外加一層對認知能力的關係。故此，善是嗜慾單純所喜好者，美是其認知能力所喜悅者。

第二節 認知是否為愛之原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎認知不是愛的原因。因為：

1.一個東西被追求，是由於愛。但有些被追求的是人所不知道的，例如：學問。因為按奧斯定在《雜題八十三》第三十五題裡說的，關於這方面，「有學問就等於知道學問」；若

知道，就是已經握有了，便不去追求。所以，認知不是愛的原因。

2.此外，愛所不知者，與愛超出其所知者，似乎是同一理。但有些東西被愛超乎其被認知者，例如：天主；在現世我們能愛祂本身，卻不能認識祂本身。所以，認知不是愛的原因。

3.此外，若認知是愛的原因，則那裡沒有認知，便不能有愛。但按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，一切東西皆有愛；然而不是一切東西皆有認知。所以認知不是愛的原因。

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十第一章指出，「誰也不能愛其所不知者」。

正解 我解答如下：如第一節已說過的，善是以對象方式為愛之原因。但除非善被認知，否則不能是嗜慾之對象。故此，愛對其所愛之善應有所認知。是以哲學家在《倫理學》卷九第五章說，視覺是感官性的愛之根本。同樣，對於美及善的精神性鑑賞，也是精神性的愛之根本。所以認知是愛的原因，正因善除非被認知，否則不能被愛。

釋疑 1.那追求學問的，並非對學問一無所知；而是如奧斯定在《論天主聖三》卷十第一章裡說的，人對它已在某方面有所知，或是廣泛地，或在某某效果方面，或者聽到了他人的稱道。這樣說來，知道學問不是有學問，有完整之認知才是有學問。

2.有些為完美之認知所必要者，為完美的愛並不必要。認知屬於理性；理性之功用是將原是連在一起的東西加以區分，將原來不同者放在一起、加以比較。故此，要有完整的認

知，須知道每個東西本身是怎樣，須知道各組成部分，以及其性能及特點。但愛是一種嗜慾能力，只牽涉到東西本身。所以完整的愛，只要東西本身被認知和被愛。因而有時東西被愛超出其所被知，因為認知雖不完整，仍能有完整的愛。在學問方面就很明顯，有人愛學問只憑其對學問有的少許概念，例如：有人只知道修辭學是為說服人的，因此便喜好修辭學。關於愛天主也是一樣。

3. 一切東西皆有之自然的愛，也是生於一種認知，這認知不是在自然物本身上，而是在那設造天性者身上，如前面第二十六題第一節；參看第一集第六題第一節釋疑1.已說過的。

第三節 相似點是否為愛之原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似相似點不是愛之原因。因為：

1. 同一個東西不能是彼此相反者之原因。但相似點是怨恨之原因，《箴言》第十三章10節說：「傲慢者彼此間常有爭端」；哲學家在《倫理學》卷八第一章也說：「陶工常彼此爭吵。」所以，相似點不是愛的原因。

2. 此外，奧斯定在《懺悔錄》卷四第十四章說：「有人愛別人身上所有者，自己卻不願意有，例如：人喜歡戲子，自己卻不願意當戲子。」倘若相似點是愛的正式原因，便不可能如此；而應是人在他人身上所愛者，自己也有，或願意有。所以，相似點不是愛的原因。

3. 此外，每人愛其所需要者，縱然他沒有那東西，如：病者愛健康，貧者愛財富。但在他需要和缺少這些東西時，他與這些東西不相似。所以，不只相似點是愛的原因，不同點也是。

4. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第四章裡說：「我們

愛那些在錢財及助人方面慷慨的人；同樣，大家也愛那些對去世者保持友誼的人。」並非每人皆是這種人，所以相似點不是愛的原因。

反之 《德訓篇》第十三章19節卻說：「一切動物都愛自己的同類。」

正解 我解答如下：嚴格地說，相似點是愛的原因。不過要知道相似有兩種。一種是在實際上二者有相同的地方，例如：說兩個具有白色的東西是相似的。另一種是一個東西現實所具有者，另一個東西只具有此潛能及性向，例如：我們說一個不在其本位的重物體，與一個在其本位之重物體相似。在另一方面，也可以因了潛能與現實有相似點，因為在潛能中多少有些現實。

第一種方式之相似點產生友誼之愛或仁惠之愛（*amor benevolentiae*）。兩個相似的東西，就好似具有同樣的形式，就在這形式下兩個便似是一個，例如：兩個人在人的種類上是一個，兩個白色的東西同是一個白。故此，一個的情感普及到另一個，就如與自己是一個東西，並願意另一個之利益如同自己的利益。但第二種方式之相似點產生慾望之愛，或利益上及喜好上的友愛。因為每個在潛能狀態的東西，皆有對其現實之嗜慾；如果是有知覺及認知的東西，在得到其現實時便感到快樂。

前面曾說，在慾望之愛中，愛者所真正愛的是他自己，因為他在這種愛中，願意要他所欲望的東西。每人愛自己皆超過愛他人；因為與自己是同一個本體，與別人則是在某形式上相似。為此，如果在形式上與之相似者，妨礙他得到他所愛的利益，為他便變成可憎惡的，並非因了彼此相似，而是因了妨害他自己的利益。因此「陶工常彼此爭吵」，因為彼此妨害對方的利益；而「傲慢者彼此間常有爭端」，因為彼此妨害對方所

追求的聲望。

280 釋疑 1.由此可知質疑1.之答案。

2.就是當一人愛他人身上所具有者，而不願是在自己身上者時，也有一種類比性的相似點；因為他人之與他身上被愛的一點，有似本人之與自己身上所愛的一點。例如，一個長於唱歌者，喜歡一個善於寫作者，二人之間有類比性的相似點，因為二人皆長於自己的藝術。

3.一人愛其所需要者，他與其所愛者之相似，有如潛能之與現實，如已說過的。

4.也是按潛能之與現實間之相似，一個不慷慨的人喜歡慷慨的人，因為前者希望從後者得到他所願望者。那不忠於友情者愛忠於友情者，也是同理。上述二例皆似利益上的友愛。或者也可以說，雖然不是每人都已完全握有那些優長，但都有那些優長的根苗，因此沒有德性的人，會喜歡有德性的人，因為德性合於其自然理性。

第四節 靈魂之其他情是否為愛之原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 靈魂的其他情似乎能是愛之原因。因為：

1.哲學家在《倫理學》卷八第三章說，有的人被愛是為快樂。但快樂是一種情。所以有別的情是愛的原因。

2.此外，願望是一種情。但我們愛某些人，是因為我們願望（或指望）從他們身上得到什麼東西，凡利益上的友愛顯然都是如此。所以，有別的情是愛的原因。

3.此外，奧斯定在《論天主聖三》卷十第一章說：「一人若不企望得到某東西，雖然看到了那東西多美，也不會很愛，或根本不愛。」所以企望也是愛的原因。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第七章卻說，心靈的其他情皆生於愛。

正解 我解答如下：靈魂之其他情，沒有一個不是假定先有一點愛。理由在於靈魂之其他的每個情，皆或者含有對某東西之動向，或含有在某東西上之定止。凡動向某物或定止於某物，皆出於一種性向或適合性，這屬於愛之理。所以，靈魂之其他的某一情，不可能普遍地是一切愛的原因。不過，有時某一情是某一愛的原因，就如一種善能是另一善之原因。

釋疑 1. 一人爲了快樂而愛某東西時，快樂固然是這愛的原因，但這快樂又是生於另一個先有的愛。一個東西若非是少被愛的，不能使人快樂。

2. 對一東西之願望常假定先對這東西有愛；但對一東西之願望可以是另一東西被愛的原因，例如：願望錢財的人，因而愛那使他得到錢財的人。

3. 企望產生或增加愛，一是由於快樂，因爲產生快樂；一是由於願望，因爲企望加強願望。對我們不企望的東西，不會有如此強烈的願望。然而企望本身是附屬於所愛之某物的。

第二十八題

論愛之效果

一分爲六節一

然後要討論的是愛之效果（參看第二十六題引言）。

關於此點，可以提出六個問題：

- 一、結合是否爲愛之效果。
- 二、彼此容納是否爲愛之效果。
- 三、迷醉出神是否爲愛之效果。
- 四、嫉妒是否爲愛之效果。
- 五、愛是否爲對愛者有害之情。
- 六、愛是否爲愛者所做之一切的原因。

第一節 結合是否爲愛之效果

有關第一節，我們討論如下：

質疑 結合好似不是爲愛之效果。因爲：

1. 遠離有反結合。但愛能與遠離相容，因爲宗徒在《迦拉達書》第四章18節說：「受人關心（「夾註」上說這裡指他自己）固然是好的，但應懷好意，且該常常如此，並不單是我在你們中間的時候。」所以，結合不是愛之結果。

2. 此外，凡結合，或者是按本質，如形式與質料之結合，依附體與本體之結合，以及部分與整體或與其他部分爲構成一整體之結合皆是；或者是按共類性、別類性、或偶有性之相似點之結合。但愛不造成本質之結合；否則的話，對那按本質是分開的永遠不能有愛。愛也不產生相似點之結合，因爲按前面第二十七題第三節說的，是相似點產生愛。所以，結合不是愛的效果。

3.此外，現實的感覺變成現實的可感覺者，現實的智性變成現實的智慧。但現實的愛者不變成現實的被愛者。所以，結合似是認知之效果，而非愛之效果。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章卻說，任何愛，皆是「結合性的能力」。

正解 我解答如下：愛者與被愛者之結合有兩種：一種是按實在，如被愛者是在愛者之跟前；另一種是按情感，這種結合須根據先有之知覺去看，因為嗜慾性之動態隨從知覺。既然有兩種愛，即友愛與慾愛，二者皆由被愛者與愛者為一體之意識而生。一人以慾愛愛一東西時，是意識到那東西屬於他的利益。一人以友愛愛一人時，願意那人之益處有如是自己的益處；所以，就其願意那人之益處猶如是自己的益處而言，是將那人意識為另一個自己。故此，朋友被稱為另一個自己。奧斯定在《懺悔錄》卷四第六章也說：「有人說朋友是自己生命的一半，說的很好。」

所以，愛在實際上產生第一種結合；因為愛使人願望並謀求跟被愛者在一起，就如被愛者是適合自己並屬於自己的。在形式上，愛產生第二種結合，因為愛本身就是這種結合及連繫。所以，奧斯定在《論天主聖三》卷八第十章說，愛好似「團結或趨於團結二者的一種生活，即團結愛者與被愛者」。這裡說的「團結」，是指情感之結合，沒有這種結合，就沒有愛；他說的「趨於團結」，屬於實際的結合。

釋疑 1.那疑難是根據實際之結合而來的。快樂需要實際結合當其原因；願望是由於被愛者實際不在跟前；愛則被愛者在或不在跟前皆可以。

2. 結合與愛有三種關係。有的結合是愛之原因。實體性結合便是人愛自己的原因；至於人愛他物時，相似性之結合是其原因，如第二十七題第三節已說過的。有的結合就是愛之本質。這種結合是按情感之相應。這種結合與實體結合相似，因為在友愛中，愛者視被愛者如同自己，在慾愛中則視之如屬於自己的東西。有的結合是愛之效果。這即愛者所求與被愛者之實際結合。這種結合是按愛之適宜性；如哲學家在《政治學》卷二第一章所述，「亞里斯多法內斯（Aristophanes）說，相愛者本願二人合成一個」，但因了「這將破壞二人或二人之一」，遂轉求合宜合理的結合，即一起生活，一同談天等類的結合。

3. 認知之完成，在於被認知者以其理象與認知者結合。但愛使被愛者本身以某種方式與愛者結合，如前面正解與釋疑2. 已說過的。

第二節 彼此容納是否為愛之效果

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似愛不產生彼此之容納（inhaesio），即不使愛者在被愛者中，被愛者在愛者中。因為：

1. 在他物中者，是被他物所包容。但同一個東西不能又是容器又是內容。所以愛不能造成彼此之容納，即不能使被愛者在愛者中，使愛者在被愛者中。

2. 此外，若非以區分方式，什麼也不能進入一個完整體的內部。但區分那本來是接連者，不屬於嗜慾領域中之愛，而屬於理性。所以互相容納不是愛之效果。

3. 此外，若愛使愛者在被愛者中，被愛者在愛者中，則二者必相結合。但如第一節已說過的，愛本身即是結合。如此，則愛者必常為被愛者所愛；事實則不然。所以，彼此容納不是愛之效果。

反之《若望壹書》第四章16節卻說：「那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」這愛（*caritas*）是指對天主的愛。所以，根據同理，任何愛皆使被愛者在愛者中，愛者在被愛者中。

正解 我解答如下：彼此容納之效果，可以從知覺能力方面去看，也可以從嗜慾能力方面去看。從知覺能力去看，說被愛者是在愛者中，乃指被愛者存留在愛者的意識中，如《斐理伯書》第一章7節說的：「因為我在心內常懷念你們。」至於按意識說愛者是在被愛者中，是由於愛者對被愛者不只有表面的知覺，並設法探究屬於被愛者的每件事物之內情，這樣進入他的內部。如《格林多前書》第二章10節論聖神，亦即論天主的愛說的，祂「洞察一切，就連天主的深奧事理祂也洞悉。」

關於嗜慾能力方面，說被愛者是在愛者中，是由於喜悅之情而存留在愛者的情感中。（被愛者）如果是在面前者，（則愛者）以他或他的利益而感快樂；若不是在跟前者，則以慾望之愛藉願望趨向被愛者，或以友誼之愛願意被愛者之利益。而這不是由於外在的原因，如一人爲了另一人而有所願望時，或一人爲了別的東西而願他人得利益時；而是由於對被愛者根深蒂固之喜悅。爲此，愛也被稱爲親密的（*intimus*）愛，或者稱爲肺腑之愛（*viscera caritatis*）。反過來說，愛者存留在被愛者中，則要分開來講，看是慾愛或友愛。慾望之愛不會安於外在或表面地獲得被愛者；卻設法完全握有他，好似要達到他的核心。在友誼之愛方面，愛者是在被愛者中，是說他以朋友之得失視爲自己之得失，以朋友的意志爲自己的意志，好似是他在朋友內得意或失意。爲此哲學家在《倫理學》卷九第三章以及《修辭學》卷二第四章裡說，朋友之常，是「心投意合，休戚相關」。愛者既然視朋友的爲自己的，故似是在被愛者

內，與被愛者成了一個。反過來說，由於愛者為朋友如為自己，視朋友與自己是一個，這樣則被愛者是在愛者內。

在友愛方面，還有個第三方式之容納，即按還愛之理，即朋友彼此相愛，彼此關切，互通有無。

釋疑 1.被愛者是在愛者中，乃由於喜悅之情他被印在愛者的情感中。反之愛者在被愛者中，是由於愛者多少俯就被愛者之心意。同一東西並不妨以不同方式既是容器，又是內容，例如：共類被別類包容，別類也被共類包容。

2.理性之知覺先於愛之情感。就如理性之探究，愛之情感也潛入被愛者中，按前面正解說過的。

3.所舉之理由是根據第三方式之容納，並非每種愛皆如此。

第三節 神魂超拔是否為愛之效果

有關第三節，我們討論如下：

質疑 神魂超拔（extasis）似乎不是愛的效果。因為：

1.出神似乎含有一種精神錯亂。但愛不常使人精神錯亂，愛者有時是清醒的。所以愛不產生迷醉出神。

2.此外，愛者欲望被愛者與自己結合。所以更好說是把被愛者拉向自己，而不是離開自己去就被愛者。

3.此外，前面第一節說過，愛使愛者與被愛者相結合。倘若愛者為達到被愛者，要離開自己，則是說常是愛被愛者超過愛自己。但這不合事實。所以，神魂超拔不是愛之效果。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章裡說：「神聖的愛產生神魂超拔」；又說：「天主為了愛而神魂超拔」。既然如在那裡說的，一切愛皆是分自天主的愛，似乎一切愛皆產生神魂超拔。

正解 我解答如下：說一個人神魂超拔，是說他離開自己。這可發生在知覺能力方面，也可發生在嗜慾能力方面。在知覺能力方面，說一個人脫離自己，是指離開其固有之認知範圍；或者進入高深之境界，如人超昇而領悟超乎感官及理性之上者，便說他出神入化，因為他離開了感官及理性之自然知覺範圍；或者淪入低級境地，如一人陷入瘋狂，便說他神魂超拔。至於在嗜慾能力方面，說一個人神魂超拔，是指其嗜慾好似離開了自己，沈醉在所愛者中。愛以準備方式產生第一種神魂超拔，因為愛使人思念被愛者，如**第二節**已說過的；強烈的思念，使人忘卻其他。但愛直接產生第二種神魂超拔：友愛是絕對地產生神魂超拔，慾愛則相對地產生神魂超拔。因為在慾愛中，愛者多少離開自己；即是不甘於享用已有之善，而要享用自己以外者。但因為他要將外在之善據為己有，故他不是絕對地離開自己，這情意到最後仍歸結在他內。但在友愛中，一人之情意絕對離開自己；因為他是為了朋友，而願意並尋求朋友之益處，好似是照顧朋友之事務的。

釋疑 1.所提之理由，是根據第一種神魂超拔。

2.此處所舉之理由，是按慾望之愛，如已說過的，這種愛不產生絕對的神魂超拔。

3.那愛人者，愈願意並尋求朋友之利益，也愈離開自己。但他願朋友之利益並不超過自己之利益。所以不見得愛別人超過愛自己。

第四節 嫉妒是否為愛之效果

有關第四節，我們討論如下：

質疑 嫉妒（zelus，妒愛、妒火、熱火）似乎不是愛之效果。因為：

1.嫉妒是爭執之根本；為此《格林多前書》第三章3節

說：「你們中既有嫉妒和紛爭……」。但紛爭與愛相反。所以，嫉妒不是愛的效果。

2.此外，愛之對象是善，而善是散播性的，但嫉妒與散播相反；嫉妒似乎即在於不能忍受與他人共享其所愛者，例如說：男人嫉妒他們的妻子，即是他們不願意妻子為他人所共有。所以嫉妒不是愛之效果。

3.此外，嫉妒離不開恨，也離不開愛；《聖詠》第七十二篇3節說：「因為我看見惡人安寧幸福，就對驕橫的人心生嫉妒。」故不見得嫉妒是愛之效果，而非恨之效果。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章卻說：「天主被稱為嫉妒者，是因為祂對萬物存有深厚的愛。」

正解 我解答如下：無論從那方面看，嫉妒皆是出於強烈的愛。一種趨向某物的力量愈強大，便愈排斥與之相反或相衝突者。按奧斯定在《雜題八十三》第三十五題中說的，既然愛是「朝向所愛者之動態」，強烈的愛排斥一切與之相衝突者。

但友愛與慾愛的情形不同。在慾愛上，那強烈欲求某東西的人，反對一切阻礙其獲取或安享其所愛之物者。男人嫉妒其妻子便是這樣，他不願別人妨礙他獨享與妻子之親密。那好勝的人也是如此，凡有優長的，他皆認為會妨礙他出人頭地而加以仇視。這是排斥性的嫉妒，即《聖詠》第三十六篇1節所說的：「不要因作惡的人而忿怒，也不要對歹徒心生嫉妒。」

友愛只求朋友的利益；如果強烈，會反對一切對朋友不利者。一人若因別人在說話或行事上對朋友不利，而設法加以反對，便說他為朋友而嫉妒；為天主而嫉妒也屬於此類，即設法反對一切不利於天主之榮耀及意志的事，就如《列王紀上》第十九章14節說的：「我為上主萬軍的天主，憂心如焚（zela-

tus，充滿妒愛)。」又如《若望福音》第二章17節說的：「我對你殿宇所懷的熱忱(zelus)，把我耗盡。」「拉丁通行本註解」上說：「被好的熱忱(妒愛)耗盡，即是見到惡事便想改革；如果不能，則雖容忍卻感痛心。」

釋疑 1.宗徒在那裡講的，是排斥性的嫉妒；這固然是紛爭的原因，但反對的不是所愛之物，而是爲了所愛之物而反抗其障礙。

2.善被愛，因爲它可散發給愛之者。因此，凡妨礙此散發者，皆變成可恨的。所以，嫉妒是生於對善之愛。有時由於善的欠缺，小善不足爲多人全部同時握有。由這類善之愛遂產生排斥性的嫉妒。嚴格地說，那能爲多人完全握有之善，不產生嫉妒。的確，像真理能爲多人完整認知，故無人嫉妒他人認知真理；但有時會嫉妒他人知道的比較高深。

3.一人恨那對其所愛者不利的東西，也是出於愛。所以嚴格地更好說，嫉妒是愛的效果，而非恨之效果。

第五節 愛是否爲對愛者有害之情

有關第五節，我們討論如下：

質疑 愛似乎是個有害的情。因爲：

1.虛弱是指虛弱者的一種害處。但愛造成病弱，因爲《雅歌》第二章5節說：「請你們用葡萄乾來補養我，用蘋果來甦醒我，因爲我因愛成疾。」所以，愛是有害的情。

2.此外，溶化是一種分解。但愛有溶化作用；因爲《雅歌》第五章6節說：「一聽到我的愛人講話，我的靈魂便溶化。」所以愛有分解作用。所以也有破壞作用，是有害的。

3.此外，熱火是指一種過高的熱度，過高的熱度有破壞作用。但愛產生熱火；的確，狄奧尼修在《上天階級論》第七

章裡，說熾愛天使除了其他特性以外，也是「熱的，尖銳的，熾熱的」。《雅歌》第八章6節論及愛說：「它的焰是火焰，是上主的火焰。」所以，愛是有害的和有破壞作用的情。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章卻說：「每個東西皆自衛地愛自己」。所以，愛不是有害的情，而是有保養及成全作用的。

正解 我解答如下：前面第二十六題第一及第二節、第二十七題第一節已經說過，愛指嗜慾能力對某種善之響應。沒有東西因應合與本身適宜者，而受到害處；而是，如果可能，因而受到益處而變善。若應合與本身不適合者，則受害而變壞。所以對適宜之善的愛，對愛者有成全和改善作用；對不適宜於愛者之善的愛，使人受害並變壞。故此，對天主的愛為人最有成全和改善作用；對罪惡的愛則使人受害並變壞，就如《歐瑟亞書》第九章10節所說的：「將自己獻給了可憎之物，使自己也成了可憎惡的。」

上面關於愛所說的，是從形式方面看，即是從嗜慾方面看。至於愛情的質料方面，即某種身體上的變化方面，則有時因變化太大而對人有害；就如在感官以及靈魂藉身體器官之變化而操用之機能方面，有時會發生。

釋疑 關於質疑1、2、3之相反的意見，這裡須說，愛能有四種近效果，即溶化、享受、虛弱及熱火。其中第一個是溶化，這與結凍相反。結了凍的東西，自己凝固為一團，致使別的東西不易進入。愛之作用是使嗜慾適於容納其所愛之善，使被愛者是在愛者中，如前面第二節說過的。為此，心情冰冷及堅硬不適於愛。而溶化含有心之軟化，使被愛者容易進入。如果被

愛者是在面前或已被握有，即產生快感或享受；如果不在面前，則有兩種情隨之而生：即因被愛者不在而憂愁，此即所謂的虛弱（爲此西塞祿在《杜士古廬論集》卷三第十一章，也稱憂愁爲病苦）；以及想得到其所愛者之強烈願望，此即所謂熱火。這些是愛在形式方面之效果，即在嗜慾與其對象之關係上的效果。在器官變化上，愛情也產生類似的效果。

第六節 愛是否爲愛者所做之一切的原因

有關第六節，我們討論如下：

質疑 愛者所做之一切，似乎不是皆出於愛。因爲：

1.前面第二十六題第二節說過，愛是一種情。但人的所做所爲，並非皆出於情；按《倫理學》卷五第八章說的，有的是出於選擇，有的是出於愚昧。所以，人做一切並非皆出於愛。

2.此外，嗜慾是一切動物之行動的根本，看《靈魂論》卷三第十章便可以知道。若人做的一切皆是出於愛，嗜慾方面的其他情便沒有用了。

3.此外，同一東西不能同時由相反之原因而來。但有些事是出於恨。故非一切皆出於愛。

反之 狄奧尼修在《神名論》第四章卻說：「萬物所做的一切，都是爲了對善之愛而做。」

正解 我解答如下：前面第一題第二節已經說過，凡主動者皆是爲了某目的而行動。目的即是每人所願望和所愛之善。因此，無論那個主動者，無論做什麼，顯然是出於某種愛。

釋疑 1.所舉之理由是根據在感官嗜慾中的愛情。我們這裡講的是一般的愛，即包括智性愛、理性愛、動物性愛、自然性

愛。狄奧尼修在《神名論》第四章所講的愛，便是按這意義。

2.如已說過的願望，憂愁，快樂，及其他諸情，皆出於愛。所以，從其他任何情產生的每個行動，也都是出於愛，猶如出於根本（第一）原因。其他諸情則是近原因，所以不是無用的。

3.之後第二十九題第二節將談到，恨也是由愛來的。

第二十九題

論怨恨

一分爲六節一

然後要討論的是憎惡或怨恨（odium；參看第二十六題引言）。

關於此點，可以提出六個問題：

- 一、惡是否爲怨恨之原因和對象。
- 二、怨恨是否生於愛。
- 三、怨恨是否比愛力量大。
- 四、人能否怨恨自己。
- 五、人能否怨恨真理。
- 六、是否有東西普遍地可恨。

第一節 惡是否爲怨恨之原因和對象

有關第一節，我們討論如下：

質疑 惡似乎不是怨恨之原因及對象。因爲：

1. 凡存在者，以其存在而論，皆是善的。如果恨之對象是惡，則將沒有東西是可恨的，除了東西之缺欠。這顯然不合事實。

2. 此外，怨恨惡事是可讚美的事，因而《瑪加伯下》第三章1節說：「教尼雅作大司祭的時候，因他的熱誠和嫉惡的心，聖城安享太平，人民無不奉公守法。」如果恨的只是惡，則凡怨恨皆是可讚美的。這顯然不合事實。

3. 此外，同一東西不能同時又善又惡。但同一個東西對不同的人能是又可愛又可恨。所以恨不只指向惡，也指向善。

反之 恨與愛是對立的。按前面第二十六題第一節；第二十七題第一節說的，愛的對象是善。所以怨恨之對象是惡。

正解 我解答如下：自然嗜慾既然是源自某種知覺，雖然知覺與嗜慾不一定是連在一起；隨從連在一起之知覺的動物性嗜慾，似乎該與自然嗜慾之傾向同理。在自然嗜慾方面可以看出，每一東西對其相宜之對象，有一種自然的共鳴或應合能力，此即自然的愛；同樣，對與它不合或有破壞作用者，則有一種自然的不諧和，這是自然的怨恨。在動物性或智性嗜慾方面也是如此，愛是嗜慾對其視為相宜者的一種共鳴；恨是嗜慾對其視為相反及有害者的一種不調諧。凡適宜者，既為適宜者，必具有善之意義；同樣，凡不適合者，既然不適合，便具有惡之意義。為此，正如善是愛的對象，所以惡是怨恨的對象。

釋疑 1.物之為物，不具有衝突之意義，而具有和諧之意義，因為在物內一切皆是適宜的。但某個固定的物，對別的某固定的物，能有衝突。故此，一個東西雖然本身不是惡的，但對另一個說可能便是可恨的和惡的。

2.一個本來不是真好的東西，能被視為好的；不是真正惡的，也能被視為惡。所以，有時愛善（好善）與恨惡（惡惡）並不是善。

3.同一個東西對不同的東西，可能一面是可愛的，一面是可恨的。按自然嗜慾，乃因同一個東西能適於某東西而不適於另一東西，就如熱對火相宜，對水不相宜。按動物性嗜慾，乃因同一個東西也能被一物視為善，被另一物視為惡。

第二節 怨恨是否生於愛

有關第二節，我們討論如下：

質疑 愛似乎不是恨的原因。因為：

1. 在《範疇論》第十章裡說：「彼此相對分者，是自然同時的。」愛與恨既然是對立的，所以是由正反而相區分。所以便是自然同時的。故愛不是怨恨的原因。

2. 此外，兩個對立者，一個不是另一個的原因。但愛與怨恨是對立的。所以，愛不是怨恨之原因。

3. 此外，後者不是先者之原因。但恨似是先於愛；因為恨含有對惡之遠離，而愛含有對善之接近。所以愛不是怨恨之原因。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第七章裡卻說，情感皆是由愛而生。故恨既是靈魂的一種情感，也是由愛而生。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，愛在於愛者對被愛者的一種適宜性，恨在於衝突或不適宜。在任何東西上，應先看與之相宜者，後看與之衝突者，因為一物之所以與另一物衝突，是因為對其相宜者有破壞或妨害作用。因此，愛必然是先於恨；而一東西若非與所愛之相宜者相反，不會遭到怨恨。這樣說來，恨皆是由愛而來。

釋疑 1. 那因對立而相區分者，有的按事實與理念皆是自然同時的，例如：兩類動物，或兩種顏色。有些按理念是同時的，但實際一個是在先，並且是另一個之原因，例如：數目、圖形，及動態之類。還有的無論按事實或按理念皆不是同時的，例如：本體與依附體。因為本體實際是依附體之原因；而按理念，物首先指本體，而後指依附體。因為依附體只因爲是在本

體上才是物。愛與恨按理念是自然同時的，但實際不然。故愛能是恨之原因。

2. 愛與恨是對立的，如果是關於同一個東西。但關於相反者，則愛與恨不是對立的，而是相連的；因為愛一個東西，與恨與這東西相反者，是出於一理。這樣則愛一個東西，是恨與此東西相反者的原因。

3. 在實施上，離開一點先於達到另一點；但在意念中正好相反，因為離開一點乃是為達到點。嗜慾性之動態更接近意念，而不似實施。故愛先於恨，因為二者皆是嗜慾性動態。

第三節 怨恨是否比愛力量大

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似怨恨比愛力量大。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十六題說：「沒有人不是逃避痛苦，甚於追求享受。」但逃避痛苦屬於恨，而追求享受屬於愛。所以恨比愛力量大。

2. 此外，強者克服弱者。但愛被恨克服，即是說在愛變為恨的時候。所以恨比愛力量大。

3. 此外，由效果可看出靈魂之情感。但人為排斥可恨者，比為得到所愛者更堅決；如奧斯定在《雜題八十三》第三十六題裡指出的，動物為免受鞭打而不要其所喜好的。所以恨比愛力量大。

反之 善比惡力量大。因為按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，「惡只靠善的力量才起作用」。但愛與恨是按善與惡而有分別。所以，愛比恨力量大。

正解 我解答如下：效果不可能比其原因力量大。按前面說

的，凡恨皆是以某種愛為其原因，而得產生。所以恨不可能單純地比愛力量大。

而且更進一步，單純地或絕對地說來，愛該比恨力量大。一物動向目的之力量，比其動向導致目的者的力量大。遠離惡乃是為了得到善，得到善是避惡的目的；故單純地或絕對地說，靈魂動向善的力量比動向惡的力量大。

但（相對地）有時似乎恨比愛力量大，這有兩個原因：第一，是恨比愛容易感覺到。既然感官知覺在於一種變化，那已經變了的，不如正在變的容易感覺到。因此，患肺病的雖然熱度高，卻不如隔日的熱容易感受到，因為肺病的發燒已經變成了一種習性。被愛者不在眼前時，愛的感受尖銳，也是這個緣故。正如奧斯定在《論天主聖三》卷十第十二章裡說的：「只有在需要的時候，愛的感受才尖銳。」對所恨之東西的反感，比對所愛之東西的同情更容易感受到，也是這個原因。第二，是因為不是拿同等的愛與恨相比較。由於善有所不同，因而有大小不同的愛，及與之相當的恨。那麼，與較大之愛相對的恨，自然比較小之愛力量大。

釋疑 1.由上面說的，可知**質疑** 1.之答案。因為對享受之愛，不如對自身之安全的愛強烈，而逃避痛苦相當於保全自己之愛。故此人逃避痛苦甚於追求享受。

2.若非與恨相應的愛比較大，恨不會勝過愛，例如：人愛自己甚於愛朋友；因為愛自己，故若朋友妨害到這個愛時，便會恨朋友。

3.人對可恨者之反抗比較猛烈，是因為恨更容易感受到。

第四節 人能否怨恨自己

有關第四節，我們討論如下：

質疑 好似人能夠怨恨自己。因為：

1.《聖詠》第十篇6節說：「誰喜好惡事，憎恨自己的生命。」許多人喜歡惡事。所以，許多人憎恨自己。

2.此外，我們對誰願望並做惡，便是恨誰。但有時人對自己願望並且做惡，例如：自殺者。所以，有人恨自己。

3.此外，波其武在《哲學的慰藉》卷二第五章裡說：「吝嗇使人成為可恨的」；因此可以說，凡人皆恨吝嗇的人。但有些人是吝嗇的。所以，那些人恨自己。

反之 宗徒在《厄弗所書》第五章29節卻說：「從來沒有人恨過自己的肉身。」

正解 我解答如下：在原則上，人不可能恨自己。每個東西自然追求善，一人為自己所求的，只能因視之為善才追求；因為按狄奧尼修在《神名論》第四章說的：「惡與意志相反」。按前面說過的，愛一個人，即是願意他得利益。所以在原則上，人必然愛自己，不可能恨自己。

不過人偶爾恨自己。這有兩種情形。第一種情形，是由於自己所追求之善那方面。因為有時視為相對的善而追求的，卻是絕對的惡；這樣人遂偶爾為自己求惡，亦即是恨自己。另一種情形，是由於追求善者本人方面。每個東西中的主要者是最大的，因此國王做的便說是國家做的，好似國王便是整個國家。在人中顯然心靈是主要部分。但有些人有時認為身體及感官方面最重要。因此他們願意相反理性的事時，他們是按他們認為是者愛自己，實際則是在恨真正的自己。那以這兩種方式喜好惡事的人，不只是恨自己的生命，而且是恨自己。

釋疑 1.由上面講的，可知**質疑**1.之答案。

2.人不會對自己願意並作惡，除非他視之為善。就連那些自殺者，也是因為視死亡為一種善，因為那代表某種災難或痛苦之結束。

3.吝嗇者恨他自己的偶有性質，但並不因此而恨自己；就如病人恨自己的疾病，乃是因為愛自己。或者也可以說，吝嗇使人對他人成為可恨的，而非對自己。甚而可以說，吝嗇是生於非適當地愛自己，因而使人過份為自己求現世的東西。

第五節 人能否怨恨真理

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎人不能怨恨真理。因為：

1.善、物、真，三者可以相互替換。但人不能恨善。所以也不能恨真理。

2.此外，在《形上學》卷一第一章說：「人皆自然願意知道。」但知道只是關於真理的。所以人自然欲望並愛真理。但自然而然的，是常一樣的。所以沒有人能恨真理。

3.此外，哲學家在《修辭學》卷二第四章說：「人皆喜愛沒有虛偽的人。」但這只能是為了真理。所以，人自然愛好真理。故不能恨真理。

反之 宗徒在《迦拉達書》第四章16節卻說：「只因我給你們說實話（真話），就成了你們的仇人。」

正解 我解答如下：善、真與物，實際是一事，但在理念中有區別。善具有可欲之義，而物與真則沒有，因為善是「一切皆追求者」。為此，善以其為善而言，不能為人所恨，無論廣泛地來看，或個別地來看。至於物與真，固不能廣泛地為人所恨，

因爲不諧和是恨之原因，而諧和是愛的原因；物與真是一切所共有的。但在個別情形，某種物和某種真可能爲人所恨，即在其具有對立和衝突之意義的時候；對立與衝突違反善之理，但不那般違反物與真之理。

個別之真在三種情形可與所愛之善衝突或對立：第一種情形，是關於東西本身所具之真。一人願意那本來是真者不真，便怨恨某種真理。第二種情形，是在人所知之真，阻礙其獲得所愛者時。例如一人希望當初沒有認識信德真理，那樣就可以自由犯罪了；《約伯傳》第二十一章14節說的，便是代這種人說的：「我們不願知道你的道路。」第三種情形，是恨在他人意念中的個別真理，例如：一人要蒙蔽罪過，恨別人關於他的罪過所知道的真情。奧斯定在《懺悔錄》卷十第二十三章所說的，便是指的這個。他說人「愛增光的真理，恨揭短的真理」。

釋疑 1.由上面說的，可知**質疑**1.之答案。

2.認識真理本來是可愛的；故此奧斯定說人「愛增光的真理」。但認識真理偶爾能是可恨的，因爲它妨礙人暢所欲言。

3.因爲人喜歡認識真理本身，沒有虛偽的人彰顯真情，故爲人所喜愛。

第六節 是否有東西普遍地可恨

有關第六節，我們討論如下：

質疑 東西似乎不可能普遍地可恨。因爲：

1.恨是感官嗜慾的情，由感官知覺推動。但感官不能知覺普遍性。所以，不能有東西普遍地可恨。

2.此外，恨是由某種不諧和而生，不諧和遂不爲團體所容。但團體是屬於普遍性的東西。所以不能有東西普遍地可恨。

3.此外，恨的對象是惡。按《形上學》卷六第四章裡說的：「惡是在東西上，不是在心思上」。既然普遍性只存在於心思中，是心思由個別性中抽出普遍性來，似乎恨不能是普遍性的。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第四章卻說：「忿怒常是個體之間的，恨則也指向種類；因為每人皆恨賊及誹謗者。」

正解 我解答如下：關於普遍性，可以從兩方面來講：第一種是指所意識到之普遍性；第二種是指東西所含之普遍性。因為普遍性的人，與這個人之為人，不是一回事。那麼，若論第一種普遍性，則感官部分之機能，無論屬於認知那方面的、或屬於嗜慾那方面的，皆不能指向普遍；因為這種普遍是由個體性質料抽象而得，而感官能力是置根於個體性質料的。

但感官機能是認知性的也好，是嗜慾性的也好，能夠普遍地指向某些東西。例如我們說，視覺之對象是顏色之類；這不是說視覺能認知普遍性的顏色，而是說顏色之能為視覺所知，並非因了是這個顏色，而只因為那是顏色。故此，感官部分的恨，也能普遍地指向某些東西，例如：羊怕狼是因在共同的天性上相對立，並不只因為是此一個體。因此，羊普遍地恨狼。但是忿怒常是由某個體而起——即是由於侵受害者之行動，行動是個別性的。故此哲學家說：「忿怒常是針對某個體的；恨則可以指向種類。」不過在智性部分的恨，既然是隨智性之普遍性認知而生，可以指向雙重的普遍性。

釋疑 1.感官不能認知普遍性本身，但能認知合於抽象之普遍性的東西。

2.那為一切東西普遍所共有者，不能是恨的緣故。但是

許多東西所共有者，可能與其他東西不諧和，因而為這些東西所恨。

302

3.這裡所提之理由，是根據意念中之普遍性；如此則不屬於感官知覺及感官嗜慾之範圍。

第三十題

論慾望

一分爲四節一

然後要討論的是慾望（concupiscentia；參看第二十六題引言）。

關於此點，可以提出四個問題：

- 一、慾望是否只在感官嗜慾部分。
- 二、慾望是否爲個別之情。
- 三、慾望是否有自然與不自然之別。
- 四、慾望是否無限。

第一節 慾望是否只在感官嗜慾部分

有關第一節，我們討論如下：

質疑 慾望似乎不只在感官嗜慾部分。因爲：

1.按《智慧篇》第六章21節所說的，有一種對智慧的慾望：「慕求（欲望）智慧，引人高登王位。」但感官性嗜慾不能指向智慧。所以慾望不只在感官嗜慾部分。

2.此外，對天主的誠命之願望不是在感官嗜慾部分；甚而宗徒在《羅馬書》第七章18節說：「善不在我內，即不在我的肉性內。」但對於天主之誠命的願望屬於慾望，如《聖詠》第一一九篇20節說的：「我常常渴慕（欲望）你的諭令。」所以，慾望不只是在感官嗜慾部分。

3.此外，每個機能有其固有可欲之善。所以靈魂的每個機能皆有慾望，不限於感官嗜慾。

反之 大馬士革的若望於《論正統信仰》卷二第十二章卻說：

「能被理性說服，並服從理性的非理性部分，分為慾望和忿怒。這些屬於靈魂的非理性部分，是被動性的和嗜慾性的。」所以慾望是在感官嗜慾部分。

正解 我解答如下：哲學家在《修辭學》卷一第十一章裡說：「慾望是對可令人快樂者之嗜慾。」快樂有兩種，後面第三十一題第三節及第四節將要細講。一種在於可理解之善，即理性之善；另一種在於感官性的善。第一種快樂似是只屬於靈魂；第二種屬於靈魂及肉體，因為感官是身體器官上的能力，所以對感官是善者，便是整個組合體之善。對這種快樂之嗜慾，似乎便是慾望，它是同時屬於靈魂及肉體的，看慾望（concupiscentia）這個名詞便可以知道。所以嚴格地說，慾望是在感官嗜慾部分，並在慾情能力部分，且由此而得名。

釋疑 1. 智慧或其他精神性之善的嗜慾，有時稱為慾望，或是由於有相似的地方，或是由於高級部分之嗜慾的強烈性，溢注到低級嗜慾部分；使低級部分也隨高級部分追求精神性的善，使肉體受精神支配。如《聖詠》第八十四篇3節說的：「我的靈魂以及我的肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」

2. 嚴格地講，「願望」（desiderium）不只屬於下級嗜慾，也屬於高級嗜慾。「願望」不像「欲望」那樣，含有「貪欲」（cupere）的意味，它只是單純的指向所願望之物的動態。

3. 靈魂的每種機能，皆以自然嗜慾追求其各自之善，自然嗜慾不通過知覺。但以動物性嗜慾追求善則通過知覺，這只限於嗜慾性能力。至於按感官追求可令人快樂者之善，嚴格地講是慾望，屬於慾情能力部分。

第二節 慾望是否爲個別之情

有關第二節，我們討論如下：

質疑 慾望似乎不是慾情機能中的個別之情。因爲：

1. 情是以對象分類別。但慾情機能之對象是可令感官快樂者；按哲學家在《修辭學》卷一第十一章說的，這也是慾望之對象。所以，慾望不是慾情部分的一種個別的情。

2. 此外，奧斯定在《雜題八十三》第三十三題說：「貪慾（cupiditas）是對無常之東西的愛情」，如此則它與愛情沒有區別。個別之情彼此是有區別的。所以，慾望不是慾情部分的一種個別的情。

3. 此外，按前面第二十三題第四節說的，慾情部分的每種情，在慾情部分皆有一種與之對立的情。但慾望在慾情部分沒有與之對立的情。大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十二章說：「所寄望之善構成慾望，眼前者構成喜樂；同樣，預見之惡構成畏懼，眼前的惡構成哀愁。」由此可見哀愁與喜樂相對，而畏懼與慾望相對。但畏懼不是在慾情部分，而是在憤情部分。所以慾望不是慾情部分之個別的情。

反之 慾望是由愛而生，並走向快樂，這些都是慾情部分之情。故慾望與慾情部分之其他的情有別，是一種個別之情。

正解 我解答如下：前面已經說過，可令感官快樂之善，是慾情之共同對象。因此，根據此種善之差別，而定慾情部分各種情之區分。對象之區分，或看對象本身之性質，或看對象之主動能力。主動之對象本身之性質上的不同，構成各情之質料差別。但對象之主動能力上的不同，則構成各情之形式差別；按此而情有種類之別。

還可以從別的觀點，看目的或善之推動能力，即按對象

是實際在跟前及不在跟前。因為若善是在跟前，則使動力在善上定止；若善不在跟前，則使動力動向自己。因此，可令感官快樂者，在使嗜慾與自己相配合時，即產生愛；若不在跟前而將嗜慾拉向自己時，即產生慾望；若在跟前而使嗜慾定止時，即產生快樂。可見慾望是與愛及快樂類別不同的情。但是欲望這個或那個可令快樂者，只構成慾望在個體上的不同。

釋疑 1.可令快樂之善，並非絕對地是慾望之對象，而須是不在跟前者，就如：可感覺者須是過去者，始為記憶之對象。是這些特別條件使情之類別不同，也使感官性部分有關係事件之機能的類別各異。

2.那種說法是根據原因，不是根據本質。因為，慾望本身不是愛，而是愛之效果。或者也可以說，奧斯定在那裡講的是廣義之慾望，即泛指嗜慾對未來之善的動態。所以愛及企望皆包括在內。

3.與慾望直接對立的情沒有名稱，這種情是針對惡的，就如慾望是針對善的。因為它像畏懼一樣，是關於不在跟前的惡，有時遂以畏懼稱之，就似有時將企望稱為貪慾。善與惡太小時，便視為無有。故此，嗜慾對未來之善或惡的動態，統歸入企望及畏懼；但此二情實乃關於艱巨之善惡的。

第三節 慾望是否有自然與不自然之別

有關第三節，我們討論如下：

質疑 慾望似乎沒有自然與不自然之別。因為：

1.前面第一節釋疑3.說過，慾望屬於動物性嗜慾。但自然嗜慾與動物性嗜慾，是互相對分的。所以沒有所謂的自然慾望。

2.此外，質料上的差別，不構成類別上的不同，只構成

個體上的不同，這種不同不屬於學術範圍。倘若慾望有自然與不自然之區分，那只能是由於可欲望者上的不同，這是質料上的不同，只構成個體上的差別。所以慾望不應分為自然的與不自然的。

3.此外，按《物理學》卷二第五章所說的，理性與自然互相分立。若在人中有不自然的慾望，那必是理性的慾望。但這是不可能的，因為慾望屬於感官性嗜慾，而不屬於理性之嗜慾或意志。所以沒有不自然的慾望。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第十一章及《修辭學》卷一第十一章，卻認為有的慾望是自然的，有的不是自然的。

正解 我解答如下：前面第一節說過，慾望是對可令快樂之善的嗜慾。可令快樂之東西有兩種。一種是因為適合動物性的天性，如飲食之類的東西。對這類東西之慾望即稱為自然慾望。第二種是因為按知覺適合於動物，例如：一人認為某東西好並合適，遂以之為樂。對這種東西之慾望便稱為不自然的慾望，習慣上多稱之為貪慾（*cupiditas*）。

第一類慾望是人獸所共有者，因為是適合及取悅於人與獸之天性者。在這方面，人人相同；故此，哲學家在《倫理學》卷三第十一章裡，稱之為「共同的和必要的」。但第二種慾望是人所專有的，因為除了天性所必要者外，人另構想某東西好和適宜，此乃人之專長。故此哲學家在《修辭學》卷一第十一章裡，又稱第一種慾望是「非理性的」，第二種是「帶理性的」。又因了每人的觀點不同，所以在《倫理學》卷三第十一章裡，也稱第二種是「特有的和附加的」，即加在自然慾望上的。

釋疑 1.自然嗜慾所求者，若被知覺到，也能為動物性嗜慾所

追求。故此對自然所求之飲食等物，能有自然慾望。

2. 自然與不自然之慾望的差別，不只是質料上的，也是某種形式上的，即由於主動之對象上的不同。嗜慾之對象是所知覺到的善。故此，有不同的知覺，便有不同的主動對象；就是說，若以單純知覺知道某物合適，便產生自然慾望。哲學家在《修辭學》中亦稱之為非理性的；若為帶有考慮之知覺所知，便產生不自然的慾望，為此在《修辭學》中稱之為帶理性的。

3. 人不只有普遍性的理性，即屬於智性部分之理性，也有個別性的理性。按第一集第七十八題第四節、第八十一題第三節裡講的，個別性之理性屬於感官部分。故此，帶理性之慾望也能屬於感官嗜慾。此外，通過個別性的想像，感官嗜慾也能被普遍性之理性所推動。

第四節 慾望是否無限

有關第四節，我們討論如下：

質疑 慾望似乎不是無限的。因為：

1. 慾望之對象是善，善具有目的之義。按《形上學》卷二第二章說的，誰推出無限（無定止），等於否定目的（定止）。所以，慾望不能是無限的。

2. 此外，慾望既是由愛而生，所以是關於適宜之善的。但無限不能匹配，不能是適宜的。故慾望不能是無限的。

3. 此外，無限是不能越過的，所以不能達到一個終點；但有慾望者達到終點時，得到快樂。所以，若慾望是無限的，則永遠沒有快樂。

反之 哲學家在《政治學》卷一第三章卻說：「慾望既是無限的，人的願望無窮。」

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，慾望有兩種：一是自然的，一是不自然的。自然慾望不能是現實地無限。自然慾望乃是針對天性所需要者，而天性常指向有限者和確定者。故此，人從來也不欲望無限的食物，或無限的飲料。不過，既然在自然界能有潛能狀態的無限，即由於連續關係，所以自然慾望也能因連續關係而無限，例如：得了食物後，又想要食物，或天性所需要的其他東西；因為這些形體物不永遠存留，到手後轉眼便又逝去。所以主在《若望福音》第四章13節對撒瑪黎雅婦人說：「凡喝這水的，還要再渴。」

但不自然的慾望是絕對無限的。按前面第三節說的，這種慾望是隨從理性；而理性能展向無限。所以欲望錢財的人，能不限定數量，而欲望能富到什麼程度，便富到什麼程度。

也可以按哲學家在《政治學》卷一第三章說的，從別的方面來講，何以有的慾望有限，有的無限。對目的之慾望常是無限的；目的乃是為其本身而被追求者，如：健康。故此，人常欲望更好的健康，沒有止境；就如白色本身若是耀眼的，則越白越耀眼。對於導致目的者之慾望不是無限的，而是以目的之需要為限度。故此，以錢財為目的者，其對錢財之慾望是無限的；那為了生活之需要而求錢財者，只求足以維持生活的有限錢財，就如哲學家在那裡所說的。對其他東西之慾望，也是同理。

釋疑 1.那被欲望者，皆被視為有限者，或者東西本身有限，即現實地只欲望一次；或者在知覺中有限。因為無限本身不能被知覺到，如《物理學》卷三第六章說的：「無限者，即取之者常另外仍有可取。」

2.理性可以說有某種無限能力，因為它能無限地思索一個東西，例如：數目之增加，或直線之延長。所以，某種無限

能適於理性。因為理性所知覺之普遍性，也是一種無限，因為其中含有無限的個體。

310 3.爲了能有快樂，人不必得到一切他所欲望者；得到了任何一個所欲望者，皆能有快樂。

第三十一題

論快樂本身

一分爲八節一

然後要討論的是快樂與哀愁，或哀傷（參看第二十六題引言）。

關於快樂（*delectatio*），要討論四點：第一，論快樂本身；第二，論快樂之原因（第三十二題）；第三，論快樂之效果（第三十三題）；第四，論快樂之善惡（第三十四題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、快樂是否爲情。
- 二、快樂是否有時間性。
- 三、快樂是否與喜樂有別。
- 四、快樂是否在智性嗜慾部分。
- 五、高級嗜慾之快樂與低級者之比較。
- 六、感官性快樂彼此之比較。
- 七、是否有不自然之快樂。
- 八、快樂是否能與快樂相反。

第一節 快樂是否爲情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不是情。因爲：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第二十二章，區分動作與情，說：「動作是按天性的動態，情是反天性的動態。」但按哲學家在《倫理學》卷七第十二章及卷十第五章說的，快樂是動作。所以快樂不是情。

2. 此外，按《物理學》卷三第三章說的：「感受（情）

即是被動」。但快樂不在於被動，而在於已經被動；因為快樂是由已經獲得之善產生的。所以快樂不是情。

3. 此外，快樂在於快樂者的一種成就。因為《倫理學》卷十第四章說：快樂「完成動作」。但按《物理學》卷七第三章及《靈魂論》卷二第五章所說的，完成不是被動或被改變。所以，快樂不是情。

反之 奧斯定在《天主之城》卷九第五章及卷十四第八章，卻認為快樂，或喜樂，或歡樂，乃靈魂諸情之一。

正解 我解答如下：前面第二十二題第三節已經說過，正式的情是指感官嗜慾之動態。由感官知覺而來的任何感應，皆是感官嗜慾的動態。這定然與快樂相符。因為按哲學家在《修辭學》卷一第十一章說的：「快樂是靈魂的一種動態，整個並自覺地達成其現存之天性。」為瞭解這個定義，要知道就如在自然物中，有些獲致其自然成就，在動物中也是如此。雖然動向成就不是一下就完的事，但獲致成就是一下即成之整體的事。動物與其他自然物不同的地方，在於其他自然物達成適合其天性之狀態時，對此沒有知覺；而動物對此有知覺。由於這個知覺，在感官嗜慾上便產生一種靈魂的動態，這動態就是快樂。定義中所說的快樂是「靈魂的動態」，是指快樂所屬之共類。其所說的「達成現存之天性」，即是形成實際在天性中存在的；這裡指出快樂之原因，即合於天性之善的獲得。定義中說「整個地」，是為指那不是正進行中的達成，而是已經完成，如已達到動態的終點。快樂並非如柏拉圖於《修辭學》第三十二章及第三十三章所說的是生長，而是如《倫理學》卷七第十二章所說的，主要在於已經完成。定義說「自覺地」，是為與無知覺的東西加以區別，因為無知覺的東西沒有快樂可言。由此可見，快樂既

然是隨從感官知覺的動物性嗜慾之動態，所以是靈魂的一種情。

釋疑 1.按《靈魂論》卷二第一章所說的，合於天性且未受阻之動作是第二級成就。故此一物完成了合於其天性的動作，便產生快樂；如正解已說過的，快樂在於已經完成。故此，說快樂是動作時，根據的不是快樂之本質，而是快樂之原因。

2.在動物中可以說有兩種動態：一種是按目的之意念，這屬於嗜慾；另一種是按實施，這屬於外面之動作。在那已獲得善並因而感到快樂者方面，雖然停止導致目的之實施動態，但嗜慾部分之動態並不停止；正如在未得到善時，嗜慾是先欲望，在得到後它則以所得之善為樂。若從能滿足嗜慾之善是在跟前的觀點看，快樂固然是嗜慾的一種定止；但是嗜慾仍然受可欲者變化，故此快樂是一種動態。

3.雖然情這個名詞，最適合那有腐化作用及趨向惡的感受，如身體上的病苦，及靈魂上的畏懼和哀傷；但有些情也導向善，如前面第二十三題第一及第四節已經說過的。故此，稱快樂為情。

第二節 快樂是否有時間性

有關第二節，我們討論如下：

質疑 快樂好似是有時間性的。因為：

1.哲學家在《修辭學》卷一第十一章說「快樂是一種動態」。但凡動態皆有時間性。所以快樂有時間性。

2.此外，長久的及滯留性的（morosum）是指東西的時間性。但有些快樂被稱為滯留性的。所以快樂有時間性。

3.此外，靈魂的情屬於同一共類。但靈魂的某些情是有時間性的。所以快樂亦然。

反之 哲學家在《倫理學》卷十第四章卻說：「人不是按時程獲得快樂」。

正解 我解答如下：一個東西之有時間性，分兩種情形：一種根據東西本身；另一種是由於他物，好似是偶加的。時間乃是繼續者之次數；本身具有時間性的，即是那本身具有連續性者，或屬於連續性者，例如：動態、靜止、講話等等。由於他物而非由自己具有時間性者，即是那本身無連續性，但它是附屬於具有連續性者的。例如，「是人」，其本身沒有連續性，因為這不是一種動態，而是一個動態或變化之終點，即其出生之終點；不過，人之實在性是附屬於有變遷之原因的，因此，「是人」乃具有時間性。

這樣看來，應說快樂本身無時間性，因為快樂是在已經得到的善上，這好似動態之終點。但若所獲得之善具有變遷性，則快樂偶然地具有時間性。若那善絕對沒有變遷性，則快樂無論本然或偶然皆無時間性。

釋疑 1.按《靈魂論》卷三第七章所說的，動態有兩種。一種是「不完美者之行動」，就是說「在潛能狀態者」之行動，這種動態是連續的，是有時間性的。另一種動態是「完美者之行動」，就是說「現實存在者」之行動，如：瞭解、感覺、願意，以及快感；這些動態沒有連續性，其本身沒有時間性。

2.稱快樂為長久的或滯留性的，是由於快樂偶然是有時間性的。

3.其他情不像快樂，不是以已獲得之善為對象。所以其他情與快樂相比，更近於不完美者之動態。因此，快樂比較沒有時間性。

第三節 快樂是否與喜樂有別

有關第三節，我們討論如下：

質疑 好似快樂 (delectatio) 與喜樂 (gaudium) 完全一樣。因為： 315

1. 情是按對象分類別。但快樂與喜樂的對象是一樣的，即所得到的善。所以，二者是一事。

2. 此外，一個動態不結束到兩個終點。但歸結到快樂及喜樂的動態是一個，即慾望。所以，快樂與喜樂完全一樣。

3. 此外，若喜樂與快樂不同，則按同理，歡樂、歡躍、愉快等皆與快樂不同，故此都是不同的情。這似乎不合理。所以，快樂與喜樂沒有分別。

反之 關於禽獸，我們不說喜樂，但是卻說快樂。所以，快樂與喜樂有別。

正解 我解答如下：按亞維采那在其《論靈魂》卷四第五章中所說的，喜樂是快樂中的一種。前面第三十題第三節曾說過，有些慾望是自然的，有些不是自然的，而是隨理性而來的；同樣，快樂也有自然與不自然之別，後者伴有理性。或者也可以按大馬士革的若望於《論正統信仰》卷二第十三章，及尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第十八章）之說法：「有些是屬於肉體的，有些是屬於靈魂的」；但這與前面之說法實際相等。那麼，我們得到自然或不自然所欲望者後，皆感到快樂。但喜樂只用於帶有理性的快樂。故此，關於禽獸我們不用「喜樂」，只用「快樂」。凡我們按天性所欲望者，我們亦能以理性之快樂而欲望之；反之則不然。所以那些能產生快樂者，在有理性者身上皆能生喜樂；雖然並非常產生喜樂，因為有時人在身上感到快樂，而按理性並不認為可喜。由此可見，快樂的範圍大於喜樂。

釋疑 1.既然靈魂之嗜慾的對象是所知覺之善，故知覺上的不同多少等於對象上的不同。如此則靈魂的快樂，亦稱為喜樂，與肉體的快樂有別；後者只稱為快樂，這就似關於慾望我們在第三十題第三節釋疑2.所說過的。

2.在慾望方面也有類似之區別：快樂相當於慾望；喜樂相當於願望；願望似乎更合於靈魂的慾望。故此，由於動態之不同，而有不同之定止。

3.屬於快樂的其他名詞，是按快樂之效果而來：歡樂（laetitia）是由於心情的舒暢，好似是說開懷（latitia）；歡躍（exultatio）是根據內在之喜樂表現於外的動作，好似是內在之喜樂的流露；愉快（jucunditas）是根據歡樂之某些特別效果或表情。但這些名詞似乎皆屬於喜樂，因為我們只用之於有靈之物。

第四節 快樂是否在智性嗜慾部分

有關第四節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不是在智性嗜慾部分。因為：

1.哲學家在《修辭學》卷一第十一章說：「快樂是一種可感覺的動態。」但可感覺的動態不是在智性部分。所以快樂不是在智性部分。

2.此外，快樂是一種情。但凡情皆在感官嗜慾部分。所以快樂也只在感官嗜慾部分。

3.此外，快樂為我們與禽獸所共有者。所以只能是在我們與禽獸所共有的那一部分。

反之 《聖詠》第三十七篇4節卻說：「你只管在上主內喜歡（快樂）。」但是感官嗜慾不能達到天主，只有智性嗜慾能夠。所以，快樂能夠是在智性嗜慾部分。

正解 我解答如下：前面第三節已經說過，有些快樂是隨理性之知覺而來。在理性的知覺下，不只感官嗜慾可被牽動，而指向某個體物，那稱為意志的智性嗜慾也能被牽動。故此在智性嗜慾部分，即在意志中，有一種快樂，稱為喜樂，而非身體上的快樂。

兩種嗜慾之快樂的區別，在於感官嗜慾之快樂伴有身體上的變化；而智性嗜慾之快樂，只是意志的單純動態。故此，奧斯定在《天主之城》卷十四第六章說：「慾望與歡樂無非是意志贊同我們所願意的。」

釋疑 1.在哲學家的那個定義裡，「可感覺的」是泛指一般的知覺。他在《倫理學》卷十第四章說：「按每種感覺，皆有快樂；同樣，按智性及鑑賞也有快樂。」或者也可以說，他那個定義是專指感官嗜慾之快樂的。

2.嚴格地說，在有身體上的變化時，快樂才是情；在智性嗜慾方面沒有這樣快樂，只有快樂的單純動態。後一種快樂亦為天主及天使們所能有者。故此哲學家在《倫理學》卷七第十四章說：「天主的喜樂是一個單純的動作。」狄奧尼修在《上天（天使）階級論》結尾第十五章也說：「天使們不能有我們那種可感受（情）的快樂，只以不朽之歡樂與天主同樂。」

3.我們不只有與禽獸共有之快樂，也有與天使共有之快樂。故此狄奧尼修在同處又說：「聖人們多次分享天使們的快樂。」所以，我們不只有與禽獸相同之感官嗜慾的快樂，也有與天使相同之智性嗜慾的快樂。

第五節 身體及感官性的快樂是否強於精神及智性的快樂

有關第五節，我們討論如下：

質疑 身體及感官性的快樂，似乎強於精神及智性方面的快樂。因為：

1.按哲學家在《倫理學》卷十第二章裡說的，人皆追求一些快樂。但追求感官之樂的人，比追求精神及智性快樂的人多。所以，身體上的快樂比較強烈。

2.此外，原因之強弱可從效果看出來。身體上的快樂具有較大的效力，因為如《倫理學》卷七第三章說的，這些快樂「能使身體起變化，使某些人瘋狂」。所以，身體上的快樂較為強烈。

3.此外，由於身體上的快樂太猛烈，故要加以節制和約束。但精神上的快樂不需要加以約束。所以，身體上的快樂更為強烈。

反之 《聖詠》第一一九篇103節卻說：「你的教言，對我上顎多麼甘美！在我的口中，比蜂蜜更要甘美！」哲學家在《倫理學》卷十第七章也說：「由智慧活動而來的快樂是最大的。」

正解 我解答如下：如第一節所說，快樂是因了與感到或知道為適宜者之結合而生。要知道，靈魂的動作，尤其是感官及智性部分的動作，既然不傳到外在之質料，乃是動作者本身之實現或完成，如：理解、感覺、願意等；而傳到外面之質料的動作，更好說是被改變之質料的動作和完成，因為動態乃「可為推動者所動之物的實現」。故上述靈魂之感官及智性活動是動作者本身的益處，並為感官或智性所知覺。所以，不只從對象上產生快樂，從這些動作中也產生快樂。

若把智性快樂與感官性快樂相比較，按從動作所生之快

樂而論，例如：在智性之認知與感官性認知之間，無疑地智性快樂大於感官性快樂。因為人因瞭解而知所感到的快樂，大於人因感覺而知所感到的快樂。因為智性認知比較完美，而且所知者也多，因為智性比感官更能反映自己的行動。而且智性認知也更可貴，因為按奧斯定在《天主之城》（按：應為《論天主聖三》卷十四第十四章）說的，沒有人不是寧願缺少身體上的視覺，而不願缺少智性的視覺，像沒有理性的禽獸和白癡那樣。

若拿精神及智性的快樂與身體感官性的快樂相比較，則嚴格地說，精神快樂本身比較大。這由快樂所需要的三點上便可以看出來：相合之善，相與結合者，及結合本身。精神上的利益，比肉體上的利益又大又可貴。其證明之一，是人寧願放棄身體上最大的享受，而不願失去榮譽；榮譽是智性的善。同樣，智性部分遠比感官部分高貴，且認知能力更強。其與對象之結合也更密切，更完美，更堅定。其結合更為密切，因為感官只基於東西之外表依附體；智性深入東西之本質，因為智性之對象是「那是什麼」。其結合更為完美，因為感官性之結合帶有動態，動態是不完美者之實現；故此，感官性快樂不是整個的，其中有一部分逝去，有一部分尚待實現，例如：飲食男女之快樂。但智性之善沒有動態，故這類快樂是整個一起的，（其結合）也比較堅定。因為感性快樂是可朽的，很快便消逝；精神快樂是不朽的。

然而對人來說，身體之快樂更為強烈，這有三個原因。第一，我們對感官性東西比對智性東西知道得多。第二，感官性快樂既為感官嗜慾部分的情，帶有身體上的變化。這在精神性快樂中則沒有，除非高級部分引起低級部分的共鳴。第三，人追求身體上的快樂，是為補救引生哀傷的身體上之缺欠及困苦。故此，在這類哀傷以後所得之身體上的快樂，較之無此類

哀傷的精神性快樂，更易於感到，更樂於接受。至於精神性快樂沒有類似的相對哀傷，之後將要講到第三十五題第五節。

釋疑 1. 人多追求身體上的快樂，是因為多數人對感官性的利益知道的較多。也因為人需要快樂以補償所受的許多艱難痛苦。既然許多人不能得到有德者專有之精神上的快樂，遂轉向身體上的快樂。

2. 身體上的快樂更能產生身體上的變化，因為這些快樂是感官嗜慾部分的情。

3. 身體上的快樂是在感官部分，感官由理性指導，故要理性加以管制和約束。但精神的快樂是在心靈，心靈本身就是標準，因此這些快樂本身就是有節制的。

第六節 觸覺性的快樂是否比其他感官的快樂大

有關第六節，我們討論如下：

質疑 觸覺方面的快樂，似乎不比其他感官的快樂大。因為：

1. 一種快樂，若缺了它便不再有喜樂，似乎這快樂便是最大的。視覺上的快樂便是如此，因為《多俾亞傳》第五章10節說：「我這個眼睛失明，看不見天日的人……還有什麼喜樂呢？」所以在感官性的快樂中，以視覺上的快樂最大。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷一第十一章裡說：「人愛什麼，就會因什麼而感到快樂。」但《形上學》卷一第一章說：「在感官中，人最愛視覺。」所以視覺上的快樂最大。

3. 此外，彼此相悅的友誼之源始主要是視覺。但這種友誼的原因是快樂。所以視覺上的快樂最大。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第十章卻說，觸覺上的快樂最大。

正解 我解答如下：前面第二十五題第二節釋疑1.曾說過，一個東西被愛，便成爲可使快樂的。按《形上學》卷一第一章說的，感官之被愛是由於兩點，一是爲了認知，一是爲了功用。因此，感官上的快樂也有兩種。但因爲知覺到認知能力可貴，乃人之專有現象；所以，認知方面的快樂是人所獨有的，而功用方面的快樂乃人獸之所共有。

若從認知之觀點論感官之快樂，顯然視覺上的快樂大其他感官之快樂。若從功用觀點而論，則觸覺上的快樂最大。感官性東西之用途，是根據其對動物天性之保養的關係。觸覺方面的東西與此事關係最近，因爲觸覺能知道那構成動物者，即冷的、熱的等等。故此，從這方面說，觸覺上的快樂較大，因爲好似離目的較近。也是爲了這個緣故，那些只有關於功用之感官性快樂的動物，若非與其觸覺有關，其他感官沒有快樂，如《倫理學》卷三第十章說的：「不是兔子的氣味使狗感到快樂，而是兔子之爲食物；獅子對牛的聲音不感興趣，而是對牛的肉。」

以功用觀點，觸覺方面的快樂最大；以認知的觀點則視覺方面的快樂最大。若將二者相比較，則在感官性快樂的範圍內，觸覺上的快樂絕對強於視覺上的快樂。因爲，顯然在每個東西中最自然者，也是最強大者。觸覺上的快樂是關於自然慾望方面的，如飲食男女等。但若看視覺對智性之關係，因其輔助智性，則視覺上的快樂較強，此與智性快樂強於感官性快樂同理。

釋疑 1.按前面第三節說的，喜樂是指靈魂方面的快樂：這比較接近視覺。自然快樂則比較接近觸覺。

2.按那裡說的，人最愛視覺，是「爲了認知，因爲它使我們知道東西的許多差別」。

3.快樂之爲色情的原因，與視覺不同。因爲快樂，特別

是觸覺方面者，乃是以目的之方式而為彼此相悅之友誼的原因；視覺之為原因，則有似動態之源始，因為東西看來可愛，乃使人欲望並追求此種快樂。

第七節 是否有不自然之快樂

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有不自然的快樂。因為：

1. 靈魂所感受之快樂，相當於物體之定止。但自然物體之嗜慾只定止於適宜其天性的地方。所以，動物性嗜慾之定止，即所謂快樂，也只能是在某一適合其天性的東西上。所以，沒有不自然的快樂。

2. 此外，那背反自然天性的，是出於強迫的。但按《形上學》卷五第五章說的：「凡出於強迫的皆生哀傷」。所以背反自然的，不能是生快樂的。

3. 此外，按哲學家前面第一節之定義中所說的，完成自己的天性，若有所覺，便產生快樂。但完成天性，對每個東西說，皆是自然的，因為結束到自然終點的，便是自然動態。所以快樂皆是自然的。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第五章卻說，有些快樂是「病態和反自然的」。

正解 我解答如下：按《物理學》卷二第一章所說的，按天性的就是自然的。關於人的天性可以有兩種看法。第一種，視智性和理性為人的主要天性，因為人是由於智性及理性而構成其類別。按這觀點，則凡按理性適合於人的快樂，皆是自然的，如：觀賞真理之樂，行善修德之樂，皆是自然的。第二種是視人內理性以外者為天性，即是人與其他東西所共有者，特別是

那不服從理性的部分。按這看法，則那有關身體之保養者，是自然的快樂：或個體方面的，如飲食、說覺；或種類方面的，如男女媾合。

但上述兩種快樂，皆能有不自然的，即絕對地不自然，而相對地自然。因為，有時在某個體上，屬於其類別的自然根本受了腐化。如此則背反類別之天性者，偶然合於此個體的天性；例如對熱水來說，發熱是自然的。同樣，那在理性方面或在保養身體方面與人性相反的，可能由於這個人的天性受了腐化，而使他覺得是自然的。這腐化能是身體方面的，如由疾病所引起：原來是甜東西，在發高燒的人嘴裡感覺是苦的；或原來是苦的，感覺成甜的；或者由於體質不好，例如：有人喜歡吃土或吃煤炭等。這腐化也能是靈魂方面的，就如由於風俗的關係，有人以吃人肉為樂，有人以同性戀或獸姦等為樂。這些皆不合於人性。

釋疑 由上面說的，可知各質疑之解答。

第八節 快樂是否能與快樂相反

有關第八節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不能與快樂相反。因為：

1. 靈魂之情的類別及對立性是按對象而定。快樂之對象是善。既然善與善不相對立，而是「善與惡相對，惡與惡相對」，如在《範疇論》第八章說的，似乎快樂與快樂不相對立。

2. 此外，在《形上學》卷十第四章指出，一個只能與一個對立。但與快樂相對者是哀傷。所以，快樂不與快樂對立。

3. 此外，若快樂與快樂對立，這只能是由於所以為樂者之間有對立。但這只是質料上的差別；而對立性是按形式上的差別，如《形上學》卷十第四章所說的。所以，快樂與快樂之間沒有對立。

反之。按哲學家《物理學》卷八第八章說的，屬於同類者若彼此妨礙，便是對立者。但按《倫理學》卷十第五章說的，有些快樂互相妨礙。所以，有些快樂彼此是對立的。

正解 我解答如下：前面第二十三題第四節；又本題第七節質疑1.曾說過，靈魂所感受之快樂，相當於自然物體之定止。兩個定止的終點若是對立的，兩個定止就是對立的；如《物理學》卷五第六章說的，「向上之定止與向下之定止是對立的」。故此靈魂感受之快樂，也能彼此對立。

釋疑 1.哲學家所說之善惡，是指德性及惡習方面的善惡。因為，兩個惡習能互相對立，但沒有德性彼此對立。在其他事情方面，兩種善能夠彼此對立；例如：冷與熱，前者為水是善，後者為火是善。快樂也能按這方式彼此對立。但在德性之善方面不能有對立，因為德性之善只有一個標準，即理性。

2.靈魂感受之快樂，相當於物體之自然定止，因為皆是止於適宜者及合於天性者；哀傷則似被強迫的定止，可悲哀者與動物性嗜慾相反，就如被迫而定止之地方之與自然嗜慾相反。按《物理學》卷五第六章說的，同一物體之被迫的定止，及另一物體之自然定止，皆與前者之自然定止對立。所以與快樂相對立者有哀傷，也有快樂。

3.我們所引以為樂者，既然是快樂之對象，若可樂之理由不同，則不只構成質料上的差別，也構成形式上的差別。按前面第二十三題第一及第四節、第三十題第二節曾說過的，可以知道，對象之理若不同，便造成行動及情在類別上的不同。

第三十二題

論快樂之原因

一分爲八節一

然後要討論的是快樂之原因（參看第三十一題引言）。

關於此點，可以提出八個問題：

- 一、動作是否爲快樂之真正原因。
- 二、動態是否爲快樂之原因。
- 三、希望與記憶是否爲快樂之原因。
- 四、哀傷是否爲快樂之原因。
- 五、他人之行爲能否是我們快樂之原因。
- 六、對人行善是否爲快樂之原因。
- 七、相似點是否爲快樂之原因。
- 八、驚奇是否爲快樂之原因。

第一節 動作是否爲快樂之真正原因

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎動作不是快樂的真正和第一個原因。因爲：

1. 哲學家在《修辭學》卷一第十一章說，「快樂在於感官有所感受」。如第三十一題第一節已說過的，快樂需有知覺。但首先被知覺到的是動作之對象，而非動作本身。所以動作不是快樂之真正原因。

2. 此外，快樂最主要是在於所獲得之目的，因爲所欲望的主要就是這個。但動作不常是目的，有時目的是動作之成果。所以動作不是快樂之真正和本然原因。

3. 此外，空閒與休息是指動作之停止。按《修辭學》卷一第十一章說的，空閒與休息是可樂的。所以，動作不是快樂

的真正原因。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第十二章及卷十第四章卻說：「快樂是不受阻礙的合於天性之動作。」

正解 我解答如下：前面第三十一題第一節已經說過，快樂需要兩點，即：適宜之善的獲得，及這獲得之知覺。二者皆是動作，因為現實之認知是一種動作；同樣，我們也是以動作獲得適宜之善。那動作本身也是一種適宜的善。所以快樂必然是隨某動作而來。

釋疑 1.動作之對象，若非與我們相結合，便不是可樂的；結合的方式，或只靠認知，例如：在我們以觀看什麼東西為樂時；或以別的方式伴同認知，例如：一人因知道自己握有某善而感快樂時，如錢財榮譽等。這些東西，若非知覺其在握，不能產生快樂。就如哲學家在《政治學》卷二第二章說的：「一人知道某東西是自己的，會感到很大的快樂；這快樂是來自人對自己之自然愛情。」這裡「握有」是指「運用」或「能運用」；而這需要動作。所以凡快樂歸根到底顯然皆以動作為原因。

2.在那些不以動作，而以動作之成果為目的的事上，此成果之為可樂者，也要被握有或做成。所以，也與運用或動作有關。

3.動作之為可樂者，在於它適合動作者之天性。既然人的能力是有限的，故動作是否適宜，有一個標準。若超過了那個標準，就不再合適，也不再可樂，而成為辛勞的、煩倦的。所以，空閒及遊戲，及其他屬於休息之類的事，只在驅除由勞苦而來之愁悶的範圍內才是樂事。

第二節 動態是否為快樂之原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 動態似乎不是快樂之原因。因為：

1.前面第三十一題第一節曾說過，目前據有之善是快樂的原因。因此哲學家在《倫理學》卷七第十二章說，快樂不相當於生長，而相當於已經存在之東西的動作。那動向某物者，尚未得有此物；對此物來說，有似正在生長過程中者，因為按《物理學》卷八第三章說的，凡動態皆伴有生長及腐化。所以，動態不是快樂之原因。

2.此外，動態使動作產生疲勞與辛苦。但動作，若是辛苦的疲勞的，不是可樂的，而是一種痛苦。所以，動態不是快樂的原因。

3.此外，動態含有一種革新的意味，而與習慣相反。但哲學家在《修辭學》卷一第十一章說：「那些成了習慣的，使我們感到可樂。」所以動態不是快樂之原因。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷八第三章卻說：「我的主天主，你既然是你自己的永恆喜樂，有些東西也常以你為樂；何以這些東西能在退步與進步，犯罪與和好的交替中感到喜樂？」由此可知人在某些變化中感到快樂。所以，似乎動態是快樂的原因。

正解 我解答如下：快樂需要三點，即：兩個東西之可樂的結合，第三點是這結合之知覺。按哲學家在《倫理學》卷七第十四章及《修辭學》卷一第十一章裡說的，動作是按這三點而成為可樂的。在感到快樂的我們這方面，我們之感覺變化可樂，因為我們的天性是有變化的。為此，這時對我們適宜的，過後便不見得適宜，例如：以火取暖在冬天合適，在夏天則不合適。在與我們相結合的善那方面，也是由於變化而可樂。因為

一個動因的持續性行動增加效果；就如一物與火接近愈久，便愈熱和愈乾。自然關係有一定的限度。故此，一個久在跟前的可樂的東西，若超過了自然關係之限度，與此東西疏遠反而成了可樂的。至於在認知方面，人願意知道全面和整體。但有的東西不能一下整個爲人所知覺，這時變化就產生快樂，一部分逝去後，另一部分接踵而來，這樣遂得知覺到整體。因此奧斯定在《懺悔錄》卷四第十一章說：「你絕不願停在一個字音上，而要放之逝去，容許別的相繼而來，爲能聽到全部。同樣，一個東西的各部分，若不是全在一起的，果能知覺全部，常比一部分的快樂多。」

如果有的東西，其天性是不變的，經久享用又不會超過自然關係的限度，又能同時享用全部，則變化便不會是可樂的。愈與這種情形相近的快樂，愈能經久不厭。

釋疑 1.那有變動者，雖然尚未完全握有所趨向之東西，但已開始握有一點；因此，動態本身便有一點快樂。但那不是完美的快樂，因爲在不變的東西中才有完美的快樂。動態還有一點可樂之處，就是原來不適宜者，或不再適宜者，可因變動而成爲適宜的，如在上面正解已說過的。

2.動態在超出了自然關係限度時，才產生辛苦與疲勞。這種動態不是可樂的，但脫離與自然關係相反者時是可樂的。

3.那因習慣而成了自然的，是可樂的，因爲習性等於是第二天性。動態之爲可樂，並非因其離開習慣，而是因其阻止由持久之動作能產生之自然關係的腐化。所以，習慣與變動，皆是由於適合天性而成爲可樂的。

第三節 希望與記憶是否為快樂之原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 希望與記憶似乎不是快樂之原因。因為：

1.按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十二章說的，快樂是關於眼前之善的。但記憶與希望是關於不在眼前者的，記憶是關於過去者，希望是關於未來者。所以，記憶與希望不是快樂之原因。

2.此外，同一個東西，不能是彼此相反者的原因。但希望是痛苦的原因，因為《箴言》第十三章12節說：「希望遲不兌現，令人心神煩惱。」所以，希望不是快樂的原因。

3.此外，希望與快樂的相同點，在於二者皆是關於善的，而慾望與愛情也是一樣。所以，不應只說希望是快樂的原因，而不說慾望和愛情。

反之 《羅馬書》第十二章12節卻說：「因希望而喜樂。」《聖詠》第七十七篇4節又說：「我一懷念天主，即咨嗟哀嘆。」

正解 我解答如下：快樂是由現有之適宜的善產生，而不是按所感覺到者，或以任何方式所知覺到者。一個東西之在我們眼前有兩種方式：第一種，以認知方式，即被認知者之形象是在認知者中；第二種，以東西本身，即一東西與另一東西實際相接合，或現實地，或潛能地，或按其他任何接合方式。既然東西本身之接合比以認知方式接合密切，現實之接合又比潛能狀態之接合密切；故此，最大的快樂是那由感官而來者，因為那要可感覺之物是在跟前。希望的快樂佔第二位，因為不只有認知上的接合，也是在獲致善之能力上的接合。記憶之樂居第三位，它只有認知上的接合。

釋疑 1.一般說來，希望與記憶本身雖是關於不在眼前者，但就某方面而言，是關於眼前者，即：或只按認知，或按認知及能力，至少按所估計之能力。

2.同一個東西，在不同的方面，並非不能是相對立者之原因。所以希望，因為是目前對未來之善的估計，產生快樂；但因了不是關於實際在眼前的東西，又產生痛苦。

3.愛情與慾望也產生快樂。一切被愛者，對愛之者皆是可樂的。因為，愛情乃是愛者與被愛者的結合或相宜性。一切被欲望者，對欲望之者也是可樂的。因為欲望主要是對快樂之欲求。但在希望中，含有可樂之善實際出現在眼前之確實性，此乃愛情及慾望中之所無，故特別以希望而不以愛情及慾望為快樂之原因。同樣，希望也強於記憶，因為記憶是關於已經過去的事。

第四節 哀傷是否為快樂之原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 哀愁或哀傷 (*tristitia*)，似乎不是快樂之原因。因為：

1.一個東西不是與之相反者的原因。但哀傷與快樂相反。所以不是快樂的原因。

2.此外，彼此相反者，其效果亦相反。但可喜之事的回憶是快樂之原因。所以哀傷之回憶是痛苦之原因，而非快樂之原因。

3.此外，哀傷與快樂之關係，有如怨恨之與愛情。但按前面第二十九題第二節說的，怨恨不是愛情之原因，而且正好相反。所以，哀傷不是快樂之原因。

反之 《聖詠》第四十二篇4節卻說：「我的眼淚竟變成了我晝夜的飲食。」飲食是指快樂之調劑。所以，由哀傷而來之眼淚，能是可樂的。

正解 我解答如下：哀傷可以從兩方面去看：一是現實之哀傷，一是回憶中的哀傷，兩種皆能是快樂之原因。現實之哀傷能是快樂之原因，即是它使人想起所愛之東西，因為失去了那東西才感到哀傷；但這種快樂只是認知方面的。哀傷之回憶是快樂之原因，是因為現在擺脫了哀傷。缺少惡可以等於具有善；故此，人想到自己擺脫了什麼痛苦或憂愁，便是增加足以喜樂的事情。就如奧斯定在《天主之城》卷二十二說的：「在快樂時想到過去的哀愁，在健康時想起已不再痛苦的過去的痛苦，會使我們更喜樂，更知足。」他在《懺悔錄》卷八第三章又說：「戰爭愈艱險，凱旋愈歡樂。」

釋疑 1.一個東西偶爾可以是其相反者之原因，如《物理學》卷八第一章說的：「冷有時生熱」。同樣，哀傷也偶爾是快樂的原因，即在它使人意識到某可喜之事的時候。

2.回憶中的哀傷，以其為哀傷並與快樂相反而言，不產生快樂；而是由於人擺脫了哀傷才是快樂的原因。同樣，回憶中的快樂，由於是已經失去的，能產生哀傷。

3.怨恨偶爾也能是愛情的原因，例如：某些人彼此相好，是因了他們同恨某一東西或某一人。

第五節 他人之行為能否是我們快樂之原因

有關第五節，我們討論如下：

質疑 他人之行為似乎不是我們快樂之原因。因為：

1.快樂之原因乃是與自己接合之善。但是，他人的行為與我們不相連接，所以不是我們快樂的原因。

2.此外，行為乃是行動者自己的善。倘若他人的行為是我們快樂的原因，則按同理，他人的一切別的善也是我們快樂的原因。這顯然不對。

3.此外，動作之所以是可樂的，乃是因了那是出於我們天生的性向。故此，在《倫理學》卷二第三章說：「從在動作中所感到的快樂，便可知一人的習性。」但是他人的行為不是出於我們的習性，有時倒是出於行動者的習性。所以他人的行為不是我們快樂的原因，而是行動者自己快樂的原因。

反之 《若望貳書》第4節卻說：「我很喜歡，因為我遇見了你的一些子女，在真理內生活。」

正解 我解答如下：前面第一節曾經說過，快樂需要兩點，即：適宜之善的獲得，以及對此獲得之知覺。因此在三種情況下，他人之行為能是我們快樂的原因。第一，從他人的行為中我們得到某種善或利益的時候。故此，他人對我們有益的行為，使我們快樂，受他人之益是可樂的事。第二，由於他人的行為，我們得知我們自己的善處。因此，人受到他人稱讚尊敬的時候，感到快樂，因為這樣可以知道自己有的優點。又因為賢者及好人的見證更為可靠，故這種人的稱道更使人快樂。至於諂媚，因為在表面上是稱讚，所以會使某些人喜歡。此外，愛是關於善的，景仰是關於偉大的；被人愛和受到景仰也使人喜歡，因為使人意識到他能引以為樂的善及偉大。第三，由於愛情的力量使人視朋友如自己，故也視他人的善行有如自己的善行。但恨的力量，使人視他人的善與自己相反，故人以仇人之惡行而感到快樂。因此，《格林多前書》第十三章6節說：愛德「不以不義為樂，卻與真理同樂」。

釋疑 1.他人的行為可以與我們連接，或是由於效果，如在第一種情況；或是由於知覺關係，如第二種情況；或是由於情感，如第三種情況。

2.所舉之理由是根據第三種情況，不是根據前兩種情況。

3.他人之行爲，雖不是出自我內的習性，卻在我內產生一種快樂；或是由於那使我意識到我自己的習性；或是由於愛情，而感覺那具有此習性者與我如一體。

第六節 對人行善是否爲快樂之原因

有關第六節，我們討論如下：

質疑 對人行善似乎不是快樂之原因。因爲：

1.按前面第一及第五節、以及第三十一題第一節說的，快樂是由自己獲得之善而生。但對人行善不是獲得自己的利益，更好說是損失。故似乎應是哀傷之原因，而非快樂之原因。

2.此外，哲學家在《倫理學》卷四第一章裡說：「吝嗇比奢侈近乎人的天性。」但對他人行善屬於奢侈，不對人行善屬於吝嗇。既然按《倫理學》卷七第十四章及卷十第四章說的，合於天性的動作產生快樂，似乎對他人行善不是快樂之原因。

3.此外，相反的效果是來自相反的原因。但對某些屬於做惡的事，人自然感到樂趣，按哲學家在《修辭學》卷一第十一章說的，如克服他人，斥責他人，以及忿怒者處罰他人。所以，行善應是哀傷之原因，而非快樂之原因。

反之 哲學家在《政治學》卷二第二章卻說：「施捨和幫助朋友或外人，是最快樂的事。」

正解 我解答如下：在三種情況下，對他人行善能是快樂之原因。第一，在效果方面，即在他人身上造成之善。由於愛情的關係，我們視他人之利益如自己之利益；故在他人身上，特別在朋友身上所造成之利益有如自己之利益，因而感到快樂。第

二，在目的方面，例如：一人希望因對他人行善，而自己由天主或由人處得到善報——希望乃是快樂之原因。第三，在根本方面。對他人行善，從三種根本方面可感到快樂。其中之一是行善之能力：對人行善，使人感覺自己有充裕之善，足以分施給他人，因而感到快樂；是以，人皆以自己的子女及事業為樂，子女與事業就好似是分享其充裕之善者。第二個根本是習性，習性使人對他人行善成為自然的；故此，慷慨者以助人為樂。第三個根本是動機，例如：一人因其所愛者之推動而施惠他人，因為我們為朋友所做和所受的一切，都是快樂的事——愛情乃是快樂的主要原因。

釋疑 1. 損失，若表現自己富裕，是快樂的事。但若對自己有嚴重的害處，則能使人哀傷。

2. 奢侈代表無節制的損失，故與天性衝突。故此說奢侈相反天性。

3. 克服、責斥和處罰之所以為樂事，不在於他人所受之害，而因為那屬於自己的利益；人愛自己的利益，甚於恨他人之害處。克服是自然可樂之事，因為那顯出自己的優越。故此，比賽和競爭性的遊戲樂趣最大；一般說來，凡有勝利之希望的競賽皆是如此。斥責有兩個可樂的原因：第一，使人感到自己的優越和智慧，因為譴責和申斥是屬於智者及長者的事；第二，譴責和申斥能對他人有益，前面正解已經說過，對他人行善是樂事。至於忿怒者樂於處罰，是用以解除由所受之傷害而來之威脅。一人受到他人傷害時，好似產生一種威脅，故要以報復解脫威脅。由此可見，對人行善，本身能是樂事；但對人行惡，只在好似對己有益時，才是樂事。

第七節 相似點是否為快樂之原因

有關第七節，我們討論如下：

質疑 相似點好似不是快樂之原因。因為：

1. 位居他人之上含有不相似點。但《修辭學》卷一第十一章說：「位居他人之上是自然可樂的事。」所以，不相似點才是快樂之原因，而非相似點。

2. 此外，沒有比哀傷與快樂更不相似的。但在《倫理學》卷七第十四章說，哀傷的人最好追求快樂。所以，相異比相似更是快樂之原因。

3. 此外，那些富有某些可樂之東西的，不再感到快樂，反而感到可厭，例如：酒足飯飽的人。所以，相似點不是快樂之原因。

反之 前面第二十七題第三節曾說，相似點是愛情的原因。愛情是快樂之原因。所以，相似點是快樂的原因。

正解 我解答如下：相似是一種一致。故此，相似者因了似是同一個，所以是可樂的；也是可愛的，前面第二十七題已經說過。倘若相似者，不破壞自己之善，反而增加，則是絕對可樂的，就如：人之對人，青年人之對青年人。但若破壞自己的善，則偶然成為可厭的或可悲的；但不是因了相似和一致，而是因了破壞一致。

至於相似者破壞自己的善，有兩種方式。一是由於過量而破壞自己之善的限度。因為善，特別是身體方面的，如健康，在於某種標準。故此，過多的食物或其他身體方面的享受，使人生厭。第二，由於與自己之善直接衝突；例如技工厭惡別的技工，不是因了他是技工，而是因他破壞到各自所追求的優越或利益。

釋疑 1.在居上位者與屬下之間既然有一種交往，所以有相似點。不過，居高位是由於優越，因為領導與掌管屬於那具有優越之善者，這是智慧者與優良者的事，所以這事使人意識到自己的善處；或者因了領導與掌管可對他人有益，故這是快樂的事。

2.哀傷者所追求之快樂，與哀傷雖不相似，但與哀傷的人相似。因為哀傷與哀傷者之利益相反。是以哀傷者追求快樂，是視之為哀傷之解救，故有補於其利益。也是為了這緣故，他們更好追求與哀傷相反之身體上的快樂，不好追求智性上的快樂，因為智性快樂與哀傷不相反；後面第三十五題第五節還要講到這點。也是因了這個緣故，動物皆自然追求快樂，因為動物由於感官及動態常有痛苦；青年人好追求快樂，也是這個原因，因為在發育期間，他們身上的變化多。憂鬱質的人好追求快樂，也是為驅除憂愁，如《倫理學》卷七第十四章說的，因為「他們的身體好似受壞體液的煎熬」。

3.身體上的利益有一種限度，故相似點若過量，便有害於自己之利益。既然與人的利益相反，故使人生厭和不悅。

第八節 驚奇是否為快樂之原因

有關第八節，我們討論如下：

質疑 驚奇似乎不是快樂的原因。因為：

1.大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十四章說，驚奇是出於愚昧。但愚昧不可喜，知識才可喜。所以，驚奇不是快樂的原因。

2.此外，按《形上學》首卷第二章中說的，驚奇是智慧之起點，好似探求真理的途徑。但哲學家在《倫理學》卷十第七章說：「觀賞已經知道的，必探索尚不知道的快樂。」探索不知者有困難及阻障，乃觀賞已知者之所無；而按《倫理學》

卷七第十二章說的，快樂是生於不受阻礙之動作。所以，驚奇不是快樂的原因，反而妨礙快樂。

3.此外，每人對自己所習慣者感到快樂，因此養成了習慣的動作是愉快的。但按奧斯定在《若望福音釋義》第二十四講說的，習以為常者不是可驚奇的。所以，驚奇與快樂之原因相反。

反之 哲學家在《修辭學》卷一第十一章卻說，驚奇是快樂的原因。

正解 我解答如下：前面第二十三題第四節、第三十一題第一節釋疑2說過，得到所欲望的東西是樂事。因此，對一個東西的慾望愈強，得到後的快樂也愈大。而且慾望增加，快樂也增加，倘若慾望變成希望；上面也說過，有希望的慾望是可樂的。至於驚奇，那是一種求知的願望。在人見一效果而不知其原因時便產生驚奇，也可能是由於這效果之原因超過他的知識或能力範圍。若驚奇伴有能知道其所欲知者之希望，則是快樂之原因。為此，凡是可奇的，以及稀罕的，都是可樂的。各種描寫與表演，雖然是關於本身並不可樂的事情，也是可樂的；靈魂在拿一物與另一物比較時感到快樂，因為互相比較乃是理性的自然能事，如哲學家在《詩學》（Ars Poetica）第四章裡說的。同樣，「從大災大難中脫險是很快樂的事，因為是可奇的」，如在《修辭學》卷一第十一章說的。

釋疑 1.驚奇中有快樂，不是因了無知，而是由於探索原因之願望；也是由於驚奇者學到新東西，即他當初所未想到的。

2.快樂包括兩點：在善上之定止，及此定止之知覺。關於第一點，既然欣賞已知之真理，比探索未知者完美；所以，

欣賞已知的東西，比探索未知的東西，本來更為快樂。不過偶爾，由於第二點，有時探究更富樂趣，倘若探索是出於較大的願望，自覺無知可以刺激願望。故此，人最樂於找到或學到新東西。

3. 那些習以為常的，做起來比較愉快，因為好似是出於天性。但少見者之所以可樂，或由於認知關係，因為既然出奇，故有求知之願望；或者由於動作的關係。因為按《倫理學》卷十第四章說的：「由於願望，心靈對新奇的事做來更專心一志」；動作愈完美，產生的快樂也就愈完美。

第三十三題

論快樂之效果

一分爲四節一

然後要討論的是快樂之效果（參看第三十一題引言）。

關於這點，可以提出四個問題：

- 一、快樂是否有舒展作用。
- 二、快樂是否產生對快樂之渴望或願望。
- 三、快樂是否妨礙理性作用。
- 四、快樂是否成全作用。

第一節 快樂是否有舒展作用

有關第一節，我們討論如下：

質疑 舒展好似不是快樂的效果。因爲：

1. 更好說舒展作用屬於愛；因爲宗徒在《格林多後書》第六章11節說：「我們的心敞開了。」《聖詠》第一一九篇96節論愛德之誠命，也說：「唯你的誠命卻廣闊無邊。」但快樂與愛不是同一個情。所以，舒展作用不是快樂的效果。

2. 此外，一個東西變寬大以後，容量遂即變大。但容納屬於願望，願望是關於尚未握有之東西的。所以舒展作用似是屬於願望，而非屬於快樂。

3. 此外，緊縮與寬舒相反。但緊縮作用似乎屬於快樂，因爲我們堅決願意留住的，便緊緊握住；嗜慾對可樂之東西的情態便是如此。所以，舒展作用不屬於快樂。

反之 《依撒意亞》第六十章5節爲表示喜樂說：「你見到這情形，必要喜形於色，你的心靈必要激動而舒暢。」而且前面已

經說過，快樂便是由於舒展作用而稱為歡樂（laetitia；見第三十一題第三節釋疑3.）。

正解 我解答如下：寬度是形體物大小的一種度量，故用於靈魂之情感時只能是按比喻。寬舒化是變為寬大的動向。這作用屬於快樂是按快樂所需要的兩點。其中之一是在知覺能力方面，這能力知覺某適宜之善之接合。由此知覺而意識到人得了一種成就，這成就便是精神上的增大，所以說快樂使人的心靈寬舒或擴張。另一點是在嗜慾能力方面。這能力同意可樂之東西，並定止於這東西，就等於自願把那東西容納在自己內。因此快樂使人的心情擴張，好似交付自己為容納所喜好之東西。

釋疑 1. 比喻可以由於不同之觀點而用於不同的事物。故此，舒展作用以喻愛情，是因為愛情使愛者之情感展向他人，使人不只關心自己的事物，也關心他人的事物。舒展作用屬於快樂，是因為快樂使自己擴張，好似自己的容量因而變大。

2. 願望由於對所願望之東西的想像，固有某種擴展作用；但東西已經在跟前使人快樂時，將更甚於此。因為人心依附已在使人快樂的東西，甚於依附尚未握有的所願望的東西：因為快樂是願望之目的。

3. 快樂的人，在極力掌握其所以為樂之東西時，對這東西固有緊縮作用，然而卻使心情開展，因而才能完美地享受其樂。

第二節 快樂是否產生對快樂之渴望或願望

有關第二節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不產生對快樂之願望。因為：

1. 一種動態到達定止點時，動態全部停止。按前面第二十三題第四節、第二十五題第二節說的，快樂好似願望動態之定止。

所以，願望動態到達快樂後便停止。故此，快樂不產生願望。

2.此外，彼此對立者，其一不是另一個的原因。但是在對象方面，快樂與願望多少是對立的；因為願望是關於未有之善，而快樂是關於已有之善。所以快樂不產生對快樂之願望。

3.此外，厭倦與願望相衝突。但快樂多次產生厭倦。所以，不產生對快樂之願望。

反之 耶穌在《若望福音》第四章13節卻說：「凡喝這水的，還要再渴。」按奧斯定的解釋，「水」是指身體上的快樂（《若望福音釋義》第十五講）。

正解 我解答如下：可以從兩方面來看快樂：一是看快樂之現實；一是看快樂之回憶。渴望或願望也可以從兩方面去看：一是按狹義，即含有對未得之物的嗜慾；一是按廣義，即指沒有厭倦。按快樂之現實看，則快樂本來不產生對快樂之渴望或願望，除非出於偶然；這是就渴望或願望針對未有之物而言，因為快樂是對眼前之東西的情態。然而眼前之東西可能不是完全被握有的，而這或是由於被握有之東西方面，或是由於握有者方面。在被握有之東西方面，是因了東西不是全部在一起的，故只能陸續獲得。人遂一方面因所得到者而快樂，一方面又願望得其餘部分。就如奧斯定在《懺悔錄》卷四第十一章說的，一人聽到了一首詩的前段，感到樂趣，乃願望聽到下一半。幾乎所有的身體上之快樂，皆產生這種對快樂之渴望，直到得了全部而後止，因為這種快樂是動態的，由飲食之樂便可見其一斑。至於在握有者方面，即東西本身已完整地存在，但不立刻完全被握有，而是慢慢地取得。就如在現世，我們對天主有點知識，因而感到快樂；這快樂激起對完美認知的渴望或願望。《德訓篇》第二十四章29節所說的，便可這樣解釋：「凡飲我的，還要飢渴。」

若渴望或願望只指沒有厭倦的濃厚情感，則精神上的快樂最能產生對快樂之渴望或願望。身體上的快樂若太多，或太久，便會超過自然限度而產生厭倦，例如：飲食上的快樂。為此，一人在身體快樂上達到了極點，便對之生厭，有時便去追求別的。但精神上的快樂，不會超過自然限度，反而成全天性。因此在達到極點時，也是最快樂的時候；除非偶爾鑑賞行動伴有身體能力之動作，體力則因過勞而疲倦。所以《德訓篇》第二十四章29節所說的「凡飲我的，還要飢渴」，也可以解釋為這種渴望。因為關於對天主有完美之認知並以天主為樂的天使，《伯多祿前書》第一章12節也說：「對於祂，連眾天使也都切望窺探。」

至於回憶中的非現實快樂，則本然地產生對快樂之渴望或願望；所謂回憶，是指回到過去曾有但已逝去的快樂情況。若情況有所改變，則快樂之回憶不產生快樂，反產生厭倦，就如那已吃飽的人想到食物。

釋疑 1.若快樂是完美的，則是完整地定止，追求未有者之願望的動態完全消失。但快樂若未被完全握有，則此願望指向尚未握有者之動態不全面停止。

2.那未被完全握有的，是一面被握有，一面未被握有。故對這種東西，可以同時有願望，又有快樂。

3.如已說過的，快樂產生厭倦是一種方式，產生願望則是另一種方式（見正解）。

第三節 快樂是否妨礙理性作用

有關第三節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不妨礙理性作用。因為：

1.定止最有助於理性之適當作用。故此，《物理學》卷

七第三章說：「在靜坐和休息中，靈魂變為有知識的和機智的」；《智慧篇》第八章16節也說：「回到家中，只有在她身旁，我纔獲得安息」，這裡的「她」，指的是智慧。但快樂是一種靜止。所以，快樂不妨礙，反而有助於理性作用。

2.此外，那不是在同一事物上者，雖然彼此是相反的，也不互相妨礙。但快樂是在嗜慾部分，而理性作用是在知覺部分。所以快樂不妨礙理性作用。

3.此外，受他物妨礙者，似乎多少被這物所改變。但是知覺作用推動快樂，而非為快樂推動，因為知覺是快樂之原因。所以快樂不妨礙理性作用。

反之 哲學家在《倫理學》卷六第五章卻說：「快樂破壞機智之判斷。」

正解 我解答如下：《倫理學》卷十第五章說：「動作本身上的快樂有助於動作，不相關的快樂妨礙動作。」有的快樂是來自理性之行動，例如：有人以鑑賞及推論為樂。這種快樂不妨礙理性作用，反而有幫助；因為我們樂於做的，比較更專心，而專心一志有助於動作（第四題第一節釋疑3.）。

然而身體上的快樂，有礙於理性作用，理由有三。第一，因了分心。前面已經說過，我們樂意做的事情，會特別用心；我們專心於某事物時，便會忽略甚而完全忘記別的事物。故此，身體上的快樂若是很大，或者注意力被完全吸住，因而完全失去理性作用；或者理性作用受到阻礙。第二，由於對立。因為有些快樂，特別在過量時，與理性相反。哲學家在《倫理學》卷六第五章說的，便是關於這種情形：「身體上的快樂破壞機智之判斷，但不破壞鑑賞性的判斷」，因不與其對立，「如三角形之三個角的和等於兩個直角」。在第一種情況下，則無論機智或鑑賞能力

皆受阻礙。第三，由於牽連作用。因為身體上的快樂使身體起變化，而且甚於其他諸情，正因眼前的東西比不在眼前的東西對嗜慾的吸力大。身體上這種變化有礙於理性之運用；酗酒者便是顯明的例子，他們的理性受到阻礙。

釋疑 1.身體上的快樂固然使嗜慾在所樂之東西上定止，這定止有時與理性相反；但在身體方面，常起一種變化。這兩種情形，皆妨礙理性之作用。

2.嗜慾與知覺之能力，固然是兩個不同的部分，但同屬於一個靈魂。故靈魂專注於一方之行動時，另一部分之相反的行動便受到妨礙。

3.理性之運用，需要想像力及其他感官性機能之合作，感官機能則利用身體器官。故身體上的變化妨礙到想像力及其他感官能力時，便妨礙理性作用。

第四節 快樂是否成全動作

有關第四節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不成全動作。因為：

1.人的動作皆繫於理性作用。但前面第三節曾說，快樂妨礙理性作用。所以快樂不成全，反而削弱人性動作。

2.此外，沒有東西能成全自己或自己之原因。但按《倫理學》卷七第十二章及卷十第五章說的，快樂是動作。所以，那是說：或者快樂之本質即動作，或動作是快樂之原因。所以，快樂不成全動作。

3.此外，若快樂成全動作，則快樂或似動作之目的，或似其形式，或似其動因。然而快樂不是動作之目的，因為如第四題第二節已說過的，不是爲了快樂而追求動作，而是正好相反；也不是動因，因爲更好說動作是快樂之動因；也不似形

式，因為按哲學家在《倫理學》卷十第四章說的：「快樂不是像習性那樣成全動作」。所以，快樂不成全動作。

反之《倫理學》卷十第四章卻也說：「快樂成全動作」。

正解 我解答如下：快樂在兩方面成全動作。一是以目的之方式。但這裡所謂的目的，不是指爲了什麼，而是指增加的任何完滿式的善。哲學家在《倫理學》卷十第五章說的，便是按這意義：「快樂成全動作，有似加在動作上的一種目的。」即是說在動作這個善上面，加上另一善，即快樂；快樂使嗜慾在原有之善上定止。第二，是在動因方面。但不是直接地；因為哲學家在《倫理學》卷十第五章說：「快樂成全動作，不是如醫生之成全健康的人，而是如健康之成全健康的人。」然而間接地，即是由於主動者對其行動感到快樂時，行動遂更加注意，更加奮勉。故此，《倫理學》卷十第五章說：「快樂助長原來之動作，妨礙以外的動作。」

釋疑 1.並非所有的快樂皆妨礙理性作用，只有身體上的快樂是如此，身體上的快樂不是生於理性行動，而是生於慾情部分之行動，此種行動因了快樂而更加強。由理性行動而來之快樂則加強理性作用。

2.如在《物理學》卷二第三章說的，有時兩個東西互爲因果；即是說，其中之一是動因，另一個則是第一個的目的。動作便有似動因，產生快樂；快樂則以目的方式，成全動作，如上面正解說的。

3.由上面說的，可知**質疑3**之答案。

第三十四題

論快樂之善惡

一分爲四節一

然後要討論的是快樂之善惡（參看第三十一題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、快樂是否皆惡。
- 二、快樂如非皆惡，是否皆善。
- 三、有無快樂是完全的善。
- 四、快樂是否爲判別道德性善惡之尺度或標準。

第一節 快樂是否皆惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 好似快樂皆是惡的。因爲：

1.那腐化機智、妨礙理性作用的，似乎本然就是惡的。因爲按狄奧尼修在《神名論》第四章裡說的，人的善在於「按理性生活」。但是快樂腐化機智、妨礙理性作用，而且快樂愈大，其作用也愈大。故此，《倫理學》卷七第十一章說：「在淫樂中，不可能運用理性」，因爲淫樂乃是最大的快樂。熱羅尼莫在《瑪竇福音註解》中也說：「在行房事的時候，不會有聖神在，縱然那盡生育之義務者似是一位先知。」所以，快樂本身就是惡的。所以，凡快樂皆是惡的。

2.此外，有德者所逃避，而爲無德者所追求者，似乎本身就是惡的和須逃避的。因爲《倫理學》卷十第五章說：「有德性的人，有似人性行動之標準和尺度」；宗徒在《格林多前書》第二章15節也說：「惟有屬神的人能審斷一切。」沒有德性的孩兒及禽獸，好追求快樂；有節制的人則逃避快樂。所以

快樂本身就是惡的，和須逃避的。

3.此外，按《倫理學》卷二第三章說的：「德性與藝術是關於困難者及美善的」。但沒有一種藝術是為求快樂的。所以，快樂不是善事。

反之 《聖詠》第三十六篇4節卻說：「你只管在上主內快樂。」天主既不能命人為惡，似乎快樂不都是惡的。

正解 我解答如下：如《倫理學》卷十第一章說的，有些人認為快樂都是惡的。個中的原因，似乎是因了他們只想到那比較明顯的感官性及身體上的快樂。的確，按《靈魂論》卷三第三章上說的，有些古代哲學家，在別的問題上也不分可理解的與可感覺的，也不分智性與感官。他們想該說身體上的快樂都是惡的，為使那些貪樂無度的人加以戒避，而達中庸之道。但這看法並不適當。因為若沒有一點感官性和身體上的快樂，沒有人能生存；而那些主張凡快樂皆惡者，若被人發現享受什麼快樂，大家便要隨從他們的榜樣，不再把他們的言論放在心上，反而更沒有約束了。在人性行為及情慾上，經驗比較重要，榜樣比理論的影響力大。

所以，應說有些快樂是善的，有些是惡的。快樂乃是嗜慾能力在所愛之善上的定止，由某動作而來。故此，可以從兩方面來看快樂：一是從人所定止並以為樂的善那方面。以前第十八題第五節說過，道德上的善惡，是按是否合於理性而定。就似在自然物方面，合於天性者即是自然的，不合於天性者，便是不自然的。在自然物上，也有一種自然的定止，即是止於那合於天性者，如重物之定止於低處；也有一種不自然的定止，即是停於那不合天性者，如重物之定止於高處。同樣，在道德上有些快樂是善的，即如果高級或低級嗜慾之所安是合理性

的；另一些快樂是惡的，即如果所安者不合理性及天主的誠律。

另一看法是從動作那方面，而動作有善有惡。動作與快樂的關係比與慾望的關係密切；動作與快樂是相接連的，慾望在時間上則先於動作。故此，既然對好動作的慾望是善的，對壞動作的慾望是惡的，所以對好動作所感到的快樂更應是善的，對壞動作所感到的快樂是惡的。

釋疑 1.前面第三十三題第三節已經說過，關於理性行動方面的快樂，不妨礙理性，也不腐化機智；只有不相干的快樂，如身體方面的快樂，才妨礙理性。這些快樂妨礙理性作用，是由於嗜慾之對立，即是它定止於不理性者，這樣的快樂便是惡的；或是由於牽制理性，如：行房事的快樂，雖然合於理性，但由於身體上的變化，有礙於理性作用。但這並不造成道德性的惡，就如睡眠也妨礙理性作用，若睡得合理，並不是惡的，因為有時停止理性作用，乃是理所當然。不過我們認為，房事快樂對理性的妨礙雖然不是道德上的惡，因為既不是大罪，也不是小罪；但那卻是由一種道德性的惡而來的，即來自原祖父母的罪：按在第一集第九十八題第二節已說過的，在原罪以前並不是那樣。

2.有節制的人並不戒避一切快樂，只戒避過度的，及不合理的。至於孩兒及禽獸好求快樂，並不證明快樂皆是惡的，因為在他們內有天主設置的自然嗜慾，使他們動向適於他們者。

3.我們後面第五十七題第三節要講到，並非每種善，皆有一種藝術，藝術只管外在之可製作者。關於在我們內的動作和情慾，更好說是屬於機智和德性，而不屬於藝術；不過也有製造快樂的藝術，即是《倫理學》卷七第十二章所說的：「烹飪的藝術及敷抹油膏的藝術」。

第二節 快樂是否皆善

有關第二節，我們討論如下：

質疑 好似快樂都是善的。因為：

1.按**第一集第五題第六節**所說的，利益可以分爲三種，即：正當的，有用的，及可樂的。正當的都是善的，有用的也是一樣。所以，快樂也都是善的。

2.此外，按《倫理學》卷一第六章說的，凡不是爲了他物而被追求者，其本身便是善的；但快樂不是爲了他物而被追求（問人爲何願意快樂，似乎是件可笑的事）。所以，快樂本身就是善。本然屬於某東西者，乃是普遍地屬於這類東西。所以，快樂皆是善的。

3.此外，大家都願望者，似乎本然就是善的；因爲按《倫理學》卷一第一章說的：「善乃一切皆追求者」。然而人皆追求一些快樂，孩童及禽獸也不例外。所以快樂本身就是善的，故凡快樂皆是善的。

反之 《箴言》第二章14節卻說：「喜愛行惡，在邪惡中喜樂的人。」

正解 我解答如下：有些斯多噶派者認爲快樂都是惡的，而伊比鳩魯派者則認爲快樂本身是善的，所以快樂都是善的。他們的錯誤，似乎在於未區別絕對的善與相對的善。絕對善的即本身是善的。那本身不是善的，在兩種情形可能對某人而言是善的。第一，因爲適合那人此時之不自然的傾向，例如：對患癩病者而言，有時吃點毒藥是好事，但毒藥對人的自然體質是絕對地不適合。第二，是那本不適宜者，被視爲適宜。既然快樂是嗜慾在善上之定止，若嗜慾所安之善是絕對地善，則是單純的快樂，且是絕對善的。若其所安之善不是絕對的善，只是對

這人是善，則快樂也不是單純的，而是相對的；這快樂也不是絕對善的，而是相對地或表面地善。

釋疑 1.正當的及有用的是按理性而定；故此，正當的及有用的，沒有不善的。可樂的是按嗜慾而定，而嗜慾所求者有時不合理性。所以可樂者在道德上不都是善的，因為道德上的善惡是按理性而定。

2.快樂之所以不爲了他物而被追求，是因快樂是在目的上之定止。目的有善有惡，雖然至少對這人而言是善者始能被視爲目的。快樂也是一樣。

3.既然快樂是嗜慾在善上之定止，故人皆求快樂，正似人之皆追求善。但所追求之善，不都是本然的和真正的善；同樣，快樂也不皆是本然和真正好的。

第三節 有無快樂是完全的善

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎沒有快樂是完全的善（optimum）。因爲：

1.沒有一種生長是完全的善，因爲生長不能是最後目的。但快樂是來自生長；因爲前面第三十一題第一節曾說，一個東西因達成其天性，便感到快樂。所以，沒有快樂是完全的善。

2.此外，那完全善的，無論加上什麼，也不能成爲更善的。但快樂加上別的東西可以成爲更善的，例如快樂加上德性比無德性更善。所以快樂不是完全的善。

3.此外，那完全善的是普遍的善，就如本然善的東西；因爲本然者，先於並優於偶然者。但前面第二節說過，快樂不是普遍的善。所以，快樂不是完全的善。

反之 幸福是完全的善，因為那是人生的目的。但若沒有快樂，便沒有幸福。故《聖詠》第十六篇11節說：「唯有在你面前有圓滿的喜悅，永遠在你右邊也是我的福樂（快樂）。」

正解 我解答如下：柏拉圖不像斯多噶派一樣，認為快樂皆是惡的；也不像伊比鳩魯派一樣，認為快樂皆是善的。他認為有些（快樂）是善的，有些是惡的，但沒有一個（快樂）是至高的或完全的善。看他（柏拉圖）所給的理由，有兩點錯誤。第一，他看到感官及身體上的快樂在於一種動態及生長，例如：飲食之樂等，遂認為快樂皆繫於生長及動態。生長及動態既然是不完美的現實，當然快樂不能具有最後完成之意義。然而在智性快樂方面顯然不是這樣。因為一人不只因知識之生長而快樂，例如：在學習時，或在驚奇時，如前面第三十二題第八節釋疑2.曾說過的；也能因運用已有之知識從事鑑賞而快樂。第二，他所說之「完全的善」，是指那絕對的至高的善，即是那遠離（物質）的善，就如天主之為至高的善，而不指那分有的善。但我們這裡講的是人世間之「完全的善」。每個東西之完全的善即是最後目的。按前面第一題第八節和第二題第七節說的，目的分兩種，即物之體，及物之用，例如：愛財者之目的或是錢財，或是錢財之握有。故此，人的最後目的可以說是天主，祂是絕對的至高的善；也可以說是享受天主，這含有對最後目的所感到之快樂。按這方式，可以說，人的某種快樂是人所有之善中完全的善。

釋疑 1.並非所有的快樂，皆隨生長而來，有些快樂是隨完善之動作而來，如**正解**已說過的。故此，有的快樂可能是完全的善，縱然不都是如此。

2.所舉之理由是根據那絕對的完全的善，其他的善都是

由祂分得的。只有絕對的完全的善，加上別的善，而不成爲更善的；對於其他的善而言，任何一個善加上另一個善就成爲更善的，這倒普遍是真的。但關於德性，也可以說，快樂不是德性之動作以外的東西，而是伴之而生的，如《倫理學》卷一第八章說的。

3.快樂之爲完全的善，不是因了是快樂，而是因了那是基於「完全之善」的完美定止。所以，快樂不必皆是完善的，甚而也不必都是善的。就如有的學問是非常善的，但並非都是如此。

第四節 快樂是否爲判別道德性善惡之尺度或標準

有關第四節，我們討論如下：

質疑 快樂似乎不是道德性善惡的尺度或標準。因爲：

1.《形上學》卷十第一章說：「一切皆以其類別中的第一個爲尺度。」但是快樂不是道德類別中的第一個，在它前面有愛及願望。所以快樂不是道德性善惡的標準。

2.此外，尺度及標準須是一致的；故此，《形上學》卷十第一章說，最一致的動態是其他一切動態的尺度和標準。但快樂是千變萬化的；而且有的是善的，有的是惡的。所以，快樂不是道德之尺度及標準。

3.此外，以原因判斷效果，比以效果判斷原因正確。但動作之善惡乃快樂之善惡的原因，因爲按《倫理學》卷十第五章說的：「好的快樂是那由好的動作而來的，壞的是由壞的而來。」所以，快樂不是道德性善惡的標準及尺度。

反之 奧斯定解釋《聖詠》第八篇10節那句「公義的天主，惟你洞察肺腑和人心」，卻說：「謀慮與認知之目的，即人所努力達到之快樂。」哲學家在《倫理學》卷七第十一章也說：「快

樂是設計的目的，亦即主要的目的，我們看此目的，便能簡直地說：這個好，那個壞。」

正解 我解答如下：道德上的善惡，主要在於意志，前面第二十題第一節已經說過。意志是善是惡，主要看目的；而目的即意志之所安止者；意志以及各種嗜慾定止於善，便是快樂。故此，人是善、是惡，主要在其意志之所樂：以德業為樂者，便是善人及有德的人；以惡事為樂的便是惡人。

感官嗜慾的快樂，不是道德性善惡之標準。因為按感官嗜慾一般可口的食物，對善人及惡人都一樣可口。但是善人的意志是按理性享用食物之快樂，惡人的意志則不顧理性。

釋疑 1. 在生長程序中，愛與願望先於快樂。但按目的之理則快樂在先：目的在行為上具有根本之義，判斷則主要以根本為尺度及標準。

2. 快樂也有一致的地方，即皆為在善上之定止。根據這點，它可以當標準或尺度。因為一人的意志，若止於真正善的東西，便是善人；止於惡的東西，便是惡人。

3. 前面第三十三題第四節曾說，快樂以目的之方式成全動作。故若非以善為樂，動作便不能是完全善的，因為事物之善繫於目的。這樣看來，快樂之善多少是動作之善的原因。

第三十五題

論傷痛或哀愁本身

一分爲八節一

然後要討論的是傷痛 (dolor) 及哀愁 (tristitia；參看第三十一題引言)。關於這點，我們先討論哀愁或傷痛本身；其次，論其原因 (第三十六題)；第三，論其效果 (第三十七題)；第四，論其解救方法 (第三十八題)；第五，論其善惡 (第三十九題)。

關於第一點，我們可以提出八個問題：

- 一、傷痛是否爲靈魂之情。
- 二、哀愁與傷痛是否爲一事。
- 三、哀愁或傷痛是否與快樂相反。
- 四、是否所有哀愁皆與所有快樂相反。
- 五、是否有與鑑賞之樂相反的哀愁。
- 六、是否應逃避哀愁甚於追求快樂。
- 七、外表的傷痛是否大於內心的傷痛。
- 八、論哀愁之種類。

第一節 傷痛是否爲靈魂之情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 傷痛似乎不是靈魂之情。因爲：

1. 靈魂之情沒有一個是在身體上的。但傷痛能是身體上的，因爲奧斯定在《論真宗教》第十二章裡說：「身體上的傷痛，乃是一物之健全受到突然的破壞，由於靈魂濫用此物所造成。」所以傷痛不是靈魂之情。

2. 此外，靈魂的情皆屬於嗜慾能力。但傷痛不屬於嗜

慾，而屬於知覺；因為奧斯定在《論善之性質》第二十章說：「感官（覺官）在抵抗比較強大之物體時，在身上造成傷痛。」所以傷痛不是靈魂之情。

3.此外，靈魂之情皆屬於靈魂之嗜慾。但是傷痛不屬於靈魂之嗜慾，而屬於自然嗜慾；因為奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第十四章說：「若在天性中一點善也不留下來，則任何善之失落也不構成傷痛以當處罰。」所以傷痛不是靈魂之情。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第八章把傷痛列入靈魂之情，並引用維吉爾（Virgilius，公元前70～19年，古羅馬詩人）的詩句：「爲此他們畏懼又願望，喜歡之後復傷痛。」（Aeneidos，6，733）

正解 我解答如下：快樂需要有兩點，即與善之接合，及對這接合之知覺；傷痛也要有兩點，即與某惡之接合（其所以爲惡，乃因其剝奪善），及對此接合之知覺。若所接合之物，對所與接合者無所謂善或惡，則不生快樂，也不生傷痛。由此可見，一物之善或惡，是快樂和傷痛之對象。善與惡本身原是嗜慾之對象。可見快樂與傷痛是屬於嗜慾。

凡嗜慾性的動態，或由知覺而起之傾向，皆屬於智性或感官性嗜慾。因爲在**第一集第六題第一節釋疑2**已經說過，自然嗜慾之傾向，不是生自追求者之知覺，而是由於另一個東西之知覺。既然快樂與傷痛需要主體自己具有一點感覺或知覺，顯然快樂與傷痛是在智性或感官性嗜慾。

前面**第二十二題第一及第三節**曾說過，感官性嗜慾之動態皆稱爲情，特別是那些帶有缺欠意味的。故此，在感官嗜慾部分的傷痛，是正式的靈魂之情；而身體方面的疾痛，則正式稱爲身體之情。爲此，奧斯定在《天主之城》卷十四第七章特別

稱傷痛為病痛。

356

——
神學大全·第四冊：論人的道德行為與情

釋疑 1.說身體上的傷痛時，是因為傷痛之原因是在身體上，例如我們在身體上受到傷害時那種傷痛。但是傷痛的動態常是靈魂上的，因為按奧斯定《聖詠講述》第八十七篇四節說的：「若靈魂不感到傷痛，身體不會感到傷痛」。

2.稱傷痛為感覺，不是因為傷痛是感官（感覺）能力之動作；而是因為身體上的痛苦需要有感覺，就如身體上的快樂一樣。

3.因失落善而傷痛之所以能證明天性之善，並非因了傷痛是自然嗜慾之行動；而是因為天性追求某善，在感到失落了這善時，在感官嗜慾便產生傷痛之感受。

第二節 哀愁與傷痛是否為一事

有關第二節，我們討論如下：

質疑 哀愁（或哀傷，*tristitia*）似乎不是傷痛。因為：

1.奧斯定在《天主之城》卷十四第七章裡說：「傷痛是指身體上的」。哀愁主要是靈魂上的。所以，哀愁不是傷痛。

2.此外，傷痛只是關於眼前的惡。但哀愁也能是關於過去的及未來的，例如：痛悔是關於過去之惡的哀愁（哀傷），焦慮是關於未來之惡的哀愁（憂愁）。所以，哀愁與傷痛截然不同。

3.此外，傷痛似乎只生於觸覺。但哀愁能生於任何一種感官。所以，哀愁不是傷痛，而是比傷痛範圍廣。

反之 宗徒在《羅馬書》第九章2節，卻把哀愁與傷痛看為一事說：「我的憂愁（*tristitia*）極大，我心中不斷地痛苦（*dolor*）」。

正解 我解答如下：快樂與傷痛可以從兩種知覺產生：即是由外面的感官知覺，和內部的智性或想像之知覺。內部的知覺比外面的包括得廣，因為凡屬於外面知覺者，也屬於內部知覺之範圍，反之則不然。前面第三十一題第三節曾說過，只有那生於內部知覺的快樂稱為喜樂；同樣，只有由內部知覺而生之傷痛稱為哀愁（或哀傷）。又因為由外面知覺所生之快樂，固然稱為快樂，但不稱為喜樂；同樣，那由外面知覺所生之傷痛固然稱為傷痛，但不稱為哀愁。所以，哀愁是傷痛的一種，就如喜樂是快樂中的一種。

釋疑 1. 奧斯定在那裡講的是字的用法。因為「傷痛」一字多用於身體上的痛苦，而少用於精神上的痛苦，因為人對身體上的痛苦比較熟習。

2. 外面的感官只能知覺在跟前者；內部的知覺能力能知道現在的，過去的和未來的。故此，哀愁能是關於現在，過去和未來；身體上的傷痛隨外面感官之知覺，故只能是現在的。

3. 觸覺所感到之傷痛，不只不合知覺能力，也與天性相反。其他感官所感受者，固然能與知覺能力不合，但若非牽連到觸覺，與天性沒有對立。故此只有人，因為在認知方面是完美的動物，能夠享受其他感官本身之感受；其他動物，按《倫理學》卷三第十章說的，只能以那與觸覺有關的為樂。因此，其他感官之感受與自然快樂相反時，不說是傷痛，而用與靈魂之喜樂相反的哀愁。這樣說來，傷痛若指大家比較熟習的身體上的痛苦，則傷痛與哀愁相對，即：一是生於外在知覺，一是生於內在知覺；但以對象來說，快樂比身體之痛苦範圍廣。若用傷痛指一般的痛苦，則傷痛是哀愁之共類，如上面正解已說過的。

第三節 哀愁或傷痛是否與快樂相反

有關第三節，我們討論如下：

質疑 傷痛好似與快樂不相反。因為：

1.互相反對者，其中之一不能是另一個的原因。但哀愁（或傷痛）能是快樂的原因，因為《瑪竇福音》第五章5節說：「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」所以，二者互不相反。

2.此外，互相反對者，其中之一不能用以稱述另一個。但在某些事上，傷痛或哀愁本身是可樂的，例如：奧斯定在《懺悔錄》卷三第二章說，戲劇中的傷痛使人感到快樂；在《懺悔錄》卷四第五章又說：「哭泣是個傷痛的事，但有時候使人快樂。」所以，傷痛與快樂互不相反。

3.此外，對立者之一，不是另一個的質料，因為對立者不能夠在一起。但傷痛能夠是快樂的質料，因為奧斯定在《論（真假）痛悔》第十三章說：「但願悔過者常傷痛，並因傷痛而喜樂。」哲學家在《倫理學》卷九第四章也說：「相反地，壞人因其曾以為樂者而傷痛。」所以，傷痛與快樂互不相反。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第六章卻說：「歡樂是意志贊同我們所願意的，哀愁是意志不贊同我們所願意的。」但是贊同與不贊同是相反的。所以歡樂與哀愁是相反的。

正解 我解答如下：按哲學家在《形上學》卷十第四章說的，相反是指形式上的差別。情和動態之形式是由對象或終點而來。因此，快樂與哀愁或傷痛之對象既然相反，即一是面前之善，一是面前之惡：當然快樂與傷痛也相反。

釋疑 1.互相反對者，其中之一並非不能偶然是另一個的原

因。所以哀愁（或傷痛）能夠是快樂之原因。第一種方式，因一物之不在，或由於相反者在跟前所生之哀愁，使人更強烈追求那可樂者，例如：一人口渴，極力追求飲料之樂，以解除其所忍受之哀愁。另一方式，爲了對某種快樂之願望，人不惜承當哀愁，爲能達到那種快樂。按這兩種方式，現世之憂苦皆有助於獲取來生之安慰。因爲人若因了罪，或因遲遲得不到天上的榮耀而憂傷，能掙得永恆的安慰；同樣，一人爲獲得永恆之安慰，而不辭勞苦憂患，也能掙得永恆之安慰。

2. 傷痛本身偶爾能是可樂的，就是在雜有驚奇的時候，例如看戲劇；或者因爲使人憶起不在跟前的愛物，並使人意識到對這物的愛情，因而感到傷痛時。由於愛情是可樂的，因此傷痛以及其他的一切，若是由愛情來的，並使人感到愛情，皆是可樂的。故此戲劇中的傷痛能產生快樂，因爲在戲劇中，人能感受到對戲中所表演之人物的愛情。

3. 意志及理性能反射自己之行動，故能以善或惡之觀點看自己的行動。如此則哀愁可成爲快樂之質料，反之亦然，但不是本然地，而是偶然地，即在以善或惡之觀點來看其行動的時候。

第四節 是否所有哀愁皆與所有快樂相反

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎所有的哀愁（或傷痛），與所有的快樂皆相反。因爲：

1. 就如白與黑是顏色中對立的類別，快樂與哀愁也是靈魂之情的對立類別。但白與黑是普遍地彼此相反。所以，快樂與哀愁也是一樣。

2. 此外，藥品是以相反而成其爲藥品。但按哲學家在《倫理學》卷七第十四章說的，任何快樂皆是解除任何哀愁的藥

品。所以，任何快樂與任何哀愁皆相反。。

3.此外，相反者互相妨礙。按《倫理學》卷十第五章說的，任何哀愁皆能妨礙任何快樂。所以任何哀愁與任何快樂皆相反。

反之 彼此相反者，不是來自同一個原因。但是由於同一個習性，使一人因某事而感喜樂，並因其相反者而感哀愁。按《羅馬書》第十二章15節說的，由於愛情，而「與喜樂的一同喜樂，與哭泣的一同哭泣」。所以，不是所有的哀愁與所有的快樂皆相反。

正解 我解答如下：按《形上學》卷十第四章裡說的，對立乃是形式上的差別。形式有的屬於共類，有的屬於別類。因此，有的是按共類形式而對立，如：德性（善習）與惡習；有的是按別類形式而對立，如：正義與不義。

然而要知道，有的是按絕對的形式分類，如實體與品質；有的是按其與外物之關係，例如：情與動態是由終點或對象而分類。那麼，那根據絕對形式而分類者，有的類別屬於相反的共類，但按別類不相反，可是彼此也沒有相同點或適合性。無節制與正義，在共類上相反，即一是德性、一是惡習，二者按別類不相對立，彼此也沒有共同點或適合性。但是那因對外關係而分類者，有時在共類上相反者，在別類上不單不相反，且彼此有相同點或適合性。因為，就其以相同之方式對相反者，遂亦產生對立，例如：接近白與接近黑二者相反；但就其以相反之方式對相反者，便構成相似，如：離開白與接近黑。這在矛盾中最為明顯，矛盾乃對立之根本。因為肯定和否定同一點便構成對立，如：白與非白；但肯定相反者之一，與否定相反者的另一個，便形成相似的或相合的，如說：黑與非白。

哀愁（或傷痛）與快樂既然是情，乃是由對象分類別。按共類，二者相對立，因為一個是追求、一個是逃避。按《倫理學》卷六第二章裡說的：「二者在嗜慾上有似理性上的肯定與否定。」故此，關於同一物的哀愁與快樂，屬於相反的類別。關於不同事物的哀愁與快樂，若不同者不是對立的，而是不相干的，則不屬於相反的類別，而是不相干的，例如：因朋友之死而哀愁，與因觀賞而快樂。若不同者是對立的，則快樂與哀愁不單不相對立，而且相似相合，如：因善而感到喜樂，及因惡而感到哀愁。

釋疑 1.黑與白不似快樂與哀愁之以對外關係取得類別。所以互不同理。

2.按《形上學》卷八第二章說的，共類是由質料而來。在依附物方面，主體代替質料。前面正解曾說，快樂與哀愁在共類上相對立。所以任何哀愁，其在主體上的情態，與任何快樂在主體上的情態皆相對立。因為在任何快樂中，嗜慾皆是接受其所有者；在任何哀愁中，皆是逃避其所有者。故此，對主體而言，任何快樂皆是解除任何哀愁的藥劑，任何哀愁皆是任何快樂之妨礙；若快樂與哀愁在別類上相反，則更是如此。

3.由上面說的，已可知道**質疑**3.之答案。或者也可以按另一種方式來講，雖然在別類上，不是任何哀愁皆與任何快樂相反；但在效果上彼此是對立的，因為靈魂之天性因快樂得到振奮，因哀愁受到困擾。

第五節 是否有與鑑賞之樂相反的哀愁

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎有與鑑賞之樂相反的哀愁（或傷痛）。因為：

1. 宗徒在《格林多後書》第七章10節說：「按照天主聖意而來的憂苦（哀愁），能產生再不反悔的悔改，以致於得救。」但是按奧斯定在《論天主聖三》卷十二第三及第四章說的，仰望天主屬於高層理性，從事鑑賞即高層理性之本務。所以，哀愁與鑑賞之樂相反。

2. 此外，相對立者其效果亦相對立。若所鑑賞的相對立者，其中之一是快樂的原因，則另一個即為哀愁之原因。所以，有的哀愁與鑑賞之快樂相對立。

3. 此外，快樂之對象是善，哀愁之對象是惡。但鑑賞能夠是惡的。因為，哲學家在《形上學》卷十二第九章說：「思索某些事物是不適宜的。」所以，能有與鑑賞之樂相反的哀愁。

4. 此外，按《倫理學》卷七第十二章及卷十第四章說的，任何動作若不受到阻礙，皆是快樂的原因。但鑑賞之動作，能多方受到阻礙，致使人完全不可能或很難從事鑑賞。所以在鑑賞中，能有與快樂相反的哀愁。

5. 此外，肉體上的痛苦是哀愁（或傷痛）的原因。但是《訓道篇》第十二章12節說：「冥想過度必使身體痛苦。」所以，鑑賞能有與快樂相反的哀愁。

反之 《智慧篇》第八章16節說：「只要與她（即智慧）為伴，便沒有苦惱；與她共同生活，便沒有厭倦，只有喜樂和愉快。」但是與智慧為伴和共同生活是靠鑑賞。所以，沒有與鑑賞之快樂相反的哀愁。

正解 我解答如下：可以從兩方面看鑑賞之快樂。一是視鑑賞為快樂之原因，而非為其對象。這時快樂不在於鑑賞，而在於所鑑賞之事物。但有時所鑑賞的事物是有害的和使人生悲的，有時是合適的和使人快樂的。若從這方面看鑑賞之快樂，當然能有與鑑賞之快樂相反的哀愁。

另一方面，可以視鑑賞為快樂之原因和對象，例如：一人以鑑賞本身為樂。如此則正如尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第十八章）所說的：「憑鑑賞而來的快樂，沒有與之相反的哀愁。」。哲學家在《辯證論》卷一第十三章及《倫理學》卷十第三章也是這樣講。嚴格地說，這才是正確的看法。因為，與快樂本然相反的哀愁，乃是那出於相反之對象者；例如由熱而來之快樂，與由冷而來之哀愁（或傷痛）相反。但是沒有東西與鑑賞之對象相反。互相對立者之理象，在意識中並不對立；對立者之一方，反而是認知另一方的緣由。故此，嚴格地說，由鑑賞而來之快樂，沒有與之相反的哀愁；而且也沒有附帶的哀愁，即不像那些補救困苦的身體上之快樂，例如：一人因苦於口渴，乃求飲水之樂；等口渴全部解除後，飲水之樂也就終止。鑑賞之樂不是由於某困苦之解除而來，而是由那本身可樂者而生。前面第三十一題第一節已經說過，那不是生長，而是一種完美的動作。

不過，知覺之樂，偶爾可能雜有哀愁（或傷痛）。這有兩種情形：一是在器官方面，一是由於障礙。在知覺時由於器官而雜有哀愁或傷痛，有的是直接的，即在感官之認知能力上，因為這要用身體上的器官；有的是由於可感覺之事物方面，因其與身體器官之結構有衝突，如苦物之滋味，和腐爛物之氣味；或者由於時間久而疲倦，因為前面第三十三題第二節已經說過，時間長久能超出自然的限度；如此則原來使人快樂的感官知覺，遂變成可厭的。但在心靈的鑑賞中，與這兩點沒有直接

的關係，因為心靈沒有肉體器官。故此，上面反之引證的《智慧篇》，說心靈的鑑賞沒有「苦惱，也沒有厭倦」。但是，因為人的心靈在鑑賞時運用感官知覺能力，而感官知覺能力能夠疲倦；故此，間接地鑑賞中雜有痛苦或傷痛。

然而鑑賞偶然附帶之哀愁（或傷痛），與其快樂並不相反。因為由鑑賞之障礙而來之哀愁，不與鑑賞之快樂相反，反而與快樂有相同點和適合性，這在前面第四節已經說過。至於由身體疲倦而來之哀愁或痛苦，不屬於同一類別，所以完全是互不相干的。可見，沒有任何哀愁與鑑賞本身之快樂相反，也沒有一種哀愁依附於鑑賞之快樂，除非是偶然的。

釋疑 1.按照天主聖意而來的憂苦，不在於鑑賞本身，而在於心靈所鑑賞之事，即是罪惡；心靈意識到罪惡與愛天主相反。

2.事物本身彼此相反者，在心靈中並不相反。因為相反者之理象彼此不相反，反而一方是認知另一方的緣由。故此，互相對立者歸屬於同一門學問。

3.鑑賞本身沒有任何惡的意義，因為鑑賞無非就是賞識真理，而真理是智性之善。不過偶爾鑑賞較為下賤之事物，因而阻礙人鑑賞較好之事物時，始有惡的意義；或者對所鑑賞之物有不當之嗜慾時。

4.如正解已說過的，由鑑賞之障礙而生之哀愁，與鑑賞之快樂不相反，而是相適合的。

5.如正解已說過的，身體上的痛苦，只偶爾和間接地與心靈之鑑賞有關係。

第六節 是否應逃避哀愁甚於追求快樂

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎逃避哀愁（或傷痛）應甚於追求快樂。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十六題說：「沒有人不是逃避傷痛，甚於追求快樂。」大家一般皆同意者，似乎是自然的。所以，逃避傷痛甚於追求快樂，乃是自然和適當的事。

2. 此外，相反者之作用增加動態之速度及強度，哲學家在《氣象論》卷一第十二章裡說：「熱水結凍更快速，更堅硬。」但逃避傷痛是由於造成傷痛者之對立作用；追求快樂不是由於什麼對立，而是由於令人快樂者之適合。所以，逃避傷痛強於追求快樂。

3. 此外，一人按理性所反抗之情慾愈強，他愈有德性，並值得稱道；因為《倫理學》卷二第三章說：「德性是關於艱難者及美善者。」但是抵抗逃避傷痛之動態的勇者，比抵抗追求快樂之動態的有節制者，德性更高；因為哲學家在《修辭學》卷二第四章說：「勇者與正義者最受尊敬。」所以，逃避傷痛之動態，比追求快樂之動態更為強烈。

反之 按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，善比惡的力量大。但快樂之所以被追求是因了善，善乃快樂之對象；逃避傷痛是因了惡。所以追求快樂比逃避傷痛力量大。

正解 我解答如下：嚴格地說，追求快樂比逃避傷痛力量大。理由是，因為快樂之原因是適宜之善，而傷痛或哀愁的原因是相背之惡。有的善是絕對適宜的，毫無不調諧的地方；但不能有完整的惡，毫無可取的及全面相背的惡。故此，快樂能是完美無缺的，而傷痛常是局部性的；所以，追求快樂自然大於逃避傷痛。另一個理由是：因為充當快樂之對象的善，是因其自

身而被追求；而充為傷痛之對象的惡，是因了缺欠善而為人所逃避。但那自然而然者，高於那由他物而然者。在自然界的動態方面，也可以看出這種情形。自然動態在最後接近適合其天性的終點時，比在開始離開不適合其天性之起點時猛烈，好似天性之追求適合自己者，甚於其逃避不適合自己者。故此，嗜慾力之傾向，按常理來說，追求快樂比逃避傷痛猛烈。

但是，偶爾會有人逃避傷痛甚於追求快樂。這有三個原因。第一，在知覺方面；按奧斯定在《論天主聖三》卷十第十二章說的：「在需要愛的時候，愛的感受更為真切。」由於需要其所愛者而生傷痛，或是因為失落了其所愛之善，或是由於相反之惡的臨頭。快樂對其所愛之善不感到需要，而是在已握有之善上的定止。既然愛是快樂及傷痛之原因，故因愛受阻而對愛之感受愈強，逃避傷痛之情也便愈急。第二，在造成哀愁或傷痛之原因方面：若其所破壞之善，大於我們所以為樂的善；如將身體的自然健康與飲食之樂相比，我們更愛前者。故此，對身體受鞭打等傷痛之畏懼，降低我們對食物等興趣。第三，在效果方面：傷痛不只妨礙一種快樂，而是妨礙一切快樂。

釋疑 1. 奧斯定說的：「逃避傷痛甚於追求快樂」，是偶然而真，不是本然地真。由他下面接著說的便可以看出來。他說：「有時我們看到最兇猛的動物，由於懼怕傷痛而捨其最大的快樂」，因為這些傷痛相反它最愛的生命。

2. 內發的動態與外鑠的動態不一樣。內發之動態，追求適於己者強於其逃避不適宜者，如正解論自然動態時已說過的。但由外面引起的動態，是看對抗性；因為每個東西皆設法抵抗與之相反者，好似是為保存自己。故此，動態在開始時猛烈，在結尾時鬆緩。但是嗜慾部分之動態是內發的，是由靈魂到外物；故此，按原理，求快樂強於避傷痛。可是感官部分的

動態是由外面引起的，好似是由外物到靈魂。所以愈是相反者，感受愈強烈。故在快樂及傷痛涉及到感官的時候，偶然地逃避傷痛甚於追求快樂。

3.勇者之受稱讚，不在於他隨理性而不屈服於任何傷痛或哀愁，只在於他不屈服於由死亡危險而來者。人逃避這種哀愁，甚於追求飲食男女之快樂，因為人愛生命，甚於愛飲食男女之樂；後者屬於節制之德。至於有節制者之受稱讚，主要是由於他不追求觸覺上的快樂，而非由於他不逃避反面之哀愁，《倫理學》卷三第十一章說的便可以知道。

第七節 外表的傷痛是否大於內心的傷痛

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎外表的傷痛大於內心的傷痛。因為：

1.外表的傷痛，是來自破壞身體良好狀態之善的原因，而生命基於此良好狀態。內心之傷痛是來自對惡之想像。既然按前面第六節說的，似乎人愛生命甚於想像中之善，所以似乎外面的傷痛大於內心的傷痛。

2.此外，東西比東西之意象推動力大。外表的傷痛是由於與相反之實際東西的接觸而生；內心的傷痛是生於對於相反者所意識到的意象。所以，外表的傷痛大於內心的傷痛。

3.此外，由效果可知原因。外表之傷痛的效果比較嚴重，人因外表之傷痛比因了內心之傷痛更容易死亡。所以，外表之傷痛比內心之傷痛更大，也更為人所逃避。

反之 《德訓篇》第二十五章17節卻說：「所有的傷害，歸於內心的哀愁；所有的惡意，皆歸於婦女的惡毒。」按那裡講的，婦女的惡毒既然甚於其他惡意；所以，內心的哀愁（傷痛）也超過一切外面的傷害。

正解 我解答如下：內心與外表之傷痛，有一點相同，有兩點相異。相同點是二者皆為嗜慾機能之動態，如前面第一節已說過的。相異處是根據哀愁與快樂所需要之兩點：一是按原因，即所接觸之善或惡；一是按知覺。外表痛苦之原因，是與不利於身體之惡的接觸；內心之痛苦的原因，是與相反嗜慾的惡之接觸。外表之痛苦也隨知覺而生，即感官知覺，特別是觸覺；內心痛苦則隨內在之知覺而生，即想像，或者理性。

若比較內心與外表傷痛之原因，則皆屬於嗜慾，但一是本然地，一是間接地。因為內心的痛苦是由於某東西與嗜慾本身相反；外表的痛苦也是由於某物與嗜慾相反，然而因了與身體相反。那本然者常是先於那由他物而然者。所以，在這方面，內心的痛苦強於外表的痛苦。

在知覺方面也是一樣。因為理性與想像之知覺，高於觸覺之知覺。所以，絕對地和按理而論，內心的痛苦比外表的傷痛更大。有人寧願接受外面的傷痛，以避免內心的傷痛，便是一種佐證。而且，幾時外表的傷痛與內心的嗜慾不相衝突，外表的傷痛才會藉由內心的喜樂，能變為多少可喜可樂的。在外界的傷痛帶有內心的傷痛時，則傷痛增加。內心的傷痛不只比外表的傷痛大，也比外表的傷痛廣。因為凡與身體抵觸者，皆能與內心的嗜慾抵觸；凡感官所知覺者，皆能為想像及理性所知覺；反之則不然。故此，先前反之所引之典據特意地說：「所有的傷害，皆歸於內心的哀愁」，因為外表傷害之傷痛也屬於內心的哀愁（傷痛）範圍。

釋疑 1.危害（身體）生命者，也能構成內心的傷痛。故此，必較內外之傷痛時，不應根據充為傷痛之原因的惡本身，而應根據傷痛之原因與嗜慾的各種關係。

2.內心之哀愁不是生於所意識到之物的意象，意象不是原

因，人不是因了所意識到的意象而感到內心痛苦，而是因了意象所代表之事物。但是，事物之意象愈是非物質的和抽象的，事物愈容易由意象而被知覺。故此按理說，內心的傷痛更大，好似是生於較大的惡，這是因為內心之知覺對惡認知的更多。

3. 外表之傷痛比較更會造成身體上的變化，一是因為外表之傷痛的原因，是與身體相連接的破壞者，這為觸覺之知覺是必要的；另一方面，也是因為外表感官比內部感官更具形體，正如感官嗜慾比智性嗜慾更形體化是一理。故此，按我們第二十二題第三節、第三十一題第五節已說過的，感官嗜慾的動態更易引起身體上的變化。同樣，外表的傷痛也比內心的傷痛，更易引起身體上的變化。

第八節 哀愁是否只有四種

有關第八節，我們討論如下：

質疑 大馬士革的若望把哀愁分為四種：沮喪（acedia，反應遲鈍、麻木不仁），焦慮（希臘文作 *achthos*），憐憫和嫉妒。其中「焦慮」又為尼沙的額我略以拉丁文作 *anxietas*（尼美修斯，《論人性》第十九章）。然而這樣的分法似乎不合適。因為：

1. 哀愁與快樂相對立。但是快樂沒有分類別，所以哀愁也不應分類別。

2. 此外，痛悔是一種哀愁。同樣，按哲學家在《修辭學》卷二第九章裡所說的，憤慨（*nemesis*，因他人之善而憤憤不平）和妒羨（*zelus*）也是不同類別的哀愁。這些皆不屬於上述之四種。所以，分為四種不夠。

3. 此外，區分類別應根據對立。但上述四種彼此無對立。因為，按額我略所說的，「沮喪是使失去聲音的哀愁；焦慮是負擔重的哀愁；嫉妒是因他人之善而哀愁；憐憫是因他人之苦而哀愁。」（同處）但有時，一人又因他人之苦而哀愁，又

因他人之善而哀愁，這時內心的負擔重，同時又失去聲音。所以，上述之分類不合適。

反之 這種分類卻是根據兩位權威，即尼沙的額我略，及大馬士革的若望。

正解 我解答如下：分類的道理，要在共類上有所附加。但在共類上之附加有兩種方式。一種方式，所附加者本然屬於此共類，實際包括在這共類中，例如：「有理性者」加在「動物」上。這種附加構成一共類的真正別類，有哲學家在《形上學》卷七第十二章及卷八第二章所說的以資證明。另一種方式，所附加於共類者是共類之理以外的、或不相干的，例如：「白色的」加在「動物」上。這種附加不構成一般所說的真正別類。不過有的時候，因了將共類之理用於自己（共類）以外的某東西，而稱之為此共類之別類。例如說，炭與火焰是火的別類，因為是將火之性質貼用於自己以外的質料；同樣也說，占星術與透視法是數學的別類，因為是將數學貼用於自然界。

哀愁之分類，即是按這方式，就是將哀愁之理貼用於自己以外的東西。此「以外的」可能取自原因，即對象；或者取自效果。哀愁的真正對象是「自己之惡」。所以，所謂哀愁之以外的對象，或者只根據二者（自己與惡）之一；即是說，那是惡，但不是「自己」的，如此便是憐憫，即對他人之惡的哀愁，然而視之如自己之惡。或者兼在兩方面（自己與惡）都是「以外的」，因為既不是「自己」的，也不是「惡」，而是因他人之善；不過是視他人之善如自己之惡，如此便是嫉妒。哀愁之真正效果在於「嗜慾之逃避」。所以關於哀愁之效果「以外的」（效果），或只根據二者（嗜慾及逃避）之一；即是說，其中沒有「逃避」（的效果）。如此則是焦慮，它加重心靈的負

擔，致使看不出有可逃避的處所。故此，焦慮有時也稱為感到窘困或失措（*angustiae*）。如果心靈的壓力非常強大，致使外面的肢體也陷於癱瘓狀態，這便是「沮喪（麻木不仁）」。如此，則兼在兩方面都是「以外的」（效果），因為其中沒有「逃避」，也沒有「嗜慾」。至於特別說沮喪使人失去聲音，乃因為在所有的外表動態中，以聲音最能表達內心的思想與情感；在人如此，在其他動物也是如此，如《政治學》卷一第一章所說的。

釋疑 1.快樂由善而生，善則只有一種稱謂；故此，快樂不像哀愁那樣分為許多類別。因為哀愁是由惡而生，而按狄奧尼修在《神名論》第四章說的：惡「有許多模樣」。

2.痛悔是關於自己的惡，本然是哀愁之對象，故不屬上述四種。妒羨與憤慨包括在嫉妒內，留待第二集第二部第三十六題第二節再細述。

3.這區分不是按類別之對立，而是按哀愁之理對以外者不同之貼用（正解）。

第三十六題

論哀愁或傷痛之原因

一分爲四節一

然後要討論的是哀愁之原因（參看第三十五題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、傷痛之原因是所失之善，抑或所受之惡。
- 二、慾望是否爲傷痛之原因。
- 三、合一之嗜慾是否爲傷痛之原因。
- 四、不可抗拒之力量是否爲傷痛之原因。

第一節 傷痛之原因是所失之善，抑或所受之惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎所失之善比所受之惡更是傷痛之原因。因爲：

1. 奧斯定在《杜西秋答問八則》（De Octo Dulcitiis Quaestionibus）第一則說，傷痛是由於現世之善的損失。根據同理，所以任何傷痛皆是由於某種善的損失。

2. 此外，前面第三十五題第四節曾說，與快樂相反之傷痛，是關於所以爲樂之同一事物。但快樂是關於善的，如先前第二十三題第四節、第三十一題第一節，以及第三十五題第三節已說過的。所以，傷痛主要是關於所失之善。

3. 此外，按奧斯定在《天主之城》卷十四第七章說的，愛是哀愁之原因，也是靈魂之其他情感之原因。但愛之對象是善。所以，傷痛或哀愁是關於所失之善，甚於所受之惡。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十二章卻說：「預知之惡構成畏懼，現在之惡構成哀愁。」

正解 我解答如下：如果在意識中之損失與在事物本身之損失是一樣的話，這個問題根本不成問題。按在**第一集第十四題第十節、第四十八題第三節**所說的，惡乃善之缺欠。在自然事物上的缺欠，無非即是沒有反面之善性。這樣的話，則以失去善而哀愁，與以具有惡而哀愁是同一事。然而哀愁是嗜慾隨知覺而生之動態。在知覺中，缺欠具有一種實在性，故此稱之為意念中的物（ens rationis）。如此，惡既為缺欠，則有如一相反者或對立者。因此，關於嗜慾性的動態，主要是在於所受之惡或所失之善，二者是有區別的。

既然靈魂之嗜慾的動態，在靈魂的動作中，有如自然物之自然動態，看自然動態便可知真理之所在。若我們看自然動態中的接近與遠離，則接近本然是關於適合天性者，遠離本然是關於與天性相反者，例如：重物本然地遠離高處，並自然地接近低處。但我們若看二者之原因，即重量，則重量之趨向低處，先於其遠離高處；它之遠離高處是為了接近低處。

既然在嗜慾的動態中，哀愁是以逃避或遠離的方式而動，快樂是以追求或接近的方式；所以，快樂首先是關於所得之善，這是它的本然對象，而哀愁首先是關於所受之惡。但是快樂與哀愁之原因，即愛，卻首先是關於善，而非關於惡。所以，比照對象是情之原因的方式，更好說所受之惡是哀愁與傷痛之本然原因，而非所失之善。

釋疑 1. 善之損失在意識中是被視為惡，正如惡之消失之被視為善。故此奧斯定說傷痛是由於現世之善的損失。

2. 快樂和與之相反的傷痛是關於同一個事物，然而是以相反的觀點，因為快樂是由於一個東西在跟前，哀愁是因這同一東西不在跟前。按《形上學》卷十第四章所說的，在相反者之一內，含有另一個之缺欠。所以，反面之哀愁（與快樂）是

關於同一事物，然而是以相反的觀點。

3.在由一個原因產生許多動態的時候，不必每個動態皆是主要關於與原因主要相關者，只有第一個動態是如此。其他動態則各按自己之理，主要是關於與自己相適合者。

第二節 慾望是否為傷痛之原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 慾望似乎不是傷痛或哀愁之原因。因為：

1.前面第一節已說過，哀愁本然是關於惡的。慾望則是嗜慾對善的一種動態。關於相反者之一的動態，不是關於相反者另一方面之動態的原因。所以慾望不是傷痛之原因。

2.此外，按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十二章說的，傷痛是關於現在者，慾望是關於未來者。所以慾望不是傷痛之原因。

3.此外，本然是可樂者，不是傷痛之原因。按哲學家在《修辭學》卷一第十一章裡說的，慾望本來是可樂的。所以，慾望不是哀愁或傷痛之原因。

反之 奧斯定在《基本教理手冊》第二十四章中卻說：「若不知何事當為的無知，及欲望有害者的慾望潛入，錯誤及傷痛便隨之而生。」但無知是錯誤之原因。所以，慾望是傷痛之原因。

正解 我解答如下：哀愁是靈魂之嗜慾的一種動態。如第一節已說過的，嗜慾性動態，有似自然動態。自然動態的原因可以說有兩個：一個是以目的方式，另一個是動態之所由始。例如：重物下降之目的原因是低處；動態之根本則是自然性向，是由重量而來。

嗜慾性動態之目的原因，即是其對象。故此，前面第一節曾說，傷痛或哀愁之原因，是所受之惡。這動態之根本方面的原因，是嗜慾內部之傾向。這傾向首先指向善，因之繼而逃避反面之惡。所以嗜慾動態這種第一個根本是愛，這是嗜慾求善的第一個傾向；第二個根本是憎恨（或厭惡），這是嗜慾避惡的第一個傾向。但因了慾望或貪慾是愛的第一個效果，而愛是快樂的主要原因，如第三十二題第六節已說過的，故奧斯定多次用貪慾或慾望代替愛，這在前面第三十題第二節釋疑2.也曾說過。這樣則可以說慾望是傷痛的普遍原因（參照反之）。

但若看慾望本身之理，則有時是傷痛的原因。因為凡阻礙動態，使之不能達到終點者，皆與此動態相反。那與嗜慾之動態相反者，便產生哀愁。這樣則在我們因所求之善遲遲不能實現，或完全失去而哀愁時，慾望便成了哀愁之原因。但慾望不能是傷痛的普遍原因，因為失去已握有並以為樂的善，比失去欲望而尚未得的善，我們更感傷痛。

釋疑 1.如正解已說過的，嗜慾求善之傾向，是其避惡之傾向的原因。故此，有時以關於善的嗜慾性動態，當作嗜慾關於惡之動態的原因。

2.所欲望者雖然實際是未來者，但若有希望的時候，也多少是眼前的。或者也可以說，所欲望之善雖然是未來的，但造成傷痛之障礙則是現時的。

3.若有希望得到所欲望者，則慾望是樂事。但由於有障礙而失去希望時，慾望則產生傷痛。

第三節 合一之嗜慾是否為傷痛之原因；

有關第三節，我們討論如下：

質疑 合一之嗜慾似乎不是傷痛之原因。因為：

1. 哲學家在《倫理學》卷十第三章裡說：「這種意見」，即認為團圓是快樂之原因，而分割是哀愁之原因，「似乎是根據飲食方面的快樂和哀愁而形成的」。但快樂或哀愁不都是這方面的。所以團圓既然屬於合一，分割造成眾多，合一之嗜慾不是傷痛的普遍原因。

2. 此外，任何分離皆與合一相反。若傷痛是由合一之嗜慾而生，沒有一種分離能是可樂的。但在與多餘者相分離時，顯然不是如此。

3. 此外，以同一理由，我們求與善接合，及與惡分離。接合屬於合一，因為是一種統一，所以分離與合一相反。故此，合一之嗜慾不能比分離之嗜慾更是痛苦之原因。

反之 奧斯定在《論自由意志》卷三第二十三章裡卻說：「從禽獸所感受之傷痛上，可以看出其魂魄在管理和督促身體時，是怎樣謀求合一。其實，傷痛是什麼呢？豈不就是不忍分離及腐化的感覺嗎？」

正解 我解答如下：就如對善之慾望或貪慾是傷痛之原因，對合一之嗜慾或愛也同樣應視為傷痛之原因。每一東西之善在於一種統一性，即是說，每個東西皆將其各方面的成就集合為一體。為此，柏拉圖派認為「一」是個原理，像「善」一樣。故此，每個東西自然便追求「一」，就像皆追求「善」。為了這個緣故，就如對善之愛或嗜慾是傷痛的原因；同樣，對合一之愛或嗜慾也是傷痛的原因。

釋疑 1.並非任何合一皆有善之意義，只有東西之完美實在性所繫之合一具有善之意義。故此，不是對任何合一之嗜慾皆為傷痛或哀愁之原因，像某些人所主張的。哲學家在那裡反對這些人的主張，因為有些團圓不是可樂的，例如：已經吃飽的人，不以再多吃為樂。這種團圓或合一不構成美滿的實在性，而與之衝突。所以，不是對任何合一之嗜慾皆產生傷痛，只有對那屬於天性之完美者的嗜慾是如此。

2.分離能夠是可樂的，或者因了那是與東西之完美性相反之分離；或者因了分離附帶有一種合一，例如：可感覺者之對感官。

3.人求與有害及有破壞作用者分離，是因了這些與正當之合一相反。所以，對這種分離之嗜慾不是傷痛的第一個原因，合一之嗜慾才是首要原因。

第四節 不可抗拒之力量是否為傷痛之原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 較強大的力量似乎不是傷痛之原因。因為：

1.那在主動者之能力範圍的，尚不是現在的，而是未來的。但傷痛是關於現在的惡。所以較強大的能力不是傷痛之原因。

2.此外，所遭受之傷害是傷痛之原因。但是也能被能力較小者所傷害。所以不應將較強大的力量視為傷痛之原因。

3.此外，嗜慾性動態之原因乃是靈魂內部之性向。較強大的力量則是外在的。故不應視為傷痛之原因。

反之 奧斯定在《論善之性質》第二十章裡卻說：「在心靈中，意志抵抗較強大之能力時構成傷痛；在身體上，是感官與較強大之物體抵觸時造成傷痛。」

正解 我解答如下：前面曾說過，所遭受之惡以對象方式構成傷痛或哀愁之原因。故造成惡之原因，應視為傷痛或哀愁之原因。與惡實際地接合，顯然與嗜慾之性向相反。與一物之性向相反者，若非由於一更強大者的主使，絕不會落在這個東西上。故此，奧斯定認為較強大的力量是傷痛之原因。

不過要知道，倘若較強大的力量得勢，竟使原來相反之傾向，變成了相合之傾向，則不再有衝突或強暴。例如，一個力量較強大的主動者，將重物腐化，除去其就低之性向；這時它升高不再是強迫，而成了自然的事。所以，如果一股較強大的力量得勢，以致消除了意志或感官嗜慾之性向，結果不會產生傷痛或哀愁；只在仍留有原來之性向時，才造成傷痛或哀愁，故此，奧斯定才說：意志「抵抗較強大之能力時」產生傷痛。如果意志不加抵抗，反而讓步並加以同意，則不產生傷痛，反而產生快樂。

釋疑 1.較強大的力量之造成傷痛，不是在它是潛能狀態的主動者的時候，而是在它是現實之主動者時：即是在它使有敗壞作用的惡接合的時候。

2.一種不是絕對較強大的能力，很可能在某方面是較為強大的。這樣則它能夠造成某種傷害。若它在各方面皆不是較強大的，則毫無傷害的能力。因此也不能構成傷痛的原因。

3.外在之主動者，因為能驅使嗜慾之對象出現在跟前，故能夠是嗜慾性動態之原因。為此，較強大之能力被視為傷痛之原因。

第三十七題

論傷痛或哀愁之效果

一分爲四節一

然後要討論的是傷痛或哀愁之效果（參看第三十五題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、傷痛是否消除學習能力。
- 二、精神萎靡是否爲哀愁或傷痛之效果。
- 三、哀愁或傷痛是否消弱一切活動。
- 四、哀愁是否比靈魂其他諸情對身體更爲有害。

第一節 傷痛是否消除學習能力

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎傷痛不消除學習能力。因爲：

1.《依撒意亞》第二十六章9節說：「當你的決斷顯於大地時，世上的居民都要學習正義。」之後16節又說：「我們在困難之中尋求了你。」但天主的決斷及困難，在人心中產生傷痛或哀愁。所以，傷痛或哀愁不消除，反而增加學習能力。

2.此外，《依撒意亞》第二十八章9節說：「祂要將智識授給誰呢？向誰解釋啓示呢？是向方才斷乳和剛離母懷的嬰兒」，即是說，是向離開了快樂的人。但傷痛和哀愁最能消除快樂，因爲按《倫理學》卷七第十四章說的，哀愁妨礙一切快樂；《德訓篇》第十一章29節也說：「一時的憂苦，能使人忘掉已往的幸福。」所以，傷痛不消除，反而增加學習之能力。

3.此外，前面第三十五題第七節曾說，內心的哀愁重於外在的傷痛。但人帶著哀愁能夠學習。所以，帶著身體上的傷痛

更能學習。

反之 奧斯定在《獨語》卷一第十二章說：「這幾天雖然牙齒痛得要命，我仍溫習以前學過的。我雖全心想學新的，但一點不能為力。」

正解 我解答如下：因了靈魂的一切機能皆以靈魂之本體為根基，所以靈魂的注意力被強烈地引向一個機能之活動時，對其他機能之注意力便為之減少，因為一個靈魂只有一個注意力。因此，若一件事吸引了靈魂的全部或大部注意力，便與別的需要注意力的事互不相容。

感官的傷痛顯然最吸引靈魂的注意。因為每個東西皆自然地全神貫注於抵抗與自己相反者，在自然界中也是如此。另一方面，顯然學習新東西，同樣需要專心與努力，如《箴言》第二章4及5節說的：「你若尋求智慧如尋求銀子，搜索她如搜索寶藏，你必能領悟什麼是學習。」因此，若傷痛強烈，人不能學習。若很強烈的時候，連以前已經知道的也不能去想。但是在這問題上，要注意程度的差別，即是人對學習及思考的喜愛程度：這種喜好愈大，愈能控制注意力，使之不全被傷痛吸住。

釋疑 1.不使人分心的緩和哀愁，能有助於學習，特別是學習人希望藉以解除哀愁者。是以這種方式，人在困難的包圍中，更能接受天主的正道。

2.無論快樂或傷痛，若吸引注意力，皆妨礙理性之思考。為此，《倫理學》卷七第十一章說，「在淫樂中不能理解任何事」。但是傷痛比快樂更能吸引靈魂的注意力。在自然界中我們也可以看出，自然物體之行動對相反者比較強烈；例如，熱水更容易受冷之作用，因而凍結得更堅固。那麼，若傷痛或哀愁

是緩和的，偶爾能有助於學習，因為能抑制過分的快樂。但傷痛本來妨礙學習；是以，在傷痛強烈的時候，則完全不能學習。

3. 外在的傷痛是由身體上的損傷而來，故比內心的傷痛在身體上的變化大；但內心的傷痛在形式方面，比外面的痛苦更大，因為傷痛之形式是在靈魂方面。故此，身體上的傷痛比內心的傷痛更能妨礙鑑賞，因為鑑賞需要絕對安靜。但是內心的傷痛若強烈吸引注意力，也使人不能學新東西。故此，教宗額我略一世因了哀愁，曾經擱置註解《厄則克耳先知書》的工作（見其《厄則克耳先知書論贊》卷二第十篇）。

第二節 精神萎靡是否為哀愁或傷痛之效果

有關第二節，我們討論如下：

質疑 精神萎靡 (*aggravatio animi*) 似乎不是哀愁之效果。因為：

1. 宗徒在《格林多後書》第七章第11節說：「且看，這種按照天主聖意而來的憂苦（哀愁），在你們中產生了多大的熱情（努力），甚而辨白而憤慨」等等。但是，熱情與憤慨屬於靈魂的一種振作，與萎靡相反。所以，萎靡不是哀愁的效果。

2. 此外，哀愁與快樂相反。但是快樂之效果是寬舒；與之相反者不是萎靡，而是緊縮。所以，哀愁的效果不應是萎靡。

3. 此外，按宗徒在《格林多後書》第二章第7節說的，哀愁有吸收（吞噬）作用；他說：「免得這樣的人，為過度的憂苦（哀愁）所吞噬。」但是，萎靡者受一種重量之壓迫，不能被吸收；被吸收者乃是被容納在吸收者內。所以，萎靡不是哀愁之效果。

反之 尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第十九章），及大

馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十四章，卻認為「哀愁使人萎靡」。

正解 我解答如下：有時根據與感覺界形體物之相似點，以類比名詞稱喻靈魂之情的效果；因為靈魂嗜慾之動態與自然嗜慾之性向有相似的地方。故此將熱烈歸屬於愛，將寬舒歸屬於快樂，將壓力（萎靡）歸屬於哀愁。一人的本然動態受到某壓力的阻礙，便說他萎靡不振。由前面所說的，可知哀愁是由某現時之惡而來。由於這與意志之動態相反，故是精神上的壓力，因為它使靈魂不得享受其所願意者。如果導致哀愁之惡的力量不大，不致沒有逃避的希望，則精神固因不遂心願而萎靡，但仍留有抗拒惡的動態。若惡的勢力強大，以致沒有逃避的希望，則感受困窘之靈魂內部的動態完全停頓，不再設法逃避。有時外面身體的動態也受到阻礙，人遂變為呆癡的。

釋疑 1. 那種由按天主聖意之憂苦（哀愁）而來的振作，是生於同時抱有的罪過被赦免之希望。

2. 關於嗜慾性的動態，緊縮與萎靡是同一件事。精神萎靡的時候，不能自如地向外表現，被關在自己內，有似收縮在自己內。

3. 說憂苦（哀愁）吞噬人，是指人的靈魂全被導致憂苦之惡勢力所佔據，毫無逃避之希望。所以萎靡與被吸收（吞噬）也形同一事。有些彼此相關的類比名詞，若按原來之意義去解，可能好似彼此相反。

第三節 哀愁或傷痛是否消弱一切活動

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎哀愁不妨礙一切活動。因為：

1.按前面所引宗徒的話，哀愁產生熱情（努力；見第二節質疑1.）。但熱情助人做事用心；故此，宗徒在《弟茂德後書》第二章十五節說：「你要努力在天主前，顯示自己是禁得起考驗的，是無愧的工人。」所以，哀愁不妨礙活動，反而助人善於行動。

2.此外，按《倫理學》卷七第十四章裡說的，哀愁在許多人身上產生慾望。但慾望加強活動。故哀愁亦然。

3.此外，就如有些活動是專屬於喜樂者的，同樣也有些活動專屬於哀愁者，例如：哭泣。但每種活動皆因與之相宜者而加強。所以有些活動不因哀愁而受阻，凡而因之加強。

反之 哲學家在《倫理學》卷十第四章卻說：「快樂成全活動」，但相反地，「哀愁卻妨礙活動」。

正解 我解答如下：如第二節已說過的，有時哀愁不使人萎靡到內外活動皆停頓的程度；有些動態是由哀愁產生的。所以，活動與哀愁有兩種關係。第一種，活動為哀愁之所及。這時哀愁妨礙一切活動，因為我們帶著哀愁而做的，永遠也不如沒有哀愁或帶著快樂所做的。這是因為意志是人性活動的原因。故此，哀愁所及的活動，其行動必然會消弱。

第二種關係，哀愁為行動之根本及原因，這種行動當然隨哀愁而增加，例如：一人對某事愈感到哀愁，愈努力擺脫哀愁，只要有擺脫的希望。不然的話，沒有一個動態或活動能生於哀愁。

釋疑 由以上說的，可知各質疑之答案。

第四節 哀愁是否比靈魂其他諸情對身體更爲有害

有關第四節，我們討論如下：

質疑 哀愁似乎不是對身體最有利的。因爲：

1. 哀愁是靈魂上的精神現實。但純精神性之現實，不產生身體上的變化；就如空中有顏色之形象，並不使東西變爲有顏色的。所以，哀愁不造成任何身體上的害處。

2. 此外，若哀愁造成身體上的害處，這只能因爲它帶有身體上的變化。但所有靈魂之情，如第二十二題第一及第三節已說過的，莫不引起身體上的變化。所以，哀愁不比靈魂的其他諸情對身體的害處更大。

3. 此外，哲學家在《倫理學》卷七第三章說：「忿怒及慾望使某些人瘋狂」。這似乎是最大的害處，因爲理性是人內最寶貴的東西。失望似乎也比哀愁害處大，因爲它是哀愁的原因。所以，哀愁不比靈魂的其他諸情對身體的害處大。

反之 《箴言》第十七章22節卻說：「愉快的心是良好的治療；神志憂鬱（哀愁）能使筋骨枯萎。」第二十五章2節說：「憂傷（哀愁）有害於人心，有如蠹虫之對衣服，白蟻之對木具。」《德訓篇》第三十八章19節也說：「悲傷（哀愁）令人早死。」

正解 我解答如下：在靈魂的諸情中，以哀愁對身體的害處最大。這是因爲哀愁是在動態的類別上，與人的生命衝突；靈魂的其他諸情只是在分量上與生命衝突。人的生命在於一種運動，這運動從心傳到其他肢體，這運動在某分量內適合於人性。若超過了這個範圍，則在分量上與人的生命衝突，但這不是動態類別上的衝突。這運動過程若受到阻礙，則是在類別上

與生命衝突。

要知道，在靈魂之情方面，身體上的變化相當於質料，嗜慾之動態相當於形式；身體變化與嗜慾之動態有一種適當的配合，正如在一切事物上，質料應適於形式。所以，那些引起嗜慾去追求某東西的情，在類別上與生命力不衝突，只能在分量上有衝突，諸如：愛，喜樂，願望等。所以，這些情按其類別對身體有益，超出限度時始對身體有害。但那些引起嗜慾之逃避或退縮動態的情，不只按分量，而是在動態的類別上，與生命力相反，所以是絕對地有害。諸如畏懼和失望，特別是由現在之惡而引起的哀愁，對精神的壓力最大，因為現在的惡比未來之惡的逼迫更深。

釋疑 1. 因為靈魂自然便推動身體，故靈魂的精神性動態自然是身體上之變化的原因。精神性的意象則不同；原來意象不是自然指向推動別的物體，因為這些物體不是自然受靈魂的推動。

2. 其他諸情引起之身體上的變化，在類別上與生命力一致，但哀愁引起之變化與生命力相反，如正解已說過的。

3. 為妨礙理性作用，比為破壞生命，所需之原因較輕：我們可以看到許多疾病破壞理性作用，但不致損害到生命。但若畏懼與忿怒中雜有哀愁，即因不能如願以償而哀愁，則對身體的害處最大。哀愁本身有時也破壞理性作用，例如：有人因哀愁而陷入憂鬱症或瘋癲。

第三十八題

論哀愁或傷痛之補救方法

一分爲五節一

然後要討論的是哀愁或傷痛之補救方法（參看第三十五題引言）。

關於這點，我們可以提出五個問題：

- 一、是否任何快樂皆能減輕傷痛或哀愁。
- 二、哭泣是否能減輕傷痛或哀愁。
- 三、朋友之同情是否能減輕傷痛或哀愁。
- 四、鑑賞真理是否能減輕傷痛或哀愁。
- 五、睡眠及沐浴是否能減輕傷痛或哀愁。

第一節 是否任何快樂皆能減輕傷痛或哀愁

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎不是任何快樂皆能減輕任何傷痛或哀愁。因爲：

1.快樂減輕哀愁，只是因了與哀愁相反，如《倫理學》卷二第三章說的：「藥品因相反而爲藥品」。但前面第三十五題第四節已經說過，並非任何快樂皆與任何哀愁相反。所以，不是任何快樂皆能減輕任何哀愁。

2.此外，產生哀愁者，不減輕哀愁。但是有些快樂產生哀愁；因爲《倫理學》卷九第四章說：「惡人因了曾經快樂而哀愁」。故非任何快樂皆減輕哀愁。

3.此外，奧斯定在《懺悔錄》卷四第七章裡說，他離開了他過去常與死去的朋友會面的祖國，因爲「在不慣於與他會面的地方，眼睛不那般想看到他」。據此可以說，死去或遠離的朋友與我們相投的事情，在我們因他們的死亡或遠離而傷痛

時，加重我們的傷痛。但在快樂方面，他們與我們最相投，所以那些快樂增加我們的傷痛。故此，不是任何快樂皆能減輕任何哀愁。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第十四章說：「快樂去除哀愁，不拘是相反的快樂，或其他任何可能快樂，如果快樂強大。」

正解 我解答如下：由先前第二十三題第四節、第三十一題第一節釋疑2.已說過的，可以知道快樂是嗜慾在相宜之善上的一種定止；哀愁是來自與嗜慾相衝突者。故此，在嗜慾性動態中快樂與哀愁之關係，有似身體之定止（或休息）之與疲憊；後者是由一種不自然的變化而來。的確，哀愁也帶有一種嗜慾機能的疲憊或病態。身體的任何定止（或休息），能解除由任何不自然之原因而來的疲憊；同樣，任何快樂都能減輕由任何狀況產生的哀愁。

釋疑 1.雖然按別類，並非一切快樂與一切哀愁皆相反，但按共類卻是如此，如第三十五題第四節已說過的。故此，在主體的情況方面，任何快樂可以減輕任何哀愁。

2.惡人的快樂不是在目前產生哀愁，而是在將來，即是在惡人後悔他曾以惡為樂的時候。反面的快樂可以解除這種哀愁。

3.在兩個原因傾向於相反之動態時，二者彼此妨礙；但那最強和最持久者最後得勝利。人因其與死亡或遠離的朋友一起曾享受的快樂而哀愁時，有兩個具有相反之傾向的原因：因了對朋友之死亡或遠離之回憶產生傷痛；但是眼前的善傾向快樂。二者互有抵銷作用。但是由於眼前的感覺比對過去之記憶的動力強，對自己的愛也比對他人的愛持久；故此，最後是快

樂去除哀愁。所以，奧斯定在那裡（第八章）接著說：「痛苦漸漸讓位於從前的那類快樂」。

第二節 哭泣是否能減輕傷痛或哀愁

有關第二節，我們討論如下：

質疑 哭泣似乎不減輕哀愁。因為：

1. 沒有效果能減輕原因，但是哭泣或呻吟是哀愁之效果。所以，它不減輕哀愁。

2. 此外，就如哭泣或呻吟是哀愁的效果，嬉笑則是快樂的效果。但是嬉笑不減少快樂。所以，哭泣也不減少哀愁。

3. 此外，在哭泣的時候，我們想到使我們哀愁的惡。但是使我們哀愁之事物的想像增加哀愁，就如使我們快樂的事物之想像增加快樂。所以，似乎哭泣不減輕哀愁。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷四第七章說，在他因朋友之死亡而傷痛時，「只有哭泣和眼淚給他一點安慰」。

正解 我解答如下：眼淚和哭泣自然減輕哀愁。這有兩個理由：第一，把有害的事關在心裡，會更傷心，因為靈魂對這事的緊張會因之而增加；若發洩於外，靈魂的緊張也為之分散，內心的痛苦便會減少。故此，心有哀愁的人，若用哭泣或眼淚，或用言語表達於外，哀愁會減輕。第二，適於人此時此刻之情況的動作，常是可樂的。哭泣和呻吟是適於哀愁或傷痛者的動作，所以是可樂的。如第一節已說過的，既然凡快樂皆多少減輕哀愁或傷痛，所以哭泣與呻吟能減輕哀愁。

釋疑 1. 原因對效果之關係，與使人哀愁者對哀愁者之關係相反。因為凡效果皆是適合其原因的，所以是可樂的；使人哀愁

者與哀愁者則是對立的。所以，哀愁之效果對哀愁者之關係，與使哀愁者對哀愁者之關係是相反的。由於關係相反，故哀愁之效果能減輕哀愁。

2.效果對原因之關係，與快樂者對使之快樂者之關係相似，因為兩方皆有適宜性。凡相似者皆加強相似者。故此，嬉笑或快樂的其他效果，增加快樂；除非偶爾因了過度。

3.對使人哀愁之事物的想像本來增加哀愁；但因為人在想像時，是做適合他此時之情況的事，故能產生一種快樂。按同理，一人在值得悲傷的情況下卻引之發笑，對他是件痛苦的事，因為不適合他的心境，如西塞祿在《杜士古廬論集》卷三第二十七章說的。

第三節 朋友之同情是否能減輕傷痛或哀愁

有關第三節，我們討論如下：

質疑 朋友的同情似乎不能減輕傷痛或哀愁。因為：

1.相反者，其效果亦相反。但按奧斯定在《懺悔錄》卷八第四章說的：「跟許多人一起快樂的時候，每人的快樂皆增加；因為人多容易彼此感染，熱烈起來。」同理可證，許多人一起哀愁時，似乎哀愁更大。

2.此外，按奧斯定在《懺悔錄》卷四第九章說的，友誼要求人以愛還愛。朋友同情時，是因朋友之傷痛而傷痛。但第一個傷痛，又因同情之朋友的傷痛而傷痛。如此，傷痛既加倍，哀愁似也增加。

3.此外，朋友的不幸皆使人哀愁，就如是自己的不幸，因為「朋友是另一個自己」（亞里斯多德，《倫理學》卷九第四章）。但傷痛是一種不幸。所以，同情者之傷痛，增加其所同情之朋友的哀愁。

反之 哲學家在《倫理學》卷九第十一章卻說，在哀愁中，朋友的同情是一種安慰。

正解 我解答如下：在哀愁中，朋友的同情自然有安慰作用。哲學家在《倫理學》卷九第十一章裡舉了兩個理由。第一個理由，哀愁有萎靡作用，故具有一種壓力的意味；而受到壓力的人，設法要減輕壓力。在人見到他人因他的哀愁而一起哀愁時，在想像中好似別人與他分擔這個壓力，好似想減輕他的壓力，因而哀愁的重量變輕，就似在背負形體物重量方面一樣。第二個理由，也是最好的理由，朋友與他一起哀愁時，他看到是被他們所愛，這是可樂的事，就如前面第三十二題第五節已經說過的。按第一節已說過的，既然凡快樂皆減輕哀愁，所以朋友的同情也減輕哀愁。

釋疑 1.在兩方面皆顯示出友誼，即與樂者同樂，與悲者同悲。故二者在原因方面，皆是可樂的。

2.朋友之傷痛本身固應增加哀愁。但由於同情之原因是愛情，故更能使人快樂。

3.由前面已說的，可知**質疑**3.之答案。

第四節 鑑賞真理是否能減輕傷痛或哀愁

有關第四節，我們討論如下：

質疑 鑑賞真理似乎不減輕傷痛。因為：

1.《訓道篇》第一章18節說：「增加學問者，也增加傷痛。」但學問屬於對真理之鑑賞。所以鑑賞真理不減輕傷痛。

2.此外，鑑賞真理屬於鑑賞性之智性。但按《靈魂論》卷三第十一章說的：「鑑賞性之智性不推動」。既然喜樂與傷痛是靈魂的動態，似乎鑑賞真理為減輕傷痛毫無作用。

3.此外，在哪裡有病，就應在那裡下藥。鑑賞真理是智性部分的事。所以，不能減輕感官部分的身體傷痛。

反之 奧斯定在《獨語》卷一第十二章卻說：「我覺得，假若真理之光輝顯給我們的心靈，則或者我將感不到那傷痛，或者定會認為微不足道而易於忍受。」

正解 我解答如下：前面**第三題第五節**已經說過，最大的快樂是鑑賞真理。按**第一節**已說過的，凡快樂皆能減輕傷痛。所以，鑑賞真理能減輕哀愁或傷痛；而且一人愛智慧愈深，其減輕作用愈大。故此，那些鑑賞天主及來世之幸福的人，在困苦中仍然喜樂；正如《雅各伯書》第一章2節所說的：「我的弟兄們，幾時你們落在各種試探裡，要認為是太喜樂。」尤有甚者，即使在身體遭受折磨時，也能有這種喜樂；就如殉道者狄伯琪（Tiburtius）赤足在火炭上行走時，說：「因了耶穌基督的名字，我好似是走在玫瑰花上」（道明會日課，八月十一日，聖狄伯琪紀念）。

釋疑 1.所謂「增加學問者，也增加傷痛」，或是由於尋求真理時的困難與挫折；或是因為人有了學問，發現許多與意志相反的事。故此，在所知之事物方面，學問產生傷痛；在鑑賞真理方面，則產生快樂。

2.在所鑑賞之事物方面，鑑賞性之理性不推動心靈，但在鑑賞之動作方面推動心靈，因為這是人的一種善，自然是可樂的。

3.在靈魂的機能中，上級的能影響下級的。故此，屬於上級部分的鑑賞之快樂，能影響到屬於感官部分之傷痛。

第五節 睡眠及沐浴是否能減輕傷痛或哀愁

有關第五節，我們討論如下：

質疑 睡眠及沐浴似乎不減輕哀愁。因為：

1. 哀愁是靈魂上的事。但是睡眠及沐浴屬於身體方面。故對減輕哀愁沒有作用。

2. 此外，同樣的效果，似乎不能來自相反的原因。但這些事（睡眠及沐浴）既然是身體上的，與鑑賞真理相反；而按前面第四節說過的，鑑賞真理是減輕哀愁的原因。所以，這些事不減輕哀愁。

3. 此外，哀愁與傷痛，在屬於身體的那一面，在於心臟的一種變化。但這些方法似乎主要屬於外面感官及肢體，而非關於心的情況。所以這些事不減輕哀愁。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷九第十二章卻說：「我曾聽說，沐浴（balneum）是因其有去除煩惱之作用而得名。」後面接著又說：「我睡了一會兒，醒來後覺得我的痛苦減輕了不少。」然後引用盎博羅修的頌辭，說：「休息使勞困的肢體輕鬆，使疲倦的心靈舒暢，解除煩悶者的沮喪。」（見Deus Creator omnium，讚美詩）

正解 我解答如下：前面第三十七題第四節已經說過，哀愁按其類別，與身體之生命力相衝突。故此，那使身體之生命力恢復到正常狀態者，與哀愁相反，並減輕哀愁。此外，用這些方法使天性恢復正常狀態時，產生快樂。前面第三十一題第一節已經說過，這恢復正常狀態產生快樂。既然凡快樂皆減輕哀愁，所以身體方面的這些方法減輕哀愁。

釋疑 1. 身體的正常狀態在感覺到的時候，能產生快樂；所

以，也減輕哀愁。

2.前面第三十一題第八節曾說過，快樂互相妨礙；然而凡快樂皆減輕哀愁。所以，互相妨礙的原因，並非不能減輕哀愁。

3.按亞里斯多德《動物行動原因論》第十一章所說的，身體的情況影響心臟，好似影響身體之動態的根本和目的。

第三十九題

論哀愁或傷痛之善惡

一分爲四節一

然後要討論的是傷痛或哀愁之善惡（參看第三十五題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、是否凡哀愁皆惡。
- 二、哀愁能否爲正當的善。
- 三、能否爲有用的善。
- 四、身體上的傷痛是否爲最大的惡。

第一節 是否凡哀愁皆惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎凡哀愁皆是惡的。因爲：

1. 尼沙的額我略說：「凡哀愁在本質上皆是惡的。」（尼美修斯，《論人性》第十九章）但自然就惡的，無論在何時何處常是惡的。所以，凡哀愁皆是惡的。

2. 此外，所有的人，包括有德的人在內，都逃避的，就是惡的。但所有的人皆逃避哀愁，有德的人也不例外；因爲《倫理學》卷七第十一章說：「智者雖不求快樂，但求不哀愁」。所以，哀愁是惡。

3. 此外，就如身體上的惡，是身體上之傷痛的對象及原因；精神上的惡，也是精神之哀愁的對象及原因。但身體上的傷痛皆是身體的惡。所以，精神的哀愁也都是靈魂上的惡。

反之 因惡而哀愁與因惡而快樂相反。但因惡而快樂是惡的，

故此《箴言》第二章14節表示對某些人的嫌惡，說：他們「喜愛行惡，在邪惡中喜樂」。所以，因惡而哀愁是善的。

正解 我解答如下：說一事物是善或惡，有兩種方式。一是絕對地，按事物本身。如此則凡哀愁皆是一種惡，人的嗜慾為眼前之惡而焦愁，帶有惡的意義；因為這妨礙嗜慾在善上之定止。

說一事物是善或惡的另一方式，是針對一個別的事物；例如，按《倫理學》卷四第九章裡說的，說羞恥是善，乃是針對一個可恥的行為而言。這樣看來，則針對一件使人哀愁或傷痛的事，一人因現時之惡而感到哀愁或傷痛，則屬於善。假如這時他不感到哀愁或傷痛，則或是因為他麻木，或者是因為他不以為意，二者皆顯然是惡。故此，假設有惡在前，感到哀愁和傷痛便屬於善；奧斯定在《創世紀字義新探》卷八第十四章所說的便是這個意思。他說：「因了失落善而傷痛，仍然是善，因為若非天性中仍存有善，對失去之任何善也不會感到傷痛以當處罰。」但因了道德問題是關於個別事件的，即關於行動的，在設定前提下是善的，就應被判定為善，正如在設定前提下是情願的，就應被判定為情願的，如在《倫理學》卷三第一章，及前面第六題第六節已說過的。

釋疑 1.尼沙的額我略是從產生哀愁之惡的方面講哀愁，而不是從感到哀愁並拒絕惡者那方面講的。從這方面說，大家都都逃避哀愁，因為大家都逃避惡，但並非逃避對惡之感覺及抵抗。關於身體上的傷痛也是一樣；因為對身體上的惡之感覺及反抗，證明天性是善的。

由此可知**質疑2.**及**質疑3.**之答案。

第二節 哀愁能否為正當的善

有關第二節，我們討論如下：

396 **質疑** 似乎哀愁沒有正當（honestum，或高貴）之善的意義。
因為：

——
神學大全·第四冊：論人的道德行為與情

1.那使人陷入地獄的，與正當者相反。但奧斯定在《創世紀字義新探》卷十二第三十三章說：「雅各伯似乎曾怕受太大的哀愁之困擾，會使他不得享到幸福者之安息，而陷入罪人之地獄」。所以，哀愁沒有正當之善的意義。

2.此外，正當之善值得稱許並是有功績的。但哀愁減少可稱許及功績之價值；因為宗徒在《格林多後書》第九章7節說，「每人照心中所酌量的捐助，不要心痛（哀愁），也不要勉強。」所以，哀愁不是正當的善。

3.此外，奧斯定在《天主之城》卷十四第十五章裡說：「哀愁是由於我們所不願而落到身上的事情。」但不願意現實所發生的事情，乃是意志與天主的安排相反，因為一切事情都是出於天主的措施。既然人的意志與天主的意志相合，人的意志才是正直的，這在前面第十九題第九節已經說過；則哀愁似乎與正直之意志相反。如此則哀愁不是正當的。

反之 凡能得永生之賞報的，皆是正當的。但按《瑪竇福音》第五章5節所說的，哀愁能立永生之功績：「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」所以，哀愁是正當的善。

正解 我解答如下：按哀愁之是善的觀點，它也能是正當的善。前面曾說，由於哀愁是對惡之意識及抗拒，所以是善。這兩點在身體上的傷痛方面，則證明天性之善，因為它能感到並逃避有害者，即那造成傷痛者。在內心的哀愁方面，關於對惡的認知，有時是由於理性之正確判斷，而拒抗惡是來自善於憎

惡嫌惡的健全意志。凡正當之善皆是由此二者而來，即正確的理性，及正直的意志。由此可見，哀愁能夠是正當的善。

釋疑 1.凡靈魂之情皆應受理性之規範的限制，這就是正當之善的基礎。無節制的哀愁超越這個限制，奧斯定所講的便是這種哀愁。這種哀愁不合正當之善的意義。

2.正如因惡而哀愁是出自憎嫌惡的正當理性及意志；因善而哀愁則是出自憎嫌善的不良理性及意志。這種哀愁減少正當之善應得之讚美及功績，例如：一人施捨而感心痛（哀愁）。

3.有些現實發生的事情並非由於天主願意，而是由於祂容許，例如：罪惡。故此，意志對在己身或他人身上的罪惡有反感，與天主的意志並無衝突。但是處罰性的惡之發生，能是天主所願意的。但人並不必爲了意志正當而願意這惡本身：他只須不反抗天主正義的措施，如前面第十九題第十節已說過的。

第三節 哀愁能否爲有用的善

有關第三節，我們討論如下：

質疑 哀愁似乎不能是有用的善。因爲：

1.《德訓篇》第三十章25節說：「憂愁（哀愁）害死了許多人，憂愁對人毫無益處。」

2.此外，選擇是關於對某目的有用者。但是哀愁不是值得選取的，甚而按《辯證論》卷三第二章說的：「同樣的事，帶哀愁不如不帶哀愁可取。」所以哀愁不是有用的善。

3.此外，《天界論》卷二第三章說：「凡物皆是爲了其動作」；但按《倫理學》卷十第五章說的：「哀愁妨礙動作」。所以，哀愁不是有用的善。

反之 智者只求有用的。而《訓道篇》第七章5節說：「智者

的心是在哀愁的家中，愚人的心是在歡笑的家中。」所以哀愁是有用的。

正解 我解答如下：面對當前的惡，嗜慾產生兩種動態。一個是嗜慾憎嫌面前之惡的動態；從這方面看，哀愁沒有用，因為既然已經是現實的，不能不是現實的。

嗜慾的第二個動態，是逃避或排除造成哀愁的惡。在這方面，哀愁是有用的，如果是關於該逃避的。該逃避的有兩種。一種是按本身就該逃避，因了它與善相反，例如罪惡。所以對罪惡感到哀愁是有用的，因為這使人逃避罪惡，正如宗徒在《格林多後書》第七章9節所說的：「如今我喜歡，並不是因為你們憂苦（哀愁）了，而是因為你們憂苦以致於悔改。」另一種該逃避的，並非因其本身是惡，而因為那是惡的機會，即在人太愛那東西的時候，或由於這東西而使人陷於某種惡；現世的財物便屬於這類。故此，因現世之善或利益而哀愁能是有用的，如《訓道篇》第七章3節說的：「往居喪的家去，勝於往宴會的家去；因為喪事是人人的結局，活人應將此事放在心上。」

所以，對應該逃避者，哀愁常是有用的，因為它加強逃避之動力。惡本身是該加以逃避的，大家都逃避哀愁本身，正如大家皆追求善，並以善為樂。就如對善之喜好使人更加追求善，對惡之哀愁也使人更努力避惡。

釋疑 1.《德訓篇》所說的，是指吞噬人靈的無節制的哀愁。按前面第三十七題第二節已說過的，這種哀愁使精神呆癡，為逃避惡反是障礙。

2.可取者因了哀愁而成為較少可取者，應逃避的也因了哀愁而成為更該逃避的。從這方面說，哀愁是有用的。

3.動作感到哀愁，對這動作有妨礙，但若因停止動作而哀愁，則使人更願望動作。

第四節 身體上的傷痛是否為最大的惡

有關第四節，我們討論如下：

質疑 哀愁似乎是最大的惡。因為：

1.《倫理學》卷八第十章說，最壞的與最好的互相對立。但有的快樂是最好的事，即是那屬於幸福的快樂。所以，有的哀愁是最壞的事。

2.此外，幸福是人之至善，因為那是人的最後目的。但按先前第三題第四節質疑5、第五題第八節質疑3說的，幸福在於人「有所欲有，且不欲任何惡事」。所以，人的至善即是意志之滿足。但哀愁在於有的事情與意志相反，就如奧斯定在《天主之城》卷十四第六章曾說過的。所以，哀愁是人的最大之惡。

3.此外，奧斯定在《獨語》卷一第十二章裡說：「我們是由兩部分構成的，即是由靈魂和身體，身體是比較低賤的部分。較高貴之部分之最好的，是最高的善；較低賤之部分之最壞的，則是最大的惡。靈魂之最好的是智慧；身體之最壞的是傷痛。所以，人的最高善是有智慧，最大的惡是有傷痛。」

反之 在第一集第四十八題第六節曾說，罪比處罰更惡。但哀愁或傷痛屬於罪惡之處罰，正如享受無常的東西也是由罪而來的惡。的確，奧斯定在《論真宗教》第十二章說：「精神上的傷痛是什麼呢？豈不是缺乏以前曾享受的，或曾希望能享受的無常的東西嗎？這就是全部所謂的惡，即是說罪，及罪的處罰。」所以哀愁或傷痛不是人最大的惡。

正解 我解答如下：哀愁或傷痛不可能是人最大的惡。凡人之

哀愁或傷痛，或是由於一個真正惡的事物，或是由於表面惡而實際是善的事物。由真正之惡而生之傷痛或哀愁，不能是最大的惡；有比它更壞的，即真惡而不知其為惡，或知其為惡而不加抗拒。由表面惡而實際是真善的事物所生之哀愁或傷痛，不可能是最大的惡，因為全然沒有真善比它更壞。所以，哀愁或傷痛不可能是人最大的惡。

釋疑 1.有兩種善是快樂與哀愁所共有的，即對善和惡的正確判斷，及好善拒惡的正直意志。由此可見，在傷痛及哀愁中有一種善，缺此則能變成更壞的。但不是一切快樂中皆含有惡，致使去之可成為更好。所以，有的快樂能是人的至善，如之前已說過的**第三十四題第三節**；哀愁則不能是人最大的惡。

2.意志之對惡有反感，已經是一種善。為此哀愁或傷痛不能是最大的惡，因為其中雜有善的成份。

3.對較好者有害，比對較壞者有害更壞。按奧斯定在《基本教理手冊》第十二章說的，惡之所以為惡，是「因為有害」。所以靈魂上的惡比身體上的惡大。所以，奧斯定所舉之理由不正確，但那不是他自己的意見，而是別人的（按：即為柴爾穌Cornelius Celsus的意見；參見《獨語》卷一第十二章）。

第四十題

論憤情：首論企望和失望

一分爲八節一

在這以後要討論的是憤情部分的情（參看第二十六題引言）。首先，論企望和失望；第二，論畏懼和勇猛（第四十一題）；第三，論忿怒（第四十六題）。

關於第一點，可以提出八個問題：

- 一、企望與願望或慾望是否爲一事。
- 二、企望是在知覺能力或在嗜慾能力。
- 三、禽獸是否有企望。
- 四、失望與企望是否相反。
- 五、企望之原因是否爲經驗。
- 六、青年與酗酒者是否富於企望。
- 七、論企望與愛之關係。
- 八、企望是否有助於行動。

第一節 企望與願望或慾望是否爲一事

有關第一節，我們討論如下：

質疑 企望與願望或慾望似乎是一事。因爲：

1. 企望是四個主情之一（第二十五題第四節）。但奧斯定在列舉四個主情的時候，以「慾望」代替「企望」，這見於《天主之城》卷十四第三章。所以，企望與慾望或願望是一事。

2. 此外，情是以對象互相區分。但是企望與慾望或願望的對象是同一個，即未來之善。所以，企望與慾望（或願望）是一事。

3. 此外，若說企望比願望多出一點，是獲得未來之善

的可能性；則可以說，那偶爾關係到對象的，不改變情之類別。但「可能性」對未來之善的關係是偶然的，未來之善則是企望與慾望或願望的共同對象。所以企望不是與願望（或慾望）類別不同的情。

反之 屬於不同之機能的情，是類別不同的情。但企望是憤情方面的，而願望和慾望是慾情方面的。所以，企望與願望（或慾望）的類別不同。

正解 我解答如下：情的類別是根據對象而定。企望的對象，要具備四個條件。第一，必須是善。嚴格地說，企望只能是關於善的。在這方面，企望與畏懼不同，畏懼是關於惡的。第二，須是未來的。企望不是關於現在已經握有的。在這方面，企望不同於喜樂，喜樂是關於現在的善。第三，須是難於獲取的。對那一想要便能到手的小東西，不說是企望。在這方面，企望不同於願望或慾望；後者是關於單純的未來者，故此屬於慾情部分，而企望則屬於憤情部分。（按：「企望」意謂踮起腳尖始能望見，比「希望」更能表達出「艱難」的意義，雖然企望與希望一般可以混用。）第四，那難於獲取者又是能夠得到的。一人絕對得不到的，便不會企望。因此企望不同於失望。

由此可見，企望與願望的差別，是慾情部分之情與憤情部分之情的差別。爲此，企望假定先有願望；如前面第二十五題第一節已說過的，凡憤情部分的情，皆假定先有慾情部分的情。

釋疑 1. 奧斯定以「慾望」代替「企望」，是因了二者皆是關於未來之善；又因了不帶困難的善，好似算不了什麼。如此則好

像慾望是指向艱難的善，這也是企望所指向的。

2.企望之對象不是單純的未來之善，而如正解已說過的，是那難於獲取的。

3.企望之對象不只在願望之對象上加上「可能性」，還要加上「艱難」，這使企望歸屬於另一個機能，即是憤情嗜慾；按在第一集已說過的，憤情嗜慾指向艱難者。此外，可能與不可能，對嗜慾性機能而言，不完全是偶加的。因為嗜慾是運動之根本，一個東西動向某物，只有在可能的時候才動；若認為不可能獲得，則不會為之而動。為此，企望與失望之分別，即是按可能與不可能之差別。

第二節 企望是在知覺能力或在嗜慾能力

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎企望或希望屬於認知能力。因為：

1.希望似乎是一種等待。因為宗徒在《羅馬書》第八章25節說：「我們若希望那未看見的，必須堅忍等待（觀望，*expectare*）。」但等待（觀望）似乎屬於認知能力，因為等待（觀望）是認知能力的事。所以希望屬於認知能力。

2.此外，希望與信賴似乎是一事。故此，抱有希望的人被稱為有信心，好似希望與信賴是一事。但是信賴有如信仰，似是屬於認知能力。所以希望也是一樣。

3.此外，確實性是認知能力之屬性。但是確實性也貼用於希望。所以希望屬於認知能力。

反之 如第一節已說過的，希望是關於善的。以善之為善而論，不是認知能力之對象，而是嗜慾能力之對象。所以希望不屬於認知能力，而屬於嗜慾能力。

正解 我解答如下：既然希望含有嗜慾向善的一種伸張，顯然屬於嗜慾能力；指向東西的動態，是專屬於嗜慾的。認知能力之行動完成，不是在於認知者動向東西，更好說被認知之東西是在認知者中。但是由於認知能力，以向嗜慾呈示其對象的方式，推動嗜慾能力；因了所意識到之對象的不同性質，在嗜慾能力方面遂產生不同的動態。意識到善產生的是一種嗜慾動態，意識到惡則產生另一種嗜慾動態；同樣，意識到者是現在的和未來的，單純的和艱難的，可能的和不可能，各產生不同的嗜慾動態。希望則是可能獲取，但難於得到之未來的善之意識所產生的嗜慾動態，亦即是嗜慾向這種對象之伸張。

釋疑 1.因了希望所指向的是可能的善，而可能性有兩種，因而有兩種希望：一是按自己之能力，一是按他人之能力。在希望由己力獲取什麼時，不說等待，只說希望。嚴格地講，寄望於他人之助力而希望時，始稱為等待。等待（*expectare*）就好像是說「寄望於他人」（*ex alio spectare*）。因為在這情形，事先之知覺能力不只看要獲取之善，也看其所仰賴之外力；就如《德訓篇》第五十一章10節說的：「我期待有人來輔助。」所以由於認知能力事先之觀望，希望之動態有時稱為等待。

2.人所願望並認為自己能獲得的，相信自己將要獲得。由於認知能力上事先的這種信念，隨後在嗜慾中所生之動態，乃稱為信賴。以事先之認知稱謂嗜慾之動態，有似用比較顯明之原因來稱謂效果。因為知覺能力對自己之行動，比對嗜慾之行動認識得更清楚。

3.確實性不只貼用於感官嗜慾之動態，也用於自然嗜慾之動態，例如說：石塊確確實實地趨向低處。而這是由於在感官嗜慾或自然嗜慾之動態發生前，所有之認知上的確實性。

第三節 禽獸是否有企望

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎禽獸不能企望或希望。因為：

1.按大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十二章說的，希望是關於未來之善的。但是禽獸不能認知未來，他們只有感官知覺，這不是關於未來的。所以，禽獸沒有希望。

2.此外，希望之對象是可能獲得之善。但是可能與不可能乃是真與假的一種，按哲學家在《形上學》卷六第四章說的，這只是心靈的事。禽獸沒有心靈，故也沒有希望。

3.此外，奧斯定在《創世紀字義新探》卷九第十四章說：「禽獸因其所見而動」。但是，希望不是關於那能看到的，如《羅馬書》第八章24節說的：「哪有人還希望所見的事物呢？」所以禽獸沒有希望。

反之 希望是憤情部分之情，而禽獸有憤情，所以也有希望。

正解 我解答如下：動物內部的情，可以從外面的動態看出來。外面的動態顯示出禽獸有希望。在狗看到兔子，或鷄看到鳥時，若相距太遠便不追捕，好似知道沒有希望捕到似的；若距離近便去追捕，好似因為有希望捕到。前面曾經說過，禽獸之感官嗜慾，以及無知覺之東西的自然嗜慾，是隨某智性之知覺而動，就似是具有智性的嗜慾，所謂的意志。然而，其中有個差別：意志是隨相連接之智性的知覺而動；但自然嗜慾是隨分開之智性的知覺而動，即隨設置天性之智性的知覺而動。禽獸之感官嗜慾也是一樣，是按一種自然本能而動。故此，在禽獸以及其他自然物的動作中，顯出像似藝術活動的一種過程。按這方式，禽獸遂有希望及失望。

釋疑 1.禽獸雖不能認知未來，但由於自然本能，它能動向未來者，就好像是具有先見之明。這種本能是能預見未來的天主在牠們內設置的。

2.希望之對象（的可能性）不是指屬於真之區別的可能性；因為那是關於主詞與謂詞之關係。而希望之對象的可能性，是按某種能力。在《形上學》卷五第十二章裡，便是把可能性分為上述兩種。

3.那未來者雖不在視覺範圍，動物中卻是根據現時所看到的，以其嗜慾機能追求或逃避那未來者。

第四節 失望與企望是否相反

有關第四節，我們討論如下：

質疑 失望似乎與企望或希望不相反。因為：

1.按《形上學》卷十第五章說的，「一個與一個相反」。但是，畏懼與希望相反。所以，失望與希望不相反。

2.此外，相反者似乎是關於同一個事物的。但希望與失望不是關於同一事物的；因為希望是針對善的，而失望是因了某惡阻礙善之獲取。所以，希望與失望不相反。

3.此外，與動態相反的也是動態；靜止是以缺乏動態之觀點與動態對立。但是，失望似乎產生靜止而不產生動態。所以，失望與那含有向善之伸張動態的希望不相反。

反之 失望之所以稱為失望，就是因為與希望相反。

正解 我解答如下：前面第二十三題第二節已經說過，在變化方面有兩種對立性。一種是按對相反之止點的接近，只在慾情部分之情中有這種對立，如：愛情與憎恨之對立。另一種是按對同一止點的接近和遠離，在憤情部分之情中便有這種對立，如

已說過的（同處）。希望之對象是艱難之善。若看其有獲得之可能性方面，則具有吸力，這時希望便指向它，這含有一種接近的意義；若視之為沒有獲得之可能性的，則具有抗拒的意義，因為按《倫理學》卷三第三章說的：「若遇到不可能者，人便會離棄。」失望便是關於這種對象。故它產生一種遠離的動態。所以，其與希望之對立，乃接近與遠離之對立。

釋疑 1. 希望與畏懼相反，是按對象方面的對立，即善與惡。憤情部分之情有這種對立，因為憤情是以慾情為基礎。但失望與希望相反，只是根據接近與遠離之對立。

2. 失望不是以惡之為惡的角度與惡有關；而是偶爾而與惡有關，即因為惡使不能獲得善。但只由於善太高遠也能產生失望。

3. 失望不只含有希望之缺乏，也含有對所欲之物的遠離，因為認為不可能獲得所欲之物。所以，失望像希望一樣，假定先有願望；不屬於我們之願望範圍的，我們對其沒有希望，也沒有失望。所以，二者皆是關於願望範圍之內的善。

第五節 企望之原因是否為經驗

有關第五節，我們討論如下：

質疑 經驗似乎不是企望或希望之原因。因為：

1. 經驗屬於認知能力。故此哲學家在《倫理學》卷二第一章說，「智性能力需要試驗及時間」。希望不是在認知能力，如第二節已說過的，而是在嗜慾能力。所以經驗不是希望之原因。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第十三章說，「由於經驗，老年人難於希望」；由此可見經驗是無希望之原因。所以經驗不是希望之原因。

3.此外，哲學家在《天界論》卷二第五章說：「關於什麼都有可說的，而且什麼也不錯過，有時是愚昧的標記。」但是人試圖一切，似乎是由於抱的希望大；而愚昧是由於無經驗所致。所以，更好說無經驗是希望之原因，而不是經驗。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第八章卻說：「有些人只由於多次勝過了許多困難，遂善於希望」，這屬於經驗。所以經驗是希望之原因。

正解 我解答如下：前面**第一節**已經說過，希望之對象是可能，但難於獲致之未來的善。所以，一個東西之能為希望之原因，或是因了能使事情對人成為可能的，或者因了使人相信是可能的。希望之第一類原因即那增加人之能力者，例如財富、勇氣等；經驗也是其中之一：因為由於經驗，人學到更容易做好某些事情，因此而有希望。為此魏擇群（Vegetius）在《論軍事》（*De Re Militari*）第一章說：「一人若認為自己學習得好，什麼也不怕去做。」

希望的另一類原因，是那使人認為某事對自己為可能者。任何學說及勸說皆能是這類原因。按這方式，經驗也能是希望之原因。因為在沒有經驗時認為不可能的，有經驗後可能遂認為是可能的。不過以這種方式，經驗也能是不希望之原因。因為就如一人無經驗時認為不可能的，有經驗後乃認為可能；也可能無經驗時認為可能的，而有經驗後反認為不可能。

所以經驗以兩種方式為希望之原因，其為不希望之原因則只有一種方式。所以，我們寧可說它是希望之原因。

釋疑 1.在可行之事情方面，經驗不只產生知識，也產生一種習性；由於習慣，使事情變為更容易做。但是智性能力也有助

於行動能力，它可指出某事是可能的。這樣也產生希望。

2.老人由於經驗而少希望，因為經驗使他們認為某事不可能。故此，在那裡接著又說：他們「遇到了許多不如心願的事」。

3.愚昧與缺乏經驗偶爾能是希望之原因，即因其蒙蔽確實發覺某事為不可能之知識。缺乏經驗也同樣能是不希望之原因。

第六節 青年與酗酒者是否富於企望

有關第六節，我們討論如下：

質疑 好似年輕與酗酒不是企望或希望之原因。因為：

1.希望含有一種確實性及固定性，為此《希伯來書》第六章19節把希望比為錨。但青年與酗酒者缺乏固定性，他們的精神多變。所以年輕與酗酒不是希望之原因。

2.此外，按前面第五節說的，那增加能力者是希望的主要原因。但是年輕與酗酒帶有一種虛弱。所以不是希望之原因。

3.此外，前面第五節曾說，經驗是希望之原因。但青年人缺少經驗。所以年輕不是希望之原因。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第八章裡卻說：「酗酒的人善於希望」。在《修辭學》卷二第十二章裡說：「青年人好希望」。

正解 我解答如下：按哲學家在《修辭學》卷二第十二章說的，年輕是希望之原因，有三個緣故。這三個緣故是根據作為希望之對象之善的三個條件，即：未來的，艱難的，可能的；如前面第一節已說了的。青年重視未來，而不重視過去。記憶是關於過去的，希望是關於未來的；他們的回憶少，主要生活在希望中。由於年輕人血氣方剛，天性熱情，因此心懷寬。一

人心懷寬便會試圖艱難的事。故此，青年人好動並好希望。同樣，那些不曾遇到失敗，在事情上未經過阻力的人，易於認為事情對自己為可能。青年人因為對失敗及困難沒有經驗，乃易於認為事情對自己為可能。所以他們好希望。

酗酒的人，具有上述條件中的兩個，即酒所產生的熱情及勇氣，還有對危險及弱點不加考慮。為了同一理由，愚人和不思索的人也好希望，什麼都想試一試。

釋疑 1. 青年及酗酒者，事實上雖不堅定，卻自認為堅定，他們自以為能堅決到底，獲得其所希望者。

2. 關於這點也是一樣。按事實，青年與酗酒者雖然虛弱，但按他們的估計卻以為自己有能力，因為他們不知道自己的弱點。

3. 按前面已說過的，不只經驗，連缺乏經驗也多少是希望之原因。

第七節 企望是否為愛之原因

有關第七節，我們討論如下：

質疑 企望或希望似乎不是愛的原因。因為：

1. 按奧斯定在《天主之城》卷十四第七章說的，靈魂的第一個情是愛。但希望也是靈魂的一種情。所以愛先於希望。故希望不產生愛。

2. 此外，願望是在希望之先，但願望是生於愛，如前面第二十五題第二節、第二十八題第六節釋疑2.已說過的。所以，希望隨在愛之後。故不產生愛。

3. 此外，按前面第三十二題第三節說的，希望產生快樂，但快樂只是關於所愛之善的。所以，愛是在希望之先。

反之 關於《瑪竇福音》第一章2節所說的：「亞巴郎生依撒格，依撒格生雅各伯」，「聖經夾句」上說，「即信德生望德，望德生愛德」。愛德即是愛。所以，愛是生於希望。

正解 我解答如下：希望能指向兩點。其對象是所寄望之善。但因為所寄望的善是艱難而可能的，有時艱難的為我們變成可能的，不是靠我們自己，而是靠他人；因此，希望也指向那使某事為我們變成可能者的。

以希望是指向所望之善而言，希望是生於愛，因為希望只是關於所願望及所愛之善的。以希望是指向那使事情成為可能者而言，則愛是生於希望，而非希望生於愛。我們因某人而希望能達到善時，這人也就像是我們的善，而開始愛他。但我們愛一個人時，只是偶然地對他抱有什麼希望，即是在相信我們會被他愛的時候。所以，被人愛使我們對他抱有希望；但愛他是由於我們對他所有的希望。

由上可知各**質疑**之答案。

第八節 企望有助或有礙於行動

有關第八節，我們討論如下：

質疑 好似企望或希望對行動沒有幫助，反而有妨礙。因為：

1.安全屬於希望。但安全產生疏忽，而疏忽妨礙行動。所以希望妨礙行動。

2.此外，前面**第三十七題第三節**曾說：哀愁妨礙行動。但有時希望產生哀愁，《箴言》第十三章12節說：「希望遲不兌現，令人心神煩惱。」所以，希望妨礙行動。

3.此外，按前面**第四節**說的，失望與希望相反。但是失望有助於行動，特別在戰事方面；因為《撒慕爾紀下》第二章26節說：「(你豈不知使人)失望是危險的」。所以，希望與此作

用相反，有礙行動。

反之 《格林多前書》第九章10節卻說：「犁地的當懷著收穫的希望去犁。」在別的事上也一樣。

正解 我解答如下：希望本身因強化行動而有助於行動。而這有兩個緣故。第一，由於它的對象是艱難而可能的善。艱難之意識激發注意力，而可能性之意識不減緩努力。故此，由於希望，人會更盡心而為。第二，由於它的效果。按前面第三十二題第三節說過的，希望產生快樂，而快樂有助於行動（第三十三題第四節）。所以，希望有助於行動。

釋疑 1. 希望指向要獲得之善，安全是關於應逃避之惡。故更好說，安全與畏懼相反，而不屬於希望。而另一方面，安全之產生疏忽，只是因為減低艱難之意識；但這也減少希望之意義，因為其中沒有使人畏懼的困難之事，便不再被認為是難事。

2. 希望本然產生快樂，只是偶然產生哀愁，如第三十二題第三節釋疑2.已說過的。

3. 在戰爭中的失望可怕，是因了附帶之希望。那對逃跑失望的人，無心再逃跑，但希望為自己的性命報仇。由於這個希望更勇於應戰，所以對敵人是危險的。

第四十一題

論畏懼本身

一分爲四節一

在這以後要討論的首先是畏懼（timor）；然後，論勇猛（參看第四十題引言）。關於畏懼要討論四點：首先，論畏懼本身；第二，論其對象（第四十二題）；第三，論其原因（第四十三題）；第四，論其效果（第四十四題）。

關於第一點，我們可以提出四個問題：

- 一、畏懼是否爲靈魂之情。
- 二、是否爲一個別之情。
- 三、是否有自然的畏懼。
- 四、論畏懼之種類。

第一節 畏懼是否爲靈魂之情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是靈魂之情。因爲：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十三章說：「畏懼是本諸心臟之收縮的德能，在本質上是願望性的。」但按《倫理學》卷二第五章所說的，沒有一個德能是情。所以，畏懼不是情。

2. 此外，情皆是主動者當前所產生的效果。但是按大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十二章說的，畏懼不是關於現在的東西，而是關於未來的。所以，畏懼不是情。

3. 此外，凡靈魂之情皆是感官嗜慾之動態，隨感官知覺而來。但感官不能知覺未來，只能知覺現在的東西。畏懼既是關於未來之惡的，似乎不是靈魂的情。

反之 奧斯定在《天主之城》卷十四第五章，卻將畏懼列為靈魂諸情之一。

正解 我解答如下：在靈魂的動態中，除了哀愁之外，以畏懼最具情之理。按前面第二十二題說過的，情之理，首先在於那動態屬於被動能力，即其對象對它而言應是主動者，因為情是主動者之效果。按這方式，知覺與理解也稱為情（感受）。第二，嚴格來說，情是指嗜慾能力之動態。更嚴格一點來說，情是指帶有肉體器官之嗜慾能力的動態，動態的形成伴有身體上的變化。再進一步來說，情特別是指帶有害處的動態。

畏懼是關於惡的，顯然屬於嗜慾機能，這機能是專指向善和惡的。畏懼屬於感官嗜慾，因為帶有身體上的變化。按大馬士革的若望說的：它「帶有收縮作用」。同時它也是關於惡的，因為是惡勝過善才有畏懼。所以畏懼是真真正正的情。但畏懼位居哀愁之後，因為哀愁是關於現在的惡，而畏懼是關於未來的惡，未來的不如現在的感動力強。

釋疑 1. 德能是指一種行動根本，嗜慾能力之內部動態，是外在動態之根本；以此而論，稱為德能（Virtus，能力）。哲學家不認為情是德能，乃以德能為「習性」。

2. 自然物體之感受（或情），是由於主動者之實體出現在跟前；靈魂之情則是由於主動者之靈性出現在跟前，但無實體出現在跟前。那實際要來的惡，對靈魂之知覺說，就等於出現在跟前。

3. 感官不能知覺未來；但是因為能知覺現在者，禽獸本能地趨於希望未來之善，或畏懼未來之惡。

第二節 畏懼是否為個別之情

有關第二節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是個別的情。因為：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十三題裡說：「不為畏懼所屈的人，則慾望不能擾亂他，病魔——意即哀愁——不能折磨他，誘人和虛假的快樂也不能搖動他。」由此可見，若沒有畏懼，便沒有其他諸情。所以畏懼不是個別的情，而是普通的情。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷六第二章說：「嗜慾上的追求與逃避，就似理性上的肯定與否定。」但在理智上，肯定與否定不是什麼個別的事，而是許多事所共有的。所以，嗜慾上的逃避也不是個別的事。但畏懼無非就是對惡的一種逃避。所以畏懼不是一種個別的情。

3. 此外，若畏懼是個別的情，則主要該是在憤情部分。但在慾情部分也有畏懼。因為哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「畏懼是一種哀愁」；大馬士革的若望說：「畏懼是願望性的能力」。按前面說的，哀愁及願望是慾情部分的情。既然它屬於不同的機能，所以不是個別的情。

反之 按大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十二及十五章所說的，畏懼是與其他諸情相對而區分的。

正解 我解答如下：靈魂之情是按對象而定類別，故具有個別之對象者，即是個別之情。畏懼像企望一樣，有其個別之對象。企望之對象是艱難而能獲得之未來的善，畏懼之對象是艱難而不能抵抗之未來的惡。所以畏懼是一個別之情。

釋疑 1. 靈魂的一切情，皆來自一個根本，即愛；因了這同一

根本，故彼此都有關係。由於這個關係，故沒有了畏懼，也就沒有其他的情，而非因為畏懼是普通的情。

2. 並非凡嗜慾之逃避皆是畏懼，對某特殊對象之逃避才是畏懼，如正解已說過的。故此，逃避雖是一般性的，畏懼卻是個別的情。

3. 畏懼絕對不是在慾情部分，它不是針對單純的惡，而是針對難於抗拒的艱鉅的惡。但是按前面第二十五題第一節已說過的，憤情部分的情是源自慾情部分，並結束到慾情部分；故此，將慾情部分者歸屬於畏懼。說畏懼是哀愁，因為畏懼之對象若在跟前的話，會使人哀愁。故此哲學家在那裡說，畏懼生於「對有破壞性或導致哀愁之未來的惡的想像」。大馬士革的若望將願望加在畏懼上，因為就如企望是生於對善之願望，畏懼是由逃避惡而來；而逃避惡是由於願望善，看之前第二十五題第二節、第二十九題第二節及第三十六題第二節所討論的便可以知道。

第三節 是否有自然的畏懼

有關第三節，我們討論如下：

質疑 有的畏懼似乎是自然的。因為：

1. 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十三章說：「靈魂不願與身體分離，是一種自然的畏懼。」

2. 此外，前面第二節釋疑1.說過，畏懼是由愛生出的。但按狄奧尼修在《神名論》第四章說的，有的愛是自然的。所以有的畏懼也是自然的。

3. 此外，按前面第四十題第四節釋疑1.說的，畏懼與企望相反。但按《羅馬書》第四章18節論亞巴郎所說的，可知有自然之企望，那裡說：他在「無希望中（這是指自然的希望），仍懷著希望（即聖寵的希望）」。所以，有自然之畏懼。

反之 那自然者，一般在有生命及無生命的東西中都有。但在無生命的東西中看不到畏懼。所以畏懼不是自然的。

正解 我解答如下：一個動態之稱為自然的，是因為天性趨向這種動態。但這有兩種情形。一種全部由天性完成，其中沒有知覺能力之動作，例如：火向上動是一種自然動態，長大也是動物及植物的自然動態。另一種動態稱為自然的，是因天性趨向這種動態，雖然須由知覺來完成。因為，按前面曾說過的，認知及嗜慾動態歸宗於天性，如其第一根本。按這方式，知覺力之行動，如：理解、感覺及記憶，以及靈性嗜慾之動態，有時皆稱為自然的。

按這種方式，畏懼也可以說是自然的，並按對象上的不同，而與不自然的畏懼有區別。按哲學家在《修辭學》卷二第五章說的，天性因了對生存的自然慾望而逃避有害處的惡，這畏懼便稱為自然的。如果所懼之惡與天性不衝突，只與嗜慾之願望衝突，這種畏懼便不是自然的。這就如前面第二十六題第一節、第三十題第三節、第三十一題第七節，曾將愛、慾望及快樂，分為自然的與不自然的是同一個道理。

不過要知道，按「自然的」之第一種意義，靈魂的某些情有時稱為自然的，例如：愛、願望及企望；別的則不能稱為自然的。這是因為愛與憎惡，願望與逃避，皆含有求善和避惡的傾向；這傾向也屬於自然嗜慾。為此，有一種自然的愛：願望或希望，可以說在無認知能力的自然物中也有。但是其他情之動態，只靠自然傾向絕對不足。或者是因了這些情本身就需知覺，例如前面第三十一題第一及第三節、第三十五題第一節曾說，快樂與傷痛需知覺；為此，沒有知覺者，不能說有快樂或傷痛。或者是因了這些動態相反自然傾向之理，例如：失望因了困難而放棄善，畏懼放棄抵抗自然傾向所及之對立的

惡。爲此，這類情絕非無生命之物所能有的。由此可知各**質疑**之答案。

第四節 論畏懼之種類

有關第四節，我們討論如下：

質疑 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十五章，將畏懼分爲六種，似乎不合適。那六種即是怯懦（segnitias）、羞惡（erubescencia）、羞愧（verecundia）、驚異（admiratio）、驚愕（stupor）及驚慌（agonia）。因爲：

1. 哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「畏懼是關於使人哀愁的惡」。所以，畏懼的種類該與哀愁的種類相配合。但按前面第三十五題第八節說的，哀愁分四種。所以，畏懼也只能有與哀愁相配合的四種。

2. 此外，那由我們的行動所構成者，是屬於我們之能力範圍的。但按前面第二節說的，畏懼是關於超出我們之能力的惡。所以，怯懦、羞惡及羞愧既然是關於我們之行爲的，不應算入畏懼之類。

3. 此外，按前面第一及第二節說的，畏懼是關於未來者。但按尼沙的額我略說的：「羞愧是關於已經做了的可恥之事情。」（尼美修斯，《論人性》第二十章）所以，羞愧不是一種畏懼。

4. 此外，畏懼只是關於惡的。但是驚異與驚愕是關於龐大者及異常者，無論是善或惡。所以驚異與驚愕不屬畏懼之類別。

5. 此外，按《形上學》卷一第二章說的，哲學家們由於驚異而去探索真理。畏懼不促人去探究，而使人逃避。所以，驚異不是一種畏懼。

反之。對於相反的主張，大馬士革的若望及尼沙的額我略之權威似乎已足。

正解 我解答如下：前面已經說過，畏懼是關於超出畏懼者之力量的未來之惡，使他無法抵抗。關於人的善與惡，皆可以從他的動作上去看，或從外在的東西上去看。在人的行動方面，有兩種可畏懼的惡。第一，增加人性負擔的工作；這時便產生怯懦，例如：某人因畏懼過度疲勞而逃避工作。第二，損害聲譽的恥行；若是畏懼去做可恥的事，即是羞惡；若是關於已經做了的恥行，便是羞愧。

那在於外面之東西的惡，在三種情形下，超出人的抵抗能力。第一，由於太龐大。即一人見一個大惡，看不出結局來，這時便是驚異。第二是由於罕見，即由於某惡少見，在我們的感覺上遂認為是大的。這種畏懼就是驚愕，是生於特殊的想像。第三，由於沒有防備。因為無法防備，例如：怕未來的災禍。這種畏懼即稱為驚慌。

釋疑 1.前面所列之哀愁的種類，不是按對象上的差別分的，而是按效果及其他特殊理由區分的。所以，哀愁的那些種類不必與畏懼的這些種類相配合；畏懼的這些種類是按其對象上的差別區分的。

2.已經做完的事是在做事者的能力範圍，但仍然能考慮關於事情的某點超出其能力範圍，致使他放棄行動。故此怯懦、羞惡及羞愧，算是畏懼的種類。

3.關於過去的行動，能懼怕未來的辱罵或指摘。為此羞愧是一種畏懼。

4.並非凡驚異及驚愕皆是畏懼，關於大惡之驚異，及關於罕見之惡的驚愕，才是畏懼。也可以說，就如怯懦是逃避外

在動作之辛苦，驚異與驚愕是逃避探究大事或罕事之困難，不論事屬善惡。這樣，則驚異和驚愕是關於智性行動方面的，怯懦是外面之行動方面的。

5. 驚異者在目前不願對使他驚異的事下判斷，因為怕錯誤，但他將來能去探究。驚愕者現在不願判斷，也不願將來去探究。為此，驚異是哲學思考之始，而驚愕是哲學思考之障礙。

第四十二題

論畏懼之對象

—分爲六節—

然後要討論的是畏懼之對象（參看第四十一題引言）。

關於這點，我們可以提出六個問題：

- 一、畏懼之對象是善，抑或是惡。
- 二、自然的惡是否爲畏懼之對象。
- 三、罪惡是否爲畏懼之對象。
- 四、畏懼本身是否能爲畏懼之對象。
- 五、突然的事是否更爲可怕。
- 六、無法補救的事是否更爲可怕。

第一節 畏懼之對象是善，抑或是惡

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎善是畏懼之對象。因爲：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十三題說：「我們所怕的，無非是關於我們所愛者，得到了怕失去，或希望得的怕得不到。」但我們所愛者是善。所以畏懼之專有對象是善。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「權勢和立足於他人之上是可怕的。」但這是一種善，所以善是畏懼的對象。

3. 此外，在天主內不能有任何惡。但按《聖詠》第三十三篇10節說的，我們該畏懼天主：「上主的聖民，你們該敬畏上主。」所以，對於善也有畏懼。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十二章卻說，畏懼是關於未來的惡。

正解 我解答如下：畏懼是嗜慾能力的一種動態。按《倫理學》卷四第二章說的，追求與逃避屬於嗜慾能力。追求是關於善，逃避是關於惡。爲此，任何關於追求的嗜慾能力之動態，皆是以某善爲其對象；而關於逃避的動態，則是以惡爲對象。既然畏懼含有逃避的意義，所以惡是它專有的首要對象。

但畏懼也能是針對善，即由於善與惡的關係。這有兩種情形。第一，是因了惡而失去善。這本身就是一種惡，因爲惡即善之剝奪。故此，人在因了是惡而逃避惡時，是因了惡使他失去他所愛和所追求的善。故此奧斯定說，除了因爲怕失落所愛的善外，沒有其他怕的原因。

另一種情形，是善爲惡之原因，即某個善以己力能對人所愛之善有害。關於企望或希望，我們在第四十題第七節曾說，它指向兩方面，即指向所求之善，也指向人希望藉以獲得其所欲之善者；同樣，畏懼也指向兩方面，即指向所避之惡，也指向那能以己力帶來惡的善。人怕天主就是這個緣故，因爲祂能加給人精神或肉體上的處罰。一個人的權勢可怕也是這個緣故，特別在獲罪於權勢，或權勢本身不正派時；因爲這種權勢更易於加害他人。同樣，立足於他人之上，意即唯他人是賴，也是可怕的，因爲他人有能力加害我們，例如：那知道罪情的人是可怕的，怕他把罪情揭發。

由此可知各**質疑**之答案。

第二節 自然的惡是否爲畏懼之對象

有關第二節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不是關於自然的惡。因爲：

1. 哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「畏懼使人考慮。」按《倫理學》卷三第三章說的，那由自然而來的，我們不去考慮。所以，畏懼不是關於自然的惡。

2.此外，人常有自然的缺欠，諸如死亡等類的事。若畏懼是關於這類的惡，人便常是生活在畏懼中。

3.此外，自然不動向彼此相反者。但自然的惡是出於自然。因此，人怕而逃避這種惡，便不是出於自然了。故此，自然的畏懼不是關於自然的惡，但是這惡似乎是屬於自然畏懼。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第六章卻說：「在所有的事情中，最可怕的是死亡。」而死亡是自然的惡。

正解 我解答如下：哲學家在《修辭學》卷二第五章裡說：「畏懼是來自對有破壞性或導致哀愁之未來的惡的想像」。導致哀愁的惡與意志相反，有破壞性的惡則與天性相反。後者即是自然的惡，所以有對自然之惡的畏懼。

但是要知道，自然的惡有時是由自然原因而來。這時所謂自然的惡，不只因為它破壞天性的善，也因為是自然之效果，例如：自然的死亡及其他這類缺點。有時自然之惡是由非自然之原因而來，例如：遭他人殺害而死。這兩種自然的惡，皆是一方面可怕，一方面不可怕。既然按哲學家說的，畏懼是來自「對未來的惡的想像」，那能除去未來之惡的想像的，也除去畏懼。在兩種情況，惡好似不是要來臨的。一種是因為太遙遠，遙遠的在想像中就當作不是要來臨的。故此，我們或者不怕，或者不很怕。就如哲學家在《修辭學》卷二第五章說的：「太遙遠的事無人畏懼，大家都知道要死，但因為不是在眼前，誰也不放在心上。」另一種情形，是把那將要來的，不視為將要來的，而由於是必然的，就視之為現在的。故此哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「已經走上刑台就要被處死的人不害怕」，因為他知道必然要死；「為使人害怕，須有一點活命的希望」。

那麼，不把自然的惡看為要來臨的，便不可怕。若視有

破壞性的自然惡是近的，但有逃避之希望，這時便是可怕的。

釋疑 1.如正解已說過的，自然的惡，有時不是出於自然。那由自然而來者，雖然不能全部逃避，但能夠緩延。在這個希望下，可以考慮逃避問題。

2.自然的惡雖然常有，但不常是近在身邊的。故此，人不是常在畏懼中。

3.死亡及其他自然缺點，是由普遍性自然而來，個別性自然則盡力反抗。由於個別性自然之傾向，故對現時的這類惡有哀愁和傷痛，對即將來臨者有畏懼。

第三節 罪惡是否為畏懼之對象

有關第三節，我們討論如下：

質疑 對於罪惡似乎能有畏懼。因為：

1.奧斯定在《公函若望壹書釋義》(In Epistolam Joannis ad Parthos) 第九講說：「人以敬畏之心，怕與天主分離。但是除了罪惡，沒有東西使我們與天主分離」，如《依撒意亞》第五十九章2節說的：「你們的罪孽，使你們與你們的天主隔絕。」所以，關於罪惡能有畏懼。

2.此外，西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第六章說：「我們所畏懼的是未來者；它們若是現在的，則使我們哀愁。」但是人能為罪惡而傷痛或哀愁。所以，人也能為罪惡而畏懼。

3.此外，企望或希望與畏懼相反。但按哲學家在《倫理學》卷九第四章說的，希望能夠是關於德性之善。宗徒在《迦拉達書》第五章10節也說：「我在主內信任你們，認為你們不會有什麼別的心思。」所以，對罪惡也能有畏懼。

4.此外，前面第四十一題第四節曾說過，羞愧是一種畏懼。但是羞愧是關於已經做了的壞事，也就是罪惡。所以，關

於罪惡也有畏懼。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第五章裡卻說：「並非一切惡皆可怕，例如一人將是不公平的，或拙笨的。」

正解 我解答如下：前面第四十題第一節、第四十一題第二節曾說，正如企望或希望之對象是艱難而能獲得的未來之善；同樣，畏懼的對象是不易逃避的未來艱難之惡。故此可以說，那完全在我們之能力及意志範圍者，沒有可怕的理由，只有原因在外者才是可怕的。罪惡的原因是在人的意志。故嚴格地說來，罪惡沒有可怕的理由。

但是人的意志能受外力牽引而傾向犯罪。若外力的牽引力強大，便能對罪惡有畏懼，因為有外在原因，例如：一人怕與壞人交往，怕受引誘而犯罪。但嚴格地說，人所怕的是誘惑，而非罪惡本身，亦即意志之情願的罪惡，如此則罪惡沒有可怕的理由。

釋疑 1.與天主分離是因罪惡而來之處罰，處罰皆多少是由外在原因來的。

2.哀愁與畏懼有一個共同點，即二者皆是關於惡的；但有兩點不相同。在一方面，哀愁是關於現在的惡，而畏懼是關於未來的惡。在另一方面，哀愁既是慾情部分的情，是針對單純的惡，故能是關於任何惡，不論大小。而畏懼既是憤情部分的情，是針對比較艱難的惡；若一事在意志之能力範圍內，便不算是難事。故此，並非所有在現時能使人哀愁的，皆能在未來時使人生懼，只有其中某些如此，即那些艱難的。

3.企望或希望是關於人能得到的善。人獲得善能是靠自己或靠他人。為此，對德性之善，人能抱希望，因為事在自己能力範圍之內。但畏懼是關於不在我們能力範圍之內的惡；故

所畏懼之惡，常是由外在原因來的。人所希望之善，則能是來自內在原因，或外在原因。

4.如已說過的，羞愧所怕的不是罪惡之行爲，而是由此行爲而來之恥辱，恥辱是由外在原因造成的。

第四節 畏懼本身是否能爲畏懼之對象

有關第四節，我們討論如下：

質疑 畏懼本身似乎不可怕。因爲：

1.人所畏懼的，因畏懼而加以保護，使不致有失，例如：一人怕失去健康，因了怕而保存健康。若畏懼是可怕的，則人因了怕而保護自己不致陷於畏懼。這似乎不合理。

2.此外，畏懼是一種逃避。但是沒有東西逃避自己。所以，畏懼不怕畏懼。

3.此外，畏懼是關於未來的事。但那害怕的人已經有了畏懼。所以，他不能怕畏懼。

反之 人能夠喜愛愛，能因了傷痛而傷痛。所以，依照同理，人也能怕畏懼。

正解 我解答如下：前面**第三節**已經說過，只有由外在原因來的才是可怕的；由我們的意志來的則不可怕。畏懼一半由外在原因而來，一半在於我們的意志。畏懼是由外在原因而來，因爲是隨對近身之惡的想像而生的情。如此，則人能夠怕畏懼，即是怕由於大惡之臨頭而不能不害怕。畏懼一半在於我們的意志，因爲低級嗜慾受理性之支配，所以人能排除畏懼。如此則畏懼不可怕，就如奧斯定在《雜題八十三》第三十三題裡說的。但是由於他在那裡所舉的理由，人可以用來證明畏懼一點也不可怕，故對這些理由須有所回應。

釋疑 1. 畏懼並不都是一樣的，由於所畏懼的不同而有不同的畏懼。所以，一人並非不可因一個畏懼而免於另一個畏懼，使自己不怕那個畏懼。

2. 既然「怕大惡臨身」的畏懼是一個畏懼，而「怕因大惡臨身而陷於畏懼」的畏懼是另一個畏懼，所以並不是自己逃避自己或自我逃避。

3. 按上面說的，既然不是同一個畏懼，所以人現在能畏懼將來的畏懼。

第五節 突然的事是否更為可怕

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎罕見者及突然者不是更為可怕的。因為：

1. 就如企望或希望是關於善的，畏懼則是關於惡的。但是經驗加強對善之希望。所以經驗也能加強對惡之畏懼。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第五章說，更可怕的「不是易於動怒的人，而是溫和及精明的人」。大家知道易怒的人會突然動氣。所以，突然的比較不可怕。

3. 此外，那突然者不容多加思索。但是事情想的愈多，愈覺得可怕；為此哲學家在《倫理學》卷三第八章裡說：「有的人因為愚昧，像似勇敢；但他們若知道事情不是如他們所猜想的那樣，便要逃跑了。」所以，突然者比較不可怕。

反之 奧斯定在《懺悔錄》卷二第六章卻說：「畏懼害怕罕見的，和突然的變故危及自己心愛的事物，同時設法戒護其安全。」

正解 我解答如下：前面曾說，畏懼之對象是不易抵抗的臨身之惡。這要有兩個條件，即：重大的惡，及畏懼者方面的軟弱。罕見及突然的事在這兩方面皆有作用。首先，這使臨身的

惡顯得更嚴重。一切形體物，無論好的、壞的，看久了以後會顯得小。故此，現在之惡產生的傷痛，久了以後能減輕，如西塞祿在《杜士古廬論集》卷三第三十章裡所說的；同樣，若預先想到，對未來之惡的畏懼也會減輕。第二，罕見及突然的事使畏懼者更加軟弱無能，因為事情來得太突然，則人措手不及，不知如何抵抗要來的惡。

釋疑 1. 希望之對象是人能獲取的善。故凡增加人之能力者，也加強希望；按同理，也減輕畏懼，因為畏懼是關於不易抵抗的惡。因了經驗增加人的行動能力，故能加強希望，也減輕畏懼。

2. 易於動怒的人不加掩飾，故他們要害人時，易於防備，不算是突然的。但是溫和及精明的人掩飾其怒氣，不易看出，故他們加害時，則事出突然。為此哲學家說，這樣的人比較可怕。

3. 在原則上好的或壞的形體物最初顯得大。理由在於，相反者放在一起，都特別顯眼。故此，一人突然由貧變富，因為以前窮，比較更高估錢財；反之，一人突然由富變窮，更怕貧窮。為此，突然的惡更可怕，因為顯似更惡。但是由於偶然的緣故，能看不出惡的大小，例如：敵人的埋伏。這時則細心觀察後，的確能變為更可怕。

第六節 無法補救的事是否更為可怕

有關第六節，我們討論如下：

質疑 無法補救的事，似乎不是更可怕的。因為：

1. 前面第二節曾說過，畏懼需要有一點得救的希望。但在無法補救的惡中，沒有獲救的希望。所以這種惡不可怕。

2. 此外，對死亡之惡沒有挽救的辦法。因為按天然之理，人不能死而復生。但按哲學家在《修辭學》卷二第五章說的，死亡不是最可怕的。故無法補救的不是更可怕的。

3.此外，哲學家在《倫理學》卷一第六章說：「時間久的不比只有一天的好，永恆的也不比無常的好。」所以，關於惡也是同理。但那不能挽救的惡與其他之惡的區別，只在於時間的長久或永恆。所以，不因此而更壞，或更可怕。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第五章卻說：「可怕的事，會變得更為可怕——若是犯了錯而未加糾正，或者沒有挽救辦法，或者不容易挽救。」

正解 我解答如下：畏懼之對象是惡。故此，增加惡之程度者，也增加可怕之程度。惡不只按其本類能加重，也能因情況而加重，看前面第十八題第三節說過的便可以知道。在所有的情況中，時間的長久或永恆，似乎最能加重惡的程度。那具有時間性的，時間便是一種尺寸；因此，在某時間內所受的若是惡，在兩倍的時間內覺得惡也加了一倍。按這理由，在無限時間所受的苦，亦即永恆所受的苦，就似是增加了無限倍。一種惡在發生之後，若沒有挽救的辦法，或不易挽救，就看為是永恆的或長久的。所以，變成非常可怕的。

釋疑 1.惡的補救有兩種。第一種補救，是阻止未來之惡的來臨。沒有這種補救法，則是沒有希望，因而也就沒有畏懼了。我們這裡講的不是這種補救。第二種補救，是把已在身上的惡擺脫。我們現在講的便是這種。

2.死亡雖是無法補救的惡，但因不是近在身邊的，所以不可怕，如前面第二節曾說過的。

3.哲學家在那裡講的是關於本然的善，即按其本類是善。這種善不因時間常久或永恆便變成更好的，而是看善之本質。

第四十三題

論畏懼之原因

一分爲二節一

然後要討論的是畏懼之原因（參看第四十一題引言）。

關於這點，我們可以提出兩個問題：

- 一、畏懼之原因是否爲愛。
- 二、畏懼之原因是否爲匱乏。

第一節 畏懼之原因是否爲愛

有關第一節，我們討論如下：

質疑 愛似乎不是畏懼之原因。因爲：

1.那引生什麼東西的，便是這東西的原因。但是奧斯定在《公函若望壹書釋義》第九講裡說：「畏懼引生愛德之愛。」所以畏懼是愛之原因，而非愛是畏懼之原因。

2.此外，哲學家在《修辭學》卷二第五章裡說：「那預期能加害於我們的，是最可怕的。」但那能加害於我們的，更好說激起我們對他的憎恨，而非愛。故更好說憎恨是畏懼之原因，而非愛。

3.此外，前面第四十二題第三節曾說：那在我們自己者，不是可怕的。那些出於愛的事，主要是從內心而來的。所以，畏懼不是由愛來的。

反之 奧斯定在《雜題八十三》第三十三題裡卻說：「毫無疑問地，畏懼之原因只在於我們所愛的，得到後怕失去，或希望的怕得不到。」所以，凡畏懼皆是由於我們有所愛。故此，愛是畏懼之原因。

正解 我解答如下：靈魂之情的對象與情的關係，就似形式與自然物或人造物之關係。因為靈魂之情是由其對象取得類別，就如自然物或人造物是由其形式取得類別。故此，凡為形式之原因者，也是由此形式所構成之物的原因；同樣，凡為對象之原因者，無論是以何種方式，也是情之原因。一物之為對象之原因，或是以動因（*causa efficiens*）方式，或是以質料性準備之方式。例如：快樂之對象，顯然是接觸到的適宜之善；其動因便是那促成接觸者，或是造成適合性或善性者，以及那使這善顯明者。在質料性準備方面的原因，即是習性或常態（*habitus*），或任何能使某東西感到其所接觸之善是合適的、顯明的之素質。

回到我們的問題，畏懼之對象，是認為即將來到且不易抵抗之惡。因此，那能造成此惡者，乃畏懼之對象的動因，所以也是畏懼的動因。那使人感到是這類惡者的素質，即是畏懼以及其對象在質料性準備方面的原因。愛就是畏懼在這方面的原因：由於一人愛某善；故此，失去這善為他是惡，因而他也視之為惡而有所懼。

釋疑 1.前面第四十二題第一節曾說，畏懼本然並首先是針對其所逃避之惡的，而這與其所愛之某善相反。為此，畏懼本然是生於愛；次而是針對這惡因而得以發生者。如此，畏懼有時偶然引生愛，即如：人怕天主處罰，故遵守天主的誠命；繼而開始希望，希望又引生愛，如第四十題第七節已說過的。

2.那預期能加害於人者，首先使人生恨；但等到希望從他得到善之後，才開始有愛。所怕之惡所相反的善，從起初原就是被愛的。

3.所舉之理由，是根據可怕之惡的動因方式。而愛之為畏懼之原因，是以質料性準備之方式，如前面正解已說過的。

第二節 畏懼之原因是否為匱乏

有關第二節，我們討論如下：

質疑 匱乏似乎不是畏懼之原因。因為：

1. 那有權勢者，是最可怕的。但匱乏與權勢相反。所以匱乏不是畏懼之原因。

2. 此外，那已要被處死的人，是在極度匱乏狀態。但按《修辭學》卷二第五章說的，這些人不畏懼。所以，匱乏不是畏懼之原因。

3. 此外，競爭是由於勇敢，不是由於匱乏。但按《修辭學》卷二第五章說的：「競爭者怕與之競爭同樣東西者」。所以，匱乏不是畏懼之原因。

反之 彼此相反者，其原因亦相反。但是按《修辭學》卷二第五章說的，「財富，力量，朋友眾多，及權勢，排除畏懼」。所以畏懼是因了缺乏這些東西而來的。

正解 我解答如下：前面**第一節**曾說，畏懼能有兩種原因：一種是畏懼者方面在質料性準備上的原因；另一種是所懼者方面的動因。關於第一種，匱乏本然是畏懼之原因：人之不易抗拒面臨之惡，是由於能力方面的匱乏。但為產生畏懼，需要有某個程度的匱乏。促成畏懼未來之惡的匱乏較小，伴隨現在之惡的匱乏較大，哀愁是關於現在之惡的。若對惡根本沒有意識，或對其所畏懼者之反面之善沒有愛，則是更大的匱乏。

關於第二種，才能與力量，本來是畏懼之原因：一個東西被認為有害，而且能力強，因此才不易抗拒其效果。但是在這方面，偶爾匱乏也是畏懼之原因，即是在一人因了某匱缺才想加害於他人的時候，例如：由於無正義感，或由於他受過害，或由於他怕受害。

釋疑 1.所舉之理由是根據畏懼之動因。

2.那已要被處死的人，是在感受現在的惡。所以，這種匱乏超過了畏懼之限度。

3.競爭者害怕，不是因了那用以競爭的能力；而是因了這能力上的匱乏，因而沒有把握得到勝利。

第四十四題

論畏懼之效果

一分爲四節一

然後要討論的是畏懼之效果（參看第四十一題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、畏懼是否有收縮作用。
- 二、畏懼是否使人宜於考慮。
- 三、畏懼是否使人顫抖。
- 四、是否妨礙行動。

第一節 畏懼是否有收縮作用

有關第一節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎沒有收縮作用。因爲：

1.收縮後，血氣及熱回到內部。但由於內部的血及熱加多，心爲之漲大而勇於進攻，忿怒者便是一例；畏懼者則與之相反。所以，畏懼沒有收縮作用。

2.此外，因了收縮而內部的血氣及熱增多後，人便以聲音發洩，例如：傷痛者。但是畏懼者不出聲，反而變得更加緘默。所以，畏懼沒有收縮作用。

3.此外，前面第四十一題第四節曾說，羞愧屬於一種畏懼。但是按西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第八章，以及哲學家在《倫理學》卷四第九章說的「羞愧者臉紅」。臉紅不是收縮作用，正好相反。所以，收縮作用不是畏懼的效果。

反之 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷三第二十三章卻說：「畏懼是帶有心之收縮的能力。」

正解 我解答如下：前面第二十八題第五節曾說，在靈魂之情方面，嗜慾機能之動態有似形式，而身體上的變化有如質料，兩個彼此互相配合。故此，隨嗜慾性動態之類似情形，而有類似的身體變化。在嗜慾之靈魂的動態方面，畏懼含有收縮作用。這是因為按前面第四十一題第二節已說過的，畏懼乃生於對未來之難於抗拒之惡的想像。

至於一個東西難於抗拒，這是由於畏懼者的能力不足，前面第四十三題第二節已經說過。能力愈小，則所能達到的範圍也愈小。爲此，由想像而生畏懼之後，在嗜慾遂起收縮作用。就如我們看到，要死的人由於精力減退，生息退到內部；我們也看到在都市，市民害怕時，便從外郊撤回，盡可能地退回到市內。按照在靈魂之嗜慾上產生的這種收縮作用，在畏懼中的身體方面，血氣與溫度遂也隨之向內收縮。

釋疑 1.按哲學家在《問題論集》(De problemata)第二十七編第三問題裡說的，畏懼者的血氣雖由外向內收縮，但是畏懼者與忿怒者之血氣動態不同。在忿怒者身上，因了報仇之嗜慾產生之熾熱的及精緻的血氣，在內部是由下往上動。故此，血氣與熱集中在心臟；爲此，忿怒者易於並勇於攻擊。但在畏懼者身上，因了血氣冷固，是由上往下動，這冷固作用是出於能力不足之想像。所以，心臟的血氣不增多，反而減少。故此，畏懼者不易進取，多求逃避。

2.任何有傷痛者，無論是人或禽獸，自然要用一切辦法，抗拒身邊有害並使之生痛的東西：我們看到禽獸有傷痛時，用口或角反擊，在動物身上最有用的是熱及血氣。爲此，在有傷痛的時候，其天性使熱與血氣聚到內部，以使用以抗拒有害者。故此，哲學家在《問題論集》第二十七編第九問題裡說，內部的熱及血氣聚多了之後，必然用聲音發洩，所以傷痛

者幾乎不能不喊叫。但在畏懼者身上，按上面釋疑1.已說過的，內部的熱及血氣是由心臟下降。所以，畏懼與聲音之形成相反，聲音是由於向上運氣並由口中出來。因此，畏懼使人緘默。按哲學家在《問題論集》第二十七編第一及第六問題中說的，也正因此而「畏懼使人發抖」。

3.死亡之危險不只與靈魂的嗜慾相反，也與天性相反。故此，在這種畏懼中，不只嗜慾上起收縮作用，身體上也起收縮作用；由於對死亡之想像，有魂魄之物遂使熱度向內收縮而有此種狀況，與自然死亡逼近時一樣。為此《倫理學》卷四第九章說：「畏懼死亡者面色變白」。但是羞愧所懼之惡，與天性不相反，只與靈魂之嗜慾相反。故此，這時在靈魂之嗜慾方面固有收縮作用，身體上則無此作用；而是靈魂向內收縮後，引動血氣及熱向外發散。故此，羞愧者紅臉。

第二節 畏懼是否使人宜於考慮

有關第二節，我們討論如下：

質疑 畏懼似乎不使人宜於考慮。因為：

1.使人宜於考慮和妨礙考慮，不是一回事。但是畏懼妨礙考慮，因為凡情皆擾亂安靜，而善用理性需要安靜。所以，畏懼不使人宜於考慮。

2.此外，考慮是思想推究未來之事的理性行動。但是按西塞祿在《杜士古盧論集》卷四第八章說的：有的畏懼「擾亂心思，使心靈不得安寧」。所以，畏懼不使人宜於考慮，且有礙於考慮。

3.此外，為避惡用考慮，為得善也用考慮。但正如畏懼是針對惡的，希望則是針對善的。所以，畏懼不比希望更能使人宜於考慮。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第五章卻說：「畏懼使人宜於考慮。」

正解 我解答如下：人之宜於考慮，能有兩種情形。第一種是在於考慮之意志或用心。如此則畏懼使人宜於考慮。因為按哲學家在《倫理學》卷三第三章說的，「關於大事，我們考慮，好似不能相信我們自己」。那使人生懼者，不是單純的惡，而是相當重大的惡：無論是因為感到此惡不易抗拒；或是因為感到此惡近在眉睫，如第四十二題第二節已說過的。所以人在畏懼中需求考慮。謂人宜於考慮之另一種情形，在於善用考慮之才能。如此則無論畏懼或其他情，皆不能使人宜於考慮。因為人一受情的影響，就會化大化小，看不清事實的真相：在情人眼中，被愛的顯得比實際上更好；而在畏懼者心中，所怕的顯得比實際的更可怕。因了判斷上的缺點，任何情，本然皆妨礙才能之善於考慮。

釋疑 1.由上面所說的可知**質疑** 1.之答案。

2.一個情愈強，受其支配的人受的阻礙愈大。所以，若畏懼強烈，人雖想慎加思考，但因心思慌亂，終究找不到主意。如果怕懼很小，使人用心考慮，又不擾亂理性之運用；這種畏懼，由於隨之而來的用心，能有助於才能之善於考慮。

3.希望也使人宜於考慮。因為哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「對某事絕望時，誰也不再去做考慮」；按《倫理學》卷三第三章說的，關於不可能者也是一樣。但是畏懼比希望更能使人宜於考慮。因為希望是關於我們能得到的善；而畏懼是關於幾乎無法抗拒的惡。如此則畏懼比希望所要面對的更困難。如已說過的，在難事中，特別在我們不敢相信自己的事中，我們會加考慮。

第三節 畏懼是否使人顫抖

有關第三節，我們討論如下：

438

質疑 顫抖似乎不是畏懼之效果。因為：

1. 顫抖是因寒冷而來：我們知道感到冷的人會發抖。畏懼似乎不產生寒冷，而產生有乾燥作用的熱，因為害怕的人，特別怕懼很大的時候，會感覺口渴，例如：被押往刑場的人。所以，畏懼不產生顫抖。

2. 此外，廢物之排除是由熱所致，故此瀉藥一般都是熱的。但是由於畏懼，常有排泄廢物的現象發生。故似乎畏懼產生熱；所以不產生顫抖。

3. 此外，在畏懼的時候，熱從外肢歸到內臟。若因了熱之向內收斂，人的外肢會顫抖，則似乎由於畏懼所有的外肢都該發抖。但事實並非如此。所以身體發抖不是畏懼的效果。

反之 西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第八章卻說：「戰慄，臉色發白，牙齒發抖，皆隨驚駭而來」。

正解 我解答如下：前面第一節已經說過，畏懼時，有一種由外向內收縮現象，因此外肢發冷。外肢發抖是因了肢體的氣力之減弱；熱之缺乏最能使氣力減弱，因為熱是靈魂用以推動肢體的工具，如在《靈魂論》卷二第四章所說的。

釋疑 1. 熱由外向內收斂，則內部的熱增多，主要集中到消化器官之部分。為此，水份耗乾後，便感到口渴；有時會腹瀉，撒尿，甚而遺精。或者也可以說，這些東西之排泄，是由於胃與睪丸之收縮，如哲學家在《問題論集》第二十七編第十及第十一問題裡所說的。

2. 由上面說的，可知**質疑**2.之答案。

3. 因為畏懼時，熱離開心，由上往下動；所以畏懼的人，主要是心發抖，以及與心胸相連的肢體。所以畏懼的人聲音發抖，因為聲脈（vocalis arteria）與心接近；下唇與下顎也發抖，因為與心相連，因而牙也發抖。手與臂發抖也是根據同理。或者也可以說，是因為這些肢體容易動，為此怕懼的人膝也發抖。故此，《依撒意亞》第三十五章3節說：「你們應加強痿弱的手，堅固顫動的膝。」

第四節 畏懼是否妨礙行動

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎畏懼妨礙行動。因為：

1. 最妨礙行動的是理性之錯亂，因為理性是指導行動的。但是按第二節已說過的，畏懼擾亂理性。所以，畏懼妨礙行動。

2. 此外，那帶著畏懼而做事的，很容易出錯。例如，一人在高處的木樑上行走，因了畏懼而容易跌落；但若同樣的樑放在低處，在上面行走就不會跌落，因為沒有畏懼。所以，畏懼妨礙行動。

3. 此外，怠惰是一種畏懼，但是怠惰妨礙行動，所以畏懼也是一樣。

反之 宗徒在《斐理伯書》第二章第12節卻說：「你們要懷著恐懼戰慄，努力成就你們得救的事」；如果畏懼妨害善的行動，他不會這樣講。所以，畏懼不妨礙善的行動。

正解 我解答如下：靈魂是人之外表動作的第一個推動者，但行動也受外面肢體之推動，有如工具。行動之受到阻礙，能是在工具方面，或在主動者方面。在當工具的肢體方面，畏懼對

外表行動本然就有妨礙，這是由於畏懼使外面肢體缺乏熱。但在靈魂方面，若畏懼有節制，又不很擾亂理性，則能有助於行動；因為畏懼使人謹慎，所以會小心思慮，注意去做。如果畏懼太大，以致擾亂理性，則在靈魂方面對行動也有妨礙。但宗徒在反之所講的不是這種畏懼。

釋疑 1.由上面講的可知**質疑**1.之答案。

2.那由高處的木樑跌落的人，是因為心中怕跌落，想像受到了擾亂。

3.畏懼者皆逃避他所怕的。既然怠惰即是對行動之畏懼，因為怕行動之勞苦，故怠惰妨礙行動，因為怠惰使意志遠離行動。但是其他方面的畏懼，就其促使意志，致力於幫助畏懼者擺脫其所畏懼的事物而言，則有助於行動。

第四十五題

論勇猛

一分爲四節一

然後要討論的是勇猛（audacia；參看第四十一題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、勇猛是否與畏懼相反。
- 二、勇猛與希望有何關係。
- 三、論勇猛之原因。
- 四、論勇猛之效果。

第一節 勇猛是否與畏懼相反

有關第一節，我們討論如下：

質疑 似乎勇猛與畏懼不相反。因爲：

1. 奧斯定在《雜題八十三》第三十一及第三十四題裡說：「勇猛是惡習」。惡習與德性相反。既然畏懼不是德性，而是情，似乎勇猛與畏懼不相反。

2. 此外，一個東西只有一個與之相反者。但是希望與畏懼相反。所以，勇猛與畏懼不相反。

3. 此外，每種情皆排斥與之相反的情。但畏懼所排斥者是安全感。的確，奧斯定在《懺悔錄》卷二第六章說：「畏懼妨害安全」。所以，是安全感與畏懼相反，而不是勇猛。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第五章卻說：「勇猛與畏懼相反」。

正解 我解答如下：按《形上學》卷十第四章說的，對立者之

理在於「彼此相離最遠」。與畏懼相去最遠的是勇猛，畏懼逃避未來之惡，因了（預見）這惡在畏懼者身上操有勝利；但是勇猛攻擊面臨之危險，為戰勝這危險。所以，顯然勇猛與畏懼相反。

釋疑 1. 忿怒與勇猛，以及其他情之名稱，皆能有兩種意義。一種指感官嗜慾對善的對象之單純動態：一般情的名稱即是如此；另一種是指不合理性的動態：這時則稱之為惡習。奧斯定講的勇猛是指後一種，但我們這裡講勇猛是按第一種意義。

2. 一個東西在同一個觀點下沒有許多對立者；但按不同的觀點，可以有許多對立者。就如前面第二十三題第二節、第四十題第四節曾說，憤情部分的情有兩種對立性：一種是按善與惡之對立，如此則畏懼與希望相反；另一種是按接近與遠離，如此則勇猛與畏懼相反，絕望與希望相反。

3. 安全感不是與畏懼相反的東西，只指沒有畏懼，不畏懼的人，就是有安全感。所以，安全感與畏懼之對立（*oppositio*）是缺欠性的，勇猛與畏懼之對立則如相反者。就如「相反者」中包括缺欠性，勇猛中也含有安全感。

第二節 勇猛是否隨希望而來

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎勇猛不是隨企望或希望而來。因為：

1. 按《倫理學》卷三第七章所說的，勇猛是關於惡及可怕者。按前面第四十題第一節說的，希望是針對善的。二者之對象不同，不是屬於同一系統。所以勇猛不是隨希望而來。

2. 此外，勇猛與畏懼相反，而失望或絕望與希望相反。但是畏懼不是隨絕望而來。甚而按哲學家在《修辭學》卷二第五章說的，絕望排除畏懼。所以，勇猛不是隨希望而來。

3.此外，勇猛謀求某種善，即是勝利。但是趨向艱難的善屬於希望，所以勇猛與希望是一事。故勇猛不是隨希望而來。

反之 哲學家在《倫理學》卷三第八章卻說：「那些善於希望的人，是勇敢的。」故似乎勇猛是隨希望而來。

正解 我解答如下：如第二十二題第二節、第三十五題第一節、以及第四十一題第一節已多次說過的，靈魂之這些情皆屬於嗜慾機能。嗜慾性的動態皆可歸原為追求與逃避。追求與逃避一物能是本然的或偶然的。追求的本然是善，逃避的是惡。但是偶然追求的能是惡，爲了與其相連的善；逃避的能是善，因了其所連帶的惡。偶然者是隨從本然者。爲此，追求惡是隨對善之追求，而逃避善是隨對惡之逃避。這四個動態屬於四種情：追求善屬於希望，逃避惡屬於畏懼；追逐可怕之惡屬於勇猛，逃避善屬於絕望。可見勇猛隨從希望：一人對克服面臨之可怕的東西抱有希望，則勇猛地追逐它。絕望隨從畏懼：一人之所以絕望，是因爲怕其所希望之善所帶的困難。

釋疑 1.如果善與惡是各不相關的對象，則所舉之理由可以成立。然而惡與善有關係，惡是在善之後的，是善之缺乏；爲此，追逐惡的勇猛，是在希望之後，因爲希望是追求善的。

2.雖然善本來先於惡，但是逃避首先是針對惡的，而後針對善；就如追求首先應是針對善的，次而是針對惡。故此就如希望先於勇猛，畏懼也先於絕望。從畏懼中不常產生絕望，除非畏懼很強烈的時候；同樣，希望也不是常產生勇猛，只有在希望強的時候。

3.勇猛所針對之惡，在勇猛者的估計中雖帶有勝利之

善，但其所針對的是惡；所附帶之善是屬於希望方面的。同樣，絕望直接所針對的是其所逃避的善，附帶之惡是屬於畏懼方面的。所以嚴格地講，勇猛不是希望的一部分，而是希望之效果；同樣，絕望也不是畏懼的一部分，乃是畏懼的效果。是為這緣故，勇猛不能算為主要的情（參看第二十五題第四節釋疑2.及3.）。

第三節 虧缺是否為勇猛之原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 似乎虧缺能是勇猛之原因。因為：

1. 哲學家在《問題論集》第二十七編第四問題裡說：「好酒者是果敢的，勇猛的。」但是酒產生麻醉之缺點。所以，勇猛是生於某種虧缺。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第五章說：「對危險沒有經驗的，是勇猛的。」但沒有經驗是一種虧缺。所以，勇猛是由虧缺而來。

3. 此外，受了委屈的人一般會更勇猛，就如禽獸挨打時一樣，如《倫理學》卷三第八章所說的。但受委屈屬於虧缺。所以，勇猛是由某虧缺而來。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第五章裡說，勇猛之原因是：「在意識中認為有益者離我們近，而可怕者或不存在，或離的遠。」但那屬於虧缺者，或者是屬於有益者之遠離，或者是屬於有害者之接近。故屬於虧缺者，沒有一個是勇猛之原因。

正解 我解答如下：前面第一及二節已經說過，勇猛隨從希望，而與畏懼相反；為此，凡能產生希望或排除畏懼者，皆是勇猛之原因。因了畏懼、希望以及勇猛，皆是情，皆在於嗜慾

之動態，及身體上的變化；所以，無論是關於激發希望，或關於排除畏懼，勇猛之原因能有兩種：一種是嗜慾性動態方面的，一種是身體上之變化方面的。

在隨從知覺之嗜慾性動態方面，那些使我們想能得到勝利的，皆能激發希望，產生勇猛。無論那是本身方面的能力，如身體的力氣，對危險之經驗，大量的錢財等；或者藉本身以外的力量，如眾多的朋友或別的幫助者，特別是對天主之幫助的信賴。為此哲學家在《修辭學》卷二第五章也說：「與神有良好關係的人比較勇猛。」按這方式，凡能擺脫臨身之可怕之事物者，皆能排除畏懼，例如：沒有仇人，不曾害過任何人，或者看不出有危險臨身；那些曾害過他人的，面臨的危險最多。

在身體變化方面，那能增加心臟方面之熱量的，便激發希望，排除畏懼，並產生勇猛。為此，哲學家在《論動物之部分》卷三第四章說：「心的體積小的比較勇敢；心的體積大的動物是膽小的：因為自然熱量不易使大心變熱，心小便較容易；就如火不易使大房屋變熱，房屋小就容易。」他在《問題論集》第二十七編第四問題又說：「具有血性之肺者比較勇敢，因為心容易變熱。」在那裡他也說，「好酒者比較勇敢，由於酒性的熱量」；為此前面第四十題第六節曾說，酗酒使人善於希望：因為心熱可排除畏懼，產生希望；這是由於心臟漲大的緣故。

釋疑 1. 酗酒之產生勇猛，不是因其缺點，而是因為酗酒使心臟擴大；也是因為酗酒使人幻想自己偉大。

2. 沒有經歷過危險的人勇敢，也不是因其缺點，而是偶然的：即是因了沒有經驗，既不知自己的力量有限，也不知危險之來臨。既沒有畏懼的原因，所以才勇敢。

3. 哲學家在《修辭學》卷二第五章曾說：「受了委屈的是比較勇敢的，因為他們想天主幫助受委屈的人。」

由此可見，虧缺之產生勇猛只是偶然的事；即是由於虧缺附帶有某種優點，無論是真的優點，或只是想像中的，無論優點是自己那方面的，或其他方面的。

第四節 勇猛者是否在起初比在危險中堅決

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎勇猛者不是在起初比在危險中堅決。因為：

1. 根據前面第一節、第四十四題第三節說的，顫抖是生於畏懼，畏懼則與勇猛相反。但按哲學家在《問題論集》第二十八編第三問題裡說的，勇猛者有時開始顫慄。所以，他們不是在起初比在危險中堅決。

2. 此外，對象增加，情也隨之增加，就如善若是可愛的，更善的便是更可愛的。但勇猛之對象是艱難者。所以艱難增加，勇猛也隨之增加。但是危險到身邊的時候變為更加艱難。所以，那時勇猛應該增加。

3. 此外，受傷使人忿怒。但忿怒產生勇猛。的確，哲學家在《修辭學》卷二第五章裡說：「忿怒是勇猛性的」。所以，人已經是在困難中，並受到了打擊，似乎變為更加勇猛。

反之 《倫理學》卷三第七章卻說：「勇猛者在危險前，魯莽地急於投入，但在危險中卻要退縮。」

正解 我解答如下：既然勇猛是感官嗜慾之動態，則隨從感官知覺而動。感官知覺對事情的各方面不加思索，不事探究，立刻便下判斷。有時根據第一眼所見的，不能知道事情的全部困難，因此產生冒險犯難的勇猛行動。但等接觸到了危險，知道

比以前所想的困難多，遂感力有不支而退縮。

但是理性能檢討事情各方面的困難。因此英勇者（fortes）既是根據理性之判斷去面對危險，開始時似是猶豫不決，因為他們不是被動地，而是經了慎重的考慮去面對危險。等到危險到了身邊，不會感有意外；而有時比當初想到的困難還少。所以他們比較堅定。或者也可以說，因為他們面對危險是為德性之善，故無論有多大困難，其向善之意志堅定不移。勇猛的人，如第三節已說過的，則只看有希望的及排除畏懼的一面去面對危險，這在前面也曾說過。

釋疑 1.勇猛者也能顫慄，這是由於熱由外回到內部，像膽小者一樣。但勇猛者的熱是回到心臟，膽小者的熱是動向下部。

2.愛之對象是單純的善，所以對象增加，自然愛也增加。但勇猛之對象是善與惡的混合物；其對惡之動態，假定先有希望對善之動態。故若危險之困難增加，而超過了希望之限度，勇猛不為之增加，反而減少。但是如果勇猛之動態相隨，則危險愈大，勇猛也被認為愈大。

3.除非假定有某種希望，否則受傷不產生忿怒，這在後面第四十六題第一節就要講到。所以，如果危險很大，以致沒有勝利的希望，將不會產生忿怒。但若果真產生忿怒，則勇猛必為之增強。

第四十六題

論忿怒本身

一分爲八節一

然後要討論的是忿怒（ira；參看第四十題引言）。首先，論忿怒本身；第二，論忿怒之原因及解除的方法（第四十七題）；第三論其效果（第四十八題）。

關於第一點，我們可以提出八個問題：

- 一、忿怒是否爲個別之情。
- 二、忿怒之對象是善，抑或是惡。
- 三、忿怒是否在慾情部分。
- 四、忿怒是否含有理性。
- 五、忿怒是否比慾望更自然。
- 六、忿怒是否比怨恨嚴重。
- 七、忿怒是否只針對與正義有關者。
- 八、論忿怒之種類。

第一節 忿怒是否爲個別之情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎不是個別的情。因爲：

1. 憤情之機能（*potentia irascibilis*）是由忿怒（ira）而得其名稱。但這機能不只有一種情，而是有多種。所以，忿怒不是個別之情。

2. 此外，每一個別之情皆有一對立者：將各情互相比對便可以看出來。但按前面第二十三題第三節說的，忿怒沒有與之對立的情。所以，忿怒不是一種個別的情。

3. 此外，一種個別的情不包含另一種。但是忿怒包含許

多情；因為按哲學家在《修辭學》卷二第二章說的，忿怒含有哀愁、快樂及企望。所以，忿怒不是一種個別的情。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十六章卻把忿怒看為一種個別的情。西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第七及第九章也持同樣的看法。

正解 我解答如下：共同者分兩種。一種是按稱謂（*per praedicationem*），例如：動物性是一切動物所共有者；另一種是按原因，例如按狄奧尼修在《神名論》第四章所說的，太陽是在太陽下生長者的共同原因。因為共類在潛能上含有許多別類，有似質料；而動因在行動上含有許多效果。有時一個效果是由各種原因合力構成的，因了每個原因都多少存留在效果中；所以也可以說，那由許多原因合力產生的效果，具有一種共同性，因為它現實地含有許多原因——這是第三種共同者。

按第一種方式說，忿怒不是共同的情，而是與其他情各有區別的情，這在前面第二十三題第四節已經說過。同樣，按第二種方式也不是共同的。因為忿怒不是其他情的原因；但按這方式，愛可以說是共同的情，就如奧斯定在《天主之城》卷十四第七章所說的，因為愛是一切情之根源。這在前面第二十七題第四節、第二十八題第六節釋疑2、第四十一題第二節釋疑1已經說過。但按第三種方式，可以說忿怒是共同的情，因為是由許多情合力產生的。忿怒之所以產生，無非是因為受了傷痛，並且有報復之願望和企望。因為哲學家在《修辭學》卷二第二章說：「忿怒者抱有處罰之企望，因為他盡可能地謀求報復」。故此，按亞維采那在《論靈魂》卷四第六章說的，若傷害者是地位高的人，則不生忿怒，而生哀傷。

釋疑 1.憤情之機能是由忿怒而來的名稱；但不是因為這機能的動態皆是忿怒，而是因為這機能之所有的情皆結束到忿怒。並且在這些情的動態中，以忿怒的動態為最顯明。

2.由於忿怒是由相反之情產生的，即由針對善的企望，及針對惡的哀愁，故忿怒本身就含有矛盾：因此在它之外沒有與之相對立者。就如中性顏色也沒有對立者，只在產生中性顏色之單純顏色間才有對立。

3.忿怒包含許多情，但不像共類之包含別類，而是像原因與效果之互相包含。

第二節 忿怒之對象是善，抑或是惡

有關第二節，我們討論如下：

質疑 忿怒之對象似乎是惡。因為：

1.尼沙的額我略說，忿怒好像「慾望之衛兵」（尼美修斯，《論人性》第二十一章），因為它攻擊那妨礙慾望者。但障礙皆屬於惡。所以忿怒是以惡為對象。

2.此外，忿怒與怨恨在效果方面相同，因為二者皆是在加害他人。但按前面第二十九題第一節說的，怨恨是以惡為對象。所以忿怒也是一樣。

3.此外，忿怒是由哀傷而來的。為此哲學家在《倫理學》卷七第六章說：「忿怒帶著哀傷活動」。但哀傷之對象是惡。所以，忿怒亦然。

反之 1.奧斯定在《懺悔錄》卷二第六章卻說：「忿怒謀求報復」。但謀求報復乃是謀求善，因為報復屬於正義。所以，忿怒之對象是善。

2.此外，忿怒常帶有企望。為此哲學家在《修辭學》卷二第二章裡說，忿怒也產生快樂。但企望及快樂之對象是善。

所以，忿怒也是一樣。

正解 我解答如下：嗜慾能力之動態，隨從知覺能力之行動。知覺能力以兩種方式認知東西：一種以獨立方式，例如在我們理解「什麼是人」的時候；另一種以配合方式，例如當我們理解「某人是白色的」之時候。爲此，嗜慾能力之指向善和惡也有兩種方式。以簡單的獨立方式，即是嗜慾單純地追求善，或逃避惡。願望與企望，快樂與哀傷等，便是這種動態。至於以配合方式，即是嗜慾指向另一東西內或關於另一東西的善或惡，因而趨向這東西，或逃避這東西。這在愛及恨中就很明顯：我們愛某人乃在於我們願意他有某善；我們恨某人是願他有某惡。在忿怒方面也是一樣：忿怒的人，皆謀求向某人報復。如此則忿怒之動態指向兩點：一是指向報復，忿怒者視之爲一種善而加以追求和指望，並且以此爲樂；另一方面他也指向他要施以報復的人，視之爲對立者及有害者，而這是屬於惡的。

但須注意，在這方面，忿怒與愛及怨恨有兩點不同。第一點，忿怒常有兩個對象，而愛與恨有時只有一個對象，例如說：某人愛酒或類似的東西；恨也是一樣。第二點，愛所針對的兩個對象皆屬於善：愛人者願人有善，因這人與自己相宜；恨所針對的兩個對象皆屬於惡：恨人者願人得惡，是因爲這人與自己不相宜。但是忿怒所針對的對象之一是善，即所求之報復；而另一對象是惡，即要報復的有害之人。所以，忿怒有似是由對立之情合成的。

由以上所說的，可知各質疑之答案。

第三節 忿怒是否在慾情部分

有關第三節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎是在慾情部分。因為：

1. 西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第九章裡說，忿怒是「一種貪慾」。但貪慾是在慾情部分。所以，忿怒亦然。

2. 此外，奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡說：「忿怒日久成怨恨」。西塞祿在上引之書同處也說：「怨恨是宿怒」。但怨恨像愛一樣，是在慾情部分。所以忿怒也是在慾情部分。

3. 此外，大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十六章，及尼沙的額我略（尼美斯修，《論人性》第二十一章），皆說「忿怒是由哀傷及願望結合而成的」。但二者皆是在慾情部分。所以忿怒是在慾情部分。

反之 慾情能力與憤情能力不同。假若忿怒是在慾情部分，憤情部分就不會按它來命名（ira、irascibilis）。

正解 我解答如下：前面第二十三題第一節已經說過，慾情部分之情與憤情部分之情的區別，在於慾情部分之情的對象是絕對的（單純的）善或惡；而憤情部分之情的對象是增高的或帶有困難的善或惡。前面第二節也說過，忿怒有兩個對象：其所謀求的報復，及所要報復的人。為能有忿怒，在這兩方面皆須帶有艱難的意味，除非二者皆相當重大，否則不會有忿怒；哲學家在《修辭學》卷二第二章說：「沒有重要性或重要性很小的，我們則視為不值得注意。」可見忿怒不是在慾情部分，而是在憤情部分。

釋疑 1. 西塞祿將針對未來之善的嗜慾，一概稱為貪慾，不分

是否帶有困難（《杜士古廬論集》卷四第六及第七章）。爲此，他視忿怒爲貪慾，因爲是對報復之追求。如此則貪慾是慾情和憤情所共有的。

2.說忿怒變成怨恨，並非說怨恨與原來之忿怒是同一個情，由於忿怒日久便成爲怨恨；而是由於因果關係。忿怒時間一久，便產生怨恨。

3.說忿怒是由哀傷及願望合成的，並非說二者是忿怒的構成部分，而是忿怒的兩個原因。前面第二十五題第七節已經說過，慾情部分的情，是憤情部分之情的原因。

第四節 忿怒是否含有理性

有關第四節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎不含有理性。因爲：

1.忿怒既然是情，所以是在感官嗜慾部分的。但感官嗜慾不隨理性之知覺，而隨感官知覺。所以，忿怒不含有理性。

2.此外，禽獸沒有理性。但禽獸也有忿怒。所以，忿怒不含有理性。

3.此外，醉酒束縛理性，而有助於忿怒。所以，忿怒不含有理性。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第六章卻說：「忿怒多少隨從理性。」

正解 我解答如下：前面第二節已經說過，忿怒是對報復之追求。這需要將自己受的害，與要加的處罰加以比較。故此哲學家在《倫理學》卷七第六章說：「推論斷定該反擊後，立刻燃起怒火。」但是比較和推論斷定皆是理性的事。所以，忿怒多少含有理性。

釋疑 1.嗜慾能力之動態，能以兩種方式含有理性：第一種方式是受理性之支使，意志便是這樣含有理性，故此也被稱為理性嗜慾；第二種方式是受理性之提示，忿怒便是這樣含有理性。哲學家在《問題論集》第二十八編第三問題裡說：「忿怒之含有理性，不是因受理性之支配，而是由理性指示出損害。」感官嗜慾不直接服從理性，而是通過意志。

2.禽獸有天主之理性給牠們的自然本能，因此牠們有像似理性動態的內部及外表動態，如前面第四十題第三節已說過的。

3.《倫理學》卷七第六章說：「忿怒多少聽從理性」，當作報告損害者；「但不全聽從理性」，因為在施報復時，不隨理性之規範。所以，忿怒需要有點理性作用，但又妨礙理性。故此哲學家在《問題論集》第三編第二及第二十七問題裡說，酣醉的人，既然完全失去理性作用，不會發怒；但在不很醉的時候，有理性作用，但理性受到妨礙，所以能發怒。

第五節 忿怒是否比慾望更自然

有關第五節，我們討論如下：

質疑 似乎忿怒不比慾望更自然。因為：

1.人的特性在於他按天性是溫和的動物。但按哲學家在《修辭學》卷二第三章說的，「溫和與忿怒相反」。所以忿怒不比慾望更自然，而似是完全與人性相反的。

2.此外，理性與天性（或自然）互異。按理性所做的，我們不說是按天性做的。但是按《倫理學》卷七第六章所說的：「忿怒含有理性，慾望沒有理性」。所以，慾望比忿怒更自然。

3.此外，忿怒是對報復之追求；慾望主要是追求觸覺方面之快樂的，即飲食男女之快樂。這些對人比報復更自然。所以慾望比忿怒更自然。

反之 哲學家在《倫理學》卷七第六章卻說：「忿怒比慾望更自然。」

正解 我解答如下：按《物理學》卷二第一章所說的，自然的是指由自然或天性所產生的。所以某情之自然程度，只在於其原因。按前面第三十六題第二節說的，情之原因可有兩種：一種是在對象方面的；一種是在主體方面的。若從對象方面看忿怒及慾望之原因，則慾望，特別是飲食男女之慾望，比忿怒更自然，因為這些事比報復更自然。

若從主體方面看忿怒之原因，則忿怒依某一觀點比較更自然，慾望則依另一觀點比較更自然。因為一個人的天性，可以按其共類的天性去看，或按別類之天性去看，或按個體之氣質去看。若看共類之天性，即按人之為動物而言，則慾望比忿怒更自然，因為按共同之天性，人有追求那能保存種族或個體之生命者的傾向。若從別類方面看人性，即按其為有理性者而言，則忿怒比慾望更自然，因為忿怒比慾望含有的理性多。故此，哲學家在《倫理學》卷四第五章裡說：「處罰（這屬於忿怒）比溫和更合於人性」，因為每人自然反抗有害者及與自己相反者。若按個體之氣質看人性，忿怒也比慾望更自然：因為個體若有動怒之自然氣質，與慾望或別的情相較之下，比較更容易忿怒。一人若有膽汁質的氣質（complexio cholericus），便容易忿怒。膽汁是所有體液中最靈活的；它被比為火。所以，按自然體質趨於動怒的，易於動怒；比那按自然體質趨於慾望之動的，較為容易。為此，哲學家在《倫理學》卷七第六章說，忿怒比慾望更容易由父母遺傳給子女。

釋疑 1.在人身上，一方面有理性，一方面有身體方面的自然氣質，自然氣質是平衡的。在身體的氣質方面，人按其本類

(別類)之天性，自然趨於平衡，忿怒或其他情皆不得獨尊。其他動物，沒有這種平衡而趨於極端，自然就有某種情特別強，例如：獅子勇猛，狗易怒，兔子膽小等等。從理性方面看，忿怒與溫和對人皆是自然的。因為一方面理性是忿怒之原因，因為理性提示動怒之原因；另一方面理性又抑制忿怒，因為按第四節釋疑3.已說過的，「忿怒不完全聽從理性之命令」。

2. 理性也屬於人的天性。既然忿怒含有理性，所以在這方面多少也是自然的。

3. 所舉之理由，是根據對象去看忿怒及慾望。

第六節 忿怒是否比怨恨嚴重

有關第六節，我們討論如下：

質疑 似乎忿怒比怨恨嚴重。因為：

1. 《箴言》第二十七章4節說：「忿怒沒有同情心，暴怒更是猛烈。」但是怨恨有時具有同情心。所以，忿怒比怨恨嚴重。

2. 此外，承受痛苦並感到痛苦，比只承受痛苦嚴重。但那恨人者，只要他所恨的人承受痛苦就夠了；忿怒的人則不以爲足，還要仇人知道痛苦並感到痛苦，就如哲學家在《修辭學》卷二第四章所說的。所以，忿怒比怨恨嚴重。

3. 此外，一個東西愈是由許多東西合力促成的，似乎愈是堅固，例如：由許多行動形成的習性比較持久。但按前面第一節說的，忿怒是由許多情合力產生的，怨恨則不是。所以，忿怒比怨恨持久嚴重。

反之 奧斯定在《書信集》第二一一篇「修會生活規範」裡，將怨恨比爲大樑，將忿怒比爲小樑。

正解 我解答如下：情之種類及理路要看對象。忿怒與怨恨之對象對主體是相同的：怨恨者謀求他所恨者的惡，忿怒者謀求他對以發怒者的惡。但是二者的觀點不同：怨恨者謀求仇人之惡，是視為惡；忿怒者謀求他對以發怒者之惡，不是由於那是惡，而是由於那具有某種善之意義——即是認為報復是一件公平的事情。為此前面第二節也曾說，怨恨是以惡對惡，忿怒是以善對惡。很明顯地，以正義之觀點謀求惡，比單純地謀求惡，所含的惡比較少。因為以正義之觀點謀求他人之惡，若聽從理性之指導，也能是合於正義的德性；但是忿怒的缺點只在這裡，即在報復時不聽從理性的指導。所以顯然怨恨遠比忿怒更壞更嚴重。

釋疑 1.關於忿怒與怨恨要看兩點：即其所願者，及願望之程度。在所願者方面，忿怒比怨恨富於同情心。因為怨恨是謀求他人之惡本身，沒有任何限度。因為按哲學家在《政治學》卷一第三章說的，因其本身而被追求者，沒有任何限度，例如：愛財者之追求錢財。為此，《德訓篇》第十二章16節也說：「仇人若得機會，就是流你的血，還嫌不夠。」但是忿怒只是以公平報復的觀點求惡。為此，若在忿怒者的估計下，所加之害處超過了正義的限度，會起同情心。故此，哲學家在《修辭學》卷二第四章說：「忿怒者，若做的過了分，會有同情；怨恨者絕無悔意。」

關於願望之強度方面，忿怒不如怨恨易有同情心；因為忿怒之動態比較猛烈，這是由於膽汁之發作。為此《箴言》第二十七章4節隨即又說：「激動的怒氣，有誰能夠抵受？」

2.上面正解已經說過，忿怒者謀求他人之惡，是以公平報復的觀點。報復即是加以處罰。處罰按理便是與意志相反的，使人難受的，是為了某過錯而施用的。為此，忿怒者謀求

其所加害之人承受損害並感到痛苦，並知道那是爲了他加給別人的損害而招來的。但是怨恨者不管這些事，因爲他只求加害他人。此外，並非那使人悲傷的便是更壞的，如同哲學家在《修辭學》卷二第四章說：「不義與不慎雖然是惡」，但因了是情願的，「並不使不義和不慎的人悲傷」。

3. 由許多原因所產生者，若原因是同一性質的，則效果比較持久；但是某個原因可能比其他原因都重要。怨恨之原因比忿怒之原因持久，因爲忿怒是因受了傷害，精神受到刺激而產生的；但是怨恨是因人的心情狀態，而認爲其所恨者是與自己相反的和有害的。因爲情比情態或習性過去得快，所以忿怒比怨恨消失得快；雖然怨恨也是由這種習性而產生的一種情。爲此，哲學家在《修辭學》卷二第四章說：「怨恨比忿怒難於平服。」

第七節 忿怒是否只針對與正義有關者

有關第七節，我們討論如下：

質疑 似乎忿怒不是只針對與正義有關者。因爲：

1. 人的正義管不到無理性的東西。但人有時向無理性的東西發怒，例如：寫字者因忿怒把筆拋在地上，又如騎士打馬。所以，忿怒不只指向與正義有關者。

2. 此外，按《倫理學》卷五第六章所說的，「對於自己及屬於自己的，沒有正義可言。」但有時人生自己的氣，例如：後悔者因了過去的罪惡而煩惱。爲此，《聖詠》第四篇5節說：「你們動怒，但不要犯罪。」所以，忿怒不只針對與正義有關者。

3. 此外，一個人的正義或不義，有時關係到（人之）群體或團體，例如：城國傷害了某人。但是按哲學家在《修辭學》卷二第四章說的，忿怒不是針對群體，只是「針對某個體」。所

以，忿怒不是專針對與正義或不義有關者。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第二章所說的卻不然。

正解 我解答如下：前面第六節曾說過，忿怒追求惡，是以公平之報復的觀點。所以，忿怒是針對那與正義和不義有關者，因為施以報復屬於正義，而傷害人屬於不義。所以，無論從原因方面看——即從由他人所承受的傷害方面看，或從忿怒者所謀求之報復方面看，顯然忿怒皆屬於那與正義和不義有關者。

釋疑 1.前面第四節釋疑2.已經說過，雖然忿怒含有理性，但無理性的禽獸仍能有忿怒，因為自然本能藉想像使之動向有似合理性的行動。為此，既然人又有理性，又有想像，故能有兩種忿怒動態。一種，只經想像對損害之報告。這時忿怒也指向無理性和無生命的東西，就像禽獸之忿怒指向任何有害者。第二種，由理性報告損害。如此則按哲學家在《修辭學》卷二第三章說的：「忿怒絕對不能是針對無知覺的東西的，也不是針對死者的」，因為這些東西不感痛苦——發怒者所謀求的是對方感到痛苦；也是因為不能對這些東西施報復，因為這些東西不能有不義行動。

2.按哲學家在《修辭學》卷五第十一章裡說的：「人對自己有一種比擬性的正義或不義」，因為理性管制慾情和憤情。按這方式，也說人向自己報復，所以也生自己的氣。但嚴格地說，人不能對自己發怒。

3.哲學家在《修辭學》卷二第四章，指出怨恨與忿怒間的一個差別說：「怨恨能夠指向一群體，例如我們恨強盜這類人；但忿怒只指向個體。」理由在於怨恨之產生，乃因為某東西的性質，被認為與我們的性格不合，而這能是普遍性的，或

個別性的。而忿怒之產生，是由於某人以其行動傷害我們。行動常是個體性的，因此忿怒常是針對某個體的。若整個城國害了我們，則整個城國也被視為一種個體。

第八節 忿怒之分類是否合適

有關第八節，我們討論如下：

質疑 大馬士革的若望在《論正統信仰》卷二第十六章，將忿怒分為三種，即狷怒（fel），宿怒（mania），及狂怒（furor）。這似乎不合適。因為：

1. 一共類之別類沒有按偶附性而分的。但這三種忿怒是按偶附性而分的，因為「忿怒動態之始稱為狷怒；持久的稱為宿怒；等機會報復的是狂怒」。所以這些不是忿怒的不同類別。

2. 此外，西塞祿在《杜士古廬論集》卷四第九章說：「火氣，希臘文稱為thymosis，即指隨起隨平之忿怒。」但按大馬士革的若望，thymosis就是狂怒。所以，狂怒不找時機報復，它歷時有限。

3. 此外，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷二十一第五章，將忿怒分成三個等級，即無聲之怒，有聲之怒，及言語之怒。他是根據耶穌在《瑪竇福音》第五章22節所說的：「凡向自己弟兄發怒的」，這是無聲之怒；然後說：「誰若向自己的弟兄說『傻子』」，這裡是有聲之怒，但尚不是用完整字句表達的；最後說：「誰若向自己的弟兄說『（你是）瘋子』」，這裡用的是明顯字句。大馬士革的若望沒有提到聲音方面，所以他分的類別不足。

反之 大馬士革的若望，及尼沙的額我略（尼美修斯，《論人性》第二十一章），都是這樣區分類別。

正解 我解答如下：大馬士革的若望，以及尼沙的額我略所列之三種忿怒，是根據那有助於忿怒者而分的，這有三種方式。第一種，是由於容易動怒；這種稱為狷怒，因為容易發作。第二種，是由於產生忿怒的哀愁，在記憶中存留得久；這屬於宿怒。「mania」是從「manendo」（停留）轉來的。第三種，是由於忿怒者所謀求之報復；這屬於狂怒，因為若不能處罰，便不能平息。為此，哲學家在《倫理學》卷第五章，也稱某些忿怒者為敏感的（*acutus*），因為易於動怒；稱某些為感傷的（*amarus*），因為久怒不息；稱另一些為難纏的（*difficilis*），因為他們不能處罰便不能平息。

釋疑 1. 凡是忿怒能因而有所增益者，對忿怒皆不能說是完全偶附的。故此可以按這些事區分忿怒之類別。

2. 西塞祿所提出之「火氣」（*excandescencia*），更好說是屬於第一種忿怒，而不屬於狂怒；因為火氣指發作之快速。希臘文之 *thymosis*，在拉丁文稱為 *furor*，並非不能含有兩種面相，即一方面易於發作，又堅決謀求處罰。

3. 忿怒的這些等級，是按忿怒之效果區分的，而不是按忿怒本身之各完成階段而分的。

第四十七題

論忿怒之原因及其補救方法

一分為四節一

然後要討論的是忿怒之原因及其補救方法（參看第四十六題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、忿怒之原因是否常是對發怒者不利的的事情。
- 二、是否只有輕視或輕慢為忿怒之原因。
- 三、論發怒者方面的原因。
- 四、論使人發怒者方面的原因。

第一節 忿怒之原因是否常是對發怒者不利的的事情

有關第一節，我們討論如下：

質疑 人發怒似乎不常是因了對自己不利的事。因為：

1.人在犯罪的時候，對天主沒有任何害處，就如《約伯傳》第三十五章6節說的：「你若犯罪，為祂有什麼害處？」然而又說天主因人犯罪而發怒，如《聖詠》第一〇六篇40節說的：「上主向百姓大發忿怒。」所以，不常是因了對自己有害的事而發怒。

2.此外，忿怒是求報復的嗜慾，但有人因了他人受害而求報復。所以忿怒的原因不常是對我們有害的事。

3.此外，哲學家在《修辭學》卷二第二章說，人發怒主要是對那些「輕視自己所關切的事情者，例如：關心哲學的人，對那些輕視哲學的人發怒」，在別的事情上也是一樣。但是輕視哲學對重視哲學的人沒有害處。所以我們不常是為了對我們有害的事發怒。

4.此外，按金口若望《羅馬書論贊》第二十二篇說的，對他人的侮辱默不作聲，最能使侮辱者發怒。但是對方既然默不作聲，對自己毫無害處。所以人的忿怒，不常是因了對自己有害的事激起來的。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第四章卻說：「忿怒常是因對自己有關之事而起，仇視則即使實際事不關己也能產生；我們恨人，有時只因爲我們相信他是那樣的人。」

正解 我解答如下：前面第四十六題第六節已經說過，忿怒是以正當報復爲理由，而加害他人之嗜慾。若非先有傷害，便不能有報復。而且並非任何傷害皆引起忿怒，只有那與求報復者有關的傷害能引起忿怒：人自然追求自己的利益，所以也自然便抗拒對自己有害的。他人之傷害，若非多少是針對自己的，便與自己無關。所以忿怒之原因，常是對自己有害的事。

釋疑 1.說天主發怒，不是按靈魂的情，而是根據正義之判斷，就是因了祂要對罪惡施以報復。罪人犯罪時，對天主不能有任何實際的害處。但是在罪人方面，有兩點是反對天主：第一，輕視天主的誠命；第二，他做的事對人有害，對他人或對自己，這與天主有關係，因爲受害者是天主所照顧和保護的。

2.我們對那些對他人有害者發怒，並謀求報復，是因了受害者多少與我們有關係：或有血統關係，或有友誼關係，或至少與我們同屬於一個人類。

3.我們所關切者，被我們視爲我們的利益。故其受到輕視時，我們認爲我們也受到了輕視，受了害。

4.人不作聲能使傷害人者發怒，因爲不作聲可能是出於輕視，好像不把他人的忿怒放在心上。輕視則是一種行動。

第二節 是否只有輕視或輕慢為忿怒之原因

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎並非只有輕視或輕慢是忿怒之原因。因為：

1. 大馬士革的若望《論正統信仰》卷一第十六章說：「我們受了害，或以為受了害，便發忿怒。」但是人能未受輕視而受害。所以，不是只有輕視是忿怒之原因。

2. 此外，追求榮譽者，也是因受輕視而悲傷者。但是禽獸不追求榮譽，所以不因了受輕視而悲傷。但是按哲學家在《倫理學》卷三第八章說的：「牠們受傷時，便激起忿怒」。所以，好似不只有輕視是忿怒之原因。

3. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第二章裡，列舉了許多其他忿怒之原因，例如：「遺忘，幸災樂禍，惡事之揭發，妨礙自己意志之實現的阻障」。所以，並非只有輕視激起忿怒。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第二章卻說：「忿怒是帶有悲傷的謀求處罰之嗜慾，因了看來不合理的輕視而來的。」

正解 我解答如下：忿怒的一切原因，皆歸宗於輕視。按《修辭學》卷二第二章所說的，輕視分三種：即「輕慢」(despectus)，「刁難」(epereasmus)——即是對意志之實現的障礙，以及「凌辱」(contumeliatio)；忿怒的一切原因皆歸宗於這三種，這有兩個理由。第一，忿怒謀求他人的害處當作正當的報復：所以他謀求報復，是由於他認為公平。公平的報復只能是針對不公平的事：所以激起忿怒的事，常含有不公平的地方。為此哲學家在《修辭學》卷二第三章說：「若人認為自己害人在先，因而所受的害合理，則不動怒，因為忿怒不是針對合理之事的。」使人受害有三種方式，即是：由於愚昧，由於情慾，及由於故意。按《倫理學》卷五第八章所說的，故意或心

懷惡意而害人，是最不合理的。所以，我們若認為他人是故意害我們，最使我們生氣。若我們認為他人是由於愚昧或情慾而害了我們，則我們或不生氣，或怒氣較小。由愚昧或情慾而來的行爲，侮辱的意義較小，甚而激起同情與原諒。那故意害人者，似是出於輕視，因而最使人生氣。爲此哲學家在《修辭學》卷二第三章說：「對那些由於忿怒而做了什麼的，我們或者不動氣，或者氣較小，因爲似乎他們不是由於輕視而如此做的。」

第二個理由，因爲輕視與人的優越相反，就如《修辭學》卷二第三章所說的：「人認爲沒有任何價值的，便加以輕視。」我們在追求任何利益時，多少是在追求我們的優越。爲此，加在我們身上的任何害處，既然破壞我們的優越，皆屬於輕視。

釋疑 1.除輕視外，無論由什麼原因造成的害處，那原因皆減少侮辱的意義。只有輕視增加忿怒之理由。所以輕視是忿怒的根本原因。

2.禽獸雖然不把榮譽當作榮譽來追求，但也自然地追求某種優越，故凡破壞牠這種優越者，皆使牠動怒。

3.那些原因，皆歸宗於某種輕視。遺忘是輕視的顯明證據，我們認爲重要的，就不易遺忘。同樣，一人揭發他人的短處，不怕使他傷心，也是出於一種輕視。在別人不幸時表現高興，也似乎是不在乎他人的幸與不幸。阻礙他人實現其計劃，自己又無利可圖，也似乎是不在乎他人的友誼。因了這些事表示輕視，所以能激起忿怒。

第三節 發怒者之優越是否為忿怒之原因

有關第三節，我們討論如下：

質疑 一人的優越似乎不是他易於動怒的原因。因為：

1. 哲學家在《修辭學》卷二第二章說：「人在悲傷的時候最易發怒，例如：病人、窮困的人，以及不能如願的人。」但是這些似乎皆屬於缺欠。所以，缺欠比優越更使人易於動怒。

2. 此外，哲學家在《修辭學》卷二第二章又說：「人受輕視時，若果然在那方面疑似缺少那優點，或有也很少，便易發怒；但若自知自己在那方面的優長，就不在乎別人的輕視。」但上述猜疑係來自缺欠。所以缺欠是忿怒之原因，而非優越。

3. 此外，屬於優長者，最能使人高興，並抱有希望。但是哲學家在《修辭學》卷二第三章說：「在遊戲，歡笑，慶節，順遂，事業成功，正當的享受，及遠景樂觀的時候，人不生氣。」所以優越不是忿怒的原因。

反之 哲學家在同卷（卷二第九章）裡卻說，人是為了優越而忿怒。

正解 我解答如下：在發怒者方面的忿怒之原因，可以分為兩種。第一種，根據其與忿怒之動機的關係。如此，則優越是人易於動怒的原因。如第二節已說過的，忿怒之動機是不合理之輕視。大家都知道，人愈優越，對其優點之輕視愈不合理。所以，人若在某方面有優長，卻受到輕視，這時最容易動怒，例如：富人在錢方面受到輕視，修辭學家在言談方面受到輕視等等。

另一種是忿怒的動機在人身上留下之影響。顯然除非是使人悲傷的害處，否則不使人發怒。那些屬於缺欠者，最使人

悲傷，因為人在缺乏中最易受到傷害。而這就是病人及陷於其他困境者易於發怒的原因，因為他們易於悲傷。

釋疑 1.由上面講的，可知**質疑**1.的答案。

2.那在某方面顯然有優長的人，在這方面受到輕視時，不認為會有什麼損失，故不以爲逆，所以不易生氣。但是在這一方面，因為輕視不合理，他卻更有生氣的理由。除非他認為輕視是出於愚昧等情，而不是因為嫉妒他，或爲譏笑他。

3.因為那些事妨阻悲傷，所以妨阻忿怒。但在另一方面，因了這時若受到輕視更不合理，故也更能激起忿怒。

第四節 一人之缺點是否爲我們易於向他發怒的原因

有關第四節，我們討論如下：

質疑 一人的缺點，似乎不是我們易於向他動怒的原因。因爲：

1.哲學家在《修辭學》卷二第三章說：「我們不向那些承認自己的短處，表示後悔和謙虛的人發怒，反而對他們友善。爲此，連狗也不咬安靜的人。」但這些屬於卑小及缺欠。所以，一人之卑下是我們不易動怒的原因。

2.此外，沒有比死亡更大的缺欠。但是對死者人不生氣。所以，一人之缺欠不是使人對他發怒的原因。

3.此外，我們不因了某人是我們的朋友便認為他卑小。但若朋友得罪我們，或不幫助我們，我們更感到生氣；爲此《聖詠》第五十四篇13節說：「若是我的仇人辱罵我，我還可以容忍。」所以，一人的缺欠不是我們對他易於發怒的原因。

反之 哲學家在《修辭學》卷二第二章卻說：「若貴人受了窮人的輕視，就對他發怒；上司對屬下也是一樣。」

正解 我解答如下：前面**第二及第三節**已經說過，不合理的輕視，最能使人發怒。所以使我們發怒者的卑小及缺欠，能增強忿怒，因為能使輕視更不合理。就如一人愈偉大，輕視他愈不合理；同樣，一人愈卑小，輕視人也愈不合理。故此，高貴的人受粗野的人輕視時生氣，有知識的受無知識的人輕視時生氣，主人受僕人輕視時也生氣。

但若卑小或缺欠減輕不合理之輕視，此種卑小或缺欠則不加強，反而減輕忿怒。為此，後悔自己的錯處，承認自己的錯，又表示謙遜、請求原諒的，減輕忿怒，就如《箴言》第十五章1節所說的：「溫和的回答，平息忿怒」；因為這樣的人不表示輕視，而是表示重視那些以卑視的態度對待他的人。

釋疑 1.由上面說的，可知**質疑1**之答案。

2.對死人不生氣有兩個緣故。第一，因為死人沒有知覺，不能感到痛苦；而發怒的人向對方所求的，主要就是這點。第二，因為死了的人，似乎已到達了不幸的極點。為此，對某些受傷很重的人也不動氣，因為他們受的害處已經超過了應得的報復。

3.由朋友而來的輕視，也比較更不合理。為此，若他們輕視，或以加害的方式，或以不幫忙的方式，表顯輕視我們，我們便會像對卑小者一樣，更覺得生氣。

第四十八題

論忿怒之效果

一分爲四節一

然後要討論的是忿怒之效果（參看第四十六題引言）。

關於這點，我們可以提出四個問題：

- 一、忿怒是否產生快樂。
- 二、忿怒是否在心中產生熱火。
- 三、是否最妨礙理性作用。
- 四、是否使人緘默。

第一節 忿怒是否產生快樂

有關第一節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎不產生快樂。因為：

1. 哀愁或悲傷排斥快樂。但忿怒常含有悲傷；因為《倫理學》卷八第六章說：「凡由於忿怒而做事的，常帶著悲傷。」所以，忿怒不產生快樂。

2. 此外，哲學家在《倫理學》卷四第五章裡說：「處罰平息忿怒，並使悲傷讓位於快樂」；由此可見發怒者之快樂是來自處罰，處罰排斥忿怒。所以，有快樂的時候，已經沒有忿怒。故此忿怒的效果與快樂沒有關係。

3. 此外，效果沒有妨礙其原因的，因為效果是與其原因相合的。但是按《修辭學》卷二第三章所說的，快樂妨阻忿怒。所以快樂不是忿怒的效果。

反之 哲學家在同卷第二章裡引用一句成語說：忿怒「在男人心中散布，甜蜜強於蜂蜜」。

正解 我解答如下：按哲學家在《倫理學》卷七第十四章裡說的：快樂——特別是感官及身體方面的快樂——是解除悲傷的良藥。爲此，愈能解除悲傷或焦慮的快樂，愈容易爲人所感受，例如：在人渴的時候，飲料更覺甜美可口。前面第四十七題第一及第三節已經說過，忿怒之產生，是由於受了使人悲傷的損害；解除此種悲傷的方法是報復。故此，快樂隨報復而來，而且當初的悲傷愈大，報復之快樂也愈大。若報復實際實現了，快樂便是完美的，此快樂完全排除悲傷，因而使忿怒平息。但在未實現以前，報復對發怒者而言，已經是在眼前的。這有兩個理由：第一，由於希望。按前面第四十六題第一節已經說過的，若非對報復懷有希望，沒有人動怒。第二，由於不斷的思念。抱有願望者，皆好思念他所願望的；爲此，夢中的想像也使人快樂。那麼，忿怒者在心中思念報復時感到快樂。但這種快樂不是完美的，故不排除悲傷，也不解除忿怒。

釋疑 1. 忿怒者之悲傷和快樂，不是爲了同一件事，他是因受的傷害而悲傷，因思念和希望報復而快樂。爲此，悲傷是忿怒之根本，而快樂是忿怒之結果或終點。

2. 所舉之理由，是根據實際之報復所產生的快樂，這種快樂完全平息忿怒。

3. 事前之快樂阻止悲傷之產生，所以也阻止忿怒。但報復之快樂是隨報復而來的。

第二節 忿怒是否在心中產生熱火

有關第二節，我們討論如下：

質疑 似乎熱火主要不是忿怒之效果。因爲：

1. 按先前第三十七題第二節說過的，熱火屬於愛。但第二十七題第四節也說過，愛是一切情的根本和原因。既然原因強於

效果，似乎不是忿怒最能產生熱火。

2.此外，那本來激發熱火者，會因時間長久而增加；就如愛日久會增強。但是忿怒時間一久會變弱；哲學家在《修辭學》卷二第三章說：「時間平息忿怒」。所以，忿怒本身不產生熱火。

3.此外，熱火加在熱火上，則熱火增加。但按哲學家在《修辭學》卷二第三章說的：「有了更大的忿怒，別的忿怒便減弱」。所以，忿怒不產生熱火。

反之 大馬士革的若望《論正統信仰》卷二第十六章卻說：「忿怒是心臟四周之血的熱火，由膽汁之蒸發所造成的。」

正解 我解答如下：前面第四十四題第一節已經說過，靈魂之情引起之身體變化，與嗜慾之動態相配合。任何嗜慾，連自然嗜慾在內，對與其跟前之相反者之反應較為強烈；爲此我們看到，熱水結凍更爲堅固，好似冷對熱的作用更強。忿怒之嗜慾動態，是由所受之傷害產生的，此傷害猶如一逼近的相反者。爲此嗜慾力求以報復抗拒傷害；故此，忿怒之動態特別猛烈強大。又因了忿怒之動態不是收縮性的，那樣將有冷化作用，而是進取性的，帶有熱化作用；故此，忿怒之動態使心臟四周的血氣變熱，而血氣是靈魂之情的工具。由於忿怒對心臟的干擾很大，故在發怒者的外肢易於看到跡象。就如教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章裡說的：「在忿怒的刺激下，心的跳動加速，身體發抖，舌頭失靈，面孔發燒，眼睛凸出，以前認識的不再認識；口裡雖在講話，卻不知道自己在說什麼。」

釋疑 1.按奧斯定在《論天主聖三》卷十第十二章裡說的：

「在需要愛的時候，愛的感受才深刻。」爲此，人所愛的優越受到損害的時候，對這優越的愛更強烈；所以也更熱心破除其所愛之東西受的障礙。如此則忿怒助長愛之熱火，感受也更爲深刻。

但是由熱而來的熱火，對愛及忿怒的關係有所不同。愛的熱火含有甜蜜及安祥，因爲是指向所愛的善。爲此，一般把這熱火比爲空氣及血的熱，因此多血質的人比較富於愛情；並說肝促使人去愛，因爲血是在肝內產生的。至於忿怒的熱火則含有苦痛，有破壞傾向，因爲是要處罰與之相反者。是以這種熱火被比爲火及膽汁的熱。故此，大馬士革的若望說：這熱火是「由膽汁之蒸發所造成的，並被稱爲膽汁性的」（同處）。

2. 凡其原因日久會減少的，其本身也必然因日久而變弱。記憶顯然因日久而減少，因爲時間遠的事會被遺忘。忿怒是生於所受之害的記憶。所以，忿怒之原因日久會慢慢減少，一直到完全沒有爲止。損傷在開始感到的時候，似乎是比較大；然後離現時之感受愈遠，估價也漸漸降低。關於愛也是一樣，假如其原因只在於記憶。故此，哲學家在《倫理學》卷八第五章裡說：「若朋友分離太久，似乎能使人忘記交情」。但朋友在身邊的時候，友誼之原因日漸增加，友誼跟著增長。假如忿怒之原因日漸增多，忿怒也同樣增強。

但是忿怒快速過去之事實，則證明火氣猛烈。就如大火滅得較快，因爲東西很快便燒完了；忿怒也是如此，由於猛烈，平息得便快。

3. 任何能力若分爲許多份，便會減少。故此，一人對某人生氣，然後又對另一人生氣，對第一個人的怒氣就減少。在對第二人的怒氣較大的時候更是如此；因爲第一人所造的損害，與第二個人所造成之更大的損害相較之下，會顯得輕微，或算不了什麼。

第三節 忿怒是否最妨礙理性作用

有關第三節，我們討論如下：

質疑 忿怒似乎不妨礙理性。因為：

1.那含有理性者，似乎不是理性的障礙。但是按《倫理學》卷七第六章說的：「忿怒含有理性」。所以，忿怒不妨礙理性。

2.此外，理性愈受到阻礙，表現也愈減少。但是哲學家在《倫理學》卷七第六章說：「易怒者不是陰謀者，而是坦白的」。所以，忿怒似乎不像慾望那樣妨礙理性；按那裡說的，慾望是詭詐的。

3.此外，在與相反者之並列下，理性之判斷會更明確：因為有相反者並列，顯得更清楚。但是如此忿怒也增加；因為哲學家在《修辭學》卷二第二章裡說：「若有相反者存在，人更易生氣，例如：以前受尊重的，現在不受尊重」；在別的事上也是一樣。所以同一東西，又增強忿怒，又有助於理性。故忿怒不妨礙理性判斷。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章卻說：「既然忿怒擾亂心靈，故消弱智性之光。」

正解 我解答如下：心靈或理性在其本身的行動方面，雖然不用身體器官；但是由於在它動作時需要某些感官能力，而感官能力可以受到身體方面的干擾，所以身體上的干擾，必然也妨礙理性之判斷：酣醉與睡眠便是最顯明的例子。前面第二節曾說，忿怒對心臟的干擾最大，以致能牽連到外面的肢體。故此，在所有情中，以忿怒對理性判斷的障礙最明顯；就如《聖詠》第三十一篇10節所說的：「在忿怒中，我的眼睛撩亂了。」

釋疑 1.對嗜慾之動態而言，理性是忿怒之根本，嗜慾的動態

是忿怒的形式部分。但是忿怒之情搶在理性之先，不完全聽從理性，這是由於熱火之激動太快；熱火的激動是忿怒的質料部分。在這方面，忿怒有礙於理性。

2.說易怒的人坦白，並不是說他明白自己當做什麼，而是說他的行動明顯，不加任何掩飾。這一部份是由於理性受到阻礙，不能分辨何者當掩蔽，何者當公開，也不能想出掩蔽的方法。另一方面則是由於心臟的擴大，這屬於勇敢，是由忿怒造成的。爲此，哲學家在《倫理學》卷四第三章裡論勇敢的人說：他是「坦白的恨者和愛者，他說話坦白，行動磊落」。至於說慾望是隱密的，詭詐的；因爲一般說來，人所欲望的快樂皆有點可恥和不長進，所以人要掩蔽。在那有男人氣概的、表顯優越的事上，例如：報復，人則願意坦率。

3.前面釋疑1.已說過，忿怒之動態是自理性開始。故此，相反者互相比量，有助於理性判斷，也加強忿怒，是由於同一個緣故。如果一人有榮譽，或有錢財，後來受到了損失，這損失像是比較嚴重。一方面是出於前後相反者之比較，也是因爲出乎意料。爲此，所產生的悲傷也較大。正如不期而來的利益也產生比較大的快樂；所以，由於先有悲傷的增加，忿怒也隨之增加。

第四節 忿怒是否使人緘默

有關第四節，我們討論如下：

質疑 似乎忿怒不使人緘默。因爲：

1.緘默與講話相反。但若忿怒增強，便終於要講話，這可由主所指出之忿怒等級中看出來。祂在《瑪竇福音》第五章22節說：「誰向自己的弟兄發怒」，及「誰向自己的弟兄說『傻子』」，以及「誰向自己的弟兄說『瘋子』」。所以，忿怒不使人緘默。

2.此外，理性管束不周時，人便會出言失檢。故此《箴言》第二十五章28節說：「人若在言語上不控制自己的心神，

就如一座無牆無防的暴露城市。」但是按前面第三節所說的，忿怒最妨礙理性之判斷。所以，最易使人出言失檢。故此不使人緘默。

3.此外，《瑪竇福音》第十二章34節說：「心裡充滿什麼，口裡就說什麼。」但是前面第二節曾說，忿怒使人心亂，所以使人話多。故此，忿怒不使人緘默。

反之 教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章裡卻說：「由緘默封閉的忿怒，更使心中火大。」

正解 我解答如下：前面第三節、第四十六題第四節已說過，忿怒又含有理性，又妨礙理性。在這兩方面，皆能造成緘默。在理性方面，有時理性之判斷力量強大，雖不能抑制報復之心情，但能控制口舌，使之不亂講話。爲此，教宗額我略一世在《倫理叢談》卷五第四十五章說：「有時心靈受到忿怒之激動後，似是由於慎重，使人保持緘默。」至於在理性之障礙方面，因爲按前面第二節說的，忿怒之激動能顯於外在的肢體；特別是那些能表露心跡的肢體，如眼睛，面孔，及舌頭。爲此前面第二節正解曾說：「舌頭失靈，面孔發燒，眼睛凸出。」所以，忿怒的激動能夠到妨礙舌頭的活動程度，因而造成緘默。

釋疑 1.忿怒增強後，有時妨礙理性，以致不能控制口舌。有時更進一步，以致妨礙舌頭之活動，及其他外面肢體之活動。

2.由前面說的，可知**質疑**2之答案。

3.心臟受的干擾，有時能達到妨礙外面肢體之活動的程度。這時便造成緘默，及外面肢體之癱瘓，有時甚而造成死亡。但如果激動不很強烈，則由於心受的干擾壓力，可以使人講話多。

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》

第四冊：論人的道德行為與情（第二集·第一部 第一題至第四十八題）

原 著 者：SUMMA THEOLOGIAE (I-II, Q1~48)
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)