

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納
論真原

王雲五◎主編
王學哲◎重編
呂穆迪◎譯述
高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納
論真原

王雲五◎主編

王學哲◎重編

呂穆迪◎譯述

高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

重印好書，知識共享 「雲五文庫」出版源起

商務印書館創立一百多年，臺灣商務印書館在台成立也有六十多年，出版無數的好書，相信許多讀者朋友都是與臺灣商務印書館一起長大的。

由於我們不斷地推出知識性、學術性、文學性、生活性的新書，以致許多絕版好書沒有機會再與讀者見面，我們對需要這些好書的讀者深感愧疚。

近年來出版市場雖然競爭日益劇烈，閱讀的人口日漸減少，但是，臺灣商務基於「出版好書、匡輔教育」的傳統理念，我們從二〇〇八年起推動臺灣商務的文化復興運動，重新整理絕版的好書，要作好服務讀者的工作。

二〇〇八年首先重印「文淵閣本四庫全書」，獲得社會熱烈的響應。我們決定有計畫的將絕版好書重新整理，以目前流行的二十五開本，採取事前預約，用隨需印刷方式推出「雲五文庫」，讓一小部分有需求的讀者，也能得到他們詢問已久的絕版好書。

臺灣商務印書館過去在創館元老王雲五先生的主持下，主編了許多大部頭的叢書，包括「萬有文庫」、「四部叢刊」、「基本國學叢書」、「漢譯世界名著」、「罕傳善本叢書」、「人人文庫」等，還有許多

沒有列入叢書的好書。今後這些好書，將逐一編選納入「雲五文庫」，再冠上原有叢書的名稱，例如「雲五文庫萬有叢書」、「雲五文庫國學叢書」等。

過去流行三十二開本、或是四十開本的口袋書，今後只要稍加放大，就可成為二十五開本的叢書，字體放大也比較符合視力保健的要求。原來出版的十六開本，仍將予以保留，以維持版面的美觀。

二〇〇九年八月十四日是王雲五先生以九十二歲高齡逝世三十週年紀念日。為了紀念王雲五先生主持商務印書館、推動文化與教育的貢獻，這套重編的叢書，訂名為「雲五文庫」，即日起陸續推出。如果您曾經等待商務曾經出版過的某一本書，現在卻買不到了，請您告訴我們，臺灣商務不惜工本要為您量身訂作。這樣的作法，為的是要感謝您的支援，讓您可以買到絕版多年的好書。讓我們為重讀好書一起來努力吧。

臺灣商務印書館董事長王學哲

總編輯方鵬程謹序

二〇〇八年十二月十二日

讀前的準備：淺識數點

一、清康熙帝嘗以為「天主」是「萬有真原」。故此，《論真原》就是《論天主》。本書理想的讀者是不通外文、稍通中華儒學和理學的老成教友。所謂「老成教友」是累世奉教的家庭出身、信德根深蒂固、深入骨髓的教友。原書的著者，是本著這樣的心境，供給深思的資料。書內用理智的推論，證明並玩味公教信仰的真理，直接證明某些真理合乎理性；間接、或證明反對的意見不合理性，或證明超性奧理、不違反理性。本書第一卷，論證天主是萬物的生存之源；即是萬物的第一原因；所論及的真理都是人類理智推理可以證明的。同時，既證明結論，又反駁錯誤，安定信眾的信心，開釋理性的疑難，解答哲學和宗教的問題，幫助信友欣賞自己信仰的真理。老成的教友，是本書心目中最理想的讀者。當然，新入教或根本不信教的人，如願設身處地，站在教友立場，用教友觀點，閱讀本書，有知音之明，也能領略到一些原著所要傳達的思想和心情。否則「郢書燕說」、越說越不通。「有話說與知人」。讀書欲知人言，應有知人之明。「他人有心，予忖度之」。如不忖度人心，情意難通。

二、《駁異大全》：神學教授、聖經博士、宣講兄弟會（道明會）亞坤、多瑪斯兄弟、聖師、約在西元一二五八至一二七十二年那數年間作了全書四卷的一部書，原文拉丁，歷史所載本書題名數種：或名

《駁異集》，或名《駁異書》，或名《駁異專論》，或詳名《論教信仰駁異大全》，或更詳名《論教信仰的真理駁異大全》。現代精良版本，一致採用最後這個詳細的書名：因為有大多數古抄本作根據。往代有名的主要版本，例如第十五、六世紀的威尼斯版、科倫版、里昂版、十九世紀的魏外斯版、巴而瑪版、羅馬（伍柴梨、和富老倉）版；二十世紀的「教宗良第十三論製的校勘版」，又十六世紀、教宗比約第五論製的《多瑪斯全集》，也都採用這個書名。學界習慣簡稱為《駁異大全》。此書首卷前五十四章，作於第一次在巴黎大學作教授的時期，其餘作於在義國教廷作神學主講時期，隨教廷遷居，歷經羅馬、維太堡、阿拿尼、峨巍塚數城。原著親筆墨寶，羊皮紙殘本，現存於羅馬梵蒂岡圖書館，缺卷一：前二十六章，卷二：第一至九章、六十一至十一章，卷三：第一至四十二章，三十九至六十三章；並缺卷四全卷。按頁數計算，現存者僅佔全數四分之一強，缺頭少尾，並失掉了原有的書名。後代抄本印本，書名不一致，無法和真名對證，關係下面第三號問題，相當可惜。

現代西文譯本，主要者：有西班牙、拉丁兩文對照，瑪德里公教作家文庫出版；法拉對照，一九六一年，巴黎雷迭樂書局出版；英文譯本、紐約（道不羅德印書局），一九六二年第七次重印；另一英文譯本，一九二三至一九二九年，出版於倫敦；義文譯本，一九三〇年，出版於都靈（國際出版社）；德文翻譯，一本，題名《反外教人大全》，一九三五至一九三七年，出版於萊波棲；另一本，比較精進，題名《駁異大全至高真理之辯護》，一九六一年，瑞士蘇黎世（趨立克、思陶法和爾書局）出版。這些翻譯，根據了「教宗良論製的校勘本」。其中巴黎、瑪德里、蘇黎世三處的譯本，比較精良，後來居上，有了承敝更新的方便。此外，尚有其他譯本眾多，不克盡述。筆下拙譯，主要根據「良校勘本」，參考上述各種

版本和譯本，同時參考有名的《費拉辣註解》，這部註解，是錫方濟神父所作：一五一七年脫稿，一五二四年威尼斯初版，原文拉丁，附載於「良校勘本」內。錫方濟神父，姓錫而物斯德肋，名方濟各，號費拉辣，生於祖鄉義國費拉辣城，入宣講兄弟會（即是道明會），曾任會長，一五二八年九月十九日去世，享壽僅五十四歲。傳世作品中，首推此書，次則《亞里斯多德分析學後編註解》。

三、駁異是駁什麼？歷史上，為答覆這個問題，有三個意見。第一個意見認為是反駁阿拉伯人的宗教，主要是回教。根據伯多祿馬西料一三二三年著，《亞辣功王國雅各伯第一大事錄》，記載宣講兄弟會總會長聖雷義門，請託多瑪斯兄弟，為本會青年傳教士寫一本反駁外教人的辯道集。這裡所謂的「外教人」，指當時遷入西班牙的阿拉伯人和非洲人，特別指毛祿人。他們信奉回教。第二個意見認為是反駁阿拉伯人的哲學，主要是反駁在義法班等拉丁地區，漸趨盛行的亞維羅學派；根據駁異的「異」字、在當時巴黎的學界，有這樣的指義。以上兩個意見的根據，顯然都相當微弱。

第三個意見，認為以上兩個意見，不合於原書著者在書內親自聲明的宗旨，尤不合於書中的內容。

本書卷一，第一章及二章，清楚聲明了，宗旨不是作什麼反攻異教的心理戰；反駁各教錯誤，這樣的論戰，有邏輯方面的困難；為能反駁異教，先應精通異教；為能精通異教，只靠博學多識不夠，還需要是異教出身，有異教生活的經驗，或至少和異教人群同居共處，有社會和文化生活的實際關係；並且精確瞭解異教思想。原著聲明：這樣的工作，是古代聖師之所能作，但「已非吾人現代之所能」！這裡的「吾人現代」，便是指原書當代的，累世奉教的老成教友，連原著本人在內。

為此，本書宗旨不是反駁阿拉伯的宗教和哲學，也不是反駁任何異教或哲學，但直接目的僅是滿盡

「上智的任務」，根據理性和《聖經》，證明公教信仰的真理；同時，用邏輯的假設，想出和每條真理相矛盾、或相衝突的論句，進而證明它們內身含蘊的自相矛盾，或自相衝突，或不合情理的地方。如此，上智的任務，是用直證和反證的許多種論法和論式，依照邏輯推演的法則，推證出真理必然的顛撲不破的結論。根據矛盾律和衝突律，直證真理和反駁錯誤，是上智邏輯（理性），一個任務的兩方面；同時並發，猶如明長暗消，彼此不分先後。但上智的任務，首要在直證自己的真理，不在吹毛求疵，挑剔別人的錯誤。真理既明，錯誤自消。攻錯者，不必真。攻真者，必不真。上智崇尚直證真理，不專務「攻乎異端」。這一點，代表聖多瑪斯上智的高明和「老教友」心術的聖善。

在內容方面，本書主要是直證真理：逐條列舉，如網在綱，有條不紊，嚴守邏輯（理性）推演的法則：有真確的定義，有顯明的原理，有千真萬確的結論：既證真理，同時反駁設想可知的種種錯誤。聖多瑪斯的成績，證驗人類理智的設想力，是天主造物主神明的肖像：範圍廣大，思路深邃，遠超出阿拉伯的哲學和宗教，也超越一切文化體系，時代和地區的界限。取材方面，吸收公教內外，所知各教各家的資料：善者有善用；可以勸善；惡者有惡用；可以懲惡。書中材料，大多取資於希臘和阿拉伯的哲學名著：足證其宗旨，不是反駁異教，而是參考眾哲；藉以滿盡上智的任務。既是參考眾哲便不是反駁眾哲，而是重視與研討（參考《卷二：旨趣和用法，時代》）。

上述三個意見，誰是誰非，學界辯難已久，尚無定論。為能善用本書，暫從第三意見，似乎更是穩妥。所謂《駁異大全》、實乃《真理大全》，不是心理戰、宣傳戰、或冷戰的精神火藥庫；不是反抗阿拉伯文化或反抗任何其他文化；根本不是消極的反動；而是積極的進取，吸收羅馬、希臘、阿拉伯、猶太，

以及中亞、北非各地區的思想，用純理性的推論，辨別是非善惡，宣洩智人心胸的真理感、和至善愛。上智和理性的規則，超越種族，超越文化，超越社團門戶，超越思想派系，但和人心的天良，同樣廣大。是則是之，非則非之。上智的任務，惟在察知是非。本書聲明的宗旨，說中了人類心同理同的事實。誰不知「是非之心，人皆有之」？！本書的內容，是當代原著所知上述各地文化大系思想，匯合而孕生的結晶。宗旨和內容，都不是伐異黨同的論戰，而是用冷靜的上智，根據邏輯的規則，審察前提和結論，評定論法和論式有效無效，必然或不然，可能或不可能，適合情理，或不適合。問題是求真理，不是爭門戶，也不是鬧黨派。

本書慣用的論法，首重因果、同異、分合、比例等等關係內，相關名辭間或論句間的推演法；次用定言論句的三段論法；同時，兼用假言論句，（複句內，前後句、前引後隨、引隨關係）的論法。推演法和假言論法，近似後代的辯證法。以上各種論法都可約歸於「名辭間或論句間、關係上的」推論法。每種論法，分「明證必然」和「辯證或然」的程度，又分直證和反證的許多論式。論法論式的眾多、超過古今學校慣用的邏輯（論理或理則）課本。

所謂「大全」，不是「大畧而不全」，也不是大綱或撮要；而是極廣大、盡精微，彷彿明清諸朝的《性理大全》或《性理精義》一類的書。聖多瑪斯，畢生約二十年著書，大小共一百一十六部，約一千五百萬言。其中《神學大全》、《神學大綱》、和《駁異大全》，是三部純理論而有系統的著作，記錄著者成熟的思想，反映中世紀黃金時代，人文發達的盛況，是歷史上，世不二出的傑作。《神學大全》和《神學大綱》、是作者生前沒有作完的兩部書。《駁異大全》（拉丁本八開七百來頁、三十五萬言）：比《神

學大全》小四倍，比《神學大綱》大六倍，全部四卷，從頭至尾，是原著親筆作完了的書；三書相比較，這是駁異大全獨有的優點。神學大全是教科書，用課堂辯論體裁。本書是大眾讀物，用直敘的論說文體裁；理論的規律同樣精確而嚴明；都有學術的價值，不是宣傳品，也不是文藝的消遣品，然而為審思明辨、徹底深究、是極好的參考資料。

四、形上與形下：原書包含當代舊物理學、天文學及其他自然科學的許多學說和見解：大部分來自亞里斯多德。書內往往簡稱為「大哲」（清朝順治年間，利類斯翻譯《神學大全》，題名《超性學要》，簡稱亞氏為「亞里」，是中世末期，中亞、北非和全歐學界獨尊的哲學家）。根據現代科學的水進去批評，那些舊學說，有許多錯誤或幼稚的地方：但在形下的、物質的、基本事實和經驗上，也包含一些真理，幫助人類理智，上進而建立理性推證的知識。理性形上的真理，依其廣義，包括數理、邏輯、哲學、神學，絲毫不因形下百科知識的幼稚或興廢，而受影響：因為兩個境界的知識，形上和形下，出發點，雖然在物質的經驗上是相同的，但注意點從最初的開始便完全不同，開始以後，前進的方向，更是不相同。例如：面對著一堆火，物理學觀察物理；數學家觀察數理，哲學家觀察真善美聖的實理。形上的理性，下學而上達。形下的百科，卻是下學而下達：下學於物質經驗，下達於物質技術的精巧；越進步，越向下深入物質的精微和功效。哲學和神學，開始也下學於物質經驗，但方一接觸物質事實，便如輕燕掠水、向上高飛：分別真假、盈虛、美醜、善惡、是非、有無、生死和聖狂等等形上實理；進而分門別類，比較觀察、釐訂品級、反省思量、溯本追源、追究至真、至實、至善等等盈極形容辭，所指的第一原因：萬善之理，匯萃於生存之理：萬物生存，蔓延如流，必有生存之源。這樣的思想，便是形上的想法。形下和形上的真

理，既然境界不同，動同也不同，在學術方法和系別領域裡，便是並行不悖的；在人生實際的公共福利上，是並育而不相害，而且是互相補益的。技術百科是形下物質生活的工具。理智形上的醒悟，卻指出人本體生活，真善美聖的意義，來源和歸宿。宇宙萬物，是生存的川流。宇宙萬事是生存的效用。宇宙以上的第一原因，至真至善，是宇宙萬物生存的真源，並是人生歸宿所仰望的目的。公教信仰真理的體系，在《駁異大全》裡，便是敘說這些萬物生生，人生短促，何處來，何路去，何處歸的生存問題；實乃是一個「生存論的思想之大系」。本著這番心理的準備，去讀這部書，便能領略其立言的本旨。知識知真理，不分形上形下，都是體驗與理論並重。體驗用直覺和神悟。理論用數理和邏輯。理論可用語言或文字。體驗卻往往是口筆難宣，或莫可名言的。同時，完全沒有真切的體驗，語言文字，都是空虛的。文字的翻譯、註釋、講解，主要目的是引領讀者和原書著者，在字義和辭義的背後，感覺到同樣的原始經驗，接觸同樣的基本事實，由共同的體驗，進而妙悟同樣的理解。翻譯分許多種，所用的方法不同。翻譯本書，所用的方法，不是直譯，也不是義譯，而是介乎兩者之間的一個譯法：無以名之，強名之曰直解。本質如何，略指如下：

五、直解：方才說了，直解是翻譯的一種，不是直義，也不是義譯，而是直接托出原文字義和辭義背後所根據的經驗和事實，及所欲傳達的理解。理想的目的，是引領讀者和原書著者，心交神會，體驗到共同的感觸，理會出相同的智見。比較文字的距離，直譯切近原文：直接模仿，或仿造名辭，傳達原文的字義和辭義。義譯遠離原文，不常傳達字義和辭義，而只限於傳達和原文近似的大義。直解卻介乎直譯和義譯兩者之間，不常傳達字義和辭義，但也不只是傳達大義，而是直接根據原文的字義和辭義，傳達原文在

自己的字義和辭義背後，志在傳達的本旨。看到了文字內，字義、大義和立言本旨，三者之間的分別，便可看到直譯、義譯和直解，三者互有的不同。立言本旨，是原文的實義；是文字的目的。文字的本身及其字義或辭義，卻是工具。比較達義的效能，為便利不通原文的讀者，直解既勝於直譯，又優於義譯；因為直解、直接傳達實義，輕快容易，直接了當；同時比義譯所傳達的大義，更切合原文。就訓詁方法而論，直譯所選取或仿造的名辭和辭句，往往在最後依賴原文，非用原文語言的訓詁，無法講明其指義；有時因讀者聯想本國語言的含義，而生出許多歧義或誤解。直解所選用的字句，不用原文語言的訓詁，但只用譯辭的，即是讀者本有語言的訓詁，便能依照上下文所指定的思路，傳達原文的實義。在這一點上，直解優於義譯；因為義譯，不但不傳達確切的實義，而且在傳達大義時，引讀者心內發生的印像和聯想，往往和原文本義相離較遠，甚至和原文神情，及啟示作用，完全沒有關係。

本書的直解，避免義譯，盡量接近直譯，惟以訓詁獨立為限止；就是不依賴原文語言的訓詁，只用譯辭語言本有的訓詁，辭義足以自明，並與原文在實義上確切符合。在此標準和條件的限制下，直解原文本義，能直譯時，直譯，字句相合；不能直譯時，便直解；字句不相對，實義卻相合。同時，直解是直接逐字逐句，根據字句的辭義，傳達原文的實義，不是用許多曲折周轉的話，講說或註疏。故此，直解仍是翻譯方法的一種：通過原文，直達實義。翻譯，在工作的艱難上，甚於著作。作者著作，談論所知，言所欲言。譯者，察尋未知，言所應言，所費的研究和思索，兼涉異時異地文化的許多方面，遠比著書，更是繁複冗長而鉅重。譯述的用途，在乎溝通不同時代和地區的心靈經驗；因積累匯合，而孕生新進的知識；促成人文的進步。大眾語，用大眾版的印刷，廣傳心智生命的種籽，培植新生命的根芽，作輸送文化福利的

孔道。為便利大眾語讀者，本書先出大眾版。大眾語的語系，也要因傳達系統完整的思想，而發展自己的新生活。

六、大眾版，不是學術版，但也不是庸陋浮淺。只是省略歷史的、考據的、訓詁的、語言心理的、邏輯的、哲學和神學的種種學術性的裝備，同時卻把那各種學術性研究所得的精髓，都實用在正文裡；必要者，附錄在腳註內，或填寫在正文裡許多圓括弧中；減省篇幅，便利排印，尤其便利閱讀；並且思想和語言，雙方的生命，都將賴大眾語的乳養而發育。

七、圓括弧的用法：本書內圓括弧裡，包含原文所無，後代研究者所加的材料；大多數是譯者直解正文時，為申明原文實義，特意添加的；誦讀時，或讀之，或不讀之，文辭同樣貫通。

八、目錄：下文有全書四卷的總目錄，並有第一卷的詳細目錄。每段有總題。各章有分題。這一切不見於原文，都是筆者自擬填入，根據內容，標明要點，平列一目了然的概觀，代替應作而初版試印暫且不作之緒論。許多問題，本應在緒論詳述，但因篇幅限止，並因西方有趣的材料，不見得有益於東方，故此一概省略，尚望讀者見諒；尤望各位讀者，勿吝賜教，幸得再版改善，知所依循，為促進文化交流，為愛真理至善，為謀福人類同胞，並為敬禮古聖先賢，願大眾讀者，感激多方的協作。謹祝開卷有益。

呂穆迪謹識 一九六五、八、十四

聖多瑪斯著 駁異大全：生存論之大系

目錄

重印好書，知識共享

讀前的準備：淺識數點

序論：宗旨與方法

第一章 上智的任務

第二章 本書宗旨

第三章 理性的和超越理性的知識

第四章 天主啟示理性的和超越理性的知識

第五章 信德的信仰

第六章 輕信或迷信的信仰——論聖蹟的重要

2 1 1 1 7 2 1 v i
0 7 4 0

| | | |
|-----|-----------------|---|
| 第七章 | 信德信仰的真理與理性證明的真理 | 2 |
| 第八章 | 人的理智與信德的信仰 | 2 |
| 第九章 | 全書綱領和議程 | 2 |

存在：生存的實有

| | | |
|------|-------------------------|---|
| 第十章 | 天主的存在與不證自明（一） | 3 |
| 第十一章 | 天主的存在與不證自明（二） | 3 |
| 第十二章 | 天主的存在與不能證明 | 4 |
| 第十三章 | 天主的存在與理性的證明：生存之源：「萬有真原」 | 4 |
| 第十四章 | 否定法（消除法） | 4 |

永遠：生存的現實

| | | |
|------|-------|---|
| 第十五章 | 永遠與生存 | 6 |
|------|-------|---|

單純：生存的精一

第十六章 純現實、純盈極

第十七章 物質、純潛能、純虧虛

第十八章 實體單純精一：純生存

第十九章 敵體與客體

第二十章 形體

性體：生存的本體

第二十一章 實體與性體

第二十二章 性體與生存

第二十三章 主體與附性

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | | | 9 | 7 | 7 | 7 | 6 | 6 |
| 0 | 9 | 9 | 1 | 8 | 6 | 3 | 8 | 7 |
| 0 | 5 | 2 | | | | 1 | | |

第二十四章 種類界限與生存

1 0 5

第二十五章 超越物類（範疇）

1 0 8

第二十六章 性理與生存

1 1 3

第二十七章 性理與形體

1 2 2

美善：生存的盈極

1 2 5

第二十八章 生存與美善

1 2 6

第二十九章 模仿與模範

1 3 0

第三十章 賓辭的稱指：喻指辭：同名喻指

1 3 3

第三十一章 實體與賓辭

1 3 6

第三十二章 同指辭：同名同指

1 4 0

第三十三章 異指辭：同名異指

1 4 4

第三十四章 通指辭：同名通指

1 4 7

第三十五章 同義辭：異名同指 1 5 1

第三十六章 思想、語言、事物 1 5 3

第三十七章 良善、仁善、生存 1 5 5

第三十八章 良善與本體生存 1 5 8

第三十九章 惡劣：生存的否定或損失 1 6 0

第四十章 萬善之善與生存 1 6 3

第四十一章 至善與生存 1 6 5

第四十二章 獨一無二與自立生存 1 6 6

第四十三章 無限與純生存 1 7 8

智力：生存的自覺 1 8 6

第四十四章 靈智的知識能力 1 8 7

| | | | | |
|-------|-----------|---|---|---|
| 第四十五章 | 知識、生存、本體 | 1 | 9 | 3 |
| 第四十六章 | 思想與意象（智像） | 1 | 9 | 6 |
| 第四十七章 | 靈智的光明自照 | 1 | 9 | 9 |
| 第四十八章 | 首先對象 | 2 | 0 | 2 |

真理：生存的含蘊

| | | | | |
|-------|--------------|---|---|---|
| 第四十九章 | 知己與知物 | 2 | 0 | 6 |
| 第五十章 | 真確（明確） | 2 | 0 | 8 |
| 第五十一章 | 萬物、萬理、咸備於神智內 | 2 | 1 | 3 |
| 第五十二章 | 天主的神智與人類或神類 | 2 | 1 | 6 |
| 第五十三章 | 靈性的智力包含萬物 | 2 | 1 | 8 |
| 第五十四章 | 實理純一、實物萬殊 | 2 | 2 | 2 |

| | | |
|-----------------|--------------|---|
| 第五十五章 | 以簡御繁、識一知萬 | 2 |
| 第五十六章 | 知識的儲藏與現實明察 | 2 |
| 第五十七章 | 理智推理，神智洞察 | 3 |
| 第五十八章 | 分知、合知（論句） | 3 |
| 第五十九章 | 論句與真理（語言與知識） | 4 |
| 第六十章 | 真理、本體、生存 | 4 |
| 第六十一章 | 純淨的真理 | 5 |
| 第六十二章 | 至高真理、至高生存 | 5 |
| 知識：生存的光明 | | |
| 第六十三章 | 個體事物（序論） | 5 |
| 第六十四章 | 問題和程式 | 6 |

| | | | | |
|-------|--------------|---|---|---|
| 第六十五章 | 天主知個體事物（正論） | 2 | 6 | 1 |
| 第六十五章 | 天主知個體事物（正論）續 | 2 | 6 | 9 |
| 第六十七章 | 將來偶然的事物 | 2 | 7 | 6 |
| 第六十八章 | 自由意志的活動 | 2 | 8 | 2 |
| 第六十九章 | 知無限的事物 | 2 | 8 | 5 |
| 第七十章 | 卑陋的事物 | 2 | 9 | 1 |
| 第七十一章 | 惡劣的事物 | 2 | 9 | 6 |

意力：生存的熱火

| | | | | |
|-------|---------|---|---|---|
| 第七十二章 | 意力與智力 | 3 | 0 | 3 |
| 第七十三章 | 意志與本體生存 | 3 | 0 | 8 |
| 第七十四章 | 意志的首要對象 | 3 | 1 | 0 |

| | | | | |
|-------|--------------|---|---|---|
| 第七十五章 | 自願而願他（愛的邏輯） | 3 | 1 | 3 |
| 第七十六章 | 意志的精純至一 | 3 | 1 | 6 |
| 第七十七章 | 主體純一、客體萬殊 | 3 | 2 | 0 |
| 第七十八章 | 個體事物與意力 | 3 | 2 | 2 |
| 第七十九章 | 意力與不存在的事物 | 3 | 2 | 5 |
| 第八十章 | 自愛的必然與自由 | 3 | 3 | 0 |
| 第八十一章 | 愛他的自由與必然 | 3 | 3 | 3 |
| 第八十二章 | 解答上章結論的疑難 | 3 | 3 | 8 |
| 第八十三章 | 天主必愛外物的條件 | 3 | 4 | 3 |
| 第八十四章 | 意志與本身不可能的事物 | 3 | 4 | 5 |
| 第八十五章 | 意志的必然與事物的不必然 | 3 | 4 | 8 |
| 第八十六章 | 意志動作的理由 | 3 | 5 | 1 |
| 第八十七章 | 理由與原因 | 3 | 5 | 3 |

第八十八章 自由

3 5 5

第八十九章 情慾

3 5 7

第九十章 喜樂（福樂）與歡樂

3 6 1

第九十一章 愛情

3 6 4

第九十二章 善德（德性·德能）

3 7 3

第九十三章 品格的善德（倫理的善德）

3 7 7

第九十四章 靜思的善德

3 8 2

第九十五章 惡劣的願心

3 8 4

第九十六章 恨情

3 8 6

生活·生存的自動

3 9 0

第九十七章 生活與生存

3 9 1

第九十八章 生活與本體

3 9 3

第九十九章 永壽無疆

3 9 5

真福：生存的至善妙境

3 9 7

第一〇〇章 真福與智力動作

3 9 8

第一〇一章 真福、本體、生存

4 0 1

第一〇二章 真福的程度

4 0 2

附錄：中西對照表

4 0 5

重要名辭（名辭下數目，指本卷章數）

4 0 6

專名、書名（名辭下數目，指本卷章數）

4 1 9

《聖經》書名（名辭下數目，指本卷章數）

4 2 9

聖多瑪斯學歷簡表

譯後靜思錄

出版簽約誌盛

4
3
2

4
3
3

4
3
5

序論：宗旨與方法

第一章 上智的任務

我喉嚨，默想真理。我嘴唇，痛惡邪惡。（箴：捌，七）（註二）

上智的任務是治理。（《形上學》序，二章）大哲認為命名指實，應依大眾用語。（《辯證法》卷二，一章）依照大眾用語，「智人」二字，指示「善於治理的人」。對於智人，大眾有這樣的觀念。故此，大哲也有同樣的名論：「智慧的任務是治理。」（註二）

治理事物，追求目的；大小法則，應以目的為依歸。治理得法，莫過於適合目的。事物物，各有目的，乃是所應得的至善。試觀專科技術，有治本者，有治末者。治本者，治理治末者。治本者，治理目的。治末者，治理工具。治本者，位置重要。例如醫學治本，醫治健康。藥學治末，配製藥料。健康是目的，藥料是工具。又例如航海術，治本：駛船渡海。造船術治末，建造船隻。渡海是目的，船隻是工具。又例如兵法治本：出奇致勝。騎射治末，騎馬射擊。勝利是目的。騎射及其他武備和軍需，都是工具，受兵法的統治。

治本的專科學術，是總科，是主科。治末的，是分科，是副科。總科，主科，統領分科副科，追求總科的目的。總科的專家，統領分科和副科的專家，有理由被人尊稱為「智人」。（註三）每科的專家，是本

科一科的「智人」。最高的總科專家，是治理百科的「智人」。依其絕對意義，「智人」是專指「研究宇宙萬物最後目的的人」。宇宙萬物的最後目的，乃是宇宙萬物最初的原始。為此，大哲有一名論說：「智人的任務，是研究至高無上的原因」。（註四）猶如（聖保祿）也說：如同精明的總工程師奠定基礎。

（《格》一：三，十）

每物的最後目的，定於自己的第一原因。第一原因，創造萬物，推動萬物。按下面（卷二、二十三—二十四章）的證明，第一原因，是靈智。萬物的最後目的，是靈智的美善。此乃真理。智慧的首要任務，在於研究真理。故此，天主上智，採取人的肉體降來人世，是為顯揚真理，自證說：「我降生的理由，和入世的目的，是證明真理。」（若：拾捌，三七）大哲，（《形上學》卷二，一章，九八一頁右；四章，九九三頁右）也有一個定論，指明第一哲學，是真理的科學。它研究的真理，不是別的，卻只是一切真理的原始，屬於萬物生存的第一本原。生存之原的真理，是一切真理之原。在成立的原因和情況上，事物的真理，和事物的生存，比例相同。（註五）

如有兩者，互相衝突，不能相容，第三者，追求其一，則必排斥其二。（註六）例如醫學治病，追求健康，排除疾病，依同例，智人的審思明辯，首論第一本原，次及萬物，也是講求真理，攻斥謬誤。章首所引經訓，出自（天主）上智之口，適足證明智人的雙重任務：講明審思所得的天主真理；攻斥違反真理的謬誤。故曰：「我喉嚨，默想真理」，指第一項首要任務。又曰：「我嘴唇，痛惡邪惡」，指第二項次要任務。邪惡指示違反天主真理的謬誤。真宗教是正道至善。謬誤是違反真教的，故名邪惡。真教、孝順（天主），邪惡、故名忤逆。智人天職、崇正抑邪。（註七）

註一：此處箴言兩句，聖多瑪斯引自「拉丁通本」。現今《日路撒凌聖經》、法文翻譯原文本義：「我的口、宜講真理。我的嘴唇、吐棄邪惡。」請比較各種中文譯本。

註二：智慧，或名上智；在希臘古代神話，指上智女神，學識之母；在公教，教父遺著和神學中，有時指「聖母瑪利亞的象徵」，有時指聖神七恩中的上智之恩；有時指「神學」，特別是指聖多瑪斯的《神學大全》所代表的「超性神學」或「聖學」，在倫理學，是指四樞德中的智德總類下一個分類：上智；在神學的聖三論中，指「天主三位的第二位」，天主之子，是天主聖言，也是天主的上智；在《古經》指《智慧篇》；在亞里斯多德書中，指「第一哲學」，即是後代所謂的《形上學》；希臘原字，本是指「物理學諸書以後的一些書」，討論自然界各科物理以上的萬類公理；後代編輯人，將這些書，編排在自然界物理諸書的後面。參看柏林柏克爾（標準）版九八〇頁。亞里斯多德在那些形上學書內，有時用「第一哲學」指「神學」：討論與物質絕異而分離的，所謂「絕離實體」，即是無物質的神靈實體。多瑪斯筆下「大哲某書」或「某某書」不提著者，都是指亞氏之書。

註三：總科專家，彷彿是統領全部建築工程的總工程師，或某類工業總部的技師，統領總科以內所包括一切分科和部門。每一部門的專家，是一部門的「智人」。總科專家，是總科的「智人」；猶言精通學術的明家。相似「儒者、士人、君子、大師、鴻儒、博士」之類；又相似現代專門指導某科或某系的研究主任。

註四：這裡的「智人」指「形上學家」和「神學家」。

註五：真理與生存。物有真理，必已有生存。物有生存，同時必有真理。物無真理，則無生存——生存即「存有」，或拉丁文之 *esse*（舊校者註）。物無生存，則無真理。有真理者，真實。無真理者，虛妄。真實者，現實生存圓滿；有生存的盈極。無生存的盈極，便不真實。在思想的次第上，物先有生存，而後有真理。在實體的次第上，物之生存與真理：有則並有，無則並無；並且兩者所有的主辭和賓辭，可以共有，也可以交換互有。兩者共有相同的

原因和效果。在概念上，兩者不同，但不可相無，在生存上，兩者同是一物。有生存的盈極，便有真理的盈極，盈極是美善至極，完滿無缺。

生存，是絕對的。存在是相對的。存在，是在某境界佔領位置，是物既有生存以後，對外發生的關係。生存，卻在物的本身內部，建立物之實體：是此實體，自己絕對的、肯定自己實有時，所必具備的憑藉。「實有」是「現實存在」。「無有」是沒有存在。有存在，是向所在的境界發生關係。不存在，是斷絕關係。關係是附性的，依附實體。實體自我之建立，賴有生存。物先有生存，而後有生活。生活只限於生物。生存卻普及萬物。物各有性。性者生也。非性無物：非生無物。那裡有物，那裡便有物性，並有生存。生存的意義，廣於生活，深於生活。凡是實有之物，都有生存。實體生存，是自立生存，附性生存，是依附實體。「生存、生活、存在、實有」四個名辭，意義互不盡同。必需在這個假設和條件下、才能看到，在物以內，生存和真理，互有的關係。在漢文「生字」的本義，廣於生物的「生活」，深於浮淺靜止的「存在」。「生、存」兩字合成一辭，庶幾能傳達「物之生存，即是物之真理」的本體論和形上學的意義。

在上述的意義和限制下，「生存」是多瑪斯思想體系中最重要的兩個字。

註六：衝突定律——一般所謂的矛盾率（審校者註）有兩種：一是規定論句互相衝突時，在真假問題上，彼此對立的推演關係；一是規定事物互相衝突時，在本體的生存問題上，彼此不相容的關係；並在人的知識問題上，彼此同類，同時被知，和是非善惡，彼此對立的關係。前一種是邏輯的衝突律。後一種是本體論和認識論的衝突律。聖多瑪斯此處所舉出的衝突律，顯然是後一種。邏輯的衝突對立，是兩個論句，句量相同，都是全稱，句性卻不同，一肯定一否定的對立。這樣的論句，不能同真，但能同假；故既知一句真，則知另一句必假；反之，則不必。本體的衝突對立，是兩個事物，在生存情況上，互不相容：例如健康和疾病，不能同時並存於同一主體內。既知

某人健康，則知某人無病，這是必然的；但反之，也是必然的，既知某人有病，則知某人必不健康。本體與邏輯不同。

註七：「崇正抑邪」，根據「衝突律」，在邏輯、在本體論、在認識論各方面，都有共同的一個首要意義，就是：「崇正，必是抑邪」。但反之，「抑邪，不常是崇正」，只有時是崇正而已。根據首要意義，崇正和抑邪，不是兩回事；而是一回事：一於「崇正」。「崇正」的本身，即是抑邪；不是先崇正，而後去抑邪。但「抑邪」的本身，不常是崇正。在邏輯，定是不常如此。在本體論和認識論，抑邪和崇正，不能分離，但仍是以崇正為首先應有的宗旨。醫病的首要宗旨，是恢復健康，次要宗旨，是消除健康的阻礙。聖多瑪斯著作本書的首要宗旨，是「崇正」，並發生「崇正」必生的副作用：即是「抑邪」。猶如光明既長，黑暗必消。非光明，無以除黑暗。非真理無以破邪說。智人天職，首在崇正。抑邪的效果，不招自來。觀察後文，聖多瑪斯曾聲明自己的宗旨，是一竭盡綿薄，闡明公教信仰之真理」，兼收「排除謬說」的效果。但主要宗旨，不是直接批駁謬說。因為，他又聲明說：「廣收諸家謬說，一一批駁，難合理性議程。理由有二：各家謬說，非吾人所熟知，故不能攻其立論之錯誤，各家異教，不信《聖經》；故《聖經》的引據，不能生效。同時，理性的辯證，無力辯明天主的神奧，僅能證明某些真理」。本書宗旨，只是用理性證明這有限的某些真理，兼收批駁異說的副效果。近世版本內駁異大全四字，不一定是本書，古初原有的真題目。聖多瑪斯原書題目大約是「論公教信仰的真理，攻斥錯誤的一部書」。他如《哲學大全》、《駁異大全》等等題目，都是後代編輯者，稍加更改，填補印入書中者。但原書宗旨明載於卷首。惜多視而不見耳。見之者，必欲側重抑邪，便和原著首重崇真的本旨不合。

第二章 本書宗旨

上智之學，美善、高深、利益、樂趣、超越人間一切學術。（上智之學，便是本書內的思想體系及其方法）。

上智美善無比。研究上智，等於取嗜真福。研究愈真切，嗜福愈深厚。故此，（《德訓篇》拾肆，十二）智人說：「真福的人，將以上智為安宅」。

上智高深無比。天主所作萬事萬物，全是根據上智。人上達，相似天主，首要途徑，是研究上智。相似是相親的原因。上智之研究，締結神人的友愛。為此，（《智慧書》捌，十六）說：「上智是人類的無限寶藏。人因實習上智，分享了天主的友愛。」

上智實益無比。「進到長生不死的國家，用上智作門路。上智的情慾，引入永國」。《智》陸，二（十一）

上智樂趣無比。「上智的聚談，不含苦津，上智的同居，不生厭煩，但有喜樂歡欣」。《智》捌，十六）

今從天主的慈愛，領取了勉盡智人任務的信心，著作本書的宗旨，是竭盡全力，顯揚公教信仰所宣證

的真理，排除與之相反的謬說。任務堅鉅。自力微薄，不堪勝任。惟願秉承溪樂流聖人遺言以自勉：「我良心所知，平生畢力，仰對天主，認為應盡的首要任務，是竭盡我的言論和心思，稱頌天主」。（《聖三論》壹，三七）

然則，盡收諸家謬說，一一批駁，難合理性議程。理由有二：諸家謬說，每天褻聖之言，非吾人所熟知。故無力從其謬說出發，提出理由，駁其錯誤。古代聖師曾用此法，提出教外人的前提，駁倒教外人的錯誤；因為古代聖師——今日稱為「教父」，Fathers of The Church（審校者註），自己曾是教外出身，或至少生活交際，往來於教外人眾之間，精通教外事理，故能認識教外人的思想。此已非吾人現代之所能。

次者，教外某些人，不信吾人共信的任何《聖經》。故此吾人不能引據《聖經》，掙取他們的悅服，例如穆罕默德教人——現今的伊斯蘭教，多瑪斯常稱為是「阿拉伯人」（審校者註）及鄉儼教人。（註一）和猶太教人辯論，吾人可以引據《古經》。和異端教人辯論，可以引據《新經》。和新古二經都不信的人，則無經可引。故此需要採用本性的理智。人人知信理智，迫於本性之自然。無奈，本性理智，力量薄弱，不足以證明天主的事理。

吾人僅能用薄弱的理智，考察某些真理，同時用那些真理，排除錯誤，並指明在什麼方式和限度下，理智證明的真理和公教——基督真教信仰的真理，兩相契合。

註一：鄉讎教是鄉野愚民的各種宗教，沒有真正的神學知識，信許多民間流行的鬼神，但不信《聖經》；轉指不認識造物真主，不信《聖經》的各種宗教，不限於鄉村，在許多人日常言談裡，所說的「教外人」，「外教人」或古代所謂的「化外（的野人、愚人、村愚）」，又相似今日所謂的「低級人群」，或「落後人民」，或「下層人民」等等，都有些「鄉讎」的含意。拉丁文：Paganī, Paganismus, Pagani。

第三章 理性的和超越理性的知識

為把各種事物的真理，認識明白，各有各的方法，互不相同。大哲（《道德論》卷一，二章）有句話，鮑也西（《聖三論》章二）也曾稱引，說的甚好：「學術有修養的人，只是在事物本性所允許的範圍內，研究每件事物的真理。」為此，首先必須指明，為把本處提出的真理，研究明白，所能用的方法是什麼？

吾人關於天主，所稱揚的真理有兩種。一種超越人的理智能力，例如天主三位一體。另一種，是本性理智能力所能達到的，例如天主實有，天主惟一，和其他類此的真理。眾位哲人，受本性理智光明的引導，用明證法，證實了許多此類的真理。

至於某些事理，完全超越人類理智的本能，實有於神智之界，這是極顯明的。理由如下：

理智，對於某物，實有所知的知識，全部是以知其物的本體定義，為出發點。根據大哲（《分析學後編》卷二，三章）定論，明證法的出發點，是知事物是什麼。從此可以斷言，理智知某物之定義時，所用的方法，必定也是，對於那某物，知所知其他一切時，所用的方法。本此理由可知，如果人的理智完全認清了某物的本體（定義），那某物的其他一切真理，便無一是超越人的理智能力的；例如石頭或三角，曠

石學，或三角幾何學，先知本體定義。既知定義，便由定義，證知其他，都不是超越人理智能力以上的，吾人只用明證法，就可證明一切。但是，對於天主，吾人不能如此。因為，人的理智，只用本性能力，不足以捉摸天主的本體定義。同時吾人理智，按今生的知識方法，所有一切知識的開端，都是來自覺識——覺識指感官所得的知識（審校者註）。也就是因此，不落歸覺識範圍以內的事物，不能受到吾人理智的領悟，除非在某些限度下，從覺識所知的事物中，搜羅出一些它們的知識。不幸，覺識的知識，導引吾人理智上達，不足以引人，在覺識所知的事物內，看到天主的本體是什麼；因為它們是和原因的能力不相等的效果。（因果能力，不相等時，因果律）由果知因的證明力，導引吾人理智，從覺識的知識，升入神智——指理智的知識（審校者註）的知識，不足以認識天主本體是什麼；僅能認識天主實體存在，即是能知天主是一個有獨立生存的實有物，並且能知天主，為作萬物的第一原始（和原因），必須具備的生存狀況，或與此同類的一些真理。如此說來，足證神界的事理之中，有一些完全超越人理智的能力，另有一些，卻是人類理智所能通達的。

此外，從靈智的品級，也容易看到，同一結論。任何兩者，比較起來，靈智銳敏高明者，明白許多事理，全非另一個驚鈍淺陋者所能領會；例如：粗魯的鄉野愚人，全無力領悟哲學的精深思想。天神的靈智超越人類的靈智，在比例上，尤甚於極優等哲人靈智之超越極粗魯冥頑的鄉野愚人；因為，哲人和愚人，智愚相差，雖然距離甚遠，但種性相同，兩者同屬於人種的種界以內；天神的靈智，超越人智，卻連種的界限，也一並凌駕而上之。

天神，（按因果律，由果知因），為認識天主，所由的效果崇高，勝於人類；天神，是以自己的實

體，為上達以認識天主的憑藉。人上達以認識天主，所由的憑藉，是自己的靈魂，和靈魂覺識所知的事物。天主的實體崇高，既勝於覺識之界，又勝於人的靈魂。天神本性的知識，超越人類靈智。

天主的靈智，超越天神。在比例上，更遠甚於天神之超越人類。因為，天主的靈智，在能力上，和天主的實體相等。也就是因此，天主用自己的靈智，認識自己的實體是什麼，認識的完善無缺；同樣，也認識關於自己，凡靈智所能知的一切事理。天神（天主造的神體），用自己本性的知識，不知天主是什麼，因為天神為認識天主，所依憑的自身實體，也不是和原因的能力，相等的效果。故此，天主關於自己所知的一切真理，不都是天神，用本性知識，所能領悟的。天神之所知，也非人所能都知。

愚人因不能懂哲理而稱哲理為虛妄，是乃狂妄至極。依相同的比例，人類，由於理智不能研究通澈，因而將天主藉天神給人類啟示的那些真理，也盡皆懷疑以為虛妄，也是愚狂過度尤甚。

同樣結論，還可從吾人每日經驗的知識淺陋，顯然證明出來。覺識所知事物的特性，極大多數，皆吾人所不知。覺識所知事物的某些特性，吾人覺識，雖知其有，但理性考究，在許多實例上，考察不出完善的理由來（覺識所知的事物，都是有形之界的）。吾人理智，不足以全知有形，更遠不足以通澈那超越萬物的，崇高至極的（無形）實體了。大哲也有一句名言，和此處的結論，聲氣相同。他在《形上學》卷二（卷一，甲，一章，九十九至三頁右九）曾說：「實有界內，最高的第一實有物，在本性本體上，理至明顯，吾人靈智，對於最高明理，所有的關係和比例，猶如蝙蝠的眼睛之仰視太陽：（視而不見）！」

《聖經》也佐證這項真理：《若伯傳》（拾壹，七）曾說：「你竟想洞曉天主的事跡嗎？你豈要發現全能真主，以至於無所不知嗎？」又說：「請看！天主偉大，勝於吾人知識之所能知！」聖保祿（《格》

一：拾參，九）也說：「吾人所知，不過是一星半點。」

聖奧斯定（《刪正集》卷一，十四章）曾說：摩尼教人，和許多不信《聖經》的外教人，都認為凡是關於天主的人間言論，理性知識所不能考究證實者，都是應受棄絕的邪說。回觀上面所舉出的理由，足證這些外教人的錯誤。理智所不能證明的言論，不立刻就應遭受棄絕。有一些真理，是理智無力證明的。（此處，最基本的條件，是肯定人類有三種境界不同的知識：一是官感的覺識，二是理性的知識，三是超越理性的知識。每一境界、各有各的對象）。

第四章 天主啟示理性的和超越理性的知識

既如上述，故此，神界事理的知識分兩種。一種是理智考究所能達到的。另一種，完全超越人理智的本能。這兩種，都由天主提示給人，命人信從，依理而論，沒有不適宜的（啟示是擬成論句或命題，提出來，昭示於人）。

此處首先應證明以下這個命題：理智考究，足以通達的真理，也適宜由天主啟示給人信從；免得有人誤以為理智可知的真理，既不需要天主默啟，天主卻用超性的默啟，啟示給人，命人信從，乃是枉費了心力。

用反證法，證明：本性真理，如全待理智去考究，則必生三種不適宜的後果：

一、是天主的知識，僅能為少數人所有，極多數人，用理智費力考究，受以下三種原因的阻礙，不能收到發現真理的實效。一是許多人，本性天生的體質和性情，不適於研究學識。他們無拘怎樣專務研究，仍不能上達人類知識的極峰，以認識天主。還有些人，家務累身，經理業務，忙於職守，義務當盡，抽不出空閒時間來靜思考究，故不能登峰造極，認識天主。還有些人懶惰，不肯費出心力，殷勤學術。天主，在人心智以內，栽植了求知的本性嗜慾。雖然如此，仍有人心慵意懶，荒廢學業。何況神學研究，除非努

力用功，精心考究，不能達到真理。為認識理智考究，關於天主，所能考知的真理，有許多別的，必需先備的知識。全部哲學的研究，幾乎都是以認識天主為目的。為此理由，學習哲學的一切部門，最後才應學習形上學，研究神界的事理。形上學研究的材料，都與神學有關。

二、是費時長久。學者費了好長的時期，仍難達到發現上述真理的目的。此種真理高深，非經長期鍛鍊，人的理智不會用理智的方法把握而領悟之。同時，所需要的先備條件眾多，上面方已說明了。加之，人在少年時代，情慾動蕩，心志飄搖不定，不適於認識那樣高深的真理，年老之時，始變聰明博學；參看大哲《物理學》卷七（三章，二四七頁右九）。假設為能認識天主，只有理智的門路一條，人類終將滯留在愚昧無知的深暗中。人為作完人和善人，所需要的知識，是認識天主，能得之者，不但人數稀少，而且費時長久。

三、是真假混雜。吾人靈智，判斷力薄弱，又有（形界）物像的攙雜按擾，為此，人理智考究之中，許多次混雜著錯誤，也就是因此，許多人，在不知明證法的實力時期，對於證明極真確的真理，仍躊躇徘徊於懷疑狀態中；特別是因為他們看見，許多有名的智人儒士，著書或講授，各人各見，聚訟紛紛。許多用明證法，證明瞭的真理之中，有時夾雜著某些錯誤。這些錯誤，沒有明證法的理證，卻只是用某些辯證法，或甚至詭辯法，舉出似是而非的理由，肯定一些結論，有時被人看作是和明證法證實的真理，沒有分別。

為了免除以上這許多困難，必須用信仰的道路，給人類輸送出，神界事物的知識，不但確定無疑，而且真理純粹。

於是，為顧全人類福利天主教仁慈，把那些理智能考究而知的真理，也頒佈於人，命人用信德領取保存；如此，人人得以分享神界事理的知識，容易便當，去疑惑，免錯誤。

本此理由，（聖保祿）《致厄弗所人書》四章，十七節，曾說：「你們已經不是如同外族人，徘徊在自己覺識的虛幻中，有自己的靈智，卻受黑暗的蒙蔽。」《依撒意亞先知》五十四章，十三節，也說：「我安置你所有的子孫，讓他們受上主的訓誨。」

評註：天主教示理性可知的事理：一是補不足，二是去疑惑，三是免遲悞。本書引用《聖經》拉丁通本。譯辭直譯。與各種華語《聖經》稍有出入。本章思想，多與猶太大儒、馬義孟、深相契合。

參看馬氏大作《指迷解惑》，並參看本卷十二章。

第五章 信德的信仰

有些人的意見，認為理智不足以考究而知的那些事理，或許就不應擬出命題來，命人信從。理由是：天主教上智，隨物的本性，配給所需。

為解破上面的意見，本處證明，天主把超越理智的某些事理，擬成命題，命人信從，是必需的。

無人發出心願，用功研究，追求自己預先所不知的任何事物。按本書以下數處的研究所知，天主教上智，照顧人類，引人追求的幸福優美，遠遠超越人的脆弱，在今生所能感受的經驗。（《論萬事》，第一四二章）。故此，應當召喚人的心智，打開心目，仰視遠遠超越吾人理智，在現世，所捉摸不到的某些事物，如此，好能引人發出心願，並且用功研究，追慕那完全超越今生境況的某些事物。並且，這是基督聖教的首要任務，因為它特立獨出，用未來神靈的永福，標榜於世，召勸眾人追求。為此，它的教義，包括極多命題，超越人的覺識。《古經》的舊法，與此不同，提倡有暫時（今世）的禍福報應，也包括人理智考究所不能知的真理及其命題，但為數不多。

依循上面這樣的想法和思路，許多哲人，也處心集慮，證明在覺識所知的事物以上，尚有許多更優美的幸福；專務靈智靜思所需有的美德，或專務身體行動，實踐上，所應有的種種美德，便更能嚐覺到那些

福美有甘飴超絕的神趣；用類此種種理由，引導人戒絕覺識所知事物的慾樂，追慕精神的幸福；明見於大哲《道德論》（卷七，十三章；卷十，一及五章）。

為能對於天主，有更真實的認識，人類需要天主將這樣的真理提出來（擬成命題），召人信從。當我們信天主超越人能想出一切神學知識以上時，只是當那時，我們才算是真正認識了天主；因為，按前面的說明（參看本卷第三章），天主的實體，超越人本性的知識。將一些超越理智的命題，擬成後，提出來，頒佈於人，便能堅定人的意見，使人確信自己認識了，天主是第一實體：超越人能想到的一切事物以上。

從此而生的另一好處，是壓抑人的驕傲。驕傲是錯誤的母親。某些人，自恃聰明高大，認為自己的理智，足以知盡萬物性體的真全，擅自衡量一切，以自己的意見為真理的尺度；認定自己的意見全真，別處不同的意見全錯。為挽救人的心靈，戒絕驕傲，研究真理，謙退撙節；需要天主（在歷史的以往）給人頒佈一些，完全超越人靈智的命題。

還有別的一個好處，可以明見大哲的名論（《道德論》卷十，七章，一一七頁右三二），記載西孟德氏主張「人應知人事，現世人應知現世事。現世的人物，都是有死的」，並以此勸人，將聰明的本能，全用在人間的事物上，故應罷輟神界事物的知識與研究。大哲駁斥西氏說：「人應竭力奮勉，上達不死、不朽的神界的美善。」本此宗旨，在動物論：卷一，五章，大哲說：「關於上級實體，吾人之所實知，雖然只是微乎其微，但這微微的一小點知識，珍貴可愛，值人欣慕愛賞，勝於吾人關於下界實體，所有的一切知識以上！」在《天體和宇宙論》卷二，十二章，大哲還說：「討論天上形體的問題，所能得到的答案，雖然微小，並且不過是疑似的辯證，推測個大概；已經足以引起聽者，極強烈的興趣。」

綜合上述一切，足以明見，知最尊貴事物的知識，不拘如何不美善，卻給靈魂供獻最大的美善。也就是為此理由，雖然人的理智，無力全懂那些超越理智的真理；但至少用信德（或信仰），不拘怎樣，領取保存那些真理（的命題），這點知識，便給人的靈智，增加許多美善。

《聖經》也有名訓，符合上述的宗旨。例如《德訓篇》三章，二十五節說：「許許多多的事物，超越人的知覺，都顯示了給你」。聖保祿《致格林德人》第一書，二章，十至十一節，也說：「天主的許許多事理，未嘗有人知曉，除非天主聖神實有所知：天主卻派遣天主聖神，給吾人啟示了那些真理。」

第六章 輕信或迷信的信仰——論聖蹟的重要

上述一類的真理，非人理智實驗之所能證明。信德，信從這樣的真理，不是輕信，不像似《伯多祿第一書》（壹，十六）所說的：「盲從謠傳的神話。」為什麼呢？

理由如下：超越人智的真理，是天主上智的密秘。天主上智自身，完全明知一切，（在歷史的往代），發顯了慈心，將一些密秘，啟示給眾人。天主上智，用許多適宜的理由，證明瞭自己（降生人間，及在人間的）存在，並且也證明瞭自己的道理和默啟的真實；因為當時，他作出了有目共睹的明顯事蹟，超越全體自然界，本性能力以上；足以傍證那些超越人類本性智力的真理、確實無疑。例如請看，他曾顯聖蹟，治好各種疾病，復活死人，轉動天上形體，改變天文氣象，都是靈奇神妙；並且，更堪稱靈奇的，是他曾用神力的靈感，開明瞭許多人的心智；曾經使愚蠢，癡傻的人，充滿了天主聖神的靈恩，轉瞬間，得到了至高的智慧，和靈巧的口才（啟迪愚頑，改變人心，是奇蹟的至大者）。

許多人觀察上述種種奇蹟，如群鳥奮飛，雲集合一，歸信了基督聖教，不是被迫於刀槍的武力，也不是受了慾樂的誘導，而是誠服於上述奇蹟明證的實效。基督聖教，以信德立教，宣講超人靈智的真理，節止肉體的情慾，勸人看破世俗，輕視現世的萬有一切。奇妙至極的事實，是眾人進教，成群結夥，不但在

昇平年月，平庸的愚人，而且，在教難淫虐之際，無數極上等的哲學家和有學問的人，也進了教。改變世俗的心情，信從超性的教義，是極大的聖蹟，也是天主靈感的顯明功效：引人輕視可見的世物，惟願追求不可見的神恩。這樣的聖蹟，不是突然而來，也不是出於偶然，而是成於天主有計劃的安排。為明證事實確是如此，天主，在多少年代以前，藉眾先知的口訓，預言了自己，將要作成這個極大聖蹟。那些眾先知的經典，明證吾教信仰真實，在吾教人中是大家敬重的《聖經》。

聖保祿《致希伯來人書》，二章，三及四節，曾說：「救世的福音，最初由吾主，宣報於人，繼由聽聆主訓者，發言證實，傳授於吾輩。天主也發顯許多聖蹟和靈蹟並分施天主聖神的各種靈恩，保證福音的真實。」這些話，說中了天主給世人證明教義真實，所用的方法。

世界歸信基督，這個現成的奇蹟，是往代那些聖蹟的確證：明確至極。實效既明陳目前，舊日靈蹟，今日不需要重演。世界被平庸，無知識的人（十二位宗徒），無天主靈奇的聖蹟，引導進步，改變心情，歸信這樣難信的道理，實作這樣艱苦的工作，寄望於這樣高遠的未來：這是比所有一切聖蹟，更為神奇的聖蹟。既有眼前這樣的現實，便不需要重顯往代的聖蹟。雖然如此，天主仍不斷，假手於自己的許多聖人，即連在吾人現代，也發顯許多聖蹟，為保證（吾人）信仰的真實（教會的現實，是一奇妙的聖蹟）。

宣傳錯誤的派系，或教門的人，進行的途徑，正是相反。試看穆罕默德，即可明見。他的教義，標榜（信徒在死後，升天堂，享一些）肉情的慾樂，以此激發人肉體情慾的衝動和願望，引誘人民追隨。今生應守的教規，勢必和來生預許的天福相合：結果是放縱肉情的嗜慾；因為眾人信從以後，立刻也就從惡如流：放縱恣肆。

其教，經典以內，不給人供獻真理的證據；只包含一些平庸淺易的道理，都是人用本性智慧可以知道的。在一些真理之中，攙雜著許多無稽的神話故事，和錯誤至極的教條。

他創教傳教，沒有超性的奇蹟，但聲張自己受天主派遣，率領武力強橫的軍隊，來攻克人民。武功的奇蹟，乃虐王和匪徒所能兼有，何足以證明誰有天主的使命。惟有只天主能作到的有形可見的工作，足以是天主靈感或默啟的證據。發顯有形可見的超性聖蹟，始能證明某某真理的明師，受到了天主無形的靈感或默啟。

最初信從他的人，不是精通神學，熟習人間和神界諸事的智人或哲士，反之，都是些沒有受過教育，滯流在曠野中的游牧民族，對於天主（《聖經》）的道理，茫茫然，全無所知；日常生活，常與禽獸同群，兇殘放縱，跡近畜牲，仰仗人多勢眾，軍力強暴，逼迫許多人，信從了自己的教規和法律。

此外，往代的眾聖先知，受天主默啟，發表了的口訓中，沒有一點，足以佐證他的教義，反之，他的經典，好像都是抄襲《新約》和《舊約》的一些資料，模仿偽造，改竄，編造神話故事。人如審察他的經典（《可蘭》），便知事實顯然如此。為此理由，他出奸詐的詭計，不准許新舊二約的《聖經》諸書，在其教內流傳，免人因閱讀《聖經》真理，而訐責他立言的荒謬。從此可見，信仰他的教義，乃是輕信。

評註：本章後半段，「宣傳錯誤的派系云云」好像可能是後人仿照《論萬事》第二十七，六十五，九十七章；及

《論奧理》，第八十三章，而編製的偽作，擴張，竄補了原文。他處所提甚少，且有根據，不用極比級的申斥；並且和別的同類派系一齊提出，連某些錯誤的教友，也公平列出。此處卻單提一教，不指出根據，和本章命題無補益，和前後兩章上下文沒有連貫；用的語調和神情，不合多瑪斯的品性和習慣，也不合方才在首兩章聲明瞭的本書宗旨；在體裁的結構上，和上下文比較，失去了慣有的短小簡練，平衡和勻整；並且弄巧反拙，減低了本章宗旨論究聖蹟重要的一致性；首尾不一貫；這是多瑪斯筆下，所絕對未嘗有過的！故此可能是抄手在反阿拉伯空氣的壓迫之下，偽作而加入了原文，至少不是不可疑的。

第七章 信德信仰的真理與理性證明的真理

上述，基督真教信仰的那些真理，超越人理智的能力和容量。同時，人的理智，本性秉賦的一些知識，也是真理。這兩種真理，雖然超性和本性，互有天壤之別，但彼此不能是互相衝突的。理由如下：

本性秉賦於理智的那些真理，真確至極，人人共知；甚以至於連設想它們是錯誤，也是不可能的。信德所堅持的信條，既有天主明確的保證，人則也不能相信它們是錯誤的。只有錯誤（的論句）能和真理（的論句），發生衝突，顯然明見於它兩者的定義，審而察之，即可確知無疑。果然如此，信德所信仰的真理，和理智所知的那些原理，彼此互相衝突，則是不可能的。

再進一步講，人間的老師，除非口是心非，心內的知識便包含口授的知識。他將己心內的一部分知識口授於學生，引導學生領悟在心中。天主垂訓世人，不會口是而心非，說謊話騙人。但須知天主是吾人本性的創造者，故此，吾人本性天生固有的秉賦，都是天主造生吾人本性時，所賦與的。有些本性明知的原理（不待學習，不待理證，是人人共知的：人隨事體察，觸物感通，突然曉悟，宛似生而知之）。這些自然原理的知識，是天主賦與吾人本性的一種秉賦；並且同時是天主上智所包含的一部分（人所知的一切真理，勿分本性和超性，都是天主上智的一部分。天主的上智，是一個，不能自相衝突。故此，人心內本

性所知的自然原理，和天主啟示的信德道理，不能互相衝突）。如此說來，可以斷言：凡不拘什麼道理，如果是違犯自然本性的原理，便是違犯天主的上智；故此，不能是從天主來的（啟示）。依同理可知：信德從天主的啟示所領取保持的信條，不會和本性自然的知識，發生衝突。

還有一個（心理方面的理由），吾人靈智，受到衝突的理由來束縛，（解釋不開，便困於疑團），無法在追求真理的思路上前進（天主造生吾人的宗旨，是引導吾人認識真理，天主不會同時又阻擋吾人認識真理）。今假設。天主給吾人心中，灌輸許多互相衝突的知識，那便等於說，天主阻擋吾人心智認識真理。這樣的事，不能是從天主來的。

再加一個理由：本性不變，則本性秉賦所有一切要素或特性，也便不會變。互相衝突的意見或信念，不會同時並存於同一心智內。（灌輸衝突的信念，破壞本性秉賦必備的自然真理，必先破壞或改變人的本性。天主，造物真主，只能造生保存本性，不肯破壞或改變）。故此，天主不給人灌輸任何意見或信念，而與人性自然的知識互相衝突。

也就是因此，大宗徒（羅：拾，八）嘗說，「天主的聖言，離人不遠，離你甚近，就在你的心內，並在你的口中。這也便是吾人所宣講的信德之言！」（道不遠人）有些人，因為信德的道理，超越理智，竟認為信德道理是相反理性。殊不知那是不可能的。

聖奧斯定有一句權威名論，和本處的結論，意思相合。他在《創世紀字解》卷二，十八章曾說過這樣一句話：「（本性自然的）真理所揭曉的定論，絕對不會相反《聖經》：既不會相反《古經》，又不會相反經；新經。」。

從上述一切，明明可以歸結出以下這個定理：凡是相反信德道理的言論，都不是從自然原理中，依正確的論式，所能推演出來的結論。自然原理，是本性顯明，不證自明，人本性秉賦，人人共知的第一原理（即是最高公理）。相反信德的理論，既然不是從這樣的公理，依正確論式，所能推出的結論，故此沒有明證法的效力，只不過是（一些辯證法，所能推辯出來的），或然性的理論（近似真理，但不必定是真的）；或甚至不過是一些詭辯法，（巧辯欺人）的偽論。如此想來，為破解它們引起的疑難（用辯證法），尚能在某些餘剩的地方（註一），找到適宜的理由。

註一：《辯證法》指亞里斯多德邏輯學的一部書，西名 *Libri Topiconum*，其中列舉許多「地方」，指示上中下三名辭構成三段論法時，中辭的種類和範疇，也就是中辭所指理由的「出處」。每個「地方」裡，包括某某種類的許多中辭和理由，可以用來證明某某結論。人在辯論時，可以按「地方」去找尋中辭和理由。

第八章 人的理智與信德的信仰

看到這裡也須注意，覺識所知的事物，是人類理智，知識的開端，在自身包含著某些擬似天主的痕跡，例如他們是有生存或存在的，並且是美善的。這些痕跡，頗不完善，全不足以聲明天主的本體。效果相似原因，但程度不同，有些效果，不完全相似原因。

只有在來世，親眼看見天主本性實體的人，才能把信德的真理，知得極清楚明白。故此，在現世、為認識信德的真理，人的理智，應抱持的態度如下，僅能從覺識中，搜羅某些真實相似的特點，用來比擬信德的真理；不足以發生明證法的效力，既不能證明奧理，又不能引人洞見真理的本體。用這樣微弱無似的比擬法，去思考信德的真理，人能鍛煉自己的心智，這是為人有用的；只是慎勿啟發傲心，妄想證明奧理，或洞曉奧理的真全。比擬法，是有益的，因為從前者所說，足以明見，討論至高無上的事物，思考所得的知識，雖然微小，薄弱，能觀察到某些美妙，便是大快人心的！（回看第五章末段）

聖師溪樂流的權威名論，和本處的定理，意思相合。他在《聖三論》卷二，十章，談論到此類的真理，說出了以下這樣的幾句話：「汝其講求斯理！信以始之！迅以追之！恆以繼之，無間勿歇。雖我知汝或將不至，但必有進境，是吾樂也。所求乃無限，虔敬從事！雖無時或得，前進不停，乃實益也。神智至

高無上，真理廣大無限，非人智所能窮而盡之。故彼幽邃隱密，慎勿置身深入。無限深奧之所，切勿埋頭沉溺。欲窮無窮之理，豈非驕狂？？知奧理之不可窮究，乃真知也，願汝識之！」

第九章 全書綱領和議程

諸如上述，足以明見，智人本旨，乃是研究神學的兩種真理，並應駁斥謬說。因為謬說和真理，互相衝突。一種真理，是理智考究能知的；另一種，卻超越理智全副的能力。神界真理分兩種，不是分自天主方面。天主是單純而惟一的真理；卻是分自吾人知識方面。吾人知識，為能認識神界的種種真理，所用的方法不同；和那些真理，發生關係，也有許多不同的形式。

為能明白認識，第一種真理，應採用明證法的論式——英文為 *Demonstrative argument*，指的是推論證明（審校者註），展開議論，證明己方，說服對方。

但為表彰，第二種真理，沒有明證法的論式和理由，可以採用；故智人立意，不應想用理由，說服對方；但可找些理由，解破對方提出的理由。對方的理由和信德的真理，互相衝突。本性自然的真理，按前者已有的證明，不能和信德的真理，互相衝突。（回看第七章）足見對方的真理，不是本性自然的真理（這樣的議程，不是明證法，而是反證法）。

為說服對方，有一個特立獨出的方法，就是援引《聖經》的權威，因為天主顯許多聖蹟，保證了《聖經》可信。除非有天主的啟示，吾人不信超越人理智的命題，這個方法有獨特的效力。

但為表彰這樣的真理，也有一些和真理，近似的理由，應採用過來，雖然無益於說服對方，但足以鍛煉信眾，勸慰他們，安撫他們的疑懼。這些理由不充足，不但不能說服對方，反而更要助長對方謬說的固執，惹他們認為我們，竟為了這樣薄弱的理由，就輕易信從吾人所謂的信德真理。但是（話又說回去），這些近真的理由，對外雖無益，對內卻有益，故應採用。（這些理由，有辯證法的效力）

茲依照上面指定的方法進行，首先盡力，將第一種真理，講解清楚，舉出明證法確然的，和辯證法或然的，種種理由，引據眾位聖人和哲人的遺著，證實真理，說服對方。這第一種的真理，都是信德所稱述，理智考究所能知的。

然後，按著由淺及深的程式，進一步講解超越理智的，那第二種真理：解破對方的理論，並盡天主所肯賞賜，用所有辯證法或然的理由，並用各種權威的證據，講明信德的奧理（這是本書第四卷討論的材料）。

如此，為用理智的方法，追求人理智的考究，關於天主，所能證明的那第一種真理，進行起來，分以下三個階段：

第一段 首應研究天主，依其自身本體，是否如何（這一段是本書第一卷）。

第二段 研究世界萬物的起源：是由天主造生（這一段，是本書第二卷）。

第三段 研究世界萬物的歸宿：是歸向造物者，天主：以天主為目的（和至善）（這第三段，是本書第三卷）。

在第一段，未開始以前，先應研究如何證明天主存在。研究這一點，是本書全部研究工作，必需具備

的基礎。缺少了這個基礎，全部討論天主的神學研究，將如空中樓閣，無法建立起來。無根基的樓房，豈能不傾覆？

存在： 生存的實有

第十章 天主的存在與不證自明（一）

為證明天主存在，費思想，找尋理由，有人認為這或許是多餘的。因為，他們主張「天主存在」（這一命題），是自身明顯的，甚至於和它衝突的論句，是不可設想的。如此說來，「天主存在」，這個命題，不能是明證法可以證出的結論。他們認為有以下這些理由：

辭理一明，句意立明的論句，謂之自身明顯的論句。例如：既知「整體」和「部份」這兩個名辭的辭理（意義），便立刻知道「一物的整體大於自己的部分」：這樣的論句是不證自明的公理。我們所說的：「天主存在」，這個命題，正是這樣一個自身明顯的論句。因為「天主」這個名辭，依其名理，指示「至高無上的實體，再高不堪設想」。人，一聽天主的名字，便在靈智——理智（The intellect）（審校者註）裡，形成這樣的思想。根據這樣的思想，至少在心智裡，人不能不想「天主必定存在」，不但只存在在心智——心智指理智（審校者註）以內（思想裡），而且必定存在於實有界；因為，既存在於心智內，又存在於實有界的物體，更高於那只存在於心智內的事物。按名理的必然，沒有任何物體，更高於天主。從此可見，「天主存在」是一個自身明顯的論句。從名理的實義中，便可明明看到「天主必定存在」。

再進一層說，人能設想：「有某實體存在，它的不存在是不堪設想的」。這樣的實體，顯然高於「人

可設想不存在的實體」。假設天主是「人可以設想不存在的實體」，人便能設想有比天主更高的實體。這是不可能的，因為是相反名理的。那麼，結論只得是：「天主存在」，是自身明顯，不需證明的。

此外，還有一個理由，就是：一個名辭，自作主辭和賓辭的論句，都是自身極顯明的論句。例如「人是人」。或者是說：主辭定義內，包括賓辭的論句，也都是如此。例如「人是動物」（這樣的論句傳達分析性的判斷）。

按下面（第二十二章），將有的證明，天主的生存——此指天主之本質與其存在等同（審校者註），乃是天主的性體。「天主的性體，是什麼？」（*gott's grund ess*）和「天主有無生存？」（*An ist*）兩個問題，有同一的答案。這是天主本體內，各種特點以上，最突出的一個特點。如此說來，吾人一說「天主是有生存的」，這裡的賓辭「生存」，和主辭「天主」，是相同的，或至少是包括在主辭的定義以內（有生存，則必有存在）。如此想來，「天主存在」是不證自明的。

再加一個理由，本性自然顯明的事物，是自身直接可知的；用不著考察、研究或理證。「天主存在」是本性自然顯明的：是人人人本性共知的，因為人本性天生的自然願望，是追求天主。按下面（卷三，第二十五章），將有的證明，人生的最後目的，是結合天主。故此，「天主存在」，是自身顯明的一件事（不需要證明）。

還有一點：眾理可知之所以然，必是自身顯明的公理。天主，正是如此。故此，天主存在，必是如此。因為，如同太陽的光亮，是萬物可見的所以然，天主的光明，是萬理顯明的所以然。吾人因天主的光照，曉悟眾理，猶如眼睛，因太陽的光照，看見萬象。天主的神光，是萬理可知的原因。在天主以內，有

至高無上，至大無外的神智光明。故此，天主存在，必是自身顯明的一條公理：不需要再用理由來證明。

從上述一切，及其他類似的前提，有些人推出了結論，認為「天主存在」，事情本身顯明，反對之論，已非人心之所能設想（參看真理問題辯論集：第十題，十二節）。

這樣的意見，不能成立。理由詳見下章。

評註：參考聖安山（一三四——一九九）著《獨論集》（共七十九章）一章和四章；《加論集》，二章至三章，討論天主存在，本體自明的推證法。聖奧斯定《演講集》，《講辭》六九，三號：天主的存在，顯明易知，人無私慾蒙蔽，均能思而見之。

第十一章 天主的存在與不證自明（二）

上述意見的來源如下：

一部分來自習慣。人人有生之初，從最早的時期，就習慣耳聽口呼天主聖名。習慣成自然：彷彿是第二天性；特別那從有生之初，就養成的老習慣，有和天性相同的效力。為此，人心從孩童時期，浸潤濡染吸收而養成的信念，堅持固執，認為當然真實，竟和本性自然，和自身顯明的公理（在心理的作用上），沒有分別了。

一部分來自混亂。「自身顯明」分兩種，不可混亂。但有人將兩者，混為一談，故此陷入錯誤。有些真理，是絕對自身顯明。另有一些真理，卻是相對的自身顯明：即是對於吾人是顯明的。「天主存在」，固然，是一條絕對自身顯明的真理，因為，在天主的本身本體，天主自身之所是，乃是自己的生存。這樣的顯明，是客觀的顯明；但對於我們，主觀方面，相對說來，卻不是顯明的：因為，天主本體自身是什麼？不是吾人心智所能接觸的：故無適當的知識和定義。猶如「一物自比，整體大於部分」。事理本身，是絕對顯明的，但對於不知「整體」二字，是什麼意思的人，必定仍是不顯明的。也就是因此，產生以下這樣的事實：對於本身顯明至極的事理，吾人靈智竟茫然不知，好似夜梟，仰對太陽。大哲曾出此言，見

於《形上學》卷二（卷一，甲，二章，九九三頁右）。

第一條理由，一知「天主」二字的名理，立刻便知「天主存在」，並不是必然的。一因，連承認天主存在的人，也不都知「天主是至高無上，再無更高者堪人設想」。古代有許多人，曾說「這個世界乃是天主」。縱令審察，達瑪森（聖師，Damascene）給天主二字，指出的那些解釋，也找不到「天主」二字，必有「至高無上」的意義。

再者，縱令眾人都用「天主」二字，指示「至高無上更高者不可設想」的意義，名理雖然高大，但在萬物的自然界和實有界，仍不見得，必須有這樣的一個實體存在。

肯定事物和肯定名理，需要用同樣的方式。

吾人心智以內，思念天主二字所指的名理。從此，生出的結論，不過只是「天主存在」，這句話的意義，也存在於吾人心智以內；受吾人的思念。本此想法，「至上存在」，也不過只是存在於吾人心智以內，不必是存在於心外實有之界。如此仍無妨有人主張天主不存在。不承認「至上實體，存在於自然界」的人，無妨設想，在心際或實際現有的任何實體以上，尚能有更高的實體。承認自然界，實有那至上實體存在的人，便無理由再作這樣的設想。換言簡譯此段如下：

「想天主的名理，故想天主存在」這（個「故」字構成的複句），不是必然真實的，假設是必然的，「想天主的名理，必想天主的存在，故天主存在（於思想以外的實有界）」，仍不是必然的。同樣，「想天主，故想至上」，不是必然的。假設是必然的，「想天主，必想至上，故此，至上存在（於思想以外的實有界）」，仍不是必然的。「想至上存在」不足以保證「至上真實存在」。「既承認至上真實存在，又

想在至上以上，又有更高的至上」，這是自相矛盾的。「不承認至上存在，同時想在至上以上，尚有更高的至上」，便沒有自相矛盾之處。為證明「天主存在」，只「想天主至上」不夠，還必需另有理由。

對方的第二條理由，擬成命題，說：「假設天主不存在是可以設想的，那麼天主以上有某更高的實體，也便是可以設想的。」這是對方的大前提，也不是必然的。因為任何某物，它可以被人設想不存在的理由，不必是來自它自己生存方面的不完善，或不確實；它本身的生存，依它本體的實際，是顯明至極的，例如天主；但那個理由，能是來自吾人智力方面的薄弱。吾人的智力不足以直見天主的本體；但能直見天主造生的效果，故能從天主的效果，推測而知天主。這樣，由效果推知原因的知識方法，正是理智推理的論證法。為知天主的存在，吾人需要採取理智的論證法，來加以證明（只思想「天主的存在」的名理，是無用的）。

對方的第三條理由，因此，也不能成立。「物之整體大於其部分」，這樣的公理，為知道「整體」是什麼的人，才是自身顯明的（為不知道的人，一點也不明顯）。依此相同的比例，既然天主的本體——「本體」指的是本質（審校者註）乃是天主的生存——「生存」即存在（審校者註），有生存，則必有存在；那麼，為明見天主本體的人，「天主存在」這個論句，是自身顯明至極的。但是為現世的吾人，完全不是顯明的，因為吾人（在現世）無力明見天主的本體（在未知其本體以前，先應知其存在）。為知天主存在，吾人所必經的門路，不是直見天主自身，而是繞道於天主的效果：由效果推知原因。

第四條理由，也容易破解。「人本性自然追慕天主，故人本性自然認識天主」。這樣的前提，在字面以外，暗含著一個重要條件，需要留神注意：「人本性自然用什麼途徑追慕天主，則人本性自然使用什麼

途徑認識天主」。追慕和認識，所用的途徑應是相同的。這個條件，不可忘掉。準此而論，請注意：人追慕天主，不是直接追慕天主的本體，而是先追求人本性自然的生活幸福。這樣的幸福，不是天主本體的至善，僅僅不過是那個至善的擬似或肖像。以愛肖像之愛為途徑，藉以愛及本體，同樣，人本性自然認識天主，也不必須是直知天主自身的本體，而是只知天主的肖像：這個肖像或擬似的特點，兼含在天主的效果中。故此，吾人必需先考察天主的效果，在其中，（原本始終，反復思索），發現天主的肖像或模樣，然後用模樣所呈現的特點，作思想的出發點，用理智推證的方法，逐步推究，達到最後的結論，因以認識天主本體（按圖畫的花樣去找尋樣本）。

第五條理由，也容易解破。天主，固然，是萬物可知的原因；但這個定理，不過是說，天主用他的灌輸能力，將我們所有的一切知識，產生在我們心智以內。凡吾人所有的知識，都是以天主的灌輸，為原因：是天主的效果。但因此，不可誤認天主，是萬物可知的，先備前提，或知識的先備要素，因而主張：欲知萬物，必先知天主；猶如說，欲知低級概念或結論，必先明知最高概念或不證自明的公理。這是與事實不合的：因為事實上，人知萬物時，不先知天主。天主是知識的原因，不是知識內含的公理；故不是直觀可見的對象。

評註：人的知識能力及萬物可知之理，都是天主造生的。但人直觀面前，只見萬物並領悟物理，卻見不到天主。下察物理而上溯物理本原：反觀內省，下學而上達，始能推知有流則不能無源。流可見，源不可見。

第十二章 天主的存在與不能證明

另一方面，有些別的人，抱持和上述的主張，相衝突的意見，但結論也是說，證明「天主存在」的努力，都是徒勞無益。前提卻不相同，因為他們認為「天主存在」，不是吾人用理智的方法，可以證實的，僅可仰賴天主啟示，用信德的信心去接受。

他們的動機，是因為某些人，為證明天主存在，所提出的一些理由，力量薄弱。有一些哲學家，先指明天主的本體和生存相同，（然後用這個作前提），進而引出「天主存在」的必然。這樣的論證法，（實不健全），能供給話柄，給上面那派人，用去證明自己的意見正確。所謂「天主的本體和生存相同」的這句話，等於是說：對於天主說話，「存在與否」和「是什麼」，兩個問題，是一個問題，共有一個答案。但是理智的方法，找不出「天主是什麼」的答案；無力證明天主的性體（即是本體），故此，也找不出「天主存在與否」的答案，無力證明天主存在。這樣的思想，似乎不是沒有道理（參看猶太哲人馬義孟，Maimonide，《指迷解惑》卷一，六十三命題）。

再者，根據大哲的明證法規則（《分析學後編》卷二，九章，九三頁右）為證明「物之存在與否」，需要採用物名的名理作出發點和前提。又按大哲定論，物名所指的名理，乃是物的性體定義；指示物的本

性本體是什麼。見於《形上學》卷四，七章（一一二頁左二三至二四）。為證明某物存在，先應確知它的本體定義——本體定義即本質定義（審校者註）。缺少了天主的本體或性體的知識，便再也找不到用什麼門路，去證明天主存在。

明證法所用的原理，是先決要素。它們知識的來源，出自覺識。覺識，即是覺性器官的知識，只知形下事物，明證於大哲，《分析學後編》卷一，十八章（八一頁左三八）。凡是超越各種覺識及其所能覺知的事物以上的任何命題，為此，都似乎是無法證明的。「天主存在」正是這樣的命題之一；故此是無法證明的。

上述的意見錯誤，吾人可證自許多方面：一證自明證法的技術。它教人由效果證知原因。二證自百科體系：假設沒有可知的實體，超越覺識，便在物理學以上，不能再有別的學術，詳見大哲《形上學》卷四，三章（一〇五左一八）。三證自哲學研究：歷史上，許多人曾努力證明「天主存在」。四證自大宗徒傳授的真理：「人因天主已作成的工作，用靈智領悟，並明見天主無形可見的諸般事理。」（《羅》壹，二十）。

「天主以內，性體和生存相同」，這個前提，並不足以證實對方的意見。這裡的「生存」，指示天主自立存在，在自身以內，所有的生存。這樣的神性生存，和神性本體一樣，是什麼樣的，乃吾人所不知。但不指示吾人靈智，構成「天主存在」這個命題時，所指的「存在」，或「生存」。給天主，作賓辭的「存在」二字，不指示天主本體以內的生存。在這樣的意義下，「天主存在」，是一個可以證明的論句。吾人的心智，為許多明證性的理由所迫，進而形成這樣的論句，肯定「天主存在」。（參看第一章註五：

生存和存在不同)。

在證明「天主存在」的論式中，不可依對方第二條理由，採用天主的本體，或性體之定義，在前提裡，作理由或作中辭。但應用「效果」作中辭（按因果律），遵守證明原因時，所用的「事證法」——*Demonstration qua*，如下所言，按因果律（審校者註）。從天主所作出的事物，採取出「天主」二字的名理來，進而證明，並稱呼「萬物的第一原因」為「天主」。

天主所有一切名稱，都與天主所作出的效果有關；或來自除去效果中原因之所不宜有，或定自原因和效果必有的關係。吾人給天主命名時，所採用的辦法，主要就是這兩個。

從此可以明見，雖然天主超越覺識，及覺識所知一切，但是天主的許多效果，是覺識可知的。明證法（按因果律），為證明「天主存在」，所用的出發點和前提，便是取源於這些效果。如此說來，連在超越覺識的事物上，吾人知識的來源，也是在覺識以內。

第十三章 天主的存在與理性的證明：生存之源： 「萬有真原」

既已說明了，證明天主存在的努力，不是枉費功夫，現應進一步，列舉眾位哲士及公教明師，證明天主存在，用過的種種理由。

首先舉出亞里斯多德證明天主存在，所用的理由及論式。從變動方面出發，有兩條路線：第一條路線步驟如下：（這裡的「動」專指物質的變動！）

凡是一物之動，都是被動於他物。

覺識明知有物在動，例如太陽。故此是被動於另一物。那另一物，或動，或不動。它如果不動，結論已成：必須肯定有一不動的主動者。吾人稱之為天主。

它如果動，故被動於另一主動者。故此，或上溯進至無窮，或終止於某一不動的主動者。但不可上溯無窮。故此必須肯定有一物不動，並是第一主動者。此即天主。

以上這個論式，包含兩個命題，尚需分別證明。一是：「凡物之動者，皆被動於他物」。二是：「主

動被動的系統上，不可上溯無窮」（注意：在這裡，「動」是物質界地方的移動及各種物理化學內所有的變動之公名，不指心靈中精神的動作）。

大哲證明第一命題，用三個論式：

第一論式如下：假設某物自動，它必有自動的因素，在自身以內。否則，顯然是被動於他物。它還必須是第一被動者：自己用自己，作自己動的理由和方法，不是用自己的一部分，移動另另一部分，猶如動物，用腳移動，走路。這樣的動，不是整體自動，而是整體被動於自身的某一部分，並是一部分被動於另一部分。（參看《物理學》卷七，一章，二四一頁，右二四）它還必須可以分成許多部分，並且有已分的一部分。按《物理學》卷六（四章，二三四頁右十）證明瞭：凡是動的物體，都可以分成許多部分。

根據以上這些基本的定則，展開議論如下：

既已肯定，自動的物體，是第一被動者，故此結論必是：它的任何一部分靜止時，它的整體，必隨著靜止。因為，假設一部分靜止時，另一部分不靜止，它整體自身，便不能復是第一被動者；卻是不靜止的那一部分，在另一部分靜止時，才真是第一被動者。

但是須知，隨他物之靜止，而靜止的物體，無一是自動的物體；因為，隨他物之靜止而靜止的物體，也必定是隨他物之動而動；如此，便不復是自動。

如此想來，足見凡是動，都是被動於他物。

或者能有人設難說：既然肯定了某物自動，不能又說它有某部分靜止。按亞維新（Avicenna），無正當理由，曾說：物體內，某部分的動或靜，只是附帶的動或靜。這兩處的責難，都無善於前面的論式。因

為原論的力量，在乎以下這一點，就是：如果有某實體自己，用自己，直接運動自己，不是用自己的部分，那麼，它的動，便是自動，不是被動於任何外物。反之，可分成許多部分的實體，它的動和它的生存，必須仰賴自身應具備的部分；如此，它便也不能自己，用自己，直接運動自己；換言譯之，它不是自己的第一被動者。為奠定原議結論的真實，故此不需要在前提裡，絕對肯定，自動物體的某部分真在靜止著；所需要者，僅是下面這假設句，應是真實的：「假設其部分是靜止的，其整體必也隨著靜止」。在這樣的假設句裡，前項的論句，縱令是不可能的；全個複句，仍能是真實的。（因為前項和後項，實有引句和隨句間，應有的引隨關係）。例如：「假設人是驢，人便是無理智的（畜牲）」這個假設句，是真的（雖然它的引句和隨句分開，絕對來說，都是錯誤的）。

第二論式：用歸納法（參看《物理學》卷八，四章，二五四頁右），議程如下：附帶的動（受外物附帶，外物動，則被帶而動），不是自動。因為是隨外物之動而動。被外來武力強迫而動，顯然，也不是自動。被內在的本性激發而動，也不是自動。例如動物走路，吾人明知它們是被動於靈魂——動物僅有靈魂沒有靈魂（審校者註）。無生物，率性而動，輕者上升，重者下降，也不是自動；而是被動於產生其物性的原因，或被動於去掉阻礙的原因（例如水 flowing 下，是被動於疏通河道的水利工程）。

凡是物體的動（都是變動），不外上述數類：或附帶變動，或自身變動。自身變動或動於（外來的）迫力，或動於（內在的）本性。動於本性者，或動於自己（的靈魂），例如動物，或不動於自己，例如火煙上升，水流下。凡此一切變動，都是被動而動。故此說，凡是物體變動，都是被動於他物。

第三論式，（用演繹法，從定義出發），（《物理學》卷八，五章，二五七頁），議程如下：

在同一觀點之下，無任何物的生存境況，同時是現實，又是潛能；同時是盈極：（盈滿至極），又是虧虛：（虧乏，空虛）。凡是變動的物體，針對其變動，確切而言，它的生存境況是潛能和虧虛，不是現實和盈極。理由在於變動的定義。《物理學》卷三，一章（二一頁左）定義如下：

變動是潛能物體，在潛能中，生存境況的現實（變動是虧虛物體，在虧虛中，生存境況的現實）。潛能物體，在潛能境況中，生存的現實，針對其潛能境況發言，謂之變動。

被動物體都是潛能中的物體。發動的，或是說，主動的物體（發出動力，推動或變動他物），都是現實盈極中的物體。因為凡是物體，發出動力，變動他物，所發出的動作，都是以自己生存現實的盈極，為根據（現實生存盈極的物體，在盈極的境況中，能力的實現，（針對其盈極境況立意），謂之發動（也叫作主動，施動，或動作。例如火燒、冷凍、刀砍）。

根據這些定義想去，足以明見，在同一變動的觀點之下，一個物體，總不同時，既被動又發動。這樣的結論，也就等於說：無物自動。動者，都是被動（刀不自動砍物，更不自動砍自己）。

說到這裡，須知柏拉圖（《費德祿對話集：論靈魂》二四段，二四七頁，丙欄），主張凡是發動者，都是被動而動，所說的「動」字，意義比亞里斯多德寬廣。亞里斯多德用「動」字的狹義，專指「潛能物體，在潛能中，生存境況的現實」。這樣的動，只是形體之類，和那些可以分成許多部分的事物之類的動，證於《物理學》卷六（四章，二三四頁右十）。這類的動，都是物質力量的動。

按柏拉圖用法，自動的物體，固然是動的，但不是形體。他用「動」字，指示不拘什麼或那一類的動作。根據這樣的意義，連靈智的知識、思想、意見、懂理等等，也是「動」的一種。亞里斯多德《靈魂

論》卷三（七章，四三一頁左六），也提到了這樣的說法。本著這樣的意思，柏拉圖嘗說：第一主動者，是自動的，因為它有靈智和意志，它有自知、自愛或自願等等的動作。（它是主動萬物的天主）。這裡「自己動自己」，是「自己知自己」，「自己愛自己」之類的動作之公名。這樣的主張和想法，在適當的角度下看去，和亞里斯多德的想法，並不是不相容的。或依柏拉圖，證出第一主動者，說它是自動的；或按亞里斯多德，證出第一主動者，說它是不動的；兩種說法，名辭不同，但在意思上，完全沒有分別。（第一主動者，是主宰並推動萬物的天主，和「上帝」的意思相近）。

然後，大哲證明第二命題，就是：「在主動和被動的系統上，不可上溯無窮」，也用了三個理由。第一個理由（《物理學》卷七，一章，二四一頁右二四）論式如下（用反證法的議程）：

假設在主動和被動的系統上，上溯遞進，進至無窮，那麼，這個無限長的系統中，必定有無限多的形體。因為按前面（《物理學》卷六，四章，二三四頁右十）已有的證明，凡是被動的物體，都是有形的物體，和可分的事物。

同時，凡是被動而動的形體，當它發動之時，也是被動的。故此，當一個形體動時，全系統內，那無限多的形體，同時都在動。（那裡有動的歷程，那裡便有時間。時間是動的歷程，各小階段，前以繼後的度量）。

然須注意：一個形體，既是有限的，動時所經歷的時間，也必是有限的（不是永遠的）；那麼，全系統內那無限多的形體（和前面那一個形體，同時都在動，並且是），在一個有限的時間內，發生了無限長的動之歷程。這是不可能的。

故此，最前面大前提的假設，「主動和被動的系統，上溯無窮」是不可能的。

證明「無限多形體，在有限時間內，發生動的歷程，是不可能的」，大哲（《物理學》卷七，一章，二四十一頁右）提出了下面這樣的理由：

發動和被動的兩個形體，必須同時並在。詳察各種的變動，歸納起來，就足以證明此點。然則，許多形體，同時並在，非相連或相接不可。既然在那全個系統內，無限多的發動者和被動者，都是形體，同時並存起來，相連或相接，必定形成一個被動者；並且是無限大。如此說來，乃是主張一個無限大的形體，在有限的時間內，發生動的歷程。這是不可能的，證自《物理學》卷六（七章，二十三頁右）。

第二個理由，（《物理學》卷八，五章，二五六頁左）為證明同一結論，論式如下：

許多發動者和被動者，按秩序和品級，排成系統，遞級相動，以上動下。在這樣的系統中，去掉第一發動者或它停止發動時，其餘一切各級物體，必定不再發動，也不再被動：因為，第一發動者，是其餘一切變動的原因。這是必然的。

但今假設，這樣的系統，遞級上溯，至於無窮無限，結果乃是沒有任何發動者，是最後的第一發動者：系統諸級之中，只有低級中級：沒有最高的第一級，作為開端的原始。各級發動者，都是中級的：被動而動。既無第一發動者，故此，所餘各個中級發動者，都無從被動而動。如此說來，世界之內，便無物會動了：都須是靜止的（這顯然不是事實）。

第三個理由，（《物理學》同上）同一論式，秩序顛倒，從上級開始。議程如下：

被動而動，如同工具，除非有一主動者，動用工具，工具無力自動。今請假設，在主動和被動的系統

上，上溯無窮，永無止境，凡是各級的發動者，都是被動而動，如同工具，沒有任何發動者，是最初發動的主動者。所以，無物會動了（因為假設了沒有第一主動者，工具則不會自動）。

亞里斯多德證明「第一不動的發動者存在」，所用的第一條路線，包含的兩個先決命題，需要證明，上面都證明清楚了（故此，第一不動的發動者，是存在的。它就是天主）。

第二條路線（仍從變動方面出發，並用反證法），議程如下（華蒂岡多瑪斯親筆殘篇始於此）：

假設「凡是發動者，都是被動而動（沒有所謂，不被動的，第一發動者）」。這個論句；或本身是真的，或偶然是真的？如果是偶然真，便不是必然真；因為凡是偶然真，都不是必然真。故此「無一發動者，是被動而動」，便是可能的了。進一步說：發動者，如不被動，便不會發動，按對方的主張，這是對的。故此，可能無一物被動而動：因為，如果沒有任何發動者來發動，便不會有任何物被動而動。這個可能，是前面假設的前提，必然生出的結論。但這正是亞里斯多德認為是不可能的。（《物理學》卷八，一章，二五〇頁右）他主張「（宇宙間）有某時期沒有變動，（萬化生生的變動），是不可能的」。這是他證明了的定理（他主張變化運動的長流，是永遠的。宇宙和物質也都是永遠的：無始無終）。

從此可見，第一個（可能句），原來不是可能的。這樣說去，當初的那個命題，「凡是發動者，都是被動於他物而動」也就不是偶然真的了：因為從假而偶然的論句裡，推引不出假而不可能的論句來（這是「有態論句」的一個邏輯定理）。

（但它既不是偶然真，又不是必然真。故此，總不是真的。詳見下文）

用另一個理由，申說前論：假設兩物（甲、乙），連合存在於第三物（丁），是偶然的連合，（不是

性體本然的連合)，同時兩者之一（例如乙），無另一個，存在於另某處（例如戊），那麼，便很可能那另一個（即是甲）沒有這一個（即是乙），也可以存在於另某處（例如己）。舉例說明：假設白色和音樂同時並在於蘇格拉底，音樂無白色存在於柏拉圖，那麼，便很可能，白色無音樂，存在於另某人。換言譯之：假設蘇格拉底，是位面色發白的音樂家，同時柏拉圖是面色不白的音樂家，那麼，便可斷定，很可能，有第三人，是一個白人，但不是音樂家。

照上面的定理和比例，假設：發動者和被動者，偶然連合並在於某個主體，被動者，無發動者，卻存在於另某個主體；那麼，便很可能，在某個主體，有發動者，而無被動者。換言譯之，假設某個主體，偶然同時是發動者和被動者：偶然被動而動；同時有另某主體，是被動者，而不是發動者；那麼，便很可能，有某主體是發動者，而不是被動者（這就是說能有某主體，是不被動的發動者。但對方否認這一點；故此也便不能肯定：「凡是發動者，都是被動而動（這個自己的命題）」，是偶然真實的」）。

方才說，（很可能，有某主體是不被動的發動者，等於說在此某主體，可能有發動者，卻無被動者）因為另某主體中，有被動者，卻無發動者。相反這個論式的人，不得在抗議裡，說：它兩者，（雖不在同一主體，但仍舊在變動上，被動者仰賴發動者）：兩相依賴。這個抗議無效，因為它兩者，（既是分在兩主體內，不拘怎樣兩相依賴，它兩者的連合）是偶然的連合，不是自身本然的連合（自身本然的連合是必然的，不是偶然的）。

「凡是發動者，都是被動而動」（這個命題，不是偶然的真實命題，上面已經證明瞭。下面討論，它能不能是本然的真實命題），議程如下：（本然也就是必然）

茲假設上述那個命題，是一個本然的真實命題，仍同樣生出不可能或不適宜的結果。理由如下：發動者被動時，所受到的變動，和它發動時，所產生的變動，兩個變動，或是同動相動，或是不同動相動：是同種，或不是同種。

先假設是同動相動：用同一種類的變動，發動者被動而動，那麼，必須是，例如：在某品質上，自己先被動變質，而後發動變質；改變另某物的同一品質（被燒熱而發火，去燒熱他物）；又例如先被醫治而恢復自己的健康，然後發出醫治力，去恢復另某主體的同一健康；又例如先被教，學會某某學術，然後施教，將同一學術教給別人。在「自己被自己變動，然後來變動自己」的假設之下，自己同動相動，是不可能的，因為施教者，有所教的學術，這是必然的。受教學習時卻必然的，是尚無那個學術；自教自學，在此同一學術上說話，等於說：自己同一主體，有那同一知識，同時卻又沒有：自相矛盾如此，故是不可能的。

現在進一步，假設：「凡是發動者，都是被動而動，是用種類不同的變動，彼此相動」。例如：先被動改變地方，然後發動改變品質；或例如：先被動長大體量，然後發動，轉移地方，或其他類此的異動相動。這個前提的假設，所必生的結論（站在對方的立場看去），也是不適宜的；因為自然界，變動的種類，不是無限多，而是有限的；上溯而推，不能推至無窮，推到盡頭，還是要有最後的發動者，是第一發動者，他自力發動，不再被動於他物。

或者有人要說：在反射自動的假設之下，整個系統，循環相動，將所有各種各類的變動；異種相交，結成系統；遞相變動，始末相交；周而復始；循環不已；例如：被動變質，發動變位，被動變量，發動變

質；又轉回去；被動變位，發動變量。換言順序譯之：被動變量而發動變質，被動變質而發動變位。然後又轉回去，被動變位而發動變量（被動變量又發動變質。被動變質又發動變位；如此循環無已）。在此假設之下，所生的結果，同於上面所說的「同動相動」：必致「同動自動」，分別祇是本處的自動，是經過循環；間接自動。上面卻是直接的自動。勿論直接間接，同動自動，是「有無同真」，等於「是非相混」。在本質上，同樣是不可能（自己將自己之所無，給與自己。豈有此理？見上文）。

歸納各種可能的假設，都生出不可能或不適宜的結果，故此最後結論，只贖吾人必須主張：有某第一原因，發動萬物，而自不被動於任何外物。

另一問題，需要解答。第一發動者，不被動於另一外物。既然如此它卻仍不必是完全不動的。亞里斯多德在證明瞭第一發動者，不被動於外物以後，又進一步推論，假設以下兩個可能：

第一個可能：第一發動者，是完全靜止不動的。在此假設真實之下，原來追求的結論，便算得到了：有一個不被動的發動者。

第二個可能：第一發動者（不是完全不動的，它雖不被動於外物），卻仍能被動於自己。有人認為這是很可能的。因為，能施於外者，必先能施於己。既能發動以動外物，必先能發動以動自己。極廣泛的本體定律：自體的本然，先有於外交的偶然。依此而論，在被動者的系統中，第一被動者，是自身被動於自己，不是被動於外物。既能被動於外物，必更能被動於自己的本體。這樣的推論，似甚合理。但仍有同樣不良的後果，解答如下：

不可以主張，自動者，自己被動於自己，是全體被動於全體，因為這樣的主張，必生出上面已經談過

了的種種不合理的結果，例如有某人同時又施教，又受教；在其他種種變動中，也要有類似的情形。並且，要有某某主體的生存境況，同時是現實，又是潛能；是盈極，又是虧虛；因為發動者，就其發出動作而言，是一生存現實盈極的物體，被動者，卻是一潛能中的物體（如此，盈虧相混，便是有無相混。違犯了矛盾律）。

既不可以說它是全體發動以變動自己的全體，故此，只好說，它的一部分發動，另一部分被動。如此說去，所得結論同前：就是有某主體是不被動的發動者（一部分不被動）。

循著同樣的思路想去，不可以說它的兩部分被動；俾能一部分被動於另一部分；兩部分交互被動。這是沒有道理的，也不可說一部分自動，並發動以變動另一部分；也不可說整體發動，變動一部分；也不可說一部分發動，變動全體。這各種說法，都要生出前面提過了、不適宜的結論：就是一物，根據同種的變動，同時又發動，又被動；同時是在現實中，又在潛能中；甚而至於整體自動是用自己的部分，而不是先用自己，直接動自己。這都是荒謬的（參看《物理學》卷八，五章）。

歸納一切，最後的結論只賸這一個可以說：就是：自動的主體必須有兩部分，一部分不被動，但發動，以變動另一部分。在我們現處的世界，這樣的主體是動物。它們的靈魂（泛指生魂、覺魂、靈魂），是發動的部分（形體是被動的部分）。

但因動物的靈魂，雖然本身不被動附帶著，卻隨形體之動而動（仍不合於第一發動者必備的條件），為此，亞里斯多德更進一步證明，在第一自動者以內，發動的那一部分，既不本體被動，又不附物被動。動物的靈魂，本體不被動，附著在能死能腐化的形體，必定隨著形體的變動而受到影響；故此是附物被

動。但是有些自動的形體，沒有能死能腐化的形體。因為，能死能腐化的自動者，必須上溯被動於某一最高的永遠發動者：它是形體，並且是不死不腐化的。它的內在發動者，既不本體被動，也不附物被動。從此說來，必然的結論是：有某自動者：它的內在發動者，既不本體被動，又不附物被動。它是第一天體。

根據亞里斯多德的主張，「(宇宙間)有一永遠的自動者」是必然的。因為，依他的基本的假設和定論，(宇宙間)變動的長流是永遠的。有生死變化的自動者——動物——世代相傳，生生不息，也是永遠的。但請注意：這「生生不息」的原因，不會是它們之中的任何一個，或某些個；因為沒有一個是永遠的；也不會是全體合在一齊：一因它們是無限之多；二因它們新舊代興，不是同時並存。歸納一切，只贖一個結論：就是必須有一個永遠的自動者，作下界各種自動者，生生不息，永世相傳的原因。它是形體。它內在的發動者，既不本體被動，又不附物被動。它是第一天體(最高的第一層天)。

還有一個事實，足以證明同一結論，那是我們用眼可以看到的，就是：在自動的主體中，有時被動，而發生動的新現象，其原因不是它內在發動者的自動，而是受附帶物的影響，例如受影響於消化了的食物(藥品、酒等等)，或空氣的變化(天氣、空氣、香氣、毒氣)等等。為了這種種附帶物的變動，那些自動體以內的發動者、被動，便是所謂「附帶被動」。從這樣的事實，可以取得一個定理，就是：發動者或本體被動，或附物被動的自動體，不永遠被動(自動體是動物。它內在的發動者是它的靈魂，或心臟。靈魂或心臟，被動而動的下級動物，不永遠被動，以產生永遠變動的長流)。但是，第一自動體，永遠被動，這是必然的，否則，(宇宙間)便不能有「生生不息，永遠變動的長流」。第一自動體，被動而動，產生的永動，是(宇宙間)各種變動，所由發生的原因。此即第一天體。

如此推論到最後，結論乃是：第一自動體，永遠被動而動，自身以內的發動者，既不本體被動，又不附物被動（宇宙間，生生不息，有死有壞的各種動物，以此永遠長生的大動物，為「世代永傳」的原因。這個大動物：是最高的第一層天體：它的永遠長動，也是被動而動。天體是圓球形的，依亞里斯多德時代天文學的計算，有五十多或甚至七十多層：一層比一層高，重重圍繞著地球：或覆蓋著地球。那第一層天，永遠被動而動，是被動於更高的原因。這個原因是什麼？下文詳示。此處暫且解答一個小難題）：

方才說，下級諸層天體，都是自動體。它們內在的發動者，發出永遠不停的運動。同時，按百家的定論，自己仍受到所謂的「附物被動」。方才又說，附物被動的發動者，所在的自動體，不永遠被動，是定理。這樣說來，似是前後自相矛盾。為解破這個難題只須理會到，永遠長動的發動者，在自動體內，附物被動，不是自己本身受自己本層天體的變動，而是自己本層的天體被動於更高的天體，發生運動；自己也便隨著運動：這樣的「附物被動」，是間接的，不是自身直接的；故與自身的永動不止，沒有妨害（不相矛盾）。（親筆終於此）。

說到這裡，請記得，亞里斯多德在《形上學》（卷十一，七章，一七二頁右），更進一步，研究推論：從這個是自動體內一部分的發動者出發，推演出另一和形體絕異而分離的發動者：它不是任何「自動體」的內在部分，它是永遠的發動者：它全不被動：它即是天主。推論的經過和次第如下：

凡是自動體的被動，都是因為自己的愛慾有所追求。為此理由，可知在那某一自動體內發動的那一部分之被動，也必定是因為自己的愛慾有所追求。愛慾的感動，是一種被動而動：被動於對象的吸引。愛慾的對象，發出吸引力，所發出的動，卻完全是不被動的動。它這樣的動力，高於被動的愛慾（高於有愛慾

的自動體，並且必是在自動體以外存在的。它的美好可愛，受各級天體和自動體的愛慕和追求）。這樣的發動者，是最高的、絕離的、完全不動的、第一發動者。根據上面的推論，「它是存在的（實有的）」，乃是一個必然的結論。這樣的發動者，就是天主。

編察上述所有諸條論式，可見都犯著兩個弱點。第一點是前提裡主張，（宇宙間）變動的長流，是永遠的。這一點，公教人大眾認為是錯誤的。第二點，是前提裡主張有第一被動者，即是第一層（最高的）天體，是一個有內在動力的自動體；因此必須說，它是一個有靈魂的形體（即是一個大動物）。這一點，也是許多人所不肯的。

答覆第一點，需要聲明：誠然，證明天主存在，最有效的路線，是在前提裡，肯定「宇宙新生」，不是像亞里斯多德那樣，肯定「宇宙永遠」。因為從宇宙永遠的主張，去推證「天主存在」，便似乎是理路有欠明顯。反之，假設宇宙和變動（不是永遠、無始無終的），而是新生的，在時間裡、新出生之時，曾有一個始點，在這樣的假設之下，思路平明，結論必然，步驟如下

無任何物，自己將自己從潛能引入現實，從虧虛充實盈極，或從無生存引入有生存，或簡言之，從無入有。本此原理，可以斷定一個定理，就是：凡是新生的物體，必須從一個造生新物的原因，領取自己生存的開始。根據這個定理再進一步，宇宙及變動，既是新生的，有生存的開始；故此，結論必須肯定，有一個原因造生宇宙，並創始其中的變動。

答覆第二點，如果第一發動者，不是一個由內在動力（因愛慾有所追求），被動而動的自動體，它便必須直接被動於完全不動的（第一發動者）。這樣的假設，是不能成立。本此理由，亞里斯多德在所推

出的結論裡，也是用或字分接著兩個可能：或立刻推證出，「絕離的、不動的、第一發動者」，或先推證出一個「被動而動的自動者」（即是第一層天體：在這假設之下它是一個有靈魂的動物），然後，從它那裡，再上進一步，推到最後的，「絕離的——separated，指脫離物質（審校者註）、不動的、第一發動者」（照此說來，難題就解除了。不承認第一層天，是有靈魂的大動物；也不能因而否認第一發動者、天主的存在）。參考亞里斯多德《物理學》卷八，五章（二五八右一左四）。

第三條路線

在所著《形上學》卷二（卷一，甲，二章，九九四頁左一），大哲採取另一條路線，從因果律出發，展開議論證明，在原因的系統上，不能上溯無窮；由果推因，必須推到一個第一原因為止。這個第一原因，也就是我們所說的天主。這個路線的步驟如下：

在所有一總原因，按品級和次序，排成的系統上，第一原因，是中級原因的原因；中級原因，是末級原因的原因。換言譯之：末級原因是中級原因的效果。中級原因，是第一原因的效果。中級原因，或有一個，或有許多。果無因不生。去因必去果。故此，去第一原因，必再無中級原因（足以仍是原因）。但由果推因，逐級上溯而推，推至無窮、無限，永無止境，則是沒有任何原因，是第一原因。故此，中間各級所有一切原因，都被取消。這顯然是錯誤的。故此，必須肯定有一原因，是第一原因。它就是天主。

第四條路線

搜集亞里斯多德的言論，也可以找到一個理由，從生存程度及真理程度出發，證明真理程度最高的實體，乃是生存程度最高的實體。詳見所著《形上學》，卷二（卷一，甲，一章，九十九十三頁右三十）；

並且證明，（實有界）有某真理程度最高的實體，詳見《形上學》，卷四（卷三、四章；一〇八頁右三七）。這條路線的主要步驟如下：

比較物之實體，一個假，另一個更假，這是我們人人有眼具見的事實。從此可以斷言：那同樣兩物，必定是一個真，一個更真。這樣，事物間真假程度的比較，根據它們和真理程度最高，並且絕對純真的實體，距離的遠近。用這個最高實體，為無上的標準。沒有一個最高的標準，下層各級程度的高低，便無從比較釐訂。從這些理由，往上更進一步推究，便可得到一個結論，斷定，（實有界）有一個實體存在，它的真理程度，至高無上，它的生存程度，也是至高無上。這樣的實體，吾人稱之為天主（參看第一章註六）。

第五條路線

為證明這樣的結論，達瑪森（Damascene）、聖師（《正信本義》〔*De Fide orthodoxa*〕卷一，三章；希臘教父文庫：卷九十四，七九六欄），舉出了另一個理由。大註解家（亞維羅，Avicenna，《物理學》卷二：註解，第七十五），也曾指出了這個理由：從「萬物的統治」出發，路線的步驟如下：

互相衝突，互不合諧的許多物體，趨向調合一致，組成統一的陣容，品級不亂，秩序井然，共同追求全體的公益，和固定的一個目的；或常是如此，或許多次是如此。有這樣的事實，而無統治萬物的主宰，是不可能的。萬物的總體及每一個，都是從共同的主宰，領取本性所需的，及所能有的一切秉賦，始能如此配合起來，追求固定的目的。

但宇宙間，實有上述這樣的事實，是我們有眼俱見的。性情萬殊的各種事物，趨向調合一致，陣容統

一，秩序井然，不是罕見的，也不是偶然的；而是常常如此，或（至少）大部分是如此。

故此，必須有一個實體，用上智的計劃，配給所需，佈置秩序，照顧指引，統制宇宙（作萬物的主宰）。這樣的實體，吾人稱之為天主。

評註：合觀第十三章及十五章，思路明顯，結論真確，從傳統邏輯和數理邏輯，（符號邏輯），兩方面去觀察，推證的步驟、嚴明、整齊而完備；全守邏輯的規則：沒有漏洞，沒有破綻，沒有錯誤。本體論（即是生存論：或形上的實有論、或存在論、或實體論），和認識論方面、形上理智、和形下覺識（官感知覺的知識），分別判然；所以一切，也沒有任何錯誤。物理學方面，在實驗的科學方法裡，常識幼稚，但不是錯誤。天文學方面，日動地止，是形下覺識所明見的主觀現象，不是錯覺，而是自然的主觀現象，固然在另一觀點看去，不合於客觀上，地動日靜，地繞日運行的事實。然而宇宙間，有「變動」的事實，卻是真理。分析變動的事實，足以證出不被動的第一發動者。它不是最高的、有形質的第一層天體，而是高於諸層形天的神體：生存自立，純粹精一，盈極無限；無始無終，是萬物生存的真原；無以名之，強名之曰「天主」。和「上天、天帝、上帝、天地神明、皇天上帝、造物者」等等古代許多民族典籍內不少見的同類名辭，意義頗相近似。真實相同與否，因為典籍殘缺，定義不明，考據家、訓詁家、歷史家、意見頗不一致；數百年來，反復辯難，仍無定論。關於中華典籍，漢學家的意見，更是異說紛紜，莫衷一是。思想問題的解決，不可專靠文物的考據和訓詁，主要還須仰藉理性的推證。本章足資借鏡。參看第十五和十六章；並和二十七章相比較（參考卷二《論萬物》章六——二十二）。

第十四章 否定法（消除法）

證明瞭有某第一實體，吾人稱之為天主；按第九章末段原定的計劃，現應研究這個實體的特性，及其生存情況。

為進行研究天主的實體，主要應用的方法，是消除法（即是否定法）——*via remotionis*（審校者註）。天主的實體，超越吾人靈智，所能接觸而知的一切性理和形式。祂是無限無量的。如此，吾人無力領悟、肯定的、積極的、天主是什麼。但我們有一些否定的、消極的知識，知道天主不是什麼。從祂的名下，消除祂所不能有的賓辭，我們能消除的越多，對於祂的認識，也便越真確密切。

否定法和肯定法正相反。用肯定法去認識每個事物，是觀察它和外物所有的積極分別；發現的異點越全備，所得的知識也就越完善。在我們認識定義的事物中，考察它們是什麼，首先看它們屬於什麼類——*genus*（審校者註），用它們類性區分，認識它們在公名所指的意義下，公共的說，是什麼。然後，加添種別——*specific difference*（審校者註）的區分，將它們和同類下，別的各种事物，一一分開，分別清楚而完全；如此，便得到完善而全備的知識，積極認識事物的實體。

但在研究天主的實體之時，吾人不能領略任何類名所指的公性，是什麼；並且，用積極的、肯定的、

種別區分，也不能領略祂和別的事物，所有的分別；為此肯定法不能生效；必須用否定法。指出消極的、否定的、種別區分，藉以領悟祂不是什麼，並以此對於祂的實體，得到一些知識。

將積極的、肯定的區分，給類公名加添上去，逐一將範圍縮小，將類名所指的事物，歸入最狹小的種內，將它和許多別種事物分開，分別的越周全，定義也就越圓滿，指示物的實體，也更切近真理。

消極的、否定的區分，也是將一個的範圍，由另一個收縮為狹小，產生將一物和眾物分開的效用；和肯定的區分，相彷彿。例如：既說「天主不是附性」，因此便把天主和所有一切附性，都分開了。然後，在加一句，既說「天主不是形體」，因此，便在實體的總類中，將天主實體和某些實體，也分開了。如此，按分類法的系統、品級和秩序，數盡了這樣的否定的區分，說盡了天主所不是的一切：將天主所不能有的賓辭，一一否定，完全消除淨盡。認識祂和其他萬物的分別，那時，對於祂的實體，便有了本義允當的知識。這樣的知識，雖然是正確的，但不是盡善盡美的。因為這樣的否定性的知識，不知道實體本身以內，積極是什麼。

故此，用否定法，進行研究，以認識天主，首先從上面（前章）已證明的結論中，採取一個原理；就是：「天主，完全不是被動的。」天主，不被動而動，不變動，不變化，沒有生死變化。這個大原理，是認識天主實體的出發點。

《聖經》的證據，也可以引來，保證上面的原理真實。

《瑪辣基亞先知》三章，六節，說：「我是天主，我不變動」，《雅各伯書信》一章，十七節：「在祂以內，沒有變化。」《申命紀》二十三章；十九節：「天主不是像人那樣變化無常。」（參看下面第三

十章）。

評註：語言的語系，用類名和種別名，指定種名的定義，代表物類的類系。類下分種，用二分法，根據一個種別特徵的有無，將一類分成互相矛盾的兩種：例如動物分有理性和無理性。有理性的動物是人。無理性的動物是禽獸。「有理性的」，是肯定的種別名；指示積極的種別特徵。「無理性的」，是否定的種別名；指示消極的種別特徵。動物是積極的類名。假設用禽獸作類名，將禽獸分成有翼和無翼。有翼的叫作鳥類。無翼的叫作獸類；那麼，將禽獸之類和人類相比較，禽獸是一否定類名。人類是一肯定類名。類名種名種別名都用否定名辭，而傳達某物的定義時，所得的知識，便全是否定的知識。這樣的定義法，和知識的方法，是否定法；乃是消除法；也就是數理邏輯中，類系演算，所用的減法。用知某物所不是，而知其所是，並確定其生存情況和條件等等。這樣的知識是否定的，只能知某物不是什麼；但有許多積極的含義：含蘊著本體必有的某些特性，並含蘊著生存行動必備的某些條件。例如：為不是附性，某某物體必須有自立的生存。天主不是附性。故此，天主必有自立的生存。用否定法，建立起來的神學，是否定的神學。人在現世，依理性知識的本性限制，為認識天主，只能有否定的神學：只知天主不是什麼，不知祂是什麼。然而話有說回去，否定的神學知識，有肯定的含蘊：故有積極的價值。用人類理性的言語，談論天主，應用的基本方法，是否定法。參閱下面第三十章。

永遠： 生存的現實

第十五章 永遠與生存

從上面的原理，更進一步推論，足以明見天主是永遠的。理由如下：

凡是有始或有終的事物，都是因變動或變化而受始生，或受終止。但是天主，卻是完全不受變動或變化的；前章已經證明瞭這一點。故此，祂是永遠的：無始無終的。

按《物理學》卷四（十一章、二十一頁右；，明白的定義，時間非他，乃是變動的段數。（變動的歷程，分許多段落，每一段落，都有始有終。段落多少的數目，或計算，便是時間）。本此定義，只有那些有變動的事物，才有時間長短的度數。參考大註解家《物理學》，註解十一。但是，按前面（第十三及一四章）已有的證明，天主是完全沒有變動（的可能）；故此，不受時間長短的度量。依同理，在天主自身以內，沒有時間先後、或早晚、快慢等等之可言，故此，祂的生存，不是先無後有，也不是先有後無；並且，在祂的生存上，不能有承前啟後，或新舊代興之類的時代變遷，（例如晝夜陰晴、季節、世紀、時期、盛衰等等現象），因為凡此一切，設無時間，都是不堪設想，並且是沒有意義的。為此種種理由，天主是無始無終的，自己生存（無量壽的）整體，合聚兼備；永遠的真義，正是在乎此（這裡及本書多處所稱引的「大註解家」指阿拉伯大哲亞維羅）。

假設天主的生存，曾是先無而後有，便是被某主體引導，從無入有。這某主體，不是天主自己，因為天主還沒有生存，尚無生存的物體，無力發出任何動作。它如果是天主以外的另一實體，它便在天主未生以前已有生存；在生存上早於天主；它便是天主的原因，天主是它的效果。這是不可能的，因為按（第十章）已有的證明，天主是第一原因，不會是效果。故此，祂的生存是沒有始生之時的；從此推想，足見天主的生存，也是無時會終止的；因為從無始的長期、永遠已有生存的物體，自身也有永遠長生的本能。故此（根據祂的本能）祂是永遠的。

再加一個較長的理由：宇宙間，有些物體的生存，是能有能無的，即是有生死變化和腐朽的。這是吾人有眼俱見的事實。凡是能有能無的事物，都有原因；因為，它本身有無兩可，對於兩端是無適無莫的。那麼，如果它領受了生存，將生存歸為已有，必定是領自某某原因。但由果推因，不能推至無窮；前面（第十三章），用亞里斯多德的理由，已經證明瞭這一點。故此，必須肯定有某實體，它的生存是必然的（不是或然的，即不是或有或無，有無兩可的）。說到這裡，請分析「必然」的意義，可知：凡是必然的實體，或在自身以外，另有自己必然生存的原因；或是沒有，而自身是必然的；全靠自身，不靠外物。如果沒有，結論已得。如果有，仍按因果律，由果推因，不能上推無止；故此，必須止於最後原因；並肯定它是第一必然的實體；它專靠自己就有必然的生存，是「自身必然」的。它就是天主。因為按前面已有的說明，天主是第一原因。參看第十三章。凡是自身必然的實體，都是永遠的。天主既是自身必然的實體，故此，是永遠的。

亞里斯多德《物理學》卷八，一章（二五一頁右一），從時間的永遠，推證出了變動的永遠；又從變

動的永遠，證出了動因的永遠。動因，在此處指示某實體是變動的原因，發出動力，促成物體變化。天主是第一動因。因為他是第一發動的實體；故此，也是永遠的。

（公教人，大多數不贊成）亞里斯多德，「時間永遠」「變動永遠」的意見。但是，否定了他的這些意見，仍不能否認他的結論，因為仍有理由，足以證明同一結論；論式如下：

如果，（宇宙間）變動的長流，不是永遠的，必有開始之時，並且是從某發動者的創始，發啟以後，才開始。凡是開始者，必有開創者，使之開始。開始者，始於開創者。由開始者，上推開創者，或推至無窮，或止於最後一個。推至無窮，是不可能的。故須止於最後一個創始者，他創始萬物，不受創始於任何物（這也就是我們所謂的天主）。

《聖經》上有天主的明證，保證這個結論的真實：《聖詠》（壹零壹，十三）「主！你卻長存不去，以至於永遠。」又《聖詠》（壹零壹，二十八）也說：「你卻依然如故，永久如一，你的壽數，永不衰老。」

評註：「永遠」二字，指示「無始無終，生存盈極的現實」：不是時間的長久，而是主宰時間，並且超越時間的。參看下面第六十六章。圓周輪轉，有運動，故有時間。但中心點在軸心的正中：常靜不動：主宰圓轉的時間：面臨時間的每一頃刻，對於古往今來，都是面臨現前。

單純：生存的精一

第十六章 純現實、純盈極

天主，既是永遠的，便不能有尚待實現的潛能，或尚待充實的虧虛。

天主的生存境況，不含潛能與虧虛。凡生存境況，包含潛能與虧虛的實體，根據它所有的潛能性和虧虛程度而論，都是可能沒有生存的。因為它那樣的實體，有得生存的可能，故此也有失掉生存的可能。有生存的可能，故此，也有不生存的可能。但是，天主，根據自己的本體，沒有不生存的可能，因為祂是永遠的。故此，在天主以內，對於生存，不包含任何程度的潛能性或虧虛。

生存境況分兩個。一是潛能與虧虛，一是現實與盈極。單論個體，時而潛能，時而現實，時而虧虛，時而盈極的物體，在時間上，都是先是潛能與虧虛，後是現實與盈極。雖然如此，但泛論一切物體，絕對的說，現實和盈極，先於潛能與虧虛，因為潛能與虧虛，無力自動，引自己入於現實和盈極的境況，必須被動於生存現已充實盈極的某某原因。故此，凡是對於生存，含有若干程度的潛能或虧虛的實體，都有某某實體，在自己以前，先有了生存的現實；簡言之：含有潛能的實體，都生於某某原因。今請回憶，天主是第一實體，又是第一原因；前者均已證明；故此，在自己以內，沒有任何潛能或虧虛的夾雜（祂是純現實和純盈極）。

再者，本體是必然生存的物體，絕對不可能有可能性的生存，因為本體必然生存的物體，沒有另一物體作自己生存的原因。有可能性生存的物體，卻都有原因。能有能無者，不自有自無，都另有原因，促之使有，或促之使無。上面已有證明（回看前章）。天主的生存，是本體必然的生存；故此絕對不是有無兩可的生存。為此，在祂的實體內，找不到任何一點潛能或虧虛。

再者，每個物體，發出動作，都是以自己現實盈極的生存為根據。生存現實尚不盈極無缺的物體，不是用自己的整體，發出動作；而是用自己的某某部分（能力或器官）。這樣的物體，自己直接，不是自己動作的、第一發動者和主體。因為它的動作，不是本體動作，而是從另一主體，分賦而來的動作：依靠那另一主體，作自己動作的原因。天主，是本體動作的第一發動者。故此不含任何潛能性的攙雜。天主是純現實，是純盈極（盈極便是盈滿至極）。

此外，每個物體，本性生來，充其生存現實的盈極程度，發出現實動作（去變動外物）；依同樣的比列，也是充潛能和虧虛的容量，受變動於外物；因為，變動，依其定義，是潛能物體，在潛能中，生存境況的現實；即是實現潛能，充實虧虛的進行，正在進行中的境況之現實；它用其潛能和虧虛的容受力，受動於外物。然則，天主，按上文已有的證明，完全沒有受動的可能，也是完全不受變化的。故此，祂沒有絲毫的受動潛能；沒有絲毫虧虛的容量或容受力。

還有一個理由如下：宇宙間，有某物體，它的生存境況，出無入有之時，是從潛能和虧虛的階段出發，進入現實盈極的階段；這是吾人有眼俱見的事實。那樣的物體，無力自動從潛能的階段，轉移到現實的階段，因為當它在潛能階段中的時候，它還沒有生存的現實，因此還沒有發動的能力。故此，必須預先

另有現實生存的發動者，來催動它，將它由潛能的階段，引入現實的階段。再如此往上推究，如果那個發動者，也是由潛能進入現實的一個物體，便也必須肯定，在它以前，先有又一個原因，來引它進入現實。這樣往上推究，不能推至無窮，永無止境。故此，必須肯定，推到最後，有某實體，它的生存條件，只是現實和盈極，在任何程度和方式之下，全不包含任何潛能與虧虛。它純是生存現實盈極的實體。這正是吾人所謂的天主（故此，天主的實體，及其生存條件以內，完全沒有被動的潛能，也沒有任何被充實的虧虛）。

評註：盈滿至極，簡稱盈極。直指形下。轉指形上。和虧虛相對。盈極分程度高低。盈極程度越高，虧虛程度便越低。盈虛消長，互成反比例。純盈極，至高無上，至真至實至善。純虧虛，缺乏真實和美善，也缺乏到極點。盈極是現實：現前充實。虧虛是潛能：空虛的容量有受到充實的可能。

第十七章 物質、純潛能、純虧虛

從此，也可以明見天主不是物質：

因為物質，是潛能的物體（天主卻是純粹現實毫無潛能的物體）。

再者，物質不是動作的因素；因此，根據大哲（《物理學》卷二，七章，一九八頁左二五），物質不得是作物的原因；無力創作或製作。按上面已有的說明，天主卻正是創作萬物的原因，並且是（至高無上的）第一原因。

再加一個理由。在前提裡主張，推原本始萬物的第一原因是物質的人，在結論裡，必須稱認自然界萬物的存在，都是偶然的。大哲亞里斯多德證明瞭他們的意見錯誤。詳見《物理學》卷二（八章，一九八頁右至一九九右）。假設天主是萬物的物質原因，祂既是第一原因；故此（萬物的第一原因，是物質原因），那麼，結論將是：萬物的存在，都是偶然的（這個結論，是錯誤的，故前提是錯誤的）。

再者，物質，除非受改變和變動，不會是任何現實物體的原因（彷彿是食料，質料之類）。既然按（第十三章）已有的證明，天主不會受變動；故此，無任何方式之下，萬物能用天主作自己的物質原料。公教信仰，宣證這個結論的真實。聲明天主造生萬物是從無中生，不是用自己的實體作物質原料，從物

質中造生。

在這一點上，足見狄南德 (David of Dinant) 意見的荒謬狂妄。他竟敢主張，天主和第一物質，沒有分別。他（在前提裡）根據的理由如下：

（他用反證法進行第一步）先假設天主和物質有分別；然後逐步往下推：既有分別，故各有分異因素。實體以內加上分異因素，便組成兩個成分，合構的一個物體。故此（物質的實體是組合的），天主的實體也是組合的。這都是錯誤的：因為天主的實體是單純的（物質、在第一物質內，也是單純的）。不能有其他分異因素的混雜。既無分異因素，可以分辨，故此兩者相同：天主就是物質（物質就是天主）。

狄南德理論錯誤的原因，是他沒有認識分別的相對和絕對。按《形上學》卷十（九章，一五四頁三十），所有的定論，相對的分別，屬於關係的範疇，相關的兩端，因有某某分異因素，彼此發生分別的關係；同時異中有同：兩端在互同之點上，也有互同的因素。例如同類之下，分別出許多種。同類各種，為能彼此分別，必須在互同因素上，加種別的互異因素。這樣的分別，是相對的分別；和絕對的分別，不可相混。相對分別，是異中有同，同中有異。

絕對分別，卻是異中無同。絕無互同之點。兩物，本體完全不同，在本體以上，不應再找尋分異因素。例如：兩物不同，不但同類不同種，而且種不同、類也不同，各自都無共同的類要素，作自己性體的成分；定義裡面，也不包含共同的類名。兩者如此，既是本體不同，故無分異因素再加之需要。

天主和物質的分別，就是這樣絕對的分別。天主是純現實，純盈極；物質是純潛能，純虧虛。這裡所說的物質，是就第一物質而言。天主和第一物質，互有絕對的分別，沒有任何互同之處。故無類同因素和種別因素，兩者的組合。

第十八章 實體單純精一：純生存

前面已證的一切作前提，足以推出另一結論，就是：天主以內，無任何組合。天主是單純的：純粹精一的。

理由是：因為在每個組合而成的物體中，必須有盈極和虧虛兩個因素。盈極是現實圓滿。虧虛是虧乏、空虛，是有容受力的潛能。兩個或許多成份，不能合成一個物體，除非在此物體中，有某一個成份是盈極（成分），另一個是虧虛：組成盈虛配偶的合一：構成絕對統一的一個本體。否則，假設兩個成分，都是盈極物體，不能結合成一體，僅能不過好像是繩網，膠黏，或群體團結之類，構不成本體的統一。縱令如此，連在這樣無本體統一的結合中，那些結合的單位，或分子，對於那全體的結合，仍有潛能對現實，和虧虛對盈極的關係：因為它們未結合以前，先有結合的可能性；然後，結合起來，便是由可能變成現實：由無結合的虧虛狀態，轉入了結合完善的盈極狀態。足見它們每個單位自身，包括著這樣一些潛能性，和虧虛性。

說到這裡（請回憶第十六章）須注意：在天主以內，沒有任何潛能和虧虛。故此，在祂以內，沒有任何分子的組合。

再者，就先後關係論，在許多成分組成的合體中，先有成分，而後有整體。天主，卻是至先無上的，最先物體，不後於任何其他物體；故此，不是由任何成分，合構而成的物體。

再一說，凡是合成體，都能分散，除非有阻擋。能分散的合成體，有不生存和不存在的可能。天主，是本體必然生存的物體（回看第十五章），不得又有不生存的可能。故此在天主以內，沒有任何成分的組合。

再加一個理由：凡是組合，都需要有某組合者。既是組合，故有許多成分。本體分立的許多成分，除非有組合者，來組織結合，自己不會合聚起來，組成一個物體。假設：天主是許多分子組成的合體，祂也要有一個組合者。合體不自合，必另有原因。任何物不能自己作自己的原因；那等於自己先於自己：先有於自己未有以前，那是不可能的。所謂「組合者」，乃是製作「合成體」的作者，是一個有創造力的原因（彷彿是工匠或技師）。假設：天主的實體，是由組合者組成的合體，既有組合者，必有創造者，不能又是萬物的第一原因了。第一原因，創造萬物，自己不受創造於任何物。回看第十三章，這是那裡已經證出了的結論。

還有一個理由。在任何每一物類之中，個體有許多，貴賤分高卑；本體越高貴，分子越單純，例如在熱類之中，火最熱；即是純熱：不夾雜任何冷的程度。那麼，在生存之類以內，生存程度，高貴至極的那個物體，也是所有一切物體中，在生存上，單純至極的；在生存以外，沒有任何其他分子的混雜。生存程度，高貴至極的物體，乃是吾人所謂的天主。故此，祂的實體不能有任何分子的組合（天主的本體純是生存）。

此外，還有一個理由。凡是合成體，所有的美善，不屬於這一部分或那一部分，而是屬於整體；以整體為主體。此處所說的美善，是整體所有的精美完善。在這個觀點下去比較，對於整體說，各分子都是不完善的。例如人的各部分，不是完善的人。六個是半打。半打以內一個或數個，不夠六個，便不是全數不打的半打了。又例如長度，一尺是十寸，不滿十寸，便不是滿尺。各種程度或度量，都是如此。

假設天主是許多分子合成的整體，祂本體的精良美善，即應是在祂的整體，而不是在任何某一部分；那麼，祂也就不得再有祂本體固有的那個純善純美了。故此，天主不是第一美善，和至高無上的美善了。這是不可能的。故天主實體不能有分子的組合。

再加一個理由：聚少成多以前，必先有少不可分的至一。合體以內，都有部分的眾多。那麼，所有一切合成體以前，必先有至一；至純至一，無分子的組合。萬物以前，惟有的至一，是（我們所說的天主）。故此，天主至純，全無組合。純一之數，是萬數之始。純一之體，是萬物之原。

第十九章 敵體與客體

從上面的定理，大哲（《形上學》卷四，五章，一一五頁左一）推證出了另一結論，就是：天主實體以內，沒有敵體和客體，也沒有違性，或性外的任何事物。

敵體，是用暴力或迫力，侵入的物體；是違反主體的本性的。客體，是本性以外的物體，不屬於本性，也不違反本性。勿論敵體或客體，都非天主實體以內所能有。理由如下（敵體例如病菌、槍彈、毒素。客體例如寄生蟲、胎兒）：

任何主體內，所有的任何敵體和客體，都是外來的物體，附加在主體的自身以上；否則，主體自身固有的任何成分，都不能是敵體或客體。另一方面，凡是單純的物體，在自身以內，沒有任何附加物；有了附加的物體，便有組合，便不是單純的了。按前章已有的證明，天主是單純的，故此，在天主以內，不可能有任何敵體和客體。

再加一個理由：強迫的必然，是被迫於外物的必然。在天主以內，不包含任何被外物強迫而有的必然性。反之，天主的必然性，是自己本體固有的，並是其他物體必然性的原因（回看第十五章）。故此，在天主以內，沒有任何被強迫而容納的物體（物體包括事體，泛指事物）。

還有一個理由：凡是敵體，都是主體本身所應有一切以外的某某物體：是主體所不宜有的：因為敵體是違反主體之本性的。在天主以內，不可能容受任何這樣的敵體：因為按前面（第十五章），所有的證明，天主生存的必然，是以自己的本體為根據。

再者，容受任何敵體或客體的主體，本性生來有被變動的可能。所謂「敵體」，或「被強迫而作的事情」等等，都是來自外在的因素，主體容受它，完全出於被動，自己不出任何助力（參考《道德論》卷三，一章，一一〇頁左）。天主卻是完全不被動的。明證見於前面（第十三章）。故此，天主以內不可能有任何敵體或客體。

依同理，天主以內，不能有任何被迫而生的事情，或本性所不須有的事情（例如拂性的情意、動作等）。

第二十章 形體

用上面已證明瞭的定理作前提，還可證明天主不是形體。理由如下：

凡是形體，都有廣展連接的體積，是合成體，並含有許多部分。天主卻不是合成體，證明見於第十八章。故此，天主不是形體。

此外，凡是數量，都在某某程度及方式下，是有潛能的，體積的度量有可分的潛能，可分成許多部分，並可分至無窮。個數多少的數量，有可加的潛能，可以加多，也是可加到無限；沒有止境。凡是形體，都是有數量的；故此都是潛能的。天主卻沒有潛能，和潛能性的虧虛，反之，祂是純粹現實，純粹盈極。證明見於前面（第十六章）。故此，天主不是形體。

此後，假設天主是形體，必須是自然界的某某形體，不能是理智界，數學裡所談的形體。按大哲（《形上學》卷二，五章，一〇〇一頁右至一〇〇二頁左），已有的證明，數學所談的形體，不是《物理學》所談的，自然界，本體獨立生存的實體，而是這個實體所有長寬高厚等類，體積、面積種種附性。這樣的幾何學所談的立體，不會變動，但不是本體自立的實體。天主卻是本體自立的實體，故此，不是幾何學所談的立體。

同時，天主也不是自然界的形體。《物理學》所談的此類形體，都是有變動的，並且是被動而動。天主，卻不是有變動的，也不是被動而動；證於前面（第十三章）；故此，天主不是形體。

加之，凡是形體，都是（體積和數量）有限的。天上旋轉的形體，和地上直升直降的形體，都是如此；證於大哲所著《天體與宇宙論》卷一（五章，二七一頁右二七）。吾人用靈智和想像，足以超越任何有限的形體；想出更高大，更美好的來。故此，假設天主是形體，吾人的靈智和想像，便能想出比天主更高大美好的形體來。如此，天主並不大於吾人之靈智。這是不適當的。故此，天主不是形體。

此後，須知靈智的知識，在真確的程度上，勝於覺性的知識。覺性能知覺的事物，既實有於自然界，故此，靈智慧知的事物也實有於實有界。能力的品級和秩序，根據對象的品級和秩序；能力互相分別的標準，也是根據對象互有的分別。故此，在覺性知識所能知的一切事物以上，尚有靈智可知的事物，實有於（心外的）自然界。凡是自然界實有的形體，都是覺識可知的。故此須承認實有某一實體，在高貴的程度，超越所有一切形體（此即天主，或天神，或靈魂）。但是假設天主是形體，天主便不復高於形體，更不能是至高無上，至大無外的第一實體了。這是錯誤的。故天主不是形體。

此外，在高貴程度上，將生物與無生物相較，前者優於後者。但在一個生物以內，請將其生活與其形體相較，生活優於形體。生物優於無生物的原因，不是形體而是生活。故此生活優於形體。依此比較，可知最高貴無比，優越無比的實體，不得是形體。那樣的實體是天主。故此，天主不是形體。

再者，許多哲學家，從「變動永遠說」出發，也找到了許多理由，為證明同一結論。論式如下：在變動永遠的事件裡，第一發動者必不能被動而動，既不自身被動，也不附物被動。明證於上面（第十三章），

舉出的種種理由。天體旋轉運動永不止息。故其第一發動者，既不自身被動，又不附物被動。凡是地方移動的形體，都是被動而動，沒有例外，因為發動者和被動者，必須同時並在，發生動力的接觸；如此，發動的形體，必須先被另一物推動，好能接近自己要推動的形體，並和它在一齊，同時一個發動，一個被動。形體內的動力，沒有不附物被動的；因為，形體被動而動時，它內部的動力，也便依附著它，隨著被動。為此一切，天體的第一發動者，既不是形體，也不是形體內的動力。天體運行，被動而動，歸結到最後，所有的那個不被動的發動者，是必須實有的一個原因，並且是自立生存的實體。它就是天主。故此，天主不是形體。

還有一個理由，論式如下（大前提）：凡是無限的能力，都不寓存在體積以內。（小前提）：第一發動者的能力是一個無限的能力。結論：故此它不寓存在體積以內。天主是第一發動者，也就是因此，天主既不是形體，又不是寓存在形體以內的能力。這裡所謂的「寓存在體積以內」，就是「以形體，體積大小，作自己依附所在的主體」的意思。

補證（大前提），用兩難的反證法：假設有某體積的能力是無限的，故此它或是有限體積的能力，或是無限體積的能力。體積都不是無限的，證見於《物理學》，卷三（五章，二四頁左十）；及天體和宇宙論，卷一（五章，二七一頁右）。有限的體積，不能有無限的能力。如此兩下裡推究，足見無任何體積能有無限的能力。

補證方才說的「有限體積，不能有無限能力」，議程如下（華蒂岡多瑪斯親筆殘篇始於此句）：

（大前提）：為產生同一功效，能力越小則用時間越大，能力越大，則用時間越小。不拘它是那一種

變動，所產生的功效；或是品性上、變質，或是地方上、變位，或其他任何變動與動作。

（小前提）：無限大的能力，更大於任何一個有限的的能力。

（結論）：故此，無限大的能力，動作起來，無限迅速，完成功效，所用的時間，小於任何有限的的能力，小得不能再有更小的。那就是說，所用的時間是分至不可再分的一閃之間。兩個形體相互發動和被動的歷程，也應是完成於一閃之間：沒有時間先後段落的繼續。

反駁結論：以上所得的結論，是錯誤的：因為它違反《物理學》卷六（三章，二十三十三頁右三十三）已證明了的定理。

反駁大前提：結論既錯，前提必有一錯，不是小前提，故是大前提。大前提是兩難反證法最前面的假設：「有某體積的能力是無限的。」這是錯誤的。它的反面，必是真的：「沒有任何體積的能力，是無限的。」

為補證「有限體積的無限能力，發出動作，不能用任何長的時間，不得不迅在一閃之間」，還有以下這個論式：

請用甲（線）作符號，代表無限大的能力，（屬於某有限的體積）。並請用甲丙這一段落、代表那個無限能力的一小部分。這一小部分能力、（為完成同樣的功效），發出動作，要用更長的時間。這一段時間，計算起來，和那無限能力全體所用的時間，有固定比例數的差別：因為依原有的假設，兩方所用的時間都是有限的（雖然無限能力，用的時間，極短以至於不能再短，但仍有個最短的長度）。茲假設：兩方時間長短的比例，是十對一；為構成這裡一個有效的論式，取十對一的比例，和取其他任何差數相對的比

例，都沒有分別。因為，比例的定律相同：有限的能力越增大，所用的有限時間，也便按比例酌量，越減小。既然如此，請將能力加十倍之多，它在動作上，所用的時間，也就減到短十倍。這十分之一的小時間，正等於無限能力所用的甲丙那一段時間。十倍大的那個有限能力，仍是有限的；因為它有比例定數的差別。如此總結計算，所得的最後比例數正是：在同長的有限時間內，有限能力和無限能力，發出同樣的動作，產生同等的效果。這是不可能的（這是數理的極大錯誤）。結論既錯，前提必錯。生這個結論的前提不是別的，乃是原有的假設：「有限體積的無限能力，用時間，發出動作，產生功效」。這個命題是錯誤的，它的反面必是真的：「無限能力，不屬於有限體積，動作起來，也不用時間。」。換言強調譯出之：「有限體積的無限能力，不拘在任何某一時間都不能展開動作。」（親筆殘篇終於此）。

第一發動者的能力，是無限的。證明如下：（大前提）無任何有限的能力，能發出時間無限長的動作。第一發動者發出的動作有無限長的時間，因為它產生的第一（天體的）運動，是永遠的。故此，它的能力是無限的。

補證（大前提）：用反證法：假設有某形體的有限能力，發出時間無限長的動作，它形體的一部分，既有一部分能力，便要發出時間較短的動作；因為能力越大，便能繼續運動更長久的時間；如此，上述的那一部分運動的時間是有限的，部分越大，動的時間便越長久。依此比例，雙方增加到某某倍數，或加到和原有的全量相等，或甚至超過全體的總量。但依原有的假設，全體的運動是時間無限長久的。那麼，有限的時間，竟和無限的時間，長度相同了，（或甚至比無限時間，還更長）。這都是不可能的，足見有限的能力，不能有無限長的運動。上面的議論，有許多疑難，需要分析解答：第一個疑難：上面的論證是以

形體可分為出發點。天上的形體，顯然是不可分的；不會被分裂成許多部分。故此，可以肯定，那第一個被動而動的形體，是不可分的。故此對於第一形體，上面的論證失效。

解答如下：假設句，（是引隨句，有前後兩句，前引後隨，是用「則、便」等等字樣，作接辭，指出兩句之間的引隨關係。這個關係的真實存在，是假設句真實的所以然。它的真實與否，不在乎前後兩句，分開單獨看來，是真或假；合起來，專注意引隨關係），前項的引句，即是不可能的，整個假設句，仍可能是真的；也就是為此，既然上面那個假設句是真的，所以，否定其真理的任何論句，必是不可能的。例如（假設以下這個假設句是真的）：「如果有人飛在天空，人便有翅膀」。另一任何論句，如果否定它的真實，那另某論句，便是不可能的。上面的論證程式，這樣懂去，便有反證法的效力。因為，「如果天上形體，是可分的，它的一部分所有的能力，便小於全體的能力」，這個假設句是真實的。推到議程的末段，推出了另一些論句。它們果然破壞這個假設句的真實，故此它們都是不可能的。但它們的前提正是「第一發動者（天主）是形體」，故此顯然這個前提是可能；同時這就是證明瞭顯然「天主不是形體」。

上面的疑難，還可以生自有限能力的增加，因為在自然界，能力的增加，不是根據一個時間和隨便任何另一時間，互有的比例。這樣增加的假設，是不能成立的。這也就是疑難的要點所在。

解答的辦法同上。自然界，能力是否如何增加，與本議程全無關係。所需要的是以下這個假設句應是真的（依理而論、它是真的：「如果能力越大，運動的時間越久，雙方正比例，越加越多，便可多到等於全體或超過全體」）。這個假設句是真實的，故此議程有效。

第二個疑難：縱令形體是可分的，某些形體有某種能力，形體分開成部分以後，能力不隨著分開，例

如人的靈魂不隨著肉身分成許多部分。

答覆：本處原有的議程，目的不是證明天主不得結合形體，如人靈結合人身；而是證明天主不是寓存在形體內的能力，如同物質力量，寓存在形體以內，（即是以形體為主體，例如火之熱力）。這樣的物質能力，隨形體的分割，而分割。本此定義，論到人的靈智，吾人也公認它不是形體，也不是寓存於形體以內的物質力量（參看本書：卷二，第五十六章）。至論天主不如同靈魂一樣，結合肉身，下面另有理由證明（參看下面第二十七章）。

第三疑難：按上述議程之所證明，任何形體的能力，都是有限的。無任何物體，用有限的能力，能長存至無限長久。從此而生的結果是，任何形體也不能長存至於無限長久。如此推論，必說連天上形體也要非敗亡破滅不可。這樣的說法，有違於大哲的名論。這又是一個非同小可的疑難。

為解答上面的疑難，有些人說：天上形體，按自己的能力，可以衰老敗亡，但仰賴另某能力無限的原因扶持，遂得永久長存。看來，柏拉圖的意見，似是佐證這樣的答案。在所著《迪麥午對話集》（迪麥午，Timaeus）（《宇宙論》四一頁），曾舉出天主，論天上形體，說過以下這些話，天主說：「按你們的本性，你們是會消散的，因我的意志扶持，你們卻是不會消散的；因為我的意力大於你們的結構。」（結構指分子的結合和體製的構造）

大註解家（亞維羅《形上學》，卷十一，註解第四十一另版卷十二），不贊稱上面的答覆。按他的意見，本身可能不生存的任何主體，從另一主體，領取永久的生存，是不可能的。否則，必致於說可朽竟要變為不可朽了。根據他的理論，這是不可能的。為此，他提出另一個答覆如下：

他說：在天上形體以內，所有的能力，都是有限的。但不必須說它們有各種的能力；因為，根據亞里斯多德《形上學》卷八（卷七，四章，一四一四頁右八），天上形體以內，對於處所有能力，對於生存無能力。如此，對於不生存，也必定是沒有能力（天體有運行的能力，沒有生死）。

須知上面亞維羅的答覆，理由不充足（華蒂岡多瑪斯親筆殘篇始於此）：因為，雖然天上形體以內，對於生存，沒有能力，但這樣所謂的能力，只是指「因被動而領受生存的能力」，這乃是潛能和虧虛；並且是物質的潛能和虧虛；（天上形體，是永遠的，故此不是被動或受變化而產生的；只是本此意義可以說「它們對於生存，沒有能力」）；然則，它們是自己發動，動作能力的主體，依同樣的主動能力，它們也有生存的能力；這樣的生存能力，是和動力相類似，不是和潛能相類似。在所著天體和宇宙論，卷一（三章，二七〇頁左一九；十二章，二八一頁右），亞里斯多德明說：「天體有能力，為永久生存」（生存，意義寬廣，有生物的生存是生活。無生物的生存，不是生活，只是生存）。

為此，更妥善的答覆如下：

潛能對現實，虧虛對盈極，是相關的（潛能與虧虛，應合用互訓，共指一回事。現實與盈極，亦然）。照此，為能斷定潛能與虧虛的意義，必須根據它們相對方面現實與盈極的種類和情況。變動，是一個歷程，根據它的定義，包含數量，並包含寬展或延長，因此，為能長存，至於無限長久，需要被動於能力無限大的發動者。

生存和變動不同（在寬廣而高深的意義下，生存，從實體的根底最深處，建立實體；是一切實體所必有。在此意義之下），生存不包含任何數量或寬展延長等等；在生存不變，恆久如一的實體中，尤其是如

此。此類實體的生存，是沒有變化或變動的，例如天上形體。既然沒有數量或寬展之可言，便無久暫之分。它用自己的能力，或生存於一閃之短瞬間，或生存於無限長的時間內，都和生存的本義無涉。自身不受變化的生存，本身不受時間的接觸：超越時間，除非為了（實體的物質或其他外在的），偶然的牽連，不干涉到時間。為此理由，在有限的形體以內，它的生存能力，雖然能長存永遠，仍不必是一個無限的能力。如此，便應仍保持原有的定論：任何形體的（生存能力及動作）能力，都是有限的，雖然同時又有永遠長存的能力。永遠長存的能力，是佔住時間的永久耐力，不是超越時間的生存能力。生存能力的有限或無限，和佔時間的有限或無限，沒有必然的連繫：而是偶然的！（親筆殘篇終於此）

第四個疑難：有些發動者，發動之時，不因而受到任何變化。看來，它們為能發動無限長久，並不需要無限的能力。因為這樣的發動，絲毫不消耗它們的能力。動了一些時以後，仍能再運動同樣久的時間，如此繼續不停：例如太陽的力量是有限的；並且能向下界諸物發出（光照、煦暖等等）動力，根據本性，永久不歇，因為它的動力，不因發出動作，而減少（太陽不會力量涸竭）。

解答如下：形體發動，無非被動而動。前者已有證明。任何形體，如不被動，便不自動。凡是被動的物體，都有對立的可能性：因為「動」的終始兩端，是衝突對立的。也就是為此，凡是被動而動的形體，也可能不被動，故本體不必定永久被動；也就不必定永久發動了。

如此，關於「有限形體的有限能力不能無限長久的自動」這個論句，上面所有的證明，現在便能暢行無阻。但是，本體能被動也能不被動，能發動也能不發動的形體，能從另某實體，領取永久不息的運動。那另某實體，必須是無形質的。為此，第一發動者，不是形體。那麼，有限的形體，既從另一實體領得永

久不息的被動之動，便根據自己的本性，無防發出永久不息的發動之動。因為，連那天上第一形體，按其本性，能發永久不息的運動，旋轉低級各層天體，上層天球推動下層。

本身能被動，也能不被動，能發動，也能不發動的主體，從另一實體，領受永久不息的運動，按大註解家的意見想去也就沒有什麼不適宜的了。有限的形體，固然，不能本性有永遠的生存，也不能從另一實體領取得來。運動和生存不同，故不能相提並論。理由如下：

運動或變動，是效用的流行；發於發動者，入於被動者。被動的形體，故此，可能從有力的發動者，領受它本性本體所沒有的，永久運動。

生存和運動不同。生存，在其主體以內，是一種固定而靜止的事物（！）。故此，本體，對於不生存，含有可能性的物體，依其本性，按亞維羅的名論，由本性的途徑，不能從另一實體、領受永久的生存。

第五疑難：無限能力，不能寓存在體積以內，既如議程，依同理，似乎是它也不能寓存在體積以外；因為，無論在內在外，作用相同；都是不在時間以內發出動力。

解答如下：有限和無限，在體積、時間和運動上說話，有同類的意義。證於（《物理學》卷三，四章，二二頁右三十；卷六，二章，二二二頁左一七；七章，二二三頁左至右二十三）。故此，在三者之一的無限，必定不能和其餘兩者的有限發生比例。同類（度數）的有限和無限，是矛盾不相容的。但是在沒有體積和形質的事物中，有限和無限，兩個名辭的意義和上面的「有限和無限」，是全不相容的。因此，議程中的論式和理由，對前者有效，對後者卻無立足之餘地。（華蒂岡多瑪斯親筆殘篇始於下句）：

另有一個較好的答覆如下：天體運行，有兩個發動者，一個是切近者，一個是疏遠者。切近者，能力

有限，是天體運行，速度有限的原因。疏遠者，能力無限，能使天體運行無限長久。如此，可以明見，無限的能力，雖不在體積以內，但能間接發動形體在時間內運行。體積以內的那個能力，直接推動形體，因為凡是形體，沒有不是被動而動的。因此，那個能力，既是無限的，如果是發動的便不是發在時間以內。

還能更妥善的說：不在體積以內的那個動力，是靈智（實體·Intellect），它用意力，發動（天體的運行），是按照被動形體的需要，不是按照自己能力的強大。在體積以內的那個動力，只得是順著本性的必然，推動（形體）。別處已經證明瞭，靈智（實體及能力），不是物質形體的能力。它的發動，必定是根據自己能力的無限強大。因此，它的發動，是發在一閃之間。

根據這裡的理由，消除了上述的疑難，亞里斯多德的證明及其議程，便可暢通無礙了（親筆殘篇終於此）。

再加以下一些理由，為證明原來的命題，即是：「天主不是形體」：凡是有形體的發動者，所發出的運動，都不能連續不斷，也不能規律一致：因為形體在空間移動，運動別的形體，或引動，或推動，或相吸，或相拒。被吸引或被推拒的那個形體，對於發動者，所有的關係，不是始終一致的，有時近，有時遠，近者越來越近，遠者越去越遠；如此，無任何形體能發出連續不斷，規律一致的運動。但是，第一（天體的）運動，是連續不斷，規律一致的運動，證於《物理學》卷八，（七章二六一頁左二四）。

再加一個理由：凡是有終點的運動，由潛能和虧虛的階段出發，進入現實盈極的階段；都不能是永無止息的，因為一達到了盈極的終點，必定息止。故此，第一（天體的）運動，既是永無止息的運行，它所追求的目的，必須是一個永遠生存在完善至極，純粹至極的，盈極境況中的實體：全不包含任何程度或任

何樣式的潛能或虧虛；簡言之，它應是一個純粹的現實盈極。這樣的目的，當然不是任何形體，也不是任何寓存在形體以內的物質力量；因為凡此一切，都不是第一發動者，而是被動者，或自身被動，或附物被動。

故此，第一（天體的）運動的目的不是形體，也不是形體內在的力量，而是第一發動者；它不是被動而動，而正如同是被追慕而引動。這個被萬物追慕而引動萬物的第一發動者，乃是天主。故此天主既不是形體，也不是形體內在的能力。

說到這裡，有一點特應注意，就是：根據吾人信仰，「天體運行，永無止息」之說，是錯誤的，詳見本書，卷四，第九十七章。雖然如此，須知天體運行疲乏而止息的原因，不是發動者能力萎弱或消失，也不是天體自己實質損壞或敗亡。這是真的，因為天體運行，經過了長久的時間，似乎是並沒有緩慢下來的趨勢。本此理由，假設無拘如何，天體的被動而動是永無止息的，亞里斯多德在議程裡，提出的那些證明，仍不失其效力（如此，天主既是不被動的發動者，又是永遠的，故此，不是形體；而是神體）。

《聖經》上天主的啟示，在宗旨和意味上，和上面（用理智的明證法），證明的真理，是相合的：《若望福音》四章二四節，吾主親口說：天主是神體，恭敬祂的人，也就應當在（心中的）神靈和真理以內，恭敬祂，聖保祿《致弟莫德第一書》，一章十七節：稱揚天主是「萬世的永生之王，無形、不可見的，惟一無二的天主」。《致羅馬人書》一章二十節：「人因天主已作成的工作，用靈智（以）領悟並明見，天主無形可見的諸般事理」；肉眼不能見，靈智慧明見的一切，乃是沒有形體的（神界事物）（天主已作成的工作，是全宇宙的天地萬物，見於《創世紀》首章）。

「天主不是形體」。這個定理，足以破除歷代許多人的錯誤：

最古的「自然哲學家」，只舉出了物性的物質原因，例如水、火、（氣）、或類此的某物質（原素）。他們給這些物質原素，定名為萬物的第一原因或因素，並且稱之為「神」，有許多物質原素，故有許多天主，或許多神。還有幾位自然哲學家，主張物體間相吸引和相排斥的力量，是兩個「發動原因」，前者叫作友愛，後者叫作鬥爭；是形體內在的兩個力量，故此，根據這些人的意見，萬物的第一發動因素，也是物質力量；為了上述的種種理由，這樣的意見，也是錯誤的。他們還主張，天主是四原素和友愛，合組而成的化合體；言外是說，他們主張，天主乃是天上形體（包裹地上萬物的碧兔王圓頂）。

古代只有亞納撒（詳名亞納克撒高拉斯，Anaxagoras），接近了真理，主張萬物的發動者，是一神智。許多教外人，主張宇宙的物质成分，及此成分內在的力量，都是神；例如太陽、月亮、地上、水及其他類此的物體。這樣的主張，也是以上述古代哲人的錯誤，為起緣，也受本處理證，足以批駁之。

此外，猶太愚民、瓦淀人——指瓦淀人德多鄰，Tertullian the Vadiani（審校者註）、或神人同形說的異端人、以及德多隣、（著作家）等人的思想錯亂，幻想天主有形體或肉身的身材狀貌。還有摩尼教人（Manicheans）想像中，認為天主是一個光明的實體，偉大無限，佈滿無限的空間。類此一切的主張，都是本章所有理證之所不容。

上述各家錯誤的起緣，是思議天主的（神界）事理，陷入了想像的歧途。想像力（是覺性的一個知識能力），不足以領略形體像貌以外的事物。為此理由，在深思無形體的（神界）事物時，必須脫離想像。

性體： 生存的本體

第二十一章 實體與性體

從上面已證的定理，作前提，還可進一步，證明出來：天主是自己的性體、本體、本質或本性（*sence · guidity · nature*）。天主的實體便是自己的性體。

凡是物體以內，主體如果不是自己的性體，在自己實體的構造裡，必有主體與性體的組合。因為，若不然，在那物體以內，除了它的性體以外，沒有任何其他；那麼，它的整體，別無所是，只是它的性體；如此，它的實體，便不是性體與主體之合；而只是自己的性體本身。故此，如果有某物體，它的實體不是自己性體本身，它便必須在自己性體本身以外，另有某某成分；並且為此理由，在自己實體以內，有構造的組合。本此理由，在組合體內，性體二字的意義，也是指示它的一部分；至少彷彿是指示一部分，決然不是指示整體；例如「人性」二字指示此某人所有的「人之性體」；彷彿是他實體內的一部分。（人有人性，猶如牛有牛性，甜物有甜性）。

但是，已經（在第十八章）證明瞭：天主實體單純，不含任何組合。故此，天主的實體，（不是性體寓存所在的主體）而是自己的性體本身。

還有一說：只有不入於事物定義以內的那些成分，才似乎真是事物性體或本質以外的成分。這些成

分，只得是附性成分：附加在本體以外。然則，按下面（第二十三章）的證明，天主沒有任何附性，或附加的成分。在天主以內，除了天主的性體以外，沒有任何其他。故此，天主是自己的性體本身（例如：假設天主是甜的，天主不是像糖一樣，在物質主體內，含有甜味或甜性，而是甜味或甜性自身：沒有任何主體）。

再加一說：有一些性理，或形狀條理，或類此的抽象名辭，或在公名泛稱的意義之下，或在私名專指的意義之下，都不能給自立生存的個體或實體，（具體名辭），作賓辭，例如：在事實上，吾人不可說：「蘇格拉底先生是白色」，也不可說：「人是白（色）」；或「動物是白」：因為這樣（抽象）的名辭，所指的性理、形狀或條理之類的「理」，自身沒有自立獨有的個體化生存：在生存的實際，不是自立的個體。例如「白色」，不是自立獨存的個體，但因依附自立的某某主體，自己才有了個體化的存在，成了個體化的（例如這片雪是白的）。

同樣，自然界，各種實體的物性，及其性理，自身沒有個體獨立的生存，不是個體；但寓存在自己固有的物質以內，便因此，成了個體化的。本此理由，吾人不得說：「這一團火是火性」，也不說：「火是火性」。

類名，或比類名較狹窄的種名，所指的類性，或種性等性體，或本體之所以然，也是用此某，或彼某個體，塊然指定的物質，作自己個體化的因素。同時須知：類性是全類共有的公性，種性是全種共有的公性，類公性或種公性，既是公性，便不兼指個體物質，但必須兼指泛稱的物質，仍不失為抽象的性理：故不能給具體的專名或公名作賓辭。例如同上，不得說：「蘇格拉底先生是人性」，也不得說：「人是人

性」。

但是，請回憶前面（第十七章）的證明：天主的性體——現今使用的名稱是「本質」essence（審校者註）是自立獨存的實體，並且自身有個體化的生存；自身是一「個體」。故此，天主的性體，及其名辭，可給天主作賓辭，例如說：「天主是天主的性體」，或說「天主是天主性」，或說：「天主的實體，便是天主的性體」等等論句，都有真實的意義。

此外，某物的性體，或是那某物自身，或在某某方式之下，對於它發生因果關係，作它實體成立的原因；因為事物，因自己的性體，分賦本種共有的種性、實體及生存。但是，請回憶（第十三章）已經證明瞭天主，不拘在任何方式之下，絕對不會是任何原因的效果，因為天主是先於萬物的第一實體（第一實物，第一物體：萬有真原）。

再者，如有某物體，它自己的實體，不是自己的性體，它對於自己的性體，在自己的某些成分或方面，便有潛能虧虛對現實盈極的關係：用自己潛能的虧虛和容量，領受性體的充實盈極。為此，性體二字的意思，在某些方式或程度之下，和「性理」、「條理」等名辭的意義相彷彿，例如「人性」，人之實體內，有人性，猶如人性內，肉身有靈魂；肉身是人的物質成分，靈魂卻相當於性理。肉身對靈魂，人對人性，都是潛能對現實、虧虛對盈極的關係。但是，按上面（第十六章）的證明，在天主以內，沒有任何潛能性或虧虛性。故此，天主的實體自身，是自己的性體。這是必須的。

第二十二章 性體與生存

從上面證明瞭的一切定理，更進一步推論，可以證明在天主（的實體）以內，性體或本性，不是別的，乃是自己的生存（性體是物本性本體之所必然）。

上面（第十三章），證明瞭有某實體生存，是本身必然的生存。這便是天主的生存。請想這個必然而然的生存，對於實體的本性或性體，能有幾種可能的關係？生存和性體相結合，它和性體或是一回事，或不是一回事；假設不是一回事，兩者結合起來，或聲氣不相投，或彼此相矛盾，這是第一種關係；例如自立存在和白色的本性，是兩相矛盾的；或同聲同氣，兩相接近，這是第二種關係；例如依附另一主體而生存，正適合白色的本性。第一種關係，對於天主的生存，是不可能的，因為那是實體自立的存在和白色（附性等）所有的關係。假設有這樣的關係，那便是（等於說）必然的生存，不適合那個性體，猶如自立存在，不適合白色。對於天主說話，這是荒謬至極的。

第二種關係，又分三種形勢：或是那樣的生存依賴性體，或兩者共同依賴另一原因，或性體依賴生存。前兩種形勢，正是相反「必然生存自立」的定義。本身必然的生存，是自立的，不依賴任何外物。一依賴外物，便不是必然生存了。第三種形勢，必生的結果，是那個性體作附性，附加到本身必然生存的這

個物體上面：因為凡隨物體生存以後而出現的一切，都是那個物體的附性，附加品或附屬物；如此說來，那個性體便不是性體了：因為性體，乃是物體本性本體之所必然，不能又是本體以外的附屬品。總結起來，足見天主沒有和自己的生存不同（是一回事）的性體。天主不得有不是自己生存的性體。故此，天主的生存，乃是自己的性體或本體。

有人可能反對上面的理論，說：那個生存不是絕對依賴那個性體，不是以致於非它先有以後，自己完全不會有；但是它卻充其和它結合之所需，只是在所需限度下，依賴它。既需要結合它，便需要依賴它。它的生存，是自身必然的生存，但它和它的連結，不是自身必然的連結。

上述那樣的解答，並不能脫免那些不適宜的結論。因為，假設：那個生存的意義，沒有那個性體，可以自己圓滿成立，那麼，便是那個性體和那個生存有附性和主體的關係。但是本身必然的生存，正是那個生存。故此，那個性體對於那個生存——本身必然的生存，有附性對於主體所有的關係：即是它依賴它，猶如附性依賴主體。故此，那個性體，既是一個附性，便不是性體了。「本身必然生存」之為物，不是別的，乃是天主。故此，那個性體，不是天主的性體，而是後於天主而生的一個性體：即是天主本體以外，另加的一個附性（這是不適宜的）。

但是，另一方面，假設那個生存的意義，沒有那個性體，不能自己圓滿成立，那便是說：那個生存，必須結合那個性體，絕對依賴它，為能結合它；依賴它作自己的原因；自己卻應是它的效果。如此又說回前者說過的同一結論：天主是某某原因產生的效果：為天主極不適宜。

再者，每一物體，憑藉自己的生存。而存在於實有界，並是其所是的某物。如有某物，它不是自己的

生存，它便不是本身必然的生存。天主卻是本身必然的生存。故此，天主是自己的生存。

加另一些理由，（用反證法），證明如下：

假設天主的生存，不是自己的性體，同時，按前者（第十八章）的證明，也不能是性體的一部分，因為天主的性體是單純的，祂這樣的生存，便必須是祂性體以外的一個事物。凡歸屬於某主體，又不是它性體一部分的任何事物，都是憑藉另外某一原因，始得歸屬於它：因為（甲乙）本身不是一體（丙），為能連合成一體（丙），必須另有某某原因（丁）來作連合的工作。這個原因，（丁）或是物（丙）之性體部分，即是性體自身；或是另某一物。假設是（丙）性體自身，此性體（丙）又是根據（丙）而有生存，故此，那某物體（丙）應是自己生存的原因。這是不可能的，因為，根據定義，原因的生存，先於效果。故此，假設某物自己是自己生存的原因，吾人靈智依理便應設想它，在自己未有生存以前，已經有了生存。那是不可能的（那是將有無混而為一了）。

縱令退一步想，某某物體是自己附性生存的原因，在自己實體，既有生存以後，自己給自己產生某某生存的方式或狀況。這是不可能的：因為吾人發現，實有某某附性生存，是自己主體因素，產生的效果，依理而論，吾人靈智仍想，那個主體以內，實體生存，先有於附性生存以前（故能作附性生存的原因）。在此處上面，本問題所談的生存，不是附性生存，而是實體生存。說任何實體，在未有自己實體生存以前，已有自己的實體生存，並作自己實體生存的原因：這是不可能的。

依上文原有的分析，假設那個原因（丁），不是（丙）性體自身，而是另某一物，甲乙兩者合成一體，是丁的效果。丙由丁領取了自己的生存，故是丁的效果，既是效果，便不得又是第一原因。天主是沒

有原因的第一原因，詳證於上面（第十三章）。足見從別處領取生存的這個性體，不是天主的性體。天主的本性本體，不從外物領取自己的生存。故此，天主的生存，便是天主的本性本體。這是必然的。簡言之：「天主的生存，是自己的性體。」

再加一番理由：（由名理出發）「生存」這個名辭，指示某種現實或盈極：有現實或盈極的含義。吾人言談之際，說「某物有生存」，或說「某物生存」，不是由於它有生存的潛能或虧虛，而是由於它有生存的現實或盈極。凡是主體，有某某現實或盈極，和自身不同是一體，對於那個現實或盈極，便有潛能對現實，或虧虛對盈極的關係：現實和潛能，盈極和虧虛，在名理上，是兩對相關辭。關係的兩端，互相對待，在名理上，不可相無。

故此，假設天主的性體，有別於自己的生存，結果便是，在天主以內，性體對生存，互相對待，有潛能對現實，或虧虛對盈極的相互關係。說到這裡，請回憶前在（第十六章）那裡證實了，天主以內，不含任何潛能或虧虛；而是精純的現實，和精純的盈極。由此觀之，足見天主的性體不是有別於自己的生存。

再者，凡是非聚合許多單位不能成立的物體，都是複合體。凡是性體是一事物，生存是另一事物的主體，非聚合許多單位，即是非聚合性體和生存，這兩個單位，便不能成立起來；這樣的主體，無一不是如此：故此，無一不是複合體。然而，天主，按（第十八章）已有的證明，不是複合體（在實體以內，沒有任何分子的組合）。故此，天主的生存自身，便是自己的性體（在天主的實體以內，沒有性體和生存，兩個單位的分異和組合）。

再加一個證明：物，因有生存，始有存在，並是某物：物物如此，無一例外。如有某某物體，它自己

的性體，不是自己的生存，得到了自己的生存，便不是得之於自己的性體，而是得之於外物，從那裡分領一部分生存的恩賜：作為自己性體之所秉賦。但請理會一點：因性體之秉受，而始有生存的任何物體，都不能是第一物體：因為，物體因性體之秉受，分領之所得，既是為能成立自己的實體，便必須是先有於自己實體尚未成立以前。對一類而言，定理是如此。對萬類而言，也是如此。然而，天主是萬物之中，至先無先的，第一物體：最先實體。足證：天主的性體，便是自己的生存（天主的生存，不是從自己性體以外，領取得來的秉賦）。

這個高妙超絕的真理，乃是古聖梅瑟親受天主明言訓示的。在《創世紀》（第三章，十三至十四節）紀載，當時梅瑟請求天主說：「如果依撒爾的民族問我，是誰派遣你來？他的名字是什麼？我將給他們說什麼？」

天主答說：「我，生存的實體，是我實體的生存（I am who I am）。你要給依撒爾的人民這樣說就是：生存實體、全能真主，派了我來」。

天主親口指示祂本體固有的名稱，乃是「生存實體」。須知：凡是名稱，都是為指示某物的性體或本性，（由發言者）設立的符號。從此，推出的結論，正是：「天主的那個生存，乃是祂自己的性體或本性。」

這個定論，也是公教眾位明師，公認的真理。聖師溪樂流（St. Hilary, De Trinitate）《聖三論》卷七（第十一章），曾說：「生存不是天主實體以外的附加品，而是自立的真理，並是長存的原因，又是本體自然，本類固有的特點。」大儒鮑也西（Boethius, De Trinitate）在所著《聖三論》二章，也說：「天主的實體，乃是天主的生存，並是（萬物）生存的來源。」

第二十三章 主體與附性

從這個（前章的）真理，必然隨之而生的另一結論是：在天主的性體以上，不能給天主的實體加添任何事物，也不能有任何事物依附在祂的實體以內，作它的附性或附品。理證如下：

生存，（不是主體），不能從自己性體外面，分領任何事物的一部分；雖然生存的主體，卻有能力分領一些外物。沒有任何事物比生存更單純、更近於性理及其盈極。如此，生存自身不能分取任何事物。不能作主體領取某物，作自己的秉賦。生存不是領受秉賦的主體。天主的實體，卻是生存自身。故此，所有一切，都不外於實體。故此，沒有任何附性或附品，能附著於天主的實體上面。

加之，凡是依附主體的附品，都有依附的原因。因為附品是主體本性以外的附加品。故此，如有某物依附在天主的實體上，作天主的附品（或附性），它，為能依附天主，也必須另有一個原因。這個原因，或是天主的實體本身，或是另外一物。假設是另外一物，它便必須發出動作，變化天主的實體。無任何物，能在任何有容受力的主體，促成任何、或實體類、或附性類的性理出生，除非它發出動作，變化那個主體（性理、就是泛指：物性、物理、條理、形狀紋理之類）。因為，動作不是別的，乃是促使某物，領取某某生存的現實盈極（充實自己的潛能和虧虛），現實成為某某一物：必須有性理以為憑藉。故此，天

主（為領受性理），也要遭受變化，被動於外物。這正是違犯前者已有的定論（回看第十三章）。

假設天主的實體自身，是產生自己所有某某附性的原因，不能是根據主體的容受力，去產生自己尚無的某某附性；因為那樣去作，便等於同一主體，在同一事體上，自己將自己作成現實完善的某某一物。故此，天主為給自己產生附性或任何附加品，用容受力容受附性，用動作力產生附性，必須是用這兩個「施、受」互相矛盾的力量，並且在自己實體，有兩個不同的部分，作這兩個力量的根據地。這兩個根據地或據點，或寄託，也是互相矛盾的：猶如有形質的物體以內，領受性理或條理，容受力的根據是物質固有的虧虛性，動力的根據，卻是本性固有的性理；自己的實體內，有物質與性理的組合。天主若果如此，也便須是一個組合體：由矛盾的成分，合構而成。這也是相反上面（第十三章），已經證明瞭的定理。

再一說：凡是附性的主體，對於自己的附性，都有潛能虧虛，對於現實盈極，所有的關係：因為，附性是一性理，實現某某主體附性生存的潛能，使它現有某某生存狀況的盈極。但是，在天主以內，沒有任何潛能性或虧虛性。證明見前（第十六章）。故此，天主以內，不能有任何附性。

另一說：凡是有某一附性的主體，根據自己的本性，在某種方式或條件下，都是能遭受變化的：因為附性，生來固有的本性，是能依附某主體，也能離開它，或不依附它。故此，假設天主也有某物，附屬於自己，作自己的附性，結果必致於天主也是能遭受變化的。與此適相衝突的論句，是上面（第十三章）已經證明瞭的定理。

加之，任何實體，如有某一附性，便不得是自身固有的任何事物：因為附性不是主體本性必備的成。然而，天主是自身所有的每一事物。足證天主以內，無任何附性（天主自身以內之所有，都是天主本

體)。

補證小前提：每一任何事物，在原因以內，所享有的生存境況高貴優美，勝於在效果以內者。天主，卻是萬物的原因。故此，天主實體以內，所有一切事物，每一個的生存境況，高貴優美程度至高無上。每物自身之所是，最適合自己之所宜有。一物自同的統一，完善精純，勝於實體以內，物質與性理之類的合一。實體因素間的合一、密切，卻勝於附性與主體的結合。如此，比較推論，最後便可看到天主是自己所有的任何每一事物。

再者，實體生存，不依賴附性；雖然附性生存，卻依賴實體。某甲既不依賴某乙，有時使能有甲而無乙。故此能有某一實體，自立自存，沒有附性。這樣的生存，看來似是最適合至極單純實體本性之所應有。天主的實體正是如此。足見天主的實體，完全不是任何附性所依附的主體。

公教有名的著作家，在這一問題上，言論是一致的。為此，聖奧斯定在所著《聖三論》（卷五、第四章）曾說：「天主以內，沒有任何附性。」

從本處證明了的這個真理出發，足以批駁撒拉森人（伊斯蘭教）經典（可蘭）論證家的錯誤——Sarracen，撒拉森論證家，特別指 Averroës（審校者註）。這些經典論證家，主張天主性體以上，有一些附加的思想（參考亞維羅《形上學》，卷十二註解，第三十九號）。

評註：伊斯蘭教是信奉天主為造物真主的教；也叫作穆斯蘭教，意指真心信奉天主的教友之大聯合。我國慣稱回教。基本信條有六：一信天主惟一。二信眾位天神。三信穆罕默德、至大先知。四信《可蘭》經典。五信肉身復活。六信人事天定。歷史所載眾位先知，交接天主，傳達天主啟示。穆罕默德廣採群

言，匯聚成書，名之為「《可蘭》」，凡猶太《古經》（《塔而木經典》*Talmud*）、《基督福音》（《四史聖經》）、中亞民間諸教史話，甚至基督信眾各派間流行的《民謠福音》（*Apocrypha*），和各派的神學，無不染指涉及，藉以充實《可蘭》內容。精神態度，是敬信天主（《可蘭經》）的啟示。和希臘科學與哲學發生接觸以後，回教神學家用科學和理性哲學的態度和方法，解釋《可蘭》經訓，分兩大主流：一個是自由學派：主張人有自由、人事天定，但天主的決定、遵守客觀的理性規則：故不傷害人理性的自由和自主。第二派就是本章所提出的「經典論證學派」：主張天主的全能主宰，沒有客觀的理性規則。善惡或是非的標準，全在乎天主自由的意願。面對著天主的意願，人沒有理性的自決和自由，只應信服和順從。此外，主張天主在時間內先造物質，後開闢天地、創造萬物。天主是純粹的必然生存。萬物的構造是以潛能而虧虛的主體，領受生存的秉賦。故此是可能性和必然性的折衷結合。天主性體既然純是生存，同時又主張天主實體以上附有某些特性、或性理、能力等等，並且說這些附性和天主的實體有實際的分別，這裡難免有自相矛盾之處。這是本章批評「經典論證家」的要點。所謂「附加的思想」指附加的性理或條理：相當所思的名理，不專指思想的動作。

就人事變遷及勢力升降的世態而論，伊斯蘭神學在《可蘭經》信仰與科學或哲學理性，相互關係的問題上，沒有得到雙方和諧的答案。守舊派、崇經學、抑理性，漸佔上風。於是經典論證派、罷黜理性的自由派。轉而獨尊《可蘭》，罷黜儒術，純經學派、遂壓倒經典論證派。此後，在正統的伊斯蘭教思想的領導分子中，沒有神學，也沒有哲學，而只有經學。經典論證派的失勢，是中世紀伊斯蘭神學的中輟。阿拉伯的哲學卻在正統的經學勢力範圍以外，大有發展。例如亞金迪、亞法拉比（*Avicenna*），特別是亞維新和

亞維羅，是哲史有名的「四亞」，對於傳播希臘哲學，大有貢獻。聖多瑪斯為建立公教的神學體系，多借助於四亞，所持理論，大多數次和古代伊斯蘭神學理性的自由派相合，和經學派及經學的論證派相左。哲界四亞是多瑪斯所熟知，也是當時學界所盛行。在哲學的理論上，多瑪斯更接近亞維羅，多瑪斯的成功，是奠定「《聖經》信仰」和「理性知識」在真理上，不相矛盾，也不相衝突。這個定理，保證經學、哲學、神學各自獨立，並行不悖，而且，有互相補充的功用。在這樣的思想體系中，神學是一個專科學術。本書稱之為「上智之學」。

本著理性推證的法則，本章內證出結論，指出反對者意見的弱點：不是攻擊阿拉伯文化；而是在人類文化的成績中，擇取優良成分，捨棄自相矛盾的言論。本章討論伊斯蘭教的經典論證派，是用亞維羅作根據。

第二十四章 種類界限與生存

從上述的定理，還可證明在天主生存上，不能加添任何因素，劃出性體界限，限定祂那生存，彷彿是用種別因素，劃分種界，限定類界；將類界縮小。

因為，除非劃出性體界限，限定實體生存的範圍，種種限定因素，一一俱全，便無任何實體，能有現實的生存。既不是理性動物，又不是無理性的動物，只說類名泛稱的動物，不能是現實生存的動物。自然界現實生存的動物只得受到種別因素：「理性」或「無理性」的劃分和限定，僅能是或有理性或無理性，不能泛泛然全無限定。因此，連主張「觀念論」的柏拉圖學派，也未嘗主張類名觀念，有脫物獨立的存在。類名的觀念，乃是類名的名理指示類有的公性。凡是類名公性的範圍，都受性體的種別因素來劃分，收縮到種界限定的生存範圍裡去。柏拉圖學派，只是主張種名所指的名理，有離物自立的存在。種名所指的名理，是種界明確的性體，不需要再有其他分異因素來劃分自己的性體界限，或限定自己種界的範圍。故此，假設天主的生存，受另外外加的因素，劃分自己本性本體的界限，限定自己的生存，祂那生存，除非具備那一外加的因素，便不能有生存的現實和盈極。同時，需知按（第二十二章）已有的證明，天主的生存乃是天主的實體。故此，依上面的假設，天主的實體，除非具備那一外加的因素，便不能有現實（盈

滿至極)的生存。從此，便能推出結論說：天主不是本身必然的生存。這正是違反上面(第十三章)已經證明瞭的定理。

再者，凡是物體，為能得到生存，如果需要某某外加的因素，它對於那個因素，便有潛能和虧虛的容受力。然而天主的實體，卻沒有任何潛能或虧虛，證於上面(第十六章)。反之，天主的實體，乃是自己的生存。純是現實和盈極。故此，祂的生存，不能受任何外加的因素劃出性體界限，限定生存品級與範圍。

加之，事物為得到現實生存，所憑藉的任何內在因素，僅能或是事物的整個性體，或是性體的一部分。劃分性體界限的因素，是事物的內在因素，並且是事物生存現實所憑藉的因素；否則它便不能劃分實體的類界種界，並限定其生存範圍。故此，它必須、或是事物的性體自身，或是性體的一部分。

然而，假設有某因素，附加到天主的生存上面，它不能是天主的整個性體，因為(第二十二章)已經證明瞭，天主的生存，不是別的，乃是祂的性體。故此，只賸得是天主性體的一部分。如此，天主在性體上，便有了部分間的組合。這樣的結論，和上面(第十八章)已證定理適相衝突。

劃定性體界限的內在因素，加到某某實體上去，不是構成它的名理或定義，而僅僅是構成它生存的現實盈極：例如：「理性」加到「動物」上面，給動物構成生存的現實盈極：(盈滿至極，性體真全，現實存在，一無所缺)；但不是給動物、這個類名、構成它的名理或定義。「動物」、類名的名理，是「動物之為動物」，極中至正、所以然的純理。在類名的純理定義以內，種別因素，不可填入。類名定義內，不可包含種別名。不可給「動物」下定義說：「動物是理性的某某」。

但是，假設在天主以內，附加某某劃定性體界限的因素，這個因素必定要構成天主性體或本性，固有

的純理定義。因為這樣的因素，給事物構成生存的現實盈極；在天主以內，生存的現實盈極，乃是天主的性體自身；證於上面（第二十二章）。

總結前論，最後的定理，只得是：無任何因素，可以加到天主的生存上面，用性體界限的劃分，限定祂實體的種界，決定祂生存的現實及範圍：如同種別因素劃分類名（泛指的）性體。

第二十五章 超越物類（範疇）

從此：必然而生的另一結論是：天主不屬於任何物類（不受類界的局限，超越物類，超越範疇）。

理由：屬於任何物類的事物，在自身以內，都有某一（種別）因素，劃分性體界限，在類界以內，指出種界。欲屬某類，必屬某種，無一物只屬某類，而不屬某種。在天主，這是不可能的，證於前章。故此，天主不能屬於任何某類。

加之，假設天主屬於某類，便是或屬於附性某類，或屬於實體某類。（沒有別的第三可能）。然而，天主不屬於附性任何某類，因為，（天主是第一原因，第一實有），附性卻不能是如此。天主又不能屬於實體某類：因為「實體」，這個類名，所指的實體，不是自己的生存；假設它是，它便不是被生於外物的效果；凡是實體，便應都不是效果，這是不可能的，明證於前論（回看第十三章）。天主，卻是自己的生存。故此不屬於任何某類。

再者，類下分種，種與種不同，個體生存互異，共有相同的類名賓辭。類名，不是別的，乃是許多種，及每種許多個體所共有的實體賓辭。凡是同類的物體，共有類名所指的公共性體。類中現有任何某物的生存，（卻是某物私有的個體生存），不能和類名所指的性體沒有分別。在天主實體以內這是不可能

的，（因為天主的生存，正是天主的性體）。足見天主不屬於任何某類。

加之，任何每一物體，歸於某類，所依憑的因素和理由，是它自己的性體或本質，（不是它自己的生存）；類名賓辭，是指明某物（的本性本體）是什麼。「生存」不是物體歸屬某類的原因；因為，假設它是，凡是生存的主體，在公名泛稱的意義下，是「物體」大公名，所指的「物體」，也就應是一個類名了。但「物體」、「生存主體」或「實有物」之類的大公名，不是類名。它們的名理，雖然包含並指示「生存」，但不因此而屬於某類或變成類名。足見「生存」不是物體歸類的因素。

今假設：天主屬於某類，並以自己的性體，為歸類的因素，這是不可能的；因為，按上面（第二十二章）的證明，天主的性體，乃是天主的生存。（生存、既不是歸類的因素），足見天主不屬於任何某類。

「物」大公名，不能是類名。大哲（《形上學》：卷二、三章，九十九頁右二十一）證明如下：（用反證法）假設：「物」是類名，指示全類公有的性體，它便必須有某某種別因素，將自己的範圍收縮到某種的區分：類下分種必有種別因素。但是，種別因素，不分領類公性的任何部分，類名的名理，也不是種別名的名理內應有的成分。因為，假設它是，它便應兩次出現於種名的名理定義之中。這是不可能的，因為種別名的名理和類名的名理，兩個名理，不可相混，是類名名理以外的一個理；指示類名所指性體以外的一個因素。

說到這裡，請看：「物」大公名的名理以外，只能是「什麼物都不是」；只能是「虛無」。任何物名的名理，在定義內，都包含「物」大公名的名理，都不指示「物」大公名範圍以外的任何事物。「物」大公名，是所有一切事物的賓辭；它的名理，偏在於所有一切主辭的定義以內。如此說來，它找不到在自己

名理範圍以外，有任何種別因素，可以用來限定自己，並把自己的範圍收縮狹小。故此，說到最後，必須稱認：「物」大公名，不是類名（物、是生存的主體，也可以叫作實有物。生存分自立與不自立，自立者，是實體；不自立者，是附性，依賴實體。萬事萬物，共分十總類：實體一類，附性九類：一、數量，二、品性，三、關係，四、發動，五、受動，六、空間，七、時間，八、姿勢，九、服具。合為十總類，叫作十範疇。「物」大公名，指示「生存主體」，泛然無限，不是類名。天主，是生存，更不能是類名了）。

從此說來，必然的結論是：「天主，不屬於任何物類」。依同理，顯然天主不能有定義，因為，凡是定義，都是由類名和種別名合構而成。

同時，也可以明見，論證天主，不能用「名理的明證法」，僅能用「效果的明證法」；因為「名理的明證法」，論證事物，是以事物的定義作出發點（作前提裡所根據的理由。「效果的明證法」是以事物的效果，為出發點。依吾人所能知，天主有效果、無定義；故此，論證天主時，不能用「名理的明證法」）。

有人能想：實體是類名，（並且乃是總類名：範疇名），有兩個含義：一指附性的主體，一指自立生存的物體天主固然不是附性的主體，但定然，是自立生存的物體（物體，大中公泛指實有物，不專指有形的物質實體）。從這個定理（第二十三章）證明瞭：天主不是附性。如此說來，雖然根據第一含義，「實體」不是稱呼天主的恰當名辭；但根據第二含義，如說：「天主是實體」，便甚恰當。天主，真是一個「生存自立的實體」。

那麼，天主便應屬於「實體」的類中。怎能說天主不屬於任何物類呢？

答覆上面的疑問如下：「實體」，範疇名的真確定義不是「自立生存的物體」，而是「性體，不依賴主體能有生存的物體」。根據下面這個真確的定義，凡是實體，在範疇的限止之中，都是「性體與生存兩者之合」：有性體，並因之足以自立生存的主體，乃是實體。換言之，自立生存，加性體，領受在性體中，構成的物體，是實體。本此定義，恰當說來，天主不是實體範疇中的一個實體。因為，天主的實體，超越範疇，不是「性體與生存之合」，而是生存而已。除自己生存以外，天主沒有性體。天主是以自己的生存，為自己的性體。故此，天主在任何方式之下，絕對不屬於「實體」之類；如此說來，也不屬於任何物類：因為（第二十三章）已經證明瞭，天主不屬於附性之類。既不屬於實體之類，又不屬於附性之類，故不屬於任何類。

補釋「實體定義，不是所謂自立生存的物體」。理由如下：「物體」大中公泛指「生存主體」，即是泛指「實有物」，不能是類名。前者，已經證明瞭「物體」或類此的大中公，都沒有類名的名理，故不是構成定義的要素。同樣「自立」是一個否定辭：否定依賴主體，只有「不依賴主體」的意思，純否定辭，也不能構成類名的名理（也不能是定義的要素）；因為類名或定義，不但應指出「某物不是什麼」，而且主要應指定「某物是什麼」：都需要用積極肯定的名辭。「物」、「生存」等等大中公太廣泛，不可入定義。「自立」、太消極、純否定，也不得入定義。故此：「實體是自立生存的物體」，不是一個允當的定義。

為此，恰當的說：「實體是性體，不依賴主體，有能力自立生存的物體」。性全體備的主體，叫作「物體」。「物體」大中公，有兩種含義：一指「性體的主體」，此種意義決定於性體全備。本此意義，

實體是一性全體備的物體，即是說：它是一性體的主體。第二種含義，指「生存的主體」，此種意義，決定於「生存」或「實有」，泛指「實有物」。本此廣泛的意義，「實體，是生存自立之物體」，但是這個定義，不如前面那個定義指出性體與能力，更為積極真確。狹義的實體：是性體與生存之合，不依賴另一物作主體。天主，不能是狹義的實體。但依其廣義，實體泛指「自立生存的主體」，天主，也可以說一實體，即是一個生存自立的主體；惟需注意：天主，不是性體與生存之合，也不是生存與主體之合。因為，天主的性體與主體，乃是天主的生存。天主之所是，非他，純是生存。

第二十六章 性理與生存

從這些定理出發，便可解穿某些人犯了一個錯誤。他們曾主張：天主（既是生存），不是別的，乃是每一事物因其性理全備，各自固有的生存。這個主張是不可能成立的。

因為，每物各自固有的「性理生存」（Formal Being），只分兩種：一是實體生存，得自實體性理，一是附性生存，成於實體附有的屬性。但是，按（第二十五章）已有的證明，天主的生存，既不是實體生存，又不是附性生存。足見天主，不可能是每一物體各自私有的那個生存（所謂「性理生存」，乃是因有性理全備，而獲得的生存：是每物是其所是，必須具備的內在因素：充實性體的生存之潛能與虧虛：因其來自性理的全備，故此叫作「性理生存」，和物質生存相對立，火的性理生存，是烘烘燃燒。人的性理生存，是度理智生活，人的物質生存，是維持身體健康）。

再一說：物體，彼此不同的根據，不是「有生存」：因為「有生存」是萬物相同的共同點：萬物相同，同於都有生存。物體相互之間，欲有分別，必須或用某些外加的分異因素，限定生存的種類界限，使不同的物體有不同的生存，彼此種類不相同；或是因為物體相互之間，有種類不相同的性體，因此各自有與自己性體相合的生存。前面第一個「或」字，指出的辦法，是不可能的，因為前面說明了，在生存上

面，不能添加分異因素，如同在類上面，加添種別因素一樣。生存不是類名。生存的主體是一大公名，和「物體」或「實有物」一樣，也不能添加分異因素，將自己的範圍，劃分出許多種類的區別。

那麼，只剩第二個「或」字，指出的方法；就是物體各有不同的性體，因之領受生存，也用不同的方式（這個方法，是將生存納入不同的性體，對於天主說也是不可能的）。天主的生存，不能納入任何性體：因為天主的生存，乃是自己的性體，證於上面（第二十二章）。不同的性體，互相納入，互相合一：萬物彼此互是你我；必使萬物同是一物。這是不可能的。假設天主的生存，是萬物的性理生存，結果必是萬物純粹是一物（物各有性，性各有理，性理全備，生存各具，因此生存各是其所是。性理混合，生存合一：必致萬物純是一物而後止。這是物性實體之所不容許的）。

加之，依性體自然的次第、因素（是效果的原因）、先於效果。在某些事物中，它們的生存，也好像是某一因素的效果。例如大家公認性理，（是物體本性必備的理），是物體生存的因素。製造物體的作者（或自然、或人工），作出現實生存，或存在的物體，完成物體的精美完善，也是物體生存的因素。故此，假設天主的生存，是每個物體私自固有的生存，結果必是：天主，既是自己的生存，又是某某因素的效果；如此，天主不但不是第一原因，而且不是本身必然的生存了。這和上面（第十五章）證明瞭的定理，是相衝突的（故此，是錯誤的）。

還有一說：眾物之所公有，不是眾物以外的另一物，它和眾物的分別，只是名理的分別，是在吾人心智內，意義的分別（不是心外及身外，實際生存的分別）；例如「動物」是蘇格拉底拉底及柏拉圖眾人、和各類動物公有的類名賓辭，不指示在眾人和眾動物以外，實際生存的另一動物；不過只是在吾人心內靈

智裡，有和眾人及眾物不相同的名理：指示類名所指的公性，是從劃分個體，限定種別的一切因素和特徵裡，抽拔剔取出來的：是抽象的，不是具體的。例如說：「人是動物」，這句話的意思是說：「有某其一個實際生存的實體，它是人，（因此）也是動物。在它這個實體內，人便是它所真是的動物：人之所是和動物之所是，是一個實體。」主辭種名或個體名，和賓辭公名，名理所指不同，但所談論的主體，在心外的實際上是同一個主體。否則，在一個主體內，便要有許多主體了：一物竟不是一物而是許多：這是荒謬的，例如在柏拉圖一個實體內，便應有許多動物的實體：就是柏拉圖自身、「動物」類名所指的動物，和「人」種名所指的人：這（至少）是三個實體；在蘇格拉底及其他每人每物，都有同樣情形。這是荒謬至極的。故此，類名或種名之所公指，不指主體以外的另一主體。如此比較說來，「生存」、「實有」、「物體」等等超類的大公名，除非在吾人靈智以內，指示不同名理以外，在自然界，更是不能指示現實實在的、眾物以外的另一物。上面（第十三章）正是證明瞭：天是一個生存的實體，不但存在於吾人心智（思想）以內，而且存在於萬物實體的自然界。故此，天主不是萬物公有的那個生存。

再一說：依定義的本然，實體的出生，是從無入有的路程。實體的敗亡，是從有入無。出生路程的終點，不是性理，而是性理全備所構成的物體之生存。敗亡路程的終點，也不是性理的殘缺，而是性理殘缺促成了物體的不生存。換言譯出之：性理是生存的因素，性理的殘缺，是不生存的因素。從無入有是出生，是因得性理而從不生存轉而開始生存。從有入無是敗亡，是因失掉性理，而從生存轉而開始不生存。出生是一個路程：終點不是性理，而是生存。有生存，謂之有。敗亡也是一個路程，終點不是失掉性理，而是不生存，無生存，謂之無。（生存不是生物的生活，而是萬物為存在於自然界本體內必有的生存。廣

於生活，深於存在）。因為，尚請注意：假設有某性理，不是構成物體生存的因素，某某主體，雖然得到了它這樣的性理，（仍得不到生存），故此仍不可說是它出生了。「出生」，是從不生存的階段出來，進入生存的階段。故此說：生存，是出生的終點。

如此說來，假設天主是萬物，因得性理而各自固有的生存，那便等於說：天主是（每物）出生過程的終點。每物出生時，天主便隨著出生，開始在時間內生存。請聽，這樣的話是錯誤的：因為、上面（第十五章）證明瞭「天主是無始無終，而是永遠的」。

此外，假設如上，結果必是每一物的生存，從無始之始，永遠已有。故不能再有出生或敗亡之可言。因為，縱令仍有出生的現象，一物出生時，必定是新得它未生以前，已有的那個（永遠生存）。那麼，該物未得那生存以前，或是自己存在，或是完全尚不存在。假設自己是已經存在的，因為，按對方上面的主張，萬物共有一個生存，作自己存在的原因；那麼，如說「某物新生」，乃不是說它領受新生存，而是說它領受舊生存的新方式。這樣說來，新物的出現，不是新生存的出生，而不過僅是生存方式的變更，把實體的出生，盡說成是附性情況的改變了。這是不知分辨實體和附性，錯莫大焉。

另一方面，試想：假設它完全尚不存在，它的出生便須是從無中生有（被天主從無中生，不是從物質原料中，形成而生出）；這也是違反「出生」的真義；並且把天主造生和物之出生，混為一談了。（在宇宙間萬物生長的長流中，物體的出生或物理化學的變化出生，或生物蕃殖的出生，都是從物質原料中：由生存的潛能和虧虛，進入生存的現實和盈極）。

如此說來，對方上述的主張，完全不能保全自然界實體出生和敗亡的事實。故此，這個主張，顯然是

不可能的。

天主啟示的聖訓，排拒上面這樣的錯誤，按《依撒意亞先知》（第六章，一節），稱頌天主高於諸層高天，凌駕於萬物之上；又按聖保祿（《羅書》九章，五節），宣證天主生存，超越萬物。假設天主生存，乃是萬物各具的生存，祂便是萬物中的一物，和萬物生存看齊，不能是超越萬物了！

對方的主張，和偶像崇拜是同樣的錯誤。他們都是將無可名言的聖名、天主或神，誤加於頑石枯木，參考智慧篇（十四章，二十一節）。因為，既說天主的生存是萬物各具的生存（物因各具的生存，而是其所是）。故此，說「頑石是生存主體」，等於說：「頑石是物」；同時也等於說：「頑石是天主」，「頑石是神」。以上四句話，為偶像崇拜者，是名異實同的。說每一物都是天主生存的主體；等於說每物是天主。

依吾人看來，上述諸人釀成錯誤的原因，有以下四種：

第一是誤解往哲。往代某些名哲遺言，曾受後人誤解。例如狄耀尼（Dionysius，《天上品級論》*Heavenly Hierarchy* 四章），曾有以下這句話：「萬物的生存，是超越實體的天主性」。從此出發，有些人曾想那句話的意思是說：萬物，因性理齊備，各自具有的生存，乃是天主。未料想這樣的解釋，和那些原話的本義是不能符合的。因為，假設天主性，是自然界性理齊備萬物各具的生存，那麼，天主性便不是超越萬物以上，而是含在萬物以內，並且是萬物各具的一個成分或因素了。狄耀尼既已肯定天主性超越萬物，明證他主張，天主和萬物，有截然不同的分別，並且天主位置崇高，超越萬物。另一方面他又說：天主性是萬物的生存，從此，他明示自己，不過是主張，萬物以內各自具有天主的肖像，受造於天主。他（在《天主諸

名論》*On the Divine Names*·二章)又說：「天主自身和身外的物體，既無接觸，又不混合。彼此不如同點與線相接，也不如同印版與蠟質相印合。」請看：這些話更清楚明白，拒絕上面那些人的誤解。

第二個原因，是理論欠妥。(他們的大前提是)公名所指眾物公有的性體，範圍寬廣，劃分種界或劃分個體，是用另加的因素。(小前提)沒有任何外加因素來劃分的性體，不會專歸某物所私有，故此，必是萬物所公有。天主的性體，不能受外加因素的劃分；天主的性體又是自己的生存；故此天主的性體和生存，必定是萬物公有的生存。這樣的結論頗不正確，因為他們沒有看到公名所指的公性，是普遍的公性，在自然界無外加的因素，固然不能有現實的生存，但在心智內，無外加的因素，始能被人懂曉，並受人思想。例如：自然界，不外加「理性」或「無理性」的種別因素，公名泛稱的動物，不能有現實的生存，雖然在心智裡，公名的名理，不外加任何分異因素，現實受到人的理解和思想。普遍的名理，受人思想，沒有外加的因素；只有純理朗然；但不是沒有容受外加因素的容受力。這個能受外加因素劃分的可能性，是公名的名理必有的一些含義。缺少了這個可能性，類名的名理不能成立；類名所指的性體，也便不是可公之於全類每物的公性了！例如「動物」類名，還有其他所有一切類名，都是如此。

說到這裡，請看天主的生存，不但在思想裡，而且在自然界，有現實的存在，兩處裡都沒有任何外加的因素，不但現實不受任何外加因素的劃分和限定，而且也沒有容受外加因素的可能性。特須注意：「現實不容受外加因素，並且(永遠)不可能容受外加因素的增補、劃分、或限定等等。」這是天主性體和生存固有的特徵。用此特徵作前提，更能推證出：「天主的生存，是天主自己專有的生存，不是萬物公有的生存；更不是大公名泛然渾指的普遍名理。」這個結論是正確的。因為，天主的生存，和其餘萬物截然分

別明白的確實原因，正是由於這個特徵：「實體無限，不能有任何外物可以加入」。能有所加，必非無限。本此理由，大註解家（註二）在《原因論》（命題第九）嘗說：第一原因，由於本善純粹，外無可加，故有別於外物，並在特有的方式下，自立為個體。

第三個原因，是錯懂單純。在吾人間，物體由分子組合而成，分析起來，不能永無止境，必至最後單純分子而後止。吾人實體內，各種成分或要素之間，最單純的那一個，是各人專有的本體生存（生存以上有植物性的生活，生活以上，有動物性的官感。官感是身體內外器官的知識和情慾。官感以上，有人的理智和神智。分析人的實體，生存是最深、最單純、最基本的要素。萬物的實體，莫不如此）。上面那些人，從此事實出發，推想出他們那個結論認為：分析吾人實體，由繁至簡，歸結到最後，發現各要素間，最單純的那一個，便是生存；並且這個生存就是天主。只有天主的生存，是極單純的。由繁至簡的分析，或在吾人，或在萬物，必分析到天主生存而後止（天主的生存以下，不拘是什麼，都不是純粹的至極單純：不能是分析約盡的終止點）。為此理論所惑，他們乃陷入了錯誤。還有一點，也是他們的論式失效的原因，就是：他們沒有注意到在吾人實體內最單純的那個生存，是實體內在的一個因素，不在實體以外，自立獨存，自己構成一個「完全物體」（故此，不能和天主的生存混而為一）。吾人形容天主說「天主實體至純，純是生存」，卻是指示天主的生存，乃是一個完善無缺，自立獨存的「物體」：即是「完全物體」，不能同時又是構成其他「完全物體」的內在成分（物體不指物質形體，而指自立生存或附物生存的實有物。完全物體，指生存現實圓滿自立的實有物）。

第四是：因辭害義。吾人言談之間，常說天主無所不在，或說：天主深在人心和物心，或說：天主遍

在萬物。有些人沒有懂到這些辭句的真義不是說天主教在每物以內作物體（內在的）一個要素，卻只是說天主教在每物以內，作物體的原因：發生出造生和保存的效力。物體既是天主造生的效果，天主，不拘在任何方式或限度下，絕對不離開物體；反之，必因其造生保存的能力（和職務）深在每個物體以內（廣在物體以外），充滿萬有之界；但這不是說天主教在物體以內，彷彿是物體內部各具的性理。性理存在於物體以內，和舵手存在於船隻以內，都是「內在」，但前後兩個「內在」，本質全不相同：一是性理的內在，一是原因的內在。即是主宰的內在。比擬起來，天主的內在於每物，是舵手內在於船隻之比，不是性理內在於物質之比。

註一：《原因論》，Toledo，原文阿拉伯。一十八十七年以前，由翟辣爾（Gerard of Cremona）在西班牙、陶來道城（Liber de causis）編譯館譯成拉丁文，傳流歐洲學界。阿拉伯原文誤加書名：亞里斯多德著，《純善本義》；附題《原因論》。書中列舉命題三十二條。每一命題下面有相當長的註解。聖多瑪斯在一二七二年春天，著《原因論解》（*Commentary on the Book of causes*），序中指出原因論內的命題，不是出自亞里斯多德，而是來自泡克路（Proclus）著《神學基礎》，屬於柏拉圖學派，原文希臘，有阿拉伯文翻譯。約一百年來，學界誤認此書是亞里斯多德的著作。到一二七二年，這個錯誤，始被多瑪斯解破。《神學基礎》希臘原文有二百一十一個命題，一二六八年，由威廉·梅柏克（William of Moerbeke）譯成拉丁文。多瑪斯比較兩書，才看到兩者源流相承的關係。

在未發現這一點以前，多瑪斯也嘗認為《原因論》書內的命題著者是亞里斯多德，並認為命題的註解者是大註解家亞維羅。例如本章此處（參考沙佛理一九五四年在魯汶出版的《聖多瑪斯原因論解》）。

評註：天主是一個生存：純生存。盈極無限。萬物的每一物各有各自的生存。天主是實有。物物一實有。天主的實有，是天主生存的現實盈極。萬物中每物的實有，是每物各具的生存之現實盈極。萬物的生存，是川流，天主的生存是根源。源流相接，不是一水相混，而是因果相關。天主是因，萬物是果。原因的效力深在效果以內。效果的存在全賴原因的造生和保存。天主一善，萬物各善。萬善反映一善，猶如一月印於萬川。萬川有萬月，只是月影。天上的明月卻是實有；並是獨一無二，高懸而獨立。萬川一月，萬物一理，只有萬影一實，萬果一因的意恩：不能有「萬物一物」實體合一；因果相混的意義。

第二十七章 性理與形體

證明瞭天主不是萬物的生存，故以同理可以證明天主不是任何物體的性理。

理由：按（第二十二章）已有的證明，天主的生存，不能是任何物體的性體，除非那物的性體乃是生存自身。天主的生存自身之所是，不是別的，乃只是天主。故此，不可能說天主是任何某一外物的性理（性理，是性體必備的理，有時結合物質，構成性體；有時不結合物質，而是性體自身。前者例如人。後者例如天神。實體有時是性體領受生存，有形者，例如人，無形者，例如天神，都是受造物；有時實體，不是以性體領受生存，而其性體乃是生存：整個實體，純是生存，惟一無二，此即天主，造物者）。

加之，形體的性理不是形體的生存，而是生存的因素。天主卻是生存、純生存、生存自身。故此，天主不是形體的性理。

再者，性理結合物質，產生合成的實體。對於性理和物質，實體是整體，有它們兩個部分。部分對整體，有潛能對現實和虧虛對盈極的關係。天主的實體，不包含任何潛能性或虧虛程度；故此天主不可能是結合物體的性理。

還有一理：自立有生存的物體，高貴優美，勝於依賴多物而有生存的物體。凡是任何某一形體的性

理，都不是自立有生存的物體：必依賴另一物作主體，始有生存或存在。天主，既然是高貴優越至極的物體，因為是生存的第一原因，故此不能是任何主體具有的性理。

此外，還可證自「永動說」的假設。論式如下：

（用反證法）假設天主是任何某一被動物體的性理，既然祂自身是第一發動者，合而言之，祂便是一個既被動又發動的合成體：成於主體與性理之合：性理發動，主體被動：此乃（動物之類的）自動體：自己被動而動，被動於自己的靈魂（靈魂，即是人或動物之類的性理）。但請注意：這樣的自動體，可能被動，也可能不被動：它的實體，有或動，或不動的兩個可能性。這樣的實體，只由自身，沒有永動不息的能力（依「永動說」的假設，宇宙間的運動變化，是一個永不止息的長流，被動而動的發動者，為能永動不息），必須另有第一發動者只發動，不被動，施給永不止息的運動（此乃真天主。必欲假設天主是自動形體的性理，便也必須說天主以上又有天主。這是極荒謬的）。如此說來，足以明見是第一發動者才能是真天主：祂不是自動形體內的性理。上面的論證法，有益於主張「永動說」的人。為不主張「永動說」的人，同樣的結論，可得自天體運行的規律性。天體是被動而動的自動體，本身有或動或靜的可能性。同樣，也必有或快或慢的可能性。事實上，天體運行常按一致的規律和速度。這個恆久如一的規律性（既不是來自本身），必須依賴一個完全不被動的高級原因。這個高級原因，為此理由，不是自動形體（天體）的一部分，當然也不是它內含的性理。（親筆殘篇始於此）：

《聖經》的宗旨，和這個真理相合。《聖詠》（八章，二節）說：「天主！你的偉大光榮，超越諸天之上！」《若伯傳》（十一章，八節）：「你要作什麼？（你要知道）上天雖高，高不過天主。天主廣大

無限：高於天，廣於地，深於海洋。」

上面的證明，足以排除教外人眾的錯誤。他們或主張天主是天體的心靈，或主張天主是全宇宙的靈魂。他們用這樣的理由。辯護偶像崇拜的迷信，揚言全宇宙是天主，非因形體，乃因靈魂；猶如說：人有明智，也是非因肉身，乃因靈魂（靈魂是一盈極因素，充實形體生存的潛能和虧虛。簡稱盈極。人魂是人的盈極。宇宙魂是宇宙的盈極，猶言充實美備，盈滿至極）。他們本此基本命題，相信宇宙及其各部分都是神，應受人類的敬拜。大註解家亞維羅《形上學》十一卷（另版，十二卷，註解四十一），也說：「這個地方，是撒巴民族，群儒陷落的所在」（撒巴，是亞拉伯古國之一，文化古老，和猶太古國互通往來，兩國皇室並且互通婚姻，智王撒羅滿和撒巴皇后，兩國外交關係密切。撒巴舊址，是現今紅海東口的也門一帶，以敬拜上天及日月星辰著稱）。他們崇拜偶像，因為他們主張「天主，（真神），是天體的性理（即是天體的靈魂）」（近似某些人心目中的「天心」、或「天地心」、「天地神明」）。

美善：生存的盈極

第二十八章 生存與美善

雖然，有生存並有生活的物體，完美的程度，高於只有生存沒有生活的物體，但是，天主不是別的，只是自己的生存，仍然是一個全善全美的物體（物體是生存的主體，是一大公名，指實有物，猶言「生存者」或「不是虛無者」、「存在者」等等）。本處所說的「全善全美」、就是「各種各類的高貴、珍美、善良、毫無缺乏」的意思（和盈虛對立中的盈極，意思是連合一貫的）。

每物各有的尊卑，全是根據它的生存。物因生存，各是所是。人以上智為貴，因有上智，而有智人之生存，藉以現實是智人。尊貴之所在，全在生存。上智之貴如此，其餘諸德眾善，無不如此。從此可見，物體尊貴的方式與程度，決定於生存的方式與程度。物體的尊貴程度高低，根據它的生存尊貴程度上，現實受到的限止，是如何高低。

故此，假設有某物體，本性具有生存（之理，所能具備）的全部德能：凡所能有，無不具備；凡所能是，無不兼是；這樣的物體，便也有尊貴（之理，所能含蘊）的全部德能，任何物之所能有，它都一身兼備，絲毫無缺。

今請注意：性體純是生存的物體，本性具有的生存，竭盡了生存德能的全量。這是必然的。例如：假

設有某白色，是不附著於任何主體，自立獨存的白色；它，不受主體的限止，全有純白之理所能含蘊的一切，便是純全無缺的白色。因為白色的缺欠，不是來自白色，而是來自主體。如同容器，按自己的形式和容量容納物品；同樣主體領受白色（或其他品性、性理、生存等等），也是自身如有缺點，便不能領受白色，依其純理所能有的純全。

天主是自己純全的生存。這是前面（第二十二章）證明瞭的定理。祂所有的生存，竭盡了生存純理所能含蘊的全量。乃是無限無量的。故此，天主不能缺乏任何某物，依理能有的任何美善。

物體所有的尊貴和美善的程度決定於生存的肯定，缺點的程​​度，決定於生存的否定。依同比例，生存的肯定和否定，互相消長。生存肯定越多，則否定越少。天主所有的生存，既是肯定了全部，故此全無生存的否定。故此，天主全無缺點。故此，天主是全善全美的。

只有生存（而無生活及其他優點）的那些物體，是不完善的，理由不是因為那個絕對（純粹）的生存自身有缺點，卻是因為它們用某種特殊的、並且極不完善的方式和限度，領受了生存的一部分，不是根據生存的全部德能擁有生存。故此，它們不能和天主相比（例如頑石枯木，只用極粗濁的物質，及其極有限的潛能和容量，領受了極微薄的一些生存）。

物體出生，都是不完善生自完善；完善者，先有於不完善者。例如種籽（對於動物或植物說，是極不完善的質料），生自發育完善的動物或植物。故此，實有界、第一物體（既是萬物最高的原因）必是完善至極的。前面（第十三章）證明瞭，天主是第一物體；第一實體。故此天主是完善至極的（第一物體、第一實體、第一實有、或第一實有物，在這裡名異實同；指示天主的本性本體純是生存無限完善的盈極）。

加之，潛能和現實、虧虛和盈極、是互相消長的。同時完善的程度，和生存的盈極，卻是互成正比例。每一個物體完善的程度，相當於生存的盈極程度。物體的不完善卻相當於生存的虧虛，及盈極的缺乏。潛能尚未實現，虧虛尚未充實，盈極程度不足：謂之不完善。故此：假設有某物體，它的生存境況，全無任何方式或程度的潛能和虧虛，而是純粹現實和盈極，這樣的物體，必應是完全至極的。這樣的實體正是（吾人所說的）天主。故此，天主是完全至極的。

加之，物體動作，無不根據自己現實生存的盈極。動作的種類和成效，遵循作者生存盈極的方式和程度。故此，由動作所作出來的效果，在尊貴或完美的盈極程度上，超不過發動者生存盈極的程度。效果的盈極程度，卻能低於發動者（即是低於動作原因），因為主體對於客體，發出的動作，終止於客體，效力有時能從客體方面，受到削弱。主體內，生存盈極的程度，高於客體，或至少不低於客體。在動作的交互關係上，主體是原因，客體是效果。原因主施，效果主受。原因分許多類。作物原因之類，發出動作，作成新物，由果推因，最後推到一個原因，是實有界，所有萬物的真原，叫作天主；詳證於前面（第十三章）及後面（卷二，第十五章）。為此比例與理由，將天主和外物相比較，任何外物所有一切美善，天主以內件件都有，並且有現實盈極，高於萬物的程度；反之，卻不然；天主所有，非外物所能盡有。故此，天主是完全至極的。

再者，物以類聚，類各有極。類中的至極，是全類的標準；釐定類中每物美善的程度。例如白色明潔，是色類的標準，去白愈遠，其色愈暗，距離各異，萬色以分。又例如道德全備，是人類中的至人，是眾人的模範。實有之界，所有一切物體，共有的最高標準：生存的盈極程度，至高無上；不能是別的，只

能是天主：因為天主是自己的生存：純理無限無雜的生存。故此，任何某些物體所能有的任何美善，天主一切都有，一無所缺。一有所缺，便不是萬善共有的極則和標準了。

本此處的真理，當梅瑟先知要求瞻仰天主聖容，親眼觀望天主光榮時，天主向他答覆說：「我要給你顯示一切美善。」這裡所說的「一切美善」，便在言外是說：「天主在自身以內、現有各種美善的盈滿至極。」詳見《創世紀》（二十三章十八、十九節）。狄耀尼（Dionysius）《天主諸名論》（*On the Divine Names*）五章說：「天主不是存在於某某方式或限度之下；反之，天主是純粹絕對的，擁有生存（純理所能含蘊的）全體，並是用優先而超越的能力擁有生存全體：周圍不受任何邊界的限止。」自身本然，原有無限的全善全美。

從字源方面觀察，尚須理會「完善」二字指物體的完成。開始製造尚未完成的事物，不得謂之「完善」。凡是被製造始能形成的物體，都是從潛能和虧虛的境況，被引入現實盈極的境況：從無生存，轉而為有生存：此即謂之形成。及至完全形成之時，生存潛能，完全實現，盈滿至極，不含任何虧虛，無一餘隙中尚有任何潛能及生存的否定：整個物體生存圓滿，始真謂之「完善」。這是名辭字源的本義：不適合於形容天主：因為天主不是被製造始由潛能變為現實的一個物體。

為此，藉名辭意義的引伸擴大，所謂的「完善」，不專指變化形成，由不完善變為完善的被造物體，但是反轉過去，兼指完全不被製造，自身生存圓滿的物體。在此擴大轉指的意義下，吾人肯定天主是完善：不是被造的完成，而是自身本然的全善無缺。根據《瑪竇福音》，五章，四十八節，吾主親口所說：「你們須是完善的，就如同你們的天上父，也是完善的。」

第二十九章 模仿與模範

從上章證明瞭的定理，再進一步，可以觀察到萬物之中，如何能有並如何不能有和天主相似的特點。生存程度，比自己的原因較低的效果，在名稱和名理以及性體上，和自己的原因都互不相同。但是，無論怎樣不同，因果之間，有一些交互的相似之點，這卻是必然的。因為，本於天性的自然，作者用自己的動作，做成的物件，常和作者有相似之處。理由是：動作根於性體及性體現有的生存。物因性體而有生存，並因生存而是其所是，並作其所作。

本此原理，效果具備的性理，在高越自己的原因以內，有某些樣式和程度的存在；但根據著不同的方式、名理、性體和程度等等。為此理由，這樣的原因，叫作同名異實的原因。例如太陽，根據自己本體現實盈極的生存，發出動力，用自己的動作，在下級形體之中產生熱力；故此，從太陽生出的熱力，是太陽本體內動力的效果，和那動力，有一些相似。但下級形體的熱力，雖然相似太陽的動力，並因此，太陽的動力也叫作熱力；兩方的熱力，名同而實異；因為在本性本體上，互不相同。同樣，太陽也在某些意義下，可說是和自己動力影響變化所及的一切物體，都有相似之點。太陽在下級物體，能產生許多效果；都和太陽本體的動力相近似；同時也有性體和程度等方面的差別。依同比例，天主造生萬物，將自己全能

所造的萬種美善，分施於萬物，因此，天主和萬物，既有一些相以，同時又有一些不相似。相似之處，在於因果相關。不相似之處，在乎性體互異、程度軒殊。

本此理由，《聖經》有時稱述天主和萬物相似，有時否認萬物和天主相似。《創世紀》（一章，二十六節）說：「我們要按我們的真相和類型造人。」（真相是靈魂的神智，類型是實體獨立的生存；前者相似天主的神性，比較真切。後者相似天主的生存、僅是迷離相類似而已）。《依撒意亞先知》（四十章，十八節）卻說：「你們將天主和什麼相比？用什麼相貌形容天主？」《聖詠》（八十二章，一節）也說：「天主！有誰相似你？」

狄耀尼在《天主諸名論》九章，所說的幾句話，和本處的理論，宗旨相合：「這些同樣的（萬物）和天主相似，同時又和天主不相似。相似是盡力之所能，仿效所不能盡同。不相似是效果之所有，遜於原因。」

根據類型的相似，果如上述，與其說天主相似萬物，勿寧說萬物相似天主，更為適當。天主是萬物所仿效的標本。萬物卻不是天主所模仿的標本。天主本身之所有，全善全美。萬物所得之秉賦，來自天主，偏而不全。「相似」所依據的標準至善，純粹絕對，固然屬於天主方面，不屬於萬物方面。相似是品性、性理、條理、或形狀諸方面和至善的標準有些符合。如此，萬物符合天主，共有天主所有的某些美善，因此，可以說萬物真正相似天主；但不可以說天主符合萬物，有萬物所有的那些美善；因此如說天主相似萬物，本此意義便不適當。例如給某人畫像，吾人可說：某張畫，像似某某人（以某某人為標準），不可說：某某人，像似某張畫，（以那張畫作某某人的標準）。依此比例，如說天主相似萬物，以造物之主，

模擬受造之物便更不恰當遠甚。因為「相似」在上述的意義下是效法：奉為法式而力求擬似；兩物相對，此有受於彼，因其所受，而能似於彼。受造之物，有受於天主，因其所受，相似天主。反說則不適。故此，不是天主模仿萬物，而是萬物模仿天主。一施一受，關係不可顛倒。總而言之：萬物的美善模仿天主的美善，以天主的美善為模範。

第三十章 賓辭的稱指：喻指辭：同名喻指

從上述這些定理看來，可以見到什麼可以作賓辭稱指天主，什麼不可以；什麼作賓辭只可稱指天主，什麼卻能作賓辭既稱指天主又同時稱指別的許多事物。

凡是受造物所能有的任何美善，都必得現有於天主以內，並且在那裡有另一更優越的生存方式；為此理由，不拘是什麼一些名辭，如有絕對的意義，指示不含缺點的美善，例如良善、上智、生存、實有和這樣許多別的名辭；便都能作天主和別的許多事物的賓辭。

但是，另一方面，某樣的名辭，如果專用受造物特有的方式、程度或意義，指示一些美善，雖然也是絕對的美善，依其特有的本義，便不能給天主作賓辭。必欲用它們給天主作賓辭，它們僅能有象徵和比擬的喻指作用，不能指示它們原有的本義。這樣的名辭，都是為指示受造事物的種有性體，換言譯之，都是物類系統中的種名，例如「人」和「石頭」。如因某人思想頑固，用「石頭」作他的賓辭（構成一個論句），說：「某某人是石頭」，或「某某人是頑石或老石頭」等等，在這樣的論句以內，「石頭」是一象徵性和比擬性的喻指辭；不是種名本義的賓辭。凡是任何種名所指的性體，依其固有的性理和性分，必有特殊的生存方式及美善圓滿的程度：是本種所特有，非別種所共有；因此，種名只能作本體的一本義賓

辭」，不能作別種事物的「本義賓辭」。依同樣理由，凡是「特性名」，指示事物由本種性體因素所生出的特性，如能作受造物的本義賓辭，便只能作天主的象徵賓辭，不能同時又是天主的本義賓辭（象徵賓辭是喻指辭；異類同名相喻）。

尚須理會，用絕對意義指示美善圓滿的名辭，加用「至極、無上、第一」等等形容辭，指出美善盈極的超級優越的方式和程度；只適合於天主；這樣的賓辭便只能稱述天主；給天主作賓辭。外物無以當之。例如「至善」，「第一實體」，「無上的最高實體、或實有物」和其他此類超級的形容語法。

本處方才說：有些絕對名辭，指示不含缺點的美善；這句話的意思是說：那些名辭在成立之時，原義所指的物性物體，是定義圓滿無缺的：名理完善，不含缺點；但這不是說：名辭本身的指義效力是完善的。專就名辭效力的方式或程度而論，凡是名辭都有缺點和弱點。因為我們人類，用名辭指示事物，在指示的效力上，受吾人心智理解事物時所有的限制。人類的靈智，知曉事物，是從感官所能知覺的事物，採取知識的起點；知曉明白的方式和程度，超不過它在覺識所知的事物中所發現的生存方式和程度。在覺識所知的事物中，吾人心智發現事事物物、都是性理與物質之合；性理是一回事，性理的主體是另一回事，兩不相同。在這些事物中，性理是制定物性必備的理。它固然是單純的，但不是完善無缺的；因為它沒有自立的生存。性理的主體，是性理的所有者，在實有界固然現有自立的生存，但不是單純的，而是具體的，有體構的凝聚和結合（物有物體，事有事體。事體附屬於物體。在有形界，物體是性理與物質之合，並因性理而將生存領受在物質虧虛的容量中）。為此理由，我們人類靈智，所用的任何實體名辭、凡是指示有自立生存的物體時，常指示一些凝聚結合的含義；指示單純因素時，不得用實體名辭，僅能用性理名

辭。實體名辭指具體的事物，乃是指生存的主體。性理名辭，卻是抽象的，指生存的憑藉；即是指主體為領受生存必須具備的理。如此說來，吾人言談所用的一切名辭，在指義的效力上，常包含一些不完善的意義，不堪稱指天主，雖然所指的事物，在超級優越的方式之下，卻是天主所宜有；例如「良善」，及「良善實體」，兩個名辭，前者抽象，後者具體，足資明證。抽象指性理。具體指事物。事物有自立生存。性理無自立生存。人間的名辭，不分抽象和具體，只就指義效用而論，無一能是天主的恰當稱謂辭；反之，專看名辭，依制名目的，所欲指的實理，那些同樣名辭，都是天主的稱謂辭；稱指天主是如何如何；在論說句內，給天主作賓辭。

根據上面的說明、按狄羅尼（《天主諸名論》第一章及五章）所有的名訓，上述那樣的名辭，可能在否定句內給天主作賓辭（例如說：「天主不是良善的」），也可能在肯定句內，給天主作賓辭（例如說：「天主是良善的」）。肯定天主是良善的是肯定「良善的」三字的名理，否定天主是良善的，是否定「良善的」三字指效力之缺點。人間言語所談的那些美善，在天主以內，實有的超級優越程度，用人類制定的名辭，不能指示出來；這乃是說，用肯定法不能指示出來；必欲指示若干，便只可用否定法，或用關係的比較法；例如說：天主無始無終，（指天主生存永遠，超越時間限制）；又例如說：天主無限（指天主既無物質界限又無性理界限）；都是用了否定法。但是例如說：「天主是第一原因」，或說：「天主是無上的至善」，乃是用了關係的比較法，依照天主和外物所有的關係，說出天主超越萬物（在骨子裡，仍是否定法；比較出了天主不是像萬物那樣的低落）。原因是：我們人類無力領略天主是什麼，但能知道天主不是什麼，並能知道比較起來，萬物對於天主，必有什麼樣的關係。這是定理，回憶上文即可明見，回看第十四章。

第三十一章 實體與賓辭

從前者已有的定論，還可看到天主的美善全備，和許多名辭稱指天主，並不違反天主實體的單純。

前（第二十九章）已經說明了：萬物以內所有的一切美善，天主都有，猶如效果的美善，必有於同名異實的原因以內。這樣的原因，在效能中，包含效果的美善，例如熱的效果，所有的熱度，實有於太陽的效能之中。原因的效能和所生的效果，必定互有某某類似之點，因為原因發出動作，常產生和自己相類似的效果：太陽的效能產生物體的熱度，因此吾人說太陽有熱力，這不但是因為太陽產生熱度，而且是因為太陽產生熱度所用的效能和熱度有些相同的理。太陽用一個效能，在下級物體內產生熱度，並且產生許多別的效果，例如乾燥。如此，熱度和乾燥，在火以內，是兩個不同的品性，生自太陽的一個效能。太陽用相同的一個能力，產生許多不同的效果。

依同樣的比例，萬物各因不同性理所能有的一切美善，都是天主用相同的一個能力所產生的效果。這一切效果的現有，都歸功於天主那一個能力。這是必然的。並且那一個能力不是別的，乃正是天主的本體，不能是本體以外的附加品或附性；因為按前者（第二十三章）已有的證明，在天主本性本體上，不能添置任何附性或附品。

如此說來，可以斷定，我們說「天主是明智的」，不但根據了天主產生明智，而且是因為吾人根據我們現有的聰明，在某些方式下，肖似天主造生我們的聰明時所用的那個能力。明智、上智、聰明等等此類的名辭，不是類系以內的種名，但有超類的指義作用。故此，能在某些限度下，指出效果和同名異實的原因，互有的相似點：聰明的天主，造生了我們人類的聰明。超類名辭，可以如此。不超類的名辭，不可以如此，例如種名。理由如下：

種名的本義，指示生存品級內一個固定的品級：有一定的方式和程度的限制：例如「石頭」指示石頭的本性固有的生存方式，和天主生存的方式大有分別。專就石頭的本義而論，物質塊然的石頭，不是天主本體的一部分。因此，可以說「聰明的天主造生了吾人的聰明」，但不可以說「石頭的天主（石像）造生了礦類的石頭」。雖然如此，石頭仍根據生存、美善、美好及其他類此名辭所指的理，肖似天主（故此，既可以說「石頭是生存的主體」，「石頭是美好的」，又可以說「天主是生存的實體，也是美好的」；但是，雖然可以說「石頭是礦類的物質」，卻不可以說「天主是礦類的物質」）。石頭的種名，（及特性名），是如此。其他各類受造物的種名（特性名），也都與此相仿（此處的「生存」二字，不指「生活在」，而泛指極深極廣，「未亡未離」的內在現實：是任何實體「實有而非無」的內在憑藉：在天主，生存指天主的實體。在萬物，指每物從天主領取而來的生存：領受在自己的實體以內。生存的範圍，廣於生活。生活是生物的生存。但礦類無生活，卻有生存。既有生存，必因之同時而有存在。生存是絕對的，從實體內部建立實體。存在是相對的，在實體既建立以後和以外，在實有界佔領位置：和實有界發生關係）。

高級原因的一個能力，在下級物類中能產生許多不同的效果。天主造物的能力便是如此。為明瞭此

點，可取譬於方才所說的太陽，用一個能力，產生火中的兩個效果：熱度與乾燥。同理可取譬於吾人的知識能力和動作能力。詳示如下：

靈智用單獨惟一的能力，認識官感部分用許多異類官能所認識的各類事物，並在此外認識許多別的事物。並且，靈智的能力越高強，越能以簡禦繁，藉一知萬；用一個理統知低弱智力用許多理仍不能盡知的許多事物。高深的一個理，足以兼含浮淺的許多理，並是那許多理的總根源。又可譬如治理國家的最高治權，是一個政權，它的權力伸展到屬下各部門，各級層，許多不同權限所負責治理的一切事物；為達到福國民的一個目的：一以禦萬。

天主，也就是依照同樣的比例，用自己單純獨一的生存，擁有各式各樣的美善。生存之理，兼含萬善萬美之理。天主以外，萬類物體，各自用許多不同能力，所能得到的美善仍甚卑微，遠不及天主「一以含萬」所有的全善全美。

從此可以明見，用許多名辭，稱揚天主，給天主作賓辭和形容辭，為人間的語言是必需的。吾人本性的自然的智慧，只是由果推因，追本溯源，用因果律的推證法，從許多效果，追溯到最後的真源，除非如此，便無法認識天主；為此理由，吾人表達天主的美善，所用的名辭，必須眾多而互異，相當於吾人在萬物中所發現的美善，也是眾多而互異。我們人類的知識本性是如此：由萬物眾理，窺知天主一理。天主的知識，正和吾人相反。天主由自己本體的一理，統知萬物眾理；兼備萬物美善。

假設吾人能用靈智，洞見天主的真性實體，和祂自身所是，完全沒有兩樣；同時假設也能制定一個恰當允確的名辭，給天主作本性專有的本名；那麼，吾人便能用一個名辭，表達出天主的本性本體；不須再

用現用的許多名辭。這是天主給那些將來用天主的本性本體親自洞見天主的人們，預先許下了的鴻恩。
《匝加利亞先知》（末章，九節記載）：「到那一天，人類只有一個主宰；主宰只有一個名稱。」

評註：人的靈智是理性的智力：既在萬物察知眾理，便在眾理以內，窺見貫通眾理的至一實理；此即生存之理。按理的貫通，步步推究，反本追原，追到萬物生存之源，便知天主的生存，純粹無限，含蘊萬理。具備萬善。人靈智生活的發展，是印合天主生存之無限實理。印合到最完善的程度，由知天主而兼知萬物，是人生境界最高的真福，非人本性所能力致，僅應仰賴天主全能全善的助佑。天主和人，兩個靈智生存，心交神會，妙合如一。到那時，人稱呼天主，只用一個恰當至極的名稱：非現世所能知。

第三十二章 同指辭：同名同指

——同指辭為一般的「單義辭」或「一義辭」· univocari。(審校者註)

從上面的這些定理，再進一步，便可明證天主和萬物共有的賓辭，無一是同名同指的賓辭。

理由：效果生於原因，從原因領受的性理，如果和原因發生動作，產生效果，所根據的自身性理，不是同種，那麼，那個效果，從自己領得的那個性理，所採取的名稱和賓辭，便不能對於原因有同名同指的賓稱作用或指義作用。例如：火生於太陽。兩個論句，一個說：「火是熱的」，一個說：「太陽是熱的」，兩處的熱字，字同，名同；指的意思不完全相同。故此：「熱的」，在那兩個論句內，不是一個同名同指的賓辭。

天主，最高原因，產生了萬物。萬物，從天主領取而來的性理，在優美的程度上，達不到天主能力的崇高；和天主的美善，不是同種。萬物之所領受，零星而分散，並有特殊的局限；天主自身之所有，完整精純而單一，並無特殊的局限；而是竭盡了名辭所指大公而普遍的無限實理（回看第二十八及二十九章）。故此可以明見，無任何名辭能給天主和萬物作同名同指的賓辭。

加之：假設有某效果，性體優越，竟能和原因本種固有的性體看齊，它仍不能和原因共有一個同名同

指的賓辭，除非它領受了和原因相同的種性或性理，並且有相同的生存方式和程度，作領受那個性理的根據和目的。為此，縱令假設有某房屋，建築的藝術十分完善，在品性和狀貌的條理上，完全和工程師心智內的理想恰相符合，「房屋」這個名辭，給「理想的建築物」和「物質的建築物」作賓辭，仍不是同名同指的實辭；因為兩下裡的生存方式和程度等等，彼此全不相似：一方面是心智內的理想，有知識界的生存；不含物質；一方面卻是物質的狀貌條理品質等等；有物質界的生存。依同樣比例，宇宙以內的萬物，受造於天主，縱令假設它們得到了和天主的理想完全相似的性理，仍不能和天主共有同名同指的賓辭，因為它們沒有和天主相同的生存方式和程度。理由是：凡天主以內所有一切，無一不是天主的生存自身，回閱前者（第二十三章）已舉出的理由是資明證。這是天主的特點，非任何外物所能有。從此可見不能有任何名辭，會給天主和萬物作同名同指的賓辭。

還有一個理由如下：能給許多主辭，作**同名同指的賓辭的名辭**，只有五種：或類名，或種名，或種別名，或附性名，或特性名。但是天主不能有類名作賓辭，也不能有種別名作賓辭，上面（第二十四及二十五章）已經證明瞭這一點。如此，天主也不能有種名作賓辭，也不能有定義作賓辭，因為種名的名理和定義是由類名加種別名合構而成的。

又按上面（第二十三章）已有的證明，天主也不能有任何附性或附品；如此，天主也就不能有任何附性名或特性名作賓辭，因為特性名所指的特性，（在本體論的意義之下），是屬於附性之類。如此，逐一去掉，最後只贖的一個結論乃是：無任何名辭，能用同名同指的賓稱作用，稱指天主和萬物。

復次：同名同指的賓辭，至少在名理上，比任何所稱指的主辭，都比較更是單純的：沒有那樣複雜的

組合。但是，不拘是在事物方面，或是在名理方面，不能有比天主更單純的事物或名辭。故此，天主和萬物，不能共有任何同名同指的賓辭。

復次：同名同指的賓辭，是每個主辭所應分領——指的是「分享」或「分有」(participium) (審校者註)的。例如種名作主辭，分領類名作賓辭。個體名作主辭，分領種名作賓辭。但是天主不能分領任何事物或名辭。因為「分領」是領取某某整體內的一部分，在類級系統內，範圍較狹的名辭，分領寬廣名辭範圍的一部分；例如種名的範圍(外延)，是類名整個範圍內的一部分；受類名範圍的限定。凡是被分領的事物或名辭，都受本身範圍的限定；被領受到主體以內，也受主體容量的限定。主體既是分領一部分，便不是獲有全部；沒有所指美善的各種方式和程度。這為天主是不合宜的。故此，天主和萬物不應有任何名辭作同名同指的賓辭。

此外，對於若干主體，分先稱後稱的賓辭，都不是同名同指的賓辭。按邏輯的定理，先稱辭，是後稱辭定義內的一部分；包含在它定義裡面。例如在「附性」名辭的名理和定義內，包含著實體名，例如說：(「能笑會言，是人的特性」；又例如：廣泛的說)：「附性是依附實體而生存的事物」。在這些定義的實例中，附性是後稱辭。實體是先稱辭。人先知先稱辭的名理，然後始能用它指明後稱辭的定義。根據「物體」或「事物」大公名的名理而論，實體有優先的理由，用「物體」作自己的賓辭：勝於附性。

故此，假設「物體」或「事物」大公名，是實體和附性共有的同名同指的賓辭(物體，便應是實體定義的一部分，但因實體既是附性定義的部分，物體也是附性定義的一部分，故此)，實體也應是物體或事物大公名，名理或定義的一部分。這顯然是不可能的：在名理的次第上，物體或事物大公名，先於實體，

附性等類名。先後不可顛倒。用實體去說明物體或事物大公名的名理，乃是先後倒置（以暗昧解說顯明）。

另一方面，尚須注意：天主和萬物共有的任何賓辭，無一是同級賓辭，都有先稱後稱的次第：給天主作賓辭，是稱指天主本體之所是；直稱天主的性體；給萬物作賓辭，卻是稱指每物秉賦分領之所有。例如說：「天主是善良的」，「天主是物體」，「天主是生存的主體」，乃是說：「天主的本性本體，是善良性自身」，「天主是物體大公名所指的實在性自身」，「天主的本性本體是生存」。但是例如說：「蘇格拉底是人」，卻不是說：「蘇格拉底的本性本體是人性自身」，而是說：「蘇格拉底有人性」，即是說：「蘇格拉底的性體以內有人性的秉賦：分領了人類共有的人性」。天主，不能分領任何性分的秉賦。故此，天主和萬物不可能共有同名同指的名辭作賓辭。

評註：就廣狹範圍比較，兩個名辭一廣一狹，例如動物類名廣於人類的種名，廣者叫作先稱辭，狹者叫作後稱辭。依名理的次第、先後、廣狹不可顛倒。

第三十三章 異指辭：同名異指

——指「多義辭」或是「歧義辭」，equivocal（審校者註）

從上面的前提，也可以明證：凡天主和萬物所共有的任何賓辭，在指義作用上，不純是同名異指。例如有此名辭，偶然能是名同而指異的。這樣的一些名辭，對於若干主辭，在品級、秩序和關係上，彼此比較，沒有任何先稱或後稱、單純或組合、原因或效果等等的分別：它們的任何一個給許多事物作賓辭，形容那些事物互不相同的屬性；意義在事物上全不相同，只是名辭相同，而且完全是偶然的相同，因為，那一個名辭，填置在此某主辭下面作它的賓辭，不指示此一主辭和彼某主辭，相互之間，或一方對另一方，有任何關係或次第（例如碧空星漢之間的牛郎織女和地上人間的牛郎織女。男人叫作「漢」，河流叫作「漢」，中國也叫作「漢」，某某朝代也叫作「漢」。都是叫出一個相同的名辭，稱指全不相同，又全不相干的事物）。

上述這樣的情形，不能發生在天主和萬物共有的那些賓辭上，因為那些賓辭，在所指的公共範圍內，常指出主辭間的因果關係（例如說：「天主是明智的，人也是明智的」。在明智公名所指的範圍內，天主的明智是人明智的原因。人明智是天主明智所造成的效果）。回閱前者（第二十九及三十二章）舉出的理

由，即可明證此點。

從此可見，天主和萬物共有的賓辭當中，在指義上，沒有任何一個純是同名異指的。

加之，在純同名異指的賓辭範圍內，只有名辭的同一，所指的事物內，全無相似之點。但，按前面（第二十九章）舉出的種種理由，足以明證，萬物對於天主有某些相似的地方。故此，它們共有的賓辭，在指義上，不得純是同名而異指。

又證：每遇純粹同名異指的賓辭，形容許多主辭，吾人用任何那樣的一個名辭作中辭，從一個主辭的知識，推證不出另一個主辭的知識來（構成的論式無效，證不出真結論），因為，吾人認識事物不靠名辭，但靠名理。然則，按（第三十及三十一章和別處屢屢）已經說過的許多理由，足以明見吾人從萬物中所現有的一切出發，（推本窮源），可以達到天主許多真理的知識。故此，天主和萬物，共有的那些賓辭，在指義上，不是純粹的異實同名。

此外，名辭的名同指異（名實不符，心口不合），阻止議論程式的進行。前言不答後語（指鹿為馬），議論首尾不相連貫，證不出有效的結論。故此，假設天主和萬物，共有的賓辭，沒有不是純粹同名而異指的。那麼，從受造萬物出發，窮本追原，推證造物真主，便不能構成任何有效的論式。這一點，正和神學界的公論相反。

加之：人類語言，定名指實，名辭不虛設，賓辭不虛稱：凡是名辭，不論肯定否定，都有實義所指。但今假設天主和萬物共有的賓辭，都是完全異實而異指的名辭。那麼，我們用它們稱指天主，便全無實義可指：因為，在吾人知識以內，它們那些名辭的意義，只是根據它們給受造物作賓辭時所有的意義：論受

造物有意義，論到天主，既然依照假設，是純粹名同而義乖的，故不能有意義。如此說來，凡討論天主所證出的結論，便都是廢話虛設：例如說：「天主是良善的」，及其他類此的結論，就都成了有名無實的空話。這又是相反神學界的公論。

另一方面，縱令吾人認可，用這樣的名辭，即是「良善、明智」等等，吾人只能認識天不是什麼，不能認識天主積極的是什麼。例如說：「天主有生活」，這句話的意思假設只有「天主不屬於死物之類」的消極意義；其他類此論句，無不如此，即連在這樣的假設之下，名辭仍然至少在消極的意義上，有實義相同之點：給天主和受造物作賓辭：共同否定兩方所不有的某某一點：既說「天主和某受造物是活物」，便是否定兩方都不能有的一個賓辭：「死物」：既有相同的否定意義，故此，不純是同名而異指。

評註：人類的知識是理性智力的知識。所知的物性事理，都不是沒有官感覺識所知的事物作根據。人造的名辭首先直指這些事物的種類及定義。萬類共有的大公名，有許多可以泛指萬物和天主，根據因果間彼此不能沒有的似點。兩相近似，不是一體自同，但也不是兩相純異。既有這一近似之點作根據，同名賓辭，在兩處裡，所指的實理，便不能全無實際意義。故此不是純粹的同名異指。卻有實理相近似的共同點或共同範圍。

第三十四章 通指辭：同名通指

——指「類比辭」· analogical (審校者註)

如此說來，可以只好說：賓辭稱指天主和萬物時，既不是同名異指，也不是同名同指，而是同名通指；指示多方對於一方有某某秩序或關係相通相連。

多方之間，關係相通的方式有二：

第一方式，是「多對一」：例如：相對著一個健康，說「動物健康」，是說：「動物是健康的主體」。說「醫藥健康」，是說：「醫藥治病恢復健康」，「醫藥是產生健康的原因」。說「食物健康」，是說「食物保養身體的健康」。又說「尿色健康」，是說「尿色是健康的癥驗」。「健康」二字，給這許多主辭作賓辭，指示它們對於健康有相通的關係；本此關係，彼此之間也有一些關係和秩序的連貫。

第二方式，是「兩者之間一對一」：不是兩者對第三者發生關係，而是兩者之間一對一，或雙方、或單方發生關係。例如說：「實體是物」，「附品或附性也是物」；「物」，大公名，泛指事事物物，給實體和附性作賓辭，指示附性對於實體必有的關係；附性依附實體；此外，不指示實體和附性，對於某某第三者所能有的關係（附性依附實體，是單方以一對一的關係）。

天主和萬物共有的賓辭，同名通指，是根據「關係相通」的第二方式：萬物的任何一物和天主，兩者相對，受造物對於天主，在生存上，有必然的關係；不是根據第一方式；因為如說天主和受造物，共同對於第三者發生關係，便必須肯定在先稱後稱，或先有後有的次第上，有某物先於天主；這是不可能的（萬物對於天主，是受造物對於造物者，效果對於原因，單方面每物一對一的關係）。

尚須注意：在這樣的同名通指的關係上，事物先後和名理先後的次第，有時相同，有時不相同。理由如下：

名理先後的次第，遵循知識先後的次第。吾人心內的名理，是智力知曉事物時所形成的思想。名辭是名理的符號。事物先後和知識先後次第相同時，名理先後、名稱先後、事物本性的先後等等的次第，也便相同。如此，比較事物生存的先後，實體依其本性，先於附性，因為實體是附性的原因；同時，比較知識的先後，也是實體依名理的定義，先於附性；因為在附性的定義內，必須填入實體；欲知附性是什麼，須要先知實體是什麼。如此兩下裡，各方比較，可知「物」大公分作賓辭，先稱實體，後稱附性。實體主要，附性卻是次要的。在這裡，名辭先稱後稱的次第，和物性先後及名理先後的次第，三方都是相同。同名通指，常有首指、次指、先指、後指的等級。

反之，有時比較兩物先後，能有某物，物性在先，吾人知之的可知性卻在後；當此之時，在通指的等級上，事物先後和名理的先後，次第不相同；例如「治病的能力」，先有於醫藥之中，後有於動物之中。因為動物的健康是醫藥治療的效果。依物性次第，原因先於效果。但因吾人認識醫藥治病的效能，必經的門路，是觀察效果；故此在知識的次第上，吾人先知效果，後知原因。吾人命名指物，採取名稱，也是從

效果方面採取過來借指原因。由此看來，依事物的次第，醫藥治病的效能，先於動物的健康；健康先稱醫藥，後稱動物。但依名理的次第，健康先稱其主體：動物；後稱醫藥。

如此，既然吾人先知萬物，後知天主；由萬物推知天主；故此吾人所定的名辭給天主和萬物作賓辭，依所指的事物，先稱天主，後稱萬物；依所包含的知識和名理，先稱萬物，後稱天主；用之以稱萬物，便見其意義更顯真確。吾人既在知識上是由果知因，故在制定名稱時，也是借效果的名稱，加以變通，稱指原因。換言譯之：原因的知識得自效果；原因的名稱也是得自效果。

評註：萬物受造於天主。萬物是效果。天主是原因。既知萬物是效果，便知其原因是天主；因為天主乃是萬物生存的原因。天主的實有和生存情況，是可以理證的；證自「有果必有因」，並證自萬物的效果性。「萬物是效果」，在有形之界，是可以實驗證明的；因為萬物的眾多互異，及生死變化，都是實驗可見的事實；足證它們是效果。有形的原因產生有形的效果，也是可以實驗的。超越有形宇宙的造物者，造生有形的萬物，這個事實分因果兩端。效果這一端是可以實驗的。原因那一端，不是可以實驗的；因為實驗，是用官感的覺識，例如眼見手摸去實際接觸或觀摩。故此，只可以理證；據理推證；根據「有果必有因」的理。人類理性知識的價值，及理性言語的意義，不但根據官感覺識的實證，而且主要是以理智知理，並推理的理證，為其本性固有的基礎。同名通指的賓辭，依此基礎，有實理的指義，故能建立理證的思想體系；不是全無實義的。明白了這一點，便可看到理性

的理證，是神學否定法確有實效的保證，不可受現代邏輯實證論的動搖和眩惑。所謂邏輯實徵論或實證論基本的定理，主張官感經驗的實證，是人類知識及語言實義的惟一基礎，這樣的主張不適合人理性知識及語言的本質。人間語言內，不但超類大公名，而且萬物的類名和種名，都是超越官感經驗的抽象名辭；有官感所絕無力領略的實理，只有理性智力所能曉悟。例如數理、物理及其他。理性的理證，是人類知識和語言的中心基礎。本章定論有不朽的價值。

第三十五章 同義辭：異名同指

從上述一切，還可證明，為討論和稱指天主所舉出的一切名稱和賓辭，雖然指示一個相同的事物，但它們仍不是異名同指：因為它們不指示一個相同的理。

證明：天主實體單純而惟一。物類萬殊，各因不同性理肖似天主；依同比例，吾人靈智，經過物類萬殊的理，也就是說，經過物類萬殊的美善，上達以推知天主；充此方法之所能知，吾人用種類萬殊的觀點和概念、想法等等，在某些樣式限制之下，模擬天主的精純實理，以求肖似於萬一。為認識一物，吾人靈智想出許多想法，百般形容、描畫：這並不是吾人知識的錯誤和虛妄：因為天主的生存是單純的，方式和程度本體優越，致使吾人按上面（第二十九及三十一章）已有的證明，非用許多性理及花樣，不能在思想裡模擬天主生存實況於萬一。吾人靈智根據各種不同的思想，發明許多不同的名辭，稱述天主的美善，每個名辭稱指的實理，不是相同的：雖然指示的實體完全是一個，但因實理有許多，故此名辭也有許多：這許多名辭，名理不全相同。故此，不是異名同指。因為，名辭的意義，首先指示心智的思想，其次指示思想所懂明瞭的事物。名辭代表思想，並經過思想代表事物。許多名辭代表許多不同的思想，故不是異名同指；許多思想描寫一個事物，故無傷於事物方面，實體的單純。

評註：名辭代表思想，並經過思想代表事物。事物的本體或實體是單純的。一個單純的實體，包含許多思想可理解的方面。每一方面的理，都是可知可思，並且也是可名的。理是理智之所見，不是官感之所覺。理在所覺的形物以內。物有形，理卻無形。但理是實理。許多名辭所指的實體雖是一個，但所表達的實理卻是許多。實理既不相同，名辭便不是異名同指。名理的基礎，不在官感覺識的實證，而在理性的智解。實證主義者不顧理性的智解，專重覺識的證驗；故看不到理智思想的實義。

第三十六章 思想、語言、事物

從此再進一步推論，可以明見吾人靈智，用分判和結合的方法，形成許多論句，談論實體單純的天主，不是虛妄的空談：雖然天主是完全單純的。

因為吾人的靈智，按（前章）已有的說明，為能懂曉天主的知識，必須想出許多理由和條理。雖然如此，吾人仍然明白，這許多思想，共同代表的事物，本身全是單一的。實際上，靈智懂曉事物，不將靈智生存和動作的方式，附加到所懂的事物上去。例如它用非物質的方式認識石頭，雖然這個知識不是物質的，但它卻知道石頭本身不是沒有物質的。依同樣的比例和理由，吾人的靈智，用話語的結合，構成論句，說出事物的單一，並用話語的結合，作事物單一自同的標誌。例如用構辭「是」字，將「天主」、「良善」或「良善性」等等話語，結合起來，構成論句：「天主是良善的」，或「天主是良善性自身」，在這些論句內名辭有許多互不相同，名理的繁多互殊，歸屬於吾人靈智，天主的實體惟一，單純而自同，卻是歸屬於吾人靈智，（用那許多名理），所懂到了的事物。

為此理由，吾人靈智，有時在論句以內，填入介辭（或繫辭，或前置辭），構成論句後，標明論句內分子的複雜。例如說：「在天主以內，有良善的德性。」這樣論句內，名理的複雜紛歧，也是屬於靈智；

同時它所道出的某些統一和單純、卻應歸屬於事物方面。

評註：在語言的心理學和哲學裡，極應分辨事物、思想和名辭。又應分辨思想的能力、思想的事件和思想的內容。名辭的名理，是思想所思的內容：代表事物的理。名辭是如此。論句也是如此。事物有時甚簡單。思想卻比較複雜。名辭或論句，卻能更是複雜。有些簡單事物，洞見時易知易明；回憶反省時，卻千條萬緒，應費許多思想；用言語解說起來，更是千言萬語，仍難形容盡致。事物、知識、思想、言語，四者互不相同。繁簡互異。同一事物，人能知之於許多思想。一個思想，可表達於許多辭句。簡單的思想，能表達於委曲婉轉、繁複綺麗的辭句。

第三十七章 良善、仁善、生存

用我們（在第二十九章）證明瞭的「天主至善全美」作前提，尚能推證出「天主良好」的結論來：證法如下：

吾人說「任何某物良好」，是由於那某物本身固有的德性。德性是它的每個主體及主體動作良好的內因素（參看亞里斯多德《道德論》卷一，第六章、一六頁左三）。主體及其動作良好，乃是其德性所使然。但是，德性非他，乃是一種美善。按（亞里斯多德）《物理學》，卷七（三章，二四六頁左二至右一）的證明，德性成全時，物體始堪稱為良好。故此，物之良好，乃是物之成全；也即是物之美善。並且因此每物都追求自己的成全和美善，以自己的成全和美善當作自己良好可貴的福美。已經證明瞭天主是美善全備的，故此天主是良好的。

又證：上面（第十三章）證明瞭在發動和被動的系統上，有一個不動的第一發動者，它就是天主。完全不動的發動者，在發動的方式上，是愛情對象、可喜愛的吸引；引動愛情的追慕。天主，既是不被動的第一發動者，故此是第一可喜愛追慕的對象。可愛慕的對象，引人追慕有兩種理由：或因為它真實良好，或因為它貌似良好。第一種良好，是良好的本義。貌似的良好，引人愛慕的原因，不是它的本身，而是它

外貌所呈現的良好。良好的事物，卻是本身引人追慕。天主既是第一可愛慕的對象，故此天主是真實良好。

再證：良好乃是萬物之所追求。大哲《道德論》卷一（一章）舉出了這一句名言，意思極好。萬物之所追求，乃是各按自己的方式和限度，領受生存的現實盈極。明證此點如下：每一物體，按自己的本性（傾向和能力），抵抗自己的滅亡。貪生厭死，是物之常情；根於物之本性。生存的現實盈極，建立良好之所以然。良好之理，成於生存。因此，失掉生存的現實，是不良好；正和良好相反：是兇惡之理之所由立。明見於大哲《形上學》（卷九，卷八，九章、一五一頁左四）。兇惡之理生自潛能虧虛。

但是，按上面（第十五章）已有的證明，天主是生存現實的盈極本體：不含任何潛能和虧虛。故此，祂是真實良好的（良好就是良善；指良好可愛的美善）。

加證：生存和良善的流傳，發源於良善。可明證於良善的本體和定義。依本性本體而論，每一物體的良善美好，是它本體生存的現實盈極；應有盡有，全備無缺。每一物體，由於自己生存現實的飽滿盈極，發出動作；並用自己的動作，流傳自己的良好美善。因此，按大哲《氣象學》卷四（三章，三八〇頁左一三），物體能產生同類，是美善全備的徵驗。另一方面，依定義而論，良好乃是可追慕的美善。有目的和止點，或歸宿的意思。乃是目的之追求，引起物體發出動力，完成某動作。為此理由（按狄耀尼《天主諸名論》四章，所有的名論），良好的現實，乃是良好美善，及生存的流傳。天主有這樣的流傳能力：因為上面（第十三章）已經證明瞭：天主是造生萬物生存的原因；因為天主是自立而必然的生存實體。故此，天主是真實良好的（猶言天主至仁）。

為此種種理由，《聖詠》（柒式，一）詠唱說：「對於良心正直的人，依撒爾人民的天主是多麼良

好！」《哀歌》第三（二十五），歌誦說：「對於仰望上主的人們，對於尋求上主的靈魂，上主是良好的！」

（良好，就是良善慈仁；是性體的一種美善。天主的性體：全美全善；萬美萬善，全備至極，一無所缺。天主既是如此美善，故此也是良善慈仁的：仁愛至極：造生萬物，流傳生存；可愛至極：是萬物共同追求的至善）。

第三十八章 良善與本體生存

從這些理由，還可推出一個結論：就是：「天主是自己的良善。」（良善是仁善，是天主的本體）

證明：在每個物體以內，它的現實盈極的生存，便是它自己的良善。天主不但是現實生存盈極的物體，而且是它自己的生存自身，證明見於上面（第二十二章）。故此，天主不但是一個有善良的物體，而且是善良自身。

此外：每一個物體的成全完備，便是它的善良。證明見於前章。天主的美善，不是天主實體以上添加的附性。反之，按上面（第二十八章）已有的證明，天主的生存自身是美善全備的。故此，天主的善良，不是天主的附性，而是天主的實體。

又證：每個實體不是善良自身的物體，因有善良的秉賦，始得稱為善良。秉賦而來，是來自先有的原因，從而領取善良的理由。如此，上溯推求，不能推至無窮：因為在目的各級排成的系統上，不得上溯無限。目的有終止或止點的意思，和「無限止」的意思，適相矛盾。善良有目的和止點的意思。故在善良品級的系統上，必須上溯，終止於某一個最高的至善。它不分領善良的秉賦，因而和另某高級善良發生關係；但因自己的性體本身，純是善良的：此即天主。故此天主是自己的善良性（善良是祂的本體）。

又證：生存的主體，能分領某某秉賦。生存自身，卻不能分領任何秉賦而作秉賦的主體：因為分領秉賦的主體乃是潛能和虧虛。生存卻是現實和盈極。然而，按（第二十二章）已有的證明，天主乃是生存自身。故此，不是因秉賦而有美善，乃是本體美善（天主本體是生存：故是美善）。

加證：在任何單純的物體以內，生存和生存的主體，純是一物，因為，假設不是一物而是兩物，彼此互有分別，合成一個物體；便不是單純的了：而是組合的。然而，按（第十八章）已有的證明，天主的實體，是完全單純的。故此，祂和祂的生存，並和祂的善良三者，同是一物，和祂的實體全無分別。故此，祂是祂的善良性。

用同樣的理由，還可證明天主的善良和天主的善良性，也是一回事，彼此全無分別。或說「天主是善良的」，或說「天主是善良」，或說「天主是善良性」，三句話的意義，完全相同。為此，瑪竇《聖經》，拾玖章、十七節說：除了惟一天主以外，無人善良（天主至好至善至仁）。

第三十九章 惡劣：生存的否定或損失

從此，進一步，顯然可以明見天主以內，不能有惡劣。

證明：生存和善良性及各種性體名辭所指一切，在自己單純的本體以外，沒有任何其他的攙雜；雖然生存的主體或善良性的主體，可能在生存和善良性以外，加有其他某某事物。因為主體既承載一種美善之後，無妨多加一些，也承載另一種美善：例如一個物體，既是白色的，無妨同時也是甜的。但是性體不能如此：因為每個性體或本性，都封鎖在自己界限嚴明的定義以內，故此不能再容納任何外物。然則，按（前章）已有的證明，天主不但是善良的，而且是（純）善良性（自身）。故此，在祂以內，不能有任何事物或成分，竟不是（純）善良性（自身）。如此說來，在祂以內，任何惡劣，完全不能有。

加證：任何物體，在生存期間，不容並有和本性相反的事物：例如：人，除非停止是人，不容在自身以內並有無理智的獸性，或無知覺的植物性：（因為人是理性動物，不能同時又是無理性的禽獸或無知覺的植物）。然而按（前章）已有的證明，天主的性體，乃是純善良性（自身）。故此，除非天主停止是天主，在祂自身以內，不能有善惡並存的餘地。善惡，本性相反，不能兼是天主至純的本性。天主是永遠的，證於上面（第十五章）：不能有時停止是天主；故此，天主不能是惡而非善。

再證：天主的本體，是自己的生存，不能有「秉賦賓辭」，只能有「本體賓辭」。前章舉出的理由，足資明證。假設天主能有「惡劣」等類的名辭，作自己的賓辭；便只能用它們作自己的本體賓辭，不能作秉賦賓辭。本體賓辭，指示主體的本體是什麼。秉賦賓辭，指示主體的秉賦有什麼。天主至上至純，不從外物領取秉賦附加在本體以內，故不能有任何秉賦賓辭。但另一方面，「惡劣」之類的名辭，不能給任何主體作本體賓辭。惡性或劣性不會是任何物體的本性。假設某物，本性就是惡性，它便不能有生存；因為，按（第三十七章）的說明，生存是善良的。「惡性」指示惡之所以為惡的純惡本體，和「善性」一樣，不能在本體以外，另添外物的攙雜。故此，惡劣之類的名辭，不能作天主的賓辭。「天主是惡劣的」，這樣的論句不能成立（因為是自相矛盾的）。

又證：惡劣和善良是相反的。善良之理，在於美善全備。惡劣之理，故此是在乎不美善全備。完善和不完善，是正反對的。天主是全善全美，萬善全備的，詳證見於上面（第二十八章）。故此，在天主以內不能有惡劣。

此外，物體的完善，是根據它的生存現實和盈極。不完善，故此應是缺乏生存的現實和盈極。故此，惡劣便是缺乏，或虧缺，或包含缺乏。但是缺乏或虧缺等等的情况，是以潛能或虧虛為其寓存所在的主體。然而，天主以內不能有潛能或虧虛。故此，也不能有惡。

此外，（大哲《道德論》卷一，一章，一九四頁左三），善良非他，乃是萬物之所追求。每物本性，逃避凶惡。相反物性傾向的事物，附加在某物以上，是強迫它接受並是不合於它的本性；這就是惡毒，或凶惡，或災禍。每物所有的惡，既是為它是惡，為它不好；或為它有害，都有凶惡或毒惡的意義；至少，

純就「為它不好」的方面著眼：惡是它被迫而遭受的凶禍；雖然在組合物體中，能有某某方面，惡也是它本性能有的（例如：人本性有眼，本性也能生來無目）。但是天主不是複雜成分合構而成的組合體，在自身以內，不能有任何被迫而有的毒物、毒害或與本性不合的事物侵入或攙雜。詳證於前面（第十八及十九章）。故此，天主以內不能有凶惡，或受毒害。

《聖經》也旁證這個結論真實：《聖若望》律定本《第一書信》（第壹章，五節）說：「天主是光明，在祂本體以內，沒有任何黑暗。」《若伯傳》第三十四章，十節說：「天主絕無邪惡，全能真主、絕無罪惡」。

第四十章 萬善之善與生存

從前面已有的定論，還可證明出來：天主是萬善之善（聖奧斯定《聖三論》卷八，三章《拉丁教父文庫》卷四十二，九四九欄）。

證明：每個物體的善良，是它自身的完美，詳見第三章。天主完善完美，萬般美善，無不全備：純粹美善；故此，按（第二十八章）已有的證明，天主用自己的全善全美，包括萬物所有的諸般美善。故此，祂的善良，包括萬有一切的善良。這就是說：天主是萬善之善。

又證：秉賦如何者，惟因其近似本體，始堪稱為如何。秉賦就是領取某某性理或才能的一部分。例如火燒熱了鐵，將鐵燒得通紅。鐵發熱發光，近似火的本體；從火的本體，領取了一部分火的性理和能力。然則，天主是本體善良；萬物的善良不是萬物的本體，而是萬物在本體以外所有的秉賦：來自善良的本體。天主：詳證於前面（第三十八章）。故此，物無一善，除非近似天主的美好良善。故說：天主是萬善之善。

再證：凡是事物之引人追求，都是為了目的。善良之理非他，惟在其引人追求。凡足以稱為善良的事物，必須或是目的，或是因為它有利於達到目的。故此，最後目的是萬物領取善良之理，所必有的來源。此即天主。詳證於下面（本書，卷三，第十七章）。故此，天主是萬善之善。

從此，可見上主給梅瑟預許面晤時，為什麼說：「我要給你顯示萬善」，原句載於出穀記（三十三章，十九節）。《智書》——指「智慧書」（審校者註）（八章拉丁通本，七章，二節），論天主上智，也有以下這句話說：「我既有上智，萬善乃隨之俱來而為我所有！」這此話，言外有什麼意思？回閱本章即可領悟。

第四十一章 至善與生存

從此轉進，便可證明：天主是至高無上、至大無比的良善。

證明：萬物的公善超越任何一物的私善。按大哲《道德論》卷一，八章（一九四頁右二三）所說：民族的公善公益，大於一人的私善私益。整體的善良和完美，超越部分的善良和美好。然而，天主對萬物之比，乃是公善對私善之比：因為，按（前章）已有的證明，天主是萬善之善。故此，天主乃是至高無上，至大無外的良善。

又證：每一物類中的至大元首，是同類萬物的原因。這是大哲的名論，原話載於《形上學》卷一，副壹，一章（九九三頁右二三）。原因強於效果。按（前章）已有的證明，萬物所有的善良之理，都是來自天主。故此，祂是至高無上，至大無外的至善。

加證：越無黑色攙雜，則顏色越發潔白。依同比例，越無惡劣攙雜，則物體越是善良。然則，天主絕對極無惡劣攙雜，因為在祂以內，既不能有惡劣的現實，又不能有惡劣的潛能；並且按（第三十九章）已有的證明，這乃是天主固有的本性。故此，祂是至高無上，至大無外的至善。

從此可以領悟《聖經》上以下這句話，言外暗指的含義：「沒有和上主一般神聖的人物。」原句見於《撒慕爾紀》上卷，二章（二節）

第四十二章 獨一無二與自立生存

用上面證明瞭的定理作前提，轉進一步，便可推演出另一顯明的結論，就是（在實有之界）只有一個天主，不能有許多。天主的實體，是獨一無二的。

證明：至善無偶，是一個絕對必然的定律。至高無上，至大無外的至善，（在實有界），不能有兩個。超額贏餘的美善，既可說是超額贏餘，便只能現有於一物（否則，兩額相同，無一可謂超額）。無上至善，超越萬善，故不能現有於兩物。按（第四十一章）已有的證明，天主是至高無上，至大無外的至善。故此（實有界），只有一個天主。

此外，前在（第二十八章）證明瞭，天主是萬善萬美，能有盡有，完備無缺的。全善無偶，也是一個絕對定律。假設（實有界）有許多天主，便也必須有許多全善的實體。這是不可能的：因為，既然兩個都是全善無缺：純全完備，應有盡有，則兩者彼此完全無有可以分辨的地方。全無分異，故不能分開而成為許多：無異故無別。故此，依理而論，肯定有許多天主，是不可能的。

又證：為產生一個效果，一因已足時，寧用一因，勿用多因：寧儉勿費（參考《物理學》卷八，第六章，二五八頁，右十）。萬物的自然秩序，現有的美善，便是更好無可復加的美善。為什麼呢？因為第一

原因的發動能力強大，足以實現萬物的潛能，竭盡萬物虧虛的容量，賦以美善的充盈飽滿。為完成這個效果，高下各級原因，追本溯源，約盡歸一，統歸於一個至高無上的原因。這樣的原因，有了一個，就已充足。故此，無理由假設這樣的原因能有許多。原因之設，寧少無多。

加證：一個恆久不息、規律不變的運動，不能發自許多原因。理由：假設有許多原因發動，或同時都發動，或不同時都發動，兩個或然的假設，都是不可能的。假設同時都發動，便無一是完善的發動者；反之，必須那許多原因，都連合在一齊，始能代替某一完善的發動者；充任其工作。這樣的情況，不適宜發生在第一發動者；因為（依生存和邏輯的次第），完善者先於不完善者。連合不完善的許多原因，充任完善的原因，卻是先後倒置了。故此，不可承認它們能同時都發動。轉進一步想，既然它們不是同時都發動，故此，任何一個都是時而發動，時而不發動；有時可能都不發動，或少數發動，餘者靜止。從此想來，可知它們所發出的運動，既不能是恆久不息，又不能是規律不變的。恆久如一的運動，只能是發自一個發動者。不常發動者，乃是不規則的發動者。例如：在下級各發動者，事實明顯：或被迫而動，始則強猛，終則衰弱；或順著本性，自然發動，正是相反：其來以漸，始於微弱，終於強大；都不是恆久如一的。按哲學界已經證明瞭的公論，第一（層天體）的運動，是恆久如一的。（參考大哲《物理學》卷八，七章，二六一頁左二十）。故此，它的第一發動者，必須是一個，不是兩個或許多。那個第一發動者，就是天主。

再證：在萬物自然的秩序內，有形質的實體，以無形質的神靈實體，為自己的目的和至善；因為，萬物本性，無不竭力追求能得的至善；形體勵志追求接近擬似的美好良善，在無形的神靈實體內，更是豐富

而飽滿。

但是，有形萬物的一切運動和變化，現實所有，無不追本溯源，約盡歸一，統歸於一個第一原因；至高無上，再無更高原因，又出其上。故此，第一（層天體的）運動是以第一原因，為自己的目的；它的這個原因，是一個無形質的神靈實體，是至高無上，獨一無二的；除祂以外，沒有別的任何一個，足以是萬物運動的最後原因和目的。在祂以下，各級原因，無一不歸屬於祂。吾人所說的「天主」這一個名辭，所指的實體，乃是這個第一原因。故此，實有之界，只有一個天主。

加證：數目眾多，種類萬殊的事物，彼此互相關連，組成秩序的統一，是以全體共同歸依的某一單位元為基礎和目的；例如軍隊的秩序統一，各師團互相配合，是以全軍隊共同歸依的元帥為基礎和目的。元帥的統一指揮和勝利的目的，是全軍隊秩序合一的所以然。任何某些互異的事物，不拘在任何某一關係上，彼此連合起來，組織和行動，配合統一。其基礎與目的，不能是各事物固有的本性；因為它的本性是互異的，分歧的；更趨向分裂，不趨向合一；它們合一的理由，也不能是來自政出多門；因為假設許多互不相同的統治者，負責維持秩序，各自意見不同，目的和政策也互相不同，便不會組成秩序的統一。如此說來，事物眾多、互相連合，組成的秩序，或是出於偶然，或是必須歸依某某惟一的至高組織者，賴它編排組織，調動配合，引領組織內的一切分子，共司追求它所規定的目的。

宇宙間，現有的每一部分，都是互相連合，用交互的關係，組成了秩序的統一：高下相成，強弱相需，異類相濟，例如下級地上的形體，被動於上級天上的形體；同時，天上的形體，被動於無形質的實體，詳證於上面（第十三及二十章）。這樣的宇宙秩序，並不是出於偶然的；不是無因而至的；因為，常

常如此，或大部分如此的事實，不能是沒有原因主動的偶然事情。故此，這個宇宙全體，只有一個組織者和統治者；編排它的秩序，配合它的行動。這個宇宙以外，沒有別的另一個宇宙。宇宙惟一，主宰惟一，此即天主。故此，天主也是惟一無二的。

再證：假設有兩個物體，每一個都是必然的生存實體，那麼，兩者（既是各自獨立，本體不同），同時卻有相同的生存必然之理；每一個都是本體與此理之合；或至少其中一個有某分異因素，附加在生存實體以上；是一個由本體與此因素，相合而構成的實體。但按上面（第十八章）已有的證明，組合的實體，無一能是自身必然生存的實體。反之，自身必然生存的實體，是單純至極、精純無雜的「純生存之理」所指的「生存現實」。這樣的必然生存的純淨實體，只能有一個，不能是許多。天主不是別的，乃是這樣的實體。故此，有許多天主是不可能的。

加證：假設兩個必然生存的實體，共同有一個生存的必然性。從這個假設出發，不但應承認兩者互有分異的某某因素，而且必須說，這個因素，為補足生存的必然，是有一些需要，或是一無需要。這個或然的兩條思路，都是走不通的：請逐步推想如下：假設它是一無需要，故此是偶然添加的附性。因為，凡是附加到某物以上，又不是構成其本體生存的因素，都是附性。故此，這個附性生自某某原因：這個原因，或是該某物原有的本體，或是本體以外的另某事物。假設是它的本體，同時因為按上面（第二十二章）已證明瞭的定理，它的本體乃是它生存的必然性自身；故此，生存的必然性，應是產生那個附性的原因。但是生存的必然性，依假設是兩物現實共有的。故此，兩物也應共有那個附性。如此想來，只根據那個附性，兩物仍是互無分別（為能互有分別，必需另有因素，仍是一附性，結果仍是推至無窮，兩物互無分

別)。

另一方面，假設那個附性，不是生自該某物的本體，而是生自另外一物。除非先有此物作原因，那個附性便無由而生。同時，除非有此附性，上述兩物，則不能互有分別。故此，除非有那另一物作原因，則此兩物，仍非兩物，乃是一物。為能分成兩物，各自獨立起來，必需各自依賴那另一物作原因；兩者固有的必然生存，如此說來，乃是那個原因所產生的效果；兩者之中，竟無一個是自身必然的生存了；被生的必然生存，不能是自身必然的生存。

轉回去，假設兩物互異所有的那個分異因素，為補足生存的必然性，是有一些需要的；故此是本體的內在因素；在此假設之下，那個分異因素，被包含在生存的必然性以內，或是如類名包含在種名的定義以內，例如「生物」類名，包含在「動物」種名的定義以內；或是如種別名包含在種名定義內，對於類名，發生種別的限制作用；將類名的界限縮小，在類名的大公範圍內，指定出較小的種別界限來；例如「人」種名的定義內，「理性」是種別名，指出種別特徵，將「動物」類名的範圍縮小，指定出「理性動物」的種別界限來，說定：「人是理性動物」。

假設那個分異因素，是必然生存的類名賓辭，包含在它的定義以內；那麼，不拘在什麼地方，一有生存的必然，便有那個類名賓辭；猶如那裡有動物，那裡便有生物；換言之，是動物者，則必是生物。如有兩個生存必然的物體，既然共有那相同的類名作自己的賓辭，便不能又用那個賓辭，指出彼此互有的分別來。

另一方面，假設那個分異因素，是如同種別名限定類名那樣去限定生存的必然性；本著這樣的假設想

去，也是此路不通：因為限定類名的種別名，並不去補足類名的定義。但類名所指的實體，僅能賴種別因素的充實，而領受生存的現實和盈極。種別名所指的種別因素，乃是種名所指本體，必備的盈極因素和生存因素；和類名的定義，沒有關係。類名，在未加種別名以前，自己有圓滿的定義。例如：「動物」類名，定義圓滿不需要附加「理性」或「無理性」等等的「種別名」。「動物」類名，自身的名理圓滿；不加種別名；仍能有圓滿的定義；但是類名所指的動物實體，除非有理性或是無理性，便不能有現實的生存。實有界，現實生存的動物，不是無理性的禽獸，便是有理性的人類；不能是非人非獸的渾然動物。

如此說來，乃是有某因素、補足必然的生存現實，不是補足必然生存的名理或定義。這卻是不可能的。理由有二：第一、凡是必然生存的實體以內，它的本性本體乃是它的生存。按上面（第二十二章）已有的證明，在必然生存的實體，天主以內，性體和生存無別。（種別因素，是性體因素。故此，在天主以內，也是和祂的生存沒有分別。假設有兩個天主，仍舊不能用共有的那個種別因素，來分別彼此）。第二、果然如此，乃是說：必然生存的物體，用那另某因素作自己生存現實的原因：從這個原因領取自己現有的生存。這是不可能的。

綜合本段一切議論，足證不能肯定有許多實體，其中任何一個都是自身必然的生存。一說許多實體當中，有一個是自身必然的生存，其餘一切，便不可說是自身必然的。故此，自身必然生存的實體，天主，只能有一個，不能有許多。

再證：假設有兩個天主，那麼，「天主」這個名辭，稱指兩個天主，給兩個實體作賓辭，或是同名同指，或是同名異指。根據本處議論的宗旨，不得是同名異指：因為如有說話者共同習用的容許，無妨製定

同名異指的名辭，指示任何事物（例如牛郎織女，既指地上男耕女織的一對人物，又指天上不耕不織、無男女可辨的兩顆星宿）。

今如假設：「天主」是一個同名同指的名辭，給兩個天主作賓辭，兩處指示相同的名理：如此說來，兩個天主，根據一個名理，應有一個自同的性體或本性。這個性體，在兩個天主以內，是共同根據一個生存，或各根據一個生存。假設是根據一個生存，故此兩個天主共是一個天主，只是一個，不是兩個。實體的本性不同，則不能兩物共有一個生存。實體的本性相同，又有一個生存，兩物乃是一物，無以分作兩個。另一方面，假設各自以內，各有一個生存，兩個生存分立的實體；有相同的本性；那麼，兩者之中任何一個的實體，既與本性有別，又與生存有別；實體不是本性，也不是生存，而是本性和生存的主體或收容所。這在天主，是不可能的：因為按（第二十三章及二十八章）已有的證明，吾人必須肯定在天主以內，實體乃是性體，並是生存。故此，兩個天主，無一能是如此，無一能是我們所認識的真天主。「天主」二字的真義，依吾人已承認的定義，指示「實體既是性體或本性，又是生存」的一個無限實有；（純粹盈極：純粹現實的生存；沒有物質和性理的界限：純是實理無限的生存）。根據「天主」二字的真義和上面的講解，不可能肯定有兩個或許多天主。

加證：「此某」或「彼某」等等語法，指定單立的個體。這樣指定了的個體，有時有自己專有的賓辭（例如說：「此某人、耶穌、是童貞瑪利亞的獨子」。在這句話裡，「此某人、耶穌」，是用單稱冠辭，指定了的個體名辭，並且是主辭，「童貞瑪利亞的獨子」，是那個主辭專有的賓辭。實有之界，只有一個此某人、耶穌；只有一個童貞瑪利亞的獨子；並且此某人耶穌和童貞瑪利亞的獨子，兩個單稱名辭，在那

一句話裡，只形容一個單立的實體。先認清了上面這幾點，然後展開議論如下）：

個體專有的賓辭，只是此某個體所獨有，非其他任何物體所可共有：因為個體專有的賓辭，指示此某個體單獨專有的特性；除此某單立的個體以外，不能出現在任何第二個體以內。此某或彼某單立的個體，所有的生存，也是個體指定了的此某或彼某生存。個體指定了的生存，也只能屬於一個實體所專有（這是大前提。下面是小前提）：

然則，天主是此某必然生存的主體。祂生存的必然性是祂獨自專有的賓辭：故此，非任何第二物體所能共有。如此，也不能有許多實體，每個的生存都是必然的生存；所以也不能有許多天主（「不能有許多天主」是最後結論）。

補證上面的小前提（用反證法）：假設此某必然生存的必然性，不是此某必然生存的主體所專有的個體賓辭，那麼，它這個自己現有的生存，及此某單稱的指定，便都不是本體必然的：那兩處的必然性，都不是以它的本體為根據，它的必然性，乃應根據另一物。但是，每個現實生存的單立體，根據它自己生存的現實，是和一切外物都不相同的；它有此某指定的生存，是此某指定的某物；不同時又是任何另一物。故此，如說：此某必然生存的主體，在自己生存現實上，根據另一物，而得生存的必然性；乃是違犯了「必然生存的主體」的基本定義：等於言論自相矛盾。故此，必須肯定前面小前提的真實，就是：天主是此某必然生存的主體；祂生存的必然性，是祂獨自專有的賓辭。

再證：「天主」這一名辭，在名理上，所指示的性體，是在這個「此某獨立實體、天主」以內，個體化了。天主性體個體化的因素是什麼？或是天主的性體自身，或是另一物。如果是另一物，天主的

實體便必須是此另一物與天主性體合構而成的組合；這是不可能的；因為這是相反天主實體的單純及全善。既不可能是另一物，便必須是天主的性體本身了；如果是天主的性體本身，便也不能是另一物。故此，天主性體個體化的原因，是天主的性體自身。

但是，須知任何個體化的原因或因素，是某某個體所獨有，不能被許多個體所共有。足見：天主的性體，既是天主個體成立的因素，不能被許多個體所共有。從此說來，必得的結論是：不可能有許多天主。

加證：（仍用反證法）假設有許多天主，天主性的性體，在每個天主以內，在數目上，必須不是一個。每個天主，各自有一個天主性的性體。在這裡，性體是名理或定義，指定的物之本性。許多天主，便有許多天主性的性體；故此，必須有某分異因素，將此某天主以內的性體和彼某天主以內的性體，標明出互不相同的特點來；如此，每個天主便是此某特點和性體之組合。這卻是不可能的；因為天主的性體，根據上面（第二十三及二十四章）已有的證明，既不容受本體種別因素的添加，又不容受附性異點的添加；天主的性體，精純盈極，外無可加；這是天主的本體；另一方面，天主的性體，不是任何有形物質以內所可包含的性理；故此也不能用物質塊然的劃分，作為自己實體分立的因素。既無任何分異因素，足以劃分天主的性體。故此（從一個天主性的性體），不可能分辨出許多天主來。天主只有一個，不能有許多。

又證：抽象的理智可領悟的生存之理，在實理之界，只有一個（理一而物殊。實理至一，物體萬殊。理智、藉物懂理，可以離物觀理；離物觀理，則見實理惟一。各種物理，無不如此）。例如白色，只是一理，離物觀白，白色之理（顯在心智以內），只是一個。然則，天主的生存，乃是離物獨立的生存，是生存純理的無限實有；因為，按上面（第二十三章）已有的證明，天主的實體不是別的，乃是自己的生存。

天主的純粹生存和生存惟一的純理，是一個離物獨立的現實盈極（不但是心智內一個抽象的純理，並且是竭盡了這個純理無限的廣大，有獨立的實體生存）。故此，天主只是一個，不是許多。

又證：任何一物的固有生存，是自己所獨有，只是一個。但按上面（第二十二章）的證明，天主的實體，純是自己的獨立生存：故此只能是一個，不能是許多。

再證：依照同樣的方式和限度，事物擁有生存，並擁有獨立的統一。因此，每個物體，竭盡所能，抵抗自身的分解，免因分解，而趨於滅亡：失掉生存。然而，天主的性體擁有生存，根據的方式和限度，至為高大至為剛強。故此，在天主性體以內，有至高大，至剛強的獨立統一。足證完全沒有方法分別成許多。

加證：每一物類之中，實體分多，始於一元：這是吾人有眼俱見的事實。也就是為此，任何物類之中，吾人常能發現最先有的第一元始：它是同類萬物的元首和標準。在某一物類之中，任何許多物體間的共同性或共同之點，必須依據著某一個因素：以此因素，為全類相同的原因，並是共同點的來源。然則，生存是萬物所共有的，是萬物的共同點。故此，必須只有一個因素，是萬物的元始和標準：此即天主。

又證：在任何元首的統治內，位居首席的元首，追求統治範圍內的獨立和統一。為這個理由，最強的政治體，是一個元首主政的政體，即是一君主政或王政。四體百肢共有一頭。一身不二首，一國不二王。凡此種種實例，足以明示吾人，位居最高的元首，須有獨立和統一。為此，天主既是宇宙萬物的最高原因，吾人即應公認祂是純粹獨立統一，惟一無二的。

從《聖經》裡面，吾人也可取得一些聖訓，明明公認天主惟一無二。《申命紀》六章，四節，命人說：「依撒爾人，請聽！你的上主、天主，是一個天主」；《出谷記》二十章，三節，也說：「你，除我以外，沒有別的許多天主」；聖保祿《致厄弗所人書》肆章，五節，也說：「一個上主，一個信德，云云。」（天主是全無形質的純神。造了宇宙間的神人萬物。天主造生的眾位天神，也是神。但受造的眾神，不是造生萬物的天主真神。天主真神，是全能神，是至上實體。受造的眾神，不是全能神，也不是造物主。全能的造物真主，實體純神只有一個）。

用上面這個真理可以排拒許多人所信從的「多神教」，及類似的謬說。天主是造物主，全能神，至上實體的專名。用去指示或稱呼受造的眾神，猶如說：「受造的造物主」，便甚不適宜。許多異教人，稱至上實體是至上神，稱呼天主造物者叫神，稱呼天主造的一切神靈、無形、永遠長生的一切實體，也都叫神；難免有神與神名稱混亂的弊端。這樣亂用神名，混指造物者和受造物，是人間言語的習慣，也可發現《聖經》以內。在那裡，天主叫作神，眾聖天神受造生於天主，也叫作神，甚至有些人物或官長，也竟有時叫作神；好像都叫作天主。例如《聖詠》（捌伍，八）說：「主！在眾神當中，沒有一個可以和你相比！」別處又說：「我說了，你們都是神！」參看《聖詠》第捌壹，六節。《聖經》裡，許多處有許多這樣的話語：是人間說話的習慣：「神與神」，混而難分。

摩尼教人主張宇宙萬物，共有的第一元始，不是一個，而是兩個，各自獨立平等，善惡相敵，一個不是另一個的原因；等於說有兩個至上實體：故此和真理有違。

亞利安（Arianism）派人誤信聖父和聖子，兩位不是一體一性一個天主，而是兩性兩體兩個天主；還

用許多謬說攻擊天主實體惟一的真理。亞利安派的異端人信從《聖經》，吾人用《聖經》的明證，可以給他們證實聖子是真天主。他們便迫於明證，不得再不信從：（天主雖有三位，但三位共是一體。三位一體，不是三位三體）。

第四十三章 無限與純生存

先有數量和體積，而後始有無限之可言。「無限」二字，是數量和體積的賓辭。（所謂「賓辭和主辭」，乃是「隨辭和引辭」的意思。主辭引於前，賓辭隨於後。「某某實體是人」，既被肯定於前，則「某某實體是理性動物」，必隨之被肯定於後。「人是理性動物」，在這句話內，「人」是主辭、引辭。「理性動物」是賓辭、隨辭。「是」是構辭，連合二辭構成論句，表達二辭間賓主關係，就是引隨關係。故此），大哲及學界公論共認「無限」是「量」的隨辭（參看大哲《物理學》卷一，二章，一八五頁左三四）。本此定義，「無限」是「物質量數的無限」；或無限多，或無限少，或無限大，或無限小；既是物質的，故非天主之所能有。按已有的證明（回看前章），天主不但是惟一無二，獨立統一的，而且單純精粹，體內沒有任何分子，或本體分子，或附性分子的組合。故此，策算數目，不能說天主是無限的（既不能說天主是無限多，也不能說天主是無限少）。專按體積連續合一廣展而言，天主沒有形質，不是物質塊然的賓體，故此，丈量體積，也不能說天主是無限的。（既不能說祂是無限高大，也不能說祂是無限瘦小）。必欲探討天主是否無限，只賸本著「神靈界的偉大」之觀點，去看一看是否天主是無限的。神靈界的偉大，不是物質的，而是精神的。

精神的偉大分兩種：一是能力偉大；二是本體偉大。本體偉大，是性體美滿的程度高大。例如說某物有白色，或更白，或欠白，根據它現有白色滿全的程度高低而比較釐定。能力的偉大，從工作或成效的偉大，可以比較出來，物體先有本體的偉大，而後有能力的偉大，再後有工作的偉大，最後有成效的偉大。本體生存現實盈滿至極，從而滋生出動作能力。生存現實盈極的程度越高，則能力強大的程度也越高。如此說來，只賸根據性體滿全的程度，談論神靈事物是否偉大。聖奧斯定（《聖三論》卷六，九章），也說：「在無堆塊大小可言的事物內，只有優劣可以比較：優者為大，劣者為小（優劣在質。堆塊是量）」。

在這裡，質是性質、品性或品質，不是物質。量是數量和積量，卻是物質界的。

認清上述諸點，就應在此處證明，根據精神的偉大方式和程度而論，天主是無限的。

尚須理會「無限」有兩種意義：一是缺乏應有的界限，可以簡稱缺限。例如體積或面積的積量，或數目多少的數量，本性生來，為能現實存在，應有固定的界限；故此它們如果（依假設），沒有那應有的界限，便是「無限」；質實言之，乃是「缺限」；有缺乏盡頭或終止的意思。這樣的「無限」，兼含著「不齊備、尚未完成、或不完善」等等的「不好」意思。第二種意義，「無限」是「否定界限」，不受局限或範圍。

論到天主無限，不可用第一種意義，說天主缺乏本性應有的界限。那是等於說天主不完善。只可以說天主完善至極，全不受任何疆界的拘束或範圍的限止。本此全善無限無量的積極意義，吾人應承認天主是無限的。詳證如下：

一證：性體有限的物體，都受類界的限止。天主不屬於任何類：祂是超類的。祂的美善全備，兼包萬

類的美善，詳見上面（第二十五及二十八章）已有的證明。故此，祂是無限的。

二證：寓存在另一主體內的盈極因素，由此主體而受限制。主體常按自己的容量和方式，領受所容納的事物。故此，不寓存在任何主體以內的盈極，便不受任何限制；例如：假設白色獨立存在，不附著於任何物體之上；它的白色完善，便是無限的；凡所能有，全都盡有，不受阻礙或限制。然則，天主是絕對完全不寓存於任何外物以內的盈極因素；因為盈極因素，只有兩種，或物質以內的性理；或性體以內，就是性理以內的生存；按（第二十六及二十七章）已有的證明，天主固然純是盈極與現實，但既不是物質以內的性理，又不是性理以內的生存；因為，按上面（第二十一章）已有的證明，天主的本體，純是自己的生存；既超物質，又超性理。既無物質界限，又無性理界限。生存獨立，現實盈滿至極；無限無疆。這是最後只贖的必然結論。

再證：在宇宙萬物之中，吾人發現：一方面有某因素，只是潛能和虧虛，例如第一物質。一方面有某因素，只是現實和盈極；根據上面（第十六章）的證明：純現實和盈極，乃是天主。第三方面，有某事物是潛能與現實之合，即是虧虛與盈極，兩因素的組合：例如天主以外，所有一切事物；受造於天主；用自己主體的潛能和虧虛，容納性理或生存的現實和盈極。

但是，潛能是領受盈極的能力，虧虛是容納盈極的容量。潛能和現實，虧虛和盈極，前後兩相對，是完缺對立（矛盾對立），盈虛相關的。在對立相關的比例上，雙方對稱相等，潛能和虧虛的容量，不能超過正對面現實和盈極的程度；依純理絕對而論，是如此；徧察每個實例，也是如此；矛盾對立，反比例對稱相等，是盈虛對稱的定律。按此定律，吾人既知第一物質是潛能無限和虧虛無限，便必然推出一個結

論，就是和它矛盾對立的第一神體，定是現實無限和盈極無限。純潛能既是潛能無限，則純現實是現實無限。純虧虛既是虧虛無限，則純盈極是盈極無限。天主是純現實和純盈極，故此，天主是現實無限和盈極無限；等於說：實體和生存的完善，都是無限的。

又證：盈極和現實，越沒有虧虛和潛能的攙雜，精純程度越高，完善的程度也便越高。因此，凡是純淨的盈極或現實，既有虧虛和潛能的攙雜，必有完善的界限。反之，純淨的盈極和現實，因為沒有虧虛和潛能的攙雜，故此完善至極，沒有界限。然則，天主是純淨的盈極和現實，全無任何虧虛和潛能。詳證見前（第十九章）。故此，祂是完善無限的。

加證：依照絕對的純理去觀察，生存，是一個無限的盈極和現實。萬物生生，數目無限，方式無限，程度無限，各自分領生存，取之不盡，用之不竭。生存，在其自身的盈極現實，彷彿是一個無限的寶庫。故此，如果某某物體的生存是有限的，必是受了某某外來因素的限止。這個外在的因素，或是那個生存的原因，或是領受那個生存的主體。然而天主的生存，既不能有原因，又不能有主體；因為天主的實體自身乃是自立而必然的生存，故此沒有外在的原因。又因為天主的實體自身，既是自己的生存，故此沒有主體；不用主體作自己的收容所。故此，祂自己的生存是無限的。祂的實體自身，也是無限的。

還證：有某優點的任何主體，分領那個優點的程度，越高強豐滿，本體也便越增完善。但是，假設有某實體本性本體完善無缺，並且它的生存，乃是自己的良好美善，那麼，除它以外，不能再有任何更高的生存方式和程度：不但不能實有，而且不能設想。然則，天主正是它那樣的一個實體。故此，比天主更善良、更美好的實體，是不堪設想的。故此，天主的美好善良是無限的。

加證：吾人的靈智，懂曉任何事物時，有開展無限的胸襟；下面的實例，足資證實此點。面對著任何有限的數量，吾人的靈智，常能設想出更大的數量來。靈智胸懷的開展和上進，是無止境的；它的最後境界，是無限的。「物力不虛設」，是一條定律。假設：實有界沒有一個靈智可知的無限事物，那麼，無限的靈智，便是等於虛設。既然這是不可能的，故此，實有界必須有某事物是靈智可知的，是無限的；並且它必須是萬物以上，至大無比的實體。這樣的實體，也就是我們所說的天主。故此，天主是無限的。

又證：效果廣展的寬大，超不過自己的原因。只有天主，除天主以外，沒有別物，能是吾人靈智的原因。天主是造生萬物的第一原因；至高無上。故此，吾人靈智，無力設想出比天主更大的物體來。既然面對著一切有限的物體，吾人靈智常能想出更大的物體來，如此推論到最後，足見天主不是一個有限的物體。

加證：無限的能力，不能寓存在有限的本體中；因為每一物體，都是憑藉著本有的性理，發出動力和動作。性理乃是物之性體（如在天神），或是性體的一部分（如在形體）；性體即是本體。能力，是一個名辭，指示動作的根原。然而天主所有的動作能力，不是有限的；因為祂發出的動作，運動在無限的時間以內。無限長久的運動，不能不有無限大的動力；詳證見於上面（第二十章）。如此推想，結論必是：天主的性體是無限的。

上面的理由，根據了主張「宇宙永遠」的意見。不接受那個意見，仍能找出更強大的理由，證實「天主能力無限」的結論。茲改證如下：

潛能和虧虛分許多，視其與現實和盈極、相去遠近而定。比較起來，每個原因，發出動作，將某物由潛能引入現實，充實其虧虛，越能將那離現實更遠的潛能，引入現實，完成的工作越鉅重艱難，表現所有

的動力，也便是強大。例如為燒熱清水，比燒熱清氣需用更大的火力。水比氣，更難燒熱；和熱的現實，相去的距離更遠。然則，潛能和現實之間的距離，最遠者，莫過於虛無與實有，完全沒有的東西，是虛無。生存完備的實體存在，是實有。實無和實有之間的距離，是無限的距離。完全沒有的東西，沒有任何生存，不但沒有現實的生存，而且連潛能的生存都沒有。如此想來，假設整個的宇宙，原先是完全沒有，純是虛無，然後被造始從純無而變為實有。那麼，足見造物者的力量是無限的（無限的力量，根於無限的本體。故此，天主的本體是無限的）。

前段的這個論證，為主張「宇宙永遠」的人也有效。因為他們雖然主張宇宙的實體是無始無終，永遠固有的；但他們仍承認天主是宇宙實體的原因。他們主張說：永遠的天主是宇宙永遠的原因；猶如從無始之始以前的永遠時期，腳是腳印的原因；縱令假設有永遠的腳，在永遠的沙灘上，永遠印出無始無終永遠長存的腳印。肯定了「宇宙永遠」的主張，用前段所舉出的理由，仍照舊能證出「天主能力無限」的結論。因為，天主造生萬物，或根據他們的意見，造自永遠；或根據吾人意見，造於時間；天主是萬物生存的公共原因；沒有不是天主產生的物體。如此說來，天主產生世物時，不用任何先有的物質作原料，也不用任何先有的潛能因素作主體。既不用物質作原料，又不用主體作寄託。這樣，從純無中產生現有的實物，是造生萬物的真義：需要造物的天主有無限大的能力。詳加申說證明如下：

發動能力和被動潛能，兩者之間成正比例：依同理，盈極因素的廣大，和虧虛容器的容量，也互成正比例。理智所假設先有，或實際所真是先有的被動潛能和虧虛，如果它的潛能性和虧虛性、程度越深，為實現其潛能，充實其虧虛，原因方面，所需用的發動力和盈極因素，也應更是越加高強廣大。既

然世物有限的的能力，由先備的物質潛能，產生出某某效果；從此深思推究，最後只贖的結論便是：天主的能力，不用任何先備的潛能，竟產生了萬物，必定不是有限的，而是無限的。如此說來，天主的性體即是本體，也是無限的。

加證：每一個物體，生存的壽命越長久，它那生存的原因，效力也越強大。壽命無限長久的物體生存，必有效力無限強大的原因。然則天主的壽命是無限長久的：因為上面（第十五章）證明瞭，天主是永遠長存，無始無終的。天主，在自身以外，沒有另一物能是祂自己生存的原因。祂的永遠生存，是本體自立的生存，沒有別的原因。故此，祂的本體自身，有無限久存的能力：並且本體自身是無限的。

《聖經》的名訓，足以佐證本處所推論而得的真理。《聖詠》（壹肆肆，三）說：「天主偉大，可讚至極，不會讚美太過。祂的偉大是無限的。」

極古老的眾哲名論，也旁證這個道理真實。他們彷彿是被真理所迫（參看大哲《物理學》卷三，四章，二二頁右一），都曾主張萬物的第一本原是無限的。他們不知正確的名辭真義；有些人竟認為第一本原的無限是數目的眾多無限；依照德謨克利特（Democritus）的學說，主張萬物的原始因素，是原子；細微不可分，數目無窮盡。又按亞納撒（Anaxagoras）的意見，主張萬物的原始因素，是每個物體內性質相同的分子，也是數目無限。

還有些人，主張萬物第一原因的無限，是體積廣展，連合統一的無限，主張某一原素（或水、或火），或某一無限混沌的形體，是萬物的第一原始：第一根原。

但用後代眾位哲人的研究，證明瞭萬物的第一原因，不是任何無限的形體；加上另一方面，又證明瞭

萬物的第一原因，必須在某某方式或意義之下，是無限的：故此最後的結論，綜合各家所見的原理、主張：足以作萬物真原的那個第一原因，固然是無限的，但不是有物質的形界實體，也不是形界實體內的物質能力。

智力：生存的自覺

第四十四章 靈智的知識能力

從上面的定理，轉進一步，可以證明天主有靈智的知識能力。

一證：上面（第十三章）證明瞭，在發動和被動的系統上，（依因果律，反本追源，逐一上溯推進），不能進至無窮，必須有所終止：止於至上惟一的第二不動的發動者。按論證法可證出的結論，萬物的被動而動，共同被動於這個第一發動者。

轉進一步，須理會到，凡是自動者，都是用知識和情意（*appetite*），發出自己的活動。事實上，吾人發現宇宙間，只有那些有知識和情意的實體，是自動而動的；因為它們能被動而動，也能被動而不動，或不被動而動：這樣的能力，是它們本體固有的。察驗事實，便可看到。如此推想，在第一發動者本體以內，有能力發動的那一部分，必定具有知識和情意。在用知識和情意發出的活動上，有知識和情意的活動實體，是被動而動的主體；情意所追求及知識所領略的對象，是不被動而動的客體。

發動萬物之動的第一原因，就是吾人所說的天主，是完全不被動的發動者。為此理由，祂的本體和自我發動的那一部分，（都在自身以內），互有的關係和比例，是情意所追求的客體和相對的主體，所有的關係和比例（一個本體：自己用情意的反射作用；自己愛慕自己；自己作自己的主體和客體。依同理，自

已認識自己)。

說到這裡，須知祂的本體，不是感官情意所追慕的對象：因為感官的情意（屬於肉身器官感覺的有形世界），所追慕的對象，不外於覺識所知的有形世界。器官覺識所知的事物，只是限於特殊時間和空間以內的個體事物。為此，器官感覺之界的情意，所追慕的對象，不是純理絕對的公善大善，而僅是特殊事物的私善小善。然請注意：純理絕對的大善，依本體先後的次第作比較，先有於此時此地個體的小善以前：並是小善所以是善的基本理由和目的（純理絕對的公善和大善，沒有特殊個體的形質，非形體器官的知識所能知曉，也非器官情意之所追慕。知曉並追慕純理絕對的公善和大善，是高於器官覺識及情意以上的知識和情意：屬於理智和神智：姑且可攏統稱之為靈智的知識和情意）。如此說來，第一發動者作自己情意所追慕的至善，必定是靈智所知的純理至善。依同理，祂自己愛慕自己，作此自愛的主體，也是一個有靈智知識和情意的本體：故此，簡言譯之，祂是一個靈智實體。更進一步講（假設低級的靈智實體，用知識和情意的反射作用，自知、自愛；並且，因此每個靈智自愛的本體，是可愛慕的美善，也必定是有自知的靈智），那麼，低級的靈智美善是如此；何況高級的靈智美善呢？依此比較上推，不難明見至高無上的第一至善，既是靈智界的愛情對象，便（不但是被知被愛於靈智；而且自身）必有靈智的知識和情意。此理真實，尤甚於低級靈智。

由此觀之，既然依照哲學界許多人的主張，假設第一發動者的活動，是自動而動；便必須肯定天主是有靈智的實體。

補證「靈智美善，必定有靈智」，靈智動作的現實，成於主體與客體的交接合一：智力與可知相交：

便產生知識的現實。靈智實體，本體自知自愛，乃是主體與客體交接合一。故此，靈智美善既是本體自愛，必有自知的靈智（低級靈智實體，例如人類的靈魂，和各級天神，都是自知自愛的美善實體；有靈智的生存與活動。低級如此，何況高級？各級如此，何況至高無上的至善天主呢？故此，天主是有靈智生存和活動的實體）。

二證：假設（按亞里斯多德的主張）：萬物被動而動的最高原因不是一個自動的第一發動者，而是一個完全不被動的發動者；從此假設出發，仍舊必然生出相同的結論：因為第一發動者，是萬物運動和變化，共同所有的原因。共同所有的原因，是萬物的公共原因。凡是發動者，個個都是憑藉著某某性理而發出活動，在活動之時，以此性理為活動的終向及目標。發動者的活動無不引某性理為標準（低級發動者，有低級性理。高級發動者，有高級性理，作為自己活動所依據的憑藉和所追求的目的）。至高無上的第一發動者，必須有至高無上的性理和至善，作自己活動的憑藉和目的。至高無上的性理，是萬物分賦的大公性理；普徧實有於萬物之中；是萬物的公理。在公理的意義和方式之下，所謂的「公共性理」，非在靈智以內不能有。（靈智是知公理的知識能力。靈智以內現有公理，便是靈智知識的現實。第一發動者，既有公理作自己活動的憑藉、標準和至善；故此，祂有靈智知識和情意的現實）。故此，天主即是第一發動者，必定是有靈智的。

加證：在主動和工具的關係上去觀察，總不會有任何無靈智的實體主動，用一個有靈智的自動者作工具；反之，後者能用前者作工具。宇宙以內，所有的一切發動者，都是天主的工具。天主是第一發動者，是其餘萬物變動的主動者，萬物和天主，有工具與主動的比例。事實上，宇宙以內有許多實體，是用靈智

發出動作。故此，第一發動者，天主，（既好像是用他們作工具），便不可能自身，是一無靈智的發動者，故此，天主必定是有靈智的。

再證：某物之有靈智，是由於它沒有物質，可驗之於離物懂理的抽象作用：性理被靈智用抽象作用，從物質形象中，抽取出來，離開物質，始受靈智現實曉悟。因此，靈智知理，是知普遍的理，不是知單立的個體，就是說：不知物質的個體；因為物質能受塊然的劃分，是個體分立的因素。性理被懂的現實和靈智懂理的現實，是一個現實。在懂理的現實上，懂理的靈智和靈智所懂の理，彷彿是結合成了一體。從此可見，現實被懂，既是由於性理沒有了物質；現實懂理識性，也必是由於靈智本體沒有物質。上面（第十六、十七、二十及二十七章）已經證明瞭，天主是完全沒有物質的。由此可見，祂是有靈智的。

還證：按上面（第二十八章）的證明，任何物類所有的美善，天主無不全備。又按上面（第十八，二十二，二十四，二十七及三十一章）舉出的種種理由，足以明見天主實體以內，並不由於萬善兼備，而發生複雜的組合，反而仍有本體的單純精一。以一兼萬，是理統萬殊的特點。萬物美善之中，最強大優越的一點，便是實有某物，具有靈性的智力。物體，因有智力，始能在某某方式和程度之下，既是自己本體現實之所是，又是萬物現實之所是：用自己本體單純的生存現實，兼含萬物所有的一切美善。這是吾人靈性知識的特性：一心含眾理，一理統萬理與萬物；未知以前，可能是如此。既知以後，現實是如此。既然，天主現實兼備萬物和萬理的一切美善，確實是以本體純一的生存現實，包含萬理萬善，故此，天主是有靈智的。

又證：凡是物體，如果常用固定的方式，追求某某目的，未追求以前，先規定目的；或自己規定，或

由外在某原因來給自己規定：假設沒有預先規定的目的，自己便無以追求此某目的或選擇另一目的，而捨棄其他目的。萬物本性，各自追求固定的目的。趨利避害，順性而動：常是如此，或大多數次是如此，故非偶然：必根於本體固有的恆性，偶然者，稀有、不常有、不多有。有些物體，沒有靈智，不認識目的可愛之理。故此，不自己給自己，預先規定目的；為能現實追求某某目的，需要有物性的創作者，給它們豫先規定目的。物性的創造者，給萬物賦與生存，並且是自身必然的生存：（是萬物生存的泉源。生存是萬物的目的和至善。給萬物分賦生存和物性的創造者），吾人稱之為天主。詳證於上面（第十三及四十二章）所舉出的那些理由。既有能力給物性豫先規定目的，不能不用靈智認識目的美善之理。故此，天主是有靈智的。

加證：實體全備，而性理的秉賦卻不全備的物體，是不完善的物體。凡是不完善的物體，都不是自生的，而是生於完善的另某物體（例如赤子生於成年的父母）。依本性自然的秩序，比較優劣先後，完善的實體，優先於不完善的實體：猶如盈極現實，優先於潛能虧虛。認清了上面的原則，請轉念觀察，事實上，存在於特殊事物中的性理，都是受個體事物分領了一部分，沒有竭盡了自身純理大公範圍的廣大和真全：分領的秉賦不全；故此，都是不完善的。如此推論，足見它們必需生自另一些不受個體或特殊事物局限的完善性理。這些自身完善純全的性理，是事物內秉賦的，那些不完善性理的來源。這樣的完善性理，是真全的純理，具有能以偏賦某類某種萬物以內的大公性；在此純全而普遍的大公性條件之下，除非在某某靈智的思想以內，不能存在。現實真全而大公的純理，只能是被某某靈智現實懂曉和思想的理解。

說到這裡，請作一個假設：如果那些純理，（在純全的條件下，不但存在於某某靈智的思想以內，而

在實有界)現實真有本體獨立的生存;那麼(從此假設,必生的結果,乃是:它們不但是被靈智所認識的理),而且,它們還必定是有靈智的實體(因為,按前面方才提出的定理,不受物質個體局限,而實有生存的純理:是靈智知識的主體和客體,沒有物質,而現實合一:必是有靈智現實生存和活動的實體);同時,另一方面,因為,它們非如此(真有實體獨立的生存),便不能用現實的動作,產生不完善的性理,作它們分賦流行的泉源。一言以譯之:根據上面的假設:凡是無物質而獨立生存的純理,都是有靈智的實體(因為它們有現實的動作:自知、自愛,並是自己以下眾理的泉源和原因)。

如此說來,天主既是第一盈極和現實,竭盡了盈極和現實的純理,有獨立生存,是本體自立不倚的生存,並是萬物生存的來源:造生了萬物及物中的性理和生存;故此結論必須是:天主是有靈智的實體。

《經》證:公教信仰,公認這個結論的真實。《聖經》裡《若伯傳》九章,四節,論天主說:「天主、有心,故有上智,天主、有力,故有強健」。同傳十二章,十六節:「天主以內,強健與上智兼備」。《聖詠》第一三八,六節說:「從我(所知一切,我知道了)禱的知識美妙可奇,非我所知之可比擬」。聖保祿,《致羅馬人書》十二章,三十三節,呼號說:「哦!天主的知識和上智,多麼豐富而高深!」

史證:這個真理,自古流行人間,根深蒂固,嶙峋屹立,重如泰山。溯察希臘字源,古人造字、定名,呼「天主」為「諦耀視」,拉丁轉音為「諦悟視」,來自希臘動辭「諦睚視太」,原義指示「觀察」或「看見」:都有知識的含義。(Theos=Deus, Theastai=Videre)。

第四十五章 知識、生存、本體

從「天主有靈智」這個定理裡面，可以推出另一結論，就是：天主靈智的知識，乃是天主自己的本體。

證明：靈智的知識，是靈智實體的活動，內成於靈智實體以內；存在於其中；不過渡於體外某物，而成於外物體內。動作的內成和外成，分別至大。例如火，燃燒某物，將它燒熱，是一外成動作；完成於火本體以外的那某一物，並在那一外物內，產生變化：外物被燒，遂因而受到變化。內成動作，不變化外物，而成全主體。事實上，某物不因受靈智之懂曉，而遭受變化；但是靈智因懂曉那某物，而成全了自己知識的增長，懂曉和知識的增長，是成全在靈智以內。然則，天主實體以內，所有的任何事物，都是天主的本體。詳證於前面（第二十三章）。故此，天主的靈智知識，乃是天主的本體，並且是天主的生存，又是天主的實體自身；因為天主的實體自身，便是自己的本性本體，又是自己的生存。

另證：靈智的知識和靈智，互有生存和本體之間的比例。然則，天主的生存乃是天主的本性本體，詳證見前（第二十三章）。故此，天主靈智的知識乃是天主的靈智。但是天主的靈智，按上面（第二十三章）的證明，不是天主的附性或附品。故此，它是天主的本體。如此推論到最後，必須肯定天主靈智的知識，乃是天主的本體。

加證：在完善美滿的程度上作比較，第二現實或盈極優於第一現實和盈極；例如現實思想某某知識，優於現實固有那某某知識，（藏在記憶裡），但不思想它或回想不起來。然而，按（前章）的證明，天主的知識或靈智的懂曉，是天主自身的本體；因為，按上面（第二十二及二十三章）的詳細證明，凡是美善，天主都是本體俱備，不是得自秉賦；或分領其一部分。今如假設祂知識的現實思想，不是祂的本體，那麼，便有另某境況，在優美和崇高的程度上，勝於祂的本體。如此說來，祂的本體便不是善良美好至高無上的極點了（回看第二十八章）。因此，祂便不是至高無上的第一實體了。這是和前者既有的定理相反的，故此是不可能的。用此反證法反回去，足證靈智知識的現實思想：現實的昭昭明察，是最現實的現實：最盈極的盈極：不能不是天主至善的本體。

復證：靈智的昭昭明察，是靈智實體生存的現實和盈極。假設天主的靈智實體，不是天主靈智的現實明察；那麼，前後相對，便有潛能虧虛對現實盈極的比例。果然如此的話，必須要說，天主實體以內，便有了潛能虧虛對現實盈極的對立和組合。按上面（第十六章）的證明，這是不可能的。反回去，必須肯定天主靈智的現實明察，乃是天主的本體。

又證：凡是實體的目的，都是發出動力，完成現實的動作。假設天主的動作不是天主的實體，而是另外一事，那麼，天主實體的目的也便要是和自身不同的另外一物。若果如此，天主的本體也就不得是自己美好善良或福美了；因為，凡是實體，都是以自己的福美，為自己的目的。（參看前面第三十七及三十八章）。天主是以自己的本體為自己的福美。故此，反回來，必須結論說：天主靈智的現實動作，乃是天主的靈智本體。

既然如此，轉進數步推論，足以見得天主的靈智明察，是一個單純的、永遠的、不變化的現實存在的動作；並且純是現實盈極；沒有絲毫的潛能虧虛；這樣的精純現實，盈極無限，並且兼是前面已經證明瞭天主所有的一切美善；故此，天主的靈智現況，常是現實，沒有潛能；常是盈極，沒有虧虛；永知全知，故不開始懂到或學習新知識，甚以至於在靈智昭察的現實上，連絲毫任何變更，或組合的現象都沒有；純是一個光明澄澈的昭察無疆！純一不雜，萬理現前；事無不知，物無不見（本處各點，詳論見下）。

第四十六章 思想與意像（智像）

從上面明證的種種定理看來，足以明見天主的靈智懂曉或思想萬物，所用的意像（Intelligible species），只有一個，並且只是天主的本體，不能是別的。

理證：靈智內的意像，是靈智動作必備的性理因素，猶如任何能動作的主體，都是以自己的性理作自己動作的內在因素。（例如火體以火的性理，作出火的動作）。然則，按（第四十五章）已有的證明，天主的靈智動作，乃是天主的實體。那麼，假設天主的靈智動作，是用自己本體以外的某某意像，作內在的因素和憑藉或原由；這就是等於說：天主本體以外，另有某物是天主本體的因素和根原。這是不可能的；因為是相反上面多處已證明的定理。天主的本體是萬物的第一原因，不能又是任何另一原因的效果。故此，反回去說：天主靈智知物，所用的意像，不能不是祂的本體（劉勰《文心雕龍》所說的意像近似此處的意像）。

再證：靈智知物，由潛能虧虛，轉而為現實盈極，所用的盈極因素，是靈智的意像；猶如官感知物，由潛能虧虛，轉而為現實盈極，所用的盈極因素，是官感的意像（Sensible species）。如此比較起來，足見靈智的意像，對於靈智，有現實盈極，對於潛能虧虛，所有的比例和關係。今假設天主的靈智知曉或思

想事物，是用和自身不同的另某意像，這就是等於說：天主的本體，對於某某外物，有潛能虧虛對於現實盈極，所有的比例和關係。這卻是不可能的：詳證見前（第十六及十七章）。

加證：靈智的意像，如果存在於靈智以內，而非靈智的本體，那麼，它所有的生存，乃是附性生存：寄存於主體以內。為此理由，我們人類的知識，算是附性的一種。然而，按上面（第二十三章）已有的證明，在天主以內，不能有任何附性。故此，在天主的靈智以內所有的意像，不能不是天主的本體自身。

再證：所謂的靈智意像，乃是所知某物的印像（*liberess*），靈智內的印像，代表所知的某物：是知識的成因。今假設天主靈智以內，所有的某某靈智意像，不是天主的本體，那麼，天主靈智以內，便有所知某物的印像：或代表天主的本體，或代表另某物。但它不能代表天主的本體：因為天主的本體，可以被靈智知曉，非意像所能代表：本體可知的原因全在本體，不在本體以外。同時，天主靈智以內，除天主本體以外，也不能有任何意像代表任何另某外物：因為，如果有，便應是由那某某外物，將自己的印像，印在天主本體上：（使祂遭受變化，並假定祂有感受變化的潛能：這是不可能的，回看第十六及十七章）。如果假設那個外物的印像，是由天主本體，自己印在自己上面，這也是不可能：因為這是「施受合一」：等於「因果相混」和「因果顛倒」：並且須要某一原因，發出動力，不是將自己的印像，而是將另某外物的印像，印在感受銘刻的主體上：原因主施。主體主受，在此處，不但施受合一，因果相混，而且是違反「因果相似」的定律。一個原因，彷彿是印章，竟印出異外某物的印像來，是不可能的。話又說回去：外物的印像，既不能由外物印在天主本體上，又不能由天主本體印在自己本體上。故此，天主以內，除自己的本體以外，不可能有任何靈智的意像。

另證：天主的靈智動作或知識，按上面（第四十五章）已有的證明，乃是天主的生存。那麼，假設天主在自己本體以外，另有某某靈智意像，作自己靈智動作的原因；這便是說：天主在自己本體以外，另有某物作自己生存的原因。這是不可能的。故此天主靈智動作或知識，所必備的靈智意像，不得不是天主的本體自身（這裡所說的本體便是本性本體，側重性理可知的光明方面）。

第四十七章 靈智的光明自照

從上面的這個定理，轉進一步，便可明見天主自己認識自己，是靈智光明，完善無缺的知識。證明如下：

靈智，用靈智的意像，透入所知的事物。靈智動作或知識的完善，繫於兩點：一是靈智意像，完全符合所知的事物真相。二是靈智意像和靈智，互有完善的結合。此種結合的完善程度，隨靈智在知物或懂理時，所有的智力強大程度而正比例相並提高。智力越強，意像越深，知物則越明。然則，天主靈智知物和知己，所用的意像，是天主的本體自己，和天主實體自身完全相同；和天主的智力也完全相同：共是一個。故此，天主自己認識自己，是靈智光明，完善無缺的知識。

再證：物質界的事物，能實受靈智懂曉或認識，所經的門路，是脫離物質和物質條件。自身本性，已和物質及物質條件，絕異而分離的事物，是自身本性，可被靈智認識的事物。然則，可知者，現實被知，是根據可知者和智力，兩相合一的現實。按（第四十四章）已有的證明，天主的智力，乃是天主的實體自身。故此，在天主以內，可知者，全無物質，和智力現實合一，完善至極。既然如此，足見天主用靈智，自己認識自己，是完善至極的知識。

又證：靈智現實認識某物，是由於智力的現實，和被知者的現實，兩相現實合一。然天主的靈智，是永常現實的智力：因為天主以內，全無潛能虧虛和美善的缺乏。同時天主的本體，就本體光明的自身，按已有的明證，是極為完善而可知的。天主的靈智和天主的本體，按上面（第四十五及四十六章）的證明，共是一體。天主的實體，乃是自己的智力，並是自己的本體：知者和被知者，現實合一，密切一體：完善至極，無可復加。由此觀之，顯然可見：天主靈智認識自己，是完善無缺的知識。

再證：設有甲乙兩物，甲如以可知的方式，存在於乙，甲則被知於乙，甲乙如此。物物皆然。然則，天主的本體，是以可知的方式，存在於天主以內：因為天主本性本體的生存，現實固有於自然界，和祂真理可知的生存，現實固有於靈智內，共是一個相同的生存現實：按前者（第四十五章）已有的證明，天主的生存，便是天主的靈智活動。如此說來，天主的靈智，認識自己的本性本體。天主的本性本體，乃是天主自己。故此，天主用自己靈智的知識，自己認識自己。

加證：靈魂的能力，互有不同對象，因此，互有分別。所知的對象越完善，智力的動作也便越完善。然則，天主的性體，在靈智可知的對象之中，是最完善的一個：因為祂是完善至極的現實盈極，又是第一真理。另一方面，天主靈智的動作也是崇高至極的；因為，按（第四十五章）已有的證明，天主靈智的動作，便是天主的生存。故此，天主認識自己，是自己靈智的知識。

再證：按（第二十八章）已有的證明，萬物各種美善的極峯，都實有於天主以內。在受造物中，最高的至善，莫過於用靈智認識天主：因為有靈智的實體，本性優越，勝於現有的萬物；優越的理由，在乎有靈智的知識。但靈智可知的事物中，最崇高、最優越的首推天主。故此，天主用靈智，有認識自己的知

識：並有這個知識的最高程度。

經證：天主默啟的《聖經》，旁證這個真理的確實：大宗徒《致格林德人書》第一書，二章，十節說：「天主的神靈，深明眾物，並且也通達天主的深奧」（天主上智，昭明靈覺，現實光明，常照不息，自照照物，明透至極）。

第四十八章 首先對象

從上面所提出的種種理由，轉進推究，足以明見天主首先直接只知自己。

理證：性理是動作的根原。動作適合於性理。靈智因某物性理，構成意像，所認識的某物，是它首先直接知悉的惟一事物。然則，按（第四十六章）已有的證明，天主靈智的知識，所因的性理和意像，不是別的，乃只是祂自己的本性本體。故此祂首先直接所知的，也不是別的，乃只是祂自己的本體。

再證：任何靈智，首先直接所知的事物，不可能同時是許多。一種動作，不能同時有許多終點。然而天主，按（第四十七章）已有的證明，至少有時，用自己的靈智認識自己。假設祂認識另一物，也是彷彿用它作首先直接所知的對象；那麼，祂的靈智，便必須，（至少有時），先認識自己，觀察自己，然後轉移視線，去認識那另一物，注意它，觀察它。它的本體與劣，遠低於天主。如此，天主的知識，隨對象而轉移：由優美變為低劣（知識變劣，在天主，便是本體變劣）。這是不可能的。故此天主，不用任何外物，作自己首先直接知悉的對象。

加證：靈智的許多動作，隨對象不同，而有區分。假設天主用靈智，認識自己，又認識外物：每物都是首要對象，祂因對象眾多，便應發出許多靈智的動作。結果必致於或將祂的本性本體分成許多；或是祂

實有某某靈智動作，不是祂的實體，而是祂的附性。這兩個結果，都是不可能的。詳證見前（第十八、二十三、四十二、四十五章）。從此看來，最後可見，天主所知的事物當中，除天主本性本體以外，沒有任何一個能是祂靈智首先直接知悉的事物（這裡的事物，指示知識的對象）。

又證：根據它和自己所知的事物互有的分別，靈智對於所知，有潛能虧虛對於現實盈極，所有的此例和關係。假設天主首先直接知悉和自己不同的某物，祂便對於此某物有潛能虧虛的立場。這是不可能的，詳證見前（第十六章）。

另證：被知者，是知者的成全。靈智的成全，根據現實的知識。知識的現實，由於知者和被知者的合一。假設天主靈智，首先直接所知的事物，不是天主自己，祂使用所知的外物，來成全自己的美善：正是用低劣的外物，成全高於萬物的美善。這是不可能的。故此，天主不首先直接知悉任何外物。

加證：智者知識的整體，是由許多已知的事物所構成。假設天主所知的許多事物，都是祂首先直接所知的事物，結果必是天主的知識是由許多成分合構而成；如此想去，天主的本體也便應是由許多成分合構而成的，或至少天主的知識乃應是天主的附性；附加在天主本體以上。按前面（第十八、二十三、四十五章）已有的證明；這兩種結果，都是不可能的。故此，反回去，最後的結論是：天主靈智，首先直接所知的事物，只能是天主的實體，不能是別的。

再證：靈智動作現有的優美和種別，都是根據它首先直接知悉的事物：這樣的事物，乃是它的對象。假設天主首先直接所知的事物，是和自己不同的外物，那麼，祂靈智動作的優美和種別，也便應根據外物，以此外物為原因。這卻是不可能的。因為，按（第四十五章）已有的證明：天主的動作，乃是天主的

本體（天主的本體不能是任何外在原因的效果）。如此說來，足證天主首先直接知悉的事物，只能是自己
的本體，不能是任何外物。

評註：全書最值注意的一個特點，是從第四十四章開始直到本章終止，各章緊相連接，只有理證和經證；理證甚多，經證只有兩處（援引聖保祿及若伯傳）；史證絕無僅有，只提到了天主聖名的希臘字源：指示「天主神明，照察萬物」。內容通暢，宛似行雲流水，緻密平滑，毫無止礙。最可奇的，是希臘和阿拉伯哲人眾多，教內古新《聖經》，歷代教父、聖師；論天主光明自照，昭明靈覺，常惺不寐等等名言，也相當繁夥；但聖多瑪斯筆鋒馳縱，一概無違稱引，僅將深奧而明透的理論，矢口直敘，口若懸河，不假遲延，彷彿是顧不到翻閱古人的舊書。十足表現此段思想的精練純熟，及其高深和重要。至上生存，盈極無限，純粹精一，光明自照，晶瑩澄澈，常惺常覺：說明了「無上現實，聰明正直而一」的本體。縱貫古今，橫通中外，這數章的思想，登上了神學和哲學知識的最高峯。視之為人類上智思想的中心，非為不可！然而請看人心的神明，是無上神明的肖像；也是常明常覺：物來順應，感而遂通。人即物窮理而知天主光明。天主卻光明澄澈，自照照物：照顯萬理，眷愛萬善，造生萬有：發愛施仁：光明四射。萬物和人心的光明，都是天主的光明。

真理： 生存的含蘊

第四十九章 知己與知物

從前面「天主首先直接認識自己」，這個定理出發，轉進推論，必須推出另一結論，肯定天主在本體以內認識自身以外的事物。

理證（大前提）：知其因，則足以知其果。按（大哲《分析學後編》，即是證明法之分析，卷二，一章一七頁右三），吾人既知某某事物的原因，方可謂真知那某某事物。（小前提）然則天主因自己的本體，是萬物生存的原因；同時祂對於自己的本體，又有完滿無缺的知識。故此，（結論）必須肯定祂也認識外物。

再證：效果生於原因，相似原因，故此，原因以內，豫先具備一切效果的相似之點。這些似點存在於原因以內和原因有相同的生存方式：猶如物函器中必隨容器的性質和形式及容量的程度。在物隨物，是一物在另一物內，生存，或存在情況的定律。這是大前提。今在（小前提），假設天主是某些事物的原因，既然，按祂的本性，天主又是一靈智實體；祂一切效果的似點，故此，在祂以內，也應是在生存或存在的實況上，有靈智可知的方式。同時須知物以靈智可知的方式，存在於某物以內，便是受此某物靈智的知曉。故此，結論是：天主在自身以內，用自己的靈智，知曉自身以外的事物。

加證（大前提）：不拘誰真全認識某物，他便認識此某物，依其本性，真能有一切賓辭，和它依理應有的一切情況。天主，按自己的本性，應是外物的原因，也應真全認識自己的本體，並因而真全認識自己是外物的原因，為此，不能不在某些方式下，也認識自己所生的效果。這些效果，是天主自身以外的事物，因為無任何物能是自己的原因。最後結論，故此是：天主認識自身以外的事物。

推論至此，將以上兩個定理，連合在一齊，足以明見：天主認識自己，是以自己的本體為首先直接認識的對象；天主認識外物，卻是在親眼明見的自身本體以內：（如同池中賞月：既見池中的秋水如鏡，便看見水中的月影皎潔；因見地下池內影，便知天上空中月，反說亦然）。

（史證）歷史古代名家狄羅尼的《天主諸名論》，七章，明言說：「天主不因明見萬物，而投身深入萬物；但因原因執一涵萬，包涵萬物，故知萬物」。同書下文又說：「天主上智，既知自己，乃知外物」。

經證：《聖經》名言，似乎也有言外的含意，旁證本章結論：《聖詠》一〇〇，二十）論天主說：「天主，從諸天以上的高處，（高瞻遠矚）垂顧自己（選拔）的聖人」。這就等於說：天主從自己至高無上的本體，明見自身以外的事物。

第五十章 真確（明確）

有些人曾說：天主因認識自己而認識生存的純理。在生存純理之下，觀看萬物，只見萬物，都是生存的主體，不見每物尚是其他。只知每物是「物體」，或只知每物是「生存的主體」，是渾統的知識；只知萬物之所同；沒有對每物明確分辨的知識；不知萬物之所異及每個事物固有的詳情。換言之，他們主張天主對於萬物，只有大公名理（物體、生存、存在），所指的普遍知識：含渾攏統；不知專名或本名所指的個體特性及情況；只有攏統的知識，沒有明晰的知識。他們這樣的主張是錯誤的。故此本處尚須證明：天主認識己身以外的一切事物，是用明晰的知識，認識它們和天主，並和彼此交互所有的分別。這樣明晰的知識，乃是根據每物私有本名和專名所指的個體性理和情況，認識所有一切事物：明確詳細至極。

為證明這樣的結論，基本的前提，先應肯定：「天主是萬物的原因」。這個命題，上面（第十三章）已經舉出了一些理由，下面（本書卷二，第十五章）還要詳加討論，許多理由，足資明證勿疑。本此命題，任何一物之所有，莫非天主所造生；或直接，或間接。既知原因，便知其效果。既知天主，又知天主和任何事物之間所有一切中級原因，便能知任何事物以內所含有的任何性理、成分、情況等等。然則（小前提），天主認識自己，也認識自己和任何事物間所有的一切中級原因。前在（第四十七章）已經證明瞭

天主對於自己有真全無缺的知識。既知自己，便知由自己直接生出的效能。既知此直接效能，便知此直接效能的直接效能。既知效能，便知其效果。如此逐級貫通，由最高原因，經過一切中間各級原因，至到最後效果，無不真全知曉（這是因果知識的貫通律）。這上面的基本前提和此定律合起來，足證天主認識事物內所有一切。這樣的知識乃是真全明晰的知識：既知萬物之所公有，又知每物之所專有。大公名，作賓辭，指萬物之所公有。專名或特性名作賓辭，指每物之所專有或特有；所以各是其所是，而與眾不同。故此，天主不但知萬物之所同，而且確知萬物之互異。

加證：用智力發出動作，作出某某事物，同時必認識所作此某事物本身固有的條理和性情；因為作者的知識，決定所作事物應有的性理（性理就是性情和條理的所以然）。然則，天主是用智力，造生萬物；因為每個作者，都只是根據自己現實生存的盈極，發出動作，作成某某事物。生存如何，動作便如何。天主的生存乃是天主的靈智生活；足見天主的動作，也是靈智的動作。如此說來，足證天主認識自己所作任何某一事物本身固有的性情和條理。這就是說，天主認識自己作成的效果，是確知它本身之所專有，並知它和其餘萬物所以互異的內情、實情和詳情。

再證：萬物的區分，不能是出於偶然；因為遵守著一定的秩序。萬物現有的區分，必是來自某某原因的趨向。但不是來自物體本性的必然，所決定的趨向；因為這樣的趨向，追求物體的專二統一和自同；不能註定物體的區分、分多和分異。如此想來，最後只好承認萬物現有的區分，是來自某某原因的知識和意旨。知識和意願的旨趣，不是物體本性的必然。物性，各具一理。知識兼收眾理。意志隨之，兼而愛之。靈智的特性，明似是觀察萬物的區分；因此古代哲人亞納撒（詳名亞納克撒高拉斯），也曾主張靈智是判

分萬物和萬理的原因，（參考亞里斯多德《物理學》卷八，一章，二五〇頁右二六，九章，二六五頁右二三）。故此，萬物互異的原因，是一個有知識的原因，不但有知識，而且是最高的第一原因：詳加補證如下：

宇宙全體萬物的區分，不能是來自任何某一次級的原因，因為這樣的一切原因，仍屬於彼此互異的萬物總體以內：那裡的每一物，都是第一原因所產生的效果。故此，用知識和意志規定萬事、萬物、萬理的區分，這件事，乃是第一原因的本務。至論第一原因和萬物，上下互有的區分，不是另有原因，而是根據第一原因的本體。天主根據自身的本體，有別於身外所有的萬物（天主的自身本體，不是物質的形體：「自身本體」四字，是從物質界，借取過來，轉指純神的自身本體：祂是超越物質和性理的生存現實）。天主是用智力和意力開闢天地，判分萬物。

由此觀之，足見天主認識萬物，是明知每物的異點。

又證：不拘認識任何事物，天主的知識是完善至極的真知和全知，因為按上面（第二十八章）的證明，在天主純善本體以內，兼備萬善，件件純全。然而，公名渾統的知識，不是完善純全的知識：因為不足以知曉那某事物，自身本體生存完善，必備的最後美善。比較先後，先有的美善，是物類公有的。最後的美善，是個體生存所獨有的，是具體事物內最主要的。脫開獨立生存的個體，類名或公名，渾統泛指的美善，不飄然存在。沒有最後必備的美善，個體獨有的生存不能成立。公名渾統泛指的知識，僅知事物的潛能，不知事物的現實：玄遠含渾，而不切近本體。故此，假設天主既知自己的本體，而用萬物公名的名理，泛知萬物之所公有；；便不能不同時兼知每物本體之所專有。天主對於每一物，有明晰確切的知識。

還證：不拘誰，既知某物的性體，便知其性體本身所有的屬性。「物體」大公名泛指生存的主體，根據大公名理之所指，物體之所以為物體，本身兼有的屬性，是獨立統一與眾多，詳論見於大哲《形上學》卷四（另版卷三，二章，一〇〇三頁右一至二十五）。故此，假設天主既知自身本體，而知大公名理所指物體的本性，從此假設隨之必生的結果乃是天主兼知物體的眾多。既知物體生存之理，則兼知物體眾多之理。然而眾多之理，無分異之理，無由成立。既知眾多之理，便兼知分異之理。故此天主認識萬物，是確知萬物互相分異之理：明知每物專有的特點。

加證：不拘誰，既然真全知曉某某大公的性體，他便兼知那個性體偏有於諸物中所有的方式和程度；例如：既知白色，便知白色偏有於諸物中，有深淺或濃淡的分別。但生存的方式和程度，是物體品級高下不同之所由成立。準此，假設天主因認識自己，而認識「物體」大公名理所指的性體，並且真全明知，萬善無缺，一如（第二十八章）已有的證明；那麼，天主便認識萬物的每一品級：全知總體，盡知萬品。如此想來，足見天主對於自身以外的萬物，必有明晰允確的知識。

另證：不拘誰，如果真全知曉某物，他便知悉那物內情的詳細。然則，天主知曉自身本體，有真全的知識，故此祂知曉自身以內，根據動作效能所包含的一切內容。但祂既是萬物生存的原因，祂根據動作效能自身以內包含萬物固有的性理。每物各具的真性實理，都包含在天主本體以內。足見天主對於萬物的每一物，有明晰允確的知識。

還證：不拘誰，如果認識某某性體，他便認識那個性體的分賦和流行，否則，不得謂真知。例如不知「動物」類公名所指性體，現能分賦流行於許多主體以內（並且「動物」類公名，因此能作許多主體的賓

辭），那便不是真知「動物」類名所指性體全意之所謂。然則，天主的性體，用近似仿效的化工，可以分賦流行於萬事萬物之間。故此，天主知曉任何某物，在多少方式和程度下，可能肖似祂自己的性體。事物以不同方式和程度，肖似模擬天主的性體，是事物性理萬殊的來源。本此意義（《物理學》卷一，九章，一九十二頁左十七），大哲亞里斯多德將事物本性具備的性理，定名叫作「神性的因素」：指示它是肖似天主性體的一個東西。從此看來，足見天主對於萬物，所有的知識，是確知每物各自具有的性理。

另證：人類和他類有知識的主體，認識許多事物，是確知事物的眾多，及彼此互有的區分：分析明辨，確知同異。今如假設天主泛知萬物公理之所同，不明知每物自性之所異，那便是說天主是極不明智的：猶如有些人竟一度主張：「眾人知訟，而神不知訟」：就是說天主不知分辨事物的是非曲直。大哲認為這樣的主張是不合情理的。詳見《靈魂論》卷一（五章，四一〇頁左五）；《形上學》，卷三（另版卷二，四章，一〇〇〇頁右五）。

經證：律定本《聖經》的權威名訓，旁證本章定論。《創世紀》，一章（三一節）：天主明見自己所作一切。天主所作出的萬物是美好至極的」。聖保祿《致希伯來人書》，四章，十三節：「在天主面前，沒有祂看不見的所造物：萬事萬物，在祂眼下都是昭然若揭：無微不著，無隱不顯。」

第五十一章 萬物、萬理、咸備於神智內

物因被知而存在於天主靈智以內。天主靈智囊括萬物而不失天主本體的純一。現應考察在天主本體純一的靈智以內，萬物用什麼方式存在，而不失萬物的互異與眾多。

在天主靈智以內，萬物的眾多，不是說每物有特異獨立的生存，而存在於天主以內。理證如下：這些被知的萬物，在天主本體以內，如有各自獨立的生存，它們或是和天主的性體相同，或是附加到天主性體上面，作天主的附性。它們若果然和天主的性體相同，那麼便須肯定天主性體以內有許多複雜的成分。這是上面（第十八、二十、三十一及四十二章）用許多理由證明不可接受的。同時上面（第二十三章）也證明瞭在天主以內，不能有任何附性。

另一方面，也不能主張物被知而在靈智，即成為理：靈智所知的純理（在天主以內，固然沒有各自獨立的生存），但在天主及任何靈智以外，各自卻有獨立現實的存在。這是柏拉圖為避免上段舉出的許多不便，提倡「純理說」所抱持的意見。詳見於柏拉圖《靈魂不滅論》，《費道對話集》（*Phaedo*）四十八及四十九章；《宇宙論》、《迪麥午對話集》、《靈魂論》和《費德勞對話集》。這樣的意見不能成立，因為有形萬物本性具備的理，沒有無物質的獨立存在；況且這些物理的定義，不兼含物質之理，也不是吾人

靈智所可設想而領悟的。退一步，縱令假設物的純理，有脫物獨立的生存，這仍然不足以說明如何天主的靈智真知萬物的眾多。

理證：既然那些純理在天主性體以外獨立存在，假設非有它們，天主便無以認識萬物的眾多，結果必須說：在靈智的活動上，天主知識的真全，依賴外在的原因；隨之再進一步推演，也必須說：在生存上，天主也應依賴外在的原因；因為祂的生存乃是祂的靈智活動。前面（第十三章）證明瞭的定理，正是與此相反：天主的生存，沒有外在的原因。

再證：凡是實體與本性不同的物體，都是天主所造成的效果，詳證於下面（本書卷二，第十五章），為此理由，既說上述的那些純理存在於天主以外，必須也肯定說：它們是天主造生的效果。天主卻是用靈智的能力，造生萬物，詳證於本書，卷二（第二十三及二十四章）。故此，性理自然的秩序，預先需要天主的靈智，真知這些可知的純理，以此為先備的條件，方能使這些純理真有被靈智知曉，並且方能真有獨立存在的可能。天主認識它們是它們存在的理由，它們眾多互異，現實存在於天主以外，卻不是天主認識它們的理由。它們由於被天主認識而存在；；天主不由於它們存在而認識它們；它們不由於自己存在，而被天主認識。故此主張它們存在於天主以外，無以說明怎樣天主便認識它們。

還證：物被知的現實，便是靈智知物的現實，猶如物被感官覺知的現實，便是感官覺知外物的現實。從客體被知及主體知物之前，主客互有的區分方面看去，主客雙方，對於知識事件的形成，都是尚在潛能虧虛的境況中。取一感官知物的實例，足資明證。視覺的覺力和有形可見的意像，合而為一；受到了意像的刺激、報導和充實：形成現實完滿的視覺知識。除非在此知識形成以後，既無視官見物的現實，又無物

被視見的現實：僅有能知或能被知的可能性。

依此理由和此例，今請假設天主靈智所知的萬物純理實際存在於天主靈智以外，從此假設，隨之而生的結論，應是天主的靈智有知純理的潛能，同樣萬物純理，也有被知的潛能。雙方需要依賴另某原因的引導和推動，為能從潛能虧虛的狀態，轉而入於現實盈極的狀態。這是不可能的；因為這一另某原因，應是在生存上，高於天主，並且先於天主。

另證：在靈智的知識內，被知的客體，必須現實存在於知識的主體以內。故此，肯定萬物的純理，獨立存在於天主靈智主體的外界，不足以說明天主怎能認識萬物的眾多與互異。反之，必須肯定它們現實存在於天主神智以內。

第五十二章 天主的神智與人類或神類

從上面同樣的理由種種，可以明明看出，也不能主張上述萬物純理，眾多互異，現存於天主以外的另某靈智以內，例如人類的靈魂，或神界的眾位天神；並在那裡受到天主靈智的觀察和認識。這是不合理的：因為那是假設天主對於自己的某一動作，應當依賴某某後生的靈智：（天主先請教於某人或某天神想出物理，供天主觀察，並合天主根據觀察之所得，著手動作，造生事物，也造生人和天神），這是不可能的。

實有之界、實體、附性，都是生於天主的全能造化。實體有獨立的本體生存。附性沒有獨立的生存，但依附於某某主體而分享主體的生存。實體，在天主以外，全是天主所造生，附性亦然（或直接，或間接）。本此理由，上述萬物的純理，為能現實存在於任何某一後生的靈智以內，預先必須有天主的靈智，由天主發出靈智的能力，作它們出生和存在的原因。反說，用它們作天主靈智知識的原因則不可：故無益於說明天主怎能實知萬物眾理。

從同樣的假設，隨之而生的另一結論，是天主的靈智，既不結合所知眾理，便是僅有知識的潛能和虧虛：這也是不可能的（天主全善，現實盈極：不能有任何潛能和虧虛。從此，用反證法反回去，足證前提

的主張和假設，不能成立）。

生存是每物各自之所專有，動作亦然：比例相同。猶如每物是因自己的性體而生存，不是因另某外物的性體而生存，依同比例，無物竟是用外物的本能，來作自己的本能應作的工作。靈智亦然：萬。無此某靈智，配備上動作的能力和需要，竟是由另某靈智，現實作出靈智動作的道理。（豈有此灶燒火，另灶為炊的可能？）

如此說來，足見：由於某某次級靈智以內現有許多可知的純理，不能完成第一靈智認識萬物（純理）的眾多與互異。

第五十三章 靈性的智力包含萬物

果如上述（物體不在靈智以內，便不能被靈智認識；物體及物之純理，既不脫物獨存，又不存在於下級靈智而作上級靈智知識的原因；它們在天主以內，又不能有特異獨立的生存），那麼，天主為能確知萬物及萬理，怎能將萬物和萬理，現實包含在自己神智以內呢？這是刻下的難題。

但是只要仔細觀察，靈智所知的事物，怎樣存在於靈智以內，先決定了「怎樣存在」的方式，上面的難題，便不難解除了。

為盡可能從吾人靈智出發，上達以認識天主的靈智，需要注意到這一點：

吾人所懂曉的外物，現存於吾人靈智以內，存在的方式，不是物在外面自然界本性固有的具體方式，但是必須在吾人靈智以內，現實形成那某物的意像，藉此意像，靈智現實有某物的知識。這個意像，彷彿是那某物體專有的性理，實現吾人靈智的潛能，充實其知識的虧虛，當其潛能實現盈滿至極之時，吾人靈智，乃豁然開朗，現實懂曉那某事物自身。然而知識的形成及活動，不是由內及外的外成動作：不是由靈智開始，過到外面而終止於被知的外物以內；即不是如同火的燃燒，始自火內，過到火外，終止於燒熱外物；在外物以內，產生燃燒的效果與變化。靈智的知識，卻始於內，成於內，現存於靈智以內（是典

型的內成動作)。雖然如此，但和被知的外物，保持知識以內，知者和被知者的關係。這個關係的成立，是由於方才所說的意象，對內是靈智動作的因素，彷彿是知識形成必備的條理：是知識內容所領悟的理；同時對外是代表那某某被知外物的肖像或印像：像似外物本性固有的條理。為了這對內和對外的雙重任務，所謂的「意象」是知識形成的重要因素（參看真理論：題二，三節）。

進一步，還需注意到：靈智受到了外物意象的刺激和雕琢，彷彿是物質領受到性理的充實，現實完成知識的動作之時，在自己意識範圍以內，按著意象所刻畫的條理，形成所知事物的意思。這個意思，便是名辭定義，為說明那某物的性體是什麼所指出的理。這個意思，是定義內所指明的思想。思想，生於心田以內，相似所思想的外物。這個思想或意思，有時也譯作觀念、意念、理念、概念或心影，都有意識內容的意思：簡稱「理」，指靈智知物時之所曉悟。理念的形成，是靈智知識所需要的，並是它現實所擁有的：因為靈智懂曉面前某物，在此物不在面前時，仍能懂曉它，思想它。思想面前已經不在的事物，是靈智的能力，和官感知識的想像力，在這一點上，彼此有些相同。思外物，懂外物，與外物在不在面前漠不相關：只要有外物的理念，現在於靈智以內，靈智便能思而通達以曉悟外物的真性實理。

然而靈智和想像力，也有互不相同之處。靈性的智力大於想像力；智力不但能思想面前不在的事物，而且升高一步，領悟抽象的事物：從無物質條件不能實有於自然界的事物中，洞曉離開物質條件始能實受曉悟的事物之本然：靈智如此離物質而知物體之實理：這樣的抽象知識，是靈智的知識，非想像力所能領略（想像力，思想有物質條件的形體事物，用覺識意象。靈智思想無物質條件的抽象實理，用靈識意象。覺識意象，簡稱覺像或想像。靈識意象，簡稱靈像或智像。覺像或智像，在共同之點上，都是外物被知時

在意識範圍內所銘刻的印象。但想像力因覺像而知物質界的有形事物；覺像所產生的知識，止於有形事物，以外界的有形事物某某為終點。智力，因智像而知形體內，脫離形質，始能呈露的，實理之本然。既有知於實理之本然，智力乃在意識範圍內，形成一個理念。智像在智力意識以內所產生的知識，止於理念；以理念的形成為終點。理念，不是智像（印像或意像），而是智像結合智力而產生的意識內容，叫作意思；就是外物實理之現被領悟在心智以內者；和理想有些相近；和名理定義所指的心內實理，完全相同。這個智力所知的理念：是智力所見的智見；是靈性上智，通達實理而現有的識見；它乃是靈智動作的終點和完成。故此，不可將理念（思想實理）和智像混而為一；因為智像是靈智動作的始點和內在的因素；它由智力所面對的外物實理，銘刻在意識範圍以內，結合智力，實現智力的潛能，充實智慧的虧虛；將靈智由知識的潛能和虧虛，引入知識的現實和盈極（猶如靈魂結合肉身而構成全人；如此，智像結合智力而構成理念。智象與理念，乃有靈魂與全人所互有的分別：靈魂是全人的始因和盈極因素；充實肉身的潛能虧虛）；如此，智像是理念的始因和盈極因素；充實靈智的潛能虧虛。智像是知識的始點。理念是知識的終點。分別判然，不可相混。雖然如此，仍須注意：智像和理念都是靈智所知事物的肖像；肖似並代表所知事物。

理念，形成於心內，肖似心外事物實理之本然。為什麼理由呢？由於智像是外物（實理本然）的肖像，被外物實理，銘刻雕鏤在智力意識以內；是智力潛能虧虛，賴以實現飽滿的盈極因素；猶如性理是實物實質潛能，並充實其虧虛的盈極因素；同時，智像又是靈智知識的始點和成因；由此，隨之而生的結果，乃是靈智（在自己心內）所形成的理念，必肖似所知的那某某外物實理的本然。背後根據的公理卻是：有什麼樣的作者，便有什麼樣的工作和作品。（作品肖似作者。效果肖似原因）。理念是靈智結合智

像，依智像的條理而作成的作品；必定肖似外物實理的本然；因為智像乃是外物實理本然面目的印像；印在靈智的心板上的（靈智心板的本性，是如同明鏡止水，虛而能受，面臨外物，必證明照印）。

理念既是某某事物（實理本然）的肖像，由此隨之而生的另一結果，乃是：靈智（在自己意識以內），形成此某理念之時，乃現時曉悟所面臨的那個某某事物（實理的本然；並在理念既成以後，將理念保存心內供人回想，不必須常有那某外物現臨面前）。

（上面說明了吾人靈智知識必有的因素：內有智力、智像和理念，外有外物實理的本然。下面轉進一步，指出天主靈智知識和吾人靈智知識的同異，並答解本章提出的難題）：

天主的靈智和吾人靈智有所不同，按上面（第四十六章）已有的證明，天主的靈智，為認識事物所必須具備的智像，全然不是別的，乃是天主的本性本體。然而同時須知，天主的本性本體，也便是萬物的肖像和樣本，詳見前面（第二十九章）。為此理由，隨之而生的結果，正是：天主用靈智認識自己本性本體的實理本然和真相之時，（在自己心內），所形成的理念，乃是自己的理性，即是（《聖經》上所說的）天主神智以內的聖言，這樣的理念，不但對內是天主本體的肖像；供天主觀賞自己的本體真相，而且對外是萬物實理本然面目的肖像和樣本；萬物的本性本體，都是依照天主本體內含的模範，（受天主造生）。如此說來，足見天主只有一個智像，此乃天主的本性本體；只有一個理念，此即天主聖言；並且，天主的靈智，用這一個智像和這一個理念，足以認識（自身本體以外）萬物的眾多與互異（並確知每物實理本然的真面目。天主本體純一，兼涵眾理；以一涵萬，詳說起來：便是本處最後幾句話，所指明的意思。實際上，怎樣「以一涵萬」呢？仍有詳確分解的必要，首先應看到問題的難處何在，詳見下章）。

第五十四章 實理純一、實物萬殊

然而反復想去，仍可能有某人認為天主本體如此至一、至同、而至純，實難或甚至不可能又是物體萬殊，每物各具的實理之天然及真相的模範或樣本。萬殊互異怎能肖似至一的純然自同呢？這個難題詳情如下：

事物萬殊互異的理由，是每物各自專有的性理。本性不同，條理不同，是事物互異的理由。如有甲乙兩物，互不相同，那麼，第三者丙，如果根據自己專有的性理和甲相近似或相類同，它便必定和乙不相近似或不相類同。在同一性理的觀點上，甲乙不同，丙同於甲便不能同於乙（這是同異邏輯裡，不證自明的公律，絕對是真確無疑的）。另一方面，種異而類同的物體，在種名所指的專有性理上，互不相同（例如人指示理性動物，驢指示無理性動物），但在某類公名所指的類同之性理上，無妨互有相同之處，並且它們共同的類性也無妨共有一個（外在的）模範或樣本：例如人驢不同種，但同類；同屬於「動物」類名泛指的物類（今假設物類萬殊，共有萬類以上某某互同的大公性理，並以天主的性體作模範或樣本）。從此，隨之而生的結果是：天主因認識自己而認識外物時，關於外物，只有公名泛指的含渾知識，不能兼有每物本名專指的明確知識。然而，按上面（第五十章）已有的證明，天主認識外物時，應有各物本名專指

的明確知識。為此理由，天主的本性本體，不但應是萬類公性相同的樣本，而且還應是萬物互異，每物各具的不同本性之樣本。為什麼理由呢？因為，被知事物的印像，在知識的現實上，必現有於知者的意識以內；知識現實的形成，乃是根據那個印像，在意識內，現實呈露的方式和情況，隨之而完成知識的動作；猶如火燃燒的動作，是根據熱力現實存在於被燒的物體中所呈露的存在方式（和情況、程度等等），隨之而完成方式相同的動作。實際上，就存在方式及任務而論，被知事物的肖像，存在於知者意識內，乃是（猶如性理之存在於物質潛能中，惟一的分別在於性理在物質內，是物質個體形成的所以然）。肖像，如同性理，在知者意識內，是靈智知識形成的所以然（不含具體凝固的物質）。靈智，由於意識內實有某物的肖像，遂因而認識那某物體（按上面第四十六章已有的證明，天主神智的意識範圍內，為認識萬物所應有的事物之肖像，不是來自事物的刺激和銘刻，而是先天具備於天主的本性本體；並且乃是天主的本體自身）。

準此而論，足見：既然按已有的證明，天主關於外界眾物，有明晰準確的各物本名所專指的知識，那麼，天主的本體，必定須是每個單立物體，本身各自專有的性理。然而前面說了：萬物各具的性理，是彼此不同的。天主至一至純的自同性體，怎能同時又是萬理互不相同的共同樣本和模範呢？這不是明明相反同異邏輯裡那條千真萬確的公律嗎？請看，這就是難題癥結之所在。茲將怎樣一個純同的性體，確是萬物互殊的理由和模範、問題，精深研討如下：

按大哲《形上學》，卷八（另版卷七，三章、一四一三頁右三三）所說：事物的性理和定義，指示事物是什麼，按種類範圍大小，排成品級高下的系統，便和數目的系統相似。加一或減一，數目大小互異，

數目的種類便隨著改變；例如三加一則變為四，四減一則變為三。三和四，兩整數的分別，有性理的種別區分（一奇一偶，一可除盡，一不可除盡等等特性；矛盾互異）。依同比例，定義的內容，包含許多區分，加一或減一，定義改變，前後互有種名所指種界及種有性體的區分。例如動物是有知覺的實體，是動物的定義，加上「理性」的區分，便構成「理性動物」的定義，減去「理性」的區分，便構成「無理性動物」的定義，前後兩種定義，有種別的區分，指示出種名「人」和「畜性」兩個不同的種界和性體。

靈智知事物的區分，而形成事物的定義。自然（的化工）聚合事物的性理，而形成事物的性體。區分指出性理。定義指出性體。在那些本體以內包含許多性理或成分的事物中，靈智和自然（化工）的作法，互不相同。自然（化工），聚合許多性理或因素，構成某物的性體，因而賦與此某物以生存。那些因素聚合則物生；離散乃物性之所不堪忍受；強使離散則物死。因素離散則性體崩潰，物便隨之而敗亡。例如從肉軀減去靈魂，人隨之而死亡，所餘的動物之性體，也不能繼續生存。靈智知物明理，作法卻不是如此。靈智合聚名理而成定義，能知此定義的整體，有時將那些名理，分開來看，仍能各自成立另一定義。名理如不相混，或不相涵蓋，靈智便能分開曉辨，思其一不兼思其二。為此之故，在三數的數理之內，既然包含著「二與一」之合，靈智便只觀察「二」字所指的名理，不兼顧「三」字的名理，和「一」字的名理。同樣，在理性動物的定義以內（有知覺的生物），吾人靈智可以將名理分開，單想其一，例如「有知覺的」，不想其餘或其他。靈智意識內，分開的思想，仍是思想；各自能分別成立。自然物體內，分開的性體，不能仍是性體，性體瓦解，殘斷者，不能生存；這就是靈智工作和自然（化工）的不同之點。自然界，實體合則生，散則死。知識界，定義合則可懂可思，分則仍舊可懂可思；既無傷於整體定義，也無傷於各小區

分的定義。靈智可以合觀整體，也可以分觀整體內的各部分或各方面不同的觀點；各就其名理的真正，分別而曉悟之，取其名理之一，暫不思其名理之二。

本此理由，足見吾人靈智，實際上，無妨採取某一包含名理眾多的定義；用它所指的性體，作為許多物體各自固有的實理，取此名理指示一物之實理，思此名理之時，不兼思其他。例如靈智取「十一」字所指的名理，可以在此名理之中，觀察它所包含的「九」字所指的名理；曉悟到「九」數之理，乃是「十中減一」；既然能在十字定義中（十是九加一），減一見九，不害於見十見一，並見十內所包含的各級較小數目，足見也能取「十一」字的定義作為領悟所含眾數之定義的總根據：一個「十」字的理，兼是所含眾數的理；只要靈智用分別曉辨的工夫，知所加減便可。從「十一」字的數理，因加減而生的眾數之理，在靈智的知識以內，都是奉「十」字的數理，作為己理的來源、根據和標準。

依同樣的比例，既知人的本體定義是「理性的動物」，靈智便能在此定義內，找到「畜牲」定義的標準樣本或模範；藉以構成「畜牲是無理性的動物」之定義，指明畜牲本性本體的所以然；如此，只要不加某些積極的性理區分，還可構成「畜牲」總類中，所能包含的各種分類及分種，各自所專有的定義；都是從「人」的本體定義中，分別曉辨觀察領悟而來。為此理由，歷史上，曾有某一哲學家，名叫克來孟（Clement），曾說過以下這句名言：「在物類品級中，高級是低級的模範。」（模範就是標準、樣本、典型或至善理想等等，也就可以簡說是：理。參看狄耀尼《天主諸名論》，五章）

討論至此，請看天主的性體，在自身以內，包含萬物的美善，不是因為分子複雜的組合，而是因為至善精純的優越，詳見前者（第三十一章）已有的證明。萬物所有的性理，或是全體之所公有，或每物之所

專有（個個為成立實體的生存都是一盈極的因素），都有些積極的貢獻（並為成立實體的定義），個個都有所肯定，都是積極名理之所指示：就此而論，凡是性理，都是美善；美是全備無缺，善是珍美可貴；故此，都是盈極因素。性理眾多，品級分高低。低者距離標準至上的「真實生存」較遠，就此距離而言，比較起來，包含一些不美善的缺點（但這樣的缺點是相對的：是比上之不足，不傷於本身固有的積極美善。自身絕對的美善，如和下級相比較，還是比下則有餘）。猶如數目大小相比，減一則比上不足。加一則比下有餘。自守，則仍有積極的本數。

如此說來，天主的靈智在自己本體內，能包含每物所固有的性理與生存及其本善：洞曉每物，在那一點或那個程度，近似祂的本體；；又在那一點或程度，缺乏祂本體的某些美善（從最高至善，逐級減低下降，生存美善的程度，下降一級，便構成較低的物體之一種）。例如天主的神智，既洞曉自己的本體可以受某類外物模仿擬似，僅有生命的方式和程度而無知覺，天主由此便在自己意識以內，只擇取植物固有的性理，分別觀察它。但例如洞曉自己的本體，可以受外物模仿擬似，只達到知覺的程度而無靈智，天主便因而選擇觀察動物固有的性理；（如此，照例推往，如果洞曉自己的本體，可以受外物模仿擬似達到理性（能推論理由）的靈智程度，而無直認眾理的神性靈智，天主便由此，只觀察人類理性動物固有的性理，形成人「理性動物」的定義；而不觀察眾天神的神智。如此，照例還可推至各種物類的定義：在自己本體中，分別看到萬物各自固有的實理。

如此說來，足以明見天主的本性本體，竭盡絕對無限的至善，在天主神智的知識裡，有能力充任外間每一事物各自固有的實理；即是作每一外物的性體之模範及理念。由此觀之，足見天主憑藉自己的性體，

便能關於萬物，實有明晰確切的知識：純由一理，徧知萬物。

物各有理。物不同理則不同。不同則有分異。分異乃眾多之元始。為此理由，必須在天主神智以內，注意觀察到萬理現前互有的分異及萬理的眾多；因為天主神智以內它所知乃是物體萬殊，各自固有的實理：天主本體一理，兼是萬物各有眾理。就此方面看去，天主神智，不但明見自己本體的實理純一，而且同時俱見萬理的眾多與互異。何以見之呢？根據什麼呢？答案乃是根據天主認識每個所造的物體，對於天主本體，各自固有的擬似之觀點及程度。從萬物方面看，每物模仿擬似天主本體的純善，各自呈現不同的形式和程度。從此，推論到最後，必生出的結論，乃是：只是根據天主認識萬物模仿自己的本體，能有許多不同的形式和程度，只是根據了這個，天主神智以內，所知的萬物實理，才呈現出種類的繁多與個體間的分異（萬物是天主所造生。受造物和造物主，有單方面生死所繫的關係。關係的一端，是天主純一的本體，相對的另一端，是數目繁多的萬物。天主自視，見已純一；視已萬能，乃見萬物：多在物方，一在己方。見本體純一的至善，便見能力兼含的萬善。視而見之，命而生之。天主全善，既是一體而萬能；天主全知，便是視一而見萬。既能見萬，便知眾理。天主神智以內，眾理現前。其故如此）。

根據上述的意義、聖師奧斯定（《八十三問題集》問四十六）曾說：天主因理造物，物不同，理亦不同；人有人之理，馬有馬之理。又說：天主心智以內，萬物眾理，現實俱備，但樣式眾多。

本章的定論，在某些限制下，也保存了柏拉圖「純理實有」的學說：物質界，萬物之所有，都是依照純理而形成。（是乃吾人與柏拉圖之所同。純理實有，不飄然獨存於物外與心外，乃實有於天主神智的意識以內：此乃吾人與柏拉圖之所異。回看前面第五十一章）。

第五十五章 以簡御繁、識一知萬

從上面這些理由，再進一步推論，便明見天主的靈智有視一見萬的特性（用一個知識的動作，在一個理念的意識中，全知所能知的一切事物，叫作「視一見萬」：就是「識一知萬」，或「一中知萬」的意思。換言譯之：在一個智見中，一下子全知萬物）。

吾人靈智（和天主的靈智大有不同），無力在一個智見的現實裡同時全知萬物：因為靈智現實知物，乃是物現實被知於靈智，假設它由一知多是在一個智見的現實裡，同時徧知眾物，它便同時依據同一的類性，兼是眾物（猶如在同一動物的公類中，它同時是一個動物又是許多動物：同時是馬又是牛羊等等）：這是不可能的。一個主辭，不能用同類的許多種名或個體名，同時作自己的賓辭。同類之下，分出來的許多種或個體，互有矛盾或衝突的分別：一物是其一，便同時不能兼是其餘。方才說「依據同一的類性」，「同類之下」等等，是指出「異實不互是」的定律主要條件之所在：因為「異實同類，則不能互是」，這個定律是絕對常真的。反之，如說「異實異類，則不互是」，便不是一個常真的命題：因為一個主辭指出的一個主體，（例如此某形體、木板），無妨在自身實體上，兼備異類的多種或多個不同的性理，因而可能同時兼有許多異類的許多賓辭，肯定它同時兼是異類許多賓辭所指的事物：例如此某形體，同時有某形

狀的方或圓，兼有某顏色的紅或綠等等。一個物體，同時是木板，兼是方形的，兼是紅色的：它是一塊紅方板。這便沒有絲毫不可能的理。

吾人靈智，所能知的眾理，或在智像，或在理念，既在靈智以能充實靈智，是靈智為能現實知理所必備的盈極因素，故此，便都有共同的靈智意識內的生存；都是靈智知識的因素；所以都屬於一類；根據共同的靈智意識內的生存共有相同的生存之理（有同類任務；助人知理；有同類特性，即是有被靈智知曉的可知性。眾理在心，種異、性異、體異而類同；它們是「實異而類同的」，故此，吾人靈智無力同時兼是之，則無力同時兼知之，更不能用一理之理念，在一理之知識內兼知眾理）。

雖然如此，眾理在自然界的生存方式有時互無類同之性；異類的眾理，不屬同類；入於人心靈智以內，就其共有靈智意識內的生存及任務而言，便有此類性相同之處。生存方式，既有心內心外的不同。眾理互有的衝突方式，也便有心內心外的分別。「心內」是智力的意識範圍以內。「心外」是物體生存所在的自然界。衝突的物體，在自然界不能同處並存。它們的理，入於心內，卻能同時同在於一個意識範圍內，甚至能有時一並包含在一個理念以內（例如在自然界明暗不同處並存，在心智內，思暗便不能不同時思明，因為暗的定義裡，必定包含明的否定；；又例如生死、疾病、健康、左右、上下等等相對概念，在自然界，兩端對立，不能合一並存；在思想界，意思相關，定義相因而成，理念互相涵蓋，而不能相無）。也就是本此理由，足見如有許多事物，某些不拘在任何某某方式之下，入於吾人心智以內，一並包含在一個理念或定義內，合成了一個意思。當然，吾人思想這一個意思時，便同時顧及它包含的那許多事物之理；在此情況之下，吾人靈智也有一些「視一見多」的知識。例如事實上，知某物整個體積或面積之時，

或立方，或長方，形狀統一，吾人一視見全，同時全見，不是先見一角，以後又見一方，或先見此一部分，然後又見另一部分。同樣，又例如既知某某論句的意思，吾人靈智便在一個理念或思想內，懂到全句意義的整體，不是斷續不連，先知主辭，後知賓辭。但在全體意義的知識內，用一個理念，完全包含了所有一切部分。

從以上這些實例，可以歸納出一個定理，就是：不拘是怎樣多的任何事物，如果在吾人意識內，可以包含在一個理念或定義以內，它們便能被吾人靈智，在一個知識內，同時全被知曉：在那一個理念或定義的知識內，便同時現有所包含的眾理之知識：不拘那些理有多少。簡言譯之：一個理念所能包含的眾理，在此理念被知之時，同時被知。一個知識，既知理念，便知其所含眾理。

然則，天主的本性本體，是天主為知萬物所用的惟一智像和惟一理念。詳證明見於前面（第四十六章）。故此，天主用一個知識，現知本體之時，有能力兼知萬物。天主本體的純理以內，包含著萬物眾理。故能識一己而知萬物。

又證：從注意範圍方面立論，知識能力，除非注意某物，便不現實明知那某物。因此，覺像力或想像力的器官以內，儲存著許多事物的印像，有時因為我們不注意到它們，便不現實明思想它們。在有意力的主體中，是意力調動體內其他種種能力，發出運動或動作。智力，如無意力的調動，不注意某些事物，便視之而不見。注意範圍內所不同時包括的事物，便也非智力之所能同時一視俱見。反之，一個注意範圍所能包括的一切事物，不拘有多少，必應是智力可同時一覽無遺的。例如：人如將兩物拿來互作比較，調動注意力，觀察兩者，在一個注意範圍內，用一個現實的觀察，同時察見兩物：這是自然而必然的。

然則，在天主的知識內，萬事萬物都一並包羅在一個注意範圍內。這是必然的：因為天主有意留神，完全明見自己的本體；祂的注意範圍，是祂的本性本體。祂注意自己的本體，這便是明見自己的本體及所能包含的全量和全個領域。天主的能力和含蓄，卻是囊括宇宙萬有一切的。故此，天主明見自己的本體，便是直接洞見宇宙萬有一切。

加證：前後相繼，逐一觀察許多事物，不是一個動作：一察俱見；而是許多動作，隨所察的事物眾多察一見一；如此靈智知物，也將應用許多動作，先知其一，後知其一；前後所見的對象不同，時序的早晚也不同，故此動作也不是一個。然而天主靈智的知識，只是一個動作，並且這個動作，乃是祂的本性本體，詳證見前（第四十五章）。故此，天主的神智觀察所知萬物，不是用許多動作，前後相繼，逐物觀察，察一見一，而是用一個動作，徧觀萬物，統在一身，一察俱見。

又證：前後相繼四字的定義，不包含時間的次序，便無以成立。時間的定義裡，也不可不包含運動或變化；因為，時間的次序，乃是變化過程的階段，前後相分的數目及次序。（參考《物理學》卷四，十一早，二一九頁左）。然而，按上面（第十三章）已證明的定理，足見天主以內不能有任何運動或變化。故此，在天主觀察萬物時，也不能有任何前後相繼的時序。如此說來，結論同上：天主觀察所知的萬物，是一察俱見。

還證：天主靈智的活動或知識，乃是祂的生存。上面（第四十五章）所舉出的種種理由，足資明證。然則，按上面（第十五章）的證明，在天主的生存上，沒有先後相繼的流逝，而是全體俱備：同在於純一的現實。如此看來，足見天主觀察萬物，也不是先後相繼，而是明察一己，洞曉萬物：一視俱見。

另證：凡是靈性智力，如果是先知一物，後知另一物，便都是：時而有知識的現實，時而有知識的潛能，現實知其一，可能知其二，尚非真知其二。然而，天主的靈智在知識上，常是現實而永無潛能，常是盈極而永無虧虛。故此，天主知物，不是後以繼先，而是並察俱見」識全知。

經證：《聖經》也有明訓旁證這個真理。《依撒意亞先知》（一章，一七節）曾論：「天主以內，沒有變化的流轉，也沒有興亡交替的黯慘。」

第五十六章 知識的儲藏與現實明察

從此可見天主沒有儲藏待用的知識（在天主心內，一切知識都是現實明覺，常惺不昧的）。理證如下：儲藏待用的知識，不現實一切全知。只有一些事物，現實明知，另有一些卻儲藏（在現不明覺的睡眠狀態），以備及時回想起來，始受明知明覺。但按前章的證明，天主的靈智，用一個知識的現實明覺，全知宇宙萬物。故此在天主神智以內，沒有儲藏待用的知識。

另證：有知識儲藏於心中而不現實明察，在某某方式和程度之下，乃是一種知識的潛能；雖然已經不是一無所知以前的潛能虧虛，但儲藏待用的潛能，仍非真是知識的現實。然而前在（第四十五章）證明瞭：天主靈智的知識，純是生動的現實，不含任何方式或程度的潛能。故此，在天主靈智以內，沒有任何方式或程度的，所謂儲藏待用的知識。

還證：凡是靈智，如有任何某些儲藏待用的知識，它的本性本體，便不同於它的動作。它的靈智動作，乃是它現實觀察和醒悟的知識；因為當它有知識儲藏待用而尚未現用之時，它缺乏自己現實的靈智動作，但不缺乏自己固有的本性本體；足證它的性體不是它的動作。然而，按上面（第四十五章）已有的證明，在天主以內，祂的性體乃是祂的動作。足見天主的靈智，沒有儲藏待用的知識。

又證：靈智，如果只有儲藏待用的知識，便在自己生存上，沒有自己最後的至善；因此也便沒有自己應有的真福。真福乃是至大美善，全在動作的現實盈極，不能只在乎儲藏待用的潛能。如果假設天主因其實體而有的知識，是儲藏待用的知識之潛能，那麼，就其實體去看，祂的生存便不能說已有萬美俱全的至善。這是錯誤的。因為正和上面（第二十八章）已證的定理相衝突。故此，反回去，足見天主不能有儲藏待用的知識。

加證：前在（第四十六章）證明瞭天主的神智知物，是通過自己的本性本體；自視本體，乃見萬物；不是通過本體以外另加的所謂靈智的意像。然而，凡是智力，如果有儲藏待用的知識，它便是用某些意像作媒介，藉以知物的智力；因為知識的儲藏有兩種效用：或是增長智力的才能，智力因之能領受許多智像，並用智像現實領悟許多實理；或是那些智像的積累；智像就是靈智的意像；增長儲藏待用的知識，是搜羅許多智像，分門別類，有頭有緒的整理起來，存養在靈智以內；在儲存期間，這些智像在靈智意識內所構成的知識，既不是完全的現實，又不是純粹的潛能；而是介於兩者之間：彷彿是儲備以代用的（先天生而具備的，或後天學習養成的），一種才能或智能（又彷彿是下意識或隱意識中，實有而潛藏的知識、態度、能力或趨向之類；也彷彿是記含中，實有但現實尚未想起來的知識）。從此可見，儲藏以待用的知識，不是顯意識中昭昭明覺的現實知識，而是比純潛能較高的一種才能。對於純現實而論，才能仍有潛能對現實，虧虛對盈極的關係和比例：簡言之，才能仍是一種潛能和虧虛；不足以是最後至高無上的現實盈極；全美全善。然而天主的靈智知識，乃是至高無上的現實全善。故此天主的靈智以內，沒有儲藏待用的知識；但有一切知識的生動現實。

另證：儲藏待用的知識，是靈智的一種才能，也叫作才具、才器、才識或智能。它屬於品性的範疇；是附性九範疇之中的一個範疇下的分類；故此它是一種附性。然而，按上面（第二十三章）的證明，天主不應有任何附性或品性，附加到自己本體以上。為此理由，天主也不應有所謂儲藏待用的知識（換言譯之，天主的靈智，只應有顯意識的知識，不應有下意識或隱意識的知識，更不應有意識範圍以外，純潛能的知識了）。

經證：儲藏待用的知識或意願或任何動作，不是現實的動作，而是待發未發的動作能力。其主體因此能力在未發動之時，所有的生存狀態，是像似睡眠的一種狀態。有知識的人，在睡眠中，僅有知識的才能儲藏待用；沒有知識的現實醒覺。然而天主神智的知識，如同太陽普照、常醒、常明、常覺；昭昭靈覺、常惺不寐。因此達味聖王在《聖詠》（一二〇，四），歌讚天主說：「請看，上主守護依撒爾人民，不分今昔和未來，永不小睡，也不大睡」；《德訓篇》二十三章，二十八節，也說：「上主的眼睛，光明照耀，遠勝於太陽」。然而太陽常有光明的現實。足見《聖經》的這些話，言外明指天主沒有儲藏待用的知識。

第五十七章 理智推理，神智洞察

從上面的這個定理出發，再深入推論，可知天主的思想不是理智推論理由或言論推證結論（天主的靈智是神智，神悟洞察。人的靈智是理智；推證理由。狹義的神智和理智，互不相同，不可相混）。

證明：吾人思想，由一個思想（隨著理路的自然），過渡到另一個思想；例如三段論法，從前提舉出的理由，推證出結論；這樣的思想，是理智推理的思想。它的特點，不是前提和結論，同時並知，而是先知前提，然後用智力的思索，從而推求出結論。假設某某靈智，前提結論同時並知，現實洞察怎樣，有某些前提，結論則隨之而生；這樣的全知洞察，雖然明瞭一切討論和推理實有的理路，和思想的脈絡、關係、次第等等，但實際上，不是理智推理的思索；因為在思前提和思結論之間，沒有先後的距離和前後相繼的連續與移動。在前後一時全知的洞察之中，沒有理論的推進，尋求尚未知的理由，而是將前提結論內所有一切內容，全盤托出，擺在目前，指明思想的脈絡和紋理；供靈智觀察曉辨，並加以判斷；知理論的是非真假。這樣，判斷理論的是非，不是理論的推證；猶如判斷物質的事物，是物質事物的知識，但此知識卻是意識內的心理現象，不是自然界的物質現象；知物質的知識，不是物質的，依同比例，可見知理論推證的知識，也不是理論的推證；只是理路線索的一瞰全見：（彷彿是坐觀路線全圖，一覽無餘；平面靜

觀，不是對準方向，尚不知路途，而尋路向前，走了前段，尚不知後段；尋到了一段，走過以後，再尋另一段；神智的全知，是平面的靜觀。理智的推論是豎行的，逐步探討摸索。豎行推進的摸索，路線各段，逐漸推進，有先後相繼的時間。平面的靜觀全圖，沒有時間先後的分別；既知全圖，同時便知各段及全路始終）。

然則，前者（第五十五章）證明瞭，天主的神智，全知萬物，是一視全見（彷彿是平面的靜觀全境，一覽無餘；瞭如指掌）；不是先觀察一點，然後過一時，又觀察另一點；天主的知識，一視全知，沒有時間先後的延續。故此，天主的知識是神智的靜觀洞見，一看全知；不是理智的推理證明：逐步漸進；雖然天主的神智，也洞曉一切論證和推理內含的邏輯路線。

再證：理智推理之時，先觀察前提用一個思想，然後觀察結論，用另一個思想（前提的思想和知識，在結論未知之時，當然不同時包含結論的思想和知識），否則假設思想前提之時，同時也看到前提的知識現有結論的知識。那麼，那個理智便沒有先思前提，後思結論，逐步推論前進的必要了。然則天主的神智，用一個知識全知萬物。按上面（第四十六章）的證明：天主的知識之動作，乃是天主的性體，（本性本體），只有一個。故此，天主的知識不是理智的推論。

另證：凡是推證的理性知識，都包含潛能和現實的兩部分。未知結論，先知前提之時，結論是含蘊在前提以內，隱藏在潛能狀態中；當那時，尚缺乏結論的知識。然而，按上面（第十六章）的證明，天主神智沒有任何潛能或虧虛，也不缺乏任何知識。足證天主神智知物，不是推理證知。神智不是理智。

加證：在理智的知識裡，必有原因和效果的分別：因為前提產生結論，就此限度而論，前提是原因，

結論是效果。因此，三段論法的明證法，也叫作「產生知識的三段論法」（參考《分析學後編》卷一，二章，七一頁右一八）。然而，在天主的知識裡，沒有任何部分能是另一部分可以產生的效果；因為，按上面（第四十五章）舉出的那些理由，足以明證，天主的知識乃是天主的本體。從此可見，天主的知識不能是理智的推論（神智不是理智）。

還證：本性自然的知識，是吾人不證而明知的；用不著理智的推求。例如許多公理，是第一原理，都是不證自明的。然則，天主的知識，都是本性自然的知識，並且是本性本體，自照自明的知識；因為按上面（第四十五章）的證明，祂的知識乃是祂的自性本體。故此，天主的知識不是理性的推證。

另證：凡是變動，溯本追原，必有第一原因：它是只發動而不被動的。萬物萬動的第一原因，是完全不被動的發動者。按上面（第四十四章）的證明，它乃是天主的靈智。故此，天主的靈智，必須是完全不被動的發動者。理智的推論卻是靈智從一個智識進步到另一個知識的一種變動。故此天主的靈智，不是推論理由的靈智，而是靜觀全知的靈智：另名神智（Intellect，拉丁文是intellectus）。

又證：吾人心內最高的智力，仍低於天主的智力。吾人本體和天主本體，有相近似之點：在於吾人心內的最高智力。低級實體，在物類品級的系統上，只能在自己的最高頂點，交接高級實體。但在吾人知識以內，最高的頂點，不是理性的智力，而是不用理證便知公理的靈智：專稱神智：它是理性智力與知識的根源。吾人心內的最高智力，低於天主，尚是一種神智，何況天主的智力呢？從此可見，天主只有神智的知識，沒有理智推證的知識（吾人神智，僅知不證自明的公理及一些本性自然的知識：是有限的。天主的神智高於吾人神智：全知公理並知萬物）。

加證：按上面（第二十八章）的證明，天主是純粹的至善全無任何缺點。但理智的知識來自靈智性體的不完善。理智推理而得的知識，也是不完善的知識。理之可明，有不證自明者，有待證於他理而始明者。比較起來，不證自明的理是原理。待證始明的理，是定理。原理光明易知，勝於定理。理智的本性，非有公理的光照，無力懂明定理的真實。理智推理是用公理推證定理。神智知物，是直見物的真理自身。真理自明，不待證於外在的理由。神智的本性，不用外在的理由，足以洞曉自身光明可知的真理。比較起來，神智高於理智。靈智慧力微弱，沒有神智的光明，不足以直見真理，始需要借助於理性的證明。顯然，理智乃是微弱的靈智。天主的靈智，至善無缺，是靈明至極的神智。從此可見天主的知識不是理智推證的知識。

還證：物體的意像，如果已現實存在於智力意識範圍以內，那些物體便能直接被知，不需要智力環繞他處，另尋理由來證知。例如：某某石頭的印像已在視覺的意識範圍以內，眼睛便直接看見那某塊石頭：既已直視明見，便不再繞道證明。但按上面（第五十四章）的證明。天主的性體乃是萬物的樣本，映照萬物面目的真相：宇宙萬象，全已現實呈現於天主的智見以內。故此，天主認識任何某物，都是面觀洞見，不用理性繞道推尋或思索。

綜合前論，足以解除對方某些人的疑難。有人說：天主因知本體而知他物；推己及物；故是推理。答：天主因己知物，不是推理。祂的本體對於外物所有的關係，不是前提原理對於結論定理的關係；而是意像對於所知事物的關係。意像代表事物，不是如同前提推證結論；故此因知意像而知外物：是像中知物；面觀直見，不是推論證明。

又有人感覺，如說天主不會用理性的邏輯推證真理，似是與理不合。故此須承認天主也懂三段論法：就是天主也有理性邏輯的知識。答：天主固然懂曉理性邏輯的知識；但祂的知識是靜觀的洞曉和判斷，不是三段論法的長途推尋。

經證：除上述理性的證明以外，還有《聖經》旁證同樣的真理。聖保祿《致希伯來人書》四章，十三節，曾說：「萬事萬物，在祂眼下，都是昭然若揭；無微不著，無隱不顯」。理智推證所知的事物，不是昭然若揭直接顯著於目前的，必須用理由來揭曉證明。

第五十八章 分知、合知（論句）

用同樣的理由，還可證明天主神智的知識，沒有分知與合知的分別。

證明：天主是在認識自己本體之中，認識萬事萬物，然而祂認識自己的本體不是合知，也不是分知；因為在祂本體以內，沒有任何成分的組合。祂自己認識自己，是用單純精一的知識，洞見本體單純精一的實況。故此，不是合知（整體的結構），也不是分知某部。

又證：智力所能合知和分知的事物，本性生來，必受智力分開，個別觀察：見其一不同時見其二。假設在一個知識中，既知某物本體是什麼，同時又知它能有或不能有的各種屬性或賓辭，這個知識便不需要有合知與分知的分別。既有分合，便須分開，個別逐一觀察：不是一視全見。今假設天主的神智有合知與分知的知識，祂便必須將所知的事物分開，個別逐一觀察，前後相繼，不復能注目一望，徧見萬物。這是錯誤的：因為相反上面（第五十五章）已證明瞭的定理。

加證：天主實體單純，動作也單純（部分間或整體與部分間），不能有先因後果的分別。分知與合知的知識，若與「本體是什麼的定義之知識」相比較：本體定義的知識先有於分知與合知之前；因為本體定義的知識是它們的根源和原因（天主的動作乃是天主的本體）。故此，不能有分知與合知的知識（先知兩

物各自定義是什麼，然後始知兩者的同異）。

又證：靈智本有的對象，是性體的定義：指明「物體是什麼」。在這樣的知識上，靈智是不會錯誤的，除非是為了本體以外的環境而陷於偶然的錯誤。但在分知或合知的知識上，靈智能犯錯誤（分其不當分，合其不當合，便是錯誤）。可取官感的覺識作比例，說明靈智的知識。官感的知覺，非為外在環境所阻擾，認識本有對象時，永不會錯：（眼見明不知暗）。在本有對象以外，卻能陷於錯誤。然而，在天主靈智的知識範圍內，只有自己對象的本體，沒有其他任何外在環境的阻擾或偶然。故此，在天主靈智以內，只有單純的智見，沒有分合的知識。

加證：靈智用分知與合知（將主辭賓辭，藉構辭「是」字之類，聯結起來），構成論句（合知者，肯定說：「某某是某某」，分知者否定，加用「不」字說：「某某不是某某」。論句的結構，代表思想的組合：實有於靈智意識範圍以內，不是真在自然界心外的物體：因為在那裡主辭和賓辭所形容的物體是一個物體。例如說：「貓是動物」：這句話用貓和動物，主賓兩辭，指示自然界某某一個物體是動物，同時是貓）。如此說來，假設天主的神智判斷事物，也用智力的分知與合知：就是說：也用否定論句與肯定論句；那麼，祂的神智（在意識以內），也便須有思想的複雜組合。按上面（第十八章）的證明，這是可能的。故此，反回去，足見天主神智沒有分知與合知的現象。

又證：靈智的分知與合知（是肯定與肯定），構成不同的論句、判斷不同的事體，每一個判斷是一個不同的思想：因為論句內思想整體的組合，超不過首尾兩端，主辭和賓辭，在名理上固有的界限。為此理由靈智判斷「人是動物」所用的合知及組合，不能也用去判斷「三角是一圖形」。兩個判斷，兩個思想，

互不相同。各有固定的名理界限，不能相混或相合。然則，合知或分知是靈智的一種動作；即是判斷：斷定說是或說非。許多判斷，既然各自界限固定，故此是許多不同的動作和思想。

準此而論，假設天主觀察或思想事物，也用分智與合知的那許多動作，祂的靈智知識，從而隨之，則應是許多知識，而不復是單純精一的知識；依同理，祂的性體也便應不是單純至一的了；因為按（第四十五章）已有的證明：祂的靈智動作乃是祂的性體。方才那些結果，都是不可能的。故此，依反證法反回去，足證天主無分知與合知的知識。

然而為此，吾人不應主張天主不知論句所申述的知識。因為祂的性體精純至一，故是複雜與眾多者的模範：是每物之所仿效擬似；如此，並因自己的性體認識自然界及理性知識界的繁多與組合：是用精純至一的智見，在自己精純至一的性體內，全知自然界和理性界的分合錯綜。

《聖經》權威的名言和本章所證一切，聲同氣合。如說：「我（天主）的思想，不是如同你們（人類）的思想。」（見於《依撒意亞先知》五十五章、八節）《聖詠》九十三，十一節，也說：「上主認識人類的思想。」人類思想的思路，是用分知與合知，否定與肯定的步驟，逐步進行：都是天主上智所通達的；但不用分合的周折。

狄耀尼《天主諸名論》，七章，也說：「天主上智，故此，認識自己便兼知萬物：用無物質的知識，知物質的事物；用不可分的知識，知可分的事物，用純一的知識，知萬物的眾多」。

評註：偽狄耀尼和聖狄耀尼

本章將狄耀尼和《聖經》相提並論，足見狄耀尼的重要。十六世紀，教宗比約第五論製的《多瑪斯全集》（史稱《比約版》），將狄耀尼著的這本《天主諸名論》，及多瑪斯的《註疏》，一並附印在《神學大全》上編的末尾，以示兩書內容，可以互相發明。聖多瑪斯至晚在二二六八年以前，給這書作了那部註疏。考據家認為這位狄耀尼，是不晚於第五世紀中葉的一位敘利亞國神學家：不早於他所稱述的泡克路、柏勞亭（Plotinus）和楊布利科（Jamblicus）諸名家：那就是說不早於第四世紀中葉。狄耀尼自己詭託聖保祿的門生聖狄耀尼而著此書：冒稱自己是第一世紀的聖狄耀尼：用意是偽託古聖，將公教思想和新柏拉圖學派的哲學，溶化而合一。史稱偽狄耀尼。所著《天主諸名論》、《天上品級論》、《神秘神學》三書，是聖多瑪斯及中世學界推崇至極的權威名著。

第五十九章 論句與真理（語言與知識）

從上面的這個結論，轉進推究，可以明見：天主神智的知識，在動作上，不用（吾人）靈智，（在思想裡），分知與合知，否定與肯定，許多論句，逐句思想的作法；雖然如此，按大哲《形上學》（卷六，四章，一二七頁，右二七），唯獨在靈智分合知識內所有的真理，並不可說是天主所不知。（換言簡譯之：天主的知識，不用論句的思想，但全知論句的思想所要說的真理）。

證明：靈智的真理，是靈智符合於事物（Adequation of the intellect and things，參看亞里斯多德《形上學》：卷五，七章，十一一頁右；亞維新《形上學》卷一，四章；奧維臬（威廉，William）《寰有論》卷一，十章及十四章。依撒克、依撒爾立〔Isaac the Israeli〕《定義集》）。根據真理的定義，靈智（在思想裡）說是者是，或說非者非，言中實況，便是真理。足見真理屬於「言」，不屬於靈智及其動作。「言」是「智言」，是智思之所言，不是口舌之所言。靈智的本性及動作，不是物質的。它所知的事物及事物的情況，卻有時是物質的。為知真理，不需要靈智的本性和動作符合於事物；因為「非物質」與「物質」，不能在本性和動作上，兩相符合；但靈智在意識內所知的及所說的「言」，卻必須符合事實：事實有的情況是什麼，靈智在意識內說那情況是什麼；雙方互相符合，便是真理。然則（小前提），天主用

自己單純的智見之明，沒有分知合知，否定肯定等等論句的思想，直接全知萬物，不但全知每物本體是什麼，而且全知一切論句及論句所要說的事物。詳證見前（第五七七及五十八章）。如此想來，足見天主的神智，在認識論句及其所言之際，也在自己意識內，說出智言。天主智言的內容，乃是所知論句內思想分合的知識及其性質與條理。既然天主認識論句內分合的知識，足證為了祂神智的單純，不可說祂的神智沒有真理，或不知（吾人言論在論句中所有的）真理。

加證：沒有複雜組織的任何事物，或申述在言語中或思想在智力的意識內，形成簡單的言辭或思念。這樣的言辭或思念，在單純的本身，沒有與事物符合或不符合之可分辨。符合或不符合，根據兩方相互的比較。簡單的言辭或思念，不將自己和任何事物作比較或和它相貼合，故此，論其本身（只是單辭，不是論句或命題），沒有真假之可言。但如用知合或知分的符號（肯定知合，用「是」；否定時知分，用「不是」作符號），將單辭，或簡單的思念（概念），拿去和某物相比，構成複雜的組織，說出一個論句，斷定比較的結果，是兩者相分或相合。這樣，思想的組織裡，故有真假之可言：分者，分之，合者，合之；言中實況：便是真理（例如說：「窗外的石像有三尺高」，或「是三尺高」）。

此外，為指示事物本體是什麼，吾人靈智所用的「定義」（在論句複雜組織的裡面），包含簡單言辭的名理：此外別無所含。簡單的言辭（叫作名辭），既無真假之可言，它的定義，就本身說，也是無真假之可言。但因定義所指的事物性體（即是本性本體），是靈智本有的對象，故此，知定義的靈智及定義本身，雖然是簡單的，但包含一些比較的知識：知某某定義是此某物體本性固有的定義：將此定義貼合到此某事物的性體上去。既有比較與貼合，便有符合與否之可言。亞里斯多德《靈魂論》（卷三，六章，四

三〇頁右二七）明言指定：事物性體，是靈智本有的對象。為知本有的對象，智力本身永不會陷於錯誤；除非為了環境的偶然，常是真實的。定義以內，包含一些複雜的組合：定義的許多部分互相組合，定義的整體自身和定義的主辭，也有賓辭和主辭的組合。靈智既知定義以後，拿它去和此某或彼某事物相貼合，在這些偶然的具體的事件上，有時貼合不對，便犯錯誤，有兩種可能：一是定義各部分之間互相矛盾或衝突；性理不相合；例如說：「動物是無知覺的」（動物是有知覺的生物。必說「動物是無知覺的」，等於說：「有知覺的生物是無知覺的」；乃是自相矛盾），故此是絕對錯誤的。第二是張冠李戴：將此某物的定義，誤貼合到彼某異類物的性體上去；例如將三角的定義拿去說明圓形的性體是什麼；當然也是說不通：這便是第二種錯誤（天主不能犯這些錯誤）。

說到這裡，退一步，假設天主只知簡單的名理及定義，不知其他知分和知合的論句，吾人仍不可主張天主不知真理；因為天主認識自己的性體定義，認識得沒有錯誤，並且認識那個定義是自己的定義；給自己貼合起來，貼合得也正對。故此，不可說天主不知真理。

還證：天主，不因單純而失美善。在祂單一而精純的生存以內，俱備萬物所有的任何美善：萬善，萬理，會聚歸一，皆天主純一之所實有；詳證於上面（第二十八及三十一章）。吾人靈智只知簡單言辭（名辭、定義之類），尚無最後美善，仍有潛能，因以前進，而得論句內知分或知合，否定或肯定的知識；猶如自然界單純原素對於化合體，部分對於整體，有潛能虧虛對於現實完善的比例和關係。吾人靈智，既已達到了許多名辭合成論句所包含的知識，在其中得到了知識完善無缺的最高程度，便獲得了真理。如此，天主根據祂單純的神智，兼備吾人靈智藉單辭和論句所能有的一切知識及其美善。足見在天主單純的神智

裡有真理。

又證：按上面（第四十章）的證明，天主是萬善之善，因為祂在自身以內兼有萬善萬美。為此理由，祂不能缺少靈智的美善。但按大哲《道德論》卷六（二章，一三九頁左二七）所有的證明：靈智的美善，以真理為貴。故此天主有真理。

《聖經》上，聖保祿《致羅馬人書》（三章，四節），所說的那句話：「天主是真誠無欺的」，也就有本章定論的含義。

第六十章 真理、本體、生存

從前面提出的理由，還可以證明，天主本體乃是真理。

按前章的說明，真理，即是真實無誤，是靈智或其動作的美善。靈智的動作，在天主以內，乃是天主的實體。又按前者（第四十五章）的證明，天主靈智的動作，既是天主的生存，祂所有的美善，不能是外加的附性，而是實體本善；因為天主的生存，不應作附性的主體；詳證見前（第二十八章）。從此看來，最後結論是：天主實體乃是真理自身。

又證：按大哲《道德論》（卷六，二章，一三九頁左二七），真理，（真實無誤），是靈智的一種美善。天主實體，是自己的本善。詳證見前（第三十八章）。故此，天主實體也是自己本有的真理。

另證：天主無任何分領的秉賦之可言，因祂的實體乃是祂自己本有的生存；不從任何處分領任何美善之秉賦。真理，既不是天主秉賦能有的賓辭，故此必須是天主自有的本體賓辭。詳證見前（第五十九章）。故此結論應說：天主是自己的真理。

加證：按大哲《形上學》卷五（四章，一二七頁右二五），真理，依其本義，不是在事物以內，而是在心智以內。雖然如此，事物卻有時有真假之可言。事物某某如有本性的現實盈極，便謂之真是某物（例

如真金真銀)。因此，亞維新在所著《形上學》卷八，第六章，曾說：「事物的真理是每個事物生存的特性。每個事物以內，有建立固定的生存」。事物某某，本性生來，使人看到它，便對它有真實的認識和評價；並且仿效擬似自己在天主心智內所有的純理之模型。事物果能如此，便謂之真實；並有真理。然而天主（實體）乃是自己的真性本體。從此看來，不拘說那一方面的真理或靈智方面的，或事物方面的；結論總須是：天主是自己的真理。

上主論自己曾說過的權威名言，足以確證本章的定論：上主說：「我是道路。我是真理。我也是生活」。原話見於《若望福音》十四章，六節。

第六十一章 純淨的真理

證明瞭上面這個定理，進一步，可以顯然明見：在天主以內，有純淨的真理：不能有任何虛妄或詐偽的混雜。

真假不相容，如同黑白不相混。天主不但有真理，而且本體乃是真理自身。故此在天主以內不能有虛假。

加證：靈智知事物之性體定義時，不會舛錯，猶如覺識知本有對象時一樣，也是不會舛錯的。天主靈智乃是用知自己性體的知識，兼知萬物：祂的知識，在此限度下，可以說都和性體定義的知識，有同樣的特性。詳證見於前面（第五十八章）。若果如此，足見天主的知識以內，不可能有錯誤、欺詐或虛假。

另證：在最高的第一原理上，靈智不犯錯誤。理智推理，從最高原理出發，推證許多結論；在結論裡，有時犯錯誤。然而，天主的神智，不是理智，既不推理，也不推論。詳證見上（第五十七章）。故此，天主不能有虛假或欺騙。

又證：知識能力越高，固有對象範圍越廣，包括的事物也越多，因此，視力偶然所知的對象，中心覺力，及想像力也能知之，並將它包括在固有對象以內。知偶然對象謂之偶知。知固有對象，謂之本知。偶

知能錯。本知不會錯。然則，天主靈智、知識能力最高；在高度的頂點。所知一切，都是本知範圍以內之所固有；無一屬於偶知之範圍。故此，在所知一切裡，天主的神智不會有錯誤。

加證：靈智的美德，是靈智在知識的動作上所有的一種優良，即是美善。根據靈智美德去思想或說話，便不會自欺或欺人；必定常有真理。說真理是靈智的善良行為。美德的實效，是完成善良的行為。然則，天主的靈智因其本性，而自有的美善，高於人類靈智，因美德的修養，而養成的美善。天主的美善是美善至高的極峯。如此，最後的結論是：在天主靈智內，不能有虛假。

還證：人類靈智的知識，在某方式之下，是外間事物所產生的效果。因此，外間可知的事物，是人類知識真理的標準。人的判斷是真的，由於言中實況，不是由於實況符合人言。天主的靈智反是。祂用自己的知識，造生萬物。祂的知識，照此，乃是萬物的原因；因此，也必是萬物的標準：猶如藝術家的意像及知識，是他藝術品的標準。作品越符合藝術家的理想，也便越是美好。故此，萬物以天主的知識為原因和標準。人的知識，卻是以萬物可知的實況為原因和標準。物對主之比，如人對物之比。人的知識不符合事物的實況，便是錯誤：不在事物而在人心。但如假設天主的知識不符合於事物的實況，此中的錯誤卻是在天主而在事物。然而事物以內，也沒有錯誤，因為每物按其所有的生存而有固有的真理。如此說來，天主靈智和萬物之間，沒有任何不相符合的情形，在天主神智以內，也不能有任何錯誤。

又證：真理是靈智之善。虛假故是靈智之惡，吾人本性愛好知真理，防備受錯誤的欺騙。按（第三十九章）已有的證明：天主無惡。故此，天主無錯。天主有惡有錯，都是不可能的。

經證：聖保祿《致羅馬人書》三章，四節：天主真誠無欺。《申命紀》（二十三章，十九節）：「天

「主不是像人一樣能謊言。」《若望書信》第一封（一章，五節）：「天主是光明；在天主以內，沒有一點黑暗。」

第六十二章 至高真理、至高生存

從上面證明瞭的這些定理，轉進一步，便可明證出來，天主的真理，（即是真實），是至高無上的第一真理，比較實況和程度的差別，事物的生存和真理相比，互成正比例，生存程度越高，真理程度也便越高。這是一個定律，明證於大哲《形上學》卷二（另版卷一，附一，一章，九九三頁右三十；卷四，七章，一一一頁右二十五）。理由是因為真理和生存，彼此有相互的「引隨關係」。其一有於前，其二必隨之俱有。因為，根據定義，真理乃是聲明是者是，非者非；有者有，無者無；針對著有生存的事物，說那事物有生存；針對無生存的事物，說那事物無生存；論句內的肯定或否定，說中了事物生存的有或無；便是真理。詳見於大哲《形上學》，卷三（另版卷四，七章）。然則，天主的生存，是至高無上，完善至極的，第一生存（詳見前面第十三章）。故此，祂的真理也是至高無上，至大無比的第一真理（祂的真理，乃是第一生存的自我肯定）。

另證：吾人靈智（思想內，肯定或否定時），所有的真理，出自吾人思想的（肯定或否定）符合所知的事實，符合是兩物互相平等看齊：簡說即是同等或相同。兩物相同的原因，是兩者的合一。（合於一類者，類同。合於一種者，種同。合於一體者，體同。合於一個生存者，必是一性一體的自同）。詳見《形

上學》卷五（另版卷四，十五章，一二一頁）。在天主神智內，神智（的實體、能力和動作）和所知的事物，（即天主本體），是完全合一而相同的（純粹自同）。相同的程度，至高無上。故此，祂的真理是至高無上，至大無比的第一真理。

又證：一物適合於任何另一物，如果是本性本體的適合，便是完善至極的適合。按前面（第六十章）的證明，真理和天主的適合，是本性本體的適合。真理是天主本性本體的屬性和賓辭（在本性本體自然固有的主體內，任何屬性都有自己本性的純全和至善）。故此，天主的真理是至高無上，至大無比的第一真理。

加證：每一物類中的標準極則，是本類中的至善實體。因此，色類萬殊，以純白為標準極則。然則，天主的真理是一切真理的標準極則。因為吾人靈智的真理以心外的事物為標準；符合事實，始因而謂之有真理。然而事物的真理以天主的神智為標準；因為，按下面（卷二，第二十四章）要有的證明，天主的神智是萬物的原因；猶如工藝品的真美，以藝術家心內的理想和條理為標準。桌椅廚櫃的真實，在於符合它們的理想模型（參看《形上學》：卷十，一章）。

天主的本體，是至高無上的第一神智和第一可知的實理。祂是神智和實理之類的至上極則。故此，祂必須是同類中一切真理的標準極則。故此，天主的真理是至高無上，至大無比，全善無缺的第一真理。純淨的真理。

知識： 生存的 光明

第六十三章 個體事物（序論）

討論到這裡，請轉念注意：有些人費了許多心力，證明天主知識，雖然完善，但不包含個體事物的知識。他們的論證程式，分七路進行：

第一路：從個體條件出發：個體成立必有因素，是積量指定的物質。知識知物，是（在意識界）同化於物。但知識的能力和才德，是沒有物質和物質條件的：既不能同化於物質，故不能知物質。依同理，便也不能知物質用積量的指定劃分而成立的個體。為此理由，在吾人知識內，只是那些有物質器官的知識能力，例如五官的覺力、想像力等等，可以認識個體的事物。吾人的靈智，因為沒有物質器官、故此也不認識個體事物。如此比較起來，天主的神智、遠離物質遠甚，故此更不認識個體事物了。如此推論到最後，有人竟想：天主完全沒有辦法能認識個體事物（亞維羅《形上學》註解：卷十二，註五一；亞維新《形上學》卷八，六章；亞里斯多德《形上學》：卷十二，九章）。

第二路：從個體無常出發（物質的個體事物：類下分種，種下分個體；類同，種同而數異：這是個體的本義。依此本義而論），凡是個體，都不是常有的；而是變幻無常，時有時無的。它們被知於天主，或常被知，或不常被知。前者為不可能，後者也不可能。知物是心與物接，和無有的事物，無法接觸，故不

能有知識。凡有知識，都是知實有的事物，和真理全備的事物：知有生存的事物。沒有生存的事物，是無有的事物，不能有真理，故此是不可知的。個體事物，時有時無；故不能常被知於天主；但也不能時而被知，時而不被知；因為天主的知識是永遠的常知，不能有時智時愚的變化。既不能常知，又不能不常知，故此是無以知之（參看前面第四十五章，證明瞭天主的知識是光明常照，不是時暗時明或時知時不知）。

第三路：從偶然性出發：個體事物，不是生於必然，而是生於偶然。當它們不在之時，關於它們，不可能有定而無疑的知識。定而無疑的知識，是不會說不中實際的。然而關於未來的偶然事物，一切知識都可能說不中實際：因為未來的偶然事物，實際發生與否，常能和知識之所預料相反。否則，便是必然的了。如果是未來的偶然事物，吾人便無法預知，僅的有一些估量或揣度的臆測。

按上面（第六十一章）的證明，在前提裡，肯定天主的一切知識，都是準確至極，不會錯誤的；同時按（第四十五、五十五及五十六章）已有的定論，天主的知識，永常不變，不會由不知的狀態，開始得到新知識，而變到有知識的狀態。從這些前提，隨之而生的結論，有些人認為是：天主必不認識偶然的個體事物。

第四路：從意志的自由出發：有些個體事物發生與否的原因，是自由意志的決定。效果未生以前，僅能知於原因。本體尚未開始生存的物體（既是效果），僅能在原因的能力範圍，有其潛能的生存。自由意志的動作，屬於意志的自由決定：除有自由意志及自決能力的主體以外，非外間任何主體所能確知。故此天主也不能確知下級神人自由意志將來是否決定作出那些個體的偶然事物。

第五路：由數目的無限出發：個體事物數目眾多無限依本名定義：無限的事物，是不可知的。凡知識

所知的事物，根據知者所知的內容，都有範圍的界限；因為指出某物的範圍或界限，便是確知那範圍或界限內所指定的事物。知識是知事物的界限和有界限的事物。因此，學術百科以及工藝美術，都拒絕涉及無邊際，無界限的對象（何況知識知事物；所知的事物，（在意識內），便都是「理」，或名理，或原理。凡是理，都有條理、定義、界說和界限）。然而個體事物，根據生存的潛能，是無限的（不但合起來總數無限。而且分開看，個體的名理也是沒有定義和界說的：含渾不明，變化無常）。故此，有人認為天主不知個體。

第六路：從個體卑陋出發：知識的崇高，視對象之崇高而定。知卑陋的事物，也似是降低知識的尊嚴。天主的知識，崇高尊嚴至極（尊不視下事）。個體事物中許多是卑陋不堪的：故非天主至尊之所可垂視。

第七路：從個體惡劣出發：在某些個體中，有惡劣的性情，足以產生道德的罪惡和自然界的兇惡與災禍。根據認識論，被知的事物在某些固定的方式之下，現實存在於知者的實體內（意識範圍裡）。但是，按上面（第三十九章）的證明，天主以內，不能有任何惡劣存在。從此，隨之而生的結論，依某些人的見解是：天主完全不認識惡劣和缺點。天主以外，只有那些實體有虧虛和潛能的靈智，有認識惡劣和缺點的可能。惡劣是美善的缺乏。凡是缺乏只是在潛能虧虛中，始能有存在的可能。天主是純粹完全的現實盈極：不含任何潛能的虧虛。故此不能在自己以內容許任何惡劣或缺點存在。從此，隨之而生的結論須是：天主不知個體：至少是不知那些有惡劣和缺點的個體事物。

第六十四章 問題和程式

為掃除上面這個錯誤，並為證明天主知識的完善，吾人必須仔細探討上述各項問題的真實答案，因以排拒那些與真理相衝突的錯誤。討論的程式如下：

第一 證明天主的神智認識個體事物。

第二 證明天主認識那些沒有生存現實盈極的事物。

第三 證明天主認識未來的偶然事物，確知無誤。

第四 證明天主認識自由意志的活動。

第五 證明天主認識無限的事物。

第六 證明天主認識萬物中至卑賤和至微小的任何事物。

第七 證明天主認識惡劣事物及任何缺點或過失。

第六十五章 天主知個體事物（正論）

依照既定程式，第一應證明不可能天主沒有個體事物的知識（天主不能不知個體事物）。

理證：上面（第四十九章）證明瞭：天主認識萬物，因為祂是萬物的原因。天主造生的萬物，都有獨立生存的功效；故此都是個體事物。天主造生萬物，所產生的特殊實效，是給每物賦與現實盈極的生存（因有現實盈極的固定生存，每物始能各是其所是，並開始存在於實有之界）。普遍而抽象的理，不是現實獨立生存的事物，僅能在個體事物中，實現它們的生存。詳證於《形上學》卷七（另版卷六，十三章，一三八頁右一五）。故此，天主認識本身以外的萬物，不但認識它們的公理，而且認識它們的個體。

又證：既知某物的本體因素，便不能不知那某物的本體。本體因素，是某物本體構造中必備的性體因素；例如既知此某形體及其所有的理性靈魂，便不能不知那個有形的實體是一個人；有人的性體。

個體事物，在性體構造中必備的因素，是積量指定的物質和個體擁有的性理，例如此某實體：蘇格拉底在自己性體中，具備的因素，是此某形體和此某靈魂。依同樣的比例，不加「此某」等個體符號，只用公名泛指的「人性」，在構造裡，所有的因素，也就只是公名泛指的「形體和靈魂」。詳見《形上學》卷七（另版卷六，十章，一三五頁右三〇）。因此，泛說人的普遍定義，則說：「人是有靈魂的形體」，單

稱此某人，蘇格拉底的定義，假設他有定義的話，則應說：「此某人，蘇格拉底，是有此某靈魂的此某形體」（蘇格拉底是蘇格拉底，指張三或李四某某個人）。

不拘誰，如果他認識物質及指定物質積量的因素，同時也認識在此物質內個體化了的性理；那麼，他便不能不同時認識此某物質和此某性理，合構而成的此某個體（議論的邏輯：知物質與性理者，必知兩者合成的實體。泛指如此。專指亦然：知此某物質與此某性理者，必知兩者合成的此某實體；此乃個體）。

然則，天主的知識通達一切：既知物質及其個體化的附加因素，又知在物質內個體化了的性理；因為祂的知識是祂的性體。祂的性體，在造化的能力中，包含著能有任何方式之生存的一切事物。祂的性體，是萬事萬物的根源：是萬物生存的大公原因和最高的第一原因；也是物質和附性的原因。物質和附性，也有生存之理，故此也包含在天主性體以內。物質是潛能物體；有潛能中的生存。附性是依附主體的物體或事物。附性的生存、是依附。

天主的知識，是自己的性體：全知自己性體所包含的一切。物質、附性、及性理、泛指者、單指者、既有生存之理，便包含在天主性體（造化能力）以內。故此，天主不但泛知物質與性理，而且專知此某物質與此某性理。足見天主不能不知每一此某個體。這就是說：天主不能不知個體事物。

加證：類公名所指的性體，吾人知之，不能有完善的知識，除非全知它所有的「第一分異」（The first difference）、及本有屬性。例如吾人如不知數目的奇偶，便不是全知數目的性體：因為數目的性體，常有奇偶的分別。「物體」大公名，指示「生存的主體」。本此性體定義、生存於個體，或生存於神智，是物體公有的第一分異及本有屬性。生存於個體者，是個體事物。生存於神智內者，除個體實理以外，還有公

名實理。

今如假設天主認識自己的性體，並因而認識「物體」大公名所指的公有性體，祂便必須因而同時也認識公名所指的普遍事物，及個體專名所指的個體事物。專名與公名，分別所指的實理，乃是「物體」大公名所指實理的第一區分及固有的屬性。物體智能有個體的實際生存，又能有意識內公共的生存；因個體生存而自立於實有界；因意識內的生存而被知於神智；物皆實有，物皆可知。實有與真理，是物體公有的特性。

（在意識以外生存者，是物。在意識以內生存者，是理。知物不知理，則不明。知理不知物，則不備）果欲全知公名所指的事物，必須既知公名所指的名理定義，同時兼知公名所指的事物：例如「人」，「獸」。依同比例，果欲全知專名所指的個體事物，只知某某專名名理的定義不夠，還須兼知專名所指的此某事物，或彼某事物。如此說來，足見天主必須因知自有性體，而兼知個體事物。（否則，不得謂全知自己的性體）。

還證：按（第四十六章）已有的證明，天主的實體是自己的知識，猶如天主的實體是自己的生存。前後比例相同。然而須知，由於祂的實體是自己的生存，故此祂的實體以內必須實有生存的一切美善；因為祂是萬物生存的第一根源。詳見前面（第二十八及四十五章）。依同比例：由於祂的實體是自己的知識，故此祂的實體，也是萬物知識的第一泉源，祂的實體以內，必須實有知識的一切美善。

準此（同比例之邏輯）而論，天主不能沒有個體事物的知識，因為這樣的知識，乃是某些實體內知識的美善之所在；來源於天主；非天主之所可不可。假設天主不認識某些個體事物，祂便不能是萬物知識的

泉源，也便不能有一切知識的美善了。這個假設是不可能的。故此天主必定認識個體事物。

另證：能力高低，品級固定的系統中，高低相較，互成反比例（這是常見的一個公律）。能力越高，影響所達到的範圍越廣，所接觸的事物也越多，能力自身卻越簡單而近於純一；反之，能力越低，實力所達到的範圍越狹窄，所接觸的事物也越少，能力自身方面卻越針對著所接觸的那些事物，而分成許多部門，或發出許多動作。高級能力，一力一動，能作的事物，低級能力，需要多力多動，始能作到。例如內官的覺像力，只是一個能力，用一個動作，覺察外五官所知的一切事物，此外還能同時覺察許多別的事物。反之外官的覺力，分成了許多器官的官能，每一官能只知一部分事物，一切官能合起來，所知的一切事物，費了許多力氣和動作，還趕不上覺像力，一個想像，就可徧知的事物之眾多。

然而，天主的知識能力，高於人的知識能力。故此，人用許多能力和動作所能知的一切事物，或靈智之所智見，或想像力之所想見，或器官感覺力之所覺察；天主只用自己單純精一的神智，並用它一個智見的動作，就能全知無遺。那麼，吾人既能用想像力和器官感覺，知認個體事物，故此天主也就只用自己的神智便能認識個體事物。

加證：天主的知識和吾人的知識，有以下這個不同之點。吾人的知識來自事物，以事物（的生存實況）為原因和標準。反之，天主的知識是事物生存的原因和標準。詳證於下面（卷二，第二十四章）。如此說來，祂知所造萬物的知識，在方式和作用上，彷彿是一種實踐或實用的知識；猶如藝術家知自己的作品，所有的知識及所知的典型或樣本。這樣的知識，除非知盡了個體事物的細節，不能算是完善的知識；因為實用知識的目的是完成實際的工作。實際的工作，卻是用個體事物的因素，作成個體事物的整體及每

個部分。實用知識，本質是個體事物的知識。準此以論，天主的知識，對於所造萬物，既是一種實用的知識，故此不得不知盡個體事物的詳情。

還證：按上面（第四十四章）的證明，第一發動者，發出動力，運轉第一被動者，是用智力和意力。既用智力，產生運動，便不得不預先認識所運轉的物體。這個物體是一個單立而實有的物體。運轉它，是按著它的本性，促使它在個體限定的時間和空間裡遷移地點：在此時此地，從此某方位，移動到彼某方位。這樣的知識是個體事物的知識。那樣的智力，既是第一被動者的轉運者，甚且也是它生存的原因，故此必定認識它的個體詳情。那樣的智力，或是天主的智力，或是低於天主的智力。假設它是天主的智力，那麼，這就是說：天主的智力認識個體事物。這就是我們論證的目的。反之，假設它是低於天主而高於吾人的一個智力。它使用自己的能力足以認識吾人靈智所無力認識的個體事物。它之所能知，天主便更能夠之。如此說來，結論仍是：天主的神智認識個體事物。

又證：在動作的關係上，有施受之分。施動者，發動。受動者，被動。在榮貴的程度作比較，施動者貴於被動者：猶如現實貴於潛能；盈極貴於虧虛。動力根於物的性理。低級的性理，無力發出動作，產生高級性理，將自己的性理或條理，產生在高級物體內。反之，高級性理發出動作，有能力將自己的條理，產生在低級物體內；即是產生低級的性理。例如地上這些下級物體中所有的性理，是變化無常的，都是生於天上星體，常存不變的能力。反之變化無常的能力，卻不能產生常存不變的性理。

凡是知識，都是生於心物的同化。在知識的境界裡，知者和被知者，是兩相合一的。但天主和人類不同。人類知識中的心物同化，是器官所感覺的事物，發出動作，感動人心的知識能力：事物主動、發動，

人心被動、受動：是心化於物。天主的知識裡正是相反：天主的神智，發出性理的動作，將性理賦與所知的萬物，因此而產生萬物：此中的心物同化，是物化於心；萬物同化於天心；擬似天主神智所懷抱的性理：物是被動、受動；天主的心是主動、發動（天心，即是天主的心，指天主的神智）。

器官感覺的事物中，所有的性理，是因其物質性而凝固於個體中的：這樣的性理，是物質界的性理：低於人性的知識能力。在人性知識內，所知的性理，都是抽象的：不含任何物質；高於物質界的性理。人的靈魂是一個高於物質性理的性理。方才說了，低級性理無力將自己性理本有的條理，產生在高級的物體（生存境界）以內，為此理由，器官所感覺的物質性理，無力將自己本性固有的「個體性」，及其可知的條理，產生在人心，不含任何物質性的靈智意識境界以內。物質性理，發出動作，感動人心，所發出的實效，達不到靈智界，僅止於物質器官的覺力而已。物質性理發動，達不到超物質的靈智。同時人的靈智光明、下降、也降不到物質界的個體性。

人的靈智光明、下降、照穿物質事物：用抽象的作用，抽去物質條件，抽取可知的性理：都是個體共有的公理：不包含物質以內，所包含的個體性。事物的個體性，是由物質條件的限止而形成。人的靈智光明，除去物質條件，而照顯的性理：不含任何物質性。這樣的靈智光明：可以簡譯為靈明：指示發動智力：發出抽象和光照的動作：驅除物質的障礙；照明可知的性理：彷彿是產生性理。人的靈明，本性無力產生「物質性」與「個體性」。

如此，觀察人類知識的心物兩方面，足見器官感覺所知的性理之個體性，無力將自己的意像，產生在人心靈智（界的意識）以內。

天主神智內，性理的意像，代表的範圍，擴展到造物者全能，所能達到的一切萬物：至大無外，至小無內；天主能造之，故能知之：天主神智的意像：通達吾人器官感覺的物質事物，所有的性理及其個體性。如此說來，足見吾人靈智不知個體事物，只知個體事物共有的某些公理；天主的靈智不但知個體事物的某些公理，而且全知每物的性理及其個體性。

另證：用簡單的反證法：假設天主不認識那些連人類都認識的個體事物，從此隨之而生的結論必是：天主乃是極無知識的。這個結論是不近情理的。反回去，足證天主不是不知個體事物。這乃是（《靈魂論》卷一，五章，四〇〇頁右四。《形上學》：卷三，四章，一〇〇頁右四），大哲反駁恩培德所用的反證法（恩培德，詳名恩培德克來斯）。

經證：《聖經》的權威名言，也確證這一條理性已經證明瞭的定理：聖保祿《致希伯來人書》，四章，十三節說：「在天主面前，沒祂看不見的所造物」。《德訓篇》十六章，十六節，也說：「你且不要說：我躲藏起來，天主便看不見我！上天至高，誰還從那裡記得起我來？」這句經言，排除反對方面的錯誤。

從此看來，可以明見：反對方面的結論和前提，首尾不相連貫（回看前面第六十三章，第一路）：因為，天主的神智，雖然不是物質的，但仍是物質和性理的意像和樣本：是物質和性理之所模仿和擬似，猶如祂是既產生物質，又產生性理的第一原因。

評註：天主的實體，是純粹的神智，不染物質，但實有的生存品級，和動作能力，高於物質，故能造生物質，給物質賦予性理，而結成個體事物。天主以其純神實體及智能，是宇宙間神人萬物的原因和主宰。根據這樣的想法和定義，神體和物質形體，不是絕緣的，而是在生存和行動的能力及規律上，有因果相連的密切關係。與物質絕緣的神或心，不是天主神智的真正定義。與天主神智絕緣的物質，也不會是物質的真正定義。物質也是天主神智的擬似和外部的表現；並是造世必備的因素。

第六十五章 天主知個體事物（正論）續

第二點，應證明天主不是不知那些不存在的事物。

理證：從上面（第六十一章）舉出的那些理由，足以明見天主的知識對於所知的事物，和可知的事物對於吾人的知識，前後相較，有相同的關係和比例。依此比例，既知在吾人知識內，所知物不被知時，能有心外的生存，便知在天主的知識內，心外不存在的事物，也能被天主知道。不存在的事物，非吾人所能知：依照上面的比例，從此便可斷定天主所不知的事物，便不能存在：（理由正是因為不存在的事物非吾人所能知：故此，不但天主所不知的事物，不能存在，而且不存在的事物，乃是天主所能知。參考前章知識能力高低相較，互成的反比例）。大哲範疇集，五章（七頁右三二），曾舉出著名的「四方形的圓圈」，作一個假設的事例為說明：吾人所不知的物體，仍能在吾人意識範圍以外，有其自身的生存和存在。（知識內，心物相交而有的因果關係，天人相較，互成反比例。因果關係的反比例，是一個邏輯的定律：確然無疑。依此定律，論某物對於原因之所可前進正說，論同物對於效果，便必定可以倒退反說。既知對於吾人，物不因不被知而不存在，便可斷定對於天主，物不因不存在而不被知。正說於吾人而真者，反說於天主必真。詳閱前面（第六十一及六十五章）。注意「天人之間」，和「心物之間」的因果關係，及這兩層

關係的反比例，羅列起來，互相背馳推論而成的論式。

又證：天主用自己的知識，造生萬物，而是萬物的原因。故此，天主神智的知識對於所造的萬物，和藝術家的知識對於工藝品，有相同的關係和比例。然則，藝術家用自己藝術的知識（不但知已成的工藝品），而且也知尚未作成，（或永不去作成）的工藝品：因為（藝術知識，匠意心裁，所設想的作品，包括其神情、性質、品貌等等條理：可以總稱性理），藝術家心中規定的性理，從藝術的知識裡湧流出來，注入到外界物質材料之中（因藝術製造的工化），結合物質，而構成工藝品。藝術家心內設計規畫的藝術品當中，有許多是他不製造的藝術品，依同比例，天主，造物者，認識許多自己能造而不造的事物：這就是說天主認識不存在的事物：沒有什麼不可能的。

另證：按上面（第四十九及五十四章）舉出的許多理由，足以明證：天主的性體是所造萬物模仿或擬似的樣本、或模範。充其模範的真相，足以作天主認識所造萬物時必用的憑藉。天主認識自己的性體，因此而認識其餘的萬物。凡其性體模範之所能代表，天主無不明知。然則，按上面（第四十三章）的證明，天主性體，無限美善。任何外物所有的生存及美善，卻是有限的。萬物的總體，也不能和天主性體的美善，平等相比。天主性體的代表能力，廣大無限，擴展到現有萬物以外的許多事物上去，多至不知多少倍。如此想去，既然天主完全認識自己性體的美善和能力，故此，祂的知識範圍也是廣大無限的：不但包括存在的事物，而且也推廣到不存在的一切事物上去。

加證：吾人智力，根據所知事物「是什麼」的，性體定義的知識，也可以知曉許多不存在的事物，性體是什麼。例如，實際上它能明瞭馬或獅子的性體定義，縱令同時這些動物都已絕跡於宇宙間。天主神智

的知識，依照性體知識的方式，不但知事物的定義，而且也知一切論句關於那些事物所能聲明的情況。上面（第五十八及五十九章）所舉出的那些理由足資明證。故此，祂有能力認識那些不存在的事物。

還證：既知原因，便可預知其效果；效果未生以前，也可被智力從原因的知識中，推測預算出來。例如天文學家觀察天上星宿運行的秩序，預知未來的日蝕或月蝕。然則，天主認識萬物，都是由因知果。由於認識自己，造生萬物的能力，而認識自己所能造生的萬物：這樣由知己而知萬物，乃是由因知果。詳證見前（第四十九章）。故此無妨天主也認識尚不存在的事物。

加證：天主的知識，和祂的生存一樣，沒有時間先後的繼續。全體合聚，實有常存；有無始無終，永遠現實的意義。時間的長流，是許多段落，前後相繼的延續。永遠對於時間長流的全體，有無積量可分對於有積量可分所有的比例。這裡所說的「無積量可分」，不是無長寬高厚的點。點雖然沒有任何積量，但仍是積量的一部分；因為它是積量延長的終止點。時間延長的終止點：或倒溯而終止於始點，或前進而終止於終點，凡是點，都是時間分小而分到不可再分的最短一閃。這最短一閃，雖然不可分，但仍是時間長流的一部分；既然又是最短的一部分，故此不可與永遠相混。永遠的不可分，是時間長流全部長度以外的不可分；無始無終，無先無後；現實常存。對於時間長流的每一段落，任何每一部分，或任何每最短不可分的一閃或一點，永遠的現實，都有同時並存的關係。時間，依其本性，是變化過程先後段落的度量。故此，時間不超越變化過程，及變化的世界。永遠卻完全不屬於變化過程，也完全不屬於變化的世界以內；既然完全超越於變化以外，故此全不是時間的任何一小部分或大部分；根本與時間全不同類，也不相屬。永遠事實的生存，永不停止；故此，永遠的現實，和任何時間或時間的任何一點，都有現實面臨的關

係。為說明這樣的關係，可以用圓球的中心點作異類相喻的比方。用圓周線的全長代表時間長流的全長。用圓球的中心點代表永遠。球旋轉起來：圓周線全長內分開的各點，相繼逐一轉過，相互有時間先後的分別：雖然每一點，都是最短不可分的一閃，但逐點排列，沒有兩點同佔相同的一個位置；各點位置，前後比隣，但不相同；位置上有前後，時間上便有早晚。圓球的中心點，完全站在圓周線以內：和周線各點，直線對面相向，維持相同的距離：不拘旋轉時，周線各點如何隨方位之前後而有時間的早晚，中心點對於每點，卻有直線面對的關係。如此，「永遠」和時間的各點，也有相彷彿的，直線正對面臨之關係：雖然時間長流間的諸點，彼此有古往今來的分別和相繼逝去，但那相繼逝去的每一點，對於永遠的現實，都是現在面前。

說到這裡，還有一點尚需注意：時間的任何一點，現在面臨永遠的現實，必定是面臨永遠現實的全部，不能是面臨它的一部分：因為它，既是不可分別先後的永遠現實，沒有部分之可言，永遠不是部分先後繼續的久遠。

綜合上述各點，足見在時間流逝的全部長期之中，不拘怎樣長久，不拘在那一剎那，發生什麼事件或物體，天主的神智，在自己永遠的現實內，都面臨現前，直視洞見。然而，時間長流中，前後諸點間任何此某點裡所發生的事物，對於同流中任何彼某點，不是常在現前。由此看來，最後的結論是：天主認識時間流逝的長期內現今尚不存在的事物（同樣也認識現今已不存在的事物）。簡言之：天主的知識範圍，包括不存在的事物。

既用上述理由證明瞭天主知不存在的事物，現應轉念理會另一點：就是不存在的事物分許多類，各類

對於天主的知識，所有的關係不同。

第一類是現在不存在，將來不存在，已往也不存在的事物；在天主的知識中，被天主看作是自己全能所能作的事物：是「純可能性的事物」。它們在自身實體內沒有任何樣式的生存，只是在天主的全能裡有生存（生存不是存在，而是內在的積極因素；藉以存在於某境界。生存能是絕對的。存在常是相對的：對於所在的境界發生關係）。天主知純可能的事物，用單純神智的知識：知自己全能可能有，但實際不有的效果。**單純神智的知識**，可以簡稱**智思或神思**。這裡的思，是知行有別，知而不行的思想。單純的神智，知純可能性的事物，是用神智妙悟的思想，想見那些事物，不是天主全能所不能作的。

第二類不存在的事物，是對於我們實際的人間，現今存在，過去和未來卻不存在；或過去曾已存在，現今和未來卻不存在；或過去和現今不存在，將來卻存在。乍有乍無的事物，在時間的某一段落中，是存在的事物；但在另某一段落中，卻是不存在的。它們是乍有乍無的實際事物。這些事物，在三種境界，有積極性的生存：一在天主的全能裡，二在自身本有的那些原因裡，三在自己本身以內。天主，面對著它們積極性的生存，在此三種境界裡，認識它們，所用的知識是**觀察：面觀直視的明察洞見**。天主知吾人間現今尚不存在的事物，不但是因為祂觀察到它們在第一和第二兩種境界裡，在諸原因（能力）以內，所有的生存，而且是因為祂觀察到它們，在第三境界裡，即是在自己本身以內，所有的生存。天主能觀察到它們自身以內的生存，因為，（不拘它們的生存，實有於時間的任何階段），天主永遠生存和知識的現實，因其自身無段落可分的純一性，對於任何時間的段落，都有現在面前，直視明察的關係。天主用明見現前的觀察，全知古往今來的事物。

除以上「智思」和「觀察」兩種知識，知兩類事物以外，天主還有「體察」的知識：察自己的本體，因以察見自身內外，各類的一切事物，在各境界，所有的生存。天主既知自己的性體，便因而兼知萬物：因為祂的本性本體，俱備萬善的眾理，足以呈現在古往今來，實有或能有的許多事物中；縱令能有的事物，許多是古往今來，都不實有的。這些現今不存在，將來不存在，過去也不存在的事物，各自呈現天主性體內所包含的某某性理。

事物的任何原因，所有的能力，也是以天主的性體（全能）作自己模仿的樣本以求擬似於萬一。根據原因的效能之所包含，一切效果、未生以前、預先在原因以內，已有某方式或程度的生存；並在此生存的實況，擬似天主性體的美善。因此，天主既知自己的性體，便因而察見萬物未生以前，在原因效能中，所預先已有的生存及其實況。

每物在自身以內，現實擁有的生存，也是用天主的性體作樣本，並由天主用竭盡可能模仿擬似的方式，陶鑄造化而生。為此，天主既知自己的性體，便也因而察見萬物自身各具的生存。

總結前論：生存之理，無違於可知之理。知識知物，乃在知其生存（及生存的實況）。今既知不存在的事物，在不同方式之下，有三種境界不同的生存：一在天主全能之中，一在眾因效能之內，一在事物自身，從此便知天主用三種不同的方式，全知那些不存在的事物。

上面提出的定理，尚有《聖經》權威作證：《德訓篇》二十三章，二十九節說：「萬物在未造成以前，都已見知於吾主天主；同樣，在已造成以後，天主也都明知一切。」熱肋米亞先知，一章，五節，也說：「在你未成胎以前，天主就認識你。」

從此看來，足以明見，吾人無充足理由，必定依照某些人的主張，肯定天主用公理普遍而泛然含渾的知識，認識個體事物，只是在普遍的原因裡認識它們：猶如預知日蝕、月蝕，不是知此某或彼某事件的現實，而是從星宿運行的相對掩蔽，推測出未來的事件：方已推知之時，只見星宿運行的軌道和時序，不見未來事件的自身。然而天主的知識，範圍深廣，明知個體事物自身：詳證見於前面（第五十五章）。足見天主知不存在的個體事物，也是確知其自身實況，不只是含渾泛知於公理或原因以內。

評註：天主知物、愛物、而造物。知識極明。愛情至深，造化至神。惟人心之明，能以心體心，妙悟天主的聖明和仁愛：不但愛及枯骨，而且愛及未有之前。

第六十七章 將來偶然的事物

從這些理由看來，在某些限度下，已能明見，天主從無始無終的永遠，已有偶然個體事物，真確無誤的知識，那些事物並不因此而停止是偶然的。

事物的偶然性包含兩面觀：一是將來的可能性，一是自身的現實性：因為偶然事物，是將來能有能無的現實事物。偶然事物，只是在它將來的可能性方面和知識的真確，是不能相容的；但在它自身的現實性方面和知識的真確，卻沒有不能相容的地方。

偶然的事物，既是將來的事物，屆時也能不是現實的事物。預測的人，估量它將來要發生，屆時它既沒有發生；故此，它是將來不要發生的；預測的知識，乃與事實不合：於是遂生錯誤。（天主的知識能不能犯這樣的錯誤呢？）

然而另一方面，由於它是現今實有的事物，在那時期內，它不能不是實有的。不過在將來，它可能不是實有的。但這將來的可能性，屬於偶然事物的將來可能性的那一方面，已經不屬於它的現實性這一方面了。

因此，假設有人現實看見另某人正在跑路，因此他說「某某人現實正在跑路」，這句話所指的事件，

雖然是一偶然事件，但這句話所指的知識，卻是真確的；並不因事件的偶然性，而傷損知識的真確性。由此觀之，足見任何知識，如果所知的偶然事件，是現今實有的事件；便能是真確無誤的知識。

現在，請看：天主神智，永遠現實的觀察，徧知時間流逝，各段落能發生的每一事物和每一事物發生之時的現實，有現時面臨直視的關係；詳證見於前面（第六十六章）。故此，關於偶然的事物，吾人無任何理由否認天主從無始無終的永遠現實，常有真確無誤的知識。

又證：事物偶然與必然的分別，係於原因之決定。效果生於原因。由原因決定，能不發生，也能發生的效果，是偶然事物。由原因決定不能不發生的效果，是必然的事物。知識的真理，以事物現實生和為基礎。就事物自身現有的生存實況而言（在現實時期內），必然事物和偶然事物，同樣能建立知識的真理，彼此沒有分別；因為，根據現實生存情況去觀察，在現有的偶然事物自身以內，只有生存的現實，沒有生存的能有能無；雖然在將來，它可能不再有生存的現實（這是大前提）。

然而（小前提），天主的神智，永知萬物，不但只知事物在諸原因內，所有的生存，而且也直見見事物自身所有的生存。故此（結論），無任何理由否認天主對於偶然事物，實有永遠的真確無誤的知識。

加證：從必然的原因，確然產生所決定的效果。同樣，從全備的偶然原因、果如不受阻礙，也必定確然產生所決定的效果。然則，按上面（第五十章）的證明，天主全知萬物，不但知偶然事物的原因，而且也知它們發生時能受到的阻礙。故此，偶然事物現實發生與否，天主都有確然無誤的知識。

還證（大前提）：效果不會超越自己原因的美善；但有時能缺乏美善。因此，在吾人，事物是知識的原因，必然的事物能產生不必然真確的知識；僅僅產生或然真確，或大約真確的知識。然而（小前提），

天主和吾人因果關係，互成反比例。在天主，事物不是知識的原因，知識卻是事物的原因。故此，結論：天主用必然真確無誤的知識，全知所能產生的偶然事物。無任何妨礙。

另證（大前提）：偶然性的原因，不會產生必然性的效果。否則，原因無有之時，效果卻能發生。那是不可能的假設。最的效果，有近因和遠因，如果近因是偶然性的，效果必是偶然性的，縱令遠因是必然的。例如開花結果的近因是菓木；偶然的近因，產生了偶然效果，雖然遠因，太陽的運行，卻是必然的。效果的偶然性，是中間各級近因所使然。然而（小前提），天主的知識，雖然是所知事物的原因，但乃是遠因。故此，所知事物的偶然性，不妨礙天主知識的必然性；因為中間各級近因，能是偶然性的。

又證（大前提）：除非事物的發生，符合天主的知識，天主的知識，便不是真實而完善的。天主是萬物生存的原因，認識所造生的萬物之生存；認識所造生的每一效果，不但認識它的本身情況，而且認識它和一切近因所有的關係。然則（小前提），偶然效果和一切近因所有的關係，是決定效果偶然生於那些原因。故此，天主知曉某些事物發生，並知曉它們是偶然發生。如此說來，足見（結論）：天主知識的確定和真理，並不取消所知事物的偶然性。

從上述一切，便可明見如何排斥對方的攻擊。

（第一點）效果的變換無常，不足以證明原因的變換無常；因為從必然的第一原因（經過中級近因的偶然性），能產生偶然性的最後效果。天主所知的事物，不是天主知識的原因，而是它的效果，正如吾人知識與所知事物的關係相反。假設天主所知的事物變化無常，從此隨之而生的結論不必是：祂的知識因而能是錯誤的，或受到任何變化。但因吾人知變化無常的事物，便有變化無常的知識；因而也想知道任何知

識，必有同樣情形：這乃是一錯誤的結論。

又一點：如說天主現知或曾知此某未來的事物，在天主知識和所知事物之間，應設想有一個中間的距離：就是說話的時間。話中所說的此某事物，對於那個時間，是未來的事物；對於天主的知識，卻不是未來的事物；而是現前的事物：因為天主的知識，站在永遠現實的觀察點，看到萬物都現臨自己的面前。在此面臨直見的關係中，「此某物能不存在」的問題，沒有提出的餘地；因為，暫將那說話的時間置於不顧，只看此某事物對於天主的知識，既有面臨現前的關係，便不能說它，在天主的知識中，是現今不存的事物；但必須說：在天主面前，它是在天主性體以內，現實明見的事物。

肯定了天主永見萬物的定理，萬物都現在天主面前：既然現今已有的事物，在現今實有的期間，不能是不有的，故此，前面方說的問題，完全不成問題，完全沒有發出的餘地。

對方結論的錯誤，生自前提裡，誤將說話的現時，或往時，和永遠的現實，在時間的長線上，平行起來。說：「天主現時知此某事物」，或說：「天主往者曾知此某事物」，是不正確的說法：誤將時間古往今來的區分和關係說成了「永遠現實」內先後不同的分別。未料想，永遠現實完全不能有時間先後的分別。由此而生的錯誤，是附性張冠李戴的錯誤：將時間的附性，誤加到永遠現實上面去了。

另一點：既然每一事物被知於天主永遠現實的知識，是和被天主現時目睹一般，如此，在此實際條件下，天主所知事物的生存實況，乃是必然的：猶如蘇格拉底，由於他現實被人看見是在坐著，在此條件實有之下，他必然是在坐著。但「他在坐著」，這個事件的必然，不是事件本身絕對的必然，而是在條件之下有限的必然：是「條件限制」和所限制的事件，互有的關係之必然。「若果然他被人明見是在坐著，

他則必然是在坐著」。這裡的「則」字指示前後兩句，前引後隨，有必然的引隨關係。但兩句間合觀實有的引隨關係之必然，不是兩句間分看任何一句自身的必然，更不必是隨句單看自身所能有的必然。兩個不必然的論句間，用「則」字所指出的引隨關係，能是必然的。故此，從引隨關係的必然，不足以斷定隨句自身絕對是必然的（這是極普通的一條邏輯定律：假言複句內，前後兩句，必有的引隨關係之必然，不是隨句自身之必然）。

為此理由，如果將上面的假設複句（用邏輯方法），改寫成定言單句說：「被人現實看見是在坐著的，必然是在坐著的」，這個單句，根據所言的意義，統總合觀，顯然是真實的；全句合觀真是必然的；然而根據所言的事件，分開單看，只指「他在坐著」，或只指「他被人看見是在坐著」，這些事件，分開單看，都不必須是必然的。句義全體，合觀所有的必然，不是句內所指事物，件件分開，單看所可有的必然。

如此說來，或在「假言複句」，誤將引隨關係的必然，看作隨句的必然，或在「定言單句」，誤將句意合觀的必然，看作事物分看的必然，這樣的看法，在一切同類情況中，都是不邏輯的；這樣的邏輯錯誤，叫作「合觀分看的錯誤」。犯了這樣錯誤的論式，是無效的論式。

（以上是大前提。下面是小前提）然而對方攻擊吾人定論，並否認天主知偶然事物；對方所用的論式，犯了「合觀分看的錯誤」。故此，對方的論式是無效的。反之，（結論）：事物的偶然性，不足以推翻「天主永知偶然事物」，這個定論的必然性。

經證：論到天主實知將來偶然的事物，《聖經》權威也足以證明。《智慧篇》八章，八節說：「（天

主的上智) 知曉尚未發生的大事和奇蹟，並且也知曉各世紀及各時期的事情」。《德訓篇》三十九，二十四至二十五；也說：「(天主的上智) 歷觀古今和未來的每一世紀。在祂的眼前，沒有任何隱藏不可見的事物」。《依撒意亞先知》四十八章，五節，也說：「我當初預先就給你說了。當這些事未發生以前，我就給你指明了」。

第六十八章 自由意志的活動

從此向前推究，即應證明天主教在知能力和知原因的知識中，兼知眾心以內，自由意志的活動，和眾智以內，所思想的思想：因為天主的本體是所有一切事物，生存的大公原因（生存不指生活或存在，而指生活和存在的先備根據：廣於生活，深於存在，從物體內部建立物體，依照先天性理，實現其潛能）。

理證：天主由於認識自己的性體，而兼知一切物體（物體，大公名不指物質，也不指形體，而指實有界內神形兩間所現有和所能有的一切事體和物體）。物體，依此大公的意義，泛指不拘有什麼方式或程度之生存的事事物物。在此意義之下，物體分兩種，一是心內物體，在靈魂意識範圍以內。二是心外物體，在靈魂意識範圍以外（這兩種物體，都是有生存的主體。實體是自立生存的主體。附性物體，依附主體，是附性生存的主體：凡是生存之理，都是來自生存之原：天主）。故此，天主教於認識自己性體純是生存無限的純理，便同時認識心內和心外的一切物體，及各類物體的分類，區別等等（這是大前提）。然則（小前提），意志以內或思想以內所能有的一切，是心內物體總類之下的一類：附性物體或事體之類。故此（結論），天主認識（神或人）思想以內所想的，和自由意志以內所願望的事事物物。換言譯之：天主知（人心內的）思想和願望。

加證：天主由知自己本體而知外物，猶如由知原因而知效果。故此，天主既知自己本體，便在此知識內，兼知自己效能所能達到的一切效果。然則，天主的效能，範圍寬廣，包括（受造物內）智力和意力的動作；因為，任何事物的動作，都是憑藉自己的性理；事物的任何某樣的生存，也是來自性理；故此，萬物生存的總根源，天主，既是一切性理的根源，必定也是一切事物動作的根源。第二級的一切原因的效果，溯本追源，歸結到最後，也都是第一原因的效果。從此可見，天主認識（受造物內）心靈的思想和情感。

又證：天主的生存是第一生存，因此，也是一切事物生存的原因。依同比例，天主的知識是第一知識，因此，也是一切事物內知識的原因（在知識主體內，它的知識便是它的生存）。根據上面的比例，足見天主既然因知自己的生存而知任何另一物的生存，故此，依同比例，既知自己的知識和志願，便因而兼知任何另一物的思想和志願（萬物的思想和志願是天主思想和志願的流行）。

還證：天主知物，並知其生存之實況，不但知它在眾原因內所有的生存，而且知它自身固有的生存。詳證見前（第六十六章）；天主認識原因對於效果所有的關係。然而，藝術品由藝術家的知識和願望而開始有生存於藝術家心內，猶如自然界，物質的事物，由物質原因的效能，而開始有生存於原因以內。猶如物質原因，用自己物質的效能，產生和自己性質相同的效果，同樣，藝術家用自己的智力（和技巧），產生神情狀貌條理等等和自己的理想相合的藝術品。在自由意志本著目的所作出的一切事上，都有同樣的比例，依此比例去推想，可以斷定：天主知（受造物內）的思想和志願。

再證：天主知靈智實體，不減於祂或吾人之能知有形並有知覺的實體（例如動物）；因為靈智實體，

既有較高的現實生存及盈極程度，故此也有更高的可知性程度。然則，天主和吾人，認識有形並有知覺之實體情報（消息）和情慾。心靈的思想生於情報（或消息）的領受。心靈的情慾，乃是追求某物而生的傾向。自然界，物質實體的傾向，也有時叫作物質的自然慾望。（在拉丁語，確是如此）。從此可見，天主也認識人類或神類心靈的思想和情感。

經證：《聖詠》，第七，十節：「天主深察（眾人的）心和腎」。《箴言》十五章，十一節：「地獄和死亡之界的慘苦，都明陳天主的面前；何況人類子孫的心腔，更是天主所明鑒！」《若望福音》：「祂不需要誰給祂證明人的行為；祂原來就知道在人以內有什麼。」

自由意志行動的自主，能決定行動，或不行動。或然兩端，自由決定，既不必擇某一端，又不受外在原因或暴力的強迫；但在自由條件之下，不是不受高級原因賦以生存與行動及其他影響。它既從高級原因領受了生存和能力及動作等，便也能領受其他影響。意志行動的自由，被造於第一原因，和第一原因，有因果關係。意志自由和因果關係，不是互不相容的。第一原因，是天主。故此，天主，根據「知因則知果」的因果關係，既知自己本體，便能同時兼知（受造物內的）意志行動，及此類事物。

第六十九章 知無限的事物

本處工作，是證明天主知無限。

理證：天主既知自己是萬物的原因，便因而兼知自己以外的萬物。從上面（第四十九章）舉出的理由，足以證明此點。然而假設無限的事物是有生存的主體，它們便是天主所產生的效果：因為天主是萬物的原因。萬物泛指一切有生存的主體。故此，天主認識無限的事物。

又證：按上面（第四十七章）已有的證明，天主完全認識自己的效能。為能完全認識效能，不得不認識效力所能深入的一切效果。效能的大小，視所生效果而定。但按上面（第四十三章）的證明，天主的效能既是無限的，深入或擴展所及的範圍，也是無限的：包括無限事物。故此，天主深識無限事物。

加證：既然按上面（第五十章）已有的證明，天主的知識範圍廣博，通達不拘有什麼方式或程度的生存之主體：凡是物體，包括萬事萬物，天主無不全知；那麼，天主便必須不但認識生存現實盈極的物體，而且也認識生存潛能虧虛的物體。但按大哲《物理學》卷二，四章證明瞭的定論，在自然界的物事以內有生存潛能虧虛的無限物體。例如一為萬數之元。在元一的潛能虧虛之中，含蓄一切數目的實理。元一是潛能虧虛，含蓄無限的一個數目。它所含蓄的無限總數，是一個潛能的無限大數目：不是現實盈極無限的。

自然界既有潛能的無限事物，足證天主便有無限事物的知識。猶如，假設元一有智，認識自己潛能虧虛中所寄存暗蓄的一切，它便認識種別無限多的數目：因為它是數目的元始，在自己潛能中，包含無限多和無限大的數目之理：包含任何每一數目之理：一能成萬：能成無限：蘊藏無限，含蓄無限。

還證：天主用自己的性體認識自身以外的萬物：如同用某某模範作媒介，藉以認識模仿而生的萬象。然而，按上面（第四十三章）已有的證明，天主的性體，是無限美善的。用祂的性體作模範，因模仿擬似而生的肖像，能有無限之多，每個自身卻只有有限的某些美善或景象：因為任何某一肖像單獨，或任何多數肖像聯合，都不能和模範的美善相等。如此說去，常有所餘的新樣式，能受某物模仿，而成另一肖像：模範無限的美善景象，是模仿不盡的。可能有的肖像是無限的：它們的美善景象，都在模範裡包含著。天主既然完全認識自己的性體，即是無限美善的模範，故此無妨用自己的性體認識無限事物。

另證：天主的生存是天主的知識，（即是靈智動作），回閱（第四十五及四十三章）。用此比例看去，足見祂的生存既是無限的，故此祂的知識也是無限的（這是大前提）。然則（小前提），在同一關係上，有限對於有限，和無限對於無限，比例是平行相對的。依此比例的定律，在知識是心物相交的關係上，由於吾人有限的知識有能力領略有限的事物，足以斷定天主無限的知識有能力知無限的事物。（果然，吾人有限的知識能知有限的事物）。故此（結論），依平行比例，天主無限的知識能知無限的事物。另證（大前提）：按大哲《靈魂論》卷三（四章，四二九頁右三）所有的定論：智力，如果現知極大的真理，便能知較小的真理，並且不是知之欠明，而是更加明白。這個定論，所根據的理由是：因為智力和覺力不同：覺力因覺到強烈對象，而受傷殘（例如強烈的光明，照瞎眼睛）；智力因明白高明的真理，

不但受傷殘，而且更加聰明（小前提）：茲作假設，肯定（宇宙間）有些事物，在某某觀點之下，是無限的；或同種之內，有無限多的個體，例如人種以內，有無限多的人；或同類之內有無限多的種，並且也假設某些個體，某些種，或一總個體，在尺寸或量數上，是無限大的，假設這是可能的；這無限多，無限大的事物之總體，既然每個的生存仍有類界或種界的收容，包含和限止。故此，和天主相比，仍是有限邊界以內的無限；小於天主絕對無邊界的無限。回閱上面（第四十三章）天生絕對無限的證明。故此，結論是：天主既然完全認識自己（絕對無限），便認識（宇宙間），那些（相對）無限事物的總體；以知大之智力而知小，何難之有？

還證：任何某一靈智，知識力越高明銳敏，越清明澄澈，也便越能既知一物，遂由而旁通眾物。智力越強，越能由一知多；猶如不拘任何能力，效力越強大，其能力便越簡單而精一。然而，就效力或完善而論，天主的神智是無限的；詳證見前（第四十三章）。故此，天主用知自己本體一物的知識，可以知盡（宇宙間）無限的事物。

另證：天生的神智，如同祂的性體一般，是純粹絕對無限美善的。故此，凡是智力可知的美善，無一是天主之所缺。然則，吾人智力，在其潛能虧虛的容量中，所可能曉悟而領受的任何某一事物，都是智力可知的美善（吾人智力，低於天主的智力。吾人智力之美善，必非天主智力之所無）。然而，吾人智力，潛能虧虛的容量，廣大無限，可以收容一切可知的物性事理。這樣的性理，是無限多的；因為例如數目的系統上，各級單位，自成一種，各有各的數理；幾何圖形的種類，也是各有各自種名所指定的性體定義，及性體構造中必備的理。數目和圖形的性理，是無限的；既然是吾人智力之所能知，必非天主智力現實之

所不知。由此觀之，足見天主現實認識這樣的各類各種的無限事物（注意：這樣的無限，是相對的，不是絕對的；是可能有的，潛能的，不是現實有的，或實際的）。

又證（大前提）：既然吾人智力，以其潛能虧虛的容量，領悟潛能無限的事物（之理），例如，實際上它能用乘法，將數目各級乘多到無限倍；並能懂曉無限多數目中每一個數目的數理：這樣，無限多和無限六的數目，是潛能的無限；是吾人理智可以推想而知的；肯定了以上這個事實，請假設天主的智力竟不現實明知吾人潛能可知的無限事物，從此假設隨之而生的結論，僅有兩端：或是說：人智之所知，多於天主之所知；或是說：天主的神智，現實不全知祂可能知的一切。然而（小前提），按上面（第十六及十九章）已有的證明，以上這「或」字兩端的結論，都是不可能的。那麼（用反證法，反回去，結論既錯，前提某處必錯，不在事實，故在假設。定論真應是什麼？不待言而喻！）

還證：無限數，不是不可知，而是不可數；因為無限的部分，依其本身實況，是不能數盡的。一無限」與「可數」，是互相矛盾的。歷數諸部分而知某物，是逐部漸進的知識：前後繼續，知了一部分，再知另一部分。如此，分部漸進的知識，不是總括一切不同部分，合在一齊，統盤全知的知識，一覽俱見，無部分先後之別。（這是大前提）。但因，（小前提），天主的知識，統盤全知萬物：一視全見；沒有部分的前後。故此，（結論），天主知無限，並不難於知有限。（天主知有限，故知無限：）。

加證：數量在乎部分之分多。凡是各種數量，無不在乎此。為此理由，數目是數量的第一種。那裡，數量的眾多，顯不出部分的區別，那裡，隨數量而生的結果，也便顯不出任何部分的區別。（這是大前提）。然則（小前提），在天主的知識裡，依其固有方式：知多如知一。因為天主的知識不用許多意象，

而僅用一個意象，此乃天主的性體（第四十六章）。因此，天主知多，是一識全知。如此，在天主的知識裡，數量的眾多（在意像和識見方面）顯不出部分或單位元間的區分來（有限的眾多是如此，無限的眾多也是如此）；因為無限眾多，乃是隨數量之增加而生的效果（《物理學》卷一，二章）。由此可見，對於天主的神智，無限事物和有限事物的知識（在一識全知的方式上），互無任何分別。（這是結論）為同樣的這些理由，可以斷定：天主現實既知有限，故無任何困難也知無限。

經證：《聖詠》，第一四十六，五節，說：「天主的上智，無數目之可限」；和本章定論，聲同意合。

附論一：從上述的理由，還可證明吾人知無限，和天主知無限，方式不相同。人和天主的智力，分別之點有四：

第一點：吾人智力絕對是有限的。天主的智力卻絕對是無限的。第二點：吾人靈智用許多不同的意象，認識許多不同的事物：逐一認識；故此，無力用一個知識，全知無限（或有限眾多的事物）。天主的靈智反是。第三點：來自第二點，吾人靈智，逐一認識事物，歷數枚舉，逐步漸進，有時間先後的分別。天主的靈智，不是如此。祂只用一個意象，並用一個智見，統盤直視，全見萬物。第四點：天主的智力，兼通有無：既知現有的事物，又知不現有的事物。詳證見於前面（第六十六章）。

附論二：大哲名論與本論無礙。大哲曾說：「依無限二字的真確意義，無限的事物，是智力所不知」。回閱前面（第六十三章）。《物理學》卷一，十章。在無限真義之下，認識無限事物之「本體，是測量它現有的那一部分：歷數枚舉，竭盡全量以認識之。因為「無限」的意義，兼含數量之理。真知數量的知

識，是確知其所有一切部分。天主的知識卻不是如此。因此可以說：天主不是根據無限數量的部分去認識無限，而是根據無限事物，對於自己神智的知識，現實永有的關係去認識它；識無限猶如有限。一如前論。

附論三：天主知無限，不是用面臨直視的觀察，而是用簡單智思的想見（回閱第六十六章）。因為無限事物，不是現今、將來和已往現實存在的事物。事物產生的過程在始終兩點，都不是現實無限的。根據公教的信仰，兩點都是有限的：受時間空間的限止。

天主能用單純的智思，想見無限的事物；認識無限，猶如認識實際不存在的事物。天主全能可能作而實際不作的事物，是可能的事物；是無限的。宇宙間萬物，受造於天主，各有各的動作能力，可能作而實際不作的事物，也是無限的。天主超越所造的宇宙萬物以上和以外。如此說來，宇宙內外，無限多，無限大的可能事物，實際上，現在、將來和已往，都不存在：天主全知它們的詳情。

論到如何能知它們個體的詳情，這一點，對於天主的知識，並不足以成為難題。為解除疑難，只要在對方論式裡面，消除它的大前提；而聲明個體事物，不是無限（多或無限大）的。縱令它們是無限的，天主仍然完全知道它們。方式和理由，見前。

第七十章 卑陋的事物

既已證明瞭上面的這個結論，現應進一步，證明天主認識卑陋的事物。這和天主知識的尊高，並不相衝突，反而佐證其尊高。

理證：動作的能力越強大，動作的功效越能深入遙遠的區域。例如：器官感覺所知的物質動作，足以是這個定律的一個明例。天主的智力，在認識事物上，和動作能力相彷彿；因為祂的智力（和吾人智力不相同，吾人知物是有受於物：感受外物的影響），祂的智力知物，卻是有施於物：將自己真理可知的光明，注入於事物以內，照理事理和物理。按上面（第四十三章）已有的證明，天主神智知物的能力是強大的。故此祂的知識的光明，也能並且必須放射到極遼闊深遠的區域。生存各級程度互異的萬事萬物，根據和天主距離的遠近，而分別尊卑的品級。天主尊貴的品級至高無上，至大無限；兼備低層各級的美善。事物不拘怎樣卑賤鄙陋，既有某程度的生存，便有某程度的尊貴或價值；既然都是天主所兼有，故此，都是天主所全知；因為天主神智的能力是至大無外的。

另證：凡是物體，或是自立的實體，或是附性若何的物體，針對其現實之所是而言，都有生存現實的盈極，並且是第一生存，現實盈極的肖像；以天主為樣本；並由此而有其尊貴價值。現實物體，固然是如

此。潛能物體，由於它和現實盈極，有系屬的關係，也分取某程度的生存和尊貴；因為實際上，潛能物體是有潛能生存的主體，潛能中的生存，低於現實盈極的生存；但仍是生存的一個境界和程度；就其生存本身而言，不全是虛無，故此不是全無價值。如此說來，每一物體，泛指物體，事體、實體及附性等，就其本身觀察，都有尊貴價值；但只是面對高級事物，比較起來，下級事物，可以說是低劣卑陋；不是絕對全無價值，而僅是相對低下一些。但是，須知：受造物中最高貴者和天主的距離（仍是有限和無限之間的距離），不小於最卑陋者和最高貴者的距離（即是有限和有限之間的距離）；並且，最卑陋者和天主的距離，可以說等於最高貴者和天主的距離；因為都是有限和無限之間的距離。最卑陋和最高的受造物，互有的距離，既是有限的，便絲毫不足以加長或減短有限和無限者之間的距離；因為這個距離是無限的。在無限的距離上，用有限的加減，不拘加減多少，總不會分別出長短來。如此計算起來，既承認無限距離，不足以阻礙天主認識最高貴的受造物，便必須否認同樣距離，竟足以阻礙天主認識最卑陋的事物。換一條路想去；假設卑陋事物是易知或難知，並假設低級靈智，智力微弱，足以認識卑陋事物（例如吾人認識卑陋事物，那麼），既承認有限智力在有限距離中能認識卑陋的事物，便必須承認天主的無限智力（雖在無限距離中），不但同樣，（而且更）能認識卑陋的事物；因為無限智力，更能知曉有限智力所能知的任何事物。假設否認天主能知卑陋事物（淺陋事物），便更應否認天主能知尊貴事物（高深事物）。這樣說來，結論必是要說：天主不認識任何自身以外的事物。這卻是上面（第四十九章）的定理之所不容許的（結論既錯，前提某處必錯。前提只有假設：足見那個假設是錯的。原論必真無疑：天主認識卑陋事物）。

加證：萬類總體秩序統一的福美，程度崇高，甚於總體中的任何部分；因為每個部分都系屬於整體內

秩序統一的福美，並以此全體公有的福美為目的：明證於大哲《形上學》卷十一（另版卷十二，十章，一七五頁左一三）。假設天主認識任何另某崇高的物體，祂便首先極應認識萬類總體的秩序（因為崇高的知識，先知崇高的事物）。然而宇宙間，萬類分尊卑，品級上下左右，互有分別和距離，同時又有關係的系屬和配合：這樣，森羅萬象，有條不紊，是萬類總體秩序之所在。為認識這樣的秩序，不得不認識秩序中尊卑不齊的各級事物。如此想去，最後的結論是：天主不但認識高級的尊貴事物，而且也認識低級的卑陋事物。

還證：知識的本體，在於知者意識內，按意識境界本有的方式，收容被知事物的意像（不是按事物本身的性質）。知卑陋事物，這項知識的本身，不是卑陋的，也不將事物的卑陋，轉注入知者的心靈裡去：知識的本身不如此；然而知識偶然的環境，有時能用所知事物的卑陋，降低知者心靈的品格；或因為溺心於卑，忘懷於崇高，或因為智見卑陋事物，心起下流的，或不正當的情意。這樣的偶然事情，按上面已有的證明，在天主以內，是不會發生的（回閱第三十九及五十五章）。足見卑陋事物的知識，無損於天主的尊高；反之，就其本體自知，用超然方式，兼知萬物之智力而言，不拘什麼事物，都應是天主所全知的。知識無缺，是天主全善的條件。

復證：評定能力的大小，不應用它所能作的事物為標準，但應以它固定而不能踰越的限止為標準。能作小事的能力，不斷然是一個小能力；因為大能力能作大事，也能作小事；反之，受本性固有的限止，只能作些小事，不能作大事的能力，才是小能力。知識亦然。能知崇高，也能知卑陋的知識，不是卑陋的知識，但不能知崇高，只能知卑陋的知識，才是卑陋的知識：淺陋而不高明。例如吾人思考神界的事物，用

一個想法，思考人間的事物，用另一個想法。兩個想法，關於兩類事物，所得的兩類知識，自然也是互不相同；並有尊卑之分：知崇高事物的知識，是高深的知識，和它比較起來，知卑陋事物的知識，便是低級知識。知識，兼知崇高與卑陋者，是高明的知識。在吾人心內，觀察各級不同的事物，用不同的知識。在天主神智卻不是如此：因為天主用一個知識，並用一個想法，既觀察自己，又觀察萬物：用一個思想和識見，既知自己又知萬物：高明而精一。故此，由於天主全知卑陋事物，不可將卑陋誤加於天主的知識。

經證：本處定論和《聖經》聲同意合。《智慧篇》，七章，二十四及二十五節，論天主上智說：「祂自身純潔，故此通達各處，不受任何污垢的侵入。」

解難一：對方理由，（詳見第六十三章，第六路），和本章證明的真理，沒有衝突。知識的崇高，定於宗旨，不定於內容。在我們人間，至崇高的知識，是第一哲學：它的內容，包括生存程度至高和至低的物體：它的觀察範圍，從至高無上的第一物體（天主），下以至於最末後的物體，即是潛能物體，（即是物質）凡實有界之所實有與能有，無不收攬。同樣，天主知識的範圍，首知主要真理，在首要知識內，一同兼知萬類。天主的首要知識，是認識自己的性體：在此首要知識內，兼知萬物。詳證見於上面（第四十八及四十九章）（第一哲學的宗旨是從「生存之理」的觀點，考察物之為物的實理及公律。第一哲學，也叫作《形上學》：是超越形體界限及形下百科的學識：內容兼包神形兩界的萬類）。

解難二：這點真理和哲《形上學》（卷十一，另版卷十二，九章，一七四頁右二五）的名論，也不相衝突。因為他的本義，是說天主的神智，不以知外物，為自己首要的知識，也不以知外物，為自己神智的至善。本此意義，及語調程度，大哲又說：「不知卑陋事物，比知之更好」。這句話的意思是說：假設

卑陋和尊高的知識，是兩種不同的知識，並且卑陋的知識阻礙崇高的知識；在此情況之下，如須加以選擇，則應寧擇崇高，勿取卑陋（但在天主，崇高卑陋，事物有分，而知識唯一：不相阻礙，而相包含；既知崇高，必不遺漏低下：與吾人知識，異品不相容者，不能等量齊觀）。為此理由，在天主心內，卑陋事物的知識和思想，不妨礙崇高事物的知識和思想。亞里斯多德上面的名論不是對天主的知識而說的；故與本章定論不相衝突。

第七十一章 惡劣的事物

討論至此，現應證明最後一點，即是：天主知惡。

理證：既知某善，便知相反的某惡（這是非相因而知的矛盾律。並是大前提）。然則（小前提），天主認識一切個體事物的美善，（詳證見前第六十五至七十章）。既然如此（結論須是），天主便知相反的醜惡：萬物所有的諸般醜惡，天主都知。

又證：衝突事物的理，在心靈（的意識）以內，不是互相衝突的。否則，假設在那裡是互相衝突的，便不能同時並存，也不能同時被知（這是大前提）。然則（小前提），善惡互相衝突的理，相因而明，同時並見知於心內，故此是並存於心內的。足見（結論必是）為知惡而必用的理，不和善相衝突，反之，卻屬於善的定理（所必包含：因為善的定理，乃是惡的反面）。事物內，善惡不並存。定義內，善惡之理，相因而明，一正一反。故是並存而並知的。

既然如此，假設：（小前提），按上面（第四十章）的證明，在天主以內，為了祂絕對美善，現實兼備萬善之理，祂便在自身以內，現實兼備為知萬惡所須用的理（理現實存在於心靈意識以內，乃是知識）。如此看來，足見（結論）：天主知惡；並是萬惡全知。

又證（大前提）：真理是智力的美善（大哲《道德論》：卷六，二章一三九頁左二七）；因為，任何某一智力，由於知真理，始稱為美善（的智力）。知真理，不但是知善是善，而且也是知惡是惡；因為，依照定義，真理（的論句），乃是（聲明）是者是，而非者非（須知是非對立的兩端，才能有智力的美善）。故此，智力的美善，不但在於知善，而且也是在於知惡。

然則，（小前提），按前面（第四十一章）的證明，天主的智力，眾善全備，一無所缺。故此，（結論）：祂有諸惡的知識。

加證：按上面（第五十章）的證明：天主知事物之間的分別。然則，「分別」之理，兼含「否定」之理：事物的分別，是彼此不同，或兩物之中，此是則彼非。因此，最高範疇，或最高總類，或在本體上第一直接互相分別的事物，相互包含自己的否定。為此理由，用最高類名（作主辭和賓辭），形成的否定論句，是直接論句：即是沒有中辭，介於兩者之間的論句（故此是不證自明的）：例如說：「數量不是實體」：既知數量，便知數量不是實體，也直接便知實體不是數量：不需要用中辭說出什麼理由。如此說來，天主既知分別，便知否定。但更進一步，按《形上學》卷四（另版卷三，二章，一〇四頁左一六）已有的證明，缺乏乃是一種否定：它否定此某或彼某主體，依其固有條件，應有的某某事物。故此，天主既知否定，便知缺乏，但因缺乏應有的美善，不是別的，乃是所謂的惡。故此最後的結論乃是：天主知惡。

另證：按上面（第五十章）的證明，並按某些哲學家的認可與證明，如果天主認識萬類事物的每一種，祂便必須認識衝突：一因某些類下，（劃分出來）的種，是互相衝突的，（例如色分黑白），二因類下分種，所用的種別因素或特徵，是衝突的：詳證於《形上學》，卷十（另版卷九，八章，一五七頁右三

七)。然而，按同書（四章，一五五頁左三三）所有的說明，衝突對立的關係內，包含著全備與缺乏性的對立。故此，天主必須認識性理的缺乏。缺性失理，乃是惡的一種。故此，天主就也必須知惡。

還證：按上面（第六十五章）的證明，天主知物，不但知其性理，而且也知其物質。然而物質是潛能中的物體，非全知其潛能所能的一切，不足以全知其可知；各種能力或潛能，都是如此。物質的潛能，是能具備某某性理，也能缺乏某某性理。潛能的物體，能有某某生存，因之而是某物；也能沒有或失掉某某生存，因之而不是某物。故此天主知缺乏。故此，也知惡。

又證：如果天主認識自己以外的任何某物，祂便最應知其至善。天主以外，萬物的至善，乃是宇宙的秩序。萬物小善全隸屬於宇宙秩序，全以此秩序為共同追求的目的。在宇宙秩序中，萬物利害不同，有些事物有益於興利而除害：例如動物為能自衛，便生來有天賦的防衛器官和本領等等。天主（既知賦與器官，所以興利除害），足證自己認識這些害處（之所以然。害處、禍害都是惡）。故此，天主知惡。

另證：在吾人知惡，就知識本身而論，總不是可許責的惡事。知惡是惡，乃是真理的判斷，何許責之可受？但知識本身以外，偶然而有的境遇，能引人因知惡的知識，而興起作惡的傾向；故此，知惡，有時是不好；不是本身不好，而是偶然（的效果）不好。但為此理由，吾人不可說天主沒有知惡的知識；因為在天主以內，本身善良的知識，全知諸惡，而永不會產生偶然不善良的效果。理由按上面（第十三章）的證明，是因為天主不受任何偶然的變化。故此，無妨天主知惡。知惡，不是向惡。故無害於天主全善。

經證：《聖經》名言和本章定論，聲同意合。天主全知諸般罪惡，禍惡和醜惡。《智慧篇》八章（另引七章，三十節）：「邪惡不能勝過天主的上智。」《箴言》十五章，十一節：「地獄和死亡之界的慘

苦，都明陳於天主面前」。《聖詠》（第六十八，六節）：「我的罪惡和過犯，瞞不住你的全知。」《若伯傳》十一章，十一節：「祂認識人間的虛妄。祂面對著（人間的）罪惡，祂竟視而不見嗎？」

附識一：天主知惡、知缺點。吾人也知惡、知缺點。但天主和吾人知識的方式不相同。吾人為知個體獨立的每件事物，用每件各自本有，而與眾不同的「意像」。意像分兩種，一明一隱。用明顯在意識以內的意像，認識現實的事物；即是認識事物生存的現實情況。用隱暗未明的意像，認識它將來既明顯以後所能代表的事物；即是認識事物生存的潛能狀況：如此說來，潛能的知識（用隱暗的意像，在隱意識中），因潛能而知潛能；猶如依同比例，現實的知識（用明顯的意像，在顯意識中），因現實而知現實（現實者盈極而不虧虛。潛能者虧虛尚待充實）。雖然（在知識反省而自覺的歷程中），也可以說：先有現實的知識，知事物的現實，然後，由此隨之而反省，便知曉和現實與盈極相對立的潛能與虧缺。潛能之理，包含虧虛缺乏之理：因為虧缺或缺點，乃是一種否定：它的主體是一潛能物體：能有某性理，應有之，而現尚無之：謂之缺乏某性理。此某性理的缺乏，是以能有此某性理的物體，作自己的主體。從此看來，吾人的靈智，既然本性生來，是潛能知識的主體：能有而現無任何知識；故此吾人可以斷定它有能力在某某方式和限度下，（由反省的自覺，既因自己的潛能，而認識潛能；便因潛能之理，而知虧虛或缺乏之理），現實認識什麼是缺乏。

天主的智力和吾人的智力，在知缺乏之理的過程上，情形全不相同：因為，祂的智力沒有任何潛能。因此，祂的知識，為知缺乏或任何其他，不能用任何與祂本體不相同的所謂「意像」，詳證見於前面（第四十五章）。理由是因為用本體以外的「意像」而認識事物時，智力對於意像，乃有潛能對於現實，虧虛

對於盈極，所有的關係。因此，天主的神智，（既然純是現實和盈極），僅能用自己的本體，作自己知識所必需的「意象」：只能常有自知自覺的現實。為此理由，祂自己認識自己，只是認識自己，並首先用自己作自己知識的對象。然則，既知首要對象；便知自己本體；（用反省自覺的現實），按上面（第四十九章）的證明，既知自己的本體，便同時兼知本體以外的萬物；不但認識萬物的現實和盈極，（美善全備等等），而且也知萬物的潛能和虧缺。簡言之：吾人知惡，是先用意象知外物，內省而知潛能，因潛能而知虧虛及虧缺。天主反是：先用意象知本體：因本體而知萬物；因現實而知潛能、虧虛等等。

大哲的名言，就有上述的意義。他在《靈魂論》，卷三（六章，四三〇頁右二二），曾（論有潛能的智力和無潛能的智力），說過以下這幾句話：「智力怎樣知善惡？怎樣知黑白？此乃知種突。這樣的智力，有知識的潛能。在它自身以內，也必須有衝突成分，（潛能與現實，虧虛與盈極）的組合。但是如果某智力，自身以內，沒有潛能與現實，（虧虛與盈極），衝突成分的組合，它便是自知自覺，現實生存盈極的實體，並且可以離開物質，獨立生存。」大註解家亞維羅《亞里斯多德靈魂論》卷三，註二十五，解釋此處時，推出的結論，和原文沒有實際的連貫。亞維羅說：如果有某智力，純是現實，而無潛能，它便無法認識（潛能和）虧虛、缺乏等等。這樣的引伸，並不合於原文：因為原文的本義，不過是說：那樣的智力，認識虧虛、缺乏之類的事理，不是因為它自身，對於任何外物，有潛能對於現實，虧虛對於盈極的關係；而是因為它現實認識自己，並且常有生存與知識的現實盈極（它因知自身的現實盈極，而知外物的潛能虧虛。吾人卻因知外物的現實盈極，而知自身的潛能虧虛，程式正是相反）。

附識二（作一個不可能的假設）：請假設天主用自己本有的方式認識自己，固然現有完善的知識，但

既知自己，不因而兼知萬物及萬物間所有的個體美善；那麼，祂便完全無法認識缺乏或惡，或類此的事理。因為對於祂自身所是的全善，沒有任何相反的缺點，與之對立而並存於祂自身以內。善惡或全缺的衝突對立，本性自然必須有同一的主體：形容它，用它作主辭。（例如天主以外的物體，每一個是衝突對立的主體：自身是現實盈極及潛能虧虛之組合）。如此說來，自身純是盈極現實的全善本體（自身以內），不能兼有任何缺點與之對立。既無缺點，便無實惡。因此，假設天主只知自己，而不知萬物，祂便因知自身全善的本體，無法認識實惡。

然而（這個假設不合事實），因為（吾人已經證明瞭）天主由於認識自己，兼知本性生來含有許多缺點的萬物，故此，祂既知萬物的優點，便必須兼知相反的缺點：和優良相反的缺點，乃是惡劣（天主知惡，所經的歷程是由知己善無缺，而知萬物的美善有限，因知萬善有限，乃知相對立的諸惡）。

附識三：按上面（第五十七章）的證明，天主由自知而知他物，不用智力推理的追尋；依同理，天主因知善而知惡，也是不用理性的追究。因為，善乃是惡之所由知。由善知惡，猶如由物之定義而知物：不是猶如由前提而推證出結論。

附識四：因善之缺乏而知惡，不可算是天主知識的不直接全知。惡的定義，除指明惡是乏善之外，別無所謂。善的缺乏，乃是惡的本體。惡之可知，別無所據，惟有根據此一定義方法。因知乏善而知惡之為物，乃是知盡了惡的本體。物因生存而有本體，並因本體生存而有可知之理。惡之本體生存何在？惟在於某某主體缺乏應有的美善。以此乏善之理而知惡，乃是全知其本體的知識：無損於天主知識的全善。

意力：生存的熱火

第七十二章 意力與智力

上面討論解決了與天主的靈智知識有關的那些問題，現在尚有天主意志問題需要研究。為證明天主實有意志理由眾多。條陳如下：

理證一：由於天主有智力，隨而可知天主有意力。智力所知的美善，乃是意力本有的對象，故此，智力既知的美善，就其為已知而言，必須是意力之所願意。智力所知的事物，叫作真。意力所願意的事物叫作善。「真」本體定義之所謂，惟在其被知而與智力現有的關係。被知於智力，謂之真。知真，謂之智。智力的美善是知真。既知之，則必願意之；因為是它本有的對象。既然有智力知真，必定有意力願善，即是願意已知的真善。

天主的智力，全知萬物（詳證見於前面第四十四章），既知物之真實，便同時兼知物之真善。知之，必願意之。故此，天主有意志。

還證：性理的某一個，不拘存在於任何某一主體，此一主體，便因那性理，而向生存於自然界的事物發生關係；例如白色的本板，因自己的白色而向某些事物發生類似的關係，並向另某些事物，發生不類似的關係。本此性理自然的公律，請看，在智力和官感的意識以內，現有所知事物的性理：因為凡是知識的

形成，都是由於（在意識境界裡，知者和被知者在生存現實上）兩者互有的相似：意識中的意象，相似外物。故知識的主體，必須向所知的自然界的事物發生關係（這是必然的：因為自然界實有的事物都是性體全備的。性體，在物質的自然界，是性理與物質之合。在無物質的自然界，性體只是性理）。知識知物，是將事物的性體，領受在意識以內；用意象在意識以內，代表意識以外（默認實有於自然界）的事物。從此看來，知者和被知者之間，有兩種關係：一是物對心，二是心對物。物對心：入於心內意識中；乃是物之被知；構成知識的現實。心對物：在既知某物以後，向它發生的關係，不是知識，而是意願的向背。知識是外物入於心內。意願是內心交於外物。心物的關係，有「入心」和「交物」的兩個方面和方向；是一個關係的兩面：不能相無。因此，凡是有知識的主體，都是有心的：既有知識，便有意願。官感的覺知，是覺識。隨覺識而生的意願，是情慾。智力的靈明懂曉，是靈智。隨靈智而生的意願，是意志。依名辭的狹義和本義，意志專指靈智的意願。凡有覺識，必有情慾。凡有靈智，必有意志（這是大前提）。

（小前提）天主是靈智的。故此（結論），天主是有意志的。意志就是意力及意力之所願愛。

加證（大前提）：**隨辭是賓辭。主辭是引辭。主引賓隨，是賓主兩辭間，引隨關係的邏輯定律。**每一物體，都有的隨辭，既是萬物所公有，便是物體大中公，依其本體定義，所自然必有的。主辭指主體。賓辭指主體所有的某某性體或附性之類的任何事物。萬物之所個個都有，必非第一物體之所可獨無；反之，他物之所有，第一物體，極度有之。第一物體，純是生存盈極，是萬物生存之源，即是天主（萬物生生，生自生存之源，礦植鳥獸神人皆然）。

任何物體，本性都能向慕自己的福利和美善，都願保存自己的生存：向慕和願意，隨物類而不同：各

有本性的方式。現用意願為公名，統指各類。分而言之：靈智類的意願，叫作意志。覺識類的意願，叫作情慾。無知識的物類，礦物植物等等，所有的意願（不可真叫作意願），僅可叫作本性的傾向。萬類，各用意願與傾向，追求所需要和所缺乏的福利及美善。無有者，求而得之。既有者，安而享之。凡此一切，或意志、或情慾、或傾向、皆屬意願公名泛指的總類。故此，意願各類，無物不有，或此或彼，或兼有一切。天主，是第一物體，故此不能缺乏萬物之所都有。又因天主是有靈智的，故此天主有靈智類的意願：此即意志。天主用意志，不追求所無，但欣愛其純粹無限的本體生存和全善。

又證：靈智的生存（包括知識及生活、動作等等），美善的程度越高，越增進其主體的福樂。然則，天主是靈智生存的主體，並按前者（第四十四及四十五章）的證明，祂有完善至極的靈智生存。故此，祂享有靈智生存的至大福樂。欣賞福樂，是用意願的能力。為欣賞靈智的福樂，必得用靈智的意願，猶如為欣賞覺識界的福樂，必得用肉體器官的情慾。靈智類的意願，叫作意志。天主有靈智，又欣賞靈智的福樂，故此必有意志。

另證：智力所思想的性理（即是物性事理），除非經過意志的調遣，不會產生任何行動，也不會是任何事物的原因。意志，針對著自己的對象，追求自己的福美和目的，發出行動的支配力。因此，靜思的智力，靜觀的想像，和靜享的欣賞，都不會發生行動（反之，實踐的智力，工藝創作的想像和動作施為的欣賞和興趣，必定激發行動）。然而，天主神智所思想的性理，是萬物生存和行動的原因。按下面（卷二，第二十四章）要有的證明，天主造生萬物，主宰萬物，是用自己的智力。故此，祂必須是有意志的。

又證：在有智力的物體中，意志力是一切動力的元首：意志力調動一切能力發出動作。例如吾人用智

力思想，用想像力想像等等，都是因為吾人願意去如此作。意志調動一切，因為它的對象，乃是目的。

智力調動意志和意志調動智力，方式不相同。意志調動智力，是推動，猶如建造和轉運，發出動力而造成事物或推動物體；反之，智力調動意志，是勸誘或敦促，給意志提出它要追慕的目的或對象，引意志發出意願的行動；猶如目的吸引作者發出動作。

凡是有智力的發動者，都有智力。天主是至高無上，智力無限的，第一發動者；故此天主極度應有智力。

另證：自由是為自己的目的並用自己的決定能力，自主生存的意思（參考大哲《形上學》卷一，二章，九八二頁右二六）。自由的定義裡，如此說來，包含著自立生存的理。意志首先所有的特點，是有行動的自由：因為實際上，誰有意志自願的行動，吾人便說他是有自由的行動；隨意或任意作出不拘什麼動作。第一作者，（是天主，發出動作，作出萬物），至高無上，極度應用意志發出動作，因為祂極度應有自立的生存和動作。

加證：在自然界萬物種類的系統上，目的和作者常屬於同級或同類；甚而至於同種或同體。因此，和某某作者恰相適合的，切近目的，和那作者常屬於同種；自然界是如此，人為的工藝界也是如此。藝術家工作製造工藝品，所用的心裁匠意，是藝術知識內的意象或理想；在心內，代表心外物質成品內所應有的性理：包括性質、神情、品貌、形狀的條理；藝術家心內所懷想的性理和成品內的性理，是同種的；例如某種建築、圖畫或用具的理。又例如自然界，火發熱燒物所用的性理是熱性、熱理，和物體被燒發熱而有的性理，也是熱的性理；前後同屬一種；即是火的熱性熱理。發熱燒物的火，和被燒發熱的物，兩相平列

對立：屬於「熱物」的同一種界。

在天主方面，無任何物體能和祂在同種和同級以內，平列對立：發生同種之下個體對立的關係。假設有，便須說有兩個平等的至上實體，或甚至說有許多個；這正相反上面（第四十二章）已有的證明。故此（用反證法反回去，足證）和天主同級的目的，不得是外物，只得是天主自己。祂是第一作者，用自己的本體，作自己動作的目的。如此說來：祂是自己自己所向慕的目的：不但是可向慕的對象和目的，而且是有向慕之心的意力。天主是自愛自慕的純善現實。但因天主有智力，故此祂的向慕，乃是靈智心中的向慕：此乃意志。故此，天主有意志。

經證：《聖經》的證明，公認天主有意志。《聖詠》，第一三四，六節，說：「天主不拘願意什麼，便作了什麼」。聖保祿《致羅馬人書》九章，十九節，也說：「誰能阻止祂的意志？」

第七十三章 意志與本體生存

從此（定理）看來，可以明見天主的意志不是別的，乃是天主的本體（本體是本性實體，或說是本性本體，是定義所指的「物體是什麼的所是者」，簡稱性體、本性或本體，有時也叫作本質，或簡說是：性）。

理證：按上面的證明，天主應有意志，其中的理由和方式、程度等等，別無所據，惟賴天主實有智力，因有智力，故有意志。有什麼樣的智力，便有什麼樣的意志。然而天主的智力乃是天主的本體。故此（依平行比例的定律），可以斷言：天主的智力也是天主的本體。

還證（大前提依平行對比的定律）：猶如靈智的知識是智力的美善；如此，意志的意願是意力的美善（美善是完備齊全，盈極無缺）。意力和智力的動作，是內成於主體的動作，不是像火燒外物一樣的效果生於外物的動作：前者是自動，效果內成於自身。後者是他動，效果生於被動的外物。

然而（小前提）：天主靈智的知識乃是天主的生存；因為天主的生存，本身完善至極；外無他善可加，詳證見於前面（第四十五，二十三及二十八章）。故此（依平行比例填辭）天主意志的意願，也乃是天主的生存；理由相同（然而天主的生存，乃是天主的本體）。故此，天主的意志，也是天主的本體（結

論乃得)。

加證：凡是動作，都是根據生存的現實。天主是純現實，純生存的盈極。故此天主的動作，是根據自己的純生存現實；即是根據自己的本體。意力的意願，是一種動作。所以，天主意志的意願也是根據自己的本體（在天主以內，動作和能力，都是天主的本體）。所以祂的意力也是祂的本體。

又證（用反證法），假設意志是天主實體以上附加的某某附性；因為天主的實體有圓滿自立的生存；附加的任何事物，只得是一個附性。實體與附性之合，在本體生存的關係上，乃是潛能與現實，虧虛與盈極之合。前後兩對比例相同。天主以內，因此便隨之而有那同樣的組合。這一切都是不合理的，詳證見於上面（第十六，十八及二十三章）。足見不可能天主的意志竟是天主本體以外另加的附性。（如此反回去，足證結論：既非附性，必是本體）。

第七十四章 意志的首要對象

由此觀之，轉進考究，便可明見天主意志所愛慕的首要對象，是天主自己的本體。

理證：按前面（第七十二章）的定論，智力所知的美善（和福益），乃是意志所愛慕的對象（如此，依平行比例填辭：智力所知的首要美善，乃是意志所愛慕的首要對象）。然則，天主智力所知的首要美善，乃是天主自己的本體。所以，天主自己的本體乃是天主意志首要的對象（倒裝句說回去，便得結論：天主意志的首要對象，是天主自己的本體）。

又證（大前提：依平行複比例的定律去觀察）：在物質的自然界可以觀察到一個超物質的公律，就是：可追慕的事物對於追慕者的性情，按上面（第四十四章）的說明，有發動者對於被動者的關係和比例。意志之所欣慕對於意志，也有同樣的關係和比例：因為意志是追慕者的性情總類中的一個分類。性情是本性情意，慾願、傾向等等。

（小前提，用反證法）假設天主的意志所欣慕的首要對象，是天主本體以外的另某任何事物，那麼（依大前提複比例的定律）隨之而生的結論應是：那另某任何事物對於天主的意志，便有發動者對於被動者，所有的關係和比例。在這樣的局勢中，那另某事物高於天主的意志：即是高於天主的本體。這些結論

卻是相反前面（第七十三，十三及十六章）已有的定理。故此（依反證法反回去，足見小前提的「假設」真是假的，它的矛盾句：「天主意志的首要對象不是天主本體以外的另某任何事物（也不是本體以外萬物的總體）」，乃是真的）。

另證（大前提用因果律，從吾人實際經驗，找出一條超越經驗的公律）：對於每一個有意志的主體，它意志的首要對象（所欣慕的首要事物），是它意志行動的原因。意志行動，簡稱意願。實際的日常經驗裡，例如說：「我願意散步為健康身體」，我們這句話的用意，是為指出「所追慕或欣慕的健康」，乃是我願意散步的原因。如果有人問我：「你為什麼原因，願意散步」？我便答說：「我是為了健康身體。」再問我：「你為什麼願意健康身體？」我便隨問隨答，告以我所追慕或欣慕的事物：那是我意志行動的目的：如此追問答覆，逐步追究「為什麼目的」，直到找出最後目的而後止。最後目的，是意志的首要對象，並是意志行動的最後原因：它用自己本體的美善可愛，啟發意志的意願和欣慕。它的本體是原因：意志的意願是效果。

（小前提，用反證法）依照上面的因果關係，假設天主意志的首要對象是祂自己本體以外的另某任何一物，（或萬物的總體），隨此而生的結論乃是：那另某一物須是天主意願的原因。然而，按前章的證明，天主的意願乃是天主的生存。故此，那另某一物，又須是天主生存的原因。這個隨之須生的結論，相反第一實體（天主）的定義：（是大錯而特錯的。故此，用反證法反回去，乃見真理的結論：天主意志的首要對象，不是天主本體以外的事物）。

還證：（用簡單的明證法）：任何意志的首要對象，都是最後目的：因為目的是因其本身而是意志之

所以追慕。其餘一切之可追慕，都是為了目的。如不首先追求目的，便無理由追求其餘一切。然而，最後目的乃是天主自身；因為按（第四十一章）已有的證明，祂是無上的至善：（是宇宙萬物的最後目的）。故此（結論），天主意志的首要對象，乃是天主自身本體。

加證：（大前提，用能力和對象的平等適合律）：任何每一能力對於自己的首要對象，有平等適合的關係；因為按大哲（《宇宙論》卷一，十一章，二八一頁左一五）證明的定理，衡量事物的能力，應用能力的對象作根據。（不拘是那類的事物，都不例外）。依此定理，可知：意力對於自己的首要對象，所有的關係，也是平等適合；猶如智力、覺力（和任何其他物力），都是如此。

然而（小前提），能平等適合於天主意志的對象，不能是任何外物，僅能是天主的本體。故此（結論）：天主意志的首要對象，是天主的本體。

附識：從上述一切，隨之必生的直接結論，尚有以下數條（大前提）：天主的本體，既然是天主的靈智知識，和祂意志的意願，並是祂本身以內，一切本體賓辭所指示的一切，例如至一、至真、至善、至美等等（小前提，又已肯定天主意志的首要對象，乃是天主的本體）。故此（結論），進一步顯然可見：天主意志的首要對象，同樣首先是願意自己的靈智知識（自知自明以明萬物）；也同樣首先願意自己的意志行動（自愛自慕以徧愛萬物）；也同樣首先願意自己是（至一、至真、至善）及這樣的另某任何屬性和實理（天主本體以內必有的萬善萬美及萬般實理：既然都是天主的本體；故此個個都是同等首要的對象：受天主同等的愛慕）。

第七十五章 自願而願他（愛的邏輯）

從此轉進，可以證明天主因自願而願他（天主的意力首先關注自己。既關注自己，便用這一個意願，同時關注到自己以外的萬物。自願的一願之中，兼願萬物）。

理證：誰首先願意自的，他便願意系屬於目的的一切。然而天主自己是萬物的最後目的，即是最首要崇高的終極目的。略已證於前章。萬物系屬於天主，以天主為目的。故此，天主由於自己願意自己的生存，也使願意萬物的生存（生存是由實體內部建立實體的至深因素。物因生存而有實體，及實體應具備的一切。既有生存，便有存在及行動等等。生存廣於生活。深於存在。生存之理，兼含萬理）。

又證：至善，是自身可願而可愛的。願愛至善，是為至善而愛至善，別無其他目的。人人物物，既愛至善，便愛至善的長進圓滿；長進到無可復加。實際上，例如吾人如果喜愛某些事物，是為了這些事物自身，便願意它們盡善盡美，竭盡可能，常常不停增加優美，增多數量；質量一並提高，高至無可復加。凡是意力、愛力、本性都是如此。極情極意，無所不至：是意力的本性（如同火的燃燒）。

然而（小前提），天主自己，為了愛自己的本體，而願愛自己的本體。同時（按上面第四十二章的證明），顯然祂的本體，在自身內裡是無善可長，無美可加的：（因為是無限的純善純美；另無可加的），

惟有在自身以外，可以增多模仿擬似，分賦自己美善的萬物。回閱（第二十九章）。如此推論，可知天主由於願意並愛慕自己的本體和美善，便願意萬物的眾多（如火自燃，便放射光焰）。

加證：凡是不拘誰愛慕某物，是根據此物自身，並且是以此物自身為終極目的，他便隨之而必愛包含此物的一切主體。簡言譯之：為此而愛此者，必愛有此之一切。事實上，例如為甜味之美而嗜愛甜味的人，必因而嗜愛一切有甜味的東西（脾胃好吃甜的人，見甜東西便垂涎想吃）。然則，按前章的證明，天主願意並愛慕自己的生存，是根據生存自身，並且是為了生存自身的美好可愛。故此天主必因而兼愛萬物：因為萬物之中，每一物的生存，是天主生存的模仿擬似和效能的分賦流行。略已明證於前面（第二十九章）。如此推論到最後，結論只贖是：天主由於自己願意愛慕自己，便因而兼同著願意愛慕自身以外的事物。

還證：天主因願意愛慕自己，而願意愛慕自身以內所有一切。但天主自身以內兼有萬物：因為按上面（第五十四章）的證明，天主用超物的方式，在自身本體內，根據萬物各自具有的理，包含著萬物。故此，天主既願意愛慕自己，便也願意愛慕萬物。一個願意，既愛自己，兼愛萬物。

又證：按上面（第七十章）的明證，能力越強，功效越廣。目的之功效在乎引起意力為愛目的而愛他物。如此看去，足見目的越美善可愛，越引起意力為愛目的而愛及更多的其他事物。然而天主的本體，美善至極，是無上的最高目的和美善。故此它的功效流布至廣，遍及萬物，引起萬物中每一物的「意力」，為愛最後目的而愛萬物；並且首先引起天主的意力，徧愛萬物，對萬物發出至大的愛情：因為天主愛慕自己全善的本體，萬物的最高目的，也是極情極意，竭盡無限的全能，有無限深廣的願心。

另證：智力對於意方（在論說的形容上），有引隨的關係：智力是如何，則意力隨之也是如何。然而天主用自己的智力，首先認識自己，並在自己以內，認識萬物。故此，依照引隨關係的比例，同樣應說：天主用自己的意力，首先願愛自己，並且，既愛自己，便在自己以內，願愛萬物（這裡「萬物」二字，專指天主本體以外的萬物）。

經證：《聖經》的權威也旁證這個真理。《智慧篇》十一章，二十五節說：「事實上，你（天主）鍾愛實有的萬物，你所造生的萬物中，無一是你所憎惡的（因為禰是生存自身，並是萬物生存之源。萬物都有生存，並且它們的生存是禰的造化流行）」。

第七十六章 意志的精純至一

既然如此，足見天主的意志，用一個動作，願愛自己兼及萬物。詳證如下：

一證（用平行比例填辭法）：猶如（根據物質界，器官感覺的經驗），吾人的視覺，用一個觀看的動作，既見顏色，並見光明。如此，依同比例（可以擬定以下這個公律）：凡是能力，都是用一個動作，達到自己的對象，並達到對象為是對象，本體必備的所以然之理：猶如顏色是視覺可見的對象，光明是顏色，為是視覺的對象，本身必備的所以現實被見之理。依同比例，根據同樣公律，當吾人意志為了純愛目的而愛另一物時，此某一物，為是吾人現實願愛的對象，本體必備的可愛之理，是導源於目的；如此，目的對於它，便有對象所以然之理對於對象，所有的關係和比例：猶如光明之於顏色：比例平行並列，對相稱（為此理由，意力不拘在什麼主體內，當是用一個動作，既愛目的，又愛為目的而愛的任何對象）。依照這樣的關係和比例，可以斷定（結論）：既然，按前章的證明，天主為愛自己而愛其他萬物，乃是猶如為愛目的而愛其他對象。故此，天主是用意志的一個動作，愛慕自己和其他萬物。

加證：完全認識並願愛某物必定同時認識並願愛它效能的全力。衡量目的的效能，所用的根據，不但是它本身可愛的程度或價值，而且是許多別的事物，為了它的原故，也變成了可愛的，並有若干可愛的程

度或價值。本身的價值是本善。外物因而所有的價值，是本善的效能。愛目的之本善，必用一個愛情，愛它本善的效能。一愛兼愛兩者，程度相同。

然而（小前提），天主意志的動作，愛自己所發的愛情，程度至高無上；情至意盡，完全到了極點；因為在天主以內，不包含任何不完善的地方；故此不得說天主不全愛自己（回閱第二十八章）。由此觀之，足見天主為愛自己而發出的任何某一意志的動作，都是用這純一的動作，絕對的，直愛自己；相對的，為愛自己而兼愛他物。祂愛他物，惟獨是用愛自己而發的那一個愛情。詳證於前章。如此推論，最後的結論是：天主自愛而愛他，所發的愛情動作，是相同的一個動作：精純單一：一射萬中；不是一方面發了一個動作，另一方面又發別的一個動作。

還證：從上面（第五十七章）已有的說明看來，足見在知識的動作上，吾人有追尋的現象，只是因為吾人分開許多動作，先用一些動作，懂明前提的理由，後用別的一些動作，從前提推出結論。假設吾人在前提的知識裡，直觀洞見了一切結論：一識全知，便不會發生追尋的現象：猶如鏡中觀物：一個觀看的動作：既見鏡照之物，又見照物之鏡：便無先見鏡而後見物的移動。然而，在靜思的知識裡，前提對於結論，所有的關係和比例，同於在實踐的工作和意願的行動裡，目的對於他物，所有的關係和比例（參看《物理學》卷二，九章）。

如此說來，假設某人分開許多動作，先愛目的，後愛對目的有系屬關係的事物，他便在意願上，有一些追尋的現象：為愛目的的本善而追尋他的副善。但在天主以內，不可能有追尋的事件發生；因為（追尋是移動或變化的一種）。天主是超越各種變動之界以外的。從此推想，最後的結論，乃是天主用相同的一

個意願之動作，同時因願愛自己而願愛他物（參考第十三章）。

又證：天主永遠常願愛自己，因此，假設祂用一個動作愛自己，又另發一個動作愛他物，隨之而生的結果應是在祂以內同時有兩個動作。這是不可能的；因為（天主的意志是天主的本體：單純精一：沒有複雜的組合），一個單純精一的能力不同時發生兩個動作。

另證：在意志的每一動作上，對象對於意志，有發動者對於被動者所有的關係和比例。假設天主的意志為愛外物而發出的某一動作，不同於祂為愛自己而發出的那個動作，那麼，在愛外物的動作上，天主的意志，便要被動於那某外物。這是不可能的（故此，用反證法，反回去，足證前面的假設是不可能的。否定那個假設，乃是肯定本章的定論）。

加證：天主的意願，乃是天主的本體生存。詳證見於前面（第七十三章）。但在天主以內，只有一個生存；不能有許多。故此在祂以內只有一個意願。

又證：天主對於意願，和祂對於知識，有平行對照的比例。準此，既知祂的智力用一個動作知自己又知萬物；因為祂的本體是萬物的模範；便知祂的意力也是用一個動作愛自己而愛他物；因為祂的本體是萬物美善的理由（回看第七十二、四十九及四十章）。

評註：本章只有理證，沒有提出經證；但並非絕對找不到經證。理證可明的真理，雖然不用經證，仍有其本身的確實性。天主和人類，心交神會，不但用單方面的超性經證或本性理證，而且雙方交互的印證。心心相印的神交，需要人用理智證明出天主實有的某些思想和愛情。天主不言，人意會之，天何言哉？（《論語》）

第七十七章 主體純一、客體萬殊

從此轉進，隨之而來的另一結論是：對象的眾多不相反天主實體的精純單一。證明如下（主體純一客體萬殊）：

一證：（對像是主體行動所達到的客體）。行動隨客體不同而分異。假設客體的眾多，在祂實體內引起某些成分的眾多，從此隨之而生的結論必是在祂實體以內，不只是有一個動作。但按前章的證明，恰是相反。天主的意志動作，永遠只有一個，故此（用反證法，反回去），足證客體的眾多，並不給主體內引起任何成分的眾多與組合（主客相對的「主」，不指「天主」，但指行動者）。

再證：前者（第七十五章）證明瞭，天主自願而願他，竭盡自愛本善的限量以內，不越出自愛的限量以外。外間的客體對於天主的意志，發生的關係和比例，也是不越出祂自身本善兼含客體萬善所有的方式和限量。然而，依照祂固有的方式和限量，萬物包含在祂本體美善以內，共是一體一個美善：因為外物包含在祂以內，遵守祂實體生存的方式：按上面（第五十八章）已有的證明：天主包含萬物：用無物質的方式，包含有物質的事物，用純一不可分的掌握，包含萬物的眾多。由此看來，最後可見客體的眾多，並不將天主的實體分成許多（包含是知識，愛情，和全能的包含：將所能達到的一切客體，用超然的方式，都

收容在自己本體以內)。

另證：天主的智力和意力，都是同等單純的：因為，按(第四十五及七十三章)已有的證明，兩者都是天主的實體。依平行比例對照看去，既然在知識裡，客體的眾多，不給天主的本體內，引入成分的眾多，也不給祂的智力內，引入分子的組合，足見在意願裡，客體的眾多，也不給天主的本體內，引入成分的分歧，也不給祂的意力內，引入任何分子的組合。

加證：知識和意願，在主客關係上，有以下這個分別：知識的形成是根據客體在某一方式之下進入主體以內。意願的形成不是如此；反之，卻正是根據主體趨向客體：或追尋所無，或安享所有。就動向而論：知識是向內的；意願是向外的。為此理由，與意願有關的善惡，是在客體。與知識有關的真假，是在主體。大哲在《形上學》卷六，四章，一二七頁右二五，曾肯定此說。

如有某一物體，用一對多的形勢，對許多外物發生關係，並不妨害它本體的單純：比如在數目裡，一是眾數的元始和成因。從此可見在天主意志的行動裡，客體的眾多，不妨害天主本體的單純。

第七十八章 個體事物與意力

從此還可明見，吾人不應主張為保全天主實體的單純，天主只願意自己是萬善流行的泉源，並在此限度下，泛愛萬善；攬統全體，不分別愛及每物。

理證：在意願裡，主體和客體發生關係：是主體趨向客體。這樣的關係，是意願行動的本質。關係一成立，行動隨之而生。天主的單純並不妨礙天主向許多個體事物，分別發生「一對多」的關係：因為對於個體單立的每一事物，天主仍是至高無上的第一美善；美好全備，仁愛良善。這是大家公認的。故此，祂的精一單純，並不阻礙祂用個別特殊的實效，專愛萬物的每一物；對每一物發生仁善至極的關係。

又證：天主意志愛及萬物的理由，是由於萬物系屬於天主，而分領天主的美善。在此限度內，竭盡全量，天主的意志，趨向萬物，和萬物發生關係；以意志的愛情，交接萬物。那一物分領了天主善美的恩賦，它便實受天主的親愛。然而，不但是萬善合聚，渾然攬統的全體，而且是每物單立的個體，所有的美善都是從天主萬善之源，分領而來的秉賦；猶如每一物的生存一樣；也是來自天主。如此看來，足見天主意志，分施美善，普及每物。

加證：根據大哲《形上學》卷十一（另版卷十二，十章，一七五頁右一二），在宇宙萬物的總體內，

秩序的良好，分兩種：第一種是根據全體向全體以外的某物發生系屬的關係；例如軍隊向督軍發生系屬的關係。第二種是全體內，所有的一切部分，互相之間發生上下相系屬或平行相配合的關係。第二種秩序，是為了第一種（以第一種為原因和目的）。

然而，天主的意志愛慕自己，因為自己是萬物的目的；愛慕萬物，因為萬物系屬於目的。證見前面（第七十五章）。故此，天主對於宇宙，既愛它的第一種秩序，又愛它的第二種秩序。秩序的組織，是由各部分合建起來的。既愛秩序的精良，便也愛每一部分的美善。

另證：假設天主的意志，不愛宇宙內的各一部分，從此假設，隨之而生的結果，便是宇宙以內，秩序的良好，乃是成於偶然；因為既不成於天主，又不能成於外物，故此是成於偶然。它不成於天主，因為天主的意志力，依照假設，達不到個體事物，它不能成於外物；因為不可能有任何宇宙的一部分，聚合萬物，組成宇宙全體的秩序，只有宇宙全體公有的最高原因：它是天主，有能力組織宇宙的秩序；按下面（卷二，第二十三章）的證明，天主是用自己的意力發出一切動作。

宇宙的秩序，不是偶然的；因為這是不可能的。假設若是可能的，其餘低級的事物，更應都是偶然的。低級事物是隨宇宙秩序而生的事物。如此反來復去，推論下去，最後的結論是天主的意力，也必達到萬善中的每一個。

再證：智力所知的美善，竭盡其所知之量，是意志所愛的對象。智力所能通，意志無不達。然而天主的智力，按上面（第六十五章）的證明，明通個體事物的美善。足證祂的意力，也必達到個體事物的美善。

經證：《聖經》權威旁證這個結論：《創世紀》一章，明示天主欣愛所造的每個事物：天主看見光明

是好的，便說：「光明是好的；同樣明說祂欣愛其餘一切所造的事物；並在最後，總論萬物說：「天主看見了祂所造的一切，都是美好至極的。」

第七十九章 意力與不存在的事物

問題：意志行動，因主體交接客體而發生。既然如此，有人或能認為天主意志的行動，僅能達到實有的事物；因為主客兩體是相關的，必須並存，不可相無。苟去其一，必失其餘。單獨不成交，關係無由立。詳見大哲範疇集（五章）的明訓。意願的動作，既是因主體交接客體的關係而發生，足見無人能對不存在的事物，發生意願的行動。

此外，在言談稱謂之際，意志對於所愛願的事物，有原因對於效果，造物者對於所造物等類的關係和名分，比例相同。言談之中，只可稱天主是實有物的造物者，或主宰，或大父，才有意義，不可稱祂是不存在的事物之造物主或主宰。故此也不能說祂愛願不存在的事物（天主願愛其所造；天主既不造虛無，故不愛虛無）。

從此轉進一層，既然天主的意願，猶如祂的生存，是一個永遠不變的現實，祂又只是願愛現實存在的事物，故此可以結論：天主不能願愛不常存的事物。

為答駁上述的意見，有一些人說：那些在自身以內，沒有生存的事物，在天主並在祂智力以內，是沒有生存。為此理由，完全無妨天主，就它們在祂心智以內所有的生存，愛慕那些在自身以內沒有

生存的事物（生存何解？回看第七十五章理證）。這樣的答覆，並不足以駁倒前面的意見：理由如下：

任何主體，除非他的意志對於所願意的事物發生關係，便不可謂願意某物。今如假設天主的意志只是就在祂以內，或在祂心智以內所有的生存而願意它或愛慕它，從此假設隨之而生的結果，須是天主願意它或愛慕它，不是因為別的，而只是因為願意它在天主心智以內有生存。這乃等於說：天主愛它只是愛它的思想：只是愛思想它。這卻不是大眾言談所指的本意。反之，既說天主願意愛慕某些事物，便是說祂願意那些事物在事物自身以內有實際的生存。（現實已有者，愛而安享之。現實尚無者，愛而造生之）。

還有一個理由如下：既然意志交接所願意的事物，和它發生關係，是因為自己的對像是智力所知的美善；同時智力不但是自己心裡觀察美善對象在意識內之生存，而且觀察到它在自然界本性本體內實有的生存；從此可見，意志對於所願意的事物發生交接的關係，不但根據它在知識內所有的生存，而且是針對它自身實有的生存。

此處，為答覆上面的意見，提出定論，並加證明如下（華蒂岡珍存聖多瑪斯親筆羊皮紙殘本終於此。下文根據教宗良第十三論製版及其他版本，均尚純正）：

已知的美善，感動意志，故此，意願的動作，遵循知識的條件：按平行對照的比例。猶如物體被動而發的動作或變化，遵從發動者的條件：即是猶如效果遵從原因的條件，（意願、知識、變動、因果、四層關係，平行並列，相關的兩端，互有相同的比例：故能互相參照證明）。

然而在知識的事件上，主體對於客體所有的關係：心物相交，是知識本身的效果：生於知識接觸事物：知識是接觸領取。主體領取客體，是領取客體本身：將它用意識境界特有的方式，收容到心智的意識

範圍內。知識的主體，因知識而通達事物，不但是通達事物在心智意識內的生存（思想或概念），而且是通達事物本性本體內，在自然界，實有的生存；因為在知識裡，事實的經驗明示吾人知物，不但是知吾人想它，即是理會它出現在心智意識以內，而且是知曉它的本性實體，在自然界，現今，已往或將來，實有的生存及其情況。（例如知母親有病，不但是知母親在吾人心智意識內有病；即是不但只想母親有病，而且知道母親在自然界（例如家裡病榻上，真實害病。實知和想像，不可相混。在實知的知識裡，尚須分辨「物在心內」和「心知外物」兩層關係）。雖然知識的現實，成於物在心內；並且所知的事物不能不在於心智意識以內，為能形成那顆心智內的知識，然而，務須認清由於「物在心內」，隨知識之現實而發生的必然效果，是「心知外物」。「知物」，這個事件的現實；有這自然的兩面關係：既是「知識」；意識到某物在心內，同時又是「知接」：知曉那某物是在心外的自然界，並且知曉它在那裡實有的生存情況。故此，知識的本質，給吾人報知外物，不是根據它在吾人心內意識中所有的生存情況，而是根據它在自身本性實體內自然界裡實有的生存情況。知識本質的作用，是由於心內意識中，「物在心內」，而察覺物在心外，並通曉外物在心外的實況。否則知識不足以為實知。在此條件之下，請看意志應是如何：

依照意志與智力間的平行比例，對照觀察，足以明見：在願愛現尚不存在的事物，這一事件上，天主的意願，達到那某某事物，交接它，愛慕它，是針對它本性實體，在自然界某一時期內，實有的生存情況，不只是針對它在天主神智的意識內所有的生存情況。（回看第六十五至六十七章，足知如何天主能以永遠的知識，知乍有乍無的事物；依平行比例，便能看到如何天主以永遠的意願，願意乍有乍無的事物；能知之，便能願之；能如何知之，便能如何願之。既知其自然界生存的實況，便願其自然生存的實況。

「願」是「意志交接對象」而發生的意志行動：包括愛憎及「愛愛之」、「愛恨之」的重複行動。智力的知識，識在心內，知接心外。依同比例，意力的願意，也是意在心內，而願通心外）。

依此比例推論，足見天主願愛現今不存在的事物，是願愛它在某一時期實有的生存：不只是願愛它在天主心智意識內所有的生存（換言簡釋之：天主不但是願思想它，而且是願它實有於某時：既願思想它，又願有它）。

說到這裡，請注意：造物者對於所造物，及任何作者對於作品等類的因果關係，和意願裡主體對於客體所有的關係，也有某方面平行的比例（根據比例相同的方面，去互相參照，也可以佐證本章的定論：議程如下：大前提：既造之作之，必願之愛之。既如何造之作之，必如何願之愛之，小前提，對於不存在的事物，天主能造之作之，而造之成為實有：終於使之有本體生存。故此，結論：天主願之愛之，也是竭能力之盡頭，願愛其實有時期本體的生存。不但只願愛它現被心智意識之思想。天主永遠現前，智力及造化力所能達到的境界，天主的意力，也便能達到）。但這三種力量，除了上述比例的相同之點以外，也有一些不相同的地方，不可不注意及之。它們中間的分異之點如下：

比較天主的意願，造化力（和智力）：三力之間，在動作上，交接外物，所有的關係：可以看到以下這個分別：意願，是一內成動作：成於主體以內，留存於主體以內（始點和終點，都是在主體以內。智力的知識也是以此內成性為其特點：但分別在於意願傾向於外物，知識卻收納外物入於心內意識中，雖然同時通達外物）。

然而，造生物體，作成事物，主宰事物，運動事物，等類的動作：有物質或實體效果：不是內成動

作，而是外成動作：因為雖然它們的能力和始點，是在主體以內，但是它們的實效和終點，卻是在主體以外：產生客體生存並影響其生存情況。

內成動作和外成動作，分別判然（關係重要。根據本質定義），既有內成動作，吾人智力，不是非想有某外物存在不可；但是外成動作，沒有外在物體效果的存在，便非智力之所能思議（為之故，天主之所必知和必願，不必都是天主之所造或所作：不必都在自然界有現實的生存。詳見下面數章）。

第八十章 自愛的必然與自由

從上面（第七十四章）的證明，轉進隨之而得的另一定理是：天主的意志，為愛自己的生存和美善，是必然的，不是自由的。祂那個愛的意願是出於不得不然，祂不能愛與自己的生存和美善相反的事物。理證：上面（第七十四章）證明瞭天主自己的生存和美善是天主意志的首要對象，並是天主願愛他物的理由。故此，在祂所願愛的任何每一事物中，祂同時願愛自己的生存和美善：猶如依平行比例對照，眼睛的視力，在所見的每個顏色裡，同時看見光明。然而（小前提），天主不可能任何某物，現實都不願愛：祂必定現實願愛個什麼：因為，否則，祂便只有意願的潛能虧虛，而無永遠的現實和盈極：這是不可能的：由於祂的意願乃是祂的本體生存（已詳證於第十六及七十三章）。那麼，用那不得不是現實盈極的意願，願愛什麼？或愛自己，或愛外物。愛自己，乃是愛自己的生存和美善。愛外物，便在外物中，也不得不愛自己）。如此說來，足見天主的意志，願愛自己的生存和美善，是出於必然的。（祂自己的本體生存和美善，不但是祂意願或愛情的首要對象，而且是必然對象）。

又證：凡是有意力的主體，不拘是誰，願愛自己的終極目的：無上至善，都是情出於必然：不能自止：猶如依平行比例對照：人人願愛自己的真福，情出於自然的不得不然，人不能願愛自己的痛苦可憐。

然而（小前提），天主是一個有意力的主體，並且按前面（第七十四章）的證明，天主自己的生存，是自己願愛的無上至善，猶如自己的終極目的（也是萬物的終極目的）。故此（結論）：祂必定願愛自己的生存，祂不能願意自己不生存（何況，尚須回憶前面第七十三章證明瞭，天主的意願乃是祂的本體和生存。天主或不拘任何物，都是因自己的生存，而實有自己的性理、性體、能力、存在與行動等等；物因生存而是其所是，並有其所能有。天主故此不能不願意自己的生存。天主不能願意失掉自己的生存，並因而停止是天主。回閱第十三、十五、二十一及二十二章：天主的生存是必然的）。

加證：在意願和工作裡，目的所佔的地位，依比例對照，相當於原理在理證裡所佔的地位。猶如在理證程式裡，由原理推引出結論（依平行對當的比例），如此，在行動和計劃裡，從目的追尋出行動應作和計劃應採取的理由。理證程式中，原理是前提裡，不證自明的最高真理。智力同意這些原理，是出於必然的：全不能同意相反的論句。故此，依照平行比例對當的理則，可知意力的愛情，膠結終極目的，也是情出於必然，不能願意相反的事物。凡是意力都是如此。天主的意力也是如此。既然天主意力所願意的終極目的，不是別的，乃是祂自己，（詳證於第七十四章），如此說來，祂願愛自己的生存，也是情出於必然。

還證：凡是物體，因其所有生存，並按其生存程度，竭盡全力，肖似天主：天主是至高無上，至大無比的第一生存和第一實體。物因生存而是一物。天主因至高生存而極是一物。

然而凡是物體，各按其生存程度，用本性自然的方式，愛慕自己的生存。（低級物體，用低級的方式，高級用高級的方式）。天主是（至高無上的第一實體），故此，更應加無限倍，用自己本性自然的方式，愛慕自己的生存。然而天主的本性自然，乃是祂自立生存的必然。（證於第十三及二十九章）故此，

天主用自己本性自然而必然的方式，願意自己的生存。

此外，萬物受造生於天主，秉賦所有的萬美萬善，個個都是天主本體所固有（詳證於上面第二十八章）。然而，愛慕天主，是一件德行，並是理性動物的至高美善：因為用這個愛德之情，它能在某些方式和程度裡，結合天主；和天主合一（這個愛情，既是美善，又是那某受造物之所有），故此，也是天主本體之所固有。本體固有的愛情是出於必然的。故此，天主愛慕自己，情出於必然；祂願意自己生存，也是如此。

第八十一章 愛他的自由與必然

天主的意志，必然愛自己的美善和生存。因此，有人能想天主也必然愛其他萬物的生存和美善，因為按（第七十五章）已有的證明，天主因愛自己的美善而願愛其他一切。然而正確觀察，即能明見：天主愛己由於必然。天主愛他物的現實生存，卻不是由於必然。詳證如下：

理證一（按第七十五章的證明），天主的意志，為萬物隸屬於自己的美善而願愛萬物。隸屬或系屬於某美善，是奉此美善為至高的目的。果如目的可以自存，不以他物為必需條件時，意志愛目的固然由於必然，但愛及那不必需的外物，便不是由於必然，不必須非願意它們實有生存不可。事實例如醫生，既已決定主意，要治療某某疾病，仍不是必然用某些不必需的藥品。沒有它們，既然照樣能治療決定必治的疾病，他便不必須非用它們不可。天主的美善，沒有其他外物，仍能自滿自足，並且又不會因有它們而有任何增加。既然如此，足見天主由於自愛己善，全無兼愛萬物（實際生存）的必然性（沒有理論上先天的必然，但有實行上，後天的必然，參看下面第八十三章）。

再證：智力所領悟的美善，是智力本有的對象。為此理由，凡是智力之所領悟或理會，只要那裡有美善之理，便足以是意志所願愛的對象。智力所知，善則稱善，意則隨之，願加愛賞。由此觀之，可知：雖

然每一事物的生存，竭其生存實理而言，是一美善；反之，它的不生存是一禍惡，然而某物的不生存，為了環境外加的某物有美善之理，便可能落入意力所願愛的範圍內；固然可能落入，不是必然落入；因為，即使那外加的某物不存在時，那原來某物的生存，仍是一個美善（故此可能仍受意力的願愛。既然可能願它生存，便是不必然願它不生存。換言釋之：智力認為是善的善，依物類不齊，分許多等級；依生存的程度而定。某些物類的生存，依其固有程度，本身絕對說來，是一美善，但和外物比較，相對說來，能是一個較低微的小善。意力，比較高低：能因愛大善而不愛小善；取大捨小，是願意小善不生存。這個願意不是必然的：不是絕對的；對於不絕對是善或是惡的事物，意力便不絕對必然願意它的有無）。

反之，依照同樣的思路，可以看到：只是對於絕對必然的美善，意志不能不願意它生存；因為，如果它不存在，萬物中美善之理便完全不能保存。它是一絕對無之不可的美善。智力既知其本體絕對美善之理，意力則隨之不能願意它不生存（它如因不生存而化歸無有，失掉存在，萬物現有的美善，既是相對的美善，便全要失掉美善的理由和依憑。實際上，萬物現有品級不齊的相對的美善，足證絕對美善必有，並且只有它是意力的必然對象）。

然則，那樣的絕對美善，只能是天主，不能是任何另一某物（詳證於第十三、二十八、三十七至四十一章）。然後（用矛盾句的反轉法說去，便可肯定：除天主以外，任何另一物都是相對的美善：不是智力認為意力必然非願愛不可的對象）。故此，任何意力，根據本身自然之理，在相當條件下，能願意天主以外任何某一事物的不生存。注意能願意，不是不能不願意。

既然任何意力都是如此，天主的意力也便自然的更是如此。何況在天主以內，祂的意力，竭盡了全部

力量，愛慕天主本體以內絕對美善中所包含的萬美萬善：萬善俱備，每善至全。（回看第二十八章）。不必需在本體萬善以外，另有其他。

如此說來，足見天主可能願意自身以外任何某一物的不生存（或不存在）。這就是等於說：祂不是必然的願意自身以外萬物的生存。由自愛的必然，祂必有愛他物的可能。可能是或然，不是必然。天主意力的必然對象，不是外物。

加證：天主由願愛自己的美善，而願愛他物。願意每物竭盡分賦之全量，分領天主的美善，而有生存（回看第八十五章）。然而天主美善無限，有無限多的方式和程度，可能分賦於外物，並且在現有所造萬物分領的美善以外，還有許多別的美善、方式、程度等等：非現有宇宙所能盡有。還有其他可能的宇宙。

假設：由於必愛自身無限的本善，而也必然願意可能的萬物，都現實分領自己美善的賦與而有生存，隨之而生的結果，必是天主現實願意實有無限多的宇宙萬物，造而生之，令它們用無限多的方式和程度，分領天主美善的秉賦。這顯然是錯誤的：因為相反事實：天主如果願意有無限多的宇宙和萬物，它們便有現實的生存和存在：因為天主的意志，乃是事物生存的根源。（卷二，第二十三章）另有詳證：天主造物一願即有。今所無有，必非所願。故非所必願。如此想來，現實所有的萬物，也不是天主之所必願。

又證：智慧者的意志，由於對待原因如何，便也用同樣待遇，對待那個原因必生的效果。舉日常實例，證明此一公律如下：願太陽升出地面，而不願白天發出明亮：是不明智的。願其必然之因，而不願其必然之果：是愚莫過之的。然而（依矛盾律反轉說去），由於願意某原因，而願意它不必然產生的效果，使用不著必然願意那效果。按下面（卷二，第二十三章）將有的證明，天主造生萬物不是必然造生。故此

由於天主必願意自己實有，不因而也必願意外物實有。

加證：萬物出生於天主，猶如藝術品成於藝術家。詳證見於下面（卷二，第二十四章）。然而，藝術家雖然願意自己有藝術的智巧，但並不由此而必願作出藝術品。照此比例，足見天主也不是必然願意身外事物的生存或實有。天主造物，是自由的，不是必然的。

討論至此，現應究察，既然天主由於知自己而知他物，並由於願愛自己而願愛他物，為什麼理由，雖然（依平行比例），由於必然知自己而必然知他物，但由於必然願愛自己，卻（破例）不必然願愛他物？為明瞭知識和意願間的平行比例及此問題的實義，回閱（第四十九及七十五章）。

答覆（平行比例的相對相稱，並不是本質情況或工作條件的相同。知己則知物，必知己則必知物。這是必然的：必知己則必愛己，但必知物卻不必愛物。理由在於知識和意願，兩個動作的本質情況及主客關係，互相完全不同。

智力知某物，是由於智力自身（在主體內）有某某方式的生存情況：就是由於智力的意識內產生了某物的「意象」，藉以現實認識那某物。反之意志願愛某物，情形適得其（反：不是由於意力自身有什麼生存情況，而是由於客體自身所有的某某生存情況：就是由於吾人所願愛的某某事物，是一個目的，或系屬於目的。

天主的全善，必須在意識內兼有代表萬物生存實況的「意象」，藉以認識萬物（因為按第五十章的證明天主的性體兼備萬理，是代表萬物的「意象」）。然而天主的美善不必須那些系屬於目的的外物實有生存；知識的必然，決定於天主性體萬理全備的必然。意願的必然，決定於目的之必然。目的所不必需的外

物，便非意志所必願實有。外物的必然可知性，基於天主性體必不可少的任何某一關係（那個關係是必然的，例如必能受天主造生，必能表現天主的某某美善，或間接與某美善或處理有關；故此必能被天主性體萬理全備的「意象」，包容在天主神智的意識以內）。然而萬物和天主的美善目的，能有的關係，都不是必然的，因為天主為實享本體無限的美善，不需要任何外物。故此，為了那個目的，不必須願意可能的萬物，都成為實有的。

第八十二章 解答上章結論的疑難

假設（按上章的結論）天主不必然願意祂現實所願意的事物，有人認為以下這些不合理的效果，便可隨之而生：每個是一尚需解答的疑難：

疑難一：假設對於某些事物，天主的意志沒有必然的決心，祂對於或然的兩端，便顯似有模稜兩可的態度。凡是對於或然兩端，有模稜兩可態度的能力，都是有某些虧虛程度的潛能：因為模稜兩可，乃是「或然可能性」的一種。故此，依照假設而論，天主的意力，也就應是虧虛的潛能；並且不復能是天主的實體：因為按上面（第十六章）的證明，天主的實體不含任何虧虛性或潛能。

疑難二：按本有的實義，「潛能物體」，或「含有虧虛性的物體」，指示本性可能受變化的物體：因為它能有某生存情況的現實，也可能沒有；從有變成沒有，乃是變化。上面既然說天主的意志，含有虧虛性或潛能，因而便也隨著進一步更說：天主的意志可以受到變化。這也是不可能的。

疑難三：按上面（第十九章）的證明，在天主以內，不能有偶然發生，也不能有被迫發生的事件。故此，在天主以內，不能有任何不自然或不合本性的事件。同時須知，凡是自然的或本性的事件，都是主體本性必然有的。如此說來，關於所造的事物，天主有所願愛之點，祂的這個願心，乃是自然的，即是合於

天主本性的；既然如此，它便是必然的。

疑難四：模稜兩可的能力，在或然兩端之間，除非受外在原因的主使，自己不會決定傾向一端，而背棄另一端。在此條件之下，天主或被外在原因主使決定擇取一端，或根本不願意現愛那些有無兩可的外物：這都是不可能的。前一個或字是不可能的：因為沒有比天主更高的外在原因，主使天主在兩可之間選擇一方。後一個或字，是不可能的，因為是相反上面（第七十五章）的證明。（故此，果欲承認第十三及十六章的證明天主是最高原因，不能被動於外在原因，又承認前章的證明，天主願愛所造的外物；便不能同時主張天主的這個願心不是必然的。必然的意願，也就不能是模稜兩可的了。

解答疑難：以上各項疑難中的結論和它們的前提，都沒有必然的連貫（違犯了前提和結論間的貫通律，論式是無效的）：

解釋疑難一：能力的模稜兩可，有兩個可能的來源：一是來自主體，一是來自客體。來自主體者，是由於主體尚未得到自己的某某美善，藉以決定兩可之間的一端；這樣的或然不決，反映它能力的不完善（華蒂岡多瑪斯親筆始於下句），表示它自身以內包含虧虛性的含渾潛勢；猶如（從日常經驗找個實例，作一個近似的比方，足以說明此點：例如）：懷疑者的心境，表示智力尚未把握住決疑所需的理由：是知識不足所致；無力決疑，故惶惑於不知適從的兩可之間。這是主體不完善而生的模稜兩可現象。

從客體方面看，如果有兩個事物，其中任何一個，都能滿足主體能力，為完成動作所有的需要，同時非任何一個是主體之所依賴；那麼，主體便有任取其一的可能。這樣的可能，也是模稜兩可；但不是主體能力不完善的表現，反之，正表現主體能力的崇高和超越：凌駕於對立的兩端以上，對於兩者有平等的選

擇自由和不選擇的自由；不是必選其中的任何一個；例如藝術家的智巧，為完成相同的一個藝術品，把它作到盡善盡美，可以任意從許多不同的器具中，選取或不選取任何那一個；個個同樣中用，無一個是無之不可的。故此，主體方面任意選擇的可能，固然是模稜兩可，但不是生於主體能力方面的不完善，而是生於客體方面事物本身的可有可無，而無害於主體的成功。天主的意力，對於身外的萬物，願愛與否，所有的模稜兩可，便是這第二種；因為天主為安享自己真福的目的，不依賴任何外物。天主的本體是自己的目的；在天主以內，本體和目的有極完善的結合；完全滿足了深愛和實享的願心；為達此目的，天主不必須依賴任何外物。天主全善，不依賴外物，是天主對於外物願，愛與否，模稜兩可的理由。這樣的模稜兩可，不足以保證「天主意志以內包含虧虛性，含渾潛能」（之結論的必然）。

解釋疑難二：同樣，天主對於外物願愛與否的兩可，也不足以保證天主變化的必然或可能。大原則：天主的意志以內，沒有任何潛能或虧虛。既然如此，祂關於所造萬物，用居高臨下的優勢，從或然兩端之中，擇取對立的一端。這個擇取不可被吾人誤認作是一種「潛能的實現」：彷彿是祂對於相反的兩端，先在一個時期有願愛的潛能，後在另一時期，進步發展，而達到了願愛的現實；如此，由潛能的虧虛，轉入了現實的盈極。這樣的想法是誤解。天主意志的動作，是永遠的現實盈極；愛己如此，愛物亦然；無先虛後盈的變化，但有必然與否的分別；因為愛己之愛，是對於必然對象的必然愛；愛物之愛，卻是對不必需的對象，不必然有而現實有的永愛。不必需的對象和天主必有的美善，沒有必然的關係；猶如依正比例，不必然的論句，吾人叫它作「可能的論句」，不是因為主辭和賓辭間，沒有現實的關係，卻是因為兩者之間沒有必然的關係。（例如：凡是桃樹，到了春季便開花。這是一個現實真確的，但不必然的

論句)。依同理，例如說：「天主願愛所造的此某物」：顯然是一個現實真確的「不必然論句」，故此，它便叫作「可能的論句」。這裡的「可能」，不指示「先虛後盈」的潛能，也不指示先不完善而後完善的變化可能，但所指者，不過是：「既非必有，又非不能有的生存現實」：符合大哲《形上學》，卷五（卷四，十二章，一一九頁右三〇），所傳授的名論。為證明這個定義的真確，可以從數學裡採取一個實例。例如說：「某些三角形是等邊的三角形」，這個現實真確的論句，既不是必然的論句，又不是「先虛後實」的潛能狀況；而是既非必然又非不能然的「可能論句」。數學裡所有的一切論句，只有現實的真假，不談物體的變化及生存的潛能狀況：（和《物理學》不相同）。如此說來，否定「現實真確論句」的必然性，並不足以破壞天主意志的不變性。天主的意志是永遠現實的，不是變化無常的。（事物能變化無常，天主卻永知永愛，但永愛不是必愛，也不是願意乍有乍無的事物永遠必有。事物的無常，不足以破壞或阻礙神知神愛的永常。永知是必知。但永愛不是必愛）；既是永愛，故非無常。（除上面第八十一、五十五、六十五及六十七章，所有的理證以外），還有《聖經》的證明。《撒慕爾紀》上卷，十五章，二十九節說：「依撒爾人民中的（天主），凱旋榮歸的常勝者，不因悔憾而屈折」。不屈折，便是不改變意志。

解釋疑難三：雖然天主不必定願愛自己所造的事物，但是不應因此就去主張天主不願愛任何外物，或甚至於竟說天主的願愛外物是受外在原因的主使。天主意願的決定，（和吾人意志有些相彷彿），是被決定於智力所領悟的美善。但天主意志被決定於智力的知識，不算是被決定於外在原因；因為天主的意力和智力，既然同是天主的性體，故此不是彼此相外，而是彼此相內。在天主以內，意力被決定於智力，而願愛某物，不是被決定於外在原因，而是自決（在吾人意力和智力，不相同，不相內在；故此意力被決定

於智力，乃是在意願動作的所以然之理上，用智力知某善的知識，作外在的，更高的原因；並受它的指使和決定；同時因而受所知對象的決定；也以對象為原因。天主和吾人不同）。按上面（第四十九章）的證明，天主的智力不但認識天主自己的生存，即是自己的美善，而且也因之以認識他物的美善。（美善即是生存，及其福美的現實）。在天主的知識內，萬物都是天主本體和美善的一些肖像，不是天主本體美善的因素。如此，天主的意志，傾向於萬物而願以愛相加，也只是因為它們是自己為發顯美善，依情理之所宜有；有了它們，便相當適宜；為能將自己的美善，表現在外間的肖像中；但不是因為它們是自己本體福善之所必需（既是適宜，故現實愛之。既非必需，故不是必然愛之）。詳加申說，可取譬於吾人：目的之所絕對需要，吾人意志乃傾心而必求之。但為目的只是有些適宜，而無絕對需要的事物，吾人也因其適宜而愛之，但不是志在非得不可。依相同的情理，天主的意志傾心愛慕自己所造的事物，也不是必然的傾向（而只是適心快意的傾向，可以叫作「適然的傾向」。尚須理會天主對外的傾向，是本善的傾注：向外流行普施；不是外善的追尋，謀求己之所無）。

解釋疑難四：意志自願的事件，既不是本性自然的，也不是被外力強迫的。天主的意志，用相同的一個動作，既愛自己，又因而愛及他物。愛己和愛他的愛，雖然都是自願的，但愛己之愛，是必然的，並是本性自然的。愛他物之愛，是適然的：根據情理之適合，和心意的適合；固然它不是必然的，也不是本性自然；但也不是被強迫的，更是不合於本性自然的，而是自願的。認清了這些分別和自願的意義，便能看到對方從那些前提裡，推衍不出「天主以內必因願愛他物而發生不合於本性自然的事件」，這一結論來（回看疑難第三）。

第八十三章 天主必愛外物的條件

從此看來，還可以看到另一結論，就是：關於自己所造的事物，天生意願的必然，雖然總不得是絕對的必然，然而能是有條件的必然的。

理證一：上面證明瞭天主的意志，既是天主的本體，故此不會是變化無常的。在永常不變的任何物體內，如有某某事物，便一有永有，不能先有而後無。如果某物的生存情況有了今昔的不同，吾人便說它是變化無常。如此說來，既然天主的意志是永常不變的，祂如果願愛某物，在此條件之下，祂的意願便是必然的：既愛之，則必愛之。既愛而愛的必然，是一個有條件的必然。

再證：永遠的事物，都是必然的（永是無始。遠是無終。無始無終的現實，是必然的）。天主願意自己所造生的某一物，實有生存。祂的這個意願，是一個永遠的現實：因為意願是祂意志的動作，也是祂的本體生存。那麼，祂的生存既是永遠的，祂的意願也便是永遠的。所以是必然的。但這個必然不是絕對的必然：因為天主的意志對於祂現實願愛此某事物，沒有必然的關係。（證於前章）。故此，乃是有條件的必然（參考《神學大全：上編》問題十九，三節；真理論：問題二十三，四節。絕對必然是名理間互有本體關係的必然。例如說：凡是人，便必然是理性動物。明日當空，則天必發亮。有條件的必然，是在既有

某某條件之後，本身不必然的事物因而不能不必然，例如既然某人真是在跑步，他必然是在跑步。又如既願養魚，便必須有水）。

另證：凡是天主已往所能作的事物，現今便仍能作：因為天主的能力，如同祂的性體一樣，永遠無限，不會減少或衰弱。然而，祂現今不能不願意已往依假設曾嘗願意的事物：因為既願永願，祂的意志是不能改變的。在同一假設的條件下，祂在已往也總不能不願意祂已經願意了的任何某一事物。故此現今猶如已往，既願某物，則必願某物：這樣的必然，是有條件的必然，不是絕對的必然，而是「米已成粥，不可挽回」的必然，是前章所說的「可能」：乃是既成現實，一成不變的必然：既非絕對必然，又非絕對不可能。實乃「可能」的一種。本身可能而非必然的事物，既有則必有，便是有條件的必然有：以「既有」為條件（天主願愛所造的萬物，便是既願永願，決志不變的「必願」：換言釋之，可以比如「永恆不變的忠信」，也有天主至仁至誠不息的意思）。

加證：有條件的必然，能是既願目的，必願目的之所必需。既願有目的，而不願有目的之所不可無，不是昏愚，便是狂妄。昏愚是不明智，狂妄是違犯明智，自相衝突或自相矛盾。（既願意有某目的，而故意不願意有某目的必不可無的因素或效果）。昏愚和狂妄，皆非天主所能有，自不待言。如此說來，天主既然因願愛自己而願有某物，祂便必然也願有那某物必需具備的一切：例如：假設天主決意願意有人類，便必然也願意有理性的靈魂來構成人的本體。

第八十四章 意志與本身不可能的事物

從上面的這個定理看來，可以明見：本身不可能的事物，不能是天主意願的對象。

理證一：本身不可能的事物，是自身以內，本體互相衝突。例如「既真是人，又真是驢」的一個動物，是本身不可能的，因為人的真性本體和驢的真性本體（至少依日常經驗，人人共知的定義和分別而論），是互相衝突的，不會合成一個動物；因為人的靈魂是有理性的，驢的靈魂卻是無理性的（嚴格的說，驢沒有靈魂，不過只有覺魂。有理性和無理性，是兩相矛盾、互相否定的）。兩物衝突，不但互不相容，而在所必有的事物上，也是互不相容：一方之所必有，必是對方之所必無。例如驢的生存，必無人性所必有的理智（這是矛盾律的必然）。依照上面的公律和比例，推論下去，足見：假設天主為滿足祂既定的願心，必然願有其對象之所必有的一切，祂便不可能同時又願意其對象本體所必不能有的一切（這是大前提。小前提是：事實上，天主果然必定願意某些外物）。故此（結論乃是）：「天主願意本身絕對不可能的事物」，這一個論句，是不可能（天主全能，但不能願意將本身不可能的論句，肯定成可能真或現實的論句。依同理，天主不能願意造生本體絕對不能生存的物體）。

又證：按上面（第七十五章）的證明，天主因願愛自己的生存，即是因願愛自己的美善，而願愛身外

的萬物，因為萬物竭盡生存和能力的全量，肖似天主的生存和美善。凡與生存之理，直接衝突的事物，自身不能又是第一生存的肖像。第一生存，乃是天主的生存；它是萬物生存的泉源。故此，天主不能願意有任何本身與生存的實理直接相衝突的事物。舉例說明如下：猶如無理性的本體生存，直接和人所以為人，本體必有的理性，互相衝突。如此，依平行對照的正比例，同時有某物的本體生存，又沒有那某物的本體生存：這樣本體以內自相矛盾的事物，也是直接和物所以為物，必有的生存之理，互相衝突。（物因生存而是其所是。一個主體，既有此物之生存，是此某物，同時又無此物之生存，不是同此某物，它便不能有任何生存之理：什麼物都不是。既說「甲某是有理性生存的人」，便不能同時又說：「甲某是無理性生存的驢」。是則是，非則非。是非相混，絕對不可，矛盾律不可違犯）。準此而論，足見天主不能願意同一論句的肯定和否定同時都是真的：因為那是違犯矛盾律。凡是本身不可能的事物（或論句），包含著自己和己不相容的衝突（猶如主辭和賓辭名理衝突的論句），個個暗含著違犯矛盾律的荒謬。故此它們不能是天主意志所願意的對象（天主全能，不能願意顛倒是非或混亂是非）。

加證：意志所願愛的對象，只是智力所知的某某美善。智力之所不理會，乃非意志之所傾向。不先落入智力的知識中，便投不入意志的心懷中。然而，本身不可能的那些事物，既然是自相衝突，自相矛盾，自相否定，便不會落入智力的知識中：不會受智力的肯定或被認為是真理；除非有人理智昏愚，不懂事物本有的特性：認假成真，犯了錯誤。對於天主，這話是不可以說的。天主全知，不能因愚昧而犯錯誤。天主智力之所不能接受，不能是祂意志之所願意。故此，本身不可能的事物，不能是天主意志所願愛的對象。

還證：物對生存和物對美善，有同樣的關係和比例（依平行比例對照推論法）：不可能的事物是不能有生存的，既然如此，所以它們也是不能有美善的。故此，它們也不能是天主所願意的：因為天主只願意那些有生存和美善，或至少那些能有生存和美善的事物。

第八十五章 意志的必然與事物的不必然

從上述一切轉進推論，便可得另一結論，就是：天主意志（既願則有的永願和必願），並不破除事物的不必然，也不強迫事物絕對必然發生。

理證一：天主愛物，愛其本性之所需。然則有些事物依本性所有的生存程度及方式，不是必然的，而是可有可無的。另一方面，天主意力的實效，不但需要自己所願造生的事物現有生存，而且需要事物現有天主願意它的某某生存方式或附性情況：猶如自然界物質的原因，用強大的物質力量，發出動作，產生的效果，不但和自己有本體的共同點，而且也有共同相似的生存方式和附性情況（這些生存方式及附性情況，都是不必然的）。依此比例，可知天主意力的效能（既然大於物質原因，故此）更不破壞事物的或然性。

加證：天主首先願愛自己全體效果共有的公善，次則愛及某一個體的私善。宇宙全體的公善，齊全美備，更肖似天主本體的美善，宇宙美善的完備，需要有某些或然性的事物；否則，物類品級不是應有盡有，則宇宙無以成全其美滿。為此理由，天主的意志，也願意宇宙間實有一些或然性的事物。

還證：按《形上學》卷十一（十章，一七五頁左一四，另版卷十一），所有的指示，宇宙的美善，在乎觀察可見的物類系統及其上下相屬的秩序。宇宙的秩序，需要具備一些變動無常的原因：因為宇宙美善

所具備的形體，是被動而動的原因。從變動無常的原因，生出或然性的效果；因為效果的生存能力，不能強於原因。為此理由，吾人明見，必然的遠因，用或然性的近因產生不必然的效果。例如地上的形體，生於必然的遠因和或然的近因，故此它們自身的生存，也是或然性的。它們的遠因，是必然常動不息，常則不變的高遠天體。它們的近因，是低下切近的天體（運行起來，距離地面，時近時遠，促成的四時和晝夜的變化）。如此，觀察宇宙的秩序，足見天主願意有某些或然性的事物發生。

另證：從原因方面有條件的必然性，推衍不出效果方面絕對的必然性。天主願意造生某物的意志，不是由於絕對的必然，而是由於有條件的必然，詳證見前，（第八十一至八十三章）。足見從天主的意志方面，找不到理由，證明天主所造生的事物是絕對必然的。既非絕對必然，故是可有可無的不必然，此即是所謂的或然。可有可無的或然事物，不因有條件的必然性，而失其或然性。反之，惟因其是或然事物，故此仍能有條件的必然事物：例如在現實跑路的條件之下，蘇格拉底跑路或蘇格拉底移動，是必然的。這裡的必然，是有條件的必然，不破除事物本身的或然性。故此，天主的意志，不因既願而有的必願、而破除所願事物的或然性。

從此看來，足見（引句和隨句，前引後隨），引隨關係的必然，不足以保證隨句自身的必然，因為它和隨句自身的或然性或偶然性，不是不能相容的。（回看第六十一章），「假設天主願意造生某物，那某物便要發生」，簡言之，「願有則有」，這樣的論句，是引句和隨句用「則字或同類字，連合起來所構成的複句。以上這個引隨複句所表達的引隨關係是必然的。依照以上的分析，引隨關係的必然，是條件既有於前，效果必隨於後的必然；但從此不可結論說，那個效果自身是必然的。故此，假設天主願有某物（那

某物也隨著發生了），不得因此便結論說：那某物的發生是絕對必然的：（僅可不過是說：那某物的發生，是有條件的必然；等於說它是必隨天主意志而生的，一個或然性的事物。必隨天主意志的必然，不傷害事物自身的不必然；故此事物自身的或然性，（在必隨天主意志而發生以後），仍保存如故。例如：假設天主願意某人升天堂，在此假設的條件之下，「天主願意某人升天堂」和「某人下地獄」，兩個論句，是互不相容的；然而，「天主願某人升天堂」，「某人可能下地獄」，這兩個論句，卻不是互不相容的。「天主願他升天堂，他便事實上不下地獄，但可能仍下地獄：仍有下地獄的危險性」：因為，效果不生效的可能性，和天主的願心，是同時並存的，雖然效果不生效的現實性，和天主的願心，不能是同時並存的。效果現已發生的事實，是天主意志所決定的，但事實的本身仍是一個或然性的，並是那某某人自由接受或追求或拒絕的事件（參考真理論：問題二十三，五節，答三。天主願意某人自由升天堂，某人便自由不能下地獄；便事實上自由升了天堂；天主的意志事實上不能不生效，但實效必生的前後和中間的整個歷程，都保全了那某人事實上的自由，及事件的或然性。物質界高級原因的強大必產生的效果，都在自身仍是可能不發生的效果。例如鴻爐之燎毫髮，髮必定燒成灰燼；但髮被燒成灰的現實事件，自身是一件可有可無的或然性事件。髮的本性有可燃可不燒的或然性。高級原因的動作，不破壞低級原因的本性，但因其本性的能力，調動它產生上級決定的效果。如此，天主既願意某人升天堂，他便必定用自己自由的本性，作出為升天堂所需要的功德，事實上他升了天堂，沒有下地獄：是天主聖意決定的必然，但他是自由的升了天堂而不下地獄，同是他還有不升天堂的可能性。事實上這個可能性永不成為現實，但他本身不是沒有這個可能性。高級原因有能力用不傷害下級原因本性的方式，促使它產生某某效果）。

第八十六章 意志動作的理由

綜合上述一切，可以歸納出另一結論，就是天主意志的動作，都有理由可以指點出來，（不是無理由的）。

理證一：意志為目的而願他物。他物系屬於目的。目的是意志願愛他物的理由。天主願愛自己的本體美善，以此為目的。天主願愛萬物，是因為萬物和目的有系屬的關係。萬物在天主以外、和天主的本體不相同。天主本體的美善，是天主願愛其他萬物的理由（回看第七十四及七十五章）。

又證：部分的小善系屬於整體的全善，以此為目的，猶如不完全的美善，以完全的美善為目的。物體，根據在美善的秩序內所有的位置和供獻，而落入天主意願的範圍中。天主為愛整體的全善、而愛各部分的小善。（回看第七十八章）。故此，宇宙全體的美善是天主願愛宇宙間每物美善的理由。

又證：按上面（第八十三章）的證明，既肯定天主願有某物，隨之必然肯定祂便也願有那某物所需有的一切。此某物的必然性，既是來自彼某物，那麼，彼某物便是此某物生存的理由。所以，天主願有每物所需有的一切的理由，是為成全每物的生存。

綜合上述，吾人可按以下的步驟，指點出天主意志的理由。天主願意人有理性：理由是為使人能有生

存。祂願意人有生存：理由是為成全宇宙整體的生存。祂願意宇宙整體生存的美好；理由是因為適合無主本體的美善（返轉回去說：為適合自己本體的美善，而願意成全宇宙的美善；為成全宇宙，而願有個體，為成全個體的生存，而願有個體所需的一切）。

但請注意，上述三層理由，逐級往返升降，互有的關係不全相同。天主和宇宙的關係，不同於宇宙和個體的關係。個體和它所需一切的關係，也有一些獨有的異點。請看，天主的美善，不依賴宇宙的美善，也不因宇宙美善而有所增長。宇宙全體的美善，卻分別宇宙內有些部分是宇宙本體之必須依賴，另有一些部分，不是本體生存之所必備，但有益於附性美善或美觀的增加：例如有一些部分，是專為掩護或裝飾另一些部分而設。個體的美善，必須依賴為生存絕對必需的一切因素，除此以外，也有另一些事物，為增進生存的福美和利益。

如此觀察比較、可以看到，天主意志的理由，內容不常相同：有時只包含附性的裝飾，有時包含生存的利益，有時卻包含生存上有條件的必需。最後只是對於自己，有絕對的必然。

第八十七章 理由與原因

雖然天主意志有某理由可以指點出來，但不可由此就說有某物是天主意志的原因。（為發出意願的動作，天主的意志有外在的理由，但無外在的原因）。

目的是意志發出意願的原因。天主意志的目的是自己本體的美善。天主的美善，乃是天主意志動作的目的。天主意志的動作，是它的意願，也是天主的本善自身。故此天主的意志是自己內在的原因，沒有任何外在的原因。外在的理由，不是原因。

天主所願愛的身外萬物之中，無一是天主意願的原因。然而它們當中，一個是另一個的原因，為和天主的美善，發生系屬或統序的關係。依此關係，可以領悟天主是為了一個而願愛另一個。

但應看清楚：在天主的意志方面（為此而愛彼），意願的傾向，不是一個追尋的運動，猶如，依同樣的理由和比例，按上面（第五十七章）的證明，天主的智力因知此而知彼，也不是一個理性推證的追尋或尋思。因為那裡有動作的純一，那裡便無追尋歷程之可言。天主的意志，願愛自己的美善和身外的萬物，是用單純精一的一個動作：一願全願，猶如祂的智力，也是一識全知（詳閱第七十六及五十七章）：因為天主的動作乃是祂的本體（在天主以內，本體、能力和動作，同是一體：彼此沒有分別）。故此，天主的

意願不是尋求其所缺乏，祂的知識，也不是尋思其所不知：（而是全知萬類，全愛萬善，有因此而及於彼的條理，不分此先彼後的因果和時間）。

根據上述一切，可以破除某些人的錯誤：他們主張萬事萬物的發生，都是出自天主單純的意志，沒有任何理由，只是因為天主願意：他們竟以「天主願意」四字，作事物的惟一理由（言外認為：天主的意志，可以武斷一切，不兼含任何條理和秩序）。這是錯誤的。因為天主意志的行動，沒有外在的原因，但有極合理的秩序和條理（回看前章：參閱本書卷三，九十七章）。

經證：上面那些人的錯誤，和天主的《聖經》互相衝突。《聖經》明證天主依照上智的秩序作成了萬事萬物：《聖詠》第十三，二四節說：「天主根據著上智作成了萬事萬物」。德訓篇，一章，十節，也說：「天主將自己的上智，流行到自己的工作裡，普及萬物萬事。」（上智是最高的知識，知萬物的本體、行動和交互關係的品級、秩序和條理）

第八十八章 自由

從上述一切，轉進推論，還可證明：天主有自由。

理證一：對於不必需的事物，意志可以隨意決擇，這便是自由。例如吾人願意散步或快跑、或慢走，隨意決擇，全由意志作主，這便是吾人意志的自由。然則，按上面（第八十一章）的證明，天主不是必然願意身外的事物。足證對於那些事物，天主有意志的自由。

證二：天主的意志，對於自己本性不決然必需的事物，是依照智力所知的理，發生某某方式的傾向。詳見上面（第八十二章）的證明。然而，請取吾人作比，所以然吾人可以說超越他類動物，具有意志自由的理由，是由於依照理智的判斷，傾向於所應願意的某某事物，證自上面（第八十二章及下面卷二，第四十八章），不是如同無理智的動物一樣，順從本性的衝動（天主和人類相似，依照上智的理由，擇取事物）。故此，天主有意志的自由。

又證：按大哲《道德論》卷三，意志和決擇不同。意志的對像是目的。決擇的對像是其他與目的有關係的事物。準此而論，既然天主以自己為意志的目的，並以其他事物為與目的有關係的事物，那麼，天主對於自己只有意志，對於其他事物卻有決擇。然而決擇的實行，常用意志的自決：自主決定。這乃是自由。

的本義。故此天主，（對於外物），有意志的自由。

另證：人因有自由，而稱為自己行動的主宰。（自由就是行動自主）。這樣的能力，極應是天主之所有；因為天主是第一動作者，祂的一切行動都是自主自發，不依靠任何其他原因的主使。為此理由，可以斷言：天主是有自由的。

再證：從名辭的定義方面出發，也可推證出這同一的結論：按大哲《形上學》，卷首二章（九八二右二五）。自由者，是自己的原因。沒有比天主更自己是自己的原因者，因為天主是第一原因，（不能有別的更高事物，作自己的原因；故此只得自己是自己的原因。這乃是自由的定義。足見天主是有自由的。惟需注意，這裡的原因，是目的，不是作者；是理由，不是外在的高級原因。天主，在生存上，不是自己從無中造生了自己，但在意志的行動上，是以自己的美善為目的，並為此目的，對於可有可無的外物，有選擇的自主。故此，天主有自由）。

第八十九章 情慾

用上述一切作前提，還可證知：天主以內無情慾。

理證：按大哲《物理學》卷七（三章，二四六頁右二〇）的證明：情慾生於感覺，是器官覺識感發而生的；不是生於靈智。智力的意願，有愛憎好惡而無情慾，也可以說有情而無慾。按上面（第四十四章）的定論，顯然天主沒有形體器官感覺的知識。故此天主不能有器官感覺激發而生的情慾。簡言之，天主沒有情慾。

另證：情慾的發生，常伴隨著一些肉體的變化：例如心臟的收縮或澎漲，或伴隨著類此的某些變動；或甚至是緣循肉體變化而後始激動而發的。如此說來，情慾是肉體刺激所感發的。天主既無肉體，又無肉體的官能，詳證於前面（第二十章），故此不能感受任何肉體的刺激而生心內的情慾。足見天主是沒有情慾的。

又證：強烈過度的情慾，傷害動物的身體，甚以致於喪掉其性命。這樣的現象足以佐證主體因感受情慾而失掉本性宜有的正常狀態或失掉健康。慾動傷神，也可以傷身。然而天主不能因任何情感而失掉本性應有的常態或健康，因為按上面（第十三章）的證明，天主是不能受任何變化的。故此，天主以內不能有

任何情慾的發生。

加證：情慾的衝動，如同本性一樣，追求固定的某一目的：有一定的方式和程度，應受理智的壓抑和管制。天主的意志，願愛所造萬物中的任何某某一物，只是依照上智的條理和秩序；必因上智知其可愛之理，而後依照理之所嘉納而愛之。詳誤於前面（第八十二章）。天主的意願，對於外物，既然全是發於上智所知的理，便不能兼含情慾的成分：因為情慾是因性緣物而發，不是因智緣理而發；和天主的意願，在本質上正是相反。故此，可見天主沒有情慾。

還證：情慾，是主體因其虧虛潛能而感受的刺激和貪求；有被動而動的特點：和天主的本體正是相反：天主是純現實，毫無潛能；天主是純盈極，毫無虧虛；天主是絕不被動的發動者，沒有被動或感受的可能。純發動的本體，不會有情慾之類的感受或被動。如此說來，（十範疇中）整個「受動」的範疇，連同所能有的各種分類，都非天主所能有；因為整個範疇總類，公有的類性，和天主純發動不受動的本體，全不相合。

此外，有些情慾，和天主的本體，不但類性不合，而且種性也不合，種性是在總類之下，某種情慾，依其種名定義所特有的本性。種性的分別來自對象。從對象方面看，有些情慾，非天主所能有；例如憂愁和痛苦，非天主所能有，因為它們的對象是主體以內受到了傷害或災殃，或危險，或損失；都是某某福美的缺乏；猶如，依反比例，喜樂的對象，是某某福美的現有和既得。

還有一點：就是情慾對象的實理，不但是分於善惡、禍福；而且分於主體對於對象所現有的關係。依此關係而論，希望與喜樂不同。希望是愛應得而尚且未得的美善。羨慕是愛沒有得到的美善。喜樂是欣愛

現有或已得的美善。天主不能有「希望」和「羨慕」這兩種情慾，因為，天主全善，一無所缺，外無可加，故無對象可以希望或羨慕（回看第二十八章）。

再進一層：天主既無他善可得或可加，更無禍惡或危險之可畏避。天主無受害或遇險的可能。為此兩方面的理由，天主不能有「害怕」的情慾。「害怕」之情，僅可發生在能受危害和變化的主體中；需要主體有虧虛性和潛能。天主本體反是。

又一點：悔憾之情，非天主所能有。一因悔憾是憂愁的一種；二因悔憾兼含意志的改變。這一切都非天主所能有（回看第十三章）。

另加一點：天主不能有「嫉妬」的情慾：一因嫉妬也是一種憂愁；二因嫉妬是一種知識的錯誤：誤將別人的福利和美善，看成了自己的損失或災禍。天主不能犯這樣的錯誤，詳證見於前面（第六十一章）。不但是因為天主的知識完善，而且是因為在萬物方面，無一物之禍，能是天主之福；無一物之惡，能是天主所愛的善，因為天主的美善和真福，是萬物的公善和福利；並是萬物美善的泉源和榜樣。萬物美善，都是分領天主美善的秉賦，並且是天主美善的肖像；表揚天主的美善。外物所受的禍害，無一能增進天主的福美。故此，天主不因萬物有福而生嫉妬，也不因嫉妬而幸災樂禍。一物受禍，不能是另一物的真福，除非是在生死變化的世界裡，一物之死亡和腐化，是另一物之新生（參考《物理學》：卷三，八章，二十八頁左一〇）。但此種死生代興的現象，不能發生在天主以內。天主是萬物的公善：不因萬物各有的美善，而自身受到任何損失，也不因外物受害而自身美善能有任何增加。故此，對於外物的美善，天主無理由心生嫉妬。

還有一點：天主不忿怒。一因忿怒之情，是憂愁的效果。憂愁難當，乃因不堪忍耐而生惱怒；二因忿怒圖謀報復：受害不堪憂苦，惱怒乃貪圖加害於害己之人或物。怒情的效果是破壞。嫉人之福與樂人之禍，事不同而理同：前者視善如惡，後者視惡如善。事不同而錯同。天主全善而全知，對於所造的神人萬物，既願成其美，必不樂其惡；更不將善惡相混，故不嫉妬，不忿怒。忿怒之情，種性本體，不合於天主的本體。

又一小點：（以上憂愁、傷痛、希望、羨慕、恐懼（害怕）、悔憾、嫉妬、忿怒種種情慾，是主流），其他任何情慾、或是它們的支脈，或是它們的效果，都包含在它們的共同範圍內，總說起來，為了上面相同的理由，都非天主所能有。

（問題：果如上述，天主有無「喜樂、欣賞、愛慕」三種情慾？天主如無情慾，有無情感或心情？下面數章分別討論）。

第九十章 喜樂（福樂）與歡樂

尚有某些情慾，依照情慾之本義，（屬於肉體器官情感之界），雖非天主之所能有，但依照情感的種有名辭之定義，專就名理而論，並無違反天主美善之處。例如喜樂與歡樂。（喜樂是幸福在握現有實享的快樂，特點在主體與對象的結合如一。例如四喜臨門，宴享陶醉等類的福樂。歡樂是心歡意樂，心滿意足，歡天喜地，笑逐顏開的愉快，特點在心意之內，與客體對象不必有現實的把握或結合。在器官感覺的境界內，喜樂和歡樂都是情慾；非天主所能有。然而專就「得善而樂」的情感定義而論，靈智在超越肉體器官的境界，得到了靈智界的美善，便也有喜樂和歡樂的情感，高於肉體情慾，是精神生活之界的。在此意義之下，喜樂是交善而樂；歡樂是有善而樂。相差不多，但「有而不必交」，分別判然不可混；都屬於神智之界，故非天主之所不可有）。理證如下：

證一：歡樂是欣賞現前實有的美善。對像是美善。它和主體的關係：是現實為主體之所有。如此，從對象和主體兩方面觀察，可見歡樂依其名理的定義，並不違反天主的美善。故此，非天主之所不可有。天主有美善故有歡樂。

證二：從以上的定義和理由看來，可以明見歡樂和喜樂，依其本有名理的實義，是天主之所有。猶如

器官覺力所知的善惡，是器官情慾的對象，如此，依正比例，靈智所知的善惡，也是靈智意願的對象。兩者都是向善而避惡：或向真善，避真惡，或向主觀認為是善的善，而避其相對的惡。（主觀估價認為是善的善，不一定是真善或假善）。靈智意願和器官慾願的分別，僅僅不過是靈智意願的對象，範圍廣於器官所知的領域。因為靈性的意志著眼於純淨名理，所指的善或惡，不加任何境界的限止；反之，器官覺力的情慾，卻只著眼於覺識之界的禍福：猶如（依平行對照的正比例），在知識方面，靈智所知的對象，實理寬廣，也是超越覺識的範圍，包括覺識界及它以外的善惡；覺識卻只能認識覺界以內的善惡。

然而慾願或意願是用對象作分類分種的根據。對象既然相似，動作也必然相似。器官的慾願和意志的意願，共有相似的對象和動作。分別只在乎純雜不同。器官的慾願，為了肉體器官的連繫，好善惡惡的情感必有情慾的攙雜。靈志的意願，對於相同的善惡，採取向背的行動，純粹注目於善惡之理，不夾雜肉體器官的情慾。猶如，情慾的恐懼，逃避將要來到的某某兇惡，有心驚肉跳的衝動。靈智的意願，依相似的比列，也逃避那個兇惡，但節制心驚肉跳的情慾。

如此說來，去掉了肉體器官的情慾、衝動和覺界的限止，歡樂和喜樂，依照種名定義的實理，和天主的性體，沒有相衝突的地方。既然不相衝突，故非天主之所無有。

又證：歡樂和喜樂，是意志安享所願愛的事物而有的心滿意足。（按第七十四章），天主的本體美善，是天主意志的首要對象。天主安享自己的本體美善，萬善充足，極度心滿意足。故此，因意志的自愛，有極度的歡樂和喜樂。

另證：按大哲《道德論》卷十（四章，一一七四頁右三三）喜樂完成工作的美好，猶如美麗補足青年

的可愛。照此可以明見：喜樂是工作的一種完善和美好。那裡有完美的工作，那裡便有喜樂。依此比例向上推論：按前面（第四十五章）的定論，顯然天主教在智力活動上，有極完善的工作。吾人的智力，既然為了工作的完善而喜樂，可見天主的智力，為了工作的至極完善，而有至極的喜樂（這裡的喜樂，乃是實福在握的福樂）。

加證：每一個物體因交接同類而歡樂。同類相親，是物性的自然。除非偶然為了附性的環境，發生利害的衝突或阻撓，而產生同行的冤家。例如陶工同業相吵：為爭市利而互相競爭，甚至失睦而結下仇恨，（參看《演講術》卷二，十章）。然而任何外物的美善，都不致使天主本體的美善受到損失。反之，按上面（第四十章）的說明，可以明見任何物體的美好，都是天主美好的肖像。如此想來，最後的結論，是天主為每物的美善而感到歡樂：相似者，必相親，同善同樂。

從此看來，可見天主有真正的歡樂和喜樂。

話又說回去，歡樂和喜樂，兩理不相同。喜樂乃是福樂，喜樂生於實際交結所願愛的美善。歡樂卻不需要實際的交結，只有安享所願有的美好而感到心滿意足，便足以滿全歡樂之理。如果取其本義和狹義，喜樂只有於交接美善，歡樂卻是欣賞外物。從此可見天主安享自己的本體美善，乃有喜樂，祂的歡樂卻是欣賞自己的本體和外物。

第九十一章 愛情

根據同樣的理由和限止，必須也肯定天主的意志有愛情（不是肉體器官的情慾，而是神智意願的動作）。

理證：主體客體，兩愛相交，主體之所願愛，在於客體的美善。愛情的關係和作用，依其名理的本義，便是如此。然而，按前者（第七十四及七十五章）已有的定論，天主之所願愛，在於自己本體和萬物的美善。照此而論，天主對於自己和萬物，有愛的情意關係和作用。簡稱愛情或親愛。

再證：真誠的愛，需要主體為客體自身的美善，而願愛客體的美善。專為客體而愛客體，方是真愛客體。如果主體另有用心，是為客體以外另一物的美善，而願愛客體的美善，這裡的愛情便不真是誠愛客體；因為不是專注於客體自身的美善，而為了專愛第三者，附帶著也愛客體。例如某人為嗜飲美酒而愛酒，並願保存酒的美味，特加愛護。他的真意不專是愛酒，而全是愛自己飲酒的口福。他的愛情本身是愛自己，附帶著也愛酒的暫時保存。又例如甲某人，因為乙某人有某某可利用的優點而愛他那優點。甲的愛情本身，不是真愛乙，而是愛甲自己的利益。簡言釋之，為他而愛他，是真愛他。為己而愛他，是真愛己。真愛他之愛，是愛的本義（這是大前提）。

（小前提）：然而天主愛每個物體，是根據每物自身的立場和觀點，為了每物自身的美善而愛每一物；因為天主是根據每物自身的優點，而願意造生保存它；專愛它自身的生存、實有和完美。從此可見依愛的本義而論，天主愛自己並愛萬物是真誠的愛。雖然也有時是為謀此某物之利益，而愛彼某物。

加證：按狄耀尼（《天主諸名論》四章，聖多瑪斯註解第九課，第十二號）曾說過的名言：「愛情是團結力」，因為每個物體，依本性的自然，在自己固有的方式和限度下，願愛或追求自己的美善。那麼，既然愛情的本義和真義，是主體願愛或追求客體本位的美善，由此隨之而生的效果是主客交愛乃是主客兩體，在某某方式或程度下，團結合一；因為，在愛情的真關係裡，主體對於客體，乃是主體對於自己認為客體美善乃是自己的美善，兩善合成一善，發生傾心注意的真誠。換言簡釋之，主體真愛客體，是主體真愛主客兩體兩個本位美善的合一。從此看來，可見真誠愛情的本義，全在於主體的情意傾注於客體本位的美善和主體自己的美善合成一個美善（物體本位的美善，是它本體的生存及優美的生存境況。物因生存而是其本體之所是。物因真愛，兩善合一；兩個生存合成一個生存；兩個本體之所是，合成共是的一是：合成到不分彼此，團結成一心一體）。為此愛情的自然作用和效果，可以斷言：「愛情是團結力」。

為了上述的理由，可以擬出一個定律，就是：愛情強烈而堅固的程度和生存團結的密切，成正比例。本此定律，主客兩體。在生存上，團結越密切，愛情便越強烈。從事實的個例上歸納起來，經驗也告訴我們：父子子，子生孫，血族生存相通的團結，深於全人類性體相同的團結。因此，同族相親的愛情，強烈深厚，也甚於同類相親的愛情（同類同胞兄弟相愛如手足。父子相愛如骨肉；生存團結的密切不同。愛情深淺的程度，隨之而互異）。又例如同居共處，交際往來，生存互助的團結，也更深於人性相同的人類團

結（有時或經常也深於同族而不同夥的團結：遠親不如近鄰），因此，長期同夥，生存互惠的團結相愛，強烈深厚，也甚於同類或同族。

還有一些事實，足以佐證同一定律：就是主客兩體團結所依憑的根據，越深在主體的心內深處，主體的愛情，不但強烈，而且恆久堅固，甚於基礎不深的愛情。團結基礎的深固，莫過於本體生存。為此，有些愛情，純以物質生活的情慾為基礎，強烈而不恆久（例如酒肉朋友，時聚時散），強烈程度，能甚於同族或同夥，但在恆久堅固的程度上，則遠不能及；理由是因為同族的血親或同夥的生活互助，關係人的本體生存。

說到這裡，請看天主對於萬物的關係是如何：萬物團結於天主，所依憑的基礎，是天主的美善。在天主心內，這個基礎是至大無比，至深莫過的：因為（前在第二十八章已經證明瞭），天主的美善，乃是天主的本體及其生存。天主，是根據自己本體生存的美善，願愛萬物每個物體本位生存的美善。萬物的美善，用模仿擬似和秉賦的方式，表現天主的美善：分領天主的美善。這是天主愛物的理由和心意。如此看來，足見天主心內所有的愛情，不但是真實的，而且是完善美好，恆久堅固，至極無比的。

又證：愛情，根據名理的本義，不違反天主的美善。故此天主有愛情。詳證如下：愛情是一個「種名」，依其本有的定義，指示主體用意力，願愛客體本位的美善。愛的對像是美善。愛的作用是主客兩體間的關係。從對象方面看，愛情和天主的美善不相衝突，（而相適合）；從主客關係方面看（天主現實擁有所願愛的一切美善），主體的愛情，不因已有所愛的客體美善而減少，反因既有以後的親近而增加。例如物質的自然界運動的進行，距離目的越近，強度和速度也便越增加（《宇宙論》：卷二，八章）。除非

為偶然外在的環境，因親近發現客體竟有可惡之處，主體的愛情普通不因親近而減少，可證於吾人日常經驗：普通越親近便越相親愛。偶因特殊環境，發現客體出乎意料之外有某阻礙，因親近而呈露於外，主體乃在既有客體以後，反因而愛情減低。但此類偶然事件，並不妨礙正常情況中，愛情因親近而增加的自。然。如此說來，萬物的美善，近在天主掌握之中，並不妨礙天主對於它們有真實的愛情。那麼，既然對象和關係，兩方面都無妨礙，故此，天主有愛情。

另證：愛情的效用，是為增強團結而運動。狄耀尼（《天主諸名論》：四章）曾說過這句名言。或因主客兩體間的類似或肖似，或因兩者的適合，兩方的愛情，既然結合如一，兩方的心願，便共同追求團結的盡善盡美：為使雙方的結合，開始於心情，成全於行動：將美善的願望之合一，實現成生存互惠的合一。因此，稍察事實，可見朋友間，本有的任務，是同居共處，團結不離，會話交談：共用團聚之樂（參看大哲《道德論》：卷九，十二章）。足證愛情的作用，確是團結的運動。

現在請看，天主是第一運動者，運動萬物，共趨於團結，合宇宙萬物如一體，乃給每物賦予生存及其他各種美善，竭盡可能，將自己本體的生存和萬物相溝通（作萬物生存的根源：用造物的全能，將生存的恩惠，分佈流行於萬物之間和每物之內）。如此說來，天主對於自己，並對於萬物既有生存團結的運動，故有愈親彌篤的愛情。

還證：情感萬千，以愛情為元始。愛慕和羨慕，願慕中情的美善。恐怖和憂愁，抵制悖情的凶惡。愛憎之情，成於始，其餘眾情生於末。愛是背惡而向善，得善則喜，有善必歡。按前章定論，天主心內喜樂與歡樂俱全。足證不是沒有愛情。

問題：強弱遲速，緊張鬆懈等等差別，是自然界物質變化或移動、固有的程度、速度及密度，既是物質界之所固有，又是變動的程度，故此非純神而不變動的天主所能有。任何變動，皆天主所全不能有。為此理由，有人可能認為天主對於自己和萬物，也有一律平等的愛情，沒有更愛此某，少愛彼某某等的差別。這樣的見解是否合於事實？這是問題。

為深識問題的困難，還有另一個理由，似有利於對方：凡指示動作之類的名辭，給天主作賓辭，指示天主的屬性，都說不出「更如何」，或「少如何」等等比級的差別來。事實上，例如天主的知識，是全善的知識，不是更知此某物，而少知彼某物。天主的歡樂也是一律平等，一有多於此，少於彼的差別，便有缺少歡樂，或缺少美善的含意，與天主全善，永遠無限的盈極現實不能相合。如此看來，實似天主的愛情，也便不能有比級的差別。實際如何呢？為研討這個問題，首須注意以下數點：

在對象方面，愛和其他動作不相同。其他動作的終點，各自只有一個對象。愛的動作，在終點上，卻止於兩個對象。因為主體願愛客體的美善時，一是愛客體，二是愛那個美善。在經驗的實例上，也可看到愛情愛某人是願意愛那某人有某善或得某善。例如祝人得好，不但是愛那人，而且是愛那好。其他動作，只是給主體對於一個對象建立某某關係：例如知識知某物時，只是知那一物。歡樂的心情欣賞某物時，也只是針對一個事物，或甚至一個觀點：不牽涉其他。

自私的愛情或情慾，也是愛情的一種。主體為愛自己的利益，而愛某物及其某某優點。這樣的愛情，不是愛情的真義。而更好叫它作「利慾」，指示廣義的愛，為愛自己而附帶著，彷彿是偶然的，願愛某物：不是愛那某物本體的美善，而是愛它偶然對於主體能產生的利益（雖然利慾不是真正的愛，但因為

它是愛情的一種，在對象方面，呈現和愛情不但相似，而且更甚的複雜情形，利慾之所愛，有四種對象：一客體，二客體的優點，三主體，四主體的利益。首愛主體利益，因而愛及客體及其優點）。

在程度比較時所用的根據上，須注意以下這個分別：其他動作，比較強弱程度，只根據動作的強勁或深度；即是根據動作的效能。愛情的動作，比較強弱的程度，不但根據動作的效能，而且根據客體方面的美善。對於兩個客體，祝禱兩個同等的福分，愛情的效能，在主體方面，仍能有強弱的差別；對於一個更熱烈、更誠切；對於另一個卻冷淡而鬆懈一些；雖然仍願它得同等的福分。

根據以上的分析，可以給上面的問題分兩點，答覆如下：第一點無妨說天主愛物此勝於彼，根據客體方面的美善程度，天主願此某物有某美善，程度高於彼某物（隨物類品級及生存程度而定）。第二點，根據熱烈和誠切的程度而論，天主對於各類高下不齊的物體和美善，都懷抱一律同等深厚至極的愛情，沒有厚此薄彼的差別；理由見於上面，和其他各種動作能力相同；效能無限，故無強弱之別（天主發愛施仁，澤及萬物，品級有高下之宜，真情無厚薄之別）。

附誌一：從前面（第八十九、九十及本章）說明了一切，可以看到吾人所有的情慾，除歡樂、喜樂和愛情以外，無一是天主所能有。即連歡樂、喜樂和愛情三種情感，在天主心內，只有靈智情感的意義，沒有「情慾」的本義。吾人心內的情慾，都和身體的器官有物質的糾纏。

附誌二：《聖經》的權威傍證天主有喜樂或歡樂。《聖詠》（第十六）：「禱的右臂、擁有永遠的喜樂」。《箴言》卷九，三十：「天主上智說：我每天在天主面前玩耍喜樂」。按上面（第四十五及六十一章）的證明，天主的上智、乃是天主。《路加福音》（第十五章，十節）：「一個罪人悔悟自新，天上神聖歡樂。」

附誌三：大哲《道德論》卷七（十四章，一五四頁右二六）也有同類的話說：「天主永遠為精純單一的福樂而歡喜」。意思是說：天主的福樂歡喜，是永遠生活、精純單一、無限美滿的現實。沒有時間的久暫和老少，也沒有分子的組合，並且沒有疆界的局限」。

附誌四：《聖經》記載天主的愛情：《申命紀》三十三章：「天主親愛眾民族。」《熱肋米亞先知》三二章（天主說）：「我以永遠的仁愛、親愛你。」《若望福音》十六章（二七節）：「天主聖父、親愛你們」。

附誌五：有些哲學家也曾主張：天主的愛情，是萬物的元始。狄耀尼《天主諸名論》（四章）也說過意思相同的話：「天主的愛情不許天主沒有根芽的生發。」（從天主的愛情，生發出根芽：生機萌動，一元初始：天地開闢，化生萬物）

附誌六：尚須注意別的一種情慾，依其本質的定義，在種名指示的本義範圍內，和天主的本體美善互相衝突；然而《聖經》卻用它們（的名辭）作賓辭形容天主；當然，不是用了它們的本義，而是用了它們的象徵意義、寓指本義以外的某些意義；根據效果或情感的相似，借人類或物類的情慾喻指天主的情感及作用。故此，不可用《聖經》文學內的象徵說法或寓言，證明天主有本義的人類情慾。前者（在第三十及八十九章）已經證明瞭，（不可用名辭的本義，去誤解《聖經》上的象徵語法。寓言或象徵，是借已知的物類名辭，就某某外在的相似之點，喻指異類事物的情況）。天主的情感或在上文指出的那幾個情感自身，或在許多效果上，和人類形體界的情慾，有相似的地方。舉例申說如下：

效果的似點：天主的意志，根據上智的條理和秩序，有時傾向於某惡劣情慾所追求的效果；猶如法官因公義而罰人受刑；依同樣的比例：忿怒的人，也因忿怒而刑罰人。公義的情感，是理智界的。忿怒的情慾，是血氣界的；本質不相同，但效果在外形上完全相似；將某某刑罰加於某人身上。《聖經》上有時說：天主發怒。不是說天主發了肉體血氣的「怒氣填胸」，而僅僅不過是說：天主根據上智的條理，決意處罰某人或某物。因此，《聖詠》，第二，三節曾說：「天主在短促間，生起了熾熱的怒火。」

又例如《聖詠》（十二，八節）：「悲憫而哀憐的上主，能忍耐而多慈柔」；這裡的悲憫、哀憐、忍耐、慈柔等等名辭，都是用形軀的情覺，形容靈性的仁慈（不是說天主和人一樣，因同情之感而心中覺疼，面部哀哭流泣）。再例如《創世紀》六章（七節記載，天主說）：「我悔憾我造生了人類。」這裡的「悔憾」，只用寓意，指示天主依照自己計劃，永遠不變的秩序或將某物先作成而後毀滅，或既毀滅而又新造；在這樣交替的效果上，永常不變的天意，和翻悔無常的人情有些相似。但《聖經》的用意，不是用「悔憾」的本義，指示天主和人一樣因悔憾而傷心痛腦，或改變意志（因為天主純神，永遠現實，既無肉體的心和腦，又無變化的潛能）。為此，《撒慕爾紀》上卷，十五章（二十九節），曾明說：「依撒爾人民中的（天主）。凱旋榮歸的常勝者，不因悔憾而屈折」。還說：「不釋免（既定的懲罰）」。這些話指示天主永遠的上智和意志，不是變換無常的；足以證明他處用的「悔憾」，不能有一「傷心而變志」的本義。

次論情感自身的似點：根據情感自身的本質，情感萬千，以愛為本（上面方已論及）。諸情相較，有本末先後之別。先後相比，或正反相隨，或遠近相隨，以愛情的對象為標準，有互相引隨的關係，（並遵循引隨關係，邏輯的必然）。「先有情感」引於前，「後有情感」隨於後。愛情和歡樂，依名辭的本義，在天主以內，是其餘所有一切情感的元始。愛情如同是動力的元始：是向善的推動。歡樂如同是終點的目的：是享善而滿意。愛有向善的

動力，便有享善的歡樂。得善既樂，乏善必悲，隨之罰惡則喜。如千情萬感，交互引隨而生，最後皆以愛情與歡樂為本原。眾情之中，以先有後有的分別相較：「愛情」和「歡樂」，是兩個最根本的「先有情感」；在人如此，在天主亦然。這兩個情感，去掉形體物慾的混雜，只依種名定義中，「向善和享善」的本義，是天主意志所實有。在這兩個情感的本義上，天主和人類確實有相似的地方。這兩個既然是眾情的根本和本質，故此可以說：在情感的本質上，即是在最根本的「先有情感」的本質上，天主的情感相似人類的情感。這個相似點，是《聖經》上、寓言法、象徵法，即是喻指法，借用人心情慾，形容天主情感時所依靠的基礎（遵照情感間，互相引隨的邏輯）。既說天主賞善以喜，便應說祂罰惡由怒。既說祂獎勵美善，便應說祂罰禁惡劣。獎善既喜，禁惡則不能悲。凡此愛憎悲歡喜怒之情，都是《聖經》的象徵法：借人喻天。例如依撒意亞先知，五十九章，十五至十六節那幾句話，描寫天主的悲憤驚愕等等情感，明證先知是用了象徵法：「天主舉目四望，悲憤滿面，因為發現人間正義滅絕，無人挽救；祂看見絕無一人上前，面上表示驚愕的神情。」

根據上述理由，便看到某些猶太學者意見的錯誤。他們認為天主依情慾的本義，實有（人類血氣的）忿怒、憂苦、悔憾及其他類此的一切情慾：因為他們不分辨《聖經》上運用名辭或話語，有本義和寓義，指實法和象徵法的區別。

第九十二章 善德（德性·德能）

隨接上述定論，轉進推究，證明必須怎樣肯定天主有某些善德。

理證：猶如祂的生存，是萬善全備的；在某些方式和限度下，自身以內包含著萬物的美善。依此比例，祂的良好，也必須自身以內，在某些方式和限度下，包含萬物的良好（良好和美善不同。善於畫人物的美術家，不一定是良好的美術家。技術的美善是精巧。道德心術的美善是良好。美善寬廣，普及萬物體用的一切優點。良好狹窄，專指道德良好；意向純正心術仁厚及類此種種）。

然而，善德是其主體的一種良好。某某主體，或人或神，因有善德，便被稱為良好或善良；它的工作及成績，也是如此。（參考大哲《道德論》卷二，六章）。故此，必須肯定天主的良好，在自己固有的方式和限度下，包含各樣善德。

根據祂自己固有的方式和限度，天主和吾人比例有所不同：凡是學習得來的或性外附加的善德，都不可說是天主之所有。因為天主實體至純（證如第十八及三十八章），所有一切都同於本體，不能附設在本體以外或以上；並且按（第四十五及八十三章）已有的證明，天主的動作也是同於祂的生存，都是由於本體，同於本體，用不著本體以外附加的任何因素；如此說來，天主的良好，也是同於本體生存，不是在本

體以上另有什麼附加的因素。故此，天主的善德是祂自己的本體不是習性，也不是附性。

又證：天主以內所有的動作，是完善至極的現實，可以比如智力的觀察，不可以比如智力（學習得來的或心中存而不用）的學術或知識。觀察是智力動作完善而終極的現實。學術或知識，在吾人心內，不是現實，而是存以備用的技能。凡是技能之類，都是不完全的現實，而是介於現實和潛能之間。或習性，或附性能力，都屬於此類：都非天主所能有。足見天主的善德，不是習性，也不是附性，而是本體。

還證：技能或德能，如非本體，必是某某能力的優長；充實能力的虧虛，實現它的一部分潛能。然而天主以內，所有一切，無一不是潛能，而個個都是盈極的現實。故此天主以內，不能有習性或附性的善德，僅能有本體善德。

另證：按上面（第二十三章）的證明，天主以內，完全不能有任何附性。然而習性或附性的德能，都屬於附性之類。故此，吾人說天主有某善德，不可指那善德是天主的習性或附性，而僅可指它是天主的本體。

還有一點：人類的善德，是人類生活的規矩和準繩。人類的生活分兩種：一是心智生活的靜思，一是社會生活的勤行。屬於勤行生活範圍的一切善德，就其善化現世今生的目的而論，是人類之所固有，決非天主之所應有。

人類的勤行生活，是人的生計，在乎運用形體界的（經濟物質和現世的）福利，正直公平，合理合法。這樣的生活行動，決非天主之所應有。故此，勤行的善德，也非天主之所能有。

再一說：勤行的善德，是在政治的關係上，善化人間的習俗（包括制度和風尚），都是政治性的美

德。政治生活以外的生活，無多大理由需要這些政治性的德能。天主的生活，遠在人類（現世）生活方式和範圍以外（不住在國內或城鄉，沒有治理城鄉或國家的政治勤勞），故此，如果不從政的人（專務心靈的靜思），尚不需有勤行的德能，何況天主呢？故此，天主所能有的善德，不是勤行的善德。

又一說：勤行的善德之中，有某些專在管制肉體的情慾。根據所管制的情慾不同，而分許多種類：以情慾為對象，並為分類分種的標準。例如節德，調節嗜慾；勇德壯人膽量，並節制人的強猛。然而按（第八十九章）已有的證明，天主以內，不能有任何形體界的血氣肉情或情慾。故此，天主也不能有節制情慾的那些「勤行的善德」。

再一說：此類德行，依附的主體，不是靈魂的智性部分，而是它的覺性部分。按《物理學》卷七，三章的證明：只是靈魂的覺性部分，能有形體器官的情慾。然而在天主本體以內，沒有覺性部分，只有智性的神智。從此可見節制情慾的德行，依其名理的本義，也非天主本體以內之所能有。

又有一說：有些情慾，傾向形體器官感覺的慾樂，例如飲食聲色。節制這些情慾的善德中，一有淡泊，節制飲食；二有純潔，節制聲色的荒淫；全體攏統說來，有節德和貞操：節制一切形體器官的各種情慾。天主完全沒有這些情慾和慾樂的器官感覺。故此，不拘用本義或用象徵意義，《聖經》裡從來沒有說過天主有節制這些情慾的美德。因為，在這些情慾的本體上和效果上，找不到和天主的本體有任何相近似之點。

然而，另一方面，有些情慾傾向精神的福利，例如光榮、權勢、主權、勝利、報仇雪恨，還有類此的其他種種。為節制這些情慾的奢望、兇猛、強烈等等，有勇德、良善溫和、寬宏大量等等。凡是此類美

德，依其本質的真義，都非天主本體之所能及：因為天主沒有那些情慾。但是它們的效果，和天主的全能全善有些相近似之點，故此《聖經》上曾說：「天主驍勇無比，強勁無敵。」（參看《撒慕爾紀》卷一，二章）米蓋亞先知，卷六（勸人追尋天主）說：「你們要追尋柔和的天主；你們要追尋溫良的天主（效法天主的柔和與溫良）」。惟須注意，這些《聖經》的描寫，都是寓言法和象徵法的形容方法：借物喻神，不是指示所用名辭的本義。

第九十三章 品格的善德（倫理的善德）

指導人生活行動的某些德性，不是節制情慾，而是善化人的行為。例如真誠、正義、寬宏、大方、明智、技藝等等。天主有這些品格的善德。（品格是道德生活的修養）。

善德或德性分類分種的標準或根據，是它們的對象或資料。對象或資料既和天主的美善不相突衝，那些善德，依其種名的本義，便沒有和天主的美善互不相容的理由（倫理道德，心術修養而成的品格，有善德的真義）。

又證：此類善德是意力和智力的美善。意力和智力是沒有情慾的動作能力（因為它們沒有形體的器官）。天主所有的意力和智力，是全美無缺的。既有所應有的一切美善，故此不能缺乏這一些善德。

加證：萬物生於天主。按上面（第六十四章）的證明，每物生存的實理，都包含在天主的智力意識以內（這裡的生字，不是生殖或生活的生，而是造物者造生萬物的生：有成就的意思。猶如藝人或作者，用自己的技術作成某某作品）。物品成就的實理，包含在作者心智內的，便是技藝：有匠意和心裁的意思。本此意義，大哲《道德論》，卷六，四章曾說：技藝，乃是作品的正理。如此說來，依名辭的本義，天主有技藝。《聖經》裡《智慧篇》，七章，二節曾說：「匠成萬物的藝神、天主，教誨我學會了上智的精

明。」既稱天主為匠成萬物的精明藝師，足見《聖經》的意思是說：天主有造成萬物所需的技巧和藝術。

又證：按上面（第八十二章）的證明：天主的意志，在造生萬物時，是用自己的知識，決擇造生某一事物。引導意志決定行動的知識，乃是明智；因為按大哲《道德論》卷六十四章的名論：明智乃是行動的正理。故此天主有明智。《聖經》裡《若伯傳》二十六章，二節所說的「天主有明智和強勇」，便也是指明智是天主行動的正理。

再證：上面（第八十三章）證明瞭天主既願其物，必也願其所需。物體美善之所需，乃是每物之所應有，也是天主之所願賦予。然而，給每一物分給它所應有，乃是正義。足見天主有正義。《聖詠》第十，八節曾說：「上主是正義的，祂嗜愛正義的德行」，足證本論的確實。

加證：根據大哲《道德論》，卷四，一章的名論：寬宏的德行不是別的，乃是施給而不期待報酬，但只是為了施給而施給，專為愛尚施給，以施給為樂、為善。然則，按上面（第八十一章）的證明，天主願造生萬物，給每物分施自己的美好良善，祂的終極目的，完全不是依賴任何外物，而得本體的生存和美善，也不是增進自己的福利，而純是願意將自己的美善，傳播給萬物。惟一的理由是因為給每一外物傳播自己的美善，適合於自己的本性。依照本性，天主是美善的泉源。美善是美好良善，包括萬善萬美和萬福。天主的本性是源源不絕的樂善好施，為施給而施給，不圍任何報酬。故此，天主是寬宏至極，大方至極的。並且，按亞維新《形上學》卷六，五章所說：「依名辭的本義，只有天主可以說是寬宏大方的。」因為天主以外，凡是物體有所動作，都以掙取自己的某某福利為目的。在利他以外，包含著利己的作用和心思。只有天主不是如此，造生萬物時，只利他，不利己。《聖經》證明天主的寬宏大方，在《聖詠》第

十三，二十八節曾說：「禰展開禰的手，萬物便滿被恩澤的美善」。《聖雅闊伯書信》一章，五節也說：「天主豐富施給，澤及萬物，而無嗟聲厲色」。

又證：按大哲《道德論》卷四，七章的名論，顯然真誠的德性，在效用，是引人在言語、行動和作為上，表裡如一。然而天主是表裡如一的，因為按上面（第四十及五十四章）的證明，天主所造生的萬物，從天主領受生存，因有生存，而各是其所是，在生存和美善上肖似天主，發顯天主的美善，實現天主神智的理想和意志。天主所作所為都表現天主本體生存的美善及其真心實意。故此，天主有真誠的德性。《聖經》裡《聖保祿致羅馬人書》三章：「天主卻是真誠的」，《聖詠》第一一八，一五一節：「禰的千倖萬徑，都是真理至實」。這些話，明證天主是真誠的。

此外，有些善德，是下級服務上級所必備的，但非天主所能有。例如服從命令，恭敬天主及其他類此的德行。（神或人恭敬叩拜天主，但天主不自己叩拜自己）。

上述諸德，能有某些不完善的動作，暗含主體的不完善，故非天主所能有。例如「開會磋商，詢問大眾意見」是一個明智的行動。天主固然有明智，但不開會磋商，因為磋商，有詢問的意思。按大哲《道德論》（卷六，九章），磋商或顧問，都是追尋真理或計畫的意思。（暗示其主體知識不完善）。然而，按上面（第五十七章）的證明，天主的知識，不是推究追尋的理性知識，（而是洞見萬物萬理，永遠現實，全知無遺的）。如此，磋商、諮詢、顧問、會議等等行動，都不適合天主的全知，故非天主所宜有。《聖經》裡也有多處佐證此點。《若伯傳》二十六章，三節：「禰給誰出了主意？難道不是給那沒有聰明的人嗎？」沒有聰明，才需要依靠別人來給出主意。天主不是沒有聰明，故不向誰問主意。《依撒意亞先知》

四十章，十四節：「祂同誰開過會議？並且曾有誰給他出過主意、指導祂呢？」

明智的另一動作，是判斷會議所談諸事的是非優劣，這樣的判斷，是議決，是天主所應有的，本此意義，可以說天主有果決的明智，例如說祂有當機立斷的神智。

主意或計劃（盤算、謀畧），有時沒有磋商或諮詢的意思，而有密祕或開導的意思。計劃或主意，是密祕行動的謀畧。天主上智主宰萬物，有深奧妙的計劃，這是可以言之成理的。《聖經》裡《依撒意亞先知》二十五章，一節，曾說：「求禱實現禱祕密的計劃！」（另版異文：「求禱實現禱古初的計劃」）此外，天主神智，不用理智的推究，也能給詢問的人出主意，啟示計劃：滿足人的要求，開導人的愚悶。本此意義，也可以說：天主有計劃或有謀畧。

依同理，人間公平交易的正義，就其公買公賣，施受相償的道理而論，不能說是天主所宜有，因為天主只施不受。因此，《聖保祿致羅馬人書》十一章，三十五節曾說：「誰曾先將什麼施給祂？又有誰能報酬祂的恩惠呢？」《若伯傳》四十一章，二節也說：「誰先施給我，待我償還呢？」

至於吾人說天主嘉納吾人的獻禮，這裡的「嘉納」，只有嘉悅愛賞的意思，沒有「按納」的本義；是擬似的象徵說法。如此說來，正義分兩種：一是交易的正義，二是分施的正義。人類兩種兼有。天主卻只有其二，沒有其一，因為天主只有分施的正義，賞善罰惡，公平正義，但無交易的正義。因為天主只施不受，故無交易之可言。因此，狄耀尼《天主諸名論》，八章，曾說：吾人讚揚天主，稱祂是正義：是指示祂依照每物的性分和名義，給萬物分施（生存、能力）和各種美善。《瑪竇福音》二十五章，十五節說：「依照每物本有的效能，配給每物宜有的美善。」

注意上述諸德所管制的行為，不限於人類，而泛屬於一切有智力的主體：或神或人。例如：判決議案，決定應行的事項，施給某某恩惠或美善，或分配施給，或交易施受，都不是人類所獨有的行為。故此，這些行為的本質及定義，不成立於人類的事物。但如將它們收縮到人類範圍以內來，它們的種名定義，便取源於人間的事物：以人間的事物某種作種別的因素，猶如「形狀的彎曲」，是鷹鼻和其他鼻形，種別不同的原因：以物質形狀，作種別的特徵：參考《物理學》卷一，三章。

如此說來，上述諸德有廣狹兩種意義。狹義專指人事。本質及名理，皆限於人事。本此限止，皆非天主所能有：不能給天主作賓辭。廣義超越人類的限止，故能適合天主及神界的事物。神人相較，有平行對照的比例。物類不同，而比例相對，猶如人能分施人間的事物，例如錢財、榮譽等等。如此，依同比例，天主分施宇宙萬物所有的各種美善和福利。猶如人的正義是齊家或治國，如此，依同比例，天主的正義是主宰全宇宙。依此比例和關係的較量，可知上述諸德，在天主以內，有更寬廣的範圍：超越人類的限止。因此吾人推崇天主的那些善德，稱它們是我們人類道德所應效法的模範，為什麼理由呢？因為物類中，一有無限和有限的分別，有限者，範圍收縮，受特殊的局限，奉無限者為絕對至善的標準極則，竭力模仿效法，以求近似。例如燭光對於日光，爭光賽明，雖不能及，仍求近似之極至。

然而，對於按名辭本義天主不宜有的那些善德，天主性體以內，不包含它們的模範；但是天主上智以內，卻包含它們本名固有的定義和純理。因為天主的上智，包含萬事萬物本體固有的實理。例如形界的一切事物：如此，依同比例，那些善德的實理，也包含在天主上智以內。純理、實理、定義或簡說理，都有標準極則的意思，都是天主上智之所俱備。

第九十四章 靜思的善德

靜思的善德，一上智，二明達，三聰敏，都是智性的善德。極是天主所應有。這是無可置疑的。

上智在於知最高原因；根據大哲《形上學》卷首。然而按（第四十七及以下數章）已有的證明，天主極知最高原因。故此天主極有上智。最高原因是天主知識的首要對象；因知首要對象，而兼知萬物。天主全知萬物；故首先全知第一原因。萬物的第一原因，乃是天主的本體自身；靈明自照，知識明瞭至極。因此，《聖經》裡《若伯傳》九章，四節曾說：「天主有心，故有上智。」《德訓篇》一章，一節：「凡是上智的知識，都是生自上主天主，並且永遠未曾離開祂。」大哲《形上學》卷首也說：上智是天主所固有，不是人類之所固有（人類的上智是從天主上智分領而得的秉賦）。

又證：明達，例如專科知識，是懂清某種事物切近本身的原因（參考大哲《分析學後編》：卷一，二章）。天主既認識宇宙萬物因果關係的秩序，便因此也認識每個事務切近本身的一切原因。詳證於上面（第六十四及其下數章）。從此可以明見，天主有本義的專科知識：即是有本義的「明達」（明白事理，通達因果）。

但須理會，吾人明達是按理推究：生於理性的論證。天主的明達，卻是通明直達，不用理性的追尋或

推證。參考第五十七章。因此《聖經》裡《撒慕爾紀》上卷，二章，三節曾說：「天主是明達百科的主。」（百科學識的天主）

再證：聰敏，是靈敏的智見：用不含物質的知識，知某些事物，而不用理性的推證或追尋，直明洞見，超物超形，洞曉實理真情。既然如此，同時天主，按上面（第五十七章）的證明，又有這樣的知識，全知萬物，故此天主是有靈明的（靈明就是聰敏，直明洞見，聰慧銳敏）。因此，《聖經》裡《若伯傳》，十二章曾說：「天主有計劃、（謀畧）和聰敏。」（這樣的聰敏也叫作單純的神智或智慧）

附誌：天主本體實有的以上這些善德，是吾人所有同樣善德的模範。將吾人和天主相較，有不完善對於完善的關係和比例（完善者是不完善者的原因、泉源和模範。不完善者是完善者的效果、流行、分賦和肖像）。

第九十五章 惡劣的願心

從上文的定論，可以證明：天主不能願愛惡劣。

理證：善德是行善的能力或原因（參考大哲《道德論》：卷二，第六章）。天主的一切動作或行為，都是善德的動作。因為祂的善德是祂的本體，純粹至善。詳證見於上面（第九十二章）。故此，天主不能有惡劣的願心。

又證：除非理智有錯誤的見解，意志不趨向惡劣。因為意志的對像是意識所知的美善，知則求之，不知則不求也；故此意志向惡的原因，只可是意識認惡為善，此乃知識的錯誤所致，或錯在誤認本體，或至少在選擇失當。特殊的事物，優劣不齊，認劣為優，乃是錯誤。選擇不可不先加明辨。知識有錯，必致選擇之時，竟棄優美而取惡劣。然而，按上面（第六十一章）的證明，天主的知識不能有錯誤。故此祂的意志不能有惡劣的傾向。

加證：上面（第四十一章）證明瞭天主是至善。然則，至善不容惡，猶如至熱不容寒冷。足見天主的意志正直不能彎向惡劣。

另證：「善」有目的之理。惡劣的心願，非背棄目的不能發生。然而天主的心願，不能背棄目的。因

為天主的目的，乃是天主自身。按上面（第八十四及其下數章）的證明：除非由於願愛自己，天主不願愛任何其他。故此，天主不能願意惡劣。

如此看來，也可明見天主意志的自由，只是向善，不能向惡：本性堅定於善不能動搖。

《聖經》上《申命紀》，三十一章，四節：天主誠信，心無邪惡。何巴谷先知，一章，十三節：「主！你的眼睛潔淨，不能顧盼邪惡。」

用本章的定論，足以駁退猶太人和路濟弗爾派的錯誤。猶太人在塔而木經典內，主張天主有時也能犯罪作惡，並且也能洗滌自己的罪汗。路濟弗爾派恭敬路濟弗爾（Lucifer）大天神（可譯作秉明派，恭敬秉明。秉明是秉持光明的大天神。這位大天神背叛天主，因而受罰，被天主逐出天堂以外）。秉明派的人卻主張天主驅逐秉明天神，是天主犯了罪（秉明天神相當於神話裡的太陽神，巡行天際，照耀世界，參看《若伯傳》十一章；《依撒意亞先知》十四章）。

第九十六章 恨情

從此可見說「天主恨某事物」這類的話是不能適宜的。天主沒有憎恨的心情。

理證：恨對於惡和愛對於善，有相同的關係和比例。吾人經驗足證確是如此：對於人或物，吾人既愛之，則必願其善，恨則祝以惡。然而，按上面（前章）的證明，天主不能有惡意。故此，天主不能恨任何事物。

又證：每個事物，有每個事物的優點，不是別的，乃是分領天主美善的秉賦，肖似天主的美善。天主的美善是第一美善；是萬物美善的原因。按上面（第八十五章）的證明，天主的意志愛及自身以外的萬物萬事，無非是願愛自己的生存和美善，因而竭盡可能，將自己生存的美善，流行到外面，用模仿擬似的方式，廣施於萬物。在萬事萬物之中，天主別無所願，惟願每物每事以內，呈現出自己美善的肖像。天主的意願和仁愛，是萬物生，萬事出的原因（參看第四十章）。萬物生生，千變萬化，都是天主愛意的流行。故此，天主所願，惟在每件事物的美善。既願其善，必不恨之。天主不恨任何事物。

再證：萬物的生存，取源於天主。天主，第一實有，是萬物生存的元始。如果天主恨某一物，必不願它得到善美。故此，必不願它生存。因為所謂美善，非他，乃是生存。上面（第八十三章）證明瞭，如有

某物，天主願之，必也願其所需一切。為此（依反比例，說回去），如果天主不願有某物，必也不願發出動作，直接或間接造生那某物。然而既有的事物，都是天主直接或間接自願造生的，既然如此，故不能又不願意造生它。縱令假設天主造生事物，不是出於自願，而是出於本性的必然，結論仍和上面相同：天主既按自己本性的必然願有某物，必也按自己本性的必然願有那某物所需的一切。那某物最需要的美善，乃是依賴天主的造生而得的生存。故此，天主按本性的必然願意那某物生入實有界。萬物萬事，都是天主所造生保存的；或自願，或必然，或直接，或間接，無一事一物是例外。故此天主不恨任何事物。

另證：一切動作原因，性體自然必備的動力，（在各級原因的系統中，既有於下級，必有於上級），首先必有於至高無上的第一原因。然則，凡是作者，根據它性體的自然和本然，都在某些固有的方式和限度下，喜愛自己的作品。例如父母親愛子女，詩人愛詩，藝術家愛自己的藝術品。

經證：《聖經》裡《智慧篇》，十一章，二十五節：「禰鍾愛現有的萬物，也不憎恨禰所作成了的任何事物」。《聖經》裡這樣的話和本章的意思相合：依名辭的本義「恨」不能是天主的賓辭或形容辭。天主是純愛而無恨（參看第七十九及八十三章）。

（本義和似義）：然而「恨某些事物」，這類的話，（有本義和似義。似義或是寓義，或是借義，或是引物喻神，喻指法的象徵意義）。方才說，依名辭的本義，天主不能恨任何事物。然而，依名辭的似義，《聖經》裡有時說天主憎恨某些事物。這樣的說法（用似義，擬似天主對某些事物的關係，在效果上，和人間的恨情，有相近似之點），又分兩種：第一種，專指天主對於萬物，既然是愛則欲其生，並欲其善，故此不欲其喪生或失善，不願所愛的事物受禍遭殃或有任何惡劣的事物。對於惡劣的事物，天不願

意它們發生，這便是恨惡劣事物。因為恨情的自然效果，是願望某事或某物不生或不存在。在吾人言語以內，「恨」的本義正是如此：恨則欲其死。生死互相衝突。善惡亦然。天主既然願愛物之生與善，必恨物之死與惡。因此，《聖經》裡《匝加利亞先知》卷八，十七章曾說：「你們親善和睦，彼此相待，各自心中，勿生歹意，勿發虛誓，互相欺騙。上主說了：我厭恨這類的一切事情。」證明天主好善惡惡。所謂的「惡惡」，便是厭恨惡事。說天主「恨惡事」，這裡的「恨」字，只有似義，沒有本義。因為「恨惡事」，在天主心內的本義，純是「愛好事」。至純的一個好意，有正反兩個方面：好善而惡惡。換另一個觀點，從對象方面看，愛或恨等等情誼，依其本義，是獨立生存的物體，主體與客體兩者之間發生的關係（或交互，或單方）。在這樣的關係以外，說「愛或恨」，都不能有本義。天主為愛所造生的萬物，而恨與萬物不利的惡劣事情，這些惡劣事情，既然不是獨立生存的物體，故此不是本義的愛恨之對象。這些惡劣事情是萬物相攻而生的效果，是消極的破壞，沒有積極的建設和內容，無資格成為愛或恨本義的對象。對於非本義的對象，不能有本義的愛或恨。至於說恨惡事（如恨仇敵，嫉惡如仇，是將惡事，比擬成仇人，獨立而對立的客體，先客體化之，而後恨之；猶如喜好好事，「如好好色」），也是將事情位格化，實體化，而後發生移情作用的愛憎等等情感；並在語言裡，描寫敘述出來。這樣的移情作用和形容方法，顯然都是擬似的說法，象徵法，不指言辭的本義。（在吾人尚是如此，何況是天主呢？）故此，《聖經》上說天主恨惡事，不是指恨字的本義。

第二種擬似法，說天主愛此恨彼，是說祂在優劣不同的獨立實體間，擇優而去劣。擇取是愛。捨去是恨。天主願愛人間正義秩序的精明，並且願愛宇宙間秩序的公益；或為愛正義，或為愛秩序，不能不願意

罰惡而除害，擇優而去劣，既欲除之，去之，便（有時）必欲敗亡之。本此意義，《聖經》裡瑪拉基亞先知，一章，三節曾記載天主說：「我憎恨了厄撒烏。」《聖詠》，第五，詠讚天主說：「禰憎恨了作惡的人，禰要敗亡撒謊的人。上主憎棄兇殘和欺詐的人」。這裡的憎恨等等字樣，在天主心裡的本義，只有愛宇宙間人類和萬物的意思，沒有「敗亡人類和萬物」的真義。故此，依名辭的本義和真義，「敗亡人類和萬物」的恨情，非天主真心之所能及（因為這裡憎恨的本義，是極不願意人類作惡相害的意思，出於天主的至仁至愛）。

生活：生存的自動

第九十七章 生活與生存

從上面證明瞭的一切，必然生出另一結論，就是：天主是有生活的。

理證一：天主是有智力和意力的。智力的和意力的動作，非活物不能有。活物乃是有生活的。故此，天主是有生活的（回看第四十四及七十二條，證明瞭天主有智力和意力）。

再證：吾人用「生活」二字作賓辭，形容某些物體，說「它們是生活的主體」，簡稱：生物、活物或類此其他形容辭；吾人語言的根據，是因為那些物體，依吾人看來，有自動的能力：它們的行動不是被動於外物。為了這個理由，有些被外在動力推動而後動的物體，吾人凡俗的見識，看不見它們外在的動力，於是認為它們有自動的能力；例如河水自流，水銀自動升降、伸縮等等。吾人使用擬似的方法（象徵法），說它們是活物，例如活水，是泉源湧流成河的水。反之，池中不流的止水，不叫作活水（拉丁文也不叫止水為死水，中國文卻叫它是死水；止水坑叫作死水坑）。水銀（拉丁文內），叫作活銀（中文不叫作活銀，英文叫作快銀：象徵活動快速。化學稱「水銀」為「汞」）。

「生活」二字的本義，專指那些自身有內在動力，足以自動的物體之活動。這樣的物體，是主動者和被動者合構而成的實體。例如動物是身體和靈魂結合為一而構成的實體（靈魂是主動者，身體是被動者，

兩者都是內在於實體以內）。在有形的世界，人間的語言，依名辭的本義，生活的物體，只可以說是靈魂的生物（包括植物自動生長，和動物及人類的自力活動）；其餘一切形體的活動，被動於外在的原因，不是本義的活動或生活，而是似義的活動。外在的原因，變動某物體，發生的動作，有許多不同的形式，或生發（例如火生熱，冰發寒）；或疏通，除去阻礙及約束；或強迫，用物質的迫力促使物體運動；或推，或拉，或激，或吸等等。

器官感覺的知識情慾等等動作，同時也伴隨著物質的活動。因為器官的官感活動，叫作生活，吾人使用生活二字，輾轉引伸，指示一切自動物體之動作，不拘這些動作是否同時伴隨著物質的活動。本此意義，智力的知識，思想，意力的愛憎，也和感官的知覺一樣，雖然同時沒有物質的活動伴隨發生，吾人也將它們叫作活動：指示生物自力的生活動作。生活的本義，依此說來，專指自力活動，和物質活動沒有名理上的連繫。

然而，天主極有自己活動的能力。祂的一切動作，都是自動而動，極不能被動於外物。因為（按第十章）已有的證明，天主是第一原因，又是第一作者。故此，極應肯定天主是有生活的。

又證：按上面（第七十八章）的證明，天主的生存，包含生存之理所能含蘊的萬萬美善。然則，「生活」二字的本義所指，乃是一種完善的生存。因此，比較物類品級，生物高於無生物，（生物優於死物）。如此比較，足見天主的生存乃是生活。故此，天主是生活的天主。

經證：《聖經》的權威，也可佐證這個結論。《申命紀》，三十二章，四十節：記載天主親口（借先知代表發言說：我舉手指天），給你們聲明：我永遠生活！（永遠不死，無始無終）。《聖詠》，第八十三，三節：「我的心腔和身體，歡欣踴躍，讚揚生活的天主」。

第九十八章 生活與本體

從此進步推究，明見天主是自己的生活（在天主以內，生活便是本體）。

理證：生物的生命，即是性命，乃是抽象公名泛指的生活，是活物活動的現實，猶如在事實上，跑路就是在路上跑步的現實。按大哲《靈魂論》，卷二，四章的說明，生物的生活，乃是生物的生存。因為吾人的語言說動物是生物，是由於動物有靈魂，並因有靈魂而有生存；動物生存必備的本體性理乃是靈魂。為此理由，動物的生活不是別的，只乃是從這某類的性理，得來的這某類的生存（並且因有此類生存，而是此類事物本體之所是）。如此說來，依同比例，天主的生活也必須是天主的生存。然則，按上面（第二十二章）的證明，天主的生存乃是天主的本體。故此，天主的生活和性命，也是天主的本體。反說亦然：天主的本體，乃是自己的生活，並是自己的性命。

又證：靈性智力的活動是生活的一種，明證於大哲《靈魂論》卷二，二章：因為生活是生物的生存之現實；靈性智力的活動也是靈性智力生存的現實。然則，按上面（第四十五章）的證明，天主靈智的活動（知識、思想、意願），乃是天主的本體。故此祂的生活和性命，也是祂的本體。反說亦然：天主的本體乃是天主智性的生活和生命。

加證：按（前章）已有的證明，天主是有生活的。那麼，今如假設天主的本體不是祂的生活或性命，從此隨之而生的結論，應是祂在本體以上，分領生命的秉賦、因之而有生活。用反本追原的逆溯法去推究根源，可知凡是因分領生存的秉賦而有生存的物體，自身乃是效果，必須溯歸本體即是生存的生存之源，以此為先備的原因（猶如被燒熱的物體，從本體純熱的火裡，分領一部分熱度）。依同理，天主也應溯歸到某某先備的生活之源。這卻是不可能的。因為天主是至先無比的第一原因，詳證見前（第十三章）。用反證法反回去，結論既不可能，故前提的假設是不可能的：天主的生活，不能不是祂自己的本體。

還證：既然按（前章）已有的證明，天主是有生活的，今如假設天主的本體不是祂自己所有的生活，在祂以內，便有某某因素，不是祂的本體。祂的整體便應是本體加另某因素而構成的組合。這是上面（第十八章）證明瞭的一個錯誤。故此，天主（的本體）乃是自己的生活，也即是自己的生命。

經證：《若望福音》十四章，六節，所說的「我是生命」那句話，便有本章結論內的含義（因為「我是生命」這句話，分析起來，意義乃是：「我本體之所是，不是別的，乃是生命」：我之所是，和我的生命之所是，在本體上是一個）。

第九十九章 永壽無疆

從此，可見天主的生命是永遠的。祂的生活永壽無疆。

理證：生物不離開生活，便不停止生活。然而無任何物能離開自己的本體。因為離開，是兩物彼此分離。一個物體，不會自己離開自己。天主的生活乃是自己的本體，證見前章。故此，天主不可能因衰老而死亡。

又證：時有時無的事物，都是由某某原因產生的效果。因為無物能將自己從虛無之境，引入實有之界，本體尚未實有的物體，尚是虛無，不會動作。故此不會發出動作，自己產生自己。然而，天主的生命，和天主的生存是一樣，不是由任何原因產生的效果。故此，天主不是時而生活，時而不生活，而是永生永活，沒有生死變化。故此，天主的生命是永遠的長生。

還證：在任何動作中，主體常存，歷程卻分開段落，前後相繼的逝過。因此，物體變動時，在整個變動的歷程中，主體常存，始終如一。變動的情況卻逐段改易：是主體與動作、本體互異所致。這是形體界變動的公例。假設在某主體內，本體和動作同是一事，互無分別；它的動作乃必須也是常存如一的：全體合一、同在常存；沒有段落的分別和前後相繼逝過的歷程。然則，按（第四十五及九十八章）已有的證

明，天主的靈智活動和生活，乃是天主的本體。所以，天主的生命，沒有段落流逝的變遷，而是全體合聚，同一常存的。為此理由，天主的生命是永遠的。

加證：按上面（第十三章）的證明，天主是完全不受變動的。生活有始有終，或遭受段落變遷的物體，都是變化無常的：生命的開始是新生，生命的終止是敗亡。段落的相繼流逝，是變動的效果，並且是變動的歷程自身，至少有始終兩個階段。天主是常靜不動的，不受變動。故此天主的生活，既無始終，又無年齡老少的變遷。照此說來，天主的生活，乃是永常如一的。

經證：《聖經》裡《申命紀》三十二章，四十節，記載天主親口說：「我永遠生活。」若望書信第一，末章，二十節：「祂是真天主，並是永遠的生命。」（天主的生活無始無終，現實盈極，永壽無疆）

真福： 生存的至善妙境

第一〇〇章 真福與智力動作

用上面已證的定理作前提，尚應進一步證明：天主是有真福的。

理證一：任何智性的本善，乃是真福。既然天主有智力，故此祂的本善有真福（參閱第四十四章）。天主對於本性應有的美善，不是現無而追求，而是本體所固有。故此天主不但如同吾人一樣，願慕真福，而且實享真福。故此祂是有真福的。補證天主不追求美善：因為（按第十三及二十六章），追求是能變動的物體，潛能尚未實現時的生存，非天主之所宜有。天主是純現實、純盈極。

加證：智力的本性極喜愛的對象，是智性界的至善。這就是它的真福。每個物體內的至善，乃是它至善的動作。因為能力、德能、技能等等，因完成動作，而得至善的實現；因此，大哲《道德論》卷十、七章曾說：幸福是完成了的動作。

動作的完善，有四個必備的條件：第一條件、從類名所指的本質方面，完善的動作，應存留在主體內，在動作自身以外，不產生另某效果，它應是「內成動作」。例如眼看、耳聽。它和外成動作不同。外成動作，在動作以外，產生另某效果。它的完善，不是完成動作者主體自身的美善，而是完成外在效果的美善，以外在效果為目的。這樣的動作，不是智力本性的幸福、或真福（例如聰明的醫生，用自己的醫科

智巧，治好病人，效果和目的是恢復病人的健康。健康在病人以內，是病人的幸福，不在醫生以內。故算不得是醫生本性固有的本善、或真福）。

第二條件：從動作能力方面看，完善的動作，應是至高能力的動作。在吾人至高的能力，不是感官的覺力，而是靈性的智力。故此吾人的真福，不是覺力的知覺、情慾等等動作，而是智力的動作，並且需有動作完善的學術，技能或智巧。

第三條件：從對象方面看，完善的動作，應有完善的對象。為此在吾人最後至極的幸福，全在於智力認識至高的對象。

第四條件：從動作的精彩方面看，完善的動作應完善美好，巧妙容易，剛強穩妥，快活喜樂。

滿足了以上四個條件，便有完善的動作。然則，天主的動作，正是如此：祂有智力。祂的智力是一切能力中至高無上的，並不需要另有才能或技能來補充。因為按上面（第四十五章）的證明，祂的智力是自身完備的。祂智力的對像是祂自己的本體：是智力可知的對象中，至高至大的；祂全知自己，完善無缺，全無任何困難，並且快活喜樂，不含任何苦津。故此，祂是有真福的。

還證：真福是至大的終極目的。既得以後，再無餘物值得想望。故此，一切願望，皆因有真福而完全滿足。真福是安樂的原因。完全心滿意足而享安樂的人，必是真福的人。因此，鮑也西（Boetius）《論哲學之慰》三章，二節，曾說：「真福是萬善咸聚的境況」。然而，按上面（第八十一及八十二章）的證明，天主的美善，在純粹精一的本體，包含一切美善。故此，天主真是有真福的。

又證：缺一所需，尚非真福。願未滿足，心必不安。一無所缺，應有盡有，自滿自足，始為真福。然

而，按上面（第八十一及八十二章）的證明，天主全善，不依賴外物，不需要外物，既不以外物為目的，又不以外物為工具或條件。天主願愛外物，不是為了需要外物，而純是因為發愛施仁，適合自己全善的本性。本身全善。自足自安，故乃真福。

另證：上面（第八十四章）證明瞭，天主不能願意不可能的事物。然而，又按上面（第十六章）的證明，天主生存的境況，完全沒有潛能及虧虛。故此給天主附加祂尚沒有的任何事物，乃是一件不可能的事，必非天主所能願意。可見天主所願意的一切，天主現實都有。並且，按（第九十五章）已有的證明，天主不能有歹意或惡願。故此沒有惡劣事，在自身以內，萬善鹹備，纖惡毫無，願有都有，故是真福。

經證：《聖經》嘗明證天主真福。聖保祿致弟茂德前書，末章，十五節：「真福的全能天主，待到相當時期，將要顯示祂（救世者第二次降來）。」

第一〇一章 真福、本體、生存

從此還可明見，天主的真福是天主的本體。

理證一：前者證明瞭天主的真福，是天主智力的動作。然而上面（第四十五章）也證明瞭，天主智力的動作，乃是天主的實體。故此天主的實體乃是天主的真福。

又證：真福既是終極目的，便是每個主體生來之所應有或既有以後，首先之所願愛。但上面（第七十章）證明瞭，天主首先願愛自己的本體。所以，祂的本體乃是祂的真福。

加證：每一主體，將自己所願一切，無不附屬於自己的真福。因為真福是最後的終極目的，真福以外，沒有別的目的。願為真福而愛一切，不為他物而愛真福。物之可愛，高下相屬，為彼而愛此，逐級上溯，必至於最後所為的目的而後止。不能逐級上溯永無止境。既然天主願愛宇宙萬物，全是為了自己的美善；足見天主的本體，必須是自己的真福。因為天主的本體是自己的生存，又是自己的美善，依同樣的理由和比例，也必定是自己的真福。

另證：至善惟一，不能有二。假設有二，一之所有一，二之所無，兩者互異，均非至善，各有所缺。上面（第四十一章）證明瞭天主乃是至善。真福，由於它是最後目的，足證也是至善。故此，真福和天主是一體。天主的本體，便是自己的真福。

第一〇二章 真福的程度

用上面的定理作前提，更進一步，尚能看到天主真福的優越。

理證一：距離真福越近，真福的優越程度便越高。某人因有得真福的希望，而感到的真福，遠不如另某人因現實已得真福，安享其樂，而感到的真福。前後相較，一有一無，不成比例。自身本體是自己的真福，兩者互無分別的主體，距離真福最近：因為完全沒為距離。前者（第一〇一章）證明瞭天主正是如此。所以天主單獨的有特別完善的真福。

又證：按（第九十一章）已有的證明，福樂是愛情產生的效果。愛情越殷切，實享所愛時的福樂，便也越深厚。愛情，依物性的自然，分親疏遠近。關係越親近，愛情便越殷切。從此徵驗可知，在同等條件下，物體自愛的殷切，甚於愛他。將天主和他物相較，他物以內，它的真福不是它們的本體；天主的真福卻是祂自己的本體。天主愛真福是愛自己的本體。他物愛真福，是愛本體以外附加的恩賦。天主自愛，情意殷切，甚於他物之愛附性。故此，天主安享真福，心滿意足的程度，也便優良美好，超越萬物。

另證：比較效能的程度，本體之所固有，強於附性之所秉賦；例如火本性固有的純熱，強於他物被燒而有的熱度。天主的真福，是天主本性本體之所固有。（證明前章）。任何他物，既非至善，故非真福的

本體。回看前證。（參閱第四十一章）。天主以外，物之真福，都是得自秉賦。秉賦是從外在的原因，領取其效能的一部分。天主的真福不是外來的秉賦。故此，天主的真福，超越萬物的真福。

加證：按（第一〇〇章）已有的證明，真福在於智力的完善工作。天主智力的工作完善美好，非任何他物所能比。故此天主的真福優越，也非他物所能相比於萬一。附加詳說如下：

天主的智力工作，不但是天主自立生存的本體，而且是用精純單一的動作，既全知自己客觀的本體，深明自己本體的實況，又同時全知身外所現有和現無而能有一切萬事萬物，善惡兼知，遠近無遺，天主以外，無一物能有這樣完善的知識。萬物受造於天主。它們的智力工作不是自立的本體，而是自立本體以外，附性能力的實現。它們無能力完全認識至上對象，天主本體，客觀生存的實況，因為它們本體的生存及實況，是它們智力工作的依憑，美善的程度低於天主，故此，它們工作的完善程度，既超不過實體生存完善的程度，便也無力完全認識天主的本體及全能，所能造成的一切。它們認識許多事物，是用許多知識，不是用精純單一的智見。如此比較，可知萬物的真福，都低於天主，不能相比。

又證：物的本體越合一，它的能力和優美，便越完善。時間段落相繼流逝的工作，不是合一的。它的完善和那無時間流逝而全體合一的工作相較量，完全不能相比。一個生效緩慢，另一個生效神速。天主的工作，不但全體合一，實效神速，而且永遠長存，不是一閃即逝。萬物和吾人的工作，緩慢費時，受時間和空間的限制和分化。一切工作，都是如此。智力的工作，雖然本質超越時空，但在吾人由於藉形物以悟認真理，附帶著也受形界時間空間、體積、面積等等的限止。故此，天主的真福超越人類的真福無限倍，猶如無始無終的永遠綿長，遠勝於時間內逝去如流的現今。

還證：人類在現世，如有真福，首在智力的靜思。徧察人生實況，工作繁忙，疲乏勞頓，或阻人靜思，或不讓人平安不輟，再加上愚昧、猶疑、錯誤等等，明證人智力的靜思，特別在現世，完全不能和天主相此。靜思的完善，天主遠勝世人。真福的優越亦然。

加證：天主真福的完美，包括所有一切真福的最高程度。（回頭參閱第九十三及九十四章）。從此可見天主的優越。天主的真福包括靜思和動作兩方面。靜思方面，天主知己知物，有永遠現實，至極完善的知識。動作方面，天主不但是治理一人、一家、一城或一國，而且是治理全宇宙，作萬物的真主宰。可見靜思、或動作，天主的真福遠勝於現世的人類。

地上塵世的虛福，是天主至善真福的幻影。按鮑也西《哲學之慰》卷三，二節，虛福有五種：慾樂、財富、權勢、爵位、名聲。天主至樂：樂己、樂物、不雜憂苦。天主至富：內有萬善，完全自足。天主權勢，有無限的全能和效力。天主的爵位：第一實體，位佔極尊，統禦萬物。天主的名聲，馳名於天上下。凡有智力的神類或人類，稍知天主者，無不奇妙驚絕而欽敬之。謹撰短頌，結束本卷。其辭曰：

天主真福，獨一無二！

尊顯，顯之！

光榮，榮之！

至於萬世無窮。亞孟。

附錄：中西對照表

重要名辭（名辭下數目，指本卷章數）

為確懂名辭實義，首先應注意本卷各章的上下文，及全書本旨；不可依賴名辭對照表或任何字典。專靠字典，是訓詁學之所大戒，免陷於其言愈繁，其說益亂的迷途。西文圖書目錄，為通西文者所共知，此間為節省篇幅，恕不備載。

拉華法德英五文對照，所用名辭均有書據，恕不備載。

Accidens——附性，附品，附加品，附加的事物或情況。二十一，二十三，二十五，三十二，三十三，四十二，六十五。

Accident, Accidenz, Hinzukommendes, Zukommendes, (ausserwesentlich, accidental) .

Actus——1. 行為，動作。2. 現實（對潛能），盈極（對虧虛）。盈極是充盈圓滿至極。積極。虧虛是空虛缺乏而能領受或容納。參看虧虛和潛能條（*Potentia*）十六，一七，二十，二十二，二十八，三十七，三十八，四十三，四十五，五十二，七十一，七十三，七十八，八十三，八十九。

i. *Acte, Act, That, Thätigkeit, Handlung, Action.*

ci. *Actualité, Actuality Entelechy, Wirklichkeit, Vollendung, Vollkommenheit, (Perfectio, [Perfecthabea])*

Aequivocum——異指辭：同名異指。三十二——三十四，四十二。

Equivoque, Gleichnandigkeit, Zweideutigkeit, Vieldeutigkeit, (gleichnamig, etc.) equivocal, equivocation.

Analogicum——通指辭：同名通指。比類辭：比類合誼，泛指異類情通意連之處：異類相通。超類辭：超越類界，異類共有的公名。三十四。

Analogique, verhältnismässige Gleichheit, Analogie.

Angelus——天神，（天使）。三。

Ange, Engel, Angel.

Anima——魂·靈魂。二十·二十七·六十五。

Ame, Seele, Soul.

Appetitus——慾·欲求，追求，嗜慾，嗜好，傾向，願慕。十三，三十七，四十，四十四，五十五，六十一，七十七，八十九，九十，九十一。

Appetit, Streben, Begehren, Appetite, (desire) .

Arbitrium Liberum (Libertas)——自由，自主，仲裁，自決。九十五，八十一——八十三。

Libre Arbitre, Entscheldungs-freiheit, Wahl-freiheit. Free will, Free choice, Liberty.

Ars——藝，技藝，藝術，技術，學術，術，工藝，人工。六十一，六十三，六十六，六十八，八十一。

Art, Kunst, Kunde, Geschicklichkeit, Fertigkeit, Gewandheit, Ability, Skill, Technical knowledge or skill.

Attributum——屬性，賓辭之所指，賓辭。六十五。

Attribut, Eigenschaft, Attribute, Property. (Predicate)

Beatitudo (Felicitas) —— 真福，福樂，幸福，福。二，十一，十二，一〇〇——〇二。

Beatitudo, Seligkeit, Glückseligkeit, Happiness, Blessedness, Bliss.

Bonitas —— 善良，良好，仁善。十八，三七，三十九，四十一，七十，八十六，八十九，九十一，九十六。

Bonté, Güte, Güte, Good, Goodness.

Caelum —— 天，天體，天空。二十。

Ciel, Himmel, Heaven. (Sky) Heavenly Sphere.

Canonica Scriptura, etc. —— 律定本：教律准定的《聖經》純正版本，或書卷。三十九。

Cognitio (intellectualis) —— 認識，知識，智力的知識，洞曉。一，三，四，五，八，一〇——一二，五十五，五十七，六十一，七十九。

Comnaissance (Intellectuelle), Erkenntnis, Vernunftkenntnis, (Cognition, Knowledge, Intellectual knowledge, knowing.

Definitio —— 定義，界說。三，十二，二十一，二十五，五十三——五十四，五十八，五十九。

Definitio, Begrenzung, Umgrenzung, Abgrenzung, Definition, Delectatio —— 福樂，喜樂，快樂，(慾樂)。七十一。

Plaisir, Ergötzung, Genuss, pleasure, delight.

Demonstratio——明證法，明證性的三段論法。三，十二，五十七。

Syllogismus Demonstrativus, Beweis, Wissenschaftliche Schluss, Apodiktischer Schluss, Demonstrative syllogism.

Deus——天主（無處不見）。

Dieu, Gott, God.

Differentia (specifica)——分別，異點，種別，種別特徵，區別，分異，分異因素，種別因素。十四，十七，二十五，四十二。

Difference (spécifique). die (eine Gattung zerteilende Verschiedenheit) Specific Difference.

Effectus——效果，果，成果，成品，產品。八，十二，二十八，二十九，三十二，四十三，四十九，五十，六十六——六十八，八十五。

Effet, Résultat d'une cause, Bewirktes, Wirkung, Verursachtes, Effect, Product, Result.

Ens——物，物體，事物，生存的主體（生存比生活意思深廣。萬物，萬彙，萬類，萬有，萬事萬物，事物物，不是純無，便是事物；或長生而有生存，或既生而有生存）。一，十，十二——一四，二十五，四十二，五十，五十二，六十五，六十九，七十，七十二，八十，八十四。

L'être, Seiend, Seiendes. Das Seiende imallgemeinen. Being.

Non-Ens——無，沒有生存的，不存在的事物，無物。（章數同上，特別參考第八十四章）。

Néant, Nicht-seiendes, Nothing, Nothingness, Non-entity.

Esse——生存，實存，內有的成就（有、實有、或存在的內有因素）。章數同上，參考二十，二十三，二十八，三七——三十九，四十三，六十六，六十八，八十一。全書隨處可見。加看三十一。生存和生活不同，和存在也不同。

L'esse. La réalité foncière de l'être. Das Sein (Das Dasein). The essc. Der Grundzugdes Wesens.

Eseentia——性體，本體，本質，本性本體，真性本體或實體，實質。（名理定義之所指：實義，真義）。

三，十至一四，二十一——二七，三十八，四十五，六十一——六十二，七十三，九十八，十一——十一。隨處可見。

L'essence. Wesenheit.

Exemplar (Imitabile)——模範，標準，極則，樣本，藍本，本。十三，二十九，三十六——四十一，四十六——四十九，五十一——五十五，六十一——七十一，九十二——九十四。L'exemplaire (imitable)。

Vorbild. Model. Standard.

Existentia——存在，現有，實有於自然界，在，有，實有，實存。一，十——十三，六十六——六十八，八十一，八十四。

Existence. Exitenz. Vorhandensein. Exixence in nature.

Felicitas——幸福，安樂，舒適，福樂，福。五六，八十——八十五，九十，九十六，一〇〇——一〇二。

Felicité. Bonheur. Glückseligkeit. Happiness. Fides——信德，信仰，信依，信賴，信任，信。三——八。

La Foi. Glaube. Glauben. Treue. Faith. Fidelity.

Finis——目的，終向，歸宿，極止，止點，終點，止，終。一，十三，二十八——二十九，三十七——四十一，四十三，四十四，七十二——七十六，八十——八十六，一〇〇——一〇二。

Latîn. Le but. Ende. Grenze. Ziel. Zweck. End. Purpose.

Forma——性理，條理，理，性體必備的實理。形狀，狀貌，相貌。一七，二十，二十一，二十六——二十七，三十，四十——四十四，四十六——四十八，五十一——五十四，六十五，七十二。

La forme. L'ordre structural de l'essence. Formgebendes Prinzip. Form.

Generatio (via adesse)——生，出生，生出，化生，從無入有。（和敗亡相對。敗亡是從有入無：變出而生，化無遂亡。生字的意思，廣於生物生育的生，深於出現而為有的有）。二十六，六十九。

Génération (changement substantiel). Hervorbringung. Entschemmung. (Erzeugung).

Generation.

Genus——類，類名，類性，類界，類級，類群，（和種相對。類下分種，類廣於種。類名是種名的賓辭，種名是類名的主辭。但有時種類連用：泛指種或類，或泛指群）。二四——二十五，二十八，三十二——三十五，四十二，五二，五六，六十五。

Genus. Gattung. Geschlecht.

I dea (intention)——觀念，理念，理想，理，名理的理，純理或理則的理。種名的名理。理想的典型。二十四，二十九，四十四，四十六，五十四，五十五。

L'idée. Intention.

Imaginatio (phantasia) —— 想像，想像力，覺像力，造像力。五十三，五十五，六十五，六十九，七十一。

Imagination. La faculté imaginative. Einbildung. Einbildungskraft. Imaginative power.

Individuum —— 個體，單立體，單位。二十一，三十二，四十二，六十三，六十五，七十八。Intellectus —— 智力，靈智，心智，神智，覺悟，明悟。三，七，十一，二十，三十，三十一，三十五，四十四，四十七，五十一，五三，五十五，五十七——五十九，六十一，六十五，六十六，六九，七十一，七十二，七十九，八十，八十一，九十，九十四，一〇〇。

Intellecte. Intellect. (Vernunft. Verstand)

Intentio —— 意，意識，意思，想像，意象，意念，概念，指義，宗旨，意旨，志趣，注意，留神，意識之傾注。三十五——三十六，四十四，四十六——四十八，五十一——五十五，五十七。

L'intention. L'incentionalité. Noématique. Auffassung. Absicht. Attention.

Awareness. Intention.

Lumen —— 光，光明。十，七十六。

Lumière. Licht. Light.

Materia —— 物質，質，材料，資料。一七，二十，二十一，二十六，二七，四十三，六十五，七十一，八十九，九十九。

Matère. Urstoff. Matter. Material.

Metaphoricum (Similitudinarium) —— 喻指辭：同名喻指：寓言，象徵，似義的異類相喻，借物之一類，以喻指另一類，僅有移情作用的比擬方法。三十，八十九——九十，九十六。

Métaphorique: Metaphorisch. Bildlich. Gleichniss. Metaphorical. Figurative.

Metaphysica —— 形上學，第一哲學，形上的。一，四，五，七十。

La M, aphysique. Philosophia Prima. Metaahysik. Metaphysics.

Motor —— 發動者，施動者，動力，主動。十三——十五，二十，四十二，五十七。

Le moteur. Beweger. Motor. Mover.

Multitudo —— 多，眾，繁，分多，眾多，繁多，廣眾。十八，四十二，五十。

Multitudo. Pluralité. Vielheit. Menge. Multitude, Plurality. Number greater than one.

Natura —— 性，本性，性體，自然，天然，自然界。七，九，三十九，四十四，五十，五十四。

Nature. Essence. (Quiddité). Natur. Nature. Natural.

Necessarium —— 必然，必需，必須，不能不然。十三，十五，十六，十九，四十二，六十七，八十一——八十一。

Nécessaire. Notwendig. Necessary. Indispensable.

Objectum —— 客體，對象，事物，事體或物體（能力之所司或所向）。

L'objet des choses. Objekt. Gegenstand. Object. Heterogeneous element. (Aliquid Alienum in subjecto) : 寓居於主體內的物體。十九，四十四，四十八，四十九，五十三，六十三——六十七，七十四——七十

七。

Participatio (participare) —— 分取，分領，分賦，秉賦，領取一部分。十三，二十三，三十二，三十八，四十，四十三，六二，九十八。

Participaion. Partager. Teilnahme. Endowment.

Passio —— 受，感受，感動，情慾，受變化，受刺激。二十五，八十九，九十，九十一，九十六。

Passion. Leiden. Affiziert-werden. Affiziertsein. Leidenschaft.

Perfectio —— 美善，美備，完善，成全，圓滿，盈極。十三，十六，二十八，三七，三十九，四十二——四十四，四十七，八十，一〇〇。

Perfection. Vollendung. Vollkommenheit. Entelechie.

Possible —— 可能。十三，十五，六七，七十九，八十一，八十二，八十五。

Possible. Möglich.

Poenia —— 潛能，能力，虧虛，容受力。十三，十七，十八，二十，十三，四十三，四十五，六十一，六十二，六十七，六十九，七十，七十三，七十六，九十八，一〇一。

Puissance. Potentialité. Möglichkeit zu Sein. Kraft. Macht. Potency. Potentiality.

Rezeptivität. Receptive capacity. Capability.

Prædicabilia —— 賓類，公名的總類，賓稱關係的總類五，賓類。三十一。

Prædicables. Five kinds of Subject-Predicate relationships. Aus-sagbar.

Praedicanema——範疇，大類，最高類，總類，賓辭的總類（十範疇）。二十四，二十五，八十九，九十一。

Categories. Genres Suprêmes. Die oberste Gattungen des Seins und der Aussage.

Prædicare——賓稱，賓辭對於主辭的稱指，稱謂，描寫，形容。二十四——二十五。三十一——三十五。隨處可見。

énoncer un prédicat d'un sujet. attribuer un prédicat à un sujet. aussagen. say something about a subject.

Prædicatum——賓辭，稱謂辭，謂語，形容辭，隨辭（常常跟隨主辭的名辭。主辭是引辭，主辭引於前，賓辭必隨於後；有必然的引隨關係）。十，二十，三十五，五十九，七十二，餘處同上兩條。

Le prédicat. l'énoncé. das Ausgesagte. das Nachfolgend

Principium——因素，元始，原理，原則。隨處可見。

Principle. Ursache. Ursprung. Prinzip. Grund. Ground.

Probabile (verosimile)——近真，大約真，辯證性的可能。隨處可見。

Probable. Wahrscheinlich. Dialectical conclusion or statement.

Proposito (thema)——命題；重要的論題；論句；論說文所用的論說句。五十八。隨處可見。

Thème. These. das Thema. (Grundgedanke). Proposition (Sentence). Theoretical statement.

Res——事物，物體和事體。隨處可見。

Choses. Dinge. Things.

Revelatio——啟示，默啟。四，五，六，七。

Revelation. Offenbarung. Revelation.

Sapientia——上智，智慧。一，六，九十四。

Sagose. Weisheit. Wisdom.

Scientia——明達，知識，學識，專科技術的知識。一，三，六十一，九十四。

Science. Connaissance Scientifique. Wissenschaft. Science.

Sensus (sensation)——覺識，覺知，器官感覺，官感，識。(意義)。五，四十四，五一，五十八，七十二。

Le Sens. Connaissance sensible. Sinn. sinnlich Erkenntnisvermögen.

Sensus Communis——中心覺力，中樞覺力，總領覺力，公覺。五十三——五十五，六十一。

Le Sens Commun. Conscience sensible. der Gemeinsinn. (Common sense), Central sense. synthetic sense.

Species——種，種名，種性，種界，(和類相對，類分而成種。回看類字條，章數相同)。象，物象，印像，名理，定義。參看下列：

L'espece. Nature spécifique. Art. Species.

Species intentionalis——意像，意象，意識內之印像，藉以認識事物。象。三十六，四十六，五十三——五十五，五十六，五十七，六十。

L'espece cognitional (determinant cognitional)

Impression cognitive. Erkenntnisform. Erkenntnisbild.

Species sensibilis —— 覺像，覺象，覺識意象。器官感覺以內的印像。四十六。

L'espèce sensible. sinnlich Erkenntnisbild. Sensible Species. sense-image. phantasm. senseimpression

Species inteuigibilis. —— 智像，智象，靈智意識內的印像，靈象，象。四十六。

L'espèce intelligible. Vernunftkenntnist orm. (Vernunftkenntnisbild)

Subiectum —— 主體（對附性），主辭（對賓辭）。五十五，隨處可見。

Lesujet. Subjekt. Träger. Inhaber. Subject.

Substantia —— 實體（性體與自立生存之合），自立體（對附性）。二十一，二十三，二十五，三十四，四十二，六十八。

Substance (composé de l'esse et de l'essence). Substanz.

Synonium —— 同義辭：異名同指。名異實同。三十五。

Synonyme. die singleiche Wörter. synonym.

Universum (Universias rerum) —— 宇宙，萬物的總體，（不包括天主）。一，二十五，六十六，七十，七十一，七十八，八十五。

L'Univers. Weltall. Welt. The (world) Universe.

Univocum —— 同指辭：同名同指。類名指同類。種名指同種。十三——一四，三十二。同名同指的因果。

univoque. gleichnamig undgl eich-artig. univocal.

Verum (Veritas) —— 真理，真實，真誠。一——四，七，五十九，六十一——六十二，六十七，七十一，九十三。

Vrai. Vérité. Wahr. Wahrheit. True. Truth.

Violentum (hostile) —— 敵體，毒物，違性強迫。十三，十九，三十九。

Violent, hostile, gewaltsam, erzungen, feindlich.

Virtus —— 德，善德，品德，品格，德性，德能，才能，效力，效能。五，二十，二十九，三十一，三七，四十三，五十五，六十一，六十三，六十五，六十九，七十，七十一，七十二，七十四，七十五，七十六，八十二，九十二——三，九十五。

Lavertu. Tugend. Tüchtigkeit. Kraft. Macht. Vermögen. Fähigkeit.

Vivre (vita) —— 生活，生命，性命（參看生存條）九十二——三，九十七——九十九，一〇二。

vivre. La vie. leben. Das Leben. to live. Life.

Voluntas —— 意力，意志，靈智的愛慾，意願。七十二，七十四——七十六，七十九——八十八，九十一——九十一，九十五。

La volonté. L'appétit intellectuel. La volition intellectuelle. Wille. übersinnliches Begehungsvermögen Will.

Will-power. volition.

專名、書名（名辭下數目，指本卷章數）

- Al-Farabi (Alpharabius) —— 亞法拉比（九五〇年卒於伊拉克巴格達）。二十三。
- Al-Kindi —— 亞金地（生於伊拉克，巴斯拉，巴格達。卒於八七三年著《智力論》）。二十三。
- Anaxagoras —— 亞納撒（詳名：亞納克撒高拉斯。西元前四九九至四二七時期希臘哲人）。二十，四十三，五十。
- S. Anselmus Cantabrigiensis. —— 聖安山教父（另名聖安瑟而默）。英國坎特伯利教區總主教，本篤會士。卒於一一〇九年。著《獨論集》及《加論集》。十。
- St. Anselm, Arch-Bishop of Canterbury. Monologion. Prosligion.
- Anthropomorphistae (Vadiani) —— 神人同形派（瓦淀派）。二十。
- Anthropomorphistes. Audiens.
- Ariani —— 亞利吾派（另名亞利安派）。四十二。
- Ariens. Followers of Arius.
- Aristoteles (Aristote. Aristotele.) —— 亞里斯多德（清朝順治，利類斯《超性學要》，即是《神學大全》，

譯名簡稱：亞里）。西元前三八四至三三二年時代，希臘大哲。著書甚多。本卷稱引者如下：： *Categoriae* ——《範疇集》。六十六，七十九。

Les Categories. The Categories.

Analytica Posteriora ——《分析學後編》。三，十二，四十九，五十七，九十四。

Les Seconds Analytiques. Zweite Analytik. Posterior Analytics.

Topica ——《辯證法》（理庫）。一，七。

Les Topiques. Topik. Topics. (Libri Locorum)

Physica ——《物理學》八卷。四，十三，十五，十六，一七，二十，三七，四十二，四十三，五十，五二，五十五，六十三，六九，七十，八十，八十九，九十二。

Les Physiques. Physik. Physics.

DeCaelo et Mundo ——《宇宙論》（詳名：《天體和宇宙論》），四卷。五，二十，七十四。

Du Ciel et du Monde.

Meteorologica ——氣象學，四卷。三七。

DeAnima ——《靈魂論》（又名《心靈論》，或《心理學》），三卷。十三，四十四，五十，五十五，五十九，六十五，六九，七十一，九十八。

DePartibu Animalium ——《動物部分論》四卷。五。

Metaphysica ——《形上學》十四卷。一，三，十一，十二，十三，十五，十七，十九，二十，二十五，

二十七，三十七，三十八，四十一，五十二，五十四，五十九，六十一，六十二，六十五，七十，七十二，七十七，七十八，八十二，八十五，八十八，九十四。

Ethica Nicomachea——《道德論》（詳名：尼高瑪格出版的《道德論》），十卷。三，五，十九，三十，三十九，四十一，五十九，六十一，六十二，七十一，八十八，九十，九十一，九十二，九十三，一〇〇。

Arts Rhetorica——《演講術》（另名：《修辭學》），三卷。九十。

S. Augustinus Hippoensis——聖奧斯定教父（另名聖奧古斯定），三五四——四三〇年時代，北非亞而吉利亞波那城附近希朋教區主教。著書甚多。本卷稱引者有以下數部：

Retractationes——《刪正集》，兩卷。三。

In Genesim ad Litteram (De Genesi ad Litteram)——《創世紀字解》，十二卷。七。

Liber LXXXIII Quaestionum——《八十三問題集》。五十四。

De Civitate Dei——神國論（另名：《天主之城國論》），二十二卷。四十三，

La Cité de Dieu. Civitas Dei. Der Gottesstaat.

De Trinitate——《聖三論》十五卷。二十三，四十，四十三，五十，一〇〇。

Sermones——講道錄，四輯。十。

Sermons.

Averroes (Commentator)——亞維羅（另名：易本羅施，史稱：大註解家，以註解亞里斯多德遺著馳名於

世)。阿拉伯大哲，一一二六年生於西班牙高而道瓦城。卒於一一九八年，

Ibn Ruschd. The Commentator.

In Libros Physicorum——《物理學註解》。十三。

In Lib. Metaphysicorum——《形上學註解》。二十，二十三，二七。

In Lib. de Anima——《靈魂論註解》。六十一，七十一。

Avicenna——亞維新（又名易本西那），九八〇年生於布哈拉省，布哈拉府，佳而麥潭縣，阿弗瑟納鎮。祖籍阿富汗。歷屬突厥，大食，伊朗。今屬蘇俄。離新疆三百來哩。亞維新西遷至德黑蘭，巴格達等地。卒於一〇三七年。以醫學、哲學，著名於歐洲及阿拉伯。著書二六一部，多已失傳。現存《醫典》及《智法》，最為重要。《智法》分長短兩編。短編是長編的縮本。各分《邏輯》、《物理》、《數理》、《形上》四部。本書稱引者如下：

Avicenne. (Ibn Sina) Buchara, Kamaïen, Afshena.

Al-Shifa (Sufficiencia · 《智法》)——威尼斯，一五〇八年拉丁版，重印一一四〇年譯本：

Physica (Sufficiencia)——《物理學》（又名：《充足》）兩卷，十三。

Metaphysica——《形上學》，十卷。十三，六十一，六十三，九十三。

(Avvergne) ..

Guillaume d'Avvergne——威廉·奧維泉（奧外爾泉），巴黎主教，巴黎大學神學教授。卒於一二四九年。

著《靈魂論》、《聖三論》。並著《寰有論》（*De Universo*《宇宙論》）。五十九。

William of Auvergne.

Boethius (Anicius Manlius Torquatus Severinus) —— 鮑也西，四八〇至五二五年，羅馬哲學家，政治家。

著《聖三論》，《週期論》，《哲學之慰》，《定言論法》，《假言論法》，《西賽勞辯證法》。翻譯亞里斯多德《範疇集》，《句解》，《分析學前後編》。為歐洲中世以前哲學界一大宗師。

De Trinitate —— 《聖三論》。三，二十二。

De Consolatione Philosophiae —— 《哲學之慰》。十，十三。

Clemens philosophus. —— 哲士克來孟。五十四。

David Dinandus —— 狄南德。（達味狄南德，比國人）。一二〇〇年左右著《分物論》：主張天主是物質。十七。

David von Dinant (Belgien)

Democritus —— 德謨克利特。三七一年至四六一年間的希臘哲人。四十三。

Dionysius Areopagita —— 狄耀尼教父（狄耀尼削。狄阿尼削）。五十八。（偽狄耀尼）。

Dénis l'Aréopagite. Denis the Areopagite. (Pseudo-Dionysius)

De Caelesti Hierarchia —— 《天上帝級論》。二十六，三十。

De Divinis Nominibus —— 《天主諸名論》。二十六，二十八，二十九，三十，三十四，三十七，四十九，五十四，五十八，七十七，九十一，九十三。

Le Traité des Norms Divins.

Theologia Mystica——《神秘神學》。五十八。

Empedocles——恩培德（恩培德克來斯），希臘古哲，卒於西元前四八三年左右。六十五。

S. Gregorius Magnus——額我略（大聖額我略），羅馬教宗（教皇）。大約生於五四〇年，卒於六〇四年，是教父之一。

Saint Grégoire le Grand.

Homiliae XI in evangelia——《福音勸語四十講》。六。

S. Hilarius Pictaviensis——聖溪樂流，波瓦迭教區主教。卒於二六七年。壽約五十二歲。

Saint Hilaire. l' Evêque de Poitiers.

De Trinitate——《聖三論》，十二卷。二，八，二十二。聖人是教父之一。

Jamblichos——楊布利科，敘利亞哲學家 and 神學家。大約在三三〇年去世。五十八。

Johannes Damascenus——達瑪森教父（若望·達瑪森），約於六七五年生於達瑪斯城，卒於七四九年。日路撒凌教區神父。專長神學哲學。著書甚多，希臘教父中集大成之名師。名著：

Fons Scientiae——《知識的井泉》，分上中下三編，原文希臘：

La Source de La Connaissance.

I. *Dialectica (Capita philosophica)*——上編：《哲學輯要》（《群哲名論》）

II. *De Haeresibus*——中編：《神學史通》（《異端彙集》）

III. *Expositio de Fide Orthodoxa*——下編：《正信本義》（《神學大全》），四卷，共一〇〇章。十，十

一，十三，四十四。

Moses Maimonides. (Rabbi Moyses) —— 馬義孟，(梅瑟·馬義孟尼德斯，Moyses Maimonides) 史稱：經師梅瑟。一一三五年生於西班牙高而道瓦，回祖國巴來斯坦，遷居埃及富斯塔城（古開羅）。卒於一二〇四年。猶太教經師，精通亞里斯多德及亞維羅哲學，整理塔而木經典之教義，研討信仰與理智的關係，提倡理智的哲學方法。名著原文阿拉伯，早有希伯來譯本：

Doctor Perplexorum. MorehNebuchim. —— 《指迷解惑》三卷。四，十二。（影響甚大）。

Le Guide des gares, Fuhrer der Umherirrenden. Guide of the Perplexed.

Mahmctus —— 穆罕謨德，《可蘭經》。二，六，二十三。

Mauri (Maurus) —— 毛祿人，西班牙的非洲和阿拉伯人。二十三。

Les Maures. Die Mohren. The Moors.

Manichaei —— 摩尼教人。三，二十，四十二。

Manichæens. Manichæer. Manichæans.

Moslem (Muslim) —— 穆斯林，(和伊斯蘭相同，指信仰天主之回教大聯合)。二十三。

Plato —— 柏拉圖，西元前四二八年左右生於希臘，亞典，(或愛吉納)。死於三四八年或三四七年。希臘哲學的開山祖。號稱「哲學之王」。著《對話集》三四集。《蘇格拉底申辯書》，《通信集》，《詩集》。二十四，五十四。

Placido —— 《費道對話集》：《靈魂不滅論》。五十一，五十二。

Phaedrus——《費德祿對話集》：《靈魂論》。十三，五十一。

Timaeus——《迪麥午對話集》：《宇宙論》。二十，五十一，五十二。

Plotinus——柏勞亭（柏勞蒂諾斯），埃及黎功城人。生於西元二〇三年左右。卒於二六九或二七〇年。四十歲時，去羅馬講學，在岡巴尼農區（羅馬附近），建「柏拉圖市」，率領生徒居住市中，精修柏拉圖理想的生活。著書口授五十四卷。其高足弟子波非俚將五十四卷分編成六部，每部九卷。史稱柏勞亭《哲九》六部。狄羅尼曾屢次稱引《哲九》。參看本卷，第五十八章。

Emeades——《哲九》六部。五八。（是新柏拉圖學派的基本典籍）。

Proclus——泡克路（波洛克路斯），著《原因論》（《神學基礎》）。五十八。

Proklus, Liber de Causis.

Saraceni——撒拉森人（從敘利亞、埃及、及附近非洲沿海一帶出發侵入歐洲的阿拉伯回教人，和十字軍對立）。二十三。

Saracenes.

H. D. Saffry, OP.——撒佛理出版，聖多瑪斯著原因論解，瑞士佛裡堡，一九六四年印行。

S. Thomae deAquino super Librum De Causis.

Gens Sabaeorum (Gens Zablorum)——撒巴人（中亞古國撒巴，今也門一帶）。二十七。

Sabéens. Saba. Yemen. (Sabaism. Sabaisis. Sheba)

Simonides——西孟德（西孟尼代斯）。五。

Tertianus——德多隣，一五〇——二四〇或二五〇年間，非洲加太基人，羅馬律師。一九五年前後進教。

聖熱羅尼莫《公教名人傳》，記載德多隣約在二〇〇年晉鐸，在加太基城內作某總堂神父，晚年率領該堂教眾附合孟潭教派，推行孟潭運動，信孟潭神父及其信徒是天主聖神的活器官，傳達聖神啟示，補充耶穌福音；並信世界末日以前耶穌降來，作萬王之王，世界和平千年。德神父雖死於孟潭異端，但壽高近百年，拉丁文學優美，著作豐富，保衛教會權利，申辯教友正直，終身不遺餘力。教會至今仍敬如教父。二十。（Montanus）：

S. Thomas de Aquino.——聖多瑪斯（聖亞坤·多瑪斯），著：

S. Thomas d'Aquin. Hl. Thomas von Aquin. St. Thomas Aquinas.

Summa Theologiae (Summa Theologica) ——《神學大全》。八十三。

Questiones Disputatae de Veritate ——《真理問題辯論集》。十，五十三，八十三，八十五。

Autographa S. Thomae. ——親筆，《聖多瑪斯親筆》，華蒂岡圖書館珍存《多瑪斯親筆殘篇》*Codex Latinus*、

Vaticanus 9850. ——《拉丁典籍》九八五〇號。本卷一百零二章之中，共有七十二，尚有多瑪斯的親

筆原文。計有以下數處，詳錄於此：章十三，十八，二十，二十七至七十九，八十二至十二。

autographe de S. Thomas ——The Vatican Autograph.

Scripturae apocryphae ——《聖經偽書》，《聖經演義》，《聖經謠傳》，《民謠聖經》。二十三。廣義說

來，凡教律准定本所不採錄的民間《聖經》，都是《聖經》的偽書，冒牌的《聖經》，不真是《聖經》，但和真《聖經》有一些關係，不是全無用途。

*Les écritures apocryphes. Die apocryphische Schriften. The Apocryphal scriptures.
Bible Legends.*

《聖經》書名（名辭下數目，指本卷章數）

（依拉丁通本次序，參閱現行華文各種譯本）

Genesis——《創世紀》。二十九，五十，七十八，九十一。

Exodus——《出谷紀》。二十二，二十八，四十，四十二。

Numeri——《戶籍紀》。十四，六十一。

Deuteronomium——《申命紀》。四十二，九十一，九十四，九十五，九十七，九十九。

Liber primus Regum——《撒慕爾紀》，上。四十一，八十二，九十一，九十二，九十四。

Job——《若伯傳》。三，六，二十七，三十九，四十四，七十，七十一，九十三，九十四。

Psalmi——《聖詠》。十五，二十七，二十九，三七，四十二，四十三，四十四，四十九，五十六，五十八，五十九，六十八，六十九，七十，七十二，八十一，八十八，九十一，九十三，九十六，九十七。

Liber Proverborum——《箴言》。一，六十八，七十，九十一。

Liber Sapientiae——《智慧篇》（《智慧書》，《上智書》）。二，二十六，四十，六七，七十，七十一，七十五，九十三，九十六。

- Liber, Ecclesiastici——《德訓篇》。二，五，五十六，六十五——六十七，八十八，九十四。
- Propheta Isaiae——《依撒意亞先知》。四，五，二十六，二十九，五十八，六十七，九十一，九十三。
- Propheta Jeremiae——《耶賴米亞先知》。六十六，九十一。
- Threni, (Lamentationes Jeremiae)——《哀歌》（《耶賴米亞哀歌》）。三十七。
- Propheta Michaeae——《米該亞先知》。九十二。
- Propheta Habacuc——《何巴谷先知》（《哈巴谷》）。九十五。
- Propheta Sophoniae——《索福尼亞先知》（誤歸《米蓋亞》）。九十二。
- Propheta Zachariae——《匝加利亞先知》。三十，三十一，九十六。
- Malachias——《瑪拉基亞先知》。十四，九十六。
- Evangelium secundum Mathaeum——《瑪竇福音》。二十八，三十八，九十三。
- Ev. secundum Lucam——路加福音。三十八，九十一。
- Ev. secundum Joannem——《若望福音》。一，二十，六十一，六十八，九十一，九十八。
- Epistola S. Pauli ad Romanos——《聖保祿致羅馬人書》（羅）。七，一二，二十，二十六，四十四，五十九，六十一，六十三，七十二，九十三。
- Ep. S. Pauli ad Corinthios——《聖保祿致格林德人書》（格）。一，三，五，四十八。
- Ep. S. Pauli ad Ephesios——《聖保祿致厄弗所人書》。四，四十二。
- Ep. S. Pauli ad Timotheum——《聖保祿致第茂德（主教）書》。二十，二十八。

Epistola Beati Jacobi Apostoli——《雅各伯書》。十四，五十五，九十三。
Epistola Sancti Petri Apostoli——《聖伯多祿書》。六。
Epistola Joannis canonica——《若望書》，律定本。三十九，六十一，九十九。

聖多瑪斯學經歷簡表

- (一) 一二三九——一二四三年 義國納波里大學畢業。
- (二) 一二四六——一二四八年 法國巴黎大學聖雅閣書院肄業。
- (三) 一二四八——一二五二年 德國科侖聖十字書院畢業。(晉陞神父)。
- (四) 一二五二——一二五四年 法國巴黎大學《聖經》學士任講師。
- (五) 一二五四——一二五六年 巴黎大學名論學士任講師。
- (六) 一二五六——一二五九年 巴黎大學神學主講教授。
- (七) 一二五九——一二六八年 遊教義國中部數城。任羅馬聖撒必納書院主講。
- (八) 一二六九——一二七二年 巴黎大學神學主講。
- (九) 一二七二——一二七三年 納波里聖多明我書院主講。
- (十) 一二七四年三月七日去世。壽僅四十九歲已滿。

譯後靜思錄

「事實是：人類如果愛好真理與仁義，根據亞坤磨而不磷的原理，研討並解決社會道德問題，大有助於推進人間的親睦與團結。這個事實，必能為全世界的和平，產生豐富至極的功效。比約第十一，紀念亞坤列入聖品六百週年，（一九二二），讚揚聖人諸德優越，頒發公函（題名《眾學領袖》），標明任內目的，是促進基督和平……但為能見到吾人熱切的希望，成為事實，第一要務、是用功研讀聖多瑪斯遺著。

為此、吾人極願研讀者的人數增加；不但學者，而且人民大眾，凡愛好文教者，都在天神博士遺著內，找到知識的進步和光明。吾人尤望青年人，負起使命，參加公教生活運動的優秀份子，都走上這條路：發掘聖人遺訓的寶庫，日日增加。如能用適合吾人現代精神和脾胃的語言及形式，推廣聖人的遺著，普及到更寬廣的大眾讀者間去，乃是吾人希望的至大幸福！」（教宗若望第廿三世，一九六一年，九月十六日）

「（大眾博士，多瑪斯思想的）原理，揭曉事物的實質，不受時間或空間的局限：貫通各時代，延及各地區；適合所有眾人的理解：不分東方西方，也不分往代和現代。」（教宗保祿第六世，一九六四年，三月七日）

「大哉！聖人之道，洋洋乎！發育萬物，峻極九天。尊德性而道問學。致廣大而盡精微。極高明而道

中庸……本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑……知天，知人……聰明睿知……文理密察，溥博如天，淵泉如淵……聲名洋溢乎中國舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，凡有血氣者，莫不尊親。肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能之？」（《中庸》，秦末漢初）

「多瑪斯博士，用學識的才器，汲取天主上智的活水，……揭曉奧旨，噴射出天主上智的泉水，流成滾滾的江河……辯論著述，講論明透，因天主真子的光照，學習天主默啟的真理，……固守真理的知識與生命……，以受造物為明鏡，反映造物真主……，登峯造極，神悟所得的真理，用去灑溉普世。」（陶高·古廉，一三一八年，著《聖多瑪斯傳》，第十六及十七章）

「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。」

西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。

南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。

千百世之上，有聖人出焉，此心同也，此理同也。

千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。」

（宋儒，陸九淵，一一三九—一一九二年）

人同此心，心同此理，天下為公，世界大同。同則能通，故有此譯述之作。尚望眾位讀者，賴人心所同的真理光照，彌補譯述者之愚拙。真理智見，貴在自得，以心體心，眾聖冥合。

出版簽約誌盛

一九七一年五月三十一日，聖多瑪斯《論真原》（《論天主》），出版契約簽字：著譯者：呂穆迪。保證人：聖瑪利大學董事長：寇禮門·博通；校長：麥樂安德生；教務主任：費嘉祥。（Brother Bertram Coleman, Chairman, Board of Trustees · Brother Mel Anderson, President · Brother Cassian Fye, F. S. C., Dean of Studies, St. Mary's College of California）。印刷發行者：臺灣商務印書館；代表人總經理：周道濟。原著者：聖多瑪斯亞坤，一二二五年前後，生於義國亞坤郡盧澗石鎮；一二七四年病逝於岡巴尼亞省馬鞍磐鎮新溝市本篤會院。週遊德法義，講學著書終身。天賦絕人，蓋世無雙。拉丁原著書名：Liber de Veritate Catholicae Fidei (alias · Summa Contra Gentiles), volumen I · De Deo, Capitula I-102, explicit.

論真原／聖多瑪斯·阿奎納 (St. Thomas Aquinas)
原著；呂穆迪譯述。-- 三版。-- 臺北市：臺
灣商務，2010.12
面；公分
ISBN 978-957-05-2574-8 (平裝)

1. 上帝 2. 神學 3. 本體論

242.1

99022665

論真原

作者◆聖多瑪斯·阿奎納

譯述◆呂穆迪

審校◆高凌霞

主編◆王雲五

重編◆王學哲

發行人◆王學哲

總編輯◆方鵬程

出版發行：臺灣商務印書館股份有限公司

台北市重慶南路一段三十七號

電話：(02)2371-3712

讀者服務專線：0800056196

郵撥：0000165-1

網路書店：www.cptw.com.tw

E-mail：ecptw@cptw.com.tw

網址：www.cptw.com.tw

局版北市業字第 993 號

初版一刷：1972 年 1 月

二版一刷：2009 年 2 月(POD)

三版一刷：2010 年 12 月

定價：新台幣 540 元



ISBN 978-957-05-2574-8

版權所有 翻印必究

聖多瑪斯著《駁異大全》，共分四卷，《論真原》、
《論萬物》、《論萬事》和《論奧理》。《論真原》
就是《論天主》。本書為他教的教徒供給深思的資
料。書內用理智的推論，證明並玩味公教信仰的真
理，直接證明某些真理合乎理性；間接或證明反對的
意見不合理性，或證明超性奧理不違反理性。

ISBN 978-957-05-2574-8 (242)



9 789570 525748
04700020 NT\$540



臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納
論萬物

王雲五◎主編
王學哲◎重編
呂穆迪◎譯述
高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納 論萬物

王雲五◎主編

王學哲◎重編

呂穆迪◎譯述

高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

重印好書，知識共享

「雲五文庫」出版源起

商務印書館創立一百多年，臺灣商務印書館在台成立也有六十多年，出版無數的好書，相信許多讀者朋友都是與臺灣商務印書館一起長大的。

由於我們不斷地推出知識性、學術性、文學性、生活性的新書，以致許多絕版好書沒有機會再與讀者見面，我們對需要這些好書的讀者深感愧疚。

近年來出版市場雖然競爭日益劇烈，閱讀的人口日漸減少，但是，臺灣商務基於「出版好書、匡輔教育」的傳統理念，我們從二〇〇八年起推動臺灣商務的文化復興運動，重新整理絕版的好書，要作好服務讀者的工作。

二〇〇八年首先重印「文淵閣本四庫全書」，獲得社會熱烈的響應。我們決定有計畫的將絕版好書重新整理，以目前流行的二十五開本，採取事前預約，用隨需印刷方式推出「雲五文庫」，讓一小部分有需求的讀者，也能得到他們詢問已久的絕版好書。

臺灣商務印書館過去在創館元老王雲五先生的主持下，主編了許多大部頭的叢書，包括「萬有文庫」、「四部叢刊」、「基本國學叢書」、「漢譯世界名著」、「罕傳善本叢書」、「人人文庫」等，還有許多

沒有列入叢書的好書。今後這些好書，將逐一編選納入「雲五文庫」，再冠上原有叢書的名稱，例如「雲五文庫萬有叢書」、「雲五文庫國學叢書」等。

過去流行三十二開本、或是四十開本的口袋書，今後只要稍加放大，就可成為二十五開本的叢書，字體放大也比較符合視力保健的要求。原來出版的十六開本，仍將予以保留，以維持版面的美觀。

二〇〇九年八月十四日是王雲五先生以九十二歲高齡逝世三十週年紀念日。為了紀念王雲五先生主持商務印書館、推動文化與教育的貢獻，這套重編的叢書，訂名為「雲五文庫」，即日起陸續推出。如果您曾經等待商務曾經出版過的某一本書，現在卻買不到了，請您告訴我們，臺灣商務不惜工本要為您量身訂作。這樣的作法，為的是要感謝您的支援，讓您可以買到絕版多年的好書。讓我們為重讀好書一起來努力吧。

臺灣商務印書館董事長王學哲

總編輯方鵬程謹序

二〇〇八年十二月十二日

本卷旨趣和用法

呂穆迪

宇宙起源——四方上下為宇，古往今來為宙；合稱宇宙，泛指天地神人萬物的總體，也叫作世界；複稱「天地萬物」，簡稱「天地」，或「萬物」。本卷《論萬物》，乃是《論宇宙》。「萬」字，數指十千，推而廣之，統指宇宙神形物類的全體。宇宙起源問題之辯論，始於遠古神話時代。

古人嘗說：「天生萬物」，又說「天地生萬物」。假設「天地」是「萬物」的簡稱；萬物又包含天地；說「天地生萬物」，乃等於說「萬物生萬物」，或「天地生天地」，或甚而至於「萬物生天地」；嘮叨咕嚕，語言陷於糊塗；狀似車輪旋轉。為此，太古時代，有人發明神話故事倡言：萬物變化生生，不得不自天地。天地生於陰陽二氣未分以前的元氣。元氣名叫渾沌。渾沌生於太一。太一又叫作泰皇；自本自根。既生渾沌，乃分陰陽。陰氣重濁，凝聚而為地。陽氣輕清，升揚而為天。陰陽相交，剛柔相成，乃生萬物。煩氣為蟲。精氣為人。泰皇因渾沌分陽陰而生天地，乃生天皇地皇二神，經營天地：天圓而運，以天皇為主。地方而滯，以地皇為主。人類既生，需有人皇主之：徑由泰皇自任。是以「古有天皇，有地皇，有泰皇，而泰皇最貴」。《淮南》稱二皇為二神，陰陽合體而生，得道之柄，立於中央，神與化遊，以撫四方。能運天，能止地；輪轉而不息，脈流而不止，與萬物終始。《呂氏春秋》（《大樂篇》）嘗謂

「太一出兩儀，兩儀出陰陽。（兩儀即是天地。明晦晴雨，是天之陰陽。剛柔起伏，是地之陰陽。天施地受。天生地成。物類乃形）……萬物所出，造於太一，化於陰陽」。

是故，《漢書》、《郊祀志》，記載有人上書，奏請武帝，祭祀三一：天一、地一、泰一。古者天子三年一用太牢，祭祠天、地、泰、三一。三一就是三皇。泰一是天地萬物的最高始祖；既生人類，自任人皇，乃稱為泰皇。天地二皇，遂仿泰皇，而稱為「天一、地二」。泰一又稱泰帝。太一以下有眾神。泰帝之下，有眾帝。古人以為物各有主；於是天有天主，地有地主，兵有兵主，陰有陰主，陽有陽主；凡日月四時，亦無不各有一神而為之主。然而天地萬物，分別各有之本土，皆尊奉太一為至上主；是以泰皇最貴，至上惟一，二者一統，天地萬物所繫終也！」（參考《封禪書》）。

泰皇，即是人皇，為人類之本土與始祖。以後，人皇改稱皇帝，又通稱黃帝。古代神人同祖。是以凡屬人類，都是黃帝子孫。而凡是黃帝子孫，都是泰皇上帝的神胄貴族。古者天子以春秋太牢，祭祠泰一於東南郊。祠置東方，位居陽方，故《楚辭九歌》，又稱泰皇為「東皇泰一」；或簡稱「上皇」。《淮南》、《嘗讚頌》「至人，（至德崇高），遊無極之野，登太皇（神居），憑太一（道柄），玩天地於掌握之中」。又謂「黃帝生陰陽」，高誘注雲：黃帝就是古代所說的皇天上帝，至高神靈；始造天地人物之時，化生陰陽。後代將皇天上帝，泰皇，天皇，和人間的天子，皇帝，黃帝，帝王等，混而不分；古籍轉載，以訛傳訛。後人又附會星象，尊稱北極星為泰斗，或名以天皇上帝，或太一；其他若干星宿，也被人加以「上帝」的名號。神話紛紜，逐時演進，愈繁愈亂。然內含邏輯思路，仍可摸索辨認。

復習古籍，由「泰皇之神居」，可知泰星或黃帝，同指「皇天上帝」。（《淮南》《墜形篇》；莊

周，《至樂篇》）嘗謂「上天」是泰皇之居，也是黃帝之所居。原來古人神話，以為昆侖之丘，是帝之下都；又上倍之，是謂風涼之山，高與天表相接，登者不死；又上升一倍，是謂懸圃；高在天表以上，實乃天外之天，登之乃靈；再上升一倍，始為上天；是天外天之第三倍高層；是謂太帝之居，登之乃神。極言上皇太一，至大至神，位居天地以外的第三層高天；此一至神境界，既是太帝之所居，又是黃帝百神之所在。惟其至高，是乃至中；居宇宙中央，按撫四方上下，閱歷古往今來，運轉乾坤萬化，而與萬物終始貫通。

詳察神話內含的寓意，可知古人用心，惟在探求宇宙萬物出生所自而必不可無的至高原始。聖多瑪斯本卷《論萬物》，旨趣深遠，用邏輯方法，研討怎樣必有天主，是造天地，造神人，造萬物的真主宰。天地開闢，物類分判，原因所生，都賴天主造物者的全智全善與全能。

盤古——然而，稽考古代神話，領會其造物次第。未有天地，先有混沌。或謂其狀如雞卵。《太平御覽》卷二，（稱引《三五歷記》）；嘗言「天地渾沌如雞子。盤古生其中。（待至）天地開闢，陽清為天，陰濁為地；盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇，（是將盤古置於三皇之上：顯似後來居上，竄補古代舊傳以另造新說）。又謂「數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬裡」；是乃本數理以推衍萬物生成之序，又加神話，以補張其神奇聳聽。

《釋史》援引《五運歷年紀》，也說：「元氣濛鴻，（初為渾沌），萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啟陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，（陰陽相交，沖氣以為和，胚胎始孕），是為人也：（天地與我為

一)。首生（巨人，名叫）盤古，（頂天立地，與乾坤同體）；垂死化身，氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五嶽，血液為江河，筋脈為地理，肌肉為田土，髮髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金石，精髓為金玉，汗流為雨澤，身之諸蟲，因風所感，化為黎毗」。黎毗指眾人。神話寓意，明指盤古巨人，由元氣渾沌化生而出，不但是人類的始祖，而且是天地萬物的前身；仍以人為最貴。至論元氣渾沌，萌芽肇始，啟陰感陽，孕生中和，又言垂死化身而形成萬物等語，暗含邏輯次第，喻示造化之跡：泰一生陰陽。陰陽生天地神人萬物。「生」有「造生」、「化生」之別。造生是造物者，超越天地，從無中造生天地及其間萬物。化生是一元復始，自我轉化而成為萬物形體。盤古神話，似以三皇及天地萬物，皆為盤古巨人之化身轉世。古代許多地區有這類似的神話傳說。例如印度：

梵天——南鄰印度、梵天教義，倡說宇宙萬物生於梵天。人類智慮生於靈性。每人自我的靈性本體，實與梵天相同。小我回心內省，覺悟自得的靈性大我，即是梵天。凡是一物，都是以梵天為本。稽察人類萬物出生程式，乃有神話寓言，描抒太初有靈性，獨一無二，心生一念，願造世界，乃從水中，取泥造人。其人口生言，言生火。鼻生氣，氣生風。眼生視，視生光，光生日。耳生聽，聽生音之四方。四方佈滿太虛之氣，以傳聲音。皮膚生毛髮，毛髮生樹木花草。心腔生中央覺司，覺司如明鏡。明鏡生月亮。臍生泄氣，泄氣生死亡。陽器生精血，精血生清水。（此段見於《黎具吠陀》——《詩頌梵經》——卷末《奧義書》中。卷首另有詩篇），具陳其人，至大至神，頭轉乃生高天。足動而生大地。是以，天地萬物生於巨人。巨人由靈性造自水中清泥！靈性、梵名「亞特滿」。梵天，名叫「婆羅門」。梵天教義，就是婆羅門教義。靈性、梵天，名異實同，本體無異。後代梵學，眾說分歧：

有主純一元論者，以梵天獨一無二，真實無妄。世界人類萬物，是私心妄念而生的幻影。幻像世界，變化無常，皆梵天自在，無為而無不為的反照映射；猶如沙灘不動，幻景照映乃因之而生。有主半一元論者，以為世界萬物，個個真實，但其真實本體，非賴梵天，無以自生自存。有主多元論者，每物、每人，各自具有靈性梵天的真實本體。無論一元多元；梵教眾師，率皆宣稱，梵天無所不在，實為人類靈性及宇宙物性的至深本體。人物無性無體，以梵天為真性實體。人物無主無原，以梵天為真主真原。史或評責其說，固非泛神論，實乃神泛論；不說人物皆神，故非泛神論；卻說梵天神體，泛在人物以內，而充實人物之本體，故為神泛論。是故《奧義書》中，往往宣稱梵天實體，既為宇宙萬物之始原，又為宇宙萬物之質料，並為萬化共趣之歸宿。

梵天自然，寂而不動。萬化起伏，長流不息。隱顯出沒，終而復始，循環不停，永遠如斯。超渡輪迴苦海，尚需由修行而入禪定，脫外物而回內心。心醒悟而化凡入聖；歸與梵天同寂；息止於永安。佛教繼梵天教義之後，不修靈性梵天，惟求萬化俱寂，脫登彼岸、涅槃。世界萬物，因人心妄念，幻化而生，以幻生幻，萬幻皆虛。聖多瑪斯本卷，卻謂天主造生世界萬物，由純無而生實有。人人物物各有其真性實體，獨立生存行動，秩序配合諧調，變化苦樂，都有目的，組成大好世界；表彰造物者美善不可限量。將天主無限與萬物有限相較，相差無限。萬物以其潛能虧虛，領受生存的現實盈極。物體，受造而生，皆乃潛能與現實，虧虛與盈極之合。天主無限美善，純生存，純美善，純現實，純盈極；超越名理，超越定義；無可名言，強名之曰天主：極言無限崇高，為萬物生存之始源，又為物物生存之仰賴。（回閱卷一，《論天主》）。天主無限美善，萬善洋溢流行，散發普世而生萬物，各以本類，變化生生，萬世傳流，久

而弗替：至於天銷地燼之時。

道德——萬物源流始末，古來哲人，思辨不停。道家以為「道沖而用之，（散發萬物），淵兮似萬物之宗，湛兮似常存」。是以萬物生生，莫非道生德畜。道為萬德之淵源。德為大道之在我。道之為物，惟悅惟忽，大象無形，窈窈冥冥，傾濛鴻洞，其中有物，有精；本體陰陽混合而成，先天地而生；視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一，名其不可名，復歸於無物；是謂無狀之狀，無象之象，超越形跡，是謂恍惚。吾不知其誰。吾不知其名。強為之名曰大；字之曰道。道可道，非常道。名可名，非常名。無名、天地之始。有名、萬物之母。兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。呼為毅神，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。寂兮寥兮，獨立而不改，抱一、守中，執常，持柔；居善地，心善淵，與善仁；上善若水，善利物而不爭；生之，畜之；生而不有，長而不宰；天門開闔，明白四達，是謂玄德，可以為天下母；貴以身為天下，可寄於天下；愛以身為天下，可託於天下；執古之道以禦今之有；微妙玄通，深不可識。夫惟不可識，故強為之容；敦兮其若樸，曠兮其若穀，渾兮其若濁。濁以止，靜之徐清。安以久，動之徐生；孔德之容，惟道是從；為天下谿，為天下式，常德不離不忒；飄兮無所止，同行而不殆；夫惟不居，是以不去。其中有精，其精甚真。其中有信，綿綿若存；自古及今，其名不去；能知古始，以為道紀，以閱眾甫。眾甫萬物，群生並作，觀其始末，復歸其根；復歸於無物。萬物生於有。有生於無。

道常無名。道德無名。始制有名。名亦既有，亦將知止。知止不殆。道之在天下，猶川谷之於江海。大道汜兮其可左右，萬物恃之以生；衣養萬物而萬物歸焉；可名以大，可名以小，可名以無名。無名無

欲，萬物賴以自化；天下賴以自正。天下萬物生於有，有生於無。無為之溢，天下希及之。道常無為而無不為；萬物以之而生；萬事由之以出。道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，猶如萬數負偶而抱奇。奇偶相合而成萬數，始於元一。陰陽沖氣和合而生萬物，根於無極。道生之，德蓄之，物形之，勢成之；是以萬物莫不尊道而貴德。道為萬物之奧，善人之寶，萬法之樞式。人物以德含道；故道生之，畜之，育之，亨之，（成之），毒之，（熟之），養之，覆之；常知樞式，是謂玄德。

天下萬物生於有，有生於無。有名萬物之母，無名萬物之始。天下有始，以為天下母。無名之始，有名之母，兩者同出而異名，同謂之玄；復歸於無極。萬物懷道而抱德。道德惟一，（狀如梵天與靈性之本體不；獨一不二。純一不雜；恆一不息；崇德修道，旨在得一。天得一以清。地得一以寧，萬物得一以生；萬數得一以成。大道唯一，為天地萬物之始母，又為萬物之法式；是以人法地，地法天，天法道，道法自然。自然者，太極無極，自本自根，自然而然。惟道為大，惟德則之。（參考老子《道德經》）。

太極、無極——綜合上述諸條，可知往代賢哲，議《論萬物》造化；不外演繹與歸納二途。演繹者，依據數理之推衍；或用十進位，說一生二，二生三，三生萬物；奇偶、陰陽，負抱聯綿，繩繩相繼；各物始於一，成於一。或用二進位，說一生二，二生四，四生八，重重復重重，二倍遞進不已，也是虛實拼湊，剛柔相成，陰陽配合，而成萬數，生萬物，形萬象，出萬事。（易經卦理，不外乎此）。或兩法合用，先用二進位，一生二，二生四；再用十進位，四者聚合，而得第五。如說：太極本無極也。無極之太極，厥惟元一。太極生兩儀，分陰分陽。陽變陰合，而生五行；水火木金土。土乃水火木金之總聚，而介於中央者。天數一三，居左，地數二四居右，四角對立，用十進位，各對角相加，中央總數都是五。五行

配合，天地萬物生生不息，無不乙太極元一為其根本；始於一而生。成於一而存。萬物生存始自太極而仰賴太極。太極元一之理，徧在萬物。萬物各有此理，猶如樹木之有根柢。是以天地萬物，有物有則。理禦形氣，物秉氣理。性理形氣之合，構成有形萬物。依數理推衍的次序，按形質變化的線索，上溯逆推，推至太始無始，太極無極，乃得太上元一之理，寓在太虛無形之氣；理氣之合，肇始萬物，先分陰陽而開天闢地，再生五行，而變生萬物。萬物出生，理如數目衍生，狀如萌芽滋生。太極理一分殊；宇宙總體，共有一太極。各物分立，各自獨具一太極。反本歸源，萬理共是一理；猶如梵天教義所謂萬物靈性，都是梵天本體。如此，演繹推尋，仍見太極至高，梵天至上，至大無外，至小無內；有誰超越宇宙總體？古者遺書，元言含渾，非考據訓詁所能澄清；尚需邏輯思考，推究物性本體。

聖多瑪斯本卷，用歸納法，徧察物類變化，根據物類行動，由果推因，推知物類能力和性體；品定物類有生死變化，有行為動靜，有殘缺，有優劣，有數目之分殊，有本體之局限與組合；凡此一切，明示萬物，都是效果。既是效果，則有原因。萬物本體生存，及物類分殊的最高原因，就是造物者：天主。上卷《論天主》，用歸納法，由果推因；是由萬物可睹的效果，推知天主本體、實有生存，並有各種美善。本卷《論萬物》，也是用歸納法，由果推因，先推知物類性體；再上推天主造物者的能力。證知天主全能的真義。說明物類，不但有必然性，而且有偶然性；不但有依賴性，依賴天主；而且有獨立性，自立生存行動。神類、人類，不但有知識的必然和偶然，而且有意志的必需與自由。宇宙萬物，新舊代興，變化不停，測量期限，或永遠，或不永遠；既是受造的效果，便受天主造生扶持。凡此一切問題，對於宇宙及人生，關係重大，本卷討論詳審，邏輯方法精明；比較古今中外，參照今日神學，哲學，科學；欲求新學進

展，不可不慎審研讀。果欲明達原因，必先深識效果。萬物是效果，天主是原因。為能正確認識天主，應先深究宇宙萬物。知識步驟，下學而上達。從此更可明見本卷旨趣，廣博而深遠。

方法與觀點——哲學與神學，邏輯推證方法相同；理智與信仰，觀點互異。哲士用理智觀點，推究萬物本有的性體與功能。信士，專務神學，用信德觀點，考究萬物的本體性能，對於造物者天主，必不可無因果關係；由此關係，推證可知一切。由果知因，是歸納法。由因知果，是演繹法。信士，信天主用《聖經》頒布的啟示；又信人類理智，是天主神智的肖像；受造於天主；邏輯的思想秩序，兩相類同。宇宙萬物的真性實理，反映天主的上智與美善。由此演繹推求，可知哲學的思維方法，補弼神學；天主上智也保證人靈天賦的理性原則。本性哲學的邏輯原理，和信德超性，得自《聖經》啟示的真理，彼此不能實相衝突。況且《聖經》多用象徵性的寓言，罕用哲學或科學、據實敘事的術語。象徵寓言的隱秘，實義果何所指，非賴理智研究方法，考驗宇宙實際，亦難領悟正確。理智信仰天主聖訓，則能懂明事理。信仰領受天主啟示，仍需要理智鑽研，以求稍通玄奧。理智與信仰，相輔並行，交互相成。信仰啟迪理智。理智戀依信仰。是故，信仰不但是尊師重道的心理行動；而且是人心天賜的超性智能。《公教》稱之為信德。神學三德：信、望、愛；信德居首。人心研究萬物，追求造物真主；是理智和信德，兩種知識光明，圍聚照映的神交。理智至明，信仰彌篤，是聖多瑪斯、著書治學的方法、態度，和觀點。重理智，故好哲學，廣收博採。篤信仰，故愛《聖經》，引據詳審而訓解精明。

《聖經》——本卷各章，多引《新》、《古》二經。所用拉丁譯本，除公用的《拉丁通本》以外，尚有其他譯本數種。間或採擇希臘《聖經》辭句，版本也是不止一種。譯者比較對照，得知著者用功殷勤，

搜羅廣博。對題選擇經訓，不專守一種譯本，惟選其適意者而取之。然而現行華譯《聖經》所用原本，有的脫開《拉丁通本》，就正於希伯來文，或小亞其他諸國古代語言；有的只根據拉丁通本，不兼顧其他，而且不採用古代傳統解釋；為此，與聖多瑪斯所引《聖經》，往往不相副合。為保存著者言論與所引經訓間的貫通一致，譯者盡將各章所引《聖經》，自行另譯；未能採用現行的華文譯本；實出於不得已也。故望讀者諒之。《聖經》古代譯本，手抄本，印本，有許多種，書卷總目相同，經訓全體無異，篇章數目及段落，卻編輯不同；片段辭句，往往彼此大有分別。例如《聖詠》第一〇九，另一古抄本是第一一〇；其第三節，《拉丁通本》華文直譯應是：「在你有能力的日期，你在眾聖輝煌中，享有元首的權位；在曉星未出以前，我從胎中，生出了你」；；希伯來文《聖經》卻說：「在你有能力的日期，你的民族是寬鴻大量（的國度）；從曉星的懷裡，你青春的露珠，降到你身上」；其他希伯來文，及拉丁文，若干古本《聖經》又說：「在你有能力的日期，你在聖山（西雍）群巒中，享有元首的權位」；或者有的將「能力」改成「誕生」；故此，最近《日路撒凌聖經》（一九五六年，法文標準版），匯合各本要義，將第三節全文，改造一新，乃說：「從胎中時，從你青春的初曉，在你誕生之日，你就在聖山群巒中，享有（天主賞賜的）元首權位」。從此可見一斑：統觀整體，《聖經》古本數種，實義互無分別；推敲章節，深究底細，辭句之間，各本互有顯著的異同。引據《聖經》，不專盲從一種，援經救我，不溺我殉經；追求真理重大，不拘泥文字細節。《聖經》異文不異訓。抄手文字有移易；《聖經》真理無舛錯。《聖經》古本數種，存異而不強同；各傳所授，互相補足；更有益於後代尋求完整的《聖經》奧義。聖多瑪斯、治經的方法，和用經的態度，值得玩味深思。《聖經》尚如此，何況其他書籍？

時代——史家推測，《駁異大全》，原名《《公教》信仰的真理，對答無信仰者的謬說、討論集》，聖多瑪斯著作，一二六九年底開始，一二七三年初，手寫脫稿；始於法國巴黎大學，終於義國納波里神學院。共費了四年時間。一二七四年三月七日，著者謝世，享壽四九整歲已滿。全書四卷，歷代抄本，印本，譯本，多不勝數。柏臘、（柴斯勞），瑪克（伯多祿）兩位合訂「精校版」，義國都靈、和羅馬、瑪利野蒂書局，一九六一至一九六七年，印行，是最新的拉丁原文一部；考據詳細，校對謹慎，腳註豐富。第一卷、《論天主》，一一三頁、大四開本；華文拙譯，小八開本，正文四七一頁，香港《公教》真理學會初次試版印行。

本處第二卷，《論萬物》，即是《論宇宙》，原文一六〇頁。第三卷、論萬事，即是論人生、道德、法律、及其他諸事。二四〇頁。第四卷，論奧理，即是論超性的信德奧理；天主三位一體，諸件聖事，及其他。將頁數用四年平分計算，可推知各卷著作時期。第二卷著作當在一二七〇年至一二七一年之間。內容——本處第二卷討論的主要問題：一《論宇宙》起源。萬物的生存，是造物者天主從無中造生而來。二論物類區分的最後原因也是天主。三論「靈智實體」，神類諸物公有的本性。四論靈魂和肉身的結合。五論人性。七論人的智力，分施動智力和受動智力，前者叫作靈明，後者叫作明悟。八論人靈性的生存，既生不滅。九論人的肉身。十論沒有形體的神類實體：天神，（天使，善神，惡神，或魔鬼）等類的哲學和神學問題。

現代思想潮流，哲學和神學的各家學派，風起雲湧，勢極洶猛激烈。上述本卷十論，是各家不可忽視的重要問題，甚值復習深思，俾收溫故知新的實益。推陳出新，開導人心是先知先覺者的聖職天責。譯者

推陳，讀者出新。知識進步，真理發揚，天下人人不禁渴望。孰敢不勉。

標點符號

一、圓括弧——圓括弧內字句，是譯者自加，旨在便利某些讀者。尚望鑒之；且勿混作原文固有部分。

二、引號——「……」：有兩種用途：一為標明稱述或援引的「原來字句」；二為有時突出標明特應注意的罕見名辭，或重要字句。

三、括弧，或圓或方；引號，或單或雙；都不和字隔離；故此，其他任何標點符號，常放在括弧和引號的外面，為免使之與字隔離。句末的任何其他符號，都放在括弧或引號外面和下面；只有餘號例外。例如：《聖經》說：「天主造了天地」；又說：「天主也造了，日月星辰，……」。西文習慣將句末標點，放在括弧或引號裡面；因為西文排字，將兩字距離分開一格。中文方塊字，排字間的距離，不留空白，故不可將句末標點放在括弧或引號裡面；必要放在裡面，則把括弧或引號擠到和下旬緊接；既不合理，又不美觀。中文仿效西文，也不可仿效太過，怕傷中文本有的特色。

四、除上述三條外，其他一切標點符號用法，遵照印刷界普通習慣；以王雲五大辭典、附錄參考的「標點符號表」為準則。（譯者誌）

參考書

系統清晰圓通的思想，需要用系統清晰圓通的術語，開發整理，傳達推進。思想改造人生。人生改造世界。精確的術語，開拓思想：刷新思想：將世界改造一新，日日新，又日新。語言和人造符號的功用，可謂重大不可限量了！人仰賴天主全能創造人生需要的世界。天主卻憑藉人的語言符號，改造世界，發顯世界蘊藏的美妙：造福於人生。為明了本卷思想，必需參考以下諸書，為能把握其術語及思想體系的明朗靈活：以下諸書包括本卷常用的邏輯方法，哲學神學及其他學科的術語，及其講解：

一、聖多瑪斯，《哲學基礎》，（史料選讀）兩集，商務。二、亞里斯多德，《邏輯史料》，一至五，商務。三、聖多瑪斯，《駁異大全》，卷一，《論天主》，香港真理學會。四、其他，多不勝收，可考之於圖書館，茲不備載。

目錄

重印好書，知識共享

本卷旨趣和用法

參考書

序論：宗旨和方法

| | | |
|-----|------|-----|
| 第一章 | 宗旨 | 1 |
| 第二章 | 實益 | xv |
| 第三章 | 辨別錯誤 | iii |
| 第四章 | 觀點 | i |
| 第五章 | 要目 | 3 |

造生：生存的賦與

| | | |
|------|-------|----|
| 第六章 | 始因 | 1 |
| 第七章 | 能力 | 5 |
| 第八章 | 能力與本體 | 8 |
| 第九章 | 動作 | 20 |
| 第十章 | 效力 | 22 |
| 第十一章 | 關係(一) | 24 |
| 第十二章 | 關係(二) | 26 |
| 第十三章 | 關係(三) | 28 |
| 第十四章 | 關係(四) | 31 |
| 第十五章 | 一元 | 33 |

| | | | |
|-------|-------------|---|---|
| 第十六章 | 造生：引物由無入有 | 4 | 1 |
| 第十七章 | 造生與變化（一） | 4 | 9 |
| 第十八章 | 造生與變化（二） | 5 | 1 |
| 第十九章 | 造生與時序 | 5 | 4 |
| 第二十章 | 造物（一） | 5 | 8 |
| 第二十一章 | 造物（二） | 6 | 2 |
| 第二十二章 | 造物的效果 | 7 | 0 |
| 第二十三章 | 造生與自決 | 7 | 5 |
| 第二十四章 | 造生與上智 | 8 | 0 |
| 第二十五章 | 全能（一） | 8 | 3 |
| 第二十六章 | 全能（二） | 8 | 9 |
| 第二十七章 | 意力與造生 | 9 | 2 |
| 第二十八章 | 公義、債務的必然（一） | 9 | 3 |

| | | |
|-------|-------------|---|
| 第二十九章 | 公義、債務的必然（二） | 9 |
| 第三十章 | 絕對和不絕對的必然 | 8 |
| 第三十一章 | 宇宙永遠的問題（一） | 2 |
| 第三十二章 | 宇宙永遠的問題（二） | 3 |
| 第三十三章 | 宇宙永遠的問題（三） | 6 |
| 第三十四章 | 宇宙永遠的問題（四） | 2 |
| 第三十五章 | 宇宙永遠的問題（五） | 6 |
| 第三十六章 | 宇宙永遠的問題（六） | 9 |
| 第三十七章 | 宇宙永遠的問題（七） | 2 |
| 第三十八章 | 宇宙永遠的問題（八） | 6 |

分別：物類的區分

| | | |
|-------|---------|---|
| 第二十九章 | 物類區分的原因 | 1 |
| | | 5 |
| | | 2 |

第四十章 物質的分殊

156

第四十一章 作者的分殊

159

第四十二章 第二原因

167

第四十三章 天神問題

173

第四十四章 功罪問題

178

第四十五章 天主至善

186

神類（上）：有智力的實體

190

第四十六章 神類實體與有智力的實體

191

第四十七章 神類實體與意力

196

第四十八章 神類實體與自由

201

第四十九章 神類實體與形體

205

| | | | | |
|-------|-------------|---|---|---|
| 第五十章 | 神類實體與物質 | 2 | 1 | 0 |
| 第五十一章 | 性體與性理 | 2 | 1 | 5 |
| 第五十二章 | 生存與主體 | 2 | 1 | 7 |
| 第五十三章 | 潛能與現實，虧虛與盈極 | 2 | 2 | 3 |
| 第五十四章 | 實體與生存之合的真義 | 2 | 2 | 5 |
| 第五十五章 | 神體與死亡 | 2 | 2 | 8 |

人類：神形之合

| | | | | |
|-------|------------|---|---|---|
| 第五十六章 | 靈體與形體之結合問題 | 2 | 3 | 9 |
| 第五十七章 | 柏拉圖論人的性體 | 2 | 4 | 7 |
| 第五十八章 | 靈魂與肉身 | 2 | 5 | 3 |
| 第五十九章 | 明悟與肉身 | 2 | 6 | 0 |

| | | | | |
|-------|------------|---|---|---|
| 第六十章 | 亞維羅論人獸之別 | 2 | 7 | 0 |
| 第六十一章 | 亞維羅與亞里斯多德 | 2 | 8 | 5 |
| 第六十二章 | 亞歷山論明悟 | 2 | 8 | 8 |
| 第六十三章 | 氣質與靈魂 | 2 | 9 | 4 |
| 第六十四章 | 靈魂與調和 | 2 | 9 | 6 |
| 第六十五章 | 靈魂與形體 | 2 | 9 | 8 |
| 第六十六章 | 覺力與智力 | 3 | 0 | 1 |
| 第六十七章 | 覺像力與明悟 | 3 | 0 | 3 |
| 第六十八章 | 靈魂和肉身(一) | 3 | 0 | 5 |
| 第六十九章 | 靈魂和肉身(二) | 3 | 1 | 0 |
| 第七十章 | 亞里斯多德論神形之合 | 3 | 1 | 5 |
| 第七十一章 | 神形無間 | 3 | 1 | 9 |
| 第七十二章 | 靈魂充滿肉身 | 3 | 2 | 1 |

智力：明悟與靈明

325

第七十三章 萬人一心與人各一心

326

第七十四章 亞維新與柏拉圖論「靈明」

343

第七十五章 答駁「明悟惟一」論

351

第七十六章 答駁靈明惟一論

364

第七十七章 人的靈明和明悟

375

第七十八章 亞里斯多德論靈明

381

靈魂：生活的因素

391

第七十九章 靈魂不滅、物質不滅

392

第八十章 靈魂常存的問題

399

第八十一章 解答前章問題

403

第八十二章 禽獸的靈魂 4 1 2

第八十三章 人靈無始的問題（一） 4 2 0

第八十四章 人靈無始的問題（二） 4 3 7

第八十五章 人的靈魂和天主的實體 4 4 1

第八十六章 靈魂與生殖 4 4 5

第八十七章 靈魂的始生 4 4 9

第八十八章 靈魂的出生與繁殖（一） 4 5 3

第八十九章 靈魂的出生與繁殖（二） 4 5 8

第九十章 靈魂與人類以外的形體 4 7 1

神類（下）：神體與神智 4 7 8

第九十一章 神類實體與形體 4 7 9

| | | | | |
|-------|-------------|---|---|---|
| 第九十二章 | 神類實體的數目 | 4 | 8 | 5 |
| 第九十三章 | 一種一體和一種多體 | 4 | 9 | 2 |
| 第九十四章 | 人靈和神體的種別 | 4 | 9 | 4 |
| 第九十五章 | 神類分種的根據 | 4 | 9 | 6 |
| 第九十六章 | 神體知識和人類知識 | 5 | 0 | 0 |
| 第九十七章 | 神智的現實與潛能 | 5 | 0 | 5 |
| 第九十八章 | 自己認識自己 | 5 | 0 | 7 |
| 第九十九章 | 神類實認識形體界的事物 | 5 | 1 | 9 |
| 第一〇〇章 | 神類知識與物質界 | 5 | 2 | 2 |
| 第一〇一章 | 由一而知多 | 5 | 2 | 5 |

出版簽約誌盛

所用主要圖書館目錄

5 5
2 2
8 7

序論：宗旨和方法

第一章 宗旨

「我深思過你的一切行動，我也嘗默想你手成的工作」。（《聖詠》一四二節五）。

每個物體生來，都是根據現實的性體、發出動作。動作根於性體。性體呈現於能力。能力的品性、方式和程度、釐定於動作的種類、方式、和程度。欲知任何物體，若不知其動作，便不能有完善的知識。

然而按大哲《形上學》卷九（另版卷八章八頁一〇五〇左二五），物體（作主體）發出的動作、分兩種：一是內成動作，它是主體自身美善的成全；存養在主體以內；例如、知識和情意，或器官的感覺，或靈性的知識。另一種是外成動作，它的效力通達於外物，作成外物、成全外物的美善，例如（一物燃燒）燒熱（另一物），（斧鋸）砍伐（木石），（工匠）建築（房屋）、等等。

並且，以上兩種動作、天主一身兼備。祂有靈性的知識、意願、喜樂、和愛情；故此祂有第一種動作。祂又能給外物創造生存，保存外物，管理外物；故此祂也有第二種動作。

但因、第一種動作、是作者的美善，第二種動作、是作品的成全；並且、依性體的本然，作者先於作品，並是作品的原因；故此，依性體的本然，上述第一種動作，也是第二種動作的原因，和理由，先有於第二種動作以前。考驗人生事物，可以明證此點：例如藝術家的思想和意志，是藝術工作的理由和原因。

純就上述分明的觀點而命名、第一種動作、既是作者的成全，理應叫作「動作」、或「行動」；第二種動作、既是作品的成全，故可取名為「工作」；因此藝術家用這樣的工作、產生的作品、也叫作「工藝品」、或「手工的產品」，或簡稱「產品」。

關於天主的第一種動作，本書前卷、已有論述，（回閱章四十四至一〇二）。那裡討論了天主的智力和意力及其動作。因此為能對於天主的真理，作個全備無缺的研究，現於本卷，尚應討論的，乃是天主的第二種動作：就是天主造生主宰萬物，所發出的動作。

章首標明的經言、可以作研究程式的來源和根據。第一句：「我深思過你的一切行動」、先提出第一種動作，用「行動」二字、指示天主的知識和意願，是前卷研究的材料。第二句：「我也嘗默想你手成的工作」、續加第二種動作，用「工作」二字，指示天主造生天地及萬物，猶如藝術家用自己的手工，產生工藝品。（默想，依字源，是審慎觀摩、思想、診療、測量）。

第二章 實益

默想天主所作萬物，是人培養信德，依信天主，所必需的。

一因默想萬物，吾人能妙萬物而為言，仰觀俯察，讚歎天主上智。工藝品、擬似工藝的技術，表現技術的巧妙。然而天主用自己的上智，給萬物創造了生存，因為《聖詠》（一〇三節二四）說：「禰作成了萬物萬事，都是根據了上智」。萬物、天主所作，到處散佈著和天主相近似的特點。故此，默想萬物，吾人即能印證天主的上智。

《聖經》上《德訓篇》章一節十說：「祂將它（即是天主將自己的上智），傾流於外，普及萬物」。因此《聖詠》（一三八節六及其他）說：「禰的知識、功效神妙，強大高深，非我所能達到」；加敘天主的光明助佑，又說：「黑夜照耀我，猶如白晝」……這樣的話、都是稱揚天主助佑人類，由觀察天主所造的萬物，曉悟天主的上智；猶如說：「禰造的萬物，奇工妙化，我的靈魂知之，不堪驚奇」

二因觀察萬物，妙悟天主全能至上，因而人類心生敬仰。既知萬物天主所造，必知天主能力高越萬物。作家超越作品。原因優於效果。這是必然的道理。為此，《聖經》裡《智慧篇》（章十三節四）也說：「他們，（就是哲學家們），如果仰觀天象星辰，俯察宇宙的物质原素，驚歎天地間各原素的效能和

功化，他們便要領悟到，原素的創造者，能力更強於原素」。聖保祿致羅馬人書一章二〇、也說：「人因天主已作成的工作，用靈智領悟，便能明見天主無形可見的諸般事理；並且因而也明見天主永遠的全能和神性」。因此，《耶肋米亞先知》（章十節六）也說：「禱的聖名、能力強大！籲！萬民的君王！誰能不敬畏禱」？

三因觀察萬物，在人心中心，燃起愛火，誠愛天主美善。萬物以內，零星散見的一切良善美好，完全匯聚於天主以內。按卷一（章二十八及四〇）已有的證明，天主是萬善的泉源，萬物是美善的川流。萬物的良好、美善、甘飴、都是是天主所造，既能如此吸引人心傾慕，天主源頭至善、和每物小善的川流，審慎較量，不成比例，更將牽引人靈傾心愛慕，情熱如焚。

《聖詠》（九一節五）因此曾說：「上主！禱用禱的造化、賞了我享受福樂！我將因禱所造的萬物，歡欣踴躍」！別處（章三五節十）詠唱人類說：「他們將暢飲禱宮庭的豐美而酣醉，禱也要傾注禱陶樂的洪流，供他們宴饗；因為在禱以內、有生活的泉源」。這裡的「宮庭」寓指天主造生的宇宙全體。《智慧篇》（章十三節一），訐責某些人的愚頑、也說：「從這些有形可見的美善，他們竟未能領悟到生存的真原」，即是說：從萬物受造，由天主秉賦得來的小善，他們竟未能窺見萬物小善的源頭，尚有實善至大至純的本體。按前卷（章三十八）的證明，天主是純善之本體。

四因觀察萬物，人生美善增進，引人相似天主。因為前卷（章四十九及其他）證明了：天主在自己以內，因認識自己而洞見萬物。《公教》信仰，主要任務，是教誨人類認識天主，並引天主啟示的光明，教人認識萬物。人乃因此，獲得知識，近似天主的上智。

原本此意，聖保祿《致格林德人第二書》章三節十八曾說：「主容（真相）顯示以後，吾眾人類，瞻仰上主光榮，體貌改觀，全和上主有相同的相貌」。

如此說來，明證觀察萬物，是培育《公教》信仰之一要務。為此《德訓篇》章四十二節十五、也說：「上主的諸般工作，我要記念在心；我並要將我所見，宣告於外；上主的工作，完成於上主的語言」，（表現上主的上智和至善）。

第三章 辨別錯誤

觀察萬物、是需要的，不但為啟訓真理，而且為辨別錯誤。錯誤萬物的本性，引人錯誤天主的本性，錯誤越大，越能引人背棄信德的真理。知物不明，則信德不固。類此情形，數見不鮮。

一因不知萬物本性，有人顛倒因果，誤認某某效果，是第一原因，或誤認受造的某物是造物的天主。效果或受造的任何某物，除非從另一原因領受生存，自己（在未生以前，沒有任何能力），不能給自己創造生存。有人不知萬物都是效果，竟想萬物以外，（即是宇宙萬物、有形的物質世界以外），別無一物：遂在萬物以內尋找萬物真原；例如往昔曾有許多人誤認形體，或任何物質原素，都是天主；按（《聖經》裡）《智慧篇》章十三節二，曾說：「有些人曾認為火、風、清氣、行星、洪水、日月、或類此某物、都是神，都是天主」。

二因對於天主所造的萬物，沒有正確的知識，有些人將天主獨有的特性、名稱、或能力，妄加於某些受造的物體。例如有人將造萬物的能力，或預知未來，或發顯聖蹟的能力，不歸於天主，而誤歸於其他原因。這樣的錯誤是不知物體本性所致。某物本性之所不容有，而人誤歸之；他錯誤的原因、只能是因為他不認識那某物的本性；猶如人皆二足，某甲卻固執說人皆四足或三足。凡天主之所獨有，受造的本性便不

容有，（不容有，是和它的本性不能容許同時並存於一個主體以內）；猶如人類本性之所獨有，非他類本性之所可兼有。評責這樣的錯誤，《智慧篇》章十四節二曾說：「有些人竟將不可言傳的（天主）聖名、妄加於頑石和枯木」。

三因不知物性，有人貶低天主的能力。例如二元論者誤認萬物有兩個原因：（善神造善物、惡神造惡物）；命定論者，誤認性命和命運，以及萬物的生存和變化，都是出自天主造物者本性的必然而然，不是出於天主意志的自由主宰；偶然論者，誤認某些事物、或所有一切事物，都是偶然的，受不到天主上智的照管；或否認天主的統治力能超越事物變化的常軌。凡此類一切錯誤都是貶低了天主的能力。《若伯傳》章二二節十七，責斥這些人的錯誤說：「他們竟想全能天主一無所能」。《智慧篇》章十二節十七、也說：「當著人不相信禰是全能至高無上的時候，禰表現了禰的實力」。

四因不知宇宙間萬物的本性和品級，人竟有時屈辱人性；甘願屈服於低級物類之下。人受信德（真理）指引，本應追慕天主，奉天主為終極目的和歸宿；今因不知物性、竟而尊卑倒置；例如某些人占卜星象、放棄人靈性的意志、盲從（無靈）星辰的朕兆。《耶肋米亞先知》、責斥這些人說：「天上星象（吉凶）的朕兆，是萬民迷信之所畏懼，你們（應破除迷信）、勿再枉自驚擾」！（參閱章十節二）。還有些人誤認為（天主造天神），天神造靈魂，並因此主張（天神不死），人的靈魂卻有生有死。凡是這些、或類此的其他錯誤，顯然都貶低了人類的尊嚴。

如此可以明見某些人意見的錯誤。他們曾主張，只要人對於天主有正確的觀念，便對於萬物不拘抱什麼意見，對於信德的真理，全不會有任何妨礙。聖奧斯定《靈魂的來源論》（卷四章四，《拉丁教父文

庫》。卷四四欄五二七)記載了這些人的錯誤。

對於萬物，知識的錯誤，惹人對於天主也在心中生出錯誤的意見，信德引人追求天主。錯誤卻引人遠離天主。因為，錯誤的意見，認為萬物在天主以外，另有別的種種原因，並將人的心智，屈服在這些原因的下面：既貶低了天主的全能，又屈辱了人性的崇高。

為此理由，《聖經》上人對萬物犯了知識的錯誤，和對於天主犯了信德的錯誤，受同樣的責斥，警告，和處罰：《聖詠》(二七箱五)說「要毀滅他們，不要再把他們建立起來，因為他們沒有懂曉上主的行動，也沒有領悟上主手造的工作意義」。《智慧篇》章二節二一，也說：「他們起了這樣的思想，並且犯了這樣的錯誤」，下面接著又說：「他們的判斷，沒有推崇聖善靈魂們的尊榮」。

第四章 觀點

由此看來，研究天主所造的萬物，《公教》信德知識的觀點，專注意它們表現自己和天主共有的相似之處，並且特有的宗旨是慎防因知物不明而陷於神學知識的錯誤。《公教》信德知識和人間哲學知識，在研究宇宙萬物時，所注意的觀點，互不相同。

人間哲學知識、特有的觀點，是研究事物本體生存的情況；分別門類，逐科研究。物分多少種類，哲學也使隨之而分多少部分。（古代哲學，也包括物質科學）。

反之、基督信友的信德觀點，研究萬物時，不是考察事物本體生存的情況，而只是注意事物如何表現天主的崇高，並如何系屬於天主，例如信德觀點不研究火的本性物理，而是觀察火的本性和天主有什麼關係；怎樣表現天主的能力和美善。例如《德訓篇》章四十二節十六及十七、曾說：「天主的動作，充滿著天主的光榮。眾位聖人，稱揚天主的奇功妙化，莫非天主所使然」。

哲學家和信德的觀察家，面對著天主所造的萬物，兩家所見，各自不同。哲士觀物體本性之所固有，例如火性固然發焰上升。信士觀物，卻只是觀察物體對於天主有什麼關係；例如萬物如何應是受造於天主，並隸屬於天主管理，和其他類此的問題。

從此看來，人不可因為信德知識，對於萬物的許多特性略而不談，便責怪它的知識淺陋；例如信德知識，不專意研究天文和物理。同樣，《物理學》、也不詳究幾何學所專究的數理，例如線的長度，及其必有特性。《物理學》只留意「線」是物質界形態狀貌的邊界，不注意「線」的幾何、或數理。

哲士和信士共同觀察天主所造的宇宙萬物，研究推證之時，所根據的出發點，互不相同。哲士論證的出發點是事物本身固有的種種原因，和因素。信士論證的出發點卻是至高無上的第一原因；例如為證明某某結論是真的，信士能說：因為它是天主傳訓於世人的，或是說因為它稱頌天主的光榮，或是說因為天主的權能是無限的。（「出發點」指前提的理由）。

信士的知識既是著眼於至高無上的原因，故此理應被人稱之為至大無上的上智。依照《聖經申命紀》章四節六所說：「在萬民面前，這（信德的知識）乃是你們（民族所特有）的上智和聰明」。並且為此理由，信德知識是主要的，人間哲學的知識是次要的，並服務信德的知識。為此，神學的上智，有時也用人間哲學的原理，作論證的出發點。因為依同比例，哲學家們，在第一哲學裡，推證知識，也引用各種科學的證據。（上級科學服務哲學，哲學服務神學的上智）。

本著上述的理由、還可看到，哲學知識和信德知識，求知的程式、次第不相同。哲學是觀察萬物本體，從此出發，上達於認識天主；是下學而上達的；故此先觀察萬物，最後才認識天主。信德的知識，適得其反（它是上知而下察的）；只是根據萬物系屬於天主的關係上，觀察萬物；故此它首先認識天主，然後才觀察天主所造的萬物。

為此理由，信德的知識崇高，優於科學和哲學；它更近似天主因知自己而徧觀萬物的知識。按照這樣的程式，依次前進、繼續本書首卷論完天主本體以後，在此第二卷裡、討論生自天主的萬物。

第五章 要目

本處進行討論的次序如下：

首《論萬物》的出生：（天主給萬物創造了生存）。

中《論萬物》的區分：（區分的原因和物類的品級）。

末論萬類的性體：（討論神類和人類，其中兼論形類。首段始於下章。中段始於章三十九。末段始於章四十六、終於章一〇一）。

造生： 生存的賦與

第六章 始因

根據前面上卷已經證明了的定理，本卷就可前進證明：天主有能力是外物生存的元始和原因。外物指天主以外的萬物。（萬物指實有界的一切事物）。

理證一：按卷一章十三、用亞里斯多德的理由，證明了萬物都是效果，有某第一實體，是最高的第一原因；吾人稱之為天主。然而原因產生效果，乃是引效果從無入有，獲得生存。故此天主存在，並是外物生存的原因。

又證：同卷同處，用同一大哲的理由，證明了萬物被動而動，有某不被動而動的第一發動者。我們稱之為天主。在動的系統內，第一發動者是同系萬動的原因。故此，天主必須是許多物體生存的原因。況且天體的運行產生了許多物體；在天體運行的系統上，按已有的證明，天主是第一發動者。故此，天主是許多物體生存的原因。

加證：某物本體之所宜有，必定偏有於此物全類，例如人性本體具有理智，火性本體傾向運動上升。然則，用動作產生某一效果，是生存現實盈極物體本體之所宜有；因為凡是作者，個個都是根據它現實生存的盈極程度、而發出動作。故此凡是生存程度、現實盈極的物體，本性生來，有能力發出動作，產生另

某一物，也使它現實存在。然而，按上卷（章十六）的證明，天主是一個生存現實盈極的物體。故此天主有能力發出動作，產生另一物，使它也是一個生存現實盈極的物體；並作它生存的原因。

還證：下級諸類物體，生存完善的徵驗，是它們有能力產生同類，或產生和自己近似的事物；可明證於大哲《氣象學》，卷四章三（頁三八〇左一五）。然而按前卷（章二十八）的證明，天主是生存完善至極的。故此，祂有能力產生和自己近似的某些實有物，給它們賦予生存；作它們生存的原因。

又證：上卷（章七十五）證明了：天主願意、用近似或模擬的方式，將自己的生存，分賦流傳於外物。意力的完善，必定具備行動的能力。明證於大哲《靈魂論》卷三（章十頁四三左二二）。故此天主的意志，既是完善的，便不會沒有能力將自己的生存，用模仿擬似的方式，分賦流傳於外物。如此，祂便是那某外物生存的原因。

還證：動作的能力越充足，動作效力所能達到的範圍就越廣遠，影響所及的物體，也就越眾多；例如火，微弱時，只能燒熱近處；強烈起來，便能燒熱遠處。

然而天主是純現實和純盈極，強大充足的程度，遠勝於不純的現實和盈極，因為不純的現實和盈極，有潛能和虧虛的攙雜和限止，例如吾人生存的現實和盈極。同時須知：生存的現實和盈極，是動作能力的根基。吾人因吾人生存的現實和盈極，既然尚能發出內成和外成的動作，足見天主、根據祂生存的純現實和純盈極，就更能不但發出內成的動作，例如知識和意願，而且也能發出外成的動作，在祂本身以外，產生某些效果。猶如吾人除有知識和情意等內心動作以外，還能發出外成動作，產生某些外物。吾人能力有限，尚能如此，何況能力無限的天主？如此說來，足見、天主也能是許多外物生存的原因。

量」。
因此《聖經》上《若伯傳》章五節九說：「祂作出的事物，偉大，奇妙，高深莫測，數目無限」。

第七章 能力

從此可見、天主是有能力的，並且可見「動作的能力」、為稱揚天主、是一個適宜的賓辭，（即是形容詞）。

一證：動作的能力，是施動的能力，（和受動能力是相對的，受動是被動於外物）。施動是發出動作，作成或變化外物，著重外物的外字。但因天主有能力是外物生存的原因。故此，祂確應具有動作的能力。

再證：受動能力是潛能物體的潛能；依平行的比例，動作能力是現實物體的實力。凡是物體，個個都是因其生存的現實，而發出（向外的）動作；並因其潛能而受動於外物。然而天主是一生存現實的物體。（生存的現實、是生存程度的充實）。故此，天主是有動作能力的。這個結論是合理的。

還證：天主的美善完備，按前卷，（章二十八），已有的證明，本體以內，具備萬物所有一切美善。然而，動作的能力，（施動以動外物），是一種美善，並是物體本性之所具備。美善和動力的程度，較量高低，互成正比例。故此天主本體以內，不能沒有動作的能力。

另證：凡是動作者，都有動作的能力；它如沒有動作的能力，便不能發出動作。但、按上面（卷一章

十三) 的證明，天主是動作者，施動以動他物，又是發動者，肇始萬物的運行和變化。故此，祂有動作的
能力。祂的能力。祂的能力不是受動的潛能，而是發動的實力。

經證：《聖詠》，第八八篇第九節，本著上面的意義，詠讚天主說：「上主！祂是有能力的」；另一
處（篇十節十八至十九）也說：「天主！祂的能力！祂的公義！至高深！至廣大！彌滿祂所作成的萬妙」！

第八章 能力與本體

從此再進一步，就可證出另一結論：天主的能力，乃是天主的實體本身。

一證：物有動作能力，由於它有生存的現實和盈極。然而天主有生存的現實和盈極，因為祂乃是生存的現實和盈極；按首卷（章十六）的證明、祂的本體以內，不含任何潛能，故此祂所是的現實生存盈極的實體，不是根據祂在本身實體的潛能虧虛中，又領受了某某生存的現實和盈極，（簡言譯之：祂的實體，不是實體與生存現實之結合），而是純生存，純現實，和純盈極。為此理由，天主的實體，乃是天主的能力。（不是實體在潛能虧虛的容量中、擁有外來的某些能力的秉賦：不是主體與能力之合）。

還證：凡是有能力的實體，如果它不是自己的能力，它便是從某外物領受了一部分能力的秉賦。說天主能從某外物領受任何事物的秉賦，是全不合理的：是不可能的，因為，按首卷（章二十二）的證明，天主的實體乃是自己的生存，（不會又從任何外物分領一部分生存的恩賜，拿來作自己的生存。同時、生存不會是能力的主體，或任何附性的主體）。故此，天主的實體，是自己的能力，（不是能力與實體之合：而純是能力）。

加證：從（前章）已經提出的理由、足以明見：動作能力是物體生存完善之所必備。然而，按首卷

（章二十八）的證明，天主的一切美善，件件都含蘊在祂的生存以內。故此，天主的能力不是和祂的生存不同的另一事物。按首卷（章二十二）的證明：天主的實體乃是天主的生存。故此，天主的實體，也是天主的能力。

又證：在萬物之中，如果它們的能力不是它們的實體，它們的那些能力便是附性：因此物類性體，與生俱備的能力，（在亞里斯多德所分的十範疇內）屬於附性中「品性」範疇的第二種。（所謂品性，就是實體的品質、性質、才能、成色、狀況、等等）。但按首卷（章二十三）的證明，在天主以內，不能有任何附性。故此，天主是自己的能力。（天主的能力既不是天主的附性，故必是天主的實體）。

另證：物類中，凡是仰藉他物而生存的物體，個個都歸依那憑藉本體而生存的物體；並奉此物體作同類的元首。生存如此，動作亦然。元首是根原和原因。最高的原因，生存行動，都不仰賴下級。然而對於天主，萬物都是下級。萬物的生存行動，都歸仰天主，奉天主為第一原因。天主既是第一施動者，故此是本體自立的動作者，不仰藉他物。凡是本體自立的動作者，都是憑藉自己的本體，發出動作。為發出動作、物體之所憑藉，乃是它的動作能力。故此，天主的本體、自身、乃是祂動作的能力。

第九章 動作

從此，轉進一步便能證明：天主的能力不是別的，乃是自己的動作。

一證：和同一某物，相同的任何某些物，彼此相同。然而按本卷（前章）的證明，天主的能力，乃是天主的實體；並且按前卷（章四五）的證明、天主的動作也是天主的實體。故此，在天主以內，能力和動作，彼此沒有分別。前卷章四五證明了天主智力的動作，乃是天主的實體。其餘各類動作，也都是如此：理由相同。

再證：物體某某的動作，是它能力的施展；因為動作對於能力、有第二現實對於第一現實的比例。（現實是現有的充實：是盈極的意思。能力是第一盈極，能力的施展、便是盈極的盈極，故是第二盈極）。然而天主能力的盈極，不是別的，乃是天主的本體，因為天主的能力乃是天主的本體；天主本體的盈極，僅能是天主的本體自己。故此，在天主以內，不是能力和動作，彼此不同。

加證：性體對於生存，猶如能力對於動作，比例相同，關係也相對稱。然而前面方才證明了，天主的能力乃是天主的性體。故此祂的動作乃是祂的生存。然而祂的生存也乃是祂的實體。故此，天主的動作，乃是天主的實體。如此，結論同前：天主的能力和動作不是不相同。

還證：動作，如果不是作者的實體，便依附作者，猶如附性依附主體；為此，動作也是（亞里斯多德《範疇集》內）、附性的九個範疇中的一個。然而在天主以內，不能有任何某物，依附天主，猶如附性依附主體。（天主不能是附性與主體之合。回閱前卷章二十三）。故此在天主以內，祂的動作和祂的實體，沒有分別，和祂的能力，也沒有分別。（附性存在於主體內、附屬於主體：謂之依附）。

第十章 效力

但因無任何一物能是自己的原因和原始，同時天主的動作和祂的能力，既然彼此不是不相同，從上面的議論看去可以明見「能力」二字作天主的賓辭，確切的指義不是天主動作的原因或原始，而是祂所生效果的原因和原始。（效果是動作所作出的作品。能力生效則是效力）。

又因「能力」在原因和原始的意義中，涵蘊著「向他關係」；按大哲《形上學》卷五（另版卷四章十二頁一〇一九左十八），「動作的能力，是向他動作的原因和原始」，（「向他動作，就是外成動作，將效果完成於作者外面的物體內」）；故此，在事物的實況方面，「能力」給天主作賓辭時，所指示的「向他關係」，是「向作品發生的關係」；但只是在理智的想法方面，和概念裡，也指示「向於動作的關係」：本此概念關係，「能力」是動作的原因和原始，吾人靈性的智力，用不同的概念，代表兩者，藉以思想兩者的同異和關係：如說天主有能力，和說天主有動作，兩句話所指的事物是一個，所傳達的概念卻是「能力」和「動作」兩個。（兩個不同的概念、指示一個事物）。因此，假設天主依其本性、有些（內成）動作，不向外面某物內產生效果，而靜存於作者以內，「能力」二字，給天主作賓辭時，所指示的關係，只是「向於動作的關係」：兼指兩者的分別和因果關係；然而這些關係的基礎不是事物方面的實況，而是吾

人靈智思想的方式。這樣的動作是靈性智力及意志的動作。如此說來、依名辭的本義（及事物的實況）而論、天主的能力，不指示「能力對於內成動作」的因果關係，而僅是指示「能力對於外成效果」的因果關係。依同理，在天主以內，智力和意力，在事實上，沒有能力的意義，只有動作的意義。（在天主以內，能力和動作是相同的：沒有不是動作的能力）。

從上述的理由看來，足以證明另一結論、就是：吾人肯定天主所有的許多動作，例如知識、意願、造生萬物、及其他類此種種，不是許多不同的事體：因為在天主以內，凡這一切動作，個個都是天主本體，惟一而自同的生存：故此全數動作同是一個：即是生存。

許多名辭，用許多不同的概念，代表相同的一個事物，並不妨害真理。此中的理由、和限度，同閱前卷章三十一及三十五已有的說明，即可了然。（就因果關係而論，能力便是效力）。

第十一章 關係（一）

相對著祂的種種效果，說天主有能力，是合理的。按前章的說明，能力有原因和原始的含義。原始和原因，卻是相對於終局和效果而言的。為此種種理由，吾人談論中，可以說天主對於自己的效果，有某某一個，或另某一個關係。

進一步說：既肯定此某對於彼某，有某某關係，便在言外，不能不兼指這個關係往返的兩方面：就是說：不能不同時暗中肯定，返轉過來，彼某對於此某，也有某某關係的反面。然而萬物的名辭，（既然指天主以外的一切事物）都指示它們對於天主有一些關係：因為按（章六）已有證證明，萬物擁有的生存，得自天主，故此根據各自所有的生存，萬物無不依賴天主。萬物對於天主，既有受造物對於造物者的關係，天主對於萬物，返轉回去，便有造物者對於所造物的關係。（萬物既受造於天主，天主便造生萬物）。故此廣泛的說，天主對於萬物有相關的聯繫。這樣的言論，是可以言之成理的。

還有一點：「相似」二字，指示一種關係。然而天主、和別的作者比例相同，用自己的動作，作出和自己相似的作品，（卷一章二九）。故此，吾人可以用某些關係名辭，形容天主：說天主對於自己的效果有某某關係。

再加一點：知識對於所知的事物，是相關的。然而天主不但認識自己，而且也認識外物。故此，可以說天主對於外物有某些關係。

還有一點：發動者對於被動者，作者對於作品，都有關係之可言。然而按（卷一章十三）已有的證明，天主是不被動的發動者和作者：（發動萬物。創作萬物）。故此天主有關係之類的賓辭。

又有一點：「第一」，和「至上」，或「至大」，相彷彿，都有關係的含義。（用某標準比較某些物體間的次第）。然而卷一（章十三及四一）證明了：天主是至高無上的至善，並且是第一物體，（第一實有物）。

故此，天主顯然能有許多相關的名辭作自己的賓辭。

第十二章 關係（二）

對於祂自己的效果，所有的這些關係，在天主方面、不是實際的。證明如下：

一證：在天主以內，不能有附性。天主不是附性的主體。實際關係，是附性，故非天主所能有。它們既不能是天主的附性，又不能是天主的實體；故此在天主方面，它們什麼都不是；沒有任何實際性。

它們不能是天主的實體，因為它們既然是關係、按大哲《範疇集》（章五，頁六左三六）的定論，「都有向他的本質」。假設關係是天主的實體，便必須說天主的實體，也有向他的本質。這是不可能的。本質向他的實體，在生存和定義上，不能自立，必須依賴所向的對方。沒有對方，它便不但不能存在，並且不能有定義，它便是不可思議的了。假設天主的實體是關係，它的生存，便必須依賴外物。如此想去，祂便不是本體必然的生存了。這正是相反前卷（章十三）的證明。如此說來（再用反證法反回去），足見此處上面所說的那些關係，（在萬物以內固然是實際的），在天主以內，卻不是實際的。

再證：首卷（章十三）證明了：天主是所有一切實有物的第一標準：是至高無上的。故此，相對用複比例比較起來，天主對於萬物，和被知事物對於吾人的知識，所有的關係，是比例相同的。在真假的比較上，被知事物，是吾人知識的標準。依照大哲《範疇集》（章五、頁四右九）所有的名論：「意見和言論

的真假，取決於事物（情況）的有無（或是非）一。被知事物，於知識，雖說是相關的，但關係的實際不在被知事物方面，卻只在知識方面：因此按大哲《形上學》卷五（另版卷四章十五、頁一〇二一左三〇），吾人說被知事物是相關的，不是說它對外是相關的，卻是說外物對於它是相關的。（這就是說：它本身實際的存在及情況，不繫於是否見知於吾人；但吾人知識的有無及真假，卻全繫於事實情況之有無。關係的實際性，是在我方，不是在物方）。故此，上述的那些關係，在天主方面，沒有涉及生存的實際性。

還證：吾人說天主有上面所說的那些關係，不但對於現實存在的事物，而且對於將來可能有的事物：因為天主關於它們也有知識，並且也說是至高無上的至善和第一實有物，（和第一原因）。然而現實存在的事物，對於將來能發生現實尚無有的事物，所有的關係，不是實際關係。假設前後兩者能有的關係是實際的，必生的結論應是在某一相同的主體內，現實有無限多的實際關係：因為現實無有，將來能生的事物，是無限多的：例如潛能無限多的數目，大於原先已有的偶數。現實已有的偶數，可能平分至無限多次數。

然而天主對於現有和能有的事物，有同樣的關係：因為天主本身不由於實造某些物體，而遭受任何變動。足見，天主對於外物所有的關係，（在外物有時有實際的存在），在天主卻永無實際的存在。（故此在天主以內、那些關係不是實際的）。

加證：不拘在任何主體內，如果有某新情況發生，那必是因為主體或在本體上，或在附性上，受到了變化。然而有些新關係，可以說是發生在天主方面，例如說天主是某某新生物體的主宰。今如假設這樣的說法，指示天主方面有某關係的實際存在，隨此而生的結論應是：在天主以內有某新情況發生了；並且如

此天主也受到了本體上，或附性生的變化。這和前卷（章十三）已證明了的定理適相衝突。（故此用反證法反回去，仍得本章欲證的結論：天主和萬物，互有的關係，在萬物方面，是實際的；在天主方面，不是實際的。）這就是說：關係是單方的，不是雙方交互的；實際的效果和變化，只是在萬物方面，不是在天主的方面。那些關只產生或變化萬物，不產生或變化天主）。

第十三章 關係（三）

有人說上述的那些關係，在天主外面，彷彿是一些物體或事體一樣，有實際的存在。這樣的學說，是無理由成立的。證明如下：

證一：假設那些關係是一些實際存在的物體或事體，同時，既然天主是萬事萬物以上的第一實有物，和萬善以上的至善，（並是萬事萬物萬善的元始和原因），那麼（吾人）便必須設想、天主對於那些關係又有天主對於萬物所應維持的關係。這關係上的第二層關係、依照對方的假設，仍是一些物體或事體：故此在它們和天主之間，又應發生第三層關係。如此逐層增加，將加至無限：永無止境，（將陷吾人思想和言論於有始無終的困境）。這是荒謬的。故此（依反證法程式，反回去），足證：天主對於萬物所維持的關係，不是在天主以外，實際存在的一些事物。

又證：（稱謂辭，是賓辭的一種；是稱呼主體的名詞，或形容詞）。稱謂辭的來源及制定的方式，有兩種：一是取源於外在情況，例如地方和時間：某某地方的事物，往往因地方的名稱而取得自己的名稱；某某時間或時期的事物也從那某時間的名稱、採取自己的名稱；前者的實例是某省、某國、某方，後者的實例是某期、某代、某年、等等。二是取源於內在附性或因素，例如（數量、品質、等等）：人間的語言

稱呼某人是白人，或稱呼某物是白物，是由於某人或物的主體以內，實有白色的附性或因素。（參考拙譯《範疇集》第一章）

有些稱謂辭，取源於關係；但仍將關係看作是依附在主體以內的某某附性或因素；不是外在的情況或局勢。例如稱呼某人為父親的原因，是因為那某人以內，實有作父親的現實條件或因素。從此，關係的稱謂辭，稱呼人物，所根據的理由，是依附在人物以內的某某條件或因素。人物如此；凡是主體無一不是如此。（天主也不例外）。

從此看來，足見天主對於所造萬物，固有的關係，不可能是天主外面的任何事物。（吾人稱呼天主是萬物之大主、或主宰、或造物主、等等。這些稱謂辭的來源是天主對萬物固有的關係；仍依制定名辭的公律，不能是離開天主、飄然獨存的事物）。

然而這些關係，按前章的證明，既然也不實際存在於天主以內；同時它們又確實是稱謂天主的賓辭，（有真實的意義）；故此吾人用它們給天主作賓辭，形容天主固有的某些屬性之時，語言所有的根據，（不是主體外在或在內的任何情況），卻只是吾人思想的方式；完全由於萬物對於天主有固定的關係；因為吾人的理智，既知某乙對於某甲有某某關係，便同時暗想，返轉過去，某甲對於某乙，也必定有些關係；雖然那某某關係實際的根據，有時只有於乙方，不有於甲方；關係是雙方的；關係的基礎，依其實際效果，有時卻是單方的；只在乙方，不在甲方；但依照吾人思想的想法，那些關係是雙方交互的。

如此想來，可以明見另一結論的真實，就是：稱謂天主的賓辭分兩種：一是本體賓辭，二是關係賓辭。本體賓辭，稱指天主的本體，例如說：「天主是上智、是意志、是至善……」，及其他類此的一切句

法。

反之，關係賓辭稱指天主時，（在萬物方面，指示萬物對於天主實有的關係；但在天主方面），不指示天主對於萬物實有任何關係；僅僅不過指示吾人理智固有的想法。這樣的想法，是語言真實的充足基礎。故此，吾人的思想和語言，用關係的稱謂辭，稱呼天主，肯定天主是主宰是造物者，等等，並不是虛妄的空言。詳細申說如下：

由於吾人理智、認識天主的效果對於天主有許多關係，並見這些關係（在一端始自萬物、在萬物內有實際的據點，在另一端）卻終止於天主；完全並惟獨由於這個認識，吾人便可制定許多關係辭，用來稱指天主；（雖然在天主實體以內，那些關係，毫無實際的效果；它們的有無，全不改變天主實體的生存情況）。為明了這一點，可用吾人知物的知識作比例：在這個知識的關係裡（也有相關的兩端：一端是吾人的知識能力，另一端是被知的某物。這個關係，在吾人知識範圍內，產生了實際的效果；故有實際的根據；但在所知的某物方面，全無實際的效果；物不因被知與否而改變它實際的生存情況；然而吾人仍說那某物對於吾人發生了關係；影響了吾人：彷彿物方也有了被知以後和以前的分別；實際上），知識的變化、是在吾人心裡；實際的關係是始於我終於物的知識，（絲毫不是始於物終於我的物方變化或動作。天主造物的關係，和物被知於吾人的關係，比例對稱相同。知此可以知彼）。在吾人的思想和語言裡，「物被知於我」，「物啟發了我對於它的知識」、等等辭句，有真實的意義，（不是虛枉的空話），指示「物我交接的關係」，（雖然關係的實際基礎，只是單方的，不是雙方的：只在我方、不在物方），因為是我的知識（發出動作和變化），交接外物；（不是外物有什麼實際的動作或變化來交接我）。

第十四章 關係（四）

從此看來，還可明見，吾人語言肯定天主有許多關係，並不傷損天主本體的單純。這些關係、形成的名辭，不指示天主的本體，但指示吾人理智的想法。（想法是思想的方式和法則）。吾人智力想出許多思想，看到許多關係，用以交接單純的某物本體；並如此，在這許多關係內，觀察某物單純的本體。這完全不是不可能的。並且反之，（不但甚是不可能，而且是一必然的定律。依此定律），某某本體越單純，它的效能便越強大，並是更多事物的原始和原因；並且因此，和更多方面發生關係；吾人理智也隨關係的眾多，理解它本體的單純及涵蘊的富強；例如（在幾何學裡），點勝於線，線勝於面。涵養的富強，能力的高大，廣遠，和因素本體的單純程度，成正比例。從此可見：根據吾人智力的想法，和語言的說法，吾人必需肯定天主有許多關係。這個肯定的必需，（不但不傷損天主本體的單純，而且、依人類想法和說法的定律），適足以佐證天主本體、無上單一的精純。

第十五章 一元

轉歸原題，既已證明了、天主是某些事物生一存的元始和原因；現應進一步證明：除天主自己以外，萬物的生存、無一不是來自天主。（此處萬物二字，指實有界所有的一切事物）。理證如下：（萬類一元：至一至公）：

一證：事物本體以外之所得，都是得自某某原因：例如「白人」，是人在本體以外，從某某原因，領得了白的膚色：因為，如不得自某某原因，便須得自本體：以本體為憑藉，並以本體為根據：本體之所是，是事物首先直接之所是。（本體自己之所固有，乃是物本體之所是）。

然而兩物所共有的某一物，不可能是得自兩物的本體；但必須是：或兩者之中：這一個是那一個的原因；或兩者以外，另有第三者共是兩者的原因。例如物質四原素（火土水氣）中的火，是眾原素合成某形體內，熱度的原因。形體與火、兩者共有熱度，以火為原因。又例如：兩盞燈、共同發出光亮、卻是用第三者作原因：這第三者也是火。發熱發光，是火的本體，不是形體或燈的本體。形體和燈所有的熱度和光亮，既不是得於自己的本體，故此，必須是得於本體以外的另某原因：例如火。火的本體、首先直接是發熱發光。

物本體之所固有，既是其本體之所是，不會超越它本體獨有的範圍；故此，不能又是兩物所共有的本體；例如三角、本體固有度數、等於兩直角之合；不會超越三角本體的範圍。從此可見：凡兩物之所共有，必非兩物本體之所固有；必乃得之於另其原因。如上。

「生存」二字、指示萬物所共有的生存。（萬物各因所有的生存，而是其所是，並作其所作）。故此不能實有兩物，既然共同都有生存，同時兩者竟都沒有生存的（外在）原因；反之，必須或是兩者的生存，共有另一原因；或是兩者之中，有某一個是另一個生存的原因。同上。如此上下反復推論，足見：如有某物，它的生存是它的本體，不是來自任何原因，它必定是萬物生存的原因；萬事萬物，所有一切形式和程度的生存，便都是以它為來源。

然而，上面卷一（章十三）證明了：實有某物，確是如此：它的生存乃是它的本體，不是來自任何另一原因。這實有的某物，就是（吾人所欽崇的）天主。故此，結論乃是：凡是物體不拘有任何方式和程度的生存，都是生自天主。（換言譯之：萬物凡有生存都是天主造生。除天主自己以外，沒有非天主造生的物體）。

有人能設難說：「物體」二字，不是一個同名同指的賓辭，（回閱卷一章三十二至三十四）。「生存」二字，更不是。（既然名同而指義不同，則說「兩物（兩個物體）共有生存」等類前提，沒有意義。因此上面的理證無效）。

解答：「物、物體、生存、實有」等等類此的名辭（是廣泛至極、超越物類的大公名，固然都不是同名同指的賓辭〔univocal〕；然而）也不是同名異指的賓辭（equivocal）；它們給異類許多主辭，作賓辭

的時候，有同名通指的指義作用 (analogical)：(指示異類相通的某某特點，或似點。同名通指是同名同指和同名異指、兩者之間的一個指義作用)；本此指義作用，這許多名辭、在許多主辭和意義之下，必須貫通眾義，而歸聚會合於一義；有共同連貫的一個意義。為此理由從上面的前提，用這些名辭，仍須推證出同樣的結論；理證有效。(回閱卷一，章三十四。參考《形上學》卷四章二註二)。

加證：任何物體，本性之所固有，既非來自另某原因，便在自身以內，不能有程度的減低和削弱。本性必備的因素，一受加減，便立刻本體改變；猶如數目，加一或減一，本體必變。假設某物的本性或本體，完整無缺，同時遭受了某某本能的削弱，顯然削弱的因素不是物的本性，而是物內本性以外的某因素之損失，並是物外招致此損失的某某原因。損失或削弱的程度定於此某外在原因。

故此，許多物共有某物，彼此有了程度的差別，其原因既非物內的本性，必是外在的原因。每一物類之中，許多物體共有同類的本體賓辭，程度高下不同；程度至高者，是全類的極峰；並是餘眾的原因；例如熱類之中，極熱的物體是餘眾熱度的原因；又例如光類之中，極光亮的物體是其餘各物光度的原因。

然而按卷一(章十三)的證明，在「物體」大公名所指的「生存主體」之類中，程度至大至高的那一個，乃是(吾人所說的)天主。故此，天主是萬物生存的原因：一切物體、既能用「物」或「物體」作自己的賓辭，便都是生自天主，(只有天主自己例外。「生自天主」是受天主造生)。

還證：效果相稱於原因。根據效果的秩序可以釐定原因的秩序：這是必然的。各類本有的效果，返本追源，應歸到本類固有的原因；依此對稱的比例，可知眾類效果以內，包含的共同成分，返本追源，必應歸到某某共同原因：例如萬種生物的出生，在各類本有的特殊原因以上，還有萬種共有的大公原因：即是

太陽。又例如國內政治的精明，在各城市長、省縣長、等等地方長官以上，還有全國共尊的元首、即是國王，作統制一切的最高負責人；就是全國政治的大公原因。

萬類物體俱備的共同要素，是「生存」。故此，各類原因以上，必須有某原因，給每物賦予生存；它是至高無上的第一原因；也是萬物大公的原因。然而，按上面卷一章十三的證明，這個至高而大公的第一原因，乃是吾人所信仰的天主。從此可見，實有界所有的一切物體，都是生自天主，沒有任何例外。（「生自天主」便是從天主領受生存；並因有生存，而是所是，並有存在和行動）。

又證：本體賓辭、所稱指的主體，（因其本性本體有此賓辭），是同類秉賦賓辭所稱指的眾主體，有此共同賓辭的原因；例如「火熱」，「熱」字所稱指的火，因其本性本體有「熱」字作賓辭，是其餘一切被火燒熱了的物體，有此「熱」字、作共同賓辭的原因；因為它們的熱度都是人燒的效果；是從火本體的純熱、秉賦而來的。

然而「物體」，依其本義，純指「生存的主體」，乃是天主的本體賓辭；因為天主的本體純是生存。別的物體僅有生存的秉賦，也可稱為物體；不過只用物體作自己秉賦賓辭。「物體」二字，如作本體賓辭，所稱指的主體，既然純是生存，便不能有許多，而只能有一個。詳證見於卷一（章四二）。這個主體乃是天主。故此，天主乃是萬類物體每物必有的生存之原因。天主以外每物如此，無一例外。

另證：凡是能有能無的物體，都是有某原因來決定其有無；因為這樣的物體，按自身的本體去看，是有無兩可的；為能在兩可之中，決定一端，必須依賴另某原因。追究原因、逐級上進，不能進至無窮。進到最後，必定有某必然實有的物體，給一切能有能無的物體作原因。

必然物體（也分兩種），一是自己的必然性來自更高的另某原因。順此方向、逐級上進追求、也不能永無止境，故此，追到最後、必定有第二種必然物體：它的必然生存和實有乃是它自己的本體，不是生自另某原因。按卷一（章四二）的證明、這樣的物體、只有一個，不能有許多。它乃是天主。故此祂自身以外的物體，返本追源，都歸向祂，奉祂為生存的原因。每物如此，無一例外。這是必然的。

加證：按上面章七的證明，天主根據自己生存的現實和盈極而（發出動作）作萬物的創作者。天主自身、用自己的現實和盈極、包含萬物所有的一切美善。證於卷一（章二八）：如此，天主在自是所是的現實中，有含蘊無限的德能，並因此德能、兼是萬物之所是，兼備萬物之所有。這就等於說：天主是萬物的創作者，不限於某些物：萬物之中，無一物不是生於天主。萬物、除天主以外、本性生來，無一不是生於他物。假設有某物，本性生來，不是生於他物，它便是本體必然生存：絕對不能生於外物的天主。故此，不能有任何一物不是生於天主。

又證：物體之中，不完善者，生於完善者：例如精卵生於動物。然而按卷一（章二十八及四十）的證明、天主是完善至極的物體，又是萬善以上的至善。故此，祂乃是給萬物創造生存的原因：主要因為按卷一（章四十二）的證明，這樣的物體、只能有一個，不能有許多。

經證：天主《聖經》的權威也旁證這一點：《聖詠》（一四五、六）：「天主創作了上天、下地、海洋及三界所有一切」。若望福音章一節三：「天主用自己的聖言、創作了萬物；無一物不是因天主聖言而受創作於天主」。聖保祿致羅馬人書章十一節三六：也說：「天主是萬物生存的元始，是亨通利達的依憑，是貞固永寧的砥柱。光榮歸之，永垂萬世」。

駁謬：古代《物理學》家曾誤認某些形體（本體自有生存，本體以外）不另有生存的原因。還有些人主張天主不是天體的原因，而僅是天體運行的原因。依照本處的定論，可以明見這兩種主張的錯誤。

第十六章 造生：引物由無入有

從此轉進推論，足以明見，天主造生萬物，導引萬物由無入有，未曾用任何先有的因素，作物質的資料。天主是從無中造生萬有，不是從物質或原料中造生萬有。理證如下：（萬有指實有界所有一切事物）：

證一：假設實有某物，是天主造成的效果，在此某物以前，或先有另一物，或不先有任何一物。如果先有任何一物，便是證驗了本處提出的命題：就是天主造生某某效果，而沒有用任何先有的因素。反之，如果先有某物作了物質原料，那麼，在它以前是否又先有更早的另某一物，（作原料的原料）：如此推往，或推至無窮，永無止境，或推到最後，止於最後的第一實有物某某。今按大哲《形上學》卷二（另版卷一、次編章二、九九四左二）、已有的證明：根據自然界的物理，推究其原因或因素，不能推至無窮，永無止境。故此，必推至最後一個原因而後止。所謂「最後原因」便是最先有的第一原因，在它以前，再沒有另一個更先有的原因。

按實說來，先萬物而有的第一原因，不能是他物，僅能是天主自己。（為此，必欲說天主從某第一原因造生了萬物，並說用那個原因作萬物所由而生出的原料；那便等於說：天主用自己作原料，並從自己之中，造生了萬物。這樣說卻是不合理的。）；因為卷一（章十七）證明了：天主自己的本體不是任何物體

的物質原料。

既然如此，天主不會是萬物的物質或原料。同時按前章的證明，天主以外無一物不是以天主為生存的原因。（將這兩個定理合起來，便等於說：天主是萬物出生的第一原因，但不是萬物的物質原料）。如此，將議論歸結到最後，惟一的定案須是：天主用自己的動作，造生自己所造成的效果，當初並不需要任何先已備置停妥的物質原料。萬物初生，是生自天主造物的全能，不是生自任何先有的質料。

還證：凡是每一物質，一由上級原因的動作和影響，領受了某某新物的性理，便因此性理而將自己生存的領域，縮小到某某狹窄的種界以內去。故此，上級原因發出動作，給先備的質料，製造新物的性理，將新物從質料中，製造出來，不拘用了什麼製造的方式，必是受某某種類固定範圍所限止的作者。這樣的作者，是某某種類所專有的特殊作者，不能是超越萬類的大公原因。（例如瓜生瓜，豆生豆，火生火）。原因和效果，是比例相對稱的。需要用動作從先備質料，產生新物的作者，是某某種類的特殊作者。

然而，按前章的證明，天主造生萬物，是萬物的作者，不是某某種類的特殊作者，而是萬類共有的大公原因，祂所產生的效果，也是萬類諸物，無物不有的大公效果：即是泛稱的生存。這樣的大公原因和效果，既然超越萬類，不受特殊種類的界限，故此在用動作產生效果之時，不需要有任何先備的質料。（質料或物質是限定物性之種界的。在超越種類界限的動作裡，無質料或物質需要之可言）。

又證：效果越普遍，它的原因便越高廣；因為原因越高廣，它效力所能達到的物類也便越眾多。然而「生存」、「存在」、「實有」、等等字樣，意義的範圍寬廣，遠甚於「被動」、「運行」、「活動」、等等字樣；因為有些物類，是有生存，和存在的實體，而無運動，也無活動，也不被動而動；（反之，凡

被動而動，或有運動的物體，必須實有生存或存在）。例如（靜止不動的）石頭，（不但有出生和存在的生存，而且、依假設，有沉重靜止的存存；但無任何運動、活動、或「被動而動」，等等動的情形。曾有某些哲學家，有這樣的主張傳授於後世。

如此說來，「生存」既是更普遍的效果，故此，在物類運動變化的原因以上，必須肯定尚有更高的原因，是萬類生存的原因；前章證明了：這樣的第一原因、是萬物生存的元始，乃是天主。故此，天主用動作造生萬物的生存，不只是肇始萬物的運動和變化。萬物的運動和變化，各類有各類的特殊物質原料。用某類的運動和變化，產生某類物體，是從先備的物質原料產物體。這樣的物體之產生，是某某作者、用自己的動作，促成某類物體出生於物質的運動和變化；簡直說去，這樣的作者，是用運動和變化，改造物質，而產生某某新物的運動和變化，（並不真是創始物體的生存或存在）。天主的造生能力，高於運動變化的境界以上，直接創造物體的生存；祂的動作，不只是用物質的運動和變化。故此，不用先備的物質原料，直接給物體產生其實有的生存，是不可能的。這樣的產生，以生存為效果，不以物質變化為途徑，（是高級原因的特性）。那麼天主（既然是這樣的高級原因，故此，給萬類物體，產生每物實有的生存，不用任何先備的物質原料。

另證：物體從純無生存而開始純有生存：是由純無而變為純有，不是此某物出生於彼某物（的同類相生、或異類相生：例如母子，或火生灰）。某某物體此某生產彼某（或同類、或異類、既受種類的界限，便不是大公的原因，而是某類私有的原因。私有的某類原因，產生某類私有的效果）：是用物質的運動和變化，促成其效果的產生。這樣的產生，不適合大公原因的本性。（大公原因，產生萬類共有的大公

效果：從純無之中產生某物的純有）。這樣的產生不是某類物體、物質運動變化的產生。故此，天主依其最高原因的本性，為作成某某物體，不可仰賴任何先備的物質原料。

加證：每一任何作者，用自己的動作，作成的作品，必在某些方式和程度之下，相似作者。簡言之：作品相似作者。然而作者動作的根據，是作者生存的現實和盈極。有些作者，是仰藉自身物質內具備的性理而有某類生存的現實和盈極。此類作者，產生某某新成的效果，是給某某物質原料，締造新興的性理，使此新物的性理結合於那某某物質的原料。因此大哲《形上學》卷七（另版卷六章八、一〇三三右一〇）證明了：物質的實體、在物質內含有性理，新生之時，是生自物質的原因。這樣的原因，也是在自身物質以內，含有性理的實體：不得是脫離物質，飄然獨存的性理。（離物空懸的性理，是柏拉圖所主張的純理，依亞里斯多德的證明，既無實際的存在，又無力產生物質的實體）。

然而天主生存的現實和盈極，不是憑藉自己實體結合了的任何性理，而是憑藉自己整個實體的全部。按卷一（章二十二及二十三）的證明，天主純因自己的實體而有現實盈極的生存，沒有任何外加的因素，附著在自己的實體上。生存如何，動作便也隨著必是如何。前後比例對稱相同。依此比例，可以斷言：天主是憑藉自己實體的全部，發出動作，作成和自己的實體相似的效果：就是造生全部實體生存自立的物體；這樣的效果是實體的全部及其生存，不只是附著於某實體以內的任何事物：就是說：不只是在物質以內，製造出新物的性理。這樣的作法，在動作裡，不需要任何物質原料。準此而論，可以斷定：天主（發出動作，造生萬物），在自己的動作裡，不需要先備的物質原料。

又證：將物質和作者相比，物質可以比作是承受動作的容器。（物質以其潛能和虧虛的容量，容受動

作的現實)。動作的現實有兩個主體：一是發動主體，即是作者。動作由作者發出來；(它的現實以作者為主體，並是以主體的物質為容器；儲蓄存養在物質中)。動作達到另一受動的主體。它的現實便以受動主體的物質為(儲藏存養的)容器。同時、須知：作者發動的現實，乃是受動主體受動的現實；現實是現有的充實，也就是盈極：(例如火爐中煤火的熾熱之盈極，便是壺水煮沸的盈極)；因為作者的動作，容受在受動主體(的物質以內)，便是受動主體以內的(生存、或存在情況的)現實盈極；並是它(新生存情況所根據的)性理，或至少是此某性理的初步實現或萌芽。(性理是主體領受的動作，是主體生存程度的盈極因素；大哲亞里斯多德簡稱性理為盈極)。以上是物質動作的本然。

然而天主發出的任何動作，都不必須容受在任何受動的主體內：因為祂的動作、按上面章六(章八章九、等處)的證明，乃是祂的實體：(並是祂的生存，在祂自己以內，祂的動作不用任何物質作容器。根據效果相似原因的定律，在效果方面，便也不需要容受於受動主體的物質以內。既無物質而能動作，便能無物質而產生效果)。故此，為產生效果，天主不需要先備物質。(何況祂產生的效果乃是萬物實體的生存：即是最深最初的第一現實和第一盈極，連物質的現實存在，也包括在內；故此，天主用無物質的動作，不用先備的物質，能產生物質的實體)。

另證：(從物質條件方面觀察)，凡是需要先備物質的作者，在發出動作時，需要物質有配製適宜的條件：和作者的動作完全配合相稱：凡作者動力所能產生的實效，物質潛能虧虛的容量，相當深廣，全部都能容納，方可。(條件是在具體事實裡，此某物質現有的容量，應足以承受彼某作者某某固定方式和程度度的動作)。否則條件不適當，作者便不能將自己動作能力，完全實現：動作不能生效，動力乃等於虛設。

然而物質對於天主不會有配合適當的條件。按大哲《物理學》卷八（章六、頁二〇六右十五）所提出的理由，足以明見：物質的潛能及其虧虛的容量，不是全無限止的。（最大的物質，不過僅與天體看齊。大哲及當時人認為形體之大者，莫過於蒼天之大小）。同時（須知）：按卷一（章四三）的證明，天主的能力卻是完全無限的。（故此，不能因受任何阻礙而失效，也不能依賴任何物質條件，或受物質條件的限制）。如此說來，足見天主不需要任何先備的物質，作自己動作必不可少的因素。

還證：物類萬殊，物質互異。神類、形類，（類性迥異），物質不同。天上形體、（日月星辰、常動不靜、故常存不滅）；地上形體（變化無常、故存亡代興）；久暫異類，相差天壤，物質不能相同。更詳察之，分別益明：物質特性，惟在容受，猶如容器。徧察上述諸類，所容不同，故容器不能無別。神類之所容受，乃智力之所領悟，猶如吾人智力，領略事物而曉辨性理，遂將事理物性，（悟受於心智以內，保存曉悟所得的意象，但不保存事物的物質。事理物性，智力悟受可知的意象），存養在人心靈智以內，完全沒有物質的生存和動作。（足見神類的容受力，如果可以叫作神類的物質，仍和形界物類的物質，大不相同）。次觀天上形體，旋轉運行，容受方位的更動，不容受實體的新生，正合下界（呆板靜止的礦植相反：方位不動而存亡相繼）。各類分立，各有一物質。萬類相合，不是共有一物質。對於萬類共有的，大公的生存，沒有一個大公的物質。（按前章的證明），天主造生萬物，發出動作所產生的效果，乃是萬類物體所共有的大公生存的全部。（這裡的生存是大公名辭用絕對廣泛意義，所指示的第一現實，和第一盈極：是物體從無入有或實有非無必備的第一條件）。

從上述一切，綜合看來，可以明見：對於天主，沒有任何物質相對，而有配合適當的條件。為此理

由，天主不必定需要物質，（為能發出動作，作成萬物）。

加證：不拘任何物體，如果在本有的性體上，互有任何配合對稱的比例，和秩序固定的關係；它們便必須在本體生存上，或此生於彼，或彼此兩者，同生於第三者，（這第三者，推尋到最後，只是一個，不能又是兩個或許多）。因為必須有此第三者，在相關的兩者之中，締造兩者交互配合對稱的關係，及其秩序固定所需的體制。否則它們互有的對稱或秩序，便應生於偶然。在物類最高的原因或因素裡，肯定它們的秩序生於偶然；這是不堪設想的，因為是荒謬至極的。（詳閱大哲《物理學》卷二章四）。假設第一原因或因素間的秩序是偶然的，從此假設隨之必生的結論，須是其餘萬物，更應都是偶然的了。（這樣的結論既不合事實，又不合道理）。

準此而論，假設有某物質和天主互有對稱的關係，便必須或是兩者之中，此生於彼；或是彼此兩者，同生於第三者。然而（按卷一章十三）既然天主是第一實有物，又是第一原因，便不能是物質的效果，也不能是第三者的效果。推論到最後，結論只剩是：假設有某某物質和天主的動作，有配合相稱的關係，天主便是這個物質的原因。（為產生這個物質，天主不用另一先備的物質）。

還證：萬類以上的第一實有物，是所有一切萬物的原因。萬物如果不是它所造成的效果，便不遵守它秩序的統制。明證於前文。今請注意：現時與潛能，或盈極對虧虛，相互之間，有下面這固定的關係和秩序：在相同的一個主體內，如果它有時而潛能、時而現實，或時而虧虛、時而盈極的變化，它便在時間的秩序上，先潛能而後現實，先虧虛而後盈極縱令、在性體（尊卑）的秩序上，現實先於潛能，盈極先於虧虛。（性體秩序的先後，是尊卑優劣上下因果強弱等等的差別）。然而絕對（全無條件限止的）說來：必

須肯定：現實先於潛能；盈極先於虧虛。理由明顯：因為物體由潛能和虧虛，轉變到現實和盈極，不能自己轉變自己，只好依賴另一生存現實盈極的物體，（作自己轉變的原因。絕對的說，原因常是先於效果的）。

說到這裡，回頭請想：物質乃是一個潛能而虧虛的物體。天主卻是純現實、純盈極，又是至高無上，至全無缺的第一現實和盈極。（回閱卷一章十三、十六、及十七）；絕對先於物質，並且因此必是物質出生的原因。故此，無理由必須肯定天主的動作有任何先備的物質。

又證：第一物質也有某些程度的生存。因為（凡是物體、既都是生存的主體，便有某些程度的生存；或現實盈極，或潛能虧虛、而非純無；並且），第一物質乃是有潛能生存的物體。

然而天主，按上面（章十五）的證明，乃是所有萬類物體的原因，無一物體例外。故此天主也是第一物質的原因。第一物質以前，不再有任何另一物質。天主的動作因此便不需要先有物質存在。

經證：天主的《聖經》也旁證這端真理：《創世紀》章一節一說：「在最初之時，天主造了天和地」。這裡所說的「造」，便指「不用先備的物質，產生某物，引它從無入有，肇始它的生存」。

駁謬：古代某些哲人、常見各類動作都有先備物質，由而公論肯定：「無中不生有」，或說：「無物生於無」。本此定見、進而誤認物質（永存，無始無終），完全沒有任何原因。殊不知、「無中不生有」的定理，只限於各種物類的特殊原因，（和作者），擴展到創作萬類生存全體的大公原因上去，便不適合。大公原因，在自己動作裡，用任何先備的因素，都是不必須的。古代哲人知識發達，尚未達到大公原因創造生存的見解。

第十七章 造生與變化（一）

上點既已證實，轉進乃可明見：天主動而生物，不用先備的物質。祂的這個動作，名叫「創造」，或「造生」。依名辭的本義而論，造生不是變動，也不是變化。理證如下：

一證：凡是變動或變化，都是潛能物體，在潛能中，生存境況的現實；（回閱卷一章十三及大哲《物理學》卷三章一：乃是兩物互動，互相變化的現實；收容在雙方主體的物質潛能中：需有預先配備適當的物質）。然而天主造物時所發出動作，既無先備的物質潛能，又不收容在物質潛能的容量中。證如前章。故此，它既不是變動，又不是變化。

再證：變動或變化共分四種：或變位、即是地方位置的改換；或變量：（例如體積大小肥瘦）；或變質：（例如品質的剛柔甜酸）；或變種：（即是某種物體因實體變化），失掉本種固有的物性：性體完全失掉，（例如人死以後，屍身化為塵土。人屬於人種。塵土不復屬於人種）。這些變動或變化，共守一條公律，就是變動過程的兩端，同屬一系：或屬於同類，（而不同種），例如變位、變量、變質，過程的兩端，（東西、大小、剛柔），互相衝突，（故不是同種），但（有共同的物質實體作主體，故）屬於同類；或屬於物質的一個潛能，例如物體變種，失掉原有的種別因素，即是失掉原種固有的性理，死於此

種，而生於另一種，化成彼種的新物；前後兩物，種性不同，但有共同的物質潛能。（兩端、或衝突、或矛盾，既屬同系，便以同系某主體之潛能，為變化或變動先備的條件）。

今請觀察天主造物的「創造」，和上述情形，全不相同：那裡有主體潛能或物質潛能；這裡沒有任何潛能，也沒有任何兩端同類的因素作先備的條件。證如前章。故此，這裡、只是「造生」，既不是變動，又不是變化。

另證：凡是變動或變化，都是有某主體生存情況，前後有所不同。名理明示此點之當然。（參看大哲《物理學》卷五章一）。然而天主造物，乃是物的實體，全部由無而有，不能有任何前後生存情況有所不同的主體；因為那樣的主體，如果依照假設，既是造物之所預先必備，便不是造物時之全部新生了。故此，既是造生，便不是變化。

（華蒂岡圖書館珍存多瑪斯親筆殘篇之一始於此）：

還證：因變動或變化而生的物體，在時間的長度上，必須產生在變動或變化完畢以後；因為「物體的完成」是變動歷程的終點，是靜止休息的開始。因此凡是變化必須或是變動的歷程，或是變動歷程的終點。變動歷程有時間段落的相繼逝去。為此理由，正在變化將生的時期中，物體還沒有生存。變化不是生存。變動終止，休息開始之時，物體已經產生而完成了，便不是變化將生；而是已有生存了。物體的造生，受造於天主而生之時，不能有上述的情況；因為，物體未生以前，不能有造生的歷程，如同變化或變動歷程一樣，有時間段落相繼流逝。否則，如有時間延續的變動歷程，便須有歷程的主體，先備於新物未成以前。（它便應是物質）。這正是違反「造生」的定義。故此，造生不是變動，也不是變化。

第十八章 造生與變化（二）

由此觀之，足見根據變動或變化的定義，攻擊物體之造生，想出的種種議論，都是虛枉無效的。例如有些人說物體的造生和其他種種變動或變化相同，須有某某主體；或說物體的造生，須是將生存的否定變成生存的肯定；即是將無有變成實有，如同是將熱火變成清氣一樣。

上述的意見都無理由成立：因為物體受造而生，不是物體由主體的變化而生。造生不是變化而生。造生二字，確義之所指，乃是受造的實體生存，對於生存所由奠立的元始和原因，固有的依賴。如此說來，它是一個關係：屬於（亞里斯多德《範疇集》內十範疇中）「關係」之範疇。本此意義，無妨說「受造而生」是「受造物」的一個關係，以受造物為關係的一端；彷彿是以受造物作依附所在的主體：（猶如「兒子受生於父親」是「兒子的一個關係」，也以兒子為主體：情形不全相同，但相彷彿）。

改換觀點看去，根據吾人理智的知識方法和想法，「造生」也好似是一種變化：因為相同的一個物體先前沒有存在，後來有了存在，吾人理智看到先後的不同，便在心裡產生「變化」的概念。「造生」也就因此不是沒有「變化而生」的意義。（但這是「變化」的廣義和借義，不是狹義和本義）。

疑難：按上述，「關係」是一個事物，（屬於事物的十範疇）；凡是事物、按前兩章的證明，都是天

主造生的。那麼「造生」，既是關係之一種，也就應是天主造生的；如此推想，造生受造生，關係上又有關係，必將上推無窮，而永無止境；並陷於無物能生，無思想和議論之可能的困境。這是荒謬的。

解答：回閱前數章全文，足以明見：固然「造生」（既是物體受造生於天主），便是關係之一種；因此，也便是事物之一種；然而它（不脫離物體、飄然獨存），故不自己又另受造生一次；依同理，它也不是關係上又（和天主）發生同樣的另一關係。申述理證如下：

凡是事物都是因受天主造生而有生存或存在。「造生」是一個關係，故是一個事物，故此，也當然是天主造生的。然而（慎請注意）：它的受造而生，不是離開它的生體：那是受造而生的第一實體。當此某實體受造而生之時，它「受造於天主」的關係——即是「造生」——也便同時受建立於天主，不是分別受天主又另造一次。理證如下：（「關係」是一種附性，不屬於物質方面，故此，它屬於性理方面）。然而凡是附性或性理，既然不自立生存，（不脫離實體而飄然獨存），故不單獨受造；因為「天主造生事物」，乃是造生實體。附著於實體的一切，（或附性，或性理，或物質，或任何其他），既然必依附實體而生存，便依附實體而受造；實體受造之時，它們便隨之俱受造生：同時都生於天主的一次造生：不是另造一次，或造了一次又一次。故此，不是造生前又造生造生，（而倒溯無窮）。

另一方面，依同理，既定的關係，不發生同樣的另一關係。（例如「父子關係」，對於父和子，不發生另一「父子關係」：不又是父親的兒子，或兒子的父親；也不是關係的關係）。「關係」和相關的兩端，發生的關係，不是另一關係，而是原有關係的自身。「關係」附著於相關的兩端或一端，以此兩端或某一端作主體；但那關係自身又不作另某（同樣）關係的主體。注意到此點，便不再陷於「關係的關係」。

「上溯無窮」的困境了。

最後結論：物體受造生，事物都受造生。實體自立、單獨受造生。其餘一切事物附著於實體，隨實體而俱受造生。造生也是如此。但造生不分別受造生。物體之間，互生關係。但關係不又生關係的關係。如此便不上溯無窮。（疑難遂告消解）。

第十九章 造生與時序

從上述看來，足見：造生無時序。詳證如下：

一證：凡是時間段落先後相繼的次序，都是變動或變化歷程之所固有的特性。然而造生既不是變動歷程，又不是變化，又不是變動歷程的終點：例如實體的新生。（回閱章十七）。故此，天主造生世物，完全沒有時間段落先後相繼的次序。

再證：運動的時序、分始終及中間各段落。中間是介於兩端之間，並將兩端連續起來，供給被動者，始有所自，中有所由，止有所終：完成運動接續不斷的歷程。（始終兩端之間，如無中間段落之可能，便無時序之可言：也便無先後之可分）。然而生存的先無而後有，彷彿是造生的始終：兩端之間，不能有任何中間的距離。（非無即有，非有即無。有無之間全無距離）。故此，造生之際，沒有任何時間先後的繼續。

還證：按大哲《物理學》卷六（章六），凡是作成某物，如有時間段落先後的繼續，工作的歷程便應發生在那某物完成以前；並因此需要有其某物質的主體，作工作施行的所在。這些情況、都非「造生」所能有。一方面，新物未成以前，尚是純無，不能作承受工作的物質主體。另一方面，天主不能是造生工作

施工所在的主體：因為「造生」是天主造作新物，不是造作天主自己。同時「受造生」，猶如「受推動」，是被造或被動者的現實，不是創造者或發動者的現實，故不能以創造者或發動者為主體。（方才所說的現實，是主體潛能的實現，並是它的虧虛受充實而得的盈極）。此外，為有施工所在的主體，只剩第三條路，就是假定有某先備的物質原料。但這條路也是行不通：因為它正是相反「造生」的定義。故此，既有「造生」，同時又說它有時間段落的繼續，（是自相矛盾的），故此是不可能的，（即是荒謬至極的）。

加證：凡是工作歷程，既有段落先後的繼續，而無時間先後的次序，是不可能的。（按大哲《物理學》卷四章十一，頁二一九右一），運動歷程段落的先後，乃是時間先後的計算。尚須注意：時間、運動、和運動經過的距離，三者的段落，先後相繼，是同時平行並列，一齊分開的。舉出實例，說明此點，首先觀察地方的移動，事實明顯：某物運行，從某處過到某處，經過的一半時間，便等於行程和路程的一半。在性質的變化歷程上，時間段落的分開計算，根據強弱程度的度數：同火燒熱同物、燒的時間越久，同物被燒而有的熱度，便隨著增強提高；燒的時間越短，它的熱度便越低弱。各種變化計算段落的先後，各有各不相同的根據：變動位置，或增減體積，計算時根據幾何的量數；變質，則（按方才所說），根據強弱程度。但強弱、或深淺的程度，計算起來，有兩種方法：一是性理方面，計算某某性質強弱或深淺：例如某物變白，由黑變白，先淺白後深白；最後的純白，是變的終點。這個方法，以性理的最高程度，為變化的目的和終點；並以此終極點作計算的標準。另一個方法，是物質方面，為容受變化而得某新性理，本身所呈現的適應程度，有度數的分別：例如火燒濕木，（先暖，後蒸，後乾，然後發煙，最後熱火煥發）：木料的物質方面，因受燒而呈現適應的狀態，便有許多階段可以分辨。（參看大哲《物理學》卷六章四）。

上述各種分別計算段落的方法，都不適合於「造生」；因為「造生」是天主給某物，創造實體自立的生存。這樣的生存（或有或無，有則全有，無則全無，有無之間，沒有半有半無的中間立場可能；故）無強弱或大小的程度。（按大哲《範疇集》章三及章五），實體無比級的差別。在新物受造生之際，不但實體生存無強弱比級的差別，而且也無先備的物質主體，可以分辨物質適應狀態的階段。故此，「造生」這回事裡，不能有任何段落先後的連接繼續。

另證：製作物品、費時間的原因、是物質方面條件不充足。開始之初，物質的主體，為從作者的動作，領受新生的性理，尚未配備適當；然後，待到配備停妥以後，便在一閃之間，立刻領受之。為此理由，例如凡是導光體，因為本身的物質常有極度適當的條件，故此光線一來，便立刻全體領受光明盈極的照耀，（並將光明轉射四方）；它的本體不經任何預備的變動和時間，只是等待光明從發光體出發，來到自己的本體；中間經過一些地方或空間位置的移動和時間。（發光體發光，就是作者發出動作。光明是性理。導光體是領受性理的主體，並是傳播光明的媒介）。根據以上的事實，可知工作費時費力的原因，確是物質條件欠佳而已。然而天主造物，在物質方面，絲毫沒有任何先備的需要；從天主方面，動作發出之際，也不需要先有預備，後發動作，然後經過移動，才達到應造生的新物；因為按卷一（章十三）的證明，天主是常靜不動的發動者，（主動萬物，而自身全不因此發生任何變動，猶如磁石引針，針動石不動）。如此推論到最後，天主造物，不費時間；迅在一閃。天主造物，物即生矣，猶如曉日東昇，晨光明矣。發動受動，體雖互異，事卻並成於一時。前後之間，無時間先後的延續。

經證：天主（啟示）的《聖經》宣佈萬物受造，成於無前後段落可分的短瞬以內。《創世紀》（章一

節：說：「在開始之初，天主造了天和地」。聖師巴西略（Basil）將「初」字解作時間的開端：按大哲《物理學》卷六（章三），凡是時間的開端，都是無段落可分的純一單位。（參閱聖師巴西略六日造世訓話，篇一，章五，希臘《教父文庫》卷二九欄十四）。

第二十章 造物（一）

從此轉進推究、顯明可見：凡是形體，都無能力用造生的方式，產生任何物體，或事物。詳證如下：

一證：凡是形體，都是如不被動，便不發動；因為發動者和被動者，必須同時並存；作者和作品，（在作成之際），也是一樣。按大哲《物理學》卷五（章三頁二二六右三三），所謂「同時並在」，乃是兩個物體，同時並在一個相同的地方。（地方距離隔絕，兩物不相交接，便不能交互動作）。形體為進佔地方，非移動不可。既須移動，便不能不費時間。故此，凡形體發出動作，有任何成就，都是成於相當長的時期以內：有段落先後的延續。然而按（前章）已有的證明，「造生」這回事，不用時間的延續。（這是「造生」，這回事的特性）。足見凡是形體，不拘是什麼樣的，無一能用造生的方式產生另一任何事物。（此處所謂的形體，乃是宇宙間有物質的各類實體，是眼目或器官知識，可以察覺的）。

另證：被動而動的發動者，向某主體，發出動作，必定在這主體內、產生變動的事件；因為受製作和被動的主體，受到製作者和發動者的影響，便從而接受某些新生的情況和條理；同時、凡是作品，都相似作者，猶如效果相似原因。為了這些（兩方面）的理由，如果發動者，被動而動，先自己受到了改變，並有了和原先不同的生存條件和情況；轉而發動影響另一主體，當然必定也在此主體內，產生某些新情況和

條件。在一個主體內，產生新情況和新條件，不能不是產生了變動的事件。按（大哲《形上學》卷二，另版一甲編章二）已有的證明，凡是形體，如不被動，便不自動，為此種種理由，如不經過被動主體的變動和變化，任何物體，便不能受到另一形體動作的影響、製作、和成全。（新物體的產生，在此處，必須是由某形體發出動作，變化某某物質主體，由此主體的物質原料中形成出來。這是宇宙間，形體產生或製作另一形體，必經的手續）。

然而，按（章十七）已有的證明，造生不是變化而生，也不是變動。足證：無一形體能用造生的方式產生任何事物。

再證：作品相似作者。效果相似原因，這是必然的。為此理由，效果不能是新成某物體、整個實體的生存，除非原因的動作也是自己整個實體的生存。猶如，依反比例，按大哲《形上學》卷七（另版卷六章八頁一〇三三右二五）已有的證明：（物質主體因性理而發出動作，便在另一物質主體內，產生相同或相似的性理）；反之，完全沒有物質的性理，（如有獨立的實際生存和行動），既是因为自己實體的全部發出動作，它所產生的效果，便不能只是物質主體內新生的性理；就是說不能只是新生實體的一部分：為此，它動作終止後所產生的效果，不是形體因實體變化而新生另一形體：那只是將實體的新性理，從主體的物質潛能中，引入現實，不是產生物質與性理之合的整個實體。

現請轉念考察形體：凡是形體，縱令它全體全力發出動作，它的動作也不是它整個實體的生存：因為它不是因生存而動作，而是因性理而動作：它先因性理而有生存，又因生存程度的現實盈極，而運用性理秉賦的能力，發出動作。它的生存不因動作的始終而存亡，足見它的動作不是因生存的自同而發作。它的

動作，顯然不是它的生存，也不是它實體的全部。反之，惟有全部實體純是性理的作者，才能因全部實體而動作，並產生效果的全部實體，（不只是從某物質主體中、產生新物的性理）。凡是形體，既然都能受變化，明證自己實體都含有物質，（物質不是動作的因素）；故此，全無理由肯是：任何某一形體能因全部實體而發出動作，並產生另一物的全部實體。這就等於說：形體、無一能造生另一任何事物。因為「造生」的本義，正是某物因全部實體而發出動作，以產生另某新物的全部實體。形體無力作此，故無力造物。

加證：能力非無限，便不能造物。動作而生物，是將某物的生存由潛能引入現實。潛能和現實。距離越遠，作者方面，所需有的能力，也便應越加強大。例如，將水燒成火，比將氣燒成火，需要更強大的火力。（將濕木燒成灰，比將乾木燒成灰，需要更強大的火力）。

將某物從先備的物質潛能，生出另某新物生存的現實，和某物從全無任何先備潛能的境界，生出另某新物全部實體生存的現實，前後兩相比較，潛能和現實的距離，互有無限的差別：完全超越了可成比例的限度。為完成後者工作，作者的能力、須是無限的。

然而，形體的能力，按大哲《物理學》卷八（章十）的證明，無一能是無限的。為此理由，無任何形體有造物的能力。這就是說：凡是形體，都不能從無中，創作出任何物體來。（形體是有形世界，物理化學所研究的物質實體，前已言及。故再請注意，並請牢記勿忘）。

選證：發動和被動，作者和作品，（在動作的現實上）按大哲《物理學》卷七（章二）的證明，必須同時並在。（章首也已言及）。形體界，因果相交，不能不相接；兩體相接觸的交界處：兩端不能不是同時並在於一處。形體本性都是如此。故此，無一例外。接觸是兩個物體由此及彼的交接：是雙方交互的一

個關係。缺了一方，關係無法建立。「造物」正是如此：造世之初，物全無有，不能和造物者，發生同時並有，雙方交互的接觸。從此可見，凡是形體生物，都不是從無中造生。

駁謬：有些人主張天上諸有形的實體，是萬物原素、物質的原因。（天上形體生物質，物質生原素，原素生萬物）。這樣的主張是錯誤的：因為按本章舉出的理由，形體不會生出萬物原素的物質。這裡的物質，是原始的第一物質，並是一切變動和變化的第一主體：如果出生，便只能生於造物者從無中造生，不能由於天上形體的變化而生。

第二十一章 造物（二）

從前面提出的理由，更進一步，還能證明：造物是天主（本性）固有的動作，並且惟獨天主有造物的能力。（造物是造生物體的全部實體，授給實體生存，見前）。

一證：動作的品級，跟隨作者的品級：因為品級較高的動作，屬於品級較高的作者。故此，至高無上的第一級動作，屬於至高無上第一級作者（本性、本級）之所固有。然而，造生（全部實體）是至高無上的第一級動作：因為各級動作都需要用它作先備的條件，它卻沒有任何其他動作（的品級），作自己先備的條件。如此想來，可以斷言：天主，既是至高無上的第一作者，故此只有天主，本性固有造物的能力。（天之大德曰生，如果「天」指「天主」，「生」指「造生」，「大德」指「至高無上第一級作者，本性固有的能力」，便說中了本處理證的主旨）。

再證：按（十五章）的證明：實有界的一切物體都是天主產生的效果，無一物例外，這個定理已足以證明天主是萬物的造物者。除天主以外，無任何另一物堪稱是萬物的造物者；因為它，不拘是什麼，仍不是萬物生存的大公原因。從此可見，造生物體，是惟獨天主本性固有的能力和動作。（猶須注意：動作、能力、生存、實體、本體：五者；在萬物，各不相同；在天主，五者互無分別；詳證於章八）。

還證：效果相稱原因。這就是說：凡是效果，對於自己的原因，有比例對稱的關係；本此定律，吾人必須肯定現實的效果屬於現實的原因；依對稱的比例，潛能的效果屬於潛能的原因；同例：種類特殊的效果，屬於種類特殊的原因；萬類普遍的效果，屬於萬類普遍的原因；私效果有私原因；公效果有公原因。詳證於大哲《物理學》卷二，（章三，一九五頁）。

然而，生存，根據名辭寬廣的定義，猶如「實有」，「存在」，「實是一物」等等，是萬類公有的第一效果。這是顯明的理。故此生存的原因，依定義的固然，必是萬類公有的第一作者：這就是天主。

天主以外，各種作者，都不是萬類大公，絕無限制的生存之原因；每個不過僅是本種本類某物體私有此某生存的原因。天主生萬物，是生「物之為物」；此乃是造物。按物大公名絕對無限意義之所指，天主造生的效果，是物所以為物，必不可少的全部實體與生存。天主以外，各種低級的特殊原因，所產生的效果，不是「物之為物」，也不是物的全部實體與生存，而僅是「此某物限於某類某種的生存」；即是：「某物生某物」，不是絕對無限的「物生物」，或「生存生生存」。所謂「某物生某物」，便是「某類物生某類物，例如（同類相生者）某人生某人；（異類相生者，天文和地理條件相合）而生某白人；（又例如火燒水而生氣）。絕對的生存，（是實體是一實有物的所以然），為生於造物的天主，不需要有任何先備的物質條件；因為在物之為物，絕對範圍以外，沒有任何事物存在，物外無物，故不能作造物以前的先備條件。至於「某類此物生於某類彼物」，是萬物（在既受造以後），交互動作，變動相生；每物生前，必須有另某物作先備的條件；由先有的某類此物，產生出某類彼物」。

如此比較推論，足證：物之造生，是天主本性固有的動作；（是天主所獨有，非他物所能共有）。

加證：根據某類物性，由某類原因而生的效果，不能是那物性的第一原因，而僅能是第二原因。第一原因是主因和作者。第二原因，可以比作副因和工具。例如，蘇克，這一個人，由某原因，領受了自己的理性，不能自己又是人性的第一原因；假設他是人性的第一原因，便是因果混亂，而且是倒果為因；他自己的人性，既是生於人性的效果，又應是產生人性的原因。（故此，用反證法，反回去，足見），同類某物產生另某物，對於本類全體的第一原因，必須僅有副因和工具的工具。

由此歸納可知：凡是低級的原因和作者，都是高級原因和作者的工具。

然而，天主以外，任何實體，按章十五已有的證明，都是由另某原因所生的效果，（或生於天主，或生於另某實體）。故此，它只能是另某高級原因的副因和工具，不能是主因和主動。工具被主動者使用，如不經過變動，便永不（會自動而）產生任何（主動者所決定的）效果。根據本體的定義，工具乃是「被動而動的發動者」。按（章十七）已有的證明，「物之造生」不是「物之變動」。故此，除天主以外，無任何另一實體，有能力造生任何另一物。

再證：工具的用途，是適合於效果，作因果間的媒介，交接因果雙方，將原因的影響，傳達於效果。為此理由，效果方面，不但是仰藉工具而生於原因，而且應在自己的主體內，有某能力，足以承受原因的影響，（受了影響，始由某舊物出生而成一新物），足見，未生以前，需有某舊物及其主體物質，作先備的條件。這樣的需要，正是相反「造生」的本義。「造生某物」，不需要任何另一物作先備的主體條件。（詳證於章十六）。如此推論到最後，便可明見：除天主以外，無任何他物有造物的能力，既不能是造物的主因和主動，也不能是造物的副因和工具。

另證：凡是副因和工具，執行主因的工作時，是運用自身本性固有的某些能力和動作；例如（胃口裡的）自然熱力，消化食物，（將食物變成血肉），產生血肉的新生部分；又例如鋸由木匠用來鋸開木板，為作成板凳。工具固有的能力和動作所產生的效果，在時間上，產生在主因所決定的效果尚未完成以前；先鋸開木板，後構成板凳；先消化食物，後產生新血肉。

準此而論，今請假設：有某受造的實體，作第一原因造物的副因和工具；它便，不但必須產生自己本性能力固有的動作和效果，而且還必須將這些效果，產生在天主未造任何物體以前。這樣的事體裡面，還暗藏著以下這個情形：就是特殊某類工具的私效果，必應產生在萬類公有原因的公效果以前；自然生物的次第，完全顛倒。這是（荒謬的），並且是不可能的；因為，物類出生的自然步驟，是先公而後私；先生總類之大公，後生分類之特殊；例如按大哲《動物出生論》，卷一，（章三，頁三七六右三），已有的定論，某人出生入世之時，先是動物，而後發育成人。（仔細說來，先是植物，只有營養；後成動物，兼有知覺；最後成人，發顯人的神情和智力。依理而論，先有成人，而不先有血肉知覺，是不可能的）。

故此，可以斷言：凡是受造的實體，都不能造生任何另一物體，不但不能是造物的主因，也不能是造物的副因和工具。（所謂「第二原因」產生某類事物，固然是仰藉第一原因，參加物類生養保存的工作，但這是第二效果，僅限於「參天化育」，就是體行天主意旨，完成物類的變化生育，是天主造生物類以後的事；不能是在開始之初，助天造物；沒有「參天造世」之說。世物自己，在未受造生以前，尚是純無，怎能助天主造生世物呢？在既受造以後，因大造秉賦的能力，世物可以繼善成性，參天化育或開務成物；但仍不能助天主造生另某新世物；可以助化育，不能助造生。助化育能是傳生，不能是造生）。

再證：凡是因性而生的效果，再生新物，只能生新物體，不能生新物性，因為既是物性的效果，又生物性，作物性的原因，便是顛倒因果，上面已有說明。例如張某父生張某子，父親生兒子的身體，不生兒子的人性。兒子的身體（生自父親），生在人性（所標明的人類範圍）中。父子共有的人性，不是生自父親。依同理，任何某類中的因果關係，是有限的因果關係。超越類界，天主造生實體，所發生的因果關係，是絕對無限的因果關係。有限原因，在某物類的界限內，根據本類的動作產生同類某某新物體，乃是將本類已有的公共性體，傳授給此某新物體，用此新物體作主體，建立某某分類，或在分類裡，某某種界內，建立某某個體。如此，類中生種，種內生個體，是有限原因生有限效果：需要（因果兩方都有）主體的物質作先備的條件；和天主，無限原因造生物性全部實體，（超越萬類的）無限效果，全不相同。（無限效果，是某某物類實體及其生存的全部：由純無之境，入於實有之界；完全仰賴無限原因的造生；並無任何主體先有於未受造生以前，作先備的條件。如此比較觀察，足見凡是受造的物體，都不能用造物方式，作另某物體出生的原因，（僅能用其他方式：例如人生人，火生火的傳生方式。傳生專屬於受造物，不屬於造物主。造生，專屬於造物主，不屬於受造物。依名辭的狹義說來，分別確是如此）。

加證：動作的現實和盈極程度，依循生存的現實和盈極程度。（在現實和盈極程度上，作比較，動作和生存，互成正比例）。故此，（在知識的次第上，吾人可以）根據某物生存的方式，斷定它動作的方式。（方式統指形式和程度）。例如，既知某物熱度較高，便知它更能燒熱外物。依此比例，可以斷定：不拘是什麼物體，如果它的生存，在現實和盈極程度上，受了某某類界，或種界，或附性的限制；它的能力、動作、和效果，也都隨著，受同樣的限制；依照「效果相似原因，作品相似作者」的原則，這是必然

的。

尚須注意，生存受限制的物體，如有許多，它們彼此相同或相似的因素，能是同類或同種共有的物理，不能是它們每個專有的此某實體；因為每物專有的此某實體，是眾物互相分異的因素，不是彼此相同或相似的因素。準此而論，生存有限的物體，用自己的動作，產生另某新物，它所產生的實效，只限於使新物體領受某類或某種公有的共同點，不能產生新物體專有的，與眾不同的分異點。個體自成一個單位，所必有的分異點，是一個物體獨立生存所在的此某實體；準確說去：乃是此某實體的生存。

如此看來，足見，凡是有限的原因和作者，為能完成自己的動作，都需要效果和作品方面，先有它個體獨立生存的物質，作出生的來源和生存所在的主體；沒有這個先備的條件，便不能發生動作。故此，它的動作，是產生，但不是造生。新物的造生，惟獨屬於生存無限的原因和作者。它在自己以內，包含著萬物彼此相同或相似的共同點或近似點，詳證於卷一（章四九及以下數章。在那裡，說明了：萬物公有的近似點，乃是萬物公有及每物各具的生存。所謂「生存」，乃是物所以是一物，必須依靠的所以然。每物因有生存而是其所是，並有存在和行動。生存意義廣泛，偏在萬物，不限於生物的生活；並且意義深沉，不限於形下浮面的存在。參看卷一章一，章十八，三七—三九，及其他）。

還證：物因被產生而得生存。產生分兩種：某物本體先無後有，是本體產生；是產生的本義。某物本體已有生存，先有此某狀況，後有彼某狀況，是附性產生；是產生的副義。（本體和附性，意義是相對的，不是絕對的）。某物由黑變白，在變化的終點，白色的產生，是先無後有，故是白色的本體產生。但此白色物體，（例如白布，由黑布漂洗或改造而來），不是白物的本體產生，而物本體原先已有者，另有

了白色的新附性；不是先無後有，而是改變了附性，故只是附性產生。

依同樣的分析和相對的說法，人的產生，或石頭的產生，前者出生而為「人物」，後者出生而為「石物」；在出生之時，人和石的產生，先無而後有，固然是人和石的本體產生；但不是物本體的產生；故此，從「物本體方面看」，人的本體產生是物本體的附性產生；物本體，在人生之時，不是先無後有，而是已有，並且已是一物；但先不是人，而後形成了人；故此，在物本體產生時，不是物的本體產生而是某物體由先無人性而後變化得有了人性及人的生存；是某物由「是彼某類」，變成了「是此某類」；不是絕對由無物而生物，而是由此物非如何，生出了此物是如何。按大哲《物理學》卷一（章八）的名言：「從某物非此某，而生某物是此某，不是某物的本體產生」。

物本體產生，是完全生於無，必須有本體生存的原因。按「效果相稱原因」的定律，什麼樣的效果，必生於什麼樣的原因。物本體的始有，必生於始創本體生存的原因。在這個原因裡，它的生存和動作，便是它的本體。它的本體就是生存，故此能產生物的本體生存：（惟生存產生生存；猶如惟火生火）。

這樣的原因，只有一個：就是至高無上的第一實有物。在它以外，實有界所有的一切物體，都是附性的生存原因；它們不是「物是物」的原因，而是「物是此某物」的原因。只有天主是那至高原因；故此，只有天主能造生物體。因為，造生物體，是將物之本體，由純無造成實有。

經證：《聖經》的權威，佐證本處定理的真實。《創世紀》記載天主造物，是肯定天主造生了實有界所有的一切物體：章一節一說：「在開始之初，天主造生了天和地」。（天地，在這裡，統指實有界的

教父達瑪森（John Damascene），正信本義，卷二章三，曾說：「現實存在的受造物，無一能是造物

者。凡是肯定眾位天神，在被天主造生以後，有能力造生任何另某物體的人，都是祖述魔鬼的謊言」。

駁謬：某些哲學家，（稱天主造生的諸品天神，叫作「絕離實體」，就是和物質絕異而分離的實體；並且）誤稱：第一品天神，既被天主造生以後，便自力造生了第二品天神；如此，品級眾多的天神，都是上級造生下級；逐級下降造生，直到最低的末級而後止。（新柏拉圖派就有這樣的主張。）

第二十二章 造物的效果

從此轉進，便可明見：天主的能力，不限於只產生某一效果。（此處「某一效果」指示「任何某一效果」）。證明如下：

一證：既然只有天主有能力造物，凡是不拘什麼物體，如果它們是它們的原因只可用造物的方法所產生的效果，它們必須都是直接受產生於天主。這樣的物體，有許多：一是各品級和種類的「絕離實體」：這些實體，（是和物質絕異而分離的實體），不是物質和性理，合構而成的；本章假定它們有實際的生存，（詳細的證明尚待本卷下面第四十六章）。二是形體界各類和各種實體的物質。這些種類殊異的物體之存在，都是天主全能直接造生的效果。它們是許多，不只是一個。

凡是不由物質，直接產生許多效果的能力，都不限於只產生一個效果。所謂「直接產生」，是不用工具，也不經過中級原因，但用本體固有的能力產生效果的本體。中級的原因或工具，能是效果互異的原因，（並能限制原因和作者效能所可達到的範圍）。所謂「不由物質」，是新效果本體出生，不用先有的主體物質作原料。一個作者，或原因，發出一個動作，在效果方面，因有種類不同的物質，便能產生許多種類不同的效果：例如一團火，發出一股熱力，將臨近的泥坯燒硬，卻將蠟燭燒軟，並化成液體。（天主

的能力，偏在各類中級原因，普及萬類各具的物質）。故此天主的能力，也足以產生許多效果，不受某一工具，或某一物質的拘束，故不限於只產生一個效果。

再證：強度至全的能力，能作出本類的一切效果。例如技術精明而完全的建築師，有能力作好建築類的一切工程。然而天主的能力、依其本類的實質，乃是生存的原因；在它本類範圍以內，它所能產生的效果，按前章已證明的定論，是給萬類的物體，從純無之中，創造出全部的實體及其生存。確切的說，它本質固有的效果，乃是創造生存。故此，凡生存之理，所能指定的範圍內，所有一切物類的生存，都是它所能造生的。生存之理，所能指定的範圍包括「實有物」，依其絕對廣泛的名理，無物不有的整個範圍。故此，天主的能力，能造實有界的萬物；這是它的本質。假設，祂的能力是有限的，只能造生某些效果，它本質的效果，便不是創造實體生存了，而僅是產生某種或某類的某某事物：（這樣有限的產生，不是造生，而是傳生，不是天主的能力本質固有的效果）。所以，仍應承認，天主造物的能力，普及實有界所能包括的萬類。此外，只有與實有物，名理相矛盾的虛無，不是天主能造生的效果。那樣的虛無，和生存之理，不能相容，在名理所指的本質以內，包含著內在的矛盾：本質荒謬：故非天主所能造生，除荒謬事物以外，天主全能，無所不能。

還證：凡是作者，都是竭盡其生存現實盈極之全量，發出程度適當的動作。在種類、方式、程度，等方面，動作對於生存，有適相對稱的比例。每物如此，無一例外。例如：人生人，火生火，各按本類的生存品級。然而，天主的生存，是純全至極的現實和盈極，按卷一（章二八）已有的證明，在自身的生存以內，包含萬善萬美；凡興生存之理，或實有之理，不相矛盾的任何事物，所能有的任何美善，無不含蘊

在天主本體生存以內。可見，天主動作的能力，也是全善無缺的，足以造生與現實生存之理，不相背謬的任何物體。除本質悖謬的事物以外，天主都能造生。

加證：發動能力和被動能力，（依生存自然的定律），是相對的。有某潛能，便有某現實。有某虧虛，便有某盈極。有某物質，便有某性理。物質是為承受性理而生。虧虛是為容納盈極而設。現實是為實現潛能。然而潛能的物體，生存虧虛，為能實現潛能，得到現實生存的盈極，（無力自生，自動），必須仰藉現實存在的作者，發出動力，引領它出於虧虛而進入盈極的境界。假設有界，沒有動作者，發出動力，實現各類物體生存的潛能；那麼，這些潛能，便等於虛設。但在自然界內，潛能不虛設。能力不虛設，這也是自然律的一個。

依照上述的這個方法去觀察，吾人便可看到（宇宙間），事實上，常有發動能力，與被動能力相對。例如既有塵界生死變化的物質潛能，便有天界形體，第一高天的運動能力，旋轉運行，（促成晝夜寒暑），實現萬類物體，變化生生的物質潛能。塵界的物質潛能，是一個被動能力。然而對於塵界的萬類形體，天界（最高）的第一天體，是第一發動者，和作者，依正相彷彿的比例，對於全宇宙的整個實有界，（就是有限物體，有形、無形、萬類的全部），也有一個最高的第一發動者，和作者，發出動力，實現「物之為物」，最根本的生存潛能：引領萬物，由純無入於實有。這樣的生存潛能，便是受造潛能。既有受造潛能，便有造物能力，與之相對。造物能力的範圍，也使相當於受造潛能的範圍。然而，受造潛能的範圍，除本質矛盾的荒謬事物以外，萬類實體，可能者，無所不包；猶如在人性潛能的範圍裡，也包含人性所不排斥的一切事物。（如此比較推論：形界包萬形，變化生生，生於天體運行。人性含人生萬事，生於人心

自主。物界包萬物，從無而有，生於造物的能力）。從此可見，天主造物的能力（能造萬物，不限於只造某一物）。

另證：某一效果，不屬於某某動作能力，理由能來自三方面。一是性理不相近，或不相似。作品常在某某方式或程度，相似作者。效果和原因，也是如此。二是高下不相當。效果優越，超出原因動力以上，例如形體的動力，不能產生神靈的「絕離實體」，（所謂絕離實體，即是和形質絕異而分離的實體；例如有自立生存而無形質的神體）。三是物質限制。某類作者，用自己的動作，不能由本類以外的物質，產生某某效果。例如木匠用自己的手藝，會用木作桌椅，不會用鋼鐵作斧鋸。木匠的工作效力，只限於木料的物質，（不會鋼鐵匠的工作）。

然而這三種理由，都不足以使任何物體脫出天主造物能力的範圍。凡是實有物，充其所有生存之理，按上面，卷一（章二十九，本卷章六及十五）已有的證明，都和天主有相似之點；故不因不相似而不能造於天主。次則，天主良好美善，超越萬物，故無物因本善崇高而不能受造於天主。最後，物質的缺乏，不足以限止天主的能力，因為天主是物質出生必有原因。依其本性，物質非任何他物所能產生，但只能受造生於天主。天主造生物體。不需要先有物質；因為（按上面章十六），天主給物體造生其生存，是從無中造生其全部實體，不用先有的任何物體或物質作原料。故此，物質的缺乏，不能阻礙任何效果受造生於天主。

如此推論，最後的結論是：天主的能力，絕對全能，能造萬物，不受限止，不是只能造某某效果。

本此意義，《聖經》用天主啟示的名言，也將這條真理，傳訓世人，引人發出信德，信從持守，切勿

失信。牢記《創世紀》章十七節一記載天主親口說：「我是全能的天主，你的行動，在我面前，應遵行忠信正直的路，並作一個萬善純全的人」。（我用我的全能助佑你）。《若伯傳》，章四二，節二也說：「我知道禰是全能的」。《路加福音》，章一，節三七，記載嘉俾爾天神親口（向聖母瑪利亞）說：「在天主面前前，沒有不能成行的語言」。（語言，能言之成理的事物，不包含內在的矛盾，便都是天主所能作到的）。

駁謬：用這個定理的光明，便可照穿某些哲學家理論的空虛。有些人曾主張天主直接只產生一個效果，猶言：天主的能力受限制，只限於產生那一個效果；並且主張，在那惟一的直接效果以外，產生別的任何效果，不能不遵守自然界，萬物變化生生，（如水流火燒之類）的程式。（殊不知這樣的主張，暗含的實義，正是說：自然界的萬物，無一個是天主能直接造生的；等於把全能的天主說成一無所能了）。《若伯傳》，章廿二，節一有句話，指責他們說：「他們當時認為全能天主好像是一無所能」。

第二十三章 造生與自決

從此轉進推論，便可證明：天主在受造物內發出的動作，不是發於本性的必然，而是發於意力的自決。

一證：本性必然的動力，都受本性自然的限制，只限於產生一個效果，（或一樣的效果）。因此，本性自然的事件，除非受了阻礙，常依同樣的方式發生。意志自決的行動，卻不是如此。然而，按上面（前章的）證明，天主能力的範圍，不限於只產生一個效果。故此，天主的動作，不是由於本性的必然，而是由於意志的自決。

還證：按上面（同章）的證明：本質不含內在矛盾的事物，不拘是什麼，都屬於天主能力的權限以下。然而在受造的實有界，現實沒有的許多事物，假設有了以後，並不包含任何內在的矛盾，（就是它們每一個自我的肯定，不同時必是自我的否定）。這樣的物體或事體，顯然能有許多：例如現實沒有而將來能有的（某類事物的）數目；天上星辰的數量，距離，及其他各類形體，改變現有的秩序，並不包含任何自相矛盾的現象和本質。從此可見，天主在自己能力範圍內，尚能作的許多事物，現實還沒有出現在自然界。然而，不拘誰，在能作的許多事物中，如果作這某些，不作那某些，他的動作便是發於意志（自決）的選擇；便不同時又是發於本性的必然。由此觀之，足見天主造生事物，不是由於本性的必然，而是由於

意志的選擇。

再證：作品相似作者，（猶如效果相似原因）。每個作者，動作的方式，都是根據自身以內和作品現有的相似之點。然而，凡是某物以內的事物，都有和此某物相同的生存方式，（例如火中的鋼鐵，有和火相同的生存方式：就是發熱發光）。

現請注意，天主因其本體有靈智的生存，證於上卷，（章四十五）。故此，天主自身以內和自己的效果現有的相似之點，便必須和天主靈智的生存，有相同的生活方式：就是有靈智界的生存方式。（既然天主是根據這個相似之點發出動作），故此，祂的動作是用智力發出的靈智動作，（也具備著靈智生存和行動的特性）。然而靈智的特性常是用意志的能力，發出動作，產生某某效果。意志所求的對像是智力所知的某某美善，吸引作者發出動作，追求它，猶如目的物吸引愛情的嚮往。（對於本體必不可少的目的物，意志有必然的愛慕和嚮往。對於本體可有可無的某些外物，意志的愛慕和嚮往，便不是必然的，而是自由的。天主造生的萬物，是本體以外可有可無的事物）。故此，天主造生萬物，（不但是用意志，而且）是用自由的意志；不同時又被迫於本性的必然。

加證：根據大哲《形上學》卷九，（另版卷八，章八，頁一〇五〇左十八），動作分兩種：一是內成動作，成行於作者以內，充實作者的美善和滿足，例如眼觀看外物，觀看的動作是在眼內。二是外成動作，從作者發出，達到外物，成於外物以內，作成外物，充實外物的成全：例如火燒熱外物：熱的效果完成在外物。然而，回憶上面（章九）的證明，天主的動作，乃是天主的本體。故此，天主的動作，不能是外成動作；必須只屬於內成動作之類：成全天主的本體。這類的動作都是有知識和愛力的動作。故此天主

動作，是用知識和意志。不是用本性的必然，而是用意志的自決。

還證：按大哲《形上學》卷九（章十）提出的理由，足以證明，宇宙全體不是生於偶然，而是遵守（某某高級原因制定的）秩序，追求某某美善的目的。最高的第一原因和作者，追求目的，或針對目的而發出動作，必須是用自己的智力和意力。缺乏智力的原因和作者，針對目的，發出動作，好像不是自主自發，而是受外物的指配；即是被動於外物。例如人工的事件中，人射箭，射中目的，箭的飛奔嚮往，是受了射箭人的瞄準投射，和支配。自然界物類本性必然的動作，正和箭飛的情形相彷彿，不是自動而是被動。這是必然的。支配某物，遵循正確的路線，追求規定的方向和目的，需要認識那個目的，並認識路途和工具，及各種條件的適宜與否；故此，只是有智力的實體能作這些支配和指導的工作。天主，既然是（支配和指導萬物的），第一作者和原因，故此發出動作，是用意志的自主，不是被迫於本性的必然。

另證：凡是因本體而動者，都先於因外力而動者。比較先後的次第，各類之中，都是如此：因本體而是某物者，先於因外力而是某物者；並且是後者的原因。最先有的第一原因，必是因本體而自立自動；免使追本溯源，陷於永無止底。然而動作不自主的作者，不是因本體而動作的作者：因為它如同是被動於外物，不是自動。故此，至高無上的第一發動者，本性固有的動作方式，應是自主動作。這是必然的。否則，天主便是不自主的被動物體了。然而除非用意志。任何實體不能自己作自己動作的主宰。從此可見天主既是至高無上的第一動作者，必須是用意志發出動作，不是盲盲然由於本性的必然。

還證：第一作者，本性應有的動作，是第一動作；猶如第一被動者，本性應有的動作，是第一被動而動。然而根據物性應有的次第，意志的動作，先有於本性必然的動作。生存和性體品級優越的事物，先於

卑劣的事物；雖然在同一主體內，根據時間漸進的次第，優越者晚於卑劣者；（例如成年優於幼年而晚於幼年）。意志自主的動作，優於本性必然的動作；可驗之於吾人行動；（前者如品行的美德，後者如飲食聲色）。足見，天主既是至高無上的第一發動者和動作者，故此祂本性應有的動作，是用意志的自主而發。

加證：從此看去，尚可明見，兩種動作同在的主體內，用意志作出的德行，優越崇高，勝於本性自然的動作，並用本性自然的動作，作意志的工具：例如在人以內，智力用智力發出的動作，勝於（植物性的）生活因本性的必然而發出的動作。天主的能力在實有界是至高無上的，超越所有的一切物類。足見祂對於萬物發出的動作是用意志的自主，不是用本性的必然衝動。

再證：意志所願慕的對象，是合理的美善。本性的衝動，達不到美善的公理，但能達到滿足某某本性慾望的私益；實現本性的某某能力。動作以目的為動因。作者根據所追求的目的而動作為此理由，將兩者公私的範圍相比較，意志自主的作者，和本性必然的作者，相對；有大公對偏私的比例和關係。偏私的動作以大公的利益為前提，並是公共利益的工具。先公後私，是理之當然。足見最先的動作者，必須是意志自由的，不是本性必然的動作者。（這就是天主）。

經證：天主的《聖經》也教訓吾人，認識這條真理。《聖詠》，第一三四，節六說：「凡天主所願意的不拘什麼事物，天主便把一切都作成了」。聖保祿《致厄弗所人》書，章一，節十一，也說：「祂完成的一切工作，都是依照祂意志決定的計劃」。

教父溪樂流（Hilary），《會議論》，（第五十八號，《拉丁教父文庫》卷十，欄五一〇），也說過幾句名言：「天主意志，給一切受造物，賦給了實體（生存）」，同卷下面又說：「這樣時一切物體，便

全按照天主的意願，受了天主的造生」。

駁謬：用以上這些理由，足以排除某些哲學家的錯誤。他們曾主張天主動作，是由於本性的必然。

第二十四章 造生與上智

從此轉進推論，便可證明：天主產生了自己的效果，是根據了自己的上智。

一證：動作的意志，動於有所知。被知的美善，是意志的對象。按（前章）已有的證明，天主動作是用意志。天主以內，只有智力的知識；並且不因先認識自己，便不認識他物（回閱卷一，章四十六）。天主全知，是因知自己而知萬物。認識天主以知萬物的知識乃是上智。故此天主乃是根據自己的上智發出了一切動作。

再證：作者的動作和效果，相似作者。凡是作者都是根據自己和效果所有的似點，發出動作。意志自主的作者，依其本質，乃是根據自己和效果智力所知的似點發出動作，不是根據本性自然的似點。假設只是根據本性自然的似點，發出動作，便只能產生一種效果，因為本性的性理，是似點的根據；每種物性，只有一個。凡是意志自主的作者，（都是根據智力所知的許多似點，用這些似點作模範，任意擇取其中某些），故此都是根據自己智力所設想的條理，或所知的模範或標準、規則等等，產生自己的效果。然而，按（前章）已有的證明，天主是用意志的自主發出動作。故此祂是用自己智力所知的上智，將事物產生到實有界中：就是給實有物造生了實體，賦予了生存。

加證：按大哲《形上學》卷一，（章二，頁九八二左十八），上智的任務是治理。將某些物體整理起來，維持它們的秩序，必須認識它們橫對彼此互有的關係和比例，豎對上下所有的統序；下級以上級為目的。物體彼此間的秩序是為達到某目的而建立起來。然而作者，為認識物體間互有的關係和比例，非有智力不可。同時須知：用判斷力根據至高無上的原因，斷定物體間的關係是上智的工作。如此推想，可知凡是治理或秩序，都是有智力的作者，用上智作成的工作。因此，在人工的機器製造廠裡，治理工廠全部的技師，也叫作本類技術的「明家」，或「專家」，就是對於本行有「上智」（有專門知識，精通本類技術）的人。

然而，請看，天主造生的萬物，彼此間呈現的秩序，或恆常一律，或大多數一律，足見不是偶然的。從此便可明見天主造生萬物，主宰治理，根據合理的秩序：就是說：根據自己的上智。

還證：意志自主的事情分兩種：一是行動，二是勞作。行動，就是行為，是內成動作；充實作者自身以內的成全，例如道德的行動。這樣的行動是精神生活的動作。勞作，就是勞工或技藝的工作；都是外成動作，成全作者自身以外的人工物品：將工作的效果，完成在外間的物質以內，例如工藝製成的工藝品。

按上面的分析，不難看到：天主造生的萬物，彷彿就是天主的工藝品；受造的物體對於天主，和工藝品對於藝術家，有同樣的比例。然而按大哲《道德論》，卷六，章四，（一一四〇左五）的名言：「藝術（的知識），乃是作品（所遵守的）正理」。既然藝術家是根據自己智力和上智（所知的）條理產生工藝品。故此，依同樣的比例，天主造生了萬物，也是根據了自己智力所知的條理。

經證：天主（《聖經》）的權威也佐證本章的定論。《聖詠》，（第一〇三節二四）說：「禰根據上

智作成了萬事萬物」。箴言章三、（節十九）說：「上主用上智，奠定了大地的根基」。

駁謬：某些人誤稱天主完全不按理由，純用意志的武斷，決定所作的萬事萬物。本章的各項證明，足以破除這樣的謬論。

第二十五章 全能（一）

從上面提出的那些證明，改變路線推究，便能得到另一定理，就是：肯定說天主是全能的，同時卻又否定說天主沒有某些能力，兩個互相矛盾的說法，並不真是互相矛盾，而是可以相容共存的。理由及證明如下：

一證：前面章七證明了：天主具有發動能力；同時卷一章十六卻已證明了：天主沒有被動的能力。（發動能力是發強剛毅的動作能力；是盈極現實的施展能力。被動能力是柔弱異順的潛虛特性：有虧缺空乏的承受能力。這樣的承受能力，只受不施，不真是能力，而只是容受的度量，和被動的可能性：通稱「潛能」；例如火施熱，燒熱銅鐵；火有發動能力；發熱。銅鐵有容受的度量；受熱）。如此說來，足見凡潛能本性固有的一切能力，都是天主所沒有的。潛能之所固能，都是天主所不能。這樣的事情甚多，應詳細考察如下：

第一、發動能力的目的是發出動作。被動能力的目的卻是領受生存。因此，只是有物質潛能的那些物體，有領受生存的能力。物質潛能是衝突兩端共有的主體容量。既然天主沒有被動能力，故此凡物質潛能所能領受的生存，不拘是那一種類或程度，天主都不能領受。（換言簡譯之：凡物質潛能之所能是，天主都不能是）。例如物質潛能，能是形體，或形體之類的某種實體或事物；天主卻不能是形體，或形體之類

的任何事物。這就是說：天主不能領受形體類的生存。

第二、物質潛能，能受變化，因為物質潛能的實現，便是變動或變化。天主本性不宜有任何潛能，故此，天主沒有受變動或變化的能力。從此更進一步推論，便能斷定天主不能受到各種變化：逐一列舉：天主不能受到體量的增減；長大或縮小；不能受到品質的變化；變巧或變拙；不能受到實體的變化；變無而敗壞滅亡，變有而生為新物。

第三、衰老、消弱、等等，是失敗，並是滅亡的一種形式。故此天主不拘在什麼事上，都不會失敗；不會成功。

此外：失敗是需品空乏的效果。空乏的主體卻是物質的潛能：天主不是物質，不會失敗，故此不能缺乏任何需品。

第五、疲乏是能力損失的效果。然而天主的能力不會空乏，故不會受損失，也就不會疲乏。

第六、遺忘是學識的智力空乏所致。足見天主不會遺忘。

第七、天主不能後悔失意，發愁，動怒；因為這一切都有受刺激，缺乏能力，或有缺點，有弱點或劣點的等等含意。

第八、又有一點：發動者動作能力的對象，（目的），和效果是作成的事體或物體。在對象的實理缺乏之處，任何動作能力都不能完成動作，例如缺乏了物體現實可見之理，眼睛的視力便視而不見。依同理，必須稱認天主不能作出任何與物體定義的實理正相衝突的事物。物之為物，各有定義。物之定義都有實理，自然物體，在生存上，有生存之理；在生成上，有生成之理。理是定理，不可違反。違理則無物。

逐類詳察，舉出數項如下：

例如，第一：人的定義是理性動物。違反了這個定義的實理，便是無理性的動物之類及其分類，或是有理性而非動物的實體；非人非獸；而是神靈之類及其分類。天主不能造人而違反人定義的任何實理。那便等於造生一個不是人的人。確非天主所能。物的反面是無。實有的反面是虛無。生存的反面是不生存。天主能造實有生存的物體，但不能造沒有生存也不實有的物體。這就是說：天主不能造生同時有生存又無生存，是某物又不是某物的任何一物；因為那是一個物體同時兼是有無相矛盾的兩端：非天主全能之所能。

第九、衝突對立，和完缺對立之中，兼含著矛盾的對立。例如說：黑白互相衝突。既說某物是白的同時又是黑的，便在暗含的意義上等於說：某物是白的同時又不是白的。（因為依照衝突律，黑的肯定，乃正是白的否定）。同樣：既說某人是盲者同時又有視覺，便暗含是說：那某人同時有視覺又無視覺。足見違反了衝突律，便暗含著也違反了矛盾律。天主不能違反矛盾律，故此天主（造物或作事）也不能違反衝突律。內身自相衝突或自相矛盾的事物，是天主全能也不能作到的。

第十、性體因素不全備，則物體不能成立。既然天主不能作是非自相矛盾的事物，便也不能作主體因素不全備的事物：例如造一個沒有理性（靈魂）的人。（或造一個四角形而缺一角：作一個三角的四角形：是天主全能所不能的）。

第十一、某些科學的原則，是取源於物類公有的純理。這些純理屬於性理之類，和物質實體或事物是相對的，並是物類性體成立必須仰賴的原理：例如邏輯原理，（理則），幾何學和數學的原理等等。天主的全能不能作違犯這些原理的事物：例如天主不能作一個不給種名作賓辭的類名。（例如動物是類名，人

是種名。動物是人的賓辭，肯定句裡說：「人是動物」；又例如天主不能作一個輻線不同長的圓輪，也不能作一個內三角度數不等於兩直角的直角。

第十二、為了同樣的理由，天主不能將過去已完成的事作成過去沒有作過的事。現今實有者，必定有。過去已有者，必已有。事有則必定有的必定性，是不分今昔，一定不易的，否認這個必定性，便暗含著違犯矛盾律：有無相混。雖天主全能，也不能作到。

第十三、作品有作品的實理。天主不能作出違反作品之實理的物體。凡是天主作成的物體都必定是被作成的物體。從此可以明見天主不能作出天主自己的本體。因為根據作品的實理，凡是作品的出生和生存都是依賴本體以外的另某原因：被作成的物品是某外在原因作成的效果。作品的實理和天主本名的實理正是互相衝突：故此，既是天主便不能是被作成的作品。按卷一章十三的證明，天主不能是任何原因作出的效果。（天主不能自己造生自己）。

依同理，天主不能作出和自己平等的任何另某實體來。因為，生存不依賴他物者，高於依賴他物者。生存如此，其他能力和優點，也是如此。生存或優點依賴他物，是被作成的物體定義所固有的實理之一，不合於天主的本體及其至高的品級。（凡天主作成的效果，都低於天主）。

天主也不能作出任何某某保存自己的生存而不依賴天主的實體。因為生存不自生便不自保：必須受同一原因的造生和保存，始能在出生以後保全不失；萬物都是如此，無一例外。依照因果律：有果必有因；無因必無果。有某果而無某因，則那某果必非此某因之果。無天主而自己保全的生存，必不是天主造生的效果。故此，不自生而能自保的物體，是天主的全能也作不出來的。這個結論是必然的。所根據的理由和

上面相似。

第十六、天主不能作出自己不能願意的事物來：因為天主是用意力發出動作，故此天主意志所必不願作，天主必不作。必不作，便是不能作。天主意志的必然性，遵守必然律：「必有者，不能無；不能有者，必不有」。換言之：「必是者，不能非；不能是者，必不是」。詳言之：「必生存者，不能不生存。不能生存者，必不生存」。根據這個必然律，便能推想出那些事物是天主所必不願作的。（必不願作，等於不能願作，也等於必不作；故此，也等於不能作）。

第十七、從此可見天主不能自盡，自惡，自苦：因為天主必定願意自安，自善，自樂。（自盡是自己滅絕自己的生存。自惡是自己喪失自己的美善。自苦是自己喪失自己的真福：都是天主所必不願，故非天主全能所能作）。回閱卷一章八十的證明。

第十八、天主不能願意作惡。從此可知：天主不能犯罪。回閱（卷一章九十五）已有的證明。

第十九、上面（卷一章八十二）用類似的理由證明了天主的意志不能是變化無常的。從此推想可知：天主不能自己挫敗自己原定的計劃：就是不能自己使自己已經願意的事物不完全成功。

注意天主意志的必然，分兩種：一是絕對必然：全無條件的限制，二是相對必然：以天主意志豫先自定的條件作必然性的根據和限制。本質絕對不可願意的事物，天主必不願意，是絕對的必然不願意。本質可願可不願意的事物，天主既定主意以後，便必願它們如何，是相對的必願。按卷一（章八十一及以下諸章）已有的證明：對於受造的萬物，天主意志的必願，只有相對的必然，沒有絕對的必然。

依照上面的注意點，可見「天主不能作出和自己原定計劃相衝突的事物」，這些和類似的話，有「合

說」及「分說」兩種意義。第十九條說「天主不能作出和自己原定計劃相衝突的事物」，如果專指可有可無的受造物，全句合說，是真話；分說某部分，專指受造物的不必然性，便是假的。（例如：「天主既定某人勝利，便不能願意他失敗」，前後兩句合說是真的。分開一部分，只說：「天主不能願意某人失敗」，絕對如此說來，便不是真的；因為「某人失敗」這件事，依其絕對的本質而言，不是必有或必無的，而是可有可無的。對於絕對可有可無的事物，天主沒有絕對必願或必不願的意志。假設祂必願「某人失敗」，乃是因為祂豫先有了這樣的自主決定。在這條件下，說天主不能願意某人成功，是真的。反過去說，也是一樣：「假設天主豫先決定了某人成功，祂便不能願意他失敗」）。

上面的注意點，指出了第十九條，和它以前的那幾條，用「不能」二字，所傳達的意義，互有的分別：一指絕對不能，一指相對不能。

第二〇：天主不能作祂先前不知道自己要作的事物，也不能作祂先前知道自己要作的事物。這裡的「不能」，也是相對的不能，不是絕對不能。整個複句應合說，不可分說；指出條件來，或指出豫定的限制來，全句合說，是真的。理由和上段相同。分開來說，不提條件，全無限制，絕對的肯定，或否定，卻不能再是真的了。

按前章的證明，天主是用智力和意力發出動作。天主的動作對於意力，和祂的動作對於智力，所有的關係和比例，（在本章所論的問題範圍內），是相同的。依此比例，可以斷定兩處有比例相同的結論，和結論的解析方法。（參考卷一章八十三和八十五）。既知「不能作所不願，也不能不作所已願，依同比例，便知「不能作所不知，也不能不作所已知（要作者）……」。

第二十六章 全能（二）

天主的知識或智力，不受效果方面任何界限的約束。這是此處尚待證明的一個命題。

有人能想：按章二二及二三已有的證明，天主的能力不限於只產生某些指定的效果；並且天主的動作不是出於本性的必然，而是發於智力的知識及意志的自主；然而祂的智力或知識卻不是無限的，（而是有限的：就是說）：祂的知識範圍只能達到某些指定的效果；不包括無限多的各樣效果；如此推想，可見天主的動作雖然不是出於本性的必然，卻仍須出於知識的必然：受知識在效果方面所有的限止。（這樣的想法是不正確的：因為天主的知識或智力，在天主所能作成的效果方面，不受任何限止。理證如下）：

一證：前在卷一章四九，證明了：天主全知祂所能產生的一切外物。祂的本體包含萬物的似點，猶如原因的效能包含效果。故此，天主的智力既知自己的本體，便因而兼知萬物。既然，按上面（章二十二）的證明，天主的能力不限於只產生某些指定的效果，故此，關於祂的智力，不能不也提出同樣的定論。

二證：上面（在卷一章四十三）證明了天主本體的無限。有限加有限，縱令加至數次無限多，仍是有限，不能和無限平等；並且和無限相比，仍有無限的差別，然而除天主以外，沒有本體無限的物體；反之，都有類名和種名所指名的種種界限；為比之故，天主知識範圍內現知的事物和效果，（現已完成者），

不拘有多少，也不拘是多大，遠不及天主本體含蘊的不可限量。如此，常有更多事物出生的可能和理由。天主的智力，按上面（卷一章四十七）的證明，完全認識自己的本體，故此祂的知識範圍，廣大高深，無限無量，超越現有一切效果的界限。如此說來，可以斷言，天主的智力或知識不是必然受到這某些或那某些效果的局限。

三證：上面卷一章六九證明了：天主的智力認識無限的事物。然而天主是用自己智力的知識，產生事物。故此天主智力的效能不限於只產生有限的某些效果。

四證：假設天主智力的效能，如同本性必然的動作，受本性的約束，只限於認識或產生某些有限的效果；這樣的約束便僅應來自祂現已產生的效果方面。然而，按上面卷一章六六的證明，天主的智力（不但認識現有的效果）而且也認識已往、現今、和將來，永不實有的可能效果；故此，現有的效果不足以約束天主智力的範圍。結論則是：天主的動作不是出於智力或知識的必然，（這也就是說：天主因智力而發出的動作，也受不到知識方面必然界限的約束）。

五證：天主的知識對於自己所產生的事物，和藝術家的知識對於藝術品，有同樣的比例和關係。然而，不拘是什麼藝術的智巧，都在本類範圍內，包括應知的一切：例如建築術會建築各種的建築物。天主的藝術，本類必包括的主體，卻是大公名「物」字所能指的任何物體；因為，按（章十五）已有的證明，天主因有智力，故是萬物的元始和原因，（智力所知的本位對象，乃是大公名「物」字所指的物之為物）。故此，天主智力的效能，普及能是一物的各類事物：只要和大公名物字的名理不相衝或不相矛盾的事事物物，竭盡其本質的實義，本性生來，都包括在「物」字大公名，（無物不包）的範圍以內：便也都是天

主用智力可以產生的效果。足證天主的智力不受限於只產生指定的某些效果。

經證：為此理由，《聖詠》（第一四六，節五）說：「上主偉大，祂的能力偉大，祂的上智也是無數無量的」。

駁謬：用上面這些理由，便可破除某些哲學家錯誤的主張。他們主張由於天主自知的知識，必然而然的，湧流出萬類事物的條理：既是出於必然，便不似《公教》信仰之所宣稱，天主自由規定每物的界限，締造萬物的體制和條理。

但須注意：雖然天主的智力，不因受限制，而將自己造物的範圍，縮小到某些固定的效果上去；然而祂自己給自己規定了某些有限的效果，是自己用自己的上智，根據合理的秩序，產生出來：依照（《聖經》）《智慧篇》，章十一，節二一所說的名言：「上主！禰按數目，分量和尺寸的條理，佈置了萬類的一切」。

第二十七章 意力與造生

從前面提出的理由，還可以證明天主為動作所用的意力也沒有效果方面固定的限止。

一證：意力必相稱於對象。然而按上面（章二十四）的種種理證，意力的對像是智力所知的美善。智力本性生來所追慕的方向，普及智力所能提供的一切善類事物。不拘什麼事物，既有美善之理，便能是智力的對象；只需要智力的知識。事物的美善，智力之所能知，便是意力之所能求。如此說來，既然天主的智力沒有效果方面固定的限止，便在推論到最後只得斷定說：天主的意力產生事物也不受效果方面必然的任何限止。（回閱前章，以供比較）。

另證：意力自主的作者，非有自己的決定，便不作任何事物。然而上面（卷一章八十一）證明了，天主的意力，對於本身以外的事物，沒有絕對必然的限止。足證沒有任何效果是生於天主意志的不得不然，反之，都是出自天主的自由決定。

第二十八章 公義、債務的必然（一）

從前面的討論，還應進一步證明：天主造物，既願則必願的必然，不是公義債務的必然；彷彿是為了償付公義的債務而給萬物創造了生存。

一證：根據大哲《道德論》卷五（章一，頁一一二九右三〇至一一三〇左三），公義是欠債人對於債主償還債務的交際。（必有的先備條件是雙方俱在）。然而，造生萬物以前，沒有任何物體在天主本體以外存在，足以作天主的債主。足見天主造物不能是被迫於給任何債主償還公義的債務。

二證：公義的實行是給每人償還他本有的事物。物歸本主，是公義的實行，以某物已有物主為先備條件。例如人間，某人用自己的勞作，掙取工作生產的報酬，施酬者用公義的實行，將他應得的報酬歸於他，他便因此成為酬勞品的物主。如此：先有勞作的實行，使人成為物主；然後才有公義的實行，使物主成為債主。勞作者因勞作而成為物主，然後乃因公義而成為債主。然而，勞作的實行，在當初，不能是公義的實行，而僅能是生產力的實行。天主造物，正是如同勞作生產一樣，先造生萬物，開始作萬物之主；足見，造物的動機不是出於償還公義的債務。

另證：凡是欠債者，都在某種方式或程度下，依賴債主，或直接或間接，從債主領取了某些事務或物

品：為此理由有歸還的責任；例如兒子對於父親有孝養的責任，因為兒子是從父親領取了自己的生存，故有責任用孝養的公義實行，保全父母的生存；又例如主事人和供事人，彼此上下，也互有欠債者和債主的關係；主事人需要從供事人領取供事人所供給的事務；主事人是欠債人，供事人是債主。為了供事人的服務，而給予報酬，是欠債人應盡的公義責任。依同理，根據人類共受天主生養保存的關係，人人彼此，有近鄰相需的公義責任；吾人所有生命財產，及其他一切美善，都是從天主領取而來。天主是眾人的債主，人人彼此，近鄰通功易事，是給天主償還公義的債務。（愛鄰的原則，不但是慈善的原則，而且是公義的原則；人人在此原則上是天主的欠債人；因為人人依賴天主，需要天主的生養保存）。然而，（神人萬物都依賴天主），天主卻不依賴任何事物，也不需要從任何外物領取生活的需品；可證明於上面（卷一，章十三，二十八，四十一及一〇二）說明的理由。從此可見，天主不是為了償還任何公義的債務而造了世物。

加證：任何每一物類之中，先有為己而生存的物體，然後始有為他而生存的物體；為己先於為他。故此，原因之類中最先有的第一原因，乃是只為己而動作的的原因。然而為償還債務而動作的作者，不是只為自己，而是為了債主。天主既然是最先有的第一原因和第一作者，故此不是為了給誰償還公義的債務，而造生了萬物的生存。

經證：聖保祿致羅馬人書章十一，節三五及三六所說的話便有本章的意思：「誰先給祂施恩？誰將給祂報酬？祂是萬物生存的元始，是亨通利達的依憑，是貞固永寧的砥柱；（萬物的生存，始於祂，依憑祂，在於祂）」。（《若伯傳》，章四十一章二：「誰先給我，要我償還他？天下所有，都是我所有」。

駁謬：用上面這些理由可以破除某些人的錯誤；他們強辯主張：天主只能作祂所應作，故此天主不能

不作其所作。這樣的主張是錯誤的：因為按現有的證明，天主造物的動機不是出於公義的債務。

從天主的仁善方面，絕對說來，天主也沒有造物的義務。（這是尚須證明的另一定理）。

為看清問題的焦點，須知天主造物以前，固然無物能是天主的債主，責令天主為償還公義的債務而造生世物；然而在天主本體以內卻有某某因素，不是受造物，先有於世物以前，並且是天主造物的動機。可從兩方面觀察，一方面是天主的知識，一方面是天主的仁善。天主的仁善是天主造世的第一動機和目的。按聖奧斯定（《公教》《道理論》，卷一，章三十二）的名言說：「因為天主是仁善的，實有界才有了我們（人類的生存）」。天主的知識和仁善，在天主未造萬物以前，是天主造物的動機和理由。

如果根據絕對的本質去觀察，在天主的仁善裡，找不到天主造物的義務。詳論如下：

義務，責任，和債務等等名辭，都包含「需要」和「應當」的意思：分兩種：一是天主對外應當與否？對外應盡的義務，涉及有關的兩個物體：是兩物之間的關係。例如：知恩的義務是受恩者對施恩者應盡的義務；受恩圖報，反本追源，是雙方的關係：一往一還。這樣的關係，不是天主造物的動機。天主造物，不是為報答任何外物的恩德：外物未受天主造生以前，根本還不存在，不能施恩於天主，也不能以知恩的義務，責令天主造物。

論到物體對己所應當有的需要，固然能有某物，為成全本體的美善，本性必需具備某些事物：例如人本性需要兩隻手，或需要善良的品德：因為缺乏了這樣的需要，人便是殘廢人，或道德不充足的人。然而天主的仁善，包括各種良好美善，本身完備無缺，全不需要任何外物來補充。故此，天主對於自己，也沒有造物的義務和需要。

另證：按上面（章二十三）的證明，天主是用自己的意志造生了萬物。然而，「如果天主願有自己的仁善，便願造生外物，這個複句（以內，前後兩句，一引一隨，互有的引隨關係），不是必然的：因為前面那個引句雖然是必然的，但按卷一（章八〇及以下諸章）已有的證明，後面的那個隨句，卻不是必然的：因為天主願意自己實有自己的仁善，這是必然的，然而，天主願意自身以外實有他物，卻不是（絕對）必然的。故此天主的仁善沒有必應造生外物的需要。」

加證：本章及前面章二十三，二十六，二十七，證明了：天主造生世物，不是出於本性的必然，也不是出於知識的必然，也不是出於意志的（絕對）必然，也不是出於公義或其他義務的必要。如此逐一否定，足見，天主的仁善全無造物的必需。（足見，天主造物，不是絕對不得不造的）。

然而公義的意義有廣狹的分別。狹義的公義責令負責者有不可不償付的債務：公義的必然，是權利和義務的必然。天主沒有狹義的公義責任，必需去造生世物。廣義的公義，有「適宜」的意思：天主造生事物，為天主的仁善（表現於外），是適宜的。在此意義之下，吾人便也可以說：天主造生世物，是公義的：應作的；不是不適宜的。

另一方面，如從天主設製的計劃方面去觀察，既然天主用自己的知識和意志設製了造生世物的決策和計劃，那麼，天主造生了世物，便是出於設計的必然。天主既定的計劃，天主便不能不實現；否則，天主的計劃便是變化無常的，或是軟弱無能的；（都和天主本體的美善不能相容）。故此，天主的計劃必應實現。

然而，這樣的計劃既定則必行的必然，尚不足以為狹義的公義的必然：因為在造生世物時，只可看到

有天主造物的動作：（完全取決於天主意志的自主決定），自己實行自己的決定，是自己對自己的適宜行動，不是狹義的公義之責任。參考大哲《道德論》卷五章十一（頁一一三八左十），即可明見。

如此說來，根據公義的狹義和本義，天主實現自己知識和意志的計劃，造生了世物，不能因此便說天主造世的動機是出於公義的必需。

第二十九章 公義、債務的必然（二）

然而從某物的產生方面觀察，比較後有者對於先有者的關係，有時某物的產生是公義的必需。這裡所說的先後，不但是時間的先後，而且是性體的先後。

如此說來，足見天主造生最初的某些效果，沒有公義的必需。但在造生後來的事物時，卻有公義的必需，（和義務），並且公義的秩序不是處處相同。依照因果律和體用之間的關係，如果依性體的次第，先有者也是依時間次第先出生的事物，那麼，後有者出生的必需便是先有者必生出的效果或作用；因為既有了原因，便必需應有某些動作，藉以產生效果；這是有體必有用的必然。另一方面，如果性體優先者是時間上後來出生的事物，當這時，先有的事物便是從後生的目的而得其必需先備的理由；這是事件循序發生的秩序；例如依性體價值而論，健康優先於醫藥，但恢復於服用醫藥以後；那麼，依時間的次第而論，健康後於醫藥。服用醫藥的必需，便是為了在最後達到恢復健康的目的。在這兩種不同的秩序中，有一個共同點：就是性體品級落後的事物，必需先備的理由，是來自性體品級優先的事物方面；事物發展的秩序：是先不完善而後發展到完善。

後生的完善事物，雖然性體上有優先的品級和價值，但最後出生的必然性不是絕對的必然，而是有條

件的必然；依照條件複句內的邏輯定律：「如果此某事物必需發生，彼某事物便先應發生；（並是先備的因素、條件、或機會）」。本著這樣的定律，天主造生萬物時，能有三種條件的必需。

第一種是由整及零的必需：必欲成全宇宙全體的完善，便先應備製它所需要的各零星部分。例如天主既欲造現有的世界，便必需造生日月及其他缺乏不可的各種物體。

第二種是由此及彼的必需：例如天主既欲造生植物和動物，便先應造生天上的星宿，（及地上的水土和空氣）；由星宿的運行，生養保存地上的植物和動物；既欲造生人類，便先應造生人類生活所需的植物、動物、及其他類此一切：雖然這些種類彼此不同的物體，都純是生於天主意志的自由決定，（但天主的自由也不顛倒條件必然的秩序：回閱前面章廿五的證明）。

第三種是每物性體生存的必需。每個物體的生存，及其某些優點，必需依賴本體應具備的許多部分，（肢體），特性，（才能），附性等：例如，假定天主既然願意造生某人，便因此假定，必需造成某某靈魂和某某肉身的結合，賦給知覺的官能，配備內外所需的用品，和能力等等。

正確審察起來，在以上各種必需上，天主不可說是受造物的欠債者，而是負責實行自己原定計劃的負責者。（對自己負責，不是公義的責任，而是體統的適宜：適合於天主的全能和美善）。

此外，在自然界還有另一種必需，是絕對的必然，或是說絕對的不得不然。

絕對的必然性，繫於原因的必然。在生存的次第上，原因先於效果：例如性體內在的因素，作物因素，或發動因素所決定的必然；又例如性理之類的因素，或物質因素所決定的必然，在自然界的受造世界內，都是絕對的必然。然而逐一考察起來，須知作物因素，或作物原因所決定的必然性，不是天主最初決

意造世物時所能有的必然性。因當那最初之際，惟有天主獨自是造物原因，並按上面（章二十一）的證明，天主作出事物乃是從無中造生事物。上面（章二三）也證明了天主必造世物，不是出於本性的必然，而是決定於意志的自主。自由意志決定作成的事物所能有的必然性，只能來於既定的目的：既願達到某某目的，便應採取必需的工具、方法、和途徑等等。這樣的必需是目的所決定的必需，不是絕對的必需，而是有條件的必需。造物原因的絕對必然性，非天主造物之所能有。

然而性理或物質之類的因素，所決定的絕對必然性，無妨也是天主造物時之所能有。某些形體，實際上，是由物質原素（水、火、氣、土）所合構而成的；由此可以斷定它們必需是或熱或冷。既有物質原素，便有寒熱的特性。這是絕對必然的，又例如：既有平面的三角形，它的內三角形的度數便等於兩個直角；這是性理的必然；並是絕對的必然。

然而這樣的必然是天主造生的效果對於受造的物質或性理必有的關係。根據這樣的關係，受必然性限制的主體不是造物的天主，而說卻是天主所造的外物，更合實際。

然而在物類蔓延傳播之時，在那裡已有某受造的物體是作物的因素；從這個因素方面，便能有絕對的必然性，限定它所必生的效果：例如由太陽的運行必生的效果是下界形體的變化；是絕對不得不然的：（例如四季和晝夜寒暑的循環，物質原素的寒熱燥濕，生物動物的生養繁殖，新陳代謝等等）

如此看來，根據上述「必需」的種種意義，各類物體中實有物性方面，理所當然的「公義」，管制物體的造生和蕃殖，並管制物類的蔓延和傳播。也就是為此，吾人稱揚天主用公義和理性的規則，創造了萬物，並且主宰萬物。

駁謬：用上途的理由，便可以破除兩種錯誤。一個是限止天主的能力；主張天主只能作祂所作的，因為祂必需那樣作。另一個主張萬物萬事都是純隨天主的心意，不按任何理由，在萬物以內，沒有理由可以尋找，也沒有理由可以指定。天主絕對自由，任所欲為；也不應尋求或指定任何理由。（回閱本章，及本卷，章二十四，二十五；卷一，八十四及八十六）。

第三十章 絕對和不絕對的必然

萬物的出生，以天主的意志為最先的第一原因：全依賴天主聖意的決定，沒有絕對的必然，只有既定計劃的必然。然而這個定理仍不足以證明萬物之中沒有任何絕對的必然性；也不足以更進一步強令吾人肯定萬物都是可有可無的。

有人能認為以下的論式不是沒有效力：依經常的習慣，萬物中，某原因不必生的效果，都是可有可無的。既然萬物不絕對必然出生於天主，足見萬物都是不絕對必然的；故此是可有可無的，（也就是說都是偶然的）。

為解破上述論式的不足據，現應證明，在受造的萬物中，有些事物的生存，（實有，和存在），是純粹而絕對必然的。理證如下：

一證：不能不有的事物，是純粹而絕對必然的事物。它們的生存，（實有和存在），也是純粹而絕對必然的，然而某些事物受了天主的造生，從天主領受了的性體和生存，是不能不有的，即是純粹而絕對的必然。它們的性體內，只有永遠的性理，不包含不生存的可能性；因為它們的實體內沒有物質。可有可無的偶然性是物質變化的可能性。物質因變化而改換性理，有此性理之時，能受變換而失此得彼，對彼某性

理，便有將來的潛能。凡是那某些事物，或本體沒有物質，或所有的某某物質沒有改換性理的潛能，使沒有不生存的可能性。這樣的事物，連同它們的性體和生存，便是絕對必然，並且是純粹必然的。

解破疑難：有人主張：（無往不復，是物性自然的定律）；因此，從無而有的事物，既是出於無，便要歸於無；本體內，有還歸無有的趨向。天主所造的萬物，因此，便都包含著有無兩可的潛能：（因為它們都是生於無）。

以上的論式內，前提和結論之間，顯然沒有連貫。因為前提有欠允當：不應只說：能生於無，便能歸於無；卻應詳細說：天主造生的事物，怎樣生於無，便怎樣歸於無。（既然是天主使它生，便是天主使它歸於無；它有無的可能性，不在它的本體），卻全在天主造物的全能。天主造生物體，彷彿是吹氣或注水一樣，將實體的生存，注入於所造生的實體以內，祂造生事物，不是出於本性的必然，而是出於意志的自決，故此，祂能給實體吹注生存，也能停止吹注，按（章二十三的）證明，全係於天主永遠既定的計劃；（不涉於某些受造物的本體。它們本體，純粹而絕對的說來，既無物質，便在既受造生以後，沒有變有歸無的可能性。它們的本體，便是絕對而純粹必然的。但不是無限的必然，仍能受天主無限全能的造生和化無）。

再證：物體既因受造於天主聖意而出無人有，天主願意它們有什麼樣的本體和生存，它們便必須有什麼樣的本體和生存。說天主造物是有意志的自主，不是用本性的必然；並不阻止吾人仍說：天主的意志在造世之初，決定了計劃；造生某些物體有必然的生存，並造生某些物體有偶然的生存；目的是萬物分必然和偶然兩部分，用不同的部分組成秩序的統一。足見無妨天主聖意造生一些本體必然的事物。

還證：給所造生的物體，賦與和自己（的神性）相近似的優點，是天主全善固有的一個能力。故此，凡和「受造」之理不違反的任何事物，天主都能造生。完善的作者固有的效力，是竭盡可能，產生和自己相近似的事物。「必然生存」，依其名理的純粹意義，並不違反「受造而生存」的理；因為無防某物有必然的生存，同時並有自己必然生存的原因；例如明證論法所得的結論，（有必然的生存，它的生存是它的真理實有明確的必然性，同時和前提有必然的連貫，以前提的理由，為自己必然性的原因；必然的結論，是前提的效果，同時有絕對必然的本體和生存；它的本體是它的真理。它的生存是它真理的現實明確一貫）。如此想來，無防有某些事物，如此受造生於天主，既是天主意力的效果，又是本體和生存純粹必然，（絕對必然）的事物。這樣的效力，不但不妨害天主的全善，反而適能佐證天主的全善。

加證：天主的本體純是生存。將萬物排列在天主和純無之間，距離天主越遠，則距離純無越近；反之亦然：距離天主越近，便距離純無越遠。現實已有的某些物體，因有不生存的潛能，便接近於純無。反之，可知和天主極接近的那些物體，因為距離純無極遠，便必須在所有的本體和生存上，不含任何重歸於純無的可能性；為成全宇宙間物體系統和秩序的完善和整齊，這是必須的。完全不能無有的事物是絕對必然的，故此有某些受造物不能不有其生存。（它們便是本體和生存純粹必然的，絕對必然的，同時它們的必然性是天主造生的效果）。

注意：按（本卷章二三及卷一章八十三）已證的定論，受造萬物的總體，生於第一元始，繫於其意志的自主，不繫於其本性的必然。總體合觀，確是如此。然如將某些事物和它們的近因，相比較一下，便看到它們（的出生）有絕對的必然性。事實上，無防有某些中級原因不是生於必然；但既生以後，必定隨之

而產生某樣的效果：例如此某動物的身體，是由配合本性互相衝突的許多物質原素所構成：在當初，這並不是絕對必然的，但既已由如此的配合而形成了此某實體，由此必生的效果，乃是此某動物的死亡，這卻是絕對必然的。

依同樣的理，天主造生某些物體有某某種類的性體和生存，是天主自由的；然而，既有如此的某些規定，便應發生另某事件或物體，卻是絕對必然的。

在受造的事物中，效果的必然性，以不同的方式，取決於不同的原因。事實上，性體因素決定某物必有某某特性，是絕對必有，全類每物不可無有的。形界物體的性體因素有兩個：一是物質，一是性理，是每個形體之所必備，無之則不能生成實體。既有某類的物質和性理，便必有某類的特性，這裡的「必」字，乃指絕對的必然。

事物內，絕對的必然性，取決於生存的因素者，用三種不同的方式。第一種方式，關係主體的生存。（生存的因素有兩個，一是性理，一是物質。某某主體，既有某類性理和物質，便必有某類的生存。它生存狀況的必然，取決於性理與物質。分兩方面詳察如下）：

物質方面：根據它本質之所是，物質乃是一個有生存潛能的物體。潛能的物體，既能有生存，因而是某物；便能無那生存，因而能不是那某物。從物質對於生存所有的關係，必生的效果乃是某些存在的物體，能因實體變化而遭受敗壞和滅亡：例如動物的身體構造中，包含互相衝突的物質原素，（聚合則生），分散則死；是物質潛能必生的效果。又例如火，（雖然原素單純），但其物質有容受衝突變化的潛能，（變熱或變冷，故此有生有死；變熱始燃則生，變冷熄滅則死）。

性理方面：根據它本質之所是，性理是現實生存的盈極（因素）。物體因有性理而得現實的生存。因此，某些實體從自己所有的性理，得到了生存的必然；又分兩種可能的情況：一是有些實體，本身的構造純是性理而無物質，故此不包含可有生存也可無生存的（物質）潛能；但因自己的性理而常有生存的實力：例如所謂的絕離實體，便有這樣的實體和生存。（絕離實體是沒有物質而有自立生存的性理；是受造的純神實體；和物質絕異而分離，故此哲學界稱之為「絕離實體」；善者叫作天神，惡者叫作魔鬼）。二是有些實體，本身構造以內，性理用自己的完善，恰好充滿了物質潛能及虧虛的全量，將物質的潛能完全實現了，沒有絲毫餘剩或缺欠，結果是那箇物質之中沒有領受任何其他性理的可能、需要、或餘地；故此也便沒有失掉生存，或不生存的可能，（因為沒有性理變換的潛能，便是沒有化歸無有的可能；既不因變化而失掉性理，便不因失掉性理，而失掉生存。這些實體是長存不滅的形體）：例如天上的形體：（日月星辰，和諸層天幔球體）。它們的永遠長存，是必然的。（古代和末世，希臘、阿拉伯、羅馬的天文學和《物理學》，和現代科學，都稱認宇宙間能有一些長存不滅的實體，是物質與性理合構而成的；不過對於這些實體是什麼的問題，不同的時代和學派，各有各不同的意見或假設）。

此外，另有一些實體，本身構造以內，性理的完善程度，沒有充滿物質潛能和虧虛的全量，在它物質以內仍有領受其他性理的潛能和餘地；（既有改換性理，彼此代興的可能）：故此它們的實體沒有生存的必然；只有生存的實力，是性理尅勝物質而收到的結果，性理不能尅勝物質時便離開物質，讓更強的另一性理來佔取，性理的勝敗交替，乃是實體生死的變化；可明見於物質原素，（相生相尅，循環變化）；和原素合構而成的實體，（生死變化）的事實中。

請看，物質原素內的性理交接自己的物質，不是竭盡了物質潛能的全量；因為一個物質能領受某一原素的性理，不是憑藉其他，而僅是憑自己是衝突對立的另某性理的主體。（例如現實熱烈烘烘的火，有變成死灰水冷的物質潛能，反之亦然；現實冰冷的主體有變成烈火烘烘的物質潛能。足見原素的物質是衝突性理，勝敗交替的主體；有一個性理的現實，便是有衝突方面性理的潛能；患得患失，相攻相寇，勝敗無定，變化無常，是性理不足以完全征服物質所致；這卻是必然的）。

然後，再看原素混合而成的實體內，性理交接物質，根據原素配合固定方式內具備的條理。（配合不當，條理不備，實體便不能用自己的物質承受所期待的性理）。一個物體在一個相同的物質基礎上，必須作許多衝突性理的主體和容器。物質原素的單純性理，互相衝突，是衝突的極端，（例如冷熱燥濕）。將許多極端，混合起來，配成中和程度，高低不同的許多衝突對立的性理；彼此有緩和的衝突。一個物質應是這一切性理，或極端衝突，或緩和衝突的主體（和容器：彷彿是一個戰場）。

由此觀之，可以明見：單純的物質原素，有極端衝突的潛能。原素混合而成的實體，有混合而緩和的衝突潛能；凡是物質實體，或單純或混合，既有衝突變化的潛能，便必有生死存亡的可能；都是能腐化而敗亡的。（這是絕對必然的）。反之，物質世界以外的實體，既是純無物質的性理，便是永存不滅的。（如專就本體去看，這也是絕對必然的）。固然有些實際存在的性理，不是實體而是附性；不自立生存，而依附於主體；確切的說：它們的生存乃是依附在主體的物質容受力之中；它們的本體不受敗壞，但因依附主體，乃隨主體之敗壞而受到連帶的敗壞。（例如白色不變，但白物由白變黑時，白色就隨著變歸無有）。

第二種方式：性體因素決定事物的絕對必然，是關於它物質的，或性理的許多部分：因為宇宙間可能有些實體，它們的性理和物質兩因素不是單純的。事實上，例如：人類特有的物質是混合原素，調和性情，組織器官而構成的肉身；故此必須有主要的許多原素，（性情所寄賴的）血氣和精氣；官能所需要的器官，完備無缺，始能（結合性理）構成人的實體。同樣，（在性理方面），人的性體定義，既然是理智的動物，並且這乃是人的本性或理性；故此，在他的本性裡面，必須包含動物之理，又包含理智之理：既有動物之性，又有理智之性。兩個部份的性理合成人的整個性理，（便是人的靈魂）。人，既有這樣的肉身和靈魂，便必須有肉身及靈魂必要的各主要部分。這裡的「必」字，也是指示絕對的必然。

第三種方式：性體因素所決定的必然，是由性體因素推演到特性的必然。一物如有某種物質或性理，它便必定因而也有此某些或彼某些特性。特性是隨物質，或隨性理而生的性情，是不得不隨之而生的：故是絕對的必然。例如斧或鋸，既然是鋼鐵所製成的，便必定是強硬的。又例如：人類既有理智的性靈，（即是性理），故此必有曉悟事理或理則的能力。

（綜合上述，從性體因素推演到主體生存，或推演到因素的部分，或推演到特性，三種推演的方式，都有本體和邏輯的絕對必然：從前到後，前引後隨，互有的引隨關係，是絕對必然的。足證：雖然天主造世不是絕對必然的，但在既造以後，世界萬物之中，從性體因素方面觀察，便包含上述三種方式下許多絕對的必然性。性體因素是實體內在的因素，即是性理和物質。除這些內在因素以外，還有兩個外在因素：一是作物因素：發出動作，作成事物，簡稱作者。一是目的因素：是作者作物所有的終向：簡稱目的。從這兩個因素方面觀察，也可看到種種不同的必然性，分別略述如下）：

作者方面：（動作是作者和效果之間的關係。從作者到動作，或從作者到效果，或施動主體方面，或受動主體方面，從前者某某到後者某某，有許多絕對必然的關係：都是本體生存情況及邏輯推演所根據的引隨關係和含蘊關係，按主要類別，考察起來），先看作者方面，即是施動的主體方面，對於動作，並對於效果，所有的必然性。

從這方面看，第一種必然性，類似附性由性體因素之決定而有的必然性。猶如其他種種附性出自性體因素所決定的必然；如此，（依相類同的比例），動作也是出自性理所決定的必然；這裡的性理是作者現實動作所憑藉的性理。這裡的必然，隨動作的兩類不同，也分為兩類，彼此不同。第一類動作是內成動作，（都是生物生活的動作），發於作者，留存在作者本身以內，例如智力的知識，（曉悟事理，發於心智中，成於心智內），又例如意力的動作，（愛憎、取捨、悲喜），等等。第二類動作，是外成動作，發於作者，通達外物，成於外物以內，例如此木之火，燒熱彼某鋼鐵。

在第一類動作內，既有作者現實動作所用的性理，從此性理隨之而生出的結果，便是那某某動作的必然；因為動作的完成不需要將終極效果結束在任何外在的主體以內，故此除了已具備的性理以外，不需要另有外在的主體作承受功效的所在。為了這個理由，在任何內成動作裡，性理既備，動作立成；出於必然；並是絕對必然的。事實上，例如器官的覺力，既有知覺的印象，必有知覺的現實動作（和知識）：這是不得必然的，因為智覺的印象，是器官覺力現實知覺所依憑的本體因素。又例如智力也有類似的情形：既有智力的意像，便有因而懂曉某某物性或事理的知識。（智力在心智內，所得的意像，實現智力的潛能，完成曉悟的現實，猶如實體性理，實現實體的物質潛能，完成生存的現實；又如石料既得某人的像

貌，便形成某人的石像：有前不能無後：是絕對必然的）。

第二類動作，（是外成動作），在此類動作以內，由性理而生出的必然，是由性理到能力的必然：既有某某性理，便必有某某動作的能力。（能力是效力或效能）。例如火的實體有熱的性理，因此必定有燒熱外物的能力，然而不一定有燃燒而生熱的現實：因為熱力受到阻礙便不能產生燒熱的現實動作。（簡言之：有性理，則必有能力，但不必有動作，能受阻礙）。

注意：為完成一個動作，有時只有一個作者用自己一個性理，便能發出充足的能力；有時卻必須許多作者聯合起來：例如許多人合力拉船。然而，不拘作者是一個，或是許多，對於本章所證的命題，沒有分別。許多作者，聯合起來，合成一個發動的因素，產生一個動作：仍遵守方才指出了的必然律。

從受動主體方面看去，效果或變動的必然性，受決定於作者或發動者；不但依靠作者，而且依靠受動主體的條件，有三種情形如下：有些主體完全沒有能力和容量接受某種動作的效果，例如羊毛不是製造斧鋸可用的質料。有另一主體的容受力，受了衝突的作者從外面施予的阻礙；還有一些主體的能力（潛能）也能受到自己所有種種附性的限制和阻礙：抵制作者發出動作能生的實效：例如鋼鐵強硬，受不到微弱熱力的燒熱和溶化。

從此可見，為能產生實效，受動的主體必須有受動的能力（和容量）；施動的主體必須有能力剋勝受動主體方面的阻礙：足以變化主體的性質或情況：促成衝突情況，新舊代興的事實。因此，受動主體的變化，是必然的：這裡的必然性，受決定於作者或發動者，又分兩種：一是違性的必然，叫作強迫；二是順性的必然。

違性的必然，違反主體的本性傾向，被迫於外在的強硬進攻，不得不受強力者的克服、推動、變化、或破壞；例如頑石笨重，本性向下，力上舉起，或投擲向上，便是違反石頭的本性傾向；石頭向上移動，是受了強迫。被迫而動的必然是違性的必然。

假設不是違反主體本性的傾向和性情，便是順性的必然，例如天體的旋轉和運行，是被動於外在的原因，但不是違反自己被迫而動的本性傾向，故此，它的動不是被迫而動，而本性自然的動。

同樣，下界的形體，（在品性上）受天上諸形體的變化，也是順從本性自然的傾向，領受天上形體動力的影響。物質原素，（水火氣土），循環變化，也是順性的變化。物質在實體因變化而出生，所得的性理，不是違反第一物質的本性傾向，雖然和新舊代興的兩個性理是互相衝突的。物質既是兩者輪流佔領的主體便能受容的各種性理，在本性上，沒有互相衝突的地方。實體變化的主體，是對於新舊性理模稜兩可的第一物質，不是現實存在於衝突方面某某性理之下的（第二）物質。（第二物質失掉自己現有的性理，是被迫於不得已。第一物質，領受任何其一性理，卻是本性固有的潛能和傾向）。

從上述一切，可以明見，由動作者決定的必然性，在某此動作裡，只繫於動作者的條件；在另某些動作裡，卻繫於施動和受動，兩主體雙方各有的條件。假設雙方的條件是絕對必然的；隨之而生的效果，在作者方面，便也是絕對必然的；例如那些必須常作不息的作者，（光常照，透光體條件適宜，遇光必透光傳射，光則不能不射光照透之）。假設雙方的條件不是絕對必然的，而是可以除去或失掉的；那麼，除非雙方條件具備，從作者方面，便沒有動作的必然。例如有些動作者，不常動作，也不必須動作，但大多數次動作。它們或因能力缺乏，或因衝突方面某某強硬的逼迫，有時便因受這樣的阻礙而不得完成自己的動

作。（上面討論了動作因素，下面依原定的程式，進行討論目的因素）：

在事物以內，從目的因素，隨之而生出的必然性，也有兩種方式：一在作者趨向方面，目的是最先決的第一原因。目的所決定的必然性，和作者所決定的必然性，是相同的。（回閱前段以作比較）。或在無識無知，本性自然的動作裡，或在有識有知，意志自主的動作裡，作者既追求目的某某，便必發出動作某某；在什麼範圍和程度內，追求目的，便在什麼範圍和程度內，發出動作；（並且，追求目的，便發出動作；不追求目的，便不發出動作）。足見，動作的必然性，完全取決於目的，猶如完全取決於作者。

無識無知的自然界，作者根據自己的性理，選擇並追求某某目的，故此便必須也根據自己的性理所具備的實力，（發出動作），追求那某某目的：例如沉重的物體，根據沉重的度量和降落能力，趨向下降，直到輻線指向的中心，不能再降而後止。這樣的趨向，是作者目的的必然，也是作者本性的必然。

有識有知的意志界，作者的意志決定為追求某某目的而發出動作；動作的種類，方式，程度等等，都是取決於目的之追求。既願得到目的，便必須也願採取適當的行動。為得到同一目的，這某些動作適宜，那某些動作也適宜，意志便有取此捨彼的自由。目的的追求是必然的，否則便不動作。動作的選擇，有時是自由的，故不是常常必然的，而大多數次，（既願得某目的，便願採取某些更適宜的行動）。

第二種方式，目的所決定的必然性，是在生存方面：生存和行動的歷程以目的為最後的終向。實體的構成，以得到自己的生存和行動為目的。例如說：如果願意斧鋸作出斧鋸的事功，斧鋸的本體便必須是鋼鐵所製成：（既有鋼鐵的物質，又有強韌的性情，和砍伐的實力）。這裡的「必須」指示有條件限制的必然，不是絕對的必然，但以目的追求為條件及限制。

第三十一章 宇宙永遠的問題（一）

從前面提出的理由，轉進推究，尚須證明：受造的（宇宙）萬物，從無始之始，永遠已有，不是必然的。

一證：假設受造（的宇宙）萬物的總體，或其中任何一個物體，現有則永遠已有，（無始無終），是必然的；它所有的這個必然性，僅能或是來自本身，或是來自外物。（沒有第三可能）。然而事實上，它不能來自本身；因為上面（章十五）證明了：宇宙間，凡是實有的物體，個個都是來自至高無上的第一實有物：就是來自天主；天主造生了宇宙萬物；每物的生存，都是來自天主：這是必然的。本身沒有生存，不能是本身就有生存（和實有）的必然性；因為必有生存，乃是不能沒有生存；如此，本身必有生存，也便是本身不能沒有生存；也就是：本身不能不是一個實有物；因此，它便不能是不實有的；這樣說來，它必定是實有的；並且它是本身就必有生存的實有物；這卻是不可能的；因為這等於說，它——這一個受造物——就是造物主。

另一方面，假設某某受造物的這個必然性是來自外物，便必須是來自外在的某一原因；因為，依照原定的假設，凡受造物本身內有的一切，無一不是來自外在的原因。然而外在的原因，只有兩個可能：或是

作者，或是目的。作者，（是用自己動作的實效，作成某物，並是此物開始新生的原因），決定效果必生的必然性；因為：作者如果必然動作，效果必然因之而生。效果仰藉作者的動作生於作者並依賴作者。假設為產生某某效果，作者沒有動作的必然，那某效果的出生，也就不是絕對必然的。天主用自己的動作造生萬物，按上面（章二十三）已有的證明，沒有非動作不可的任何必然性。故此，受造物不得不依賴造物者的必然，不足以證明造物者不得不造物的必然；如此說來，受造物的實有，不是絕對必然的。（這也就等於說：受造物的永遠實有，不是必然的）。

同樣，效果必繫於目的，也不足以證明效果（產生）的必然。為達到某某目的，所需的某些事物，不因目的而有絕對的必需，除非為得到那個目的，或為更便利得到那目的，它們是缺乏不可的。（並且那個目的也是絕對必需的）：例如動物為維持生存，缺不得食物；或例如為旅行便捷，不可不騎馬，天主意志造生萬物，所有的目的，按卷一（章七十五，及以下諸章）已有的證明，除是天主的美善以外，不能是任何別的事物。天主的美善，為了自己的生存，或福利，全不依賴受造物；因為天主的生存是本身自有的；天主的福利，也是本身全備的；全不仰給於外物。這一切，在上面（卷一章十三及二十八）都是已經證明了的。（故此，天主的目的絕對必然，但受造物並不因此而是絕對必然的）。

二證：意志自主願作的事物，不是絕對必然的事物；除非它是意志（絕對）必願的事物。然而，按（章二十三）已有的證明，天主造物，不是由於本性的必然，而是由於意志的自主；並按卷一（章八十一）的證明，天主的意志不是必願造物，或非願造不可。足見受造物的實有，不是絕對必然的。故受造物的永遠已有，也不是必然的。

加證：上面（章九及二十三）證明了：天主的動作，不完成於自身以外的動作；好像是從祂自身本體發出來，將終效完成於外面的受造物裡面去，例如熱力的燃燒，從火內發出來，終止在外面的木柴。反之，天主的意志動作，乃是祂的願意；祂的願意也就是祂的動作，（動作和願意同是天主的生存和本體：是在天主以內，故是內成動作）。這樣看來，足見事物的生存（和實有），都是依照天主的意願。然而天主願意受造物永遠已有（生存），祂的這個願意不是必然的；因為，按卷一（章八十一）的證明，天主願意有無任何受造物，都不是必然的：（既不必定非願它有不可，又不必定非願它無不可）。故此，受造物永遠已有，不是必然的。

又證：從某某作者，經過他意志的同意，任何某物的生出，不是出於必然；除非另有某必須的理由。假設對著宇宙萬物的總體，絕對的看去，按上面（章二十八）的證明，天主造物，（除自己的同意以外），沒有任何必須的責任或理由。故此，天主造物，不是出於必然。足見，雖然天主是永遠的，然而天主，（從無始之始），永遠就已經造了世物，卻仍不是必然的。

另證：上面（前章）證明了：受造的萬物，內含的絕對必然性，不是為了對於本身必然的第一原因，就是對於天主所有的關係；而是為了對於本身不必然的中級原因。某物對於本身不必然的另某事物，發生的關係之必然，不足以確證某物永遠已有的必然。例如：奔跑者，必運動。既有奔跑，則必有運動。這裡的「則」字，指示「前後兩句的引隨關係」是必然的；然而某物永遠已在常常運動，並不因此而是必然的；因為那某物奔跑也不是必然的。（既然，兩事相關的必然，不足證明某物自身（絕對如何）的必然，故此，沒有任何理由，足以確證受造（的宇宙）萬物永遠已有，是必然的。

第三十二章 宇宙永遠的問題（二）

許多人主張世界（從無始之始）永遠已有，是必然已有；並為證明這樣的主張，亟力想出了許多理由；本處，為能證明他們的理由不足以推演出「宇宙永遠」的必然結論，現在先將那些理由，逐條列舉出來，以便一一解答。

他們的理由來自三方面：一是天主方面，二是受造物方面，三是造物的方式方面。（現分三章陳述如下）：

從天主方面，為證明世界永遠，他們想出了以下這幾條理由：

一、凡是不常動作的作者，都是被動而動；或自身被動，或附物被動。本身被動者，例如不常燃燒的火，開始燃燒起來，便是被動而開始；或是因為從新被點燃而燒起，或是因為從新移到燃料近處而燒起。（被點燃或被移放，都是被動）。附物被動者，（自身不動，但因寓存所在的主體被動，便依附主體，隨主體之被動，而連帶著也受到變動），例如（動物的靈魂，支配動物身體的運動，是動物的內在發動者），這樣的內在發動者，不常發動，從新發出動力，開始促成動物身體的運動，便是附物被動而開始；或從內部被動：例如食物消化完畢後，靈魂甦醒，精神振作，便開始運動身體。靈魂的甦醒，是被食

物消化後的刺激；或從外部被動，例如某些（作者的）動作，從新開始（從外面）到來，引起動物的靈魂從新開始振作氣力，運動身體，支配動物作出某些行動，（例如鞭打馬跑，馬的靈魂不是本身受到了鞭打，而是因為馬的身體受到了鞭打，馬的靈魂便隨著身體被打而警醒自己，開始激動馬的身體加速跑路）。靈魂或受內部食物的刺激，或受外部動力的刺激，都是隨身體之被動而附帶被動，並因而開始發動自己的動作。足證，凡是不常動作的作者，從新在某某時期開始某某新動作，都是被動而開始。

然而，按卷一（章十三）的證明，天主不是被動而始動的作者或發動者，既不本身被動，又不附物被動。足見天主是常動不息的作者，常有相同的動作方式和程度，（不但不時動時息，而且也不改換動作的種類，強度和速度等等；因為天主的動作，乃是天主的本體，不受任何變化）。受造的（宇宙）萬物，安定在自己的生存上，便是天主動作而生的效果。（既然天主常動不息，從無始之始，永遠如一）；足證受造的（宇宙）萬物，從無始之始，永遠已有，（不是突然開始新生於某時）。

二、再者，效果生於作者是由於作者的動作。然而天主的動作是永遠的；否則，時動時息，便有了動作的現實和潛能，及盈極和虧虛的分別；並且必須被動於先有現實動作的作者，而由潛能轉移到現實，為能開始新動作：這是不可能的，（因為天主既無潛能和虧虛，也不被動於任何先自己而有現實動作的作者）。足見受造的（宇宙）萬物，都是從無始之始，永遠就已受造於天主。

三、加之，既有充足的原因，必生相對的效果。否則，雖有原因，效果仍是有無兩可，不是必然。可能而非必生的事物，為達到生存的現實，需要依賴某某外在原因的提拔。如果這個原因不是第一原因，便足見第一原因單獨不足以促成那某效果的產生。然而，天主是第一原因，並且是效力充足的惟一原因；否

則祂便不足是第一原因，而是潛能的效果，需要依賴另加的某某原因補助，始克變成充足的原因。這是不可能的。天主不能如此。從此可見，天主既是從無始之始永遠已有的，那麼，受造物也便必然是永遠已有的。

四、再者，意志自主的作者，既決意作某事物，便不遲延實行自己的計劃，除非因為尚應等待另某事物將要到來，現時尚未到來。這等待的事物，或應來在作者以內，或應來在作者以外。應在作者以內者，例如等待動作能力增強到充足的程度，或等待某某阻礙消除。應在作者以外者，例如等待某某事物到來以後，才能在它面前，和它發生關係，並因而完成原來計劃的動作；或例如至少等待某某適當的時機，將來要到，現尚未到。

如果意力充足，能力也充足，便立刻發出願發的動作，如果意力充足，而能力不立刻發出動作，便只是因為能力不充足；例如人身的手足或器官，遵從章力的命令，命令一到，器官便執行命令，發出動作，除非能力不足。從此可見，凡是作者，既願作某事，而不立刻去作，必是為了尚有以上這些等待的理由；或能力不足，或意力不足，（或能力意力兩者都不足）。

所謂意力不足，乃是意志尚未決定絕對願作某事；或因應有的條件尚未全備，或因現有的阻礙尚未清除。

然而，按（卷一章八十二及八十三）已證實的定理，凡是天主現今願有的不拘什麼事物，從無始之始便永遠已經願意了它有；因為天主的意志動作是永遠不變的，沒新動作發生的可能。並且天主的能力，既不能有缺點，又不能受阻礙；何況為初造萬物，也不能有任何外物將要到來（助成造物）的期待，回憶上

面（章十五）的證明，除天主自己以外，沒有不是受造的任何外物。

如此想來，足見天主從無始之始，永遠就已經造生了（世界）萬物，好像乃是必然的。

五、此外，智力的選擇，不捨此取彼，除非是為了彼優此劣。然而兩物彼此如果全無分別，那裡便沒有優劣不同之可言。故此，那裡也便無捨此取彼的選擇之可能。為此理由，對於兩端彼此，保持平衡的作者，不傾向任何一端，便不發出任何動作，（依反面對稱的比例），猶如物質因潛能而被動，（介於兩個作者，衝突對立的中間，保持平衡，便受不到任何一方動作的影響），作者的施動效能和物質受動的潛能，（盈虛對稱），正反相當：以此可以例比。既知此正面如何，便知彼反面如何。

議論至此，尚須注意，純無和純無，彼此沒有任何分別之可辨：故此，比較選擇，也無優劣取捨之可言。

依照上述的定理，現請轉看天主造物之初，除了受造的萬物全體以外，只有天主的永遠現實，沒有其他任何一物：天主以外，只是純無，（物尚未造）。徧察天主和純無兩方面，都無段落或部分之間的分別可以指出。在純無的範圍中，各部分，橫豎比較，都是同樣的純無，彼此全無分別，作者無理由捨此取彼，作為自己施展行動的場所。同樣，在天主方面，天主永遠的現實，按卷一（章十五）的證明，乃是一個單純的生存現實：全體精純而一致：沒有部分或段落間的分別。

綜合上述各項理由，最後推出的結論，只剩下：天主的意志，為產生（宇宙）萬物，在整個永遠的無限長期，常保持不變的平衡，（全沒有決定是否開始造物的理由）。如此說來，天主的意志或是願意宇宙萬物，在永遠徧覆之下，永遠不成立，或是願意它們永遠常成立：或願此，或願彼，不能兩者都願，又兩

者都不願：必願其一。同時，人人確知天主的意志不是願意萬物，在天主生存徧覆之下，永遠不成立；因為事實明顯：現前的宇宙萬物都是天主聖意建造出來的。去掉了此端，只剩那另一端：就是天主願意了宇宙萬物永遠已經有了。按這樣的看法看來，足見最後的這個結論好似是必然的。

六、再者：和達到目的有關的事物，是否必需，取決於目的；在意志自主的動作裡，這個定理是真確至極的。（並且必需和急需是相連的；物需的輕重急緩；都取決於目的）。準此而論，如果目的方面，決定力前後相同，足證物需的輕重急緩，也應前後相同，除非和目的發生了新關係。萬物受生於天主聖意，它們出生的目的是（實現）天主的美善。既然天主的美善，（連仁愛慈善榮福都包括在內），或在本體，或對天主的意志，在整個永遠的長期，常有同樣的情況（和決定力）。從此可見宇宙萬物在整個永遠的長期，常有受造生的同樣需要：因為假設在某時萬物尚未出生以前，萬物完全純是虛無；在這個假設的條件和時期中，便談不到萬物方面對於它們受造的目的，能發生什麼新關係。（關係不變，目的永遠必需；萬物的受造，便也有同樣永遠的必需）。

七、再者：天主的美善是完備至極的。故此，所謂的萬物為實現天主的美善而出生於天主，不是說萬物的出生是為增進天主的美善；而只是說：因為美善的本質喜好盡可能，將自己的美善，公共分施於外，藉以發顯出自己的善美。萬物充其所有生存無不分領天主的美善，生存越長久，分領越豐富，物類的永久生存，（傳流不斷），近似天主的永遠長生，因此也叫作神性的生存，（參考大哲《靈魂論》卷二，章四，頁四一五）。

然而，天主的美善是無限的。祂的本質是將美善公施於外，多至無限無量，不應受到某一時期的限

止。由此觀之，天主美善，本質固有的效能，是有某些實體從無始之始，永遠就已經受了造生。這個結論好似是合理的。

以上是從天主方面，採取的一些理由，為佐證「受造的宇宙萬物，永遠以前就已（被天主造成）實有了」的意見。（別的方面尚有許多理由，列於下章）。

第三十三章 宇宙永遠的問題（三）

從受造的（世界）萬物方面，還有別的一些理由，採取過來，也好似足以證明同一結論：（受造的

世界是永遠的：無始無端的）。

一證：凡是實體。如果它們對於不生存，不含潛能，它們（竟然）的不生存，便是不可能的。現於受造的（世界）萬物中，確有某些實體，本身以內，對於不生存，不含任何潛能。實際上，對於生存有無兩可的潛能，乃是對於性理得失兩可的潛能。性理之得失，是衝突對立的兩端，以下界形體的物質為主體。這樣的物質，依其本質的定義，乃是衝突兩端，對立交替的主體；並且在一個物質的主體中，某個性理的實得，和衝突方面另某性理的缺乏，是連合並存的，因為物質全無任何性理而單獨存在，是不可能的。任何實體，如果沒有這樣的物質，便在自身以內，對於不生存，不能有任何潛能。

然而，受造的宇宙間，確有某些實體，在自身構造以內，不含這樣的物質成分；（方才說了，這樣的物質是承受性理衝突變換的主體）；例如，按下面（章五十）的證明，靈智類的實體，（是純神實體，不含任何物質；又例如天上的形體，沒有承受性理衝突變化的物質，它們的旋轉運行，沒有（始終上下前後左右）衝突往返的變換，足證它們所有的物質不是承受衝突變化的物質。凡是沒有此類物質的實體，（既

然都沒有趨向於不生存的潛能），故此，它們的（有時竟然）沒有生存，是不可能。將話說回去，結論是：有些受造的實體，無時沒有生存，乃是必然的。（無時沒有生存，恰等於永遠常有生存。只少這一部分受造的世界，應是永遠已有的）。

二證：再者，每一個實體，生存能力有多大，生存期限便有相當的長久：除非偶然意外受阻，或受到外來暴力的毀壞。然而有些受造實體，內含的生存能力，足以常常生存，不限於只生存在某某一段落的時期內：例如天上常轉不息的形體，（日月星辰），及無形質的神靈實體。它們不是衝突變化的主體，（沒有生死存亡等等衝突的變化）；而是實體不受變化的：故此，它們有能力常存不滅。否則，必有開始初生之時，便不是常常生存了。故此它們不宜有生存的開始：而是無始無終的。

三、還證：任何某一物體，不拘何時，從新開始變動；發動者，或被動者，或兩者雙方的生存狀況，既動以後，必定不同於未動之前；兩者交互的關係，也是前後不同。既動以後，在現實變動之際，雙方發生的新關係，不能沒有雙方主體以內的某些變化：主體生存情況，前後異時而前後不同，正是變化的本義。故此，新變動未開始以前，另一變動先應產生在雙方主體以內，或至少發生在雙方的任何一方。如此，任何每一變動，或自己是永遠而無始無終的，或在自己以前，另有某一變動；變動以前，常常又有另一變動。無拘如何，或一動永動，或多動相繼，宇宙間，動的事實，是永遠已有，未嘗間斷。故此被動的主體（種類眾多），也是永遠已有的。這也就是說：受造的（宇宙）萬物，也是永遠已有的。（從天主造物方面說，這也是合理的），因為，按卷一（章十三）的證明，天主是完全不受變動的：（天主造化生生的現實，故此，也是無始無終，永遠如一的。永遠的造物者，永遠造生萬物。受造的萬物便永遠受了造

生，沒有什麼不合理的，而且乃好像是必然的）。四、另證：凡是物體，如能用自己的動作，產生同類，便自然趨向將個體不能永遠保持的生存，保存在同類的全個集體中：永傳不斷。這是物類自然的需要和傾向。然而物類本性自然的傾向不能是不兌現的虛枉。從此可見，能傳生同類的各種物類，必須都是永遠的。（例如火生火，豆生豆，人生人，馬生馬）。

五、還證：如果時間（的長流）是永遠的，（事物）變動（的歷程）也必須是永遠的：因為時間（段落承前啟後的繼續），乃是變動（歷程，計算段落，先後繼起）的數目。隨此而生的另一結論是：受變動的物體，也必須是永遠的：因為變動乃是物體受變動的現實，（沒有既有變動而無物體之理）。

然而時間，（在事實上）必須是永遠的：因為時間無現時是不堪設想的：猶如吾人智力不能設想某處有線而無點。（幾何學定義：線是許多點連續排列在始終兩點之間）。同時須知：所謂現時，（依其本質），乃是往時的終點，又是來時的始點：這是現時的本體定義。如此說來，不拘何時，既有現時，也便（必須）有往時和來時上承下接；不能有任何時期是最初的始點，或最後的終點。如此推想，最後的結論乃是：受變動的各類物體，就是受造的各類實體，都是無始無終，現有永有的。

六、再證：一句話或肯定：說是，或否定：說非，這是必然的；既不說是，又不說非，便說不成一句話。根據這個定理想去，假設有某事物，隨著它的否定而生的結論必是它的肯定，（否定它的結果仍須轉回去肯定它），那麼，它這某事物便必定是永遠實有的。然而，時間正是如此。因為，假設在已往，時間不是永遠已有的，便應認定在它未開始以前，有一個時間，它尚是純無。同樣，假設在將來，時間不是永遠無終的，便在它終止以後，必有一個時間，它應是純無。然後，沒有時間，也便不能在時序上分別先

後：因為先後的數目，（段落的逐一序數），乃是時間。如此說來，必須承認時間未開始以前，已經有了時間；時間要終止以後，仍然要有時間。如此，時間是無始無終的永遠；這個肯定，乃是必須的。

然而，時間是一個附性：它不依附某某主體，便不能獨立存在。它的主體不是天主，因為天主是超越時間的；按卷一（章十三）的證明，天主是全無變動的，（無變動的歷程，便不能有時間的附性）。如此推想，最後的結論，只剩是有某受造的實體是永遠的。

七、加證：許多論句，依其固有的特性：是不容否認的：誰否認它們，便同時必須（豫先就）承認了它們。例如有人否認能有真理說：「人間的言論，都不是真實的」；他的這個否認，卻正是（豫先）承認了能有真理，因為他承認他的那個否定句是真理。同樣，否認矛盾律的人，承認了矛盾律：因為既承認「矛盾對立不能同是真的，這個定律是假的」，便必須（豫先已經）承認了自己方才的聲明不能同時是真的又是假的。針對著任何一個論句，它的肯定和否定，不能被任何人同時承認都是真的。這便是承認了矛盾律。

既然，方才說明了，任何某某事物，假設從否認它，隨之而生的結論正是承認它，它便必定是永遠的；故此可知，上述各種同類的論句，連同它們引伸而生的結論，便應都是永遠的。這樣的論句都不是天主。故此，可以斷言：在天主以外，尚有某些事物是永遠的。（由否認而推演承認的論句，是不容否認的）。

以上這一些是為證明受造物永遠已有，從受造物方面採取過來的數條理由。

第三十四章 宇宙永遠的問題（四）

從物體的製作方面，也能取出別的一些理由來，為證明同一結論。

一證：大家公認的命題，不能是完全錯誤的。因為錯誤的意見是智力的一個弱點。同時凡是弱點，如同缺點一樣，都是偶然的：發生在自然生物的本旨以外。偶然的事件不能是全類每物共同常有的；例如各個味覺公認的味道，在大眾一致的判斷裡，不能有錯誤。同樣，大眾對於真理公有的定論，也不能是錯誤的。

然而：從純無中製作不出任何實有物來，這是哲學界大眾公認的名論，（參看大哲《物理學》卷一，章四）這個公論，所以必定是真實的。準此而論，假設有某物體是被製作而成的，這某物體便必須是又從另某物體製作出來的。如此上溯推進，不能推至無窮；因為上溯無窮，則下游無盡；從上至下，距離無限，無法跨過，則物體產生的歷程永無完畢之時，並且也永無開始之時，則無物能產生或製造出來。故此，必須上溯有盡，終止於第一某物，它不是又從另某更高一物（被作物者）製作出來的。然而，凡不是永遠已有的物體，都不會不是被製作而來的。足見那第一某物，不但是萬物所由而製作出來必有的物質原料，而且必須是永遠已有的。這某第一物質，不是天主：因為按卷一（章十八）的證明，天主不會是任何

某物的物質原料。如此逐步推論，最後只剩的結論乃是在天主以外應有某一物體是永遠的：這就是第一物質。

二、加證：假設有某物體，它保持的生存情況，前後異時而有所不同，它便必是受到了某某樣式的變化；因為變化不是別的，乃是生存情況前後異時而有所不同。然而凡是從新開始生存的物體，都在生存情況上前後不同。這必是因受變動或變化所致。同時須知，凡是變動或變化，都是發生在某一主體中；因為變動或變化乃是某主體受變動的現實。由變動而生的物體是變動歷程的終點；或終極效果，故在它未生以前，先有了變動（或工作）的歷程；為此，在任何某物未生以前，也必需先有某某能受變動的主體。如此上溯推往，既然不能永無止境，故應終止於某一主體，它是最上的第一主體，它不從新始生，而是永遠常在的。（參考大哲《物理學》卷五章一及卷三章二）。

三、還證：凡從新始生的物體，未生以前，都是可能有生存的。假設它們有生存是不可能的，它們便必須沒有生存；如此，便永遠就是純無，總也不開始生存。這是不可能的，因為與事實不相合。故此，用反證法反回去，足證它們在未生以前是可能有生存的。

然而，可能有生存的物體，乃是有生存潛能的主體。準此而論，足見在任何某物未從新開始生存以前，必須先有某物是生存潛能的主體。並且如此上溯推求，既然不能推至無窮，故此必須承認有某一物是第一主體，它不從新開始生存。（而是永遠的，乃是第一物質。參著大哲《形上學》卷七章二）。

四、又證：正在出生歷程中間，無任何實體已有常在的生存；因為它這生存是它出生歷程的終效；在它方生未成之際，它還不是實體，並且尚無生存；假設它已經有了實體的生存，而且是固定常在的，它便

用不著費事出生了。惟因它尚無實體生存，故此為開始生存，尚須經過出生的歷程。它正在自己出生的歷程中間，必須有某物體作這出生歷程的主體；因為出生歷程，就是被創作或被建造而形成的歷程，既是一個附性，（屬於「受動」或「被動」之範疇，見於大哲《範疇集》章四及章九）便不能無主體而獨立。為此凡是出生的物體，（既是變化出生），便都有另一物預先存在，作出生歷程的主體：新生之物常是由先有的另一某物，變化出生而來的，（並是被生於作者的製作）。如此上溯推究，既然不能推至無窮，必在最後終止於第一主體：它是永遠已有的，不是又從另一主體由作者變化生出的。這是一個必然的結論；從此必隨之而生的另一結論就是：在天主以外另有某物是永遠的：因為變化形成或出生歷程的主體，（是第一物質），不能是天主的本體，故是天主本體以外的一個實有物。

（前三章總結）——以上（三章）是某些人，在形成上，依照明證法的論式，為肯定受造的（宇宙）萬物永遠已有，是必然的，所用的種種理由。在這個肯定上，他們和公教的信仰，適相矛盾。公教的信仰主張，除惟一天主永遠以外，萬物的生存和實有，都在已往有了最初的開始，無任何物曾是永遠已有的。

第三十五章 宇宙永遠的問題（五）

為此，現應證明上述各方面的理由，對於它們欲證的結論，沒有必然的效力。首先考察那些（在章三二）從作者方面採取來的理由。逐條解答如下：

答一：效果的開始新生，不足以證明天主造物時自身受到任何變動。對方第一條理由的大前提是：假設天主的各類效果（在某時期）從新開始生出，天主便或受到本體的變化，或受到附帶的變化。這個大前提不是必然的。理由如下：如果效果的新生足以證明作者方面動作的發生，只是在這個條件和限度內，它才足以證明作者方面必因新動作而受變化：因為作者方面如果不受任何變動或變化，也便不能發生新動作：至少應從靜止不動變成動作的現實。然而天主方面，新生的效果不足以證明天主以內發生了新動作：因為按（章九）已有的證明，天主的動作乃是天主的本體。從此說來，足證效果的新生不足以證明天主因有動作而受變化。

答二：對方第二條理由結論說：如果第一作者，（天主造物者）的動作是永遠的，祂的效果便應是永遠的。這樣的結論也不是必然的。因為，按上面（章二十三）的證明，天主造生萬物時的動作是發於意志的自主，（不是出於火必燒水必流似的本性之必然）。同時回憶前在（章九）已有的證明，須知天主不需

要，如同吾人一樣，在意志動作和效果完成之間，另有某某能力的動作執行意志的決定；反之，天主的知識和意願便是天主的動作；足以產生萬物。這是一個必然的定理。從此轉進推論如下：

隨智力和意力而生的效果，依照智力的規定，和意力的命令。智力規定效果的一切條件，同樣，也限定它出生的時期：實際上，例如藝術的智巧不但決定什麼樣的效果怎樣產生，而且也決定它何時應產生；猶如醫師不但能配製藥酒，而且也指定什麼時候應將藥酒給病人服用。（醫師智力和意力的動作能成行於數日以前，效果卻遵照醫師的命令，發生在數日或好久以後）。由此推想，足見，假設醫師的意願本身有產生效果的實力，隨著他昔日意志的決定，新效果便（在好久以後）按時生出，不需要醫師方面有任何新動作。（醫師如此，各類作者，可以類推）。準此而論，有人如說：天主的動作永遠已有，天主的效果卻是遵照天主永遠已有的計劃，（在不同的段落），按著已規定的時期，發生出來；不是非在無始之始，永遠已發生了不可；這樣的說法，沒有任何說不通的地方。足證對方的結論不是必然的：（故此，是無效的）。答三：從此看來，還可明見：對方第三個理由的結論也不是必然的：因為雖然天主的效力充足，能以產生萬物；天主的存在也是永遠的；然而由此說去，仍不必須肯定祂的效果也是永遠的。理由如下：

既肯定了原因，便肯定它的效果，僅可肯定原因本務（範圍內）固有的效果，不可肯定它本務（範圍）以外的效果。在本務以外產生某某效果，能是由於原因不充足；猶如熱物不發熱，（而發潮濕，是溫度不高所致）。然而，意力（本務範圍內）固有的效果，是實意現志的願心：假設某物實現了不合意志的願心，它便是意力所願以外的效果，不算是它本心固願的效果。同時須知，意力不但決定願有什麼樣的事物實現，而且，同樣，也決定願有那某事物實現是什麼時候。由此觀之，足見為肯定某某意志能力充足，

必須的條件，不是何時有願心便同時有效果，而是意志願意效果何時發生，效果便依照意志的計劃，屆時發生。能作到這個程度，才算是意力充足。這是意力和物理不同的地方。自然界，物體本性自然的動作，隨物性自身的現實而發生；因此，既有原因，效果必隨之而生，（因果相隨，同時並出，如聲之有響，不必是在時間上先後相隨）。意力的動作，卻不是根據自己生存的狀態，而是根據自己計劃的方式。為此理由，物性自然動作的效果跟隨作者生存的現實：效力充足，便生效果；同樣，用平行對稱的比例，可知：意力動作的效果跟隨意志計劃的方式：意力充足，便實現計劃。

答四：由此觀之，還可明見：對方第四個理由的前提不足以是結論的根據。天主的意志常在，祂的效果不常有，雖然如此，仍不可推論說：天主的意力生效緩慢；因為天主意志的效力範圍內，不但決定生效，而且決定在什麼時候生效。意志已往願有的事物，實受造生在某一固定的時間，並不是意力生效緩慢，（而是意力強大而自由），天主願意什麼事物何時開始實有，那個事物便在何時發生，全按天主在無始之始永遠已經規定了的計劃。

答五：同時須注意到，對方第五條理由前提的根據也是不足取，因為在受造（的宇宙）萬物全體尚未開始以前，不應設想有任何時間的長期，可以分割出許多段落。因為純是虛無，尚無一物之時，無任何度量長短或期限長短之可言。天主永遠常在的無限長期，不能分成段落，因為它是完全單純的，不包含任何部分或段落；按卷一（章十五）已有的證明，天主既然是不受變動的，便（沒有物質的部分），也沒有時間段落的先後。

準此而論，不可設想先有某某時間段落分明的尺度，用它來較量全宇宙初生的早晚，釐訂它出生的時

辰，指明出生早晚的時會，前後情況不相同，並由而推斷在作者（造物者）方面，必有一些理由（或原因），為什麼在此某時期造生了世物，而不在另一時期；或在以前，或在以後。

事實上，那樣的想法，必需的條件是在受造（的宇宙）萬物總體以外，尚有某某時間的長期，可以分成許多段落；將天主造物，和各類特殊物體的動作，等量齊觀；忽視了物質動作和天主動作的分別。物質動作不產生時間，而是在時間以內，（因變化而）產生（各類固有的）效果。天主的動作，（正是相反），既造生受造物的實體，又一同造生時間，（不用物質變化產生特殊物類的效果）。如此推想，便沒有理由在天主造物的事件上，考察時間早晚的分別和理由；這樣的問題是無意義的；惟獨應當追問：為什麼天主不是永遠就造生了世界；（這是惟一有意義的問題）。可用空間的類似情形作比例，說明以上這一點：

請看事實上，各類的形體，在本類範圍內，產生在某一限定的空間，就如同它們也產生在某一限定的時間，有相同的比例。它們在本身以外受時間空間的限制和包圍，故此有理由必需追問為什麼它們寧生於此地此時，而不生於另一個處所或時間。（這個問題對於特殊物類的形體是有意義的，並且有提出的必要）；然而論到（包圍宇宙間所有諸類形體全部的）天空總體，再提出同樣問題來，問天空是在那個地方或是在那一個空間，便無意義和理由；因為所有各類形體，共同所在的，大公的空間，是和至大無外的天空一同（受造）產生的，天空的總體以外，再沒有別的空間。故無理由追問天空是成立在這一處或那一處。（處所、地方、都是空間一部分的意思）。歷史上有些人認為天空以外又有太空，沿此思路的必然趨勢想去，陷入了形體無限的錯誤；主張有某無限大的物體屬於物質形體之類，（參考大哲《形上學》卷十一，另版卷十二章十、頁一〇六六右二至十）。

依照類似的比例，時間也是隨宇宙全體一同出生；在宇宙全體以外無時間之可言；無理由究察宇宙出生的時間為什麼在現今，而不在已往更早的另一某時。否則，必欲設想古始以前又有太始，便將陷於時間無限的錯誤。（參考大哲《形上學》卷十一，另版卷十二章十，頁一〇六六至一〇六七）。

如此說來，足證僅可究察為什麼宇宙不是永遠的，問題意思也是說：為什麼在純無以後而開始新生，或是說：為什麼宇宙的生成有一個開始的初生之時。

答六：為追究上面這個問題，對方某些人從目的方面舉出的理由，也不能證出「效果永遠」的結論。這是對方的第六個理由，（關係極為重要，因為）只有目的能決定（作者的）意志（是否）必然願作所作的事。

然而，天主意志的目的，只能是祂的美善，（就是美好仁善，全備無限）；不能是任何其他。並且，天主的動作不是為產生這個目的，如同藝術家一樣，用自己的工作，建立所願意的藝術品：因為天主的美善是永遠而不變的。既然如此，便不能有所增長；並且也無改良之可言；同樣，也不能說天主的動作是為佔取這個目的，如同國王作戰一樣是為佔取城市；因為祂的這個目的，乃是祂自己本體固有的美善，更真的說：乃是祂自己的本體，（回憶卷一章三十八）。

如此推論，最後可知：天主動作的動機，全部都只是為產生出某某效果，令它分享自己的目的（和美善）。用這樣的動機，（即是宗旨或用意），為這樣的目的，（即是天主無限的本體美善），造生（宇宙）萬物之時，天主的動作（是否曾是）永遠的，為答覆這個問題，（並為證明答案的正確），吾人所應注意的理由（和前提），不可是「目的對於作者永遠一致的關係和情況」；反之，僅須是「目的對於效果

（永遠一致）的關係和情況」：這才是更合道理，就是更合邏輯的論證需要）；因為（背後的大前提和基本的事實，正是：受造的）效果是為（分享天主全善的）目的而受造生的。由此觀之，（可以明見），用「目的對於作者（永遠）一致的關係和情況」作小前提，（只能證明「作者意志的願心和意志動作是永遠一致的」；然而）不能證出「效果也是永遠一致」的結論來。（回憶不久以前已指明了理由，就是：永遠的意願，能是永遠願意造生不永遠的效果；永遠願意某某效果出生於時間內的某某段落中；或在最初，或在最後，或在中間；許多效果排列起來，便能有段落的分別）。效果出生的條件，全部都是為適合目的；時間早晚久暫等條件，也是取決於此。

答七：對方第七條理由，至少在言辭的外表上，好像是用「更適合目的」作前提，進而證出「效果永遠」的結論來。對於天主造世說話，這樣的前提和結論之間，也沒有必然的連貫：（因為可能「效果不永遠，更是適合目的」，故此）用「更適合目的」作前提，反倒能證明「效果不是永遠的」。

今將理由申說如下：

凡是作者，如果產生效果的目的是令效果分領自己的性理，初作的動機和宗旨便是將自己的似點，引入效果以內。本此定理，可知天主，既然產生宇宙萬物的目的是令萬物分享自己的美善，造物的動機和宗旨便是用受造物相似天主的似點呈現出天主自己的美善。這樣的宗旨和天主的意志，是兩相適合的。然而，這裡所說的「呈現」，不是如同那同名同指的效果和原因間性理同等的呈現；反之，僅是尊卑或高下異等的呈現。受造的（宇宙）萬物不是天主同名同指，同性同理的效果，（和火生火不同，天主生萬物，不是天主生天主，否則）由天主無限的美善，便應生出無限多的效果：個個是永遠而無限的天主，（並應

生生復生生，永無止境；請想受造的萬物，個個都和造物的天主，相同了：這是多麼荒唐）。故此，受造物呈現造物者的美善，僅是用許多近似的特點，在有限的範圍裡，表現天主無限美善的一斑：是低級代表超級的呈現，不是全般平等的呈現。

然而，為將天主遠高於受造（宇宙）萬物的超級美善表現出來，最有效的方法是（造生）宇宙萬物不是永遠已有的；因為，從宇宙萬物都不是永遠的，（更能明白）顯示出來：除天主以外，萬物都是奉天主為（造生保存的）主宰：在宇宙萬物以上，天主超級崇高，獨尊無二；此外，還有（更能）表現天主造生效果，和（物質）自然界產生效果的方式，（也是高下懸殊），全不相同，（物質界自然的效果生於物性的必然），天主造生時間內不常有的這些效果，卻全不受任何不得不然的約束，（回看前面章廿六至二十八）；因此，更進一步，表現天主的動作有靈智的知識和意志的自由。（為表現這一切重要的特點和真理，天主應造生時間內不常有的世物，更為適宜）。

前提裡，用「受造（宇宙）萬物，永遠常有」作根據的那些人，推演出來的主張，和這些真理，適相衝突：（故是錯誤了）。

第三十六章 宇宙永遠的問題（六）

同樣，從受造（宇宙）萬物方面，也沒有任何理由，足以引人必須承認宇宙永遠。（今將前面章三十三列出的理由，逐條解答如下）：

答一：宇宙間，某些受造物內，所發現的生存之必然，按前者（章三十）的證明，是秩序（和統一）的必然。這樣的必然，並不使秩序內缺之不可的那些物體有永遠常在的生存。這一點是上面（章三十一）已經證明了的。（秩序的必然，有必不可少的某些物體作它依附所在的主體；但仍不足以證明主體永遠已有，是必然的。事實上，天際高懸的實體，因為本性沒有不生存的潛能，故此實有生存的必然，（不能受到生死存亡等類的變化）；然而這個生存的必然，是在它的實體形成以後，隨之而生的效果。由此觀之，足見，它的實體既被建立而出以後，始有這個生存的必然，並且因而不能不有生存，就是不能死亡，然而這個既生以後的不能不常存，不是未生以前的不能不出生。本問題的重點專在討論實體本身的初生是否永遠必然。對方第一條理由，只從實體既生以後長存的必然出發，故不足以推證那個實體，（或天體，或任何其他物體），必須是永遠的。（實體因秩序之必然而有的永存，不是本體永遠已有生存的充足證明：後天的理由不足以證明先天的結論）。

答二：同樣，對方第二條理由，用「常常生存的能力」作出發點，也是根據那些某物的實體豫先已經因受造而有了生存。由此足見，為證明那某實體何時已受產生，只在前提裡舉出它既生以後永遠長存的能，不會是一個充足的理由。（在明證法內，理由不充足，論式便無效）。答三：對方第三條理證，也是用了後天的理由論證先天的結論，故此也是無效的，就是不足以引人必定承認萬物生生變化的長流是永遠的。因為前章已經證明了：天主用自己的動作，產生不常有的新生事物，天主的（本體和）動作並不因此而受到任何變化。天主既然能用自己永遠不變的動作，產生某些不常有的新事物，明證祂也能促成宇宙間乍有乍無的新變化：因為既然天主永遠的意志決定了某物受不常有的變動，那某變動的生生便是天主永遠已經決定了的效果。（天主永遠的動作不是不能產生不永遠的效果）。

答四：同樣，對方第四條理由，是用自然界物類傳生變化不息的宗旨作前提裡的出發點，也是一個後天的理由，來自物類既受天主造生以後的動作：關於物類既生以後的問題，能有證明效力；關於物類初受造生時的問題，卻不再有效力。何況物類傳種，生殖本類，或交互動作相剋相生，各種變化生生的長流，是否上溯下追，必須延長永遠，尚是一個下面（卷四末章，及他處）要討論的問題。

答五：對方從時間方面，提出的那個第五條理由，也不是證明物類變動現象的永遠，而是暗中用變動的永遠作了前提裡的根據。既根據了變動的永遠作前提，便不能又證明它作結論。時間先後的次序和延續，按亞里斯多德的名論，是遵循著變動先後的次序和延續。由此觀之，足以明見：現時這一點，和往時的終點，及來時的始點，（不是三個不同的點）而是時間相同的一個點；因為，按對照的比例，在變動歷程中指定某一段落，也是和前程的終點及來路的始點是相同的一個點。如此看去，不必須每個現時的一點

都是承前啟後的，因為我們時間內指定的現時這點，不常應位於往時和來時的中點。如果現時這一點不是中點，便無始點或終點與之同時相交。假設有人承認凡是現時這一點都是介乎先後之間的中點，他乃是豫先默認了運動歷程（和時間長期）是永遠的，（並是暗用這個默認的命題作了立論的根據：這是將前提和結論混成一團了：是不邏輯的）。同時可以明見，另一方面有人不主張運動或變化的歷程是永遠的，他便能肯定時間內最初的那一個現時之點只是來時的始點，不是往時的終點。為證明這不是違反理性的，可以根據時間的延續和（幾何學裡）線的延長，兩相對照的比例。畫一條線，可以指出某點是全線的始點，不是前段的終點。線上的各點是靜止的，不是流逝的。依同比例，在任何某一物變動的歷程裡，也可以指出某一點是全程的始點，不是前段的終點，雖然變動歷程裡的各點是流逝的，不是靜止的。依此比例，去其流逝與靜止之互異，專看其段落排列之相同，即可明見時間的延續有某一點只是來段之始點，不是前段之終點：這不是不可能的。假設這是不可能的，（不但宇宙全體萬物皆變的歷程應是永遠的，而且）每一物變動的歷程也都是永遠的了：請看這（更）是不可能的。（用反證法、反回去，仍見原論合理，決非不可能）。

答六：（後天的）時間既開始以後，承認某段落時間先無而後有，（這是合於事實的，例如本月十五日先無而後有，未有以前是十四及其他往日，既有以後，是來日及其他）。但這樣的事實不令吾人必須肯定在時間（先天純無，尚未隨物而生，根本）尚未開始以前，就在實有界有了時間。（就實有界總體而論，說宇宙尚未造生，時間尚未開始以前，已經有了時間，那是自相矛盾：是用後天的想法思想先天情況所生的錯誤：因今天以前有昨天，而想時間以前有時間，又想宇宙的長期以前又有宇宙的長期）：這是對方第六個理由的結論。為證明它的錯誤，尚有以下這點理由值得注意，（是心理學和認識論方面的）：

在言談之際，當吾人說：「（宇宙）時間先無而後有」的時候，吾人心智中所指的意義是：在指定的現今這個（宇宙整體的）時間以前，沒有這個時間的任何部分或段落；（同時是說在這個總時以前，沒有任何別的世物和時間）；猶如，（依照時間和空間對稱相同的比例），說「天空以上再無任何形體」，這句話的指義，在吾人心智的理解中用「以上」兩字不是對於現實天空總體指示天空外面又有某些空間；反之，正是只說天空以外別無更高的空間。不論是談時間或談空間，「以上」，「以外」，「以前」等等字樣，兩下裡，針對著宇宙總體，所指示的「時間的某部分」，或「空間的某部分」，不是實有界中存在的時間或空間，而只是人心中想像力的假設，為便利人間的思議和言談。如此，人的想像力也可給存在的物體添加體量或壽數的長度：用假設的尺度衡量假設它能有或能無的長度。為此理由，按《物理學》卷二，（章六）的定論，不可因「天空以上」的語法而斷定「天空以外又有空間」，甚至至於承認天空形體是無限廣大；依對稱相同的比例，也不可因「宇宙以前」的語法而斷定「古初時間以前又有時間」，甚以至於承認時間的長期是無始無終的。

答七：某些論句（或名言）有不可否定的必然性，它們的否定含蘊它們的肯定。然而它們的這個必然也是秩序的必然，並且是賓辭對於主辭的邏輯關係內，名理的必然，（屬於思想界，不屬於實有界。宇宙間實有的秩序之必然，尚不足以證明其主體的實際永有；何況思想界名理關係的必然呢？從此可見）；對方第七條理由，用名理關係的必然作前提，也無力證明實有某物永遠常在；除非能證明天主的神智常在，並是一切真理根底的所在。詳見於卷二（章六十二）已有的證明。

由此觀之，從受造（的宇宙）萬物方面，提出的那些理由，為證明「宇宙永遠」沒有折服人心的實力。

第三十七章 宇宙永遠的問題（七）

現下，尚應證明（章三四）從萬物出生必經受的製造方面，所舉出的那些理由，也沒有任何一個，為證明同一結論，有令人不能不信的實力，逐條解答如左：

答一：「從純無中生不出任何實有物來」，（或簡略說：「無中不生有」）：這句話是對方第一條理由的出發點；它也是古代許多哲學家的公論。然而，只是針對著他們當時觀察範圍內所見到的「產生」說話，那句名言才有意義和真理；否則，指東道西，便無意義。

（心理和知識所能經驗的）事實上，凡吾人所有的一切知識，都是始於覺識。器官的知識是覺識，只知單立的個體事物。人的思想始於這樣的覺識，先觀察特殊的物體和事體，漸漸進步，理會到全類或萬類大公的物理和事理。因此，古代哲學家，研究萬物的原始，範圍淺狹，只看到了某些特殊物類的「產生」，追究這一團火，或那一塊石，是怎樣產生出來的。為此理由，最初的哲學家，見淺識薄，只看事物產生的外表，認為事物的變化產生超不過附性變化的範圍和深度；例如濃淡、鬆緊、稀疏嚴密，強硬柔軟，及此類種種形體品質的變化，因而肯定事物的產生，不外是品質的變化；因為他們的智力當時只看到了，每一個物體都是從另某現實已有的物體產生出來的。（從這個先入為主的成見出發，終於將一切物體的產生都

看成了附性的品質變化）。

較晚的後代哲學家，眼光略為深入，觀察事物變化產生等等事體的內部，看到了（比附性變化更深入的）實體變化，承認了任何某某物體的產生，只是在浮淺的表面上，看看好似是生於另某現實已有的物體；但在深沉的本體上，卻是生於某某潛能的物體。

同時，須知：這樣新物體生於任何舊物體，乃是某某特殊物類在固定範圍內的變化相生，（或同類相生：例如人生人，火生火；或異類相生：例如水氣火土四原素的循環變化，或食物因消化而變成生物的一部分）。真切說來，特殊物類的變化產生，是此某物體生於彼某物體；是固定的個體生個體：例如：此火生彼火，此人，生彼人。這樣的個體的產生，都是從已有的物體因變化產生而生出新有的物體；還不是「物」大公名泛指的事物體全部的出。

然後有些人，更深入一層，達到了最後的底層，看到了受造的物體全部，按上面（章十六）用許多理由證明了的定理，是出於第一原因。這裡，物體全部出生於天主，是天主從純無中造生實有的物體：既然是物體全部的造生，便不可能又是天主將某物從先有的另某物中產生出來。如此說來：天主造物體（大公名泛指的）全部，是從純無中，造生實有。既造以後，那受造的實有物體，各按本類，經過實體變化，乃生成此某新物。（天主生物，是超越萬類界限，從純無造生萬類共同的實有物全體。每一物類的個體生個體，是從已被造生的實有物所包含的物質中，經過舊物的實體變化，而生成新物的實體來。殊類範圍內的個體產生是新物生於舊物的物質；受類界的限制。天主造物，超越萬類的界限，不用先有的物質；直從純無造生萬類大公的實有要素）。假設天主用了先有的物質而造生某物，（這不是不可能的），這某物的造

生，便不滿全「物體全部受造而生」的實義。

最初的哲學家，（在物類範圍以內），研究物類本性變化生生的自然，擬定了那條大眾公認的名論：「無中不生有」：（《物理學》家，用《物理學》的知識方法，受物類的界限，無能力，實際上）並未曾理會到（超越萬類界限以上）尚有物體全部生於純無的觀念。

或者應說：縱令他們理會到了「造生」的觀念，他們仍認為「產生」或「製造」等等語法，不是「從無生有」的允當名辭；因為「產生」或「製造」等類名辭都有「變化而出生」的含義。實有物的全體，最初生於第一實有物，按（章十七）已有的證明，不能有「變化而出生」的含義；不能是「此某一物受變化而成為彼某一物」。（那麼，將「變化而生」的「生」，叫作「作成」，便可將「有生於無而非變化」的「生」，定名為「造生」或「造成」。這裡「生」字，都有「成」的意思，比「生活」，或「有機生物」的「生」字，意思寬廣多了，確實是超越萬類界限的一個大公名）。

為了上面指出的這個理由，研究物類最初從純無而生為實有，或類此的問題，不屬於「物理哲學」的範圍，（物理哲學，也叫自然哲學，研究自然界的物體變化生生之理）。反之，這樣的問題屬於「第一哲學」。所謂「第一哲學」，乃是（後代慣稱的《形上學》），它研究「物」大公名泛指「實有物」，兼同研究那些和變動之界相分離而絕不相同的事物，（例如邏輯、神學）。

吾人現代採用「製造」，或「作成」等類的名辭，轉指「物體全部生於純無」的那個「初生」，也是根據名理的近似之點，（借低狹而喻高廣），泛稱一切不是本體或本性自有的物體，都是「被作成的物體」：從某外物，領得自己實體生存的開始。

答二：從此可見，對方從變動的定義，取來的第二條理由，也證不出必然的結論來。因為說「造生是變動或變化」只有象徵的意義，沒有別的意義；就是（專就名辭外部的似點）借變化而生的名辭，喻指物體因受造生從純無到實有，先後不同的差異，根據差異的意思，用變化或變動二字，也可指示任何兩個事物或情況，前後相繼的到來，並且也說「它們的一個是生於另一個」，雖然它們彼此並沒有交互動作而促成的變化。在這裡，說「一個生於另一個」，只有「一個先有，另一個後有，先後不同」的意義，例如說：「白晝生於黑夜」。如此說來，用「變動」或「變化」的定義作理由，也全然與事無補：因為那完全沒有生存的事物，也沒有任何生存的狀態或情況；故此用這個理由推出結論說：「開始有生存的事物，（先無後有），生存狀態，前後不同」，也是一個純象徵的說法，沒有本體方面的實義。就實義而論，這個結論無效。

答三：從此看來，可見物體全部未受造生以前，不應先有任何受動的潛能：因為不因變化而開始生存的物體，便無先有受動潛能的必要。變動或變化而生的物體，未生以前須有被動的潛能，因為依照定義，變動或變化是潛能物體在潛能中生存的現實。（參看大哲《物理學》卷三章一）。另一方面，「可能」與「潛能」不同。受造而生的物體，未生以前，（雖是純無），但是可能的：有可能的理由：仰賴天主造物者的全能，便能開始生存，（並因有生存而開始實有）。「可能」二字另有的另一種意義，在於名辭定義的實理，彼此不相悖謬，便能構成可能的論句，指示可能的事物：（是邏輯的可能，就是名理的可能）。這樣的可能也沒有任何「潛能」的意思。按大哲《形上學》，卷五，（另版卷四，章十二，頁一〇一九右十二）所有的證明，名理不悖的可能事物，（未生以前），沒有任何潛能之可言。（「潛能」是物質變化的

潛能，需要有物質作主體；「可能」只是名理不荒謬，故能受作成實有。說到這裡，請看：用「生存」，或「實有」，或「存在」，等等名辭作賓辭，（形容「宇宙」，或「人」），用宇宙或人作主辭，（構成肯定論句說：「宇宙生存」，「人生存」，或「人存在」等等）；賓主兩辭，在名理上，彼此不相悖謬：故此是一些可能的論句，言外的含義是說「宇宙」或「人」不是不可能的。從此可見，說某物未生以前是可能的，言內言外並不兼含任何潛能的意思。名理悖謬的論句指示不可能的事物，例如「直徑與邊線同長」是不可能的。（這裡「不可能」三字，不是肯定物質而否定其潛能，而且更深一層根本否定那某事物名理的意義：不但說它沒有物質潛能，而且說它完全沒有意義）。

由此觀之，雖然因變化而產生的物體，未生以前，必須有物質潛能作它可能性的根據；但那不因變化而產生的物體，便不可用物質潛能作它可能性的根據。大哲《形上學》卷七，（另版卷六，章七，頁一〇三二左十二），討論物質潛能時，便是用了「變化」的定義作理由。（換言簡譯之：那裡有物質的變化，那裡便有受動潛能。萬物的受造而生，不是生於物質的變化。那裡既無物質的變化，那裡便無受動的潛能）。如此說到最後，足見對方從「受動潛能」方面提出的那第三條理由，也無力證出對方的結論。

答四：從此也可明見，對方第四條理由也是無力證明結論。因為：受變化而生成的物體，固然是先受製作，後得生存：（先作後成）；有先後段落的繼續。然而在那些不因受變化而生成的物體內，便沒有先變後生，或先作後成的分別。

總結前三章，足以顯然明見：主張世界不是永遠已有的，並沒有與理不適之處。天主教教的信仰便承認這一點：《創世紀》章一節一說：「在開始之初，天主造了天和地」。箴言章八節廿二也說：「當著上

主，從開始之初，尚未造作任何事物以前，就在祂千謀百略的起端，擁守著我。（「我」是天主上智，獨立化的自稱）」。

第三十八章 宇宙永遠的問題（八）

另一方面，為證明世界不是永遠已有的，有某些人也提出了一些理由，來源如下：

第一：按已證的定理，天主是世界萬物的原因。然而原因，必須在時間上，先有於自己用動作，產生的那些效果。

第二：實有物，既是全體受造生於天主，便不能說是成自另一物，只得是從純無中作成；故此是先無而後有。

第三：數目無限，則歷數不盡：從頭至尾，無法貫徹始終。然而，假設世界永遠已有，從古到今，便有無限的段落或年代，已經逝去了；同時卻日逐月隨，往者無限，永遠來不到現今。（這是世界永遠必生的荒謬效果。用反證法返回去，足見世界不得是永遠已有的。）

第四：假設日復一日，年復一年，日旋月轉，逐日增加，續增不已，（便是加有限而成無限，並且，甚焉者），乃是給無限增補（其所缺的）有限。（橫論豎說，都甚荒謬）。

第五：加之，假設變化生生，世代無窮，效果以下又生效果，原因以上又有原因，上溯下推，始終無盡；乃陷於「無窮之辭」。（這是「宇宙永遠」之說必生的荒謬結論）：猶如子下有孫，父上有祖，上下

無窮盡，（等於上無始祖；怎能下有子孫？既有初始，怎能無始？足見原論無據）。

第六：復次：隨「宇宙永遠」之說，必生出的另一結論，是實體數目現實多至無限：例如：往代世人，長生不死的靈魂，數目應多至無限，（並且都是現實尚在的實體。這是荒謬的。參考大哲《形上學》，卷十一，另版卷十，章十）。

（批評上述的理由）：這些理由，都不證明其結論的必然；同時卻能證明結論有些近似真理的可能性。為說明它們結論的不必然，簡略解答如下。解答時，恰好可以提出那些主張「宇宙永遠」的人們，為答駁上述理由，要用的反駁方法（和論證程式）。解答的目的，是說明公教信仰的成立不是根據了虛枉的理由，卻是根據了天主的聖訓：確實可靠至極：免引世人視公教信仰為輕信。

答一：如論變化生物，可說原因的動作，必定先於效果，因為效果成於動作結束以後；是在動作及變化的終點。動作和變化的開始，就需要有原因發起動作。然而論到不費動作和時間的產生：效果生於登時，迅在一閃，（因果同時並發），便談不到原因動作先於效果的必然。例如太陽東昇，半球驟明。（天明日昇，成於同時）。

答二：否定「某物生於另一物」，必得的矛盾論句不必須是「某物便生於純無」，卻應只是「某物不生於另一物」。從此便證不出它是先無後有的結論來。足見對方的理由無效。（「某物生於另一物」和「某物生於純無」，兩個論句，不是「一是則一非」的互相矛盾，而是「全有」和「全無」的互相衝突。依照衝突律：它兩者能同假不能同真。故此斷定前句之假，不足以保證後句必真。「某物生於純無」和「某物不生於另一物」，兩句前引後隨，前大後小；依照引隨律，和以大含小的含蘊律，前句

真，後句隨之必真；有大則必有小。但反說卻不必真。後句真，前句不必真；有小不必有大。反覆思量可知）。

答三：對方第三條理由，也不十分堅強。因為無限多的事物，雖然不能現實並有，但前後相繼，魚貫無窮；因為如此，無限多的物體當中，每個單說，都是有限的；總體合算，便無盡頭；假設世界是永遠已有的，它便無始生之時；如此也使無「貫徹」的可能，因為貫徹是貫始徹終，必須有始終兩個極點。宇宙的長期，雖然不受貫徹，但往代的日逐月轉，週而復始的年代，每一代都是有限的，故此也便是可以貫徹窮盡的。

答四：對方提出的第四條理由也不堅強：因為從有限的那一端，無防給無限的數量，再增加一些。承認了世界長期的永遠，只是說它前無古始，不是說它後無端底：因為它現有的現時，乃是往時的盡頭，（同時也是來時的開端）。

答五：對方第五條理由也不堅強，不足以駁倒宇宙永遠的意見：因為按大哲《形上學》，卷二（另版卷一、小甲，章二）及其他哲學家的定論，同時動作的原因，因上有因，不能上推無窮；因為用本體動作產生效果的各級原因，是效果產生必須依賴的，並且需要各有關的原因同時存在並發出有效的動作。（假設這樣的原因，本體上下相因，數目無限，等於沒有始因，效果便永無產生的可能）。

然而，為不必需同時並作的原因，這卻不是不可能的。主張變化永遠的人，以這樣的可能，作立論的根據。他們認為這樣的無限，是某些原因實際能有的。例如此某人生於父，父又生於祖，上推無窮；父生於祖而生子是可能的；父不生於祖而生子也是可能的。（父生子，現實不必同時尚有先祖。先祖的有無多

少，或有限無限，都與此父現實生此子，全無必然的關係，沒有必然的影響，也沒有任何阻礙。先祖不是父子這回事本體必有原因。前後互有的關係是附性的偶然，不是本體的必然。然而又例如：手使杖推石：（石動於杖，杖動於手。杖推石動，同時必被動於手）。手運杖，是杖推石動，本體缺之不可的原因。（前後因果相連，彼此的關係，不是附性的偶然，可有可無的；而是本體的必然，必須同時俱在，缺之不可）。在這樣的因果關係上，因上推因，上推無窮，是不可能的。（討論至此，話又說回去：偶然相關的原因，既然可以上推無窮；宇宙間變化生生的長流，也便可以上溯無始；而是永遠的）。認清了本體相關的原因不能無限，偶然相關的原因卻可以無窮，便可看到對方第五條理由的薄弱。

答六：第五條理由與靈魂問題有關，因難而嚴重，甚於其他；但與原題無大實益：因為前提根據的理由眾多，複雜不確，許多人的意見，不相一致：

某些人主張宇宙永遠的人，不承認肉身死後，靈魂不死。另某些人認為在各種靈魂當中，只有所謂「絕離的靈智」常存不滅。這些人又分兩派，一派只說「施動的靈智」，一派兼說「受動靈智」也常存不滅。還有些人主張靈魂輪流復出，去世以後，經過若干世代，同樣的靈魂，重歸人世，結合人的肉身。（靈魂輪迴，化身轉世）。又有某些人認為彼此間無秩序可守的某些實體，現實數目多至無限，同時並在，依理而論，不是不適宜的。（參考本卷下面章八一，答三，上面某些人所說的「絕離的靈智」，是高於生魂和覺魂的靈魂：是一個智力的實體；和物質的形體絕異而分離；全人類只有一個，高懸在人類以上，藉覺魂的知識能力和每人發生關係。施動的靈智如同太陽發光照耀人心。受動的靈智受靈光的照耀悟認真理。那些人主張全人類共一個絕離的靈智，包含施動和受動，或只有施動而不包含受動。本卷下面證

明每人有施動智力又有受動智力，屬於每人固有的靈魂：不是全人類夥有一個。參看本卷章七三至七八）。

更有效的理由——為證明「宇宙有始」，更有效的理由是天主意志的目的。上面（在章卅五）略已論到此點。天主造物的目的是用所造的萬物發顯天主自己的美善；最有效的發顯方法是造生已往不常有的物體。同時也證明天主的動作不是發於本性的必然；天主的動作有無限的效能。萬物有始，受造於天主，極適合天主的美善。

駁謬：根據上述一切，吾人便能避免異族哲學界的各種錯誤。他們當中，有人主張宇宙永遠。有人主張宇宙的物质永遠，宇宙有始，在某時期出生於物質；或無因自生：生於偶然；或生於某一神智；或生於愛力及爭辯，（猶言吸力和拒力）。這些人的主張都是說在天主以外另有某物是永遠的：和公教的信仰不合。

分別： 物類的區分

第三十九章 物類區分的原因

和萬物產生有關的問題，既已討論完畢了；現應繼續前進，研究事物的區分；（依照前在章五原定的研究項目）。在與此有關的問題中，首先應證明：物類的區分不是出於偶然。第一個理由如下：

偶然的事件，僅能發生在生存情況能變遷的主體中，不能發生在他處，必有和常有的事物，不可說是生於偶然的。上面（章三十）證明了：某些物體是受造而生的，在它們的本性裡不包含不生存的可能：例如純神的實體，不含物質（的潛能），也沒（原素）的衝突。它們的實體不能是生於偶然的。它們相互的區分是根據它們的實體。故此，它們的區分不是生於偶然。

加證：偶然的事件，僅有於生存狀態能受變遷的主體內。（這樣的可能性，是漠然或然的可能性：矛盾兩可，或是或非；衝突兩可，或此或彼）。這個可能性的根據，在其主體以內，不是性理，而是物質。性理決定物質的可能性，將它從可能的兩端，捨一取一，限制到固定的一端。物體固定區分的因素是性理。性理不是偶然的。物類的區分既是決定於性理，便不是決定於偶然。

然而有某種物體的區分不是決定於性理，而是決定於物質。實際上，同類的物體，性理相同，個體不相同。它們個體間的區分便是由於物質。個體以上，同類以下，分出的種，每種有每種的性理。種別區分

決定於性理。如此說來：物體種類的區分，（決定於性理），不能又生於偶然。物類的個體區分，（既是生於物質），便可能是因偶然而生的。

還證：物質是偶然事物的根原和因素。由物質變化而生的物體內，在它們形成之時，便有偶然事件的可能性。然而上面（章十六）證明了：物類最初的產生，（從純無而成為實有之時），不是生於物質；在那裡，便不能有偶然的事件；物類的最初產生，故此，不是偶然的。

同時須注意，物類最初的產生，不能不同時兼有物類的區分：因為在受造（的宇宙）萬物中，有許多物類，既不異類相生，也不同出於一原，因為它們的物質互不相同。足見物類最初的區分，不能是生於偶然；（而是生於物類最初產生必有的那同一原因，即是造物的主）。

又證：本體（相關的）原因，先於偶然（附性相關的）原因。既然後有的事物是生於本體（相關的）原因；並且受了它的規定和限制；（有物有則）；那麼，如說先有的事物卻是生於偶然（相關的）原因；並且沒有固定的規則，便與情理不相適合。

然而，依照物性自然的次第，物本體的區分先有於物體動作或變動的區分；（體用之間，先後次第，是必然的）：先有體而後有用；變動和動作是用，用的區分是隨體的區分而生；範圍和規則固定的變動和動作，屬於範圍和規則固定的物類實體。

同時須知：物類的變動和動作，不是偶然的，都有本體（相關的）原因，並受範圍和規則的限制：固定的動作生於固定的原因。事實上：物體的變動和動作常常，或大多數次，用同樣的方式，生於自己（本體相關）的原因。（有什麼原因和條件，便生什麼動作和效果，前後本體相關，常則不變）。由此看來，

足見物體區分，也是生於固定的本體（相關的）原因；不是生於偶然。因為，偶然二字，指示偶然（附性相關）的原因。（附性相關的關係，是偶然的，沒有固定的規則。偶然者或不常有或不多有）。

加證：由作者用智力和意力作出的作品，具有作者意旨規定的性理和條理。按前在（章二十三及二十四）提出的理由足以明證：（受造的）宇宙萬物的總體是由天主用智力和意力作成的。祂的能力，既是無限的，便不會因力量缺乏，而計劃失敗，按上面（卷一章四十三）已有的證明，天主意旨既定的計劃，不能不實現。宇宙全體的條理，（及其中每物的性理），必定是天主本著自己的願心和宗旨而規定出來的；故此，不是出於偶然的。我們人間的語言用「偶然」二字專指某作者，在自己意料之外，產生的，或得到的（稀罕）效果；（或指示吾人認為根本沒有原因的事件，例如說：無因而至的禍福，是偶然的遭遇）。宇宙全體的條理（以及其中每物的性理），是在宇宙各部分間的區分和秩序上，建立起來的：條理（和性理）在於區分。如此想來，可知物類的區分不是來於偶然。

還證：效果內的美好和至善，是作者製造效果的目的。然而，宇宙的美好和至善，建立在它諸部分間，互有的關係和秩序，不能沒有部分間的區別。宇宙建立，因秩序而成於完整。這個完整，便是宇宙的至善。如此說來，宇宙諸部分間的關係，秩序，其及區分乃是天主建立宇宙的目的。足見萬物的區分不是成於偶然。

經證：《聖經》明言證明這個結論的真實。按《創世紀》，章一節一，首句說：「在開始之初，天主造了天和地」，下句接著便說：「天主區分了光明和黑暗」，（就是將光明和黑暗分開了）。也如此用同類的話記載了其他物類的區分：明證不但物類出生，而且物類的區分，也是受天主造成的；不是成於偶

然，而是為成全宇宙的美好和至善。本此意義，《聖經》在下面標明說：「天主觀望祂造成了的萬物，一切都美好至極」。

駁謬：用以上這些理由，便可破除古代《物理學》家的意見。他們主張宇宙萬物只有一個物質因素：凝聚則物生，消散，則物滅。他們因此必須肯定吾人在宇宙間所見的物類區分，不是出自任何另某原因的計劃和佈置，而是來於無理由的物質變動：就是說：生自物質變化的偶然。

同樣也可破除德謨克利特及婁西布的意見。他們主張宇宙萬物，有無限多的物質因素：都是不可分小的形體，體性相同，形狀互異，秩序、方位，也各不相同；定名叫作原子。他們主張物類繁多，生於原子互不相同，便湊成物類的區分。故此，都是成於偶然的拼湊。回閱上方提出的理由，足以明見這個意見的錯誤。

第四十章 物質的分殊

從此轉進，更深一層觀察，便可看到物類區分的第一原因不是物質的分殊。理證如下：

一證：除非偶然而生，不能有任何事物的規則和限制是生於物質的；因為物質的可能性，面對多端，漠然中處，自身不決適從；一端倘若實現，必是稀有的偶然。偶然的理由，首在出乎作者意料之外。物類區分不是生於偶然，是（前章）已經證實了的定理。如此推論下去，最後的結論乃是物類區分的原因不是物質的分殊。

再證：根據作者意志而被作出的事物，固有的第一原因不是物質。在產生效果的事件上，原因的動作，先有於物質（被動）以前；因為除非先被動於某作者，物質（原料）不自動形成現實某物。本此理由，可以斷言：如果某一效果生於物質條件和作者意志，它的第一原因便不是物質。為此理由，我們也可看到：以物質為第一原因而發生的事物，是作者意料以外的偶然事物；稀奇現象：例如生物類孕生的怪物，和自然界的病態；出乎物性的常規。性理是來自作者的意志；因為作者作成和自己相類似的作品是根據性理；（例如火有熱性，燒熱物體）；作者作不好自己的作品，卻是物質阻礙所產生的偶然。為此可以明見：性理的完善不是以物質為第一原因；反之，正相反，卻是物質有什麼條件，取決於（應領受的）性

理，以性理為目的。

然而物體分類分種的內在因素，是每種物體（依其種名所指的名理）各自固有的性理。足見物類區分的第一原因，不是物質的分殊。

加證：只是從物質原料中形成的物體，才能用物質作區分的因素；（此外，或全無物質，例如神體；或有物質而非生於物質；便在分別物類時，不用物質作區分的因素）。實有許多形體，互有區分，本體構造中，也包含物質；但它們的出生，不是從先有的物質原料中，製作出來的；它們的實體所有的物質不是相攻相剋，互相衝突的原素；（火土水氣）；也不遭受始點和終點互相衝突的物質變化；例如天體的運行旋轉，足以證明，天上諸形體，就是這樣的形體。足證物質的分殊，不能是物類區分的第一原因。（第一原因，應是全宇宙萬類共有的惟一原因）。

又證：凡是生存有原因的物體，如果互有區分，它們便也有互相區分的原因：物體的生存，是自身統一不分，而有區分於外物。然而假設物質用自己的分殊作物類區分的原因，吾人便必須肯定物質有許多，並且互有本體的區分。同時，按上面（章十五）已有的證明，凡是物體，不拘有什麼樣的生存，都是造生於天主；以天主為生存的來源；由此可以確知凡是物質，不拘那類那種，也都是從外在的原因領取了自己現有的生存。並因有生存，而是其所是。故此物質間互有的區分，有另某物作原因。如此說來，物類區分的第一原因，不能是物質的分殊。

還證：凡是為美好目的而動作的智力，不作優美事物，為成全卑劣的目的；反之，能作卑劣事物為成全優美的目的。物性自然（變化）生物，也有類似的情形。天主造物，也是如此相似，依類似對稱的比

例，（從物類可以推知天主）。然而，按上面（章二十四）說明的理由，宇宙萬物生於天主，是受造於天主用智力發出的動作。足見天主也是為優美而造卑劣；不是上下倒置，為卑劣而造優美。同時須知（按大哲《形上學》卷七，另版卷六，章三，頁一〇二九的證明），性理優於物質；因為性理是物質（潛能）的實現和盈極。故此天主不是為此某些物質而造此某些性理；反之，勿寧為造成此某些性理而造生此某些物質。如此推想，可知物類根據性理而劃定的種別區分，不是為了物質；反之，物質分殊受造於天主，勿寧是為適合性理的分殊。

駁謬：用以上這個定理，便可以破除（希臘古哲）亞納撒（Anaxoras）的意見。他主張物質原素數目無限，原始之初，萬素雜揉，混成一團；然後有某神智分開原素，建立了物類的區分。

此外，用同一定理，也可破出所有一切任何人主張物質原素的分殊是物類區分之原因的（錯誤）意見。

第四十一章 作者的分殊

從前者提出的理由，也可以證明：物類區分的原因，不是作者的分殊，或衝突。論證如下：

一證：假設許多不同的作者，是物類分殊的來源；那些作者彼此之間，或聯合成秩序統一的系統，或聯合不成有秩序的系統。

假設它們聯合成一系，它們整個的系統便只有某某一個原因：除非有這某某一個原因，數目眾多的單位，便聯合不成一系。如此說去，那個原因，締造整個系統的秩序和統一，也便是物類區分必有的第一個原因：並且是只有一個。

假設它們彼此不聯合成一系，它們拼湊起來產生物類分殊，便是生於偶然。那麼，物類的區分也就應是偶然的了。這是違反上面（章三十九）證明了的定理。（用反證法反回去，足證物類區分的第一原因不是作者的分殊。「作者」二字，在這裡，指示作物原因：它用自己的動作，作成事物。天主是作者，作成了宇宙萬物）。

又證：雜亂而分歧的原因，產生不出秩序統一的效果；除非事出於偶然。（偶然的效果，都是附性的，不是本體的）。分歧的原因，按其本體，作不成系統的統一來。然而，實際上，宇宙間種類萬殊的事

物，依吾人發見所知，相互之間有秩序和系統的統一，並且不是偶而罕見的；因為（即便不常常必然，但）在大多數次，事物彼此，互相補助。物類彼此，這樣有秩序和系統，表現它們種類的區分，不是生於雜亂而分歧的原因。加證：凡不拘是什麼物體，它們如果有自己種類區分的原因；它們便不能又是萬物種類區分的第一原因。（這是自然而顯然的）。然而，假設（上面所說的）那許多原因或作者，指示平等的原由，它們彼此便有區分，並有區分的原因，這是必然的；因為它們的生存有原因。按上面（章十五）的證明，實有的各類物體，都是生於實有而唯一的第一原因。同時按（前章）已有的證明，物體生存和它與外物不同的原因，是相同的一個原因。（生物者就是分物者）。綜合全論，可以斷言：物類區分的第一原因，不能是原因或作者的分殊。

又證：假設原因或作者的分殊或衝突，能是物類分殊的來原，依吾人看來，最足以當之者，莫過於善惡的衝突，這也是許多人的主張。他們說：萬物之中，種類繁多，各類之中，分善分惡。善者來自善因。惡者來自惡因。善惡不能同出一源。故有兩源：一善一惡，是物分善惡的原因。（這就是善惡二元論者的主張）。

然而他們在前提裡假設了萬類惡物共有一個第一原因。這個假設是不能成立的。惡類萬殊，不能共有一源。（不但因為惡類與惡類，互相衝突，不能同出一源；而且依形上原理而論），憑藉外物而有生存的物體，溯本追源，常以憑藉自己而有生存的物體為原因。殊類如此，公類亦然。準此而論，惡類的最高本原，應是本體純惡：是創造萬惡的第一原因。憑藉自己而有惡性的物體，乃是本體純惡。它的本體既是純惡便不含善理。這是不可能的。全無善理的純惡本體，不會存在，故此也不會是造作萬惡的原因。凡有存

在的物體，都是有生存的實有物。依照實有物的本義，凡是實有物，既然都是因有生存而存在於實有界，便都在實體內包含一些善理，不能是純惡本體；因為生存之理乃是美善之理。凡是物體，個個愛慕它自己的生存，而乞求保全之。自然界，沒有不抵抗腐化而敗亡的物體；抵抗不住，始迫歸敗亡。善的本質，（依大哲《道德論》，卷一章一，頁一〇九四），乃是萬物之所乞求。自然界萬物都貪生厭死；足以作這個定理的符驗：生存之理便是美善之理。物體莫不因有生存而是一實有物。故純惡本體不能是一實有物。如此說來，可以斷言：物類的區分，分於善惡相衝突的兩個最高原因，一個本體純善，一個本體純惡；這樣的主張是不可能的；（因為辭句裡的含義是自相矛盾的。那麼，善惡及其他物類區分的原因，不能是純惡，必須是實善。實善的本體怎能是萬惡之源呢？惡是物類既生以後因缺某善而有的附性：是偶然的。天主純善的本體，直接是萬物生存美善之源；簡接是不阻止物中偶然附性不善的原因，詳見於卷一章三九、七一、九五；卷三，章四至十五。為保全所造萬物各自固有的本性和本善，天主不阻止物類交際，偶然而有的惡劣或災害）。

還證：凡是有動作的物體，都是根據生存的現實和盈極，發出動作。然而根據生存的現實和盈極，每一物體都是一個完善的物體。同時，凡是完善的物體，就其完善之觀點看去，都是善而非惡的。假設有某物，本體純惡，它則不能是一個有動作的物體。現請注意，按方才已有的說明，假設有某元惡是萬惡之原，它就必須是本體純惡。（隨之而生的結論，它便不能是一實有物，也不能有什麼動作）。如此推論，最後可見：物類的區分不能出自善惡兩個元始。（反之，僅能出於元善一元而已）。

加證：凡是實有物，充其實有物之所以然，都是善而非惡的；既然如此，足見凡是惡，充惡之為惡的

實義而言，都不是實有物，而是虛妄。虛妄無物之物，就其虛無的實質而言，沒有原因之可言：它不是任何原因用動作產生的效果；因為凡是有動作的原因，都是根據生存的現實和盈極而發出動作；並且產生和自己相近似的效果；就是那個效果也應有同類的或近似的生存現實及盈極；都有善而非惡之理。如此說來，足見：惡出無因；這就是說：凡是惡，充其惡之為惡的本質，沒有任何有動作的物體作自己本體相關的原因。（換言用倒裝句譯之：沒有任何原因，用本身的動作，產生本身物性應有的效果而是惡的）。故此，對著宇宙間的萬惡，追溯原因，不能追到最後，竟有某某惟一的第一个原因，本體是萬惡的原因：（萬善有萬善之原，萬惡卻無萬惡之原：因為萬善之源既是純善本體，萬惡之源則應是純惡本體；然則，純善本體，純是生存的肯定，不能不是實有的；純惡本體，純是生存的否定，則必定不能是實有的。善惡既是相反，善有源則惡無源。惡之本體是虛無。原因和作者的本體是生存的實有。前後兩者不能互有本體相關的連繫：理至明顯。然而，僅能有本體不相關而附性偶然相關的連繫。茲在下文還加一證）：

還證：凡出乎原因動作本旨以外而發生的事物，都是偶然突降的事物，沒有本體的原因：例如園丁掘坑栽樹，而發現了地下的珍寶。然而凡是在任何某一效果內所有的惡劣之點，不能不都是出乎作者本旨以外的：因為凡是原因動作的本旨，都是為產生良好的效果。良好美善，是萬物之所共求。故此，惡劣沒有本體（相關）的原因，而是偶然突降，出現在原因的效果以內。原因眾多，效果不一，難免偶然發生意外缺點。故此在眾物本善的許多原因以上，有肯定萬善之原的必要，無贅加萬惡之原的可能。

另證：互相衝突的原因，有互相衝突的動作。然而一個原因用一個動作產生的許多效果，（縱然互相衝突），卻不得說有互相衝突的原因。（然請注意）：善和惡乃是一個原因用一個動作所產生的兩個（互

相衝突的)效果：例如一團火用一陣燃燒的動作，將水燒成了汽；水被燒掉而消失，是惡；汽被燒出而新生，是善；得失相反而同出於一因。足見物類中，善惡互相實有的分別，不必說有互相衝突的原因。

加證：完全什麼也不是的純無不是善也不是惡。凡是實有物便都有生存竭盡其生存的現實按已有的證明便是善而非惡。故此惡之為物乃是生存的否定；因此它不是物的實有而是物的缺乏。惡的本性實理就是缺乏。缺乏或缺點，不是任何原因發出動作，本體必生的效果；因為凡是有動作的原因都是根據性理的實有而發出動作；並且，按作品相似作者的因果律，原因用動作，本體必生的效果，也是性理全備的；(故此，也是美善的)；除非因偶然的幸而發生了缺點。如此看去，最後可以見到：惡不是原因本體用動作必生的效果，而是偶然出降於許多原因本體動作必生的效果以內：是效果偶然遭遇的缺點：是它的附性，不是它的本體)。

總結全論，足見實有界沒有純惡本體是萬惡共有獨一無二的第一原因；反之，實有界所有一切實有物共有的第一原因，是獨一無二至高無上的第一美善。它是純善本體。在它的效果裡，有時有惡劣的情形，生於偶然；(和它本體動作的宗旨及實效，沒有本體相關不可相無的關係。從此公司可見：純善本體是萬善真原，萬惡真原卻不是本體純惡。萬惡出現在萬善之中，都是後天遭遇的偶然，不是出於萬善真原先天純善的本體。善是肯定生存和實有。惡是缺乏生存和實有。元善是生存和實有的純全。元惡是生存和實有的完全缺乏；等於說萬善之上有元善；萬惡之上無元惡。至上實體，萬善真原，不是有善有惡，也不是無善無惡，也不是善惡相成或相混，而是本體純善：只是在本體以外所造生的效果裡，偶然有惡：善是真实性體，惡是附效的偶然)。

經證：原本此意，《依撒意亞先知》，章四五，節六：稱述天主說：「我是主宰，除我以外，沒有第二個天主；我造生了光明，我也造生了黑暗，我建造了和平幸福，我也造成了災殃。我是造成這所有一切的主宰」。

《德訓篇》，章十一節十四：「善惡，禍福；生死，存亡；富貴貧賤；出於天主」。（都是從天主來的）。章三十三節十五又說：「善惡相對；罪人和義人也是相對立的。如此觀察至上所造萬物以內，也是兩對兩，一對一」。

註釋經文：《聖經》上說天主作成兇惡災殃，也說造成；專指祂造成了本體美善的萬物；然而萬物中，有某些物體，發生關係時，卻能彼此有害：例如豺狼，根據它們本種本類的性體，是自然界的一種美善，然而卻有害於綿羊。同樣，水火也是相害的；彼此相滅。同樣，人間法律的刑罰也可以說是災禍的原因。先知亞茂斯，章三，節六，本著這樣的意思有以下這些話說：「國境之內，人有災禍，那一件不是上主降罰」？聖厄我略（St. Gregory），《道德問題彙編》，三五卷，在卷三章九），說過以下這些話，也有和本章結論相同的意義：「萬惡自身無實體，也無性體，也是上主所造生。所謂造生萬惡，專指天主自己所造的萬物，本身有善無惡；但因吾人作惡，或作壞，乃將福樂的恩惠，形成了治罪的刑具。」

駁謬：用以上這個理由，便可破除某些多元論者的意見。他們主張宇宙萬物有許多第一原因，並且是互相衝突的許多原素，或因素。歷史上發啟這個謬說的第一人是恩培德，（詳名恩培德克來斯）。他主張（原素有四個），因素或原因有兩個：都是動作互相衝突的最高原因：一是友愛，一是鬥爭。友愛，（猶如吸力，聚合原素，構成物體），是物體生成的原因。鬥爭，（猶如拒力，分散原素，瓦解物體），是物

體敗亡的原因。本此歷史的記載，按亞里斯多德《形上學》卷一（章四、頁九八五）的追述和批評，恩培德的主張就好像是等於承認善惡二元論；並且他就算作這個二元論的第一人。

古哲皮達閣（詳名皮達閣拉斯，Pythagoras），也主張善惡二元論，但和恩培德互有分別：皮氏認為元善和元惡不是兩個作者之類的原因：（獨立生存行動，造作萬善萬惡）；而是兩個性理之類的原因，（寓存在善惡事物以內，成立事物的善性或惡性）。善惡兩大類，依皮氏的主張，在公性高廣的範圍內，包括萬物萬事：每事每物秉賦著善性或惡性；明見於大哲《形上學》，卷一，（章五，頁九八五左七）。

瑪而瓊派和摩尼教人（Manichean）——上述古代哲學家的錯誤，後代哲學界雖然已用充足的理由予以破除，仍有某些信從基督遺訓的人，思想狂妄混亂，冒然助長往古錯誤的蔓延。這些人中，最先進的一個，首推瑪而瓊，頂戴著基督信徒的美名，捏造了異端的邪說，倡言善惡二元，是萬物最高的兩個原因，彼此互相敵對。隨從瑪而瓊異端的人，最初是柴而東派（Zorastrianism），其後加上瑪爾瓊派（Marcionism），最後又添上摩尼教派，或摩尼派。錯誤流傳，摩尼派出力最大。

譯者附註：瑪而瓊，（瑪而松·Marcion），朋都國（Pontus），西諾波省人。父任本省主教。瑪而瓊被父親開除通功；經商致富，遊歷小亞；後於西元一五五年前後，來到羅馬，最初表現熱心信教，納獻儀羅馬古幣廿萬元，年老著書，史稱「反正論集」，又著所謂「《聖經》純卷」，創立「天主元善，是耶穌之父，高於造物者」，「造

物元惡，萬惡之原，是古經所稱揚的造物主宰」。元善如新酒。元惡如舊囊。耶穌說：新酒不能裝入舊囊；足證元善元惡互相衝突。福音純善的新精神，不能納入古經萬惡的舊世界。瑪而瓊又被羅馬開除通功，乃自立教會：是為瑪而瓊派。

柴而東，敘利亞人，瑪而瓊的高足弟子，並曾從學於深知派（Gnosticism）名師瓦蘭定（Valentinus）。瓦氏的深知論也是教史初期的異端。

摩尼教，發源於教外，主張「明暗二元論」，相當於「善惡二元論」，流行於教內，從教會初興以至聖奧斯定，數百年間，蔓延不絕；直至中世末葉，眾神學家仍有力駁的需要。摩尼教唐初入華，白衣白冠，隨處建摩尼寺，武宗斥佛，摩尼並廢。回教興後，摩尼乃亡。摩尼，波斯人創教自名摩尼教；源於拜火教，雜揉佛耶，流行頗廣，而今已不傳。

第四十二章 第二原因

由此觀之，也可證明：物類區分，不是第二因系能生的效果。第二因系是天主以下，各級原因聯合而成的系統。（「第二原因」是「第一原因」以下各級原因的通稱，是「原因中不是第一故是第二」的意思）。

按歷史的往例，有些人主張天主至一至純，只產生一個效果；它是最初受造的第一實體。它沒有和第一原因同等的單純，因為它有某些潛能和虧虛的攙雜，不是純現實和純盈極，故在本體內包含一些分子的複雜；因而是下級物體，（數目更分多），構造更複雜的原因。如此逐級下降，越降低，越複雜，效果越分多；遂構成物類的萬殊，建立宇宙的整體。（這樣的主張是不能成立的。理證如下）：

根據以上這樣的主張，物類總體的原因不是只有一個，而是各級原因，各有各的效果。遵守固定的範圍和規則。宇宙萬物的總體，及其中物類的萬殊，都是生於各級所有一切原因的湊合。然而由不同原因的湊合而出生的效果，不是生於某一固定的原因，依吾人語言內名理之定義，乃是生於偶然的。如此說來，物類的分殊，和宇宙的秩序，便也應說是生於偶然的。（這正和前面章三九的定理相反。用反證法，反回去，足證對方無理）。

加證：由果推因，推到最高的第一原因，便可發現：效果以內的至善，生於原因以內的至善。「因果相稱」是一個必然的定律。宇宙間所有一切萬物萬事，都是由原因而生出的效果。它們以內的至善是宇宙全體的公善和公事；在乎宇宙的秩序；猶如在人生事務內，民族的公善和公公，神聖美善，高於任何某人的私善和私益。（參考大哲《道德論》卷一，章二；《物理學》卷二章三）。

準此而論，由果推因，可知：宇宙秩序固有的第一原因，必須是天主：祂，按上面（卷一章四十一）的證明，乃是無上的至善。由此推論，可以斷言：宇宙秩序成立所在的物類區分，與其說生於第二原因，勿寧說生於第一原因；並且是生於第一原因（至聖至善）的心意。（「第二原因」，（泛指第一原因以下的各級原因））。

還證：由果推因，如欲肯定效果內的至善生於原因內的缺點，這樣的肯定明顯是荒謬的。然而，按（前段及章三十九）已有的證明，宇宙萬效內的至善，是萬物的區分和秩序。準此而論，如說物類的區分，生於第二原因缺乏第一原因的精純，便不適合情理。（那乃是等於說：至全生於至缺：在用動作產生效果的因果關係上，是不可能的）。

又證：凡是許多有動作的原因，聯合成秩序統一的陣容，配合行動追求目的；（各級）第二原因的目的，必須是追求第一原因的目的：猶如兵法、騎射、繮索製造、等類技術的目的，是追求政治的目的：保國安民。然而，實有界，萬物出生，不但是生於第一原因，而且是生於有秩序的行動，追求固定的目的：因為，按（章二十四）已有的證明，第一原因是用自己的智力造生了萬物：智力沒有不追求目的的動作。照此推論下去：如果萬物的產生有某些第二原因；它們的目的和行動，更必須追求第一原因的目的，這是

它們的最後目的。

然而，宇宙間許多部分的區別和秩序，乃是它們的最後目的，也是宇宙形成的條理：完備在最後。由此可見，物類的區分和秩序，目的不是為完成第二原因的行動；反之，勿寧說：各級第二原因配合行動的目的是為建立宇宙間物類的區分和條理的整齊。（參考大哲《道德論》卷一章一）。

還證：既然宇宙各部分間的區別和秩序是第一原因本有的效果，並因而也是宇宙的無上至善和最後的條理；第一原因的智力內，便必須包含著物類的區分和秩序：作者用智力作成的作品或事物內，所具有的性理，不但是生於作者，而且是來自作者智力以內包含著的同樣性理：猶如物質內的建築物，是來自工程師智力內的建築物。兩者的性理是互相對照的。（性理泛指性質、情況、形狀、作用、體制、條理等等和物質資料對立的內在紋理和規則；性理規定物性、物力和物形）。

同時請注意：物類區分和秩序所具有的性理或條理，為能現實包含在作者的智力以內，少之不得的條件是作者智力以內有能力包含萬物互相分明，秩序互相配合的各種性理或條理：千條萬絮，眾多齊備，清楚分明，而不紊亂。準此而論，可知天主智力以內，萬理俱備，清楚明確，秩然有序，不含渾，不紊亂；又按上面（卷一章五一及以下諸章）已有的證明，萬理鹹備的明確知識並不違反天主智力和本體的單純。

如此推論下去，足見：作者用智力作成的事物，實有心外的存在；它們的性理卻是來自作者心內智力所知的性理（心外物內的性理，模仿物外心內的性理。心內性理知識的眾多，是心外物內性理眾多而互異的來原；這並不妨害智力方面的精純單一）。既然如此，可以斷言：物類的眾多和分異，可以是第一原因直接產生的效果，無礙於天主的純粹精一。推論至此，足見對方意見的前提實不足據。用天主的單純精

一作前提，推證不出對方所持結論的必然來。

又證：作者用智力發動作，製作自己的作品，動作完成的結果，只是給作品締造智力所懷想的性理，不是締造其他性理，除非由於偶然，或由於（意外的）附性作用。（例如酒家製酒是按自己智力設計的目的作出甜味美備的酒，適合理想的品性；作不出計劃以外的品味來，除非由於偶然，或意外，而產生了錯誤，不合理想，或太過，或不及）。

然而，按（章二十四）已有的證明，天主動作，是用智力發出動作；並且祂的動作不能生偶然的效果，因為祂的動作不會失敗或有缺點。故此祂產生的效果，必須都是依照祂的理想和意旨的。同時，祂的智力用什麼理想去認識一個效果，祂使用那個同一理想能認識自己以外許多別的效果；（認識，在這裡是思想和理解的意思；將要作的計劃和規模想出來；然後由意力去決定實行）。準此而論，足

見天主既有決意，便能立刻直接作成許多效果，用不著中間的任何因素作助手、工具、或媒介。

加證：按上面（章二十二）的證明，天主能力不受限止，故不限於只產生一個效果，而能產生許多效果；這並無礙於祂的單純；因為任何某種力量，越簡化合一，便越不受限止，越能普及到更深廣的範圍，產生更繁多的效果。除非作者能力不足，只限於產生一個效果，「一個作者產生一個效果」，不是一個必然的定律。「單純作者產生單純效果」，也是一樣；不是必然的定律。如此說來，不可因為天主完全單純而精一，便肯定繁多的效果，不經過某些比天主更複雜的中級原因，則不能直接從天主產生出來：（這樣的肯定，在前提裡，沒有充足的理由）。

另證：上面章二十一證明了：只有天主獨自有造物物的能力。然而，宇宙間許多事物，除非受天主造

生，便不能產生出來：例如凡是實體，如果在本體構造裡，不含衝突變化潛能的物質；它們便直接生於造物的主宰；不是因物質變化，新物生於舊物；因為它們沒有物質化生的可能；物質的化生都須生於物質，並且生於衝突。（性理的全備，是從性理的缺乏，轉變而來。全備和缺乏是互相衝突的兩端；僅有於生死變化的物質界內。沒有這樣的物質，便不由物質變化而生）。這樣的實體，宇宙間，現有三種：一是各類靈智實體，（它們是純神實體，根本沒有任何物質）。二是各類天上形體，（它們的形質，根據它們永動不息的旋轉之表現，自證不是衝突變化的物質）。三是宇宙有形萬物生死變化的第一物質：（它是萬物生死變化所由生的第一主體，不再因變化而生於另一主體。參閱上面章十五至二十一）。以上這三種實體，都須直接受天主造生，始得開始生存。

經證：《聖經》上有些話便是根據了這樣的理由。《創世紀》章一，節一說：「在開始之初，天主造了天和地」。《若伯傳》章三十七，十八也說：「層層的高天，堅固至極，宛如青銅，豈非禰造化的奇工」？

駁謬：用上述的理由，便可破除亞維新（《形上學》卷九章四）的意見。他在那裡聲稱：天主用智力認識自己，乃生出一個第一神智，（彷彿是一個智思而又是實體）。在它本體以內，已有潛能虧虛和現實盈極，兩性的組合，它用智力瞻仰天主（真理），乃產生第二神智；內省自身現實的盈極，乃產生天體的靈魂，（靈魂是一盈極因素，實現主體或形體生存和生活的潛能；完成其生存的盈極無缺）；俯察自身潛能的虧虛，乃產生第一天體的實質：（是潛能而虧虛的物質，有收容靈魂或性理的容量）。如此，逐級下降，物類萬殊，乃是生於第二原因：高級因智力的知識而產生下級，（至於無靈物質而後止）：這是亞維

新的主張。

如此，也可破除某些古代異端人的意見。他們（是信奉《聖經》的人）主張造世界的不是天主，而是許多天神，（天神是天主造生的許多神類實體）。這樣的錯誤，史稱最早的發起人，可以說是方士西滿，（方士是有神通妙法的奇術家。參考《宗徒大事錄》，章九節八）。

第四十三章 天神問題

除上述以外，尚有某些新時代的異端人。他們主張天主造生了有形萬物的物質，但由某位天神用許多不同的性理分判物質，而形成了物類的區分。這個意見的錯誤是顯而易見的。（理證如下）：

一證：天上諸形體，本身不含衝突性，不能是從物質中締造出來的：因為，從物質原料中，物體變化生出，必須有衝突的一端作變化過程的始點。由此觀之，可見：某某天神從天主先造的某某物質中，製造出天上諸形體來，乃是不可能的。（詳見於下文）。加證：天上諸形體和低級諸形體，或沒有共同的任何物質，或僅有共同的第一物質。天體，實際上，按其運行之表現，不是由物質原素（水火氣土），合構而成的，也沒有物質原素的性情：天體表現的種種運動和旋轉，和各種原素的運動變化，全不相同。尚須注意：第一物質，在各類一切形體尚未形成以前，自己不能先有（脫物而獨立）的存在：因為它只是潛能的虧虛，除此以外，什麼其他都不是。現實存在的物體都是由某某性理的秉賦而有生存的現實和盈極。準此而論，某一天神從天主先造的物質中形成各類一切有形可見的物體，乃是不可能的。

還證：凡是變化而生成的物體，其變化而生成的終向（或目的），是為得到生存：因為變化生成是達到生存必經的路程。如此說來，如用「變化生成」和「有生存」作賓辭，它們（是兩個賓辭）便應共有一

個主辭：那一物體怎樣有生存，那同一物體，便也怎樣受變化而生成；前後有相同的比例。然而，形體的生存，不專屬於性理，也不專屬於物質，而合屬於兩者構成的整個實體；因為物質只有潛能以內的生存，沒有現實；性理是某物為得生存的現實和盈極必有的內在憑藉；性理乃是一盈極因素；實現潛能，充實虧虛。如此推論下去，最後可知：正確的說：性理，物質兩者合構而成的實體是生存現實的主體。（它因性理而將生存領受於物質容量中，並因有生存而開始存在於實有界）。足見變化生成的主體，只是那個合體，不能是尚無性理的物質。故此，不得說：一個原因發出動作，專造物質；另一個原因另發動作輸入性理。（輸入是引入，有締造形成，或賦界的意思；例如醫師炮製藥料，便是用火的泡煉將藥品治病的藥性，輸入藥材的質料以內；藥品是藥性和藥料之合。藥性的輸入，實際上，是將藥性由藥料中泡煉引出；由潛能引出而入於現實。輸入和引出，許多次有同樣的意義；指示同樣的一件事。不過給第一物質最初第一次賦與性理，更好叫作「輸入性理」，事件相同，名理的含義稍有分別，詳見下段）。

又證：如由某一原因，發出動作，給第一物質，最初第一次輸入性理；它便不能只用物質的變動；因為凡是物質變動或變化，為給某物質締造性理；變動的過程都是由某固定的性理開始，到某固定的性理而終止；理由是因為物質不能全無任何性理而獨存；如此，（在新物性理未出現以前），在舊有的物質內，必定先有舊物的性理某某。（例如火將水熬成汽，熬煮的變動，從某物質有水的性理而開始，到達同一物質失去水的性理而得到汽的性理便終止）。

然而，凡是原因發出動作，給某物質，配製物質界的性理，必須用物質的變化；因為物質界的性理沒有自立的生存，它們的生存乃是寓存在物質以內。它們的出生只有兩種可能：或隨整個實體、性理和物

質，一同造生於天主；或因物質變化，隨舊物性理之消失，而得新物性理之生成。如此說來，最初第一次將許多物類的性理輸入於第一物質以內，不能是由於某某造物者，（在既有的物質內），只造生性理；反之，必定是由於造物者用一個動作，造生了物質和性理合成的整體。

還證：依物性自然的次第，性理的變動，後於方位的變動；因為性理變動的現實主體，是一更不完善的物體。依物性自然的次第，萬物中分先後，先者是原因，後者是效果；後者生於前者。準此而論，可知：性理的變動生於方位的變動，（例如磨擦生熱。兩物磨擦是方位的變動。由冷變熱是性理的變動；後者是果，前者是因）。

然而最先的第一個方位變動，是天體的運行。故此，凡是性理的變動，都是乘天體之運行而發生變動。（例如日出而發光發暖）。不能乘天體運行而變化發生的事物，也不能是那非用物質變化，不能動作的作者，所能產生，或製造出來的。按（前段）已有的證明：只在物質內締造性理的作者，都是非用物質變化不能動作的作者。（例如火燒，水濕）。天體運行產生許多形體的性理，不能不用形體內根本上先備的固定因素：例如天體運行，四季循環，孳生某些動物，不能不用動物的精卵。新生動物的性理，預先具備於同種的老成動物以內。假設老成動物性理不備，天體運行，只靠自己，便無從產生新動物及其新性理。那麼，最初第一輩那些性理的建立，必須是受造於惟一的造物者：不能是生於其他原因。（性理是物本性本體為成立起來必備的內在因素）。

又證：整體和部分的移動是一個移動：例如整個大地的移動，是它某一部分的移動。依相同的比例，整體和部分的實體變化，也是一個變化，（全池水的腐臭，便是它每一部分的腐臭）。由實體變化，舊的

變滅，新的化生，新部分的出生，是從物質內現實含蘊的性理，領取現實新生的性理：（由火之熱而生銅鐵之熱），不是領自物質以外的性理；因為按大哲《形上學》卷七（另版卷六章八，頁一〇三三右三三）的證明，同類生同類，是一個必然的定律。部分如此，整體亦然。物質因變化而領受性理，不是領自沒有物質的實體，例如所謂的「絕離實體」，就是神體；而僅能從兩處得來，或得有形的某某實體；或得自造物者，祂用動作造生世物，不用（先備的物質，及物質的）變化。（天主固然也是神體，但造化能力是天主所獨有，非其他神體所共有。天主能造火。火柴能燃火。但各類受造的神體，無一能本體燒火）。

還證：生存是萬種效果中的第一效果，依對稱的比例，第一效果相對第一原因：是它本有的效果。生存的憑藉卻是性理，不是物質。物質因有性理而有生存，並因有生存而是一實有物。性理不備，則空空物質，不能自成一物。足見萬物性理最初的產生，極應肯定是第一原因的效果。

加證：作品相似作者，既是定理；效果的性理便是來自性理相同的原因：例如物質內的房屋，來自建築的技術。技術的規模條理卻是心智內理想的房屋。心外物內的房屋和物外心內的房屋，在規模和條理上，是相同的。

然而萬物相似天主，是根據它們現實生成所依憑的性理。性理是現實和盈極因素。天主乃是純現實和純盈極。萬物都追求自己性理的全備，如此便可以說都追求相似天主。（故此都是天主的作品或效果）。準此而論，如說萬物的性理全備，和最初的形成，不是成於造生萬物的天主，而是成於另某原因，乃是荒謬的。

駁謬：為排除這樣的錯誤，《創世紀》章一，梅瑟先聲明「天主在開始之初，造了天和地」，下文隨

著填明了天主如何將萬物造成了各種不同的形式，制定了種類間，性理固定的區分。大宗徒保祿致哥羅書章一節十六也說：「不分天上地下，有形無形；宇宙萬物，所有一切種類，都是天主建立在基督（的能力和秩序）以內」。《聖經》本義所根據的理由，和本章的前提，是相同的；足以佐證本章結論的確實。

（基督是天主的上智和聖言，是天主一體三位中的第二位）。

第四十四章 功罪問題

現在尚需證明：物類區分的來源，不是有理智的實體自主行動的結果。（例如功罪的賞罰）。

（聖教古代著作家），奧理真（Origen，神父，約於一八五年生，二五三至二五五年卒）著《因素論》，（《原因論》）在卷二章九，曾主張：有理智的實體，受天主造生以後，用自主行動的功德和罪過，決定了物類間的區分和品級：高下不齊。奧神父的用意是抵制古代異端。在他當時有些異端人，眼見物類和人間，種類繁多，優劣軒殊，例如形體分光明和黑暗；人類分文明和野蠻；文明者信奉基督屬於教內，野蠻者列於教外。人物生來如此，參差不齊，既不是因為自己前生的功過，故此只可說：善惡的分別，決定於許多或至少兩個互相衝突的原因：就是來源於善神和惡神。因此，那些異端人主張善惡的多元論或二元論。

為批駁這樣的異端，奧神父被辯證的思路所迫，提出了自己的意見：主張物類萬種，彼此高下軒殊的分別是物類功過高下所致：最後決定於天主的公義。他的理證程式如下：天主本體善良，純粹無惡，因此造生萬物，最初之時，萬物都是平等的，沒有種類的分別，和品級的不齊；並且萬物初生時，都是有靈性和有理智的實體：是沒有物質的神體。這些神體，各自因不同的動機，自由自主，作出了不同的行動；有

一些接近天主，有些遠離天主，遠近不同；於是根據遠近的距離，按天主的公義，分成了神類實體間的許多品級；有些是天神，品級分多，高下不一；有些人靈，也是身份不同，品格眾多互異，（分別貴賤智愚，善惡巧拙，等等）；還有些是魔鬼，也分許多高下不同的分位。奧神父並且主張：為了理智類的眾多不齊，天主必須造生形體類的眾多不齊；目的是用高貴的形體，父接高貴的神體；不同的形體用各種不同的方法，服務於不同的神體；任聽神體的調用。（物類不齊，定於功過，成於天主的公義；天主本體純善無惡。如此，宇宙萬物一元純善的道理，乃可保全。這是奧理真神父的意見）。

以上這個意見的錯誤，是顯而易見的，理證如下：

證一：效果以內優越的部分，是作者計劃中優先的部分；前後比較，互成正比例。然而，受造的萬物中最優越的部分是宇宙的完美至善；在乎物類區分而呈現的秩序。不拘在什麼物類中，全體的美善，價值崇高，勝於各小部分的美善。準此而論，足見物類的分異，來自第一作者最初計劃的決定，是先天的；不是來自（後天的）效果方面功勞或罪過的軒殊。（第一作者，用自己的動作，造生宇宙萬物）。

證二：假設一切有理智的實體，受造之初，彼此平等，便必須承認它們的行動，各自獨立，不相系屬；它們的聚合，乃是烏合，是偶然的。那麼，根據這樣的主張，物類間的區分和秩序，也便都是偶然的。按上面（章三十九）已有的證明，這是不可能的。（足證前提的假設是錯誤的）。

加證：某物本性生來之所固有，不是它用智力追求之所取獲；因為意志的動作必須發生在主體本性全備既有生存以後，不能發生在主體尚未生成以前。如此說來，假設有理智的受造實體，品級的分異是用意志自由的行動所取獲而來的，它們實體間的分別，便都是附性的，無一能是本性固有的，這卻是不可能

的。（理由見於章三十九）。

實際上，假設是可能的，並是事實；同時須知種別的區分是本性固有的區分；由此隨之而生的結果乃是所有一切理智實體，例如天神，魔鬼，人靈，甚而致於連天上諸形體（星辰）的靈魂也包括在內，都應同屬一種，有同種的本性本體。（奧理真曾主張天上星辰之類的諸形體都是有靈魂的活物）。主張這一切實體，都有同種的性體，是錯誤的，可明證於它們本性固有的行動；如下：

人的靈智認識事物，本性固有的方式，需用器官外感的感覺和內感的想像力，（想像力，收攝外部器官所領略的事物之形像，分辨個體自同的形像，認識個體間的關係和秩序，並想出完善無缺的典型）；在這樣的知識方法上，人靈自證和天神的靈智不是同種，和（天上形體，例如）太陽的靈魂，也不是同種；因為天神和太陽等等，都沒有器官的感覺。必欲幻想天神和天上諸形體，都有骨肉四肢或其他類此的部分，因而也有感覺的器官；等等：這是荒謬的：（因為天神是純神，沒有形體。天上的形體和骨肉器官的形體在本體物質上，全不相同：前者不死不壞，後者有生死變化；前者為達到生存的目的地，不需要有器官的感覺，參考大哲《靈魂論》卷二章三）。

如此說來，最後的結論乃是：靈智類實體間的分異，不是隨意志行動功過不同而後招致的效果。

還證：既然物本性（生來）固有的一切，不是它用意志自主的行動取獲而得來的；同時如說理智的靈魂是為了意志自主行動的功過而獲得了（天主教義的賞罰，並因而得以）結合某某種類或樣式的形體；從此隨之而生的結論乃是：此某靈魂和此某形體的結合不得是本性自然的。故此，結合而成的那個實體也不是本性自然的。然而，根據奧理真（神父）的意見，人類，太陽，和星辰，都是由某些理性實體和某樣形

體，結合而成的實體。如此說來，形體界至為高貴的這些實體，便都是性體不自然的了。（既不是自然的，便是迫不得已的；或是偶然的，彷彿是附性的遭遇，不是本體的自然；這是和事實極不相合的。用反證法反回去，足證對方的意見不是真實的）。

又證：假設此某理智的實體，根據它本體自然的本性，不適合於結合此某形體；反之，它結合此某形體的理由是根據了它行為的功過；那麼，它兩者的結合便不是本體天生的自然，而是附性偶然的遭遇。由附性偶然的結合，構不成任何物體的種類，和本種本類固有的本性；因為那樣的結合，構不成本體統一的實體，建立不起種類的分別來：例如人偶然有了白色的附性，成了白人，或偶然穿上了某樣衣服，而成了穿某服裝的人，這裡、人、白人、和某某服裝的人，三種人，實際上，不是人性本體上，互不相同的三個體，而只是同種的人，偶然有了三種附性的分別。如此，依照對方的假設推論下去，最後的結論將是：人的實體，無資格成立物類中的一種；同樣，太陽，月亮，還有其他類此的任何物體，都不能成立各自本體固有的本體，並且和其他物類也便不得仍有本體固然的種別；（這顯然是錯誤的，因為按《物理學》的公論，並按奧理真的意見，以上這些實體，彼此之間，不但只有附性分別，而且互有本性本體的分別；各自分屬於不同的一種；有不同的種名，及其名理所指定的本性本體。如比用反證法反回去，足證前提的假設是錯誤的）。

加證：隨功過而得的賞罰，可以加重，也可以減輕；因為功德和罪過也有增高或減低的可能；特別根據奧理真的主張，任何每「受造物的意志自主，常有傾向兩端的可能，或此或彼，取捨常有自由。準此而論，假設某某理智的靈魂，為了先有的功過，而結合了此某形體；然後便能（為了新立的功過）遷移到另

某新形體，和它發生新結合，不但人靈能結合另一個人的身體，而且還能上升結合天上的星辰。這樣的說法乃是皮達閣拉學派（Pythagoras）的無稽之談。（皮達閣拉，西元前五八二年生於希臘）。他主張任何一個靈魂都可進入任何一個形體。（參閱大哲《靈魂論》卷一章三頁四〇七右欄。靈魂逐形體而遷移，隨功過報應，在情天孽海中，升降輪迴）。

以上這樣的理論，按哲學的定理去說，顯然是錯誤的，因為固定的物質有固定的性理；固定的被動者有固定的發動者；分位相當，種類的界限明確，恆性不變；按（《公教》）信德（所信仰）的道理，那個錯誤應列入異端，因為根據教理的傳授，靈魂在肉身（死後而）復活之時，重新結合前生原有的肉身，（不是脫離舊身而遷入新體）。

另證：物體間無分異便不能有眾多。如果在造世之初，受造的理智實體間，有數目的眾多，它們彼此間必須有些分異。是故彼此相比，有分異的因素和特徵；此之所有，乃彼之所無。既然這些分異的因素和實況的來源不是功德或罪過的分異，那麼，以同理，它們（本體生存）品級的分異也不必定非來自功過的分異不可。

又證：凡是區分，僅有兩種：或物質量數的分別，或性理分位的分別。前一種僅有於形體界，不能有於神體間，故不能有於最初受造的實體間；因為按奧理真的主張，那些實體都是神體，沒有形質。它們彼此僅能有性理的分別。性理分別，不能沒有品級的差別；因為性理的分別屬於性理完善和虧缺的分別。如此比較，同類相分的性理，必須分別出一優一劣的品級來。因優劣的品級，釐訂本體的分位。因此，按大哲（《形上學》卷七章八）的名言，物類種別，猶如數目，逐一遞進，加一減一，數目不同，種別自異。

如此說來，如果在開始之初，受造的理智實體，數目上實有許多；那麼，在它們彼此之間，便不能沒有品級的差別。（這是由於物性本體的自然，不是來於意志行為的功過。性理不同，品級有別，分位乃定，不待於功過）。

復證：受造的理智實體，無形體，（或能自立生存，或不能自立生存）；假設能，便不必須接功過的差別而在形體內製定它們的分別；因為它們彼此間，沒有形體的差別，仍能有本體品級的差別。

假設它們，無形體，不能自立生存；在開始之初，便已有形體結合它們的神體，一同受造於天主。（它們因形體不同而互有的差別，是直接受了天主的建定，不是為了它們的功過。不但如此，而且）須知：形體和神體間（的差別或）距離，甚於神體和神體間的距離。根據這樣的比例而論，可知：如果天主在開始之初，在所造的實體間，建定了那樣大的距離，不是為了它們行為先有的功過；那麼，為在理智實體間建定那較小的（分別和）距離，便不必須是為了它們行為功過先有的差別。從此可見，在造世之初，天主能造品級不同的神體；它們的分別，不但不是因為它們結合形體，而且也不是因為它們行為的功過；（僅能是直接受建定於天主）。

還證：假設對於理智實體的差異，必有形體的差異相對符合；那麼，依平行對稱的比例，對於理智實體的同性一致，也應有形體的同性一致，與之相對符合。準此以論，可知，縱令它們的行為預先沒有功過的差別，在它們既受造以後，它們既是同性一致品級平等的；便必須已經有了形體與之相對，也是受造於天主，但那時的形體是同性一致的，（彼此之間，沒有性理方面的分別）。那麼，當時的形體應是萬類形體所公有的第一物質，僅僅生存在一個性理（所規定的條理和）界限以內。它同時還有許多別的性理包含

在自己的潛能中，除那僅有的一個以外，都沒有（從潛能而達於）實現。故此，它乃是（先天）不完善的一個實體。這和天主的美善是不適宜的。（全善全能的天主，怎能在造世之初，一開始就把第一形體造得極不完善；掛一漏萬；並且為配合最初天真完善的神類實體，竟如此不合標準呢？）

又證：假設形體的分別，是隨理智實體意志自主行動功過的差別，而生出的效果；從此隨之而生的另一結論便必須承認宇宙間只有一個太陽的理由，是因為只有一個理智實體作出了某樣的行動，有了某樣的功勞或過錯，並因而（聽天主公義的賞報或處罰），必須結合像太陽這樣的一個形體。然而，果真如此，世無二日這件事乃是偶然的，不是為滿足形體界物性本體自然的需要和目的。依照上面的假設，世無二日是偶然的，因為理智實體行為的功過，出於自由的意志，是偶然的。（說「世無二日」是偶然的，是不合事實的：因為那件事是有目的的，並且在天主既願造世以後是必需的。這個結論既錯，用反證法反回去，足證前提的假設必是錯的）。

另證：神靈實體，除非為了自犯的罪過，不受罰而下降。它結合形體，是屈辱形神體之尊高，而下降於有形物質之卑賤。從此看來，它結合形體的原因乃是罪惡。（有形的實體都是罪惡作孽而生的後果）。這樣的理論明似錯誤：近似摩尼教人的主張。他們認為有形的宇宙萬物都是來自元惡。（元惡是萬惡之原。元善是萬善之原。摩尼教人信宇宙善惡二元論）。

經證：以上這樣的意見和《聖經》的名訓，顯然互相矛盾，因為紀述天主造生每種有形物體時，梅瑟（Moses，先知），每次標明以下這些讚美的言辭：「天主觀望，看見那一種物體是美好的，云云」；然後總論萬類，稱讚說：「天主觀望祂所作成了的一切物體；看見各種物體都是美好至極的」。從這些話

裡，顯然可以懂到以下這些意思，就是：宇宙間有形物體，受天主造生的理由，不是為了賞罰理智實體的功勞或罪過，而是因為形體的實有，這件事的本身是一件好事，適合天主的美好良善。（參考《創世紀》章一）。

另證：奧理真（神父）好像是沒有理會到：大方施給，不由債務，所施不平等，不是違反公義；施給的標準不是任何功過的差別。施給和報酬不同。報酬是論功行賞，因罪處罰；賞罰適當，是公義的債務；不得其當，便是違反公義。然而，按上面（章二十八）的證明，天主造物，給每物賦予生存，純是出於大方施給，不是為了償付債務。從此可見受造實體間種類的差別，不以它們功過的差別為先備的條件。

又證：全體公有的福美，優於各部分私有的福美。至善的作者，不損公益以增私利。例如工程師建築樓房，房基和房頂，各有攸當；上下不分，（或措置失度），必致全樓傾覆。天主，創作萬物，如果各部分互相平等，彼此沒有分別，便作不成宇宙全體依其本類標準應有的至善：因為缺乏了許多美善的品級，宇宙便不是完善無缺的了。為完成宇宙的公益和至善，不得不造生品級不齊的神形萬物。

第四十五章 天主至善

從前面說明了的理由，轉進推論，便可證出：物類區分真有的第一原因，是什麼？（簡直說在這裡：各盡所能，效法天主的至善，是物類繁多而不齊的第一原因。理證如下）：

一證：凡是原因，用自己的動作，產生效果，都願意將自己的似點，竭盡效果的容量，導引至效果裡去，使自己的效果，效法自己的某某優點：越能作到這一點，便越是效力完善的原因。

事實上，例如某某物體的熱力越強，它便也越能燒熱他物。藝術家技術越精巧，作出的藝術品也便越精美巧妙；變化質料，更能符合藝術的理想標準。

然而，天主是動作效力完善至極的原因。竭盡所造物性的容量，在萬物以內，實現自己美善的似點，達到至極的程度；這是天主本性固有的能力。受造的物體，如果只有一種，便不足以在似點上表現天主的至善；因為，原因超越效果；原因以內之所有，單純而合一，實現於效果內，便複雜而分多。效果和原因，彼此平等，同屬一種者，不在此例。本題所論受造的實體不能和天主平等。故此，在受造的物體中，必須有種類的繁多和分異，為各盡己能，用本體的優點，擬似天主的美善；（一類不足，萬類競效，合力表現於萬一）。

加證：生於物質者，包含在物質潛能中；作者之所作，屬於作者效能的範圍內；前後有對稱的比例。物質只生一物，不足以實現物質各種潛能的全部。依同比例，作者只作一物，也不足以施展作者各種效能的全部。如果作者有許多本領，施展許多，比只施展一個或一次，更能實現效力深廣的全量。由於作者效力的實現，效果乃能仿效作者的優點。故此，假設宇宙萬物只有一個品級：萬物平等，仿效天主的美善，便達不到完善至極的程度。準此以論，足見物類區分的理由和目的，是物類眾多，合力仿效天主；在似點上，比一類單獨，更能達到完美的高度。

還證：某物越在許多事物上相似天主，它便越相似天主，（勝於只在一個或少數事物上相似天主）。請看，在天主方面，不但有本體的美善，而且有美善的分佈，將美善的恩惠，流傳給許多外物。準此而論，受造物，如果不但有本體的美善，而且能有美善的行動，將美善的恩惠，分施於外物；它則比只有本體的美善，更相似天主。例如某物不但本體光明，而且有照耀的效用，照明外物，它便比只有本體光明而無照耀的效用，更相似太陽。

然而，受造物彼此間，為能發出行動，分施美善的恩惠，缺之不可的條件，是彼此間有單位的眾多和品級的不齊；因為發動者施恩，和被動者受恩，彼此是兩個不同的單位，並且品級不齊；施恩者比受恩者，榮貴的品級高一等。

如此看來，足見為能在受造的萬物中有些美善，以完善的至高程度，仿效天主的美善；受造萬物中，（在當初造世的初期），必應有許多品級的差別。

又證：有限的美善相較，眾善勝於一善；因為眾善包含一善，此外兼含其他。受造物的美善，都是有

限的：因為和天主無限的美善相比，都有缺點。宇宙萬物的總體，兼備萬物的許多品級，比只有萬物共屬一級，更是完善。天主既是至善，造物時理應選造優美。故應造生萬物許多品級，（樣樣俱全的一個世界）。

還證：種的美善和福利，超越個體的美善和福利；猶如性理的美善，（條理完備，規律明確），勝於物質的美善，（質料適用）。物體間，種別的眾多，比一種之內個體的眾多，更能增進宇宙全體的美善和福利。故比宇宙的完善不但應有許多個體，而且也應俱備許多物類的種別；因而便也應有物類的許多品級。

又證：凡是用智力發出動作的原因，便在所作成的事物中，都表現自己智力所知的意像，（意像代表理想的標準或典型）；因此，藝術家用自己的藝術，作出和自己（的心裁）相符合，或相近似的藝術品。然而，天主造物，是用智力的創作，不是被迫於本性的必然。回憶上面（章二十三）已有的證明。故此，天主智力所知的意像，便表現在祂所造成的物體中。但是，思想豐富的智力，只在一個事物中，不能充分表現出來。按卷一（章四九及其下諸章）已有的證明，天主的智力認識許多事物，有無限豐富的知識。故此，天主造生萬類各級不同的許多物體，比只造生一個或一類物體，更能以完善較高的程度，表現出自己的智慧來，這也是天主造生物類品級，寧多勿少的另一理由。

加證：技術至高明的藝術家所作成的藝術品，不應缺乏程度至高的精巧。然而，不同的許多物體，聯合起來，秩序不亂，系統全整的美善，優於那些物體每個自己私有的任何美善：因為全體的至善對於一部分，和性理的完備對於一切個體，有相同的比例：公益高於私利，猶如性理優於物質：（性理品質的完備，勝於物質量數的豐富）。故此，天主造成的事物，不應缺乏秩序和系統的美善（和公益）。然而這樣

的美善，無之則不可的條件，是受造的萬物之間，應有種類的紛異和品級的差別。

總結本處全論，可以斷言：受造（的宇宙）萬物間，種類紛歧，品級不齊，不是生於偶然，（章三九）；不是生於物質的分異，（章四十）；不是為了某些原因的從中干涉，（章四十一至四十三）；也不是為賞罰某些神體的功過，而是生於天主造物的意旨：天主願意給每個受造物，竭盡它的容量，賞賜至全的美善。

經證：《創世紀》章一節卅一：「天主觀望祂所作成了一切物體；看見各種物體，都是美好至極的」。天主說每個物體都是美好的。每個物體在固有的本性上是美好的；故此，物類的總體，合起來，是美好至極的；因為宇宙全體的秩序是萬物中，至高無上，至尊貴無比的美善。可見《聖經》的本旨符合本處的定論。

神類（上）：

有智力的實體

第四十六章 神類實體與有智力的實體

上面既已證明了物類分異，實有的原因，現應繼續前進，在與信德道理有關的範圍內，研究物類既分開以後的一些物體：這是我們（在章五）原定論題內的第三個論題。本章首先證明：天主規定給所造的物體，竭盡每物的容量，分賦至高的美善；因而，在萬類品級至高無上的極峰，建立了最優秀的一類實體：便是有智力的實體。（它們都是神類的實體，或純無物質，不與形體結合，例如天神；或被造生在物質內，結合形體，但脫離物質形體以後，仍有自立的生存，例如人的靈魂。這些神類的實體，是宇宙至善之所需有。理證如下）：

一證：效果美善的增進，逐級上升，返歸原始之時，（上與原因相接），乃達極峰。猶如各類圖形之中：圓形至為完善；各類運行之中，圓軌旋轉的運行至為完善；原始返終，始終相交，乃圓滿無缺。準此而論，宇宙萬物，為能達到自己至善的極峰，必須返本歸原。物體萬類，及每一個，返歸本原，是竭盡全力，根據自己生存（的品級），及性體（的分位），呈現和自己的本原相似的某些優點：依同比例，猶如凡是效果，效似產生自己的原因，相似的程度達到了極點，效果的美善也便增加到了極點；例如房屋的建築，完全實現了工程師的計劃和理想，便達到完善至極之程度；又如燃火燒熱物體，熱度和原火相同時，

物體便熱到了極點。天主造生萬物是萬物的原始，按上面（章二十三及二十四）的證明，是因為天主有智力。為此理由，為成全物體萬類的至善，必須造生某些有智力的實體。（有智力的實體，簡言通稱靈智實體，或智體）。

加證：物體的美善有第一和第二之分。第二美善加在第一美善之上。物體的生存和性體，是第一美善；物體（既有生存和性體以後所發出）的動作，乃是第二美善。前後對照觀察，有第一和第二的比例。故此，為完成宇宙至善的極峰，必須有某些實體，在美善的程度上，返歸天主方面去，不但在性體（和生存）上相似天主，而且在動作上也相似天主；為此，非有智力和意力的動作不可；因為，連天主自己對自己所發的動作，也是非用智力和意力不可。足見：為成全宇宙的至善，必須有某些有智力的實體。（這裡所說的「美善」，和「現實盈極」意思相同）。

還證：為能以至善的程度，表現天主的美善，按上面（前章）的證明，受造物必須不但是本體美善，而且具有美善的動作，將自己的美善分施於外物。一物在動作上完全相似另一物，如果不但共有同類或同種的行動，而且用相同的動作方式。故此，為成全物類的至善，必須有某些實體，用天主所用的方式，發出天主所發出的那類動作。按上面（章二十三及二十四）的證明，天主的動作，（是分施美善）；天主用的方式，是智力和意力的方式。足見：宇宙間必須有某些實體是有智力和意力的。

加證：根據原因動作時所憑藉的性理，效果效似原因。原因和效果之間的相似之點，便須用原因自身以內先有的性理作比較的標準。效果從原因領受性理。這個性理在效果以內，和在原因以內，所有的生存程度和方式，有時相同，有時不相同。相同者，例如火的熱性在原火以內和在被燒熱的物體內，是同樣的

熱性，有同樣的程度和方式。不相同者，例如房屋的性理，在工程師的心智以內，有意識範圍內的生存程度和方式：是心內的心裁和意象；在心外實有的房屋內，卻有物質的生存程度和方式：是土木磚石塊然一所房屋的形狀和條理。比較似點，顯然前者勝於後者。

然而，萬物總體的美善，在於相似天主；依同比例，猶如任何效果的美善，在於相似產生自己的原因。故此，宇宙的至極美善，相似天主，不但應有第二種方式：物質的相似；而且應有第一種方式：智力的相似；相似到可能的全量而後止；因為，按上面（章二十三及二十四）的證明，天主造生世物所用的性理，乃是自己以內智力所知的性理；祂的動作是用智力（和意力）發出的動作。

故此，為成全宇宙的至善，必須有某些受造的實體，在自身以內，根據智力可知的現實，（包含並）表現天主智力所知的性理。這也就是說：必須有些實體，根據它們的本性，是有智力的實體。

又證：為造生宇宙萬物，天主所有的動機，不是別的，只是自己的美善，（包括全美萬善，良好慈仁等等）；因為，按卷一章七四及以下諸章已有的證明，天主願意將自己的美善，竭盡萬物依性分能有的容量，分賦給萬物，使每物仿效天主，達到可能範圍內，最高的方式和程度。一物仿效另一物，具有的似點有兩種：一種是物性生存方面的似點；例如熟物在熱性上仿效火的熱度。第二種是知識境界以內的似點：例如眼看見火，或手摸著火，便在視覺或觸覺的知識範圍內，有火的印像，這個印像和火的性理有相似之點：代表火的熱性及燃燒的情況條理等等。

準此而論，可知為使萬物仿效天主，竭盡可能，呈現各種相似之點，天主必須將自己的美善，分賦於萬物，使萬物相似自己，不但是在生存方面，而且是在知識方面相似自己：（就是在受造物的智力以內，

有天主美善的印象或知識)。然而，只有智力，有能力認識天主的美善。從此可知，天主必需造生(一些)有智力的實體。

還證：在條理適當，標準一貫，品級不同的系統內，中間各級，對於底層各級；和上層第一級對於中下兩層各級，有時(有性理相同，逐級遞減的比例；例如水按溫度而分冷熱；有時)，有比例相似，(性理不實同)，逐級遞減的比例。在比例的似點上，中層對於下層，模仿上層第一級對於其下各層各級，所有的關係和比例。(根據這個複比例的定理，試觀天主和宇宙間各級物類，互有什麼關係和比例)：

卷一(章五十四)證明了：天主在本體以內(的知識、能力和美善之中)，包含宇宙萬物(所有的一切美善)。這樣的「含蘊力」，也表現在物質的形體界內，雖然方式和程度，都降低了一些：實際上，形體各類中，上級形體常包含並範圍下級的形體：根據數目或度量的標準；(歸納、火、氣、水、土、宇宙的四界：火在天空包括氣層。氣層包圍雨和水，水卻包圍土。土常向下沉入水底；可知上級包含下級，比例相似，方式和程度，有逐級遞減的情形)。天主(在上層至高無上的第一級)，包含其下各層各級的萬物，不是根據數目或度量的標準，以大含小，或以多含少；而是根據單純(靈通)的方式和程度：以簡禦繁，以一含萬。天主的含蘊力比物質數量的含蘊力，比例相似，方式超然。(既知上級有天主，下級有形體，依照上述的比例，推論下去，便可推知中級應是如何。推到了，最後的結論須是)：

故此，天主在物類品級的中層，造生了一些有智力的實體：目的是令宇宙仿效天主的美善，也不缺少和天主相似的含蘊力：它們因而包含形質界的物體和事體，也不是根據物質數量，以大含小，而是用智力的方式，囊括眾理，以單純簡易的方式，統攝萬事萬物的理：因為智力曉悟事物，乃是用智力的動作，將

所知的事物，包含在智力的靈覺以內。（一個靈明的覺悟，可以用一個至理，含蘊眾理，全括而貫通之，受造靈智的含蘊力，高於物質的含蘊力，低於天主神智的含蘊力。上下互有的分別，詳見於卷一章四十四至五十四，卷二、即是本卷章九十一至一〇一）。

第四十七章 神類實體與意力

轉對另一個方向去推究，可知上述那些實體，既有智力，便必定有意力。理證如下：

一證：萬物本性具有的傾向，是追求美善；因為，按哲學界的傳統，（《道德論》卷一，章一），美善是萬物所追求的對象。沒有知識的物體，追求美善，叫作本性傾向；例如說：石性向下。有器官知識的物體，（是禽獸蟲魚之類），它們追求美善，叫作動物的情慾，分喜怒哀兩類：（喜情向善，追求所願望的對象。怒情避惡，抵抗阻礙或災禍）。有智力的實體，追求靈智或理智所知的美善，叫作靈智或理智的愛慾：（求知慾、愛真理，正義感、愛道德）。這個靈智或理智的愛慾，便是意力。足證，有智力的實體有意力。（意力也叫作意志，或志願）。

二證：憑藉外物而有生存的物體，反本歸原，必歸到某某憑藉自己本體而有生存的物體：前者是效果，後者是原因。依生存實有的次第，原因先於效果，本著這個相同的理由，按大哲《物理學》，卷八，章五，被動於外物的物體，反本歸原，必歸到自動而不被動的第一實有物。（絕對的說，第一實有物只有一個，就是天主。相對的說：某些物類，各有各的第一實有物：即是全類至高的原因和元首）。猶如在論證法內，也有類似的情形：結論是用別的論句作前提證明而知的論句，反本歸原，必歸到前提諸論句所

根據的第一原理，這些原理是本體自明，本體可知的：不待另證於其他理由。

然而，在受造的物類實體間，有些實體發出動作，不是自主動作，而是被動於本性自然的物力，例如無生命的物質原素，（火，氣，水，土）；有生命的植物；和有知覺而無智力的動物。它們的本性沒有自主動作或不動作的能力。它們，在自己被動而動的連繫上，反本歸原，必須歸到某些自動而動的第一實體。按上面（前章，及卷一章十三；本卷下面章九一）所有的證明，受造（宇宙）萬物之間的那些上級實體，乃是有智力的實體。足見，這些實體發出動作，是自動而動；有動作或不動作的自主能力。然而這乃是意力本有的任務：某某實體用自己的意力作自己行動的主宰，本性以內具有動作或不動作的自由。足證：受造的智性實體是有意力的。（按古代《物理學》和天文學的意見，下級形體，被動而動，是被動於上級天體，或星體。這些上級天體或星體，是自動而動的活物，它們自動而動的動力之來原，有人說是它們的靈魂，有人說是以動力和它們相結合的神體，參看卷一章十三，及本卷下面章九一。人的靈魂，和這些神體相類似，也有智力和意力）。

加證：物體因性理而有生存的現實和盈極，又因生存的現實和盈極而發出動作。故此，性理乃是任何一切動作的根原。由此可見，動作既是隨性理而發生，動作的方式也必定遵從性理的方式：有什麼樣的性理，便有什麼樣的動作，準此而論，作者某某，如不自己產生自己為動作所需用的性理，便也不自主發出因那性理而必發的動作。反之，如果有某性理，來自作者自己，作者因那性理而發出的動作，也是由作者自主發出的。（以上是作者、性理、動作、自主、四者之間相互關係的定理。本此定理，可以推知什麼樣的作者有無動作的自主，便是說，有無自由的意力。徧察物類，可以歸納出以下這幾個結論）：

一、每個物體，都是因本性具有的性理而有其本性界限以內的生存，並因有此生存而是其所是的某物。然而無任何物體能是自己生存（開始）的原因。故此，無任何物體能自己賦與自己本性所具有的性理。從此可見，物本性自然的行動和動作發出時所根據的那些本性自然的性理，都不是來自它們的主體自己，而全部是來自外在的原因：事實上，外在的原因，用某些動作，產生那些主體，給它們賦予性理，例如：（煤火用本性的熱力，燒熱壺中的水，水中的熱力，就是熱的性理，都是來自煤火，不是來自水的自身。又例如）：重物下沉，所有的重量，就是重的性理，也不是來自重物自身，而是來自某某外在原因。這個原因給重物產生重而下沉的性理，賦給它。如此說來，足以斷言：根據本性的自然，被動而動的物體，都不是自主動作的物體，例如方才說了：（水被燒而生熱，不是自由自主的），重物下沉，也不是自由自主的，而是被動於外在的原因，受原因的主使：原因給物體賦予性理，故此也主持那個物體因此性理而發出的行動。（簡言譯之：本性自然的動作，是被外在原因所決定的必然動作，不是自由的。從此可見：只有本性自然動作的各類物體，都沒有動作自由的意力。這是第一個結論）。

二、器官感覺或覺像力，在意識內，形成意像，所代表的性理，是動物心內所知覺的性理；它們是動物行動所根據的動因：猶如刺激；也都不是來自動物自身，不是動物自己創造或發明的，而是從外界可知的對象，或事物，領取而來的。外界某些事物，是器官感覺所能覺知的，有能力觸動器官的感覺，在動物意識內，產生它所知的事物之性理。動物用覺識收領這些性理，並用本性天賦的欣賞力，評定它們的價值或利害，因而發出（愛憎喜怒哀趨避等等）適應的行動。這些行動，是自動的，但仍不是自由自主。動物受所知物性的刺激，用自己本體的一部分，運動另一部分，在某些限度下，可以說它是自動；然而這些自動

的動，不是動物自主決定的，而是一半受決定於所覺知的外物，一半受決定於動物本性的必然。針對外物本性必然的刺激，動物察覺以後，便發出本性必然的適應行動，為滿足本性必然的情慾。從情慾方面看，動物本性自然的情慾，調動肢體和器官，發出的行動，便也可以說是自動；自發的動作。然而另一方面，從官感所覺知的物體之性理，依照本性欣賞力的評鑑，情慾衝動隨之而不得不發，是本性必然的；從這一方面看去，足見動物在自發的行動上並不是以自己作自己行動的原因；而是受了外物或外在原因的決定；故此沒有自己行動的自主。（這便是說：動物器官知覺和情慾的行動，雖是自發的，但仍不是自主自由的。這是第二個結論）。

三、智力所曉悟的性理有時是智性實體動作的根據，並且有時來自智力自身，好像是它自己懷中孕生的，又好像是自己用自己的智巧想出來的，例如人工藝術製造的物品，各有各的性理，（包括神情，條理，形式，等等），都是藝術家，用自己的匠意心裁，孕育成熟，思想設計而形成的，並且是藝術家工作的根據。（根據自己產生的性理，用自己的能力和動作，製作某物品，給它賦與那個性理。用自生的性理作根據，而決定自己的行動，乃是自由自主的行動）。由此觀之：足見有智力的實體自動而動，有自己行動的自主。

歸納本段全論，最後可以斷定：凡是有智力的實體，都有自由自主的意力。（實體，如有智力，便有意力）。

又證：施動的主體，和受動的主體，必須有兩相適當的條件；轉運者和被轉運者，或發動者和被動者，也是一樣。然而，在有知識的主體內，知識能力對於情慾能力，和發動者對於被動者，有比例相同的

關係：被知的事物用知識能力調動情欲的能力。器官覺力或欣賞力或覺像力，或想像力，都是器官知覺的知識能力；既有知識，便可調動或刺激動物的情慾。智力的知識調動智性的情慾。智性的情慾便是意志。智力的知識可領略的範圍，不受限制，不限於只知某些事物；而是無限的：能知一切事物。（智力分兩種：一是施動智力：可以叫作靈明：彷彿是發神智的光明，照明可以曉辨的物性事理；一是受動智力，可以叫作明悟，彷彿是空虛的容器，領會而悟受光明可見的物性事理。智力無限，可以照明萬理，並可以悟受萬理）。因此，大哲《靈魂論》，卷三，（章五，頁四三〇左面），論受動智力，就是論明悟說：「人的靈魂因有明悟，便能將自己化成萬物」。（這裡「將自己化成萬物」，便是「將萬物的理和知識，收容在自己的明悟以內，成為自己智性生活的一部分」。如此「知物」便是「在意識的境界裡，將自己同化於物」。大哲的意思是說：人的明悟能知一切事物；它能知的範圍是無止境的）。從此可見，智性情慾所能追慕的範圍，也是無限止的，可以延及一切事物。而且這乃是意力的特性；因此大哲《道德論》卷三（章二頁一二一右欄）曾說：意力的對象，是可能的及不可能的任何事物。（這樣無限制的意力，便是自由自主不受拘束的意力）。如此說來，可以斷定：實體既有智力便也必有意力。

第四十八章 神類實體與自由

從此可見，上述的那些實體，（既有智力和意力，便必定）在動作上，也有自主的能力。（自主是由自決；或作或不作，或作此或作彼，或然兩可，而非猶疑不決；謂之自由自決）。理證如下：

一證：既有智力的知識，對於當有的行動，便有自決的判斷。由此觀之，顯然可見，有智力的實體，都有動作的自決力。然而，按（前章）已有的證明，它們既然有自己行動的自主，它們便有行動的自由，這是必然的。故此，它們在行動上有自由和自決的能力；簡言之：它們有自主。

又證：（《形上學》卷一章二）「自由者，就是自因者：自己是自己事情的原因」。如有某物，它不是自己行動的原因，它在行動上便不是自由的。同時，凡不被動於外物，則不自行自動的任何物體，便不自己是自己行動的原因。故此，惟獨自動的實體，有行動上的自由。並且惟獨這些實體用判斷力決定自己的行動：因為自動的實體，（在自己以內），分別發動者和被動者；發動者是情慾。情慾卻被動於知識能力：或是智力，或是器官覺力，或是想像力，（即是覺像及造像的知識能力，屬於覺性界）。這些知識能力，都有判斷力。在有知識能力的實體當中，惟獨在判斷上自動的這些，不拘它們是什麼，始可謂有自由的判斷力。任何判斷力，如果不反省自己的動作，便不會自動發出判斷：因為如果自動發出判斷，必須認

識自己的判斷；（如果不認識自己的判斷，便不自動去發出那判斷。判斷力自己認識自己的判斷，乃是一種反省自己的知識：猶如明心見性是自覺自悟，反觀內視的知識）。這樣的反省而自知的知識，是靈明自然的知識，非靈明的智力不能有。沒有智力，只有覺力的動物，是無理性的動物，（賤稱畜牲），依照上面的區別，在某些限度下，有自由的行動或動作，然而沒有自由的判斷。沒有靈魂和生命的物體，（死物礦物），只是被動而動的物體；常被動於外物，不但沒有自由的判斷，而且也沒有自由的動作或行動。（植物沒有知識，但有能力自動分辨營養料，也好像是有些判斷力：是無識無知的判斷，是極廣義的判斷）。有智力的實體，不但有自由的動作；自動而動；而且有自由的判斷；這就是說：有自由自決的自主能力。

還證：知識所知的性理，根據所含蘊的美善或適當之理，而是引起動作的因素：因為自動的主體，用那所知的性理作標準，判斷某某事物的美善或適當的程度，並由此判斷，發出向外的動作。有判斷力的主體，如果自動去作判斷，它便必須有更高的性理，在知識以內，作自動判斷的標準：這個性理只能是美善或適當的至理。用它作標準，判斷任何其他指定的某某事物美善或適當的程度。從此可知，惟獨認識美善或適當的至理的實體，才能是自動以作判斷的實體。這樣的實體非有智力不可：因為認識至理，乃是認識公理，只有智力才能作得來。將話說回去，足見：惟獨有智力的實體，不但自動而發出行動，而且自動以發出判斷。如此說來，可以斷言：只有它們在判斷上是自由的；這就是說：只是它們有自由自決的能力：這個能力就是自主力。

加證：從普遍的公理或概念出發，除非經過個體或特殊事物的知識作門路，便無法生出行動和動作：

因為行動和動作的主體和客體（以及對象或目的等等）都是個體或特殊事物：（有固定的區分和界限；行動屬於個體）。然而，智力依其本性，乃是知普遍公理或概念的知識能力。故此，為能從智力的知識生出行動或任何動作，必須將智力所知的普遍公理或概念，貼合到個體或特殊事物上去。說到這裡，請注意：普遍的公理或概念，在自己廣闊的可能範圍內，包括許多個體和特殊的事物；（並且在實際運用上，貼合可到的範圍，潛能無限，是無止境的，參看大哲《形上學》卷一章二，卷十，另版卷十一章一）。足見：智力所知的公理或概念，可能貼合到許多種類或樣式不同的個體事物上去。由此再進一步，可見：智力判斷能作的事物，不受限止，不限於只作一個決定，或只作某一事物；而有無限止的可能。從此推論到最後，乃見：凡是有智力的實體，都有自由自決的能力：這便是說：都有自主。

另證：某些物體，沒有判斷的自由，或是因為它們（根本）沒有判斷，例如石土和草木，及一切沒有知識的物體；或是因為它們所有的判斷，受本性的限制，只限於決擇某一事物，例如無理智的動物，根據本性的欣賞力或評鑑力，判斷某某事物的利害：例如綿羊用自己本性的判斷，認為豺狼是自己的危害，根據這個判斷，便採取逃避的行動；類此的實例尚多。從此可見，（將話反轉說去），凡是物體，不拘是什麼，它們的判斷，關於應作的行動，如果不受本性限止，就是不限於只採取某一行。動，它們便必定都有自由自決的能力。

然而，這樣的實體，乃是各類有智力的實體：因為智力不但認識這某一善，或那某一善；而且認識萬善的公理。美善的公理，是萬善必備的所以然，自身不受此某一物，或彼某一物的局限。凡有美善之理的任何事物，既呈現到智力判斷之下，意力便能傾意追慕它，同時也能不追慕它，並能追慕和它相反的事

物，不受本性任何阻止或阻擋：因為意力被動於智力，被動和發動之間，有互相適合的條件；智力發動，用所知的性理，既不受任何本性的阻止；意力被動，隨從不受阻止的智力，便也不受本性的阻止。從此可見：一切有智力的實體所具有的自由意力，都是來自智力的判斷。所謂「有自主」，或「有自由自決的能力」，便是說：「有自由的判斷力又有自由的意志力」；因為「自主」，依照名理的本義，乃是「理智發出的自由判斷」。〔這裡所謂的「自主」，是「理性自由」的真義〕。

第四十九章 神類實體與形體

從前面提出的那些理由，轉進追究，尚可證明，凡是有智力的實體，無一是形體，無一是形體。（形體是有形宇宙以內具有物質原素及物質變動的實體：可以說是「形界物質實體」的簡稱）。理證如下：

一證：凡是形體，包含某某事物，依自然的實況，無一不根據數量的對稱相當。本此公律，如有某甲包含某乙，甲用自己的全部包含乙的全部，用自己的一部分包含乙的一部分。（例如一壺水；整壺水，裝滿整壺；半壺水，便只裝滿壺的一半）。依同理，大部分包含大部分，小部分包含小部分。彼此對稱相當，是形體包含形體的定律。然而，智力包含所知的事物，是將某某事物的知識，包含在自己意識的範圍以內，不是根據物質數量的對稱相當；因為智力用自己的全部力量，懂曉，並透澈貫通某某事物的全部或一部分；同樣，也通達數量或大或小的事物。（透澈貫通，便是將某某事物的知識，或全部，或一部，完全悟受在明悟以內：完全包含在智力的意識以內）。如此比較觀察，足見：凡是有智力的實體，沒有一個是形體。（故此，它們是神類的實體）。

加證：形體間，一個領取另一個的實體性理，都是先因自身受破壞或腐化而喪失了舊有的性理；不如此，便無任何形體能領受另一形體的性理。然而，智力由於領受各類一切形體的性理，不但受腐化或損

壞，而且益增完善；因為，（智力領取性理，乃是曉悟性理，增加知識），智力懂曉的性理越多，它的聰明和銳敏便越加提高，它的知識程度也更加進步。如此比較，足見，沒有任何實體既有智力而又是形體。（人有智力，因為人有靈魂，並且靈魂，雖然結合了肉身的形體，但自身不是肉身的一部分也不是形體。詳見本卷下面章五十六至六十五）。

還證：同種以內，個體區分的因素，是物質根據數量而有的劃分；（不是全種共有的性理）；例如這一團火和那一團火，火的性理兩團相同，火的團數，卻是兩個，彼此相分的原因，只是因為火所在的物質（燃料），有兩個互不相同的部分。物質部分的劃分也沒有別的方法，只能是用數量的劃分。沒有數量的劃分，一個實體便不能分成許多。同時須知：形體將某物領受在自身以內，領受的方式也用數量的劃分。故此，性理被領受在形體內，也不能不是個體化了的。

照此說來，假設智力是一形體，它領受所知事物的性理，便不能不將那些性理個個都凝固成個體。然而，（依照心理學已證的定理），智力是用自己（意識內）所有的性理，認識（心外有那性理）的事物。它心內的性理既是個體化了的，它便無以認識普遍的公理或概念了；反之，它僅能認識個體或特殊的事物。這（個結果是必然的，但）顯然是錯誤的，（因為按大哲《靈魂論》（心理學）卷二章五；《形上學》卷一章一的名論；並按人智經驗的事實，智力所知的物性事理，都是普遍的公理或概念。如此，用反證法反回去），足證：靈智，（或有智力的實體），不是形體。

又證：物體動作無一不是根據本種固有的性理；因為性理是每個物體以內具有的動作因素，（彷彿是動作能力的根源）。準此而論，假設靈智是形體，它的動作便超不過形體的界限和規律。故此，它也便懂

不到形體界以外的事物。這顯然是錯誤的：因為吾人的靈智懂得許多形體界所無有的事物。足證：靈智不是形體。

還證：假設有智力的實體是形體，它便或是有限的，或是無限的。然它不能是無限的，因為按《物理學》卷三章五的證明，形體不可能是現實無限的。故此，假設它是形體，它便是有限的形體。然而這也是不可能的。因為按上面（卷一章二十）的證明，在任何有限的形體以內，不能有無限的能力；靈智的知識能力，在某些方式和意義下，卻是無限的：因為它懂曉數目的品級，逐一遞進，每級自成一個種別，各有各的定義，可以增至無限多，個個的數理都是可懂的；它懂曉無限多和無限大的數理；同樣它也懂曉幾何學裡，無限多和無限大的圖形和比例內所含蘊的數理，及各種定義；這也都是無限多的；此外，它還認識普遍的公理，定義，或概念等等。普遍的知識，根據它的範圍，在含蘊的能力，及能有的主體數目上，也是無限的：因為那些主體是個體，每個公名範圍內能有的個體也是無限的。那麼，靈智，（既能在知識內，包含並曉悟這許多無限的理），足證自己不是形體。

加證：兩個形體，（可以彼某包含此某，但絕對）不能彼此互相包含：因為包含者大於被包含者：大可含小，小不能含大，（故不能彼此互相包含。「包含」二字所指的關係不是對稱交互的）。這是形體的特性。然而兩個靈智，在互相懂曉的時期或條件以內，卻是彼此互相包含，互相貫徹通達，全知無餘：（彷彿是同明相照）。足證靈智不是形體。

又證：形體的動作，反射迴轉無一能反射到自己的本體上來：因為《物理學》卷八章五證明了：形體無一是自動而動的，雖然能自己用自身的一部分運動另一部分，或向另一部分發出動作。（例如動物可用

自己的牙齒咬破自己的腿，但絕不會用一隻牙咬破這個牙的自身，又例如人可用刀砍木，但絕不會用刀砍刀自己；刀自己也不會自動的砍自己）。然而，靈智的智力可用自己的動作，反射迴轉到自己本體上來：自己認識自己；因為不但用自己的一部分認識另一部分，而且用自己的整體認識自己的整體，靈明自悟，透澈無餘。足證：它不是形體。

還證：形體動作完成時，所達到的終點不是動作，運動或變化完結時，所達到的終點也不是運動或變化；而是另某效果，詳證於《物理學》卷五章二。（簡言譯之：形體動作的終效不是動作。形體變動的終效也不是變動。這是形體動作或變動的本性）。然而，靈智實體動作所達到的終效乃是動作：因為智力懂曉事物時，不但知事物，而且依同樣的程度自己知自己，並且自己知曉自己知事物，也知曉自己知自己知事物；如此，反射自知，可以反射到無限重而不止。這樣的反射自知的能力，證明有智力的實體不是形體。

經證：《聖經》上稱靈智實體，叫作「神靈」，或「神明」，或「神」；也習慣用同樣的語法稱呼天主，說天主是神，指示天主沒有形體。若望福音章四節二四說：「天主是神」。《智慧篇》說：「在祂以內，就是在天主上智（的實體）以內，有銳敏（聰智）的神明，祂曉識一切可知的神靈」（見於章七節二二）。神靈也泛指心靈，心神，和神情，神恩，神力等等）。

駁謬：用上面的這個定理，便可破除古代《物理學》家的錯誤，他們主張實有界除形體以外沒有任何別的實體；因此他們聲稱（人的）靈魂也是一種形體，或是火體，或是氣體，或是液體，或類此的其他物質。（參閱《靈魂論》卷一章二）。

往昔有些奉教的著作家，竟然也曾極力鼓吹，企圖將上面那樣的思想，灌輸到《公教》信仰的道理中

來，聲稱人的靈魂，也是塑製，或陶鑄而成的形體，和人身外表可見的形體，有相同的狀況。

評註：關於末段，可參考西元一五〇至二五〇年間，德多鄰（Tertian，神父）著《靈魂論》章七。他在那裡主張：人有內體和外體。外體是肉身：有四肢百骸，內外器官。內體是靈魂：是物質微妙的形體，有的狀況和外體相同。這樣的靈體偏附於肉體。肉體死後，靈體不死，仍能顯形於人間，（俗成顯靈）。德多鄰，並且援引《路加福音》，章十六，拉匝祿的故事，和《若望啟示錄》，章七及章十四，致命聖人靈魂額上，畫著十字聖號，等等象徵的描寫，證明靈魂是物質微妙的形體。這位德多鄰（Mandean，神父），晚年附合孟潭（神父）發啟的孟潭異端，仍舊抱持原有的主張，並且明言天主的實體，也是一種形體。不過，後代研究者，認為他用「形體」二字，意義寬廣，泛指一切實有物。那麼，天主，天神，和人靈，既是實有物，便是一種形體；但形質微妙，和普通形體的物質大有分別。他所說的「微妙形體」，精微單純，虛靈神妙，也就是「純神實體」，名異實同。例如他在晚年所著反波拉塞、《論天主》聖三，章七，便有以下這幾句話：「凡是存在的實有物，都是物質的實體。凡不是物質的實體，便不是存在的實有物；故乃是純無。天主固然是神體，但（既然是實有物），誰能否認祂也是有物質的形體呢？（從此可見），凡是神體，在本體固有的狀況上，都彷彿塑製、或陶鑄而成的神像一樣，屬於特殊一類的形體之列」。參閱本書卷一章二十，及卷尾附載的中西人名對照表。

第五十章 神類實體與物質

從此看來，尚可見：有智力的實體是沒有物質的。理證如下：

一證：凡是由物質與性理合構而成的物體，個個都是形體。物質只是根據自己不同的部分，領受不同的性理。在物質以內分開許多不同的部分，只乃是將一塊公有的物質，按照它現有的體量分成許多部分。體量包括數目，和體積的度量。假設沒有體量，任何實體都無法分成許多部分。這是形體的特性。然而（前章）已經證明了：凡是有智力的實體，沒有一個是形體。如此推論到最後，結論乃是：有智力的實體都不是由物質與性理合構而成的。

加證：人：公名泛指的人，不在此某人個體以內，便沒有實體的生存。依相同的比例，物質，如果不在此某物質以內，也便沒有實體生存。物因實體生存而是一實有物。故此，在宇宙萬物中，凡是由物質與性理合構而成的實有物，都是此某或彼某個體的物質與性理，在個體化的條件下，才合構而成的。然而靈智（實體）不能是由個體物質與性理合構而成的；因為智力所知事物的名理，及名理所指示的性體或性理等等，都是由於從個體物質中抽象辨別出來以後，始能受到智力現實的曉悟。事物現實受到智力領悟以後，便和智力合而為一，（回頭參閱卷一章四十四）。從此可見，靈智（實體）也必定不包含個體物質的

成分。以此足證：有智力的實體不是由物質與性理合構而成的。

還證：物質和性理合成實體而發出的動作，不單是物質的，也不單是性理的，而是屬於兩者合成的整體；誰有生存，誰便有動作。生存是物質整體因有性理而始有的。它既因性理而有生存，便也因性理而有動作。整體乃是合體。

如此說來，假設有智力的實體是由物質與性理合構而成的。智力的動作也便應是那個合體的動作。然而動作完成時所產生的終效，是一個效果，相似自己的作者；因此合體生物，不單生性理，而是生另一合體。那麼，假設智力的動作是合體的動作，它的終效，就是它現實的知識，既不是知性理，也不是知物質，而是知兩者構成的合體；那便是知物質界的個體，不是知超越個體的公理或普遍的概念了。這顯然是錯誤的。（回閱前面章四十八，用反證法反回去，足證）：有智力的實體，不是由物質與性理合構而成的。

又證：有形事物的性理在智力意識內，比在有形事物內，有更優越的生存方式；它們在智力以內，單純和普遍的程度，高於形界。智力用公名「人」所指的一個性理，認識一總人公有的性理：由一理而知全類每物。然而性理，如果以完善的方式，實存於物質以內，便在那個物質裡，構成某種實體的生存現實，例如現實燃燒的火體，或現實有某顏色的物體。反回去說，如果它在那裡不構成現實生存圓滿的某種實體，它在那裡便沒有方式完善的生存或存在；例如某某顏色的性理，（附著在牆壁上，有方式完善的存在，便染成某某顏色的牆壁；但）在空氣中，沒有方式完善的存在，因為空氣是導光傳色的媒介，（不是光明和顏色的主體，空氣傳色，是助眼睛的視覺，察辨出牆壁，是有某顏色的牆壁，不是將空氣自己，染

成有某顏色的空氣)；又例如第一原因發出動作的能力，在所用的器具以內，也沒有完善的存在，(故此所產生的終效，不是在器具以內，而是在器具以外的另某主體以內，例如匠人用刀斧製造桌椅，是將桌椅的性理用刀斧的製作，引入某物質的質料中，是將那質料作成桌椅，不是將刀斧作成桌椅。匠人的能力，在刀斧內有不完善的存在和功效；只是過路；在質料以內，卻有完善的功效和存在；製成性理完備，現實完善的桌椅)。

如此說來，假設靈智是由物質與性理合構而成的實體，它所知事物的性理，既以完善的生存方式，領受在智力以內，便應在那裡將靈智構成有某某現實生存和性理的實體；它認識什麼性理，它便因而變成那個性理的主體；並因此完成它對外物性理現有的知識。如此，它便是自己用自身的火體，認識外間的火體，用自身的土性(固體)，認識外間的土性(固體)；如此類推，以自身的物質形體，認識外間的物質形體。這樣的結論，乃是古代哲人恩培德的學說。(恩氏詳名恩培德克來斯)。他的那個學說是錯誤的。(詳證於大哲《靈魂論》卷一章二頁四〇六)。他那樣的結論顯然是不適宜的。足證有智力的實體不是由物質與性理合構而成的。

另證：物存在主體內，常隨主體的方式；猶如物品盛在容器內，便隨從容器的狀態。(不但外形相隨，而且性質也是相稱適當的：例如酒可以注入磁瓶內，儲存在那裡；但如注入沙土裡，或天空的氣層中，便儲存不住)。準此而論，假設靈智是由物質與性理合構而成的形體，它將所知事物的性理，用物質形體的方式，收容在自己以內；那些性理便有物質的生存方式，(在那裡構成物質的形體)，和所知的心外形體沒有了分別。依相同的理由和比例，智力以內的那些形體，也便和心外形體一樣，不能有實被曉

悟的現實。這樣，便等於說：（它們並沒有收容在智力意識以內）：在那裡，它們實沒有現實的存在。（這樣的結論和前提的假設及定理，互相矛盾。那麼，用反證法、反回去，足證有智力的實體內，不含物質）。

又證：根據物質界生存的現實，互相衝突的物體，有互相衝突的性理；因此是互相排斥的。然而，根據它們在靈智意識內現有的生存方式，它們同時並存於一處，實受一個智力的曉悟，彼此並不發生互相衝突或排斥的現象；反之，衝突對立的兩個理，是相因而明的：知此，始可以知彼；彼此是互相被知的理由；在定義或名理內，是互相含蘊的。（例如左右東西，高低屈直等等：都是衝突對立，相成相釋的）。足證，它們在智力意識內，現有的生存方式，不是物質的。由此可以斷定：靈智不是由物質與性理合構而成的實體。

還證：物質非受變動或變化，便不從新領受任何性理。然而智力由於領悟許多性理，並不遭受變化；反而增進自己本身的美善，並在本身靜止的狀態中，滿足知識的需要，完成智力的動作；而且智力的知識和思想一受變動或變化，便受到擾亂和阻礙；或因而失掉原有意義。智力的動作，需要清靜。足證：智力領悟性理的方式，也不是物質的；和物質或物質主體全不相同。由此觀之，可以明見：有智力的實體，是沒有物質的；依同理，也是沒有形體的。

（史證：聖教史上著名的）狄耀尼（Dionysius the Areopagite is Pseudo—Dionysius，簡稱 Dionysius）《天主諸名論》，章四，有以下這些話，根據的理由和實義，正和本章定論相合：「為了天主美善的光芒四射，各類有智力的實體，因而享有自立的生存。依（吾人）智力所知的名理和定義，它們的實體是沒有

形體的，也沒有物質」。〔中世紀的人將這位西元第四世紀以後的狄羅尼，混作第一世紀聖保祿的門徒狄羅尼，並因此把他所著的書也和《聖經》一樣看成極崇高的權威。在這裡，史證便有經證的意味。參考卷一章五八）。

第五十一章 性體與性理

用同樣的理由還可證明：有智力的性體是自立的性理，它們的生存不依賴物質。證明的方式如下：

一證：性理如依賴物質而有生存，按「有」字的本義，不是自身真有生存，而是主體因物質與性理之合而有生存。如此推論，假設有智力的性體是這樣的性理，（不依賴物質便不能生存或存在），從此隨之而生的結論，乃是：它們有物質的生存；和物質與性理合構而成的有形實體，彼此沒有分別了。（這是錯誤的。用反證法，反回去，足證它們的生存是自立的，不依賴物質）。

再證：不自立生存的性理，不能自立動作；而是主體因它們結合物質而發出動作。故此，假設有智力的性體是這樣的性理，它們便不發出智力的動作，而是主體因它們結合物質，構成實體，而有智力的動作。如此說來，有智力的性體，應是物質與性理合構而成的形體。按（前章）已有的證明，這是不可能的。

加證：假設靈智離開物質不自立生存，從此隨之而生的結果應是：它不但自己必須是物質以內的性理，而且凡它在自己智力意識以內所領受的一切，也必須是領受在物質以內；因為，這樣的性理，既然自己所有的生存和物質糾結不離，它們領受任何事物，便不能不領受在物質以內。但因智力領受性理是領受在靈通明覺的意識內，不是領受在不知不覺的物質內。故此，智力之領受性理，完全不同於物質之領受性

理；足證靈智自己也不能是物質的性理。

另證：肯定說：「靈智是沉溺在物質以內的性理，離開物質沒有自力的生存」，和肯定說：「靈智是由物質與性理結合而成的形體」；這兩個肯定句，在所說的事實上，是相同的；只是在言辭上，彼此不同：因為前句所說，不過是：「靈智是合體的性理」；後句卻說：「靈智是那個合體自身」。這裡的合體乃是物質與性理合構而成的實體，是屬於有形之界的。既然（按前章的證明）說「靈智是物質與性理的合體」是錯誤的，便可斷定：說「靈智是合體的性理」也是錯誤的。足見：說「靈智是物質的性理，離開物質沒有自力的生存」，也是錯誤的。（因為這些句話都是名異而實同的）。

第五十二章 生存與主體

轉換觀點看去，有智力的實體，雖然不是形體，也不是物質與性理的合成體，也不存在於物質以內如同物質界的性理一般，離開物質不能存在；然而因此不應該認為它們的實體在單純精一的程度上和天主相等。實際上，它們的實體以內有一種組合的情形：因為在它們的實體以內，生存和生存的主體，不是相同的一個因素。（生存二字的意義，深於存在，廣於生活。物因生存而是其所是。既有生存而是一物，始存在於實有界，並能有動作。有些實有物的生存乃是它們的生活；既有生活，便能有行動；例如動物植物等等生物。物質合性理而構成性體。性體領受生存，遂成為實體：是生存的主體。靈智實體以內，只有性理與生存之合，沒有性理與物質之合。靈智實體，純是自立的性理，沒有形體界的物質。這一點在前面數章內已經有了證明。論到「靈智實體內，有生存與其主體之合」，尚需在本章另加證明。論證的方法如下）：

一證：假設有某實體，（不是生存與主體之合，而純粹）是自立的生存；便不能給它在那生存以外另添加任何別的事物：（能力和附性等）；因為，（「純生存」的現實，不能是承載任何事物的主體）。何況、宇宙間，主體和生存相合而成的形體，在自己生存以外，附有的其他一切，固然和自己已有生存的實體，是連結起來的，但和自己那實體生存，不是相同的：因為確切分析起來，是一個主體在自己的生存

以外兼有另某事物，不可說它有生存，便是它有那另某一物；僅可指出附性句法的條件，說它兼有或附有另某一物。例如蘇克這一個人，在他所有的實體生存以外，他兼有皮膚的白色。有白色和有生存，顯然是兩回事。他因有自己的實體生存，而是自己實體所是的蘇克這一個人；因有某某程度的白色，他便是一個白人。有蘇克的實體生存而是蘇克，和有某些白色，而是一白色物體，意義全不相同。同一主體：白色的蘇克；既是蘇克，又是白物，既有蘇克實體的生存和行動，又有白色附性的生存和作用；兩者顯然不同；同時兩者的合一，只是在一個主體內，附性和實體的連合，不是兩者彼此同是一個事物。

從此可見，假設有某生存，不是存在於某某主體以內，而是自立存在於主體以外，便找不到任何方法將它和它以外的任何事物連結起來：就是無法兼有任何附性。同時，單就生存的純理和真義而論，生存是至一而至公的，自身不會分成許多。生存被分成許多時，所用的分異因素，不能是生存自身，而是生存以外的另某因素。這樣的因素是容受生存的主體。主體不同，則生存因而不同：例如石頭有石頭的生存；石頭的生存以石頭為主體。人有人的生存，以人為主體。人和石頭是性體不同的兩個主體；故此分別擁有各自不同的生存。準此而論，那個沒有任何主體而自立存在的純生存，只能是一個，不能分成許多。前者（卷一章二十二），證明了：這樣的，不被容納在任何主體以內，超然脫物獨存的）純生存，乃是天主的本體。由此可以斷言：除天主以外，任何其他物體都不是純生存。從此可見，除天主以外，在任何別的實體以內，都有實體和生存的分別：兩者不是相同的一個事物。

加證：任何類名或公名所指的公有性體，假設脫離個別存在的主體而超然實存，便只能有獨自一個，不能分成許多；雖然實際上宇宙間確有許多主體共有那全類相同的性體。例如假設「動物」二字所指的公

名純理：就是動物全類公有的性體，本體超然，脫離一切主體而獨存，它便沒有人類和牛馬的分別。假設有了人類和牛馬的分別，它就不只是類公名所指的動物，而是人，或是牛，或是馬。去掉了建立種別的分異因素，所餘的僅是至一而不可分的類名所指的公共性體；類公性：因為那些分異因素，既是分類因素：將類分成許多種；又是建立種別的因素；構成種名所指的性體，標明種別的特徵。

如此說來，假設「生存」二字所指的現實，猶如類名所指的公性，是至公而至一的；那麼，脫離主體而自立存在的生存，便只能是獨一無二的。並且，轉進一步，既然生存不如同類公性一樣，被種別因素分成許多，而其分多的真實原因是由於它的主體有某某或彼某個體的不同；從此更顯然可見：脫離主體而自立存在的純生存不能是獨一無二的。照此說來說去，最後的結論，仍是：既然那純生存是天主的本體，除天主以外，便無任何另一物的本體是那純生存，這就等於說：它們的本體和它們的生存是有分別的：它們的本體不是純生存。

還證：完全無限的生存，不能有兩個：因為生存之理兼含所有美善之理：完全無限的生存，包含各種生存的美善。如此比較，假設有兩個這樣無限的實體，便找不到它們彼此能有的分別來。然而脫離主體而自立的純生存，必定是完全無限的，因為它沒有任何主體來收容它，便受不到任何包圍和限止。足見；除第一生存以外，不能有任何物體是脫離主體而自立存在的生存。

又證：假設有某物是自立的生存，它則只能是「物」大公名依其純理的現實，所指的實有物。在這樣的意義下，用「物」字作賓辭，形容任何主辭所指的主體，都形容不出此某或彼某的分別來，僅能指明它的實體或本體之所是，乃是實有物。如果有任何某一賓辭，不指示主體是實有物某某本體之所是，便僅能

指示它在本體以外附性兼有之所是，由於它是某某附性的主體。（在它以內，必有主體與生存，並有主體與附性的分別）。本此定理，假設「生存」指示全無主體，（超超然脫物獨立）的純生存之現實，在它自身以外，任何其他事物，都無法是它所能兼有的：（因為在它以內，沒有主體與生存的分別，純生存又不能作主體，故無法相容他物。它是純生存，它就不是主體與生存之合）。

說到這裡，（轉變視線去觀察），尚須理會：「物」大公名依其純理所指的（絕然大公的）現實，不能是「受造物」的本體主辭。（換言譯之：依物大公名的本體定義，吾人不能下定義說：「物是受造物」）。「受造的生存」不是「物」大公名的名理成立所必備的要素。否則，假設它是，結果應是：「凡是實有物，都是受造物」；（因為：「凡是實有物都是物」）；如此推論下去：凡是受造物都是受造於另一受造物；同樣凡是效果都是另一效果的效果；追溯原因，將永無止境；等於沒有第一原因。這是不可能的，詳證於上面（卷一章十三）。

由此可知：（物大公名所指的實理，只以「生存」為定義的要素，不以「受造而有生存」，或「受作成而有生存」為定義的要素。物是實有物的所以然，是因為它有生存，不是因為它是效果。物是實有物，便必須有生存之理；然而生存之理不必須有「受造或受作的效果之理」。那麼，話又說回去），假設方才說的那個「生存」，指示沒有主體而脫物獨立的純生存；這個純生存，就不能是受造或受作而生的效果；因為純生存之理，不包含「效果」之理。

總結本段全論，可以斷言：無任何受造物或效果是本體自己的生存。（反之：凡是受造物，或效果，在自己的實體內，都有本體和生存的分別）。

加證：每物實體之所是，是它本體之所有，不是仰給於外物。例如導光透明的現實，不是生於空氣的本體：（不能作空氣的實體賓辭，僅能作它的附性賓辭），因為那個現實，不是空氣本體之所有，而是仰給於外物，（就是來自太陽的光照）。然而任何受造物本體現有的生存，都是仰給於外物，否則，便不是受造而生的效果了。足見：無任何受造實體自己本體現有的生存，竟是自己的實體之所是。（故此，都有實體和生存的分別）。

又證：凡是作者，都是根據自己生存的現實和盈極程度，而發出動作，生存和動作，在現實和盈極的程度上，互成正比例。因此，第一原因，（天主），既有美善至極的生存，就有美善至極的動作；因為第一原因，是生存至極美備的第一實有物。在事物發生和發展的進程上，出現越晚在後段的成就，在現實和盈極程度上，便是更美善的成就；因為同一主體從潛能虧虛發展到現實盈極，依時間的次第，現實盈極晚於潛能虧虛。此先而彼後，是必然的。（猶如瓜菓之先生而後熟）。

同時，將「現實盈極的成就」和它的主體，相比較，前者的美善和價值，高於後者；因為主體所有的美善和價值，都是為了那個現實盈極的成就。（主體自身無成就便無價值。主體所貴，在於生存現實盈極的成就）。

根據上面肯定的這些理由，按上面（卷一章十三）已證明的定理，可以確知：惟獨天主是至高無上的第一作者；用自己的動作，創作並發動萬物，而自不被動於外物。故此，惟獨天主有能力有完善至極，程度至高的現實生存；並因而乃是完善至極的純現實和純盈極。這樣的生存，是物體產生，變化和發展，（亟力追求）的最後目的；因為各種生存的現實，及性理必備的性理，（包括性情條理狀態等等），都是

先有潛能虧虛的生存，然後（從那裡發展進步，最後）才得到現實盈極的生存。

如此看來，足見只有天主有資格是那樣的生存自身，因為依照相同的正比例，只有天主有資格是至高無上的第一作者。

加證：（方才說的「生存自身」，指示全無主體包含和限止，脫物獨立的「純生存」）。那樣的生存自身是第一作者本性之所固有；因為按上面（卷一章二十二）已有的證明：天主的生存，（依其本體定義），乃是天主的實體。一物本性之所固有，不能是他類另某物本性之所固有，僅能是它在本性以外秉賦之所兼有；例如熱性是純火本體之所固有，火燒熱外物，那外物所得的熱度，不是它本體之所固有，乃是從火那裡分頭而來的秉賦。故此「生存」是萬物從第一原因，造物者那裡，分領而得來的秉賦。然而，任何主體秉賦之所有，必非本體之所固有，更非自己的實體。從此可見：除第一原因以外，任何其他實體，都不能是生存自身。

經證：本此宗旨，《出谷記》章三節十四，標明天主本體固有的名稱是「生存者」，因為天主的實體，不是別的，乃僅是祂自己的生存。這是天主獨自本體固有的特性，（非任何他物之所共有。萬物以內、既非天主，便個個都有實體和生存的分別。萬物如此。有智力的實體，既是受造物的一部分，故此也全不例外：都是實體與生存之合，並且是合而不同的）。

第五十三章 潛能與現實，虧虛與盈極

從此轉進觀察，顯明可見：在受造的靈智實體內，有現實盈極和潛能虧虛的結合：（以主體的潛能虧虛，容受生存及其他美善的現實盈極：不是純現實盈極，故是現實盈極與潛能虧虛之合）。詳證如下：

一證：在不拘什麼物體以內，如果有兩個因素，一個和另一個，有正負互相補充的關係，彼此就有現實對潛能和盈極對虧虛的關係。前後關係的比例是相同的：因為，（現實盈極是正的方面：積極飽滿完備；潛能虧虛是反的方面：消極空乏殘缺）；受補充的方面，既是空虛虧乏，便只能受到自己本性應有的現實和盈極的因素來補充。然而，在受天主造生的靈智實體以內，現有兩個因素：一個是實體自身，另一個是它的生存。它的這個生存，按（前章）已有的證明，不是它的實體自身。同時須知，它的生存，補充它現實存在的實體：因為每個物體，因有生存，而有實有物的現實和盈極。生存是一盈極因素，充實物體的虧虛，實現它生存的潛能：是實體生存需要的滿足。如此推論，最後的結論乃是：在上述任何每一實體以內，都有現實盈極和潛能虧虛的組合。（除天主以外，任何實體都是用生存充實自己，既有生存，因而自立為實體，便因而存在於實有界中，並能發出動作）。

加證：原因用動作產生的效果，是某某事物的現實盈極，故此，任何某一主體中現有的任何事物，如

果是從某原因用動作產生的效果，它就必須是某某事物的現實盈極。然而，上面（章十五）證明了：除天主以外，一切實體，各自現有的生存，都是第一原因用動作產生的效果。故此，那些實體以內，各自現有的那個生存，便是一種現實和盈極；乃是它們實體生存的現實盈極。實體擁有生存。實體和生存，兩相比較起來，有潛能對現實，虧虛對盈極的關係和比例。依名理的實義，現實和潛能是相關的，盈極和虧虛也是相關的；現實是潛能的實現。盈極是虧虛的充滿。足證，在任何受造而生的一個實體內，都有潛能和現實，就是都有虧虛和盈極。

又證：秉賦之所得和它的主體，互有現實盈極和潛能虧虛的關係。前後兩對關係的比例相同。秉賦是領取某某事物的一部分。某主體因領取所得的某某秉賦，而成為某某現實盈極的物體，（例如某本版因有白色的塗染，而成為全體色白的木版）。然而上面（章十五）證明了：只有天主，本體就是生存，其餘萬物的生存都是本體從外面分領而得來的秉賦。如此比較起來，足見：凡是受造的實體，對於自己的生存，個個都有潛能虧虛對現實盈極的關係和比例。

另證：效果因現實盈極而相似原因：因為原因用動作產生和自己相似的效果，似點的標準是根據生存的現實。然而，任何受造的實體，按上面（章六）的證明，都是因自己生存而相似天主。足見，在所有一切受造的物體內，它們的生存對於它們的實體，比較起來，有現實對潛能，盈極對虧虛的關係和比例。從此往下推論，最後的結語是：在任何受造的實體內，都有現實盈極和潛能虧虛，正負相補充的組合。

第五十四章 實體與生存之合的真義

實體與生存之合，和物質與性理之合，都是潛能虧虛與現實盈極之合，是同類之下，分出的兩種：類性相同，而種別互異。互異之點如下：

一 因物質不是實體，而是實體的一部分。古代物理學家誤認物質是實體，隨之而錯認凡是性理都是依附物質的附性。

二 因生存不是物質固有的現實，而是整個實體固有的現實。「固有」是本性自然具有。實體的現實就是實體的盈極，乃是它現有本性自然直有的生存，因它有生存，吾人始能說它是一實有物。實有物不是物質的賓辭，而是整個實體或整個事物的賓辭。故此說：實體是一實有物，是正確的；說：物質是一實有物，便不能言之成理。（實有物是生存現實盈極的某某事物或物體。物質卻是沒有生存現實盈極的潛能虧虛事物；在現有的實體中，它只是和性理相對的實體部分。「實有物」或「生存」是整個實體的賓辭，本此實義，則不能又是實體部分的賓辭。例如說「人是動物」，是正確的；但如說「人的一部分是動物」，便不完全正確；因為「動物」是人整個實體的賓辭）。

三 因性理不是生存。性理對於生存有秩序固定的關係；比較起來，性理對於生存的關係，相似光明對

於發光，又相似白色對於發白，所有的關係。這數對關係，互有相同的比例。「發白」指示某物現實是白的。「發光」指示某物現實是光明的。

最後因為生存對於性理也有現實對於潛能，就是盈極對於虧虛的關係；因為在物質與性理合成的實體內，性理被人叫作生存因素的理由是因為性理充實那個實體，同時實體因性理充實全備，而有的現實盈極，卻是那實體的生存；猶如空氣因有導光而透明的特性，而有發光的現實，吾人便說透明性乃是空氣發光的因素；因為透明性把空氣裝備成了光明的主體。（依同比例，性理把實體裝備成了生存的主體，故此便也叫作生存的因素）。

根據上面這些理由，在物質與性理合構而成的實體內，物質或性理，單獨的說，不能說是生存的主體，也不能說是實體的生存，而兩者同是實體生存必備的因素。性理是生存的憑藉。（物質是性理的寄託或是性理的來源，又是實體所由生的原料）。生存的主體卻是那個實體全整的自身。那裡，生存的現實，乃是那個實體，為能叫作「實有物」，必須具備的憑藉。物因有生存而是實有物。

然而，按（章五十及五十一）已有的證明，有智力的實體不是物質與性理合構而成的。在它們以內，性理自己是自立生存的實體。故此，（它們是無物質的神體，和有物質的形體，大不相同），在它們以內，性理乃是生存的主體，是現實生存盈極的實體；它們的生存乃是它們實體的憑藉；（因有生存，而是實體；故有存在和行動的現實）。

為了這個理由，在它們以內，只有一種現實盈極與潛能虧虛之合，就是只有實體與生存之合。有些人叫它作：生存者與生存之合，或生存的主體與生存之合，或生存主體與生存憑藉之合，（或實有物與實有

之合，或所是與所以是之合）。

那麼，在物質與性理合構而成的實體內，卻有兩種「盈虛的組合」：第一種是物質與性理之組合；構成性體。第二種是性體與生存之組合；構成實體。這第二種組合也可以叫作「生存主體與生存之合」，或叫作生存主體與生存憑藉之合；等等，同上。

如此說來，足見「盈虛之合」，意思寬廣，超過物質與性理之合的範圍，泛指任何現實與潛能，或盈極與虧虛之合。本此理由，物質與性理是構成物質界各類實體的兩個因素。虧虛潛能與盈極現實，卻是構成「物大公名」所指實有物的兩個因素：泛指神形兩界之所公有。凡隨虧虛與盈極，或隨潛能與現實，而後生的任何屬性或賓辭，根據它們泛然大公的賓義，是有物質的形體和無物質的神體，在受造的世界內，所能公有的：例如：領受，被領受；成全，被成全；充實，被充實。

反之，物質與性理固有的賓辭或屬性，依其狹窄的本義，只適合物質的實體，絕對非無物質的實體所能有：例如生死變化，腐化，敗亡，及類此的其他種種賓辭。

第五十五章 神體與死亡

從此轉進，便可明白證出：神體不滅。（意思是說：有智力的實體，既已現有，則不會遭受實體變化：例如死亡，潰散，消滅，等等）。理由如下：

一證：滅亡是物質和性理分離。實體滅亡是實體性理離開物質：是絕對滅亡。附性滅亡，是附有的事物之性理離開實體，是實體部分（的殘缺或傷損或喪失，或受其他）附性變化。（附性滅亡也分物質的和性理的兩種。傷眼而失明，是物質的。喪失道德是性理的。本處只論實體滅亡，專指物質與實體性理之分離）。性理常在，則實體常存。實體因性理而領受實體為成為實體所必備的那個要素：那就是生存；領受以後，作它的主體。然而，那裡沒有物質與性理的結合，那裡也就不能有它們的分離。故此，也就不能有實體的滅亡。

然而，（章五十）已經證明了：有智力的實體，都不是由物質與性理合構而成的。足證有智力的實體都是不能滅亡的。（有智力的實體，是神靈的實體）。

加證：某物本體之所有，是它永遠之所必有，不能分離：例如圓形是圓圈本體之所有，然而銅鐵不是圓圈本體之所有。故此，圓形是圓圈的本體，不是銅鐵的本體。為此理由，能有銅鐵而非圓圈，不能有圓

圈而非圓形。

然而，物本體之生存，及其本體之所有，都是因有性理而隨之俱有的。所謂「物之本體」專指「物自己是什麼的所是者」，全在於它自己為成立起來必備的生存。物因有生存而是其所謂的某某物。同時，每物都是根據自己所有的性理，而有生存。這樣看來，足見：如果有些物體，它們的實體不是它們的性理，（而是性理與物質之合），它們便能因喪失性理而隨之也失掉生存：例如方才所說的銅鐵，能因喪失圓形幾何的數理，而隨之也失掉自己圓圈的本體生存，銅鐵的圓圈便歸於滅亡。

反之，本體純是性理而無物質的實體，既已現有於實體界，便永遠不會（失掉性理，也絕對不會因失掉性理而隨之也）失掉生存；就如同方才所說的圓圈，假設實體界，現有某一實體，是沒有物質的圓圈，本體純是數理精確而完備的圓理，它就永遠不會遭受本體變化而喪失圓性的現實：就是不會滅亡：（因為，圓理不會自己離開自己）。

說到這裡，今請注意：上面（章五十一）證明了：有智力的實體，純是自立生存的性理，沒有任何物質。故此，它們不能停止生存。故此，它們是不能滅亡的。

還證：物因實體變化而滅亡時，失掉了現實盈極，仍存留著潛能虧虛。（這就是說，失掉了性理及因性理而有的生存，仍保留著物質及其潛能，例如破壞了銅圈，失掉了圓形的理，仍有破碎的銅，並有銅的潛能，可能採取別的形狀）。物體因實體變化而滅亡，實際上，不是化歸完全不存在的純無，猶如依反說相同的比例，物體因實體變化而出生，也不是生於純無：（反之：出生時，是生於另一物的物質；滅亡時，化歸另某新物的物質）。

現請理會：按（章五十三）已有的證明，在有智力的實體內，現實盈極者是它們自己的生存。它們的實體，就如同是潛能虧虛。那麼，假設它們因實體變化而滅亡，（失掉了生存的現實盈極，仍保留本體的潛能虧虛，這就等於說）：它們在自己實體滅亡以後，仍保存自己的實體。這完全是不可能的。故此，凡是有智力的實體，都是不能滅亡的。（說「神體滅亡」，是語言自相矛盾的。故此，是不可能的：就是不可說的）。

又證：凡能遭受變化而滅亡的物體，在本體以內，必須有傾向於不生存的潛能。那麼，沒有不生存的潛能，則不能遭受滅亡。然而，有智力的實體，在本體以內，沒有傾向於不生存的潛能。詳說如下：

從（前章）已經提出的理由，可以明白看到：完全的實體，收容自己的生存，是自己生存本有的主體。所謂「本有」乃是本性固有，必有，永有，不能不有的意思。任何某一生存的現實盈極，對於自己本性固有的主體，有本性自然「盈極合一」的關係，也就是「潛能與現實」本性合一的關係：既是本性固有的合一，故此主體的本性只有領受那個現實的潛能和容量，沒有相反的潛能和傾向；（本性不會有自己相反自己的潛能和傾向）：例如火體對於熱性，有這樣「本性盈虛合一」的關係。火的本性以內，只有傾向於發熱的潛能，沒有傾向於發冷的潛能。（某某燃料熱度減低，不是火性發冷，而是燃料失掉了火性，變成了灰，才開始發冷。這個發冷的潛能，是在於燃料的物質，不在於火的本性。火體的本性是熱力固有的主體。用這個大同小異的比例，可以明了神體不滅的理由：論式如下：

從此看來，可見在物質界，能因實體變化而遭受滅亡的物類中，除非因有物質，凡是完全的實體，都沒有傾向於不生存的潛能。那麼，何況靈智的實體呢？在有智力的實體以內，沒有物質；它們的本體自

己，是單純（的性理，同時又是生存獨立）而完全的實體。足證：在它們以內，更是沒有傾向於不生存的潛能了。潛能常是可能。「沒有不生存的可能」，便等於說：「有常常生存的必然」。故此是不死不滅的。

另證：在不拘什麼物體以內，如果有虧虛潛能和盈極現實，兩內在因素的組合；站在第一潛能崗位的那個因素，就是第一主體，便是不能滅亡的；因此，連在能因變化而受滅亡的物質實體內，第一物質也是不滅的。

然而，在有智力的實體內，站第一潛能崗位的那個因素，乃是它們的完全實體自身；並是它們生存現實的第一主體。如此說來，足證：它們的實體自身是不能滅亡的。任何物體滅亡，都是由於自己實體滅亡，此外，別無其他理由或原因。實體不滅，則物體不滅。故此，自然界，本性有智力的實體，都是不能滅亡的。（詳加申說如下）：

加證：物體滅亡，或本體滅亡，或附性滅亡。有智力的實體不可能本體受滅亡。理由如下：

物體滅亡，都是敗於敵方。物體根據生存的現實而發出動作，動作的效果常是促成某某生存情況的現實。因此，如有某物，因此效果的現實，而遭受滅亡，以停止本體的生存；這個事件的可能，必須是因為兩個現實物體的互相衝突；因為，「互相衝突的事物，是彼此相排拒的」。（根據大哲《範疇集》，章八的定義）。為此理由，凡是本體遭受滅亡的物體，必定是：或自己和某外物，互相衝突；或自身的構造以內，包含互相衝突的因素。（這就是說或體外遇敵，或體內中毒）。這是物體滅亡的兩個理由。然而，這兩個理由都不適於靈體。有下面這個事實，可以作為符驗；（符驗不是證明，而是舉出一二實事）：

請看吾人智力（的意識）以內，外界互相衝突的事物，被領受到智力以內，在那裡便停止互相衝突：

例如黑白兩色，（在外界互相衝突，互相排拒，不能同處共存。但黑白兩色的性理，或定義），被領悟在智力以內，卻在那裡，不但不互相衝突，也不互相排拒，而且彼此相隨；兩個定義，互相發明；吾人智力由於知白，因而知黑，反之亦然。兩個理，相因而明。不相排拒，故是不相衝突。

如此，足見：有智力的實體不是能遭受滅亡的。不但不遭受本體滅亡，理由已如上述；而且也不遭受附性滅亡，理由簡指如下：

附性，都是不自立生存的性理，必須依附實體。附性遭受滅亡的方式，乃是這些性理遭受滅亡的方式。（為遭受這樣的滅亡，必須自身是不自立生存的性理，依附主體，隨主體之敗亡而連帶受到滅亡）。然而，（章五十一），已經證明了：有智力的實體，是自立生存的性理，（不是依附另某實體的附性；故此受不到附性的滅亡。即便自己有些附性可以受損失，失智失德，等等，但仍不因而受到本體滅亡；它們的實體既不因本體滅亡而滅亡，又不因附性滅亡而滅亡）。足見：它們是完全不能遭受滅亡的。

還證：滅亡是一種變化。並且必是變化歷程的終點，（而不能是始點），證於《物理學》卷五章一。因此，必須肯定凡是遭受滅亡的物體都應遭受變化。然而，（《物理學》，卷六章四），還證明了：凡遭受變化的物體，都是形體。故此，凡是遭受滅亡的物體，都必須是形體；或是形體的某一性理，或是形體所有的某一能力；形體能受本體滅亡；形體的性理或能力能受附性滅亡。然而，有智力的實體，都不是形體，也不是形體的性理或能力。這些話專指它們不是非依賴形體便不能生存或行動。故此它們既不受本體變化，也不受附性變化。故此，是完全不受滅亡的。（附性變化是附物變化：某物隨另一物的變化，而連帶受到變化）。

又證：受滅亡的原因是受傷害；因為受滅亡這件事，乃是受傷害的一種。受傷害是兩物交動相互傷害，是相互變動所致。受傷害便是受變動的一種。然而，有智力的實體當中，無一能受變動或受傷害而致於受滅亡。因為，受變動，乃是領受的一種。智性實體內，所領受的事物，必須採取智性意識內生存的方式；並因此實受智力的曉悟。這樣的領受乃是領悟。它的終效不是破壞智力及智性實體，而是增長智力的知識，並提高智性實體生存的美善；智力意識內所領悟的知識，是智者的美善和進步。。（領悟越多，進步越大，怎會招致滅亡呢）？故此，有智力的實體是不能受到滅亡的。（不能因受變動以增進知識而遭受傷亡）。

另證：官感可知的事物是器官知覺的對象。依同比例，智力可知的事物是智力曉悟的對象。器官的覺力不因本體滅亡而受滅亡，除非是為了它對象的高度強烈，例如光度極強，照傷眼睛的視覺；聲音強烈，也震聾耳朵；如此還有其他，可以類推。器官覺力不但因本體滅亡而滅亡，而且有時能因主體滅亡或傷殘而連帶也受到傷損或滅亡：（例如年老的人因身體衰老而耳聾眼花）。然而，這兩種滅亡或傷損的方式，都非智力所能受到；因為，按上面（章五十一）的證明，智力不是形體的能力，它的生存和行動不依賴形體。（智力是智性實體的一個「盈極因素」；充實靈體的美善）。它不是形體或器官的盈極因素；故受不到對象方面或主體方面物質性的損傷。同時，智力本有的對象，不拘怎樣優越高強，不會因高強而傷損智力；這是明顯的：因為智力的對象是真理；真理越高明強大，智力越透澈曉悟堅確無疑；因而懂曉低級真理，不但不感困難，或知之欠明；反而更覺容易，見識也更精確。（和器官覺力正是相反，例如烈日之下，星光不顯）。如此比較討論，足證：智力不受任何方式的滅亡。

加證：智力所知的對象，（既被知以後，構成知識），是智力本性應有的美善；充實心智的虧虛，（是智力實現潛能時必有的盈極因素）；因此，（大哲《靈魂論》卷三章四曾有以下這個定理）：「智力知識的現實盈極，和對象被知的現實盈極，是一個整體的現實盈極」。（意思是說：智者和所知的真理，合成一體；在知識裡，兩者的現實盈極，是一體的現實盈極）。兩者的現實，既是一體，必是同類同性。一方之所有，也必是另一方之所有，惟以智力的知識範圍為限。然而，在此範圍的界限以內，智力所知的對象是必然常真，永存不朽的真理。足證，智力或有智力的實體，也必須是不會滅亡的。詳論申說之：美善和美善的主體是同類而同性的。美善如果是不朽的，它的主體必定屬於不朽之類。必然常真的實理，是智力完全可知的對象，又是智力本性宜有的美善。反之，不必然常真的實理，不是智力完全可知的對象。關於這樣的實理，沒有明確的知識，而至多僅有大約真的意見。因此，對於不常存的事物，智力所有的一些知識，也是專知一些常存不朽的實理：就是普遍常真的定義和定律等等。靈智既是不朽美善的主體，足證它自己的實體也必定是常存不滅的。（盈虛同類是一定理。靈智和真理的關係，是盈虛合一而同類的關係。真理是盈。靈智是虛。盈是盈極，充實虧虛。虛是虧虛的容器，容納盈極。真理不朽，靈智便也不朽。真理和靈智是盈虛合一而同類的。不朽是不死不滅）。

還證：每一物體，按照自己實體的方式，成全自己的美善。根據這個標準，從某某物體美善成全的方式，便可斷定它實體的方式。靈智成全自己的美善，所用的方式，是遠避騷動，而安於清靜。可取證於吾人經驗：吾人運用靈魂的智力，鎮定肉身物質的變化，和心靈情慾的騷動；然後始用知識和明智，成全吾人實體的美善，詳證於大哲《物理學》卷七章三。（人的智性靈體，也是不死不滅的神體）。

從此可見，有智力的實體，依其本性固有的方式，自己的生存是超越變動的；因此，也是超越時間的。反之，能朽能滅的任何物體，它們的生存卻是屬於變動和時間範圍以內的。故此，有智力的實體不是能朽能滅的。

另證：本性的願望不能是虛枉的。因為，（按大哲《天體論》卷二章二），「物本性的自然，不作任何無目的的事物」。然而，凡是有智力的實體，本性自然，都有永遠生存的願望，不但本類的生存永常不滅，而且個體的生存也願望長生不死。這是顯明的；理由如下：

實有界，有些物體，本性自然的傾向，是根據知識；例如豺狼本性自然喜好捕殺牛羊等等動物，作為自己的飲食；又例如人本性自然喜好福樂。另有一些物體，沒有知識，它們本性自然的願望，純是根據本性因素或能力自然的傾向；例如重物本性傾向下落。然萬物，不分有無知識，都有生存的願望。符驗如下：沒有知識的物體，竭盡自己本性固有的因素和能力，抗拒外物的侵害，避免自己的敗亡。有知識的物體，貪生厭死，抗敵拒毒免害，也是竭盡自己的物力和知識。準此而論，還可推知：沒有知識的物體，又分兩種：那些本性因素和能力足以保存個體長存不滅的，便本性自然願望保存在數目上個體自同的生存，常存不失；那些本性因素和能力不足以保存個體長存不滅的，如果只足以保全本種性體相同的生存，便竭力保存全種公有的生存，這也是它們本性自然的願望。

以上兩種分別，也必須發現在有知識的物體以內，（因為，物類各級層之間，互有相同的比例，回閱章四十六）；以知識程度為分別的標準；有些物體只知現時，不知永遠；故此，只願望現時生存，不願望永遠生存。它們卻願望本種長存不滅，有傳種的願望；但是不識不知的願望；因為傳種所用的生殖能力，

是（物類品級中）知識以下的前一級，尚不屬於知識的級層以內，（類似植物傳種而無知識）。另有一些物體，認識永遠生存，並領悟其章義；它們使用本性自然的願望，冀求長生不死。這是各種靈智實體，都有特點。足證凡是靈智實體，本性自然的願望，都是冀求永遠生存。（既然本性自然的願望，不能是虛枉的），從此可以斷定：它們的衰老死亡，是不可能的。

還證：生存有始有終的物體，不拘是什麼，對於始生和終盡，都有同一的潛能。生死兩可的潛能，是一個相同的潛能，傾向於矛盾的兩端：能有也能無；能生存也能死亡。（根據名辭最廣泛的意義：生死，存亡，有無，三個矛盾的對立短語，是名異而實同的；泛指有生命和無生命的萬類物體。

然而，有智力的各類實體，只是依賴第一作者，造物的全能，才能開始生存；因為，按（章四十九及以下數章）所有的證明，它們不是生於先有的物質，（故是從純無中被造生於天主）。那麼，它們始生的可能，既是仰賴天主，足見它們死亡的可能，就是停止生存的可能，也只得是在於天主可能不給它們繼續灌輸生存。然而，只由於這個可能，不得說任何物體是可受滅亡的。理由有兩個：一因物體、必能常存與否，惟視其本身能力如何，不應根據天主的能力，（章三十）在前面已經證明了這一點。（滅亡是物體因自身物質遭受破壞而失掉性理與生存。死亡的可能性是在於自身的物質，不在於外物）。二因天主，造物是建立物體的本性，不滅掉物體本性應有的任何需要，（也不撤銷物體本性應得的生存之灌輸）。本章前面說明了：靈智實體本性應有的生存是長生不死；從此可見，它們這永遠的生存，也不會被天主撤銷。（天主造物的意志是既成不變的）。

如此說來，它們本性既無死亡的潛能，天主又不撤銷物本性固有的生存；足見，從這各方面看去，有

智力的實體，是不會滅亡的。（這樣不滅的必然性，是緣係於天主上智理性及造物初衷，既願則永願的必然性。參考卷一，八十三章）。

經證：本此意義，《聖詠》，一四八說：「禰們從諸天之上讚頌上主」，逐級數盡了眾位天神，和天上的形體，（星辰日月），在節五接著標明說：「祂建立了它們，規定它們永遠常存，至於萬世之世」：明指它們長生不滅。

狄耀尼，《天主諸名論》，章四，也說：「為了天主美善的光芒四射，各類有智力的實體，因而享有自立的生存，牠們有智力的知識，也是智力可知的。牠們有生存，有存在，並有生活。牠們的生命不衰敗，不減退。牠們的實體純淨，完全不受生滅傷亡的污染，高高凌駕於流動不居，變化無常的境界以上」。

人類： 神形之合

第五十六章 靈體與形體之結合問題

既然上面（章四十九及其下數章）證明了有智力的實體（是自立生存的物體，然而）不是物質界的形體，也不是依賴物質形體而動作的一種能力；現應轉進推論，究察有沒有某種有智力的實體也能結合物質的形體，（並能怎樣結合）？為答覆這個問題，首先證明什麼結合的方式是不可能的。以下這兩種方式是不可能的：一是混合，二是交接或接觸。（暫用靈智實體或靈體簡稱有智力的實體）。

第一：靈體結合形體，不能用兩相混合的方式。（混合是物質原素的化合。許多原素化合成一個形體，猶如許多藥材化成一塊藥膏）。理證如下：

一證：混合是許多物質因素的化合，必須彼此交互變化而後合一。這樣的因素必須俱備兩個條件：一是共有同樣的物質，二是互相交互動作而受變化；互相衝突變化。靈體不能滿足這兩個條件：因為按上面（章五十）的證明，靈體，（就是有智力的實體，既然）都是沒有物質的（神靈實體），便和形體不能有共同的物質，（也不能促成互相衝突的變化。這樣的衝突變化是物質原素所專有的）。故此它們不能和形體混合。

二證：物質成分混合而成某一形體，既成以後，在新形體以內，那些成分只有效力的存在，沒有本體

現實的存在。假設各個成分，仍舊各自分別擁有現實的存在，（猶如米豆同鍋煮），它們的混合便只是攪雜或夾雜，或攙合，不真是混而不分的化合如一。因此，許多原素化合而成新的形體，不是任何原素之一。在那新形體以內，原素有實效而無本體。原素的本體已因變化而失去了現實的生存：等於受了實體的變化和滅亡。這樣的事情，在靈體以內，是不能發生的：因為，按上面（前章）的證明：靈智的實體是不能受實體變化而滅亡的。

如此說來，足證靈智實體結合形體，所用的方式，不能是混合。（就是說：不能是物質的化合）。

第二：靈體結合形體的方式，同樣也不能是本義的交接。依名辭的本義，交接是境界相交而發生接觸，非在形體之間，不能有。例如幾何學裡所談形體的點、線、面，都是形體頂端或邊緣的境界。靈體是神體不是形體，沒有形體的境界，故不能用交界相接的方式，結合形體。那樣的結合，或接觸，只不過是兩個形體的附貼：有同類的許多種形式：例如「接合」：（同界相合平直延長；兩個小四方，接合成一個大四方）；「編組」，（經緯交織的組合）；「紐結」，（繩索糾纏網綁）；「黏結」，（膠漆附貼凝結不分）。凡此一切交結的形式，都屬於「交接」的公類以內，不能沒有形體邊界的接觸。故此，都不能將靈體和形體結合成一個實體。

方才說了，以上的交接，是本義的交接。除此以外，尚有廣義或變義的交接。依名辭的廣義或變義而論，靈體和形體的結合，可以說是交接的一種。（交接二字，將自己的意義推廣引伸，轉變，以自然界的形體交接為出發點。請看）：自然界形體交接時，不但邊界相觸，而且動作相交，互相變化：因此，不但互有體積度量邊緣或末端的合一，而且有品性，或性理的近似或同化合一：一方變化另一方，乃將己方的

品性或性理，陶鑄或銘刻在對方，或用各類不同的動作方式，促使對方接受己方的品性或性理，而形成兩方的同化合一：（例如煤火燒熱壺水；熱度兩相同）。

如果只觀察體積度量末端的交接，形體的接觸，必須是雙方交互的。然而，如果只注意動作施受的交接，可以發現宇宙間某些形體的交接是單方的，不是雙方的交互相接。例如天上形體，交接地上物質原素的形體，（用寒暑的變遷），促成元素的變化，（變冷變熱，變剛變柔），然而並受不到元素上交天上形體，變化天上的形體。故此只是單方的上交下，不同時也以下上交。（天和地的關係：是天施地受，天生地成。反說：地施天受，則不可）。

準此而論，假設有某些原因，用動作能力，發出動作，雖然不是形體邊緣的接觸，吾人仍可說它們的動作是觸動。例如說：某某人的悲哀，觸動我們的同情心。這裡的觸動，所說的「觸」字，也有「接觸」的實義，但是廣義和變義：從形體度量邊界的接觸，推廣而轉變到動作的接觸，（和情理的接觸了。一有接觸便因交結而合一：但形式和程度，不常相同）。

用這樣廣義的接觸方式，有智力的實體結合物質的形體，也可以說是一種交接。實際上，有智力的實體，（雖然沒有物質的形體，乃是純神之類，但仍能）發出動力，或變化形體，或運動形體；理由正是因為它們沒有物質，（不受物質的限止），在現實盈極的程度上，它們有更優越的生存品級。（品級越高，越能發出動作，變化或運動下級）。

然而，上述這樣的接觸，不是數量的接觸：（只交接數量的末端或邊界）；而是力量的接觸，（發動者在被動者的實體內，產生某某動作的實效）。數量接觸，和力量接觸，彼此不同，分別之點有三：

一、（數量的接觸，是形體的接觸。兩方的形體都有度量可分的許多部分，這是自然而必然的。這樣的接觸，乃是可分與不可分的互相交接）。力量的接觸，有時，（適得其反），可能是一方以自己不可分的實體動作，接觸對方可分的形體；乃是以不可分，接觸可分。這樣的情形，在形體接觸中，是不可能；因為，不可分的形體，（在幾何學裡），叫作「點」，一個小至不可再小的點，接觸另一形體，所能觸及的範圍，也不得不只限於某某小至不可再小的一個點；絕不能以不可分的至小，而接觸可分的廣大。（形體數量的接觸是同量相觸；以可分觸可分，以不可分觸不可分）。

然而有智力的實體，雖然本體是無度量可分的，動作起來，卻有力量觸動有度量可分的形體：（例如人靈的智力和意力運動自己的身體；精神的愁苦可以消瘦骨肉的身體。天神也可運動天上的形體）。度量至小故不可分的點，和無形質故不可分的靈體，生存的方式和品級，前後兩者，互不相同。點不可分，因為在形體以內，它是度量的末端；在體積廣展的範圍內，它佔據一個界限固定的位置，無能力伸展到界限以外去。足見、點的不可分是體積數量的不可分，（按大哲《範疇集》，和古代幾何學），它仍屬於數量之範疇。靈體不可分，理由全不同；不是因為它體積度數至小不可分，卻是因為它本體不屬於形體數量的範疇：全無體積，故無數量之可分。為此，它接觸形體時，也不限於只接觸某某不可分的一個小點；（反之，用一個單純至極的情意，可以觸動形體的許多部分，例如勃然一怒，萬髮衝冠，全體震動；顯然是以不可分觸動可分）。

二、數量接觸，抵觸邊端。力量接觸，觸通全體。力量的接觸乃是動作的交互，兩方都有施受，根據兩方的能力。然而能力之所根據，偏在全體，不只附著在末梢。因此，全體互相接觸。（例如某團火用自

已全體的熱力，燒熱某壺水的全體)。

三、數量接觸，既是只觸邊緣，必是觸及外邊，不能深入內部，或通過全體，反之，必被阻止。力量的接觸，適得其反，動作的實效，深入內部，通過全體，不受阻止，(實例同上；又如火燒銅鐵或礮煤，火的本體，全部，深入燃料的本體全部，並通過燃料，燃燒他物，不但不受阻止，反而受到了傳導)。

有智力的實體，本性固有的能力，接觸他物，是用上述那樣的「力量的接觸」，是動作實效的接觸；兩體相接觸時，靈智的本體，深入所接觸的物體內部，通貫全體，不受阻止；(不拘所接觸的物體是形體或是神體)。

如此說來，靈智實體，用力量的交接，結合形體，是可能的。

說到這裡，須知：力量交接的合一，不是物本體自同的純一。兩物動作，施受交互而形成的合一，不是一物本體自同的純一。說某某是一體，和說某某是物體，兩句話的意義，有相同的比例。然而說某某動作，和說某某是物體，意義全不相同；後句指示它是一個實有物，有現實的生存；說中了它是實有而非純無的絕對意義。前句卻沒有本體純有純無的絕對意義，僅指示它(本體實有以後和以外，附有)的動作。那麼，動作、既不指示本體純有，動作的合一，便也不指示本體純一。足見：動作交互的合一，不是一物本體自同的純一。(這個問題的深意，尚需詳說如下)：

所謂「一物本體自同的純一」，有三種可能的指義：一指「純一不可分」，二指「純一相接連」，三指「名理純義相合」(構成定義，指示一物本體自同的性體。性體是真性實體，確指其主體，依其本來面目的真相，必須是什麼。名理純義相合，便是性體定義的純一)。 (例如說：「人是有靈魂和肉體的動

物」，或說：「人是有理智的動物」；不但兩個定義，名稱異而實全同；而且每個定義自身，也是數個名辭的名理，合成了人本體定義的純一，指人本體的純一）。

現請注意，靈智實體結合形體而構成的純一，不能是「不可分的純一」：事實上，必須是兩個成分的結合，（並且兩者可以分離；例如人死之時，靈魂的靈智實體離開人骨肉的實體）。也不能是「部分相接連的純一」：因為這樣的純一，是許多數量的部分在一個體積中的合一。（靈確無形質的體積和數量，不能和形體結成體積數量連接不斷的合一）。

說到這裡，最後只剩以下這個應追究的問題：就是：靈智實體結合形體，能不能構成「名理純一」之類的合一？尚須理會到，兩個現實久存的物體，所能構成的「名理純一」之類的合一，不能是別的，僅能是性理與物質合成一個實體時，所有的實體純一。這裡的性理和物質，是實體的性理和物質；不是附性結合主體：因為附性和主體（在名理上）構不成定義的純一：例如「人」的名理，和「白」的名理，不是相同的一個名理；合在一齊，或說「白人」，或說「人白」，都指不出定義或實理的純一來。

如此，歸結到最後，現應追究的問題是：有智力的實體，是否可能是某某形體內的實體性理？（它兩者互相結合，猶如性理結合物質；靈體作性理，形體作物質；兩者相結合，構成一個實體；這個實體，有本體的純一：是不是可能的？這是問題。為答覆這個問題，有人抱否定的意見，說是不可能的。有人卻抱肯定的主張，說是可能的，並且說在人類以內是必然的。刻下，先將否定的意見分析如下）：

有些人用理智的看法，考慮以後，認為這是不可能的。理證如下：

一、兩個現實存在的實體，不能合成一個實體。不拘什麼事物，都是因自己實有的現實，而有別於它

物：（現實是事物由純無入於實有之界以後而固有的生存境況：潛能實現，達到了完備無缺的程度。由此轉義，泛指任何實際生存的盈極程度。事物每個自同的單位，都是根據生存的現實盈極，並因此有別於他物。現實盈極，是事物分立的因素，不是事物合一的因素）。然而，有智力的實體是現實存在的實體，這是（章五十一）用許多理由證明了一個結論。同樣，形體也是一個現實存在的實體。從此看來，靈智實體和形體，似乎，就合不成一個實體。

二、物質和性理，屬於同類。凡是屬於某類的實體，或事物，分析起來，都包含盈極和虧虛兩個因素。盈虛同類是一定理。性理和物質的關係，便是盈虛同類的關係。然而靈智的實體，屬於無形質的神類；物質的形體和它們完全不是同類。類性既然互有分別，彼此似乎就不可能有性理和物質的合一。（因為性理和物質，是同類的盈虛合一；不是異類兩個實體盈極的合：。

三、其生存，在於物質以內的物體，必須是物質的。那麼，假設靈智的實體是形體的性理，它的生存必須是在於物質以內；因為性理的生存不外於物質的主體。從此而生的結果應是：有智力的實體不是沒有物質的。這正是相反上面（章五十）證明了的結論。（用反證法，反回去，足證靈智實體不能是形體的性理）。

四、還證：物體，既生存於形體以內，便不能離開形體而仍有生存。然而眾哲士證明了：靈智是和形體絕異而分離的實體；並且證明了：它既不是形體，又不是形體以內的能力。故此，它也不得是形體的性理；因為形體的性理不生存於形體以外。

五、又證：任何物體，既和形體共生存，必須也和形體共行動；因為行動以生存為根據；生存以性體

為界限；動力隨性體之因素而生，故其優越，無以高於性體。今如假設有智力的實體是形體的性理，它便必須和形體有共同的生存：因為性理和物質合成本體純一的實體。它的純一以生存的現實盈極為根據：由於它有生存的現實盈極，故此它乃是自己之所是，而有別於外物。那麼，更進一步說，有智力的實體和形體，也必須有共同的行動，並且它的能力也應是形體以內的能力，以形體或其器官為能力的主體。這卻是前者（在章四十九及其下數章）用許多理由證明為不可能的。（用反證法，反回去，足證：有智力的實體不能是形體的性理。然而，能是形體的什麼呢？柏拉圖有一個答案，詳見下章）。

第五十七章 柏拉圖論人的性體

為了以上這些和其他類似的理由，有些人主張，無任何智性的實體能是形體的性理。然而人的實體，依其本性，明似是靈魂和肉身結合而成的；人的本性似乎是和上面的主張適相矛盾；（同時靈魂也是一個有智力的實體）；為此理由，他們想出了某些思路，為保全人的本性。

於是，柏拉圖和追蹤他的許多人，提出了一個學說，主張：有智力的靈魂和形體的結合，不是性理與物質的結合，而是發動者和被動者的結合；舉例自解說：靈魂生存在形體以內，猶如舵手生存在船隻以內。（參考大哲《靈魂論》，卷二章一頁四一三左欄）。如此說來，靈魂和肉體的結合，不過是上面（前章）講明了的「力量的交接」。

上面的這個說法，看起來，還是不適合：因為，按（同處）已有的說明，力量的交接，構不成任何本體純一的實體；靈魂和身體結合成人的實體，卻是本體純一的。按上面的主張，卻得不出這樣的結論來。反之，如果人的實體沒有本體自同的純一；他便也不能有本體純一的生存，而是兩個實體有兩個生存，彼此偶然有了附性的合一：這樣的主張不足以保全人性本體的純一；自證是不適宜的。

為避免這個不適宜的缺點，柏拉圖·（在所著《亞肋西亞德》，Alcibiades，其中《將軍對話集》

卷一章二十五），進一步主張：人的實體不是靈魂和肉身的合成體；而是運用肉身的靈魂；猶如伯多祿這個人，不是衣服和人的合成體，而是人運用衣服。這就是說人穿著衣服。（人是靈魂運用肉身）。

這樣的主張還是不可能的。證明如下：一證因為人和動物是器官知識所知的，並是物質自然界，現有的一些實體。它們的本體以內，為此理由，不能不俱備著物質的形體及其各部分。然而按上述的主張，它們整個的性體，卻是靈魂。如此，它們不屬物質的自然界，也不是吾人器官知識所能知覺的了：因為靈魂既不是物質的，又不是器官覺力所能察覺的。從此可見：說人和動物，是運用肉身的靈魂，而不是靈魂和肉身合成的一個實體，乃是不可能的。

二證：許多物體，在生存上，互相分異，所作出的動作，便不能是一個。這裡所說的「一個」，不指動作的終效是一個，而專指動作的始因或出發點是一個；就是發動者方面的單位是一個。例如許多人合力拉船，終效方面，是一個動作，眾人方面，卻是許多動作：因為每人用自己的力氣，發出了拉的動作。從發動者方面觀察，主體有許多，各自有不同的性理和能力，必須各有不同的生存和行動。各自分立，不互相共生，便不互相共行動。然而靈魂和肉身有一些共同的行動：例如見危而懼，受困而愁苦，觸物則知覺，還有類此其他：這些器官感覺的知識和情境，發生在靈魂的意識以內，同時必須根據肉身某些固定部分受到的某些變化。從此可見，這些動作是靈魂和肉身共同合有的動作。如此反轉貫通前論，便可斷定：它們既不是不互相共行動，便必定不是不互相共生。那麼，靈肉合一，構成生存和行動的一個單位，本體純一，乃是必然的了。在此以外，靈魂自己尚有一些動作，是自己之所專有，非肉身之所共有，例如智力的動作。但這並不足以防害肉身和靈魂合成一個實體；下面（章六十九）另有詳論；（肉身方面也有一

些物質動作，是自己之所專有，非靈魂之能共有；例如肉身物質原素的物質作用；重而下降，不知不覺，壓碎其他物體）。

根據柏拉圖的意見，有人能反駁上段的理論。堅持生存互異，行動合一，並無不適宜之處：例如發動者和被動者，兩個主體生存分立而互異；然而交動的現實，卻是一個，因為兩個主體，發動而動的現實，和被動而動的現實，是一個動的現實。柏拉圖主張上述那些動作是靈魂和肉身共有的行動，但因此並不必須承認兩者共有一個主體的生存和動力：因為靈魂是發動者，肉身是被動者，主體生存分立而互異，仍能共有一個動的現實。然而這樣的反駁並無實效。靈肉共有的動作，不能是它兩者動作施受的同動之現實。理由如下：

按大哲《靈魂論》卷二章五，（頁四一六右欄），既有的證明；人的實體內，發生的知覺，在乎被動於所知覺的外物。因此，無可知覺的外物，人不能有所知覺；猶如沒有發動者，被動者便不能被動而動。知覺的器官在有所知覺時，固然是被動而動，並是有所感受，而不是感受於所知覺的外物；被動於外物，不是被動於靈魂或靈魂的覺力。反之，器官的覺力乃是器官被動於外物時有所感受的內在憑藉；覺力是器官被動於外物時所表現的感受力。（這樣的感受力），以器官為主體，以靈魂為根據。有覺性感受力的靈魂，在感受外物刺激時，對於肉體及其器官，沒有發動者，和觸動者，或刺激者（對於被動者或感受者）的作用和關係，而僅有肉體及其器官感受外物時必備的感受力，和憑藉。沒有靈魂的感受力，肉體和器官便失去了知覺的憑藉，不能再知覺外物的刺激。然而感受力和感受者，在生存上，不能是互異而分離的。從此可見，有覺力的靈魂，和自己主宰的肉體，在生存上，不是互異而分離的。故此，兩者共有一個主體

的生存。

另證：運動或變動是發動者和被動者共有的的一個現實。雖然如此，發動和被動仍是兩個不同的動作，（屬於兩個不同的主體）；因此（大哲《範疇集》章二）兩者歸屬於兩個不同的範疇：一施動，一受動。依此而論，假設有知覺時，覺魂施動，形體受動；靈魂的動作是一個，形體的動作是另一個。那麼，覺魂既有自己專有的動作，便有自己的生存，和形體不相干。形體死滅以後，覺魂就不應停止生存。連那些無理智的動物、各類的覺魂，因此，也都應是長生不死了的了。依大眾看來，這明似是不確實的；但和柏拉圖的意見，沒有不相合的地方。關於這個問題，下面（章八十二）另有討論的機會。

加證：被動者，不從發動者，領取自己本種特有的性體。（類下分種，不以發動者為種別因素）。今如假設靈肉之合，不過是發動者和被動者的結合，那麼被動者、形體及其各部分，現有的種別特性，便不是得自靈魂；那麼，靈魂逝去，形體死亡之後，形體和其部分仍舊保留原有的種別特性；死前和死後，種性不變。這顯然是錯誤的：因為，靈魂逝去以後，所餘留的屍身，骨肉，手足及類似的其他部分，死後和死前，相比較，種性不同，名理不同，至多是名同而實異的：因為死屍及其各部分，不能發出活著時能發的動作。既然動作是種性必生的效果。效果不生，足證，種性已失。那麼，形體既以靈魂為自己種別的因素，足證它和形體的結合，不是發動者和被動者的結合；也不是人和衣冠的結合。

還證：被動者因被動於發動者，而得到的新現實，不是生存而是變動。今如假設靈魂結合形體，只是變動形體，形體從靈魂得來的新現實，也便只是變動，而不是生存。同時須知，生物的生活乃是一種生存，是生物所特有的。如此說來，靈魂，如果只是變動的因素，便不得是生物生活的因素了。（這是錯誤

的：相反靈魂的定義）。

又證：發動者向被動者發動時，被動者不因而生成，當它離開時，被動者也不因之而滅亡；因為被動者只是依賴它而被動，不是依賴它而生存。今請假設靈魂結合肉身，只是作肉身的發動者，隨之而生的結論，乃是：靈魂結合肉身時，並沒有任何物的生成；它兩者分離時，也便沒有任何物的滅亡。依同理，靈肉分離，動物因而遭受的死亡，也就不是動物的滅亡了，這顯然是錯誤的。

另證：依照自己本體的實況，凡是自動者，在自身以內，既有被動或不被動的可能，又有發動或不發動的可能。然而，按柏拉圖的意見，靈魂運動形體，是作一個自動者，（參考柏氏著《費德勞對話集》Phaedrus〔《靈魂論》〕章二十四）。故此，靈魂有能力運動形體，也有能力不運動它。那麼，假設靈魂和形體的結合，只是發動者和被動者的結合，靈魂便能隨意離開形體，然後又能隨意重新結合形體。這顯然是錯誤的。（靈魂既不可只是給形體作發動者，下文證明靈魂應是形體為得到生活必備的性理）：

靈魂結合適當的形體，是如同性理結合適當的物質。證明如下：

一證：某物體從潛能變為現實，從虧虛變為盈極，必須具備的內在因素，或憑藉，乃是它自身的性理。然而形體、為從潛能虧虛，變到現實盈極，必備的內在因素，或憑藉，乃是靈魂；因為生物的生活，是生物生存的現實盈極：（是以靈魂為內在的因素和憑藉）；未有靈魂以前，生物的種籽，只是虧虛潛能中的生物；靈魂俱備以後，才因而變成現實盈極的生物。（那麼，靈魂既是生物現實生存的盈極因素），足見：靈魂乃是生物在自己有生命的形體內必備的性理。（依照名理的定義，性理專指物體現實生存的盈極因素。因此，性理也簡稱盈極，或現實）。

加證：生存和動作的主體，在物質界，不只是物質，也不只是性理，而是兩者合構而成的實體。故此生存及動作，歸屬於兩者所共有。兩者彼此的關係，是物質和性理的關係。事實上，例如健康和知識；吾人說某人健康，是說他不但是身體健康，而且是生活健康。說某人有知識，是說他不但心智以內有知識，而且腦海以內有知識：就是身體以內有知識。對立比較起來，生活健康對於健康的身體，有性理對於物質的關係。心智的知識對於有知識的腦海，（身體），也有同樣的關係。腦海因心智的知識而成為有知識的；身體因生活健康而成了健康的。依同比例，生活和知覺，也是歸屬於靈魂和肉身兩者所共有；吾人說人的肉身因有靈魂，而有生活和知覺。這些話的實義卻是說：肉身因有靈魂帶來的生力和覺力，而有生活和知覺；以靈魂為生活與知覺的內在因素和憑藉。足證：靈魂是形體的性理。兩者的結合是性理與物質的結合。

還證：整個覺魂，對於整個身體；和覺魂的某部分，對於身體某部分，有相似的關係和比例。相對部分，互有的關係，卻是性理和物質互有的關係：事實上，覺魂的某部分知覺乃是身體某部分器官的性理和現實：例如眼睛的性理和現實，乃是靈魂的視覺。依同比例，足見：靈魂乃是身體的性理和現實。（現實便是盈極：是實現潛能而充實虧虛的內在因素。性理是現實生存的盈極因素，故此往往簡稱現實，或盈極）。

第五十八章 靈魂與肉身

然而，針對本處議論的宗旨，根據柏拉圖的意見和想法，仍能有人反駁前面提出了的那些理由。因爲，柏拉圖（《迪麥午對話集》*Timaueus*、《宇宙論》六九頁至七一頁），主張在吾人身體以內，生魂，靈魂，靈魂，是三個不同的靈魂。（依名辭的廣義，靈魂分三種：專司營養生長的靈魂，叫作生魂。專司知覺運動的靈魂，叫作覺魂。專司智性的知識和意願的靈魂，簡單叫作靈魂：是狹義的靈魂。換句話說：魂有三種；一靈魂，二覺魂，三靈魂。這裡的靈字專指靈明的理智，不似在生覺二魂以內，泛指靈妙的效能。廣義的說法，凡是魂都有靈妙的生活效能，故此都可叫作靈魂。三個靈魂，既然互不相同）；只證明了覺魂是身體的性理，仍不能因此便必定結論說：有某靈智的實體，（即是靈魂）也能是形體的性理。爲了解破這個疑難，詳論如下：請先注意爲證明靈魂不能不是是形體的性理，有下面這些理由：

一證：某物因不同性理而有的屬性，互作賓辭時，便是附性賓辭，不是稱指本體的賓辭。例如說：某白人是音樂家。白色和音樂，是那某人，在人的本體以外，偶有的兩個附性事物；（不但都不稱指人的本體定義，而且白色之為白的定義內，也不包含「音樂之為音樂」的道理。故此可見，音樂也不是白色的本體賓辭；而只是偶然因連帶而涉有的附性賓辭；某某白色的人是一個精通音樂的人；可以簡單說：某

某色的主體是某某精通音樂的主體)。

準此而論，靈魂、覺魂、生魂，既是三個不同的性理、或能力；共同現有於吾人身體以內；吾人根據它們而能有的屬性種種，彼此互作賓辭時，也應只是附性賓辭，不稱指本性實體。在吾人言語中，人因有靈魂而是理性動物。某些生物因有覺魂而是動物。某些形體因有生魂而是生物。更進一步說：人是動物；或說：動物是生物；（或說：生物是形體）。這樣的論句，便應都是附性賓辭的形容句。這卻是錯誤的：因為這些論句內的賓辭，都是本體賓辭，稱指主體的本性本體；例如：人，根據人所以是人的本性本體，乃是動物。同時，動物是生物，也是根據了動物的本性本體。足證：某某人、本性本體，既是人，又是動物和生物；確是由於他本體內具備了一個相同的因素，不得是竟有三個不同的因素。

假設對方，轉移重點，退一步答辯說：在人的實體以內，那三個靈魂，雖然互相分立，然而彼此之間有品級高下相系屬的秩序和統一；因而不致於使上述的那些賓辭，都變成附性賓辭。保存了本體賓辭的辭性，仍不必否認人身以內有三個靈魂。對方的這個意見仍無理由成立。原因如下：

依品級高下相屬的秩序而論，有覺力者對於有智力者和有生活者對於有覺力者，並和虧虛潛能對於盈極現實，都有同樣的比例和關係；因為：根據生成和發育的次第，先有營養生長的生活，而後有眼着手摸之類的知覺，最後才長成有聰明的靈智。人的生成和發育，也是先形成動物而後發育成人。假設用這樣的秩序和關係，作本體賓辭稱指主辭的根據，主辭方面不應用種名，專指事物的性理或定義，僅可用類名，泛指事物的物質或主體。例如某物外表的平面是白色的。又例如：某某動物是有智力的。

然而，這以上的假設及結論，都是不可能的。理由有二：一因賓辭在這個情況中，是專指性理的種

名，給主辭作賓辭，形容主辭類名範圍內能有的種別：例如方才說的：某物的平面是白色的。又例如：某數目是一個偶數。二因在這樣的賓主關係內，賓辭名理的定義內，兼含主辭名理的定義。例如在「偶數」的定義內，兼含「數目」的定義。（「白色的」定義內，兼含「有色可見的平面」）。這樣的賓主關係內，主辭不是種名。現請將「某數是偶數」，和「人是動物」，兩個論句，互相比較，雙方的情形，正是相反：兩句內的賓辭，固然是本體賓辭；但後句不是用「人」作動物的賓辭，說「某動物是人」，而是用「動物」作賓辭，說「人是動物」。賓辭「動物」的定義內，不含句之主辭「人」；反之，主辭「人」的定義內，包含類名賓辭「動物」。在這樣的賓主關係內，賓辭的作用是聲明主體的性理，不是稱述主辭和賓辭間，先後互有的秩序。（專就賓辭聲明主體性理而立論，對方的立場，不足以滿足對方的要求，就是不足以保全本體賓辭稱指本體的作用）。

另證：物體都是從相同的一個因素，得到自己的生存和統一：因為統一，是物體既有生存，則隨之俱有的必然屬性。那麼，每一物體，既由性理而得生存，便也是由性理而得統一。今如假設人有許多靈魂，並且它們是不同的許多性理，人便不是一個物體，而是許多物體。為構成人實體的統一，至一自同，而有別於外物，只有許多性理間秩序的連合，是無用的：因為秩序連合、組成系統的統一，全不是實體單純自同的統一：秩序的統一，是程度至低的統一；（性理結合物質，一物一理，卻是實體自同的統一）。

又證：從對方的主張，依舊生出（前章）已經指出的不適宜的結論：就是靈魂結合肉身，構不成本體純一的實體，而僅能構成附性與主體偶然的連合。某物在自身實體生存完備以後，附加的任何事物，都是和它只有附性偶然的連合：因為不屬於它的本性本體以內。凡是不拘什麼樣的實體性理，結合物質，則構

成在實體類中生存完備的一個物體；因為它的實效，是構成生存現實盈極的物體，並且成立單位自同的此某物體。故此，凡在實體性理以後添加的事物，不拘是什麼，都是附性外加的偶然，不屬於實體自性的本然。生魂是一個實體性理；物因有生魂而成為生物；生物是人和動物共有的實體賓辭；從此隨之而生的結論應是：覺魂和靈魂，都同樣是人偶然添加而有的附性。如此說去，「動物」不指示一個本體自同而純一的實體；「人」，也不指示那樣純一的實體；在實體範疇之中，「動物」不是類名，「人」也不是種名了，（因為，附性的區分，不足以畫分類界或種界。人獸同是生物。覺魂，靈魂，都是附性，分不出生物以內的動物之類界，和人的種界）。這是不適宜的。（用反證法，反回去，足證對方的主張錯誤）。

加證：假設人、根據柏拉圖的意見，不是靈魂和肉身合成的一個實體，而是靈魂運用肉身；這裡的「靈魂」或只指示有智力的靈魂，或統指三個靈魂，就是生、覺、靈、三魂；或指示三個靈魂中的任何兩個。假設它指示的是三個或兩個，那麼，人便因而而不是一個實體，而是兩個或三個：因為一個人，乃是三個或兩個靈魂運用一個身體。

今如假說，在那裡「靈魂」只指示有智力的那一個靈魂，這就是說：用靈魂作肉身的性理；有智力的靈魂，運用已有生魂和覺魂的肉身，它便是人；從此隨之而生的結論有兩個：都不適宜：一個結論是：人的本體不是動物，而是靈魂運用動物。肉身卻是動物，因為它有生魂和覺魂。（甚而至於，也應說：人的肉身，也不是動物，而是覺魂運用有生活的形體。生物也是生魂運用原素構成的形體。那麼，層層下降，人乃是靈魂運用覺魂所運用生魂所運用的形體。請想，人那裡還有本體的純一）。第二個結論是：人沒有知覺，而是靈魂運用一個有知覺的物體。

以上這些結論，都是不適宜的。足證吾人實體以內，有三個實體不同而分別自立的靈魂，一有智力，二有覺力，三有生力，（生力專指營養生育的能力）；等等說法，都是不可能的。（荒謬至極的）。

還證：兩個或許多因素，沒有另一因素，來結合它們，它們如果能結合成一個事物，它們互有的關係，便不能是別的，而只能是盈極現實和虧虛潛能、互有的關係；物質與性理的合一就是這樣的合一，直接盈虛合一，不用外物作連繫。然而假設人有許多靈魂，它們不是物質與性理的對立而合一，而是現實盈極單位的分立而並存，並且都是動作的因素。那麼，如果將它們連合起來，為構成某某一個實體，例如人或動物，則必須有一個連合的因素。這個因素，不能是形體；因為形體的統一寧是依憑靈魂；靈魂逝去，形體遂腐化潰散，足資徵驗。那麼，只剩是某某品級更高的性理，來將那些靈魂結合成一體。這個高級性理更應是這些靈魂的靈魂。它們結成一體，是用這個高級性理作生存和統一的因素。然而假設這個高級性理也有許多部分，沒有本體固有的自同和統一，它便又需要另一更高的性理，來作它統一的因素。如此上溯推究，不能永無止境，故此不能不推到最後一個因素，它必是本體自同而純一的，不再有更高的因素，來維持自己的統一。這最後一個，依名辭極充足的意義，才稱得起真是靈魂；因為靈魂是生物生存和統一的因素。在它以下，那些低級的靈魂，算不得真是靈魂。如此，話歸原題：在一個人或一個動物以內，必須只有一個靈魂。

又證：假設在人的實體以內，站在靈魂方面的那個因素，果是許多部分聚合而成的，那麼，它有的每個部分對於肉身方面每個相當的部分，必須和整個靈魂對於整個形體，有比例相同的關係。這個假設的定理和柏拉圖的主張，並沒有不合意的地方。實際上，他確曾主張理智的靈魂寓存在腦髓中，營養生育的靈

魂寓存在肝臟裡，情慾的靈魂寓存在心臟內。（參考《迪麥午對話集》、《宇宙論》頁六九至七一）。

以上這樣的主張卻明顯是錯誤的。理由有兩個：

一因靈魂方面有某一部分，不能歸屬於肉身的任何部分。例如智力這一部分，上面（章五一及五六）證明了它不是肉身任何部分的盈極因素，也不是肉身任何部分、現實生活的官能。

二因肉身方面、相同的一個部分顯然實有靈魂許多部分的動作：例如有些動物，身體的一段落，砍斷下來，仍舊生活；因為那個段落內，仍有運動和知覺，並有動物的情慾。同樣，植物的某一部分，砍斷以後，仍在這同一部分以內，兼有靈魂的營養力、發育力、和發芽力三個部分。從此可見：在肉身的一個部分內，同時有靈魂的許多不同部分。故此，在吾人實體以內，也不是靈魂的不同部分，分別歸屬於肉身的不同部分。

加證：許多的能力，如果不生長在同一根源上，便不在動作時互相阻礙，除非它們有互相衝突的動作：在本題所論的這些能力之間，並不會有互相衝突的動作。然而吾人所見的事實卻是：靈魂的不同動作，彼此互相阻礙，一個動作緊張加強，另一個動作便緩緩削弱。（耳聽入勝，便雙眼緊閉）。足證這些動作，和能力，在根底上，共有一個來源。這個來源，不能是身體。理由有二：一因某種動作，非形體所能共有和參與：例如智力知理。二因如果這些力量和動作的來源是形體本性之所固有，凡是形體以內便應都有那些力量和動作。這明顯是錯誤的。如此推論到最後，結論乃是：它們的根源是某某一個性理；因此性理，此某形體是它所是的這樣一個形體。那某某性理乃是靈魂。足見：吾人所有的靈魂方面那各樣的動作，都是從一個靈魂發生出來的。如此說來，可以斷言：吾人以內，不是有許多靈魂。（性理是生存現實

的因素，和性體的條理，並是一切動作能力的根源；但不直接專指生殖慾或交媾慾的情理）。

史證：（西元第五世紀，法國瑪賽城，有一位神父，名叫日納德，著神學書籍及聖人傳紀，數目甚多，內容公正確實。在他所著的那部小書）、《教會信條論》，（《拉丁《教父文庫》》，四二，一二一六，章十五），說過以下這幾句話，和本章定論，辭同而意合：「吾人不信一個人有兩個靈魂。故吾人不附合雅閣伯及其他敘裡亞人著書傳揚的意見。他們：主張人有兩個靈魂：一是動物性的靈魂，專司給肉身維持生活，混合在血液中；二是神明的靈魂，專司理智的生活。吾人卻肯定：每人只有相同的一個靈魂：它結合肉身維持肉身的生活，它也用自己的理智治理自己」。（動物性，近似獸性，但意義比較獸性寬廣而含渾）。

第五十九章 明悟與肉身

另一方面，還有一些人，想出了別的一些理由，支持（和上面大同小異的意見），主張：有智力的實體和形體，彼此不能有性理和物質那樣的結合。實際上，他們還肯定：連亞里斯多德定名叫做「受動智力」的那個智力，也是一個和形體絕異而分離的實體：簡稱絕離實體；不結合吾人的身體而作它的性理。這些人提出的那些理由如下：

第一、根據亞里斯多德，（《靈魂論》，卷三章四、頁四二九），傳世的名言：這個「受動的智力」，是絕離的，不混合形體，是單純的，並是無感受性的。（無感受性，是沒有物質原素、交互動作，一施一受，互相變化的感應能力和受傷害的可能性。然而在超物質的意識境界內，智力仍有施動和受動的分別。智力施動，猶如發出光明，照明性理。另一智力受動，彷彿是受到了光照，便將光明的性理，悟受而曉識之。如果將施動智力、簡稱靈明，並將受動智力，簡稱明悟；靈明對於明悟，便有日光對於天空，所有的比例和關係：盈虛對立，施受合一。靈明是盈極現實：常明常照。明悟是虧虛潛能：領受光照，容納眾理。明悟是受動智力，但不是「感受性的智力」。兩者的分別，詳見下章。感受性的智力，不真超越形體，而是人和動物所共有的。明悟，非動物性的肉身所能共有，它不混合於形體，也沒有感受性）。以

上、受動智力所有的那些特性，都非形體之性理所能有，足證它不是形體的性理。

第二、又證：仍用亞里斯多德的證明方法：明悟領受器官所能知覺的、各類一切事物的意像。它對於這些意像，有虧虛的容量，和領受的潛能。由此可見、依它本身的生存狀況，它是潛能虧虛：完全缺乏那一切事物的意像。這是必須的：（因為，否則，假設它或不虧虛，或無潛能，或不缺乏，它便不能虛心領受）。猶如眼內的瞳睛，能領受外界各類事物、一切顏色的印象，故此，它自身沒有任何顏色，（不但在最初全無任何顏色的印象及知覺，而且不拘在什麼時候，它在自身的物質構造上，也不能染上外界物體的顏色。反之），假設它自身已有某某顏色，這某某顏色便要阻礙它看見別的顏色；甚而至於使它，在那某顏色蒙蔽之下，所見其他一切，都有那一個顏色，表現不出別的顏色。依同理，同樣情形也要發生在明悟內，假設它自身本體已經現有器官所知物體方面的某某性理或物性。（物性是物的本性：是物的性理和物質合構而成的；也叫做天性，或性體）。然而假設它是結合形體，和某某形體是混合起來的；它必定發生上面的情形。（混合是物質原素之類的變化而合一：例如一冷一熱，相變而化合，合成半冷半熱的溫和。如此混合了物質的形體，明悟自身須現有那個形體的性情：凝結成和它相近似的一個形體，則不能領悟任何其他物體）。同時，作另一個假設，如果它（結合某某形體，不是和形體發生物質的混合，而是發生性理與物質的結合；猶如盈虛合一，結成一個實體。在那實體以內），作那某某形體的性理；在此假設之下，仍必發生上述的同樣情形：因為：物質結合性理，既是合成一個物質界有形的實體，（依照一體則同性的定理），那個實體內的性理，和自己所結合的物質，必須共同均有某些物質的本性。（明悟，因此便凝結成了一個物質的形體；仍舊不能保全它能知萬物的本性。情形和混合於物質、是相同的）。足證、那

兩個假設都是不可能的。明悟不能混合於形體，也不能結合於形體而給它作性理。（物之性理是物現實生存的盈極因素）。

第三、還證：假設明悟結合某一物質的形體，是作它的性理，這個明悟進而領受他物，便應用第一物質領受他物時，所用的方式。它既然是某一形體的性理，它離開那形體的物質，則不領受任何事物；（反之、為能領受任何事物，不能不用那形體的物質，遵守物質的條件，產生物質的效果，和第一物質一樣）。然而第一物質領受個體的性理；並且性理既收容在物質以內，遂因而凝結成個體化的性理。依同比例，明悟領受性理，也應是領受個體的性理。如此，它也就不認識普遍的性理了。那顯然是錯誤的。（明悟所知的性理，都是普遍的：是一類或數類或萬類所共有的公理。明悟的知識領悟性理，和物質的主體領受性理，方式全不相同。足證明悟不是物質形體的性理）。

第四、另證：第一物質領受性理，不是認識性理。假設明悟領受性理，和物質領受性理，用相同的方式，明悟就不認識所領受的性理了。這是錯誤的。

第五、加證：按亞里斯多德《物理學》卷八，（章十，頁二六六），舉出的證明，形體以內、不能有無限的能力。然而在某些方面去觀察，明悟的知識能力卻是無限的：因為吾人用明悟的知識，判斷數目無限多的事物；根據吾人用明悟所知的公理，每個公理的範圍內，在潛能中，包含著的個體和個例，是無限眾多的。足證：明悟不是形體類的能力。

亞維羅學派——為了上述的那些理由，亞維羅，和古代某些人，據他說，遂決意主張：靈魂知理所用的明悟，在其生存上，和身體是分離的；它也不是身體的性理。（參考亞維羅著《靈魂論大註解》，卷

三，註五）。

雖然如此，亞維羅仍承認明悟和吾人有不可不有的某些連繫：因為如果全無連繫，它便全不屬於吾人；吾人用它也就不能認識事物。為指定明悟和吾人有什麼樣的連繫，他曾提出「覺像媒介」的學說：明悟現實曉識的意像，是明悟現實領悟的性理；猶如眼睛現實所見的色像，在視覺以內，是視力現實領受的性理，（因此意識以內的性理，而知覺到外界物體的某某顏色。心內的性理是通達外物的憑據）。明悟和現實曉悟的性理，合成一體，構成知識的現實。故此，那個現實曉悟的性理給誰發生連繫，誰便因而也就和明悟發生連繫。那個性理和吾人發生連繫，是用覺像作媒介，因為覺像是那個性理的一個主體：（是那個性理依附寓居的所在。所謂覺像，乃是器官覺力知覺事物時，在覺識內，形成的印像。事物被明悟所曉識的性理是被明悟發現在覺識裡事物所留的印像以內。這此印像留存在覺識以內，覺識屬於覺魂。覺魂是吾人身體以內所具有的，並按亞維羅的主張，它是吾人身體的性理）。明悟，（就是和形體分離而生存的受動靈智），用上述的這個方法，和吾人保持連接貫通的關係。

駁亞維羅學說——上述這些見解，輕狂而荒謬，不難看破。理證如下：

一證：誰用智性的明悟現實曉識某理，誰便有智性的知識和能力。什麼物的性理之意像，結合了明悟，什麼物的性理就實受曉悟。人以內不拘用什麼方式，包含某某事物性理的意像，不拘怎樣交結了外在的明悟，人不能因而有任何智性的知識或能力，人僅能因而（將自己覺像的內中性理，上呈於明悟收納）被知於外在的明悟。（那麼，智性的知識是發生在人以外的明悟以內，不是發生在人的意識以內，便算不得是人具有智性的知識。足見，亞維羅的學說不足以保證人有智性的知識和能力）。

另證：智力現實所知的意像，是明悟（現實領悟某某事物所依據）的性理，猶如眼睛現實所見的色像，是視覺（現實看到某某顏色）所依據的性理。然而比較起來，智力所知的意像，對於覺力所知的覺像；和視力所知的色像，對於心外物體的顏色；有相同的關係和比例。亞里斯多德本人，也用過這個比例，（參考《靈魂論》卷三，章五；亞維羅大註解註五）。從此可見，明悟用所知的性理，交接吾人覺識以內的覺像，猶如視力用所見的色像，交接外面石頭上的顏色。前後兩對的交接，比例相同。由此可以知彼。然而，這樣交接的效果，不是石頭看見人，而是人用視力看見石頭。依此比例，可知：明悟用意像交接吾人（覺像內含蘊的性理），所能生的效果，也不是吾人認識性理，而是明悟認識性理。那麼，（明悟，依亞維羅的學說，既是生存在吾人外面；它那裡的知識，依同樣的學說，不能是吾人的知識：這就是否認吾人有智力的知識。然而，這是錯誤的：因為）按名辭的本義和真義，人有智力的知識，是一個平易而顯明的事實：若不是為了吾人有智力，吾人就不（在此時此地）研究智力的本性。（如此用反證法，反回去），足證上面（亞維羅主張的）明悟和人相連接的方式，是不充足的，（不足以保全「人有智力的知識」這個事實）。

還證：（單從物我交接方面觀察），我人認識事物，是用知識能力，去交接事物；方向是由我及物，不是反轉過來，由物及我：竟見是事物來交接我。（簡言釋之：知識是由我知物，不是由物知我）

猶如技術工人，用技藝，交接工藝品；（即是製造工藝品；不是反過來，工藝品竟製造出工人）。然而吾人用智力知物，是用知識能力交接外物而認識之。故此不是人用可知的性理（向外面去）交接（人世以外的）明悟；而寧是人用明悟交接可知的性理，（將性理曉悟在心智的明悟以內）。

加證：物體動作，（不但是率性從理），而且是依性憑理。性理是物體動作的依憑；因為，物體無一不是根據生存的現實而發出動作；同時，物體若不是依靠它本體現有的性理，則無一能有生存的現實。（現實、是潛能的實現，又是虧虛的充實，全憑性理之全備。故此，性理是生存現實的因素，另名簡稱盈極，或盈極因素）。本此定義，亞里斯多德，為證明靈魂是性理，前提裡所用的理由是：因為動物用靈魂作生活和知覺的因素。（參考《靈魂論》卷二章二）。

說到這裡，請看：人不用明悟，便不懂事理。這是一個事實。亞里斯多德，研究吾人懂理所用的內在因素是什麼，也是用了這個事實，作出發點和根據；給吾人傳示了明悟的本性。（明悟是亞氏所謂的「受動智力」；和「施動智力」是相對的。如果將施動智力，簡稱靈明；靈明對於明悟，有發光照耀對於受光照明的比例。參考《靈魂論》卷三章四）。從此可見，明悟和吾人結合為一，不但是因為它所應知的事物是在吾人以內，而且必是它自己在吾人以內，猶如性理是在物質以內。它是吾人實體必備的一種性理，另名靈魂。（廣義的明悟便是靈魂。狹義的明悟卻只是靈魂智性受動的那一方面）。

另證：智力知物的現實，和物被智力知曉的現實，是一個知識的現實。在這一現實內，雙方也現實合成了一體，（是意識境界內物我的合一）；猶如覺力覺物的現實，和物被知覺的現實，也是一個覺識的現實；雙方也合成了一體（意識內物我合一的）一體。（參考《靈魂論》卷三章二）。

然而，（現實和潛能互成反比例。是故，在知識的現實裡，既有物我的合一；在知識的潛能裡，便有物我的分立。故此）潛能中、能知物、現實尚不知物的智者；和潛能中、能被知、現實尚沒有被知的事物，沒有一體不分的結合；猶如潛能中的覺力，不是潛能中可被知覺的事物；兩者是分立的。（否則，兩

者合一，則有知識的現實，而不是知識的潛能了。用盈極和虧虛代替現實和潛能，本節的議論，更顯透澈）。

如此看去，事物的意像，根據它在覺像內的境況，不是智力現實可知的對象；因為，意像和智力現實合一，是根據它被智力，用抽象作用，從覺像內，抽取出來以後的境況；依相同的比例，猶如顏色的色像現實受到視力的知覺，也不是根據它在外界石頭以內的境況，而是根據它在眼內瞳睛裡的境況。（境況是生存的所在和情況）。根據上述亞維羅等人的主張，智力可知的意像，和吾人連接合一，惟一的根據，是它在覺像以內的境況。（在這樣的境況中，它只有可知的潛能，沒有被知的現實。它和明悟的交接，也只是有潛能而無現實）。足見，它和吾人的交接，也不是根據了它現實和明悟的合一；就是沒有根據它是明悟現實領悟的性理。（在潛能的境況中，它和明悟是分立的）。從此可見，它不能作吾人交接（外面上方）明悟的媒介；因為（媒介在這裡，應介於吾人和明悟的中間，同時它應上和明悟，下和吾人，有現實的合一。然而實際上，適得其反；它在吾人覺像以內含蘊著的時候，它是存在於明悟以外，只有可知的潛能；當它出現在明悟以內，有了被知的現實，它卻已經離開了吾人的覺像），足見，根據它和明悟合一的現實，它不能交接吾人；反轉過去，也是一樣：根據它和吾人合一的現實，它卻不能交接明悟。（正說反說，亞維羅的學說，「覺像媒介說」，不足以說明怎樣人有明悟所知的知識。用反證法，反回去，便可證明人的明悟不應是離開人類而分立的）。

亞維羅學說錯誤的根源——將「事物可知的現實」，誤認為是「事物被知的現實」，名辭相近，意義混亂，是引領亞維羅等人陷入歧途的原因。

事實上、在心智以外存在的顏色，受到了光明的現實照耀，是現實可見的顏色：這裡「可見」的現實，確切的說，只指示那些顏色、現實有能力觸動眼睛的視覺；不指示它們已有了被知覺的現實：可知的現實，尚非已經被知的現實。被知的現實，是可知的事物和知識的能力，現實交接合一。依同樣的比例，覺像因為受到了智力光明的照耀，而變為現實可知的事物，因而有能力觸動明悟的醒識；然而有能力觸動，尚非現實已經受到了明悟的醒識。被醒識的現實，是和明悟合一的現實。在這個現實裡：明悟現實曉悟某某事物的理：（物我是合一的。然而用這樣知識現實內的物我合一，企圖證明知識現實以外的物我合一，便是將現實與潛能反比例的相對，誤認為是正比例的相合了。同時，將潛能的合一，混為現實的合一，乃是將現實的分離混作現實的合一了。宇宙裡現實分離的物我，只有在知識裡物我合一的潛能）。

又證：那裡現有高級生物的動作，那裡便也有高級生命的種類與之相對。歸納起來，觀察生物的品級，可見：植物最低，只有營養生長之類的動作。動物較高，在低級動作以上，加有知覺和移動：由此可知，動物的生活更高一級，屬於更高的類群和種界。然而，人類還高一級，超越動物，因為人有智力的行動，品級高於動物。故此，人生命的種類，也是高於動物。然而人生命的因素，是人的靈魂。足證人的靈魂也是高於動物的覺魂。靈魂中最高者，莫過於靈智。故此靈智是人的靈魂。為此理由，靈智便是人的性理。（參閱章五十七。可見：人的性理是人本性的實理，就是人之為人的所以然。它構成人的本性本體）。

還證：動作是第二現實，和第二盈極。性理是第一現實，和第一盈極。物體性理全備，有了第一現實和盈極，始因而得到性體確定的種界，（並有品級固定的生存）；然後因而發出的動作，是第二現實和盈極。再進一步，動作便產生種種效果。然而務需理會，物體種界，不是定於動作或效果：因為動作產生在

物體種界固定以後。性理是決定種界的因素。動作及其效果沒有決定種界的能力。然而根據上述（亞維羅等人）的主張，明悟和人的結合，是人動作的效果；繫於人的覺像；用覺像作結合的媒介。按大哲（《靈魂論》卷三章三），覺像是覺力根據知覺的現實盈極而作出的活動。（不用這樣的活動作媒介和樓梯，明悟就無法下降交結人類的心靈。明悟結合人心、既是人心活動的效果）；足見，從這樣的結合而生出的效用，不是決定人的本體或種界。假設人只是因覺像而交接明悟；人的本體和無靈畜性的本體，便互無種界的區分。（將人畜說得種界無分了。這顯然是錯誤。用反證法、反回去，足證人有明悟，不能只是人因覺像而交接明悟。可見亞維羅等人的那個學說成立不起來）。

加證：（實驗心理學的常識）：母胎以內的嬰兒，未誕生以前，心靈以內尚無所謂「覺像」；（因為，覺像是覺力既有知覺的現實和盈極，然後因之而作出的活動：必是發生在器官知識發育完備以後，不能是在胎兒未出生尚無知覺以前）。根據這個事實，現請注意，人因有理智而有人性的本體和種別。同時，凡有人性的本體，屬於人種，便都有理智。然而胎兒未出生以前，現實屬於人種，而無覺像。足證，胎兒已有理智，而無覺像。這一點，足以證明，人有智力，不是為了智力經過覺像的媒介而交接了人的心靈。（人在未有覺像以前，已絕有了理智，因為人在那時已經屬於人的種界以內，全不同於無靈智的畜性。從此可見：智力可知的意像，如能簡稱為「智像」，固然）：覺像是智像的主體。（智像代表性理）。覺像（暗含智像，智力看穿可以識辨），是現實智力可知的或可懂的事物之印象。（人的明悟懂曉性理，是從覺像內用抽象的作用，曉辨智像，並在智像內，領悟事物的性理。不從覺像辨認智像，人的明悟則無從領悟性理的知識。人先有明悟，而後有性理的知識。知識是明悟的效果。亞維羅等人的主張卻說：人因

有知識而交結明悟，這才使人有明悟：將明悟的有無說成了知識有無的效果：倒果為因，既不合道理，又不合事實。故此，他們的學說不能成立）。

第六十章 亞維羅論人獸之別

根據上述的主張，對方針對前面提出的那些理由，尚能抗辯如下：

亞維羅說：人獸的種別，在乎人有思想力。禽獸沒有思想力，但有一種本性的辨別力。思想力是人類所專有的，也叫作智力，（但不同於施動智力，也不同於受動智力），而是亞里斯多德另定專名所謂的「感受智力」。它的任務是分辨個體意義，比較那些意義間的交互關係：同異、利害、美醜、仇友等等。它和施動智力或受動智力都不相同。這些智力是絕離的，是不混合的。（絕離是和物質形體絕異而分離。不混合是不像物質原素一樣，變化合一，而構成形體：就是不和形體發生化合的關係）。這樣不混合而絕離的智力，專有的任務，是分辨（公名）普遍的意義，比較它們的關係；同異，含蘊，引隨，推演等等。

比較三個知識能力的關係，思想力，同時運用想像力和同憶力，（在覺識內，形成覺像），將覺像預備停妥，使覺像有能力接受施動智力所施與的動作。（如將施動智力叫作靈明。它發出的動作，就可以叫作靈明的光照）。覺像受到了靈明的光照，呈現出智力可知的意像；成為受動智力現實可能領受而曉悟的理。（受動智力、專有的任務，既是受光照而悟受可知的理，故此叫作明悟）。思想力對於靈明和明悟，有分科技師對於總部技師所有的關係：預備物質資料，（供總技師分配調用）。為了這個任務和關係，思

想力也叫作智力或理智。(更詳名確實一些，它也慣常叫作「感受智力」和「特殊理智」，或「小理智」，以與靈明和明悟的智力和理智，互相分別)。醫學界曾有一個大眾公認的學說，主張「思想力的器官，位置在頭上腦髓的中部。(故此，思想力、也就是腦力)。人與人、天才不同，聰明不同，巧拙不同，或在智力有關係的一切上，互相表現的分別，都是因為腦力強弱或巧拙不同的緣故。人修養而得的學識，是運用腦力，操練腦力，用功鍛練，而得來的。因此，百科的學術，在人心智以內，是以這個腦力為主體。(學術既是因修練而得，腦力又能感受薰染和教練，故此，也叫作「感受性的智力」；並是學識技能儲藏所在的寄存所和存養所：所以說是學力的主體)。這樣的「感受性的智力」，就是所謂的「腦力」，是嬰兒在成胎之初，就已具有的。因此嬰兒在未有智力動作以前，便有人類本性的特徵，屬於人類，不屬於獸類。人獸之別，在於人有腦力。(不必須在於智力)。

上述對方的抗辯，理由錯誤，言辭屈辱人性。顯明易見。理證如下：

一證：按亞里斯多德《靈魂論》卷二(章一，頁四一二)舉出的明證，生活的動作對於靈魂，比較起來，有第二現實對於第一現實，所有的關係和比例。然而在一個主體中，依時間的次第，第一現實先有於第二現實；猶如先有事物的知識，後有事物的憶想。(憶想是現實的審思和明察)。不拘在什麼主體內，既有某一生活的動作，便必須承認在那裡也有靈魂的一部分，對於那個動作，有第一現實對於第二現實，所有的關係和比例。然而人本性固有的動作，高於別的動物，例如智力的和理智的知識，按亞里斯多德的名言，是人，就其是人之所以然，而專有的動作。(參看《道德論》卷一章七，頁一〇九七)。故此，必須承認人的實體以內，有某一因素，對於理智的動作，有第一現實對於第二現實、所有的關係和比例。這

個因素，依名辭的本義，是劃定人性種界的分異因素。這個因素不可能是上面所說的那個腦力或感受性的智力；因為按大哲（《靈魂論》卷三章四頁四二九至四三〇）的證明，這個因素，為作上述動作的根源，必須和形體是絕離而不相混合的；顯然和那個腦力的性質是互相衝突的。故此，人種界的劃分及人獸的分別，用那個思想力，就是所謂的「感受性的智力」，或「腦力」，作分異的因素，乃是不可能的。（何況那個「腦力」是人獸共有的，故不是人的特徵）。

還證：某一任何屬性，既是覺魂某部分的特性，便不得肯定它又是覺性生活和更高一級的生活種類所共有的屬性；猶如生魂的特性只是生魂之所能有，不可又歸之於較高的生活之類。（覺魂，高於生魂，專司覺魂的任務。知覺的知識，不會作營養生育的事情。這些事情，專屬於生魂。種類的品級和界限，在生魂的行動上，是不容混亂的）。

然而，想像力，和那些隨著想像力而出生的知識能力，例如回憶力，和相類似的許多能力，按大哲《憶力論》（章一）的證明，顯然確實無疑的，都是靈魂覺性部分所固有的特性。故此，它們不足以作劃分種界的因素，將某某動物劃歸於比覺性更高的生活類界中去：（因為低級特性，不會又是高級的特徵）。同時，大哲《靈魂論》卷二章二證明了，人屬於生活的一個類界中，高於覺性。他在那裡，分辨生活的種類和品級，指明了覺性類的生活，歸於各種動物總類之所共有；在覺性生活上，又特別加上更高的一級，標明智性生活，是人類特有的屬性。從此可見，為實有自己本類固有的生活，人不能只靠上面所說的那個思想力。（這裡所說的「思想力」，是以腦髓為器官的一種知識能力，屬於覺性，發源於覺魂，低於智力。智力沒有器官，是覺性界所不能有的。人所有的「思想力」，依此處的定義，是品級最高，能力最靈

妙的一個覺力；並且是有形體器官的覺力；相當於動物所公有的辨別力。在心理學歷史裡，這個「辨別力」，專指「估價力」，或「欣賞力」，估訂個體事物的意義和價值：例如仇友，利害，可愛，可怕，等等；小羔羊生來就怕豺狼，而親愛母羊。這樣一個同級的器官覺識，在動物，叫作「辨別力」或「估價力」；在人類便叫作「思想力」，是一個統盤計算的「合計力」：較量個體事物，依個體意義、價值、效力等等，評訂它們互有的具體關係；和動物的估價力，階級相同；巧拙深淺卻不同，只是程度不同，不是種類不同；故不是種別因素）。

加證：按大哲《物理學》卷八（章五頁二五七），證明了：凡是自動者，都是由發動者和被動者兩個成分，合構而成的實體。然而，人也如同別各類動物，是自動的實體；故此他也有發動者和被動者兩個部分。但是人以內的發動者第一是智力：因為智力用自己所知的事物，推動意力，（然後意力調動身體）。同時，不可說只是那個「感受性的智力」，就是「腦力」，是第一發動者：因為所謂的「感受性的智力」只知個體事物，不知普遍的義理。人的內在發動者，發動之時，卻兼用個體事物和普遍義理這兩種主觀的知識。（不必須也不常用客觀的知識。真理的知識是客觀的。主觀的直覺或知識，另名意見。然而意見的形成也必須有個體事物和普遍義理的兩種知識，作其內中的成分）。普遍義理的知識，屬於明悟，就是屬於所謂的「受動智力」；個體事物的知識，屬於腦力，就是屬於所謂的「感受性的智力」；明證詳見於亞里斯多德《靈魂論》卷三章十一，《道德論》卷七章三。

如此說來，足見明悟，就是受動智力，是人的一部分。並在人以內佔領極崇高的位置，在性理優越和現實盈極的程度上，也是站在最高峰。它分位至上，性理的效能至高。故此，人類現有的種性和種界，都

是來自明悟，不是來自腦力；換言詳說之：都是來自受動的智力，不是來自感受性的智力。（感受性的智力，只有「智力」的名稱，沒有智力的實質；只知個體事物，不知普遍公名的義理；屬於器官覺識的境界以內，低於明悟）。

還證：明悟，就是所謂的「受動智力」，不是任何形體的器官覺力。為證明這一點，（亞里斯多德《靈魂論》卷三章四頁四二〇），提出的事實和理由是：明悟在普遍（公名）的名理內，認識各種器官覺力所知各種形體的性理。它的本領乃是用無形的公理，認識形體萬殊的本性。（故此它是沒有形體器官的。知識能力，凡是有器官的，都受器官的局限，只知某種個體事物，不知萬種形體的公有事物：例如耳聽音聲，不見顏色，不懂公名的名理）。故此，凡是一個能力，如果它動作的範圍，能擴展到各種覺力所知各種形體事物公名所指的普遍領域，這個能力，便不能是任何形體器官的能力。

人類的意力，就是這樣的一個能力。吾人智力所知的一切事物，都是吾人意力所能願意的：至少能願意認識它們；不但願意它們的個體，而且也願意它們的公類。事物的個體和公類，都能是吾人意力，願知、願愛，或願恨的對象。亞里斯多德《雄辯術》，（演講術和修辭學）卷二章四，頁一三八二左欄，曾說：我們的意志，憎恨盜匪的群眾，是根據公名的名理，憎恨盜匪的公類；我們怒情，惱恨盜匪，卻只是惱恨某某盜匪的個體。（怒情是器官覺識之界的情慾。意志是智力之界的能力。智力是沒有器官的。意力也沒有器官）。從此可見，意志不能是任何形體器官的能力，也不能是在任何器官能力生出的效果。器官能力對於器官，有現實盈極對於潛能虧虛的比例和關係。意力對於任何形體或其器官，卻都沒有那樣的比例和關係。然而現請注意，人靈魂的各部分，都有形體的某一部分作器官；只有本義的智力例外。（所謂

本義的智力，是根據名辭本有的定義，名實相符的智力：靈明神悟，聖智圓通，知物而超物，知形而超形；用形體萬類的公名，以簡禦繁，揆一知萬；用普遍的名理，確知個體本性的必然；超越器官覺力和腦力；惟有所謂的「施動智力」和「受動智力」足以當之。施動智力、另名簡稱靈明。受動智力，簡稱明悟）。

如此推論，足見：意力的主體，是靈魂的智性部分，不能是有器官的覺性部分。因此，亞里斯多德，《靈魂論》卷三章九，也說過：「意志屬於理智。喜怒之情卻屬於覺性部分」。為了這個理由，喜怒之情，有慾不知自禁，感受外物的刺激，立即響應，衝動發於自然。意志的行動，卻不如此；意志無

尚須注意：人的意力不存在於人的外面；意力的主體如果屬於人，不能又生存在和人離開的任何實體以內。人的意力，是在人的實體以內。假設它不在人以內，人則不能自主行動，也不能作自己一切行動的主宰或負責人；並且，人應運用某某絕離實體的意力，來操作自己的行動；那就是被那某外在實體意志的支配；那麼，意志及意志的行動既然屬於外在的某某實體，人自身以內，實有的能力和行動，使只剩覺性部分，喜怒等等情慾的感受力和反應刺激而生的衝動；和其他各類（無理智的）動物，沒有分別了：它們的動作，與其說是行動，勿寧說是感受刺激而被動。主張人性如此，是不可能的。否定人自主，乃破壞道德生活和政治治安兩方面、學理的基礎。（行動既不自主，功罪已無責可負，賞罰也全失根據）。

如此推論，足證：明悟必須是在吾人以內。吾人和無靈的禽獸，不是同類，不但因為吾人有腦力，而且因為吾人有明悟。（腦力是「感受性的智力」以腦髓的中部為器官。明悟是「受動的智力」，沒有形體的器官；但它是人意志的主體，故是每人實體之所固有，不在人實體以外。足證亞維羅等人學說的中心點

是錯誤的)。

又證：物體如果自己以內沒有動作的能力，便無以發出動作。依相同的比例，物體如果自己以內沒有被動的能力，則無以承受動作。例如燃料，有受火燃燒的可能，不但是因為它外面有火來燒它，而且是因為它自己內部有能力被火燒燃而發火。(有的質料，不是導火體，沒有能力作燃料)。按大哲《靈魂論》卷三章四，靈智的知識，也是一種受動，(領受性理的光照而悟受性理)。兒童的智力、尚無知識的現實，先有知識的潛能。當此時期，兒童在自己以內，必須有某能力，因而能得知識。這個能力是明悟。故此，在未得知識以前，明悟已經生在兒童以內。從此可見，明悟和人的結合，或連接貫通，不是因為智力現實認識了性理，而是因為明悟從人生開始之初，就在人以內，是人實有的一個內在因素。

為答辯上段的結論，亞維羅在《靈魂論》大註解卷三註五曾說：「兒童有得知識的能力」這句話，有兩種意義。一是說：「兒童覺識內所有的覺像，在潛能力，含蘊著智力可知的理」。二是說：「明悟有可能和兒童發生連接貫通的關係」。除這兩種意義以外，又不說：「明悟和兒童，現已結合為一了」；這個意義，是原話所沒有的。只有前面那兩種意義，便已足以說明兒童有得知識的可能，不必贅說兒童現實已有明悟。

然而上述的兩種意義，都是不充足的；理由有四條，分列如下：

第一條：發動者的發動能力，和受動者的受動能力，是兩個不同的能力：因為一施一受，是相對而分立的。某一物體如有發動能力，由此不應也有受動能力。它有受動能力的理由也不是由於它有發動能力。然而，有得知識的能力乃是有受動的能力，因為按大哲方才說了的，智力的知識是一種受動。故此，

如說兒童有得知識的能力，這句話的理由，不得是由於「兒童覺識內現有的覺像可能受到智力現實的領悟」：因為「覺像的可能受領悟」是「覺像含蘊的理，有能力光照明悟」：是發動能力的一種：實際上：覺像推動明悟，（彷彿是提醒它，刺激它，光照它）。

第二條：還證：隨某物種性而生的能力，生在此某物內，不能生於任何不給此某物賦予種性的某一因素。得知識的能力是隨人的種性而生的的一個能力：因為知識是人根據人種性本體，特別固有的動作。（這裡所說的知識是智力懂理而有的知識：是人的種性本體完備以後而始有的）。然而，覺識因知形體而收集的那些覺像，不給人賦與人的種性；反之，說它們是人種性完備以後，發出行動而生出的效果，更合真理。從此可見，不可說：兒童有得智性知識能力的理由，竟是他現有某些覺像。（覺像，既不能賦予種性，故不能授予種性生出的能力。種性是某種物體，依種名的共公名理，或定義，全種公有的本性。本性也叫作性體。在有形物體內，性體是物質與性理之合。在人的實體內，肉身和靈魂，前後有物質和性理的關係和比例。性理是決定種性的因素：它是性體的體制內具備的條理；它的任務和效果是賦予種性，並授予種性固有的能力。這樣的性理，在人的實體以內，是人明悟的智性，不是腦力中的覺像）。

第三條：同樣的理由足證也不可說兒童能得智性的知識，是因為明悟和兒童將來可能發生連接貫通的關係。理由如下：人因有施動或受動的能力，始可說有能力發動或被動，猶如人因有白色而始可說是白的。但在白色和人尚未接觸以前，不可說人是白的。故此，依同理，就是依前後兩對關係，彼此相同的比例，足以斷定：某人在尚無施動或受動能力以前，也不可說有能力發動或被動。論到兒童與明悟，依同樣的比例，結論相同：在明悟和兒童尚未連接貫通以前，不可說兒童有能力得智性的知識：因為明悟乃是領

受智性知識的能力，必須現實存在於兒童以內，兒童始能因而有得知識的可能。

第四條：另證：動作的可能，分兩種。一種是某物既有性體以後，有動作的本能，但因偶然受了阻礙，現實不動作，將來阻礙解除，便要發出動作；故謂之可能動作。第二種是某物尚沒有性體以前，沒有動作的本能，但因變化生成，可能變成某物，得到它的性體，有了它的本能，便要因而發生動作；現實尚無性體，將來能有；故此，也謂之可能動作。例如某物是一形體，因變化而成了輕氣，有輕氣的性體和本能，因而有上升的可能，但因受阻，尚無上升的現實。這是它有上升的第一種可能。當它尚未變成輕氣以前，它沒有輕氣的性體和上升的本能，但將來可能變成輕氣而有其輕揚上升的性體和本能。這乃是它上升的第二種可能。第一種可能、離事實甚近。第二種離事實較遠。

現請理會，我們所說的兒童，對於智性的智識，所有的可能，是第一種可能，不是第二種可能。這就是說：兒童可能得到知識，是因為他現實已經具備了智性的本體和本能，惟因受阻而尚無知識的現實；將來，只得阻礙解除，他便要得到知識；故此不是因為他現實、連智性的本體尚且無有。反之，他現實已有的智性本能，按大哲《物理學》卷七章三的說明，受他自身以內許多樣式動盪不安的騷擾和阻礙，暫且無力鎮靜，（故無力曉悟事理）。

如此說來，兒童現實已經和明悟有交接貫通的關係，惟因受阻而無應有的動作；因此，將來阻礙解除，便立刻得到智性的知識。說他能得知識，是指他有這樣的可能；不是指示他本體上現實尚無智性，將來能交接（身外孤懸的）明悟。（見亞維羅等人的學說，主張的過度）。

又證：（現請話歸原題，繼續討論，人的種別因素和特徵，不能只是思想力或感受性的智力或腦力；

而且必須也有智性的明悟。這個明悟是在吾人以內，不在吾人以外。本段又舉出一個理證，如下）：

學習而得來的品性，是某某人動作時所用的技能：他願意時，便應心得手，用它來發出動作。（這也是亞維羅《靈魂論》大註解卷三註十八標明的定義）。由此可見，誰有根據某某品性而發的動作，誰就具有那某某品性。這是必然的。然而智性的知識是品性的一種。它的動作是智力的審視明察。這個動作屬於明悟，不屬於腦力：因為智力不是任何形體或形體部分的能力。形體或形體部分的能力，對於形體或器官，有現實盈極對於潛能虧虛，（又有性理對於物質），所有的關係和比例。（前後合一並且是同類的）。因此，形體或其器官的能力，不能是智性的明悟。

那麼，知識的動作，既是屬於明悟，不是屬於腦力，足見知識的品性也是屬於明悟，不是屬於腦力。同時須知，知識的品性是在吾人以內，不是在吾人以外。因吾人有知識的品性；以此品性為根據，吾人始可說是有知識的人，並有識者的見識。這個理由足以明證：智性的明悟，是在吾人以內，不是離開吾人而生存於外方的。

還證：知識中的物我合一，是以我符合於我所知的物：只能根據我意識內現有的想像，不能根據別的事物。並且我現有的想像，代表普遍（公名）的名理，和定義、定理等等。知識之所知，都是這樣的理。這些普遍的理，及其普遍的想像，不能收容在腦力以內，而只能收容在明悟以內：因為，腦力是一個形體器官的能力，（用頭部的腦髓作器官。用它的感受性，它只能領受個體事物的印象，無力脫離器官的約束，而收容普遍的想像）。從此可見，知識寓存的所在，也只是在智性的明悟以內，不是在感受性的腦力以內。（知識的品性，既是以明悟為主體，又必須是在吾人以內；足證明悟也是在吾人以內，不是在吾人

以外)。

加證：按對方的承認，智力所得的品性，是靈明的效果。靈明發光、照明事物的性理；它的效果正是作出現實的智像，代表可知的理，供給明悟領受而曉悟之。這是靈明的本職。靈明對於明悟，比較起來，有技藝對於物質的關係；按亞里斯多德《靈魂論》卷三章五的說法：（猶如工藝將物質製造成工藝品，給物質締造新生存應具備的性情和條理；如此、依相同的比例，靈明將沒有知識的明悟，製作成有知識的明悟，給明悟締造新知識應知的性理）。

由此觀之，足以明見：智力現得的品性，既是現得的知識，便必須是在明悟以內，不能是在腦力以內。（最後結論同上：明悟必須是在吾人以內，不是在吾人以外）。

另證：實體為成全自己的美善，高級不能依賴低級。然而明悟為成全自己的美善，卻依賴人以內的動作；因為它依賴智像。人意識所知覺的事物印像，是智像；它們觸動明悟，是明悟被動而醒悟的條件。明悟，既然如此在動作上依賴人，它在實體品級上，便不高於人。足證它必定是人以內的某某因素，不是在人以外。從此往下推論，乃可斷定，（明悟對於人，有性理與現實對於實體，所有的關係和比例。易言簡釋之）：明悟是人的性理與現實。（這裡的「現實」指示明悟是人本體生存現實盈極的因素）。

還證：在生存上，互相分離的物體，有分離的動作；因為動作是生存的目的；猶如第二現實是第一現實的目的。因此亞里斯多德《靈魂論》卷一章一曾說：如果靈魂沒有形體而有某些動作，靈魂離開肉身而生存便是可能的。然而明悟的動作，需要有形體；因為大哲《靈魂論》卷三章四曾說：智力為現實知理，需要從覺像內抽取智力可知的意像及公名的名理。領悟了意像和名理，才能現實完成自己的動作；就是懂

理。覺像無形體則不能有。足證明悟不是和形體完全分離的。

加證：按大哲《天體論》（《宇宙論》）卷二章八的證明，假設眾星體也和動物一樣，邁步向前進行，直線移動，（而不循軌旋轉），自然生物的原因必也給它們賦予直線邁步進行的各種器官，（不但要長腿長腳，而且也長眼睛，長記含，識路記方向，等等）；因為，不拘什麼物體，根據本性的自然，能有什麼動作；本性的自然便賦予它、缺之不可的能力和物品等等。然而明悟為能完成自己懂理的動作，需要用形體的許多器官，收聚非器官不能收容的覺像。足證、本性的自然，生物之初，便將明悟和許多形體器官，合構成一體了。故此，在生存上，它和形體不是分離的。

又證：假設明悟在生存上和形體是分離的，它則不但能認識有形世物的性理，而且更能認識和物質絕異而分離的實體；因為，這些實體更是智力可知的，並且和明悟的智性，在性體上，更是相同的。然而實際上，人的明悟無能力認識和物質完全分離的實體；因為它在人的覺識內找不到足以代表它們的覺像；又按大哲《靈魂論》卷三章七的名言：人的這個明悟沒有覺像便不認識任何事物；覺像對於明悟，和有形世物對於覺識，在比例上，有相同的重要；都是缺之不可的。覺識無有形的世物則一無所覺。明悟無覺像便一無所知。足證、人的明悟，在生存上，和形體不是分離的；在實體上，也不離開形體而孤懸。

還證：每一物類之中，同類物體受動能力和施動能力，範圍的廣狹相等；因此在自然界，有任何某一受動能力，便不能沒有和它相對的施動能力。（是故，自然界，人既有受動的智力，人也必有施動智力與之相對。受動的智力是明悟。施動的智力是靈明）。然而，人的靈明本性固有的任務，只是將器官所收聚的覺像，作成智力可懂的智慧；（光照覺像，照透覺像內含蘊的物性和事理，識別、抽取，供給明悟領

受而曉識之)。為此理由，人的明悟，沒有靈明的光照，則無力有所行動，這就是說：它為能完成自己的行動，必須被動於智像。智像是靈明從覺像內照透抽取出來，明悟可以領悟的意像。(這裡所謂的意像，代表普遍的義理或名理；也就是概念或意義的意思)。如此，它無能力認識所謂的「絕離實體」。(對於和物質絕異而分離的實體，覺識沒有覺像可以想像，明悟便沒有意像可以意會。從此，反回去，適證人的明悟不是和形體絕異而分離的一個實體。它的實體是和人的身體，結合成了一體的。詳見下面章六十八)。

加證：絕離實體，用智力可知的方式，包含覺識可知的，有形世界一切事物的意像和名理。它們用這些意像和名理認識有形世界的一切事物。這是一個事實。那麼，假設人的明悟認識絕離實體，它就要在絕離實體內，收取有形萬物的知識。故此，它就不再從覺像內領取知識：因為物性的自然律，不贅加多餘而無益的事物。(惠而不費，寧儉勿奢，是理之自然)。

如說絕離實體，(是純神實體)，不知有形世物，仍須至少承認它們對於有形世物，雖然沒有覺性的知識，但有更高的知識。人的明悟，如果能認識它們，也必須有那知識。如此計算，人的明悟對於有形世物，應有兩種知識：一種是高級知識，在方式和程度上，和神類實體相等；一種是低級知識得自器官覺識。這又是重床架屋；其中的一種是多餘而無益的。(枉費無益，殊有違於自然)

另證：按大哲《靈魂論》卷三章四的定論，明悟，或受動智力是靈魂為有智性的知識所用的能力。今如假設，明悟認識絕離實體，吾人也便認識那些實體。這顯然是錯誤的：因為，按亞里斯多德，《形上學》卷一，另版卷二章一)的名言，吾人的智力仰對絕離實體，猶如夜梟的眼睛，面對著太陽，視而不見。(因為絕離實體是純神實體：性理至純，神明超絕，非人智所能領悟)。

對方答辯：根據亞維羅、（《靈魂論》大註解卷三註五）的主張，明悟，根據它脫物而自立的生存，認識絕離實體；對於這些實體，它有導光體對於光明，所有的潛能，和容受力：全體透明，現實澄澈。然而，根據它交接吾人而有的生存境況，從開始之初，它只有能力領受從覺像裡抽取出來的意像，及意像所代表的性理。為此理由，吾人，從開始之初，用明悟不能認識絕離實體。

答駁對方：對方的立場，不能站立得住：因為，根據對方，明悟交接吾人，乃是由於明悟受到了性理的充實。性理是智力從覺像中抽取出來的。明悟既受到了充實，得到了潛能的實現，才因而交接吾人。故此，只在它未交接吾人以前，吾人觀察它，才能見到它對於那些意像，有領悟的潛能。然後，由於它既已交接吾人，它對於它們，已經不可再說是有領悟的潛能了。足見對方的理論首尾自相矛盾。另加一個理由如下：

根據對方的說法，領悟那些意像的潛能，不是明悟本體固有的屬性，而是因外物而得的附性：故此不能歸入它本體的定義。然而這是違反亞里斯多德。他曾在《靈魂論》卷三，章四，給明悟製定了一條定義說：明悟乃是可能領受那些意像的一個智力。足見「可能領受」四字，是形容它的本體，不指示它偶然外遇的附性情況。（假設亞里斯多德的定義是大註解家所不應違反的，那麼，用反證法，反回去，足證他的立場，站立不住）。還有一個理由，可以列在下面：

明悟同時懂許多理，不能不是因先懂某一理，然後進步而懂另一理：因為一個潛能虧虛，同時受到許多現實盈極因素的充實，不能不遵守先後不可混亂的秩序。今請假設明悟懂絕離實體和從覺像裡分辨出來的意像，它必須或是因後者而懂曉前者，或反之，因前者以知後者。不拘怎樣，所生的後果，仍是：

吾人智力現實認識所謂的絕離實體。詳說如下：（絕離實體是和物質形體絕異而分離的純神實體）：

假設吾人智力，用明悟的知識，因知絕離實體，而知有形世物的本性，吾人智力必須用同樣的步驟，先知絕離實體，而後因之而知世物的本性。結果應是：吾人智力現實知曉絕離實體。反之，將先後的步驟，翻轉過來。結果仍是相同，就是：吾人智力現實認識絕離實體：（就是神交純神實體）：這顯然是虛妄的。故此，人的明悟不認識絕離實體。故此，它不是一個絕離實體。（「絕離實體」指示「和物質絕異而分離的純神實體」，連人靈包括在內）。

第六十一章 亞維羅與亞里斯多德

為增強這派主張的聲勢，亞維羅企圖託附名人的權威，因為他（在《靈魂論》大註解卷三註五）曾說亞里斯多德有這同樣的意見。本章為證明上述諸人的意見和亞里斯多德的定論，不相合，引證如下：

一證：亞里斯多德，在《靈魂論》卷二章一，給靈魂下定義說：「物質界自然的，有器官的，有生活潛能的形體，為實現其潛能而有的第一現實，乃是靈魂」。隨後緊接著又說：「這是各種生物的靈魂，普遍而大公的定義」。既是定義，便是確然的定論；不似亞維羅幻想裡，認為亞里斯多德是在疑議中姑且提出了一個假設。（參閱其《靈魂論》大註解卷二註七）。現有希臘原文數種模範本，並有鮑也西（一二一五年以前）的譯本，足資證明。（此處所說的鮑也西譯本是從希臘文轉譯而來的拉丁譯本。中世學界流傳甚廣。譯者託名鮑也西（Boethius），實際上不是第五世紀末葉至第六世紀初葉的羅馬名哲鮑也西；據史者推測可能是英吉利人亞弗肋（Alfred）。譯本約在一二一〇年譯妥並開始流傳。鮑也西譯本，史書上也往往叫作古譯）。

然後同章下文，亞氏標明：靈魂的某些部分是可以分離的，（就是可以不結合形體）。這些部分只能是智性的，不能是別的。如此推論，最後可以斷言：那些智性的部分是形體內第一現實的部分。（第一現

實、指示靈魂，實現形體內生活的潛能，是充實其潛能虧虛的第一盈極因素，簡稱第一盈極，或第一現實；都是指示因素，不專指狀況）。

然後、下文在章二，大哲又接著說：「關於智力和觀測力，尚無任何顯明的定義，然而好似是靈魂的另一類」。（觀測力能是觀測學所用的知識能力和方法，觀察角度，測算高低遠近，是數學類一個特別科的知識能力；也有時和抽象的，理論的智力，是異名而同指的。本章和下面第六章好似是用智力和觀測力指示同類的知識能力：都是屬於智性，而超越覺性的）。亞里斯多德方才這句話的用意，既說智力好似是靈魂的另一類，便不是把智力列在靈魂公類定義範圍以外，然而只是在靈魂的公類以內，將智性和其他各部分靈魂的本性，分別排列，認為不應相混；猶如，依相同的比例，他在動物的總類中，分別空中的飛禽，和地上的走獸，兩個互不相同的分類。說飛禽不是走獸，這個話的用意並不是將飛禽從動物的總類中開除。因此，為指明他所說的「另一類」三字有什麼意義，他又在下文接著說：「也只是這一類可能和形體分離，如同常生不死者，和有死有壞者，是可以互相分離的」。（那麼，智性的靈魂，雖然是常生不死的，和低級生物的靈魂不相同；但依名辭的本義，仍屬於靈魂的總類。依總類公名的定義，凡是靈魂都是形體為實現生活潛能而有的第一現實盈極。故此，人智性的靈魂，是人形體所有的第一現實盈極；屬於人的實體以內）。

亞維羅註解說：智力是不是靈魂，亞里斯多德認為這個問題尚無任何顯明的答案；和討論其他因素時，情形相同。這樣的解釋，是註解家的捏造，不是亞里斯多德原文的真義。原文裡沒有說、關於那個問題，沒有任何答案，或沒有任何定論；卻只是說了、關於智力和觀測力，沒有任何顯明的定義。這句話的意思，只是指著智力本名固有的定義而說的：不是泛指靈魂沒有顯明的定義。

假設，依照亞維羅的解釋，亞里斯多德用「靈魂」作智力和其他因素的賓辭；一個名辭，在前後兩處，指示不同的意義；亞里斯多德，依照他自己的習慣和常規，應先分別同名異指的異點，然後指出不同的定義。否則，展開議論，同名異指，前言不答後語，（違反他自己的邏輯規則）：是用「明證法的」學術討論內，所不容許的。（可見，亞里斯多德在那章裡，既說智力是靈魂，又說別的靈魂也是靈魂，沒有犯同名異指的詭辯；處處用靈魂二字指示同樣的，類名大公的一個定義）。

又證：亞里斯多德《靈魂論》卷二章三，枚舉靈魂的各種能力，指明了智力是靈魂能力中的一個；在上段援引的那章裡，也提出了觀測力的名辭，和靈智平列在一齊。足證，在亞里斯多德《靈魂論》這數字裡，他所用的「智」，「智性」，「靈智」，等等字樣，都指示人的靈魂所有的一個能力，屬於人靈的內部，不是隔絕在人靈魂的外方。

還證：《靈魂論》卷三章四，亞里斯多德開始討論「受動的智力」，明悟，說它是靈魂的一部分，原文說：「論靈魂為能有知識和智慧所用的靈魂那一部分」。在這樣的言辭裡，他顯明指出了受動的智力、明悟，是靈魂內部的某一因素。

再證：同處下文，接著聲明受動智力的本性，大哲說：「然而，我說靈魂為擬定意見並為有智性的知識所用的能力，乃是智力。我所說的靈智也就是這個」。這些話，顯然指明了：靈智就是智力，乃是人的靈魂為有智性的知識所用的智力。它是人靈魂內有的一個因素，不獨立在人的靈魂或人的實體以外。

如此說來，足見上述亞維羅諸人的意見，不合亞里斯多德的定論，也不合真理。故應視如幻想的虛構，而擯棄之。

第六十二章 亞歷山論明悟

審察了亞里斯多德的上而這些言論，亞歷山（Alexander of Aphrodisias）便曾承認必須肯定明悟，即是所謂的受動智力，是吾人內有的一個能力；因為不如此，亞里斯多德在《靈魂論》卷二給靈魂類名指出的公共定義，不能適合於明悟。（亞歷山，是有名的一位註解家，註解亞里斯多德的遺著，曾於西元一八九至二二一那數年間，在希臘亞典市講學）。

然而亞歷山未能懂曉怎樣一個靈智實體能是形體內的性理。因此，他竟主張人的明悟，並不是生長在靈智的實體內；而是人身體內物質原素混合而產生的一個能力。物質原素構成人的身體，混合適當，達到相當的固定方式和程度，便給人的實體生出一種能力，用它去領受發動智力的影響。根據這個影響，人遂得到智性知識的現實。人自身以內，有受動的智力，因而有領受知識的潛能。如此看來，從亞歷山的主張，隨之而生的結論乃是：人的明悟是在人以內，生自物質原素的配合。施動的智力，是常明常照的靈明，常有動作的現實：光照明悟；並且，按亞歷山的主張，它是一個「絕離實體」，就是和物質絕異而分離的純神實體，生存在人的身體外面，（在神界，如同太陽，光照人的明悟，照明事物的性理。明悟卻是人身體物質原素配合適當而產生的感應能力；感受神界靈明的光照）。

專對明悟生於物質原素之配合、這一點而論，識者初見，就能立刻看到這樣的主張和亞里斯多德的言論及證明，都不相合；因為亞里斯多德《靈魂論》卷三章四，按（章五十九）已有的稱引，證明了：明悟，就是所謂的受動智力，是不混合於形體的。說某某能力生於物質原素的配合而同時又說它不混合於形體，這是不可能的；因為這樣的能力，必須在自己的根柢上，生長在這些原素的混合上；猶如吾人常見的滋味和氣味，和類此的別種物質能力。它們的根柢既是物質的配合，它們自己也必混合於物質。從此看來，亞歷山的主張和亞里斯多德的言論，是不相容的。

為規避上點困難，亞歷山託辭說：明悟，是人的性體，為領受靈明的感通，自身所有的準備。這個準備不是一個器官覺識可知的，界限固定的物性本能；也不混合於形體。它乃是一物對於另一物所保持的對待關係和秩序，（彷彿是水面的平明，對映月光）。

上面這樣的託辭規避，顯然也不合於亞里斯多德的本旨。理證數條如下：

一證：明悟沒有覺識可知的，界限固定的某一物類的性體和本能，故此，也不混合於形體。為證明這一點，亞里斯多德提出的理由是：「因為明悟有能力收容覺識可知的萬物性理；並認識它們」。以上這些話，說到「準備」上去，便不能有意義。因為「準備」的實效，不是收容，而是裝備某某主體，使它有能力和條件去收容。從此可見，亞里斯多德所討論的，不是某某主體的準備，而是準備停妥了的某某主體。這個主體是承受知識的收容所；認識所收容的萬物性理。

加證：假設亞里斯多德為形容明悟而說的那些話，能給它作適宜的賓辭，充其全部理由，是根據它在自己主體方面的準備，而不是根據它在本性本體上自己是一個準備停妥了主體；從此隨之而生的結論乃

是：凡是準備，不拘在何處，都能接受那些形容詞給自己作適宜的賓辭。（「準備」二字構成的這個公名，便是它們適宜的主辭）。然而，在器官覺力內，也有一種準備，為能現實領受可知覺的世物。故此，器官覺力和受動智力，（即是明悟），應有同樣的形容詞作適宜的賓辭。（詳釋之，賓辭的賓辭，必是主辭的賓辭。這是賓辭譜系內，逐級貫通的定律。「準備」這個公名，既然是覺力和明悟兩者共有的本體賓辭；同時，「不混合於形體，能離開形體，沒有形體器官」，等等形容詞，既然也是「準備」二字的本體賓辭；那麼，覺力便也必須有那些同樣的形容詞，作自己適宜的本體賓辭；和明悟一樣。如此便應肯定：覺力是不混合於形體的，等等）。這樣的肯定，和亞里斯多德的言論，顯然是不相合的：因為他在同處下文，明言指出了覺力和明悟在領受事物時互有的分別，是由於覺力能因對象高強而受損傷，明悟卻適得其反。（足見覺力的領受力是物質性的領受力，混合於形體，繫賴於器官的物質及其條件和限制。如此，向下推論，用反證法反回去，乃可證出「準備」二字是亞歷山的一個遁辭，是無效的：因為它不是明悟應有的本體賓辭。例如不可說：「明悟是準備」……）。

又證：亞里斯多德，為形容明悟的本性，還用了以下這些賓辭：「動於智力可知的事物」；（就是感受事理和物性的提醒和開通）；「接受智力可懂的意象」，（就是領悟公名所指的名理，將事物的本體真相，領受在意識以內）；「有領受意像的潛能」，（但在本體上，沒有意像全備的現實：這就是說：對於可知的事物，它有領受萬理的潛能和虧虛的容量，但沒有萬理鹹備的現實和盈極）。為闡明這一點，他將明悟比作隻字未書的淨先石板。這一切話，形容準備停妥了的主體，固然是適宜的；但給主體的準備作賓辭，便是不可能的。足證、肯定「明悟是一個準備」，這樣的話和亞里斯多德的意旨不是相合的。

還證：（按《靈魂論》卷三章五），發動者貴於受動者，作者貴於作品，猶如盈極現實貴於虧虛潛能。比較貴賤，某物越沒有物質，它便越高貴。物質和價值，成反比例。（性理和價值成正比例）。準此而論，效果不能比自己的原因更沒有物質。效果的物質性程度，濃厚濁重，必更甚於它的原因。

然而（知識力和物質性，在根基上，是不相容的；在效用，是成反比例的。物質性越少，則知識力越高。在最高的知識力內、物質性的程度，減少到完全無有；例如神智）。在根基上，凡是知識力，就其本性而言，都是沒有物質的；因此，覺力在知識力的品級上，是最低的一個，亞里斯多德討論到它，還說：覺力領受可知覺的萬象而無物質。原話載於《靈魂論》卷二章十二，（頁四二四左欄）。

從此可見，說任何某一知識能力是物質原素混合而產生的效果，乃是不可能的。然而，明悟在吾人內，是品級最高的一個知識能力；因為亞里斯多德《靈魂論》卷三章四曾說：明悟是靈魂識物懂理所用的一個因素。足證：明悟不是物質原素混合而產生的一個效果。

加證：假設某某動作的因素，是從某些原因發出的效能，那個動作的實力或效用，便不能超越那些原因的實力或效用；因為第二原因的動作是仰藉第一原因的效力。然而，生魂雖低，它的動作，在效用，也超越原素物質的能力；因為亞里斯多德、《靈魂論》卷二章四，證明這一點，說了下面這個理由：「火不是生物生長的原因，而在某些方式和限度下，它是原因的輔佐；主要的原因，卻是靈魂。火的熱力對於靈魂，有如工具對於工人，所有的關係，比例相同。從此可見，連植物的生魂，都不能是物質原素的混合而生出的效果。何況覺力和明悟呢？自然更不可能了。」

又證：智力的動作，不是任何某些肉體器官所能共同作成的。然而這個動作，（知性理，愛真理），

是人靈魂固有的屬性（和賓辭），也是人實體固有的：因為人間語言常說：靈魂有智力的動作，（靈魂知物件事理。靈魂愛真理）；也說：人用靈魂發出智力的動作，（就是說：人用靈魂的智力，知真理，愛真理）。從此可見，在人的實體以內，必須有一個因素，它不依賴形體及其器官，而能是這類動作的根源。然而，隨物質原素之混合而生出的準備，顯然必須依賴形體。那個準備，不是這類的因素或根源。然而明悟卻是這類的因素或根源：因為亞里斯多德在《靈魂論》卷三章四說了：明悟是靈魂擬定意見並發出智性動作所用的一個因素。足見明悟不是（亞歷山所說的）那個準備。

假設（對方有人答辯）說：上述那類動作的因素，在吾人以內，是靈明照顧了的意像；（不需要另有一個明悟）。這仍似不充足。因為，從動作的潛能和虧虛，變成或進步到動作的現實和盈極，而完成圓滿的知識；人的實體以內，不但應有智力可知的意像，而且也應有一個領悟意像的能力。猶如覺力用器官的能力領收覺像，並因覺像而認識事物。依相同的比例，智性的動作也應用智性的能力收領智力可知的意像，並因意像而通曉事物的性理。這個智性的能力，亞里斯多德肯定是明悟。故此，明悟不依賴形體。（依同理，它不是前面所說的那個準備）。

另證：意像，（呈現公名所指示的名理），如不先從物質生存境況中清洗出來，便不是智力現實可知的對象。這個不染物質的純潔，不會發生在任何物質的能力中。凡是物質的能力，或是從物質因素生出的效果，或是物質器官的能力，對於物質，都有現實盈極對於潛能虧虛，（盈虛同類而合一）的關係。既和物質同類，便不能是知識能力。故此必須肯定在吾人以內，有某一智性的能力，不沾染物質。這樣的能力就是明悟，（也叫作「受動智力」）。

還證：明悟被亞里斯多德稱作「靈魂的一部分」；（參考《靈魂論》卷三，章四，及章一）。然而靈魂不是準備，而是盈極因素，並是生活潛能的實現。準備乃是潛能對於現實，虧虛對於盈極因素，所有的關係和條理。為能領受盈極因素，潛能的虧虛應先有適當的準備。既領受了一個盈極和現實，隨之便生出某一準備，為能進一步，領受更高的另一盈極和現實；例如導光體，先領受澄澈透明的盈極和現實，隨之便有適當的準備，進領光明射入的盈極和現實。（從此可見，準備和盈極，是不同的。靈魂是盈極，不是準備）。故此，明悟也是一種盈極因素，充實靈魂的實體，不是（隨盈極而後生的，也不是先盈極而豫設的）那個準備。

加證：人是根據自己本類專有的那一部分靈魂，而獲得人類本性及本種的名稱和定義。這一部分靈魂是明悟。物體為獲得自己的本性和種類名稱及其定義，都是根據本體生存的盈極現實，不能只是根據本體生存的虧虛潛能。（例如潛能的石像，是石料，尚無藝術品石像的現實，稱不起是藝術品或石像。足見：人之所以然是人，是因為人已有明悟的現實。然而，亞歷山所說的那個）準備，不是明悟的現實，而僅僅是潛能虧虛對於現實盈極現有的預備條件：（仍屬於潛能虧虛範圍以內；不是明悟的盈極現實。故此，它不是人為是人所可依靠的根據）。足見，明悟不能只是人本性以內（為得智性的知識）現有的一種準備；（而是準備停妥了的一個實力，並是領受知識的一個主體，彷彿是知識的收容所）。

第六十三章 氣質與靈魂

名醫賈藍（Gregory of Nyssa）的《靈魂論》，和上述亞歷山的明悟論相近似。賈藍說靈魂是氣質。（參考尼柴主教，額我略三八〇年前後著《靈魂對話集》；另名《瑪克林姐》、《病榻對話錄》；論靈魂不死及肉身復活；希臘《教父文庫》卷四五，欄一九五；奈默思主教四百年前後著《人性論》章二，希臘《教父文庫》卷四〇，欄五三三。氣質是物質原素冷熱燥濕等等性質的配合）。

賈藍提出此說，其動機是吾人日常慣見的一個事實：身體如有不同的氣質，靈魂便因之而有不同的情慾。例如膽液質的人，有好怒的情慾；憂鬱質的人，便有好發愁的情慾；（多血質的人輕佻快活，黏液質的人冷靜深沉）。情慾，在這裡，指示靈魂的屬性。（靈魂的屬性生於氣質，賈藍於是便說：靈魂就是氣質。這樣的說法，和前章亞歷山的說法，兩相近似）。

因此，前章駁亞歷山明悟論已經用過的理由，都可用來駁賈藍的《靈魂論》。除了前章那些理由以外，還有特別的一些理由，專為駁賈藍的《靈魂論》，列舉如下：（為證明靈魂不是氣質）：

一證：前章證明了，靈魂的動作，及靈魂的知覺，都超越物質原素冷熱燥濕等等施動和受動性質的能力。那麼，何況智性的動作呢？當然更是超越遠甚。氣質既然是那些物質能力配合而生的效果，足證氣質

不能是靈魂這些動作的根源。從此可知，說任何一物是靈魂而又是氣質，乃是不可能的；（因為那是自相矛盾的）。

還證：氣質不是動物身體移動的原因。假設它是，動物的身體便應隨從主要氣質的傾向，常常向一個方向移動；例如氣質沉重者，常應向下跌倒降落。然而，實際上，動物身體的移動，有能力向各方面移動，（不受氣質限定於一方）。靈魂是動物向各方面移動的原因。足證靈魂不是氣質。

加證：靈魂管治肉身，抵抗情慾。氣質作不來這些。故此靈魂不是氣質。情慾生於氣質：人有氣質偏向貪慾者，也有人氣質偏向忿怒者；還有人氣質偏向節慾而禁慾者；無慾無怒，性情冰冷，受了氣質的箝制。氣質產生情慾，便不節制情慾：偏向一方而不自止。（靈魂卻能抵抗各種情慾：既可止怒又可震怒，循理而自主）。

賈藍錯誤的理由，照上述看來，是因為他沒有審察到「情慾屬於氣質」，和「情慾屬於靈魂」，這兩句話的意義，各不相同。氣質生情慾，是說氣質是情慾物質方面的身體條件，例如血液的熾熱，和類此的體質。靈魂生情慾，卻是靈魂是情慾性理方面的主要原因；例如靈魂罰惡誅暴的正義感和願心，是振作起忿怒的原因。（靈魂發怒，和氣質發怒的方式，全不相同；猶如火力發熱，和煤炭因被火燒而發熱。火力是熱性的根源，是性理方面的原因。煤炭及其品質，是生火的燃料，是熱度物質方面的原因和條件。不可因為火生熱，煤炭也生熱，便說火是煤炭；依同比例；不可因靈魂決定情慾，氣質也決定情慾；便說靈魂就是氣質）。

第六十四章 靈魂與調和

另有一些人和上述的賈藍，抱持相類似的主張，肯定靈魂是調和。依照他們的定義，「調和」不是音樂裡，異聲共鳴的諧和，而是生物身體的構造內，許多因素間互相衝突，因折衝而有的程度之適中，猶言平衡或中和；例如性質方面寒熱燥濕、配合適度；體量方面長短輕重，均勻適度；各方面無太過亦無不及；因為根據他們的看法，凡是生物的身體都有質量方面分配適度的調和。大哲《靈魂論》卷一章四，似乎是將這個意見歸屬於古哲恩培德。尼柴主教額我略《靈魂論》卻將它歸屬於狄納各。它和前章所述的意見，受同樣的批駁。另外，還有數條特別理由，列在下面，專為證明靈魂不是調和。

一證：凡是（物質原素）混合而成的形體都有適度的調和與氣質。然而所謂的調和也和氣質一樣，無能力運動或管治身體，也無能力抵制情慾。兩者同樣都能有強度的增減。從此可以明見，靈魂既不是氣質，同樣也不是調和。

還證：依名辭的實義，調和二字，適於形容身體品質的程度，不適於形容靈魂；因為，說身體健康是體液的調和；力量強壯是筋骨的調和；體貌的美麗是肢體和顏色的調和，都有適當的意義，並能指出是那些成分的調和。然而，如說靈魂或他的部分是調和，例如說覺力是調和，或智力是調和，便說不出意義

來，並且也指不出是那些成分或品質的調和來。足見，靈魂不是調和。

加證：調和這個名詞，有兩種指義：一指成分的配合。二指配合的條理。然而靈魂不是成分的配合：因為假設它是，它的每一部分必須是身體某些成分的配合；並且吾人觀察身體成分的配合，便也可指出靈魂及其部分來。這和事實是不相合的。同樣，靈魂也不是配合的條理：因為，身體內許多不同的部分，各有不同的配合條理：因為「配合條理就是許多成分配合起來，在質與量各方面，互有的關係和比例。那麼，假設靈魂是身體成分配合的條理，身體的許多部分，既然各有不同的條理，便各有各自不同的靈魂：例如骨有骨魂，肉有肉魂，筋有筋魂。（一個人的靈魂應是許多靈魂）。這顯然是錯誤的。故此靈魂不是調和。

第六十五章 靈魂與形體

還有往代別的許多人，錯誤更大，竟主張靈魂是形體。他們的意見、派別不同，樣式互異，此處擇取它們共同的要點，用下面這幾個理由，加以批駁，證明靈魂不是形體。

一證：生物是物質自然界的一些實體；都是由物質與性理合構而成的。然而，生物的實體是由身體與靈魂合構而成的；靈魂完成生物生活的現實。故此，兩者之中，一個應是性理，另一個應是物質。然而，身體不能是性理，因為身體不能用另一物體作自己寓存所在的物質和主體。故此，靈魂乃是性理。故此靈魂不是身體，因為身體不是性理。

還證：兩個形體，不能同時站在一個地點。然而靈魂在身體生活期間，不是站在身體外面。故此，靈魂不是形體。

加證：凡是形體，都能分成許多部分。然而許多部分合成一個形體，需要有某一因素，作它們結合的原因，並用包圍的能力，維持它們的統一；滿盡統一和控制的任務。今如假設靈魂竟是形體，它便應受另一因素的統制。這個因素比較所統制的靈魂更是靈魂；因為，吾人眼見的事實，靈魂退走，人死，身體便腐化而潰散。如此，假設靈魂的靈魂也是形體，那第二個靈魂，則應有更高的第三個靈魂；如此，逐級追

究，或追到最後，止於某某因素，不再有部分可分，也沒有形體，它便是靈魂；或越追越遠，永無止境；這是不可能的。故此，靈魂不是形體。

又證：按上面（卷一章十三）已有的證明，並根據亞里斯多德《物理學》卷八章五提出的理由，可知凡是自動的實體都是由發動者和被動者兩個不同部分合構而成的。然而凡是動物，都是自動的實體，在它以內，發動者是靈魂，被動者是身體。故此靈魂不是被動者而是發動者。然而，按上面（卷一章二十）的證明，凡是形體，如不被動，便沒有一個會自動。足證靈魂不是形體。（形體都是被動的）。

另證：上面（章六十二）證明了：智性的動作，（知真理，愛真理），不能是任何形體的動作。智性的動作是靈魂的動作。故此，至少那有智性的靈魂不是形體。

解難一：某些人竭力證明靈魂是形體，所根據的那些理由，是容易解破的：

他們第一個理由，是因為兒子在靈魂的一些性情上相似父親；然而兒子的產生，是生於父親某部分身體的（種籽）分裂；（因此，兒子便分得了一部分靈魂的性情，足見，兒子的靈魂也是父親身體分裂出來的一部分）。第二個理由是因為靈魂和肉身共同感受苦樂等等。第三個理由是因為靈魂能和肉身分離。然而分離是兩個形體相接觸而後有的分離。（故此靈魂和肉身，都是形體）。

解答：肉身的氣質，在某些樣式下，是靈魂情慾物質條件方面的原因，（故此，兒子和父親，身體氣質相似，靈魂的性情也可能相似。回閱前面章六三，便知如何氣質是性情的原因）。靈魂和肉身，共同感受變動，靈魂因肉身受變動，而附帶著也受變動，是附性的變動，不是本體變動。靈魂是肉身以內具備的性理。性理都隨物質而附帶受動。物質移動，性理也便隨著移動。（這是物性的自然，不足證明性理是物

質，或靈魂是肉身）。論到靈魂和肉身的分離。須知它兩者的分離，不是形體相接觸而後分離；而是性理和物質、先結合而後能有的分離。另一方面，尚須理會，按上面（章五十六）的證明，無形的實體，和有形的實體，彼此也能發生某種接觸。（故此，兩個實體的接觸並不足證明兩個必是形體）。

解難二：還有別的許多人，認為，物非形體，便無生存或存在。他們的智力受了形體界的蒙蔽，只有形體界的知識，無力超越覺像力，而有智性的知識。覺像力的知識只是在形體的範圍以內輾轉徘徊。（回閱章四十九）。

因此，《聖經》裡《智慧篇》章二節二，用沒有上智的愚人自述，提出了上面這樣的意見：紀載他們談論靈魂說：「靈魂是我們鼻孔中的煙雲和氣息；又叫作振動心臟的火星」。（火星是打石取火時，打出的小火星。喻指心胸中熱火的起源，是指示靈魂的象徵名辭，不是本體名稱。誤將象徵名辭，看作本體名稱；因而認為靈魂是物質的火星；便是愚人的見解了）。

第六十六章 覺力與智力

和上述諸人相近似的，曾有某些古代哲學家，認為智力和覺力沒有分別。（參看大哲《靈魂論》卷三章一）。實際上，這是不可能的。證明如下：（覺力是器官的感覺能力）：

一證：覺力是各類動物都有的。智力卻是人類所專有；非他類動物所共有。事實明顯：因為它們各類有界限固定，樣式一律的動作；不會作出性質相反和樣式不同的動作來，自證是受動於本性的必然，不是自己用智力的聰明自作主張；例如紫燕構築，全類樣式相同。智力知變，覺力不知變。足證智力覺力，兩不相同。

還證：覺力只知個體事物；因為凡是器官覺力都是用個體意象，認識事物。形體器官領受的印像，都是個體的，（不是普遍的）。按經驗的實證，智力認識普遍的定義和真理。足見：智力不同於覺力。

加證：覺力的知識範圍，超不過有形的物體界；因為事實明顯，理由也明顯：就是因為各器官覺力所知的固有對象，都是覺力可知的物類品性；這些品性只有於形體界，不有於他處；並且，假設沒有這些品性，覺力便一無所知：（例如眼看顏色，手觸寒熱燥濕硬軟，等等）。然而，智力能認識無形體的實理；例如智慧、真假，及事物間的關係。足證：智力和覺力不是相同的。

又證：覺力不自知，也不知自己的動作；事實上，眼睛的視力，看不見自己，也看不見自己看見。自己知自己，按大哲《靈魂論》卷三章二的證明，屬於更高的能力。智力卻認識自己，並且認識自己智性的動作；（例如懂自己懂理是什麼）。足證智力和覺力，兩不相同。

另證：所知的對象高強，覺力不能支持，便受損傷。智力不因所知的真理高明而受損傷，反能因而聰明提高，既能知高深，便更能知淺易。故此，智力和覺力是兩個不同的能力。（回閱章四十九）。

第六十七章 覺像力與明悟

和上面這個意見相接近的，尚有往昔某些人主張，人的明悟和覺像力沒有分別。（覺像力是腦髓內部的一個覺力，是內官覺力之一。外官用覺像，覺外物。內官用覺像，覺外官之所覺。覺像力，覺外官已得的覺像，觀賞、比較、分離、組合、想像、幻想，都是覺像力的工作。參考亞維羅，《靈魂論》大註解，卷三，註五）。

這樣的意見顯然是錯誤的。理證如下：

一證：覺像力是各類動物所都有的，不是人類所專有。以下這個事實足以作為符驗：覺力所知的事物不在面前的時候，動物追尋它們，或逃跑隱藏，躲避它們。假設動物沒有覺像力，想像不到它們，便不會作出這些追尋，或逃避等等的動作來。然而，動物（除人類以外），沒有智力：因為它們不表現有任何智性的行動。故此，覺像力，或想像力，和智力是不相同的。

還證：覺像力只能覺知形體界的個體事物：因為按《靈魂論》卷三章三的定義：覺像力的動作，即是覺像，是覺力根據知覺的現實而作出的活動。（知覺的現實都是有形世界以內的個體事物之知識）。然而智力卻懂曉沒有形體的普遍事物，（性理和名理等等）。足見，明悟不是想像力。

加證：發動者和被動者，（互有因果關係），不能是相同的一個事物。然而覺像發動，觸動明悟，猶如外界事物發動，觸動器官的覺力。亞里斯多德《靈魂論》卷三章七曾有這一點說明。這樣的關係，足證：明悟和想像力是不相同的。

另證：《靈魂論》卷三章四證明了：智力不是身體任何部分的能力。覺像力卻有身體內某某固定的器官。（醫家主張是腦髓的中部）。足證覺像力和明悟不是相同的。

經證：本此意義，古經裡，《若伯傳》章三十五，節十一有以下這兩句話說：「天主教導吾人，超越地上的走獸。天主訓誨吾人，超越天空的飛禽」。言外指示人類有某些知識能力，超越飛禽走獸所有的器官覺力和覺像力。（參考章五十八及六十）

第六十八章 靈魂和肉身（一）

從章五七及其下數章提出的理由，繼續推論下去，便能推出另一個結論來，就是：有智力的實體可能如同性理一樣，結合形體。（靈智無形的神體和物質有形的身體，彼此連合起來，可以締結性理和物質互有的關係：就是盈虛同類，合一無間，共同構成本體純一的實有物。在這個實有物的本體內，靈體和身體，就相當於性理和物質）。理證如下：

一證：（消極的理由）：既然有智力的實體，不只是按柏拉圖的主張，如同發動者一樣，結合形體；也不只是按亞維羅所說的，用覺像交接形體；也不是按亞歷山的學說，智力作人本性以內為能懂理而有的準備；也不是按賈藍的主張，智力是氣質；也不是按恩培德的主張，智力是調合；也不是按古代許多人的說法，智力就是覺力，或覺像力；或說靈智是形體。既然，以上數盡了的各種可能說法，都不是；最後便只剩一個結論了。就是：人的靈魂乃是一個有智力的實體，如同性理結合物質一樣，結合了形體。為將這一點證明清楚，尚有以下這些（積極的）理由：

二證：某物給另某物作其實體的性理，需要滿足兩個條件。第一條件是：性理給自己的主體，作實體生存的原因。（生是生成，存是久留；泛指實體為能存在必先內自具備的生存，不專指生物的生活，更不

指生物的附性行動)。這裡方才所說的原因，不是動作生物的外在原因，而是性理之類的內在原因：物因具備性理而得生存，既有生存，便因而有存在和行動，並因而被人稱作實有物，或簡稱一物。從這第一個條件，隨而俱來的另一條件是：性理和物質共有一個生存。這是性理成物，和作者成物的分別：因為作者用自己的動作，將生存授給自己作成的物品；作者和作品不能共有一個生存。(作者和作品，不是一個實體，而是分開存在的兩個實體：可能異時異地分離生存)。性理和物質，結合起來，構成一個實體；它們共有的一個生存，乃是這個實體為存在於實有界而握有的生存。這個實體是性理和物質兩者俱備而合成的，在生存上，是一個本體自同而純一的物體。

以上兩個條件，都是靈體所能滿全的；因為按(章五十一)已有的證明，有智力的實體固有的自立生存，不阻礙它仍給物質作生存的、性理類的原因；如同性理一樣，將自己的生存授予物質，讓物質共同享有。在這種情況中，合成的實體自立享有的生存，和性理自己的生存，是相同的一個生存；合成的實體用性理的生存，作自己的生存，這不是不適宜的；因為合成的實體如果不依賴性理便不能有生存；實體和性理也不分開存在。

詰難：有智力的實體，不能將自己的生存，授給物質的形體共同享有：竟使智性實體和形體的物質，共有一個生存；因為物質和靈智屬於形神迥異的兩個物類。物類不同，生存的方式便不同；品級也不同。高貴的實體有高貴的生存。品級高下不同的實體，怎能有同級的生存？

解答：上段的詰難，為有實力，在前提裡，根據的假設應是：物質和靈體，共有方式相同和品級相同的生存。然而事實上不是如此。形體物質對於某某更高一級的生存，有容器對於所收容的物品，有相同的

關係和比例。容器可收容高貴的寶物；如此，物質也可收容高貴的生存。容器和內容，彼此仍有本性方面的適合。這樣的適合，卻不阻礙容器收容高貴的物品。（例如陶器可以盛美酒）。足見：有智力的實體，對於某類物質，根據本性的適合，是給那物質授予生存的因素，沒有不適宜的道理。

準此而論，有智力的實體，作人身體內的性理，就是作人的靈魂，沒有任何阻礙。

歸納的觀察和證明：依照上面的這個看法，吾人可以觀察物類奇妙美麗的鎖鏈。品級羅列，上綴下結，上級有底，下級有巔，巔底銜接，連環不斷。例如動物類中的最低級，近似植物類中的最高級；例如牡蠣，（蠔山），只有觸覺，緊緊泥土中，（或附著於石坡而生長），狀如岩石，不自己移動地方，（腹背生殼，腳已退化，作用全失），和植物相似。

因此狄耀尼《天主諸名論》，章七曾說：天主的上智，將上級諸物的末尾，和下級諸物的元首，連接在一齊。準此而論，理應承認形體類中，有某最高的形體，就是人的身體，氣質均勻，調和平衡；和上級物類中最低的部分，就是和人的靈魂，緊相銜接。從它領略知識的方式，可以看出來：人的靈魂在有智力的實體類中，佔在最低的品級上。因此有人也說：人的靈魂，彷彿是有形和無形兩類實體間的交界，也好似是天水相連處的地平線，（參考泡克路〔Proclus〕著，《原因論》命題第二），這些話的意思，專指人的靈魂既是沒有形質的實體，同時卻又是形體內的性理。（靈魂的純神實體，是人身物質實體內的性理）。

比較起來，尚值注意：有智力的實體和形體的物質，結合起來，構成某一物本體的純一，在程度上，和火內的性理與物質，結合而成的火體純一，互相比較，只有過之而無不及：因為，性理高強，越能克勝

物質，它結合物質而構成的實體，也便是純一。（純一是本體只有一個自同於己而別於物的生存；並因此生存，而純是某類某種的一個實體，例如人或馬等等）。

雖然，性理和物質，共有一個生存；物質卻不必定常和性理的生存，尊卑平等。反之，性理越尊高，它在自己的生存上便更超越（自己的）物質。審察各類性理的動作，可明明看到這一點：由觀察性理的動作，吾人認識它們的本性。每一個物體因性理而得生存，因生存而有動作。動作表現性理和生存。既知某性理的動作，超越物質的限制，便因而可知它在自己生存的尊貴上也超越物質。

根據物類的實況，逐類觀察，便可看到：有某些物類的性理，品級最低，能作出的動作，僅限於物質品性和能力的範圍以內，例如寒熱燥濕，鬆緊輕重，和其他類此種種：屬於物質原素的性理之類。它們的品級最低，因此它們是完全屬於物質限制以內的性理，完全沉沒在物質以內，是物質的性理。

在原素以上，有原素混合而成的（礦類）形體，種類有許多。它們的能力雖然作不到物質原素所不能作成的事功；然而有時，按本類本種性體自然的秉賦，領受從天上諸類形體降來的高級效能，產生一些較高的動作：例如磁石，（在原素的動作以外），還能吸引鐵屬。

在這些（礦類）性理以上，還有品級更高的一些性理：它們能力的範圍，包括上述物性能力作不到的一些事功，雖然它們為作出那些高級的事功，仍引用上述低級的物質品性和能力，作自己的器官和工具：例如植物類的各種性理：就是植物的生魂。它們（運用低級物力而作出的高級事功），不但超越下級物體施動受動的品性，近似天上形體的能力，而且給有生活的物體，作自動而動的發動因素，在這一點上，便也近似天上形體運行的發動因素；足以自證自己雖然是植物的性理，但在生存和效能上，超越植物的物

質，而近似上級實體。

在這些（植物類）性理以上，還可發現別的一類，近似高級的實體，不但因為有發動能力，而且因為有知識能力；如此，它們能作出上述物質品性作不到的工作，雖然仍用形體的器官，但已不再用物質品性的能力；因為知覺和覺像的意識動作，不是物質能力，例如火燒熱，水濕冷，等等，所能完成的；雖然某些適當的溫度仍是知覺器官為維持知覺能力所需要的條件。這一類的性理中，包括禽獸的覺魂。（意識的境界，超越物質，並超越植物的生活）。

然而，在上述各級物類性理以上，觀察事實，還可看到尚有更高的一類，近似高級實體，是因為它們有特殊的一類知識：這就是智力的知識。這類知識能力能完成自己的動作，完全不用形體的器官。這一類的性理中，便包括智性的靈魂；因為靈魂智性的能力完成自己的動作，不用任何形體的器官；（例如懂曉理論的屈直真假）。這類的智性靈魂，是人為完成自己智性的動作，所用的那個內在因素，既然屬於智性之類，便必定也超越形體物質的限制，不是被物質完全包圍起來，或沉沒在物質以內的。如此比較，人的靈魂，（固然是人身體以內的性理），和別的物质（形體以內的）性理，是不相同的。它的異點，明明呈露在它的動作上：因為它在智力的動作上，用不著形體物質來參加，並且和物質動作沒有共同之處。

雖然如此，尚須注意，人靈魂的智力動作，仍需要人有某些能力，運用形體器官，完成自己的某些動作，例如覺像力，及知覺力；（這些器官覺力，是人智力動作，所必需的先備條件；為能從覺力的知識內，領悟智力的知識）。根據這個事實，本章結論只得是：智性的靈魂，是根據它本性的自然，結合（物質的）形體，為能構成完整無缺的人性本體；實現「人」字種名，所指的名理。

第六十九章 靈魂和肉身（二）

審察了上述的這些理由，不難釋開對方在上面（章五十六章和章五十九），為反對前章結論，提出了的那些疑難。

先將第五十六章的疑難，逐條解釋如下：

解一、第一條疑難裡，前提的據點是錯誤的。不應設想靈魂和肉身，兩相分立，各有生存和存在的現實。反之，現實圓滿的生存和存在，屬於它兩者結合而成的惟一實體。人的身體，依其現實情況，有靈魂期間，和靈魂不在以後，不是相同的一個身體，（而是名同貌同而實異的，因為前後的類性不同，前者屬於人類，後者屬於礦類的塵土）。人身體現實有人的生存，卻是靈魂在身體內產生的效果。（人有靈魂時，便有生存，並有生活，存在，和行動。這都是靈魂的功效）。

解二、如說：性理和物質屬於同類，這句話的實義，不是兩者是同類的兩種，或一種；而是兩者給同類的一種實體作內在的因素。本此實義，在事實上，分開存在時，靈魂和肉身，不但不是同種，而且不是同類；靈魂是神體類的一種；肉身，既是死屍，便是礦類的一種。兩者合起來，構成一個人的實體，便屬於同類的一種，是一種實體的內在因素。（猶如濕氣和布，分開是兩類兩種，結合便是同類同種的一塊濕

布，又如氫氧二氣，分開是兩種氣，合一便合成一種水。二氣不同的性體，合成了水性相同的一個性體）。

解三、靈智的實體在某形體以內，作它為生存而必備的性理，並且生存在它那物質以內。雖然是如此，但不可因此便依照對方的想法而結論說：靈智實體是物質類的性理。理由，正如前章所說，物質內存在的性理分兩種，一種是物質類的：完全沉沒在物質以內，或完全被物質包圍起來；另一種卻用別的方式存在於物質以內，而不完全沉沒。（詳見前章。靈魂是第二種性理，存在於物質以內，同時又有超越物質類界的本性）。

解四、既說有智力的實體和形體，互有性理和物質的結合，同時依照哲學界的主張，又說靈智和形體是絕異而分離的：這兩個說法，不是互相否定的：前一說並不消除後一說：因為說：「靈智是絕異而分離的」，這句話的意義，只是標明智力為完成自己的動作，不用形體的器官：它的能力因此而自證不是器官的能力；此外，並不兼指靈魂的實體，既是智力的主體，便因而不得又作性理之類的因素，為給某某形體授予生存。（反之，正可既說它的智力不是器官的能力，又說它是某某形體以內的性理）。將理由詳說如下：

觀察靈魂以內，應注意到兩點：一是它的本體，一是它的能力。根據它的本體，它將自己的生存，授給某某形體，（在此形體的物質以內執行性理的任務）。根據它的能力，它卻作出一些自己專有的動作，（不用形體的器官。用反證法推證可知）。故此，假設靈魂用形體器官某某，完成某某動作，它那某動作的能力，必須是那某某器官的能力；和那器官發生盈極現實和虧虛潛能，同類對偶而合一的關係；例如視力是眼睛的器官能力。視力和眼睛，有現實盈極和潛能虧虛互有的關係：虧虛的容量容納盈極：器官用

主體的容量，承載動作的能力。（這樣的能力將自己的根柢，栽植在器官的形質以內，彷彿是從形質以內生長出來，不是和形質絕異而分離的）。反之，假設靈魂完成某某動作，不用形體器官，足見它那某某動作的能力，不是任何形體的盈極因素；不以形體的任何部分作自己根柢所在的主體。為此理由，並按此意義，（吾人肯定），智性的能力和實體，都是和形體物質絕離而分異的。但這樣的說法，並不否認靈魂的智性實體仍是給某某形體，授予生存，作它為生存必備的性理，是它為實現生存潛能不可不具備的盈極因素。這就是說：靈魂是肉體的性理和盈極；（不是以肉體為根柢所在的主體，也不是依賴肉體而有生存）；而是將自己的生存，授予肉體，（只以肉體作收容所在的主體。如此說來，人的靈魂，既是一個無形質的靈體，又是人的靈性。這裡所說的靈性，便是智性，或理智之性。人是神形之合）。

解五：肯定了靈魂，根據自己的實體，是形體的性理，並不由此必須肯定，它為作出不拘什麼動作，必得運用形體，甚至於因此又說它的各種動作能力，必須都是形體器官的能力：這就是說：都必須是某部分形體的盈極現實。這是對方的第五條疑難。為說明這個疑難不足為難，僅請回憶，（前章）已經證明了：人的靈魂不是完全沉沒在物質以內的那類性理；而是屬於超越物質的性理之類。前一類在物質以內不超越物質，後一類既在物質以內同時又超越物質；並且，人的靈魂在各級物類中，高貴至極，最超越物質。因此，它不用形體卻有能力產生動作，這就等於說：它在動作時，不依賴形體；在相當的方式和限度下，全用不著形體；因為，它在生存上，也是不依賴形體。（它既能不依賴形體而生存，便能不依賴形體而動作。本體的因果關係，確然如此。那麼，在知識次第上，既知它實不依賴形體而動作，便知它能不依賴形體而生存；由果推因的知識方法，是確然無疑的）。

用同樣的方法，也可明證，亞維羅，為傍證已見，所舉出的那些理由，不足以證出有智力的實體如同性理一樣結合形體。現將那些理由，（依照前面章五十九的敘述），逐條解破如下：

解一、亞里斯多德說：明悟不受物質品性的變化，不混合於形質，並和物質的形體是絕異而分離的。這些話都不足以引人必須稱認：有智力的實體，不得是授予生存的性理，並以此而結合形體；因為這些話，最大限度的實義，不過是說：人的明悟或智力，或亞里斯多德所稱道的觀測力，不是任何形體器官的能力，故此，也不在任何方式或程度下，用器官來操作自己特有的動作。他議論程式的出發點，也聲明他的本旨確乎不過是如此；因為他是從智力懂曉萬物時所用的動作出發，進而證明靈智是「不混合的」，或是「絕離的」。動作屬於能力，以能力為自己的原因。（由「動作如何」，證出的結論，應是「能力便也如何」。足見只是證明了智力不是器官的能力。說它是絕離的，最多只有這樣的意義而已）。

解二、從此可見，亞里斯多德的推證程式，證不出這個結論：有智力的實體不能如同性理一樣，結合形體。理由如下：假設我們認定靈魂的實體，根據本體生存的現實，確是如同性理一樣，結合了形體；同時也認定智力不是任何器官的能力；從以上這樣的連合認定，隨之而生的結論，仍不得是智力必有形界器官覺力可知的物質性；因為（按章六十四的證明），我們不得承認靈魂是物質的調和，或是某某器官的性理；猶如亞里斯多德，《靈魂論》卷二，（章五）討論覺力時嘗說：覺力是器官的性理，（也就是器官的所以然之理）。智力，（不是任何器官的性理），因為智力和形體沒有共同的動作。

同時，須知亞里斯多德說智力不混合形體，或與形體絕異而分離等等，他的用意不是否認智力是靈魂的一部分，雖然靈魂是整個形體的性理；因為曾有些人主張身體的不同部分有靈魂的不同部分，亞里斯多

德在《靈魂論》卷一末段（章五），卻提出了一些話，反對他們：他說：假設整個的靈魂包圍整個的形體，（控制它，維持它的統一），靈魂的每個部分也包圍形體的某一部分，才是合宜。然而，據實觀察，便看到這是不可能的：因為請看智力包圍形體的那一部分呢？怎樣包圍呢？這是難設想的。（是不合情理的）。

解三、智力不是任何形體部分的盈極因素，就是說：它不是任何形體器官的性理和能力。從這樣的前提生出的結論，不得是：它的領受性理便和第一物質的領受性理用同樣的方法。理由明顯：因為智力領受性理，用智力的動作，完全不用任何形體的器官。

解四、同上。

解五、肯定靈魂是形體內的性理，並不取消智力的無限；因為，按已有的說明，智力根柢所在的主體是靈魂智性的實體，不是形質的體積，（故受不到形質的界限）。

第七十章 亞里斯多德論神形之合

為傍證已見，亞維羅極重大的依靠是引據亞里斯多德的論證。（參閱章五十九首段）。為此，現應證明：依照亞里斯多德的見解，必須肯定：靈智根據自己本有的實體，結合某某形體，如同是性理結合物質。（比較天上形體和人的形體，便可看到亞里斯多德認為靈智怎樣結合形體）：議程如下：

亞里斯多德，在《物理學》卷八，（章五），證明在發動者和被動者的品級上，逐級追究，不能追至無窮。因此他的結論是必須終止於某某第一被動者，它或是自動而動，或是被動於不動的發動者。在這兩個或然的兩端中，他擇取了第一端，就是第一個被動者是自動而動的被動者：（自己運動自己）。他的理由是：自己因本體而有某類生存的物體，先有於仰賴他物而有那同類生存的物體；（例如：先有本體流動的河水，而後始有乘水浮動的帆船。河水被動於河道無阻，水性流下。帆船卻被動於乘水漂浮）。

由此繼續，他說明了：自動的物體，必定能分成兩個部分：一部分發動，另一部分被動。故此，那第一個自動的物體，必須是由發動者和被動者兩個部分合構而成的。然則凡是這樣的物體，都是有靈魂的活物：（靈魂發動，形體被動）。如此說來，足見按亞里斯多德的意見，他所說的那第一被動的物體，就是最高的天體，是一個靈魂的活物。檢閱他所著的天體（及宇宙）論，（卷二，章二），就可見得：他明明

說：天體是有靈魂的活物。為了這個理由，不但對於吾人，相對的說，而且對於天體自身，絕對的說，必須肯定：天體（是一個圓球形的動物，乃是無所不包的高天；並有上下左右，前面背後，屈直邪正，等等）不同的體態和方位。

準此而論，根據亞里斯多德的意見，吾人尚應考察，天體擁有的靈魂，是什麼樣的靈魂。

為答覆上面的問題，他在《形上學》卷十二，（章七），證明在天體的運行中，應觀察到完全不被動的發動者，和被動而動者兩個物體：前者運動後者，是如同可追慕的對象，吸引後者追慕。這也是確然無疑的。同時，他指明這裡所說的追慕，不是覺性界器官情慾的追慕，而是精神界靈性意志的追慕。因此他說：不被動的第一發動者，是有靈智的。故此，那個第一被動者、（至高的）天體、所有的知識和追慕，（為和發動者對待適當），也是屬於靈智之類的；並且、按他在那裡緊接下文所有的證明，天體靈性的品級崇高，勝於我們人類。

從此可知：按亞里斯多德的意見，天體是由物質形體和有智力的靈魂、兩個因素、合構而成的一個實體。

本著同樣的意思，他在《靈魂論》，卷二，（章三），也說：有些實體，有靈性的識別力和智力；例如人類，和人類以外可能有的某些實體；它們或至少不同於人類，或甚至於榮譽程度，高於人類，例如天體。

然而，根據亞里斯多德的意見，天體的靈魂不是覺魂：因為天體沒有覺魂。這是確然無疑的：否則，假設天體有覺魂，便也應有各種不同的器官：這和天體的單純是不適宜的。（天體的物質，依照古代天文

學和《物理學》的想法，是精純而簡單的，沒有器官構造所需要的複雜成分，因此能有健行而不息的運動，不能有生死的變化，也不能有知覺的器官）。為指示這一點，亞里斯多德在（同卷章七）那裡，接著說了這句話：「有智力的實體，如果屬於有生死變化的物體數目中，它們也便具有其他各種（靈魂和性理的）一切能力」。這句話言外的含義，是說：（如果某些有智力的實體，沒有世間各種生物的一切能力，它們便不屬於生死變化的物體數目中。這正等於說）：有某些沒有生死變化的物體，有智力，而無靈魂的別種能力，（也沒有這些能力的器官）；它們就是天上諸形體。（從此可見，按亞里斯多德的說法，天體無覺魂而有靈魂。靈智和天體是連合起來的）。連合的方式是什麼樣的呢？略如下文：

（按章五十九和六十九的證明），不可贊稱靈智是用覺像作媒介，而連接天上諸形體，（因為，方才說了天上諸形體沒有器官覺力，也沒有覺像力）。反之，必須承認：靈智、根據自己的實體，如同性理結合物質一樣，結合了天上的形體：（因為依照亞里斯多德和古代天文學的看法，天上諸形體，是有智力的活物）。

如此比較推論，請看人的形體，在下級各類形體中，是尊高至極的；在氣質的均勻上，最近似天體。接這樣的比例推想，可以斷定：根據亞里斯多德的本旨，有智力的實體和人的身體，結合而為一，不是用任何覺像作媒介，而是如同性理結合物質一樣：靈智的實體在人的身體以內，滿盡性理在物質以內，所滿盡的任務：作生存和行動的根源。（兩者的結合，是密切無間的）。

天文與教義——說到這裡，尚須注意：我們在上段，關於天體的靈魂，說的那些話，不是在任何程度內，發表信德的教義：因為那樣的學說，或任何其他不同的學說，都完全不屬於信德教義範圍以內。（信

德的教義，是人為信仰天主並為保救身靈，不可不信以為真的道理。上面天文的學說，和這樣的道理，完全沒有關係）。因此，（教父及聖師），聖奧斯定，《教義袖珍》，（《論信望愛三德》，章五十八），有以下這幾句話：「太陽和月亮，和所有一切星辰，是否和諸品天神，屬於同類，我沒有確實的定論；雖然有些人，依他們的看法，認為日月星辰，是物質的形體，有光明，沒有知覺，或甚至也沒有靈智」。

第七十一章 神形無間

從上面提出的理由，轉進推論，還可證出另一結論，就是：靈魂和形體的結合，是直接的；沒有任何中間的因素，作兩者的媒介，或連繫。故此，不可依從亞維羅的主張，說它們兩者的結合，是用覺像作媒介；或按某些人的意見，說它們是用靈魂的各種能力作媒介；或按另某些人的主張，說它們用的媒介是身體內的津液或精氣。（精氣是精細流動濕溫的濃氣；似氣似液的流質）。理由如下：

前在（六十八及七十）數章，已經證明了：靈魂和肉身的結合，是性理和物質的結合。然則性理和物質的結合是直接無間的本體合一，不用任何中間因素。故此，靈魂和肉身的結合，是本體直接的結合。性理、以自己的本體，有能力作某某形體的盈極因素，充實它生存潛能的虧虛；盈虛合一，是本體無間的，不用另某一物介於中間。按亞里斯多德，《形上學》，卷八，（另版卷七章八），舉出的證明，物質和性理，有虧虛潛能和盈極現實、互有的關係和比例。因此，除外在原因用自己的動作完成物質與性理的結合，作成某一物體以外，別無任何內在原因連結物質和性理。外在原因，是作者，它用動作，將某物生存的潛能，引渡到盈極的現實。生存的現實盈極，收容在潛能虧虛的容量中卻是不能有間隔的。（盈虛無間是一定理）。然而另一方面，不說生存，而談行動，和出生的歷程，便是不可說，在靈魂和形體之間也

有介於中間的因素。在行動時，靈魂運動身體，經過某一部分，運動另一部分，遵守一定的秩序。靈魂用能力完成動作，因此也是用能力運動身體；並且還用精氣或津液運動肢骸和器官；然後，用一個器官，運動另一個：所用的能力，或器官，等等，便是中間的因素。

在實體因物質變化而出生的歷程上，物質以內先有適當的準備和條件，然後才領受性理。性理全備之頃，方是實體出生之時。物質的準備條件，依生存價值的優劣而論，比實體性理，低劣；如此比較，它們的位置，在優劣的品級上介於靈魂和形體中間。那麼，它們便可以說是中間因素，介於兩端之間。

第七十二章 靈魂充滿肉身

用同樣的理由，尚可證明，靈魂充滿肉身，不但是整體充滿整體，而且是整體充滿每一部分。（充滿是遍在各處）。

盈極因素，用美善的現實，充滿主體的虧虛。這是一個必然的定律。然則，（按《靈魂論》卷二章一），靈魂是有機形體的盈極因素，不但是整體的，而且也是每一部分的盈極因素。（有機形體是有器官的肉身）。故此，靈魂的本體，既是肉身的盈極因素，（賦於肉身以內），作肉身以內必備的性理，則是以整體遍在於整體，並以整體遍在於每一部分。（倒裝言之：肉身有靈魂，不但是整體有整靈，而且是每個部分，都有靈魂的整體）。

依本性固有的自然方式，靈魂為作肉身全體的性理，不得不同時也作肉身每一部分的性理。因為，假設它只作肉身全體的性理，而不作肉身每一部分的性理，它就不是肉身的實體性理了；（僅應是它的一個附性）；例如房屋的性理，（是建築物的結構形式的條理），乃是（建築資料、木石鋼鐵、等等實體的）一個附性；屬於房屋的整體，不屬於它的任何某一部分。（足見實體性理和附性，互不相同）。人的靈魂是肉身的整體及其部分領受種性的原因。從此可以明見它是一個實體性理，（用盈極因素的現實），不但

充實肉身的整體，而且也充實它的各個部分。為此理由，人死，靈魂逝去，殘餘的屍身整體及一切部分隨之也失去原有的種性。例如死人的眼睛和他的骨肉，只不過是名同而實異的眼睛和骨肉。故此，靈魂既然是肉身每一部分的盈極因素；同時盈極因素充實其主體容量的虧虛，被容納在其主體以內，足見靈魂根據自己的本體和本質，遍在於肉身的每一部分；（用每一部分作自己寓存的所在）。

轉進一步。靈魂寓存於每一部分，是整個靈魂的全體都寓存在那裡。這是顯明易見的。惟須注意，整體和部分、在實義上，是相對待的。部分有許多不同的意義，依同比例，整體的意義也分許多種，種種不同。

然則部分的意義有兩種：一種是數量的部分，例如二尺是三尺的一部分。一種是性體的部分，例如物質和性理是物質實體內性體的兩個部分。故此，整體的意義，也分數量全整和性體全整兩數量的全整和部分，非性理之所宜有；如說性理有數量的全整或部分僅可說它是附物而有，不是本體能有的。因為性理只是隨所依附的主體而受數量的分割。主體的數量分成部分，性理隨著分成部分，不是性理的本體能有數量可分的道理。下：相對著每一個性理，有配合適當的某某物質；用本性固有的適合為根據。同時須知：性理越高貴而單純，它的能力也便越強大。在下級各類性理中，最高貴者，是靈魂，因此它有許多能力和動作。為此，它需要用許多不同的器官，為完成自己有能力作的那許多動作。不同的能力是不同器官的盈極因素；和器官有盈虛合一的關係：例如眼有視力，耳朵有聽覺，逐此類推，各器官各各以自己的能力作自己實現潛能所應具備的盈極因素。為此理由和目的，高級的動物，在器官的設備上，有程度至高的複雜現象。低級生物，就是植物，器官的設備卻簡單至極。

針對著上段所說的情況，和機會，有些哲學家曾說：靈魂的「主座」是在身體的某一部分：例如亞里斯多德本人，在動物活動論章十，曾說是在心臟：因為靈魂的某些能力，據說是那一部分身體所特有的。例如發動力，靈魂用以運動身體全部，支配全身及各部的動作，主要的座位，據亞里斯多德那部書中的討論，便是在於心臟：（心臟是動力的中心，故是靈魂的主座）。

但是性理的本體，卻能有性體的全整或部分。（性體的全整是名理完善的實現，理全而體備，真全無缺）。

專就性體的全整而論，遍察事實，即可明見：任何一個性理，寓存於形體以內，都是全體在於全體，又是全體在於每一部分。例如白色，依其名理的真全，既在白物的全體以內，又在白物的每一部分。但是另一方面，如果專論性理偶然附性能有的數量部分，白色隨主體的體積數量，分成許多塊白，在此意義之下，吾人便不能再說，整體那一大塊白，竟是全在某某部分的那一小塊白以內。

如此推論，假設有某性理，不隨主體的部分而分開，例如高級動物的靈魂，便不需要分別兩種不同的全整：因為它們只能有一種全整，就是名理真全的性體之全整。本此意義，應絕對肯定：靈魂的整體是在身體的任何某一部分以內。

上面這一點，並不難明了，惟須理會到，上面（章五十六）已有的分析和講解：（就是「不可分」三字有兩種意義：一是數量至小單位的不可分。一是性體無數量並無物質而有的不可分；前者例如幾何學上所談的點：至小不可分。後者例如任何非物質的實體，或實理）。靈魂不可分成許多部分。它的不可分，不是數量至小單位的不可分，而是性理無物質的不可分。同時，也須注意無形體的實體和有形實體的互相

結合，在方式上，也不同於兩個形體的互相交接。（前者能是性理與物質的盈虛合一，共成一個實體。後者兩個塊然的形體，交界相觸，卻格格不能相入。參閱章五十六）。

靈魂，既是一個單純的性理，同時又是形體內許多不同部分的盈極因素，不是不適宜的。理由如

智力：明悟與靈明

第七十三章 萬人一心與人各一心

根據前面提出了的那些理由，轉進推論，便可清楚證明：往古現今和將來的一總人，不是按亞維羅《靈魂論》卷三註解第五的幻想，全體共同只有一個明悟。（明悟和靈明是相對的。明悟領受靈明的光照。明悟如果另名受動智力，靈明便可叫作施動智力。參看前面章五十九）。證明的程式如下：

證一、（章六十八）已經證明了：靈智的實體結合於人的身體而作它的性理，如同是性理結合於物質。然而，性理結合物質，常是一個性理只和一個物質結合而成一個物體；不可能是一個性理結合許多物質；因為（兩者互有盈虛合一的關係），每物自己固有的現實盈極是實現在自己固有的潛能虧虛（的容量）中；兩者彼此互有對稱的比例和條件。故此靈智也不是眾人共有一個。（一器一量，理至確鑿）。

證二、每一個發動者，或動作者，各有各自適當的工具。音樂家用樂器作音樂。工程師用工程師的器械營造房屋。然而按亞里斯多德《靈魂論》卷三的定論，靈智對於身體有發動者對於工具所有的關係和比例。故此，猶如工程師不可能用管笛等樂器來營造房屋，如此，一個人的靈智也不可能是另一個人的靈智。（一工一匠，比例明顯）。

證三、亞里斯多德在《靈魂論》卷一章三，評責古代哲人，談論靈魂，未嘗談到靈魂各自固有的收容

所，（這裡的收容所三字指示靈魂寓存所在的主體。人的身體是人靈魂的主體，猶如它的收容所）。例如，按皮達閣拉斯的神話，任何一個靈魂可以隨便依著任何一個身體；（用身體當作衣服，可以隨便脫換）。根據亞里斯多德評責時指出的理由，可知這是不可能的。例如：狗的靈魂不能進入狼的身體；人的靈魂只能進入人的身體，不能進入異類的身體。靈魂和身體，互有一定的關係和適宜的條件。不但人類的靈魂只能進入人類的身體；而且人類中，此某人的靈魂只能進入此某人的身體。身體相對，同類相對，個體相對，比例是相同的。依此比例而論，足見此某人的靈魂只能進入此某人的身體，不能進入另一人或任何另一物的身體。然而，根據亞里斯多德《靈魂論》卷一章四的名論：人是用靈魂作出智力的動作，故此，這某人的智力動作是用這某人自己的靈魂。足證：這某人和那某人不是共有一個智力。（一物一性，一性一理，定理不易；萬無一物兩性或一性兩理之可能）。

加證：任何某物現有的生存和統一，來自同一的因素。物單位的統一和生存，是相隨不離的。然而每物現有的生存，所依憑的因素是它本體現有的性理。故此，物體單位的統一，也是隨性理單位的統一而產生的。足見，許多單位不同的個體，既有單位不同的生存，彼此不能共有相同的一個性理。然而，此某人，為成全自己本體的生存，所依憑的性理，乃是有智力的性理，（即是他的靈魂）。足證：單位不同的一總人共有一個靈智是不可能的。（萬人同心，是志趨合一，不是共有心靈的實體單一）。

另證：對方如果主張，人雖大眾共有一個靈智，但彼此各有不同的覺魂，足以成立人本體的單位統一。須知這樣的主張是站立不住的：因為物體的動作是跟隨著物性而生出的效果，並且將物性顯示出來。物性是每物本名定義所指的性體。例如動物本性固有的動作，是有器官的知覺，依同比例，按大哲亞里斯

多德，《道德論》卷一章八的定論，人本性固有的動作是有靈智的知識和意願種種動作。從此可知：根據亞里斯多德《靈魂論》卷二（章二），猶如此某個體，因有器官覺力，而是一個動物；如是，依同比例，此某個體，因有靈性智力，而是一個人。人因有靈魂而有的智力，或靈魂為發生靈性動作而用的智力，卻是明悟；證於《靈魂論》卷三（章四）。可見此某個體，乃是因有明悟而是一個人。

故此，假設依照對方的主張，這某一個人和那某一個人，共有一個相同的明悟，不是分開各自獨有一個，同時不是兩人共有一個靈魂，而分開各有自己的一個；那麼，隨之而生的結論，應是他們兩個固然是兩個動物，卻不是兩個人。這顯然是不可能的。（用反證法，反回去），足證：明悟不是全類一總人共有一個。

還證：前面說過的大註解家，（亞維羅），在《靈魂論》卷三，答辯上述的理由，曾說：明悟交接吾人，是用它所領悟的性理，就是用智力可知的意像或名理。意像的主體或容器，只有一個，就是在吾人（每人）以內現實存在的，覺識所知的覺像：人人各具，互不相同。如此，在數目單位不同的許多個體內，也就算是每個都有明悟，不是因為明悟的實體，分在每人以內，而是因為它所領悟的性理，遍在於每人覺識所知的覺像以內。

上面這樣的答辯，是全沒道理的。前面（本卷，章五九）已有了明顯的證明。假設明悟只是那樣交接吾人，便不能是人有智力的動作。轉進一步，更詳加證明如下：

一證：縱令承認了上述的交接，足以完成人有智力動作的（心理）事件；上面對方的答辯，仍舊解不破本章前數段舉出的理由：因為根據對方的主張，只是覺像除外，其餘凡是屬於靈智的一切，在數目上，

都不隨人數而分多；並且，覺像隨人數而分多，是在未受智力現實懂明以前，不是在既受懂明以後；因為，在那以後，它便領受在明悟以內，並且經過了靈明的光照和抽象作用，業已脫離了物質的條件。當它未受現實懂明的以前，它只有可受懂明的潛能；在這樣的時期中，它的生存程度，超不過覺魂的品級。從此可見，同類的人，這一個和那一個，互有的分別，仍然只以覺魂為原因。從此隨之而生的結論，仍和前面說過的那個相同，是不適宜的，就是：這一個人和那一個人，不是多數的（兩個）人，（而只是多數的兩個動物而已）。

另證：物體領受種類確定的本性，都是依憑某某現實的因素，無一只是依憑尚未實現的因素。然而，針對著智力的意識而論，覺像有被知的可能，沒有已被知的現實；現實被知的覺像，既受明悟懂明以後，便不是隨人數而分多，每人各具的那個覺像了。從此可見，此某個體領受智性動物種類確定的性體，所依憑的現實因素，不是那個覺像。這就是說，隨人數而分多，每人各具的那個覺像，不是「人」字所指人性及其定義的一個成因。如此推論下去，給人確定種名定義的那個本體因素，仍然不是隨人數而分殊，或人人各具的。（那樣的覺像，不足以建立人性全備，單位獨立的每個人）。

還證：每個生物領受種類確定的性體和定義，所依憑的因素，是第一美善，不是第二美善；明證於亞里，《靈魂論》卷二（章一）。然而覺像不是第一美善，而是第二美善；因為《靈魂論》卷三，（章十三），曾說：覺像是覺力現實完成的活動。足證人為領受自己的性體和種名的定義，所應依憑的因素，不是隨人數而分多，或人人各具的那個覺像。（第一美善是第一現實，也是第一盈極。回看章六十一）。

加證：能被智力懂明的那些覺像，在未受現實懂明以前，只有可被懂明的潛能，是隨人數而分異的。

物體為領受種類確定的性體和定義，所依憑的因素，卻必須是全種物體至同而至一的：因為一個種界，只有一個種別因素。如此說來，足以斷言：人為領受自己的性體和種名定義，所應依憑的因素，不是那些隨人而異的覺像。

又證：人為領受自己種類確定的性體和種名定義，所依憑的因素，必須常常存在一個相同的單立體以內，終身如一；否則，時有時無，那某某單位獨立的個體，也隨著不常常屬於相同的一個種界以內；而必定種界變換無常，時此時彼。（例如時人時獸）。然而，方才說的那些覺像，在一個人以內，不是常存不變的；舊有者，有些被消除；未有者，有些卻新生。從此可見，人的個體不是因覺像而得種性，也不是因覺像而交接自己的種別因素。人的種別因素就是明悟。（最後結論，已不待言）。

假說對方轉退一步說：這某一個人的種性，不是得自那些覺像，而是得自有覺像的那些能力，就是：覺像力，記憶力，和思想力。（覺像力和思想力，也叫想像力和腦力）。思想力是人類所特有的；亞里斯多德，在《靈魂論》卷三，叫它作「感受性的智力」，（感受外物的刺激，察覺仇友，利害，同異等等情況。參閱本卷前面章六十首段）。這樣轉退的遁辭，仍有不適宜的許多後果。分述幾點如下：

一、思想力，按名辭的狹義，確指「感受性的智力」。依此而論，它自己動作的範圍，只包括特殊的事物，用身體的器官，不高於靈魂的總類。它的工作是分析或綜合個體事物的觀念或意象；都是器官覺識境界以內的。然而，人由覺魂而得來的性分，不足以是作人，而是作動物。如此推論下去，最後的結論仍是：在吾人以內，隨數目而分多，人人各具的種別因素，是人動物性之所固有，不是人本性之所固有。

（這是不適宜的）。

另證：思想力，（按上面的狹義，是腦力），是用器官的動作能力，不是吾人懂理所用的智力；因為智力的動作不是任何器官的動作。（器官是物質實體的一部分）。吾人懂理所用的智力，是人所以是人的因素，（是人本性本體的特徵）；因為智力的動作，例如懂理等等，是人性特有的動作，乃是人類性體的效果，並是人字種名定義內必須含蘊的一個特點，和人的本性是相隨不離的。足見，這某單立體所以然是人的理由不是（因為它有）腦力；並且這個力量也不是人和禽獸，在本性實體上，互不相同的因素。如此可見上述大註解家的主張，乃是沒有根據的虛構。

還證：思想力，就是狹義的腦力，為助人發生智力的動作，對於人的明悟，所發生的關係，只限於用自己的動作，預備（覺識內所收聚的）覺像，使這些覺像承受靈明的光照，因而由可被懂的潛能變為可被懂的現實，並且完成明悟懂理的現實動作；（現實受到明悟的懂曉：充實明悟的虧虛：使明悟領悟到覺像內含蘊的理）。這樣的動作，就是預備覺像；在吾人以內，不是常存不變的，也不是眾人相同的。故此，人用它或交接人類的本體原因，或成立自己種界確定的本體或本性，都是不可能的。如此想來，足見對方上述的答辯是吾人全應拒絕的。（不恆長至同的動作，不足以成立人類恆長而至同的本性）。

又證：物體動作所用的因素，在發生效用時，不但決定動作的產生，而且決定它的多寡。例如同一的熱力，只產生一個燒熱的動作，雖然能燒熱許多物體。靈魂懂理所用的明悟，按亞里斯多德《靈魂論》卷三，（章四），是智性動作所用的因素。照此說去，假設人不分彼此，共有數目上相同的一個明悟；那麼，人的智性動作，也便不分彼此，在數目上，只是共有一個相同的動作；這是必然的。這顯然是不可能的；因為許多不同的個體，不能有相同的一個動作。（用反證法反回去），足證：人不分彼此，共有一個

明悟，乃是不可能的。

假設對方轉進一步主張：智性動作是隨覺像的分歧而分多；這樣的主張是站立不住的。理由有以下數點：

一因、按已有的說明，一個作者作出的一個動作，通達於許多主體，乃隨主體的分歧而分多。這樣的動作，是外成動作，所以才如此分多。然而智性的動作，例如懂真理，愛至善，和此類的其他動作，等等，都不是外成動作；它們不通達於外在的物質以內去；反之，它們存留在作者的本體以內，成全作者本體的美善；明證於亞里斯多德《形上學》卷九，（另版卷八，章八，頁一〇五〇右欄）。故此，明悟的一個動作，不可能隨覺像的分歧而分多。

另因覺像對於明悟，在某些方式和限度下，和施動者對於受動者，有相同的關係和比例：根據亞里斯多德《靈魂論》卷三，（章四頁四二九左欄），智性的動作，（曉悟事理），乃是一種受動。然而，受動的現實，不是隨施動者數目的分異而分多，而是隨施動者性理或本體的不同。因為，一個受動者，同時受動於兩個施動者，一個施熱，一個發乾，受動者便受燒熱，並受燒乾；兩個受動的現實，性理不同，受動於兩個性理不同的施動者；同時完成於一個受動的主體以內。然而，兩個施熱的主體，施放出性理相同的熱力，在一個受熱的主體內，只能產生出一個受熱的現實，不能產生出兩個來；除非那兩個熱力是本體不相同的兩種。

現因同種的兩個熱力不能存在一個主體內；又因變動的事件，是根據終點計算數目，假設在一個時間發生在相同的一個主體內，這個主體受燒熱的現實，便只是一個事件，不能是兩個。這是一個定理，熱力

不同種者例外；例如生物的種籽以內，有兩種火的熱力，一種來自天體，一種來自靈魂。（天體是包圍地面的天上形體，發出火力，和生物靈魂發出的火力，會合，維持種籽傳遞生命所需要的溫度。一個種籽受兩種火力燒熱，便同時有兩種受燒熱的事件：一個是天體物質的火力，一個是靈魂生命的火力，前後有時溫度相同，有時互成反比例，以維持生物體溫的平衡；天氣冷時，生命的火力便提高；天氣熱時，生命的火力便減低；有一定的限度；過度時，生物便害病或死亡）。

準此而論，足見明悟的動作不因覺像的分異而分多，除非是由種類不同的覺像中，領悟了種類不同的物性；例如領悟人性是一個動作，領悟馬性是另一個動作。然而領悟這兩種之中的一種物性，是所有一總人能同時共有的一個動作。故此，（從覺像方面著眼），仍得同樣的結論：就是在數目上，人不分彼此都應共有相同的一個動作。（這是不可能的。如此，用反證法反回去，足證對方的主張是站立不住的）。

還證：明悟懂人是什麼，不是根據人是這某一人所是的什麼，而是根據人字種名純粹的名理，絕對確定依此公名的實理，人之所以是人，不分彼此，都是什麼。然而，這樣的公名實理是至一的，不拘人的覺像有多少，或分別存在一人以內，或在不同的許多人以內；覺像所代表的人分許多不同的個體，故此覺像也隨之而分多，不拘多到多少，所呈現的人性，卻是全人類至一而至同的。人性相同，人字的名理相同，懂明這個名理，便是一個知識的動作。足見，對於一個種名的名理，（及其所指的物性），覺像的分多，不能是明悟動作分多的原因。如此，又得出原有的結論，仍是在數目上，許多不同的人，共有一個動作。（這是不可能的，用反證法反回去，足證對方的主張不能成立）。

又證：知識本有的主體，是明悟；因為明悟的現實動作，是根據知識明察事物的性理。然而，（知識

是品性的一種，品性是依附實體的附性），附性如果是一個，便只能隨主體而分多。今如假設全人類，大眾共有一個明悟，種類相同的知識，例如文法的知識，便必須在數目上是全人類大眾共有的，相同的一個知識。這是不堪設想的。故此，不是全人類，大眾共有一個明悟。

然而對方答辯又說：知識（依附所在的）主體，不是明悟，而是感受性的智力和思想力。（明悟和靈明相對，一施一受；靈明施動發光照明事理。明悟受動，領受洞曉的事理。感受性的智力，不是明悟，不是靈明，而是腦力。腦力是人人不同的，故此智性的知識，也便因而是人人不同的。回閱章六十）。

對方的這個主張，實際是不可能的。理證如下：

一證：依照亞里斯多德，《道德論》，卷二，（章一，頁一一〇三右欄），所有的證明：從同樣的行動，生出同樣的品性和技能；同樣的品性和技能，返回去，又產生同樣的行動。然而，在吾人以內，從明悟的行動，生出知識靈通的品性和技能；根據這樣的品性和技能，吾人有能力作出同樣的行動。足證：知識的品性和技能是在明悟以內，不是在腦力以內；就是說：不是在所謂的感受性智力以內。

還證：知識的靈通，是通達明證法所證出的結論：因為，按亞里斯多德，《分析學後編》，卷一，（章二，頁七一右欄），舉出的定義，明證法是產生知識的三段論法。然而，明證法的結論，和前提的原理一樣，都是普遍的公理。故此，這樣的知識也應存在於普遍公理的知識能力以內。這樣的能力，認識那些普遍的公理。然而，腦力，就是所說的感受性的智力，不認識普遍的公理；而專是認識個體事物的意象。故此，它不是知識（品性和技能）的主體。（腦力強的人，思想巧妙，幻像豐富而奇特，但不常有哲學或數學等等智力的聰明。足見腦力不是智力）。

另證：還有許多別的理由，上面（在章六十），討論明悟對於人的結合問題時，已經提出了，也足以推翻對方錯誤的主張。（茲不重述）。

對方陷於錯誤的原因，依照他們的思路看來，好像是：因為他們發現了人間因腦力，就是思想力和像想力的條件不同，而分出知識技能的靈敏和駑鈍等等差別：為此，他們便主張腦力是知識的主體。殊不知這樣的想法是錯誤的。理由如下：

一因知識的靈敏，銳利，不是直接依賴腦力，而只是和它們有一些間接的關係：猶如，根據亞里斯多德《靈魂論》卷二，（章九，頁四二一），提出的說明：知識的聰敏，和觸覺的銳利，也有一些關係；和身體的氣質也有一些關係：因為觸覺銳利，肌肉柔軟的人，有聰明靈利的心智。但以上這些關係，是疏遠而間接的。反之，知識的品性和技能，和通達事理的聰明銳利，前後互有直接而密切的關係：前後兩者，共同和知識的能力，也是有直接而密切的關係：因為，既然是知識的優良，便必須成全知識能力的美善：吾人知識，在知公理；所用的能力，乃是明悟。知識的優良，正是幫助明悟行動便利，隨心如意：猶如別的各類品性或技能的優良，也一樣，都是直接成全各自依附所在的能力，（參考亞維羅，《靈魂論》，卷三，註解十八）。

又因那些腦力的條件，屬於對象方面，就是屬於覺像方面：那些腦力優良，便有活潑而高強的想像力：能配製覺像，預備覺像，使它們容易感受靈明的光照；由可知的潛能，成為現實可知的智像：受到明悟的曉悟。能力的優良，屬於能力方面，不屬於對象方面。例如勇德的優越，屬於靈魂的某一部分，靈魂因之便有充足的能力，忍受鉅重的艱難；那麼，它不得屬於對象方面：因為這裡的對象，本身艱難，為能

變為尚堪忍受，（必須在某些方式和限度下，減輕自身艱難鉅重的程度；因而），便不是勇德（在靈魂的耐力方面）可有的條件了！如此比較推論，可以顯然明見：知識（品性和技能）的主體，不是任何腦力，而主張它是明悟，更為適宜。從此可見上述大註解家立論的不適當。（說到這裡，話歸原題，繼續前進，證明不是全人類大眾共有一個明悟，又有一個理證如下）：

又證：（用反證法），假設全人類，大眾共有一個明悟，那麼，按對方的主張，人類從無始之始，就是永遠常有的，必須肯定明悟從太古以前，也是永遠常有的；並且靈明更應是如此：因為，（明悟是受動智力，靈明是施動智力）；按亞里斯多德，《靈魂論》，卷三章五，（頁四三〇左欄），提出的定論，施動者榮貴，優越，勝於受動者。然而，假設施動者和受動者都是永遠的，所施與所受必須也是永遠的。（然而，靈明之所施，與明悟之所受，乃是現實可知的理，及代表實理的意象，意像是概念，或觀念之類）。故此，（對方必須稱認），智力可知的這些意象，也從無始之始，永遠常有於明悟以內。那麼，明悟便不從新在某某時間，又領受某些古所未有的，或古所已有的意象。

然而，依此假設及其上述的結論，器官的知覺，和覺識所知的覺像，都不是人為智力的知識所必需的；因為它們的用途不過只是（呈現物性事理的意象）以供明悟的領受和曉悟。現在，它們既然全無用途，真理的意象及知識是人明悟常有的，吾人不用再經過器官知覺而取得物性事理的知識；反之，僅僅受到了器官知覺的驚醒或刺激，便能（反觀內省）回憶原先已知的知識。我們理智的知識，竟然都是回憶了。這是回到了柏拉圖的成見。（參考柏氏《梅諾對話集》，Meno，德能問題的檢討）。這是錯誤的，足證前提的假設是成立不起來的。

上述大註解家，（亞維羅），反抗而答辯，又說：智力可知的理，及其意像，有兩個主體，作自己寓存的所在：一是明悟，二是覺像。從明悟方面，理和理的意像有永遠的現實；從覺像方面，它們卻有新時間內的呈現；猶如視而可見的景像，也有兩個主體：一是心外的物體，二是眼睛內的視力。

上面這樣的答辯，也是無效力的。理證（七條）如下：

一證：永遠的行動和美善，不可能依賴不常存的事物。覺像，由器官的知覺，形成於吾人（的覺識）以內，每日新生，不是永遠已有，也不是永久常存的。足見（永遠的）明悟現實動作，所用的（永遠）意像，也不能像似視而可見的景像，依賴心外實有的物體那樣，依賴不常存的覺像。

加證：物不領受自己已有的事物：因為領受者必須容量空虛，始能領納所受。（猶如容器盛物，按亞里斯多德《靈魂論》卷三章四），容器空虛，始能盛物。然而，（按對方的主張），在我我未有器官知覺以前，凡智力可知的實理及其意像，都永遠就已存在於明悟以內。故此，明悟便不從吾人的覺像，領取可知的物理及其意像；也用不著白費工夫，用靈明的光照，將吾人的覺像，變化成智力現實可知的意像。詳言之：對方必須承認，明悟是萬理鹹備，永遠如一的：因為在吾人現代以前，所有往代的人，都有智性的知識；明悟不能不也現實滿載所需的各種物理及其意像（或觀念）。也不可說：明悟原先領受的意像，在已往某某時期，失去了存在；因為明悟的任務，不但領受意像，而且保存已領受的意像；因此，亞里斯多德，《靈魂論》，卷三，（章四，頁四二九左欄），曾說：明悟是意像的儲存所。（萬理萬像，俱已鹹備；既有永有，不需要用抽象的工夫從器官的覺像，抽取出來，重新受到明悟的領受）。

又證：被容納的物品，在容器中，遵從容器的生存方式和限度：器虛而物盈：盈虛同類而相當。（參

考泡克路著《原因論》*Liber de causis* (*The book of causes*)，命題十二)。然而，靈智依其本體是超越變動的。(超越變動，便超越時間)。依此而論，足見：明悟之所容納，在明悟以內，有固定不變的生存。

另證：智力高於覺力，故此比覺力更是統一。吾人明見一個智力能判斷器官覺知的各類事物；足證智力有統攝萬類，兼知異類的統一能力。因而吾人可承認許多不同覺力專司的任務，也可匯聚歸一，統屬於一個智力。器官覺力當中，有專任領受者，例如外部器官的知覺；有專任儲存者，例如覺像力和記憶力。(覺像力保存外官知覺的印象。記憶力回憶內官知覺的印象，並追認某此是已往某時某地經歷過的印象)；它們也叫作，覺識印象的寶庫。(參閱下章)。故此，不應否認明悟不但能領受，而且也能保存已領受的事理。(明悟既能保存已知，便不需要再向覺像方面，搜尋那已知的事物)。。加證：在(物質界)自然物體裡，全無意義主張：因變化而達到的終效，不應久存，而應立刻消失；這樣的主張等於說；萬物常變。這是錯誤的：因為變動是一個有始有終的過程，終止於安靜；不是永變不止。物質的變動，尚是如此，何況靈性的智力呢？足見更不可主張：明悟不保存已領受的知識。(它的知識既是常照常照，便不必每次去覺像裡搜尋摸索)。

還證：(仍用反證法)，假設：因為明悟已經從往代人類的覺像中，領取了可知的意像，它便不再從現代吾人的覺像中，領取那某些意像；依同理，它也不從任何往代以前又有往代的世人覺像中，領取任何意像。然而，按對方的主張，世界是永遠的，故此，任何世代的人以前，都又有往代更古的人。如此推論下去，明悟便永不從任何某世代人覺像中，領取智像。這樣說來，亞里斯多德主張的靈明，將覺像變化成現實可知的智像，云云，便等於虛設了。(這是不適宜的。足證對方的假設是不能成立的)。

另證：從此看來，對方顯然的結論，好像應是：明悟為有智性的知識，不需要覺像。然而，既然吾人是用明悟而有智性的知識，（懂理等等）；那麼，吾人為得這樣的知識，也不需要用器官的覺識和意像了。這顯然和事實的真理是不相合的，並且是違反了亞里斯多德的定論。（《靈魂論》卷三，章三，頁四三二左欄：證明了，人的明悟為懂明實理，常需要用覺識所知覺像。依此，用反證法反回去，足證對方的主張錯誤）。

人的明悟，常用覺像——有人能答辯說：按上面相同的理由和比例，縱令不同的許多人，有許多明悟，各人有各人的明悟；只少為現實觀察明悟內保存的那些意像及所代表的事物，（就是物性事理等等），（仍應主張）吾人不需要用什麼覺像。足證：明悟仍有一些知識，純粹屬於智性，和覺性界的知識全無連繫。

以上那些人的答辯，是反對了亞里斯多德的定論。他（在《靈魂論》卷三章三）證明了：靈魂永不會無覺像而懂理。據理而論，也可顯然證明那樣答辯是不適宜的；理證如下：

一證：明悟動作，根據自己本性的方式；和其他任何實體相同：都是率性而動。然而，根據它的本性，它乃是形體的性理。所以，它固然懂曉非物質的實理，然而它懂理，乃是在有形的物質實體或事件內，審察那無形質的實理。下面的事實是這點真理的符驗：為講解或懂明普遍的道理，人的明悟需要舉出個體的事件作實例，在這些實例以內，察驗所講的理：隨事體察，即物觀理，是一個定律；足徵明悟知理，不是沒有覺識所知的事形物像。為懂無形的理，用靈性界的智像：智像的形成卻需要成於覺像。明悟需要任用覺像，分智像形成前後不同的兩種方式。在智像未形成以前，明悟需要覺像，是為從覺像中，取

納智像，（用智像代表智力可知的性理）：當此之時，覺像對於明悟，有對象充實收容者的任務，觸動明悟的醒識和察收。在智像形成，既被明悟領受以後，明悟需要覺像，任用覺像作智像的根據或工具；呈現智像所代表的客觀物理；當此之時，覺像對於明悟，有效果對於原因的關係；覺像生於明悟是依照明悟的命令和主宰，形成在覺像力以內，符合某某智像；和智像發生肖像對於樣本，或實例對於標準典型，或仿印品對於模範印版，所有的關係。智像光明呈現於覺像以內，猶如理想的典型實現於具體實例之中。無形的實理顯現在有形的物像以內。（物因理備而成形，理因形備而彰顯）。如此說來，足以斷言：假設明悟以內，智像業已俱備，永遠如斯；覺像對於明悟，便永不會發生對象對於收容者，所有的關係和比例。（這裡對像是覺像所顯露的外物及所含蘊的物理；屬於客體方面。明悟屬於主體方面。知識的主體，認識客體的物理，是用明悟的智像照顯覺像內所含蘊的理。覺像是屬於對象方面，和明悟是對立的；它觸動明悟，給明悟供獻客體物理的圖樣；覺像主施，明悟主受；互有施受的關係，在相當限度內說話，這樣的關係是真實的。對方的主張不足以保全這個事實。足證對方錯誤）。

又證：根據亞里斯多德，《靈魂論》卷三，章四，（頁四二九左欄），人和靈魂懂理，所用的能力是明悟。今如依照對方的主張，假設明悟，（不但是能力，而且是一實體，並且）是全人類大眾共有的；永遠常存，至公至一；那麼，在它以內，應盛載著現代或往代任何人所知一切事物的性理，及代表這些性理的智像；萬理鹹備，萬像俱全。照此說來，我們現代的任何某人，既然是用那個明悟懂曉事物的理，並且他理智的知識是那個明悟的知識，他應現有古今任何人所已有的一切知識。這顯然不合於事實。（用反證法反回去，足證對方的錯誤）。

針對著上面這一點，上述的大註解家，還能轉進答辯說：吾人用明悟懂理，僅僅是由於明悟藉覺像而交接吾人。惟因覺像眾多，人人不同；各自所有的條件不同，人理智的知識，彼此也便不完全相同，並且有智愚的差別。

上面這樣的答辯，外表看來，好像符合上面舉出的前提；因為，縱然明悟不是大眾只有一個，而是各人各具的，吾人如果不先有適當的覺像，誰也不能曉悟自己明悟內已有的智像，及智像所代表的那些事理。（明悟用智像通達物理，不得不經過覺像的門路）。

但，實際上，他上面的答覆，仍不能完全避免不適宜的後果。理由明顯如下：

按亞里斯多德，《靈魂論》卷三，（章四，頁四二九左欄），明悟既因領受智像而有現實知識以後，便能自己現實運用那些知識。觀察日常經驗，也可明見：吾人既有某物的知識以後，便有能隨意，重覆觀察它，思想它。吾人不因覺像（缺乏或不適）而受阻礙，因為吾人有能力，隨心如意，形成和那知識恰相當的覺像。此外，惟一能有的阻礙，是來自人的器官方面。例如腦神經有病，或患昏睡病的人，不能自由運用覺像力，（想像力），和記憶力。

為了這個理由，亞里斯多德，《物理學》卷八，（章四，頁二五五右欄），又說：已有知識和技能的，雖然現實只有審思的潛能，但他有能力隨意自己出動，現實審思或觀察，由潛能過渡到現實，不需要被動於外物，只需要去掉自己行動的阻礙。（這個阻礙，在頭腦健全的人中，是覺像的缺乏，但不難解除；用腦力思構所需的覺像就是了）。

說到這裡，請注意，假設依照對方的主張，在那個明悟裡，有各種知識的現實：萬理鹹備，萬像俱

全，因為它是至一至公而永遠常存的，那麼，明悟需要覺像，不是為取得新智像，照顯新物理；而僅是為徵驗舊智像，煥發舊知識的復甦，達成再度審思妙悟的現實。為有這樣的現實，沒有適當的覺像，也是不能成功的。（然而，方才說過了，針對已有的智像，新造適當的覺像，是人人有能力作到的）。

準此而論，把話說回去：既然每人用明悟懂理，是由於明悟因智像全備而有知識的現實，懂明智像所代表的理；然後，每人能隨意隨時現實運用已有的一切知識，明察所知的一切事物：人人如此，無一例外。（人人成了現實全知的！）這顯然是和事實不相合的。假設事實果然如此，便無人再需要投師求學了。（從此，用反證法反回去，足證對方的錯誤）。

說到最後，顯然的結論乃是：明悟不是全人類大眾共同只有一個；（每人各具的明悟），也不是永遠已有的，（而是與生俱來的）。

第七十四章 亞維新與柏拉圖論「靈明」

比較觀察，足見另一位哲學家，就是亞維新（Avicenna），他的主張，和前章提出的那些理論，也是互相衝突的。

他在所著的《靈魂論》，（《物理學》，卷六，篇五，章五及章六），曾說：在明悟以內，智像不長存，僅有於現實的知識和思想時期中。他的理由如下：

被知的性理或形像，現存於知識能力（範圍）以內的時期，是它們現實被知的時期：因為知識知物的現實，和物被知的現實，是一個現實。在知識的現實中，知者和被知者是合一的。（大哲亞里新多德，《靈魂論》卷三章二及章四，曾證明了這樣的定論）：現實中的覺力，和現實被知覺的事物也是合一的。同樣，現實內的智力，和現實被曉悟的事物，也是合一的：前者便是後者。從此可見：覺力或智力，在意識範圍內，實有被知事物的形像或性理（的意像、觀念），在此限度內，乃是和被知覺或被曉悟的事物，現實合成了一個。在現實合一的時期中，便有覺力或智力知物的現實知識。他又說：

保存已知的物像或物理，不是知識的現實，所以也不是知識能力的任務，而是知識能力另有一些所謂倉庫的任務：例如覺像力是外部器官覺力所知各種物像的倉庫；又如記憶力是內心覺識不用外部器官覺

力而知的種種意像的倉庫；（物像是有形的物像，內心覺識不用外部器官而知的某些意像，是無形的意像，例如意識或情慾）；例如羊對於狼，有仇敵的感覺。（這樣的感覺不是有形質的，仇敵的關係及其印像，保存在羊的心內，只有意像，沒有形像。保存形像，是覺像力的任務。保存無形像的情意，或意念；在覺性界，是覺性記憶力的任務。意像是類名，分有形無形。意像的保存力或倉庫，因而也分兩種：一是覺像力，二是記憶力）。

這些保存力，不是知識力，雖然沒有交接外物的器官，但有身體內部的某些器官，（古代醫家認為它們的器官是在腦髓的中部）；因而，它們有能力將已知的印像，保存在這些器官中；保存而不運用的期間，沒有明覺的現實；但那些印像的收容和保存，接近於現實的明覺；（仍屬於意識界，隱而不顯，藏以待用）。為此理由，知識能力，轉念回顧這些倉庫以內，便能現實明覺在那裡儲存的印像；（將它們回想起來。覺像力和記憶力能保存它們，是因為這兩個力量有身體內部的某些器官。這是一點）。

但按大眾已知的定論，明悟既是知識力而不是保存力，又沒有身體內外的任何器官；為這兩方面的理由，亞維新在結論裡，斷定說：明悟以內，智像的保存，僅限於現實被知的時期以內。（這是他的第一個結論）。

接著，他又（推出第二個結論）說：故此，那些智像的保存，僅有三個（可以假設的）處所：或在某某器官，就在有身體器官的某一能力以內；或在形體以外脫離物體，而飄然獨立存在，反映在吾人明悟以內，如同物體反映在明鏡以內，（如同天上的星月，反映在池水中）；或在某一絕離的施動者以內。這個施動者，和形質絕異而分離）保存各樣智像。每當吾人明悟現實懂曉事物之時，代表那些事物性理的智

像，便如水流注一般，從那箇施動者，傾流到吾人明悟以內。（這個施動者，也叫作施動的靈智，依亞維新的想法，它不但是一個智力，而且是一個神智的實體，有獨立的生存。它將智像注入吾人明悟以內，就如同太陽將光線和形色放射到吾人眼睛以內。太陽是物質的光明。那個神智的實體，是神界的靈明；施放光明，光照人的明悟）。

在以上三個或然假設的處所之中，亞維新看到了，第一個假設，在實際上，是不可能的：因為，在形體器官的知覺能力以內，存在的那些物像或意像，都是覺識內的意像：就是覺像：它們對於明悟，只有可知的潛能，沒有可知的現實，（不能形成明悟的知識）。第二個假設，也是不可取：它乃是柏拉圖的舊說，受了亞里斯多德的批駁，（參考《形上學》，卷一章九，頁九九〇左欄）。這樣想來，亞維新，在（最後的）結論，乃採取了第三個假設，認為，在事實上，每當吾人明悟有現實知識之時，可知或應知的那些智像，便從那個施動的靈智，傾流出來，灌注到吾人的明悟裡。他主張那個施動的靈智，是一個所謂「絕離的實體」，（就是一個和有形物質絕異而相離的物體：是無物質而有生存的實有物：神體）。

如果有人反對他說：依此而論，人間學得新知識，和回想已學的舊知識，便前後沒有分別了。（都是受那個「神體」的啟迪和灌輸）。

他的答覆如下：學得新知識，不是別的，乃是練習完善的技能，給自己配備上適當的條件，交接那個施動的神智，從祂那裡，領受可知的物性事理，及代表性理的智像。未學以前，人有空洞的能力，虛而能受，有領受的容量。（既學以後，知識飽滿，充實了明悟的空虛）。學習的現實，是調整（明悟的）能力，（修養心神），為能適合靈明的光照和知識；（受神明的光照和啟迪）。

從言詞的外表看去，亞維新的論調，和亞里斯多德的學說，好像是聲氣相合。亞里斯多德在《記憶論》章一，曾證明了：記憶力不在智力方面，而在覺力方面。從此看來，好像是智像的保存，（就是義理的記憶），不屬於智力方面。

駁亞維新：然而仔細觀察，亞維新的主張，在根源上，和柏拉圖的主張，沒有多大分別，或完全沒有分別；因為柏拉圖主張智力可知的性理，（是種名代表的物性事理，並是至完善的純理），都是有形物質絕異而分離的實體。通達物性事理的知識，是從這些實體湧流出來，注入到吾人靈魂以內。亞維新卻主張，那些知識的河流，不是發源於許多「絕離的實體」，而只是發源於一個「絕離實體」，就是發源於他所說的「靈明」，也叫作「施動的靈智」：根源上，絕離的實體，依兩個主張，前後相較，雖有許多和至一的不同；但吾人的知識不是由覺識可知的事物而產生出來的效果；在這一點上，兩個主張卻完全沒有分別。這一點是兩個主張共有的錯誤，和事實明顯是互相衝突的：因為，殘廢的人，如果缺乏了某某器官的覺力，他便也缺乏那個覺力所知各種事物的知識。（生來沒有眼睛的盲者，缺乏光學的物理知識）。

亞維新的學說，卻主張，（吾人的）明悟觀察覺像能力以內所呈現的個體事物，便受到靈明的發光照耀，遂能認識普遍的物理；又主張下做的能力，就是覺像力和記憶力，連同思想力，（都是腦力，屬於器官的覺力之類）；它們的動作是調整靈魂，給靈魂裝備上適當的條件，為能領受從靈明湧流出來的知識之光。靈明是他所說的施動靈智。知識之光是從那靈明湧流或施放出來的智像。（智像代表可知事物的真相，就是代表它們應有的真性實理）。他說，為能領悟這些真性實理，吾人的靈魂先應受到覺性知識的影響和調整。

以上這樣的學說，是新奇的異說，不合於慣常的事實。考察事實，便可看到：吾人的靈魂越遠離覺識可知的，物質界有形體的事物；為從那些絕離實體、領取可知的事理，就能越有更適當的準備和條件。所謂下學而上達，必脫離了下方的始點，方能上升，接近於高峯的極點。膠著於下界，擺脫不開，則不能上達。從此看來，如說靈魂因俯視形體物像，遂因而準備自己，並得適當條件，藉以領受靈明之光的灌輸，云云，這樣的學說，不似符合真理，（因為是欲上升而反下降）。

比較觀察，可見柏拉圖，思路推進，從始至末，不失根本，不亂方向，表現有邏輯的優點。他在根本上，一開始，便主張，覺識可知的事物，不調整靈魂，不給靈魂裝備適宜的條件，助祂領受超越形質的性理之灌輸；反之，它們僅僅喚醒明悟，提醒它，使它理會到某些事物；這些事物的知識，它原來就已經實有於意識以內；是由外在因素得來的效果。柏拉圖主張，吾人靈魂內，俱備各種可知事物的知識，是在生存開始之初，由那些絕離形質的純理，在吾人靈魂內，產生了的效果；因此，（萬物萬理的知識，是人人而生而俱備的；受了下界形質的騷擾，便遺忘在靈魂的虛壑中），學習而得的知識，是那些原有知識的一些回憶。依照他的學說，這是一個必然的結論。因為，那些所謂的絕離實體，是常存不變的，故此，萬物的知識如同常照不息的光明，從它們那裡，放射到有能力領受的人靈以內。（然而，話又說回去，亞維新和柏拉圖的學說，在共同根本之點上，是錯誤的；因為吾人明悟內的知識，直接不是生自超物的神體，而是生自覺識可知的事物；生在明悟以內，也便能保存在明悟以內。為證明吾人的明悟有保存知識的記憶力，前章已經提出了一些理由；本章在這裡，多加一些理由，證明如下）：

加證：容納在某物以內的物體，在那某物以內生存，依照那某物的生存方式。明悟的生存是智性的生

存，穩固堅定，甚於形體物質的生存。依照亞維新的見解，物體的性理，從那施動的靈智，湧流到形體物質以內，尚且被保存在那裡，那麼、何況明悟呢？它們湧流到明悟以內，便更能久存，依照明悟生存穩固的方式和限度。

還證：智性的知識比覺性的知識，更是完善。覺性既有某某能力保存已得的知識，智性便更應有這樣的能力。

又證：觀察物類實況，可見：許多不同的事物，在低級物類，如果屬於許多不同能力分別專司之；在高級物類，便屬於相同的一個能力合聚統理之；例如中心覺力，用合聚統理的知識，全知各種器官覺力，分別專知的各種事物。知識的收領和保存，在靈魂的覺性部分，屬於不同的許多能力，依照上面的比例，可知它們在靈魂至高無上的那一部分，就是在智力（的意識範圍）以內，應合聚歸一；而統屬於一個智力。（明悟既能收領新知識，便也能保存舊知識）。

另證：按亞維新的意見，靈明的神體，就是他所說的施動靈智，從自己以內，傾洩出知識的河流，灌注到每人明悟以內。照此說去，學得新知識，不是別的，乃僅是學者修養或整飭自己的明悟，為能交結那個神體。倘果如此，學者現得的知識，不能有與其知此，勿寧知彼的分別，也不會有知識程度高下的比較。（既有了適當的準備，神交靈明，便應全知一切）。這顯然是錯誤的。

又證：亞維新的這個主張，顯然也相反大哲亞里斯多德的定論。大哲在《靈魂論》卷三，（章四，頁四二九左欄）曾說：明悟是智像儲存的場所；這和亞維新所說的「智像的寶庫」，在實義上，沒有任何不同。

再證：亞里斯多德，在那裡的下文，接著說：明悟既願得到知識，它便有能力的專憑自己發出行動，雖然它還沒有現實的知識。它既能自動，則不需要依賴任何高級施動者的灌輸或影響。

還證：亞里斯多德，在《物理學》卷八，（章四，頁二五五左欄）曾說：在未學知以前，人在本性上，對於知識，有虧虛而能領受的潛能；為轉移到知識的現實，需要依靠某某因素的推動；但在既已學知以後，他（可以自由運用那箇知識），不再而要被動於外來的因素。足證，他也不需要依靠施動靈智的灌輸。

還證：亞里斯多德，在《靈魂論》卷三，（章七，頁四三一左欄至四三二左欄），又說：覺識內的印像對於明悟，和覺識可知的事物對於器官的覺力，有相同的關係和比例。（既然覺力所覺的印像，是來自覺識可知的事物），依照上面的比例，看去，便可明見，明悟以內所領悟的智像，（及其所代表的物理），乃是來自覺識內的印像，不是來自所謂的「絕離實體」。（覺識內的印像，是覺像。明悟內的智像，是公名的名理或意義。覺像對於明悟，和形物對於覺識，有同樣的比例。覺識的覺像來於形物，明悟的智像來於覺像，不是來自他方）。

解難：和本章定論好似衝突的一些理由是不難解破的。第一個難處是分別知識的現實、潛能、和儲存三個境況。明悟、智像俱備時，既有審思或明察的現實，便有知識完善的現實。然後，（將已有的知識，收存在明悟以內），在儲藏期間，既然沒有審思或明察的現實，雖然智像俱在，仍無知識完善的現實，但也不只時虧虛的潛能，而是智像或知識的儲存；這乃是現實盈極和潛能虧虛中間的一個境況。（這個境況是實有的，例如，記憶是可能的。在記憶中儲存著的知識，既非虧虛無所知，又非現實完善的明知，而

是、在隱意識中，儲藏以待用的知識）。

亞里斯多德，在《靈魂論》卷三，（章四，頁四二九右欄），說過的以下這些話，正是指上面這一點而說的：靈魂的這一部分，就是明悟，既然（在意識的境界）「變成了每一個事物」；它和事物的合一，叫作知識的現實。因為它能依靠自己而動作，當它現實自動時，它知識的現實，便發生出來。它既有了知識的現實以後，它所處的境況，在某些限度內，固然相似潛能而虧虛，但未學得，或未發現那知識以前的潛能而虧虛之狀態，卻不是相似的。（未知以前的虧虛潛能，是愚昧無知而能有知。既知以後的藏智以待用，相似虛靜無知的潛能，但不是愚昧無知）。

第二個困難：肯定靈魂的覺性部分有記憶力，因為它能追認，在已往某某固定時間內，曾已發生了的某某事物：記憶的任務無他，惟在懷念往事。它既然不脫離個體事物的條件和限定，故不屬於靈魂的智性部分。這一部分，乃是明悟，專知普遍而大公的事物，不受個體條件的限制，沒有已往和現今的區別。然而因此，並不可否認明悟有智性的記憶力，專為保存智力脫開一切個體條件而抽象曉悟的知識。（覺性有覺性的記憶力，專記往事。智性有智性的記憶力，專為保存常真的理。理無時地之分，事有古今之別。記事，憶其古。存理，守其常。理不因無東西古今而不存。故能實存於明悟，這就是記憶何難之有）？

第七十五章 答駁「明悟惟一」論

還有對方為推證明悟惟一，提出了一些理由。現應在這裡，證明它們無效。（參考亞維羅，《靈魂論》大註解卷三，註解五）。先將對方那些理由，標明號數，逐條列舉出來，然後再一一加以批駁。

甲、對方的理由

甲一、同類同種許多個體共有的性理，在種名的實理上，既然是一個，在數目的單位元上，如果分成許多，而建立許多個體；便必須用物質作個體化的因素；各種有形物體的性理，都是如此；因為，凡是種類同一，而數目眾多的物體，都是性理相同，物質互異的；相同之點，在於性理；互異的根據，乃是物質。準此而論，既然明悟、在種名的實理上，確是一個，假設它在數目上分成了許多，分別歸屬於許多不同的人；那麼，它在此某人，和彼某人以內的生存，必須也是用物質作個體化的因素。

然而，這裡的物質，（是什麼？只能有兩個假設：或是明悟自己的一部分，或是人身體的物質。第一個假設，是不可能的）：物質不是明悟自己本體的一部分；因為假設它是，明悟領受性理，便不是意識的領悟，識認物類的公理；而是第一物質之類的領受，取納個體的性理及形像等等，（用個體化的作用，將性理收縮而凝聚到個體內，建立塊然獨立的個體）：這和明悟的本性是正相衝突的。第一個假設，既是不

可能，就只剩第二個假設：明悟個體化的因素：物質、應是某某人的身體：它既是那人身體的性理，必因那人身體的物質而變成個體化的。

對方本著上面的結論，更進一步，推證：凡是因物質而個體化了的性理，既是物質（潛能虧虛）的盈極現實，便是一個物質的性理或物質形式的條理；因為任何物體的生存，和它個體的成立，依賴相同的一個因素：既因物質而有生存，便因物質而成個體；猶如公有的因素屬於全種共有的性體，依同比例，個體的因素屬於此某個體獨有的性體。隨之而生的結論乃是：明悟確是一個物質的性理。從此必生的另一結論應是：明悟或領受某物，或發出任何動作，不得不用身體的器官。如此，明悟竟成了一個有器官的能力。這也是違犯明悟的本性的。（這是荒謬的。為此理由，對方用反證法反回去，乃結論斷定說）：明悟不分成許多而存在於許多不同的人內；但是只有一個：為全人類大眾所公有。

甲二、又證：假設明悟在人以內，因人而異，分或許多個，彼此不同，明悟所領悟的智像，及所曉識的實理，也必須在數目上，分或許多，彼此不同；在公名的實理上，卻是全種相同而至一的：因為現實所知的智像，以明悟為本有的主體：被主體收容保存。故此，明悟分成了許多，智像，在數目上，也隨著分成許多，而存在於不同的許多人內。智像或代表公名的實理或代表種別名所指示的性理。凡是種同而數異的性理，都是個體性理。然而（注意），個體性理，（具體存在於物質的個體內，或呈現在覺識的意象內），都不是明悟可知的智像或實理；因為智力可知的智像或實理，是普遍的觀念或公理，不是個體特殊的。如此說去，足證明悟分成許多而存在於人類許多不同的個體內，乃是不可能的。故此，大眾共有一個明悟，便是必然的了。

甲三、還證：師長將自己有的某某知識，灌輸給學生。這個知識，或在數目上是單位相同的一個知識，或是在數目上，單位不同，而種同，理同：就是同種的兩個知識。在以上這兩個假設中，第二個顯似不可能；因為，假設可能，師長在學生（明悟）以內，產生知識，便和父親，生兒子是一樣了。父親給兒子身體的物質內，產生人類同種的性理；這樣的產生是物質的產生，（不屬於意識界）。故此，必須採納第一個假設：就是承認師長在學生明悟內灌輸的知識，在數目的單位元上，和師長自己原有的知識，是相同的一個知識。（相同的某某一個知識，因師生相交，而出現在師長和學生兩個人，或許多人的意識內）。這樣的事情，除非師生共有一個明悟，是不會發生的。（既然承認了這樣的事實），似乎必須承認人類大眾是共有一個明悟。

乙：解破對方的理由

如同前者（在章七十三）證明了上述對方的意見沒有真理，同樣今者在本章不難解破對方為證實己見而提出的以上那（三條）理由。逐條解答如下，（甲乙號數相對）：

乙一、吾人公認人的明悟是種同而數異的：同種的許多明悟，存在於許多人內，（每人各有一個）。這些話的意思，在重點上，不是說：人的部分，每個的本體，屬於相同的某類或某種；而是說：它們是整個實體的因素，屬於人整體所屬於的人類或人種。（類或種是一個群體。群體的成分，是個體，不是個體的部分。類名或種名，是個體的本體賓辭。例如說：張某是人。張某的本體是人；然而不能是張某的某部分的賓辭。因此，不能說張某的身體是人。但張某的身體和靈魂，既然是張某本體的部分和因素，而張某本體是人，故此張某的身體和靈魂是人的身體和靈魂；猶如不可說張某的腳是人，但可說：張某的腳是

人腳，不是獸腳。從此可見，人的整體屬於人類或人種；而人的部分，但就部分的本體而言，不屬於人類或人種。腳的本體，不必定屬於人類或獸類。但某某腳，因為是某人的腳，便屬於那某人；並屬於那某人所屬於的人類。那某隻腳，直接屬於那某人，間接屬於類或種。同樣，身體、靈魂、或明悟，各是人的一部分，直接屬於某某人的整體或個體，間接屬於人類或人種的群體）。

然而同時須知，說明悟是人的靈魂，這句話的含義，不是說：明悟或靈魂是（人身體內）物質的性理，在生存上、依賴身體。因為人的靈魂，（雖然隨著身體的形成而開始生存，但在本體的生存和行動上，只運用身體，間接需要它，不是直接依賴它。這是人的性理、就是靈魂，和物質性理不同的一個要點。雖然如此不同，人的靈魂，在個體化問題上，仍和物質的性理一樣，用物質作個體化的因素）；因為，人的靈魂，和人的身體，根據兩方種名的名理、及所指的本體，應當在同種的界限內，結合而成此某某人的整體。為了這樣的、本體的關係，這個靈魂，（屬於這個身體），在數目的單位元上，不同於另某一個靈魂，因為那另某一個靈和另某一個身體，有本體結合的關係。靈魂個體化的方法，（和數目單位元的計演算法），正是如此：根據靈魂和身體，（互有的本體關係）。明悟既然是靈魂的能力，便也隨著靈魂，用身體的物質，作個體化的因素；不過這仍然不是直接依賴物質：靈魂或明悟的個體化，是以靈肉的本體關係，為（直接的）根據，不是肉體（或物質、直接）產生的效果。（人靈魂的本體生存，既不是身體或物質產生的效果，它的個體化，也就不是身體或物質的效果。既不依賴物質而生存，則不依賴物質而成為個體化的。然而此某靈魂和此某物質，在兩方的本體上，有互相結合的關係。這個本體的關係，是靈魂個體化的真理由：根據種名的名理所指示的本體和自然）。

乙二、對方第二條理由的缺點，在乎名理和實理的混淆。智像是名理，（也叫作實理的觀念，概念，或意象等等），被收容在明悟以內，是明悟懂曉事物之實理時，所依靠的憑藉；然而，仍不是明悟所懂的事物；因為明悟所懂曉的事物，既不是形界的個體，又不是意界的名理，而是個體事物本性本體內含蘊的實理。名理，根據這裡的定義，是意界的意象，或意念，或思想；是語言內，一個字或名辭所有的意義。假設智力所知的對象，不是心外事物的實理，而只是心內的名理或意象；既然各種的學識和技術所研究的對象，都是智力所懂曉的對象；那麼，百科學術的對象，便應都是明悟以內存在的名理或意象；而不是事物，在心外客觀的本體內，實有的物性或物理了！這現然是錯誤的：因為和事實全不相合；在事實上，不是所有各種學術，都是研究名理或意象；只有理智的和形上的學科，在本科某些範圍內，以名理或意象為研究的對象。（理智的學科，後代名辭叫作邏輯，或理則學，或名學等等，形上的學科，包括《形上學》總論，本體論，神體論，靈體論，或《靈魂論》，等等）。名理或意象，（雖然只是邏輯和《形上學》所研究的對象），但其餘所有各科學術，為能知曉所欲知的事物，必需都用名理或意象作少之不可的憑藉和門路。

從此可見，明悟懂理，在意識以內，收容的名理或意象，不是明悟之所懂，而是明悟之所憑；憑藉著名理或意象，而懂透事物內所有的實理；猶如眼觀顏色，眼睛視覺內所形成的意象，（或印像），不是眼睛所見的對象，而是吾人眼睛欲觀外物的顏色，必用的憑藉。（眼睛所見的對象，是實際物體的顏色，在於實有的自然界；視覺內的印像，卻是在於視覺的意識界）。猶如視覺之所見，是心外存在的事物，依同比例，明悟之所懂，也是心外存在的事物之理。（心外指示靈魂的意識範圍以外。心外事物的理，是事物

的實理：猶言真性實理，或本性實理，或簡稱性理，和名理是相對的。理字單說，卻是名理和性理渾統名辭，除掉邏輯和《形上學》某些部分以外），人間所有的各科學術，發明成立，都是為在事物的本性實理上，認識心外存在的事物。（事物的實理，是普遍的公理，普遍存在於同名同指的每個事物中。代表實理的智像，卻是存在於每人心內的意識界。許多人用許多智像，各人用自己的，懂曉一個公理；猶如各人用自己的思想，想念那個公理。這樣的事實，足以證明思想的個體化，不足以證明公理的個體化，也不是以證明名理的個體化。思想的個體化，適足以證明明悟的個體化。智像是思想內所想見的觀念，用以代表事物的實理。智像的現實呈露，包括兩個成分：一是思想的動作，屬於人的智力；一是代表作用；智像，猶如像貌或觀念，用自己內備的條理，模彷彿心外事物的條理；用雙方的對照和印似，作人由內心的意識，通曉外物的潛望鏡；就代表作用而論，凡是名理，或意義之類，都是智像的一種。智像或意義，猶如思想，成於心內，發於言表，寄於文字，傳達心外事物的實理。個人的智像，有普遍的代表作用，表達普遍的公理。智力所知的理，或名理或實理，都是普遍的公理。知公理，是智力的本務；也是學術的目的）。

方才說了，學術所知的對象，是普遍的實理。然不可因此按柏拉圖的主張，而認為普遍的實理在心外，有脫離物體而自立的生存。雖然知識的真理以符合事實為必要的條件，然而事物存在的情況，仍有心內和心外的分別。心外自然界整體合一的事物，有時在心內的知識中，卻是分開的：例如一個物體，在心外的事實內，是潔白而甘甜的；在心內的意識中，視覺只知潔白而不知甘甜，味覺只知甘甜而不知潔白。又例如：智力懂幾何學內「線」的實理；既可知線的實理是在形質以內，又可知其實理而不沾染形質，還可兼知兩者：將線的實理和形質的實理，同時領悟在心中：這裡情況的互異，是由於智像的不同。明悟所

領受的智像，在這裡，分兩種：一種只代表數量的理：數理是純理而無形質的。一種卻代表有數量的形界實體：實體既然屬於形界並有數量，便不是純理而無形質。同樣，類名所指的類性，和種名所指的種性，在實際上，是同種每一個體固有的性體：離開個體，沒有飄然自立的生存；然而心際的意識裡，人的智力，可以不思想個體及其個體化的因素；用抽象的作用，從個體限制中，將全類或全種公有的性體，抽取出來，分開曉悟之。不但將公性和私體分開，而且將類公性和種公性也分開：這樣的解析離辨而有的曉悟，就是所謂「智力知普遍實理」的知識。

如此看來，足見：既說：普遍的實理在心外沒有離物而自立的生存；同時又說：智力因知普遍的實理而懂曉心外實存的事物：這兩句話的意義，不是矛盾不相容的。後一句的肯定，不是，也不足以證明出前句的否定來：這就是不足以證明普遍的實理，在心外有離物而自立的生存。

智力能給類名或種名所指的公性公理、將所有一切個體化因素，完全解脫罄盡。這個可能是以智像為條件。智像，就是名理或意義之類，是人用靈明作成的一個無物質的意像：因為，它是抽象的，乃是從物質和物質個體化的條件內，識別而曉辨出來的：這就是說：它是普遍化而意識化了的。這是靈明的本務。如此，智像，普遍化而意識化以後，便實被領悟在明悟以內；並是明悟所知的公理或公性。因此，（意識內的公性或公理，也叫作虛靈的性理，「虛」指全無物質的充塞，「靈」指全無個體局限和物質界限的拘束；簡言之，也叫作「無物質的性理」：虛靈無礙，是智像的特性。這個特性是靈明的效果，是明悟知公理的條件。靈明也叫作施動智力。明悟也叫作受動智力。智像因靈明而有公性。明悟因智像而知公理）。為了上述的理由，也可看到智力和覺力的分別。凡是覺性界的知識能力，都不足以認識普遍的公性或

公理：因為它們沒有能力領受方才所說的無物質的性理；這又是為什麼呢？這是因為它們，常將所能領受的印像，領受在身體的器官以內。（既然常用器官，便無力領受無物質的性理。反之，明悟和靈明都沒有器官，故不受器官物質的約束。靈明能作成無物質約束的智像，故能因而曉悟無物質約束的公理。智像是名理，觀念，意義，及其他類此種種。它們在人的意識以內，代表人身內外事物的性理）。

準此而論，不應肯定許多人知公理時所用的智像，在數目上、是單位相同的一個智像，兩人相較，彼此全無分別。這是不可能的：因為假設兩人的智像是一個，兩人的智力動作，也應是一個動作；因為動作隨從性理，而性理乃是性體的成因，也是種名定義的成因。智像對於智力動作，有性理對於性體或生存、所有的關係和任務：智像是智力動作的成因。

為說明怎樣兩人或許多人，同時懂到的理，是相同的一條公理，或一個公性，僅應肯定（那許多人的許多智像），像似並代表相同的一個性理。猶如許多圖畫，可以畫出一個人的像貌，因此一個人的像貌可被許多人看見；依同比例，可知：在數目上，有許多智像，（在許多人的明悟裡），代表一種物體的實理：這不是不可能的。

從此可見：許多不同的人，在許多不同的明悟內，有許多不同的智像，和公理的普遍知識，不是不相容的。

為了上述的這個理由，對方：「假設智像在數目上分成許多，既是種同而數異的，便和其他個體一樣，只有智力可懂的潛能，而沒有可懂的現實」，這樣的理論，不是必要的。前提和結論沒有必然的連貫。因為既說「某某是一個物體，有個體生存的現實」，又說「某某是現實可懂的，有被智力知曉的現

實」：這兩句話不是不相容的。個體生存的現實，不是現實被懂的阻礙；因為，假設（依對方的意見），靈明和明悟是兩個「絕離的實體」，不結合形體而有自立的生存，它們便是兩個同種而數異的個體；但它們（依對方的意見，仍然）是智力可知的。（無物質的神體，彼此的相識，是智力的知識）。

可知性的阻礙是物質性。物質事物的性理，非用抽象的工夫，從物質中離辨而提引出來，不能受到智力現實的曉悟。這樣的事實足以作本段首句的符驗。依此定理，用某指定的物質作個體化因素的物類中，那些個體化了的事物不是智力可以現實曉悟或認識的。然而，假設有些個體，不用物質作自己個體化的因素，它們是無物質而有生存的實體，或實有界的任何單位；它們雖是個體，仍無任何妨礙受到智力現實的認識。

智像正是如此；它們是明悟內代表外物實理的意像：用自己寓存所在的主體，作自己個體化的因素；和其他各類性理一樣，被收容在某某主體內，因而變成個體專有的性理。然而智像的主體，乃是明悟。既然明悟不是物質的；故此，明悟的個體化作用，固然將所領受的智像個體化了，但仍不剝奪那些智像現實被智力知曉的可能性。簡言之：物質的個體化，取消性理現實被知的可能性；明悟的個體化，不是物質的，故此，不妨害性理或智像的可知性。（個體的明悟，認識自己專有的智像，代表公理）。

另證：假設可知性的阻礙是個體化，而不是物質化，凡是智像，或被收容於一個明悟內，或被收容於許多明悟內，都要受到個體化。明悟的多寡雖不同，個體化作用卻無不同。那麼，對方「明悟惟一」的主張，也不能保全智像的普遍性和可知性。

為說明上段的理由，可取譬於形界。在有形的物質界裡，種同而數異的個體，例如眾人或群馬，不是

智力現實可知的。依相同的比例，種同而數同的個體，是獨種獨體，例如天上的這個太陽或月亮，也同樣沒有現實的可知性：（因為智力面對著日月，未加研究而解悟以前，現實不懂日月的所以然）。智像正是如此，同樣因容納於明悟中，而受到個體化：不拘明悟是許多，或是一個；惟須注意，智像在這裡的個體化，不是同種數異的個體化，不分成許多個體，依對方假設，是獨種獨體的；但這並不減輕它的個體化。（假設對方堅持個體化，是可知性的阻礙，便應理會到自己「明悟惟一」的主張，也無以保全智像及性理的可知性。如此，用反證法，反回去，足證對方的主張自相矛盾。可見：智力知識及性理可知的阻礙，不是性理的個體化，而是性理的物質化。具體的有形事物，是物質化了的性理。故此不是智力現實可知的。為現實被知於智力，而要智力用抽象的工夫，從具體的物質中，曉辨無形的性理）。

又證：依照上述大註解家的主張，在智力可知的實體之類，分許多品級不同的實體。明悟是它們當中最底的一個。同時他不能否認，某些高級實體，有明悟所有的某些知識，因為他主張天體運行，產生許多效果，具備的各種性理，是諸層天體推動者現實所知的。那麼，縱令人類大眾共同只有一個明悟，宇宙間仍有許多不同的實體和明悟，智力可知的性理和智像，仍因領受在那些明悟內，而分成許多；（並且仍舊要失去公理的至一性和普遍性：依對方的主張，這便是失去現實的可知性。結果仍是對方自相矛盾）。

（反觀內省的知識，也能知曉所說的智像）——吾人在本章內已經說過了：智像收容在明悟以內，不是明悟所知的對象，而是明悟為知對象所用的憑藉。雖然如此，吾人並不因而否定人的明悟、用某種反觀內省的工夫、能知自己的本體，也能知自己的知識或動作，並且能知自己的知識或動作所用的智像。（所謂智像，泛指名理、意義，意識內的印像及其他類此種種，和心外事物的實理是相對的，並是那些實理的

代表)。

明悟，如此對於自己的知識，有兩種反省的知識：一知自己現時知曉某某實理；這是個體特例的知識；知現時發生的一個特殊事件，是自己現有的某某知識；二是性理普遍的知識；是明悟關於自己動作的性體或定義，由思辨論證，而得來的知識；知自己一切動作公有的本性。

關於自己的本體和智像，明悟如此也同樣有兩種反省的知識：一在特例知識中，明覺自己有現實的生存，並有某某智像；二在普遍知識中，明察自己和智像的性體：（是眾人的明悟和智像所公有的）。各種（心理學系）的知識，研究智力和他所知的對象，便是用這一種反觀內省的知識。（特例知識，知個體事物。普遍知識，知公共的性理）。

乙三、用上面說出的這些理由，顯然可以解破對方的第三條理論：對方說師生共有一個知識：是在數目上單位的同一。這樣的說法，在某一部分，有些真理，在另一部分，卻是錯誤的；關於所知的對象，是對的。關於為知對象所用的智像，是錯誤的；關於知識的修養和技能，也是不對的。

然而，不應肯定師長在學生明悟內，產生知識，是用物質的產生方式：例如（此木用自己）火產生出（彼木燃起的）火來，（或例如父親的生命，產生兒子的生命）。因為自然生物和人工生物的方式，不是相同的。以火生火是自然生物的生，乃是將某某物質、對於應有的性理，由潛能的虧虛，轉移到現實的盈極。師長在學生明悟內產生知識，卻是用人工生物的方式。（人工的技術，分許多種類，各有各自不同的產生方式）。這裡為產生知識，現有的技術，是亞里斯多德在《分析學後編》所傳授的明證法，（是形式邏輯和科學知識所用的推證法：由明確無疑的前提，推證出明確無疑的結論）：知識的產生是結論的明

證：因為，（按《分析學後編》，卷一章，指出的定義），明證法是產生知識的推證法。（推證法也叫推論法，或論證法；簡稱論法；普通分大小前提和結論三段，因此也叫作三段論法；就是論說文裡，據理論辯時，所用的理論方法；這裡將它列入人工技術的總類中，有科學技術的含義。技術分許多種，請閱下文的分析）：

尚須知道，按亞里斯多德《形上學》卷七，（另版卷六章九），技術分許多種，在某些技術中，物質為產生藝術品，沒有任何施動的要素，卻只有受動的適宜性；例如建築術所攻治的土木磚石等質料，自己沒有任何建造房屋的动力。另有一些技術攻治的物質，為產生技術的效果，有發動的能力，例如醫師攻治病人的身體；在病人的身體內，有恢復健康的某些動力，不但受醫，而且能自醫。前類技術的效果，總不是自然界的產品，常是人工的產品，例如房屋永不是自然天生的，而是人工築造的。後一類技術的效果，既能生於人工，也能只生於自然而不用人工；許多病人，不經醫師的醫治，專靠自然的療養，也恢復了健康。在這第二類技術內，人工效法自然。（參考《物理學》卷二章二頁一九四左欄）；自然療養，是以熱醫寒，醫師醫病，也是如此。（人工分兩種：一是利用自然而自我創造。二是利用自然而效法自然）。

師長教誨學生的教學法，和醫法相似。學生受教育，（不但有領受的能力，而且）有自動領悟學理的能力；因為他有明悟，又有自然的一些真理，就是第一原理，是生而能知的，不待有學於師長。為此，知識的取得，有兩種方法，或專靠智力的發明，不待教於師長；或學而知之，仰賴師長的教導。（師長教導生徒，效法智力自然的發明）。教誨的步驟，效法發明的步驟：由相同的始點；由淺及深，由近及遠，由前提到結論，由已知到未知；提出有形的事物作實例，給學生的心內，形成必須的想像，藉以領悟無形可

見的性理。（按《分析學後編》卷一，章一頁七一左欄），凡是學識的講求或學習，都是從已有的知識作出發點。

學生受教，為得知識，如無內在的才能，任憑師長在外怎樣勤勞，都生不出任何功效。知識的才能，是天主賦與吾人的。因此，神學界有兩句名言說：人師教人，是獻勤於外；天主教人，是功效在內；猶如醫師治病，也是輔佐自然，獻勤於外。如此說來，足見學生投師求學，所得的知識，不是自然（界物質）的產品，而是人工技術的功效。按這裡的說明，教學法是第二類技術的一種，和醫術相似。

另證：上面稱引的大註解家，主張各科學識的技能，附著所在的主體，（不是靈明，也不是明悟，而）是腦力。既然如此，「明悟惟一」的問題和「師生學識惟一」的問題，彼此是全不相干的。大眾共知的定理是：腦力是眾人不同，人人各具的；因為腦力是物質界的一個能力。故此，這裡他的理由，根據他的立場，和本處的問題，沒有什麼關係。（依照亞里斯多德的術語，靈明叫作施動的智力。明悟叫作受動的智力。兩者都屬於超物質的智性界。腦力，叫作思想力，也叫作感受性的智力，是內官覺力的一種；屬於物質界以內。參考前面章六十及七十三。受動智力是潛能虧虛的，但不屬於物質界；不是物質性的潛能虧虛）。

第七十六章 答駁靈明惟一論

從上述的這些理由，還可推出另一結論，就是：靈明也不是全人類大眾共有一個。（參考亞維羅，《靈魂論》大註解，卷三，註解十七及以下數篇）。

亞歷山，（《靈魂論》，靈明章）；亞維新，（《靈魂論》，另題：《物理學》卷六，編五，章五；《形上學》卷九章三）；這二位亞氏，雖然不主張人類大眾共有一個明悟，但主張靈明只有一個，是人類全體所共有的。（請回憶：明悟是受動智力，靈明是施動智力。明悟受靈明的光照而見物理，猶如眼睛受光明的照耀而見顏色。為證明每人有自己固有的靈明，不是全人類共同只有一個，茲將各條理由，列舉如下）：

一證：施受相稱，是物力動作的定理。依此定理，有一受動，便有一施動，根據本體固有的特性，適相對待。然而，明悟對於靈明，根據固有特性，有受動對於施動，恰相對待的關係：因為，靈明對於明悟，按《靈魂論》卷三，（章五，頁四三〇左欄），和藝術對於物質，有相同的比例和關係。按（章七十三）已有的證明，既然明悟是人靈魂的一部分，隨人類個體的數目而分成許多，靈明便也應是如此，不得是眾人共有一個。

還證：靈明的本務，作出現實可知的智像，不是供自己用以懂曉事理；（按對方的主張），靈明是一個絕離實體，（有和物質分離而絕異的現實生存），既然沒有潛能的虧虛，便絕對不是供給自己，而是供給明悟用以曉悟性理。從此可見，它只作出為明悟知理，適相符合的一些智像。又因作品相似作者，所以它既有這樣的作品，便是一個這樣的作者。（參考亞里斯多德，變化論，卷一，章七；頁三二四左欄）。足見，靈明相稱於明悟。如此說來，明悟既是靈魂的一部分，靈明便不是一個絕離的實體。（相稱於明悟）。

加證：猶如第一物質是用心外實有的性理，充實自己的潛能和虧虛；同樣，依相同的比例，明悟是用現實可知的性理充實自己。然而第一物質領受自然界的性理，不是某某絕離實體單獨動作的效果，而且也是同類性理某某動作產生的效果，同類的性理及其動力是物質內部所具有的：例如，按亞里斯多德，《形上學》卷七，（另版卷六章八，頁一〇三三右欄），提出的證明，這塊肌肉是由這些骨和這些肉以內具有的性理，產生出來的。準此而論，明悟以內的智像既然是靈明用動作產生的效果，又按（章五十九）已有的證明，既然明悟是靈魂的一部分，不是一個絕離實體；靈明便也不應是一個絕離的實體，而是靈魂的一個動力。

又證：柏拉圖曾主張，吾人所有的知識生自（種名所指示的）純理。他又主張這些純理是一些絕離實體。亞里斯多德《形上學》卷一，章九，駁斥了這個主張。然而大眾確知的定理，是吾人的知識繫賴於靈明，猶如效果依賴於第一原因。假設靈明是一個絕離實體，這樣的主張和哲駁斥了的柏拉圖主張，沒有多大分別。（足證這樣的主張是不可取的）。

還證：假設靈明是一絕離實體，它的動作必須是連續不斷的；或至少必須說它的連續或中斷，不隨吾人自由決定。然而它的動作是作出明悟現實可領悟的意象來，就是將覺像從可領悟的潛能狀態，製作成現實可懂的智像，（供給明悟領受，使明悟因之以為憑藉，而通曉心外事物的性理。這樣的施工動作，是靈明的任務，也是明悟懂理的原因。用象徵的語法，靈明的動作，就彷彿是發光照明物理，照耀明悟。靈明的光照，是明悟懂理缺之不可的因素）。

照此說來，請想：靈明作自己的那個動作，或常作不息，或不常作，而時作時息；並且它的或作或息，全不隨吾人作主。然而吾人現實懂理之時，惟在覺像成為現時可懂的智像之時。故此，必須結論說：或吾人懂理常懂不息，（就是常知理，常想理，常有知識的明覺）；或（不常懂理，也不常知理或想理），吾人智力的現實動作或停息全不由吾人自由作主。（這兩個或然的兩端，都是錯誤的，由而，用反證法，反回去，足證靈明不是一個絕離實體，也不是全人類共同只有一個靈明）。

另證：明悟，如果是全人類共有的一個絕離實體，對於任何那些人所有的一切覺像，便發生「一主對眾客」的關係和比例；猶如一個太陽光照萬象的顏色一樣：（一個關係，一頭而萬緒；是一首對多端的關係）。然而萬物的覺像，偏在有器官知覺的許多人意識以內；同時偏在，不分智愚；因為智人愚人，能同時覺知許多面臨的有形事物。那些覺像便應受到靈明同樣的光照；而同時成為現實可懂的智像。（既然那裡有現實可懂的智像，那裡就有明悟懂理的知識；今又智愚平等，共有同樣的覺像和智像），那麼人類，不分智愚，都有相同的明悟和知識。（這也顯然不合事實。用反證法反回去，足證前提的假設，那就是對方的主張，是錯誤的）。

（對方的答辯）——關於上段的理證，對方能答辯說：靈明，在自己方面，是常照不熄的，然而不常照明覺像，因為覺像方面不常有適當的條件。吾人方面為使覺像得到適當的條件，應運動腦力、加功思想；將覺像搜集周全，整頓條理，適當之後，始克領受靈明的光照。運用腦力，是吾人自由權能範圍以內的事。從此可知明悟懂理，也是由吾人全權作主。

為了同一理由，也可以看到，為什麼眾人可能有同樣的覺像，卻沒有相同的智思：因為不是人人都有腦力的思想技能；（或根本沒有思想的技能），或技能不夠精強，或受的教育不足，或習練的不成熟，（或有其他阻礙），便領受不到靈明常照的光輝，（因而從所有的覺像內，發現不出明悟可領悟的智像來。故此，覺像常有，靈明常照，而明悟不常懂曉事理。這不是不可能的）。

（反駁對方上面的答辯）——依吾人看來，上面對方答辯的理由不是完全充足的。

腦力，就是思想力，（器官在腦髓的中部）。為用明悟懂理，吾人先用腦力作準備。準備什麼呢？或按亞維新說，準備明悟，給它裝備上適宜的條件，為能領受從靈明那裡湧流而來的，智力可知的性理；或按亞維羅和亞歷山說，準備覺像；搜集，組織，調整，配置條件，使它們（能受到靈明的光照）而成為現實可懂的事物。這或然的兩端，依對方的假設，是必有的。（然而這兩端，都不適宜，理由如下）：

依吾人看來，第一端是不適宜的：因為明悟按自己的本性，有領受現實可知智像的潛能和容量：它對於那些智像，和透明的導光體對於光明或顏色的景像，有相同的比例和關係。本性既能領受某一性理，便不需要更加任何另外的準備：除非先應去掉阻礙：例如水的物質，為能領受氣體（輕燥）的性理，先應（經過煮沸的變化）去掉水原有重濁濕冷的性理。性理新舊互相衝突，便互相阻礙。然而在明悟內沒有任

何性理阻礙它領受可知的性理：因為性理互相衝突的智像，在明悟（意識境界）以內，不是互相衝突的；因為互相衝突的名理，是相因而成，相因而明的；（欲知其右，而定其義；必知其左而先明其理）。詳證於亞里斯多德《形上學》卷七（另版卷六章七，頁一〇三二右欄）。既是相因而明，便不是互相阻礙。

（不但為知性理，明悟方面，無阻礙可除，而且為判斷是非，也無阻礙先去）：判斷的錯誤，發生在明悟對名理的分合上，（根據事物的實況，宜分者分之，宜合者合之，言論和事實相符，便是真理；宜分者合之，宜合者分之，言論和事實不符，便是錯誤。宜分者分之，用否定句，例如某物是榆而非柳，榆柳宜分，故曰：是榆非柳。宜合者合之，用肯定句：例如某物是榆又是綠樹，榆樹和綠樹，兩相合一，合於一物，則曰：此某榆樹是一棵綠樹）。準此而論，判斷的錯誤，發生的原因，不是由於明悟有知識，而是由於明悟缺乏知識。（例如某人不通基本的植物學，不知榆樹是葉色發綠的樹，便能因而陷於錯誤，而說：榆樹不是綠樹）。

如此說來，從知識和判斷兩方面去看，明悟，在自己本體以內，為能領受從靈明湧流而來的智像或性理，都不需要任何準備：（因為本性天生的能力，應有者無不盡有）。

另一方面，（第二端也不適宜。覺像收聚在覺識以內，也不需要腦力費工夫，另加調整）：因為，按亞里斯多德的定論，覺像對於明悟，和顏色對於眼睛，有比例相同的關係。顏色受光明的照耀，成了現實可見的對象，必定將自己的色像，印刻在透明的導光體內，（例如空氣，眼鏡，眼睛等等），並隨後因而也將自己的色像，投射到視覺的意識以內去。今如假設，那些覺像，受到了靈明的光照，而不將自己的意像，印刻到明悟裡面去，而僅僅準備明悟領受性理；它們對於明悟的關係，就不能和顏色對於眼睛的關

係，互有相同的比例了。（這是不適宜的。參考《靈魂論》卷三章五，頁四三〇左欄）。

又證：根據上面對方的這個想法，覺像本體不是明悟懂理之所必需；因此，諸器官覺識，隨之也失去了本體的必要性，而僅有附性的必要性；只是刺激明悟，將它喚醒，準備它領受應知的性理。這乃是柏拉圖的意見，既不合技術生產的秩序，又不合知識的秩序；故非亞里斯多德學說之所能容納：《形上學》卷一，（章一，頁九八〇右欄），《分析學後編》，（卷二，章十五；頁一〇〇左欄），曾說：「記憶生於覺識；從許多記憶生出一個經驗；從許多經驗生出普遍的智見，這便是知識和技術的開端」。〔經驗、在這裡有許多次經歷實習和實驗的意思。智見之所見，是經驗中理會到的公理或公律。智見的知識，最初生於器官覺識。覺識所知的覺像和智見，有本體必須相連的關係，不是覺像只準備智力，引智力去從別處領取應知的物理〕。

上述亞維新的這個主張，卻符合他在《形上學》關於自然物體「變化產生，」所提出的見解。他那裡（在卷九章五）曾主張：下級物體，用動作，產生新物，只是準備物質領受性理。這些性理卻是從絕離的靈明實體內湧流出來，注入物質以內的。依照同樣的理路，他也主張覺像（為產生知識），只是準備明悟，不供給性理，因為性理照他說也是從那絕離實體中，湧流出來，注入明悟裡去。

用上面相同的理由，足證對方如果主張靈明是一絕離實體，明似沒有適當的理由又主張：吾人用腦力準備覺像；（整頓調理，使它們成為現實可懂的事物並能觸動明悟）。有此人主張下級物體，用動作促成變化，只是準備某某主體領受最後的美善，以成全自己。那最後的美善，卻是來自某某絕離實體的動作。這樣的意見，不合於亞里斯多德，《形上學》卷七（另版卷六章八，頁一〇三三右欄）證明了的定論。然

而對方的主張和這些人的意見，比較起來，形式相同。足見，後者不合理，前者便也不適當：因為人的靈魂對於智性的行動，比較自然界下級的物體，對於各類本性固有的行動，在以不完善對完善的比例上，靈魂不低於那些下級物體。（按亞里斯多德的定理，下級物體尚能實現所生新物的最後美善；完成自己的動作；何況較高數級的靈魂呢？豈應不更能力完成自己的動作，並實現自己的終極美善嗎？智性動作的終極美善，乃是領悟實理；由靈魂用自己的能力完成，不應只依賴外在的所謂絕離實體）。

加證：（現在話歸原題，再加一個理由，證明每人應有自己的靈明）：在這些（有形的）下級物類中，高貴的效果產生時，不只生於高級原因的動作，而且需要生於本類原因的動作：因為，例如人類：兒子不只生於太陽，而且生於父親：（生兒子傳生人類是有形物類中高貴的效果。太陽是高級的遠因。父親是本類的近因。高級動物或高級效果，都是如此。低級效果，卻不常是如此。宇宙間，依生物學家的知識，有些低級生物，是無種自生的，不是生於同類的先輩）。同樣，在別的完善的動物類中，也看到有些卑賤動物產生時，只是生於太陽的動作，不是生於本類父輩的動作：明例可見於物質腐化而生出的某些動物，（微生物、蛆蟲等等）。

然而，（比較物類的各級效果），在這些（面前有形的）下級物類中，人智性的知識和動作，是人類最高貴的效果；（在這些下級物類中，人類也是最高貴的一類）。依此比例推論，可知為產生人的智性動作，只肯定有高級原因的動作，仍是不夠；必須也承認有本類中切近的原因及其動作。（從此可見，對方如果承認人有外在的靈明，便必須也承認人有內在的靈明，為能完成明悟的智性動作）。

惟須留神，上段的這個理由，為反駁亞維新，是思路不通的：因為他（不接受大前提），反之，他主

張各種動物，不分類級的高低，個個都可能是無種自生的；（出生之時，只需要太陽變化物質，然後物質有適當的條件，便從所謂絕離的靈明實體，領受性理的賦界，而生成新物。參考他所著的動物學，卷十五章一。亞里斯多德卻否認高級動物能是無種自生的。參考他所著的《物理學》卷二章二，《形上學》卷七，另版卷六章四，頁一〇三二左欄。並參閱下文還有的證明）：

還證：效果的目的，標明作者的宗旨。從此可見，物質腐化而生的低級動物，不是生於本級物性的自然宗旨，而是生於高級原因的宗旨：因為只是由高級原因動作的功效而產生的；為此理由，亞里斯多德在《形上學》卷七，（卷六，章四），曾說：無種自生，或生於物質腐化的動物，是生於偶然的動物。反之，由種籽傳生而出世的動物，（不是生於偶然，而是生於自然：因為它們不只是生於上級高遠的原因；而是）依照物理，生於上下兩級原因本性自然的宗旨。（上下兩級原因，本性自然的宗旨，合而為一，協力產生新物，傳生下級本類的物體：上下合德，化育萬物）。

然而，請看靈明產生的效果：從覺像中抽取普遍的性理，是屬於吾人宗旨以內的，不是專賴外在而遙遠的原因所有的動作和宗旨。（並且吾人的動作和宗旨，是在吾人意識以內的，至少是反省可知的）。準此而論，必須肯定吾人，每人以內有某一切近的因素，專為產生這樣的效果。這樣的因素，卻是施動的智力：就是靈明。從此可知：它不是一個絕離實體，而是吾人靈魂的一個能力。

又證：為作自己本性的行動，每一任何發動者，在本性以內，都有充足的因素和能力：施動者有施動的能力，受動者有受動的能力。施動主變化外物，例如植物的營養主變化食物。受動主收取外物的動作和刺激等等，例如動物的感覺，明是收取外物的印象：感受外物的刺激。

然而，在下級各類發動者以內，人是完善至極的一個。人本性固有的動作是智性的動作，首在知理。智性的知識，知理，（和器官感覺的覺識不相同。覺識的本性，是感受；只受動，不施動。智性的知識），必須有施動和受動兩方面，缺一不可。智性的受動，是悟受可知的理；它的施動是將理，從可知的潛能，轉移到可知的現實。故此，人在自己的本性以內，必須具備這施動和受動的兩種智力。前者叫作靈明，後者叫作明悟。既然都是本性內賦的，便不是離開人的心靈，而超然獨存的。

還證：假設靈明是一絕離實體，顯然它應高於人性。人用它的能力而作自己無力作的工作：乃是作超越本性的工作；和發顯奇蹟，說先知話，作先知事，或仰藉天主助佑作類此的別種工作，等等靈蹟，沒有分別。（那麼，人的智性知識，不但都是天主的靈恩，而且完全不是人性的動作了。詳說如下）：既然人無靈明的能力便不能有智性的知識，假設靈明是一個和人絕異而分離的實體，結果必是，智性的知識不得是人本性的動作。如此說來，人的本體定義內，就不應再包含智性或理智的特徵了。（這是極錯誤的，足證對方的主張也極錯誤）。

另證：不用本體以內性理所賦的某類能力，無任何物體能發出那某類動作：因此亞里斯多德《靈魂論》卷二，（章二，頁四一四左欄），證明了一個定義說：吾人生活和知覺的憑藉，是性理和生存現實的盈極因素。（性理不是別的，乃是生存潛能實現時，所依憑的盈極因素；充實潛能的虧虛；給物體成全生存的美善，裝備上動作的能力）。

然而，靈明和明悟的兩種動作，都是人本性所宜有的：因為是人作抽象的工作：從覺像內抽取智像；也是人領悟物理：用心靈領受現實可知的理：這是每人的經驗：如果吾人以內，沒有這兩種動作的經驗，

吾人便沒有別的途徑，去察尋它們的有無和情況。從此可知，必須承認，這些動作既然發生在吾人本體以內，它們的能力，就是明悟和靈明，也是吾人本體以內，因性理的秉賦，現實具有的一些能力，（不是和人類分離的實體）。

解難：如果，按亞維羅的主張，有人詰難說：這兩種動作，由於靈明和明悟交接吾人，乃可歸屬於吾人，而是每人自己的動作，（回閱章五十九）。為答覆這個困難，先應回憶已經（在同章裡）證明了，假設明悟是亞維羅所說的絕離實體，它和吾人的交接仍不足以完成吾人用明悟所作成的動作。明悟如此。靈明也是一樣。理由如下：

靈明對於明悟內容納的智像，和技術對於物質內配製的條理，有比例相同的關係：明見於亞里斯多德，《靈魂論》卷三章五，（頁四一四左欄）所提供的譬喻。然而技術的條理，在物質內，產生的實效，不是技術的動作，而只是技術成品的實像，符合了應有的條理：因此，物質承受了那些條理，作了它們的主體，並不能用它們作出技術家的動作。

依相同的比例和理由，人因自己領受了（外在的某一）靈明作成的智像，並不能因此竟說是自己作出了靈明的動作。

還證：每個物體，如果不依靠外在原因的推動，就不出頭作自己的動作，它便與其說是自動，勿寧說是被動。本此理由，可見無理智的動物，動作之時，受動的情形，多於自動：因為它們的每個動作都依靠外在原因的推動：它們的知覺，被動於外間的對象，將所感覺的印象，銘刻到覺像力的意識以內，如此逐級類推，歷數各種能力，至到運動能力為止：無一不是被動於外物。

然而人特有的行動是智力的動作，首在知理。它的第一因素是靈明。這個因素，發出動作，作出智像，（供給明悟）。在某些方式和限度下，明悟領悟智像，也是一種被動；既被動以後，有現實的曉悟，轉進推動意志。如此說去，假設人的明悟是在人外面孤懸的一個實體，人的動作便完全依賴外在的因素。故此人的動作，應是被動於外物，而不是自動；人也就不是自己行動的主宰；也便再沒有功過褒貶之可分了；人間的道德知識，和城鄉的社會治安，都要全歸喪亡。這是不合理的。從此、（用反證法反回去），可見人的靈明不是和人本體離開的一個實體。

第七十七章 人的靈明和明悟

照此看去，將來可能有人要想，靈明和明悟，既有施動和受動的分別，便不能共同來在靈魂的一個實體內；因為，對於相同的對象，（就是對於一切可知的理），相同的一個實體，即是吾人靈魂的實體，不能同時既有潛能的虧虛，又有現實的盈極。明悟能領受萬理，故有潛能和虧虛。靈明能作成萬理可知的現實，故此應有現實的盈極；盈滿至極，萬理鹹備。這是必然的，否則不能作成現實可知萬理的智像；作者能作，不是以潛能虧虛為根據，而是以現實盈極為憑藉。盈虛相反，施受也相反，靈魂實體純一，似乎不能兼有。以上是有人能想到的困難。（盈虛同類不同體）。

然而人如正確審察，能看到實際上從前章的定論生不出任何困難或不適宜的後果來。理由是：兩物對立；此某對於彼某，在兩個不同的據點上，完全無妨同時既有潛能的虧虛，又有現實的盈極。（一物對於兩物，也能同時對於一個有潛能的虧虛，對於另一個卻有現實的盈極）：例如觀察有形諸物的自然，便能看到：氣體現實充滿著潮濕，有（領受火的燃燒而）變為乾燥的潛能；同時有濕而無燥；土卻適得其反：現實乾燥，有變為潮濕的潛能；同時有燥而無濕。

靈魂和覺像之間，有和上面兩物相對，比例相同的關係；對於某一方面，靈魂有現實的盈極，覺像卻

有潛能的虧虛；在另某一方面，靈魂有潛能的虧虛，覺像卻有現實的盈極。（分別詳察如下）：對於「非物質性」，靈魂的實體有現實，覺像有潛能。對於此某或彼某個體限定而應知的物性，覺像有盈極的現實，靈魂卻有虧虛的潛能。

靈魂、現實是非物質的；因為按（章六十八）已有的論證，它有靈智的本性；既無物質，便有智性；凡是實體都是如此，靈魂也不例外。然而為確定認識此某物或彼某物，吾人的靈魂必須將自己同化於那應知的某物；因為凡是知識，都是由於所知某物的實像現有於知者的意識以內、而完成的：知者意識以內，既有所知物的實像，像似那物，故是同化於那物，（是意識界的同化，不是物理界的同化）；也就是知識的盈極實現。對於這樣個體確定的知識，靈魂在只有智性之時，卻尚沒有現實的盈極。

從此可見、現實智性盈極的靈魂，對於可知事物個體確定的實像，尚且只有潛能的虧虛。有形萬物個體確定的實像，（是什麼？乃是事物的本來面目和真相），代表事物的性體或本性。給靈魂的智見，呈現有形萬物個體確定的性體，正是覺像的本務。然而覺像中包含的這些性體，尚且沒有達到現實可知的境地：因為它們是有形事物的實像，還是根據物質的條件和限制，代表事物。那些物質的條件和限制，都是個體的特性，並且還是暫留於物質的器官以內。當此之時，它們還不是智力現實可知的；然而卻不是沒有可知的潛能；因為，例如：智力現實應領悟的人性，是智力將它曉悟而發現在某些覺像用確實的似點而代表的這某人的個體以內；用抽象的功夫，將普遍的人性，解除一切個體化的條件，從那人的個體中，取納出來。照此看來，可見，對於智性界的可知性或可懂性，那些覺像只有潛能和虧虛，對於事物實像個體的確定性，卻有現實的盈極。靈魂適得其反：智性十足，仍非確知物性。

總結前論：靈魂既有能力將覺像作成現實可知的智像，足證它自己對於覺像，有施動的能力；這樣的施動智力是靈魂的一個能力，就是吾人慣稱的靈明。另一方面，靈魂對於有形萬物性體確定的實像，先無而後有，故此有虧虛的容量，和領受的潛能。它這樣的潛能，是能領悟事物真相的能力，故是受動的能，就是明悟。

（意識潛能和物質潛能的分別也足以證明人先用靈明照耀覺像，後用明悟領受智像）。吾人觀察比較，可發現靈魂（意識）以內的情況和自然界物質因素內的情況，互不相同。在物質因素當中，兩個因素、交互動作，一個有潛能領受另一個現實所有的某某性理，依照此性理在那另某方面現有的生存方式，品級和程度；例如氣體的物質潛能，（經變化）而領受水質現有的（潮濕的）性理，而變為濕氣或水露；濕氣中的濕性和水質內的濕性，有相同的生存方式，（品級和程度）。為此，自然界的形體，如果在物質上互相交通，彼此施動和受動的境界是相同的：（生存的品級相同，程度的水準線相等；依照物理境界內的衡量）。

然而靈魂，在智性的意識境界以內，有潛能領受諸覺像以內現有萬物的實像，不是依照覺像內的生存方式，（品級和程度），而是根據那些實像被升高以後而有的某一高級生存方式：為能（經過抽象的手續）脫離物質界個體化的條件，由而成為現實可知的智像（或名理）。這一套手續，是靈明的工作。這些工作完成了，明悟才領智像所代表的實理。從此可見，在覺像方面，靈明的工作，完成在明悟領受實理的以前。如此分析，也可看到，那個工作的首要效力，不屬於那些覺像，而屬於靈明。（足見，靈明確實是一個施動的智力）。為此同一理由，亞里斯多德，《靈魂論》卷三章五，（章五頁四三〇左欄）說：靈明

對於明悟，和技術對於物質，有比例相同的關係。

尚有一個完全相似的實例，可以說明上述的這個關係：請假設某些人或動物的眼睛，在器官的構造中，不但有透明的導光質，足以收納顏色的色像，而且同時也有充足的光明，足以（不全靠日光）自力照顯外物的顏色，就是將顏色由可見的潛能，轉變到可見的現實；在這個假設裡，（眼睛代表靈魂，外物的顏色相當於覺像，眼內的導光質，收納色像，相當於明悟收納智像；眼內的光明照顯色像，相當於靈明照智像。眼外的日光，相當於靈魂外在的靈明。眼睛和靈智，前後相當，適可引彼以例此。眼睛同時有的受光力和發光力，譬喻靈智同時有受動智力和施動智力：就是明悟和靈明）。

生物學界，有人說：有些動物的眼睛以內，自備著充足的光明，足以給自己照見外物：為此理由，它們在黑夜比在白天看的更清楚；實際的理由是：它們眼睛的抵抗力薄弱，受了微弱光芒的刺激，便發生清楚的視覺，仰對強大的光輝，反而雙目眩惑，昏黑無所見。這樣的情形也和吾人的明悟相似：仰對顯明至極的實理，它卻茫茫然無所曉悟；猶如夜梟的眼睛仰視太陽。從這些譬喻看來，可見為什麼理由，吾人本性生而俱有的靈明，雖然微小薄弱，但已足以照顯（有形宇宙間的）萬理，完成吾人智性的知識和其他動作。（參考亞里斯多德，《形上學》卷一，小甲，章一，頁九九三右欄；確切的說：吾人本性生而俱有的靈慧，是施動智力、所有的效能。施動智力，猶如靈光，是體；它的效能，猶如靈光發出光明，是用。體用有分，而名相同，通稱靈明。一個名詞，時而指體，時而指用）。

吾人靈魂的本性生而俱有的靈明，自力足以完成吾人施動智力的動作。為明了這一點，先應詳察人必須承認自己有施動智力的理由；（下文用靈明二字，通稱施動智力和它的效能）：

根據經驗的事實，分析起來，靈魂對於實理，當初先有潛能，而無現實；猶如覺識對於形物，先無覺而能覺，後有覺乃實覺；吾人的智力不常知，猶如吾人的覺力不常覺。（動作不常，必有潛能與現實之分。潛能是潛藏的可能或能力，一物不常動，時動時靜；動的現實裡，有靜的潛能。靜的現實裡，有動的潛能。一個物質，凝而為雨雪，散而為雲氣。雲氣的現實裡，有雨雪的潛能。雨雪的現實裡，有雲氣的潛能。潛能對現實，猶如虧虛對盈極）。

實理，是人靈魂的智力可知的理。柏拉圖主張這些實理是本體（直接）可知的。他定名叫它們作「純理」：（它們是純用智力直觀可見的理，現實存在於心外和物外，供人智的觀瞻）；因此，柏拉圖不需要主張人為通曉實理應有靈明，（因為只有明悟就夠了。然而這個柏拉圖學說是錯誤的。用反證法反證如下）：假設，這個學說是真的，萬理現前，直觀可見，必定有些純理，本體越高明可知，就被吾人更能知得明白。這顯然是相反事實的：因為吾人知得更明白的理，是更切近於形界和覺識的理：都是本體不高明的。理的本體越高明，距離形界的覺識越遠，便越是吾人所難知。（將理的本體光明，和人智的難易相比，適成反比例：本體越光明，人智越難見）。

因此，亞里斯多德，迫於事實，進而主張吾人智力可知的理不是一些實體現前，（直觀可見），本體可知的純理，而是從覺識所知的形界事物中，照察曉辨出來的理。從這個據點出發，必須主張人有一個適當的能力，為作這個照察物理的工作。這樣的能力便是所謂的施動智力：就是靈明。主張人有靈明，其理由和目的是給吾人照察物理：就是將可知的理，作成與吾人智力強度適合的理；（照顯察考出來，以供明悟的接納）：這是靈明的任務。這樣的任務不超越吾人本性生而俱有的靈明，是這個靈明在本性的品級和

限度以內所能作到的。

從此可見，無妨將（對方所說的）施動智力的工作，歸屬於吾人靈魂本性具有的那個靈智的光明；最主要的理由之一也是因為亞里斯多德曾將施動的智力比作光明。（參考《靈魂論》卷三章五頁四三〇左十三行）。

第七十八章 亞里斯多德論靈明

許多人附合對方意見，因為想信那是亞里斯多德的意見，（並認為亞氏大哲的意見便是真理）；現在這裡，（補充前章），引據大哲的言論，證明他並沒有認為靈明是一個絕離實體。（靈明指施動的智力，用象徵的比喻法，也叫作靈智的光明，比如日光眼睛的光明。眼睛以內的眼力，是眼睛以內的光明，也叫作眼光。智力叫作靈明，猶如眼力叫作眼光。眼光屬於眼睛，靈明屬於靈魂。人的靈魂是在人的實體以內，不是和人絕異而分離的。亞里斯多德本人的言論，可以引來，證明這一點）：

一證：他在《靈魂論》卷三章五，（頁四三〇左十），說：各類物性中，都有兩個因素：一如物質：每類都有，對於本類所有一切：有潛能的虧虛和容量；一如作物的原因：它作成本類所有一切：它對於物質有技術對於質料的效能和關係。各類物性都是如此，可見靈魂的智性也不例外：必須也有上面這兩個因素的分別。果然，靈魂的智性以內，也有這樣的兩個因素：一是明悟，也叫受動智力：在明悟以內，萬物變成了可懂的；它在於靈魂以內，猶如物質（在於形體以內）；二是靈明，也叫施動智力。它固有的任務是將萬物作成（現實可懂的理或代表物理的智像、理念等。可懂，指示智力可知的對象，都是理或性理之類的無形事物）。靈明之有於靈魂以內，猶如作物的因素之有於形體以內。就範疇或類別而論，靈明是技

能類中的一種，不是潛能類中的一種：（猶如技術之對於質料，有製作的效能；如此靈明對於明悟，有照顯萬理的效能）。

他怎樣說靈明是一種技能呢？他在那裡的下文，接著解釋說：靈明好似光明：在某一方式和限度內，光明照顯萬色，是把潛能的顏色作成現實的顏色，也就是說將潛能中可見的顏色作成現實裡可見的顏色；光明給眼睛照顯萬色。靈明呢？它給明悟照顯萬理：就是將潛能中可懂的事物作成現實裡可懂的事物。（又如眼內的光明，是眼睛的技能；如此靈魂（明悟）的靈明，是靈魂的技能。凡是技能，都是動作能力；或是天然的性賦，或是習成的智巧；都是靈魂的能力。天然秉賦者是才能。人工修練者是技能）。

從上述一切看來，可以明見：（根據亞里斯多德的講解），靈明與其說是一絕離實體，勿寧說是靈魂的一個因素或能力，更為適宜；因為他明白的說：明悟和靈明是靈魂的兩個區分：就是靈魂以內具有的兩個不同因素。足證兩者無一是絕離實體。

還證：他言論裡面的實理，也證明這個相同的結論。因為，在各類物性以內，如果實有潛能與現實，或虧虛和盈極的分別，在那裡便有兩個因素：一個彷彿物質，有潛能和容量，領受本類所有一切；另一個彷彿施動者：用動作的效用，將本類的潛能，轉移到現實；充實本類潛能的虧虛；實現其美滿的目的；猶如在人工的藝術品裡，也有技術和質料、兩個因素。

然而，人智性的靈魂，是一個物性。在它的性體內，實有潛能虧虛和現實盈極、兩個因素和情況的分別；因為它時而有智力知識的現實，時而有潛能而無現實。（它一切智力的活動，都是時而動，時而靜的。現實動時，有靜的潛能。現實靜時，有動的潛能）。故此，在靈魂的性體以內，也有兩個因素：一個

彷彿是物質，有潛能領受萬物可懂的道理：它就是明悟；另一個彷彿是作物的原因：作成萬理的現實：它便是靈明。明悟主受，悟受萬理，是受動智力。靈明主施，施工動作，照察而顯明萬理。從此可見，根據亞里斯多德的證明，那兩個智力、明悟和靈明、每個都是在靈魂的性體以內的，無一是在生存上離開靈魂所在的身體，而自立的。靈魂是在所在的身體以內，因為靈魂是身體（生存）的現實盈極。（那兩個智力、既是在靈魂以內，便也隨之是在身體以內故此不能又是所謂的絕離實體：因為絕離實體，乃是和人身實體、絕異而分離存在的實體）。

加證：亞里斯多德說：靈明如同光明，屬於技能之類。然而技能，依名辭的實義，不是自立生存的一個實體，而是一個某某實體所有的能力。足見它不是離開他物而自立生存的一個實體，而是人靈魂所有的一個能力。

根據原文的實義，不可將「技能」二字，懂作靈明的效果，將原話的意思解釋成「靈明使人的智力懂曉萬理。既懂以後的知識，便彷彿是一種技能」，（那是學習修養而成的學識，或學術）。按大註解家的定義：有學識的人，用自己的學識，通曉本科的學理，自出心裁，隨心如意，時時現成，不需要依靠心外的任何援助。（參考亞維羅《靈魂論》大註解，卷三章五，註解第十八）。這樣的學識，是技能，但不是靈明所是的技能，而是靈明所產生的效果。亞里斯多德明白用技能二字，在此處，指示作成萬理可知之現實的智力，不指示智力所作出的效果。

然而另一方面，也不可將靈明懂作品質範疇的第二種，（品質的總類分四種：一品性和情況，二強弱，三感受 and 刺激，四姿態和形狀。第二種：強弱包括動作能力的巧拙智愚等等：這裡的「智」是基本原

理的通達，「愚」是其反）。有人曾說靈明是基本原理的心得。（有心得的人，表示有聰明；無則表示愚笨）。這樣的聰明，既是基本原理的瞭解和心得，便是靈明的效果，不是靈明智力的自身。按亞里斯多德《分析學後編》卷二章十五的證明，原理的心得，是得自覺識所知的有形事物；必須是靈明的效果；靈明的本務和效用是將覺識所知的萬象，由可懂的潛能，作出已被懂的現實來：先茫然不懂，而後澈悟妙理。從此可見，聰明和靈明，不可相混。

說靈明彷彿是技能，是用技能二字指示本性的秉賦，屬於性理方面，和殘缺、潛能等等是對立的；依此比例，凡是性理、現實、和盈極等等積極名辭，都有一些「技能」含義：（因為「技」是握有的智巧，「能」是動作的智能。習成的技能是聰明。本性生而具備的技能，便是本能。廣義的說來，凡是本性，性理，才賦，及物體為實現潛能而有的盈極（因素），既是動作的張本，便可都叫作本能，有些是實體，有些是附性。狹義的說去，本能指附性，不指實體）。在此藝「本能」的狹義之下，用「技能」指示靈明是靈魂的一個附性，是亞里斯多德原文的本旨，因為他說靈明是技能，如同光明也是技能，都有附性本能的意思。（這個本能的首要任務，是從覺識所知的事物中，照察可知的原理。最高原理的知識，是人人都有。的良知良能，並是靈明本能的第一效果，也是廣義的靈明。故此靈明有時指本體，有時指附性，有時指本能，有時指習性，有時指能力，有時指效果。這裡說靈明是靈魂的一個能力，專指附性的本能。如將性賦的技能專懂作學習得來的技能便是因詞害義誤解先哲了）。

亞里斯多德在下文裡又說：這個靈明，就是施動智力，是絕離的，是不混合的，是不感受形界刺激的，並是現實生存的實體。這四個賓辭當中，前兩個也是亞里斯多德在上文形容明悟時指出的賓辭，（參

考同書同卷章四，頁四二九；回閱前面章六九：明悟是絕離的，也是不混合的）；第三個賓辭，按同處的講解，分廣狹二義，狹義指不感受形界器官可感受的刺激或變化；廣義指不感受任何動作的變化。依其狹義，明悟是不感受器官刺激的；依其廣義，明悟卻能感受靈明的光照，而悟受可知的性理。不分狹義廣義，靈明是沒有任何感受性的。第四個賓辭，是明悟所不能有的，因為亞里斯多德既然肯定明悟有懂萬理的潛能在未懂以前沒有任何知識的現實；他便不得同時又肯定明悟是一現實生存盈極的實體：（因為潛能虧虛和現實盈極，在同一觀點下，是不能同時並存的。盈虛同類不同體是一定理）。

如此說來，在前兩個賓辭上，靈明和明悟，兩者相同；在第三個賓辭上，兩者半相同，半不相同；在第四個賓辭上，兩者全不相同。

為證明靈明實有那四個賓辭所指的條件，亞里斯多德在下文裡，指明了一個理由說：「因為在榮貴的程度上作比較，施動者高於受動者；有動作的原因高於物質。上面他也說了：靈明對於明悟，和作物的原因對於物質，有相同的比例和關係。用這個理由作前提，他證出了兩個結論：一個說：靈明有前面第一和第三兩個賓辭；論式如下：

比較榮貴的程度，施動者高於受動者和物質；然而明悟，既彷彿是受動者和物質，又是絕離而不混合的，詳證見前。足證靈明更是如此。（距離物質和其他實體越遠，越能自立生存，便越是榮貴）。

另一個結論說：靈明是一現實，而不是潛能。前提的理由相同，論式如下：

比較榮貴的程度，施動者高於受動者，因為前者對於後者，和動作產生變化對於受動而遭受變化，又和現實盈極的物體對於潛能虧虛的物體，有比例相同的關係。然而，明悟和靈明，對立比較起來，明悟是

受動而遭受變化的，並且是一潛能而虧虛的物體；至少在某些方式和限度以內，它確是如此。故此，靈明是施動的，不是受動的，並且是一現實而盈極的事物。

亞里斯多德的這些話，顯然不足以證明他主張靈明是一個絕離實體；因為他用「絕離」二字只不過是說：靈明和明悟一樣，沒有形體的器官。

然而亞里斯多德說了：靈明是一個現實生存的實體，（又是絕離的）；這些話只有「現實施動的一個事物，非潛能，而無器官」的廣泛意義。（依此廣泛的意義，實體二字，在亞里斯多德口中，屢次指示物體，或各類的事物，等等絕對寬廣的意義，是一個無限的大公名）；至於說靈明是現實的實體，也不妨害另一定理：靈魂的實體是有潛能的。上面在章七七已經證明了這一點：（在不同的觀點下，靈魂同時有潛能的虧虛，又有現實的盈極）。

亞里斯多德在下文又接著說：在現實裡，知識和事物是相同的（《靈魂論》卷三章五，頁四三〇左二〇）。這句話的意思是說：知識知物的現實，和物被知的現實，是一個相同的現實：（根據亞里斯多德的名論，這是各種知識都有的一個共同點：可歸納證明，引據原文如下）：

前在同書同卷的上文，（章五，頁四三〇左三），他用同樣的話，形容明悟，肯定明悟的本體，（不能知物，而且）和其他可知的事物一樣，是可知的：因為在沒有物質的事物中，知物的明悟，和被知的事物，是相同的。靜觀物體的知識，和知識所靜觀的物體，是相同的。現實懂曉事物的明悟，既然和現實被懂曉的事物，是（兩相同化而合一的，故是）相同的，顯然他說這些話的用意，是用它們去證明，那個明悟的本體，也如同可懂的事物一樣，能現實受到（自己或另一明悟的）懂曉。

又稍在前面一點，（同章，頁四二九右三二），他曾說：「在某些方式和限度內，明悟在自己潛能裡，自己是可知的一切事物，（這裡「在潛能裡是可知事物」數字，指示明悟的潛能，足以知可知的事物），但在它未知事物以前，它沒有是任何物的現實」。這些話的意思，顯然是說：由於明悟現實懂曉事物，它本體便成了智力可知的對象。（在知識的境界裡，知者知物，便是知者是所知之物；因為知物是同化於所知之物：是意識界的同化，不是物質界的同化，接讀下段，更顯清楚）：

他關於明悟說的方才那些話，並沒有什麼稀奇，因為在同書更前面一點，討論器官知覺時，也說了同樣的話，（參考同卷章二，頁四二五右二七）：因為他說，知覺因現實所覺知的物像，而成為現實的知覺：物像被覺知的現實，和知覺的現實，是一個現實；成於意識內現有的物像。同樣的比例：明悟成為現實明悟的明悟，由於它的意識內有了智像的現實，代表所知的物理。本著這樣的比例，理由和意義，他說現實懂物的智力是它現實所懂的事物。

根據上述的理由，便應肯定：在證明了明悟和靈明的定理以後，他在這一章裡，開始討論「現實境況以內的智力」，並證明他的定論是：現實境況以內的知識，和現實境況以內被知的事物，是相同的。

說到這裡，回頭審察大註解家，對於亞里斯多德那些話的解釋是否正確：大註解家、亞維羅認為亞氏的用意是說：靈明和明悟不同的理由是因為靈明和所知的事物是相同的，明悟和所知的事物是不相同的。回觀上述的各段理由，足見這樣的解釋，顯然不合亞氏的本意。

其後（在同卷章五，頁四三〇左二二），亞里斯多德說：在一個主體內，依時間而論，潛能而虧虛者，先於現實而盈極者。不加條件，絕對的說，（針對生存的有無而論），潛能而虧虛者，不先於現實而

盈極者：連在時間上，也不先於現實。

他在許多處，用上面的話，指定現實盈極和潛能虧虛的分別。那些話的意思是說：依性體（品位）而論，現實而盈極，先於潛能而虧虛；（品位的先列，是價值的優先）；但依時間（次第）而論，在相同的一個事物以內，變化的過程是始於潛能而虧虛，終則達於現實而盈極；故此是潛能先於現實，虧虛先於盈極。然而，絕對的說，（不加同一事物以內的限制），連在時間（次第）上，潛能也不先於現實，（虧虛也不先於盈極）；因為潛能而虧虛者如不仰藉現實的盈極，不會轉入現實而盈極的境界；（例如桌椅，如不仰藉木匠製造的現實盈極，不會由潛能虧虛而變成現實盈極；效果圓滿，常生於原因圓滿以後）。

為此，他說：潛能虧虛的邊界以內的智力，針對它潛能虧虛的處境而論，在時間上，是先於現實盈極以內的智力的。他的意思是說：明悟的潛能虧虛，在時間上，先於明悟的現實盈極。我還要說明：在相同的一個主體或事物中，這是真確的。去掉了限制，（在所有一切主體或事物之間），觀察萬物萬事的全體，絕對的說：明悟的潛能虧虛，在時間上，也不是先於明悟的現實盈極；因為明悟，按亞氏已有的定論，依賴靈明現實而盈極的光照，由潛能轉入現實，由虧虛轉入盈極，就是由愚昧的黑暗轉入知識的光明；並且（還有時）也依賴某一知識業已現實飽滿的另某一個（人）的明悟；由此，他在《物理學》，卷三，（章三，頁二〇二右十八），曾說：「人欲求知，不可無師。明師先加教導，人乃實現知識潛能，由虛而盈，由愚而智矣」。

根據這樣的話，足見他立言的本旨是證明：人的明悟，知識進步，由潛能而現實，由虧虛而盈極，循序而進，不可顛倒次序。專就進步境況而論，潛能的明悟，對於現實而盈極的智力，必有這樣的關係和秩

序。（靈明高於明悟，先於明悟等等話語，固有的意義，也不過就是如此：然而不因此便有意主張，靈明和明悟竟是各自分離，脫物而獨存的實體。大註解家，必作這樣的解釋，不可不算是曲解大哲，附合己見）！

其後，他說：然而它卻不是時而有智，又時而無智。（原文見於同章，頁四三〇左二三）。他用這些話，證明現實智力和明悟的分別。他在同卷上面（章四）說過：明悟不常有智，但有時無智。對於可知的事物，有領悟的潛能而無其現實之時，虛而不盈，是無智；當明悟現實「是」它們之時，盈而不虛，是有智。明悟現實「是」它所知的那些事物，便因此由潛能的虧虛，變成現實而盈極。「是」字的意思，詳論見於前面。從此可知，知識現實盈極而飽滿的明悟，不宜再有「時而有智、時而無智」的現象。

其後，他在下文接著說：「只是有真生存的這一個，是絕離的」。這些話不是指靈明而說的；因為指它便不能說只有一個；理由是它已經說了明悟也是絕離的。但也不能是指明悟而說的，理由相同，因為它已經說過了：靈明也是絕離的。（靈明和明悟，分開來說，既然已經說了，是兩個絕離的事物，就不能又說是只有一個絕離的事物）。從此可見，他說的「這個絕離的事物」，不是單說靈明或明悟，而是合起來，統說包含兩者的智力；就是他方在話下所談的現實而盈極的智力；簡言之，就是那個「現實的智力」；因為在每個人的靈魂以內，只有這一個是絕離的，它不用形體器官；這樣的特性，屬於那個「現實的智力」。

這就是說：「現實的智力」，指示靈魂的那一部份，吾人用它懂曉現實所知的事物，它包含靈明和明悟兩者，（並在話下是兩者的統稱）。為此理由，他在下文又接著說：只有靈魂的這一點是長生不死的；

（這話的意思是說：它（的行動和生存）既然是絕離的，故不依賴形體。（不依賴有形世界內的實體，故是絕離實體。絕離形體，是不用形體器官，只是不依賴形體，然而卻不必是形體之所不依賴。妙在超異不依，可在形體內，扶持形體生活；也可在形體外，任聽形體死亡。合時不離，不合則離。可合可離，故此仍是絕離的。絕離分兩種：一是永離不合，一是時合時離，或合而後離。說人靈魂的智性是絕離的，是說第二種絕離：既合而後能離，不依賴形體，卻是形體之所依賴。詳見以下數章）。

靈魂： 生活的因素

第七十九章 靈魂不滅、物質不滅

從上面提出的那些理論，往下推究，便能清楚證明人身體滅後，靈魂不滅。（滅和生相對，是生存的停止）。

一證：上面（章五十五）證明了：凡是實體，如有智力，便不滅亡。然則人的靈魂是一個實體，又有智力，證如上面（章五六及以下諸章）。故此，人的靈魂必不滅亡。

還證：物本體美善成立所倚賴的憑藉，不是它滅亡的理由：因為美善的成立和物體的滅亡，是兩個互相衝突的變化：方向相反：一向物之成全，一向物之敗亡。然而，人靈魂成全自己的善善，所倚賴的憑藉，是謝絕身體的某此牽連：因為靈魂成全自己的美善，是用知識和道德。知識知理，理超形質，超之越高，理識越精深。道德在乎從理而不從慾；但應根據理智調節身體的情慾。超越形質，剋制身體，都是謝絕而擺脫身體。那麼，絕離身體，既是靈魂美善成全之所倚，便不是靈魂敗滅之所由

疑難：如有人說：靈魂成全自己的美善，在乎謝絕肉身，只是在工作範圍內謝絕，不是在本體生存上脫離。物之敗亡，是在生存上，物的性理脫離物的形體：（物體既滅，物理將難以自存；靈魂亦然，身體既死，靈魂不易自活）。

解疑：上述的疑難，與理不相適合；因為，物之動作，表現物之實體及生存；物因有生存而成全其本性本體；並根據其本性本體，而發出固有的動作。率性而動，是物之自然。物之動作既以實體生存為根據，它動作的美善及成全也必須以它生存的美善為根據。準此而論，靈魂動作的成全及美善，既然在於脫離身體，足以表現它本體生存的成全及美善，也是在於此；故不得又因在於此，而遭受傷損或喪亡。

又證：在靈魂方面為成全人的美善，人性固有的因素是一個不滅的事物。先請注意：人性固有的動作是智力的知識：人之所異於動植及無生命的各類物體，正是由於此。然而知識所知的理，是普遍常真的，故此是本體不滅的。這些理是人為成全自己的美善，本性固有的因素。因素，效果，及效果所在的主體，彼此間，必須有相稱的適當條件。既然因素和效果都是不滅的，主體也便是不滅的。足證：靈魂是不滅的；（因為靈魂是智力的主體。智力知理是一件美善；它的成因是理：都是不滅的）。

加證：本性自然的願望不能是虛妄的。然而人本性自然的願望是長存不滅。明見於萬物的公律：萬物共有的願望是生存。人之為物，具有智力，領悟絕對生存（的可欲），不但如同無理智的禽獸，只賞識現時。從此可知，人既因靈魂而知絕對生存之可欲，不受時間的限制，人便因靈魂而得長生，永不滅亡。

又證：物在容器中的生存，依照容器的方式。事物的性理，充其現實的可知性，收容在人的明悟中。然而現實可知的性理，所以然是明悟之可知，正因為沒有物質而是普遍常真的，故此也是不朽不滅的。（它們這樣的生存方式，表現明悟方面相對照的生存方式）。足證，明悟的生存也是不朽不滅的。然則按（章五十九）已有的證明，明悟是人靈魂的一個能力。足證人的靈魂也是不滅的。

還證：智力可知（事物）的生存，比覺力可知（事物）的生存，更能恆久不變。然而，在覺力可知的

物類中，佔第一容器位置的那個因素，根據它實體的本身，是不滅的：它就是第一物質，（這樣的物質是不滅的）。從此，比較觀察，可見智力可知性理的容器，就是明悟，更是不滅的。足證人的靈魂也不滅，因為明悟是它的一部分。

加證：作者榮貴，勝於作品，這也是亞里名言，（見於亞里斯多德《靈魂論》卷三章五，頁四三〇左一八）。然而靈明，（就是施動智力），是一個作者，因為，按前面（章七十六）許多理由的證明，靈明作成萬理可知的現實。既然現實可知的眾理，就理之本體而言，是不滅的，（它們是靈明作成的）；足見靈明，更應是不朽不滅的。從此可知，人的靈魂也是如此，因為，按前面（章七十八）的許多理證，靈明乃是人靈魂的光明。

又證：性理的滅亡，僅有三途可以假設：或滅於敵對的衝突，或隨主體的滅亡而滅亡，或隨原因的喪失。例如：熱遇冷而消失，是衝突相滅；眼睛傷殘而視力失明，是主體既滅，附性則不自存；又如日光失明，則空氣失明，是原因的效力喪失。然而這三途都不足以導致人靈魂的滅亡：因為，它第一不滅於敵對的衝突：它沒有任何敵對：因為它因有明悟而能知萬理；互相敵對而衝突的理，它都能兼收並蓄，（涵容在意識以內、思通而曉悟之）。同樣，它第二也不隨自己的主體滅亡：上面（章六十八）證明了：人的靈魂是一個在生存上不依賴形體的性理：（既不依賴形體而生存，便不隨之而滅亡）。同樣，它第三也不因原因的喪失而滅亡：因為，按下面（章八十七）要有的證明，人靈魂生存的原因，是無始無終，永遠長存的（造物者），除此以外，它沒有別的任何另其原因。從此可知，人的靈魂是完全不能滅亡的。

還證：假設靈魂因身體變滅而隨之俱滅，它的生存必須也隨身體的衰弱而衰弱。靈魂的生力如因身體

衰弱而衰弱，此乃附性之偶然，不涉本體，例如視力衰弱，為了眼睛器官的病弱；是靈魂生力以外附有的偶然遭遇。這一點，可明證於吾人共見的事實：視力類似衰弱至極以後，器官如獲治療，視力則隨之而恢復；（足證器官衰弱，未傷視力的本體）；假設傷殘了視力的本體，則永不會因器官的治療而恢復；（但應救治其本體）；本此關係和理由，亞里斯多德，《靈魂論》卷一，（章四，頁四〇八右二二），曾說：假設老年人，換取上青年人的眼睛，他就要有和青年人相同的視力。

準此而論，既然按前面（章六十八）的證明，智力是靈魂的一個能力而不需要器官，它便不會衰弱；本體不衰弱，也不因外來的附性遭遇而衰弱；不因年老而衰弱，也不因身體任何衰弱的情況而衰弱。但是，智力操勞，或感疲或因身體病弱而受阻礙，這不是因為智力本體的消弱，而是因為腦力或神經力的消弱。智力的動作，需要運用腦力或神經力；就是覺像力，（或想像力），記憶力，（或思索力），及思想力，（就是思量忖想，或往返觀摩、尋思、評量的能力。這些腦力或神經力因身體害病而受阻礙，轉而不能供應智力知識所需要的材料；智力的動作，間接受到不利的影響；然而傷不著智力的本體；腦力康復以後，發現原有的智力仍在那裡，並又恢復工作）。從此看來，足以明見：智力（的本體，既不隨身體而衰弱，故不隨身體而滅亡。它在身體朽滅以後，仍然自己）是不朽不滅的。足證吾人靈魂，也是如此；因為它是一種有智力的實體。

用亞里斯多德的權威名論，也可明證此點。他在《靈魂論》，卷一，（章四，頁四〇八右一八），說：靈智是一實體，不能遭受滅亡；依上面的觀察，可以看到此點。這些話的意思，是指人的靈智而說的，不是談論什麼「絕離實體」；或明悟或靈明。回觀前面（章六十一及七十八）提出的理由，可看到這

些話的本旨。

此外，他在《形上學》卷九，（章三，頁一〇七〇左二一），也說了一些話，足以明證此點。他在那裡，批駁柏拉圖，交對辯論如下：柏拉圖說：事物（種名所指的）性理，在事物未有以前，先有超物的存在。亞氏反對說：事物未有以前，先有存在者，是發動的原因，不是事物的性理。然而，性理也是事物的原因，（因為它們是事體或物體本性以內的條理），它們是隨事物的出生，而同時俱生的；實際上，（例如），人體痊癒時，便有健康；健康卻不有於人體痊癒以前。（健康是一種性理，人體是一種物體並是健康的主體，以健康為其附性）。

在這些話下面，不久，又加了一些話說：在事物停止存在以後，是否尚有性理常存，是應當深深研究的問題。因為，在某類事物中，無妨有某性理，確是如此：（它隨事物俱生，不隨物體俱滅）；例如假設有某類的靈魂是如此的。不是各類都是如此，但有靈智是如此。

從亞氏上面這些話，根據原文審察，可以明明看到，他所談的是諸類事物的性理；他的用意是說靈智是人類的性理，在身體死亡以後，仍然存留不死。身體是人的物質。靈智是人的靈魂。靈魂結合身體，而形成人的本體，猶如普通物類中：性理結合物質，而形成物的本體。他類性理，生滅隨物。人類的靈魂，隨人而生，不隨人而死。這些意思，都明明包含在亞氏的那些名論中）。

根據上段稱引的亞氏那些言論，還可看到一點：就是他雖然主張靈魂是性理，但他並不像尼柴主教額我略歸罪於他而說的一樣，竟主張靈魂沒有自立的生存，而是能滅亡的。因為，亞氏指明了人的靈魂，不屬於他物性理的種類，（普通性理隨物體俱生俱滅），人的靈魂卻在身體死後，長存不死，並是一個實

體。（參考，尼柴主教額我略，《靈魂論》，講詞一；另名《靈魂論對話集》，或名《瑪克林姐》、《楊對話集》；奈默思主教《人性論》章二；回閱本卷前面章六三）。

《公教》信仰的定論，和上述一切，相合。（法國瑪賽城神父日納德，第五世紀著作）《教會信條論》，章十六，《拉丁教父文庫》，卷四二，一一一六欄），有下面這一條說：「吾人信只是人有實體自立的靈魂，它脫離了身體以後，仍有生活，並活潑潑的保持它的諸樣知覺，和它的聰明才賦；它、不像阿拉伯（哲學家、亞維羅）所肯定的那樣、隨身體一同死亡；也不按采諾的意見，只生活短短的一個時期；因為它有實體自立的生活；（故是長存不滅，長生不死的）」。

駁謬：用上面的這個結論，便可破除那些「離經叛道者」的謬論。智王撒羅滿，用他們自述的語法，記載他們說：（《智慧篇》章二節二）：「我們從虛無中出生了；今後的將來，我們仍要還歸虛無中去如同未生以前一樣！」《德訓篇》，章三，節十九，撒羅滿也同樣記載那些人說：「人類和獸類，共有相同的死亡，並有相同的終局。不分人獸，個個呼吸相同的氣息。人之所得，絲毫不多於畜牲」；（生既喘息相同，死則同歸於盡，無生後有生之理）！智王所言，雖是自我口述，然而非抒己見，惟乃追述邪徒而已，明證於書尾標明的結論，彷彿是斷定議案，宣言說：「至到地生的灰塵，歸於地中；天主賦於的神靈，還於天主」，（到了那時，萬事始休）。

此外，《聖經》的名言，明證人靈不死；多不勝收。（例如：《聖詠》第十六，第七三，兩章內，用「不死」二字指示人的靈魂在肉身死後仍舊生活；《創世紀》，章二三至章三，《智慧篇》，章一，章三四，章六，章八；指示「長生不死」是天主賞的恩典，屬於人靈魂肉身合成的整體，人曾因犯罪而失掉，

並能因天主救贖而復得：新經聖保祿和聖伯多祿的書信，也指示同樣的意義。古經《智慧篇》章八，節十三，和節十七，「不死」指後代人、世世紀念不忘；有「萬世留芳」的意思。同時《聖經》各處用「死」字，往往不指示「生活的終止」，而僅僅指示「痛苦不堪，生不如死的可憐境地」：永受天主的眷愛，是永福，永受天主的嚴罰，便是永死。這「永死」二字，不指示「生存的終止」；只有「永苦至極」的意思：是「永福」的反面。背後都暗含「人的生存有始而無終」的意思）。

第八十章 靈魂常存的問題

然而，尚有些人認為，用理證的方法，可以證明人的肉身死後，靈魂不能仍然存在。他們的理證如下：

一證：既然，按上面（章七十五）的證明，人的靈魂隨身體而分多；那麼、身體瓦解已後，靈魂不能仍是許多：（因為失掉了分別自立的根據）。從而必生的後果，僅有兩種可能：或靈魂完全停止生存；或只剩一個靈魂存在。這第二個可能，是許多人的意見：他們主張只有眾人公有的那個靈智，是（自立惟一的，並是）不朽不滅的。亞歷山說它只是靈明，（就是施動智力）；亞維羅卻說它是靈明和明悟。（明悟也叫受動智力。參看章七十三及七十六）。

加證：性理是種別的因素。假設許多靈魂在身體朽滅以後仍然存在，它們必須仍是許多：因為實體相同的物體是一個物體；依同比例，實體眾多的物體是許多不同的物體。身體死後仍存的靈魂之間，只能有性理的分別，（不能有物質的分別）；因為，按上面（章五十及五十一）的證明，它們不是物質與性理之合；凡是智性的實體，都是如此：只有性理，不含物質。從此說來，它們彼此之間只能有性理的分別：那便是種的分別。（種的分別，是種名定義所指的本體分別：例如人獸同類而不同種；同是動物之類，而分有理智和無理智兩種）。

然而，人的靈魂，彼此之間，不能有種的分別；身體生活時，靈魂屬於人種；身體朽滅後，靈魂不能因而改變種名所指的本體；因為由一種改變成另一種，必促成物本體的滅亡。假設在身體離開以後靈魂互有的分別，是種的分別；那麼，在離開身體以前，也應有種的分別。物質與性理凝聚而成的形體，是根據性理而得到種本體的自同，並有別於異種。如此，人類的許多個體，原來便應是分成了本體不同的許多種。這是不適宜的；因為（事實上，人類是數異而種同的）。故此，（用反證法反回去），足證眾人的身體死後，仍有許多靈魂存在，用這樣的看法看來，似是不可能的。（人類之類，是動物之類的分類；對公類而言，分類是種。種的自稱，既是分類，便仍可稱作類。眾人數異而類同，有數異而種同的意思。如此看來，可知眾人數異而種不同，乃是不可能的）。

還證：根據「宇宙永遠」的學說，無人能承認眾人的靈魂在身體死後，仍有許多長存不滅。因為：宇宙既是永遠的，變化也是永遠的。故此，實體出生，也是永遠的。然而，假設實體，逐代生生，是永遠的，在吾人本代以前便有了無限多眾人出生以後，又死去了。今既假設身死靈不死，眾靈復相分；便也必須肯定往代死人的靈魂，現實生存者也有無限之多。這卻是不可能的：在自然界，不可能有現實無限多的數量。從此看來，主張「宇宙永遠說」的人們，結論必須說：眾人的靈魂，在身體死後，不能仍有現實的生存而又是許多。

又證：某物之來去，不傷此物之實體，便是此物之附性。這乃是附性之定義。（參考波非律，《範疇集》指南，章五）。故此，假設身體離開，靈魂實體不變，人的本體，既是靈肉之合，便是實體與附加品之合，不能有本體自同的純一；也構不成「人」字種名所指的實體。因為實體和附加的事物，合不成種名

所指的本體。實體加上附性，也構不成種名的定義。例如說「白人」二字，是在的人實體上附加上白色，構不成任何種名所指的本體或定義。（這顯然是錯誤的：因為靈魂和肉身是人字種名所指的本體因素，不是附性因素。用反證法反回去，足證身體離開，靈魂不能不改變實體。實體改變，等於滅亡或腐朽）。

加證：實有之界，不能有實體而無動作。然而凡是靈魂的動作，無一不是用身體完成的：離開身體便不會完成。可用歸納法明證於個例的逐類觀察：

植物類、靈魂的營養、生長，生育繁殖，等等能力，運用物質形體的品性，動力，和工具，增進身體的福利，發育完備以後，結出傳生的種籽，生殖新一代的身體。

動物類、靈魂所有的各種能力，都是用身體的器官，完成一切動作。還有些動作完成之時，產生身體的變化：例如所謂的喜怒哀憎及類此的各種情慾。情慾動於中，體態變於外。

靈智類、人靈魂知性的動作，在施行上，雖然不用任何身體的器官，但它的對象，都是覺像：覺識所知的事物形象，代表應知的事物：它們對於智力，如同顏色對於視覺，有比例相同的關係：為此，猶如視覺無顏色不能見物，依相同的比例，靈魂無覺像也不能懂理。為曉悟事物的性理，靈魂還需要運用許多官能，預備覺像，配製適當，始能由可知的潛能，變成可知的現實。這些官能就是思想力和記憶力：它們是身體內某些器官的效能，用那些器官完成自己的動作：顯然身體不能生存以後，它們也不能自立生存。它們卻是智力動作少之不可的先備條件。

因此亞里斯多德也說：靈魂沒有覺像，斷斷無懂理的可能。智力無腦力，便懂不到任何事物。（參考《靈魂論》卷三，章七，頁四三一左一七；章五，頁四三〇左二五）。為此理由，他又說：人智性的生

活，因某內在因素之傷殘，而歸於喪亡；這裡所說的內在因素，是方才提到的覺像或腦力，也叫作感受性的智力，或思想力，是能傷亡的一個腦部的神經力。（參考《靈魂論》卷一章四，頁四〇八右二四）。在《靈魂論》卷三，（章五，頁四三〇左二三），他又說：在死了以後，我們回憶不起生前已知的那些事物來。

歸納上面各段的理由，可以明見，肉身死後，靈魂不能有任何動作；既然實體不能無動作，足見靈魂的實體也不存在了。

第八十一章 解答前章問題

前章列舉的各條理由，結論錯誤，不合於前在（章七十九）各處證明了的定理。現應作一番努力，將那各條理由逐一解破。

第一須知：互應配合相稱的任何一些因素，同時領受個數單位的獨一或眾多；各自領受於自己特有的原因。假設此某因素的生存，依賴彼某，此某的單位獨一或眾多，也就依賴彼某；否則，便依賴另某外在的原因。

一物之內，它的性理和物質，依其本性的自然，是互應配合相稱的兩個因素；因為性理和物質，有盈虛配合的關係；物質本有的潛能和虧虛，容納本性宜有的現實和盈極。故此，兩者，在生存單位的獨一或眾多上，是相隨不離的；同數相對：一對一，二對二，各對各。如果某物性理的生存，依賴物質，它的單一或分多，也便依賴物質。反之，假設它的生存不依賴物質，它的單一或分多，便不依賴物質，但仍必需隨物質而分多，因為仍必需和物質，保持配合相稱，同數相對的關係。

然而，靈魂正是如此：按（章六十八）已有的證明，人的靈魂是一個生存自立而不依賴物質的性理。從此而生的結論是：人的靈魂，固然是隨身體而分多；然而身體分多不是靈魂分多的原因。靈魂的數目既

不依賴物質而增多，則不因物質的敗亡而減少或減至無有。足見對方第一條理證是無效的。

對方第二條理證，也不難解答。理由也是根據前段的原理。不是任何性理的差異，便是種別的因素；而只是性理因素的差異足以是之。性理的因素，是種名所指公共性體的成因，也是種名定義內的本體實辭。種名定義所指的實理不同，種必不同。性理的本體，雖每個主體不同，而彼此有個體的差異，是無人否認，也是無人懷疑的。然而個體的差異，不是性理因素或種名定義的差異，構不成種別的差異；例如此團火，和彼團火，各有各自不同的火性實理；然而兩個火性實理，雖然個體私有的本質不同，但火字種名所指的公性，卻是同種，沒有種的差異。靈魂的實體，雖然在肉身死後，仍有數目的眾多，並是許多個體自立的性理，但彼此沒有種別的差异，因為性理的公有因素，和全種共有的定義，沒有分別。此人和彼人靈魂的個體分別，以靈魂和身體，配合相稱，同數相對為根據。這樣相對相稱的關係，是個體私有的，肉身死後，仍存在於靈魂以內；猶如靈魂的實體自立，不依賴肉體而生存。靈魂根據自己的本性實體，是作身體的性理；否則，它和身體的結合，不能構成實體自同而純一的本體，而僅能是主體與附性的結合。靈魂既然是身體的性理，必須和身體有同數相對，同量相稱的關係。這些相對相稱的條件，隨個體而互異，離開身體以後，仍然存在於靈魂以內。條件不同，個體互異；靈魂的實體，因之，仍有許多，（不會減少或減至無有）。

面對著第三條理證，主張「宇宙永遠」的人，從相同的出發點，陷入了分歧而離奇的意見。有些人退讓據點，間單承認了對方的結論，肯定眾人靈魂和身體同歸死亡，全無殘餘生命的可能。另有些人卻說，眾人死後，眾靈絕跡，只剩全人類共有的一個絕離實體；某些人說，它是施動的靈智，就是靈明；某些人

卻說，它是受動的靈智，和施動的靈智、兩個都是絕離的實體，（猶如日月相對，靈明的日光，照明月魄似的明悟）。

還有些人主張眾人靈魂有多少，身體死後，靈魂不死，數目仍有多少，不異於身體未死以前。但為避免靈魂現實眾多無限，乃倡言那些相同的靈魂，生存一個固定的時期以後，又結合許多不相同的身體，（投胎轉世）。這是柏拉圖學派（靈魂遷移輪迴）的意見，下面（章八十三）將作詳論。

又有些人，避免上述各派的意見，主張離開了身體，現實存在的靈魂，數目眾多無限，不是不適宜的。彼此間無固定品級和系統的物體，現實的無限，不是實體無限，而是附性無限：就是本體不相關，附性偶然能相關的實體，數目眾多無限，現實並有；這樣的無限，他們不認為是不合理的。（回閱前面章三十八）。這是（阿拉伯兩位名哲）亞維新和亞家則（Algael）的意見。（亞家則，詳名亞爾家則助，一〇五九至一一一一年時期的人）。

關於本問題，亞里斯多德有什麼意見，書無明載。然而他卻明明主張宇宙永遠。上述最後的那個意見，不違反亞氏的原理。他在《物理學》卷三，（章十三）；《宇宙論》，（天體和《宇宙論》，卷一章五），曾證明，在有形質的自然界，現實無限的形體，是不會有的；然而在無物質的實體界，卻不是不能有現實無限的實體。

贊稱《公教》信仰的人，關於本問題，感不到任何困難，因為他們不承認宇宙永遠。（「永遠」不常指無始無終的長期；有時也指無始無終的現前。「生存現前，無始無終」，和「時間久遠，無始無終」，意思全不相同。《公教》信仰，認為天主的永遠，是無始無終的現前生存；是天主的本體；宇宙的永遠，

是世代相連，無始無終的長期；據理論的假設和推想，這不是不可能的；回看本書卷一章十五；卷二，章三十一至三十八；據《聖經》歷史事件的敘述，宇宙的壽命，不是無始無終的長期）。

對方第四條理證，也證不出必然的結論。人身體滅亡後，靈魂仍存的前提，證不出一身靈結合只是附性偶然」結論的必然來。因為附性定義是固然指主體，但不指主體的因素；物之來去，不傷主體者是附性，是指主體而說的；主體在這裡，是性理和物質兩因素凝聚而合成的實體，既有種類的界限，又有個體獨立的生存。它的附性來去，對於它的種類界限和個體生存全無變更和傷害。這是真的；但轉過去說那定義只指它內在的因素，便不復真確。（因為，不但性理的來去，必破壞原有的實體，故此性理不是附性，而是本體；並且），針對物質，以物質為主體而言，本體性理的來去，雖然不破壞物質的本體，然而性理和物質，作某物的實體因素，互有的結合，卻是實體因素的結合；構成本體純一而自同的實體；不是附性和實體的結合。物質實體，因性理來去無常，而受實體滅亡時，第一物質的本質，仍存如故，不受滅亡。它既不因受變化而出生，也不因受變化而滅亡。這是亞里斯多德，《物理學》卷一，（章九，頁一九二左二八），證明的定理，是學界共知的。

同樣，靈魂和身體的結合，（按上面章六十八的證明），乃是性理和物質的結合，構成個體生存，本體純一的實體。根據這樣的比例來推論，足證：身體死後，靈魂仍然存在；兩者原有的結合，卻是本體因素的結合，不是附性偶然的結合。

至於說：性理去後，物質仍存，不是說它偶然自立，而是依據另一性理完備的現實；靈魂在身體死去以後，卻是自立，並是依據自己原有生存的盈極現實。（前後如此不同，並無礙於雙方生存情況的真確）：

理由根據在雙方的本質上：人的靈魂是一種性理，又是一種盈極現實的因素，故能保持自己固有的生存及其現實和盈極。第一物質，依其本體，乃是一個潛能而虧虛的事物；自己沒有現實的生存，故此，為有生存的現實，不能自立，必須依據另一性理。

對方第五條理證的前提是：人在身體死後，靈魂不能有任何動作。吾人卻斷定這個前提是錯誤的：因為那些不用器官而能實行的動作，靈魂常能作到。這樣的動作一是智性的知識，二是智性的願望：（願愛無形的真理和真善）。另外，那些用器官的動作，失去了身體或器官，靈魂便作不來了。（人身體死後，靈魂的某些動作，採取和身體死前不相同的方式。不同之點在那裡？是一重要問題。正確的答案，將要消除許多疑惑。故應先找到正確的理由和思路，為能找出真實的答案）。

本著上述的需要，現應轉移方向，明辨靈魂智性動作有兩種不同的方式，一在現生，一在來生：因為動作方式隨生存方式而改易。現生和來生既有不同的生存方式，故不能不改變動作的方式。（分開講明如下）：

現生期間，人靈魂結合肉身，（如同性理結合物質）。靈魂的生存，雖然是絕對自立，不依賴物質的，然而以物質為包裹自己的皮囊和收容自己的主體；身體彷彿是靈魂的衣衾和宮舍；是靈魂的寓所和寄託。根據這樣的生存條件，靈魂本體固有的動作，就是智性的動作，雖然實行之時，不直接運用身體的器官，和器官能力不相同，直接不依賴身體；但為領受並享有自己動作的對象，卻不能不領受在身體以內；因為那個對象，乃是覺識所知的物象。因此，靈魂在身體以內的生存期間，沒有覺識所知事物之形象，不能作出智性的動作；例如懂明物性事理；並且除非任用腦神經的思想力和記憶力，靈魂的智力也不能回憶

已往的知識。按上面（章八十）的證明，這些腦力，是給智力配備覺像的官能：傷殘了它們，理智在現生，不能有智性動作。為此理由，現在的智性動作，是任用腦力的智性動作。這樣的智性動作，在身體殘破後，便隨之而消亡：不再能知理，或回憶。

然而，（除任用腦力的智性動作以外，靈魂尚有某些不任用腦力的智性動作：這是靈魂離開肉身後，仍然能有的動作。方才說了：動作的方式，依照生存的方式）。離開了身體，靈魂的生存是本體自立的生存：既有自立的生存，便有自立的動作，和那些在生存上完全不結合任何形質的實體一樣，本體自力能完成智性的動作，就是能領悟或愛慕現世形體器官以內不存在的某些對象。智性動作的現實，不再和形體器官以內所領受的那些對象，發生關係。這是絕離形質的（純神）實體，固有的動作方式，詳論見於本卷下面，（章九十六及其後數章）。離開身體以後，人的靈魂，既有純神實體那樣的生存和動作，便也能從那些純神實體方面，領受（所需對象的）灌輸，豐富雄厚，勝於形體器官（色象）之所能供給。實體品級比形體越崇高，灌輸流佈的智力對象，也越豐盛優美；靈魂得之，便能藉以完成更優美的智性動作：（或懂更高深的理，或享用更優厚的福樂，或崇愛更高尚的真善真美）。

為佐證上段的情形，可用青年們經歷的一些事實，作相當顯明的符驗：青年人們的靈魂，越受剋制而不掛慮自己的身體，越能發動更精強的智力，領略更高深的事物。因此，節德，節制體膚的慾樂，引靈魂退避肉情，主要的功效是（將青年人），培養成智力靈敏的人。

還可另取符驗於睡眠的人：在睡眠中，人不運用器官的知覺，如果沒有身體內外濕氣或焰氣的擾亂和阻礙，人便（能用清醒平靜的神智）感受上級實體給人心神智內銘刻的印象，藉以洞曉未來的事物，在某

些情況中，超越人用腦力推想或用議論推理所能推知的範圍：（夜旦神智清明，誠能感通神奧，並能預知未來）：關於未來的事物，人的神智能因上級的靈感而妙悟人用理智所不能推知的一些實情。

以上這類的事實，更多發生在「妙悟驚絕」，和「超絕」的人神智以內：當此之時，神智引退，離開身體各器官知覺的境界以外，神悟意識的高度，更超越睡眠中神智的清明。（妙悟實理而驚絕，是驚魂動魄，全失知覺，絕離形質之界；妙悟而超絕，和驚絕有些分別：驚絕是突然而至。超絕、是超越絕人，不是突然而至，卻是人預先的準備和期待；至於神悟的高度，各有高下久暫或深淺的不同，視失去知覺的程度深淺而定；絕離器官知覺越深遠，神悟超絕的程度，也便越高明廣大而深奧）。

以上這樣的事情，發生出來，並不是沒有道理。原因是：按上面（章六八）的證明，人的靈魂，依生存的品級，既然處在神形的交界，恰如處在永遠和暫時兩個世界，天地相分的水準線上：升降之時，離低處越遠，便去高處越近；（最低處是形質覺識所知的境界，猶如地下的塵界；最高處，是超絕覺識的神智妙境：猶如峻極九天以外至高的天界：天地軒隔；人的神智，卻能用智力的妙悟，觸天而立地）：條件是：離形界越遠，入神界越深。

本此理由，在來生，人的靈魂完全離開了身體，在智力動作的方式上，完全同化與絕離（形質的純神）實體，也要領受它們豐厚的灌輸和影響。

如此比較，足見吾人智性的生活，現生所採用的方式，將要隨身體而滅亡；然而在來生，要得到另一更高的生活方式，繼起而代之。（方式，統指品級和限度及條件。現生指靈肉相合的今生。來生指身體死後，靈魂獨有的生活：現生和來生，智性相同，方式有別：現生俯察形界，見有形而悟無形；來生卻仰觀

神界，悟無形而不雜形質）。

往事的回憶，是用形體器官操作的行動，身體死後，非靈魂仍能獨有；除非用雙關語法，假借「回憶」二字，指示明悟曉識昔者已知的事物；靈魂離開身體以後，既然在明悟以內，保存已知事物的智像；永存不失，牢固甚於銘刻；便應握有在世時已得的知識。惟需分辨，智像猶如理念，（純理無形），按上面（章七十四）的證明，明悟一悟永悟，不會遺失；但智像的永存，大有異於形界往事的回憶：按亞里斯多德在記憶與回憶論一書內（章二，頁四五—左二〇）的證明，回憶是記憶官能的行動，不能不用形體的器官；（它所回憶的事物也是形界的個體變化）；都不能實有於神界；故非靈魂離開身體後，所能獨有。

（明悟知甘苦之理，和舌端回憶甘苦的感覺，兩事大不相同。知識如此，情感或情慾亦然，詳見下段）：

關於靈魂的其他各類動作，例如愛憎，喜怒，和其他類此的情感，或情慾等等也有名同而實異的假借語法，易生混亂，故宜慎加防範。那些名辭，在言論中，有時指示靈魂的情慾，是覺性界喜怒等類的情慾行動，並有伴隨的身體變化。按亞里斯多德，《靈魂論》卷一，章四，（頁四〇八右二六）舉出的證明，那一類的情慾在人死後，不能仍存於靈魂以內。

然而那些名辭，有時指示不含情慾的意志行動。（意志不是覺識界器官的情慾，而是智性的情意）。

本此（精神的）意義，亞里斯多德，在《道德論》卷七，（章十四，頁一一五四右二六）曾說：天主（至純的神體），享受一個單純動作的喜樂；在卷十，（章七，頁一一七七左二六），又說：在上智的靜觀欣賞中，有奇美的福樂；在卷八，（章五，頁一一五七右二八），並且提出了友愛和慾愛的分別。友愛是理智的。慾愛是肉情的。理智的友愛，屬於理性的意志。意志是不用器官的一個智性能力，和智力的明悟是

同類的。既然如此，顯然方才舉出的那些名辭，根據它們的精神意義，所專指的意志行動，是靈魂離開肉身以後，仍然能有的。（簡言釋之，肉身死後，靈魂有智性的情意，不再有肉體的情慾）。

準此而論，從上述的各條理由不足以證出這條結論說：人的靈魂不是長生不死的。

第八十二章 禽獸的靈魂

從上述的這些理由，轉一個方向，可以推證出另一顯明的結論：禽獸的靈魂不是長生不死的。證法數條如下：

一證：因為（在章六十六及六十七）已經證明了：靈魂的覺性部分，沒有身體，不能發生任何動作。然而，在禽獸的靈魂裡，找不到任何高於覺性的動作：因為，它們沒有神智的動作，也沒有理智的動作。用下面這樣的事實，可以明明看到這一點：各類禽獸，同類者有相同的動作方式，表現自己是被動於本性的自然，不是根據理智的技術：例如巧燕構巢，蜘蛛結網，同種一律。

從此可見，禽獸的靈魂，只有覺性，沒有智性和理性；沒有身體，則不能發出任何動作。既然凡是有生存的實體，都有一些動作；故此沒有了身體，禽獸的靈魂不能有生存。足見：禽獸的身體死去，它的靈魂也同歸於死亡。（如此說來，禽獸指沒有理性而有知覺的生物。它們的靈魂，只是覺魂，除覺性器官的生活以外，沒有更高的生活。它們沒有形體器官不能動作，表現自己沒有形體也不能生存）。

又證：凡是物體的性理，離開了物質，便是智力現實所知的對象：因為靈明作出現實可知的智像，代表事物的性理，正是用這樣的方法，就是按上面（章七十七）用許多理由證明了的定理，用抽象的作用，

從物質條件中，抽取可知的性理。

然而假設禽獸的靈魂，在身體朽滅以後，仍有生存，它便是一個離開了物質的性理。故此，它應是智力現實所知的一個性理。然則按亞里斯多德、在《靈魂論》卷三（章四，頁四三〇左三），說出的定理，在離開了物質而有生存的實體內，智者和所知的對象，是相同的。故此，禽獸的靈魂，如果身體死後，仍有生存，便是智性的實體，這是不可能的。（生前無智性，死後怎能竟變成了有智性而無形體的神靈呢？果如此，何必貪生怕死，豈不都要厭生而求死，速速成神便了？物性必不如此。用反證法反回去，足證對方的命題錯誤）。

還證：能進步而得某美善的任何物體，對於能得的美善，都有本性自然的傾向或願望。觀察物類，即可見得。善是萬物之所欲。惟一條件是：各物有各自本性所欲的美善。（參考《道德論》卷一章一，頁一〇九四左二；卷八章二，頁一一五五右二三）。

然而，觀察可見：禽獸長生的願望，只在種類群體生存的永傳，此外沒有更高的願望；它們的生存慾，全部實現在傳生慾內。傳生蕃殖本種，是禽獸和植物以及無生物（礦物火生火，冷傳冷等等）所共有的物質傾向，不是禽獸靈魂本性固有的願望。依動物靈魂的本性，不知則不求。覺性的知識，都是器官知覺；所知的範圍，僅限於此處和現時；在器官限止以內，不能感覺到永久的生存；心目中根本沒有長生不死的觀念；故此，用靈魂的願心，不會懷中生出長生的慾望來。足證，禽獸的靈魂，沒有長生不死的能力。

加證：按亞里斯多德，《道德論》卷十，（章四，頁一一七四右二三），提出的證明，（心滿意足的）福樂，完成動作的至善。任何物體的動作，都是追求自己福樂的目標，以此為極終的止點。然而禽獸

的福樂，都關係於身體的安全，集中在食慾或性慾；除此以外，別的知覺所知的一切事物，例如耳聽的聲音，舌嘗鼻嗅的滋味，和氣味，眼看的像貌形色；除非和食慾或性慾有利，便引不起它們的興趣；它們得到或作到這些事物，也不表現有福樂的感覺；除非直接或間接指示它們食慾或性慾的滿足。從此可見，它們一切動作的目的，全是為保全（自己個體，或本類群眾）身體的生存。它們行動的終點，盡止於此；（不能有別的目的和終效，也沒有別的福樂之願心）。足證它們的生存範圍，一點也擴展不到身體以外去。

《公教》信仰的道理，和上面這個定論，意旨相合：

《創世紀》，章九，（節四和節五《肋未〔司祭〕紀》章十七，節十四）論禽獸的靈魂說：它的靈魂是在血液以內；猶言它的生存，依賴血液的保存。

（日納德著）《教會信條論》，（章十六至十七），也說：「吾人肯定只是人有自立生存的靈魂；禽獸的靈魂和身體同歸死亡」。自立生存，就是自立生活。

亞里斯多德，《靈魂論》卷二，（章二，頁四一三至二六），也說：靈魂的智性部分和別的那些部分，是分開的，如不朽不滅有別於可朽可滅。

駁謬：用本章的定理，足以破除柏拉圖的主張，他曾認定禽獸的靈魂也是長生不死的。（參考，費道對話集，靈魂不死論，章二十三，及三十五）。

對方的意見和理由

然而，禽獸的靈魂長生不死，似乎也是一個可以證明的結論。理由數條如下：（先列出對方理由，然後逐條解破）：證法如下：

一證：物，離開他物，既有一些自立的動作，便有自立的生存。然則靈魂在禽獸以內，有一些自立的動作，不是和身體合力共發的。它的這個動作，就是運動：因為（禽獸都是動物），凡是動物都是由兩個因素，合構而成的：其中，一個是發動者，另一個是被動者。在禽獸以內，身體既是被動者，從此可見，發動者只剩下靈魂。足證靈魂有自立的生存。為此理由，獸體朽滅，獸魂不因附性連帶而隨之俱滅；原因是只有那些沒有自立生存的因素才因附性連帶隨他物而受滅亡。獸魂本體不能遭受滅亡：因為它（的本體單純，猶如性理），不是由衝突因素聚合而成的，（故不因內部因素的解散而敗亡）；它（在覺識的意識以內，能用相容的方式，收納外界衝突不相容的事物之印像，足證它）、依其覺性的本質而論，和任何外物的性理也都不相衝突：（既不與物為敵，便受不到傷亡。如此說來，既無內憂，又無外患）。足證最後結論是：禽獸的靈魂是完全不會死亡或朽滅的。

另證：柏拉圖另一條理由，轉回來，也似乎能證出前段的這個結論。就是：凡是靈魂，都是不死的；因為都是自動的；（參考《費德勞對話集》，〔純理的〕觀念論，章二十五）；凡是自動的必定都是不死的。靈魂不離開，身體便不死亡。然而本體自同的物體，不能自己離開自己。靈魂自動，正是如此。靈魂自動的本體，是靈魂自己，不能離開自己：故此，也不能死亡。如此推論，最後的結論，仍是：凡有運動力的靈魂都是不死的。禽獸的靈魂也是如此。

方才說：上面的這個理由，轉回來，仍證出這個相同的結論；因為它的前提裡仍有相同的原理：就是按柏拉圖的立場，物不被動便不運動。某物既能自動，就是本體有自動的能力；如此，也就有一些自立的動作。（轉回來：它既有本體自立的動作，則有本體自立的生存。本體不自己離開自己，故此是不死的）。

又證：柏拉圖主張、不但在運動裡，而且在知覺裡，覺魂也有本體固有的一些動作。他說知覺是靈魂覺物時本體自發的一個運動；自動以後，調動身體前去接觸事物。因此，他給「知覺」出一定義說：知覺是靈魂任用身體而發出的行動。（參考戴義徒對話集，認識論章三十；費來博對話集，至善論，章十九；雷黎斯對話集，勇德論，章十；《迪麥午對話集》，《宇宙論》章四十三）。

解答對方

上段提出的這些理論，都是錯誤的，可以證明如下：

一證：實際上，知覺不是發動，而是受動；這樣說更合於事實；因為，動物由知覺的潛能和虧虛，接觸可覺知的事物，而成為知覺的現實和盈極，乃是器官的覺力受到了外物的刺激和變化。覺力感受可覺知的事物而有知覺，和智力感受可領悟的性理而有知識，兩者的感受，方式不同。智力領悟從物質及物質條件中，抽取出來的物性和事理，識別無個體私限的公理。覺力卻不是如此。理由明顯，因為在事實上覺力知個體事物，智力卻知普遍而大公的性理。覺力用器官；智力不用器官。因此，可以明見，覺力感受外物的變化，是根據物質以內的生存條件。智力感受於性理的充實曉悟，卻是根據抽象境界的生存條件；在那裡只有公理的普遍常真，沒有形質的凝固和私限。足見、智力的感受，不是形體物質界以內的；器官覺力的感受，卻正是相反，不是沒有物質的條件和限止。

還證：不同覺力，收領不同的對象：視力收領顏色，耳力聽取音聲。這樣的分別，顯然是來自器官不同的設備：視力的器官有能力和容量，收取所有的各種顏色；耳力的器官收領各種聲音。今如假設覺力收領各種對象，不用身體的器官，便應用相同的一個能力收領這各類各種的一切對象；因為無物質（界限）

的覺力，依其本體，能和那一切對象，發生同等的關係；感受它們的刺激和變化。為此理由，智力既然不用器官，（便不受形質的局限），故能認識覺力所知萬類事物的性理。（知覺卻不是用一個能力兼千萬類）。足證知覺的完成，不是不用身體的器官。

另證：對象高強，覺力支持不過，便受傷殘。智力不然，見識越高明，懂理越眾多而透澈；不會削弱。足見智力感受於性理，和覺力感受於形物，兩者的感受全不同類。智力不用器官，覺力缺不得器官。器官的健全適中，因外物強烈而受傷殘。

特別一點詳證：柏拉圖曾肯定：靈魂是本體自動的。遍察形體之界，似乎事實明確：如不被动，形體無一能自動。因此，他主張凡是物體的變動都是被动而動。但因追究發動者，逐級上溯，不能追至無窮，故此他又肯定在每類被动而動的系統裡，必須有最高的一個發動者是本體自動而動，不復被动於他物。從此隨之而生的結論是：靈魂既然在動物的活動裡，是第一發動者，便是一個本體自動的發動者。

以上這樣的理論錯誤，可明證於以下這兩個理由：

第一個理由（簡單）：因為（本書卷一章十三）已經證明了：凡是本體被动而動的物體，都是物質的形體。因此，靈魂既然不是形體，便不能本體被动而動，僅能因附性的連帶，隨身體之變動，而被變動（例如身體害病，靈魂覺痛苦而發愁）。

第二個理由：慎防同名而實異的言論混亂：依名辭的本義，發動者是一現實物體，故此，被动者是一潛能物體。現實者盈極。潛能者虧虛。在同一根據上，無一物能同時是現實又是潛能，也不能同時是盈極又是虧虛。依同理，同一物體，在同一根據上，自己被動於自己，也是不可能的；反之，必須在本體以內

分兩部分，一部分發動，另一部分被動：凡是自動的物體，（在形體之界），都是如此。本此定義，人間的語言稱獸類為動物，就是自動的形體；因為它們的本體內有靈魂和身體兩部分：靈魂發動，身體被動，（正是被動於靈魂。動物叫作「自動物」，靈魂就不應再叫作「自動物」。靈魂為運動身體而發出的動力，不是使自己受到身體所受的變動。在身體所受的變動上，靈魂只有發動的效能，沒有受動的潛能；因此說它是本體不變動的，雖然它有能力促成身體活動或變動的實效）。

然而柏拉圖不主張靈魂是形體，因此，他雖然用了形體界特有的「變動」二字，他的用意卻是在本義所指的物質變動以外，廣泛指示任何活動；猶如亞里斯多德，在《靈魂論》卷三，（章七，頁四三一—左六），也曾說：知覺和智力的知識，都是一些變動。在此意義之下，變動不是潛能物體在潛能中存在的現實；而是現實物體生存完善的現實：（前者是物質的變化過程，後者是生活的行動：前後兩者都叫作「變動」之時，「變動」二字便是名同而實異的一個名辭）。

本著以上的分析，可知柏拉圖說靈魂自動時，他的用意是說靈魂不用形體輔佐，自己有本體獨立的生活動；和他類性理正是相反，如果那些性理沒有物質則不動作，例如（水流）火燒等物質動作：火離開物質的材料，不會燃燒而生熱；它的效力卻必須是燒熱某某有形質的物體。依照他言論的本旨，他的用意是從上面這樣的前提，推證出結論說：凡是有動力的靈魂，都是長生不死的；理由是什麼物體，既有本體自立的行動，便也能有本體自立的生存。

然而，（柏拉圖的前提裡，有言過其實的地方，因為前在章六十六及六十七），已經證明了：禽獸（是無理智的動物，它們）靈魂的動作，乃是覺性的生活行動，不能沒有身體的器官和變動。這一點，可

明見於知覺，更可明見於嗜慾：因為覺性情慾的一切衝動，發作起來，顯然有一些形體變化伴隨發生：（例如發怒則氣喘，怒目而面紅，甚至髮指）；因此，這些情慾的發作，也叫作靈魂的感動，或感受，（例如發怒叫作受氣；發愛情，叫作受愛慾的感動；心情受了感動，身體也隨著同時受到變化。按變動的施受而論，覺性界的知識和情慾，都是一種受動：和身體的器官是離不開的）。

從此隨之而生的結論，乃是靈魂在禽獸以內發出的動力，也是非用器官不能完成的覺性動作：因為靈魂只是用覺性的知覺和情慾運動或變動禽獸的身體。執行運動的能力，調動肢體，服從情慾的命令。從此可見，獸魂所有的那些動力，與其說是自動能力，勿寧說是他動能力，更合於實情：因為它們的實效是完成身體應受的變動或運動。

如此觀察，乃可明見，獸魂不用器官不能完成任何動作。從此可以推出必然的結論，就是獸魂和獸體死亡時同歸於消散。

第八十三章 人靈無始的問題（一）

普通觀察，習見同樣的物體，生存有始也有終，因此有人能想：人的靈魂生存，由於無終，便也無始，而是在已往永遠常存的。下面這些理由，確似能證明這樣的想法不錯；（實際如何？是本章應檢討的問題）：

一證：既有能力將來永遠長存，便有能力在已往也永遠長存。它既有能力永遠常存，就不能又說它有時不生存；因為生存的能力擴展到多遠，實體的生存也就延長到多久。然而凡是生存有始的物體，便能說它有時沒有生存。足見永遠無終的生存，不應有時而有始，（故是無始無終的永存）。

還證：智力可知事物的真理，是不朽的。照此而論，可知它充其本體之所在，同樣也是永遠的；因為它是必然常真的。然則凡是必然的，都是永遠的；因為必然有生存，乃是不能無生存。同時，（在章九十九）用真理的不朽足證靈魂有生存的不朽。依相同的比例，用真理的永遠，也能證明靈魂的永遠。

加證：許多主要部分缺乏的物體，是不完善的。然則宇宙的一些主要部分是各種的智性實體。又按上面（章六十八）已有的證明，人的靈魂是智性類的一種實體。準此而論，假設每天有多少人誕生，便有多少靈魂開始初生；明證宇宙每天增加數目甚多的主要部分，同時也是缺乏甚多。（已往缺乏今天始生的。

今天缺乏來天要生的)。結果必須說：宇宙是不完善的。這卻是不可能的：(因為宇宙包羅萬有，是無所不有的：這是古今公認的定義和實理)。

還證：還有些人從《聖經》的權威名論中，提出了一些理由：例如《創世紀》章一，(另版章二節二)，說：天主第七天完成了所作的工程，於是停止所作的一切工作，休息了。既然如此，天主則不又每天作出許多新生的靈魂。足見人的靈魂在造世之初就已經有了生存，不是後來才開始生存。(造世之初，是永遠以前的無始之初)。

史證一：宇宙永遠說：為了上述的這些和相類似的理由，(歷史上)有許多人認為：人的靈魂既是不死不朽的，便是(通貫古今，無始無終)永遠長有的。這些人當中，第一派是主張宇宙永遠說的一切人。這是一個總派，分許多支流。(分論如下)：

史證二：柏拉圖《輪迴說》：為了那些理由，有些人主張人類的靈魂，數目眾多，都是永遠已有，長生不死的：它們遵守年代的輪迴交替，和固定的期限，時而結合形體，時而離開形體。(《迪麥午對話集》，《宇宙論》，四二；費德祿對話集，觀念論章二八及廿九)。這是柏拉圖派的主張。

史證三：亞歷山，(亞維新)，亞維羅，和別的一些人，主張眾人的靈魂，在身體死後，長生而不死，不是許多，而是根據大眾公有的一個靈智；並且主張這個靈智，是貫通古今，永遠常存的。他們當中，有些人主張它是所謂的「施動靈智」，(就是靈明)：例如亞歷山，(和亞維新)，就是這樣主張。別的一些人卻主張，伴隨著靈明，尚有明悟，就是所謂的受動靈智，也是至一至公而永遠的：(彷彿是說：靈心廣大，至一至公，充塞宇宙，通貫古今，人我相同)：例如亞維羅就有這樣的主張。

史證四：這樣的主張，和亞里斯多德的言論，在字形字聲的外表看來，似乎是相合的：因為論到靈智，他說它不但是不死不滅的，而且是永遠長存的。（參考《靈魂論》卷三章五，頁四三〇左一八）。

史證五：在歷史所知的已往，有些宣揚《公教》信仰的人，濡染了柏拉圖派的見解，採取了中間路線：因為，根據《公教》的信仰，除天主惟一以外，別無任何永遠的實體；故此，他們不主張靈魂是永遠的，但主張它們同時被造生於造世之初：被造於有形世界未造以前；既已被造，便隨時結合許多形體，新生到人間。《公教》中，第一位抱這樣主張的人，據史所載，是名作家奧理真（Origen，神父），追隨他的人，數目相當多。（參考他所著的《因素論》卷二，章九）。這樣的意見，至到現今，仍流傳於異端人之間；其中有摩尼派人，附合柏拉圖，主張眾人靈魂是永遠的，並逐代傳流，從一人的身體，過到另一人的身體，（不是由父傳子，而是由古傳今，彷彿是託胎輪迴。摩尼教始於波斯，初與《公教》無緣，後則交互影響，在古代某些地方，兩教發生雜揉的現象。薰染上摩尼教色彩的《公教》人，是本章所說的摩尼派的異端人）。

身體未生以前，靈魂不先存在

上述各派意見，沒有真理的支援，這是不難指明的。因為上面（章五十九及七十六）已經證明了，靈明和明悟，都不是眾人共同只有一個；因此現在只剩的問題是檢討一下：眾人的許多靈魂，在身體未生以前，為什麼不先各自已有生存；或始於無始的永遠，或始於宇宙建立之初。在前段，提明了許多人抱持這樣的主張。觀察下面這許多理由，可以看到這樣的主張是不適宜的。

一證：上面（章六十八）證明了：靈魂結合身體，是如同性理和盈極結合物質。雖然比較性體優劣的

位置，盈極先於虧虛；現實先於潛能；然而在相同的一個主體內，比較變化發展的時序，潛能先於現實，虧虛先於盈極；因為變動是某一主體由潛能虧虛進步到現實盈極。依此定理，生物出生之時；種籽先有，而靈魂後賦；種籽是潛能中的生物。靈魂卻是生活的盈極因素；（實現物質的潛能，充實物質容量的虧虛；使缺乏生活的物質領受盈滿至極的生活。（參考亞里斯多德《動物生成論》卷三章二）。

還證：依靈魂本性的自然，它應和身體先結合而後分離。本性宜有者應先有。本性以外能有者必後有；因為本性宜有者是本體之所固有。本性以外能有者卻是本體能有的附性遭遇。然則附性之遭遇常是發生在本體既有之後；萬無本體未生，附性先附之理。然而每一性理和本性宜有的物質結合，是本性自然宜有的結合；否則性理和物質結合起來就應構成本性自然規律以外的一個不自然的怪現象，異象，或偶然遭遇的事件；竟而致使附性的偶然先生於本性自然以前了。這不能是合於理之自然的；（猶如未健全病，未得先失。天主造物，必不如此顛倒自然次序）。足證靈魂不被造生於和自己身體尚未結合以前。

加證：凡是一個部分，離開了自己的整體，都是殘肢斷片故是不完善的。然則按（章六十八）已有的證明，靈魂既是一個性理，便是人性本體的一部分；離開了身體，也就是不完善的。同時須知：依照物類自然的秩序，完善者先有於不完善者。足證自然生物的秩序，而要天主先造生和身體結合的靈魂，不應先造生脫離身體的靈魂。

加證：假設靈魂被造生了沒有身體，請問然後怎樣去結合於身體。結合之時，或是強迫的結合，或是自然的結合。這兩個或然的假設都不適宜。詳說如下：

假設是強迫的，便是相反自然的。靈魂和肉身不合自然的結合，構成的人本體，也就是一個不自然的

物體。這顯然是錯誤的。此外，另有一條理由：依物類尊貴的品級，智性的實體高於天上的形體。然而，在天上形體以內去觀察，見不到強迫和違反自然的實體。何況在智性實體以下的呢？便更不宜有了。（天主造天上的日月星辰，不先造違反自然的）。

假設靈魂和身體的結合是順乎本性，就是合於自然的；靈魂在初被造生之後，必定以本性自然的傾向，追求結合於身體。本性自然的傾向，除非有某阻礙，立刻就發出行動；猶如重物自然下降，輕物自然上升；本性自然的動作，常有相同的方式，（品類和限度）。準此而論，方在造世之初，靈魂一被造生，立刻便結合了身體，除非有了阻礙。

然而當時，不能有任何阻礙：因為凡是本性自然傾向的阻礙，都是敵力的強迫；靈魂如果有一個時期和身體是離開的，就是受了敵力的強迫：（彷彿是囚在監牢）：這是不適宜的。理由是：因為在靈魂一類的實體內，按方才的證明，不能有任何被強迫的事件，（在造世之初，事事在天主全能造化的手中，敵力的強迫，無從而來）；又因為強迫的事件，既是違反自然的，必是生於偶然的附性，不能發生在本性自然的以前，也不能是人性整個本體全類公有的現象或特性。

另證：每個物體本性自然傾向於自己的美善全備。為此理由，物質依其本性的自然，傾向於性理；反說則不可，（因為性理自然的本性不傾向於物質。物質不是性理的美善。性理卻是成全物質美善的盈極因素）。然則，靈魂對於身體，有性理對於物質的比例和關係，證明如前（章六十八）。從此可見，靈魂和身體的結合，是由於身體追求靈魂，不是由於靈魂追求身體。（那麼，身體未形成以前，不會追求靈魂；既形成以後，靈魂尚未結合身體，不但身體是一死物，不會有所追求，而且靈魂既不追求身體，身體怎能

自動去尋找靈魂？或提取靈魂？)

另一方面，假設有人說：靈魂和身體，(彼此互相追求，是兩者自然的本性，而且)兩者的結合和分離，也是本性自然的：在不同的時期：先分後合，合後又分。審察下面的理由，便可看到這是不可能的。因為一個主體本性自然而有的變遷，都是附性的境況，不改變其本體，例如人年齡的老少。假設結合於身體，是靈魂本性自然而有的變遷，靈肉之合是一個附性的境況：構成的物體，不是單位純一的本體，而是兩個本體在附性境遇中的偶合：不能是人類實體之本然了；(因為人的實體，是一個生存的單位，有本體的自同，又有純粹的精一，不是兩個單位的偶合)。

另證：靈魂超越時間，故不能逐時變遷。整個時間的流逝，遵循天體的運行。形體界的時間，以天體運行的時序作計算的標準。然而靈魂屬於智性實體的類群：沒有形質，超越整個形界：因此不能隸屬於天體運行的範圍以內：(超越時間最高標準的界限以外，便無時間先後之可言)。故此，如說靈魂逐時變遷，並且依照它本性的自然，時而結合於身體，時而離開身體；或時而追求此某身體，時而追求彼某：這都是不可能的。

如果(有人)說：靈魂結合於身體，不是用強力的逼迫，也不是由本性的自然，而是出於意志方面的甘心情願。這是不可能的。(理由兩條，如下)：

選擇生存境況，除非受欺，意志(自由)不肯去優而就劣。然則靈魂的生存境況，離開身體，優於結合身體；因為根據柏拉圖派的意見，首先須知，由於結合身體，靈魂受兩種損失：一是遺忘原先已有的知識；二是真理的純淨妙悟和欣賞，受阻礙而延擱。足見靈魂如非受欺必不自願結合於身體。

進一步說：靈魂自己以內，不能有受欺的可能或原因，因為，按他們的主張，靈魂以內（萬理鹹備），實有各種知識。

如說：選擇個體事物，公理的知識雖然不缺，現實的判斷仍能屈服於情慾的迷惑，神志顛倒；猶如淫亂的人，（違背良智的理性，淪陷於肉情的罪惡；自投於陷溺）。對靈魂而言，這是不可能的；因為這一類的情慾，是所謂的肉情或物慾；無身體及其變化，則不能有。因此，靈魂離開身體期間，不能有這樣的情慾。足證：靈魂，如果在身體未成以前已經有了生存，便不自願結合於身體。

另證：兩個意志，不期而合，產生的效果，是偶然的；例如某人上市買貨，遇到不約而會的商家，是偶然相遇。現請觀察某人的父母，自由同意，生養一個兒子，（按柏拉圖派的意見），只是生成兒子的身體；父母的意志，和某某靈魂願（投胎）結合於這個身體的意志，是彼此原來沒有關係的兩個意志；兩者的合作，是不約而同的合作；兩者的遇合也是偶然的：能遇合，也能不遇合。兩者不相遇合時，兒子不能生出；他的靈魂和身體不能結合。從此可知，它們現有的結合，是偶然的。如此說來，父母生兒女，是一件偶然的事，不是本性自然而有規律的了。這顯然是錯誤的：因為父母生育兒女，守本性自然的常規，例外是極少數；不似偶然事件的常無定則。（何況靈魂自由，天下必有許多靈魂所不願結合的身體，也必有許多父母不願意靈魂來結合的身體，靈魂不屑於來結合；兩個自由的意志，能同意合作，也能拒絕合作；兒女的出生，便全無自然律可守了。這決不是事實）。

如果又（有人）說：靈魂結合於某某身體，不是出於本性的自然，也不是出於自由的意志，而是決定於天主的編組和調遣。這樣說也是不適宜的。理由如下：

假設在未造身體以前，先造了許多靈魂；在這個假設之下，天主將既造的靈魂組遣到塵界來結合身體，乃是將它們從高級降低到低級。這樣的組遣不合於天主的仁善。天主組遣，與其降低，勿寧升高；與其引物從優變劣，勿寧引物從劣變優。故此，靈魂結合於身體，不是由於天主的組遣。天主當初依照物性適宜的方式，造生了每一物體；因此《創世紀》章一論到每一物體也說：「天主看見所造的每一件物體都是好的；總《論萬物》又說：天主遍觀所作成了的萬物，也看見它們都甚美好」。(天主全善，不會把物造壞)。準此而論，假設天主造生的，是沒有身體的靈魂；則應稱離開身體而自立生存，乃是和靈魂的本性更適宜的生存方式：既已造得美好適宜，又將它們弄得不如從前：這不能合於天主的至善。天主造物，必不出此。

另證：將最低的物體升高，而傷害高級物體，不合於天主上智的秩序。在物類品級中，有生死的變化的形體，是最低的物體。為升高人的形體，而派遣先已存在的靈魂去和形體結合，按方才的說明，不能不傷害靈魂(神體的尊高)。足見不合於天主的上智。

奧理真看到了這一點，既主張眾人靈魂最初先已受造而生，乃說天主派遣靈魂組合於肉身，是為處罰它們在以前犯了的罪過；按罪的多少和大小，結合於卑劣或優越的身體；彷彿是被封鎖在監獄中。

以上這樣的主張是站立不住的。刑罰和本性自然的福美是相反的；因此叫作苦楚。福美是善。苦楚是惡；因為是相反本性自然的。今如假設靈魂和肉身的結合是一種刑罰，便不得又說那是本性自然的福美；反之、應說那是相反本性自然的痛苦和惡事。這卻是不可能的；因為事實上，那乃是人性自然的本旨和終向。人類本性自然的生育，以靈魂和肉身的結合為終點；開始人本體的生存。必欲說靈肉結合是刑罰，結

果須說：人本體的生存不合於本性自然的福善和美好；（這顯然是錯誤的，不但不合人心的公意，而且不合於《聖經》的名言）：《創世紀》章一，節三一，明說：在造生了（有靈魂和肉身的）人以後，天主遍觀所作成了的萬物，（連人包括在內），也看見了它們是美好至極的。

另證：善出於惡，常是偶然，（凡是偶然，都是附性，不是本性。本性是實體天生而有的性理之本然）。今如假設規定了靈肉結合的福美，是出於靈魂以前犯了的罪惡，那麼，靈肉之合，便是偶然而生的事件：人的被天主造生，也原來應是一件偶然的事了。（彷彿是出於天主意料之外的）。這樣說話，是貶低了天主的上智。《聖經》裡，《智慧篇》章十一（節二〇）：《論天主》的上智說：「天主上智，建立了萬物，各按固定的數量，重量，和度量。（沒有一物一事是天主意料以外的偶然）。

還證：對方這樣的主張，顯然也和宗徒正統的傳授，是相刺謬的。大聖宗徒保祿致羅馬人書章九，（節十一至十二），論到雅各伯和厄撒烏，曾說：當他們（弟兄二人）尚未出生以前，或當他們尚未作任何善事，或惡事以前，（《聖經》就說天主規定了），年長者要用自己的勞動，服務年幼者。根據《聖經》裡這樣的記載，可見在他們既孕在母胎以後，天主規定的命令尚未發出以前，他們的靈魂還沒有犯任何罪惡。（足證他們的靈魂不是因犯罪受罰而結合了肉身）。這裡所說的天主命令，是在他們既孕在母胎以後，才發出的，可明證於《創世紀》，章二十五，節二三。

上面（在章四十四）討論物類的區別時，批駁奧理真的主張，提出了的理由，尚有許多，也可採取過來，用在這裡；願請回閱，這裡不再重述。現應繼續原題的論證，舉出別的理由如下：

又證：人的靈魂或需要覺力，或不需要；這是兩個必不能同時肯定的矛盾立場。兩端矛盾，用或字連

起來，構成的論句，（或命題），是意義常真的必然論句：就是必應選擇一端，既不能兼取兩端，又不能兩端盡棄。如用吾人經驗的事實，作選擇的標準，顯然可見，人的靈魂需要覺力：這是應擇取的一端：因為，人如某某器官的覺力缺乏，便在智力方面得不到那個覺力所知事物的專科知識，例如生而無目的盲者，用盡了智力，也得不到光學裡關於各類顏色所有的任何知識。（眼不識光，智力便懂不到光學裡的原理，或顏色的定義：顏色的分別，在於光的濃淡強弱）。

此外，假設人的靈魂為作出智力的行動，（例如知真理，愛真善等），不需要器官的覺力；在人以內，便找不到，覺性和智性兩種生活，在行動上，有什麼關係。然而吾人經驗的事實，適得其反：明證兩者有上下相隸屬的必然關係和秩序：因為，在吾每人以內，從各器官覺力的知識，生出記憶內所存養的知識；從記憶的許多知識，而生出經驗實習的知識。關於各類事物，既已得到了經驗證實的知識，吾人遂因而更進一步，領悟各科學識和技術的原理。（覺力、記憶、經驗、和實習的知識，是在內外器官覺識以內；原理的學識和技巧，有普遍而大公的特性，超越具體事物的覺識，故此是在智性的明悟以內）。足見，人的靈魂為有智性的活動，需要有器官的覺力。

既然靈魂有這些需要，同時，物自然天生的本性，為完成自己特有的動作，又不缺乏任何所需；猶如動物需要覺性知識和身體的移動，動物天生自然的本性，便給動物，生長出適宜的器官；依照這樣的理由和比例，可知天主造成的靈魂也不缺乏覺性生活的機能，以滿備智性生活的需要。然而，請回憶（章五十七）已有的說明，覺性生活的各種機能，沒有身體的器官，則無以作出任何動作。如此推論，足證，靈魂初受造生之時，不是沒有身體的器官。（造其器官，不造其覺力，是可能的；造其覺力而不造其器官，是

不可能的，雖天主亦不能：例如造視力而不造眼睛和視神經）。

另一方面，如說人的靈魂為有智性生活，不需要器官覺力，並因此說它被造生以後，沒有結成形體；便必須說它在未結成形體以前專用自己的能力，也已經懂得了各種知識的真理。這也是柏拉圖派已經承認了的結論：他們說純理（的觀念）是知識的原因；按柏拉圖的名論，純理是各種事物（種名定義所指）的性理，並是脫離形體，自立存在，本體直接可懂的：是人智直觀可以洞見的：從此可知，和身體絕緣而分離的靈魂，如無其他任何阻礙，應完全得到了各種學科的知識；及至後來，結合了身體，據事實的表現，愚昧無智，必是遺忘了前者已有的知識：這是柏拉圖派根據其前提已經承認了的另一結論：他們為證明這一點，除上面的理據以外，還提出了下面這樣的事實，作事據，和符驗：他們說：任何人，不拘多麼愚昧無智，聽到了各科學識內條理通順而明白的問題，便豁然開朗，從自己心智內，供出正確的真理作答案；宛如某人，遺忘所已知的某事，回想時，按著往事的線索，逐事追溯，乃可回想起來。從此可知，他們為什麼也主張，學習不是別的，乃是回憶。（真理之言，言中己心之所欲言：彷彿醒覺心內原來不是完全沒有的知識和真理）。

依照這樣的思路，根據這樣的立場和前提，最後推出的結論，必是：靈魂和肉體的結合，給神智的生活，造成了阻礙。本性生活的阻礙，不能來自物體的本性。物自然的本性，不給自己添加阻礙；反之，更願盡可能給自己增進工作的方便。可見：靈肉之合如果不是人性的本然，人的本體，（既是靈肉之合），也就不是本性自然的物體了；並且人的（出生於宇宙間），及世代相傳的生育，或蕃殖，都是不合本性之自然的了！這明顯是錯誤的。（用反證法，反回去，足證對方最初的前提是錯誤的）。

另證：物體用自己的各樣動作，努力達到的成果，是它生存的最後目的。然則，人用各種本性固有的動作，守秩序，按規則，努力要達到的成果，是真理的妙悟和觀賞；因為實作的勞動，是為給靜觀的智性諸德，預先準備所需要的資料和條件。足證人的生存目的是觀賞真理。為此理由，可見靈魂結合於肉身的目的，是為成全人的生存。既然是為成全它，怎能又使人遺忘了他生存固有的知識呢？豈不更應使他得到知識嗎？因此，吾人與其說靈肉之合的效果是使人遺忘已有的知識，勿寧說靈肉之合的目的，（依自然天生的本性），是為得到未有的新知識。此說合理，足證對方理屈矣！（若然，則靈肉之合應在人生的最初）。

又證：能有某人，不學無術，聽到了學術的問題，自供的答案，最初只限於無人不知，人人同知的一些普遍原理：這些原理，人人平等，是本性自然會知的。然後，按著（邏輯的）秩序，再進一步，他才能答出和第一原理極接近的定理，定理是由第一原理推證出來，和第一原理有密切關係。第一原理是眾科大公的。低級定理是某科專有的。如此，逐步推進，最後才能將第一原理的邏輯實效，運用到某科以內提出的特殊問題上去，並證出真理的答案。可見，顯然愚人心內，因問題合理，而自供的真理之答案，不是回憶舊知識，而是用第一原理產生了新知識；第一原理（的光明）是新知識的原因。（所謂第一原理是百科相同，人人皆知的許多公理：是人人體察各類事物，不待學習，天性生來，自然而然，觸物遂通的：例如：是非不同可的矛盾律；各是其是而非其非的自同律；有果必有因，因果不相混的因果律；等等。將公理證出的新知識，講解成前生知識的回憶，是無對證的錯覺。由此進一步又說靈魂有前世超形的生存，就是越錯越深了）！

另證：假設知原理和知結論，都同樣是靈魂本性自然的知識；關於結論和原理，眾人也應有同樣的定見：因為本性的自然，是人人相同的。（例外是偶然的，而且是少數。本體的自然卻是全類大同的）。然而，事實上，關於原理，眾人定見相同；關於結論，卻意見不常相同。足見，原理的知識，是本性自然的；結論的知識卻不是。吾人用本性自然之所有，進而取得本性自然之所無；猶如人工用自然而有的手，製造自然所無的工藝品。依同比例，吾人用本性自然而知的原理，（用學習或推證），取得結論的知識。（本性自然的知識，和人智推證的知識，都是人感觸外物，而理會到的新發明；不是前生舊知識的回憶）。

還證：本性動作或關係，常是以一對一的。一個能力依其本性，必有一個對象：例如視力的對像是顏色。耳朵聽覺的對像是音聲。本性的對像是各類統一而有宗主的。智力既然是一個能力，也便只有自己本性自然而知的一個對象。這個對象也必須是總括智力所知的一切：猶如顏色總括本體可見的萬樣顏色。本性的對像是全類的宗主。這樣的對象，為智力知識之所必有。它不是別的，乃是（絕對大公名物字所指的）物。吾人靈智，本性自然知物（大公名所指的物）；並且也知物大公名依其本有的實義必不可無的特性。物依其公名而有的實義和特性，是第一原理知識的基礎：例如：關於同一物體有同一特性，不可同時又肯定又否定。這是矛盾律。類此的原理，還有別的，（例如排中律：或真或假，無中間立場。因果律：果必有因，兩不相混）。吾人智力本性自然而有的知識，只是這些原理。至於結論的知識乃是用原理燭照而得來的：猶如視力用顏色的知識，（不但知視力所獨知的顏色，而且）兼知（數種覺力所共知的）公有對象；也知覺力（本體所不知，偶然所兼知的）附性對象。（例如數目，動靜，大小，遠近，位置，等等，是覺力的公有對象。生死，有無，父兄關係，仇友等等，是覺力的附性對象。都是眼睛在色象中所能

看見的)。

另證：吾人因覺力而得的知識或技能，非靈魂在未有的身體以前所能具有。然而，那些原理的知識，是由覺力所知的事物而在吾人以內所產生的效果；覺識不知某某物的整體，智力便懂不到「其整體大於其部分」的原理；猶如生而失明的盲者，不懂顏色的光學原理。從此可見，未有身體以前，靈魂也不曾有那些原理的知識。至於其他知識，就更沒有了。如此推究，可知：為證明靈魂先有生存（和知識）而後結合於身體，柏拉圖的理證，是不可靠的。

又證：假設眾人靈魂，未結合於身體，而已先有了生存，結果看去則可能有相同的一個靈魂，在不同的時期內，輪流結合於不同的許多身體。主張宇宙永遠的人，顯然要推演出這樣的結論來。因為：人類世代的流傳，既是永遠的，經過無始無終的長期，必定有無限多人的身體，舊者死滅，新者代興。在此同一長期中，或假定每個身體有一個靈魂，便必須稱認在未有的身體以前先有了無限多的靈魂已有現實的存在；或（因為他們認為任何實體現實存在而有無限之多，按前面章八一的說明，是不可能的；故此，必須）假定當時那些靈魂的數目不是無限多；那麼，（以數目有限的靈魂交結數目無限的身體），就不能不肯定應有許多靈魂，各自輪流結合許多身體；演成逐代輪迴的現象，（這又是不可可能的，回閱本章前數段，參考章七十，七十八，九十）。

同理，縱令人類世代的流傳不是無始無終的，如果仍要主張未有身體而先有許多靈魂，依相同的看法看去，仍要生出相同的後果：因為雖然實際上有所始，但將來不是不可能無終；依身體的本性而論，子既生於父；便能有孫生於子，逐代相生相傳；既是本體可能，除因附性遭遇而偶然受到阻礙，就能形成生生不

息的現實：為之故，（在將來仍能無很多人的身體出生），靈魂的數目既依假設是有限的，則不能不肯定仍有一個相同的靈魂要從一代人的身體，過渡到另一代人的身體裡去。（這又形成了輪迴，或一系內逐代輪迴，或數個族系內，交織輪迴，或逐代，或跨代循環，等等）。這卻（都）是不可能的。（用反證法反回去，足證）：眾人在未有身體以前不先有許多靈魂存在。

駁輪迴——一個靈魂不能結合於許多不同的身體。證明如下：眾人靈魂彼此只有數目的分別，沒有種類的分別。否則，眾人彼此也要有種類的分別了。（這顯然不是事實）。數目分別的根據，是物質的許多因素。人靈的相互分別也必應取決於某一物質因素。這樣的物質因素，不得是靈魂本體內的一部分：因為上面（章五十，五十一，及六十八）證明了：它的本體是有智力的實體；凡是這樣的實體都不包含物質。故此，尚餘的惟一可能，是人靈的眾多互異，取決於靈魂和所交結的物質，本體固有的關係：詳見於上面（章八十至八十一）的說明。根據那樣的關係，既然有許多身體互不相同，相對的必有許多靈魂也是互不相同。靈肉之間，有一對一的必然關係。故此，不是一個靈魂結合於許多身體。（不同時結合，也不異時輪流）。

又證：上面（章八十八）證明了：靈魂和肉身的結合，是性理和物質的結合。性理和本性宜有的物質，必須有適稱的條件：因為盈虛相稱，是一定律。足證一個靈魂不結合於許多身體。（靈魂對身體，性理對物質，盈極對虧虛，現實對潛能，上下相對，條件必須相稱，關係必是以一對一）。

加證：發動者的能力，必能相稱於被動者。不是任何一個能力運動任何一個被動的物體。縱令靈魂不是身體的性理，但仍不能不說它是身體的運動者：動物因有知覺和運動而有別於沒有靈魂的死者。足見、

身體不同，靈魂必隨之而互異。

又證：世代傳生，是新舊代興，不是舊數重出；新生的物體，和故去的物體，不可能是數目單位相同的一個物體。因為，舊體滅亡，新體出生，是實體的變化；新舊兩體，不能是相同的一個實體，歷經變化，而常存不改；竟要和地方的變化相同了：一個實體從一個地方移易到另一個地方。然而假設一個靈魂，經過不同的時期，相繼輪流結合於異代新生的許多形體，那麼，數目單位相同的一個人，便從往代，生入現代；他的出生，應是他的化身轉世。柏拉圖的主張，必定生出這樣的結論：他已經說過：人的實體，是服戴身體的靈魂：（用身體當作自己穿戴的衣冠。參閱前面章五七。如此說來，柏拉圖自己的新生，也是某某往代人的重來人間。這是他的學說不能免的結論；不但他個人是必然如此），而且其他任何人，（或任何物類），也都是必然如此；因為物體的數目單位，包括它的自同和統一，是取決於性理；猶如物類的實體生存，也是取決於性理：任何某些主體，如果它們有數目單位相同的一個性理，它們隨之而必是一個實體；在數目的單位元上，是相同的一個。（這是不可能的。用反證法反回去），足證：一個靈魂，結合於許多不同的身體，是不可能的。從此證出的另一結論就是：眾人靈魂不是先有於身體未生以前。

《公教》信仰的定論，和本章已證的真理，意旨是相合的。《聖詠》，（章三十二，節十五）有句話說：「天主逐一，捏塑了他們每人的心」：這句話的意思是說：天主給每一個人，分別造生了靈魂，不是一齊作出了一總人的靈魂，也不是把一個靈魂結合給許多不同的身體，（同時以一統眾，或異時前後輪流）。

此外，（日納德著）《教會信條論》（章十四），也有意思相同的一些話：「吾人肯定眾人靈魂受造

於天主，不是和其他各類靈智實體合夥受造於造世的開始，也不是大眾一同受造。奧理真（神父）的異說「是他的幻想」。

第八十四章 人靈無始的問題（二）

對方證明靈魂從無始的永遠已有生存，或至少在身體未生以前已有存在，所用的一些理由，是不難解破的。（今按前章首半段列出的數條，逐一解答如下）：

第一條說：靈魂有能力長生。這一點是應受認可的。然而一方面須知物體能力的擴展，只達到現今或將來，不能達到（自己未生以前的）已往。故此，由現有或將有的生存能力，證不出在過去，也有生存能力：至多能證出將來長生。

另一方面，須知：從能力證出功效，缺乏不可的先備條件是某物具有那某某能力。縱令人的靈魂有能力長生不死，在尚未（證實它已經）取得那個能力以前，仍無以證出結論說它長生不死。然則，今如前提裡肯定它從無始的永遠就已經具備了那個能力，那正是犯了無理乞賴的滑輪病。（這裡所謂的「滑輪病」是邏輯之大病：因為）這樣的議論，要求用尚須證明的結論，作前提裡最後的根據：那個根據乃是：人的靈魂從無始的永遠已有了生存。（等於說：靈魂永遠生存，因為它永遠生存。這是強詞奪理）。

對方提出的第二條理由根據了人靈懂曉真理的永遠性。關於這一點，必須注意「懂曉真理是永遠的」，這句話能有兩種意義：一是懂曉的對象是永遠的；二是懂曉的動作或能力是永遠的；前後兩者，分別至

大：前者是「所懂」，後者是「所以懂」。本此而論，如用那句話，專指所懂的真理是永遠的，從而推出的結論，僅能是被知事物的永遠，不是智者的永遠：（前者是客體對象，後者是主體的生存和能力及其他因素。客體的永遠，不必有主體的永遠；真理的永遠，不必有人靈的永遠）。

然而，如果用那句話，（懂曉真理是永遠的），專指智力及其動作是永遠的，便在言外是說：有智力動作（懂曉真理）的靈魂是永遠的。（不過在這樣的意義之下，那句話是應受證明的結論，不能作前提；免陷於方才所說的滑輪病）。並且，那句話的本義，不是專指這第二種意義，而是專指（前段指明了的）那第一種意義。在事實上，根據前面（在章七六）提出的證明，可知吾人靈魂，每次懂曉某真理，必定每次用（施動智力的）靈明，從覺識現知的物象以內，從新抽取明悟可領悟的意象。（這些意象猶如智眼可見的觀念，或智思所思的思想，是思之則生，忘之則亡的：是隨人心智的動靜而時生時滅的，雖然靈魂用它們所想通的真理，卻是永遠常真的）。

從那樣的意義裡，推出的結論，不得是「靈魂是永遠的」；而是靈魂所懂曉的某些真理，（既然是永遠常真的），必有某一永遠的因素給真理作永遠常真的根據：這樣的根據，乃是第一真理：它是所有各種真理的原因，至一至公，包含萬理，無理不備。人的靈魂對於這個真理永遠的根基，比較起來，和主體對於性理，有比例相同的關係；而且以前對後，猶如物體對自己本性宜有的目的：因為真理是智力所冀願的目的和福善。

說到這裡，請轉念注意（以下這個邏輯的定義）：由目的可以推知將來，（不可以推知已往）；為能推知已往，須用（當初）作物的原因。既知某物的生存目的是安享永遠的真福，便知那某物體有永遠常存

的能力：（它的生存的長期，可以延長到永無終止）。

從此可見，從所知真理的永遠，足以證明靈魂長生不死，永無壽終；不足以證明它永遠現前，永古無始。

然而，從造物原因方面的永遠無始，也不足以證明受造物的永遠無始。理由明顯，詳見上面（章三一及其下諸章）已有的證明。（從天主的永遠，不足以證明人靈的永遠）。

對方提出的第三條理由，是用「宇宙全善」作前提，也不足以證出必然的結論。因為，宇宙的「萬善俱全」，專注意在「萬類俱全」和「萬理俱全」，不在乎「萬體俱全」或「萬物俱全」；因為，先有的各種物類以內，不斷增加數目至多的個體，（也不斷喪失許多個體；個體的增減，無損益於宇宙萬類俱全的美善）。然則，按（章八十一）已有的證明，人靈互異，不是種異，而是數異；足見人靈新生，受造於天主，無妨於宇宙的全善。

從此可以明見，對方第四條理由，也可迎刃而解：造物工程的告成，或萬物的全備，專注意在「萬類俱全」上，不在乎「萬類的個體俱全」。依此限度，天主停工休息，實有的意義，只是說天主停止造新人類，不是說停造新體。同類個體，舊的故去，新的出生，仍不妨有某些個體受造主於天主。如此說來，眾人靈魂，和眾人個體一樣，既然是類同種同；足見，天主停止造生新人類，而不停每日造生新靈魂，不是兩件互不相容的事。實際上，《聖經》裡，《創世紀》，章一，（另版章一，節二），同時說：「天主完成了自己的那些工程」，又說：「天主停工休息了」。那樣的說法，僅能指示停造新物類，不是停造某些新個體。（無拘如何，宇宙全善，並不足以證明眾人靈魂必有無始的永遠生存）。

尚有一點，（有關於古書的訓話），不可不知，就是：審察古書，可以見到，亞里斯多德，從來沒有說過：人的靈智是永遠的（無始無終），他卻在談論他認為永遠已有的某些實體時，習慣說它們是永遠的（無始無終；足見在他心目中，人的靈智，和其他永遠常在的實體，不全相同。然而他確實說過：人的靈智是永久的（常壽不死；無終）。「永久」二字，可能只是指示某些物體，雖然在過去不是永遠已有，（無始而永在）；但在（既生以後）將來的生存，卻是永久無終的。（永古者，無始。永久者無終。合遠古與久遠，謂之永遠；無始無終。人靈永久，而非永古；亞里斯多德用永久二字，指示種類傳生，世系線長，生生不息，永無終止；也指示人靈智的生命永久；和「永古」或「永遠」的確義，不全相等）。

本此意義，在《形上學》卷十一，（章三，頁一〇七〇左三五），論到人的靈魂具有智力故與別類性理不可一律看待，亞里斯多德，也沒有說它是先於物質而已存在的性理，雖然柏拉圖論到他所主張的「純理」，卻嘗說它們是先物質而常存的性理。亞里斯多德在他所談論的題材裡，所遇到的機會，雖然類似適於肯定靈魂先物質而有生存，他卻沒有作這樣的肯定；反之，他只說了人的靈魂在身體（死亡）以後，仍然存留不滅。（足見亞氏想法，不必有利於對方）。

第八十五章 人的靈魂和天主的實體

從以上這些理由，還可證明人的靈魂不屬於天主的實體。（理證如下）：

一證：上面（卷一章五十）證明了天主的實體是永遠的，不包含任何部分有新生的開始。人的靈魂卻有新生的開始：因為按前兩章的證明，人的靈魂不是在身體未生以前已有生存。足見它不屬於天主的實體。

加證：上面（卷一章二十七）證明了天主不能給任何物體作其內在的性理。然而，按（章六十八）已有的證明，人的靈魂是人身體以內具備的性理。故此，人的靈魂，不屬於天主的實體。

另證：任何某物所由而產生的原料，對於由而產生的那某某物體，有潛能對現實，和虧虛對盈極的關係。然而天主的實體，既然按上面（卷一章十六）的證明，是純現實和純盈極，故此對於任何物體，都沒有潛能和虧虛的關係。（天主的實體不是靈魂的原料）。足證人的靈魂，或任何其他物體都不能是從天主實體內產生或製造出來的。

還證：原料不受到某一形式的變化，便不得用去作成某某物體。然而，按上面（卷一章十三）的證明，天主完全不能受到任何變化。故此，天主不能是作成任何物體的原料。

加證：靈魂以內，顯然有知識的智慧，道德的善惡，種種對立情況的變遷。然而，按同處的證明，天

主完全不能受到任何本體或附性的變化。足見，人的靈魂不屬於天主的實體。

又證：上面（卷一章十六）證明了：天主是純現實和純盈極，自己本體以內，不包含任何程度的潛能或虧虛。然而，請看在人的靈魂以內，卻是既有現實和盈極，又有潛能和虧虛；因為它既有明悟又有靈明。明悟是潛能和虧虛，能領受智力可知的萬般事物。靈明是現實和盈極：（發出光明，照顯萬象含蘊的真理）；回閱上面（章六十一及七十六），已有的說明，即可明見。足證：人的靈魂不屬於天主的性體，沒有天主的本性。

又證：既然天主的實體完全不能分成許多部分，故此祂實體的任何某一部分不能是人的靈魂，除非祂的整個實體也是人的靈魂。（否則，一部分是，一部分不是，祂的實體便分成了許多部分；按卷一章十八的證明，這是不可能的）。又按上面（卷一章四十二）已有的證明，天主的實體不能是純一的。如果天主的實體是眾人的靈魂，從此隨之而生的結論必是眾人共同只有一個智力的靈魂。這是上面（章七十三及其下諸章）已經證明了是不可能的。故此可見：人的靈魂不屬於天主的實體。

觀察對方的意見，可知它的來源似乎能是以下三個：（都是前提裡有了錯誤的見解）：

第一：有些人認定了凡是實體都有形的物體。因此他們主張天主是高貴至極的一個有形的物體；並且有些人說天主所是的這個形體就是空氣；另有人說是火體，又有人說是任何另某形體界的因素。於是乃說人的靈魂也屬於這某形體，有和它相同的本性；因為回閱亞里斯多德《靈魂論》（心理學卷二章二，頁四〇四右一〇）的記載，足以明見，那各派的人，一主張萬物共有的因素是什麼？便主張人靈的實體也是什麼。（他們主張那個因素是天主）。由而隨之便說：人的靈魂也屬於天主的實體（之類）。

摩尼教人的學說，枝脈蔓延而叢生，追求根原，也是從這裡發出。他們的師祖、摩尼、誤認天主是一個有形的光明物體；廣闊展開，彌滿各處無限的空間；於是他乃主張人的靈魂是這光明之體的一小部分。

上面卻已證明了這樣的主張錯誤：一方面因為（卷一章二十）證明了天主不是形體；另一方面因為（本卷章四十九及六十三）證明了人的靈魂，或任何某一智性的實體，也都不是形體。

第二個來源：另有某些人，認定了眾人共有一個靈智，或說共有一個靈明，或說同時共有一個靈明和一個明悟，詳見上面（章七十三及其下諸章）。又因古代人主張不拘什麼實體，凡是和物質絕異而分離的，都是天主；從此隨著進一步主張吾人的靈魂，就是吾人智性的知識所用的靈智，也有天主的本性。本此理由，吾人現代尚有某些《公教》信仰的倡導人物，既主張靈明是和物質絕異而分離的，便明言肯定了人的靈明也是天主：（意思是說：天主是至純的神明，入於人心，便是人的靈明；吾人每個人的靈明乃是天主至純至上的神明：一個神明，偏在宇宙人心）。

上面（章七十三及其下諸章）已經證明了這樣「人類一智」的主張是錯誤的。

第三個來源：吾人靈魂，像似天主。從這像似之點，竟然在已往也生出了上段這樣的意見。智性的生活，知真理，愛真善，非下方塵界任何實體所能有，僅為人類所獨有，因為人有靈魂；並且，智性的生活，依照價值的比較，被人認為至極高貴；極應是天主本性的特點。人靈和天主既有同樣的智性生活，因此有人認為人的靈魂屬於天主的性體；有天主的本性。尤其是堅信人靈長生不死的那些人更傾向於這樣的主張。（沒有料想到其中的錯誤）。

《聖經》上有些話也似乎助長這個意見：《創世紀》章一，節二十六，（加閱章二節七），曾記載天

主說：「我們要按我們的形狀和肖像造人」，在下文接著又記載說：「天主用泥土造成了人的形體，又向著他的面孔，吹入了生命的氣息」。根據這裡的記載，某些人強經解言，附合己意，認定人的靈魂出自天主的性體：因為生命的氣息是一團氣息，有數目單位的自同：從一個主體的胸中吹出，向著另一個主體的面孔吹入。如此解釋，《聖經》的象徵語法，似乎暗示：有某某神性的因素，出自天主的神體，輸入到人的實體以內，為扶持人的生活。（用「氣息」或「神氣」喻指人的靈魂）。

殊不知，上面《聖經》裡所說的「肖像」，所能喻指的肖似之點，不足以證明人（的實體或靈魂）是天主神體的一部分：因為人的智性生活，（知真理愛真善），遭受許多缺點，都不可說是天主所能有。從此可見，那裡所說的肖像或似點，與其暗指實體相同，勿寧只不過標明了不完善的像似而已。《聖經》明說「按形狀和肖像」，暗指神靈間某些特點的近似。那裡用的「吹入氣息」等等字樣，也是指明。生命發源於天主，過渡到人身以內：人和天主相似，都有生命；然而生命的相似，不是實體同一。為此，《聖經》只說：「向面孔以內，吹入了生命的氣息」：一則因為人的面部有許多知覺的器官和孔竅，比較其他部分，更能明明表現人有生命；二則，既說「吐氣而吹入」，便是喻指人生命的神氣，是天主的恩賦，不是從天主實體裡，分裂出來的一塊實體：因為象徵語法，借有形喻指無形，兩界的比例對照，是喻義所依憑的根據。請看形體界，一個物體吹出空氣，吹入另一物體的面孔，只是將一團空中的清風吹出吹入，並不是將自己的一塊實體，吐出來，填入到那另某物體中去。（本此比例對照的限度，足見《聖經》象徵語法暗指的喻義，指出了天主神體和人靈神體，在神智的生活上，有不盡同的相似之點：在實體上，卻是既不同性，又不同體）。

第八十六章 靈魂與生殖

從上面提出的那些理由，轉進推論，即可證明，人的靈魂，不是和精血一齊，如同媾精生殖一樣，流傳而孳生的。

一證：無形體則不能有動作的任何因素，無形體不能有生存的開始。每物都是根據生存而動作；故此，依照雙方相同的比例，既知其動作情況，便知其開始的生存情況。反之，無形體而有動作的因素，它們的出生也就不形體出生的辦法。按上面（章六十八）的證明，生魂和覺魂的動作，不能沒有形體；然而人靈魂的智性動作，卻用不著形體的器官。準此而論，生魂和覺魂的出生，是依靠形體的出生；人靈魂的出生卻不是採用形體生殖的辦法。然而精血的流傳是以形體的生殖為目的。足證，生魂和覺魂是藉著精血的流傳而開始生存；靈魂卻不是如此。

還證：假設人的靈魂是藉著精血的流傳而開始生存，這樣出生的方式，只有兩種可能：

第一種方式：假定靈魂如同是用附性而偶然的分裂方法，從父體的靈魂裡，分裂出來；猶如精血（雄精的精蟲和精液）也是從父親的形體裡，（用本性自然的分裂方法），分裂出來的；分裂出來的靈魂現實生存在分裂出來的精血以內：例如觀察身體多環節的動物（爬蟲類），切斷了的每一部分，都有自己現實

的生活。在沒有切成片段以前，整體以內，現實中只有一個靈魂；潛能裡卻含蘊著許多靈魂；整體切成許多片段，每一片段便因而開始有現實生存的靈魂。這個新靈魂現實的生存，是因這一片段活體的分裂而開始。（這樣的出生可以叫作裂生）。

第二個方式：假定智性的靈魂，在精血以內，有生存的效力，沒有生存的現實；如此說來，乃是肯是精血以內包含一種生存的效力；足以產生智性的靈魂。

然而（以上這兩種方式，都是不可能的），第一個方式是不可能的。理由有兩個：一因在各類靈魂當中，智性的靈魂是完善至極的一種，效力也強大至極；它本性固有的任務是成全器官繁多至極的身體；並用那些器官完成樣數繁多的動作。本著這些條件，可知它無法在離開父體的精血中得到生存的現實；因為即連高級動物類的禽獸也不是用分裂法而蕃殖；和低類的多環動物，不可一律看待。二因人靈本性特有的首要能力是智力，不是身體任何部分的器官能力；不和任何部分的身體，發生盈極充實虧虛的關係；故此不能隨身體的分裂，附帶著自己也受到分裂。智力不能如此；依同理，有智力靈魂也不能如此。

第二種方式也是不可能的。精血內具有動作的效能，為促成動物的生成，在於發出動作，變化形體；和物質內具有的動作效能，（例如火燒水流之類），作用沒有兩樣。然而凡因物質變化而始生的性理，都是依賴物質而有生存；因為，物質的變化將物質由潛能虧虛轉移到現實盈極；變化過程的終點是物質生存潛能的實現；端賴結合於性理。因此如果某某性理是因物質變化而開始自己最初的生存，那麼這某性理的生存也應全在於和物質結合；它的生存也便同樣是依賴物質的生存；（不能是和物質絕異而能分離的生存了）。

準此而論，假設人靈魂的生存，是精血動力作成的產品，它和其他各類物質的性理一樣，僅有依賴物質的生存。這和上面（章六十八和七十九）已證的定理，適相衝突。（用反證法反回去，足證前提的假設完全不能成立）。從此可知：智性靈魂的生存，完全不是由精血的流傳，而產生出來的。

加證：凡是因物質變化而從無入有的性理，都是從物質生存的潛能和虧虛中，引渡出來的性理：因為物質變化乃是從潛能引渡於現實，從虧虛充實到盈極。然而智性的靈魂不能從物質潛能中引渡出來：上面（章七十八）已經證明了智性靈魂的本體，超越物質能力的全部；並且因為它有某些動作，不用任何物質。從此可見：智性靈魂的始生，不是依賴物質變化而被引入生存現實的境地。依同理，可知它也不是依賴精血內的生育作用。

另證：物體動力，越出本類的範圍，無一能作出任何動作。（例如鐵櫃藏得住金銀，但保存不住日光）。然而人的靈魂超越形體的全類：因為它有超越各類一切形體的動作：就是智力的動作：（知真理，愛真善；追求不受物質局限的生存）。足證形體類的任何動力，都不足以產生智性的靈魂。

然則精血內的能力，能作的一切動作，都是運用某種形體界的能力：因為它表現的生育能力，為能發出作用，需要運用三種熱力，火的熱力，天體的熱力，和靈魂的熱力，（這裡的靈魂，專指生魂，屬於植物營養之類）。這三種熱力都是形體界的物質效能：超不過物質形體之類的界限。足證：用精血內的生育能力，生不出智性的靈魂來。

另證：（神形異類。異類不能相生。有智力的實體，都是神體）。說神體隨形體之分裂而分裂，或說神體能是某某形體能力的產品，是說笑話。然則，按上面（章七十八）的證明，人的靈魂是一種智性的實

體。故此，不得說它是精血內生育力的產品，也不能說它隨形體精血之分裂而分裂出來。用這些理由，足證它完全無法用精血的流傳而開始自己的生存。

另證：如果某物的出生是某物生存的原因，它的滅亡便是它停止生存的原因。然而身體的滅亡不是人靈魂停止生存的原因，故此，身體的出生也不是靈魂開始生存的原因。上面（章七九）證明了人的靈魂是長生不死的：它不隨身體同歸於滅亡。然而精血的流傳是身體出生本性宜有的原因：故此，它不又是靈魂出生而得生存的原因。

駁謬：用本章的理證，足以破除亞波梨（Apolinarius）和他同派人的錯誤。他們曾說：靈魂生靈魂，猶如肉身生肉身。（參考尼柴主教額我略《靈魂論》，另名《瑪克林姐》《病榻對話集》，或《靈魂對話集》，希臘《教父文庫》卷四五欄二〇六。奈默思主教《人性論》卷二章四。亞波梨詳名亞波梨納利斯，敘利亞國，勞地棲（Laodicea）教區主教，三一〇至三九〇年時期的人；神學，哲學，《聖經》學，著作豐富，德學不凡，名重一時；惟因教會神哲體系，尚在草創時期，先鋒激進，猶如探險，難免失足陷落。亞波梨主教為了許多神學問題，受了當時東西兩方教會數次主教會議的罰禁；並被撤削主教職務。他有許多神學和哲學的意見，被後代歷史視為異端。雖然如此，當代聖熱羅尼莫（Jerome）著《公教》名人傳，以及歷代的教會史家，仍稱揚亞波梨主教是當代第一流的人才）。

第八十七章 靈魂的始生

從上述一切，尚能證明只有天主造生人的靈魂，人的靈魂纔能開始生存。

一證：凡受產生而得生存的物體，或受本體變化而出生，或受附性變化而出生，或受天主創造而出生。但是，人的靈魂不是受本體變化而出生，也不受附性變化而出生，又因不是永遠無始的；故有新生的開始；足見只得是仰賴天主的創造，出自烏有之境，而入於生存之域。

方才說：人的靈魂不受本體變化而出生；因為它的本體不是物質與性理之合，詳證於上面（章五十五及章六十五。物質和性理的分離，是本體變化的定義。既非物質與性理之合，便無本體變化之可言）。又說：人靈也不受附性變化；因為（附性變化是附著於主體，隨主體之變化，而連帶著受到變化；例如眼睛的視力，本體未受變化，但因眼睛的疾病或強弱，人的視力隨著有明暗或清晰的變化。物質的性理，本體不受變化，但隨物質之具備與否，而附帶著受到生死強弱或盛衰等等的變化，參考前面章七十九），人的靈魂是人身體（成全自己必須具備的內在）性理。假設它能受附性變化，（它應是一個依賴物質生存的性理），它的出生也就應採用形體變化而出生的方式：（在生物之類），便是生自種籽或精液內的生育能力。這是（章前）證實為不可能的。

至於說：只有天主造生人靈；理由是：按上面章廿一的證明，只有天主有造生物體的能力；故此只有天主造生人的靈魂，人的靈魂纔能得到生存。

加證：按上面（章十五）的證明，凡是物體，如果它的實體不是它的生存，它便有某作者來，給它創造生存。然則，人的靈魂正是如此：它的實體不是它的生存；因為上面同章裡證明了，只有天主的實體才是自己的生存。故此，必然另有某原因，來用動作，給人靈創作生存。如有物體，不拘是什麼，既用本體擁有生存，也使用本體承受創作。反之，如有任何某物，它不是用本體擁有生存，而是連合另一物而共有生存；它則不用本體，單獨直接承受創作，而是隨那另一物之受創作，而偕同出生；例如火的理性（猶如火力）是隨火體之受創生而與之俱生。尚須注意：物類各種性理當中，人靈固有的特點，是在自己的生存上，獨立存在；並將自己固有的這個生存，傳授給肉身，讓肉身和自己共有一個生存。（回看六十八章）。準此而論，人靈和其他物類的性理，出生的方式不同：他類性理的出生是附物出生；隨從物體之出生而連帶出生，因為它們不是用本體擁有獨立的生存，而是結合物質，構成組合的實體，依憑實體之生存而存在。人靈既是用本體擁有生存而存在，故此也是用本體承受創作而出生。

然而人靈的本體，不含物質成分，故此它的出生不是生於物質，也不用任何因素，充作物質一般的因素。（回閱五十一、五十六、六十五，及七十諸章）。從此而論，最後可知，人靈出生，只得是（仰賴某原因而）生於純無。如此，受創作而出生乃是受造而生。按上面（章二十一）的證明，造生物體是天主的本務；足證人靈直接受造而生，只是受造於天主而已。

還證：按上面（前章）的證明，同類的物體，出生用同樣的方式。人靈既然屬於靈智實體之類，此類

實體出生的方式，只有受造一途，沒有他路可以設想；足證人靈出無入有，也是由天主造生。

又證：受任何某一原因、用動作創生的任何物體，從那原因方面領取之所得，僅有兩種可能：或是絕對的生存，或是某某種類以內生存的某一因素：例如物質及性理合構而成的物體：它們的出生是由於領受現實盈極的性理，得自作物的原因，接納在物質之中；性理是它們生存的因素。然而，人靈受創作而出生，不得說是由於領得任何某一生存因素：因為人靈實體單純，按上面（章五十及六十五）的證明，單純實體本身以內，不包含任何複雜的成分，故此，沒有任何另某因素，在自己本體以內，作自己生存的憑藉。照此而論，最後可知，人靈出生時，從原因方面領取之所得，只得是絕對的生存。這樣無條件限制的生存，是至上至公、第一作者的固有效果，非低級作者所能作成。凡是低級作者，即是第二作者，用動作成全事物，是將自己固有性理的模樣，印製在所成全的事物內，作事物必備的性理：在它們物質內，作它們生存的因素。人靈不能這樣生於第二作者，故此只得生於至上至公的第一作者：就是生於天主：直接受天主造生。

另證：一物生存，始終如一，是一定理。物體生存之至善，在乎上達於本有的原始，或模擬而近似，或竭盡性分的限度，用近而不似的方式。然則人靈生存的終極至善和目的，即是它最後的歸宿，在乎用知識和愛情，超越受造的整個宇宙，上達於至上無上的第一原始：就是上達於天主。如此，依照終始相符的定理，足見人靈的終向既是歸於天主，人靈的原始也必是始於天主。人靈生存，以天主為始終。（始終相符是一定理。故可由終而知始）。

經證：《聖經》裡有些話的暗示，喻指和本章相同的意義。《創世紀》首章，紀載人類和禽獸初生之

時，各有不同的原因，例如說：水生爬蟲，而蟲有生命；各種禽獸，都有類此的紀載；惟獨說到人類，明指人靈直由天主造生：（故在章二節七紀載說）：「天主用泥土作成了人的形體，並向著人的面孔，吹入了生命的氣息」。（這些象徵性的描寫，依照異類相喻的比例，暗指人的靈魂，直接受造於天主，回看章八十五）。

駁謬：用本章的定論，可以破除某些人的錯誤：他們主張眾人靈魂受造於眾位天神，（不是直接受造生於天主。聖奧斯定，異端叢論，章五十九、記載塞留池（地方）許多人認為天主造了天神；有某品級的一些天神，造了人的靈魂。參考聖多瑪斯《神學大全》，上編，問題第九〇，節三）。

第八十八章 靈魂的出生與繁殖（一）

和上述那些定理，相反的理由，尚有以下數條：

一、人有靈魂，因此人是動物，依名理而論，「動物」二字，是人和禽獸共有的賓辭，並且是同名而同指的。從此可見，人的靈魂和他類動物的靈魂也是同類的。然而，凡是同類的物體，既有相同的生存方式，便有相同的出生方式。出生是出於無生存的境界，而入於有生存的境界。他類動物的出生，是依靠父母精血內的生育能力；故人的靈魂，也是同法出生。說到這裡，尚應注意：按上面（章五十八）的證明，在人以內，靈魂和靈魂，任務雖不同，實體卻無別：共是一個實體。足見、靈魂的出生，和靈魂一樣，也是依靠精血或種籽內的生育能力。

二、此外，按亞里斯多德《動物出生論》（卷二章三）的遺教，人的生成，有兩個時期：胚胎初期，只是動物，然後發育，始成而為人。然而，當胎兒只是動物而非人物之時，它只有靈魂，尚無靈魂。它那靈魂的出生，無疑是生於種籽的生育力，情形同於他類動物。同時須知，它那靈魂有能力發育成靈魂：猶如它那動物也有能力發育成有理智的動物；何況上面（章五十八）證明了：後期出現的靈魂不是在實體上分立的另一魂。從此可見，靈魂的實體也是生於種籽以內的生育能力。

三、次之，靈魂既是形體的性理，便是根據自己的生存，結合於形體。然則根據生存而合一的物體，是一個作者用一個動作產生的終效。否則，假設作者是許多，動作也因之而是許多；隨而產生的終效，也是許多；並且相互的分別，是以生存為根據。準此而論，人靈肉的生存，為能維持其合一，必須是一個作者用一個動作所產生的終效。今請注意：人的身體出生，是依靠種籽內的生育作用，這是大眾共知的定理。足證：靈魂也是生於那相同的作用，不是生於「絕離的另某作者」；因為靈魂是形體內具的性理，（和形體結合起來，共有的生存，也是合一的）。

四、加之：人傳生人類，同種相傳，是用種籽從父母體血分裂出來以後，內含的生育能力。同種的作者，如用動作，產生同類的效果，根據種名的定義，是同名同指的原因，它的效用、正是給效果縮造同種的性理。人種傳生，長幼種同的性理，是人的靈魂，故此出生之時，是生於種籽內的生育能力。（人生人，猶如火生火；以同種的性理，產生同種的性理，用傳種的生育作用）。

五、復次：（前在章八十六提過的）亞波梨曾有以下這段議論。他說：勿論誰給某作品完成最後的階段，誰便是給作者合作，協力完成了那件工作。但如假設眾人靈魂是受造生於天主，便是天主有時給姦淫而生的嬰兒，完成了他們生成的最後階段。故此便是天主給姦淫者合作，協力完成了他們的罪行。這似乎是不適宜的。

六、題名尼柴主教厄我略（Gregory）著，人的造生論，章二十，希臘《教父文庫》，卷四四，欄二三五），也有一些理由，為證明同樣的這個結論。議程如下：靈肉合一而結成一物，就是結成一個人。準此而論，假設靈魂先於肉身而生成，或肉身先於靈魂而生成，都明似是不可能的：因為那乃是說：同一物

先於自己，或晚於自己而生成。既然彼此不能有先後出生的差別，故此兩者是同時出生。然而肉體出生，是開始於種籽分裂之時。足證、靈魂出生，也是由於種籽的分裂。（種籽的分裂，是種籽從父母體血以內，和父母分裂而離開，不是種籽的顆粒自己分裂成碎片）。

七、還證：作者不產生某物之全體，它的動作，便似是不完全的；因為產生了一部分，沒有產生應有的其餘部分。如假設生人之時，天主造生靈魂，種籽生育肉身，靈肉兩個部分，各自生於不同的原因和動作，兩個原因的動作，看來都是不完善的。天主的動作，不完善；種籽的動作也不完善。這顯然是不適宜的。（如此用反證法，反回去），足證人的靈魂和肉身是生於相同的一個原因。說到這裡，尚須理會，人的肉身是生於種籽的效能，這是大眾共知的定理。故此，人的靈魂也是生於相同種籽的效能。

八、復次：凡是從種籽內生出的物體，它的一部分都包含在種籽以內，雖非現實呈露，但有效能的含蘊。試觀小麥，或其他傳種的生物，全麥的莖幹，枝節，麥穗，麥的針芒，都在前代麥種以內並在實效中，含蘊著；然後種籽發育伸展，呈露含蘊的生命，遵照自然的次第，漸漸發育成全，不採取外在的任何物體。（參考上面稱引尼柴主教題名的那部書）。大眾共知的定理，承認靈魂是人的一部分。故此，人靈包含在人的種籽以內，（雖然在那裡尚無現實的呈露），但已有效能的含蘊。人靈的出生，是由效能的含蘊，發育到現實的呈露。足見人靈的生存，肇始於種籽的效能，不取源於任何外在的原因。

九、加證：試觀物類，即可見得：歷程相同，終點相同者，則起源必同。今在人類，靈魂和肉身的出生，歷程相同，終點也是相同的；因為四肢百骸，以及各部器官，發育到形態俱備，度量適足，靈魂的各種動作，也隨著逐漸發顯：先有生魂的營養，繼生覺魂的知識和運動，終則形體全備，靈魂的理智乃顯出

動作。故此，靈魂和肉身的（終點相同，歷程相同），始點也是相同的。然而肉身生存的始點是由於種籽的分娩。足證靈魂生存的始點也是由於此。

十、還證：物體形態，成於模型的陶鑄；猶如臘像的形成，成於圖章的叩印。然而，大眾共知的道理是：人和各種動物身體狀態的形成，都符合於各自固有的靈魂。請看靈魂為能實行動作，應具備什麼樣的器官，肉身發育也便成長條件適宜的器官。足見肉身的形狀，是靈魂的動作所規定的。由此，亞里斯多德《靈魂論》卷二，（章四，頁四一五右十），也說：靈魂製造肉身的形狀，是它形成的原因。同時注意，除非種籽以內實有靈魂，肉身便無以形成；因為肉身的建立，是依賴種籽以內實有的效能。故此，人的種籽以內，實有人的靈魂。如此看來，可見靈魂的初生，是生於種籽的分娩。

十一、又證：生物不依賴靈魂，便沒有生活。然而種籽是有生活的。可明見於三點：第一是種籽的分娩；乃是從現實生活的身體中，分裂出來的。第二是種籽以內有生命動作和生命熱力的表現；明證有現實的生活。第三是植物的種籽，播時在土壤中，除非自身以內實有生命，從無生命的土壤裡，不會發熱，而長出生命來。足見種籽以內實有靈魂。同時可見，靈魂的初生，也是始於種籽的脫落。（參考尼柴主教厄我略著人的造生論，章三十）。

十二、加證：按（章八十三）已有的說明，靈魂不先有於肉身之前。若果如此，它也不隨種籽的脫落而始生；乃應待於肉身形成以後，新受天主造生，賦與肉身。如果真是如此，便應更進一層說：靈魂是為服務肉身而生存，因為凡是為服務某物而生者，依觀察所見，都是晚於那某物而生；例如衣服是為掩護人身而縫織的，（也是待人身長成以後，而剪裁）。然而，這（對於靈魂說）卻是錯誤的：反之說肉身是服

務靈魂而生，更是合理：因為目的高貴，常佔優先地位。（將它兩者相較，依眾哲公論，靈魂是目的，肉身是工具。綜合上述一切：靈魂既不先生於肉身以前，又不晚生於肉身以後，故應同時並生於肉身初生之時）。準此而論，可以斷言：靈魂的始生和種籽的脫落，必是同時的。

第八十九章 靈魂的出生與繁殖（二）

為更易解破（前章）提出的那些理由，先應舉出數點，說明人類和獸類、公有的生育歷程和秩序。

首先須知某些人意見的錯誤。他們認為胚胎時期的種種生活現象，不是來自胚胎的靈魂或那靈魂的效能，而是來自母體的靈魂。這個意見不是真的。假設它是真的，幼胎便不真是動物了；因為凡是動物，都是靈魂和肉身合構而成的。並且生活的動作，不來於外在的因素，而來於內在的效能。觀察事實，可見生物和無生物的分別，主要在於生物本性具有自動的能力。營養的作用是生物將食物同化於自己。同化的效用，在於作品相似作者的因果律。足見營養的效能是生物自身以內固有的一個動作能力。同樣現象更可明見於器官的知覺：眼見耳聽，都是因為視力和耳力現實存在於某人的眼睛和耳朵以內，是在那某人或某動物內部，不在另某外物以內。從此可見、幼胎孕育時期的營養和知覺等等生命的作用，不應歸於母體的靈魂。

還有一些人的意見，也是錯誤的。他們說：在種籽以內，從開始的最初，就有本體完整的靈魂；惟因器官缺乏，故動作不明顯。這個錯誤，不難看破：因為，靈魂和肉身的結合，是性理和物質的結合；互有盈極充實虧虛，或現實完善、實現物質潛能的關係。依此關係，每個靈魂結合配製完備的肉身。物質條件

不全備，物體的性理便不光臨。靈魂是有機形體的盈極因素。機構不全備以前，靈魂不光臨。故此，種籽以內，器官盡缺，尚無靈魂的現實，僅有靈魂的潛能，或（至多僅有一些）靈魂效能的含蘊，（尚非靈魂生存的本體）。因此亞里斯多德、《靈魂論》卷二，（章一，頁四一二右六至二五）也說：種籽和果實僅有生命的潛能，屏絕生命的靈魂，然而靈魂充實的生物，（尚未成熟以前，例如孕育時期的幼胎），固然尚且僅有生命的潛能，但不屏絕靈魂。在這些話裡，「屏絕靈魂」是「缺乏靈魂」的意思。

還證：假設種籽裡最初就有靈魂，從此隨之而生的結論應是：動物的出生乃是種籽的脫落，僅此而已；猶如多節的蟲類：由一分二。理由是：假設種籽初落，立時就有靈魂，它便已有生物全備的實體性理。然而凡是動物的出生，都是實體的變化而出生，實行於幼體尚無實體性理以前，不隨之於它既有以後。實體性理完備以後，假設新物遭受變化，這些變化的目的，不是創始它實體的生存，而是為增進它生存的幸福或美善：（都是附性的變化）。如此說來，動物的出生，完成於種籽脫落之時，隨後產生的種種變化，都無涉於實體的出生。

此外，更可笑的是：論到人有理智的靈魂，假設承認上面對方的意見，便有以下這幾點不可能的後果：一是肯定人靈魂肉身的分多而分多；俾能存在於脫落的種籽以內。（但依前者章七五及八六的證明，這都是不可能的）。二是種籽許多次脫離父體，雖不（在母胎或他處）孕生胎兒，仍舊要分出許多靈魂。（古代的生理學，認為父體的精血是種籽，內含生育的動力；母體的精血不是種籽，而是滋養種籽的物體資料，好似土壤，助成陽光的生育工作；承受太陽和父體雙方發的生育效用。父母天壤，施受合一而生幼輩。今依對方的意見，種籽一脫離父體，雖無母胎承受，仍然繁殖許多靈魂。這是違反當時生理學的定

律，故被認為是不可能的；並且是可笑的）。

另有某些人的主張，也是不可贊稱的。他們說：在脫落的最初，為了器官缺乏，種籽以內，沒有靈魂的現實，僅有它效能的含蘊。雖然如此，他們卻主張，那個含蘊的效能對於種籽，有靈魂對於肉身的關係和比例；猶如說：器官完備的肉身裡，所有的靈魂是現實完滿的靈魂；器官尚不完備的肉身是種籽，它的靈魂不是現實完滿的靈魂，而是潛能虧虛中隱藏著的靈魂：這是種籽內含蘊著的生育效能。他們還說：植物的生活需要的器官，比動物生活，數目較少，初脫落的種籽，器官充足齊備，適合植物生活的需要時，種籽的效能，遂一變而為植物性的生魂；然後器官增多，發育更形完備，那同一效能，由生魂再變而為靈魂；更進一步，轉變發育，器官的形式和能力，發育完備以後，那同一靈魂，最後又變，遂成為有理智的靈魂。最後的這一變，不是依靠種籽的效能，而是成於外在原因動力之流入。於是他們臆想亞里斯多德《動物出生論》，（卷二章三，頁七三六二八），曾說：靈智生自外方，就是指這最後一變而說的。他們這樣的意見錯誤，理由有以下三點：

一是數目相同的一個能力，歷經三變，最初只是生魂，不久以後，卻變作覺魂；如此逐漸發展，繼續不斷，最後乃發育成實體的性理。這就是說：實體性理的締造完善是連續而漸進的。二是實體性理，從潛能虧虛，被引入現實盈極，不是整體一時俱來，而是前後相繼，逐段漸進。三是實體出生，是連續不斷的變動，宛似品質（冷熱等類的附性）變化。以上三點，是對方意見必生的結論，都是物性自然界不可能的事。（用反證法反回去，足證對方意見的錯誤）。

此外，還有更不適宜的一點，是對方意見必生的結論，就是理智的靈魂不是長生不死的了。用性理附

著於物的方式，給某任何有死有滅的物體，附加任何另某因素，都不會將那物體，變成本性不死不滅的。將可滅可朽，變成不可滅不可朽，是不可能的；因為按《形上學》卷十，（另版卷九章十、頁一〇五八右二八），兩者類性不同，（異類不能相變）。然而靈魂的實體，依對方的主張，在上述的歷程中，是用附物出生的方式，隨形體的出生，而連帶生出；故此，依相同的歷程和方式，也必然隨形體的朽滅而朽滅。

準此而論，假設靈魂因領受由外輸入的某一光明，而變作理智的靈魂；那個光明對於它，發生性理附物的關係；它自己有覺性的現實，故有智性的潛能；（本性屬於可滅可朽之類，變不成本性不可滅不可朽的實體）。隨之而必生的結論是：人類理智的靈魂，肉身朽滅以後，也隨著同歸於朽滅。按上面（章七九）的證明，並按《公教》信德的道理，這樣的結論，是不可能的。

根據上面的討論，可知隨種籽而脫落的那個能力，就是（生理學所說的）胚胎能力，（固然是來自父體，包含在種籽以內，它的效用是製定胎兒發育應長成的形狀，因此也叫做「定形」或「塑形能力」；然而它）不是種籽內的靈魂，也不在生育歷程裡變成靈魂。

那麼，它是什麼呢？（簡直答覆，可以說：它乃是一個塑形的動力，發源於父體靈魂的生殖能力，脫離父體後，包含在種籽內，仍舊依靠父體的生殖力，繼續孕育幼胎的工作，它的任務是作成和父體種類相同的胎兒形體。（如此說來，它是父體生殖力的一部分，隨種籽脫離父體，在父體外面，繼續父體生殖力的胚胎工作）。

為明了上面答覆的意義，尚須理會以下數點：

首先須知胚胎能力植根所在的據點和主體，不是種籽，而是種籽內部包含的「精氣」。種籽是「精

氣」的儲存所，保養精氣的生命。種籽的形質，彷彿是一種泡沫，有發酵而滾沸似的形狀。（它所包含的精氣，是生物的生氣，猶言「神氣」，或生命素；種籽之有精氣，猶如形體之有靈魂，又如物質之有性理。種籽失掉精氣，只剩無生命的泡沫；猶如身體失掉靈魂，便只剩無生命的死屍。精氣有許多能力，其中最主要的一個，便是這裡所說的胚胎能力）。

其次須知胚胎能力，發育幼胎的身體，規定它身體的形狀。它完成這些任務，都是依靠父體靈魂的生殖力，不是依靠胎兒新生所有靈魂的能力；這點是值得注意，也是真確的：因為胎兒生成的主要原因，是父體的靈魂，不是胎兒自己的靈魂。事實上，是父體生殖胎兒，不是胎兒生殖自己。胎兒即使已有靈魂以後，也不用它的生殖力來生殖自己。為詳證此點，可用歸納法，將胎兒靈魂的各種能力，逐一觀察如下：

種籽內的胚胎能力不能歸屬於幼胎靈魂的生殖力，一因幼胎的靈魂、最初只有消化食物的營養力，和擴大身體的增長力；尚無生殖力；即使有之，仍在營養增長未成熟以前，尚不能作出生殖的行動。生物的營養增長是培植並助長生殖力的成熟。生殖是生物成熟以後的行為。未成熟以前，營養增長的階段，胎兒的孕育，無法依靠自己的生殖力。縱令胎兒有充足的生殖力可以完成生殖的行動，它的效用也只應是生殖另一代胎兒，不能是自己生殖自己；因為生殖行動的任務和目的，不是某物自己生自己，也不是自己發育自己而成熟；反之，專是為傳生本類本種，生出後代的幼輩。從此可見，胚兒的孕育，是種籽內胚胎能力的效用，屬於父體的靈魂，不屬於胎兒自己的生殖力。

種籽內的胚胎能力，也不能歸屬於胎兒的營養力。理由如下：營養力的任務是消化食物，是胎兒將食物化為己有，並將外來的食品同化於自己，變成自己活體的一部分。這樣的作用，不是胚胎時期，種籽內

胚胎能力的作用：因為當此時期，胎兒尚在方成未成之際，胚胎能力無法將食物同化於尚不存在的胎兒；反之，胚胎能力的效用，卻是運用食物的滋養，極力給胎兒塑造接近父體而相似父體的體態和狀貌；目的是將胎兒同化於父體，不是將食物同化於尚未形成的胎兒。足見、胚胎能力不屬於幼胎的營養力。

依同理，種籽內的胚胎能力，也不能屬於幼胎自己的增長力；因為增長力的作用，不是改造形狀，而是改變體積的大小和輕重。胚胎能力的首要作用是締造形態狀貌及性情的條理。

論到胎兒靈魂的器官覺力，和理性的智力，不消說，它們顯然沒有任何像胚胎能力塑造形狀的那樣作用。歸納上述一切，最後的結論，只剩下答案中原有的定論，就是：幼胎身體的形態，是種籽內胚胎能力孕育而成的。胚胎能力的效用，首要的一些部分，不歸功於幼胎的靈魂，也不歸功於胎兒自己靈魂的「塑形動力」；而是歸功於父體靈魂內生殖能力附有的「塑形動力」；它的功效是（依照因果相似的定律），給幼胎作成和父體種類相同的身體：幼胎既成，相似父體，（猶如效果相似原因：火生火，人生人；傳生同類。火生火、用火種以內的燃燒能力。人生人、用種籽以能的胚胎能力。這個胚胎能力，來自父體，來自胎兒。事理明確如此）。

根據上段的說明，討論至此，尚須注意，胚胎時期，分許多階段，從始至終，胚胎能力是一個，歷各段而相同；幼胎的種類及本性，卻逐段改變；實體性理，隨段不同；最初有種籽的本性及性理，繼則變成血液，遂有血液的性理；如此逐段改變，（歷經植物性，動物性），以至於達到最後完成的階段，（生成人性），而後止。低級生物，形體簡單，實體性理直接結合第一物質，「形成」或「胚胎」的歷程，不必遵守逐級遞進的秩序。高級生物，形體複雜，出生歷程，須遵守固定的秩序，經過許多中級的階段，逐段

領受各級不同的性理和形狀：依物類品級，逐級升高，從原素初級的性理，達到最後的極峯，領受最高的性理，完成最高某類實體生成的目的。如此，由始至終，前後相繼，逐級遞進，劫劫生生，經過了各級前死後生的實體變化，才達到了新實體出生的目的。

在出生歷程中，有某些中級物體，生成以後，立時中途破滅，也沒有什麼不適宜的；因為中級物體，沒有完全的本體，不是某類某種以內，足以自立的一個實體；而是程途中的段落，逐段改進，為能達到完全本體的建立，形成某類某種以內，足以自立的一個實體；為此理由，它們生成的目的，不是長久生存，而是作最後實體生成必經的梯階。

如此說來，實體出生的變化歷程，不是全程連接合一的，而是許多中級變化，前後相繼，此興彼替，並且每級的變化都是舊者死，新者生的實體變化。這樣的現象，不是稀奇的；因為同樣的現象也發生在質和量的變化中。觀察事實，足見質和量的變化，也不全部是連接合一的；並且按大哲《物理學》卷八，（章七，頁二六一右三二），在各種變動之中，只有地方的移動，真是連接不斷，始終合一的。（其餘各種變化，都有段落分開，前後代興的現象）。

根據上述的程式，某類性理越高貴，距離原素性理越遙遠，應有的中級性理，也越眾多，經由各級，歷階上進，始可達到最後一級，因而應經過中級的實體變化，次數也便隨著增多。為此理由，動物類和人類，既有完善至極的性理，在出生時，有極多的中級性理和中級的實體變化。每級的變化，是舊有的低級滅亡，新生的高級代興；因為實體變化中，新體出生乃是舊體的滅亡。出生的新體和事件，次數有多少；隨著滅亡的舊體和事件，次數也便有多少。準此而論，幼胎初期，有植物性的生活和生魂，繼則生魂滅

亡，較高的靈魂，就是覺魂，繼之而出生。覺魂有知覺和運動，兼有生魂的營養能力。幼胎此時，因有覺魂，便有動物性的生活。然後，覺魂滅亡，更高的另一靈魂，就是理智的靈魂，新生，繼覺魂之位而代之。惟須理會，生魂和覺魂的新生，是生於父體種籽內的生育能力；理智的靈魂卻是生於外在的原因，被派遣而降入胎兒成熟的身體以內了。（它的出生、被派、降入，和胎兒身體的成熟，這些事件，是發生在同時；儼然是一個事件。參考前面章八十三、八十四、八十六、及八十七）。

根據上面觀察的一切，不難答覆對方（本章前段，列舉的）那些理由。（茲按號數，逐條解答如下）：

一、對方第一條理由，推證出來的結論，不是必然的。（故是無效的）。「動物」固然是一個同名同指的類名賓辭，但是這個理由、不足以證明人類和獸類的覺魂，有同樣的來源和出生的方式：因為人類和獸類的覺魂，是類同而種異的，一如人類和獸類的實體，作覺魂的主體，彼此也是同類而不同種。人獸之別，由於人有理智。依相同的比例，人獸覺魂之別，也是由於人的覺魂，（不但是一個有知覺的靈魂，而且）是一個有智力的靈魂。獸類的靈魂只有器官的知覺和運動，因此沒有超越形體的生存和行動。（它的本體屬於形體之類的品級，和範圍以內），故此，它也隨形體之出生而同時出生，並且隨形體之滅亡而同時滅亡。

然而人的靈魂，固然有器官的知覺和運動，但在覺性以上，具有智性的能力。從此可見，人靈的實體本身，在生存和行動方面，品級優越，高於形體；這是必然的。為此理由，人的靈魂不因身體出生而出生，也不因身體滅亡而滅亡。出生方式，人獸互異，由於靈魂互不相同。分別所在，不在類性相同的覺力，而在種性所由分的智力。用智力的有無，僅能推斷出人獸的種別，推不出兩者的類別來。（反之亦

然，用類名的同指，僅能推出類同，不能推出種同的結論來。覺魂之在人獸，種既不同，出生方式，便也不是同種。類同與否，不涉本題）。

二、對方第二條理由：幼胎既成，先是動物，而後成人。這仍不足以證明、理智的靈魂隨種籽而傳播；因為動物生存所依靠的覺魂，不是久有的；繼之而生的是另一個靈魂。它同時兼有覺力和智力，由它而生的實體，也同時兼是動物和人。回看前段，可以明見。

三、對方第三個理由，說：許多不同的作者，用許多動作，結束時不會作出一個作品。關於不相系屬的許多作者，這些話是有道理的。關於互相系屬的作者，便應改變主張：因為如有許多作者，互相系屬，必須生出一個效果。第一原因的效力，深入第二原因的效果，強烈的程度，甚於第二原因自身。本此定理，觀察可見：首要原因，利用工具作成的效果，歸功於首要原因，比歸功於工具，更為合宜。有時主動者，能在作品裡，作出工具所不到的某此功效：例如生魂的營養力，能用火的熱力，消化食物，將食物變成肌肉。這是生魂的營養作用，非火的熱力所能作到。雖然火的熱力，足以分解並消化食料，製造條件，準備食料，承受變化，變成肌肉。火的效用，止於作這些準備工作，服務靈魂，給靈魂作工具。肌肉的生成，是靈魂營養力的效果。肌肉和食料，本體的種別，有生死之差異，肌肉本種的性理，也是得自靈魂，非火力所能賦與。然而肌肉的生成，卻是靈魂和火力，聯合產生的一個功效。兩個不同的原因，用不同的效力，互有主從系屬的關係，配合起來，自應產生出相同的一個效果。

準此而論，今請比較觀察，可見物性自然的各種動力，對於造物的天主，都有工具對於第一主動者所有的關係和比例。依此比例，無妨在相同的一個主體生成時，物性自然的動力，止於在那主體內，產生某

些部分的功效，不產生天主造物所產生的全部功效。本處所說的主體生成，不是人的實體生成。人的身體，結構形成，依賴天主的第一主動能力，同時依賴種籽內的生育能力；天主的動作，產生人的靈魂，種籽的生育能力，盡第二原因的任務，孕育人的身體，固不足以造生身體，更不足以造生靈魂，但能給身體，配製條件，準備它領受靈魂。

四、由此觀之，可見對方第四條理由，也可迎刃而解。人類傳生，是同類相傳；規律和方式，全賴於種籽以內有生育能力，完成各項準備的工作，孕育條件適當的身體，引它領受最後一級的性理。由此性理，人的實體，承受人之所以為人，必須具備的種性；而不承受其他。

五、至於說天主助成姦淫；在本性自然的動作上，沒有任何不適宜的。姦淫者的罪惡，不在於本性的自然動作，而在於意志的妄用本性。男女行淫之時，種籽以內生育能力發出的動作是本性（天生）的自然，不是人意志的自由。從此可見，天主助成那個動作，完成它最後的成效，（不是助人的罪惡，而是助天性的自然），沒有不適宜的。（猶如天主不因罰賊人放火的罪惡，而消除火天性的自然的燃燒。火的燃燒是為順從天性，不是天主幫助賊人作惡）。

六、顯然對方第六條理由，也推證不出必然的結論來。故此也是無效的。縱令靈魂未造，身體先成；或先後顛倒，身體未成，靈魂先有；都引不出「一個人自己先生於自己未生以前」的結論來；因為人（只）是自己的身體，也不（只）是自己的靈魂，（而是兩者之合）；從那裡能引出的結論，但可以是：人的一部分先生於另一部分未生以前。關於本處問題的要點，這沒有什麼不適宜的；因為依照時間的次第，物質先於性理。這裡所說的物質，專指潛能虧虛的物質；它尚無性理，但能領受性理；不指性理全

備，現實盈極的物質；在這樣的境況中，物質和性理是同時並存的。照此說來，人的身體，專就其有將要領受靈魂的潛能而論，既然現實尚無靈魂，故是依時間次第，先有於靈魂未有以前；當此之時，它不是人身的現實，而是人身的潛能。待到它既成為現實人身之時，它便受到人靈的充實；身體和靈魂，沒有先後的分別，都是同時並存的。

七、對方第七條理由，也說不通。種籽生育能力，只生身體，而不生靈魂。這並不足以表示天主和物性的工作，各自都不完善。實際上，兩者的出生，都是仰賴天主的能力，肉身不減於靈魂。惟獨肉身的形成，經過種籽本性天生的能力，間接成於天主；靈魂卻是天主直接造生的。為了那個理由，也不可結論說種籽的效用不完善；它完成了它生存的目的，（還有什麼不完善之可言）。

八、須知種籽的生育能力以內，含蘊著生物不超越形體能力的一切部分：例如莖幹，枝節，及同類的其他種種。這樣的事實和理由，不足以證明在種籽以內，也含蘊著人實體內完全超越形體能力範圍的那個要素。從此可見對方第八條理由也是無效的。

九、觀察起來，固然見得靈魂的動作，在生育歷程中，好似是隨著身體各部分的發育而一並進步。但這並不證明人的靈魂和肉身，共有相同的一個始源，不過僅證明身體各部分的適當發展，是靈魂動作缺不得的必要條件。這是身體和靈魂平行發展的原因，故不足以證實對方第九條議程的結論。

十、對方第十條理由，認為身體的形成，以靈魂為規範，因此，靈魂給自己備製形態相似的身體。這樣的理論有一部分真理，卻也有一部分錯誤。如說父體的靈魂，便說中了真理。如說新生幼胎的靈魂，就犯了錯誤。因為在首先和主要的部分上，幼胎形體的生成，是依靠父體靈魂的生育能力，不是依靠幼胎自

己靈魂的能力。這一點（在本章）前數段裡，已經證明了。事實上，同樣的情形，也可發現在各種實體變化中。凡是物質實體的形態，都遵照性理的規範。然而形態的規劃成功，是決定於生物者性理的功效，不是決定於被生者的動作，（例如引火生火，新生的火力強弱，受原火強弱的決定；只少最初始生的首先部分，確是如此）。

十一、種籽、脫落的最初，只有生命的潛能，尚無生命的現實；由此可知，它在當初，也沒有靈魂的現實，卻只有靈魂的效能。生育的程式展開以後，它相繼而有的生魂和覺魂，是發源於種籽的生育能力；既生以後，不長期久存，轉而逝去，理智的靈魂乃繼超而代之。從此可見，對方第十一條理由，並不足以證出對方的結論。

十二、縱令形體先成，靈魂後生，也不得像對方第十二條議論一樣，引出結論說：故此靈魂是以服務形體為目的，兩個物體，在目的方面，互生的因果關係，分兩種：

第一種，一物以另一物為目的，是為服務其動作，或為保全其實體，或為成全它在既有本體生存以後另外應有的某些因素，均和動作或安全之所需是同類的。類此的需品，比較先後，都是晚生於主體既生以後：例如衣服以人為目的，工具以工匠為目的，（絕對說去：先有人和工匠，而後始有人去作衣服給人穿，作工具供人用，萬無末有人物，而有衣服或工具先自出生之理）。第二種，一物以另一物為目的，是為成全其本體生存。本此目的和關係，以上前後兩物，比較先後，依時間的次第，前者先有，後者先有；依性體的品級，卻前者劣後，後者優先了。依目的而論，身體以靈魂為目的，前後互有的關係，是這第二種關係：是屬於本體生存的。

普遍的公律，凡是物質，都是以性理為目的。前後的關係，也是方才說的這第二種。物質和性理，結合而構成一個本體自同、生存至一的實體。

否則，假設靈魂結合肉身，不是構成本體自同、生存至一的人性實體；那麼，它們兩者，也使發生不了那關係的第二種：例如有些人主張靈魂不是肉身應具備的性理，（依此主張，靈肉之間，在本體生存上，既無性理與物質的關係；在目的的因果關係上，也使發生不了上述的第二種關係。本此第二種關係，可見對方第十二條議論徒勞無益。再稍加申說：第一種目的的關係，是附性生存和行動方面的。第二種關係，卻是本體生存方面的）。

第九十章 靈魂與人類以外的形體

有某智性實體結合形體，如同是性理結合於物質，這就是人的靈魂。這是（章六十八）已經證明了的。現有另一問題，尚應研究，就是：是否有某智性實體和另一類的形體，也像性理和物質一樣的結合起來。

關於天上那些形體，有無智性的靈魂，上面（章七十）曾已說明了亞里斯多德有過什麼意見；並且也指出了聖奧斯定將問題留為懸案：疑問不決。（吾人亦不應不存疑勿論。又在章七二及六二，證明了禽獸的靈魂，只是覺魂，兼含生魂的效能，但無智性，也不是長生不死的。植物類的形體，尤低於獸類，顯然更不能有智性的靈魂了）。

如此說來，將問題範圍縮小，現下的研究，只應周徧審察原素類的形體。（問題是：在人類的形體以外，是否有某原素類的形體，也有智性的靈魂？確切言之：是否有某智性實體和某原素的形體，結合起來，發生性理和物質的合一？吾人認為答案應是否定的）。

用性理與物質的結合方式，智性的實體只能結合於人類的形體，此外，（不能結合於任何另某類的塵界形體；也更）不能結合於任何原素類的形體。這是一個定理，有顯明的理由。

一證：原素類的形體，分化合與單純。假設智性實體結合於原素化合的形體，這樣的形體必須有調合均勻，極度適當的體質，勝過同類的其他各種形體。依吾人觀察所見：原素化合而成的形體，更有更高貴的性理，便越有調合適中的體質：（冷熱燥濕，鬆緊粗細，輕重大小，厚薄剛柔，清濁遲速，等等，都無太過亦無不及，各依物類品級，適合其主體本性）。依此比例，可知假設有某形體，是由許多原素化合而成，並有高貴至極的性理，貴如智性的實體，它必須具備原素調合，至極適中的體質。本此定理，觀察事實，還可見得：肌肉柔軟，觸覺敏銳，表現體質調合的均勻，是智力靈敏的符驗。體質調合均勻，程度至高，在形體之界，首推人類的身體。（人身以外，各類形體，都不合格，故此都無以承受智性的性理。自然生物，不奢不吝，神形適合，人得其中，他類無不有失。智性人類所能有，非他類所堪共有）。

退一步，假設有某智性實體，結合了某一化合的形體，這個形體必須和人類的形體，有相同的（體質和）本性。同時，那個性理，既是智性實體，和人的靈魂，也便有相同的本性（和物類性分的品級）。如此說來：它不但是一個有智性的動物，而且它和人，就沒有任何種類的分別：體質相同，性理相同；故屬同類同種。（這樣討論，用反證法，足以證明：智性實體，只能結合人身，作人的性理，不能結合其他原素化合而成的形體）。

依相同的答案，智性的實體，也不能結合於原素單純的形體，作其性理。（按舊時《物理學》，原素單純的形體，共分四種）：或是火體，或是氣體，或是液體，（流質、例如水）；或是固體，（礦屬，例如土石銅鐵；都統稱土。古代希臘《物理學》，稱此四體，為火、氣、水、土。定義以火為乾熱質，氣為濕熱質，水為濕冷質，土為乾冷質。乾燥寒冷，則物質凝固，如土；潮濕寒冷，將物質潤下，而滴流，如

水。乾燥熾熱，則物質清輕上升，如火。潮濕熾熱，則物質蒸發輕鬆，如氣。依輕重高低而論，火居天上，氣、水、土，隨之逐級下降，將物質的形界，分為四界。徧察四界，各類單純原素，都無智性的靈魂：理證如下）：

原素的單純形體，個個的整體和一切部分，都有相同的本性（和種名）。例如，氣的全體和各部，都有相同的種名和本性；都是氣。它們每一個整體和各部，都是如此同名而同性的，因為共有相同的運動和變化。（物的種類和本性，是在其運動和變化裡，表現出來）。氣是如此，餘可類推。準此而論，同類的運動和變化的主體，必有同類的性理。假設任何單純形體的一部分，有智性的靈魂，它的整體和各部便都應有相同的靈魂：例如：一部分氣如有靈魂，氣的全體及各部，依同理，便都有靈魂。這顯然是錯誤的：因為任人觀察，發現不到氣的各部分裡有什麼生活的現象。氣體如此，其他各類單純形體，亦然。（用反證法，反回去），足證：智性的實體不結合於任何單純形體的部分而作其靈魂和性理。

還證：假設有某智性實體，作性理，結合於某單純形體，它則或只有智力，或兼有其他能力，例如在人以內，有靈魂和生魂所有的那些能力。如果只有智力，結合形體則是無意義的。凡是形體的性理各有一些固有的動作，是用形體完成。靈智卻無任何形體可完成的動作：靈智的知識，（首在懂真理），是一個不用形體器官的動作；意志的行動，（愛真理），也是不用形體器官。足證結合於形體，是無目的的。

何況，原素的運動和變化，成於物性自然的發動者，不是自動而動，而是被動於發動者，就是被動於出生的原因，（例如火是火出生的原因），這些被動而動的動作，不需要靈魂。縱令智性實體有能力發動原素的運動和變化，它為此而來結合於原素，也是枉費精神。（違反物性不虛設，和不重牀架屋的自然

律)。

然而，假設本處所說的智性實體，作性理，結合於原素，或其某些部分，不但有智力，而且有靈魂的其他部分，例如覺力和營養力等等；既然這些能力都是形體器官的能力；原素的形體內、因而便應有許多不同的器官。這卻有礙於原素本體的單純。從此看來，足見智性實體不能作性理而結合於任何原素，或其某部分。

加證：比較尊卑，一類形體，越接近第一物質，便越卑賤；因為它越深處於潛能和虧虛的境地，現實盈極的程度卻越淺薄。然則單純的物質原素，比原素化合的形體，更接近第一物質；因為原素是化合形體的最近原料；比第一物質切近的多。根據這樣的比較，在種類品級的性分上，單純物質的原素，比原素化合而成的形體，更是卑賤。惟因更尊貴的形體有更尊貴的性理，(是一定理)，故此，尊貴至極的性理，有如智性的靈魂，竟要結合於(卑賤至極的)原素形體，(性分的品級不相稱)是不可能的。

又證：假設原素的形體，或它們的某些部分，應有尊貴至極的智性實體作自己的靈魂，從此比例而生的結果，應是：有某些形體，它們的生存品級，越接近了原素的階級，也便越接近了生命的階級。事實卻證明不是如此；反而適得其反；因為植物的生命，少於動物，雖然它們比動物更接近於土這原素；並且礦類的形體比較更深一級接近土地，卻完全沒有生命。自然界事實的比例如此。足證：智性的實體不作性理而結合於任何原素，或它的某一部分。

還證：凡能敗亡的發動者的生命，遇到了強烈動力的衝突，不能維持平衡，便遭受喪亡；請看動物、植物，受不住酷熱、嚴寒、或大旱、大澇的災害，便歸於死亡。今請注意，物質動力、強烈的衝突，首要

發生在原素的形體之中：（純火、純水、等等，強烈達於極點）。那裡不可能有生命存在的餘地。足證：智性實體，結合於原素單純的形體，作它們的性理（和靈魂，就是給它們作物質生命的內在因素），是不可能的。（這裡前提假定：凡是物質的生命，都是動物和植物或人類的生命，以物質原素的調合適中，為缺之不可的條件。生命力和物質力的分別，在於是否中和而自動。不中和又不自動的火力、水力等等，不能是生命力）。

加證：原素不滅，是一定理；但只說其全體，固然如此；但專說其各個部分，便不真實：因為各個部分，（例如這數團火，或那數滴水），都是可受滅亡的：它們受不住強烈動力的衝突，便被消滅。（為防護自己，應分辨衝突的物力，知所趨避）。準此而論，假設原素的某些部分結合了有知識的實體，依吾人的觀察，便極應指點出它們分辨衝突物力的知覺來。這樣的知覺是器官的觸覺。動物的體膚，都有觸覺，專司分辨寒熱燥濕等類的衝突力量：為保護身體不受滅亡，是動物之必需具備的。（智性實體作了原素的靈魂，為保護原素的身體，也應有觸覺）。然而這個器官的覺力，不能依存於單純原素形體以內：因為觸覺的器官不能有衝突物力的現實，但應只有它們的潛能。（這是一個必需的條件，否則，現實寒冷的手，覺不出外物的寒冷。手是如此，餘可類推）。這樣的條件，只能實現於許多原素，調合適中，化合而成的形體內；單純原素以內，是不能有的。足證原素的任何某些部分，結合智性實體，用它作自己的靈魂或性理，是不可能的。

又證：凡是有生命的形體，都在某些方式或限度下，依照靈魂的本性，發生地方或方位的變動。例如天上的形體，假設有靈魂的，它們有方位的移動，遵循圓周的規道，運行天際。高級動物，直線向前進

行，（或飛，或走，或爬，或泳）；貝、蚌、牡蠣之類，有開闔、申縮的運動。植物生長，能長得肥大，也能長得瘦小。長大和長小，都是地方或空間移動的一種形式。以上各類移動，都是依照靈魂的本性及生力。然而，試觀物質原素，它們的移動，是物質本性的自然，無一是發於（自動的）靈魂。足證它們不是有生命的形體。（例如水流向下，火燒上升，土下沉，氣上浮）。

如果有人說：智性的實體，雖然不結合於原素的形體或它的某部分，以作其性理，但仍結合於原素，以作其發動者：（和它發生施動和受動的合一；例如舟子運舟）。這樣的假設，不能成立。理證如下：

一證：首先須知，在氣原素中，這是不可能的。氣的部分沒有自己可以劃定的界限，分立不成單位，便不能有任何自己特有的運動，故不足以是智性實體和自己結合的理由和目的。

另證：假設有某智性的實體，結合於某一形體，用本性自然的方式，和它發生施動者和被動者的合一：遵照某類運動範圍內，施受合一而相稱的限制；；那麼，那個智性實體動力，必須受到那個形體本性自然的限制：因為它和它有本性自然的結合。（依物理的定律），在某運動的現實裡，它固有的發動者，能力的範圍，超不過它固有的受動者。（施受合一，種類相當，能力相當，否則運動的事件不能產生）。今如肯定說：有某智性的實體，在某類運動上，它的能力，超不過某某原素的某一有限部分，或超不過某一化合的形體；這乃是可笑的，（因為是自相矛盾：智性既是智性，便是超越物質的，今又說它無能力超越物質的某原素；並說它是本性自然如此）。從此可見，不應肯定說：有某智性的實體，依其本性的自然，結合於任何某一原素類的形體而作它的發動者：除非也作它的性理。（但這也是不可能的）。

又證：原素類的形體運動，是許多別的因素，足以產生的效果，用不著又生於智性的實體。足見，為

產生那些運動，又有些智性實體，本性自然的去結合那些形體，乃是多餘的。（違犯了自然生物，不奢不費的定律）。

駁謬：用本章的理由，可以破除亞佈雷意見的錯誤。某些柏拉圖學派的人，也有同樣的意見。他們曾說：魔鬼是些動物，有清氣的形體，有理性的心智，有情慾的感受；在時間的長期內，有無始無終的生命。還有些異族或遠方的人，主張物質原素都有靈魂，並向它們施以敬神的榮禮。（參考聖奧斯定，《天主的神國論》，卷八，章十六。古經，《智慧篇》，章二；本卷前面章四十九）。

用本章的理由，還可破除另一個錯誤的意見。它主張眾位天神和魔鬼，有上級或下級原素的形體。它們的本體，依本性的自然是神形兩體的合一。（天神是天主造的神類，有實體生存，而無物質的形體。魔鬼是犯罪作惡的天神。上級原素指天界或神界的物質原素。下級原素指有形的塵界所有的物質原素。有人主張形類實體有形類的物質；神類實體有神類的物質。本書認為「神類物質」不是物質。天神和魔鬼是沒有物質的神體。詳論見於下章）。

神類（下）：
神體與神智

第九十一章 神類實體與形體

從以上提出的那些理由，轉進推究，還可推證出來：有某些智性的實體，完全沒有和形體結合。

一證：上面（章七十九）證明了，形體死滅以後，靈智的實體，因有永遠的生命，仍舊常存不死。或假設那個仍存的靈智實體是全人類大眾共同只有一個。或假設它是許多，眾人各有一個；都生出本題欲證的結論：從第一個假設而生的結論是：有某智性實體，沒有形體，而有自立的生存。這正是本章標明的命題。從第二個假設，既然許多人的身體破滅以後，他們智性的靈魂仍是許多，生存自立；生出的結論也是：有某些有智力的實體，脫離形體，有自立的生存。這個結論是合理而適當的：特別還因為（章八十三）也證明了：靈魂不從一個形體，過渡到另一個形體。惟須注意，靈魂離開肉身而生存，不是本性自然宜有的事，而是偶然的遭遇；因為，依本性的自然，靈魂是肉身以內的性理，（性理與物質，本性自然是應合一不應分離的）。然而，既有某物因偶然而有某生存，便可知必定另有某物因本性而有那同一某某生存；因為本性的自然，先有於附性的偶然。從此可知，依照物類本性自然的次序，必有某些有智力的實體，先於眾人靈魂，並因本體而有能力沒有形體卻有自立的生存。

加證：（按分類的邏輯定律），類名定義之所有一切，必是種名定義之所俱有。反之，種名定義所有

的某些成分，卻非類名之所有；例如「人」字種名，定義內的「理智」不是「動物」類名定義之所有。（人是有理智的動物。動物卻不都有理智。足見「理智」屬於人的定義，卻不屬於動物的定義。

還有一點，（也是一個定律，是上面定律的引申）：凡種名定義所有而類名定義所不有的成分，不必然常有於類中各種以內；事實上，在動物類中，有許多種，是沒有理智的動物。（種名定義內的種別特徵，非同類異種之所能有，也非類名定義之要素。這也是類系的邏輯定律。換用本體論的公式：某種本體的性理，非同類異種之所能有，也非全類公性現實之所必有或必無）。

然則智性的實體，根據全類公性（的定義），本性宜有自立的生存，不必結合於形體，（也不是必不結合於形體）；它不必結合於形體，因為上面（章五十、五十一，及七十九）已經證明了，它有自立的動作，（不用形體器官，故有自立的生存），乃不必結合於任何外物。足證：根據其全類公性（的定義），智性的實驗，不是本性現實，必應結合於形體；雖然同類之中，有某一種，以結合於形體，為其種別的要素和特徵。這一種，就是人類的靈魂。（這個特徵，是人靈之所有，故非同類異種之所能有，更非同類各種之所必有；乃全類公性之所可有可無的。按其可無，而推論），足證有某些智性的實體（可能）沒有結合於形體。（假設智性實體類中，不只有人靈一種，必有另某些種，必不結合於形體）。

添證：（依本體論類系定律而論）：上級性體，在其最低的部分，和下級性體的最高部分，是緊相接觸的。然則，智性的性體高於形體的性體。智性接觸形體，是接觸它的某一部分：就是人身體以內的靈魂。

從此可見：受智性靈魂充實了的形體既是形體類的最高部分，那麼，依照方才說明的定律和比例，結合了形體的這種智性的靈魂，必定是智性實體類的最低部分。如此順路推論下去，結論乃是：有某些智性

的實體，沒有結合於形體，依照性體的品級，高於靈魂。

又證：依照（本體論類系內）性體的品級，如果在某類以內有某種物體，是不完善的；同類中，在那某種以前，必得找見另一種物體，（在某同一優點上比較），是完善的；理由是：依性體自然的次第，完善者先有於不完善者。然則物質以內的性理是不完善的盈極，因為它們沒有完整的生存。故有某些性理是完整的盈極，有自立的生存，並有完整的種性，而不依賴物質。然而，凡是脫離物質而有自立生存的理性，個個都是有智力的實體；因為按前者提出的許多證明，物質的屏絕而脫離，給實體供獻智力可知的現實及生存（狀況）。故此，有些智性的實體，不是結合於形體的；因為凡是形體，都含有物質。（參考章八十二。凡不沾染物質的性理，如有生存，便是有智性的實體，既有智力的知識，又有被知的可知性。這樣的實體是完整的盈極，因為是單位自立的實體；有實體構造和生存現實完善的盈極。如此、盈極二字不但指生存的狀況，而且也指生存的主體）。

加證：依照時間、實理、和知識、三方面的次第，（去比較先後），物類的一總範疇當中，最先者，首推實體，（實體是單位自立生存的物體。參考大哲《形上學》卷六，章一，頁一〇二八左三二）。根據這個原理，實有界能有實體而無體積或數量，雖然不能有體積或數量而無實體。然而沒有任何實體是有形質而無體積或數量的。故此可能有某些實體，完全沒有形體。但是在物類的系統中，凡是性體或實體，能有者無不盡有：無之，則萬類的全體便缺而不全；宇宙就是不完善的了，（這是不合於理之自然與當然的）；何況在永遠常存的事物之界，可能有和現實有，是沒有分別的。（參考《物理學》卷八，章四，頁二〇三右二八）。從此可見：實有某些實體，沒有形體而有自立的生存。這些實體，組成一類，有類的界

限，先於物類範疇的各範疇，但後於天主所是的第一實體；因為天主不受類界或範疇的局限；按上面（卷一章二五）的證明：天主是超越萬類和範疇的。同時，它們高於人類和形體結合了的靈魂。（故此，它們介於天主和人靈之間）。

添證：如果實有某物是由某兩物合構而成的，同時那某兩物相比較，一個更完善，一個欠完善，後者缺乏前者，前者不缺乏後者；後者如果實有，並因本體而自立生存，前者便也是實有的，並有本體自立的生存。然則按（章六十八）提出了的那些理由，明證宇宙間實有某類實體，是由智性實體和形體，合構而成的，（這就是人類的實體）。同時，形體也是實有的，並有本體自立的生存；例如徧察各類無靈魂或無生活的（礦類）形體，即可明見。如此比較推論，可知那些不結成形體的智性實體，有更強大的理由，在實有界，有本體自立的生存現實。

又證：每物的實體，相稱於自己的動作：這是必然的：因為動作是動作者、實體的現實盈極和至善。然而智力的動作，（知真理，愛真善），是智性實體固有的動作。故此智性實體之為物，必定有那樣的本性，為能有合宜的資格而作出那樣的動作。但是智力的動作，既然在實行時不用形體的器官，故不需要形體，除非在一定限度下從器官感知的事物，採取智力可領略的事物。這樣的動作方式為智性實體，是不完善的；因為完善的方式是（直接）認識本性可知於智力的事物：（不繞道於器官知覺的形界）。反之，如果有某智力只知那些本體不可知於智力而待到了智力的調理始變成可知的對象，這樣的知識方式是不完善的。（這樣的知識，不是直就無形之理而知其本體，乃是就有形的事物而尋察其無形的性理）。

如此說來，既然在一類之中，兩物不齊，美善優越者，先於美善不足者；可知不結合於形體的那些智

性實體，先於眾人靈魂；因為眾人靈魂從形界的物象，採取智力可知的性理；那些智性實體，卻無所取納於器官知覺的形界，而是直認本體可知於智力的對象。既有這樣的動作，便有這樣的實體；因此可以斷言：有些智性實體，根據自己的本性，是和形體絕異而分離的；比人靈更先有生存。

另證：亞里斯多德，《形上學》卷十一，（章八，頁一〇七三左二五等）議論如下：連續合一而有規律的運動，如果自己不衰弱或停頓，按上面（卷一章二〇）的證實，必定是發自本體不被動，也不附物被動的某一發動者。並且，許多運動必須發於許多發動者。

然則天體的運動正是如此：連續合一，有規律，並且自己不衰弱，也不停頓；又按星體學家觀察研究而得的證明，在天空裡，除第一天體運動外，還有許多別的天體之運動：都有那樣的條件。從此可見，必有許多發動者，既不本體被動又不附物被動。然而按上面（同章）的證明，凡是形體，除非被動，則不自動。同時須知，結合了形體的無形發動者，（自己不是形體，固不本體被動，但因結合了形體），卻附著於形體，隨形體之被動，而連帶被動；例如人的靈魂足資證明。（既不是形體，又不是和形體結合了的靈魂或神體。尚須回意上面（同卷同章及本卷章七十）的證明，天上諸形體運行的原因是被動於某一靈智。綜合這一切理由，可以斷言：有許多實體，是靈智一類的，（不是形體），也不結合於形體。

（史證，近似經證）：狄耀尼，《天主諸名論》，章四，關於諸位天神，說出的名論和本章提出的這些證明，意思是相合的。他在那裡說：依智力之所能曉悟，天神們的實體，屬於無物質又無形體的物類中。

駁謬：用這樣的定理，足以破除以下這數派人的錯誤：

一、撒都塞人，（猶太古教的一派），否認有神體存在。（參考新經宗待大事錄，章二三，節八）。

二、古代（希臘）《物理學》家曾主張凡是實體都有形體；（沒有不是形體的實體。參考上卷同章，及本卷章七十）。

三、奧理真，（神父，名著作家），曾說：在除掉天主聖三以後，沒有無形體而能自立生存的任何實體。（參考他所著的《因素論》，卷一章六）。

四、其他許多人的錯誤：他們主張眾善神和惡神，都有形體，並且依本性的自然，眾神的實體是神形兩體之合（參考前章）。

第九十二章 神類實體的數目

轉進推究，須知亞里斯多德，努力證明，不但有某些實體，不屬於形體之類，有生存在並有智力；而且這些實體的數目，相等於天象可見的運行：完全恰切相等，不多也不少。（參考《形上學》卷十一，章八，頁一〇七三左三七）。他的理證如下：

一證：天上星象的運行，無非吾人窺測所能知，因為天象運行，是以星體運行為效果。星體卻是有形可見的，故是器官可以覺知之。天體，重重，（如圓穹，如覆盆），旋轉運行，帶動眾顆星體：帶運者的運動，卻是以被帶運者的運動為效果。如此，效果昭彰，原因不可掩。

又證：凡是（所謂的）絕離實體，無非天象運行的原因；理由是天象運行是受絕離實體的吸引，以追求絕離實體（至善無形）為目的。如有任何絕離實體，必引動某些天象的運行，（如磁石引針一樣；反說亦然）：如有任何天象的運行，必是以追求某絕離實體為目的，否則，有始無終，便是不完善的運動。以此計算，可知確數若干。

從以上這些理由，他結論認為絕離實體的數目不多於（也不少於）人們現知實有或可窺測而察見的天象運行之數目：特別還有一個理由，就是同種以內沒有許多天體，故此不致於有吾人知不得的天象運行。

（所謂的「絕離實體」，指示和物質形體絕異而分離的智性神體）。

以上這樣的論式，沒有必然性的證明力。以目的類的因果關係為議論的根據，證明力的必然性，取源於目的，不取源於方法或工具。大哲本人在《物理學》卷二（章二，頁一九四及一九九），也提示了這一原則。本此原則，既然按他的主張，天象的運行對於絕離實體，和方法或工具對於目的，有比例相同的和關係；那麼、從天象運行的數目，推證不出絕離實體的真實數目來：因為無妨肯定：那些天象的運行，有遠近兩層或數層目的。遠者性體崇高，近者低下，高級引動低級。高低兩級合同引動少數的天象運行：（原因多於效果），不是不可能的：例如人間工藝，用工具供人使用，助人完成工作的目的，（從工具及其動作的數目，無法斷定用工具的藝人，確有多少）：因為用工具的藝人，能分高低遠近，直接間接等等許多層次：高級號令或調動下級，各級合力使用同樣的工具。

為此理由，亞里斯多德本人舉出了這個論證，並沒有把它看作是必然的，但只把它看作是或然的，就是或許不錯的：因為他說：「故此，（絕離的）實體和不被動的原因有這麼多，是一個合理的估計，因為（實際上）必然的真實數目，尚須領教於智力更高明的人」。（《形上學》卷十一，章八，頁一〇七四左）。

故此，現在尚待完成的一點任務，是證明：和形體絕異而分離的智性實體，數目眾多，遠過於天象的運行。理證如下：

一證：根據本有的類性，智性實體，品級崇高，超越一切形體的本性。釐訂它們種類的品級，應以它們超越形界的程度為標準。（由下而上，第二級）類性超越形體，但按前面（章六十八）許多理由的證

明，它們（在本體任務上）仍結合於形體，作形體內的性理，（例如人靈。第二級）：不但根據類性，生存自立，不依賴形體，而且更高一層，也不結合於形體而作形體內的性理；雖然如此，（和形體不發生本體關係，卻仍發生附性關係）：就是仍給某些形體作運行的原因：推動形體；證於前面（章九十一，章七十；卷一，章二十）。

用同樣的想法，再進一級，（便是第三級）：這一級的智性實體，不但不結合形體而作其性理，而且也不作其推動者；比推動形體的那一些，更高一級：它們的生存純是智性的生活：（知真理，愛真善，不治理形體或運動形體）。智性實體的本性不繫於運動：因為它們的運動是隨它們首要動作而產生的效果。它們的首要動作卻是智性生活。（知識和意志是它們運動形體的原因。在它們以內，先有智性生活，而後有其他動作。既能有前者而無後者，故能有智性生活的實體，而非形體的運動者。如此將以上各級連貫起來推論：既實有第一級，便能有第二級。既實有第二級，便能有第三級，既有低者，高者如能有，便宜有而必有矣；自然律：先優而後劣。從此可見，智性實體，就是無形體而有智性生活的實體，數目眾多，遠超過天體的推動者）。

加證：自然的作者，用自然的性理，發出動作：（例如用火火的性理發出火的動作：烘烘燃燒）；依相同的比例，智性的作者，用智力所知的性理，作出智性的動作：例如人間藝術的動作，（是用人心智內所知的條理，作出人工的產品）：足資明證。依照這樣的比例，可知：智性的作者，和自己的作品及工作所用的資料或所達到的客體，兩相對稱適合，是根據智力所知的性理：猶如自然的作者和自己所達到的客體，對稱適合，是根據物界自然的性理：（這裡所說的資料或客體，指示承受作者工作效用的主體：例如

石匠鋼刻石像，是用石料作受鋼刻的主體。石匠是發出動作的主體，石匠是施動主體。石料是受動主體。施受相對，又有主客相對的關係：石匠是主體，石料是客體。施受相稱，主客相稱，是定律：都以性理為根據。自然工化以自然性理為根據，人為的工藝以心智的理想為根據。主客相稱是必須的，惟有如此，工作始能成功，就是作者用自己的工作，對自己智力所知的性理，引入於受動作的物質資料裡去，（作成合乎理想的作品）。

依照上面的比例和定律，假設我們（按章七十的說明）抱持亞里斯多德在這一點上所提出的意見，可知：天上各球體的運行和它們各自宜有的轉運者，互有對稱適合的關係，也是以智力所知的性理為根據：因為這些轉運者是用智力發出轉運的動作。故此，它們實有的性理之智見，或理想等等，就是它們用天上眾球體的運行，所能揭曉於外的那樣的性理，同時也是它們在自然界的物類萬種裡，所能產生的性理。這是必然的。然則（說到這裡，請注意：按物類品級的系統），在天象和物理所呈現的這些智見以上，尚須看到有某些品級更高、範圍更寬廣的定義和知識：因為萬物的性理，被知者，在智力的理想以內，生存的條件，高明廣大，勝於它們在萬物以內（具體）實有的生存狀況。為實證此理，吾人觀察心理的經驗，可見理論知識所知的性理，高明廣大，勝於實踐知識之所知；並且在實踐的藝術以內，分主科副科：主科指揮副科。主科藝術的見識，高明廣大而簡易，勝於副科。（實行起來），副科的知識（精細周密），執行主科技師、高明而簡要的計劃。（這些計劃表現技師心智所知的性理。物類系統內，性理分許多高低不同的品級。各級有各級的定義。相對著，也有許多品級不同的智力和實體）。

然而（既如前論），各類智性實體，分列品級，應以各級固有的智性動作為根據。（動作的品級，表

現實體的品級)。既承認智力動作的品級，便必須承認智性實體的品級。從此可見如果天上有數可指的那些球體，各自有(一智性實體，作自己)切近的推動作，在這些推動者以上，便(須承認)還有某些品級更高的智性實體。

添證：宇宙(萬物全體)的秩序，看來似乎是需要有在貴賤不同的物類中，高貴者的數量，應當超越卑賤者：因為卑賤者好似是為服務高貴者而出生。以高貴者的目的為限制，不可過多或過少。高貴者的出生和存在卻是以本體生存為目的，故盡可能，越多越好，(不受低級的限制)。為此吾人觀察可見：天上星體，形體高貴，不受朽滅，數目眾多，遠勝下界物質原素的形體：兩相比較，可朽的形體數目微少，真似不值注目。猶如形體兩界，天上地下，一不朽一可朽，貴賤軒殊；如此，依同比例，神體超越各界形體，一無物質，不被動而動；一有物質，不被動則不動，卻常被動而動，上下貴賤不同，也有天壤之別。(人間珍寶，以少為貴。自然生物，貴則多出)。足證：和物質絕異而分離的智性實體，數目眾多，勝過物質界的萬類全數。故不盡限於天體運行的數目以內。

又證：物質界，類下分種，用性理作分種的因素，不用物質：(物質是全類相同的)。在物質界以外生存的性理，(是智性的實體)，實有的生存，高明廣大，充實完備，比較起來，勝於生存於物質以內的性理：因為性理，既被收容在物質以內，便受物質容量的局限；(物質形體，類下分種，分出的數目，受物質量數的限制)。沒有物質而有生存的性理，就是所謂的絕離實體(或神體，受不著物質量數的限制)，從此看去，它們(在類下分種而分出)的數目不應少於物質萬類萬種的總數。

然而吾人不因此便說絕離實體是形界萬類種名所指的性體(定義或純理)。這樣的說法，是柏拉圖學

派的意見，（參考《形上學》卷一，章六，頁九八七左）。這一派的人，由於除非根據器官所知覺的事物，無從發現上述實體的知識，乃肯定這些實體和有形的事物，屬於同種，或更正確的說：前者是後者的種性本體；有同樣的種名和性體。猶如：假設有某人，不見日月或其他星辰，但聽到它們是些不朽的形體，並用形界可朽物體的名稱去稱呼它們，認為它們和形體同種；這是不可能的。

同樣，沒有物質（而有生存）的實體，和有物質的實體，也不能是同種，也不能是物質實體的種性（本體或定義）：因為（公名泛指的）物質屬於形體種名的定義，雖然（專名單指的）此某物質不屬於種名定義，而屬於個體，並是個體固有的因素：例如（公名泛指的）骨和肉，是種名「人」字定義必有的要素，但是（專名單指的）這些骨和這些肉，卻是這某某人、蘇克或柏拉圖，或其他某人的個體因素，不屬於種名「人」的定義和它所泛稱的人性本體。

如此，吾人不主張絕離實體是形體種名所指的性體；但主張它們另有自己的種名，指示比形體更高貴的性體：比例和純雜相同：實體越純粹，品級越高貴。反之、實體越混雜，品級越卑賤。（純粹是不沾染物質。混雜是有物質的攙雜）。智性實體，（如果有物質的攙雜，或和物質發生必然的關係，或是物質形體種名所指的性體；它們的數目便超不過物質形體的限止。但是，依吾人的說明，它們是不染物質的純粹實體）；在此條件之下，它們的數目眾多，（不受物質界限），必應多於物質各類形體的種別。

添證：根據物體可被智力意會的生存，比較根據它物質的生存，更能加倍增多它的數量。我們用智力可以領悟許多在物質內不能實有的物體：本此理由，在數理的思想界，任何長度有限的直線，不拘多麼長，仍能加長一些；在（物質的）自然界，這卻不常是可能的；又例如形體界的疏密，運動的遲速，及形

狀的分殊，依照智力的理想，可以增加無限倍，在（物質的）自然界，卻不能無限增加。然則，那些絕離的實體，根據自己本性的自然，卻是生存於智力可知的生存條件中；以理想的生存，為其實際的生存，那麼，根據智思中兩類的定義和特性，比較起來，它們加倍增多的可能性，大於物質的實體。「在永遠生存的境界裡，現實和可能，是沒有分別的」。（參考章九十一）。用上面這樣的看法，可以明見：絕離的實體，數目眾多，超過物質形體的數目；（既是可能，便也是現實）。

經證：《聖經》也佐證本章的理論。例如《達尼厄爾先知》，章七，節十說：「億兆之眾，服事祂，百萬之多，輔佐祂」。

狄耀尼，《《天上品級論》，章十四，也說：那些（純神）實體，數目眾多，超越物質界一切形體的總數。

駁謬：用本章的理由，即可破除許多人的錯誤：例如有些人，（附合亞里斯多德的意見），主張神界實體的數目，等於天象運行的數目；或等於天空圓穹的數目。又如經師（梅瑟）馬義孟（Moses Maimonides），曾主張《聖經》裡記載天神的數目不是絕離實體（或純神實體）的數目，而是下級（塵界）這些物體內各種能力的數目；猶如（氣力也叫做神氣，功效也叫神效；又如）情慾的能力也叫作情慾的精神，或神力；還有其他種種類此的想法和說法，（引人誤認物力都是神力或神性的能力；甚至是神的實體。參考馬氏著指述解惑，卷二，章四及以下數章。——希臘古代天文學，認為天空不但只是一個蒼冥穹隆的空球，而是太空球以內包含著層層羅羅，數十層小空球。每個空球或圓穹的領域，由星體運行的軌道，表現出來；每個或每群星體，各自是一個圓球狀的形體）。

第九十三章 一種一體和一種多體

從上面關於這些實體的討論，轉進一步，便能證明：它們不是一種而多體。（絕離物質的實體，是純神實體：都是每個實體自成一體，不是許多個實體同屬於一種。證明如下）：

一證：上面（章五一及九：證明了：絕離實體，（是和物質絕異而分離的純神實體），乃是一些自立生存的性體。物質種名的定義，所指出的物體真相，（即是智力對所知的物本體，在意識內所曉悟的意象或印像），是代表事物性體的符號；猶如智力所知的純理。（參考亞里斯多德，辯證法，卷一，章三，頁一〇一。從此可知：生存自立的性體，正是生存自立的純理，（純淨的性理，不沾染物質。每個性理是種別的因素，沒有物質，便分不成許多個體，物質是個體分立的因素）。為此理由，絕離物質的實體有多少，它們的種數也便不能不有多少。數體和種數是相等的。

添證：凡種同而數異的物體，不拘是什麼，都含有物質。以性理為根據而出生的分別，標明種界的分別。由物質而生的分別，劃分出個數的分立。然而，絕離實體，（指示和物質完全不同的純神實體），完全沒有物質，既無物質的成分，又不作物質內的性理而結合於物質。故此，它們不可能在——種以內有許多個體。

加證：在能死滅的物體各類中，一種之內，分立許多個體；其目的是將本種一個實體不能永遠保存的性體，保存在許多實體內。（若不是為了這個目的之需要，自然界的物類，便不在種下，分立許多個體）。為此理由，請看在不死不滅的形體之類中，也是在一種以內，只有一個實體，（例如某一些星體；各自是一體一種，不是一種多體）。然則，絕離（物質的純神）實體，每一種的性體，可以在一個實體內，永遠保存；因為按上面（章五十五）的證明，它們是不死亡，不朽滅的，故此，（既無需要），便不應在同種內，分立許多個體。

又證：每個物體內種別因素，貴於個體因素。故此，宇宙間，種的分多，也貴於個體分多。然而，宇宙的完善，最大部分，在於神界實體。從此可知：為構成宇宙的完善，與其神界同種以內有許多個體，勿寧許多個體都不同種。

另證：神界實體，完善的程度，高於天上的形體。然而天上形體，為了本體完善之故，吾人觀察所見，只有一種一體，不見同種多體；或因為每個天體，包盡了本種物質的全部；或因為在一個實體內，包含著本種的德能，完備周全，足以滿足宇宙全善之目的向本種所有的期待；例如日頭和月亮，是兩個主要的實例，足資明證。如此比較推論，可以斷定：在神界實體裡，更是在一種以內，只有一個實體。（本種物質有限量，物力也有限量。一種一體足以包盡本種物質或物力之全量者，則不在一種內，分立許多個體；自然生物，盡量而止；宇宙全善之目的達到，多則為奢，少則為吝，不奢不吝，始合於理之自然。形界如此，神界亦然。故知神界實體，無以是同種而數異。純理至實，一體全備，故也）。

第九十四章 人靈和神體的種別

從此轉進更深一層推論，證明：人的靈魂和絕離（物界的神界）實體，不屬於同種，（雖然屬於同類）。

一證：人靈和神體的互異，甚於神體彼此間的互異。然而，按（前章）已有的證明，神體是種界互異。故此人靈和神體，更甚於種異。（神體指示絕離物質的實體）。

加證：每個物體，擁有自己的生存，是根據自己種性的實理。物體間如果生存的實理不同，它們的種性實理也便互不相同。然則，人靈和神體的生存，實理不相同：因為依其生存的實理，神體不能如同人靈一樣交接形體：人靈交接形體，是作形體的性理，結合於形體，猶如性理結合於物質；並且是根據自己的生存，結合於形體：（將自己的生存，授給形體，引形體和靈魂自己共用一個生存。盡這樣的任務，屬於人靈生存的實理：和神體全不相同）。足證人靈和神體是不同的兩種實體。

添證：種性自足，和種性不自足的物體，不能是同種的物體。然而，神體（和物質絕離而分異），種性本體，自己完整齊備；人靈的種性，卻本體不是完備自足的；反之，它乃是全人種性的一部分。足見人靈和神體不能是同種的：除非說整個的人，（靈肉之合），是和神體同種。這顯然是不可能的。

另證：觀察物體固有的動作，可以察見它的種性；因為動作表現能力，能力標明性體，（性體乃是物之本性本體）。固然、神體和人靈，各自固有的動作，同是智力的動作：（知真理，愛至善）；但是動作的方式，兩不相同：因為靈魂的智力動作，需要用抽象的辦法：從器官覺知的物像中，抽取無形無像的理；神體卻不用抽象的辦法，因為它沒有形體的器官，故無處收容物像的知覺。從此可見：人靈和神體，（雖屬於同類：都是神類的實體）；但不屬於同種：（在種名定義指明的本性本體上，互不相同）。

第九十五章 神類分種的根據

尚需審察神體分種的根據。物質界，一類之內，分許多種；類公名的名理，以及所指的類性實理，取源於物質因素。種有的分別，取源於性理因素；例如人是理性動物。「動物」類名的名理，取源於「有器官知覺的性體」。在人的實體以內，有器官知覺的性體，對於有智力的性體，有物質因素對於性理因素所發生的關係：在那裡，智力的性體，是種別名「理性」的來源。今如按前面（章五十）的明證，肯定神體是和物質絕異而分離的實體，不是物質與性理之合，便看不清在它們以內，類性的共同點，和種性的區別點所能有的根據是什麼？

為答覆這個問題，須知物類分種，逐級遞進，分取「物」字大公名所指的「生存之性體」。所謂「生存之性體」，就是「物」字大公名，以其最寬廣的意義，泛指的存在之理及物所以然之理。根據生存之理，釐定物體分類分種的品級，最初至高的第一分別，是物分完善和不完善。完善的物體，是生存自立的物體，或者是生存程度，現實盈極的物體。不完善的物體，是生存不自立的物體：它依賴另一物作自己生存所在的主體；或者它是生存於潛能和虧虛狀態中的物體。（這乃是實體與物性的分別）。

用這樣的分類方法，逐類分別下去，可以明見，生存的完善，分許多品級；每分一種，便上進一級，

增加更高一級的美善：例如動物高於植物。前進移動的動物，高於（有知覺與活動，但在地方或位置上，自己）不會移動的動物。（以上，在實體範疇裡，分類的方法是如此。在品質的範疇裡，例如顏色之類，分別起來，也是每分一種，便將美善的程度，增加一級，以其和純白的顏色相去遠近為標準。為此理由，亞里斯多德，在《形上學》，卷八，（另版卷七，章三，頁一〇四三右三七）說：「物類分種，如同數目，逐一遞進，加一或減一，數字不同，其種乃異」。用這樣的方法，在種名的定義內，每減去一個，或增加一個種別因素，便分出不同的一種。可見：劃分種界的方法，在乎將公有性體，置放在物體生存的某一固定品級上。（類下分種，定於生存品級）。

還可明見：物質界，類名所指的實理，取自物質因素；種別名所指的實理，卻是取自性理因素：因為，在物質與性理，合構而成的物體內，性理是限定，物質因性理而受到限定。也就是因此理由，種別名（的名理），和類名（的名理），合起來，構成一個定義（所指的性體）；猶如物質和性理，合起來，（構成一個種性的本體；同時）類名和種別名在定義內的關係，也是物質和性理的關係：比例相同：（種別名限定類名；猶如性理限定物質）。並且，猶如物質和性理合構而成的性體，是一個相同的性體：（本體純一，自同於己而有別於外物）；如此，依相同的比例，種別名在類名所指的性體以上，所增加的性體，也不是類名所指性體以外的另某性體；而只不過是類名所指性體的一個限定：指明其確定的界限：例如：假設用「有足動物」作類名，它的種別名是「有雙足的動物」；至如說「某某有足動物是雙足動物」：在這樣的話裡，種別名在類名上所加指的性體，不是類名所指性體以外的另某性體，（反之，兩名所指的性體，在實際的物體上，是相同的一個性體：例如是蘇克先生的性體：他的本性本體是人，同時既是有足

動物，又是雙足動物：他卻是一個動物，不是兩個動物：一有足，一有雙足）。這是顯明的。

從上面一切看來，可以明見：類名和種別名，結合起來，而發生的情況：種別名在名理內所供出的限定，是生於另一因素，而不是生於類名所指性體自身：由於種名定義所指的整個性體，是兩個因素、物質與性理合構而成的：在它整體以內：物質是被限定者，性理是限定者：兩者不是相同的；（因果不相同。矛盾不相混。被限定的物質不能是自己的限定者性理；為受到限定，必須從自身以外領取自己現實所無的性理。物質無性理，自己不限定自己：因為物質之理，潛能兩可，自身不包含限定之理。性理卻不然：它既是限定物質的因素，它自身便包含限定之理）。為此理由，如果有某單純的性體，（沒有任何物質的成分和牽連），它全憑自己的本體，（純是性理），便有固定的界限，不必須有限定者和被限定者兩個成分。它自己固有的界限，只是它生存的品級。如此說來，（為追求本章問題的答案），足以斷言：神體類名的實理，取源於神體本性的實理自身。它在類下分種所用的種別因素，卻是來自它本體固有的限定，根據它在物體品級上所佔的某某品級。（物體品級，就是生存的品級）。

從此，還可明見：假設有某性體，是沒有界限的；而按上面（卷一，章四十三）的證明，本體是無限的：它乃是天主的性體；那麼，在它以內，便不得承認有類性，也沒有種性。（天主的真性實體全不受類界或種界的限止。祂沒有類名，也沒有種名）。這是一個定理，符合上面（卷一，章二十五），關於天主，已有的證明。

從前面提出的那些理由，又可明見：神界實體，分成許多不同的種，是根據它們秉賦了品級不同的生存；而且在在一種以內，沒有（生存品級平等的）許多個體，故此，它們彼此在性體上作比較，沒有兩個是

品級相同的，常是一個高於另一個。

也就是根據了這樣的理由，《聖經》裡，《若伯傳》，章三十八，節三三，有句話說：「你難道不知道天上的秩序嗎」？

狄耀尼（Dionysius），《天上品級論》（*The Heavenly Hierarchy*），章十，也說：「天神的全數內，有統序，分上中下，三層；如此每層以內又分上中下三級，每級以內，還分上中下三品」。（三中又分三，分至百千萬億；遠多於有形萬物）

駁謬：用這樣的定理，足以破除奧理真，（神父，教父，名著作家）的錯誤。他（在《因素論》，卷二，章九），曾說：造世最初的時期，眾位神靈的實體都是平等的，連人的靈魂也包括在內。它們現有的分別：有的結合於形體，有的不結合；有的高，有的低，來於功罪的不同。（功罪的分別，是偶然的，不是性體本然的。這是他的另一點錯誤）；因為前者（在章四十四）證明了神體間品級的分別，是性體之本然，和自然：（不是人為的，附性的偶然）。此外，也證明了人靈和神界的實體，（縱令有些類同），仍非種同；神體彼此也不同種；並且在性體的品級上，也不是平等的：（同類之下的許多天神，不是品同而種異，而是種異，品也異）。

第九十六章 神體知識和人類知識

從前面提出的那些理由，可以證明：神界的實體，不從器官知覺的事物中，取得智力關於事物所有的知識。

一證：器官知覺的事物，依照它們自己的本性，天生自然的，是被用人用器官覺力接觸而知的對象；猶如智力所領略的理，是人用智力曉悟而知的對象。故此，凡是有知識能力的實體，如果從器官知覺的事物，取得所有的知識，便有器官知覺的知識，因而也有形體和自己發生本性自然的結合；因為器官知覺的知識，沒有形體的器官，是不能發生的。然而，按上面（章九十一）的證明，神界的實體，是和物質絕異而分離的，沒有形體來和自己發生本性自然的結合。足證：它們不從器官可知覺的事物，取得智性的知識。

加證：（動作是主體用自己的能力和對象發生關係）。能力越高，對象也越高，關係對待相稱，這是必然的。然而，神體的智力高於人靈的智力；因為按前面（章九十一）許多理由的證明，在智力的品級中，人靈的智力是最低的一個。並且，按上面（章六十）的定論，人靈智力的（物質）對像是覺像（所呈露的形體）。這裡所說的覺像，是器官覺力覺知形體而在意識內形成的印像，代表形體；根據它在意識內的生存程度和情況而論，按知識能力的品級，比較對象的品級，足以明見：覺像的品級，高於心外實在

的，器官可覺知的形體。如此比較推論，可知：神體智力的對象既不是形體，又不是覺像：（倒轉過去說：既不是覺像，便更不是形體）；故不能直接從形體取得知識，也不從覺像。照此推論，最後的結論是：神體智力的對象是比覺像更高的某些事物。但是，在知識所知的對象品級中，在覺像以上，只有智力現實可知的事物。故此，神體的知識，不是從器官覺察可知的事物中，採取智力的知識；而是洞曉那些本體直接就是智力可知的事物。（和能力相對待的事物，是能力所交接的對象；有時也叫做客體）。

添證：智力和可知的事物，品級平等相對。然而本體可被智力洞曉的事物，在可知事物的品級上，高於那些本體非智力直接可洞曉的事物：這樣的事物，必須是從器官知覺的事物中，採取而得來的。覺官可知的事物，根據自己的本體，不是智力可直接洞曉的事物；並且只是因為我們人將它們作成了智力可懂的事物，它們才成了可懂的事物。（它們被知於智力的可知性，是吾人智力動作，生出來的效果）。吾人智力（現世）所知的一切，都是這樣的「可懂事物」：（都是用抽象作用，從有形事物中，曉辨出來的理：兼指物性和事理）。神體的智力，高於吾人的智力。故此，神體所知的事物，不是從覺官可知的事物中，抽取而得來的；而是那些本體可知，現實可知的事物：直接受神智的洞曉。

加證：物體動作的方式，和它性體及實體生存的方式，兩相對待，互成正比例：雙方情況是平行對稱的。然則神體，是和物質絕異而分離的實體：乃是自立生存的靈智，不生存於任何形體以內。故此，神體的智力動作，所知的事物，也不是以任何形體為基礎。但是，從覺官可知事物中，採取出來的一切可懂事物，在某些方式下，都以某些形體為基礎：例如吾人智力可知的一切，都根據覺像：以覺官知外物而得的印像，為智力所知萬理的憑據。那些覺官所知的印像，形成於形體的器官以內。從此可見：神體的知識，

不是得自器官可知的有形事物。

添證：第一物質在器官覺力可知的事物品級中，佔最低的一級；因此對於器官覺力可知的一切性理，（包括形式的條理，性理的理則），它也有領受的潛能；並有虧虛而能承載的容量；依據平行對照而相稱的比例，可知：吾人的明悟；受動的智力，既然在智力可知的事物品級中，也佔最低的一級；因此對於智力可知的一切性理，按前面（章七十八）許多理由的證明，它便也有領受的潛能，並有虧虛而能承載的容量。然而，在覺官可知事物的品級中，高於第一物質的一切物體，現實都有自己的性理，因而將自己的生存建立在覺官可知的境界中。依照平行對稱的比例，可知：在智力可知事物的品級中，高於吾人明悟的一切神體，現實也都有自己的性理，並在智力可知的境界中，有現實的生存；不但有知識的現實，而且也有被知的現實。吾人智力，從覺官可知事物中，取得知識，自己在智力可知的境界，沒有現實生存，只有潛能中的生存。將比例反轉過去，足見：神體（在智力可知的境界，既有現實的生存，故此）不從覺官可知的（形界）事物中，取得知識。（吾人智力，是即有形之物，而窮無形之理。神體卻洞曉無形之實理和實體，不依靠有形的事體和物體）。

還證：自然界，高級性體的美善，不依賴下級。然則眾神體的美善，根據它們智性的本體，在於智力動作的現實。足見，它們的智力動作不依靠覺官可知的事物；故此也不從那些事物裡，採取知識。

從此轉進，得以明見：神體以內，沒有靈明和明悟的分別，有則是名同而實異。人靈以內，卻有靈明和明悟的分別；因為它是從覺官可知的（形界）事物中，採取知識；為此，靈有靈明，（用抽象和觀察的作用），將那些從形界事物得來的意象，作成現實可懂的智慧，（智像代表物性和事理，往往就是思想或

理念)：靈明也叫做施動智力：發出動作，作成智思所用的智像或思想單位)。明悟卻是受動的智力：對於形界萬物包含的一切性理，它有知識的潛能，並有虧虛而領悟的容量；領受萬理而曉悟之。人靈智力，(即有形之物，見無形之理)，故有靈明和明悟的分別。神體直知萬理，不取資於形界，故無靈明和明悟的分別。本此理由，亞里斯多德，(《靈魂論》卷三，章五，頁四三〇左)，舉出靈明施動，明悟受動的分別，肯定人靈以內應當兩者俱備。

又可明見：方法的距離，不足以阻礙神體的知識。依方位的本體而論，遠近的距離，對於器官的覺知，有交互的關係和比例：對於智力，卻沒有任何關係：除非由於附性偶然的連帶，在固定限量之中，從器官覺識中，取得理智的知識。器官可感覺的事物，屬於形界，觸動器官的感覺，遵守距離遠近的固定限制。智力現實可知的事物，(是離物曉辨而悟認的無形事物，不屬於形界)，就其觸動明悟的現實而論，它們是沒有方所的：無形而可知的實理，或事物，是和形體界的物質，絕異而分離的。既無形質，便無方所或地方。然則神體，是神界的實體：和形質是絕異而分離的，為有智力的知識，無所取資於器官可覺知的(有形)事物。故此，在它們的知識以內，地方遠近的距離不發生任何作用。(直接認識無形和有形萬物的性理：性理無形，本體是無方所局限的。實體、無形者亦然)。

還可明見：它們的智力動作裡，沒有時間的攙雜。智力現實可知的事物，(是無形的)，沒有方所。依平行對稱的比例，它們也沒有時間：因為時間跟隨方所的運動：完全沒有方所的事物，無從計算時間的先後或久暫。為此理由，神體的智力動作，超越時間。吾人智力的動作，展開在時間的期限內：由於吾人取得知識，是取自器官覺知的物像：這些物像都守時間的期限。本此理由，在知合及知分的動作內，吾人

的智力，常附加時間的過去或將來。（知合：用肯定句，聲明賓主兩辭，名理合一。知分用否定句，聲名賓主兩辭，名理不合一。例如說：「某人現時健康」，是知合。如說：「某人昨日不健康」，便是知分）。

但須注意，為知抽象的名理，不附加時間的限制。名理，或定義，指示某物是什麼，專指其本性本體，不兼指形界、器官可覺知的任何條件：（所謂抽象，就是抽掉形象，而抽取超形的實理）。因此，吾人智力用知名理的知識，曉悟可知的實理，不受任何時間或形質的條件限制。（知龍知馬，不必兼指時間）。但知分或知合，是將既有的抽象名理，運用到事物上去貼合：在貼合之際，必然兼知時間。（例如在某人今日健康時，我們說「某人現時健康」，兼指時間，始有意義，不指出時間，便能毫無意義。以上屢見的「知」，「指」，都含有「思」的意義。智力的知識，也是智力的思想。「兼知」，「兼指」，也就是「兼思」。思「某人健康」，必兼思「某地某時某人健康」）。

第九十七章 神智的現實與潛能

從此轉進看去，可以明見：神體的智力，常有知識的現實和盈極。（理證如下）：

一證：物體的生存情況，如果時而有潛能與虧虛，時而有現實和盈極，它便受時間的度量；有時期先後久暫的限制。然而神體的智力，按（前章）已有的證明是超越時間的。足見：它的知識不是時而虧虛而有潛能，又時而盈極而有現實：（時虛時盈的智力，是一時明白一時糊塗的智力；與超形超時的神體，極不適宜）。

加證：凡是有生活的實體，都有某些生活的動作，根據自己的本性自然，常有現實，並常實有於自身以內；縱令此外，它尚有其他某些動作，有時沒有現實，而只有潛能：例如動物雖然不常有知覺的現實，但常有營養的現實。然則神界的實體，按上面（章九十一）許多理由的明證，都是有生活的實體；並且除智力動作以外，沒有其他動作。從此可見：根據它們自己的本性，它們的智力常有動作的現實和盈極。

又證：神體，是和形質絕異而分離的實體，依照哲學界的公論，用智性的能力，運動天上的形體。然而天上諸形體的運動，是常動不停的。足證：那些神體的智性能力，也是常動不息。（這是當代哲學界大眾一致的想法）。

同證：縱然不承認有神體來運動天上形體，仍須承認神體有常動不息的動作：因為神體高於天上諸形體。本此比例和理由：既知天上形體本性固有的動作，就是運行，是常動不息的；便應斷定：眾神體本性固有的動作，就是智力動作，也更是常動不息的。

加證：時動時息的物體，都是被動而動的物體，或本體被動，或附物被動，本此原理，吾人智力動作，時動時息，按大哲《物理學》卷八，（章六，頁二五九右），乃是由器官知覺方面動靜交替或變化所致。然而，神體不是形體，故本體不受變動；它也不結合於形體，故此也不附物被動。從此可知：它固有的動作，就是智力動作，常動不息，也不間斷。（神體光明自照，如日月常明；照靈明覺，常醒不寐）。

第九十八章 自己認識自己

既然，按（章九十六）已有的證明，神體智力認識一切本體可知的事物；同時眾神體又是本體可知的；因為，按上面（章八十二及卷一章四十四），絕離物質，是某物本體可見知於智力的原因。從此隨之而必生的結論是：眾神體，既是和物質絕異而分離的，便認識眾神體。故此：每個神體既認識自己，又認識別的眾位神體。

每個神體自己認識自己，和吾人明悟的自己認識自己，方式互不相同。人的明悟，是受動的智力，在可知的生存境界裡，有被知的潛能；為有被知的現實，需要呈現出智力可知的真相：表現於智像以內；猶如第一物質需要賴有物質自然界的性理，而在器官可知覺的生存境界裡，得到生存的現實，和被知覺的現實。

只根據生存的潛能和虧虛，無物能有被知的現實。物有生存的現實和盈極，始能有被知的現實和盈極。性理既是生存現實和盈極的因素；物體賴之由生存潛能虧虛，變化生成，而達於生存的現實和盈極；那麼，性理便也是知識現實和盈極的因素。故此，吾人的明悟自己認識自己，必須仰賴智像的形成，因而在智力可知的生存境況中，變成可知的現實。亞里斯多德在《靈魂論》卷三，（章六，頁四三〇左三），

也說：它可被知的現實，和他類（有形）物體，方式相同：就是依憑靈明由器官覺知的物像中，採取出來的智像；用這些智像做現實被知的因素，猶如物質用性理，作生存現實的因素。

然而神界的實體，本性是和物質絕異而分離的，根據這樣的本性而有現實的生存，並有現實的可知性；足以直接受到智力現實的認識。從此可見：每個神體，自己認識自己，專憑自己的本體，不憑藉另某物體的意像或性體。（性體是物體種名定義指出的物之本性本體。某物性體的認識，在智力的意識內，叫作意像；在種名的意義內，叫作種名的名理。名理，定義，性體，意像，往往有相同的指義）。

但是，一切知識的形成，都是由於知者的意識內現有所知物的意像。物體的意像，像似物體。神體在公有的類性上，彼此相似；因為，按前面（章九十三及九十五）許多理由的證明，神體彼此是種異而類同的。有鑑於此，有人遂認為，神體彼此相識，只限於公有類名所指的名理，（是攏統而含渾的知識，知全類之所同），不知各種之互異：認不出種名所指的允當名理和性體來。

故此，有些人提出了以下這樣的主張：

眾神體，一個是產生另一個的原因。根據因果相似的定律，在某某特點上，原因和效果，彼此是相似的。如此，上級相似下級，是原因相似效果；下級相似上級，是效果相似原因。（又按因果知識的含蘊），在不同名同指的因果關係裡，（原因和效果，彼此不是同種），原因相似效果，是超越的相似；原因和效果，共有的某某特點，是彼此相似的根據；這某某特點，在原因以內，有更優越的生存方式；反之、效果相似原因，卻是低弱的相似；在共有的似點上，效果低於原因。神體間的因果關係，正是這樣的：彼此、品級不同，也不是同種。因果知識的互相含蘊，是上下兩級知識的互相含蘊：在共同似點的知識上，上級

的知識優越，勝於下級。如此比較，神體彼此的互相認識，限於認識共有的類似之點，上級認識下級，用優越的知識；下級認識上級，用低弱的知識。《原因論》，（命題第八），也有這句話說：「靈智（實體）、用自己實體的方式，（品級和限度），認識在自己以下和以上的（客體）；因為上級是下級的原因」。知識的定律：是主體用自己實體生存的方式，（品級和限度），將客體意象，形成在意識以內，藉以認識客體。神體互不同種，互相認識之時，不能用同種性體的意象，故僅能用彼此間類似之點。有人主張，神體間的似點，是因果關係的似點。歷史上、有些人曾說：上級神體是下級神體的原因。下級神體是上級神體造生出來的：天主造生眾天神。然後，天神當中，上級造生下級。參考亞維斯，《形上學》，卷九，章四）。

然而這樣的主張是吾人不能接受的，證明如下：

一證。上面（章五十及五十一）證明了：神體、是和物質絕異而分離、有生存又有智力的實體，不是由物質與性理合構而成的，故此它們的產生，只能是從無中受造而生，不能是從物質中生產而來。但是，按上面（章二十一）的證明，只有天主能從無中造生實體。足見：眾位神體，不可能一個造生另一個；故此也不可能一個是另一個的原因：不可能一個產生另一個。

另證：（在章四十二）已經證明了：凡是宇宙的首要部分，都是天主直接造生的。故此，不是一部分造生另一部分。然則，每一個神體，都是宇宙的首要部分之一：遠比日頭或月亮更為主要：因為它們每一個自成一種，有自己固有的種名和本體，並且本體的品級高貴，勝於形界物類中的任何一種。足證：它們、不是一個產生另一個，而是每個直接受造於天主。

如此、根據上述一切，足見：每個神體、用本性自然的知識，依照自己實體的方式，按因果相似的法則，認識天主，如同效果認識原因。天主也按因果相關的似點，認識自己所造的每個神體，如同原因認識效果，（上級認識下級，用高明的知識）。但是，用這樣的知識方法，眾位神體彼此，不能互相認識：因為（這樣的方法是以因果相似的定律為基礎），眾位神體間、彼此卻都沒有因果的關係。——（這裡的「神體」二字指示天主神體或造物者以外、各種受造的神體。天主造了的各種神體，叫作「天神」，不是「天主」）。

討論至此，現應注意：此類實體當中，根據自己的性體，為能認識身外萬物，無任何一個是自己的充足因素；它們當中的每一個，都必須在自己本有的實體以上，附添一些智像：用這些智像，它們彼此間，一個能認識另一個，（不但只有類名含渾的知識，而且）有種名確切的知識，就是認識客體固有的本性。詳明申說如下：

智力的固有對象，（是智力本性特有的對象，非其他能力之可共有，非自己一時之可無。智力有知識，先知固有對象：然後偏知萬物，常以固有對象知識的光明，作其他一切知識的成因：猶如眼睛視力的固有對象，是在光明中所看見的顏色：眼因見顏色而見可見的萬物）。智力的固有對象，是「智力可知的物」。（它也就是「物」字大公名，依其絕對無限寬廣的意義，所指的名理。名理是名辭指示的實理，不是有名而無實的虛言。「物」字依其大公名的名理，指示「生存的主體」：凡是一物，都有生存，因有生存，便是實有而非絕無；並是其所是。智力的知識，在乎知理。理是物字大公名的名理：指示「生存、實有，而非純無」的真實性。智力的固有對象，乃是物之實理，就是生存之理。這裡的「生存」二字，指示

的意義，廣於生物的生活，深於存在，並深於生活；比「實存」二字，更絕對而深遠。實有和存在，簡說而成「實存」，只能有相對的意義：和生存的境界發生相對的關係。物先有本體絕對的生存，而後實有存在，並在存在期間，是其所是，有其所有的能力和動作。同閱卷一章一註一）。

智力的固有對像是物大公所指的生存實理，依照上面的說明，包含物體能有的各種生存形式，和種別。凡是能有生存的植物體，都有生存之理，都是智力可知的。（生存之理，含蘊萬理。物字的名理，是萬物名理的成因）。然而，凡是知識的形成，都是依憑意象的方式，（品級和限度）。故此，智力為能認識自己對象的全體，全知它所能含蘊的一切，便不能不在自己（意識）以內，實有一個意象，足以表現出物的全體，及萬物的一切區分和異點。這樣的意象，（是物全體真相的典型和模範），不能是他物，而只能是一個（含蘊）無限的性體。這樣的性體，（就是某物的本性本體），不受物體中任何類界或種界的限制，而是物之全體，共有的至公因素；並是萬物全體所依賴的至強動力。這樣的性體，按卷一，（章二十五、四十三及五十），已有的證明，乃是獨一無二的天主性體。除了天主的性體以外，別的一切性體，都受物體類界和種界的限制，不能是物全體共有的至公意象或模範。

準此而論，只有天主能因自己的性體，認識萬物：既認識自己，又認識自己以外所有的一切。天主以外，任何神體，專用自己的性體，只是對於自己，有完善的知識，（不足以兼知萬物。完善的知識，在這裡，指示神體）全知自己種名所指的性體，及所含蘊的一切。論到吾人的明悟，按（本章）上面已有的說明，它為認識自己，卻完全不能用自己的本性本體，而只得用（本體以外，附加的）智像。（方才說過了，智像是人的靈明從器官知覺的物像中，曉悟而離辨出來的抽象知識：是靈明發出智力而作成的產品：

代表器官所知有形事物的性理。吾人智性的明悟，或知自己，或知外物，都是依賴這樣的智像。神體先用自己的本性本體，認識自己，而後轉知外物。吾人明悟，卻先用智像，領悟外物；然後回想，反躬自省，才認識自己的本性本體）。

任何某一實體，如果實有智力，便能懂曉物之全體；如非現實懂曉，必有懂曉的潛能，並用新得的智像，實現其潛能。神體眾多，（既受天主造生），本性有懂曉全物的能力，沒有懂曉全物的現實；故此，察其本體，是神體的每個實體，都彷彿是一個虧虛的潛能，沒有知識的現實，但能領受智像，用以認識全物，（全物是物之全體，乃是物字名理所含蘊萬物生存之理的總體）。它能領受的那些智像，是它智性潛能賴以實現，智識虧虛賴以充實的因素。（每個智像彷彿是一個思想，代表某物能有的某個生存之理。說到這裡，應理會到的問題是：天主以外，每個神體是否只有一個智像？本處的答案和理由如下）；

眾神體，（不是天主），為知物之全體，不能不用許多智像；因為方才已經指明了：全物至公的完善智像，是萬物的模範，不能不是無限的。然而，眾神體的本性，不是無限的，而是受了限止的；可知在它們意識內所有的意像，依同樣的比例和度量，也不能是無限的，而必須受了限止，將自己的範圍收縮到某類物或某種物的界限以內去，不復能代表物之全體；為此理由，它們為能通曉物之全體，需要有許多智像，（聯綴起來，庶能表達一個或少數智像所不能表達的全物真相；藉以實現它智性的潛能）。

為眾神體，（計算智像的眾寡，有一個比例，可以作計算的標準，就是：智像的眾多和神體品級的崇高，適成反比例）：神體的品級越崇高，所用的智像越稀少；因為實體越崇高，它的本性便越近似天主，也越少受拘束；因為它更接近了範圍包括至全、內容完善而美好的至上實體；為此理由，分取物體的生存

和美善而得的秉賦，也便更廣入而全括：（它因本性的自知，而得的意像和知識，更能以少知多）。依此估計，可知更高的實體內，智力可知的意像，數目越減少；知識的範圍和內容，卻越廣大而高深。

這一點也是狄耀尼《天上帝級論》，章十二，所說的：「更高的天神有更全括的知識」。《原因論》，命題第十，也說：「更高的靈智，有更普遍的性理」。「普遍」指示範圍廣大（包括萬物），普及萬物，徧在一切物類中。比較範圍的廣狹，有兩個極端。一端是天主的智力，範圍至廣，因一物而知萬物；就是因知自己的本體而知所有一切外物。另一端是人類的明悟，範圍狹小至極，因一物而僅知一物；每次欲知一物，每次需要有一個智像。（知萬物則需要萬像。每種物體，各有種名，及其名理的意像。名理普遍者，意義寬廣，知識普遍）。

比較知識完善的程度，人類和神類，情形對照，適成反比例：在吾人類：智力所用的性理及其意像，範圍越普遍，意義則越廣泛而含渾，知識隨之而更疏闊淺陋。例如，用「動物」公名所指的名理及意像，吾人只認識某物屬於動物之類。這樣的知識比較「人」字所傳達的知識更欠完善：因為「人」字是種名。用它的名理及意像，吾人認識種名定義及其所指性體的全部；反之，只知某物屬於某類，則知識有欠完善，彷彿現有潛能和虧虛，尚待實現而達於盈極，（例如說：「某物是動物」；類名的意義含渾，不明確，不完備，沒有說清到底那某物是人或是馬）。反之，如知某物屬於某種，則是完善無缺的知識，知現實完整的性體及定義，並有現實盈極的知識：澈底允當而明確：（例如說：「某物是人」，便說中了那某物的本性及其性體的真正：「它是理智動物」；它的本性本體、正是如此）。

吾人的靈智，在眾靈智的實體中，所佔的品級，低下至極，因此需要有許多智像，仔細分開，對於每

一個可知的固有對象，必須在智力的意識以內，有一個恰當的意像，與之相對。為此，用「動物」的意像，無以知「理智」；因而也無以知「人」字名理的真正，僅能知人字名理的一片面。（「動物」是類名。「人」是種名。類名寬廣而含渾，片面浮淺，不深入真全的本體。種名狹窄確實，指明完整的性體。故在吾人，名理越寬廣，意像越模糊，則指義越含渾，是人類智力低能所致）。神類實體，適得其反。它們意識內的意像，範圍越寬廣，效能則越精強，見識也越高明廣大而宏深；只用一個意像，足以表明許多性理，產生更完善的知識；不似吾人如用一個意像，卻只能產生比多數意像更不完善的知識。神體意識內的意像，在表達作用上，有高廣的實力，猶如在高廣的原因以內，動作所根據的性理，是動作能力的根源，效能的範圍越普遍，動作的實力也便擴展到更多的事物上去，並作出更精強的功效。從此可見，神類實體，用一個智像，便能認識某類事物的全體，並認識那某類中所能有的一切種別，例如既知動物類名的意義，便全知動物類的一切種別及其特性。神類實體、智力知識的普遍範圍，或廣大，或狹小，以正比例，視其品級的高低而定。（神類實體的知識，是以簡知繁。吾人知識卻由繁知簡。智力品級，高低相較，常有相同的反比例）。

如此說來，適可用天主和人、兩個極端，作實例，為說明方才指出的定理。天主的智力，用自己的本體一物，而兼知所有一切萬物。人卻為知許多不同事物，必須用許多不同的意像，（每個意像產生不同的個知識和思想）。並且人類之中，智力越高明，越能由少知多；以簡禦繁。明悟遲頓的人，必須仰賴高明的人給他舉出許多個別的實例，才能從許多事物中，取得一些知識。

論到實體的智性潛能，神人兩類，互不相同。按（大哲）《靈魂論》卷三（章四，頁四二九左二雲，

人類的明悟，（也叫做受動的智能），未得知識以前，潛能虧虛，一空如洗，沒有任何現實的意像；既得一些知識以後，在某些知識上，有知識的現實和盈極，對於另某一些，仍保持潛能和虧虛的狀態；猶如下級形體界的第一物質，（本身純是潛能和虧虛，不含任何性理，但能逐漸領受各種性理），既領受了某一些，實現了一部分潛能，對於另某一些，仍有領受的潛能和虧虛的容量；潛能的實現，是漸進的。

神類的智性潛能，適得其反，和人類相較，有如天壤之別。神類的實體，就其本性而論，對於為知盡物之全體所用的許多性理，雖然有潛能和虧虛的容量；但未嘗有潛能虧虛，全無任何意像，一空如洗的狀態。它們所有的全部潛能和虧虛，必須常有現實的盈極；因為，否則，它們便應先有潛能和虧虛，然後進步而入於現實和盈極的狀態；這乃是受變動；或本體被動，或附物被動；這是不可能的；因為按（前章）已有的證明，神類實體，（和形體物質是絕異而分離的），不會受變動，既不本體被動，又不附物被動；（在知識上，也不受變動；先愚而後智）。這樣，它們智性的潛能，（不能和下級形體界第一物質的潛能相比；卻應）比如天上形體對於本性自然的生存所有的潛能。天上形體的物質潛能，（按古代希臘天文學家的想法），常有自己應有的性理，受到了全部的實現，充滿了虧虛容量的全部；現實盈滿至極，不能再領受別的性理；（故此，天上形體沒有生死變化，和下界地上形體全不相同）。

神類實體的智性潛能，正是這樣，對於可知的性理，和天上形體對於本性生存所需的性理，有比例相同的關係；可知者無不現實全知；對於一切性理，能有者無不盡有；它們的潛能和容量，不是一空如洗，而是盈滿至極；不是先虛後盈，逐漸進步，而是恆常盈極，無先後的變動。從此可見：神人智性的分別；人的明悟能漸得一切知識比如下級形界第一物質能漸得一切性理。神類的智力卻現有一切知識，比如天上

形體的物質，現有能有一切性理。

為此理由，《原因論》，命題第十，也說：神智以內，性理充滿。這就是說：神智以內，萬般性理，現實全備，實現了全部潛能，充盈了全部空虛。（神類的智力，充滿了知識的光明，全無愚昧的黑暗。智力因智像而知性理，猶如物體因性理而有生存。現在把話說回去，答覆本處原有的問題）：神類實體，一個認識另一個，是可能的。它們彼此的認識，是用它們各自（天生充滿了的）這些性理，及內心代表這些性理所有的智像。

有人很可能認為神類實體，為互相認識，用不著所謂的智像：因為（智像是知識的媒介），神體是本體可知的：（就是可直接進入智力的意識範圍中去）：所以，甲知乙，不是用代表乙的智像，而是用乙的本體：將它的本體容納於意識範圍以內。物質的實體，本體不是智力現實可知的。因此智力為知物質實體，必須用抽象的思想。抽象的思想是智力的產品，代表所知的實體，就是所說的智像。智力為知某某實體，需要用智像的理由，看來似乎就是因為那某實體是物質的。神類的實體，既然不含任何物質的成分，故不必再經過智像的代表而被知於另一神體。大哲《形上學》，卷十一，（章九，頁一〇七五左三。另版卷十），說過的一些話也似乎和以上的意見，聲氣相同：在和物質分離的實體以內，智力，智力的動作，智力動作的對象，（所知與所愛），三者互無分別。

然而，如果承認了上述的意見，便感到不少的疑難：

一難：根據亞里斯多德，《靈魂論》卷三，章四，有名的定論：在智力知識的現實以內，主體和客體，共是一體。（主體是知者。客體是被知者。知者的現實和被知者的現實，是一個現實：主客合一，是

在意識範圍和境界裡面，專靠客體的意象，形成於主體意識以內）。今如除掉意象，只剩本體，兩個實體相知的現實以內，兩體應是一體；便難以相見，那怎會是可能的。（兩個實有而自立的本體，不能合成一個本體。假設在知識以內，兩個本體合成一個本體，那裡的知識至多僅是一個本體的自知，不是兩個本體的相知了。何況兩個本體合一，必是兩相吞併而滅亡；知識乃變為不可能）。

添一難：凡是動作者，都是因性理而發出動作。性理和動作是相符合的。例如熱的性理和能力產生燙熱的動作和效果。本此理由和比例，吾人眼睛的視覺內，收到了什麼物體的物像，這個物像盡性理的任務，視力因之，看到它所代表的物體。（作者因熱力而作熱的工作。視覺因樹像而覺樹引起的知覺。）今如假設兩個實體因各自的本體而互相認識；在知識的動作裡，一個本體應給另一個本體作其動作所依憑的性理。（動作所因的性理，是作者本體固有的內在因素）。兩個實體，既然互相分立，各有各自獨立的本體生存，怎能又說一個是另一個動作所因的性理呢？如此想來，可見一個神體因另某神體的本體而洞曉此另某神體（不用意象的媒介），明似是不可能的。

加一難：智力之所知，是智者的成全。低級實體不能是高級實體的成全。今如假設實體被知是因其本體，而不是因其意象；低級實體，必不能被知於高級。（縱令高級被知於低級而作其成全，仍是上級不知下級，下級卻知上級；上下神明，智愚顛倒，極不合理）。

又一難：智力可知的事物，是在智者心靈以內。這個定理專指物被知所依憑的因素，（例如代表外物的意象），是在智者心靈的意識範圍以內。除天主以外，無任何實體能潛入另一實體心靈以內。惟有天主因自己的本體，能力，和（永遠的）現前，徧在各物以內。從此可見，神類的實體，一個被知於另一個，

因自己的本體，而不因意像在智者（心靈）以內代表自己，乃似是不可能的。（天主的本體，徧在各物及各心智以內，是運用造生和保存的能力，扶持各物的生存和行動，不是作各物行動的對象或效果，故此也不是各心智直視可知的對象）。

亞里斯多德，（《靈魂論》卷三章四），有一句明言說：「在智力知識的現實裡，主體和客體，是一個物體」。根據這句明言，現實的知者和被知者，兩體應是一體。這是一個真實的定理。本此定理，縱令神體可因本體現實被知，但只是被知於自己和它共是一體的那個靈智；這就是說：神體用自己的本體認識自己。根據這樣的意義，智性的行動，和行動的主體和客體，三者確是相同的。（例如天主是自己的行動，又是自己行動的主客兩體。天主因自己的本體知自己的本體……）。

根據柏拉圖的主張，智性知識的完成，在於智力接觸可知的事物。如此，當神類實體，用神靈的方式，一個接觸另一個時，能發生兩個本體相知的知識：上級知下級，是因為上級用自己的實力，包括下級，並含蘊下級；下級知上級，卻是因為下級取納上級，引以成全自己。（上下神靈的接觸，是上覆下承，彷彿是天覆地載）。

本此意義，狄耀尼，《天主諸名論》，章四，也說：智力可知的上級實體，彷彿是下級實體的食糧；（飽飫下級神智的飢渴）。

評註：神體相知，是精神合一，不是本體合一。精神的合一，猶如心交神會，兩個精神互在彼此的意思懷抱以內；意識界的生存現實，是「意像作用的現實」：用「意像」作神交的因素和繩索：彷彿「兩心相印的深思」。神類實體的相知，仍是用「智像」以為成因的。這就足以解除本章提出的疑難。詳見下章。

第九十九章 神類實認識形體界的事物

從此可知，用上述的智力可知的性理，神類實體，不但認識同類的神體，而且也認識形體界各類種名所指的實體，和事物。（理證如下）：

一證：既然神類實體的智能，全有盈極的現實，本性能有的美善，無不萬善全備；故此他們的客體（對象），就是智力可知的物體，也必須（是美善全備），用包括萬理全體的廣大，含蘊可知的一切。然而，在智力可知的物體範圍以內，包括著萬類種名所指的性理，連形界萬物種名的實理，也一並包含在內。足見：神類實體也認識形體的各種性理。（物體大公名所指的性理，是生存之理，含蘊有形無形各類各種事物的實理。神類實體的神智全知物體生存之理，及此理所含蘊的一切）。添證：物類分種，猶如數類分種，按上面（章九五）已有的說明，（逐一遞進，始於元一，每級加一，便成大小兩數，各成一種），依此比例，可知高級的種，必在某某形式或程度下，包含低級的種：猶如大數包含小數。既然神類實體高於形類實體，依同樣比例和理由，必須由神類神體用神智的方式，現實包含形類實體用物質的方式現實所包含的一切；因為（不但上級包含下級，而且上級用上級的方式，包含下級；廣泛的公律是）：主體，常用主體的方式，包含客體。（神體，用神智的方式，包含形體種名的實理，或包含形類的實體，乃是用智

力認識形類的實體。足證它們必定認識各種形類的實體)。

又證：按眾哲公論，神類實體，轉運天上形體。(參考《形上學》，卷十二，(另版卷十一，章八)。天上形體，(日月星辰之類)，被動而動，產生的任何效果，都歸屬於神類實體，以它們為主要原因，以天上形體為工具。(工具是中級原因的公名；特性在於被動於上級而動下級)。神類實體是用智力，發出動作，運動其他。它們用天上形體，產生天上形體運行而產生的一切效果，猶如藝術家用工具製造自己的作品。

照此而論，在生死變化的形界，各種事物的性理，都用智力可知的方式，現實包含在神類實體以內。本此意義，鮑也西，《聖三論》，卷一，章，也說：「物質現有的種種性理，來自沒有物質的性理。」：(就是經過天上形體而來自神類實體。可見：神類實體，不但認識同類實體，而且也認識物質界各種事物的性理：因為，如果它們認識生死變化之界各種形體的性理，如同原因認識自己的效果；它們更宜認識天上形體的性理，如同藝術家認識自己的工具。

惟因神類實體的智力有現實的盈極，俱備能有一切智像，並有能力包含物體的一切種別，(澈悟而洞曉之)，故此任何每一神體，必定認識自然界的一切事物，及萬般事物全體的秩序。

然而，由於現實被知的事物，是現實認識事物之靈智的成全；同時鑒於物質事物無資格去作神類實體的成全；有人便能認為：神類實體的智力，不認識物質的事物。

但如觀察正確，乃見：智力所知的事物，成全智者，是根據有意像在智者(意識範圍)以內代表自己；(不是根據自己在心外自然界所有的物質實體)：因為例如心外自然界現有的石頭，不是吾人明悟的

成全；（所謂「明悟的成全」是實現知識的潛能，充實其虧虛的容量）。然而，物質事物的意像，用沒有物質的方式，存在於神體靈智（意識）以內，根據神體的（生存）方式，不是根據物質實體的（生存）方式。本此意義，如說這樣的意像，是神類實體智力的成全，（用神類的方式，實現神智的潛能），猶如某物固有的性理，是某物實體的成全，（用某物本性宜有的方式，充實其生存的潛能）。這沒有什麼不適宜處。

第一〇〇章 神類知識與物質界

但因意像代表事物，在神類實體的智力以內，比在吾人明悟以內，更普遍（高明）而有實效，更足以助成完善的知識；可知神類實體，用物質事物的意像，認識物質事物，（更加真切而深入），就是不但如同吾人明悟一般，只知類名或種名所指的公理；而且也只知物質的個體。（證明如下）：

一證：（比較神類和人類）。種名所指事物的真相，在智力（意識範圍）內出現，必須是沒有物質的，依照它們在吾人類明悟中存在的條件，它們無能力是認識物質個體的因素；因為物質界的事物是因物質而成為個體化的；同時因為吾人智力形成的意像或思想，能力狹小，一個意像只能引人認識一個事物，受此限制，猶如類性的意像，不能引人認識種別特徵，助人將類性和種別合在一齊，而認識種性；依同此例，種性的意像，也不能引人認識個體因素，助人將種性因素和個體因素合起來，而認識個體單立的生存情況。（反之，類性的意像，只引人知類性。種性的意像，只引人知種性。智力形成的意像，既然不含物質而是抽象的，代表力又薄弱而狹小，故無力助人認識無物質不能成立的個體）。

但是神類實體，智力形成的意像，代表能力，範圍普遍廣遠而深入，雖然也不含物質，卻能引神靈，既認識種性的因素，又認識個體的因素；這裡所說的個體因素指物質的因素。用這樣的意像，神體用自己

的智力，不但能知類性和種性的物質，而且也能知個體的物質。這樣的效用，並不需要知識所用的意像是一個物質界的性理，也不需要神體為知多少個體，使應有多少意像：（這是不勝繁瑣的，因為個體的眾多，是無限的。這也是不必要的，因為神智意像代表力廣大，有以少含多的能力）。

添證：下級能力能作的事，上級能力也能做到，但用更優越的作法。本此理由，上級能力，品級越高，力量也越合聚而單一；下級能力，為作同樣的動作，卻力量分散而繁多。例如觀察（心理經驗的事實），可見：中心覺力，一個力量，全知外部五官，五個覺力，所覺知的眾多而互異的物類；理由同上：（就是按品級而論，中心覺力，高於外官覺力。外官分覺異類，各私所司。中心覺力，合覺眾類，公覺眾官之所覺）。然則在性體品級上，人靈低於神類實體：（人靈的神體，本體的品級和任務，是結合於形體。神類實體，卻是和形體，絕異而分離的）。人靈為知萬物，用兩個知識能力：一用智力知普遍的物性事理，二用覺力覺個體單立的事物。從此可見，依照上面的比例，神類實體，用高超的方法，一個智力，兼知普遍和個體：因為神體高於人靈，用智力兼知覺知覺力之所知的個體事物。

又證：代表事物（性理）的智像，來到吾人和神體的智力（意識）以內，秩序和路途都相反。人類的智力，用分解的路，就是用抽象的方法，從物質和個體的條件及限制中，抽出普遍至公而無物質的性理來，（遂在意識內，形成智像，代表這些性理；知識的秩序是先知物質的個體，而後知抽象的公理）。神類的智力，用的路線正是相反，彷彿是用一條組合的路，先由於自己相似天主神智的智像，而賦有許多性理可知的智像。這些智像，不是來自物質的個體事物，而是來自天主神智的第一智像：（至高無上，兼備萬理，故為第：。這個第一智像，不是天主用抽象的工夫從物質事物中抽取出來的；完全相反，乃是製造

萬物的（「標準理想」，是俱有陶鑄實力的模型；用這鈞陶的造化力，造成有形和無形的萬物），不但造成形界的性理，（包括性情的規律，和形狀的條理），而且也造成形界的物質，用物質作個體化的因素：（成立事物的個體單位。神類智力的智像，相似天主的第一智像，足以代表天主用這個智像所造的一切事物，代表的程度只受性體品級和分位的限制。回閱章九十六。程度的限制，不是範圍的限制）。

準此而論，可知神類實體（意識內）的智像，照通事物的整體，不只呈現種性公有的因素，而且也顯示個體專有的因素。可見，從神類實體的知識中減削個體事物的知識，是不應當的；雖然我們人類的智力不足以認識個體的事物；（為認識個體事物，在智力以外，應另加器官的覺力）。

另證：假設根據眾哲名論，天上諸形體的運行，是被動於神類的實體；這些神體必須認識所運動的形體；並且是認識個體單立的形體；因為普遍的性體或性理是不受變動或移動的。神體必須認識所運動的個體，因為神體是用智力發出動作，並運轉他物。（參考《形上學》卷十一另版卷十二）。並且、運行是變更新方位。歷經的一切方位，都是個體獨特的事物，是神體用智力運轉形體時，不可不知的。

綜合上述一切，必須結論說：神類的實體，（雖然本體和物質形體是絕異而分離的），但在知識裡，卻認識物質界中，這一切事物的個體情況。

第一〇一章 由一而知多

但因「現實知物的智者，是現實所知的事物」；猶如「現實覺物的器官覺力，是現實所覺知的事物」，又因相同的一個事物，不能同時是現實分立的許多事物；從此看來，神類實體的一個智力，按上面（前章）已有的定論，擁有許多智像，代表許多事物，似乎乃是不可能的。（回閱章五十五及七十四。）

然而須知：智力（意識範圍內）現實包含的智像，所代表的事物，不每個都是現實被知的事物；因為有智力的實體也是有意力的，因此它是自己行動的主管者，在它既有智像以後，（保存在智力以內），它有能力自主決定，是否要用那個智像而現實認識或觀察它所代表的事物；並且，如果它擁有許多智像，（儲藏在智力以內），它也有自主，選用其中的一個，（不必同時都取用）。本此理由，吾人擁有許多事物的知識，也不是現實明見一切，（而是隨意取用，取出一件，便只明察一件，暫不明見其他）。

依同樣的理由和比例，神類的實體，在智力（意識）以內，擁有許多智像，因而也有許多知識，（但都是儲藏以待用的），任意取用一個，並因而同時現實明見它用這一個意像所認識的一切事物；用由一知多的方法。用一個智像的識見，所見到的一切事物，雖然事物方面是許多，但在知識方面，仍是一個現實被知的知識：一個知識包含許多事物的知識；猶如吾人智力也同時認識或思想許多彼此合組起來的事物，

或認識許多事物和某某一個事物是相關的：在這些情況中，都是用一個智見，通過一個智像，見到許多事物。

但是它用許多智像，照察許多事物，智像彼此不同，它便不同時現實明見一切：（而是先見其一，後察其二）；這樣每次現實明見之中，智力是一個，所知的事物也是一個，（無妨於知識的公律：現實知物的智者是現實所知的事物）。如比看來，可見在神體智力以內，許多智見，（不是一時並發），而是前後相繼。但是這裡的繼續不是狹義的變動歷程中，後以繼前的繼續；因為它不是現實盈極繼起於潛能虧虛之後，而是兩個現實盈極的動作，前後代興的繼續。（這樣的前後相繼，不是狹義的變動歷程。神體不會受狹義的變動，回閱章九十七，九十一及九十二）。

然而天主的神智，由一知全，由自己一個性體，全知一切事物。天主的動作，是天主的性體：（本性體，光明自照，鑒臨普世）：萬事萬物，一併全知。

是故天主的神智，不是許多知識，前後相繼；只有一個動作，是知識全備的整體，現實常存，通貫萬世之世。亞孟。卷終

出版簽約誌盛

一九六九年五月十九日，聖多瑪斯《論萬物》，漢譯世界名著出版契約簽：版權授與人、著譯者：呂穆廸；保證人：聖瑪利大學校長：彌格·孔恩，（Brother Michael Quinn, F. S.，President of Saint Mary's College of California）版權讓受人：臺灣商務印書館；代表人：總經理：周道濟。拉丁文原著年代：不晚於一二七〇至一二七一年間：（宋末元初）；地點：當代西西里王國，今日義國西南、納波里城聖多明我研究院。原著詳名：聖多瑪斯亞坤，一二二五年或一二二六年間，生於亞坤郡，盧澗石小鎮；一二七四年，旅途中，病逝於義國岡巴尼亞省馬鞍砦鎮以西新溝市本篤會（熙都派）會院中。週遊德國科倫，法國巴黎，義國羅馬等有名學府，講學著書終身。原著拉丁書名：Liber de Veritate catholicae Fidei（alias：Summa Contra Gentiles），Volumen I：De Creaturis（Seu De Deo Creante）Capitula, 1-101 Exploit

所用主要圖書館目錄

1. La Bibliothèque du Pé'ang, Peiping.
北平西什庫北堂圖書館
2. Fujen University Library, Peiping.
北平輔仁大學
3. Peking University Library, Peiping.
北平北京大學
4. Pontificia Universitas Urbaniana di Roma.
羅馬務本大學（傳信大學）
5. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
羅馬梵蒂岡圖書館
6. Biblioteca Nazionale Central Vittorio Emanuele II, Roma.
7. Pontificia Universitas S. Thomae Aquinatis, Roma.

- ∞ Pont. Universitas, Gregoriana, Roma.
- ∞ Bibliothégu Nationale, Paris, France.
- ∞ Bibliothèque de l' Université Catholique
(l'Institut) de Paris, France.
- ∞ British Museum Library, London, England
- ∞ Bodlean Library, Oxford, England.
- ∞ J. W. Goethe Universität, Frankfurt am Main, Germany.
- ∞ W. W. Universität Münster, Germany.
- ∞ Biblioteca Nacional, Madrid, Espana.
- ∞ The Library of Congress, Washington, D. C., USA.
- ∞ Univ. of California Libraries, Berkeley.
- ∞ Univ. of Chicago Libraries, Illinois.
- ∞ Univ. of Notre Dame Libraries, Indiana.
- ∞ Harvard Univ. Libraries and Yen-ching Institute, Cambridge, Mass.
- ∞ The Cath. Univ. of America Libraries, Washington D. C.
- ∞ Stanford Univ. Libraries, California.
- ∞ University of San Francisco Library, Calif.

- ㉔ St. Mary's Seminary and University Libraries, Baltimore, Md.
- ㉕ St. Francis Xavier Univ. Library, Antigonish, N. S. Canada
- ㉖ Pont. Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario.
- ㉗ University of Ottawa Library, Canada.
- ㉘ Bibliothèques de l'Université Laval, Cité Universitaire, Québec, Canada.
- ㉙ University of Toronto Libraries, Ontario.
- ㉚ St. John's University, Collegeville, Minnesota, USA.
- ㉛ Univ. of Minnesota Libraries, Minn.
- ㉜ St. Bonaventure University Libraries, (Olean), New York.
- ㉝ St. Albert's College, Oakland, California.
- ㉞ Holy Names College Library, Oakland, California.
- ㉟ St. Mary's College, St. Mary's, California 94575.

論萬物／聖多瑪斯·阿奎納 (St. Thomas Aquinas)

原著；呂穆迪譯述。 -- 三版。 -- 臺北市：臺灣商務，2010.12

面；公分

ISBN 978-957-05-2572-4(平裝)

1.宇宙論

163

99022662

論萬物

作者◆聖多瑪斯

譯述◆呂穆迪

審校◆高凌霞

主編◆王雲五

重編◆王學哲

發行人◆王學哲

總編輯◆方鵬程

出版發行：臺灣商務印書館股份有限公司

台北市重慶南路一段三十七號

電話：(02)2371-3712

讀者服務專線：0800056196

郵政劃撥：0000165-1

網路書店：www.cptw.com.tw

E-mail：ecptw@cptw.com.tw

網址：www.cptw.com.tw

局版北市業字第 993 號

初版一刷：1970 年 11

二版一刷：2009 年 2 月(POD)

三版一刷：2010 年 12 月

定價：新台幣 650 元



ISBN 978-957-05-2572-4

版權所有 翻印必究

聖多瑪斯著《駁異大全》，共分四卷，《論真原》、
《論萬物》、《論萬事》和《論奧理》。本卷《論萬
物》，乃是《論宇宙》。宇宙起源問題之辯論，始於
遠古神話時代。《論萬物》討論的主要問題包含：宇
宙起源、物類區分的最後原因、「靈智實體」諸物公
有的本性、靈魂和肉身的結合、人性、人的智力、靈
性的生存、人的肉身，最後是沒有形體的神類實體：
天神等類的哲學和神學問題。

ISBN 978-957-05-2572-4 (163)



9 789570 525724
04200090 NTS650



臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納
論萬事

王雲五◎主編

王學哲◎重編

呂穆迪◎譯述

高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納
論萬事

王雲五◎主編

王學哲◎重編

呂穆迪◎譯述

高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

重印好書，知識共享

「雲五文庫」出版源起

商務印書館創立一百多年，臺灣商務印書館在台成立也有六十多年，出版無數的好書，相信許多讀者朋友都是與臺灣商務印書館一起長大的。

由於我們不斷地推出知識性、學術性、文學性、生活性的新書，以致許多絕版好書沒有機會再與讀者見面，我們對需要這些好書的讀者深感愧疚。

近年來出版市場雖然競爭日益劇烈，閱讀的人口日漸減少，但是，臺灣商務基於「出版好書、匡輔教育」的傳統理念，我們從二〇〇八年起推動臺灣商務的文化復興運動，重新整理絕版的好書，要作好服務讀者的工作。

二〇〇八年首先重印「文淵閣本四庫全書」，獲得社會熱烈的響應。我們決定有計畫的將絕版好書重新整理，以目前流行的二十五開本，採取事前預約，用隨需印刷方式推出「雲五文庫」，讓一小部分有需求的讀者，也能得到他們詢問已久的絕版好書。

臺灣商務印書館過去在創館元老王雲五先生的主持下，主編了許多大部頭的叢書，包括「萬有文庫」、「四部叢刊」、「基本國學叢書」、「漢譯世界名著」、「罕傳善本叢書」、「人人文庫」等，還有許多

沒有列入叢書的好書。今後這些好書，將逐一編選納入「雲五文庫」，再冠上原有叢書的名稱，例如「雲五文庫萬有叢書」、「雲五文庫國學叢書」等。

過去流行三十二開本、或是四十開本的口袋書，今後只要稍加放大，就可成為二十五開本的叢書，字體放大也比較符合視力保健的要求。原來出版的十六開本，仍將予以保留，以維持版面的美觀。

二〇〇九年八月十四日是王雲五先生以九十二歲高齡逝世三十週年紀念日。為了紀念王雲五先生主持商務印書館、推動文化與教育的貢獻，這套重編的叢書，訂名為「雲五文庫」，即日起陸續推出。如果您曾經等待商務曾經出版過的某一本書，現在卻買不到了，請您告訴我們，臺灣商務不惜工本要為您量身訂作。這樣的作法，為的是要感謝您的支援，讓您可以買到絕版多年的好書。讓我們為重讀好書一起來努力吧。

臺灣商務印書館董事長王學哲

總編輯方鵬程謹序

二〇〇八年十二月十二日

目錄

重印好書，知識共享

序論

第一章 序論

目的：生存的美滿

第二章 作者與目的

第三章 物性向善

善惡：生存的得失

第四章 惡劣是意外的偶然

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 1 | 7 | 6 | 2 | 1 | i |
| 8 | 7 | 3 | 7 | 6 | 2 | 1 | i |

| | | | |
|------|------------|---|---|
| 第五章 | 惡劣事與偶然事 | 2 | 1 |
| 第六章 | 惡劣事與意外事 | 2 | 3 |
| 第七章 | 惡劣與性體(一) | 2 | 9 |
| 第八章 | 惡劣與性體(二) | 3 | 3 |
| 第九章 | 惡劣與性體(三) | 3 | 6 |
| 第十章 | 惡劣生於善良 | 4 | 3 |
| 第十一章 | 惡劣基於善良 | 5 | 2 |
| 第十二章 | 善惡消長 | 5 | 5 |
| 第十三章 | 惡劣出生的原因 | 5 | 9 |
| 第十四章 | 惡劣的原因與物之附性 | 6 | 1 |
| 第十五章 | 眾惡無原 | 6 | 3 |
| 第十六章 | 物性向善(一) | 6 | 5 |
| 第十七章 | 物性向善(二) | 6 | 7 |

宇宙：生存的花園

71

第十八章 宇宙萬物的終向（一）

72

第十九章 宇宙萬物的終向（二）

74

第二十章 宇宙模仿天主的神性

76

第二十一章 宇宙模仿天主的動作

84

第二十二章 動作和辦法

87

第二十三章 天體運行的目的

94

第二十四章 形體的變化新生及目的

102

人生：智性的生存使命

107

第二十五章 智性動作的目的

108

| | | | | |
|----------|---------|---|---|---|
| 第二十六章(上) | 真福與意力動作 | 1 | 1 | 5 |
| 第二十六章(中) | 真福與智力動作 | 1 | 1 | 7 |
| 第二十六章(下) | 智力與意力 | 1 | 2 | 2 |
| 第二十七章 | 體膚的快樂 | 1 | 2 | 7 |
| 第二十八章 | 光榮 | 1 | 3 | 2 |
| 第二十九章 | 名譽 | 1 | 3 | 4 |
| 第三十章 | 財富 | 1 | 3 | 6 |
| 第三十一章 | 權勢 | 1 | 3 | 8 |
| 第三十二章 | 健美 | 1 | 4 | 0 |
| 第三十三章 | 器官覺力的福樂 | 1 | 4 | 1 |
| 第三十四章 | 道德行動 | 1 | 4 | 2 |
| 第三十五章 | 智德 | 1 | 4 | 4 |
| 第三十六章 | 藝術 | 1 | 4 | 6 |

| | | | | |
|-------|-----------|---|---|---|
| 第三十七章 | 妙識天主 | 1 | 4 | 7 |
| 第三十八章 | 認識天主 | 1 | 5 | 0 |
| 第三十九章 | 明證的知識 | 1 | 5 | 3 |
| 第四十章 | 信德的知識 | 1 | 5 | 8 |
| 第四十一章 | 神鑑的知識 | 1 | 6 | 2 |
| 第四十二章 | 亞歷山的明悟論 | 1 | 7 | 0 |
| 第四十三章 | 亞維羅的明悟論 | 1 | 7 | 8 |
| 第四十四章 | 認識神類實體(上) | 1 | 8 | 7 |
| 第四十五章 | 認識神類實體(下) | 1 | 9 | 0 |
| 第四十六章 | 心靈本體的自我認識 | 1 | 9 | 5 |
| 第四十七章 | 人認識天主的本體 | 2 | 0 | 1 |
| 第四十八章 | 今生與來生 | 2 | 0 | 6 |
| 第四十九章 | 由果知因而知天主 | 2 | 1 | 1 |

| | | | | |
|-------|------------|---|---|---|
| 第五十章 | 由果知因與真福 | 2 | 1 | 7 |
| 第五十一章 | 由天主的本體而知天主 | 2 | 2 | 0 |
| 第五十二章 | 本性知識 | 2 | 2 | 4 |
| 第五十三章 | 超性知識(一) | 2 | 2 | 7 |
| 第五十四章 | 超性知識(二) | 2 | 3 | 2 |
| 第五十五章 | 超性知識(三) | 2 | 3 | 7 |
| 第五十六章 | 超性知識(四) | 2 | 4 | 0 |
| 第五十七章 | 超性知識(五) | 2 | 4 | 5 |
| 第五十八章 | 超性知識(六) | 2 | 4 | 7 |
| 第五十九章 | 超性知識(七) | 2 | 5 | 0 |
| 第六十章 | 超性知識(八) | 2 | 5 | 7 |
| 第六十一章 | 真福永享(一) | 2 | 5 | 9 |
| 第六十二章 | 真福永享(二) | 2 | 6 | 1 |

第六十三章 真福永享(三)

主宰：上智生存的扶導

| | | |
|-------|-----------|-----|
| 第六十四章 | 天主上智的照顧 | 269 |
| 第六十五章 | 天主上智的助佑 | 275 |
| 第六十六章 | 萬物動作的憑藉 | 283 |
| 第六十七章 | 萬物動作的原因 | 286 |
| 第六十八章 | 天主無所不在 | 289 |
| 第六十九章 | 物體動作與天主 | 295 |
| 第七十章 | 天主動作與物體動作 | 308 |
| 第七十一章 | 物間萬惡與天主 | 311 |
| 第七十二章 | 偶然事物的可能 | 317 |

| | | | | |
|-------|------------|---|---|---|
| 第七十三章 | 人的意志自由與天主 | 3 | 2 | 0 |
| 第七十四章 | 倖運 | 3 | 2 | 3 |
| 第七十五章 | 天主照顧周詳 | 3 | 2 | 6 |
| 第七十六章 | 直接照顧 | 3 | 3 | 3 |
| 第七十七章 | 管理 | 3 | 3 | 9 |
| 第七十八章 | 以上治下(一) | 3 | 4 | 2 |
| 第七十九章 | 以上治下(二) | 3 | 4 | 6 |
| 第八十章 | 以神禦形(天神分級) | 3 | 4 | 8 |
| 第八十一章 | 人治人事(任務分級) | 3 | 5 | 9 |
| 第八十二章 | 形體分級而治 | 3 | 6 | 3 |
| 第八十三章 | 秩序的規定與執行 | 3 | 6 | 8 |
| 第八十四章 | 人神高於天界外(一) | 3 | 7 | 0 |
| 第八十五章 | 人神高於天界(二) | 3 | 7 | 7 |

| | | | | |
|-------|----------|---|---|---|
| 第八十六章 | 天界與塵界 | 3 | 8 | 5 |
| 第八十七章 | 亞維新的主張 | 3 | 9 | 3 |
| 第八十八章 | 神類與人心 | 3 | 9 | 8 |
| 第八十九章 | 天意人心 | 4 | 0 | 3 |
| 第九十章 | 天心人意 | 4 | 0 | 6 |
| 第九十一章 | 人生行動的根由 | 4 | 1 | 0 |
| 第九十二章 | 命運（一） | 4 | 1 | 4 |
| 第九十三章 | 命運（二） | 4 | 2 | 3 |
| 第九十四章 | 事物的偶然與必然 | 4 | 2 | 6 |
| 第九十五章 | 祈禱的實益（一） | 4 | 3 | 7 |
| 第九十六章 | 祈禱的實益（二） | 4 | 4 | 0 |
| 第九十七章 | 物皆有理 | 4 | 5 | 0 |
| 第九十八章 | 秩序的界分 | 4 | 5 | 9 |

奇蹟：宇宙間的神異

| | | |
|-------|-------------|-----|
| 第九十九章 | 物類性賦規律以外的事件 | 464 |
| 第一〇〇章 | 異乎自然與反乎自然 | 470 |
| 第一〇一章 | 奇蹟 | 473 |
| 第一〇二章 | 聖蹟 | 475 |
| 第一〇三章 | 亞維新的神力論 | 480 |
| 第一〇四章 | 術士(一) | 486 |
| 第一〇五章 | 術士(二) | 492 |
| 第一〇六章 | 術士(三) | 497 |
| 第一〇七章 | 術士(四) | 499 |
| 第一〇八章 | 魔鬼(一) | 504 |

第二〇九章 魔鬼(二)

5 0 8

第二一〇章 魔鬼(三)

5 1 3

法律：生存的指導

5 1 5

第二一一章 智性和理性的照顧

5 1 6

第二一二章 智性實體的本身福利

5 1 8

第二一三章 理智實體的本身福利

5 2 4

第二一四章 法律的必要

5 2 7

第二一五章 法律的宗旨(一)

5 2 9

第二一六章 法律的宗旨(二)

5 3 1

第二一七章 法律的宗旨(三)

5 3 4

第二一八章 信仰正理的義務

5 3 6

| | | | | |
|-------|-------------|---|---|---|
| 第一一九章 | 禮儀 | 5 | 3 | 9 |
| 第一二〇章 | 欽崇的敬禮 | 5 | 4 | 3 |
| 第一二一章 | 調節物慾 | 5 | 5 | 3 |
| 第一二二章 | 戒淫 | 5 | 5 | 5 |
| 第一二三章 | 戒離婚 | 5 | 5 | 9 |
| 第一二四章 | 戒多妻與多夫 | 5 | 6 | 3 |
| 第一二五章 | 戒血族通婚 | 5 | 6 | 6 |
| 第一二六章 | 婚媾 | 5 | 6 | 9 |
| 第一二七章 | 飲食 | 5 | 7 | 1 |
| 第一二八章 | 人對人的關係(孝、悌) | 5 | 7 | 4 |
| 第一二九章 | 法律的根據 | 5 | 7 | 8 |
| 第一三〇章 | 法律的誠命與勸誠 | 5 | 8 | 1 |
| 第一三一章 | 神貧(一) | 5 | 8 | 3 |

| | | | | |
|-------|----------|---|---|---|
| 第一三二章 | 神貧(二) | 5 | 8 | 6 |
| 第一三三章 | 神貧(三) | 5 | 9 | 4 |
| 第一三四章 | 神貧(四) | 5 | 9 | 7 |
| 第一三五章 | 神貧(五) | 6 | 0 | 0 |
| 第一三六章 | 節慾和絕慾 | 6 | 0 | 9 |
| 第一三七章 | 絕婚與結婚 | 6 | 1 | 4 |
| 第一三八章 | 發願聽命 | 6 | 1 | 6 |
| 第一三九章 | 善功與罪過的等差 | 6 | 2 | 0 |
| 第一四〇章 | 賞罰(一) | 6 | 2 | 6 |
| 第一四一章 | 賞罰(二) | 6 | 2 | 9 |
| 第一四二章 | 賞罰(三) | 6 | 3 | 3 |
| 第一四三章 | 賞罰(四) | 6 | 3 | 5 |
| 第一四四章 | 賞罰(五) | 6 | 3 | 7 |

第一四十五章 刑罰(一)

6
4
1

第一四十六章 刑罰(二)

6
4
3

聖寵：超性生存的助佑

6
4
7

第一四七章 本性和超性的生活

6
4
8

第一四八章 催迫與強迫

6
5
2

第一四九章 恩佑

6
5
5

第一五〇章 恩寵(一)

6
5
9

第一五一章 恩寵(二)：愛德

6
6
3

第一五二章 恩寵(三)：信德

6
6
6

第一五三章 恩寵(四)：望德

6
6
9

第一五四章 啟示

6
7
2

| | | |
|-------|-----------|---|
| 第一五五章 | 恆守 | 6 |
| 第一五六章 | 回心向善 | 8 |
| 第一五七章 | 恢復超性的生命 | 9 |
| 第一五八章 | 自新的誠意 | 2 |
| 第一五九章 | 人能阻礙天主的恩寵 | 6 |
| 第一六〇章 | 人荒亂陷溺的心理 | 9 |
| 第一六一章 | 特赦 | 8 |
| 第一六二章 | 放棄 | 7 |
| 第一六三章 | 上智永遠的註定 | 0 |

所用主要圖書館目錄

7
0
7

7
0
5

7
0
2

7
0
0

6
9
8

6
9
6

6
9
3

6
9
2

6
8
9

6
8
4

序論

第一章 序論

卷首題辭：「上主是偉大的天主，並是超越眾神的偉大君王。上主不擯棄祂的人民，因為陸地四方上的邊境，都在祂的手掌中；高山峻嶺，都在祂監臨之下。海洋是祂作成的。陸地是祂的手形成的。陸地、海洋，都屬於祂所有」。——（《聖詠》，九四，三—五）

議論程式

以前（兩卷）的討論，證明了萬物之上，有第一實體，竭盡生存實理的純全，擁有盈極無缺的美善，至上至一，吾人尊稱為天主。祂從本體美善的豐富洋溢，給所有萬物，普施生存：明證祂至高至尊，獨一無二：祂是萬物的始元。

回觀前論，（卷二，章二十三），明見上主，給諸外物，賞賜生存的恩惠，不是迫於本性的必然，而是由於意志的自主。故此，祂是上主，主宰所造萬物：譬如在吾人間，意志管治事物，即是主宰事。

上主造生萬物，既不用外在的工具，又不用物質的資料；而是給每物，造出生存的全部，故是普世萬物的主宰，有完善無缺的主權和實力。祂是造物真主。

作者意志自主作出的每一物體，都嚮往作者規定的終向：因為終向和福善，是意志本有的對象和目

的。意有所為，常有所為。凡從意志發出的事物，都嚮往某某目的：這是必然的。每物用自己的行動，掙取終極目的，必受其主因的指導。物體的主因給物體，賦予動作所需的能力及因素。

天主本體，全善全美；由自主的權能，普施生存，造生萬有；主宰萬物，指導萬物的行動，不受任何物的指導；物體的生存，莫非天主所賜；故其行動，全受天主統制，無所逃避或推辭。這是理之必然。天主有至善純全的生存，是至善純全的原因；依同比例，天主治理萬物，也是至善純全的主宰。

天主主宰的實效，隨物類本性的不同，在不同的物類，呈露出不同的方式。靈智之類，近似天主，表現天主的真相，有靈明的智力；憑固有的行動，嚮往應得的目的；不但受指導，受管理，而且自己指導自己，管理自己；他們是受治的自治者；受治於天主，自治於自主。他們自主自治的行動，如果遵從天主的統治，便由天主治理的恩惠，實得終極的目的；但如不遵從天主的治道，便受天主的拒絕。

無靈之類，沒有靈明的智力，為達到生存的目的，自己不指引自己，但受外物的指引；分不朽與可朽。不朽者，有如天上諸形體：運行於天際；常動不息，常則不變；恆久如一，不死不滅；本性生存，不會凋殘衰落；本性固有的行動，循軌旋轉，趨向於先天固定的目的，總不越軌；遵從第一主宰者的主宰，全守天文的軌道和規律，不犯過失。（古代天文學觀念認為天上星宿只變位不變質）。

可朽者，物質形體，有生死變化：本性生存，能遭受衰敗和滅亡；但舊者故去，新者代興；實體變化，一物之滅亡，常是另一物的新生。生存如此，行動亦然。它們的行動，能犯過失，越出本性自然的秩序；但一失常有一得，一弊常有一利，得失相償，利弊相折，（猶如禍福相依，而成於一事：蒸水成汽；水之失，乃是汽之得，回閱本卷章二十四）。從此可見，它們雖然類似逾越第一主宰的秩序，仍不逃脫第

一主宰的權能：足證這類不朽的無靈形體，一如其實體受建立於天主，如此其行動也全遵守天主權能的統轄。

《聖詠》的作者，充滿了天主聖神，觀察上述情況，為給吾人指明天主的主宰和治理，首先乃描寫第一主宰，至高無上的美善；於是標出天主聖名，指明其性體至善；又稱呼上主偉大，指明其權能至強；為收治理的實效，全能自足，不借助於外物；又讚頌偉大君王，超越眾神；指明天主權位至尊：（極言帝王尊貴，若聖若神；神聖之名，均含帝王之意）；眾神眾帝，猶言眾位主宰，各司治理之權；（皇權至上，位極崇高）；雖然如此，皆不高於天主；全屬於天主權下，遵守天主的治理。天主至大至尊，位居萬王之王；並居萬神之上！（順之者治，逆之者亂）。

其次，又給吾人，描寫天主治理的方式。首論有靈的物類，他們如果遵從天主的治理，使賴天主恩賜，得到生存的終極目的。故此說：上主不擯棄祂自己的人民。次論不朽的形體之類：它們雖有時行動越軌，仍脫不開第一主宰權能的籬籠；因此，《聖詠》說：陸地的邊境，都在祂的手掌中。最後，對於天上諸形體：它們超越陸地的最高峯，這就是說：它們超越各類不朽的形體。它們常常遵守天主規定的正道。因此，《聖詠》說：高山峻嶺，都在天主監臨之下。

最後，指出天主主宰，掌管普世萬物。物，凡受天主造成，必受天主掌管。此乃《聖詠》末句所說：陸地海洋，都被天主造成，都是天主所有。

既然本書第一卷，討論了天主的性體至善，第二卷討論了祂的權能至強；祂是造生萬物的主宰；現於這第三卷，尚待討論的，便是天主權位至尊：天主的權位，至極尊貴；祂是萬物的目的，又是治理萬物的

首長。

本卷討論的程式，故應進行如下：

首論天主是萬物生存的目的；

次論天主治理萬物；泛論天主的治理；

末論天主治理有靈智的物類；特論天主治理神和人。

目的： 生存的美滿

第二章 作者與目的

那麼，現應首先證明一條定理，就是：凡是作者，在動作中，都追求某一目的。

理證：某些物體，為目的而動作，是顯明的事實。分析起來，作者興奮之所追求，吾人稱之為目的。追求它，叫作追求目的。得到它，叫作達到目的，即是工作成功，有了結局。失掉它，叫作失掉目的，即是計劃失敗，工作沒得結果。請看醫師動作，是為治好病人；人跑路，是為達到某個終點：這就是一些顯明的實例。無論作者有無知識，凡有動作，必有目的：例如箭手射箭，（不是無的放矢。箭手有知識，箭頭無知識，但都有一個目的）。箭頭射中的目的，便也是箭手要射的目的。（目的也叫作終向，就是終止點，終局，或結果。凡是作者，動作起來，都有目的）。

然而凡是作者奮力動作，所追求的目的，都是明確固定的某某目的；因為不拘什麼動作，不是發自任何什麼能力；但各有固定的來源，例如炙熱的動作，來自熱力；凍結的動作，來自寒冷。動力有種種不同，動作隨之而異。不同的動作，有不同的目的。（目的萬殊，總歸二類：一在作者以外，一在作者以內）。例如建築的目的是房屋；治病目的是病人恢復健康。（房屋是在工程師以外建築起來。病人恢復了的健康，也不得是在醫師身內）。凡是以外在事功為目的的動作，（專叫「外成動作」），都有藝術的

含意：通稱工作。工作者，操行技藝，奮力動作，其目的是完成那個（外在的）效果。反之，凡是以內在事功為目的的動作，（專叫內成動作），都有生活的含意：通稱活動。活動者，施展活力，所追求的，是完成（自身以內的）那個活動，（不是在自身以外，另作出什麼效果或產品），例如覺力的知覺，和智力的智解。

統觀以上兩類動作，（工作及活動），足見：凡是作者，在動作裡，都追求某某固定的目的：或以動作自身為目的；或以動作所完成的（外在）效果為目的。這是（歸納法，直證而得的）一個必然結論。

還證：（用演繹性的反證法，也可證出同一結論）：凡在有目的的作者以內，分析起來，可以發現都有終極目的。作者得之，則不上進另求其他。這樣的最後目的，吾人稱之為「終極目的」。（凡是動作，在許多節目相繼完成以後，都有終極目的）：例如醫師的動作，終於治好病人。目的既已達到，醫師便停止動作，不再診治不停。（醫類如此，萬類亦然。物無例外）。否則，動作繼續，將永無止境。這是不可能的：因為（按大哲《分析學後編》卷一，章二十二），「歷程無限，是渡不過去的」；因而作者也無以開始動作：無任何物移動而嚮往不能達到的終點。（物點動作而無終極目的，既是不可能的），足見凡是作者都是為目的而動作。

加證：（仍用反證法）：假設作者的動作，前後相繼發出，無限無窮，（永無止境）；或隨而生出某一（外在）效果，或不出任何（外在）效果，（用兩難法論去）：

假設有某（外在）效果生出，那某效果的製作，必須發生在無限多動作完畢以後。先備無限需求，卻是不可能的。「無限歷程，非渡得過」！不能有者，不能成。不能成者，作不成。足見：先備條件所需無

限的任何效果，非任何作者能有開始製作之時。

另一方面，假設無任何（外在）效果，隨之而生，（那些動作須是所謂的「內成動作」，（即是生物的活動，典型的實例是「知識」。知識的許多活動，依假設應有無限之多。這卻是不可能的：因為前後相繼而生），遵循必不可少的秩序；或遵照動力方面的秩序，例如人的知識：先有器官的知覺，而後有覺像力的想像；（既有想像，始有腦力的思想；反復思索，最後）始有智力的曉悟；轉而生意力的愛憎；（如此，前後相繼，系統有始有終，上溯下推，都不是永無盡頭）；或在另一方面，遵照對象方面的秩序，例如人智力（下學而上達，由下級概念上達而知高級的概念），先觀察形體，（有了形體界的知識），然後始能以觀察出靈魂，或心神之類，（而有心理學的知識）；由靈魂的知識上進一步，始能觀察到（和形體界絕離而分異的）純神實體，有了純神的概念，始能理會到（無上純神，造物真主）的概念；即是悟認出「天主」的真義，（而領略神學的知識。如此，諸級知識，相繼而生，前者以後者為目的；後者以前者為條件：排成系統），上溯下推，也不能是永無止境的。

綜合上述，（加用複比例的推論法，進步想去），可知無論依照兩者之中任何那一方面的秩序，上溯下推，都不會是永無止境的。（比例如下）：在動力方面，不能永無止境，猶如在物類各級性理方面，也不能永無止境。理證詳見於（大哲）《形上學》卷二，（另版卷一小甲，章二，頁九九四）：動力發源於性理。物體具備的性理是物體動作的（內在）因素。性理非無限，動力必有窮。在對象方面，也不能永無止境，猶如在物類品級方面，也不能永無止境：因為按（木書卷一章四十二）已有的證明，在實有萬物之上，有至高無上的第一實有物，（此即天主）。從以上這各方面看來，（歸納起來），可以斷定：動作系

統，前後相繼，而永無止境，是不可能的。足見：必有某一終局。終局既得，動作停止，作者的努力便也休息下來。（終局，止境，停止，休息，盡頭，止點，都有終向或目的的意思：系統秩序必有止點，恰當是動作的目的）。如此想來，可見：凡是作者的動作，都有（確定）目的。

再證：為目的而動作的許多因素，排成系統；在第一作者和最後目的之間，所有中間各級因素，前後相繼，前者是後者的成因和動力；後者是前者的成效和目的。彼此對待，有這樣的關係，（是一個事實和定律）。準此而論，假設作者的努力，沒有確定的目的；而其動作，依假設，相繼生出，永無止境；那麼，它的動力也就應上下相繼，層出無窮；按上面已有的證明，這是不可能的。（用反證法返回去），足見：作者的努力有某一確定的目的，乃是必然的。（目的是系統秩序宜有的止點）。

還證：凡是作者發出動作，或由於本性的自然，或由於心靈的智力。用智力者，動作起來，無疑的，都有目的：因為它們先在心智以內思慮動作能得的成效，然後依照既定的計劃和謀略，發出適當的動作：先思而後行，這乃是智力行動的特性。依相同的比例，沒有心智，只有本性自然動力的作者，發出動作，也不是沒有目的。它們如同有心智的作者，先在心智內，思慮到動作效果的觀念；在無心智的自然動力內，也彷彿先有自然效果的圖型；由而發出適當動作，促成那某某固定效果的生成：例如惟火生火；惟有橄欖樹，才生出橄欖果。（本性自然而必然，恆常如斯，不是漫無目的）。

（歸納起來），有智力者，用自己智性的動作，趨向固定目的；無智力者，用本性的自然，也趨向於固定目的。（作者雖有無智或有智的分別；各自都有目的，卻是同守的一條公律。作者萬殊，不出有智與無智二類之外。二類既都有目的），足證萬種作者，動作起來，都不是沒有目的。

加證：物體生存行動，果如沒有目的，則不會有過錯。不中於本職以外的目的，也算不得有過錯可受咎責。例如醫師的本職是為治病，而不中其目的，固應歸咎於醫師，但不得責成於工程師，或文法家；（工程師或文法家不會治病，不算失職或辱職）。然而，事實上，在事物裡，不分人工與自然，都能發現出過錯。（人工包括人為的工藝和文藝等等），例如文法家發言，措辭不合文法，便是犯了（文藝）的過錯。自然界，怪物出生，（不合本類自然的常規），即是犯了（自然傳生或變化的）過錯。（既然承認那裡有過錯，就不得否認那裡有一定的規則和目的，應遵守，應達到，而不幸沒有遵守，沒有達到）。如此推論，足以斷言：凡是作者，不分人工與自然，動作起來，都有目的。（人意志自由的行動，有目的；自然界無意志自由的行動，仍然有目的）。

又證：假設作者動作，不追求某某固定目的；它所能作的任何實際功效，對於它都是無可無不可的。漠漠然，面對多方，去就兩可，將不知何所適從。由此緣故，或然兩可的因素，除非由另某因素決定於一可，則不實際產生任何行動或功效。足見它自己行動，是不可能的；（必須被動於另一有決定作用的原因；這個原因不能又是沒有目的）。如此，（推論到盡頭），足證凡是作者，動作起來，都追求某一固定的實際功效。這個功效，便是所說的目的。（既知無目的則無動作，便知有動作故有目的）。

解難：有些動作，依表面看來，好似沒有目的，例如遊戲，靜定的觀賞神思；或有一些人不注意而作出的行動，出於無心，就好像是全無目的，例如（無緣無故的）擻一擻鬚鬚；還有其他這樣的動作。於是有人能想某些作者能作出無目的的行動。

為解除以上這樣的疑難，須知靜思觀賞之類的動作，（是前面談過了的「內成動作」之典型；凡是這

類動作）都是以自己的實現為目的；說它們固然沒有目的，只是說它們在自身實現以外，別無目的。遊戲或玩耍之類的動作，有時也是以自身的實現為目的；例如某人玩耍的目的只是為安享玩耍中的樂趣；（他這就是為玩耍而玩耍，樂在其中，別無其他目的；和神思觀賞之類的靜思，有相同之處）；但有時玩耍也是另有目的，例如吾人，玩耍消遣，目的是在玩耍散心以後，更能收起心來，用功讀書，或研究問題。論到那些「事出無心」的動作，須知所謂「無心」，是說「沒有心智方面的注意」，但不是沒有一些突然的想像力，或其他某某本性的自然的動因：例如血氣不調，皮膚發癢，是某人抓摩鬚鬚的原因；（解癢是其目的，抓摩的動作，出於自然而突然的知覺和想像），卻不出於心智的反省注意。這類自然反應的動作，雖然出於心智注意範圍以外，仍舊不可說它們完全沒有目的。

駁謬：用這裡的定論，可以破除古代《物理學》家的錯誤：他們曾主張萬物的行動和變化，都是出於物質的必然；（認為物質的必然性是盲目的，沒有理智的目的；因此）他們遂肯定宇宙萬物，完全沒有目的；（乃從物體各類因素之列），鉤銷「目的因素」這一條。（這是懂錯了物質）。

第三章 物性向善

從此轉進，即應證明：凡是作者，都是為善良而動作。

理證：顯然，凡是作者動作，都有目的；理由是因為凡是作者都追求某某確定的對象。然則，作者確定追求的對象，必然適合於作者的追求；否則，便不足以為其對象。然而，凡適合於某物之追求的對象，都乃是那某物欲得之善良。故此，凡是作者，都是為善良而動作。

另證：目的乃是動作者，或運動者，和被動者，雙方慾望滿足而安息的止點。然則，善良二字的定義內，固有的要素，正是「滿足慾望而安息之」：因為（接大哲《道德論》卷一章五的名言）「善良就是萬物慾望之所追求」。足見，動作和變動，無非為善良而發。

還證：凡是動作和變動，依眾人觀察之所見，都在某某方式或限度內，對物體之生存，有常則不移的附屬關係；或為保全生存，或為得到新生存；或為成全某物的個體生存，或為成全某類某種的群體生存。然則，生存二字所指的本質，正是善良。（善良之理，就是生存之理；二理合是一理）。凡是物體，無不追求生存；理由也是在這裡。故此，凡是動作和變動，（或發動，或被動），都是為善良而動：（為成全善良對象而動）。

加證：凡是動作和變動，都是為成全（生存的）某一美善。（歸納各種事實），可知動作（或屬於「內成動作」之類，或屬於「外成動作」之類。顯然的，內成動作）是以動作自身為目的，乃是作者的第二美善。另一方面，如果動作某是一外成動作，它的效用是依照作者的意旨，變化外在的某某物質，並給由物質變化而新生的新物，締造生存方面的某某美善。這某某美善，在自然界物體變化生生的過程裡，是新生物體，本性追求的對象。這裡所說的生存美善，（現實盈極，全備無缺），正是吾人（在本章）所說的善良。（依吾人本章的定義，善良非他，惟乃生存的全美）。足證：凡是動作和變動，都是為了某某善良的對象。

又證：凡是作者，都是以生存現實盈極為根據，而發出動作。作者動作起來，趨向於和自己同類或近似的成效。足見它乃是趨向於完成另某生存的現實盈極。然而，現實盈極，按各類物體生存實況而論，常含「美良」之理；因為它的反面，常含「惡劣」之理。惡劣在乎潛能虧虛，缺乏盈極的現實：非在這裡，他處無以見之。足證凡是動作都是為了善良的理由而發出。

還證：有智力的作者，用智力發出動作，是為達到自己指定的目的。無智力的作者，用本性自然的動力，發出動作，雖然按前章已有的證明，也是為追求目的而發動，但因自己不認識目的理由之所在，故不自己給自己指定目的，惟賴被動於外在原因，追求某某被指定的目的。（外在原因，追究到最後，是有智力的）。然而，有智力的原因，給自己指定動作的目的，別無其他理由，惟因某某目的包含善良之理。智力可知的對象，如無善良之理，則不引起智力的追慕。智力或理智追慕的對象，乃是善良：不得是惡劣。（從此可見，有智力的作者，發出動作，常是為了善良目的）。

既然如此，也可看到，無智力而有本性自然動力的作者，不被動，也不動作，而追求某某目的，除非那個目的也有善良之理：（一因它在最後，被動於有智力的原因，追求被那智力指定的目的，不能不含善良之理；二因）本性自然的動力，由本性自然的某某慾望，指定本性自然需求的某某目的：這樣的目的，依名理的實義，乃是善良。足見凡是作者，（不分有無智力），都是為追求善良對象，而發出行動。

又證：趨善而避惡，是名異而實同，事異而理同的；猶如升高而離低，也是名異實同，事異而理同的。（有離低之名與事，必有升高之實與理。依正比例相推，可知那裡有避惡之名與事，那裡就必有趨善之實與理）。然而，各類物體，依眾人觀察所見的事實，沒有不亟力避惡的：請看，有智力的作者，躲避某物，其理由正是因為他在那某物中看到了可惡之理；本性自然的作者，也是竭盡全力，抵制自身的敗亡：免遭（失掉生存而死亡的）兇禍。足證各類物體都是為求福免禍而動作。這就是說：都是為得善良之對象而動作。

還證：作者動作產生的意外效果，叫作偶然效果：或僥倖，或不幸。吾人觀察自然界的事實，可以見到物體動作的目的，是追求更優越的美善：或恆常如此，或大多必須是相同的一個止點。然而，被動者，是一個潛能物體，追求的止點，是潛能的實現：由生存的虧虛，轉移而進入盈極狀態：因為「被動」非他，乃是由潛能虧虛出發而進入現實盈極。生存的潛能實現而達於盈極無缺，乃是美善和善良，（包括各種應有的福利）。足證凡是發動者，或動作者，發動或動作起來，常有求善的宗旨。

史證：本此種種理由，往代哲士，給「善良」二字下定義，嘗說：「善良是萬物之所追求」。（參考大哲《道德論》卷一章一）。狄耀尼《天主諸名論》，章四，也說：「萬物之所慾，在得善良和至善」。

評註：「可欲之謂善」。（《孟》、《墨》）。物各有恆性，數次如此：例如植物生長枝葉是為保護菓實；動物生長肢體和器官，構造適當，也是為保養生命。假設這樣的事實是出自物體本性自然生長的意料之外，便都是偶然事件，或僥倖，或不幸。但這樣的假設是不可能的：因為恆常或屢次發生的事件，不是偶然的，也不是無因而至的僥倖或不幸。依名理的本義，（按大哲《物理學》卷二章五），偶然事件乃是罕見的稀有事件，非某類全體之所常有或多有。足證物體動作，本性自然目的，是追求更優越的善良：盡力增加福利，減除兇惡。有智力的作者，顯然更是如此。足見凡是物體動作，都是旨在追求善良。

又證：物體被動而動者，都受發動或施動者的指引，而達到變動的止點。故此，發動者和被動者共同追求的，率性而動，自知所止，止於適中之善，而達於至中至正的純善而後已。小善非純善。純善惟至善。物性不安於小善，必止於大善純善而後安。純善實體，乃生存的最高目的。物性無不渴求至善。但「惡劣」何自而生？詳論於下章。

善惡： 生存的得失

第四章 惡劣是意外的偶然

從此轉進考察，即可明見：事物中有惡劣情況襲入，是出於眾作者意料之外，（是偶然的「不幸」）。

理證：從某某動作中生出了和作者本意，迥乎不同的效果，顯然是意外不幸的偶然。惡劣的事物，卻迥乎不同於個個作者本旨追求的善良（對象）。足見，惡劣事件是出於作者意料之外的。

又證：動作和成效內的缺點，是動力內某某缺點招致而來的效果；猶如生物種籽內某部分的朽爛，是怪胎出現的原因；又如步法的拐蹶，是兩腿長短不齊所致。然而，作者動作，是根據它所有的動作能力；不是根據它患有能力的殘缺。同時，它根據什麼發出動作，也就根據什麼追求動作的目的。從此可見，它的本意是追求和動力相稱的目的。和動力的缺點，相合而生的效果，顯然不是它本意之所追求。那樣缺點的效果，卻是所說的「惡劣」。足證惡劣事情，都是作者意外偶然而生的不幸。

還證：發動者所發的動，和被動者受動而動的動，有同樣的動向和目的。被動者本性固有的動向和目的，卻是某一善良對象；有時陷於惡劣境況中，乃是意外而偶然的「不幸」。試觀物體生死變化的實況，即可看到這一點，顯明至極：物質現實具備此某物體的性理，有失掉此某性理，而領取另某性理的潛能和容量；例如：現有氣的性理而是一股清氣，卻有失掉氣體之性理而領取火的性理之潛能與容量。物質的變化

以得此失彼為同時俱至的終點：火體新生而得火體之性理；氣體隨之俱毀而失掉氣體之性理；氣體之消失和火體之新生，同時俱來。但請注意：物質的慾望和意旨，是追求性理之獲得，不是追求性理之缺乏；理由是因為（依物性的自然），物質不追求不可能的生存境況。在性理缺乏的境況中生存，是物質本性所不可能有的。在性理俱備的境況中生存，卻是物質本性之所能。從此可見，物質變化的結果，假設竟是性理的缺乏，這必是自然生物的本旨以外，無心而生的偶然。它在變化的終點，得此失彼，本旨是得此，因而不得不失彼；得此性理，是原有的本旨；失彼性理，是意外必隨之而生的附效。本旨的效果是物性動作的本然。附效卻是意外的偶然。實體類的生死變化是如此；其餘附性類各式各樣的變化也都是如此。本此理由，在任何變動的事件中，也都有一些和實體生死變化相近似的情形：例如某物由白變黑，是得黑而失敗，儼然好像白物的消滅，恰當時黑物的生成。

說到這裡，請理會到這些定理：物質的性理完備，和潛能的實現，或虧虛的充實盈極，乃是物質生存的福利，即是善良。反之，物質的性理殘缺，或潛能未得適度的實現；或虧虛的容量，沒有受到充實，（或完全缺乏，或缺東少西），卻是物質生存的貧苦，即是惡劣。

如此貫通全段議論，既知凡是作者和發動者的本旨是得到善良，便知惡劣的出現，乃是作者意外偶然的的不幸。

加證：在有智力和有任何評鑑力的物體內，它們動作的宗旨是隨知識而發的意志；知識既知某物是目的，意志便與起而追求之。知識內思想不到的某事，如果發生了，必是意外的偶然。例如：設有某人本心的原意是取嗜蜂蜜，事實上卻嚐了一口苦膽，並誤認苦膽是甜蜜；他這樣的認苦為甜，就是一個他意料之

外的偶然事件。

然而，按上面（前章）的說明，凡是有智力的物體，動作起來，都是追求它認為有善良之理的某某目的。假設那某某目的不是善良，而是惡劣，受到了它的追求，乃是它本心意料以外的一件事。從此可見：物體有智力，動作起來，卻出了惡劣，也不得不是出於意外的偶然。

論到最後，追求善良目的，既然是各類物體動作共同的本旨，不分智力的有無；足見惡劣效果的出生，不是出於作者的本旨，而是出於意料之外。

史證：本此理由，狄耀尼，《天主諸名論》，章四，說：「惡劣事是智力和意志範圍以外的事」。許多人不同意這樣的結論。他們的理由，詳在下章研討）。

第五章 惡劣事與偶然事

以下有一些理由，依字面看去，似乎和前章的結論相反：

第一：作者意外發生的事，大眾都稱之為偶然無因而至的稀有事件。然而，（事實上），惡劣事件，不可說是無因而至的偶然事件，也不是罕見的稀有事件；而是物類常有或多見的事實。例如自然界，物體的新生，常常伴隨著舊物的消亡。有意志的物類中，（例如人類中），罪惡的事件，是大多數人都有的。沒有罪過或過錯的人，數目極少。按亞里斯多德，《道德論》，卷二，章九，有句話說：「遵德而行善，難矣哉！如圓裡射中」。如此看去，惡劣事件似乎不是意外的偶然，（而是物性本然的常態）。

第二：亞里斯多德，《道德論》卷三，章五，明說：「罪惡是意志的行為」。為證明這一點，他用的理由如下：有些人故意作不正義的事。「故意作不正義的事又不願意是不正義的主犯；或故意強姦處女，而不願意行為失節，是不合理智的想法」。他又用了這另一個理由：立法者判罰惡人，旨在判罰明知而故犯的罪人。明知故犯是故意作惡。可見惡事不是無意的，也不是意外的。

第三：凡是物性自然的變動，都有物性自然追求的目的。然則，物體死亡朽腐，是一件物性自然的變動，和物體的新生一樣。可見，死亡朽腐的目的，失掉本體性理，有惡劣之理，而是物性自然追求的目的，和物體的新生一樣。可見，死亡朽腐的目的，失掉本體性理，有惡劣之理，而是物性自然追求的目的

的：猶如性理齊備，事體善良，同樣也是物體新生的目的：都是自然物類，變化生生的本旨，不是本旨以外，意料不及的偶然。

（針對以上類似的理由，提出答覆，詳述於下章）。

第六章 惡劣事與意外事

為能更明白解破前章舉出的那幾條理由需要注意：可從兩方面觀察惡劣的意義：一在實體方面，一在動作方面。在某實體內，惡劣的意義，專指實體缺乏它生來能有而應有的某某事物：例如人而無翅，不算惡劣，因人的本性生來不能長上翅膀。又如人沒有黃髮，也不算惡劣，因為人的本性生來，雖然不是不能長黃頭髮，但他卻不是本性應當非有不可的。然而假設某某實體，是人而無手，那就是他不幸而有的惡劣，因他本性生來，為有實體的成全，能有而且應有手，今卻無有，故此是實體殘缺。人無手是有殘缺，鳥無手卻不算有殘缺。凡是殘缺，依名理的狹義，恰當說來，專指某某實體沒有它本性生來能有而應有的某某要素。這樣想來，實體某要素的缺乏，常含惡劣之理。

然而，物質（和實體，不可混為一談。能有實體而無物質。在有物質的實體內，實體是物質與性理之合。實體缺乏性理，是實體缺所不應缺，缺之則陷於死亡，故是一惡劣事件。物質缺乏某某性理，卻算不得是什麼惡劣；因為）物質、依其本性，是一潛能的主體：有領受各種性理的可能性和容量；它卻不是生來應當非有各種性理不可；實際上，它不必須專有任何某個性理，也不必須全備各種性理；因為它的潛能沒有任何某一性理，仍能因領受任何另某性理，而達到實現，充實自己虧虛的容量，至於盈極的程度。

（對於領受任何某一性理，物質只有潛能，沒有必需；得之固為善，失之不算惡）。實體不然。含有物質的實體，在構造中，必須具備那些性理中的任何某一個，一無所有，則不能成為實體，例如水的實體，非有水的性理，不能是水；火的實體，沒有火的性理，也不能是火。物質無某某實體的性理，（不是某某實體，不是水，或不是火，而是他物，無所不必有，非所不必是），不算有什麼不好。某某實體，如無那實體的性理，是缺所當有，故是惡劣。

在這裡，還有一點，須要理會，就是：缺乏具有性理三個名辭，在名理的實義內，兼涵所在的主體。對於某某性理所在的主體，那個性理的缺乏，是那主體的殘缺，並且是本體惡劣；有惡劣的純正意義。反之，但對物質而言，某物性理的缺乏，只是某物不好，不是物質本體純正不好：例如物質缺乏了空氣的真性實理，不是物質本體真有什麼不好，而是那一團空氣有了惡劣處：不是一團好空氣了。（這些分別，微妙而明確，相當重要）。

在動作方面觀察，須知：動作的惡劣，是動作方面，缺乏了應有的秩序和限度。凡是動作，都應遵守某些秩序和限度，（否則不能達到動作的目的）。為此理由，缺乏了應有的秩序和限度，動作的本身，便是純正的不好；有惡劣的純正意義。

看清了以上數點，話歸本題，逐一解答前章的疑難：

第一、須知意外發生的事物，不條件都必是無因而至的偶然，或稀罕事件。

相對著物性自然宗旨或常有或屢有的事物，意外發生的相反事物，不是無因而至的偶然，而是當然而必然的：例如人的意旨是飽享甜酒的口福，但因吃酒而陷於陶醉。這裡醉的事件，是意外的，但不是無因

而至的偶然事件，也不是稀有的，而是日常慣見的。假設是稀有的，便應該它是偶然的。（許多惡事，雖是多見而必然的，但仍是意外的，不是物性自然的本旨）。

為此理由，物體本性自然的死亡朽腐，雖是自然生產本旨以外的事，但是自然常有的；因為自然界依實體變化生生的常則，新物性理的獲得，常陪伴著舊物性理的消失；舊物的死亡，促成新物的產生。為此理由，物體敗亡的事件，不是偶然的，也不是少見的；仍需記得，物質缺乏性理，不是純正意義的惡劣事件，而不過是某某物體的惡劣，依照前面方才說明了的限度和意義。

如說性理的缺乏，正是某某新生的主體缺乏本性應有的性理或要素，這樣的缺乏，是主體本身的惡劣事件，是偶然的，不是常見或多見的；例如生物中，怪物的生出。這樣的事件，不但是自然生物本旨以外的，而且是違反自然的；因為自然界，物體動作，促成物質變化，本性固有的宗旨，是生產實體完善的新物，不是生出殘缺的病體或怪物。

論到動作的惡劣，自然界，物體動作的惡劣，生於動力的缺點，專就無知識的物類而論，如果某某物體的動作能力，或器官有缺點，它的動作必有缺點。這裡動作的缺點，是意外的事件，不是出於動作者的本旨，但也不是無因而至的偶然；因為它是那樣的作者必然作出的缺點，固然是出於它意料之外；同時為了常有或屢有的能力之缺點，它就常常或屢屢作出有那樣缺點的動作；既然常作那樣的錯事，故此不可說是偶然的。反之，如果某個缺點是某物動作之所罕有，偶而發生了，當然便是一個偶然的事件（雖然是有其原因，必然招致而生的）。

如論有意志的物體，須知它們動作的宗旨是追求某某特殊的福利；因為能促成現實動作的（近因），

不是普遍的概念或公理，而是特殊的個別事物；只是在個別的事件裡，能發生動作的現實。

準此而論，可知每遇作者意志追求的那某善良目的，如有另某合理的善良事物之缺乏，與之必然連結，（欲得前者，必以失掉後者為代價），或常常如此，或屢屢如此，那麼，後者的失掉固然是一件（本旨以外的），但不是一件偶然（罕見）的罪惡，（因為每遇前者，必有後者），或常必如此，或屢必如此。（當然者，或屢有者，不得說是偶然者）。舉例說明以上這個定義：運用女人的身體，以達成享樂的願心，（在合理的婚姻內，是一件善良的實行，但在合理婚姻以外），常與姦淫的荒亂，有必然的連結。享樂的實行自身，是一件善良的事，但（為了不合理的環境而必觸犯理智的規範），姦淫的罪惡，隨之而生，不是偶然的。（為能更清楚了這一點，請審視下面與之相反的另一情況）：

假設每遇作者故意發出某某動作，追求一善良的目的，遂有某罪惡，或過錯，隨之而生，但不是屢次必生，而是少數次能生；那麼，這裡的罪惡或過錯，乃是偶然的事件。例如某人投槍射鳥，而殺傷了某人。

有人故意在許多事上，屢次追求這樣（偶然）招致罪惡的許多福利；原因是由於這樣的許多人，習慣追隨器官的知覺和情慾而生活；器官可知覺的福利，是明顯而易知的，故在個別事物中，更能激動人心的情慾，而作出現實的動作。許多這類的福利和動作，招引人陷於難免的罪惡。（行險而僥倖的人，所在多有。心理的原因，就是在此。這裡所說的罪惡，是人故意喪失合於理性的善良事物）。

從上述一切看來，可以明見：有些惡劣事物或行為，雖然是作者本旨以外的或偶然的，但有時仍可能是故意尋求或期待的；非因其本體，乃因其附性（連帶的環境或動機）。

第二、上面的分析，已足以解答前章舉出的第二條理由。詳加申說如下：本旨和副意不同。人為了最

後某某目的之本體可慾，而追求之，這是人行為的本旨。但為此而附帶著願意作出或捨棄另某一些福利，（以為是必要的犧牲或方法），這裡的願意，就是副意。副意之所願，不是本旨之所願。例如商家航海遇險，將貨物投棄海中，目的是脫險求生；他的本旨，不是拋棄貨物，而是保救性命。至於他同意拋棄貨物，不是願意這件事的本體，而是為了另有的原因；就是保救性命。他保救性命的願意，是純心的頭意；拋棄貨物的願意，卻是有條件限制的，（是出於不得已，不是出於真心的絕對願望）。依同樣的比例，可知如有某人，為追尋情慾的福樂，而同意於荒亂的行為，他的本旨不是甘心於荒亂，也不是以純正的願心願意它，但是為了另有的這些福樂。為此理由，也可看到，過錯和罪惡也可以說是人有意的行為：是作者自願的，雖然不是作者動作的本旨：例如將貨物拋棄海中。

第三、用同樣的看法，可以明見，如何解答第三條疑難：因為在事實上，舊物的敗亡和新物的出生，是不能相無的：從此隨之而生的另一結論是：敗亡的目的和新生的目的，也是不能相無的。故此，自然生物的宗旨，不能願有此而無彼；但須兩者都同時願有。但物之新生，是生物的本旨。舊物的敗亡，卻不是本旨，而是附意。例如自然變化的絕對宗旨，欲生靈氣，不得不因而同意於水的蒸沸而消盡：氣水不能同在：願有空氣，則不得不願消滅水。空氣的現有，是自然生物的本旨：因空氣本體可欲而願有之。水的消盡，不是自然生物的本旨，而只是為了它和空氣的新生是連結不分的。如此看來，足見物性自然同意於性理的缺乏，不是為了缺乏之本體，而是為了附性連帶的關係：追求性理的全備，卻是為了性理本體之可欲。願得某某性理是本旨，因而願失掉另某性理，是副意。（自然生物的本旨，在得不在失：在善不在惡。惡之實有，是自然生物之本意以外的事）。

總結前論，足證：在自然功化之中，純粹惡劣的事物，是意外的事物：例如怪物的孕生。如有某某事物，不是純粹惡劣，而是有限制的惡劣：有害於某某方面，它的消滅，不是自然生物的本旨，而是副意。（自然生物的本旨，願物之生，不願物之死。為有某物之生，而願另某物之死，是副意之不得已而同意之。願物之生，是願其本體，並是物性之天然。同意於某物之死亡，不是願其死亡（事件）之本體，而是願其本體以外連帶而生的副效果：產生某某新物）。

評註：「意外」有廣狹二義：廣義指「本旨以外」：泛指副意與無意。凡無意，無心之事，或副意不得已而同意之事，都可泛說是「意外事」。狹義專指「無意的事」：完全出於無心。說惡劣事是自然生物意外的事，是就其廣義，泛然而說的。「意料之外」仿此；猶言「謀略之外」。

「偶然」也有廣狹二義，比例同上。廣義泛指「非物性之天然」。狹義專指「無因而至，世所罕見的稀有事件」。說惡劣事物是偶然，就自然界實況而立論，也是泛說廣義的偶然。

「意」字的本義，指示有知識的心意。凡是字都能有借義。因事體的近似，「意」字的借義，指示無知識或無心意的旨趣或趨向。「宗旨」或「志向」亦然。說「惡劣事」是物類本性自然界的「意外事」，是泛然指示「意」字的本義或借義，視上下文的需要而定。

第七章 惡劣與性體（一）

從以上這些討論，轉進可以明見，凡是物之性體，專就其本體著眼，無一是惡劣者。

理證：按（章六）已有的說明，惡劣非他，惟乃某主體缺乏其本性生來能有而應有的要素；因為眾人公用的語言，專用「惡劣」這兩個字指示要素的缺乏。然而「缺乏」不是什麼（事物為生存必備的）性體；而是某物實體內（不幸而）有的殘缺：是某某積極要素的否定：專指「無有」。既是非「無有」，故非「性體」。足以斷言：「惡劣」在物類中，不是任何（某一物的）性體。

還證：物各有性，物體之有生存，是以自己現有的性體為根據。各位竭盡其所有生存之品級與程度，而有其相稱的善良和福利。既然「善是萬物之所欲」，故應贊稱「物體各有生存也是一善」，因為萬物都有生存的願欲。從此可見：每個物體都是善良的，其根據乃是在於每物都有性體。善和惡是彼此相反的。性體既是物體善良的根據，則不能又是物體惡劣的根據。足見無任何一物，根據其現有性體，而是惡劣的。故此，凡是足以稱為性體者，無一是惡劣的。

加證：專對性體而言，物體或是動作而生物者，或是被動而成的作品或效果：（不是生物者，便是，是被生的）。惡劣既是缺乏與否定，故不得是動作而生物者，因為凡是動作者，都是現實生存而完善的物

體：有完善無缺的生存現實及盈極程度。同樣，它也不得是被生的物體：因為新生過程的終點，是給某物質裝備上新物的性理，並給它賦與所需的美善。如此推論，足見所有一切物體，就其現有性體而言，都不是惡劣的。

又證：無物趨向於自相衝突。每一物體都追求和自己相近似或適合的事物。凡是物體，動作的宗旨，按（章三）已有的證明，是追求善良的對象。就此而論，足見凡是實有物，沒有是惡劣的。

還證：凡是某物之性體，都是些本性自然所固有的。如果那物屬於實體之類，它的性體乃是它實體生來固有的本性。如果它屬於附性（九類中的任何）一類，它則必須是由實體某些內在因素所生出的效果，如此也是那實體本性自然所固有的，例如熱性，是火本性自然之所固有，而非水本性自然之所固有。（熱性屬於火的實體，出於火的本性）。然而，本體惡劣的事物，不能是任何物體本性自然所固有的。因為，惡劣的本體定義以內，包含的主要意義是：缺乏某物本性生存能有而應有的要素。由此可見，某物本性生來固有的任何要素，為那某物的福利，都是善良的；那個要素的缺乏，才是惡劣的。故此，專就本體而論，無任何實有物之性體，本身竟是惡劣的。（自然的物性，本體無惡：這是定然的）。

加證：凡是有某任何性理的物體，或此物自身，純是那某性理，或是在本體（物質）以內，包含著那某性理：物因有性理，而歸屬於某類或某種。性理，竭盡自己名理含蘊的真義，具有善良之理，並是善良的，因為它是動作的因素；並是作物者本旨追求的目的；又是每物因有性理而是一完善物體，所依憑的盈極因素。從此可見，凡是不拘任何有某性體的實有物，專憑性體而言，都是善良的，足證，惡劣是性體的衝突，不是性體的擁有。（不好的人，也常被他人叫作「缺少人性的人」。有人性的人，不因其有人性而是

惡人，足見人性本體不惡。如說惡人缺少人性，乃是某人缺少了人性宜有的某某要素，不是說某人在生存期間，缺少了人性本體。他真如缺少了人性本體，便成了沒有人性本體的死屍。這仍是惡劣的，不是罪惡，而是死亡的禍惡）。

加證：本書卷二（章十五）證明了，不拘什麼實有物的生存，在任何品級或程度內現有的，都是來自天主。本書卷一（章二十八及四十一），卻證明了天主是完善純全的善良性自身。既然原因善良，不能生出效果的惡劣，足證凡是實有物，竭盡它生存的實有，都不能是惡劣的。（生存廣於生物的生活，深於靜止現前的存在，是一切實有物之所必有；並從內部建立其實體：發源於純善無惡的天主）。

經證：本此理由，《古經》（《舊約》）《創世紀》章一節三二有以下這句名言說：「天主看見了祂所造的一切，都是美好至極的」。《訓道篇》，章三，節十一：「（天主）在自己（規定的）時期內，造成了所有一切，都是良善美好的」。《新經》（《新約》），聖保祿致弟默德書二、章四、節四：「凡是天主所造的物體，都是良好的」。

（史證）：狄羅尼《天主諸名論》，章四也說：「惡是沒有存在的，也不是現存物體內實有的某某事物」；猶言惡的本體，沒有實體獨立的存在；也不是一個附性或附屬物，依附某某實體而存在，例如黑色或白色；然而純是某某積極事物的缺乏、否定，或無有。（惡的本體，既是缺乏，純是消極，故此沒有任何積極的內容；它說不是實體，又不是附性，而是兩者的偶然否定；故此，惡的本質，屬於「無物」之範圍以內）。

駁謬：用本章的理由，足以破除摩尼派人的錯誤。他們主張（善惡二元論），實有兩個某某物體，

（一個是本體純善，另一個是本體純惡。宇宙間現有的善良事物，來自元善；惡劣事物，來自元惡）。故此主張宇宙間，實有某些物體，是本性惡劣，性體不良的。

評註：性體，（不是男性女性的血肉之體），而是神形萬物，為實有生存，必須各自具有的本性本體：簡稱性體，以生存為用；又簡稱性。物性，是每物生來具有的本性，是它的本性本體，對生存之作用而言，遂稱為性體。物性天生，本體無惡。惡是性體之衝突，又是生存的否定，本質消極，不能是積極的實體或附性，而是實體或附性生存要素之缺乏。有形的物質界，性體是物質與性理之合；實體是性體與生存之合，而主體是有生存及行動的實體；既有本體，兼有附性。本體生存的缺乏是死亡。附性生存的殘缺，是疾病災殃之類。疾病死亡是惡。有意外為，不合理智，也是惡。前者是禍患，後者是罪惡。凡是惡，都是某某要素的缺乏或否定，故此惡的本體，沒有任何積極的含義。宇宙間，或實有界，有本體精純的元善，沒有本體純精的元惡；有本體全善的事物，沒有本體全惡的事物。事物的惡劣，依附事物的實體，全在於某要素的缺乏，在於實有某物的否定。故此，惡劣二字不指示積極生存的任何本體或附性；只指示本體或附性某要素的不幸無有。簡言之：惡劣二字，直指無有，轉指缺乏，及其主體的不幸：不是本體上積極實有的什麼單位。這一點，有許多人不易明了，也不易贊同；理由種種，詳論於下章）。

第八章 惡劣與性體（二）

然而，有些（人的）許多理論，就字面去看，似與前章定論，迎頭抵觸。

一、每物各由本身固有的種別因素，領受本種特有的性體和種別。然則，在某些物類中，劃分種別的因素，卻是惡劣：例如德性和品行之類，各分善惡兩種。善德是美德，惡德是惡習。善行是德行。惡行是罪惡。美德是良習的一種，以善為因素。它的對面，按衝突相關的理則，是惡德，俗稱毛病，是惡習的一種，以惡為種別因素。德行和罪惡，也同樣是道德行為之類中，分出的兩種。德行有善性。罪惡有惡性。足見「惡」是「惡性」並是劃分種別的因素。故此，惡也是某種事物特有的性體，並且是某些事物天生具有的本性。

二、衝突的兩端，各有自己固有的本性；各是一積極的事物，否則，一端消極，無所肯定，便只是另一端的缺乏，與之完缺對立；或只是它的純否定，與之是非相對，或有無相對；（這乃是矛盾對立，而不是衝突對立了）。然而，依照眾人的公論，善惡對立，是衝突對立，（不是矛盾對立；足見善惡兩端，各是一積極而相反的事物。凡是積極的事物，都有性體或本性，善者有善性。惡者有惡性；是兩個積極而相反的性體）。足證：惡也是一個積極的性體。

三、亞里斯多德，《範疇集》，章八，曾說：善惡是兩個類名；指示兩類互相衝突的事物。然則，凡類名之所指，都有積極的性體和本性；有所肯定，否則，純是否定，指示虛無。虛無之空洞境界以內，無種別之可分，也沒種別特徵或因素之可言。如此可知，虛無二字，不能是事物的類名。「惡」字，既是類名，故其所指，不是虛無，而是某一積極的性體和本性。

四、凡有動作的物體，都是一個實有物。惡字本義所指的惡之為物，也有動作：因為它反抗善良，並毀壞善良。足證，惡之為惡，就其名理純正本義之所指而論，乃是一個實有物。

五、凡遇某些事物，互有程度不齊的比較，它們必是一些積極的實有事物，並組成品級高下不同的系統。它們不能是消極的否定或缺乏：因為「否定」或「缺乏」，在消極的意義裡，指示「虛無」：不會又分別出高下不齊的品級來。然而，惡字指示惡劣，卻能指出大小不同的許多程度或品級：例如大罪小罪，小惡大惡，或一個惡，另一個更惡，等等的分別。如此看來，足見，惡劣二字之所指，必須是某些積極而實有的事物，（不得如前章所說，只是消極的否定或缺乏）。

六、事物和實有物，是可以互作實辭的兩個名辭。在語言裡，隨處可以互相替換。（是名異而實同的，雖然名理的微義，互不相同。事物是自然界或宇宙間現實所有的事物：都有積極的本性和生存。實有物也是本性和生存的主體）。然而，惡字之所指，是宇宙間實有的事物。故此，惡也是自然界有本性，有生存和動作的一個事物；並且也是一個性體或本性，（乃是某物是惡物之所以然）。

評註：衝突與矛盾不同。比較起來，應分邏輯和本體。邏輯對立，是論說句的對立。論說句，全稱肯定與否定的

對立是衝突。例如每甲是乙和無甲是乙。全稱肯定和特稱否定，是矛盾。全稱否定和特稱肯定，也是矛盾。例如每甲是乙，對某甲非乙，或無甲是乙，對存甲是乙，都是矛盾。衝突者，能同假不能同真。矛盾者，不能同假，也不能同真：必是一假一真。

本體對立，是事物在實有界生存或行動的對立。兩個積極事物，互相敵對，是衝突：例如水火不相共存；同處可以兩無，不能並有。同一積極事物之有無，不能有無相混，是矛盾。矛盾是有無對立：不是兩個積極事物，實有於自然界，而彼此相敵：卻是一物之有與無，兩相否定，不能同是一事。日常言談裡，往往說「善惡相敵」，也往往說：「兩惡相敵」，例如「嚴虐」，和「嬌縱」是兩個作風之相敵。「暴君」和「狂匪」之相敵，也是兩惡相敵。都彷彿把惡字說成了實有物的類名：指示衝突對立的關係。事實上，究竟，惡字指不指實有物？是哲學史上，本體論和《形上學》以及倫理、心理等學界，辯論不休的難題。理由種種，詳論於以下數章。

第九章 惡劣與性體（三）

然而，前章列舉的這些理由，不難解答。

答一、在道德生活的範圍裡，善惡誠是事物在類下分種所用的種別因素，和特徵；全如（對方）第一條理由提出的命題：因為道德類的事物，繫賴於意志。某某事物，屬於道德範圍，是由於它是意志自主願意的。然而，意志的對象卻是目的與善良。由於此，道德類事物，是由目的領取某種特有的性體：（以目的為劃分種界的根據）：猶如依相同比例，自然界的物體或事物，劃分種別，是以動力的性理為根據：例如：熱的事件，根據熱性，而屬於熱類。

如此說來，善惡兩類的互異，決定於是否遵守與良好目的相適合的規則或秩序。遵守者，是善。否則，是惡。惡之所在，仍在於「秩序或規則的缺乏」。為此理由，道德事物總類中首先應有的最高種別，必須是善惡之辨。善惡兩種，共屬道德的總類。既屬一類，須有至高無上的惟一標準，作為全類的極則。道德類的標準極則是理智。故此善惡之辨，取決於理智的目的。這是必然的。（合理謂之善。不合理，謂之惡。「理」字兼指理智，及其所知應求的目的，和應守的理法，方法，和程式等等）。

從此可見：道德類的事物中，某某事如果是追求合乎理智的目的，由此領取了自己種有的特性，而屬

於某種，它便根據自己本種固有的性體，堪稱是善良的。反之，它就叫作惡劣：由於它追尋了的目的和理智的目的相反，因而領取了某某種性，並屬於那某種事物之列。根據那某種事物特有的性體，它便是那種惡劣事物的一分子。它所追求的那個目的，雖然有違於理智的目的，本身仍是某某一個美善：泛指良好，或福利等等；例如器官知覺所能欣賞的某某福樂；或類此的某些事物。

由此可知：那些事物，在某些境況內，對於獸類是良好的；在合理限度以內，對於人類也是良好的。為此同一理由，有時間一某某事物，對於一個人是良好的，對於別的某人卻是不好的；善惡因人而異，不可一概而論。（例如酒量大的人，飲酒一斤，仍不醉，而有助於健康，故是良好的；但酒量小的人，飲酒一斤，則酩酊大醉，喪失理智，有害於健康與工作，故是不好的）。

根據上述的分析和理由，足見「惡」字所指，固然是道德類的一個種別因素，兼含某些條件是本體惡劣的；但專就其事物的本身而論，將那惡劣的條件放在一旁，仍不失為一件良好的事物。（例如方才附註的「飲酒一斤」那件事，本身是一件好事），然而本身良好的事物，對於某某人，卻是不好的，以其違反理智的限度和秩序。遵守理智的秩序，是人類的至善：（不可為下級美善，而擯棄高級美善。道德事物之類的惡劣，本義所指，仍是「理智秩序的缺乏」：故非積極事物）。

答二、從此也可明見，說「善惡衝突」，是以道德範圍內的關係為限，不超出道德範圍以外，竟以絕對意義，轉指事物的本體。如此想來，惡劣之所在，仍在於「缺乏善良」，（不是什麼積極實有事物之本體）。足見對方第二條理由之不足為難。

答三、對方第三條理由的出發點，是（其大前提）：「善惡是兩類互相衝突的事物」。這句話，用在

道德範圍的限制以內，也能同樣言之成理，和上段相同，無害於真理。（道德範圍內的積極衝突，不須要引起實有物本體的積極衝突。道德範圍和自然界實有物本體的範圍，是兩個不同的範圍，為語言意義之訓解，極關重要）。不越出道德範圍，說善惡事物，互相衝突，是有意義的。事實上，（在人間語言以內，如說某些道德類的事物，互相對立，（往往指示衝突，不只指示矛盾，或其他對立形勢；因為在道德類事物之間，不但善與惡，而惡與惡，也能有衝突的對立；例如「寬鴻大方」，對「不寬鴻大方」，是「仁善厚道」，對「不好寬厚待人」的對立。又例如，「浪費無度」，對於「不寬鴻大方」，是「縱慾揮霍」，對「待人不大方（吝嗇）」的對立。兩個形勢，都是衝突：一個是善惡衝突，一個是兩惡衝突。

如說道德範圍內的惡劣，也是類名，並是種別名，指示某類事物公有的惡性，或某種事物特有的亞性，因而將事物分成善惡兩類，或兩種；在這樣的言辭裡，應看清名辭抽象與具體的分別。抽象用法，用「惡」字，指示惡性。亞性所在，純限於「缺乏善良」。具體用法，用「惡」字，指示含有惡性的主體：都是自然界實有的具體事物。那麼，說「善惡兩類」，或「兩種」，具體意義，確是指示自然界積極實有某些事物，互有衝突的對立。（但具體意義，不指抽象的善性或惡性。純就善性或惡性而言，在自然界，有實體積極獨立的善性，例如天主，但沒有惡性而竟是獨立生存的實體之可能，因為惡性是善性的缺乏；消極而否定，不指積極的任何實有）。善惡兩類的具體事物，在自然界，是積極實有的事物；例如人物，動作，習慣，能力，等等。但只用抽象語法，專指的惡性，不是積極現有的事物，而是事物對於善良目的缺乏了應有的關係；關係的缺乏，不是積極的實有事物。例如說「盲」字，具體指盲人，這裡的盲人是積極實有的一個人；但抽象所指的「無目」，是眼睛視力的缺乏，不是實有某物，而是實無某物，又例如

「無理性」，是獸類的種別因素，徵驗入獸兩類的種別，具體指某些積極實有的動物；有實體及生存，而無理智；抽象卻指「理智的缺乏」，也是某物的實無，不是任何物的實有。

用另一番理由，也可解答同一疑難如下：（用歷史的訓詁方法）：

審讀哲史，可知對方援引的那幾句話：「善惡是兩類」……，不是大哲陳明自己的意見，而是追述古哲，皮達閣的意見。（參考大哲《範疇集》，章二；《形上學》，卷一，章五）。皮達閣（Pythagoras 譯名皮達閣拉斯），曾主張：善和惡是萬物的兩大類，萬物分類，首先分出善惡；並主張：善與惡是兩個至高元素。善惡兩類，互相衝突，雙方陣營中，各分十隊，每兩隊相敵：有限對無限，偶數對奇數，單一對眾多，右方對左方，雄對雌，靜對動，直對曲，明對暗，方對圓，善對惡。以上十對，各是兩隊相向，衝突對立，而相敵：每一對中，前隊屬於善類，後隊屬於惡類。前後總數，依次數之，各分十隊。

亞里斯多德，在所著邏輯諸書中，許多處也利用古哲例證，根據當時眾人的想法，沿襲古代眾位哲人的名論，取其大約近真之處，不是證為定論；故此後人不可視之為亞氏本人的學說或主張。（足見，對方提出大哲權威，也是不足為難）。

況且，那些話的本身，也有一些真理：因為（大哲）既說大約近真，便不能全無真理。據實觀察，凡雙方衝突對立都是一方完善純全，一方美善減低，彷彿是美善不足而有殘缺或劣點的攙雜：例如白對黑，熱對冷，衝突對立；白和熱，屬於美善之類；黑與冷，卻屬於不美善之類，彷彿有殘缺的含義。凡是減低，殘缺之類，都屬於惡劣本義所指的物類中；相對說去，凡是完善，充足之類，都屬於善良之類，並有善良的實理；為此理由，在衝突對立的事物中，常有一方，包含在善類之下，（善類的元首及標準的極

則，是惟一的至善）；另一方，卻（分級）接近於惡劣二字實義所指的極點。（去善愈遠，入惡愈深。純善惟一，眾惡不齊）。照此看來，所有一切衝突事物，都分屬於善惡兩大總類，似乎不是沒有道理。

答四、由此可見，對方第四條理由的出發點，「惡劣反抗善良」，這樣話有什麼意義。

動作的真實因素，是性理與目的，不是惡劣或殘缺。性理或目的，本身都有善良或完善的含義。惟因許多性理或目的，互相衝突，不能在一個主體，同時共存。一個的出現和對方的消失，是連結並生，不能相無的：彼此相害，是彼此相反抗。反抗的動作，生自性理與目的，為了有害於對方，而被對方視為惡劣。如此，以反抗善良，作惡劣的實辭，不是作其本體實辭，而僅是作其附性實辭。

惡劣或殘缺之類的名辭，依其本身的定義，不指示任何動作的因素。為此，狄耀尼，（《天主諸名論》，章四），有句話，說得好：「惡劣攻擊善良，常用善良者的能力；惡的本體卻虛弱而無能」。猶言惡劣二字不指示任何動作的實力或因素。

至於說：「惡劣毀滅善良」，這樣的話有兩種含義：一指「惡劣用善良者的能力，發出毀滅的動作，而消滅善良」；一指「惡劣，依其名理所指的本體，乃是善良的毀滅」；例如「眼睛是視力的毀滅」；在這句話裡，兩個名辭可以互作本體實辭：共指一個事情的本體。同樣例如「白色染白牆壁」。那白色的本體是牆上的白色。

答五、比較惡劣程度，是以去善距離遠近為標準。虧缺的程度，也是如此分別深淺。相差和相異，也是一樣。相差是和平等的程度，有些距離。距離越遠，則相差越深。同樣，相異也是與近似的程度有距離。本此比較方法，惡劣是善良的缺乏，去善越遠，虧缺程度也越深。虧虛缺乏的程度加深，不是如同性

理，性質或品性之類的增強或發展，由於它們實有積極的性體提高了美善的程度；而是由於虧虛的原因增加了些：如同天氣暗淡的程度加深，是由於光明的障礙，多加了數層；於是距離光明的照耀，度數加長了一些。依同比例，惡劣程度的加深，也用不著如同對方第六條理由前提裡所說的，需要惡劣是什麼實有的性體或事物。

答六、對方第六條理由也是莫須有的：因為宇宙間實有惡劣事物，這樣的事實，不需要以惡劣具有什麼性體為條件，也不需要惡劣是一個實體而有生存或存在。人間的語言說「某些事物因有劣點而是惡劣事物」，猶如說「某某人因雙目失明而是盲者」，有比例相同的指義；都是指示「某某事物的實無」，不指示「任何事物的實有」。本此意義，宇宙間實有惡劣事物。但惡劣事物的實有，是生存缺乏之事件實有；不是這個生存缺乏事件，又有積極事物的生存。實有和生存不同。因此，事物二字的意義也有兩種，互不相同：猶如說某物是事物的「是」字，也有兩種不同的意義；按大哲《形上學》，卷四，（另版卷三），章七，事物之名，能指兩種意義，一指實有事物的性體或本性，本此指義，事物分歸十總類，（也叫作十範疇：一、實體。二、數量。三、品質。四、關係。五、施動。六、受動。七、時間。八、空間。九、姿勢。十、服具。參閱本書卷一、章十五）。事物或物大公名的第二種意義，指示「言之有物」的「物」；泛指肯定句所能肯定的實理，（不必兼指實有生存的物體，也不必只有積極的名辭作句內的賓辭或主辭）。根據這樣的指義，惡劣，虧缺，等等消極名辭，也能用來指示事物：形容事物；在肯定句內，給某某事物作賓辭；專為肯定某物因有缺點而是一有欠完善的事物。（例如說：「某某人是一個罪人，或病人，或盲人」，等等）。

評註：語意範圍，分道德事物之範圍，自然界實有事物之範圍，思想內名理之範圍，等等，為言辭之訓解，關係極為重要。範圍混亂或舛錯，是理論錯誤的一個原因。

第十章 惡劣生於善良

從以上提出的那些理由，轉進推論，可以推證出另一結論，就是惡劣只是由善良而生出的效果，除善良以外，別無其他足以是惡劣出生所由的原因。

理證：按（前章）已有的證明，如果惡劣是另某惡劣的原因，同時又知惡，除非用善良者的能力，則不動作，那麼，惡劣的首要原因，必是善良。

還證：沒有生存的事物，不得是任何事物的原因。凡是原因，都必須是某某有生存的物體。然而，按（章七）已有的證明，惡劣不是任何有生存的物體。足見惡劣不能是任何事物的原因。

又證：依名理的本體實義，凡是原因，都傾向於產生自己本性宜有的效果。今如假設惡劣本身真是某事物的原因，它便應傾向於產生自己本性宜有的效果，即是產生出另一惡劣。然而這是錯誤的：因為前面（章三）證明了：凡是物體動作都是追求善良的對象。足見，惡劣不是因自己的本體而是另某事物的原因，但只得是因其本體以外的附性關係。惡劣如有動作，不是本體動作，而是附物而動作。然則，凡是附性原因，都在最後被動於本體原因。既然只有善良能是本體原因，惡劣卻不能是之；足證惡劣的效果只能生於良好的原因。

另證：（用歸納法，及消除法），凡是原因只得或是物質，或是性理，或是作者，（施動者），或是目的。（依大哲名論，除這四因以外，別無其他）。然則，惡劣不能是四者之中的任何一因。故此它不能是任何事物的原因。詳細逐點分證如下：

惡劣既不能是物質，又不能是性理；因為前在（章七）某段，證明了（物質是潛能物體，有生存的潛能。性理是現實物體，有實現生存潛能，充實其虧虛的盈極作用）；凡是潛能物體，或是現實物體，都是善良的。故此，非惡劣之所能及。

同樣，惡劣不能是動作的主體，不會動作，或施動；因為凡是動作的主體，都是根據它自己現有的生存之盈極，及性理之全備，而發出動作。惡劣卻在兩者之中，一無所有，故無力發出動作。

最後一點：惡劣也不能是目的；因為按（章四）已有的證明，惡劣是意外事物。目的卻不能是意外事物。

總結重申原論：惡劣無力作任何某物的原因。反回去說：如有某物，能是惡劣的原因，那某物必是善良原因的效果。

另證：善良和惡劣，是對立而相反的。然而，按大哲《物理學》卷八，章一的名論：兩物相反，則其一不能是其二出生的原因；例如寒冷不能生出熱暖來。從此，隨之而生的結論是：惡劣不能是善良事物的原因；善良也不能是惡劣事物的原因。（然而方才說了：惡劣只能是善良原因生出的效果；現又說善惡相反，不能互為因果，豈不前後相矛盾？附加詳解如下）：

附論：善良原因，非因本體，乃因附性，發出動作，而產生惡劣效果。（理由同上，詳說如下：先請

注意數點：原因只有兩種，或本體原因，或附性原因。本體原因產生效果，是由自己的本體發出動作，直接產生自己本性宜有或能有的效果。附性原因，產生效果，是某物由自己本體以外偶有的附性因素，發出本體能力的動作，受附性因素的干涉，而產生自己本性自然宗旨以外的偶然效果。

善良原因，發出作用，但由自己的本體動作，不能產生出惡劣效果來：因為方才說了：善惡本體相反，不能互為本體的因果。既然又證明了只有善良原因，能生惡劣效果，足見它只得是惡劣效果的附性原因。歸納各類事物，分段考察如下）：

在自然界，附性原因所依憑的附性因素，能發生於作者方面，也能發生於效果方面：

它能發生於作者方面：例如作者的能力受害而有了缺點，由而生出了有缺點的動作，並生出有缺點的效果，甚至動作完全失敗。假設某人胃口有病，消化力薄弱，結果乃火化欠熟，津液臃滯，這都有害於自然，故是一些惡劣。然而，（胃口消化不良，不是因為它自然具有的消化力，而是由於它的消化力，偶然害了病，受了阻礙），作者偶然害病，動力消弱，是由於它有那動力；它因動力病弱而產生了違害自然的效果，確切言之，也是因為它有那動力，不是因為它沒有動力。假設作者全無某某動力，它（便不能害那動力能害的病，並且也就）完全不會動作了，（還怎能因動力病弱而產生有害於自然的效果呢）？

如此審察，足見惡劣效果生於作者，是由於作者有動力，而同時是由於那個動力偶然受到了消弱。本此情形，人間言談，常說惡劣事物沒有動力有效的的原因，而有動力虛弱的原因。（簡言之，效果的惡劣生於原因效力的消弱；原因效力的消弱卻是生於偶然。故此，惡劣效果，乃是某某原因的偶然效果，不是生於原因效力自然的本體）。

從工具方面觀察，也能看出同樣的定理：工具或任何其他因素，作者需要利用，為能作出某動作，如果有缺點，則促成動作及效果的缺點：例如腿骨不直，步法拐蹶，（皮靴歪屈，也能引人走起路來，一步一蹶）。拐蹶是步法的缺點，故是惡劣；生於腿骨或皮靴偶然有的歪屈；故此是惡劣效果，生於工具偶然附有的缺點，由於效果是作者用自己的動力和工具，連合一起，發出動作，而產生出來的。（作者，他的動力和工具，以及動作，都是本體善良的，但因工具偶然而有的附性缺點，又因作者和工具的連合，而產生了有缺點的效果。足見，善良的原因為了偶然的附性缺點和牽連，而產生惡劣效果）。

從效果方面看，惡劣效果生於善良原因，也是生於偶然，或由於物質缺點，或由於性理缺點。

如果物質條件，不適用於承受作者的雕琢或調治，在效果裡，必有缺點隨之而生：例如物質化合失調，促成了怪胎的孕生。作者不能充分變化條件不適宜的質料，不可歸咎於作者，因為自然界的作者，依其本性的方式或品級，能力有固定的限度：無力超越，不算病弱。但如缺乏本性應有的強度，才算是能力病弱。

性理方面，衝突相剋，矛盾相攻，不能同處共存，促成自然界事物的變化生生：得此失彼是物理之必然：一物新生，必隨另一舊物之敗亡而出現。那另一舊物的敗亡，不是作者本旨所生新物的喪失；敗亡之惡，無害於新物，而有損於舊物。作者的本旨，不是害舊物，而是生新物，（以廢除舊物為附帶條件）。

諸如上述，足見在自然界裡，惡劣事物，別無來源，惟有來於善良事物。自然事物，本體善良，但為附帶或偶然環境所左右，而產生出惡劣效果。

人為的藝術界，情形和自然界相同：就是善良原因產生偶然的惡劣效果：因為（按大哲《物理學》卷二章七），藝術界的人士，效法自然。兩界以同樣的方式，能有惡劣現象發生。（惡劣泛指一切缺點）。

倫理界內，就是在與道德有關的事物範圍內，情形似有不同。（倫理或道德意義的善惡，專在於自由意願的合理與否，與自然事物本身的動作能力及成敗，不相同）。

事實上，動作能力的缺乏，不見得是倫理罪惡的原因；因為適得其反，能力缺乏，是免除罪惡，或減輕罪亞的原因。例如身體病弱，不能作或不能不作某事，不算犯過，不但不應受犯過應受的責罰，反而應受到慈憫和寬赦；因為倫理或道德類的行為或習慣，除非是意志自由願意的，便不得算作罪惡。

仔細審察，可見兩界同異之點。倫理的過惡，依名辭的實義，專指行為，是行為的賓辭；不指行為以外的效果。倫理的能力或德性，是行為的因素；倫理行為是意志行為，屬於「內成動作」之類；不是自然物力，或藝術的生產工作。生產工作，屬於「外成動作」之類，在行動以外，產生某某物件或效果。為此理由，方才說了，工藝的行動和自然物力的行動相似；能在效果上，生出不良的缺點，都是由於偶然的附性作用，或在物質方面，或在效果的性理方面。倫理行為的惡劣，依其本質定義看去，不是生於物質方面，也不是生於效果的性理方面，而只是生於作者的（意志）。

考察倫理行為，按發生時遵守的次第，可以發現以下四個因素：

一是執行能力，即是運動能力，人的身體四肢，用運動能力，執行意志的決定。二是這個意志能力，決定以後，運用體力執行某某動作。但為決意作某事情，意志應受知識能力的指使，順從理智的判斷。三是理智的知識，判斷某某行為的善惡；給意志呈示善者宜作，惡者宜防。行善避惡，是意志行動的對象。四是知識所知的事物。順序說去：先有事物可知，次有智力的知識，後有意志的決定，最後有體力來執行理智的決定。

體力的行動，發生在倫理的善惡既分以後。體力的動作，是外部動作。倫理行為的善惡，卻是成於心內自由意志範圍裡。外部行動除非是意志自由願意的，則不屬於道德範圍，就是不屬於倫理範圍，沒有倫理的善惡之可分。外部行動的缺點，如不屬於意志（自由控制）的範圍以內，便完全不屬於倫理的罪惡範圍以內；例如腿蹶不是倫理界的罪惡，而是自然界的殘疾。體力的缺乏或疾病，是一個充足理由；或為完全釋免罪責，或減輕罪責。

知識，沾染不上倫理的罪惡。知識是自然的事件。可知的外物，引起智力的知識，根據自然的定則，屬於自然範圍，如同顏色可見的物體引起眼睛的視覺，沒有罪惡。任何對象或物件，引起任何感受能力的自然感應，都不是罪惡，（因為不是意志範圍內的行動）。

知識的現實動作，（知物，思物，觀察，研究，等等），但就事件的本體去看，也沒有倫理的過惡；知識的缺乏，也不是罪惡。因為，「不知不為過」：知識的缺乏，能是一個充足理由，或為釋免罪過，或為減輕罪過；和體力的病弱一樣。

論到最後，足見：倫理的罪惡，（或行為惡劣，或習慣不良），第一首要之所在，惟在於意志的行動。某某行動，所以然可以叫作「倫理行為」的真實理由，也是由於它是「意志自願的行動」。用以上這些理由，足證：「倫理罪惡」的來源和根柢，是在於「意志的行動」；尋察罪惡根由，應在這裡著眼。

難題：在意志的行動內，察尋罪惡的根源，能有以下這兩路不通的困難：因為行動的缺點，既應來於動力的缺點，倫理行為的缺點，故應先有意力內的缺點，作其來源：即應肯定在未犯罪以前，意力本身已有缺點。它的這個缺點（卻是不可能的），因為它若是可能的，它只得或是自然的，或是意力自生的。這

兩條路卻都是不通的；理由如下：它不能是自然的。假設它是，它就常依附在意力以內；結果是意力一有行動，常是犯罪；這是錯誤的，明證於意力實有許多善良的德行。（結論既錯，其前提必錯。足證它不能是自然的）。然而它也不能是意力自願而生的。假設它是，它便已經是一樁罪惡。它必另須有的原因，尚待追究；如此進行，將追至無限，永無止境；（是乃陷於窮境；是邏輯（理性）的不可能；等於承認有果而無因，暗含著承認某效果實有和實無同時是真理又是錯誤；這是違反矛盾律）。故此，必須說：意力以內，（在未有任何行動以前），事先已有的那個缺點，既不是自然的，又不是意力自願而生的。

那麼，它不能是偶然的，或無因而至的呢？答案仍是不可能。因為，偶然的事，是理性知識和意力主宰範圍以外的事；不是明知故犯的，也就是出於意料和計劃以外的；便不會算是吾人犯的罪惡。（無因而至的事，也是意外事，不會將責任歸罪於誰。何況，事是效果，不會無因）。

推論至此，（最後可能的答案），需要肯定：那個缺點是意力自願而生的。但它尚不是罪惡。這個答案怎樣是可能的，詳察如下：（意力自願而生的缺點，分兩種：一種是罪惡，一種不是罪惡；至少在事件發生的初期，尚不是罪惡）。任何一個動力，效能的美善，依賴上級動力：因為下級動力是依賴上級動力而動作。如果下級行動，遵從上級調動，就作不出缺點，也不失敗；倘若乖離上級路線，行動乃陷於過錯。

然而前者說明過了：在倫理行為的範圍內，意力未動以前，預先尚有其他兩個因素：一是知識能力，二是所知的對象，就是目的。但因被動和施動，必須兩相對待，不是隨便什麼兩相對待，而有本性固定的種類和條件。故此，須有這某種知識力，和那某種意力，相對待；例如器官感覺的知識能力和器官感覺的情慾；依本性固有的條件，兩相對待，故能彼此相動。絕對說來，先有知識而後激發情慾。依同比例，理

性的智力和理性的意志，也是本性兩相對待。智力同所知的對象，激動意志的愛慕。

談論至此，又有一點，尚請注意：理性的智力，能認識許多（本體）善良的對象和目的，惟因事物，各自有本性宜有的目的，理性意力的本有目的，和首先對象，或第一動因，也須是界限固定的某某善良事物，不是隨便什麼某一個就可以的。那麼，理性智力給意力，呈現它本性宜有的善良對象，激動它的追慕，隨之便發生出宜有的行動。這裡的行動，既是宜有的，便不是罪惡。

反之，理性的意力，愛情洶湧，方遇到器官感覺所知的對象，便興起追慕的行動，因而背棄理性智力所知的高級美善；或遇到許多美善，雖然都是理智之所呈現，但意力選擇失當，而追求與自己本性宜有的目的，互不相合的某福利或對象：（因愛小體，而傷大體）。這裡，意志的行動，便是犯了倫理的罪惡。（但請注意：以上一系列的動作：知識，比較，評價，選擇：都是意志活動的節目和對象：受意志的調動：惟有最後一個動作：選擇，是意志自決的行動：也是罪惡發生的所在）……。

從此看來，足見，在意志以內，罪惡未成以前，意力對於理性，或對於固有目的，先有了關係失當的缺點。

意力行動，對於理性，關係失當，發生在突然之間：器官如有突然的感覺，意力便能有突然的感應，而追求覺性界的慾樂。意力行動，對於目的，關係失當，是傾向於不正當目的，例如理性推理，尋思某善，結果所得知的對象，本身善良，但或不合於現時，或不合於限度，意力卻傾向追求，視為宜有的美善。

以上兩種關係的失當，都是缺點，並且都是意志自願的行動，但（因先於意志的決擇），尚不是倫理的罪惡。那些缺點是意志自願的行動，（因為理智的現實注意，觀察，思索，比較，想這個或想那個，等

等，都是意力自決自動的。更不待言，意力願意什麼，或不願意什麼，也是屬於意力自主範圍以內的：（雖然都發生在「目的選擇」以前）。它們是意志自願的行動，但尚不是倫理的罪惡。例如對於某某事物，理智現實，或思想，或不思想，或注意，或不注意，都還不是罪惡；但待至意力傾向於不正當目的之時，就開始有罪惡的成分。（意志的傾向，是意力的動作，也是意力自願的動作。意志自願的動作，是一類名，包括許多種，互不相同，例如理智的知識，意志的選擇，等等。再請注意：意志的選擇，是選定而決擇，它不但是意志自願的動作，而是意志的動作；即是意志自力自發的。反之，知識，固然也是意志自願的動作，但不是意志的動作；因為不是意力自發的；而是意力調動知識能力發出的。知識是知識能力的動作，雖然能是意力自願的動作，但在這裡，只是意力的對象，不是意力本身的行動。然而意力本身的許多行動，分選擇以前，選擇的現實，及選擇以後。選擇以前的突然初動，雖然對於理性及目的，關係不當，但尚無罪惡，只有缺點。選擇的現實，及選擇以後的傾向愛慕等等，如有缺點，便有罪惡。無論缺點，或罪惡，都是形成於「關係的失當」：是有關人物本體以外的附性，是本性自然以外的偶然。這是本問題內，極應看清的焦點）。

總結全盤議論，足以明見：不論在自然界，或在倫理界，事物的惡劣別無來源，只是善良原因，為了附性偶然的關係，而發生出來的效果。（猶言：效果有善有惡。原因有善無惡。效果之惡劣，是善因偶然而生的附性效果）。

第十一章 惡劣基於善良

從前面（數章裡）提出的那些理由，還能證出另一結論，就是：所有一切惡劣，個個都有某一善良事物，作基礎。

理證：按前面（章七）的證明，惡劣無性體，故不能自立存在。所以必須依附在某一主體以內而存在。然而，從前面（同章）的觀察，可以明見，凡是主體，都是某一（自立存在的）實體；故此是一個善良的事物。足證凡是惡劣都是存在於某一善良事物以內。

還證：從（章九）已有的觀察，可見：惡劣乃是善良的缺乏。然而，善良事物的缺乏，及所缺乏的那某某善良事物，共有相同的一個主體。（這是自然的定律）。同時須知，性理（是這裡所說的善良事物。生存是善良。敗亡是惡劣。善惡之極大，莫過於存亡。性理是生存必備的因素。性理的喪失，必招致物體的敗亡）。性理的主體，是一個有潛能容量的實有物；它有領受性理的能力和容量；足證它是善良的；因為潛能及容量的虧虛，和現實飽滿的盈極，盈虛相對，同屬一類。依此定律和比例，足見主體不能不是善良的。那麼，性理的缺乏，即是惡劣，乃是存在於某一善良物體內，以之為主體。

加證：「人間語言，由於某物有害，遂說那某物惡劣」。這句名言，見於聖奧斯定，《教義袖珍》，

（論信、望、愛三德），章十二。惡劣和危害，兩個名理，是互相包含的。然而，確義所指，惟應限於「危害善良」。因為（危害善良，固然是惡劣，但）危害惡劣，卻不是惡劣，而是善良的。惡劣（事物）的敗亡，乃是善良的。然則，依名理的確義而論，某物的傷害，不得不存在於那某物以內。例如眼目失明，是某人受到的傷害，依名理的全部含義，應現實存在於那某人以內。足見事物之惡劣，不得不存在於善良的事物以內。

又證：惡生於善，別無來源，並且只是為了附性的偶然而生於善。（詳見前章）。凡為了附性偶然而有的事物，都歸屬於某某本體自然而有的事物。（因為附性附屬於本體，偶然附屬於自然）。惡劣既是善良者附性而偶然的效果，足證必有某某事物是善良者本性而自然的效果；並且後者是前者的基礎：因為附性的偶然是在本性的自然上建立起來。

但因善惡相反，不能互為主體，但必互相排拒；觀者初次注目，即能看到；肯定善良是惡劣的主體，似乎是不適宜的。詳察真理，足見這樣肯定不是不適宜的。「善」和「物」，是兩個範圍相同的大公名。證於章七。無有之物，無妨以實有之物為主體；例如某物之缺乏，是一無有之物，可以說是「無」，但它以其實體，為依附所在的主體。實體卻是一個實有之物。然而這些話不是說：無有之物，以和自己相反的實有之物，作主體。這樣說是不可能的；因為例如盲目是一無有之物，但非大公名「物」字的全然否定。盲目只是否定了眼睛的視力；故不能以視力作自己依附所在的主體，也不能用視力在論句裡作自己的主辭。反之，它的主體或主辭，卻是某某動物，就是盲目的那某某動物。

依同樣的比例，說「惡以善為主體」，也不是說「善之缺乏，以所缺乏的善為主體」，因為這裡所缺

乏的善，和自己的缺乏，不能相害，故此，那句話的意思是說：「某一善良事物之缺乏，是以另某一善良事物作主體；例如倫理的惡，是以自然的善為主體。（人是自然界的善。人的罪惡卻是倫理的惡，以人為主體）。自然界的惡，是性理的喪失，是以物質為依附所在的主體。物質，既是一潛能物體，故此也是本體善良的。（所謂潛能物體，乃是有領受性理之能力與容量的物體：虧虛而有容量）。

第十二章 善惡消長

從上述一切，轉進可見，惡劣增多，不拘增加到什麼數量，總不會滅消實善的全體。

理證：惡長則善消，而主體常存。主體非惡，仍是實善，故說：實善常存。（而某惡所否定的某善，卻完全不存在了）。然而幾時有惡，其主體實善而長存，卻是必然的。

然而，善惡互相消長，惡既能增長無已，善則應隨之減消而無已；消長反進，各無盡頭；應有無限的「善」，方能受到無限的遞減無已。這卻是不可能的：因為無限的善，是天主實體純善，不會有惡，詳證見於本書卷一，（章三十九）。有限的善，不會減至無限而無盡頭。從此看去，善可減者，既然有限，似乎必將有全部消盡之時：從有限遞減無限次，必有窮盡之時。怎能又說：善消不盡呢？

有些人解答說：惡長善消，逐次遞減，常用相同比例，猶如長度平分，逐次分小，每次減去一半，半中減半，常餘一半，減至無限次，仍無止境，就是善消不盡了。

這樣的解答是不可能的：因為善因惡長而減消，不是量數減小，而是品質消弱，或能力衰落，每次減低的程度，不必是半中減半，或必減去幾分之幾，常用相同比例：因為能力既衰，第二次惡長，即可在比例上，減去比第一次更大的一部分。何況，惡之逐次增長，不必定常守相同的比例，善隨之而遞減，也就

不必每次常守相同的比例。

故應舉出另一答案如下：

回觀前章提出的分析，即可顯然明見：惡劣全部消除相反的善良，例如盲目消除視力；然而主體仍存，乃是善良尚在。這是必然的。主體有能力領受善良的現實，充滿自己的容量；現雖因受傷害，而原善已失，但本體本身仍有善良之理。主體的能力越消弱，善良程度也隨之越加減低。然而主體能力的減低，與其說是由於主體某部分的減少，或由於它的能力漸漸失去；勿寧說是它的能力受到了阻礙：因而不能進而領受某某性理：例如主體的熱度越高，便因而更減低領受寒冷的能力。寒熱二性，兩相衝突：一個的現實盈極，必阻礙另一個的輸入。足見，善的消滅，固然由於惡劣的增長，但其方式，與其說是善有所失，勿寧說是阻礙加重。（換言之，善的減消，不由於本體，而由於偶然或附性）。

上面的理論和前者（章四）論惡已提出的定論，也沒有不適合的。我們在那裡已有的幾條定論，是說：惡劣的發生是偶然襲入，出於作者意外。作者本意，常願追求善良；但善惡相反，既得一善，必須排斥與之相反的某某本體善良的另一事物。事物眾多，本體無不善良；但互不相同，相反者不能相容。作者本旨所求的善良，數目增多，（實現在某一主體），主體領受對方眾善的潛能和容量，就隨之更為減低：得此愈多則失彼愈眾。本此意義，吾人常說：善惡互為消長，惡長則善消。（善是事物各具的本體，惡卻是眾善互異而相反時，關係對待的稱謂。「善惡不容」，就事物本體而論，實是：「兩善本體，互異而相反，不能同處共存，故應分在於兩處；是謂「善惡不相容」。但自然界，和倫理界，情形互不相同）；在自然界惡長則善消，反比遞進，不能進至無限。因為（在那裡，眾善相反，是眾物的性理相反），

凡是性理和能力，都有固定界限，有最高和最低的極限，達到極限，便不能踰越；無一能增至無限，或減至無限。依此定理，可知善因惡長而消滅，也不得減至無限。

在倫理界，（行為或心術裡），善惡互為消長，卻能遞進無已，無限無窮，永無止境。因為，智力和意力，（是神靈性的，沒有形體器官，不受物質界限；能容眾理，也能容受無限的某些公理；足見，在對象方面，也不受種類或範疇的界限），在動作上，沒有界限。事實上，例如智力懂理，可以逐步前進，永無止；請看數學的數理，種類無限繁夥，幾何學的圖形，也樣式無限眾多，增減無限，在智力理想中，不是不可能的。同樣在意力方面，意志行動（的次數），劇烈，和效果嚴重（的程度），可能逐漸增加，進步到無限而仍不止。例如某人願意犯盜竊的行為，可能犯了一次又犯一次，多至無限次。罪惡次數越多，意志傾向越深，越失掉意志的正當，並且越難改歸正路；明證於許多人罪習深固，積重難返。是故，本性自然的善良傾向，或德能，能因品行的惡習，逐漸減低，減到無限，永不窮盡而終止。性體固有傾向的善良，永不會全被滅除，但常和現存的性體，伴隨不離。（性體是物體的本性本體，生來的傾向，各有自然目的，都是有善而無惡的。不良的傾向，生於偶然或附性，不會將本性傾向固有的善良，完全滅除）。

評註：人之初，性本善，性相近，習相遠。人有自由意志，能擇善去惡，也能背正從邪，又能棄邪歸正。擇善歸正是性體自然固有的本善。從邪向惡，是習行偶然而有的附性；外在於本體，不屬於真心。本性固有的真心，對

於明知故犯的罪惡，縱使甚難改除，仍有羞恥之情和悔憾之意。從此可見：人性本善，是一條公理，人人良心覺醒，自會印證不誤。「一人之所貴於禽獸者智慧，智慮所將者，禮義」。禮義何在？惟在於覺羞惡、知是非的良心。心的良善，本於人生自然固有的本性本體。人的可貴，是人的本體可貴。自古修道，旨在還我性真。天主降生，勸人超性向善。本性之性，既是天生，超性之性，不離天心；天性本性超然妙合，生機相通；天心無限，本性的種類有固有的界限，人本性智力和意力，卻有無限的角度，展向無限的天心。願知無止境的知識，願愛無限純全的真理和至善：人之初性本善，人之終福無限；當中的兇惡災患；都是不幸遭遇的偶然。

第十三章 惡劣出生的原因

從上述轉進，即能證明，惡無本體原因，卻都有附性原因。這是必然而當然的。

理證：凡以某物為主體，依附於其中，而出生的事物，必須都有某一原因；因為它或生於那主體內在的因素，或生於外在的某某原因；出生是由潛能而現實；物體生存潛能無一會自動實現。然而惡是缺點：缺乏生來能和應有的某物。惡字本義，常是如此。足見惡的出生，是依附某物以為主體而出生。它的主體卻是有那某惡，也能有某善與之相反；乃是一潛能物體。為實現潛能，猶如為充滿虧虛，潛能或虧虛的主體，不會自動實現，或充滿。故此，惡之出生，必有某一原因。

又證：對於相反的兩端，潛能模稜兩可，除非仰賴原因的主使，不會自動實現一端；理由仍是，物體的潛能，無一能自動實現。餘論及結論同於前段。參考章十一證明了：惡以善為主體。主體潛能實現，失善而得惡，不能沒有某一原因。

還證：凡某物本性之所不固有，附加於那某物以內，都是來於另其原因。萬物除非受到阻礙，常有自己本性之所固有一切。例如石頭除非被投擲向上，常不自動升空；水不被燒則不自沸。然而，惡非其主體本性之所固有；因為它是缺之某物本性生來之所能有和應有。足證惡之出生常有某一原因，既無本然原

因，必有偶然原因。

加證：惡之到來，都是在某善既有以後，隨之而來，猶如物體之敗亡，是發生在那物既有以後，（萬無物體未有而先死之道理，回看章十）。然而除第一至善以外，其餘萬善都有原因。第一至善，（是天主本體，按卷一章三十九的證明）是純善而無惡的。（天主以下，萬物所有之善都有原因）。惡既隨善而至，以善為因；故此都有某一原因。惡之隨善而生，非生於善之本體，故生於其附性的偶然。乃非無因。

第十四章 惡劣的原因與物之附性

從同樣的那些理由，還可證明另一結論，就是：惡，雖然不是本體原因，卻是附性原因。（本體原因，是某物的本然原因，附性卻是偶然）。

理證：如有某物甲，是另某物乙的本體原因，這個本體原偶然而有的附性丙，產生那同一另某物乙，丙便是那另某物乙的附性原因。（這是顯名的事實和定義，可舉例說明如下）：例如「白色物體」，是某建築工程師偶然而有的附性賓辭，（說工程師建築房屋，是說他是房屋的本體原因，但如說「白色物體建築房屋」，確義是說）：白色物體是房屋的附性原因，就是偶然原因。（以上是大前提）。然而，（小前提），凡是惡，都是依附某某本體善良的主體。（回閱章十一）。凡是善良，卻又都在各自固有的方式下，是另某一物的原因；歸納實例可知，在某某方式之下，物質是性理的原因，（作主體承受性理，供給性理存在必須有的寄託）；在另某方式之下，性理也是物質的原因，（實現物質生存的潛能，充實物質容量的虧虛。作者和目的，也關係往反，用不同方式，彼此互為因。由於往反關係，方式不同，兩相互為因果，不是犯因果相混的滑輪病，也不陷於上溯下推，永無止底的困境。種類不同的原因，從不同的立足點，用方式不同的因果關係，互為因果，（是一個大公的事實，沒有不合理的地方）。如此看來，足見：

惡、是附性原因。（偶然依附某某主體，而產生偶然效果）。

還證：惡、是一個缺點，明證於（章七）已有的說明。然而在有變化的物類中，缺點是一附性因素，依相對的比例，物質和性理是本體因素。足證：惡、是一附性因素。（凡是因素，都是原因）。

另證：效果內的缺點，是隨原因的缺點而出生。然而原因內的缺點，乃是一件惡劣。但它卻不能是本體原因：因為它的本體是某物之無有，由於所無，不能是原因；物是原因，都是由於自己實有所有。自己如果完全無所實有，就不得是任何物的原因；除非偶然依附主體。足證：惡劣、不是任何物的本體原因，但是附性原因。（惡劣，不是由於本體，卻是於由依附他物，而是某某效果的原因）。

又證：徧察物類，在各種因果關係內，可以發現，惡劣是一附性原因。在動作而生效的因果關係內，動作和效果的缺點，生於動力的缺點：（火力不足，水煮不沸）；在物質因素方面，質料的條件不適宜，是成品欠佳的原因。在性理方面，互相衝突，有一得必有一失。在目的方面，也是互相衝突，邪正不能並存。不正當的目的，阻礙正當的目的。消極相反積極，惟因偶然依附他物，而生效。

總結可知：惡劣、作原因，是由於附性的偶然，不能是由於自性的本然。（換言簡釋之：惡是附性原因，不是本體原因）。

第十五章 眾惡無原

從此著眼，足以明見：不能有某至惡，竟是眾惡之原。

理證：所謂「至惡」，依其必須有的實義，應是純惡無善，猶如依反比例，和至善相對，至善也是純善無惡。然而，按（章十一）已有的證明，惡以善為基礎，故此，（實有界，能有純善無惡的至善，純善無依而無偶，實有自立的生存；然而）不能有純惡無善的至惡，（岬然獨立）。足證：實無至惡。

還證：如有某物，純惡無善，（自立生存），它必須是惡之本體；猶如依反比例相對，至善無惡，也是善之本體。然而，惡是惡之本體，卻是不可能的：因為上面（章七）證明了：惡無本體。足證不可主張竟有至惡本體，獨立生存，而為萬惡之原。

又證：第一原因，不是由另一原因生出的效果。然而惡不自生，件件都有原因；並是以善為因，證於前面（章十）。足見，惡非第一原因。

加證：按前在（章九）提出的理由，足證：惡、無力自動；惟賴依附善良的動力。然而，第一原因，卻是自力動作。足見：惡，不能是第一原因。

另證：附性賓辭之所指，後於本體賓辭之所指。物先有本體之所必備，而後始有偶然之所附有。本體

未有，而附性先附，是不可能的。然而按（章四）已有的證明，惡之為物，非由本體，惟因附性的偶然和意外，而生成。故此，惡不可能是第一原因。

還證：按（章十三）已有的定論，惡之出生，件件生於附性原因，無一是無因而自生的。然則，第一原因，既無本體原因，又無附性原因；（這是第一原因的定義）。可知：惡、不能是任何物類中的第一原因。

又證：本體原因，先於附性原因。（參考大哲《物理學》卷二章六；及前面一段）。然而惡之為物，僅能是附性原因。所以它不能是第一原因。

駁謬：用這樣的定理，定以破除摩尼教人的謬說。他們主張，（善惡二元論），肯定元惡至惡，（純惡無善，獨立生存，相反萬善），並為萬惡之第一原因。（參考聖奧斯定，《異端叢論》，四六）

第十六章 物性向善（一）

既按上面（章三）已證定理，作者都是為善而作，轉進隨之而生的另一結論則是：每物的善良對象，乃是目的。

理證：物體生存，各以動作，對於某某目的，維持秩序正當的關係：必須或以動作為目的，（例如各類「內成動作」，即是各級生物的生活），或以作者另有的目的為動作的目的。那就是它的善良對象。

加證：物體的目的，是物體傾向而追求的止點。這樣的止點，都是善。因為這正是哲學界公認的定義：「善是萬物之所欲」。（又說是：「物之所止」，或「止於善」；故此「知止」，即是「知善」）。所以凡是任何物體生存的目的，都是善。

又證：某物未得則追求，即得則安息而享有的對象，乃是它的目的。每一物體，有本性宜有的美善：缺乏時，動以求之；既得以後，安而享之；竭盡己力。所以每一事物的目的，乃是它的美善。（它的美善，是它生存條件的美滿全備）。不拘是什麼事物，它的美善成全，乃是它的目的。足見、每一物體，無不向善，以善為目的。

另證：物體，不分對於目的有無知識，無不嚮往目的：固然，有知識者，自動活動，嚮往目的；無知

識者，嚮往目的，卻如被另一原因的指引：例如箭手射箭，射向目的；箭無知，而箭手有知。認識而追求的目的，常有善良之理：因為意志，先知某目的，而後追求之，除非有善良可知的理，則不會是意志追求的對象。故此，沒有知識的物體，也嚮往善良，以善良（對象）為目的。所以，萬物的目的是良善。

第十七章 物性向善（二）

從此轉進，明顯可見所有萬物，依正當的秩序，有一個善良對象，作為嚮往的目的。

理證：非因對象實善，無物以之為目的而嚮往之；故此，對象實善，充其良善之全量，乃是目的。比較看法，可見，無上至善，極度是萬物的目的。然而無上至善，只有一個：就是天主。詳證於卷一章四十二。定證：萬物目的，嚮往一善，此即天主。

又證：每一物類中的至大元首，是全類萬物的原因；例如火性至熱，是熱類中的極至，故是全類物體熱度的原因。依此可知，天主、無上至善，是善類萬物堪為善良的原因；故此，祂也是每物目的所以然是一目的的原因。目的，所以是一目的，莫不因為它是一物而有實善。然而「每物自是之所因，更是己類之所致」可見：天主極度是萬物的目的。（參考大哲，《分析學後編》，卷二，章十五）

還證：在任何某類原因當中，第一原因，比第二原因，更是原因；因為，第二原因，除非依憑第一原因，則不是原因。依此比例，在目的之類的系統中，第一目的，比第二目的，更是目的。然而天主是至高無上的第一目的，因為祂是至高無上的至善。所以天主，比任何切近的第二目的，更是每一物體的目的。

加證：在所有一切目的，排成品級固定的系統中：最後一級的終極目的，是前排各級目的的目的：例

如配製湯藥，目的是為供給病人。病人服藥，目的是為清洗腸胃。腸胃洗清，目的是為減輕體重。體重減輕，目的是為健康舒適。那麼，最後目的、健康舒適，對於配製湯藥，比前例各級目的，更是目的。

然而萬物善良，品級不齊，逐級排列在至善之下，奉至善為己善的原因。善良之理，都有目的之理。萬善分級，排列在天主下面，奉天主為各級目的的目的：猶如低級原因，依次排列在終極原因下面。足證、萬物之目的，必是天主。

另證：部分的私善，系屬於全體的公善，以公善為目的：因為部分的生存，是為了全體生存的安全。（參考大哲，《政治學》，卷一，章二）。本乎此，全民族的福利，比較一人的福利，更為神聖可貴。（參考大哲《道德論》，卷一章二）。然而無上的至善，即是天主，是宇宙萬物各善，共同依仰的公善。每物善良，各具的善良，是部分的私善，範圍限於每物自身及以下所統屬的某些物。可見，實有界，萬般事物，共同系屬於一善，奉為共同嚮往的目的。此即天主。

又證：目的間的品級，遵照作者的品級，排組高下原因的統：猶如第一作者，主動其下各級作者的動作，依同比例，各級作者的行動目的，都仰奉至上作者的目的為依歸；這是必然的：因為至上作者，凡有所作為，都是為完成自己的目的。然而，至上作者，主動其下各級作者的動作，發起它們的行動，故此也推動它們完成它們每個自己的目的。由而隨之，各下級作者的一切目的，都仰奉第一作者的指導，歸向第一作者自己固有的目的。既然萬物的第一作者是天主，明證於（本書）卷二，（章十五）；並且，按（本書）卷一，（章七十四），已證的定理，天主意志的目的，別無所願，惟願自己的美善，此乃其自身本體；足證萬物萬事，都是天主所作，或本身直接，或間接運用各級中層的原因，都受天主指導，歸向天主。

本體，以之為目的。所謂的萬物萬事，包括實有界所有一切事物的總體及每個，都是如此，無一例外；因為，按（本書）卷二（章十五）的證明，所有物體之生存或存在，無一不是得自天主。故此，萬物萬事，都歸向天主，奉天主為目的。

還證：任何每一作者的最後目的，據實準確而言，是作者自身的本體：例如吾人運用所作一切，專為成全吾人本體；縱令有時作出某物是為吾人本體完成另某事物以外的，也是由於此另某事物對於吾人本體的美善（或幸福）有相當的關係；或有益，足資利用；或有趣，堪人欣賞與享受；或有理，合於道德及真理。然而根據前在（本書）卷二，（章十五），提出的那些理由，天主是作成萬物的原因：萬物都是天主所作成；或直接，或間接；直接是直由天主本體的全能；間接是經由其他許多原因；但無一物竟非天主所作。足見天主本體是萬物的終向。（終向就是最後的終極目的）。

另證：比較各類原因，位置崇高而重要者，首推目的。其他各類，現實是原因的所以然，都取決於目的。歸納觀察，可知：按（章二）已有的定論，作者一類的原因，非為目的，則不動作。物質一類的原由，既然仰賴作者而始能領取性理，實現潛能，充實虧虛；從此可見：物質為能現實是此某物的物質；同樣，相對的，性理為能（實現於物質內，而）成為此某現實事物的性理，都須仰賴作者的製作；為此理由，也就都賴於作者所有的目的。（足見：四類原因：一作者，二物質，三性理，四目的；比較起來，目的最為重要）。

討論至此，尚須注意：目的分先後遠近。後有目的是先有目的的目的；追求切近目的，是以達到最後目的為目的；不如此，則物體不動。所以，最後的終極目的是萬物的第一原因。然而給萬物作第一原因，

適合於第一實有物的本性：這是必然的。既然、按上卷（章十五）已證的結論，第一實有物，至高無上，乃是天主。所以天主是萬物的最後目的。（這就是說：天主是萬物生存所歸依的終向）。

（《古經》），經證：本此理由，《箴言》、十六、會說：「天主動工，作成了萬物的總體，都是為了祂自己」。《新經》）《啟示錄》，末章，十三節：「我兼是始和終；我是第一，又是第末」。

宇宙：生存的花園

第十八章 宇宙萬物的終向（一）

由前章提出的理由既已明知天主是萬物的終向，現應進一步，考察天主怎麼樣是萬物的終向。出發點同上。

理證一：天主怎麼樣在生存上，先於萬物；它便怎麼樣（在良善價值上），也是萬物共有的最後目的。（最後目的乃是終向）。目的分兩種：一是動作的成效，一是動作的歸宿。在動作的宗旨裡，目的是第一動因，但在實體生存上，有些目的，卻發生在動作結束之際：是動作所生的效果：例如醫生調治病人，用醫藥的功効，恢復某人的健康，以其健康為工作的目的。這裡的目的，是動作計劃中的第一項，卻是動作成效中的第末項。這是目的中的第一種。另有一些目的，是第二種：它們在動作計劃裡，和實際生存上，都先於動作，而佔第一位：例如火燄上升，以高空為目的；又如國王攻城，以城市為目的。這裡的目的，在目的効用，並在本體生存上，都先有於某物動作以前，不是作者動作的成效，而是作者投奔的歸宿。

如此分析起來，（既知天主不能是萬物動作的成效），足見祂作萬物的最後目的，乃是作它們投奔的歸宿；彷彿是一個實有物，擺在目前，供每物竭盡能力和容量，追尋取納。（照此，如說天主是萬物的目

的，乃是專指目的之第二種意義而說的）。

還證：按已有的（前章）證明，天主兼是萬物的最後目的和第一作者。既然作者用動作建造起來的目的，不能是第一作者；寧須說它是作者的效果。所以如說天主是萬物的目的，這句話的意義，不能是說天主就是萬物用動作建造起來的某一物體；反而只能是說天主是先萬物而有生存的某一物體，自立面前，供萬物追尋取納。

加證：如有某甲，為某乙而動作，並用動作建造起另一物，例如丙；那麼，方才說的某乙，必從某甲的動作，領取某某成果；猶如軍隊為將領而作戰，用戰役的工作，戰勝敵人；將領乃從而取得勝利。然而前在卷一（章三十七及以下數章）證明了：天主本體善良，萬善全備，不能從任何物體的動作，領取任何美善；從此推論下去，最後結論，只剩下：「天主是萬物的目的」，這類話的意義，不是說「天主是被萬物作成的效果」，也不是說「天主是被萬物建樹起來的某一事物」；也不是說「天主由萬物領取某物」；而只能是說：「天主是萬物追求而領取的對象」；只有在這樣的解釋之下，「天主是萬物之目的」，這句話才有真實的意義。

又證：效果追求目的，遵照作者為目的而動作所遵循的方式；這是必然的。依照其固有方式，天主是萬物的第一作者，動作的目的，不是領取某物以利己，卻是博施某物而利他；因為天主本體，不含潛能與虧虛，故此不能領受任何外物；但祂本體現實全善，盈極豐滿，故能施善於外。足證，萬物歸向天主，以天主為目的，不是呈獻任何事物，供給天主收納；而是從天主方面，萬物各按已有的能力和容量，攫取天主本體；因為天主本體是目的。

第十九章 宇宙萬物的終向（二）

由於領取天主神性的美善，受造的物體乃建立起自身和天主相近似的實體。如果萬物都以天主為目的，歸向天主，為能攫取天主的美善；結果必是：萬物的終極目的，是以仿效擬似的方式，同化於天主。

加證：說「作者是其效果的目的」，依語言的確切意義，專指效果亟力擬似作者，（實現作者理想的美善）。本此意義，「父體生育子體，父體的性理，傳授於子體，是生育的目的」。然而，（子體領受了父體的性理，乃因而同化於父體，屬於同類同種）；天主是萬物的目的，依其固有方式，乃由於祂同時兼是萬物的第一作者：用造物的能力，作成了萬物，足證萬物生存本旨所追求的最後目的，是以仿效模擬的方式，同化於天主。

又證：萬物各依本性自然的傾向，嗜愛本體的生存；遍察物類，事跡明顯。本此物性公律，物體本性，在自然條件下，無不貪生厭死；亟力抵抗敗亡的危迫，趨向於生存安全的處所，例如火性上騰，上性下墜，各求安全場所以自保。然則，萬物各有生存，都由於近似天主；因為天主是獨立生存的本體，萬物都好似僅是因秉賦而有生存的主體；各自領取了一部分生存的秉賦，作生存的收容所。足證萬物的生存慾，乃是亟求近似天主，以此為終極目的。

另證：受造的萬物是天主的一些肖像，因為天主是第一作者，凡是作者，都作出和自己相近似的作品。肖像完善，是逼真逼真，呈現出樣本的真相。肖像的製成，以此為目的。可見，萬物生存的目的是攬取天主至善的似點：亟力肖似天主；並且這是萬物生存的終極目的。

還證：按上面（章十）已有的證明，凡是物體，都用自己的運動，變動，或動作，趨向於某某良善對象，以此對象為目的。較量計算，某物近似天主，程度越高；隨著分領天主的美善，也便越為深厚。天主是第一美善，（是萬善之上的至善）。足證萬物，用自己的運動，變動，或動作，共同追求的最後目的，乃是用仿效擬似的方式，同化於天主。

第二十章 宇宙模仿天主的神性

從上述一切看來，可以明見：同化於天主，是萬物的終極目的。依名理的本義，物有目的之實現，在乎它是善良的。準此而論，足見：萬物追求同化於天主，專在乎效法天主的善良。受造物模擬而得的善良，較量程度與方式，不得和天主本體固有的善良相比：雖然每一物體，各依本性自有的方式和限度，模仿天主神性的善良。詳證如下：

理證一：天主神性的善良是單純的：全體聚合於純一；全在於純一無雜的生存。天主神性的生存，是天主至純的本體，包含萬善的盈極。詳證於卷一，（章二十八）。由此可知：天主神性的生存，是天主純全盈極的善良：因為物體善善的程度，相等於它生存完善的程度。天主的生存，現實盈極，一善無缺。在天主以內，生存，生活，明智，真福，及其他任何任何因素，或事物，凡依合理意見，屬於完美和良善之類者，既有於天主以內，便都是天主的本體，彼此同是一事，同於生存：猶言天主良善的全體全量，別無所是，惟是天主的生存自身。「生存」之理，至為單一而精純。生存至純者，則善良至純。惟有天主如此，外物不足當之。足見：萬物秉賦而有的良善，和天主的本體純善，不能相比。

又證：天主的生存，就事體自身而言，乃是本體現實自立存在的天主實體。（回閱卷一，章二一諸

章。那麼，善良，既是天主的生存，故此，也是天主的實體）。這樣的情況，只有於天主以內，不能發生在任何其他物體中。足證外物的善良，無以和天主的善良相比；因為卷二（章十五）證明了：在受造物以內，生存不是實體。故此，物體善良，既然是遵照其生存方式；受造物的生存，又不是它的實體，可見受造物的善良，也不是它的實體。它們現有的善良，不是善良性（純粹無雜、自立生存的）本體；而是善良性一部分的秉賦；猶如依同比例，它們的生存，不生存本體，而是一部分生存的秉賦。（本體之所純是，與主體秉賦之所握有；一無限，一有限，彼此相較，不成比例。回閱卷一，章三十八，及章四十四）。

又證：受造物體，種類萬殊，構造美善，品級不一。有些物體，（不含物質），它們的實體，純是性理與生存的現實盈極；就是說：它們根據本體之純全，足以現有生存和善良的盈極；例如各類天神的實體，純是性理與生存之合，不含物質）。

另有一些物體，（品級較低），它們的實體，不純是性理，而是性理與物質，結合而成；它們固然也足以現有生存和良善的盈極；但不是根據本體之純全，而是根據其本體的一部分；那是根據性理：（物質領受性理，因性理而得生存及其他善良）。

歸納起來，足見天主的實體，是自己的善良性，（純粹無雜的本體）；（各類天神，不含物質的）單純實體，根據本體而分領善良性的秉賦。（有形世界，性理與物質），合構而成的實體，卻根據本體以內的某一因素。

在這第三級以內，專就其生存方式著眼，還可發現許多實體間的分別。（由高而低，逐類略述如下）：最高者，是天上諸形體。它們每個的實體，是由本類全部物質聚合結構而成。它們的實體，固然是性

理與物質之合，但它們每個以內的性理，充滿了本類物質潛能虧虛的全量；在那物質以內，沒有其餘的任何潛能或虧虛，足以領受另某任何性理；依同理，任何其他物質也沒有潛能和虧虛的容量，足以領受那物質已經握有的性理。（意思是說：天上各形體，自成一體一類，不是同類多體。一體之中，性理與物質，是獨一性理和獨一物質，結合成獨一實體：一結永結，不會分離；恆長存在，運行不息。獨一性理的全，實現了獨一物質的全部潛能，充滿了那物質虧虛的全部容量。古代希臘，亞里斯多德諸名家，對於天上形體的構造，有過這樣的推測和論斷）。

較低者，是物質原素，及原素化合而成的實體。它們的性理，不實現物質潛能的全部，也不充滿其虧虛而能領受的全量；因而物質內仍有餘剩潛能，足以領受另一性理，並由此性理而充滿虧虛的剩餘容量；並且自然界，尚有其他物質，有潛能以領受此某物質現有之性理。（性理在某物質內，或此與彼替，而促成實體變化；或先入為主，後人為副；副性更替，而促成附性變化。副性和附性，異名而實同）。

在物質變化之中，性理的消失，是性理的否定。性理能寓存在實體以內，（也能離開實體而消失）。合觀上述一切，可以明見，物質內，性理間，得此而失彼的必然現象，可發生在低級形體內，不能發生在高級形體內；因為方才提出了的理由：低級形體，是原素及原素化合而成的形體。高級形體是天上諸形體。低級性理，不足以實現物質的全部潛能；故其物質得此失彼或有此少彼；性理之得失，兼在於一體，聯合並至。性理的損失，或缺少，都有惡劣的含義。

說到這裡，尚須理會到：那裡沒有「由此及彼」的潛能，那裡便沒有變動的可能。這是顯明的，因為根據名理的定義：「變動是潛能物體，在潛能中存在的現實」：乃是由虧虛而盈極的過程，促成潛能的實

現。（參考《物理學》，卷三，章一。是故，沒有物質的實體，不含物質潛能，不受物質變化。高級形體，依古人揣測，沒有實體變化的潛能，但有方位移動的潛能，例如日月有恆，似無生死而有運行。低級形體，有各種物質潛能，故能受各種物質的變化。那裡有變化，那裡便有性理的得失或有無。那裡有潛能，那裡就有虧虛或缺乏。性理是生存的積極因素。得之為善，缺之為惡。一個物體內，得此缺彼，故是善惡雜出，此乃有限物體界的常情）。

如此（依照物類生存的品級，可以釐定物類優劣的品級）。事實顯明：低級實體，善良變化無常，善性不純，善惡相敵，又互相混雜；凡類此情形，都非高級實體所能有。最低級的實體，生存品級，至極低下，依相稱的比例，其善良的品級，也是低下至極。

（在最高與最低之間，性理與物質結合而成的實體，種類萬殊，生存品級互異，善良程度，隨之互分高下）。專將一個實體內的因素，互相分辨比較，也發現善良高下不同的品級：根據名理的本義，物質是潛能而虧虛的物體；性理卻是其潛能實現或充實其虧虛的因素。兩相組合而成的實體，在物質容量內，領受性理，因性理而有生存的現實，並是一現實完善的物體。如此比較，純就名理的本義而論，性理善良，是根據自身的本然；合成的實體善良，卻是根據它現實具有性理的全備；物質也是善良的，但不是根據它自身的本然，卻是根據它有得到性理的潛能和容量。在每一物內，生存與善良，互成正比例；（在語言裡），能怎樣說某物善良，便能怎樣說某物生存；反說卻不可。（為什麼理由呢？略說如下）：

試舉物質而論：可以說「物質善良，故有生存，而是一物」，反轉過去說：「物質是一潛能而虧虛的物體，有生存的潛能和虧虛，故此也是一潛能而虧虛的善良，並有善良的潛能和虧虛」；這樣的話，卻是

不可以說的。理由是因為，名辭的意義，分絕對與相對。「物體」，「生存」，「實有物」，或簡說「物」，這些大公名，在語言裡，有絕對意義，專指某物本身，不加限制，絕對而簡單，全根據某物的本體。（例如說：「馬是一物，馬有生存，等等」；根據它自身的本體，馬是一物……）。

「善良」之類的名理，成立起來，不在於物自身的本體，而在於物自身和生存目的間的相對關係。生存目的之取得，是善良。「善良」二字的名理之所在，全在乎此。但在這裡，（「取得」二字的意義，寬廣，兼指可能取得，和現實取得而據有）。人間語言，如說「某物是善良的」，不但因為它是一生存目的的，也不只因為它是某目的之現實取得；而是因為它，雖然尚未達到目的，但為達到目的，在相當限度內，有適宜的關係：只要它有這點關係，它便可以說是善良的。

句法分簡單與複雜。簡單的句法，乾脆而絕對。（複雜句法，卻說出或暗含許多條件的限制。簡單的句法，是無限句法，絕對說其物是什麼。複雜句法，是有限句法，說某物在某些限制或條件下，是什麼）。

按以上的說明，可知：說「物質是一物，或有生存」用簡單句法，不可以說「物質是一物，或有生存」，由於物質（不是現實物體，沒生存的盈極），卻只是一潛能物體，有得到生存的潛能和虧虛的容量；然而，卻可以簡單說「物質是善良的」，惟因物質對於生存有趨向的關係。這就是說：「物」，或「生存」之理，範圍狹窄，指絕對本體，只靠「相對關係」，成立不起來，「善良」等字的名理，卻只要依靠這點「相對關係」，便能成立起來，並且（作具體名辭），給某物作賓辭，意義寬廣，能兼指全體本身。「物無不善」，但不必有生存或物體之現實。「物」字狹窄，「善」字寬廣。

為此理由，狄耀尼《天主諸名論》，章四曾說：「『善良』意義的範圍，擴展到現實存在和現實不存

在的事物」。理由是因為：連那些現實不存在的事物，根據它現實缺乏存在的實義，也追求善良，就是趨向於生存。這就是「物質」二字的本義。從此看來，可以明見：物質也是善良的，凡有善良趨向者，都是善良的。（只由於生存之趨向，不可以簡說：「某物生存」；猶如只由於實現的可能，不可以絕對說：「某物是現實」；僅可以說：「某物可能成為現實」。然而，由於善良之趨向，或潛能，卻常可以簡單而絕對的說：「某物是善良的」。「善」字寬廣，「物」字，或「生存」之類的字，卻比較稍為狹窄。攬統說來，名理首重現實的字，範圍狹窄。名理首重趨向或潛能的字，範圍寬廣。字義範圍，定於語言的習慣，往往由於主觀成分的幹擾，廣狹的界限，不容易分辨出來。有些人習慣認為「物」分善惡，故此也認為「物」字寬廣，「善」字狹窄。認為「可能的事物」和「現實的事物」都可以說是事物的人，就認為「物」、「善」兩字，範圍廣狹相等。都同樣首重現實，泛指潛能：現實事物，現實良善。可能的事物，可能良善。然而仍須稱認：雖然事物生存的可能性，不是事物的生存；事物善良的可能性，卻是事物的善良，並是善良的。否定善良的可能性是善良的，不拘說到什麼一件事物上去，都說不出道理來：因為，在不拘什麼事物裡，善良的趨向，不能不是善良的）。

受造物的善良，品級低弱，比不上天主造物者的善良，還可用另一觀察方法，觀察出來：方才說了：天主在本體自身的生存以內，握有善良全備的極峰：生存純一。萬善咸備。受造的物體，擁有本性的美善，不是一體包盡，而是眾體分賦；在至上，萬言匯萃於純一；在下級，一善分散於萬物。本此理由，如說天主有道德，有上智，有動作，等等，實義所指，根據同一事實；指示同一意義；論到受造物，卻根據不同的事實，指示不同的意義。

距離第一至善越遠，某物的善良，越需要更繁多的分子，為能積累到完備的程度。如有某物，無力達到（本類的）至善，匣在少數據點上，（盡可能），保持一些不完備的美善。根據這樣的比例，實有界，第一至善，實體完全單純；其下較近的實體，美善相近，實體的單純也同樣相近。人類和獸類，實體分子複雜，需要用繁多的器官完成知識、靈智等等高級生物的活動。其餘更低的物類，不能達到高級生物生活行動優越的程度，（不需要更複雜的器官），於是品級越低下，實體設備，也就越簡單；最低的物體，簡單至極：例如物質原素，（依古代《物理學》，物質原素有四：火氣水土。它們的實體簡單，整體和每部分，有處處一致的性體。許多塊土，是土。合成一大堆土，仍是土。整體和諸部分間，性體的一致是原素實體的簡單性。它們的簡單，是簡陋；和第一至善實體的單純純粹而至一，不可相比；一是精純至一：一以含萬；一是粗糙簡陋，不堪承載上級美善）。

從上述看來，可以明見：天主，根據自己單純的生存，擁有自己善良完備的整體。其餘各類實體，受造於天主，只靠自己的生存，達不到自己（本類）善良完美的程度，但需要用許多（個體和能力，去承載一體一力不堪承載的本類美善）。因此，它們每個的實體，為了所擁有的生存，都是善良的，但如在生存以上缺少了本體善良所需要的其他某些因素，則不堪簡單稱為善良；例如某人，缺少道德，而染有許多惡習，但就其有人的生存，是一個人，並是一個實有物而論，他固然是善良的；然而不堪簡單被稱道說是「好人」，或「善良的人」；反之，簡單說去，判定他是「惡人」，更是合乎語言的意義。從此可見：在任何受造物以內，簡單的說，生存和善良，不是相同的；雖然，專就生存而言，每物的生存，確是一件（有價值的）善良；因有生存，而是一物；有則勝於無；（只限於生存的善良；不是善良的豐富完備）。

惟有天主，生存和善良，純粹相同。（在本體生存裡，兼備萬善的盈極）。

注意：每物以近似天主的善良為追求的目的。物體用擬似的方式，同化於天主的善良，應在分內所需一切上，相似天主。物體本性分內宜有善良，不只在於本體的生存，而且按方才的說明，尚應俱備完善所需一切因素與條件。顯然，物體本性歸向天主，以天主為歸宿，不但在於每物實體的生存，而且在於完善能有一切附性條件；並且在於本性宜有的動作；因為現實動作，也屬於物體完善之所應有。

第二十一章 宇宙模仿天主的動作

從這些理由看來，可以明見，萬物生存的宗旨，也是作其他事物的原因，並在這個作用上，相似天主。理證一：受造物用自己的動作，企求相似天主。然則，物體作另某事物的原因，是由於自己的動作。所以物體也在原因作用上，企求相似天主。

還證：按上面（前章）的說明，物體企求相似天主，專在近似天主的善良。既然，由於善良，天主將生存的恩惠，施散於外物；因為天主和每物都根據其現實生存美善的盈極，發出動作。足見，物體願望相似天主，也是企求作其他物體的原因。這是物類的一個公律。

加證：從已有的說明，可以明見，善良的趨向，有善良的實義。（善良的趨向，按適當的規則，向著善良的進步，故是善良的，回閱前章）。既然每個物體，由於作另某物的原因，都趨向於善良；因為按（章十）已有的證明，善良生於原因，是生於本然；惡劣卻只生於偶然。足見，作某些外物的原因，是善良的。然而，根據企求的任何美善，物體都趨向於相似天主；因為受造的萬物所有的任何美，都是從天主的美善分領而得的秉賦。如此說來，可以斷言：萬物生存的本旨，企求相似天主，在於給某些外物作原因。

又證：說「效果趨向於相似作者」，和說「作者產生和自己相似的效果」，兩句話正說反說，有同樣

的實義：因為實義所指，不外是說「效果依照作者的指引，趨向於某某目的」。然而作者製作某物，本旨所求，不但是要自己的作品在生存上相似自己，而且是要它在原因作用上也相似作者自己：因為作品的製成是某某物質資料，承受作者的製作，而同化於作者，用擬似模仿的辦法，例如動物新生時，從父體領受營養的能力，同樣也領受傳生本類的生育能力；如此推廣說去：作者給作成的效果，授與自立生存的因素，同樣也授與動作的因素，使它也能作其他效果的原因：（猶如父生子，子生孫；火生火，火又生火）。從此可見，效果趨向同化於原因，不但同種的性體相同，而且原因的作用，也相同，或相近似。

本著上述的公律，宇宙萬物趨向於相似天主，按（章十九）已有的證明，正如同是效果趨向於相似作者一般。貫通全論，足證萬物本性自然的宗旨，企求相似天主，在於作其他某些效果的原因。

另證：每個物體，至極完善的時期，是它有能力作成另某物體和自己相似的時期。例如光明至極發亮的時候，有能力照明週圍的許多物體。然而每個物體是由於追求自己完善至極，而追求相似天主。可見，每個物體追求相似天主，乃是由於它生存的本旨，是要作其他物體的原因。

但因，原因之為物，高於效果；從此可以明見，由於作某些效果的原因，而企求相似天主，是各類中高級分子的特性。（高級分子的目的，是同類各級分子競求的目的）

又證：每個物體先有本體美善的完備，而後始能發生原因的作用去產生他物。方才已說明了這一點。作原因、產生他物，是物體發展到最後而完成的美善功績。既然、（根據前章），受造物，追求相似天主，需要用許多因素，經過許多努力，故此，作原因產生他物，由而相似天主，乃是受造物最後的成功；（即是它的最後目的）。

（史證）：本此理由，狄耀尼，《天上品級論》，章三，曾說：「贊助天主的工作，是萬物中最神聖、最近似天主的事」。

經證：（《新經》）大宗徒聖保祿《致格林德人書》，第一封，章三，節九說：「我們人，乃是天主的助手」。

評註：幽贊神明，參天化育，是人生的目的。萬物生生，人生人，馬生馬，豆生豆，火生火，藝術家產生工藝品；繼善成性，開務成物，推造科學技術，發展工業生產；文化進步，日新月異，宏揚天主造化；在人文的成績裡，欣賞造物主的全能和美善；因天主的能力，助長天主的妙工，作出自然界本性之所不能有：是宇宙造化、萬物生生的最後目的；以受造之物，妙合於造物之主。

第二十二章 動作和辦法

從以上（數章）提出的那些理由，轉進觀察，可以明見：每個物體，按秩序發展，為達到生存目的，運用的最後辦法，是它的動作。物體，（種類不同，本性能發出的）動作，互不相同，隨之而有不同目的，並有不同的辦法。

歸納各類，（回閱章二及章十六），動作（共分「外成和「內成」兩大種類。「外成動作」，常有施受的分別），施動是一個物體發出動作，變動外物，例如火燒，刀砍。受動是一個物體被動於外物而發生變動：例如被燒熟，被砍斷。（受動物體是生存於潛能境況中的物體，普通說來，乃是物質。動作的施受，同時並至，是兩個物體交互相動、產生一個變動事件的兩面觀）。

「內成動作」是某些物體，處在生存現實盈極的境況中，為成全自己本體生存的完善，而發出的動作；不趨向於變化外物。由於第一特點，它不同於「外成動作」的受動和變動。由於第二特點，它有異於「外成動作」變化外在物質而有的施動。（「內成動作」是生物的生活行動；典型的實例），有如感官的知覺，（內心的醒覺），智力的曉悟，意力的願欲。

從此可以明見：有些動作，趨向於相似天主，專在乎成全本體，例如某些物體有時只作出內成動作，

或只被動於外物而不施動於任何外物，也不作出什麼外在的效果。另有一些動作，趨向於相似天主，卻在於產生某些外物，給它們作生存的原因，例如某些物體施動，變化外物，或作成外物。最後，有另一些動作，趨向於相似天主，兼在於兩方面的成全：就是既被動而變化自己，成全自己，又施動而變化物外，以成全外物：例如某些物體被動而發出動作，以變動外物，或生成外物，（猶如火生火，又如父生子，子生孫；回閱前章）。

根據以上各種不同的動作，徧察物類，各類有自己本性的動作和目的（萬類配合，交互變動，又有交互成全的目的和公益。逐類略加分說如下）：

下級物體，（是礦類，和無生物）。它們因物質界本性的自然變動，依吾人觀察之所見，只是被動而自動，不是被動而施動於外物：除非出於偶然：例如石頭，本性向下降落，途中衝動擋路的另一物體，地方的移動如此。同樣，其他各類變動，和品質的附性變化，也都是如此。從此可見，它們變動的目的，是達成相似天主的旨趨，專在於成全自身的本體，就是得到本性宜有的性理和方位。（水得水性而流下。火得火性而焰上）。

上級物體，最高者，是天上形體。它們（不但被動而自動運行，並且）被動而施動於外物。足見它們變動的目的是達成相似天主的優美，兼在於成己而成物：完成雙重任務。

天上形體運行，以成全自己，專在於實現方位移動的潛能；由現實所在的一方，運行到可能到的一方。既到另一方，又有潛能回到昔者現實在過的原處。它常在處所的現實內，包含著其他處所的潛能。它實現的境況並不因有潛能而美善減低。

為說明上面這一點，可取譬於第一物質。它在逐漸的變化中，現實獲得昔者可能得到的某某性理；由潛能而轉為現實，成全自己；既得此某性理，匣失掉昔者在現實盈極的境況中，原有的彼某性理；得此失彼，相繼領受它潛能虧虛的容量，所能領受的一切性理；性理眾多，不能一時兼收，故需前後相繼逐一領受；將自己全部潛能，逐步實現，達於極點而後止。（終而復始，循環變化）。

依相同比例，天上形體，有方位移動的潛能，猶如第一物質有領受性理的潛能。天上形體，為成全自己，將不能一時全都實現的潛能，逐步相繼實現；先在這一方，後移到另一方。（週而復始）。

天上諸形體，運行天際，變動他物，目的是相似天主，在於給外物作生存的原因；就是（四季循環），促成物類的舊體敗亡，新體出生；並完成下級物體各類的變動。這樣的自然工化，是天上形體固有的任務和目的。

既然目的優越，應高於向莊目的的物體；下級物類，和天上形體，高低異位，尊卑軒殊；以天體之尊高，竟以下級物類的生死變化，為自己生存運行的目的；似不相稱，但實無不適。理由可取父子生生作比例。父體生育子體，目的是給子體裝置本類同種的性理。子體的尊貴，不高於父體，既是同類同種，故尊卑相等；猶如種類同名同指的物質因素；同種相生，體異而種同；和異種相生，大有不同。然而給子體裝備性理，是生育的切近目的，不是高遠的終極目的。父體生子體，是子體生存的原因，給子體傳播本類同種的性理，終極目的，是藉此而相似天主的生存；在於同種生存的永遠傳流，並在於傳播父體自身的善良；給子體，作生存的原因。（生物的傳生是如此。無生物的變化生生，新舊更替，也有類似的比例；目的都是傳播美善。例如物質原素或同類相生以火生火，或異類相生以火燒木而烹煮藥料）。

依照類似的比例，天上諸形體，高貴程度，雖然勝於下界物類，但其運行的旨趣，仍是促成它們的變化新生，並將新生物體的性理，從潛能境況，提引到現實的境況；以此為切近的目的；然而尚有較為高遠的最後目的，就是，按方才說出的比例，在於作某些外物生存的第二原因，並因而得以相似天主。（天主是第一個原因）。

從另一個觀點去觀察，尚應理會：天主的善良，是天主意志願愛的對象；天主造生萬物；生養保存；是用自己的意志。故此，物體越進步，相似天主的善良，也就依正比例，同樣進步，相似天主造生萬物的意志。在這一點上，比較上下兩級，可發現繁簡的不同。上級物體，相似天主，分領天主的良好，用的方式簡單；對象延及的範圍寬廣。下級物體，卻用繁雜的方式，效用可達到的範圍較為狹窄。本此理由，上級對下級，因果關係的似點，不是種類相同，平等相對，而是廣狹相對；在比例上，猶如高廣的原因，用高廣的動作，對待低級的效果；以高貴降臨於卑下，以寬廣覆蓋狹小。例如下級各類物體，動作的宗旨，範圍收縮，僅限於產生此某或彼某種類範圍以內的效用；依照同樣的比例，天上形體，動作的宗旨和效用的範圍，擴展到有形實體的萬類；一切有形實體，變化生出，生養保存，發育增長，繁殖增多，都是仰賴天上形體。足見高級原因的效用，不是謀求一類或一種的小善，而是謀求眾類公有的大善。（生產，保存，增長，繁殖，或分多，是有形實體，萬類公有的福利）。

潛能物體，被動而動，謀求相似天主，為能成全自己本體的完善。物體完善，相當於潛能實現，虧虛充實，達到盈極程度。這點，方才業已提及。為此理由，潛能物體，被動而動的宗旨，是謀求潛能的實現，和虧虛的盈極。從這個觀點看去，可以見到一條定理，就是：某某現實盈極（的境況），越後到，越

完善，匣依正比例，越是物質慾望追慕的主要對象。這是必然的。本此定理可知：物質慾望，追求性理，是追求竭盡全力可能達到的最後，和最完善的現實盈極；以此為變化物質產生新實體的最後目的。這也是必然的。

然而，比較物類，可以發現，性理的現實盈極，品級不齊，高下排列起來，有一定的秩序。歸納比較：第一物質，為實現其潛能，第一步成功，在乎得到（最低的性理就是得到）物質原素的性理，（冷熱剛柔之類）；既有原素性理作根基，它匣有潛能和容量，上進一步，領取物質原素化合物體的性理；為此目的，物質原素是化合物的物質：（即是第二物質）。然後，再造一步，（第三步），用化合物的性理作根基，遂形成（第三級較高的）潛能形勢，廣展虧虛的容量，足以領受（初級生物，就是）植物類的性理。這類的形體，有生活，故有靈魂，專稱生魂，以生魂為自己潛能實現，和容量充滿的盈極因素。植物的生魂，是植物類性理的現實和盈極。

如此以同樣的步伐，逐步上進，潛能增高，容量加深，既有生魂，便有能力的動物類的覺魂。既有覺魂，則有能力得到人類的靈魂。這是有形實體，變化生生，逐步上進的歷程。

為證明以上這樣的變化而上進的歷程，是自然界事實的規律，可以觀察人類胚胎生育的經過：第一步，幼胎初生，只有植物類的生活。然後，始有動物類的生活。最後才有人類的生活。（植物生活，依靠生魂。動物生活，賴有覺魂。人類生活，不得不有靈魂。三魂專稱有專名，三名互異；通稱有公名，一名相同，同稱靈魂。生物有靈魂，猶如無生物之有性理。性理化合物質，結成實體。靈魂合肉身，結成人的活體）。物類各級性理，在變化生生的有形世界，惟有人靈為最高。變化生生，上進的歷程，達到人類的靈

魂出現，匪達到了極峰；在人的靈魂以後和以上，生死變化的世界裡，沒有更後到或更尊高的物類性理。

如此比較觀察，足見有形世界的全體，變化生生，逐步上進的最後目的，乃是人類靈魂（的出現）。物質慾望，追求性理，是以人類的靈魂，為最後能得的至高性理。綜合全論，可以斷言：物質原素形成的目的，是為化合而成形體。化合物的目的，是為形成生物。在生物諸級當中，植物生活的目的，是為形成動物。動物生活的目的，是為形成人類。足證：人是有形宇宙全體、變化生生的目的。（那麼，不難明見，萬物有目的，並有得到目的的歷程和規律；因為變化生生，各類都有終止之點，萬類又有共同的止點：止於人類靈魂）。

物體的出生和保存，依賴同樣的因素。本此理由，依照上段的說明，回觀物體變化出生的歷程，匪可看到物體為保存自己，諸類相需的情形及規律。我們眾人，用眼觀察，即可見得：化合物維持自己的生存，賴有物質原素，品質適當的配合。植物卻從化合物中，採取營養的食料。動物從植物中，採取生活的食品和需品。高級動物，性分優越，能力強大，有時也從低級而弱小的動物中，採取生命保養所需要的物品。人類卻運用所有萬類物體，為增進生活的安全和福利；或用作飲食，或用作衣服及其他。從此看來，可知為什麼自然生人，是生出赤身露體的嬰兒；因為人有能力從他類物體中，謀取資料，製備衣服。同樣，自然生人，只給人配備了嬰兒最初需要的乳汁；因為人發育以後，有能力從各類物體中，攫取適宜的營養物資。論到交通工具，人類自己的身體，運動靈活，筋骨氣力，比不上許多獸類；為滿足行動和勞作的需要，需要役用獸類；彷彿自然生出獸類，某些專是設備出來，供給人類使喚調用。除衣食住行以外，為能增進智力生活的福美，人類也需要利用器官可以感覺的各類事物。凡器官可感覺的事物都有助於智力

知識的領悟。(即物窮理，是就有形的事物，識別無形的性理)。徧察上述一切，足見有形的宇宙萬物，天主造生，都是供人享用。

經證：本此理由，(《古經》)《聖詠》，(第八章，第八節)，仰對天主，發出讚頌說：「稱(天主)將所有萬類，都置放在他(人類原祖)的腳下」。

史證：大哲亞里斯多德、在《政治學》，卷一，(章二)，也說：人管治萬類動物，有自然天賦的主宰能力。

總結全章，(貫通起來)，可以斷言：如果天體運行，自然規律的目的，是完成物類的變化生生；同時，物類變化生生的目的，是為生養人類，以人類為有形萬類的目的；結論顯然是：天體運行，是以人類為目的；並以人類為有形世界，萬類物體，或實體變化，或附性變化，共有的最後目的。

本此意義，(《古經》)，《申命紀》，章四，節九曾說：「天主造成了天上諸形體，是為服務萬國的人」。

第二十三章 天體運行的目的

從以上提出的理由，還可推證出另一結論，就是：天體運行的第一動因，是某一個有智力的實體。

理證一：物體動作，根據本種，宗旨無一是作出比自己性理更高貴性理；因為凡是作者，動作的宗旨，是作出和自己相似的事物。然而天體運行，本有的宗旨，是產生終極性理。這個性理，是人類的智力，按前章的論證，它是形體萬類中，至高無上的性理。可見天體運行產生事物，不是根據本種；它的作用，也不是主動；而是作工具，服務另某高級的主動者，動作起來，根據主動者的種類。從所生的終極效果看去，按因果相似的定律，可知那個主動者是有智力的；屬於靈智實體的種類。天體發出動作，產生形體，是緣繫於被動而動的運行。故此，天體運行是被動於某一有智力的實體。

還證：按前在本書（卷一，章一）已有的證明，物體變動，不能自動，必須被動於他物。所以天體運行，既是方位的變動，不能自動，也是被動於他物某某。

那某某一物，作主動，或是和天體完全分離，各自獨立；或是和天體合成一體；在合體以內，一部分發動，一部分被動，動作起來，可以說是「體自動」。假設天體運行是這樣的合體自動，天體則是一個有靈魂的動物；因為凡是這樣自動的合體，都是有生活並有靈魂的動物。但是天體能有的靈魂，只得是有智

力的靈魂，不能是任何其他：既不能是植物類的生魂，因為天體沒有實體變化，植物生活的營養消化以給出生和死亡，都是實體變化；但又不得是動物類的覺魂；因為天體沒有構造繁複的覺性器官。故此，只剩下有智力的靈魂，足以作運行天體的靈魂。那麼，天體運行的動因，乃是有智力的。

另一方面，假設那某某動因，和天體是完全離開的：它是外在的發動者；那麼，它或是形體，或不是形體。假設它是形體，它則不得不是被動而動；因為凡是形體，沒有不被動而動的，本書（卷二，章廿）已有明證。它則必須又被動於另一動因。如此，在形體中，步步上推，不得推至無窮，故須終止於第一動因；並且這個動因，必須不是形體。然而，凡是和形體完全分離的實體，必然都是有智力的；上面在（卷一章四四）已有證明。足見：天體、至高無上的第一形體，運行天際，是被動於某某有智力的實體。

又證：按大哲《物理學》卷八（章四）的證明，形體、沉重下墜，和輕揚上升的移動，是被動而動，（不是自動……因為是）被動於生物者，和免除障礙者；因為在形體以內，性理發動而物質被動，是不可能的；（故不能像動物自動一樣，靈魂發動而形體被動）；依自然界的事實，本體被動而動的物體，只是（性理與物質合構而成的）形體，（不得是沒有物質的純性理，也不得是沒有性理的純物質。動物的身體內有靈魂有形體，靈魂作內在的動因，可以移動形體。無生命的形體內有性理有物質，但性理不會作內在的動因而移動物質。木中有火，而火不目燃，卻被點燃於生火者和免除障礙者。各類無生物的形體，如此都不是本體自動的）。物質原素的形體，構造簡單，只有物質和性理的組合。天上諸形體的構造，也是構造簡單，比例相同。那麼，假設天體運行，猶如形體沉重和輕升的移動，依同比例，（不是自動），故應被動於生物者，和免除障礙者：生物者，是本體動因；促成物被動的本體；免除障礙者是附性動因，去掉

物被動時在本體以外能有的阻擋。這對於天體說話，卻都是不可能的：因為天上諸形體，（按古代物理學），不包含性質相衝突的物質因素，所以不是由舊物質體變化而生出的新物，故沒有生物者作本體動因；並且天體運行，（空中自由），不能受到障礙；（至少無上至高的天體必是如此），故此也沒有免除障礙者作附性動因。如此說來，天體運行，被動而動，不是被動於沒有知識的形體；只得被動於某某有知識的實體。這個實體，不是形體，不能有器官感覺的知識；所以只有智力的知識。（如此貫通全論，足證：天體運行，是被動於某某有智力的實體）。

加證：假設天體運行的原因，只是本性的自然，而無任何知識；這個原因，必應是天體的性理：情形和物質原素比例相同；單純的性理，固然不是（外在）發動的原因，但仍然是物體移動或變動（內在）原因：本性自然的變動，和其他各種本性自然而有的特性，同樣都是由內在性理之決定而獲致的效果。本性效果，依隨本性的性理。

然而天體運行，所能依隨的（內在或外在）動因，不得是天上形體的性理。理由是：說「本性自然的性理是方位移動的原因」，詳解起來，不外是說：「有某形體，根據本性具有的性理，應站在某某處所，由自身性理的效能，趨向於那某某處所。生物者，產生此某形體時，給它賦與了那某樣的性理，因此，叫作它移動的（外在）動因」。猶如火性焰上，以「生火者」為上升的（外在）動因。

但是天上形體，根據它本性具有的性理，沒有固定的這一處所，或那一處所，是其本性合宜的處所：（證自它循環運轉，常轉不息：永不靜止於一處）。足見大體運行的原因，不只是本性的自然，（全無任何知識）。依同理可知：天體運行的原因，必須是某一實體，用知識，發出動力，運轉天體。

還證：自然的本性，（專指沒有知識的物性），趨向有恆而專一。由此，本性自然而發的情況，除非在少數事件上偶然受到阻礙，常常依照同樣的方式，發生出來。方式一律，是本性自然的特性。可見：本質方式不一律的生存情況，不能是物性自然傾向的目的。然則，所謂「運行」或「變動」，根據名理的實義和事體的本質，指示「生存方式常不一律」；因為物體變動，或運行，依事體的本質，是某物體生存的情況，在時間的次第上，前後不相同；（反之，逐時變遷而改異）。可知：物體變動、本性自然的目的，不能是變動自身；故此，必是靜止。靜止對於變動，和專一對於繁多，有相同的比例：因為物體靜止乃是在先後不同的時間裡，保持自身相同的生存方式。（物性好自同，不好自異，好恆一，不好分歧；故此，物性好靜止，不好動蕩）。

今如假設，天體運行，倘若只是發於本性的自然，依照本性必然的規則，必也趨向於靜止。仰觀天象，事實卻顯似相反：天體運行，是常行不息的。足證：天體運行的原因，與其說是物性盲目的自然勿寧說是某某有智力的實體。

又證：本性自然動力發出的變動，都有這個必然的特點：就是對於某某目的，如果接近它是合於本性的，遠離它便是不合於本性，並是違反本性；例如重物本性自然動向下墜，因此可知動向上升是違反它的本性。依同比例，假設天體運行，本性自然動向，由東而西，是順性；那麼，它如由西而東運行起來，便是逆性。逆性的行動，對於天體說，是不可能的：因為在天體運行的事件裡，沒有任何違反本性，或強迫的事。（依古代天文學，和《物理學》，地上形體，重者順性下墜，被迫可逆性上升；天上形體，運行空際，常則不變，不會被迫而倒行逆馳）。

從此可見，天體運行的動因，不是本性（無知識的）自然；故其動因是一個有知識的能力，並且，按前數章已有的說明，是用智力發動，而運轉天體。足證：天上形體運行，是被動於有智力的實體

說到這裡，卻不應否定天體運行是物性自然的行動。事體的自然性，肯定某某行動是某物本性自然的，理由不只是为了發動的原因，而且也是為了受動的因素：例如形體原素的變化新生，是自然界物性自然的變動，不是為了發動的原因，而是為了（新生形體內的）受動因素；事實明顯：因為如果由於發動原因，而說某物行動是出於本性的自然，那個發動原因，就必須是一內在因素，在於那物本體以內；因為，本性物之是其所在物體以內的行動因素，（參考大哲《物理學》，卷二章一）。形體原素，或單純形體的變化新生，卻明明是生於外在（另某物的）發動原因。可見，單純形體之新生，是物性自然的變化，理由不在於發動原因，卻只在於（新生形體以內的）受動因素。這個因素，是物質：形體物質，具有本性傾向，自然傾向於領受本性宜有的性理。

如此分析起來，可見：從發動的原因方面看，天體的運行，與其說是本性（盲目）自然的，勿寧說是某某意力和智力的行動；但在另一方面，就是從天體被動的因素方面看，天體運行，卻是本性自然的：因為天上形體，（在其物質以內，本性生來，有這樣運行的適宜性：適於被動而動。

轉進觀察，這一點，可以明顯看到：天上形體，對於自己能有的處所，有適宜性的關係。須知任何每一物體，受動和被動，是根據生存的潛能；施動和發動，卻是根據生存的現實；（潛能兼有虧虛的容量；現實卻是相對潛能的實現；（虧虛的充實盈極；或某物絕對的生存現實和盈極）。今如觀察實體自身，可以見得：天上形體，對於任何處所，都有去就兩可的潛能，猶如，按前章所說，第一物質對於任何性理，

也是有漠然兩可的潛能。

論到本性分別輕重的形體，情況卻與前不同。因為分別輕重的形體，對於某某處所，不是漠然兩可的，而有固定的傾向，決定於本體固有的性理，（不是單由物質）。從此可見，形體分別輕重的本性，是此類形體移動的發動因素；正與天上形體相反：因為天體的本性是天體運行的發動因素。

本此情況的不同，觀察起來，雖然分別輕重的形體，如果被動於吾人的智力，有時可以說它們的動是被迫而動；但天上形體，被動於某某智力，卻不可被人誤認為是被迫而有了不自然的移動。（依同比例，逐一觀察各類形體）。形體分輕重，本性傾向於某某處所，適與吾人智力指莊的方向相反時，被動而動，乃是違反其本性自然的被迫而動。有靈魂的生物，被動於自己的靈魂，而發出的行動，從生物的本性方面看，不是違反本性自然的被迫而動，但從其形體輕重的墮性方面看，卻是一些違反輕重本性自然的被迫而動。

最後，把話說回到天上諸形體來，它們本性固有的適宜條件，不決定行動方向的順逆；而只是順從某智性實體的推動，移向任何某一方面：由此看來；天體的運行，從發動原因方面看，是（外在某實體的）意志行動；同時、從（天體內在的）受動因素方面看，卻是本性自然的，（無識無知的）。

附請注意：天體運行，遵照發動者的意志，無礙於天體運行的專一和常則的不變。雖然意志和許多對象能發生關係，不自限定於專一對象某某；但和物本性之受限定，有比例相同的方法：猶如物本性傾向專一是受自己固有德能的限定；依同比例，意志也能受上智的限定，而趨向專一；遵從上智的指引，追求專一的某某目的，準備而有恆，永不越規或失效。（天體運行的常則，是發動者上智的規定和主宰，同時是

發動者意志自由行動的效果)。

從此看來，還可明見一點，就是對於某某同一處所，天體運行時，或去，或就，都不違反本性的自然。(在這一點上，天體不同於輕重形體)。分別輕重的形體，對於某某處所，去就相反，兩個方向之中，常是一個順性，一個逆性；理由有二：一是輕重形體，受自然本性的限定，趨向一個處所；接近於它，是順；遠離了它，則是逆。二因兩個動向，對於一個終點，去就互相衝突，是專對終點而說的，不指中間各點；對於任何中間某點，某物先達到而後離開，為能繼續向著終點前進，不是違反物本性自然的宗旨；反之，經過中間某點的實義，正是方到又離，不停留在那裡。進向終點的移動，依照物性的本旨，是連續不停的一個歷程；中間各點的逝去，不是許多移動，而合成一個移動：由始點漸達終點而後止。對於某點，動向的去就，是否違反物性自然，全視物性本旨而定；與某點自身，有時卻去就或兩可，或並不違犯自然。

如此，天體運行，循環旋轉，對於某點，先到後離，到時接近它，離時去開它：去就兩個說法，在這裡，不指示互相衝突的許多行動，而是一個行動前段後段繼續不斷的歷程。整個歷程，循軌旋轉，週而復始，依照本性的自然，常不限定於某一處所，停留下來。由此可見，圓週的旋轉，沒有始點和終點，常轉不息，週線各點，都是過路，和中點相似：沒有直線升降移動所有的終止點。

最後注意：本章議論的宗旨，只是證明天上諸形體的運行，是被動於有智力的某類實體；其餘有關諸問題，不拘答案是否如何，都與本章宗旨及其定論，沒有關係重要的分別：例如運轉天體的那某智性實體，是和天體連結，如同靈魂結合肉身呢？或是和它離開而分別獨立呢？是否每個天上形體的運行，都是

直接被動於天主？或每個都是間接被動於天，中間經過其他受造實體，這些實體，或有智力，（例如天神，或無智力，而僅是天主造的某些因素）？或只是最高的第一天體，直接被動於天主；其餘諸天形體，卻間接被動於天主，直接被動於中間許多受造的實體？以上這些問題，不拘有什麼答案，對於本章定論，都無分別。惟一要點是：天體運行是被動於有智力的實體；（因為在地上，產生了有智力的生物；就是人類靈魂和肉身的合體；有智性的效果和目的，證明其主動的原因，必是有智力和意力的：不是天上形體的物質自身，故必另有原因）。

第二十四章 形體的變化新生及目的

轉進推論，既然按（前章）證明了的定理，天體運行是被動於智性實體；同時天體運行的正常效用，是完成下級形體的變化新生；那麼，這些下級形體的變動和新生，乃是出於智性實體的意旨。這是必然的（定理），理由如下。

理證一：主動者和工具的宗旨，趨向於同一工作和目的。然則天體運行是被動於智性實體而完成下級形體的變化；可見（智性實體是主動者），天體卻是它的工具。足證下級諸類形體的變化出生以及所領受的性理，（包括物性物理，形狀，紋理，條理，秩序，規律，才力，等等），都是智性實體作主動者，用天上形體作工具，而完成的效果，並是主副兩因，共同動作本有的宗旨。（專就工作最後本性自然的正常效果而言，工具的宗旨，符合主動者的宗旨。既知某某事物是工具的正常效果，便知那是主動者所願意達成的宗旨）。

從此再轉進一步看去，可見智性主動者意力所願作，及實效所完成的各種事物之實理，（以及代表實理的理想或智像），那豫先存在於它的智力（意識範圍）以內；如同藝術家的心智以內，事先已有所作工藝品的實理，然後才本著實理的理想，作出了藝術的作品。從此可知，這裡下級各類物體的實理，以及各

類變化和行動，都是從某個，或某些個智性實體智力（意識範圍）內現有的實理泉源裡，分散出來的河流。實理泛指物類種名定義，及其所指物性本體，為成立起來，必須具備的因素，簡稱性理，包括理智可知的一切內在的優點：例如才力，規律，條理，秩序等等）。為此理由，大哲鮑也西，《聖三論》，章二，也曾說：物質以內的性理，是從沒有物質的性理那裡，發出來的。

專就這一點，大哲柏拉圖的名言，和真理的定論，有些相合；（按大哲亞里斯多德，《形上學》，卷一，章六的紀載），柏拉圖曾主張：和物質絕異而分離的性理，是物質以內現有各種性理的原因。（原因泛指來源，根由，和典型，或標準）。不過是柏拉圖主張這些離物可知的性理，是本體自立的（純神）實體；並且它們直接（用神力）產生形體界五官可知各種事物的性理。在這一點上，吾人現代（依照前數章的思路）卻應肯定：那些沒有物質的性理，（固然是不染塵埃的純理但不是獨立，飄飄然脫物生存的實體），乃是存在於某智性實體的智力以內，並且是（間接的）運用天體的旋轉，產生下級諸類性理。（這是吾人現代和古哲柏拉圖，見解互不相同的地方）。

談到「目的問題」，須知：凡非因偶然附性，而因本體，被動於某物，方能自動的物體，追求自己行動的目的，也是領受那某物主動的指引。為此理由，既然天體行動是被動於智性實體；並且用自己的行動，產生這些下級諸類的一切變動和行動；所以天體，為達到自己行動的目的，也是仰賴智性實體的指引。依同理，下級各類形體，便也隨著天體，都是承受那智性實體的指引，各自追求行動固有的目的。

照此看來，不難見得，各類形體，按本性的自然，沒有知識，動作起來，都是為了有某目的；並且都是被動而動的：因為，它們依從智性實體的指引，嚮往固定目的，如同箭頭射中矢的，是依從箭手的瞄準

射往。依同比例，自然界，各類形體，從自然界的發動者，領受了自己所有的性理，能力，和行動；因而也領受了本性自然的傾向，追求本性自然的目的。

從此還可明見，物本性自然的任何功效，都是智性實體某某的功效；因為達到目的而有的功效，首先歸功於主動者的指引，次應歸功於工具的順從指引。為了這點理由，可知觀察物性自然行動，現能看到，都按秩序和規矩，向著某某目的前進；如同有聰明一般。

依照以上這些觀察，可以明白見得，許多物類，沒有知識，卻能有行動的目的；並能用本性自然的傾向，追求福利和美善；既追求相似天主的神性，又同時追求自己本性宜有的成全。以上這些話，在說法上，有彼此的不同，在實義上，卻互無分別。物體追求福利和美善，是由於它追求本體的成全；因為善福和成全，互成正比例，也是相等的。同時，物體追求相似天主的神性，正是由於它追求真福真善；得善愈多，似主愈近。物類中，此種或彼種的善良，因其相似天主的善良，而依照其近似的程度，實有美好可欲的理由。天主的善良，是萬善的元首；是萬類善良的最高標準；故此叫作「善良第一」。所以物體由於近似天主，而接近於本體善良；反說：（物體由於接近於本體善良，而近似天主），卻不可：（因為實善之理，在於接近至善，不在於接近小善）。從此看來，明白見得，萬物所求，在於相似天主；以此為終極目的。

善的分類，隨範圍廣狹而各有不同的意義。一屬個體，一屬種群，一屬類群，一屬超類的宇宙全體。眾善之理，皆匯聚於生存之理。（生存之理的範圍，越普及多類，則越深入於個體）。依此比例，逐類觀察；飲食可欲，是動物每一個體之所必需的福利，為能保存個體生存；故此是個體的福利和美善。動物生

養兒女，或作任何其他動作，目的如果是為保存全種群體的生存，那些動作的可欲，便是「種群」的福利和美善；同時卻也是同種每個物體的福利和美善；利群而切己。（所以說：飲食男女是每人之大慾）。

「類群福利」，屬於同類不同種的每個物體；異種動作而相利，是因果同名而實異的因果關係；本此關係，物體追求某某動作的目的，視如切己的本身福利，例如天體（運行空中，而產生地上形體的變化生；又例如燒木生火，煮飯養人，或燃燈光照工藝的工作；這不同的工作，都是「行」，或都是「燃燒」，或都是「生」；然而比較所在的主體，可知這些關係，都是同名而實異的：發於天體運行，普及萬類形體；類同而種異。

「超類福利」，是超類的真善。因果關係，是同名通指的，（既非同名同指，也非同名異指，又非同名喻指），而是超越萬類之外，偏在萬類之內的「同名通指」：通過異類，指出因相通，或比例相近似的關係，（回閱本書卷一，章三十至三十五）。本此意義，天主是超類的第一至善，為了自己的本體善良，給宇宙間所有一切物體，分施生存的恩惠。（這樣廣義的生存，廣於生活；深於浮淺靜止的「存在」，或「現前」；給神形萬類的物體，都可以作本體賓辭，指示每物本體固有的生存，但是一同名通指的賓辭，不是同名同指，也不是同名異指，或象徵法的喻指；對於各類之所指，既不全相同，又不全相異；都有比例的相近似。這個「近似」的廣大範圍，超越萬類；全體公有的福利，叫作「超類福利」；根據「愈廣則愈深」的原則，天主所造生的「生存」幸福，是萬類每物最深入本體的福利。每物本性都追求這個福利，顯然就是都追求相似天主。這是本章議論的核心）。

從以上的分析看法，得以明見：物體能力越精強，善良程度越崇高，它求善的願心，所延及的範圍，

也就隨著越加寬廣而高深，並且越在離自己遙遠的許多物體內，發生動作的功效，謀求它們每個的福利。歸納觀察：不完善的物體，只貪求個體私目的福利；（不完善，是不成熟，例如嬰兒，只知道饑食渴飲）。完善的物體，卻謀求種群的公共福利，（例如發育成熟的動物，就會生育，以傳播本種的生存）。更完善的物體，（依古代哲人觀念，是天上諸形體），則謀求（形體類）、全類的福利。最完善的物體，是善良程度，至高無上的天主；祂意志所願愛慕的對象，則是「物」大公名所指最廣範圍內，全體每物的福利：（給每物授與生存：分施美善）。

本此理由，有些人嘗說：「善的本質，有分賦流行的特性」。〔上善如水，其德好流。樂善，則好施。參考狄耀尼，《天主諸名論》，章四〕。這樣的話，說得不是沒有道理：因為觀察事實，即可見得：實體越善良，則流澤越廣遠。（人類如此，物類皆然）。

又有一點：就是天主是萬善的表率。理由須知：物以類聚，類各有極。類中之極，全類之首，完善至極，是全類的表率，並是全類的標準極則。（參考大哲《形上學》，卷一，小甲，另版卷二，章五）。然則，天主是善類的元首，至極完善；恩善流佈，範圍至深且廣；是以堪為萬善的表率。萬物師法天主，都以行善為樂。由於施善於外，而為外物的原因；既願作外物的原因，便同樣是願意相似天主；同時仍然是追求自己本體的福利。（成己，成物，法天，三事一事：福善惟一）。

人生： 智性的生存使命

第二十五章 智性動作的目的

既知一切受造物，連那些無智力的物類，也包括在內，都按自然規律，嚮往天主，以天主為最後目的；又知萬類達到此一目的，是各按己力在某某限量內，領取相似天主的某些特點；那麼，（不難想見），有智力的受造物，達相似天主的目的，是用其本類特有的一個方式：就是在於用智力本有的動作，認識天主。（詳證如下）：

理證一：按（章十七）已有的證明，任何物體的最後目的乃是天主。可見每個物體，都竭盡可能的密切程度，交接自己的最後目的天主。對於天主的實體，有智力所知的知識，乃是在某些限量內接觸了天主的實體；這樣交接天主，深密的程度，勝於無知識而只得到了近於天主的某些似點。足證有智力的實體，趨向於認識天主，以此為最後目的。

又證：任何物體的動作，既是本性之所宜有，便是它生存的目的；因為（生存是第一美善；是初步的成全）；動作是第二美善：（隨生存而繼起的第二步成全）。本此理由，對於本有動作，成績善良的人或物，叫作能力精強，品格善良的人或物，（例如說「好人」，「良馬」，等等）。然則，智力的知識，是智性實體本性宜有的動作；故此是它生存的目的。智力所能有最完善的知識，依同理，乃是其最後目的：

在於動作本身的卓越；不在於動作以外的成品：特別在所謂的「內成動作」裡，它們的本性，不是為作出任何某些外在的成品。例如智力和器官覺力的知識（是「內成動作」，回閱章二十三）。這樣的動作，種類的區分，是根據對象，並因對象而受到吾人的識別；所以由對象的優越，必可斷定其知識的優越。如此可知：認識優善至極的對象天主，是優美至極的知識。足證：用智力認識天主，是每個智性實體的終極目的。

問題：有人能說：至善對象，有絕對和相對的分別。智性實體的最後目的，可能只在於認識相對的至善，不在於認識絕對的至善。如此可能是：至高的智性實體，以絕對至善為自己的至善；於是它的真福，就是最後目的，在於認識天主；其餘各級較低的智性實體，以相對較低的某級對象，作自己能有的至高對象，並以認識這個對象，為自己（最後的目的和）真福。尤其是人類的智力，本性薄弱，似乎不足以認識絕對至善的對象：因為（按大哲《形上學》卷一，小甲，另版卷二，章二），人的智力仰對可知的至大對象，猶如夜梟的眼睛仰對太陽，（視而不見）。

答案：審察智力的本性，可以明明見得：任何智性實體的目的，連那最低的也算在內，都是用智力認識天主。（詳證如下）：

證一：上面（章十七）證明了：萬物所追求的最後目的，是天主。然則，人類的智力，在智性實體當中，雖然品級低下至極，但仍高於沒有智力的物類。既然高貴的實體，不得有卑陋的目的，人類智力的目的，也得是天主，（和萬物相同）。但因每個有智力的實體，按方有的證明人的智力，關於天主神性真理的知識，縱令所知微小，願望，愛慕，喜愛的心情，勝於所知下級事物的完善知識。足見人生存的目的

用智力在某些方式或限度內認識天主。

還證：每個物體以相似天主為自己追求的目的。所以每個物體至極同化於天主，所依憑的因素是它的最後目的。有智力的受造實體，極度同化於天主，所依憑的因素，是它本性具有的智力；它用這個同化的方法，相似天主，勝過其餘萬物；這樣同化的優點，包括其餘各種方式所能的一切優點。然而，在這一類的同化方法中，它同化於天主，與其依憑潛能的或儲備（以待用）的知識，勿寧依憑現實明察的知識；因為按卷一（章五六）的證明，天主的智力常有現實明察的知識。它根據認識天主，而極度同化於天主，也是在於智力有現實明察的知識；因為按卷一（章四十九）的證明，天主由於自己認識自己，而認識自己以外的一切事物。足見：用智力認識天主是各個智性實體的最後目的。

又證：自身只是為了他物而有可貴價值者，乃是為了某某只是為了自身而有可貴價值的事物。（換言簡譯之：有更高目的的目的，必有至高無上的最後目的。逐級上推），不能推至無窮；物性自然的願望，有這樣的定律：否則，無窮無盡，中間距離無限，始終無以貫徹，則陷物性自然願望於喪亡；（物體自然的本性將全等於虛設：物性自然不追求永不會達到的目的）。然則，所有一切科學，技術，和實踐的能力，都只是為了他物而有價值之可貴；因為它們本身的目的不是知識，而是實用。但是相對方面，靜觀的知識，卻只是為了自己（事體的本身）而有可貴的價值，因為靜觀一類的各科知識之目的，乃是知識，（在知識以外，別無其他目的）。

同時，在人事以內，除靜觀的明察以外，沒有任何別無目的的行動。連那些遊戲的動作，外表上看去，好似是沒有目的，實際上卻有一些相當的需要和目的：就是為在某些方式或程度內，振作起心智，為

在（散心休息，精神振興）以後，更能專心殷勤工作；否則為遊戲而遊戲，自身可欲，則應貪求不上並常應遊戲不停；這是不適宜的！

如此思量，可知實踐的技術是有助長靜觀的知識為目的；同樣，人的一切行動，也是以智力的觀賞為目的。

然則，人間所有一切學問和技術，分門別類，編組系統，有總部，有分科；有治本者，有治末者：都以總部治本的學術為目的；聽從它擬定的規律和方針；例如駕駛船隻的目的是為航海；造船術是治末的分科，以航海術為治本的總部，並遵從它擬定的規律。

同樣比例：對於一切靜觀純理的學術，第一哲學，位居總部，統領百科，頒授原理原則，指示方針，評定是非，排拒否認原理的謬說。

並且，第一哲學本身，按本性固有的定則，以認識天主純神為最後目的，因而（按大哲《形上學》卷一，章二），它也叫作「神類事物的知識」，也可以簡單叫作「神學」，達到自己最後目的，所用的方法，是用智力認識它。足證人的智力達到自己的目的天主，是用智力認識天主。

還證：猶如沒有智力的物體，圖謀達到自己的目的天主，是用模仿擬似的方法；依同比例，有智力的實體，按前面提出的證明，是用知識的方法。然而沒有智力的實體，雖然企求相似或同化於切近的原因，但本性自然的宗旨不止於此；卻按（章十九）已有的明證，以相似或同化於至善為目的；縱令能達到的程度極不完善。如此比較，可見智力如能對於天主，得到不拘多麼微小的一點知識，它便以那點知識作為自己的最後目的，勝於智力可知的一切較低對象的知識。

加證：每個物體，至極願慕自己的最後目的。然則，綜合一切，足證：認識天主，是人類一切知識相行動的最後目的。

還證：所有一切施動者，和發動者，按品級，排成以上動下的系統，最上第一施動者和發動者的目的，是下級一切動因的最後目的：例如軍長的目的，是所屬各級將領和士兵戰鬥的目的。然而，在人本體所有一切部分內，比較觀察，可以見得，最高的動力是智力；因為智力，給意力標明對象，促動意力起而追慕；智性的意力，就是人的神志，順從智力的指使，調動器官知覺的情慾，或積極的情慾，可歸於「喜愛」的總類；或消極的情慾，歸於「惱怒」的總類；因而吾人，除非有心內神志的命令，不順從情慾。既有了神志的同意，官感的情慾，乃進而運動身體。運動的發生，是由智力而到意力，由意力而到情慾，由情慾而通徹於百體四肢。如此說來，可以斷定，智力的目的是人類一切行動的目的。

然而，智力的福善和目的，乃是價值的真實，即是真理，（參考大哲《道德論》，卷六，章二）。故此，最後目的乃是第一真理。第一真理，是天主。足證：人的整體，以及他所有一切心思，意願，和行動，共同追求的最後目的，乃是認識天主。（天主是至高無上的第一真理，回閱卷一，章六十至六十二）。

加證：每人本性生來固有的願望，是認識所見一切事物的原因。於是，見到事物，而未知原因，乃因驚奇而追究，是眾人哲學思議的開始，發現了原因，思議方告停止。並且非達到第一原因，議程不得停止。知得第一原因，才算得到了完善的知識，（參考大哲《形上學》，卷一，章一）。如此看來，足見每人本性生來，願望認識第一原因，以此為終極目的。然而，萬物的第一原因，乃是天主。足證：人生的終極目的是認識天主。

足證：既知某物是效果，便願認識它的原因：這是每人本性生來固有的願望。然而人性智力，認識「物、大公名」所指的物，（包括萬事萬物共有的生存之理）。故此人本性願知物大公名理所指萬事萬物共有的生存之原因。按卷二（章十五）的證明，這樣的原因，是獨一無二的天主。

然則，本性生來固有的願望，如不滿足，人則尚未得到最後目的。可見，為達到最後目的，並享到人生的真福，智力所知的任何知識，都不充足，除非加有天主的知識：因為認識天主，是本性固有願望的極度滿足。這乃是最後目的之實現。足證：認識天主，這個知識的本身，是人生的最後目的。

加證：以本性自然傾向，動往自己某某處所的形體，距離目的越近，則依同比例，移動的強度和速度，也都一並提高，（這是物體衝撞時所表現的重力加速定律）。由此定律，亞里斯多德，在《天體及宇宙論》，卷一，章八，證明物體本性自然的直線移動，不能永動無止：因為假設它永無止點，它的移動則不能在先後不同的時間，而有強弱遲速的分別。故此，先弱後強，或先遲後速的移動，不是永動無止，而有固定的止點。地方的移動是如此。其他各類運動或變動，也是比例相同。觀察人的求知慾，也發現同樣情形，知識越增加，求知的願望和嗜好，也便更加強烈。可見，人本性固有的求知慾，也有固定的某一終點，作其終極的對象。這樣的對象不是別的，只能是尊高至極的真理，即是天主。足證：認識天主，是人生的終極目的。

換句話說：人和任何其他智性實體的最後目的，叫作幸福或真福：這是每個有智力的實體，追慕的最後目的，並且只是為了它本體可愛，而愛慕它。所以，任何智性實體的真福和幸福，乃是認識天

經證：本此意義，瑪竇（福音），章五，節八，說：「心田潔淨的人，是有真福的：因為是他們，要

「得以享見天主」。《若望福音》，章十七，節三，也說：「這是永遠長生的意義和目的，就是認識禰，認識真天主」。

史證：亞里斯多德的學說，和本章定論，心意相合。他在《道德論》，末卷，章七，曾說：「人生的最高幸福，是用靜觀的知識，欣賞至善的對象。」

第二十六章（上） 真福與意力動作

智性實體，用自己的行動，上達天主，不但認識天主，而且也用意力的動作，向慕天主，親愛天主；並在這樣的動作裡，實享真樂。根據這樣的事實，有人能認為：人生的最後目的，和至高幸福，與其在乎認識天主，勿寧在於親愛天主，或在乎用另某意力動作，建立人仰對天主的交際。這樣的意見，能有以下這些理由：

一、首要的理由是：意力的對象，是善。善有目的之實現。智力的對象，卻是真。真惟在其本身善良的限度以內，始有目的之含義。由此看去，可見人得終極目的，與其說是用智力動作，勿寧說是用意力動作，更為合宜。

二、另證：動作的最後完善，是喜樂；按《道德論》，卷十，（章四），喜樂完成工作的美好，猶如美麗，補足青年的可愛。這是大哲的名言。既然終極目的在於動作的完善，可見終極目的之實得，與其說依憑意力動作，勿寧說依憑智力動作，更為合理。

三、其次：依常情看去，可見、喜樂之可愛，是為了它本體可愛，總不是為了外物多可愛；問某人為什麼願意喜樂，是一個胡塗問題。足見、與其說終極目的，在於智力動作，勿寧說它在於意力動作，更似

妥善。基本的理由是：為本體之可愛而受追求，是終極目的必備的條件。

四、再者：終極目的，是眾人極願同心追求的：因為這樣的心願是本性自然的。既然追求福樂，比追求知識的人，數目更是眾多；足見福樂比知識，更是人心願望的目的。

五、加之：意力調動智力，以作出智力動作；因為當意力願意之時，智力便承行意旨，現實思想起在智慧裡儲藏的知識；並由而推求出新知識。如此看去，可見意力是一個比智力更崇高的能力。所以智力動作，也是一個比智力更尊貴的動作。如此比較，明似終極目的，就是真福，與其在於智力動作，勿寧在於意力動作。

第二十六章（中） 真福與智力動作

上面這樣的意見，是不可能的。用明顯的理由，證明如下：

一、生活的真福，是智性固有的傾向，所追慕的至善；故應根據它本性固有的特點，而適合於它生活的需要。然而傾向不是智性固有的特點，而是萬物共有的共同點；雖然方式各物不同。不同的異點，來自物體對於知識所保持的關係，方式不同：歸納各類，約略分列於下：

完全沒有知識的物體，只有物本性自然的傾向。有器官覺識的動物，在本性自然傾向以上，加有器官感覺的情慾：分喜怒兩個總類。有智力知識的人類，在本性自然傾向，及感官情慾以上，加有與智性相稱的傾向，這就是意志。那麼，意志是智性固有的特點，不是根據它是一種傾向；而只是根據它繫屬於智力。智力是智性固有的特點，卻是根據自己的本體，（不是根據了和智力能有的什麼關係）。

從此可見：生活的真福，或幸福，依名理的實質，及首要意義，與其說在於智力動作，勿寧說在於智力動作，更是合理。

二、其次：在被固有對象引動而始行動的一切能力上，依照物理自然的次第，對象先於行動；猶如發動者先於被動者的行動。然則，意力正是這樣的一個能力。故此，依照物理自然的先後，意力的對象，先

福，依本質的實義，與其說它在於意力動作，勿寧說它在於智力動作，更為合理。

再證：假設某某意力動作是人生的幸福，或真福；這個動作只可能是三者之一：或願慕，或愛慕，或安享。然則這都是不可能的：願慕不能是最後的終極目的；因為願慕的實義，專指意力願慕並追求現實尚不握有的對象；這樣的意義，和終極目的之定義，適相衝突。愛慕也不能是終極目的；因為愛情，不但愛某物於現有之時，而且也愛它於不有之時；因思慕而尋求現實無有的對象，也是由愛情裡發出來的。今如承認愛慕現實已有的對象，優於空空的願慕，原因也是由於現實擁有善良可愛的對象。從此可見一是擁有對象，二是愛慕對象，兩者互不相同。擁有對象是目的。愛慕對象，卻不必是擁有對象，故不是目的。愛的動作分兩個階段，對象未到掌握而愛之，是初動；對象已到掌握之內而愛之，是動作的完成。初動而未完成的愛，是不完善的愛。條件俱全，動作完成，一無遺憾的愛，是完善的愛。愛既有完善與不完善的可能，故不是終極目的。終極目的，是完全擁有對象。

依同比例，安享福樂，也不是極終目的。因為擁有對象，是安享其樂的原因；擁有對象的方式，分三種，以時間階段為標準：每個階段裡，都有安享其樂的感覺；現實擁有對象，愛慕之而安享愛慕之樂；已往有過的對象，記憶之，而安享記憶之樂；將來要得的對象，希望之，而安享希望之樂。安享其樂的樂趣常常有，對象的擁有之現實，卻不常常有。足證：安享其樂，不是「現實擁有對象」；故此不是終極目的。

歸納上述一切，足見，專就本體或實體而論，本章所討論的這個人生幸福，既是終極目的，則不能是任何意力的動作。（意力動作，無一能是終極目的之本體）。

還證：假設享樂是最後目的，它便是因其本體而是值得追求的。這卻是錯誤的：因為什麼福樂值得追

求，取決於對象與動作。福樂是對象在握，或動作完成而產生的效果。如果對象和動作有值得追求的善良價值，那麼，由它們生出的福樂，便也有可追求的價值。反之，對象和動作惡劣，由而生出的福樂，則是惡劣的，不值追求，反應躲避。足見福樂的價值，不是來自福樂的本體，而是來自外物。足證，（本身沒有固定價值的）福樂，不是生存的最後目的。因為最後目的，是生存的真福，本身有無上至善的價值。（有福者必享樂。享樂者不必有真福）。

又證：事物間正常的秩序，符合於物性自然的秩序；因為自然界的事物，依本性自然的規律，嚮往本性固有的目的，準確而無錯誤。然而，在自然秩序裡，樂趣可享之引誘力，是以完成動作為目的；反說卻不可：（因為動作的完成，不是以嚐享樂趣為目的。為證實這一點，可用歸納法）：觀察物類，總結實例，歸納可知：自然的物性，給動物的某些動作，加賞（香甜適意的）樂趣：（目的是引誘動物完成那些動作；同時）、那些動作，依照物性自然的規律，顯然都有動物生存必需的目的：例如取用飲食，得享口福，目的是保養動物的個體生存。又例如運用生殖行為，得享生殖行為的樂趣，目的是助成本種生存的傳流不替。（加用反證法，更可證明本處的一結論）：假設方才說的這類動作，不附帶著引誘性的樂趣；動物則自動戒絕，或罷休這些動作，並忘掉必要的目的：（或喪命，或絕種）。從此可見：樂趣，（包括慾樂，及任何行動附有的快樂），不可能是生存的終極目的。

又證：樂趣的享受，依普通事實看去，似乎不是別的，惟乃意力既得某某適當善良的對象以後，所感到（的心滿意足，及慾望沸騰的）安憩；猶如，依反比例，慾望是意力的傾向撲降，為攫取某某善良可愛的對象。猶如人心，用意力，傾向於目的，並止於目的之既得；依同比例，自然物體，各按本性，傾向於

固有目的：目的既得，各安其所：（儼然如有安樂可享）。形體，重者降落，自然目的，惟在止於本性宜有的某某固定處所，而解除降落的壓力。先願解除壓力，而後必願達到安止的處所。先後分明，不容倒置。如說重體降落的最後目的，不是達到安息的處所，而是解除壓力，這是「可笑的」，（因為是先後倒置）。何況、（用反證法），假設大自然的主要目的，是解除物體因本性傾向而感受的壓力，它就必不給物體的本性賦與那種傾向；然而事實上，它給物體的本性，賦與了某某傾向，（故其主要目的不是解除那個傾向的壓力），而明明是，用那個傾向的壓力，驅使物體追求某某固定處所；以得到那個處所，為最後目的；目的既達，傾向的壓力，隨之而解除：傾向的運動，遂告平息。如此觀察，可見壓力的解除，不是目的；而是目的既得時伴隨不離的情況。本此理由，可以斷定：樂趣的享受，也不是終極目的，而是目的之伴隨。依同理，生存的真福，更不得是意力的任何動作了：（而必須是終極目的之實得）。

添證：假設某物，以另某外物，作自己的目的；為實得那物而用的首先動作，也就可以說是它的最後目的：例如某些人，以錢財為目的，那麼，錢財的擁有，也就可以說是他們的目的；然而不得只是「愛慕錢財」，也不得是「貪愛錢財」。然則，智性實體的最後目的，是天主。故此為交接天主而用的首先動作，是智性實體的最後目的：就是生存的真福或幸福的實體。這樣的動作，是智力動作；乃是智性的認識：因為它是首先動作：（智性實體，都是如此：人類亦然）：吾人不能願意我們所不認識的對象。足證，人生終極的真福，依其實體而論，在乎用智力認識天主，不在於意力的動作。

第二十六章（下） 智力與意力

根據上述的諸項觀察，已經可以明見如何解破對方的疑難，（茲依照章二十六〔上〕列出的數目，逐條解答如下）：

解一：縱令真福，由於有至善之理，而是意力願愛的對象，並不能因此而必須肯定它的實體竟是意力的動作。反之，正由於它是意力的第一對象，按上述種種證明，可得出的結論卻是：它不得是意力動作。足見第一條疑難，論式無效。

解二：按第二條疑難的出發點，凡某物體，不拘怎樣，為成全自己所用的因素，都是那某物體的目的。這卻不是必然的。說「某物是某物的成全」，有兩種意義：

第一種意義，指示某事物成全某某已有本種性體（全備）的物體。第二種意義指示某事物成全某物應有的本種性體。例如房屋，建築完成了，已有本種性體，完備無缺；它的目的是供人居住。人來居住它，便是成全了房屋的目的。這是成全的第一種意義。

然而第二種意義的「成全」，對於房屋說，是成全房屋應有的性體；又分三種，一是實體因素，用來成全房屋，是建立它本種應有的性體；（給它構成應俱備的性質，條理；並充實它應有的物質需要；將它

修造成一座有固定形式和質料的房屋）。

二是防護因素：用來支持房屋，例如護牆的支柱或圍垛等等；是保持房屋「性體」的安全。

三是適宜因素：用來增進房屋的適宜性，供人喜愛居住它：例如建築形式的美麗。

說到這裡，務須理會，以上這三種因素，固然有用於房屋之成全，但它們雖然成全物體，卻不是物體的目的；正相反，物體，被它們成全，乃是它們的目的；因為某物的性理與物質，（是其實體因素），以成全其本種性體為目的。（猶如某物之部份，是以成全其整體為目的；反說卻不然）。性理雖然是實體新生（過程）的目的，但不是已生實體、性體全備者的目的；正相反，尋求性理，是以成全本種性體為目的。（本種性體的全整，包含兩個必備的因素：就是性理與物質）。同樣，保全物體自己現有的性體，所用的種種防護因素，也不是物體的目的，而是物體為保全性體所用的需品或工具；例如身體的健康，和飲食的營養作用，是動物生活完善的條件，不是它生活的目的；反過去說：它們以動物生活的完善為目的，更是合理。依同理，一切適宜因素，用來裝備某物，助它完成本種固有的動作，引它提高效率，更適合於應達到的目的；明明自證也不是那某物的目的；反過去說，卻更合理：例如某人相貌美麗，身體健強，及類此的其他優點，不是他的生存是以養成這些優點為目的；卻是這些優點以完成他生存的美滿為目的。參照大哲，《道德論》，卷一，（章八），他在那裡，談論到這些因素，肯定它們是謀福於人，並給人服務的工具，（猶言它們是人身器官設備，應有的優點）。

回過頭去，和第一種意義的「成全」，相比較，可見那第一種意義的「成全」，既是成全某物性體全備以後的生存目的，故此，它乃是那某物的目的：猶如「供人居住」是房屋的目的。依同樣的理由，物體

的動作，也是物體的目的，猶如在體用的分別裡，體以用為目的。

現在話歸本題：根據以上的分析，可以推論如下：須知、樂趣成全動作，是助使動作完成本種性體應達到的其他目的，不是作那動作應得的目的：例如飲食的樂趣，是以保養動物的個體生存為目的；故此，它不是第一種意義的成全；而是第二種意義的成全，目的是在某些相同的比例以內，完成事物應具備的本種性體，（在這裡，就是完成某某動作的本體）；因為，反省吾人自身，當作實例，可知對於感到有樂趣的動作，我們便專心致志的去作，更能聚精會神，更能作到盡善盡美。

本此理由，大哲在所著《道德論》，卷十，（章四）曾有名論說：「喜樂完成工作的美好，猶如美麗，補足青年的可愛」。青年的美麗，是以青年的人生為目的；反過去說：「青年的人生是以青年的美麗為目的」，卻不是道理。（因為，青年的人生，屬於人的本體；青年的美麗，卻是青年的附性。本體不以附性為目的。附性卻以本體為目的：為補足本體的可愛）。足證第二條疑難，也是論式無效。

解三：固然，眾人都為喜樂，而願享樂。但這樣的（心理現象或經驗），或類此的實例，仍不足以歸納出對方第三條論式內結論的必然：就是仍不可肯定：享樂是終極目的。理由正是：享樂，雖然不是最後目的，但它常伴隨最後目的：因為快樂的醉享，是從目的之實得，同時並至而興起的。（因其伴隨本體，而誤認之以為本體，是心理顛倒本末，慣有的迷惘現象：許多人捨本逐末，又有許多人，為逐末而追本。尚有少數人，追本而不逐末，未卻追隨而不遺：如影之隨形。對方第三條疑難，或生於心理的迷惘，或生於歸納法所得實例不充足：或兼生於兩者：總歸於論式無效）。

解四：求知知識中的樂趣，勝於求知知識的人，不是大多數；然而求器官嚐覺的慾樂，勝於求智力的知識

及隨之而生的神趣者，卻是（現世塵界），人間的大多數；外間現有的事物，是大多數人更易知的，因為（所謂「外間」乃是人身体外部知覺器官所能覺知的有形世界，和智力回心內省而領悟真理無形的世界，是對立的）；人的知識，（本性固有的歷程，是由外而內）；就是從器官知覺的事物開始，（而漸漸深入於無形真理的智見。用這些理由，足以解破第四條疑難）。

解五：對方第五條理由的前提，主張意力既能調動智力，故此高於智力。這顯然是錯誤的。（可用兩條理由證明如下）：

理由一：意力被動，依名理的真確意義，是被動於自己的目的；這個目的，卻是智力所知的善良對象。足見、智力以所知的善良，引動意力，是直接引動意力的本體，並以意力的本體被動，為其首先的第一效果。然而，意力引動智力，卻彷彿是由於（智力行動之本體以外，附有的）偶然；就是由於智力的行動，被智力認識出來，認得那個行動是一件善良的事物，並且在此限度以內，值得受到意力的追慕。由此隨之，智力便承行意力的激動，而現實發出智力的行動。並且在這樣的事件裡，也是智力的知識先有於意力追慕的以前；因為意力總不願望智力作出那智力的行動，除非先有智力認得那個行動是值得願望的一件好事。（總結簡言譯之：意力調動智力，是先被動於智力，而且是觸及偶然。智力調動意力，卻不先被動於意力，並且直動意力的本體。在相動的方式和程度上作比較，智力高強，意力低弱，差別顯然）。

理由二：意力推動智力作出現實動作，兩者之間的因果關係，是施動和被動間的關係。然而智力引動意力，兩者互有的因果關係，卻是目的引誘施動者的關係；因為智力所知的善良對象，是意力起而追求的目的。在行動發生的次第上，施動者的動作，發生在目的已生效用以後；因為施動者，除非為誠愛目的而

興起，則不施力動作。從此可見，簡單而絕對的說，智力高於意力；但為了附性的偶然，或專就某一觀點去看，在某些限度內，也可以說：意力高於智力。（既然意力高於智力，是限於某方式以內的；智力高於意力，卻是本體高越，不限於任何方式，或觀點。足見，絕對說來，仍是智力高於意力；意力不高於智力）。

第二十七章 體膚的快樂

從前面（數章裡）提出的諸項觀察，進一步，即可明見：人生的真福，在於安享體膚的快樂，是不可能的。這一類的快樂，主要在於飲食和生殖器官的運用。

理證：（前章）已經證明了，依照物性自然的秩序，快樂的目的，是為助成某某動作，反過去說：動作的目的，是為安享其樂，則不合理。本此定理，如果某些動作不是人生的最後目的，隨之而俱生的快樂，則也既不是最後目的，又不是和最後目的、伴隨不離的真樂。（按前章指出的事實），方才說的這些快樂，伴隨不離的那些動作，的確不是人生的最後目的；因為那些動作，依自然的秩序，趨向於顯明易知的其他目的；例如取用飲食、目的是為保養身體；男女器官的交媾，目的是為生育子女。可見，方才提出的這類快樂，不是人生的終極目的，也不是和那目的伴隨不離的至樂。足證，人生真福，不可主張，竟是在乎此。

還證：意力，（屬於智性），高於覺性的情慾；因為按上面（章二十五）已有的說明，意力調動情慾。然而，按前（前章）已有的證明，真福不在於意力動作。足證它更不在於覺性情慾之類的體膚之樂了。

加證：人生真福是人性特有的福分；除非強辭奪理，不可以說無理性的禽獸，也（依其本性）共用人

生的真福。然則本題所論的體膚快樂，是人獸兩類共用的快樂。足證它們不是人生真福之所在。

另證：人生的至極美善，不能在於下交低級物類；反應在於上交高級物類；因為目的優越，高於嚮往它的主體，（或人或物）。本處所論的體膚快樂，在於用器官的感覺將人下降而交接某些低級對象，即是交接器官覺力可以感覺到的某些事物，（屬於覺性界，低於人類特有的智性界）。足證不應主張人生真福，見是在於這樣的快樂。

加證：無節無度，則不足以為善的事物，實有的善良，不是根據本體，而是取源於（本體以外的）節度者。然則，本處所論的體膚快樂，如果無節無度，（則謂之荒唐淫亂），非人類的善良享受。這些快樂，放縱無度，則異類互相妨礙，甚至同類自相阻止；自證本體非善。故依本體而論，它們不是人生的真福。何況所謂「至善」，是本體善良；因為依本體而是善良的事物，比較那依靠外物而是善良的事物，善良的程度，更是優越。（本體善良，高於附物善良）。足見，這樣的體膚快樂，不是人生的至善；故此也無以是人生的真福。

又證：本體賓辭間，不分雙方有無同樣加辭，彼此常有同樣的引隨關係。（本體賓辭，在論說句內，形容主辭所指事物的本體：例如說「燃料有燒熱作用」。「加辭」是一附加的名辭」，泛指附加於某某名辭以上的名辭。「名辭」，不只是「名詞」，而且泛指名詞、形容詞、動詞、狀詞，等等。「辭」與「詞」往往可以通用。「引隨關係」，是兩個名辭，或兩個論句，用「則」字之類的邏輯接詞，連合起來，前句引之於前，必有後句隨之而來的推演關係。例如說：「煤是燃料，則有燒熱作用」。這是本體賓辭間，沒有加辭，而互有的引隨關係。在本體賓辭以上，雙方添上同樣的加辭，必仍互有同樣的引隨關係：例如：

「煤是比炭更強烈的燃料，則有更強烈的燒熱作用」。「比炭更強烈」是一個「加辭」。雙方沒有加辭的引隨關係，如果是真的，則可以斷定，雙方添上同樣加辭的引隨關係，仍然是真的。這是一條用途至廣的邏輯定律。相當於數學裡「同量加等量，積量仍相等」的定理）。

本此定律，（稍稍變通一下），可知本體賓辭間，不分有無比較狀詞作加辭，仍有同樣真實的引隨關係。例如：既能說：「某物如果是熱物，則有溫暖作用」；故能說：「某物如果是更強烈的熱物，則有更強烈的溫暖作用」；並且也能說：「某物如果是強烈至極的熱物，則有強烈至極的溫暖作用」。對於本體賓辭，這是常真無誤的。

準此而論，如果善良二字是體膚快樂的本體賓辭，那麼，必應說：至極無限的體膚快樂，是至極無限的善良。這樣的論句，顯然是錯誤的：因為依照明智的估價，至極無限的體膚快樂：食色無度，放縱太過，不是善良，而是罪行，或惡習；並且有害於身體；甚至同類的慾樂，自相妨害。（過度則生厭。物極則反，道之自然）。

總結本段，足證依本體而論，體膚之樂，不是人生的至善。所以，也不是人生真福之所在。

另證：道德行為，值得稱讚，是由於它們，依正常的理則，引人得到真福。（參考大哲《道德論》，卷一，章十二）。今如假設人生真福，在於享受體膚的慾樂，道德行為的更值稱讚，則更應在於追逐情慾，而不應在於戒防情慾。這顯然是錯誤的。節德的實行，節制情慾，是一道德行，極度值人讚揚，在於齋戒堤防，禁忌慾樂放縱；因此得名為「節德」；目的專指它的任務，是「以節制慾樂為美德」。足證人生真福，不在於體膚之樂。

加證：按前者（章十七）提出的理由，足以明知：任何物體的終極目的，乃是天主，（造物真主，無上至善）。故應肯定人為極度接近天主，所用的憑藉，乃是人生的終極目的。然則，人如果用體膚的慾樂以為憑藉，則不但不接近天主，反而遠離天主：因為人為極度接近天主，所應依賴的憑藉，是神智的妙悟。它的極大阻礙，正是本題所論的體膚之樂；因為它們極能引人沉淪於覺性界的塵世，故此拉人後退，不能助人上進而達於智力可以妙悟的天鄉。從此可見，不應誤將人生真福，厝置於體膚慾樂之中。

駁謬：用本處證明了的定理，可以破除以下諸派人的謬說：

伊壁鳩魯，（Epicurus，西元前三四二至二七〇年間，希臘哲士），他的學派，主張人生真福，在於食色慾樂。《古經》，《德訓篇》，章五，十七，智王撒羅滿，代表這派的人格，自首說：「故此，依我看，人生善事，在於自力更生，吃喝，享樂：這是人的性分」。《智慧篇》，章二，節九也說：「讓我們處處遺留下歡樂的紀念和丰采：因為這就是我們的性分和福分」。

柴林特，（Cerinthus，西元一一五年前後，敘利亞人，是當時新興的「深知派」領導人物之一）：主張眾人將來，肉身復活以後，在基督（重來人間，建立的）國政以內，享受腹腔肉情的慾樂，一千年；並用這樣無稽的神話，妄稱人生的真福，在於肉情的慾樂。由於他們主張「享樂千年」，故此也叫作「千年派」，希臘名辭，譯音，慣稱「奇歷牙記派」。（他們引用由波斯，希臘和埃及演變而來的庸俗神學和哲學，附會教義和《聖經》，主張在《聖經》文字以內，寓存著更深的意義，人生目的在於領悟這些更深的知識，藉以識破宇宙和人生的奧秘：提倡「深知運動」，史稱「深知派」。希臘譯音稱之為「諾斯諦派」〔Gnosticism〕。「諾斯諦」，猶言超凡脫俗的知識，深知人生和宇宙的真諦。此派理想和聲勢，甚高大；

但其學術成績與價值，卻甚庸陋，不過是流行於民間的一種俗學或偽學而已）。

猶太人和撒拉森人當中，也流行著一些無稽的神話，揚言，有義德的人，領受天主的賞報，得以享受飲食酒色的慾樂。這些錯誤不難破除，因為人生真福，是德行的賞報，不得又是敗德的慾樂。（撒拉森人，是亞拉伯回教人的一支，從敘利亞和埃及一帶出動，侵入歐洲，和十字軍對立）。

第二十八章 光榮

從上述一切，還看得出來，人生的至善，就是真福，也不在於（受到）光榮。

理證一：按前者（章二十五）的證明，人的終極目的和真福，是人自己美善至極的動作，（乃是智力

的動作，在人自己以內，不在以外）。然而，某人甲（所受到）的光榮，卻不在於甲自己的動作，而在於

受到另某人乙為表示尊敬而向甲，作出的行動。（參考《道德論》，卷一，章五）。故此，不應將人的真

福，寄放在（人能受到的）光榮上。（真福在內，光榮在外。故真福不能在於光榮）。

還證：善良和珍貴的理由，不在本身，而在外物的事物，不得是終極目的。光榮卻正是這樣的一個事物：因為人受光榮的正當理由，（不在光榮自身），而在於人自己另有某一優點，（值得受人光榮）。人願意受光榮的理由，也是因為人願意得到些外來的憑據，證明自己實有某某優點：本此理由，人寧願受到偉大和高明人物的光榮。可見人生的至善，不應寄賴於光榮，而應寄賴於（光榮所表彰的）實際優點。（既有實善，即有真福，與光榮之有無，無關）。

又證：值得受光榮的優點，只須實有於其主體內，不能在於其外。然而有時，實無優點的主體，卻受到了光榮。比較起來，建樹自己值受光榮的優點，是一件比受光榮更好的事。足證人生的至善，不是受光

榮，（而是有優點）。惡人，為了自己沒有的優點，也往往受到光榮；（足證光榮的虛假，不足以是真福至善）。

另證：無上至善，是完美無缺的至善；並且不兼含絲毫惡劣。一有絲毫惡劣，已非至善。至善純全，不能是惡劣。然而惡人受到光榮，不是不可能的。故此，光榮能是惡劣的光榮。足證不是人生的至善。

第二十九章 名譽

從此也可見得，人的至善，也不在於名譽：就是不在於大名鼎鼎，譽滿天下。

理證：依照杜榴，（西賽勞），《修辭學》，卷二，章五十五的定義，名譽，是某人受眾人屢屢稱道和讚美。又按（米蘭主教）聖盎博的定義，（解釋杜榴定義說）：名譽是聲名顯赫而受人讚美。（參考聖奧斯定，駁馬西明，章二，節三）。人願聲顯赫名而受稱讚，是為了因見知於眾人而受光榮。求名譽的用意，是為得光榮。光榮既然尚非至善，何況名譽呢？

還證：名譽讚揚人的優點，是表彰某人因有某些優點，而適於達到某某目的。然則，適於達到目的的，尚非業已達到目的。可見，受人稱讚的人，不是業已達到最後目的的人，（稱讚，誇獎，有表彰進步，並激勵上進的意思）；按大哲，《道德論》，卷一，章十二，業已達到目的的人，與其受人稱讚，勿寧受人光榮。（光榮以示尊敬。稱讚以示獎勵）。得名譽，主要在於受稱讚；故此，不足以是至善。

加證：知、貴於被知。惟有高貴的物類，具有知識能力。低級物類，沒有知識，卻是被知的對象。人得名譽在於被知；故不能是人生極貴的至善。（分析比較：知識是某某主體認識某某客體；主尊而客卑。主體有知，客體不必有知。有知者尊貴，無智者卑賤。被知有受辱的含義。得名譽，是被知，並接受批評

和獎賞；也有卑者受上級垂視的含義。愛名譽，不是愛至善。其理也可見於此）。

又證：人願被知，只願被知有善，不願被知有惡；反願掩藏惡劣之點。可見：被知，不是一件可貪求的好事，除非為了某人有善良的優點，堪以示人。足證：實有優點，和被知，兩相比較，後者劣於前者。名譽卻在於後者，故劣於前者；乃非至善矣！

另證：至善不能有缺；因為它全滿心願。人得名譽，在於令德見知；而識別才德，是一個不完善的知識；因為包含極多不確實，或不正確的成分。（倫理或心理的知識，品評才德的優劣，是本質不會像數理或物理那樣真確的）。足證，名譽，既是這樣的，就不能又是無缺的至善。

又證：人的至善，在人的事物當中，應是堅定至極的；因為福樂恆久，是本性自然之所欲。名譽，在於聲聞，冷暖無常，極不堅定；人間情態易變者，莫過於眾人的意見和評論短長。足證，聲譽之為物如此，不得是人生的至善。

第三十章 財富

從此轉進，即可見得，財富也不是人生的至善。

理證：財富之價值，不在本體，惟在於有用，供人花費，製買貨資，經營事物；或為維持身體的活，或為滿足類此的某些需要。至善，卻不然。它可愛的價值，是在本體，不在乎有用於其他目的。財物，只靠本身，全無好處，故不得是人生的至善。

還證：財物能給人供獻的最大利益，惟在散施於外；不在屯積而滯留。財物的至大用途，在於銷售，花費，向外傾流。（人生真福，卻屬於人本體的生存，在內，而不外馳）。足證財物的屯積，不能是人生的至善。

加證：道德行為，因其（助人）前進於真福，而值人稱讚。寬鴻、大方、兩個德行，處理錢財，值人稱讚，與其由於儲存，勿寧由於施捨。這兩個美德，乃是由於「施捨不吝」而得名。可見，人生真福，不在於擁有錢財。

又證：人生至善之所實得，理應優於人的本體。然而錢財不優於人的本體；因為是供人運用的一些工具。足證人生的至善，不在於財富。

另證：人生的至善，不得是倖運；因為倖運是無因而至的偶然，出於人理智的謀略以外。人達到本性宜有的目的，卻應依靠理智。錢財的得失，極多次，是倖運所致；（貧富如煙雲，變幻無常，不全由人理智作主）。故非人生真福之所在。

加證：錢財的波費，非人情願；花消於不得已。惡人必定喪失人生的至善，但能是富翁。並且貧福境況患得患失，不是穩定可靠的。還有這樣的許多實情，可從前數章例舉的理由裡，搜集出來，足以證得本章這個結論的明確。

第三十一章 權勢

依同樣理由，可知人生的至善，也不能是世界的權勢。（世界的權勢，是人為治理自身週圍的人地事物所需有的能力和權力；專在於創制或改變這些事物。它的本質有潛能的含義。潛能不是現實。潛能善惡兩可。故非至善。詳證如下）：

總論：權勢之得失，不由人意，極多次，由於僥倖或偶然；並且患得患失，本質易變而不穩定：許多次，落於惡人手中。凡此一切情況，非至善之所能有，（而為權勢之所常不免）。回閱前數章提出的理由，足資明證。（分論，尚能從許多方面觀察）：

理證一：人極因上達至善，而被稱為善良。然而，因有權勢，無善惡足述：因為權勢是能力，有潛能虧虛的含義，不是現實盈極。有能力行善的人，不都是（現實功德飽滿的）善人。有某人是惡人，也不由於他有能力作惡；卻應由於他有罪惡的現實。能力本身，無善惡現實之可言。足證至善之所在，不在乎有權勢。

加證：凡是權勢，既是作事能力，便是對外物發生關係。無上的至善，卻是絕對的，不是相關的：不是向外物發生關係：（而是內心滿足）。足證人生至善，不是權勢。

還證：人用來能行善，也能作惡的工具，不能是人生的至善；（何況，也不是至善的工具）；因為至善的工具，不應又助人作惡。然而，權勢卻是行善或作惡，人可兩用的工具：因為，（按大哲《形上學》，卷八，另版卷九，章二的名言），「理智的能力，是正反兩可的」。至善，是目的，不是工具。可見，人間的權勢，不是人生的至善。

另證：假設有某權能，是無上的至善，它便應是完善至極的權能，（即是天主至上的權能）。然而，人間的權勢，是極不完善的一個權能：因為人間的權勢，植根於眾人向背的意志和意見。人心的向背，如風轉移，極不恆一。並且，權勢越高大，越倚賴眾望之所歸，並倚賴多數因素之扶持：這反而是它的一個弱點：倚賴越多，越能從多方面受到敗亡。足見，人生的至善，不在於人間的權勢。

綜合以上數章，（從二十八章到本章），可以得一個總結論，就是人生的真福，不在於任何外物因為凡是外物，都是倖運的偶然遭遇；（不外於所謂世俗的榮華富貴），都包括在前數章所提出的幾個總類以內。（總類公有的本質，既非至善；其餘支流別脈，就更不待言了）。

第三十二章 健美

轉進考察，顯明可見：人的至善，也不在於身體的健康，美麗，和強壯。理由相同。

總因，凡此一切，善人惡人之所共有，變遷無常，不由人意作主。

此外，靈魂優於身體：因為身體，除非賴有靈魂，則沒有生活，也不得有上述的健美。如此比較，可見，靈福貴於體福。靈魂的福利，例如聰明道德，及其他類此種種，（尚不足以件件都是至善），何況體福之健美呢？

再者：體格的健美，乃人類獸類之所共有。真福卻是人性之所特有。足證人的真福不在於本章所說的健美。

加之，專論體格，許多獸類，勝於人類；或在於快速，或在強勁，或在於類此的其他優點。假設至善在於體格，人類反不足以優勝於群獸。這顯然是錯誤的。足見人生真福，不在於身體的福利。（人類優越，勝於萬獸，不在身體，必在其他）。

第三十三章 器官覺力的福樂

用同樣的根據，去比較觀察，也可明見：人生的至善也不在於器官覺力方面的福利。

一因這一類的福利也是人獸共有的。

再者，智力優於覺力。故此，智力方面的福利，優於覺力方面的。可見，人的至善不在於覺力方面。復次，覺力方面，至大的福樂，在於飲食和色慾。假設至善在於覺力方面，則應不外於此。然則，（前面在章二十七證明了），真福不在於此。足證，它也不在於覺力方面。

加之，覺力之可愛（價值），在於有用途，並有知識。然而，覺力各器官的一切用途，都在於增進身體的福利。同時，覺力的知識，附屬於智力的知識。因此，沒有智力的禽獸，在知覺裡，所感到的快樂，都是關於身體的福利，專在於運用覺力的知識，達到飲食和生殖的目的。可見人的至善，即是真福，不在於器官的覺力方面。

第三十四章 道德行動

轉進考察，乃可明見，人的終極福善，也不在於道德的行動。

理證一：人生的真福，既是終極的至善，不能附屬於更高的目的。然而，一切道德行動，都附屬於另某目的。歸納觀察，揆其首要，即可明見：勇德的行動，在於戰事的武功，附屬於行軍的目的；或戰勝敵人，或締造和平；否則，專為戰爭而戰爭，是愚狂的。（參考大哲《道德論》，卷十，章七）。同樣，義德的行動，附屬於社會公益，在於維持人間的和平；由於每人各安於所得。遍察其餘諸德，情形大同。足證：人生的終極真福，不在於實修諸德。

還證：倫理的道德行動，共有的目的，是助人維持內心情慾，和外間事物，程度的節制適中。然則，人生的終極目的，不能是情慾或外物的調節；因為那些情慾和事物都附屬於另某事物或目的。足證：人生終極的真福，不能在於道德的實行。

加證：人之所以是人，由於人有理智；從此可見，人性特有的福善，必須是在於人性特有的理智方面。然則，理智本身之所有，比較它在外物之所成就，更屬於理智之所特有。同時，倫理德行的善良（成績），不在於理智本身以內，卻在於調節外物：是理智在所處理的外間事物內，建立的功勳；故不能是人

生的至善：（因為人生的至善，就是真福，是在內，而不在外的。回閱章二十八）。

又證：上面（章十九）說明了，萬物的終極目的，是用仿效擬似的方式，同化於天主。可見，人極度同化於天主所依賴的憑藉，乃應是人生真福之所在。但是，這樣的憑藉，不是倫理道德的實行；因為這樣的實行，歸屬於天主。給天主作賓辭，不能有別的意義，僅能有同名喻指的象徵作用；因為這些實行，所調節的情慾或事物，依名理的本義，非天主所宜有，（回閱本書卷一，章九十三）。足證人生的終極真福，就是它的終極目的，不在於道德的行為。

另證：真福，是人特有的福分。將人和各類動物相比較，在人類一切福利以內，極度歸屬於人性之所特有的福，是人的終極真福，追尋可得的所在。這樣的真福之所在，卻不得是倫理道德的實行；因為這樣的實行，在某些限度內，也是某些獸類之所共有；例如某些禽獸，也彷彿有某些程度的仁厚美德；或寬鴻大方；或英勇壯烈；等等。從此可見，人的最上真福，不在於倫理的德行。

第三十五章 智德

從此看去，還可見得，人生至極的真福，也不在於智德的實行。

理證：智德的實行，專在於處理與倫理道德有關的事務。（它是倫理四樞德之一）。然而，（前章說明了），人的至福，不在於倫理道德的實行。足證也不在於（倫理類的）智德。

還證：人生終極的真福，在於人生的至善動作。人生的至善動作，根據人性固有的特點，釐定程度，是以至善對象為標準。然則，（倫理的）智德，在動作的範圍裡，不包括智力或理智的至善對象；因為智德，（是運用明智，執理法而行權變），在動作範圍內，只包括可能性的（偶然）事物，不包括（常真常善的）必然事物。（參考大哲《道德論》，卷六、章六）。故此，人生終極的真福，不在於實行智德。

加證：以他物為目的，而系屬於他物者，不是人生的至極真福。然而，（倫理）智德的動作，系屬於他物，並以他物為目的：一因智德（倫理的知識），屬於實踐的知識之總類，以實踐的行動，為（切近的目的），並系屬於這樣的行動；二因智德（倫理的效用），是給人締造適當的智巧，助人選擇適宜的工具和方法，為能達到某某適當的目的，可明見於亞裡斯多德，《道德論》，卷六，章十三。足證人生至福，不在智巧。

又證：按亞裡斯多德的證明《道德論》卷一章九，無理智的動物，沒有絲毫真福的福分；卻有某些禽獸，在某些限量以內，實有一些智巧；也可明證於亞氏《形上學》卷一章一。可見，真福，不在於智巧。

第三十六章 藝術

還可明見：真福不在於藝術的工作。

一因藝術的知識也屬於實踐的總類，如此也系屬於外在的目的，也就不是終極目的了。

此外，藝術工作的目的，是作出藝術的產品。這樣的產品，不能是人生的終極目的：因為，反過去說，我們人類是一切人工產品的目的，更是合理：人工產品，是供人運用的，（為能達到其他目的）。可見，藝術工作（的技巧），不能是人生至福之所在。

第三十七章 妙識天主

人生的至福，在於妙識天主。

理證：（用否定的歸納法，枚數眾福，否定不是至福的各類；所餘者，必是至福之所在）。綜合以前數章，可知：人生的至極真福，不在於所謂倖連遭遇的外物；也不在於身體的福樂；也不在於靈魂覺力方面，又不在於智力方面倫理道德的實行，並且還不在智力方面實踐的知識和能力，就是不在於智巧和技巧。

既然如此，最後只剩：妙識真理，是人生至福之所在。

一因只有這個動作是人性固有的特點，絲毫非他類任何動物之所共有。

又因它不以任何外物為目的，而系屬於它。妙識真理的目的，是妙識真理：（不是在妙識真理以外，另有任何其他目的）。

還因人用這個動作，近似上級物類，而交接上級：因為人性固有的各種動作當中，只有這個動作，是天主和眾位天神，（各按不同性分），所實有的。（依物類品級，天主高於眾位天神；而眾位天神，卻高於人類，故是比人類崇高的上級）。

再者，尚因用這個動作，在某些限度內，人能認識上級，而與之發生心靈的交接。

並且，也因為人為完成這個動作，不需要借助於繁重的外間事物；故此，更能主要依賴己力而自足。（所需外物絕無僅有）。

況且因為歸納觀察，可見人生的各類行動，都以這個動作，為（終極）目的，而系屬於它。妙識真理，為能達到完善的程度，需要身體健全。為維持身體健全，少不得工藝產品。並且，為維持身靈兩安，對內，需要平息情慾的騷動；為此，轉而需要倫理道德的實修，並需要智德的調節。對外，還需要鎮靜外間事物的動亂，應用智明，治理市民生活的秩序。民政軍政的目的全是為此：國泰民安，實享妙識真理的至福。

總結前論，果如正確觀察，不難見得：人生事務萬千，無一不是為了服務人類妙識真理。（妙識什麼真理呢？真理的妙識分許多種，簡略述之）：

至福妙境的洞識真理，不能在於觀賞智力可知的原理：因為原理廣泛至極，內容高遠含渾，包含各類事物的可能性，（沒有種類界限明確的知識之現實），不是得自真理的研究，而是來於人性的自然秉賦，不是人間學識研究的目的或終點，而是始點和指南；故此，妙悟原理的知識，是知識的初步：是極不完善的淺近知識。不足以是人生終極目的之真福。

真福絕境的妙識，也不能在於下級物類的科學知識。凡是科學，都是（分門別類，分到最低最狹窄的專科，而有的知識，依物類門品，及知識的範圍），卑陋低下而狹窄：不能是上達崇高至極的真理之妙識。足見人生至福，必不在於科學知識。

如此看來，可見最後，只剩一個結論：就是人生的至極真福，在於上智的妙識，專在於觀察和天主有

關的神聖事理。

從此還可用歸納法，明證上面（章二十五，用演繹法），舉出許多理由，已經證明了的結論，就是：人生最後目的之真福，在於妙識天主。（然而妙識天主的知識，也分許多種，真福的妙識，是在於那一種呢？分論於以下數章）。

第三十八章 認識天主

轉進一步，現應考察，有智力的實體，生存的至福，在於認識天主，是在於那一種認識。

一種認識，大公而含渾，彷彿是眾人共有的；或因為，按卷一（章十）所說，依照某些人的意見，天主存在，是自身顯明的公理；猶如明證法所用的其他公理，是不證自明，人人共知的；或因為，依照更真的見解，人用本性自然理智，不費時間，立刻就能得到一些天主的知識。

原來，眾人眼見自然界的事物，變化進展，遵守固定的秩序，既然不能沒有秩序的創制者和維持者，於是察覺到，有某一原因，給吾人眼見的事物，創制並維持秩序。大多數人，能察覺出這一點來。然而，這樣的觀察，攏統含渾，不足以答覆，「這樣的原因，為創制並維持物性自然的秩序，是一個？或是許多？有什麼性質？」等等問題。

猶如，依同比例，吾人眼見人能運動，並能作出許多別的動作，於是察覺到人的本體以內，具有某某特點，是這些行動的原因，是人性所特有，非他類所共有；並且吾人給這個原因，命名為「靈魂」；尚不知靈魂是什麼？有無形體，或怎樣作出上述的那些行動。

用這樣的知識去認識天主，如此攏統含渾，不足以是人生至極的真福。

理證：真福的動作，應是完善無缺的。上述這樣攙統而含渾的知識，（乃是眾人共有的通俗見解），能有許多缺點和錯誤的混雜。事實上，曾有些人，認為世界的主宰，不是別的，乃是天上眾顆星體，或諸層圓穹天體；並且因此將天上諸形體，叫作神；猶言天上有許多神，每個神都是天主；故有許多天主。

還有些人，更進一步，認為各物質原素，或由原素變化而生出的許多實體，都是天主；好似認為它們本性自然的行動，不是服從其他主宰；而是其他萬物，服從它們的主宰。

並且，尚有些人，認為人的行動，是由人自己作主，此外沒有其他主宰，命人服從。反之，人以外的萬物，都聽從人的處理和主宰；於是竟說：人是天主；人是萬物的神明主宰。

從此可見：用這樣的知識以認識天主，（極不完善），不足以成全人生的真福。

加證：真福，是人生一切行動的終極目的；（不得又是人生行動的開端）。上述的知識，含渾而淺近，不是人生的終極的目的；反之，好似人生初步開始，一切行動就應立時先有的一些基本常識。故此，不足以是真福之所在。

又證：缺乏真福，不見得是人的罪過，也不足以是責罰人的理由；知缺乏而亟力追求，反值得受人稱讚。然而，缺乏了上述那樣淺近的知識，極顯得昏愚可恥：眾人皆認為極欠責罰；猶如，依同比例，見人生活，而不懂人有生活的內在因素，即是靈魂，也被眾人公認，以為是愚頑至極。本此理由，（《古經》），《聖詠》，（拾貳、節一），也說：「愚妄無智的人，自己心裡想道：沒有天主」。（真福之缺乏，不可責。上述的知識缺乏，則可責）。足見，用上述的知識去認識天主，不足以成全人生的至極真福。

加證：公名含渾的知識，不是某物本性和特性明確的知識。含渾的知識，對於明確的知識，猶如類名

的知識，對於種名的知識，互有潛能對於現實，或虧虛對於盈極的比例。例如只說「人是動物」，沒有說出「理性」的本質，只說出了類名的名理。公名的名理，包含本名的名理，是攏統含渾的包括在潛能而虧虛的黑暗裡：（既是動物，便可能是人，也可能不是人。其中的知識，是模稜兩可的，故是模糊而不明確的。簡言之：這樣的知識，是潛能而虧虛的知識）。

然而，人生的真福，在於完善無缺的動作；並且，既是至善，則應在於完善盈極的現實，不得只在於潛能而虧虛的任何事物。因為潛能實現；虧虛的容量受充實，而達於盈極，始有美善之理。如此比較，足見方才提出的知識，不足以成全吾人的真福。

第三十九章 明證的知識

轉回去觀察，尚有另一種知識，高於前章提出的知識。用明證法，推證與天主有關的真理；由而所得的知識，更接近（本名所指的）明確知識：因為用明證法的推論，（發出評訂和鑑別的作用），消除天主實體所不宜有的許多屬性或賓辭，藉以認識天主和外間萬物的迥異。

詳察（卷一，章十四以下）已有的討論，可知吾人用明證法，足以證明天主是不受變動的，是永遠的，是無形質的，是完全單純的，是獨一無二的，又是其他類此的許多賓辭之所能指。吾人因而對於天主有了一些明確的知識。

所謂「明確的知識」，（和公名含渾的知識是相對的）；專依本名所指的定義，認識某物本性所特有的實況。這樣的知識，不但用「肯定法」，（證出肯定的結論，積極指明某物，依其本名定義，確然是什麼）；而且也用「否定法」，（證出否定的結論，消極指明某物，依其本名定義，確然不是什麼。在某些完善的明確知識內，有積極和消極的兩方面，互相表裡，互相補充。另有某些明確的知識是不完善的，只是否定法所知的消極方面，沒有肯定法所應知的積極方面。分別舉例說明）：例如用完善的明確知識，吾人認識人的本性，不但依其本名定義，積極肯定「人是理性動物」；而且也同樣，消極指定「人不是沒有

生命的，也不是沒有理性的，也不是沒有靈魂的」。

重申以上兩種知識方法的分別，現有一點，關係重要，就是肯定法，（用肯定論句，討論某物，依其本名指定的特殊範圍），得來的明確知識，既知那某物本體是什麼，又知它對於外物所有的分別；反之，否定法，（用否定論句，依某物本名指定的特殊範圍，討論某物），得來的知識，仍是明確的知識，但不完善；只知那某物，對於外物所有的分別；然而那某物本體，（積極的）確是什麼，就茫然無所知了。這樣明確而不完善的知識，是否定法的知識。

說到這裡，話歸本題，須知：關於天主，吾人用明證法，推證而得的知識，是「否定法的知識」；（是不完善的），由此轉進，可以斷言：這樣的知識，仍是不足以成全人生的至極真福。（詳加數條理由，證明如下）：

一證：（用明證法，討論天主，而得出否定法的知識，不但本質消極，內容不完善；而且實行研究起來，相當艱難，不是大多數人，所能作到的。為此，它和前章討論的普通知識不相同；異點正是在此）。請在這裡，（回憶起，目的論方面的一條定理），理會到：大多數物體，能實際達到本種（依本名定義）固有的生存目的：因為由物性自然而發的事情，是同種物體，常能作到，或至少是大多數能作到的；只是少數，因有阻礙或受了傷損，而偶然失敗。然則，人生的真福，是人性本種固有的目的：是一總人本性自然之所追慕。從此（心理自然的情實），可知人生的真福，是一個公共而可能的福，是一總人可能得到的，除非（少數的）某些人，不幸偶然受到阻礙，而喪失它。然則，用明證法，討論天主，而得知知識，為了本書卷一首段數章提到的許多阻礙，不是大多數人有能力作到的。這樣合論起來，可以斷定：「用明證

法認識天主」，這件事，就本質而論，不是人生的真福（之所在）。（換言譯之：人生的真福不在於用邏輯推論的哲學方法，研究用否定法建立起來的消極神學）。

再證：按前言（在章二十及二十二）提出的理由，顯然可見：物體在潛能和虧虛境況中存在的目的，是（變化發展而得到）生存的現實和盈極。（宇宙萬物，變化生生，共同的目的，都是為了生存）。由此可知，人生的真福，既是最後的終極目的，必是生存的完全現實和盈極；不兼含任何潛能或虧虛以追求更高的目的。（終極目的以上，沒有更高的目的）。然而，用明證法，討論天主，而得到的知識，是不完善的知識，本質以內，尚且常常包含某些程度或方面的潛能和虧虛，仍應進步，追究更高深的知識；或發現未知的新理，或用更卓越的方法，闡明已知的真理。回觀往代歷史，可知先代有所發明，傳授於後代；後代卻努力上進常增益先代之所不知。（明證法所得的知識，本質是進步不停的；自證永不會是完善的。「學無止境」，是學術知識之研究的特性，在於所用的明證法之本質）。從此可見，這樣（不完善的）知識，不是人生的終極福樂。

加證：真福不兼含絲毫的悲苦。真福的人，不會又同時是悲苦可憐的人。然而，人生的悲苦可憐，大部分在於知識錯誤，或受欺騙。這是人人本性自然之所願避免。並且，用明證法，討論天主，而得的知識以內，能包含許多錯誤。觀察往代的經驗，可以見得：許多人用明證法，討論天主，得到了一些真理的知識；明證法不敷應用時，他們隨從自己的估量和臆度，陷入歧途，犯了許多錯誤。另一方面，假設有些人用明證法，討論天主，發現了真理，見識精明；竟以致於（當明證法不敷應用時），他們估量和臆度而擬成的意見裡，也不夾雜著錯誤；（他們的論證精確，意見也純正：這是可能的；但不是多見的）；往代能

作到的人，顯然極為稀少，這是明證法及其所得知識的特性，不合於真福的條件；因為人生真福是眾人公有的目的，（不得是極少數人的成功）。足證人生終極的真福，不在於用這樣的方法，認識天主。

另證：真福在於動作的完善。然則，動作的完善需有知識的確實；本乎此，依吾人言語內名理的定義，知識，不在其他，惟在認識「某物不能不有它所有的自身情況」：就是按大哲《分析學後編》卷一，章二的說明，知識的本務在於（推論而）得到必然的定理。然而，本章所說的知識，用明證法，討論天主，推證出來的結論，有些確實，有許多卻極不確實；往代用明證法效力於神學研究的許多人，關於天主的問題，證出了許多學說，異說紛紜，莫衷一是，足證明證法為知天主而得的知識，不完全確實；故非終極真福之所在。

又證：意志，既達到了最後目的，便平息追求它的願心。然而，人一切知識的最後目的，卻是所說的真福。故此，真福的本質，是某種知識，既用它認識了天主，求知的願心，便完全平息，再沒有任何對象的知識，尚待追求。然則，已往有許多哲學家，用明證法，研討天主的事理，竭盡了所能的一切；結果得到的知識，並不能如此，完全平息人求知的願心；因為，（按章首的說明，哲學理證的知識，有「學無止境」的特性，根於所用明證法的本質），既用它證得了那一個知識，便願更進一步，推證其他用同樣的這個知識方法，尚未知的許多知識。足見：用這樣的知識方法，認識天主，（既是窮追無已），不得是真福之所在。（理性明證的知識方法，是辯證前進，永無止境的）。

還證：任何事物存在於潛能虧虛中的當前目的，是受引導而達於現實盈極的境況；為滿足這個企圖，它則被動而動，順從引導，奔上進程，為能達到目的；必至潛能完全實現，虧虛全受充實，無可復加而後

止；但以本性固有的容量為限。有些物體的潛能，可以全部實現，而有止境，它的本性自然如此；例如物中懸，有下墜的潛能，降到本性宜有的處所，便靜止在那裡。另有一些物體的潛能，永不會全部實現；故此常變不息；例如所謂的第一物質；感受變化，逐漸實現潛能，相繼領受它無力同時兼收的異類性理，呈現出逐時變遷的千形萬狀：永無止息。

然而，按卷二（章四十七）已有的說明，我們人類的智力，用本性固有的潛能，和虧虛的容量，有能力領受可知的萬物和萬理；它的全部潛能，可同時全部實現，並將虧虛的容量，全部充實；因為，認識的現實或盈極有兩個：第一現實或盈極，是知識；第二現實或盈極，是亮察。知識能儲藏在智力（隱意識）以內。亮察，猶如注視，是現實明覺的觀察或思想。兩個對象，雖然不常能在智力的第二現實內，同時受到亮察，但不能在其第一現實內，同時儲藏在知識的寶庫內。從此看來，顯然見得，知識寶庫的全部容量，可以同時受到充實；達到盈滿至極，無可復加的程度；在那裡，包含智力可知的萬物和萬理；所能包含者，無不完全收入。這樣萬理鹹備，萬物盡知的知識寶庫，是人生最後目的缺乏不可的條件。真福的要點在於將智力的潛能和虧虛，充其全量，同時完全實現，充實到盈極的頂點。這樣的知識，不是哲學理論證明證法，討論天主，推證而可得的！足見，理智用明證法認識天主，不足以成全人生至極的真福！

第四十章 信德的知識

轉進考察，尚有另一種知識，是信德的知識。人用信德，（信從天主的啟示），認識理智推證無力達到的一些崇高的真理；回閱卷一章五，足見信德的知識，在某些限度內，高於理智的知識。然而信德的知識，認識了天主，仍不能是人生至極真福之所在。（理由數條，分證如下）：

一證：按前者（章二十五）已有的說明，真福是智力的完善動作。然而，分析信德的知識，專從智力方面著眼，可以見得，信德知識是智力方面極不完善的一個動作：因為智力並不了解它用信德（的心理傾向，依信天主啟示）而接受的信條；雖然從對象方面看，信德知識是完善至極的。但對象的完善，不是動作的完善。故此，信德的知識，認識天主，仍非人生真福之所在。

又證：上面（章二十六）證明了：人生的至極真福，主要在於智力，不在於意力。信德知識卻主要在於意力，不在於智力：因為智力因信德而接受信條，不是迫於真理明確而承認定論必然；但是由於意力的自願。可見，信德的知識，主要在於意力的服從，不在於智力的灼見：故此不是人生至福之所在。

還證：信從，是同意接受外人給自己提出的報告，並肯定自己視而不見的事物是真實的。從此可見，信德知識以內包含的成分當中，服從多於真知；用擬似的語法來說，它的成分當中，耳聽多於眼見：因

為，信是聽信，不是眼見。（信德之大者，不在見而始信；而在耳聽人言，乃信所不見）。根據這樣的分析，尚須理會，某甲聽信某乙，是某甲，依照自己的評定，認為某乙有更完善的知識。（假設乙的知識是知所眼見，甲信乙而知所未見；耳聽不如眼見；則乙的知識完善，勝於甲）。在知識的比較上，乙的評價，或是錯誤的；或者不是錯誤的；（承認錯誤時，則不肯聽信；堅持不錯誤時），則乙方必須實有更完善的知識。如此推論向前，假設乙本人的那個知識，也不是知所親見，而是聽信另一人；如此由乙而丙，由丙而丁，逐一推往，不能推至絕無盡頭。（這是一個大原則，極為重要，並是必然常真，而不能否認的）。否認了這一點，信的同意，則無確信的真心，是虛妄的；因為等於承認推尋到最後，絕對找不到「第一個本體確實的知識」，供給確實的根據，奠定信者的信心，保證他的信從是一道德行，足以真是信德，而非妄信。（信德發出的信徒，真是信仰；就是聽信而信仰至高無上的確實根據）。

認清了以上數點，話歸原題：按本書卷首，（第一卷，第七章），已有的討論，可知（人信從公教道理，對於天主，得到的）信德知識，不能是錯誤的，也不能是虛妄的。然而，倒退一步，假設它是錯誤的，並是虛妄的；當然它就不得是真福之所在。（從這一個假設的方面去看，可見本題結論的真確）。

反轉回去，從信德知識，真實無妄的觀點出發，仍得出同樣的結論：就是人為認識天主，在信德知識以上，尚有更高的知識；理由易見，（用雙路推論法）：

提示信條，召勸吾人信從的那某人，或是他親身直接看見了真理；（這是第一條路，可見人有比信德更高的知識）；或是他又從另一真見真理的人，領取了真理的知識；（這是第二條路，仍然可見：人直見真理的知識高於信德的知識。除去這兩條路以外，沒有別的路。足證結論惟一而必然）。

貫通本段全論，加添史例：吾人信從眾位宗徒和（《新經》以後的）眾位先知（和奉命傳教的人）。眾位宗徒信基督：（降生成人的真天主）。基督卻親身直接看見天主的真理。（基督是真天主，又是真人；可見仍是人類為認識天主有比信德知識，更為優越的知識）：最後結論乃是：人生的真福，既應在於用至高無上的知識，認識天主，故此不可能在於信德的知識。

加證：真福既是終極目的，故平息人類本性的願望。然則，信德知識，不平息那個願望，反而更點燃起那個願心的熱烈：因為每人都親見所聽信的至善。足證人生至極的真福，不在於信德的知識。

另證：吾人說「認識天主」是人生的目的，專指這個知識交接萬物共求的最後目的天主。然而，專憑信德的知識，所信的事物，不完全呈現在信者的智力以內；因為信德的本質，是希望面前不在的事物，不是親見現在面前的事物；以事物的不在面前為條件。（智力的智見，卻是將所見的真理，直視在面前，收容在意識範圍以內；沒有距離，而是交接。信德知識不足以交接天主，故非人生目的之真福。

經證：本此意義，大宗徒，（聖保祿），《致格林德人》，第二書，章五，節六—七），也說：「當我們用信德度日的期間，我們是距離上主，尚遠的旅行者，（羈旅在今生的天地間）」，（旅行人的目的，是親身到達所願望的歸宿）。

釋難：大宗徒也說：「基督（是真天主真人），藉我們的信德，居住在我們的心中」。原話見於《致厄弗所人書》，章三，節十七。（既然居住在心中，便沒有任何距離了，怎能上段說有距離呢？為答覆這個疑難），須知天主藉信德呈現在信者面前，入於信者心中，（都是象徵的語法），實有的本義，專指天主是意力願愛的對象，既受信仰，便入於信者愛情對象的範圍以內；因為信者信從天主（啟示的道理），

是自願而發的一個意力行動。（如此，因信天主，而將天主（的遺教）懷念在信者愛情的懷抱中；愛情的深入心肺，絲毫不縮短天主和信者智力間的距離。愛情的深切，不是智力的親見。按章二十六，真福不在意力的動作）。

總結論：人生至極的真福，不可能在於信德的知識。

第四十一章 神鑑的知識

轉進觀察，有智力的實體，還有另一種知識，就是所謂的「神鑑知識」，也可用以認識天主。但這樣認識天主，也不是人生真福的所在。

神鑑知識，以某神體為明鏡，注視鏡中反映的景色，鑑別其中呈現天主的美善。本書卷二，（章九十六及以下數章），說明了：神體，（就是神類的實體，它們是古哲所謂的「絕離實體」，因為它們是和物質絕異而分離的，有自立的生存，並有智力；《古經》往往叫它們為「天使」。歷代聖師尊稱之為「天神」）。凡是天神，認識自己的本體，便在這個知識內，認識自己以上和以下，高低各級的實有物，依照自己本體的方式和限度。（這樣，自照本體，反映周圍的知識，彷彿是潛水艇的潛望鏡，就是天神本性固有的「神鑑知識」；是神明內視，自照以照物，而萬物臧備於我的知識）。它的首要對象，是照知上級某「實體，是自己生存的原因，並認識它的美善。這是必然的：因為效果以內必定現有原因的近似之點。（效果相似原因）。

本此定理，可知眾位天神，內識本體，乃用一種明見的方式，認識天主：因為按卷二（章十五）的證明，天主是一總天神的原因。原因反映在效果以內，猶如人面反映在明鏡以內：雙方對照，全相印合；又

如形體的景色，入於人的視覺，反映所見物體的相貌。依相同的比例，智力內視自己的本體，使用明見的方式，認識本體以內現有景象所反映的事物：如同吾人因知某物之像，而知其像所代替的某物。（天神的本體，近似天主的本體，勝於天上有形的萬物；故能反映天主的本體，精明真確，也遠勝萬物）。

依照這樣的比例，可知：不拘什麼樣的智力，既知天神的實體是什麼，便在那個知識內，看見天主；真確的方式優越，勝於以前數章討論過的各種知識。（人的智力，如果能也這樣，用天神的本體作明鏡，認識它反映的天主本體，也就有了崇高至極的知識。因此有人認為這樣的知識是人生的終極目的和真福）。

說到這裡，回觀往史，（可知問題有兩個，需要分開討論：第一個問題是我們人類在今生能不能認識天神們的實體。第二個問題，詳在下面章四十九及五十，討論解答，是我們人類在來生能不能認識天神實體。現在此處，先研究第一問題。從往代的古哲開始，略述如下）：

有些古代的人，主張人生至極的真福，是在今生，認識眾位天神的實體，（由而認識天主）。為此，現應考慮：人在今生，能不能認識天神的實體。這個問題，（意義重大，不但歷代名哲多有討論；而且事體本身，關係人類知識能力的本質；故此），實有討論的需要。（參考大註解家亞維羅，《靈魂論》註解，卷三，三六及以下數號，威尼斯版，頁一七四至一八七）。

我們人類的智力，按本書卷二，（章五十九及七十四），已有的討論，依照現世生存的境況，為得到任何知識，常以覺識意像為少之不可的要素。覺像對於明悟，猶如形色對於視覺，比例相同。假設人用從覺像得來的智見，能上達而認識純神實體，便能在今生認識天神們的實體；並且因而分享祂們本有的知識：就是由看見祂們的實體，而見到（祂們實體內所反映而呈現的）天主。反之，假設人用從覺像得來的

知識，無法上達以認識純神實體，人就在今生的境況內，不能認識天神們的實體；也就不能用上述的「神鑑知識」以認識天主。

歷史記載，有些人主張：我們人類的智力，能由從覺像得來的知識，上達以認識天神們的實體。用什麼方法上達，不同的人，有不同的答案：

亞文跋契，（又名易本跋家，卒於一三八年，是生於西班牙撒拉高撒城的亞拉伯人，博通醫算天文，著名於哲學）。他曾主張吾人如能實習理論的諸科學術，專務靜思，發展智力，則能由有形事物的覺識，上達於無形神體的智識。他舉出兩個理由，證明這是可能的：

第一個理由，取自抽象作用：吾人用智力的動作，有能力發生抽象作用，從任何事物以內，將它的性體，抽取出來，脫開它的主體，而觀察那性體自身。遇到任何主體和性體不同是一體的事物，吾人智力便能從主體中，抽取性體，離別而曉辨之。智力本性生來固有的任務，是認識事物性體的本然。智力本性固有的對象，是明知「事物之所是，確是什麼」。（性體，是事物所是的本性本體）。

智力初有知識，遇到某事物是主體與性體，合稱而成的具體事物，就從主體內，將性體抽取出來；假設這個性體，是另某性體的主體，智力則更進一步，將那另某性體也抽取出來；如此逐步推進，從一個性體，抽取更深的另一性體，不能進至無窮；故此，必須終止於最後某一性體；它純是自己的性體自身，不再包含任何另某更深的性體，作自己性體成立的所以然。這樣的純性體，便是和物質絕異而分離的純神實體。智力的抽象作用，分析性體，分析到最後，必定止於某一至純性體。足見，智力通過有形萬物的覺像知識，足以上達而識得無形無像的純神實體。

第二個理由，得自智像方面。（回閱卷一，章四十六；卷二，章五十九及七十四）。亞文跋契議論如下：眾人同時用智力認識一個某某事物之所知，是在事物方面，是一個；但分別存在於眾人智力（意識範圍）以內，是由於每人智力以內形成了代表它的智像，許多人因有許多智像，故能各用自己的智像，同時代表一個事物內智力之所知：例如你和我同時知道這一匹馬以內智力之所知。但如果有智力所知的某一事物，不用智像的扶持和代表，本體純淨，直接入於眾人智力（意識範圍）以內，那麼，眾人必定同時在智力以內，共有相同的一個事物（之本體）：例如你和我同時共知某物事的本體。然而，按方有的證明，吾人智力本性生來，用抽象作用，從所知事物內，抽出的最後性體是純淨的本體，沒有任何個體和神靈的智像可以承載它，範圍它，或作它的代表：因為智力在所知事物內抽象而曉悟的性體，不是形體界或神靈界某某個體的性體：智力之所知，專就其智力可知的特性而言，是普遍而大公的，（例如公理），不受拘限於個體以內。（這也正是抽象與具體，互不相同的異點）。可見，吾人智力本性生來，能認識眾人智力共同所知的事物之性體。這個眾心共照的性體，是天神實體之類的性體。足證，吾人智力本性生來是為認識和物質絕異而分離的純神實體。

答駁亞文跋契

審慎考察，可以見得，以上兩條理由，是輕薄而腐敗的。（論證如下）：

一證：固然，智力之所知，就其抽象可知之天然，確是普遍而大公的。正是因此，那所知的性體，必然是某類或某種物體，所公有的性體，（例如動物性，是一類公有的性體。人性，是一種動物所公有的性體。人是動物總類中的一種）。同時須知，現世有形萬物的類有公性或種有性體，凡是吾人智力通過覺

像，可以抽象曉辨而領悟者，在其可知的實理以內，都包含物質和性理，（有形物體的性體，是物質與性理合構而成的。抽象作用，只能將具體化為抽象；就形物的個體，曉辨無形的公理；然而物質有物質的公理，性理有性理的公理。物質和性理的兩個公理，都是抽象而無形的，合稱而成某類或某種形界物體共有之大公性體。這樣的性體，不拘怎樣抽象而純淨，全無個體凝固的物質，但仍舊包含有形物質的公理。回閱卷一，章六十五：某類的個體是個體物質與性理。某類公有的性體，是某類公有的物質與性理之合。性體，不分公私，凡屬現世的形界，都包含物質，而是物質與性理之合）。這樣，性理與物質合構而成的性體，全不相似天神們的實體：因為祂們的實體，是單純的，沒有任何物質，（因此叫作和物質絕異而分離的「純神實體」，或「絕離實體」）。從此可見，智力的抽象作用，從感官覺識的事物形象內，抽取可曉辨的性體，純淨的程度，不拘多麼高，總不會上達而見到純神的性體來。

另證：在生存上和主體不能分離的性理，和在生存上脫離主體而自立的性理，是實質互不相同的；雖然兩種性理，在智力意識內，都可以脫離主體，而受到智力的領會。例如體積大小的條理，和天神實體某某的性理，都是性理，但兩種性理各有其本質定義，互不相同；體積大小的條理，沒有物質的主體，不能自立存在；天神的實體，卻是沒有物質主體，而有自立生存的性理。然則，官感可覺識的世界萬物，各類或各種事物的性體，脫開個別的物質主體，此某，或彼某，不能有自立的生存；所以，和完全不生存於物質以內的純神性體，全不相類。足證，由於吾人懂曉物質萬類的性體，純神實體不能因而見知於吾人之智力。

柏拉圖派的哲學家，曾主張，體積大小的條理，是離開物質主體，懸空獨存的性理，位置在種有性體

和器官覺識所知事物的中間。他們也主張，物以類聚，類下分種，各有種名，（例如人、馬、犬、羊），凡稱名所指示的性體，依照柏拉圖派的意見，都是抽象的「純理」，並有脫開物質主體而飄然獨立的生存；猶言個個都是純神實體。（當然，如果他們這個意見是真實的，那些「數理」和「性體」，就都和「純神實體」沒有本質上的分別了）。然而大哲，亞里斯多德，在所著《形上學》，卷一，章九，證明了這樣的意見是錯誤的。

添證：上面排拒了柏拉圖派的意見，不得贊稱說有形世界各類的種有性體，都和純神實體，有同種的本質；就是說它們都是純神實體。惟有說它們都是性體，並且，依照假設，它們是脫物而獨立的神體。那麼，它們和眾位天神，共有的神性本質，不是同種，而是同類。（同類之下，分開的兩種，必有高低的品級。天神屬於高低，形界事物種名所指的性體，假設是一種神體，必定屬於低級）。吾人智力因知這些低級性體而上達足以窺見的神體之實理，僅限於神體高遠類名所指的實理。然則，類名所指實理的知識，僅能在虧虛而含渾的潛能意義中，包含種名能指的實理，全不能供獻出種名實理現實明確的知識來。足證，用有形事物性體之知識，不足以上達而認識無形質的純神實體。

加證：純神實體，和有形物體之間的差別，大於有形物體，彼此之間的差別。然則，認識一種有形事物的性體，不足以助人認識另一種的性體；例如生來目盲的人，用知聲音之性體的知識，無法得到顏色之性體的知識。足見，用知有形事物性體的知識，更不足以上達純神性體的知識。（性體的知識是知種名的定義：在於知類名加種別名，合指的種名實理；例如說「人是理性的動物」。人是種名。動物是類名。理性的是種別名。「理性的動物」是人種名所指的性體及其含有的實理。依其本性本體之實理，人是理性

動物)。

又證：縱令假設天神運行天上諸星球，(促成四時變化，和萬物生生的效果)，產生感官所知萬物的性理和形狀；(和有形萬物，有因果關係)；用因果知因的方法，從感官所知的萬物，推究無形的天神，仍不足以認識祂們的性體。理由是：吾人由果知因，或由於因果相似，或由於表明能力。

由於因果相似，由果知因，不能知其性體，除非因果同種。然而天神和感官可知萬物之間，沒有同種的似點。(故此，由這些有形的萬物，不能知曉天神的性體)。

從能力之表現，由果知因，也不能知其性體，除非效果之表現，等於原因實力的全量。若果相等，知效果則知原因之全力；物體之全力，卻表明其實體。(實體在這裡指事物實有的本性本體。如此，知效果，則知其原因的性體)。然而，眾位天神，能力崇高，超越吾人(感官所知覺)和智力(在現世)所能領悟的一切效果：猶如依同比例，某類全體大公的原因，超越分類或分科的局部效果。(例如熱類的紅光和烏煙是兩個局部的效果，生於本類大公原因的火力)。

從以上各方面看來，可見：吾人智力由知感官所知覺的萬物，上達以知純神的實體，都是不可能的。還證：凡研究或學習可知的事物，都分屬於理論類的某某專科。(研究或學習的本質，是由效果而知原因；必需分門別類，科目不亂)。假設吾人智力由知感官所知萬物的性體本然，上達以知眾神實體；那麼，吾人必定能夠用理論類的學術某某專科，發現眾神實體，並對於祂們有所懂曉。然而觀察可知，事實並不如此：因為理論類(的各科知識，限於觀察思辨)，論到某類純神的實體，有某專科只知神體實有，不知神體本質(確是什麼)。從此可見：用有形性體的知識，上達以知無形純神的性體，竭盡了吾人的智

力，仍是不可能的。

釋疑：如說現有專科之所不能，未來能發明新知識的專科，就無所不能了。這樣的臆說，全無任何意義；因為用吾人已知的原理，不能達到純神實體的知識。事實上，任何專科固有的原理，都系賴於至高原理。所謂至高原理，是本體自明，智者皆知，不待理證的；並且至高原理，是現有及能有的百科所共遵共由的。按大哲亞里斯多德，《分析學後編》，卷二，末尾（章十五）的證明：無公理，不能有知識。無知識，無以知公理。吾人知公理，也是從感官所知覺的諸類事物中，（通過抽象作用），攫取而得來的（知識）。又按上面那些理由的證明，器官感覺所知的事物，不足以引領吾人，認識沒有物質的神類。足證不能有任何某科學術，能引領吾人（由物質界）上達以認識純神實體（的本質）。

第四十二章 亞歷山的明悟論

亞歷山，曾主張人類的明悟，能受實體變化而有生死；因為他認為明悟是人的性體，（為能領受靈明的光點而曉悟事理），由身體內物質原素配合適當，培養而成的準備；故此無力超越物質界的事物，（而有自立的生存）：所以他主張我們人的明悟總不能上達以認識純神實體，（就是總不能認識所謂的「絕離實體」）。然而，他又同時主張我們人類，在今生的境況以內，有能力認識純神實體：他乃勉強論證如下：

（回閱，本書，卷二，章六二；並參考亞維羅，《靈魂論》註解，卷三，註解五，章六）：

每個物體出生歷程結束，實體構造完善之時，便自然完成自己本性特有的動作，或施動，或受動。動作隨實體而生；依同比例，完善的動作，隨完善的實體而生。本此定律，全體發育成熟的動物，便能自力行動。

智力的培養不是別的，惟在智像的蓄藏：就是用靈明（施動的智力），形成的許多智像，儲存於明悟（含容的能力）以內。培養成熟的智力，有兩種動作：一在靈明（施動）方面，將事物可知的潛能和虧虛，改造成現已被知的（知識之）現實和盈極。二是（在於思想方面），人的智力知曉現實所知的事物。人用培養成熟的智力，能作出這兩種動作。足證人的智力，培養成熟，（精益求精），達到極度成熟的時

候，必將完成那兩種動作：搜集新（智像能啟發的新）知識，逐時積累增強，逐步進於完善，除非受到阻礙，必能達到至善的絕境；不是永無止境；因為實體變化新生及培養成熟的歷程，不能趨向於永無止境；（無止境的歷程，不會生出所期待的結果）。培養成熟的智力，完成極度完善的兩種動作，賴於靈明方面，完成第一種動作，達到極高程度；就是將一切可知的事物，都由潛能和虧虛，改造成現實和盈極；並且賴於明悟（受動智力方面），完成第二種動作，也達到極高程度；就是知曉現實所知的一切事物，神形兩界的事事物物，都現實全知。但因依照他的意見，方才說了，他主張人的明悟無力認識純神實體；他的本旨乃在這裡肯定：培養成熟的智力，能知明悟之所不知。（明悟是空虛而能領悟。培養成熟的智力，是知識飽滿的明悟）：這樣成熟的明悟，以「靈明」作充實自己的盈極盈素；猶如物質以性理作充實自己的盈極因素；明悟和靈明，互相結合完善，發生「物質與性理」之間相似的「盈虛合一」。「靈明」，依照他的主張，是一「絕離實體」，就是我們所說的「純神實體」。既然靈明的能力和任務，是將智力可知的一切事物，由被知的潛能，改造成被知的現實；故此在那「明悟和靈明」盈虛合一的境況中，我們每人必將現實知曉智力可知的一切事物；兼統神形兩界；全知無餘。

根據以上這個結論，（他認為），我們人的智力，用這從覺像得來的知識，上達而認識純神實體；他的用意不是說器官知覺的印象，及用這些印象所領悟的智見，竟是引領吾人認識神體的媒介或工具；反之，他只肯定（由覺像得來的那些）智像，是在吾人以內預先應有的準備，為能領受（高級）性理，（並和它發生盈虛合一的結合）；這樣的性理，（依照他的意見），是一個純神實體，就是（亞里斯多德所說的）「靈明」，或「神明」。在這一點上，亞歷山和前章提到的那些人，意見不相同；因為他們主張，覺

像和由覺像所得的智見，是吾人認識純神的媒介或工具；（不止是心理條件的準備。在知識的事件裡，意像和知識能力的結合，和性理與物質的結合，有相仿的比例。意像是代表客體的媒介；人因意像而知外物。亞歷山不說吾人，能由覺像，抽選出智像，因以認識神類）。這是他和前章諸人意見，不同的第一點。（從覺像之中，用抽象工夫，能領悟得來的智像，不足以代表神體；故不是吾人認識神體可用的媒介或工具）。

本此意義，培養成熟的智力，具備靈明顯的萬種智像；當此時期，靈明（神體）自身，按上段所說，遂成為吾人具備的性理，（成全吾人的靈性）。亞歷山，給吾人內裡承受的這個靈明（神體），定名為「實得的靈智」。他同派的人還說，這樣的靈智，就是亞里斯多德，（《靈魂論》，卷三，章五；《動物生成論》，卷二，章三），所談的「外來的神智」；並且如此，雖然人生的至善不在於理論的百科學術，然而人用理論的學術修養，可以準備自己上達而獲得至善。這是亞歷山和前章所述諸人，意見不同的第二點：（前章提到那些人主張人生的至善，在於理論類的學識；專務靜思的妙悟）。

還有一點，就是（前章那些人的）意見，主張吾人用智力認識「靈明（神體）」，是靈明（神體）和吾人交接的原因。第二個意見，（就是亞歷山派的），卻認為正是相反：靈明（神體）交接吾人，作吾人靈性成全所必備的性理，是吾人智力認識祂，並認識其他眾神體的原因。這是前後兩派意見不同的第三點。（一派說：先有知識，後乃因之而交接靈明。一派卻說：先交接靈明，後乃因之而有知識。交接是結合貫通，兩體猶如一體）。

駁亞歷山的結論

上述的這些結論，不合理性（邏輯）。分條證明如下：

一證：亞歷山，既說培養成熟的智力，和明悟一樣，是有生死變化的；又說它為成熟所必備的性理，是靈明（神體），卻是沒有生死變化，而是無始無終，永遠現實的。然而，他又說：永遠的現實事物，不能是生死變化的事物之性理。明顯他在這些理論裡，有自相否定的必然。但他堅持最後一點：永遠者不是有死者的性理。因為（性理是物性構成所必備的實理；是某物所是的真相和所以然。顯然某物有生有死的所以然，或真相，不得是「永遠現實」）；為此理由，亞歷山主張：我們人既然有生死的變化，故此我們本體必備的性理是明悟而不是靈明；明悟依他的主張是有生死變化的；靈明卻是沒有生死變化的純神實體。依照他堅持的原則，足證：靈明作培養成熟的智力之性理，也是不可能的，（就是自相矛盾的）。

另證：在智力知物的現實範圍裡，智力必備的性理，是智力可知的事物（智像）；猶如依同比例，器官覺物之現實，所必備的性理，是可覺的事物（覺像）；因為，依事物的本體而言，智力領受某物，不得不用智力可知的方式；猶如依同比例，器官覺力也不覺知某物，除非用覺力可覺的方式。然而，依照亞歷山派的主張，靈明（神體）不是培養成熟的那個智力，用其本力可知的方式，可以認識得來的；足證祂也不能是它的性理。（方式包括智像）。

又證：「智力用某因素認識事物」，這樣的話，依我們人間的語法，有三種意義：一指用能力；猶言「智力用本有的能力，發出知識的動作；現實知曉某某事物」；本此意義，吾人也說：「智力知物」。說「我們的智力知物」，也就等於說：「我們用智力知物」。我們智力的知識，也就是我們（整個人）的知

識。

二指用智像：智像不是智力，不自發知識的動作，但是智力知物，所依靠的憑藉：藉以完成現實的動作；猶如依相同的比例，視官的覺力，用顏色的覺像，覺知有顏色的事物。

三指用中辭（所指的理由）：既知中辭所指的某一事物，使用它作根據，向前推進，而知得另一事物：（例如三段論法，用中辭所指的理由，從前提，推出結論：也叫作「用某理由，僅到了另一事物」。如說：「人是動物，故有知覺」：「人」是主辭，「有知覺」是賓辭：是兩端辭。中間的動物，就是中辭，指出「人有知覺的理由」：將賓主兩端，從中引介，而連合起來，構成結論）。

如說人有時用（所交接的）靈明（實體），認識眾神實體，這樣的話裡，必須有上面三者之中的某一意義。（否則，全無意義。現請逐一考察如下）：

它沒有第三意義：不是說人用靈明作中辭而進知眾神；因為亞歷山不承認人的明悟，或學力，先認識靈明，再由而上進以知他物。

它並且也沒有第二意義：因為「用智像知物」是某智力用智像為內在的成因或性理，而有知識的現實，認識那智像所代表的事物。如有某智力現有「靈明（實體）」的智像，則現實認識那靈明實體。亞歷山卻不認可人的明悟或培養成熟的智力有這樣知識的現實。故此他的用意，不是說吾人智力用「靈明（實體）」作智像而認識其他眾神實體。

最後，它也不能有第一種意義：假設靈明（實體）是人認識眾神實體時所用的知識能力，那麼，靈明實體的知識，必須也是人的知識。為此，靈明實體和人的實體，在生存上，合成本體純然自同一個實

體：因為兩個實體，如果各有各自獨立而不同的生存，一個的動作，便無法又是另一個的動作。故此靈明實體和人的實體，須是在生存上，合而為一的。

然而，兩物生存的合一，又分兩個方式：一個是附性生存的合一：某物和某另一物，發生附性和實體的結合。例如白色和某形體相結合，而成為一個白色物體。靈明實體，不是附性，故不能和人發生那樣的合一；必欲和人結合，只可用實體生存的合一：那麼，祂就須是人的靈魂，或至少是靈魂的一部分；也就不得依照亞歷山的主張，仍是他所說的「絕離實體」了：因為他認為靈明實體，是一個和物質絕異而分離的純神實體，不是人肉身以內的靈魂。

綜合上述，貫通理路，最後的結論是：依照亞歷山的意見，不能肯定亞歷山自己的主張說：人的智力認識純神實體。

加證：假設「靈魂（神體）」有時作此某人的靈魂或性理，就是給那人能有的知識，作內在的成因，依同樣的理由和方式，同時也能作另某人的靈魂或性理；結果必是兩個人同時用一個靈明作自己的性理，而完成各人自有的知識。這是不得不然的：因為按方才已有的說明，靈明的知識，便是人用靈明而得的知識。兩個智者用一個靈明，同時共有同樣的一個知識（的現實動作）。這是不可能的。（猶如兩個人的頭腦裡，共有一個思想的動作，這是不可能的）。

駁亞歷山的前提

況且他大前提根據的理由，也是輕薄而腐朽的。

一因類界乖亂：某類物體生成，固然必應完成自己的動作，但應率遵本類（物性固有的）方式，不可

率遵異類或高級異類的方式；豈有清氣生成而火煙燒起的道理；清氣生成，則如風吹動；率性騰空，不會高於氣層，而升至火界的太空。（依照古代希臘《物理學》，宇宙有四界：火界是太空，有日月星辰及諸層天體。氣界是氣層，游蕩水上。水界是海洋川澤，浮潛地面。塵界是地球位置在宇宙包圍的中央；原素四種，各有定性，定界，定位；並有本位的行動；率性而守界；萬無倫類乖亂，越界違性而動的可能。既不能失位，又不得篡位而有安寧）。

依比例相同的理，培養而成熟的智力，既已成熟，即應照其本類方式而有動作，不可越出界限，而作出上級純神實體本性固有的動作，認識純神之類的實體。從此可見，用「智力培養生成」作大前提，不能推出「人類智力竟有時而認識神類實體」的結論來。

二因體用失序：根據體用相稱的定律，動作的完善，屬於動作能力之本體。今按前提的假設，智力培養成熟，動作進步，達於完善，竟竄入高級，認識純神實體；乃是作出了自己能力本體所不能有的動作；並且按亞歷山本人的主張，人類明悟，培養成熟，而成為他所說的「成熟智力」以後，仍無純神實體的知識；（但應先交接靈明神體，而後始能認識諸位純神）。否則必致於人類智力賴理論學術之修養，而發育成熟，乃能認識眾位純神實體；這不是亞歷山的主張。他不承認理論之類的學術，專靠靜思觀理，而竟能妙悟出神類實體來。他卻主張，專修理論之類的學術，是他所謂「成熟智力」本位的任務。（「成熟智力」，頗似是「造詣高深」的「學力」或「識見」：可以格物窮理，不足以超物而見鬼神；以格物窮理的智力，而見到超物的神靈，乃是能力之效用，超過了能力之本體。體用不相稱，是不合理的）。

三因不合心理經驗：在變化生生的歷程內，依物性的自然，開始變化的物體。至少大多數要變化成

功，而生成完善的物體；因為物類變化出生，有固定的原因，則常常產生本位應有的效果，或條件成功，或大部分成功。既說生成之後，必隨之而有動作，故此動作的成功，也是條件必然，或至少大多數成功。這是物性自然的定律：事有必至，例外是少數的偶然。

今請考察心理經驗的實況，情形正是相反，專務學業，智力培養成熟的人，並未能認識純神實體；既非眾人常能，又非大多數人屢能。反之，自稱學識高深而見神鬼者，徧察學界，竟絕無一人！足證「認識純神實體」不是智力培養成熟後，動作完善的高峯。（認識純神實體，如果是可能的，應另有其他方法；亞歷山提出的方法，是行不通的）。

第四十三章 亞維羅的明悟論

亞歷山意見內的至大困難，來自他主張知識修養成熟的明悟，有死亡和腐壞的可能。因此，亞維羅主張明悟沒有死亡和腐壞的可能，卻有和吾人絕異而分離的自立生存；由此他想自己、為證明吾人智力認識神類實體，找到了一條更容易的途徑。（參考亞維羅《靈魂論》註解，卷三，註解第五，章六）。亞維羅主張明悟和靈明是兩個「絕離實體」：就是兩個純神實體。他對本問題的議論如下：

他第一證明必須肯定靈明對於吾人自然而知的原理，保持著兩種可能的關係：或如作者對於工具，或如性理對於物質：互有的相對關係。理由如下：

根據吾人心理經驗的事實，可知吾人知識修養成熟的智力是吾人現實知物時所用的能力：它發出的動作，不但是知識的現實，而且是作成「現實所知的事物」，就是智像，和由智像代表事物而形成的概念或思想。所謂「作成現實所知的事物」，用更允當的說法，乃是「給明悟作報告，報知某物」；尚且不是明悟知物的現實動作：因為，依照事件出生的次第，先有靈明來作成現實所知的事物，報告給明悟，或呈示給明悟，然後明悟方現實知曉某物。

吾人現實智力所知的事物，分兩種；一種是自然而知的，例如第一原理。這些原理，不待學習，不由

人意，惟賴靈明的光照，乃自然而然的，現實見知於吾人；既然不待學習，故非明悟賴修養成熟而始得的知識。第一原理的知識，不是明悟修養的結果，而是明悟修養的開端；本此意義，亞里斯多德，在《道德論》，卷六，章六，也將這些原理知識之存蓄，叫做智力。（原理知識存蓄深厚而高強的人，也表現自己是智力靈慧的人；有高明的見識）。

第二種事物的現實被知，是由人加意用功，學習或研究而得來的現實知識；例如某些定理或結論，（或某科的知識），是從最高原理的知識，修養發展，推演證明，引伸而得來的。為得到這樣的知識，吾人不但需要依賴靈明以知最高原理，而且也需要明悟修養成熟，以知各級結論。

從此可見，一個現實知識，是兩個智力完成的動作。兩個能力，共成一舉，彼此相對而有的關係，僅有兩種可能，或如作者之對於工具；或如性理之對於物質。於是他進一步，詳解如下：

根據他的主張，明悟、是所謂的「受動靈智」，是一個「絕體實論」，有和物質絕異而分離的自立生存，是純神實體之一。祂認識其他眾位神體，和其中的「靈明」。（這個「靈明」，是所謂的「施動靈智」，祂的任務是施出動作，彷彿是發出光明，照耀明悟，使之懂明事理。回閱本書卷二，章五十九）。明悟，不但認識靈明，而且認識理論知識的最高對象，包括第一觀念和第一原理。（第一原理是人類一切知識，共遵共由的最高公理）。

明悟，（在知識以內），領受了靈明和公理，是兩者共同的主體。（主體、猶言收容所；收容可以收容的事物）。任何兩個事物，共有相同的一個主體，在此主體內，彼此互有的關係，是物質對性理的關係；例如：顏色和光明，共同有一個透明體，作存在的主體；光明是顏色可見的所以然；對於顏色，有性

理對於物質，互有的關係。

這樣的關係，有時是必然的，有時是偶然的。必然關係內相關的兩端，互有關係本體生存的連繫和秩序。（例如糖的白沙似的物質，和糖甘甜的性理，合構而成糖的本體；因共有一個本體生存而存在；相合則共存，相分則相毀）。偶然（存在於同一主體）的關係內，相關的兩端，沒有涉及本體生存的相互關係。例如某某人是一個面色灰白的音樂家灰白的顏色，和音樂的技能，偶然連合，共在同一主體，在本體生存上，不相繫屬。

靈明和公理，共在同一明悟內，互生性理與物質間的關係，是一個必然的關係，因為在本體生存問題上，兩者是相關的。照顯公理，是靈明的本體生存和任務公理受到靈明的照耀，成為明悟現實懂曉的對象，也是公理本體生存之所繫。

由此關之，靈明對於公理，有如性理對於物質所發生的關係。

進一步推論，可知靈明也和吾人本體，隨真理之照顯，而連合一貫：因為公理，藉覺像，和吾人交接貫通；由於覺像是呈現公理的具體印像；也就是公理寓存所在的一種主體。覺像，是器官覺知事物而有的印像，屬於我們每人私有，既是公理的一種主體，公理便隨之而納入於我們每人心靈以內來。靈明就不得不隨著也進入每人的心靈。進入的歷程，是逐步漸進的，但有終點：依照盈虛定律，虧虛充實，盈長虛消，達於盈極而後止。

本此定律，可知：公理在吾人心靈以內，完全尚無照顯的現實，只有照顯的潛能，吾人公理的知識，尚在潛能的虧虛狀態；靈明、當這時，和我們每人便只有潛能的交接。然後，進一步，公理的一部分現實

照顯，一部分尚在潛能虧虛的黑暗中；靈明便隨著和我們，一部分現實交接，一部分有交接的潛能，尚待實現。如此，交接深入，不停進步，公理照顯愈明，萬理曉悟愈眾，靈明交接人心則愈深。進步和運動的方法，為能加深交接，是在吾人方面專務理論之類的學識，藉以廣收眾理，明辨是非真假，珍存真理，排除謬說。人心和靈明交接的運動歷程上，真理是正大光明；謬說是黑暗迷途；猶如怪物出生，踰越物性的常則。為能進步於光明的正路，人類互相提攜；猶如學識研究，也是眾人互助。

及至萬理照顯，人心全體光明，現實盈極，全無潛能餘隙，靈明（智神）乃和吾人契結，妙合無間，完善通徹；作吾人靈慧之性理，吾人智力乃因而也有通徹萬理，完善至極的知識：猶如依比例之近似，吾人現時，專賴修養成熟的智力，也對於所知眾理，有完善至極的知識。

由此更進一步推論：既然認識眾位純神實體，屬於靈明本體之所必有，吾人心靈中，又充滿了靈明帶入的知識之光明，同明相照，澄澈無隱，靈明之所知，吾人乃無不知之。故在那時，吾人因靈明在心而知眾神，猶如現時因學識修明而知眾理，兩時的知識，對象雖不同，光明完善，卻高達極點，兩者比例相較，則無以異。

這樣完善的知識，上知眾神，下知眾理，依亞維羅的評價，乃是人生終極的真福，既得真福，人之為人，乃與天主（真神）相同矣。（參考亞維羅，《靈魂論》大註解卷三，註解五，章六，一六四一年，威尼斯珍版，頁一八六）。

駁亞維羅

回閱前者提出的那些理由，足以看到：反駁這個主張，應用的論法：因為它在前提裡，根據的許多命

題，前者已經證明了是不可贊成的。

一駁：前在本書卷二，章五十九，證明了明悟、「受動靈智」，沒有和我們人的本體，絕異而分離的自立生存，不是神類的任何實體；因此不應該它是純神實體（知識）的主體；主要因為亞里斯多德，（《靈魂論》，卷三，章五），有一句名言說：明悟是萬物受變化而生成的所在；（猶言明悟是萬物知識由潛能轉為現實，所在的主體）。這裡所說的萬物常有可知的潛能，不常有可知的現實。從此可見，明悟僅是這樣的萬物知識的主體。

又駁：前在本書卷二，（章七十六），證明了：靈明、施動靈智，也不是一個所謂的「絕離實體」，而是吾人本體內靈魂的一部分。亞里斯多德，（《靈魂論》，卷三，章五），指定靈明的任務是一作成事物被知的現實」；（猶言作成智像，代表事物；將知識由潛能轉移到現實：這個工作是智力思考的努力），是由吾人自意作主的。不應因此而肯定吾人能知眾神實體；必欲如此肯定，吾人就應常知眾神實體；（因為吾人常有靈明）。

還駁：根據他的主張，靈明和明悟，同樣都是「絕離實體」：明悟對於智像，有如物質對於性理的關係；靈明對於智像，卻正相反，有如性理對於物質的關係。靈明和吾人發生交接，只得是依賴智像。智像被知的現實，交接吾人，卻是依靠覺像。覺像對於明悟，有如顏色對於視覺的關係。覺像對於靈明，卻有如顏色對於光明的關係；可明證於亞里斯多德，（《靈魂論》卷三，章五）的言論。

然而，視覺的行動，觀色，和陽光的行動，照耀，都不能歸屬於顏色所在的主體、石頭。以致於說得石頭觀色或發光。依相同的比例，可見明悟和靈明的動作，一是悟受智像，一是作成智像，都不能歸屬於

吾人；因為依照他的主張，它們是和吾人分離而存在的實體。（結論違反事實，足證前提的主張必錯。顏色代表智像和覺像，視覺代表明悟陽光代表靈明，石頭代表人。三下裡，倆倆對比，既知石頭不因有顏色受光照而有視覺觀色，或發出光明；可知吾人也不因有智像或覺像受靈明照顯，而有明悟知理，或發出靈明的照耀。依照對方的主張，這是必然的）。

加駁：按照上述對方的主張，靈明交接吾人，作吾人（靈慧必備）之性理，不得不由於靈明是實理現實被知時必須依賴的性理（光照）。靈明所以然是如此，卻是因為靈明和實理（的知識），共同完成相同的一個工作：就是完成事物被智力懂曉的現實。從此可知，靈明能作吾人（靈慧必備）的性理，也只是根據了這一點：就是公理或實理，被吾人知曉以後，參與靈明的工作；給吾人完成「懂曉事物」之現實。這是極重要的一點。對方意見裡

然而這些公理或實理，在事實上，不參與靈明認識純神實體的動作。「認識純神」，這件事，不是公理或實理所能參與的；因為代表公理或實理的智像，是來自器官所覺知萬物的印像，代表形界事物公名的名理，不足以代表純神；（所謂的公理或實理，是人間理論之類的學術，觀察有形的萬物，靜思而妙悟得來的實理。這些實理的知識，不超越器官所能覺知的物類，故此無力參與純神的知識）；除非退回去，接受亞文跋契的意見，主張吾人智力用知形界的知識，足以認識純神實體的本質。這個主張是前面章四十一已經證明了是錯誤的。足見：用對方提出的途徑，無法證明人類智力能認識純神實體。

另駁：依照亞維羅羅的主張，比較起來，靈明向下，對於實理，和向上，對於純神，發生的關係，兩向互不相同。靈明施動於下，照顯實理，供明悟曉視，是作成實理（被知的現實）。靈明認識純神，不是施

動，作成純神（可知的現實），而僅是（仰首瞻視，彷彿是受動於上，就是受純神的光照），認識純神。對下對上的關係，有施受不同的分別。

從此進步推論，既然靈明交接吾人，事件的本體，在於施動於下，成全實理的可知性，則不應因之而結論說：靈明、根據它受動於上而認識純神，也交接吾人，致使吾人也認識它所認識的純神。這樣的推論，顯然是「問本體而答附性」的一個詭辯：答非所問，是不邏輯的。

費加詳釋如下：專就人類知識之完成而言，縱然假設靈明是一神體，它的本職是給吾人照顯可知的實理；至於此外，它也認識純神眾體，是它能作的許多行動之一，對於本職而言，都是偶然兼有的副業。由於靈明對人的本職，人得擁靈明之所施於下，盡歸己有；但由此前提出發，不可遽進而結論說：凡靈明一切行動，及其所受於上者，人也皆得擁據以為己有；將其副業之所得，也一概收攬。這就是「問本體答附性」，答非所問，不邏輯了。以本職為關係的本體，副業都是附性而偶然的外務。縱然再退一步，假設人能因靈明光照，而認識純神，其中的真正原因也不得是為了它給吾人心靈，作成智像，照顯智像所代表的實理；因為它在吾人心靈以內，作成的智像，只能代表形界萬理。如果吾人因靈明而知純神，靈明對於吾人，除作智像以顯物理以外，應滿盡其他任務；請閱下文。

還駁：如果吾人因靈明而認識純神，這不專是為了靈明給吾人照顯此某物或彼某物的實理；但應專是為了它是吾人（靈慧內備）的性理。它如果這樣，（提高了我們的本性和能力），我們當然就能因它而認

識它所認識的純神及其他一切，（因為它就成了我們每人的靈魂一般了）。這卻不是事實：因為如果這真是事實，我們每人，從有生之初，就都能因有靈明而認識純神；猶如因有靈魂而常有知覺。

追駁：然而，依照亞維羅的定論，靈明，（雖然不在人有生之初，就是人的性理或靈魂），然而人在某某年齡，一知最基本的公理，（就受到了靈明的光照），足證靈明就因之而開始給那人充任性理或靈魂似的任務：（不但照顧公理，而且增強人的智力，彷彿給人長上純神的慧眼），人就能引神眼以識純神了。這仍不是事實：理由同上，（依照心理經驗，在既知公理，開了明悟以後），人並不常能認識任何純神；實際上，在現世，無時可能。

圍駁：（猶如圍攻堵擊）：對方如說：靈明給吾人充任性理之任務，增強吾人的智力，是漸進的，隨所顯的實理增多而進步。當吾人所領會的實理尚少時，（知識不深，識見不高），故不能只靠所知的某些實理，便得以認識純神。待至萬理照顯，一無遺漏時，吾人知識乃和靈明的神智，完全相等：就能因之而認識純神了。

淺知少數物理，人不能因而認識純神，因為少數物理的知識，不足以竭盡靈明的全知。理由全是在於「少則不足」。然而罄盡萬物實理，全數皆知，仍是不足：因為吾人本性所知萬物實理，僅有可知的潛能，必待抽剔離辨，淨化以後，始被改造成現實被知的對象：它們的可知性，受潛能虧虛之黑暗蒙蔽，不是明朗無限的。純神實體，數目眾多，個個是本體明朗無限，現實可知，沒有潛能或虧虛之黑暗遮掩。神體光明完善，非形界萬理全數光明統聚一齊，可得比擬。聚眾不完善，永不會等於一個完善。從此可見，靈明，即便照顯了萬物實理的全數，仍不足以將吾人智力，增強到足以認識純神實體的程度：（因為形界

的實理相純神的實理，互有光明不完善與光明完善之間的距離；是不會縮短而至於無有的。例如物質具體圓形的圓，不拘怎樣圓，總趕不上幾何學圓形純理所理想的那樣圓。純理的全體純圓，仍趕不上純神實理之完善於萬一：少數不足，全數仍是不足）。

對方不可避免的两難問題是：少數實理的知識，是充足，或是不充足。如果少數不充足，故應有全數。然而全數也不充足。此路乃陷窮境。

對方如果倒退說，不需要全數，少數某些即足。（這些不足，那些足；不知全體，知一部，仍非不知；故是知）。這樣輾轉狡滑仍必陷於窮境：因為最後必須承認：我們每人，必因知任何某一事物的實理，便得以認識眾位純神的實體。（這樣的結論，既不合於心理經驗的事實，又不合於理論：依理而論，類界不容乖亂。用知此某類的知識方法，無以認識異類的實體：沒有因知石重而知花紅的道理。形界異類，尚不以同法相知，何況神形異界呢）。

第四十四章 認識神類實體（上）

依照上述各家哲學的主張，肯定人生真福，在用那樣的知識（方法），認識純神實體，（眾位天神），是不可能的。（人生真福不能是這樣的知識）。

物體，追求目的而不能得到，是空幻而虛枉的。

人的目的是人本性自然願望的真福，吾人不可主張它竟是人不能達到的某某事物。由這樣的主張，必生出的結論應是：人的生存沒有目的，是空幻的；人本性自然的願望，（不能實現，沒有對象），是虛枉的。這樣的結論是不可能的。（因為，自然生人，或天主造人，不能沒有目的。物本性自然的願望，不能是虛枉的；回閱章二二三，及十六一十七）。

然而，回觀前數章的討論，依照上述諸家意見，人以固有智力，顯然不能認識眾位純神，足證認識眾神，不是人生目的。

另證：吾人為能交接靈明，賴以成全靈性，而得以認識眾神，依照（章四十二所述）亞歷山的主張，需要吾人智力修養成熟；依照（前章所述）亞維羅的主張，需要吾人窮盡形界萬物的實理，有其知識完備的現實。兩家主張的需要，名異而實同：智力修養的成熟，全在於萬理皆備的現實。

然而，形界物類萬殊，種種實理，蘊藏於覺像，有智力可知的潛能，無盡知之現實。為能達到盈極現實而交接於靈明（神體），人必須精通百科，專務理論深思，洞曉形界萬物的一切性情，能力，和變化；知萬性，明萬理；至於理無不知而後可。這樣的條件是無人能滿足的：因為理論百科，系於公理；公理所出，非覺識莫有。器官覺識，範圍有限，本質如此，不能用一個知識的明朗現實，盡知萬物性理。以此為交接靈明的必需條件，顯非人類之所能。故非人生真福之所寄。

還證：退一步，縱令人能依照諸家指示，交接靈明（智神），顯然能達極峯者，為數極少；近於絕無；即連上述諸家，或其他任何人，深究百科，識見精明，仍未敢自稱理無不知。反之，無人不自認所知極少。徵之於往史，大哲亞里斯多德，《天體及宇宙論》，卷二，章五，明說天上諸形體，秩序玄妙；理難確知；（《範疇集》，章五），又說自己不懂「圓形四方」的道理。故此嘗說：關於類此難題，明證法證不出必然的定論；僅能用辯證法，證得一些或然的臆測；在《形上學》卷十一，章八，又說：天上形體運行，受什麼原因推動，及其他天文難題，有什麼必然的答案，尚待後輩研究。（大哲尚自認不知，何況餘者）。

然而，亞里斯多德，《道德論》，卷一，章九，有一條定論：人生真福，是一個全類的公福，除少數偶然不幸以外，大多數人能達到真福的目的。人類如此，物類皆然。各種物體，大多數能得到本性自然願望的目的。（這是自然律）。

貫通全論、足證：人生的至福，不在於交接靈明（的智神）。

亞里斯多德，上述諸家極力推崇追隨的宗師，顯然不主張人生的真福在於交接靈明（智神）；他的想

法要點如下：

他在所著《道德論》，卷一，（章十三），證明了：人生的真福是人根據完善的德能，完成現實的動作。德能有許多；分類比較，總歸兩類：一在意志，一在靈智。意志的德能叫做倫理美德，（主要有三：義德在操行正義。勇德在犯難不怯，忍苦不怨。節德在於節制食色諸慾，勿使放縱淫逸）。靈智美德，（主要有四：上智、知最高真理，欣賞至高的美善。明達、是百科學識，明察萬物，通達眾理。聰敏、靈慧銳敏，神思洞見。明智：智巧精明，措置適當，適合於目的）。

又在《道德論》，卷十，（章七），說明了：人生最後至極的真福，在於靜觀妙識。所謂的一「靜觀妙識」，或「靜思妙悟」，顯然不是倫理類的德行；也不是靈智類的明智或技巧；故此只剩是最高的上智動作。

按亞里斯多德，在《道德論》卷六（章七）的證明，靈智美德，主要有三：上智居首，明達居中，聰敏居末。（明智卻兼屬於倫理之類）。本此評價，又在卷十，（章八），肯定真福在於上智。

因上智之德能，而知上智的知識。依照亞里斯多德的名論，上智的知識是理論之類百科知識中的第一科。理論的知識，專務靜觀妙識，窮究百科物理，第一科的統帥。在《道德論》卷六章七，上智的知識，是百科知識的元首。《形上學》卷首，聲明全書宗旨所傳授的專科知識，（專研究百科共遵的至上公理，和萬物共有的至上原因），定名為上智之學。

審察上述各條引據，可以明見：亞里斯多德本人的主張，認為人在今生能得到的至極真福，是運

第四十五章 認識神類實體（下）

吾人用上述的那些方法，在今生，不能認識純神實體。為此，現應考察是否有某方法，吾人智力用它來，可以在今生，認識純神實體。

戴米思，（西元三一七—三八七年），亟力證明：這是可能的，用「何況反推的辯證法」。〔參考戴氏《靈魂論句解》，卷三，章五十一，威尼斯版，一五二二年；亞維羅，《靈魂論註解》，卷三，註解三十六，章六）。

理證：純神實體，（是無物質而生存的純淨性理），本體明朗，比物質事物，更易見知於智力：因為物質事物需要受靈明的照穿，始有見知於吾人之可能；純神實體，卻是本體可知的，吾人靈智既能知本體難知的物質事物，何況那本體易知的神類事物呢？

以上這個論式，有無效力，全視「明悟本性和物質有無必要連繫」而定。

假設明悟本性和物質沒有必要連繫，並且在生存上也是和身體分開而自立的：從此隨之而生的結果，應是：在知識或任何動作上，明悟對於物質的事物，也沒有任何必要的關係。從此再進一步，自應結論說：沒有物質，本體更易知的事物，必是明悟更易認識的。這是亞維羅派的意見能生出的結論。

但是從這個結論，又進一步，必生的另一結論，明似是：吾人既從有生之初就因明悟而有知識，用理論之類的百科知識，竭盡所能，研究天主及與天主有關的事物，俾能得到上智的知識。（至上真福是上智的真智）。

從此可見，上智的知識方法和途徑，是運用理論之類的知識，專務靜觀妙識；這是亞里斯多德本人原有的主張。後代的人，註解引伸，竟捏造了出那個後起的學說，認為「上智的知識方法」，不是理論的靜觀妙識，而是智性依照本性自然的規律，經過修養培育，而出生在吾人心靈之中；這樣的學說，是註解家的新創。故此也應從有生之初就認識純神之類的實體，這顯然是錯誤的。（結論既錯，前提必不全真。用反證法，反回去，足證明悟和物質不是沒有必要關係）。

亞維羅，為規避困難，辯護已見，提出的許多理由，依照（章四十三）已有的分析，明顯也都是錯誤的。

但如假設明悟，在生存上，不是和身體分離而自立的；反之是結合了某某身體的；因此，在知識上，也和物質有一些必要的關係和規律；因而不經過物質，則不能上進而得到物質界以外的事物。從此而生的結論，就不見得必應說：眾位純神實體，本體比物質事物更易受智力知曉，故此也更容易受到我們人類明悟的知曉。這樣的結論不是必然的，因為純神實體不是吾人經過物質事物的知識所能通達的。（回閱章四十三）。

亞里斯多德，在《形上學》，卷二，（另版卷一，副一，章一，頁九九三右欄），有一些話也證明以上這一點。他在那裡說：智力知物的困難，不發生於物方，而發生於我方；由於吾人智力，本質薄弱，仰

對明顯至極的事物，視而不見；猶如蝙蝠瞎眼，（有目無珠），面對陽光，視而不見，（夜色朦朧，卻飛翔得意）。

本此理由，結論可知：吾人明悟，無法能認識純神之類的實體：因為用物質事物的知識，方法依照（章四十一）已有的證明，純神實體，不能受到吾人智力的知曉。

又證：從明悟對於靈明的關係，也可看到以上這相同的一點。依照亞里斯多德，《靈魂論》，卷三，（章五）的描寫：明悟，是受動智力，潛能虧虛，而能容受眾理；在意識境界內，萬物變化生成，皆由於明悟的容納。靈明，是「施動智力」，現實光明盈極，而能照顯眾理：由器官覺像，作出智像，呈現事物的實理，供給明悟承受，完成知識的現實：猶如在意識境界內：萬物出生，皆由靈明作成。能力施受，對於相同對象，彼此對立而相稱。施者，不施他物，惟施受者之所能受。受者，也不受他物，惟受施者之所能施。能力施受，對象相同，是一定律。

在人本體以內，明悟和靈明，是人靈魂的能力，不是離開人的身體，而自立生存的純神；為了本性和身體必有結合，在知識和行動上，也不越出物質事物的範圍。依照「施受相稱，對象相同」的定律，又根據明悟和靈明，本性和物質必有關係，可以斷定，吾人明悟因受吾人靈明的光照，不能認識純神之類的實體。

補證：能力施受，對立相稱，是必然的。在自然界，每個受動能力，必有一個相稱的施動能力，與之相對。受動能力，不是虛設的：這也是一條自然律。本此定律，觀察事實，不難見得物性如此：例如眼睛的視覺能領受顏色；相對的就有太陽發光，給眼睛照顯顏色。依相同的比例，明悟是受動智力，也有施動

智力與之相對，施動智力就是靈明。靈明給明悟照顯萬理，猶如陽光給眼睛照顯眾色。眼睛看不見陽光照不顯的顏色。人的明悟也領悟不到人的靈明所照不透澈的理。人的靈明只會從器官覺知的印像，用抽象的作用，照察可曉辨的性理；照不透覺識領域以外的純神實體。故此，吾人的明悟用靈明的光照，仍不能認識純神。吾人本有的靈明太薄弱。純神之界的靈明太強大。為此理由，亞里斯多德用的比喻，也正恰當：因為蝙蝠的眼睛總也看不見太陽的光明。

亞維羅，亟力曲解那個比喻。他在《形上學註解》，卷二，註解一，竟否認吾人智力對於純神實體，有蝙蝠眼睛對於陽光，相同的比例；因為他說那個比喻的兩端，不是可能對不可能，而僅是困難對容易的差別而已。難知純神，不是不能知。他並進一步，強證說：假設不能知；純神的本體光明可知，勢將落歸虛設；猶如有顏色而不能受眼睛看見。（這是不合自然律的）。

他的理論，多麼輕薄，明顯易見：那些純神的實體，（本體可知的光明），雖然永非吾人現世所能認識，然而常能受到眾神自己的認識；故此不是虛設；猶如，依照亞里斯多德那個比喻，太陽的光明，不因蝙蝠視而不見，而可說是虛設的；因為它有人類和別的許多類動物的眼睛來看到它的光明。

總結全論，假設人的明悟，在生存上，和人的身體，是結合起來的；在這個假設之下，它沒有能力認識純神之類的實體。

問題：人的明悟有什麼樣的實體或本質？這個問題對於它的知識能力問題，關係重要。

假設它是一個有生死變化的物質能力，如同（章四十二所述）某些人主張的那樣；它就由其實質，註定了它的知識範圍，超不過物質界限。本此假設和主張，它必定無法認識（物質界以外的）純神；因為它

不能脫離物質界而有生存或行動。

然而，假設人的明悟，雖然在生存上結合了身體，但是，按上面本書（卷二，章七十九諸章）已有的證明，（它結合身體而生存，只是生存於身體以內，將自己的生存授與身體），不是它依賴身體而生存，（而是身體依賴它而生存；它是身體依賴的靈魂）；它的本體不受生死變化而遭滅亡；在此假設和觀點之下，它知識的範圍，局限於物質界的事物，（不是由於它的本體必然如此，而是由於它附性的遭遇，偶然如此）；乃是它由於和身體的結合，而偶然遭受的約束；（彷彿小貓的眼睛，裝在皮囊裡，便看不見太陽的光明）。

那麼，當靈魂離開了身體，人的明悟，便能認識純神之類的實體；並認識一切本體光明可知的事物：認識的方法，是用靈魂自有的靈明；吾人靈魂生來自有的靈明，相似純神實體內具有的神智光明。

如此說來，吾人智力，認識純神之類的實體，不是在今生，而是在死後。我們離開了物質世界的人間，將能識認和人間離開而自立生存的諸品天神。這也是我們的信德道理。（信德道理是和天主啟示的《聖經》明訓直相聯合的定論）。

第四十六章 心靈本體的自我認識

聖奧斯定有些話，能有人援引過來，和前章定論為難。現應仔細審察。

聖師在《聖三論》，卷九章三說：「心智、用身體器官的知覺，收聚形體界萬物的知識，依同比例，用本體的自我認識，收聚神體界萬物的知識」。從這些話的字面看來，可見吾人心智、用自己的本體，認識自己，並由認識自己，而認識純神之類的實體；和前章證出的結論，正是相反。故此，現應考察，吾人的靈魂怎樣用本體的自我認識而認識自己。

不可能說：靈魂用本體的自我認識，竟得認識自己本體是什麼，就是認識本體內具的真性或實質。

理證：知識由潛能虧虛，變為現實盈極，是憑藉知識能力（意識範圍）以內現有所知的事物。某某事物，在某某知識能力以內，有三種存在的境界：或在潛能虧虛的境界，而形成知識的潛能而虧虛，等於愚昧；或在現實盈極的境界，而成全知識的盈極現實；或在以上兩界的中間：就是在於儲藏以待用的境界，彷彿是在記憶中，或在智能中：形成知識的盈極而非現實：相似隱意識中實有而不明知的知識。

然則，靈魂的本體，在於自己的本體內，不是在潛能虧虛的境界，也不是在隱藏儲存的境界，而是常常在於盈極現實的境界。今如假設靈魂憑藉本體自我的認識而認識自己本體的真性和實質，究竟是什麼；

它就常常應有這個知識內盈極和現實。這顯然不合於心理經驗的事實。

還證：假設靈魂因自己的本體而認識自己是什麼；凡是人都有靈魂；故此每個人都應認識靈魂是什麼。這顯然與事實不合。

加證：吾人因本性自然秉賦的因素而得到的知識，是本性自然而然的知識；既不待學習，又不費思索；例如不證自明的公理，是人人專靠自己生而具有的靈明，便能知曉的。如果吾人因靈魂本體而認識靈魂是什麼，這個知識必是本性自然而然的知識。

然則，在自然而然的知識裡，無人能犯錯誤；事如不證自明的公理，人人共知，無人錯誤。照此而論，如果靈魂因本體而知自己是什麼，便再無一人關於靈魂是什麼的問題，竟想出錯誤的答案。這顯然不合事實。

歷史上，有許多人想錯了；有人說靈魂是此某或彼某形體，（或水，或火，或其他物質原素）；有人說靈魂是敵對因素配合適中的調和；還有人說靈魂是「數目」；（回閱卷二，六三一六五）。足證靈魂不因自己的本體而認識自己是什麼。

加證：在任何有秩序的系统內，因本體而是所是者，先於因他物而是所是者；並且是後者的始因。（參考大哲《物理學》，卷八，章五）。本此原理，可知：（既然知識的系统，是一個有秩序的系统；故此）因本體而見知者，先於一切因他物而見知者；並且是後者見知的始因：例如所謂的「第一論句」，就是最原始的前提，比一切結論，先見知於吾人，並是各層結論被知於吾人的基本原因。

準此而論，假設靈魂因本體而認識自己的本體是什麼，它自己本體之所是，乃應是因本體而見知的，

因而也是先被知於其他一切事物以前，並且是他物被知的始因。這卻顯然是錯誤的：因為在知識的體系中，靈魂是什麼」不是預先應知的始點或前提，而是應追究的問題，需要從其他許多知識中，尋求它的答案：（答案供出的知識，是最後的結論，是其他許多前提知識的效果，不是一切知識的始因）。從此可見：靈魂認識自己的本體，不是「因本體而認識本體」；必是另有所因。

從此轉回頭去觀察，顯然可見：聖奧斯定的那些話，也不曾有這樣的用意。他在同書卷十，章九說：靈魂尋求（方法，為能）認識自己（的本體），不是尋找自己，彷彿自己不在現前，而（找到以後，主客分立而對面晤見）；卻是把在自己現前實有的本體，留神明晰分辨，不是為認識一個彷彿尚未認識過的事物；卻是為將自己和自知所不是的他物，辨認出來。

審察以上這些話，能得出以下這些意義：（主要有兩點。第一點）：靈魂因自己的本體而認識自己，是認識自己現實生存於自己（意識以內、心目）的面前；（這是靈魂自己認識自己常有的知識。第二點）：靈魂用這樣「自覺生存」的知識，（在最初的長期），尚不認識自己和其他所知事物（在本體之所是上）互有的分別。本此意義，聖師奧斯定，針對著這一點，又說許多人意見的錯誤，在於未曾認識靈魂和他物互有的分別。（由這樣的分析，可以看到「本體自知」的知識分兩種：一是「本體生存的自覺」；二是「本體實質是什麼，和物我的明辨」）。

用最後這第二種知識，認識某物實質是什麼，乃是根據它和外物互有的分別，而認識它。因此，（在邏輯裡），本體定義，也叫作實質的界說，（用種別名，劃定類下分出的種界），指明（某某種名所代表的）事物是什麼；並於是指出它和其他各種事物，（在種名所指的性體構造上），互有的分別。（例如

「人是理性動物」，是人的本體定義，指明「人」種名所代表的性體，在實質的構造裡，包含「動物」類名，和「理性」種別名，所代表的兩個內在因素：一是「動物有器官知覺和行動的身體」，二是「理性有即物窮理的靈魂」；於是指出了人的本體和其他一切事物的本體，互有的分野）。

既然如此，聖奧斯定那些話中原有的用意，不是說靈魂用本體自知的知識，認識自己的本體，實質是什麼。轉過頭來，再看亞里斯多德，說過的一些話，也不曾有這樣的用意。

大哲在《靈魂論》卷三，章四，說：明悟認識自己，如同認識外物，用相同的辦法。這話的意思是說：明悟認識自己，是一個由潛能變為現實，由虧虛變為盈極的歷程；依憑的內在因素，是智象；明悟呈現在智象以內，始有可知的潛能虧虛，轉移而入於被知的現實盈極；成為自己現實所知範圍中的一分子。就其本體而觀察，明悟只有可知的潛能；無物因可知的潛能而被知。（上面方才說了：知識的潛能；乃是知識的虧虛；將來能有而現實尚無）。物之被知，惟因現實，不因潛能。（明悟是靈魂的一部分，由於和身體之結合，而無可知的現實）。依同理，從及面說：純神之類的實體，屬於現實可知事物的範圍；牠們於是能因自己的本體，而認識自己的實質是什麼；我們人的明悟，卻是依憑智象的呈現，而得到實質自知的現實。（智象來於動作的觀察；從具體的動作，用抽象的作用，形成智象，呈現動作的能力，及動作主體的本性）。

由乎此，按（本書卷二，五九諸章）許多理由的明證，為能確定明悟的本性，就是為證明它的本體，在實質的構造以內，沒有物質成分的混合，不受實體變化而遭死亡；大哲亞里斯多德，（《靈魂論》，卷三，章四），所引用的（智象，及智象所代表的實情或）理由，也是得自它智力的動作。

總結全段，可知，依照聖奧斯定原話的本旨，我們人的心智，因自己本體而認識自己，專在於認識自己已有生存的現實，（並不認識自己本體內實質的構造和與他物之分別。並且，心智生存自覺的知識，也不是靜坐兀然，回光自照，直視本體；仍需取道於自己對於外物所發出的動作：知識，愛情，等等）。實際（的經驗）上，吾人心智，醒覺自己已有生存的現實，是由於它醒覺到了自己（對於某某外物），有動作關係的現實。它的動作，當然是它由自己的本體，自力發出的。因察覺本體動作，而醒識自己已有生存的現實。（我知我動作，故知我生存；乃是因觸外物而知自我；和不觸外物的獨自空想，全不相同；和「我思、故我在」，相近似而不必盡同；參考聖多瑪斯著，《問題辯論集》，論惡，問題第十六，節八；《神學大全》，上編，問題第八七，節四；《論真理》，問題第十，節九）。

所以，照此說來，關於純神之類的實體，靈魂因認識自己，而認識祂們，也是限於只認識到祂們實有生存，認識不到祂們的實質是什麼；就是不認識祂們實體內的本體和本性。

實際上，（分析知識的內容），當著吾人，或用理論的明證法，或用信德的聽從，研究純神之類的實體問題，認識到，實有界，確有某些實體，有生存，有智力，（而無物質）；當此之時，用以上兩個方法，我們所能得的全部知識，及其真義，針對「有智力的實體生存」，確切而言，完全是吾人靈魂，由於認識自己，而得來的。

由此可以斷言：為能認識我們關於純神之類的實體所認識的一切，我們的靈魂必須用的始因和基礎，也是它對於自己的智力所有的知識。（靈魂因自知，而知純神，在於知曉自己和純神，共有相同的智性。本性有所同，知識故能相通，雖然受局限於共同點的範圍和深度以內）。

為了上述必有的局限，吾人用理論的知識，能認識靈魂的實質是什麼；但由此出發，不見得也用同類的知識，竟能認識純神之類的實體，本質是什麼。（就是由靈魂本體的定義，推究不出純神本體定義來）：因為吾人為能認識靈魂是什麼，所依憑的根據：是我們智性的動作；和純神之類的智性動作，差別甚大，距離甚遠。（互有的共同點，是高遠類性的相同，不是切近的類性相同，更不是種有的本性相同）。由於認識靈魂的本性是什麼，吾人僅能認識到純神之類和靈魂共屬於某某高遠神類的類性：這仍不是認識純神之類各種實體的本質和本性。（高遠類名所代表的知識，迂遠而含渾，不足以指明神類種名的定義。假設靈魂的定義是「結合身體而生存的智性實體」；智性的知識之定義，卻是「不用器官，但需從覺識，用抽象作用抽取可以曉悟的事理」。然後，由此而推斷說：「純神的生存和知識，是既不用器官，又不用覺識的智性生存和知識」；這就是只用消極名辭，指出了神類高遠的類名形容詞：沒有種名所指本體定義的積極、明確、而切近）。

我們認識靈魂因本體而生存，是根據吾人察覺了它因本體而動作。依同比例，我們用理論之類的知識之原理及方法，研究靈魂的實體本質是什麼，也是由它的動作和對象出發；並且研究我們靈魂以內具有的一切因素，也是用同樣的方法：例如研究靈魂具有的能力和技能，也是既知其動作，便由而確知其生存；既知其動作的性質是什麼樣的，便由而發現其本性是什麼。（就是知曉其種名固有的定義。這是理論知識的基本任務。得定義以知實理，據實理以證結論。靜觀動靜的形跡，妙悟本體的根由和效用。淮南所謂「見本而知末，觀指而睹歸」：達到理智的開明。人的靈魂，因知物而自知，因自知而知神。自知，知本種；知神，知遠類。本種明確。遠類含渾）。

第四十七章 人認識天主的本體

轉進考察，吾人智力，既然為了需要覺識，故在今生，不能認識純神之類的實體；可見，更不能在今生，用直視明見的方式，認識到天主的本體；（因為群神超越覺識），天主卻超越群神，（故更超越覺識）。

有心理的事實可以作為這個定理的符驗。請看吾人心智，越神志超拔，妙識神靈事理，凝神深思；則依正比例，更需要加強抽象工夫，抽離器官知覺的事物。神思妙悟，上達所能至的極巔，和終點，是天主的實體。直視天主實體之時，必須是心智和身體各器官的知覺，完全解脫淨盡之時，或因死亡而解脫，或因神遊而解脫：（神遊彷彿是神靈陶醉，失去器官知覺，常言所謂「魂不附體，神遊天鄉」一般）。因此，《聖經》裡，（《舊約》內），《出谷紀》，章八十三，節二〇：天主親自說：人將不得看見我而仍生活（於世間）。

至於《聖經》裡，也記載有些人看見了天主，不是說他們看見了天主的實體，卻在實義上，不過是說：他們看到或理會到了天主能力的發顯；或發顯在內心可以想見的形像，或發顯在身外可以目睹的形像，或發顯在某些神效；不可目睹而可理會，或可心知。由於這些效能的發顯，有些人可以自信而不疑天

主、實在面前或心內；於是關於天主，他們體驗到了某些智性的知識。

聖奧斯定卻有些話，根據字面，好像是說吾人的智力在今生，能（直接）認識天主（的實體）；故與上又定理，有些困難。茲將原話主要數則，實錄於下，以供審察：

《聖三論》，卷九，（章七），說：「我們用心靈的眼睛，在永遠真理內，瞻視我們生存和內外正直行動所遵從的儀則。永遠的真理，是時間性的萬物被造化而出生來的來源，並且我們對於萬物真理，現有的知識，也都是從那裡，領受到心懷裡。」

《懺悔錄》，卷十二，章二十五，也說：「你說的真理，是我們二人所共見；同是我說的真理，也是我們二人所共見；那麼，請問：是在何處見之？確然，既不是我在你心內見之，也不是你在我心內見之；卻是我們二人，共在那常存不變，高居吾人心靈上方的真理以內，仰視而見之」。

《自語錄》，（卷一，章十五）又說：「先應知真理，後能因而知眾物」。這裡的真理，指示天主的真理。

《真教論》，（章三十一），又說：我們判斷一切事物，以天主的真理，為根據和標準。

從這些話的字面看來，明似吾人應看見天主本體所是的真理，並因之而知眾物。

《聖三論》，卷十二，（章二），也有一些話，屬於同類，原句說：「理智的任務，是根據永遠而無形的實理，評判斯也有形的萬物。這些實理，如果不高於吾人的心靈，便確然不是永長不變的」。永長而不變的實理，非在天主以內，別處不能有之；根據吾人信德的道理，惟獨天主是永長不變的。由此看來，結論似乎應是：吾人已在今生，即能看見天主，並且因而也看見天主以內含蘊的萬物實理；於是因之而評

判萬物。

然而，不應誤想聖奧斯定那些話的意義，竟是認定吾人在今生能用智力直認天主的本體。至於吾人怎樣看見天主永長不變的真理，或怎樣看見萬種永遠的實理，又怎樣根據它們評判眾物，尚是現在應研究的問題。

真理固然是在靈魂以內。聖師奧斯定本人，在《自語錄》，卷二，（章十九），明認這一點，並且用這一點作理由，證明靈魂長生不死。（靈魂是真理生活的所在。真理既是永遠的；它生活所在的靈魂，也就偕同常存）。

然而，真理生存於靈魂內，不只是用天主以其本體偏在萬物以內的方式；也不是用天主以其似點偏在外物的方式；因為在這此方式內，靈魂無以優秀獨出，超越萬物。故此，真理生存在人的靈魂以內，應採用一個特殊的方式；專在於靈魂有知識；用知識的懷抱，擁有真理，將真理存養在心中。（比較天主偏在萬物的方式，回閱卷一，章二十六，及六十六）。靈魂有真理，是因為它認識真理。

眾人的靈魂，和其他萬物，吾人說它們的性體真實，根據它們肖似那個至上性體；所謂「至上性體」，乃是（天主的性體），由於它被知的現實，正是它的本體；故此它是真理的本體。依比例相同的理由，吾人用靈魂所知的事物，也可以說是真實的，根據它們對於天主所知的至上真理，有些肖似之點。

本此意義，《聖詠》，章十一，節二：「人類的子孫，真理減退」。本節的註解說：一個面貌，照在一面鏡子裡，照出了許多影像；同樣，一個至上真理，照在眾人心靈裡，也反映出許多真理（的肖像）。許多不同的事物，被知於許多不同的心靈，都被信以為真實。這固然是一件事實；然而有些真實的事物，

是一總人共知而同意的：例如理論的，和實踐的最高公理，是眾心所同的，彷彿是天主真理的肖像，照映在眾人心靈的明鏡裡，徧在於每人心中。人心不同，如其面焉，但同心依仰公理的光照。凡有確實的知識，無人不注目於這些公理；評判萬物，用公理作標準和根據；分析理由，歸根結底，都歸宗於公理；在此限度內，吾人常說：每人的心靈，在天主真理（的光明）以內，或在「永遠實理」（的光明）以內，觀察萬物萬事，並根據那些實理，判斷萬物萬事。（然而這全不是說：人的心靈先見天主的本體，而因以認識並判斷他物。反之，僅不過是說：按公理觀看事物。公理的知識，肖似天主真理的知識。知公理的光明，不是知天主的本體）。

聖奧斯定，《自語錄》，卷一章八，有一些話，也佐證他確有這番用意。他在那裡說：「百科知識，觀察妙景，在永遠真理以內，猶如吾人眼睛，觀賞萬象，是在太陽光明之內」。詳察這話中的比喻，確然可知眼看萬象，不是在太陽本體以內，而是用下界的光明：這點閃爍在下界的光明，不是太陽明亮的本體，而是它的一些「肖像」，（是它的效果，和仿製品），流散在空氣裡，並傳佈在同類的透光體中，（層層透過，放射到萬象之上，照顯顏色形狀，供眼睛觀看欣賞。依同比例，足證聖師真意何在，不待言喻）。

綜合觀察，可見聖師奧斯定話中所有的真意，不是說吾人在今生看見天主的實體，卻只是如同在鏡中看花一般。大宗徒，聖保祿，《致格林德教眾》，第一書，章十三，節十二，論到今生的知識，也宣稱說：「我們如今觀望，用鏡面，探視於煙霧裡」。（這些話說得更深入）。

根據人心內靈智鏡面之所照映，考察所得的知識，高深和真切的程度，超不過人從器官覺識所得的智

性知識總類的界限：因為靈魂認識自己的本體是什麼，按（四十五—四十六章）已有的說明，也是由於它認識了器官所知覺的事物之性體。本此界限，吾人以心靈為明鏡，而認識天主，高深真切的程度，仍不能高於「由果知因」而得的知識。雖然如此，但仍有知識的等級：因為人用自己的心靈，作鏡面，呈現天主的肖像，真確而切近的程度，勝於下級事物。（人靈和各級物性，都是天主造生的效果，各以不同程度，表現天主的似點。因而「由果知因」的知識，同類之下，仍有等級的差別）。

第四十八章 今生與來生

綜合（以上十數章）全部討論，可知：人在今生而得終極的真福，是不可能的；（故此是在來生。先說不能在今生）：

理證：（用逐一扣除法）：人終極真福，在於認識天主；然而不在眾人或大多數共有的含渾知識；也不在於理論證明的知識，也不在於信德的知識，又不能在今生，至少用所謂的「神鑑知識」，認識天主的本體；足見人在今生而認識天主，以得終極的真福，是不可能的。（回閱章三十八至四十七）。然而真福實有，必在於認識天主，不在今生故在（死後的）來生。

又證：人生的最後目的，終止人本性的願望，目的既達，則別不他求；如果仍向他運動，則是目的未達，願心尚未止息。最後目的，卻終止一切願望，是一切心意的滿足。這在今生是不可能的。人的智力，越有知識，越想增進知識，這是人的本性；除非一切全知，總不滿足。人只是人，便在今生，事實上無人全知一切；理論上，這是不可能的，因為按（章四十五）已有的證明，純神之類的許多實體，極度值人認識，人在今生卻不能認識得來生。足證人生的至福不能是在今生。

還證：物既動向目的，自願安享既得之目的；因此形體移動，自知所止，既止於其所，除非被迫，不

肯退開。被迫而動，是違反本心。最後目的是本性願慕的終向。人的本性自然願望安享至福，寧定不移。有真福而無安寧，等於尚無真福；本性自然的願望則尚不滿足而平息。既得真福，安寧和休息，則隨之俱來。眾人公論，皆安寧之理不備，則真福無由成立；為此理由，大哲在《道德論》，卷一，章十，曾說：「吾人蓋不崇尚變色龍之變動不居而以之為真福也」。

然而，人在今生，永無安寧；真福見稱之人，仍能害病遭殃，因而動作停頓，真福失據。足見人生此世不能有終極的真福。

加證：物之出生，歷時長久，生存的壽命卻為時短暫；致使本性目的，長期不達，看來既不近情，又不合理。因此吾人觀察可知：壽命短暫者，生育期限也短。設如真福在乎據至善的德能，作至善的工作，或養智性，或修道德，非多歷年所，不能成功。人生真福，（章三十七）已證旨在理論知識的精修，但顯似極費歲月；勤修畢生，奈難造極。大多數，目的方達未達，年華殆盡，餘歲已無幾矣。足見，人生斯世而有真福，實非可能。

另證：真福乃至善，舉世所公認；否則不滿足人心。然而至善純全無惡，猶如純白不雜污染。然而人生現世，身體有飢渴寒暑，疾病災殃；靈魂也是心病叢生；罪惡苦患，在所難免。情慾動蕩，無時失度者；道德操守，永不失中者，（大哲《道德論》卷二章六有謂），世無一人；或失之太過，或失之不及；無人事事永無錯；或受欺，或缺智，或疑惑而無定見。足證居斯世而有真福，無人能之。

還證：人本性貪生而厭死。臨喪則悲。不但遇險知避，而且回首既往，仍覺戰慄。人生斯世，死不能免；故不能有真福。

加證：真福不在潛力，而在現實動作。能力才德全為動作而設。人生斯世，不能操作不停；故不能全享真福。

又證：人對某物，願之愈切，愛之愈深，則失之愈覺悲而且痛。然而真福、人願之極切，愛之極深，故失之必極感悲痛。然則人生斯世，真福難得而易失。至少死亡之時，必失無疑。死前真福，且難持久；或害百病而德行停頓；或神經失常而理智喪失。斯世幸福，未有不雜苦惱者，此亦世事之自然：故真福實無。

設難：有人能說，真福善良，屬於智性。靈智性體，分完善與不完善。完善者，得完善真福，在於群神；不完善者，得不完善的真福，屬於人類。人類分享真福，程度有限，性分即得滿足。事實例如，為知結論的真理，非經討論鑽究，不能通達透澈；並按（章四十五）已有證明，某些真理，本性易至知極，人卻智力微弱，畢竟視而不見。足證完善真福，實理純全，人依性分，不能實得；分享若干，其心已足。（完善真福，非人所能有，故非所實願）。

因此，大哲亞里斯多德，《道德論》，卷一，章十，討論災禍與真福是否相容；既證人生諸善，德行取為持久，人生真福，故在德行；於是結論乃說：人生斯世，德行完善，則有人性滿足的真福；猶言：依照人生限制，人得人的真福，得不到絕對完善的真福，（與人無傷）。

釋難：對方答辯，無傷前論。理由數條如下：

一則，人類性分，固然低於群神，但仍高於無靈；故其最後目的，高於有形萬物。無靈萬物，各安於本性目的，外無所求。重物下降，至底則止。禽獸，緣器官之知覺，逐樂尋歡，心滿意足，則慾願平息。

下級無靈，尚有所安；人類有靈，傑出群生，既達終極目的，則更宜安於所得；本性心願，故宜平息；然在今生，實不可能。故仍存前論：人在今生，各依性分，達不到人生目的：必須得之於來生，無疑。

次則本性願望，不能虛枉。本性自然，系於造化，絕不虛設，（哲界公論，見於大哲，《宇宙與天體與宇宙論》，卷二，章十一）。假設本性願望，永不滿足，勢必等於虛設。人的本性願望，既然絕非虛設，故此必得滿足；現按前論，既知不在今生，故知必在來世，無疑。故應保持原論：人得真福，是在來世。

加之：物體向善，方在運動期間，尚非已達目的。本此原理，可知人生目的，不在認識（理論而得的）真理；因為，認識真理，是智力之運動，追求至善，（精益求精；能以後有能人）；前輩有所發明，後輩益增新奇；有如大哲名言，載於《形上學》，卷二，（另版卷一，副壹，章一）。然而又按大哲《道德論》，卷十，（章七），人生斯世，至極真福，極似在於靜觀，藉以妙識真理。貫通全論，不可能說：人得其終極目的，是在現世。

此外，物體方在於潛能，旨在入於現實。潛能未全實現，則目的尚未達到。然則，為認識萬物性理，吾人智力處於潛能境況；每知一理，則實現一部；非到全知萬理，不可謂全部實現而達最後目的；至少也要全知形界。按察事實，人在今生，研究理論思考，形界眾理，尚且不能盡知，何況萬理？足證應存原論：人生真福，不在此生。

為了這些和類此的許多理由，亞歷山，同亞維羅諸人，主張人生真福，不在理論妙悟，而在交接群神；並相信能有於今生，（回閱章四十二—四十三）。另一方面，亞里斯多德，鑑於人生斯世，除理論妙

悟以外，別無其他知識，堪為人生真福；因而曾說：人得真福，今生有限；限於人性固有之方式。（既然有限，仍非真福）。

於此可見，眾哲聚訟，意見紛歧；聰明顯赫，各陷窮途，（如鑽牛角）。現今吾人，案據前論，將能脫免困窘，（別開洞天）：故應主持原議：承認人的靈魂，在肉身死後，長生不死；今生以後，尚有來生；按本書卷二，（章八十一），已有證明，人在來世，智力生活方式，和純神實體類同，故能實得真福。

總結全論：人生至極的真福，是在今生以後的來生：人的心靈，用純神的知識方法，認識天主。

經證：《瑪竇福音》，章二十二，節三〇：「眾位聖人，將來如同天神，在諸天之上，永遠享見天主」。章十八，節十，有同樣的話。章五，節十二，又說：「上主約定，預許在諸天之上，犒賞吾人」。（天上、地下、象徵來生和今生；境界軒殊，神形異類。天主聖三，真福純全；父子交歡，共發聖神。

第四十九章 由果知因而知天主

繼進討論，現應考察，人死以後，靈魂離開肉身，和那些與物質絕異而分離的純神實體，用自己的（神性）本體，（作反映天主美善的明鏡），認識天主，而得到的知識，是否能滿足祂們至極真福的需要。為給這個問題，探討出真理的答案，首應從許多方面，看清：祂們，用這樣的知識，認識不到天主的本體。

理證：由果知因，而得的知識，分許多種：

第一種是間接的理證知識，用效果作前提內中辭所指出的理由，既知理由，便根據它，證知它有什麼樣的原因；不但知它有原因，而且知那原因是什麼樣的。許多專科知識，用效果證明原因，是得到這一種知識。

第二種是直接的「果裡見因」。原因的似點，反映而呈現在效果以內；猶如人的像貌，反映而呈現在明鏡以內；在效果以內，人能看見原因；（猶如人在鏡中反映的花形月影內看見背後窗外的花月）。這第一種和第二種知識不同：在第一種知識以內，現實包含兩個知識：效果的知識，和原因的知識；（在生存的實際裡，效果的實有，生於原因的實有）；在知識的推證裡，（在由果知因的程式之中），原因的知

識，生於效果的知識：因為在人的心智內，由效果的知識，推證出知原因的知識：效果的知識是原因的知識出生的原因。（這樣的知識是三方互生的關係：一智者，二原因，三效果。三方是分離的）。第二種知識以內，卻只包含一個現實動作：就是「果裡見因」的一見。一見而因果俱見於其中：沒有先見果而後見因的兩節動作。（這裡的知識仍是三方互生的關係：甲方智者，在乙方鏡中，見到了丙方；但是只用一見，見到了乙中呈現的丙。恰如電視在鏡頭裡看見太空裡月球上的景物：人見鏡中的景物，就是見窗外月球上的景物；並依假設，脫開鏡中的景物，人則見不到月球的景物：人用一見，見到兩景：一影一實：實形映在幻影中：形影不離，一見兩得）。

第三種「由果知因」，也是「果裡見因」，但是「效果自見本體，而見到自己的原因」：是一種「回心內視而有的體察」。原因的似點，是效果本體成立所具備的性理和真相。假設效果是一個有知識的實體，有反省自識的智力；它回光自照，內視自見，而知的性理與真相，既是原因的肖像；它乃是效果自知的知識內，認識到了自己的原因。舉例說明：假設衣箱是一個有智力的實體；它在構造內具備的性理，（形狀條理，品質，等等），是匠人理想的實現；它，用智力回心內視而見到本體性理，便是見到了匠人理想內的圖案：匠意心裁的圖案，是衣箱本體性理和真相的原因。（這樣的知識，不是三方互生的關係，而是只有因果兩方：效果自知本體，而知自己的原因：有賴於效果回心內視的智力；彷彿是鏡花有知，自知本體，而見窗外花）。效果用本體自識而得的智像，代表原因，藉以認識原因。（智像的任務是什麼，回閱本書，卷一，章四十六及五十三）。

效果表現原因的能力，表現的方式和程度，和原因實有的能力，或相等或不相等。如果不相等，則以

上三種知識，由果知因，無一能和原因的本體是什麼。

根據以上的分析，現請理會：純神之類的實體，由自己的實體而認識天主，是一由果知因」的知識：不是第一種，因為神智的洞見，不是理智的推證；故是第二種或第三種，就是或眾神體因互相認識，而認天主：一個神體在所見的另一個神體內，用一個見的現實，見到天主：彷彿鏡中見物：眾神體互為神鏡：給彼此照映天主。或是一個神體在自己的實體內看見天主：（自用本體作神鏡，給自己照映天主）。這兩種「果裡見因」的知識，都是神鑑知識。但因群神實體，是天主造生的效果，無一能表現天主實有的全部德能，詳證於本書卷二，二二諸章。從此可見，牠們用「果裡見因」的「神鑑知識」，看不見天主的本體。（神體有神智，高於理智，不用理智的推證，而能知事物；詳證於本書卷二，九十六至一〇一數章）。

加證：智力為知某物的實體，所用的智像，必須表現出和那某物實體，種性相同的條理或狀況；或更好是說：必須表現出那某物的種性：例如房屋的性理，（包括性質和條理），一在物質的建築裡，一在工程師的心智裡；兩方所有，是同種的；或更好是說：物質建築所表現的性理，是工程師所計劃的性理。過去說：工程師所計劃的性理，是建築物應具備的性理，（為能是一所房屋：滿足種名房屋」，在名理定義內，指出的條件：為此，用工程師心智裡房屋的智像，可以知曉房屋實有的性理。條件正是，兩者是同種的）。為知某種物體的本質，用不得異種物體的智像：例如人的智像，代表人，依其種名的定義，所應有的本質；吾人可用人的智像，知曉人的本質；但不能知異種物體，驢或牛的本質。

然而純神的性體，（受造於天主），和天主的性體，不是同種的：甚且也不是同類的：因為，按卷二章二十五）的證明，天主是超越萬類的。從此可見，眾神實體，天主所造，因知自己固有的性體，認識不

到天主的性體。（回閱本書卷一，二數章；卷二，章六十五）。

又證：凡是宇宙間的事物，都受到某類或某種的範圍和限制。然而，天主的性體，在本體以內，包含實有界全部所有的一切美善，不受任何範圍的限止；是無限的；詳證於卷一，（二十八章，及四十三章）。然而有限不能等於無限。故此，因知受造物的有限，不能看見天主造物者的無限。（受造物，包括宇宙萬物；等於世界，或世物。實有界，意思寬廣，大於世界；依其理想的範圍，是無限廣大的；竭盡「生存」二字，抽象名理，超類意義，所能指的一切實有物，連天主也包括在內。世界受造於天主，故此天主超越世界，不能是世界的一部分。任何受造的神體，卻是受造物；是宇宙或世界的一部分；不能表現天主無限的美善）。

另證：智力認識某某事物的性體或本質，所用的智像，在代表或呈現作用裡，包含並範圍那某某事物；因此為指示某物是什麼、而發出的言論，叫作「界說」，或「定義」；都有「指示類界或種界」，「確定意義的範圍，等等意思。然而不能有任何受造物的形象，竟以包含而範圍的界限，代表或呈現（全無界限的）天主。理由正是因為，任何受造物的形象，都有某某類界的限制；天主卻是無限的，詳證於卷一，（二十八及四十三章）。足證用受造物的形象，作鏡面，供人觀察天主的實體，是不可能的。

加證：按卷一，（二十二章），已有的證明，天主的實體，是自己的生存。然而，眾神的生存卻不是各自的實體，詳說於卷二（章五十二）。足見：受造的神類實體，（既不能代表自己的生存），更不得充任明鏡，反映出天主的本體，以供自己觀看。

但就內容而論，神類實體，用自己本體之所呈現或反映，而認識天主，（卻也不是空虛無物的）；因

為祂們認識天主有現實的生存（和存在）；並知曉祂是一切實有物的原因；優越崇高，超越萬物，和萬物絕異而分離，不但超越現實生存的萬物，而且也超越受造物的心智所能設想的一切。

比較起來，吾人智力，在某些限度內，也能達到上述的那些知識：用「由果知因」的方法，我們關於天主，也認識祂現實有生存和存在；是外物的原因；超越萬物，和萬物絕異而分離。這些知識，雖甚有限而消極，但乃是吾人今生知識的無上極峯，和完善的至極圓滿。狄耀尼，《神祕神學論》，章一至二：「吾人和天主交接，（如同盲人說象），彷彿是（在冥冥中）捉摸不認識的對象」。這些話說中了我們心靈經驗的實況：人生在世，只知天主不是什麼；至於天主是什麼，卻茫然一生，全無所知。《出谷紀》，章二十，節二一，記載梅瑟的事蹟說：「他接近了雲霧的黑暗；天主生存的處所，隱在黑霧的內裡」。這些話的用意，是為證明（所謂親眼看見了天主的大聖先知），尚未認識到這個「崇高至極的知識」。（這就是說他親眼看見了的，是天主的能力和威嚴；未嘗是天主的本體）。

下級物性的高峯，接觸上級物性的底層，（是物類系統中的一個公律，回閱卷一，章五十七；卷二，章六十八，及九十一；卷三，章九十七）。從此可見，神類實體所有的這個知識，崇高卓越，遠勝吾人之所有。歸納各種事例，逐一觀察，即可明見。

一證：凡是效果，距離其原因越切近，表現原因越清楚；智者由於認識這樣的效果，進而印證那個原因生存的現實及某些情況，也便能證得更為明確。（這是歸納法，徧察實例，可以證實的一條定律。然則，神類實體，距離天主切近，表現天主的模樣清楚，都勝過吾人及萬物；故此，祂們由於認識自己，進而印證天主生存的現實及某些情況，也便印得更為明確。足證：神類實體，認識天主生存的現實及某些情況，知識

明確，非吾人所能相比。（眾位天神，是天主切近的知心：心心相印，光明相照，印合密切，勝於告人）。

又證：凡是否定法的知識，按上面（章三十九）的說明，在於否定某物之所不是，因知其所不是，而知其所是；否定的越詳實而周全，知識就越加真切而明確。（這也是用歸納法，徧舉實例，逐一觀察，可以證實的一條定律）。例如：一個只知人不是沒有生命；另一個卻知人不但是沒有生命，而且也不是沒有知覺；兩個知識，雖然都不知人是什麼，但比較起來，後者的知識，真切明確，勝於前者。

然則，神類實體，知識淵博，切近於天主，勝於吾人；為了這個緣故，祂們的神智，用否定法，認識天主，否定天主所不是，詳實而周全，也勝於吾人。從此比較看來，可知神類和吾們人類，由於認識自己而認識天主，雖然都見不到天主的實體，但神類，知識真切明確，勝於我們人類。

復證：任何某一智者，知得眾峯崇高不凡，又知某峯凌駕眾峯之上，眾峯越高；則依正比例，他對於最高峯的高度，見識越加明確，印像越加深刻而驚絕；勝於無此見識者。（以高比高愈顯其高，也是歸納各個實例，可以證實的一條定律）。例如國中二人，一是鄉村農夫，一是社會賢達。村夫因庶務而父接少數低級人員，對於國家政權，體驗所知，僅限於此。社會賢達，晉接高級人員，廣識全國各地首要。二人固然都知首都最高政權，高於全國各級，然而比較知識明確的程度，賢達遠勝於村夫。

今將我們人類和神類相較：在實有界，上級物類，眾多而崇高，群神皆知，而昧於吾人。人神二類，固然都知天主崇高，超越萬有，然而比較見識的明確，神類勝於人類，尤甚於賢達之勝過村夫。

再證：效果越眾多而偉大，則越能表現其原因的效用和能力。從此可以明見：神類實體，因本身之表現，而認識天主造物的效用和能力，知識明確，遠勝吾人；雖然吾人也知天主是萬物生存的原因。

第五十章 由果知因與真福

轉進討論，上述這樣的知識，認識了天主，不能滿足神類實體、本性自然的願望。

一證：在任何某種以內，凡是不完善的物體，都願望得到本種的完善。（依照種名定義指定的理想標準：例如嬰兒願望發育，長大成人。病人願望恢復健康）。依同理，知識，認識某物，先形成近真的意見，尚非真知，因而激發興趣，願望研究清楚，而終於得到真確的知識：這是由不完善而進於完善的自然趨向。

然則，神類實體認識天主，所用的上述知識方法，不能認識到天主的實體，故其知識是不完善的。不知某物的實體，則算不得真知某物。因此，欲知某物，首先應知那某物是什麼。神類實體關於天主所有的那點知識，不滿足祂們本性自然的願望，反而激發起祂們願意看見天主的渴望。

再證：效果的知識，激發起追求原因的好奇心。因此，追求事物的原因，是人類哲學思想的開端。（參考《形上學》卷一，章二）。故此，既知效果的實體，起而追究原因，非至到也知曉了原因的實體，凡是智力的實體，本性自然而有的求知願望，就不得滿足而平息。所以神類實體，用自己的智力洞見萬物的實體，又認識它們的原因是天主，因此，除非也洞見天主的實體，它們本性具有的自然願望，也不會平息。

還證：「本質是什麼」的問題，對於「物之有無」問題；和「為什麼（原因）」問題，對於「有什麼（效果）」問題，有比例相同的關係。問「為什麼原因有某物」，是追問理由，用以證明「有什麼效果」；例如「為什麼原因而有月蝕」。同樣，問「某物本質是什麼」，是追究理由，用以證明「某物之有無」。以上諸問題間的關係，詳論於大哲《分析學後編》卷二，章一。

吾人觀察事實，發現：人既見盲某效果，自然要追究它的發生，是為了什麼原因。所以，根據比例相同的關係，人既知「實有某物」，自然要追問「它是什麼」：這就是願懂曉它的實體有什麼本質。從此可見：關於天主，只知「天主實有」，或只知某些事物是天主的效果，證明它們的原因是天主，尚不能滿足人類求知的自然願望。這是智力本性固有的理則（邏輯）。人類如此。神類亦然。

加證：任何有限的對象，無一能滿足而平息智力的求知慾。這個（心理的定律）可以明證於下面這樣的事實：智力，既知某一有限的對象，便切磋琢磨，進一步，設想更大的一個對象。因此，幾何學家，既知長度有限的線，便進一步設想出更長的線；數學家，研究數目，也是盲同樣情形。這是數目和線長，遞增無限的數理和邏輯。

然則，任何受造實體的崇高，和能力，都是有限的。是故，由於認識不拘多麼崇高的受造實體，神類的智力求知的願，不會滿足而平息；仍要迫於本性自然的傾向，求知無限崇高的實體。按卷一、章四十三的證明，這無限崇高的實體，是天主的實體。

另證：凡是有智力的實體，既然本性具有追求知識的自然願望；則依相同比例，也本性具有排拒愚昧或無知的自然願望。然而按前章已有的證明，神類實體，用上述「由果知因」的方法，知道在自己以上，

並在萬有以上，尚有天主的實體：為之故，也知道天主的實尚是自己所不知。故此，祂們本性自然的願望，不停追求認識天主的實體，得之而後已。

又證：越接近於目的，願心便越發緊張而急切。因此，吾人觀察事實，常見形體自然的運動、煞尾動力，強度激增。物理如此，心理亦然。神類實體，接近天主，甚於吾人智力，求知天主，願心急切，也甚於吾人。然則吾人認識天主實有，及上述其他種種情況，認識得不拘多麼明確，願心仍不平息；反倒願心增強，求知天主的本體。人類如此。可見神類更是尤其如此。祂們追求這樣的知識，願心更加熱烈，也是出於祂們本性的自然。足證祂們的願望，只用前章所說的知識，認識天主，不會滿足而平息。

總結全論，可以斷言：神類實體的真福，不在於用「果裡見因」的知識，由於認識自己的實體，而認識天主；因為祂們的本性尚有更高的願望，驅使祂們上進，達到天主的實體而後已。

看明了這一點，也就可以知曉：至極真福惟在於智力的動作，不應到任何別處去尋求；因為除開求知真理的願心以外，沒有任何其他願望，指向這樣崇高的絕境。

吾人所有一切其他願望，既得所求，則願心平息；或暢歡而慾解，或得福而意足。惟有求知的願望，不安於小得，必上達萬有之上的極高中樞，和造生萬有的至高天主，然後始得心滿而意足。

為此理由，天主的上智，垂訓聖言，適於本章定論相合；《德訓篇》，章二十四，節七說：「我居住在高遠至極的諸山之上；我的寶座，位置在雲柱的上方」。《箴言》，章二十六，節七也說：「上智召請自己親近眾位的婢女，上升城中的高塔」。這些話的象徵，意義明顯，極言真福至高，在於神交上智。某些人，竟捨至高，而輾轉於至低，以求真福，愚妄如此，何不知恥？！

第五十一章 由天主的本體而知天主

物性自然的願望，不能是虛枉的。為此理由，所有一切靈智，都能認識天主的實體，為滿足它們本性的願望。人類的靈魂，神類的實體，既有智力，則都能如此。這是必然的定論。

至於看見天主本體，應用什麼方法，前者業已討論。按（章四十九）已有的證明，智力用受造物的意象，不能看見天主的實體。由此可見，必須用天主的性體自身，看見天主的性體。這樣的視見之現實動作裡，天主的性體既是「所見的對象」，又同時是「所以被見的憑藉」。（這樣的憑藉，兼指靈智的意象，和靈智的光明）。

難題：智力不能現實認識任何某物的實體，除非根據能流行分賦於其他物體，它便能給另某物體作（其生存依憑的）性理；例如人的靈魂，按本書卷二，（章六十八）已有的證明，本身是一單純的性理，無物質而有自立的生存，但依其本性，仍須將自己的生存，流行分賦於肉身，給肉身作其生存所依憑的性理。

反之，如果某某單純性理，自己固有的生存，不能分賦於另某物體中，它就不能是任何另某物體的性理；因為它因自己的生存，而受局限於自己的本體，猶如依相同的比例和效果，物質的實體中，現有的性

理，因現有的物質界限，而受約束在個體範圍以內。

以上分析而知的情形，屬於物性自然的，或物類實體的生存境界。然則，比例相同的情形，也發生在「智力可意象呈現那某物的真面目。然而天主的性體，非任何意象所能呈現，因為、按本書卷一（二十六諸章）的證明，天主不能是任何事物的性理；天主的性體，是一個本體自立的生存：無象可象。為此種種理由，有人能認為：受造的智力，用天主的性體作智力可知的意象，藉以看見天主的實體自身，是不可能的。請看這就是難題的焦點。

為給這個難題，找到真理的解釋和答案，首應注意：因本體而獨立生存的實體，分兩種：一是性理與物質合構而成的，二是單純的性理，全無物質而有生存。前者不能是另一物的性理：因為它現有的性理受到了它現有物質的約束，不能又給另一物體作性理。

後者，既是單純的性理，獨立生存，只要它的生存，知的生存境界」：猶言在「心智的意識境界」。這是需要的另一點：

在智力可知的意識範圍內，智力的成全是現知可知的真理。可知的真理，也分兩種：一是單純的真理：本體獨立而可知，全無任何主體作寄託，相當於意識境界中，可知事物中的「單純性理」。只有天主是這樣的單純真理：因為真理隨從生存。有什麼樣的生存，則有什麼樣的真理。前引後隨，自必然的關係：（參考《形上學》，卷二，另版卷一，副一，章一）。只有本體純是生存的物體，其本體則純是真理：按本書，卷二（章十五）已有的證明：這是惟獨天主所固有的特性。（在實體生存的境界，天主本體純是生存。故在智力的意識境界，天主本體純是真理）。

另一方面，第二種真理，就是智力可知的實體，在意識境界內，不是單純的性理，而是有主體作寄託的性理；它們是真理的主體；而不是真理的本體；它們的每一個，是「真的」，（足以受到智力的知曉和肯定），但不是「真理」；猶如依同比例，在實體生存的境界，它們是「實體」，但不是「生存」；就是說：它們是「有生存的物體」，然而它們的「本體不純是生存」。

依照相同的比例，多方比較觀察，顯然可見：天主的本體對於受造的靈智，能發生智像對於智力所發生的關係；受造的智力可用天主的本體作智像，藉以認識所能代表的一切知識，受造的群神之本體，對於受造的智力，卻不會發生這樣的關係和作用。（天主能用自己的本體光照人的心智，非其他受造神體之所能）。

惟需慎防，勿因而誤認，在物性自然的生存境界，天主的本體竟能作另某物體的性理。這是不可能的：因為天主的本體是性體全備，自身完善的實體，故此不會又如同性理結合物質一樣，給某實體，構成其內中具有性體。這是「生存境界」和「意識境界」不相同的一點：在意識境界內：智力可知的意像，結合於智力，不合構而成某某具體事物的本性，但只是成全智力，（實現其潛能，充實其虧虛，光照其黑暗，呈現應知的真理），引它現實明白知曉。這樣的作用，不違反天主的本體。

《聖經》上，約許吾人將來享見天主，就是這樣的直接看見。《致格林德教友第一書》，章十三，節十二，大宗徒聖保祿說：「我們如今觀望，是用鏡面，探視雲霧裡；到將來，卻要以面對面，親眼相見」。

以上這些話，沒有肉眼相見的意義。我們不可幻想天主的實體有物質身體的面目：因為本書卷一（章二十七）證明了：天主沒有形體。也不可誤想我們用肉身的面目去晤見天主：因為肉眼的視覺，生在面上

的眼睛裡，看不見有形世界以外的事物。那些話只有象徵的比喻作用：親眼面見天主的真義是說：直接洞見天主的實體，在比例上，就彷彿吾人面對面，親眼會見某人，那樣直接。（神智相見的直接，甚於肉眼對視的直接）。

由這樣的直接洞見，吾人極度用擬似的方式，同化於天主，分享天主的真福：因為天主的真福是天主自己因自己的本體，認識自己的實體：（自己和自己，回光自照，完成圓滿的神交）。

經證：本此意義，苦望第一書，章三，節二說：「當祂（如同太陽）升起以後，我們受祂光照，發出肖似的光明，同化於祂，依照祂生存的現實，看見祂」。

《路加福音》，章二十二，節二九至三〇說：「我設備筵席接待你們，如同天主聖父設筵接待了我：約請你們在我的筵席上，同享我聖制安泰的歡慶」。這裡所說的筵享，不是取用肉身的飲食，而是天主上智的筵席上，取嗜神智的飲食。《古經》，《智慧篇》，《箴言》，章九，節五，論到同樣的筵饗，曾說：「請你們，取食我置備的食糧，傾飲我釀製的汁酒。足見：「飲食筵饗」等喻言的實義，是說：他們要和天主，共用同樣的真福。」

第五十二章 本性知識

轉進研究，須知「任何受造的實體，專憑自己本有的能力，而能上達，用前章所說的方式，看見天主」，這樣的意見，是無理由成立的。

一證：下級物性，除非依靠上級物性本有動作（的提拔），不能得到那上級物性本有的任何事物。（平級物性，甲種得不到乙種本有的事物，除非借助於乙種本性固有的動作：只靠甲本種固有的動作，是作不到的）；例如水不自煮，必藉火燒。然而用天主的本體，看見天主，是天主本性固有的（動作）；因為依憑本有性理而發出的動作，是作者本有的動作。足證：神類的實體，都不能用天主的本體自身，看見天主，除非依靠天主助成此事。

加證：（絕對說來，不分平級或上下級），任何此某物體，不受變化而領取彼某物體本有的性理，除非借助於彼某物體的動作；因為作者作出和自己相似的效果，專在於將自己的性理，流傳到效果所在的物體中。（自然界的實例同上，火烘烘燃燒，將自己的熱性，流傳到水中：將水燒熱。水不自熱，必賴火煮）。看見天主實體，是一個不可能的動作，除非見者所依憑的視力，和印像，都是天主的本體自身。（靈智，神見天主，必須用天主的本體，作智力和智像）。詳證於前章。可見：任何受造實體，達不到

「看見天主」的目的，除非依靠天主的現實動作（幫助）。

還證：如有兩個因素，應當用性理結合物質的方式，彼此結合起來，它們的結合成功，必須依賴性理因素方面、發出的動作；不得依賴物質方面發出的動作。根據動作施受而言，性理主施，物質主受。（事例同上：水是物質，熱性是性理。水質和熱性相結合，依賴熱性發出動作，將水煮熱）。

然則，受造的智力，為能看見天主的實體，必須（在意識的境界）和天主的本體，互相結合；按已有的證明，（智像與明悟之結合，用「性理與物質」相似的結合方式；在這裡），天主的本體，充任智像，作性理方面的因素。從此可見：任何受造的靈智，除非依賴天主發出動作（幫助），不能（和天主的本體相結合），看見天主的本體。

又證：因自己本體而有生存者，是因外物而生者的原因。（參考《物理學》卷八，章五：因本體而是某物者，是因外物而是某物者的原因。事例同上。火因火之本體，而是熱物。水因火燒而是熱物。火熱是水熱的原因）。

然而天主的智力，是因天主的本體，而看見天主的實體；因為天主的智力是天主的本體，並是天主實體被見之所因，詳證於卷一，（章四十五）。同時，受造的智力，卻是因外物，就是因天主的本體，而看見天主的實體。故此，受造的智力，除非仰賴天主的動作（幫助），不能看見天主的實體。

另證：物不超越本性界限，而得某物，除非依靠另某物的動作（幫助）；例如水不上騰，除非被動於他物：（或被火燒而沸騰，或被水機汲上）。然而看見天主本體，超越一切受造物的本性界限；因為每種受造的智力，完成本性固有的動作，各自依照自己實體生存的方式。（參考卷二，九五及九六數章）。它

們依照那樣的方式，不能洞曉天主的實體，詳證於上面（章四十九）。從此可知：受造的任何智力，達不到「享見天主實體」的目的，除非仰賴天主的動作，超越本性的界限。天主崇高，超越宇宙。

經證：《致羅馬人書》，章六，節二十三，聖保祿說：「永遠的長生，是天主的恩寵」。我們（在章五十）已經證明了：人的真福，在於享見天主，（《聖經》裡），叫作「永遠的長生」。吾人為得「永生」，惟賴天主恩寵：因為「享見天主本體」，超越一切受造物的能力，非賴天主援助，沒有任何別的方法。宇宙萬物之所不能，而人幸見實有於宇宙間者，依人間之評定，謂之「天主恩寵」。《若望福音》章十四，節二一：「上主說：我要給他顯示我的本體」。〈非賴天主顯示：開我神目，賜我神光，惠臨我前；我則單靠己力，無以享見天主本體〉。

第五十三章 超性知識（一）

受造的靈智，為得到這樣高貴的知識，直接享見天主；必須仰賴天主灌注一些仁善的恩惠，提高靈明的視力。

一證：一個性理，既是甲某物本體固有的性理，又同時要作乙某物的性理，是不可能的，除非乙某物在自己本體以內，和甲某物，共同有某些相似的條件：猶如光明是燈光的性理，同時又作酒杯發光的性理：照明酒杯，完成其明亮的現實，是不可能的，除非酒杯在本體以內，和燈光，共同有某些相似的條件：就是「導光體」的傳導作用；猶言透明能力。

然而，天主的本體，（在意識的境界），是天主靈智固有的性理：就是知識所依憑的智像；和祂有相稱適合的關係：因為這三個因素，在天主以內，共是一體：智力，智像，和對象；同是天主的本體：（智力是天主的本體，是知識的主體。智像和主體結合而成知識，猶如性理和物質結合而成形體。性理是物體生存之所依憑，智像是主體知物之所依憑；其任務猶如性理。對像是知識所知的客體。這一切因素，在天主以內，都是天主的本體。回閱卷一，四十三至五十數章）。

那麼，天主的本體，（在知識的事件中），既是天主智力固有的性理，就不能又作任何某一受造智力

的性理，（充任智像）除非受造智力和天主有一部分共同相似的條件；故此，這些條件，是受造智力，為得享見天主實體，必需具備的；（但不是受造智力本性生來固有的；故應是天主特賞的超性恩惠）。

添證：下級物類，不能承受高級物類的性理，除非下級物體，設置上某些裝備，提高接納的容量。依照盈虛相稱的定理，每個潛能的虧虛有其對稱的盈極。依同理，每個能力有其對稱的動作，和動作所依憑的性理。知識之完成所依憑的性理，是智像。然而天主的本體，是一個性理，品級高於任何受造的靈智；互無對稱適合的關係；為能給受造智力，作其知識所依憑的性理，充任智像，滿足它享見天主實體的需要；它在自身以內，先應設置上某些超越自己本性的裝備，藉以升高，始克達到目的。（它既不能專靠自己，故應仰賴天主的慈恩）。

加證：假設兩物，先離而後合，必須是由雙方，或單方發生的變動所致。今試假設，有某受造的靈智，新開始享見天主的實體，按（章五十一）已有的定論，必須是天主本體，新開始結合於它，給它充任智像；並且雙方是先離而後合的。但因、按上面（卷一，章十三）已有的證明，天主的本體不能遭受變動；故此新成的結合，是由受造智力單方變動所致。它的變動，只能是由於它新得了某某條件的設備，而完成的。（足證：受造的靈智，必需加設新條件，超越本性，始能享見天主。非專賴己力，故應依靠主恩）。

同證：縱令假設，有某受造的靈智，從受造的最初常有享見天主的現實；既然這樣的享見，超越它的本性能力，（回閱詳論於章五十二）；可以設想：能有某某受造的靈智，在其全種公有的本性界限以內，盲實體完善的生存，但沒有「享見天主實體」的事情發生。如果必使其發生，不得不在本性以上，另加某

些裝備。從此看來，受造靈智，為能享見天主，或始終常見，或先不見而後始見，常必須在自己本性以上，加添某一因素：（不是自造，故應得自天主賞賜。）

又證：低級物類不能升高，而作出高級動作，除非先應增強能力。能力增強的方式，有兩種可能。一是簡單的本力增強，二是外力補助。

簡單的本力增強，是某種能力，在本種界限以內，提高剛強的程度，俾能完成異常強烈的動作：例如火力加強溫度。外力補助，是在本種固有能力以上，加添由外在因素得來的新性理，藉以發出新能力；猶如透明體，本種固有的能力，只有導光作用，會傳播光明，不會發生光明；本身沒有光明；但既受外在發光體的照射，便將這些外來的光明，承受在自己本體以內，成為現實發光的物體；就是在導光力上，添加了外來的光明，藉以發出照耀他物的新能力和功效。物體、用外力的補助而增強本有的能力，需要依靠外在因素發出一些動作，變化自己，給自己裝備上「新能力」。

然而，受造的智力，按已有的證明，為能「享見天主實體」，自力不足，必須增強；只是簡單的強度提高，仍是不足；因為「看見天主實體」是一種特殊的「神見」，和受造智力懂曉真理的「智見」，有本質上的分別；可明見於對象之間的分別和距離。故此，（不但只應本力強度提高，而且）必須依賴外力補助，裝修上新設備。

解釋名辭：根據心理的事實，吾人智力，由器官知覺事物出發，前進而深入於智力可知的事物：懂透真理。因此，製訂名辭，我們也將器官知識的名辭，轉移過來，稱呼智力的識知；並且首先借用視覺範圍以內的名辭；因為在一切器官知覺之中，眼睛的視覺，高貴至極，靈明至極，因此，距離智力，也最相近。

似；也就是因此，智力的知識叫作「明見」，「灼見」，「智見」，「見解」，「洞見」等等。又因為，肉眼的視覺不能完成動作，看見景色，除非仰藉陽光或其他物質光明的照耀；是以智見成全所依憑的一切因素，也取名為「光明」。

因此，亞里斯多德，《靈魂論》，卷三，章五，將所說的「施動智力」比作光明，呼作「靈明」，或「智光」；因為依照他的學說，靈明照顯萬理，將智力可知的對象，由可知的潛能，作成可知的現實；猶如物質的光明照顯萬色，將眼睛可見的對象，由可見的潛能，作成可見的現實。

本此制名的心理原則，受造的智力，為直接享見天主實體，提高自己所依靠的「新設備」，既是為享天主榮福，而得自天主的恩寵，故此叫作「榮光」，或「寵光」，也正合情理。惟需分辨清楚：「榮光」或「寵光」的作用，不是像「靈明」或「智光」一樣，將可知的事物，由潛能作成現實；（因為天主實體，本體常是智力可知的現實，沒有可知的潛能或虧虛）；故此，「榮光」，或「寵光」的作用，只限於加強智力：助它能育知識的現實：「享見天主」。

這樣的「榮光」或「寵光」，就是《古新聖經》裡，所說的「光明」，或「神光」；援引數條如下：《聖詠》，（三五，十）：「在禱的光明裡，我們將來要看見光明」；這就是說：在天主實體的神光裡，我們將來要看見天主的實體光明。

《啟示錄》，（二二，五）：「（真福的）城市，不需要太陽，也不需要月亮；因為天主的光明輝煌，照明了全城」。《先知依撒意亞》，（五十，一九），也有同類的話：「將來，給你照耀白晝的不是日頭；給你照耀黑夜的，也不是月亮；卻是天主的永光照耀你；你的天主的榮光照耀你」。

《若望福音》，章一，節九，並且還說：「（天主耶穌）在世一生，是照世的真光：照耀入世的每個人」。《若望第一書》，章一，節五，也說：「天主是光明」。《聖詠》，（一〇三，二）：「天主全身發光，彷彿是用光明當作衣裳」。這些話的意思深長而合理：因為天主的生存，是天主智力的知識和動作，同是天主的實體，又是各類實體，有智力的（施動）原因。故此，天主也叫作「光明」。

天主及所造的眾位天神，在《聖經》裡，受到象徵法的描寫，不但比作光明，而且發顯於許多火的形象。（《出谷紀》，貳肆、一七：荊榛冒火，是天主顯現給梅瑟。《宗徒大事錄》，貳，三：聖神降臨，藉火舌的形象。《聖詠》，一〇三，四：用火形容眾位天神。《聖詠》，拾柒、二九：天主照耀人的燈光（就是照耀人的靈魂）。這些話用火象徵天主、天神，和人靈，也是為了上述的理由，就是因為火的光華，（給眼睛的視覺，照顯天地萬象：猶如天主神光給神人的智力，照顯天堂萬妙的真福）。

第五十四章 超性知識（二）

有人卻抵抗前論。設難如下：

難一：（物質界），外來光明，無一能提高眼睛視力，助其看到其本性能力範圍以外的對象：眼睛的視界，不外於顏色形象之類。（依同比例，在神靈界），天主的實體，超越一切受造靈智的接受能力；距離遙遠，甚於智力之超越器官覺力。故此，受造的智力，不能因外來的光明，而提高神目的眼界，竟而致於看到天主的實體。

難二：受造智力領受的那個所謂的「光明」，（就是「神光，榮光、或寵光，或永光」），也是一個受造的事物。所以它和天主之間，距離遠遠無限。足證：這樣的光明不能提高受造的智力，上見天主實體。

難三：假設上述的這個光明，能提高智力的理由，是因為它——光明自身——是天主實體的肖像；那麼，既然每個智性實體，由於是有智性的，都服戴著天主的肖像，故此，任何某一智性實體（連人包括在內），專靠本性，就都能看見天主的實體了。（這不是事實。故是錯誤的）。

難四：既然那個光明，是受造的事物；故此無妨是某一受造物本性兼具的一個因素。於是能有某一受造的智力，專靠本性兼具的光明，（不用超性的光明），就得以看見天主的實體。這卻是和（章五十二）

已有的證明，適相衝突。

難五：無限者，依照其名理的本然，是不可知的。（參考，《物理學》，卷一，章四）。然則，卷一（章四十三）證明了：天主是無限的。可見，天主的實體是不可見的；用了上述的光明，也不濟事。

難六：智者與其所智，有對稱適合的關係。受造智力與天主實體之間，縱令加上那光明的補助，仍然沒有對比相稱的關係；因為尚有無限距離，隔在中間。足見，受造靈智，用任何受造的光明，提高能力而見天主的實體，都是作不到的。

排難

為了以上這些及類似的許多理由，有些人受了動搖，竟而主張：受造的智力，總不會看見天主的實體。這樣的主張是（哲學的）錯誤，又是（神學的）異端，故應排斥而拒絕；因為，（在哲學方面），它和理性實體的生存目的，完全不能相容。按（章五十）已有的（哲理）證明：理性實體的真福，不能不在於享見天主實體。又按上面（章五十一）舉出的（神學根據），《聖經》的權威名訓；可以明見：信德的道理和這些人的主張適相矛盾。

解難

解一：天主的實體，超越受造靈智的能力，是如同強烈對象，超越器官覺力；不是如同沒有物質的純神實體，超越器官覺識；也不是如同耳朵可以聽見的聲音，超越眼睛的視覺；也不是如同兩個異類，完全不相接近；反之，（正是如同同一類之中，對象的太強或太弱，不能受到中級能力的察覺）。因此，大哲《形上學》卷二，（另版卷一，副一，章二），也說：吾人智力，本質薄弱；猶如蝙蝠矇矓，（有目無

珠），面對陽光，視而不見；仰對顯明至極的事物，卻視若無睹」。〔本質薄弱，不是本質異類，雖然也不是同類，但有些上下因果相關的，智性生存，大公範圍的近似〕；因為天主的實體，是智性可知的第一實體，和第一可知的對象；並且是一切智性知識的始元。祂的光明可見，但因強烈奪目，凡因眩暈而有目不見。故此，受造智力只需要受到某些天主神光的助佑，增強神目的視力，便能看見天主的實體。用這點理由，足以釋破第一困難。

解二：這樣的神光，提高受造的智力，助它看見天主，不是去掉實體間生存的距离，而是增強受造智力的銳敏和容量，使它足以產生自力原來不能產生的效果。動作關係上的密切結合，仍不縮短實體生存間的無限距離。天主神光的扶助，將受造的靈智，和天主的實體，交接而合一，不是實體生存合一，而是神智相知的知識，現實動作的合一。（彷彿兩個知心，心心相印的合一，不是實體的溶化合一）。如此想來，難二則可冰釋。

解三：用完善的方式，認識自己的實體，是天主本體固有的知識。上述的天主神光，是天主的肖像；呈現的特殊點，專在於相似「全識實體」這（特性：引智力上進，達到「看見天主實體」的目的。在這樣的知識上，沒有任何智性實體相似天主：因為，沒有任何智性實體和天主的實體，有同等的單純：故此，受造的實體，連自己本體固有的全部美善（現有的各點），都無任何一個，能在一點中，包含全備；按卷一，（章二十八），已證明了的定論：以一涵萬的涵蘊方式，是天主獨有的特性，非他物所能共有，根據本體純一自同之所是，天主的本體，同時是自己的生存，是自己的知識，又是自己的真福。三者合於純一。如此比較，在一個靈智實體內，必須有兩個互不相同的光明：一個是本體固有的光明，藉以成全本

種固有的性體，並用和性體對稱適合的方式，認識可知的對象：（就有形的事物，曉悟無形的性理）；另一個光明，（卻是超越本性的），靈智仰藉它，享見天主，而得真福。看清了這兩個光明的分別和必需，第三疑難，便迎刃而解。

解四：享見天主實體，超越本性的全部能力；前已證明；為此理由，成全受造智力的光明，助人享見天主的實體，必須也是一個超性的光明。以此足以解除疑難四。

解五：「受造智力、享見天主實體」，並不妨礙「天主無限」。天主的實體，不是如同體積、邊緣缺乏之無限。缺邊界的無限，依（邏輯）理性而論，是智力所不知的：因為那是如同物質缺乏性理；（或石像的質料缺乏石像的形狀條理）。性理，條理，或理；是知識的基本因素。缺乏性理，或條理，或「無理」的事物；如同是「不著邊際的言論」，是智力所不懂的。

然而，說「天主無限」，（不是說祂缺乏應有的性理或界限），而是說祂的本體純是性理，有目立的生存，沒有物質和主體的容納與局限。（天主無限，是積極的全善無限，不是消極的缺乏條理）。本此意義，天主無限，是純理無限，本體極度可知：（乃是真理無限光明而純全的本體）。觀此足見第五疑難，也是不足為難，（因為它的前提失據：誤解了「無限」：竟將「純善無限」，想作「乏善無限」了）。

解六：兩個事物間，對比相稱，分兩種：一是同量相稱，二是關係相稱。（同量相稱：是同類同種，度量適合的相稱：例如衣服的尺寸，相稱於身體時裝的身量）。關係相稱，是因果關係的相稱，或物質與性理，或作者與作品，（或動作的施受），或任何其他同類或異類事物間能發生的關係。根據「關係相稱」的條件，無妨受造物對於天主造物者，發生條件適稱的關係：例如本題所討論的、智者對於被知者；

猶如，依相同比例，效果對於原因；或作品對於作者；（或意志對於目的），等等關係。由此觀之，第六疑難，也雲消霧散了。

第五十五章 超性知識（三）

惟因動作方式，隨從動力效能，例如熱力效能越高，則生熱愈強。故此知識方式，也是隨從智力的效能。這是必然的。

一證：受造智力，提高自己，而享見天主實體，所依憑的，（前章及五十三章）所說的那個光明，是一種知識的能力。享見天主而認識天主的方式，故此必須和那光明的效能，度量相同。然而，那個光明的效能，強度低弱，遠差於天主神智的光明。所以用那個光明看見天主實體，識見完善，也遠不及天主智力之所自見。

然則，天主智力，洞見天主實體，竭盡完全可見的本體，一無缺漏；天主實體的真理可知性，及天主神智的光明照察力，是相等的；甚且是一個自同的本體。足見，受造智力，用那個光明，看見天主實體，透徹其可見的一切，也完善至極，一無遺漏，全如天主自見一般，是不可能的。

但是，智者徹底明了某物，是竭盡其凡所能知，無不全知無餘；例如某人耳聞智者談論，三角形有內三角等於兩直角，乃信以為真；他的知識，只是根據人言可靠而成立的意見，尚非徹底明了；當他進一步，認識了真正理由，證明了三角形的所以然，他的知識，只在這時，才算是徹底明了（真正的理由是本

體內在的理由。徹底明了，是全知本體內在的一切理由：例如幾何學家徹底明了三角形，內三角等於兩直角的原因（理由）。

如此比較，可知受造靈智，不能徹底明了天主的實體：（天主實體內在的萬般美善，是受造智力享見不能窮盡的）。

添證：有限的力量，現實動作，不能窮盡無限的對象：（猶如杯水車薪而尤過之）。然而，天主的實體，對於受造智力，有無限對象對有限能力之比例。受造智力都有本種固有的某些界限。可見，受造智力，享見天主實體，而窮盡可見的一切，是不可能的。故此是不能徹底明了了。

加證：作者動作完善的程度，相當於它秉賦的性理完善的程度。性理是動作能力的根源。然而天主實體，現被看見所因的性理，乃是天主的本體：祂雖然給受造智力，充任智像，但受造智力不能把握祂全部的效能（含蘊）。所以不完全看見祂所能見的一切：故此不是徹底明了祂。

又證：全被掌握的物體，超不過掌握的界限。假設受造的智力，完全掌握天主的實體，全被掌握於受造的智力，祂便超不過受造智力的界限。這個話，是說不成道理的。可見：受造的智力，全部掌握天主的實體，是不可能的。（用智力全部掌握某物，是徹底明了某物）。

惟須注意：說「天主的實體，能被受造智力看見，但不能全被掌握」，真義不是說「只是一部分被看見，另一部分卻隱藏不見」：因為天主實體單純，沒有許多部分。但因被見於受造智力，不是完善的真知，如其本體自明之自見：用此方式，智者認識所知結論可靠，但不全知其所以然：沒有明證法的知識。這樣的知識，不是「全部掌握對象」，因為不是完全了解它：就是達不到明證法（前提和結論，透澈貫

通）的知識程度：雖然知識的各部分，無一不知，但非明證透澈的真知。（明證法，證明透澈的知識，是科學知識：窮盡至理：例如《形上學》及數學。受造智力，認識天主實體，達不到「透澈窮盡」的程度：享見天主是享無窮無盡的真福：譬如光明美麗的大海，四望無際）。

第五十六章 超性知識（四）

從此轉進，可見：受造的靈智，（或神或人），雖然看見天主實體，但不全知因天主實體能被知的一切。

一證：為全知能因天主實體而被知的一切，需要全知天主實體以內所可知的一切。既然受造智力能知天主實體，但不是掌握一切而透澈全知，故不必定因見天主實體而全見能因而被知的一切。知某因素，因之而知其一切效果，必須透澈知盡因素的本體，掌握其全部效能及含蘊。因知天主實體而知外物，正是「由因知果」。今既不能全知其本體，故無以因知其本體而盡知其效果。

又證：智力越高，所知越多；或所知事物眾多，或對同樣事物，所知的理論眾多。然而，天主神智，超越一切受造的智力。故其所知眾多，勝過任何某一受造的智力。天主知物，按卷一（章四十九）的證明，是因見本體而見萬物。足見：因天主本體而能被知的事物眾多，非受造智力因見天王本體而所能盡知。

添證：能力的強大，視其所能延及的範圍而定。知盡某能力所能延及的全部範圍，等於透澈全知其能力的強大。然而，按（前章）已有的定理，天主能力，強大無限，非任何受造智力所能窮盡，猶如其本體亦然。所以天主能力所能作到的萬物，也非受造智力因知天主本體而能窮盡兼知。然則，天主能力所能作

到的一切，都是能因天主本體而被知的：因為天主全知一切，無非因其本體。足證：受造智力，明見天主本體，（以天主本體為明鏡），看不見在天主實體以內所能被看見的一切。（神鑑知識：以神體為明鏡，就鏡中的反映呈現，而見他物。天主的實體，呈現無限全能所可作的無限事物。受造智力，引天主實體為明鏡，仍不能一見而照盡萬物：因為它掌握不住鏡面全部及其所能呈現）。

加證：任何知識能力，認識任何某一事物，總不離開本性固有對象的性理之範圍及觀點：例如眼睛見物，只是從景像可知的觀點，看見它的顏色和形狀。形色是眼睛視力本性固有的對象。

然則，靈智，（依其類名兼統神人的定義），本性固有的對像是「事物是什麼的所是者」：就是「事物是什麼」的真實答案：也就是「事物的實體」。詳論見於大哲《靈魂論》卷三（章四）。為此，智力對於任何某物能有的任何知識，都是因其實體而認識出來的。本此定理，吾人用明證法，推證出某物本性固有的屬性，按《分析學後編》，卷一，（章一）所有的名論，是採取那某物的實體（定義）作前提的出發點。（「由本體而知屬性」，是明證法的本然程式：即是演繹法的本質及典型）。

但是，按《靈魂論》，卷一，（章一）的說明，各類附性事物，貢獻事物實體知識的一大部分：假設如此由附性而知本體，這是明證法的偶然程式：其全部範圍，限於智性知識的起源：發端於器官的覺識：照此心理的定律，智力知識的發展，是經過器官所知的各種附性，上進深入，而曉悟到事物的實體。（這樣的知識方法，是由附性事件的個別，歸納出抽象的公名實理：包含抽象和歸納，種種動作：主要形式：是歸納法的論證）。為此理由，這樣的知識方法，只可運用在自然科學的研究期間；（不可運用在研究以後，定理已經得到，根據定理，推證其他，或技術實踐的階段；更是）不可用於數理之類的各科學術：

（因為這些學術，用演繹法，由公理和定義，或預定的命題，一步一步的推證出含蘊的定理和結論；不得用歸納法）。

那麼，根據明證法的本然程式，及智性知識的典型本質，（既是演繹性的）；受造智力，（兼統神人）必以「事物之實體（是什麼）」，作本性固有的對象；由此對象的角度或觀點，而領悟他物。凡在一物體中，從它實體的知識裡，所認識不到的一切，也件是智力所不知，這是必然的。（舉例說明：在演繹法的推證系統內，本系有數目充足的公理和定義，以及推演規則，是某人所皆知，但他識見淺薄，不透澈它們的含蘊；故此推演不出某些可知的結論。這些結論就是其智力所不知。依同比例，稍加修正，受造智力，雖然直視天主本體，全見無餘，但因不透澈其效能無限的含蘊，故不知某些天主能作或能知的事物）。

轉進考察，尚可見到：（根據人間的心理經驗），某人意志（自由決定）之所願，非吾人只因認識他的實體本身而可認識出來；因為意志追求或傾向於它所願受的對象，不完全遵守性體（天性）自然的定則和常情。為此，眾論公認：意志和性體，是兩個不同的行動因素。所以任何某一智力，不能知道某某願者的心意，除非用以上這些方法：或「由果知因」：由某某些效果，察知其有某心願；猶如吾人見某人有所自願的動作，則斷定他有某志向；或用（超然的）「由因知果」：猶如天主是吾人意志能力的原因，並是其他許多多效果的原因，於是因自知本體而知吾人的意願及其他效果。（假設某人用藥品或其他方法能控制另某人的意志，便能預知他的意願和某些行動）；或聽取願者的表達：例如某人發言陳明自己的意願。

不拘用上述的那一個方法，受造靈智，雖因神光照耀，明見天主實體；仍不因而全知天主自見本體之

所見。這是顯明而必然的：因為萬物依賴天主的意志，是無限眾多的效果，依賴無限單純的原因；詳細證明，一部分見於上面（卷一，章八十一）；另一部分，更加明顯，見於下面（章六十四）多添的許多理證。

疑 難

能有某人抵抗前論，設難如下：天主實體，偉大無限，超越祂在本體以外，所能作，能願，能知，或能設想的一切。因此，既然受造的智力享見天主本體，是全見無餘，則更能全知祂本體以外的：祂所能作，能知，或能設想的一切；應尤過之，而無不及。（豈能知大而不知小乎）。

解 難

精審考察，可知「認識某物」，有兩種本質不同的知識方法：一是「直知其本體」，二是「因中見果」：在原因中，見到效果：直知它的原因，照知它的本體。有些事物，本體現前，則易知易明；專靠原因的探照，（或投射展望，或演繹推測），則不易知曉。固然，認識天主實體，這個知識，偉大高貴，勝於用天主實體，作明鏡，照顯祂本體以外任何某一事物，而照見的知識：因為前者直知本體，後者卻是「因中見果」，猶如鏡中見影。

然而，針對天主實體而言：一個知識，既然直知其本體，又同時在其本體中兼知其萬效；另一個知識，卻只知其本體，而見不到其中兼含的萬效：前後兩個知識，比較完善的程度，顯然是前者優於後者。受造的智力，享見天主實體，而有的知識，是這後一種：直見實體，而不透澈；就是不在其實體內，用「因中見果」的方式，看透祂所能含蘊的一切對象；因為，按上述許多理由的證明，既知其實體，又知其含蘊的知識，不能不是掌握全體，透澈盡知。（例如數理的推演系統中，保含兩個部分：一是原理，包括

公理，定義，和推演規則；二是定理：從原理中推演出來的常真而必然的結論。數學家的知識有兩種可能：一是全知原理，而不知各條定理；二是既全知原理，又全知各條定理。後者優於前者，雖然原理的知識，優於任何某一定理的知識。知原理者，不見得全知定理或結論。以此比例，想去，疑難可解：受造智力，因神光助佑，能力仍非無限，雖然全見天主實體，仍不全見無限全能所含蘊的萬效）。

第五十七章 超性知識（五）

然則，按（章五十三）討論已得的結果，既知受造的智力，依憑超性光明的提攜，得以直見天主實體；則依同理可知：任何受造智力，不拘本性品級如何低下，絕不致於不能受到提攜，而享見天主實體。

一證：前在（章五十三）業已證妥：那個超性光明，不能是受造物本性兼備的，而是效能高強，超越本性界限的。超性德能之所為，不因本性品級高下之軒殊而受阻：因為天主全能無限，沒有勝不過的阻礙；沒有跨越不過去的距離。本此理由，病人不分輕重，聖蹟同能治療。足見靈智本性的品級，高低軒殊，並不阻礙最低者也受到那個神光的提攜，上見天主實體。

添證：根據本性的品級，在美善良好的程度上，作比較，最高級的受造靈智，和天主相去，有無限的距離；和任何低級相去，卻是距離有限的。有限對有限，相差必有限。從此可見：受造靈智最高和最低之間的距離，和最高受造靈者與天主之間的無限距離，比較起來，顯得微小至極，幾等於零。近於零的距離，構不成顯著的距離；不易受到察覺；猶如（在天文學裡），吾人眼睛和地中心之間的距離，和吾人眼睛與第八層天之間的距離，比較起來，幾乎等於全無距離。地球全體，和第八層天相比較，渺小至極，相當於小至不可分的尖點。為了這樣的比例，天文學家，將我們的眼睛用作地球的中心點，在天象的測量

裡，察覺不出任何分別來。依此比例，可以想見：凡是受造的靈智，不分上中下本性各等品級，都能受到上述光明的提拔，升見天主實體。

又證：上面（章五十）證明了：凡是靈智，本性都願望享見天主實體。然而本性願望不能是虛枉的。那麼；任某一受造的靈智，都能達到享見天主的目的：祂的本性品級低下，沒有妨礙。

經證：《瑪竇福音》，二十二章，三〇節記載：「上主約許人類將得眾品天神的榮福：原話形容人類說：「他們將來（的生存情況），如同天主在天上所有的眾位天神」。

《啟示錄》，章二十，節一七，（章二十一）也說：將來人和天神，有同樣的尺寸。為此理由，《聖經》上描寫天神，常有人人的像貌：或完全有人人的像貌：例如《創世紀》，章十八，節二，天神借成年壯丁的形像，顯現給亞伯郎；或一部分有人人的像貌：例如《厄則介先知》，章一，節八：紀載天神顯現，一部分像獸，一部分像人；或人面、人手，而鳥翼；或獅面，鳥翼而人手；還有其他。

駁謬：用這個定理，可以破除某些人的謬見：他們曾主張，人的靈魂，不拘被提高到什麼程度，總達不到上級諸靈智的高度。

第五十八章 超性知識（六）

惟因動作方式，依隨性理，蓋性理乃動作之因素；同時，受造智力，直見天主實體，按（章五十三）討論證明的定理，用上述的光明，作其視見所依憑的因素；由此可見神見的方式，依隨神光的方式，這是必然的。然而，神光的分賦，有許多等級，高低不齊，這是可能的；依此，領受光明者，比較美善的程度也就彼此互有高下的差別。從此可見：兩個智力，同見天主實體，視見的完善程度，卻能有高下的不同。

添證：任何物類之中，既有至高某物，超越群倫，就也有高下品級，釐定於去至高標準之遠近。例如熱類中，溫度高下的釐訂，以火性純熱的至高焦點，為標準。然而天主自見本體，程度完善至極；按上面（章五十五）已證明的定論，獨有天主，全知本體，透澈無餘。故依同樣比例，在天主以上，眾靈智，享見天主，美善程度，也照其和天主相去之遠近，而分別高下。

加證：按（章五十三）已有的討論，榮福之光，是天主神智的一個肖像，由此乃提拔低級智力，上見天主。然則，肖像，肖似天主本體，程度能有高下的不齊，故此各級靈智看見天主實體，也分別美善程度的高低。

又證：目的對於主體，有對比相稱的關係。為此理由，主體方面設備的條件，方式不同，取得目的之若干部分，也方式不同；這是必然的。然而，按（章五十）已有的證明，看見天主實體，是任何智性實體的終極目的。同時，各級智性實體，設備的條件，不都相同；牠們的德能有強弱高低的分別。德能又是上達真福的門路。故此，牠們享見天主實體，互分完善高低不同的程度。這是必然的。

經證：本此理由，為指明真福的分別，上主說：「在我大父的家宅以內，有許多住所」，原話見於《古經》，《若伯傳》，章十四，節二。

駁謬：用此定理，可以破除某些人的謬論。他們主張天主的犒賞，都是平等的。

對方抗辯：《瑪竇福音》，章二十，節一〇紀載，眾人在主園勞作，工時長短不同，所得犒費，就是工資，卻都是平等的；因為眾人所得的賞報，共是一個；就是天主的實體；由眾人共同享見。根據這樣的經訓，對方誤想足以抗拒原論。

答駁：如同見的方式不同，則榮福品級不同；依同比例，見的對象相同，則所享樂福相同。（順序倒置譯出之，更合邏輯公式：見同樣對象，則享同樣榮福，故對於同樣對象和榮福，見的方式不同，則享的品級不同）；因為按已有的證明：在真福的境界，真福的來源是相同的，來自天主的實體。榮福實享的品級，係於主體方面，就是眾位靈智方面，各有不同的德能，和其他準備。故此：從同一天主，得同樣的真福，而程度或品級，眾智不齊；各有深淺。

附識：在這裡，尚應理會：神形兩界，動向不同，主體也不同。形界，萬體萬動，共有一個第一主體；即是物質；分有許多不同目的：動作不同，則目的不同。神界，情況適得其反：萬體萬動，就是知

識，思想，和情意；共有最後的一個目的：就是享見天主；卻分屬於許多不同的第一主體；每個智性實體，是自己分別獨立的第一主體。

第五十九章 超性知識（七）

按前章，受造智力，直見天主全體，雖不透澈無限；但仍得全知宇宙間的萬物及其秩序的總體。

一證：按（章五十）已有的論證，明見天主實體，是每個智性實體（生存的）終極目的。每物終極目的，既已達到；本性自然的願望，遂因滿足而平息。智性實體，既得見天主實體，依同理，也就滿足本性自然的願望而謀慮平息。然則，智力本性自然的願望，在於全知宇宙間萬物的種類和效能，及其總體間的關係和秩序。這是智力本性願知的事物之範圍：可明證於人間各科學術之所研究；包括以上各項：既分知萬類，又合知總體。足證，不拘什麼智力，既全見天主實體，便得因而全知上述各項。

加證：按《靈魂論》卷三（章四）的證明，智力和覺力的分別，在於覺力遇到過度強烈的對象，則受傷殘，或受削弱，然後再遇強度弱小的對象，竟也不能察覺，（例如光線太強照瞎了的眼睛，不再能看見光度溫柔的顏色）；智力卻適得其反：不受對象光明的傷殘或妨害，反而只因對象高明而心智越加開朗既能知高深的真理，然後再遇淺近的真理，不但不覺難知，而且覺得更易知曉。

然而，智力可知的對象總類中，天主的實體，是至高無上，本體光明至極的一個。所以任何智力既受神光提拔，見到了天主實體；依照方才舉出的比例，憑藉同樣光明的照耀與成全，就更得曉悟自然界現有

的萬物了。（自然界，就是宇宙間；等於天主在本體以外造生的萬物總體）。

添證：（「生存」二字廣於生物類的生命或生活；深於浮淺而靜止的存在。萬物都有性體，性者生也；物有本性，則有生存。生存是一絕對自我肯定的一個因素；從實體內部，建立實體；例如人有人的生存，遂因之而成為人的實體；既有生存，然後始能存在於宇宙間；存在是一個物體向外的關係；物因有生存而向宇宙發生關係；佔領它的一部分時間和空間；存在指示「空間現前」，「時間現前」，及時空合一的持續。生存卻建立實體，充盈實體，佔領時空合一而延長的一個段落。智力超越時空而有生存，既有生存，乃有行動。既能因物質對象而佔領時空，主宰時空；又能因神智的知識而超越時空；或脫離時空界限，而逍遙於真理永生的境界。本著這些定義，不難明了）：

智性的生存範圍，和智力可知的生存範圍，不小於自然界物性生存的範圍；反而可能更大一些：因為智力本性生來，不但能知自然界現有的萬物，而且也知自然界沒有生存的一些名理；例如各種否定名辭或論句，所指的否定意義；以及各種殘缺名辭或論句，所指的缺乏之意義；（都是一些名理；意義可懂，而在自然界實無生存之可言。名理的現實被懂曉，叫作「名理生存於智性生存的範圍內」；猶言「生存於意識範圍內」）。

從此可見：智性生存為成全自己，充實其範圍的容量，需要兼有自然界物性生存，為成全自己而充實容量，所需要的一切；並在此外，還需要其他更多的事物。然則智性生存的成全，乃是靈智達到其生存的終極目的；猶如自然界、物性生存的成全，在於建立事物的本體；構成某某種類中完善的單位；終止於建造起宇宙間萬類齊備的總體；（實現物性自然的潛能，表彰天主造物的美善。靈智生存的終極目的，既是

全見天主的本體，雖不透澈，仍得因而看到外部顯露的自然造化）。從此可見：給享見天主本體的每個靈智，天主顯示祂為成全宇宙萬善，而造生了的一切。

又證：雖然，按（前章）已有的證明，享見天主，眾智完善，程度不齊；但每智所見，仍是全體無缺，充滿本性容量的全部；並且盈極而洋溢；按（章五十二）提出的證明，超越本性自然原有容量的一切界限：（受到了超性的擴充）。如此估計，每個靈智，既得享見天主實體，便在天主實體以內，認識到本性明悟所能收攬的一切，（這是最低限度）。任何一個靈智，本性知識的範圍，擴展廣大，都普及到宇宙間的萬類，萬種，及萬物間的秩序。（萬物的「萬」指宇宙間一切事物的總體。秩序指萬物間的品級，系統，交互動作的規律，及宇宙整體構造之條理，兼指萬物對於天主的關係）。本性智力，既享見實體天主，必因神光擴充，在天主實體以內，看到這一切的一切：（完全實現本性潛能，達到盈極無缺的程度。在這以上，還加添超性知識。超性高大，本性低小。既知高大，則不能不全知低小）。

本此意義，《古經》，《出谷紀》，章三三，節十九，記載古聖先知梅瑟，求見天主本體，天主答應，卻約許說：「我將來賞你明見一切美善良好的總體」。

大聖額我略，（《對話集》，卷四，章三三），論到這一點，也說：「既知全知者，何復有不知？」（註一）

「全知一切」的界說

合觀上述一切，仔細審察，可以明見，「全知一切」，有兩個不同的意義：一是「全知宇宙萬物的一切」，二是「全知天主所知的一切」。受造靈智，既見天主，便在天主以內，全見一切，但問：全見那一個意義之下的一切呢？

如用「全知一切」，專指「全知宇宙萬物的一切」，根據前面舉出的那些理證，顯然可知：眾靈智，既見天主實體，便見宇宙萬物的一切。申述詳證如下：

（按大哲《靈魂論》卷三章五）：「智力在某些方式下，是萬物之一切」：意思是說：凡萬物本性完善之所俱備，都屬於智性生存完善之所宜有。智性生存的完善，包括智性可知的生存境界全體：（超越萬物本性生存的自然界；兼含在自然界沒有生存的許多事理）。為此理由，根據聖奧斯定，《創世紀》字解，（卷二，章八）：凡是不拘什麼事物，既仰賴天主聖言，實受造生，俱備固有的本性，領受現實的生存，而立足於自然界，（宇宙間），便也都（仰賴同一天主的聖言），出生於眾品天神的智性（生存範圍）以內，因而受到眾品天神的認識。

然而，（說到這裡，須知）：自然界，萬物本性生存的完善，必需鹹備萬類和萬種的本性，以及各種物性應有的特性，和能力：自然界萬物生生的本旨，是成全各種物體的本性，維持本種生存的傳流。種群以內，個體生存的目的，是為成全種群生存。並為增進種群生存的公益。（種群的性體，是本種個體單位的物性。例如人的性體，是人性，乃是每個人的本性。人的性體之構造，包含物質方面的肉身，和性理方面的靈魂：此即靈肉合成的人性本體。因此「人是理性動物」：這是人的性體之定義。個體脫離種群不能生存。個體生存的目的是為謀福於種群。類群無種群，則只有生存的潛能，而無生存的現實。潛能是虧虛，現實則是盈極。物性自然生存的目的是追求生存完善的盈極。從此可見：萬物生生，物性自然的本旨，是建立本種，而維持本種的生存。種群公有的本性，及其生存，是宇宙全善之所宜有）。

根據上述一切，可知：有智力的實體，為成全自己的完善，必須認識宇宙間，一切物體和事體間，每

個種群的本性，並且也認識它們的特性和能力。（專對人類靈智而言，這樣完善的知識，雖然是本性的，不是超性的，但仍非任何人現世一生之所能全知。為滿足這個願望，也需要超性的補助）。足證，靈智，既得最後目的之真福，乃因明見天主本體，而得到這個「全知宇宙一切」的知識；仰賴寵光開啟心目。

另一方面，如用「全知一切」，按第二種意義，指示「全知天主本體所能知的一切」，按上面（章五十六）已有的證明，這不是任何受造的靈智，在天主實體以內，可以察視而得見的。原來，在真福的境界，「因見天主而全見一切」的知識，（既按已有證明，是「全而不透」），尚有若干界限：可從三方面觀察：凡透澈不到的事物，便非真福境界之所能知：

第一方面：有些事物是「純可能性的事物」，它們是天主能作而永不實作的事物；它們可能出生，但現在，已往，和將來，都不實際出生。（它們有無限多，因為天主的全能是無限的；卻是天主所都明知的，回閱卷一，章六十六）。全知這些事物，需要透澈天主無限全能的本體。這是任何受造智力，即使在真福之境，也是作不來的。章五十五已有詳證。因此，《古經》，《若伯傳》，卷十一，（章七），曾有些話實如下：「你竟想洞曉天主的事跡嗎？你豈要發現全能真主，以至無所不知嗎？祂比天還高，你還要作什麼？祂比地獄還更深，你又從那裡去測量？祂的長度，長於地面；寬度，寬於海洋一！這些象徵語法，喻指的實義：不是說天主偉大，有物質界長寬高深的體積廣大；而是說祂的能力偉大無限，在我們所見的偉大物體以上，還能造生更偉大的來。

第二方面：有些事物是天主已經造生了的事物，就是宇宙間實有的事物。對於受造的智力，（按方才的證明，這些事物的萬類萬種，是可以全知的），它們所含蘊的萬理，卻不是可以全知的：因為現實事物

的理，取源於它們的作者心意中所有的目的。然而天主造生萬物，心意中所有的目的，是天主本體的仁善。宇宙間，萬物生生，所有的千條萬緒的理，都是天主的仁善，在萬物間的，分佈流行。為能全知宇宙萬物所含蘊的萬理，必需的條件是全知宇宙萬物以內，遵照天主上智（安排）的秩序，可能源源到來的一切美善。這些可能的美善，又是不可限量的。全知它們可能有的萬善，等於透澈天主無限的上智和仁善。非任何受造靈智之所能。

因此，（《古經》），《德訓篇》，章八，節十七說：「我明白了：人不能發現天主所作萬事萬物的理由」。（因為天主的上智，高明無限，是不能捉摸的；天主的仁善，情深意長，也是難測難量的。一物能作萬事，一事能生萬效，一效能含萬善；善在天主的心內；天主的心願，仁愛無限，非受造神人之所能透澈。一物一事之價值，大矣哉！）

第三方面：有些事物，是完全只賴天主自由意志所決定的事物：例如人物生存目的之超然預定，（彷彿是命運的先天註定；天主用超然的主宰作用，預先決定了，在不傷害人理智自主的條件下，某人行善一生而終於墮落，另某人卻一生作惡而善終得救），又例如：人才的任選，人義德的成全，還有其他類此的事物：與聖化宇宙萬物，成全人類聖德，有關；全系於天主自由決定。（按上面五六章的證明。這樣的事物，不是受造智力，在真福境界，所能知盡的）。

本此意義，聖保祿，《致格林德人第一書》，章二，節十一說：「人的生存行動，只是人本身以內的神明所獨知，不是任何他人所能知。同樣，天主的生存行動，也是天主的聖神所獨知，非任何其他所能知」。

註一：大聖額我略，五四〇—六〇四年，羅馬生人，先作羅馬市長，然後棄俗，作修院院長，最後被選為羅馬教皇，文治與政績，歷史著稱，人或譽之為「歐洲新興國家的公父」；建立教廷政權；創始公教文化的中世形態；形同全歐政治和經濟實力的中心。聖德著卓，著述豐富，傳教世業，普及全歐；英國入教，始於聖奧斯定，有賴於額我略之派遣。政史尊之為大。教史敬之為聖。

第六十章 超性知識（八）

但因如前章所證，受造智力，既見天主實體，就在天主實體以內，洞見各種事物；又因凡由一個意像呈現的一切事物，必同時全被見於一見；故此，智力，由於享見天主實體，而欣賞萬物，也是同時一見全見，而不是逐一分見。

又證：靈智本性的真福，至高無上，全善無缺，按前（章五十）所證明，在於享見天主。既然真福，是終極目的和至極完善，則應在於現實動作，而不可在於能力或技能的儲存。故此吾人凡在真福境界享見天主，因而見到的萬物，都是現實全見。故非先見一物，而後見另一物。

添證：每個物體，既達到自己的最後目的，便靜止安享；因為一切動作都是追求目的。然則，按上面（章五十）的證明，靈智的終極目的是享見天主實體；故此，既見天主實體，則應靜止安享，不復應追逐對象，得了這個，又求那個。足證，用此神見，凡所能知一切，同時一知全見。

加證：按（前章）所有的論證，可以明見：靈智在天主實體，全知萬種事物。然而有些事物，類下分出萬萬種，數目可以多至無限。所以在天主實體以內，智力所見也是眾多無限。但是眾多無限的事物，不得不同時一見全見；因為無限多個事物，逐一分見，始末距離，不能跨越或貫通。足證，靈智注視天主實

體以內，全知一切萬物，乃是同時全見。

本此道理，聖奧斯定，《聖三論》，卷十五，章十六，有以下這幾句話說：「到那時，我們的思想萬千，不是遊思馳騁，先想這些，後想那些；縈迴反復；而是知識的全體，一目了然，同時俱見」。

第六十一章 真福永享（一）

從此轉進，可見受造的智力因見天主實體，乃得分享長生：永不死亡。

一證：永遠和時間不同。分別如下：時間的生存，有段落前後相繼的連續。永遠的生存，卻是全體所有一切，匯聚合一。（回閱卷一，章十五及六十六。參考鮑也西，《哲學之慰》，卷五，文六：永遠，是生活無止境的全體完整，美善無缺，合聚鹹備）。然而前章已證：神見之中，沒有段落的相繼；但有所見一切，匯聚合一，一眼全見。那樣的神見，完成於分享永生。它的本質，原來就是一種生活。智力的動作，都是一種生活。靈智實體的生存，便是智性的生活。（參考《道德論》卷九，章九）。從此可見，因見天主實體，受造的靈智乃成為永遠生活的主體，分享天主的永生。

添證：一個動作，有時間的期限，或是因為作者方面有時間的期限：例如自然界，萬物變化生生的動作，都有時間的期限：因為有物質變化的物體，生存的現實：都是有始有終的。或是因為動作的終止點方面，有時間的限期：例如神靈的實體，本身超越時間，生存的現實，沒有時間的期限，祂們操行的某些動作，卻終止於時間性的物事上去：以壽命不常的事物，為動作所及的終點：故動作不能永遠常動。所動的事物不在了：動作不得不停頓。

然而：享見天主實體，這個動作，各方面都不能有時間的期限；對象方面，所見的天主實體是永遠的；依憑的因素方面：神光和智像，都是天主的本體，也是永遠的；主體方面：受造的靈智，不屬於時間的範圍；因為不會受物質變化而遭死亡；上面卷二，（章五十五及七十九），已有證明。從此可見：那樣的動作，享見天主，完全超越時間，屬於永遠動作之類。

又證：動作類下分種，以對象為種別因素。「享見天主」，這個動作的對象，乃是天主的實體自身。上面章五十已證此點。天主實體的生存，是永遠的，或更好是說：是永遠現實。或永遠性自身。足證：有什麼對象，便有什動作。既有對象永遠，故有動作永遠。由此可以斷定說：享見天主，乃是享見永遠；其動作是永遠的；其事件是永遠事物之類中的一件：分享天主自身的永遠。

加證：人的靈魂，依天主造生的本性，位置在永遠和時間的交界，串通神形兩間。回閱前論，（卷二，章六十八），參證於（泡克路·Proclus 所著）原因論，命題第二之所言，就能看明此點：因為它在靈智實體的神類，品級最低，但仍高於形體的物質，不依賴物質，有自立的生存和行動。然而在現世的行動上，交接低級，處於時間以內的有形事物。這些行動是有時間性的。依反比例，可知：它的另某一些行動，交接超越時間的高級事物，則實有某些永遠性的特徵。此類行動之中，永遠性特徵，極突出的一個，正是（在來世）享見天主實體。足證它享見天主而有的生活和幸福，是永遠的。依同理，人的靈魂以外，不拘那一種靈智，如果享見天主，便有永生的現實。

本此意義，上主說：「（天主父）！是惟一的真天主，我求禱賞賜他們（人類子孫）認識禱：這便是（他們的）永遠長生」。原話見於《若望福音》，章十七、節三。

第六十二章 真福永享（二）

從此可見：既見天主而得真福，則永享不失。

一證：按《物理學》卷四，（章十二），有一條顯明的定理：「時有時無的事物，都有時間的期限」。受造的智性實體，在真福境界，享見天主，卻是永遠的，沒有時間的限期；故必一得永存，總不落。

添證：受造的智性實體，非到本性自然願望滿足而平息，不算達到生存的最後目的。既以本性自然的願望，求享真福，則依同比例，也以本性自然的願望，願享永遠的真福，因為在它實體以內，有永遠生存的能力：它享真福是為了成全自己，不是為作工具受利用而成全他物；故此本性願得，既得以後，也願永有而不失。足見：真福，如非永遠，不足以是真福，也就不是生存的終極目的了。

加證：得所欣愛，知其將失，則心生憂苦。享見天主，既是真福，可欣可愛，極無可加：果知其將失，則不能不極感憂苦。果非永遠，享者必知：蓋前已證明，（回閱章五十九），既見天主實體，乃見依物性自然而有的萬物：因而更知「享見天主」是否永遠不失。果知將失，不能不覺極大憂苦。永見是至樂；知其不常，是至苦；故非真福。按上面（章四十八）：真福果真，則應全無苦惱。

又證：自然的運動，有某目的以為止點。既得復失，必非自然，乃受外力所迫：例如重物上擲。前已證實：凡是智性實體，自然願見天主；（回閱章五十）。既得復失，故非自然，必為外力所迫。外力必更強於己力。己力全靠天主。天主是受造智力享見天主的原因，證於上面（章五十三）。沒有外力更強於天主。既得享見天主，真福主佑，非外力所能強奪。故此：真福攸攸，長享不失。

添證：先見某物，而後不見，或因視力傷殘，或因阻礙隔闕；或因意力轉移；或因對象失蹤。這是一條公律。或對肉眼，或神目，俱皆真實。然則，智性實體，享見天主，按上面卷二，章五十五的證明，神目視力，乃是靈明和明悟，神性生力，不會傷亡；享見天主，仰賴神光；適合受授條件，雙方永生，故神光永不熄滅；既得享見天主，則知乃是真福，不能願失福而得苦，故此：意力不回轉移；享見天主，對象既是天主，主客相見，關係維持不變，距離疏密，不逐時弛張；除非吾人遠離天主，天主不遠離吾人。（人縱無常，天主不變。真福境界，人既不移），可見對象不會失蹤。如此歸納一切，真福境界，享見天主，美滿盈極，永不衰落。

另證：意向趨避，決於善惡輕重；善惡對立，近善十寸，則遠惡一尺。依此比例，既得某善而實享，竟願退卻，非以為善中有惡，則以為妨害大善。估價不同，取捨乃定。然則，享見天主，事乃純善無惡；智性盡力之所能及，此為至善。享者估價，自知內無小惡，外無大善；至上真理，精誠無欺。足證：實體有智，享見天主，有時竟願失去，必非可能。

又證：人得某物，欣然樂享，既而生厭；能因物變所致；或因物力變更，強弱過度；或因物力動人，強弱過度。（微弱過度，不足動人；強烈過度），則傷人神力。譬之於器官知覺，對象強烈過度，傷害器

官：人則先樂而後厭。人的智思亦然：強烈久思，傷害神經，思想不得繼續。然而，天主實體，（永不變更，真光雖強），卻不傷害見者的神力，反而增加神力，達於完善。並且，為享見天主，不需要任何器官的勞動。足證：凡有智力，既見天主，則欣然至樂，常享而不厭。

加證：物值欣賞驚歎之時，不會生厭。既能引人驚奇，則向能動人欣慕。然則，天主實體，交接受造靈智，常引見者驚奇，而不能有停；因為妙景無限，非有限智力所能透澈窮盡。故此，永見永奇，不會生厭。依同理，也不會自願停見。

還證：兩物先合而後離，必因一物有變。相關各方不變，則關係維持如故；新關係不生，舊關係也不斷。但按已有證明，智力享見天主，乃是在某某一定方式下，結合於天主。假設後來離開天主，而神見停止，必定是或因天主有變，或因智力有變。兩者都不可能，卷一，（章十三及十五），已經證明了：天主不受變動。受造實體的智力，既見天主，乃已受到提拔，超越一切變化。足證任何智力，既見天主，乃享真福，永不失落。

又證：天主是不動變的。物離天主越近，則越不易變動，而更能恆久如一：因此，某些形體，因為距離天主遙遠，乃不能永存不變：如大哲《變化論》，卷二，章十所說。然而物體近於天主，莫過於實體相見。故此，親見天主實體，則極度不受變動。所以不能既開始而停見。

本此意義，《聖詠》，（捌三、五），有句話說：「真福居主堂，讚頌主，至於萬世之世」。他處又說：「安居和平的聖京，永不播遷」。《依撒意亞先知》，（章三十三，節二〇至二一），也說：「禱的雙目，垂視和平的聖京，重城富庶，帳棚繁營，永不播遷，鎖鑰永不失，繩樞不斷，吾主天主，偉大光

榮，惟住此處」。《啟示錄》，章三，節十二：「勝者，在我天主的堂內，我用他作棟梁，他將不再外出」

駁謬：用此定理，足以破除柏拉圖派的錯誤。他們主張，靈魂離開肉身，既得至極真福以後，仍能回心轉意，返歸肉身；並且，享完了彼生的真福，重新捲入此生的苦海。這也是（教父）、奧理真（神父）的錯誤，（《因素論》卷二，章三）：他曾說：眾位天神，和人的靈魂，在得到真福以後，仍能重回苦世。

第六十三章 真福永享（三）

合觀前論，尚可明知，既見天主而享真福，人心願望，完全滿足。一如《聖詠》（一〇二，五）所說：「主賞萬善，滿你心願」；人心平息，萬慮消解。歸納各類，實例明顯：

知識方面，人心靈智，有求知慾，因而專務智修，省察妙悟，願知真理。既見天主，乃知至高無上第一真理，因而全知本性自然所願知：一如上面（章五十九）的證明。求知慾，遂得因而滿足。

道德方面，人有理智，能以治理下級事物；有行動慾，因而專務德修，（齊家治國），治理民政，謀福社會。其主要目的，在使人的整個生活，秩序佈置，遵循理智。人能遵循理智而生活，乃是遵循道德而生活。道德行動的目的，是成全諸德各自固有的善功：例如實行勇德，在於作事剛強而英勇。修德之志，在於立功。根本尚在「遵理」。既見天主，理智能力，受神光照耀，強勇振作，達於極點，思言行動，全依理智，固守正道而不失離。治己治人的行動慾，乃可全部滿足。（理想的道德至善，是在天上，不是在人間）。

社會行動，需要社會福利。主要形式，在於市政國政。（社會福利，猶如政治工具，助人服務社會。人是社會動物，故有社會慾），願有光榮富貴：求名求利。許多人私慾無度，驕傲自負，野心高大；但愛

人間的虛假光榮，不如上達光榮富貴的極峯；那裡是主宰萬物的天主：因神見而與之實體結合：一如前者（章五十一）所證明。足證享見天主，人的求榮心，得以滿足。為此聖保祿，（《致第茂德第一書》，章一，節十七，說：「天主是萬世的主宰」。凡得真福而與天主連合，《聖經》上都稱作：「治世的主宰」，或「群宰」。《啟示錄》，章二十，節六也說：「他們（得了真福），陪同基利斯督，主宰治理（宇宙萬物）」。

為造福於市民生活，（從事於市政國政），人尚需要名譽的顯赫，貪求過度，謂之迷戀虛榮。真福享見天主，真實名譽，真實光榮；根據天主和眾真福的天神聖人：相互有真實至極的認識和敬愛：不似人間榮譽，自欺欺人，人心無恆，世態易變。真光榮，不在人評，而在神鑒。《聖經》上，極多處，稱「真福」為「真榮」，例如《聖詠》，（一四九，節五）說：眾神舞蹈，踴躍光榮」。

市民生活，需要財富：貪愛無度，多犯公義，並失大方。真福之墳，萬善充足：享有天主至善，則兼含眾善之極至。《智慧篇》，（章七，節十一），因而說：「我既得真福（上智），萬善乃隨之俱來」。《聖詠》，（一一一，三）說：「光榮，俱滿其宅」。

人有第三願望：人獸種異而類同；食色，人之大慾。無節無度，謂之荒唐淫亂。真福至樂，遠勝食色。比較差別，可用複比例：人心智力，高於器官覺力；以此可知：人心智力之樂，高於器官覺力之樂。覺力，人獸類同。智力，人種獨異。智力之樂，獨人能享；其善愈大，其享愈深，其樂愈久；全勝於覺力所得一切。依同比例，其樂愈純；全無憂苦之攙雜，並無焦慮之困擾。《聖詠》，（三五，九）論真福說：「在禰豐富的家宅，他們要盛酌歡醉，禰要給他們暢飲禰福樂的激流」。

還有一個本性自然的願望，（不分有無生命）是萬物所共有，都要「本體安全」；竭力保存。人或貪安無度，而懦弱畏怯。畏難而苟安。畏勞而偷懶。真福萬安而永逸，全無危難足懼。故此，依散意亞先知，（四九，十），《啟示錄》，章二十一，（參考章七，節十六），兩處都說：「他們將來，再無飲食之憂，也無烈日嚴熱之患」。

綜合上述一切，可見有智力的各種實體，因見天主，而得真福，乃將本性願望，完全滿足而平息；萬善全備，萬福豐足，凡亞里斯多德，（《道德論》，卷十，章七），學說主張真福所需要一切，也無不應有盡有，（而尤過之）。是以鮑也西，（《哲學之慰》，卷三，文二），也說：「真福，絕境，萬善匯聚」。

但在現世，和此終極至善的真福，實相近似者，莫過於智修生活。靜觀深思，研究理論，修養心智，妙悟真理；人生幸福，現世所能者，以此為最高。因此，世間哲士，未能全知真福何在者，乃曾主張，人生的終極真福，在於竭盡今生之所能，專務智修生活；妙悟真理，欣賞真善。

為此，人生方式眾多，惟有智修生活，最受《聖經》推崇。路加福音，章十，節四二，記載吾主說：「瑪利亞選擇的那一分，聖善至極，切莫讓她忘掉」。她選擇的那一分，（「是靜坐吾主腳邊，傾聽他的言談」；吾主是降生成人的天主真理。靜坐傾聽真理的言談，心中欣賞至善的神愛。真理如光。神愛如焚）。這就是智修生活的典型：（妙悟真理，欣賞神愛，與造物者為友）。

據實評價：智修生活，欣愛真理，萌芽於今生，成熟於來生；德修生活，專務行動；市民生活，專務政治；（兩者大同小異；同於兩者均與今生為終始；其生活範圍），超不過現世的界限。惟有智修生活，貫通今生和來生。（智修生活，也叫靜思生活；主靜，尚思，以求妙悟欣賞。回閱卷一，章九十四）。

主宰：上智生存的扶導

第六十四章 天主上智的照顧

總括以上共六十二章的討論，可謂充足證明了：天主是一切事物的目的。（「一切事物」，兼指宇宙內外的一切事物。「宇宙以內」，有天主實際造生的事物之總體，泛指神形兩界，古往今來，四方上下，所有的一切。宇宙以外，有天主心際所知的，無限多的純可能性的一切）。

從這已證的定理出發，更進一步，還能得到另一定理，就是：天主，用自己的上智（照顧），統領，治理宇宙萬物。

理證：不拘在什麼時候，如有某些因素，組成有秩序的行動，追求某一目的，這某些因素，就都遵從同道主要因素的佈置。試取軍隊為例，即可明見：軍隊的各部分，組成有秩序的系統，作出有秩序的行動，追求主帥所追求的最後目的，就是行軍的勝利；為此都遵從主帥的佈置。主帥是行軍勝利的主要因素。勝利，這一目的，主要屬於主帥。因此，統領全軍隊、這個任務，也屬於主帥。

科學技術裡，也有同樣現象。總科是主科，研究目的。分科是副科，研究工具。主科指導副科，給副科指示原理和法則。例如市政科，研究市民的治理，以市民的安全和福利為目的。軍事科，研究兵法，以行軍勝利為本科目的；遵從市政科的指導。依同理，逐科相從：騎兵科服從軍事科。軍事科服從市政科。

都是以分科服從總科，以副科服從主科；以工具和方法，服務目的。

依照以上各例標明的原理，既由（章七）證明，已知宇宙萬物，是許多因素，組成有秩序的系統和行動，追求天主的美善，以此為共有的最後目的；又知天主的美善，主要屬於天主，是祂本體、實有的、真知的，至愛的目的；則知必然的定理（結論），須是：天主是宇宙萬物的總指導。

還證：凡有誰，為得目的而作成某物，他就用此物，作為達到目的工具。既由（卷二，章十五）前論，已知：宇宙間凡在任何方式下，實有生存的一切物體，都是天主作成的效果；又知天主作成萬物，都有目的，並且這個目的是祂的本體，（回閱卷一，章七十五）；從此可知：天主必運用萬物，指導它們，奔向目的。這卻正是統領宇宙萬物。足證：天主，用自己的上智，（照顧、指引），統領萬物。

加證：（卷一，章十三），已經證明了：天主是（至高無上，至先無前的），不被動的發動者。同時須知：上級發者，（在最低被動者以內），發生動作的實效，不小於（中間各級、所謂的）次級發動者；因為上級如不動，其下各級則無以被動而動。但按（章二）已證：凡萬物之動，都是為目的而動。可見：天主推動萬物，各向其目的。並且，天主推動，是用智力推動：上面（卷一，章八十一；卷二，章二十三數章），已經證明了天主動作，不用物性必然的迫力，而用神靈的智力和意力。這卻正是統領或治理的本質。所謂「用上智，（照顧指引），統領或治理」，不是別的，乃只是：「用智力，推動某些因素，追求目的」。從此可知：宇宙間，萬物被動而動，追求固有目的，或形體運動，或精神運動，都是由天主用智力統領和治理。（形體運動是用物質力量，根據物性的必然，發出動作，促成地方的移動，和各種物質的變化：例如火燒水流之類）。精神運動，是有意識的運動：意識裡，被所知對象的吸引，起而追慕：便是

被動於精神力量，而發出的精神運動。（宇宙間，這各種運動，在最後，都是被動於第一發動者：天主；並受天主的統領和治理）。

又證：本性互不相同的許多單位，不合組秩序統一的體系，除非由某惟一的組織者，來將它們集合，而編組起來，並維繫它們團結的統一。宇宙間，萬物的本性，不但互不相同，而且各單位互相衝突；同時卻聯合組成了秩序統一的體系：萬物交相動作，有的以先啟後，有的以下承上，有的相需互助，有的服從督導。足證，必有一個組織者和統治者，締結宇宙的統一，維繫萬物間的秩序。這就是天主。（回閱卷一，章十三，及章四十二；並詳見下文）：

還證：自然界，物質的形體，雖然不認識目的，仍為達到目的而受變動，並發出動作：由於它們行動或變化的結果，每種物體，都有擇優去劣的現象：或常常如此，或大多數次，是如此：它們變化的方式和成果，無異於技術聰明的智巧。任何某些物類中的許多單位元，不認識目的，卻為固定目的而動作，並且依照固定的規律和秩序，達到目的；而說它們不是被動於某一認識目的之發動者；這是不可能的：例如飛箭，射中目的，不能不是被箭手瞄準射出的。

從此可見，自然界，萬物本性的一切動作，所呈現的秩序和規律，都是由某某發動者，用知識的聰明，計劃規定出來的。這樣的規定，或直接，或間接，最後必須歸根於天主：因為低級的技術和知識，是從高級，領取自己應遵守的原理和原則；試觀人間理論的，和實踐的各科知識，高下諸級，互有比例相同的情形；足以說明這個定理。

本此定理，推究到最後，結論必是：天主，用自己的上智，（照顧指引），統治全宇宙。

加證：依吾人仰觀之所見，天上諸形體的運行裡，許多現象，吾人只根據物性的必然，指點不出它們的理由來；因為它們有同類的本性，卻有互不相同的行動：不但數目不相同，而且形式，（條理，度量，效果），也不一律。可見，它們行動的秩序，不是出自它們的本性，而是受某某上智的規定和維持；因而，下級萬物的一切行動，既受它們的調動和節制，必定也受同一上智的調節。

又證：某物接近某原因，距離越小，則依反比例，受效越大。本此定律，如有某些物，依不同程度，距離某物越近，則受到更大的某某效能（之影響）；這就可以證明那某物是那某效能的原因。（這是《物理學》，測驗方法的一條定律）：例如某些物，按與火遠近，而有不同溫度，就足以徵驗：火是溫度的原因。

然則，觀察宇宙間，發現實有某些物類，距離天主越近，則其秩序更為完善；更相似天主：受到天更大的神效。分析實例：下級的形體，物質重濁，距離天主（神智）最遠；本性極少相似天主；因此有時不遵守其本性行動的常規，犯一些過失：例如生物界孕生的怪胎，及其他物類偶然發生的出規現象。這樣的情形，在某些高級的，天上形體裡，是總不發生的。但是天上形體，（雖然不生怪像），但仍能受到某些方式的變動：是神類實體所絕對沒有的：（因為神類實體：距離天主最近；常有生存和知識的光明現實：沒有時暗時明的變動）。從此看來，顯然可見：天主是萬物間一切秩序的原因。

添證：按上面方有的證明，天主給萬物，創造了生存，不由物性的必然，但因智力和意力（的抉擇）。又按（卷一，章七十五）還有的證明，天主智力和意力的終極目的，不能是別的，而僅是天主本體的善良，就是將其善良美好的許多特點，在不同方式下，分施給萬物。然則，萬物分領天主的美善，是用仿效

擬似的方式，根據它們本體是美善良好的。

同時須知：按大哲（《形上學》，卷十一，章十）的定論，受造萬物間的至大美善，是萬物總體，秩序的美善。《聖經》裡也有些話，聲氣相同：《創世紀》，章一，（節三一）說：「天主看見了祂所作成的一切；都是美好至極的」。在同章，數行以前，天主分論各類事物，只簡單說「它們是美好的」；這裡論到萬物總體，卻加重說：「美好至極」。可見，萬物總體秩序的美好，是天主智力和意力造生萬物時，所有的首要功作。然則「治理某些事物」，本質全在於「給那某些事物，規定秩序，督促其實行」。足證：天主是用自己的智力和意力治理萬物。

加證：每一作者，追求某某目的，對於和最後目的更接近的事物，便更加留神照管：因為它們是其他的目的，然則，天主意力的最後目的，是愛慕自己的本體美善。和祂的本體美善，距離較近的其他美善，莫過於萬物總體間、秩序的美善：因為總體以內各部分的美善，都附屬於它，並以它為目的：依照小善大善的比例。本此同樣理由，部分是為成全整體。可見：在其所造的萬物間，天主最關懷照管的事，是萬物總體間的秩序。所以祂是它的統治者。

又證：每個受造的物體，得到自己的終極目的，是用自己本有的動作：因為終極目的乃是終極的美善，它的本質或是動作，或是動作而生的效果。這是必然的。物體生存所依憑的（內在）性理，卻是所謂的「第一美善」，猶言「美善的根基」。動作是「第二美善」：是第一美善的效果和目的：「美善根基生出的美善果實」。「美善」是生存潛能的實現，達到盈極無缺的程度。「性理」，因此，也叫作「第一現實，或第一盈極」。動作卻是「第二現實，和第二盈極」。參考大哲《靈魂論》，卷二，（章一）。

然則，受造萬物，本性分類分種，並分生存品級，所呈現的秩序，按卷二，（章四十五）已有的證明，發源於天主的上智。（動作的秩序或規則，卻發源於物性）。故此，萬物動作的秩序，也是發源於天主；萬物遵守秩序，發出動作，實現，或進向終極目的。用規矩或秩序，引導某些事物的動作達到目的，這乃是治理那些事物。足證：天主用自己上智的照顧指引，給萬物充任統領和治理的事務。

本此理由，《聖經》宣稱天主為主宰和君主；專為指示引導治理，或照顧的意義，（不指示與物為敵的強權）。《聖詠》，（九九，二）：「天主本體，乃是主宰」。《四六，八》，也說：「天主是整個地球（世界）及各方的君王」。君王和主宰的任務，是統治並治理自己職權有責任照顧的各級人員。

本著相同的理由，《聖經》記載，也說萬物的行動，遵循天主命令的軌道。《若伯傳》，章九，節七：「祂命令日沒，日就聽命不出。祂封鎖星星的（帳門）；它們就緊緊不開」。《聖詠》，（一四八，六），也說：「祂出了命令，不得不行」。

駁謬：用這樣的定理，可以破出古代《物理學》家的錯誤：他們曾主張，一切事物，都是生於物質的必然。這樣的主張必生出不適宜的結論：就是一切事物，乃是生於偶然，而不是生於某某上智規定的秩序。（統治，或治理，有維繫統一，轄制各部，使各得其所，而不分散或零亂的意思。物體能維持統一和秩序，便可保持本體生存的安全。

第六十五章 天主上智的助佑

由上面已證的「天主用自己的上智，治理萬物」、這一條定理，進一步，就可推出另一結論，就是：「天主保存萬物」：確義是說：「天主助佑萬物，各自保持自己的生存」。——（換言釋之：萬物，各以貪生厭死的本性，保持自己的生存；其成功，卻不能不賴天主的扶助。萬物生存的開始及持續，不是依賴己力，而應仰賴天主的全能。為認清這個結論的實義，尚須留神「萬物」和「生存」的名理。「萬物」指「宇宙間有生命和無生命的，及有形和無形的各類物體」；其中不包括天主。天主造生宇宙萬物，故此高於宇宙萬物：不是宇宙萬物間的一分子。「物自己造生自己」，等於說「物在未出生以前，已有能力發出動作，創作自己」：是「因果相混」，並是「有無相混」，故是不可能的。物是效果，則不能沒有原因。物是最高原因，則不能是效果。宇宙萬物，都是效果。天主不是效果；故此，天主不是宇宙以內，萬物中的一物。說到這裡，就須理會，「天主造生宇宙萬物」是給萬物分施「生」字所指的「生存」。在這樣的意義之下，「生存」，「生活」，和「存在」，三個名辭，意義的範圍，互不相同。「生存」，廣於「生活」；神形兩界。有生活，和無生活的萬物都有生存。同時「生存」的意義，深於浮淺而靜止的「存在」。物因有天主賞賜的生存，而存在於宇宙間。「生存」建立物之本體。存在卻是物本體因有生存而向宇宙或

其他境界發生的關係，及此關係的維持。可見，依純粹的名理，生存是本體內在的絕對現實。存在是本體對外在境界關係的現實；兩個名辭，都指物本體之現實：分別在於一指內在的絕對現實，一指向外的相對關係。一個物的本體生存，能存在於不同的境界；如此想來，依理而論，物先有生存，能存在於不同的境界；如此想來，依理而論，物先有生存，而後有存在。天主造生萬物，給每物授與生存，從每物內部的根柢，建立其本體。天主是萬物的第一個原因：不但創造其生存，引導其行動，維持其秩序；而且也維持其生存。萬物生存的開始，是受天主造生。萬物每個的生存之持續，也是受天主的維繫。為證明這個結論是一條定理，除請回憶卷一，章一，註五；章十三；卷二，章六至三十八以外；尚有一些特殊的理由，列在下面，也供明白察辨）：

理證：治理某些物體，既是引導它們達到生存的目的，則其任務是供應它們為達到目的所需要的。一切。然則，萬物受天主引導，追求天主意旨所指向的目的，即是追求天主本體的美善；為達到這樣的目的，它們必需依憑的條件：不但是有動作，而且（更是）有生存；因為，按上面（章十九）的證明，萬物在自身以內，承載著自己的目的、天主美善的肖像，全是根據它們本體實有的生存。足見、天主上智照顧萬物，其任務及實效之一，乃是維持萬物的生存。

又證：物體之生存，和物體之保存，兩事共有相同的一個原因：這是必然的：因為物體之保存，無非是物體生存的持續。然則，上面（卷二，章二十三及以下數章）證明了：是天主用自己的智力和意力，造生了萬物，故是萬物生存的原因。足見：用智力和意力，保持萬物生存，也是天主。

又證：用同名同指的單純語法，（不加任何限制），絕對的說：「此某人是人生存的原因」：（等於

說：「此某人是人類全體生存的原因」：這是不可能的：因為從那句話必生出的結論是：「此某人也是他自己生存的原因」：（也就是說：「他既是每個人的父，故此，他也是他自己的父：他自己生育了自己」。這是「因果相混」，也是「有無相混」：故是邏輯的荒謬）。

反之，針對本體的實況，加上條件的限制，指定說：「此某人是彼某人生存的原因」，（等於說：「此某人是彼某人的父親」）：當然就沒有荒謬的成分了：（例如：此某人——秦始皇，確實是彼某人——阿斗的父親）。

然請理會：此某人所以然是此某一人的理由，是由於「人性」所指的「人類公有的性體」，現實生存於在這一塊（骨肉的）物質裡：塊然具體指定的物質，是事物個體化的因素。如此看來，足見，此某人是彼某人生存的原因，（作他的父親），無非由於他是「人的性理出生於此某一塊物質內」的原因。他作到了這一點，便是他作了此某人出生的原因。

從以上的分析，可以得出一條顯明的公律：凡在同名同指的種名範圍以內，此某個體，只能作彼某個體生存的原因。人種如此。萬類各種，凡自然界之所有，也無不如此。（反過去說：在名理單純的絕對意義下，任何種名所指的種，其全體共有的本性及生存，不能不有的原因，不得是本種以內的任何某一個體）。

然則，任何物類的一種，（既然是「類中的一種」，便自證是一效果，故不能沒有原因。例如）：人是動物類中的一種，故此是一效果：這是必然的：可明證於其本體成分的組合，及其各部分間的秩序：在一切實例上，除非偶然受到外間的阻礙，常守一律的方式。（本體成分有兩個：一是類名所指的類公性：

「動物性」；一是種別名所指的「種別因素」；「理智」；兩者合構種名所指的本體；人是理智動物。這個定義說出了人，種名所指的本體。既有這樣的組合，必是某原因作成的效果，回閱卷一，十三及十八數章；物有物質及性理之組合，便自證都是效果。本體內中的各部分：器官，能力，等等。各自的組織，及互有的關係；加上全種群體內，各單位的構造，才能，和交互的關係；都呈現本性一致的常則；便也自證都是效果。既是效果，則不能沒有原因。其原因，不在其本種以內，故必在本種以外。這是必然的定理；也是萬類各種物體，共守的一條公律：不只限於動物之類中的人這一種。然則，自然界、各類各種的外在原因，或直接，或間接，乃是天主；因為（卷一，章十三；卷二，章十五）已經證明了：天主是宇宙萬物的第一原因，（祂用自己的全能，造生了各類各種實有物的本體）。

如此比較觀察，又可見到：在深觸本體生存的因果關係上，萬類公有的原因，對於每類以內的各種；和各種以內的此某個體（原因）對於彼某個體（效果）；上下兩對，互有平行相同的比例。這也是一個必然的定理。（換言解釋之：「這某人生那某人，是那某人本體生存的原因」；依同比例，「天主生人，（絕對說普遍、大公、不限於任何某一個體的人），也是人本體生存的原因」；猶言：此一人，生彼一人；天主生（公）人；又例如：此火生彼火，天主生（公）火；一至私，一至公，但比例相同；私原因是私效果本體生存的原因。公原因是公效果本體生存的原因。相同之點，在於深觸本體生存。又例如：此暖生彼暖，太陽生公暖；都是範圍有公私之別，程度卻與本體之生存有比例相同的深）。

同時，尚須注意：（在深觸本體生存的因果關係上），原因一停止生效，效果也隨著停止生效。原因的動作，完全停止，則效果停止生存。（猶如火煮水熱，火熄則水變涼）。

依同樣的比例，貫通全論，可知：假設天主（發出動作，造生萬物）一旦停止動作；宇宙間，萬類各種，必隨著停止生存。事實上，萬物尚未銷盡；足證：天主（造生萬物而發出）的動作，尚未停息：這就是說：「天主尚在保存萬物」；即是維持萬物（種名所指的）本體生存。（「用智力和意志力維持某某物體之生存」，叫作「用上智照顧那某某物體」。然而，公私原因的實效，比例相同，實質互異，尚須明辨，仍證原論。詳見下段）：

還證：某某物體，既因本體生存而存在，便能發出行動；然而它的行動，不是它的本體生存；乃是添加在生存以外的一個附性之現實。物質界的形體，除非發出行動，不會產生任何效果，而作其原因；按亞里斯多德，（《物理學》，卷七，章二），形體不用行動，則無一能生產工作的實效。（用上面方才用了的「因果關係，平行比例」論證法），足見：形體原因，既然因行動而生效；其效果也就是因受效而生行動；前進而得到新生存：這就是因受變動而成為某一新物。這樣精確說來：形體產生效果，不是產生新物的本體生存，而僅是產生物質或主體的變動，給主體打開生存的門路：不是給它創造本體絕對的生存。

任何（受種類限制的）某一物體之生存，都是某某主體領受了一部分生存的秉賦：不是自己的本體；按上面（卷一，章二十二，卷二，章十五）已證的定理，只有天主的本體是生存。天主以外，沒有任何物之本體，純是生存；反之，都是「生存與主體之合」。

那麼，（依照相同的比例，用「因果相稱」的論證法），足見：天主的本體，既是本體生存，（祂造生萬物），用本體產生的第一實效，就是給每物，造成其本體生存；猶如依同比例，物質形體的變動，是產生物質形體的變動。用形體在變動上互有的因果關係，作比例，可以推證出「天主對萬物、在本體生存

上，所發生的因果關係」：（效果的實質，雖然有「生存」與「變動」之相異；因果關係，卻有方式的相同）。既知：形體變動裡，發動者停動，則被動者不能不停動；則知：在本體生存上，分施生存者停止分施生存，則領受生存者，不能不停止領受生存。生存的源流斷絕，物體則不能維持生存的命脈。萬物現實的生存，所以，不能不是依賴天主「造生不息」的動作。

加證：人工的產品，以自然界的產品，為先備的基礎；依同樣的比例，自然界的產品，以大主造生的產品，為先備的基礎：因為人工產品所用的物質（資料），是生於自然界。自然界萬物的本體，卻是生於天主的造成。既然人工產品的保存，依賴自然物質的實力：例如房屋的保存，有賴於石料的堅固。足證，自然界萬物本體生存的持續，也是依賴天主的實力。（證明力在於「以下例上」的比較法）。

又證：作者動作停止，它的實效如不變成效果的本性，則不在效果中久留。新生物體的性理，和（由性理生出的）特性，在物體既生成以後，終身常留，因為它們變成了物體本性之所固有。同樣，修練培養而成的習性或才能，也不易更改，因為變成了本性的固定部分：有些由作者動作在有生物或無生物的實體內，產生的新情況，或新變動，在變化生成的中途上，方在進展，尚未變成固定性情，故此暫留即消，不長久停留。上級某類本性之所固有，因上級動作，而出現於下級，在上級動作停止以後，便隨著立時消盡：完全不會久留：例如導光體因受太陽光照而發的光，在太陽光明停止光照時，便完全消失。

然而，「生存」不是任何受造物本性或本體；但只是天主的本體；詳證於卷一（章二十二）。足證，天主停止動作，受造物的生存，（便如燈熄光滅），又留片刻。

添證：關於萬物的出生，有兩個主張：一是信德道理，（根據《聖經》），主張萬物，（在時間內，

先無而後有），是由天主，在某時，新開始造生出來的；二是某些人，根據哲學的理論，主張萬物生生的長流，從無始之始，發源於天主，沒有新開始的那最初一刻。（參考卷二，章三十一）。然而這兩個主張，一致肯定：天主保存萬物：

因為，假設，依第一主張，萬物，原先沒有生存，然後受天主造生，而開始生存，萬物生存的有無，必然遵從天主的意旨：就是：天主願意時，就允許萬物不生存；又既然願意了，就造生它們。它們生存的時期，所以也就是天主願意它們生存的時期。足證：天主用自己的意志，保持萬物的生存。

反之，假設依某些哲學家的主張，萬物發源於天主，生生不息的長流是永遠的，各類物體，傳流本種的生存，無者永無，有者永有。各類永有的生存，仍是仰賴天主動作的維持。

本此定理，聖保祿，《致希伯來人書》，章一，節三曾說：「天主用自己全能的聖言，承載萬物，（扶持它們）」。聖奧斯定，《創世紀》字解，卷四，章十一，也說：「造物者的能力，也就是造生萬物，和保持萬物的能力，是受造萬物，實際存在的原因。萬物都仰賴天主的管束和轄制，而維持本體的（統一和）生存。天主如果一旦停止扶持，萬物各種的生存，便同時停止傳流；自然界各種物體的性體，全歸殞落。工程師建築樓台，在工程師或遠定他鄉或與世長辭，或竣工而休息，樓台尚能自立；然而宇宙卻不能和人造的樓台相比。假設天主撒手，停止管轄，宇宙將不得稍存於眼睛一閃之久」。

用這個定理，可以破除「毛祿（回教）經典論證派」某些人的錯誤。（按馬義孟，Maimonides，《指迷解惑》，卷一，章七十三，記載）：他們為證明宇宙需要天主來保存，曾主張，萬物各式各樣的性理，都是附性，（不是自立的實體），附性方生即逝，無力留於兩閃之間；附性的現實是萬象永常的生成；衍

佛是萬物只是在附性變化歷程的長流上，需要天主不停維持：不是依賴天主維持「實體生存」，或「附性變化長流」以外的任何現實。

還有些人，主張萬類實體是不可分的極小形體，合構而成的。惟有這些極小的形體，有堅強的實力，脫離了天主的掌管，能自立存在若干時期。這是古代「原子論」的錯誤。

又有些人主張，物體（被造生以後），自立生存，除非天主使它們遭受滅亡的不幸，它們自己不停止生存；（也不需要天主維持）。

這些人的意見，顯然都是荒謬的。

第六十六章 萬物動作的憑藉

從此看來，乃可明見：下級萬物，發出動作，施給生存，無非仰藉天主的實力。

理證：無物施給生存，除非自己現實有充足的生存。然則，按前章方有的證明，萬物現實生存的保持，是仰賴天主上智的照顧和維繫。足證：任何物體，施給生存，無不仰藉天主的實力。

加證：每遇某些因素，聯合動作，共同遵從一個首領的引導；它們共同產生一個實效，必定是由於它們團結如一體，各自在某些部分，領取首領配給的實力，參加首領發出的行動：因為許多因素，不共作一件事，除非在相當限度內，配合起來，組成一個行動的單位。例如眾多的人馬，組成一個軍隊，打一個勝仗；這個勝利，是全體合力完成的一個實效，由於大眾共同遵從主將的領導。全軍隊的勝利，是主將領導，自己本有英明的功績。每個士卒，都仰賴主將領導的實力，而作出了勝利的貢獻。

然則，卷一，（章十三），證明了：天主是第一動作者：（猶言是宇宙萬動的至高首領）。

那麼，既然「生存」、是萬物動作，共有的效果：因為每物的動作，是作成（萬物共有的）生存之現實和盈極（完善）；故此、它們共同產生這一個效果，必須是由於它們遵從至高首領（天主）的引導，並用天主配給的實力，執行（分位內的）動作。

添證：在許多因素、發出動作，組織有秩序的系統以內，上級領導下級，配合動作起來，計劃中的第一項，（指定目標和方針），和演變生成的第末項，（工作結束，計劃完成的成品），合是一物），乃至至高首領本有的效果：例如房屋的建築完成，具備應有的「性理」，是工程師本有的效果，先由他計劃好，然後因下級工匠，配製土木磚石等等建築資料，把房屋建築起來。建築的完成，實現理性，是在最後。

然而，（絕對說來），在任何物的每一動作內，計劃的第一項，和演變生成的第末項，乃是（萬物共有的）生存的現實盈極：這是動作的最後目的：因為，得到了它，施動者的一切施為，和受動者的一切領受，各方的一切行動，便告停止。

從此可見：生存的現實盈極，是第一作者，天主本有的效果：並且萬物動作，施給生存，所有成功，都是在相當限度內，仰藉天主的實力。

加證：第二作者所能作成的一切實效當中，美好和善良的極峰，是它發揮第一作者（配合）的實力而完成的：因為第二作者，實力作到的成功，是來自第一作者。在宇宙萬物動作，所能作出的一切實效當中，完善至極的那一個乃是「生存」：因為任何物體，本性或性理，發展到完善齊全的程度，都是賴有生存的現實；並且本性或性理，對於生存的現實，有潛能虧虛對於現實盈極，所有的那樣關係。足證：生存是各級第二作者仰藉第一作者的實力而作出的實效。

又證：在有秩序的系統裡，各類品級的高下，是因果相對的，第一效果屬於第一作者。然而宇宙間，萬類效果中的第一個，是生存，因為其下一切效果，都是一些生存的限制。足見，生存是第一作者本有的效果；其他一切卻是第二作者的效果：各類各種的第二作者，都是各按分位，仰賴第一作者的實力，執行

某些動作，彷彿是分類第一作者的動作，將它輸送到某一角落，在那裡，完成界限固定的任務，並且它們本有的效果，也是生存的限制。

另證：在任何物類中，因本體而是其物者，是因秉賦而是其物者的原因。例如在熱類中，火，因其本體，而是熱的；故是其他一切物體發熱的原因。其他一切物體，因受火燒而發熱，乃是從火的本體，領取了熱度的一部分。然而在生存之類中，惟有天主，因其本體，而是生存。其他一切物體，都是因秉賦而有生存；因為，惟獨在天主以內，生存是祂自己的本體。任何宇宙間現有每物之生存，都是天主本有的效果；因此，每物如產生另某物，給它分施生存，都是在相當限度內，仰藉天主的實力，發出動作而完成的。

經證：本此定理，（《古經》），《智慧篇》，章一，節十四說：「天主造生了萬物」；造生的效果，是給萬物分施生存。《聖經》裡許多處說：天主作成了萬物。（以「作成」訓釋「造生」，明示「生字所指的「生存」，有「成就」的意思：廣於生活，深於存在）。

（泡克路著），原因論，（命題第二二），也說：連有神智的實體，（例如各級天神），也不施給生存（的恩惠），除非在適當限度內，仰藉天主的神力，發出實際的動作。

第六十七章 萬物動作的原因

從此可見：天主也是萬物動作的原因

理證：每個物體動作，都在某某方式下，是生存的原因；或作成實體生存，或作成附性生存。然則，按（前）方有的證明，物作生存的原因，無一不是在某些限度內，仰藉天主的實力，發出某某動作。足證：每物動作，是仰藉天主實力。

添證：任何某一能力，發出的一切動作，所收到的成效，都歸功於那個能力的賦給者；以賦給者為原因。例如自然界，物體因輕重而移動，是發於它們本體具有的性理，因有輕重的性理而有輕升重沉的移動。因此，它們的生成者，給它們賦給了那樣的性理，也就被人肯定是它們移動的原因。

然則，任何一個物體，現有的一切動作能力，都是來自天主，以天主為第一原因。天主是一切美善的第一原因。既然，凡是動作，都是能力的功效，足證也都是以天主為原因。

加證：顯然，凡因某物動作停止生效，而不能自力久存的一切動作，都是來自那某物的動作實效：例如太陽停止光照，則顏色不顯。又例如被外力強迫而動者，必隨外力停止強迫，而停止。然而，天主不但在萬物始生之時，給每物施給生存，而且在每物生存期間，也是每物生存的原因：就是保持每物的生存：

詳證如前（章六十五）：故此，依同比例，天主也不但在初造萬物之時，給它們賦與動作的能力，而且常常是它們有能力動作的原因。由於此，天主一停止給某物灌輸實力，它的一切動作，便也停止。足證，每個物體的一切動作，歸根結底，都是以天主為最高最深的）原因。

又證：不拘那一個物體，運用動作能力，作出某某動作，它便被肯定是那某某動作的原因。例如藝術家，運用自然界物體的能力，作出某某動作，他便被肯定是那個動作的原因；廚師烹飪，運用火力。然而自然力的運用，常以天主為主要原因。因為，運用動作能力，需要有形體或靈魂的運動或變化。神形兩界的運動或變化，都是以天主為首要原因。按卷一（章十三）證明的定理，天主是完全不被動的第一發動者。同樣，意力的一切行動，追尋原因，也發現天主（本體至善），是第一可欲的對象，並是意力的第一主體：是一切受造意力，及其行動的原因。足證，天主是發動一切動作的首要原因。

添證：在動作的許多因素，排成有秩序的系統裡，後因的動作，常跟隨前因的動作：這是必然的：例如：自然界，下級形體動作，跟隨天上諸形體的動作，仰藉天上諸形體散佈的能力；又例如藝術界，用意力的自由，創造藝術品，下級各部門的藝術家，遵行總技師的調動，展開工作。在萬物各級動作的系統裡，按（卷一，章十三）已有的證明，天主是最高的第一原因。故此，一切下級原因，發出動作，都是因祂的能力。動作的原因，與其說是動作的執行者，勿寧說是動作能力的供給者，更合道理。所以為完成任何物體之任何某一動作，首先而重要的原因，是天主。其下各級原因，不如天主重要，它們叫作第二原因，都跟隨在第一原因的後面，非因第一原因發給實力，不會完成動作。

又證：每個物體因執行動作，乃受上級指導，向著最後目的進步：那最後目的，或是那個動作自身，

或是那個動作的成品：就是動作的效果。然而，改上面（章六十四）已證的定理，領導萬物，追求目的，是天主自己的工作。故此，必須說：每個物體，都是因天主的能力，而發出所發的動作。所以，宇宙萬物動作的原因，是天主。

經證：本此定理，《依撒意亞先知》，章二十六，節十二，說：「天主，我們的一切功作。都是你在我們以內，所作成的」。《若望福音》，章十五，節五：記載（吾主說）：「沒有我，你們什麼也做不成」。聖保祿，至斐俚伯人書，章二，節十三，也說：「我們中間，行動的意願和成功，都是天主為了意志的仁善而行的」。

《聖經》上，並且為此理由，屢次將自然界，萬物本性動作的效果，歸功於天主自己的動作：就是因為天主是在每個物體以內，實作每物或因本性的自然，或因意志的採擇，所作的動作：例如《若伯傳》，章十，節十至十一：「我如同乳汗滴流，豈不是受了禰的揉擠，我如同乳餅凝固，豈不也是受了禰的凝結，禰裝備給我了皮膚和肌肉，禰給我締造了骨骼筋與脈絡」。《聖詠》，（拾柒，十四）也說：「上主從天上震起轟轟的雷響；至上（的天主），發出了高大聲音；狂烈的風雹，火炭的爆炸」。（都是把自然界的現象，說成了天主自己的動作：因為天主是自然界物體動作的原因）。

第六十八章 天主無所不在

從此轉進，可見：天主無所不在；既在各處，又在每物。

理證：按大哲《物理學》，卷七，（章二），證實的定理，發動者和被動者，必須同時並在，（為能作出動的現實）。然而，按（前章）方證的定理，天主是萬物動作的主動者。足證：祂是在萬物以內。（猶如火在所燒的物體以內）。

又證：凡是一物，或是某處，或在任何某物以內，都在某一方式下，和所在範圍發生實體的接觸：因為，有物質的形體是用體積的四周，接觸所在的空間；無形質的事物，沒有體積，故說是用動作的效力，接觸所在的某某範圍，如此比較，可知：無形能力在於所接觸的某範圍，和有形體積在於所接觸的範圍，在廣狹的度量上，有相同的比例：大能力佔領大範圍，猶如依相同比例，大體積也佔領大範圍。假設某某形體，有無限大的體積，必定要佔領無限大的範圍：就是徧在各處。依同理，如果某一無形質的事物，有無限大的能力，也必定要佔領無限空間所能有的各處。然則卷一（章四十三），天主的能力是無限大的。足證：天主無所不在；處處都在。

添證：如同特殊原因對於特殊效果，有什麼關係，如此，普遍原因對於普遍效果，也有比例相同的關

係。然則特殊原因對於特殊效果的關係，是因果同在一處：例如火因本體在某物以內而燒熱某物；又例如靈魂也是以自己的本體寓存於某身體以內，給那身體供給生命。既然天主是生存界全個範圍的普遍原因，詳證於卷二，（章十五），故此，又拘在什麼以內，有生存的發現，那裡必定就有天主同在現前。——

（「生存」界的全個範圍，不加以限制，絕對來說，等於「實有物的全個範圍」，連天主也包括在內；大於「宇宙萬物」的範圍；但如加以限制，單說「天主所造的生存界之範圍」，不包括天主，便等於宇宙萬物的範圍。說天主無所不在，是說天主徧在無限制的生存界之全個範圍；充滿宇宙內外的實有界。在這個無限的意義之下：「生存」的名理，深於「實有」；實有界、實有某物，是由於那某物有生存的現實。「實有」是「實際存在」。某物本體以內，先有生存，始能成為一個物體，而「實際存在於實有界」。顯然「生存」二字，意義廣於「有生物的「生活」」。

加證：假設任何一個動作的因素，不是徧在多處，而現實只存在於許多效果中的一個，它動作的實效，如不經過那一個效果的媒介，便流傳不到其餘的那許多效果中去；因為主體施動和客體受動之時，兩體必須同在一處：為能發生動作施受的關係；例如動物如不經過心臟的媒介，則不能施展動力，運動四肢。

依同理，今如假設，天主只現實存在於許多效果中的一個，假設這一個效果，是第一被動的（最高天界）；它直接被動於天主；從此隨之而生的結果則是：祂動作的實效，如不經過那第一被動者的媒介，就不能流佈到其他任何物體。這卻是不適宜的。因為，在那個條件之下，媒介的能力，應當符合作者全部能力的需要，將它的實效，傳達到它所能作出的一切效果；否則，不敷合作者的使用；例如試觀動物全身各部分的運動，可見它們都是用心臟可以滿盡的任務。

然則，沒有任何一個受造的物體，作媒介，能夠滿盡天主的能力所能作到的一切任務：因為按卷一（章四十三）的證明，天主的能力，超越受造物，無限倍。從此可見，說天主動作的實效普及到一切效果，必須經過第一個效果的媒介和轉達，是不適宜的。理由就主要是在這裡。（用反證法，反回去，即得結論）：故此，天主現實不但存在於一個效果中，而是存在於一切效果中。

用相同的理由，足以證明，也不可說，天主現實只存在於數個效果中，然後用這數個作媒介，將動作的效用，轉達於其餘的效果，因為不拘採用多少受造的效果作媒介，仍不是以完全執行天主能力無限的動作。

另證：動作的因素，和自己切近而直接的效果，必須同在一起。然則，任何（受造的）物體，在本體以內，都有某某成分，是天主切近而直接的效果：因為，卷二（章二十一）已證明了，惟獨天主有造生的能力。同時須知：任何物體，出生在宇宙間，就在本體以內，有某某成分是天主造生而始能實有的：例如形體界有「第一物質」；神體界，有單純的性體。（神體是單純性理，無物質而有自立生存的實體。在物質界，性體是性理與物質之合；而實體卻是性體與自立生存之合。在神界，性體是無物質的單純性理；其實體，仍是性體與自立生存之合；這卻等於說是性理與自立生存之合：因為在神界，性體只是單純的性理，例如「智性」是智神；「勇性」是「力神」或「戰神」等等。回閱卷二，九十一—九十七諸章）。

從卷二，十五及以下數章，已證實了的那些定理，可以明見，第一物質和純神的各種實體，是天主直接造生的。如此，貫通全論，可以斷定：天主同時偏在於一切物體之內：最突出的理由，也是因為，按（章六十五）方有的證明，天主常常保持祂從無中造生的宇宙萬物，無一時間斷。

經證：本此定理，《依耶肋米亞先知》，章二十三，節四，（天主自己）說：「我充塞天地」。《聖詠》，章一三八，節八：（達味詠唱）說：「縱使我升到天上，也有禰在那裡。縱使我降入地下，禰也在那裡」。（極言天上地下，天主處處都在）。

駁證：根據這個定理，可以破除某些人的錯誤。他們主張：天主居住在宇宙間某某疆界固定的一個角落；例如設想祂住在（至高的）第一層天上，（天堂的物質意義，依照希臘神話，指示「奧林山」頂上的「萬神天宮」：漸漸由民俗傳訛，轉指「光明至極的最上層天」：就變成了「天堂」的別名：「奧林柏斯」。「奧林比亞」這一名辭，是從同一字源，轉變而來，往往指示「世界運動（競賽）會」。古代有些哲學家，也曾主張天主是在最亮的那層天上居住，作宇宙萬物的主宰）；或例如設想天主住在「東方」：天體運行開始的起點，（依古人的想像），是天主的宮殿；（彷彿太陽是從東方的「洞房」中，出來，週行天際；夜晚又回到那裡去。參考《聖詠》，章十八，節六）。

以上那些人的論調是人間慣用的「說法」，只要加以正確的解釋，仍能保留；用那樣的話，象徵天主發動，運動宇宙萬物；依照物理自然的秩序，形體界一切運動和變化的總體，是以宇宙間某一疆界固定的部分，作起點和元始：（猶如靈魂運動身體百肢，是以心臟為起點和元始。元始相似元首，盡主持和領導的職務）。為此，《聖經》上也用特別明確的言語，說天主是住在天上：例如《依撒意亞先知》，章六十六，節一，記載（天主自己）說：「天是我的寶座」。《聖詠》，一一三，也說：「天上的（最高）天，屬於天主，云云」。但為避免錯誤，吾人不可用那些話，指示天主住在宇宙間疆界封鎖起來的某某角落或宮殿裡。

實際上，天主的存在，不只限於天上形體，而且也直接普及到低下而微小至極的各類物體中；這一點，可明顯證實：由於在低微行體裡，也發生一些事件，出乎本性自然的規律以外，（既非下級形體自力所能作到），也非任何天上形體，所能完成的；只得是天主直接作出的。那裡既有天主直接的動作，明證那裡就也有天主存在。

注意一：不可認為天主處處都在，是天主實體鋪展到各地各處的空間；像體積一般，用本體的一部分佔領空間的一部分。反之，天主實體的全體，無所不在，處處都在；不但是以全體偏在實有界的全體，而且也是以全體，現實存在於實有界的每一部分；因為天主的本體，是完全單純的，沒有物質的體積，也沒有任何可以劃分的許多部分。

注意二：天主本體的單純不可分，也不是像似（幾何學裡所談的）線長終止處，細微不可分的「點」；因為這樣的「點」，（依其抽象名理，沒有長寬高厚，只是數理的純理之假設，不會實際獨立存在於宇宙間；如果把它懂作具體實有的點，它則），仍是物質的極微小點，在體積可估的長線上，佔領一個固定的位置；因此，一個點，只能佔在空間微小至極而不可再分小的某某固定的一個處所，不復能偏在各處。天主、純神本體的單純不可分，是完全超越物質界體積可分之總類以外的；因此，祂的本體生存，全不必需，像物質體積一樣，佔領疆界固定，大小適體的某某地方或空間；理由也是因為在宇宙未造以前，沒有空間或地方，天主從無始之始，永遠卻已有生存。祂的生存，依其本體，不需要站在任何空間或時間以內。（回閱卷一，章六十六；卷二，章五十六）。

避免了上述的誤解，便須理會到，如說：天主的全體偏在各處，這句話的意思只是說：天主單純的能

力，普及到宇宙萬物的每一個以內：因為按上面（本章：「添證：如同……」），方有的說明，天主是整個生存界，每物生存的大公原因：能力無限，至一至公，直接達到各處實有的每個物體。

注意三：且莫想，天主偏在萬物，是和每物，發生實體混合：（或像物質因素的化合，或像麥黍混亂的攪雜；更不像物質與性理的結合）：因為天主本體生存獨立，不是任何物體的一部分：既不是物質部分，又不是性理部分。

歸結到最後，只可以說：天主偏在萬物的方式，是施動因素偏在其萬效的方式：（猶如一個火的熱力，偏在燒熱了的許多物體以內；又如一個月亮，偏印萬川的月影；映照在萬萬處的水光中；以全體照映在每一處的水中；萬處水中有萬個全整的明月；共是天上的一個明月，光臨現前。參考卷一，章二十七；本卷，章五十七：天主在於萬物，猶如一因在於萬效。依因果關係而論：有果必有因，因果同相在。果中必可見因。由因可以推果。因果關係，直接密切：原因品級越高，能力越大，則密切愈深。天主能力無限，故和所造每物，上下各級，密切無限。由於果關係出發，便能推斷出天主無所不在的真義：免陷錯誤）。

第六十九章 物體動作與天主

從以上這個定理出發，有些人轉向下坡，陷入了歧途：誤想自然界，受造的物體，現前產生許多效果，不是它們有了什麼動作，卻全是天主在它們面前，發出了應有的動作：例如火將某物燒熱，不是火發出燒熱的動作，而是火現臨面前，天主乃將那裡的物體燒熱。同樣，自然界一切動力的效用，是天主的直接動作。這是他們錯誤的想法。（參考亞維羅，《形上學》註解，卷九，註解七；卷十二，註解一八）。

對方的理論

為亟力確證自己的主張，對方提出了許多理由，企圖證明，自然界，或實體變化，或附性變化，都無非是天主直接的造化。

理證：實體變化的效果，是在某物質以內，產生實體新成應具備的性理。附性變化，依同比例，是在某主體以內，產生附性情況應具備的性理。然而凡是性理，不分實體的，或附性的，都不能從物質中生產出來：因為它們在自己的構造中，沒有物質成分；（物質不是性理，也不含性理的根苗，故此不會是性理的來源）。從此可見，它們現實的出生，必是從純虛無之中被引提而生出的：從無中被引提到實有界：正是一「實有物某某被造生」的定義。又因卷二（章二十一）證明了：惟獨天主有造生的動作。由此看來，結

論顯似應是：惟獨天主造生自然界實體和附性的一切變化，及因變化而生成的一切性理。（性理是性體生成時必需具備的理：決定性體的種別，能力，性情，形狀，和行動。在物質界，性理，可以說等於「性情和條理」的簡稱：性理合物質，而構成性體。俗話說：性體天生，或天性，天理等等，就容易引人誤想，凡是性理，都是天主直接造生的）。

又證：凡某物有某性，非因本體，必因秉賦。某物因秉賦而有的某性，是從另某物分取流傳而來。（如此上推，最後的某物必因本體而有此某性，並且因之而是其他眾物秉賦此性的原因）。然則，觀察事實，在物質以內現有的各種性理，不是性理的本體，故應來於本體自立的性理；這些性理是性理的本體，沒有物質，作它們的收容所。如此看來，真好像：物質以內現有的性理，都是從那些沒有物質而自立生存的性理中，分佈流行出來的一些秉賦。（「秉賦」是「領取某物分佈流行的一部分」。自然界，物體中現有的性理，都是「秉賦」：直接來自超物質而自立的性理之本體；故非生於自然界物體本身的動作）。

史證：為了上面的理由，柏拉圖，曾主張：器官可知的萬類事物、種名所指的性理，都是一些和物質絕異而分離的性理。它們是器官可知的這些事物生存的原因：每個物體固有性理之秉賦，始能有生存。（參考《形上學》，卷一，章九。猶言，性者，生也。物，性全則生；性失則亡）。

又一史證：亞維新曾主張，自然界，萬類以內，各種實體的性理，如同河水出泉，從「靈明（神體）」，噴放湧流而來的。至於各種附性情況的性理，他卻主張它們是下級物體動作，變化物質，而製作出來的物質之規模：猶如物質調和而構成的品性和形態：不是從什麼神體湧流出來的神妙。在這一點上，他避免了前段諸人意見的糊塗。（參考亞維新著，《形上學》，卷九，章五）。

符驗：（歸納現象，可得一些特徵，數目雖不充足，但彷彿符號，在某些觀點下，可以供上方所述諸人用來，作為自己意見的實驗）：依照事實的觀察，他們發現，一切有物質的形體以內，所具有的動作能力，沒有一個不是附性的：例如寒熱燥濕之類、或施動，或受動，而呈現的物質才能：都屬於（附性九個總類中），「品質」那一個總類。（物、大公名所指的「實有物」，依照亞里斯多德《範疇集》，共分十範疇，每個範疇是一個總類：一個是「實體」，九個是「附性」；就是：數量、品質、關係、施動、受動、時間、空間、姿勢、服具（服裝）。「附性」指附性事物的各類，必依附某某實體而生存）。

物質的動力，既是附性，依照上方諸人的看法，好像就是不足以產生實體的性理：只足以用附性產生附性而已。（實體性理，既非物質動力所能產生，他們遂認為：當然是生於物質以外的神體了）

符驗二：他們觀察自然現象，又發現有某些下級形體，不是同類生同類，而是異類生異類：例如某些下級動物沒有父母，生於死物的發酵和腐爛；（又例如強硬而沉重的磁石，發出無硬又無重的吸引力和排斥力；還有些礦類的藥品，能產生精神的效果；振作起服用者的聰明或情意，並且能保救人心身的性命。人類的孕生，也彷彿是由無生命的物質經過腦胎生生的變化，發育成了有智力的人）。從這些跡象看來，他們就想：這些物類的各種性理，既不是來自下級，必須是來自上級。依相同的看法和根據，可以推想而知：自然界，萬類的各種性理，（都是應來自上級：因為，以少例多，以下比上；同是性理，少數來自上級，足證全數也是來自上級）；低級卑賤，尚是來自上級；何況高級尊貴呢？更應是來自上級了。

符驗三：有些人為推證同一結論，採取「形體呆笨」，作前提的出發點；論式如下：自然界，每個形體的性理，（結合了物質），都和數量發生聯繫。數量的龐大而沉重，卻阻礙動作和運行，以及變遷的靈

活：可採取以下這樣的事實，作為這個道理的符驗：任何某一形體，體積的度數越增大，則其重量越加沉重，它的行動或變化，也就隨之而越發緩慢。請看這就是「形體本性呆笨」的徵驗。從此推想引伸，乃結論說：凡是形體，依其本性，無一能施動；每個都是只會被動而動：（既非被動於同類，當然就只得被動於上級「神類」了。足證，凡是性理，既是動力的根源，都是來自神類）。

理證的又一條：他們大費腦筋，還想出了以下這條理由：凡是被動的物體，都是負受體；負載並承受發動者動作的功效。並且，凡是發動者，除去第一發動者，造物者以外，為能完成動作，都需要有某比自己更低下的物體，作自己功效的負受體。（例如藝術家用石料造像，石料的物質，是石像成功的負受體；依物性品級而論，低於藝術家。第一物質，是物質萬效的第一負受體；也叫作主體：猶言功效的擁有者）。然而，在形體以下，沒有任何實體存在。足證形體（既沒有必需的負受體，必定就）不會動作，也沒有任何動力。（現象內所見的動力，出現在形體中，來源卻應是在於形界以外）

再添理證一條：形界實體，距離第一發動者、天主，遙遠至極。他們（上方那些人）從此看去，乃想是看到了：動力的普及，達不到形體；反之，（用反比例推論：實體品級越高，則施動性加強，而受動性減弱；品級越低，則適得其反：施動性減少，而受動性加多。品級相差無限，則最高者，施動性無限多，受動性無限少；故此只施動而不受動；從此依反比例可知：最低者，施動性無限少，受動性無限多；故此只受動不施動）。

然則，事實上，最高的實體是天主；最低者，是形體；兩者相差無限；並且天主是第一施動者，只施動而不受動；故此可以斷定，和天主衝突對立的極端：物質的形體，全無施動能力；而只有受動的可能

性。(形體既無動力，便不能產生任何實體或附性的性理。從此可見：宇宙間現有的動力都是神力；現有的各種變化，及因變化而生的各種性理，都是神力的功效；最後歸功於天主)。

史證：為了上述的這些理由，亞維朋，在所著生活之泉，(卷二，章九；卷三，章四十四—四十五)，曾主張：凡是物質的形體，沒有一個是有動力的。形體表現的一切動作，都是神體動力，流行宇宙間，貫通萬物，而作出來的，(亞維朋，Avicbron，又名亞維拆伯龍，或亞文拆伯勞助，或蓋比勞助，一〇二〇—一〇七〇年間，生於西班牙，瑪拉加城，擅長哲學及詩詞；祖籍亞拉伯)。

又一史證：毛祿人(回教)經典論證派，也有些人，據說，曾主張：附性不是生於形體的動作的施受：凡是附性，現有者，都是天主所造生的。他們卻提出了另一條理由證明自己的意見：因為「附性不串門」：意思是說：附性不從一個主體，遷移到另一主體。本此定理，他們乃認為，例如一個顏色，不會從一個形體，遷移到另一形體；又例如一個熱力，也不會從一個形體，過渡到另一個形體：(因為兩個形體，不是一個；附性沒有主體不會存在；故此不會離開主體，失去存在，而後又出現於另一主體內)。為此，他們說顏色或熱力在形體間的流傳，(不是一個形體將自己的顏色，傳染給另一形體；也不是一個物體將自己的熱力傳播給另一物體；例如不是腥血染紅氈，也不是煤火燒熱水；而氈紅或水熱)；以及各種附性，都是直接由天主造生的。(參考馬義孟，名著《指迷解惑》，卷一，章七十三)。

答駁

隨從上述那些人的主張，必生出許多不適宜的結論

一者：依對方假設，一切下級原因，尤其物質形體，無一有任何動力，一切形體間動作的發生，都是

天主獨自一個之所為。然而，天主本體不因產生萬類互異的動作，而自受變異：那麼，功效在萬類間的互異，既不生於萬類互異的形體；（因為它們沒有動力）；又不能生於天主的動作：（因為天主的動作是天主的本體；詳證於卷二，章九，然後依照因果相似的定理，由本體純一而自同的原因，生不出萬類效果的互異；所以宇宙間萬象的互異將無由而生）：這顯然違反吾人器官知覺所明知的事實。請看，加熱於某物，則生執熱而不生涼；繁殖人類精血的種籽，隨之而孕育的只生人，而不生其他。這樣的一「惟火生火，惟人生人」的明顯事實，足證：宇宙萬象，變化生生，低級效果，固然歸功於天主的造化；然而天主造化的功效，並不抹殺低級原因自力動作的功效。（上述諸人的意見，欲推崇天主造化，而抹殺受造效能：這是結論不適之一。說受造物都無用，等於說造物者無用；因為是說祂所造物無一有用，祂必是無用之物的創造者。這話是不適宜的）。

次者：智者作事，物不虛設。徒加贅瘤，有違於上智。今如假設，宇宙萬物，天主所造，全無任何動作能力和實效；自然界大小工作，全由天主直接作成；用不著所造的萬物；造生萬物，全成贅瘤；枉費虛設；和天主的上智極不相合。

再者：物有體用，相隨而生；猶如主從。故成物之體者，必亦全其用。例如物質原素，既有沉重之本體，必有壓墜之實用。任何原因，製作某物，都守此公律。然而，動作生效：作成某某事物是物之實用。生存現實的盈極，卻是物之本體；有體用之間主從相隨的關係；可明見於天主：祂的本體，是現實盈極的生存；故此，祂的效用，乃是造成萬物的生存。既顯成全其本體，必不願扣削其效用。何況因果相似，是一定律。天主是原因，既然是體用不分；則萬物是效果，相似天主，也必是體用相隨而不離。天主既賞賜

萬物在本體上，相似自己，而有生存；必因之也賞賜萬物在效用，也相似自己，而有各自本體應有的動作：用動作產生某物：（例如「火生火，人生人」。回閱卷一，章三十七；卷二，章六；本卷，章二十一）。

加之：效果的美善證明原因的美善：因優越的能力產生優越的效果。然而天主是優越至極的原因。故此、祂造生的萬物，必定從祂那裡，領取一些相稱的美善。所以，貶低萬物的美善，乃是貶低造物者的美善。但是，依對方的想法，假設受造物都無任何動作，足以產生任何效果，這就是大大貶低了受造物的美善：因為某物能將自己現有的美善，流傳給另一某物，是由於自己的美善充足而有富裕。可見：貶低受造物的效能，乃是貶低了天主的效能。

次者：善良的作者，作出善良的作品。依同比例：善良至極的作者，也將自己的作品作得至極善良。然而，卷一（章四十一）證明了：天主是無上的至善。但是兩善相較，公善大於私善：公善是眾物所共有。私善是一物所獨有。公善神聖，勝於私善。（參考大哲《道德論》，卷一，章二）。一物的美善，成為眾物的公善，如能將那美善，由一物流傳於眾物，流傳美善不能不是竭盡所有，發出有效的行動。將美善的恩澤，散施，給外物。否則，美善淤積，無力向外傾注流傳，則其美善私存，不足為公善，則不堪為至善。如此看來，可見，天主給所造生的萬物，分施祂的美善；在於使每一物體，有能力將自己所有的美善，向外傾注，而流傳於另一某物體。扣削萬物各自宜有的動作，乃是貶損天主的善良。（天主至仁，仁者好施，施者好生，法天主仁。仁善之德，惟在實行。至仁善的天主，不造不仁善的萬物。物體施仁，惟在施動，天下無不動之物。既說天主至仁，則不可說萬物無用）。

再者，撤削萬物的秩序，乃是撤削萬物的至善；因為萬物分立，物各一善；萬物聚合，萬善全備，乃成至善；惟在於總體內的秩序。整體優於部分。部分的美善，以整體之美善為目的。然則，取消萬物之動作，就無法維持萬物間的秩序；因為本性互異的萬物，聯合組成秩序的統一，無非是依賴著彼此間動作的施受。（施動者發出動作。受動者承受動作。施受合一，成全動作的實效）。從此可見，對方的主張，否認物體，各有自己的動作；是不適宜的。

加之：依照對方，假設宇宙萬物的效果，不是生於萬物的動作，而只是生於天主的動作，宇宙間、物體的能力就不能用效果表現出來；因為（依照因果律），效果表現原因，只是某某終效表現某某能力，由於那個原因用自己的動作，產生了那某某終效。（按吾人知識的步驟）；由某物之效果，而知其動作；由其動作，而知其能力；由其能力，而知其性體；因為能力是隨著性體而出生的。

那麼，依照對方的主張，宇宙間的萬物，為產生萬事的功效，沒有自己的動作；隨此而生的結果則是：吾人永不能因某物之效果而認識其性體。於是人間自然科學的一切知識，遂被鉤削；因為自然科學的求知方法，首要是用效果證明原因（的能力和性體：這、對於人類的知識，是不適宜的）。

次之：用歸納法，觀察物類，可以明見；同類產生同類；作品相似作者，因果相似，是一條公理。然則，下級物體，有物質的形體，所產生的效果，不只是有性理而無物質，（也不只是有物質而無性理），而是物質與性理，兩者全備，合組而成的；因為，凡是「變化產生」，都是由某某因素，轉移到某某因素的出現；就是由某某物質，生出某某性理；（例如水蒸熱而成暖氣；是由水質中，生出了暖氣的性理）。故此，（依照因果相似的公理），效果既是物質與性理之合，則其原因，（在同類生同類的範圍內），必

須也是物質與性理之合；足證不是任何「種名」所指的「純理」，（例如「暖氣」種名所指的「暖氣」之定義；只有純理，而無物質）；也不是「靈明（智神）」；而是物質與性理，合構而成的此某物體：（例如此塊煤火，在此壺水中，蒸出了這團暖氣。氣暖相似火暖。氣暖是效果；是物質與性理之合。火暖是其原因，也是物質與性理之合）。從此可見：柏拉圖派，和亞維新派的主張，都不適宜；前派主張宇宙萬效，生於純理；後派卻主張，宇宙萬效生於「靈明」（神智）。兩派都主張「純理」和「靈明」是和物質絕異而分離的「純神實體」：（將宇宙萬象都說成是鬼神之所為了：這是極不適宜的）。

復次：動作依隨生存的現實盈極。物體生存的盈極程度越高，則其動作越強；否則，本體生存的盈極程度越高，動作反隨之而削除，便不合情理。然而，在盈極程度上作比較：實體性理，高於附性。（實體性理，建立實體。附性依附實體）。今如對方假設：形體的附性有自己固有的動作，那麼，實體性理就更須有其固有的動作。它的固有動作，不是變化物質條件，而是產生新物實體：因為物質條件的變化，是附性的變化，故是附性足以作成的功效，（其目的是籌備，迎接實體性理出生，而構成新實體）。足證：新物實體的產生，是舊物的實體某某，用自己實體性理，固有的能力，發出動作，將自己（同類而同種）的實體性理，導引輸入於新物實體（的物質）以內：（不是像對方那樣主張：物體動作，只是現象，全無實效；現象背後的實效，竟都是鬼神的工化）。

解難

對方諸派所提出的理由，都不難解破。

解一：新實體因變化而出生，現有實體之生存者，不是性理，而是性理與物質合成的實體。性理在實

體以外，既無自立生存之可言，故依同理，也就無出生之可言。性理之所謂出生，確實意義，只是說：某實體，由物質潛能的虧虛，被轉移到生存的現實盈極：領到了新生存盈極的因素：此即性理。故此確切的說：不是性理出生，而是實體出生：因性理具備於物質內，而生成了新物。新物實體出生了，性理乃在其中，隨而可謂之俱生。（故此也不動作。動作屬於實體）。

解二：物因秉賦而有性理，非必直接得之於純理（神性自立）的本體，而是得之於有同樣性理之秉賦的某物。此某物在最後，固然是依賴「純理本體」的效能，假設宇宙間有這樣「純理本體」存在。動作的因素，的確是這樣，完成和自己相似的作品。（例如煤火，由「純火本體」領到了熱力的一部分；乃用這一部分「秉賦」，轉而蒸熱壺中的水。然而，縱使「純火本體」實有，仍不得取消煤火本身固有的熱力。因為「秉賦」是物體領取而實歸已有的一部分性理或能力）。

解三：下級形體，一切動作，所用的施受能力，雖然都是附性，但它們所產生的效果，卻不必須都是附性；而且有時也能是實體。因為那些附性，生於實體性理：在實體以內，性理結合於物質，是（實體性理的因素），也是它一切附性的因素。如此，它們的一動作，也是根據實體性理的能力。凡根據他物之能力而產生的效果，不但相似自己，而且更相似那其他物：猶如工具產生藝術品，是根據藝術家的技巧和心裁，依照藝術家的理想模型。本此比例和理由，附性動作的效果，能是實體性理的形成：因為它們的動作，是實現實體性理的能力：給實體性理作工具。（附性變化的極端效果，必招致實體的變化）。

解四：有些低級動物，生於物質的腐化：它們新生物體的性理，全是天上形體動作的效果。天上形體，（以其運行），是物質條件變化的最高原因：下界各級形體的行動，都是根據它的能力，給它作工

具。為此理由，天上形體的能力，足以產生某些低級生物的性理和形式，不需要兼用這些生物本種以內的物體：作新生某物的父母。這些生物，不是同種相生，是由於它們品級低下所致：品級低下，故可生於物質之腐化；直接仰賴太陽的蒸熱發酵，就能生出。

然而，高級動物，性理和生存，品級高於物質，故不直接生於物質的腐化；而必須生於同種的父母：同種、在同名同指的範圍內，舊體產生新體：是從種籽以內，依賴天上形體的動力，將新體產出來。這類的高級動物，不得不生於種籽，只靠天上形體運行而變化物質，是不夠的。為此理由，（猶如低級動物，生於太陽蒸熱最低物質，發酵腐化而生；依同比例，高級動物，生於太陽保暖高級物質：就是煦養同種動物的種籽，胚胎孕育或卵化而生）：大哲，亞里斯多德，《物理學》卷二，章一，曾有名言說：「惟人生人，是人同太陽，連合而生人」，（只有父母的精血，而沒有太陽的保暖和煦養，兒女不會生育）。

解五：物質的體重，阻礙性理的動作，不是物性的本然，而是外遇的偶然：凡是邊界廣展而統一的體量，非在物質以內不能有。在物質以內存在的性理，生存的盈極程度較低，因而動作的效能，隨著也酌量減小。因此，本性物質少而性理多的物體，動力則更為強大而靈活：例如火：（強烈而烘烘多動）。

然而，根據性理存在於某某物質內所能有的動作方式，在此既有的條件以內，而去比較：體積的增加，不但不減低動作，而且更能將動作加強。例如熱體，在相同執熱度內，體積越增加，熱力越隨著增加：（熱度相同的火，燒一根細木，熱力小；燒起數根細木，或一根較粗大的木料，熱力卻增強）；又例如，在密度相同的條件下，重物某某，塊小，則壓力小，降落緩慢；塊大，則壓力大，降落迅速而強猛：這是物性的自然。在違反物性自然的運動上，體積越大，運動越緩慢；這樣的事實，適足以證明，體積增

加，沒有減低物體本性自然的動力，反而將它加強了，（抵抗違反其自然的外來迫力。動物，龐大則行動笨重而緩慢；證明體量增加，則增強了體重的自然壓力；不易受動物心情或意力的調遣）。

解六：有形實體，在有形之類中，品級最低；但不因此而全無動作。因為有形實體，總類之下，猶有分類：互相比較，仍有品級高下的差別：品級高，性理高，動力則強大。是以變化下級：例如火能將水燒熱；或燒熱其他下級物體，最低的形體，仍不可說是全無動作。顯然，形體是物質與性理之合；物質是潛能而虧虛的；性理卻是一現實而盈極的因素。物體發出的動作，是根據其生存的現實和盈極；故此是根據它自己現有的性理；它的動作是變化對於它那性理有領受潛能的某某物質。同級而異種的物質原素，有互相變化的能力：（例如水火相剋）。另一方面，假設某物只施動而不受動：例如天上形體；對於另某一物，例如物質原素，只有施動作用，沒有受動的可能性。（在這個場合內，物質原素，對於那樣的天上形體，沒有施動作用。但對其他平級原素，卻仍有其施動作用。它的動作，仍是以其現有的性理為根據）。

綜合本段，可知凡是形體，都有動作，不是根據其全體，而是根據其性理。性理是生存和行動的憑藉。解七：說「形體距離天主最遠」，也是不合於事實。因為天主是純現實，純盈極，（詳證於卷，章十六）。萬物都是現實與潛能，盈極與虧虛之合；根據盈虛消長的反比例，而與天主有距離遠近之可言。根據這樣的比例，和天主距離最遠的，不是形體，而是純潛能、純虧虛的第一物質。故此第一物質毫無施動作用，只有受動潛能。形體卻是物質與性理之合；充其所有的性理，而接近於天主的盈極現實；並以此而相似天主。亞里斯多德，《物理學》卷一（章九），曾給性理定名為「一個神性的因素」。為此理由，凡是形體，都根據所有的性理而有施動作用，並且根據所有的物質，而有受動的潛能。施動而變化。受動以

自化。

解八：因附性不遷，而說形體無動作，這是可矣的。形體交互動作而相變，不是由於附性逐體而遷移。惟由施動者的能力之生效，受動者以內，乃有種同而數異的另一性理或能力，由潛能變為現實，由虧虛變為盈極。例如火熱，將水燒熱，不是數目單一而自同的一股熱力，是由火體遷移到水體以內，而是水體以內，同種的另一股熱力，受火體的燒熱，而自己新生出來：就是由先有的潛能狀態，轉變成現實的盈極：水內的熱力，是感於火體之熱力，相應而自生的。自然界，動作因素的實效，不是將自己本有的性理，移交於外物：而是將外物受動的潛能，引導於現實：促動它潛能的實現：由虧虛而發展到盈極。（彷彿是將它潛能虧虛中含蘊的性理，提引出來，由隱晦而達於明顯：同時既不是由純無而化為實有，又不是由現實的微小而發達為現實的顯著：卻是由生存的潛能和虧虛，引入於生存的現實和盈極：將生存作「實有」一看，範圍廣於生活而深於存在或現臨面前）。

總結前論，吾人將受造萬物的實效，歸功於天主，是因為天主在萬物以內有現實的動作，然而卻不因此便取消受造萬物各自本有的動作。（如何一個實效，是兩個原因的成功，詳論於下章）。

第七十章 天主動作與物體動作

將宇宙間，物性自然的效果，同時歸功於天主，又歸功於物性自然的動力，許多人的意見，認為這是一條難懂的道理。原因有以下數項：

一因他們認為一個動作，不能發自兩個原因。物性自然的動作，既是發自形體本性固有的能力，就不是發於天主。

又因，自然定理，寧儉勿費。為完成某事，一因如果充足，則不贅設許多原因。觀察事實，物性自然，不用兩個工具，去作它用一個工具能作到的工作。自然界，萬象表現的功效，或只由天主的能力，或只由物體本性自然的能力，就足以完成，不需要既由一方，又贅加另一方的能力。

另因天主既產生自然界萬物效果的全部，則無餘事尚待外物來作。故此他們的意見，認為不可同時肯定天主和萬物共同產生同樣的那些效果。

解難

審察前章的討論，可知以上這些理由，不足為難。

一因：在每個動作因素以內，需要注意到兩點：一是動作的物體，二是動作的能力：物體用能力發出

動作：例如火用熱力，燒熟某物。同時須知：下級能力，依賴上級能力；由於下級能力全部是仰給於上級，依賴上級保存；並且受到上級任用，才能作出工作；猶如工具受到藝術家的任用，才能作出某某藝術的產品；雖然工具所仰給於藝術家者，不是工具本身具有的性理和能力，也不仰賴藝術家的保存，而只是受到了藝術家的運用。從此可見，下級物體，為能完成某某動作，不但只用自己本有的能力，而且需要仰賴較高各級原因的能力；因為它的動作，是根據各級原因的能力。

並且，實際的某功效，是直接由上級第一原因作成的，其直接深入的程度，不減於下級最低的，和最切近的那某某原因；理由就是為了：下級原因的動力，產生此某效果，不是根據了自己，而是根據了上級；逐級上溯，最後是根據至高無上的第一原因；這第一原因的能力，通過中間各級，直接達到最低的效果；猶如依相同的比例，在明證法的論式內，由最高的公理，推證出各級定理，及最低的結論。那最高的公理，是直接的，不證自明的論句。它的證明力，直接證實結論；以最低結論，為其直接的效果；不經過中間的轉達。猶如一個動作同時發生於某某原因，又生於這個原因的能力，這並沒有不適宜的地方；依同比例，也無妨說：同樣的某一效果，同時生於天主和某低級的自然原因；並且是直接生於兩者；就是兩者，各以不同方式，直接產生那個效果。

還有一個明顯的理由；就是：雖然有某自然界的物體產生自己本性能作到的功效，仍然有天主同時來產生那個功效，不是天主來枉費神力；因為自然界的物體，如不依憑天主的能力，則不產生那個功效。

翻過去說：許多別的原因，用自己的能力和動作，來產生天主只靠自己就能產生的宇宙萬效，也不是它們來枉費氣力。天主願意萬物各用自己的能力，來參加天主自己能作的工作，不是由於天主自己的能力

不足，而是由於萬物不如此，則不能完全相似天主：天主善良無限，願意將自己的善良，分施於萬物，賞賜萬物相似天主自己的善良；不但分領生存的恩惠，在本體生存上，相似天主；而且也分領動作的能力，在效果的產生方面，也相似天主；用動作的能力，作某某效果出生的原因。宇宙間各類物體，受造於天主，用以上兩個方式相似天主：按上面（章二十一—二十一）已證的定理，這是萬物共遵共由的一條公律：萬物都是以生存，並以行動，竭力相似天主。

為了這個公律的實行，宇宙萬物內，呈現出秩序的精明和美妙。

最後尚可明見：同一效果，歸功於天主與自然：不彷彿是一部分歸功於天主，另一部分歸功於自然；卻是全部功效，既完全歸功於天主，同時又完全歸功於自然：兩方各自產生功效的全部，但所用的方式，各自不同：舉例說明這一點：猶如一個藝術品的製造成功，完全歸功於藝術家，不得不同時也完全歸功於祂非用不可的某某工具；依同比例，宇宙間自然物體產生了的同一功效，完全歸功於天主，以天主為首要原因；同時也完全歸功於某某自然界的物體：以此物體為天主所選用的工具。

第七十一章 物間萬惡與天主

由此尚可見見：天主上智，照顧指引，統馭萬物，並不取消萬物以內，萬惡發生的可能；萬惡包括，敗亡，傷殘，缺點，罪惡，和災禍，等等。

理證：按前數章已證的定理，天主作出萬物內的動作，管理萬事的進行，並不取消各級「第二原因」本有的動作。然則，第二原因，能有缺點，因而作出的效果，也能有缺點；但不是第一原因有任何缺點。這是可能的：例如技術完善的藝術家，能作出有缺點的作品，因為他用的工具能有某些缺點；又例如健全而強壯的人，步伐拐蹶，不是本身殘疾，而是皮靴不直；或兩腿健強而不齊，或不直。依同理，天主是第一原因，萬物是第二原因，如同是天主的工具。天主統治萬物，在萬物以內，完成它們的工作；它們的缺點，能作出有缺點的工作；雖然天主本身卻沒有任何缺點。（然而，天主全能全善為什麼造生有缺點的萬物呢？詳見於下文）。

加證：宇宙萬物，天主所造，美善不得全備，除非有品級和秩序：物體美善，程度不齊，為能各級鹹備，不得不分優劣；既分優劣，優越者，美善卓絕，始能表現自己相似天主至善。取消品級的差別，和種類的區別，秩序陷於紊亂；宇宙景象，必失美觀，美麗之最高標準，在於秩序明朗而完整。猶有甚者，宇

宙美善，在於物體眾多：取消優劣的差別，則不能保全物類的眾多：因為物體分多，是在類下分種，必有各級種別：高下不齊：例如有生物，高於無生物；有理智，高於無理智。今如物類完全平等，共成一類，依同理，一類之中：個體無分，只有一體：天主造物，只造一物：顯然，減低了造物工程的完善。（這是不合情理的）。

然則，品級的差別，自然應是：上級美善，必得無缺；下級美善，能有缺失。宇宙全善，需要諸級全備。天主上智，照顧統理，職在保全宇宙美善，不可減損：故此，也不取消萬物間發生缺點的可能。這樣的可能性，是宇宙間萬惡的根源：因為：可能有缺點者，有時就實有缺點。按上面（章七）已有的說明，惡的本質，正是缺乏善良。足證：天主上智，統理萬物，所生實效，不完全禁絕物中有惡。

添證：治理事物，至善成績，莫過於照顧指引，使萬物各得所需，各盡其用。治權的公義，別無所在，惟在於此，例如人間的市政，治理得當，在使市民，各按分位，滿盡職位——除非異常變故，不許紀綱稍有鬆懈——依同理，假設天主不許萬物，各按本性方式，滿盡自然職務，這也必是違反了「治理萬物」的正理。然而，由於萬物率性而動，乃有敗亡和惡劣之事，隨之而生：原因在於物性衝突，敵我矛盾，不能生存；兩物相攻，必有一傷。天主治理萬物，既是順性引導，則其實效，不在杜絕萬惡：（但在容許矛盾共存，各順其性，而互有傷亡。然則，天主萬善，何樂於觀戰以為治耶？答案如下）：

又證：前在本卷（章三—四）業已證明，物體動作，偶然作惡，無非為了宗旨本然向善。天主治理萬物，不在將萬物本然向善的宗旨，完全禁絕：因為天主上智，治理萬物，是萬善的真原：禁物向善，則萬物可存者，稀少至極矣。例如禁火傷物，則禁火生火；火性本旨，生發同類：本然善良：今遭禁絕，則火

類絕種。物類，舊者不繼，新者不生；生存的流脈斷絕；違反天主造生治理萬物的正理。足證天主上智，治理萬物，不在於將物中惡事，完全杜絕。（善不禁，則惡不絕，故也。命物向善，則必容物生惡。助之成善於左，則其見惡於右也，惜而不禁）。

還證：假設惡事無有，則萬物內現有的許多善事，也要找不到存在的餘地。例如在倫理界，正義者的堅忍和寬容，不得存在，除非先有迫害者的奸邪。人間因有兇犯，乃有懲罰的公義。又例如在自然界，實體因變化而新生。新物的出生，乃是舊物的敗亡。假設宇宙間，惡事完全無有，則眾多善良，也隨而損失。這是不應當的：因為上面（章十一—十二）證明了：善良在善性上表現的德能強大；勝於惡劣在惡性上，所能造成的禍害。（故應容許惡性的小害，為能成全善性的大德）。足證天主上智，治理萬物，不應將惡事，完全禁絕。

加證：整體善良，高出於部分善良之上。統治者，照顧周到，為增進整體的善良，有時應置部分之缺點（或損失）於不顧。（而加以容許）；猶如工程師將房屋的根基掩埋在地下，為穩定房屋整體的安全。依同比例，假設撤削宇宙某些部分的惡劣，則宇宙整體的美善，必受到重大損失：因為一者：宇宙整體的美好，是由許多惡劣事物和許多善良事物，按著品級和秩序，聯合組織，而成全起來的；又因二者：惡劣事物的出生，是生於善良的缺乏；然而由於某些善良事物的缺乏，另某一些善良的事物，能隨之而生；仰賴治理者的上智安排，而成全其善良；例如歌曲的溫柔悅耳，需要歌聲，按著節拍，減弱並且減到完全靜默。（歌曲的優美，成於歌聲的抑揚和靜默。宇宙的美善也是成於善良的消長和全無；但賴治理得當）。足證：宇宙萬物間的惡劣，不應為了天主上智的照顧治理，而受剷除：（因為治道的精明，在於因物之

無，而成其有；並在於因物之惡，而成其善。造物的本義，是作成「有生於無」的奇工妙化。天主造物，既是因無生有，則依同比例，天主造物，也是因惡濟善。造物而成其善，不在除惡，而在於因惡而用之。

添證：依照宇宙間物體的品級，萬物，主要是低級萬物，是以成全人類的美善，為其生存的目的。然則，假設宇宙萬物間，惡劣全無，則人類的美善（和福利）必將大受減少；不但在知識方面，而且在情操方面。請看，（在知識方面），善惡互相比較，人則知善愈明。受到了兇惡災害，人在情操方面，求善的心志，便大增熱烈。猶如病人極知健康之美好可愛；（知深而愛切），遠勝於無病的健全人。從此可見，天主上智，治理萬物，（為成全人類的美善，達到萬物的目的），不應將惡劣事物，從宇宙間，完全剷去。

經證：為了這個，《依撒意亞先知》，章四十五，節七，形容天主自己說：「（我形成光明，也造生黑暗）；我締造和平，也創造凶禍：這一切是我主宰造作」。亞毛斯先知，章三，節六也說：「國中所有凶惡，莫非天主所作」。（這些經訓的章義，不是說天主造罪作惡，自己違犯自己的仁善；而是說天主能賞人享福，也能罰人受苦：既引人向善，又容許歹人偶而苟且一時，作罪招罰；或允許義人蒙冤受困，而潛修至德。造物，則容惡。惡事出生，其現實的近因是萬物；但其可能性的最後根由，仍是天主造物之容許；故此說：萬物萬事，不分善惡，全逃不脫造物主的造生和安排。詳實究察，為證明宇宙萬物決非自造，而必須受造而生；並轉而證明造物者實有，不但實有，而且照管萬物；為證明這一切，「宇宙間有惡劣事物」，是一個有效的前提，下段稍加申說）：

駁謬：用上面這樣的定理，可以破除某些人的謬說：按大儒鮑也西，《哲學之慰》，卷一，文四），提出某些哲學家發問說：「如果有天主，惡從何處來」？有些人，為了眼見宇宙內惡事發生，乃以

此為根據，而主張「天主無有」，殊不知，他們的論式，（是不邏輯的，因為他們顛倒了結論，和前提），

翻過去，才有道理：「惡既實有，故有天主」。因為惡劣是缺乏了善良，並是違反了善良的秩序，如果不先有善良的秩序，則惡劣無由而生。然而如果沒有天主（造物），則善良的秩序無由而生。（換言順序譯出之：惡劣之實有，足證善良及善良秩序之實有。然而，善良及善良秩序之實有，足證天主之實有：一言而盡之：惡劣實有，故天主實有；簡而又簡之：「有惡，故有主」；由於「無主，則無惡」。善良的秩序，不但包括宇宙間，物類品級的秩序，及生存，行動，關係的常則；而且也兼指「善惡相對立」的關係之定則。本此關係的定則，比較先後，先有善，而後有惡。在生存和名理兩方面，惡之成立，是由於缺乏善良。先無善良之實有，惡劣則無由而生。善良之理不先立，則惡劣之理，無由明。本此，「善惡先後」不易的定則，足以確證：「有惡，則必有善」；猶如「有果必有因」。這個「善惡相關」而不易的定則，也是「善良秩序」的一個主要部分；也是天主規定的；足證「有惡，則有主」，這個論式，有絕然無疑的確實性）。

駁謬二：用上面提出的那些理由，也可除掉另某些人錯誤的機緣：他們鑑於下界物類，變化無常，萬惡充斥，事實明顯；因而主張，天主上智，只照顧上界，不顧及下界。上界物類，沒有生死變化。全善無缺，全無任何惡劣：（古代《物理學》和天文學，認為天上形體，日月星辰之屬，是沒有生死變化，而是全善無缺的。此外，神類實體，合於至高理想，也都是純善無惡的）。

駁謬三：用以上同樣的這些道理，還可免除摩尼教人誤入歧途的機會：他們主張善惡二元論：認為善惡二元，是兩個獨立行動的原因：彷彿是在天主善良的上智照管之下，沒有惡劣事物能出生的餘地。

釋疑：某些人的疑團，也可因此而消釋。他們的疑團是：惡劣的行動，是否以天主為禍始？

分析清楚，惡劣的行動，包含積極和消極的兩個成分：積極的成分，是「行動的現實，及其實有而非虛無之理」；這些積極成分，是以天主為最後的原因：因為凡是物體動作，都是因天主首動的能力而發出動作；前者（章六十六）已有證明；故此，天主是宇宙萬物一切行動和實效的原因。

然而惡劣行動的消極成分，是「缺乏某某善良的優點」；或「違反了善良的秩序，離失了善良的標準」；這些消極的成分，不是生於天主，而是生於萬物偶然遭遇的不利條件。本章首段說明了：惡劣的行動，其所有的行動，及所生的成效，歸功於天主，同時歸功於作者某物；但其所有的惡劣，及缺點，禍害等等，不歸罪於天主，而歸罪於作者某物：（不是歸罪於它動力的本身，也不是歸罪於它動作的現實和宗旨的本然；卻只是歸罪於它附性偶然的遭遇，就是所用的工具或所遇的機會，偶然遭受了不幸的傷損或阻礙）；恰如前面提出過的實例：行路者步法拐蹶，其步法的行動，歸功於行路的動力。（近在行路者的本身，根源在於天主）；但其拐蹶的病象，只應歸罪於腿腳的彎曲，（或其他阻礙：都是偶然遭遇的附性條件不利）。

第七十二章 偶然事物的可能

前章既已證明了：天主上智，治理萬物，不完全取消宇宙間的萬惡；依相同的理由，可知：天主也同樣不取消宇宙間，萬事萬物的偶然性；就是也不將必然性強加於萬物。（宇宙間，萬事萬物大都是偶然的：依這三字在這裡所指的狹義，「偶然的」，就是「能有能無；能是這樣，也能是那樣的」；和「必然的」，適相矛盾。天主治理萬物，不完全取消其間的惡劣事物；依同理，也不完全取消其間的偶然事物。回閱卷一，章六十五—六十八）。詳證如下：

理證：（六十六諸章）已經證明了：天主，用自己上智的工作，發動萬物以內的工作，不取消萬物的工作，但運用萬物以完成自己上智的工作；因為萬物動作，是依憑天主的能力而動作；在這樣的限度內，它們是動作的「第二原因」；（天主是第一原因）。

然則，任何某些效果之所謂必然或偶然，取決於近因，不取決於遠因；例如草木結出菓實，是一偶然性的效果，因為它的近因是草木根芽的生發能力，可能受到阻礙，也可能力量缺乏；雖然它的遠因所成行的動作，卻是成於必然：例如它的遠因之一是太陽，有必然的許多動作。（依照天文學和《物理學》的古代學說：天上諸形體，本體有必然的恆性，動作有必然的常則；物質不滅，有必然的常存。所以它們的本

體和行動，都有若干程度的必然性。

既然，近因當中，許多能不成功；足證：在天主上智管理之下，而發生的效果，不都是必然的；但有極多是偶然的。

添證：天主上智，照管萬物，其目的之一，按（前章）方有的說明，是竭盡可能，顧全物類各級的完整。物體分類，卻有偶然和必然兩大類別。並且這兩大類的分別，是以物之本體為根據：（是最基本的分類：為宇宙全體的完整，也是極重大的）。那麼，假設偶然事物，全因天主照管而被取消，物類品級，必不得全受保存。（這正是違反天主照管的目的）。

加證：物體分領天主美善的厚薄，因而肖似天主的程度深淺，和物體生存品級距離天主遠近，成正比。然則，距離天主最近的物體，是完全不受（物質）變動的：它們就是所謂的「絕離實體」：是和物質絕異而分離的純神實體。祂們極肖似天主的本體，完全不受變動。在祂們以下，更低一級，有天上諸形體；一方面直接被上級的運動，另一方面，保持某一種類，不變的恆性：在於運動的方式，有不變的常則。更下一級，和天主完全不變的恆性，相差更遠：它們的實體沒有不敗亡的生存；它們的行動也不常常遵守完全不變的規則：不常是一律的：這就是形界有生死變化的各類物體。宇宙全體的美麗，是在以上這些物類品級全備，秩序統一上，表現出來：（不在形式一律，而在異態萬千）。從此可見，天主上智，照管萬物，目的既是給萬物規定秩序，並且是維持保存，則不能取消偶然的事物。理由正是：凡是必然的事物，在其必然性的限度以內，常有千萬一律的生存或行動方式：（沒有異態萬千的變化：宇宙不但要因而大失全整，而且要全失其美觀）。這和照管的目的，適相乖違。

另證：凡物，必然有，則常有。能敗亡的事物，卻都不常有。假設天主上智照管的效果，是萬物都成了必然的；結果必無一物能敗亡：因之也就無一物能新生。必致全個生死變化之界，全被削除。大有損於宇宙的全美。（物因變化而新生，是舊物敗亡乃是新物的生成。舊的不敗亡，新的無由生）。

還證：在各樣的變動裡，都有某些（方式的）生死：因為在變動的主體內，常有新舊交替的現象。取消萬物的偶然性而取消萬物的生死，結果必致於取消萬物間的各種變動：也就取消了一切有變動的萬物。（如此，照管萬物，見無異於取消極需照。照管的那些萬物了）。

又證：任何某一實體，或能力消弱，或受外物衝突阻礙，都是由於它本身遭受了某些變化。既然萬物的行動，不因天主照管而受阻礙，萬物彼此則不停互相變化，隨之而萬物能力也不停互相消弱，或互相抵抗，互相阻礙。遂因而行動失常，或工作失敗；本性自然應生的效果，就不必然出生。足證：強迫萬物以必然，不是天主照管萬物的目的。（否則，照管就是阻礙了）。

加證：治理得當，則物不虛設，不枉費。某些效果能被阻而不生。這樣的事實，明證某些原因沒有必然的效力。它們的本性，是一些偶然的原因。可見，強使萬物生於必然，不合於天主照管的正理。（取消了偶然的效果，本性偶然的原因，就等於虛設了）。足證天主上智，照管萬物，不是強迫萬物以必然，而取消其間的偶然。

第七十三章 人的意志自由與天主

從此也可看到：上智照管，和意志自由，不是兩不相容的。

理證：任何統治者，上智照管的目的是成全所管諸物的美善；需有者，謀求之；既有者，增進之，或保全之。兩物相較，一屬於完善方面，一屬於不完善的方面，前者優於後者；上智照管，選擇保存，寧存前者。今將意志自由的偶然和物性自然的偶然，兩相比較，前者屬於完善方面，生於本體之完善；後者屬於不完善的方面，生於動作能受阻礙而失敗。申說如下：

後者，物性自然的偶然，生於物本體不完善或有缺點。沒有意志的無靈物體受本性的限度；趨向一種動作的成效和目的。它們如不偶而受到阻礙，常達到自己的目的，而不能自止。它們偶而能受的阻礙，或來自能力的微弱，或來自外物的衝突，或來自客體方面物質條件不適當。為此理由，自然物性，趨向專一，而無兩端對立的趨向；而大多數次，常用同樣的方式，產生自己的同一效果，失敗的次數，卻不太多。（足見：物性自然的偶然性，在於物性少數次失敗的可能性；有不完善的含義）。

反之，意志自由的本性，不受趨向專一的限制，有能力自決或產生這一效果，或不產生這一個，而產生別的一個；為此，在對立的兩端，有任取其一端的可能性。可見，這樣的可能性，根於本體的完善，不

受專一的限止，故有完善的含意。

那麼，依照上面的標準，可見天主上智，照管萬物，既以保存物性自然的偶然性為自己的任務，則更以保存意志的自由為己務了。

加證：天主上智，照管萬物，其任務之一，是依照物體的本性，任用物體。然而，物體本性固有的行動方式，遵隨本性具有的性理；因為性理是動作的根源。（動作的能力和規律，都決定於性理；以性理為依憑）。有靈物體，自由意志動作，所依憑的性理，（不但在本體內部是有理智的靈魂或靈性；而且對於向外所追求的客體對象），乃是智力所領悟的性理；這樣的性理，不受昧於專一的限止；因為智力所領悟的善良，以其善良之公理，而是意志願愛的對象。智力所能掌握的理，對象善良之理，或效果可愛之理，不是界限固定的一個理；反之，智力本性的特點，是有能力徹悟或懂曉許多理；將許多異類事物的理，都收容在心裡。為此理由，意志也有能力決定產生許多性理不同，樣式不同的效果。這樣不受限定的選擇能力，正是意志自由的本義。足證上智照管的本務之一，應是保全（受造物內）意志的自由，而不應將它取消。（取消則傷損物之本性）。

又證：任何統治者，用上智照顧的方法，治理萬物，是引導所治理的事物，達到適宜的目的。（適宜的目的是天主給事物本性賦與的自然目的）。因此，（尼柴主教），聖師額我略，論天主上智的照顧，曾說：「萬物生存所依賴的憑藉，及萬物行動所領受的適當引導，乃是天主的聖意」。（參考奈默思主教，《人性論》，四三，希拉教父文庫，卷四〇，欄七九二）。

然則，按上面（章十九）證明了的定理，任何某一物體的終極目的，是（竭盡可能，分領天主的美

善，藉以）相似天主。從此可見，取消任何某物，為得以相似天主，必不可少的因素，和上智的照顧，是兩不相容的。有自由的物體，為得以相似天主，必不可少的因素，正是它意志的自由；因之而有自由的行動，和天主相似；按卷一（章八十八）證明了的定理，天主有意志決擇的自由。

添證：上智的照顧，是在所顧及的事物內，加倍增進豐富的美善。取消眾善的來路，不是上智照顧的本務。然而取消意志的自由，乃是取消眾善的來路；因為（道德方面）取消了美德的可嘉；人無自由，則善不可嘉；（法律方面）取消了賞法的正義；人無自由，則行為的善惡，無分，嘗罰失據；善惡無分，則功罪無別；猶有甚者，人間的公私會議，契約合同，以及忠言勸戒，都失去了意義，因為關於意志無力轉移的必然事項，謹慎考慮，詳細磋商，是白費心計的。從此可見：取消意志的自由，則有違於上智照顧的本質定義。

經證：《德訓篇》，章十五，節十四：「天主最初一造生了人，便將人棄置於人自己的智謀掌握中」。節十八又說：「在人的面前，有生活和死亡，也有善惡：（天主）隨人自擇，而配給之」。這些經訓便是根據了本章說明了的定理。

駁謬：用這些理由，足以破除長廊派，（斯多亞派）的意見；他們根據希臘人所謂的「緣分」，主張萬物萬事，都是生於必然：「緣分」就是許多緣因註定的禍福，非意志所能轉移，抗拒，或逃脫：（和「命運」相似）。

第七十四章 倖運

從此看來，尚可明見，天主上智，宰治萬物，並不取消事故的僥倖和遭遇。

理證：偶爾碰到少有的事物，謂之有倖運和際遇。假設萬物間不發生任何偶爾少有的事物，那就是萬物都生於必然因為多有的偶然和常有的必然，互有的分別，惟獨在於偶然性的慣常事物，能在少數失常。（必有者，常有。偶有者，不常有。多有者，慣有。少有者，稀有。倖運和遭遇都是偶有的稀罕事物）。

然而，按（章七十二）已有的證明，事物都生於必然，不合於天主上智宰物的正理。故此，萬物間全無任何僥倖和遭遇，也是不合於天主上智宰物的正理。

加證：假設萬物遵守天主上智的宰治，而不按目的行動，這就是相反上智宰治的正理。又按上面（章七十一）的證明，宇宙間，無一物體敗亡，也無一能力衰敗，則不合於全體的美善。然而，某些際遇，正是生於某物按目的而動作，沒有達到本旨所追求的目的：（這樣意外的偶然，便是際遇，也叫作遭遇；有不幸失敗的含義）。足證，宇宙間如果全無任何偶然的「不幸遭遇」，則不合於上智宰治的正理，也不合於萬物總體的完善。

添證：原因的眾多與互異，來源於天主上智宰治萬物，和佈署萬物而規定的秩序。原因，既然互異，不免有時同路相逢，或相阻，或相助；那麼，當邂逅相逢，幸而得到了某某意外的結果之時，這便是在兩個或許多原因本旨的效果以上，發生了偶然的遭遇：例如債主和欠債人，本旨上市去買貨，意外卻在市上相遇，於是在買貨之外，還清結了債務。足見，宇宙萬物間，有些僥倖和遭遇，偶然發生在意料之外，不是相反天主宰治萬物的上智。

又證：物不生存，則不能是任何效果的原因。由此可見：每一物體的生存情況，和其原因效力，在方式上，有相同的比例：（故此有相同的形容詞，或附加詞：必然生存的物體，是必然的原因，有必然的效力；偶然生存的物體，則是偶然的原因，有偶然的效力）。生存和效力，互成正比例：是這一條必然的定律。本此定律，物類生存品級互異，則物類效力品級，也隨而互異：這也是必然的。

然則，為完成宇宙萬物的總體全善，物類品級裡，不但需要有因本體而必然生存的物體，而且也需要兼備一些因附性而偶然生存的物體。有些物體，只在本體，沒有終極的完善，必須用許多附性因素，補足自己的虧缺：所需要的附性要素，越多，則生存情況複雜，隨之和天主本體生存的單純，相差越遠。

凡是物體，既是許多附性因素的主體，便由此自證是一個「因附性而偶然生存的物體」：簡言之：它是一個偶然物體：因為主體與附性的結合，以及兩個附性彼此的結合，都是一「因附性而偶然的結合」：結合而成的物體，有偶然的統一，和生存：乃是宇宙間，「偶然性的事物和單位」：例如：某某是人而面色潔白；又如某某是面色潔白的人而又是音樂家：（都是人的主體和潔白及音樂技能等等附性，偶然而有的結合。凡是這樣有附性的事物，都是偶然的事物）。足證：為成全物類總體的美善，宇宙間必須有某些偶

然的原因。

然而，（偶然的原因，產生偶然的結果），凡是從某些原因，偶然而生出的效果，都叫作一由倖運，或由偶然遭遇」而發生的事件。從此可見：保全萬物的美善，而容許發生某些倖運或偶然遭遇的事件，不是違反上智的治理。

另證：天主上智，安排宇宙的秩序，其本然要務之一，是設備原因間的品級和系統。原因品級越高，則能力越大；效力也因而普及到更多的效果。然而自然界，任何原因的意旨，都不擴展到自己能力範圍以外去，因為那是妄想，（並且是枉費心機）。故此，局部的原因，不謀慮全局的一切事務。故此，有某事件發生在某些原因謀慮之外，某些事生於偶然的遭遇或倖運，正是生於此。足證：天主上智，治理萬物的秩序，需要萬物間，有偶然的僥倖和遭遇；（就是有偶然的禍福）。

經證：因此，《訓道篇》，章九，節十一，說：「我看見了，太陽之下，速者不馳，識者不富，巧者不美，強者不武，智人無祿；然而萬物各有其時，各逢其會而生」。這裡所謂的「萬物」，專指天下的「下級事物」：（有生生死變化的形界事物；特別指世俗事物）。

第七十五章 天主照顧周詳

從上面已證明了的這些定理，顯然可見，天主上智的治理，管轄到有生死變化的每個事物。

理證：有人如果認為這些事物，不屬於天主上智的管轄，他們根據的理由，無非是為了它們的偶然性；並且也因為在它們中間，許多事情，是生於偶然的倖運和遭遇：（彷彿是事出無因，或事出無心的）：他們主張天主上智治理的範圍，只達到無生死變化的事物：這些事物分兩種，一是生死變化之界以外的神類和天上形體，二是生死變化之界以內，事物變化所遵守的定理：事物萬變，而變中有常，就是事物的普遍名理，和常性常則。有常和無常，兩類事物的分別，惟獨在後者有偶然性，前者有必然性，必然性是偶然性的否定。他們根據的這惟一理由，不足以證實他們的意見：因為，按（七十二諸章）已證的定理，事物的偶然性，以及意志的自由，倖運和遭遇的意外等等都不違反上智的治理。故此，它們也受天主上智的管轄，毫無（理論上的）阻礙：它們和沒有生死變化的各類事物，都用比例相同的方式，受到天主上智的照管。

添證：如說天主照管不到這些個體事物，理由只能有三個，或因為天主不認識它們，或因為天主無能力，或因為天主不願意。然而，不能說天主不認識它們，因為上面（卷一，章六十五），證明了：天主有

個體事物的知識。也不能說天主無能力照管它們，因為上面（卷二，章二十二）證明了：天主的能力是無限的。也不能說，它們本身無能力承受上智的治理；因為吾人眼見它們，實受理智技能的管治；例如人用理智技能，管治許多個體事物；吾人還見它們，也受物性自然傾向的管治，例如蜂群，和許多無理智的動物，每個單位，以及全體生存和行動的規律，都是受某某本性傾向的管束和領導，（彷彿人類有政府一樣）。也不能說天主不願意管理它們，因為天主意志的對象，是善類總體及其中的每個單位。（詳證於卷一，七十五數章）。事物因受治理而得的美善，最大者在於秩序的建立和維持。故此，不能說天主不照管這些個體事物。

加證：一切「第二原因」，實得肖似天主，其特點在於滿盡原因的本位任務。詳證於上面（章二十一）。然而，觀察各種原因，可以發現一條公律，就是「原因既產生某物，便盡力保全某物」，就等於「管理」：例如各類動物，因本性的傾向，保養自己懷孕的胎兒。依同樣的理由和比例，足證天主也管理祂所造生的一切事物。然而，按上面（卷二，章十五）的說明，天主也是這些個體事物出生的原因。故此天主照管它們。

又證：上面（卷二，二十三數章）證明了：天主在所造的萬物以內，發出動作，不是發於本性的必然，而是運用意力和智力。任何原因，用意力和智力，作出一些事物，便也將它們放在心上，加上上智的照料。觀察事實，可見上智的照料，在於智力按理分配某些需品，供給某物應用。足證天主用智力作出的一切事物，都被天主放在心上，受天主上智的照料。（說到這裡，請想）上面（章六十七）證明了：在一切第二原因內發生的動作，都是天主完成的；它們的一切成效，都歸根於天主，以天主為（第一）原因：

如此說來，在這些個體中，所發生的動作，也同樣必定都是天主自己的動作。足證，這些單位的個體，它們的生存，變化，和行動，都屬於天主上智照料。（物體的動作都是天主的動作，故受天主照料）。

另證：照料某些事物，而不照料它們缺之不可的事物，是愚妄的。然則，眾人無不確知：個體事物一旦全歸敗亡，普遍的事物，就是它們的名理和常則等等，便不能實際保存。假設天主只照料普遍的事物，並將這些個體事物，完全拋棄於背後而不顧，天主的照料，就是愚妄的，不完善的；稱不起是上智而周詳的照顧。（這是不可能的。用反證法，反同去，足證原題）。

插題一：如果有人說，天主照管這些個體事物，只限於保全它們的生存，而不顧及其他：這完全是不可可能的。在個體事物週圍發生的一切，都和它們本體的存亡，有因果關係。為此理由，如果天主照料它們，是為保全它們本體的生存，就不能不照管在它們週圍可能發生的一切事情。

插題二：有人能說：只照管了普遍的事物，就足以保全特殊事物的生存。理由是：任何每種物體，都由天主上智配給了維持生存所需要的辦法：例如動物生來。有天主賞給的許多器官，為攫取並消化食物，並有抵角，足以自衛。這些生存的需品，各種物體，全不缺乏，例外是少數。自然而有的因素，常能產生自己本位的效果；實際上，或常常產生，或屢屢產生。如此，各種的一切個體，不會全數滅亡，縱令有某個例外，可能缺乏所需而遭敗亡。

然而，根據以上的理由，凡與個體有關的週身事物，都屬於天主上智的照管，如同它們生存的維持一樣：因為它們週身發生的事物，和它們建立的關係，追求原因，無不在某某方式下，歸根於其本種共有的實體因素：（附性發源於本體因素）。故此，單立的個體事物，為兼備週身所需一切，受天主上智的關

懷，和周詳的照顧，不減於為維持其本體生存。

另證：以目的為標準，比較事物間的因果關係和秩序，可以明見：各種附性事物，依附實體，其目的是為成全實體的美善；在各類實體以內，物質承受性理，其目的是為實得性理的全備，實現性理的至善，藉以分領天主善良的秉賦；按上面（章十七）已證的定理，宇宙自然造化，萬物生成，都是受造於造物者天主，其目的都是為各按性分，領取天主的仁善。

從此得以明見：每種以內，許多個體的出生，惟一目的，是為保全本種公有的性體。（不但生物如此，天上地下，萬物皆然）：有些自然事跡，足以徵驗此點：凡是本種公有性體，由惟一個體，能夠保全者，這些種界以內，便沒有許多個體出生；請看日月就是明例：（宇宙間，依照古代天文學，只有一個日頭，和一個月亮。各自是一體一種，不是多體同種。在同種的許多個體中，美善優越者，超群出眾，為數稀少。美善平凡者眾多。選擇時，如果不能全收，則寧捨平凡，而不棄優越。自然律：擇優而去劣。回閱卷二，章九十三；本卷，章三。

既然上智照管某些事物，是引導它們，按秩序進行，以達到某某目的，故此它的主要任務，不但是顧全事物各有的目的，而且也顧慮到和目的有關的一切（大小事情）。足證：個體（細小）的事物，也都受天主上智的照顧，不但只是公眾的（重大）事物。（公眾事物，包括每種事物全種共有大公名理，及名理所指的公有性體，理則，等等；特別指示公有的性體因素：例如有形實體以內的物質和性理。公眾事物，也叫作「普遍事物」。沒有公眾事物，個體事物的本性和本體，無法成立起來。個體的目的，是為保全公性：故和公性，同受天主上智的照料）。

添證：比較理論的和實踐的知識，它們彼此有以下這個分別：理論的知識，以知真理為目的。真理的本體，首先在於沒有物質的事物以內，也在於普遍的事物以內；故此，理論的知識，及其體系所包含的一切，發展到至善的境地，乃止於普遍（而大公的真知）。實踐的知識，卻適得其反，它以作事情為目的：動作的範圍卻專在於個體事物。故此，實踐的知識，及其體系所包含的一切，達到至善的成功，乃止於特殊（而具體的實行）。本此分別，驗之於實例，可知醫生，醫治病人，不是治普遍的人，而是治「此某人（而具體的實行）」。本此分別，驗之於實例，可知醫生，醫治病人，不是治普遍的人，而是治「此某人」；醫學知識的全部體系，都是以此為目的。（普遍的人，是人公名的抽象名理。「此某人」是人類以內此時此地，具體存在的某某個人。治病，不是「治人的病」，而是治「此某人的此某病」。實踐的知識，專在於顧慮到具體的單立事物：此某或彼某）。

然而，上智的照顧，屬於實踐的知識之類。這是確然無疑的定理：因為上智的照顧，依其名理的本義，是引導事物，按秩序進行，達到某某目的。（它是以指導行動為本位的任務）。假設天主的上智，照顧萬物，只顧到籠統的普遍事物，而顧不到切實的個體事物，那便是極不完善的照顧。（它也就是一種極不精明的實踐之知識。對於天主說話，這是不可能的。用反證法，反回去，足證原題：天主照顧細小的個體事物）。

又證：理論知識，高明者知普遍（的原理），淺近者知特殊（的結論）；普遍（原理）的可知性及證明力，高於特殊（的定理或結論）；也就是為此理由，普遍至極的公理之知識，是眾人和百科所共遵共由的知識。

但就人而論，仍在理論知識上作比較，高明者，不但知普遍（的公理），而且兼知某種特殊事物的本

性及特點：因為關於某某現實的事物，只知其公理，則知識攏統含渾，僅是知識的初步，尚非知識的極峯；故此只是科學知識的潛能和虧虛，尚非其現實和盈極。為此，在學術研究時期，學生依靠師長教導，從原理的普遍知識，漸漸進步，深入結論的特殊知識；對於某某專科的材料，得到本科應有的明確知識；師長高明，卻兼知普遍與特殊。學生受師長教導而得知識，猶如物體受變化生成而得生存；都是由潛能虧虛，被提拔到現實盈極；依賴生存現實盈極者某物的提拔。

如此比較，得知：在實踐的知識上，高明者，更應當兼知普遍與特殊；就是透徹本末；不但知公理之本，而且詳知事物行動的細目；巨細不遺，佈置周密，始能成功。依同理，足證：天主上智，既是高明至極，照顧萬物則備極周到，不疏略微細的個體事物。

加證：天主由於是萬物的原因，而竭盡全力照顧萬物。但按上面（卷二，章十五）證明了的定理，天主由於物體賴有生存而成立，乃竭盡其生存之需要，而作物體之原因；即是給物體創造生存。故此，凡有任何方式或限度的生存者，都是一物，（便都是天主的效果；因而）也都承蒙天主的照顧。然則，個體（單立）的事物，都有某些方式或限度的生存，都是一物；並且甚於普遍的事物；因為所謂「普遍的事物」，（都是些抽象的理；或公理，或定理，或名理，或數理，或任何思想可知的理），在實際的自然界，沒有本體自立的生存；為有實際生存，惟有實現於具體的單立事物中。（在生存之理上，作比較，個體事物更有生存之理，勝於普遍事物；故此更是天主造生的效果；依同理，更受天主的照顧）。如此說來，結論乃得：天主上智，也照顧個體事物。

又證：說萬物受造於天主，乃受天主的照顧，依名理的實義，等於說萬物受天主引導，按秩序進

行，以達到自己的目的：在於分領天主的仁善。故此，萬物受造以後，是仰賴天主的照顧，而得以分領天主的美善。然而，偶然性的個體事物，（按上面屢見的證明），也分領天主美善的若干部分，足證：天主照顧的範圍，也擴展到它們身上。

經證：本此道理，《瑪竇福音》，章六，（章十，節二九；章六，二十六），記載吾主耶穌說：「兩隻小麻雀，不賣一文錢，（一個飛翔空際），一個落到地上，不是沒有我父天主的安排」。《智慧篇》，章八，節一，也稱揚天主的上智說：「祂（的上智），能力深長，從頭至尾，觸及宇宙萬物」；就是從最高的第一級受造物，通達於最低的下級，一無遺漏：（猶如天網恢恢）。《厄則克爾先知》，章九，節九，也斥絕某些人的錯誤意見。記載他們聲張：「上主遺棄了下土。上主無目，（看不見人民的疾苦）」。若伯，章二十二，節十四，也記載同樣錯誤的人說：「祂盤環在天上的四極，不顧惜我們人間」。

駁謬：用這些理也，得以破出某些人的意見。往代有些人曾說天主上智，照顧不到下界這些個體事物。現代還有些人，居然託言這是亞里斯多德的意見，殊不知從他的言論裡，找不到什麼根據來。

第七十六章 直接照顧

已往有些人，承認天主上智，照顧到外界這些個體事物，但主張經過某些原因，居間轉達，不是親自直達。

按尼柴主教，聖師額我略，（奈默思主教著，《人性論》，章四十四），記載：柏拉圖曾主張，天主上智的照顧，分三級：第一級是至上的：天主至上，首先照顧本級：就是神類和智類的一切事物；隨著依次，卻也照顧全宇宙以內的各類，和各種，以種類的公共生存為限；並且也照顧到，萬類大公的那些原因：就是天上諸形體。

第二級是中級：天主用中級的照顧，管理動物植物以及各類有生死變化的個體事物：只限於主宰它們的生死和變化。

第三級是下級：天主用下級的照顧，管理人類生活範圍以內的事物。

同時，柏拉圖卻主張，天主委任「週行天際的眾神」，照顧第二級。委任某些護守神，分駐地面各處，監管人的行動：就是照顧第三級。從此可見：依照柏拉圖的見解，第二級和第三級的照顧，依賴第一級至上天主的照顧。

亞里斯多德，卻主張：負責照顧第二級者，不是天上眾神，而是「軌道橢圓」的那一層天體：因為他認為（四季變化，萬類榮枯，及其他生死禍福，萬變常有的秩序，等等），所謂的「第二級照顧」，乃是天體運行的效果。（依橢圓的軌道，太陽運行，離地時近時遠，近則成春夏，萬物欣欣向榮；遠則成秋冬，萬物凋零枯萎；各種物質變化，為人生有利或有害，無不應運而生）。這些現象，以天體依橢圓軌道運行，為其出生的原因；（固然，各層天體，或橢圓，或正圓的旋轉，都是受天主至善的吸引力所激動的：以天主為「不動的發動者」，回閱卷一，章十三；參考亞里斯多德，《變化論》，詳名《變化生成和敗亡論》，卷十，章六；《形上學》，卷十二，《聖多瑪斯註解》課七）。

分析以上這樣的意見，可知它在某點上，和公教信仰的真理相合，在另某一點上，卻不相合。相合的那一點是共同承認：管理萬物的至高主宰，是天主。不相合的那一點，在於上面那些人的意見，依照他們言論的字面看來，顯似主張：特殊的個體事物，不都直接受天主上智的照管。

回頭審量前數章提出的那些理由，卻能證明：天主照管萬類的個體事物，是親自直接照管。詳證如下：
 理證：本書卷一，（六十五數章），證明了：天主認識個體事物，是在它們的本體，直接認識它們；不是在它們的原因內，間接認識它們。認識個體事物而不願愛它們的秩序，顯似是不適宜的。它們的秩序是它們首要美善之所在。天主的意志，是一切美善的元始。既直接親知之，必直接親愛之；故此也必直接親之自規定：這就是直接親自照管之。

加證：用上智，規定秩序，治理事物，是根據上智心靈內，設制的條理；猶如物質工藝品形狀的條理，是根據藝術家的匠意心裁。那裡有許多治理者，下級服務於上級，則上級必須授意於下級：猶如下級

工藝的部門，從上級的總部，領取工作的方針和規則。假設，至上天主，是第一級，其下有中下各級，它們必須從天主領取它們應給事物規定的秩序。

然而，這個秩序，既在天主心內，又在它們心內，兩處完善的程度，前者不能劣於後者；反之，按上面，（卷一，章三十八及以下數章），已有的證明，後者應劣於前者，因為一切美善，來自天主，分賦於萬物，由上而下，逐級遞減。

既然，後者，就是下級治者，心內所知的事物之秩序，不僅有普遍原理的大綱，而且兼備個體成分的細目；並且是不能不這樣巨細兼備；否則不能用上智的標準，給所管的個體事物，規定秩序。那麼，依照同樣的比例方法，可知，個體事物的秩序，在天主上智的佈置中，更是那樣顧慮周詳，巨細不遺。

添證：人用智慮，治理事物，上級只管大綱和總目，不管小節和細目；人這樣作的理由，是人力薄弱所致，或因知識缺乏，不明詳情；或因繁重艱難，或因費時常久，上級力量不足，不得不委任下級。這樣的缺乏，遠非天主所能有；因為，按上面（卷一，章四十六）已證的定理，天主全知一切大小個體事物；祂的智力動作，既不費力，又不費時，既知自己的本體，便兼知萬物一切。故此，祂從自己心內，得以計劃出一切個體事物的詳細規則。足證祂的上智，親自直接顧慮到大小個體事物的每一個：（直接主宰管理）。

又證：管理人生事物，下級負責人，用自己的智慧，出謀劃策，規定章程，治理上級主席委任的事物。下級所有的智慧，和智慧運用，是自己固有的，不是得自上級的授給。假設是得自上級，一切計劃和秩序的規定，也就是仰賴上級作主；在這局勢之中，下級不是治理上級委任的事物，而是執行上級的指

使：治理者，和執行者，互不相同之點，正是在於此。

現請轉過頭來，將下級和至上天主相比較，可知一切下級，都是執行者，不是治理者。因為各級的上智，和聰明，都是天主造生的；任何智力的活動，沒有不仰賴天主能力之賜與的；猶任何物體動作，也無一不是全賴天主賞給的那點能力。這是上面（章六十七；卷二，章十五）已經證實了的定理。足證天主治理萬物，是親自用自己的上智，直接照顧一切，直接分配，直接安排。天主以下，所有各級，吾人所謂的治理者，對同類諸級，是治理者，對天主至上，不是治理者，而是執行者：執行天主的安排。

另證：治理事物，用上智照顧指引，上級給下級，制定規則；猶如人間，主持市政者，給軍隊的將領，制定法律和規則。軍隊的將領，元帥給各位百夫長和大隊長，制定法律和秩序。本此原則，天主以下各級，必須由天主制定每級治務應守的規律。天主給它們制定法律和規則，或制定大綱，或制定細則。不拘怎樣，都脫不開直接照管一切大小事物；因為只有以下兩個假設可能：

第一假設，中下各級，從至高上級，領受詳細的法律和規則，顯然乃是天主用自己的上智，直接照顧這些大小一切的個體事物，給它們相互的關係，規定周詳的秩序。

第二假設：天主給中下各級，只規定治體的大綱領。但是大綱領，是一些普遍的大原則，不常能實行到特殊情況裡去；治理變化無常的事物，極度不能不隨機應變；故此大綱領往往有例外。那麼，中下各級，執法需要行權，有時就不得不，在上級原定的大綱領以外，因事制宜，自作臨時的規定；以滿足屬下的需要。為此，它們對於上級的大綱領，所謂的基本大法，要有判斷和裁奪的能力，決定大法何時必須施行，何時卻必應擱置而不行。

然而，它們沒有這個能力：因為判斷和裁奪，屬於上級；（不屬於下級：下級無力判斷自己所不會制定的上級法律）：解釋法律，和特免法律的實施，是屬於立法者的處裁。故此，應取決於至上的立法者：以上智照管事物的天主。祂為作出這樣的處裁，不能不親自直接參加這些個體事物的治理。結果，在此限度內，祂必須直接管理它們。親自顧慮到它們的大小一切事情。

加證：判斷治理優劣，常是上級判斷下級。依照對方假設，既有中下各級的成績，必定由至上天主評定；為此，天主不能不考察它們給這些個體事物規定的大小條理。可見，天主親自顧慮到大小每個事物的情況。

添證：假設天主不由親自，直接管理這些低級個體的事務，無非是或因為「尊者不視下事」，或因為「下事褻瀆尊嚴」。（參考大註解家，亞維羅，《形上學》，卷十二，註解三七，五二）。這卻是不合理的：因為管理是用上智設計，規劃條理，引領事物安秩序行動；這樣的事體尊貴，勝於在事物以內，成行它們的動作：簡言之：親自管理，勝于親自成行：（因為後者，更深入下級）。然而，按上面（六十七數章）已證的定理，天主在萬物以內，完成其動作；（每物現實的動作，都是天主在那物以內，親自直接作出的動作：猶如工具的動作，是工人用工具作出的動作）；並且這也不貶低天主的尊嚴；反而是天主至大全能的固有特性：既非至上所卑視而不屑為，也非褻瀆至上尊嚴而不應為。既應親作，便更應親理。足證：天主上智，直接親自管理這些個體事物。

又證：凡才智高明者，用周密的計劃，運用能力，調節行動，瞄準目的，斟酌輕重緩急：顧慮深遠，無微不至；非如此，（不足為高明；高而不精，則非明智）；逞力行動，縱有所得，（亦莫非冒險而僥

倖），不堪謂上智。然則，天主的能力，在現實動作上，徹底通達，充盈萬類，從上到下，無微不入。從此可見，天主上智，隨能力親行之所至，親自直接照顧，自出心裁，制定計劃，和規律；親自維持萬物大事情的秩序。（如工匠之運用工具，而尤過之）。

經證：本此理由，聖保祿，《致羅馬教眾書》，章十三，節一，說：「萬事萬物，凡生於天主者，都秩然有序」。《猶弟德》，章九，節四，讚頌天主說：「禰作成了先頭的那些事，也想到了相繼而生的後來事。現今這件事的成全，也是禰原先本有的心願」。

第七十七章 管理

現請注意，上智的照顧，就是管理，有兩個要務。一是規定秩序，一是執行規定。滿盡第一要務，用知識能力。規劃秩序的條理，是治理的本義：因此，（大哲，《形上學》，卷一，章二，曾有名言說）：「智慧的任務是治理」：就是出謀劃策，制定行動的方針和規則。智能高強者，治理低弱者。（治理者，在市政裡，主持市政：執行立法）。

滿盡第二要務，用工作能力：（在具體場合或物質資料中，將規條，付諸實行）。

兩個要務，施行的方式，正是相反：秩序的規定，智慧越完善，則越下降，顧慮到細微的條款。規定的執行，作法越高明，則越將細微的節目，委任能力適當的下級去操作：（不大才小用，也不小才大用）。

任天主方面，祂的兩個能力，都是至極完善：智慧能規定極完善的秩序；工作能執行規定，也有極完善的作法。故此，規定秩序，精確周密，甚連極微小的細節，也是用自己的上智，親自佈置；但執行起來，卻依反比例，自己能力大，作大事；將各級小事，卻分配給低小的各級因素，各按己力，擔任適當的工作；猶如高級的總部能力，任用下級的支部和分科，各效己力，執行一部分工作。從此可見，有低小的各級因素，執行天主上智規定的計劃，是合宜的。

又證：上面（六十九數章）證明了：天主的動作，不取消各級第二原因的動作。所有第二原因工作的成效，卻受天主上智的照管，因為按（前章）方證的定理，它們的大小一切事情，每件直受天主的治理。足證，各級第二原因，在實效上，都是第一原因，至上天主，上智計劃的執行者。

添證：比較物力，動力越強，效力延及的範圍，便越加廣遠：例如火力越強，則能燒熱更遙遠的物體。然而這樣的情形，非任何因素直接動作之所能及：因為直接動作，不經過任何物體，居間轉達；凡所觸動的物體，都是本體相接，故是同樣切近：一有遠近的差別，便有中間的物體，介於兩端之間。天主上智的工作能力，強大至極，不但延及切近的，而且通達遙遠的；故此，必需經過某些中級物體的轉達，才能從上級貫徹到最低的下級。（既是由近及遠，則必經過中間：用中間因素，作傳送動力的工具，執行主動者的動作）。

加證：崇高而強大的統治，需要許多輔佐，和許多不同的部門執行任務：因為統治的領域，越高大而廣遠，附屬的部門和品級，則依正比例，益形繁多而分異。然而天主的統治，強大高廣，至極無比。所以，天主用繁多而分異的許多中級因素，執行自己上智的計劃，是合宜的。

另證：秩序佈置適當，是上智精明的表現：因為規定秩序，是上智本有的效用。秩序適當者，則不容留任何部分沒有秩序。故此，天主上智，治道完善，必需將某些事物的長短過度，加以適當的整理：就是引長補短，命富濟貧。按上面，（卷二，章四十五），已證的結論，宇宙的完善，需要許多物類，各按品級的高低，領取天主的美善，故此天主上智，治道的完善，也需要高級物類，領受更豐富的美善，因而任用它們執行一些任務，滿足天主統治萬物的條件。

還證：原因優於效果。依同比例，原因各級間的秩序，優於效果各級間的秩序。上智的治理，在原因的秩序上，更表現出自己的精明。然而，（按卷一，章十三及三十四已證的定理），宇宙間的萬物，都是效果，並且物類分種，品級秩然有序。今如假設有中間各級原因，執行天主上智管理萬物的計劃，宇宙間則只有「效果各級之間的秩序」，而沒有「原因各級之間的秩序」：（這是：效果低劣而有秩序；原因優越，反無秩序；輕優而重劣，不堪為上智。極不適宜）。故此，（用反證法，反回去），天主的上智，既然是完善的，就必需有各級中間的原因，執行祂的意旨。

經證：本此意義，《聖詠》，（一〇二，二一），詠讚說：「請你們大眾，讚頌天主，你們是祂的能力，又是祂的輔佐，你們承行祂的意旨」；別處，（一四八，八），又說：「火，雹，雪，疾雨，急風都承行祂的言語」。

第七十八章 以上治下（一）

惟因天主上智，照顧萬物，以維持秩序為要務，既然適稱的秩序，副合物類品級，從至上到至下，逐級下降，經過中間各級；故此，天主上智，分配治力，通達至下級的事物，必須依照某某高低相稱的比例。這個比例的局勢，（擬成公式），是上級管理下級：（複比例公式如下）：猶如至上受造物，位置在天主以下，受天主管理，如此每兩級物類，下級位置在上級以下，受上級管理；（管理，在這裡，專指執行天主上智規定了的秩序：例如用工人將條理佈置在物質裡，將某塊物質資料，作成條理明確的一件工藝品）。然則，按（卷二，章四十六）已證的定理，在一切受造的物類中，品級至高者，是智類：（它們是有智力的實體）。故此，天主上智，照管萬物，依秩序適稱的原理，需要任用有理智的受造物，管理沒有理智的受造物。（「理智」在這裡，用二字合指的廣義，指示天主以下，無理智的物類以上，各級有理性及智性的實體。依名辭的狹義：人的靈性，有理智而無神智；諸品天神，有神智而無理智；理智，不常知一切真理，但因推論辯證，尋求而知理：漸得本性可知的知識。神智，直觀洞見，常知本性可知一切真理，不費理智的推證或尋求。回閱卷二，九十六—一〇一章。但依名辭的廣義，人的靈性，有某些限度的神智；天神的神智，雖然不費推理的功夫，但也有知前提和結論的理智。名辭，何時指廣義，何時指狹

義，取決於言者的本旨，比較發言的場合及上下文，往往能察辨出來）。

加證：任何受造物執行天主上智的秩序（和計劃），無非是由於自己領到了天主上智宰治萬物的一部分治力；猶如工具不動，除非被動，而領受主動者的一部分動力。依此比例，可知，物類分級，各得天主上智治力的秉賦，程度分強弱和大小。治力強大者，治理弱小者；在弱小者的身上，執行天主上智的規定。

然則，受造的物類中，分有智和無智。有智者，治力強大，勝於無智者。因為：上智的治力有兩個任務，同樣重要：一是規定秩序（的條理，和施行的計劃）；二是執行規定；將計劃實現。前者的完成，賴有知識能力。後者，賴有動作能力。有智力的物類實體，兩個能力都有。無理智的實體，卻只有動作能力，而全無理智的知識。足見一切沒有理智的物體，奉天主上智的照顧，受有理智的實體，執行主旨，加以治理。（從上智照管萬物的觀點看去，智力有治力的作用；動力也有治力的作用。人的治力，兼有智力和動力，但是動植礦各類，卻只有動力，而無智力；故此，人的治力，治理動植礦各類。萬物的能力，都是天主上智治力的流行：執行天主上智的計劃）。

添證：力不虛授，常為生效。治道之至善，在於引導萬物，各遂其性，各盡其能，而生成萬效，以收萬美。智力本體，既有治理作用，（規定秩序計劃），又有管治作用，（實行規定的計劃）。因此，吾人觀察自然，有時發現，兩個作用，兼備於一體，則其行動能力，隨從智力的主宰：例如一個人，用自己的意志能力，運動百肢；明見百肢，服從意志的管束。（意志是一個智性的能力）。同樣情況，也發現在眾體之間：例如許多人，能力互異，共同行動起來，行動力強大者，執行巨重的任務，必須服從智力高明者的指導。從此可見，依照上智治物的理則，天主必需，任用有智力的受造物，管治無理智的受造物。

又證：局部的能力，依其生來的本性，服從總部能力的調動。考察人工和自然，情況顯然同是如此。然而，智力的範圍寬廣，大於任何其他動作能力：這是確然無疑的定理：因為智力的（知識範圍），包括萬類事物，各種公有的性理，每個性理都是普遍而大公的；反之，行動的能力，卻個個僅僅是根據作者本性固有的某某一個性理，發出本有的動作。可見，動力之與智力，有分部與總部之比。可見，無理智的萬物，都是天主教用智性實體的能力，來調動和管治。

另證：凡有許多能力，依品級高下，組成有秩序的系统，知理越高明者，指導知理不明者；其品級則越崇高。本此定理，觀察百科技術，吾人眼見的事實，是總科治本，決定目的，規定全部工程的條理，指導分科，遵照計劃，執行命令，完成各項任務：例如航海術，是總科，指導造船術，依照航海目的之需要，製造船隻。造船術是分科，製造航海目的需要的工具。工具的條理，決定於目的。在造船術的分科以內，又有分科，技師製造藍圖，指定應用資料的形式，條理，性情，等等，命令以下諸科，製備資料，分工製造。各科各級的工匠，都是依照所知理則，執行上級委任，完成本級任務，治理下級工作。至於物質的工具，全無任何知識，則只受治理和使用，不治理他物。既然宇宙間，只是有智力的各類實體，（神類和人類），有能力認識萬類物體間秩序的條理；足證：統領和管治無理智的各類物體，是它們的任務。

添證：因本體而有某類生存者，是那因他物而有同類生存者的原因。生存如此，動作亦然。物因有生存，而有性體現實，並有動作。然則惟獨有智性的實體，運用意志自由的決擇，自己作自己行動的主宰：在此限度下，惟有它們可以說是因本體而動作：是自動者。其餘萬物，卻只根據物性的必然而動作，乃如同是被動於外物。凡是被動者，都在某些方式下，被動於自動者。足證：有智力的實體，用自己的動作，

調動並管理其他無智力的各類物體。（人為萬物之靈，故為萬物之主，只就有形世界而言，確是如此。但人生一切行動，不分有意無意，都是執行天主上智的計劃，參與天主造生保存萬物的工化：以達成化世淑人的目的）。

第七十九章 以上治下（二）

按上面（卷二，章九十一—九十五）的說明，天主造生的智類實體間，也分高低不齊的品級；就這方面看去，可見依（前數章）已指出的理由，它們當中，下級也必須受天主任用上級的治理。

還證：按前章說明的原理，總科範圍高廣的能力，調動分科局部狹小的能力。然而，按上面（卷二，章九十八）證明了的定理，智性實體當中，上級能力寬廣高大，具有範圍普遍的大公性理許多，勝於下級。故此，上級管理下級。

又證：由至上元始出發，比較距離的遠近，常發現近者力強，管治遠者；遠者力弱。萬類能力，如此。智類亦然。同一公律，可明徵於百科學術：理論者，實踐者，莫不同然；理論者，推證定理和結論，由原理出發。研究原理者是主科。主科以下，都是分科，副科，由主科領取應遵守的原理和原則。實踐的學術，以工作目的為基本和元始。按離目的之遠近而言，近者是總部，遠者是分科。總部治理分科。

本此公律，既按卷二（章九十五）已證定理，智類實體以天主為至上元首；足證距離天主近者，受天主任用，治理較遠者。

添證：智性實體，類級越高，在本體以內，領受天主灌輸的上智，便越完善；每物領受某物，依照自

己的方式。天主卻用上智統治萬物。如此可見：物類分領天主上智的秉賦，有多寡的分別；多者則應統治少者；以智治愚。足證天主任用高級智力，統治低級。

有些高級智力，是神體；公名天神：分名天使和天吏。天使給下級傳達天主意旨；猶如外交使節或郵差，傳遞音訊。天吏執行天主上智規定的計劃，用實力的動作，調動並管理下級的神類，也管治形類；猶如「有靈性的工具」，受天主任用，實作某某工作；彷彿是天主的股肱輔佐或官吏。大哲，（《政治學》，卷一，章二，曾將政府的官佐，比作主政者的「有靈魂的工具」；如其左右手。

經證：《聖詠》，（一〇三，四），也有這樣的話說：「天主造風以為天使，（傳達風聲）；又造火燄以為天吏，（陶鑄造化）」。（《宗徒大事錄》，章二，節二。聲如大風，天神預報天主聖神將要降來。火燄如舌，天神發顯並參與天主神聖光照人心的工作。天神不是風，也不是火，而是用了風同火，執行任務，給天主作工具。天主聖神的工作，經過天神和風火等等工具的傳達，直接成行於人的心靈以內）。

第八十章 以神禦形（天神分級）

按（章七十八）已證的定理，神類實體，執行天主上智的計劃，管理形類實體。然而形類實體，分許多品級；依次排成系統，有固定的秩序。（乃依照高低相稱的比例），高級智力，管理高級形體；低級智力，管理低級形體；治者高於被治者。

但實體品級越高，能力則越範圍寬廣；為此理由，智性實體的能力，範圍廣於形體。於是智性實體，分兩大總類，一類不結合形體；和形質絕異而分離；是純神實體；它們有些動作能力，發揮動作，不運用任何形體的能力作工具；故此它們不結合於形體。它們是高級神體。

在它們以下，有些低級神體，包含某些局限起來的能力，為發揮動作，需要任何物質形體的器官工作具。因此，它們必須結合於形體。它們是低級神體：（並是人的靈魂）。

高級神體，能力範圍寬廣；從天主上智，領受的治力強大，詳細認識天主規定的秩序和計劃；不但知大綱，而且知個體事物的細目。天主將自己規定的秩序和計劃，顯示給各級神體；從至高到至低，無一級不知天主上智的計劃；按《若伯傳》，章二十五，節三說：「祂的士卒，眾多，豈可勝數？那裡有一個士卒的面上，不閃爍著祂的光明」？猶言天主上智的光明，照耀祂每個智性實體。

然則，品級不同，則知識的程度不同。高級的知識詳明。低級的知識攏統；不詳知應執行的每個細目；只知含渾的大要。品級越低，知識越淺近而含渾。人的智力，本性知識的程度最低，（因為人靈，是神類中品級最低的神體；因此它必須結合身體；並且），由天主最初的光照，只領到了某些廣泛至極的知識，認識一些極淺顯的公理。（所謂天主最初的光照，乃是某某智性實體，以天主造生的智力，本性生來，自然醒悟，不學而知的基本知識。高級神體的基本知識乃是詳明完善的知識。低級神體，卻逐級下降；品級越低，則知識越淺近而攏統含渾）。

依照以上的品級和秩序，高級智性實體，直接從天主領受完善的知識，全知天主治理萬物所規定的秩序。低級的智性實體直接從天主領受的知識，不是完善的；必須領教於高明，始能將不完善的的基本知識，充實到完善的程度；如同上面（章七十五）所說的：師長有普遍公理和專科定理的詳盡知識，學生初學，只知普遍公理，依賴師長教導，乃能用公理證出定理和結論，而得到完善的知識。（依相同的比例，諸品天神之間，也發生大智光照小智、師生似的關係）。

本此理由，狄耀尼，《天上品級論》，章七，討論到上層諸級智性實體，給牠們定名，統稱「聖級第一層」，猶言「聖制級序中，第一層的高級神體」；用這些話，形容牠們說：「牠們的聖德，直接來自天主的本體，不經其他實體的傳達；牠們的實體，由天主擴大引伸，直接深入於天主本體的神性境界以內；並受天主提引，欣賞沒有物質和沒有形象的美景；並且認識天主所作事物內可知的眾理；充滿本級智力的容量」。

由此可知，高級靈智是在高級因素裡吸取完善的知識，以充實自己。

任何上智措施，（遵守因果律），根據作者的性理，制定出作品的條理。效果出自原因，必定相似原因。作者給所成作的效果，傳授和自己類似的性理，卻是為了某某目的。如此分析，可知上智的措施，有三個根據：第一是目的，第二是作者的性理，第三是效果內秩序的條理。

根據這樣的標準，分別智力的品級，（依照高低相稱的原則），高級智力，關心秩序的條理，注意在目的方面。中級智力，注意在性理方面。下級智力，注意在效果方面、秩序的條理本身；各從本級的注意點，認識效果內，秩序的條理。低級智力，不用高級的觀點；也不在高級因素或原理的標準以內，觀察本級可知的事理。

本此智力的級序，高級總領中下各級。這樣的原則，可明徵於人間學術的分類：專科學術，有治本者，有設計者，有工作者。治本者，治理目的。設計者，規劃藍圖，制定性理條件。工作者，動手操作；例如對於造船航海，航海術治本，是總科；統領造船術，及其下工作部門。造船術，設計規劃，指定造船應用資料的性質及其架構條理。各工作部門，乃動手操作。

依同樣的比例，諸品天神，也分三級，（每級以內分三品，每品以內又分許多位）。

第一級的諸品天神，叫作「賽辣焚」（Seraphim）；（希伯來語，名稱見於《古經》，《依撒意亞先知》，章六）；猶言「熱火」，或「烈火之源」，「火把」；象徵愛情或思慕的真誠急切；傾心注意在至善的對象；目的。牠們的智力，直接在天主本體以內，領取天主上智的知識，完善無缺，全知萬物間秩序的條理；但以萬物最後的目的，就是以天主本體的善良為根據的標準和觀點。牠們的知識，雖然同樣完善，但仍有明暗程度的分別；於是牠們在同級以內，又分許多品。

第二級的諸品天神，叫作「格律賓」（Cherubim）：（譯音的來源同上）：解釋其意義，乃指「知識的飽滿」：知識的容量，因知事物的性理，而達於充實。這一級的諸品天神，在天主（心目中）的性理以內，完全認識天主上智，為治理萬物，所規定的秩序和條理：用天主的性理作明鏡。

第三級的諸品天神，叫作「法座」，（原字希臘譯音「特勞尼」〔Thrones〕：來源於《古經》偽書，厄諾克先知，斯拉夫版，章二十；十二位聖祖《古經》，助末族，章三，節八。不見於純正的《古經》（《舊約》）。《新經》內，只一次見稱於聖保祿，致格羅森教眾書，章一，節十六）。法座象徵法官裁判權；借指這一級的天神，受天主光照，認識天主判斷事物的需要，而規定了的條理：直接認識這些條理系統的本身。

史證：狄耀尼，《天上帝級論》，章七，論到以上三級天神，解釋名稱的象徵意義，曾說：賽辣焚，烈火烘烘，象徵閃閃活動，熱烈殷勤，靈利屈折，千迴萬轉，嚮往天主；並且點燃下級萬物，共同燒成一團，互相率從，全心歸向天主，以天主為歸宿（和目的）。

格律賓，知識飽滿，象徵靜觀動察，瞻仰天主造物、造物、奇工妙化的全能；欣賞天主安排的美麗。（秩序，格律，條理，等等，構成宇宙萬物生存行動的奇觀）。

特勞尼，法官席座，象徵秉承天主重任，推行主旨，對上親近天主，暢懷接受天主採取的決定，身蒙天主的眷愛和信任；對下，廣施天主上智治理萬物的仁善和公義；根據《聖詠》，（第九，節五）所言：「禱坐在法座上，處裁公義的判斷」。

注意：上述三級，第一級以愛為主，愛天主的仁善。（品級至高）。第二級以知為主，知天主的性

體。第三級以義為主，判斷事物，仰合天主、真理的知識。三級天神高下不齊。但在天主，仁善，性體，知識，三者卻是平等的，不但平等，而且實體相同，共是純一而同的天主本體。一個本體有多面觀，故觀者在思想裡，形成許多不同的觀念。（觀念眾多而互異，故有品級的不齊）。然而因此，不可誤將天主本體，分裂成許多高下不齊的實體，或實體的部分。這樣的誤解，特應留神戒防。（以上三級，分說有愛、知、義的不同，合說則仍歸於「知」，在於用智性的知識，知善，知性，知義。這裡的知識兼含上智治理的作用；尚不屬於「行」，高於「行」，而與「行」，有上下相屬的關係：用知識的光明，照耀下級，指引其行動）。

（以上三級，屬於上層，親近天主，位置最高。上層以下，尚有中下兩層）。

中層天神，也分三級，（級分數品，品分數位）。三級共同任務，在於執行天主上智的治理；從上層諸級的各品天神，領取所需要的知識。力大而智廣者，領取高廣的知識；知普遍的原理，原則，和原因；位置崇高。較低者，力小而智狹，專知某些部分的原因。上級普遍的知識，以天主的本體為明鏡；注視鏡內，則知所照全景。下級部分的知識，以部分的原因，為明鏡，知其所照詳細。中級卻，介於中間；認識全體公理以下，諸部細則以上，中間類別或種別，諸級分類和分種，每個範圍內，公有的理則和原因。上中下三級，中級聽從上級的指導；而依比例相同的方式，指導下級。猶如人間專科學術的分類系統中，天文學，位置最高，研究天上諸形體；能在天象之內，觀察到自然界萬物全體的秩序；識見高廣，智力強大，勝於中下各級學術。下級分科，考察下界形體，為得完善知識，不需要像天文學那樣高大的智力和識見。天神分級，下級受上級光照和指導，是依照相同的比例。按狄耀尼，《天上品級論》，章八，中級天

神，位於上下兩級之間，依高低適稱的比例，受上級指導，而指導下級。

如此，中層天神，分三級。分受上智委任，執行任務。

第一級叫作「主治」（Dominions）。作主任，發命令，出規矩，令所屬各級職員和工匠，如何執行天主上智的委任。因此，狄耀尼，同書，章八，說：主治二字，指示總理，位置在職工全體以上，高於所屬一切。（猶如總經理，或總管，總主任之類）。

第二級叫作「德能」（Powers）：按狄耀尼同處解釋，指示「精明強幹」，作出的動作，在方式和性理上，相似天主，行動起來，不因自己愚蠢，而背棄天主的方式和性理。德能是一切動作實力的根源。天主上智，治理萬物，將工作分成許多種類，分配給執行者和工作者，責令作出各種成效。這是「德能」的任務。從此看來，天上諸形體的運行，好似是屬於這些天神來推動；轉而在自然界的萬物中，生出各類物體生死變化的實效。萬物生生的變化，以天體運行為公共的原因。因此，路加福音，章二十一，節二六，也曾提到「諸天德能」這個名稱：（預言世界末日，人子降來之時），「各層天上的德能，要受到動搖」。（回閱章二十三）。

天主曾當作出一些事蹟，出乎自然秩序（的規律）以外，依照上面的看法，也好似是天主委任「德能」這一級的天神，去執行；因為在天主委任的工作中，這些不平常的事蹟，是崇高至極的：為此類我略，（《福音勸語》，四十講，第三十四講，第十號），曾說：「異乎尋常的大事和奇蹟，天主屢次任用這些天神去作成。祂們就是（《聖經》裡）所說的「德能」；（是某些天神的公名）」。

執行天主委命的任務，凡有關係宇宙全體和第一等重要的事項，不拘是什麼，也依情理而論，應當歸

付於這一級的天神去作。

第三級叫作「能力」(Authorities)。效果既成，有秩序需要維持，和防衛。就是控制效果內部的秩序，不陷於混亂；並且抵制一切能擾亂秩序的因素，(或預防，或抗拒，或鎮壓，禁止等等)。這些保安工作，是這一級的任務。因此，狄耀尼，同處說：「能力」這個名稱，有安理或治安的含義：是在天主委任的工作內佈置，並維持良好秩序，不使混亂。為此，額我略，同處，也說：「這一級天神的任務，是抵制敵對的能力」。(彷彿是國家的軍警，又彷彿是身體內的抗毒素及預防劑)。

第三層，位置最低，範圍狹小，奉天主派遣，直接管理人類的事物。這一層的天神也分三級。牠們在某些局部的原因以內，認識天主指示的秩序和條理，執行上智的計劃。因此，狄耀尼，同書，章九，論到牠們說：這第三層的佈置，是天主，按著上述的理由和次序，委任各級神體，照管各級的人生事物。這裡所說的「人生事物」，應從寬解釋，泛指一切低級自然物體，以及各種因素；凡與人生目的有關係的，及為人有用的一切事物，無不包括在內；一如前者(章七十一)已有的說明。

這些天神分三級：一「元首」(Principales)。二「總領」(Archangels)。三「護符」(Angels)。分級的標準是人生福利；其中最首要者是社會公益，次則每人實益。個人實益，又分兩級：某些個人的實益，造福眾人。有些個人實益，造福其本人。

社會公益，以市政，或全民福利為至上。(市政等於國政，治理各處市井的人民福利，以城市為中心；目的在安治邦國，謀福民族。古代希臘市政的理想，是城市自治；每城一國，眾國聯合，組成聯邦。參考，亞里斯多德，《道德論》，(《倫理學》，福益論)，卷一，章二；《政治學》，(市政論)，卷

一，章一；卷三，章一；論「城市國」，意義和形勢近於「邦國」；參閱周禮）。

於是，天主乃委任「元首天神」，保佑國家或民族的公益。因此，狄耀尼，同書同章，解釋說：「元首」的名稱，指示這些天神，站在聖上的品位，作公眾的指導。為了這個理由，達尼爾先知，章十，節三，也提到天神彌額爾（Michael），是猶太民族的元首，也是波斯人的元首，也是希臘人的元首。

如此，邦國的建立，治理，以及國家主權，由一個民族到另一民族的轉移，諸如此類的國家大事，都應屬於這一級的諸品天神負責照料。人間的首領，治理國務，需要適當的知識，也似乎是應受這一級天神負責啟迪和教導。

人生尚有某種福益，不是團體福益，而是專屬於某個人本身：同時他這個人利益，不但有益於他自己一人，而其本質是為造福於眾人：例如一總人公眾及每人一己需要信從和遵守實行的知識，（其實際的曉悟及傳播，屬於個人；但其本質目的卻是為啟發眾人的心智光明：倡導眾人共曉應知及應行的道理）：信德的道理，天主的敬禮，及其他類此的事項，都屬於此吸：（特別包括人生應知應行的各種知識和技能）。為照顧這類的個人福利，（同時利己而利人），天主乃委任第二級天神，就是所謂的「總領天神」。論到祂們，大聖額我略，《福音勸語》，同處，曾說：祂們宣報重要至極的大事：例如嘉俾厄爾（Gabriel），叫作總領天神，因為祂給童貞聖母，宣報了天主聖言降世成人的重要喜訊，是一總人都應信從的：（祂乃率領一總人起而信從：這是祂叫作「總領天神」的意義。此外，還有其他許多總領天神，猶太流行的《古經》偽書，提名者，多至七位。公教傳統，根據純正新古《聖經》，認為總領天神，知名者，計有彌額爾，辣法厄爾（Raphael），嘉俾厄爾，和物利厄爾（Holiest），四位：也號稱「侍前四神」：近侍在天主

座前，司理四項大事：一興廢，二衛生，三宣報，四司法。邦國興廢，常以征伐；彌額爾，相似戰神。四事全善，則公私兩利；當事者，不但獨善其身，而且兼善天下）。

人生另有某些福利，單屬個人獨有。為照顧每人，天主就委任第三級天神，負責護守，叫作護守天神。任務有二：一是傳達，二是護佑。聖額我略說：（總類天神，宣報人類大事），「護守天神，（給所護守的那一個人），傳報個人小事」：（個人小事，為人類是小事，為當事的個人，卻是重要事）。又按《聖詠》，九〇、一一，說：「天主委命了天神數位，在一切大道和小路上，保護你行程的安全」。

因此，狄耀尼，也說：照顧人生事物的天神，分上中下三級。上級有「元首」，下級是「護守」，「總領」居乎中間，和上下兩級，有些共同之點：領導下級護守天神，作他們的「總領」，就是作他們的「元首」：指導他們依照社會或團體的公益，照料每個人的私益；這也是理所當然的。在這一點上，總領天神，和元首天神，相似。

在另一點上，「總領天神」，將必要的知識，傳報給護守天神，再由護守天神，傳報給吾人。護守天神的本職是給每人，在適稱條件下，宣報其應知的消息。故此，「總領天神」的名稱，既包含「元首」的意義，又包含「護守」的意義；彷彿是說：祂們是「眾位（護守）天神的元首」。

注意：聖額我略，將天神分成三級，排列的次序，稍有不同：上級是「主治天神」，中級是「首領天神」，下級是「德能天神」。「總領天神」併歸於中級。「護守天神」，歸併於下級。首領，按聖額我略的解釋，不指民族或邦國的元首，而指眾位善神的首領：就是說：執行天主委命的職務，位居前列。首領是站在前方第一位。相當於上層中級的「德能」。聖額我略卻把「德能」列入下級：因為祂們照管的是許

多局部的小事；異乎尋常的事蹟，只發生在特殊的情況中：不是公益常有的需要；理應列入低級的小事中。

上述天神品級，兩個排列的方法，大同小異；同在各級都有，異在次序不同：（不同的原因，在於名稱的用法，隨人選擇，故互有不同；關係名辭的解釋，無傷於天神固有的品級）。

經證：上面兩個次序的排列，都可從聖保祿書信的經言中，找到根據。致厄弗所教眾書，章一，節二〇說：「天主父，將祂（天主子，基督）的位置，安置在諸天之上；坐在自己的右邊，高於元首，能力，德能，和主治等各級天神」。在這些話裡，次序由下而上，元首以上有能力。德能居中，高於能力，低於主治。這是狄耀尼採用的次序。

聖保祿，致格羅森人書，論到基督，卻說：「不論是什麼，或法座，或主治，或元首，或能力，各級的天神，（或其他萬物），凡實有一切，都是天主造成的：用了祂，（基利斯督的智能）；並根據了祂，（以祂作萬物生存的基礎）」。這些話中的次序，是由上而下，先舉出「法座」那一級；其下有主治，再下有元首，最低有能力。這是聖額我略所沿用的次序。

論到賽辣焚，《依撒意亞先知》，章六，曾提出祂們的這個名稱。《厄則克爾先知》，章一，提到了格律賓。猶達宗徒書，提到了總領天神；追述《古經》記載：彌額爾，總領天神，和魔鬼鬪爭，等等。關於天神（護守天神），有《聖詠》數篇作證，已見於前文。

注意：惟需注意，能力間，品級高下不同，排列成有秩序的系统，共有這一條公律，就是：下級的動作，都依賴上級的動力。因此，吾人本章，曾經肯定：下級天神，都依賴最上級賽辣焚的動力，執行自己品位的任務。徧歷各層諸級，都有同樣的情形：下級動作，仰賴上級的能力。（賽拉焚，用火燄象徵愛

情；一切物體行動，無不以誠愛最後目的，為動機。人間諸德百行，以愛為本源。天上的天神諸暇，以愛火為至上。天人異界，而理則相同）。

第八十一章 人治人事（任務分級）

智性實體，分級，人的靈魂最低；因為按前章的說明，祂在其本體初建之時，從天主領受一些知識，藉以認識天主上智治理宇宙萬物的秩序，和計劃；只限於普遍原理的知識。祂的知識，極不完善，為能補充完善，認識天主上智計劃的細目，確知個體事物的詳情，需要從個體事物出發，逐一考察，研究出天主在個體事物中，建立或規定了的秩序，規律，和計劃。因此，祂必須具備肉體的器官，藉以從物質的有形事物中，吸取祂所需要的知識。

人的靈魂，智力薄弱，眼光昏暗，對於人生事物，無力從形界的個體事物，得到完善的知識；除非仰藉上級神靈的助佑。這是天主規定的必需條件：下級神靈，仰賴上級神靈的助力，取得圓滿的美善；前在（章七十）已有證明。

統觀物類，分有知和無知。各有高下品級。完全沒有知識的物體，按動力的強弱，分別上下，下汲承受上級的動作，服從上級的控制和變化。這類物體，參與天主上智治理萬物的工作，只限於執行天主的計劃，（而無知識）。有知識的物體，有人獸之別。獸類，粗野，沒有智力，但有某些（比人智較低的）知識；因此，依照天主上智的秩序，獸類的品級，高於沒有知識的生物，例如草木及其他植物。因此，《創

世紀》，章一，節二九—三〇，記載天主說：「請看，各種花草，在地上生長，結出種籽；各種樹木，也各生本類的菓實；供給你們（人類），及地上各類動物，取作飲食。這都是我給你們（造生）的」。

依同比例，根據天主上智的秩序，獸類服從人類：因為人在某些限度內，有一些智力的秉賦，獸類卻完全沒有任何智力。因此，《創世紀》，章一，節二六，形容天主說：「我們要依照我們的真像和形貌造人，使人類統治地上的走獸，天上的飛禽，和海中的水族」。所說的「依照真像和形貌……」，就是說「依照天主真實本體所有的智性，（及天主心智內所規劃的性理和條理）」，造生了人的身體和靈魂，及兩者合成的人性實體。（回閱卷二，章六十八；人靈魂的靈智之性，便是人的本性，肖似天主的神智；為此，有能力統治水陸空三界的物類）。

人本體以內（的秩序），包含智力、覺力、和體力。依照天主上智的安排，模仿宇宙間觀察可以發見的秩序，人的這三種能力，彼此之間，按品級，發生以上治下的關係：因為體力服從覺力和智力，執行它的命令；覺力，（是身體器官的知覺能力），卻服從智力，受智力的指揮和管轄。（人本體，是一個小宇宙，生存和行動的秩序，相似大宇宙，大小宇宙的秩序，是天主上智規劃而建立的：以上智的理則為根據）。

根據相同的理由，眾人之間，也有品級和秩序：是觀察可見的事實：智力優越的人，自然主持事物的治理；（相當於天上第一層第一級的「主治天神」）；智力缺乏，而體力強壯的人，好似就是體格生於自然，專為服從智者的教導，從事於體力的工作。亞里斯多德，在所著，《政治學》，（市政論），曾有這樣的言論，（參考其書，卷一，章十一）。智王撒羅滿，在《箴言》，章十一，節二九，有句名言說：

「沒有上智的人，從事於勞作，要服從上智的人領導」。《出谷紀》，章十八，節二—二二，記載（梅瑟的顧問，伊特洛，瑪地央國大司察，給梅瑟建議）說：「應用上智，從全國人民之中，選擇賢明之士，敬畏天主者，充任常務判官，審判人民的訴訟」。在梅瑟時期，判官的任務，是給人民宣報天主的誠命，領導人民，本著敬畏天主的心，分辨是非，行善避惡）。

智，則治。不智，則亂。以覺力，服從智力，則智。以智力追逐覺力，則亂。身體不健全或不舒適，是生理失序；牽扯覺力，發出身體不規則的運動；例如步法拐蹶。（器官覺力，是百肢動力，和肉體諸般情慾的類名及根源；總部在腦神經和心臟。人的智力，用心腦，主宰百肢動靜，調節情慾；猶如「主治天神」，任用「德能天神」，率領「能力天神」，及以下各級天神，治理宇宙萬物，執行天主上智的計劃。在個人生活範圍以內，人用智力調節情慾，則心身修治；用智力追逐情慾，則心身荒亂）。

個人一身如上；眾人相處，維持公眾秩序，比例相同。人間的治道混亂，追源禍始，由於取得上級權勢者，不因理智的賢明優越；而用體力的強橫爭霸，賄持，擅權，篡奪；或因情慾的私寵，被立於統治地位。（體力，泛指一切物質力量，例如武力，財力）。

撒羅滿，也曾提到這樣的混亂；他在《德訓篇》，章十，節五，說：「太陽照臨之下，又有一件惡事，也是我所目睹；如同由於錯誤，而出自元首面前；竟將昏愚的人，安置在崇高的權位」。

然而，這樣的混亂，並不足以抹殺天主上智治理萬物的事實，（也不足以推翻天主照顧萬物的定論）；因為，如同其他各種惡劣事物，按（章七十一）已有的說明：來自低級因素動作的缺點，有天主上智的容許。這樣的混亂，並不足以完全顛覆自然律的秩序；因為除非有賢達的人，出謀畫策，助桀為虐；

昏愚者的統治能力，懦弱無能，賢達者，不肯扶持昏愚者，昏愚者的勢力，則不穩固。

因此，《箴言》，章十，節十八說：「議會合謀，則志思高強。興師動眾，應託軍府籌劃」。章二十四，節十八，又說：「人，有智，則強；多識，則多力，故壯；行軍有策略；治安在智謀周詳」。接受謀略的建議，乃是聽從智者多謀的領導；並在某些限度內，服從其主持。《箴言》，章十七，節二，曾議：「賢智的服務員，管制愚弱的眾公子」。

總結前論，得以明見：天主上智的照顧，給萬物安排秩序：誠如大宗徒，《致羅馬教眾書》，章十三，節一，所說的：「萬事萬物，凡生於天主者，都秩然有序」。

第八十二章 形體分級而治

智性實體，品級分高低。物質的形體，亦然。但按照（七十八諸章）已有的說明，天主教治理事物，規定智性實體，依照品級相稱的原則，上級管治下級，下達於最低的個體事物。故此，依照相同的比例和原則，物質的有形實體，也是分別品級的上下：天主教，任用上級，管制下級。

加證：宇宙間，形體分類，各有自然的處所：處所越高上，生存的範圍，就越寬廣，而近似性理。性理的範圍寬廣，包容性理相同的事物，管束事物生存和行動的進展：猶如處所包容自己範圍以內的事物，管束它們生存和行動的場所：高廣者包容並管束低狹者：從上而下：火包氣，氣包水，水包土。（希臘古代《物理學》，認為火體輕清，本性向上，位在天界。土石之類，本體重濁，本性下沉，位在塵界。水氣介於兩間：氣層高於水面）。然則，有形的宇宙間，方位最高者，莫過於天上諸形體。故此，它們也更近似性理，因而更有包容，管束，及動作，等等動力，並且高強廣大，也勝於其他各類形體。故此施動於低級的一切形體。這樣，天主教智治理低級形體的事物，也是任用上級。（凡是形體動作，都有體行天道的治理作用）。

又證：實體本性完善，不含衝突成分者，能力的範圍，高深廣遠；甚於實體本性完善，必含衝突成分

者。（物性實體，有純雜之別：純者精強。雜者軟弱）。成分的衝突，來於分異的因素，限定並縮小類性的疆界。因素眾多互異，如能消除界限，則能停止衝突而共存一處：例如在智力收容的（意識）範圍內，事物各種的性理，在自然界，局限固定，互相衝突；在思想裡，化局限而為大公，由具體的獨私，擴展為抽象的普遍，乃停止衝突：因為同時共存於一人心際：（一個人能同時思想水火的性理）。

然則，天上形體，本性完善，不含任何衝突成分：既無輕重，又無冷熱。下界形體，為建立本性的完善，卻不得不有若干衝突的成分。（古代《物理學》和天文學，曾認為天上形體，物質特殊而單純；只有方位移動的可能，沒有生死變化的可能，不是許多衝突原素，配合而成的）。它們的運動，也證明這一點：天上那些形體的運動，是圓週旋轉，沒有（向上和向下，直線升降的）任何衝突；（行動表現本性。行動沒有方向互相衝突的能力，表現本性沒有互相衝突的成分）：因此，在它們實體以內，不會發生被外力強迫而受傷亡的事變。（外力的強迫，引起衝突成分失去調和的平衡，實體遂因分裂而敗亡）。下界的形體，有向上或向下，直線升降的自然運動，（表現本性含有衝突的成分：故有被外力強迫，傷亡或變化的可能）。

如此比較，可知天上形體，能力高大廣遠，是普遍的；勝過下界形體。既然，按（章七八）已有的說明，普遍性的能力，推動自己範圍內，各部分的特殊能力：猶如總部調動所屬的支部。這樣貫通全論，足證：天上的那些形體，推動並且佈置下界的這些的形體。

添證：上面（章七十八），說明了：天主任用智性實體管制其下一切實體：（由上而下，經過中級，不越級，不躡等）。然則，天上形體，本質不滅，在此限度內，近似智性實體，勝於下界的形體；並且按

上面（章八十）的證明，它們直接被動於智性實體；在此標準下作比較，它們接近智性實體，也勝於下界形體。足證：天主是任用它們管治下界這些形體。

另證：動的第一原因，必定是一個不被動而動的原因。那麼，比較各級原因，依理可以斷定：越近於不被動而動的第一原因不動性，則越高；而動力，乃越增強；並能推動低弱的一切。然則，天上形體，距離第一原因的不動性，切近的程度，勝於下界形體；因為天上形體，被動，只受一種變動，就是方位的遷移。其餘各類形體，卻受盡各類的變動。如此推想，可知最後的結論，必是：天上那些形體是下界這些形體的推動者，和管治者。

加證：在任何某一物類中，最前的第一原因，是其後面一切低級原因的原因。在各類變動當中，最前的第一變動是方位的移動。補證如下：

一因各類變動之中，方位的移動，佔最前的第一位：不但時間的次序在前，而且本性在前，美善也在前。在時間的次序裡，按《物理學》，卷八，（章七）的證明：只有方位的移動，能是永久的：（就是至先無先，至後無後的：無始無終的長遠）。

在本性的次序裡，（事體本性，有自然秩序：後果無先因，不會出生）；任何變動，無方位的移動，則無以出生。歸納各類變動，足以明證此點：體量的變動，不變大或變小，除非先有品質的變動，（就是在冷熱剛柔，燥濕輕重，等等附性的變動。生物的形體，變肥變瘦，尤其如此）。品質的變動，是附性同異，或似或不似的變動。（實體因物質變化而新生或敗亡，也必須先受品質的變動）。然而形體間，品質，（因動作施受），而受的變動，也是以方位移動，為缺之不可的先備條件：因為，形體並立，不突相

變動，除非方位的距離，先有遠近的分別：（熱物移動方位，接近冷物；交相變動；兩者變得溫度相等。方位不先移度，形體品質，則不交相變動）。

在美善的次第上，方位移動的主體，美善優越，先於其他一切變動的主體；因為方位的移動，不改變其主體內部的情況；只改變其外間的處所。為此，地方的遷移，是自身完善的物體之行動；（自身完善的物體，是自立生存程度、現實盈極的實體；從一個現實的處所，遷移到另一個現實的處所，實體內部無得失。其他各類變動，卻是生存情況尚不完善的實體，由某某潛能虧虛的狀況，轉變到現實盈極的狀況；實體內部常有一得，則必有一失；失者不易再得，得者又難久存；損失多於所得；相變等於相損；冷熱相變而相減損；同歸於不冷不熱的溫和。地方遷移，實體內部無得失，外部改變，有有得失；失一處，得一處；有時卻不算真有得失之可言；去而復返，往返不停；儼然常有所得，而無所失；逝者必返；不可謂真失。由此可見：地方的遷移，是現實主體，由現實到現實的進程，得多於失。其他變動，卻是潛能虧虛的主體，由潛能虧虛到現實盈極的變化，失多於得。就得失之理，比較美善程度，地方或處所的遷移，優於其他各類變動）。

二因只就方位遷移而論，仍在時間、自然、美善、三種次序上作比較，圓週的旋轉，也是位置在前，先於其他各種方位遷移的形式；因為，在時間上，只有圓週旋轉，能是永久的：《物理學》，卷八，（章八），曾證明了這樣的定理；在自然律，性體構造方面，圓週旋轉、這件事體的本身，構造單純而統一；內部不分始末和中間的那麼些段落；整個歷程，無始末兩段，卻只是中間一段的現實：（自然物性，居中者為善；勿過勿不及；寧純一，勿駁雜）。在美善方面：圓週旋轉，優越；因為它週而復始，週線屈折，

常常彎向本原：不失離本原和中心的據點。

三因惟獨天體之運行，（軌道不變，速度一律），方式一致，定則不易。各種其他形體，在物性自然的運動裡，末段加速；在物體被迫的違性運動裡，末段鬆緩。（無遲速，則行健）。

從這各方面看來，可見天之運行，是其下萬物變動的原因。

添證：簡單無限制的說：不動者對於被動者如果有什麼關係；則加上某某限制，某類變動中的不動者，對於同類的動者，也就有比例相同的關係。既然，按（卷一，章十三）已有的證明，簡單無限制的絕對不動者，是一切變動的原因；足證在品質變動之類中，其不變動者，是同類一切物體品質變動的原因。

然則，在形體之類中，惟獨天上諸形體，沒有品質的變動：因為它們體構及運行的條理，常是一樣的：（依觀察所能見），發現不出改變來：（在此限度內，可以說它們沒有品質的變動：故在同一限度內，它們是下級各種形體品質變動的原因）。

轉進一步看：在下級這些形體內，品質的變動，是其他各類變動的原因：因為形體變化，經過品質變動，始能達到體量的增減，和實體的生成；同時須知，實體生成的原因，（既是生存的賦與者），乃是所生形體，輕升重沉，處所遷移的本體原因。（火燒水，生出熱汽，是汽上升的本體原因。汽本體上升，是以火的本體為原因）。

最後貫通起來，（原因的原因，必是其效果的原因），足證天之運行，必是下界這些形體各類變動的原因。

如此總結前論，得以明見：天主管理下界形體，是任用天界形體（執行自己上智的安排）。

第八十三章 秩序的規定與執行

從現已證明的這一切定理，吾人可總結兩個要點：

秩序的規定，天主自出心裁，策劃一切條理，顧慮到一切大小事物：是天主本體，直接照顧。因此，若伯，（章三十三，及章四十三），論到這一點，曾說：「為管理祂所建造的世界萬方，祂那裡曾設置官吏」？聖額我略，解釋這個問題說：「世界，天主親自建造，故乃親自管理」。（參考，《若伯傳》註解，另名修德精義，卷二四，章二十；共三十五卷，大聖額我略〔Gregory the Great〕，五九〇年前後手著）。大儒鮑也西，《哲學之慰》，卷三，文十二，也說：「天主親身，獨自治理一切」。（天主治理，不是在萬物本體以外，調遣操縱；而是在本體以內，創始生存，賦與性理，因而造定萬物相互關係上，生存和行動的規律：用造物之力，而治物之理；惟乃天主本體之所能，非他物所能代替或助理。回閱章七十七）。

秩序的實施和執行，卻是上級任用中級，管理下級。實際上，天主確是任用神類管理形類。故此，大聖額我略，《對話集》，卷四，（章六），說：天主治理這個有形世界以內的一切事物，都不能不任用無形的受造物。

天主治理神類的事物，也是任用其上級管理其下級。狄耀尼·《天上品級論》，章四，說：「天界智性的各種實體，先將天主賞賜的光明，彼此由上而下傳播；然後也投遞給我們人類，顯示超越吾人的知識和恩惠」。

天主治理形類物體，仍是任用上級，支配下級。狄耀尼，〈天主諸名論〉，章四，說：「太陽賦給有形物類的變化生成，振起生命力，養育之，發達之，增長而成全之，汙者潔淨之，舊者翻新之」。（回閱章八十二）。

總論以上各點，聖奧斯定，〈聖三論〉，卷三，（章四），說：「猶如形類物體，粗笨而低弱者，依適當的秩序，被制於精瑩而高強者；同樣，各類形體，被制於有理智生活的神靈；並且神靈之類中，也是有罪者，被制於正義者；各吸制者，卻是受上級及天主的任用」。

第八十四章 人神高於天界外（一）

回觀前論，立刻即能明見，智力範圍內，行動或事件發生的原因，不能是天上形體。

理證：按（七十八諸章）已證的定理，物體被管制和被變動，是下級被動於上級：（上級任用中級管制或變動下級：上級主動，中級供役，都高於下級）。但按前者（卷二，四十九諸章）已有的討論，也可明見：依物性自然的品級，智力超越形類全體。故此天上形體動作，不能直接變動智力。足證：對於智力範圍以內的事物，天上諸是直接的本體原因。（「本體原因」，用自己的本體，親自動作，直接產生效果的本體）。

添證：按《物理學》卷八，（章六），證明的定理，形體無一不是因變動而發動作。不受變動的事物，卻不是由變動而生出的效果：因為由於受某物變動而生的效果，當其被變動之時，無一不在相同限度內，也發動而變動那另某物；發生兩物交相變動的現實：（例如冷熱交相變而生出溫和）。故此，完全處於變動範圍以外的事物，不是天上（或地下）任何形體所能產生的效果。

然則，按大哲《物理學》卷八，（章八）的證明，智力範圍以內的事物，都是完全處於變動範圍以外的：不但就其本體而言，是如此；而且，按同書的名論，靈魂、因安靜不動，而得聰明和知識：就是需要

停止身體的動亂，才能靜思以明理。足證：天上形體不能是智力範圍內任何事物的本體原因。

加證：效果生於任何形體，無一不在受其變動之時，也在相同限度內發動以變動其形體自身：（發生兩體交相變動的現實）。既然如此，則任何形體之效果，必須也是一個形體，或是一個形體的能力；否則不能受到形體動作的影響。然而，卷二（四十九諸章）證明了：智力不是形體，也不是形體的能力；故此不能受到天上形體的直接影響。

又證：物體被動，是被動於生存程度現實盈極的另某物體，由它引導，從生存潛能而虧虛的某某狀況，轉移到潛能實現而盈極的狀況。這是不得不如此的。所以對於應生的效果，發動者在某一方式下，必須有其現實和盈極；被動者卻有其潛能與虧虛：（例如火有熱的現實盈極，乃能將水燒熱；水卻沒有熱的現實，僅有被燒熱的潛能，及承受熱度的虧虛容量）。

然而，天上形體，沒有智力可知性的現實和盈極；因為它們是一些器官覺知的個體事物；（是有形的具體事物，不是智力所知的理）。既然吾人智力，只是對於現實可知的理，有潛能的虧虛容量，故此，為實現這樣的潛能，只受天上形體的影響，不會得到直接的成效。（理是無形的）。

還證：物體被生，因物質受變化而生，既得其本性，乃有本性固有的動作，隨之俱生：例重物方生，則下沉；輕物方生，則上升；除非受到物外的阻礙。為此，生物之性者，謂之發物之動。如有某物，因其本性，不是天上形體動作所能生的效果，既不因被動於天上形體，而得其本性，則也不因被動於天上形體，而發生其動作。吾人本體的智性部分，不是任何形體因素所生的效果，而是完全由形界以外來到身體以內的：詳證於卷二，八十六諸章。足見智力的動作，不直接受天上形體的影響。

加證：天體運行而生的效果，受時間的限制。時間是第一層天體運行段落先後的數目。（參考《物理學》，卷六，章十一）。為此理由，完全脫離時間範圍的事物，便受不到天體運行的影響。然則智力的動作，在抽象的作用上，完全脫離時間，猶如它也脫離空間；它所明見的理，是脫離時間和空間限制的公理，是普遍常真的。足證智力的動作，不受天體運行的管束。

還證：物體動作，無一超越本種的界限。智力的動作卻超越一切形體動作本種性體和性理的界限；因為一切形體的性理，個個是物質界的，並且是個體化了的；智力的動作，及智性生存，卻是由其對象而得其本種的性體；和對象的界限同樣廣大。它的對象，界限廣大，乃是普遍的公理；並且是沒有物質界限的。因此，形體，依靠形體自己的性理，不能作出智力的行動。所以，更不能是另某任何物體智力行動的成因。

又證：中級連接上級的交接點，不是承載下級的根據地。吾人靈魂，交接智類形體，以智力動作，為交接點；因為吾人靈魂，作出智力的動作，（知真理，愛至善），不能不根據從智類實體界分領而得來的智性光明。從此可見，吾人的智力動作，不得直接受天體運行的管制。（因為那乃是蟄伏在天上形體下麵，作它施展動作的場所或根據地）。

史證：吾人審閱往哲言論，足證此理可信。

一則：古代（希臘）《物理學》家，例如德謨克利特，恩培德，及其他意見相同的人，按人哲《形上學》，卷四，（另版卷三，章五）；及《靈魂論》，卷三，（章三），等處的討論，可知他們曾主張：智力和覺力，沒有分別。由而生出的結果乃是：既然覺力是一個形體的能力，隨從形體而受變化；故此智

力，也同樣是如此。於是乎，他們也說：下級的形體隨上吸形體的變化而變化，則依同理，智力也隨天體運行而動作；按照荷馬，（《奧德賽流浪詩集》〔*Odyssey*〕，十八篇），所說：「地上的人類和人類，智力行動，隨從神類和人類公父的引領」。所謂的「公父」，乃是太陽，或更好是說，乃是「猶碧特」（*Jupiter*）。他們用這個名字，稱指「至上天主」，他們的心目中，卻認為「至上天主真神」，就是「天空整體」；（猶碧特的字源，是「光明的天空」）；明見於聖奧斯定，《神國論》，（卷四，章十二）。

二則：長廊派，（譯音則是「斯多亞派」〔*Stoa*〕），也是為了這個理由，主張智力的知識，是形體印像，銘刻在吾人心智內而生的效果，猶如字跡印刻在紙上，又如景色照映在鏡中；智力方面只受動，不施動；詳載於鮑也西，《哲學之慰》，卷五，詩四。隨著他們的意見，必生的結論，則是：智力的知識，極應是天上形體印像，銘刻在吾人心神以內而生的效果。因此，主張人生命運天定，非人力所能轉移，也是長廊派的提倡。

三則：大儒鮑也西，同書說明，以上諸家的意見是錯誤的。理由明顯：智力用判斷，知分，也知合，比較品類高下，知普遍而單純的性理，非形體以內所得發現。如此顯然可見，智力知理，不純是受動，靜領形體的印像，但也有某一高於形體物體的能力，（在形體中，識認無形的理）；因為外部器官的覺力，只領受形體的印像，覺不出無形質的理。（知合，是用肯定句，說「某物是什麼樣的」，認識賓主二辭名理可以合。知分，是用否定句，說「某物不是什麼樣的」，認識賓主二辭名理不可以合。比較品類高下，則知至高和至低的極度標準，並知品類間高下不易的秩序及種類公性的普遍範圍；分析種類各級的名理及實體，則能發現普遍的和單純的性理。這樣的性理，依觀察所得的事實，不是個數單位，物質複雜的任何

形體，或形體內的物質成分；外部的器官覺力，只領受形體的印像，無力認識這樣的性理。智力，不是如同覺力一樣只領受形體印像，卻能認識覺力所不知的性理；足以明見，智力的效能，高於形體，並高於形體的器官覺力）。

四則：晚代哲士繼起，分辨智力覺力，將吾人知識的原因，不歸功於任何形體，卻歸功於沒有物質的一些事物：例如柏拉圖，曾主張：吾人知識的原因是他所謂的「純理」：（「純理」沒有形質，而是超超然，脫物而自立的實體。人用普遍概念得知的性理，就是這些實體）；又例如亞里斯多德，卻主張：吾人知識的原因，是他所謂的「施動智力」。（他將這個智力，叫作「靈明」，猶言「靈智慧眼的光明」。靈慧的智力，照穿有形質的物象，啟開心目的昏暗，引人看透形象中含蘊著無形的性理：靈明照顯性理，猶如陽光照顯色象。性理的可知性，論潛能，是在心外的形體；論其光明的現實，卻賴於靈明的照耀。其照形以顯理的作用，叫作抽象作用。回閱卷一，章五十一；卷二，章七十二—七十六。參考卷一，章五四）。

縱觀歷代賢哲，得知後代「吾人智力活動的原因是天上諸形體」的主張，乃是先代「智力和覺力，沒有分別」的結論；也可明見於亞里斯多德，《靈魂論》，卷三，章三。既然先代的那個意見，明明是錯誤的。足以明證，後代的意見，也是錯誤的。（用反證法，反回去，則得本章定論）。

經證：本此理由，《聖經》將吾人智性知識的原因，歸屬於天主，不歸屬於任何形體。《若伯傳》，（章三十五節十一）：「天主在那裡？祂造生了我；祂在夜晚，賞賜了詩歌；祂給我們傳授真理，又給我們廣開識見；我們的知識，賴祂教導，超越地上的走獸和天上的飛禽」。

《聖詠》，（十八，十）也說：「祂教導人得知識」。

附誌：惟需注意，天上形體，對於吾人智力的聰明，能發生一些間接的影響；雖然不能是它的直接原因。

吾人智力，雖非體力，但為完成動作，不能不任用某些體力的活動：例如想像力，記憶力，思想力，按上面，（卷二，六十八諸章）已有的說明，都是腦神經的能力：簡稱腦力；是內經、形體器官的能力：故是體力的一種。因此，身體不舒適，這些腦力的動作受阻礙，智力的動作，也便因而受到阻礙，或發生病象：例如患神經病和昏睡病的人，是腦髓有病，則智力受阻；還有其他這一類的病症，都妨害智力的工作。

為此理由，反過去看，也可見得，體格良好，增強上述腦力，助人智力工作，也易收良好的成效。是以，亞里斯多德，《靈魂論》，卷二，（章九），說：「吾人眼見，肌肉柔軟的人，智力就靈利。」（回閱卷二，章九十）。然則，人自身體的情況，受天上形體運行的（直接）影響。聖奧斯定，《神國論》，卷五，（章六），說：「星宿的某些氣力的放射，能夠產生形體間獨有的某些情況的差異；這類事件，可以說，不是任何一點可能性，完全都沒有」。教父達瑪森（John Damascene），《正信本義》，卷二，（章七），也說：「不同的星體，是吾人體格，才質，性情互不相同的原因」。於是天上形體，也間接影響智力的銳敏。

如此，醫師根據體格，可以診斷智力的優劣；因為體格是其切近的條件；依同比例，星相家，根據天上形體的運行，也可推測某人智力的優劣；因為天體是其高遠的原因。用這樣的講法，也就可證實波多羅密（Ptolemy），《百言集》，（第三十八言），所說的言論：「某人生辰，適逢水星，行至土星的某一宮舍，其光明強大；則其人天賦聰明，足以通達事理的骨髓」。（水滲透土壤，淪膚浹體，象徵聰明通隱入微。水土二星的會合，星象家

認為是天賦聰明的原因。古代希臘，星相學，是天文學的一部分。波多羅密，是西元第二世紀的數學家 and 天文學家；權威至大，歷代所宗；日動地靜之說，傳至伽利略時代，雖被推翻，但史冊追念，仍不禁敬仰，視如天文學之鼻祖。現代新學倡明，星相學，被淘汰，降入偽學之列，仍流行民間，供迷信者占卜之用；迷而不信者，則取為笑談之資料。聖多瑪斯，追蹤聖師奧斯定及達瑪森，不否認星體運行，能間接影響人的身體和智力；但明證星體直接不能支配人智力和意力的行動。（詳見下章）。

第八十五章 人神高於天界（二）

由此轉進，尚可明見，天上形體，也不是吾人智力行動和選擇的原因。

理證：智力屬於靈魂的智性部分，明證於大哲《靈魂論》，卷三，（章九）。既然按前章的證明，天上形體，不能直接影響吾人智力，故此也不能直接影響吾人智力。

加證：吾人意志的動作，或選擇，或任何意願，件件事是直接生於智力的見識；因為，按《靈魂論》卷三，（章十）的證明，意志的對象，是智力認識到的美善；為此理由，按大哲《道德論》，卷七，（章三）的說明，遇到具體的個別事物，智力的判斷如果沒有缺點，意力的決擇也就不會發生錯亂。天上形體，既然不能是吾人智力行動的原因，故此也不能是吾人智力行動的原因。

又證：物體本性自然的動作，用條件固定的方法，達到目的；發生出來，常按同類一律的方式；因為物體本性是趨向專一而固定不易的。吾人智力，能作的選擇，用各樣不同的路途和方法，追求其目的；在道德行為和藝術工作，都有這同樣的情形；故此，不是物體本性自然決定的，（而是人意自由的：不受天上形體物理的壓制）。

加證：物體本性自然的動作，極大多數次，合於正確的規律，無非少數能犯錯誤。假設人意的選擇，

是自然的本性動作，則其大多數，應是正確的。這顯然不是（人心理經驗的）事實；足證自由的選擇，不是自然的本性動作，（而是人意的自由動作）；故非發於天上形體的驅迫。

又證：本性自然的動作，發於本種公有的物性，同種者，互無分別：是以紫燕構築，千篇一律；人懂公理，普世大同；公理是第一原理，是人本性自然而有的知識，凡屬人類，莫不心同則理同。意志的選擇，是人發自人種故有的本性；假設是本性自然的，則應人人有同樣的選擇；這顯然不合事實；在道德行為和藝術工作裡，人心不同，如其面焉：各人有各人的好惡，故選擇目的和方法，也是人各不同；明證人本性的自由動作，不是人本性自然的動作：自然者，不得不然；自由者，卻或然兩可）。

還證：美德和惡習，是選擇好惡的確切根據：觀人好惡不同，則驗實其美德和惡習之所在。市民或人群生活的美德或惡習，按大哲市政論，（《政治學》），及《道德論》，（《倫理學》），卷二，不是吾人本性自然而與生俱來的；卻是出於習染，勤修或屢犯，而漸漸學成的；吾人有技能或才德，好作某類事情，是由於吾人習慣，老練成熟而得來的，尤其那些由兒童時期就開始的習慣，是美德或惡習形成的原因；故非出於吾人本性的自然；足見也不是受天上形體壓制而生的效果。在天上形體壓制之下而發生的動作，都依照物體本性自然規律而進行；（例如人受日曬，則額上發汗，非意志自由之所發）。

添證：按（前章）已有的證明，天上形體，直接的，僅能影響到形體。假設它們是吾人意志選擇的原因，它們則應對吾人，發出壓制的影響，但其影響所及的範圍，僅能直接達到吾人的身體，或身體以外有形質的事物。然而這樣的影響，都不可能是吾人意志選擇或其他動作的充足原因。事實上，形體外來，呈現吾人面前，不必定引起意志的選擇：例如身體之可欲，或美味的飲食，或誘媚的女色，情操無節者，見

之而動心，節德高強者，雖近在臂間，而心不動。足證，只有形體之交接，不是意志動心的充足原因。

甚焉者，縱令天上形體，發出壓力，在吾人身體內部，引起任何物質的變化；並且因而也激發起器官感覺，程度強烈不同的，許多情慾，仍然不是吾人意志選擇向背的充足原因。理由就是：器官感覺的情慾，不拘怎樣強烈，既然只能感動無節者，而不能動搖有節者，足證它們不是意志動搖的充足原因。故此，不可說天上形體是吾人意志選擇向背的原因。

加證：物力天賦，都非虛設。人本性天賦，有判斷和計謀的能力，行動靜止，或運用外物，或調遣情慾，全由這些能力的制裁。今如假設，吾人意志，選擇向背或取捨，不是吾人自力作主，而被動於大上形體之壓制，吾人本性固有的智謀和斷判等等能力，便都等於虛設。（這是不可能的。用反證法，反回去，足證）：天下形體，不是吾人意志選擇向背的原因。

另證：依自然的本性，人是市居動物，或社會動物。市居，是群眾聚市而居住，同度社會的團體生活。因之而有市政和國政的治理。一人單獨，不足以維持生活。自然律，人生日需，衣食住行等等，天然之配給，簡陋而貧乏；但給人賦與理智的聰明，引人聯合同類，合力生產，完成成一作不到的工作。是以人類，依其天賦自然的本性，必須結社合作，始能維持生活。

但按（章七十一）已有的證明，上智的秩序，與其剝奪物體本性之天賦，勿寧配給每物本性之所需。故此，上智的秩序，也不剝奪人結社而生活的天性。所以也不用上天諸形體的壓力，而剝奪人意志選擇向背的自主。否則，人失自主，志願出於被動，和禽獸只隨本性自然傾向而生活無異，（社會生活，沒有理智自主的秩序，將無以建立或維持。參考大哲，《道德論》，卷一，章七，頁一〇九七右欄）。

況且，假設意志選擇，人不自主，市政國政，或團體生活的法律，章程，命令，勸戒，等等，都將歸於虛設。事物或行動間，捨此取彼，選擇不由吾人各自作主；則人行止動靜的善惡無從分辨，功罪無由評定，賞罰也就失去根據和意義。棄法禁，廢賞罰，社團生活，（小自數人結夥，大至市政國政，廣及人類一家），立時就不得保存。足證，人性本體，心理構造，依照上智的秩序，凡遇事物或行動，選擇取捨，不是被動於天上諸形體的運行或壓迫。

還證：人意願的選擇，對於人的善惡禍福，有本體自然的關係。（選擇適當，則行善得福；否則作惡受禍）。依此定理，假設吾人意願的選擇，出自天上那些星球的運行，那麼、眾星球便是意願選擇惡劣的原因；並且是物性自然的本體原因。然而，（這是不可能的）；凡是惡劣，都沒有物性自然的本體原因；因為，按上面（第四及以下數章）已證的定理，惡劣生於某一原因方面偶然而有的缺點，不是生於那個原因物性自然的本體。（物性自然的本體，在其生存或行動的能力及宗旨上，是有善而無惡的。凡是惡，都是自然本體和本旨以外，附性遭遇的偶然和意外）。貫通這些理由，結論則是：吾人意志的選擇，不是以天上諸形體，作其本體出生的直接原因。（天上那些星星，對於吾人意志的選擇，沒有物性自然、本體直接的因果關係）。

設難：有人反對上段這條理由，可能設難說：按上面（五、六諸章）已證的定理，人每有選擇的惡劣，都是出自追求某某善良對象的願心；例如某人決意私通人婦，他的淫心惡劣，是出自他追求生殖行為樂趣的願心。然而（那樣的樂趣，是本體無惡的，而是生殖類的行為，全類公有的福善。生殖行為，也是本體無惡的）；為追求這樣的公福公善，慾心之動，卻是被動於某一星體。並且，各類動物，為完成其傳

生本類的行為，必需賴有星體的推動；星體也不應為了一人由慾性衝動決意行淫的局部小惡，而輟止萬類傳生的公善和公福。（足見，天上星體，為成全公善，不應不作淫心惡劣的自然原因）。

解難：這樣的反駁，不足為難。茲依假設，承認天上諸形體，是吾人意願選擇時，必有的「本體原因」：就是它們本體自然發出壓力，直接壓制吾人智力和意力，驅迫它們作出某樣的想法和行動。然而，任何物類大原因的壓力，受到任何物體的收納，常依「在物隨物」的定理，遵從物體本有的方式，（引起它合乎本有方式的反應行動；不引起它本性所不有的反應）。是以，星體激動獸類，追求生殖交媾的樂趣，任實效上，獸類常以本種固有的方式，承受激動，（而發出各種不同的反應）；例如吾人觀察事實，見到各類動物，各有交尾的不同方式和不同季節，正如亞里斯多德，《動物史》，卷五，章八、所說：各依其本性適宜的條件。

依同理，可以斷定：吾人智力和意力，承受那某某星體的壓力，也是依照人本性固有的方式。然則，人如依照智力和理性固有的方式，追求任何某一對象，在這樣的意願之抉擇裡，沒有任何罪惡成分的發生；因為罪惡生於選擇不良，選擇的不良，卻是出於「選擇不合正理」所致；（選擇不合正理，就是選擇不遵從智力和理智本性固有的方式。這不是星體壓力所生的「本體效果」，或「物性自然的效果」）。如此觀察，可以見得。假設天上諸形體，是吾人意志選擇時，內心行動的原因；（必然的結論，仍非星體引人作惡，而是）在吾人以內，永無惡意之發生；凡有意願之選擇，永不再是惡劣的。（這樣的結論，不是人心理的事實：故是錯誤。用反證法，反回去，足見前提必有錯處，在於對方大前提的肯定：星體是志願行動的原因）。

加證：動作能力，無一超越其主體本性和本種的範圍；因為凡是主體，發出動作，都是以其本體之性理為依憑。（性理是建定本性體制，劃定本種界限的因素和特徵）。然而，意力的動作，超越形類各種的界限，如同智力的動作一樣：吾人智力，知曉普遍的性理，依相同的方式，吾人意力，趨向普遍的對象，例如大哲《修辭學》，（《演講術》），卷二、章四，曾說：吾人憎恨各類盜賊。（恨的對象是某某事物的全類，不限於局部的某種個體）。故此，吾人的意志動作，不是天上形體所能產生的效用。

另證：系屬於目的，則適稱於目的。人意願的選擇，系屬於真福，以真福為最後目的。按上面（二十五諸章）的證明，真福不在於形界的福利，而在於智力交接天主神性的事物。信德的教條，眾哲的意見，都明證此點。天上諸形體不能是吾人意願選擇（時，內心動作）的原因。

經證：本此理由，耶賴米亞先知，章十，節二，說：「仰觀天象，你們心中，勿生畏懼；萬民卻戰驚惶恐，表現萬民的教義虛妄」。

駁謬：用這些理由得以破除長廊學派的謬見。（長廊譯音斯多亞。其學者群聚於長廊中，徘徊講學，因而得名）。他們主張吾人一切動作，連內心的意願選擇，等等動作，也同受天上諸形體的管制。（參考前章）。

猶太人中的法利塞派，在古代，也曾有這樣的主張。（參考，若瑟，弗拉威伍斯，《猶太集古錄》，卷十三，章五，節九）。按聖奧斯定，《異端叢論》，章七十，所說，波利石連派，（附合三四〇—三八五年間，西班牙，亞味拉主教，波利石連），也曾有這同樣的錯誤思想。

古代（希臘）《物理學》家，也有同樣的謬見。他們曾主張覺力和智力，互無分別，（回閱前章）。

因此，思培德曾發言說：「人心內，意志增強，如同各類禽獸一樣，受現時的限定」；所謂「受限時的限定」，按亞里斯多德，《靈魂論》，（卷三，章三），提出的解釋，便是依照天體運行所造定的時間裡現下的季節：（季節一到，則心願萌動）。

注意：天上諸形體，固然不直接壓制吾人意志，作吾人意願選擇，等等內心動作的直接原因；但能直接壓制吾人身體，因而間接，給吾人意願的選擇，製造發動的機緣。用兩種方式：

一是天體壓力，影響身體外間的事物：例如氣節寒冷，吾人遂決意就火取暖；或選擇作許多別的事事物，為適合時機的便宜。

二是天體壓力，影響吾人身體。身體內部發生變化，則掀起情慾的某些衝動，或受其壓力之影響，而生成某些情慾的傾向：例如膽汁多者，性急，則易怒；或受其壓力之影響，而改變身體健康的情況，引吾人意志作出隨機應變的選擇：例如害了流行的時症，便選取對症的藥品。

有時，天體壓力，影響身體健康，有些人抵抗力竭，不堪窘擾，而心理失常，變成瘋狂，失去理智的運用。瘋人的行動，取捨選擇，不是真正的意志行動，而是被動於某些物質因素的刺激，或物性自然的盲目衝動：如同沒有理智的禽獸一樣。

然而，這些內在或外在的機緣，不是意志選擇，等等內心動作的「必然原因」：因為人用理智，有能力抵抗它們，也有能力順從它們。這是明顯的，也是實驗確知的事實。遇到物性自然的迫激，大多數人順從作惡，少數人，卻因為智力高強，知道節制，不任性作惡。

為此理由，（天文學家），波多羅密，《百言集》，第八言，也說：「有上智的人靈，輔助眾星的工

作」。又說：「星相家，如果不確知（某人）靈魂的能力及其體質的配合，只靠星體的現象，不能供給判斷的定案」。（參考第七言）。又（在第一言）說：「星相家，不應預言事體本種界限特殊的詳情，卻應泛指事體某類公有的常態」：這就是因為眾星體發出的壓力和影響，經常生效，但不常在此某或彼某特殊情況上生效：大多數人不抵抗身體生出的傾向；少數的，此某人，或被某人，運用理智，就可能抵抗住物性的自然傾向。（性急的人，遇著某某困難，天氣嚴寒或燥熱，便經常大發暴躁；但某某性急的人，卻有某次，用理智的冷靜，鎮定自己的性情，不著急發火。天文學或星相學，預測事件的發生，也是只知公律和常情，不知個例的特殊情況）。

第八十六章 天界與塵界

轉進考究，可知天上諸形體，不但不強制人的意志，使它們必然選擇什麼；而且也不強制下界這些形體的動作，使它們必然生出什麼效果。（天上形體，對人對物，所施的壓力，不取消人意的自由和物性的偶然。物體行動的效果是偶然的，不因受天上形體的壓力，而成為必然的。例如秋季禾熟，有賴於天時；但禾熟與否，仍是偶然的）。

理證：效果的主體，承受某類大原因的壓力，是依照主體本性適宜的方式。然而下界這些物體，依其本性，是流動不居，變化無常的：因為物質有相繼領受許多性理的潛能和虧虛的容量；又因為相關的許多性理和能力是彼此衝突，相攻相剋的：（配合的局勢不能保持平衡而恆久不變）。是以下界物體，領受天上形體的壓力或影響，也是用偶然的方式，（變動叵測）；不是用必然的方式，（常無例外）。

又證：遠因必然，而近因不必然，則效果不必然；猶如三段論法中，大前提必然，而小前提或然，則結論不必然。問題內，天上諸形體是遠因。下界諸效果的近因，是下界這些物體中具有的或施動或受動的能力：不是必然的原因，而是或然的；它們在少數事件上，可能不生效。故此，天上形體的效力，在下界這些形體內，產生的效果，不是必然的。

另證：天上形體運行的方式，常是相同的。假設它們在下界這些形體內，產生的效果是必然的，這些效果出現的方式，也就應當是相同的。事實上，它們卻不是常相同，不過是大多數次相同而已。所以不是必然的。

還證：從許多或然的原因，不能生出一個必然的效果；因為任何某個或然的原因，專靠本體，可能不生效；眾多或然的原因，合成總體，仍照舊可能都不生效。眼下、大家共知的事實，是天上形體壓力，在下級這些物體內，產生的效果，個個都是或然的。那麼，它們總體聯合，也不是必然的；顯然它們當中的任何某個，可能因受阻礙而不出生。

加證：天上諸形體，是自然界物理動作的因素，需要向物質的主體，施出動作。天體的動作，不取消物質必有特性。然而，天體變動的物質，乃是下界這些形體；它們本性易受敗亡，它們的動作，如同它們的生存一樣，都可能失敗；如此可知：它們本體必有特性，是不必然生出效果。足證：在下界這些事物內，天體的效果，不是必然出生的。

設難：有人可能答辯說：天體效果的成全，是必然的；這卻不取消下界事物的可能性；因為任何某個效果，未成以前，是可能成的；當此之時，也叫做「可能的」。猶言「可能性的」；然而移時，它既成以後，它就由可能性，過渡到必然性（的境界以內）；當此之時，它全體服從天體動力的管制。如此，它在此一時，是必然出生的效果；無妨在（昔者，或將來）另某一時，卻不失其為可能的效果。（時而必然，時而可能，故不失為可能）。

天文學家，亞布瑪撒，《天文技術入門》，卷一，就是用了以上這樣的論式，亟力辯護「可能」中的

必然，和必然中的可能。

為辯護「天體必然效果的」可能」，亞氏用的那個論式是無效的。他所說的「可能」，是「必然」二字之隨辭。（隨辭，彷彿是賓辭。賓主二辭，在肯定句內，有引辭的關係；主辭引於前，則賓辭隨於後）。「必然出生的事物」，是「可能出生的事物」。「必有者，則可能有」。（這是「有態邏輯」的一條定理，是不可否認的。假設否認它，則應承認「必有者，不是可能有」；等於說：「必有者，則不可能有」。依照名理的定義，逐步推論下去）：「不可能有的事，是不可能的」；並且「不可能的事，是必然不有的事」；說到這裡，（依照「是」字，或「則」字，引隨關係的「貫通律」，將首尾兩句串通起來，必生出最後這個結論，就是）：「必然有的事，是必然不有的事」：這個結論，卻是不可能的。（它的賓主二辭，互相矛盾，構成論句，是自相否定的論句。故是荒謬的；用反證法，反回去，結論既是不可能，故有某前提是不可能。那個前提是大前提）；足證：肯定某事是必然出生的，而同時又肯定它是不可能出生的，這樣（自相矛盾）的肯定，是不可能的。所以「必然有者，則是可能的」：「可能有」，是「必然有」的隨辭：這是不可否認的。

然而，用這樣的「可能」，辯護「效果出生的必然」，得不出必然的結論；（故此是一個無效的論式）：因為（議論的出發點和問題的焦點裡），所談的「可能」，（不是「必然」的隨辭或賓辭），而是「必然」的矛盾辭，（是「不必然」的隨辭：「不必然的事物，是可能的」），依照名理的定義，這樣的可能，是或然兩可的可能；（不是「必然者則非不可能」的「可能」，乃是所謂的「可能者，故能有也能不有」，「或然」的可能；（和「非不可能」的「可能」，不可混為一談：混之則同名而異指，發生「前

言不答後語」的弊病。詳見於下文）：

所謂「或然兩可的可能」，名理內包括的要素，不但是「時而可能，時而現實」；而且主要特點是「當其未出生之時，它無生成的必要」。

如果依照前段所述答辯者前提內的意見，只採取「時而可能，時而現實」那一個要素，便不是「或然可能」的恰當定義：（因為指示的範圍，不是「非必然」，而是「非不可能」。這樣「非不可能」的「可能」，不是「必然」的否定，而是「不可能」的否定。它的範圍裡，包括「必然」：舉天文的一個實例說明此點）：天體的運行，是「時而可能，時而現實」的，因為其運行內的各段落的現象，不常是現實的，而有時尚非現實，故是可能的；但同時是必然的，因為可以找到理由證明它是要必然發生的：例如太陽或月亮的出沒，（出則和地面上空中相交，沒則和地面相背）；時而相交，時而相背；；不常有當空交背的現實：然而交背循環，日來月去，有必然的定則和定時，是可以測算而推證其不得不然的。請注意到：「不得不然」，乃是「必然」。足證「時而可能，時而現實」的事，不都是不必然的：所以「時而可能、時而現實」的事物之「可能」，不是「必然」的否定；和「必然」不是互相矛盾的：並且顯然和「或然兩可的「可能」，全不相同；本問的焦點集中在「或然兩可」的「可能」。

「或然兩可」的「可能」，是「必然」的否定，和「必然」是互相矛盾對立的。其名理的特點是：「未有之時，無出無而入的必要」。這些話的確義是說：它不是從自己的原因裡，必要生出的效果」。（這樣的可能，是「有原因，則能有效果，但不必有效果」的「可能」：要點在於「可能不有」）。

有些可能的事，是必然要發生的。這是「必然事物」的可能。有些可能的事物，卻是可能不發生的。

這是「偶然事物」的可能，也叫做「或然兩可」的可能。吾人日常言談說：「蘇克先生要坐在椅上」是可能的，言外暗含「也是不必然的」，而是「或然兩可的」；又說：「蘇克先生將來要死」是可能的，言外暗含「也是不得不然的」，因為「是必然的」。

「必然事物」的發生，是由適當原因必然生出的效果。「或然事物」的發生，卻不是適當原因必然生出的效果。前者可用明證法推斷其將要發生的必然；後者卻是無法預斷的。如此分辨清楚，既然「或然兩可」的可能性，和「必然性」是矛盾對立的，那麼，如果（依照對方的意見）天體運動將來某時要生的效果，有出生的必然性，便得取消其或許不出生的可能性：（等於否定宇宙間許多事物的偶然性。這是違反事實的。用反證法，反回去，足證對方意見的錯誤）。

亞維新的意見：討論至此，須知亞維新，《形上學》，（卷十，章一），用上述這樣的理由，證明天體效果出生的必然。論式如下：

天體效果，如受阻礙，必有原因：或物性之自然，或意志之自由。但這一切原因，或自然，或自由，歸屬於天上某某因素。所以阻礙原來也是生於某些天上的因素。故此，合聚天上諸因素系統的整體，而推想下去，則可見得，天體的每個效果，都不會失敗。於是他結論乃說：「天上諸形體，在下界這些事物內，產生的效果，或物性自然的，或意志自願的，都應是必然出生的。」

以上這番理論，是古已有之的。按亞里斯多德，《物理學》卷二，（章四）追述古代某些二人否認宇宙間能有偶然的和僥倖的事物：因為他們認為，任何某個效果，都有某一固定的原因；既有原因，則效果必然出生；如此，事物件件生於必然；任何偶然的或僥倖的事，也就不得發生了。

駁前論：亞里斯多德本人，在《形上學》，卷六，（另版卷五，章三），解破前段的理由，否認它所根據的兩個命題。其中的一個是：「既有任何某一原因，它的效果就必然出生」。這個命題，不是一條必然常真的定律；因為能有某個原因，本身雖有充足的能力，但受到另某原因迎頭阻擋，則生不出本來能有的效果。

另一個命題，亞里斯多德所否定的是：「惟獨因本體而有生存（或存在）的事物，才得有本體原因。非因本體而有生存者，乃因附性而偶然出生，則沒有任何原因。凡有生存的事物，不是在何種生存方式之下，都個個有一本體原因」。（本體原因，因其本體，發生效力，直接產生某某效果的本體）。例如「音樂技術」的學成，以某人具有的才能為原因。然而某人是音樂家同時也膚色發白，（是件偶然的事，依照對方的意見），是沒有任何原因的。

亞里斯多德否定以上這個命題：因為（事物因本體而出生，則有本體原因；但因偶然而出生者，卻有「偶然的或附性的原因；故此不是沒有任何原因」；任何多數事物，一同出生在某「主體內，如有某某原因，則以此原因為根據，而建立相互關係的條理；然而事物因偶然或因附性而出生者，彼此間，沒有相互關係的定則；表現它們不是某某原因用本體動作而產生的效果，（但不是沒有任何原因），不過是只有「偶然原因」而已；是一偶然發生的事件。例如音樂教授，教導某一白人，學習音樂，（教音樂是教授的本旨，以教授為其事件的「本體原因」），至於「教白人（音樂）」，卻是在教授的本旨以外，偶然發生的事件：因為教授音樂的本來宗旨，不是教白人音樂，而是教任何受教者，學習音樂。（教音樂，和教白人，兩件事，彼此間沒有任何定理必然的關係。兩件事同時發生在「某某白人受教，學習音樂」的一個主

體內，是一件不必要的偶然事，不是任何原因本體必生的效果，這就是說：沒有任何「本體原因」；但全是全無任何原因，卻有某相當的「偶然原因」：「某學生，偶然膚色潔白，而學習音樂」，這件偶然的結果，以「某教授偶然給一白人教授音樂」，為其適當的原因；乃是其「偶然原因」。

本著以上的分析和理由，遇有某一效果發生了，吾人則肯定說：有果必有因；但不承認「有因必有果」；因為偶然可能遇到另某原因，迎頭相阻，則效果能不出生。那另某原因，雖然自己的生存和行動，尚有另某更高的原因；它的前來，迎頭阻擋某某效果，卻不應歸罪於任何某一更高的原因（之本旨。因為那個原因的本旨是使它生存行動，不是使它阻擋別一原因的工作）。如此觀察即可見得，也不能說：此間某物之效果，偶然受了阻礙，應歸罪於天上的任何某一因素。

反轉一下，將話說回去，就得吾人欲證的結論：從此可見：不應說：天上諸形體，在下界這些事物內，能產生的效果，是必然非出生不可的。（反之卻應說：能有某些效果，偶然受阻，而不出生。換言之：天上形體的動力，不取消下界這些事物，或然兩可的偶然性，也不取消意志形體的自由。偶然性的事物，是可有可無的，不是必有必無的。天上形體的動力，是有其效用的，但其效果，在下界的事物內，不是必然的）。

史證一：本此理由，教父（若望）·達瑪森，曾說：「實體變化，則物有生死。新者生成，舊者敗亡。其原因不是天上的眾形體」；因為這些話的含義是說：此某物或彼某物的生死，不是由天上形體必然出生的效果。

亞里斯多德，《夢占論》，（又名《寐悟論》，卷二，章二），也說：「形體間的預兆，或天象，或

水脈，或風向，許多事，不常應驗。動力偶遇，強弱相阻，則預兆之事，不得出生；猶如許多謀略高明，本應順利成功，反因另有妙法，尤出其上，則打消原議；或因上策先發，取得優勢，則舊有計劃，一敗塗地」。

波多羅密，四部，（卷一，章二，也說：「天象預測，不是必然應驗，不同於天主按排，不同於無可避免，也不同於實然必至」。《百言集》，（參考四部），也說：「本人呈獻的預測，是處於必然與可能之間」。

第八十七章 亞維新的主張

但須注意，亞維新，（《形上學》，卷十，章一），還主張：天上諸形體的運動，引起吾人意願的選擇，不但如同上面（章五八）所說的一樣，只有機緣的作用；而且有「本體原因」的作用。（直接促成吾人意志的內心動作）。

他舉出的理由如下：天上諸形體，是有靈魂的活物。天體的運動，是形體的運動，又是由靈魂主使而生的運動。竭盡其形體動力，則能變化吾人形體，依同比例，既是靈魂主使的運動，則能向吾人的靈魂，施展壓力。如此，天體運動，也必須是吾人意願及選擇，等等內心動作的（本體直接的）原因。

亞布瑪撒的主張，也能轉回來，佐證亞維新的這個結論（回閱，前章）。

以上這樣的主張是不合理的。

證明：作者用工具作出的作品或成效，必須相稱於工具，如同它也相稱於作者：事實上，吾人不得用隨便什麼工具，就能作出隨便什麼成效。因此，用某某工具，作不出這個工具作用範圍以外的任何事物。然則，形體的作用範圍，絕對擴展不到智力和意力的變化上去，這是（八十四諸章）已證的定理。形體的動作，因其本體，不能直接變動意力和智力；但用附性的外在變化，可能間接影響到智力或意力；它的在

吾人身體內，製造出物質的變化，由而影響吾人智力或意力的活動，詳見於同處數章。從此可見，縱令天體有靈魂，它這靈魂也不能用天體的運動，壓制吾人的智力和意力。

加證：同類中，局部的原因，在動作上，呈現出本類大原因的似點，並是它的模仿。（依照模仿的關係，由既知的局部原因動作方式，可以推知同類大原因的動作方式）。請看吾人的靈魂，用物質形體的動作，向某人的靈魂，施出壓力，生出影響，為能達到那人的靈魂，不得不用那人的身體，作必經的門路和媒介；例如用語言的名理，給某人傳達知識，開拓他的智思，口發的聲音，變動聽覺的器官，先受到覺力的察覺，然後聲音的指示的意義，才傳達到他的明悟裡去；用物質的聲音，和聽覺等器官覺力，作傳達的門路和媒介。

依照以上這個局部的樣例，可以推知：假設天上形體有靈魂，並且它這靈魂，用物質形體的運動，向吾人的靈魂，施展壓力，生出某些影響，它這壓力的作用，為能達到吾人靈魂以內，也不得不用吾人身體的物質變動，作必經的門路，和傳達的媒介。

審察其中實況，它的直接效果，是變動身體，吾人適應其變動，乃自發意願的選擇；可見它不是吾人智力或意力動作的原因，而僅僅不過是那些動作的機會；如同前者那數章裡說明了一樣。這正是本處欲證的結論：天體運動，不是吾人意力動作的原因，而只是吾人動作的機會。

又證：按《物理學》卷七（章二），施動和受動的兩個物體，必須同時有動作施受的現實。（這是一條必然的公律）。本此原理，（如有許多施動和受動的物體，依品級的高下，排成高者旋動、低者受動的系統；則必須呈現兩種情況：一是從最高到最低，各級物體，應各按本位，同時發生受動於上而施動於下

的現實。最高者只施不受。最低者只受不施。第二個情況是）：施動受動的長流，從最高的第一施動者，必須歷經中間各級，遵照系統固有的秩序，通達於最低的受動者；那個必須的秩序，就是：「由近及遠」，（每三級相連，上級不動下級，除非經由中級。近者不動遠者，除非經過中間者）。

然則，按對方的假設：天體的靈魂，施動於天體，於是天體受動而施動於人；較量距離，最接近於天體者，在吾人方面，先是身體，而其次方是靈魂；因為吾人靈魂和天體發生關係，不得不經過身體：（這裡的關係，是吾人的靈魂受動於天上形體；不得不經過身體；前在八四—八五諸章內，業已證明了，任何形體的動力，動不著靈魂；除非是因為靈魂結合著身體；隨身體所受的變動，而附帶著有所知覺和謀慮；靈魂經過身體而間接的附帶著，偶然的感受到外間形體動力的接觸）；補證此點，（用反證法和天文學家承認的事例），和物質形體絕異而分離的靈智（神體），向天上形體發生的關係，完全不得是受動於天上形體，不過在某些事例上，或許可能有某些靈智神體，（用神力），施動於天上形體，推動它，（或用「對象吸引愛情」的方式，如同磁石引針一樣，牽引它，回閱章二十三。神體用神力可以直接運動形體；反之，形體用物質動力，直接變動神體或靈智，卻不可以。在「受動」的關係上，靈魂高於形體，不直接受動於形體。在「施動」的關係上，形體低於靈魂，能在某些事例上，直接受動於靈魂。回閱卷二，章七十二；本卷，章六十八，章七十九，章八十四）。

由此可知：天上形體的動力，由它的靈魂發出，除非經過身體，不直接在吾人靈魂內，產生變化。吾人靈魂，適應身體之變動，而受到的變動，無非是偶然的「附物而動」，（猶如舟行水上，客人在艙中安臥，本身不動，而隨船帶動，則航程不停前進），又按本章首段所說，意志的選擇，（捨此取彼），隨身

體受動於外，而心願自發於內，也無非是隨機應變的自主動作，（身體遇寒，則心願取暖。寒冷是心願的動作機會，不是它的原因）。

總結論：天上形體的運動，不因其發於靈魂，而能是吾人意願選擇，等等內心動作的原因。

另證：根據亞維新和別的某些哲學家的主張，「靈明」，就是所謂的「施動的靈智」，是一個和物質絕異而分離的實體：它的工作是將智力所知的對象，由可知的潛能，作成其可知的現實，（彷彿是將黑暗的對象，照耀得顯明可見）；在此工作的範圍裡，它的動作，直接達到吾人的靈魂以內，在那裡產生知識開朗的現實。（參考卷二，章七十六）。

然而，（以上的言論，不完全正確），因為按卷二，（章五十及五十九）已有的說明，所謂「靈明」——（乃是吾人靈魂本性生而具有的一個能力，不是離開物質獨立的神體；並且它的工作，所謂的「照耀」），專在於「抽象作用」，從一切物質條件中，抽取出智力可知的對象，（就是辨別出有形事物所含蘊著的無形的理）。那麼，它如此向靈魂，直接施展的動作及成效，不是用物質動力的作用，而是用智力的抽象作用；將一切物質形體的條件，完全抽脫去掉。（明顯「抽象作用」，不是物質動力的作用，而是智力固有的，超越物質，故此也叫做「靈明」；猶言神明。用這樣的「靈明」之作用，當作「神體變動吾人靈魂」的標本事例，仍不足以推證出「天上形體變動吾人靈魂」的結論來；因為兩事全不相似，不成比例，故「例證」或「類推」的論法，無效）。

故此，縱令天體是有靈魂的活物，它的靈魂，仍不能用天體運動（的物質動力），作吾人意志選擇，或智性知識，等等動作的原因。（換句話說，物質作用，不會直接作出精神的效果）。

附誌：另有些人主張天體不是有靈魂的活物，而其運行是被動於所謂的「絕離實體」。（絕離實體，是和物質絕異而分離的純神實體。回閱卷二，章四十六—六十五；九十一—九十二；又本卷，章三；四十九；七十八—八十）。然則，縱使如此，天體用絕離實體的能力，發出的形體運動，也不會是吾人意願選擇，等等精神動作的原因。為證明這個結論，用本章提出的同樣這些理由，也就可以了。恕不分章另證。惟有天主例外。天主是一個「絕離實體」，但和其他「絕離實體」不同。只有天主有能力直接影響吾人的意力。詳論於以下兩章）。

第八十八章 神類與人心

轉進討論，不要想：天上謀形體的靈魂，假設它們實有，或其他任何有智性的，絕離物質的，受造實體，（固然用某某形體的運動，不能直接變動吾人的智力和意力的精神動作，但它們用自己神力的動作，既能產生神性的效用，所以）有能力將意願（的動作）直接打發到吾人心靈以內，或直接作吾人意願選擇的原因。（這樣想，是不可以的）。

理證：一切受造的物體，動作起來，服從天主上智規定的秩序，各受固定範圍的限制，不得踰越：所以，越出天主規律而動作，不能發生任何作用。（例如顏色極光明媚麗，刺激耳朵，絕不會引起耳朵聽到紅綠等顏色的分別）。然則天主上智，現有一條（物性自然的）公律就是：原因高下分級，以上動下，由近及遠，不可躡等，原因雖高，欲動下級，不得不經由中間各級，越級下達，動作不能生出任何作用。被動者不得不被動於最切近的發動者。

然而，吾人意力動作，（依心理自然的公律），最切近的發動者，是智力所知得的善良對象。意力被動於善良對象，猶如視覺被動於顏色。所以，任何受造的實體，除非經過智力所知的善良對象之激動，不能發起吾人意力的動作。故為引起吾人意力發出任何意願，它們必須給意力呈現某某善良的對象，先顯示

給智力評定其價值善良，然後由智力的知識，啟發意力的動作：願愛那個對象；但是這樣的過程，（顯然不是直接促成心願的發動，而是間接的引誘）；其動作乃是「勸服」。（將某人說服，勸他決意自動愛慕某某對象）。就是如此，任何受造的實體，（即便是純神實體），對於吾人意力的動作，只有「勸服的辦法」，不能是直接發動的原因。

又證：惟獨天主，有能力用（直接）發動者的方式，發起（受造物）意力的（精神）動作。某物、甲，本性生來，有能力向另某物、乙，直接施出動力，發起它的運動；如果甲，用自己（本性固有）的性理，能將乙的（某某）生存境況，由潛能虧虛的狀態，轉移到現實盈極的狀態。（例如火用自己的性理，就是憑藉火性的物理，能將水的滾沸，由潛能虧虛，轉移到現實盈極：這就是火用直接的燃燒，將冷水，煮熟）。

然則，意力的動作，為能由潛能虧虛，過渡到現實盈極，是受「可欲之對象」來轉移；對象，用其價值可貴的性理，引起並滿足意力的歡心。但是，按上面（章三十七及五十）已有的論證，惟獨天主的善良，是至善的終極目的，用此本體至善的性理，是意力至愛的對象：滿足意力至極的歡心。故此，惟獨天主有能力用發動者的方式，直接發啟（任何實體的）意力之動作。（人意之動，在某些方式和限度下，乃是動於天心！這是神學和心理學內，極重要的一個命題）。

還證：沒有靈魂的物體，對於生存固有的目的，有本性自然的傾向；這個傾向，也叫做「本性自然的慾求」。依相同的比例，有智性的實體，對於固有的目的，有智性的慾求；這樣的慾求，（愛真理和至善），叫做意志的慾求。本性自然的慾求，和意志有智性的慾求，對於各自固有的對象，發生的關係，是

比例相同的。(不但在動作上，比例相同；而且在本體屬性上，特別在來源上，也是比例相同。在知識方法裡，吾人既知有形的物性傾向是如何，便用「比例相同」的推證法，推知無形的智性意志是如何。在動作上，物體生存的固有目的，直接引起物性自然傾向的追求；從此可知：智性生存的固有目的，也是直接引起智性意志的追求。惟有天主的至極善良，是智性生存的固有目的；足證：惟獨天主直接引起志意的追求：發動意志的願心)。

依同理，在本體來源上，惟獨建立物體本性者天主，得以賦與物性自然的傾向。既然惟獨天主是靈智本性建立的原因，詳證於上面(卷二，章七十八)；足見惟有天主能牽引吾人意志，傾心嚮往某一對象。(猶如最後目的，直接引起物性傾向，追求某某具體動作及其對象)。

加證：按《道德論》卷三，(章一)的定義：強迫是外在原因發起被動者的動作，也不給被動者供給任何動作的能力，被動者方面也不貢獻任何自己的力氣。假設，在以上這些條件下，意志被動於某一外在因素，它的動，便是被強迫而動。方才說的外在因素，是用發動者的方式，發起意志的動作，不是用目的或對象的方式，引起意志的追求。被迫而動，和「自願而動」，是適相矛盾的。

故此，意志自願的動作，不能是外在因素用發動者的方式，發起的動作；必須發自內在的動力；(並且這個動作的能力，不是外在發動者，臨時注人的，而是本性初生固有的)。惟獨天主，是智性靈魂本體生存的原因：創造它的初始，維持它的延續；故此，只有天主(能給靈智的本性實體，賦與它內在的動力，引起它現實的動作)；從靈魂的內部，和靈魂發生交接。這是任何其他受造實體無力作到的：(因為「交接內部」，乃是創始並賦與物之本性，本體，及其生存和行動的現實。回閱卷二，章八十七，及本

卷，六十五及六十七諸章）。

所以結論必是：惟獨天主能是「意志自願動作」的原因。（人心動合天心，不是被強迫，而是人心天意，妙合於自然而然。人心動，只覺自動，不覺被動，也不覺天動，是人心反省不明所致。猶如驕目賞花，只覺花色，不覺陽光，更不覺目光，也更不覺目光來自靈魂，至於目光和靈魂，都是來自天主，則更茫然不知覺悟了）。

還證：強迫的，是違反自然的和自願的；因為自然的和自願的行動，是由內在因素發出的：這是當然的。外在的發動者，發起被動者自然的動作，只有一個辦法，就是在被動的物體內，產生那某某行動的內在因素：例如某物產生另某有重量的形體，給它賦與沉重下墜的性理，乃是發起它本性自然降落的移動。自然界，物質形體，互相外在，被動而動，無非是被迫而動：除非偶然能有例外，就是某物給另某物，除掉阻礙，乃讓它開始順性而動。然而去掉阻礙，如果疏通河流，與其說是產生物體本性自然的行動，勿寧說是引用物體本性自然固有的行動：去掉某物外間的阻礙，不真是發動它本性自然的行動。

由此可見，另有意力動作內在因素出生的原因，能用作者發動的方式，發起意力自願的動作，而不用強迫。這樣的原因，是天主。按卷二（章八十七）已有的證明，只有天主能造生靈魂，（給它賦與意力）。足證：惟有有天主，發起意力的動作，能用外在發動者的方式，而不用強迫。（天主外在於人的靈魂；但既能造生靈魂及其意力，故能發出動力，直接發起它意力的動作，彷彿是從靈魂的心內深處，超然神妙，啟發它意力的自願：天主、造物者，本體在萬物以外，效力深在每物以內。每物的動作，無不仰賴天主內外充沛的動力，回閱章六十五及其下數章）。

經證：《箴言》，章二，節一說：「國王的心，是在天主的手掌中；天主完全隨意引領它傾向於任何行動」。（聖保祿）《致斐理伯人書》，章，節十三，也說：「我們中間，行動的意願和成功，都是天主為了意旨的仁善而行的」。《聖經》的這些話是根據了本章的理由而說出來的。（天主不但賦與吾人能力，而且也發動吾人意力的心願，並行成其動作。詳論於下章）。

第八十九章 天意人心

另有一些人，不懂天主教在吾人（中心）以內，發起吾人意志的活動，怎樣能同時不廢棄吾人意志的自由，於是牽強經言，附會己見，認為（前章末段引據的）《聖經》上那些話的意思，不是說天主作出吾人的意願行動，願這或願那，而不過是說天主給吾人造生了意願的能力；（至於行動起來，就全在於吾人自主，天主不加干涉或推動）；例如（《聖經》研究者）奧理真（神父），在所著原因論卷三，（章一），就是這樣解釋那些經言：目的是保衛人意志的自主。

從這樣的前提出發，還有些人就似乎有理由主張：天主教上智治理萬物，只管制人心外間的變動，不管理人心內部意志自由範圍裡的事物。（考察心理經驗的事實），意願的活動，選擇願得或願作的任何某事物，人心裡常覺自由自主，例如心裡願意建造某樣一所房屋，或發財成為一個富翁；然而意願的選擇，心內想著容易；心外行動起來，不常能達到心願的目的；因為外間的變故，往往事與願違；（諺語也說：謀事在人，成事在天）；如此可見：（人心內的意願行動，全由人而不由天），人心以外，人力行動的成敗得失等等事故，卻由天主安排，非人心自由所能控制。

上述這樣的意見，顯明反抗《聖經》原話的真義。

一證：《聖經》原話明說：「我們中間，行動的意願和成功，都是天主行成的」；明指「天主是吾人意願行動和成功的原因。《依撒意亞先知》，章二十六，節十二，說：「天主，我們的一切工作，都是稱在我們以內，作成的」。從此可見，吾人從天主領取之所得，不但是意願的能力，而且是意願的動作。

另證：（回閱前章末段），撒羅滿說出的原話：「天主完全隨意引領（人心意願）傾向於任何行動」，明指天主的效力，不但造生吾人意願的能力，而且發生吾人意願的行動。

又證：按上面（章六十七及七十）已有的證明，不但是天主給萬物，賦與動作的能力，而且是物體用本性固有的能力發出動作，個個條件，不能不同時仰賴天主動作的能力。所以人用天主賦與的智力，發出心內的意願，也不能不同時仰賴天主動作的能力。物體動作所仰賴的因素，不只是能力的原因，而且（更）是動作的原因。

為申明此點，可用人工的比例。在人工的藝術裡，工具的動作，是仰賴藝術家的能力，而作成的；不是工具本體固有的性理和能力來自藝術家的賦與，而只是工具固有的能力受到了藝術家的任用，才作出了現實動作。（說藝術家的動作，是工具動作發啟和成功的原因，話中的真義，明明不是說：藝術家的動作只是工具動作能力的原因；首要意義，卻正是說：它是工具動作的原因）。

從此可知：天主不但是吾人意志能力的原因，而且也（更須）是吾人意願的原因；就是說：天主也是吾人內心意志動作的原因。

加證：因果系統的總體，呈現的秩序，完善：神類勝於形類。然則，試觀形類，各級原因物理的行動，都是最高的第一級原因行動產生的效果。（形體萬類，各類有各類的因果系統：上級動下級；第一動

全系。宇宙總體，合組的因果系統，也是有同樣的秩序和定則。天主是宇宙全系的第一原因；更是神類因果系統全體以上的第一原因。由此可見：神類意力的行動，都是最高的第一意力行動產生的效果。這個第一意力，乃是天主的意力。（顯然，天主不但是意力的原因，而且是意力行動的原因）。

還證：上面（章六十七及七十）證明了：天主是萬物一切動作的原因，在每個物體內，作成其動作，所以也是意力萬動的原因。

又證：亞里斯多德，在尤德米（出版的）《道德論》，卷八，（卷七，章十四），證明這個結論，用了以下這樣的論式：

事物新生，先無而後有，不能沒有一個原因。故此，任何某一主體，（心內）智力之所知，謀慮之計，優劣之所擇，意力之所願，凡此種種事件，先無而後，必然也都有出生的原因。假設意願之上又有意願，謀慮之前又有謀慮，上者動以啟下。前者動以啟後。由下者後者，追溯上者前面，逐級推往，不得推至無窮，必須達到至上至前的第一個原因。這樣的原因，本體優越，超過理智和神智：不能是別的，只得是天主。故此千思萬慮，出沒於吾人心中，追問其第一原始，厥惟天主！

第九十章 天心人意

從此看來，得以明見，人心意願，及好惡之選擇，必定也都受天主上智的管理。

一證：天主所作一切，都根據自己上智的計劃。祂既是吾人選擇和意願的原因，故此，吾人的選擇和意願，也都屬天主上智管理。

加證：按上面（章七十八）已證定的理，（天主上智）任用神類經理形類的一切事物。神類實體，卻是用意力，發出動作，管理形體事物，假設意力的選擇和行動，不屬天主的上智管理，形類的事也就隨著脫離天主上智的管理。如此想去，所謂天主上智管理，完全等於無有。（這是不可能的；前者已經證明，宇宙萬物受天主上智的管理。故此用反證法，反回去，足證意力動作，必定脫不開天主上智的管理）。

又證：宇宙間，物體越高貴，越應有秩序。宇宙的善良在於秩序。因此，亞里斯多德，《物理學》卷二，（章四），責難古代許多哲人誤以為天上諸形體，在構造中，有偶然和僥倖的成分；下界物體，卻沒有：（把下界物體，說得比天上形體更高貴了）。

然而，智性的各類實體，本性高貴，勝於形界的物質實體。如果形體在其實體和動作上，都屬於天主上智的管理，有規律和秩序；智性的各類實體，就更是如此了。

另證：物體或事物，距離目的越近，則越有與目的相適合的秩序：因為別的事物是經過它們的引導，而按秩序嚮往目的。然則，按上面（章二十五及七十八）的證明，智性實體的動作，比其他各類事物的動作，距離共同嚮往的目的，天主，更是接近；故此更受天主上智的照顧，和引領，按秩序和規則，嚮往天主。

還證：天主愛慕祂所造生的萬物，因此愛慕之情，起而照顧管理。愛情的首要任務，在乎「愛則欲之善」，（參考亞里斯多德，《修辭學》，卷二，章四：發愛者願望所愛者實有美善）。所以天主越厚愛某類事物，它們便越深蒙天主上智的眷顧。《聖經》在《聖詠》第一四四，（二〇節），也教導吾人知道：「天主保佑一總愛天主的人」。大哲，《道德論》卷十，（章十八），並且教授吾人說：「天主極度關懷那些鍾愛智力的人們，拿他們當作自己的友人看待」。從此可知：天主最愛有智性的那些實體。（這些實體的生存，在於運用智力和意力：既愛之，則關懷照料之）。足證它們意志的心願，和對象的選擇，都屬於天主上智照管。

加證：人，內心生活的美善和福利，比較外部福利，例如富貴榮華等等，更適合人性之所喜愛。人的真善和真福，眾人公論都說是：在內不在外。然則，人心內在的美善和幸福，繫於意力及行動。假設依照對方意見，天主只照管人生外部的成敗得失富貴貧賤等等，而不管意願及選擇等等人的內心動作，與其說天主照顧人類，勿寧說天主不照顧人類，才更合理。這卻是褻聖者，侮辱天主聖名，發出的妄言：《若伯傳》，章二十二，節十四記載他們說：「天主盤環於天上的四極，勞神於天上事，顧不到我們人間」。《厄則克爾先知》，章九，節九也記述他們說：「天主捨棄了下地，看不到地上」。熱肋米亞先知的哀

歌，章三，節三七記載他們又說：「是誰傳令教作了這事？發命的既然不是天主！」（既說有某事，作成了，天主沒有發命，可見天主沒有管得住它）。這樣的話，都是《聖經》所責斥的「褻聖之言」。

釋難：《聖經》明訓中，也另有些話，在辭氣上，和上述對方的意見，似乎不是沒外表相合之處：《德訓篇》，章十五，節十四：「天主初造人類，就棄置人類於自己智謀的手中」。（猶言，人的實體初生，是受天主造生，既生以後，人使用自己的智謀，一手掌管自己的事務；天主乃將人類棄置於度外）。同章下文，（節十七—十八），又說：「天主供給你水與火，你願意得到什麼，任憑你伸手取拿。人的面前有生，又有善亞，隨人所欲，而與之」。申命記，章三十，節十五，也說：「你要留神看清，天主今天陳列在你面前的：一面有生命和美善，對面卻有死亡和兇惡；（何捨何取，全由你拿定主意）」。

這些話不足為難，《聖經》提出來的用意，是為證明，人有自主，選擇自決；但不是為證明自由意志的選擇，脫開了天主上智的安排。

同樣，尼柴主教，額我略，（奈默思著，《人性論》，章四十四），也說：「事情在於吾人者，天主不來管。不在於吾人者，天主都照管」。教父達瑪森，步武後塵，在《正信本義》，卷二，章三十，附合申述說：「事情在於吾人者，天主先知，不前定」。正確的解釋起來，這些話的用意，不過是說：在於吾人的事情固然受天主上智的限定，但不因而失去意願的自由，或沾染上「必然性」。（天主上智的限定，是超級原因對於下級效果的限定：是對上有限止，對下無限止的；不是平級因果的限定：定於專一的必然。例如太陽的光和熱，受了天主上智的限定，對上是有限止的；但對於地面上能瞻養的生物，和能照顯的景色，卻是無限止的。萬種生物，生生不息，吸取太陽的光和熱，永世不竭；至少不因受下界生物之吸

取而涵竭。生物的生長，動物的行動，都是受陽光的導引；自由生長行動，總脫不開陽光的提拔和指引：左行，則左引；右行則右引。人的意願之自由，也是總脫不開天主上智和公義的指引：人行善，天主則助其成，而引之得善；行惡，則違其兇，而引之自食其惡果；善惡自為，禍福自取，卻步步脫不開天主上智規定的路線。天恩至柔，天法至嚴，天網恢恢，疏而不漏。人生事務，不但有天主上智的法則，而且受其神力的支配，和調遣，理由種，尚可得自人事的本質方面，詳論於下章）。

第九十一章 人生行動的根由

統觀以上（數章），總結出進一步的收穫，足見：追溯人生行動的根由，都有高級的原因，沒有一件是無因而至的偶然，或僥倖。

歸納以前數章，第八十五章及其下一連數章，證明了人意志的選擇，和行動，直接受天主的安排。（第七十九章，證明了，天主任用各級天神，居間傳達，執行天主計劃，管照並指引人智力範圍以內的知識。（第七十八及八十二兩章），論到人形體方面物質的事物，或屬於身內，或關聯於身外，凡人生應用一切，也是天主委任各級天神，及天上各層的形體，循規蹈矩，執行天主計劃，從中經理照管。

這樣的事實，總共有一條理由，就是：樣式眾多，變化無常，成敗不定的事物，都必定是某一原因產生的效果，追溯到底，它們的原因應不是樣式眾多，變化無常，成敗不定的；反之，應是樣式一致，（性理純一），恆久不變，常成功而不失敗的。

然吾人所有一切，觀察可見，都是複雜眾多，變化無常的，並且都能失敗或有缺點。（逐類申說如下）：

顯然，吾人意願的選擇，眾多無算。人心不同，（如其面焉），各自選擇不同的對象。人心好惡，變

化無常，或因神志輕躁，不凝定專一；或者也能因為外間環境，遭遇的形界事物，也都是變動不居的。至於人心意願的選擇，往往失敗，能有缺點，人間的罪惡，足資證明。（可見，它們都是被生的效果），故有某一原因，是專一不變，常不失敗，全無缺點的。這樣的原因，只有一個，就是獨一無二的天主；因為，按卷一（章十三及七十五）的證明，天主的意志，（是天主的本體），性理純一，樣式純一，動作也純一，一能函萬；用自愛的一個動作，兼愛祂本體以外的一切事物。

同樣，吾人智性的知識，也呈現「因素繁多」，「變化多」，「缺點多」的「三多」特徵，（自證是效果，必有出生的原因）。先看其「因素繁多」：吾人智力，從器官覺知的眾多事物，搜集可懂的真理；（器官眾多，構造複雜，事物尤然，抽象過程，也不簡單，回閱卷一，三十六及四十六；卷二，四十六—七十二數十章）。

再看其「變化多」：吾人理智推理，猶如跑路，（從一站，跑到另一站）；從一個知識出發，推演到另一個知識：從已知，追尋到未知：（心智的開明，繼長增高，是變化不停的：不進則退）。

至於它的「缺點多」，乃是（因素繁亂，任重而道遠所致）：為了器官覺識和想像的混雜糾纏，理智則看理不明：人間思想錯誤眾多，明證其缺點不少。

然則，（依照每個物類中，因果關係的公律：因素多，變化多，缺點多者，必定是效果：生於因素單純，恆常不變，全無缺點的原因。那麼，在智性的知識之總類中），各級天神們的知識，是「因素純一」，（不變化），「恆常如一」，「純全而無缺」的：所以吾人智性的知識，是由天主上智任用眾位天神來管理，而始得出生的效果。詳證於第七十九章，參考卷二，九六及其下數章。逐項申說如下：

天神們的知識，因素單純，性理單純；因為牠們從單純至一的泉源，領取真理的知識，（章八十證明了），這個泉源，乃是天主，（天主直接將自己真理的知識，賦與牠們，不經過其他因素，居間傳達）。牠們的知識，恆久如一，沒有移動和變化；因為牠們得知識，不是像跑路一樣，用理智的推論；（或以歸納法，由事物的動作，證驗事物的性情）；或以因果律：由效果推證原因；或由原因測知效果；反之，牠們用直視的單純動作，洞見純淨的真理，（參考卷二，九十六及其下數章）。並且牠們的知識，沒有缺點：因為牠們洞見萬物的性體，及其本質是什麼，是就其本體，直接洞見；對於直視洞見的本有對象，智力的知識，不能有錯誤。（本有對象，是某能力本性特有的對象。關於這些對象，其能力固有的基本而單純的動作，是不會錯誤的）；例如器官的覺力，關於本性特有的對象，在基本而單純的直接動作，滿足了正常的條件，是不會錯誤的；（至少在對象的本體上，不會犯錯誤；眼見色，則必有所見；顏色有可見的本體。天神知萬物之理，是真知其本體）。吾人智力，卻是從物體的許多附性和效果，觀摩揣摩，而測知物體的本質是什麼。如此比較，可見，吾人智力的知識，是由眾位天神的知識，管制引導，而生成的效果。（同類中，完善者是不完善者的原因；不完善者是完善者的效果；這是絕對確實的公理）。

回過頭去，觀察人的身體，及其日用的外間事物，顯然，也有「三多」特徵：因素眾多，複雜，互相衝突；變動無常，變動的方式，也不常一致；因為它們的行動或變化，不能是繼續不停的。人的身體，能有許多缺點，或生於附性變質，或由於實體喪亡。

然則，（人的身體，屬於形體之類；是有形的物質因素所構成。同類之中），天上諸形體，（在適當限度內），比較起來，是樣式純一，性理純一，因素純一的；沒有複雜的分子，互相衝突，（舊天文學，

認為天上諸形體的物質因素，是單純而清輕的，有時叫作「乙太」，或「太素」，或「大氣」，等等；它們的運動，也是樣式一致的，常行不息，規律一致，永常不改。並且它們內裡，既沒有實體喪亡，又沒有附性變質，等類的變化：（古代學說，天體剛健，獨立而不改，周行而不殆；天之大道，有恆性，有常則，萬古長新，永不移易；猶如天長地久，日月有恆。不必是對上絕對有恆，而是對下相當有恆）。

由此觀之，可知吾人身體，及其日需，凡下界有形物體，都依照天主上智的安排，受天上諸形體運動法則的管制。

第九十二章 命運（一）

從以上這些分析，可以明見：如說「某某人命運好」，能有什麼真正的意義。

說「某某人命運好」，是說他偶然得到了意外的福分。（參考，《大倫理》，卷二，章八）。例如某人在田地裡，掘坑，發現意外的寶藏；不期而得；便是偶然的幸運。

某人工作，偶然作出意外的成果，是出乎他自己的意外，卻不是出乎高於他的上級原因的意外。例如某某業務的主任，同時分派兩個職員，分路到同一某某地點，辦理某事，這兩個職員，預先不知道主任的故意安排，到了那個地點，各幹各的事情，忽然同處相遇，各自感覺是偶然意外相逢，只是出乎他們每人的意外，卻不是出乎主任的意外；為此理由，對於此某職員，是偶然而僥倖的事，對於業務的主任，卻是一件安排固定的事。

既然人在身體方面，聽受天上諸形體的安排；在智性方面，聽受眾位天神的安排；在意力方面，卻聽受天主的安排；所以能有某某事物，是出於人的意外，卻是天上諸形體，或眾位天神，或天主安排固定的事。

雖然只有天主的動作，直接影響人意的選擇，然則眾位天神，用勸誘的方式，也能對於人意的選擇，

發生一些影響的效用；天上諸形體的影響，卻用製備的方式，不外於施展壓力，在我們身體內，製造適當的條件，傾向吾人決意有所選擇；準備上某些條件，驅使吾人，在不識不知之中，選擇某些有益的事物；是吾人的心意受了高級原因的壓力。

那麼，如有某人，智力受眾天神光明的開導，意力也受天主有效的指引，選擇了有益的事物，而自己預先不知其有益的理由，吾人就稱道他「命運好」。反之，他如受高級原因的誘導，自己不知其中的理由，而選擇了有害的事物，我們就說他「命運不好」。例如《依耶助米亞先知》，章二十二，節三〇，論到某人，記述天主（向史家）說：「你應在這人名下，寫明他沒有生育能力，他在來日，發達不起來」。

但須注意，「命運好」分兩種，一是「性分好」，二是「福分好」。

性分好壞是吾人身體，受天上諸形體的壓力，而生成某些物理自然的性情和才質，於是有向善或向惡的傾向；大哲，在《大倫理》學，（卷二，章八），說「命運好，（有時）是性分好」，就是根據了這樣的意義而說的。他的本意，不能是說：智力的本性，竟會引人選擇利害相衝突的事物：一人得利，另一人卻受害；因為智力和意力的本性，是一總人相同的；性理的分異，必招致種性的差別；物質的分異，卻促成件數的不同。（足見：「性分好壞」的實義，不指智力或意力的「本性好壞」，而不過是指示「身體性情或傾向」的好壞，並且是天上諸形體影響而生成的自然現象：物理涉及了心理）。

因此，專指人的智力受神明的光照，或意力受天主的激動，而作某某事物，吾人不說他是「生來的性分好」，而說他是「福分好」更是合理：就是說他受到（眾位天神的）保護；或受到了（至上天主的）引導。

又須注意，引人選擇某事的上級助佑，也分兩種，一是佈置，二是成全。眾位天神以及天上眾形體，助人選擇某事，只是給人佈置適宜的條件：天上形體，佈置身體的性情，氣質；天神的光照，勸導人心的智力。氣質的傾向，和勸導的能力，不必然生效，人不常順從護守天神的勸導，也不常順從天上形體的物理作用之傾向。

然而，天主的助佑，引人選擇某事，人卻（有意或無意），常常順從；故此天主的助佑，是助佑成全，不會不得到完善的成效。為此理由，根據《依耶肋米亞先知》，章五十一，節九所說：「我們照管了巴比倫，它也沒有受到了照管（的實效）……」：意思是說：眾位天神的護守，也有時徒勞無益；天上諸形體的誘導，或壓力，就更不待言了，也是會無效的；惟有天主上智的照顧，常是牢穩鞏固的，（不會達不到完善的成效，同時也不傷害人意志的自由；因為是有效的助人選擇自己願意的某某事物；後有詳論）。

還須注意：方才所說的「助佑佈置」，又分兩種，一是激動情慾，二是啟發智思。

天上形體，向吾人身體，施展壓力，發出影響，製造物理條件，傾倒吾人心意，屈服它順從身體內某情慾的衝動；而自願發出憎恨，惱怒，喜愛，或其他類此的種種情感；因為天上形體的影響，是因物理而涉及心理，觸動人心的意願，常用「情慾感動人心」的方法。（回閱卷一，八九—九一，卷二，八二—八三；本卷，八五）。

天神的助佑，佈置條件，引人有所選擇，卻是用智力考慮的方式，不用情慾的感動。天神啟勉人智力的思考，能有兩種形式：一是光照人的明悟，只教人知道作某某事是好，此外不教人知道在目的和終效方

面，那某某事所以然是好的理由。因此有時，人的評價，認為作某某事是好，但如追問理由，為什麼作那事是好，人竟自供不知，（參考《大倫理》學，卷二，章八）。為此，人如作起某事，結果得到了預先沒料想的好處，這便是他的命運好。

二是人的明悟，受天神光照，有時不但知道這某某事物是好的，而且也從目的或終效方面看到了那事是好的所以然；於是作出某事，結果得到了預先期望的好處，這就不可以說是倖運好；（而是計劃好）。

尚須理會，自然界，神力高廣，體力低狹。故此，人意志的選擇，範圍高廣，超越天上形體影響所延及的一切。（天上形體，趕不上人心神力的高強廣遠）。

並且還應知道：人的靈魂，甚且眾位天神，能力高於天體，但不高於天主。天主的能力，是廣大無限，普及於萬物的。依此比例，能有某某好事發生，出於人的意外，也出於天上形體傾向的範圍之外，並且也出於眾位天神光照的範圍以外，卻不超出天主上智照顧的範圍以外，因為天主上智，統治「物」大公名所能指示的整個範圍，故此實有界所能有的一切事物，都屬於天主掌管的範圍以內，如同天主的全能，造生了萬有：實有之界，也是沒有不是天主造成的事物。

如此看來，可見人生能遭遇的善惡禍福，對於人自己，對於天上形體，對於眾位天神，都可能有的僥倖或不幸的偶然；但是對於天主，卻沒有一件事是偶然的，（反之，事件是天主上智安排的）；不但在人生事物內，而且不拘在什麼類的事物內，對於天主說話，不能有任何預先沒有看到的，或偶然的事。

偶然事，都是意外事。然而，道德的行為，不能是意外事，因為它們的本質在於意志的選擇；故此，對於道德行為，能有「性分好壞」之可辨，沒有「命運好壞」之可言，（因為命運而遭遇的事，都是人意

外的偶然事)。但人生來，性分不同，各隨本性生而俱有的性情，和才能，而選擇不同的志願；或修成美德，或陷溺於惡習。

對於外間事物，人生能有意外的遭遇，如說某人性分好，命運好，有天主指引，或有眾位天神保護，等等話語，都能言之成理。(以上數段，是討論「意志的選擇」能受到的上級助佑，下麵數段，討論「行動的結局」能受到上級的什麼影響)。

論到人生行動的結局，最後的成效，也有賴於上級各種原因的助力。行動的開始，繫於人意志的選擇，有賴於天上形體的時運，眾位天神的光照和保護，又仰賴天主有效的指引。同樣，行動的結局，在乎計劃的實行，滿全意志選定的希望，所需要的實力和實效，也是得自某一上級的原因：不但是得自天主，而且也能來自眾位天神；並且座落在身體以內的物理效能，也可以來自天上諸形體。

事實上，沒有生命(和靈魂)的物體，顯然有些實力和功效，是得自天上諸形體：物質元素，動作施受的品性，有促成物體變化的實力和效能，無疑的都受天上諸形體的支配和影響；(物理化學的變化作用，依古代學說，基本上，不外於冷熱燥濕，效力顯然來於日月和天體的運行)；除此以外，還有一些物理的效能，(不屬於原素冷熱燥濕，等等動作施受的能力範圍以內，既非來於物質原素)，必應來於天上諸形體，(合成的宇宙體系)：例如磁石引鐵；表現的吸引和排斥；還有些礦石，及花草，也具有某些神奇奧妙的靈效，(或治病，或引起心靈生活的變化)：凡類此種種效能，也是得來自天上形體。

由此看來，可見無妨有人，作成旁人作不到的一些物理變化，表現自己有一些效能，也是得自天上形體的影響，彷彿是壓力下降，充塞人的身體，增強人的活力，例如某人是醫師，(本性天生)，有醫治疾

病的智巧，某人作農夫，有種植園林的技能；又有某人當兵，精通武術，心勇氣壯，（這些才能的物質方面，及實際工作時表現的精銳神氣，既非來自下方冷熱燥濕的物質原素，必應來自天上的形體了。注意根據古代《物理學》這樣的想法，「天上形體」，泛指「下方物質原素」以外的物質，並假定它們的物質，是「冷熱燥濕」等等物理效能以外的那些物質力量的來源和主體。物體間交互影響而生出超級效能，是一個常見的現象）。

現在說到天主，不難見得，為助人執行工作計劃，發揮工作效能，天主賞賜人這樣的實效，程度高強，必定遠勝於方才說的天上形體了。助人意志的選擇，叫作天主的指引；助人執行工作，卻應叫作天主的支援。《聖經》裡，有些話，同時一併提到了這兩種助佑。《聖詠》（拾伍，一）有一處說：「上主是我的光照，又是我的安全，我害怕誰呢？」指示人受天主的光照引領。緊接著又說：「上主保衛我的生命，我對於誰還要戰驚惶恐」？指示人有天主的支援。

在以上兩種助佑之間，尚有兩層分別：一是範圍廣狹不同。二是意料內外不同。

第一種助佑，是光明的指引，範圍寬廣，包括人能力範圍以內和以外的事物。第二種助佑，是效力的增強，範圍狹窄，不擴展到人力所能達到的範圍以外去；（雖然都能助人作出超乎尋常的成效，舉例說明此點）；有人掘坑，本意是埋葬死人，意外卻發現珍寶；這樣的收獲，不是來於那人掘坑的能力，甚且不是來於寶物的搜尋能力。光明的指引，能啟發人的注意力，留神搜尋，也能鼓舞起掘坑的勇氣，然而這樣的指引，不是賦給任何實力，使人現實找到寶物；達到成功。

第二種助佑，例如助醫生治病，或助戰士作戰得勝，同時能用光照的指引，助他選擇適宜的工具和方

法，也能助他運用上級原因配置的能力，執行現實的工作，收到高強的功效，（深度雖然貫徹始終，範圍卻不超出人工作能力範圍以外去，收到工作範圍以外的奇效）。足見第一種助佑，範圍寬廣。

論到「意料內外」的分別，第二種助佑，既是效力的增援，故是助人得到意料以內的成效。受這樣的助力而有的成功，不可說是「意料之外的偶然僥倖」。反之，第一種助佑，有時卻能說是助人得到了意料之外的異寶。

此外，人命運好壞的遭遇，有時生於單方動作，例如某人掘坑而發現靜止的寶藏，只是那人獨自一方動作；有時卻生於雙方，或多方動作，例如某人上市買貨，巧遇欠債人，意外相逢；雙方動作，恰巧碰到一處。第一種的遭遇，人受上級助佑，只是受到指引，選擇某事，附帶著，竟在意外遇到和那某事，偶然相連的另某幸事。第二種遭遇，卻是有關各方，都受到指引，選擇行動，適然巧逢，而碰到一齊。

另有一點，尚須注意，人的命運好壞，對於人意的選擇，是意外的偶然；對於天主雖然不得是意外的偶然；對於天上形體，卻仍不失為意外的偶然。按理說明如下：

事件的發生，溯本追源，除非追到其本體原因，則不失其偶然性。然則，天上形體的動作能力，不是用智性的知識和意志的選擇，而是用物質的本性，發出動作。物質的本性，卻是趨向專一的。所以，假設某事，不是本體專一的效果，便不能有物質本性的能力，來充任其本體原因。同時須知，任何兩個物體，偶然相遇而有的連合，構不成真實本體自同的統一，僅能構成附性偶然的湊合。它的本體原因，不能是自然界任何物質的本性。試觀方才舉出的例子：人本意掘坑，意外得寶；墳坑和寶藏，同在一處，純係偶然；本體上沒有物性必然的連繫；縱令那人，受天上形體的激動，振作起情慾，挖掘墳坑；天體的效力仍

然不能是「掘坑得寶」的本體原因，而僅是「掘坑」動作的助力：天體助人的本體效果，是助人掘坑，不是助人必在寶藏埋藏的地點掘坑：（天體物質的助力，沒有知識，不知道寶物的所在，故不會助人到寶物埋藏的地方去掘坑）。反之，假設有某實體，有知識，用智力發出動作，能是引人「掘坑得寶」，這件事整個的本體的原因：因為智力的本體任務，是將許多因素，組織配合起來，構成秩序的統一，追求一個目的。

顯然，如果有人知道寶物何在，也能派遣另某不知道的人去到那裡掘坑，於是使他在意料之外，發現那裡的寶藏。如此看來，可見這樣的偶然事件，追溯原因，歸結到天主，以其上智為原因，則失掉偶然性；只歸結到天上的形體，以其物質效力為原因，卻完全不失其事件的偶然性。（偶然事件的本體原因，必須是有智力的實體，不能只是盲然無知的自然物性。這是因果律的許多定理中，相當有趣味的一條。偶然事件的偶然性，自證是一個智性實體的效果。此類事件的效果性，足以證明宇宙間的高級原因是有智力的神明。偶然的事件，是許多因素配合而生的效果。有秩序並有目的的配合，必定有最高的原因，不能沒有智力）。

用同樣的理由，還可明證，專靠天上形體的助力，無人能在一件事上，常有好倖運；而只能在此某或彼某特殊的兩三事件上能遇到好倖運。

所謂「常有好倖運」，是說某人，根據自己恆常不變的本性，受天上形體的壓力或激動，或常常，或在大多數次，慣常選擇某些事物，而有另某些喜幸事物，偶然連帶著，相隨而俱來。這是不可能的。反之亦然：就是某人常走厄運，也是不可能的。命運的好壞，是特殊稀有的，不是普遍常有的。（理由如下）：

普遍常有的事物，屬於物性的自然，（不是命運的偶然）；自然的物性，趨向專一：（追求專一的目的）

的，發出專一的行動，恆守專一的規律；這是自然物性的定義）。反之，命運偶然發生的事件，或好，或不好，都不能歸結到任何專一的界限以內去，因為按大哲《物理學》卷二（章五）的名訓，並按名理的定義，顯然可見：凡是命運的偶然，都是不準確而無定限的：（俗話也說命運的事，都是沒有規律的瞎碰）。

故此不可能有人本性自然，凡有選擇，常有命運的偶然事件，隨之俱來。但能有人，仰賴天上形體的助力，根據一個傾向，選擇某某事物，連帶著得到某一偶然的倖運；根據另一個傾向，得到另某倖運；根據第三個傾向，又得另某第三個倖運；但不能如此，根據一個傾向，而全得一切倖運的事。這是不可能的，（因為倖運是物性常則偶有的例外，物性自然的動力，是有專一限制的：一個物性，不會傾向於許多事物。這也是自然物性，和天主上智的分別。天主上智的安排，有能力引導人，追求他意志願望的一切事物：（因為人的智力和意力，不受物質的界限；天主的全能全智，也是不受物質限制的，回閱卷二，章四八；本卷，章八十三；卷一，章四十三，及章六十九；卷二，章二十七）。

評註：天上形體，激發人身體的情慾。眾位天神光照人的明悟。天主的神力，指引人的意志，成全人的計劃和行動。將以上這三個層次分清，立即看到人生事物間命運的偶然遭遇，不論事件大小，都有天主的安排。人心內智力和意力的活動，也都不是不以天主的發動，為其最高而最深的原因。心智是人身的主宰。天主是人心智的主宰。人心有意或無意能犯的過錯和罪惡，明證自己不是自己活動的惟一主宰和原因，回閱章七一，末段有言曰：「有惡，故有天主」。同時人心有意修成的美德及善良的行動，有天主的管理和指引。天主引領人的活動，兼統善惡，巨細不遺；人心不常直覺，但常能據理推證，印合天主聖意。天主的引領和助佑，不滅絕萬惡，不妨害人的自由，不取消祈禱的益處。詳見於以下數章。

第九十三章 命運（二）

從以上提出的那些分析，得以明見：關於「命運的註定」問題，應有什麼意見。

有些人抱否定的意見：認為「命運的註定」是完全沒有的一回事。他們只觀察個體事件的局部原因：（不把眼界放寬，合觀宇宙萬物間因果關係的總體，看不到高深遠大的上級原因）；他們看到了宇宙間，發生的許多事，是偶然的，於是主張它們並不是上級原因管制的。

另有些人卻抱肯定意見：認為片面觀察，看著似是偶然的事，努力考究，追本溯源，（合觀因果系統的整體），卻都有某些更高遠的原因，安排佈置，依照秩序的規定，管制事物的發生。於是他們主張一切事物都是「命運註定的」：猶言吾人片面看去，好像是偶然發生的那些事物，實際上都是某某原因預先發言說定了的，或預先發命規定了的，並且是預先計劃，運動支配，而管制起來的；故此都是當然發生的。

抱肯定意見的這些人，又分兩大派：一派是「宿命論者」：他們主張斯世偶然發生的事物，都是天上諸形體，日月星宿，方位運行，時地配合，而決定的。人間的萬事萬物，連同人心意願的選擇，都是星宿運行而決定的；並且在某些程度或界限內，事物的發生，都是必然的。這個由星宿運行而決定的必然性，他們叫它作「宿運」：（猶言「星宿註定的命運」；和古代占卜星相的所謂「星相學」有關）。這派的主

張卻是不可能的，並且不合於（公教）信德（所信仰的真理）；詳證於上面（八十四及其下一連數章）。

第二派是「天命論者」：他們認為下級事物間偶然發生的事物，都是天主上智命令安排的：（或命令實行，或命令容許）。於是他們說一切事的發生，都是「命運註定的」；就是「天主命令的」；用「天命」二字，指示「天主上智的命令」：「天主上智命令不可轉移的必然規定」，他們就叫它作「命運的註定」。

本此意義，大儒鮑也西，（《哲學之慰》，卷四，文六）曾說：「天主上智給變化無常的事物，締結它們彼此間交互發生的關係，規定它們應遵守的秩序，在它們內部，建定起來的條理，就是「命運註定」（的本義）」。

在以上「命運註定」之描寫，所謂「條理的建定」，便是「秩序的規定和管治」。所謂「在事物內部」，是指出「命運的註定」和「天主上智的命令」，彼此互有的分別：事物間的秩序或條理，有兩面觀：一在天主的神智以內，就專叫「天主上智的命令」；一在事物內部：彷彿是一種壓力，從天主神智中，發出來，下降到宇宙間，充滿一切事物的內部：發揮出管制事物的效用：這便專名叫作「命運的註定」，簡稱「命定」，或「命分」，有時簡而又簡，只叫作「命！」或「天！」。所謂「變化無常」，是為指明：天主上智現定的秩序，不取消事物變化無常的可能性，和偶然性。藉以排除某些人以「天主命令」抹殺事物變動偶然性的謬說。

根據鮑也西名辭的解釋，否定「命運的註定」，乃等於否定「天主上智的照顧」。（我們信奉公教的人，不能否認「天主上智的照顧」，故此不可否認「命運的註定」。不過鮑也西的解釋，不是教外眾人一

致的信念)。不信公教的許多人，用「命運註定」，或「天命」等等字樣，指示「星相占卜家所說的宿命論」；或指示「天上形體抹殺人意志自由或取消事物偶然性的物質壓力」，（或指示其他與「天主上智照顧」實義不全相合的謬說）。

為避免名辭共用而易生的誤會，我們信奉公教的人不採用和教外人相同的名辭：故此，不可延用「命運註定」的教外名辭，轉指「天主上智的照顧」：（其餘同類名辭，也應一律避免）。

本著以上的意義，聖奧斯定，《神國論》，卷五，（章一），說：，如果有人用「命運註定」這樣的名辭，稱指「天主的聖意」，或「天主的權能」；他的意思（不錯），可以保留；他的口舌（不明確），必應更正。

大聖額我略也說：「信奉公教的人，用心戒防，不要再說某某任何事物，竟是命運註定的」。這些話的意義，和上段相同。（參考《福音勸語》，第十講）。

第九十四章 事物的偶然與必然

轉進考察，尚有另一難題，從以往數章已證定理的埋伏下麵，挺挺升起：

請看：如果下界所作萬事，連偶然事物，（在不失其模稜兩可的或然性條件之下）也都服從天主上智的管轄；從此生出的結果，依理看去，明似必須是：或者天主的上智不是確定的；或者一切事物的發生都是必然的：（偶然的事物，就不能不失掉自己的或然性）。理由數條如下：

第一：大哲《形上學》，卷六，（卷五，章三），證明了：吾人如果肯定每個效果都有某一本體原因，同時又肯定：既有本體原因，則必有其效果；從此隨之而生的結論乃是：將來每個效果，屆時都要必然發生。因為如果任何那一個效果都有所謂的本體原因，將來的任何一個事物，（既然是效果），追究原因，歸根結柢，就得歸到某一本體原因，或面前現有的，或往時已有的。

舉例說明如下：假設問題是：某人將來是否被強盜殺害。他的被殺是效果，他遇到強盜是那效果的原因。然而「他遇到強盜」也是一個效果，故此事先也有一個原因：就是「他出了家門」。他出家門的原因，是「出去尋找水喝」；找水的原因，卻是他感到口渴。口渴的原因呢？乃是他吃了鹽。他吃鹽，或鹹東西吃，這件事，（是他被強盜殺害的本體原因）：是現時已有的，或往時已有的。

那麼，既說：有因則必有果，必然就應肯定：吃鹹則必口渴。口渴則必出門。出門則必遇盜。遇盜則必被殺。（依照因果關係的貫通律），從頭至尾，貫徹始終，結論乃是：此人吃鹹而被強盜殺害，是必然發生的一件事。（這個結論，顯然不合於事實）。所以大哲（用反證法，返回去，推證出相反的）結論說：「既說有原因，則必肯定它有效果，（這個大前提），是錯誤的」；因為有些原因可能不生出效果。那麼，說凡是效果，個個都有「本體原因」，這也就不是真的了；因為偶然而生的事件，例如找水喝而遇強盜，沒有任何（本體相關的）原因。

從此可見：不是一切效果，追本溯源，都有現今或已往的一個本體原因，由而致於既肯定了有其原因，則必然肯定也有其效果必定發生。

或則，所以必須承認：不是一切效果都服從天主上智的管束；換句話也就是說：天主的上智，並照管不到一切事物：這是違反（章六十七，七十五，八十九，九十，等處）已證明了的定理；或者應說：天主上智的照管，不是必然生出實效：這樣也就等於說：天主上智的照管不是準確的。再或者，就必得說：一切事物的發生，都是出於必然。天主上智，不但照顧現今或已往，而且顧到無始無終的永遠：因為在天主以內，沒有能不是永遠的事物。（那麼，如說天主上智的照顧，準確無疑，則必說古往今來的一切事物，或大或小，都是必然的。合觀全段，則見得困難重重，進退兩難）。

第二：假設天主上智的照管是確定的，以下這樣的「條件複句」，則必應是真實的：「這某事如果是天主上智安排的，它就得要發生出來」。但這樣的條件複句中，（前後兩句，有「如果：就：」之類邏輯接辭，所指示的「引隨關係」：前句句指示條件，後句指隨條件之滿足而應出生的後果：接受了前句，則不

得不接受後句。然則，在筆下），它的前句是必然真實的，因為它是永遠真實的。（天主上智，安排一切事物，顧到往古和今來的整個長期）。故此，後句所指的效果，隨之而生，也是必然真實的。依照理性的（邏輯）規則，凡是「條件複句」中，前句如果是必然（真實）的，其後句則必須也是必然（真實）的。任何什麼事物，如果隨某條件之滿足而出生，是出於必然，它便是必然的事物。如此推演，得出的結論，當然是：如果天主上智的照顧，是確定的，一切事物出生，就都是出於必然。（宇宙間所有的一切事物，便都是必然的，而無一能是偶然的了）。

第三：加之，設有某事，是天主上智安排了的，例如某某人要作一國的元首，試問將來他沒有作了國家的元首，這件事是否可能發生？如果他不作元首，不是可能的；他不作元首，所以就是不可能的；故此，他作元首，乃是必然的了。反之，如果他不作元首是可能的，（承認了事件的可能性，隨之而推出是非相反的結論，卻沒有什麼不可能的；可能有的事，是能有能無的；他可能作元首，所以結果他卻沒有作了元首；這是可能的；這樣說話，全無自相矛盾之處；既然能作元首，也能不作元首）；可見天主上智的安排失敗了，不是不可能的。

如此推究，必得的結論，仍是進退兩難，進則應說：萬事都有天主的安排，故此萬事的發生，都是出於必然；退則應說：宇宙間的萬事，不都是必然發生的，故此，天主上智的安排不是確定無疑的：（等於說事物發生，可能不是天主上智的計劃或安排）。

第四：又證：杜留，（西賽勞），《神卜論》，卷二，章七及其下數章，曾有這樣的一條論式：假設一切事物都是天主上智安排的，因果關係的規律，便是固定的。然則，如果這是真的，一切事物的成敗，

就都是命運註定的；無一事是由吾人自作主張的，吾人意志的自決或自主能力，就完全等於沒有了。從此可見：如果天主上智的安排是確定無疑的，隨之而生的結論，必是取消吾人自由；自決，或自主的能力。同樣也必致於取消宇宙間偶然性的一切原因。（這些結論，都是錯的，用反證法，返回去，足證大前提「天主上智掌管萬物」之說，是難以存立的）。

第五：另證：按上面（章七十七）的證明：天主的上智，不取消中間各級原因。（原因諸級的系統內，在至高和至低的兩端之間），有許多原因，是偶然性的，它們的動作，能成功，也能失敗。足證：天主上智的安排，也能失敗，就是生不出實效來。可見，天主上智的管制，是不準確固定的。

解答難題

為解穿上述五條理由的無效，首應回憶已往證明了的數條定理；就是：顯然的，一切事物當中，沒有一件逃脫天主上智的掌管；天主上智的秩序，（包括事物的本性和行動），完全不能受到任何變更；（永遠的計劃，既成不變；從無始之始，到無終之終；絲毫不受更改或修正）；同時，由天主上智的安排，發生的一切事物，件件實際發生出來，但不件件都是生於不得不然的（所謂「必然」，或是受勉強）；並且「不必然的事物實際發生，都是遵照了天主上智的計劃；確然無疑，而非強迫必然」；這也是一條必真的定理。詳加申說證明如下：

第一點，務須注意：（按六十四及其下數章，已有的證明），天主既造生事物，給事物賦與生存，便保存並成全事物，給事物賦與生存的安全，賞賜事物得到終極目的，成就圓滿無缺的美善；因為天主是實有界現有一切事物的原因；給每件物體和事體，賞賜其現有的生存；所以天主上智的秩序，必定也包羅萬

有的一切事物。（「生存」二字的意義，廣於生活，深於存在，是每個物體和事體，本體成立的內在憑藉；物有生存，乃因而各是一物，並因而有存在，和有行動。物無生存，則無以是其所是，也無以存在或行動。「生存」，在天主，是天主全能的本體；在萬物，則是天主的恩賜；是天主的第一效果。天主造生萬物，在萬物的每一物內，產生「造生和保存以及成全」的實效；核心的要點，在於「賦給生存」；生存之理，兼含萬善之理。賦與生存，是天主全能的造生。賞賜萬善，是天主上智的照顧；既造生了每一物，則照顧每一物，顧及到每一物的大小事情。回閱卷一，章三十一（生存），章九十九，章八十五，章六十七，卷二，五十五，三十，四十；本卷，七十二，七十五；討論第一原因和偶然事物的關係）。

同時必需注意到：上智的照顧，在一切實例上，常包括兩個動作，彼此互不相同：一是豫先想出計劃，二是依照計劃，在所管理的事物內，建立起秩序來：（實行既定的計劃。第一個動作，屬於知識能力；第二個屬於行動能力。（回閱章七十七）。兩者互異的要點，根據美善程度，比較一下，可以表現出來；（公式化的複比例，擬成條文，就是）：在豫先思想，設制計劃時，上智美善的程度，和顧慮的詳細，成正比例：越顧慮到至細微的項目，則表現上智的眼光，越是高明。

比如吾人，關於應安排的事物，預先設計，無力顧到全局的每個細小部分，是由於吾人知識缺乏所致；知識的能薄弱，則無力包攬一切細小的項目。（用反證法，反回去），人如顧慮周到，越能豫先想到許多個體事件的一切需要，就表現他的上智越是精強銳敏。如果只顧慮總綱，限於普遍的公理；而顧不到分門別類的細目，則其上智疏漏，而含渾，有欠於明智。同樣，枚舉人間各人工藝，徧察其設計的實情，也可歸納出同一結論：計劃周詳，是上智高明的表現。（技師設計，用數理，精打細算，不爽分毫）。

反之，在第二個動作，就是在實際推行計劃時，總部主任，統領一切，他的上智，高明美妙，和掌握的總部高廣，成正比例：掌管的範圍越普遍，越任用許多部門的職員，推行設出的計劃，（高級作大事，低級作小事，上不侵下，下不擅上，左右不相礙）；越能這樣作，就表現他的上智，越是精明完善，尊威崇高；因為各級職員的佈署，是上智設計規定的主要部分。（上智的要務，在乎設官分職）。

然則，天主的上智，照顧指引，精明美善，程度至高無比；因為按卷一（章二十八）已證的定理，天主本體美善，純粹無雜，廣大無限，竭盡了「美善」二字普遍名理，絕對精純無限高雅的實義。

貫通上段各節，結論可得，就是：天主上智，照顧萬物，豫先思想，設制了永遠的計劃，顧慮到了不拘多麼細微的小事；執行計劃，卻任用萬物：上級照管下級；各級物體的動作，都是被動於天主，如同工具被動於工人，服從天主調動，供職效勤，在事物內，展開天主上智，從無始的永遠以前，就想出了的計劃。這樣的結論，庶幾乎，就是筆者本人存心要說的真理。（回閱章六十七）。

轉進討論，請看：既然所有一切物體，能發出的動作，必定都是為滿盡職任，事奉天主，則不可能又有任何某個物體或因素，竟能發出動作，相反天主意旨，甚致阻礙其上智計劃的實行。並且也不可能由於某物施動或受動能力的缺乏而使天主上智計劃的實行，受到阻礙；因為每個施動或受動的能力，都是天主，依照自己上智的安排，造生在（一切）物體以內的。（回閱章七十）。最後，也不可能由於天主自己改變上智既定的計劃，而廢止其實行；因為按上面（卷一，章十三）的證明，天主是完全不能改變的。（祂的本體，能力，動作，三者全無分別，是純然自同的「生存的現實和盈極」，不會有任何前後不同的變動之情況發生，參考卷一章十六，二十八，及七十三）。

如此推論到最後，結論乃是：天主上智的安排，完全不可能失敗。（以上是務須注意的第一點）。

第二點，務須注意：按前者（章三）的證明，物體動作的宗旨，都是追求良好的，或在其可能範圍內，更好不過的對象。然而良好的，或更好不過的對象，分整體與部分。（回閱章七十一）。

整體的良好，在於本體的完整無缺：是一切部分組合起來，秩序統一而構成的美善齊全。整體的美善，和秩序的統一，為能成立起來，不可不有部分間品級高下的不齊；否則，一部分，互相平等，每個的美善，都和尊高至極的那個部分，程度一樣高，合構而成的整體，反倒不如部分間品級不齊者，那樣萬善全備。（既不應有盡有，又難配合統一；各部分一般好，便各自獨立，不相補足）。

例如人的身體，一部分是腳，位置低下。一部分是眼睛，位置崇高。但就一部分的本身而看，它如升高，站到上級的位置，（兼有了上級的優長），它的美善固然隨之而增高；（但統觀全體，反不美滿）；例如人的腳上，長出了明亮美麗的眼睛；腳的美善程度，增高了；整個身體的美善，卻減低了；因為失去了腳的本身應盡的某些任務：（長了眼睛的腳，再不能蹴踢，趟水，踏雪，在草地或沙灘跑路，或總而言之，不能再作為眼睛有害的任何行動）。

從此可見，整體和部分，動作起來，宗旨不同；部分的機關，動作起來，旨在追求本身絕對的私益；竭盡全力，成全本位的美好。整體的總部，動作起來，卻是謀求全體的公益，（調節各部分，配合行動，成全整體的美善）。為此理由，（宇宙間），某些缺點發生，是出乎局部因素動作本旨以外的，卻是符合了某類全體公有因素動作本旨的願望。

例如生物的種籽，每個的宗旨，亟力發育成完善無缺的雄性花蕊，結果生力不足，只生出了雌性化

蕊，這是個粒種籽性體本旨以外的效果，卻是某物全類公有性體本旨固有的願望：雌雄配偶，傳生本類，不能有雄而無雌；明證雌性生物的出生，是全類性體固有的本旨。（依照古代生物學的想法，個體生育，願生男，不願生女。男性體格健全。女性柔弱殘缺。物類性體之自然，旨在生成齊全，不以殘缺為貴。生雄是自然的本旨。生雌是虛弱所致的偶然。雌雄兼備，不是個體所應有，卻是全類所必需）。

依照同樣的理由和比例，一切缺點，弱點，虧損，減削，敗亡，等等不美善的事件發生，也是由於物類公有性體的本旨，而生出的，卻不是個別單位性體的本旨；因為任何某一單位的個體，竭盡其本身之所有，亟求本體之成全，而躲避本體之殘缺。（所謂「性體的本旨」，也就是「自然的趨向」；趨利避害，向善避惡）。

由此觀之，得以明見：個別單位，動作的本旨，是竭盡本領之所能，產生盡善盡美的效果；全類公有性體的本旨，卻需求此某效果，生成此某美善的滿全，比如這一個生成雄性的滿全，（作一個健美的男兒）；那一個卻生成雌性的滿全，（而作一個健美的女兒）。

然則，轉進觀察，宇宙全體內，部分間的第一區別，明顯是必然和偶然兩界的懸殊。物類的上級，是必然的，不敗亡，不腐化，不變動。其下的物質，缺乏這個條件，隨缺乏的程度深淺，而排列品級的高下：缺乏越深，則品級越低；甚而致於最低的物類，在自己的生存方面，能因腐化而喪亡；在品質的裝備方面，也是變動無常，並且產生自己的效用，也不是必然的，而舉偶然的，（就是有無兩可的）。

沿著這樣的思路，現在話歸主題：根據上述的理由，宇宙任何部分的因素，發出動作，其本旨，都是竭盡所能，亟求保持自己的生存，和本性具備的品質，並且堅定自己的效果；宇宙全體的主宰者，天主，

本旨的決意，卻是命自己的一切效果，各用不同方式，受到牢固的建立：這某一個用必然性的方式，這另一個卻用偶然性的方式；依照這樣的決意，給不同的效果，配置上不同的原因；於是這某些效果有必然生效的原因；這另某些卻有偶然生效的原因。如此說來，在天主上智的管理之下，生出的結果，不但是有這某效果的現實出生，而且是現實的這某效果是偶然出生，另某效果卻是必然出生；出生以後，這某一個有必然的生存，另某一個，卻有偶然的生存。依同理，受天主上智管轄的事物當中，有些是必然的，另有些卻是偶然的，不是一切事物，件件都是必然。（不必然，等於有無兩可的或然。或然事物的現實出生，是偶然。偶然事物依照上級原因的決定而應運出生，仍是偶然，更好也叫作適然。或然兩可的事物，適逢其會，果然出生了，仍不失其偶然性）。

總結以上兩點，足見天主上智的照顧，堅確穩固，現實生出的效果，必然者確乎是必然的，偶然者確乎是偶然的。不分必然或偶然，效果的現實出生，天主永遠先知先決，卻是固然而確然的。（下文逐條解破疑難，號數與前半章相對）：

解難一：由此觀之，得以明見，天主上智固然是「將來此某效果」的原因；並且或在現前，或在已往，更好說從無始無終的永遠，祂就是它的原因；而且也是它的本體原因，（天主以本體動作的實效，直接產生了它的本體；如同火以本體熱力，煮沸了水，產生了水中熱度的本體）。但從這樣的前提，推證不出一「這某效果將來必然出生，而失掉其偶然性」的結論來：因為天主上智照顧而生的本體效用，正是一「這某事物將來確實要用偶然性的方式發生出來」：（適然而然的確然，不是不得不然的必然。偶然效果的現實出生，既有適然而然的確然性，則足以保證，天主上智的照顧，是它的本體原因），並且在這樣的實效

上，不會失敗。可見對方第一條理由，是說不通的。

解難二：由此觀之，還可明見：「如果天主教上智豫定這某事物將來要發生，這個事物將來就要發生出來」：這樣的「條件複句」，（或假設句），是真實的，（因為前後兩個單句，實有「如果……，就……」，邏輯虛字，所指示的前引後隨的「引隨關係」）。然而，（從此推證不出對方的結論來，因為）這某事物將來發生，是依照天主教上智豫定的方式發生。那卻是偶然事物的方式。這樣推論下去，結論乃是這某事物將來，確無疑，實要發生，但是偶然發生，不是必然發生：（猶言，是偶然事物，應運而實際發生，不是必然事物，非發生不可的發生。發生以後，偶然事物仍是偶然事物，就是有無兩可的事物，不變化非有不可的必然事物）。足見對方第二條理由，前提不錯，結論卻不是真的。

解難三：還可明見：肯定是天主教上智豫定將來要發生的這某事物，如果它本性屬於偶然事物之類，專在它的本體方面著眼，它將來也可能不發生出來：因為上智的豫定，正是如此：偶然的事務，（依其本性本體，應當）是有無兩可的事物：能發生，也能不發生。然而天主教上智，決意使這某偶然事物將要發生出來，豫定的計劃，是不會不成功的。（由於偶然事物，有無兩可的本性。而偏偏一口咬定，天主教上智無力使它有，這樣的偏見，是不合邏輯的。偶然事物的本性，以其適然可能發生，恰好定證天主教上智豫定它應按時發生的計劃，無理由竟歸於失敗）。從此得知：無妨承認：專看事件的本體，這某人將來可能不作治理國家的元首；但如從天主教上智豫定的計劃方面觀察，卻應說：這某人將來是要作治理國家的元首；（並且絕對不可承認：這某人將來不可能作治理國家的元首。從任何事件有無兩可的偶然性，推論不出它的不可能性來。同樣也推證不出天主教上智計劃失敗的必然性來。反之，可能成功的事，有了天主教的上智和能

力，則必定成功。這是真確無疑的）。如此分析起來，對方第三條理由，設出的疑難，也就渙然冰釋。

解難四：根據前數段提出的理由，顯然見得，（拉丁文學之祖），杜留，（西賽勞），提出的反對之論，有兒戲似的輕浮，（演說家，詞章家，要雄辯術的把戲，辭順而理不通；名詞的定義，相近易混，應分而不分，乃陷於似是而非）；因為天主上智，管轄事物，不但管制事物的出生，而且規定事物出生的原因和方式。由於天主上智掌管一切事物，進而推出結論說：故此萬事都不由吾人作主，是不邏輯的。事實上，天主上智豫定的規則和條款，正是如此：決定某些事物，是由吾人自主作出。

解難五：天主上智，治理事物，為生實效，任用中間各級的原因，它們的能力，有失敗的可能性，但並不能消除天主上智掌管事物，常有實效的確然性；因為天主的本體，作成一切物體內的動作，並且按照自己意志的決定；詳證於章六十七，及卷二，章二十三）。中級原因的效力，有成敗兩可的或然性，故此天主上智，能讓他們失敗，也能助他們必定成功：（從天主的智力，意力，和能力諸方面看去，不難見得天主上智智慧使可成功的事，確然無疑的達到成功）；保全它們，免得失敗。

附錄：從天主知識的確然性，尚能找出一些疑難，攻擊萬物的偶然性，強證萬物受天主掌管而有必然性。這些疑難，前者（在卷一，六十三及其下數章內），討論天主的知識之時，已經解釋過了。

第九十五章 祈禱的實益（一）

還有一點，尚須注意理會；如同天主教上智豫定計劃的確然性和既不變的固定性，不強使所掌管的萬物都有必然性，（而失去偶然性）；同樣，也不取消祈禱的實益。

理證一：祈禱的目的，不是祈求天主改變上智既定的永遠計劃；這是不可能的；而是求天主賞賜某人得到所願望的某某事物。天主同意吾人理智的熱切願望，是適宜的；因我們人類是天主造生的。這不是說：吾人的願望，能改變永不變動的天主；而不過是說：天主肯成全吾人的願望，在適當的條件下，從天主的仁善方面看去，是一件合理的事。按上面（章三）的證明，一切物體，本性向善；求福免禍，向善避惡。這樣的願望是物性自然的。天主方面，仁善超絕，崇高至極，本有的妙用，是按適當的秩序，給一切物體，分施生存，及生存的福利。合觀這些理由，肯定天主，根據祂本體的仁善，成全吾人祈禱表達的熱切願心，是一條邏輯的結論。（可見祈禱有益）。

還證：發動者的本務，是引領被動者，達到目的。物體被動，（率性而動），依憑同樣性體，（順從本性自然的傾向），追求目的，實得目的，並且安享目的。物性自然的傾向，都是向善避惡、求福免禍的願望。凡是願望，都是向善的運動。一然而天主是至高無上的發動者，一切物體以內發生的運動，本性

向善，不能不是發生於萬善之泉，本體仁善的天主。凡是發動者，都是推動每個被動者追求某某和發動者的本性相近似的對象：（換言簡釋之：仁善的天主，賦給向善的物性，引物體追隨本性自然的願望，追求天主賞賜的美善）。從此可見，天主的本務，是根據自己本體的善良，引導吾人用祈禱表達出來的、適當的願望，得到適當的效驗。（祈禱是願望的表達。願望是本性向善的運動。凡是運動，都是被動於天主，動向天主。天主同意成全自己發動的人心之願望，是自然合理的）。

又證：被動者，距離發動者，越接近，則越受到它的促動；猶如離火越近，則越被火燒熱。然則，實體各類相比，有智力的比沒有生命的，離天主更近。可見智性實體比自然界的無生物，更能受天主發動的實效。自然界，無生物受到天主動力的一部分實效，只限於從天主的動力，領取了本性向善的自然傾向，並且也得到了這些傾向的滿足；就是達到了本性生來固有的一些目的。（用以小喻大的論式），如此比較起來，可知智性實體，用祈禱向天主表達出來的那些（本性向善的）願望，更能（受到天主動力的實效，因而更應）得到滿足。

加證：根據友愛的本質，及其定義，發愛者願意受愛者的願望得到滿足；因為「發愛」的意義，全部實現在願意受愛者得到自己的福利和美善；為此理由，（西元前八六—三五年，撒路斯蒂，歷史家和政治家，《聲討加替利納》，二十章），有句名言說：「朋友的志願相同」。（友愛在於同心）。然則，上面（卷一，章七十五）證明了：天主親愛自己造生的萬物；物體分領天主的善良，所得越多，（品位越高，距離天主越近），就越受到天主的親愛；因為天主的本體善良，是天主親愛的首要對象，也是直接愛及的第一對象；故是天主因之而愛及他物的第一動機；（詳論於同卷，章七十四）。所以，天主願意吾人理智

的願望得到滿足：因為在天主所在的實體，惟獨有理智的這些實體，分領天主的善良，達到了美善至極的高度。又按上面（卷二，二十三及其下數章）已有的證明，天主的意力，是成全萬物之美善的：因為天主是用自己的意力，作萬物的原因，造生萬物。從此可知，天主的仁善，固有的效用，是滿足吾人用祈禱向祂提出來的，理智的願望。

另證：受造物的善良，是從天主本體善良的泉源中，湧流出的支脈，在相當限度裡，呈現出天主善良的似點。（所以，用以小喻大的比例，既知小者，則能推知大者）。然則，（小者方面），在吾人間，不拒絕正義的要求，顯然是極可推崇的一件好事：人得「寬鴻，仁藹，慈善，惻隱」，等等仁善的美稱，都是由於這一點。從此可見，（大者方面），天主的善良，極度應以寬仁為務，垂允吾人虔誠的祈禱。（故此，祈禱不是無益）。

經證：本此意義，《聖詠》，（一四四，一九），說：「天主要成全敬畏祂者的志願，聽允他們的祈禱，並保護他們生命的安全」。瑪竇，（章七，節八），也記載吾主說：「求者，得之；尋者，見之；叩門者，則門開」。（人以敬愛天主的心，祈求天主，天主就以寬仁的心，聽允人的祈求；人如祈禱不當，則受天主拒絕。在什麼情況中，天主拒絕人的祈求，詳論於下章）。

第九十六章 祈禱的實益（二）

然而，祈禱者的請求，有時也受不到天主的接納，這並不是不合宜的。詳證如下：

一證：前章證明天主滿足人理智願望，提出的理由，標明了一個條件，就是「向善的願望」。有時所求，不是真善，而是假冒的善，卻乃是純粹的惡。所以這樣的祈禱，不是天主可以聽允的。因此雅各伯書章四，節三，有句話說：「人祈求不善，則求而不得」。

同樣，由於天主發動人心的願望，故宜滿足其願望。被動而動，如不繼續而中輟，則雖有發動者的引導，仍不得達到動的目的。所以，願望的發動，如不用祈禱的懇切，繼續到相當時期，因而得不到應得的效驗，沒有什麼不合理的。因此，吾主曾說：「務要常常祈禱，勿間勿停」。（路加，一八，一）。大司徒，（聖保祿），也說：「大眾要祈禱勿歇」。（《致德撒洛尼前書》，五，一七）。

又證：前章證明的，是天主在適宜的條件下，滿足人的願望，條件是人應親近天主。人親近天的方法，是用神智的靜思，和誠敬的愛情，並用謙遜，堅強的心意。人的祈禱，如不這樣親近天主，就受不到天主的聽允。因此《聖詠》，（一〇一，一八），也說：「天主迴顧了謙遜者的祈禱。」雅各伯宗徒書信，（一，六）：「祈求天主，應用信心，毫不猶疑」。

復證：天主是本友愛之情，垂允虔誠者的願心。這是前章加添的一條理證。所以，背棄天主友愛，而祈禱，當不起天主的聽允。因此，《箴言》，（貳捌，九），說：「人不側耳遵聽（天主的）法令，天主也就不垂聽人的禱聲」。《依撒意亞先知》，（壹，一五），也（警告眾人，稱述天主許責）說：「你們到那時，儘管加倍祈禱，我也不去聽見：因為你們的手，充滿了殺人的血！（你們是犯殺人重罪的兇手，既願得罪我，又怎能來祈求我）！」

從這個根子上，還生出另一個結果，就是友愛天主的人祈禱，有時也受不到天主的聽允，因為他那時是為了一些不友愛天主的人祈禱。根據這樣的關係，《耶助米亞先知》，（柒，一六，記載天主向他），說：「所以你不要再為這些人民祈禱，也不要為他們擔任起唱《聖詠》和誦經呼禱的神功，也再不要攔擋我（去罰他們）：因為我不要聽允你……（他們太有罪了）……」。

拒絕友人的請求，有時也他是由於友愛的動機：知他請求的事物，為他有害，相反的事卻更為他有益；例如醫師有時拒絕病人的要求，顧慮到他所求的事物，不利於恢復他的健康。依同理，天主，為親愛某人，有時也拒絕他的祈禱，並且愛之愈深，拒之愈決，用意卻是顧全他更大的福利。為此聖保祿，雖然再三祈求，要天主剷除他肉情的刺激，卻受到了天主的拒絕，由於天主上智，顧慮到拒絕他的要求，有利於保全他謙遜的美德：這件事詳載於致格林德教眾第二書，章十二，節八。

因此，《瑪竇福音》，章二十，節二十二，也記載吾主向某些人說：「你們不明白你們所要求的是什麼」。聖保祿《致羅馬教眾書》，（捌，二六），也說：「我們不知道應祈求什麼，才是符合需要」。為此理由，聖奧斯定，《致保利諾及德辣西書》，（章二十五，節一），也說：「上主仁善，良好，屢次不

賞賜吾人所求的，為能厚賞吾人更願領受的」。

從以上提出的討論，得以明見，祈禱和善願，是天主作出許多事物的原因。前在章四三，證明了，天主上智的照顧，不消除其下各級的原因，勿寧委任許多原因，將自己規定的計劃，推行到事物中去。如此也可見得，第二原因，眾多，和天主上智的照顧，不是兩不相容的，反之，它們的功效，更是天主上智計劃的實施。根據這樣的意義，念經祈禱，也是所謂「第二原因」：在天主面前，有實際的效力，不是為解除天主上智既定不變的計劃，而是為奉行天主上智的規定，（猶言體貼天心，承行主旨）；因為，「由這樣的祈禱，受到天主允諾而實得這某效驗」，正是天主上智規定的一個條款。

用「類似的比例法」，說明以上這一點：（天主上智的照顧，推動吾人用腳走路，達到某地點；和天主上智的照顧，推動吾人用心靈的祈禱，得到某某事物：是兩件比例相類同的事；天主上智，照管吾人達到某某地點，不消除吾人用腳走路的能力和需要；因為天主上智對於萬物行動的發啟和引導，不取消萬物本身的能力及動作，反之，更宜委任萬物各自完成「第二原因」的任務；激動每物，用力作出有效的成績。依比例相同的論法，所以斷定：天主上智的照顧，絲毫不減掉祈禱的實益。

（用反證法），假設有人，由於天主上智的豫定計劃，永不改變，遂說不應向天主祈求得到什麼事物；這正是如同說，天主上智的計劃，永不改變，所以吾人為去到某某地點，用不著再動身行路；為保養身體，也用不著取用飲食；這樣的吾論顯然都是荒謬的：（違反了上下各級原因，相輔並行的公理。上級任用下級，不代替，也不廢除下級。下級無上級，不能生效，上級為生出具體效用，也必需任用某某下級。猶如花草無日光，不能開花結實。日光無花草，也蒸曬不出花果來。人力加上天力，始能作到或得到

某某事物。祈禱乃是人智力的一種內心活動，為承受天主的動力和天主上智永遠豫許的恩惠。許多恩惠，是人不求則無以得到的。天恩似海，永遠洋溢，人而不求，則無所得；非恩不降，人不祈求，則不知受也。祈禱以領恩，猶如啟唇以接食。唇不啟，則食不進。啟唇果必須，祈禱豈無益？

駁謬一：根據上面，關於祈禱，提出的討論，得以破除兩種錯誤的意見。

有些人曾說，祈禱沒有任何效果。又分三派：

一派人，否認天主上智的照顧，例如古哲伊壁鳩魯，和他的學派。（參閱章二十七）。

另一派人，卻認為天主上智，不照顧人間的事務，（只照顧天上）；例如某些環走派（Peripathetics）的人，（參閱章七十五；環亞里斯多德，率領生徒，環繞庭廊，散步講學；俊世稱其學派為環走派；象徵其理論圓通）。

還有一派，卻主張一切事物受天主上智的管轄，要發生者，都是必然發生，（宇宙間，沒有偶然的事物。人生事物，也非人力所能轉移）；例如長廊派：（回閱章七十三，譯音又名「斯多亞派」）。

從以上這些錯誤，隨之而生的結論，乃是祈禱無效，故此，對於天主，或對於神界，表示敬禮，是虛妄的。《古經》，《瑪拉基亞先知》，（章三，一四節），提到這樣的錯誤，評責說：「你們這樣的人竟然說：事奉天主的人，是愚妄的；守了軍旅之大主的律令，而（喪家亡國），戚戚然躊躇於其面前，何益之有？」（因失敗而怨天）。

又有些人，正相反，竟主張：人用祈禱，轉移天主的安排。例如古代的埃及人，曾說：人用祈禱，或用畫符念咒，燒香，唱歌，等等方法，轉移所謂的「命運」。（這些人，認為祈禱可以改變天主，失之於

太過。前面那些人卻說祈禱無效，是失之於不及）。

《聖經》的解釋問題——只看辭句表面，乍然聞初見之時，《聖經》裡有些話，似乎也有以上這樣（失之於太過）的意義：

請看《依撒意亞先知》，章三十八，節一—五。記載先知聖人，奉天主命令，向國王厄則戒說：「天主說這是祂的命令；你應料理你王室的事務，因為你（如今）就要死了，你也就活不下去了」；於是厄則戒祈禱了，然後天主及命先知說：「你去報告厄則戒：我聽了你（厄則戒）的祈求，我要把你的壽命，延長十五年」。

《依耶肋米亞先知》，章十八，節七—八，也記載，天主親自說：「我在靈時間，就要發言，出命罰這個民族和國家：將它們絕根剷除，毀滅，消散。如果這個民族，聽我評責的話，悔改前非，我也就要悔改成命，不實施降罰」。岳厄爾先知，章二，節十三—十四也說：「你們要回轉過頭，歸向你們的上主天主：因為祂是仁藹而慈善的！誰知道天主也（豈不）要回心轉意，寬恕了你們」？！

按言辭的外面，解釋起來，以上這些話，都涵蘊著不適當的意義；引伸出來，能有兩個錯誤的結論：一是天主的意志能受到改變。這等於說：天主以內，也發生時間性的變故。二是受造物內時間性的變故，是天主以內發生變故的原因。這些結論都是不可能的，詳證於卷一，十三及其下諸章：（天主的生存情況，不能發生變化，更不能是受造物的效果）。

那樣的解釋，也違反《聖經》裡別處屢見的權威各論。這些名論，包含不會錯誤的真理，並且用了明確的聲明，（不是用了含渾的，或象徵法的寓言）。請看戶籍紀，章二十三，節十九說：「天主不像人一

樣說謊話，也不像「人子」一樣，變化無常。（「人子」指不「青年」，又指示「人類」及人類歷史易變的實況）。祂豈能說了話而不實行嗎？祂豈能空空的，白發宣言嗎？」

《撒慕爾紀》上卷，章十五，節二九，又說：「依撒爾人民中的（天主，凱旋榮歸的）常勝者，將不寬赦，也不因悔憾而屈折；因為天主也不是一個人，悔改卻是人作的事」。《瑪拉基亞先知》，章三，節六，也紀載（天主自己）說：「我是主宰，我也不受改變，也不起變化」。（從此可見，將以上前後兩段引據的《聖經》，對照解釋起來，不可專看言辭、斷章取義的表面，尚應統觀《聖經》本旨的全局，並應分辨言辭的象徵意義，和實際意義；然後始可看透兩段引來的《聖經》，在實義上，不是自相矛盾，都沒有錯誤：一因所談的境界，互不相同；二因言辭的用法也有寓義，和實義的分別；詳論如下）：

謹慎而仔細的觀察起來，關於本章討論的問題，人因誤解《聖經》而陷入錯誤，都是由於沒有理會到因果關係的境界，有全體和部分的不同。

眾多的效果，相互發生關係，組成一個有秩序的系統，共屬於一個境界，其總體統一的根據，是大眾隸屬於共同的一個原因。所以，原因的品級越高，效力越普及而深入，則統轄的境界也就越廣大。由此逐級向上，最高的大公原因，天主，必定統轄宇宙間一切事物的總體：（主宰萬物間各部分因果關係的境界，上下羅列，左右配合，而組成的全體之絕大境界。然而依照因果律，上級境界的原因，為維持全境內的秩序，有能力節制並更改境內某部分下級原因的措施。任何某一境界以內秩序的變動，不是被動於內，而是被動於外面的上級）。

所以，依照以上的原理，絲毫無妨有下級某部分境界內的秩序，受到（吾人），或用祈禱，或用其他

方式，（借助於外援）而加以變動；因為在它這部分境界以外，尚有某因素有能力（直接或間接）來變動它。

為此理由，埃及人，（古代信仰），既認為人間事物的秩序，屬於天上諸形體的掌管，又曾主張星宿運行註定的命運，吾人用祈禱的呼聲，並用敬禮的儀式，（仰託上級援助），能加以變動：（或化險為夷，或轉禍為福等等）；他們這樣的信仰，（不是全無道理），也就不是可驚奇的怪誕了：理由正是，在天上諸形體的境界以外，和以上，尚有（超越宇宙的）天主：祂有能力罷免它們在下界的這些事物內施降的壓力和影響，不使它們的動作生出實效。（天主既然有智力、意力、和能力，又有照顧的慈心；吾人發出理智的願望和呼禱，也就有把握受到天主的聽允；並且吾人以謙順的心情，體貼天主至上的善良，是理所應當的義務，用祈禱和其他方式，表達這個以心體心的關係，也就是義不容辭的責任了）。

然而在包括宇宙萬物的全體境界，及其秩序以外，不能再有任何因素，能轉變總體至高原因所規定的那個秩序。（全體境界的秩序，是至高原因、天主，所規定的；屬於至高品級，關係全體的福利，非天主以外，任何其他因素所能改變或攪亂；天主自己也不改變自己永遠的意志和計劃；原理是：本級境界的秩序，是本級原因的固有效用：不自己罷免或革除自己：火不自滅而滅於水）。

為此理由，長廊派主張天主所建立的秩序，無法受到任何改變。他們不是沒有理由，因為他們的注意點，集中在宇宙萬物全體境界的秩序，它既是至高原因，天主，所制定的，當然就不又受到天主的削除。然而當他們進一步主張「祈禱無用」時，他們的視線，已經脫離了方才那「全體境界」的觀點，（移入人間「部分境界」的小範圍裡去了）：表現自己認為（一方面，「部分境界」內的秩序不是「部分原因」建

立的，而是直接由總體公有的至高原因所建立；這等於上級原因取消了下級原因；同時上級原因越級操作下級原因的事；這是錯誤了）；另一方面，則認為人類的意志，及其願望，連同由而發出的祈禱，都不屬於「全體境界」的秩序以內；（等於說：意志的願望，不是下級原因為和上級原因相輔並行，而應有的一些活動；這也是錯誤的。他們真有這樣的主張）；因為他們明言，勿論人祈禱或不祈禱，全體境界的秩序，天主規定應有的事物，必得仍然發生出來；這顯然是從天主規定的那全體境界的秩序中，將祈禱者的心願這一個條款，一筆鉤削了。

反之，如果人的祈禱，及心願，（或其他精神力量的活動，例如智力，意力等等），也包含在那全體境界的秩序，是它規定的條款之一，那麼，根據天主的規定，既然（人類）任用其他許多因素，能作出一些有效的活動，（為執行天主的規定），則依相同的比例，和理由，（人類）任用祈禱和心願，作因素，也能生出一一些實效來；（猶如人用物質因素，直接產生物質功效，間接產生精神的功效；依同比例，人用精神因素，也必能直接產生精神功效，間接產生物質功效；都是發揮天主的動力，執行天主的規定，和天主及各級原因，相輔並行。人擁有的物質因素和精神因素，應受一理看待，去則並去，存則並存）。

故此，否認祈禱有效，等於否認天主以外一切低級的原因有效；（因為上下一理相待，由一推薦，勢所必然）。如果天主規定的秩序，不可改變，並不減削低級各種因素的效用，依同理，也就不取消祈禱的效用；（因為祈禱是意力活動；也是智性的自然效用。智性會發出祈禱的效用，猶如火性能發出烤熱的效用；和其他一切低級原因一樣，都不因至高原因有效，而自己失效，反而自動天助，乃有實效的保證）。

所以，人的祈禱，都有實效，非為改變永定不易的秩序，但為在這個秩序以內，站著自己的崗位，承

行秩序規定的。

論到祈禱的實效何在，惟須看清：人用祈禱的實效，仰藉天主的實力行動，改變某某低級原因，「部分境界」內的定則或規律，沒有任何不可能的理由：因為天主是至高無上的第一原因，超越宇宙間能有的的一切原因；為此，天主不受任何原因規劃的必然定則之約束；反之，任何原因規定的必然秩序，都受天主的控制：因為低級一切原因轄境內的必然秩序，原來就都是天主建定的：「是天主任用低級，不因各高級原因有效，而自己失效；反因各級原因相輔並行，而保證每個原因自己的實效」。

所以，人的祈禱，都有實效，不是為改變天主永定不易的秩序，而是在這個秩序內，站住崗位，承行其規律。

論到祈禱的實效何在，卻須看清一點：就是人用祈禱的功效，仰藉天主的實力行動，而去改變某某低級原因的某一「部分境界」內的秩序，沒有任何不可能的理由：因為天主至高無上，超越宇宙間各級能有一切原因；為此，天主不受任何原因所定秩序的必然控制，反之，任何原因在其轄境內規定的必然秩序，都受天主的控制：因為（按章七十七—八十三），各級原因轄境內的必然秩序，原來就都是天主（上智規劃而）建定的：（任用低級原因去實行）。

移情作用的象徵語法——所以，依照前段的講解，熱心敬主的人，用祈禱，改變天主在許多低級原因轄境內所建定的秩序之某一條款；象徵的語法，乃說天主回轉了心意，或悔改了成命：不是說天主改變了自己永不改變的規律，而是說：因為天主改變了規律的某些效果：（例如人因祈禱有效，受天主保護，受火燒而未受傷：這不是天主改變了「有火則必燒」的規律；而只是火燒某人，沒有把那人燒痛：由於天主

能用許多方法防止火燒而傷害某人的效果；於是某人雖然真實受了火燒，但沒有受到傷害；猶如任比火較高的物質原因，也能防止火燒的某些效果；防止規律的某些效果，不是改變規律的本體）。

本此意義，聖師額我略（教宗），有句話說：「天主不改變主意，但有時卻改變命令」。這裡所說的命令，照本章的解釋，不是曉諭天主永遠的規律，而是指示諸下級原因境界內秩序中的某些定則，根據那些定則，按依撒意亞的記載，厄則戒國王當時就要死去；或某一民族為了罪惡劇重，應受覆滅。這樣命令的改變，用移情作用的象徵語法，叫作「天主的悔改」，因為依照吾人的描寫方法，「天主改變命令」，在相當限度內，像似人情的悔意；改革方才作成的事物。用同樣的方法，也說天主「發怒」；這也是象徵的說法，根據天主降罰惡人時，和人間長者發怒懲罰罪犯時，依照我們人情的想法，產生的效果，有相似的特徵。（參閱卷一，章九十一：詳論「借人喻天」，或「借物喻神」的移情作用，和象徵的寓言法）。

第九十七章 物皆有理

從以上數章的分析，尚可顯然看到，天主上智分配的事物，都遵循著某些理由。

一證：天主上智，按已有的證明，引領萬物，追求天主的美善，以天主的美善，為生存的目的，（回閱章六十四）：天主的美善，不因萬物的傾愛而增長；萬物的美善，反因接近天主，而受天主的陶鑄，遂呈現美善的真相。（詳見於十八及其下數章）。一切受造實體的美善，都趕不上天主的齊全；萬物分領天主美善的秉賦，為能呈現更近似天主美善的優點，必需有物類的分多：一物之所不能完全表現，眾物各盡全力，各用不同方式，表現天主的萬善；庶幾乎表現到更完善的程度。

例如人（的語言），既見一句話不定以表達心智內的某一思想，也就說出許多不同的話，用不同的方法，百般形容；庶幾乎能將那個思想，表達得更完全一些。（天主造生種類繁多的萬物，為表現自己那表現不盡的無限美善；猶如吾人說出千言萬語，為表達心中那表達不盡的心意）。

一個圓滿而純全的美善，在天主以內，單純而合一，在萬物以內，則複雜而分散：在這一點上，也可看到天主美善的優越而超絕。（在天主，萬善匯聚於純一：集中在含蘊萬善，單純精一的生存之現實盈極，回閱卷一，章二十八，二十二，四十三）。

萬物繁多，種類互異，由於性理互異；性理是類下分種而物性必備的種別因素；確定性分，劃清種界，（充實物質潛能的虧虛，規範形體狀況的條理，實現生存的盈極，奠定物體各是所是、各有存在崗位、各有動作能力的基礎和界限；彷彿是肖像，呈現天主美善的某一特點）。

如此看來，可知萬物以內，性理萬殊的理由，導源於每物生存的目的，（而其目的，乃是各盡所能，傾愛追慕，模擬天主無限的美善與萬一）。

然而，萬物的秩序內所根據的理由，卻是導源於性理的萬殊。性理是物體生存的依據。萬物，不分礦植和人獸，生於天地間，便都有生存；又各因所有的生存，而近似於天主，因為天主的本體，是「自己單一而精純的生存」。如此說來，「性理」非他，惟乃萬物各具的天主似點：擬似天主的美善；是物性之所秉賦；由天主的本體，生存萬善之源，分賦流行而來；因此，亞里斯多德，《物理學》，卷一，（章九），論到「性理」，說過兩句話，意思恰當適宜：「性理是一個神性的因素，並是萬物之所傾慕」。

（性理，是物性具備的生存之理。物無理，則性體不全，實體無以生。理是生存的依據；也是天主本體美善注入物中的秉賦；有天主神性的似點：凡是理，都是天理，並是神聖美善的。參閱卷一，章五十）。

根據一個單純的觀點和標準，相同的物體，為能分異而分多，不得不比較出擬似程度，距離標準的遠近差別來：距離越近，則越完善。今以天主的美善，作萬物性理模擬的標準，可見性理間的區別，也不得不按美善程度，高下不齊，而釐定。為此，亞里斯多德，《形上學》，卷八，（另版卷七，章三），曾說：「（種名的名理之）定義，指示物的性體和性理，如同數目，單位加減，逐一遞進，因而種別劃分；由此可知大哲用意，也是說明：性理的分殊，需要根據，美善程度的分殊。」

審察自然界物類的性體，明顯見得以上這個原理，也是事實：誰不見得：物類分異，逐級遞進；無生活的形體以上，加上生活，便是植物；（形體植物性的生活以上，加上器官的知覺和運動，則是動物）；在無理智的動物以上，加上理智，乃有理性的實體：（實體是實有界自立生存的主體）。然後，在理性實體以上，再升一級，則有智性的實體，（超越形體與理智而有神智的生存）。

將以上各級物類，互相比較，可見種類的分別，是根據美善程度的高低；品級的排列，逐漸遞進；低類中的最高部分，接近高類中的最低部分；反說比例相同：高類中的最低部分，接近低類的最高部分。例如動物類中的最低部分，是不會移動的動物，它們近似植物。

因此，狄羅尼，《天主諸名論》，章七，也說：「天主的上智，引第一級的末尾，交接第二級的元首」。由此觀之，事理顯然，物類的分別，以萬物不齊為必要的條件：萬物之間，須有秩序和品級。（秩序是以上使下，以下事上，左右前後，互相配合，追求共同目的，而組成行動統一的體系）。

性理分殊，由而物類分種，隨之而動作互異。物體動作，根據生存的現實：只有潛能而無現實，則無動作。生存現實，依憑性理；故此物體動作，必須隨從性理。所以，性理不同，則動作必異。

物因動作而得目的。物類萬殊，各有固有不同目的：雖然公有的最後目的，萬物相同。

由於性理不同，則物質對於物體之關係，隨之而不同。性理不同，緣繫於美善程度，高低不齊。有些性理，程度崇高，美善完具，不需要任何物質的扶持，本體足以自立生存：（是乃純神實體之類）。另有一些性理，專靠自己的本體，不足以自立而有完善的生存，乃需要擁有物質以為根基：於是性理與物質，兩相結合；由而構成的自立實體，不單是性理，也不單是物質，而是兩者的合成體。物質單獨的專靠自己

的本體，不是現實生存的物體；（但有生存的潛能，賴性理全備，而得實現，於是在虧虛的容量中，領受生存，達到現實盈極的程度。在這樣的合成體中，實體生存的根基，是物質；實體生存的憑藉和紀綱，是性理。實體生存的主體，卻是物質與性理的合成體。對於物體現實生存之成立，物質是一內在的因素。用抽象的工夫，不看實體生存及個體偶然而有的附性條件，只看某物種名所指的性理與物質之合，乃得見所謂的「性體」：例如「理性動物」之性，是人的「性體」；猶言本質，或本性；是種名定義之所指。形界實體，都是物質與性理合成性體而有自立的現實生存）。

然則，進一步觀察，物質和性理不能合聚，而構成純一自同的物體，除非彼此間，有合偶適稱的條件：為此理由，必須有不同的物質和不同性理，適稱相對。因此，有些性理，需有簡單的物質（成分）；有些性理卻需有複雜的物質；相對的，依照不同的性理，形體的構造必需具備許多部分；為適合性理的種類和樣式，並為適合其動作的需要，各部分，以及部分間，有樣式不同的組織。（形體應有什麼樣的組織和器官，取決於其本種固有的性理：依照「物質與性理」對稱適合的原則）。

由於性理對於物質，發生的關係不同，隨之便有物體間，動作接受的不同。物體施動和發動是根據性理物體受動和被動，卻是根據物質；於是性理優越，少有物質的物體，對於性理低劣，物質粗重的物體，有施動和發動的本能。（刀斧的鋒刃銳利而細薄，則能砍伐粗重堅厚的土木金石）。

由於性理、物質、施動者各方面的不同，隨之乃有特性和附性的不同。實體是附性事物的原因；其比例猶如物體完善者，是不完善者的原因。故此，由於實體內含諸因素的不同，物體固有的不同附性因素，乃隨之而出生。又因受動者從不同的施動者，領受不同的壓力和影響，所以受動者迫於施動者的壓力而生

出的附性情況，也必定根據施動者的不同，而互異。（石遇火則發熱；受凍則發寒）

從上述一切看來，得以明見：不同的附性，施動，受動，方位，歸宿，都是天主用上智，分配給萬物；天主這樣的行動，不是沒有理由。

本此意義，《聖經》將萬物的造生和治理，歸功於天主的上智和明智。（上智、知最高原因和最後目的。明智、知行動的條理）。《箴言》，章三，節十九—二〇說：「天主用上智，建立了陸地，用明智張設了層層的天界，淵穴因天主的上智而噴出洶湧的水流，烏雲也凝結成雨露。《智慧篇》，章八，節一，論到天主的上智，也說：「天主上智的實力，貫通事物的始終，用溫柔的眷愛，處理一切事物」。同書，章十，節二一也說：「天主的上智，按尺量，數量，和重量，佈置了一切事物的條理」。

吾人將上段最後的「三量」，解釋出所有的一些含義來，可用「尺量」，代表每一物體的廣大，不但體積廣大，而且美善的品級和方式也限度不同的廣大；用「數量」指示事物種類的眾多和分異；視美善的品級萬殊而釐定；用「重量」，象徵物類萬殊的目的，傾向，動作，都各不相同：（以性理為分異因素。這是宇宙萬物間秩序的概況）

根據上述的秩序，注意觀察天主上智佈置事物，千條萬緒，都有理由。方才說了，至高無上的第一理由，是天主的美善；彷彿是最後的終極目的；是一切動作的第一本元，和準則。其下，第二個理由，乃是事物的數量眾多。試觀事物間，附性因素，和動作，變化因素的施動和受動，物質和性理；這一切，都必須分成許多不同的品級：為什麼理由呢？乃是為建立事物數量的眾多。

所以可以下一斷語：物類分級，絕對的第一理由，在天主方面，是天主本體的美善；如此，依同比

例，在宇宙萬物方面，第一個理由是萬物數量的眾多：萬物間秩序的條理，都是為建立並為保全萬物數量的眾多：這是觀察可見的原理和事實。（天主的意志和上智，作事沒有原因，而有理由。如有原因，則是效果，並是被生和被動。天主不能是被生或被動的效果，因為祂是至高無上的第一原因，故此天主在能力及智力的行動上，也不能有原因；但都有理由。說天主本體是自己的原因，乃是因果相混。但說天主本體是自己的理由，卻有「自本自根」的真理。詳見卷一，章八十七）。

依照以上的這個原理，大儒鮑也西，數學，卷首，（卷一，章二）說過兩句話，看來實有道理。他說：「事事物物，溯自本性始生之初，既被建立，就表現都是根據數目的條理和理由而形成的」。（猶言萬物初生，不但有物有則，而且有象有數：事事物物，都含數理）。

另有一點，尚須注意，就是：實踐的理由和理論的理由，互相比較，有部分相同，也有部分相異。相同者，在於思路的步驟有比例相同的條理：如同理論的思路，有一定的步驟，就是始於大前提的原理，經由小前提內中辭所指出的理由，而達到欲得的結論；依同樣的比例，實踐的思路，也有一定的步驟。就是始於某一先決的第一動機，經由需用的某些工具或方法，作門路，終於達到欲作的工作或作成欲作的作品。分析思路的步驟和條理，即可看出理論的議程裡，大前提的理由，是性理，也是本質：就是事物的本然，詳言之，乃是「事物本質之所是」。實踐的歷程裡，第一動機，卻是目的：它有時是性理，有時卻不是性理，而是另某因素。這就是實踐和理論不同的第一點。

它們互不相同的第二點：理論的理由，在上級的原理方面，常常必須是必然的公理，或由公理證出的定理，連名理的定義包括在內：都是自然而必然的理。實踐的理由，和動機，卻不常常必須是必然的：有

的是必然的，就是絕對需要的；有的卻不是必然的；就是非絕對必需的；例如：「人生目的欲得真福」，是必然的理。「某某人願意建造一所房子」，則不是必然的。

同樣，在理論的明證法內，前提引起前，結論隨於後，前後引隨的關係，常常是必然的：是「理有固然」：就是既有了前提，則必有結論。在實踐的工作方法裡，先決因素和後備的方法或工具，前後的引隨關係卻不常是必然的，只是為達到某目的，非用不可的途徑或方法，是必然的，例如（假設房屋，非用木料建造不起來），願意建造房屋，則必需尋找木料；至於尋找什麼樹的木料，或松或棕，卻全靠人意志的自由選擇，和要建造的房屋之藍圖及構造的條理，沒有決定性的關係。

依同理，天主愛自己的善良，這是必然的；然而從此不隨之而必願造生外物，為用它們表現自己的善良：因為不造生任何外物，天主的善良仍是圓滿無缺的，（無限完善，不依賴外物之有無而受增減）。從此可見，肇造萬物的生存，雖然起源於天主美良的實理，然而事件的行成卻全賴天主意志的簡單決定。

假定天主的意志，決意要用仿效擬似的方式，竭盡可能，將自己的善良，傳流給外物：從此乃有理由造生樣式萬殊的外物。至於造生那樣的美善，只量厚薄，數量多寡，等等，卻不隨之而有必然性的決定。（這些具體問題，取決於意志的選擇）。

進一步，假定天主的意志選擇了：要造生某些事物，數目若干，每物的美善程度限量若干：從此便取到理由，造生這樣的每一物，需要用的物質應是什麼樣的，應賦與的性理是什麼樣的。如此逐步推演下去，比例相同：（天主造生外物的必然，不是先天理論的絕對必然，而是後天，意志選擇的必然：乃是有條件的必然：是既願有甲，則必願甲所必需的乙。回閱卷一，章八十二及八十三）。

總結全論，即得明見，天主上智，宰治萬物，凡百措施，都有某些理由作根據；然而這些理由，就是「既有甲，則有乙」，前後兩事的引隨關係之必然性，卻是取源於天主意志豫先的決定。（這個意志的決定，最初在立意造生某甲之時，是全全自由的，自主的，自動的；並且是從無始到無終，永遠已有而常有的自由決定。回閱卷一，八十一—八十八數章）。

駁謬：用以上提出的討論，即可破除兩種錯誤的意見。第一是撒拉森人教內的經典論證派。按經師梅瑟，（馬義孟，猶太教大師，《指迷解惑》，卷三，章二十五），所有的記載，他們認為一切事物的發生，都是沒有理由的，全隨天主意志簡單的決定。依照他們的想法，火的本性，對於燒熱或凍冷，是模稜兩可的，沒有別的理由，只是因為天主願它怎麼作，它就怎麼作。（參閱卷一，章二十三，及章八十七；卷二，章二十三—三十）。

第二個錯誤的意見，是有些人主張萬物間因果關係的秩序，來源於天主上智的安排，是根據不自由的必然方式，（參閱七二及九四前後數章）。

案據前論，顯然可見，這兩個意見，都與事實的真理不合：（一失於大過，一失於不及）。

《聖經》的解釋：《聖經》上有些話，就字面看去，似乎是肯定萬事萬物發生的原因，都是歸於天主的單純意志；然而究察實義，卻是說明萬事萬物的第一原因是天主的意志；其本旨，不是否認天主上智，宰治事物，有理由作根據。故此，不是和本章的定論不合。例如《聖詠》，（章一三四，節六）：「一切事物，不拘是什麼，天主願意了，就作成了」。若伯，（章十一，節十），也說：「誰能質問祂：禰為什麼這樣作」？聖保祿，《致羅馬人書》，章九，節十九也說：「祂的意志，誰阻擋得住」？

聖奧斯定，《聖三論》，卷三，（章三，四），也說：「疾病健康，賞善罰惡，萬寵萬獎，凡此一切的第一原因，除天主以外，沒有別的」。

語意的理解：如此說來，吾人日常言談，遇人追問某某自然事件的理由，吾人則可答以近因或遠因的分別；事件的近因，是物體自然的本性和作用。事件的遠因，追究到源頭上的第一原因，吾人則應說：一切事物的原因，是天主的意志。

例如有人問：「為什麼，木柴遇到火，就燃燒起來」？近的答案說：「因為燃燒是火性自然的作「用」。遠的答案卻說：「這個作用生於火性固有的性理」。再進一步，進了一步，又進另一步，追問到盡頭，最後第一原因的答案，則應說：「因為是天主的意志」。用這樣的答案，指明事物的第一原因，是言之有理的；如果旨再取消其他各級的一切原因，則語意不適。

第九十八章 秩序的界分

從前章提出的討論看來，尚可見得萬物間的秩序，分兩個境界：一個系屬於宇宙間一切事物的第一原因，因而包括一切事物；另一個系屬於某某特殊的原因，管轄宇宙間一部分事物：這個特殊原因，是天主造生的眾物中的一物：（以其性分固有的能力，控制一個有限的境界）。

天主造生宇宙，物類萬殊，原因眾多而互異，因而境界眾多，各有各自不同的秩序和體系。它們的品級，互有高下，上級控制下級；同樣，它們的範圍，也廣狹互異，大者包括小者。下層各級特殊的境界，全數包括在宇宙總體大公的境界以內，共受第一原因的統治。從此逐級下降，物類間所有的各級境界，及其治體，都仰賴第一原因的維持。

可在市政的體制內，觀察到一種情形，作比例，說明以上這一點。家有家長，全家人等，服從家長，彼此間的秩序，賴以成立，並得以維持。市有市長，市內一切家庭的家長，服從市長，全市的百家，彼此間賴以建立關係，維持秩序。如此，逐級向上，達到全國最高的元首，一國以內，所有一切市區，彼此建立關係，維持秩序，則共同仰賴元首為中心。（同樣，宇宙的中央元首是天主，天主以下，則有各級原因，及其統轄的境界）。

天主上智，治理萬物，根據的大公秩序的體系，分析觀察，可以理會到兩方面：一方面是服從秩序的萬萬事物，另一方面是秩序的條理。這些條理系屬於體系的最高原理。

前在卷二，（二三及以下數章），證明了：天主權下所統治的事物，由天主造生，全繫於天主的單純意志，自由抉擇，在事物最初建立之時，極度如此；不是如同某些事物生於某某原因的動作，被迫於物性自然的不得已，或被迫於任何其他因系。

從此而得的結論乃是：在天主上智現實管轄的一切事物以外，天主有能力造生另某一些事物；因為祂的能力不受任何約束，或限制。

但是另一方面，只就全體秩序的系統，依賴最高原理而具有的條理，去著眼，這樣看去，結論卻是，在那條理的系統以外，天主的全能，也作不成任何事物出來。（換言強調譯出，就是天主全能，也不能作不合理的事物；理由正是因為天主全能，故此不能自己受自己的破壞）。原來，前章已有證明，那些條理的秩序和系統，發源於天主的知識和意旨；統領一切事物，追求天主自己的善良，以此為終極目的。然則，天主的全能，也不能作出祂自己所不願意的事物來；按已有的證明，天主造生萬物，是用意志的自主，不是迫於性體的必然。

同理，天主全能，也不能作出自己知識範圍內所不包括的任何事物來；因為意志的對象不能不是知識已知的對象。

並且天主的全能，也不能作出任何事物，而不以追求天主自己的善良，為終極目的；因為意志的本有對象是其主體自身的善良或福美。

同樣，由於天主是完全不受變動的，也可得知天主不可能改變意志，或願意已往所不願意的事物；也不能開始發現已往所不知的新事物，或開始發現它以後，引領它追求自己的善良。綜合一切，可見天主所能作的一切，無一能不落歸天主上智管理的秩序以內；如同天主不能作成自己動作範圍以外的任何事物。

然而天主全能，祂的動作範圍，大於現有的宇宙全體，故此專對天主的全能，絕對看去，天主能作出祂現有動作及上智管理範圍以外的其他事物；然而這些可能的其他事物，從無始之始的永遠，就屬於天主上智規定的計劃和秩序以內。天主全能也作不出自己上智永遠計劃以外的事物來；因為（天主全知的永遠計劃以外沒有任何事物），天主上智全知的永遠計劃，是不能變更的。

駁謬：有些人沒有注意到以上這個分別，於是陷入了錯誤。或有人亟力將天主計劃和秩序的不變性，擴展到服從秩序的事物上去，遂主張一切事物的發生，都是不得不如此的必然發生；同樣有些人曾說：天主不能在祂現實作的事物以外，作出別的任何事物。違反了《瑪竇福音》，章二十六，節五三的經訓：「（吾主說）：難道我不能祈求我大父嗎？祂不是就要應請給我派出天神十二旅以上嗎」？……

另有些人，適得其反，將天主上智所管事物的變化無常，遷移到天主上智的本體上去了：竟以人類血肉的看法自作聰明，誤想天主的上智和意志，也和人類的智力和意力一樣，變化無常。違反《古經》戶籍紀的名言：「天主不是如同人一樣，出言論誑，也不如同人類的子孫一樣，變化無常」！（章二十三，節十力）。

另有別的一些人，為了保存天主上智的永常不變，而減除了偶然的事物。違反《古經》，耶肋米亞，哀歌，（章三，節三七）的經訓：「這是誰？竟說事物發生，不是上主命令」？（事事，都有主命，故非

偶然，而全是必然；天主命令，既是永常不變，故是必然；如有偶然事物，則非天主上智之所掌管。這些想法，都是錯誤的：「說事物無一偶然；說天主管不到偶然事物」。

奇蹟： 宇宙間的神異

第九十九章 物類性賦規律以外的事件

轉進，即應證明另一定理，就是：天主能在物類性賦的秩序和規律以外，作出非常的動作。

一證：按上面（章八十三、八十八）的說明，在事物內，天主建定的秩序和規律，是天主任用上級調動下級。然而天主，在這個秩序和規律以外，能作出一些事物：就是祂不任用上級原因的任何動作，天主自己能親身，將某一效果，產生在下級因素中。

為明了上點，須知「自然動作」和「意力動作」的分別。物體自然的動作，是以物本性的必然為根據。「意力動作」，卻是有智性的實體，自主行動，以自主的意力為根據。自然動作，生出實效，不能根據動力的方式：（方式指示動力的定律，包括動作的種類，品級，程度，限量，秩序，步驟，工具，方法，和因果關係的常則等等）。本此方式，動力極度強大的因素，不能直接產生任何弱小的功效，但應產生和動力強度相適稱的效果。在這效果以內，有時含有比原因弱小的動力，遞降而產生更弱小的效果，如此，逐級下降，經過許多中級，才生出最低的某一弱小的效果：從至強的最高原因，達到至小的最低的效果，不能經過不中級許多層次的緩動。這是「自然動作」的方式和定律。（例如烈日，經過氣層的緩衡，遂在地面上，不產生燬物的烈火，而施散養物的溫暖）。

意力動作，卻方式不同。因為有意力的動作主體，不用中級的因素，能直接產生任何不超越己力的效果：例如藝術家，技能高強，能作到技能低弱者所作的工作和作品；（也有時，不用工具，就能作成平時裡，用工具所作的工作；足見、意力動作，上級不用中級，也能產生下級的某些效果）。

然則天主工作，是用意力，不是用自然，詳證於卷二，（二十三及其下數章）。所以，（依照意力動作的方式），天主、至上原因，親自直接能作出祂普通用下級原因所作出的微弱效果，不用它們本有的原因。（意力動作，是意志自由發動，自由調節的，用不著必經中級因素的緩衝或助長。緩衝烈日自然的熱力，不得不用中級因素，或氣層，或布傘；緩衝入心裡急發火而生出的熱度，只由人心自由鎮定自己，心氣緩和下來，就夠了。依同比例，天主全能，一切動作，產生宇宙萬物，都是用意力的；故此，不用中級因素，也能產生下級的效果）。

加證：天主的動力，對於萬物的動力；有總部動力，對於分部動力，比例相同的關係。詳證，明見於上面（六十七）。總部動力，是普遍的，品級高，範圍廣，為下降而縮小，產生分部的某一特殊效果，能用兩種方法，限定自己。

一種方法，是用中級某分部的特殊原因：例如天上形體的動力，用種籽（父母的精血）以內的特殊動力，限制自己，而產生人類繁殖的效果；又例如三段論法，或任何理證的程式以內，大前提，普遍的真理，用小前提，特殊的理據，限制自己，而生出一特殊的結論。

另一種方法，是某一普遍的原因，具有智力，遂用智力，認取某一界限固定的性理，並實現這個性理（理想的條理），遂產生有限的效果。

然則，天主是有智力的，不但認識自己的性體，也不但認識第一級最高廣的普遍原因，而且也認識一切特殊的原因，詳證於卷一章五十。天主的性體，是至高原因，對於一切特殊原因，有總部對分部的比例。（依普通秩序，總部用分部產生特殊效果；但天主既有智力和能力，就也可能用智力的限制方法，直接產生特殊效果，不經由中間的特殊原因。足證，不拘什麼特殊原因能作的事，天主都能親身直接作出來。

添證：物體的附性情況，是隨其實體因素而生出的效果。是以某某原因，既產生了直接某某物的實體，必定也能在那物的實體周圍，直接動作，產生隨那實體而生的一切附性情況；例如新物因變化而出生，既從生身者，領取了性理，便隨之而領取那性理必備的特性，品質，能力，和行動，以及變化等等；性理是一實體因素，其餘都是附性情況。（既能直生實體，則能直生某附性）。

然則，前面（卷二，章二十一）證明了，在萬物初造之際，一切事物，都是天主直接造生的。足見，天主也能直接運動不拘那一個物體，使它產生某一效果，不經由中間各級的原因。（例如太陽既能經由氣層曬熱地面，則能不經由氣層而直接曬熱地面，並助成地面上物體的變化生生）。

又證：事物的秩序，發源於天主，流行於事物內，根據天主智力豫先想好了的條理；猶如人事間，市政的首長，向市民間，推行自己豫先想好了的計劃。

然而天主的智力，不必然局限於這某一個秩序或計劃，不是不能想出別的另一計劃或秩序來；因為例如吾人的智力，也能領略到尚有別的計劃或秩序的可能；假設天主現在或將來，直接從黃土中，產生出某個或某些人來，不經由任何一雙父母的種籽；這，依吾人智力的理解，是不可能的。

由此觀之，可見天主，不經由下級原因，能完成它們本有的工作和效果。

另證：事物具備的秩序，是天主上智賦畀的，各在自己的方式內，呈現天主的善良，但其方式不是完善的：受造物善良的程度，達不到天主善良同樣完滿的程度。仿本仿效不盡的底本之優美，這一仿本呈現不出的優，能由另一仿本，用另一個方式，呈現出來，（例如拓本優於摹本。照像優於拓本。照像影印本，又分許多成色）。然而，用物類呈現天主的善良，是天主造生物類的目的，詳證於章十九。由此可見，天主的意志，不限於產生這一套因果間的秩序（之體系），尚能產生其他，所以不致於不能也願意在下級物類中親自直接產生某效果，而不任用其他原因。

還證：受造物的總體，服從天主主宰，甚於人的肉身服從人靈魂主宰：因靈魂和肉身，有性理和物質，相對適稱的關係，（兩者屬於同種）；天主卻超越受造物，相互軒殊，不成比例；（天主的主宰力，大於受造物的阻力，無限倍，引起受造物的服從，效力神速，勝於靈魂主宰肉身）。

然而試觀靈魂，在肉身以內，不用形體因素的作用，能產生它們所產生的物質效果，例如靈魂想像某事物，對於它發極強烈的情感，因而影響到肉身，在肉身以內，引起物質的變化，有時增進健康，有時釀成疾病，所生的一切效果，和自然界某些形體因素相同。（例如藥品，或氣候，水土等等。望梅止渴，聞虎色變，害羞則面赤，害怕則心寒而面白：都是靈魂用想像力，產生的形體效果，沒有用形體因素的作用，只用了心理的精神作用）。

那麼，用小況大的比例，足見天主的意力，在受造物內，更能產生某些效果，而不任用那些效果，本性生來，自然固有的那些原因。（例如不施藥而治病）。

另證：依照物類本性自然的秩序，物質原素的各種動力，服從天上諸形體動力的管治，（日中天乾，

則火燃。雲行雨施，則火不燃濕木。然而，間或有時，天上的動力產生原素的效果，而不任用原素的動作：例如太陽曬熱地面，不經由任何原素的火力。（希臘古代《物理學》，認為火氣水土，是四個物質原素，每個原素，都是被動於天上形體而發生自己的動作：火的燃燒，是被太陽曬熱而燃燒。太陽是一普遍原因，火是一特殊原因；上下相輔並行，而產生燃燒的效果；為此目的，火不能無太陽而燒燃。太陽卻能燃燒而無火）。那麼，用以小況大的比例，足見，天主的能力，不任用受造原因的動作，更能產生它們本有的效果。（小者之能作，何況大者哉）？

疑難：有人如果（設難）說：天主既定秩序，又在秩序以外，作出例外行動，產生沒有自然原因的效果，不能不是天主本體以內，發生了變動：這是不可能的，故此天主不可作自然秩序以外的事。

釋難：根據物類本性的自然秩序，可以排拒以上的疑難。物類本性自然的秩序，是天主賦與的；基本的條件，在於保證物類間習慣發生的事情，大多數次，同樣發生；不必須時時處處，常常同樣發生。事實上，許多自然因素，產生效果，僅係屢次同樣發生，不是常常同樣；有時在少數事件上，用不同的方式，發生出來，或因動力欠強，或物質條件不適，或因某因素動力強大過度；例如物性的自然，在某人的手上，生出了第六指。這些例外事件，不表示物性自然秩序的缺乏，失敗，或變化無常，也不表示天主上智，既定的秩序，有缺點，弱點，或受了變更。

因為，原來物性自然的秩序，建立起來，專為保證事件屢次發生的一致性，有時偶有的缺點或失敗，是自然秩序本質之所容許，也屬於天主上智豫算的條例之中。

何況，自然界，受造的物體，有時有能力，將物性自然的秩序和常則，由「屢次發生」的經常情況改

變成「極少見」的罕有情況，（例如醫藥預防某些慣生的疾病，將慣有，改成稀有；這並不是破壞，或改變了物性自然的秩序，同樣也）沒有改變天主上智的秩序或計劃。受造物，能力低小，尚能如此，天主能力強大，就更能如此了；就是在天主給萬物賦與的自然秩序以外，有時能作些（不合常規的）事，而不傷害天主自己上智的規定。

事實上，天主間或有時，正作出這樣的事來，為標明自己的能力。

為明白證實，宇宙萬物本性自然的總體，全服從天主意力的主宰，最好的方法，莫過於由天主親自，有時作出一些出乎自然秩序之常規的事蹟。並且，由此也得明證物類間的秩序，發源於天主，不是由於本性的必然，而是由於意力的自主。

並且，也不可認為以上這樣的理論輕狂；竟說天主在自然界，作出某些（自然秩序以外的）事，專為顯示自己，引起人類心智的認識（和敬畏）。

這樣說，不是輕狂，因為按上面（章二十二）的證明，一切有形質的物體，受造於天主，依本性自然的秩序，都嚮往有智力的物類，並在不同方式內，都以成全智力的本性，為其生存行動的目的；智性生存的目的，卻是得神性的知識：（認識並敬愛天主的本體至善）；詳證於上面（章二十五）。

為將對於天主應有的知識，供給自然界有智力的人類，而在有形質的實體，產生一些變動，是吾人所不可大驚小怪的，更不可視之為輕狂無理。（變動物類的實體，便是在自然界，作出自然常規以外的不尋常事件，不是狂誕不經的。詳論於下章）。

第一〇〇章 異乎自然與反乎自然

雖然如此，卻須注意一點，就是：天主有時能作出物類秉賦的秩序和常則以外的某些事，然而總不是反對自然，（異乎自然的事，不是反乎自然的）。

一證：天主是純現實和純盈極，其餘的萬物，個個是現實與潛能之合，並是盈極與虧虛之合，都在本體內，包含若干程度或方面的潛能和虧虛。是故，天主對於萬物，有發動對於被動，並有施動對於受動的比例和關係；物體被動或受動，而實現其潛能，充實其虧虛，都是被動於現實盈極的因素。潛能而虧虛的物體，根據本性自然的秩序，對於某某施動因素，發生關係，受到它的壓力和影響，不是純粹相反了自己本性；縱然所受的壓力，有時和本性原有的某某特殊性理，互相衝突，甚致促成這個性理的喪亡：例如火燒空氣，則空氣喪亡，全失空氣的性理，變成了火燄；這樣的變化，都是相攻相剋，舊的被銷毀，新的乃化生；乃是本性自然的規律，不是相反自然的。

依相同的比例和理由，天主在受造的萬物內，不拘作出什麼事體，都不是相反自然的，（而是實現某物的潛能，充實其美善的虧虛，和它發生施動和受動的自然關係），雖然在事體的表面上，似乎是相反了那某物本性自然固有的秩序和常規。（天主是第一施動者，卷一，章十三—十六）。

加證：惟因天主是第一施動者，是以天主以下的萬物，都是祂的一些工具。工具設製的目的，是受主動者的運用，服務他完成其動作。故此，某某工具的質料和性理，應當適合主動者立意要完成的動作；（工具的性理，包括工具的能力，形式，尺寸條理等等）

為此理由，工具被動於主動者，不是相反工具的本性，反之，正是極度適合它的本性。依同理，受造的物體，被動於天主，不拘怎樣被動，也不是相反物本性的自然：因為萬物成立的目的，是為服事天主。

另證：觀察形體界，動作施受的情形，也得看到：下級被動於上級，動勢雖然兇猛，並且似乎不適合下級本性行動的常性，然而不是強迫的，也不是相反本性的：例如海水漲潮和退潮，怒濤駭浪，水勢洶湧，是被動於天上某形體的壓力，不適合水流的常性；水本性自然的流動，不是漲落反復，而是流向一方，就是流向（地的）中心。以小況大，則可斷言，不拘在什麼受造物內，天主不拘作出了什麼事件，遠遠更不能說強橫壓迫，也不能說是相反物本性的自然。

又證：各類事物、本性和性體的至上標準，是天主；如同天主是萬物生存的第一原因；也是至高無上的第一物體。（物體，不是物質的形體，而是「物」大公名，所指的「實有物」：猶言「現實生存者」：兼統神形萬有之界的每一物）。評定每物長短，用標準的尺度：副合標準的尺度，是每物本性之自然。所以，天主賦與每物的一切，就都是每物本性自然的：（副合其本性的至上標準，即是副合天主的規定）。依同理可知，天主如果給某同一物體，用不正常的方法，刻印上副合標準的效果，或某某特點，也不是相反它的本性或自然。

添證：宇宙間的一切事物，既是天主所造生，對於天主，更有工藝品對於藝術家所有的比例和關係。

詳證於卷二，章二十四。本此關係和理由，整個自然界，及物性自然秩序的整個體系，都如同是天主作成的一件工藝品。然則，藝術家在自己的作品內，用異樣的方式，作出某部分或特點，不是相反作品本有的條理，縱令這某部分或特點，是藝術家在作好那件作品以後，才添補上去的：（作好了的成品，已有本身應有的性理，然後，用特別的手法，新添加的部分或特點，既是藝術家的心裁，便不是相反工藝品原有的性質和條理）。依相同的比例和關係，可知：天主教在自然界的事物內，運用和自然界慣有的進行方法相同的技巧，作出某些事物的部分或特點，也不是相反自然。（就是說：不是違反自然界事物的本性，及自然律的理性）。

史證：本此意義，聖奧斯定，《駁浮斯特》，章二十六，號三，有以下這些話說：「天主是一切事物本性的創造者，和建制者，不作任何相反物體本性的事：因為，天主給每一物作成的是什麼，什麼就是它本性自然有的。本性自然的秩序，數量，方式，形態之條理，件件發源於天主」。（猶言，「道之大源，出於天。」用「天」指「天主」，則與本章宗旨，不約而同）。

第一〇一章 奇蹟

這些出乎事物內普通既定秩序以外，有時由天主作成的事件，習慣叫作「奇蹟」：（猶言「神奇」）。吾人心理，既見效果，而不知原因，則感覺驚奇，以為其中，必有什麼「神奇」。

「神妙」，或「神奇」，有相對和絕對兩種意義。

依其相對意義，許多人同時眼見同一效果，有的感覺驚奇，有的卻不感覺驚奇：由於前者認識原因，後者卻不認識。看見日蝕的現象，天文學家，知道它的原因，故不感覺驚奇；不懂天文的人，不知原因，乃大驚小怪起來。所以，同一事件，對於此人，是「神奇」；對於被某人，則算不得「神奇」。

其原因絕對隱秘為人所不知的事件，是絕對的神奇：這就是說：那個事件的本體，充滿了奇妙；不僅是對於此人，或被某人；（而且對於任何理智的高明，它的原因），也是自然物理之所不含的）。任何人皆暗昧而不知，（本體又非自然物理之所內含的原因，惟獨是天主，因為上面（章四十七）證明了：在此生的境況中，無人能用智力，領略天主的本體。這樣絕對的「神奇」，是「奇蹟」的本義，因為是天主獨自直接作出來的，故此又叫作「聖蹟」。

如此說來，依名辭的本義，所謂的奇蹟，乃是天主在事物中普通常見的秩序和規律以外作出的一些事

件。

這些本義的奇蹟，又分許多等級和秩序。

等級最高的奇蹟，是天主作出物性自然總不能作到的某些事情：例如兩個有形質的實體，同站一個空間；日頭倒退，或靜止；海水分開，讓行人在當中路過。

在這一級的奇蹟當中又分秩序，依超過物類本性能力的遠近而釐定，超過的越遠，表現天主工作越偉大，則奇蹟更大。如此可見：日頭倒退，大於海水分開。

第二等級的奇蹟：天主作出物性自然能作的一些事，但不依照自然的秩序。物性自然的化工，是使某動物，生活，眼看，步行；然後害病或衰老，因而腿蹶，不能步行，眼瞎失明，並且完全死去；自然秩序，是先生後死，先明後瞎，先行後蹶；普通不會先死而復生，先瞎而復明，或先蹶拐而後直行。但是天主有時作出這樣的奇蹟，將以上的自然秩序顛倒：復活死者，或其他等等。這樣的奇蹟，按超越自然物力的遠近，也分大小的等級。

第三級：天主作出物性自然慣常作的某些事，但不用自然物性的動作因素：例如醫治瘧疾，不用物性自然的能力，（或施藥，或靜養），卻用天主的神力；又例如興雲作雨，而不用自然因素的發作。（參考路加福音，章四；《宗徒大事錄》，章十四，節十六；《瑪竇福音》，章五，節四五）。

第一〇二章 聖蹟

由上述轉進，則能證明：天主獨自有能力作出本義的奇蹟：（就是所謂的「顯聖蹟」，或「顯靈蹟」）。

一證：完全建立在一個秩序以內的因素，不能作出超越那個秩序的行動；（秩序是關係之條理及體制；組成一個體系，小者管制一物，大者管制一群，一團，一類，或數類的聯合，最大則管制全宇宙：猶言自然之道：按範圍的廣狹及品級的高低，而分成許多境界，各境界之間有物體本性的同異或因果種種關係）。然而受造的物體，每一個都是建立在天主給事物規定的秩序以內了。所以它們當中，能作出超越這個秩序的行動的，一個也不能有。這就是說，凡是受造物，就無能力顯聖蹟。

又證：有限的力量，依本性之限定，作出本有的功效，算不得是聖蹟，雖然為不全懂其能力的觀者，可以看作是神奇的：例如磁石引鐵，或例如「小魚停艦」，有些人莫明其故，乃視如神奇。（印魚，身長二尺餘，體圓，頭扁，背上無脊鰭，頂上有吸盤，從三寸許，刻畫凸起如扣印章的華紋；故名印魚；用吸盤吸附船底，如錨，有時船遂停止。參考波理紐，羅馬自然和生物學家，西元二三一七九時人，著《自然史》，卷三二，章一，記述印魚的故事。古代人以訛傳訛，轉化成了「小魚停艦」的神奇；實係印魚吸附

船底，魚停而隨船帶行，也是多見的現象。小船被數條印魚吸住，停泊不行，是時而能有的事；其作用如錨繫舟）。

然則，凡是受造的物體，能力有本性自然的界限，只得作出某個或某些方式固定的效果。是以受造物本有能力之所作，都不可說是聖蹟，雖然觀者不全懂其原因，能視之以為神奇。

反之，天主的能力，是無限的，是本體不可全懂的，所以天主作出的神奇，才算得真是聖蹟。

加證：凡是受造物的動作，都需要主體，向某某主體施展動作：（例如火燒草木）。天主獨自能不由任何主體而從純無中，作出實有的事物，詳見卷二，章十六及二一。動作既需要主體，則只能作到主體潛能和容量以內的事，而作不出任何其他。為此，受造物，都不能造生新物，同樣也不能在任何物體內，作出它的潛能和虧虛所無力領受的動作：因為作者向某一主體，施展動作，（依動作的定義），乃是將那個主體由潛能虧虛，引入現實盈極：（實現它所含蘊的潛能，充盈它虧虛的容量）。

然而天主發顯許多聖蹟，有時是在某一物體內，作成它潛能範圍和虧虛容量，所不能包含的事：例如死屍復活，日頭倒轉，兩體同位，（兩個有形質的固體，同時站在一塊空間）。這樣的事情，是聖蹟，非任何受造物的能力所得作到。（只有天主，方能作到，故能證明天主實有生存，並有自由意力）。

還證：主體受動，被施動者，由潛能虧虛，引入現實盈極，對於施動者和盈極，發生秩序適稱的關係：盈虛相稱，是一條公律。所以，一個主體，不是由隨便任何施動者，引入於隨便任何某樣的現實盈極；但需要由某某條件適當的施動者，發出適當的某樣動作，始能由而引入於方式固定的某樣現實盈極：針對著不同的現實盈極，則需要施動者施展出不同的動作。例如：氣體，有受變化而成為火和水的潛能，

為得到「是水」或「是火」的現實，它不能只靠被動於同一施動者：（氣被火燒而燃火，氣被冷凍而凝聚成水）。

同樣，（依「施受相稱」和「盈虛相稱」的公律），還可明見：形界的物質，為得到某某完善的現實盈極，只受到普遍原因施動提引，尚不充足，仍需有某一特殊的本類原因，發出動作，將普遍原因的壓力，限制起來，決定它生出某某固定的效果；（這某某效果，是品級相當崇高的物類之生存現實：乃是一個「完善的現實」；比較起來，和低級物類的「不完善現實」，情形不相同）：低級物類的物質，為實現潛能而所得的「不完善現實」，只受普遍原因施出動作，加以提引，就充足了。

舉自然界的事例，說明以上這條定理：完善的（高級）動物，蕃殖出生，（而得其生存的現實），不但是生於天上形體（日頭）的化育能力，而且需要生於本類（父母）的種籽；反之，不完善的（低級）動物當中，有一些為生產出來，卻不需要生於本類的種籽，只靠天上某形體的化工，就足夠了：（希臘古代生物學，認為某些卑微的蛆蟲，由太陽蒸熱腐朽物質而出生：是「無種自生的」。現代生物學和化學，也不否認原生質的某些初級生命現象，可能是由物質變化中，無種自生的）。

歸納起來，下級物類中，一方面，依假設，本性自然被動於上級某些公類原因，無下級本類原因，而果然出生的實效，算不得是奇蹟，或聖蹟：例如方才舉出的事件：某些低級動物，沒有本類的種籽，由物質腐化而自然生出，不是聖蹟。另一方面，上級某某（受造的）原因，運用中級某些本類固有的因素，而產生的實效，（依定義），也算不得是聖蹟。（例如醫生用藥治病；又如太陽因父母的精血而傳生人類）。

總結本段各節：可見上級（受造的）原因，用本有的能力，不拘怎樣，都作不出任何靈蹟來：（因為

生效的方式，只有上述兩樣：或任用中級的自然原因，或自然不任用中級的原因：任憑怎樣，都不是聖蹟）。

加證：某物動作，由某（受動的）主體而生實效；或說：某物動作，在某主體內，生出它有 capacity 的某某實效；或說：它依照秩序，任用條件固定的中級因素，而作出某某實效；三種不同說法，是名異而實同，事異而理同的：因為，實行起來，三事本質遵守的條理，是相同的：同於以下這個核心的定律：任何受動的主體，不先逐步實現其中級潛能，充實其中級的虧虛，則無以升到切近的潛能，而達於終極的圓滿現實，（猶如百川聚海，盈科而後進）：例如飲食，不立刻就能化成骨肉，卻先應化成血液；（冰凍數尺，其來以漸。漸進的程式，需有漸進的主體）

然則，凡是受造的物體，為發生動作的實效，個個必需有（某某受動的）主體；並且按已有的證明，只能作出那個主體，潛能適合，（準備停妥），有資格承受的某某實效。故此，只得任用條件固定的中級因素，逐步漸進，始能將主體，提引而移入於某某盈極的現實；否則一無所能。足證：凡受造物所能作的事物，都不是聖蹟；因為（依定義），凡是聖蹟，都是由於不按自然秩序而出現的。（這個自然的秩序，正是「物體變化，實現潛能，逐步升高的漸進律；根據著「施受相稱」，「盈虛相稱」，「功能相稱」，等等的公律：級序固定，非受造物所能踰越。惟有天主能在某些情況：或越級，或逆序。越級則不藥而癒；逆序則言者復明；見上）

還證：變動種類之間，有一自然秩序，慎視可見：方位移動，是其餘各類變動的原始和原因：任何物類中的第一物，至上至先，是同類中隨後繼起者、一切的原因。然而，下級一切物類中發生的效果，都必

定是由實體變化，或附性變化而生；（附性變化又分兩種：或變質，或變量）；所以也都必需以方位移動為其原始和原因。今依假設，那某某效果，是某一無形質的（神靈）因素動作而生出的，它的神體自身既不能有方位的移動，所以它應運用另某有能力的（物質）因素，作出方位的移動，而促成那某某效果。但是無形質的實體，用有形質的工具，作成的實效，不是聖蹟或奇蹟；因為，有形質的工具，既是形體，便依照形體本性自然的方式，作出能作的一切動作；不能用任何其他（非物質自然的）方式。是證：受造而無形質的實體，用本性固有的能力，作不出任何奇蹟來。用以大況小的比例，可知：有形質的實體，更無力作出奇蹟來；因為它們的一切動作都是物性自然的。

總結全論：惟獨天主，會顯聖蹟。天主高於控制宇宙萬物的秩序以上；這個秩序的整個體系，是天主上智理則的分佈流行。祂的能力，又是無限的，不限於只產生某某種類的效果，並且為產生自己的效果，也不限於只用某某固定的方式，或秩序。

經證：本著以上這樣的意思，《聖詠》，（章八十五，節四），讚頌天主說：「奇妙偉大的事蹟，天主獨自作成」。

第一〇三章 亞維新的神力論

關於方討論的問題，亞維新曾有主張，為產生某些效果，物質更易於服從神靈，而抵抗物質因素的功力。是以他說：下級這些物類中，有時受到了神靈的認識和把持，則隨之而生出某些效果；或天上雲興雨施，或病人康復，而不用何物質因素的動作來在中間參與。（例如神靈用神力治人疾病，比醫生用藥力治人疾病，有時見效更為迅速。神力是神靈的知識和情意等力量。「神靈」，廣義指有知識和情意的生活因素；狹義指「和形質絕異而分離」的純神實體。人的靈魂，是純神之類內，最低弱的一種；和高級神類相比較，雖然種別互異，但有公類略同之點：故此，由人靈自我的知識，可以觸類旁通，推知高級神類生存和行動的一些情況）。

符驗：如此，採取吾人靈魂的一些事實，可以作為亞維新學說的徵驗或符號。（參考亞維新，《物理學》，卷四，《靈魂論》，章四）：人的靈魂，想像力強烈發作的時際，只有了某某情況的認識，人的肉身便發起變化。

例如樑懸高空，人步行其上，由於害怕而想像墜落，乃容易翻身墜落；但如安臥於平地，人信步行走於其上，卻不致墜落，因為人在那裡不會害怕而驚起墜落的想像，（這是慣有的一種心理的經驗：意願越

強烈，效果越相反，是想像力影響肉身行動所致）。

又例如：靈魂的慾火充腦，或怒氣填胸，身體便發熱如炙；靈魂害怕畏縮，身體則發冷而寒戰；這類事實，顯然自證是肉身隨靈魂的認識和把持，而起的物質變化。

再例如肉身發生瘧疾，或其致長出癩瘡，或其他疾病，有時也是肉身受靈魂思想的強烈認識和把持，等等影響，而生出的形體變化：（猶如俗語常說的疑心生暗病）。

依照這樣的想法，亞維新還說，人的靈魂，如果清潔而精純，不受肉身情慾的蒙蔽；思想的認識和把持，實力強大，則不但能支配本人的身體，而且也能支配外人的身體；或病者受到治療，或使某人身體發生其他同類的物質情況；都是肉身聽命，而靈魂發命，只是運用思想的神力。亞維新，並且主張：這樣的神力是某些妖法魔術，或魅力惑人的原因，不但使人銷魂奪魄，而且使人身體受到影響；例如某人靈魂，禍心兇狠，恨情強烈，能給所恨的人身體裡，引起有害的變化；兒童身體柔弱，極容易受到這樣的影響。

由於上述這樣的事件作根據，亞維新乃用小況大的比例，主張：高級的神靈，和物質絕異而分離，是天上諸球體，及圓穹旋轉的發動者，或靈魂；力量高張，遠勝於人的靈魂；所以用思想的認識和把持，不用形體界任何因素的動作，就能在下級這些物類中，產生某些更強大的效果，也遠勝於人的靈魂。

駁亞維新的神力論

亞維新意見內的弱點：一是原理欠妥，一是例證過火。他上述的主張，副合於他在別處提出的原理，（參考他所著的《形上學》，卷九，章五）。他在原理上，主張一切物類的實體性理，都是從某一「絕離實體」內，流泄出來，分佈到下級這些物體中；有形質的因素動作，不外是準備物質接受那「絕離實體」，

用動作降下的壓力和陶鑄。（「絕離實體」指「和形質絕異而分離的自立物體」，猶言「純神實體」。下級形體，屬於地球的塵界，生而具有的性理，依亞維新的思想，是從月球的「主宰神」，流行出來的）。

以上這樣的主張，不是真理，按亞里斯多德，在《形上學》，卷七，（另版卷六，章八），證明了定理：物質內實有的性理，種類繁多，不是來自所謂的「絕離性理」，而是來自「物質內實有的性理」：（在施動者的壓力和陶鑄之下，物質內的性理，由潛能變成現實，由虧虛進為盈極。切近的施動者，是一個物質因素，發出動作，也是以自己物質內的性理為根據：施動者因性理而發作，受動者因性理而形成：上下所因的性理，都是物質以內具備的）。根據這樣的因果關係，事實上，才有「作品相似作者」，「效果相似原因」的定律。（例如：惟火生火，惟豆生豆）。

亞維新提出的例證，第一條，取自「靈魂對於肉身能發生的壓力和影響」：為證實他的意見，沒有多大幫助。分析那一類的（心理）現象，得知肉身感受的變化，不純是生魂於靈思想的認識和掌握，而是生於和思想的認識、同時連合而發起的某某情感，或喜樂，或畏懼，或嗜慾，或其他情慾的刺激。這類的各種情慾，發生的時候，同時便有某些條件固定的動蕩，自然也發生在心臟；由此隨而引起全個身體，受到內在的變化，或空間的局勢、方位、等等的變化；或變質，或變量，（或甚至慾極傷身）。從這樣的分析，可見：神靈實體，用思想的認識和掌握，仍得任用「空間方位的變動」，作質量變動的原始和原因：（例如心臟的跳動，震蕩，膨脹，收縮，等等。這就等於說：身體的物質變化，有物質的因素，作切近的原因，不是生於「純神的思想之把握或捉拿」：至少，不是單純而直接的生於那裡）。

論到他提出的第二條例證，須知某些妖法魔術的魅力，不是魔術家，用其思想力的把握或捉拿，直接

變化另某人的身體；而是先用自己心臟的運動，變化自己和心臟相連的身體；自己身體的變化，由內向外，達到眼睛，然後乃用眼睛投射出一股所謂的魅力，有時可能引起身外物體裡面的變化，特別如果觸及了某些容易變化的外物；例如（亞里斯多德，寤寐論，章二，記載的事件）：在其月經期間，婦女的眼睛引起鏡面發生某些變化，（消失映照的平滑和明朗。參考《神學大全》，上編，問題一一七，節三；古代醫學，相信有「精氣」充滿人身，是人生存活動的氣力之根源，受心臟的鼓勵，聽意志的調遣，理直心熱則氣壯；理屈則氣餒；胸臆禍心，眼睛噴射有毒的精氣，由空氣傳導，能傷中某些距離以內的外物；希臘古代，例如柏拉圖，筵會記載，有些人竟認為夫婦間的愛情，是似氣似液的流質，從一方的眼睛流放出來，流到對方的眼睛裡而滲入心中，於是也引起對方愛情的交流。分析這些古代人認為實有的事件，可見思想引起情慾，常是任用心臟的運動，轉而鼓舞血氣，而產生身體內物質的變化；以心臟的運動，為必經的媒介，足證純神的思想，不是直接變化身體，而是間接的；為此：便不是奇蹟。神力用物質因素變化物質形體，是自然界普遍的事）。

從此可見：受造的神靈實體，用本有的能力，不足以將任何性理，引入形體的物質以內，除非任用某形體的方位變動：就是用形體界物質的因素，發起空間條件的變動，藉以提引物質內含蘊的性理，由潛能虧虛的境況，升入現實盈極的境況；實現其潛能，以完成其變化。

那麼，說物質聽命於神靈，不是說它直接受神靈的變化，而僅不過是說：受造的神靈實體，本性自然具有一種能力，因以發起形體空間條件的變動，形體乃聽命接受空間條件變動所招致的其他變化。在空間運動形體，需要任用自然施動的某些因素，（依照因果適稱的定律），產生某些效果：例如冶金術用火的

烘烘運動，熔化金屬的礦質。依名辭的本義，這樣的工作，不屬於「奇蹟」之類。從這一些研討，歸結出以下這個定理，就是：受造的神靈實體，用自己本有的能力，作不出（本義的）奇蹟來。

上段所說的「本有能力」，指示神靈實體，本性生來固有的能力。此外，祂們全無妨仰籍天主（臨時賞賜的）能力，也有時作出一些奇蹟。這是可能的，因為按大聖額我略，（《對話集》，卷二，章三十），諸品天神當中，特別某一品級，專備天主委派，發顯某類的許多聖蹟，（回閱上面章八十）。聖額我略又說：某些聖人，有時作出奇蹟，（就是發顯聖蹟），不但用祈禱的誠心，轉求天主；而且用自己的權能，自作主張，（猶如指揮命令。表示他們在某些限度內，自由決定是否或怎樣運用天主賞給的奇能，去作些什麼奇蹟）。

現應轉進考察：工具被動而生的效果。方才說：純神實體，受造於天主，或（善者，為）天神，或（惡者，為）魔鬼；當祂們運用自然界某些物體，以產生某些條件固定的效果時；祂們運用它們作工具，是如同醫師，運用草本的某些藥材，作工具，而治療疾病，或增進健康。

然而，由於工具，不但生出與其本有能力，相對稱的效果，並且越過本有能力的界限，而產生主動者施出的能力範圍以內的效果；例如斧鋸，不但砍伐，並且竭盡被動而動的效力，作出牀椅來：是被動於人工的藝術，始能作成這樣的效果；不得不仰賴主動者。

又例如自然界，飲食及內臟的熱力，如不仰賴（植物類的）生魂，則不能生長出（動物類的）肌肉來：生魂給動物生長肌肉，是用那自然界的熱力作工具。（主動者用工具產生的效果，高於工具本有的能力。工具，被用在高明的主動者手中，便生出更精巧的效果）。

那麼，以小況大，如說自然物體，被神靈實體用作工具，也更能產生出一些優越的效果，這是適情而中理的。

如比較觀察，得知這些效果，不可說純正是奇蹟，或聖蹟，因為是由自然因素中，產生出來的；然而對於吾人，卻能看著，是奇妙的：有兩個理由：

一則，由於神靈實體，運用這些因素，以吾人不慣見的方式，產生了它們本有的功效：本此理由，技術精明的工藝品，被人看起來，人如猜測不透它們是怎樣製造成功的，便顯得神奇奧妙；引人叫好稱奇。

二則，由於自然因素，承蒙神靈實體用作工具，產生某些效果之時，表現自己領受了神靈能力的若干特點。這樣的奇妙功效，更接近了奇蹟的本義。

第一〇四章 術士（一）

此外，曾有些人說：前章所述對於吾人認為奇妙的事蹟，古代術士，巫祝和方士之流，施展法術，所發顯的神能或魅力，等等，不是來自神靈實體，而是來自天上某些形體，（日月星宿之類）。術士顯靈之際，舉目占卜星象，注視某某星座，似乎足資徵驗；並且還借助於某些草本和金石，或其他形體，為能承受天上施降的能力；猶如兩露的傾注一般，又如光線的放射。

以上這些人的見解，和有眼明見的實況，顯然大相刺謬。

一證：術士顯靈，包含一些動作，是理智的本性，固有的行動：例如人家財物失盜，或密秘隱藏，術士神通智達，供出答案，告人物藏何處；還作出類此的許多事情，既包含知識，則不能不運用智力。然而智力的動作，不能是任何形體因素的作用；按前者（章八十四）已有的證明；智力本性固有的效用，不能發生於天上形體的能力。由此可知：術士發顯的這類靈蹟，不僅是天上形體（物質）力量，所能作到的。

另證：語言，這件事的本身，是理智的本性，所固有的動作。術士顯靈之際，顯然和某些人問答辯論，用理智的思索和推證。這樣的知識動作，不可能天上形體，物質能力，所能單獨作到的。

詰難：或有人答辯說：術士的那些知識，不是根據外官的知覺，而只是根據內官的想像；某些形象，

出現在內官的想像力之意識範圍中，（彷彿是影像，靠天上形體的映照，投射到想像力的鏡面中）。

釋難：以上這樣的詰難，沒有把握住事理的真相，和詳情。要點有二：

第一點：人的內官，如不脫離外官的知覺，則不將想像，認作實有的事物：（這是人心理經驗的一個事實和確然的定律）；因為，除非人知覺的審辨力，受到了束縛，人心的注意力，形成意念之時，則不會將影像，看成實物。（內外各器官的知識，互相比較，受到審辨力的評定，便能辨別虛實，醒悟夢幻；失去了外官的知覺，沒有比較和評定的可能，或審辨力失去作用，則虛實不能分辨了）。術士的問答，和意識領會的現象，（在純正的事件中），明示他們自由運用外官的知覺。足證他們見到或聽到的事物，不只是想像的幻影。

第二點：從任何想像中，任何人意會而得到的智見或理解，都不能超過自己智力或本性生而具備的，或學習得來的才能以上；可徵驗於夢景：人在夢中所見的景像中，能理會出未來事物的先兆，但不是人人夢見那些先兆，便明了它們指示的意義。

術士顯靈，卻經常因其所見所聞的現象，而領悟智性的知識，超越自己智力原有的才能：例如揭曉密秘隱藏著的寶物，顯示未來的事物，甚至關於某某學術的問題，有時用妙識玄通的法術，供出真確的答案。足證他們交談的對方，和他們所見的景物，必須不見得只是想像的虛幻，（必定另有別的根據）；或至少應有某某高級神智，運用這樣的想像，輔導人從中領會這樣的某些知識。（參考，《名論集解》，卷二，篇七，問二，節二：高級神智，光照人的想像，啟發人的智見，變化人器官及血氣的情況，甦醒人的神目，清除思路的蒙蔽；助人心智曉悟想像中含蘊的事理和消息。參考《神學大全》中編卷二，問題九

五、節六。夢中的景像，有時受高級神智的影響和光照，形成於人的心目中，並給人的神智，表達一些事理，非人專靠己力所能思而得之。思而不得，託夢而得者，神通之徵驗歟？參考《神學大全》，上編，問一一一，節一—四：低級天神，本性自然有能力振動人的血氣和精神，藉以鼓舞人心內的想像。「精神」，猶言「精氣」或「神氣」，依古代的醫學，似氣似液，周流全身，受意志調遣，被心臟運轉和操縱；既能受意志調遣，便能受天神振動；因為人的意力和天神的神力，有些類同之特性：同屬於神靈之類。術士高級知識之獲得，（無論如何，如果真是事實），決非只靠天上諸形體的（物質）力量所能作到。（詳見下文）。

還證：天上諸形體，以其運行能力，所能作成的一切，都是有形宇宙間自然變化而生的效果：下級物體，變化生生，所有的自然性理和形式，是天上諸形體運行能力所化生的效果。（是天然的，不是人為的：天生樹木，不生桌椅。人作桌椅，不作樹木）。事物非任何物體本性自然之所能生者，則非天上形體運行之所能化生。然則，術士作法而顯靈，依眾人的公論，作出了某些這樣的事蹟：（純屬於人工的範圍，不屬於物體變化的自然）：例如據說：不拘什麼關門的橫門或鎖鑰，每當某人前來，則不煩鑰匙，霍然自動啟開；又例如某人用影身法，將自己的身體化成無形的，還有許多這類事件，眾人相傳，似實有其事。這樣的事蹟，（如果是真的事實），依照方才提出的定理，決非天上諸形體運行能力，所得作成的。（天然的因素，不會產生不天然的效果：人工有時可以代替天工，天工卻總不代替人工。天工指天體運行的自然變化，不指天主造生物體。全能的造物者天主，有時也能代替人工。化水為酒：參考《若望福音》，章二，節三）。

加證：天體動力，生成任何物體，既賦與後起者，則賦與先備。然則生活之自動，是後起者；物體有生命之因素，靈魂，是先備者。有靈魂的生物，特性具有的本能，是自發生活之類的行動。由此可知，任何無靈魂的物體，不能專靠天體動力，而自發生活之類的行動。但是據說，偶像自動，自發呼聲，或言語，或類此事情，是術士施展妙法，所曾嘗作到的。足見，術士作法，不是依靠天體動力。

詰難：或有人抗辯說：那某某偶像，感受天體動力，便領取生活之因素，而成為活物一般。

破難：以上的抗辯，是一個不可能的遁辭。因為事實上，在各類生物中，生活之因素，是實體生存的性理：按大哲《靈魂論》，卷二，（章四），「生活乃是生物的實體生存」。（靈魂既是生活之因素，則是生物實體生存之因素）。然而，任何一個物體，為能從新領取另一個性實體理，則不得不捨棄原先故有的性理：一物的新生，乃是另一物的敗亡。（《物理學》，卷三，章八，有此名言）。

同時，實體物料，被工匠製造成偶像，或銅或鐵，或其他現成質料，在偶像之中，並不拋棄原有的實體性理，仍是鋼鐵如故，所身受的變化，只在於像貌的形成，這乃是附性形狀的新成，不是實體性理新的生出，或舊的喪失。可見這樣的偶像，在未失質料本有的實體性理條件之下，不可能從天體動力之變化，而領取生活的因素。（它們因術士作法，而發出生活之類的行動，不是以天體動力為原因；故此必須另有別種的原因：或術士巧誦，或真能通神）。

添證：物體，如因生活之因素而行動，則必須具有器官的知覺。行動的主因，乃是覺力，或智力。同時，在有生死變化的形體，有智力則不能沒有覺力；有覺力，則不能沒觸覺；也不能有觸覺，而無調和適中的器官。（體膚等觸覺的器官，如過寒熱剛柔燥濕，過度而不適中，則喪失知覺，或僵滯，或溶散）。

這樣適中的調和，分析究察，知非銅鐵木石，蠟質等等偶像質料之所具備。可見：這樣的塑像，（在術士作法之時），不是因有生活之因素，而自我行動起來。

加證：（高級）完善的生物，新生，不但仰賴天體動力，而且由於父母的種籽；惟人偕同太陽而生成。（這句往哲名言，見於《物理學》卷二，章二）。專靠天體動力，不由種籽，物化而自生的生物，是低級的卑陋的動物，由日光腐化物質而無種自生。

照此而論，假設這樣的塑像，只因天體動力的變化物質，而無種自生，乃得生活之因素；結果必是：它們應屬於極下賤的動物之類；（因此也無力發出高級動物的生活行動）。這卻是錯誤的；因為術士顯靈，偶像發出的是高級動物和智力的行動；甚至答覆隱秘難知的問題。足證它們的行動，不是用內在的靈活因素發出來的。

又證：天體動力產生的自然效果，（例如生物某類），可能發生在自然界，用自然出生的方式，而不經由人工的技術；（因為天體動力是普遍的原因，用普世一律的方式，產生全類。人工的技術，卻是特殊的原因，範圍狹小，僅限於作出某類的物體少數而已；天然的物體，卻變化生生，族類繁殖，蔓延普世。而且特殊原因，人工，是後起的，以普遍原因、天然動力和生力為缺之不得的先備基礎。既知人工能作某種生物，則知同種生物已先有於自然界，是可能的。照此推論），縱令人用某種技術的智巧，生產了一群青蛙，或別類動物從此可以斷定：自然界卻實有青蛙之類，不由人工，而繁毓本種，逐代新生。

所以，假設由於巫術顯靈，偶像變成了活生生的動物，乃是仰賴天體動力而領取了生活的因素，那麼，自然界就得實有這同類的動物，自然傳生繁殖，而不依靠術士的人工技巧。實際上，自然界裡，找不

到真有這一類的動物。（許多偶像是牛首蛇身的怪物胎像）。

從此，（用反證法，反回去），顯然足證：這樣的偶像沒有生活的因素，靈魂；也不是仰賴天上諸形體的動力，而發出生活之類的行動。（它們如果真發顯生活行動，必是依賴高級的動力。下章另有詳論）。

駁謬：用以上這些分析，得以破除何而麥的主張。接聖奧斯定，《神國論》，（另名天主的城國論，卷八，章二十三），記載何而麥曾說過這些話：天主造天神，人工造廟神。廟神樂住廟堂，親近人類；廟神是塑像而有靈魂，覺識充沛，精神飽滿，顯大能，作大事，偉大而豐盛；預知未來；預報夢兆，及其他朕兆遙指的事變；按人的功罪，降人以疾病或健康；授人以福樂或憂苦。（這些廟神是術士及藝術家，製造的彫刻或塑像）。

經證：《聖經》上天主啟示的名訓，也足以破除何而麥這一類的迷信。例如《聖詠》，（第一三四篇，第十五及其下數節），就有這樣的話說：「眾民族的偶像，是銀，是金，是人工的製品。有口而無言；並且口中也沒有呼吸的氣息」。

注意：不見得全應否認天上諸形體可能有某種動力，是術士或偶像顯靈的原因；惟須注意天體動力僅僅能產生它在某些下級形體中有時能產生的一些效果；不是漫無限制的，（詳論於下章）。

第一〇五章 術士（二）

轉進一步，尚須考察，術士靈效的來源。慎審觀察他們動作的方式，這個來源就不難評量出來。

術士顯靈之時，運用一些有意義的呼聲或語言。呼聲或語言，指示意義，其全部效力，不能不是來於某一智力；或發言者，或聽受者。

其效力來於發言者的智力，假設事實上有某智力，能力強大，足以用自己的思想，創作事物，並用聲音或語言，承載思想，將思想實現在應創生的事物以內。另一方面，那個效力，是來於聽受者的智力，假設有某智力聽受了術士發出的聲音或語言，便按著指示的意義，作成某某事物。

今則請看，那個效力，不能說是來於發言者，因為這裡的發言者、術士、是一個人。人類的智力，在動作的條件上，有一條公律，基於人智力的本性：就是人智力的知識是從事物中得來；事物能產生人的知識，人的知識卻不能產生事物；就因果關係而論，人能因事物而得知識，化愚為智；事物卻不能因人的知識或思想而得生存，由無而有。這是人的本性。能力跟隨本性，能力的不同，證明本性不同；不同的本性，有不同的性體因素：就是有不同的物質和性理。

那麼，假設有些人用表達自己智力思想此言語或聲音，乃能用本有的能力變化事物，毀滅舊物，由而

創作新物，就自證有和人類不同的本性，不屬於人類，而是另一種大智大能的實體；管他們叫作人，便是名同而實異的了。在這個假設之下，術士就不是人了。這顯然是錯誤的。（結論錯，前提裡必有某處錯。這樣用反證法反回去，最後結論適足斷定：術士顯靈的效力，不能是來於術士的智力；而是另有來源）。

加證：作事的能力，是本性生來，自然固有的，不是學習得來的。然而，惟獨作事的知識和技巧，卻是學習得來。術士作法顯靈的能力是學習得來的，不是本性生來自然固有的。所以他們用法術顯靈的能力，不是他們本性生來固有的能力，而僅是學習得來的知識和技巧。

問題：或有人說，術士生來，奇能超眾，得自星宿動力；旁人生來，無此奇能，百費學習，徒勞無益。豈非術士奇能，確是星宿所賦之「天才」？

答問：按上面（章八十四）的證明，天上諸形體的動力，（能促成下界形體、寒熱溼濕等類的物質變化，不會產生人智力智愚的本能和巧拙），尤其不會印刷人智力的思想。由而可知：人的智力、用聲音或語言，表現出思想來，單用這聲氣的表達，作出實有的事物，這樣的能力，（如果術士真有），不能是由星宿之動力那裡，得來的。（反之，或不真有，或得自高級的來源：就是得助於高級的神靈）。

問題：或又有人說：人的想像力，一發出有指義作用的聲音，也能作出一些實有的效果，（例如談虎則色變）；天上諸形體發出影響，印刷或鑄造想像力，是可能的：因為想像力有形體的器官，（是腦髓的後部，天體動力，因形體變化，生出優良的腦髓，提高人的想像力，則人能作出術士的靈效。這豈非物理之當然？

答問：前章（一〇四），證明了，（據眾人傳說之所知），術士作出的奇事當中，有某些，是星宿動力不能作到的。那麼，從這同樣的星宿動力，領取而來的任何部分或樣式的能力，仍然是不足以產生那些

奇效。（縱令其中，有某些奇效，也是想像力強大異常所能作到的：例如怒髮衝冠之類）。

如此總結前數段的研討，可知：術士語言或聲音的神能，不是來自術士本人的智力，也不是來自他的想像力，也更不是來自天上諸形體，日月星宿等等；而是（如果真有其事，則應）來自某一智力：某某神靈的智力，聽受術士的呼喚，乃遵照其意旨，助他作出某些奇效。術士顯靈時，發出的語言或呼聲，實際上，是呼禱，哀求，詛咒，甚至有時也發號施令；都如同是對於外方某某智力的單位發出談話一樣。這樣的情勞是一個徵驗，表示術士的奇能，來自外在的神靈。（那些神靈，不但有智力和能力，而且聽受術士的呼喚，懂得術士的意旨）。

又證：術士發顯技能，供人觀展之時，用某此彫刻或圖畫，符號等等；圖形有固定的狀貌和條理：（彷彿是術士的奇能在於圖形）。然而圖形，不是施動能力的，也不是受動能力的根源：（不會引起施受交動的自然變化）；否則，數學和幾何學的圖形，表格，公式，等等符號，就應施動和受動，（如同水火交攻而表現的交動）。足證，（物質變化的動力，及其施受作用，不在於圖形及其狀貌尺寸等等條理），人工的技術，也不能用條理固定的圖形，變化物質，給它製造條件，使它有資格承受物理自然的實效。所以術士，運用圖形，不是為變化物質，而只得是用作符號或標號，藉以指示或代表意義；沒有別的第三用途。然而符號發生作用，無非是向有智力的對方，傳達我方的意義。可見，術士神妙的效能，唯一的來源，是懂曉他所用符號的某些有智力的神靈。這些神靈聽受術士符號及語言的傳達。

問題：或有人要說：天上諸形體，各有固定的形象。是以下級形體也能用適當的圖形之形象，承受天上諸形體施降的壓力和影響；同類相交：豈非自然？

答問：圖畫形象，改造物質條件，使物質適於承受天體動力引起的變化，似乎言論不合理性。物體受動而承受另一物施降的動力及效用，無非是由於物體現有受動的潛能，並有虧虛的容量。所以，能給物體製定適宜條件，而使之承受某某因素施降的特殊動力及效用者，不能是圖畫的形象，而只得是另某些因素；物質仰賴這些因素的效用，而得到受動的潛能，並展開虧虛的容量；它們的效用是在物質內部，製造潛能及容量。這不是圖畫形象所能作到的。因為圖畫的形象，就其本質的條理而論，不深入物質的內部；反之，卻用抽象的作用，脫離物質及器官可覺知的物性和物理（例如甜苦辛酸，硬軟輕重之類）；理由是因為圖畫形象的本質，是數理的，幾何學的理想：是抽象的。所以任何物質的形體，為能承受天上形體動力的傾注和影響，必先具備的適宜條件，不是依靠圖畫形象或鏤刻的符號，就能得到的。

另證：下界的形體有某些形象，擬似天上諸形體的形象：是天體動力的效果；因為下界的物體之形象，是天上諸形體產生出來的：互有因果相似的關係：（例如日曬生火。火光四射的形象，相似日光四射的形象；遵守圓形的數理）。術士顯能時，所用的符號或圖形，不是天上形體的自然效果，而是人工技術的作品。這樣的作品，擬似天上諸形體的形象，對於本處討論的問題：變化物質，明明似是全無關係。（由因而生果，畫果的形象，而使因生果，有倒果為因的轉輪病象：等於說因由果之果而生果）。

又證：自然界、物質為得到某某性理，先應具備的條件，全非圖畫形象之所能製成，詳證同上。身上印鑄或鏤刻了這些形象的物體，和同類的其他物體，身上沒有那些形象，而為領受天上動力的傾注，和降福，有同樣的能力：因為在物質內在的條件上，有同樣的準備。如有某一因素，對著許多條件相同的物體，發出動作，捨此而取彼。（或厚此而薄彼），緣故卻是為了發現那某物體上有某因素，近似自己之所

固有；這樣的取捨，證明那個發動的因素，發出動作，不是由於物性的必然，而是由於意志的選擇。（例如日光明照，不厚此薄彼）。從此得見：術士所用的圖畫形象，表現的效能，不是得自物性自然的施動因素，而是來自有意志的靈智實體某某。

名證：他們給這樣的圖畫形象，定名為印號，也證明以上這同樣的結論。因為，印號就是符號。人用符號，無非是為給某某有智性的單位，傳達符號約定的指義。

問題：在人工作品的總類中，圖畫的形象，也如同是特殊的一種性理。為此，或有人能說，圖畫形象的體制，決定形象的種類，條理完備之後，隨著便從天上動力之傾注而得到一種能力，不因為了它是圖形，而因為它是工藝品某某種類的本性出生的原因；於是乃從星宿那裡，得到一部分能力之秉賦或賜與。（凡是原因，都有動作的能力，下級物體的能力，來自天上的星宿，依古人的想法，是一件自然的事）。那麼，還有什麼不可能呢？

答問：在形象上寫明某某事物，所用的字樣，及其他印號，或彫刻的標誌，專論它們的本質，沒有別的可說，僅能肯定：它們是代表思想的符號。由於符號的本質，它們只能對於某一靈智，建立關係，依本質的目的和定則，發生傳達意旨的作用。（對於沒有靈智的物體，符號關係，根本建立不起來：比如對牛彈琴，或對牛寫文章）。

附註：同樣結論，還可明證於術士所用的祭祀，叩拜，跪禱，及其他禮儀的節文：這一切，本質上，也是符號，表示恭敬的意思，除非致向有靈智之性的尊長，也是沒有意義的。（足證術士的靈效，來於他們所恭敬叩拜的神靈某某。詳論於下章）。

第一〇六章 術士（三）

更進一步，尚須追究：術士顯靈，所依靠的這某種智性的實體是什麼樣的？（答案暫分兩點）：第一點，顯然這種實體不是良好，也不是可讚揚的。（第二點，詳見下章。本章先證明第一點）：

一證：助人違反道德，不是良好靈智所作的事。術士作法顯靈，卻有時助人違反道德：姦淫，盜竊，殺人，及類此的別種罪惡，為非作歹，次數不少；因而實行法術的人，也叫作「神奸」，或「妖魔」。幫助術士顯靈作惡的神鬼，也就自證心術不良。

二證：親近並幫助犯罪作惡人的，不是良好靈智所作的事。作法顯靈的術士，多數是犯罪作惡的。某神靈助佑這樣的術士，而不助佑良好至極的人士，自證心術不良。

加證：心術良好的靈智，應導人向善，遵守理性，作人依本性應作的善良事。反之，引人離失理性善良的正路，撈攬人追尋極不貴重的技巧，則自證品德欠佳。人操行或運用術士的技巧，在德行和學問上，得不到任何進步；所以是無益於增進理性的善良；此外，卻有益於微不足道的小事：例如尋捕逃匿的盜賊，找見密藏的贓物，及類似的消極瑣事。可見助術士顯奇的神靈，品德不可謂良好；也不值讚揚。

添證：分析術士的技巧，可以見到一些欺罔和不理智的現象：因為參加這一行的職業，需要人純潔，

完全沒有生殖慾的污染，同時操行其職業，卻用其技巧，放縱男女間不合道德的情慾：（不但原來純潔的人受欺罔而喪失了純潔，而且擾亂人間家庭的道德秩序）。幫助術士，作出這樣欺罔和不理智的事，足證其神靈是品德不良的。

另證：術士有時屠殺無罪的兒童，藉以激動某某神靈，幫助他作到某某事情。受人用罪惡行為挑抖而不能自禁，遂奮起施以助佑，（而不施以懲罰或防止），這樣的神靈，明證自己的心術不堪稱謂良好。

又證：智力本有的善良對象，是真理。善良者的本務，是引領同類向善避惡。所以，心術善良的神靈，也就引領同類嚮往真理。然而術士顯能，多數次欺騙人，利用人要弄戲法，玩弄人。足證術士依託的神靈，品行不良。

還證：品性善良的靈智，受真理的吸引，喜樂在於真理，不在聽信謊言。術士求神，卻用謊言欺哄：例如某術士恐嚇某神，欺哄說，你如不幫助作某事，我就要搗碎青天，撥亂星宿；或提出其他同樣不可能的恐嚇。往哲波非俚（Prophecy），《致亞乃彭書》，曾有這樣的故事記載，（參考聖奧斯定，《神國論》，卷十，章十一）。從此可見，術士依託的神靈，不是品性善良的靈智（實體）。

添證：術士呼求神靈助佑，懇切哀求，視神靈高上可敬；及至神靈應請降來之後，卻供術士役使，術士乃發號施令，待神靈如下級。請看，或本位居上，應請而甘居下風並受役使；或本位居下，竟容許上位跪禱哀求；都是上下顛倒，秩序乖亂，殊不理智，足證那樣的神靈頗似品性欠佳：（有智而狂亂）。

駁謬：用這樣的定理，可以破除許多民族間流行的錯誤，他們認為術士（巫祝，方士，妖術家，魔術家，通神者，及類此的人物），作法術，顯奇能，所依託的神靈，都是和天主平等的一些至上神。

第一〇七章 術士（四）

第二點：幫助術士發顯奇能的那些靈智實體，（雖然品德欠佳），但也不是本性惡劣。

一證：本性傾向發於實體的本點，不發於附性的偶然；例如重物向下降落。然則這樣的靈智實體，如果是本性惡劣，它們向惡的傾向，也就是發於實體的本然；是它們本性自然的傾向。它們乃應本體向惡，不是偶然向惡。這卻是不可能的：因為上面（三及其下數章）證明了：萬物，就是實有的一切物體，個個都是本體向善的；某物向惡，無非是由於偶然。所以這樣的智性實體，也不是本性惡劣；（假設這些智性實體是在實有界真有生存的現實）。

還證：實有的物類中，個個都向自身以外的物體，有生存相依的關係，這是不得不然的；為此之故，任何一個物體，對於另某物體，或是原因，或是效果，不能兩者都不是。根據這個原理，請想，這樣的智性實體，（助術士顯能），或只是原因，或不但只是原因，而且也是另某物的效果。

假設它們只是原因，這也是不可能的：因為惡劣的本體不能是任何事物的本體原因；僅能是附性的偶然原因，詳證於上面（章十四）。然而任何物類中，因本體而固然者，是因附性而偶然者的最後原因；所以在偶然作惡的原因以內，必有某一因素，是惡事未作以前就已具備的，並依憑那個因素，乃能作另某效

果的原因。但是在每一個物體內最初先應具備的因素，正是它自己的本性和本體。（本性和本體是先天的本然。惡事的作成，卻是後天的偶然）。足證任何實體先天的本性，不是惡劣的。術士所依賴的智性實體，也不例外。

假設它們是效果，仍得同樣結論：因為任何因素動作的本旨是向善的。所以惡劣，既不是任何因素的本旨，則不是任何因素的本體效果，而僅能是本旨以外的偶然效果。然而效果偶然出生的根據，不是自己的本性；因為任何事物的本性，變化出生，遵循條理固定的方式：是固然的，不是偶然的。足證這裡所論的智性實體之本性，不是惡劣的。

添證：凡是物體，有本性宜有的生存，依照自己本性的方式；每個都是如此。竭盡名理所指的實義，生存是善良的。萬物莫不貪求生存，而厭惡喪亡，足資證驗。今如假設本章所論的實體，依照其本性，乃是惡劣的，則不得擁有任何生存了。（生存二字比生活及其持續，更為普遍而深廣；乃是一切實有物成立時必備的內在因素：純指未亡未去的內在美善之現實。天主是純生存。天神是純性理而以其潛能虧虛領受天主賞賜的生存之秉賦。有形的萬物，既有物質潛能的虧虛領受性理之秉賦而成全各自的性體，乃因性體潛能的虧虛而領受生存之秉賦。天主以下，凡是物體，都有生存；凡是生存都是天主的恩賦。所以生存是善良的。性體也是善良的。回閱卷一，章二十二及三十七至四十一；參考卷一章一註一；卷二，章十六）。

又證：上面（卷二，章十五）證明了：凡是物體，如不從第一物體，領得生存，則都不能有生存。並且，（卷一，章四十一，也證明了），第一物體，是無上的至善。然則凡是施動的因素，竭盡其本質，常作出和自己相似的工作，所以萬物，既是由第一物體而出生的，必須都是善良的。本章所談的實體，既有

生存，又有某一固定的本性，所以，專從生存和本性去看，它們不是惡劣的。（物體，不指物質的形體，但指大公名「物」字所能指的神形萬類的一切物體和事體；泛指事事物物；個個都有若干程度的生存；宇宙萬物，共分十範疇。天主卻超越宇宙。回閱卷一及卷二，章數同上）。

還證：完全缺乏善良之秉賦的物體，不能有生存；因為善良等於可欲。完全沒有善良者，則本體全無可欲之價值。每物之生存，卻是每物自己之可欲。所以，如說某物本性惡劣，意思不是說他絕對純惡，而是相對含惡；對於此某物，或關於某某方面，它是惡劣的：例如毒物，不是絕對純惡，而是對於此某物，有某某方面的傷害；因此同是一物，對於此某物，是有害的毒物，對於另一物，卻是衛生的食糧，（或治病的良藥）。這是由於善良的總類以下，分成許多不同的種。一種特殊的美善，是本種所宜有，卻和另一種的本有美善，互相衝突：例如火的美善，是燥熱。水的美善卻是濕涼；互相衝突，互相破壞。

照此而論，按本性常則，傾向於絕對無限的純善，而不私愛特殊某種的小善，這樣的物體，就不能說是本性惡劣。然而，凡是有智力的實體，都是這樣的物體；因為智力的善良，在於其動作，其動作的範圍，卻包括普遍而大公的，及絕對而單純的真理和美善。

從此可見，智力因其本性而是惡劣的，乃是不可能的；它不但不能是絕對惡劣，也不能是相對的惡劣：（因為自然界相對互殊的事物，同時收容到智力的意識界以內，萬理鹹備，都是相因而明的。回閱卷二，章五十，五十五；卷三，章八十二）。

又證：在每個有智力的實體以內，按本性自然的秩序，智力發動意力；因為意力本有的對象，是智力所知的美善。意志的善良，卻是隨從智力；如同在吾人以內，順從理智，則是善，除此以外，乃是惡。所

以，按本性自然的秩序，有智力的實體，意志是向善的。可見術士所依靠的神靈，既是有智力的實體，則不能是本性惡劣的。

另證：既然意力本性嚮往智力所知的美善，以此為其本有的對象和目的；則不可能有某智性實體的意力是本性惡劣的，除非在善良對象的審斷上，智力本性錯誤。這卻是不可能有的事：智力動作內，有錯誤的判斷，如同是自然界的物類中，有怪物的出生；不是物性的本然，而是例外的偶然：因為智力的美善，及其本性自然的目的是認識真實的事物。所不可能有某智力，而在真理的判斷上，本性自然受欺。故此，也不可能具有某實體，既有智力而同時又有本性自然惡劣的意力。

還證：知識能力，為知本有的對象，無一會失敗，除本身有缺點，或受了傷害：因為依照本性固有的條理，它和自己本有的對象有相遇則必的自然關係：例如視覺，除非實有缺點或殘疾，不會看不見顏色。一切缺點和傷殘，卻都是本性自然的例外：因為物性自然的本旨，是建定事物的生存，並成全其至善。故此，有知識的能力而本性無力知曉自己的對象，或無力關於對象作出正確的審斷，乃是不可能的。照此而論，可知：有某智力而關於真理的認識，本性自然犯錯誤，是不可能的。依同理，有某意力，而本性自然不會向慕善良，也是不可能的。

經證：《聖經》的權威名論，也證明這個結論的真實。聖保祿，（《致第默德第一書》，章四，節四）有句話說：「天主造生的一切物體，都是善良的」。本此意義，《創世紀》，章一，節三一也說：「天主看見了祂所作成了一切，它們的總體是良好至極的……」。

駁謬：用這樣的定理，足以破除摩尼派的錯誤：他們主張吾人所說的魔鬼，是本性惡劣的智性實體。

波非俚，《致亞乃彭書》，有些話也欠正確，他說：「有些人想實有某類神靈，專聽術士的請求，本性欺罔，形態萬千，假充至上神明眾位，魔鬼，和死人的靈魂。這些善惡奇事的顯現，都是這類神靈之所為；然而都是外貌的偽作；此外，遇到真實的善良事物，完全不給幫忙；甚至也不認識真正善良的事物；但知供戲惡劣計謀，假冒，欺騙，瞞哄；並且有時阻擋人殷勤修德；充滿了輕狂和浮誇，顯弄虛罔的榮華；貪想焚香繚繞，迷戀諂媚的誇讚」。〔參考聖奧斯定，《神國論》，卷十，章十一〕。

波非俚以上這些話，聲明魔鬼惡劣，幫助術士，供其役用，足夠明白：只有一點，有欠真實，在於肯定這些行為的惡劣，深深植根於它們的本性。（魔鬼的惡劣，是在於心術，不是在於本性，詳論於下章）。

第一〇八章 魔鬼（一）

轉進研究：前章既證明了魔鬼不是本性惡劣，大前章（一〇六），又證明了它們是惡劣的；最後必剩的結論，乃是：它們是意志惡劣。現應考察：這怎樣是可能的。

先從反面說起：根據許多理由看去，好似這是完全不可能的。

一、理證：卷二（章九十）證明了：靈智的實體當中，除人的靈魂，或至多按某些人的意見，連天上諸形體假設實有的靈魂也除外，其餘的沒有一個是本性結合於形體的。評定天體的靈魂是惡劣的，是一個不適宜的估價：因天上諸形體的運動是極有秩序的，並且在某些方式下，也是自然秩序，整個體系的始元和標準。

除智力以外，其他任何知識能力都用有靈魂的形體器官。所以本章所談的這類實體，只有智力，此外沒有任何別的知識能力。它們的一切知識，都是智力的知識。智力認識自己的對象，則不犯錯誤。凡是錯誤，都是來自智力動作的缺點。所以所談的這些實體智力不會犯知識的錯誤。

然而，智力無錯誤，則其意力無罪過：因為意力尚追求智力所認識的善良。因此，知善良而無錯，則意願不能犯罪過。因此看來，得見這樣的實體，不能有意志的罪惡。

二、還證：在吾人，對於普遍的公理，有真實的知識，但是對於特殊事件上，理智由情慾的束縛，受到阻撓，判斷事物，不得其正理，意志的罪惡，乃隨之而出生。然而這些情慾非魔鬼之所能有：因為它們屬覺性方面，沒有形體器官，作不出任何動作來。所以這樣的實體，關於事物，有普遍公理方面的真知識正確，就不能由特殊知識的缺乏，而使意志傾向於罪惡。

三、加證：知識能力，關於本位對象，無一受欺騙或犯錯誤；凡是它的錯誤，都是關於本位以外的對象：例如審斷顏色，視覺不犯錯誤，但是人用視覺，卻判別滋味的甜鹹，或判斷事物的種類，當這時，便能有錯誤人，（或糖沙和鹽粒不分，或將樹影看作人影）。

然而，智力本位的對象，是知事物的本體是什麼。所以，把捉事物的純淨本體是什麼，智力的知識，不能發生錯誤。反之，智力的一切錯誤，似乎都是生於它把捉事物的性理時，有了覺識意象的混雜：例如吾人的錯誤，（都是形體蒙蔽，則事理不明）。這樣形體中窺察事理的知識方法，不是和形體沒結合的智性實體之所能有：因為覺識的意象，就是器官覺識對有形事物所得的印象，沒有身體及其器官，則不能。足證和物質絕異而分離的（純神）實體，知識裡發生錯誤，是不可能的。所以，意志的罪惡，也是不可能的。

四、又證：吾人智力的錯誤，是發生在知分與知合的動作以內：由於不是絕對把捉事物的本質是什麼，而是給已被把捉的事物，添加另某事物，而將兩者結合起來，（用肯定論句，說某物是什麼樣的，有時能說錯）。在把握事物的本質時，領悟它「是什麼物的所是者」，本體不會發生錯誤，如有錯誤，則是發生於附性的偶然；由於這樣的知識裡，也有了知分與知合的動作之某些攙雜。

這樣事件的發生，是因為吾人智力，為達到認識事物本質的目的，不是立刻達到，而是逐步漸進，按秩序，費研究；例如先知動物是什麼，然後用矛盾對立的兩個異點，將動物的公類，分成矛盾的兩種，減去異點的其二，保留其一，加到公類上，如此步步推進，至到最後，乃得某種動物的本體之定義，（例如肯定：凡是人，都是理性的動物。這是用二分法，分類分種，而得到的定義之知識）。

在以上這樣的知識歷程內，能發生錯誤，或由於將不是某類之異點者，誤認為是某類之異點；（例如說人是雙足動物；或由於將某類真正的定義，誤加於異類；例如說猿猴是理性動物，和人同屬一類）。這樣認識某物是什麼，是智力推理的一個歷程，先知一理，以後進步向前，再知另一理；（步步需要觀察，比較，思索，研究）。這樣的知識方法，不合於靈智實體、和物質絕異而分離者、純神的本性，詳證於上面（卷二，章十）。

由此觀之，不見得這樣的（純神）實體，在知識裡，能犯任何錯誤；因此，在意志裡，也不會犯罪過。

五、另證：物體的傾向，無一不追求本性宜有的美善。為此理由，對於自己本性單有的惟一善良對象，物體的傾向，不會錯誤。也就是為了這個理由，雖然自然界的萬物，在實現傾向的努力中，為了偶然的缺點，能發生過犯，但在它本性自然的傾向裡，總不發生過犯；因為例如石頭傾向下降，恆常努力下傾，或實現其傾向，或因受阻礙而不實現，（傾向的努力，就是它的「沉重性」，常是在那裡）。

然而，在吾人以內，在傾向的努力中，能發生過犯，因吾人的本性，是神形兩種因素，合構而成的一個複雜性體，於是吾人傾向於數目眾多的善良對象：一方面傾向於智力的福利，另一方面傾向於器官覺力的福利；甚至在第三方，或者也需要身體的福利。

在人生的種類不同的福利當中，有一個主要和次要的分別：次要者繫屬於主要者。相互間的關係，有固定的秩序，（擾亂秩序，顛倒主從或上下，就是過犯）。

但是和物質絕異而分離的智性實體，在生活裡，沒有這許多異類福利的繁雜組合；反之，它們的一切福利和美善，都屬於智性一類。（它們除智性以外，沒有別類的性情）。從此可見，它們似乎不能犯意志方面的過罪。

六、還證：美德在於適中，罪過生於太過或不及，在吾人，實乃如此。那裡無太過與不及，而只有適中，那裡就無意志犯罪之可能；例如正義的本質在於適中，故此，嗜愛正義，總不會是罪過。然而，和物質絕異而分離的智性實體，本性之所嗜愛，不能不是智性生活的福利：說它們貪求身體，或器官情覺的福利，是可笑的，因為它們本性生來，既無身體，又無器官的知覺。

然則，智性生活的福利中，無太過之可設想；因為它們的本質是介於中間的，既不太過又不太缺：例如真理是介於中間的，既不失之於太過，又不失之於不及；因此，身體和情覺方面的福利，如果順從理智，也是適中而止，調節於上下極端之間。從此可見，絕離物質的智性實體，似乎不能犯意志方面的罪過。

七、加證：無形質，和有形質的實體，比較起來，前者比後者，再遠離各種缺點。然則，有形質的各類實體，如果在構造中，遠離因素間的互相衝突，就在行動上，也不會發生任何缺點：例如天上諸形體。以小況大，則知絕離物質的實體，既遠離物質，又遠離內在因素的變動和衝突，所以比起天上形體來，就遠遠更不能有任何罪過發生了。

（下章檢討這些理由）。

第一〇九章 魔鬼（二）

然而，魔鬼的意志，也有犯罪的可能。

經證：《聖經》明文有確實的證明：若望書信，第一封，（章三，節八）說：「從初始以來，魔鬼就犯罪作惡」。《若望福音》，章八，節四四，論到魔鬼，也說：「魔鬼是欺騙者，並是謊言之父」；又說「魔鬼從初始以來，就是殺人的兇犯」。《古經》《智慧篇》，章二，節二四，也說：「死亡（人的慘劇），因魔鬼的嫉恨，而進入了地球的各方」。（魔鬼，指能犯罪作惡的天神。天神是絕離實體的通稱，指示和物質絕異而分離的實體，如同純理一般，沒有物質，而有自立的智性生存。詳見於卷二，章九十一至九十九）。

柏拉圖的意見——人如隨從柏拉圖的主張，不難找到思路來，解破前章所述的對方理由。

他們說：魔鬼是有靈魂的氣體，既然結合於身體，則能有器官的感覺；因而也便有情慾；情慾是吾人犯罪的原因，依同理，也是魔鬼犯罪的原因；就是忿怒，憎恨，及其他類此的私慾；為此，亞佈雷曾說：魔鬼的心中，懷著許多情慾。（參考，聖奧斯定，《神國論》，卷八，章十四及其下數章）。

此外，柏拉圖還主張，魔鬼除開智性的知識以外，也無妨有別的另一類的知識能力，例如覺性的知

識：因為依照柏拉圖的主張，覺性的靈魂，（簡稱「覺魂」），也是不死而不滅的。（參考卷二，章八十二）。所以它也有自發的動作，而不交通肉身或形體。如此想去，無妨主張：有些智性實體，雖然不結合於形體，也有覺魂的動作；因而也必有情慾。照此而論，可知它們本體以內，和吾人一樣，有犯罪的禍根。

駁柏拉圖：柏拉圖所根據的兩個前提，都是不可能的：（是邏輯方面的自相矛盾）。

第一個前提說：智性的神體，結合於形體。這是不可能的。詳見於卷二章九十。

第二點前提說：覺魂沒有身體，能自立生存。這也是不可能的：明證於「器官覺力，喪失了器官，不會再有知覺和動作」的事實。例如：眼睛的視力，喪失了眼睛，便作不出視覺的動作。為此理由，觸覺的器官喪失以後，動物必定死亡，因為沒有觸覺，動物不能生存。（參考大哲《靈魂論》，卷二，章二。觸覺是其他一切器官知覺的基本。一無觸覺，則身體僵斃，歸於腐朽消散）。

釋疑：為澄清前章提示的疑難，需要理會到目的論方面的數條原則：

一是目的因素相互間，和施動因素，相互間，有比例相同的關係：分別主要和次要；次要者，依賴主要者。這是自然秩序的一條定理。然則，施動因素犯過，是次要者，踰越主要者規定的秩序：例如腿股彎屈，不克執行心願的行動，而步伐拐蹶。依相同的比例，目的因素相互間，意志的對象，是心願的目的和善良；然而意志犯罪過，是次要目的不屬於主要目的所決定的秩序和範圍以內。

二是任何每一實體的意志，本性自然願愛自己特有的善良對象，就是願愛自己美善完全的生存；而不能願愛相衝突的方面。所以，既然一切次要目的，都屬於主要目的的秩序和範圍以內，主要目的卻不屬於次要目的的秩序和範圍以內，故此，以主要目的為其心願之特有對象的意志，願愛終極目的，不會犯任何

罪過。這樣的實體，是天主；祂的生存是至極的善良，也是終極目的。足見，在天主以內，不能有意志的罪過。（終極目的是最主要的）。

三是除天主以外，任何其他實體意力特有的善良對象，必須屬於另一（高級）善良對象的秩序和範圍以內，所以只從它的本性方面觀察，它能犯意志的罪過；因為，每個有意志的實體，都具有內在的自然傾向，願愛自己本體美善的齊全；因而不能願愛相反的方面；雖然如此，它依本性自然的傾向，沒有必不干犯過錯的必然性；就是說：它用本性秉賦的能力，維持本體美善對於那另一（高級）目的應有的關係和秩序，不是不能犯過失的；理由正是因為高級目的，是高級物體本性特有的對象，不是它下級本性特有的目的。

從此想來，最後得出的結論，是下級的意力，應自作主張，管理本有的特長對於上級目的應有的關係和秩序。自作主張，自由決擇，是意力的特點。物體有意力，則自己治理自己，並治理自己的一切事務，為追求某某目的。沒有意力的物體，為追求目的，不是自己治理自己，而是受某一上級因素，實力動作，功以治理和引導；如同是被動於外物，而不是自動。物體間，有意力和照意力的分別，正是在這裡表現出來。

根據以上這數條原則，可以斷定：和形質絕異而分離的實體，在意力範圍內，犯了罪過，不是不可能的；由於它沒有副合終極目的，而管治自己本有的善良和優良；但知愛戀自己本有的美善，以自己這點小善為目的，（背棄了更高的目的）。加之，行動的規律，取源於目的，這是必然的。它既以己善為目的，則必由自己制定外物行動的規則，而自己的意志，卻不服從上級的規則。這樣的主宰行動，是天主獨

自應有的特點。

是故，《依撒意亞先知》（卷十四，章十四），曾說：「（魔鬼的首領）企圖和天主平等」。這句話的意思，不是說它企圖自己和天主，在善良品級上平等，同站一級；這是智力所不堪設想的；因為從上面（章九十七；卷二，章九十五）已有的討論，得以明見：物體類下分種，始有生存，發源於物類間善良不齊的品級。貪求離開本級而上升於高級，（或下降於低級），等於貪求失掉自己的本位生存。這是魔鬼也肯作的。所以，先知的那句話，本意不過是說：魔鬼竟貪求自己意志不受高級的管制，而願管制自己以外的萬物：這是主宰萬物，和天主一般了。

願作主宰，管制萬物，而不願受管制於上級，（同時自己又不是上級），這乃是驕傲的罪過。因此而說：魔鬼犯的第一條罪，是驕傲。這樣說是合理的。

源頭一錯，生出萬錯：數眾而樣多。魔鬼意志的第一條罪，顛倒秩序，於是隨後也生出多種錯誤，上恨天主，下嫉人類：因為天主公義至極，抵制它的驕傲，降罰它的過錯。恨天主和人類，乃又犯許多別的罪過。

觀察列級的治理，尚須注意一點，就是：一個物體本位的美善，和許多上級，發生秩序固定的關係，意力的自由，能離脫某一上級的管束，而不播棄另某一級的秩序；或是上級的，或是下級的：例如士卒，依品極，位居王下，又居於將下，能自願謀輻於將領，而不効勞於國王；反之，也無不能。將領離棄國王計劃，士卒於是棄絕叛將，而歸心於國王，則意志為忠良；附合叛將，反抗元首，則奸逆：因為：下級首領，計劃正當與否，全取決於上級的目的。

神體品級當中，從第一到最末，中間各級，不但位居天主之下，而且彼此間，也分上下品級，下級隸屬於上級，詳論於卷二，（章九十五）。然則，天主以下，任何實體，如有意力，則能犯罪。足證某上級神體，或品級至高的第一天神，但就其本性看去，也有犯罪的可能。這個結論是足夠接近真理的：其本位美善，如非至極優越，則其意願必不迷戀忘本，而視之如終極目的。

所以神類實體中，某些低級，自願附合某一上級，叛離天主，犯了同樣罪惡；另有某些，卻棄絕犯罪の上級，保存意志的純正，固守天主的秩序。這樣的事情，在當初發生了，也不是不可的。

怎樣，兩方面的天神，善惡既分，則永恆不變，本書第四卷，（九十二及其下數章），將有詳論和答覆。這是一個與善惡的賞罰、有關係的問題。

比較人類和神類，還可看到以下這個分別：一個人有許多能力，各有不同傾向：一個隸屬於另一個。一個神體卻只有一個意力的傾向；但是許多神體間，一個隸屬於另一個。

罪惡的事件，行成於意志以內。意志以下的各級傾向，牽引意志，走彎屈的邪路；意志稍肯順從，立即離失天主的正路，不拘樣式如何，常是意志的罪惡。天神犯罪，有兩種可能：一是離失天主的正路，二是離失上級天神服從天主而指引的正路。同樣，人犯罪，也有兩種方式，一是人的意志治理自己的福利，不副合天主的目的；這個罪過的方式，是神人相同的；二是低級能力追求自己的福利，不遵守上級目的制定的規則；是意力放縱情慾；例如肉體的器官，貪享體膚的慾樂，不順從理智的節度；意力徇私害理，則是犯了罪惡。這種犯罪的方式，非神類所能及，（因為神體，沒有肉體及其器官和情慾）。

第一一〇章 魔鬼（三）

依照前章的原理和結論，原先提出的（章一〇八）那些反對的理由，就不難解破了。

解難一：我們不必需說神體智力判斷錯誤，認惡為善；只需要說神體能不顧慮上級的美善，於是應將自己的美善繫屬於上級，而未肯保持那繫屬的關係。它不顧慮上級的理由，是它的意志回心內轉，亟力專愛本位的美善。意力方向的運轉，或向這一方，或向那一方，是意志自作主張的：意志有自主，於是有犯罪的可能。

解難二，三，四：同上。

解難五：貪求本位的美善，意志專一，而忽略本位美善和上級美善目的應有的從屬關係，這便是罪過之所在。猶如吾人，由於貪求低級福利，就是貪戀身體的輻樂，而不遵照理智的秩序，乃是犯了罪過；同樣，魔鬼犯了的罪過，也是由於它沒有保持它本位美善、對於天主的美善、應有的關係。（愛己而忘本，是它罪過的本質）。

解難六：忘本的罪過，顯然踰越了「美德在於適中」的限度：不敬仰上級，是自恃過多，而恃主過少；下級所有一切，都應敬順天主；因為天主是至上的主宰，建立秩序，制定規則；故是至上的準則。神

類忘本而失中，不是放縱肉體的情慾，而只是行動失去了正義的平衡。神類的實體，能有行動，而不能有情慾。（情慾是屬於肉體及器官的）。

解難七：「上級形體，行動無錯」，由此不得推出結論說「依同比例，神類實體，品級更高，更應行動不犯罪過」。形體，及一切缺乏理智的實體，沒有意力，不是自己行動的主宰，動作起來，不是自動，而只是被動。因此它們如非能力不足以承擔至上規則的正直，不會越出施動者和發動者制定的那至上規則以外去。它們的能力不足而失敗，是物質條件不適當所致。上級形體，物質條件，沒有不適當的地方，因此，總不會離失至上規則的正直。

神體不是如此，它們或有理性，（如同人的靈魂），或有智性，（如同天神），動作起來，不但是被動，而且也自主動作。它們的本性，品級越優美，動作能力也就越精良，於是自主的能力也便越強大。然則，依照前者方才的說明，自主力的強大，不防止它們的行動犯罪過：就是不阻擋它們迷戀於自愛，以致於不注意上級行動的秩序。由此可見，形體物質條件的優良，阻止形體犯過錯；然而神體本性及能力的優越，不消除神體犯罪的可能。

法律：生存的指導

第一二章 智性和理性的照顧

（回觀前者，六十四及其下數章）已證實了的定理，得以確然明見：天主上智，照顧宇宙間所有的一切事物。

現在本章，卻應觀察另一點，就是：天主上智，照顧有智性和有理性的物類，用特殊的方法，超越其他萬物；因為它們超越其他萬物，在兩方面，一在本性的美善，二在目的的崇高。

在本性的美善方面，它們確乎超越萬物，因為惟獨有理性的實體，是自己行動的主宰，自由自主以發起自己的行動。其他萬物的行動，按上面（章四十七）的說明，與其說是行動，勿寧說是被動。

在目的崇高方面，惟獨有智性的實體，用自己的動作，接觸宇宙總體最後目的之本體：就是用知識和愛慕，交接天主。其他萬物，沒有智性，接觸最後目的，不過是只有片面秉賦之相近似而已。

動作的方法和條理，隨目的不同，及受動主體之不同，而有分異：猶如人工藝術，隨目的及質料之不同，採用不同的工作方法和條理。例如醫師，消除疾病，和增強健康，用不同的方法和藥理；針對著體質不同的人，也用不同的醫治方法，和藥品的質量。

同樣，市政的治理，採用不同的政體和治術，針對市民生活條件不同，及福利種類不同，而作適當的

決定。治軍，用兵法，目的是準備應付敵人；治學，用教育，目的是訓練學生的專科知識和技術。根據以上各項比例相同的理由，可知天主上智，治理有理性的各類實體，和治理其餘無理性的物類，用的方法和秩序，及其條理，也是隨物體及事體之不同，而有異。（分異的要點何在，詳見於以下數十章：一一二——六三）。

第一一二章 智性實體的本身福利

第一：智性實體，是自己行動的主宰。根據這個條件，天主上智，關心照顧它，需要為它本身的輻利佈置一切。別的物體，沒有智性，不是自己行動的主宰。它們的這個條件，明指天主為它們費心照料一切，不是為了它們本身的福利，而是為了它們，依其本性自然的定理，有利於他物：因為被動於他物而始動者，有工具的本義，自動而動者，有主動者的實理。工具的用途，不是為了自己，而是為供給主動者使用。關於工具，用盡了的修造之殷勤，都是尊奉主動者為目的和標準。反之，關於主動者，或由它自己，或由他物，加施的一切殷勤照料，都是為成全主動者本身的動作，在這個觀點之下，一切都是為了它自己。如此評量，可知天主照顧有智性的各類實體，（人類和神類），是為了它們自己，而佈置一切，設備一切；至於照顧其他無靈的萬物，卻是為了它們依本性自然的秩序有益於他物，不是為了它們自己。

其次，自己有自己行動的自主，乃是有行動的自由：因為自由者，是自己現實行動的原因，（參考大哲《形上學》卷一，章二：自由者，自因之謂也）。反之，迫於不得不然而被動於他物，乃是受外物的役使，猶如奴隸。所以，惟獨有智性的實體，是自由的，其他受造的萬物，依其本性的本質，個個是供應他物之使用。

不拘在什麼政體中，教養奴隸或僕役的目的，是為承受自由者的任用；給自由者，配備一切，卻是為了他們自己。依照同樣的比例，天主上智，給有智性的各類實體，（或人，或神），配備一切，是為了它們自己；給其他萬物，不是為了它們自己，而是為了有智性的各類實體。（以無智者服務有智者）。

加之：不拘何時，有某些因素，對於某一目的，依距離的遠近，排成有秩序和品級的系統，如果其中有些因素，本身不能接觸那個目的，它就必須按次序排列在那些得到了目的者的後面，並給它們服務；那些本身達到目的之因素，卻是為了自己而和目的發生直接的關係：

例如軍隊的目的是勝利。眾士卒，用自己本身的行動戰鬥，取得勝利；惟獨他們，是為了他們自己，而受到了軍隊的招募和教練。在他們以外，軍隊還招募許多別的勤務員，各受任用，盡不同的職務：例如有養馬者，有製備兵器者：這一切，軍隊需要招募，編組和教練，目的卻是為了眾士卒。

然而，天主是宇宙的終極目的：這是的者（章十七）已經證實了的一條定理。又按（二十五及其下數章）已有的說明，惟獨有智性的實體，直接得到這個目的之本身：就是認識到祂，並愛慕祂。

所以，惟獨有智性的實體，受宇宙間的珍視，是為了它自己；其他萬物的可貴，不是為了自己，而是為了有益於智性實體：（供智性實體運用，為達到宇宙的終極目的）。

再者：任何一個物體，需要具備主要成分，為建立自己的整體；其他次要成分卻是為保全，或改善主要成分。宇宙的一切部分當中，尊貴者，莫過於智性實體，它們崇高的理由是因為它們接近天主的美善，比其他萬物，更相似天主。所以天主上智，照顧智性實體各類，是為了它們的本體，照顧其他萬物，卻是為了智性實體的福利。此外：一切部分的設置，顯然都是成全物之整體的完善：整體的完善，不是為成全

部分；部分的設置，卻是為成全整體。智性的實體，比其他物類，更密切接近整體之完善；因為每個智性實體，在能知萬物的限度內，一身兼備萬物的美善。其他任何實體，卻只有萬物美善中的一部分。所以天主為成全智性實體的美善，而用上智的照顧，設製並管理其他，這是適合情理的。

復次：物體，無一不被動於「自然的運行」；故「被動而動」是物體生而具有的本性。然則，審察萬物自然的運行，千變萬化，吾人乃見：智性實體運用其他萬物作工具和需品以成全自己；或即物窮理，觀賞事物含蘊的奧妙，增進智力美善的發育；或完成事功，鍛鍊節操，提高品德的修養；或發展學術，開拓專科的工藝和美術，猶如藝術家，將自己的心裁匠意，發揮出來，實現在形體的質料以內；或甚而至於，如同人類，事實顯明：用各種物資，維持身體生活的安全，因為人的身體和人的靈魂，合成了一個實體。歸納一切，顯然可見：天主上智，設備並處置一切事物，確乎是為了成全智性實體（生存的目的）。

加之：本體價值可貴的事物，常是可貴的。求之者，則常求之。物因本體而所是者，則常是之。反之，為他物而求某物者，則不常求之，惟天其能有益於他物。（因木取火，為生火而採樵木，不常尋求木柴，惟因木材有益於生火；他物更便於生火時，則寧捨木柴而用他物）。

然而，萬物的生存，是從天主的意願裡，湧流出來的，回閱前在卷二（章二十三）提出的說明，即可明見。物各因其生存而是其所是。所以，物類中，凡因本體而有其生存，並其所是，乃常有其生存，並常是其所是者；則為其本體之成全，而受天主意志的珍愛；反之，不常有其生存，故不常是其所是者，受天主意志的珍愛，則不是為成全其物之本體，而是為成全他物。

然則，有智力的實體，極度接近「常有其生存，常是其所是」的目標，因為它們的本體是不會敗亡

的。（神體沒有形質，則不會腐化而敗亡）。它們也是不變化的，除非意願方面，取捨的選擇，能改變志向：（因為它們的本性，是自由的）。

從此可見，天主上智，主宰管理智性的實體，是為成全它們本體生存的目的，管理其他物類，卻是為了成全智性實體。

注意：這裡的結論說：「萬物的目的，是為成全智性實體」；和前者方才證明了的定理，「宇宙的一部分，都是為成全宇宙整體的美善」，這兩條定理，不是互相衝突的：因為部分成全整體的方法，正是一部分服務另一部分。例如，人的身體以內，肺臟成全整體的完善，正是在於服務心臟，（流通並清洗血液）。從此可見：服務心臟和成全動物整體，是肺臟的雙重目的，是互相涵蓋，而不是互相衝突的。

同樣，成全智性實體，和成全宇宙全體，是其他自然物類的雙重目的，也不是互相衝突，而是二而一的：因為假設智性實體缺乏了應有的成全，宇宙也就得不到它全體的完整了。

同樣，本章的結論，也不相反「個體生存的目的，是為成全本種」。因為，它們依本性自然的秩序，成全各自的本種，正是用這個任務的滿盡，而更進一步，完成其服務智性實體的任務。每個物體的生存目的，不但是成全各自的本種一種，而且是成全各自本性自然應成全的許多種（高級物體）。其目的是成全某種的全體。生死變化之界的物體，依自然秩序，服務人類，不是為成全某某人的個體，而是為成全人類的全體。然而，異種間的互相成全，不得不以全種，服務於全種。（不是這匹馬供給這個人騎，而是馬（全種）供給人（全種）騎；關係是種對稱，不是個體對個體。換句話說：馬服務人，是人騎馬，不必是這個某某人，騎這匹馬某某。具體的事件，是偶然的，不是常真的：有時這某匹馬，並不是這某人所願騎

或能騎的。那匹馬能不中用。那某人能不會騎馬。但公共的說，泛指全種，說「馬供人騎」，不指定個體，才常是真的）。

本此理由，為依照本性自然的秩序，成全人類全種的福利，生死變化之界的物體，需要其個體先應成全其本種的生存和福利。（成己與成物，是互相涵蓋的）。

同時，既說天主上智，照顧智性實體，是為了它們本體的成全，這卻沒有意思去否定它們的本體，更進一層，對於天主，並對於宇宙全體的成全，發生自然應有的關係；（就是奉天主為至善的終極目的，並用以部分對於整體的任務，成全宇宙全體的美善）。

所以，說天主照顧萬物，是為謀智性實體的福利，照顧智性實體，卻是為謀求智性實體本身的福利，真義是說：萬物由天主上智的設施，所領受的一切秉賦，都按天主規定的秩序，讓給智性實體享用；然而智性實體，從天主上智的設施，所領受的一切恩惠，不是為謀求任何外物的利益，（而是專為增進它們自己的福利，助它們達到自己生存的終極目的）。

經證：本著這樣的意義，《古經》，《申命紀》，章四，節十九，有以下這些話說：「勿要瞻視太陽，月亮，和別的星宿；也不要受了錯誤的欺騙，而敬拜受造的萬物。你的上主，天主，造生了宇宙萬物，是為供給天下萬民的日需」。《聖詠》，第八章，第八節，也說：「禰，（犬主），將一切物類，都置放在了他（人）的腳下；羊群，牛群，連同田野間的牲畜」。《智慧篇》，章十二，節十八，也說：「禰，卻是有德能的主宰，禰的判斷，安靜而清明；禰的安排，極慎重而周密」。

駁謬，用以上這些理由，即可破除某些人的錯誤。他們主張：人殺畜牲，或殺野獸，是犯罪。無理智

的動物，按物性自然的秩序，根據天主教上智的安排，是為供人享用的。所以，人享用它們，或以殺，或以其他任何方式，不是侵犯它們，也不是得罪天主。為此理由，天主也曾給額厄說：「一切肉類，如同一切菜蔬和穀禾，我都賞賜給你，（供你用為日需）」。

注意：《聖經》的解釋問題：《聖經》裡，有些話，禁止人虐待禽獸，例如《申命紀》，章二十二，節六：禁殺帶雛之鳥；其用意能有以下數種：或為消防人殺人的殘忍之心，免得人殺害獸類，習行殘忍暴虐，轉而殺害人命，也照樣不知節制；或因殺害某些獸類，能是人類臨時的或季節的損失，或是殺者的損害，或害及旁人；此外，有時或為指示某些特殊的意義，例如大宗徒，（聖保祿《致格林德人》，第一書，章九，節九），解釋《申命紀》（章二十五，節四）的這句話：「不要捆索住軋穀禾的牛口」：生在勞力軋穀，主人得穀粒，不要禁止牛吃穀的莖葉；寓意是說，不要虐待勞工，或不俸養服務的人員）。

第一一三章 理智實體的本身福利

從此看來，尚得明見，惟獨理智的實體，既受天主造生，便受天主指導，不但為完成本種公益的行動，而且為完成個體適當的動作，（謀求本身自我的福利）。

理證：工作是物體美善的極度成全；可見每個物體，都是以完成自己的工作，為生存的目的；所以，既受天主上智的照顧，則由天主管制引導，為成行自己的工作，然則，有理智的實體，受天主上智的照顧，是在對本體有關係的一切事務上，受天主的治理和供應，不是如同其他有生死亡變化的物類一樣，只為謀求本種公共的福利，因為個體只為本體而受治理者，不是為本體而受治理。有理智的實體卻是為了本體而受治理，詳證於前章。如此看來，可見，惟獨理智實體，受到天主指引以完成自己的動作，不但是為全種（的公益），而且是依照個體本身的目的。

加證：只在關係全種的事務上，在自己行動裡，表現有目標的物體，行動或不行動，不決定於自己。隨本種而生出的事物，是同種一切個體所公有的，並且是性理自然的；故此，在於人類，人人本性自然的動作，不是由吾人自作主張的。自然的，不是人為的。

今如假設：人只依照全種的公共需要，而在自己行動裡，表現出一定的方向，動作或不動作，不由自

己內部決定主張；乃應如同一切無理智的物類一樣，只順從性理自然的傾向。（這顯然是錯誤的。所以用反證法，反回去，足證）：顯然有理智的實體，有行動的目標和方向，不但依照全種的需要，而且也符合個體的需要。

添證：按上面（七十五及其下數章）已有的證明，天主上智照顧到一切單立的事物，連極微小的也不忽略；（不只照顧公共的大事物）。凡在全種公有傾向以外，另有一些動作應作的任何物體，就必需在本種公務所受天主管理以外，受到天主上智特別管理本體私有的動作。試觀理智實體之類，得見他們有許多動作，非全種公有傾向足以促成；眾人行動，互不相同，人人各異，足資徵驗；足證天主上智指引它們的行動，不但根據他們全種的公共的需要，而且也照顧它們每一單身個體的福利。

又證：天主上智，照顧自然界的每一物體，依照它本性的能力和容量，供應一切。祂造生的各類物體，各按祂上智的豫定計劃，都有適當的條件，為能依賴天主的管理而達到自己生存的目的。然而宇宙間，只有理智實體之類，具備了適當的能力和容量，足以承受天主的指引，去完成自己的動作，不但是根據本種公共的需要，而且也是根據個體單位元的目的；因為它有智性和理性，因之乃能辨認同一事物，以不同的方式，是好或是不好，有利或有害，隨人物，時間，空間，各方面條件不同，而審度評定。所以，惟獨理智實體，受天主指引，成行自己的動作，不但合於本種，而且合於自己的本體。

另證：理智實體，承受天主照顧，其目的與實效，不但是受天主上智的管理和指引，而且也是為在某些可能範圍內，認識天主上智佈置事物所根據的理由和方法；因而自己也會照顧並管理其他物類。這個特點是其他萬物所不能有的，因為它們沾享天主照顧的恩惠，只限於承受天主上智的照顧和管理，而不照管

他物。(不治物，而只受治)。

然而，有能力照管外物者，必用同樣能力，也會管理並推進自己的行動。所以實體，如有理智，則其沾享天主的照顧之實惠，不但是自己受管理，而且也是主動的管理他物：就是自己治理自己的行動；此外，還治理外物。但是，一切低級的上智之照顧，都隸屬於天主上智的照顧：猶如下級隸屬於最高級。

所以，理智實體的一切行動，在單位本身的範圍以內者，也理應屬於天主上智的照顧和管理。

又證：理智實體，自身單位以內的行動，依名理的本義，是發源於其有理智的靈魂。然則，有理智的靈魂，能享長生，不但如同其他物類，只是根據全種的壽命，而且也是根據自己單位獨立的生存：長存不滅。所以，有理智的實體，受天主上智的照顧和指引，其理由不但是因為它們的行動，屬於全種的公益，而且也是因為那些行動是它們自主單位以內的行動。

經證：本著這樣的意義，《聖經》裡特別指出天主上智的照顧，關懷於眾人事物的治理：《聖詠》，(捌，五)說：「人是什麼？禰竟懷念他」？聖保祿，《致格林德人》第一書，章九，節九也說：「難道天主的關懷，是牛群的畜養嗎」。這些話言外的指意，明明是說：天主照顧人類，不但是如同牧畜牛群一樣，只關心牛群種類的蕃殖，而且也關懷每人的自主單位以內的行動。

第一一四章 法律的必要

從此轉進，即得明見，天主給人頒布了法律，是必要的。

理證：猶如天主管理無靈萬物的行動，其理由和方法專在於管理與種類有關的事物；依相同的比例，按（前章）方有的證明，天主管理眾人的行動，其理由和方法，專注意那些與個體有關的事物。然則，無理智的物類，在與種類有關的事物上，受天主管理，是因著隨種類之本性而與生俱來的某些自然傾向；所以，在這個方法以上，尚有加賜特別的一個恩典，藉以管理每人自主單位以內的個體動作。這樣的恩典，和治理的工具，吾人定名為「法律」。（治理無靈的萬物，用本性自然的傾向。治理有靈的人類，用法律的勸戒。這是必然的。制定法律，是「治理」的本務）。

加證：按（前章）方有的說明，有理智的實體，承受天主上智的照顧，其目的與實效，是在某些仿效擬似的可能範圍內，參與天主上智的治理：不但被治，而且治理自己的行動，並且治理外物。治理某些物體行動，依所憑的正確道路，乃是吾人所說的法律。所以天主給人類頒賜了法律，這件事是合理而近情的。

又證：法律不是別的，惟乃工作的正理，和規矩。為此，惟獨認識工作的正理者，才有資格領受法律。所以，惟獨給有理智的實體之類，頒賜法律，才是合於情理的。

另證：法律應當頒賜給自主動作或不動作的實體。這卻只適合於有理智的實體。可見，惟獨有理智的實體之類，有能力承受法律。

加證：法律不是別的，乃是工作的正理。凡是工作的正理，都採取工作的目的，作來源和標準：每個有能力承受法律者，便是從負責引領工作者達到目的之主管者那裡，領取他制定的法律：例如低級部門的工匠，領取工程師制定的工作條例；又如如士卒，從軍隊的主將，領取他發出的法令。然而，按上面（章三十七及五二）已有的說明，有理智的實體，是從天主那裡，並是在天主那裡，實際得到自己的終極目的。所以天主給人立法，是合理的。

經證：本著這樣的意義，《依耶肋米亞先知》，章三十一，節三三，說：「我將我的法律，建立在他們的肺腹中」。《歐瑟亞先知》，章八，節十二也說：「我要給他們，書寫出我規定的許多法律」。

第一一五章 法律的宗旨（一）

從此乃見，天主立法的主要宗旨是什麼？（乃是引領每人歸向自己生活的歸宿：認識並愛慕天主）。
理證：人間立法者，主要宗旨是用法律指引眾人，追求立法者的目的。這是顯明的事實：例如軍隊的主帥，目的是作戰勝利；市政的長官，目的是在社會治安。天主宗旨的目的，卻正是天主自己。足見天主法律的主要宗旨，是引領人歸向天主。

加證：按（前章）方有的說明，法律是天主上智，為治理有理智的實體，提出的一些條理。然則，天主上智的治理，引導每物追求本身應得的目的。所以天主立法治理人類，也是用法律，引領每人歸向自己的目的。然而，人類實體的生存目的，是依附天主：因為按上面（二十七章）已證實的定理，人生的真輻，在乎結合於天主。足證：天主立法的主要宗旨，是引領人歸向這個目的：就是依附天主。

添證：任何立法者的宗旨，是引導守法的人作善良的人。因此法律應規定各種道德實行的條例。（參考《道德論》，亦名《倫理學》，卷一，章十三）。所以，天主法律主要宗旨所提示的道德行為，是善良至極的行為。但是在人類的一切道德行為當中，善良至極的德行，是引人依附天主：這些道德行為，距離至善的目的最切近。所以，天主的法律，主要的宗旨，是引人實修這些德行。

又證：法律效力的主要來源，是法律的主要宗旨。然而，天主法律的效力之主要來源，是人服從天主的管治；因為不服從君王的人，就受不到君王所立法律的約束。從此可見，天主法律的首要宗旨，是令人的心智契結於天主。

經證：本著這些理由，《申命紀》，章十，節十二，有這些話說：「現在請想！依撒爾民族？你的上主天主，向你要求什麼？除非要你敬畏你的上主天主，要你履行祂的途徑，要你熱愛祂，並要你全心全靈，竭誠盡智，事奉你的上主天主」。

第一一六章 法律的宗旨（二）

既然天主法律的主要宗旨，是引人依附天主；人依附天主，最好的方法是愛慕天主，所以天主立法的宗旨，主要在於引導人愛慕天主。

至於人用愛情依附天主，是極度密切的依附，是一個明顯的定理。

理證：人依附天主，應用的能力，只有兩個，一是智力，二是意力；因為人用其他較低的能力，只能結合於低級事物，不能向上交結天主。智力用知識所能溝通的交結，領受意力的交結，始能達到圓滿無缺的密切程度；因為人用意力，安享智力所認識的對象。

然而，意力膠結於某某物體：表示依附歸順，只有兩個心理的動機：或生於畏懼，或生於愛慕。

由以上這兩個動機，而生出的效果，是兩相軒輊的。為了畏懼而依附某物，不是為歸依某物的本體，而是另有別的目的，就是為躲避因不歸依而能受到的危迫緊急的困難和痛苦。為了愛慕而歸依某物，卻是為歸依它的本體。物類中，為了本體而是其本類者，首要而優先。勝於那為了外物而是其類者。（例如熱類中，火本體純粹而有的熱，勝於銅鐵因被火燒而得到的熱）。所以，愛慕的依附天主，是最好不過的依附之方式。足證，這也是天主法律內，極度重要而優先的宗旨。

又證，法律的目的，是引人作良好的人；任何法律，都是如此，天主的法律神聖，也尤其是如此。依名理的真義，人品的良好，乃是說：人有的意志良好；因為人本身所有的一切善良美好，都是用意力的實際行動，表現出來。然則，善良的意志，必須願愛善良的對象，並且首先應愛慕極度偉大的至善，因為至善是目的。願愛至善的意志，越誠切，人的品格也就越加良好。

然而，人為愛慕而願愛某物，則願心誠切，勝於只為畏懼而願愛某物；因為只為畏懼而發出的願心，不是純粹的心悅誠服，卻有些不自願的意思繞絞在裡面；例如船客為了畏懼而將自己的貨物，拋掉在海中，（不是純粹願意拋掉，而是迫不得已而心含惋惜之意；害怕因保留貨物，而受更大的損失）。

從此得知，人愛天主的願心，極度引人作良好的人；這也就是天主法律內，極度緊要的宗旨：（因為人愛天主，乃是愛慕至善，願心純粹是發於愛慕，不是發於害怕損失）。

另證：人品的良好，依靠道德的實行，人欲作好人，惟須作有道德的人。（參考大哲《道德論》，卷二，章六：道德的實行，養成人格的善良）。本此原理，法律的宗旨是培養人的德性；法律的條例是規定各種美德的實行。然而培養德性的條件，是要人操作美德的實行，意力堅強，心情興奮而有樂趣。這種是愛慕之情的功效；因為吾人不拘作什麼，如果動機發於愛情，則心願堅強，興奮，而有樂趣。從此可見，對品德的良好，發出愛情，是天主立法的終極目的和第一宗旨。（天主是萬善無缺的至善。愛天主，便是愛道德的至極聖善。天主立法的宗旨，正在乎此）。

還證：凡是立法者都用頒布了的法律及命令，動員人民遵行。在一切被動於某一最高發動者而始動作的物體中，其中任何某個，從最高發動者那裡，分領的動力越強大，並且越近似最高發動者，它被動而動

的能效也就越完善。然則，天主立法，所作一切，都是為愛慕自己（純善的本體）。所以，誰這樣追求天主，誰就被動於天主，而收到完善至極的能效：就是用完善的愛情，愛慕完善的對象。凡是作者，都願意自己的工作與作品美善齊全。可見，整個的立法這件事的目的，是引人愛慕天主。

經證：本著這樣的意思，聖保祿，《致第默德第一書》，章一，節五，有句話說：「誠命的目的是愛德」。（「愛」，依名理的純正意義，是「愛真可愛的至善，為其本體至善而全心愛之」；故此，愛是一個美德，叫作「愛德」；用天主賞的意力，愛情，和助佑，而全心愛慕天主本體的至善，是一切道德行為中，至神聖的一個；並且是一切美德的根基。諸德皆行，以愛為本。天主的誠命，除愛德以外，別無目的）。《瑪竇福音》，章二十二，節三七—三八，也說：「天主立的法律中，至高至天的第一條誠命，是人應愛慕自己的真主天主」。（誠愛天主，必愛天主所愛的人類及宇宙萬物）。

因此，《新經》的法律，叫作「愛情的法律」，《古經》的法律，叫作「怕情的法律」，也是為說出《新經》的《新約》，結締於愛德，聖善純粹，勝於《古經》的《舊約》。

第一一七章 法律的宗旨（三）

從此更進一步觀察，便見得：天主的法律以「隣人親睦」為宗旨。

理證：同志者，既然共同追求一個目的，就必需聯絡感情，和睦團結。然則，凡是人，都是同志，因為依照天主的秩序和指引，大家都以享天主的真福，為共同追求的惟一目的。所以，一總的人必需互相親愛，和睦團結。

加證：不拘誰誠愛某甲，則因而隨之也誠愛甲所誠愛的親戚朋友，及和甲相聯合的同夥。然而，一總的人都是天主所親愛的：因為天主上智預先安排，規定了一總的人都應追求享天主的真福，以此為生存的終極目的。所以，人人要親愛自己的隣人，如同人人親愛天主那樣的真誠。

添證：按本性的自然，人是社會動物，（參考大哲《道德論》，卷一章七）；故此，每個人為達到自己本身的目的，需許多別人的幫助。人間互相親睦，是互相幫助最適宜的辦法。所以天主的法律，既引導眾人追求共同的最後目的，便命令吾人互相親愛。又證：人為專務天主的真理之研究，需要生活的安寧與和平。破壞和平的一切擾亂，主要賴人間的互相親愛而消除。天主的法律，既然引導人謹守規則，專務天主的真理之研究，必需也命人間維持互相親睦的關係。

另證：天主給人頒賜的法律，是為補助人本性自然的法律。人本性自然的法律，卻也是命人人彼此，互相親愛。這一點，可徵驗於人的心理：人遇到任何人，雖然素不相識，也要幫助他解除困難，或招喚他勿走錯路，或扶持他勿跌倒地上，或作其他類似的事，彷彿人人彼此，本性自然，是一家人，並是同志的朋友，（參考大哲，《道德論》，卷八，章一）。人人互助的感情，是人本性自然的良知良能；（如石火迸發，耿耿然欲罷不止）。從此可見，天主的法律，命令眾人互相親愛。

經證：本著這樣的道理，《若望福音》，章十五，節十二，有這句名言說：「我的誠命，是令你們互相親愛」。（這是吾主親口說的話）。《若望第一書》，章四，節二一，也說：「吾人從天主領下來的誠命，是愛天主的人，也應親愛自己的弟兄」。《瑪竇福音》，章二十二，節三九也說：「（第一條誠命是親愛你的天主）；第二條誠命，是親愛你的隣人」。

第一一八章 信仰正理的義務

從此尚可明見，天主的法律，責令眾人有信仰正理的義務。（信仰正理是信德的實行）。

理證：肉眼的瞻視，是肉體愛戀的開始；依同比例，慧眼的智見，是神靈親愛的開端。慧眼的智見，領悟天主至善，實可親愛；吾人現世，非用信德的光照，無以得此知識：因為它超越人本性的理智；尤其是享見天主是吾人直輻之所在；這樣的真理更是超越人本性的理解力的：（故此，非仰賴信德的光照不可）。足證：吾人受天主引導，而用信德的實行，接受正理的光明，是天主法律的一條命令。這是必然的。

又證：依照天主法律規定的秩序，人應完全服從天主，（參考章一一五）。然而人服從天主，在智力方面，應發出信德的實行；這條直理的必然，如同人在智力方面，服從天主，是應發出愛德的實行，是一樣的。然則，信德的實行，是信從正理，不得是信從謬理：因為天主是真理，不能提出任何謬誤的命題來，召人信從。本此定理，可知誰信從任何謬理，他便不是信從天主。足見：根據天主法律規定的責任，眾人應用信德的寶行，信從正理。

加證：關於事物本體的某些因素和情況，有錯誤見解的人，算不得有那事物的知識：例如某人誤將沒有理智的動物，看成了是人的本體，乃自證不認識人的本體。反之，他如果只是關於事物的附性情況，有

些錯誤的見解，則無傷於本體。然而尚須注意，物體有組合與單純的分別。

關於組合的物體，吾人如果錯誤了它的某些本體因素及情況，雖然確乎是不認識那個物體，依其單純名理，絕對是什麼；但在某某特殊部分或觀點之下，尚有一些知識，是不錯的；例如誤認人是無理智的動物，仍知人是屬於動物之類，在類型方面，有一些知識，是不錯的。（在這樣的情形裡，吾人的錯誤知識，包含某些真理的成分：是真假混合的知識，或是半真半假的，或是片面的真理）。

關於單純的物體，卻不能發生「知識半真半假」的情況；一錯全錯，沒有一部分真一部分錯的可能；（因為物體本身，是單純的，明朗澄澈，沒有分子的混雜）。所以，縱令有任何錯誤，便完全杜絕了那某物體的知識。（錯誤等於絲毫不知）。

然則，天主是單純至極的，（回閱卷一，第十八章）。所以，關於天主有錯誤見解的人，都是不認識天主；例如認為天主是形體的人，完全不認識天主，卻用了天主的空闕和名位，把捉了某某異類的物體：（和天主全不相似）。

物體主見愛與可羨，全由於物體主見知。關於天主有錯誤觀念的人，既然全不認識天主，所以也就不能敬愛天主，也不能羨慕懷念天主，或奉天主為生存的目的和歸宿。照此說來，天主立法的宗旨，既是引人敬愛天主，並想望天主，（回閱章一一六），所以根據天主的法律，眾人都有義務和責任，用信德的光照，得到正確的神學知識，認識天主。

加證：在智力可知的知識裡，意見的錯誤和正確，是彼此相反的，如同在道德行為裡，美德和惡習，也是彼此相反一樣；因為智力的善，乃是真。（智力所知的真理，本身有善良的道德價值。參考，《道德

論》，卷六，章二）。然則，禁止惡習，是天主法律的必要條款。所以，破除神學意見的錯誤，也是天主法律的一個必要條款：關於天主，連同任何與天主有關係的一切事物，吾人不可抱持錯誤的意見。

經證：本著這樣的想法，聖保祿，《致希伯來人書》，章十一，節六，有句名言說：「沒有信德，而中悅天主，是不可能的」。《出谷紀》，章二十，節二；在法律的其他條例的前面，首先提出信從天主真理這一條，明文說：「依撒爾人民，請你們聽知：你們的主宰者天主，是唯一無二的」。

駁謬：用這樣的定理，得以破除某些人的錯誤，他們說：用不拘什麼樣的信念，去事奉天主，對於人的生存安全和幸福，都是無關緊要的！（宗教的派別眾多，意見分歧，信仰同一天主，而有萬殊的信念，不都是正確的。人人有分辨是非真假的責任，不可漠然混而同之）。

第一一九章 禮儀

經由器官的知覺而得（理智的）知識，是人的本性生而具有的特點；超越器官所知的事物，是人本性極難作到的事。為了這些理由，天主的上智，照顧人類，也在器官可知覺的事物當中，給人設備了一些方法，提醒人懷念與天主有關的事理，並用這些方法，喚起人回心向主，連那些神智驚鈍，無力妙識天主真理本體的人，也受天主用那些方法，提引到歸向天主的路：將注意力的視線，由形下的知覺，轉向形上的神悟。

祭禮：為了以上這些理由和目的，天主建立了形下的祭禮：令人給天主，供獻器官可知覺的物品，作為祭獻於天主的禮品。祭禮的目的，不是給天主供給祂缺乏的需品；卻是給人表示他對於天主應抱持的態度和應維持的關係；就是人應將自己和自己所有一切，完全交歸天主；仰奉天主作自己生存的目的和歸宿；恭認天主是宇宙萬物的造物者，統禦者，和主宰。

祝聖禮：天主也採用某些形下的事物，作為聖化世人的祝聖禮：洗除人的罪污，用洗禮；增強人精神的生活，用傅油禮，（堅振，神品，終傳，三禮）；飽飫人精神生活的飢渴，用餅酒禮，（聖體，或感恩禮，也叫作彌撒）；這種種祝聖禮。舉行時，朗誦器官可知覺的語言，作祝聖辭，藉以給人表示：人智性

生活的恩賦，由天主賦與在人的神智以內，一方面由外間，用器官可知覺的物體和語言；一方面從上方，由天主降賜各種恩典。天主形上的純神實體，也是用器官可知覺的語言，呼聲，名稱等等，表達出來。（如此，人用祭禮，恭敬天主，天主用祝聖禮，降福於人）。

神功：（除天主給人建定的祭禮和祝聖禮，應由神職人員舉行以外），我們人還給我們自己採取了一些器官可知覺的動作，操練精神的生活，用下一番修養和復習的功夫。這些人為的神功，目的不是為振醒天主垂顧吾人，而是為喚醒吾人懷念天主及與天主有關的一切事務；例如：伏地深禱，雙膝跪禱，朗聲呼禱詠唱歌禱；這些禱式都是自己選擇的神功。祈禱，或祈訴的目的，不是人補充天主缺乏的知識，也不是呼籲天主改變意志，答應吾人用語言提出的請求；而只是為了滿足吾人心理的需要，用祈禱的神功，就是用器官的動作，指引吾人的神志，歸往天主，思想和情感，都向上高升。這些禱式，是為滿足吾人的需要，不是滿足天主的需要；因為天主，全知一切，不需要吾人呼禱稟訴；又因為天主接納神智的情感，用不著吾人作出的那些肉體的動作。所以，吾人實習種種神功，不是為了天主的需要，而是為了吾人（心理）的需要；就是舉起神智的心思和情感，嚮往於天主；同時用祈禱神功的實習，公認天主是吾人靈魂和身體的造物主；我們向天主，表示精神和物質的敬禮。（神功是用形下物質的禮式，向天主表示精神的敬忱；振作吾人的真誠）。

異端：有些異端人，否認天主是吾人肉身的造物主，（他們說父母生吾人的肉身，天主給肉身造生靈魂）。因此他們乃反抗向天主表示這些肉身方面的敬禮。他們在這一點上，表現忘記了自己是人；竟斷定器官知覺的事物，對於人內心的知識和情感，沒有必要的呈現作用。他們這樣的判斷是錯誤的：因為人心

理的經驗，明證人用肉體的動作，能振作自己的靈魂，發起某些知識，思想，或情感。從此得以明見：吾人用某些肉體方面的動作，振撼吾人的靈魂，舉心向上，交接於天主，是符合情理的。（靈肉之間，有相互轉化呈現的必然作用；智力可曉悟的理，呈現於物質，成為形下的事物。形下事物的性理，呈現於智力的明悟，成為形上真理的知識；交互上下轉化的呈現，妙合無間，神形合一，是人類心理的定律；其關係是必然而自然的；植根於人的本性；精神的情意呈現於肉體的動作。肉體的動作，啟發並實現精神的情意）。

敬事天主：給天主表示肉體和形質方面的敬禮，依照吾人日常語言的定律，叫作「敬事天主」，猶言服事，或事奉天主。敬事某某，乃是用許多動作，專務滿足其需要，增進其福利和善。我們用動作，專務於天主的敬禮，絕不是增進天主的福利和美善；卻只是促進吾人向上接近於天主。吾人敬事天主，和敬事其他人物或業務，在效用，是不相同的。

「敬事天主」的本義，是用內心的行動；因為吾人直接神交天主，是用內心的動作；思想，情感，等等。然而，外部的動作，既能引領吾人舉心向上，在這個限度內，也屬於「敬事天主」的敬禮之類。理由同上。

宗教：這樣的敬事天主，也叫作宗教；因為用這樣的一些動作，在某些方式下，是人自己約束自己，和天主保持連結不離的宗族關係；又因為人因本性自然的良知良能，自覺有責任和義務，用自己人性持有的方式，向天主表達尊敬的心意；因為天主是自己生存和一切福利與美善的根源。

孝愛：為了這些理由，宗教也叫作「孝愛天主」。原來，吾人向父母表達正當的尊敬和光榮，乃是孝

愛的實行。（孝愛的本質特點，惟人類所獨有，與禽獸相迥異，在於尊敬和光榮）。由此觀之，得見向宇宙萬物的大父，表達尊崇和光榮的敬禮，也叫作「孝愛」，是中情而合理的。為此，相反敬事天主的必要行動，叫作「不孝」，兼含大逆不道的意味。

服事：天主不但是吾人生存的始因和根源，而且是吾人整個生存的全權主宰；吾人所有一切，都全應歸屬於天主；因此，天主也真是我們的至大主宰。為了這樣的關係，我們為光榮天主。所表示的一切行動，叫作「服事天主」，猶言「服從而供職」，效勤於天主。

欽崇：人間，一個人作另一個人的主管者，是根據了人事運轉的偶然，天主是人及萬物的主宰，卻是根據了本性的自然。人對天主表達的服事和敬禮，不同於對任何人所表達的服事和敬禮。我們服從某人的管轄，是根據了偶然的遭遇，那某人在事物上擁有一部分片面的主管能力，他的這個能力，就是主權，也是由天主分流而出的一條枝脈。（服從人的主權，歸根結柢，仍是超過人，而欽佩天主的崇高和偉大）。本著這樣的比例，吾人對天主應表示的敬禮，在希臘文中，有一個特別的名稱，叫作「欽崇」。

第一二〇章 欽崇的敬禮

然而，已往曾有些人，犯了評價的錯誤，竟認為欽崇萬物第一原因的敬禮，也應施於受造的物體。

有些人想，欽崇的敬禮，應施於比人類較高的一切受造物；首先應施於天上那些有智性的實體。這些實體，或是和物質形體，完全分離的；或結合了物質形體，而是天上諸球體或星宿的靈魂：都被這些人，尊稱為「至上神」，和天主尊貴相等。（例如有些人認為許多星宿和「皇天上帝」，同樣有「至上尊神」的靈明和尊貴：都一律頂戴「大帝」的尊號）。

其次，他們主張也應用欽崇的重禮，敬拜某些結合了天上氣體的智性實體：尊稱它們為「神明」；認為它們介於天上尊神和地上人類之間，猶如氣界位於天界和塵界中間；既然高於人類，則都應受人加以欽崇的敬禮。

復次，他們認為敬禮善人的靈魂，也應用欽崇的大禮：因為他們相信，靈魂離開肉身，升遷到另一生活的境界，高於現世生活的所謂「下界」；於是他們將死人的靈魂，尊稱為「英魂」，或「精靈」，或「神靈」，「神人」，「神女」，等等；既加「神」號，仍敬以欽崇之禮。

此外，另有些人，評定天主是宇宙的靈魂，於是相信應用欽崇天主的敬禮，敬拜宇宙的整體及各部

分，不是為恭敬它們的形體，而是恭敬它們的靈魂；因為他們肯定它們的靈魂仍是天主；如同敬禮人間的聖賢，也不是恭敬他們的身體，而是恭敬他們的靈魂。給人的靈魂，也加上「人心神明」之類的「神號」；（將人心神明和天地及萬物的神明，看作是一個神明的實體；遂一律加以至重的欽崇和敬拜）。

另有些人倡言，本性比人低下的物體，也秉賦著高級物類的某些德能，在此限度內，也應受人用欽崇天主的大禮，加以敬拜；例如某些畫像，或雕像，或塑像，是人工藝術的產品，有時被人相信它們也得到上級超性德能的一部分恩賜和靈效，或得自天上諸形體能力的注入，或得自某些神靈的臨格和寓居。這些物質的肖像，被這些人，尊稱為「神明」，或「尊神」；於是也加以欽崇的敬禮。他們相信那些偶像是至上神，和天主同級，因此他們的敬禮，叫作「偶像崇拜」。

以上這許多人的主張，都是不理智的：

因為他們既肯定宇宙間神形萬物的總體，只有一個第一原因，而且是和宇宙總體絕異而分離的：祂就是天主；同時卻又相信：應將欽崇唯一天主的大禮，也用去敬禮他物，尊卑混亂，故不理智。（以事上之禮而事下，非禮也）

在目的方面，按前章方有的說明，我們向天主表達欽崇的敬禮，不是為了天主需要這個敬禮，而是為了吾人需要器官可知覺的形下禮式，堅定吾人心中對於天主應懷抱的正確信念和評價。正確的信念，信天主唯一，「萬物的本原唯一」，位置崇高，超絕宇宙間神形萬物的總體；這樣的信念，用形下的禮式，堅定在吾人心中，唯一的方法，是採用一種超絕其他一切的特別禮式：就是吾人所說的

為斬絕關懷妻子兒女的念慮，有「童貞和貞潔」，或「節慾」的勸誡：勸人不婚。聖保祿，《致格林

德教眾》第一書，章七，節二五，說：「關於童貞，我沒有吾主留下的誠命，但我給一條勸誡，聽你們採納」；同書，章五，節三二，指出這條勸誡的理由說：「沒有妻室的人，關懷吾主的事，專務中悅天主；有妻室的人，卻關懷世界的事，專務中悅妻子，（如果同時想中悅天主，就是），一心分為二用了」。

為斬絕關於個人身份的念慮，有「聽命的勸誡」：天主勸人聽從長上命令；把自己的行動，託靠長上安排。為此，聖保祿，致希伯來教眾書，（章十三，節十七）說：「你們應聽從你們長上的命令，服從他們；他們經心看顧你們，負責為你們靈魂的禍福，將來向天主交代賬目」。

人生的至上美善，在於心智專務神交天主，上述三條勸戒，極能準備神交的條件，促成美善齊全的境界，並助人固守那個境界及其生活方式。天主勸人神貧自足，明言勸囑說：「你如願意修成至善，云云」，一如上文所引，顯然不以甘貧為至善，但以甘貧為修成至善的心理條件；為能達到至善的境界。

同時，實行上述三勸，也可以說是人生至善境界的效果和徵驗。人的心智如果愛戀並欣慕某一對象，強烈而急切，必因而將其他一切事物，擱置於背後，不遑回顧。所以，人的心智既然切願天主專務大主的事理，顯然是乃至善之所在，故此必需棄絕一切阻滯人心快速嚮往天主的事物；不但棄絕世物的經營，而且棄絕妻室和子女的愛情之牽連，甚且也棄絕愛戀自己本身的一切私情。「欽崇天主的大禮」。今如假設將這個大禮也用以敬拜許多別的物體，顯然是削弱了「本原唯一的真實信念」（正是相反吾人欽崇敬禮的目的）。

另證：按前章提出的說明，為激發人的心靈向天主興起精神的敬仰，必要的方法，是舉行外部這樣隆重的敬禮。然而，為感動人的心靈，人的習俗，有雄厚的感召作用；習其所常，則人心易動而嚮往之。今

按人的習俗，人人皆知不以事上之禮而事下：例如一國的君主或帝王，位居全國中至高的位置，是全國的元首；無人將敬禮元首的儀式，用去敬禮同國以內的任何別的人。

依相同的比例，宇宙萬物的至高原因，也是唯一無二的，為對於祂振興起人心的適當敬意和信念，人必須向祂表達一種向任何其他物體，都不表達的敬禮。這樣唯一無二的至高敬禮，吾人叫它作「欽崇」。

又證：如果行欽崇的敬禮，不是為敬禮至尊，而是為敬禮任何尊者；人間和天神之間，都有尊卑品級的分別；那麼，人對人，和天神對天神，依尊卑的品級，應表示欽崇的敬禮。（這是不適宜的：因為同類同種的物體，是本性平等的；不得又有至尊和至卑的分別）。同時，在某某關係上站尊高位置的人，在另一關係上，對於相同的一個人，卻站在卑下的位置；因而兩人應互相表達欽崇的敬禮。這也是不適宜的；（因為仍是在某些比例上，彼此平等的人，不平等相待，而彼此以自卑，敬禮至尊；尊卑混亂；並且是用絕對至高的敬禮去敬事相對尊高的人物；絕對與相對之間的混亂，也是不合體統的）。

還證：依照人間的習慣和常情，對於特殊的恩惠，應表示特殊的報酬，人從至上天主，領受的恩惠，是一個特殊的恩惠；乃是自己本體的造生；卷二（章二十一）證明了：惟獨天主是造物者。所以人對於天主，理應表示承認並感念這特殊的恩惠，不得不採用特殊的禮式。這就是「欽崇的敬禮」。

加證：欽崇天主，也叫作「事奉天主」，猶言供職效勞，服事天主。供職服務，是職工對於主管者，應滿盡的責任。依名理及法理的本義和真義，主管者，是給別人頒佈工作章程和規則，而自己不得從任何別人領受規則和章程的總理者；因為執行上級的規定者，不是主管者，而是供職者。

天主卻是宇宙萬物的至上本原，用自己的上智，照顧萬物，給萬物規定了應作的工作，詳證於上面，

（章六十四）；因此《聖經》裡也稱述眾位天神，及上級各類形體，既供職執行天主的計劃；又效勞謀求吾人的利益；乃是對上服事天主，對下服事人類。（參考，《聖詠》，章一〇二，節二一；《致希伯來人書》，章一，節十四）。

從此可知，恭敬天主，應用的「欽崇之禮」，只應用去敬禮宇宙萬物的至上本原，不可用去敬拜其他任何物體。（亂倫次而行之；諂媚，等於譏辱，不復是尊敬的正禮。禮不正，不足為禮，恥莫大焉）。

又證：欽崇的禮式當中，最獨特者，首推「祭禮」：因為，雙膝跪禱，伏地祈禱，及其他類似的儀式，可以用來向人物和天主表示敬仰和尊敬，動作相同，只是心意不同；祭禮卻無人奉獻給自己評定不是天主至上尊神的任何實體。既向他獻祭禮，便是承認他，或至少假冒承認他是天主。（祭禮，在古代，最隆重者，是全燔大祭：選牛羊作犧牲品，整個燒燎，作為欽崇天主的至深表示，在現代，是「彌撒祭禮」，用餅和酒，祝聖成耶穌的聖體和聖血，作為祭品，奉獻給天主，分施給眾人，締結神人間至深的契合）。

祭禮的外部儀式，代表內部真實的祭禮：人的心靈將自己奉獻給天主；奉天主為自己造生的本原；作自己行動的主宰，並是自己真福的目的。這樣的敬奉，只適合於宇宙萬物的唯一無二的至上本原。上面（卷二，章八十七）證明了，惟獨至上天主是造生理智靈魂的原因；又按本卷（章八十八）方有的證明，惟獨天主能隨意引領人的意志傾向於任何某方。前者（章三十七）也證明了：人生的終極幸福，在於享受唯一的天主至善。

從此可見，人只應將祭禮和欽崇的敬禮，奉獻給唯一的至上真主，不應妄獻於任何其他神體。

比較起來，主張至上天主不是別的，惟乃宇宙的靈魂，按上面（卷一，章二十七）的證明，是不合於

真理的；但是主張天主是和宇宙絕異而分離的實體，並是其他一切智性實體生存的來源；這樣的主張卻是真理。

然而，從這個真理的主張出發，能用更理智的想法，引人向不同的許多物體，表示「欽崇的敬禮」；理由是欽崇萬物，好似就等於欽崇天主；因為宇宙萬物對於天主，和身體的百肢對於人的靈魂，有比例相同的關係。（敬愛人身的百肢，便等於敬愛人的靈魂）。

以上這樣的想法，還是與理不通；因為它們說向宇宙表示欽崇，不是為子欽崇其形體，而是為了欽崇其靈魂，又說宇宙的靈魂乃是天主。雖然宇宙的形體能分成萬殊的部分，它的靈魂卻是不可分的。所以欽崇天主的敬禮，不可表達給萬物，但應敬奉於一物；就是致向唯一無二的天主。

還證：靈魂，依照上面那某些人的主張，假設宇宙有一個靈魂，來給自己的整體及其一總的部分，佈滿生活的現實，依理而論，這個靈魂，不得是（植物類的靈魂，僅有營養，發育和生殖的作用，另名）靈魂；也不得是（動物類的靈魂，在生魂的作用上，加有器官的知覺和運動，另名）覺魂；因為這兩類靈魂的動作，不是宇宙的一總部分所能都有的。

縱然退一步，讓他們假設宇宙有生魂或覺魂，仍不得為了生魂和覺魂之故，而向宇宙及其各部分，表達「欽崇的敬禮」；例如不可用「欽崇至上的敬禮」，去敬拜無理智的禽獸及無知覺的草木。

如此歸結到最後，他們所說的「宇宙之靈魂」，確義只得指示「有智力的靈魂」，（這是「靈魂」的本義。魂而有智力的靈明，恰應叫作靈魂。然而，依名辭的廣義，靈魂二字，也是「生魂」和「覺魂」的通稱。植物和動物的生活現象，巧妙而有規律，宛似有靈明的某些特徵）。

然而，給有智力的靈魂，表示一欽崇的敬禮」，也是不應當的，縱讓他們假設是應當的，仍然不得將那欽崇的大禮，致向宇宙間的許多不同部分，僅可致向宇宙的整體，為了它的靈魂，是它整體的靈魂；這樣的結論，才是符合了他們根本的前提。他們原來的主張，是為了靈魂之故，而應致欽崇的敬禮給宇宙既然有智力的靈魂，不是形體內某些固定部分的「盈極因素」，故其任務不在於成全某些部分；而在於成全整個的形體；給整體作其生存和行動的因素。智性靈魂的這個特點，也可明白徵驗於我們人類的靈魂。它的本性品級，比較其他智性實體及宇宙的靈魂，依言下的假設，是卑下的；但共有類性大同的智力。吾人的智力，屬於我們每個人的整個本體，作整體的生存及行動的因素，沒有任何身體某一固定部分，作其器官。詳證於大哲《靈魂論》，卷三，（章四）。人靈卑下，尚是成全人的整體；何況宇宙的靈魂，品級崇高，更應成全宇宙的整體，不受部分的局限了；為靈魂之故而欽敬宇宙，乃應欽敬其整體，不得濫敬其部分。加證：根據他們的主張，假設只有一個靈魂，給整個宇宙及其所有一切部分，作生存及行動的因素；同時尊稱宇宙乃是天主，只是為了它有靈魂；所以天主是唯一無二的。依同理，欽崇天主的敬禮，只應致向唯一無二的天主；不得濫施於他物。

反之，假設宇宙整體有一個靈魂，它的部分萬殊，各自又有不同的靈魂，他們則必須承認這許多部分的靈魂，按著品級和秩序，排成系統，隸屬於整體的靈魂之下；因為美善的成全及受成全的主體之間，有對偶相稱的比例：（主體方面，是宇宙的形體，它的部分隸屬於它的整體；所以，在美善的成全方面，宇宙的成全必備的因素、靈魂，也是部分的小靈魂，隸屬於整體的大靈魂）。

然則，智性的許多實體，在實際存在的情況，既然按著品級和秩序，排成系統，互有高下之分，所以

欽崇天主的敬禮，只應致向系統以上，位置最高的那一個：詳見本章前面「另證，按前章……」。足證結論仍是：欽崇的敬禮，不應用去恭敬宇宙的部分，卻應只用去恭敬宇宙的整體。（這是對方從自己的前提必得出的結論）。

另證：顯然，宇宙的某些部分，沒有靈魂。所以不應用敬神的禮節去恭敬它們。然而，對方那些人卻用敬神的儀式，恭敬宇宙間的一切物質原素，例如土，水，火，及其他類此的無靈魂、無生命的形體。

又證：顯然，在上者，不應向在下者，致以「欽崇的敬禮」。然則，依照物性自然的品級，至少和一切低級形體相比較，人是在上者；因為性理優越者，品位則高上。（人的性理，乃是人的靈魂。肉身和靈魂，有物質和性理的關係）。所以，既說敬禮下級形體，是為了它們有靈魂的緣故，人就不應向下級各類形體，致以欽崇的敬禮。

追駁：假設有人逃避說：宇宙的整體沒有所謂「全體公有的一個靈魂」；只是宇宙的許多部分，各有各的靈魂。（所以，應向這許多部分，加以欽崇的敬禮）。

以上這樣的遁辭，仍然證不出對方欲證的結論，和前面的結論有同樣不合理的弊病：（因為退一萬步），縱令對方保持他們前提的假設，合理的結論，必須是宇宙間至高的部分，有更尊貴而崇高的靈魂。根據已有的前提，只是這唯一無二的至高部分，可以受到人類應該表示的欽崇之禮：還是不應濫敬萬殊的世物。

駁偶像崇拜：偶像崇拜之說，不合於理智，尤其於上述各家的主張。既然，依照他們的假設，這些偶像所有的能力和尊嚴，都是得自天上諸形體；為此之故，欽崇的敬禮，（與其施於偶像），勿寧施於天上

諸形體；又按另某些上述的某派人的主張，縱令欽崇天上諸形體，其目的也是為了敬禮他們的靈魂，不是直接敬禮它們物質的形體。崇拜偶像之說，卻主張偶像從天上形體，得到了某些能力，專是形質方面的，（不是靈魂方面的）。

另證：顯然，偶像從天上諸形體，得到的能力和優點，不如同有理智的靈魂那樣崇高。所以它們的品位，低於人類中的每一個人。足證：無人有敬拜偶像的責任或義務。

還證：原因優於效果。作者優於作品。偶像卻都是人工的作品。所以人不應敬拜偶像。

抗辯：如說偶像的能力和尊貴，來自附著於它們的某些神體。這樣的抗辯，仍無充足的理由：因為除開唯一無二的至上神體，（天主）以外，不應將「欽崇之敬禮」施於任何其他神體。

另證：理性的靈魂，附著於人的形體，方式崇高，程度深密，勝於任何神體之附著於所說的那些偶像。足見，人的形體，品位尊高，仍是勝於偶像：（因為沾染神性的深密程度，勝於偶像。偶像和神體的結合，是兩個實體，偶然浮面的連結，各自不失本體獨立的單位。靈魂和人身結合，卻是結成單位自同的某個純一的本體：如同性理結合物質。回閱卷二，章七十一）。

添證：他們所崇拜的偶像，有時作出有害的事來，顯然，供給它們能力的那些神體，如果真有的話，也是一些個邪神。例如它們有時答覆質問，說謊話騙人；又有時向崇拜自己的人們，要求相反道德的條件。這樣的事例，更顯然證明它們如果是神，便是邪神。依同理，它們自證品格低劣，不如道德良好的人。所以，不應用欽崇天主的大禮去敬拜偶像，及偶像所依託的神靈。

總結全論：欽崇之禮，只可用來向獨一無二，至高無上的天主，表示應有的尊敬。這是顯而無疑的定

理。

經證：本著這樣的意義，《出谷紀》，章三，節二〇，有以下這條禁令：「除開為敬禮獨一上主以外，有向眾神祭獻犧牲者，處斬」。《申命紀》，章六，節十三；也說：「你應欽崇你的上主天主，並且只應事奉祂，祂是獨一無二的」。聖保祿，《致羅馬教眾書》，章一，節二十二，論到教外的眾人，曾說過以下這些話：「他們自稱明哲，實行愚妄；將不長生的人物，鳥獸，蛇蟒的偶像，誤認為永存的天主之光榮」。同章，下文，在第二五節，又說：「他用騙人的虛枉，代替了天主的真理；寧願崇拜並事奉受造物，而不敬奉造物主。造物真主，超越萬物，真福天主，宜受頌揚，萬世無終」。

欽崇之禮，深重至極，萬物的第一本原以外，無物足以當之。推行非禮，理智腐敗者以外，無物能以為之。號召眾人，蠢行非禮者，顯然是人類而有魔性；貪得天主的尊榮，自己冒充天主，供人崇敬。因此，《聖詠》，（章九五，節五）說：「萬民的眾神，都是魔鬼」。聖保祿，致格林德教眾第一書，章十，節二〇，也說：「萬民祭獻犧牲以敬禮的，是魔鬼萬千，不是唯一的天主」。

天主立法，首要宗旨，惟在令人服從天主，不但用口中的言語，而且用身體的動作，向天主致獨特的敬禮，故此，《出谷紀》，章二十，天主頒佈法律，首先禁止崇拜多神，在同章第三節說：「在我面前，你不可有別的眾神；也不要給你自已製造蛇像，或任何偶像」。其次，乃禁人為保證虛言，而呼叫天主聖名；故在第七節說：「勿妄用天主聖名」。其三，則命人抽出一些時間，停止外間事務的操作，清靜休息，專事心智的沉思，欣賞天主的事理；為此，乃在第八節說：「不要忘記，應在安息日裡，專務聖德的神功」。

第一二一章 調節物慾

物質，通稱器官可知的及有形體的一切事物及資料。人正用物質，恭敬天主，則能舉心向上，父結天主。依同樣的反比例，人妄用物質，或以低級事物為目的，則心神墮落，完全脫離天主；或貪愛世物，嗜好過度，則人心，歸向天主，上進緩慢。天主立法的首要宗旨，卻是推進人和天主父結。（回閱章一五）。所以，天主法律的要務之一，在於引人按正當的規則和秩序，調節物質的情慾和運用。

加證：人的靈魂，管理肉身；人的理智管理低級一切能力；依相同的比例，天主管理人的心智。然而天主的法律，是天主提示給人的一些正理，為管治每件事物。所以人應遵守天主法律的規則，以低級能力，（器官的情慾，服從理智；肉身服從靈魂；並以外間事物，供應人生的需要。

添證：任何正當的法律，都引人進向道德。道德的本務，卻在於用理智的規則，調節內部的情慾，及事物的運用。足證，這個目的，應有天主法律的規定。

另證：用法律規定守法缺乏不可的條件，是每個立法者的重要任務之一。法律卻是給理智設立的，故此，凡人所有一切，如不服從理智，則人不能遵行法律。足證：天主的法律，也應命令人在自己的一切事物上，服從理智。

經證：聖保祿，《致羅馬人書》，章十二，節一，說：「你們理智的恭順」；致德撒勞尼人書，第一章四，節三，說：「你們修成聖德，這是天主的意旨」。

駁謬：用這些證明，得以破除某些人的錯誤；他們主張：不傷害鄰人，也不樹立惡表，引人向惡，一切事，都不是犯罪。（修德守法，不但不傷害鄰人，而且也應不傷害自己；故在與鄰人無關的事上，也應事事遵行理智）。

第一二二章 戒淫

從此乃得明見：某些人理論的虛妄：他們主張，簡單的淫行，不是罪惡。

他們的論式如下：假設有某婦女，沒有丈夫，也不在父親或其他任何人的權下生活；如果有某男人，接近她，有她的同意或要求，便不是侵犯她；因為是她自己樂意的，她自己對於自己的身體，又有主權。同時也不是侵犯別人；因為她不屬於任何人的權下。足見，那樣的行為不是罪惡。

他們認為，以上那樣的事，也不是侵犯天主；因為按（前章）已有的說明：吾人得罪天主，只是由於吾人行動，違反了人的福利。以上那樣的事，卻顯然不是違反人的福利。從此看來，不見得有任何侵犯天主的地方。

同樣，他們也認為那樣的事，不是樹立惡表，（傷風敗俗）而遺害於隣人。事體本身無罪，可能引人犯罪，但是外遇的偶然與本問題無關。

為解破他們的謬論，應從前數章尋招理由：

一證：前在（一二及其下數章）說明了：天主照顧每物，惟求其本身的美善和福利。每物各有自己生存的目的，達到目的，是其福利；離失正當目的，是其凶惡。每物的整體如此；部分亦然。故此人的每

一部分，（每個器官），及其每固行為，都應正當的目的。

然而，人父母的精血，也有正當的目的，不是為保存個體，而是為繁殖本種。對於個體來說，精血是排洩物。但和其他排洩物不同。例如大小便的排洩，汗的湧現滴流，及其他類似的排洩物，全無用處，只是排洩出去，才算人的好處，精血的排洩，卻另有其必要用途，為依照交媾的自然規律，達到生育的目的；謀有利於本種生命的傳播。但因如無適當的養育，則人之生育等於徒然；生而不養，則生者不久存。足證精血輸出的目的，依自然的秩序，是為用適當的方法，完成生育和教養的目的。

從此可見，凡是精血的輸出，如果用的方式，本體不適合生育的目的，便是違反人的福利：明知故犯，必有罪惡。例如男女間沒有本性自然的交媾，而自動排洩精血，不能達到生育的目的，乃叫作「相反本性」的罪惡。但如排洩了精血，方式正當，惟因外遇的偶然，不能達到生育的目的，不為此而是相反自然，也就不是罪惡：例如荒胎的婦女。

同樣，排洩精血，方式正當，能生育，但條件不適，有礙於合理的教育，（明知故犯），也是犯罪，因為是相反人的福利和美善。

注意有些動物，雌者單獨足以教養幼小，雌雄交媾以後，不長期同居，例如犬類。另有一些動物，雌者單方，力量不足以教養幼小，雌雄雙方在交媾以後，乃同居一個必要時期，為合力完成教養訓練幼小之目的；例如某些鳥類，幼雛既生，不會謀食。母鳥又無乳養的能力，不像其他動物，天生有現成的乳汁；例如四足類；所以鳥類需要從外間尋謀食物，帶回巢中，餵養小鳥，同時小鳥需要母鳥臥雞護翼；自己單獨，能力不足以完成這許多任務。因此，蒙天主上智的照顧和安排，在這同類的鳥類或獸類當中，雌者依

照本性自然的秉賦，願和雌者同居，為能合力教養幼小。

試觀人類，母親單獨，顯然無力完全擔負教養幼小的責任，人生的需要，繁重，只靠一人，不能設備周全。可見依照人本性的自然，男女交媾以後，不立刻分離，應同居一處；不可如同行淫者，漫無檢點，交往任何偶遇的人物。

偶然的例外，不足以推翻事件本體的常規。能有某些婦女，家資豐裕，不依靠丈夫的協助，自己單獨教養幼小。自然規律的正確，不根據個體偶然能有的例外，卻根據全種公有的需要。

又須注意，人類的子女，不但如同其他動物，身體需要營養，而且靈魂也需要教育。其他動物，有天生的智巧，足以維持生存；人的理智，卻應經過長期的訓練，始能學成生活的技能；故此，兒女需要受父母的教養和訓練；利用父母的經驗，增長自己的智慧。並且兒女新生，受教的能力薄弱，等到長期以後，特別年齡長大，能運用理智以後，始能領受高級的教育。各級的教育，也需要費長久的時間。同時，情慾衝動，妨害明智的評鑑，不但需要教練，而且需要鎮壓。

為了以上這些需要，母親一人，不足承擔，需要父親負起任務。父親的理智，聰明優越，宜於教誨訓練；體力強大，足以懲罰。所以人類，和鳥類不同，殷勤扶植子女，非短期所能濟事，需要獻出長期的歲月。獸類雌雄同居，至到不需要雄者繼續扶助而後乃止；人類卻本性自然，短期不足，必須長期同居；固定的男女，組織長久的團結；吾人將這樣的團結，叫作「成親」。

所以，為成親而結婚，是人本性自然的；沒有成親的目的，而交媾，謂之淫行，是相反人本性自然的；故此必定是罪惡。

非為生育和教育之正當目的，而引起精血的排洩，不可算是小罪。用手行路，用腳作手的工作，或用任何肢體，作出它本性自然所不作的某某動作，能是小罪，或甚至完全不是罪：因為這樣顛倒肢體之用途，不大妨害人的福利，故不可和精血的排洩相提並論。不合自然規則的排洩精血，違反人本性自然的福利，即是不合於人種保存（和蕃殖）的目的。因此，這一類的罪過，妨害人性的傳生，罪案嚴重，應站第二位；殺人犯，摧毀現實生存著的人性，站第一位。（同是摧毀人性的命脈，故同是重罪；第一第二的位置，僅是同樣嚴重以內又分出的程度不同）。

經證：上述一切，有天主的權威作證。不生育子女而排洩精血，是不許作的。《聖經》裡，有明白的指示。例如（《肋未紀》，章十八，節二二—二三）說：「男人用交結女人的婚媾，去交結男人，是不可作的：因為是天主厭棄的。人和禽獸交媾，也是不可的」。聖保祿，（《致格林德人》第一書，章六，節十）說：「優柔者，男子同寢者，都不得進天國」。

非為滿盡夫婦間的責任，而未婚相淫，或已婚者，男子和自己妻子以外的女人，（或女人和自己丈夫以外的男人），發生的任何交媾行為，也都是不許作的。《聖經》裡，也有明白的禁止。例如（《申命紀》，章二十三，十七）說：「依撒爾民族的女子，不可作娼妓；男子不可買賣淫行」。多俾亞傳，章四，第十三，老多俾亞勸戒少多俾亞）說：「慎勿淫污未婚者，也不要在你妻子以外，容許罪惡的發生」。聖保祿，（致格休德教眾書，第一封，章四，節十八），也說：「你們應戒防未婚者之間的淫行」。

駁謬：用這樣的定論，得以破除某些人的謬說。他們倡言：精血的排泄，罪過不大於其他流汁的排泄。他們當中，還有人說未婚者之間的淫行，不是罪。

第一二二二二章 戒離婚

人如觀察正確，尚能見得、前方提出的理由，引人推出更進一步的結論，就是男女團結，以人性為本，結成吾人所謂的親事，不但是一個長久的團結，而且應是終身的團結。

理證：產業的擁有，以保存性命為目的。人本性的生命，在父體不能永遠保存，故以同種相傳，因數嗣的繼承，而保存在子體以內。兒子既然繼承父親傳來的性命，則也應繼承父親為保存那性命而設製的產業：根據人性自然而論，這是中情而合理的。所以父親對於兒子，操心掛慮，照料殷勤，也是終身不停；這也是本性自然的理。鳥類雌雄同居，由於父愛其子；何況人類，父母同居，自然秩序，更需要終身如一。（父子的天倫，需要父母終身團結）。

反證：假設親事的團結，因離婚而結散，考察其後果，得見其有違於公平。女人需要男人，不但是為生養子女，而且是為治理家政；因為男人的智力優越，能力也強大；這也是人類和獸類不同的一個特徵。男人採納女人，結成親事的目的，卻是為生殖的需要；（為了生養子女以外的活動，男人不需要和女人結社；更願意男人彼此結社，尤為適合同力互助的條件）。所以女人年齡衰老，朱顏消失，停止生育，乃得不到男人的娶納。人如年少娶妻，愛其生育和姿色，年老而棄之，女人吃虧，甚於男人，這是相反人本性

自然的公平。（故此夫妻不可因年老而離婚）。

又證：女人離棄丈夫，顯然也是不近情理；因為在家政以內，妻子依本性自然的秩序，奉丈夫為家長，服從其治理，既屬於治者的權下，則不應背叛其治理。足見妻子捨棄丈夫，也是不合於本性自然的秩序。所以，反過去說，假設丈夫可捨棄妻子，（而妻子卻不可捨棄丈夫），夫妻的團結，乃是一個不公平的團結；而是男人待女人如同奴隸，（娶來，則管制她；不用了，就捨棄她，卻不許她自由離去。這是不公平的。依自然秩序，既然女人不可捨棄丈夫，丈夫就不可捨棄妻子。這才是公平）。

另證：人本性自然具有一種顧慮：願確知誰是親生的子女；這樣的確知，是必需的；因為兒子需要受父親長期的教養和管理。所以凡是阻擋父親確知親生子女是誰的一切，都是相反人類本性之天良的。然而，假設男人可以離棄子妻，或女人也可離棄丈夫；離婚以後，又和別人結婚；一個女人連續和兩個或許多男人，發生相知的（婚媾）行為；父親便無從確知誰真是自己親生的孩子。從此可見，夫妻離婚，是相反人類本性之天良的。

如此說來，人類的夫婦之團結，不但應是長久的，（終身的），而且也應是專一的，（一個丈夫和一個妻子，結成終身的親事。）

加證：友情，越大，則越堅強而持久。夫婦之間的友愛之情，依事實看來，是極大的；因為人類和獸類不同；夫婦的團結，不但在於肉體交媾，歡聚片刻而已；而且在於共同料理整個家庭的生活；謀求全家的福利；因此，按《創世紀》，章二，節二四，所說的，男人為了妻子，竟然連自己的父親和母親，也離別了。這樣的心理事實，足以作本章定論的一個徵驗：婚姻完全不可結散：是中情而和理的。

更進一步，尚需注意，本性自然的行為當中，只有生殖行為，依自然秩序，是以人類的公善為目的；因為其餘的本性行為，或飲食的取納，或其他各種廢物的排泄，只關係本人的個體；生殖行為卻關係人種的保存（和傳流）。法律的建立，既以公善（公益）為目的，與生殖行為有關的一切事，便應首先受到天主和人間建立許多法律，來加以治理。

然而，建定的法律，如果是人建定的，必須根據人本性自然的天良：猶如在理智推證的百科學術中，人間新學說的發明，是從本性自然而知的原理（之良知）作出發點，以良知所知的公理為根據；如果法律是天主建定的，它的各項規條，不但闡揚本性自然的天良，而且補充本性天良之所不足：例如天主（在《聖經》裡）啟示的一切，超越本性理智的能力和容量。

人間一夫婦的婚姻制，既然是本性自然的天良（傾向），故此應是人間法律的一條規定。同時天主的法律，更加添一些超性的理由：根據基督和教會，專一而不分散的團結，比擬人間一夫一婦的婚姻，也是不可分散的。（參考聖保祿，《致厄弗所教眾書》，章五，節三一）。

這樣看來，可見生殖行為，如果違反了自然的秩序，就不但是違反人本性自然的天良（傾向），而且是違反了天主和人類建定的法律：淫亂的罪惡重大，甚於飲食或其他類此行為方面的罪過。

人生萬事，以人的至善，為依歸，這是必然的，所以夫婦的團結，不可如同其他獸類一樣，只以生殖為目的，反應同時注意道德風化的優良：這是婚姻法律的標準。正當的理智，規定善良的道德禮俗，引人修身，齊家，或參加市政及國政的治理。為維持禮俗的善良，需要實行一夫一妻，不許離婚的家庭制度：因為雙方既知婚姻的人倫大事，一經成全，終身不再解散，則能互相親愛，志向更是誠切而信實。家道方

面，雙方既認為財產夥有，永久同居，同理家務，也就更發殷勤的關心。離婚是男女親戚朋友間不和睦的根原；不離婚乃將這個根原消除，而鞏固雙方各家的親睦。離婚廣開人棄舊戀新的門路，是引誘外人妻子，甚而至於也是私通姦淫的機會。法律禁止離婚，乃將這些機會杜絕。

經證：本著以上這樣的意思，《瑪竇福音》，章十九，節九說：「我卻告訴你們，不拘誰，休棄妻子，不是為了她未婚以前的淫行；棄舊而娶新，都是犯邪淫；誰娶納了被休棄的妻子，（丈夫尚在的活人要），也是犯邪淫」。（為了她未婚以前的淫行而休棄她，是婚禮未成以前，解除已訂了的婚約，依猶太古禮，也同樣叫作「休妻」；不是《新經》之所禁。婚禮既成以後的離婚而再娶，乃是《新經》之所不許）。

聖保祿，《致格林德人》第一書，章七，節十，也說：婚禮已經締結完成的人，夫妻不可分離，這不是我的誠命，而是上主的誠命」。

駁異：用以上這樣的定理，即得破除「休棄妻子」的習俗。《古經》的舊律，允許猶太古教的人民休妻，是為了他們的鐵石心腸；就是說：因為他們心情強硬，有殺妻的毒虐傾向；所以為避免大惡，允許了小惡。

第一二四章 戒多妻與多夫

還應注意：一夫一妻的婚姻制度，是以人本性自然的天良傾向，為其根據。

一證：比較人類和獸類，雌雄交媾之際，常是一雄一雌，不是一雌而多雄，或一雄而多雌。是故獸類群聚，常為交媾而戰鬥。其中的理由，獸類所共有者，是因為任何某個動物，切願自由享受交媾的慾樂；如同享用飲食也是一樣；多雄一雌或多雌一雄，則有礙於享用的自由；猶如兩個動物，爭取一塊食物，而無安享的自由。故此，為了交媾，如此為了飲食的緣故，動物之間，常發生爭戰。

此外，人類還有一個特別的理由：就是按方才（前章）說了的，人本性自然切願確知誰是自己親生的兒女。這樣的確知，在多夫一妻的制度裡，是全不可能的。在多妻一夫的制度裡，沒有父親確知親生兒女的困難。然而這個制度，仍有第一條理由的阻擋：就是沒有獨享交媾的自由。一夫多妻，則女人無獨享的自由；一妻多夫，則男人無其自由；並且男人也沒確知親生兒女的把握。足見，一妻多夫，比一夫多妻，更加倍不合情理。

確知親生的兒女，是婚姻追求的一個主要目的。為此理由，一妻多夫的制度，未曾有任何法律或習俗的容許。

瑪西莫 (Maximilian)、瓦肋略 (Valerius)，言行益聞錄，卷二，章一，記載古代的羅馬人，也認為一妻多夫，是不合情理的；並且認為夫婦間的信誼之團結，即便為了沒有生育的能力，也不應解散。（歷史上行一妻多夫制度的人，是絕無而僅有的）。

又證：各種動物中，需要父親照顧兒女，則一雄一雌，結成一家，例如雌雄共養幼雛的鳥類；否則一雄而多雌，則一雄力單，不足以共養眾雌孵生的那許多幼雛。

雄者不照顧幼小的動物之類中，則一雄多雌，或一雌多雄，模稜兩可：例如犬類，鷄類，及其他

人類中，管教兒女的責任重大，甚於各類禽獸，是由男人負擔；故此顯然可見，實行一夫一妻的家庭制度，是合於人性之自然的。

還證：友誼建立在某一平等的立足點上，（《道德論》，即《倫理學》，卷八，章五：平等條件下的互相親善，是友誼的本質）。今如假設，為了確知親生的兒女，不許一妻多夫，同時卻許可一夫多妻，在這樣不平等的條件下，妻子對於丈夫的友誼，不是自由的心願，而是奴隸的屈服。

人生事實的經驗也佐證這個理由的正確：在一夫多妻的家庭裡，那些眾多的妻子便受奴婢的待遇。

另證：深厚的友愛，在專一，不在廣泛，（泛愛眾人的愛，是博愛不是友愛。朋友間深厚而親密的愛在於兩人間平等的專誠）。參考大哲，《道德論》，卷八，章六即可明見。今如假設，不許一妻多夫，卻使一夫多妻，夫妻間的友誼，就失去了平等的專誠；所以不得是自由的心願，而是在某些方式下，含有奴隸屈服的一些關係。

加證：按方才說了的，人類婚姻的法律制度，注意維持善良的風俗。然而，一夫多妻的制度，是相反

風俗的善良，因為觀察經驗的事實，即得明見，由此制度而生的效果，是家道不睦。足證一夫多妻，不是合於人類情理的制度。

經證：本著這樣的意義，《古經》，《創世紀》，章二，節二四有句名言說：「他們男女二人，要合成一團骨肉」。

駁謬：用這樣的道理，足以破除一夫多妻的習俗，和柏拉圖的意見；他主張眾多妻子應由許多男人所公有，《新經》的教律時期，尚有一位五品（祭員），名尼各老，隨從柏拉圖的意見，也竟贊稱了「多妻公有」制。

第一二五章 戒血族通婚

為了（上述）這樣的種種理由，法律規定：同族的近親，不互通婚姻。

理證：通婚姻，結成親事，按事體的本質，是將彼此互不相同的人，結合成一個團體。（成立新家）。同族的近親，骨肉天倫，固是一體，既應一體相待，則不宜互通婚姻。族類互不相同的人，由於這惟一理由，而結成親事，回心省識，則能發更熱烈的互愛。（同族的近親，是同祖的人，連父系和母系都包括在內，行輩相隔不太遠的血親，猶如骨肉一體，故不又以外人相待，而通婚）。

又證：血親相近的人，有互相尊敬的需要，故此不應用可羞恥的事，互相輕賤。所以不可互通婚媾。因為夫婦間應作的許多事，包含一些本性自然可羞恥的醜陋。

《古經》的舊律，提出了以上這個理由，明言說：「你不要解開你姐妹的衣服，而暴露她們的羞恥和醜陋……」；關於別的近親，也有同樣的禁止。

另證：交媾的慾樂，迷惑人的心智，阻擋理智作應作的正當事；故此，放縱交媾的貪慾，則敗壞良好的習俗。然而血親的近人，如同兄弟姐妹，等等，有同居共處的需要，如果許可互通婚媾，結果必致於放縱過度；因為交媾的機會不能減除。足證：為能維持善良的習俗，近親不婚，是法律上一條合理的禁例。

還證：（明智是諸德的元帥）。交媾的快樂，極能敗壞明智的評鑑力，（引人顛倒價值的高低和急緩）。是以，享樂多，則違反善良的習俗。但在交媾行為裡，快樂的程度，隨愛情的熱切而增加。所以近親通婚，不合於善良的習俗；因為血親至近的人，在骨肉同祖和食宿同宅的愛情以上，又加上夫婦同房的愛情，熱情倍增，必陷靈魂屈服而墮落於慾海的深淵，也更深一倍。（足證，近親通婚，極違反道德）。

加證：在人的社會生活裡，友誼的交際寬廣，極為重要，有賴於和外族締結婚姻。足見法律規定異族通婚，近親不婚，是合於情理的。

還證：同輩的社交關係，不是天性自然倫次的從屬關係。血緣的親屬，卻是天倫的從屬，也稱眷屬。兩種關係的混合，倫次乖亂，是不合於本性之自然的。婚姻的關係卻是同輩間社交關係的一種。足證：近親結婚，叫作亂倫，是不適宜的。

經證：本著以上這樣的道理，《古經》，《肋末紀》，章十八，節六說：「凡是男人，都不可接近自己血緣近親的女人」。（既有長幼的倫次，便有尊敬的義務，不可親匿失敬）。

駁異：用這樣的定理，得以破除近親通婚的風俗。

注意：本性自然的傾向，是同類大多數個體追求的對象，（故有少數的例外）；依同樣的比例，法律的規定，也是命令人作大多數人之所能作，（也不是不容許有少數的例外；因為法律的成立，是根據本性自然的傾向，回閱章一二三——一二四）。

所以，某某個體偶然能有的例外，不足以駁倒上述的那些理由；因為不應為一個人的福利，而忽略多數人的福利，（參考《道德論》，卷二，章八）。某某個人偶然能有的缺點，也不是全無救藥；立法者，

或與立法者相近似的人，有權力寬免某人在特殊的必要事件上，不守眾人普通都應遵守的公規。假設法律是人定的，人就有權力寬免。假設法律是天主立的，便能由天主的權力給與豁免：例如《古經》的舊律，曾允許古代人一夫多妻，並娶納妍婦，或婢妾，還允許休妻，都好似是特殊的寬免。

第一二六章 婚媾

然而，說凡是肉體的交媾，都是犯罪，是不適宜。

理證：猶如某人，肉體交媾的行為，採用和生育及教養子女之目的不相合的作法，是違反理智的依對稱的反比例，採用和那目的相合的作法，乃是副合理智的，（就是符合本性自然的條理）。然則，按上面（章二十一）的討論，得以明見：天主法律，只禁止人作事相反理智。所以，說凡是肉體的交媾，都是犯罪，是不適宜的。

還證：身體的器官，是靈魂的工具。每個器官的使用，是器官的目的；如同工具一樣。然則身體上某些器官的使用，卻是肉體的交媾。所以這就是那些器官的目的。既是某些自然事物的目的，便不能是本體惡劣的事：因為凡本性自然的事，都是天主上智有目的安排，詳證於上面（章六十四）的討論。足證：肯定肉體交媾，是一件本身惡劣的事，是不可能的。

加證：萬物的動作，都是被動於天主，所以萬物本性自然的傾向，都是天主造生的稟賦。所以物類本性自然的行為，都不能因其行為的本身就是惡劣的。然而，所有一總完善的動物，本性稟賦，都有肉體交媾的自然傾向。（所謂「完善動物」，就是「高級動物」，連人類包括在內，有雌雄的分別）。足證：肉

體交媾、這件事的本體，不可能是惡劣的。

又證：某某善良和至善，缺之不可的因素，不是本體惡劣的。然而，某類物體全種的生存，永傳不絕，是一件善良，並且是至善的一件事：在某些動物類中，傳生本種，不能不用肉體的交媾。足證：肉體交媾，這件事的本體，不能是惡劣的。

經證：本著這樣的理由，《新經》，聖保祿，《致格林德教眾》第一書，章七，節二八，有句名言說：「女人如果結婚，不是犯罪」。

駁異：用這樣的道理，得以破除某些人的錯誤，他們主張：凡是肉體的交媾行為，都是不許可的；因此他們將人間的親事和婚媾，也完全犯罪。這些人當中，有某些人，為辯護自己的主張，根據的觀念，也是錯誤的：他們相信形體界的一切都是來自惡神，不是來自善神。（這乃是摩尼教派的「善惡三元論」，詳駁於上面章十五）。

第一二七章 飲食

(按前章的證明)，生殖能力的合理運用，是無罪的；依同樣的條件，食物的取用，也是無罪的。理證：合理的事情，循規蹈矩，追求正當的目的。取用飲食的目的，是用營養作用，維持身體的生存，是正當的。凡是食物，既能達成這個目的，故此都能供人取用，而無人的罪過。足證：取用任何可吃的東西，這個事件的本身，不是罪惡。

加證：任何事物的享用，就其事體的本身而論，都不是罪惡，除非所享用的事物之本身，是惡劣的。然而，凡是食物，本身都不是惡劣的；因為凡是事物，專就其本性本體而論，都是善良的，詳證於上面(章七)

固然，某某食物，能有害於某某人的身體，在這個限度內，對於那某某人，乃是惡劣的。所以，食物的取用，這件事的本身，總不是犯罪，但如用之不合正理而有害於健康，就可能是惡劣的。

添證：為順成事物的目的，而取用那些事物，這樣的事件之本身，不是惡劣的。然而，植物的目的是為保養動物；動物中，某類動物，是為保養另一類動物；動植各類卻都是為了人的福利而生的；詳證於上面(章二十二)。足見，取用植物或動物之血肉，以充作飲食，或充作為人有益的其他用途，就事件的

本身而論，不是罪惡。

又證：罪惡的劣點，由靈魂泛瀾到肉身，不由肉身逆流到靈魂，因為罪惡的本義，專指意志的乖亂。食物直接屬於肉身，和靈魂卻沒有直接關係。所以食物的取用，不可能本身就是犯罪。

為了事體本身以外的理由，食物的取用，能是犯罪，專在於相反正理，一是相反食物本有的目的，例如某人，為享飲食的娛樂，或量數過度，或種類不適，而有害於身體的健康；二是相反其人的生活條件，或相反交際社會的條件，例如某人取用高貴的食物，超越自己的經濟能力；或不合於同席者的習俗；三是干犯法禁：為了特殊的某些原因，法律有時禁人取用某類事物：例如《古經》的舊律，禁止人取用某些食物，是為了那些食物有一些象徵的意義，（或象徵不潔，或象徵其他）；古代埃及法律，禁吃牛肉，免得妨害農業；（猶太法律，禁吃豬肉，因為豬是污穢、懶惰和自私的象徵；還有一些規則，禁吃某些食物，為能節制肉情的慾火。

經證：本著這樣的道理，《瑪竇福音》，章十五，節十一，記述吾主耶穌，曾說：「從口而人者，不沾污人心志的純潔；（從口而出者，卻陷人於罪污的泥淖）」。聖保祿《致格林德教眾》第一書，章十，節二五說：「市場所售，你們可取食，勿費良心的追究」；致第茂德，第一書，章四，第四節也說：「天主造的物體，都是好的，故可感謝天主的恩惠，取而用之，不可拋棄」。

駁謬：這就得以破除某些人的錯誤，他們主張取用某些事物，是一件本身不許可的事。大宗徒在同書，論到他們，曾說：「最近有些人離棄信仰的正理，……禁止婚姻，戒絕天主造生而賞賜給人的食物，不肯感恩而取食」……

食物和生殖能力的享用，本身沒有什麼不許可的，但只是越出了理智的正規，才能受到罰禁；人擁有外間的財產，是為供應飲食，教育子女，維持家庭，並為滿足身體生活的需要；為了這些理由，財產的擁有，如果遵守理智的秩序，就事體之本身而論，也沒有什麼不許可的；只需要人用正義的方法，擁有自己的財產；不以財產為意志的終向和目的；用適當的方式和限度，運用財產，謀求自己及旁人生活的福利；以財產為利己利人的工具。

本著這樣的原理，大宗徒，《致第茂德第一書》，（章六，節十七）。不要富戶，但授以運用財富的規則，勸導弟茂德說：「你要教導這個塵世間的富者，不可驕傲自大；不可寄望於得失無常的財富，但應興作善良，多作善良工作，寬易施捨，和有需要的人，共同分享」。

《古經》、《德訓篇》，章三十一，節八也說：「富而無污，堪為真福，既不追逐黃金，又不貪愛白銀，並且不寄望於錢財和寶藏」。

駁謬：藉此足以破除某些人的錯誤，「他們驕傲至極，自稱宗徒的繼承人，聚眾結社，不收納結婚者，和擁有私人財產者，也不收納獨修者，和大多數神職人員；這些公教所現有的成員，他們竟拒絕聯合；自行和教會分離，誤想眾人既享用他們之所無有，則無得救的任何希望。這正是他們異端錯誤的理由」。以上是聖奧斯定的話，原文載於所著、異端叢書，章四十。

第二二八章 人對人的關係（孝、悌）

回閱前數章的討論，顯然可見，天主的法律，引人遵守理智的規則，治理供人享用的一切事物。由此轉進，須知天主的法律，也命人根據理智的秩序和規則，治理人對人的交互關係。

理證：在供人享用的一切因素當中，最主要者，首推人之同類。人對於人是最有用的。人依自然的本性，是社會性的動物：需要許多人合力設製，一人只靠自己無力設製成功的生活福利。

還證：天主立法的目的，是教人依附天主。人間互助，兼有益知行。多人互相提攜，有助於認識真理，互相勸告，有助於向善而避惡。是以《箴言》，（章二十七，節十七）說：「鐵相錯而益銳，友相琢而益明」。又說：一人孤立，不是兩人併行；一個跌倒，由另一個扶持，乃有結社互助的實益。禍哉子遺，自己跌倒，無人扶持。兩人同寢，互相溫暖。孤子零丁，能怎聚暖？敵人侵犯，一人不支，兩人抵抗，足以拒之」。（《訓道篇》，章四，節九—十二）。

加證：天主的法律，是天主上智，治理眾人，所依循的條理。天主上智的本務，是用相當的秩序，控制所治理的每個事物，必使各得其所，各站其品級和位置。如此，天主的法律，整頓人間的秩序，使每人各得其位，這就是眾人和平相處。人間的和平，不是別的，唯乃井然有序的親睦，這是聖奧斯定的名訓。

又證：某些物體在某一因素統制之下，組成井然有序的體系，彼此必須相互維持秩序井然的同心和意。否則，互相乖違，行動相阻，不能達到公眾的目的；可明見於軍隊的實例中，萬眾一心，陣容秩序森然，戰爭乃能勝利，這就是主帥治軍的目的。每人受天主法律的統治，目的是歸向天主。故此，依照天主的法律，眾人也應心同而意合，不互相阻礙，這就是和平。

因此，《聖詠》，章一四八，節十四說：「祂建設了你的疆界和平」。《若望福音》，章十六，節三三，記載吾主耶穌說：「我將這些話，告訴了你們知道，為使你們在我以內享有和平」。意思是說：為使你們因聽從我的話而享有和平」。

人間秩序井然的親睦之維持，有賴於事物物是誰的便歸於誰：就是有賴於正義；為此也說：正義的實行是和平，（《依撒意亞先知》，章三十二，節十七）。所以天主的法律應規定正義的條款，命人人將事物是誰的便歸於誰，戒防侵犯人的主權。

人類當中，孝愛父母，是正義至重的一項責任。故此，為維持人間正義的秩序，天主立法，命人「尊敬父母」：《古經》，《出谷紀》，章二十，節十二說：「你要尊敬你的父親，和母親」。這條規誡的實義，是命人對於父母，同樣也對於別人，滿盡正義的責任；將事物物，是誰的便歸於誰；遵行聖保祿的名言：「滿盡對一總的人應肩負的責任」，（欠債者還錢，受恩者報愛。羅，拾三，七）。

然後，乃規定條例，禁止侵犯隣人：「勿殺人」，禁止侵犯人的本身。「勿姦淫」，禁止侵犯人的配偶。「勿偷盜」，禁止侵犯人的財物。「勿妄證」，禁止謊言誣告，用口舌違反正義，而傷害隣人。「勿懷淫心，貪羨別人的配偶」，「勿懷賊心，貪圖別人的財物」：天主是人心的判官，禁止人起侵害隣人的

禍心；或淫，或賊，都在禁例。

為遵守天主的法律，實行正義的誠命，人屈服自己，有兩種動機：或由於內心的傾向，或迫於外部的懲罰。由於內心的傾向，人甘心情願，為了愛天主和愛隣人的誠心，自動遵守天主法律的一切規定。愛情誠切，油然而發，勃然興起，欣欣然，以盡責為至樂，不但滿盡不可缺欠的責任，而且寬鴻大量，增加超額的厚道。因此可知，法律的完善實行，有賴於愛情的誠切。聖保祿說：「愛是法律的圓滿」。〈致羅馬教眾書，章十三，節十〉。《瑪竇福音》，章三，節四〇，記述吾主也說：「天主的法律，總繫於兩條誠命：就是親愛天主和隣人」。

然而，有些人內心的準備，條件缺乏，不是以自發願心，實行法律的規定，需要受外部的勒令，始肯滿盡法律的正義：不是出於自由的宏願，而是出於奴隸的畏懼；怕受法律的懲罰。因此，（《古經》，《依撒意亞先知》，章二十六，節九），嘗說：「當著禰在地上，執行禰的判決，（懲罰惡人）的時候，地球上的居民，才要領略到正義的教訓」：（不受到懲罰，是不會醒悟的）。

另有一些人，內心的準備良好，條件合格，自發願心，實行法律的命令。這樣的人，自己就是自己的法律。他們有愛德，（上愛天主，下愛眾人），受愛德的激動，不待法律的督促，自願寬鴻大方，作出善良的功。外部法律建立的需要，不是為了管制他們，而是為了督責那些不自動向善的人們。

因此，聖保祿，《致第茂德第一書》，章一，節九，曾說：「法律是為不正義者而設立的，不是為正義者」。這些話的意思，被某些人誤解，以為是說正義者，無責任滿全法律的規定；殊不知「至人無法」，不是「至人不守法」，而是至人自己傾向於正義的實行，用不著外間的權力，給他建立法律。縱然沒有法

「律的防範，他也仍然自動向善，而不犯法向惡。聖保祿，致羅馬教眾書，章二，節十四，說得好：「有愛德的人，自己是自己的法律」：（一身作則，不待法律之勒令）。

第二一九章 法律的根據

從以上提出的分析，得以明見，天主法律規定的事情，都是正當的，不但因為是法律規定的，而且因為是根據了本性的自然。（事情的正當，不但因為合法，而且因為合理。理就是事物本性自然的理）。

理證：人的心智，根據天主法律的誡命，管治自己，歸向自己的天主，服從天主；別的一切事物，在人以內者，也受到治理，服從理智。物本性自然的秩序，需要低級服從上級。所以，天主法律命令的事情，就其本身而論，都是本性自然正當的。

另證：天主上智，賦給眾人以理智本性自然應有的判斷能力，用這個能力作人本性一切動作的因素。本性自然的因素，依照本性自然的秩序，傾向於作本性自然的事。可見，有些動作，本性自然適合於人；本體正當，不只因為是法律規定的，（而且因為是人的理智判斷能力順著本性自然的傾向而自主決定的）。

另證：物有固定的本性，必有固定的動作。動作適合於物之本性。每物本有的動作，都遵循著自己本有的性體。有人類界限固定的本性。這是確然的定理。所以人必有某些動作，本體與人性相適合。（它們就是本體正當的）。

加證：本性不缺必需。這是一條公律，（參考大哲《靈魂論》，卷三，章九）。本此公律，可知：每

物既有某一本性自然的因素，就必須本性自然也具備那個因素必需有的事物。然則，人本性自然是社會性的動物；因為一人獨自無以滿足人生的一切需要。人社會生活的維持，缺之不可的那些事物，都本性自然適合於人；是每人本性自然之所宜有，例如：保存每物自己之所固有，戒絕侵犯他人。足見人的行動當中，有一些行動本性自然，就是正當的。

添證：上面（章一二一及一二七）證明了，人本性自然，必得採用低級物類，充作自己生活需要的消費品。然而消費物資的運用，有固定的限量，適度則有益，不適度，（過少，則不足），過多，或亂用，則有害。足證：有些人為的行動，本性自然是合宜的；另有一些，本性自然卻不是合宜的。

又證：依照本性自然的秩序，人的身體是為服務靈魂；人靈的下級能力，是為服務理智；猶如萬物中，物質是以服務性理為目的，工具是以供主動者任用為目的。本著這樣的自然關係，服務者應幫助任用者，而不應妨礙之。

所以，人費心力，照料身體，培養靈魂的下級能力，藉以幫助理智完成動作，不妨礙它應得的福善；人這樣作，是本性自然正當的事；如果不這樣作，當然就是罪過。從此可見，酗酒，吃喝，生殖器官的運用，荒亂無度，妨礙理智的動作，沉淪於情慾的陷阱，受情慾的糾纏，剝奪理智判斷的清明和自由。這樣的事，便本性自然是惡劣的。

另證：物體追求自己本性自然的目的，所用的一切工具和方法，是它本性自然宜有的；和那目的相反的一切，便是它本自然不宜有的。宜有者，是正當的，不宜有者，是不正當的。上面（章十七、二十五）證明了：人本性自然，歸向天主，以天主為目的和歸宿。所以引人上進以認識並愛慕天主的一切，對於人

說話，便是本性自然正當的；反之，則是本性自然惡劣而有害的。

總結全論，人行動的善惡，不但因為是否合法，而且因為是否合於本性自然的秩序和規律。

經證：是以《聖詠》，（章十八，節十）說：「天主判決的定案，是真實的，在它們的本身，便是合於正義的」。

駁異：這樣就得以破除某些人的主張，他們說：事情的正當和公義，完全只是法律規定的。（法律是後天的。人行為的正當與否，卻是先天的。法律的正當與否，繫於它是否遵行先天的物性之自然，揚其善而抑其惡）。

第一三〇章 法律的誠命與勸誠

人生的至善，是以心智交結天主，專務天主的事物及其真理；同時、誠切強烈的專務，不能兼顧許多不同的對象；於是天主立的法律以內，包含一些勸誠，勸人在塵世間生活的時期以內，竭盡可能，擺脫今生的業務，為更能自由修養心智，神交天主。

這樣，謝絕業務的經營，不是人為滿足正義的要求，非作不可的必須責任；因為人如依照理智的秩序和規律，享用塵界和形界的事物，並不喪失道德和正義。因此，天主法律包含的這樣一些忠告，不叫作誠命，或規定，而叫作「勸誠」：不過是勸服人心，為了更優良的志向，寧願忘懷於優良程度較低的業務。

人心關懷的事物，按人生公有的方式，不外三種：第一種：關係人的社會身份，作什麼事？和人交際站什麼位置？生什麼地方？第二種，關係人的眷屬，，主要是關心於妻子和兒女；第三種，關係外間財務的經營，為能滿足維持生活所有的需要。

為斬絕財務的念慮，天主的法律，有「神貧的勸誠」這一條：勸人棄絕斯世的財物，勿使心靈受到財務念慮的糾纏。是以《瑪竇福音》，章十九，節二一，吾主說：「你如願意修成至善，就應去，變賣所有一切，施助貧寒，並來，跟隨我」。

以上是《聖經》原話的實義。例如雅歌，章八，節七說：「人為購買心愛的對象，寧願交付全貫家資，仍以為貨價錢如虛無」。《瑪竇福音》，章十三，節四五，也說：「天國如商賈，到處尋珍珠；尋見一寶珠，去賣百貨舖，專買那顆珠」。聖保祿《致斐利波教眾書》章三，節七—八，也說：「往日實如奇貨者，吾今賤之如糞土，掃除淨盡，為能掙取基督」。

上述「三勸」的實行，是至德成全的準備條件，又是其效果和徵驗。故此，發誓願，為愛主；謹守三勸者，理應叫作「精修德業者」；猶言「生活在至德成全的境界」。

所謂至德的成全，在於專心致志，神交天主。故此，宣誓奉行三勸，以修至德為專業的人，也叫作「修士」或「修道的信士」。（女者，就叫作「修女」）；又叫作「獻身於教會的人」；意思是說：他們將自己的本身，及自己所有一切，當作祭祀的犧牲，完全奉獻給天主，為向天主表達至純全的敬禮。按上面（章一一九）的說明，教會的本質，全在於敬禮天主。修士修女，用神貧，奉獻財物；用潔德，奉獻肉體；用聽命，奉獻意志；三者完全奉獻出來，專為敬愛天主（及眾人）。

第一三一章 神貧（一）

古代有些人，不贊稱福音裡勸人立志神貧的道理。最初有魏紀藍，曾受到聖師熱羅尼莫的攻斥，然而後代仍有別的一些人重蹈他的覆轍：「自稱精通法律，實際不知所言何解，也不懂提倡何事」，（聖保祿，《致第茂德第一書》，章一，節七，所說的這幾句話，適可引來，形容他們的愚妄。參考聖師熱羅尼莫，《駁魏紀藍》，節十四）。

他們這些人，為抱持自己的主張，有和以下這數條相似的理由，作辯說的根據。（為深明他們的是非，茲將他們根據的理由，列舉如左。他們的理由，分兩類。第一類相反神貧的美德；第二類相反神貧者生活的方式）。

第一類的理由，有七條：

一、用神貧，施散集蓄的財物，相反本性自然的法律。因為本性自然的慾望，人獸大致相同，需要設備生活需要的消費物資；每個動物知道費心集慮，自己照顧自己。是以一年四季，不常能尋獲生活需要的物品，各類動物，依照本性自然的傾向和良知良能，就會在物品成熟的季節裡，集蓄有用的物品，保存起來，預備在物品無有的季節，取來運用，以維持生活；試觀蜜蜂和螞蟻，就是顯明的例子。

人類維持生活需要許多物品，不是在任憑什麼季節或時期裡，就能隨意找見。故此人生天賦，也有自然的傾向和智慧，會收聚保存，儲備生活的需品。請想，如為精修神貧，盡將儲備的物資，分散給外人，豈非相反自然的規律，

二、還證：無物不貪生而厭死。故無物不竭力愛戀維持生存之所需一切，人為維持生存，需要外間財物的供應。依照本性自然的法律，人人有義務保養自己的生活，故此，依比例相同的限度，人人有義務保存外間供應的財物。所以，猶如人用自己的毒手殺害自己的性命，是相反本性自然的法律，同樣，用自願的神貧，棄掉自己生活需要的物資，也是相反自然的法律。

三、加證：人依本性是一社會動物，詳見於上面（章一二九）。人間的社會生活，非互助，不能維持。足見，在需要的事物上，眾人彼此互助，是人本性的自然之道。然而人間互助的方法，大多數在於財物的互通有無。棄掉財物的人，乃失去輸財助人的能力。彼此可見，實行神貧，拋棄財產，是相反人性自然的傾向和天良，並是相反慈善和博愛的德行。

四、又證：假設擁有這個世界的財物，是不善；救鄰人脫免不善，仍是善；引鄰人陷於不善，則是不善。所以將財物施給需要的人，是不善，剝奪人擁有的財物，卻是善。這是不適宜的。（用反證法，反回去），足證：擁有世間的財物，是善。實行神貧，拋棄一切財物，是不善。

五、另證：躲避罪惡，則應躲避罪惡的機會。神貧是罪惡的機會，因為偷盜、諂媚、發虛誓、欺詐，及其他類似的罪惡，許多人陷落於其中，都是為了貧寒所致。故此人有意志的自由，則不應自取神貧，反應躲避神貧，方更是合理。

六、還證：美德的本質，在於適中，勿太過，亦勿不及，一走極端，即歸喪失。然而，博施濟眾，是寬鴻大量的美德；應留者，留之，應施者，施捨之。寬鴻之不及，則應留者，留之；不應留者，亦留之。寬鴻之太過，則應施者，固施捨之；不應施捨，亦盡捨無餘。兩個極端都是喪德；不及謂之吝嗇，太過乃是浪費。實行神貧，盡捨一切財物，而出於意志自主，常行而不改，所以是罪惡的習慣；和浪費相似。

七、經證：《聖經》的權威，明似旁證以上這些理由，《箴言》，章三十，節九，說：「禱不要賞我作乞丐，也不要賞我作富翁，但求祿賞我生活之所需。免得，飽則背主，妄言：誰是主？」而迫於困窮，乃冒險偷盜，並妄用主名以發虛誓」；（或出怨言，凌辱天主聖名）。

第一三三章 神貧（二）

更詳細究察立志神貧者，生活必須採用的方式，則得以看到這個難題倍加嚴重起來。

神貧生活的方式，或制度，總括起來，可分五種：都不適宜。

第一種：每人變賣所有的財產，大家將賣來的錢，合在一齊，結成團體，過公共的生活。

宗徒時代，在日路撒凌（聖京），曾出現過這樣的歷史現象。例如《宗徒大事錄》，章四，節三四—三五，記載：「凡有田地和房產的，都變賣了，把賣來的價錢，交到眾位宗徒的腳下：按每人的需要，分配給每個人」。

然而這樣的制度，不見得能滿足人生活的需要：

一因難有多數富戶肯採納這樣的生活。小數富戶家產變賣來的價錢，由許多人公分。都難以維持長久。

二因這樣得來的金錢，容易，或可能失掉，或失盜，或遇匪，或受欺騙，甚至受經理者的竊取。神貧的人，便無以維持生活。

三因許多變故，迫人遷居。眾人四散，用公眾聚在一處的錢，不容易照顧每人的日需。

第二種制度，大眾公共，擁有田地房屋等等財產，用以供應每人生活的需要：如同極多的修院內，觀

察可見的情形一般。然而這一種制度，也不見得適宜：

一因塵世的財務，需要人費心經營；不但為賺錢謀利，而且為防備匪盜和欺騙；共同生活人數越多，大家維持生活需要財產量越大，就越需要許多人加倍費心經營管理。這樣就失掉了立志神貧的目的：至少負責經營財務的那許多人，享不到神貧的安閒。

二因公有財產，習慣是不和睦的原因。沒有公共財產的人，看來，彼此不發生爭吵的事件，例如西班牙人和波斯人。反之，一有公產，弟兄間，還往往發生爭端。大家聚吵，彼此不合睦，極有害於心智的清閒，阻礙人專心研討天主的事理，詳論於上面（章一二八及章一二九附錄）。足證這第二種制度，妨礙立志神貧的目的。

第三種神貧生活的制度，是立志神貧的人，用自己手工的勞動，維持生活。

聖保祿宗徒，曾在當時，採用了這樣的生活方式，並且以身作則，勸勉眾人遵行：《致得撒勞尼前書》，章三，節八—十，說了以下這些話：「我們沒有白向誰要餅吃；但日夜勞動，不避辛苦和疲乏，不願加重你們任何人的負擔；不是因為我們沒有權柄，但是我們親自作出榜樣，願你們照樣去作。當我們住在你們那裡的時候，我們曾向你們提出了這樣的聲明：誰不肯勞動，誰就就不要吃飯」。

這樣的生活制度，看來也是不適宜的：

一因手工的勞動，是為掙取維持生活需要的物品。既捨棄所需的財物，又勞動掙取財物，顯然是愚妄的行動。既然立志神貧以後，需要用手工的勞動，掙取日需；明證已往拋棄自己擁有的日需，是愚妄的。

二因立志神貧，為能擺脫世俗事務的經營，更便捷的追隨基利斯督。然而，親手勞動以掙取日需，大

費心力的經營，甚於享用已有的現成物品；尤其是如擁有適度的財產，或不動產，或動產，可隨時從中提取生活的需品。足證手工勞動的生活，不適合立志神貧的宗旨。

三因吾主耶穌，提出空中的飛鳥和田野的百合花，作象徵的比喻，召勸眾門徒釋開塵界事物的念慮，看來似是禁止他們作手工的勞動，《瑪竇福音》，章六，節二六說：「請看天上的飛物，不種田，不收獲，也不積蓄倉庫」；下文節二八又說：「請看田野的百合花，怎樣生長，既不勞動，又不紡織」。

四因這樣的生活方式，是不敷需要的。許多有志精修的人，沒有受過適當的培養和訓練，是以沒有能力和技術用手工的勞動，自己度日。如此立志精修人生的至善，專務上智的生活，鄉農和工匠的生活條件優越，勝過富貴家庭的子弟。

加之，有些人，採納志願神貧的制度，但身體病弱，或受其他種種阻礙，不能從事於手工的勞動。所以這許多人，就要缺乏生活的日需。

五因手工勞動以謀取日需，費的時間相當多；可明徵於註多人，費盡了一切時間，僅能得到生活的維持；沒有餘時去作其他更重要的工作，例如專務上智，研究道理，增進知識，及其他這樣的精神鍛鍊。用手工的勞動，而立志度神貧的生活，反而阻礙人達到人生至善的目的；所以不利於人生。

六因手工的勞動，雖然供人消磨閒暇的時間，但不為此而足以幫助人的神修。利用閒暇時間，與其從事於手工的勞動，勿寧從事於道德的社會工作，這是財物消費的自然途徑；例如作慈善的救濟工作，或其他類此的工作。

此外，勸人神貧，專為教人變成窮人以後，用手工的勞動，避免清閒，而不教人專務比眾人普通生活

更崇高的行動之實習，這樣的勸導，也是愚妄的。

七因如果有人說，手工的勞動，為鎮壓肉情，是必需的，這是無益的遁辭。問題的要點在於立志神貧的人，是否必須用手工的勞動維持自己的生活。

此外，有許多別的方法，能以鎮壓肉情；例如節制飲食和睡眠，還有其他這樣的辦法。何況，財物富足的人，也能用手工的勞動，達到這個目的；但仍不必用手工的勞動去掙取日需（這是問題要點之所在）。

第四種生活的方式，是立志神貧的人，依靠別人擁有財富，同意進修神貧者生活的至善，遂將所有財富，父獻給同志的神貧者，共同維持生活。

回觀往史，吾主和他的眾位門徒，似乎曾實行了這個生活的制度。路加福音，章八，節二—三，記載：某些婦女，跟隨基督，並用自己的家資，服侍他。

但是這樣的生活方式，看來也是不適宜的：

一 因人既捨棄了自己的家產，又要依靠外人的家產而維持生活，看來是不合理的。

二 因有取於人，而無回報於人，看來也是不適宜的：因為人間物品的領取和施給，應守正義的公平。

只領取人的施給，而不回報於人，則應替人供職服務。這樣的關係，卻有理由維持。例如有些人作司祭，和宣講員，給人民傳播道理的知識，並分施其他神恩，於是領取人民的獻納，以維持生活，不見得有不適宜的地方；吾主，（《瑪竇福音》，章十，節十）也說：「工作的人，理應得到自己的飲食」。為此，大宗徒，《致格林德人》第一書，章九，節十三—十四說：「吾主令宣報福音的人，由福音維持生

活；供職於祭台的，分取祭台收入的獻儀」。

立志神貧的人既不供職服務人民，也要領取人民的獻納而維持生活，比較看來，便顯著不適宜。

三因這個生活的方式，有利於神貧者，但有害於別的人。許多別的人，必須依靠人民的救濟，以維持生活，例如貧弱者，害病者，無力自己贍養自己。這樣的人數眾多，人民能捐獻的救濟物資，或數量不足，或時間不快；不夠救急的需要；再加上立志神貧的人從中抽取一部分，就更加減少；明明是貧者和病者的損失。

因此，大宗徒，《致第茂德第一書》，章四，（章五，節十六），囑咐每人維持自己家內寡婦的生活，好使教會公眾的救濟，足以維持那些真守寡的婦女生活」。足證：立志神貧的男人，（或女人），採取這個生活的方式，（加重公眾的負擔及貧病者的損失），比較看來，是不適宜的。

四因為修成至德的完善，極需要人有心靈的自立和自主。失去了自主，便容易和別人同流合污。（參考大宗徒，《致第茂德第一書》，章五，節二二）；或明明同意，或諂媚讚稱，或至少也要上欺下瞞，掩而寬縱；（或用其他許多助桀為虐的作法）。

然而，方才說的神貧生活制度，極能傷損人心靈的自主：既依靠人的施給而生活，便不能不害怕得罪著人；所以不敢違背人家的意旨；這樣心靈自主的損失，阻礙至德的進修。可見這個生活的方式，不合於志願神貧者的體統。

五因依靠別人意志決定的事，吾人就沒有實權。然而，施給者，施捨自己的錢財，依靠施給者的意志決定。所以神貧者，只靠施給，乃沒有維持生活的實力。足證：這個生活的維持方法，是給養不充足

的。

六因依靠別人施給而生活的貧者，必須向別人呈示自己的需要，請求需要的物資。這樣的乞丐生活，是眾人所輕賤的，並且是難忍的沉重負擔；惹人厭棄；施給的人，自覺高於依賴自己而生活的人，於是卑視受施給者；同時極多數人不肯輕易施給。

然而，以人生的至善為職志的人，需要受眾人的尊敬和愛慕，引眾人易於效法，而爭先上進於道德成全的地步；反之，受人輕視，則道德的精修也連帶看受人吐棄。足證：乞丐的生活方式，有害於道德，非立志神貧以修全德者之所可取。

七因立志全善的人，不但應躲避惡劣的實行，而且也應戒絕惡劣的外觀；因為大宗徒，致羅馬教眾書，章十二，節十七，（致德撒勞尼教眾第一書，章五，節二十二）說：「你們要戒絕惡劣的一切外觀」。大哲（《道德論》，即是《倫理學》，卷四，章九，節五）也說：「有道德的人，不但應逃避醜陋，而且應逃避相似醜陋的跡象」。

然則，乞丐的生活，有惡劣的外觀和跡象：（就是有罪惡的嫌疑）；因為許多人為營利而行乞。足證：這樣的生活方式，不是立志全善的人所應採取的。

八因吾主勸人甘願神貧的目的，是解救人心，擺脫塵世的念慮，自由專務神交天主。然而，乞丐的生活，念慮至極繁重：焦愁圖謀，勞心傷神，貪得外人施給，尤甚於安享已有。足見立志神貧的人，不應採取乞丐的生活。

九因藉口謙遜，而讚揚乞丐生活，依理而論，類似極不邏輯。稱讚謙遜是美德，專在於貶黜塵世的高

貴：塵世所貴者，不外於富貴榮華，及類此的幻妄；決不在於輕視道德的崇高；對於道德，我們應寬鴻大量的褒揚。

所以，為謙遜的藉口，而作出貶低道德的事，是應受責斥的假謙遜。然則乞丐的生活，貶低道德的崇高；因為（《宗徒大事錄》，章二十，節三五）比較道德的價值，受恩不如施恩；又因為按方才所說的：乞丐生活有醜陋的外觀和嫌疑。故此不可藉口謙遜，而讚成乞丐的生活。

第五種神貧生活的方式，是只依賴天主；有些人曾主張，人如立志修道，追求人生的至德全善，則應萬念消盡，無思無慮，既不作乞丐，又不作勞工，也別保留任何私有物品，但應只等待獨一無二的天主來維持生活；因為《瑪竇福音》，章六，節二五說：「你們不要操心掛慮，關懷你們的靈魂，吃什麼，喝什麼；也不要關懷你們的肉身，穿什麼衣服」；（節三四）又說：「你們不要想明天的事」。（一切應依靠天主的照料）。

這一種靠天主生活的想法，顯然是完全不合於理智的：

一因既願意目的而忽略工具與方法，是糊塗的。人的謀慮，依自然秩序，是以人自掙衣食以維持生活為目的。所以，人既無飲食則不能生活，故為取得日需，不得不費智慮。

二因塵界事務的念慮和經營，只是為了妨礙靜思永遠真理，而應受人的防戒。在此限度以外，運用智慮，是不能避免的。人生在世，負載著有死的肉軀，不能不操作許多事情，暫且停頓靜思的神功：例如睡眠，飲食，或作其他這樣的事情。這些事情是人生的需要，不應為了它們阻礙靜思而忽略它們。

三因結果荒謬驚人：因為用同樣理路想去，不免說：人也不應想望行路，或開口吃東西，或逃避墜落

的石頭，或閃避人的劍擊，只坐待天主來保佑就得了。這是「試探天主」，（是古新《聖經》屢申罰禁的。猶言妄恃主佑，褻瀆至上的權能：挑動至尊作至尊者應聽命自作的事）。足證人生事務的謀慮，不是人應完全廢棄的。

第一三三章 神貧（三）

為看明上述一切的真假，對於神貧應抱什麼主張，吾人現應從「財富」方面出發，進行詳審的考察。道德生活的福利，需要有外間的財富，用以保養身體，並且資助旁人。工具和方法的善惡，取源於目的；這是必然的。所以外間的財富，是人生的一種福利，不是主要的，而是次要的。主要的福利，是目的，是至善。其餘的一切，都是工具和方法，故是次要的。

為了財富是次要的，遂有些人認為一切美德，是人生的至大福利，外間的財富卻是至小的福利。

其實，財富既是工具，它的價值的評量，應以目的之需要為標準；定律是：財富的價值和其道德的用途，成正比例。它越能助人修德行善，它的美善價值，也越隨著提高。越過了這個定律的限度，財富阻礙人修德行善，已不應算作福利，卻應視如禍害：（連至小的福利，也不是了）。

本著這樣的理由，可知財富的擁有能是某些人的福利；因為他們運用財富，作出道德的善功；為另某些人，卻是禍害；因為他們因有財富而荒廢道德，或操心過度，或愛財成迷，或誇富逞強，心智驕傲，（作出許多罪惡）。

進一步說，美德分靜思和勤行兩類：都需要有財富的支援；但需要的限量，互不相同。靜思一類的諸

德，只需要性體的保養。勤行一類的諸德，卻不但需要性體的保養，而且還需要資助共同生活的許多旁人。為此理由，也見得靜思的生活，條件優美，勝於勤行的生活：因為靜思的生活，費用不大。

為善度靜思的生活，人應完全謝絕財物的阻擾，靜心清閒，專務欣賞天主的事物；實行基利斯督的勸囑，精修人生的至善；為達到這樣的目的，所需要的外間財富，量數極少，即已充足；只不過是為本性生活的保養。是以大宗徒，《致第茂德第一書》，章六，節八，也說：「有食充飢，有衣蔽體，心可足矣」。

神貧、助人擺脫財富的糾纏，故能幫助某些人，脫免罪惡的習染。在此限度內，對於那某些人，神貧是一個值得讚揚的美德。另一方面，神貧消除人心的念慮，熄滅經營財務的願心，在這一點上，為某些人有益，為另某些人卻有害；因為有些人利用神貧的清閒，從事於聖善過人的事功；另某些人卻妄用清閒和自由，而陷溺於惡劣異常的罪習。

是以大聖額我略，《若伯傳》註解，（另題修德精義，卷六，章三十七），曾說：「屢見某些人，有善良的職業，按常人的習俗，度安全的生活；轉而引過自己清閒的寶劍，親手斷送了自己的性命」。

另一方面，神貧消除財富生出的正當福利，就是阻止神貧者維持自己和旁人的生活；專就這方面看去，神貧不是美德，而是正當福利的喪失，故是單純的惡劣和苦患：（普通不叫作神貧，或清貧，而叫作貧乏：屬於災難之類，不堪稱為美德或福利）。

單純的惡劣，是事情的本體缺乏某某正當的福利；除非為了得更優越的福利作抵償，無人應忍受其損害。比較起來，捨棄財富，換得清閒，一身自由，全心專務精修神性和靈性生活的至善；價值崇高，勝過在暫時的財務上，救濟或援助旁人：（清閒內神智的精修，優美聖善，勝於外間慈善工作的勤勞）。寧不

願操勞於外務的經營，而安心於神貧，以專務內修，是捨小善而得大善，故可相抵。

然而維持自己的生活，關係至為重要，無他善可以相抵；故此人總不可為得任何其他福利，而罷休自己生活的維持。在以上這樣的限度內，人如採用神貧的生活，解脫塵世事務念慮的纏繞，更自由的專務神性和靈性生活的至善，同時卻保留充足的財力和適當的生活程度，以維持自己的生活，這樣的一儉而不「嗇」的神貧，是值人讚稱的美德；因為個人生活的維持，所需要的財富不多，不致於阻擾神修的生活。

按照以上的比較方法，還可斷定一條原則，就是：神貧生活的方式，越能減輕人心內財務的念慮，則其神貧的道德價值，也就依反比例而更為提高，於是也就更值得人的讚揚；以念慮的減輕為標準，不以貧窮的痛苦加重為標準。因為事實上，以事情的本體而論，貧窮不是善良，而是單純的惡劣；不過為了本體以外偶然的環境，它能給人解除神修生活的阻擾，只是在這點作用上，貧窮的生活，是有益的。

從此可見：神貧的道德價值高低，是用它怎樣給人解除多少阻擾，為評量的尺度。

以上這個原則，也是處理外間一切事物的公律：外物的優良可貴，和它們助人提高道德的效用，成正比例；以此目的為根據；不以它們的本體為根據。（這樣的目的，是增長人內心的道德修養；非為此目的，外間的事物，本身一切都無價值）。

第一三十四章 神貧（四）

看到上述的原則，就不難解破攻擊神貧者（在一三二章）提出的那些理由。

解難一：第一條理由的前提是人本性有搜聚和儲藏生活需品的慾望。這固然是人類的常情。但不必須每人都以這樣的工作為職業。

在自然界去比較觀察，例如蜜蜂，也不是全群的蜜蜂，共同操作同樣的職務；反之，有某些蜂，採蜜，儲藏；另某些蜂卻用蠟築房；這些工作由工蜂擔任；蜂中的群王，（雄蜂，為了侍奉皇后），不從事於工蜂的工作。

同樣，這分工合作的方法，也是人類的需要。一人人類生活需要的事物繁多，一人無力自給自足，必須有不同的許多人，作許多不同的事；例如有務農者，有畜牧者，有營造房屋者，還有其他這樣的許多工作，種種不同，分交不同的人擔任。

又因人類的生活，不但有物質的需要，而且更有精神的需要，故此必須也有某些人，專務精神事物的開發，（成聖自己），善化眾人；為滿盡這樣的職務，他們應釋開管理財務的纏擾。

將許多不同的職務，分交於不同的許多人擔任，實行起來，也有天主上智的安排；可根據人心不同的

天生傾向：有的人自然傾向於某種職務，而不喜好其他職務。

解難二：如此說來，可以明見，神貧者棄絕財物，但不減除自己生活的充足維持。所以對方的第二條理由，不成困難。神貧的人，仍有相當可靠的希望，維持自己的生活；或親身勞動，或收領仁善者的施給；收入的物資，或交歸團體公有共享，或直交每人日用。猶如大哲（《道德論》，又名《倫理學》，卷三，章十三），曾說：吾人靠朋友之所能作，在某些方式下，也是靠自己之所能作；同樣，朋友之所有，在某些方式下，也是吾人之所有。（朋友間的互助，在某些意義下，等於每人自助：靠有能力的朋友，等於自己有能力。神貧者受朋友的施助，是人類間友誼的義務）。

解難三：彼此以友愛相待，是人類生活的義務；在於人間彼此服務，或在精神生活上，或在物質生活上，合作互助。在精神生活上，援助人，比在物質生活上援助人，德行更是偉大；猶如，依正比例，精神事物，也比物質的事物，價值更高貴，能力也強大；並且為得到人生真福的目的，用途更是重要。

如此比較，立志神貧，犧牲用財物助人的能力，而換取精神事物，供給眾人以更有益的援助，不是侵犯人類結社生活的公益；可見對方第三條理由的結論，也是無效的。

解難四：同閱上述的分析，得以明見，財物是人生的利益，由於隸屬於理智生活的目的，不是由於本身有什麼價值。是以無妨神貧比財富，更有利益，如果能引人得到更優美的福利：（就是實現理智生活的目的）。如此想來，對方第四條疑難，也就渙然冰釋。

解難五：財富，貧窮，及任何外物，本身都不是人生的福利，只是由於隸屬於理智生活的需要，才有某些用途；所以，人如不按理智的規則去運用它們，難免是人犯罪的機會，並因而長養人的惡習。然而為

此，仍不可說它們本身是單純惡劣的；不過只可說人不按理運用它們，就生出了惡劣的效果。（不但神貧是如此；外間一切世物，無不如此）。是以不可為了神貧有時能是人犯罪的機會，而竟棄絕神貧。可見對方第五條理由的努力，也證不出對方要證的結論。

解難六：從此再進一步，須注意：人德行的中正，不根據人享用外物的多少，但根據理智的規則。（合理者，便是中正）。外物多少的極端，只要合於理智的規則，就是適得其中。事實上，心志偉大的美德，志向極大不過；寬鴻大量的美德，消費不吝，也是寬大到極點：都是再大沒有的。

所以，德行的中正，不在於費用的量數大小適中，而在於確守理智的規則，不僭越，也不欠缺。理智的規則，不但評量消費物資的多少；而且斟酌人的身份和目的；顧慮地點和時間的適宜需要；並且詳察美德實行必須具備的各種其他條件。人如滿足了理智規則的標準，立志神貧，縱然財物盡棄，也不是相反道德（的中正）：因為他有正當的目的，並且遵守了一切應守的條件：不是浪費。

這樣的盡棄財物，有時也是必須的。財物的犧牲，輕於性命的犧牲。然而，遵守各方還境的正當需要，為了正當的目的，毅然冒犯犧牲性命的危險，是人「勇德」的實行。為了勇德，赴死不辭，何況捨財？這樣比較，對方第六條理由的疑難，也就解除了。

解難七：《箴言》所載智王撒羅滿的話，和本章的結論，並不衝突。那些話的本意，顯然是專論「人被迫而受的貧窮」，往往是偷盜的機會：

（和志願的神貧不可相提並論）。

第一三五章 神貧（五）

現應進一步，考察立志神貧的人必須採用的生活方式，（將章一三二舉出的那五種，逐一研究如下）：

第一種方式，用變賣財產得來的價錢，大眾結社，維持公共的生活，是一個臨時性的辦法，不能持久。為此理由，眾位宗徒，蒙受聖神的啟迪，預先看到了信眾不久要遭受猶太人的迫害；日路撒凌京城和導城內的信眾，採用這個辦法，暫且維持一時。然後，播遷國外，在異國各民族間，建立教會；各會社有穩定而持久的計劃；《聖經》裡，沒有記載眾宗徒指令教眾，仍採取這樣的生活方式。（坐吃山空，不是長治久安之道）。

論到經理財務者，能行騙詐，並不是相反這個生活方式的正當理由。一則，因為這是各種團體公共生活制度內公有的弊病之可能性。然而，立志神貧，精修至善的人群裡依情理看來，騙詐的事，比較別的人群中更不容易發生；依同比例，也就更少見於他們的團體中。二則，用設計精明的教練和管制，培養忠信的人才，經理公眾的錢財，便能找到適宜的方法，抵制這樣的弊端。

是在眾位宗徒監臨之下，斯德望，及其他許多人，受信友的器重，被認為有適宜的資格，能善盡經理公眾錢財的職務，乃被選舉，充任（神品中所謂的「六品」，管理公眾的錢財和用品。參考《宗徒大事錄》，章六，節三。這個生活方式，存錢共用，坐吃山空，不易應變，也甚難持久，能臨時救急，不足以是經常的生活制度）。

第二種生活方式，聯合立志神貧的人，共同擁有產業，從其中的出產，維持公共的生活。這是公產共用的辦法，是一個適宜的制度。對方提出的疑難，可以解除：

解難一：這樣的制度，不傷損立志神貧專務精修的至善。產業的正當經營，可委託一位或數位同志操心擔任；其餘的許多同志，用不著費心多慮，乃能清閒自由，專務神修，享用志願清貧的（精神）菓實。經營產業的那少數同志，在精修至善的神功上，也算不著任何損失：他們替別人費心經營，自己清閒所有的損失，得到愛德服務的功勳來抵償；愛德的服務，也是人生至善之所在。

解難二：產業的公有共用，也不是傷和氣、失親睦的機會。立志神貧的人，應當輕視財物：財物是現世的東西，沒有永久的價值；有這樣的抱負，便不會為了公有的財物而失掉同志者的和睦；大家之所期待，不過是從財物中，領取生活的必需品，（費用不大）；同時，經理者，又應當忠信服務。（將這些心理的條件，放在一齊，公產共用，則不難和睦共處）。

也不可為了有些人妄用這個生活的制度，而反對這個制度（的本身，及其實行）：因為惡人妄用好人好事而作惡事，好人就同樣的，善用惡人惡事而作好事：（要訣在於因應得法）。

第三個生活方式，聯合立志神貧的人，用手工的勞動，維持生活，是一個適宜的制度。

解難一：捨棄財產，然後又用手工的勞動謀取財物，不是如同對方第三條理由所提出的那樣愚妄。因為財富的產業之擁有，經營起來，或至少保管起來，需要人操心掛慮，多費智謀；並且吸引人發出愛財的心情；這都是神修的阻礙；人如用手工的勞動謀取日用的衣食，卻受不到這些阻礙：（用不著大費謀慮，或發啟貪財的妄念）。

解難二：用手工的勞動，謀取維持生活充足的衣食，費的時間不大，費的智慮，也不多：（故無害於神修）。但為積蓄大量的財富，或為掙取富裕（奢侈）的衣食，只靠手工的勞動，如同世俗的工匠那樣存心，就必須耗費許多時間；消耗大量的謀慮。解難三：吾主在《聖經》裡，沒有禁止手工的勞動，但曾禁止人為生活的需品而心生憂慮。他的原話，不是說：「你們不要勞動」；卻是說：「你們切莫憂慮」。他並用以小況大的理由加以證明：因為如果飛鳥和百合花，生活的品級和分位卑下，又無力從事於人類謀生的工業勞動；天主尚用上智的照顧，維持它們的生活；何況人類呢？人的身份高貴，又有天主賞賜的工作能力，用自己的勞動，謀取日用的衣食；豈不更受天主上智的照顧和維護嗎？如此想來，人就不應為生活的日需而憂慮苦惱：（只須安心勞作度日）。由此觀之，得以明見，對方引據的上主遺訓，不貶黜公共勞作度日的這個生活制度。

解難四：並且不可為了勞動的生產不充足，而指責這個生活的制度不適宜。因為生產不充足，是偶然能發生的少數例外；有時某人只靠手工的勞動，得不到充足的日用品；或為了身體病弱，或為了這樣的其他某某原因。然則，為了偶有少數不幸的例外，不可歸罪於任何制度或計劃的本身；自然界的秩序，和人為的秩序，或制度，本身雖然合理，也不免發生偶然的錯失。世上也沒有任何生活的方式，供給人生所需

一切，而永無缺乏：連富人的財產，也能遇盜或遇匪，而受喪失；如同手工的勞力，也同樣能衰弱潦倒，遂難維持生活。

為了解除勞工的生活困難，不是沒有救藥：例如一人勞作，不能自給自足；可以受到同一團體的其他許多同志用勞動生產的富餘收穫，給與援助；或者依靠財產富足的人，根據本性友誼及（超性）愛德的規律，捐獻財物，滿盡人間由富濟貧的義務。（友誼不是私情，而人間同類互助的自然情誼，詳見於章一七）。

是以大宗徒，《致德撒勞尼教眾第二書》，章三，（節十—十三），先說：「不肯工作的，就不要吃飯；顧及那些自己勞動不足以生活的人們，乃在下句緊接著向別的人們說：「然而你們施恩助人，切莫示弱」；這句話的用意，是勸勉有能力的人，援助能力弱小的人。

解難五：生活的日需，費用不多；立志神貧，少吃節用，手工操勞，不必用去大量的光陰；故於神功的實習，無大妨礙；這正是立志神貧的目的：何況手工勞作，同時能在心裡，想念並讚頌天主，或作其他應作的神功；用獨特生活方式，自力謀生的人，有許多應作的精神工作，可以和手工的勞作同時進行：（使手工的勞作，產生精神訓練的效用）。

此外，必要時，尚能接受社團以外的信友施給援助，免使精神工作完全停頓。

解難六：志願神貧的目的，不是用手工的勞作，消磨清閒，或刻苦肉身；因為富人擁有財產，也能這樣作。雖然如此，仍可確言：手工的勞作，實有上述的這兩種效用。然而消磨清閒，尚有其他更有益的事情可作；鎮定肉情也有別的效率更強的方法。這樣的目的，不是人手工勞動迫切需要的原因；尚有其他原

因，人可不作手工的勞動，而度道德許可的生活。只是生活的需要，逼迫人作手工的勞動。是以大宗徒，致德撒勞尼信眾第二書，章三，節十說：「不肯工作的人，不要吃飯」：言外的倒裝句，便是：「人不能不吃飯而生活，故不可不下手工作」。

解難七：同上。

第四種生活的方式，是立志神貧的人，依靠外人的獻納而生活。這也是一個適宜的辦法。種種難處，分解如下：

解難一：捨棄自己的財產，謀求別人的公益，依靠別人的獻納而維持生活，不是不適宜的。假設這是不可能的，人的社會生活，將不能長久維持：人人只為自己的事費心經營，無人為公眾的利益而服務。人間的社會需要有一些人，放開自己的事務不管，專心服務公眾的利益，並依賴公眾的獻納而維持生活：為此理由，從軍的戰士，用軍餉維持生活；國家的首長，領公款的薪俸。

依相同的比例，人如立志神貧，跟隨基督，捨棄一切，專為公眾的福利而供職服務，用智慧，學識，及道德，樹立人生的師表和楷模，照耀人民的黑暗，或用祈禱及轉求，邀得天主助佑，維護人民的安全；理應也受到人民的捐助，以維持生活，（並以得到充足的時間，專務精修之事）。

解難二：從此也可見得：領受人財物的扶持，用以增進人精神的福利；所受者是暫時的世物；所報者是永遠的神恩；借輕還重，算不得醜陋可恥。是以大宗徒，致格林德信眾第二書，章八，節十四也說：「你們（世物）的富：」（在世物方面），你們的富餘，補助他們的貧乏；為能（在神恩方面），他們的豐富，補滿你們的缺欠」。助人者，分享人的功德和罪惡。（助人精修至善，有德無惡）。

解難三：神貧的榜樣，以言以行，鼓勵眾人，感於德表而興起，崇高道義，剋制愛財的私心，提高散財濟眾的公德；擴展助貧的慈善工作。如此比較，立志神貧，接受眾人的施給，以維持生活，對於人間的貧苦人群，益大而害小：（主要在於道德提高，則民利百倍）。

解難四：立志神貧，輕視錢財，本此目標，精修道德的成全；這樣的人，為維持生活，領受別人施給的資助，量數微小，不因而喪失心靈的自由。人不屈服於情慾，則不失心靈的自由。領受別人的施給，而無貪心，則神志不失自由。輕視財物，則無貪財之心；雖受施給，不失自由。（不失自由，則保持清靜）。

解難五：生活靠別人的施給維持，依賴施者的意旨，但神貧者並不因此而陷於不夠維持：因為不是依賴一個人，而是依賴許多人的意旨。神貧者，是跟隨耶穌的人。信從耶穌的人民眾多，敬仰神貧者道德的優良，不致於沒有許多人肯敏捷援助他們的急需。

解難六：或為別人，或為自己，呈示自己的需要，要求所需的用品，不是不適宜的。《聖經》記載，眾位宗徒嘗用這樣的作法。他們宣講福音，向聽講者，徵收日用的需品，與其說他們是乞丐，勿寧說他們有權力，因為是吾主耶穌的規則：「為福音而服務，則由福音而生活」。（參考《致格林德信友第一書》章九，節三十三十四）。除此以外，他們還為日路撒凌的貧苦信友，徵募其他信友的捐助。那些貧苦的信友，當時（為了應付教難和國難），捨棄了自己的財產，臨時在京內度神貧的生活。他們當時沒有給國外的人民宣講福音，卻也經過宗徒們的聯絡，受到了國外信友的經濟援助；然而他們的神修生活，對於國外信友，有神恩的實益和價值，這是他們領受國外信友援助的充足理由。

本著這樣的理由，當時眾位宗徒，勸勉眾人各隨自己的意志，不是出於命令的必須，捐獻救濟品，援

助那些貧苦的信友。這樣的勸捐，不是別的，乃是乞丐的請求。這樣的辦法，雖然是乞丐的討索，但不引人輕視；只要守適當的節制，請求需要的援助，不徵求過度，適合向誰請求的身份，時間，和地點的情況，避免不適合情況的作法：不給人招惹不合理煩惱。這些是人精修至德必須遵守的條件。

解難七：從此尚可明見，這樣徵募，雖然無異於乞丐，但謹慎適度，不討人厭，不求奢侈，不徇私慾，在這些條件下，沒有醜陋的外表，（也沒有營私舞弊的嫌疑）。

解難八：（同於第三種生活方式，解難一及二）。

解難九：乞丐性的徵募，是謙卑的行為。比較動作的施受，受動者卑下，施動者高貴；同樣，領受物品者卑下，施給者高貴；服從國王的命令，和作大皇帝給國王出命令，治理天下國家，比較起來，前者卑下，後者高貴。

雖然卑下可恥，如有某某附加條件，謙卑自抑，得失互相抵償，也是可能的。甘願卑下，適應需要，則是謙德的實行。如無需要，單純的甘願卑下，不是謙德。謙遜的美德，不是作事漫無檢點，或不識分寸。人如不加檢點，妄然屈辱自己，不是謙德，而是昏愚。然而如有需要，為成全道德，不辭身受卑辱；這樣甘心受辱，乃是謙德：例如愛德有時需要人承擔卑下的職務，為能服務隣人：：為愛隣而屈躬折節，是謙德的義舉。

依照以上的原理，可知為追隨神貧者精修至善的人生之路，因日需缺乏，而乞募援助，不恥卑辱，甘心樂受，是謙德的實行。又有時，非為職務的需要，但為樹立榜樣，號名職務卑下的人效法，以減輕他們卑辱的心理痛苦，這也是謙德的實行：例如軍隊的首長，身先士卒，率領全軍奮勇追隨。

還有時吾人運用卑辱，作修養道德的良藥。例如有人心理傾向於高傲自負，為壓抑心靈的驕狂，甘心自己卑辱自己，或甘受別人的卑辱；是有益的；惟宜遵守適度的節制。同時，用自己身受的卑辱，將自己和職務卑陋，地位極低的人群，處於平等地位。這是謙遜的美德。

第五個神貧生活的方式，是某些人認為吾主禁止人為掙取口需而運用任何智慮。（不用智慮，完全靠天主，絲毫不盡人力）。還是完全不合理性的一個錯誤。

證一：人的一切行動，個個需要智慮。如果人對於身體的口需，完全不應謀慮，必致於停止一切行動；這是不可能；這樣的實行起來，也是不理智的。天主規定的自然秩序，是每個物體，依照自己本性的特點，發出動作。人的本性，是靈魂和肉身兩個因素，合構而成的；所以應作出精神和物質生活的行動；人的品格優良，隨其專務精神修養的誠切，而相併提高，然而不是身體的行動完全罷休；因為身體的行動，以維持生活的需要為自然的目的；身體的行動停頓，是將人人應保養的生活，置之於不顧。

人已力自助之所能作，忽略而不作，坐待天主助佑，是不明智，並且是「試探天主」。天主的仁善和上智，照顧萬物，不是直接包辦萬物的動作，而是推動萬物，各盡己力發出自己本性能有的動作，詳證於上面（章七十七）。從此可見，忽略自己維持生活應作的工作，而期待天主助佑，是不可以的；因為是相反天主規定的自然秩序，並且是踐踏天主的仁善。（不運用天主賞賜的智能，是暴棄天主的恩典）。

吾人有發出動作的能力，但沒有達到動作之目的把握；因為能有許多阻礙，從中作梗。每人行動能生出什麼效果，全聽天主的安排。吾主耶穌召勸吾人，勿有憂慮，是對於天主應作的事，勿要憂慮，（惟應安心依恃主慈，順聽天主安排）；但這不是禁止吾人竭盡智慮，善作吾人應作的事。

所以，人為作自己應作的事，殷勤謀慮，不是相反吾主的勸囑和命令。然而如果有人為了自己善作一切工作以後將能突然生出的不幸，而事先焦愁憂慮；甚而致於為預防未來的偶然事件發生，乃罷輟應作的工作或行動，這樣的存心，卻是相反吾主的勸誡。因為，正是對於這些未來能有的偶然事件，吾人應依靠天主上智的安插和助佑，俾能免禍得福；如同鳥飛花長一樣，依靠天主扶持。

駁謬：憂慮不可知的未來，而罷輟應發啟的行動，迷信天主助佑，是異教某些人的錯誤。他們的憂慮，是疑慮。他們的「全靠天主助佑」，等於否認「天主上智的助佑」。真正的智慮，不是憂慮或疑慮，而是既信天主上智的助佑，則不敢不敬謹從事，善盡己力所能的一切，不顧成敗得失；更不憂慮不可知的明天。

為此，（《瑪竇福音》，章六，節三四），結論說：「我們不要憂慮明天的事，但要應付今天的艱難，就夠了」。吾主說了這些語，不是禁止吾人保存明天生活需要的用品；只是勸導吾人，不要對於（不可知的）未來的偶然遭遇，放心不下，憂愁疑慮，彷彿同時是失望於天主的助佑；也是勸戒吾人，今天不要提前憂慮明天應打算的事。故此，煞尾說：「但要應付今天的艱難，就夠了」。

總結全論：得以明見，立志神貧，精修至善的人，能採用許多適宜的方式和制度，來維持自己的生活。比較起來，越能釋免人心經營世物的辛勞和謀慮，越是值人讚稱的生活制度和方式。（脫離世物的縈繞，成聖自己，聖化世人，追尋吾主耶穌，是立志神貧的目的）。

第一三六章 節慾和絕慾

有些思想荒亂的人，也發言攻擊節慾的美德，如同前數章所述的那些人攻擊神貧的至善一樣，提出了以下這一類的數條理由：

一、男女婚媾，以傳生人種為天倫自然的目的。全種的公益，神聖美善，勝過個人的私益。（參考大哲《道德論》，另題：《倫理學》，卷一，章八）。所以，完全節慾，停止傳種的行為，罪惡重大，甚於停止飲食，或戒絕類此的行為，而斷送個人的生存。（這是相反人道）。

二、天主規定的自然秩序，賦與人生育的器官，和情慾的刺激能力，還有其他類此的自然設備，適合同一目的。可見，完全戒絕生育的行為，是違犯天主規定的自然秩序。（這是相反天主和自然之道）。

三、假設一人節慾是好，許多人節慾則更好，一總的人都節慾，就是極好了。然而從此生出的後果將是人類滅絕。足見人完全絕慾，是不好的。

四、潔德的美善，和其他美德一樣，在於適得其中，（勿過，勿不及）。完全放縱情慾，相反潔德，既然罪在荒淫；那麼，完全戒絕情慾，也就是相反潔德，罪在冷血無情。前者失之於太過，後者失之於不及；都是失德。

五、生而為人，則不能不有生殖慾的萌動；因為那是本性自然的。然則，完全抵抗情慾，彷彿長期的搏鬥，招惹心靈的煩惱，比適度暢遂情慾，振蕩心神恬靜，更難忍耐。既然心靈煩惱，失去恬靜，極度違犯道德的至善，所以，終身節慾，守貞不渝，顯然也似是背叛道德的至善。

六、在以上這些理由以外，還可加添吾主的勸戒；《古經》，《創世紀》，章一，節二八；章九，節一，記載天主命人說：「你們要生長，也要繁殖，並要充滿地面」。這個命令，在《新經》的福音裡，沒有被收回，反而受到了更堅強的證實。《瑪竇福音》，章十九，節六，記載吾主有句名言說：「天主結合的，人莫拆離」，就是指親事的締結而說的。終身絕婚，明明違反這條誡命。足見終身節慾，是不許可的。

解破以上那數條疑難

根據（前章）提出了的那些原理，不難解破以上這些疑難：

解一：（依照心理和生理的自然規律），人間職務或工作的分配，隨其供應人生需要，有個人與公眾的不同，而應採用不同的核算方法和標準。這是應注意的一個原則。

個人維持自己生活的需要，是每個人必須滿足的，否則不能生活，例如取用飲食，或作其他維持個人生活必要的種種動作。這樣的動作，應由每個人自己去作。是以每人自己應取用飲食，並作其他必要的工作。

然而，公眾的種種需要，不應交歸每一個人負責；這是不應當的，而且也是不可能的。人類公眾的需要繁多，不是一個人所能供給的，例如公眾不但需要飲食，而且需要衣服，房屋，及其他這樣的許多事物。

所以，公眾的生活，應以分工合作為原則；如同一個身體，有許多肢體和器官，分別擔任不同的工

作。生殖行為，不是為滿足個人生活維持的需要，而是為滿足全人類傳種和生活的需要：是公眾生活的需要：應由大眾共同負責；但不必須責令一總的人，個個都要以生殖行為當作專心習行的本職；只需要有某些人負責生殖，另某些人卻戒絕生殖行為，獻身於其他職務：例如從軍，或專務神修，（遠有其他）。

解二：第二個疑難的解除，也根據同樣的理由。理路明顯：因為天主的上智，固然給每一個人，賦給了全人類傳種和生活需要的一切能力和設備，然而不是責令任何每個人，實用任何每一個能力和設備。事實上，人類天賦，有建築的技巧，有戰鬥的武術；然而不是一總的人，個個都是建築的技師或工匠；或個個都是戰士。同樣，人類有天主上智配給的生育能力及生育的設備，但不是人人都必須立志從事於生殖行為。（能力是每人都有的，但運用能力的責任，不是每人都有的）。

解三：從此也可看到第三疑難的解除。公眾需要的事，對於某些人，為能依照個人條件，獻身於更聖善的職務，他們就應戒絕，為他們，這是更好的；但如一總的人個個都戒絕，就不好了。（公眾需要的事，不可完全無人肯作）。

例如：神體優於形體，然而只有神體的世界，不如兼有神體和形體的世界，更是優美；反而是更不完善的。又例如：比較動物身體的器官，眼睛優越，勝於腳；然而動物如果不是腳眼具備，則其身體殘而不全。同樣，人類公眾的整體，如果沒有某些人立志從事於生育，又有某些人戒絕生育而專務靜思的神修，則人類生活的境況，不是美善全備的。（用反證法，反回去，足證：美善全備的人類生活，既需要某些人結婚生育，又需要另某些人絕婚而專務神修）。

解五：用前者（在章一三四）論神貧提出的理由，乃可解除第四條疑難。道德的美善，在於適中。這

是必然的。然而道德的適中，不在於事物的量數不多不少，而在於確切遵守理智的規則，和標準，不過無不及；斟酌適宜的環境，達到適當的目的。

如此可見，離失理智的規則，戒絕一切色慾的快樂，叫作「冷血無情」，是惡習的一種。反之，確守理智的規則，戒絕一切色慾的快樂，乃是超越人間普通生活方式的一種美德；使人現實分享天主神性的純潔，肖似天主的聖善；是以貞潔的美德，被《聖經》稱讚是「和天神們本性同類的美德」。（參考《瑪竇福音》，章二十二，節三〇；世界終窮，肉身復活的人，不娶不嫁，生活純潔，如同天上天主的眾位天神。人在現世，度天神一般的純潔生活，是超越人類生活普通方式的美德；猶言超凡脫俗）。

解五：結婚的人，照顧妻子和兒女，經營家務，操心費力，長期不斷，絕婚的人，抵抗色慾的騷擾，心情的不安靜，僅約一小時。人如不同意色慾的引誘，心中煩亂的時間，便因而縮小；因為，依反比例，人越習慣享用慾樂，則享樂的慾望，隨著更加強烈。（參考大哲《道德論》，卷三，章十二，節七）。

情慾因戒止而消弱；此外，尚有身體的運動和鍛煉，也能助人剋制情慾。

享用體膚的娛樂，比抵抗這些娛樂的情慾而感受的不安適，更能牽扯人的心智，從自己神智的高度，向下墮落，並且更能阻礙欣賞神靈的福美；因為人心享用情慾的快樂，乃極度膠合於肉體之類的事物；色慾的快樂，極其這樣的迷惑人心：情慾為快樂而追尋可樂的事物，不得則不安；既得財不忍捨，（而且得少求多，迷不知返）。為了這個理由，為立志靜思天主的事理，或為欣賞任何真理，專心修養的人，溺心於色慾，是極有害的；戒絕色慾的享用，是極有益的。

依照公共的原則，一個人絕婚守潔，優於結婚。然則，仍無妨有某樣的人，為了他個人的環境，結婚

更好。是故（《瑪竇福音》，章十九，節十一—十五，記載），吾主在講完了貞潔以後，附加了兩句話說：「不是一總的人，都能掌握這個話的真理；然而能掌握的人，就應掌握實行」。（參考聖保祿，《致格林德第一書》，章七，節七—八；節三一—三二）。

解六：最後，天主給人類原祖，出了的那條命令，是針對著人類生殖傳種的本性傾向而發的：執行那條命令，不是一總的人個個必須盡的責任；但由某些人擔任起來，就夠了。詳論見於章首，不足為難。

附誌：如同方才說了，不是每個人都適宜絕婚，同樣也不是任何時代，都適宜絕婚。人類有某時代，需要繁殖，或因人數稀少，需要增加，例如人類開始繁殖的初期；或因信天主的人數稀少，有某時代，需要用肉身的繁殖，將信眾的數目增加，例如《古經》時代。所以，天主將終身節慾的勸誡，保留到《新經》的時代；在這時代裡，（人類眾多），信天主的人民，數目增加，用神靈的生育，（傳教引人接受洗禮；不用肉體的生育；但為神靈生育的健速，應有某些人，戒絕肉體生育，專以精神生育為職）。

第一三七章 絕婚與結婚

已往另有些人，不是不讚稱終身貞潔，但是認為貞潔和婚姻，兩種生活的地位，是平等的。這是若維年的異端，（參考日納德（神父）著，教會信條論，章三十五；聖熱羅慕著駁若維年（修士），拉丁教父文庫，卷四十）。

根據前者（數章裡）提出的討論，得以明見這個異端的錯誤。人用貞潔，提高心智上升的能力，交接神靈和天主的真理與生命；並在某些限度內，超越人性的生活境界，而參與和天神相似的生活：（足證貞潔的地位，高於結婚者的地位）。

歷史上，有些結婚的人，也有至完善的道德生活，例如亞巴郎，依撒各，和雅各伯，（諸位聖祖）。這並沒有妨礙：心智的德能越強大，則越難能受事物的牽扯而墮落。並且他們也不因習用婚姻，而減低靜思真理和欣賞天主萬善的喜愛；但遵照時代條件的需要，操行婚姻的聖事，為能增加信天主的人數。

然而，某些人道德生活的完善，不是他們生活境界完善的充足證明；因為心智優越的人，用較小的能力，比別人用較大的能力，更能作出同樣的或更好的成績。所以，亞巴郎或梅瑟道德美善勝於許多立志守貞的人，並不足以證明婚姻生活的境界，優於貞潔的境界，或和它平等。（生活的境界，彷彿是立足的據

點。絕對說來：婚姻的境界低於貞潔。然而心智的靈慧優越的人，由較低的據點，可以升躍於聖智的高峯，超過靈慧低弱的人以較高的據點為升躍的憑藉。聖智的高度，是靈慧高強表現，不是出發時依憑的據點高上的證明）。

第一三三章 發願聽命

尚有些人，認為發願聽從命令，或照辦任何事物，約束自己，是一件糊塗的事情。

他們的理由是道德的善良行動，越自由自動，不受約束，則越合於道德的特性。作事越受必然的約束，就越沒有自由。如此看來，由於聽命或誓願的必然約束，而作出的行動，都貶低了自己道德的價值。（足見，人作事不應以聽命或以誓願約束自己的自由）。

為解除以上這個疑難，不可不知，「必然」二字，有兩種不同的意義。（實際上，有三種不同的意義）：

一是「被迫的必然」。被迫的行為，是和意志相違背的。故此，被迫的必然減低道德行為的價值。二是內心傾向的必然，不減低道德行為的價值，反而增加其價值，因為提高了意志的誠切。道德的習慣，越老練，意志的傾向就越強烈，並且缺點也越減少。這是由內心傾向所使然；也是一個明顯的心理事實。道德因久練而達到完善的極點，便形成內心傾向的必然，引人行善不能自止，遂以致於不能再犯罪作惡，例如真福境界的人，但不因此而受到意志自由或行為聖善的絲毫損失。詳見於下麵（卷四，章九十二）的說明。

三是目的必然：例如人為航海，必然乘船。顯然，這樣的必然，不減低意志的自由，也不減低行為的聖善。反之，人作目的必需的事，是本身可嘉的一個動作；目的越聖善，則其動作也就更值嘉獎。

根據上段的分析，得以明見，信守誓願的必然，或聽從自己歸依的人提出的指導，既不是被迫的必然，又不是內心傾向的必然，而是目的決定的必然；因為發了願或立了誓的人，如果應當還願，或滿盡誓願，或聽從指示，就必然應作出某某適當的行動。用這樣的行動，達到預先自己選擇的目的；如果目的是聖善可嘉的，例如人達到目的乃將自己歸服於天主，那些行動的必然，就絲毫不減低行為的道德價值。（為聖善而必要的目的，作出必要的行動，是合理的善良行為，不會因其必然性而損失其價值，反而確保其必行）。

再進一步，尚需注意，為滿盡誓願；或為敬愛天主乃屈服自己，遵行人的命令，而作出的善良行為，比無誓願或無命令，更有價值，更值酬勞。

為證明以上這一點，用罪惡和道德相對的反比例：有時兩個罪惡，共成一個罪惡的行動；當此之時，一個罪惡的行動，系屬於另一個罪惡的行動，以之為目的；例如某人盜竊的目的是為犯邪淫；盜竊的行為，依其本質，是貪財；但依此人的目的，卻是邪淫。（參考《道德論》，卷五，章二）。同樣，有時兩個美德，一個的行動，也系屬於另一個的行動，以之為目的；例如某人施給物品，目的是為和另某人締結愛德的友誼；施給物品，這個行為的本質，是寬鴻，其目的卻是愛德。其價值來自目的，高於寬鴻；因為愛德的友誼，高於無愛德的寬鴻。是以，寬鴻的程度，縱然降低，但由於其愛德之目的，而價值提高，更值讚賞和酬勞，勝於只有寬鴻而無愛德。

將以上分析出來的原則，用對照的比例，貼合到吾人討論的原題，茲假設有某人，作出某某美德的實行，例如齋戒，或斷絕色慾；不因誓願而為之，則是剋制食慾，或是貞潔的實行；如果因誓願而為之，有其另某目的，為成全另一美德，就是信主虔誠，是以同天主立誓發願，必作某事。信主的虔誠是一個比守齋和守潔更聖善的美德：因為虔誠敬主，則維持吾人和天主應有的正當關係。人因誓願而守齋或守潔，雖然心中不感興趣，仍有更高的價值，勝於有興趣的守齋或守潔，而無誓願：因為有誓願的人，有虔誠敬主的興趣；這個興趣的價值，高於守齋或守潔的興趣；故可抵消其缺乏。（無敬主的誓願，而有興趣的守齋或守潔，不如無興趣的守齋或守潔而有敬主的誓願及興趣，更有高貴的價值）。

又證：道德行為中的最主要成分，是目的正當。行為聖善的理由，主要的來源，是目的。目的越崇高，行為則越有道德的價值：縱令行為的興趣，有人不感激昂。譬如行路，有人行路，近而緩，目的卻聖善，則其價值優於另某人行路，遠且速，但目的有欠聖善。（誓願的目的聖善，故為滿盡誓願而作某善行，則其價值多加一重）。

為愛天主而行善，是將那善行，獻給天主。但如為愛天主，而發下誓願，將來盡力必作某某善行；則其所獻於天主，不但是某某善良的行動，而且是那行動的能力，（及歷久不變的志願）。他的目的和意旨聖善崇高，則其行動不因興趣不熱烈而失掉其崇高價值。（換言之：守願的冷淡修士行善，價值高於熱心的人士行善而無誓願）。

另證：（意志的心理經驗）：事前立定的意志，以其效能，貫通事件進行的綿長歷程，使整個的歷程有可嘉的道德之美善；縱令人的心目中，在執行工作的時期，不想念事前立定的那個意志；例如某人為敬

愛天主而起程旅行，不必須在長途的每一段落中，現實想念天主。（然而整個的長途旅行，都有敬愛天主的意義和價值）。

然則，發下誓願必作某事的人，志願誠切，勝於單純立志而不發誓願的人；因為發誓願的人，不但立志作某事，而且立志堅定心願，誓許非作那事不可，決不自行敗退。誓願的執行，如有某些強度，則由於心願的強度，而提高其聖善的價值，縱使其意志，不現實注意其行動，或注意鬆輕。

總結論：其他一切條件相同，一件事，發願去作，則其價值聖善，勝於實作而無誓願。

第一三九章 善功與罪過的等差

從這些分析，轉進觀察，尚可明見：善功不是平等的，罪過也不是平等的。

勸誠，無非勸人作更好的善功，（回閱章一三〇：勸誠和規誠的分別，正是在於這一點。規誠命人作不可不作的事。勸誠，勸人作那不作無罪，作了卻更有功勞的事）。天主的法律，頒佈的一些勸誠，是勸人守神貧，守貞潔，或作其他這樣的事。這些事，比擁有財富，享用婚姻，更是善良的：雖然結婚和有財富的人，按上面（一三三、一三六—一三七）的證明，遵守了理智的秩序和限度，也能度道德成全的生活。如此比較，可見，道德行為的聖善價值，不是事事平等的。

還證：行為在類下分種，是以對象為根據：價值的優越，互成正比例：對象越善良，則行為本種固有的道德價值也就隨著越加提高。然而，目的優於工具和方法。工具，方法，或其他系屬於目的的一切事物，按距離目的之遠近而品定價值之高下。人直接以最後目的，就是以天主為對象的行為，是聖善至極的。其下，隨對象距離天主的遠近，各種行為乃分別出價值的高下。

加證：人行為的善良，在於遵守理智的規則。行為當中，某些比另某一些更接近理智：例如理智本身的行為，沾享理智的美善，多於下級能力的行為：它們只受理智的指揮，從此可是：人的行為，有的一些

比另某一些，更是善良。

又證：按上面（章一一六及一二八）已有的說明：滿盡法律的定則，最好的辦法，是以愛為動機。作應作的事，一個人能比另一個人，懷抱著更大的愛情。所以，道德的行為也就一個比另一個更優良。

另證：人行為的善良，得自行為的德能。同樣的德能，有大小不同的強度，隨人而異。故此，人的行為必定也有高低不同的善良程度。

又證：人行為的善良，生於德能。德能的善良，有高低不同的程度，故此行為的善良，也隨著有高低不同的程度。然而事實上，德能之間，善良的程度，有高低的分別：例如作事的場面盛大，優於施捨大方；心胸的寬大堅忍，勝於謹慎節約。足見：人的行為善良，也是互有高下。

經證：是以大宗徒致格林德信友第一書，章七，節三八說：「父母將自己的女兒，嫁給人去結婚，是一件好事；然而不將她們嫁出去結婚，是一件更好的事」。（在家裡守貞，更好。出嫁也不是不好）。

論罪過的大小

用同樣的理由和看法，也得明見：罪過有許多，也不都平等：人因犯罪，而失離目的，相離越遠，罪過則越大；更擾亂理智的秩序，也就更有害於近隣。是以《厄則克爾先知》章十六，節四七，曾責備當時的人說：「在你們一切的路途上，你們犯了的罪過兇惡，重於他們（別的人民）」。

駁謬：用這以上的定理，乃可破除主張功勞和罪過都平等的錯誤。

一切道德的行為，都是平等的，（依對方的看法），好似也有一些理由：因為行為的道德價值，來自善良事物的目的：就是來於最高的至善。既然善良事物的至高目的，是一切善良行為所共有的同一目的，

所以一切行為都應有同等的善良程度。

為解破上述的疑難，須知善良事物的最後目的，固然只有一個，然而行為由它那裡，領取的善良程度，仍有高低的分別。因為這許多善良事物，系屬於最後目的，隨距離最後目的之遠近，而排成品級不同的梯階。是以人的意志，及其行為，以善良事物為對象，乃隨事物優良的品級，而有優良的差別，雖然最後目的只有一個。

同樣，一切罪過是平等的，（依對方的看法），也好似有些理由，因為人的行為裡，發生的罪過，都在於一個基本的錯誤：就是不合於理智的規則。事情不分大小，只要不合理智的規則，便都是錯誤：所以凡是罪過，都是平等的。

人間法廳的常例，似乎佐證這個理由：法律的限止，不可踰越；一有踰越，不分多少，都同樣是犯罪。又例如舞劍者，比賽武術，依規則不可走出運動場的界限；一出界限，不問出了多遠或多近，都同樣受評判員的處裁。依同理，罪過由於違犯理智的規則，不分事情大小，都是一樣的犯了規則：所以似乎都是平等的。

上述這些（對方的）理由，都不恰當，也不足為難。人如慎審究察，乃見一切事物的完善和優良，專在於某某尺寸的適度：因素的配合，不適度，則是罪惡；和適當的尺度，相去越遠，則罪惡越重大：例如健康，或健適，在於體內津液配合適度；美麗在於肢體及部分間佈置適度。真理在於心智對於事物，或言論對於事物，符合於事物的情況。

顯然的，體內的津液或血氣，越失調合，病勢也就越加嚴重。肢體間的紊亂不齊，越不合尺寸，就越

顯得醜陋。人的思想或言論，和真理相去越遠，則錯誤越加重大。數學裡，誤說一加二等於五，和誤說一加二等於一百，前者錯誤遠不如後者的錯誤重大。依相同的比例，罪過也有輕重和大小的分別。

然而道德的善良，在於適度；因為它乃是依照一切環境適當的限制，而在互相衝突的罪惡之間，維持中正的立場。越離棄中和的調諧，就越加深罪惡的嚴重。（可見，罪惡的嚴重，也不是平等的）。

尚須理會到一點：就是罪惡違犯道德的規則，和人違犯法官或評判員規定的條款或限制，這兩件事不全相同：因為道德的規則，是本體善良的理則；是以違犯道德，是一件本體惡劣的事。違犯法官或評判員規定的限制，卻不是本體惡劣，而是附性惡劣；就是為了外在的附加條件，它是法官禁止了的事，只是在這個限制內，它是不可作的；作了就是犯過，（假設那件事，沒有法官指定的禁止，就是可以作的；可見它的本體不是什麼罪惡。然而本體重要，甚於附性；所以本體惡劣的事，罪惡嚴重，也甚於附性惡劣的事；足證事情的惡劣之嚴重性，也是隨事而異，不事事都是平等的）。

然後請看，附性惡劣或善良的事物，（用複比例的推論法），由於前提裡單純的主辭引於前則有單純的賓辭隨於後；不得在結論裡推斷說：主辭的程度提高，則其賓辭的程度；也隨著提高；這樣的結論不是必然的；舉例說明如下：如果某白人是一位音樂家，由這個前提，不能推出必然的結論說：所以膚色加倍白的人是一位加倍精明的音樂家。（因為「自人是音樂家」，這件事，一個附性事件；白色和音樂的技能，偶然連合為某人所有；兩者之間，沒有本體相因的關係；所以「白人會音樂」，如果是真的，不見得「更白的人更會音樂」，也隨著必是真的）。

反之，本體惡劣或善良的事物，（用複比例的推論法），如果前提裡，某單純主辭，有某單純賓辭；

那麼結論裡，如果主辭的程度提高，則其賓辭的程度，也隨著提高，乃是必然的了：（因為主辭和賓辭所指的情況，有本體相連的關係）；例如白色放散眼睛視力的範圍，故此，顏色越發白，則越放散視力範圍：（因為「放散視力範圍」是白色本體必有的作用之一。本體既相因而成，程度則相隨而消長。是以顏色越不發白，則越不放散視力範圍。顏色越黑暗，則越收聚視力範圍。這是「本體強度」和「本體效用的強度」互成正比例的原理；物理如此，倫理亦然。足證：本體惡劣或善良的事物，及其效用，強烈程度，有或高或低，相隨升降的必然：不能全是平等的。例如殺害賢良的人，是本體惡劣的事，故此，越多殺高度賢良的人，則越是高度兇惡的事；反之，越尊敬敬高度賢良的人，則越是高度聖善的事。事之善惡，有程度高低的分別，是必然的；也是一個明確的定理）。

加證：尚須注意，罪有大小的分別：大罪是死罪，小罪是輕罪。（在人為的刑法中，死罪受身體的死刑，輕罪受其他較輕的刑罰。在道德自然的理法中），死罪喪亡靈魂的精神生活。（精神生活，是理智和神智之類的生活），它和物質生活有相似的兩點。（一在生力方面，一在目的方面）。身體本性的物質生活，賴有靈魂而有生力。靈魂是生活及一切生活能力的根原。身體賴有靈魂而有生活，乃有自發行動的能力。身體失掉靈魂，成了死屍，或僵臥不動，或只能受外力的移動。（在目的方面，有靈魂的活身體，依本性自然的傾向，追尋物質生活的需要，以滿足自己的需要為目的。死身體則不自己追尋自己的目的。反之，亦然，不追求自己生活需品的身體，也要漸漸死去）。

依這同樣的比例，在靈魂的精神生活方面，人的意志賴有正直的意向而銜接於終極的目的，既有這目的作自己追求的對象，和生活所寄賴的性理，（猶如身體依賴靈魂），乃有活潑潑的生機，（和修德行善

的能力)；於是，發出愛情，膠結天主和近隣，由內心的因素和活力，自動興作正直的行為。然而一旦除掉了正直的意向，背棄終極的目的，斷絕上愛天主和下愛隣人的情誼，人的靈魂就喪失了精神生活，(停止表現理智和神智的善良特徵，彷彿肉身失去靈魂，停止物質生活以後)，就好比死了的一樣；因為在這種情況中，人的意志，不自動行善，或甚而至於完全停止行善，或至多僅能受外力的驅使而行善：例如怕受懲罰，乃不敢作惡，也勉強行善。

從此可見，凡是和終極目的及愛主愛人的情誼相反的意向，或成於中，或形於外，便是(精神生活的)大罪和死罪。保全了正直的意向，就是不背棄終極目的，不喪掉愛天主和愛隣人的情誼，但在某某理則方面，有些缺點，(沒有傷中理智和神智生活的本體)，這樣的思言行動，便不得算是大罪或死罪，不過是小罪和輕罪而已。(死在大罪中的人，受地獄的永罰，得不到寬赦。死在小罪的人，受煉獄相當時期的鍛煉，乃得寬赦。大罪和小罪也叫作不赦和可赦的罪。不赦的罪，是重罪。可赦的罪是輕罪)。那麼，罪惡有輕重的分別，不都是平等的。(依功罪相反的複比例，推論起來，足證：功德也有大小不等的分別。人的行為既善惡等級不同，天主賞善罰惡，也應有公義的分配。然而有些人，不承認天主賞善罰惡。問題詳論於下章)。

第一四〇章 賞罰（一）

從上面已有的分析，得以明見，人的動作，因有善惡，故受天主的賞罰。

證一：法律的制定者，也是刑賞的制定者。立法者用賞罰的勸戒，引人守法。然則，按（章一一四）已有的證明，天主的上智，給人類制定法律。所以，天主的上智也賞罰人的功罪。

另證：那裡有目的正當的秩序，那裡守秩序，則得目的；不守秩序，則失目的。附屬於目的之事物，由目的而得其必需：就是：如果目的應得，則必需有那些附屬的事物；（欲得目的，則少不得應用的工具和方法）；那些附屬的事物，應有盡有之時，又無其他阻礙，則必得其目的。然則，按（一一五）已有的證明，天主給人類的動作，制定了至善目的固定的秩序。那麼，如果那個秩序是正當的，守秩序的人，就應得到至善的目的：就是受賞；違背秩序的人，自己犯罪，則受革除，不得沾享至善目的之幸福：這就是受罰。

還證：按前者（章九十）的說明，人的動作，和自然界的一切事物一樣，各自應遵守天主上智規定的秩序。人的動作，和物理自然動作，兩下裡，都能發生守秩序和不守秩序的事件：但有倫理和物理的不同。物理的動作，或錯或不錯，不由物體自主；倫理的動作，有過無過，卻由人的意力作主。然而，效果

和原因相對而適稱，是一條必然的定律。依照同樣的比例：自然界的事物，遵守自然因素及行動的正當秩序，隨則必然保全自己的性體，並得到自然的目的和福利，違背了秩序，便喪亡性體而得災禍；依同樣的比例，在倫理的事物裡，人用自由意志，遵守天主規定的法律秩序，必應得到人生的目的和福利；不是由於物理的必然，而是由於天主的主宰分配；這就是受天主的賞。反之，不守那法律的秩序，必定得到兇惡，這就是受罰。

加證：天主的至善，不放任事物違犯秩序：是以吾人觀察自然界的事物，得見凡是兇惡或災禍，都在結局裡，附屬於某一善良的目的及其秩序：例如氣體的燒毀，是火體的生成；綿羊的傷亡，是豺狼的飽餐。依同理，人的行動，如同自然事物，也應遵守天主上智的統制，是以，人行動內犯的罪惡，也應在結局裡，附屬於某一善良的目的及其秩序：最適宜的辦法是「罪當其罰」：這乃是附屬於正義的美善及其秩序。正義的任務，是處裁公平。超越限量的事物，都受正義的制裁。人如放縱私意，違背主旨，干犯主命，超越限量，有失公平，乃應依照天主的規則，彌補過錯，而忍受本心不願受的痛苦，並且自力無以逃脫。從此可見：人犯罪惡，必受天主降罰；反之，人有功德，必得天主的賞報，理由正反相同。

又證：天主上智，不但給萬物，設計規定秩序，而且推動萬物，執行其秩序，詳證見前（章六十七）。然則，意志的行動，卻是被動於其對象：或善，或惡。所以，天主上智的重要任務之一，是給人懸賞勸善；引人正直行動；並且頒罰戒惡，促人慎防不軌。

另證：天主上智，佈置萬物間的秩序，使之彼此相成，（參考七十七及其下數章）。然則人間相成，或因善而成善，或因惡而成善，適宜的辦法，莫過於見行善者受賞，乃發憤效法；見作惡者受罰，乃改惡

遷善。足證，天主上智，不得不賞善罰惡。

經證：是以《出谷紀》，章二十，節五十六，稱述（天主自己）說：「我是你的天主，照察父輩的罪惡，罰及子輩；給敬愛我並遵守我誠命的人，降施仁慈的恩惠」。《聖詠》（章六一，節十三）也說：「禰按人的行為，回報每人」。聖保祿，致羅馬信眾書，章二，節六—八也說：「天主將來，按人的行為，報達每人；堅忍而行善，追求光榮、讚揚、和不朽者，天主則報之以永生；不安心於真理，而信從不義者，天主則報之以忿怒和痛恨」。

駁謬，由此得以破除主張天主不罰人的錯誤。古代瑪而松，和瓦蘭德，曾主張有兩個天主，一個是仁善的天主，（不罰罪，是《新經》的天主；一個是正義的天主，罰非，（是《古經》的天主。瑪、瓦二氏是第二世紀的人。參考聖奧斯定，異端論叢，章二十一—二十二）。

第一四一章 賞罰（二）

按（前章）已有的說明，賞善的目的是勸人立志行善，罰惡的目的是勸人立志戒惡。人有求賞而免罰的願心，得賞則善，以為福利；受罰則悲，以為兇禍。惡是善的缺乏；罰是賞的反面。善惡相對，賞罰相當。善惡既有輕重，賞罰也就必須有不同的種類和等級。

人生的終極目的是真福，乃是人的至善；人的福善，距離這個目的越近，則越崇高。距離最近者，莫過於道德，（參考《道德論》，卷一，章九）；次則助成人的善良工作，以得真福；隨之則有理智的正當修養，及服從理智各種能力。然後，則是順利的工作，需要身體健全；最後，尚有道德行動需要運用的外間事物：工具和用品等等。

如此比較，極重的罰，是罰人失去真福，次重，則罰人失去道德，並失去行善而有的本性智巧；再次，則罰人靈魂的理智失去本性各種能力的統制；然後，則是罰人身體受害；最後，是罰人喪掉外間的利益。

罰罪，這件事的本質和定義，有消極和積極兩方面：消極方面，是罰人失掉福利；（如同上段所述輕重各級）。積極方面，是罰人受到不順心如意的苦惱。（客觀的看法，失掉的福利越大，則苦惱越深：

這是人人意見相同的)。然而，不是人人都用客觀看法看事：是以有人有時將大禍看成小苦；罰他失掉重大福利，他覺得卻是不小如意，於是他認為不是重罰；因為他的意志，對於禍福的評價，不合於客觀本體的實價。例如有許多人，重視身體和覺識的福利，輕視神靈和智力的福利，於是害怕身體受罰，過於神靈受罰。

根據他們那樣的評價，罪罰輕重的等級，和上面方才說過的那個秩序，適相顛倒。就是他們認為，罪罰極重者，是外物的損失和身體受傷害；次重是靈魂情慾的荒亂；再次，是道德損失，最輕卻是失掉享受天主的真福：因為他們對於人生終極真福的享見天主，或認為價值不大，或認為完全沒有價值。本著這樣的主觀看法，他們認為「天主不罰罪人」，是一個合理的結論：因為他們眼見許多罪人，安享身體健康，並有豐富的外間幸運，（發財得勢，等等）；有德行的人卻多災多病。

正確觀察，不足為奇。依照客觀的本體價值，外間的利益，附屬於內部的利益；外部以內部為目的。（人的內部），身體卻以靈魂為目的。身體的，和外部的福利，有時能幫助成全理智的福善，在這個限度內，它們是人的福利，但有時也能阻礙人成全理智的福善；在這個限度內，它們便是人的禍害；福禍分別的關鍵，在於是否有利於理智的生活目的。

然則，天主是萬物的處理者，認識人道德生活需要的限度：是以有時供給身體和外間事物的福利，幫助有德行的人成全其德行；這就是賞他得福；有時卻減除他這些福利，因為天主考慮到這些福利妨害他道德的修養，並且阻礙他享天主的真福；是乃福利反而變成了禍害；依同理，它們的喪失，卻反轉過去，又變成了他的福利。

既然凡是罰，都是禍；所以，外物及身體福利的損失，助人成全道德，既然不是禍，則也不是罰。反之，讓人得外物（及身體）的福利，受其引誘而陷於罪惡，既是害人，故是罰人。是以《智慧篇》，章十四，節十一，曾說：「萬物，天主所造，其中有些物，變成了可恨的禍種，引誘人的心靈向惡，並是愚妄者的絆腳網」。

雖然如此，外物及身體福利之損失，縱令助人修德，仍是違反人的心願；固非實害，尚有罰的含義；因為罰的意義不但是罰人受禍，而且是違反人意。人遭受不如意而無實害反有實益的事，有時也叫作受罰，（例如說「好人多磨」，是人類原罪的罰）；這裡說的「罰」字，（有折磨和冤罪の意味）；是勉強的借用，不指「罰人本罪」的實義。

人因理智錯亂，有時能顛倒事物的價值，不副合事物的實況；遂重視物質，而輕視精神；迷戀身體的福樂，而遺棄心靈的真福。然而須注意，這樣的理智錯亂，或是罪過，或是罪過生出的後果；非前必後。從此可見，人受罰而感到的痛苦，（或有罪而受實罰，或無罪而受冤罰），都是罪過招致的苦惱；沒有別的來源。（無罪而受的冤罰，是方才所說的外物及身體福利之損失；人如果不理智錯亂，則應知這類的損失，有益於道德的修養；故應視如真福的門路，不可心生苦惱；否則，認福為禍，理智錯亂，或是現實的本罪，或是已往本罪的餘緒；或是人類原罪的遺毒。本罪是某人本身目犯的罪。原罪是人類原祖的本罪；故此是全人類的罪。人理智的錯亂，是本罪或原罪惡毒之發作）。

這個結論也可證自下面這另一個理由；就是：本體善良的福利，不因濫施或妄用，而變成人的禍害，除非由於人的內部現有某種秩序的錯亂。又證：人的意志採納本性善良的福利，但為增進德行的修養，人

應受到一些損失，由於人內部現有的某種錯亂；或是罪過，或是罪過的遺毒。事實上，顯然人在犯罪以後，便生出心情的迷惑，神志顛倒，傾向於罪惡，容易犯了又犯，（為剋制向惡的習性，人應忍受物質福利的損失）。所以，天主用物質福利的損失，罰人，為助人修德，不是因為人沒有罪過。雖然人的理智顧慮目的也有時甘願忍受損失，不以為痛苦，但損失究竟是一件不順人意的事；絕對說來，仍是人為了心情的錯亂而受天主的罰。人本性現有的這個錯亂，來源於人類初祖所犯的原罪，詳論於本書後部（卷四，章五十：錯亂，是秩序的顛倒；心情的錯亂是顛倒價值的貴賤；判斷力對於事物的評價，不副合事物本體的實況：認禍為福，認福為禍。人心的迷妄，是人類原罪的效果，也是天主公義的懲罰）。刻下，足以斷定一個明確的結論：天主罰人是為了人有罪惡；並且天主不罰沒有罪惡的人。（可見天主罰人不罰無辜）。

第一四二章 賞罰（三）

為能維持事物間的公平，天主的正義，需要賞功罰罪。既然按已有的證明，功罪有等級，故此賞罰也必須有等級；否則，罪重罰不重，或功大賞不大，就是不公平；因為既然善有善報，惡有惡報，則依同理，大善有大賞以為報，大惡也有大罰以為報；才算是公平正義。

又證：（按卷一，章九十三的證明，天主有分施的正義，在於賞善罰惡，公平正義：分配適宜）。分施正義的公平，需要不平等的功罪，受不平等的報答。假設刑賞一律，不分輕重大小，則非正義與公平。還證：法律制定刑賞，引人向善避惡，詳論見前，（章一四〇）。然則不但應引人向善避惡，而且也應勸勉人，善者進步而從優，惡者進步而去劣；刑賞無等級的差別，則收不到這樣的效用。故此，罰罪賞功，不能不分等級。

加證：人因行為之善惡而受賞罰，猶如物體因本性才質的裝備而得性理。然則，天主上智給萬物制定的秩序，是才質優厚者，乃得優越的性理，（而屬於品級崇高的物類）。所以，依平行對照的複比例，善惡種類和等級不同的行為，必須應受種類和輕重不同的賞罰。

又證：行為善惡的程度，能有質量兩方面的差別。量數有多或少。品質有優或劣。賞罰的質量，卻應

和功罪的質量，程度相對而適當；否則，天主審判並處裁人行為的功罪，量數方面，必有遺漏；品質方面也欠適當；都是賞罰不公平：（非天主所可作）。

經證：是以，《古經》《申命紀》，章二十五，節二：「按罪處罰，質量的程度必應適當」。《依撒意亞先知》，章二十七，節八：「當她被廢棄以後，我要用相對適當的尺寸，處裁她」。她是邪神偶像的崇拜者和迷信家及同類者的人群）。

駁謬：此即足以破除主張將來賞罰無等差的錯誤。

第一四三章 賞罰（四）

回閱前者（章一三九）已有的說明，得以確知罪分兩種，（輕重不同；故此因罪受罰，也分兩種；重罪受永罰，輕罪受暫罰）。

一證：人犯重罪，心志和天主完全斷絕系屬的關係，自絕於萬善的終極目的：這就是死罪。人犯輕罪，仍和終極目的保持系屬，但自加阻礙，願心疏忽怠惰：這就是所謂的小罪。既然罪必當罰，程度相合，所以死罪受永罰，喪失人生的目的；小罪受暫罰，不永喪目的，但遭受困難，緩期得到目的。這樣，人犯什麼的罪過，自願背棄目的，就受什麼樣的處罰，阻礙自己滿足達到目的之願心：這才是保持正義的公平。

再證：自然物體有自然的本性傾向，猶如人有意志。（前後有平行對照的複比例）。既然自然物體失去了本性傾向，則總不能達到其目的：例如重物腐朽，失去下沉的重量，變成了浮揚上升的輕物，則不得達到（地中心的）適中的止點；如果行動受阻，本性傾向尚存，去掉阻礙，則終於達到目的；依同比例，人犯死罪，全失終極目的之意向；如果只犯小罪，意向不失正鵠，動向卻受某些阻礙，由於過度留戀系屬於目的的下級事物。所以，依同比例，人犯死罪，就應受罰，完全喪失人生目的；如果只有小罪，則受到困難的阻擋，緩期達到目的。

加證：人得未嘗意料的福利，乃是倖運和偶然。（回閱章七十四及九十二）。假設人的意向，完全背棄了終極目的，竟然得到了終極目的，這乃是他意外的倖倖和偶然。這是不適宜的。因為終極目的是智力所知的美善對象。倖倖或偶然，卻是智力豫料不到的事：故和智力是相反的。智力用相反智力的途徑而得到智力本性固有的目的，是不適宜的。足證：人犯重罪，意向既然完全背棄了最後目的，就再也得不到那個目的了。

又證：物質無適當條件的裝備，則無以從作者手中，領取性理。然則，目的與福善，成全意志的滿足，猶如性理是物質潛能實現的盈極。所以，意志無適當條件的裝備，也就無以得到終極目的。意志為得目的應裝備的條件，是堅持達到目的之意向和願望。足證：意向背棄了目的，則意志無以再得到目的。

另證：在事物系屬於目的而組成的秩序內，如果現在或將來目的實有，則系屬於目的的切事物，（即是工具和方法等等），也必須是實有的；反之，如果系屬於目的的那些事物實際沒有，則其目的無以實現：假設沒有那些事物，而能實現其目的，則用那些事物作追求目的之工具和方法，就是枉費工夫了，（並是不合理性的）。

然則，眾人公認的真理是：人用道德的實行，首要用正當的意向，得到人生的終極目的，就是得到真福。所以，行為相反道德，意向背棄目的，人則喪失目的，這才是合理的。（喪失終極目的，就是受永罰的至苦）。

經證：因此，《瑪竇福音》，章七，節二三，曾說：「（天主審判世人時說）：你們遠離我，你們是犯罪作惡的人」。

第一四四章 賞罰（五）

重罪受罰，喪失終極目的，應當是無止境的永罰。

一證：喪失的本義，是某物本性應得，既得而後丟掉。本性不應有某物時，無之不可謂喪失；小貓新生，眼睛不睜開，不可說是喪失了視覺；（長大以後，應睜眼瞻視，而仍不睜開，則應說是喪失了視覺的）。人本性生來，不是在現世得到人生的終極目的，而是在今生以後，（詳證於四七及其下數章）。所以，這個目的之喪失，也必須是在今生以後所受的罰。然而在今生以後，人沒有掙取終極目的之能力：因為人的靈魂，為掙取人生的目的，需要有肉身：就是運用肉身，在知識和道德上，掙取美善的成全。靈魂，（在今生以後，肉身死去），離開了肉身，不又回到（今生的）這個世界裡來，運用肉身，謀取人生美善的成全。某些人提倡「人靈化身轉世」的謬說，前在（卷二，章四十四；章八十三—八十四）多處，已有詳細的檢討和批駁。從此可知：受罰喪失最後目的，必定是永失不復再得。

加證：某物喪失其本性應有的因素，不能挽回，除非原有的物質，從頭作起，另生新體：例如動物喪失了眼睛，或其他器官的知覺；（為能恢復原有的器官和知覺，必須體內原有的物質，從頭作起，另生新的器官；有些動物有這樣從新另生器官的能力）。然而，物體或器官，既生以後，為能從新再生一次，不

得不先喪亡，死去，腐化；然後，從原有的物質中，才能生長出完整的新體，和死去的舊體，不是同數同體，而是同種同性。（新體的動作及其美善的成全，無法又是舊體的動作與成全）。

然而神靈之類的物體，例如靈魂和天神，不能舊體消解，化歸原有的任何物質，俾能由而再生出同種的另一個新體。（即便新體另生，也無益於舊體）。足見，它們如果喪失了本性應有的事物，便一失永失，不能再得。然則，靈魂和天神對於萬善的終極目的，就是對於天主，所有的系屬，是一個本性應有的關係。所以，犯罪受罰，關係既經斷絕，則一斷永斷，無法挽救。（自然物理本性應有的事物，舊體喪失，原體重生，是不可能的；新體新生，生於原有的物質，有時是可能的，但無益於舊體）。

又證：宇宙間物性自然的公平原則，依吾人觀察所得，可知每人（或每物）行動相反什麼福利，便理應失掉什麼福利：既有相反的行動，則自己取消承受那個福利的資格：（例如飛蛾赴火，則翅膀被燒；無力恢復燒毀了的翅膀）。本著同樣的原則，根據市政的法律，市民犯相反政體的重罪，便失掉市民的一切權利：或受死刑，或受終身徒刑，（充軍異域，終身不得重歸）；法廳正義，不注意犯罪時期的長久，但注意罪案干犯了什麼禁例。

然而，現世終身的一生，對於塵世的市政團體；和來世整個的永生，對於真福者的團體，有比例相同的關係。按上面（章六十二及其下數章）已有的證明，真福境域的人，永遠享受終極目的之真福。所以，犯罪相反終極目的，並且相反真福者團結一致，追求真福，彼此間互有的愛德（之友善），雖然罪惡犯在暫時，也應受永罰，才是合理。

另證：人看外部行動，天主教人心。（參考《古經》，《撒慕爾紀》上卷，章十六，節七）。為此理

由，天主審判功罪，將心意算作實行。（參考聖奧斯定，《聖詠》註解，伍柒，節三）。人為暫時福利，背棄最後目的之永享真福，將永福放在暫福以下，自證寧願永享那個暫福。所以，按天主審判的標準，他應受永遠犯罪者應受的罰。永遠犯罪者，理應永遠受罰，這是無疑的。足證：不拘誰也不拘為了什麼原因，既願背棄人生的最後目的，就應受永遠的罰。

還證：賞善罰惡，正義之理相同。（章一四〇）。賞善既用永遠的真福，所以罰惡就應剝奪永遠的真福。（參考《道德論》，卷一，章九：道德的賞報是人生的真福。參考上面章一四〇：人生的真福是永遠的）。

經證：《瑪竇福音》，章二十五，節四六：「這些人，要自投永罰。正義的人卻得享永生」。

駁謬：這就得以破除罪罰都有止境的謬說。某些哲人曾主張一切罪惡所受的罰，都是為清洗人的罪污，所以都有終止的時期。（沒有理會到，永遠犯罪的願心，充滿著永遠洗不淨的罪污）。

檢討：對方的主張，表面上也好似有些值人信服的理由：一是人情風俗：刑罰的目的，如同醫藥治病，是為改正惡習。二是理性：刑罰的可用，不是以用刑為樂，故應另有目的；此則非改正惡習莫屬。人尚如此，天主聖善，更應如此。何況罪污，是附性偶然的遭遇，不傷人靈或神體的本質，故可洗淨而不銷毀實體。可見凡是罪罰，都是洗除罪污的藥劑，服用起來，不是永無止境。

解答：天主用刑，是為罰罪，不是以用刑害物為樂；但為維持秩序，確保宇宙公益。萬物間的秩序，需要天主賞罰適當，不爽分毫。為此，《智慧篇》，（章十一，節十二）說：「天主的上智作事，都有分量，數目，和尺寸」。賞功罰罪，輕重適當，事情苦樂軒殊，正義同是一理。有些罪惡，按方有的證明，

受永罰，才算適當。足證：天主為處置某些罪惡，降以永罰，目的為維持萬物間的正當秩序，適足表現天主的上智。

縱令一切罪罰，都是為改正風俗，此外別無目的；仍不必因而主張一切罪罰都是為洗除罪污，故有正期。因為人間立法，也有死刑，懲一儆百，是為改正別人，無益於挽救主犯。是以《箴言》，章十九，節二五說：「鞭責亂首，愚者生智」。

人間法律，為能澄清市政，也要驅逐犯人出境，終身不許還歸。《箴言》，二十二，節十說：「驅逐譏嘲者，口角即停；爭訟和辱罵也就要全告止息」。所以，按照天主審判的公義，為改正風俗而用的刑罰，也絲毫無妨罰某些人永遠離開善良者的團體，永不赦歸，為警戒人停止犯罪，並為清除善良團體中的惡劣分子；猶如《啟示錄》，章二十一，節二七說：「有罪污的人，或犯罪作惡，及製造謊言的人，不得進入聖京」；聖京，就是曰路撒凌，象徵善良者的團體；（有時也叫作天堂，或天國，或天上的曰路撒凌城）。

第一四十五章 刑罰（一）

犯罪相反天主的人，應受的罰，不但是永失真福，而且是實受某種傷害和痛苦；（就是刑罰）

一證：按上面（章一四二）的證明，刑罰副合罪過，應適度相稱。人犯罪過，不但心智背棄人生的終極目的，而且過分歸向外物，錯認外物為目的。所以人犯罪應受的罰，不但是和目的隔絕，而且是從外物方面應感受苦害。

加證：按前章的證明，刑罰，罪罰，是為警戒人莫再犯罪。無人害怕失掉不願掙取的事物。意志背棄終極目的人，不害怕和那目的隔絕。故此只有目的之隔絕，尚不足以喚醒人心，戒絕罪惡。所以應當另加罪人害怕受的刑罰。

又證：取用物品，不合規律和秩序，不但失去目的，而且加受苦害：例如飲食不當，不但不增進健康，而且生出疾病。以受造的事物為目的，迷不知悟，不維持和終極目的應有的關係，乃是用物失當。故應受罰，不當失去真福，而且親身體驗到妄用那些事物的害處。

另證：行為正直的人，應得福善，行為荒亂的人，應受禍惡：前後比例相同：一反一正，共是一理。然則，行為正直的人，完成志向，達到目的，乃領取生存的美善盈極，和喜樂。所以，反過去，行為不正

直的人應受的罰，也是既失去目的而迷戀外物，乃從外物領取禍害與痛苦。

經證：《聖經》警告罪人不但喪失榮福，而且從外物方面自取苦惱。《瑪竇福音》，章二十五，節四一說：「你們可咒罵的人，離開我，投入魔鬼及其差使準備了的永火中去」。《聖詠》章十，節七：「祂要降下羅網，烈火，硫磺，嚴罰犯罪的人；狂暴的颶風苦雨是他們吞飲的酒杯」。

駁謬：這就足以破除亞家澤的意見，他主張罪人受罰，只受「失苦」，就是只受「失掉終極目的」的苦。（參考亞家澤，《形上學》，卷二，章五）。

第一四六章 刑罰（二）

人間的法官判處罪犯於重刑，執行正義，不是犯罪。

一證：有些人，陷溺於器官知覺的情慾，好似只顧慮可見的事物，故此，輕視天主降下的罪罰，（天主及其行動是不可見的，有些人乃不知畏懼）。是以天主上智，規定地上人間，應某些人，用現前的，器官可知覺的刑罰，處罰罪人，勒令眾人遵守正義。他們判罰犯罪的惡人，顯然不是犯罪。無人執行正義，竟是犯罪的。處罰惡人，是正義的：因為處治罪犯，理應施用刑罰。詳證於上面（章一四〇）已有的討論。所以法官罰惡，不是犯罪。

二證：各地人間，設立官長，充任執行天主上智的規律。天主用上智的秩序和規律，任用上級辦理下級事物，詳見於上面（七七及其下數章）的討論。無人竟因執行天主上智的計劃和規律，而能犯罪、得罪於天主。反之，天主上智的秩序和規律，需要善人受賞，而惡人被罰，前在章一四〇已有詳論。位在上級者，賞善罰惡，不是犯罪。

加證：善惡相需，是惡需要善，善卻不需要惡。為保存善良而需要的惡，不是本體實惡。然則為保存人間的和睦，需要刑罰惡人。足證：刑罰惡人不是本體實惡。（回閱章十，及其下數章）。

又證：全體的公共福利，優於局部的福利。為能保全公益，理應捨棄私益。某些亂首的生命，阻礙公益，就是破壞人間團體的和睦。所以這些人應受死刑，退出人間的團體。

另證：醫師治病，旨在恢復人的健康，重整血氣的調和，同樣，市政的長官，治理公務，目的在維持和平，就是維持市民有秩序的和睦。（參考章一七八）。然而醫師卻不惜砍斷腐爛的肢體，為抵制腐爛全身的危機；這樣的手術是一件好事，也是有益的。依同理，可見，市政的長官，誅殺亂首，防止市政和平的擾亂，是一件公義的事，所以是無罪的。

經證：是以大宗徒，致格林德信友第一書，章五，節六說：「你們豈不知一小撮酵母，腐化全盆的麵粉嗎」。下文又接著說：「你們要從你們當中把惡人剷除」。致羅馬信友書，章十三，節四也說論到塵世間的權力：「掌權者執劍，不是沒有原因；他是天主的官員，懲罰作惡的人」。聖伯多祿，第一書，章二，節十三——十四也說：「你們要為天主而服從人間的權力：國王和官長：因為國王派遣官長懲罰惡人，嘉獎善人」。

駁謬：這就足以破除某些人的錯罰，他們主張「不許刑罰人的身體」。為支持這個意見，他們提出了以下這幾條理由：

一是《古經》：《出谷紀》，章二十，節十三說：「勿殺人」。《瑪竇福音》，章五，節二一，（吾主耶穌），重申天主的這條誠命。

二是《新經》：《瑪竇福音》，章十三，節三〇，上主回答，吩咐職工，勿從禾田拔除莠草，說：「讓它們一同生長，長到麥熟收割之時」。莠草喻指惡徒，敗類；麥熟之時，喻指世界的末期，這樣的解

釋明見於本處福音，（三八及其下數節）。足證：不可用斬殺的死刑，從善人當中，把惡人剷除。

三是道德：人生在世，能改惡遷善。所以不應用斬殺的死刑從世界上把惡人剷除，但應保留惡人的性命，期待他們及時悔悟。

以上三條理由，不足為難；審察起來，可見都是輕浮的。

解一：天主的誡命「勿殺人」，本義是禁止不公義的殺人。不禁止公義的殺；因為同書章二十二，節十八，接著說：「你不要容忍作惡者偷生」。《瑪竇福音》，章五，節二一—二二，紀載吾主耶穌所說的話也足以證明「殺人也有公義與否的分別」：「你們聽古人有句名訓說：勿殺人；我現在卻給你們說：誰發怒，傷了自己弟兄的和睦，他應對質於法廳；誰罵自己的弟兄是「昏頭昏腦」，他就要到議院受審。他若咒恨自己的弟兄，說他是「無道」，（或「缺德」，或「無人性」，或「無天無法」之類），他就要到火坑裡去聽受責問」。（發怒，得罪弟兄，而殺害弟兄，是不公義，應投入火坑）：明明是說：不公義的發怒殺人，或咒恨人，是不許可的；為了酷愛公義，而殺伐不公義的殺人兇手，不是不許可的。

解二：統觀上下文的全體，得見吾主容忍莠草的目的，不是禁止剷除莠草，而是戒防因拔除莠草時機失宜而傷害嘉禾；故此原文全話說：「讓他們一同生長，長到麥熟收割之時，免得拔除莠草，連嘉麥也一併連根拔除」。這些話明顯是在不能不危害善人的時機中禁止殺伐惡人。這樣的時機是能有的：或因惡人尚未呈露顯明的罪惡，和善人分開而被善人辨認出來；或某某時期，害怕有危險，許多善人能受惡人的牽掣和糾纏，（於是應有投鼠忌器的明智，怕小不忍則亂大謀：為保護善人而容忍惡人，不是為容忍惡人而姑息放縱惡人，更不是禁止「殺惡人」這件事的本身：善惡互鬥，有時雙方為時機所迫而同意暫且互相容

忍：這是時機問題，不是事體和原則的問題）。

解三：至於惡人，生活在世界上，有改過的可能，這並不妨礙他有時按公義應受被殺的死刑：（公義問題是較量善人的得失）；惡人生活危害善人，嚴重急迫而確實，和由惡人改過所能預期的福善，大小軒殊，不足相抵；當此之時，容惡害善，是不公義的；（故應殺滅惡人，為善人除害，才是公義）。

惡人在臨死之時，仍有能力，悟悔前非，誠心遷改，（辦告解，領聖事，作補贖），重新歸向天主，（得救靈魂，不失長生的真福）。假設固執於惡，死在臨頭，仍不回心棄惡；相當明顯，自證大約永遠不肯悔改；善人估量，容忍他生活，期望他悔改，大約定是無益的。（他害善人，不應生在人間；他永不悔改，無權利得永福。他被罰處斬，無自己權利的損失：故非法官之不公義）！

聖寵： 超性生存的助佑

第一四七章 本性和超性的生活

從上面（一一二及其下數章）的研究，得以明見，天主上智，管理有理智和無理智的物類，各按其本類性體條件之互異，而採用不同的管理方法。現在尚待考覈的另一問題：是否天主上智，管理萬物，由於各類目的高下不同，也遂採用不同的管理方法？（為答覆這個問題，須從本性和超性兩方面觀察）：

一、在本性方面，人生目的，高於無理智的萬物。人本性生來，具有智力，能用智力的動作，接觸無智力者所不能得到的真理。人依本性，又是社會動物：眾人聯合，知行互助，過結社的團體生活。在真理的本性智力之動作方面，天主上智，照顧人類，配給優厚，顯然異於他物：天主賞給人神智和理智，人用之乃能研究並且辨認真理，（神智，直觀洞見最高的真理及不證自明的許多公理。理智由公理和定義，在具體事件中，推證定理和結論。意力隨之乃欣賞愛慕真理的美善）；天主也賞給人許多內外器官的知覺能力（和情慾），助人尋察真理（和真善，以達到人智力和意力的本性生活之目的）。在團體生活方面，天主賞給人語言，人用言語，能將一人心智領悟的真理，表達於另一人；用思想的傳達，眾人互助以認識真理，並在其他事物上，滿足各人生活的需要。以上是人現世本性生活，受天主異樣照顧，和其他物類不同的證明。

二、在超性方面：更高深一步，須知人生的終極目的，在於真理的一種認識：這種認識是崇高至極的，超越人（現世）本性的能力（及其方法）；其目的在於直見第一真理的本體，詳證於上面（五十及其下數章）。低級物體，專靠本性固有的方法，不足以達到超越其本性能力的目的；是以，從目的方面注意觀察，關於人類，天主也應採用特殊的管理方法，和其他低級物類，都不相同。系屬於目的一切事物，（工具、方法、資料、技術，等等），必須適合於目的。人類為達到自己生活的終極目的，必須有天主來賞給自己超性的助佑。

一證：人生使命，依照本性自然的秩序和方向，是得到方才說的那個終極目的。那是超越人本性能力的。必須由天主賞賜超性的助佑，（以完成天主上智給人造定的目的和計劃）。

再證：本性低弱的物體，為能達到高級物類本性固有的美善，不能不仰賴高級物性能力的引導：例如月亮發光，不是由於本體，而是仰賴太陽照耀的能力和實效；又例如水由冷變熱，不是專靠自己，而是仰賴火力充足的燃燒。然則，直觀第一真理的本體，按已有的證明，是一件超越人本性能力的事，乃是天主獨自本性固有的美善。所以，依照相同的比例，人類為達到那個目的，需要天主助佑。

又證：每個物體，用自己的動作，得到自己生存的終極目的。動作的效能，發源於動作的因素。是以父體運用種籽的作用，生育子體，傳播本種的性理和生命，不出於本種範圍固定的界限。本種性體固有的效能，預先是種籽以內所具備的。依相同的比例，人類為能用自己的動作，達到自己生存的目的，不得不仰賴天主助佑的實效：因為那個目的超越一切本性力量的效能。

加證：工具，專靠本有性理的效能，無一能將作品作到最後成全的地步，但只須依靠作者主動的效

能：雖然，工具專靠本有的效能，足以（在質料內）製備適當條件，供給主動者完成工作，將作品作到最後完善的地步。例如斧鋸，專靠本有的性理，及能力，只會砍殺木料；不會作成桌椅。給木料規劃並製造出桌椅的性理，（包括形式的條理，及資料的性情和品質的調整，等等），卻是工匠的藝術及智巧。工匠是主動者，運用斧鋸，以為工具，加工製作桌椅。

同樣，又例如動物的身體，消化營養物資，用火的熱力當作工具；然而生成骨肉，決定體量增長的度數，及其他類似的功效，卻應仰賴於營養生長的因素，就是依靠植物性的靈魂，專名生魂。在營養作用上，生魂是主動因素，運用火的熱力作工具。

然則，（按六十七及七十諸章的證明），在各級智力和意力排成的系統以內，天主是至高無上的第一智力和意力。天主以下，各級所有一切的智力和意力，都是天主智力和意力的工具，供給天主調用；天主是主動者。所以它們的動作，對於終極目的最後實現，享受至上的真福，所有的效能，不是專靠己力，而是仰賴天主助佑的神效。足證本性有理智的實體，為得到自己生存的終極目的，需要天主的助佑。

另證：人為達到生存的終極目的，困難極多。理智薄弱，易陷錯誤，失離正路，目的遂無以達到。器官知覺方面的七情八慾，引人追尋器官的及低級的對象，留戀陷溺，越加深長，則越隔離終極目的；是為了兩者高下軒殊的緣故。人既未降，則難上升。身體病弱，也屢次阻擋人修養道德，實作善功，於是削弱人修德立功以得真福的努力。為尅勝以上及類此的各種困難，人需要天主的助佑，才能賴以提拔，在追求終極目的之努力上，免陷於完全失敗。

經證：是以《若望福音》，章六，節四四，曾說：「除非派遣我來的聖父引領，無人能來跟隨我」；

又在章十五，節四說：「如同葡萄枝，離開葡萄樹，不能結葡萄；同樣，你們不和我連合，也不能結出菓實」。

駁謬：這就得以破除白辣熱派（Pelagian）的錯誤：他們曾主張：人只用自由意志，就能修德立功，掙取天主賞賜的榮福。

第一四八章 催迫與強迫

討論到這裡，有人能想，天主的助佑，可以是強人行善。因為《聖經》上說：「聖父引領」，有牽引提領，強人隨從的意思。聖保祿，致羅馬信友書，章八，節十四也說：「誰被天主聖神的主動，誰就是天主的子女」；致格林德信友書，第二封，章五，節十四；又說：「基督的愛德，催迫我」。以上這些話：「引領」，「主動」，和「催迫」，等等，明顯有「強迫」的含義。

如同上段，這樣解釋《聖經》，顯然是錯誤的：

一證：天主上智，主宰萬物，順從各物本性自然的方式，詳證於上面（章七十一）。凡是本性有智力的實體，連人類算在一齊，固有的特點，是用自由意志，發出行動，並作自己行動的主宰，詳證於卷二，章四七，及其下數章。強迫人行動，是相反人本性固有的這個特點。足證天主不用自己的助佑，強迫人作正直的行動。（天主造生了人自由行動的本性，就不肯又剝削人的自由）。

再證：「天主助佑」的本義，是輔佐人完成自己願作的善良行動；固然，天主在吾人以內，發出動力，作成吾人所作的工作；如同第一原因作成第二原因的工作，又如同主動者，作成工具的工作；是以《依撒意亞先知》，章二十六，節十二，曾說：「上主啊！我們的一切工作，都是你在我以內完成的」。

但是，不可不注意，第一原因是第二原因工作成功的原因，常順從第二原因的工作方式：（例如水力磨電，市內燈光明亮，水力是第一原因，市內的電燈是第二原因，發光照耀是電燈因水力磨電資助而完成的工作。水力不違背，也不干涉電燈本性固有的工作方式；反而順從其方式）。

所以同樣的，天主在吾人以內，作吾人工作的原因，完成吾人的工作，也是順從吾人本性固有的工作方式：就是賦給吾人力量，助佑吾人用意志的自由，發出行動，不是受任何強迫。足證：天主的助佑，不是強迫。

加證：人依照本性自然的秩序，用意志的願望，追求目的：因為目的和福善，是意志的對象。天主賞人助佑，主要宗旨是助人達到目的：所以不削除人意志的行動，反而成全人的意志行動：（賞給人意志的動力，激發其行動的活躍）：是以大宗徒，致斐理伯信友書，章二，節十三說：「我們中間，行動的意願和成功，都是天主為了意志的仁善而形成的」。然而強迫是削除人意志的行動：被強迫而作的事，是和意志相反的事。所以天主助人作事，不是強迫人作事。（回閱章六十七，及八十九）。

又證：人用道德的實行，達到自己生存的終極目的，（修成至善而享其真福）：因為真福，懸在目前，是道德的獎賞。然而，被迫的行動，不是道德的行動：因為道德的主要成因是選擇，不能不用自由的意志：適和強迫相反。足證天主助人行善，不是強迫。

另證：系屬於目的一切事物，例如工具，方法，等等，應當適合目的。然則，真福的終極之目的，只是自願動作者，自主行動之所能獲得：是以無生命的，甚至動物沒有理智，則稱不起有真福：猶如吾人也不說它們有倖運，或無倖運，除非單用移情作用的象徵意義。可見，天主賞的助佑，扶持人獲得真福，不

是強迫。

經證：是以《申命紀》，章三十，節十五—十八說：「你應考慮，上主今天在你面前提出生死和善惡兩條路：希望你愛慕你的真主天主，遵行祂的道路。你如心志邪妄，背棄正路，不願聽從勸導；我今天預先告訴你將要喪亡」。《德訓篇》，章十五，節十八，也說：「在人面前，有生死和善惡兩條路，任人隨意選擇，擇善則得善，擇惡則得惡」。

第一四九章 恩佑

諸如上述，得以明見，天主的恩佑，非人預先立功所能掙取。

一證：各個物體，對於高過自己的美善，有物質的潛能虧虛，對於美善的現實盈極，所有的關係。然則，物質不自動以實現潛能而得美善，但應被動於另某原因。所以，依同比例，人不自動以得天主恩佑，但預先被動於天主以得其恩佑，（既得以後，取捨或存棄，由人意自主）。發動者的發動，依名理，定義，本質，及因果的次第，先發於被動者被動而動的以前。本著這些（前提的原理和比例），得知天主賞賜恩佑，不是因為吾人先用善良行為自己提高自己，上進而得之；寧乃由於天主預先降賜的恩佑，吾人才作出善良事功有了進步。（不是人先行善而邀得主佑，而是天主先賞恩佑，人乃進而行善）。

再證：工具之類的施動因素，製造條件，為作出主動者所要作出的優美，不得不依靠主動者的效能：例如火的熱力，（消化食物），給食物的資料，準備條件，使它有能量變成（身體內的）血肉，領取血肉所以然的性理，而不領取別的性理，以變成他物，不得不仰賴（身體內）靈魂的效能：（這裡的效能，是營養和增長的效能：靈魂是主動者，發揮效能，用火的熱力作工具，消化食物）：如果沒有靈魂的指導，火的熱力，燒化食物，自己不決定食物的質料應變成血肉或變成任何別的物體：（例如灰燼，或筋骨，或

毛髮等等)。

然則，吾人靈魂仰賴天主動力而作出事功，正是如同工具仰賴主動者的效能，(詳見於前章，章十七、七十、八十八、八十九、一四七)。所以靈魂不得不仰賴天主的效能，為給自己準備適宜條件，好能承授天主助佑的實效，(因而進一步作出善良的事功)。所以為作出善功，不是靈魂先在天主助佑以前，發出什麼行動，或立功邀得助佑，或準備自己承授主佑；反之，寧是天主先賞恩佑，早在靈魂未動以前。(猶如主動者不先發動，工具不會自動)。

加證：全體大公的主動者不先發動，其下各部分的施動因素，無一能提先自動，更不能提先發動以引起主動者的動作；因為各部分施動因素的動作，件件都是發源於全體大公的主動者：由主動者發起；例如(地上)這些低級事物，(榮枯生死，及其他)一切變動，(被動於天體之運行而始發動)，不先自發動，以興起天體的運行，(因果先後，次序不會顛倒：又例如鐘錶以內，簧輪不動，其餘的小輪，不會先自發動，更不會引動簧輪)。然則，吾人的靈魂，系屬於天主，其關係正是如同部分因素，系屬於全體大公的因素。所以，任何行動，非預先被動於天主，都不會由靈魂自動發啟。因此，《若望福音》，章十五，節五，記載吾主親口說：「沒有我，你們什麼事也不能作成」。(雖然，天主推動人靈，發啟行動以後，人靈能妄用天主的效力，而作出相反天主正道的事件：人罪至惡，在於妄用主恩)。

又證：賞報或酬勞，適稱於功績。配給獎賞或酬勞，應當遵守正義的公平。然而，天主的恩佑，實效崇高，超越吾人本性的能力，和吾人本性能力作出的行動，高下軒殊，不成比例。故此人用自己這樣的行動，不能掙取天主的恩佑，作為酬勞：(行動的實效卑微，太不相稱)。

另證：意力的行動，隨智力的知識而發；不會發生在知識以前，追求所不知的對象。然則，人生存終極目的之知識，是超越人本性的知識，是天主賞賜的，非人專靠本性智力所能知；故此，吾人意志，嚮往終極目的而起的意願，不預先發生在天主尚未賞賜恩佑以前。（恩佑先賞，人的意願乃受甦醒而後興起；猶如春陽先至，草木隨之而復甦。天主賞賜人超性的知識，有許多方法：一是用福音的傳播；二是用人生境遇的變遷，磨煉人的心智，引人反省而妙悟；萬有真原，至仁至善）。

經證：是以聖保祿，致弟鐸書，章三，節五：「祂救活了吾人的生命，不是根據吾人作了義德的工作，卻是由於祂發顯了仁慈」。致羅馬信友書，章九，節十六，也說：「意志的意願，和跑路的奔跑，都不是願者或跑者的成功，而是天主發顯仁慈的成功」。這些經訓的根據，是因為人先受到天主的助佑，才得以發起善良意志的行動：猶如吾人習慣，將某某事件的成效，不歸功於近因，而歸功於高遠的第一原因：例如軍事的勝利，是眾位戰士勤勞的成效，歸功於主帥用兵得法；全軍的勝利，乃叫作主帥的勝利。從此可見，以上這樣的經訓，及吾人習慣的用語，正確意義，不否認意志的自由，也不否認人是自己內外行動的主宰，但指明人的自由和自主，繫屬於天主，承受天主的主動。是以，熱肋米亞先知，哀歌，章四，（另見章五，節二一），也說：「主！回轉我們，我們就回轉過來，歸向禱」：這裡的話，明指我們的意志，先受到天主助佑回轉，然後才回轉過來，自願歸向天主。

然而，匝加利亞先知，章一，節三，記載天主親身說：「你們要回轉過來，歸向我；我就回轉過去，歸向你們」。似乎是說，我們先回心轉意，天主隨後才肯回顧助佑我們；其實，正得其反，不但天主先施恩佑，助人回頭，而且在人回頭以後，仍然加施恩佑，堅強人力，安定人心，助人收到回頭的實效，固守

正當的終向。

駁謬：這就得以破除白辣熱派的謬說：他們主張天主因人有功，而賞以恩佑；並且主張，吾人義德的精修，開始之時，全由吾人發啟；結束之時，卻賴天主成功：（生事在人，成事在天：這是錯誤的。生事和成事，天人兩在；天主是高遠的第一原因，人是切近的第二原因；第二原因的一切動作，都不得不先有第一原因的主動：這才是真理）。

第一五〇章 恩寵（一）

天主賞賜給人的這個助佑，既然純是施給，故應取名「恩寵」。

理證：「純施給，是將恩惠贈送給某某，不是因為這某某自己先有什麼功勞。按（前章）已有的證明，在人未立任何功勞以前，天主乃先將助佑頒施與人。故此這樣白送的助佑，理應叫作「恩寵」。

是以，聖保祿，致羅馬信友書，章十一，節六：就說：「既是恩寵，已非工價；否則，恩寵已非恩寵矣」。

另證：上述的天主助佑，理應叫作恩寵，還有以下這另一個理由：說某某領受某某的恩寵，就是因為某某領受某某的親愛；是以受親愛，也叫作受寵幸。然則，親愛的本質及定義是用意志和行動成全所愛者的美善和福利。天主造生萬物，用意志和行動成全每物的美善和福利；每物的實體住存，及其一切美善，按上面（卷二，章十五）已有的證明，都是來於天主的意願和行動：是以，《智慧篇》，章十一，節二五，說：「事實上，禰鍾愛實有的萬物，也不憎恨禰所作成了的任何事物」。

此外，天主助人實得超性的美善和福利，賞人美滿至極的福享，不是享受任何外物，而是享受天主自己本體的至善；如此看來，天主親愛人類，有特殊的恩情。可見天主賞給人類的這個助佑，更有理由叫作

「恩寵」：不但因為方才說明了它純是白送的施給，而且因為人類受到了這個助佑，遂實得身受天主寵幸的一種特殊名分。按大宗徒致厄弗所信友書，章一，節五至六說：「祂預先命定了賞給吾人天主義子的名分，遵照祂的意旨，顯揚祂恩寵的光榮；祂因恩寵的施給，提拔吾人和祂自己的聖子（耶穌）同享祂的親愛和恩寵」。

這樣的恩寵，在受恩的人以內，應是一個實有的因素，彷彿是一種性理和美善，充實人的本身

理證：物受指引，追求某一目的，則應對那目的維持恆久如一的趨向；因為發動者，恆久如一，變動受動者，非至引它依賴身受的變動而達到目的，不自罷休。本此原理，可知吾人擁有天主賞的這個助佑，恆久如一，直到達成最後目的；因為按（章一四七）已有的證明，吾人受天主恩寵的助佑和指引，追求人生的終極目的。

這樣恆久如一的助佑，屬於性理之類，既賦與人心，則久留不去，彷彿是一個靜止的因素，依附在人以內；（作人現實行動的根源）；卻不是行動之類；既非施動，又非受動；因為變動的施受，不是久留不去，也不是恆久如一的；（而是乍有乍無的）；可見於睡眠之時，人有行動的根源，就是有行動的能力；但無行動的現實；人受天主的恩愛，因而發出願心，追求人生的終向；現實的歸向，是行動；乃是受動而後自發的行動；這樣的行動，以天主的恩寵為根源；賦界在人心中，恩寵久存，行動不常有。

從此可見，天主親愛人，而施給的恩寵，是一種性理和美善，即便在人沒有現實行動的時候，仍存留在人以為內，作人行動的根源。（猶如燃料，有火的性理，故能有火的行動。性理是動力的根源。性理久存下去，行動卻時有時無）。

加證：天主的親愛，是吾人現有美善的原因：猶如在吾人間，適得其反，人物現有的美善，是激發吾人親愛的原因。然而人物預先具備的特殊美善，激發人特殊的親愛，所以，依照相同的比例，反轉過去，足見那裡有天主對於人表現的特殊親愛，那裡便因而隨之，必定也有一種特殊的美善，由天主賦給人了。既然，依照前論，天主親愛人而施給的恩寵，是天主對於人特別親愛的標誌，足證天主因而施給的恩寵，乃是一種特殊的優良和美善的特點：秉賦在人內部：（如同內具的性理一般）。

添證：每個物體，因其性理，而嚮往適宜的目的：萬物種類繁殊，性理不同，則目的各異。然則人賴天主寵愛的助佑指引而嚮往的目的，是超越人本性的。故此，人在本性以上，也應添加一種超性的性理和美善的特點：人因之以為根據，乃能嚮往方才說的那個目的：和它發生兩相適稱的關係。（否則，上下懸殊，則不適宜）。

又證：人為達到生存的終極目的，必須發出自己固有的許多動作。每個物體動作必須依賴的根據，卻是自己固有的性理。所以，天主引領人用自己的動作達到其終極目的，不得不給人添加一種特殊的性理，作人動作實效的根源，人依賴這樣的實效，乃能建樹功績，掙取終極目的。

另證：天主上智，依照物之本性方式，給每物配備所需，詳證於前（章七十一）。人的本性方式，需要在本性能力以上，添置某些美善的優點和才能，藉以發出善良動作，適合本有的性情，敏捷容易，快樂有趣，而且正確精良；達成動作的至善。足證：人為達到終極目的而從天主得來的恩寵之助佑，依名理的本義，專指人心內具的一種特殊的性理和優點：（作人動作和動力的根源）。

經證：是以《聖經》，用「光明」象徵天主的恩寵。大宗徒，致厄弗所信友書，章五，節八曾說：

「有一個時期，你們曾是黑暗；現今，你們卻是光明：因為你們和吾主是合一的」。光明，是視覺的因素，是聖寵適宜的象徵：指示人應內賦的美善，因以上達終極目的：「享見天主」。

駁謬：這就足以破除某些人的意見。他們聲稱天主的恩寵，不在人以外添置任何實有的因素：猶如某人領受國王的恩寵，其現實的因素，只是在於國王有恩情，不是在於受恩的人方面有什麼特點，（或預先具備，或隨後增設）。他們意見的錯誤，來於他們未曾注意到天主的親愛和人的親愛，互有的分別。天主的親愛，是所愛者美善的原因。人的親愛，卻不常是如此。

第一五十一章 恩寵（二）：愛德

從上述得以明見：人親愛天主，是天主親愛人，賞賜恩寵的助佑而在人心以內生出的效果。

理證：天主親愛人而生的效果，是給人賦與恩寵。然則，（依照因果相似的原理：惟火生火，惟情引情），天主親愛人而固有的效果，得見應是引人親愛天主。親愛者的主要宗旨，是引起受愛者以愛還愛：施愛者，發出愛情，主要的謀慮和趨向，是吸引所愛者向自己表示同情的響應。交相親愛：如果吸引無效，則親愛的熱情消散。（天主全能的愛情，不能無效）。所以，天主既親愛人，將恩寵賞給人，隨之而在人心以內生出的效果，必是人親愛天主。

還證：許多因素，如有共同的一個目的，在趨向一致的限度內，必定也互相團結一致：是以同城同國的人民，同心同德，連合一致，共謀市政的公福；同一戰場的許多鬥士，也必須為得到勝利的共同目的，而團結起來，同心合意，配合行動。然則天主恩寵的助佑，引人追求的最後目的，乃是因天主的本體而享見天主：這樣的享見，是天主本體自見而固有的生活之動作：如此，這也是天主賞人共用的終極幸福。所以人受天主引領，達到這個目的，不能不契合天主意志，和天主團結合一：這乃是親愛的固有效果：因為「朋友間相愛的特點，在於同好，同惡，同喜樂，同悲苦」；（大哲《道德論》，卷九，章三）。

從此可見：人受天主親愛而得恩寵，乃受天主建立，而成為一個「親愛天主的人」；也就成為天主欣悅而親愛的人；因為人受天主恩寵的指引，追求天主賞人共用的同一目的；親見天主本體。

加證：目的和善良，是欲願和感情的本有對象；故此天主親愛人，賞人恩寵，指引人嚮往終極目的，主要效用，應是成全人的感情。然而，感情的成全，主要在於親愛；可徵驗於心理的事實，凡是感情的活動，都是愛情的流行，以愛情為泉源；例如羨慕，希望，欣賞，無非因愛情而發出；又如躲避，畏懼，憂愁，惱怒，也是為應付愛情之敵對而發出的。（可見喜怒哀懼愛惡欲，七情，都是以愛情為本元）。從此可知：天主親愛人，賞人恩寵的首要效果，是點燃起人親愛天主的火燄。

又證：物因性理而依循秩序，歸向目的，乃因同一性理，在某些方式下，同化於目的；例如形體，因沉重下降的性理，依照本性自然的規律，落向息止的處所，乃同化於那處所，而取得某某似點。然則，證明了：天主親愛人而賞給的恩寵，是賦與人內中的一種性理；人因此性理，而依循秩序，歸向於終極目的，就是歸向於天主。所以，人因天主恩寵，乃同化於天主，取得天主神性的似點。然而，似點是親愛的原因；萬物以類相聚；同類者，莫不互相親愛。足證：人因天主寵愛，遂成為親愛天主的人。

另證：為能工作精良，必需動謹而有恆；非有愛情不為功；為了真有愛情（和興趣），人能視重如輕，嗜苦如飴。既然天主的寵愛，效用在助人成全精良的工作，所以必需也將親愛天主的心情，種植於吾人胸中。

經證：是以大宗徒，（致羅馬信友書，章五，節四）說：「天主的愛德，因天主的聖神，流佈在吾人心中。天主的聖神，是天主賞賜給我們的（恩寵）」。（《若望福音》，章十四，節二一，記載吾主，預

許將來，賞賜親愛自己的人，親見自己的本體。吾主說：「誰親愛我，誰就受我聖父的親愛；我也就要親愛他，並將我自己的本體，顯示給他」。

從此可見，天主的寵愛，指引吾人，追求親見天主的目的，是吾人心中，親愛天主的原因。（親愛，是親見時的情感：真誠密切的篤愛。人心篤愛天主，是天主寵愛在人心，生出的效果）。

第一五二章 恩寵（三）：信德

天主的寵愛，既在吾人心中，產生愛德，由此必定也在那裡，產生信德。

理證：按上面（章一四八）的證明，吾人受天主寵愛的指引，追求終極目的，而發起的活動，是自願的，不是強迫的。自願的活動，追求某某目的，不能不先有這目的之知識：是以天主的寵愛，為能引導吾人自願歸向終極目的，就必須將那目的之知識，預先栽植在吾人心田裡。又按上面（章四十八）的定理，這樣的知識，在現世的境況中，不能是明見的知識，只得是信德的知識，（就是發出信心，聽從天主藉《聖經》和福音啟示給人的真理：這樣的信德知識，不是明見事物本體實況的知識）。

加證：有知識的實體，分許多種類，各有不同的本性及生存方式，於是各自固有的知識方式，也隨之而互異。是以，神類，人類，畜類，按前者已有的說明，（參考卷二，章六十八，八十二，九十六及其下數章），本性互不相同，知識的方式，也各自不同。然而按（章一五〇）方有的證明，人為得到終極目的，在固有的本性以上，特加領受了一種超性的優點，即是聖寵，（就是所謂的「恩寵」或「寵愛」）。所以，人在本性固有的知識以上，也應特加領受一種超越其本性理智的知識。這樣的知識，就是信德的知識，在於認識用本性理智觀察不到的事物。

又證：物被動於某一發動者，追求發動者本性特有的目的，常常應逐漸進步，受發動者外力強加的壓擠和影響，剋服自己本身固有的壓力和抵抗，起初不完善，最後變化結束，乃達到完善的地步：接受外來的壓力，當作自己本性宜有的壓力；例如木料被火燒燃，最初只被熱燒；這新生的熱力，不是木料本性固有的，而是它在它本性以外添加進來的；然後，熱度逐漸增高，至到最後，木料被燒發出烘烘的火燄，乃完全同化於火；它的熱力，達到了至高的程度，遂變成了木料本性固有的熱力：自己就自動的燃燒起來。

同樣，又例如學生受師長的教誨，開始接納師長啟示的思想，不是自己的智力懂得了道理，卻是用聽信的方式，將自己現時無力懂明的言論，聽人耳朵裡，存儲在心中；漸漸思索琢磨；至到最後，聽完了師長全篇的講解貫通，乃將師長的思想，曉悟在自己心內，化成了自己的思想。

然則，按（章一四七）已有的證明，吾人受天主恩寵的助佑和指引，追求終極目的；乃是將來明見第一真理的本體，詳證於第五十及其下數章。從此可見，在尚未達到這個目的以前，人的智力，服從天主恩愛的壓力和光照，對於同一目的，（只有一種不完善的知識，不明見其本體至善；而僅僅）用聽信的方式，隨從天主的名稱和指引；漸漸同化於天主。

另證：本書卷首，陳明了天主提出真理，供人用聽信的方式接納，有許多必要的理由，並有許多益處。（回閱本書，卷一，章三及其下數章）。從那些理由，也可推證出我們這裡的結論，就是：信德是天主寵愛在吾人心內必定產生的一個效果。

經證：是以大宗徒，致厄弗所信友書，章二，節八說：「天主的恩寵，用信德，保救了你們的生命。這並不是由於吾人的功德：因為是天主的賞賜」。

吾人。

駁謬：這就得以破除白辣熱派的錯誤，他們主張：吾人心內，信德的開端，不是來自主，而是出自

第一五三章 恩寵（四）：望德

用同樣的原理，還可推證出另一結論，就是：望德引吾人希望將來要得真福，也是天主的恩寵在吾人心內生出的一个效果。

理證：人親愛他人，發源於人親愛自己：不外於人之對待朋友，如同自己之對待自己。然則人愛自己，全在於願意自己得福，得善；如同人愛他人，也全在於願意他人得福，得善。故此，人必須推己及人，由於愛自己的福利而引領外顧，也愛惜他人的福利。人既希望從他人得到福利，因而必親愛他人，（不但因為他人是自己福利的來源，而且）因為他人本身善良可愛；當此之時，愛其本身善良，不必期待他為自己有利，乃是因人之本體善良而愛其人。是以希望他人有利於己，是親愛他人本體善良的途徑。人因天主寵愛，而發起親愛天主本體善良的願心。這樣的效果，足證當初人因天主寵愛，也懷中啟發了望德：就是對於天主，懷抱了真福的希望。（希望是親愛的途徑。親愛是希望的成功。天主的聖寵，既是親愛的原因，故也先是希望的原因。人既因聖寵而愛慕天主，必定也因聖寵而將希望寄賴於天主：就是希望想見天主）。

另證：人間的友愛，根據朋友本身的善良而親愛朋友，雖然不是為自己本身的利益，但仍有許多利

益，隨之而自然生出：由於朋友間彼此實行愛人如己的原則，於是彼此互相援助，也是一個援助另一個；如同自己援助自己。是以人既親愛他人，並且知道自己受他人的親愛，便不能不對於那某某他人也懷抱著手足相關的希望。

然則：人領受天主的寵愛，遂被建立而成為一個親愛天主的人，根據愛德的情感，依照信德知識的啟示，由於人預先受到了天主的親愛。若望書信，第一封，章四，節十：「愛德的實義在於這個特點：不是我們親愛了天主，卻是因為天主先親愛了我們」。（天主和人的互相親愛，和人與人的互相親愛，在親愛對方本體善良的特點上，有相同的比例）。

本著以上這樣的比例，可知人由於天主寵愛的恩賜，也隨之而得到了望德：對於天主懷抱著真福同享的希望。

由此觀之，尚可明見，望德是愛德的準備。愛德卻是望德的堅定。前後一往一反，比例相同。愛德是人真誠親愛天主。

加證：親愛的感情，常催促相愛者，竭盡可能，密切團結；是以友愛之喜樂，莫過於同聚生活。人既因聖寵而親愛天主，則必也受愛情催促，亟力願望和天主團結。生於聖寵的信德知識，聲明人和天主密切團結，同享至善，共嚐真福是可能的。所以人如親愛天主，則其同享真福的願心，也必隨之而生。然而，願望是心靈的苦惱，除非有希望滿足。如此看來，可見，天主既因聖寵賞人信德和愛德，理應隨之也賞人將來實得真福的希望：另名望德，（信望愛，三德，一同生於天主賞的聖寵）。

又證：努力設施一切，謀求心願的目的，如遇困難阻隔，但有得到目的之希望，則能感到心中的寬

慰：例如病人為了有恢復健康的希望，乃容易忍受藥品的苦味。在我們追求真福的長途上，有許多急迫的艱難，應當忍受；因為達到真福，必經的道路，是道德；道德的任務，卻是處理艱難的事務，（參考《道德論》，卷二，章三）。將來實得真福，是吾人一切願望的滿足。人為輕快前進，忍受艱難，剋勝阻礙，追求真福，必須對於要得的真福，懷抱著天主恩賜的望德。

另證：無人費力活動，為追求自己認為不可能達到的目的。故為恆心貫徹到底，必須具有實能達到目的之心理情態：這樣的情態，就是希望，（因其來於天主的恩賜，故）尊稱為望德。人既仰賴天主恩寵的指引，追求真福的終極目的，天主就必須用所賞賜的恩寵，給人的心裡，銘刻上望德的情態：使人懷抱著實得真福的希望。

經證：是以宗徒長，伯多祿書信，第一封，章一，節三—四，有以下這些話說：「祂重新生育了我們，賞賜了活生生的望德，預許了諸天之上儲存的，不會腐朽的遺產」。聖保祿，致羅馬信友書，章八，節二—四，也說：「我們的生命，因有望德，而受到了保救」。

第一五四章 啟示

人為知自己不見的事物，不能不聽取親見者的報告。信德的知識，在於吾人認識所不親見的事物；故應聽取親見者的啟迪。這就是聽信天主；因為天主，本性自然，自見本體，自己認識自己，有透徹完善的知識，（詳論於卷一，章四十七）；吾人為認識天主的本體，卻在現世，僅有信德的知識；故應來自天主的灌輸，靈感，及啟示。

然則，又按上面（章七十七）已有的證明，天主凡有一切作為，都有一定的秩序；所以，為給吾人顯示信德知識，也應當遵守一個秩序；就是：由近及遠，近者直接領取天主的知識，遠者間接，經過近者的傳達；如此由上級，經過中間各級，遞傳到最低的末級。同時，凡有許多因素，從最高到最低，按秩序和品級，排成系統，距離第一因素越近者，則表現有更強大的能力。

以上的原則，也明明發現在天主顯示自己時所遵守的秩序中。事實上，按上面（七十九及其下數章）討論所得的證明，得知天主首先給真福的眾位天神，顯示了人所不能見，信德卻能信的知識；眾位天神，於是乃明見那些知識的真理，從而實享天主本體的真福。然後，天主經過天神們的居間傳達，也將那樣的（某些）知識，顯示給某些人；這些人認識那些真理，不是直接明見，而是確知無疑，根據天主的啟示可

信。

天主給這些人啟示真理，是用內心的，智力可知的一種光明，提高人的心智，領悟而接納人的智力只用本性生來自然固有的光明、所達不到的那些真理。如同智力用本性自然的光明，確然接受自己用那光明照察所知的真理，例如許多本性自然而然的第一原理；最高公理；依相同的比例，人對於自己用那超性光明所把握的真理，也有確然無疑的信心。人、為將天主啟示給自己的知識，提示出去，供給別人接受，必需有這樣確實無疑的信心；因為（依心理的常情），吾人不確然實信的事物，則也不傳達給別人而具有牢靠的保證。

此外，天主用方才說的那個光明，從人心的內部，光照人的心智，啟示真理，也有時附加某些（器官知覺之界的）知識的工具；或在外部器官，或在內部器官；或用語言；或用景像。語言，在外部器官內，受耳朵的聽納；或在內部器官裡，受覺像力的察覺而領會其意義。景像，也是一樣，或是外部形體的景像，受到眼睛的看見；或是內部覺像力所察覺的描繪；以上各樣的工具，都是天王可以作成，並可以運用的。人既察覺這些工具的作用，乃仰賴心智內天主施降的光明，而從其中，領取天主真理的知識。人只有這樣的（器官之界的）工具，沒有內部的（智力之界的）光明，不足以領悟天主真理的知識。反之，只有那個內部的光明，而沒有這些工具的輔助，卻仍足以領悟那些知識。（可見人為領悟天主的啟示，可以有內部的神光而無器官的工具；但不可只有器官的工具而無內部的神光。後文另有詳論。目下，惟須理會，知識的啟示，是天主恩寵，賦與人心，並從人心智內部發出神光照耀，開明人心，而生出的效果。這些效果，數目眾多，依照人類心理的需要和可能性，並且根據古新《聖經》，計算起來，主要有以下數種，加

註號數，列舉如左。參考末段的經證那一條）。

啟示的知識之種類

一、上智：天主給人啟示人不可見的這些真理，第一類，屬於上智。上智，依其本質，專在認識與天主本體直接有關的一些真理：上智知至上真理。是以，《智慧篇》，章七，節二七—二八說：「天主的上智，周流眾國和萬民之間，充實眾位聖人的心靈：人不上智同居共處，便受不到天主的親愛」。《德訓篇》，章十五，節五，（論天主寵愛的人），也說：「上主用智慧和智力的神明，充滿了他的全部」。

二、明達：天主的恩寵，不但給人啟示天主的真理，而且也啟示宇宙萬物的一些知識：屬於科學知識：在於明白事物的性情，通達因果的條理。因此《智慧篇》，章七，節十七說：「祂將宇宙間實有的這些萬物的真知識，賞賜了給我，使我明白通達，認識地球方位的佈置，和物質原素的效能」。編年紀下編，章一，節十二，記載上主向智王撒羅滿說：「知識的明達，和真理的上智，都賞了給你」。天主啟示科學之類的知識，因為：天主的真理，人所不可見，經由受造物的明通智達，乃呈現於人的心目觀瞻之下。是以聖保祿，致羅馬信友書，章一，節二〇，曾說：「人因天主已作成的工作，用靈智領悟，並明見天主無形可見的諸般事理」。

三、言語：人給他人傳報知識，不用言語，則無其他適宜的方法。人既領受天主的啟示，依照天主建定的秩序和規律，有義務傳訓他人；故此，為顧全他人受訓的需要和利益，天主就也必須賞人語言的恩寵。是以，《依撒意亞先知》，章一，節四，自述說：「天主賞給了我靈慧的口才，我就會扶持言論跌倒的弱小者」。路加福音，章二十一，節十五，記載上主給眾門徒說：「我將來要賞給你們口語和智慧，你

們的一切敵對，都無力抵抗你們，也不會駁倒你們」。

四、萬國語：為了同一的這個目的，當時需要用少數的人給萬國萬民傳播信德的真理，於是天主教導了某些人會說萬國語：例如《宗徒大事錄》，章二，節四記載：「他們個個都充滿了（天主的）聖神，遂依照聖神的賞賜，開始說許多不同的語言」。

五、聖蹟：口舌提出的言論，如果不是本體自明的真理，需要實驗證明，方能見信於人。信德所信的事理，不是人理智所能明見的；所以需要實驗證明。信德的道理，超越人的理智，用理智的原則，並用明證法的論式，無法推證明確。故此為能明白證實，宣講者的言論真是出自天主，必須用某些付驗，實際證明，例如治療病人，或作出其他效驗，只有天主的神力才能作到。由是，《瑪竇福音》，章十，節八記載「吾主（耶穌）派遣眾門徒四出宣講時，命他們說：「你們要照料病人，復活死者，清除癩病，祛逐群魔」。瑪而谷福音，卷末，（章十六，節二〇），果然記載「他們就動身，到各處宣講，仰賴上主的協助，並用下麵的許多符驗，證明他們言論真實。（符驗，就是聖蹟或奇蹟的靈驗，例如方才說的那些事跡）」。

六、先知：先知的能力，知將來要發生的事物，並知人普通所不知的事物，仰賴天主的啟示，將所知的事物，指示給眾人。這樣的能力和任務，是天主的恩賜，叫作「先知的神恩」。（先知先覺，代替天主發言，啟迪世人）。人見先知所言屬實，乃信其所講奧理也值接納。為此目的，天主必須將這神恩，賞給宣講信德奧理的人，為給聽眾，證明所講的道理真實。是以大宗徒，致格林德信友，第一書，章十四，節二四—二五說：「如果全體信友，都實用先知神恩，有不信的人，或沒有受過初級訓練的人，進入會堂，乃受信眾的折服而不再遲疑，他受信眾的辨別；他心中的隱秘，也明顯出來，於是在伏地叩禱，欽敬天

主，稱揚天主真是生活在我們中間」。

先知如果不知惟獨天主能知的一些事物，便不是信德道理真實的充足證明：猶如聖蹟，應是惟獨天主能作到的一些奇蹟，才能作真理的符驗。天主獨自能知的事物，首要的是世界裡人心的隱密，詳證於卷一，章六十八；並是能有能無的未來事物：這樣的事物，是惟獨天主能知的，因為惟獨天主是無始無終的永遠現實；故此，對於將來的事物，有面臨現前的關係，所以能直見它們的本體，詳證於上面，（卷一，章六十七）。

先知確實，不會舛錯，和人智的預測不同。

有些能有能無的未來事物，人類智力也能預先推測而知之如見：不是知事物將來實有的本體，而是知其原因現有的含蘊和趨勢；或知其含蘊的本體，或知其某些顯明的效果；用現有的效果，作未來事物的朕兆，人的智力對於某些將來的事實，就能未到先知：例如醫師，診察脈理，尿色，及其他類此的病徵，驗明生活能力的現狀，便能預測病人的將來：或死亡，或康復。

這樣的預測或推斷，有時是確實的，有時卻不確實。因為，有些效果是某些原因必定產生的：例如動物身體的構造內，包含互相衝突的成分，故此將來必定死亡。然而有些原因，產生某些效果，不是生於必然，不是常常生出，而是生於慣常，就是屢屢生出：例如父親的精子，將種籽投入母親的子宮，大多數次，乃孕生體格完善的嬰兒；有時自然的傳生能力受到阻擾，卻也生出怪物。所以人智的預測，不常應驗。關於第一類事物，因果關係必然常真，故能預測確實無疑。關於第二類事物，因果關係慣常真實，而非必然常真；人的預測經常可靠，乃非確實無誤。

然而，仰賴先知的恩寵，根據天主的啟示，人對於未來事物的預知，卻是完全真確的，如同天主預知未來，是未到先知，一樣真確；因為，按已有的證明，天主預知未來，不是只見原因而推知效果；而是永遠現前，明見未來效果本身的實況；確實真切，不會舛錯。是以人受天主賞賜而得的先知之明，也同樣真確完善；全無疑惑。

先知的確實無誤，無害於未來事物的有無兩可，如同天主知識的真確，一樣，詳證見前，（卷一，章六十七—六十八）。

眾先知，受天主啟示，預知一些未來事物，有時也不是明知其事物的本體，而只知其原因的含蘊。原因受阻失效，先知的預報，乃無妨隨之而更改。例如《依撒意亞先知》，預報厄則戒國王病在不治，結果卻斷案更改，國王健康恢復，（參考依撒意亞先知，章三十八，節一）；又例如約納先知，預報尼尼物城四十日後，塌毀，結果卻沒有塌毀，（因為市民悔改，得了天主的寬恕，參考約納先知，章三，節四）。天主寬赦人罪，慨施救援，乃收回先知預報的懲罰。當時先知所見，只是原因：一方面是國王身體的病況及時局影響；一方面是市民的罪惡。由原因推測效果，有時能不應驗。

如此，可見先知預報未來，是信德道理充足的證明；因為，人的智力雖然能預測未來，但是關於未來的偶然事物，沒有確實無誤的預斷，不如同先知的預見那樣真確。天主啟示給先知的知識，固然也有時不外於因果關係的推斷，是以能受更改，但同時，或事後，也啟示給同一先知，將來事件，如何能受更改；例如同上：厄則戒國王免死而康復；尼尼物城的人民得救而脫免了滅亡。（參考同上）。

邪神，企圖破壞信德的真理，妄用奇蹟，欺哄世人，削弱信德真實的理證，但非真顯聖蹟，惟乃貌似

神奇，眩惑眾人視聽，詳證見前（章一〇三）；同樣，也妄用預報，假充先知，由因推果，遙指常人所不知，好似預知未來事物之本體。

固然偶有的效果，生於自然原因；但上述的邪神，靈明銳敏，識見過人，有時也知自然原因怎樣受阻而失效；是以預報未來，貌似神奇而真實，遠遠超過眾人絕大智力之所能知。此外，自然原因當中，至高者，是天上眾形體的能力，高大玄遠，超絕人智；上述邪神，卻詳知其特有的性情，前在（卷二，九九及其下）數章，已有說明；同時，下級形體的安排，遵從天上形體運行及能力的決定，（參考章八十二）；所以上述的邪神，預報風雨，及天象的種種變化和災異，根據因果的自然，也能表現明通，勝於天文和星象的專家。

雖然，按（八十四及其下數章）已有的證明，天上形體，（日月星宿），無力直接影響人靈的智性部分，（智力和意力），但有些人，數目極多，隨從情慾的衝動，追逐物質的傾向；這些情慾和傾向，卻顯然直接感受天上形體的影響；事實上，只有明哲的人，數目稀少，有能力抵制這些情慾和傾向。因此，眾邪神也能預報與人的行為有關的許多事件；固然他們的預報也有時因人自由決裁而不實現。

另有一點，尚須理會，眾邪神，先知先覺，預報未來，其目的不如同天主的啟示是為開明人的心智，卻為迷誘人心，背棄真理；因為，它們的宗旨，不是幫助人心的靈智，得到真理完善的知識。

邪神給人類預報未來，也用內外許多方法；內部的方法，是引起想像的變化；或在睡夢中，示人以未來事故的朕兆；或在醒寤時，引人神魂出遊，或陷人於神經失常，好似瘋狂，乃能預報某些未來的事情；外部的的方法，有時能用視聽可知的一些朕兆，例如禽鳥的運動，歌唱，啼鳴；獸類的排泄，及其內臟；點

畫的圖形；和其他類似的方法；其作用，如同抽籤，抓彩，拈鬮等等占卜或賭博一樣。還有時藉形像，顯現人的面前，並用語言的聲音，預報未來的事物。

最後這兩種方法——顯現形像，發出語言，顯然是邪神之所為。但上述的其他方法，有些人卻想將它們歸屬於某類的自然原因。他們說出的理由如下：天上形體的運行，施降壓力，影響下界物類，產生其中的某些變化；這些變化的朕兆，乃由同一壓力或影響，而出現在某些物體之中，（例如霜降，預兆冰雪將至）；物類眾多互異，各以不同方式，感受天體影響。所以，看到某物受到天體影響而呈現某某變化，便可用作朕兆，藉以斷定另一物（同時或異時），也必呈現（同樣或異樣的）某某變化；（鑑往可以知來。憑今可以追昔。左右也可旁通。觀此物之變化，可知彼物之改易）。本此原理，他們就主張：凡是一切變動，不受人理智自主的造作，出於自然而然者，都遵從天體施降的壓力和影響；（出於天然，秉承天意）：例如夢景，神遊，神魂出殼；禽鳥的飛行啼鳴；點畫的圖形，多少點，畫出什麼形象，或數目，（如同擲骰，任其自然），不受人理智自主的裁奪；凡此一切，都能充作朕兆，預示天體運行必要產生的一些未來的實效。

他們以上這個主張，理由的根據不大。更好相信，那些朕兆的預示，是某種神靈實體，依照未來事物的觀察，支配上述非出於人意的自然變動，而作出的效驗。有時天主，任用善良的天神，也作出這同樣的效驗；因為天主也用人的夢景，啟示許多知識，例如（《創世紀》，章四十一，節二五，記載埃及國王）法勞，及（達尼爾先知，章二，節二八，記載巴比倫皇帝）納布高；（都有過由天主派天神借用夢景昭示未來的故事）；又例如（《箴言》，章十六，節三三記載智士）撒羅滿說：「骰子投入衣懷，兆像配合組

成，也有時由天主安排」。

然而，那些效驗，及其預示，許多次是邪神作祟。眾位（公教）聖師，連同教外的許多名師，都有同樣的論斷：例如馬西莫·瓦助略，（言行益聞錄，卷一，章一），曾說：觀占朕兆，解說夢景，及類此種種，是偶像崇拜的宗教行為。《古經》的舊律，將這些行為和偶像崇拜，一並列入禁例。是以《申命紀》，章十八，節九—十一說：「切勿效法那些人民（崇拜偶像），干犯可痛恨的重罪；勿許你的人民，命令子女，赤腳在火上行走，（妄求神明保佑，不受燒傷，藉以）證明自己無罪；勿向巫祝或占卜家，問詢吉凶；勿觀察夢兆，勿鳥占；勿行妖法魔術以害人，也勿吟唱迷惑愚弱；勿問毒蛇鱗，勿向通神者問事，也勿向死人追詢真理」。

先知預言，佐證信德的道理，還用另一個方法：就是有些歷史事件，在未產生以前，早有許多先知預作的報導，證明那些事件，不是宣講者的捏造，而是某某時期實有的事件，由宣講者傳報眾人，聽眾乃應置信勿疑。是以大宗徒致羅馬信友書，章一，節一說：「保祿，耶穌基督之僕，奉召充任宗徒，特受簡選，宣報天主福音，依照《聖經》紀載，天主任用（古聖）先知，預許自己的聖子，降生成人，骨肉的身躯，生於達味（聖王）的後裔」：諸如耶穌的誕生，受難，（受死），復活，及其他類似的事件，都可用古代先知的預言，證明是歷史的事實，（而不是人智的偽造）。

七、解釋經言：人類領受天主的啟示，分上下兩級，上級直接，下級間接。既有上級，（已如上述），故應有下級：因為人類從天主那裡，領受啟示，不但是為現時，而且是為傳訓將來的一總人；所以需要將所得的啟示，不但用語言傳述於現時的人，而且用文字著在書卷，傳訓於後代。文字的著述，需要

有某些人負責解釋。這也如同天主的啟示一樣，應是天主賞賜的恩寵：是以《創世紀》，章四十，節八也說：「解釋（經訓的實義），豈能不是天主的光照嗎？」

八、信德：最後的一級，是人用信德，誠心信從某些人傳述，另某些人解釋的經言，繼承天主啟示的知識。上面（章一五二）證明了，信德也是天主賞賜給人的恩寵。

九、辨認邪正：邪神和善神，在許多事上，互相近似，發顯聖蹟，啟示未來，已如上述；為使眾人免受欺騙，需要仰賴天主恩寵的助佑，辨認邪神和善神。若望書信，第一封，章四，節一，曾說：「你們勿要逢神便信，卻應考驗是否某神來自天主，（或來自欺人的魔鬼）」。

經證：以上九種神恩，都是天主為栽培並堅固信德，賞賜給人的恩寵之有的實效。大宗徒，《致格林德人》第一書，章十二，節八—十，曾逐一枚舉這些實效如下：「天主因聖神（的恩寵），給某人賞賜上智的言語，給另某人賞賜明達的理論，（科學知識的學說），根據同一聖神（的恩寵）；給另某人賞賜信德，仰賴同一聖神（的恩寵）；給另某人賞賜醫治疾病的恩寵（神恩），依賴惟一的聖神；給另某人賞賜德能的奇工，（發顯聖蹟）；給另某人賞賜先知的神恩；（通達隱秘，預見未來）；給另某人賞賜鑑別力；辨認神靈的善惡；給另某人賞賜多種語言的口舌；（會說各國語言，或會說常人無力懂曉的高奧語言）；給另某人賞賜言語（實義）的解釋，（揭曉《聖經》或其他語言原有的真義。上述神恩，九種，都是同一聖神（恩寵）的實效；隨著聖寵，賦與人靈；凡受洗入教，未失聖寵者，無不分別具有）。

駁謬：用以上這些分析，得以破除摩尼教派某些人的錯誤：他們聲稱，形體界的奇蹟，不是由天主作的。同時也得以破除他們的另一錯誤：他們竟說眾位先知不是因天主聖神（的光照和恩佑）而發出所發

的言論。此外，還得以破除波利石連派及孟潭派的錯誤；他們主張眾位先知，如同神魂出殼，或神靈附體的人一樣，自己不懂自己言語的意義；（彷彿病人的胡言亂語）。這樣的主張，不副合天主啟示的本質；因為天主的啟示，主要的效用，是光照人的心智。

注意：在以上（一五一及其下）數章內，提出的聖寵實效，相互比較，有許多分別，尚應注意；聖寵諸效，雖然都可叫作恩寵，白受天主施給，人無前功足恃；然而只有「愛德的親愛」，使人成為天主可欣悅的人，既是天主聖寵的實效之一，則比其他諸效，更有理由叫作「恩寵」：（包含恩愛寵幸的情誼）。《箴言》，章八，節十七，曾說：「我親愛那些親愛我的人們」。由此，得見信德望德，及附屬於信德的其他一切，能是罪人之所有；惟有愛德，是無罪的義人之所特有。罪人，沒有愛德，故不受天主寵愛。義人既有信德望德，又有愛德，乃契合天主：「人以愛德為安宅，乃是以天主為安宅；作自己安居的宮殿」。（參考若望書信，第一封，章四，節十六；猶言，愛德完成天主和人，神靈團結的合一：融洽無間，天主在人以內，人也在天主以內；互相內在；密切至極）。

德能聖寵和行動聖寵：尚應注意，聖寵百效當中，還有另一分別：一種是德能聖寵，一種是行動聖寵。德能是常備的：人一生常應具備某些德能，無之則不能保全聖寵的生活（和身靈的永福）；例如信德，望德，和愛德，加上遵行天主誠命的忠順之德，（就是聽命之德；聽順天主的召命）。這些德能都是聖寵（的根子裡）生出的效果，是人需要恆常具備的一些才能，用以隨時發出行動。它們是常備的德能，專叫常備的聖寵，普通簡稱聖寵。

除它們以外，尚有一些行動，例如作奇蹟，預報未來，和其他類此的行動，不是人一生常作的，而只

是在某些時候和地點，有作的需要。為滿足這個需要，人應由天主的恩寵，領取一些效能，不是常常具備的才能，而是天主臨時施降的效能，助人作出某某行動，行動終止，前效能的施降也隨著停止；其後，應再開始施降，如果同樣的行動，有合宜的機會，也需要再次舉作；例如先知的心智，每次受天主啟示，乃每次受到新降的光明照耀；同樣每次作奇蹟，或發顯聖蹟，就每次需要臨時領受天主新賞的效能助佑。這種臨時應用的效能，（也是從天主聖寵裡，生出的一些效果）；有時專名行動聖寵，有時通稱聖寵，也簡單叫作「寵佑」；猶言臨時行動現有的主佑。

第一五五章 恆守

人為恆心守善，也需要天主聖寵的助佑。

理證：本體變易無常者，為能固定於一，需要某一不變動的發動因素用力按撫之。然則人的本體，具有意志的自由，既能改惡遷善，又能轉善向惡；時善時惡，變易無常。故為堅定於善，恆守不失，需要主佑。（天主是不變動的發動者：發動，則動人向善；不變，則恆常向善而不向惡）。

還證：為作成超越人意志自主能力的事，人需要天主聖寵的助佑。然而意志自主的能力，達不到長期守善，恆心到底的久遠效果。理由容易明白：意志自由和自主的權能，範圍相當狹小，相當於自由選擇的對象之範圍。凡是自由選擇的對象，都是可作的特殊事物。凡是可作的特殊事物，都是此時此處的某某個別事物。所以，意志自由自主的權能範圍，只擴展到現時應作的某某個別事物。恆心守善，依名理的本義，不指現實可作的某某個別事物，反而專指整個（長久）時期內工作的持續，不歇不停。這樣的久遠效果，終身一生，恆心守善而不失，是超越意志自由自主的權能範圍的。人為恆心守善，終身不失，所以需要天主聖寵的助佑。（一生常作某某善良的德行）。

加證：人因有意志及自由自主的決策能力，故此是自己行為的主宰；然則人不因此而也是自己本性能

力的主宰。是故，人固然有願意或不願意某某事物的自由，然而但用自己的願意，不能使自己的意志能力，在願意的現實動作上，對於所願意或所選擇的事物，保持恆久不變的關係。（按著前段所說，這是改變自己能力的本性活動範圍；猶如改變自己其他本性能力的範圍；也是意力不能作到的：例如意力支配眼睛或看或不看某某形色；這是它可以作到的；但命令眼睛常常定睛注視某處的一個形色，長久不歇，也是意力不能作到的。意力是個別行動的主宰，但不是人本性能力的主宰；既不能創生新能力，又不能改變任何能力的本性活動方式及範圍）。

為使人的意力，保持德性的聖善，恆久不變，卻需要改變人自由意力本性活動的方式和範圍；所不是人意志的自決所能作到的。（但人為達到生存的終極目的，必須有恆德）。所以，必須仰賴天主聖寵的助佑，人才能恆心行善，而有恆德。（恆德是恆久行善的德能，是天主聖寵的特別助佑）。

另證：如有許多作者，前後相繼，發出動作，就是一個動作完畢以後，另一個才開始動作；它們當中的任何某一個，都不是它們動作繼續不停的原因；因為無任何一個常動不息；那個原因，也不是它們的總體，因為它們不是同時一齊都動；所以，按大哲《物理學》卷八，（章六）提出的證明，它們動作（成效）的繼續不停，應有一個更高的原因；猶如動物逐代傳生的繼續不停，現有一個高級的常動不息的原因，（就是古代《物理學》和天文學所說的第一層天體，旋轉運行，永不止息。然則，設使有某人，現實行善，恆心不懈；他的意志自主就發出許多動作，一個完畢了，另一個繼之而興起，努力作某善事，此興彼替，直到全部工作完成而後止。這個善事的繼續不停，就是恆心不懈的德能，和實效，必有的原因，按方才舉出的理由，不得是那些意志動作的任何某一原因；（因為它們當中，沒有一個是常動不息的）；也

不會是它們的總體；因為它們既不同時發動，故不能共同產生那某某同一效果（的成全）。結果必是：它們效用的持續，另有某一更高的原因。可見：人為恆心行善，也需要受到更高某一原因的寵佑。

又證：如有許多因素，守秩序，按規則，追求一個目的；它們恆心不懈，達到目的，整個的秩序和規則的體系，計劃和佈置，就都是第一發動者，主持引導而完成的功效。然則，恆心行善者，有許多行動和工作，和一個目的發生擊中的關係，所以，這些行動和工作的秩序和規則的整個體系，都是第一發動者，主持引導的功效。但是（前在章一四七），已經證明了：人的這些行動和工作，為達到至高無上的終極目的，是受人的意志仰賴天主寵佑，發動主持和引導。從此可知：恆心行善者，善良事功的持續，和秩序與規則的整體，也都是仰賴天主的寵佑。（行動、泛指移動和變動，兼指變化，運動和發展，工作、專指施展能力而作的事功。行動和工作，合舉，統指奇工妙化的整體：常是天人無間，以人參大而得的化育之功：治世如此，修己亦然。全其天賦，與天地（大主）合德，尤屬必須如此）。

經證：因此，（聖保祿）致表利伯教眾書，章一，節六說：「你們當中的善良工作，是天主發起的，天主也就要完成它，待至耶穌基督（降來）的日期，（永不放鬆）」。宗徒長，（聖伯多祿）書信，第一封，末章，（第五章，第十節也說：「天主普施萬善，既召選吾人分享其永遠榮福；稍受痛苦磨鍊，即得天主成全，一勞永逸，堅定，穩固，（永享安泰）」。

《聖經》裡，還有許多禱詞，求天主賞賜恆德。例如《聖詠》（章十六，節五）：「主！我求你堅定我的步伐，踐行禱的徑徑，免失正路」。《聖保祿》致德撒勞尼教眾第二書，章二，節十六—十七），也說：「我們的大父、天主！我們祈求祂，勸勉我們的心靈，堅定我們一切言行的聖善」。

天主經裡面，也有這一項祈求，主要的一句說：「爾國臨格」：（意思是說：求天主正直的治理，實行在吾人間）：其中缺之不得的含意，不能不是：求天主賞賜吾人行善不懈的恆德。如果天主不是恆德的賞賜者，竟向天主祈求恆德，就是虛枉自欺的。（必非吾主之所肯為）。足證：人的恆德，來自天主賦與。

駁謬：由此，得以破除白辣熱派的錯誤。他們曾主張為恆心行善，人的自由意志，能力充足，不需要天主寵佑。

附誌：須知有天主寵愛的人，為能恆心行善，也還應祈求天主扶助：（另加寵佑。寵愛和寵佑不同。寵愛是潛能的實力和情況。寵佑是現實的扶導，引領條件適當的實力發出現實的動作：由潛能轉到現實，由虧虛充實到盈極；由鬆閒趨於緊張）：猶如自由意志，不足以在實效上恆心行善，但需要天主的外援，無之則不可；依同比例，只有天主賦與的某一能力，而無天主的寵佑，也不足以維持恆心行善的實效。理由如下：

天主賦與吾人的那些能力，依照今生的境況，固然在某些方式和程度內，將吾人的自由意志，堅定於向善的真誠，但不完全消除它由善變惡的可能性。所以，如說人為恆心向善，貫徹到底，需要天主寵佑；意思不是說，天主先賦與某一能力的恩寵，引人行善；然後又在那個恩寵的上面，加賦另一恩寵，助人恆心到底；反之，實意是說：既有了天主賦與的一切能力，人仍需要天主上智照顧，設備外部的支援和扶助：主宰治理，引導提拔，人始能恆心不輟。（猶如火燒木柴，不但燒熱木柴的內部，而且燒熱木柴外部周圍：否則，外部潮濕，木柴的火將難常燒

不熄。然則，內部和外部的熱力，不是兩個：一在內，一在外；而是一個：在內者常熱，在外者助以剋勝阻礙。在內者統稱「寵愛」，愛由內賦。在外者，叫作「寵佑」，保護周圍）。

第一五六章 回心向善

從此轉進，乃可明見：人仰恃天主寵佑，縱然沒有恆心貫徹，跌倒而陷入了罪惡，還能挽救過失，回心向善，恢復舊德。

理證：物生存的健全，現有者的維持，和既失者的恢復，是一個生活能力的功效；猶如（醫科所知）身體健康的維持和疾病的救治，是運用本性具有的同一般能力。依同比例，按（前章）已有的證明，人向善的恆心，既然仰賴天主寵佑而得以維持；所以失足犯罪以後，也就是仰賴同一恩寵的助佑而能以恢復。

還證：不需要預先配製主體的施動者，能將自己的實效，降施於主體以內，不拘主體有什麼預先配備的條件。也就是為了這個理由，天主施動，不需要主體預先設備條件，能將本性自然的性理，輸入於某一主體以內，縱令這個主體預先沒有任何條件的準備：例如（《聖經》所載）恢復盲人的目光；復活死者；還有其他類此的事蹟。然而天主本性自然的功化，既然不需要某人「有形質的主體」，（就是人的肉身）預先準備條件；所以按同比例，為賞賜（神靈超性的）恩寵，天主也不需要人的意力方面預先有什麼功德或準備：因為，按（章一四九）已有的證明，天主的恩寵，都是白白施給的，不是為報酬人的功德。從此可見：在人犯罪跌倒，失落寵愛以後，天主還能賞人恢復寵愛，藉以消除已犯的那些罪惡。

加證：人因生育而秉賦的一切，既失以後，不能復得；例如人本性生而具有的能力和肢體；因為人因孕育而出生，只生一次，不會生了一次又生一次，（回閱章一四四）；但以生育為限。然則，寵佑的賦與，不用生育的方法，但是在人既生以後才賦與給人：（故此，不是生而具有的，也就不是既失以後不能再得）。足證，人因犯罪，喪失恩寵，仍能再得天主恩寵，恢復舊德，免除罪惡。

又證：恩寵，是一種能力，按（章一五〇）已有的說明，是人靈魂常久擁有的一種潛能和情況。然而人因操行習練而得的能力，或習慣，既因荒廢而喪失以後，仍能因溫習舊業而恢復。天主恩寵，交結人靈，救免人罪，既失以後，就更能仰賴天主的功化而恢復給人。

另證：在天主超性的工程裡，物不虛設；猶如在天主所造物理自然工化裡一樣，也是物不虛設。物性的自然定律如此，也是天主所定。然而，物既被動，如不能達到動的目的，乃是等於虛設。故此，物既生而被動，就必須有達到目的可能。依同理，人失足犯罪以後，在此生境況中，有被動遷善的趨向；可徵驗於罪人的心理：他既有向善的願心，又有悔罪的心痛。這樣的真情常存於人的良心之中，不因犯罪而喪失。足證，（是良心自然所迫的被動，有向善的目的），所以人在犯罪以後，仍可能回頭向善，恢復天主原先的恩寵及功效。

加證：萬物的自然界，凡有被動的能力，便都能仰賴發動者的能力，由潛能引渡到現實；由虧虛充實到盈極。本性物理的自然，尚且如此；何況超性神功的天然呢？豈不更是如此。所以人靈遷善的能力，可能仰賴天主的動力，由潛能虧虛，過渡到現實盈極。這個向善的能力，在人犯罪以後，仍舊存留在人心靈以內；因人靈本性向善的自然能力，不因犯罪而喪失。故此能仰賴天主的能力，恢復原有的聖善。人這樣

也就仰藉天主恩寵的助佑，能夠得到諸罪的消除和釋免。

經證：因此，先知依撒意亞，（章一，節十八）說：「即使你們的罪惡，紅似黑紅，我能把它們變成雪白」。

《箴言》，章十，節十二：「愛德掩蓋一切罪惡」。

在天主經裡，吾人每天向上主祈求說：「爾免我債」，也不是虛枉的禱告。

駁異：由此，乃可破除諾瓦先派的錯誤。（聖奧斯定，《異端論叢》，章三十八記載），他們曾主張，人在領洗以後所犯的那些罪過，都不能得到寬赦。

第一五七章 恢復超性的生命

由上面同樣的理由，還可證明，人犯「死罪」以後，如不依天主寵佑，不能恢復（超性的）生命。理證：人犯死罪，乃自絕於終極目的。但為嚮往終極目的，（按章一四七的說明），人力不足，不可不仰賴天主寵佑。足證人的悔罪自新，惟有仰賴主恩。

還證：仇恨消除，惟賴和好相親。人因犯罪，招惹天主仇恨。《聖經》說：「天主仇恨犯罪的人」。還證：《德訓篇》，章十二，節三——七。《智慧篇》，章十四，節九。實意是說天主決意剝奪他們達到終極目的能力。反之，終極目的之真福，天主卻預備只賞給自己親愛的人。足證人從死罪裡，恢復新生之路，惟有仰賴天主寵佑，恢復人和天主的互相親愛。

上面（章一四七及以下諸章）舉出的一切理由，都可引用過來，證明本章的結論：人和天主，交相親愛的（超性）生活，（或初生，或再造），都需要依賴天主的寵佑。

經證：因此，《依撒意亞先知》，章四十三，節二五說：「我就是為了我的自愛，而消除罪惡」。《聖詠》，八四，三，也說：「禰釋免了禰人民的罪惡，遮掩了他們的一切罪過」。

駁異：由此乃得破除白辣熱派的錯誤。他們會說：人用自由的意力，就能從罪惡裡，悔改圖新。

第一五八章 自新的誠意

方向的兩端相反，如不離棄一端，人則不能回頭，歸向另一端，為此理由，人如依賴天主寵佑，回頭歸向正直的方面，必需棄絕罪惡陷溺的邪途。又因人棄絕或歸向生活的終極目的，主要是用意志力，所以人棄絕罪惡，停止犯罪，不但需要外行，而需意力的要真誠：為能改過自新。

然則棄邪歸正的誠意，包含兩個要素，一是痛悔往罪；二是立志將來不再犯罪。不立志戒防，則無誠意。不痛悔往罪，也是沒有歸正的誠意。去就的動向相反，猶如黑白互相衝突。所以，意志戒惡和向亞惡的趨向也是互相衝突。意志向善，是由於愛戀低劣事物的快樂。意志向善，則應甘心忍受罪惡應受的刑罰。慾樂引誘人心傾意向惡。刑罰，堅定人心，痛絕罪惡。

再者，試觀無靈的獸類，不勝鞭打，捶楚，方肯罷休情慾的至樂。人如改過自新，既應痛悔往罪，而戒慎於將來；所以為堅定志向，理應為恨罪而自行苦工。

另證：辛苦勞作，受了艱難，而得到的成果，吾人則愛之更為誠切；珍藏保存，也越加謹慎。是以親身勞作掙來的錢，比不勞而獲，或得自父母親友，或用任何其他方式得來的錢，更受人的愛惜和儉省，然則，人既棄邪歸正，悔罪自新，極應謹慎珍惜天主的恩寵和愛情；前者疏忽懈怠，犯罪而失去了恩愛，今

既失而復得，則應慎重保存，勿再喪失。為達到這樣的目的，人理應為補贖已犯的罪債，承受勞作和刑罰的辛苦艱難。

還證：因犯罪而受刑罰，是正義的需要。事物遵守正義的秩序和規則，表現天主治理的上智。人因犯罪而受刑罰，適足以顯揚天主的聖善和光榮。罪人犯罪，踰越天主的誠命和規律，違反天主建定的秩序；理應忍受刑罰，或自己刑罰自己，勿稍自行寬假：如此乃能將意志的荒亂，完全剷除。（行苦工，作補贖，自怨自艾，目的正是為制止意志的邪惡：臥薪嘗膽，刻苦自勵）。

由此可見：人因天主恩寵，既得罪赦，恢復舊德，根據天主的公義，仍有責任承受某些苦工或刑罰，專為補贖已犯的罪債。自願受刑，可謂滿足天主（正義的）願心：重整天主的紀綱，自罰蕩亂法紀的重罪。人如不願自己刑罰自己，為能實現天主上智的正義，則應忍受天主的降罰！人受天主降罰，不是自願自罰，故此不可謂是償贖罪債；但可說是清洗罪污：受外來刑罰的鍛煉，因而棄邪歸正。

是以大宗徒，（聖保祿），致格林德教眾第一書，章十一，節三一—三，說：「我們若自訟自承，則必不受判罰：（否則），既受天主審判，乃受懲治，望（得寬赦），免和斯世，同受主罰」。

然而，需要注意：人心神智，既願棄絕罪惡，悔憾往罪，歸依天主，情意真切，能達到相當深度，惡意惡念，一清如洗，則無責任再受任何刑罰。（刑罰的目的，是為洗淨人心；人心既已清洗，則不必再用刑罰。可見正心之道，惟在意誠，不在刑苦，除非私慾頑固）。詳說起來：綜合前論，宜知人受刑罰，補贖往罪，其必要目的，在於堅定志向，歸從聖善的正路；刑罰懲治人的罪惡，猶如醫藥治療人疾病；並且、有罪則受罰，也是為保全天主的公義之道。

然則，熱愛天主、心意的真誠，已經足以堅定人向善的志願；悔憾往罪，惱恨的深度，也使人心感到重大痛苦：這就是滿足了刑罰的目的；所以就不必再用刑罰：既不需要「自贖罪債」的刑罰，又不需要「洗滌罪污」的刑罰。（前者是自己刻苦自己。後者是自己甘受外來痛苦的磨鍊）。悔罪向善的心意，真誠幾分，則應將刑罰減輕幾分。真誠至極，則刑罰減盡，不需再用。（依同理，今生如此，足以減除「補贖」；來世也可免受「煉獄」：惟需今生，悔罪向善，心意真誠而熱切）。

還有一點，也值注意：為滿足天主的公義，人不但能自己為自己作「補贖」，自償罪債；而且，如有需要，也能代替別人，受刑罰，作補贖。理由是：人心的友愛，將兩個人的心情，合成了一個心情：愛德的親愛，戀慕精誠，特別是如此。朋友間的同情心，共同甘苦，眾心猶如一心。朋友為本人受罰，和本人身受一般：本人罪越重，心裡越感難過，而不甘自安。大哲，《道德論》，卷三，章十三有句名言說：「吾人用朋友作事，等於用吾人自己作事。看去前後，儼然一般」。

更進一步，愛德精誠的心情，激起人為朋友代受罪罰，比較自己為自己身受罪罰，更能滿足天主公義和仁愛的歡心：因為前者的動機，是愛德自發的情願；後者卻是被迫於公義的必然。從此可見：兩個人互有愛德相親的關係，一個可以代替另一個，作補贖。是以大宗徒，（聖保祿），致迦拉達教眾書，章六，節二說：「請大眾彼此擔負起重任，這樣就要滿全了基督的律法」。

第一五九章 人能阻礙天主的恩寵

回憶前論，（一四七諸章），得知：非賴天主寵佑，人不自己引導自己，追求生活的終極目的；，並且無人能得到為追求那目的所需要的德能，例如信德，望德，愛德，和恆德。從此想去，有人能認為：忘掉那一切，不應歸罪於人；特別因為天主的寵佑，不是人立功可以掙取的報酬。又因為如果天主不先挽回人心，人不曾自動回心向主；不由己的事，不應歸罪於人；（好事，也不可歸功於人）。

如果承認了上面的這個意見，顯然有許多不適宜的後果，隨之而生：例如：人無信德，或無望德，或無愛德，或無恆德，或四者皆無，既非人罪，人則不應受天主的處罰。（這顯然與《聖經》不合）；因為《若望福音》，章三，節三六，明白的說：「不信從天主真子的人，將來見不到生命，但受天主義怒的降罰」。

又因，人無上述諸德，則達不到真福的目的，必有某些人，既得不到（天堂）永福，又受不著（地獄）永罰。這也是違反《聖經》。可證於《瑪竇福音》，章二十五，節三四—四一：描寫天主審判世人說：「你們請來，享有給你們儲備的國度」；或說：「你們走開，降入永火受苦」。

為解破這樣的疑難，需要理會到：人用意力自由的活動，雖然不能立功掙取，也不能呼禱求得天主的

寵佑，但是卻能阻礙自己領受天主賞賜的寵佑。《聖經》記載：《若伯傳》章二十一，節十四，提到了某些人，竟敢拒絕天主的恩愛說：「天主！禱要走開，離開我們！我不願認識禱要指示的道路」；同傳，章二十四，節十三又說：「他們這些人，反抗了（天主的）光明」。

阻礙領受天主寵佑，或不阻礙，是人意力自由作主的事；天主方面，早已依照計劃，給一種的人，散施了恩寵，因為，按《聖經》裡，（大宗徒，聖保祿），致弟茂德（主教）第一書，章二，節四的名訓：「天主願意一總的人，個個都得到救世的鴻恩，並認識救世的真理」。那麼，如果有人，自由自主，故意拒絕天主的救恩，當然不能不算：「天與不敢，反受其咎」了。實際上，只有這樣的人，得不到天主的恩寵。

舉例說明之：比如天空裡，陽光普照，地上某人卻故意閉上眼睛，不隨從太陽光明的照耀，而遭受了災禍，（跌入了深溝），也是咎有自取。人只有眼睛而無陽光，固然也無法看見去路。（人之免死得活，也是以人全天；或則天人兩全，敗則人咎自取。天無絕人之路。人有自絕之咎）。

第一六〇章 人荒亂陷溺的心理

本性能力完整的人，意志自由自主，有能力自決不阻礙天主的聖寵，一如前章所言。人如先自荒亂，傾向罪惡，喪失了本性能力原有的完整，完全無力禁絕聖寵的一切阻礙。

理證：那樣的人，縱然某一時期能戒絕罪惡的某一行動；但日久天長，單靠己力，必要失足，陷落，幹犯罪惡，因而給聖寵，擱置阻礙。人心的神智，既已棄正從邪，顯然失去了人生正當的動向和目的。邪慾傾注於罪惡，視罪惡之慾樂，等於終極目的之真福，認假成真，勢將全力追求，自覺罪惡的慾樂，比較終極目的之真福，更可迷戀。是以偶而機會得逞，方法便利，必受自由採擇，幹犯罪惡，背叛人生正當目的；除非天主寵佑，發生實效，那人專靠己力，不會自己回頭向善。由此可以明見，人在犯罪以後，未受天主寵佑引回正路以前，自力不足以停止犯罪。犯罪乃是阻礙天主聖寵；違反人生的目的。

另證：人心的神智，既已傾向一方，乃已失去了正直的平衡，在相反的兩方之間，不在保持不偏不倚的中正；但更偏向邪慾傾倒的那一方面。心智偏向某物，過機必選擇那某物，除非理智甦醒，殷勤勸戒，切切說服，不肯回心轉意：（是以促然行動，慎防不及，往往洩露內心久有的隱衷和固習）。察顏觀色，窺人促然而自然的表現，（按大哲，《道德論》，卷八，章五所說），最能考驗人心內部的品德或習性。

然則，人的心智，無力常久醒寤戒防，振作理智，爭辯勸戒，思考應作或應求何事。所以有時隨心所欲，選擇私慾偏向的素願。這樣，他的私慾如果已經有了罪惡的偏向，勢難長久直立，而不傾邪於罪惡，增加聖寵的阻礙；愈趨愈下，除非仰賴天主寵佑，自力無法挽回。

加之，身體（器官）情慾的衝動，激盪於內；情慾可貪求的對象，引誘於外；周圍罪惡的機會又極為眾多；人被包圍，不勝挑唆，除非向善的意志堅強，難免失身而犯罪。然而追求人生正當的終極目的，意志的真誠堅定，非有天主寵佑不會成功。足證本章定論。

駁異：從此可以明見白辣熱派意見的愚妄。他們嘗主張：生存於罪惡中的人，不靠主佑，只用己力，足以避免諸罪。這樣的意見，明明相反《聖經》，可證於《聖詠》，（章七十，節五）。那裡（達味聖王）祈禱說：「我的能力疲竭了，（無法支援下去），求禱不要捨棄我！」

天主經裡，上主也教導吾人祈求天主大父說：「又不我許，陷於誘惑，乃救我於凶惡」。

附誌：生活在罪惡中的人，除非先有天主寵佑，自力不能避免阻礙天主的恩寵；證明見前。但他每次阻礙主寵，仍然是算作是他的罪債，重上加重；理由有二：

一 因他力量的缺乏，是他已往犯罪遺留下來的禍害；猶如醉漢殺人，不能辭卻罪債，因為他當初飲酒過度是他自犯的罪過：應負罪債。

二 因那樣的人雖然無力完全避免犯罪，但尚有力現時避免此某或彼某罪惡行為；前者已曾論及。所以他不拘犯了什麼罪，都是自主情願犯的罪。這樣也就理應將罪惡的責任判定歸屬於他，由他擔負。（章終）

第一六一章 特赦

人犯罪，則阻礙聖寵；依照萬物自然的規律，也就不應領受聖寵。雖然如此，天主卻能在萬物自然的常規以外，作出某此行動，（回閱章九十九）：例如盲者復明，或死者復活；因此有時，由於仁愛洋溢，給阻礙聖寵的人，天主也肯先發寵佑，引領他避惡向善。

天主使盲者復明，死者復活，不是一總的盲者復明，也不是一總的死者復活；但只是某些人復明，或復活，顯揚天主的德能；另某些人卻遵守萬物自然的常規：（盲者不復明，死者不復活）。依相同的比例，天主也不是給一總阻礙聖寵的人們，一律先發寵佑，引之避惡向善；只是救援某些人，為發顯天主的仁慈；並讓某些人顯揚天主的正義：得不到天主先發的寵佑，（陷溺於罪惡，愈陷愈深，不知返悔）。

是以，大宗徒、聖保祿，致羅馬信眾書，章九，節二二說：「天主願意發顯義怒，表現自己的權能，忍耐了義怒難忍的罪惡之器具，預備將來把它們完全毀棄；但為表現自己豐盛的光榮，用仁慈護衛義德之器具，預備將來讓它們承受光榮」。（罪惡之器具，象徵罪惡的人。義德的器具，指示義德的人，就是領受了天主先發寵佑又賞義德的人）。

犯同樣罪惡的許多人當中，有些受天主先發寵佑，改惡向善；另一些卻受天主允許，遵循萬物自然的

常規，（罪上加罪，受不到挽救）。前後待遇不同，理由無他，惟在天主願意：猶如萬物初造，自無而有，尊卑異等，各有分位，全由天主隨意命定；又如工匠，製造器具，所用質料，成色相同，所造器具，各有用途，也是尊卑互異，純由匠人自由裁奪；別無其他理由。

是以大宗徒，（聖保祿），致羅馬信眾書，章九，節二一，說：「陶匠取泥製器，或作珍貴器皿，或作卑賤器皿；泥料雖同，用途迥異，豈不由陶匠全權自由決定」？（天主如陶匠，人才如泥土；優劣智愚，先天命分，全由天命。足見天命之不可由人而轉移，何其可畏）！

駁異：由此得以破除奧理真（神父）的錯誤。他曾主張：回心向主的恩寵，得自天主，根據人的靈魂，在未結合肉身以前，（在另一個世界），立下了的功德。（前生有功者，得寵；無功者，失寵。這樣的主張錯誤，前卷（章四十四，八十三諸章），已有詳駁。

第一六二章 放棄

天主引領某些罪人，回頭改過，歸向天主，另某些天卻受放棄，各依功罪，淪陷於罪污。然而天主並不引人犯罪。

理證：按前者（章一三九及一四三）的證明，眾人背叛天主，失去了人生目的及正路，於是犯了罪惡。然而，不能是受天主引入了錯路：因為凡是發動者，都是為達到本有的，與自己合宜的目的。天主發動，引人行動，不會引人背棄人生目的，因為人生目的，乃是結合於天主自己。（天主不能自己背棄自己）。足證天主不能引人犯罪。

復證：善因不會生出惡果。然而人犯罪，是惡：相反人性的本善：按理生活。所以天主不能是人犯罪的原因。

另證：人的上智和聖善，都導源於天主的上智和聖善；彷彿是天主的肖像。人引人犯罪，是違反人的上智和聖善。足見天主更不能引人犯罪了。

加證：罪惡生於切近原因的某些缺點，不是生於第一原因動力的灌輸和影響；猶如步伐歪邪，來自腿蹶，不來自心臟的動力；反之，蹶腿行路所表現的一切進步，和美善，都是來自心臟的推動。人生罪惡的

近因，是人的自由意力。人生的遠因：並且是第一因，固然是天主，但人生行為的罪惡，是來自人的意志，不是來自天主。反之，罪惡的行為中有兩種成分，一是邪惡，二是行為。行為方面的一切美善，卻是來自天主。（例如淫婦生子。邪淫的罪惡，來自淫夫和淫婦的淫意。幼子的生育，及生育行為本有的一切美善，卻都是來自天主；成於天理的必然和自然）。

經證：是以《德訓篇》，章十五，節十二說：「你不要說是祂拐騙了我。祂不需要人犯罪，背棄祂」。下文節二二也說：「天主不會命令任何人犯罪，違反天主自己；也沒有寬許任何人犯罪」。聖雅各伯宗徒書信，第一章，第十三節也說：「人受誘惑，勿說受天主誘惑：天主不是罪惡的誘惑者，卻是惡人的試探者」。

經解：《聖經》裡，有些話，好像是說：天主是某些人犯罪的原因。例如《出谷紀》，章十，節一說：「我僵化了法郎國王及其臣僕的心」。《依撒意亞先知》，章六，節十也說：「求禰弄瞎這個民族的心目；填塞他的耳孔；免得他們眼有所見而回頭改過，並得救恩」；章六十三，節十七又說：「天主使我走入了錯路；僵化了我們的心，免得我們向天主發起敬畏的心」。大宗徒，（聖保祿），致羅馬信眾書，章一，節二八也說：「天主將他們交付給荒亂的情網，任憑他們作些不合宜的事」。

上面這些經訓，正確解釋起來，實意不外是說：天主沒有給某些人，賞賜躲避罪惡的寵佑；給某另一些人，卻賞給了。

附誌：所謂「寵佑」，不但是「聖寵的灌注」，（由內賦與）；而且也是「外部的保護」；天主上智，照顧保佑，免掉人犯罪的機會；鎮壓誘人犯罪的刺激。

此外，天主還用本性的理智光明，並賞人許多別的本性的美善，幫助人抵制罪惡。某些人，行為無功，天主教義，滅除他們需要的這些助佑，（《聖經》裡，往往）便說是天主「弄瞎了他們的心目」；或「僵化了他們的心」，或說其他上述的某些話語。（都是些象徵的形容，喻指人罪至重，不堪主佑）。

第一六三章 上智永遠的註定

前（在章一六一）已證明了：有些人，承受天主寵佑，追隨人生目的；另有些人，卻喪失寵佑，失掉人生目的：這都是天主動作而生的效果。然而天主所作一切，按上面（章六十四）的證明，從無始的永遠，已經都有了天主上智的安排。

從此可知，上述人品的分別，也是天主永遠命定的！天主預定某些人順從天主指引，達到人生目的，（神學術語）叫作「先天命定」。是以大宗徒，（聖保祿），致厄弗所信眾書，章一，節五說：「天主預先命定了我們承受天主收納，作為天主的義子；遵照祂聖意的計劃」。

天主永遠預先規定了某些人得不到寵佑，（神學名辭）叫作「先天不濟」；或者（《聖經》裡）也叫它作「天主之所厭棄」，或說「天主惱恨」，（但是象徵語法，回閱卷一，）。是以《瑪拉基亞先知》，章一，節二三記載天主曾說：「我親愛了雅各伯，我惱恨了厄撒烏」。

天主預先永定的收納或厭棄，有「天主預先簡選」的含意。大宗徒，致厄弗所信眾書，章一，節四，論到這一點，有這樣的話說：「祂在造世以前，就預先簡選了我們，作為祂的手足」。

這樣看來，可以明見，天主上智的照顧，包括三個部分：一是「先天命定」，二是「天主預選」，三是「天主厭棄」：都與人生的終極目的有關：或得，或失，（或厚，或薄）。同理，可以明見：天主預先

永遠的命定和簡選，不將人自由作的事，變成不能不作的必然事。前在第七十二章，已經證明了天主上智的永遠計劃和安排，並不取消世界事物的偶然性；所用的種種理由，相同。（故請回閱參考）。

天主預先的命定和簡選，不以人的任何功德為原因，不但可明證於天主聖寵是其原因，先發於人未立功以前；前者已有證明，（回閱章一四九）；而且還可明見於天主的意志，及其上智的照顧，是萬物和萬事生成的第一原因；不能又是任何其他事物的效果，（回閱章九十七；及卷一，章八十七）。固然，天主上智照顧而生的許多效果之中，一個能是另一個的原因。天主預先命定的效果，彼此，也能有同樣的情形。

謹釋大宗徒的遺言，作為本卷的結語，讚頌天主說：

天主至先無始；

不受施給，不領報酬，不結債務。

萬物之生，以天主為元始。

萬物之動，以天主為亨通。

萬物之靜，以天主為貞固。

萬物之行，以天主為扶導。

萬物之止，以天主為歸宿。

尊顯，顯之！

光榮，榮之！至於萬世之世。亞孟！

（羅·一，三五—三六）

所用主要圖書館目錄

1. La Bibliothèque Perang, Peiping.
北平西什庫北堂圖書館
2. Fujen University, Peiping.
北平輔仁大學
3. Peking University, Library, Peiping.
北平北京大學
4. Pontificia Unbamiama di Roma.
羅馬務本大學（傳信大學）
5. Biblioteca Apostolica Vaticana, Citta Vaticano.
羅馬梵蒂岡圖書館
6. Biblioteca Nazionale Central Vittorio EmanueleII, Roma.
7. Pontificia Universitas S. Thomae Aquinatis, Roma.

- ∞ Pont. Universias, Gregoriana, Roma.
- ∞ Bibliotheque Nationale, Paris, France.
- ∞ Bibliothèque de L'Université Catholique (l'Institut) de Paris, France.
- ∞ British Museum Library, London, England.
- ∞ Bodlean Library Oxford, England.
- ∞ J. W. Goethe Universität, Frankfurt am Main, Germany.
- ∞ W. W. Universität Münster, Germany.
- ∞ Biblioteca Nacional, Madrid, Espana.
- ∞ The Library of Congress, Washington, D. C. USA.
- ∞ Univ. of California Libraries, Berkeley.
- ∞ Univ. of Chicago Libraries, Illinois.
- ∞ Univ. of Notre Dame Libraries, Indiana.
- ∞ Harvard Univ. Libraries and Yen-chingInstitute, Cambridge, Mass.
- ∞ The Cath. Univ. of America Libraries, Washington D. C.
- ∞ Stanford Univ. Libraries, California.
- ∞ University of San Francisco Library, Calif.
- ∞ St. Mary's Seminary and University Librari. es. Baltimore, Md.

- 57 St. Francis Xavier Univ. Library, Antigonish, N. S. Canada
- 58 Pont. Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario.
- 59 University of Ottawa Library, Canada.
- 60 Bibliothèques de l'Université Laval, Cité Universitaire, Quebec, Canada.
- 61 University of Toronto Libraries, Ontario.
- 62 St. John's University, Collegeville, Minnesota, USA.
- 63 Univ. of Minnesota Libraries, Minn.
- 64 St. Bonaventure University Libraries, (Olean), New York.
- 65 St. Albert's College, Oakland, California.
- 66 Holy Names College Library, Oakland, California.
- 67 St. Mary's College, St. Mary's, California 94575.

論萬事

作者◆聖多瑪斯

譯述◆呂穆迪

審校◆高凌霞

主編◆王雲五

重編◆王學哲

發行人◆王學哲

總編輯◆方鵬程

出版發行：臺灣商務印書館股份有限公司

台北市重慶南路一段三十七號

電話：(02)2371-3712

讀者服務專線：0800056196

郵撥：0000165-1

網路書店：www.cptw.com.tw

E-mail：ecptw@cptw.com.tw

網站：www.cptw.com.tw

局版北市業字第 993 號

初版一刷：1971 年 3 月

二版一刷：2009 年 2 月 (POD)

三版一刷：2010 年 12 月

定價：新台幣 810 元



ISBN 978-957-05-2573-1

版權所有 翻印必究

論萬事／聖多瑪斯·阿奎納 (St. Thomas Aquinas)

原著；呂穆迪譯述。 -- 三版。 -- 臺北市：臺灣商務，2010.12

面；公分

ISBN 978-957-05-2573-1 (平裝)

1. 神學 2. 本體論

242.1

99022664

聖多瑪斯著《駁異大全》，共分四卷，《論真原》、《論萬物》、《論萬事》和《論奧理》。《論真原》討論了天主的性體至善，《論萬物》討論了天主的權能至強：是造生萬物的主宰；《論萬事》中尚待討論的，便是天主權位至尊：首論天主是萬物生存的目的；次論天主治理萬物——泛論天主的治理；末論天主治理有靈智的物類：特別是有關天主治理神和人的部分。

ISBN 978-957-05-2573-1 (242)



9 789570 152573 1
04500010 NT\$810



臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納

論奧理

王雲五◎主編

王學哲◎重編

呂穆迪◎譯述

高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

雲五文庫
漢譯叢書

聖多瑪斯·阿奎納 論奧理

王雲五◎主編

王學哲◎重編

呂穆迪◎譯述

高凌霞◎審校

臺灣商務印書館

重印好書，知識共享 「雲五文庫」出版源起

商務印書館創立一百多年，臺灣商務印書館在台成立也有六十多年，出版無數的好書，相信許多讀者朋友都是與臺灣商務印書館一起長大的。

由於我們不斷地推出知識性、學術性、文學性、生活性的新書，以致許多絕版好書沒有機會再與讀者見面，我們對需要這些好書的讀者深感愧疚。

近年來出版市場雖然競爭日益劇烈，閱讀的人口日漸減少，但是，臺灣商務基於「出版好書、匡輔教育」的傳統理念，我們從二〇〇八年起推動臺灣商務的文化復興運動，重新整理絕版的好書，要作好服務讀者的工作。

二〇〇八年首先重印「文淵閣本四庫全書」，獲得社會熱烈的響應。我們決定有計畫的將絕版好書重新整理，以目前流行的二十五開本，採取事前預約，用隨需印刷方式推出「雲五文庫」，讓一小部分有需求的讀者，也能得到他們詢問已久的絕版好書。

臺灣商務印書館過去在創館元老王雲五先生的主持下，主編了許多大部頭的叢書，包括「萬有文庫」、「四部叢刊」、「基本國學叢書」、「漢譯世界名著」、「罕傳善本叢書」、「人人文庫」等，還有許多

沒有列入叢書的好書。今後這些好書，將逐一編選納入「雲五文庫」，再冠上原有叢書的名稱，例如「雲五文庫萬有叢書」、「雲五文庫國學叢書」等。

過去流行三十二開本、或是四十開本的口袋書，今後只要稍加放大，就可成為二十五開本的叢書，字體放大也比較符合視力保健的要求。原來出版的十六開本，仍將予以保留，以維持版面的美觀。

二〇〇九年八月十四日是王雲五先生以九十二歲高齡逝世三十週年紀念日。為了紀念王雲五先生主持商務印書館、推動文化與教育的貢獻，這套重編的叢書，訂名為「雲五文庫」，即日起陸續推出。如果您曾經等待商務曾經出版過的某一本書，現在卻買不到了，請您告訴我們，臺灣商務不惜工本要為您量身訂作。這樣的作法，為的是要感謝您的支援，讓您可以買到絕版多年的好書。讓我們為重讀好書一起來努力吧。

臺灣商務印書館董事長王學哲

總編輯方鵬程謹序

二〇〇八年十二月十二日

目錄

重印好書，知識共享

i

序論

1

第一章 知識的境界、途徑和段落

2

三位一體

9

第二章 天主父生天主子

10

第三章 天主子是天主

13

第四章 天主的真子和義子

15

第五章 天主子不是天主父

23

| | | |
|------|-------------|----|
| 第六章 | 天主子不是受造物 | 2 |
| 第七章 | 天主獨子 | 3 |
| 第八章 | 天主父子兩位而一體 | 4 |
| 第九章 | 《聖經》論聖子的天主性 | 5 |
| 第十章 | 父子兩位一體的難題 | 6 |
| 第十一章 | 父子關係 | 6 |
| 第十二章 | 天主的上智與聖子 | 8 |
| 第十三章 | 聖子與聖言 | 8 |
| 第十四章 | 解難 | 9 |
| 第十五章 | 一體三位 | 9 |
| 第十六章 | 聖神不是受造物 | 10 |
| 第十七章 | 聖神是天主 | 10 |
| 第十八章 | 聖神不是聖父和聖子 | 16 |

第十九章 聖神與神愛

1 2 0

第二十章 聖神的功效

1 2 5

第二十一章 人是聖神的宮殿

1 2 8

第二十二章 聖神締結神人間的親愛

1 3 4

第二十三章 解難

1 3 8

第二十四章 聖父聖子，共發聖神

1 4 6

第二十五章 解難

1 5 6

第二十六章 天主一體只須有三位

1 5 9

天主降生成人：耶穌基督：救世者

1 6 5

第二十七章 天主聖子降生成人

1 6 6

第二十八章 耶穌、基督：真人、真天主

1 6 8

| | | | | |
|-------|-------------|---|---|---|
| 第二十九章 | 駁幻身主義 | 1 | 7 | 0 |
| 第三十章 | 駁深知主義 | 1 | 7 | 7 |
| 第三十一章 | 降生成人，不是降生變人 | 1 | 8 | 2 |
| 第三十二章 | 基督有肉身並有靈魂 | 1 | 8 | 5 |
| 第三十三章 | 基督有人類的心神和智力 | 1 | 8 | 9 |
| 第三十四章 | 兩性合在一位 | 1 | 9 | 2 |
| 第三十五章 | 一性一位和兩性一位 | 2 | 0 | 9 |
| 第三十六章 | 基督有兩個意力 | 2 | 1 | 5 |
| 第三十七章 | 基督兩性一位，本位至一 | 2 | 1 | 9 |
| 第三十八章 | 基督一位不是兩位的連合 | 2 | 2 | 3 |
| 第三十九章 | 基督能有人神兩類的賓辭 | 2 | 2 | 9 |
| 第四十章 | 疑難 | 2 | 3 | 2 |
| 第四十一章 | 解難 | 2 | 3 | 6 |

| | | | | |
|-------|--------------|---|---|---|
| 第四十二章 | 聖言與降生 | 2 | 4 | 3 |
| 第四十三章 | 基督人性與聖言 | 2 | 4 | 5 |
| 第四十四章 | | 2 | 4 | 8 |
| 第四十五章 | 童貞母 | 2 | 5 | 0 |
| 第四十六章 | 因聖神而降孕 | 2 | 5 | 4 |
| 第四十七章 | 聖神與基督 | 2 | 5 | 6 |
| 第四十八章 | 基督不是受造物 | 2 | 5 | 8 |
| 第四十九章 | 解難 | 2 | 6 | 0 |
| 第五十章 | 人性與聖言降生：原罪問題 | 2 | 6 | 5 |
| 第五十一章 | 疑難 | 2 | 6 | 9 |
| 第五十二章 | 原罪的跡象 | 2 | 7 | 3 |
| 第五十三章 | 疑難 | 2 | 8 | 2 |
| 第五十四章 | 解難一 | 2 | 8 | 7 |

第五十五章 解難二

七件聖事

3
0
7

第五十六章 聖事

3
0
8

第五十七章 新舊聖事

3
1
0

第五十八章 分類標準

3
1
2

第五十九章 聖洗

3
1
4

第六十章 堅振

3
1
6

第六十一章 聖體（神糧）

3
1
8

第六十二章 疑難

3
2
0

第六十三章 疑難一

3
2
4

第六十四章 解難二

3
2
9

| | | |
|-------|-----------------|---|
| 第六十五章 | 解難三 | 3 |
| 第六十六章 | 解難四 | 3 |
| 第六十七章 | 解難五 | 3 |
| 第六十八章 | 解難後的結論 | 3 |
| 第六十九章 | 麥麵餅，葡萄酒 | 3 |
| 第七十章 | 聖事不削除人的自由 | 4 |
| 第七十一章 | 聖寵能失而復得 | 4 |
| 第七十二章 | 悔悟（告解） | 5 |
| 第七十三章 | 終傳（神醫） | 5 |
| 第七十四章 | 神品：聖職人員的建立 | 6 |
| 第七十五章 | 神品分級的方法 | 6 |
| 第七十六章 | 監護（主教），教宗（羅馬橋師） | 6 |
| 第七十七章 | 神品與人品 | 7 |
| | | 2 |

第七十八章 婚配（婚姻、婚媾）

終局神學

3
7
8

譯者贅筆

第七十九章 肉身復活

3
7
9

第八十章 疑難

3
8
5

第八十一章 解難

3
8
8

第八十二章 復活以後：長生不死

3
9
8

第八十三章 復活以後：食色問題

4
0
2

第八十四章 原身復活

4
1
1

第八十五章 原身復活後的新情況

4
1
6

第八十六章 復活後的五種神恩

4
1
8

第八十七章 天堂

4 2 2

第八十八章 復活後的男女

4 2 4

地獄

4 2 6

第八十九章 惡人受罰的身體在地獄受刑

4 2 7

第九十章 神靈能受物質的刑罰和煉獄

4 3 0

第九十一章 靈魂何時應受賞罰

4 3 4

第九十二章 身死則心死

4 3 9

第九十三章 永惡者受永罰

4 4 2

煉獄

4 4 4

第九十四章 煉獄裡的靈魂

4 4 5

第九十五章 意志專恆的理由

4
4
6

世界末日公審判

4
4
9

第九十六章 私審判，公審判

4
5
0

公審以後的新天新地

4
5
2

第九十七章 建中立極，新天新地

4
5
3

譯後的回想

4
6
0

序論

第一章 知識的境界、途徑和段落

卷首題辭

《若伯傳》，（章二十六，節十四）：「請看，上述不過是天主蹊徑交織的一片面。我們僅僅聽到了祂言語滄海之一滴。輕微如此，尚感宏深。今乃面對祂雷電大作，誰堪仰目直視」?!（「蹊徑交織」，平鋪地上，象微人智的哲理；有眼俱見，惟患視而不察。「雷電大作」，閃爍天際，象徵天主奧理；人智微弱，何堪仰視？故應敬承摯信，竭智存養以求神光慈照。前三卷是哲理。末第四本卷是奧理。思路段落，前後相仿）。

本章正文

人的智力，依本性，知識得自形物的知覺，單靠己力，不足以上達以直見天主本體。天主的本體，不但超越形界，而且超越其他各類實有物，高得不成比例。然而人生的至善，是在某些方式和限度內，認識天主：以此為本有的目的；如果不能達到，等於枉受天主造生，似非合理；於是，天主賜人以知識的途徑，人遵循上達，庶能認識天主。步驟如下：

物類的萬善，既然按一定秩序，來自至上的極峰，天主；由而逐級下降，（分賦於各級萬物）：是以人類知力，由下而上，逐級上升，追本溯源，固能進步而認識天主：比如形體移動，高升下降，方向相反，而路線唯一、分別之理，惟在始終兩點。

萬善降自天主，觀點有二、概況如下：（回閱卷一，章八十六至八十七）一在萬物之元始，天主上智，為能成全萬物的美善，按一定秩序，造生了萬物；品級羅列，秩序森然，由最高以至最低，萬善咸備，成全宇宙總體的完美。一在萬物方面：原因尊貴，優於效果。天主是第一原因，美善崇高，超越所造生的各級效果。第一效果，品位雖高，美善減於天主，逐級遞減，至於最低事物而後止。

比較統一與分散的形勢，天主至善，至為精一；其下諸物，距離天主越遠，物類越加分殊；依反比例，事物品級越崇高，德能越高強，距離天主越近，則越單純而統一。是以萬物生生，源頭裡，以天主為原始，在天主以內，萬善合聚於至一；賦在萬物，達到最低品級，乃分散為萬殊。

照此形勢，可見萬善流行，路途萬殊，始於元一，終於萬類。吾人智力，遵循這些萬殊的路途，溯本追源，上達以認識天主，非不可能：惜因智力薄弱，連這些路途，都不完全認識。（不知路途，故難達到目的）。原因易見：一因吾人知識，從器官的知覺開始，器官的知識，盤環在事物表面的附性情況；這些情況是器官知識，本體固有的對象：例如目視顏色，鼻辨香臭，和其他類此的一切。只憑這些外表的情況，吾人智力難能認清事物內中的本體。下級事物，外表易見，本體難明，尚是如此；何況高級事物？它們外表的附性情況，吾人器官所能知覺者，稀少而浮淺；用這樣的憑藉，進而認識其事物的本性，更難成功。再進一層，那些更高的神類，它們的附性情況，吾人器官完全無力捉摸，縱然它們有些效果，是吾人

之所親見，但其美善程度，和它們的本體，全不相稱；吾人欲知本體，以此為憑，則較前類事物為尤難。

二因天主上智的設計，吾人所能知者，微乎其微。即使物類本性是吾人之所已知，它們彼此間的關係和秩序，仍非吾人所能明悉；萬物彼此間的關係和秩序，由天主上智安排，聽天主上智指引，追求生存的目的。天主上智奧妙；非吾人智力所能蠡測。

如此比較，可知：路途萬殊，既非吾人所明知，怎能由而上達，全知它們共有的元始。元始至高，超越所有路途和方法。高下懸殊，不成比例。路途且不全曉，元始豈能盡知。

天主仁善，浩蕩無涯，補助吾人智力之所不足，啟示若干真理，堅強人類對於天主可有的知識。啟示訓誨，迎合人類心理，遵守由近及遠的步驟，依照其他物體移動的常例。淺近者，近於耳目。高遠者，真理高深。故此，天主首先啟示若干信條，不是供人明瞭，只是供人聽聞以置信；因為人依現世的處境，糾結於器官知覺的事物，完全無力上達，以領會超越器官知覺的真理。其後，待到人的智力解脫了器官知覺的糾纏，將來受到（天主的）提拔，始能直見天主啟示的真理，（朗然洞曉）。

如此計算，關於天主的真理，人有三種知識：第一、用理智本性的光明，下學而上達，經由天主所造諸物，上進以認識天主，（建立所謂本性的神學）。第二、超越人類智力的真理，仰賴天主啟示，降對於吾人間，非為指明供人明瞭，但為告知，令人聽信。第三、人的心智受到（天主的）提拔，上進而直見天主啟示的事物（之真相）。

卷首題詞，若伯的遺言，暗示這三種知識：所謂「天主的蹊徑交織」，喻指吾人智力，以天主所造諸物為道路，下學上達，而得的（本性神學）知識。這樣的知識，淺近而不完善，故此，接著又說：「……………」

一片面」，猶如大宗徒，《致格林德人第一書》，章十三，節九說：「吾人所知，不過是一星半點」。

至於說：「祂的言語……滄海一滴」，喻指天主用人間的言語，啟示吾人的知識；令人聽信；按大宗徒《致羅馬教眾書》，章十，節一七曾說：「心信生於耳聽。耳聽卻有賴於天主的言語」。《若望福音》，章十七，節十七說：「（吾主在最後晚餐，為眾信徒，祈求天主聖父說）：求祢因真理而成全他們的聖潔；祢的言語乃是真理」。天主啟示的真理，提供吾人聽信，非供吾人親見；故說：「吾人聆聽了祂的言語……」。（這一種是所謂的「信德知識」）。

然而上述的這種知識，淺近而不完善，乃是完善知識的末流別脈。完善的知識，由天主經過眾位天神的傳達而啟示於吾人。眾位天神面瞻天主聖父的榮顏，（參閱《瑪竇福音》章十八，節一〇）；理應比作「一滴」。岳厄爾《先知》，章三，節十八預言說：「將來那一天，羣山滴流甘甜（的津液）」。（「羣山」象徵眾天神和眾聖師。「甜液」象徵「信德知識」）。

但是眾位天神和聖人，在真福的境界，面見天主，仍不全知天主至高真理合蘊的一切奧妙；蓋其所見而啟示於吾人者，確是微乎其微，故此（若伯古聖）特別指出：「滄海一滴。輕微如此」！《德訓篇》，章四十三，節三五——三六說：「祂元始之初的偉大光榮，稱揚者，誰能盡述？！更大者，隱密而眾多：祂的工程造化，吾人所見，限於微乎其微」。《若望福音》，章十六，節一一，記載吾主（耶穌）向眾徒說：「我還有許多事，給你們說；但是你們現時尚無力承當」。

進而言之，天主給吾人啟示的這些真理，不但微乎其微，而且多用寓言、比喻，和隱晦的語法；無拘怎樣，只有好學勤習者，捉摸鑽究，始能領悟些許。別的人，信仰者欽敬其隱密；不信者，攻擊破壞，打

不中要害。是以大宗徒《致格林德人第一書》，章十三，節一二說：「我們如今觀望，是用鏡面，探視煙霧裡」。是以（若伯古聖）明言註明「深」字，指出奧理深邃，人智不易懂曉。

最後說到第三種知識，若伯說：「祂雷電大作……，誰堪仰視」；喻指「直見第一真理的知識」。按《若望書信第一封》，章三，節二說：「（我們要）依照祂生存的現實，看見祂」。這不只是說捉摸到天主奧理的一星半點，而是說眼見天主威嚴光榮的本體。是以梅瑟（《出谷紀》，章三十三，節一九）記載天主給他許約說：「我要給你顯示一切美善」。是以若伯恰好說：「大作直視」。

加言之，（將來在真福之境），天主給人顯示真理，不是遮掩在一些帳幔之後，而是完全明顯。是以，《若望福音》，章十六，節二五，記載吾主（耶穌）給眾門徒說：「時刻到來以後，我將不再給你們說寓言，而要說明白話，給你們宣報天主大父的真理」。所以，若伯確鑿的說：「祂的雷電」；暗示真理的明顯。（這一種是「真福妙境的知識」，非人現世所能得。參閱章九十七）。

上文的引據，適合本題。前（三卷）已論者，屬於本性理智，經由大主所造的宇宙萬物，下學上達，而得的神學知識；竭盡人類智力之所能及，但不完善；適如若伯所說：「請看，上述不過是天主蹊徑交織的一片面」。

現於本卷，尚應討論者，卻是（神學知識的第二種），就是研究超越人智、天主啟示而宜聽信的若干奧理。進行研究時應遵循的方法，他依照上文引據的（古聖）遺訓。方才我們聽到了《聖經》明告這樣的真理，降到人間的耳腔，微如滄海一滴；又無人能在此生境況中，仰視而直見那雷霆的偉大；本此經訓，吾人即應採取《聖經》傳授的言論，奉為原理和原則。（原理是至高公理，由而推演出定理和結論。原則

是由公理到結論推演時應遵守的基本法則)。目的有三：一是知理：研習《聖經》傳授的言論，鑽究其中隱微的實理；在某些方式和限度中，將其意義，領悟在心。二是駁異：保衛真理，抵抗無信德者的攻擊。三是防傲：用《聖經》的權威，證明《聖經》的實義，服從《聖經》的訓示，不依恃人本性自然的理智；免陷於「懂明奧理」的奢望。(奢望生於傲心：是智人不應有的「求知態度」。既是「奧理」，便不可「懂明」。企圖「懂明不可懂明的理」，豈非不合於邏輯)。

然而，仍需證明《聖經》奧理，超越人的理智，不是違反人的理智：足以抵抗無信德者的攻擊。(無信德的人，沒有忠信，不信仰天主《聖經》的訓示，常用人性的理智，誣告「《聖經》的言論」違反人性的理智。有信德的人，卻應信仰《聖經》，同時依賴人性的理智，證明對方的誣告是不合於理智的。這是本卷第二目的「駁異」工作裡，應遵循的一條副則)。這條規則，在本書第一卷，第九章，已經預先訂立為本書的特有規則之一(「無信德者」，泛指本書「駁異」的「異」字，籠統指示的「任何人」：不專指「某個」，或「某些」歷史上實有的具體人群。本卷內容，明證大多數「無信德者」是「用人性理智，誣解《聖經》的某些基督信徒和神學家，以及所謂「異端教派」的領導者」。回閱卷一，讀前的準備，及同卷章一及章六之評註)。

比較起來，人本性理智，下學而上達，由下方的宇宙萬物上進而得天主至高無上的某些知識。信德的知識，卻適得其反，是「上學而下達」的：先上學於天主《聖經》的啟示，然後那些與天主及萬物有關的奧理之知識，乃從天主降到吾人心智以內。知識的歷程，交通天人，是相同的；然其(動向相反。一是由下而上，一是由上而下。歷程既然相同，則段落之劃分)不得不也相同，是以本卷和以前三卷的整體同

樣，共分三大段落：

第一段：論天主：專討論超越人性理智而人應聽信的奧理：就是公教信仰所宣揚的「天主三位一體」的奧理。

第二段：論天主所作成的、超越人理智的事蹟，例如「天主聖子，降生成人」，及與此隨之而俱來的一些（《聖經》記載的）事實，（二七及其下諸章：論七件聖事）。

第三段：論人生最後目的：也是專論與此有關的，超越人性理智的一些奧理，例如：人死後，（在世界末日）自死中復活，並受光榮；人靈（升天堂）享永福，和其他與此相關連的許多問題。（七十九及其下諸章）。

三位一體

第二章 天主父生天主子

轉進，觀察天主聖三的奧理，開始討論「天主父生天主子」。這是天主本體內部生活的秘密。分三部進行：第一，首先提出《聖經》明訓，作為論說的根據；第二，列舉不信者攻擊真理而設出的理由；（章十）。第三，解答了他們的那些理由，（章十一至十四）；乃可謂達到了研究的目的。

古新《聖經》載有「天主父」，「天主子」的名稱；並且有「天主父生天主子」的言辭。

《新經》裡「天主子」這樣的名稱，是極多見的。引證如下：《瑪竇福音》，章十一。節二七記載（耶穌）說：「認識天主子者，除天主父以外，沒有任何人；並且除天主子以外，也無誰認識天主父」。

《瑪爾谷福音》開始便這樣說：「天主子、耶穌基督的福音，（在下句）開始云云」。

《若望福音》也屢次明證說：「天主父、親愛天主子，並將所有一切，交付於祂手中」；又說：「天主父激發死者復甦，重得生活；同樣，天主子也隨意施給生命」。

大宗徒聖保祿也屢次說這樣的話；用了同樣的名稱：《致羅馬教友書》，章一，節一至三，聖人自稱「蒙天主選拔，傳播天主教借眾聖《先知》，在《聖經》諸書中，關於自己的聖子，預先許諾了的福音」。

《致希伯來教眾書》，開始也說：「昔者，天主許多次用許多方式，向眾祖輩，發表言語，是因眾位《先

知》作代言人；最近，在這些時期裡卻是因其聖子（降生人間）而將言語表達於吾人了」。

《古經》也有同樣的傳授，次數卻較為稀少。《箴言》，章三十，節四、「祂的名字叫什麼？祂的聖子名叫什麼？你知道嗎？」；《聖詠》（章二，節七），也說：「主向我說：汝乃我子」；（章八十八，節二七）又說：「祂呼號說：汝乃我父」。

有人曲解經言，認為上面是達味和撒羅滿二人父子間的對話。殊不知不可斷章取義。全章上下文連合一貫，則不合於達味與撒羅滿；例如說：「我今日生了你」，……不會適合於達味。「我將萬民傳給你，作為你的後嗣；也將四方的土地封作你的產業」。這些話也不適合於達味；因為《古經》《列王紀》明載達味國土沒有擴展到四方。四方指示普天之下。此外又說：「我奠定他的王位，垂於萬世；他的寶座，將與天日同久」；這樣的話，也不合於撒羅滿。

從此可見，上述《聖經》的全文中，有些話可能合於達味和撒羅滿；另有些話卻完全不相合；所以全文的本旨，依照《聖經》的慣例，是用象徵的筆法，喻指全文應驗、完全適合的另某一位。（這另某一位，既非達味，又非撒羅滿，或任何另外一人，而只得是「天主第二位」：就是「天主子」：降生成人的耶穌基督）。

天主既有「父子」的名稱，必有「父子」的關係，：建立於「父生子」的事實。所以《聖經》也不是沒有「天主父生天主子」的記載。方才引據的《聖詠》就說：「我今天生了你」。《箴言》，章八，節二四至二五也說：「淵壑未成以前，我已降孕；山陵未形成以前，我就誕生了」；《聖經》本節另有異文如下：「山陵未形成以前，上主就生了我」。

《依撒意亞先知》，末章稱述天主說：「我造萬物，使父母生子，我豈不生子？我給萬物間的父母，賦與了生子的能力，我豈無力生子？這是大天主的話」。

有人能說：上面的話指示伊撒爾人民，被俘擄、獲釋歸國以後，子孫繁殖；因為同章上文裡，標明瞭是「西雍（山上的京城），分娩，而生育了自己的民族；宗友眾多：」。這樣的解釋，並不妨害《聖經》的本旨。無論怎樣解釋，都不能削弱天主親口聲明的理證之確實和穩定：天主既賞別人生子，自己就不是沒有生子的能力。

如說「生」字，對於別人，指實義；對於天主，卻指喻義；這是不適宜的：一因「生」字在上下文，應保持上下一貫的意義：都指相同的實義；二因天主是萬物間父母生養子女的原因；原因的能力，強於效果。詳證於章一。

《若望福音》，（《新經》）也說：「我們瞻仰祂，天主獨子的光榮」；又記載說：「天主大父懷中的惟一聖子，祂親口傳述了……」。聖保祿《致希伯來教眾書》，章一，節六也說：「在又將長子引入地球上來時，祂說：天主的眾位天神，都欽崇朝拜祂」。

第三章 天主子是天主

但應注意《聖經》有時也用上述的名稱，形容萬物的造生。例如《若伯傳》，章三十八，節二八至二九說：「誰是雨露的大父？誰生了露珠？從誰的母胎中，生出了水凌？誰從天上生下了霜雪？」這些話中的「生」字，指示造化變生。

為避免意義的混淆，《聖經》尚有明論，指出天主的聖子也是天主，不同於受造而生的萬物。足證「天主父，天主子，天主父生天主子」，等等這樣的話，在《聖經》裡，不只是象徵的語法，喻指天主造生的能力；而且更加深一層，指示「天主父生天主子」的實義。天主子，不是天主達生的某物，而是天主。是以《若望福音》，章一，節一說：「太初有言，言在天主，言是天主」。為標明「言」字指示「天主子」，同章下文又說：「天主之言，降生成人，居吾人間，吾人乃得目睹祂的光榮，瞻仰祂，天主父惟一聖子的光榮」。

聖保祿《致弟鐸書》，章三，節四也說：「我們的救世者、天主，發顯了良善和慈仁」。（以上是《新經》）。

《古經》裡也不是全無說明。《聖詠》（章四十四，節七—八）說：「天主，祢的座位，永垂萬世。」

祿的權杖是正直的。祿嗜愛公義，而嫉恨罪惡」。這些話是對耶穌基督說的，可證於下文：「為此，祿的天主，清油祝聖祿，用喜樂的油，指定祿的位置，列於祿同族的前面」。《依撒意亞先知》，章九，節六，於是乃說：「在吾人間，聖童誕生了。聖子降生了，是天主的恩賜，元首的重任，負在祂的肩上，祂的名稱叫做：奇妙者，良謀者，強健的天主，未來世界的大父，和平的元首」。

從此可見，《聖經》明示吾人：天主聖子，生於天主，並是天主。宗徒長、聖伯多祿宣證信仰，聲明：耶穌基督是天主的真子。（《瑪竇福音》，章一六，節一六記載聖伯多祿向耶穌說：「你是基利斯督，活天主之子」。所以，祂是天主的惟一聖子，又是天主。

第四章 天主的真子和義子

有些人，神智錯亂，自恃聰明，思構繁多的妄見，誤解《聖經》的真義。他們當中，主要分三派：

第一派認為《聖經》習慣用「天主子」、或「天主的子女」一類的名辭，稱呼（信奉天主並因）天主恩寵義德恢復了的人群；按《若望福音》首章所說：「祂賞賜依信祂名號的眾人有能力成為天主的子女」。聖保祿《致羅馬教友書》，章八，節十六也說：「天主的聖神，給我們神靈作證：我們是天主的子女」。《若望書信》，第一封，章三，節一說：「天主父賞賜吾人銜戴天主子的名稱，並作天主的子女」。

《聖經》有時也未嘗不說天主的子女是「由天主生出來的」；例如雅閣伯書信，第一章，節十八說：「天主情願用真理之言，生育了我們」。《若望書信》，第一封，章三，節九也說：「凡生於天主的人，都不犯罪作惡，因為他的心中，包藏著天主的種籽」。

更可驚奇者，《聖經》上還將「天主」的名稱，加在那些人們的頭上。例如（《出谷紀》，章七，節一記載）天主向梅瑟說：「我建立你作法郎的天主」。（法郎是埃及古代的皇帝）。《聖詠》，（章八一，節六）說：「我說了：你們是天主，你們大眾，個個都是至高（天主）的子孫」。又《若望福音》，章十，節三五，記載吾主（耶穌）曾說「《古經》稱呼天主向他們發表言語的那些人們，都叫作天主」。

（那些人們，聆聽天主的言語，給天主作代言人，向人民傳達天主的言語，被人稱呼為「天主」或「神師」，也通稱「先知」）。

照此想來，第一派的人們，認為耶穌基督，純是一個人，生於童貞女瑪利亞；行為聖善，功德出眾，被人尊稱為「天主」，（敬若神明），敬仰他超越眾人；於是也認為他和眾人一樣，仰藉聖神的寵佑，作天主的義子，故被人叫做「天主子」；乃是仰藉天主寵愛，受生於天主；並因肖似天主乃被《聖經》尊稱為「天主」；不是由於本性，而是由於分享天主仁善的恩賦；猶如聖伯多祿，論眾聖人說：「你們逃避世俗場中私慾的腐敗，努力成全自己（的聖德），以分享天主的神性（恩賦）」。（聖伯多祿書信，第二封，章一，節四）。

為確證這樣的意見，他們進一步，費心力從《聖經》裡，搜採一些理由如下：

一證：《瑪竇福音》末章，記載吾主（耶穌）說：「天上一切權力都（由天主父）交給了我」。既然天主父的生存，早有於宇宙生存時期的以前，所以（吾主耶穌如果是真天主子，也應早有於宇宙未生以前，也）就不在宇宙既生以後的某某時期內，領受一切權力了。（然而吾主耶穌方才說了，他是在某某時期內領受了天主授與的權力，足證他不是真天主子，也不是天主）。

再證：大宗徒（聖保祿）《致羅馬教眾書》，章一，節三—四，論天主子（耶穌）說：「天主聖子，在（人性）肉身方面，降生了，是生於達味（聖王）的後裔。（並是生於達味的血統）」；又說「他受天主預先簡選，命訂因天主的能力而享有天主子的尊貴身分」。既說「由血統降生了」，又說「受了簡選和命訂」；足見明似指示他不是永遠已有，無始無終的天主真子。

又證：大宗徒，《致斐利伯人書》，章二，節八說：「（吾主耶穌），自願謙遜自己，作事服從聖父，聽命至死，而且是被釘於十字架上死：就是為了這個功勞，天主提拔了他，（抬舉了他），賞賜他一個崇高的名義，超越諸般的一切名義之上」。分析起來，足見《聖經》的話明明指示（吾主耶穌）是為了聽命和受難而有的功勞，才領受了天主賞報的光榮；並且榮位崇高，超越一切，也是受了天主的舉揚，（足證他不是天主）。

復證：宗徒長，聖伯多祿，曾說：「依撒爾民族的家戶，都要確實認明：你們在十字架上釘殺了的這個耶穌，天主卻命他作了（我們人類的）主宰和救世的君王：基利斯督：（頭上傅油受天主祝聖而作救世的默西亞或元首，希臘文譯名：基利斯督）」。從此可見（吾主耶穌）是在某某時期內，受了委命，而作了「天主」，（好似被封而成了神一樣），不是，斷斷不是在宇宙未生以前、永遠常生的天主真子。

旁證：他們為旁證已見，還援引《聖經》表面似是記載了耶穌本體有些弱點，和天主的本性全不相合：例如：降孕到女人的胎胞裡，出生後隨年齡而長大，發育進步；不吃東西便受飢餓；工作起來，還覺疲乏不能支持，並且受了傷亡；此外，更甚焉者，知識也曾需要發展；先愚後智；自己承認不知世界末日；天主審判人類什麼時期到來；遇到了性命的危險，便惶恐害怕，以至於全身震驚，（流出血汗）；還有其他類此的形蹟，不合於天主的本性本體。

根據上述的這些理由，他們結論認為吾主耶穌，是因德行的功勞，蒙受了天主的寵愛，得到了「天主」的光榮名稱；在吾人間，享有崇高的神號），但在實體的本性上，不真是天主。

史證：聖教歷史，記載古代有柴林德和艾必雍諸人首創了以上這樣的異端；其後有桑保祿，（第三世

紀後半期，敘利亞神學士，桑茂撒德城人，安第約閣城主教，曾再度申張這樣的意見；然後又有傳提諾派的神學家們，（自第四世紀）傳提諾重申舊說以來，附合提倡，（傳流不斷，以至近今）。

答駁

審察《聖經》原話，可以明見所含真義，確與上述謬見不合。許多章節，明證吾主耶穌是天主真子，並是永遠常生的天主：

一證：《箴言》，（章八，節四）：「淵壑未成以前，我已降孕。山陵未形成以前，上主就生了我」。智王撒羅滿的這些話，相當明白，指示「天主子的生成」，是早於宇宙萬物未生以前。足證聖子生於天主，不是由降孕於瑪利亞之母胎而始有本體的生存。

無奈上述諸人，昧於私見，曲解《聖經》的明訓，詭稱智王及《聖經》他處的話，不是說天主子生於宇宙尚未建立以前，而不過是說天主子生於童貞瑪利亞、這件事，是天主在未造世以前已有的計劃；故此《聖經》的意義，仍是專指「天主預先固有的簡選和命訂」。今為說服對方，並確實證明在童貞瑪利亞未生以前，天主聖子已有本體生存，不但只存在於天主預先固有的計劃中，而且存在於實有界，茲於下文，繼續引據《聖經》證明這個結論：

續證：《箴言》同章，（節二九—三〇）記載智王撒羅滿接續上面的話，聲明說：「當著天主張設大地之根基的時候，我（天主子）就在那裡，和天主一齊組織一切」。假設依對方的解釋，天主子只生存於天主豫定的計劃，而不存在於實有界，祂就不能有任何（組織、等等）的行動。

又證：《若望福音》首章第一節說：「太初有言，言在天主，言是天主」。這裡的「言」字，指示「天主的聖言」，就是「天主的聖子」，前章已有說明。「太初已有」，是實有生存，不是只受到了天主的計劃思想；因為下文接著又說：「萬物被造而有生存，是以天主的聖言為憑藉；沒有任何物的生存、不是仰賴天主聖言而被造生的」。天主聖言在世界未有以前，如果不真生存於實有界，也就不能真實充任萬物被造時必先有的憑藉。

復證：《若望福音》，章三，節十三又記載天主聖子，（吾主耶穌）自己說：「非自天降下者，不上升於天。人子生存於天上，（故能降下而又上升）」。章六，節三八又說：「我從天上降下，來到人間，不是為實行我的意志，而是奉天主派遣，奉行天主的意志」。足證祂在未自天降以前，已有了生存。

加證：上述對方的意見主張人因德行的功勞，高升於天主的尊位；和大宗徒聖保祿的明訓，適相背道而馳。致斐利伯教眾書，章二，節六，聖保祿明說：「祂依本性固有的實理，享有天主的生存，不自恃和天主平等，但願謙虛自抑，採取了勞役者的本性實理，降生成人，依人性的共同點，並依生存和行動的方式，呈現人類的實體」。可見大聖宗徒說的是「天主下降而生於人間」，不是「某人高升而取得天主的神位」；和上述諸人的意見，恰巧相反。

還證：厚得天主寵愛者，人類當中，《古經》時代，沒有超過梅瑟先知的。出穀紀記載「他曾承蒙上主賜以對面交談，和人間朋友交談一般。假設耶穌基督被人尊稱為「天主子」的理由，是和其他眾位聖人一樣、受了天主寵愛而作了天主的義子；那麼，依同一的理由，梅瑟先知，雖然受的寵愛不似吾主耶穌那樣豐厚，仍然應當被《聖經》尊稱為「天主子」，並且也應當叫作「基利斯督」（天主傅油祝聖的救世君

王)。眾位聖人，滿被天主寵愛，不論厚薄，都一律叫作「天主子」；理由相同。對方意見，確係如此。

然而《聖經》的明言，並不如此：因為「梅瑟叫作天主子」和「基督也叫作天主子」，稱號雖同，實義有別，理由也不相同。請聽大聖宗徒保祿，《致希伯來人書》，章三，節五說：「梅瑟忠信，首出於天主的全堂之中，貴如忠僕，證實先知預言實現。然而基利斯督，（耶穌），受天主全堂的尊崇，卻實如天主的聖子」。這些話明明指出了：《聖經》稱呼基督是天主子，和稱呼其他眾聖也是天主子，根據的意義，全不相同：一指天主寵愛建立的義子，一指天主本性生成的真子。基督是天主的真子。眾聖卻是義子。

同理可證自《聖經》許多處，用「天主子」的名號，稱呼基督，比較稱呼其他眾位聖人或信友時，指示惟一崇高的意義。例如：

一、有時「子」字單用，稱指耶穌，而不稱指旁人；見於《瑪竇福音》，章三，節十七、「這是我心悅的愛子」；這是耶穌受洗時，天主聖父，（雲中天門大開，聲如雷霆），發出的呼聲。

二、有時稱呼耶穌是天主聖父的「惟一聖子」；「獨生子」；見於《若望福音》，章一節十四、「我們親眼看見了祂呈現著「天主聖父惟一聖子」的榮顏」。同章節十八又說：「祂親口傳述於吾人。祂是天主聖父懷抱中的惟一聖子」。假設「天主子」，用普通意義，泛指眾人都是「神貴祖」或「天主聖父的兒女、子民等等」；《聖經》便無理由特別稱呼「耶穌是天主父的惟一聖子」。足證「耶穌是天主子」，指示與眾不同的意義。

三、有時也稱呼「耶穌是天主聖父的第一聖子」；「頭生子」；指示祂是「天主和信從耶穌的人類」，父子關係建立和蔓延的泉源；見於《羅馬書》，章八，節二九、「祂用豫知未來的知識，和豫定未

來的計劃，註定了我眾教友，化成祂聖子的肖像，祂的聖子在許多弟兄當中，享有祂第一聖子的身分；又見於《迦拉達書》，章四，節四、「天主派遣祂的聖子，（降世救人），為賞賜吾人領受救世鴻恩，以被天主建立為義子……」。明證眾人因肖似吾主耶穌，而被稱為「天主的子女」，和「耶穌是天主子」的理由，不是相同的：在耶穌，指「天主子」的實義；在旁人，指示近似的關係：猶如「過繼為嗣」的義子一般。

加證：《聖經》裡、記載著許多事蹟，依事體固有特點，只有天主的能力才能作到，不可歸功於任何其他實體或人物：例如將聖德的鴻恩賞給人的靈魂，又例如赦免人的罪債，洗除人的罪汗。《肋未紀》，章二〇，節八說：「我是聖化你們的主宰」。《依撒意亞先知》，章四十三，節二五：「我為達成我的意願，而消除你們的罪惡；只是我，才這樣作」。《希伯來書》，章二，節一一：「耶穌聖化眾人，眾人受到聖化，一施一受，同出一源」。同書末章，節十二又說：「為用自己的血，聖化（天主的）人民，耶穌在（日路撒凌聖京的）城門以外，受了（被釘於刑架而死）的苦難」。從此可見，《古經》指天主，《新經》指耶穌，同時聖化人民，除免人類罪汗的能力。

吾主耶穌也曾親口宣言，並發顯聖蹟以證實自己確有赦罪的能力，見於《瑪竇福音》，章九，節六。並且同一福音，章一，節二一記載天神預報耶穌降誕，也聲明「祂要救活自己的人民，除免他們的罪惡」。比較起來，基督聖化世人，除免人罪，是以《聖經》稱祂是「天主」，指示特殊的意義；和眾人受到聖化，也被《聖經》稱為「眾位天主」時，指的意義不同。稱耶穌是「天主」，是說祂有天主的神性和神力。（說眾人是「天主」，卻是說眾人分享耶穌救世的鴻恩，受到了聖化，並因肖似耶穌，而肖肖似天

主：人人好像是一個「小天主」；沾享天主的神性；和耶穌實有天主的神性不同）。

破疑：對方的人，從《聖經》裡，找出來的那些證據，沒有實效：不足以證明對方的主張：就是不能證明基督，根據本性不是天主；（僅能恰巧證明基督實有人類的本性，這並不相反我們的信仰：因為）我們大眾宣稱公認天主聖子、基利斯督，在降生成人的奧蹟完成以後，實有兩個本性，一個是天主的本性；本性是人的本性；本性就是實體的真性，也叫作性體。（天主的實體具有天主的性體，簡稱「天主性」，也可以叫作「神性」。人的實體，具有人類的性體，簡稱「人性」）。兩個性體，一神一人，耶穌一身兼備。

為此理由，天主本性固有的一切，耶穌都有，都能在語言裡，作耶穌的賓辭，稱指耶穌神性的美善：因為耶穌實有天主的性體。然而同時耶穌也實有人類的性體，故此人性固有的一切，連一些缺點包含在內，也是耶穌所能有，在什麼條件不能有，下文（章九及章二十七）將另有詳論。

刻下，為研究「天主父生天主子」的問題，證明瞭《聖經》稱呼基利斯督是天主子，不只是說耶穌和純人一樣，因受天主寵愛而作天主的義子，而且也是說：耶穌、因有天主性的實體，是真天主，生於天主父，故是天主子。證明瞭這一點，就滿足了刻下問題研究的需要。

第五章 天主子不是天主父

神學識見正確者，無不確認天主獨一無二，定見不移；為此理由，有些人根據《聖經》，既認為基督本性真是天主，又是天主子，乃宣稱一個天主兼是天主父又是基督而是天主子；同時卻主張一個天主，被稱為天主子，不是根據天主的本性，也不是永古如此，而是取名於生自童貞瑪利亞之時；降生成人、奧蹟告成了，遂因之而得「聖子」的名稱：（天主投胎於人母，生為人子；乃合稱「天主子」：猶言天主大父，屈尊降凡而化成人類之子）。

本著這樣一貫的想法，那些人便將基督人性肉軀所曾忍受的一切，都一一歸屬於天主父：例如他們主張「天主父是童貞瑪利亞的兒子，降孕在她的母胎，由她分娩而生，受苦受難，死後復活；等等」。總而言之，凡《聖經》所載基督人性肉軀所有一切言行和遭遇，都可以說是天主父的言行和遭遇：（不是天主三位中的第二位降生救世，而是第一位降生救世；而且三位間的分別，不是神性單位的分別，而是外間遭遇不同而有的附性及名稱的分別）。

他們也費盡心力，援引《聖經》多處，企圖證實上述這樣的主張，（參閱下面章九，暫將所引經證，略舉如下）：

《古經》、《創世紀》，章二十，節二十三，（《申命記》，章六，節四）說：「伊撒爾人民！聽清！你的上主、天主，是獨一無二的一個天主」。又《申命記》，章三十二、節三九：「你們要看清：我是獨一無二的（天主）；除我以外，沒有別的（真天主）」。（還有許多這樣的話，證明《古經》的一神論）。

《新經》、《若望福音》，章五，節十九，（章十四，節十）記載吾主耶穌親自說：「父（天主）寓居在我體內，祂親身完成（我所完成的）事功」；又說：「誰看見了我，也就看見了天主教」；又說：「我在父內，父在我內」：（互是一體）。

根據這些經證，他們乃認為天主教本身，由於降生成人，生自童貞母，始被稱為「聖子」。

史證：聖奧斯定，異端叢論，章四十一記載古代有人抱持這樣的意見，叫作撒伯略派，又叫作「聖父受難派」：宣稱天主聖父受苦受難，（流血捐軀，救贖人類）；肯定天主父本身，乃是救世主基督。（他們是撒伯略的生徒。撒伯略是第三世紀的異端首領，講學於北非（裡必亞）及西歐（羅馬）等地，生徒甚眾，影響遍及於東西各方教會，是「天主一位論」，「三位三態論」，「聖父受難論」，「聖子位低論」等等異端的創始人之一）。

撒伯略派和前章所述傳提諾派、有所異，亦有所同。傳派否認基督有天主的實體和本性，撒派卻承認祂依實體和本性，真是天主：這是兩家之所異。然而兩派論到「天主父生天主子」的問題，卻有共同的主張：一則主張基督因為生於童貞瑪利亞而後始被稱為「聖子」；二則因而主張「父生子」而建立的父子關係，不歸屬於天主的本性，而只得歸屬於人類本性；基督的人性，因有肉軀而被生於童貞母：天主教和天

主子的父子關係，是在降生於世以後，才建立起來的。

撒派的另一特點，主張「天主子」的名稱，不指示任何生存的單位，而僅僅指示天主生存的單位上，後加的一些附性情況；因為他們認為（天主生存的單位，不是一體三位，而是一體一位；就是只有天主大父一位。故此主張）天主大父本身，由於降生成人，生於童貞母，採取了人性的骨肉，才被人稱為「聖子」；所以他們認為「天主聖子」和「天主聖父」，名稱不同，而實際指示的生存單位，卻是一位，不是兩位；（天主父子的分別，不是天主有兩位，而是天主一位有兩態。「態」指附性情況。天主一體三位，只是天主一位三態而已）。

答駁

然而上述意見的錯誤，顯然證自《聖經》的名論：

一證：《聖經》多處，不但說基督是童貞聖母的兒子，而且肯定祂是天主的真子。詳見於上文章二。理證：據理而論：自同一個單位，自己是自己的兒子，是不可能的；因為父親生兒子，是將生存授與兒子。施者受者，不能是相同的一個單位：好似因果相混，是完全不可能的。所以，天主大父本身，不自己又是自己的兒子；既然有父子關係，便有生存單位的分別，父是父，子是子，不得混而為一。

又證：《若望福音》，章六，節三八，章十七，節五有以下這樣的一些話：吾主耶穌說：「我從天上降下，來到人間，不是為實行我的意志，而是奉天主派遣，承行天主的意志」；又一處說：「父！我求祢在祢面前，顯揚我的光榮」。從這些類似的許多話裡，明明可以確證：天主聖子和天主聖父，不是一位。

對方如說：基督，按人性方面說，叫作天主子；因為天主父（降生成人），採取了人性，並在以前，造生了人性，也聖化了人性。如此，一個天主父因其天主的本性，是自己人性方面實有的父親；依同理，無妨一個天主，既按人性方面、是自己人性之所是；又按天主本性方面，仍是自己天主性，固是之所是，而有別於自己人性之所是。（一體既有兩性，故有兩是：自己此性之所是，不是自己彼性之所是：一個生存的单位，因為兩個不同的本性，而有互不相同的生存狀態：自己和自己不相同）。

這樣的意見必生的後果，等於說：基督和別的眾人一樣，由於被天主造生，並蒙受天主的聖化，而被人尊稱為「天主的聖子」（猶如聰明的人叫作神童）。前者已經證明瞭「天主聖子」的名號，稱指基利斯督，和稱指旁人時，指示的意義，互不相同。所以上面對方的說法，不能講通怎樣天主聖父一個兼是基督，又是自己的兒子。

另證：那裡有一個生存的单位，那裡便不容許多數賓辭之稱謂。然而《若望福音》，章十，節三〇，記載吾主耶穌基利斯督，用多數賓辭的稱謂方法，訴說自己和聖父是合一的：「我和天主聖父，合起來，共是一個」。既然說合起來，共是一個；便是說，分開來，父是父，子是子，兩個不是一個。（原文直譯：「我和天主聖父，我們兩個是一個」。既然說「我們兩個是一個」便不是說「我單獨一個是一個」。可見父子有別）。

還證：假設父子之別，只是由於降生成人的奧蹟，那麼降生以前，則應全無分別。《聖經》裡卻有明言，證明在降生以前，天生父子，已有分別：

《若望福音》，首章，既說：「太初有言，言在天主，天主是言，云云」；便明指「言」和「天主」

不是沒有任何分別。言語的習慣，既說「某物在某物」，便指示兩物不同。同樣《聖經》也說「天主子生於天主父」：依照言語的習慣，也是明指父子之間不是互無分別。《聖經》別處還說：天主聖子，在《箴言》，章八，節三〇，自述說：「當著天主張設大地之根基的時候，我（天主子）就在那是，和天主一齊組織一切」；指示協同共事，明指彼此之間，實有一些分別：協同共事，是行動的許多單位，聯合起來；彼此之間，怎能全無分別呢？

《歐瑟亞先知》，章一，節七，也說：「我憐憫如達的家族，並要因其上主天主的能力，解救他們的性命」。第一個「我」字指示「天主父」；其後「上主天主」指「救世者天主聖子」；前後兩位，明明互有分別，並且第二位也有崇高的身分，被天主父稱呼以「上主天主」的名號。

《創世紀》，章一，節二六，又說：「我們要按我們的真相和類型造人」：明顯指出有許多不同的行動單位，協同造人，同時須知《聖經》垂訓吾人：人之受造而生，只能受造於獨一無二的天主。如此想來，可知天主一體，又有父子二位的眾多及分別：並且在降生成人以前，就是如此。足證不是由於降生成人而天主聖父竟得自稱天主聖子。

加證：兒子的身分，真實說來，屬於名叫兒子的某某實體的生存單位：只是這個單位，可以叫作「兒子」。人的手足，是人的肢體，是人實體的某些部分，不是以是生存自立的單位，故不和任何人發生父子關係；手足生在某人身上，不可說是他的兒子。然而長著手腳的人，是一個生存的單位，故能是另某一个人的兒子。父子關係，是兩個生存單位不同的實體，彼此之間的關係：以彼此生存單位互有分別為成立時必備的要素。所以，根據名理的真義，「兒子」這個名辭，稱指和父親不相同的一個生存的單位。然而基利

斯督，真是天主的兒子；因為《若望書信》，第一封，章五，節二〇說：「為使吾人，仰賴天主的真子耶穌基督，而實有生存」。足證基督、在生存的單位上，和天主聖父不是沒有分別：這就是說：天主父的本身，不能又是天主子。（父子兩個身分不同，不能是一個單位）。

加證：天主降生成人以後，（取名耶穌，在受洗之時），天主聖父宣言證明耶穌是天主聖子，說：「這是我心悅的愛子」，（《瑪竇福音》，章三，節七）。這樣的宣證，是指示著生存的某某單位，說出來，才有意義。所以，按生存單位方面說來，基利斯督和天主聖父，是互不相同的兩個單位。

撒伯略舉出的那些經文，不足以證明他的主張，下面（章九）另有詳論；原來《聖經》所說：天主獨一無二，天主父在天主子以內，天主子也在天主父以內，（天主父和天主子是一個等等），這些話的本義，不是說：父位、子位，共是一個生存的單位。理由在於生存單位不同的兩個身分，仍然無妨有一個實體和一個本性。（天主有獨一無二的實體及本性，同時也有三個不同的生存單位和身分。詳見章九）。

第六章 天主子不是受造物

傅、撒兩派，一說「天主聖子」始生於瑪利亞，一說「天主聖子」是永遠長生的天主聖父，但因採取人性的骨肉而始改稱為「天主聖子」；兩說都與《聖經》不合。前者（章四、章五）業已備述。

但在這兩派以外，古代尚有別的一些人，討論《聖經》傳授「天主父生天主子」的問題，雖然承認天主聖子生於天主聖父，生在降生成人以前，並且生在天主造世以前；但因天主聖子既然有別於天主聖父，於是乃認為天主聖子和天主聖父，互有不同的性體；因為他們本能懂到，也不願意相信，兩個生存的單位、互不相同，竟又能共有一個本性和實體。（生存的單位，既然兩不相同；實體必定也是兩不相同；本性呢？當然也是兩不相同了）。

更進一步，他們相信，根據公教信仰的道理，只有天主聖父的性體是永遠的，（無始無終的），於是乃信以為天主聖子的性體，不是永遠已有的；雖然可以說天主聖子的出生、早於其他萬物未出生以前。又因物非永有，出生則是自無而有；既不自作而生，必受作成而出生；此乃受造於天主而出生之所謂。他們是以乃倡言天主聖子是一個「受造物」，是天主從無中造生的。

另一方面，《聖經》屢次稱呼「天主聖子」，權威名論，不容否認；他們迫不得已，也承認「天主聖

子和天主聖父是一個」；然而他們卻說「兩者是一個」不指示「兩者共有一個性體和實體」；而不過是說「兩者有一種心意相同的契合」，並且天主聖子因為得天獨厚，擁有神類的似點，比較其他受造物，更近似天主；所以天主父子共有互相類似的一個最高程度的共同點。由此想去，他們認為我們日常所說的「天神」、（天使），是崇高至極的受造物，《聖經》，為了同一理由，也用「天主聖子」，（神族，神類的子孫），等等類似的名號，稱呼他們。例如《若伯傳》，章三十八，節七、「曉星朵朵，歌唱；天主的眾子，歡呼；都在讚頌我的時候，你卻是佔在什麼地方」？《聖詠》，章八十一，節一，也說：「天主站在眾位天主的經堂中」：（猶言「大神站在眾神的會堂中」。「經堂」是猶太古教經師，聚眾講讀《聖經》，會議討論團體生活問題的會堂。「神」字指示「領導者」：「至高領導者，站在眾位各級領導者的會堂中」。凡是地位尊高的負責者，都被敬若神明，而叫作「神」或「天主」……）。

照這樣的想法，他們認為「天主聖子」，既然在一切受造物中，地位尊高無比，故此理應頂載「天主聖子」和「天主」的名號：因為天主父是運用天主子的能力造生了宇宙萬物。

為證實以上這樣的主張，他們也從《聖經》裡，搜羅了以下這樣的一些證明：

一、《若望福音》，章十七，節三、天主聖子自天主聖父祈禱說：「求祢賞賜他們認識祢、獨一無二的真天主：這就是他們的長生」。所以，只有天主聖父是獨一無二的真天主，聖子既然不是聖父，故此不能是真天主。

二、大宗徒，（聖保祿），《致弟茂德第一書》，章六，節十四、「你要遵守這個聖善無瑕的誠命，恆心一志，以至到吾主耶穌基督（將來第二次）降來之時，他在那時要受到天主的顯揚。天主是獨一

無二的萬主之王，萬主之主，住在高不可即的光明之域，惟獨祂有權能，並有長生不死的生命和真福」。這些話指明指天主父和基督互不相同；有如「顯揚者」和「受顯揚者」、「一施一受」之不可相混。既說天主父是獨一無二的真天主，必不可否認天主聖子是受了天主的造生；故此他不是天主。

三、另證：《若望福音》，章十四，節二八；記載吾主（耶穌）親口說：「天主聖父大於我」。大司徒（聖保祿），《致格林德書》，第一封，章十五，節二八說聖子服從聖父，（身分卑下，隸屬於聖父）：「萬物伏首服從聖父，聖子於是也要服從聖父」。這裡明示聖子是聖父壓制的萬物中的一分子。但如假設父子共有一個性體，則應有一個偉大尊嚴的共同地位，不可說父大子小，也不可說聖子受聖父的壓制或制服。然而《聖經》卻說正是如此，足證聖父聖子不是共有相同的一個性體；也證「父子同性」的信念是不對的。

四、加證：天主聖父，本性不受貧乏的苦惱。天主聖子卻有時受貧窮：因為《聖經》明載聖子領受了聖父的施給。領受施給，是貧窮的明證。《瑪竇福音》，章十一，節二七說：「我的聖父，將一切的一切，都交付了給我」。《若望福音》，章三，三五節也說：「聖父親愛聖子，並將一切的一切，都交付給他手中」。（由於施受互異），可見聖父聖子不是同性。

五、加證：受教、受助，都是貧窘的明證。然則聖子嘗受教於聖父，並受其扶助。《若望福音》，章五，節十九、「聖子除非眼見聖父實作某事而奉行，只由自己、任何什麼事，都不能作」；下文，節二〇又說：「聖父親愛聖子，並指示他所作的一切」；章十五，節十五也記載吾主向眾門徒說：「凡我從聖父方面聽到了的一切，我都曉示給你們了」。（由於師生間施受不同），可見聖父聖子，本性不互相同。

六、另證：接受命令、聽從命令、祈禱、呼求、受派遣，顯示都是地位卑下的事。《聖經》卻記載這些都是聖子作過的事。《若望福音》，章十四，節三一記載聖子親口說：「聖父出命，我便奉行」。《斐理伯書》，章二，節八，（聖保祿稱讚吾主）說：「他作事服從聖父，聽命至死」。《若望福音》章十四，節十六也記載吾主說：「我要祈求聖父，祂就要給你們賞賜另一位護慰者（聖神）」。《迦拉達書》章四，節四，大宗徒、（聖保祿）也說：「期限既滿，天主乃派遣了自己的聖子，（降生救世）」。足證聖子小於聖父，並是聖父的屬下。

七、又證：聖子受聖父的顯揚。《若望福音》、章十二，節二八記載他親自說：「聖父，我求祢顯揚祢的聖名」……下文接著記載：「聲從天來：我過去顯揚了，將來還要顯揚（你）」。大宗徒（聖保祿）《羅馬書》，章八，節十一還說：天主（聖父）從死者之中，復活了耶穌基督。（宗徒長）聖伯多祿，按《宗徒大事錄》，章二，節三三的記載，也說聖子受了天主聖父右臂的舉揚。這些記載顯足以證明聖父尊大，而聖子卑小。

八、另證：天主聖父，本性全善，一無所缺。天主聖子卻有權能的缺乏。《瑪竇福音》，章二十，節二三記載吾主說：「坐在聖父的左邊或右邊，我沒有權能班賜給你們，但能班賜給我父預備提升的人」。聖子的知識也有缺點。《瑪而谷福音》，章十三，節三一記載他親口說：「關於那個日期和時辰，無人知道，天上的眾位天神不知道，聖子也不知道，只有聖父知道」。並且聖子的心情也缺乏安定：因為《聖經》記述他既有憂愁、懊怒，又有類此的其他若干情慾。（依歷代神學和哲學界的公論，情慾的動蕩，不合天主的體統）。足證聖子的本性，不同於聖父。

九、加證：《聖經》有時明說天主聖子是一「受造物」。例如《德訓篇》，章二十四，節一二記載（聖子）自述說：「造生宇宙萬物的天主，造生了我，並以我的帳棚作安息的宮殿」。（節十四）又說：「我的出生，是在太始之初，受造於萬世之前」。所以聖子是一個「受造物」。

十、另證：《德訓篇》，同章節五，記載天主的上智親口說：「我是天主的長子，出自至上（天主）的口中，生在一切受造物以前」。大宗徒（聖保祿），《格羅森書》，章一，節一五說天主的聖子是受造物當中最先出生者。從此可見，聖子屬於受造物的類系，並在系統中，佔領最先的第一級：列在萬物的總數以內：都是天主造生的。

十一、加證：《若望福音》，章十六，節二二記載聖子為眾門徒向聖父祈禱說：「我將祿施給我的光榮，施給了他們，為使他們同是一體，如同我們同是一體」。如此，他的意思是說天主聖子和聖父的「同是一體」，不過是眾位宗徒的「團結一體」一般；不是說「他們在本性上共是一個實體。所以，（依同比例），天主聖子和聖父「同是一體」，也不是在本性實質上，共是一個實體。依同理，聖子，（既是實體有別於天主聖父，故此）是一個「受造物」，（受造生於聖父），並服從聖父的主宰。

史證：聖奧斯定、《異端論叢》，章四十九，節四五記載亞留和歐諾謨曾抱持以上這樣的主張。（亞留〔Arius〕，埃及人，亞歷山〔海港〕教區神父，生於第三世紀後期，學說倡行後，風行小亞，受東羅馬帝國數代皇朝袒護，流派蔓延，至今不斷。歐諾謨是亞留的高足弟子和秘書，陸主教，反對尼柴大公會議，辭去教職，著《申辯書》，又著《申辯書之再申辯書》，和聖巴西略〔Basil〕往反辯難，堅持純亞留學說。哲學態度，多以柏拉圖為靠山）。

柏拉圖學派主張：天主惟一，至上至大，造生萬物，是宇宙萬父之大父，先生一物，首出萬物之上，名叫「父智」，猶言宇宙公父的心智，內含宇宙萬物的性理，是「大道眾理之府庫」；既生以後，（反觀己性），而孳生「宇宙及其靈魂」；（靈魂像父智的神明。宇宙形質，像神明之對待及離異）；然後其他眾物，相隨而生，（猶如數目，一生二，二生三，三生萬物）。

亞留派，援引柏拉圖派的思想，附會《聖經》的文字，（強辭奪義），認為「天主之子」，指示「父智」；尤其因為《聖經》也用「天主上智」和「天主之言」等等名稱，指示「天主的聖子」。

加之，阿拉伯大哲亞維新（《形上學》卷九，章四）也有同樣的主張：天主至高無上，次為「第一神智」，三為「第一層高天」；然後有天生的萬物。（也是緣循「一生一，二生二，三生萬物」的數理次序）。

如此，亞留派的人臆想「天主聖子」指示超越宇宙萬物的一個受造物。天主聖父既生聖子，乃用聖子作「中間連索」的因素，造生了所造的宇宙一切：特應注意某些哲士，主張萬物一元，出生之時，遵守一定的秩序：就是萬物受造，（不都是直接受造於天主），而是（間接的，低級經由中級，上下萬級），經由第一級的受造物，而受造生於天主。如此想來，他們乃誤認，聖子雖高於萬物，仍甚低於天主，並是一個「受造物」，不堪為「造物者、天主」。（這類的錯誤，駁見下章）。

第七章 天主獨子

審察《聖經》所載，得見亞留派的主張顯然不合經義。

一證：《聖經》裡，「天主之子」是一個多義名辭：一指「受造物」；例如天主所造的眾天神，有時叫作「天主的眾子」；一指「天主真子、基利斯督」。兩個指義，互不相同。是以大宗徒，（聖保祿），《希伯來書》，首章，節五說：「爾乃我子，我今日生爾」，天主教曾向那位天神說過這樣的話呢？那兩句話是專指基利斯督而說的。亞留派卻主張「天主之子」是一單義名辭，不過是某些受造物，本性崇高，而有的尊稱：是故基利斯督和眾位天神，都以相同的指義，有時被《聖經》尊稱為「天主之子」；極言其本性天生，有特殊優厚的稟賦而已。

只說基利斯督，本性崇高，超越各級天神，仍不足以保全聖保祿指出的分別：因為按上面（卷三，章八十）的證明，天神眾多，分高下不同的許多品級，被尊稱為「天主眾子」時，共有相同的一個指義，不堪和「天主子、基利斯督」相比。足證《聖經》用「天主子」稱呼基利斯督時，指示另一個意義，和亞留派的主張，確不相合。

再證：《聖經》用「天主眾子」，猶言「神族」，稱呼許多受造物：有時指示眾位天神，有時也指示

眾位聖人。假設稱呼基督時，用「天主子」也指示相同的意義，縱令因其性分優越，尚能喚作「天主的長子」，卻無理由叫作「天主的獨子」。然而《聖經》卻肯定基督是惟一的天主聖子。例如《若望福音》，首章，節十四、「我們親眼看見了祂呈現著天主惟一聖子的榮顏」。足見「基督叫作天主子」不只有「受造物」的意思。

加證：「子」字的本義和實義，指示有生命的物體，生於另一生物的實體，父子兩體，共有相同的本性；否則，實義不全，僅能有近似的喻意，例如師生關係，近似父子關係，於是以「父子」相稱；又例如官吏照顧人民，近似父母照顧子女，（愛民如子），於是也稱人民為「一家」，或「子弟」：都是用了「子」字的喻義，和實義不同。今如假設，基督叫作「天主子」，也是用「子」字的喻義，指示他是天主造成的「受造物」，既屬受造，故乃生於虛無，不是生於天主的實體，則不用「子」字的實義，指示天主的真子。這又是違反《聖經》了：因為《聖經》是用「子」字的實義，稱呼基督是「天主的真子」。例如《若望第一書》，（末章，節二〇）說：「為使吾人，生存於天主的真子、耶穌、基督」。所以，尊稱「基督是天主子」，不是用喻意，指示祂受造於天主而有本性的優越；卻是用實義，指示祂生於天主父的實體。

另證：假設「基督聖子」，只是「某某受造物」的尊稱，那麼基督便不得是「真天主」。受造物被人尊稱為「天主」，（猶言「神明」），無一是「天主」二字實義所指的真天主，（或「真神」）；僅能指示其喻義，極言其近似天主的神聖。然而基督本身卻真是天主。《若望第一書》，既說祂是天主的真子，同章下文又說：「祂是真天主，並是永遠的生命」。足證「基督被《聖經》稱為天主之子」不指示「受造物」的意思。

加證：大宗徒（聖保祿）《羅馬書》，章九，節五說：「萬世真福，超越宇宙萬物的天主，基利斯督，其所有的肉軀，生於這些人間的祖先」。《狄茂德第二書》，節十三說：「期待著真福的希望之實現，偉大天主，及吾人的救世主、耶穌基利斯督、光榮的降臨」。《耶肋米亞先知》，章二十三，節五至六也說：「我要給達味的王室，震起義德的苗裔，將來的人要用「我們正義的主宰」這個名字，稱呼祂。那個名字，在希伯來文，叫作「耶和偉義」；希臘文諱言聖名，譯作「四字聖名」；確指「獨一無二的主天主」，無可疑議。從此可見，耶穌基督、天主之子，是真天主。（「耶和偉儀」，譯音另名「耶和華」或「雅偉」）。

另證：既然基督是天主的真子，必然也隨之而是真天主。因為真子不生於異種，不但應生於父親之實體，而且應屬於父親的同種：猶如人的真子，必定是人。依同比例，基督既是天主的真子，必定也是真天主；故非受造物。

又證：按前在卷首的證明，天主的美善，分賦於受造物中，等級不齊，逐級降低；故此，受造物中，無一能獲得天主美善的全體。然而《聖經》卻說基利斯督，在自己本體以內，具備天主美善的全體。例如大宗徒，（聖保祿），《格羅森書》，章二，節九說：「在祂自身以內，寓有天主神性的全體圓滿」。所以基督不是受造物。

加證：天神的神智，優越，勝於吾人，但低於天主。然而基督的神智，卻不低於天主，大宗徒，《格羅森書》，章二，節九說：「基督神智，是一切知識的寶庫，蘊藏著所有一切上智和知識」。足證基督不是受造物。

加證：卷一（二一及以下諸章）證明瞭，天主本體所有的一切，件件是祂的本體。然而天主聖父之所有一切，卻是天主聖子之所都有。《若望福音》，章十六，節一五，記載吾主耶穌、天主之聖子、親口說：「凡天主聖父所有一切，也都是我之所有」；又在章十七，節十向聖父祈禱時，肯定說：「我的一切，都是祢的。祢的一切也都是我的」。足證，聖父聖子，本體相同，本性也相同。所以「聖子」不指「受造物」。

另證：大宗徒（聖保祿）《斐理伯書》，章二，節六說：「祂以本性固有的實理，享有天主的生存」。這裡所說的「本性實理」，意指天主的本性；一如下文所說「勞役者的本性實理」，意指人類的本性。足證聖子有天主的本性及其生存；所以祂是天主，而不是受造物。（回閱章四）。聖子在尚未謙虛自抑、採取勞役者的本性實理以前，原來就有天主本性固有的實理及生存；所以祂是天主。

又證：受造物，不能和天主平等。聖子和聖父卻是平等的。《若望福音》，章五，節十八記載：「猶太人謀殺耶穌，控告祂不但有搗毀安息日聖律的罪名，而且怪罪祂宣稱自己的父親是天主，自居和天主平等」。《若望福音》的記載是真實可靠的證據。（參考《若望福音》章十九，節三五；章二十一，節二四）。這些章節，明證基督自己肯定自己是天主之子，和天主平等；並為此而受猶太人迫害。凡是基督的信徒，無不確信基督口訓的真實，請看大宗徒（聖保祿）《斐理伯書》，章二，節六也說：「祂不自恃和天主平等」；明指祂依固有的本性，原來和天主是平等的，但不自恃自傲，（反而甘心謙虛自抑，採取勞役者的性理，降生救世）。可見天主聖子和聖父是平等的；所以祂不是受造物。

添證：《聖詠》，（章八十八，節七），否認任何天神相似天主：「天主眾子當中，有誰相似天

主」。這裡，「天主眾子」，（猶言「天主的家族」，或「神族」），是「眾位天神」的尊稱。另一處，（章八二，節一）又說：「天主！誰能相似祢？（誰能和祢相比）？」回閱卷一（章二十九）已有的討論，得見「近似」指示「完善的肖似」；是天神之所無，而是基督之所獨有。基利斯督，在生活的實際上，明明表現相似天主聖父，相似到至極完善的高度。《若望福音》，章五，節二六形容說：「一如聖父自己擁有生活，是在自己本體以內；同樣，祂賞賜聖子也在自己本體以內，享有生活」。如此比較，可知基利斯督，不應列入天主所造的眾位天神數中。

還證：受造實體，無一能表現天主實體美善的全部：因為凡受造物美善之所表現，都減於天主實體之所是。是以只憑受造者之表現，無以認識天主（本體）是什麼。天主聖子卻表現了天主聖父（實體美善的全部）：例如大宗徒（聖保祿）《格羅森書》，章一，節十五，證明天主聖子，是無形天主的真相。並且真相完善，全無缺點，代表天主本體，吾人因之能認識天主（本體）是什麼；不似《格林德書第一封》，章十一，節七所說的「男人（亞當，受造於天主）是天主的肖像」。（肖像，肖似切近而不呈現實體）。聖子是「真相」，卻呈現天主的實體之自然。為杜絕疑議，大宗徒（聖保祿），《希伯來書》，章一，節三說：「聖子乃是天主實體的圖形，並是天主光榮的輝煌」。圖形真實，不可和「肖似近似」相混。受造物是「肖像」，不是「真相」；聖子是「真相」，不是「肖像」。所以聖子、天主真子，不是受造物。

另證：任何類群，其中的單位，無一能是全類每個單位出生的原因。例如人類中，眾人出生的大公原因，不是任何某某人一個，而是超越人類群體以外的太陽，和超越太陽（及其上各級原因）的天主。（按傳統悠久的學說，人的出生，不只是生於人性的父母，而是生於「天主，其下各級原因，太陽和父母，種

種因素」的聯合)。依同理，任何某某受造物一個，也都不會是宇宙萬物出生的大公原因。然而天主聖子是宇宙萬物出生的大公原因。(明證於古、新《聖經》)：

《若望福音》，章一，節三說：「宇宙萬物(凡天主所造一切)，都是因天主的聖言而出生」。(這裡的「聖言」，是「天子的真子」)。
《古經》裡，《箴言》，章八，節三〇：記載「上智生於天主，自述說：我當時同祂一齊，組織一切」。大宗徒，《格羅森書》，章一，節一六也說：「天上地下所有一切，都是因聖子而受建立(於聖父)」。

(類群的大公原因，不得是「屬於類群之內的一個單位」)。聖子是「一切受造物類群」的大公原因；所以，祂不是屬於受造物類群之內的一個單位；等於說：祂不是一個受造物。

復證：按卷二(章九十八)的證明，吾人所謂「眾位天神」，是一些「無形的實體」，非受造於天主，無以出生；同卷(章二一)又證明瞭：天主以外，無任何實體有造物的能力。然而，天主聖子，耶穌基督，卻是造生眾位天神的原因；將天神，從無生存之境界，引入有生存的境界。證於大宗徒(聖保祿)，《格羅森書》，章一，節一六「所有諸品天神，或法座，或主治，或元首，或能力，(連同其他萬物)，凡實有一切，都是天主造成的；用了祂(耶穌基督的智能)；並根據了祂，(以祂作萬物生存的基礎)……」。回閱卷三，章八十。從此可見，天主的聖子，不是受造物。

另證：物體本有的動作，隨從自己的本性。物無其本性，則不能有其本有的動作。物無人種固有的本性，則無以發出人性本有的動作。然則天主聖子有天主本性固有的動作：例如造生物體；範圍萬物的生存，維持其存在；洗滌人心的罪汗；按上面(卷三，章六十五，一五七)的證明，這一些都是天主本有的

動作。《格羅森書》，章一，節十七，聲明「宇宙萬物的生存，都以祂為底柱」。《希伯來書》，章一，節三也說：「祂用自己德能的言語，洗滌萬罪，肩負一切（扶持萬物）」。可見天主聖子有天主的本性，而不是受造物。

亞留派能說：聖子作這些動作，不是主動，而是充任工具，被動於主動者；故非由己力，但只是全憑主動者的運用。這樣說是不對的。《若望福音》，章五，節十九記載吾主親自說：「凡聖父無拘作什麼，聖子也同樣去作。」聖父動作，是自己運用自己的能力，所以，同樣，聖子作那些動作，也是自己運用自己的能力。

從此看來，尚可斷言：聖子聖父，德能相同，能力相同，權力也相同；因為《聖經》不但說聖子和聖父用同樣的方式動作，而且說：用同樣的方式作同樣的動作。須知兩個作者，作成同一工作，或用同樣的方式，或用不一樣的方式。如果一作主動者，一作其工具，乃是用不一樣的方式。否則，如用相同的方式，必須兩者合成一個能力。合力動作，又分兩種：或如許多人同拉一隻船：大眾用同樣的方式，各盡全力，一人不足，眾人聯合乃足以拉動船隻；這是許多不同的作者，竭盡各自不同的力量，聯合作成一件工作。它們每個力量，單獨比較，都是不充足的。天主聖父和聖子，卻說不得是用這種方式，合力工作；因為按卷一（章四十三）的證明：天主聖父的能力不是不充足的。而是無限強大的。所以天主聖父和聖子的「合成一力」，不是「合成許多能力的聯結」，而是「共有數目單位自同的一個能力」：這是「合力動作」的第二種。從此直進推想：既有什麼能力，便隨之而有什麼本性；由前可以知後。那麼，聖父聖子共有數目惟一的本性和本體，乃是結論必然的。

同一結論，也可證自前面方有的各條證明：既知聖子有天主的本性，又知按卷一（章四十二）的證明，天主的本性不能分成許多；必然隨之而得到這個結論：就是聖子和聖父共有數目相同的惟一本性和本體。（父子兩位，共是一性一體一個天主）。

又證：我們人生的最後真福，是實現於獨一無二的天主以內。惟獨天主是人生希望之寄託。惟獨天主應受人欽崇的敬禮。證於卷三，（章三十七、五十二、一二〇）。然則，我們人生的最後真福，卻是實現於天主的聖子以內。從此可以顯然明見：天主聖子是真天主。（天主聖子是人生真福的寄託。這個寄託是真天主。所以天主聖子是真天主）。《若望福音》，章十七，節三，記載吾主為眾門徒祈禱說：「求祢賞賜他們認識祢，並認識祢所派遣的耶穌基督，這就是他們的長生」。《若望書信》，第一封，末章，（節二〇）也說聖子是真天主，並是永遠的長生」。《聖經》裡，「長生」指示最後的真福。這是確然無疑的。

大宗徒（聖保祿）《羅馬書》，（章十五，節十二）稱引《依撒意亞先知》，（章十一，節十）說：「耶塞的根苗，將要生起，治理萬民，是萬民希望的寄託」。《聖詠》（章七一，節十一）也說：「萬王欽崇祂。萬民侍奉祂」。《若望福音》章五，節二三又說：「眾人都光榮聖父，同樣也光榮聖子」。並且《聖詠》（章九十六，節七）還說：「祂的眾天神，都欽崇朝拜祂」。大宗徒（聖保祿）《希伯來書》，章一，節六稱引這句《聖詠》，用「祂」字指出「天主聖子」。

綜合上述經證和理證，可以明見：天主聖子是真天主。

添證：上面（章四）反駁傳提諾派（Faustinus）而舉出那些理由，也可添在這裡，足證同一結論：基督是真天主，不是受造物。

根據上述及類似的《聖經》明訓，公教一致承認基利斯督是天主本性親生的真子，和聖父平等，是永遠的真天主，和聖父共有相同的一個本體和本性，生於聖父，不是受造於聖父，也不是受作成而始出生的。（受造是從無中被天主造生出來。受作成是效果被原因製作出來。互有因果關係。效果低於原因。不是互相平等的。聖子生於聖父，卻是父子間，天主真性的生存之溝通；兩位一體，不互生因果關係）。

比較以上數章，可以明見：惟獨公教信仰，一致承認天主教真生天主子。天主教生天主子的確義，專指聖子從聖父領取天主的本性。別的各家異端，卻都說聖子生於聖父是從聖父領取某一異性；和天主父的本性相異而相外。

傳提諾和撒伯略兩派主張聖子領取了人性。亞留派主張聖子領取的不是天主性也不是人性，而受造物中最崇高的一個受造物之本性。亞留說聖子生於造世以前。撒伯略和傳提諾卻說聖子始生於童貞的母胎。撒伯略承認基督是真天主。傳提諾和亞留卻不承認。傅氏說耶穌純粹是人而已。亞留卻說耶穌是受造物崇高神性和人性的混合體。傳、亞兩派承認父子兩位不同。傅派卻說父子共是一位。

公教信仰，採取中間道路。承認父子兩位不同；合於傳、亞，而異於撒氏；同樣也承認，聖父全不受生，而生聖子。但又承認基督是本性真實的天主，和天主聖父不是同位而是同性，則合於撒氏，而異於傳、亞兩家。

旁證：從中間立場，可以取出一個徵驗：旁證公教信仰的正確。錯誤的理論，不但不合於真理，而且彼此也不相合。是以按大哲（亞里斯多德）的名言：錯誤的理論（自相攻訐），足證真理的真實。（參考《分析學前編》，卷二，章二；歐德慕版《道德論》，另題《倫理學》，卷一，章六）。

第八章 天主父子兩位而一體

真理和真理，不能互相衝突。前章根據《聖經》證明瞭的真理是：天主聖父和聖子共有數目單位自同的一個本體和一個本性。所以，亞留引據《聖經》，為證明其主張，顯然是不濟事的。

天主聖父和聖子，共有一性一體；故此兩位都得說是真天主；但父子兩位不是兩個天主，而是一個天主。這是必然的。假設牠們不是一個天主，而是許多，遂應各自互有數目單位不相同的本體：兩個本體，分在兩位；如同兩個人，各有各自的人性本體：種同而數不同。這在天主，是不可能的。主要理由，是因為按上面（卷一，章二一及其下諸章）的證明，天主的實體，（是獨一無二的；並且）天主的本性，不處於天主的實體自身。為此，父子既然共有一個本性，必定隨之而共是一個天主。是故，吾人固然承認聖父是天主，聖子也是天主；但不因此而背棄卷一（章四十二）用理證和經證證實了的「天主獨一無二」的定理。所以，真天主是獨一無二的，然而同時吾人承認「真天主、獨一無二的真天主」、是聖父的賓辭，也是聖子的賓辭。（聖父是真天主；聖子也是真天主；共是獨一無二的真天主）。

茲將《聖經》各節原文，解釋如下：

一、（回閱章六）：吾主為諸門徒向聖父祈禱說：「求祢賞賜他們認識祢，獨一無二的真天主」。請

看，原文沒有說「求……他們認識獨一無二的真天主」；卻指點清楚的說：「求……他們認識祢、（是）獨一無二的真天主」；實義明證天主聖父固然是獨一無二的真天主，但沒有暗示天主聖子不是獨一無二的真天主。肯定「獨一無二的天主性」屬於天主聖父，不是否認「獨一無二的天主性」也屬於天主聖子。惟因父子必是同性，原文暗含的意思，與其說「獨一無二的天主性」因屬於聖父而不屬於聖子，無寧說「天主聖父所有的獨一無二的天主性」，因屬於聖父，必定也應屬於聖子所共有。

是以《若望書信》，律定本，第一封，章五，節十，恰好是解釋上面這些經言，既說：「求主賞賜吾人認識真天主」，又說：「也求主賞賜吾人生存於祂的真子（寵佑）以內。祂的真子是真天主，也是永遠的長生」；將「真天主」和「長生」，兩個賓辭，用來，既稱指「聖父」，又稱指「聖子」；給兩者作共有的賓辭：（聖父是真天主和長生、聖子也是真天主和長生）。

縱令聖子公認惟獨聖父是真天主，吾人也不應因此而想聖子言外自認不是真天主：因為既然按（前章）方有的證明，聖父聖子同是獨一無二的真天主，凡聖父因是天主而有的賓辭，同樣也都是聖子的賓辭，反轉去說，亦然。（聖父因是天主之所是，聖子無不是之，反說亦然：聖子因是天主之所是，聖父也無不是之）。又如《瑪竇福音》，章九，節二七記載吾主說：「非聖父，無誰認識聖子，非聖子，也沒有誰認識聖父」；顯然這些話的實義，不是否認聖父自己認識自己，也不是否認聖子自己認識自己。（「認識聖父」是聖子的賓辭，故此也是聖父的賓辭：「聖父認識聖父」。同樣，「認識聖子」既是聖父的賓辭：「聖父認識聖子」，故此也是聖子的賓辭：「聖子認識聖子」。足證依同理，凡聖父因天主性而有的任何賓辭，也都是聖子的賓辭。所以：既知聖父是獨一無二的天主，便應承認聖子也是獨一無二的真天主。

主，既知惟獨聖子認識聖父，必應也說「聖父認識聖父自己」；依同理，既承認「惟獨聖父是真天主」，必應也承認「聖子是真天主」。

二、根據上面同樣的原則，可以明見，大宗徒的那些話：「他在那時要受到天主的顯揚。天主是獨一無二的萬主之王，萬主之主」，也不是否認聖子是天主。那些話裡，提出的名辭，不是「聖父」，而是「聖父和聖子」共有的稱呼。啟示錄，章二十，節十三，明明讚揚聖子也是「萬主之王」和「萬主之主」：「祂身穿血染的紅袍，祂的名字叫作「天主聖言」……祂的長袍和腿股前，書寫著「萬主之王，萬主之主」的字號」。

大宗徒下文所說「惟獨天主有不死的長生」，也無意否認聖子聖子的長生不死：因為聖子也給信從自己的人們賞賜長生不死的真福，是以《若望福音》，章十一，節二六記載吾主說：「信從我的人，永遠不死」。其後，大宗徒說：「沒有任何人看見過天主，而且無人有能力看見天主」；（這些話等於說：「天主是人看不見的」）。這樣的賓辭，定然也是「聖子」所能有的：因為《瑪竇福音》，章十一，節二七記載吾主自己說：「非聖父，無誰認識聖子」。意思是說「聖子，（在未降生成人以前），也是人看不見的；在降生成人以後，祂的人身是可見的，祂的「神性」仍是人看不見的。是以，大宗徒在同一書信裡，（《狄茂德第一書》，章三，節十六）說：「在人性肉軀內發顯了的，是宏偉的慈孝之蹟」，猶言「事蹟神秘」，（是人心之可信，非人眼之可見）。

至於「顯揚」和「受顯揚」的分別，也不足以確證惟獨聖父顯揚聖子；因為聖子也顯揚自己：《若望福音》，章十四，節二一，記載吾主親自說：「親愛我者，受我父之親愛；我也親愛他，並將我自己（的

神奧)顯示給他」。是以吾人祈禱也向吾主說：「求你顯示祢的容顏，我們就能得救」，(《聖詠》七九，節四)。

三、論到吾主說的「聖父大於我」，大宗徒(聖保祿)曾訓示那句話的意義。須知「大、小」是相對而言的：應根據同一觀點去作比較。在某某觀點上，父大於子，子小於父。大宗徒明示聖子，根據(降生成人)採取了勞役者的性理之觀點，的確是變得卑微了；相反的，根據固有的神性而論，聖子和聖父，是平等的。《表理伯書》，章二，節十六說的明白：「祂依本性固有的實理，享有天主的生存，和天主平等而不自恃，但願謙虛自抑，採取了勞役者的本性實理」。從這個觀點看去，說「聖子小於聖父」，是不足奇怪的；何況大宗徒更進一步，還說祂小於天神：《希伯來書》，章二，節九說：「祂在短暫之間，身分降至卑小，低於眾位天神。我們看見了祂是因受死刑而得榮冠的救世主耶穌」。

依同理，在人性方面，無妨說「聖子隸屬於聖父的管轄」。(聖父統轄萬物，故也統轄耶穌的人性)。《聖經》的上下文，明指是聖子的人性隸屬於聖父的管轄。上文說：「因一人(有原罪)而眾人死亡，又因一人(有救世之功)而死者復活」；下文緊接著說：「眾人死後，各按次序，復活起來，第一是基利斯督，隨後是基督的信徒」；此後又說：「至到最後，聖子乃將萬王之王的統制，交付給天主聖父」；然後指明了「統制」的意義是「統制宇宙間所有一切萬物」；結論乃說：「萬既物都隸屬於聖父的管轄，於是聖子自己也就隸屬於自力統制萬物的聖父，(服從祂)……」。

這裡，《聖經》的上下文，明示「耶穌，基督，聖子」等等字樣，專指基督的人性；祂是人，有人性的身體和靈魂，所以才死去了而又復活起來；不專指祂的神性方面。若就神性而論，祂是天主，按(前

章)已證的結論,祂作聖父所作的一切動作,故也自力平治宇宙萬物,是以大宗徒、《裴理伯書》,章三,節二〇說:「吾人期待救世者、吾主耶穌基督。祂要重新形成吾人卑微的軀體,使我們呈現祂自己身體的形狀和光榮。祂這樣作,是運用祂自己制服萬物、(統制萬物)的能力」。

四、《聖經》說的「父施、子受」,不足以證明聖子貧乏,只須肯定聖子既是兒子,則是生於聖父,從生自己的父親,領取自己的本體和性命。父子關係的「施受」,不是「富以濟貧」的「施受」;而是「父子同性本體生存之施受」。所施與所受的恩惠,也旁證「父生子出」不是「富者濟貧」。《若望福音》,章十,節二九,記載吾主親自說:「聖父施給我的恩惠是至大無比的」。這樣的恩惠是「天主的本性本體」,聖父聖子是平等的。上文和下文,連貫起來,意思更顯明白:上文(節二八),吾主說:「無任何誰能從祂手中掠奪祂的群羊。祂提出的理由是:聖父施給祂的恩惠至大無比。既得之於聖父之手,故說無人能掠奪而去;於是隨之又說:也無人能從聖子手中奪走。聖父和聖子掌握力是平等的。至大無比的恩惠,指示父子同等的神性,此外不能有恰當的解釋。是以下文,吾主更明白的講解說:「我和聖父是一個」。

同樣,大宗徒(聖保祿),《裴理伯書》,章二,節九、「就是為了這個功勞……天主賞賜祂一個崇高的名義,超越諸名之上;天上,地上,地下,三界的神人萬物,對著耶穌聖名,都屈膝致敬」。然則這樣崇高的名義,既受宇宙萬物的敬禮,只得是天主本性本體固有的名義。這個鴻恩的施給,指示聖父將天主性施給聖子:就是天主聖父生天主聖子的意思。

吾主說的「聖父將一切的一切,都交付了給我」,也指的是「聖父生聖子」的意思。「一切的一

切」，只得指示「天主性的圓滿真全」。《格羅森書》，章二，節九，聖保祿所說的，就是這個「天主性的圓滿真全」是天主父子所共有的。如此，吾主既說自己領受了聖父施給的那些恩惠，便是自己公認是天主父親生的真子；可見撒伯略派的錯誤。（回閱章五）。既說父恩那樣宏大，乃是公認自己和聖父平等；足證亞留派的荒謬。父子間這樣的施受，顯然不指示子方的貧乏。父施於子，乃是子生於父；父未施給以前，子尚未生，（故無貧乏之可言）。恩惠既是「圓滿無缺」的至善，自不容許受恩者有貧乏之時。

無妨《聖經》有時說聖父在某某時期施給聖子恩惠。例如《瑪竇福音》，章二十八，節一八，記載吾主復活後給眾門徒說：「天上地下的一切權力都（由聖父）交给了我」。大宗徒，《斐理伯書》，章二，節八至九，也說：「就是為了這個功勞，天主提拔了他，賞賜他一個崇高的名義，超越諸般的一切名義之上」，理由和時期是因為他「自願作事服從聖父，聽命至死」，表面好似說這個名義，不是他永遠常有的。內中的實義，依照《聖經》語法的習慣，動辭的時間，不指動作成行的時期，而指動作效用發顯於外的時期；故不與「永遠」相衝突。聖子永遠已有的名義和權力，在祂的人性身體死而復活以後，才因眾門徒的宣佈，而發顯於普世。

這樣的解釋正確，可證於吾主的口訓。《若望福音》，章十七，節五，記載吾主親口（祈禱聖父）說：「父！我求祢在祢面前，顯揚我在世界未有以前已有的光榮」。這是他祈求聖父將他永遠已從聖父領受了的光榮，在祂降生成人以後，宣佈出來。

五、從此尚可明見，何以聖子受教於聖父而不是先缺乏知識。卷一（章四五）證明瞭天主以內，神智的知識和神性本體的生存，是一回事。是以天主性體的傳播，等於知識的傳播。神智知識的傳播是理智的

證明，或言語的談論，或道理的講訓。聖子生於聖父，既是從聖父領取天主的神性本體及其生存，則可說是「聖子聆聽聖父的教訓」，反之，「聖父生聖子」，也可以說是「聖父給聖子證明真理」。《聖經》裡，同類言辭，都可作這樣解釋：沒有聖子缺乏知識而必須待教於聖父的含義。大宗徒（聖保祿）《致格林德第一書》》、章一，節二四公認基督是天主的能力，也是天主的上智。是上智又是無智，是能力而又是軟弱無能，是不可能的。

依同理，《聖經》說「聖子只由自己任何什麼事都不能作」，也不是聖子軟弱、無動作能力的證明；不過是說：聖子所有一切動作，不能是由於自己，而全是由於聖父；一如聖子的生存，也不能是由於自己，而只是由於聖父。假設生存由於自己，便不是子生於父了。聖子不能不是聖子，就是為此，聖子也同樣不能由於自己而動作。按上面卷一章四五證明顯的定理，天主的動作，不異於天主的生存，也不異於其性體。是以，聖子生於聖父，既然領取了和聖父相同的本性，因而也就領取了相同的能力。雖然聖子的生存和動作，不是由於自己，但仍非不是依靠自己：一如祂依靠由聖父領取來的本性而生存，同樣祂也依靠由聖父領取來的本性（和能力）而動作。是以吾主前句說：只由自己，聖子什麼也不能作；後句接著乃說：「凡聖父無拘作什麼，聖子也同樣去作」；儼然有意指明自己動作，固然不是由於自己，但仍非不是依靠自己。（依靠自己，是運用自己的能力。當然，自己的能力是由聖父施給的）。

六、從上面提出各條解釋，也可看到「聖父命聖子」，「聖子聽從聖父的命」，「祈求聖父」，或「受聖父派遣」，等等這樣的話，都有意義。這樣的一切，都是基督人性之所為。按已有的說明，聖子降生成人，採取了人性，從人性方面立論，祂隸屬於聖父管轄。所以聖父給聖子出命，和向人出命一般。吾

主親口也曾明示如此：因為吾主前句既說：「為使世界知道我親愛聖父；並且父賜我命，我乃奉行」，後句指明父命如何，乃說：「你們起來，我們迎上前去」。祂說這話，是說「前去受難」，明證聖父的命，也是命祂忍受苦難。聖子受難是因人性而受難，所以聖子聽命也是因人性而聽從主命。

同樣，《若望福音》，章十五，節一〇記載吾主說：「你們若遵守了我的誠命，你們就生存於我的親愛中，一如我遵守了我聖父的誠命，也就生存於祂的親愛中」。這些話裡，也是說聖子的人性，受聖父的親愛，遵行聖父命令，一如自己親愛聽從己命的眾門徒：都是天主對於人表示的親愛。大宗徒，（聖保祿），《表理伯書》，章二，節八所說的「自願服從聖父，聽命至死，」明示這裡聽命者，是捨身致命的人性，耶穌降生，採取了人性，乃因人性而聽命忍受苦難，（或榮受顯揚）。

聖子祈禱，沒不適宜，是因人性而祈禱，也證自大宗徒，《希伯來書》，章五，節七、祂的肉體生存期間，祂以強大的呼聲和流汪汪的眼淚，舉獻許多祈求和哀禱，舉向能救他不死的天主。祂的祈禱為了誠敬而受到了聽允」。

聖子受聖父派遣，有何所因，也可證自大宗徒，《迦拉達書》，章四，節四、「天主派遣了自己由女人胎中生成的聖子」。由女人胎中生成的兒子，受了聖父的派遣：是因所採取的人性骨肉而受派遣。既生於人性的母胎，必有人性的骨肉，因而受天主的派遣，沒有不適宜者。

綜合上述一切，可見（對方引據的《聖經》），別無用途，只可證明聖子受聖父的管束，不是因為聖子有天主性，而是因祂降生成人乃有的人性。

須知聖子因是天主，用無形的方式，也可以說受聖父的派遣，而無傷於父子間天主的平等：下面（章

二二二) 討論聖神受派遣時，另有詳解。

七、《聖經》所說的「聖子受聖父顯揚」，或「受振起」，或「受舉揚」，等等，同樣也顯然不能證明聖子（因有天主性）而小於聖父，僅能證明祂所有的人性小於聖父。聖子需要受顯揚，不是新領受前所未有的光榮，而是需要因萬民的信仰，藉祂發顯的聖蹟，並藉祂肉身（復活）的光榮，將肉身傷殘所遮掩的神性光榮，揭曉而顯現出來。祂自己宣證在宇宙未有以前，祂就已有那神性的光榮。是以《古經》，《依撒意亞先知》，章五十三，節三，曾提到祂光榮的隱藏：「祂的容顏真是隱藏不見了，是以吾人也理睬不到祂」。

耶穌「受振起」，是說祂受難受死而後復活起來，是指祂的肉身而說的。宗徒長，聖《伯多祿書信》，第一封，章四，節一，嘗說：「基督在肉體內受了苦難。你們也應用同樣的思想，裝備自己」，（武裝自己，勇敢分受耶穌的苦難）。「受舉揚」和「受壓抑」，是相對的，故以肉體為相同的主體。大宗徒，《裴理伯書》，章二，節八，足證此點；他說：「耶穌自謙自抑，自願聽命至死；為此，天主舉揚了祂」，（明指是祂的肉體謙抑聽命至死，是以受了天主的舉揚）。

上述一切，適足證明，聖子、論人性，小於聖父；論天主性，父子卻是平等的，共有相同的能力和動作。是以聖子也自力舉揚自己。證自《聖詠》，章二十，節十四，（《先知》因天主聖神的啟迪，讚頌祈禱）說：「主！（故世者），求祢施展祢的能力，舉揚起祢自己來」！《若望福音》，章十，節一八也記載吾主自己說過：自己振起自己來：「我有權力棄置我的靈魂，也有權力再把靈魂取納起來」。（「振起」是「復甦」或「睡而復醒，振作起來」的意思；猶如「驚蟄」期間，春雷復震，草木復甦一般）。

不但如此，而且《聖經》也說聖子也有時顯揚聖父：例如《若望福音》，章十七，節一說：「求祢顯揚祢的聖子，為使祢的聖子也要顯揚祢」。聖父的光榮隱藏，不是受了肉體的遮掩，而是因為神性無形，故不可見。父子的神性光榮，同是無形的。是以《古經》、《依撒意亞《先知》》，章四五，節十五，合論天主聖父和聖子說：「祢真是隱藏的天主，伊撒爾人民的至聖，救世者！」。聖子顯揚聖父，不是將聖父沒有的光榮，施給聖父；而是將聖父原有的光榮，顯揚給人世；因祂親口說：「我將祢的聖名，顯揚給眾人了」。（聖子顯揚聖父，或聖父顯揚聖子，都沒有誰大誰小的含意，故無益於對方的主張）。

八、莫想天主聖子，權力有缺。瑪竇（福音，章二十八，節十八說：「天上在下的的一切權力，（聖父）都交给了我」。是以祂所說的「坐在我右邊，或左邊，不是我所能賞給你們的，但能賞給有我聖父預備了的人們」，這些話，不是說聖子沒有權力分配天上的座位；而只能是根據話的上文，耶穌有權力不將榮位留給骨肉私情所偏向的人，因為骨肉私情的偏向不是分配榮位的標準；所以這不是否認祂有分配的全權。

賞賜天上座位，是賞人領享長生的意思，屬於聖子權力的範圍以內。《若望福音》，章十，節二七，記載吾主說：「我的群羊，聽從我的聲音，我也認識他們，他們也隨從我，我也就賞賜他們得享永遠的長生」。若望（福音，章五，節二二）又說：「聖父將審判權，全交給了聖子」。審判的任務，是按人的功勞，決定人在天上應佔領的榮位。是以《瑪竇福音》，章二五，節三三也說：「聖子要把綿羊安置在右方，山羊列在左方」。（列在右方者，受賞，左方者受罰）；足證聖子有賞罰的審判權。

然而，聖子審判，不徇骨肉的私情。上文（《瑪竇福音》，章二十，節二〇—二一）記載：宰伯德

（兩個）兒子的母親，前來請求耶穌賞賜她兩個兒子、一個坐在祂右邊，一個坐在祂左邊。她提出這樣請求的動機，依情況看去，大概是仗恃她和基利斯督的人性方面，有骨肉的親屬關係。吾主否定的答覆，不是說自己沒有權力賞賜，而是說有權力不賞賜只因骨肉私情而要求的恩惠。何況原話沒有說：「我不能賞給任何人」；（卻是說：「不是我所能賞給你們的」；含意能是：因為你們不應只因骨肉的私情而貪圖高位，是以下文所說，不是否認自己有權力，而是）堅強的肯定自己「有權力」，故「能賞給有我聖父預備了的人們」。（聖父預備了光榮的位置，為賞給有功德的人們）。

賞善罰惡的權力，屬於耶穌，不根據祂人性方面是童貞母的兒子，而是根據祂在神性方面是天主的聖子。祂以這樣的權力，不得將恩典賞給骨肉的親屬，但應賞給神性的親屬：人成為耶穌神性的親屬，（以耶穌為長兄，以天主聖父為眾弟兄的公父）；天上的榮位和恩典，是天主聖父，用永遠預定的計劃，預備賞賜給他們的。（他們因遵守聖父誡命，信從耶穌，乃成為耶穌神性的親屬，被耶穌喚作自己的父母兄弟姊妹。這樣的人是有信、望、愛諸德的人。天主聖父，依照永遠的計劃，給他們預備了天上的榮位）。

上文所說「天上榮位」的預備，（既是依照天主上智永遠的豫定計劃，可見）也屬於聖子的權力範圍以內：（天主的聖子，乃是聖父的上智）；是《若望福音》，章十四，節二，記載吾主親口宣證說：「在聖父的家宅，有許多寓所。如無許多，我必早已相告：因為現在我去給你們預備住處」。所說的「許多寓所」，象徵分享真福不同的許多品位：是天主，依照永遠豫定的計劃，預先準備的。吾主又說「如無許多」，指示如果寓所不夠多，祂乃為引領眾人升入天國，在下文接著聲明說：「因為現在我去給你們預備住處」：明示自己也有預備寓所和住處的權力。（這裡所說的「現在去準備」，也是聖父永遠預定的計劃

之一)。

聖子說不知自己(第二次)降來(世界終窮)的日期，也不能有「缺乏知識」的含義；不過只是表示，聖子，置身於人間，言談行動，採取了人無知識的形態；未將知識啟示給眾門徒。《聖經》習慣的語法，用「知識」當作一個「他動」的動詞，指「告知」的意思。例如《創世紀》，章二十二，節一二(天神向亞巴郎說)：「現今我知道了，你是敬畏天主的人」；意思是說：「現今我告知(天主了，你是敬畏祂的人)」，所以，為證明你不是不敬畏天主，已不需要犧牲你親生的獨子依撒格了」……)。如此，反過去說：「耶穌不知」，意思乃是說：「耶穌不告知吾人祂所知的事」。大宗徒《哥羅森書》，章二，節三，肯定「耶穌心智內蘊藏著一切上智和知識的寶庫」；足證耶穌說「不知」，不能有缺乏知識的意思；不過是說祂知道祂(第二次)降來的時期，但不肯告知世人而已。

論到「憂愁，恐懼」等等此類的情慾動蕩，顯然屬於基督的人性方面，故不足以證明聖子缺少天主的神性。

九、至於《聖經》所說：「上智是受造(而生)的」，能有兩種意義：一指天主賦與受造物的上智：(是物各有理的上智之理)；例如《德訓篇》，章十一，節九說：「祂用聖神造生了上智，並將它傾流徧賦到所造的萬物上」。這樣受造物秉賦而有的上智，不是天主聖子所是的上智。

二指「上智的出生」，既有受造於天主的某一特點，又有受生於天主的某一特點，兩個特點，連合起來，說「聖子是受造的也是受生的」，庶能指出聖子受生的方式美善奧妙，非普通「受造」或「受生」所可比擬。人間的父親生兒子，父親方面常受身體(及心靈方面)的變化，(代表父方的損失)，是一種

美善的缺欠；兒子出生，領受了父親的（人類）性體，是兒子方面一種美善的實得。至於物體受造於天主，天主方面，固然不因造物而受變化，但受造物出生所領受的不是造物者（天主）的性體。聖子生於聖父，方式完全美善，既說「受造」以指父方未受變化，又說「受生」以指父子性體惟一而自同。按聖溪樂流（三五八——三五九年，著公會議述要，刊訂為《聖三論》的第十三卷，共有九十一章，前半卷記述歷史，後半卷擇論教理，章十七——十八）記載：（三二四年，古加拉齊亞國）安其辣公會議，論到本處的《聖經》，曾供給了這樣的解釋。（安其辣，即是現今土耳其，國都安加辣城）。

十、至於說「聖子是受造物的長者」，不足以證明聖子是受造物中的第一個；但其意義，是說：聖子生於聖父，也從聖父領取了性體，受造物的生存和性體，也是從聖父領取而來；聖子領取的性體，和聖父的相同。受造物所領取的卻不相同。是以《聖經》不但說「聖子是長子」，而且（《若望福音》，章一，節十八）說「聖子是獨子」，由於聖子生於聖父的方式，特例獨出，不同於其他萬物。

十一、用吾主為眾門徒向聖父（祈禱時）說的：「為使他們同是一體，如同我們也同是一體」，固然可以證明聖父聖子同是一體，方式相同於眾門徒（互相團結）應是的一體：就是愛情的團結；然而這個團結的方式，不排除性體的同一，反而更能表示彼此實有性體的同一，因為《若望福音》，章三，節三五說：「聖父親愛聖子，也將一切交付給祂手中了」；這樣的話按上面（第四號）的說明，足證聖子有天主神性的圓滿和真全。（性體，就是本性本體及其實有的一切美善）。

總結本章全論，得以明見：亞留派援引的經證，實不違反公教信仰宣認的真理。

第九章 《聖經》論聖子的天主性

轉進觀察，尚得明見，傅提諾和撒伯略兩家（在章五），為證明己見，援引的《聖經》各節，也無實效：

一 因瑪竇末章，吾主復活後所說的「天上地下的」一切權力都交给了我」不指新權力的授給和領受，但指聖子從聖父永遠已領受而來的權力，在聖子降生成人以後，發顯於人間，由於吾主死而復活戰勝了死亡。（這樣的勝利證明聖子實有天主真子的一切權力）。

二 因大宗徒《羅馬書》，章一稱述聖子生於達味後裔，顯然指示聖子人性骨肉的來源，不是專指聖子的天主性；故此標明瞭「在人性肉身方面」猶如若望（章一，節十四）也說：「天主的聖言（化身降世，而）成了（人性的）血肉之體」。是以「永命簡定為天主之子，有大能力」，等語，也屬於聖子的人性。人性合於天主之子，所以那個人就能說是「天主之子」，不是由於人方面的功勞，而是由於天主永命簡定的恩寵。

三 因大宗徒《致斐利伯書》所說：「基督受難有功，因而受到了天主的舉揚；」也是指的人性方面，謙卑受難。是以《聖經》下文接著說：「天主賞賜他一個崇高的名義，超越諸名以上」，無非指示聖子永

遠生於聖父而有的名義，應受到顯揚，並受到萬民的信仰。

四因宗徒長聖伯多祿說天主委命聖子作（我們人類的）主宰和救世的君王，「基利斯督」，也是專指耶穌的人性方面。耶穌降生成人，乃將因天主性而永有的權位，開始也享有於生在人間的時期以內。

論到撒伯略為證明天主獨一無二而舉出的《聖經》兩節，一說：「伊撒爾人民，聽清，你的上主，天主，是獨一無二的一個天主」；一說：「你們要看清，我是獨一無二的（天主），除我以下，沒有別的（真天主）」。這樣的話並不相反公教信仰的道理：因為公教承認聖父和聖子，不是兩個天主，而是一個天主，詳見於前面（章八）。

同樣，若望所說：「父在我內，親自完成諸事」，又說：「我在父內，父在我內」；這些話所能證明的，也不是撒伯略所主張的「父子一位」論，而是亞留所否認的「父子一體」論。假設聖父和聖子共是一位，再說父在子內，子在父內，便意思不合；因為恰當說去，某一單位不自己在自己以內；但能說自己的各部分是在自己以內；由於各部分都是在於整體以內，所以部分之所能有一切，也習慣歸屬於整體之所有；以「部分在於整體」的這番意思，有時可以說「某物整體是自己在自己以內」。然而這個說法，不適用於討論天主以內的事理；因為，按卷一（章二十）已證的定理，天主本體單純，不包含任何部分的組合。從此可見，既肯定「父在子內，子在父內」，就得承認這個結論，就是：「父子不是一位」。

然而，同上的前提，足以證明「父子共是一體」。因為，既說「父在子內，子在父內」，顯然可見，前後兩個「在」字，指示相同的事件，意義及方式：父怎樣在子內，子也就同樣在父內。（這裡的在字，顯然是生存的意思）。然而，天主聖父的生存，乃是祂的性體；所以那裡有聖父的生存，那裡便有聖父的

性體。(聖子以內，既有聖父的生存，所以聖子以內，就有聖父的性體)。同理，天主聖父以內，既有聖子的生存，也便有聖子的性體。

聖父和聖子共有一個性體，所以聖父的性體是在聖子以內，聖子的性體也是在聖父以內。(物之性體，是其本性本體；並是其本性本體之所是)。聖父之性體，不是別的，(乃是聖父之所是)；故是聖父自己。聖子之性體，亦然。這樣推論，必得的結論，顯然是(父子兩位，共是一性一體)：父在在子內，子在父內。用這一個定理，既在一方面證實了公教信仰的真理，又在另兩方面，說破了亞留和撒伯略兩家的謬論。

第十章 父子兩位一體的難題

仔細研究了上述《聖經》各節，得以明見：關於天主聖父生聖子的神奧，人人應信的命題是：聖父聖子，分別判然，共是兩位；然而，本性，即是本體，兩位卻合有一個：共是一個天主。人的理智，對著這樣的命題，感到許多困難。

人理智的知識，是以受造的（有形）萬物的特性為出發點。（特性是本性流露於外的常性；猶言特徵）。兩個不同的生存單位，分別判然，同時兩者共有一個性體：這樣的命題，和受造（有形）萬物的自然、本性、及其現象，相差遠甚：理由如下：

一因自然界的實體出生，和死亡相對，依吾人所知，是變化的一種，（自然界，有形萬物的變化，分六種：一生，二滅、三增、四減，五變，〔變質〕，六移：詳見於大哲《範疇集》，商務漢譯初版，頁六六）。天主卻是不受任何變化的，不受敗亡，而是無始無終，永遠常新的。詳證於卷一（章十三及十五）。所以主張天主的實體以內，也發生「父生子」的事實，理由怎講，是困難的！

加之：出生既然是變化，凡是新生的物體，也必定個個應是可受變化的。物受變化，是從潛能過度到現實，由虧虛進步到盈極。物體變動，是潛能物體，尚在潛能中的生存之現實；即是虧虛物體，尚在虧虛

中生存階段的現實：（有轉移進展的情狀。回閱卷一，章十三，頁五一；大哲《物理學》，卷三，章一）。那麼，假設天主聖子是聖父生出來的，可見他既不得是永遠（無始無終）的，又不得是真天主；因為祂應是由潛能過渡到現實，由虧虛進步到盈極，不是純現實，純盈極；但有某些潛能性和虧虛性；不合於天主的本性。（按卷一，章十三，十五，及十六證實了的定理：天主是純現實，純盈極，永遠如斯，無始無終，不受變化的）。

再者：被生者從施生者，領取本性。今如聖子生於聖父，乃應從聖父那裡，領取自己現有的本性。然而，前在卷一章四十二及本卷前章證明瞭天主的本性，（即是天主的本體，等於祂的實體），在數目上，不能是許多，而是獨一無二的。所以，聖子從聖父那裡，領取而來的本性，和聖父的本性，在數目上，也不是兩個，而是一個；有違於自然界物體新生的公律，例如：人生人，火生火，新舊兩體，共有一個本性，不是數目自同的單一，而是數異種同的互同。（互同性是抽象的。數目單一而自同，卻是具體的一個。在萬物，多體數異而種同；共屬一種，則共有互同的本性。具體上：每個人有自己的本性；許多人，故有許多本性。在天主，無拘抽象具體，實體惟一，本性惟一）。聖子和聖父，應有數目惟一的一個本性。但仍有似難勝過的困難：

聖子領取聖父所有的那一個本性，或只領取一部分，或領取整體；如果能領取一部分，那個性體便分裂成兩部分；如果領取整體，則整體由聖父灌輸到聖子以內；聖父的本體，因生聖子，或部分受破裂，或整體喪失；都等於聖父敗亡。（這都是不可能的）。

今如假設天主的本性，因盈溢而從聖父流注到聖子以內，如同泉水流入江河，河充滿而泉不空虛：

（猶如河水漲滿：由少增多）：這也是不可能的：因為天主的本性不會有增減的變化。（以上各種假設：都是同種相生）。

只剩最後這個假設：就是聖子傾取的本性和聖父原有的本性，既不同數，又不同種；而完全異類：父子不同種，例如太陽能從物質的腐化，生育出某些（低級）動物，和太陽種類不同。這也是不可能的：因為聖子如此，既非父種，又無父之本性；故此既非真子，又非真天主。

可見從各種假設想去，聖子生於聖父，都好似是不可能的。

復次：子取父性，取者、聖子，被取者、本性，兩者必不相同：無物能領取自己。所以聖子不是自己的本性，也不是自己的本體，（因為本性就是本性本體），所以也就不是真天主了。

此外：假設天主的聖子，無異於天主的性體，既然按（卷一，章二十二）已證的定理，天主的性體有實體自立的生存；又知聖父乃是天主的性體自身；如此看去，最後的結論，應是聖父聖子並有於一個生存自立的物體以內。然而在有智力的性體及種類以內，自立生存的物體，乃是「一位」的定樣。換言譯之：有自立生存的智性實體，叫作「某某一位」。由於父子共是一個性體，父子隨之也合是一位。（不復是兩位：這是錯誤的）。但如假設子性不同於父性，則聖子不復是真天主。如果聖子不是自己的天主之性體，祂怎能還是真天主呢？天主是自己的性體，證於卷一，章十二。如此看來，好似必說：聖子不是真天主：這是亞留的謬說；或者說：子位和父位無別，這乃是撒伯略的主張：（也是錯誤的）。

加之：每物個體化的因素，不能在於單位不同的另一物內：多物共有的因素，是互同因素，不是互異的個體化因素。然則，天主的性體自身，乃是天主個體化的因素：因為祂不是物質以內的性理，不得以物

質作個體化的因素；所以除性體以外，天主沒有別的因素，藉以完成自己的個體化。是以，天主的性體不會存在於和天主單位不同的另某物體以內；那麼：或不在聖子以內，則聖子不得是真天主；同意於亞留；或父子一位，單位自同；依從撒伯略。

加之：假設父子兩位有別：不同是一個單位，但共有一個性體，兩者除共有的性體以外，必需另有分異因素：藉以兩相分別。公有的性體，是兩者所共有，則無以相異。那麼，父子兩位，各自是單位以內有性體及分異因素的組合：既非單純，故均非真天主。（荒謬至甚）。

另一方面，或者假設父子間的分異因素，只是關係不同而已：關係之範疇以內的各類賓辭，不稱指其主體以外的某物，但只稱指主體，對於外物，有某關係：故不指示主體內應有任何兩因素的組合。這樣的假設也不似足以逃脫困難：

關係之所指，都是相對的，沒有絕對者（作主體），不會存在。（關係之範疇，是十範疇之一，詳見於大哲《範疇集》，商務漢譯初版，頁二七）。任何關係之範疇的賓辭，在定義裡，兼含相關的兩方主體，主體是絕對的，在某關係上，發生相對的稱謂：例如兩個人，在服務上，發生主和奴的相對關係。主人和奴僕，是相關的兩個名辭：相對的關係，以絕對自立的人物作主體。天主父子間的關係，也應在絕對自立的主體上，建立起來。這樣的主體，或只是一個，或有兩個。如果只有一個，僅可建立單位自同的關係，不足以是兩位間的分異因素；故也不足以建立兩位間的相對關係：例如說：某物自己和自己相同。但如確有兩個主體，各是絕對自立的單位，既說兩個絕對自立，則不能不兼含兩者彼此各有的分異。（豈不等於說：有單位絕對自立的兩個天主）？從此看來，主張父子間只用關係作分異的因素，也逃脫不開多

神論的困難。

此外，父子間的分異因素，如果只是父子間的關係，這個關係，或是心外實有的某物，或只是心內的觀念。如果是心外的某物，則顯然似乎不是天主性體之所是；因為天主的性體是父子共有的；所以子方有某物有別於天主的性體：已非真天主。卷一證明瞭：天主以內沒有不是其性體的任何物。

然而，假設那個關係，只是心內的觀念，不是心外實有的事物，則無以充任父子兩位間的分異因素；位與位之間的分異，是心外實有物的分異，不能只以心內的觀念作分異的因素。（分異只在心內的觀念，則父子兩位實無相異）。

復次：相關者，相依。依賴外物者，不是真天主。父子兩位實有相關以互異，則互相依賴：都不是真天主。

再者：既說：「聖父是天主，聖子也是天主」，這個名辭「天主」，應是父子共有的「實體賓辭」；因為不能是祂們的「附性賓辭」。（卷一，章二十三證明瞭）：天主的性體不是附性。實體賓辭，稱指其主體之所真是。例如說：「人是動物」；指示「人之所真是者，動物是也」。同樣例如說：「蘇克是人」；等於說：「蘇克之所真是者，人是也」。（文言「人是也」彷彿等於白話「那就是人了」）。

從此看來，主體方面，不能有許多，如果實體賓辭方面只有一個。故不可以說：蘇克和柏拉圖兩位先生是一個人。也不可以說：人和驢兩種是一個動物；但僅可以說：蘇、柏兩位先生共有相同的人性。也可以說：人和驢兩種有同類的動物性。依同理，如果父子是兩位，便類似不能是一個天主：（猶如蘇柏兩位也不是一個人）。

加之：相反的賓辭，指示主辭方面有許多主體。聖子和聖父，有許多相反的賓辭：父施，子受；父不受生而施生。子不施生而受生。足見父子（是許多主體），不是一個天主了。

總結本章，不難見得，為什麼有某些人，專靠私智，測量天主奧理，亟力反對「天主生子」之說。但因真理堅強，牢不可破。故應進步證明信德的真理非理智辯論之所能攻破。這是以下討論的宗旨

第十一章 父子關係

本此（前章末尾聲明的）宗旨，進行研討，應採取以下這個大原則作出發點和前提：

物類傳生，子生於父，乙生於甲，因性體不同，而有不同方式。父子關係的切近，和性體品級的高度，成正比比例：品級越高，則父子關係越密切；子則越切近於其父。

徧觀各級物類，可以明證此點：

一、物類中，無生物、位置最低；（依古代《物理學》，不外於水、氣、火、土、四原素，及其混合物）。它們每類中，甲生乙，只用甲乙兩物相攻相剋的動作。例如由火生火，是某形體發火，燒毀另一形體，使之也燃起火來，而有火的品質及性情。甲乙兩個冒火的形體是相外的。

二、有生物中，植物比無生物，僅高一級：甲生乙，是乙從甲內部生發出來：甲某的生命液，從甲的內部分泌出來，變化成種籽，落到地中，又發芽長大而成為乙某新的植物。這裡的現象是生命的第一級。生物的活動，都是自動發出的動作：（始於丙，終於丙：是「丙成動作」；回闕卷一，章九十七——一〇〇）。不能自動，而只能變動外物的物體，是沒有生命的，故叫「無生物」：（它們的動作，是被動於外物丙，而動及於另一外物乙：這樣：甲被動於丙、火，而發生出火焰，遂燒著乙，引起乙的火來：乃是

「外成動作」：甲乙丙三體相外；甲被動於丙而動及乙）。

植物有生活，其徵驗可見之於其自動之生長；用某一內在因素，自發動力，而得到某種生物之性理與形式，（因而或生成新物，或發育成熟）。然而植物的生活形式，尚不完善；因為新物出生，例如乙生於甲，雖然是從甲的內部出發，但漸漸由內向外，最後乃完全和甲脫離：試觀樹木：乙樹生於甲樹；是樹的生命液，先從甲的內部出發到外部，開成花朵，結成菓實，未熟之時，菓實包在皮殼內，已和甲體隔離，尚未分開，仍繫於甲體；及至成熟以後，乃完全和甲體分開，落到地下，並在那裡，仰藉種籽遺傳下來的生育能力，才發芽生根，長成另一棵樹：乙。

仔細觀察，可見植物的生發，最初也是從外間開始；樹的生命液是用樹根從土壤裡吸取，伏拾土壤的營養。（植物生活的內在因素，叫作「生魂」；猶言植物的靈魂）。

三、動物比植物更高一級。它們有知覺，以「覺魂」為內在的因素。知覺是器官的知識。其發生，雖然由外物開始，卻終止於內心。知覺越進步，越深入內心。知覺的外物，將自己的性理（及其刺激），投入知覺的外部器官，由而進入覺像能力（的意識範圍以內），更深一步，入於記含的倉庫，而終止。在這樣的歷程裡，始終兩點，屬於不同的主體：（互有主客之分：主體認識客體，以客體為對象）；器官的知覺能力，無一能自己知覺自己，（故此）沒有回射能力。（回閱卷一，章六十五；卷二，章五十九；章八十九—九十）。（足見）動物因覺魂而有的覺性生活，高於植物，而低於人類。

動物高於植物，故其生活的動作，包含在內心，也更深於植物的生活；但其生活（品級）仍非至善，因其出生常是由一物開始，而終止於另一物。（如此比較，可知動物的知覺，低於人類的理智）。

四、人類的理智，是靈智類中的第一級，高於器官的知覺，因有「回射能力」：能以自己知曉自己。但其「光明自照」的能力，仍非至高，尚需由外物開始：因為理智非由覺像《先知》形物，無以曉悟性理，詳論於前面（卷二，章六十）。是以人類理智，雖然高於動物，仍甚低於天神。

五、天神之類的智力，是靈智類中的第二級：高於人類，為自己知曉自己，不以任何外物為出發點，但用自身本體（光明）以認識自己。（回閱卷二，章九十六—一〇〇）。然而，尚非至善。知識對象完全內在，知識動作仍非其本體生存。詳證於卷二，章五十二。（所以，天神的知識、即其生活，品級高於人類，而低於天主）。

六、生活的至善，（品級至高無上），屬於天主。按先前（卷一，章四十五）已證的定理，天主的知識，不異於其生存。祂知識的對象，是祂自己的本體。

知識的對象，在意識範圍以內，是「意象」。我說的「意象」，專指靈智在自己意識以內由懂曉事物而孕生的思想。（思想，是心田以內生出來的心相。相是印像和真面目）。我們人類智力所知的意象，（既是心智以內的思想，故此）既不同於所知的事物，又不同於智力的本體；而是「一種印像」，在心智以內，映照心外的事物，（及其性理），並可用外間的語言，（發出聲音），指示出來。是以如叫語言為舌聲，則依人間的習慣，得以將「意象」，叫作「心聲」。舌聲是發於口外的語言。心聲是成於心內的語言。舌聲說出的語言，指示心內的思想；傳達心內的語言。

吾人智力在心智以內形成的意象，不是智力因而知曉的事物，可證於以下這個（心理明顯的）事實：吾人智力有回射能力，用以回想自己的思想；明證知曉事物，和知曉意象，是不同的兩回事。是以：知事

物的知識，（屬於物理之類）；知意象的知識，（屬於心理之類），是門類不同的知識。轉進觀察：意象之實有生存，惟在於刻下被知的現實，不常在於吾人智力實有生存之時。吾人智力之實有生存，也不只在於意象刻下現實被知之時。吾人智性的生存，不是智力的動作。從此可見，吾人智力所知的意象，不是吾人智力（的本體）。（人常有智力，而不常用智力）。

天主與吾人不同。祂的生存和祂智力的動作相同。所以，祂的智力所知的意象，就是祂智力的本體：（是天主的實體自身）。祂的靈智（本體），是祂智力所知的事物。祂因認識自己，而認識萬物，詳證於卷一（章四九）。綜合上述一切，可知天主智力自知，（猶如光明自照），智力，意象，及所知的事物：三者共是一體。

看到以上種種，乃能設想「天主生子」應有什麼取意。顯然，天子生子，不是如同「無生物、甲生乙」一樣：一個物體，將自己的種性，強壓到另某物的質料之中。天主生的真子，應有天主的神性，並不是真天主，真神。依此信仰作根據，不能想天主生子，是用物質的出生方式。卷一，（章十七及二十七）證明瞭：天主的生存，不是由於物質，天主的神性，不是依附物質的性理。（天主的實體，不是性理與物質之合）。

天主生子，也不得用植物和動物甲生乙的方式。動物和植物有同類的營養和生殖的能力：甲以同種而生乙，乙常生於甲外。甲乙是相分離的。天主實體單純，不受分裂，故不能有某物體從天主實體內分離出來。又按上面（章九）《聖經》的證明，聖子生於天主，不生存於天主以外，而生存於天主聖父以內。

天主生子，也不得採取「覺魂生覺識」的方式。覺魂的種種動作，無形體器官及工具，無以完成。天

主顯然不是形體。天主卻是第一發動者，無所取於外在的任何原因？以將生命注入於另一物。最後可見，只剩「智力生意象」的方式，是「天主生子」可取的方式。詳細說明如下：

按卷一（章四十七）的討論，得以明證：天主有自己知曉自己的智力。凡智力之所知，就其被知的現實而言，必須實有生存於智者以內。「智力知識」四字，指示智者用智力把握住所知的事物。是以吾人智力，自己知曉自己，也是自己在自己以內，不但本體自同，而且自己是自己智力所把握住的對象而呈現於自己（意識）以內。所以，天主也如同在智者（意識範圍）以內，自己作自知知識之所知。然則智者（意識內）之所知乃是智者心內所知的意象和言語。所以，在天主智力（意識）以內，神性自知的天主，是被知的天主自己，作天主自己的言語；猶如依同比例，在（吾人）心智內，被知的石頭，是（吾人心內）石頭的（意象和）言語。是以《若望福音》，首章首節說：「言在天主」。

但因天主神智，常明顯照，不由潛能虧虛，過渡於現實盈極，（沒有先愚後智的變化），這是卷一（章五五）已證的定理。是故，天主必然常有神智自知的現實。由乎是，天主之言，也必然常現實存在於天主內，證見上文。所以，天主之言，和天主同久：是無始無終；永遠並存的；和吾人心智內懷想的言語不同。吾人的心言，是智力所知的意象，是從某某時期，開始湧現心智以內。天主之言卻不是從某某時期，開始到來的。是以《若望福音》，同章同節說：「太初有言」；（意指天主之言，和無始無終，永遠的天主同久）。

另一方面，須知卷一（章十六）已證的定理，天主的神智不但常有知識的現實，而且是純現實，純盈極：（沒有主體與能力，能力與動作，等等盈虛配偶的組合）。是故天主神智的實體，必然是天主神智的

動作。神智、因有動作，而有知識，並有心內懷思的言語；就是懷有智力所知的意像。其言語、或意像之實有生存於心智內，乃是言語的被知曉。所以，天主之言的生存，和天主智力的生存，因而連同天主本體的生存，共是相同的一個生存；因為天主的本體是天主神智的智力和動作。

但是天主的生存，是天主的性體。性體就是本體或本性；相同於天主的實體，詳證於卷一（章二十二）。所以，天主的聖言，是天主的生存，也是天主的性體，也是天主的實體，故此，也是真天主。（是以《若望福音》說：「天主是言，（言是天主）……」）。

可見天主聖言，不同於吾人心智內的言語。吾人智力自知之時，智力之生存，不同於智力之動作；心智的實體先是虧虛的潛能，（沒有知識，既得知識以後），始有知識盈極的現實；由此可知：所知意像實有的生存現實，不同於智力自己的生存現實；因為意像生存的現實乃是其被知曉的現實。是以人自知而內懷的言語不是自然界生存自立的人性實體，不是真真的一個人；而只是智力（意識內）所知（所想）的一個人；乃是那某一個人的思念；彷彿是他的肖像，被智力把握在意識以內。

天主的聖言，卻不如此。祂既被知於天主，是智力所知的天主，乃是真真的一個天主，有本性自然的天主實體之生存；因為天主本性自然的實體生存，按已有的說明，不異於天主神智的動作，（或知識）。是以《若望福音》，首章首節說：「天主是言」。這句話，辭意絕對，未加限制，明證天主之言的實義，應指示真天主。用簡單而絕對的言辭，不可說「人之言語，是人（之實體）」；但加以限制，說：「人之言語，（是人之意像），是人智自知時所知（所想）的人」；方才可以。是以「人是言」，這句話是錯誤的；但如說：「智力（意識內）所知（或所思想）的人，是言」，這樣的話，卻是真實的。（因為那裡

「言」字，指示「在心智意識內代表人的意象」，「智力所知或所思想的人（在意識內者）」也正是「人的意象」……）。

是故，說「天主是言」，意指天主聖言不但是智力（意識內）所知或所想的意象，如同吾人之心言；而且也是自然界實有自立生存的物體：因為，（物體，不是物質實體的專名，而是神形各界實有物的通稱：有萬類大公名的稱指作用：本此大公名的通指作用，按卷一章十三的說明），天主是真的自立生存的一個物體，有極強大、極真全的「本身自立的生存和實體」。（這裡的「身、體」兩字不指物質界有形的身體，而指無形的，身分至高的，純神實體）。

天主聖言，所實有的天主之本性，不是（和天主）種異數異的一個本性。聖言之有天主之本性，猶如以同比例，天主智力的動作，按已有的說明，乃是天主的（實體）生存。天主智力的動作，是天主的本體生存。所以，天主聖言，實有的本性，是和天主種同、數亦同的本性。

復次，同種公有的本性，非因賦於物質以內，則不分成許多。天主的本性，是完全沒有物質的；故不能是種同而數異的。所以天主的聖言和天主共有種同數亦同的一個本性。

為此，天主的聖言，和有聖言的天主，不是兩個天主，而是一個天主。理證如下：人類中，兩個主體，都有人的本性，則是兩個人；由於種同的人性，在數目上，分在於兩個主體。卷一（章三十一）卻證明瞭：在受造物中，分別存在的因素，在天主內，有單純至一的生存：例如受造物的性體不同於其生存；某些受造物內，性體和主體也互有分別；天主卻是自己的性體，也是自己的生存，（沒有性體與生存，和主體與性體，等等分別）。

上述一切（因素），在天主以內，實際上，是單純至一的。但各因素的名理之所指，卻非不屬於天主所實有。（實際純一的本體內確有許多因素的名理；互不相混。名理的眾多互異，無害於實體的純一）。天主有本體自立的生存，故不是依附外物而生存的附性；天主有自己的性體，故此，天主是本體之所是，（有別於外物）；天主有本體的生存，故有生存的盈極現實；足見：凡實體、性體、生存，等等因素之實理，皆非天主所無有。依同理，天主以內，智者，智力，知識，及想像，就是天主之言，這種種因素，也是實際相同，名理互殊，皆天主本體純一之所具備。

天主有「內言」之理，因為「內言」是「智力所知之意象」：因智力有知識而由智者發生出來，作智力動作的終點和結果。智力因知物而在心懷中形成所曉識的意象；就是曉悟所知的理。意會而曉悟的理，就是所說的「內言」。（「內言」等於「心聲」相彷彿）。從此可見：天主因智力有知識而生出聖言來，乃是必然的！

天主所知的聖言，對於知聖言的天主，有甲所生的乙，對於生乙的甲，有比例相同的關係；根於「言」字的名理。（言生於心智，猶如子生於父）。在天主內、智者、知識，所知的意象，就是聖言，三者（名理互殊），本體同一，因此，每個都是天主；彼此間只有「關係的分別」尚存：全在於「聖言對於懷想聖言的智者」，和「出生者對於來源」，有相同的關係；（兩者對立相關，故不是沒有分別。這樣的分別，叫作「關係的分別」；猶言「關係之範疇的分別」。就是「兩者相關對立的分別」）。

是以福音著者，（聖若望宗徒），首章首節，既說了「天主是言」，為避免將聖言和懷想聖言的天主，完全混同而不分，在第二節、緊接著又聲明說：「這個聖言在太始之初，就生存在天主那裡」；猶言

言，這個聖言，方才我說他是天主，和發言的天主不是沒有某些分別；是以能說：祂生存在天主那裡。（言，對於發言者；思想對於懷想者，有對立而相關的區別。「在……那裡」，「對於」，等類字樣，也指指示兩方對立的關係和區別）。

轉進討論，須知心內懷想的內言，是智力所知事物的實理和肖像。某甲現有的某乙之肖像，有模型之理，作乙的標本或樣本，作乙形成時應遵照的準則；或適得其反，有影像的意思；是由樣本模仿而形成。舉例說明如下：吾人智力，製造工藝品，先在心內設計，懷中想出作品的模樣，然後照著模樣，去製造作品；作品是以模樣為標準而仿造出來的成品。但是吾人智力，認識自然界的事物，而懷中領悟其肖像，尚似其所代表的事物，是以事物為標準，仿製而成心中的意象。事物是其原因和樣本；因為吾人智力的知識取源於器官的知覺。這些知覺官能受自然界事物的變化，而生知覺。

然而，天主知己，知物，按卷一（章四十七諸章）已有的證明；祂的知識是祂所知萬物的準則：祂用智力和意力造生了宇宙萬物；但是天主認識自己而有的知識，卻是以祂的本體為準則。不是以那知識自己為準則；因為那個知識是天主依照自己的本體，而生出的意象。祂知己時之所知，不異於祂的智力。從祂智力中懷想而生的內言好似是智力光明的放射，又似水波的湧流。故此，天主的聖言，是天主所知外物的模範；卻是所知自己本體的肖像。是以《哥羅森書》，章一，節十五，論天主聖言說：「祂是無形（神體）天主的肖像」。

智力和覺力，也互有分別：覺力的知覺，專就外表的附性，把握外物的知識；例如顏色，滋味，數量，及類此種種；智力，（如矢鑽孔），卻深入事物的內心。既然凡是知識的成全，都取準於知者與所知

間的肖似，所以，覺識的印象，只能肖似所知事物外表的附性：（知某物是紅或綠，或甜或酸等等）；智力知識的印象，卻是肖似所曉悟了的事物（實理）之本體。

如此比較，可見、智力懷想而生的內言，是所知事物本體的肖像，也是其實理的模範、（典型，和至善的極則）。所以，天主的聖言，既是天主的肖像，必定也是逼肖其本體：（至真、至善、至純、至全）。是以大宗徒（聖保祿）《希伯來書》，章一，節三說：祂是天主實體的圖形。（規模明確的畫像，如同幾何學的畫圖）。

另有一點：須知某物的肖像，分兩種：一種肖像和所代表的事物，不共有相同的本性；或只（是覺像）：肖似事物外部的附性情況，例如銅像，肖似某人，而不是活人；或（是智像：在某智力意識以內），肖似事物的本體：例如人的定義和實理，受到智力的曉悟，在智力意識內，是人本體的意象，不是自然界人的本體：一如大哲《靈魂論》（《心理學》），卷八，章二，有句名言說：「心靈（意識內，所知、所想）的石頭，不是（自然界，塊然僵硬的）石頭，而是石頭的意象，（代表其種名定義所指的實理）」。

另一種肖像：它和所肖似的某物，共有相同的本性，（或種同而數異）：例如兒子是父親的肖像，共有種類相同的本性；（在數目上，卻是兩個實體，各自有真全的本性）；（或種同，數亦同）：按已有的證明，天主之言，肖似發言者，天生的本體；共有種同（數同）的一個本性：既有相同的本性，故有父子的關係：不以肖像之關係為已足。兩物相似，一個生於另一個，本性不相同，則不能說有父子關係：（例如石匠給自己修造一座石像）。反之，在生物中，一個生於另一個，彼此相似，有種類相同的本性，則應說互有父子關係。（如此說來，天主聖言和發言的天主，有兒子和父親的關係）。是以，《聖經》，（《聖

詠》，第二章，七節），有句話，（稱述聖子）說：「天主曾向我說：祢是我的兒子」。〔重點在於指示父子本性同等，不在於指示父子、尊卑有別。父子本性既同，故是性分同尊的〕。

又有一點，應當注意，根據不拘任何物類的本性，子由父生，是一個本性自然的發出。既說天主聖言是天主的聖子，依同理則應承認：聖子生於聖父，也是生於本性的自然，（是自然而必然的，不是意志自由選擇，可有可無的）。這道理和上述一切，是適相符合的；可見之於吾人理智內所發生的同樣情況。

吾人智力，認識某些事物，是用本性自然的知識：（直視明見，不待推證，觸理立曉）：例如：理智範圍內的第一原理，就是（不證自明的那些）最高的公理：它們的觀念是智力懷想而知的，有時叫作心智的「內言」，本性自然存在於智力的懷中，也自然而然的，從智力的懷中，生發出來：（是本性自然而有的秉賦）。

另有一些知識，不是吾人理智、本性生來，自然而有的；卻是理論推證，或研究思索，方可得到的。它們的觀念不是本性自然存在於吾人智力的心懷中，（也不從那裡，自然而然的生發出來），卻需用功研究，才能尋求得來。（這些知識，是後天的，從先天的知識中，演繹推證而來。例如矛盾律，排中律，因果律，同異律，等等邏輯和數理的大公原理，都是天生自然而知的知識；是先天的。由公理和具體事物，推證而得的定理和結論，卻是後天的知識）。

然則顯然的，天生以智力認識自己，是本性自然的知識，猶如依同理，天主的生存，也是本性自然的生存：因為，祂的智力動作：知識，乃是祂的生存。證於卷一，（章四五）。所以，天主的聖言，從智力自識的天主，發生出來，也是本性自然的。又因天主聖言和發言的天主，有相同的本性，肖似天主，並是

同種同性，故有子生於父的自然關係；故此：是天主生聖子，也是聖子誕生於聖父。是以，《聖詠》（章二，節七）說：「我今天生了祢」。這句話裡的「今天」，指「永遠面前，無始無終的現實」，不暗含已往和未來的意思。

從此可見：亞留派的錯誤：他們主張天主聖父，用意志（自由的決定，在某某時期），生了聖子。意志自決而生的事，不得是本性自然而然的。

抄本傳統，纂補兩節如下：但因天主以智力認識自己，出於本性的自然，真實程度，不減於天主以本體而有生存，並是自己生存於自己的本體以內；否則，便不得自己完全認識自己；祂自己的生存也就不是自己智力的知識了。所以，天主聖言，屬於天主的本體。這這是必然的。天主的聖言卻是天主的聖子。是故，天主聖言是天主聖父本體的聖子。（聖父聖子，不但本性相同，而且本體相同；共有至一的本性和實體）。

以上這這個結論，還可證於「父子的平等」。聖子既是天主的真子，故和天主聖父同種同性。任何物類，各按本性，應有固定的數量，（泛指度量）：是以我們人間，子生於父，發育長大，達到和父親平等的度量，方可謂發育成熟。除非偶然有某人，體質不良，體力孱弱，生來就有缺點，發育不得完全。子生於父，在有形的自然界，先幼小而後壯大，動物出生，是由虧虛潛能到現實盈極的一個歷程，漸漸由不完善，進步到完善。

以上這些情形，都非「天主生父」間之所能有：因為天主生子，既非生於物質；也非由虧虛到盈極的歷程；天主的生育能力，是無限強大的，故不能有缺點。所以，天主聖子和天主聖父，（在度量的比較上），必然是平等。假設天主父子互不平等，父子間，必須在數量上，有大小的分別；否則數量相同，則不能有大小的分別。天主的

大小，不能是物質或其他數量的尺寸，僅能是本體的真假。天主的偉大，故此，也不是別的，而只得是天主本體純真。詳證於卷二，（章二十二—二十三）。假設天主父子間有數量的不平等，結果必須說：天主父子有數目不同的本體。這是錯誤的，因為相反方才已證的定理。所以天主父子必須是平等的。

是以《若望福音》，章五，（節一八）有句話說：「祂嘗說祂的父親是天主，自以為和天主平等」；（《斐理伯書》，章二，節六）也說：「和天主平等而不自恃」。

（纂補終）

另有一點，尚須注意：新生物體，寓存於施生者主體以內的期間，叫作懷孕的胎兒。天主聖言，生於天主，不脫離天主，尚寓存於天主以內，詳證見前。是故，正當可說：天主聖言是天主神智的懷中孕生的胎兒。是以，《箴言》，（章八，節二四），記述天主上智說：「淵壑未成以前，我已降孕」。（天主是天主聖言之父，又是天主聖言之母。聖子永生於天主，有父無母。以父為母。入世降生於人間，有母無父。以童貞女為母，以天主為真父，以若瑟為鞠父）。

然而天主懷中孕生聖言，（是用神智的心懷），不同於人間、動物母胎的懷孕。懷中孕生的胎兒，在未脫胎以前，尚不完善（成熟），提前墮胎過早，不足以自立生存。是以動物的身體生子，先有胎兒的懷孕，後有嬰兒的誕生，就是脫胎墮地：叫作分娩。天主聖言，孕生在發言者、天主神智的懷中，卻是完善的，自立生存，有別於天主，不是地方的別離，而只有「關係的分別」，詳證見前。如此比較，可見聖言之生於天主，懷孕同於分娩。是以《箴言》既說「……我已降孕」，緊接著又說：「丘陵未形以前，我就

誕生了」：（誕生和降孕同時完成於宇宙未生以前）。

有形體的物類，懷孕和分娩，是前後相繼的一個變化歷程；懷孕的段落，其終點是胎兒始生於胎中，分娩段落的終點，卻是嬰兒出世，和母胎脫離；是以，孕中的胎兒，尚無（出世後的）自立生存；分娩段落尚在進行中的嬰兒，段落未曾結束，則尚與母體無關。天主神智，懷孕聖言，是用智力曉悟真理，心生內言的方式，不經變動歷程，沒有前後相繼的段落；理既悟於心，言即生於懷，內言方生，則與心智有別；猶如物受光照，光明一到，立即照顯；從「物受光照」，到「物受照顯」，成於登時之間，沒有前後段落可分的延續。吾人智力尚是如此，何況天主神智。聖言之生，不但是智性的懷孕和分娩，（故無時序）；而且其懷孕與分娩，兩者同有於永遠之現實，不能有彼先此後的分別。

是以《聖經》說：「丘陵未形成以前，我就誕生了」：指示分娩歷程；緊接著，（《箴言》，章八，節二七）又說：「當祂預備造生諸層天幔之時，我就已在祂那裡」：特意指示，天主聖言的懷孕，分娩，自立生存，三事成於同時，不同於形界的動物，三事不同時。既說：懷孕，分娩，出生等，用意便是指示「施生者」和「受生者」兩相互有的分別：是以《聖經》說聖言的出生是從胎中出生，例如《聖詠》，（章一〇九，節三）說：「我在黎明以前，從胎中出生了祢」。（黎明以前，是太陽未出以前；從胎中，是從懷中。日路撒凌《聖經》學會，新譯《聖經》：「元首的權位，屬於祢，莫都於（西雍）聖山；始於母胎中，始於祢青年的晨光」，沒有一黎明以前，從胎中生出了祢」的意思。本章引用的《拉丁通本》根據了七十人合譯的《希臘文聖經》）。

天主聖言，和發聖言的天主，互有「關係的分別」，但無實體相離的分別。為指示天主聖言生存於發

言的天主以內，《若望福音》，章一，節十八說：「無人看見過天主，生存於聖父懷中的獨一聖子，親口將天主傳述於人」。說「聖子生存於聖父懷中」，（象徵父子同在於一個純神的實體以內；彼此沒有實體相離的分別，但有關係上、父子對待的分別）。

天主生子，稱父不稱母。這是應注意的另一點。理由可取譬於形界的動物。動物的肉身生子，用施動和受動的兩種能力：男者，因有施動能力，而名曰父。女者，因有受動能力，而名曰母。生子之時，父母能力不同，故任務不同：父親給兒子施與本性和種名；母親懷孕而分娩，先將兒胎容受在懷中，再由分娩接受嬰兒於膝前，兩次動作，都有「受動」的意義。

然而聖父生聖子，是發言的天主，發出聖言，實質同於「天主用智力自己認識自己，而生成知識」。天主神智的知識，不用受動能力，但用和動力相近似的神智：因為（卷一，章四十五，證明了）天主的神智，只有「光明自照照物」的盈極現實，沒有虧虛的潛能；（等於說：只有施動智力，沒有受動智力）。為此之故，天主生聖言之時，其任務，有父親之本性，無母親之實理。是以，聖言出生的各項情節，或懷孕，或分娩，或出生，《聖經》一律，都歸之於天主，而稱之為父，（不呼之為母）：專指其施動任務：《若望福音》，章五，節二六說天主聖父，將生命施給聖子。（也是專指天主聖父，發動施生之德）。

第十二章 天主的上智與聖子

前章引用了《聖經》論「天主上智」的話，證明「聖言生於天主」。為此緣故，現應證明，《聖經》裡「天主上智」能有「天主聖言」的意思。前章引據的話是「天主上智」親身說的話；（所以關係重要）。

為從人間的事物出發，上達以認識天主的事理，先應考察「人有的上智」是什麼，情況如何？（大哲，《形上學》卷一，章一—二，曾說）：吾人的上智是吾人心智因至高真理之認識而養成的聰明，猶言靈慧。至高真理包括天主的事理。吾人智力，運用上智的聰明，研究天主的事理，在意識內，形成某些觀念：發出心智中的內言，曉悟言之理，而有的曉悟，習慣叫作「真知灼見」，簡稱「智見」，也叫做「高明的識見」：這就是吾人的上智。所以「上智」一辭，兼指二義：一是聰明，也叫靈慧，二是高明的識見。（前者是智能，屬於品質之範疇。後者是知識，乃是上智的效果及心得，也屬於品質之範疇。參考大哲《範疇集》）。上智的才能是原因，高明的知識是其效果，人間的語言習慣用原因的名稱，稱呼效果：所以至高深的智能和知識，都叫作「上智」。依同理，「正義」，既是德能的名稱，乃因而也是事功的名稱；「勇」字，亦然，指示強勇的德能，於是也稱指其事功。大概說去，任何某某品德或能力所作出的事功，和那品德或能力，往往有相同的名稱。本此（認識論和語言心理的）定律，智者用上智的高明所

發見的思想，也說是他上智的聰明：簡說就是他的上智。

天主和人，有些相似，也有些不相似。天主認識天主自己，（有真理至高的知識），故應說是有上智：（和人相似）。然而天主認識自己，不用智力形成意象，代表自己，供自己神思觀察；但直見自己的本體：（猶如光明自照）；甚且更進一層，祂自己認識自己，這個現實的動作，乃是祂自己的本體：既是本體，故非才能。所以天主上智，不是天主的才能，而是天主的本體。（天主和人，在這裡，全不相似）。

回觀前章，得以明見，天主聖子是天主用智力認識自己而在心懷中形成的觀念和內言。是以天主的聖言，既生在天主上智的懷中，得以恰當說是天主心懷中孕生的，或出生的上智。是以大宗徒（聖保祿），《哥羅森第一書》，章一，節二四，稱呼基督是「天主上智」。

上智心懷中，孕生的「智言」，（是「智見」，或「智思」），是智者上智聰明的表現；猶如吾人的事功是才能的表現。天主上智，是知識的純現實，純盈極；因此有時也叫作「光明」。光明的光芒輝煌，從光明發出來，也是光明的表現。依同樣（象徵的）比例，天主上智的聖言，叫作天主光明和榮耀的輝煌；簡說：聖言是天主的光輝，也都是適宜的。是以《若望福音》，章十七，節六，記載聖子，描抒自己是天主聖父的表現：「聖父，我將祢的聖名顯揚給人間了」。（顯揚、是表現其能力，表彰其榮耀和光彩）。

天主聖子，是天主的聖言，可以恰當說是「天主心懷中孕生的上智」；固然這是不錯的；然而同時需知，以名辭的絕對意義，「上智」，是公名，不是專名。所以，「上智」應是「天主聖父和聖子」兩位의 公名。天主用聖言彰顯的上智，是天主聖父的本體。按已有的說明，聖父的本體，是自己和聖子共有的同

一本體。（回閱章九末段）。一如「天主」這個指示本體的名辭，是聖父和聖子的公名，依同理，「上智」，既然也是指示本體的名辭，所以也是聖父和聖子的公名）。

第十三章 聖子與聖言

天主生聖子，是獨一無二的事件，只生一個獨一無二的聖子。

一證：按卷一（章四十）的證明，天主用智力認識自己，乃因而認識萬物。然則天主認識自己是用單純而至一的智見，因為祂的知識是祂的本體生存。足證天主聖言，也是獨一無二的。又因聖言乃是聖子；聖言的孕生，乃是聖子的出生，（證於章二及章十一—十二）；結論隨之而得：聖子之出生，是獨一無二的事件；聖子是聖父的獨子。是以《若望福音》，章一，節十四說：「我們看見了祂、聖父獨子的光榮……」，節十八又說：「生存在聖父懷中的惟一聖子，傳報於吾人……」。

問題：天主的聖言，既是真天主，應有天主所有一切。天主有自己認識自己的知識：這是祂本性自然而必然的。所以，聖子、天主，也必有自己認識自己的知識。既主張天主因自知而生聖言，隨著也就應說聖言也因自知而生另一聖言。如此，有了一個聖言，又生另一個聖言，逐代生生，生至無限多而無終止之時。（天主聖子，又生子，生孫……多至無窮）：這顯似前數章（章十一及其他）前提必有的結論：（這是荒謬的。設無窮之辭，是理智之大禁。並且數目無限的聖言，個個是無限美善、無限偉大的聖子，也是荒謬的）。怎樣解破呢？

從前數章的前提裡，可以找到以上問題的解答：

當時一證明天主的聖言是真天主，同時也就證明瞭，祂所是的天主不是別的，乃正是發言的天主；兩者完全共是一個天主；兩者的分別（不是實體不同，也不是兩個單位的分離），而只是「關係的對待」：發言者對所發的言，有互相對待的分別。（別處另有討論）。聖言不是（在發言的天主以外）分開另是一個天主。同樣，祂也不是另外一個智力，故此，也不是另外一個智力的知識；是以，也沒有另一個聖言，由祂發生出來。

並且，因而祂自己也不由於自知而是自己的聖言：（因為祂是被知者、被發者：是天主光明自照而所照見的光輝；本質及任務不是生，而是受生；不是知，而是受知，不是發，而是被發；不是作父親，只是作兒子）；按已有的說明，聖言別於發言者、聖父，只是在於自己是從聖父發出來的。「發於聖父」是聖言特有的賓辭。「發出聖言」，是聖父特有的賓辭。除各自固有特殊賓辭以外，其他各種賓辭：都是聖父和聖子，因共是一個天主，而共有的賓辭。（聖父和聖子共是一個天主，故有天主所有的一切賓辭：所以都有造物的全能，都有無限的全知和全善。然而在天主的知識裡，天主自己認識自己，是智者用知識認識自己；這就是聖父用聖言認識自己。在這樣的關係裡：聖言是聖父神智的心懷中生出的知識：不得自己又因認識自己而另生一個聖言；猶如吾人智力用意像認識事理；那個意像不又自己認識任何知識。依相近似的比例；聖子生於聖父，不自己又生其他聖子。換言之：聖父有子而無孫）。從此進一步推論，不可說「聖子沒有生子的能力」，理由如下：

天主生聖子，聖子不生另一聖子，不是缺乏生子的能力。說「天主生聖子」，意思是說「天主用智力

自己認識自己」。這樣的知識和能力，是天主的本體，故是聖父和聖子，因共是一個天主而共有的。智性的知識是智言生於智懷中。天主有生智言的能力，等於說天主有自己認識自己的能力。天主認識自己，是一個單純而惟一的動作，故此也只有一个能力，因為在天主以內，祂的能力無別於祂的動作。所以「聖言孕生於主懷」和「發言者、天主聖父，將聖言生在自己神智的懷中」：是二而一的一個動作：全部完成於至單純而惟一的那個能力；所以：「聖父生聖子」和「聖子生於聖父」，是從同樣的一個能力發生出來的一件事。足見凡聖父所有的能力，沒有一個是聖子所無有的；然而一個能力的效果，有關係對待的兩端：一端是聖父用那個能力，發出動作，生出聖子；相對的一端，是聖子，也用那個能力，從聖父懷中，生發出來：兩端的分別，只是「關係的分別」：（相關的兩端對立，而有的不同，是「關係的分別」，不是「實體相異或相離」的分別）。審察上述一切，這個結論是明顯的。

問題：大宗徒（聖保祿）嘗說：天主聖子（耶穌基督）也有發言的事。既是聖言而嘗發言，（聖言乃是聖子）；故理應隨之也承認：聖言又發聖言，聖子又生聖子。但看大宗徒的話應怎樣解釋：究竟指示什麼意義？這是應研究的問題：

《希伯來書》，章一，節二—三，大宗徒說：「在這些時期裡，卻是因其聖子（降生人間）而將言語表達於吾人了」，又說：「聖子乃是天主實體的圖形，並是天主光榮的輝煌，用自己德能的言語，肩負一切，（扶持萬物）雲：」。

這些話的意義，應從（前章）已有的說明裡，取納出來。在那裡，已經說明了：上智懷中孕生的觀念，（即是智見），是上智之言，有名義也叫作上智。前者也說明了：由智見而生的外部功效，依效果取

名於原因的定律，也可以叫作上智。是以不但某人高明的智思，而且連他高明的行動，也被人稱道是他的上智（聰慧）。由此，天主造生宇宙萬物，用上智造成的一切奇工妙化，也有時被《聖經》稱讚為天主的上智，因為它們是上智發揮於外而生的成效。《德訓篇》，章一，節九—十說：「祂造生了上智，是用聖神（的工化）造成的」；隨後又說：「並將它傾流偏賦到所造的萬物上」。（這裡，受造物秉賦而有的上智，不是聖子所是的上智，而是天主上智造生的功效。回閱章八，第九號）。

如此，由言語而生出的效果，也取名叫作言語；猶如吾人的言語，先生於內心，是心中的言語，然後發表於口舌的聲音；這些聲音，是內心言語的外部功效，也叫作言語；因為是表達內心言語的符號；彷彿是內心語言發現於外而成的舌音；好像就是：上智生心言，心言生舌言。（心言是子，則舌言是孫）；言又生言，子又生子。依同理：天主上智，先生心言，是其聖子，叫作上智；後將心言的含蘊，發揮於外，造成宇宙萬物，充任其外言，（猶如吾人之舌言），也叫作上智。天主的内言外言，有聖子和萬物的差別。《聖經》所說：「聖子用自己德能的言語，肩負一切，（扶持萬物）」，實義就是說：「萬物都是天主上智，發揮聖子德能，（及其萬理的含蘊），而造成的奇工妙化」：一如《聖詠》，（章一四八，節八）有以下這樣的話：「火，雹，雪，水，風暴，都實行祂的言語」：（「都實行祂用自己的聖言發出的命令和計劃」）。天主智思的功效，因宇宙萬物受造而表現的種種能力，而發揮到（天主以外的）萬物中。（聖子發言造物是天主用聖言造生萬物）。

天主神智懷中孕生的智言，也是萬物的智言。這是必然的。天主上智，用一個智言，認識自己，並認識萬物。惟獨方式不同。聖言，作天主認識自己時所用的智言，是由天主發生出來；作天主認識萬物時所

用的智言，卻不是由萬物發生出來；天主不由萬物那裡，取納任何知識；反之，卻用自己（因智言、含蘊而已知的）知識，出而產生萬物的生存，（詳見於卷一章五十五及本卷章十一）。是故，天主的聖言，實際是萬物共有的「至善實理」。（「實理」是每物，為成為它現實所是的某物，必須具備的性理；就是他實體本性必備的理；在人間的語言中，往往用其本名的完善定義，表達出來）。

至於怎樣，天主聖言，（既是一理），又是萬物中每一物的「至善實理」，回閱卷一已有詳論。那裡（章五十）證明瞭：天主，（因自己認識自己），乃對於萬物的每一物，有其本名詳指的明確知識，（全知其實理真情）。（「聖言」，是天主神智心懷中的「內言」也叫「心言」，或「智言」；充任「智像」；猶如吾人神智、因智像而曉悟事理。「智像」是「智力意識中對於物之實理有所領會而形成的印像」；普通常用「物類的本名定義」表達出來。所以智言、智像、都代表「至善實理」。物各有理。萬物之理，是川流。天主聖言含蘊萬理，是泉源。天下萬理，下面賦在物中，上面卻含蘊在天主的聖言中：萬理一理，萬心一心；萬物之理，表現天理；萬物之心，印合天心，「道（理）之大原，出於天」。回閱卷一，章四十九——五十五及相關諸章）。

天主用聖子造生宇宙萬物：不拘誰，若用智力造作某物品；他的施工製作，便引用他心智內思慮而得的條理：例如工程師建造物質的房舍，引用他心智內想好了的計劃。前者（卷二，章二三）證明瞭天主造生宇宙萬物，不是由本性自然的不得不然，而是用神智類的智力和意力。（從此可知，祂造萬物、也是引用了祂心智中想好了的條理：就是依照祂神智所知的萬物之實理）。這些實理都含蘊在聖言中。所以，天主造生宇宙萬物，是用了自己的聖言：（就是用了自己的聖子）。茲有經證如下：

《若望福音》，章一，節三「一切都是（天主）用祂（的聖言）來作成的」。梅瑟，（《創世紀》，首章），描寫宇宙起源，和《若望福音》，聲同意合，用以下這樣的語法，敘述每物的生成，說：「天主發言說：光生，光即生；天主發言說：天成，天即成」；其他件事物，都是如此：成於天主一言。《聖詠》（章一四八，節五）總括一切，說：「天主話發出了，萬物就生成了。」說話出命，都是「發言」。照此想來，《聖經》的話，就應有這樣的意義：天主生出了聖言，又用聖言作萬物的至善實理，而造生了萬物。（梅瑟敘述：天主說：天成、天即成。這兩個「天」字，指示星漢高懸，形如帳幔的青天，不是青天以上和地相對的高天）。

造生萬物的原因，也是保存萬物的原因，證於卷三（章六五），依相同的理由和比例，天主既用聖言造生了萬物，便也就用聖言保存萬物。是以《聖詠》（章三二，節六）說：「諸天堅定，主言是賴」。大司徒《致希伯來人書》，章一，節三說：「（聖子）用自己德能的言語，肩負一切，（扶持萬物）」：（意思是說：聖言含蘊萬物之理，萬物各賴秉賦之理而有生存），詳釋見前。

天主的聖言，（是天主心內的實理，彷彿人間藝術家心內所有的藝術品至美善的理想或設計）。但兩相彷彿，不是彼此相同。分別如下：藝術家心內的理想，只是智像，是智力為作品設構的條理；既是理想，則非自立生存的實體。天主的聖言，卻是生存自立的實體：祂是天主。人間工匠心內的理想，既無自立的生存，故無力自己發出動作。依名辭的本義，動作屬於生存完善而自立的實體。理想，不自動創作物品，但藝術家創作藝術品，必定引用自己心內設計精明而有的理想。那理想，（在心智的意識範圍內，就是智像，代表物品應具備的條理），不是作者，而是作者引用的因素，即是他應遵循的準則。是以工程師

心內房舍的理想，不自己動作以建造房舍；但是工程師發出動作建造房舍時必應遵循理想的條理。

天主的聖言，卻和人的理想不同。祂既是天主創造萬物時、心內所依據的至善理想，同時又是生存自立的實體：是以不但是萬物受造之所依據，而且也發出動作，（和天主聖父合是一個天主，共同）造生、（保存管理）宇宙萬物。本此意義，《箴言》，（章八，節三〇），稱述天主上智親自說：「當著天主張設大地之根基的時候，我就在那裡，和天主一齊，組織一切」。《若望福音》，章五，節十七，也記載吾主說：「我父工作，（至今不斷），我也就（偕同）工作」。

還有一點，也需注意：工藝品，尚未作成，未有存在以前，先已存在於藝術家心智內的理想中；例如房屋，先存在於工程師的理想中，然後才得以實現於宇宙間。然則按已有的說明，天主聖言是天主所造萬物的至善理想。所以宇宙萬物未生於自然界以前，先已存在於天主聖言之中。「在物隨物」是一定律。本此定律，甲某物，如果存在於乙某物以內，甲則採取乙的生存方式，而不採取甲自身在乙以外應有的生存方式。例如工程師理想的房舍，在他心智（的意識範圍）中，是一個意象，有無物質的生存方式。依同理，宇宙萬物，在天主聖言中，先有的存在，也是採取聖言的方式。聖言的生存方式，在乎實體至一，至純，沒有因素的複雜，沒有物質，不但有生命，而且是生命；因為祂的實體是自己的生存。所以凡是天主所作出的事物，都從無始無終的永遠，預先（用超然的方式）存在於天主聖言以內；既無物質，又無攙雜；並且都是生命；因為它們既存在於聖言以內，便是聖言自身；故此也是聖言所是的生命。為此理由，《若望福音》，章一，節三四說：「凡天主所造，原先在祂以內，都是生命」。這裡的「在祂以內」，指示「在聖言以內」：（就是天主上智心懷中、意識範圍以內）。

人用智力工作，是用心智內曉識的實理，產生某某物品的實存。依同例，用智力的訓導者，也是用自己心智內現知的實理，將某某知識，產生在某人心中；受教者所得的知識，是從施教者知識裡，吸取而來；彷彿是一幅畫像，從某樣本裡，模擬而來。天主不但用智力產生了宇宙萬物，作它們生存的原因，而且也是靈智類每個實體所有一切知識的原因；他祂們知識的泉源；詳證於前者（卷三，章六十七—七十五諸章）一切靈智的知識，必須是天主用聖言（在有靈智的心裡）產生的一些效果。天主的聖言是天主神智內現知的實理：用以光照一切靈智。是以《若望福音》，章一，節四說：「生命是人類的光明」；這裡的「生命」，指示「聖言所是的那個生命」：（乃是生命的淵海）；在那生命（的淵海）以內，所有一切，都是生命：所以也都是光明：給眾人的心智，照顯真理的思想。

不是一總的人，都能得到真理的知識，原因不是聖言方面有什麼缺乏，而是有些人神智昏暗；來自人方面的缺點：有些人不迴心轉意以歸向聖言的真光；還有些人，無力完全虛心領教於聖言的開導；是以人間的黑暗尚存，程度輕重不齊，視其歸向聖言的遠近，和接受聖言的誠意深淺。本此意義聖若望，既說「生命是人類的光明」，緊接著又說：「在黑暗中照耀。黑暗也沒有領略祂」；用意在於標明聖言的照耀力沒有任何缺點。黑暗不是由於聖言無光，而是由於某些人不採納聖言的光照；例如陽光普照全球，某人卻閉著眼睛，或眼光薄弱，便覺黑暗。

以上是吾人，竭盡有限智力，根據《聖經》的遺訓，關於「天主生聖子」，和「天主獨一聖子的德能」，所能領略的一些思想。

第十四章 解難

真理祛除邪說，消解疑難。前在章十，關於天主教聖子的奧理，看到對方提出的那些難題，今在本章，乃可迎刃而解。

一、天主教聖子的生，是智力生智像的生，不是物質相剋相生的生。物質的生滅，是方向相反的變化。智像的形成，不是物質的變化。試觀吾人智力，懷生智言，曉悟智理，也不須有物質的變化。天主教聖言，和智力生智言相似，詳見前論，（回閱章十一）。

二、同樣，吾人智言，生於心智中，也不是由潛能虧虛過渡到盈極現實。智力有動作的盈極現實，（照察灼炯），始生智言，呈現出實理朗然；智言的盈極現實，和智力照察的盈極現實，同時並發，兩者合成一個知識的盈極現實；智言與智力結合而生知識，不是盈極現實和虧虛潛能、配偶之合，而是兩個盈極現實，合成一個現實的知識。故此，智言生於智力，不是生於智力的潛能虧虛，而是生於智力醒醒的盈極現實；不經由潛能到現實的歷程。固然，吾人知識之獲得，是智力由知識的潛能虧虛，進步到盈極現實。這個潛能而現時的歷程是在智力方面，不是在智言出生之頃。然而，只從潛力方面著眼，天主教的神智，（和吾人不同），永無潛虧虛，只有盈極現實；（常明常覺：常醒不寐）；詳證於卷一，（章六十

五)。

如此比較，可知聖言生於天主，不是由潛能到現實的過程，而是如同盈極生於盈極，現實生於現實；彷彿光輝，生於光明，正如同智力曉悟的實理（思想），生於現實思想開明的智力。從此看來，尚可明見：聖子生於天主，並不阻止聖子是真天主，也不阻止祂有永遠的生存（無始無終）。反足以說明，何以聖言和天主生存同久：因為永遠現實的智力永不缺乏其智言。（智言是智像，是智力現實知識盈極的內在因素，回閱卷一，章四六）。

三、既知聖子生於天主，不是物質的生，而是神智的生；則知「聖父將本性施給聖子，是整體，或是一部分」的問題，就無理由提出了：因為顯然，不能是一部分。天主自己認識自己，（是至善無缺的知識），故其本性的全體，完滿無缺，都包含在其聖言中。聖子領受的天主實體仍不停止是聖父永有的實體：因為就連吾人智力，知曉某某物的本性，形成智言，將那本性完全包含在那智言裡，那某物並不因此而失掉其本性。（智言，是智像，代表所知的物性。物性不因被知而失掉）。

四、天主生聖子，不是物質的生，從此可見，聖子方面不須有主體收容客體、兩體的分別。物質形體的出生，是以物質為主體，並以施生者的性理為客體，以新生主體之物質，收容其新得的性理；故有主體客體的分別。靈智界的出生，不是如此。智言，（即是智像，也可以叫作智思）出生於智力，這件事先天主名理固有的本質，不需要智言本身分兩部分：一部分從智力（的懷中）湧流出來，另一部分接納而收容之；反之，智言全體生於智力：猶如吾人推理之時，一個言論，全部生於其他許多言論；例如一個結論，生於許多原理或前提。一物整體出生於另一物，則無主體收容客體、兩體互異之可言。它乃是整體從那另

某物裡發生出來。（猶如光輝全部生於光亮）。

五、天主以內，固然不能有許多自立體的分別；這條真理和「天主生聖子」的真理，也不是兩不相容的。天主的本體是生存自立的，但不能斷絕天主發言對於聖言在天主神智內互有的關係；這個關係，基於天主神智的本性，一旦斷絕或不發生，是吾人智力所不堪設想的；因為，按已有的說明：天主的聖言是天主的本體；發聖言的天主，也是天主的本體；不是兩者分開，各是一個本體；而是兩者共是數目相同而自同一個本體。

雖然如此，天主父子間的關係，不是本體以外的附性。（附性沒有自立的生存，它們的生存是依附某物之本體）。那些關係，在天主以內，也是「自立生存的事物」；因為按前者（卷一，章二二）已證的定理，天主不能有附性；（凡天主所有一切，件件是祂實有的美善，都相同於祂的本體；故是生存自立的事物）。所以，天主純一而無限美善的本體，在這裡，可由吾人有限的智力從兩方面觀看：從「關係」方面看，許多關係是許多生存自立的事物；但從「本體」方面看，天主是一個生存自立的事物。

為此理由，（依照吾人有限智力的看法），我們談論天主，不得不說：天主因是一個生存自立的本體，故是一個天主；也不得不說：天主分許多位，因為天主本體以內有許多關係可以分辨出來，並且個個是一生存自立的事物。（「生存自立」，是「實體」範疇固有的生存方式。「生存」，二字的意義，深於「存在」和「實有」，廣於「生命」，和「生活」；確指「事物為各是所是、必須享有的、未亡未去的、內在現實」。物因有生存，而是其所是，成為一物，始能存在，而有生活、行動、等等。物分十大總類，分於生存方式，及其名辭的實稱方式。詳見於大哲《範疇集》；及《形上學》，卷五（四），章九，聖多

瑪斯註解。物的十大總類，叫作十範疇。第一範疇是「實體」；它的生存方式，是自立生存。其餘九範疇，都是「附性」，它們的生存方式，泛泛的說，都是依附實體。「關係」之範疇，是「關係的總類」，在受造的宇宙間，關係，都是附性。非附性的關係，有時能是「本體因素間的關係」；相同於有關因素的本體，不在「附性關係」之例；也不屬於「附性關係」之範疇。在天主本體以內，父子的關係，是「本體關係」；在人間，父子的關係，卻是人本體能有能無的附性。天主本體純一，但因關係有三，故有三位，詳見下文）。

試觀人間，人位的分別，是每人身分不同，也不是分於人類共有的本體，而是分於人性本體以附附加的某些原因。許多身分不同的人，份位的確不同，但共有種類相同的人性本體；足證「份位」的建立，不以「物性本體」為根基；而以本體上面附加的某些原因。（勿論這些原因是什麼有多少。他處另有詳論，回閱章十及下文章三十五、三十八及四十）。所以，在神學裡，不可因天主自立生存的本體惟一，而說天主是一位；卻應因關係不一而說天主是多位。（天主一體而三位：聖父、聖子、聖神）。

六、從此尚可明見，為充任個體化的因素，並不必須寄託生存於另某一主體內；因為天主的本體，（自己是自己個體化的因素，自己生存於自己的本體），沒有另某主體來作自己生存的寄託：（天主不是自己本體和實體的組合）。依同理，天主聖父的父性，（是其父位），也不是以聖子為生存的寄託。（故此，天主本體，和天主三位的每一位，都不因是個體化的，而有因素複雜的組合）。

七、天主父子兩位的分別，不在本體，而在關係；在天主以內，關係和本體，同是一個事物；因為（前已說明），天主所有一切，不能是附性，（故是其本體）；回閱卷一（三十諸章）已證的定理，仔細

思量，就可明瞭，「三個不同的關係，在天主以內，同是天主至純一的本體」，不是不可能的。

那裡說明了：天主以內，兼合萬物的美善，不以複雜的組合，卻以本體的單純而至一。萬善以不同性理，散在萬物，卻匯聚歸一，全收納在天主至一至純的本體內。例如人因生活之理而有生活，又因智性而有上智，又因義德而是正義者；凡此一切性理互殊的美善，都因天主本體而屬於天主；在人以內，它們是人的附性，在天主以內，它們卻無別於天主的本體。依同理，父子關係，或任何其他關係，在人，是人的附性；在天主，則是天主的本體。

說「天主的上智是天主的本體；吾人的上智卻是人本體以上，添加的美善」；這樣的話裡，沒有「天主上智不及吾人」的含義；惟指天主本體，超越吾人，是以吾人本體不足以兼有的美善，例如知識、義德、等等，天主本體卻無不全備。吾人因本體和上智分別具有的美善，天主都收聚歸一，包含於自己本體以內。（天主一理，兼含萬理）。論到其他各種美善，（天人之別），也應遵守這樣的定理和比例。

為此理由，既然天主本體，乃是父子關係自身；雖然父子關係，反過去說，也是天主本體；仍不得否認，凡父位持有的一切（屬性或賓辭）、都應歸屬於天主。例如父位之特性，是有別於子位；父子關係，是父位對於子位、兩位不同而發生的關係；父親二字的本義，正是指示兩個不同份位間、一位對於另一位，有父親對於兒子、互有的關係。本此理由，天主是聖子的真父；並且天主教是天主的本體。雖然如此，專言父位，聖父有別於聖子；合指本體，天主教、天主子、兩位共是一個天主的本體。以上，從聖父方面說來，情況如此；如果從聖子方面說去，情況相同。

從此可見：天主多位間的關係不是沒有絕對（自立的賓體作）主體。（天主的本體，不因是「多位間

的關係」，而失其為生存自立的實體）。關係對於其主體，在天主和在萬物，比例不相同；在萬物，兩者範疇互異，有附性對於主體的比例；在天主，兩者是一個本體，故有一物自同的比例：一如天主所有其他各種美善，也無不如此。（回閱卷一，章二十三，及三千—三十一）。

在萬物，一個主體，（對於一物），不能有相反的關係；例如一個人，對於另某人，不得是父親又是兒子。在天主，卻無妨一個本體同時有父子兩個相反的關係：一個天主，既是父親，又是兒子；同時父子卻實有份位的互異：因為一個本體，既是本性自然生存的實體，又是自己智力可知的智言（實理）。这个道理，也非全不可懂。試取譬於卷一論到的其他美善：天主本體，兼含各種美善，例如智德，義德，及其他。這些美善，在吾人，分屬於互異的許多類，（也不同於吾人本體）；在天主，卻條件都是天主的本體。（依同理既然「作父親：自己認識自己」；和「作兒子：自己被自己認識」，是兩個美善，非天主所不可有，所以也各自是天主的本體）。

從以上的討論，還可明見：天主本體以內，含有的那些關係，不但是明理可以思議，而且是事實、確有根據：不只是「知識對於所知」互有的關係；而是「兩個單位交互實際動作而成立的關係」。知識對於所知、互有的關係，以智者知識的動作為根據，這個動作是單方面的：只在智者方面、是實際的；在「所知的事物」卻沒有動作的實際，只有「被知」的名理可以思議；因為那某事物本身，專就其本體而言，實際的生存情況，不因被知或不被知而有先後的實際變動。是以「知識」所建立的關係，在智者一方：是實際的；在所知者方面，卻只是名義的。智力所知的事物，有「所知者」的名義，由於智者的知識之光射到了它那裡，看到了它，不是它本身有了什麼動作。

又例如方位的左右。動物的身體，不拘怎樣運轉，或旋轉顛倒，左右相對的關係，常存不變；左身常是左身，總不可改稱右身；因為動物具有分辨左右前後等方向的能力。左右相對的關係，是以這些互不相同的能力作根據而建立起來。（這些能力是動物實際具有的）。為此理由，左右相對的關係也真實實際存在於動物的身體以內。無生命的物體，（例如金石土木水火空氣等等），完全相反。它們自身沒有分辨左右的那些能力，所以左右對立的關係，也不是它們本身真有的實際關係，但在名義上，由於它們和動物發生方位佈置的關係，也被人叫作是在左或在右；是以同一石柱，時而說是左面石柱，時而說是右面石柱，視其和某動物在不同方位上發生的比較：（馬向前走，柱在馬右邊，叫作右柱；當著馬向後轉而走過時，那棵柱遂叫作左柱，因為是在馬的左邊。柱未轉動，只是馬轉了身。可見右柱時而是左，時而是右，只是名義，不是實際。其左右對立的關係，不決定於本身，而取決於某動物的方位）。

如此比較，最後可以見到：天主以內，多位對立的關係，不只是名理，或名義，而且是真真實際的。試觀天主聖言對於發聖言的天主，兩相對待的關係，根據「天主神智自己認識自己」的事實。這個事實是天主本體真有的。它是天主實有的動作；或者更好是說：它是天主的本體，詳證於卷一（章四十五）。（所以照此說來，天主父子的關係，不但是實際的關係，而且是「本體關係」，以天主的本體為根基，並是天主的本體）。

話又說回去，肯定天主本體以內，實有多位對立的關係，並不隨之而說天主本體以內有任何附性。將天主和吾人相比較：在吾人以內，凡是關係都是附性：它們的生存不同於實體的生存。實體的生存，是自立生存。附性的生存，卻不是自立，而是依附。依附的方式，附性種類間，各自不同，並有先後之別。凡

是附性，都是附加在實體上的一些性理，（例如甜性，剛柔之性，及其實理），並且是由實體因素裡發出來的一些效果；所以它們的生存，也是附加在某物實體生存以上，並依賴實體生存；這是本性自然而必然的。附性各自依其本質，附著於實體，距離分親疏，美善程度分優劣或高下；隨之以同比例，乃互分先後不同的次第。

這樣比較釐訂，附性各範疇之中，只有「關係」這一範疇，雖然實際附加到主體上面，但（和主體的內心），距離最疏遠，發生最靠後，美善程度最低。它發生最靠後，因為它的先備條件，不但需要其主體先具備實體自立的生存，而且需要它具備其他附性，然後由這某些附性，才生出關係，例如「平等」是一關係，生於度量相同；「相似」是另一關係，生於品質的樣式相同，或相近。（「度量」是一附性，屬於「數量」之範疇；「品質」是另一附性之範疇；還有其他附性，是種種不同關係成立時必需先備的基礎）。「關係」也是附性中最低的一個；因為它的本質和其本名固有的定義，全在於由主體向客體的對待。是以它固有的生存，附加到實體以上，不但依賴實體的生存，而且依賴那實體以外的某客體之生存：（所以，「關係」自己特有的生存，彷彿是空懸於主客兩體的中間，令人有虛無縹緲之感；例如兩人之間「相同」，或「相異」的關係）。

上述的情況，是吾人間之所有，卻非天主所能有；因為天主以內，除實體生存以外，沒有任何其他附性生存。凡天主之所有，都是其實體。天主以內，智慧之生存不是附性依賴實體而生存；因為智慧之生存乃是實體之生存，依同比例，關係之生存，既非附性依賴實體而生存，也非依賴另某外物而生存；因為所謂「關係之生存」也是實體之生存。肯定天主以內實有多位對立的關係，並不可因而遂說天主以內有某附

性依賴其實體而生存；不過只限於說：天主以內，有某兩端或多端之對待，此乃關係本名定義之所謂；猶如、依同比例，肯定天主有上智，不是由而遂說天主有某附性之美善；不過只限於說：天主有某一美善，即是「上智」本名定義所指的那個美善。（換句話說：天主的實體具備上智美善之實理）。

由此尚得明見：（用類推法），從萬物中「關係」範疇生存程度低，不得推出結論說：「天主因關係對待而分出的三位，每位的生存程度，和天主實體及其他美善相比較，是低劣的」；這樣的結論是不合理的；反之，應說：「天主三位間的分別，（以及每一位和天主的分別，完全不是本體的分別，而是一個本體、自己對於自己、關係對待的分別），乃是（各範疇的分別）、最微小的一種分別」。

從上述一切看去，尚可明見：「天主」這個名稱，是聖父和聖子共有的「實體賓辭」，（稱指天主的實體）：「聖父是天主」，「聖子也是天主」；（析言之：「聖子份位所有的實體，是天主的實體」。這樣的話是不錯的。然而不可因而遂說：「既然聖父和聖子、是許多位，是以天主（的實體）也是許多實體；就是說：也是許多天主」。這樣說是錯誤的：因為天主位分許多，是由於生存自立單位間（自我對待）而有許多關係，互不相同；然而關係的分別，不是實體數目眾多，互有的分別。是故，天主因（自我相對關係而分多位，不是因自我實體眾多而分多位，反之），由於自我生存的實體、至一無二，（天主本體、只是一個實體；天主三位，共是天主本體所是的一個本體；簡言之）：共是一個天主。

這樣的情況，非吾人所能有。許多位人物，不能是一個人物：因為許多位人物，不共同夥有數目惟一的一個人性本體；（而是各自私有一個，同時這許多個，種同而數異）；加之人性本體，不是（在個人主體以外，無物質寄託而懸空）生存自立的實體；是以（每個人由於自己物質主體，具有人性本體，而稱為

「一人」)；但無物質主體，只剩抽象的人性本體，不得尚稱為「一人」：(說「人性是人」，是說不通的。人性本體，無物質主體，沒有自立的生存，不是實體，不是人；天主的神性本體，沒有物質主體，卻有自立的生存，是一實體，並是天主；故因神性自知自愛，而有自我對待的關係；並且每個關係又是和天主本體相同的：是沒有物質主體，而有神性本體自立生存的關係：這樣、自己等於實體的關係，是「位」：也非吾人之所能有：吾人自我對待之關係，是是附性，不是實體：一人有許多自我對待的關係，不是一一體有多位。一個天主有許多自我對待的關係，卻真是一個天主一體而多位。所以說「位」是「關係」，不是說走了「位」的「實體性」，而是說「位是關係而具有的關係性是一個美善，故此是天主的本體，具有天主十足的實體性：真是天主。天主自我對待的關係，是天主的實體，足以建立天主多位間的分別，並建立每一位的實體性，同時保證多位間的關係密切：共是一個天主)。

既知天主以內、本體惟一而關係眾多互異，則可明見：在一個天主以內，無妨發現「多方對立」的情況：由於關係不同，相關的多方，遂因而對立起來：份位相對而立：例如父子對立是親屬關係的對立；子被生，父不被生，前後相對，是肯定和否定、矛盾對立的關係。那麼，雙方既然是對立的，故彼此不能沒有分別。那裡有分別，那裡也就必定有肯定和否定的矛盾。假設沒有肯定和否定的對立，兩方也就完全互無分別：凡一方所肯定的一切，另一方全不否定；雙方之所是，完全相同，也就無法相分。

關於「天主生子」的奧理，種種問題，談論至此，可算充足了。

第十五章 一體三位

《聖經》所載天主的名論，不但宣告吾人，天主本體生活範圍以內，有父子兩位，而且在這兩位以外，還有聖神一位，合計則有三位。例如：

《瑪竇福音》，末章：（節二八，節十九），記載吾主向門徒（宣言）說：「你們去勸導萬民，因父、及子、及聖神之名，授以洗禮」。

《若望書信》，第一封，章五，節七，也稱述吾主（宣證）說：「天上有三聖，給（世人）證明（我是真理）：聖父，聖言，聖神」。

關於這位聖神的出發，（和來歷），《聖經》也有一些記載：例如：《若望福音》，章十五，節二六，追述吾主（蒙難前，向眾徒訣別，懇切勸慰）說：「真理的聖神，出發於聖父，我要從聖父那裡，派遣祂來，作你們的撫慰。祂來到以後，就要舉出憑據，證明我（是真理）」。（《聖經》還有別處，載有這樣的話）。

第十六章 聖神不是受造物

但有某些人，意想聖神是一個受造物，位置崇高，超越其他，（低於天主，不但低於聖父，而且低於聖子）。他們也引用《聖經》證明自己的言論：

一、亞毛斯，《先知》（語錄），章四，節十三，根據「《七十人合譯》」（《希臘文古經》）「，有以下這樣的話：「請看（天主），樹立群山，造生神氣，也給眾人宣告其言語」。匝加利亞，《先知》（《語錄》），章十二，節一，也說：「張設起天幔，樹立起地基，造生出人的神氣於人身中，天主乃發言說……」。這些話裡的「神氣」，是「天主造生的聖神」，猶言至聖善的靈氣，或氣息。如此看去，聖神應是受造而生的一個事物。

二、加之：《若望福音》，章十六，節十三，記載吾主論聖神說：「將來祂要說話，不是說祂自己的話；而是將祂所聽聆的話，都傳達出來」。從此可見：祂全無自主發言的權力，只會聽命服務，供上級役使。聽命替上級傳達言語，顯似是僕役的工作。如此看來，聖神不過是一個受造物，服從天主管制。

三、又證：「受派遣」是下級職務，因為相對的，「出命派遣」，有「權力高強」的含義。聖神卻是受派遣於聖父和聖子而出發（到人世）的。例如：《若望福音》，章十四，節二六，記載吾主（蒙難前、

最後遺囑)說：「撫慰者，聖神，受聖父因我名出命派遣，將要來給你們傳訓一切」。《若望福音》，章十五，節二六也說：「真理的聖神，出發於聖父，我要從聖父那裡，派遣祂來，作你們的撫慰；祂來到以後……」。足證聖神，實似小於聖父和聖子。

四、還證：在許多與天主本體有關的事上，《聖經》將聖子和聖父聯合起來，不提聖神：可見聖神不是天主。(和天主的本體，沒有相提並論的資格)。例如：

《瑪竇福音》，章十一，節二七，記載吾主(自己不提聖神，只提聖父)說：「認識天主子者，除天主以外，沒有任何誰；並且除天主子以外，也無誰認識天主父」。沒有提到天主聖神，(意指聖神並不認識天主聖父所認識的聖子)！《若望福音》，章十七，節三說：「求祢賞賜他們認識祢，獨一無二的真天主；並認識祢所派遣的耶穌、基利斯督；這就是他們的長生」。這裡(問題重要)也沒有提到天主聖神。

大宗徒(聖保祿)致《羅馬書》，章一，節七、「祝你們得到吾天主大父及吾主耶穌、基利斯督賞賜的恩寵與和平！」又在《致格林德書》，第一封，章八，節六說：「我們只有一個天主大父，祂是萬物的始原，也是我們生存的安宅；我們也只有一个吾主耶穌、基利斯督；萬物和吾人生存的依靠」。在這些(隆重而嚴明的)話裡，也私毫沒有提起聖神來。(既說「只有」，便是說「沒有別的」：所以，也沒有聖神)。可見聖神不像是天主。

五、加證：被動而動之物，都是受造物。卷一(章十三)證明瞭「天主不能是被變動的」。《聖經》卻說「聖神有被動而作的行動」。例如：《創世紀》，章一，節二「上主提攜聖神，周遊水面」。(天地開闢初期，宇宙洪荒，大水汪洋，天主欲造萬物，乃發出聖神，勢入勁風，嘯籲水上，是古代史話，形容

天主造生萬物，慣用的象徵語法）。岳厄爾，《先知》，章二，節二八，也形容（天主聖化世人）說：「我要從我的聖神，發出恩澤，流佈於有血肉的全人類」。可見聖神好似是一個受造物。

六、另證：物體可以增加，可以分開者，乃是可受變動的，也就是受造的，（不能是天主）。《聖經》卻明似肯定聖神正是這樣的。例如《戶籍紀》，章十一，節十六—十七記載上主向梅瑟說：「你去從依撒爾長老中，給我招聚七十人。我要從你的聖神中，抽取一部分，交付給他們」。《列王紀》下卷，（另版卷四），章二，節九—十，記載厄利叟請求厄利亞先知說：「我懇切求你，將你的聖神，加倍傳授給我」；厄利亞答允，說：「你將來一看見了我（被天主）引離人世，和你永別；你便要得到你的祈求」。足證聖神明似可以受到變動，也就不是天主了。

七、又證：憂愁不是天主能遭受的痛苦。憂愁是情感感受動蕩；既是一種情感，又是一種被動而遭遇的感受。（卷一，章八九，證明瞭天主沒有情感，也不遭受變動。參考章十六）。聖神卻遭受憂苦。是以大宗徒《致厄弗所書》，章四，節三〇，（勸戒信眾）說：「你們不要憂困天主的聖神」。依撒意亞，《先知》，章六十三，節十，也（評責依撒爾人民）說：「他們挑惹了聖神的惱怒，他們刺痛天主聖神（的心）」。可見天主的聖神，不是天主。

八、還證：天主不宜祈禱，但可聽取祈禱。聖神祈禱，卻無不宜。（聖保祿），致《羅馬書》，章八，節二六說：「聖神要親自用不可言傳的號訴，為你們祈禱」。可見聖神不相似天主。

九、添證：非主權所有，取而贈人，則不合宜。然而天主聖父，同樣，聖子，都嘗散發聖神，分贈於眾人。例如：《路加福音》，章十一，節十三，記載吾主（耶穌）說：「你們的大父（天主）要從天上，

散發善神，分贈與眾人，求則得之」。（「善神」，指示「善良的聖神」）。又《宗徒大事錄》，章五，節三二，記載（宗徒長）聖伯多祿說：「天主分施聖神；順聽主命者，得之」。從此，可見：聖神（是天主權下掌握的一個事物），不是天主。

十、又證：假設聖神是真天主，則應有天主的本性；依同理，既然按《若望福音》章十五，節二六，聖神發自聖父，則其天主的本性也必須得之於聖父。既發生於某某，又取其本性，是乃生於某某，和某某有父子關係。父子關係的本義，指示某物生於另某物而屬於同種：（有種類相同的本性）。那麼，聖神應是聖父生出的，故也應是聖子。這是和健全的信仰不相合的。（用反證法，反回去，足證前提的假設是錯誤的）。

十一、另證：假設聖神是從聖父取得了天主的本性，而非如子之生於父；天主本性的流傳，則應用兩種方式：一是「生」：如同兒子生於父親；一是「發」：專指聖神由聖父出發而來。然而，（這是強辭奪理）！試觀萬物的本性，可知一個種類的本性，不會有兩種不同的流傳方式。如此看去，聖神取得天主的本性，既非用「生」的方式，則無其他方式可用；那麼，也就無以見得是真天主。

史證：（聖奧斯定，《異端論叢》，章四九，記載），亞留曾有這樣的主張：認為聖子和聖神都是受造物，（惟因位置崇高，受人尊稱為「天主」：只有名義，而無事實）；並且認為聖子大於聖神，聖神是聖子的僕役；依同比例，猶如聖子小於聖父。（回閱章六一八）。

又有馬策東，在這一點上，附合亞留。（聖奧斯定，《異端論叢》，章五十二，記載），關於聖父和聖子，馬策東的意見不錯，認為兩位共是一個相同的實體；但未肯相信聖神也是如此，乃聲稱聖神是一受

造物。是以馬策東派，也叫作「半亞留派」：兩派意見，一半相同，一半不相同。（馬策東，兩次任東羅馬帝國京都、君士坦丁堡主教；於三六〇年，被同堡大公會議革職；兩年後去世。在任期間，扶持馬辣桐升任尼高麥廸城主教，又扶持艾留秀升任池齊克城主教。馬辣桐主教在京區一帶，創興修院及慈善事業，宣稱「聖神不是真天主」。附合者，叫作「馬辣桐派」。同時，尚有若干其他派別，和主教，連艾留秀在內，因有同樣主張，而叫作「聖神非天主派」。全派的人，被歷代數次大公會議，和多數神學及教史著者，通稱為「馬策東派」。託名於馬氏的歷史環境和理由，現已無從考查）。

第十七章 聖神是天主

《聖經》的明文，足證聖神是天主：

一證：（「聖殿」常和「天主」連用）。聖殿只可獻給天主。是以《聖詠》（章十，節五）說：「天主在自己的寶殿內」。大宗徒，《致格林德書》，第一封，章六，節十九，也說：「怎不知你們的肢體乃是聖神（居住）的寶殿」？所以聖神（既然也住寶殿，可見）也是天主。反之，既在前面（章三）證明瞭基督是真天主，又說基督的肢體是聖神的寶殿，而竟要設想聖神不是天主，則與理不合。

又證：非真天主，而事以欽崇的敬禮，必非眾聖之所肯為。《申命紀》，章六，節十三說：「你要敬畏你的上主天主，只要侍奉祂一個」。眾聖卻侍奉聖神。大宗徒，《致斐理伯書》，章三，節三說：「我們侍奉天主、聖神，才是真受了割損禮（的聖化）」。《聖經》某些抄本的異文說：「我們用上主（耶穌）的神情，侍奉天主」；（《拉丁通本》說：「我們用精神（的敬禮），侍奉天主」）；但希臘文抄本，及拉丁古譯，各有若干種，一致說：「我們（以欽崇之大禮）侍奉天主聖神」。（「天主、聖神」，平列互訓，意指「天主」和「聖神」，平等合指一個實體）。根據希臘抄本的原文，可見聖保祿用「侍奉」二字，指示「欽崇的大禮」。這樣的敬禮，只可用去恭敬獨一無二的天主。既然這樣的敬禮也應用來

敬奉聖神，（又說明「天主、聖神」），所以，聖神是真天主。

還證：聖化眾人，是天主特有的工作。《肋未紀》，章二十二，節三二記載（《先知》代表天主，用天主的口吻）說：「我是成全你們聖德的上主」。然則聖神也成全人的聖德。大宗徒，《致格林德第一書》，章六，節十一說：「你們因吾主耶穌基利斯督之名，並因吾主天主的聖神，領受了洗禮的清潔，得到了聖德的成全，也得到了義德的恩賜」：（得到了罪汗的赦免，恢復了未受原罪污染以前的聖德和義德；親近一度離失了的天主慈父）。又《致得撒勞尼二書》，章二，節十三說：「吾人幸因聖神的聖化，並因真理的信仰，蒙受了天主簡選，作領受救世鴻恩的先鋒」。足證聖神必是天主無疑。

添證：猶如身體因靈魂而有本性營養的生活；依同比例，靈魂是因天主（寵佑）而有義德超性的生活。是以《若望福音》，章六，節五七，記載吾主（耶穌）說：「生活著的聖父，派遣了我（降生人間），我乃因聖父而生活，同樣，誰以我為飲食，（食我體，飲我血），誰也就因我而生活」。這樣的生活，卻是人因聖神而領受得來的，是以同章下文（節六四）說：「給人賞賜生活之恩惠者，是聖神」。（簡譯之：「賦給生活者，是聖神」）。大宗徒，致《羅馬書》，章八，節十三也說：「你們如果因聖神（助佑）而克服肉情，你們就要實得生活的恩惠」。足證聖神有天主的本性。

另證：吾主耶穌，自證有復活死者的能力，《若望福音》，章五，節二一，記載吾主聲明自己和天主平等，猶太人不能忍受；吾主為確證自己有天主的本性，宣言說：「一如聖父，復活死者，賦給生命，同樣聖子也將生命，願意賦給誰，就賦給誰」。然則，復活死者的能力，乃屬於聖神之所固有。大宗徒，致《羅馬書》，章八，節十一說：「如果，從死者之中復活了耶穌者、天主的聖神，居住在你們以內；那

麼，從死者之中復活了耶穌基督者、天主，也要因居住在你們以內的聖神，給你們有死的身體，賦與生命」。足證聖神有天主的本性：（真是天主）。

又證：按上面（卷二，章二）已證的定理，造生世物，是天主獨自的工作。然則，造生世物，屬於聖神固有的能力。《聖詠》（章一〇三，節三〇，祈求天主）說：「求你派遣你的聖神，萬物就要蒙受造化之恩而出生」。《若伯傳》，章三十三，節四說：「天主的聖神，造生了我」。《德訓篇》，章一，節九說「天主用聖神造生了（萬物，並造生了萬物秉賦而有的）上智」。《萬物及其性體具有的上智美妙的實理，都是天主、用聖神、造生而成的。回閱章八，節九；及章十三）。所以，聖神有天主的本性。

還證：大宗徒，《致格林德第一書》，章二，節十至十一說：「聖神澈察一切，洞明天主的深奧。人的生存行動，只是人本身以內的神明所獨知，不是任何他人所能知。同樣，天主的生存行動，也是天主的聖神所獨知，非任何其他所能知」。然則，透澈知曉天主的一切深奧，非任何受造物之所能：明證於《瑪竇福音》，章十一，節二七記載吾主說：「非聖父，無人認識聖子，非聖子，也無誰認識聖父」。《依撒意亞先知》，章二十四，節十六，也稱述天主親自說：「我的祕密，歸於我」，（非任何其他神人所能共知）。足證聖神不是一個受造物。

另證：依照大宗徒前者舉出的比例：聖一神對於天主，有人神對於人身，所有的關係。人神（是人的心神）內在於人的本性實體，不屬於人身以外的某物之本性，而是人本體內具的一個因素。所以聖神，依同比例，也不外於天主的本性實體。

添證：合觀大宗徒上面提出的話，對照《依撒意亞先知》的話，則可明見聖神是天主。《先知》（章

六十四，節四）說：「天主，除祢以外，祢給堅忍仰望祢的人們，預備了的賞報，是人的眼目沒有看見過……耳朵沒有聽見過，心智也想像不來的」，（參考《先知》，章六十五，十六）。聖保祿稱引了《先知》的那些話，加註說：「聖神透徹天主的深奧」。從此可見，聖神知曉天主給堅忍期待祂的人們，預備了的那些深奧。既然按《先知》所說的，那些深奧，是天主以外無任何其他神或人可得而知的；足以明證聖神是天主。

又證：《依撒意亞先知》，章四，節八—九說：「我聽見了天主發言說：我可派遣誰？誰要替我前去？我就答應了：我在這裡，請派遣我。天主遂說：你可前去，宣告於這個人民：你們側耳請聽，聽了卻不肯瞭解」。聖保祿卻把天主的這些話，歸於聖神。是以《宗徒大事錄》，章二十八，節二五—二六）記載保祿向猶太人發言說：「這些話，正好是聖神，藉《依撒意亞先知》的口，說出來的：你可前去，給這個人民宣告：你們要用耳聽，卻無智力去瞭解」。由此比較合觀，得以明見：聖神是天主。

還證：《聖經》明載，藉《先知》口發言者，是天主。例如《戶籍紀》，章十二，節六，稱述天主親口說了這樣的話：「你們當中，如果有誰真是「上主的先知」，（替天主作代言人），我（天主），就顯現給他，讓他會見我；或者（有時）藉夢境和他交談」。（「會見」，意思廣泛，「顯現」亦然。能指「耳朵聽見」，「眼睛看見；腦海中想見，或用其他內外覺官察看出來；或用神智曉悟，心交神會」……回閱卷三，章一五四）。

《聖詠》，（章八十四，節九）也說：「我要聽一聽，上主天主在我心內說什麼」。以上的話，顯明指示聖神在眾位《先知》內說話。《宗徒大事錄》，章一，節十六說：「聖神藉達味《先知》的口發表的

預言，不可應驗」。《瑪竇福音》，章二十二，（節四三—四四）：記載吾主說：「怎麼樣、眾經師說基督是達味之子，而達味自己因聖神（靈感）卻說：「上主給我上主說，請你坐在我右邊」？（參考《瑪爾谷福音》，章十二，節三五—三六）。宗徒長，聖《伯多祿書信》，第二封，章一、節二一也說：「先知發言，非循人意，但是天主的聖人，受聖神的靈感而發言」。歸納《聖經》這些證明，可知聖神顯然是天主。

又證：《聖經》證明：啟示奧理是天主特有的工作。例如：《達尼爾先知》，章二，節二八說：「是天主的天主，啟示奧理」。然則，奧理的啟示，是聖神的工作；也有《聖經》作證。例如聖保祿，《致格林德第一書》，章二，節十說：「天主用聖神啟示了給我們」。章十四，節二又說：「聖神宣告奧理」。可見聖神是天主。

另證：用內心的啟迪，開導愚蒙，是天主特有的工作。《聖詠》，章九十三，節十說：「是天主用知識（的光明）開導人（心）」。《達尼爾先知》，章二，節二一，說：「人的聰明智慧，及領悟訓導而學成的知識，都是天主賞賜的恩惠」。然則，這也是聖神特有的工作；可明證於《聖經》。例如《若望福音》，章十四，節二六（記載）吾主說：「撫慰者，聖神，受聖父因我名出命派遣，將要來給你們傳講一切」。所以，聖神有天主的本性：（是真天主）。

還證：工作相同者，本性必同。然則，聖子和聖神工作相同。大宗徒，《致格林德第二書》，末章（十三章，節三）明證聖子在人心內說話，（開導人心）：「你們要察尋憑據，以證明在我心內說話的耶穌、基利斯督嗎」？《瑪竇福音》，章十，節二〇，記載吾主（慰勉眾徒，保證）說：「不是你們說話，

而是你們大父天主的聖神，在你們以內（替你們）說話」。從此可見，聖子和聖神，本性相同；所以，聖神和聖父，也是本性相同；因為（章十一）證明瞭：聖父和聖子共是一個本性。（在天主，本性和實體無別）。

添證：以眾聖的心智作寶殿而居住於其中，是天主的特性。是以大宗徒，《致格林德第二書》，章六，節十六說：「你們是活天主的寶殿：一如吾主說：我要居住在你們以內」。然則，這也是聖神的特性。大宗徒，《致格林德第一書》，章三，節十六說：「你們是天主的寶殿，聖神居住在你們以內」。足證：聖神是天主。（「居住在人以內」，是說：「居住在人的心智以內，啟發知識，振作勇力」）。

又證：無所不在，處處都在，是天主的特性。《熱肋米亞先知》，稱揚天主自己說：「我充滿上天和下地」。這也是聖神的特性。《智慧篇》，章一，節七說：「天主的聖神，充滿地球」。《聖詠》（章一三八，節七）：「我要到那裡去，脫離祢的聖神呢？到那裡去，躲避祢的容顏呢？我升到天上，祢在那裡。我降到地底，祢在那裡」。《宗徒大事錄》，記載吾主向門徒說：「聖神要從（天主）降到你們以內，你們要領受祂的能力；你們就要到各地給我作證：到日落撒凌，到撒瑪裡亞及猶太全境，並到地球的邊疆」。

從此可見，聖神無所不在，處處都在，住在各處人的心中。足證聖神是天主。

另證：《聖經》明明稱呼聖神是天主。《宗徒大事錄》，章五，節三，記載宗徒長，聖伯多祿（許賈亞納尼亞）說：「亞納尼亞，你的心為什麼受撒彈誘惑而欺瞞聖神呢？」下文節四又緊接著就說：「你不是欺瞞眾人，而是欺瞞天主」。可見：聖神就是天主。

又證：聖保祿，《致格林德第一書》，章十四，節二說：「說奇語的人，不是給人說話，而是給天主說話；因為人聽不懂：是聖神宣告奧理」；意思是說許多人說許多種不同的（奇妙）語言，是聖神在他們以內說話。（「奇語」是初期教會嘗有的神異現象，有些信友因聖神靈感而說普通人聽不懂的語言）。隨後在下文（節二一）又說：「古憲有這樣的記載：「天主自己說：我要用許多別的語言，和許多別的唇脣，給這個人民說話，他們這樣就不聽從我」。（「別的語言」和「別的唇脣」，也都指示某些人受聖神靈感而說出的「奇異的語言」）。可見，聖神是天主。（「古憲」指《古經》，就是「舊約」）。

添證：不多數節以後，（節二四）又接著說：「如果人人都是先知，遇有不信者，或不懂《先知》話的普通人，進入會堂中，他就受全堂人的說服，並受全堂人的檢討：他心中的隱密發顯，他就爬倒地上，叩拜天主，宣言承認天主真是在你們以內，（用你們作先知，就是祂的代言人）」。然則，同觀上文，得以明見：是聖神宣告奧理；也是聖神揭曉人心的隱密。這是天主特性的徵驗。《熱肋米亞先知》，（章十七，節九十一）說：「人心險惡叵測，誰能知之？我、天主、澈察人心，考驗人腎」。是以嘗聽說：沒有信仰的人，追於徵驗明確，心中忖想，也不得否認、宣告眾心隱密的聖神是天主。結論無他：聖神確是真天主。

又證：又不多數節以後，（節三二）說：「眾先知的那些聖神奇恩，服從眾先知的運用，天主不是紛亂的領袖，而是和平的元首」。聖神散施先知奇恩，藉以締造和平，不因而掀起分爭；足證散施奇恩的聖神乃是和平的天主。

加證：收人作天主的義子，只是天主能作的事。受造的神靈，而得稱為天主之子，無一由於本性，俱

皆仰賴天主收納之鴻恩，受恩以後乃被建立為義子；是以天主聖子，按大宗徒的明訓，也有這個能力，自證是真天主。《致迦拉達書》，章四，節四！五說：「天主派遣了自己的聖子，為使吾人領受天主義子的鴻恩」。然則，人被收納而成為天主義子的原因，卻是聖神；因為大宗徒，《致羅馬書》，章八，節十五說：「你們領受了建立義子的聖神，因而我們呼叫聖父為父」。從此可知：聖神不是受造物，而是天主。

又證：假設聖神不是天主，則應是一個受造物。顯然，祂不是一個有形體的受造物，也不是一個無形體的受造物。因為，無形體的受造物，都不能分賦流行於其他受造物中；凡是受造物，都是作主體，領受秉賦；不是作恩賦，而受他物之秉受。（這是人人共見的道理）。然而聖神卻（從天主懷中發出來），分賦流行於眾聖的心靈中，作恩賦，供給他們分取以為秉賦。《聖經》嘗說：基利斯督以內，充滿了聖神。（參考《路加福音》，章四，節一）；也說：眾位宗徒，充滿了聖神。可見，聖神不是受造物；而是天主。

設難：上述天主特有的一切工作，《聖經》歸之於聖神，不是因為聖神有主動的能力，而是因為聖神有供天主役使的任務；所以聖神不是天主，而是受造物。

解難：上面的假設顯然是錯誤的，可證於大宗徒，《致格林德第一書》，章十二，節六說：「工作有許多分別，卻是一個天主在一切作者以內，完成其一切工作」；隨後縷述天主各樣的恩惠，總結聲明說：「獨」而自同的聖神，作這一切工作，隨意將工作，分配給每人」。這些話明指聖神是天主；一因肯定聖神作天主所作的同樣工作；符合前文所言；二因宣稱聖神意志自主作成那些工作。所以顯然了：聖神是天主。

第十八章 聖神不是聖父和聖子

然則，有些人主張聖神不是生存自立的一位。於是某些人主張聖神就是天主聖父和聖子共是的那一個神。例如（聖奧斯定，《異端論叢》，章五十二）記載馬策東派，曾有這樣的主張，（回閱章十六）；另某些人主張聖神是吾人心智的附性美善，得自天主；例如上智，或愛德，或類此某某恩賦，是天主造生的一些附性美善，分配給吾人領取。

為破除以上這樣的錯誤，本章應證明天主聖神不是像那樣的一個事物。

一證：依名理的本義，工作者，不是附性，而是其主體，有附性，故能隨意決定，運用附性以發出動作：例如智人，隨意運用智慧。然而，按（前章）已證的定理，聖神不是被動，而是按自己意志自主的決定，作出自己願作的工作。是故不可設想聖神是人心智的附性美善，或才能。

又證：《聖經》訓示吾人，聖神是吾人心智所有一切美善的原因。大宗徒，致《羅馬書》，章五，節五說：「天主賞賜吾人領受了聖神，天主的愛德，遂因聖神而分賦流行於吾人心中」；《致格林德第一書》，章八—十一也說：「人因聖神而領受天主的恩賜，有領受上智之言論者，有領受知識之言論者，依靠同一聖神，（領受其他各種恩賜）……」。聖神既是吾人各種美善的原因，故不可誤想聖神自己又是這

些附性美善之一。

至於說，「聖神」二字，指示聖父和聖子共有的本體，故和聖父聖子，沒有「位」的分別；這樣說不合於《聖經》。《若望福音》，章十五，節二六說：「聖神發自聖父」；章十六，節十四說聖神從聖子領取應宣告的事。這樣的話不能是指天主本體而說的：因為天主的本體不發自聖父，也不從聖子那裡有所領取。故應說聖神是生存自立的另一位。

又證：《聖經》談論聖神時用的辭句，顯然表示聖神是天主生存自立的一位。《宗徒大事錄》，章十三，節二說：「他們服事著上主，並行守齋絕食的苦工，聖神向他們說：你們要抽選巴爾納博和掃祿二位專作我任用他們要作的工作」。下文（節四）又說：「他們二人，受了聖神的派遣，就動身走開了」；又在章十五，節二八，記載眾宗徒說：「聖神和我們看到了，不應再責令你們負擔那個重任」。如果聖神不是生存自立的一位，則上面這些談論聖神的話都不可說。（用反證法，反回去：既然《聖經》說了這些話），足證聖神是生存行動，自我獨立的一位。（天主二位，各自獨立，不是三個實體，各自分離，而是一個實體內，在自我關係對待的立場上，各自獨立。三者卻共是一個天主的實體。回閱章十四；詳論於章二三及章二六）。

加證：聖父和聖子既是生存自立的單位，並有天主的本性；聖神卻如果不是，也不有；《聖經》並不可以平行並列的句法，將三者歷數在一齊。今知《聖經》，實將聖神和前兩位一並列數在一齊。例如《瑪竇福音》，末章（二十八章，節十九）記載吾主向眾門徒說：「你們去勸導萬民，因父、及子、及聖神之名，授以洗禮」。

聖保祿，《致格林德書》，第二封，末章（十三章，節十三），（祝禱）說：「祝你們全體常常享有吾主耶穌基督的恩寵，天主（聖父）的仁愛，及聖神的聯合」。

《若望書信》，第一封，末章（五章，節七，稱述吾主宣證）說：「天上有三聖，給（世人）證明（我是真理）：聖父，聖言，聖神。這三者是一個（實體）」。

從此得以明見：聖神和聖父聖子一樣，不但是生存自立的單位，而且和聖父聖子，共有至一的本體。

設難：有人毀謗前論，能說：「天主聖神」和「聖神」兩個名辭，「在《聖經》裡」指義不同。上文引據的《聖經》名論中，有時說「天主聖神，有時卻說「聖神」。

解難：「天主聖神」和「聖神」指義相同，可明證於大宗徒，《致格林德第一書》，章二，節十。他在那裡，先提出那句名論說：「天主用聖神啟示了給我們」；隨後為證明其確實，乃舉出理由說：「因為聖神澈察一切，洞明天主的深奧」；最後結論說：「所以，天主的事理，非天主聖神，則無人得知」；由此得以明見：「聖神」和「天主聖神」、兩個名辭，指示一個相同的聖神。同樣結論，也可明證於《瑪竇福音》，章十，節二〇：吾主說：「（將來）不是你們說話，而是你們大父天主的聖神，在你們以內（替你們）說話」。《瑪而谷福音》（章十三，節十一）卻記載吾主（在同一機會）說：「不是你們說話，而是聖神」：從此可見，《聖經》用「聖神」和「天主聖神」兩個名辭，指示一個相同的聖神」。

總結前論：合觀本章和前章提供的《聖經》名論，可從許多方面證明：聖神不是受造物，而是真天主。

但需留神一點：《聖經》裡，嘗用「充滿人心」，或「居住在人心」，等等同樣的賓辭，既形容「聖神」，父有時也形容「撒彈」或「魔鬼」。兩處形容的實義，不是一樣的。例如《若望福音》，章十

三，節二七，論（叛徒）如達斯說：「隨著他吃了的那口麵包，撒彈就進入了他（的心）內」。《宗徒大事錄》，章五，節三，按某些抄本記載，（宗徒長），聖伯多祿，（許責）說：「亞納尼亞！為什麼撒彈（的歹意）充滿了你的心」？理證如下：

魔鬼，或撒彈，是一受造物。按前者（卷二，章十五）已證定理，無一受造物能以「本體分賦」的方式而充滿另一受造物；也不能用其本體而居住在心靈以內；（故此，魔鬼也不能。但能用行動產生的效力，充滿影響所及的另某物；例如火用熱力將某塊鐵燒得通紅。同樣，如說魔鬼充滿人心，也是限於說）：魔鬼用自己邪惡的效力，充滿了某人的心，（使他心裡滿藏歹意）。是以《宗徒大事錄》，章十三，節十，記載聖保祿向某人說：「哦！（巴厘埃索，假先知）！你（心中）充滿著各樣的欺詐和虛妄！」。

聖神，卻是天主，故用其本體居住人心，並以「本體分賦」的流行方式，（注滿人心），使人成為善人；因為天主的本體純是善良；非任何受造物所能是。固然，這並不扣除聖神德能的效力，也充滿眾聖者的心智。

第十九章 聖神與神愛

既然如此，吾人則可遵照《聖經》明訓，堅持定理：聖神是真天主，本體自立，和聖父、聖子，分成三位，互不相同。（位的分別，卻不是本體的分別。三位共是一性一體一個天主）。現應究察這條真理，（在人間的言論裡），該指示什麼意義，方能抵防不信者的攻擊。

為明瞭「聖神」的實義，首先須知：（聖神和神志，在名理上，有互訓的作用；猶言「至上至聖的神志」；在一般心理的事實上，也有生機相連的關係：心靈、有神志，則有知識；知善而好善惡惡，則意志發於神衷。天主因神智而生聖子。聖父聖子，交相愛而共發聖神。略加申說如下）：

自然界，物之性體，凡有智力者，則都有智力。智力因所知的性理而有知識的現實盈極；一如物之性體，因本性具備的性理，而有本體生存的現實盈極。然則，物之性體，既因性理全備，而成為本種本類內的一個完善實體；乃（成為一個行動的單位；隨而）發出本性動作的傾向，追求本性固有的終向。「終向」指示物本性動作必得的目的：「率性而動，物物皆然」。（參考大哲《道德論》，（《倫理學》），卷五，章十七）。物因本性是個什麼物，便有什麼動作，並追求和自己本性相適合的一切。

依比例相同的理由，有智力的實體，既可知知的性理，乃隨而發出智性的傾向，追求智性固有的動作

和目的。例如吾人，有智性的傾向，叫作意力；是智性行動的因素；引人發出有目的之行動。「目的」指示「止於至善」的美善。目的和美善，是意力的對象。本著這些心理自然的公律，可以斷言：物之實體，如有智力，則必定也有意力。（回閱卷一，章四十四—七十三）。

轉進觀察，（人的）一個意力，能有許多行動，例如愛憎喜怒等等情慾。然而所有一切行動，都以「愛情」為至一的元始，和大公的根原。這些話的意義，可以領悟如下：

方才說了：意力之有於智性，猶如自然傾向之有於物性。自然界，物各有性。性各有理。理是性理；乃是吾人所說的「自然傾向的根原」。是以，物性自然的傾向，發自物本性具有的性理；動作起來，追求與性理相親近和相適合的終向：例如物性沉重者，自然下降。

是故依相同的比例，智性的意力，自然傾向於智力因所知性理而領悟的美善。所謂美善，乃是「適合性理」，或「感動情意」的某某對象。「情意受到感發而有的動向」，是「愛」字的本義。足證：勿分覺性智性，凡是意願的傾向，都是由愛而發。（愛為百情之首，萬意之原）。由於實愛某物，不得則希冀，既得則喜樂，受阻則憂愁，悲哀；憎恨阻礙；憤怒以攻剋阻礙；都是為了愛情所使然。

如此看去，可見愛的對象，不但領受於愛者的智力以內，而且也懷抱在意力以內；然而方式不同。智力，將對象，領受在意識範圍以內，是領受其性理相同之印像，（而形成某一觀念）。意力，將對象，懷抱在意願的範圍內，卻是以對象為行動的終點；猶如動力所追求的終向，和動力有「相合、相稱」的關係。（「相合」，是「性情適當」。「相稱」是「質量等條件適中」）。例如火燄，本性清輕，自然傾向上升；在此限度內，乃將「上方」，懷抱在自己傾向的範圍以內；以「相合、相稱」的條件為標準。然

而，「惟火生火」：被生的火，在生火的火以內，卻只有火的性理之相同。

既知物性有智力者都有智力，又按卷一（章四四）已證定理，天主的本性，實有智力；是知天主必有意力。惟須回憶（同卷，四十四—七十三諸章），天主的智力，是天主的本體；和智力一樣，不是本體以上附加的一個因素。並且既然天主的智力也是天主的本體，所以天主的意力和智力共是相同的一個本體。怎樣可能如此，詳見於卷一（章三十一）；在萬物，一理散為萬殊；在天主，萬殊合歸一理。（理是物物實體之本來）。

加之：按卷一（章四十五）的證明，天主的動作，也是天主的本體；今知天主的智力也是天主的本體；是知天主的意志，沒有潛能或才能的虧虛；而只有動作的現實和盈極。然則，方才說明了：意志萬動，以愛為本。故知天主心內必有愛情。

次之：按卷一（章七十四），天主意志的本有對象，是天主善良的本體；所以，天主的愛情，必然以自己良善的本體為首要對象。然則，方才說明了：愛情所愛的對象，必在某一方式下，被懷抱在愛者意願範圍以內。既知天主親愛自己，則知天主被自己懷抱在意願範圍以內，就是受自己的親愛。然則、親愛是意志的動作。天主意志的動作卻是天主的本體；同樣，祂的意志也是祂的生存；但和吾人不同。吾人意志的動作，是一附性情況，不是本體生存。天主的意志動作，卻是本體生存，不是本體以外另加的附性情況。由此可見：天主意志的現實動作，真是天主，並是天主的實體。（換言之：天主現實自愛而發出的愛，是真天主的實體。此即天主聖神：猶言天主神聖的愛）。

轉進：某物作對象而入於愛者的意願懷抱中，這件事裡面的意志行動，和智力認識那某對象而形成的

觀念，有秩序固定的關係；同時對於那某觀念所指示的事物本，也有固定的關係；因為（按心理的事實），一物不在任何方式下受到智力的認識，則受不到意力的喜愛；同時意力喜愛某物，不只是愛它的知識，而是愛它本身的美好。（足見：意力的愛情，是愛者由其認識某物的觀念中，發射於對象的本身）。然則智力認識某物而有的觀念，是所說的「智言」。由此可知：天主在自己意力的範圍內，自己給自己作愛情的對象，而有的愛情，是從天主的智言，同時也是從發智言的天主裡，發射出來的。（天主的智言，是天主聖子。發智言的天主，是天主聖父。由天主聖父和聖子，共同發出來的神愛，是聖神。所以，公教信仰確認聖父聖子共發聖神）。這是必然的一條定理。

再轉進：智言、受到智力的知曉，出生在智者意識的範圍內，必然和智者有「同種、同性」的關係。然而愛情對象，受到意力的喜愛，而出現在愛者熱情的懷抱中，卻不必和愛者有「同種、同性」的關係。一物生於另一物，如有兒子生於父親的關係，兩物彼此，就有「同種、同性」的關係。從此可推出一個結論：愛情對象、出生在愛者的情懷，既然不根據彼此同種同性的關係，所以彼此也就沒有兒子生於父親的關係。智言生於智者，和愛情生於愛者，兩處的「生」字，意義不同：前者指示「子生於父」的孕生；後者卻沒有「子生於父」的指義。故此，天主聖神，以愛情的方式，發生出來，不是「孕生」；所以，也就不能稱為「天主聖子」；（既不可叫作「天主聖父之子，也不可叫作「天主聖子的聖子」，或「聖孫」）。

最後，再轉進一步，須理會到：愛情對象，現實存在於愛者意力懷抱以內，則發生傾向作用；並且在某些方式和限度下，發生催促作用，從心坎的深衷，激動愛者，嚮往所愛事物的本體。然則，生物內心自發的激動，是其「神力」固有的作用。所以愛情也叫作「神力」。天主由自愛而發的愛情，依同比例，也

就理應叫作「神力」；猶言「神氣」或「氣力」，彷彿生物的氣息，由內向外，呼籲吹動，鼓蕩活潑的生機。（古代物理和生理，認為物體內心自發的「氣力」是「神力」；和「血氣」，「脾氣」，「氣魄」之類的名辭，意義相近。聖多瑪斯，註解聖保祿《致尼弗所書》，章五，節十八，（課七）；曾說：「酒是刺激性的飲料之一，能生發許多「神力」，能使飲者魂魄旺盛，神情激昂，也使人健於口才的談論」；又於註解大哲《寐寤論》章四，說：「冷血動物，沒有血，但在心臟有某質素，和血相當。在那質素內，有「與生俱來」的「神氣」，佈滿身體的細孔，涼爽身體，降低其溫度；例如蛇類，及某些蟲類」；又說：「神氣」分天上神氣，地下神氣；又分「可見的神氣」，和「不見的神氣」；生活的神氣，也分兩者，可見者，是呼吸的空氣；不可見者，是生物的靈魂。參考《神學大全》，卷三，問題二七，節二，答一；《駁異大全》，卷二，八五章；及其他。「神、氣」二字，古代往往通用，至今尚有互訓作用。神是氣之伸張。氣力，表現於景象可觀的神氣。借用物質神氣的「神」字，轉指非物質的「天主愛情」，乃呼之為「聖神」。這是「聖神」、名辭成立的來由：取其「鼓蕩激動」的意趣）。

經證：是以大宗徒、（聖保祿），也指出天主的聖神和聖愛，有「振作，催促」等等特性；例如《致羅馬書》章八，節十四說：「凡受天主聖神振作者，都是天主的子女」；《致格林德書》，二封，章五，節十四說：「基督之愛德，催促我們」。

特誌：凡是智力行動，都由其終點而得名。然則，上述天主自愛而發的愛情，終止於天主本體；所以，那個愛情，既是天主，則理應叫作「聖神」；因為、依人間的習慣，凡呈現給天主的一切（名辭），都加以「聖」字的稱號。（例如「聖子」，「聖父」，「聖堂」，「聖祭」之類）。

第二十章 聖神的功效

緣循著上述一切的適宜性及其趨勢，現應更進一步，觀察《聖經》指示聖神實有的功效和屬性。

一證：聖神是萬物造生的始元。前在卷一章七五，說明了：天主的美善，是祂願意萬物出生的理由，也說明了：祂用意念造生了萬物。可見，祂愛己善而發的愛情，是萬物造生的原因。是以古代某些哲人，也曾主張「眾神的愛情」是萬物生存的原因。狄耀尼《天主諸名論》，章四，也說：「天主的愛情不許天主沒有根芽的生發」；（回閱卷一，章九一，附誌五、猶言：從天主的愛情，生發出根芽；生機萌動，一元初始，天地開闢，萬物化生）。

然則前章提出理由，說明了：天主發出的聖神，以出發方式而論，適如天主自愛而發出的愛情。所以，聖神是萬物造生的始元。《聖詠》（一〇三章，節三〇）：「求祢派遣祢的聖神，萬物就要蒙受造化之恩而出生」；這些話也有同樣的指義。（參考大哲《形上學》，卷一，章四）。

二證：聖神是萬物變動的始元。既知聖神以其出生方式而論，乃是天主的愛情；又知愛情有催促和推動的神力：是知萬物被動於天主而有的一切變動，明顯都是天主聖神固有的功效。然而萬物被動於天主而發生的第一個（最初的）變動，根據《聖經》原文的實義，是天主從性理未備，狀貌未形，太初造生的物

質中，產生了實體萬殊的物類；請看《創世紀》，章一，節二，說：「上主提攜聖神，周遊水面」。按聖奧斯定的講解，「水」象徵（天主在太初時期造生了的）第一物質，（宇宙原質）。「上主的聖神周遊水面」，象徵天主的意力，振動物質。聖神周遊，象徵「風行水上」的猛勢，不指聖神的本體遭受了東遊西蕩的變動；惟指聖神是宇宙原質變動的始元。（這樣分析起來：第一物質，生於天主，是造生；被造而生。物類生於第一物質，卻是化生；被天主聖神鼓蕩運動，由第一物質中，變化而出生。其後，物質逐世新舊代興，可以說是：變生；舊的實體變滅，新的實體卻繼世而出生：例如木被燒毀而生灰炭及其他礦質）。

又證：聖神統帥萬物的發展和繁殖。統帥萬物，是天主引導萬物，有一些推動的意思；義指天主指導，推動萬物，各自追求生存固有的目的。既知「催促、推動」，由於愛情的實理，屬於聖神的本質；是知萬物的統帥和發展以及繁殖，理應都是天主聖神的功效。

是以，古《聖若伯傳》（章三十三，節四）說：「上主的聖神生成了我：（猶言父母的精血，因天主聖神的功效，而生殖了我）」。《聖詠》（章一四二，節十）也說：「祢仁善的聖神，引領我登上了正義的陸地」。（正義安和的陸地，是人類發育繁榮的田園）。

加證：聖神有治理的主權。治理屬下，是主權固有的行動，大宗徒，《致格林德第二書》，章三，節十七說：聖神也是主宰」。信經也說：「我信聖神、主宰」。

又證：聖神賦給生命。生命最顯著的表現，是活動；物體自動，是物體生活的定義。凡自動工作的物體，一律都叫作物；（也有時叫作物）」。既知聖神，由於愛情的本質，有施給催促和推動等類功

效的能力，則知聖神自己理應也有生活，並能賦給生命。

經證：《若望福音》，章六，節六四說：「聖神是生命的賦給者」。厄則戒《先知》，章三七，節五，（稱揚天主自己）說：「我將聖神，賦給你們，你們就得以生活」。在信經裡，我們也宣證：「我信聖神、主宰，生命的賦給者」。這樣的任務和功效，也適合於「聖神」這個名稱的本義。原來，動物身體的生命，也是由生命的神氣，從生命的根原，分佈到全身的各肢體和各部分。（動物生命的根原，是它們的靈魂。生命的神氣，是動物氣血中的神力。或精氣，是古代生理假定實有的生命素：似氣似汁，佈滿全身。希臘和拉丁語，都叫它作「神氣」，或「神」。聖神的神字，就是從「神氣」的神字，借用而來。適足指明：聖神有生活，並有賦給生命，和保持生活的能力）。

第二十一章 人是聖神的宮殿

此外，還須觀察聖神在理性界特有的功效。

吾人理智的本性，盡可能擬似天主的美善；是以這樣的美善，叫作天主賞給吾人的恩惠；例如吾人的智慧，擬似天主的上智，是天主賞給吾人的恩惠，也有時作叫「上智的神恩」。

又因聖神，以其出生的方式，是天主自愛而發的愛情，有如（章十九）已證的定論；吾人愛天主而擬似天主的聖愛，由而遂說這樣的愛情，是天主賞賜給吾人的聖神。是以大宗徒《致羅馬書》，章五，節五說：「天主的愛德，因賞賜給吾人的聖神，而流佈於吾人心中」。（天主賞人愛德，叫作「賞人聖神」，也叫作「孝愛的神恩」）。

然而須知：吾人得自天主的一切，反本追原，歸於天主，以天主為原因和模範。天主的工作能力，作成吾人所得的恩惠，故是恩惠的原因。吾人因那恩惠而肖似天主的某一美善，故以天主的美善為模範。從原因方面看去，天主三位，聖父，聖子，聖神，共有相同的一個能力，如同三位也共有相同的一個本體，所以凡是天主用工作能力在吾人以內作成的任何效果，也是以天主本體為原因，故是三位共同作出的效果。

但從模範方面看，吾人認識天主時所用的「上智之言」，是天主派降於吾人心智內的「意象」，（特

別擬似天主的聖言），專是為表現聖子的美善。（參考《達尼爾先知》，章一，節二〇）。同樣、吾人親愛天主而有的愛情，特別表現聖神。如此說來，愛德、雖然是天主三位，在吾人以內，共同產生的效果；但有特殊理由說它專是聖神的恩惠：（是由其模範之關係而立論的）。

但因天主的效果，不只是仰賴天主的作成而始生，而且也是仰賴天主的工作而保存。詳證於卷三，章六五。然而作者不在那裏，則無以在那裡發生動作，例如施動受動，兩個相關的物體，必須同時同處，一施一受，（參考《物理學》，卷八，章二）。是以那裡有天主的功效，那裡也就必須有天主的本體和工作。從此可見；既然吾人親愛天主所用的愛德，是聖神在吾人心內產生的功效，所以在吾人實有愛德的期間，天主聖神本體，也就必然存在於吾人心內。

是以大宗徒《致格林德第一書》，章三，節十六說：「怎不知你們的肢體，乃是聖神居住的天主寶殿」。

既然、吾人因聖神燃起的愛情而親愛天主；愛情對象受到親愛，又是被收容在愛情的心懷以內；所以，吾人心懷以內，因為那樣親愛天主，必然也有聖父、聖子，偕同聖神，同處共居。本此意義，《若望福音》，章十四，節二三，記載吾主說：「誰若親愛我，他就要遵守我的囑咐；我的聖父，也就要親愛他；我們也就要降臨於他，並在他以內，安紮我們的住宅」。（「我們」指「聖子，聖父，和聖神」）。

《若望第一書信》，章三，節二四，也說：「誰遵守天主的誠命，誰就要居住在天主心內，天主也居住在祂心內；因此、我們也就要知道：天主是由於祂賦給我們的聖神，而居住在我們以內」。

又一點：顯然的，天主既肯給人賞賜聖神的愛情，必也極度親愛以聖神的愛情親愛天主的人。非由親

「愛那人，則不給他賦與偌大的恩寵。是以《箴言》，章八，節十七，稱頌天主親身說：「我親愛那些親愛我的人們」。聖若望，《第一書信》，章三，節十，註明動機說：「其動機，不是因為吾人先親愛了天主，而是因為天主先親愛了吾人」。所以，因聖神的愛情，不但天主居住在吾人以內，而且吾人也居住在天主以內。本此意義，若望第一信，章四，節十六說：「人以愛德為安宅，乃是以天主為安宅：人在主內，主也在人內」。（節十三）又說：「因此我們就懂得，我們居住在天主以內，天主也居住在我們以內，因為天主將祂聖神的恩愛，賞賜了給我們」。（回閱卷三，章一五四）。

另一點：友愛的特性，引人將自己的祕密啟示給朋友。友愛結合人的心情，使兩人的心，結成一顆心。朋友既是知心，給朋友啟示祕密，則不覺是將祕密斷送到自己的心外，（洩露給外人）。是以《若望福音》，章十五，節十五，記載吾主說：「我已經不喚你們作僕人，而稱呼你們是我的友人；因為，凡我從聖父方面聽到的一切，我都曉示給你們了」。吾人經由聖神，被建立為「天主的友人」；所以天主給人啟示奧理，也理應說是經由聖神。本此意義，六宗徒，《致格林德第一書》，章一，節九—十說：「《聖經》明載：天主給親愛自己的人們，儲備了的恩賞，是眼睛沒有見過，耳朵沒有聽過，人心也設想不到；天主卻用聖神（的慈善和光明），啟示了給我們聽信」。以上諸「心」字，指示人知識和思想能力最高的境界：猶言人的「「神智」或「靈明」」。

再加一點：人口舌的言語，形成於人心智的知識；人既有聖神的啟迪，理應也因聖神的光照而言傳天主的奧理。一如聖保祿《致格林德第一書》，章十四，節二所說：「那（說奇語的人），卻是因聖神（的啟迪，而）宣告奧理」。（回閱章十七，引用本節異文：「（那）說奇語的人，……：是聖神宣告奧

理」：就是說：「是聖神，在他以內，借他的喉舌，給人宣告奧理」。《瑪竇福音》，章十，節二〇，又說：「不是你們說話，而是你們的大父天主的聖神，在你們以內，（借你們的喉舌，替你們）說話」。聖伯多祿第二信，章一，節二一，論眾《先知》，曾說：「天主的聖人，受聖神的靈感而發言」。是以在信經裡，論到天主聖神也說：「我信聖神，主宰，生命的賦給者，藉眾《先知》的喉舌以發言者」。

還有一點：友愛的本務，不但是朋友間因心情合一而互通心內的隱密，而且也需要在所有的物品上，互通有無；因為朋友不但是人的知己，而且是人的手足和心腹；實乃是人的「第二自我」；（名言見於大哲，《道德論》，卷九，章四，節五）；所以朋友必須互助，互通有無，不分彼此。本此定理，可知友誼的本務，依大哲主張，也是一盡心盡力，謀求朋友的福利」。《聖經》更進一步，例如：按《若望第一書》，章三，節十七：「擁有斯世的物產，眼見自己的弟兄實有急需，而心腸緊閉，不肯開恩相助，天主（聖神）的愛德，怎樣還能存在於這樣的人心以內」？（人的心情如此，天主的心情，更是如此）。

天主極有施恩助人的愛情。祂的心願，常有實效。是以一切神恩，都說是天主因聖神（愛情）而普施於吾眾人的，這是合理的；按聖保祿《致格林德第一書》，章十二，節八，（縷述諸恩）說：「人因聖神而領受天主的恩賜，有領受上智之言論者，有領受知識（明達）之言論者，依靠同一聖神」；下文（節十一）總論所述各種神恩及其工作說：「獨一而同的聖神，作這一切工作，隨意將工作，分配給每人」。

另一點：顯然的：物體為能上升，高達「火界」，必需先同化於火，配備上輕清的特性，因為用火性本有的行動，向上奔騰。依相同的比例，人為獲享天主的真福，（上達真福之域），也必需先同化於天主，裝備上神性的諸般美善，然後作出和那些美善相稱的工作，這樣最後庶能實得天主本性固有的真福。

然則吾人是因聖神而領受天主賞賜的神恩，證見前段。是以吾人也是因聖神而同化於天主，並因聖神而得到行善的才能；也因聖神而啟開真福的途徑。這三項，都可證於大宗徒垂訓的暗示：《致格林德第二書》，章一，節二一至二二說：「天主傅油，祝聖了我們；給我們（心靈上）蓋了印號；在我們心裡，賦給了聖神的證券」。《致厄弗所書》，章一，節十三，又說：「你們（的心靈上），蓋上了聖神預約的印號。聖神是我們繼承權的證券」。

「印號」象徵「同化」。「傅油祝聖」（是古代頒賜官爵，委任職務的典禮），象徵行善的才能；證券，象徵「希望」：（聖神振作起來的希望，是望德），人有望德，乃以身心言行，依照目標，進向天上繼承權所授與的至善真福。（「聖神預約」指天主預先約許給人的真福）。

添一點：人以善意親向某人，乃能收納而建立他為義子，並授以嗣子的繼承權。為此理由，建立人類為天主的義子，應是聖神的恩寵。有《聖經》作證：聖保祿，致《羅馬書》章八，節十五說：「你們領受了建立天主義子的聖神，因而我們呼叫聖父為父」。

另添一點：友善關係的建立，是仇冤的消除。仇冤和友善是互相衝突的。是以《箴言》，章十，節十二說：「愛德掩蔽一切罪過」。愛德建立天主和人的友善關係，消除天主的責罰：人已往犯的罪過乃得天主的寬赦。為此，《若望福音》，章二十，節二二，記載吾主向諸門徒說：「你們應該領受聖神，你們赦免誰的罪過，他的罪過就要（得到天主的）赦免」。《瑪竇福音》，章十二，節三一曾說：侮辱聖神的罪過，是天主不赦的；因為失去了罪過得赦必應依靠的聖神。

再添最後一點：為了上述的種種理由，《聖經》往往說吾人的變新，洗潔，或純淨，也都是仰賴聖

神。例如《聖詠》，（章一〇三，節三〇）：「求祢派遣你的聖神，萬物就要蒙受造化之恩而出生；大地的面目也就要改變一新」。聖保祿，《致厄弗所書》，章四，節二三說：「你們應用你們心智中的聖神，將你們自己改變一新」。依撒意亞《先知》，章四，節四，也說：「將來，天主如果運用聖神的審判和烈火，洗除了西雍子孫的罪汗和腥血，他就要來，安居在西雍山嶺的全境」。

第二十二章 聖神締結神人間的親愛

前章討論了《聖經》所述天主用聖神施給吾人的諸般恩惠，本章則應研究天主怎樣用聖神推動我們嚮往天主。

一則、欣賞主榮：友誼的本務，莫大於交往。天和人的交往，在於賞人觀望天主的榮福：一如大司徒，致《裴理伯書》，章三，節二〇，嘗說：「我們的交談和往來，卻是在諸天之上」。吾人因聖神助佑而會親愛天主，則也因聖神而得以欣賞天主的榮福。是以大宗徒，《致格林德第二書》，章三，節十八說：「我們大眾，面見天主（在吾主耶穌身上）顯示的榮福，由天主聖神將我們的狀貌，改變成（和吾主耶穌）相同的形像，光明逐漸增亮，達到和天主聖神相稱的強度」。

再則樂享神慰：友誼的本務，也在於朋友歡聚，同享交談共事之樂；並在憂慮苦悶當中，互相慰勉：是以吾人偶而憂困不堪，輒以朋友聚合，為至大依靠，猶如至穩妥的避難所。既然按（前章）已證定理，天主聖神建立吾人作愛天主的朋友，又使天主居住在吾人以內，並使吾人也居住在天主以內，（互相內在。密切如一），自然效果必使吾人仰賴聖神而實享天主的安慰和快樂，應付世上的一切凶逆和攻擊。

是故《聖詠》，章五十，節十四，（悔罪的達味聖王，在憂苦中，呼求天主）說：「求祢重賜我得祿

救援的喜樂，求祢用主宰性的神靈，堅定我」。(新版日路撒凌《聖經》，《聖詠》，章五一，「給我恢復祢的康樂；在我心中，穩定寬宏大量的精神」)。聖保祿，《致羅馬書》，章十四，節十七，「天主之國，是在聖神內，建立起來的公義，和平，及喜樂」。《宗徒大事錄》，章九，節三一說：「當時的教會平安，建設進步，行動敬畏天主，充滿著聖神的慰樂」。為此，吾主(耶穌)也稱呼聖神是護慰者，猶言安慰者；《若望福音》，章十四，節二六：「撫慰者，聖神，受聖父因我名出命派遣，將要來給你們傳訓一切……」。

另則全守主誠：友誼的本務，同樣也是意志相同。朋友情投意合，必是同志。然而天主的意志，宣達於吾人，乃是由於他頒佈的誠命。我們親愛天主的心情，不推諉全守天主的誠命。《若望福音》，章十四，節十五記載(吾主)說：「你們若果然親愛我，就應遵守我的誠命」。是以吾人，既因聖神而和天主建立友愛的親善，也就受聖神某樣的振作以全守天主誠命；一如大宗徒、致《羅馬書》，章八，節十四，說過的名言：「凡受天主聖神振作者，都是天主的子女」。

又則，自由情願：須知天主子女受聖神振作起來，不是如同奴隸，被迫工作；而是如同自由的人，情願自動。依名辭的實義，「自由者」指示「自己是自己行動的原因者」。(參考大哲《形上學》，卷一，章二)。吾人自由作某事，是我們本人自動作那事。這也就是吾人意志自願作那事。否則，違背自己的志願而被動作事，乃不是自由作事，而是作奴隸；或被動於絕對的強迫：例如全部動力都是外來的，被動者方面全不合作：純是被外力推動；或被動於「不絕對的強迫」：被迫的行動中，有自由意志的攙雜，例如某人迫不得已，自願作出或忍受某某小不順心的事，以避免某某大不順心的事：(船中遇險，寧捨貨

物，不捨性命)。

聖神折服吾人去作某事，所用的方式，是引導吾人，本著友愛天主的熱心，甘心情願，作出某事。可見，天主的子女，受聖神振作起來，是自由的，以愛情為動機；不是奴隸的，以畏懼為原因。本乎此，大司徒，《致羅馬書》，章八，節十五，說：「你們領受的，不又是奴隸的畏懼心理，而是建立天主教義子的聖神」。

又則消慾免法：情慾的糾纏，和法治的束縛，能發生的奴隸作用，都被消除。人的意志，本性向善，惜因情慾迷惑或惡習難移，或因其他不良條件，人乃棄善而向惡；其意志，被迫於外在因素，而作出相反本性傾向的惡事；也是作了奴隸，（就是作了情慾或惡習的奴隸）。但看意志，順從情慾或惡習的傾向，認惡為善，而追求之，由而作出的行動，卻是自由的。然則，既有這個自由的願心，願作某事，但因畏懼法律的刑禁，而戒止，不去作那某事；或作出某某相反的事；這樣的行動，便是奴隸的：（作了法律的奴隸：不合於自動向善的意志之本性）。

聖神，既用愛情，吸引人的意志，追求真善，遵行意志本性向善的自然理則，乃將情慾及法律等等的奴隸作用，一並消除了。於是人依靠聖神，既消除了情慾和罪習的糾纏，又釋免了法律或刑罰的束縛。守法律時，不是作法律的奴隸，而是作（善良）法律的愛護者。（以自由向善的愛情為動機，不以奴隸的畏懼心理為原因）。為此理由，大宗徒，《致格林德第一書》，章二，節十七說：「那裡有天主聖神（的愛情），那裏便有自由」；《致迦拉達書》，章五，節十八，又說：「你們既受聖神的引導，乃不是屈服於法律的壓迫」。（法律善良者，自願愛護之。法律無道者，捨生致命以殉之：致命以殉難，不是違法，也

不是叛法，而是守法殉法，以超法而正法，必使更正而後已。這是天主聖神，感化人心，而生的道德作用；改善人間法律，以保全天賜明命）。

肉身用情慾引誘吾人背善而向惡。聖神卻用愛情指導吾人祛惡而向善；是以《聖經》稱頌聖神，剋制肉情的行動，例如聖保祿，《致羅馬書》，章八，節十三，（保證）說：「你們如果用聖神，剋制肉情的行動，你們就要生活」；（不陷於喪亡）。

第二十三章 解難

目下只剩解答前者（章十六）對方為證明聖神是受造物而不是天主，所舉出的那（十一條）理由。

一、為解答第一條理由，須知「聖神」的「神」字，依吾人（語言學的）普通觀念，是從動物「空氣鼓動出入」的「呼吸」，展轉借取而來的一個名辭，指「生氣息息若有神」的「神」；猶言「生氣之伸張」；由而借指形體界任何氣體的運動和鼓蕩，催促，等等。如此，《聖經》有時用「神暴」指示「風暴」，例如《聖詠》（章四十八，節八）：「火，雹，雪，水，狂神暴雨，都執行祂的言語」；這裡的「狂神暴雨」，便是指示「狂風暴雨」。（古代生理學）同樣，也用「神」字指示「神氣」：是一種稀薄的暖氣，流佈在肢體間，促成其運動靈活；也和「氣脈」相似，和「血脈」是平行相輔的。

又因氣體無形，遂再進一步，轉指「往來不測。無形可見」的「神靈」：於是一切有動力而無形象的實體及能力，也都叫做「神」，（或「鬼神」，或「神靈」）。為了這個理由，動物類的靈魂，（覺魂），人類的靈魂（理性的靈魂），眾天神，以及天主，也都有時叫作「神」。

並且，天主聖神，以其出生方式，既是天主自愛而發出的愛情，有動力的含義，所以叫作「神」，也是恰當的。那麼，亞毛斯先知說天主造生的「神氣」，指示「樹立群山」的「清風和空氣」，根據我們現

行的拉丁譯本，和《聖經》的上下文，明示這裡的神氣，不指天主聖神。

至於匝加利亞先知說：天主造生人身內的神氣，或說天主塑製人體內的神氣；這裏「神氣」，不指天主聖神，最多不過指示人的「神靈精氣」，不是是別的，乃是人的「靈魂」。

從此可見，這兩處的《聖經》，都不足以證明天主聖神是受造物。

二、為解答第二條理由，請回憶（章十九）已有的證明：聖神是天主，發於天主。所以聖神必須從天主那裡，領取自己的本體：如同前在（章十一）那裡，論天主聖子，也說過了一樣的道理。這樣，聖子和聖神所有的一切知識，能力和動作，也是得自天主；因為在天主以內，知識，能力和動作，都無別於本體；然而，聖子領取，是領自聖父一方，聖神卻是領自聖父和聖子兩方。

今按（章二十一）已證定理，在眾聖先知以內，借其喉舌而發言，是天主聖神的工作之一；聖神既不由自己而工作，所以《聖經》也就說聖神不由自己而發言，而是發表祂得自天主的言語。從此可見，吾主所說：聖神說話，不是說自己的話，而是將祂所聽聆的話，傳達出來；這樣的話也同樣不足以證明聖神是受造物。

況且聖神「聽聆天主的言語」，乃是從聖父和聖子雙方，領取知識，等於領取自己的本體。（詳見前段）。《聖經》習慣用人間語言的方式，模擬天主的事理；譬如吾人用耳朵聽聆師訓以得知識。至於說：「聖神將來更要聽聆」，也無害於天主聖神的永遠現實；因為，（按卷一，章十五及六十七的說明），指示任何時期的動詞，都可加以變通，而形容「永遠的現實」；因為「永遠的現實」，無始無終，包括古往今來、時間長流的全部。這樣的形容，並不足以證明聖神不是永遠長生的天主。

三、同樣的理由，也足以解答對方第三條困難。顯然，《聖經》所說「聖神受聖父和聖子的派遣」，無力證明聖神是一受造物。理由和前者（在章八）論聖子所舉出的相同：《聖經》說聖子受聖父派遣，來到人間，是說祂在形體可見的骨肉裏，發顯給人間，於是世界上開始新形式的生存，和原來永有的形式不同；永有的原來形式，是無形無像的天主神性的生存；人間肉體的生存方式，卻是有形像、人眼可以暗聞的。

依同理，聖神，用人眼可見的形式，發顯給人間，也說是受天主派遣，或打發而來，例如《瑪竇福音》，章三，節十六記載基督受洗禮時，頭上有聖神借鴿子的形像，從天降來；又例如《宗徒大事錄》，章二，節三，記載）聖神借火舌的形像，降臨到眾宗徒頭上。惟須理會，聖子借骨肉發顯，是降生成人；聖神借鴿形和舌形發顯，卻不是降成鴿子或火舌；僅僅是在形像可見的徵兆以內，發顯到人間；於是祂永遠現實的生存，就在世界上開始了生存的一個新方式。這是祂由聖父和聖子雙方領取而來的；故說是受聖父和聖子的共同派遣或打發。《聖經》裡，這樣的話，不證明聖神小於聖父和聖子，卻只足證明聖神是聖父和聖子共發的。

此外，須知尚有另一無形的方式，聖父用以派發聖子和聖神：（這就是所謂「聖寵賦與人心」的方式，極值注意）。回憶（章十一及十九）已證定理，以出生的方式而論，聖子是天主自知而孕生的知識；聖神卻是天主自知自愛，父子交愛而共發的愛情。從此看去，按（章二十一）已有的說明，天主既用聖神和某人建立親善互愛的關係；聖神乃居住在那某人的心裡；這樣就在那人以內，開始生存的新方式，藉以產生人愛天主的新神效；開始滿盡這樣的新任務，是開始在人間生存的新方式，（等於說天主賞人聖寵；

《聖經》也說是天主派遣聖神降臨人心）。聖神在人心以內產生這樣的神效，也是賴祂有得於聖父和聖子：為此理由，《聖經》說聖父聖子用無形的方式，給人派發聖神：（猶言神靈的感化）。

依比例相同的理，聖子在人的心智內，（發生光明啟迪的效用），助人認識天主的真理，人乃因而發出愛情，親慕天主；也說是聖子受天主聖父無形的派遣，（光照人心）。

如此看來，得以明見，這個派遣的方式，也不證明聖子和聖神的卑小，但只足以證明兩者的來源是出自聖父。

四、為解答第四條理由；（須知「不提某物」不等於「否認某物」）是故，《聖經》有時連數聖父聖子，而不提聖神，如同有時也列舉聖父聖神，不提聖子；（還有時合言聖子聖神而不提聖父）；都不是否認聖子或聖父的天主性；故此也不是否認聖神是真天主。適得其反，這樣的情況，足以暗示《聖經》、對於天主三位中的任何一位，所肯定其神性應有的一切賓辭，明指一位，默指三位：是三位共同都有的（美善）；因為三位共是一個天主。

因此，《聖經》也有時只提聖子，兼指三位共有的（知識或其他美善）；例如《瑪竇福音》，章十一，節二七「非聖子，也無誰認識聖父」；絕對不是否認聖父和聖神認識聖父。同樣，大宗徒，《致格林德第二書》，章二，節十一「天主的事理，非聖神，無人知曉」；確乎不是否認聖父和聖子也知悉天主的事理。（足見「不提」不是「否認」；反之能是「默認」，或「省文而兼指，或統論」）。

五、為解答第五條理由：《聖經》所說聖神有某些變動之類的形容辭，須知都是象徵辭；故此，顯然，都不能證明聖神是受造物。

例如《創世紀》章三，節八、「當時他們聽見了天主巡行地堂中召呼的聲音，他們男女二人就躲藏起來」；章十八，節二一、稱述天主自己說：「我降下去考察，冤聲向我控訴的虛實」。這些話裡的「巡行」，「召呼」，「降行」，「考察」，等等「變動」之類的形容辭，顯然都是象徵語法，不指「物質變動」的實義，也不足以證明天主是受造物；（只證明天主有主宰的實力；監臨所造的世界人類）。依同理，《聖經》說：「天主攜帶聖神，周遊水上」，（有「天主向水面吹噓大風」的意思），也是象徵語法，借物喻神，喻指天主對著意願的對象，發生意力；並且是對著愛情對象，發出愛情。（從愛情的海洋，用愛情的神力造生愛情的世界）。

況且有些人，認為《聖經》原文用的那個字，不必指示「聖神」，可以僅指「天主命大風吹噓水面」；（按自然物理）清風屬於氣體之類；其自然處所，是輕浮水上遊蕩；由而借取過來，轉指水中的各樣變動；（那麼，僅能證明大風和空氣，是受造物；與聖神無關）。

至於《聖經》又說：「我要從我的聖神，發出恩澤，流佈於有血肉的全人類」；實義指示方在前第三條說過的：聖父或聖子，給眾人，派遣聖神。「恩澤流佈」，象徵聖神功效的豐富浩蕩；不靜止於一人一處，而泛濫到許多人，由近及遠，流行普世各地；猶如水波或風浪四方通達一般。

六、同樣，所說的「抽取聖神的一部分，轉交給某些人」；不指聖神的本體或本位可以分成部分，而是說聖神「居住人心」而產生的功效，隨人心的聖德高低，而有增減之可言；不是將數同的某一功效，從一人轉移到另一人，卻是將數異而種類相同的某功效，產生在某人以內，程度高於另某人。這也不必指示一個人受恩豐厚，則需要另某人受恩減少；因為神恩可以同時施給許多人，而不使任何一人因而受到損

失。（凡是神靈，或精神之類的事物，都有這樣的特性：是大公無私的）。

本此理由，可知《聖經》此處，不是說天主將聖神的恩惠，從梅瑟心裡，抽取出來，轉交另某些人，（而使梅瑟受到損失）；反之，無非是說天主將梅瑟素常一人作的事情，委託許多人來分工合作，（輔助政務）。

這樣懂去，厄利叟也不是祈求聖神的本體或本位，增加兩倍，而是祈求自己也得到厄利亞嘗有的兩個神恩：一作天主的《先知》和代言人，二能顯聖蹟；這是聖神的兩個功效。雖然聖神功效，眾人領取，豐薄互異，能有兩倍或任何若干倍比例的分別，厄利叟卻沒有越分奢求自己在聖神功效上凌駕先師。（只是祈求自己現有的神恩，增高兩倍，俾能繼承先師的世世業）。

七、《聖經》慣用象徵語法，借人喻神，用人心情慾的形容辭，比擬天主的心情：例如《聖詠》，（章一〇五，節四〇）：「天主向自己的人民，大發震怒」：是用模擬的方法形容天主懲罰人罪，其實效和人大發雷霆相似；是以《聖詠》下文，接著便將實效指出說：「乃將人民交付於外族手中」。

同樣，說「憂困聖神」，也是象徵語法，喻指聖神棄絕某些罪人，在效果的慘痛上，相似憂困不堪的人，屏棄憂困自己的人或物。

八、《聖經》語法習慣說天主自己作祂教世人應作的事。例如《創世紀》，章二十二，節十二（天主的天神向亞巴郎說）：「現今我知道了」，意思是說：「現今我告知天上下了」：就是說「我教全世界都知道了」。同樣，聖神教世人祈禱，故此《聖經》也便說聖神祈禱：因為聖神點燃起吾人心中的愛火，激勵吾人親愛天主，渴望享受天主的愛情，於是祈禱天主。（聖神，既然教吾人祈禱，所以，吾人的

祈禱，在此限度內，也算是聖神的祈禱。這並不證明聖神不是天主）。

九、以出生方式而論，聖神是天主自愛而發出的愛情。天主用同樣的愛情，為了自己的善良可愛，既愛自己，又愛萬物。如此看去，顯明的：天主親愛吾人而發的愛情，是屬於聖神的愛情。同樣，我們愛天主而發的愛情，也是聖神的愛情；因為我們的愛情，是天主聖神點燃在我們心中的；因而將我們改造成「親愛天主的人」。詳證於前，（章二十一）。我們愛天主，天主愛我們的這雙方愛情，都應說是聖神賞賜的因恩惠。

天主親愛吾人，是天主聖神將其愛情施給吾人；如同人間開始相愛，也說是彼此施給恩愛。固然，天主愛人的意志，是永遠的，沒有時間的開始或終止；但是天主愛人的效果，卻是完成於引人愛主的時期裡。

反過去說：吾人親愛天主，也是先由天主聖神將愛情施給吾人，隨後吾人也由聖神將愛情獻給天主。這是天主聖神居住在吾人心中，而產生的功效。吾人心中擁有天主的聖神，故可以實享天主的愛情，詳證於前（章二十一）。這一切，都是聖神從聖父聖子那裡，發出來的功效。所以，聖神發給吾人的一切功效，也是聖父聖子發給的。換言之：聖父聖子，發出聖神，在我們心中生出那一切功效；《聖經》，往往簡單說：天主將聖神，賞賜了給我們。

上述《聖經》慣用的語法，並不足以證明聖神小於聖父和聖子，而僅可證明聖神的來源，是發自聖父和聖子。同樣，有時也說聖神將自己施給人，意指聖神居住吾人心中，和聖父聖子共同在吾人以內，點燃起天人交歡的愛火。

十、固然聖神是真天主，也是從聖父聖子那裡，領得了天主的真性；但不得因此而是（聖父聖子共同

出生的另一代) 聖子。聖神出生的「生」，按章十九已有的說明，不是「父親生兒子」的生；(而是「意力生愛情」的「生」)。凡不是父親生兒子的生，其所生之物，都不得說是兒子。例如某人，用天主特賜的能力，從自己身體的某一部分，作出另一個小人來；或用外間的製作方法，如同工匠製作工藝品，那某人從某種質料，製作出另一個人來；(前者，可以說是「芽生」，「枝生」；後者是「藝製」)；這樣生出來的人，都不可以叫作「兒子」；因為他的出生，不是「兒子生於父親」的「出生」。(否則，「生芽」，「製造工藝品」，就都應說「生兒子」了)。

從此看來，可見聖神，雖然從聖父聖子領得了天主的本性，仍不能說是聖父和聖子的兒子：理由就是因為，聖父聖子共發聖神的「發」字，沒有「父親生兒子」的「生」字之含義。(回閱章十九)

十一、惟獨天主傳播本性，能有許多方式，這是合理的：因為、惟獨天主以內，祂的動作，乃是祂的本體生存。祂的本體，既有智力和意力，故發生智言和愛情。祂的智言和愛情，既有天主本體的生存，故此，必是天主。這樣，聖神和聖子兩位平等，都一律是真天主。

以上數章，討論了「聖神的天主性」。

尚有其他難題，與「聖神的出發」有關，應在以下兩章加以研究，仍以前者(章十三—十四)論「聖子誕生」時已得的定理為出發點。(那兩章的要點有三：一是用智力生智言的方式，聖父生聖子。二是父子兩位共有一性一體。三是惟一聖父只有一個聖子)。

第二十四章 聖父聖子，共發聖神

有些人關於「聖神出發」問題，表示了不正確的意見；認為聖神（只發於聖父），不發於聖子。故此現應證明聖神也發於聖子。

一證：《聖經》明說聖神也是聖子的聖神。例如大宗徒致《羅馬書》，章八，節九說：「誰沒有基督的聖神，誰就不屬於基督」。（人有基督的聖神，便有基督的精神。精神是想法，感覺，和作法的心理形態，是聖神居住人心與否，所產生的功效。人有聖神，則有基督的心理形態；否則，無之，謂之不屬於基督）。

有人能說：發於聖父的聖神，不同於聖子的聖神。這也是不對的。大宗徒的話，上下文連合起來，足以證明：聖子的聖神，也是聖父的聖神；父子共有一個聖神（所以也通稱「天主的聖神」。是以同章下文接著說：「既有天主的聖神，居住在吾人心內，云云……」）。

也不可以說「基督的聖神」，只有「基督人性領受了的天主聖神」的意思。《路加福音》，章四，節一說：「耶穌（的人身，領受了洗禮以後），充滿著聖神，從若而但河同來，被聖神引導督促，進了曠野」……（反之，「基督的聖神」，指示「基督本位的聖神」，屬於基督的本位全體。基督人性和天主性

結合而成的全體，共是一個本位，就是天主第二位：聖父真子之位。所以說基督的聖神，就等於說聖子的聖神）。

是故，大宗徒，《致迎拉達書》，第四章，節六說：「因為你們是天主的子女，天主乃派遣了祂聖子的聖神，降臨你們心中，呼叫著「父！聖父」。從此可見：聖神由於自己是天主真子的聖神，才提高我們也作天主的子女。我們卻是由於同化於天主的真子，才（被聖神）建立為天主的義子：按聖保祿《致羅馬書》，章八，節二九、「祂用豫知未來的知識，和豫定未來的計劃，註定了我眾教友，化成祂聖子的肖像，使祂的聖子在許多弟兄當中，享有祂第一聖子的身分」。

從此得知：聖神是基督的聖神，全是由於基督是天主的真子，（不是由於基督是一個平常人）。進一步說：聖神是天主聖子的聖神，這裏所用的「的」字，指示的關係，不能是別的，只得是聖神發源於聖子的關係；因為在天主三位間，沒有別的區分或關係之可能。足證聖神是聖子的聖神，故此也是發源於聖子；非如此，不得說是聖子的聖神。

又證：按《若望福音》，章十五，節二六「真理的聖神出發於聖父，我要從聖父那裏派遣祂來，作你們的撫慰。祂來到以後，就要舉出憑據，證明我（是真理）」。「可見聖神受聖子的派遣。出命派遣，對於聽命受派遣者，有一些統制權；不是主人統制奴僕，也不是大者統制小者；則只得是泉源統制河流。然則，聖子對於聖神；不能有主僕或大小的關係；所以，只剩下聖神發源於聖子；故說：聖子派遣聖神；（就是如同泉源發出河流一般）。

設難：有人能說：《聖經》有時也說「聖神派遣聖子」；例如《路加福音》，章四，節十八——二一記

載吾主說自己滿全了《依撒意亞先知》的預言：「天主的聖神降臨於我，派遣我給貧窮者，宣報福音」。
（《先知》，章六，節一）。

解難：聖神派遣聖子，是派遣聖子降生採取了的人性。聖子派遣聖神，卻不得是派遣聖神採取了的人性或任何受造物的本性，因為聖神沒有採取任何受造物的本性。故此，聖子派遣聖神，只能是對於天主聖神的本位，有派遣的權力。（如果強說聖神也是聖子的泉源，則不合聖神的本質。按其本質，聖神是聖父和聖子交相愛而共發的愛情；故此不自己又生聖子。）

加證：《若望福音》，章十六，節十四；記載聖子論聖神說：「聖神要顯揚我，因為祂從我之所有中，領取祂之所有」。既領取聖子之所有，則不得不從聖子那裡領取，例如說：聖神從聖父那裡，領取聖子所有的天主本體和本性；（不得不同時也從聖子那裡領取；所以說：聖神是聖父和聖子共發的）。是以同章下文接著記載吾主說：「凡聖父所有一切，不拘什麼，都是我之所有。為此我方才說了：聖神從我之所有中，領取祂之所有」。

因為，既然聖父所有一切，也都是聖子之所有；那麼聖父是聖神的元始而有的權力，也必定是聖子之所有。足證：如同聖神從聖父那裡，領取聖父之所有；照樣，聖神也是從聖子那裡，領取聖子之所有。（益言譯之：「如同聖神發於聖父，照樣，聖神也發於聖子，根據著父子兩位不同的「愛情關係」）。

史證：聖教歷史，記載許多聖師的名論，連希臘諸聖師也算在內，引用過來，都能證明我們的結論：例如聖亞大納削，（亞建修，《信經長篇》）：「聖父聖子，共發聖神，共發非共生，非共作，非共造。（是說聖神不是受造物，不是工藝品，也不是聖子或聖孫，也不是只發於聖父，或只發於聖子，而是共同

發於聖父聖子兩位)。加爾西東城大公會議，採納聖西利祿，《致乃斯多略書》，說過的名言：「真理的聖神，名稱叫做真理的聖神，實際也是真理的聖神；（真理是天主聖子）；彷彿河流從聖子泉源裡，噴發出來；如同最後也是從天主聖父泉源裡，噴發出來」。狄迪慕，《聖神論》，（聖熱羅尼莫，拉丁翻譯，三七節）：「除去聖父之所施給，聖子一無所是。除去聖子之所施給，聖神的實體也是一無所是」。承認聖神實體來於聖子，又承認聖神彷彿河流從聖子泉源裡噴放出來，而不承認聖神出發於聖子，是可笑的。因為「出發」二字，意思寬廣，泛指任何事物以不拘任何方式來於任何另一物。在吾人言語中，都叫做「出發」；所以是比較指示來源的一切名辭，最寬廣不過的一個公名。形容天主奧理，公名優於殊名。故此，「出發」二字，用來形容天主三位間的「源流」關係，極為適當。是以如果承認聖神實體，來於聖子；又彷彿河流，發源於聖子；就不得否認祂也是從聖子出發而來的。

又證：第五公會議，表決定案說：「關於本項問題，我們隨從教會眾位聖師和教父：亞大納削，溪樂流，巴西略，神學聖師額我略，尼柴主教額我略，盎博，奧斯定，德非祿，君士但丁主教若望，西利祿，良，波樂克祿；我們在各點上，接受他們保衛正教，罰黜異端，陳明瞭的一切真理。」

然則、顯明的，奧斯定的許多名論，特別在《聖三論》，及《若望福音》註解中，宣證聖神發於聖子。足證第五公會表決的定案，是承認聖神發於聖子，和聖神發於聖父的道理，同樣真確。

在上述的經證和史證以外，尚有許多理論的明證：

一證：物體間，除了物質塊然的分別，則只能有對立的分別。天主二位間，不能有物質塊然的分別。如果兩物彼此間全無任何對立的分別，則能並在一處，無以是主體間分別的因素例如白色和三角形，雖然

互不相同，但其分別不是對立的分別；則能同在一處，不能是主體間分別的因素。

然則，依照公教信仰的經典，必須在基本原則上，承認聖神有別於聖子；否則，天主聖三分不出三位來，就只有兩位。這是不可能的。聖神和聖子間既有分別，其原因，必定是彼此間的對立。什麼樣的對立呢。

不得是肯定和否定之間的對立。這樣的對立是有無之間，或是非之間的對立，也叫作矛盾對立。也不得是全備和缺乏之間的對立。這樣對立是完善和不完善之間的對立。也不得是衝突對立。這樣的對立是性理互殊的對立；按哲學界的公論，衝突對立是物體間性理上的分別。天主三位間，只有位的分別，沒有性理的分別，因為三位共有一性一體；同樣，必也共有一個性理。聖保祿，《致斐理伯書》，章二，節六說聖子以本性固有的實理，享有天主的生存。就是享有天主聖父的生存，和天主聖父有本性相同的實理。簡言之：和聖父性理相同。

除去了上述各樣的對立，只剩下「關係的對立」能是天主三位彼此分別的原因：例如父子的分別，是關係對立的分別。然則，關係的對立，也分許多種：

一是數量比較的關係對立：例如「兩倍」，「一半」等等。二是動作施受的關係對立：例如主奴，父子，主動和被動。數量比較的對立，又分異量和同量。異量之間，相差相關；或大小，或兩倍，或一半。同量自比，單位相同，則實體唯一；實體間，數量相同，謂之同等；品質上，互無分別，謂之同樣，或相似。

天主三位間，不能有量的分別：三位是平等的；也不能是單位自同的：這樣三位就是一位了；沒有理

由再分成三位。動作施受之間的對立，受動者，是地位卑下的；能力也低弱；和施動者，不得平等；故非三位間之所能及。那麼，只剩「來源」的關係之對立，不指相關的兩方，互有大小或強弱的分別；因為兩物本性同等，能力也同等；一個卻生於另一個。可見，天主三位間，只能有這樣的對立不能用任何其他樣式的對立，作彼此相分的因素。

這樣說來，結論必是：聖神既有別於聖子，則必發於聖子；因為說聖神是聖子的聖神，也是聖子施給眾人的，更是合理。

又證：聖父是聖子和聖神的原始；但關係不同，對於聖子的關係，是父位；對於聖神的關係，是「呼嘯」；猶如將生氣吹出。這是關係的凸面。反轉過去，聖子對於聖父的關係，是子位；聖神對於聖父的關係，卻是「發出」。這是關係的凹面。凸面關係是原始對端末的關係。凹面則是端末對原始。凸面兩個關係，不相反對立，卻屬於聖父一位，放在原始方面，不建立兩位。（一位聖父，同時既懷孕智言而生聖子，又呼嘯生氣，而發聖神）。凹面兩個關係，從端末方面比較，卻是相反對立的：（智言的孕生，是生在智懷以內；知識的光明，是向內的，照耀智者心內，生於智力同心自照的動作。「呼嘯生氣」，卻是向外的，將氣息吹向外面；象徵聖父意志向聖子發出愛情。意願或愛情的動向，本質也是向外的。向內向外的動向，明明是相反的）。這是必然的，否則「子位」和「發出」，假設不相對立，就不建立聖子和聖神兩位，便應屬於一位了。兩位，既是兩位，則有分別；隨之，必有對立；不能有別樣的對立；故得只有「來源」的關係之對立：一位來自另一位，故此互有分別；（但不是聖子來於聖神；所以只得是：聖神來於聖子。此乃應得的結論）。

加證：公性相同而殊性互異者，其互異之因素，必因本體而屬於其公性，非因偶然；例如人和馬，殊性互異，而公性相同；同於動物之公類；其分異因素，則不在於偶然而有的附性情況，例如黑白的顏色；而在於理智之有無。理智之有無，是因本體而屬於動物：（動物類性之本體，必須或是有理智而是人類，或是無理智而是牛馬等等；必擇其一，否則不得生存於自然界）；因為，動物的本體必須有靈魂，故此應根據它有什麼類的靈魂，而分別出互異的許多種；動物有理智，則是人；無理智，則是獸。（將分異因素，填加到動物公性的本體，才能構成人或獸殊性的本體：這是分類法的本體論定律）。

然則，聖子聖神，有相同的公性，同於「都有來源」：因為兩位都是來於聖父；也是因此而兩位都有異於聖父：由於聖父不生於某某來源，（而絕對是自有的）。但是，聖子和聖神，兩位間的分異因素何在呢？自然應在於某某因素；這個因素，屬於公性「都有來源者」的本體：全在於「誰來於誰」：「誰以誰為自己的來源」：是「來源」關係內，始末相對的兩端，彼此必有分別。這樣的分別，在聖子和聖神之間，只得是由於聖子是聖神的來源。（聖子對於聖神，有始原對於端末的分別和關係）。

添證：有人如說：聖神不同於聖子，非因來於聖子，卻因兩者來於聖父，各以不同途徑。這樣的說法，實際歸結於同一結論。聖神如有別於聖子，兩者同出一源，其途徑，必須各自不同。但不同之點，或在於端末，或在於始原，或在於主體；此外，無處可得而見之。

例如：牛生牛，馬生馬，出生歷程的終點不同，因為牛馬異種，本性各自不同。在始原方面，如果我們假設同種以內，某些動物，（依普通歷程），生於父母的種籽及太陽的動力；另某些動物，卻只生於太陽的動力，不也生於父母的種籽。在此假設之下，出生的歷程，端末種同，始原種異。在主體方面，兩馬

同種，而以主體不同的物質，領受馬的種性。（這裡的假設，為生物學，關係重要）。

天主的位別，不能是出生歷程主體物質方面的分別；因為天主三位，完全沒有物質。同樣，也不能是出生歷程端末方面的分別；因為，確切說去，聖神和聖子兩位出生於聖父，端末的真實終點，不是位別的建立，而是兩位各自從聖父那裏，領取相同的天主本性和本體。位不同，出生歷程不同，聖子生於聖父，聖神發於聖父，但終點相同：兩位都是有同一天主的真性和本體。

那麼，兩位出生歷程的分別，只剩在於始原方面。分別是怎樣的呢？顯然的，聖子出生的始原是聖父獨自一個。聖神出生的始原，（既有別於聖子，當然）就不得是聖父獨自一個；果然若是，則無以別於聖子。所以，為保全兩位間的，和兩個出生歷程間的分別，（不看歷程的樣式，只看其始原），必須肯定：聖神不是來於聖父獨自一個，而是來於聖父和聖子兩位（交相親愛之連合）。

又有人如果來說：兩個歷程始原不同，不外於聖父生聖子是用智力生智言的方式；聖父生聖神，卻是用智力發愛情的方式。這樣分別已足，就不需要贅加其他了。其實尚非充足。天主的意力和智力，實際上互無分別，只是名理不同而已，詳證於卷一（章四十五及七十三）。如果兩位兩個出生歷程間的分別，只在於天主的意力和智力的互異，那麼，兩者的分別也就只是名理不同而已，實際上應是本體相同的。但是名理互異，本體相同的名辭，可以互為實辭，（互相稱指，彼此互是）：例如天主的意力，實是天主的智力，反說亦然，（天主的智力，實是天主的意力）。這樣說，都是確實的。那麼，向樣說：聖神就是聖子；反過去說：聖子就是聖神，也便應是確實的了。這卻正是陷入了撒伯略派大謬無道的覆轍。（回閱章五）。（用反證法返回去），足證：為保全聖子和聖神兩位間實際的分別，只說聖子如同智言生於聖父的

智力，聖神卻如同愛情生於聖父的意力；仍不充足，不得不在這個分別以上，加說：聖神發於聖子。

另證：既說聖神如同愛情生於聖父的意力，並說聖子如同智言生於聖父的智力；由此隨之，則不得不說聖神也生於聖子；因為如同愛情發於意力，同時也是發於智言，由於吾人心言之所不知曉，意力則無法施以愛情。（回閱章十九；參考章十一）。

又證：詳察萬物分類分種，則見秩序森然，由下而上，逐級遞進：例如物體中，無生命者以上，有植物；植物以上有動物；動物以上有人類。這每一類中，各因種別不去，又分許多等級，形如梯階；是以哲人柏拉圖曾說：萬物的類系，是數目的排列，加一或減一，數目改變，其種必異，（參考《物理學》，卷七，章四；《形上學》，卷七，（另版卷六）章十一。翻閱本書卷二，章四十四，九十五，九十九；本卷章三十三，四十一）。

是以，沒有物質的神體間，只能有秩序的分別。然則天主三位，完全沒有物質，彼此間秩序的分別，不能是別的，只得是「來源歷程」的程式之分別。所以除非兩位中，一位來於另一位，則不能兩位同出於一位，而有秩序可分。聖神卻是和聖子，兩位同出於聖父一位，所以聖神必是發源於聖子。（等於說：聖神是由聖父和聖子連合共發而來的）。

加證：聖父聖子，共由一個本體，彼此的分別，不在本體，惟在於「父、父」，「子、子」，名理互異，各位不能相混。父子，本位以外之所有一切，都屬兩位（一個本體之）所共有。然而，作聖神的始原，是父子名理所指本位以外的事：因為聖父之所以為聖父，和聖父之所以為聖神之始原，名理不同，關係互殊，詳見前第六段。所以，作聖神的始原，是聖父聖子之所共有：（兩位共發聖神）。

添證：不相反某物之實理者，則無妨適合於那某物之所有；妨礙僅可有於外在的偶然。然而，作聖神的始原，不相反聖子本位的實理。妨礙不在於聖子是天主，因為聖父也是天主，並作聖神的始原；也不在於聖子生於聖父；因為聖子和聖神生於聖父的「生」字，名同而實異：兩位出發的歷程，互不相同，詳說見前。其中某位由此某歷程生於一個始原，無妨也作彼某歷程的始原。如此想去，最後的結論，將是：聖子作聖神的始原，不是不可能的，然則，不是不可能的事，是可能有的事。（大哲，句解，章十二——十三）。在天主的事理範圍內，可能有「和」「現實有」，是互無分別的。（大哲《物理學》，卷三，章四）。足證：聖子是聖神的始原。

第二十五章 解難

但有些人，固執錯誤，抗辯真理，幾乎不值答覆。

一說吾主耶穌，談聖神發於聖父，完全不提聖子；例如《若望福音》，章十五，節二六、「真理的精神，發於聖父，我要從聖父那裡，派遣祂來，作你們的撫慰。當祂來到之時，祂就要舉出憑據，證明我（是真理）」。談論天主，非《聖經》之傳授，吾人不應自創意見，所以不應該說聖神發於聖子。

以上這樣的理論，無非輕薄而已。須知三位共有一體，凡《聖經》單說一位，則必兼指各位，除非與本位之特性不合；縱使句法用了一「除非」，「惟有」，等等專論的限制，仍非杜絕兼指的作用。例如《瑪竇福音》，章十一，節二七、「非聖父，無人認識聖子」；「不是否認聖子自己或聖神認識聖子。是以從使《聖經》說非由聖父，則聖神無從發出；也不是否認聖神（在發於聖父之時，同時也）發於聖子；因為這既不相反聖神本位的特性（又不相反聖子本位的特性），詳證見於前章；（並且也不相反「非由聖父，聖神無從發出」的經旨）。

無怪吾主說聖神發於聖父，而不提自己；因為習慣將自己所有一切，既都得於聖父，故都歸於聖父，不特為己有；例如《若望福音》，章七，節十六、「我的道理，不是我的，而是派遣我者聖父的」。還有

許多這樣的話，吾主的宗旨，專在推崇聖父的主權；（不是否認自己的主權）。

何況吾主的那些話裡，也不完全沒提自己；因為同章上文吾主說了自己是真理；下文乃說「真理的聖神」；明明示自己也是聖神出發的始原。

又說有些公會議，以「棄絕謬論」的重罰，禁止人添補往代公會議規定的「信經」。（信經是信條的憲章。不可輕易加減或更動）。信經裡，不提聖神發於聖子。本乎此，有些人控告拉丁教會人士，竄補信經，罪案重大，應受「棄絕謬論」標榜的重罰。

以上這樣說，也沒有理證的效力：

一 因加而西東公會議，（議案第五），聲明「眾位神長在君士坦丁堡，召集會議，一致重申尼柴公會議表決的道理確實：用意不是引人推想尼柴信條言有不足，而是根據《聖經》許多明證，聲明其信條關於聖神具備的含意，抵抗某些人拒絕承認聖神是主宰的企圖」。（故其重點不在於否認聖神發於聖子；惟在於確定聖神也是真主宰，因為祂和聖子平等，也是發於聖父）。

二 因同樣應說君士坦丁堡信經，實義內含蓄著聖神發於聖子的道理：因為按上面數段及章八已有的說明，凡意義適合於聖父（天主性）的一切動作和賓辭，必定也都是聖子的動作和賓辭；所以，信經既說「聖神發於聖父」，必定在含意裡也說了「聖神也發於聖子」。

三 因羅馬教宗的權力，足以將這端道理註加在信經以內，因為歷史記載若干公會議也有教宗的審准和保證。

那些人還提出以下這樣的理由：聖神、本體單純，故不能發於兩個始原；又說聖神，如果以全體完善

的方式，發於聖父，則無又發於聖子的餘地；還說了類此的其他種種理由。

上述理由，稍有神學訓練的人，不難解破。因為聖父和聖子，由於共有天主本體的一個能力，共是聖神的一個始原，（不是兩開兩個）；並且只用一個生產的動作，產生聖神：猶如天主三位是宇宙萬物出生的始原，也是本體至一，並用一個動作，造生了宇宙萬物。（惟須注意，聖父聖子共發聖神，不是共造聖神。「產生」和「發生」，都用出生的廣義，指示聖神發於聖父和聖子，仍是天主，而不是受造物）。

第二十六章 天主一體只須有三位

從上述一切，須知天主一個本性，（一個自立實體），共有三個生存的本位：聖父，聖子，聖神；並且，這三個本位，共是一個天主；彼此的分別，只在於關係各異。父別於子，由於父子關係，兩端對立；父子，而不生於子。子別於父，由於子生於父，而不生父。聖父和聖子，別於聖神，關係在於「呼嘯」。聖神別於聖父和聖子，關係在於愛情的發生是發於兩位之連合。

天主的本性本體，除此三位以外，不能有第四位。理證如下：

天主的位別，本體合一，只得是「來源的關係」各異，詳已證於前論，（章二四）。須知「來源的關係」，在天主本體內，不是由內向外的歷程；這樣的歷程，始末兩端不能共是同一本體；故應是由內向內的歷程，始末兩端都同在於一個本體以內。始於內，終於內的動作歷程，只能有於智力和意力；（此外，無處可得見而之）：詳證於章十一，十九。

是以，天主分許多位，也只得緣係於智力與意力生活的需要。然則天主智力只有一個動作的歷程：因為天主由於自知本體，乃全知萬物；故其智力動作至一，至純，至善。如此，天主只能有一個智言的出生。同樣，天主的意力，也是只有一個愛情的動作歷程：天主自愛本體而普愛萬物；故其意願行動也是至

一而至純的。足見天主因動作歷程而分出許多位，最多不過兩位：一位如同智言發源於智力，此即聖子；另一位如同愛情發源於意力，此即聖神。無始無元，沒有出發歷程的一位，也是只有一個，此即聖父。合計總數：天主聖三，一體只有三位。

又證：天主的位別既然必須以有無何樣歷程為分異的根據，則知天主二體也只能分出三位：或全無出發歷程，而為聖父；或有出生歷程而發源於無出生歷程者（聖父），乃是聖子；或發源於有出生歷程者（聖子），乃是聖神。如此（配數計算），可知天主諸位，多不過三。（以類下分種、二分法之邏輯，計算最後分出的總別，實數只有三位。虛數歸於類名，只有兩級，各級一位，虛而不實：故不存在。現實存在者，只有三位；是絕對無疑的定理）。

其他生物，同種繁殖，同宗的親屬關係：能有許多同出一源：例如人類中，能有許多同輩的父親，（叔伯）；每一個父親，又有許多子女。人類本性，可能如此。天主的本性，卻完全不能如此。同種同性的實體，子孫眾多，分於主體或塊然物質的數目。然而，天主以內，既無物質（與性理之合），又無主體（與性體之合）；並且天主本體內在的（親屬）關係，按上面（章十四）已有的證明，也是生存自立，純無物質，也無主體：（故不能因物質或主體之數目而分多）。足證一個天主不能生許多兒子。同理，（一父一子之相愛，連合），也不能發出許多聖神。如此計算，也可斷定：天主只有三位。

設難：有人若說：聖子，既是萬善無缺的天主，則有全善具備的智力，並能以產生智言。聖神，也是一樣，既有無限的仁善，則是傳流仁者的始原，故能將天主的（仁善）本性，傳流給天主的另一位：（如此，聖子又生聖子。聖神又發聖神。逐代生發，數目將多至無限，絕不限於只有三位）。

解難：須知天主三位彼此間的分別，專在於關係各異。詳論見前，（章十四，及二十四）。根據相關者的對立，得知天主聖子，（本位定義），不同於天主聖父；要點在於「受生」和「施生」，不可相混。如果相混，則關係紊亂，父子完全互無分別。本此定理，可知聖子的智力，是智言受智力領悟而發生；不是智力施展光明曉識真理而生智言。依同比例，聖神是出發於天主，而領受天主的無限仁善，不是發出無限仁善，供另一位天主領受。（這也是聖神本位的定義。確按本位定義而論），聖子和聖父共有單數自同的一個天主本性；至真至全。然而依關係對立的分位，（定義不同），天主聖子是受生於聖父，因誕生而有聖父的天主性。天主聖父卻是施生於聖子，因有天主性而施給聖子。聖子（本位的定義）是受生；不是施生。依同樣的理由，聖神（本位的定義），也是被發出，而領受仁善；不是施出仁善而傳流給別位天主。（以本位定義之界線，可知天主，以關係之對立相分，只得有三位，不能多，也不能少）。

近可取譬於吾人。人類心智，相似天主聖三。人的心神，用智力現實曉識自己，乃在自己以內，孕生代表自己的智言。所謂「智言」非他，惟乃神智可知的意象，等於說是被知的神智，現實存在於神智以內。（人心的神明，是人性的智力。天主的神明，是天主的智力）。人心神智，既認識自己而生智言，如果更進一步，而親愛自己，乃將自己懷抱在意力範圍內，作為愛情的對象。自知而自愛的人心神智，生智施愛的歷程，封鎖在一個圓圈裡面；用愛情，自己回到自己的本體；用智力的知識，認識自己的本體，卻是歷程的始點：始於本體，終於本體；始以知識，終於親愛；終而復始，圈內循環；但終於本體，不繼續另生本體，（更不生無窮）；這是自我知識和自我親愛，內向活動的本質：（始於一，終於一。終而復始。循環不已。振起本體純一的生動，不會繁殖本體，也不生出本體被知被愛以外的效果）。

為更進一步，產生其他效果，則應發啟向外的活動，例如為愛自己而（在本體以外）作出某某應作的事物。（但向外的活動，和向內活動，不可相混。向外活動，是將許多效果，產生在外間。向內活動，卻自知自愛，始終不離自己的本體；其效果，也是止於本體而一）。

但就向內的活動而論，人的神智，也是只有三個要素，相似天主三位；一是神智自己：作活動歷程的始原，現實生存於自己的本性；二是智言：（神智自知而生的智言，是神智思想自己而生的意象）；乃是把自己智力所知曉的神智自己。三是愛情：（神智自愛而發的愛情，止於將神智自己），安置於意力的懷抱內；乃是被自己親愛的神智。

惟須理會到人和天主的分別。在人以內，上述三個要素不共是一個本性或本體：因為人心智的知識，不是人本體的生存；人的意願，（是意力的活動），也不是人本體的生存，並且也不是人智力的知識。為此理由，（人的本體，不分三位，只是一位而已，人被知的神智，和被愛的神智，不是人的兩位；因為不是自立生存的本體，或單位：（而是人本體附有的能力）。人的神智自己，生存於自己的本性，也不是人的一位；因為不是自立生存的整體，而是自立生存整體內的一部分；就是人的一部分。（「人」指示生存自立的人性實體之全整單位。每個人是一體一位，不是一體三位）。

人心神智，果如上述，相似天主聖三；察其似點，可見於天主神智分成三位的活動歷程，（參考，鮑也西，《聖三論》，章六）。回閱以上數章的討論，可以明見：天主本性本體以內，一有不被生的天主，作天主活動整個歷程的始點，此即聖父，（相似人心神智）；二有被生的天主，如同智言，被領悟而出生在智力以內，此即聖子；三有如同愛情由意力發出的天主；此即聖神。除此三位以外，沒有其他向天主本

體以內活動的歷程，足以產生第四位或其他。除向內活動以外，天主有向外的活動，（不是繁殖天主的本體，分成許多位），而是（在天主本體以外）產生許多外間的效果：「造生宇宙萬物」。以上是人和天主的似點。

然而，人的神智，有些缺點，不足以表現天主聖三的實況。一因聖父、聖子、聖神，共是一個天主的本性本體。二因三者之中，每一個是一完善的神性本位：由於天主的智力知識，和意力活動，是天主的本體生存。（卷一，章四十五及七十三）已有證明。（所以人的神智，相似天主，不是完全相似，有許多不相似處）。

為此理由，審量比較，人之相似天主，猶如石像之相似力士；狀貌相似，本性不同。《創世紀》，章一，節二六、記載天主造物時說：「我們要按我們的真相和類型，造人」。本其真相而不全同的似點，《聖經》嘗說：「人是天生的肖像」，在於人有神智。

觀察人類以外，萬物也有聖三的似點：每物既有本身至一的實體；（相似聖父），又有種名所指本性必備的實理，（相似聖子；智言、真理）；也有某些秩序；（內外諸因素的配合；相似聖神；仁善愛情的系屬）。按（章十一及十九）已有的說明，意識範圍內，智力之所曉悟的名理，（智言），相似自然界，各種物性形成時所秉受的實理，（性理，包括性情，規律，條理，秩序，狀貌，等等意義，及其形上因素）。意力的愛情，卻相似自然界物性的傾向，和系屬之倫次。是以自然界物類種名所指的性理，隱約的，遙遙的，相似天主聖子。物性的秩序，相似天主聖神；惟因缺乏理性的神智，故其代表作用，隱約模糊，和實況距離遙遠；不足以作天主聖三的真相，《聖經》乃稱之為「聖三的事跡」：（好似「足跡」一

般)。例如《若伯傳》，章十一，節七「你竟想懂曉天主的事跡嗎？……」關於天主聖三，討論至此，目下可謂足矣。

天主降生成人：

耶穌基督：救世者

第二十七章 天主聖子降生成人

前在（章四及章八）討論「天主生子」問題時，說到了天主之子，吾主耶穌基督，既有天主性，又有人性。祂是天主的永遠真子，故有天主性，並有天主性應有的一切特性和情況。祂又有人性，故也有人性應有的一切特性和情況。祂願意降生成人，採取了人的本性；永遠的天主子，乃在有時間性的宇宙間，開始度人性的生存。

所以，按（章一）既定計劃，現應討論「天主聖子、降生成人」的奧理。天主的奇工妙化，超越人本性的理智，其中最大者，莫過於天主降生。天主之子，真天主，採身降世，成了真人；再大的天主奇蹟，是不堪設想的。為了這個緣故，其他一切奇蹟，都是以引人信仰這件奇妙至極的大事為目的：理在物以類聚，類各有極，是乃全類之首，餘眾之元；元為眾善之長，故為全類共求的目的。（參考大哲《形上學》，卷一，另版卷二，章一。周易，文言）。

吾人，遵照《聖經》名論的傳授，公認天主降生這件奇蹟的真實。《若望福音》，章一，節十四、「聖言降生為人，以人性的骨肉，居吾人間」。大宗徒，聖保祿，致斐理伯第二書，章六—七論天主之子說：「祂依本性固有的實理，享有天主的生存，不自恃和天主平等；但願謙虛自抑，採取了勞役者的本性

實理，降生成人，依人類的共同似點，並以生存和行動方式，呈現人類的實體」。

吾主耶穌基督，親身說過的話也明證這一點。祂有時用人性的話，說出極謙卑的事：例如（《若望福音》，章十四，節二八）：「聖父大於我」；又例如（《瑪竇福音》，章二十六，節三八）：「我靈憂痛至死」。這樣的情況，是祂因所採取的人性而宜有的。祂也有時卻說出天主性的話，形容極高超的情況。例如（《若望福音》，章十，節三〇）：「我和聖父是一體」；又例如（《若望福音》，章十六，節十五）：「聖父所有一切，也是我之所有」。這樣的情況，定然是祂因其天主性而能有的。

吾主親身作的事情，按《聖經》的記載，也證明同一真理。例如：祂有憂苦，有畏懼，受飢餓，受死亡。這都屬於人性。祂用自己的權能，治療病人，復活死人，出命令以變化世間物質原素及其行動；祛除魔鬼；赦免罪惡；並且自己用意力的自主，從死者之中，復活起來；最後，（離別人世），上升於諸天之上。這樣的一切情況，明證祂有天主的德能。

第二十八章 耶穌、基利斯督：真人、真天主

某些人卻曲解經義，關於吾主耶穌基利斯督的天主性和人性，陷入了思想的錯亂。

例如艾必雍，柴林特，以及後起的桑保祿，傅提諾，等人，承認基督只有人性；故說基督的本性，不是天主性，而是行為有功，掙得了一部分天主恩寵優厚的秉賦，因而沾享天主性（的一些德能）。這是他們的構想，詳見前第四章已有的說明，和批駁。本章只願引據《聖經》證明這樣的主張是否認天主降生成人的奧理。

一證：依照這樣的主張，與其說是天主採取血肉，降生成人，勿寧說是已有血肉的人，（修行功德），沾享神性而變成了天主，這樣說話，不合於《若望福音》的真義：「聖言降生成人，有人的骨肉」。反之，應說：「人的骨肉變成了聖言」。

同理，也不應說天主之子，謙虛自抑而下降人世，反之，應說：某某人，（聖德卓著），光榮顯揚而上升神界：這就不合於大宗徒（《斐理伯書》，章二，節七—九），聖保祿的名言：「祂以本性固有的實理，享有天主的生存，但願謙虛自抑，採取了勞役者的本性實理」。只可說某某人受了舉揚而享天主神性的光榮，同章下文（節九）說的：「為了這個功勞，天主提拔了他，賞賜他一個崇高的名義……」。

並且吾主親口說的話也都不對了：例如（《若望福音》，章六，節三八）祂不應說：「我從天上降來」；而只應說（下文章二十，節十七的話）：「我上升到我聖父那裡去」。《聖經》的本義卻是上下文連接一貫的。證於《若望福音》，章三，節十三，吾主說：「非自天降下者，不上升於天。人子生存於天上，（故能下降而又上升）」。聖保祿《致厄弗所書》，章四，節十：「祂先降來人世，而後乃上升於諸天之上去了」。

同樣，也不應說聖子受聖父派遣，從聖父那裡出發，而來到人世；反之，僅可說「某某人去到聖父那裡」。《聖經》卻連貫兩事。例如《若望福音》，章十六，節五，吾主說：「我去到派遣我的聖父那裡」；同章節二八，又說：「我從聖父那裡，出發，來到人世；現今我又離開人世，去到聖父那裡」。上述的每句經文，同時證明祂的人性和神性。

第二十九章 駁幻身主義

還有別的一些人，否認了天主降生的真理，提倡了虛構的天主降生成人的假冒。

按（聖奧斯定，《異端論叢》，章四十六）往史的記載，摩尼教派的人曾說天主之子，降生成人，採取了人的形貌，不真是人的身體，而是人身的幻影。（初期教史，稱之為「幻身派」，或「幻身主義者」）。本著這樣的說法，吾主不真是一個人，而是人形貌之顯現。並且祂以人性作出的一切事情，也不是真有其實，而只是一種假冒：例如誕生，飲食，行動，受苦難，受埋葬，等等事件，都是幻影的冒充，假裝。這樣，他們就把天主降生成人的整個奧理，都歸結到虛構的神話故事之類。

這樣的主張，第一個錯處，是將《聖經》權威的名論，都講解成空談。

既說耶穌的人身是幻身，則其人身不真是人身，祂幻身的行動，及其他一切事情，也照樣都是虛而不實的幻影。那麼，《聖經》的記載，乃是謊言。例如說「聖言降生成人，有人的骨肉」，如果祂的骨肉，不真是骨肉，而是幻影；這便是《聖經》口是而心非。同樣，說耶穌散步，行動，飲食，受苦難而死亡，並受埋葬；假設這些事都是幻影，《聖經》的記載也就等於說謊。《聖經》的威信，稍受貶損，吾人信仰的確實根據，便喪失無餘，因為吾人的信仰依靠《聖經》。所以《若望福音》，章二十，節三一，也聲明

說：「《聖經》記載這些事的目的，是引人聽信」。

推諉：有人能推諉說：《聖經》用實有事物的名辭，指示幻影的現象，不算真是謊言。因為事物名辭，有象徵作用，又有「同名異指」的比喻作用。例如用「人」字，稱指人的圖畫，指著人的圖畫，說「它是人」，（或指著「柏拉圖的石像」，說「這是柏拉圖」），並不是說謊。《聖經》習慣用這樣的稱謂方法。例如聖保祿《致格林德第一書》，章十，節四，說「巖石卻是基督」。《聖經》，借物喻神，用過極多形體事物名辭，象徵天主，模擬其類同或近似之點。例如說：天主聖子是「羔羊」，或是「雄獅」，或是其他這樣的某物。

明辨：雖然事物的肖像，有時被人叫做所肖似的事物，用了事物名辭「同名異指」的作用；然而不應設想《聖經》敘述某事的整體，只用「同名異指」的筆法，致於陷讀者落入迷團，不能參照《聖經》他處，而察出顯明的真理，得免真假的混淆。（「同名異指」，「同名喻指」，「同名同指」的稱指方法，《聖經》的上下文，是以指明其分別，和用途：相互比較，參照，即可分辨明白。回閱卷一、章三〇，八九—九〇，九六）。

否則，虛實莫辨，研讀《聖經》，將無教益可取，反能受欺。是以大宗徒，致《羅馬書》，章十五，節四，卻曾聲明說：「《聖經》所書一切，都是為教誨吾人」；《致狄茂德書》，第二封，章三，節十六、「凡是天主默啟的《聖經》，都有益於教誨和訓導」。（足證《聖經》，不但用名辭的喻意，而且用名辭的實義）。

假設《聖經》將事物的肖像和幻影，當作實有事物的自身，敘述給人閱讀，（無以分辨虛實）；全部

福音的記載，就無異於詩話小說，或神話故事。這是不可以的：因為宗徒長聖伯多祿，第二封書信，章一，節十六，說：「我們給你們揭曉吾主耶穌基督的實力，沒有盲從謠傳的神話」。

況且，《聖經》若在某處敘述某些事物的想像，不是敘述實有事物的本身；就用敘述的習慣方法，指示出來，免使讀者認假成真。假如《創世紀》，章十八，節二，記載亞巴郎看見天神顯現時說：「他抬起頭來，睜眼一看，乃見三人顯現」：明指所見的三人，只有顯現，沒有真人的實體。因此，亞巴郎便伏地朝拜那三人顯象代表的天主，並承認那三人顯象包含著天主的神性；於是開口說：「我是塵土，我是煙灰，豈敢向我的主宰說話」；又（祈求寬赦瀋城）說：「審判全地球的主宰！可不要去這樣作」。（《創世紀》，章十八，節二五—二七）。

至於依撒意亞，厄則戒，及其他諸位《先知》，也曾描寫想像中見到的事，並不引人懂錯，因為他們在那裡，不是記述歷史，而是描寫預言。況且常加添某一特殊辭句，指明所描寫的是顯象，不是實體。例如依撒意亞，章六，節一說：「我看見天主坐在寶座上……」。厄則戒《先知》，章一，節三說：「天主的手，按撫在我頭上，我就看見了……」。章八，節三，又說：「天主伸出一隻手的形像，捉住我，引領我過來，我就在神遊天主的境界中，來到了日路撒凌城裡」。

《聖經》借用異類的名辭，就所指的似點，講說天主的事理，舉出的一些比喻，也不會引人懂錯。為作比喻，而採取的事物名辭，這樣卑陋，（例如「羊羔」），顯然只指寓意，不指實義。此外，一條真理，《聖經》講說起來，一處用本義確當的名辭，和言語；另某些處，卻用寓意，或象徵性的名辭，及比喻。參照各處上下文，則不難分辨清楚，也不難懂透比喻內蘊藏的真義。這一點，實與本題無關：因為

《聖經》的名論，敘談基利斯督的人性，每處不確指言語的實義；（沒有用象徵性的名辭，或比喻）。

設難：或者有人能說：大宗徒說過的一些話，能有幻身派主張的意義。例如《致羅馬書》，章八，節三、「天主派遣自己的聖子，降來人間，有和罪人身體相似的骨肉」。《致斐理伯書》，章二，節七，也說：「依人類的共同點，並依生存和行動的方式，呈現人類的實體」。

解難：以上這些話，按照上下文加添的限制，沒有幻身派所主張的意義。大宗徒的話，不是說：聖子有骨肉的形像，而是說：祂有的骨肉，相似罪人身體的骨肉。加添了「罪人」二字，指示祂固然有真實的骨肉，但因骨肉有受傷殘的可能；故是相似罪人的骨肉：人骨肉能受傷殘，其可能性是由於人犯罪所致。

同樣，《聖經》先加了一句聲明，說：聖子採取了勞役者的本性實理；明證下文「依人性的共同點一，沒有幻身派所主張的意義：不指示祂只有人性的外形。「本性實理」，放在那裡，顯然有「本性」的意義，不專指「近似的幻影」：可明證於上文所說：祂依本性實理，享有天主的生存。那裡，「本性實理」，指示天主的本性。幻身派不得由而主張祂只有「天主的幻像」！下文（節八）聲明：祂聽命致死，足證上文說的「骨肉」沒有「幻身」的意思。

綜合上述一切，可知「似點」，或「相似」，用在那裡，不指「幻影顯現的相似」；而是為指示「同種物體本性共有的似點」：猶言人類有同稱的本性，故說「眾人本性彼此相似」：實有種性相同的意思。

《聖經》還有別的記載，更清楚證明：耶穌人性的身體，不是幻影。不容猶疑。例如《瑪竇福音》，章十四，節二六，有以下這段記載：「眾門徒看見耶穌在海面上行走，心感慌亂，恐懼呼叫說：鬼神顯形了。耶穌卻立刻告訴他們說：「放心，是我，不要害怕」。吾主的保證，掃除了他們的疑懼。」

分析上面這段記載，請作兩種假設：耶穌的身體是幻身，眾宗徒當時或知道或不知道，假設他們不知道，耶穌卻召選他們，根據他們眼見耳聽的一切，（向世人）證明祂的真理；這就不見得合理。（參考《宗徒大事錄》，章四，節二〇）。那麼，假設他們知道，他們認為看見了幻身顯形，就無理由害怕。（兩種假設都不合理；用反證法，反回去，足見耶穌的身體，依那段記載，不得是幻身）。

吾主復活以後，為掃除眾門徒心內幻身的猶疑，曾有更加明顯的保證：《路加福音》，（章二十四，節三七開始），記載：眾徒們，慌亂，恐怖，自以為見了鬼神發顯。耶穌就向他們說：「你們慌亂，害怕什麼呢？你們心裡起了些什麼思想？疑懼？請你們看一看我的雙手和雙足，這就是我。你們用手摸一摸，用眼看一看：鬼神的幻身沒有骨肉；你們看，我卻有骨肉」。假設祂所有的身體，只是一隻幻身的顯現，叫人來捉摸，便無意義。

又證：眾聖宗徒證明自己是基督合格的證人。《宗徒大事錄》，章十，節四〇，聖伯多祿，供出證明說：「天主第三日復活了他，賞賜他發顯給世人，不是發顯給一總的人，而是發顯給天主（上智）預先簡定的證人，就是顯現給我們。在他從死者之中復活起來以後，我們同他一齊吃飯喝水……」。若望宗徒，在他第一封信的首章，也聲明說：「我們親眼看見了，細細看清了，我們又親手捉摸了生命的聖言。我們是這個聖言的證人。」（聖言降生成人：就是基督）。

事蹟如果沒有實際的存在，只有幻影的外形，則不足為真理的憑據。假設基督的身體只是一幅空幻的顯象，吃飯，喝水，被人看見，被人捉摸，都不真實，而僅是顯象的空幻；那麼關於基督，便見不得眾位宗徒是合格的證人。他們的證見，也就空虛不實了：一如保祿宗徒，《致格林德第一書》，章十五，節十

四，說的：「這樣一來，他們的宣講就是空虛的。我們的信仰也就是空虛的了」。（請想：這就是幻身派的後果；和《聖經》的真理，怎能並存？）

加證：假設基督沒有真實的身體，他就沒有真實死去。所以也就沒有真實復活起來。眾位宗徒給世人宣講基督復活了，也就是虛假的證見。是以大宗徒，同書，同章，（節十五）曾說：「世人卻就要發現我們是天主的假證見：因為天主復活了耶穌，我們卻相反說：祂沒有復活」。

另證：為追求真理，虛假不是適當的途徑。《德訓篇》，章三四，節四，說得好：「說謊的人，能說出什麼實話來呢」？基督降來人世的目的卻是為顯揚真理。苦望福音，章十八，節三七，記述吾主親口說：「我降生的理由，和入世的目的，是證明真理」。所以，基督，未嘗有一點虛假。但如假設《聖經》記載的一切事蹟，不是祂真實作過的，而只是一些空幻的顯像，祂便有了虛假。因為「虛假者，似是而非之謂也」，（大哲名言，見於《形上學》，卷四〔另版卷五〕；章二十九），這是不可以的。（用反證法，反回去，足證）：關於基督，《聖經》所記述的一切，都是以往發生過的事實。

還證：聖保祿（《致羅馬書》，章五，節九）說：我們因基督之血而恢復了（已失的）義德。若望，啟示錄，章五，節九也說：「主！祢用祢的血，救贖了我們」！今如假設基督，未嘗有真血，也就沒有真為我們流了血。我們也就沒有真恢復了義德，也沒有真得了救贖。生存於基督，所以就沒有一點益處了。（「生存於基督」，是一「信從基督建立的真教，作為基督神秘身體內的一個肢體」）。

又證：假設基督降世，只有幻影的意義，基督降世就沒有什麼新奇：因為在《古經》時代，天主顯現給梅瑟和眾《先知》，也用了各式各樣的形像，（都是空幻的影像，沒有堅確的實體），這一點也可證自

《新經》，（例如，《瑪而谷福音》章十二，節二六。《希伯來書》，章一，節一）。

這樣的主張，將《新經》的全部道理，都講成了空話。（這是對方也不以為然的。所以，用反證法，反回去），足證（依《新經》的實義），天主聖子，降生成人，採取了的身體，不是一隻幻身，而是一隻真實的身體。

第三十章 駁深知主義

和上述幻身派相近的，還有瓦蘭定。論到天主降生成人的奧理，瓦氏感覺以為基督沒有塵界的身體，但有天界的身體；是從天上帶下來的；也沒有從童貞聖母胎中採取任何血肉，只是通過其母胎而入世，猶如水通過水管而流出。（參考聖奧斯定，《異端論叢》，章十一）。

他這錯誤的機會，也似是來自《聖經》內某些話的曲解。例如《若望福音》，章三，節十三，及三一；吾主說：「非自天降下者，不上升於天。人子生存於天上……」，又說：「從天降來者，高於一總的人」。章六，節三八，又記載吾主說：「我從天上降下，來到人間，不是為實行我的意志，而是奉天主派遣，承行天主意志」。大宗徒，聖保祿，《致格林德第一書》，章十五，節四七，也說：「第一個人，生自塵土，是塵界的；第二個人，來自天上，是天界的」。

瓦蘭定的主張，（可以叫作「天僊派主義」），和摩尼教派的「幻身主義」，大同小異，同出一源。在理論的源頭上，他們共有一個錯誤作出發點，就是認為塵界所有一切，都是魔鬼造成的。但依《若望第一書》，章三，節八的聲明：「天主之子，顯現於人間，旨在解散魔鬼的工程」。是以，祂的身體，不應取自魔鬼造成的塵界。（天界天造。塵界鬼造。兩界不相串通）。況且，還有聖保祿，《致格林德第二

書》，章六，節十四—十五，說過的名言：「光明怎樣和黑暗結夥？基督怎樣和伯厲亞（邪神）訂盟？」同根生出的樹木，必結同樣的菓實。是以，「天僊派」和上述「幻身派」的主張，也必陷落於相同的，不適宜的錯誤結論。

須知（依自然的物理），物質與性理合構而成的物類中，每一種，各有性體確定的因素，就是所說的物質與性理；並以性理為某種性體成立必備的實理。然則，猶如人性固有的物質（資料），是人的骨肉和這樣的其他一部分；依同比例，骨肉百骸的物質（資料），卻是吾人感覺所知的物質因素。火，氣，水，土，及這樣的其他一切。

今如假設基督沒有塵界（物質原素）的身體，祂就沒有真實的骨肉其及他肢骸；而所有一切，只是形像的外表。這樣，祂也就未嘗是一個真人，而是「人外表的形像」：空幻的假冒。這是不合宜的：因為按前章已有的稱引，吾主自己說：「鬼神沒有骨肉，你們看，我卻有骨肉」。（《路加福音》，章二十四，節三九）。

還證：（按《天體及宇宙論》，章三，卷一）：天界的形體，依其本性，是不朽不變的；（「不朽」是「實體不滅」。「不變」是品質恆性不變）；並且固守方位，（和軌道），不能遷移，失位，或離軌。然則，天主聖子減損所取本性的高貴和尊嚴，是不合體統的；反之，適該提高其尊嚴。是知：吾主未嘗有天界不朽的身體，而屈尊帶到下級的塵界；反之，乃是採取了塵界易受傷殘的身體，提高它，將可朽變為不朽，將塵界的，改成了天界的，而帶回天上去。這樣作，更是合宜。

又證：大宗徒，（聖保祿）致《羅馬書》，章四，節四說：「天主聖子，在（人性）肉身方面，降生

了，是生於達味（聖王）的後裔」（原文：「是生於達味後裔的種籽」）。然而，達味的身體，是塵界的。所以，基督的身體也是塵界的。

加證：致《迦拉達書》，章四，節四，聖保祿，也說過同樣的話：「天主派遣祂的聖子，（降世救人），是派遣了自己由女人（胎中）生成的聖子」。《瑪竇福音》，章一，節十六「雅閣伯生若瑟，若瑟是瑪利亞的丈夫，（瑪利亞是耶穌的母親），耶穌生於瑪利亞。耶穌也叫作基利斯督」。然則，「生自母胎」，或「生於母胎」，不只是如同水從水管流過那樣簡單：無所採取於水管。可見，是從母胎採取了身體。

另證：按《瑪竇福音》（章一，節十八）的證明，瑪利亞是耶穌的母親。祂若沒有從她身裡，採取自己的身體，《聖經》的話，便不能有意義了。

還證：大宗徒，《致希伯來書》，節二，章十一—十二，說：「施給聖德者，和領受聖德者，大家同出一源。為此原因，祂不怯於稱呼他們叫弟兄。祂說：我要給我的弟兄們，稱述祿的聖名（及其光榮）」。下文（節十四）又說：「（祂的）幼輩諸生，共同分領了肉體和血液；所以同樣，祂自己也就分領了相同的肉體和血液」。

上述「施給聖德者」，指「基督」；「領受聖德者」，和「幼輩諸生」，指「基督眾信徒」。（「肉體」和「血液」，指「人本性實有的身體」，詳釋於多瑪斯，《保祿書信講解》，章二，課三—四）。

然則，假設基督只有天界的身體，沒有我們人類塵界的身體；我們就顯然不是和祂同出一源，因而也就不能說是祂的弟兄。並且，祂也就沒有分領（我們人類的）肉體和血液：因為人人共知：我們人類的血

肉是下方塵界物質原素化合而成的，（來源出自塵界），沒有天界的本性。明證「天僊派」的主張，是不經之論：正合大宗徒的名言，互相衝突。

他們給所根據的《聖經》數處言論，下的解釋，顯然是浮淺，而輕薄的。那數處《聖經》的本旨，不指從天上降來的是基督的人性身體和靈魂；但指祂是天主由天降世。分析上下文，可見吾主親口說的話裡，實有這番意思：《若望福音》，章三，節十三，吾主說：「非自天降下者，不上升於天。人子生存於天上，（故能下降而復上升）」：明指自己從天降來人也，沒有失去天上固有的生存。（那裡卻是天主本體的神性生存）。然而，同時既生存於塵界，而充滿著天界，這乃是天主（通天徹地）的特性：證自《熱肋米亞先知》，章二三，節二四，替天主說過的名言：「我充滿天地」。

從天上用方位的移動，降到塵世，不適合天主聖子的神性本體：因為地方的遷移，是離開一個地方，達到另一個地方，（不得兩處同在而有「去就」之可言）。從此可見，《聖經》的本旨，是用「從天降下」四字，專指天主聖子，給自己（天主性的實體），交結了塵界的（人性）實體。猶如大宗徒（致《斐理伯書》，章二，節七）說：祂謙虛自抑，是說祂採取了勞役者的性理，而不失掉天主的本性。（「性理」和「本性」，在這兩章裡，指示相同的意義，明指抽象的性理，暗指「本性實體」）。

惟須注意，幻身，和天僊兩派，在根源上，採取的大前提是錯誤的，前者已有明證。卷二（章十五，及四一）證實了塵界這些有形體的萬物，不是魔鬼作成的，而是天主作成的。（瓦蘭定是第二世紀中葉深知主義異端的強大領導人之一，這造物者不是天主，而是由天主演生出來的眾神之一，低於天主，造生了萬惡的物質世界，人類和魔鬼。稱呼天主為「女默」，又叫「深淵」。眾神男女配偶，由天主深淵裡，演

生分婉出來。天主生第一對。第一對生第二對。然後二生三，三生四，以至於千萬：全體，組成善神的世界：（天堂）。象神之一，失道犯規，被逐出天堂之外，乃自造魔鬼和物質的世界：是猶太古教和舊約所恭敬的造物者，偽稱「天主」，實低於「深知主義」認為基督福音所說的「天主聖父」。

第三十一章 降生成人，不是降生變人

亞波梨，關於「天主降生成人」的奧蹟，比上述諸派，犯了更不合理的錯誤。（參考聖奧斯定，《異端論叢》，章五五）。但他和他們同意這一點：就是：基利斯督沒有從童貞母胎裡，採取自己人性的身體；而提出了更侮辱天主的意見，主張：聖言（神體）的一部分，變成了基督的肉體；藉口實於《若望福音》，章一，節十四，「聖言降生成人，有人的肉體」。他認為這兩句話的意思，應是「聖言本體，在某一方式下，轉變成了肉體」，如同《若望福音》，章二，節九所說的：「（主席）嚐到了水變成了的酒」。所以他說「聖言變成人」，和「水變成酒」一樣：是聖言的神體，變成了肉體。

用前者已證的許多定理，不難領略上述這樣錯誤的荒謬。

一證：前者（卷一，章十三）已證的定理是：天主完全不受變動。然則，一物變成另一物，顯然是受變動。所以，聖言變成肉體，是不可能的：因為按（章三）已證的定理，天主的聖言，是真天主。

又證：天主的聖言，是天主，故是單純的。前者（卷一，章十八）已經證明瞭，天主的實體以內，沒有任何成分的組合。今如假設，聖言的某一部分，變成了肉體，整個聖言，就應都變成肉體。既然變成了另一實體，原物固有的實體，便失去了存在：例如水變成酒，便不是水了，而是酒。酒存在，水就不存在

了。依同比例，按上述錯誤的主張，聖言在降生成人以後，就應完全不是天主的聖言了。這明顯是不可能的：（乃是荒謬的）：一因按《若望福音》章首節，「太初有言，言在天主，言即天主」。天主的聖言是永遠的，無始無終。二因基督，在降生成人以後，仍是天主的聖言。證自《聖經》。例如若望啟示錄，章十九，節十三，「祂身穿血灑的華袍，祂的名字，叫作『天主聖言』云云」。

加證：物質不同，又不是一類的實體，不能相變。例如「線」不會變成顏色；因為「線」和「顏色」是類性迥異的。又例如地上物質的原素，（火，氣，水，土），也不會變成天上的形體，（日月星等），也不能變成沒有形質的實體，反之，也不可。因為，這些實體，是物質不同的，（故不能循環相變）。

然則，天主的聖言，是天主；和任何外物，既無相同的物質，又不屬於一類；因為（卷一，章十七，及二十五，證明瞭），天主既不屬於任何類，又沒有任何物質。足證天主聖言或變成肉體，或變成任何其他物體，都是不可能的。

另證：肌肉，骨骼，血液，及其他人身的部分，各依本質固有的實理，必須是由適當的物質構造而成的；它們的形成，是成自配製適當的物質資料。今按上述亞波梨的主張，假設天主聖言，變成了肉體：（這個肉體形成，不是成自任何先備的物質，因為聖言神體，沒有任何物質）。由而隨之，應說基督沒有真實的肉體，或類此的人身的其他成分。這樣說來，祂也就不真是人，而是人身的幻像。祂的一切人性行動，也就都是空幻的假冒，這是前者（上章）反駁瓦蘭定時，提示了的荒謬後果。

綜合上述一切，可見若望說的：「聖言降生成人，有人性的骨肉」；不應懂作：聖言變成了肉身，但應承認《聖經》的實義是說：聖言採取了肉體，用肉眼可見的身體，出現於人世，和眾人同居度日，互相

交際往來。是以下文加了數句話說：「居住在吾人間，吾人看見了祂的光榮……」。如同巴路克《先知》（章三，節三八）也論天主說：「天主顯現給地上，生活在人間，和眾人交際往來」。

第三十二章 基督有肉身並有靈魂

此外，不但關於基督的身體，而且關於祂的靈魂，也有些人，表現了不正確的意見。

例如亞留（Arius），曾主張基督沒有靈魂，只有所採取了的肉身，但以其天主性代替靈魂。（參考聖奧斯定，《異端論叢》，章四十九）。

看來，他這主張是他前提必生的結論。他既一章肯定天主子、是受造物，小於聖父，他援引《聖經》耶穌人性病弱的記載，以維護己見。既知有人能反駁說：《聖經》記載的病弱情況，屬於基督的人性，不屬於其天主性，（故不足以證明其天主性小於天主聖父，或不是天主，而是受造物；僅能證明其人性是一受造物而已）；他為提防這樣的反駁，乃巧計心生：倡言基督沒有靈魂；為能更進一步，由於（《聖經》裡記載：耶穌有過）驚奇，（表示無知），害怕，祈禱，（表示卑弱），等類事跡，不能屬於祂人性的身體；（祂既又沒有靈魂），必然乃應歸屬於祂的天主性；並證明祂固然有天主性，也是天主子，但小於天主父，（故是一個有天主性的受造物，不真和天主平等。那些事跡，是精神生活的行動，不能歸屬於肉身，依常人心理而論，應歸屬於靈魂；但既假設耶穌沒有靈魂，乃只應歸屬於其天主性；遂說祂的天主性，代替靈魂，在肉身以內，充任靈魂的職務；給人性的肉身，作靈魂：作其生存行動的內在因素；和肉

身發生性理與物質的關係)。

回憶從前提出的討論，顯然可知(亞留)這樣的主張是不可能的。理證如下：

一證：按(卷一，章二十七)已證定理，天主不能是肉身的性理。既然(本卷，章三)也證明瞭天主的聖言是天主，所以祂就不能是肉身的性理，也就不會給肉身充任靈魂。(靈魂和肉身的關係，是性理與物質的關係之總類中的一個分類。天主和肉身，既不能有性理與物質的關係，則更不能有靈魂與肉身的關係了。不屬於總類者，則無以屬於其分類。例如：既不是動物，則無以是人，或馬等等)。

以上這個理證，有益於反駁亞波梨，因為他承認天主的聖言是真天主。雖然亞留否認這一點，也逃脫不開這個理證有效的反駁。因為，不但天主不能是身體的性理，而且超越諸天之上的任何神體，也不能是。亞留卻主張天主的聖言，是這樣神體中最崇高的一個。(依照古代宇宙論的舊說：在諸層高天以上，有許多品級不同的神類實體，受造於天主，小於天主，通稱天神。回閱卷二，章九十一—一〇一；卷三，章八十)。

除非他附合奧理真(神學士)的意見，主張人的靈魂和所謂「超越諸天之上的神體」，屬於同種，有相同的本性。然而這個意見的虛妄，我們從前(在卷二，章九十四—九十五)已經證明過了。

又證：人本性必備的要素，一有缺乏，則不能真是人。顯然靈魂是人本性必備的主要因素之一、因為靈魂是人的性理：(是人性所以然之理：是人性生存行動的本體因素)。今如假設基督沒有靈魂，祂就不真是一個人。這是不合於《聖經》的：因為大宗徒，《致狄茂德第一書》，章二，節五說：「天主和人類之間，有惟一的中人，就是耶穌基督這個人」：明證「耶穌是人」。

還證：靈魂不但是人本性之所必備，而且是各部分生存之所依賴；是以，失掉了靈魂，人的眼睛，肌肉，和骨骸，便全歸死亡；再叫作眼睛或骨肉，乃是名同實異的稱謂，無別於墨畫或石彫的一般。（參考大哲《靈魂論》，卷一，章一）。假設基督沒有靈魂，祂必定也就沒有真實的骨肉，及其他任何人身的一部分。這卻是不合《聖經》的：因為《路加福音》，末章。節三〇，吾主親口說自己真有這一切：「鬼神沒有骨肉，請看，我卻有骨，有肉」。

加證：一物生於另一生物，除非本性屬於同種，則不能說是那某生物的兒子。例如（依照古代生物學已知的事實）某些蛆蟲，生於某些高級動物身內，（是它們的寄生蟲），不足以說是動物的兒子。但如假設基督未嘗有靈魂，祂便和別的眾人不是本性屬於同種的：因為性理互異者，不能屬於同種。所以不能說基督是童貞瑪利亞的兒子；她也就不是祂的母親。這卻是不合於福音明訓的。（參考《瑪竇》，章一，節十八。路加，章二，節七）。

另證：《福音》明說基督有靈魂：例如《瑪竇》，章二十六，節三八：「我的靈魂，憂痛至死」。若望，章十二，節二七：「現在，我的靈魂，心煩意亂」。

設難：有些人能說：天主之子，既代替靈魂，而充滿肉身，所以，照這樣的想法，《聖經》在那數處所說的「靈魂」乃是指的「天主聖子自己」。

解難：為戒防這個難處，須知《若望》，章十，節十八，記載吾主說：「我有權力棄置我的靈魂，也有權力再把靈魂取納起來」。這兩句話的意思，足證基督有一個靈魂，並且自己的本體不同於靈魂；也不同於肉身。（假設基督本體，就是自己的靈魂；棄置靈魂，便是棄置自己。這是不可能的）。另一方，肉

身沒有權力和天主之子，隨意結合或分離：這是超越自然界一切本性能力以上的。從此可知基督除肉身以外，必定還有兩個互不相同的因素：一個是靈魂，另一個是天主性。如說：天主性有那樣的權力，乃是理所當然的了。

復證：憂愁，忿怒，及類此的情慾，屬於覺性的靈魂，明證於大哲《物理學》，卷七，章三。各部《福音》，卻一致證明基督有這些情慾。所以，祂必定也有覺性的靈魂，並且顯然和天主聖子的神性不同。

設難：某些人能說：福音說基督有人性常有的情況，只是象徵性的比喻，猶如《聖經》多處，也這樣形容天主，只有寓意，沒有實意。

解難：《聖經》關於基督人性生活所記載的一切，都是用了本名的實義。眾福音家，敘述基督身體實有的情況，用了名辭的實義，沒有用象徵性的寓義。依同理，如說祂受肌忍渴，也是實情實說的記載，不是象徵的形容。

然則，感覺飢餓，是食慾的感覺，不能發自沒有靈魂的主體。足證基督必須有覺性的靈魂。

第三十三章 基督有人類的心神和智力

亞波梨，被折服於福音的這些證據，承認了基督有覺魂，但仍否認祂有心神和智力。（參考，聖奧斯定，《異端論叢》，章六十五）。於是竟而主張聖言給那靈魂，充任心神和智力。（心神，是理智，神智，記含，等知識能力的總稱；高於覺性界的知識。理智：察尋理由。神智，直見公理和真理；記含：保存並回憶已知的知識）。

亞波梨的主張，仍不足以避免上述不適宜的後果。理證如下：人、種有的本性，得自人有心神和理智。所以，假設基督沒有這一些，祂就未嘗真是一個人，也不和吾人同屬一種。靈魂有無理智，分屬於不同的兩種，不容相混。按大哲《形上學》，卷八，章三，物的種類和定義，由本體分異特徵，加一或減一，而劃分不同的種界；如同數目，逐一遞進，加一或減一，單位不同，數目自異。「有理智的」，卻是一個種別特徵。所以，如果基利斯督，有覺魂而無理智，便不和吾人共屬同種：因為吾人的靈魂是有理智的。

添證：覺魂，沒有理智，是一類名，分許多種，種種不同：明證於獸類，分許多種，各以固有的靈魂，劃分種界。（靈魂，有如理性；物各有性，性各有理，其理不同，其種自異）。實際生存，既屬於某

類者，則不能不屬於其某種。今如假設，基督的靈魂，屬於無理智的覺魂之總類，必為總類內某種之所實有；例如或獅，或虎，或其他任何某種禽獸。這是完全荒謬的。（反證，可見前提之無道）。

加證：身體對於靈魂，和物質對於性理，又和工具對於主動者，有比例相同的關係。然則，物質必須適合於性理，工具也應適合於主動者。是以，隨靈魂之不同，身體也應有不同的適當條件。可明證於覺官所知的實例：不同的禽獸，各按靈魂各異的條件，而有條件不同的許多肢骸。所以，假設基督沒有和吾人同樣的靈魂，也就應有許多肢骸，不同於吾人。（這卻是對方自己也不肯承認的。反證，得知對方前提的主張，是不正確的）。

另證：既然，按亞波梨的承認，天主聖言是真天主，不宜有「驚奇」的感覺；因為驚奇是不知緣因的表現。同樣，覺魂也無資格表示驚奇，因為覺魂的本職，不是考慮事物的緣因。是故，基督除聖言的天主性和覺魂以外，必須有另某因素，是以感覺驚奇，此即心神：因為《聖經》記載基督曾有驚奇的感覺：例如瑪竇，章七，節十、「耶穌聽了百夫長的話，表示了驚奇（欣賞）」。

綜合（章二九及其他）各處的討論，得以明見基利斯督有人性真實的身體和靈魂。是故，若望首章所說：「聖言降生成人，有人性的骨肉」；意思不是說「聖言變成了骨肉」，也不是說「聖言只採取了肉體」，也不是採取了的肉體，只有覺魂而無心神；但依《聖經》慣例，舉偏指全，明言「聖言降生，成了肉體」，實意是說：聖言降生，成了靈肉全備的整人」；《聖經》有時也用「靈魂」，或「生靈」之類的字樣，指示全人。例如《出谷紀》，首章，節五「一眾生靈，生於雅各伯膝下者，數滿七十」；同樣「肉體」，或「骨肉」，也有時指示全人，例如《依撒意亞先知》，章四〇，章五、「凡是肉體，同日俱見發

言者乃是上主之口」。如此，可以斷言：聖言生成肉體，便有聖言降生成人的意思，特指人性的卑弱。

果按已有的證明，基利斯督，既有人性的肉體和靈魂，顯然祂的靈魂不是先有於其身體尚未降孕以前。因為，（卷二，章八十三）已經證明瞭：人的靈魂不先有於人身未有以前。從此可見奧理真杜撰教條的謬誤。他（在所著《因素論》，卷二，章八十三）曾說：基督的靈魂，和其他各類神體，在形界萬物未有以前，受天主造生於太初之時，並受了天主聖言的採納；然後，諸世終窮之際，始服著肉體，為救贖人類，而降生人間。

第三十四章 兩性合在一位

由以前（二十八諸章）提出的分析看來，可見基利斯督，既不像艾必雍、柴林特、傅提諾諸人說的，沒有天主的本性；也不按摩尼、瓦蘭定、兩派的錯誤，沒有人性的真實身體；又不如同亞留、亞波梨，等人的主張，沒有人的靈魂。

所以，這三個實體因素：天主性，人靈，和真實的人身；合聚於基督以內。它們的結合，根據《聖經》的訓示，應有什麼意義，這還是本章，需要研究的一個問題。

關於這個問題，毛德祿，及其門生乃斯多略，提出了以下這樣的意見：基督有人性的身體和靈魂，兩者緊結，有本性自然的合一，構成和眾人同種同性的一個本體；並是天主居住的一座聖殿，和眾聖人一樣，由於天主施給的寵愛，而懷愛天主，作其安憩之所。

是故，若望，章二，節十九記載基督親身向眾猶太人說：「你們請試拆毀了這座聖殿，我在三天以內，將它興建起來」；隨後好似註明解釋，下文（節二一）接著說：「祂說的聖殿，是指看祂的身體而說的」；（忍受殺害以後，三天內，自己從死者之中，復活起來）。大宗徒，《致哥羅森第一書》，章一，節十九，說：「天主，以滿心的歡悅，攜帶萬善的充盈，居住在祂以內，（就是居住在基督的人性實體以

內)。

由此更進一步，基督人性實體，和天主之間，就發生了一種感情的交結：人以自發的善意，膠著於天主；天主也就用自己的心願，接納歸向自己的人；一如若望，章八，節二九所說：「派遣我者，是我的聖父。祂和我常在一齊；祂不棄捨我而留下我獨自一人」。神人問這樣的結合也是大宗徒，《致格林德第一書》，章六，節十七所說的結合：「膠著於天主，則與天主共是一個神靈」：（猶言，歸依天主，則與天主，共有一個精神」）。

再進一步，《聖經》多處，由於神人交愛，遂採取天主固有的許多名辭（和形容辭），轉接過來，加到人字頭上，稱人為神，或稱之為「天主的子女」；或稱之為「聖人」，或「天主敷油祝聖者」，或「基徒」，（猶言：「小基督」，或「基督第二」，或「基督之徒」：「基督」，希臘原字：指示「天主敷油祝聖了的救世君王」）；或有時稱人為「主人」，或「君主」，等等。都是由於人受天主特寵，而給人字上面，加上了「天主性」的神號，或尊稱。依照《聖經》的這個慣例，基利斯督本人，為了是天主安居的聖殿，又為了和天主有愛情的深交，也就理應受到許多神號的尊稱：例如「天主基利斯督」，「天主耶穌」，「天主」，「天主聖子」，「上主」，「吾主」，「至聖」，「基督」，（天主敷油祝聖者），等等。

轉進又一步，基督本人，充滿了天主的寵愛，超越其他聖人，比別的人，更有資格是天主的聖殿；和天主愛情的交結，也更緊密；也就更有名分銜載天主的許多神號和尊稱。為了受寵獨厚，乃受天主建立為至尊，得以分享天主的尊貴和光榮：受人類加以和天主平等的欽崇之敬禮。

繼進，依照上述的理由，必須也說天主聖言，和基督本人，是兩位，不是一位；但兩位平等，同受人類欽崇的大禮。並且，這樣，也被人稱作一位：專是為了方才說的：兩位間愛情的親密結合；兩位合成了一位；猶如《瑪竇福音》，（章十九，節六），論人間夫婦愛情的結合說：「兩人已經不是兩人了，而是肉體一團」（參考，《創世紀》，章二，節二二—二四。按前章的解釋「肉體一團」，就是「一個人」的意思。兩人是一個人。相愛如一，則不分你我）。

再進，乃說基督人性特有一切，不可用來稱指天主或天主聖言：例如「生於童貞母」，「受苦、受死，受埋葬」，及其他類此的話；都不應用來作天主或天主聖言的形容辭：因為基督人性和天主聖言的結合，既是愛情的結合，則不容許稱謂的混亂：猶如夫婦間，各有男女特殊的稱謂，不可隨便互相稱謂，竟以致於男女不分。

轉進，卻說有些名辭，或稱謂，不是一方特性專有的，雖然主要是稱指天主的尊貴，但也能在某些限制下，通稱人性領自天賜的某些美善，例如「基督」（希臘字原義指示「天主敷油祝聖的救世君王」）上主、至聖」；以及「天主聖子」，等類的稱呼，首指天主聖言，無妨次指基督本人。是以，他們嘗說吾人能稱呼基督，是「光榮的上主」，或「無上的至聖」，（「萬聖之聖」），或「天主聖子」；並且也說基督生於童貞母，受苦，受死，受埋葬，等等。

本此理由，他們也說吾人不應稱呼真福童貞女（瑪利亞）是天主的母親，或天主聖言的母親，卻應稱呼她是基督的母親。

駁

人如詳審思量，得見上述謬論，實與天主降生成人的真理，不能相容。許多理證，分述如下：

一證：按上述謬論的主張，天主聖言和基督那個人的結合，不外乎是意志的合一，是乃天主因聖寵居住在人心而生的一個效果。然而「天主聖言，降生成人」的本義，不只是「天主聖言，用聖寵的流佈，而居住在人心」。因為天主聖言，和天主本身，遠自造世之初，就已這樣居住在「一總聖人的心裡，不限於基督或任何其他獨自一人。是以大宗徒，《致格林德第二書》，章六，節十六，說：「你們是活天主的聖殿：一如吾主嘗說：我要居住在他們心裡」。這裡，所說的「居住人心」，（是天主和人類的普通關係），不能說那就是天主聖言降生成人；否則，遠自造世之初，天主就降生許多次了。（豈不荒謬）。

如說天主聖言，或天主自己，居住在基督心內，用特別豐滿的聖寵，超越眾人；這樣說仍不能滿足「天主降生成人」本質實義之需要。因為，豐滿厚薄的差別，不足以劃分本質定義的種別。（「天人結合」，是一類名，分「聖寵居住人心」，和「天主降生成人」，兩個互不相同的種：互有本質上的區分，不只限於量的豐欠）。

基利斯的真教，以「天主降生成人」的信條，作立教的根本。上述那樣的謬論，顯然直搗基督真教的基本。

另證：考察《聖經》用語的慣例，也可明見上述主張的錯誤。為指示「天主聖言，用聖寵的神效，居住在眾位聖人心裡」，《聖經》習慣用以下這樣的一些語法：「上主向梅瑟發言，說……；上主給梅瑟說；上主向熱肋米亞，或向其他《先知》，表達意旨說……；上主將自己的言語，託付給哈蓋《先知》的

手中」；或其他類似的語法。

然則，《聖經》，從來沒有說過：「天主聖言降生成人，名叫梅瑟，或熱肋米亞，或其他任何人」。

及至論到基利斯督，《聖經》卻用這個獨特的語法，聲明說：「天主聖言，降生成人，名叫耶穌，基利斯督」。例如《若望福音》，首章，節十四、「聖言降生成人，有人性的骨肉，居吾人間」云云；經文的解釋，見於前章。

所以，根據《聖經》的傳授看來，得以明見：天主聖言，確曾生存於基督以內，但其方式，不只是「聖寵居住人心」。（「心」不指血肉的心臟；但指智力和意力等精神生活的中心）。

又證：甲物成為乙物，則是乙物，例如甲物成為人，則是人；（水變成了酒，則是酒）；又例如甲物成為白物，則是白色的物體。然則，按前章已有的說明，天主聖言降生而成了人。所以，天主聖言就是人。然而，生存單位，或本位，或地位，或身分，不相同的兩個實體，各有自己的專名，不能互相稱謂：就是不能互作賓辭。本此定理，完全不可用柏拉圖作蘇克拉底的賓辭而說：「蘇克拉底是柏拉圖」；或是任何其他同類或異類的單位實體。人間語言，用「是」字作「構辭」，將賓主兩辭，連合起來，構成論句，例如說「人是動物」，或「人是白人」，雖然每個名辭，各指不同的名理，但所稱謂的整體，卻是生存本位自同一個實體，不是兩個：同一實體，單位自立，是動物，並且是人；故說「人是動物」。同一實體，是人，又是白人；則說「人是白人」。

本此語言固有的定理看去，既知《聖經》明說：「聖言降生成了人」，例如若望首章；則知《聖經》

的本旨，必定不認為天主聖言和那人，是生存單位分立的兩個實體。（既說「聖言成了人」，則是說「聖言是人」；故指實體單立生存的一個本位，不指兩個不同的本位。基督是兩性一位，不是兩性兩位。兩性是天主性和人性。一位是實體生存的一個本位，詳論於下面，章三八及四一）。

還證：（你、我、他之類的）指示代名辭，稱指實體單立生存的本位，地位，份位，或身分。無人說「我跑路」，而指示自己以外的另某人跑路；除非用象徵語，指示某人代表甲某自我跑路。然而，名叫耶穌的那個人，用「我」字，稱指自己；例如《若望福音》，章八，節五八、「亞巴郎尚未有生存以前，我有生存」；章十，節三〇：「我和聖父是一體」。還有許多別的這樣的話，稱道聖言天主性固有的生存情況，顯然指示了祂的天主性。（然而聖言，依其天主性，乃是天主第二位）。由此看來，足以明見：說那樣話的基督本人，只有一個實體單立生存的本位，和地位；就是天主第二位：天主聖子的本位。（天主性和人性，合組基督的實體，共有一個天主聖子的生存本位）。

加證：由此觀之，可見從天降來者，既非基督的肉體，又非基督的靈魂；足證（章三十）瓦蘭定和（章三十三）奧理真，兩家的錯誤。由而得出的結論是：「降來」這個動辭，指示天主聖言本性固有的行動，不是物質方位的移動，由天降落；而是屈尊就低，以天主性的尊高，謙卑自抑，結合於卑下的人性，詳論見前（章三十）。

然則基督本人，由自己的本位發言，親口說了自己是從天降來的，例如若望，章六，節五一，「我是活糧，從天降來的」。那麼，基督一人的本位和地位，必定乃是天主聖言的本位。

又證：顯然基督升天，是他的人性實體升天；這是合宜的：按《宗徒大事錄》，章一，節九，眾位宗

徒眼見祂冉冉上升，（歸天去了）。從天下降，卻是天主聖言的事。然則，大宗徒，《致厄弗所書》，章四，節十，說：「降下者是祂，上升者也就是祂」。如此合算起來，基督本人的生存單位，也就是天主聖言的生存單位。（一個聖言的單位，下降，是用天主性結合人性；上升是帶著人性回升天鄉）。

還證：生於斯世，斯世以前未有生存者，不宜說是降來斯世。然而基督，按（二十九諸章）已有的證明，是人；有塵界的人性身體和靈魂。祂的身體是生於斯世者。祂的靈魂不在斯世以前已有生存；因為祂的靈魂真是人性的靈魂。按（卷二，八十三諸章）已有的證明，依其本性；人的靈魂始生於結合肉身之際，（受天主造生），不先有生存於未結合肉身之前。

如此推想，最後結論是基督人性實體，生於斯世，不宜說是降來斯世，然而基督卻親口聲明自己是降來斯世。請看若望，章十六，節二八，記載祂說：「我出於聖父，而來入斯世」。

由此看來，明顯天主聖言可以說是什麼，基督人性實體，也就可以說真是什麼。《若望福音》，明證可以說天主聖言降來斯世。例如章一，節十一，「祂當時生存於斯世，斯世也是依賴祂而成立，斯世卻未曾認識祂；祂來到了自己的本土。祂本鄉本土的人，也沒收留祂」。如此前後對照，可見基督人性實體說話的本位和地位，必定是天主聖言的本位和地位。

又證：大宗徒，致《希伯來書》，章十，節五說：「（基督）進入斯世說：祢願意的，未嘗是祭品和獻禮；祢卻給我配製了一具身體」。按前段的證明，入世者，是天主聖言。聖父給聖言配製了的那具身體，是聖言本位實有的身體。這樣的話，不能不是言外也說：天主聖言的本位，和基督人性實體的本位，是一個生存單立的本位。足證基督人性實體和天主聖言共是一個生存的本位；不是兩位。

加證：凡某身體能受的一切變動，或苦難，都能歸屬於有那身體的某人，作他的「受動辭」，或形容辭。例如伯多祿的身體受傷，受鞭笞，或受死亡，倘若真有其事，則能說：伯多祿受傷，受鞭笞，或受死亡。然則，基督人性的身體，按方才的說明，乃是天主聖言的身體。所以，凡基督人性身體所遭受的一切，都能歸屬於天主聖言，作祂的形容辭。是故，能說天主聖言，和天主，受了苦難，受釘在十字架上，受了死刑，並受了埋葬：這樣說，是正確的。對方卻否認這一點。（足證對方無理）。

又證：大宗徒，《致希伯來書》，章二，節十，說：「祂是萬物生存的目的和支柱，又是眾多（天主）子女光榮之路的前導，並是他們救命的恩主，理應受盡苦難，以完成其功績」。分析這段經文，受難而死的基督，是人，同時又有天主以外，無任何其他實體能有的四個稱指辭。這些稱指辭，是天主單獨能有的：一、萬物生存的目的；二、萬物生存的支柱；三、人類光榮之路的前導；四、人類救亡的恩主。這也證自《古經》：例如《箴言》，章十六，節四、「上主為自己作成了一切」。《若望》，章一，節三及十二、論天主聖言說：「祂是萬物成立的支柱」。（沒有祂實力支持，什麼事物，都成立不起來）。《聖詠》（章八十三，節十二）：「上主將要施給恩寵和光榮」；章三十六，節三九，又說：「義人得救，全賴上主」。由此看來，可見，說「天主，或天主聖言，受了苦難和死刑」，顯然是正確的。

另證：縱令某人因分領主宰的權力而能稱為「主人」，（或「上主」，通稱「主任」，「君主」，「帝王」，「官長」，「上級」，等等）。然而，（依《聖經》用語的公例），無任何人，也無任何受造物，能稱為「光榮之大主」：因為「光榮」專指「來世真福之光榮」，依其本性，是天主獨自專有的。天主以外的神或人，能分領這樣光榮的賦給，不是本性固有的。是故，《聖詠》，（章二十三，節八—十有

以下這樣的話)：「光榮之君王，是乃萬能之大王」。

然則，《聖經》卻說：光榮之大王，受釘在十字架上了；例如大宗徒，《致格林德第一書》，章二，節八。足證，按《聖經》的真理，吾人能說：「天主，被釘在十字架上了」。

還證：按前者(章十一)已有的討論，天主聖言，稱為天主聖子，是由於其本性。人卻稱為天主的子女，是為了天主居住人心，並施給聖寵建立為義子。如此說來，依照上述諸人的意見，吾主耶穌基督和天主聖父，應有雙重的父子關係：一是基督以內居住著的天主聖言，是天聖父本性親生的真子；二是聖言所居住的基督這個人，卻是天主用聖寵建立的義子。

是故，基督這個人，不能稱為天主親生的真子或獨子，反之，惟獨(基督以內寓居的)天主聖言，是天主本性親生的獨一真子。這個結論，是不合《聖經》的：

因為《聖經》明言肯定是天主親生的獨一真子，受難受死。例如大宗徒，《致羅馬書》，章八，節三二、「祂沒有寬免自己親生的聖子，卻為了我們眾人，捐獻了祂(的身軀)」。若望，章三，節十六、「天主這樣親愛(祂所造的)世界，以致於捐獻親生的獨子，為救贖眾人：凡信從祂的人，都脫免死亡，而得享永生」。參照《聖經》的上下文，即可明見，這裡所說的「捐獻」，指示將聖子犧牲，讓祂受人間的死刑。同章上文，(節十四)，指著被釘於十字架上的「人子」說：「如同梅瑟在曠野高舉(銅)蛇像同樣，人子」也應受高舉，(而懸在十字架上)，為救贖世人，信者無不得救」。

並且，大宗徒，指明基督的死，是天主親愛世界的證據說：「天主囑託吾人保存祂的愛德(鴻恩)，因為當我們還是祂的仇人時，基督就為我們犧牲了性命」。(參考《致羅馬書》，章五，節八—九)。

將《聖經》各節，連貫起來，可見吾人能說「天主聖言，天主，受了苦難和死刑」。（基利斯督人性身體，屬於天主聖子之本位。所以基督的人性和神性，共同生存於一個本位之上。凡基督神人兩性各有的生存行動，都屬於天主聖子的本位）。這樣說是正確。（用反證法，反回去，足證對方意見不正確）。

又證：人間的母子關係，建立於某人出生是從母胎領取了自己的身體；雖然靈魂不是得自母胎，而是得自外間的來源（直接受造於天主而賦給新孕生的身體）。基利斯督那人的身體，卻是天主本性、親生真子、本位取為已有的身體：就是天主聖言的身體。（回閱前三段）。這樣懂來，吾人如說真福童貞（聖母瑪利亞）是天主聖言（身體）的母親，也就是天主的母親，是合宜的；雖然聖言的天主性，（以及基督人性的靈魂），都不是得自母胎：因為（依照人間普通的生理常識），兒子，不是整個實體都得自母胎，而只是自己實體的物質部分——身體，是得自母胎；（其精神部分——靈魂及其才能，卻是得自天主的賦與。只有身體是得自母胎，就是人間母子關係建立的充足理由。天主聖子，降生成人，而有的身體，既是得自母胎；所以，天主聖子，也就可以叫作「祂母親、童貞瑪利亞的兒子。反之，童貞瑪利亞也就可以叫作「天主的母親」……這個稱呼屬於聖教會禮儀的古老傳統，也足以證明早期教會一貫的信念，認為基利斯督的人性和天主性，共同屬於天主聖子惟一的本位。基督是兩性一位，不是兩位）。

加證：大宗徒，（聖保祿），《致迦拉達書》，章四，節四，「天主派遣了自己由女人胎中生成的聖子」。這些話指明了「天主派遣聖子」的定義：所謂「聖子受天主派遣」，乃是「聖子（的人性身體、受天主）生成於女人胎中」這個定義有一個缺之不可的要素，就是：天主聖子，在其人性身體，尚未生成於女人胎中以前，已有其（天主第二位的）生存：既受派遣而降孕於母胎，則其生存，先有於未降孕以前；

否則「派遣」二字的真義，無法保全。

然而，乃斯多略主張基督所是的那個人，既是天主收納而建立的義子，則於未降孕以前，尚無生存；這樣就無以保全「天主派遣親生聖子」的真義。可見《聖經》裡那句話不能是指「天主義子」而說的；反之，必須是指的天主本性親生的真子；就是指了天主聖言、天主。然則，生於女人者，則是女人的兒子。所以，天主、天主聖言，是女人（童貞聖母）的兒子。

設難：有人能說，不應將大宗徒那句話，懂作「天主聖子受派遣的目的是為由女人胎中降生成人」；而應解為「在古憲制度下，生於女人胎中的天主聖子，受了派遣，為救贖受古憲束縛的眾人」。這樣解釋，所謂「自己的兒子」，不應懂作「本性親生的兒子」，只須懂作「收納而建立的義子」。

解難：以上這樣的解釋，和大宗徒的原話，是不相容的。權能不高於古憲者，無力解除古憲。高於憲法者，只是立憲法的元首。訂立古憲的元首，卻是天主。（「古憲」指示「《古經》的天主古教」，特別指示「梅瑟律」：是天主用梅瑟及眾《先知》，和依撒爾民族，締結的契約）。是故，解救眾人脫免天主憲法約束，只是天主獨自能作到的事。大宗徒明說天主聖子實有這樣的使命。足證他說的「天主聖子」是「天主本性親生的聖子」。那麼，將上下文連貫起來，說「天主本性親生的聖子，就是天主聖言、天主第二位，降生於女人胎中而成了人」。（所以，童貞聖母是天主的母親）。這樣說，才符合《聖經》的真理。

另證：同一真理，可明證於「救贖人類」是天主親自固有的工作，非可旁貸。《聖經》屢有聲明：例如《聖詠》，（章三〇，節六）：「主！真理的天主，祢救贖了我」。

還證：天主用聖神建立人為義子；證自《羅馬書》，章八，十五。那裡大宗徒（聖保祿）說：「你們領受了建立義子的聖神」。然則，聖神鴻恩，不是人能賞給的，而是天主賞給的。是以，義子的建立，其主因是天主，不是人。然而，大宗徒同章下文聲明的話，足證那個主因卻是天主派遣而成於母胎的天主聖子；因為他在那裡說「天主聖子受派遣而降孕的目的是賞賜吾人領受建立為天主義子的鴻恩」。所以，大宗徒原話的本旨，應指天主本性親生的真子。依同理，天主（第二位），天主聖言，降生於女人胎中而成人。這就是說：童貞聖母（瑪利亞）是祂的母親。

又證：《若望》，（章一，節十四）說：「聖言降生成人，有人的肉體」。人的肉體，非得自母胎，別處無從得之。所以，聖言降生成人，是生於母胎，就是生於童貞聖母。足證：童貞女（聖瑪利亞）是天主聖言的母親。

加證：大宗徒，《致羅馬書》，章九，節五，說：「基利斯督的肉體，生於眾聖祖的後裔。祂是超越萬物的天主，宜受讚頌，至於萬世，亞孟」。所謂「聖祖後裔」，惟指童貞聖母。是故，超越萬物的天主，按肉體說，生於童貞聖母。所以，童貞女是天主（耶穌）肉體的母親。

還證：大宗徒，《致斐理伯書》，章二，節六—七，論耶穌基利斯督說：「祂以本性固有的實理，享有天主的生存，（是真天主），不自恃和天主平等，但願謙虛自抑，採取了勞役者的本性實理，降生成人，有人類共同的似點」。若按乃斯多略的意見，將基督分成「天主義子」和「天主真子」兩位；顯然，大宗徒的話不指「天主義子」。因為天主義子，純粹是人，不先有天主本性實理的生存，（是真天主），而後始降生成人，加有人類共有的似點。反過去說，才更合理，就是：先生成了人，而後分領天主神性，

於是受到了舉場，不是受了謙抑。

這卻不合經旨；因為《聖經》原文，應指天主聖言，先在無始無終的永遠，已有天主本性實理的生，存，即是有天主的本性；然後，自願謙抑，才降生成人了。

所謂「謙抑」，不應懂作只是天主聖言居住耶穌基督的人心中。因為，自有世界以來，天主聖言，以其聖寵，居住在眾聖人的心裡，《聖經》未嘗說這就是祂謙抑自己：謙抑，有空虛自己，損抑自己，等等含義。天主以聖寵，居住人心，是將自己的仁善，散施給眾人，不是受任何損失，而是受舉揚；表現仁善廣被萬物的高深。萬物越善良，則表現造物者越仁善、博厚。本此估計，天主聖言，居住人心，基督得寵獨厚，超越其他眾聖；聖言自抑，與其說在基督，勿寧說在眾聖，更為合宜。

由此可以明見，「聖言結合人性」，依《聖經》真義，不只是乃斯多略所說的「天主聖言居住人心」；而是「天主聖言，真實降生成人了」。只是這樣，才有「謙抑」之可言：就是可以說：天主聖言，空虛自己，損抑自己的偉大，變成了卑微，採取了區區的人性身體。（然而，謙虛，損抑，只有隱藏光榮偉大的意思，不是變更了聖言固有的天主性）；猶如人的靈魂，假設它先有生存，然後說它降生成人，有人性的實體，採取了人性的有形身體；這也不是說它變更了靈魂固有的本性，而是採取了有形物體的本性，（掩藏了自己固有的靈性）。

另證：顯然，天主聖神，曾居住在基督本人以內：因為《路加福音》，章四，節一說：「耶穌（的人身，領受了洗禮以後），充滿著聖神，從若而但河（Jordan）回來」。今如假設「聖言降生成人」的實義，只不過是「天主聖言及其聖神，以極充實的程度，居住在那人以內」，那麼，必須也說：聖神也降生成人

了。這是完全不合於信德道理的。

還證：顯然，天主聖言居住在眾聖天神以內，因為祂們充滿了聖言賦給的神智。然則，大宗徒《致希伯來書》，章二，節十六說：「（天主聖子，降世救人），全不採取天神，卻採取了亞巴郎後裔的血肉（種籽）。由此得以明見：「聖言採取人性（而降生）」的實義，不專指「聖言居主在人以內」。

還證：假設，依照乃斯多略的主張，將基督分成天主聖言和「那某人」，生存自立的兩個本位，天主聖言便無理由名叫基督。一因《聖經》用語的習慣，總不稱呼未降生以前的天主，或天主聖言，為基督。二因「基督」：希臘原文「基利斯督」，這個名辭的本義，指示「天主敷油祝聖的救世君王」。但就「敷油祝聖」而論，《聖經》慣用這個名辭，指示「喜樂之油的敷抹祝聖」，例如大宗徒致《希伯來書》，章一，節九；按《宗徒大事錄》，章十，節三八）宗徒長，聖伯多祿的講解：「敷抹喜樂之油的祝聖」，等於說「受天主聖神的祝聖」。

然而，不能說：天主聖言受聖神的祝聖：因為，祝聖者，大於被祝聖者，聖神卻不大於聖言。是故「基利斯督」或簡稱「基督」，只能用作「那某人」的名稱，才有意義：不能用作天主聖言的名稱。至於大宗徒《致斐理伯書》，章二，節五—六說：「你們心內，要和耶穌基督心內，有同樣的感覺（和抱負）。祂雖然以本性固有的實理，享有天主的生存，（是真天主），但不自恃和天主平等，反願謙虛自抑」。這些話上文的「耶穌基督」，指示「基督那人」的人性實體。下文卻說祂和天主平等而不自恃。足證聖教的真義是說：「那個人，（基利斯督），以其本性固有的實理，就是以其本位固有的天主性，是和天主平等的」。

然則，雖有許多人，為了身為天主居住的神舍，而被人尊稱為「神聖」，或「小天主」，或「天主子女」，（猶言「神貴族」）；但《聖經》總沒有說他們和天主平等。這樣比較起來，得以明見，基督這個人，稱為天主，不是只為了他有天主聖神居住在心內。

又證：《聖經》有時借用天主的名號，為了聖寵居住人心，而稱呼眾位聖人；但是總沒有說過任何聖人作天主獨自能作的工作；例如創造天地。然而《聖經》卻將「造生萬物」的工程，歸屬於基督那人的之為人，就是歸屬於基督那個人：（等於說：「基督那個人，是人而同時又是造物主」）。這一點可以證自《聖經》。例如聖保祿致《希伯來書》，章三的一篇話。（這篇話的上下文，共可分成三段）。首段，節一至節二、「你們要瞻仰我們公信的大宗徒，大司祭，耶穌基督的儀表。他忠心侍奉造成了他的天主；如同梅瑟，在其庭堂中」。這一段話，必是指基督人性而說的：不指天主聖言。一因聖言不是天主造成的，而是生成的。（回閱章三，及章十四）；二因，（從對方的觀點設想），依照乃斯多略的主張，天主聖言，不能稱為基利斯督。

次段（節三）卻加了這些話說：「祂比梅瑟應受更宏大的光榮，其比例應相稱於建造庭堂者，比庭堂宜領受更大的光榮」。這段說明了：基督那人建造了天主的庭堂。證實於末段（節四）：大宗徒說：「凡是庭堂，都有建造者。造生萬物者，卻是天主」。這樣的話，用「天主造生了萬物」的事實，證明基利斯督那人，建造了天主的庭堂。這樣的證明必定暗含承認「基利斯督那人，乃是造生萬物的天主」，（天主的庭堂，是宇宙萬物的總體）。否則，方才的證明便全無意義。

這樣，上下文三段，連貫起來，可見《聖經》將天主本有的工程，「造生宇宙萬物」，歸屬於基督那

個人。(既說造物者是天主；又說基督那個人是造物者。故此，等於說「基督那個人，乃是天主」)。足證：基督那個人的本身，專就其實體生存的本位而言，是真天主；不是只由於聖寵居住在他心中。

加證：顯然，基督那個人，論說自己，用了許多神性的和超性的賓辭；例如《若望》，章六，節四〇說：「我要在最後一日將他復活起來」；若望，章十，節二八、「我賞賜他們有永遠的生命」。除非說這樣話的人，依其發言的本位，是真天主，他便是說話驕傲至極了。人，只有天主居住在心裡，是無資格說那樣話的。說了就是驕狂至極。

然而基督的為人，卻不能是驕傲的；因為《瑪竇福音》，章十一，節二九，記載吾主自證說：「你們要學習我的良善心謙」。可見《聖經》各處的記載，連合起來，足證：基利斯督之為人的本位，和基利斯督之為天主的本位，是相同的一個本位。(基利斯督一個本位，是真天主，又是真人)。

另證：用比例的參照，得見《聖經》不但記載：基督是人，故受舉揚，例如《宗徒大事錄》，章二，節三三、「(基督)受了天主右手的舉揚」……而且同樣也記載，基督是天主，故謙虛自抑。《致斐理伯書》，章二，節七，大宗徒說：「(祂)謙虛自抑」……如同基督是人，因結合天主性而是真天主，乃受《聖經》崇高的稱揚，記載他復活死人，並作其他類此的超性事蹟；依同比例，基督是天主，因結合人性而是真人，故受《聖經》稱述人性卑遜的事，例如生於童貞母，受苦難，受死刑，受埋葬，等等。(總而言之：基督是一個生存的本位，因有人性，故有人性生存的情況；因有天主性，乃有天主的生存情況)。

還證：相關的言辭，或名辭，動辭，或代名辭，連繫相同的單位主體。例如大宗徒，致《格羅森書》，章，節十六，論天主聖子說：「祂是上天下地，有形無形，萬物建立的基礎」；下文(節十八)又接著

說：「祂也是教會全體的首級，因為祂是元始，並是眾死者之中的長者」。回觀上下文，「祂是萬物建立（所依賴的）基礎」這樣的重任，顯然屬於天主聖言。「眾死者之中的長者」卻是指示了基督的人性。可見，天主聖言，和基督那個人，共是一個單位的主體，故此也是一個實體生存的本位。（在基督以內，天主性和人性，共屬一位）。為此理由，凡論基督那個人，能說的不拘什麼話，也能用來論說天主聖言；反說，亦然。

又證：大宗徒，《致格林德第一書》，章八，節六說：「我們只有一個吾主耶穌基督，萬物和吾人的依靠」。顯然，萬物依靠的那個人的耶穌聖名，屬於天主聖言。足證：天主聖言和那個人是一個上主，（一個聖子）；不是兩個上主，也不是兩個聖子。所以，乃斯多略的理論是不合《聖經》的。

仔細觀察，可見乃斯多略和傅提諾，關於天主降生成人的奧理，兩者的意見大同小異。（回閱章四及二十八）。兩人都說基督那個人，被尊為天主，只是為了聖寵屈住在他心裡。這是基本相同之點。兩人小異之點在於傅氏主張人因受苦受難，善功重重，掙得了天主性的名號和光榮。乃斯多略卻說：那人降孕之初，（尚未受難立功），惟因天主聖寵，極度豐滿，居住在他心內，乃得天主性的尊稱和光榮。

關於聖言永遠受生於聖父之問題，兩人意見軒殊：乃斯多略承認其事；傅提諾卻完全否認了。（回閱章二—四）。

第三十五章 一性一位和兩性一位

按以上許多證明，天主降生奧理之實義，必須肯定（在基督以內），天主聖言和基督那個人的生存本位，是相同的一個本位。既然如此，則有若干困難，關係這個真理，尚待研究。

天主的生存本位，隨天主的本性而必然成立。同樣，人有人性，則隨之也有人生存的本位。一性一位，是物體之公律；因為，凡是物體，既有神智或理智的本性，又有實體自立的生存，則有其自立生存的本位。這正是「本位」的定義。是以，物體有靈者，都是一性一位。如說某某物體，卻是兩性一位，則不見得怎樣是可能的。這就是困難之所在。

為解除上述的困難，不同的人供獻了不同的意見。

其中歐提格，為保存基督生存本位的單一，反駁乃斯多略，遂主張基督只有一個本性。但同時又主張：天主性和人性，未結合以前，是兩個不同的本性；既相結合，則共成（基督的）一個本性。如此，基督是一性一體，故此也是一位，生於兩性之合一；在其本位生存期間，卻只有一個本性，不復有兩個本性之可分。（兩性雜揉而混合）。

加爾西東公會議，罰禁了這個意見。從許多方面，可以證明這個意見的錯誤。

一證：前者（二十八諸章）證明瞭：耶穌基督，有肉身，有靈魂，又有天主性。就連在結合天主性以後，他的肉身顯然也未嘗是聖言天主性本體；因為在那以後的期間，他的肉身，仍是人手可以觸摸的，也是肉眼可以看見的，並且四肢百骸，各個器官，都有清晰的狀貌和條理。這一切都不同於聖言的天主性，詳證於卷一（十七諸章）。

同樣，基督的靈魂，結合了天主性以後，也不就是天主性；因為，在那以後的時期內，他的靈魂仍有疼痛，憂愁等等情慾和感覺，非聖言天主性所能有；詳證於卷一（章八十九）。如此看來，可見天人兩性結合以後，在基督以內，人性仍有別於天主性。聖言的天主性，是天主的本性；和人的本性——靈魂肉身之合——不相同。足證：基督降生以後，實有兩個本性。

又證：本性也叫天性，是某物叫作天然物的內在理由。物體有天生的本性，所以叫作天然物。然則，物之所以然叫作天然物的內在理由，乃是本性天生具有的性理；猶如人為的工藝品，其所以然的內在理由，也是工匠給工藝品，締造的性理：（性情條理，形式規模，都包括在內）。例如建築物，具備了房屋性理以後，才叫作房屋；是由工程師規畫的條理；同樣，動物某某，具備了馬類天然本有的性理，才可以說是一匹馬。

所以，天然物的性理，乃是它的本性。

然則，必須肯定：基督，降生以後，確有兩個性理：可證於《聖經》。例如大宗徒，《致斐理伯書》，章二，節六—七，論耶穌基督而說的：「祂以本性實理，享有天主的生存，採取了勞役者的本性實理」。這就是說：祂有天主的性理，又採取了人的性理。「採取」是將原先沒有的某物，收納為己有，自

己原有的事物，則無採取之可言。足見：天主的性理和「勞役者」的性理，不是相同的一個性理。若是相同的一個性理，天主性既是原先已有的，則不得另採取勞役者的本性。

並且不能說，在基督以內，降生成人以後，天主的性理乃受變化而滅亡。這等於說：在降生成人以後，基督就不是天主了。也不能說，人性因結合天主性而受了變滅；因為滅亡人性，不復是採取人性。然則，也不能說，兩性化合，（如同化學原素的變化合一或混雜）；因為「混雜」、「混合」、或「化合」的兩個原素，不保存真全的本體，兩者共同受到部分的損壞；因而《聖經》不可說「採取人性」，卻只得說：「採取了人性的某些成分」。

這樣說來，必須承認，依照大宗徒的話，基督，降生以後，有兩個性理。所以，有兩個本性。

加證：「性者，生也」。「性」字定名的原義，指示新生物體的生成。由而轉指物體生成的因素。再轉，乃泛指物體變動的內在因素。這樣的因素有兩個：一是物質，二是性理；所以，再進一步，性字指示自動物體的物質或性理。又因物質和性理，合組而成天然物的本體，所以「性」字的意義，也就推廣，而指示自然界任何物體的本性：通稱性體。是以，物之本性，乃叫作「物名定義所指示的性體」。（性體，猶言本性實體，或實質，也叫作本質。參考大哲《物理學》，卷二，章一）。本處的問題，用「性」字，指示最後這個意義：本此意義，吾人說：基督有人性，並有天主性。（就是說：基督同時既有人本性實體，又有天主的本性實體）。

今如依照歐提格的主張，假設人性和天主性，未結合以前，是兩個性；既結合以後，兩性乃溶化合一，而構成了一性；必須用以下這些「一生於多」的方式之一：

第一個方式，「一生於多」，是許多單位，合組秩序的統一；例如許多家宅組成城市，又例如許多兵士，組成軍隊。

第二個方式，是「秩序和結構的合一」：例如房屋的許多部分，（磚瓦，石，木）；及牆壁，連結起來，構造成一所房舍。

以上這兩個方式，不足以由許多物體，建立成一個本性實體。以秩序或結構為性理的物體，不是本性天生自然的物體。它們的統一，也就不能說是「本性實體的統一」。（它們的本性不是本性，而是許多本性不同的物體，湊合起來的秩序或結構）。

第三個方式：是一個物體，生於許多原素的化合：例如自然界的（礦類）形體，是（火、氣、水、土）四原素，化合而成的。這個方式也完全無益於本題。

一因原素化合，只限於物質相通，並且天生彼此能交互動作以相變的物體。為本題，全不使得：因為卷一（十七諸章）已有證明：天主沒有物質，也不受變動和損傷。

二因兩物相差太多，則不相化合，而是一物受另一物的毀壞：例如一滴酒，灑在於鬥水中，不是水酒化合，而是酒性喪失。（參考大哲《變化論》，卷一，章十）。同理，爐火燒木，不可說是火木化合，而是木被燒毀：因為火力強烈，遠遠超過木料。

然則，天主的本性，超越人性無限多：因為按卷一（四十三章）已證的定理，天主的能力是無限的。可見兩性無法化合。

三因，假設兩因素化合，既合以後，如果真是化合，則原素未化合以前的本性，不能保存，合成的第

三者，有自己特別的本性。（例如氫氣、二氣，化合而成水）。那麼，依同比例，天人兩性化合，而生第三者的本性，既非人性又非天主性。基督，則落於神人皆非。

從此可見，歐提格的主張，不得是兩性化合而生第三性。

最後只剩另一方式：就是兩性結合以後，一存一亡。那麼，在基督以內，僅存者，或是天主性，而人性盡失；或是人性而神性盡失。存天而去人者，人身虛同鬼幻，這是摩尼教派的主張。存人去天者，將天主的神性變化成人性：這是亞波梨的錯誤。前在（二十九）數章，已有辯駁。

說到最後，可以斷言，歐提格的主張，是不可能的。

又證：兩物並存，合構一物性體，方式有二、或由許多形體部分，構成一個實體；例如許多肢骸，構成一個動物。這個方式，不濟於本題，因為天主的本性，不是形體界的任何部分。或由物質與性理，構成一個性體；例如靈魂和身體，構成一個動物（的性體）。這也不能合於本題：因為按卷一（章十七及二十七）已證的定理，天主不是物質，也不會是某物的性理。既然，按前章的證明，基利斯督是真天主又是真人，所以不能只有一個本性。

添證：性體的任何因素之加減，必改變事物的種別；故此也改變它的本性；因為本性非他，惟乃種名定義所指的性體。詳說見前。是故，定義內的種別特徵，一有加減，所指的種別，則立見改變；例如動物，有理性者，和無理性者，不屬同種；猶如數目，單位一有加減，數目改變而種別自異。（參考《形上學》，卷七，章三）。

然則，性理是性體內的因素之一。性理一有加減，物體的種別及本性，也就隨著改變。所以，假設給

人性加添聖言的天主性，作性理，則產生不同種的另一個本性。基督的本性，也就不得是人性，而是另某一性：如同形體，加上靈魂，則有另一本性，不同於沒有靈魂的形體。

還證：性不同，則種不同：例如人和馬。今如假設，基督的本性是神人兩性之合，則不同於眾人：故與眾人不是同種。這是不合於《聖經》的。例如大宗徒，《致希伯來書》，章二，節十七說：「祂應在一切事上，同化於眾弟兄」。

另證：性理與物質，合構種名所指的一個性體：種名能作賓辭稱謂同種現有和能有的許多個體：專指其種名所指的實理。所以，假設天主的神性，作性理，降臨於人性，兩性化合，必生另一種名所指的公性：能為同種許多個體所分領以為秉賦：（則有許多基督：同屬一種）。這顯然是錯誤的，因為耶穌基督，是獨一無二的；是天主也是人。足證：基督有天人兩性，不合成一性。

加證：歐提格的主張，似與信條不合。既說，兩性未結合以前，分是兩性，則是說，基督未降生成人以前，已經有了靈魂，或肉身，或兩者都有。前面（三十及三十四）數章，證明瞭這是錯誤的。未降生前，基督只有天主性，沒有人性，故此也沒有靈魂或肉身。

第三十六章 基督有兩個意力

此外，有人主張：基督只有一個動作，和一個意力。例如安調格城（Antioch）的總教長，馬開路。（參考滿西，《公會議彙集》，卷十一，三五〇欄；君士但丁堡，圖羅公會議；史稱「第六次大公會議」，實錄，第八章。時在六八〇至六八一年間）。這樣的主張，也和前章反駁的主張，似有同樣的下場。（理證如下）：

一證：物物各有本性，乃有本性特殊的動作：因為物之本性，定於性理，因其性理而有種別。性理卻是動作的因素和始原。是以，物有不同性理，則有不同的本性；這樣，也就有不同的動作。如果基督只有一種動作，隨之則只有一個本性：這正是陷入了歐提格異端的覆轍。（用反證法，反回去，足證對方的前提錯誤）。

又證：基督有完善的天主性，因而和聖父共有一個實體；同時也有完善的人性，因而和我們人類，同屬一種。然而，按卷一（章七十二）已證定理，性體完善，必需具有意力：是以，天主有天主性的意力；同樣，人也有人性的意力；並因有意力而有自主自決的選擇能力。足證：基督，既有人性，又有天主性，則有本性不同的兩個意力，（和兩種動作）。

還證：意力是人靈能力的一部分；如同智力也是一樣。今如假設，基督只有聖言的意力而別無其他，同樣也只有聖言的智力而無其他，則重陷於亞波梨的覆轍，（回閱章三十三）。

加證：假設基督只有一個意力，必須是只有天主性的意力；因為天主性的意力是聖言永遠固有的，不會失掉。然而，行善立功，不是天主意力的本務；因為「立功」是追求優點的增進，屬於本身不完善的主體，（非天主所得從事）。這樣說來，基督受難，為己為人，全無功德可言。這是不合《聖經》的。因為，大宗徒，《致斐理伯書》，章二，節八—九，說：「祂作事服從聖父，聽命至死……就是為了這個功勞，受了天主的舉揚；（天主賞賜祂一個崇高的名義，超越諸名之上）」。

另證：人有意力，始因之而有自主；並有異於禽獸。人獸之別，也在於有無自主。（自主是理性意力，自由裁奪的選擇力）。今如假設基督沒有人性的意力，祂也就沒有人性的自主，遂無異於沒有自主的禽獸。祂的行為也就全無功德，可讚美，或可效法之可言。《瑪竇》，章十一，節二九：「耶穌說：你們要學習我的良善心謙」。《若望》，章十三，節十五：「我給你們樹立的表樣，供你們作事效法」。這樣的《聖經》名訓，（按對方的假設），全失去了意義。（足證對方的主張不合《聖經》）。

添證：一個人，本體單純，本位至一，但有許多意願和行動；由於本性有許多因素和能力，從略分述之：

人有理智，故有意力；又有學識，故有情緒，或愛或憎；並且還有（物質原素的）自然傾向，故有許多自然動力。同樣，眼能看，耳能聽，腳能走步，舌能說話，心智懂曉物性事理；凡此一切，都是不同能力，各有不同動作。詳察其理，則知：動作分類，不但根據主體不同，而且也根據一個主體所有的許多能

力，互不相同。

然則，天主和人，本性相差，距離甚遠；非人性所有許多自然能力，相互差距之可比。所以，基督一位，既有兩性，故有兩個意力和兩種動作：一屬天主性，一屬人性。

又證：《聖經》名言的原文，明證基督實有兩個意志。例如《若望》，章六，節三八；記載基督自己說：「我從天上降下，來到人間，不是為實行我的意志，而是奉天主派遣，承行天主的意志」。路加，章二十二，節四二說：「勿行我志，惟願爾旨成行」。這樣的話，證明基督心裡，有聖父的意志；並在以外，還有自己本人的意志。顯然，祂有天主的意志，因為祂和聖父，共有一個天主的本性，故此也和聖父共有一個天主的意志。那麼，加上祂本人固有的人性意志，則是共有兩個意志。

意志如此，動作亦然。《若望》，章五，節十九，記載基督自己說：「凡聖父所作的，不拘什麼事，聖子也無不同樣去作」；（惟以對外行動為限）；證明基督和聖父共有一個動作。然而眾福音記載基督人性作過或忍受過的許多事，例如飲食，睡眠，飢渴，及同類的其他動作，又明證這些動作是基督本人私有的，非聖父所能共有。所以，基督所有動作，不只是一種；（而是神人兩種）。

考察來源，對方的主張，似是來自「一心一意」等類辭句的誤解。

分析起來，「一心一意」的「一」字，能有兩種不同的意義；一指本體單純的至一，二指系統或秩序的合一。對方的人們，看見基督人性的意志，完全服從天主的意志；甚至於除非天主聖意安排，基督單靠人意，什麼事也不作；上下保持主從間秩序的合一。

同樣，基督人性的動作，或施行，或遭受，也無非是承行天主旨意。《若望》，章八，節二九，「我

常作中樂聖父的事」。

加之：基督的人性動作，由於結合天主，而有特殊的神效；猶如（物理），下級作者，由於上級推動，而生出自力不足以達到的超級效率。依同比例，基督的一切行動，或作事，或忍苦；都由於結合天主，而有救世的神效。為此理由，狄耀尼，將基督人性的動作，叫作「天人動作」：就是說：「天主而人的動作」；也就是「天主和人的動作」；因為那些動作，是人性的，同時又有天主性的神效。

在這些動作裡，基督的人性意志，依照不會有分毫差錯的秩序，服從天主的意志，從事於天主發動的工作，儼然「一心一意」。對方諸人，有鑒於此，乃誤認基督只有一個意志和一種動作；殊不知這裡的「一」字，不過指示兩個意志間的「同心同力」；是秩序的合一；不是本體單純的至一。對方的誤解，生於「單一」及「合一」的混淆。

第三十七章 基督兩性一位，本位至一

此外，又有些人主張：聖言（降生成人），採取了人性的靈魂和肉身，是用了實體採取附屬品的形式，如同人採取衣服，穿在身上；和衣服不結合成一個生存的單位。他們的用意，是避免歐提格的錯誤。

回閱前數章的討論，得以明見：依照信德道理，基利斯督只是一個生存的單位，同時卻有兩個本性，適與乃斯多略和歐提格諸人的意見相反。但「一位而兩性」之說，不合於人本性理智的經驗。為此，有些後進的神學士，乃提出了以下這樣的議論：

靈魂肉身，合構而成人。此某靈魂和此某肉身，合構乃成為此某人。「此某人」，指示「人性生存的本位和單位」。他們不願被迫而承認基督有兩個生存的單位，遂主張：基督實有的靈魂和肉身，沒有合成一個實體，故而也沒有在聖言的生存本位以外，建立人性生存的另一單位。這樣說，就以為可以避免乃斯多略的錯誤。

他們又想：兩物合成一個實體，一方原有的本性，不因而受到變化，是不可能的。然而，聖言（的本性）是完全不能受到變化的。聖言的本性是永遠固有的；所以，降生成人而採取了的人性靈魂和肉身，不能屬於聖言的本性，也不能和聖言結合成實體的連合。於是乃主張：在基督以內，人性的靈魂和肉身，

（不但彼此沒有合成人性實體；而且）和聖言的天主性，也沒有實體生存本位的連合；但不過只有附性表面的連合，如同衣服穿在人身上一般。

然而，以上這樣的主張，和信德道理，完全相反。

一證：靈肉相合而成人；性理結合於物質，而構成種名所指物體的本性。（靈魂與肉身，乃性理與物質之比）。假設基督的靈肉沒有合成一體，則基督不是一個人。這是相反《聖經》的。大宗徒，《致狄茂德第一書》，章二，節五，聲明說：「天主和人類之間的中人，是這個人：基利斯督耶穌」。

又證：吾人每位叫作人的理由，在於每人的實體是由靈魂與肉身合構而成的，（「人」字、種名，定義原是如此）。今如假設基督叫作人，但不是由於那個理由，則是有人之名，而無人之實，和吾人不是同種；「人」字便是同名而指異的。這卻是違反《聖經》的：因為大宗徒，《致希伯來書》，章二，節十七，聲明基督，應在一切條件上，同化於眾弟兄。

還證：不是一切形體都可屬於人的本性，只是人類的身體。一個身體，非由結合於有理智的靈魂而賦有生命，則不得是人類的身體；甚至眼睛、手足，或骨肉，喪失了靈魂，則是有名無實的死物。（參考大哲《靈魂論》，卷二，章一）。所以，聖言採取的身體如果和靈魂沒有結合，就不得說是採取了人的本性實體。

加證：人的靈魂，依其本性，能結合於肉身。總不結合於肉身以構成某人實體的靈魂，不是人類的靈魂；因為不合常性的例外，不能常久。（參考，大哲，《天體及宇宙論》，卷二，章三）。如果，基督的靈魂不結合於其身體以構成某一實體，自非人類的靈魂。這樣說來，基督也就沒有人類的本性。（這是相

反《聖經》的）。

另證：假設聖言只是附性表面結合於靈魂肉身，如同身穿衣服，則其本性不是人的本性：（猶如身體的本性不是衣服的本性）。所以，聖言在結合於身體以後，不是一個單位生存於兩個本性以內；猶如人穿衣服，也不得說是一個實體單位生存於兩個本性以內。（就是不得說一個實體生存的單位由兩個本性建立起來）。歐提格的主張，卻是如此，是以遭受了加爾西東公會議的處罰。

又證：人將衣服穿在身上，衣服受傷，不是身體受傷。人穿衣服，也不是人的出生。假設聖言採取靈魂肉身，如同人穿衣服，則不得因此而說是天主降生受難。

還證：假設聖言採取人性的目的，只是如同衣服的裝扮，供人觀瞻；則無理由採取人眼看不見的靈魂。（作無理由、無目的之事，不合於聖言的上智）。

加證：根據以上的說法，聖子採取人性的肉體，和聖神發顯時採取了鴿子的形象，沒有兩樣。這顯然是錯誤的。因為，《聖經》不說「聖神降生成鴿子」，也不說「聖神小於聖父」；卻說「聖子降生成人，在人性方面，小於聖父」。（《若望》，章十四，節二八）。

又證：留心審察，得見這樣的主張，必定生出許多異端共有的謬誤。說天主聖子，附性的表面，結合於靈魂肉身，如同人穿衣服；無異於乃斯多略，主張聖言結合人性，只是天主居住在人以內：（用人作宮舍）。天主用人穿衣服穿，不是用身體的接觸，而僅得是用聖寵居住在人心內。

又說聖言結合金性的靈魂肉身，只有附性的連合；無異於歐提格的主張：聖言結合於人性以後，不是一個單位生存於兩個本性。無任何實體，生存於附性連合的某物以內，而靠它建立起來。

又說靈魂不和肉身結合以建立某一實體；一部分無異於亞留及亞波梨的主張：基督的身體沒有理智的靈魂；一部分卻無異於摩尼教的謬說：基督不是真人，只有人的幻身，（回閱章二十九）。因為，靈魂若沒有結合於身體以構成某一實體，基利斯督就是貌似常人，只有幻影的相似，不真有人靈肉合成的實體。

追究原委，以上這樣的錯誤主張，生於誤解經言。大宗徒，《致斐理伯書》，章二，節七、「依生存和行動的方式，呈現人類的實體」。如同衣服的裝扮，呈現人的身分。這裡「呈現」二字，是象徵辭，指示不出所要象徵的一切條件。聖言採取人性，以呈現其天主性，如同人穿衣服，以呈現其身分，

指示其呈現的作用，但不是否認聖言結合人性，也是一實體性的連合，不只限於附性的表面連合。

第三十八章 基督一位不是兩位的連合

又有些人，為避免上述的不便，進而主張，基利斯督有兩個實體的單位，卻有一個生存的本位。

他們說：吾主耶穌，基利斯督，有靈肉合成的人性實體；這個實體是單獨自立的實體，故此祂有人性實體單位；同時祂也有天主聖言的神性第二位實體，也是一個實體單位；所以一個基督，有兩個實體單位。但兩者連合起來，是連合在聖言神性生存的本位上；不是連合在本性上。所以兩個本性不同的實體單位，連合成一個生存的本位。由於生存本位的合一，人和聖言的一切，都可給人作賓辭。兩者也可互為賓辭：例如說：「天主的聖言是人」，就是說：「天主聖言的本位，是人的本位」；反說亦然：「人的本位是天主聖言的本位」，就是說：「人是天主」。依同理，用人的賓辭，來形容天主，也無不可，反之亦然；惟需言外暗含「重申短句」，標明本位唯一；例如說：「天主受難」；暗含的意思是說：「人，因本位同天主是一個，故此是天主，並且受了難」。又例如說：「人造了星辰」，意思是說：「天主，因為本位是人，造了星辰，故說：人造了星辰。」

然而，這樣的主張，必定陷落於乃斯多略的錯路。

一證：留神考察，則見「本位」和「單位」，名理稍異，實體相同。「本位」所指，不外於「單

位」，而是「單位中的一部分」；因為「本位」所指，無非是理智實體之單位。凡是實體，有理智能力，又有自立生存，是一個自我肯定的單位，便叫作「本位」。這是名哲、鮑也西，給「本位」指明了的定義。「單位」和「本位」的分別，只是「一個」和「一位」之間的分別：「一個」，泛指任何一個自立的實體；「一位」，卻範圍狹窄，專指有理智的自立實體：（例如說：「一位天神」，「一位人物」，「一位大人」，等等。可見兩者的分別，只在名理，不在實際；是以普通言談，「單位」，「本位」，往往通用）。

本此定義，凡是人性的實體單位，都是一個實體生存的本位：（都是自我肯定的一個本位）；因為人性有理智。反之，許多實體，沒有理智，故此，（不會自我肯定），只是一個生存的單位，而不足稱為生存的本位：（就是無資格是一位自我。「本位」，也就是「我位」。自我本位的建立，按上述的定義，需要兩個因素：一是理智的性體，二是單位自立的生存；缺一則不可）。

假設按對方的意見，只需靈肉的結合，構成基督生存實體的單位，結果也應建立起祂自我的本位。那麼，基督便有兩個自我的本位：一是新建立的人本位，二是天主聖言永遠固有的神本位。這正是乃斯多略侮辱神聖的謬論。

又證：縱令人的實體單位，不可以叫作自我的本位，天主聖言的實體單位，卻無異於其自我的本位。所以，假設天主聖言的實體單位，不是基督人性的實體單位；天主聖言的自我本位，也就不得是基督人性的自我本位。這樣對方「基督人性自我本位是天主聖言的自我本位」之說，就不得是真實的了。（足證對方自相矛盾）。

加證：退一步，假設自我本位，不同於天主聖言或基督人性的實體單位，其間的分別應是某一特加的要點，是實體單位之所無，而是自我本位之所有。這個要點不可能屬於實體範疇以內；（故此也不可能添加到實體單位以內）；因為在實體範疇以內，實體單位是至極圓滿的：叫作「第一實體」，（參考大哲，《範疇集》，章三）。

準此而論，假設基督以內天主和人的結合，是根據了自我的本位，不是根據了實體生存自立的單位，結果必是根據了實體範疇以外的某一附性特點：則其結合也是附性表面的連合，不是實體生存本位的合一。這又墮入了乃斯多略的錯路。（也是對方自相矛盾）。

添證：西利祿（聖師），《致乃斯多略書》，曾說：「聖言生於天主聖父，結合了人性的肉軀，是根據了實體單位的生存，基利斯督同自己的肉軀，也是一位：就是同一自我的本位，同時是天主也是人。這是信者公認的道理。不承認者，受棄絕」。

以上這封信，曾受厄弗所公會議的批准。許多公會議的文件，錄明這是乃斯多略的錯誤。他主張基督有兩個實體單位。

另證：教父達瑪森，《正信本義》，卷三，（章四），有過以下這些話：「我們肯定，由兩個完善的本性，合成了一位基督，不但是自我的本位唯一，而且是實體的基本單位唯一。故此我們不能讚稱天主仇敵，乃斯多略的主張」。從此可見，宣稱基督是一個自我的本位，並且是兩個實體的基本單位；顯然是乃斯多略的主張。

又證：（希臘文的）實體基本單位，和（拉丁文的）基層實體，兩個名辭所指的實義，必定都是相同

的。所謂「實體基本單位」，就是各範疇的賓辭，所稱謂的第一實體。按大哲，《範疇集》，（章三。列舉賓辭，共分十總類，名曰十範疇；實體一範疇，附性（賓辭）九範疇。各範疇能收羅的各種賓辭，或實體，或附性，都以「第一實體」為所稱謂或形容的主辭。（所以「第一實體」就是「基層實體」）。

那麼，既然基督不是兩個實體的基本單位，故此也就不是兩個基層實體。

還證：假設基督以內，人和聖言，是兩個互不相同的基層實體；那裡將「人」字，放在底層，給某些賓辭作主辭，那裡就必定不可也將「天主聖言」，放在底層，給同樣的那些賓辭作主辭；反轉過去說，也不可以。實體名辭，放在底層，既然所指名理互異，稱謂它們的賓辭，也必定隨之而有不同的指義；因為上述那些稱謂天主的賓辭，不能給「人」字作賓辭，除非為了那人是天主聖言；反轉過去說，亦然：（人的賓辭，不給聖言作賓辭，除非為了聖言是人）。

照此說來，《聖經》稱謂基督而舉出的那些賓辭，應懂作兩類：一類專是人的賓辭，一類專是天主的賓辭；兩類不可交互給人和天主作賓辭。（這是對方主張，必生的結論；但是錯誤的）：違反了公會會議證實的聖西利祿的名言，「棄絕案」，第四條；會議實錄，第一章），有以下這些話：

「《四史福音》，和眾聖宗徒文牘，記載的許多言語，或眾聖稱揚基督而發，或基督稱述自己而發表者；不可分歸兩類，用以分稱兩個自我的本位，或分稱兩個實體的基本單位；就是一類專指人字狹義之所指，而不指天主聖言；另一類卻稱指天主，專給天主聖言作賓辭（或謂語），而不稱謂基督那人。這樣分類，是不可作的。作之者，受棄絕」。（足證《聖經》所載一切賓辭，凡基督之所能有者，都是天主聖言和基督那人，可以交相互有的，不得是各自專有一類而不有另一類）。

添證：按照上述的主張，天主聖言因本性而可有的那些賓辭，除非由於自我本位有的某些連合，不得稱謂基督人性之所是。他們解析語意，填註的「重申短句」，指示他們有這樣的主張。例如他們將「基督那人，造了星辰」，解釋成「基督那人，是天主聖子，造了星辰」。其他稱謂基督的論句，也都得同樣解釋。本此解釋方法，如說「基督那人是天主」，意思等於說「基督那人，依賴聖言，而有天主的生存，故是天主」。

然則，聖西利錄，（公會議，「棄絕案」，第八條），宣判了那樣的言語是不正當的：「陽瑪諾，因為是聖言降生成了人，有人的肉軀，故以其自我唯一的本位，受人光榮，並受欽崇的敬禮：既是天主，則不可謂陪同天主。故此，不可說：人性實體，既受了天主取納，故應陪同天主，陪受欽崇，陪受光榮，陪受天主聖名的尊稱：（每次加指「陪同」之類的字樣，確令聽者想去，不得不認為）那是兩個不同的自我本位，一個陪伴另一個。這樣的言語，是狂妄的。敢妄言者，受棄絕」。（假設基督人性自我的本位，不是天主聖言的自我本位。人本位，不應受欽崇，而陪伴天主聖言的本位，同受欽崇；兩位尊卑相差無限，而受尊卑相同的稱呼和待遇，是狂妄無禮的。無禮，則無理。宜受棄絕）。

另證：假設基督那人，和天主聖言，是兩個不同的基層實體，則其人性實體，屬於聖言自我的本位，只能是因為受到了聖言的取納：（兩個實體自立的單位，並立聯合起來；結果必致於肯定：基督是聖言和人並立；不是聖言降生成人；只有自我單立的一位）。

這樣的言論，和信德正確的意義，實不相合。證於厄弗所公會議，（滿西，《公會彙集》，卷四；《實錄》，第一章），裴理思，教宗和致命聖人，宣佈的聲明：「我們信：我們的天主耶穌，生於童貞瑪

利亞，以其自我的本位，是天主的聖言，並是其永遠真子；不是在聖言自我本位以外，分立人性的自我本位，而受了天主的取納。天主聖子，採取了人性實體，也不是建立神人兩個分立的自我本位，而後又聯合起來；反之，祂以自我的本位，及生存的現實，是全真全善的天主，同時，降生人世，生於童貞母，而是全真全善的人」。（天主聖言，自我唯一的本位，同時既是真天主，又是真人；一位兩性。詳見下章）。

又證：物類的所謂「基層實體」，如有許多，則是純義的許多；不合稱純義的一物，但能稱為複義的一物；（例如聯組系統的一貫。言語的純義，簡單說：「某物是一物」：指其本體純一。言語的複義，加註說：「許多物合成了一系」；指示許多單位自立的本體，純義非一物，複義為一物。反之，純義為一物者，能是複義的許多物；例如一人本體，純義唯一物；複義卻能說那人兼是許多。純義指本體，複義加註附性能有情況眾多：一人兼數職）。

照此說來，假設基督，有兩個所謂的基層實體，結果乃致於必說基督，是純義的兩物，不是複義的兩物。這是瓦解了耶穌（純一的本體）。（參考《若望第一書》，章四，節三）：因為任何一物，非至一不足為物。既非純一，則非真物。（參考大哲《形上學》，卷三，章二，另版卷四）。

第三十九章 基督能有人神兩類的賓辭

審察以上（第二十七諸章）的討論，得以明見：根據公教信仰的傳授，必須承認基督有完善的天主性，又有完善的人性；祂的人性是理智的靈魂及人類的肉軀，合構而成的；也必須承認祂這兩個本性的合一，不在於天主只用聖寵的神效居住在人心裡；也不在於附性表面的結合，如同人穿衣服；也不只在於天主聖言的自我本位和人性的自我本位有什麼密切的關連，或一位把握另一位當作自己私有的特點；（也不在於兩個本性，化合成一個本性）；反之，卻在於兩個本性共同屬於一個實體生存的本位，共同屬於一個基層實體；（並因此而有生存和行動）。

只有這樣，才能保全《聖經》裡，天主降生成人的傳授之實義；因為《聖經》，不加任何區分，將天主本性所有的一切（賓辭），都歸屬於基督那人；同時也將基督人性所有的一切（賓辭，及賓辭所指的生存行動等等情況），都歸屬於天主；有如前數章已有的證明。所以，兩個本性所有的一切（賓辭），稱謂的主辭，必定指示一個自同的基層實體：就是歸屬於一個實體自我的本位。

但須注意，一個實體自我的本位，在相同的觀點之下，不能有意義相反的賓辭（及賓辭所指的生存情況）。基督一個自我的本位，實有的許多賓辭，卻是意義相反的：例如受苦難，受死刑；不能受傷痛，或

受變化，並且長生不死，還有類此的許多別的賓辭；也是神人相反。從此可見，基督一位，同時有神人相反的賓辭，必定是根據不同的觀點。

這樣分析起來，可見在賓主兩辭間的關係裡，應辨別主辭之所指，及賓辭的觀點。兩類意義相反的賓辭，稱述一個主辭；這個主辭所指的實體自我的本位，是基督一個本位，只有位的單一，沒有許多位的分別。但是賓辭稱述那個本位時，所根據的觀點，卻有神人兩性的分別。

物類的特性賓辭，形容各類的每個主體，是根據各自固有的本性以為著眼的觀點：例如說：「這塊石頭滾落下降」。這裡，「滾落下降」，是個賓辭，根據石頭本性沉重的觀點，形容石頭下落的情況；「石頭」是主辭。（但又例如說「這塊石頭堅硬」，卻不是根據了沉重的觀點，而是根據了分子緊湊的觀點。實體分子緊湊者，堅硬；不緊湊者，鬆軟。可見，不同的賓辭，用不同的觀點，形容一個相同的主辭）。

本此定律，既知神人兩類賓辭，各以本性不同的觀點，形容一位基督，則必得承認基督一位有兩個不同的本性，（一是天主的神性，一是人性），兩性不可混合，也不可雜揉，或化合。更進一步，須知物類特性的賓辭，如果根據實體範疇以內某類的本性，以為觀點，而形容某一主辭，這個主辭之所指，就是一個實體自立的本位，也就是一個基層實體。

那麼，既然神人兩類賓辭，正是根據這樣的觀點，形容基督一個自同而不相分的主辭；所以「基督」這個主辭，也就必定指示一個實體自立的本位，並指一個基層實體；同時兼指基督一位，有神人兩性。由於基督那個人，是神人兩性的主體，故此依名辭的實義和本義，不但真有人類（依人性）所有的賓辭，而且也真有天主（依神性）所有的賓辭。反轉過去，從天王方面說，也是一樣，天主聖言，由於自己在基督

以內，是神人兩性的主體，故此，不但有天主的賓辭，而且也有人的賓辭。（基本的理由，是在於基督自我的本位，是天主聖言自我的本位；一個本位是神人兩個本性的主體）。

由此看來，還可明見：固然可以說聖子降生成人，但不應說聖父降生成人，也不應說聖神降生成人；因為降生成人，不是天主性和人性的兩相合一，故不是人性因結合於天主性而連結天主一性兼有的三位；但降生成人，是人性受天主第二位的採取，而以這一本位為結合的據點；故此結合於一位，不一並結合於其他兩位。天主三位是互不相同的。這樣比較觀察，兩處比例正是相反：聖三的奧理，是天主一性有多位；「降生成人」的奧理，卻是一位有多性。（複言申說之：聖三的奧理，是天主一個本體，一個本性，生存於三個自我的本位；「降生成人」的奧理，卻是天主聖言一個自我的本位，生存於兩個本性本體。惟須詳辨：本體不是主體。本性本體，屬於主體。主體除本性本體以外，還有其他屬性。主體是實體範疇內的某類物體生存自立的單位，也叫作「實體生存的本位」，也有時叫作「基層實體」。基督，是一個「基層實體」，也是一個實體生存的本位，但有兩個本性本體：就是有天主和人類的兩個性體。天主的性體，是天主的生存；一體生存於三位。人的性體，是靈肉之合，和天主的性體，共同生存於基督一個自我的本位中；這也就是天主聖言自我的本位。詳見章四十一及四十二）。

第四十章 疑難

然而，這條公教信仰的道理，不是沒有困難，於是難免有若干人，相反公教信仰，攻擊「天主降生成人」的奧理，能提出以下這些理由：（需要研究，以求解答）：

一、按卷一（章二十）已證的定理，天主既不是形體，又不是形體內的能力。然則，假設天主採取人性的肉軀，結果將致於變成形體，或變於形體內的能力；這似乎是一降生成人，有人的肉體」以後，難免的後果。可見「天主降生成人，並有人的肉體」，這樣的事，是不可能的。

二、任何某一物體，如果得到新本性，則必（失去舊本性）因而受到實體的變化：因為「某物新生」的定義，正是在於「某一物質主體，受實體變化，失去舊本性，取得新本性」：（參考大哲、《形上學》，卷二，章二，另版卷一，附錄，小甲）。今如假設，天主聖子的實體本位，（是降生成人的主體），從新開始人性的生存，看來似是受到了實體的變化。

三、實體本位，如果是某類性體的主體，則不擴展到那個性體的類界以外去，反之，性體，既為某體主擁有以後，卻仍能發現存在於那個主體以外：例如一類性體，能有許多主體。（馬類有許多匹馬，個個是馬性的主體）。今如假設天主聖子的實體本位，因降生成人，而作人性的實體本位，就是作人性的主體；結果必是天主聖子降生成人以後，便不復是無所不在，或處處都在：因為（必定受局限於人類性體的

界限以內），人的性體不是處處都在的。

四、一物自同，只有一個「物是什麼之所是」。這個（括弧裡的）短句，指示物之實體。一物只有一個實體。然則，各物固有的本性，乃是本性是什麼之所是；因為（按大哲《物理學》卷二，章一），物之本性是其本有種名定義之所指；（例如「人」是種名，其定義是理性動物，則「理性動物」是每個人的實體，也是每個人的本性。一物，各有一個本性，則有一個實體，並有一個生存行動的本位）。這樣看來，就可見得，一個實體生存的本位，不能有兩個不同的本性：（猶如一個單位的實體，不能同時屬於兩個不同的種：例如一個動物，同時是人又是馬）。

五、另證：沒有物質的實體，在本體構造裡，沒有主體和性體兩個因素的分別與組合；詳證見前（卷一，章二十一；卷二，章五十四）。這個定理，首先實現在天主以內：因為天主的實體不但是自己的性體，而且是自己的生存：（這就是卷一，章二十二所證明的：天主的本體至為單純，不但沒有物質與性理之合，而且沒有主體與性體之合；並且也沒有性體與生存之合。天主實體的本位，乃是純生存）。

然則，人的性體，（是靈魂與肉身之合，就是性理與物質之合），不能和天主實體生存的本位相同。從此可見：天主實體的本位，不能有人性，更不能因有人性而實享本位的生存。（簡譯之，天主不會是天主實體與人類性體之合；也就是說：天主不會是人性的主體）。

六、又證：性體比較實體本位，更是單純，也更超越物質而近乎性理。因為實體本位，（在形體界），乃是性體將其本種公共的範圍，用外加的某一物質因素，收縮狹小，而建立起來的個體：（是以凡是形體界的實體本位，都是某種實體單位）。本此定理，假設天主神性的實體本位，在人的性體以內，有

其本位的生存，（將人的性體，由其公共範圍，收縮到個體單位），察其詳情及後果，可以見得，天主神性的實體本位，還不如人的性體那樣單純，那樣超越物質而近乎性理。這是完全不可能的。（因為實際上，按卷一已證的定理，天主的實體本位，至為單純，極超越物質，也極近乎性理；是純理中的最純者：是生存純理所能指盡的圓滿現實；是無限純全的至善）。

七、還證：惟獨物質與性理合組而成的這些實體內，能發現實體單位和其（本種公有）性體間互有的分別：因為實體單位，是由積量限定的物質，劃分而成的塊然個體。（猶如墨經所說；體者，分也）。這樣塊然劃分的物質，不是同種公有性體和本然所包含的要素；例如（在語言裡），指劃出蘇克先生的個體，必須包含「這塊物價」；但在人種公有性體的定義和（定義所指的）實理以內，卻不得包含「這塊物質」的聲明或限定。

本此定理，自立生存於人類性體以內的實體本位，個個獨是塊然物質，積量劃分，限定起來，而構成的實體單位。天主神性的實體本位，卻不能說是這樣構造起來的。這樣看來，似可見得：天主聖言的本位，在人類性體以內自立生存，（而成為人性實體的一個單位）；不是可能的。（簡譯之：天主聖言降生成人，似是不可能的）。

八、加證：基督那人的靈魂和肉身，比較旁的眾人，效能不更弱小。然則旁的眾人，由於靈肉結合的效果，個個建立成一個基層實體，一個實體本位，一個自我的本位。但不是永遠長生的本位，所以不是天主聖言的本位。從此可見：基利斯督以內，既有人性的一个基層實體，一個實體本位，一個自我的本位，此外又有天主聖言（神性的）一個基層實體，一個實體本位，一個自我的本位；兩性的兩個本位，現

實不同；（各自單位獨立，而合成一個基利斯督：不是兩性一位，而是兩性兩位）。

九、另證：人類公共的性體，泛泛的說，是靈魂和肉身合構而成的；（不加指物質塊然的劃分和限定）；依反比例，（指定塊然的物質），確切的說：「這個人是這個靈魂和這個肉身，合構而成的。這乃是人的實體本位。然則基督有這個靈魂和這個肉身。從此看來，似可明見：這兩個的結合，也構成一個人的實體本位。這樣推論下去，結論同前：（基督是兩位兩性，不是兩性一位）。

十、又證：基督所是的這個人，但看其靈肉的合體，是一個實體；不是大公的，故是獨特的。所以也是一個實體的本位：（基督應有人的本性和本位）。

十一、添證：假設基督有天人兩性而是一個基層實體；則其人性實體無別於神性實體。是故，他人性實體的定義裡，必須兼指天主神性的實體及其本位。旁的眾人之定義裡，卻不兼含這個指義。兩處的人字，定義不同。名同而義乖，則同名不同實，故也不同種。

十二、加證：按前章已有的說明，分析起來，可以發現，基督含有三個要素：就是肉身，靈魂，和天主的神性。然而靈魂崇高，不是肉身的基層實體；大相反，卻是肉身的性理。依照這樣的比例，天主的神性，更不得是人性的基層實體；也正相反，（應超越人性），對於人生，發生「性理超越物質」，比例相同，境界更高的關係：（既非其基層實體，故也非其主體，更非其實體本位之一了）。

十三、另證：某物生存圓滿以後，外加的其他一切，個個都是附性的添加。然則，天主聖言，無始無終，永遠長生，圓滿無時或缺；這樣以後，又採取了外加的肉身；所以是附性的添加：（互有附性的外表連合，沒有實體深深的結合；構不成自我本位純一的實體）。

第四十一章 解難

為研究解答上述的這些疑難，應從高處著手。

回憶上面（章三十五），歐提各主張：天人之合，合在本性；（章三十四），乃斯多略卻主張不在本性，也不在自我本位，（惟在聖寵）；（章三十九），公教信仰卻堅持：不在本性，而在本位。是故，似乎必須《先知》：合在本性是什麼？合在本位又是什麼？

「本性」的說法眾多：

「性者，生也」，生物出生，是性字源初的本義，轉指物體出生及活動的元始；又指形體內的物質與性理：（這兩個因素，是物體生存行動之所依據，有時都叫作物之本性）。又有時，物體「是什麼之所在」，也叫作物之本性，包含種名定義所指整體必需具備的一切要素；另名「性體」；（其定義，是種名所指物性之本然）；本此說法，吾人嘗說：人類大眾公有的性體，是「人」字種名所指的人性；其他各種物體的「種名」，同樣也指示其本類的物性。（例如「馬」指「馬性」及「馬是馬之所是」。凡種名所指物之本然，都可叫作性體）。

本著「性」字所指「性體」之實義，任何某一種名定義所指整體必備的內在因素，合起來，構成某物

之性體，便是「合在本性」；例如人的靈魂和肉身，結合起來，構成「人」字種名所指的動物之本體；靈肉之合，便是「合在本性」；凡種名所指性體因素之結合，也都可一律叫作「合在本性」。（猶言：合起來，構成一物之本性）。

然則須知：一物性體建立完整以後，不能結合異性因素而構成另一本性，除非解散自己本種原有的性體。因為種名所指的性體，在物類中排列起來，如同數目，逐一遞進，單位加一或減一，種性必隨著改變。例如「有靈魂的實體」是「生物」；加上「有知覺」，便形成另一種：「有知覺的生物」是「動物」；動物是生物，植物也是生物，但在生物的公類中，動物和植物，不是同種。（兩種之間的分別，在於性體中有無知覺能力）。

種界內的實體單位，卻能在性體完備以後，另有附加的因素：例如蘇克或柏拉圖，穿戴衣帽，或膚色潔白；或某人手生六指，或其他類此的附加事物。是故，無妨某些因素，結合起來，合在單位，而不合在性體；例如「人性」、「白色」、「音樂」，指示三種不同的因素，同在蘇克一個單位中，構成所謂的「主體之合一」。

實體範疇或種類中的單位，叫作「實體本位」。有理智的實體本位，叫作「自我本位」。凡主體合一的一切因素，既共屬一個主體，按理說，它們的合一，都宜叫作：「根據實體本位而有的合一」；或者，更狹窄一些說：「是根據自我本位而有的合一」。

照此看來，乃得明見：本性不合一的某些因素，無妨根據實體本位，或根據自我本位，就是根據主體自我的本位，而互相連合起來：合在本位；不合在本性。

回憶（前數章所述往代）異端各家，一聽說在基督以內有天主和人的結合，講解註釋，捨棄真理的正道，分走方向互異的歧途；有說合成一性者，例如亞留及亞波梨，主張天主聖言給耶穌基督的肉身，充任靈魂；或充任神智，（回閱章三十二諸章）；又例如歐提各，主張未降生以前，天人兩性；既降生以後，兩性合成了一性。

這樣的主張，包含著自我衝突的荒謬。顯然天主聖言的本性，無始無終，永遠純全，完善至極，完全不能遭受毀亡，也不能受到變化。是以，不可能結合異性，而構成一性；所以既不能結合於人性，也不能結合於人性的某一部分，而合成另一個本性。

另有些人，既見前論荒謬，乃背馳極端，倡言天人之合，合以附性方式。是以，乃斯多略主張基督的人性，是天主聖言的宮殿，供聖言居住；或是說人性如同衣服，作天主聖言降生人間的裝扮。他們不說「人性是天主聖言的附性」；因為他們承認聖言是真天主，依照卷一已證定理，不會收容附性而作其主體；並且也承認，人性，指示性體，屬於實體之類，不屬於附性之類，故不能是任何主體的附性。

但是他們卻說：「天主聖言和人性的結合」，是「附性方式的結合」；如同是兩個實體的偶然連合；例如方才說的：人性實體，充作聖殿或服裝，供聖言居住或穿戴。兩個實體，各是一個單位，各有各的生存本位；故說一個基督，共是兩性兩位；例如聖殿自是一位，（猶言一座），其中居住的聖言，又是一位。（這是不適宜的）。

於是，有些人主張聖言採取了人性的整體，沒有實體性的結合；就是沒有把人性的靈魂和肉身，結合成人性的實體；這樣基督的人性不自成一體，卻只有聖言一位，用人性的靈魂和肉身，作自己的面具和服

裝：打扮的像人一樣。這樣說來，他們就認為可以肯定：基督是一位而有天人兩性；兩性的連合，乃是附性方式的連合。人性和聖言的連合，不是「附性與主體」的連合，而是「兩個主體，例如衣服和人身，附性方式的表面連合」。這樣的意見，仍是仿效乃斯多略的主張：和它大同小異。

上面，前數章裡，（從章三七開始），破除了上述這些異端人的意見。證明瞭基督以內，天主和人的結合，既非兩性溶化而合鑄一性；又非兩個實體，附性方式的表面連合；如同住房屋或穿衣服。所以，必須主張：天主聖言和人性的結合，是「合在本位」；就是說：天主聖言降生成人，將人的性體，採納為自己本位的人性，並在人性以內，實有自己神性本位的生存；由而能說：那個身體，真是天主聖言的身體；同樣，那個靈魂也真是天主聖言的靈魂；並且天主聖言，是真天主，也是真人。

這樣的結合，是一端奧理，專靠人性理智，不足以解釋完善；但能依照吾人理智的能力和其限度與方式，竭盡可能，提出一些說明，為建設信德，保衛信仰，並為抵制不信者的攻擊。（為說明這個奧理的奧妙，只有「比擬法」可用；採取慣見的事實：考察它們和這個奧理近似的各點；異中求同，同中加深，庶可比擬於萬一）。

徧察宇宙萬物，即可發現，和這個天主與人性的結合，最近似者，莫過於靈魂與肉身的結合。

又按聖奧斯定，《駁費理謙》，（章十二），所說：假說依照某些人的主張，人類大眾共有一個神智，則其結合於每人，將更近似於天主和人性的結合；因為這些人主張，人體未生，神智先有生存，人體降孕於母胎以後，神智乃結合於胎兒，兩者合構而成一個自我的本位；如同吾人肯定：先有生存的天主聖言，結合於（胎生的）人體（實體），合成一個自我的本位。

是故，聖亞建修，（另音：亞大納削），在所著信經裡，聲明說：「如同理智的靈魂和肉身（的結合）是一個人；依同比例，天主和人的（結合）是一個基督」；極言兩種結合方式的近似。（然則，近似不是盡同，深察詳情，去異求同，則可比擬本題）：

靈魂結合肉身，互生兩種不同的關係，一是性理結合物質，二是主動結合工具。它和天主與人性結合的似點，不在於第一種關係；因為由這樣的關係，性理與物質結合成種名所指的性體；天主與人的結合，卻構不成任何一個種名所指的性體；不是「合在本性」；所以其似點，只剩在於第二種關係：靈魂結合於肉身，猶如主動者結合於工具：構成一個行動的單位。

古代許多聖師，贊同這樣的比擬方法：確曾肯定基督的人性（實體）是天主神性的工具；如同肉身也被肯定是靈魂的工具。（然則，「工具」也有是種意義，各不相同，不可不明辨其同異，以求擬似之切近）：

原來，肉身及各肢體是靈魂的工具，外間物體也能是它的工具，兩種工具，內外軒殊，關係不同。（前者叫作器官，後者叫作器具），靈魂用手當工具作出行動，也用刀斧當工具作出（木匠）種種工作；手是器官；刀斧卻是器具。兩種工具的異點在於：刀斧等外在工具，是許多人可共同運用的器具。手足等內在工具，卻是這某人自己固有的手或足，專供這某人靈魂的調動：是這某靈魂天賦而有的器官。為此說：器官是靈魂結合的，也是一人獨有的工具。器具卻是外間物體，並是眾人共用的工具。（兩者的分別，非同小可）。

依照工具的分別，乃能看到「天主和人的結合」，也分兩種：眾人都是天主的工具，供天主運用，作

天主的工具；按大宗徒，《致斐理伯書》，章二，節十三、「我們中間，行動的意願和成功，都是天主為了意念的仁善，而形成的」。（回閱卷三，章六十七，及八十八）。然而耶穌和眾人不同。眾人是天主外間分離的器具，受天主推動，不只作天主自己本有的工作；而是作理智本性全人類共同能有的許多工作，例如智力曉悟真理，意力誠愛至善，及公義，等等理性的行動。

基督的人性（實體）作天主的工具，卻與眾人不同：既受天主採用，乃受天主運用，作惟獨天主本位能有的種種工具，例如滌除人罪惡，用聖寵的光明，照耀人心智，引領人，追求永遠長生的至善。如比兩相比較，基督的人性是天主本位連結而固有的器官，比例同於手足之連結靈魂，是天主的活器官。

某物甲是另某物乙本性固有的工具，是乙的活器官，而乙卻不是那甲某物的性理；這並不乖違自然界事物的常性。依照我們慣見的自然情況，主動者運用其本性天生的工具，不必是那工具生存現實的盈極因素。例如人的神智，按大哲《靈魂論》卷三，章四，不是人身體任何部分的盈極因素，卻因人身體的器官，作神智獨有的動作；例如用人的唇舌，作自己本性固有的器官，充任言語的工具。唇舌的性理，不是神智，而是靈魂的生機；不屬於神智，而屬於覺性。（神智之性，和器官的覺性，不屬於一個生力）。

又例如手生六指。這第六指，不屬於人種本性之所應有；但由於物質的孳生而屬於某人的身體，並是那人靈魂的活器官。如此比較起來，可知無妨肯定：基督的人性也是這樣結合了天主的聖言，充作聖言連結不分離的活器官；人性不屬於聖言天主性之所固有；聖言也不是人性的性理和靈魂；然而人性卻屬於聖言神性本位之所固有；屬於其本位，不屬於其本性；（異性不相屬。兩性屬一位）。

然須留神，上述的這些比方，粗得其似，而非盡同。天主聖言，結合人性，高深密切，非可比擬，決

非靈肉或任何器官之可及。假設聖言，憑藉智力，結合於人性整體，其深密程度，則更見得高於人言所能比擬。固然，天主聖言，以其效力宏深，滲透萬物，貫徹一切，如其保存萬物，並且負載萬物；但因萬物中有靈智的物類，真正能分享聖言的生存，實享聖言的美善；互有同類相親的姻緣；是以聖言與之結合，也能深密卓絕，更難言語形容。

第四十二章 聖言與降生

從此看去，還可見得，天主聖言的本位，採取人性而降世，極相適合。（理證如下）：

一證：採取人性而降生的目的，是救贖人類；人類得救的終極幸福，在用靈智欣賞第一真理。為了這雙方的理由，天主降生，應用其聖言，採取人性；因為聖言是用「靈智光明放射」的方式，出生於天主聖父。

又證：比較觀察，可見聖言和人性，同類相親，姻緣至極密切。人因有理智而得其本性之所以然。聖言和理性卻互有同類的親近：是以希臘（《聖經》原文），聖言叫作「邏格思」，（字源同於邏輯），和（拉丁文的）「理性」二字，意思相同；兼指「理論」與「理智」。那麼，聖言既是理智，則交結（人類）理智的性體，極為適合。

是故，《聖經》用「肖像」一個類名，既稱呼聖言，同樣也稱呼人類。例如大宗徒，致閣羅森第一書，章十五，稱揚聖言是「天主無形的肖像」；章十一，節七，稱贊人的尊貴，也說「人是天主的肖像」。足證：聖言和人同屬於「天主肖像」之類。兩相類似之點在於共有的理性。

況且聖言不但和理智的性體，而且公共的說，和宇宙間每一受造物，都有一些「同類相親」的理由：

因為聖言一理，包含萬物眾理；如同藝術家，在自己神智的思想中，懷抱著所作一切藝術品各具的眾理。本此關係，宇宙萬物，莫非聖言含蘊萬理之宣示和表現；為此，《聖經》也說天主是用聖言造成了萬物。

（若望，章一，節三）。

總結全論，聖言結合於受造物，就是結合於人性，是適宜的。

第四十三章 基督人性與聖言

既知聖言採取人性，是將人性收納於聖言至一的本位中，如前論之所證明；（回閱章三九）；則知其人性，在未結合於聖言之時，不預先存在。（理證如下）：

一證：性體非在個體以內，則不能預先存在。本此定理，假設那個人的性體，在未結合於聖言之時，預先已有存在，則必是一獨立的個體。人性的個體，既是人類生存的一個單位，故是人性的實體本位，也是自我的本位，為此乃應承認那個人性，在未受聖言採取之時，自己預先已是一個實體生存的本位，也是自我生存的一個本位。

從此，分兩路想去，那個人性的實體本位，既受聖言採取以後，或仍然繼續生存，或應停止生存。如說他仍然繼續生存，則在一個基督以內，應說有兩個實體本位，並有兩個自我的本位：一位是聖言，另一位是那個人。這樣的結合，就構不成一個本位。這是相反信德定論的。

然則，假設既受採取，則停止生存；這樣的事件，非本位死亡，不會發生。所以，那位人，一受聖言採取，便因而死去，並淪於腐化：本位既死，性體無以殘存。聖言結合於人性，就是不可能的了。

這樣，兩路分說，都說不通。足證：天主聖言採取人性，合於本位，不能是採取預先存在的一位人

物。(反之，人性，一受採取，乃合於聖言的本位，並因而開始生存)。

況且，人的本性，需要生於人道；人先有生存而後被聖言採取，則其出生，不可說是聖言降生成人的出生；童貞聖母也就不得稱為聖言之母。這乃是減損了「聖言降生成人」的真義；因為祂降生成人，依對方的假設，沒有經過「人本性固有的誕生方式」。這是不合於公教信仰的；因為公教信仰，根據大宗徒致《迦拉達書》，章四，節四，肯定天主聖子降生成人，生於人類的母胎，於是公認聖子在一事物上，和吾人的本性相同，但是沒有罪污。(參考《希伯來書》，章四，節十五)。可見：聖言降生，採取預先存在的，是不合宜的。

由此觀之，還可見得，聖言結合於人性，是在降孕的最初之頃。因為，聖言降生成人，既然必須經過人本性固有的誕生過程，則其降孕，依同比例，也應經過人性的降孕方式。依照本性自然的秩序，人不先降孕（於母胎），則無以誕生。今如假說，那個人的性體，尚未結合於聖言，先已降孕於母胎，不拘所處境況如何，則其降孕，無理由說是天主聖言降孕，而成為人性的始胎。(始胎方孕之初，果非人胎；則聖言降生之時，也非誕生為人)。故此，聖言結合人性，必在始胎方孕的最初之時；(以此，方能保全祂降生成人的真義)。

又證：人的生育，發展動力，目的在於給某一固定的人物單位，成全其本性實體。今如假設天主聖言採取人性，不在始胎降孕之初；人性生育的動力，尚未結合於聖言，必定按人本性進行，追求其自然終向，建立人性實體的單位，就是生育成人類中的實體本位，也就是生育成人的自我本位；然後，結合於聖言，卻應將生育的進行，全部轉向天主聖言的實體本位，為使其自我的本位，誕生成人。這樣合算起來，

其中生育的過程，不是一個，而是兩個：就是生育了兩個實體的本位：也就是生育了兩個自我的本位。（並且是先後相繼）。那樣的生育過程，失去了始終一貫的形式。顯似不合自然。足證：天主聖言，採取人性，不應在始胎既孕之後，但宜在始胎方孕的最初。（彷彿雄精入卵，常在始孕之初。生育的動力，在這裡，是天主聖神，發起童貞母胎的孕育。天主聖言，就是入孕的種籽。自然應在始孕的最初之時）。

又證：始胎入孕，是以誕生為目的，這是人類生育的自然定律；本此定律，誰入孕，誰就誕生：前後是相同一個，不是兩個，是以，天主聖子，既然誕生為人，則應入孕為人；始胎於成之時，已是「天主而人」的一位，不是「純人而非天主」。

第四十四章

從此，更進一步，得以明見，在（天主聖言）始胎入孕的最初之時，理智的靈魂便已結合了肉身。

一證：天主聖言，藉著理智的靈魂，採取了人的肉身。若非為了人有理智的靈性，人的肉身不比其他形體更可採取。（回閱章四十一）。是故，天主聖言未曾採取沒有理智靈魂的肉身。既然祂採取肉身是在始胎方孕的最初，所以理智的靈魂也是在那最初的時刻，結合了肉身。

又證：生育程式中，最後之所生成，乃是最初之所始孕。這是必須承認的定律。然則，生育最後之所生成，乃是至極完善的一個實體，乃是一個新生實體的單位，在人類，則是一個實體的本位，也是一個自我的本位。人自我本位的建立，必需有理智的靈魂和身體，作先備的因素。既承認了新生的人，有其自我的本位，則不能否認他也具備了肉身和理智的靈魂。

然則，基利斯督、那個人、自我的本位，不是別的，乃是天主聖言自我的本位。既然、天主聖言結合於肉身，是在始胎初孕之時；所以，同時那裡也就有了那個人自我的本位：故此，必須也同時已有理智的靈魂。

況且，聖言是萬理和萬善的元始與泉源，不宜結合於性理不備，或性體不全的任何事物，形界的物體

生存，未有靈魂以前，都是性理未備，性體未全的；故非聖言之可結合。是以，必須在始胎初孕之時，那個靈魂就結合於肉身。

由此觀之，也可見得，既然天主聖言不應採理性未備的任何事物，則其入孕之初，採取了的那個肉身，已是性理全備的。

然依同理，靈魂也需要有適當的物質，如同任何其他物類的性理一般：（物有什麼性理，便也有什麼物質；猶言，物有此理，必有些氣）。為靈魂適當的物質，卻是有器官組織的身體；因為「靈魂是物質界自然的、有器官的、並有生活潛能的形體，為實現其潛能，而有的盈極因素」；（參看大哲《靈魂論》，卷二，章一、盈極因素，也叫「第一現實」；回閱本書，卷二，章六十一，七十二，及八十九）。

那麼，按方有的說明，既在始胎方孕之初，靈魂就已結合了肉身，那個肉身也就必須是在同時已有了性理和器官。

並且，依照生育的程式，理智的靈魂尚未進入以前，肉身已經先有了器官的組織。是以靈魂既有以後，不能不有器官先已組織成就。

體重適度的增長，在後，靈魂進入肉身，在前：這是與理無礙的。（何況，這乃是自然發育的程式）。這樣，關於聖言採取了的那個人，也應認為他的身體，在始胎方孕之初，性理已備，器官俱全；但其體量，尚未發育到適宜的程度。

第四十五章 童貞母

由此可見，基利斯督那個人的誕生，必定是生於童貞的母胎，沒有人類本性自然的種籽。

一證：男人的種籽，是人類生育的施動因素；它的重要，在於它有發動的效力和任務。但是，按（前章）已有的說明，發啟基督身體生育的動力，不可能是人類本性自然的動力；因為本性動力，為成全身體的形成，需要時間，不是立刻成功。然則，按（前章的）證明，基督的身體，章在始孕之初，就是理性全備，器官俱全的。足證其生而為人，沒有用本性自然的種籽。

又證：任何種類動物的生育，都是雄精，（作種籽），攫取母胎供給的質料，其目的儼然是雄精動力，因母胎的資料，補充雄精，為能達成生育的目的；是以，生育成熟以後，雄精（種籽），沒有受到變化，只是發育圓滿，成了嬰兒，遂誕生入世。（注意：雄精種籽，是質料，具有施動能力，是陽性的。雌卵出於母胎，也是質料，但具有受動能力，是陰性的。生育之初，雄精投胎入孕，攫取雌卵補充自己；兩塊質料，各是一半，合成整體，全賴陽性動力，推動宰製，始得順序發育；母方質料，受用，受動，受組織；這樣，胎孕的整體，才能發展成熟。誕生入世的嬰兒，是父親雄精自己成全自己，由小長大，自我本位的重新建立。這是古代生理學的學說之一，流傳甚廣，亞、非、歐諸洲古書，屢有記載）。

然而，基督生育而成為人，最後階段，不是建立人類實體自我的本位，而是將人性實體採取過來，結合於天主聖言自我的本位，（就是採取童貞母胎供給的質料，將它發育成聖言本位的人性實體。回閱前章）。所以，主宰其生育的動力，不能是男人精血內的種籽，只能是天主神性的效能：就是為生育基利斯督。天主聖言採取了母胎供給的質料，將它結合於自己，並將它發育成人：如同為生育普通的人，卻有男人的種籽，將母胎供給的同樣質料，攫取來以補足其本位生存的需要，並將它發育長大，以建立新自我的本位。（天主聖言的神性效能，取男人種籽之位而代之，將母胎供給的質料，發育成完人的實體）。

同樣看來，尚可明見：天主聖言生而為人，其生育程式也呈現智言出生時固有的神靈特點：這是合理的。人靈智的言語，由發言者發表出來，或向內發在心智（意識範圍）中，或向外發表在（唇舌的聲音，或其他符號）裡，不因而傷損發言者，反而更加成全發言者的美善。（和物質變化生生的過程中、新舊物質同遭傷害的情形，顯然不同）。

這樣比較，可見天主聖言降生成人，入孕和誕生之時，也同樣（表現神靈特點），不傷損母親的完整。這是合宜的。況且天主聖言是萬物建立之依憑，又是萬物完整保存之仰賴。從此看來，更可明見，聖言降生成人，全應保存母體的完整，絲毫不加傷損。總而言之：祂降生成人，應是生於童貞母。（生前生時生後，母體完整而純潔，未受絲毫傷損或玷污。這才合理而中情）。

轉進思考，尚可見得，基督生育成人，和其他眾人生育成人，方式雖然不同，但無損於其人性的真實和正常。理由明顯：按前者（卷一，章四十三；卷二，章二十二）已證定理，天主能力無限，並是萬物動作效能的依賴。（回閱卷三，六十七及其下數章）。是故，各物能力所能產生的任何實效，天主都能產

生；種類相同，本性相同，只是不用那某物本性效能的幫助。例如人類精血（種籽）本性的能力，產生人類的兒子，實具真實，本性正常，屬於人的種類；依同比例，天主的能力，不用那某人精血（種籽）的幫助，單獨直接，也能產生它所能產生的同樣效果；生育人類的實體，建立其正常的人類本性，完全符合人性本種的標準。

設難：人類生育時，子體之建立，有兩個成分，一來於男人的精血（種籽），一來於母胎之所供給。不拘供給的是什麼。基督的身體，如果不是由男人的精血（種籽）發育而來，便和我們人類的身體，本性不相同；（基督的身體就不真是人性的身體。這是困難的要點）。

解難：根據亞理斯多德的學說：男人精血內的種籽（精蟲），進入女子的胎胞中，不是供給質料，而是發揮生育的動力。子體的物質資料，全由母體供給。這樣看去，就可見得，基督身體的質料，和吾人沒有分別：同是得自母體。

然而，（根據和亞理斯多德不同的學說），如果有人主張，男人的種籽，也供給物質的資料，上述的困難仍不足以真是困難，理由如下：

新生物體間，物質資料的同異，不決定於變化開始之時的物質狀況，但應取決於變化結束之際，物質配製停妥而具備的條件。例如相同的氣，（由化學的作用），能生於土類的固體，也能生於水類的液體。變化開始之時，固體、液體，一土，一水，彼此固然大有分別，但受到化學因素的變化，炮煉，便能在變化結束之際，配備上適當條件，生出相同的氣體。

同樣，天主的能力，從母胎採取物質，不用父體的精血，也能變化那塊物質，及至變化成功之際，那

塊物質就具備適當條件，無異於父母兩體合同供給的物質。由此可見，基督和吾人，身體的質料相同，完全沒有分別；雖然祂的身體是依靠天主的能力，全由母體單方供給的質料，發育締結而形成的；我們的身體，卻是由父母雙方供給的質料，依靠本性能力，發育而來的。本性能力之所能作，天主的能力，也同樣能作。基本的理由是：因為各物本性的能力，也是天主能力造生賦與的。

何況，天主最初造生人類原祖，只用了地上的膠泥，其質料乃是黃土，和人類父精母卵，大有分別，但原祖的身體，和我們的身體，顯然沒有絲毫物質上的分別。這是人人共知的。物類本性的能力，需要由條件固定的物質材料，產生條件相當的效果。然而，天主造化的能力，既能從無中造生萬有，為能動作生效，不受任何物質條件的約束。

從此可見：基督人性真實，全無異於吾人，不因生於童貞母而有損失。

依同理，聖母是天主聖子、基督，本性實有的真正母親，不因童貞受孕分娩，而損失母親的身分。基督身體，本性自然的質料，由母親單獨供給，仰賴天主動力，已能滿足需要，發育成基督完人的身體。普通眾人的母親，除供給物質資料以外，還要受童貞的損傷，不是作母親必需的程式，而是為滿足普通男人作父親手續的需要：將男人精血（的種籽）輸送到孕育的處所：（胎胞中）。

第四十六章 因聖神而降孕

凡是向外物發出的一切動作，都是天主三位共同發出的，詳證見前（章二十一）。然而基督身體的（孕育）形成，是天主全能的功化，固然也是三一共同完成的，但（特別）歸功於第三位、聖神，卻是合宜的。（理證如下）：

一證：聖言降生成人，有骨肉的身體；猶如吾人的言語，生於心智中，無形無聲，發出口中，成為外間有耳可聽的聲音。同樣，天主聖言，永生於聖父心中，也是無形無聲，但既降生成人，長上了骨肉的身體，乃成為吾人外官可知的實體。依照這樣的比例，聖言降生成人，相似吾人發表演語，以傳達心聲。吾人發言，是用吾人的口氣。吾人語言的形成是用口中呼吸的氣息。可見，天主聖子肉身的形成也是用了聖神：（天主有聖神，猶如吾人有氣息。希臘和拉丁「神」字的原義，指示「嘯吸的氣息」）。

又證：取譬於人的生育。男人（精血）種籽內的動力，將母體分泌出來的物質，拉取過來，結成自己的身體，也是用氣息的功化。（「氣息」，猶言「精氣」：潮濕溫暖，如液如霧，如同「血氣」一般）。是以，精血（種籽）的泡沫，包含在精氣的團抱中（發酵），必須呈現出白沫的顏色。（參考大哲，《動物生存論》，卷二，章二）。這樣比較，可見：天主聖言，由童貞母胎，採取自己的肉體，也可以說是用

自己的聖神，採取質料，而形成了自己骨肉的身體。（聖言，相當於精血種籽。聖神相當於精氣。情形相似有血動物的生育）。

再證：聖神，（用「神」字根原的本義，指示氣力），暗示天主聖言降生成人的發動因素：（相當於愛情的動力）。天主降生的動因，不是別的，只能是天主無限量的愛情，鍾愛人類，故原交結人性，將人的性體，合併於自我生存的單位以內：構成兩性一位。然則，按上面（章十九）的說明，天主父子二位共發聖神，彷彿智力意力共發愛情。如此比較觀察，足見：天主降生成人的功化，理應特別歸於聖神（愛情的推動）。

復證：《聖經》習慣，將一切恩寵，都特別歸於聖神：因為白施恩寵，明似都是以發愛施仁為動機。天人賞人寵愛，最大者，莫過於天人結合，共成一位：賞人性享受神位的生活：故應特別歸功於聖神。

第四十七章 聖神與基督

童貞母是由聖神懷孕而生育了基利斯督，然而不可因此而說聖神是基督的父親。童貞女是基督人性的母親。聖神卻不是基督人性的父親。

理證：聖神沒有從自己的實體（質料）中，產生基督的人性，但只施展動力，促成其產生。故此，不可說聖神是基督降生成人的父親。（況且聖神是聖父和聖子共發的神愛：彷彿人間的父親和其精血共發的精氣，用以策動種籽的生育和發展。新生的嬰兒生於父親的實體，不以精氣為父親以外的另一個父親）。

另證：假設基利斯督可以說也是聖神的兒子，同時又說祂是天主聖言，是天主聖父的兒子，並顯然是因此而成立為天主第二位；這樣計算起來，則得出一函基督竟是兩位兒子。因為天主聖言是聖父的兒子，不能是聖神的兒子；（基督卻依假設乃是聖神的兒子；可見是兩位不同的兒子。一位又是兩位，這是不可能的）。

加之：「兒子」是位名，不是性體名。假設基督是兩個兒子，則必定也是不同的兩位。這是不合於公教信仰的。（回閱章三十四）。

況且，「聖父」是天主第一位的位名，專指一位，不可借用轉指另一位。故不得承認聖神是基督的父親；（因為必生的結果乃是肯定聖神也是天主聖子的父親，也得稱為「聖父」。位名混亂，頗不適宜）。

第四十八章 基督不是受造物

更進一步觀察，還可明見：聖言入孕，採取了的人性是一個受造的實體，但不可因此便無條件的肯定說基督是一個受造的實體。（基督的生存本位，有人性，又有天主性，是天主第二位，故是真天主，則不是受造物）。

理證：「受造」是「新物生成」的形式之一。其終點的成效是單純名理確指的「物本體的生存」。其主體乃是獲得那本體生存的某一新物：這樣的新生物體是實體範疇中，完全自立的一個單位：既有靈智的本性，乃稱為「自我本位」，或有時也叫作「實體生存的本位」。（實體本位的新生，是某物本體新生的本義）。餘如性理或附性的各種形式，及實體部分（器官）的生成，不是本義的「新生」，而是附義的：因為它們的生存，不是實體本位自立的生存，而是依附自身以外的另一實體。本此關係，如遇某人變成了白人，（膚色由黑變白），不得說他是本體新生，僅可說他受了附性的變更。

然則，基督只有一個實體生存的本位，也就是說祂只有一個「自我生存的本位」：這乃是天主聖言自我生存的本位，不是任何其他。按前者（章三十八）已證定理，天主聖言的本位，是天主第二位，不是受造物。故此，純粹而絕對的說，不可肯定基督是受造物；固然加上附添的限制，聲明其人性，或人性實體

（的那一方面），可以說：「基督的人性是一受造物」；或說：「基督的人性實體，是人，故是受造物」。

附性或部分本有的變化和動作，用簡單而絕對的語法，不是實體單位的本義賓辭（或謂語），只可是其附義的賓辭；形容其實體外加的附性情況。雖然如此，那些附性或部分本性必有的效用和賓辭，卻能用簡單而絕對的語法，給它們的主體，作本義的賓辭：例如說：「人的眼睛看見了某物」，故此可以簡單說：「人看見了某物」。「人的頭髮梳理的漂亮」，故此可以簡單說「人漂亮」。「人的顏色可被眼睛看見」，故此可以簡單說：「人可被看見」。（又例如：「某人的腳走路」，便是「某人走路」。然而「某人兩隻腳出生了」，不可說「某人出生了」……。又例如「某人的眼睛是瞎的」，故此可說「某人是瞎的」；但如「某人的眼睛是一寸長」，卻不可因而便說：「某人是一寸長」。分別的理由何在？在於「附性賓辭，或部分賓辭」，分「稱指自己」，和「稱指主體」兩種不同的稱指作用）。

根據稱指作用而論，凡基督因人性必有的賓辭，非為專稱人性自己，而為泛稱主體本位者，都可簡單說是基督的賓辭，聲明：「基督是如何如何」：例如說「基督的人性實體是人」，故此「基督是人」；或「基督走路」，或「基督可被看見」；或其他類此的形容，都可言之成理。

反之，基督自我本位專有的賓辭，或稱謂，不加明言或暗含的限制，不得用簡單語法，給基督的人性，作賓辭。例如：「基督是天主」，不得因而不加限制的說：「人是天主」。（猶如「某人瞎」，是「某人的眼睛瞎」；但「某人六尺高」，不是「某人的眼睛六尺高」。基督天主，因人性之所有，乃是天主之所有。基督真人，因天主性之所有，卻不是人之所有：除非明言或暗含條件的限制）。

第四十九章 解難

討論至此，相反天主降生成人信條的疑難，乃可容易解破。（茲按前在章四十標明的號數，逐條解答如下）：

一、聖言降生成人，不是變成人，也不是充任性理而結合肉身：詳證於章三十一及三十二。故此，聖言不因降生成人，而致使天主純神真變成肉體，或肉體內的物質能力。足證第一條疑難前提的理由無效。

二、同理，聖言也不因採取人性而受實體變化。天主聖言因採取人性而有時間性的孕生和降誕，所受一切變化，只在人性，絲毫不在聖言。

三、實體本位有某性體而得生存，則不擴展到那某性體的界限以外去。然則天主聖言本位的生存，不是得自人性；反之，基督以內，人性的生存卻是得自天主聖言：由於聖言拉取人性，結合於自我的本位，而得生存。聖言本位的生存，以人性為場所，不以人性為憑藉。是以天主聖言既生存於人性，無妨同時仍舊也生存於其他各處：雖然祂所採取的人性某某不是各處都在。（例如熱度，既充滿一室，又充滿徧地：處處是六〇度，或其他某某度數，八〇，九〇等等）。

四、實體本位、本體生存所絕對依賴的性體，只有一個。本此定理，天主聖言本位、本體生存所絕對

依賴的性體，當然，也只有一個；但這一個性體是天主的本性，不是人的本性。聖言因人性而得的生存，不是本體絕對的生存，而是相對的、受限制的「這某性體內的生存」：就是人性的生存；因而是一個人。

五、同理，聖言本位生存所依憑的性體，只能是聖言自我的本位，不能是別的。然而祂本位生存所依憑的性體，是天主的本性，不是人的本性。故此人的本性和聖言的本位，不應當是相同的。聖言天主性的本位，援引人性，分享自己本位的生存。前者已有說明。

六、同理也可破除第六疑難：在事實上，或在名理上，實體本位依憑性體而自立生存；故其單純，不及性體。在事實上，實體本位不是性體，而是其主體。只是在實體本位和性體相同的物類中，實體本位，在名理上，比較性體仍欠單純：在事實上卻是同樣單純的。（天主三位的每一位和天主的性體，在事實上，同樣單純）。

然而聖言實體，非因人性而成立自我本位絕對的生存；但只因有人性而成為一個人。為此，不應該人性單純，勝於聖言的本位；卻只可說：勝於聖言本位所是的這個人：（就是勝於聖言本位降生成人以後所是的這個人性實體。這乃是理所當然的了）。

七、從此也可見得第七疑難的解除。天主聖言、實體本位、絕對自立的生存，不是以物質積量塊然的劃分為其成立的因素；反之，單單由於祂是這一個人，所以祂人性實體的單位元，需要以物質的劃分為成立的因素。按已有的說明，只是這樣，祂的實體本位是用人性建立起來的：因為祂有這一個人的本性，所以祂是這一個人。

八、至於基督以內，靈魂和肉身，受援引過來，配合聖言的本位，此外不建立另某自我的本位，不足

以證明其效力減少，反足以證明其地位提高了。每一物體，一結合於更高的物體，則實得更美好的生存，勝於本體原有的情況：例如靈魂在其他獸類以內，是主要的性理；在人以內，不是主要的性理，而是主要性理兼有的能力；是理智的靈魂的一部分能力；由於結合於靈魂，靈魂在人以內實有的生存，程度高貴，勝於其他獸類的靈魂。（同樣，基督以內，靈誠和肉身實有的生存，也是程度高貴，勝於常人）。從此可見，第八疑難的理論，也是說不過去。

九、用這同一理由，也可解破第九條的疑難。基督以內，真有這某個人的靈魂和身體，但受了天主聖言的採納，屬於聖言的本位，故在此外不建立另一自我的本位；而以聖言的自我本位為自己生存的本位；猶如形體，沒有靈魂時，有自己種名所指的本性，但一結合於靈魂，乃由靈魂，領受更高的本性，以靈魂所有的本性，為自己的本性，（不再只有無生物形體的本性）。

十、由此，第十疑難也可迎刃而解。基督所是的這一個人，顯然是一個單位自立的實體，不是公名泛稱的實體。並且也是實體生存的一個本位，但乃是聖言的實體本位，不是兩個不同的本位；因為聖言本位，採納人性的目的和效果，是讓聖言在人性以內有本位的存在，和在天主神性以內一樣；同時生存於神人兩性的境界以內。在人性以內有本位生存的實體，是這一個人。所以，天主聖言的自我，既在人性以內有其本位的生存，故此也可以說：「聖言是這一個人」。（例如聖言可以自我肯定說：「我是童貞瑪利亞的獨子」；因為「我在她生的那個人性以內有我本位的生存」）。

如果有人將論點轉移到人性，重申同一疑難說：基督的人性也是個單位自立的實體，不是公名泛稱的實體（名理）；故此也是實體生存的一個本位。這樣說是錯誤的。因為連在普通每人的人性，例如蘇克或

柏拉圖的，也不是實體生存的本位；反之，在人性以內有自立生存的主體，才是那個實體生存的本位。（蘇克，實體生存的本位，不是他的人性，而是他那個人性的自我；這乃是擁有人性的主體）。

況且，說「某某實體是單位自立的」，和說「某一實體生存的本位，是一個單位自立的實體」，指義不全相同。按大哲（《範疇集》，章三），「實體」這個名辭，有兩種意義：一指實體範疇內、某類某種的基層實體。本此意義，「實體」指示實體生存的本位。一指「物是什麼之所是者」：本此意義，「實體」指示任何事物的性體。就是事物種名所指的定義：專指其本性是什麼：（屬於基層實體，以某實體生存的本位，作主體；不得自己又是另一個實體自立的本位）。

何況某一實體的許多部分，有時也都叫做實體，意思不是說它們每個獨立生存的本位，而不過是說它們的實體生存於整體中：是整體的部分。它們沒有本位獨立的生存，不是完整的實體，所以也不能稱為「實體生存的本位」，（或「自我的本位」）。否則，一位人物，有多少肢骸，便有多少實體獨立生存的本位。（一位人物，等於許多位小人物的聯合：失去了「自我本位」的純一。這是與事實不合的；也不合於理則）。

十一、為解破第十一條疑難，須知名辭的同名異指，來於所指性理不同，不來於所稱謂的主體不同：例名「人」字，有時用來稱謂柏拉圖，（說「柏拉圖是人」）；有時卻用來稱謂蘇克，或其他人，（說「蘇克或其他某某是人」）：這樣一個名辭，稱謂許多主體，不算是同名異指。

本此（語言的）定律，說「基督是人」，和說「其他眾人，個個人」；處處用「人」字指示相同的性理，就是指示人的本性：所以不是同名異指，而是同名同指。然而「人」字所稱謂的主體，不是處處相

同：站在賓辭的位置，稱謂基督是人，是以基督自我的本位作主體；祂的自我本位，不是受造物；稱謂其他眾人是人，是以每人自我的本位作主體；普通人的自我本位卻是受造物。（前後相較，受造，一不受造，分別判然；然而「人」字作賓辭，仍非同名異指；因為所指定義相同）。

十二、說「聖言的本位是人性主體，或基層實體，等」，實義不是說「聖言的本位和人性發生物質和性理一般的關係」。這樣的關係中，聖言的美善，將不如人性更屬於性理之類。（等於說聖言本位比人性更近於物質的重濁）。然而那些話的實義，不指示這樣的關係：所以第十二條疑難前提沒有實據。因為除非聖言本位依賴人性以建立其實體絕對的生存，則不和人性發生物質與性理的關係。顯然不可承認聖言本位生存成立的依憑竟是人性：因為按屢有的說明，聖言的本位給人性作主體，（不是依賴人性而得到自己本位永遠已有的存在），而是攫取人性，援引人性，來配合自己而享有自己永遠固有的生存：是提拔卑賤，配享高貴；（不是自作物質，伏受性理的降臨）。前後的結合既是以高貴貝惠臨卑賤：（則不是作物質承受性理。是以第十二條疑難也無理由成立）。

十三、然而由此不可遂說：人性附到的永遠已有生存的聖言，故是聖言的附性，不指任何實體。這是第十二條疑難的結論，是不正確的。因為聖言採取了人性，其目的和效果是使聖言真是一個人：真有人性的生存。這樣的生存，是實體範疇內的生存。聖言本位由於結合於人性而是一個人，是以人性實體，作自己本位的實體，並有人性實體的生存，不是以人性生存，作自己的附性。（「人」字是聖言本位的實體賓辭，不是附性賓辭）。附性的添加，不給主體授予實體類的生存。

第五十章 人性與聖言降生：原罪問題

到此為止，以上數章（二十八—四十九），證明瞭：公教信條，宣講天主聖子降生成人的事蹟，所講一切，都不是不可能的。（按二七章前定的計劃），現應順序前進，證明：天主聖子（降孕，從母胎中）採取人類性體，（不但非不可能），而且是合宜的。

大宗徒、（聖保祿），似乎是根據「原罪傳流人間」的事實，指出了天主降生成人合宜的理由；致《羅馬書》，章五，節十九，說：「如同由於一人犯命，眾人得罪；同樣由於一人順命，眾人取義」。（反說亦然，耶穌一人順命，眾人因而都恢復了義德；同樣、原祖一人犯命，眾人也曾因而都得罪了天主。義德恢復後的傳流，和原罪既犯後的傳流，用了比例相同的傳流方式）。

然而（聖奧斯定，《異端論叢》，章八十八，記載）：白辣熱（Pelagian）異端派，否認原罪（的傳流）。為此緣故，現在先應證明：眾人誕生入世，都有原罪：（都是帶著原罪出生）。

一證：前提先應引據《創世紀》，章二，節十五—十七：「上主、天主，提攜人，置人於花園，命人說：園中一切樹木的菓實，你都可吃；但是「知善惡樹」的菓實，你不可吃。吃者，當日必遭受死亡之禍」！

然則，原祖亞當，既吃禁菓，當日沒有死去；從此可知「當時必遭受死亡之禍」，這句經戒的真義，（不指他當日現實喪命死去，而是）指示「人當日受判決，將來必遭死亡，無可苟免」。這個必死的判決案，如果不外於肯定：人因本性構造無力長生不死；便是沒有意義的：（不能有「罰人示儆」的作用）。是以，那個「死之必然」，及「死亡之禍」，實義應指：人因犯罪必不可免的刑罰。

然而，無罪受刑，是不公義。人如受刑而非不公義，則必有罪。事實上，人人都受這個刑罰，所以人人都有罪。並且是初生之時，就是人人有罪：因為都受了必死的判罰：是以某些嬰兒生下便死：一如《聖經》，（《若伯傳》，章十節九）所說：「出胎入墓，誕生之時，就是喪葬之時」。可見那些嬰兒有罪：但無自由，故無本罪，必有原罪。

「原罪」，是人類原祖傳生人類，傳給人人原祖犯命而有的罪。「本罪」是每人，用自己智力和意力的自主，能不犯，而明知故犯的罪。新生的嬰兒，不會運用智力和意力的自由，故此受刑則必有罪，既非本罪，無疑。（參考卷三，章十，九十，一四〇及刪去了一章）註一。

再證：以上這個結論，尚有《聖經》明文作證：大宗徒《致羅馬書》，章五，節十二：「死亡入世，由於罪惡；罪惡入世，由於（原祖）一人。這樣，一人之罪，眾人同犯；所以一人之刑，眾人也同受」。深察經旨，可知原罪由一人傳流普世，不在於眾人效尤，但在於人類傳生。

假設原罪傳流，只是眾人效尤，則死刑相加，不得加於未曾效尤之人。原罪既非人人效尤自犯，則死刑非可人人都受。這不是《聖經》的本旨。是以大宗徒在下文（節十四）註明說：「從亞當至於梅瑟，是死刑當權的世代：未曾效尤自犯亞當當犯禁之罪者，也不免刑」。根據大宗徒立言的實義，足證原罪傳流，

由一人傳到普世，不是眾人效尤，而是人類帶罪傳生。（人類傳生，是傳播原祖的生命，所以連帶著也傳播原祖的罪過和罪罰。詳釋見下）。

另證：假設大宗徒的話是說由於眾人效尤而罪惡入世，則更好是說罪惡由魔鬼傳入普世，不應說由一人；如同智慧書，章二，節二四—二五，明說：「由於魔鬼的嫉妬，死亡進入了地球。從魔鬼方面過來的人卻效法魔鬼，（散播死亡）」。

加證：達味《聖詠》（第五十章，節七）說：「請看，我在罪惡中受孕。我的母親在罪惡中，孕育了我」。這裡所說的「非惡」，不能指示父母的本罪：因為達味生於合法的婚姻。所以指示的必應是原罪，（勿疑）。

添證：《若伯傳》，章十四，節四說：「不潔種籽之所孕生，誰能將它洗潔？難道不是只有祢嗎？」這樣的話，明指某些不潔，從人類種籽的不潔，傳到由種籽孕育而生的人。所說的不潔，指示罪惡的不潔：人受判罰，只能是為了有罪惡的汙點。上文（節三）預先說了：「祢也肯啟開慈目，垂顧這樣（卑污）的罪人，並且導引他前來同祢對答審問嗎？如此可見有某罪惡，是人由其出生就結下了罪債的，（既非本罪，故應是與生俱來的一種罪惡）：叫作「原罪」。

又證：聖洗及教會其他（六件）聖事，按下面（章五十六）要有的說明，都是為消除罪惡而配製的藥劑。然則，教會公行的習慣，世給新生的嬰兒，授予聖洗。假設嬰兒新生沒有任何罪惡，給他授洗，便無意義。（教會既給嬰兒授洗，自證認為嬰兒有些罪惡）。但嬰兒新生不能有本罪：因為還不會運用自由的抉擇：非人自由抉擇的行動，不得算作人的罪過。所以只剩必須說嬰兒的罪惡是由原祖傳下來的：因為天

主（建定）教會行施的聖事，不包含任何虛妄或無意義的舉動。（聖事有意義，則嬰兒有罪，既非本罪，故是原罪。天主和物性，都不作白廢工夫的事。參考大哲，《靈魂論》（《心理學》），卷三，章九）。

設難：如說給嬰兒授洗，不是為洗除罪汗，而是為授與進入天國的資格。天主的神國聖潔，不受洗禮，無人堪入。《若望福音》，章三，節五，記載吾主（耶穌）聲明說：「誰不從聖神和水中從新生出，誰就不能進入天國」。

解難：以上這樣的疑難是虛妄的。除非有某罪過，無人被排斥於天國之外。凡理智實體，受天主造生的目的，都是為得到真福。非在天國以內，真福無別處能有：（天國是天主的神聖治安。不是別的），乃是享見天主的神和人，秩序聖善的團結。真福的本質，就是在此。詳證於卷三（四十八諸章）。非因犯某罪過，無任何物體，能喪失其生存的目的。如果嬰兒非受聖洗不能進天國，則必須承認他們有某罪惡；（既非本罪，故是原罪，無疑）。

總結全論：依照公教信仰的傳統，應堅持：眾人都是帶著原罪出生。

第五十一章 疑難

考察起來，可見尚有若干理由，和（前章說明的）這條真理，相反。

一、一人作惡，一人有罪，不得歸罪於旁人。是以厄則戒先知（章十八，節二〇）說：「父親犯罪，子不負責」。理由是：吾人或受讚稱，或受責備，不可不根據吾人實有的功罪。功德或罪過是吾人用意志的自由負責作成的；否則，不可算作吾人實有的功罪。為此理由，原祖一人的罪過，不得算作是全人類的罪過。

二、有人若說：按大宗徒好似承認，全人類都在原祖犯罪時一同犯了罪，（回閱前章）；這樣不算是「一人有罪，眾人負責；而是每人有罪，自負己責」。

這樣的理由，也不能成立：因為後代的人，生於原祖亞當，在亞當犯罪時，（尚未生出，故此）還沒有生存的現實，只有生存的潛勢，如同原始因素內的潛能。然而，犯罪是一種行動，（按哲界公論），行動非現實存在的主體不能作出來。所以，我們眾人沒有（在未生以前）就同亞當一齊，犯了他犯的罪過。（「現實生存的主體」，指示生存潛能完全實現，並由虧虛轉為盈極的自立實體，足以是自立生存的單位，然後才能是自主行動的單位；如有理智和意力的自由，則對於自決的行動，擔負有功或有罪的責任：

需要有清醒的理智和意力的自主；否則，不是明知故犯，作了惡事，也不算有罪責可負。「清醒，明知，故意」，等等成分，都有「現實、盈極」的含意；不會只是潛勢或潛能。深睡的人，有清醒的潛能；將醒未醒的人，在淺睡狀態中，有清醒的潛勢，比潛能更進步了一些；但潛能或潛勢的清醒，不是現實盈極的清醒，則不算清醒。人無理智清醒和意力自主的現實，則對於行動，不負功罪的責任。

三、如說亞當犯罪，眾人負責，如同是本末同流；原本的罪惡，和原初的本性，一同由原祖一人，傳播到我們後代的人。

這樣說也可見得是不可能的。附性（和實體，範疇不同。參閱大哲《範疇集》。回看卷一，章二十五）。凡是附性，都不串通主體；就是不從一個主體過渡到另一個主體中；所以主體如不傳流，則附性無以傳流。然則，罪惡的主體是有理智的靈魂；不是由原祖傳生人類時傳流到後代，而是（在後代人孕生時）個別的隨時受造於天主。詳見卷二，（八十六諸章）。足證罪惡不會從原祖亞當由於傳生人類而傳流到後代吾人。

四、假設罪惡由原始傳流到後代，是因為後代人是原祖傳生的人類，那麼基利斯督既然也是由原祖傳生而來的，可見也就不應脫免原罪。這卻是不合於公教信仰的。

五、與生俱來的優劣，是本性天然的秉賦，不得是罪惡。例如鼯鼠天生無目，不得算是它的罪惡。足證：罪惡不能由於人類傳生而從原祖傳流到後代人。

六、如說罪惡遺傳，不是本性天生，而是本性缺點，並是本性有罪惡的習染；這樣的理論，依理看去，也不能成立。本性自然的缺點，非有本性某因素的缺點，不會發生；例如精血（內種籽）受了損傷，

是怪胎生出的原因。然而人類精血（內的種籽）沒有任何本性因素的損傷；所以不見得能是罪惡遺傳的原因。

七、物本性因某因素受了損傷而有的弊病，不常有，不多有，而是稀有的。今如假設罪惡是遺傳的弊病，則不會傳流到人人，僅能傳流到少數人。

八、弊病的遺傳，歷代同類：遵守因果同性的定律。然而罪惡遺傳，（不能遵守這樣的定律，故此不可說是遺傳，請看）：遺傳，是生殖力的一個行動，沒有任何理智的成分，所以傳播的弊病，不會屬於罪惡之類。惟獨服從理智的行為，才能有功德或罪惡之可分。（不是理智自決的行為，即便生出弊端，也不算罪惡）。例如父母有病，生出了有病的孩子，或有癩病，或眼瞎，等等；不能算作孩子有什麼罪惡。血統傳流，縱令根源有病，也完全不會是罪惡遺傳的原因。足證原罪遺傳是不可能的。

九、本性的美善，不因罪惡而喪失；是以按狄羅尼（《天主諸名論》，章四）魔鬼犯了罪惡，仍不失去本性的美善。（猶如眼睛不因倫理缺德、欣賞無禮的景色，而失去生理和物理本性自然的視力健全）。然則，生殖行為是本性（生理和物理）的行為。所以不會因原祖犯罪而失去健全；故此也就不能作「原罪遺傳」的原因。

十、人生人，父子同種。不屬於本種的特性，則不由父傳子。然則，罪惡不是本性的功用，而是本性秩序的敗壞；所以不能是屬於人本種的一個特性；可見也不應由原祖傳流到子孫。

十一、子孫更相似近代的祖先，甚於遠代。有時可能遇到近代祖先沒有罪惡，並且連在生殖行為上也沒有犯絲毫罪惡。可見「罪惡遺傳」不由原祖傳到一總的人。

十二、假設罪惡能由原祖一人遺傳到後代；美德的效力大於罪惡：（惡能遺惡，則善更能傳善），詳證於卷三（章十二）。那麼，原祖痛悔罪惡，補贖罪債，及其（恢復了的）義德；這些美善也都應遺傳到後代。（後代應有原祖的義德，則不能承繼他的罪惡。所以「原罪遺傳」是沒有道理的）。

十三、假設原祖的罪惡能遺傳到後代，依同理，歷代父母的罪惡，也應遺傳到子孫。這樣，逐代積累，晚代子孫擔負的罪債必遠重於先代。如果父母只傳罪惡而不傳補償罪債的功德；則世道衰微，罪惡深積，愈晚愈深；更見得是必然的後果。（人類下落而不上進，是不合於人心向善的心理的）。

第五十二章 原罪的跡象

為解答（前章）這些疑難，預先提出一點，就是：有些跡象足以徵驗人類大概必有原罪。

一徵：天主照顧人類行動，賞善罰惡，詳證於卷三（章一四〇）。由罪的刑罰，可以證實罪惡的責任：（因為天主是全知全能至公至義的）。然則，人類公共都受了樣式殊多的罪罰，身體受罰，精神也受罰。

身體所受的罪罰當中，最重者，首推死亡；其餘例如飢餓，涸渴，（疾病），及類此種種，也都是罪罰，次於死亡。精神受的罪罰中，最重者，是理智的衰弱，因而容易陷於錯誤；求知真理，卻不容易；並且無力完全剋勝獸性的情慾；反而多次受其蒙蔽。

有人能設難說：人身體和精神的這些缺點，算不得是罪罰，而是物質必生的自然缺點。理由如下：

人的身體，是許多互相衝突的因素合成的，故易遭受敗亡；覺官的慾望，傾向情慾的福樂，有時相反理智；況且智力虧虛，只有智性知識的潛能，沒有絲毫現實，應從器官的覺識，尋求領悟真理，固有種種困難，並且易受幻想的欺詐。（這些都是自然的現象，故算不得是罪罰）。

解難：正確觀察，則能推算出以下這端道理，有充足可贊的理由：基本的定律是天主上智，照顧萬

物，給每物配備所需的美善，應有盡有；故結合高下不齊的性體，為使高級主宰下級；如有本性缺點阻礙主宰，則加賜超性的特別恩寵，剷除阻礙。本此原理，理智的靈魂，性體品級、高於肉身；結合於肉身，既是肉身生活之所依憑，則由天主恩佑，免受肉身的任何違抗，反使肉身順從靈魂。依同理，人的理智結合於覺性的情慾和其他許多能力，也是為主宰它們，而不受它們的阻礙。

這樣推算起來，根據公教信仰的道理，吾人主張：人被造生之初，在其理智服從天主的期間，下級能力服從理智，沒有阻礙；肉身服從理智，也沒有任何肉身方面的阻礙：都是仰賴天主及其恩寵，補充了人本性自然的缺欠。

及至後期，人自由的理智背棄了天主，（失去了寵佑），下級能力，遂群起反抗理智；肉身也就遭受變化，相反靈魂，並喪失由靈魂得來的生命。

這樣的種種缺點，專看人性的下級部分，似乎是本性自然的。但是觀察天主上智的照顧，並觀察人性上級部分體統的專嚴，則能看到足可贊稱的理由，證明這些缺點是罪惡的刑罰，（不只是人本體性理之自然現象）。

綜合上述的各種理由，就可以歸納出這條結論：「人類受了某些罪惡的毒染，是從原祖遺傳而來的」。（人如無罪，則不受罰。人既受罰，則必有罪。但非本罪，故是原罪）。那各種理由，（雖不完全明確），但有足可贊稱的真實性。看到了這些理由，現應進一步答解（前章的）疑難：

解難

一、行為的功罪，當事人各負己責。這是固然的。但由此推不出第一條疑難的結論：因為原祖一人犯的罪，遺傳給後代眾人，不是不合宜的。理由如下：

物類某種個體，現實握有的因素，分兩類：一類屬個體；一類屬本種的公性和全體。（屬於個體者，不遺傳於同種。屬於全體者，同種遺傳，是必然的。生物各類都是如此。人類也不例外）：因為按波非俚（Prophyry）（《範疇集》指南，章二）：「承受著同種本性的天賦，眾人相同，猶如一人」。

本此原理，可知「罪惡」也分兩類：一類屬個體，行動有罪，各負己責。一人有罪，不連坐旁人；每人獨立行動，自我本位，互相分離；個人有罪自己受罰，不遺傳給後代子孫。然而另有一類罪亞，屬於犯罪者同種公有的本性。同種本性，世代遺傳，是必然的。污染本性的罪惡，隨著本性，遺傳給後代，便沒有不可能的理由了。

況且，罪惡是理智性體界的一個劣點。劣點是優點之缺乏。視其所缺乏之優點何在，可以斷定其罪惡是屬於全種公有的性體，或是屬於私人的個體。（這就是本罪和原罪分別的標準）。

本此標準去觀察，請看，眾人普通犯的本罪，是犯罪者本人，喪失自己私有的某一優點：例如寵愛，和自己靈魂各部分間應有的秩序；即是品德。然而，寵愛和品德，是每人私有的；個人犯罪，是自己失寵愛，失品德；並且是喪失自己的寵愛和品德；不把自己的罪惡和損失，算歸旁人。（「寵愛」是天主賞給人的恩愛；建立人和天主間的互相親愛。彷彿友愛，是個人心中獨有的。人人互不相同。人心不同，如其面焉。寵愛天賜，也隨人而異。人一犯罪，則傷寵愛。回閱卷三，章一四七至一六〇）。

人類中，第一人犯的第一個罪，不但喪失其本人私有的優點：就是失寵愛和品德；而且（先應打破罪惡決口的第一關；就是）喪失「人類初受造生時，公有性體特有的一個優點」。這個優點，是天主賞賜的恩寵，有些神學聖師叫它作「原初的義德」，（或可簡稱為「原善」）。

按前段方有的說明；「原善」鴻恩的效果，是「人之初，性本善」原有的善德；就是，天主最初一造生了人類的性體，便給它賦予了一種特恩，助佑人性維持道德秩序；下級各種能力服從理智；理智服從天主；（私慾不妄動，則理智常清醒）；肉身也就服從靈魂，（保養靈魂授給的生命，疾病不發作，人則免死亡）。這樣的「特恩」是超性的，補充人本性之不足；（是天主自由賞給的，也是人自由取捨的。人能自由捨棄天主賞的恩寵。但如人不捨棄那個「原善鴻恩」）；那個鴻恩，也就有領受者第一人，隨著人本性的繁殖，而傳播到後代眾人；參考聖安山（一〇三三—一一〇九年著，童貞母胎論，章一）。

但是，不幸，第一人（明知故犯，決意）犯了罪，理智（自由）背棄了天主的管束；隨而繼起的禍患，則是人性固有的下級能力，群起反抗理智，（私慾放縱，神智昏迷）；肉身也就反抗靈魂，（百病叢生，死亡難免）；「原善鴻恩」全全喪失；不但第一人喪失，而且「因喪失原善而生的同樣缺點」，也由第一人傳到後代眾人；猶如「原善鴻恩」，假設沒有喪失，也要同樣遺傳到萬世。（「原罪」是「原善的喪失」。原善，既屬於人性，應逐代遺傳；則原罪也同樣逐代遺傳，殃起人人）。

這樣分析起來，第一人（故意犯命，喪失原善，而有）的罪惡，既是他個人的本罪，又是全人類本性的公罪；是他的本罪，故此他喪失了自己原有的優點：失寵喪德；又是他全人類本性的公罪；因為他的罪惡使他本人和他的後代子孫都喪失了「全人類本性天賦的原善鴻恩」。按公教信仰的道理，第一人是全人

類萬世子孫的原祖。「原罪」和「原善」，理應同樣，都由原祖遺傳到後代。（有些人，只贊稱「本性初有的原善」應遺傳到後輩，殊不知，贊稱原善遺傳，則也應贊稱原罪遺傳；因為理由正反是比例相同的。贊稱其一而不贊稱其二，是不邏輯的；因為有些自相矛盾之處。有善傳善，則有惡傳惡，才是公平合理）。

這樣進一步深究，後代的人有原罪，不但只有原罪的效果；失寵失德，等缺點；而且也有應共同擔負的罪責。理由有二：

第一、承受了人類公有的本性，眾人算作一人。本性公有的意願，也是人人各有的意願。

第二、原祖自願犯的那個原罪，也是後代眾人同意犯了的罪；因為人人各自承受了原祖的本性及其本性的意願。為更說明這一點，須知：人類如同一人；人類以內，眾人分取原祖的本性及其意願。

如同人身心以內手足或其他肢體，行動起來，分取心內第一主動者的動力和意願；故此也分取罪惡的責任。人心內第一主動者，是人的理智（及理智的自由意志）。如此估量推算起來，對於本性的公罪，個個萬殊的眾人，算作是人類公有性體的許多部分；如同對於個人的本罪，個個萬殊的肢骸器官，也都算作一人的許多部分。（每一部分，都是整體的一分子，分但其罪惡的公共責任。既同意同犯，則同罪同罰）。

二、根據這個理由，第二條疑難提出的前提有一部分真理：原祖當時一人犯罪，後代眾人也和原祖一同犯了罪。這樣說是正確的；也是大宗徒（聖保祿）親自說過的。不是說後代眾人在原祖犯罪之時，已有現實的生存（和行動）；而是說他們那是已有潛勢的生存；蘊含在原祖的生力中。所以，不是說眾人在原祖犯罪時，也和他一齊作出了一些現實的行動；但不過是說眾人（潛勢中的生存）屬於原祖的性體。（這裡所說的性體，指人類全體公有的本性實體，當時為原祖一人所專有。不指抽象的「人性」或其定義；更

也不指性慾或生殖慾的肉體或內外臟的器官等等)。那個人類公有的性體，受了原罪的傷害；(所以，它潛勢中蘊含的後代子孫的性體，也就一同受了原罪的傷害。「傷害」不是物理，生理，或心理的傷害；而是道德的墮喪，就是「本性原善特恩」的損失；及罪意的潛流等等；猶言孽種或劣根性的潛植和薰染；釀成了德性的腐敗)。

三、雖然罪惡由原祖傳播於後代，罪惡的主體也是理智的靈魂，但不可因此便依照第三條疑難的思路，進而肯定：人的靈魂也應隨著(原祖精血內的)種籽，傳播於後代。因為：原罪乃是人類本性公有的罪，傳播的方式和人類公有的本性相同。人的本性是靈魂充滿肉身而完成的：這樣的本性，乃是人類公有的性體。但性體的傳播，不是全部都隨同(精血的)種籽；卻只是肉身隨同種籽傳生於後代，天生為承受(天主造賦的)靈魂。詳證於卷二(章八十六)：(肉身生於種籽和母胎。靈魂造生於天主。靈肉結合，乃成新生胎兒的性體：是人類全體相同的)。

四、固然，基督降生，是從原祖的後裔，領取了肉體，但不可因此便像第四條疑難結論說：基督也遭受了原罪的傳染；因為祂只是從原祖的後裔，領取了人性身體的物質；(沒有承受人類父方種籽及其生育力的遺傳)；孕育其身體的動力，不是原祖生育力的傳流，而是降自天主聖神，詳證於(章四十六)。所以，原祖亞當不是基督人性形成的原因；而只是其人性身體質料的供給者。(形成人性，是生育力的行動，按往代生理學的觀念，屬於父親的雄精，不屬於母親的雌卵；雖然雄精和雌卵各自也供給一部分質料。雄精的質料，是施動的，如同酵母的發酵力；雌卵的質料，是受動的，如同麵粉。施受交動，而成孕育的化工。基督降生，只從亞當領受了質料；另有聖神施給孕育的動力，將質料形成了身體。這樣分析起

來，原罪傳流的媒介，不是雄精和雌卵的質料，不是雌卵的受動力，也不是靈魂或其他，而只是雄精的施動力，及其胚育效能。普通眾人有原罪，因為他們的身體是由男人雄精動力，胚育而成的。基督是人而無原罪，乃是因為他人性的身體，是由天主聖神的動力，胚育而成的）

五、須知前者所說的那些原罪傳流的缺點，來於人性失落了「原善鴻恩」的寵佑。那個寵佑天主賞給了人性，原是打算交由原祖傳生人類時，一同隨著人性，傳流其後代眾人的。那個寵佑的失落，是人故意犯罪而生出的效果；眾人由而承繼的那些缺點，因而也分領一部分罪惡的責任。

這樣分析起來，可見這些缺點是有罪惡責任的，（並且應由眾人共同擔負），因為這些缺點和人類原祖故意犯的罪，有一脈相承，（生機相通）的關係；原罪不但是亞當個人的本罪；而且是人性的公罪；因為人類全體公有的性體喪失了原善。這樣「故意招致的喪失」，是人性原善的放棄，故是人性的公罪。是以大宗徒《致厄弗所書》，章二，節三說：「我們（在未受洗以前）本性原是（天主公義）怒恨的孽種：（即是人類帶有原罪の子孫）」。這樣，就解除了第五條疑難。

六、原罪根由裡的弊病，生於「人性初始天賜原善鴻恩」的喪失。那個鴻恩是天主白白賞賜的，不是本性因素自生的；並是賞給亞當傳生人類時，隨本性生命的傳播，應傳流普世眾人的。為這三個理由，「原善鴻恩」，在某些限度的觀點下，也是「人性的公善」。（原善既是人性的公善，則原罪也是人性的公罪）。第六條疑難的前提只知人本性因素自生的善是人性公善；而不知「人性天賜的原善特恩」也是人性公善。（是以，它的結論無效）。

七、第七條疑難和第六條，前提相同。本性因素自生的缺點，是少數稀有的不幸：（例如人本性應有

眼睛，則其本性能有的瞎子，是人類中的少數）。原罪招致的缺點，生於本性因素以上天主額外賞賜的某一因素之喪失；詳見上述。（例如陽光天賜，假設太陽失明，則普世黑暗，不只是少數地方黑暗）。

八、須知生殖行動不能有本罪的弊病和污染，因為個人的生殖行動，專就其行動之現實而論，不是個人意志和理智支配的行動。然而，個人的生殖行動，在其行動之現實裡，卻無妨有原罪的弊病和污染；因為一方面生殖行動是本性自然的行動（不受私人理智或意志的支配）；另一方面，原罪的弊病和污染是屬於人人公有的本性的。（既屬於本性，並玷污本性的行動，則傳染本性公有的原罪）。這樣想來，便可見得，第八條疑難也是前提失當。

九、人犯的罪惡，不破壞「人類本性因素自生的本性公善」；但喪失「人類本性承蒙天主鴻恩、額外賞賜的本性公善」。原祖犯罪的效果，是最後這一點喪失。詳論如前。第九條疑難，這樣就解除了。回閱上段前提，其理易見。

十、同樣、第十條疑難，也容易解決。優點的得失，彼此是互相對稱的。為此理由，原善鴻恩，天主造人的初始，賞給了人性，原定由原祖父母傳播於後代子孫；依同理，並依同樣傳播的方式，原罪的實惡，也是逐代傳流：後代埒似前代。

十一、某人類「寵教」的聖事，固然洗除原罪，赦免罪責，但只是他個人脫免原罪的桎梏；不是全人類恢復本性原初的健全；故此人因本性行動（生殖人類）仍將原罪傳播於後代子孫。這樣看去，可見：父親個人可能沒有原罪，他的生殖行動，也能沒有本罪。然而，父親是「人類公有本性傳生的因素」；這個公有的本性卻有原罪的污染，仍存留在父親身內，並玷污他本性自然的生殖行動。（「聖事」救免個人，

赦免他原罪的責任；但不是救免個人以內負荷的人類性體，致使全體都卸卻責任和污染。所以，一人犯原罪，眾人同犯同罰；但「一人得救，不是眾人一同得救。一人立功，卻眾人都功德均沾；諸聖相通功，詳論見於他處」。

十二、須知第一人犯的本罪，撥歸全人類公有的性體，因為那個性體，在第一人身內，尚有「本性原善」全備無缺的總聚；然後，由於他犯了罪，喪失了那「本性原善」的鴻恩；乃是全人類本性原善的損失。其後，他悔罪補過的善功，純粹是他個人私自的行為；（只能掙得自己罪責的寬赦）；不足以補償全人類公有性體的損失；也不能用自己個人的行為，恢復全人類性體原善的全整；只能在某些限度內，補償他個人（智力和意力，私自能補償）的罪債。（個人的善功，補償與善功相稱的一些罪債，無力更動人類公有性體的根蒂）。從此可見，第十二條疑難，也就解除了。（更正人性根蒂，除免世人原罪，是救世者耶穌降生成人的目的和單獨能作到的工作；因為祂是天主）。

十三、後代人的本罪，歸於犯罪者本人，不傳染子孫；因為後代人的本罪是犯在既染原罪以後，（故不另開又一原罪的支流）。原罪是喪失天主當初賞賜人類的本性原善；（只有一個，屬於人類全體，沒有可重複喪失或積累的理由。原祖初犯的本罪，是人類的原罪。後代人犯的罪，是原罪孳生的萌孽，都是本罪，不會又是子孫的原罪）。這樣，也就解除了第十三條疑難。理由和前條相似。

駁謬：總結全論，可以見得，眾人都染上了原罪的遺傳，不是不可能的，也不是違反理智的。白辣熱派，否認人有原罪。他們的意見是錯誤的異端；他們的理由，也在這裡，全被推翻了。

第五十三章 疑難

然而，信天主降生成人，被不信者視為愚妄。大宗徒（聖保祿）《致格林德第一書》，章一，節二一，曾說：「天主特意用宣講的愚妄，救活信者的生命」。宣講某事，顯似愚妄，不但因為那事是不可能的，而且因為它是不適宜的。不信者堅決攻擊天主降生成人的事，不但盡力證明其事是不可能的，而且也是不適宜的，並且也不合於天主的聖善。（理證如下）：

一證、天主的聖善，理應維持萬物各守分位。依照萬物的秩序，天主的分位崇高，超越萬物。人的分位卻甚卑下；屬於最低的物類之列。足證降生塵世，結合於人性，不合於天主的尊嚴。

二、又證：假設天主降生成人是一件適宜的事，它就應是一件有利益的事。然則，天主是全能的，凡有任何利益，天主只願意，就可產生出來。既然事體應作，則宜速速完成；所以不可波費天主降生結合於人性的緩慢手續。

三、還證：天主是宇宙萬物的原因，首要任務應是顧全宇宙整體的福利。然而降生只採取人性是只謀福利於人類。（假設為謀求人類的福利，天主應降生採取人性；則依同理，為謀求其他物類的福利，也就應降生採取其他類的物性）；既然天主實應照顧萬類的福利，足見實不應只採取人性而降生；（但應降生

成各類的萬物。請看，結果將是何其愚妄。然而否則，也就不宜只降生成人）。

四、加證：兩物越相類似，則越應加深合一。天主和天神的本性，相類相近，勝於人性。所以，棄開天神，而越級下降以採納人性，是不適當的。（捨近求遠，親外疏內，殊不合禮）。

五、另證：人性所貴，首推曉悟真理。然而，天主採取人性，降生成人，顯似阻礙人認識真理；因為給人製造錯誤的機會，引人附合某些人的謬見：認為天主的品位，不高於有形的宇宙。足見：天主採取人性，不合於人性福利的需要。

六、又證：省察吾人的經驗，不難領會：關於天主降生成人的這件事，產生了極多的錯誤。明似天主降生成人，實不利於人類的精神生活：相反救世的目的。

七、還證：比較天主所作一切，最大事蹟，莫過於採取人性、降生成人。然而最大事蹟，則應有可期待的最大利益。假設天主降生成人的目的是為完成救世的目的，可見就理應救全人類；因為全人類性命得救，這點利益，仍不相稱於降生大事。（不相稱的事，小題大作，是不適宜的）。

八、加證：假設天主為救人類而降生採取人性，可見祂就用充足的實徵將神性發顯給眾人，才是合宜。事實卻似乎正是相反：足以證驗天主神性的一類聖蹟，歷史所載，是由某些人（因耶穌的名號）作出的；這些人用了天主能力的助佑，但他們的性體並沒有結合於天主；甚且他們的聖蹟比耶穌的聖蹟，還更偉大。（參考《若望福音》，章十四，節十二）。從此可見天主為救人而降生的這件事，設備有欠周全，難以達到目的。（這必不是天主上智的計劃）。

九、另證：假設為救人類，天主需要降生成人；既然造世之初，就已有入類，可見天主就應在造世之

初降生，不應遲誤到世界將終窮的末期：似乎是將往代眾人，棄而不救。（救人免死，急應迅速，不應遲緩。既願救人，也就應救全人類，不分後代往代）。

十、又證：同理，既降生人間，則應居住人間，和眾人交際，常留不去，至到世界末日，為能親自訓誨人類，指導人類。（不應夭折……）。

十一、還證：為救人有益者，莫過於堅定未來真福的希望（和信心）。然而，天主降生如果採取了「不死亡，不受傷，也不受阻礙的光榮身體」；並且顯示給眾人。可見採取能死亡的病弱身體，是不適宜的，（必非天主上智所應為）。

十二、加證：為證明宇宙萬物都是出於天主，降生於後，享用豐富的世福，大富大貴，才顯著適宜。然而，經書所載，正是相反：不但生活貧苦卑賤，而且受了恥辱的死刑。可見公教宣傳的降生之事，是不適宜的。

十三、另證：由於身受卑辱，則神性掩蔽而極難見知於眾人。但天主降生成人以後，被眾人認識自己真是天主，是眾人為得救極度需要的。可見公教信仰的宣傳，和救人的目的，似不適合。

十四、說天主聖子，為順聽聖父命令，受了死刑，是不合理的。聽命或救命的意思是符合發命者的意志。然而天主聖父的意志，不能是不合理的。死亡和天主的本性，似正相反：因為天主的本性是生活。天主降生成人而受死刑，既不適宜；則其適當理由，也不得是順聽聖父意旨。

十五、另證：天主願人生活，不願人死亡。天主罰罪不赦，也不願罪人死亡。《厄則戒先知》（章十八，節二三，三三）稱揚天主說：「我不願罪人死亡，更願他回心向善而生活」。天主聖父更不能願意至

完善的人受死刑。

十六、加證：命令無罪的人受死刑，實似殘忍而不仁；尤其如果他代替應受死刑的兇犯去受刑。然則，耶穌基督是一個無罪的人。天主聖父若命他受死刑則是不仁的。

十七、如說為標榜謙德，必需身受死刑，例如大宗徒致斐俚伯書，章二，節八，似有此意，說：「基督謙遜自己，聽命至死」。這樣的理由也不適當。第一、因為有上司的人，應服從上司，故應有謙德；否則有失分位，已非可嘉。然而不能說天主有上司。足證天主聖言受壓抑以至於受刑而死，是不適宜的。（第二見下）：

十八、又證：為以謙德教人，天主發言，人皆信從，命人立表，人皆效法，足矣。所以，不需要天主聖言或降生成人，或受死刑。

十九、如說為洗滌吾人罪惡，基督必需受許多卑辱，並受死刑：如同大宗徒（致《羅馬書》，章四，節二五）說：「祂為補贖吾人罪債，受人付賣」；又說：「祂為清除眾人罪惡，受了死刑。這樣的理由，也不見得適當。第一、因為只用天主的恩寵，已足以滌除人罪。（第二見下）：

二〇、第二、因為如果罪應補贖，犯罪者自贖己罪，才是合宜；因為天主公義審判，責令每人應當各負己責。（聖保祿《致加拉達書》，章六，節五）。

二一、又證：如果必應派遣高於無罪之人者某某，來替人贖罪，派遣一位天神降生成人，似已充足；天神本性高於人。

二二、另證：贖罪不可加罪。是故，基督為贖人罪而死，應受自然的死；不應受人殘刑而愈加人的罪

惡。

二三、還證：為贖人罪，基督若應受死，眾人既屢次犯罪，也就應屢次受死。

二四、如說特為除免原罪，基督必需降生受難；因為原祖犯罪傳染了全人類。

這樣說也似不可。為補償原罪，其他眾人受死，如果不夠，基督降生受死，也不見得充足；因為祂的死亡，也是人性死亡，不是天主的神性受刑。

二五、另證：如果基督足以補償人類罪債，後代眾人仍受罪罰，則似非公義。《聖經》卻記載，人生痛苦，都是原罪之罰。（回闕章五十）。

二六、還證：如果基督已經充足償贖了人類的罪債，則不應再尋求救罪的其他方法。眾人為能得救，卻常尋求已罪得赦的方法。足見基督未能清除人罪。

有人認為以上和類似的理由足證公教信條對於天主降生且講的道理，既不適合天主的尊嚴，又不符合天主的亡智。

二七、（原文有闕。參閱章五十五，第二七）。

第五十四章 解難一

人如謹慎虔誠，精思降生奧理，即得發見天主上智淵深，超越人智；一如大宗徒所說：「天主的愚妄，深含至理，非人智所及」。是以，奧理眾妙，久而愈顯，虔誠精思者，乃能見之。（參考《致格林德第一書》，章一，節二五）。

第一先看：天主降生成人，助人追求真福，效力極大。前（在卷三，四十八諸章）已證明人生的至善真福，在於直接享見天主。但因天主兩性，距離軒殊，則有人能想，人的智力永無直接結合天主本體以得真福的可能。然則，天主仁善，親自結合了人性，極足明證人的智力也能結合天主，直接享見。是故、為提高人得真福的希望（和信心），天主降生結合於人性，極為適宜。是以基督降生以後，眾人嚮往真福，願心升起，比以前更為興奮：一如《若望福音》，（章十，節十）稱述吾主親自發言說：「我來人間，為使眾人得到生活，並得到豐富繼續的生活」。

再看：天主降生，給人去掉得真福的阻礙。前在章三既已證明，人生至善真福，惟在享見天主，人如終身留戀下級世福，必難分享天主真福。人不知自己性分崇高，乃能墮落，貪戀下級世福，視之如人生目的。這是可能的。因為、人自視本性，身體與知覺，和萬類動物相同，物慾肉情，需要一些獸類的快樂，

乃誤認為真福。

另有一些人仰觀上級世物，品位崇高，某些優點，超越人類，於是皈依崇拜；有些人崇拜宇宙自然，或日月山川，或敬拜天地，或敬拜其他部分；欽佩其體積廣大，壽數久遠。又有些人崇拜群神，或天神，或地鬼，敬仰祂們的長生不死、神智靈明；並求分享祂們的幸福，視如人生目的。

人性在許多條件上，固然低於某些世物；並在某些事上，近似極低級的物類；但人生目的，除天主獨自以外，無論高於人類。人生至善的真福惟在結合於天主。天主降生成人，直接親目結合於人性，極足證明人生目的崇高人性分位元尊嚴，確乎在於直接享見天主。（天主以下接人性為樂，人性則以上交天主為福）。

是以審察天主降生後的效果，則見許多人，棄絕鬼神和其他世物的崇拜，捨棄肉情的慾樂，和一切塵界的世物，專心欽崇天主，期待獲享天主的真福；遵守大宗徒（《致歌羅森書》，章三，節一—二）的勸導：「你們要尋求上方的真福，那裡有基利斯督坐在天主右邊；你們要欣賞上方的福樂，不要貪戀塵世」。

還看又一點：按卷三已有的證明，人生真福至善在於認識天主，但那知識超越受造的一切智力：（超越智力的知識是一種特別超絕的知識，非人智所能思議）；為引領人達到真福極智的絕境，人在現世需要預先有這知識的津味，好能尋味追求。方法在於信德。（人心有信德，則於未得真福以前，豫嚐真福的津味）。詳見卷三，（章四十，四十八，一四七，及一五二）。

然則，（信德的津味也是一種非理智所能洞曉的知識），這樣的知識，為能引領人追求生活的終極目的，必須是準確至極的。因為信德津味的知識，是終極目的所需一切方法中的首要方法；知識系統內，真

確結論所需一切前提中，首要的前提，是不證自明的最高公理，是人本性生來能知曉的自然知識；也應是準確至極的。

所謂準確至極的知識，也就是上述這兩種：一是最高公理，本身明顯，不證自明，人人共知，人可用以證實其他結論；二是明證的結論，是由明確前提推證出來的；反本追源，仍能反歸最高公理。

然而，信德提出與天主有關的信條，供人信從，不能是本身明顯，人人共知、不證自明的公理；因為信條啟示的知識超越人的智力。所以，它應由明知它本身明顯的靈智主體某某，降來顯示給人類。為親見天主本體的神靈或人智，信條啟示的知識，是本身明顯的。但其明顯的確實性，溯本追源，最後仍歸到同類知識的最高原因：即是天主。那些知識，是天主本性明知的；對於天主，是本身明顯的；應由天主顯示給受造的靈智；猶如數理知識的確實，溯本追源，以不證自明的最高公理為根源。

所以人類，為學知信德真理的確實，必須領教於降生成人的天主，用人間的教學方法，領取神性知識的訓誨。（神性知識，天主獨知，故應由天主啟示於人，並需要天主親身降世成人，用人間的語言和人類交談）。

這也是《若望福音》，（章一，節十八）所說的：「無人看見過天主。生存於聖父懷中的獨一聖子，親口將天主傳述於人」；章十八，節三七記載吾主說：「我降生的理由，和入世的目的的是證明真理」。為此，觀察基督降生後的情況，即可見到，人類聽聆訓誨，關於天主，得到了更明白和更確實的知識；如同《依撒意亞先知》，章十一，節九，描敘的勝況：「上主的知識，充滿了大地」。

又有一點：人生至善的真福，既然在於享見天主，人則應正心誠意，向慕天主真福；猶如心理事實，

觀察得見，人人本性有真福的願望。但是願望生於愛情。故人既願享見天主，則應誠愛天主。對象引起愛情，莫過於實驗其可愛。天主為證驗自己誠愛人類，莫過於親自結合於人；因為愛情的本務是愛情施者受者，兩相合一，竭盡密切的最高程度。所以，人求真福，需要天主降生成人。（參考，狄耀尼，《天主諸名論》，章四）。

加之：友愛基於平等。高下不平等，相差太遠，似乎就不能建立友愛。（參考《道德論》，卷八，章五）。為加深天主和人類間友愛的密切，適宜的途徑，是天主降生成人：人與人為友，是人本性自然的。這樣，能助吾人「認識眼睛可見的天主，而傾心於無形可見者的愛情」。（聖誕瞻禮彌撒序文）。

同樣，真福顯然是道德的賞報。（參考《道德論》，卷一，章九）。既願求得真福，則應修養道德，為修養道德，吾人需要受言語和表率的激勸。然則言語和表率的效力，繫於引起吾人的信孚。可惜人類本性，缺欠難免；至聖之人也有缺點，故此無人純以本性能引起吾人堅確無誤的信孚。是以，為建定修德的志向，人必需天主降生成人，施以道德的口訓，示以品行的表率。為此，《若望福音》，章十三，節十五，記載吾主自己也說：「我給你們樹立下表樣，供你們作事效法」。

次之：道德既是真福的準備，非惡則是阻礙；不但紊亂人心，迷失正路；而且得罪天主，失其賞報，無望再得真福。天主照顧人生行動，（賞善罰惡）；罪惡相反愛德，人棄而天厭之。詳證於卷三，（參考良校勘版卷十四，附錄頁四七）。得罪了天主，人的良心有愧，失去信仰，不再思接近天主，欲得真福，全不可能。人類實際上，罪惡充斥，需要救正，別無他法，惟賴天主施恩，一則轉移人心，（挽回世道），引人回心向善；二則赦免罪惡，不再咎責；惟有天主能施恩赦罪，改正人心。

但為釋免人良心的咎責，人須確知天主已赦人罪惡。惟有天主能確證人罪已赦。是故，天主應降生成人，給人赦罪，並教人確知己罪已赦；俾能助人回頭，安心追求真福。是以《瑪竇福音》，章九，節六，記載吾主說：「為讓你們知道：人子有赦罪的權柄云云」；大宗徒致《希伯來書》，章九，節十四也說：「基利斯督的血，要洗除我們良心裡的死罪，重許我們侍奉天主」。

復次：根據聖教傳統，得知人類都有罪染。前者已有證明：天主公義嚴正，罪無補償，則不得天主寬赦。但以本性，無人有力補償全人類的罪債。人類全體龐大。個人隻身渺小，不能相抵。故應有天主降生成人。既以人的身分替人贖罪，又以超人的神力，功德偉大，足以補償全人類的罪惡。

對於真福的品級，高於人者，惟有天主。眾品天神，性分雖高，福分相平；同享天主真福。故為除免世罪，助人實得真福，必須天主成人。《若望福音》，章一，節十九，記載洗師若翰，稱讚基督說：「請看，天主的羔羊，除免世罪者」。大宗徒致《羅馬書》，（章五，節十六）說：「由一個人傳到一總人；罪惡和聖寵不同；罪惡傳罪罰，聖寵傳義德」。（「義德」此處不是狹義專指公義，而是廣義泛指萬罪之赦及萬德之全）。

總結全論，上述和其他相類的理由，足以助人領悟：天主降生成人，不是不合天主的聖善，卻極適於救世目的。

第五十五章 解難二

前者（章五十三），相反上章結論而提出的那些疑難，也非不易解除：

一、天主降生成人，不是違反宇宙秩序。因為，天人之間，雖然本性軒殊，相差無限；但人依本性秩序，以天主本體為人生目的；天生有智力，用以神父天主。天主降生成人，和人結成一位，是天人相結的模範和證券；各守本性分位，（共用惟一真福；性分不平，福分平）。天主慈愛人類，不失神性崇高。人性上達至善，不踰本種界限。

此外，須知天主聖善：至全無缺，至靜不易；下交外物，不拘怎樣密切，外物尊貴提高，天主尊貴不因而降低；因為，天主本性，仁善好施，不因施愛萬物而自受損失。

二、固然，天主全能，應作何事，一願即足；然而天主上智，有物有則，照顧萬物，配給所需，各隨物性之宜；天主造物，因果相關；物各有因，各適其性，各按品級，不相凌越。天主降生成人，而施萬惠，比較天主一願，萬惠乃降，更近人情，更和人性；因人救人，豈非至當？

三、人之本體，成於神形兩性之合，如同兩性之交界。（回考卷二，章六十八）。人類得救，及其福利，似應歸於宇宙全體。形界萬物，各依限分，供人採用，服人主宰，似無例外。上級神類，性分固高，

福分同於人類：同享惟一天主：詳見卷三。如此看來，天主，宇宙萬物之主，採取人性，結成一位，似甚合宜：藉以交結宇宙萬物：（把握交界關鍵，自能上扣下接，通貫萬物：以人為宇宙中心）。

此外，須知自主行動，惟有理性。物無理性，則被動而動，被動於本性迫力，不克自主：有如工具，不似主動。天主降生，應採取能自主行動的物性。否則，物性某某，不能自主行動，既被採取，仍事事被動於天主，則不足以結成「一個自我行動的本位」。天主降生，既應成爲一個自我的本位，則不應採取無理智的物性。但應採取有理智的物性，非神即人。（「自我本位」的建立及行動，缺不得理性）。

四、天神本性，特點優越，高於人性；然而天主降生，採取人性，更爲適宜。

一因人罪可贖，由於人有改變主意的可能：能擇善避惡，也能擇惡棄善。人有自由選擇的能力，不是一成不變的。同樣人有理智，從覺性知識裡，用符號的徵驗，搜聚真理的曉悟，能走向是非相反的思路：（能認真爲真，也能認假爲真，或認真爲假）；思想也不是一成不變的。

天神和人不同，思想和知識，是一成不變的。智見單純，一見全知，所以定見不移：一正永正，一錯永錯。同樣，天神意志的選擇，也是單純凝一，或全不向惡，或既向惡，則故執於惡，永不遷改：是以人罪可以遷改，可以補贖。神罪卻無法遷改或補贖。

然則，天主降生的目的，首在補贖罪惡，明證於《聖經》：（瑪竇，章一，節二一；《致第茂德第一書》，章一，節十五；回閱章五十）。是以，採取人性比採取天神的本性，更爲適宜。（人性有自由，神性也有自由。但神性的自由，一決永決。人性自由，卻能反復多回）。

二因天主降生，結合物性，合在本位，不合在本性。詳論見前，（章三十九，四十一）。然則，人有

本性本位的分別；因為人的性體是物質與性理之合。天神沒有物質，純是有生存的性理，所以本性就是本位。足見天主降生，更宜採取人性，而不宜採取天神。（採取天神，不能只取其性而不取其位。採取人性卻能去位取性，使之共用聖子的本位生存。所以天主降生，天神之性，非可選取）。

三因天神本性比人類更接近天主；是以人為認識天主，應搜尋於器官覺識；天神卻用神智直接領取天主賞賜的知識。人性條件，需要天主用覺官可知的方式，將自己天主而人的真理，訓示於人：（然而天主降生成了人，並是人；所以天主教訓人認識天主，便是「天主而人」的基督教訓人認識「天主而人」的基督；在方式上，等於人教訓人認識人。事實上是基督教訓人，認識基督。結果，卻是天主教訓人認識天主。為用「人教訓人認識人」的方式，收到「天主教訓人認識天主」的效果），天主降生，只得採取人性，而不應採取其他。

況且，人性距離天主遙遠，（比較天神）更似難有實享天主真福的觀念；為能懷中生出真福的願望，人比天神更需要受天主降生時的採取，（好能因結合於天主而認識天主的真福可愛）。

何況，人為宇宙萬物的終極點，依生育程式，需要有其他萬物為先備條件，故應結合於宇宙萬物第一始因、天主；為能終始兩點相交，完成宇宙萬物全體，周而復始的圓滿。（大道循環，周而復始，中極交點，位於天人合一，基利斯督）。

五、天主降生，採取人性，不是人陷錯誤的機會。因為「採取人性」，天人合一，是合在生存本位；不是合在異類的本性，致使兩性混合；故不引人副合謬見，誤認天主是宇宙的靈魂，或其他類此因素；也不引人主張天主不超越宇宙萬物等等。（有些人好似主張，天主是宇宙的生機，萬物是天主的變形；極近

似「泛神論」或「物活論」等等異教的錯誤）。

六、關於天主降生，人間生出了若干錯誤。但天主降生以後，引人排除的錯誤，更多。錯誤出生的原因，是人類心智的薄弱。天主至善，造生萬物，（萬物眾多互異，良莠自然不齊），本性條件及境遇，能發生缺點，結果乃生出惡劣及災害。依同比例，天主的目的是顯揚真理，或造物，或降生；但因人心智慧不齊，或境遇不同而所見各異，於是也生出若干錯誤。

然而這些錯誤，也不是沒有用途。它們操練信者的智慧，引人深究天主真理，以求領悟正確；如同天主上智也利用宇宙間的萬惡，成全宇宙全體的至善；或專為成全某一善良目的。（因惡濟善，猶如引錯攻石）。

七、受造的美善，如和天主的至善相比，都顯得微不足道。然而受造的宇宙萬物，互相比較，善之大者，莫過於理性生命之康樂，乃在於分享天主本體的至善。人類靈性生活的得救，就是在於此。這也是救世的目的。既然天主降生成人的效果，是達到了這個救世的目的，足證給宇宙帶來了的福利不小。

為此也不必須普世人，都因天主降生而得救；但只要發信德、領信德的諸件聖事，依信降生真理的那些人，都得救就夠了；（因為信德不消除人的自由不信或背教；無信德或失信德的人，無理由得救）。天主降生的救世神效，足以救贖普世人類。但因若干人，缺乏適當的心靈準備，不發信德和愛德的真情以歸依降生了的天主（耶穌基督）；不願接受天主降生的神效和莫實；所以，不是一總的人，個個都得救。

人有歸依或不歸依基督的自由選擇力，不容剝奪。否則，人失自由，行動被迫，雖善無功，也不值讚美。

八、有許多充足的憑據，將天主降生成人的事實，揭曉於眾人知悉。顯示天主的本性，最適宜的辦法，莫過於天主本性特有的行動。天主是萬物本性的創造者，改變物本性的規律，或作出超越物本性的某事，（發顯聖蹟），是天主本性特有的行動：例如盲者復明，癩病清除，死者復活，等等。都是超越本性規律的行動，故為顯示天主本性，是極適宜的憑據。

基利斯督、確實作過這些聖蹟。並且當著人詢問祂的時候，祂答覆起來，也親自引用聖蹟，證明自己真有天主的本性。《瑪竇福音》，章十一，節五記載有些人問耶穌說：「祢是（《先知》預報）未來的（救世者）嗎？或是我們應期待另一位呢？耶穌答覆……說：瞎子看見，瘸子走路，聾子聽見，（還有其他，不克盡述）……」。

但不必需天主另造一個（更好）的世界（或在最初就造別樣一個無罪的世界）。這樣說是沒有道理的：既不合天主上智（及物理自然）的邏輯，又不合宇宙萬物本性自然的現實。（現實的世界是天主上智選擇的世界。萬物多則異，異則不齊，不齊則能有惡，有惡則需要救正：這是理之自然：是極合邏輯的）。

如說經載許多別人也作了若干聖蹟，須知他們遠不及耶穌基利斯督。他們是祈禱天主顯聖蹟，耶穌卻是用自己的權能，發命顯聖蹟：不但自己顯聖蹟，而且授權於別人顯聖蹟。人用耶穌授予的權柄，只呼求耶穌的聖名，也就能顯同樣的或更大的聖蹟：不但顯物質界的聖蹟，而且也顯精神界的聖蹟：例如用耶穌的權柄，因耶穌的聖名，給人賦予天主的聖神；人在心中，領受了聖神，便興起天主愛德的真情：炙熱如火；又能啟迪人心智的愚蒙，使人立刻得到天主神性真理的知識；還能給簡單（沒有受過訓練）的人賞賜靈慧的口才，為給眾人講解天主的真理。

上述這樣的行動（聖蹟），是無人純以本性能作到的；故是極適宜的憑據，明證：基利斯督是真天主。是以，大宗徒，致《希伯來書》，（章二，節三—四）說：「人類得救的（福音），最初受吾主傳報於眾人，繼則由聽聆其聖訓者給吾人證實無疑，依賴天主顯奇蹟，賞德能，廣施聖神的各種恩惠，佐證福音的真實」。

九、雖然為救整個人類，天主需要降生，但不應在造世之初就降生。理由數條如下：

一因按（前章）已有的說明，天主降生應有的目的，是救治眾人的罪惡。只有天主指治療人的罪疾，前章及卷三，章一五七，已有說明。然則攻治人罪惡，對症下藥，適當的時期，應待到人自認己罪，並知謙遜自己，不再仗恃己力，全心仰望天主。

人能自恃己力，或自豪有知識，或自負有道德。故應有一個時期，放棄人類，聽人自便，讓人經驗自力薄弱，不足以自救；不但自己本性的知識不足，而且自己本有的道德也是不足。知識方面，書教以前，人類違反了本性自然的人生規律。道德方面，既因書教領悟了人生規律，仍無力遵守而犯了罪過。最後，人既不再自恃德學，天主始應因基督降生而施人以有效寵佑；就是頒賜基督救世的恩寵：在知識方面，啟訓人心愚蒙，開釋疑難，堅定真理的信念，不再陷於錯誤或動搖；在道德方面，增長人毅力，治療心病，助人剋勝罪惡的惑誘，不再因神力病弱而失足。

這樣，根據事實，人類歷史可分三期：第一是書教以前的時期，（有人叫它作「性教時期」，人用本性知識和道德治理人生問題）。第二是「書教時期」，有時也叫作「古憲時期」：是「《古經》時期」；更確切一點說：是「梅瑟律」時期；梅瑟《先知》五書，頒佈天主十誡及其他規律，指導人類生活）。第

三是「寵教時期」，（就是天主降生後，救世的恩寵及福音，傳行人間的時期。性教時期的經驗，證明人的智力不足。書教時期的經驗，證明人的德力不足。寵教時期卻是謙遜人依靠救世恩寵，乃能得救的時期）。

二因天主降生以後，應給人頒佈至善的誠命和教義。人性自然的條件，需要漸漸進展，接步就班，不可躐等，也不可急進：受引導，受提攜，由近及遠，先因不完善開始，慢慢進步，最後才達到至善的境地。可徵驗於兒童教育，由淺及深，先學初級的小知識，後學高級的大學問，班級顛倒，學問高深，則非初級所能領略。

同樣，還可徵之於群眾教育。給群眾介紹知識，也應始以淺近微小，待其學習成熟，始能進步，領略新穎和高大。否則，當其不備，亦以未所前聞的知識，真理雖博大崇高，仍非群眾所克立時接受，（反而引起驚怪與反抗）。

緣循著以上這樣心理發展自然的步驟，為教導人學習人生得救需知的道理，也應始以性教諸聖祖，繼以書教的誠律及眾《先知》，先教以淺近輕微，進以重大，最後乃於世界末期，基督降生於塵世，示人以至善的救世聖道：一如大宗徒致《迦拉達書》，（章四，節四）所說：「期限既滿，天主乃派遣了自己的聖子降來塵世」。同書，（章三，節二四）又說：「當時古憲，是我們的兒童指導，教訓我們走基督的人生之道。然而現今我們已經不是兒童教育的時期了」。（原文全句：「所以，當時古憲，是我們的兒童指導，教訓我們走基督的人生之道，為在將來，因信德（信仰基督）而恢復（失去了的）義德。然而現今，信德的時期來到了，我們（的程度）已經不是兒童教育的時期了」……）。

同時也須理會：如同大國的君王巡行，應有先驅報信，令下方準備歡迎，倍極恭敬；照樣，天主降世，也應先有許多時代，教人準備接待要降生成人的天主。是以事先果有（性教時代）聖祖的預許，又有（書教時代）舊約的訓導，準備人的心靈，傾意信從眾《先知》預報的救世主，並因先代的約許，接納的願心更為熱切。

十、天主為救贖人類，雖然極需降生入世，但非必久居人間直到世界窮盡。久世同居，骨肉相類，天人無別，則玩習失敬。但偉功奇蹟，彰顯塵世，乃功成身退，更能感人深敬。是以同居期間，未令聖神充滿眾徒；反因辭世訣別，準備其心，發其切願，以領受諸般神恩。若望，（章六，節七）追述吾主親自訣別時說：「我若不去，撫慰不來；我若離去，我就要給你們派遣撫慰者、聖神降來」。可見第十條疑難的理由無效。

十一、然則，天主降生，不應採取不死傷的肉身，反應採取能傷亡有情慾的肉身。（理由數條如下）：一因必須引人認識降生的恩惠，因而心中燃起向慕天主的愛火。但為明證降生的真實，必應採取與人同類的肉身：有情慾，能傷亡，（但無罪惡）。否則，肉身無情慾、不傷亡，不似真實肉身；人見所未見，能視為鬼幻，（而失信心）。

二因天主降生必須採取肉身的目的，是為補贖人類的罪惡。按卷三（章一五八）的證明，一人替另一人，補賞罪債，是可能的；但願身無罪債，始能代償罪債；並應志願代償，（非出於迫不得已）。然則人類罪債應受之罰，是死亡及死前能受的疾病災殃。上文（章五十）已有說明。是以大宗徒，《致羅馬書》，（章五，節十二），嘗說：「死亡入世，由於罪惡。罪惡入世，由於一人」。

是故，天主降生，必應採取能傷亡，有情慾而無罪汗的的肉身，好能代替吾人，受傷痛，受死亡，以補償罪債，除免罪惡。這也就是大宗徒，致《羅馬書》，（章八，節三），所說的：「天主派遣自己的聖子，降來人間，有和罪人相似的骨肉」，就是說有情慾能傷亡；下文又接著說：「為在肉身以內，由罪罰罪」，這就是說：「為在肉身以內，由於代替吾人忍受罪罰，而免除吾人罪惡一。

三因，既有能傷亡，有情慾的肉身，乃以樹立德表，召人行善，以身作則，更能生效；安忍傷亡，克服情慾，勇毅不屈，用以精修諸德。

四因，由此更能振起吾人長生不死的希望和信心。當初，祂有肉身，有情慾，能傷亡；轉則死而復生，情況改變，不再受情慾的動蕩，也不再受死傷的危害；以是召勸吾人，務應提起希望，建定信心，追隨長生之路。假設當初，祂不如此，吾人經驗，肉身有情慾必傷亡，不能與之相比，難因瞻仰其身，而起長生之念。

五因降生成人，作天人合一的中保。中保的任務，是居間串通，本身需要有以下連下接，故其人性肉軀有情慾，能傷亡，下與吾人同類；其神性則有德能，有光榮，上與天主相同；為能除免祂和人類之不同，就是剋情慾，勝傷亡；並能引領人類上達於祂和天主之所同；得長生，享神樂。如此說來，第十一條疑難，乃可宣告解決。

十二、同理可見，天主降生人間，不宜大享塵世的榮華富貴。一因、祂降來人間的目的，是救拔人心，看破塵世，勿再迷戀；擺脫物慾，勿再陷溺；舉心向上，追求天主的至善真福。故應以身作則，樹立表率，終身清寒，沒有爵祿；以是儆勸世人，輕視貪慾，勿迷醉於世財世福。

二因、世俗的富貴榮華，能引人將天主神佑之所為，誤歸於世俗的權勢。故其改善普世，而不借助於世俗權勢，為證驗祂是真天主，是一效力極強的憑據。

十三、此第十三條疑難，解答同上。按大宗徒（《致斐利伯書》，章二，節八）的遺訓，天主聖子，降生成人，服從聖父誡命，忍受死刑，不是遠離真理。因為，天主的誡命，令人進修道德。德行越完善，則聽命越忠勤。諸德萬善，以愛為首。愛德為綱領。諸德為條目；都和愛德同條共貫；有不可無的從屬關係。是以，基督，滿盡愛德任務，功德完善至極，則其聽順天主命令，也是忠勤無比。

愛德的實行，莫善於人為愛人而忍受死亡。按（《若望》，章十五，節十三，記載）吾主親口說：「愛德之大者，莫過於為眾友捨命」。如此可見：基利斯督，上為光榮天主聖父，下為救贖普世眾人，忍受死刑，建樹愛德至善的功績，聽順天主命令，也是忠勤至極的。

十四、這也不違反天主的聖善。因為兩性之合，合在天主本位，故兩性各存其特點；神人兩性，不相混合，一如前論，（參閱章四十一）。所以，基督以其人性，忍受人間苦難，甚且忍受死亡；但其天主的神性，坦然自在，不受任何傷痛；雖因自我的本位至一，吾人仍須承認確是天主受苦難，並受了死刑。（猶如吾人用筆寫字，便是吾人寫字；同樣，天主聖子降生成人，用人性忍苦，便是天主忍苦）。又可稍加變通，取譬於吾身：肉身受苦受死，靈魂卻不死不滅。（但我本位唯一。我的肉身死，便是我死。我的靈魂不死，便是不死。死是肉身死於塵世。不死是靈魂的生命，不限於塵世）。

十五、天主的意旨，不願人死亡，但願人修德。人為修德（保全精神生命），卻有時應毅勇不屈，忍受肉身死亡，並因愛德而身冒死亡危險。如此若說天主的意志是令基督受死，這話的意思不過是說：「基

利斯督因愛德而忍受肉身的死亡，勇毅承當」。

十六、從此可見，天主聖父願意基督（的肉身）死亡，不是殘忍不仁。因為，不是強迫佛意；而是悅納基督為愛德而甘受死亡的善志。並且這個愛德的善志，也是天主種植在基督心靈以內的。（壯其志，以成其仁，不是天主不仁）。

十七、說基督為實證謙德而甘願忍受十字架的死刑，不是不適宜的。理由同前。

質實而論，謙德不落歸天主本體。謙德的本務，是使人各守分位，自知約束，不擴張高遠，但服從上級。天主高於萬物，無有高於己者，故無謙德可言。但如某人由於謙讓，或服從平輩，或甚至服從下級，理由在於平輩或下級有某特點突出，自感莫及：（故仍是服從上級，而不是服從下級）。

照此而論，基督的天主性，因無謙德可言。但其人性宜有謙德，並因結合神性，而益加聖善可欽。自我本位的崇高，增加謙德的聖善可欽。例如為某需要，偉大人物宜知忍受卑下。人的本位崇高，莫過於真是天主。「人而天主」，位於天主同尊。故其為救世人，甘受宜受的卑辱，也自證謙德至大，極值讚美。眾人性情驕傲，貪愛世界光榮。故為改正人心，令其謝絕世榮，而專愛主榮；天主降生救人，乃願不但忍受死亡，而且甘願忍受極卑辱的死刑。

實有人，固不怕死，但深惡死於卑辱。吾主德表，也是為感發眾人輕視卑辱的死刑。

十八、天主教人謙遜，專以言教，固也可以；但為召人力行，實行勝於言論。實行者的聖善，越得人心，則其實行的表率動人，效力更強。雖有人間聖賢，也曾樹立謙遜的德表，值人效法；但因人而天主，不會舛錯，故能深得人心誠服，並且尊嚴越崇高，則其謙德越可奇，故為勸人謙遜，「人而天主」的基

督，親立芳表，極為適宜。

十九、從此看來，尚可明見：基督應受死刑，眾人德表，輕視死亡，不但為愛真理，而且為給別人洗除罪惡。事實果然祂自己無罪，甘願受人有罪應受的死刑，眾人多罪，一身代償。雖然惟天主聖寵足以赦罪，但為得聖寵，罪人方面也有當滿全的條件，就是向天主賠補過錯。此乃人力之所不足，故有基督代替：由於愛德，願受死刑。

二〇、公義的罪罰，按罪用刑，固應罰犯罪之人。但補償罪債，一人犯罪，卻能由另一人代償。因為罰罪，是為懲治罪犯的兇惡；補償卻是平息受侵犯者的義怒；賠補過犯，甘願受刑罰，愛德和善意，都受賞視；自己無罪而替人補償，則更表現愛德極大。故此天主嘉納人替別人補償。詳論也見於卷三（章一五八）。

二一、按（前章）已有的證明，純以本性，無人能償清全人類的罪過。天神也不能。天神本性，雖有許多特點，德能強大，勝於人類，但其補償目的，在於還人真福；天神能分享的真福，卻與人類平等。（性分雖高，福分相平）。況且，假設天神替人贖罪，人遂有義務敬事天神；人性尊貴，則尚未完全復元。（人生目的，在敬事天主，並在自力更生。自力不足，與其仰賴天神，勿寧仰賴天主。天主降生成人，以人救人，加人以天主神佑，則更合於天人原有的親善關係。救世贖世，在於天人之間，恢復舊好，非天主親自降生結合於人性不可勝任）。

二二、基督的死，所有的贖罪能力，全是來於祂的愛德，不是來於殺害祂者的兇惡。祂因愛德而志願忍受死刑，故有贖罪價值。殺害祂的人，殺害祂，卻是犯了罪。罪上加罪，則無以贖罪；故也不消除罪惡。

二三、基督的死亡有替人贖罪的價值，但不必需眾人犯罪多少次，基督也就死多少次。因為祂的愛德卓越，為此甘受死亡，價值極大；又因為祂是「人而天主」，身分至高，（替罪受死，也是分量極重；祂的身分乃是天主聖子自我的本位，和天主同尊；實是無限無量的）；是故，足以補償全人類的一切罪惡。試觀人事，也可明見，某人身分越高，替人受刑，評量起來，則價值更大；或測量受刑者、謙德、及愛德的高深；或秤量犯罪者過惡的重大。

二四、基督的死亡，足夠償贖全人類的罪惡。祂雖只因人性而受死，祂致命的功勞，卻因身分尊高同，而價值貴重。祂的身分是天主聖子，自我本位的身分；和天主同尊。因為如同前段所說，犯罪者，身分越高，則過惡越重；依同比例，贖罪者，志願替人受罰，身分越高，則有愛德更大的動機，故其功德也越偉大。

二五、基督親自受死，足夠補償人類的原罪，眾人都能沾享贖世的鴻恩；但其實效，只赦原罪的過惡和永罰，不全赦原罪的暫罰；有此暫罰，仍存留人間。這不是不合理的。因為，赦罪不免罰，在事實上，有時是合理而有益的。專就人類而論，理由有三：

一是肖似耶穌：人信從耶穌，則應肖似耶穌，和耶穌同心連理，（共成一會），猶如一身，信眾是肢體，耶穌是首級。耶穌先受萬般苦難，後得長生的榮福。信眾也應步武芳蹤，身披基督苦難的徽號，獲得基督的榮福；以求逼肖。如同大宗徒《致羅馬書》（章八，節十七）說：「既是兒子，便是嗣子；（既是弟兄，便是同嗣）；我們（信奉耶穌，沾享救世恩寵），實是天主的嗣子，並是基督的同嗣。如果不辭同受苦難，則能也同受榮福」。

二是神重身輕：神樂貴重，身福輕賤。耶穌降世，旨在轉移人心，戒人勿貪身福，勸人專尋神樂。假設眾人，一歸向耶穌，立刻得到身體不受傷亡的恩典，（脫免原罪的暫罰），許多人將要紛紛歸主，宗旨與其為掙取精神福利，勿寧為享受身體安樂；價值輕重顛倒，違背救世本旨。

三是信德自由：假設人歸向耶穌，（領洗入教），立刻得到身體不受傷亡的恩典：（不歸向，則身受傷亡的危迫）：這就有些等於強迫人信仰耶穌。信仰失自由，則信德無功勞，或功勞減低價值。（不受傷亡）是「身體不受疾病災殃的傷痛，不受情慾的動蕩，也不受死亡之禍。這是「永罰暫罰完全免除以後」的天主賞報）。

二六、耶穌的死亡，固然足夠補償全人類的罪惡；但人欲得救，各人應尋求各自需要的救恩：人人不同。

耶穌的死亡，可以看作是人類得救的大公原因；如同原祖的罪惡，是人類受罰的大公原因。然而大公原因的效力，應用特殊方式，產生各別效果；否則不生實效。（猶如陽光普照，萬花明媚，各顯異彩）。是故、原罪實效，殃及人人，是由於骨肉遺傳；耶穌死亡的實效，澤及每人，卻是用神靈的復生，（領受聖洗聖事）。藉此，人能在某些方式下，和耶穌結成一體，猶如一身。所以，每人既應尋求神靈的復生，又應採取各人適宜的其他方法，俾能領受基督死以救世的實效。

二七、從此可見：救世鴻恩的流佈，由耶穌傳到眾人，不是本性（身體繁殖）的傳播，而是人人專務改善意志，和耶穌締結神交。每人各得救恩，屬於其本人專有，故不同原罪遺傳，垂流後代。父母洗除原罪以後，生的子女，仍因遺傳而染原罪；故也需要求領聖事，以得救恩：（罪在原祖遺傳。救在神恩自

得。參考章五十一及五十二，疑難第十一及十二諸條。章五十三，缺疑難第二七條）。

這樣，從上述若干方面看來，得以明見：關於降生奧理，公教宣揚的教義，既不傷情，故非不適宜；又不害理，故非不可能。

七件聖事

第五十六章 聖事

既然，按（前章第二六條）已有的說明，基督的死亡，為救贖人類，有大公原因之類的效力。然則，凡是大公原因，都有「能力惟一，實效萬殊」的工作方式；故為產生個別特殊的實效，應將大公原因的能，溝通到個別事件裡，貼合運用，以生特殊的實效。

本此原理，須有某些方法，用以將耶穌死亡的神效，盡量溝通到眾人，（為在每人以內，針對其各種需要，產生種種不同的殊效）。這些方法或設備，聖教稱之為「聖事」。然而神性的聖事，應用某些視而可見的符號，表示出來，施給眾人領取。這是必須的。理由證明如下：

一 因人類的心理條件：為能領略智性和心靈的事物，人的本性需要採用器官知覺的事物，作媒介和問路。是以天主教智給人供應所需，常迎合人心理的條件。足證神性的聖事，需要在覺官可知的符號代表之下，施給眾人接納。

二 因工具應適合主動。救人的主動者是降生成人的聖言：就是人類（靈命）得救的大公原因。祂有覺官可知的身體。故應運用覺官可知的工具，藉覺官可知的符號，作出覺官不可知的功效：為將其大公的救世神效，貼合運用到每人。工具和主動，有相稱並相似的特點。

三因形物本善：形體界的萬物，受造於天主，本性實善，不幸由於受人妄用，貪愛世物而失正理，始遭害於人。今為改正人心，救人靈命，理應引用形物，示人以正用之道。戒人勿信形物本性惡劣，也勿信珍愛形物就是犯罪。反之，珍愛形物，不失正理，不但無罪，而且能收聖事的神效。人既因妄用形物而犯罪，理應知正用形物以補過立功：幸以沾享救世神恩。故此普施神恩，應用覺官可知的形物，作媒介和符號。

駁謬：由此得以破除某些異端人的錯誤。他們主張聖教舉行聖事，應廢除一切有形可見的符號或工具等等。他們自以為形界的萬物，本性都是惡劣的，並且都是由惡神造生的。從此可見，無怪乎他們關於聖事也有了那樣的主張。但善神和惡神的二元論，是錯誤的。本書卷二，已有詳論。（參看卷二，章四一，及四四；卷三，章七）。

附誌：用形界的物體，頒賜救世的神恩，也不是不適宜的：因為形體有能力充任天主降生和受難的工具。工具受主動者任何，完成主動者的計劃，不是由於工具本性固有的效能，而是由於主動者運用得法而發揮的效能。同樣，聖事用有形物體作工具，完成救人的神性工作，效能不是來於形物本性固有的才德，而是來於基督的建定。（基督出命，建立聖事，規定適當的形體事物作工具；物質工具乃受任用而助成基督命令要作成的神性效驗：猶如人用物質言語文字或藝術品，傳達精神的思想 and 情感，並引起眾人精神的同鳴共感）；物質工具，產生精神效用，依靠主動者的精神能力。

第五十七章 新舊聖事

從此進一步，現應考察，降生前後聖事的分別。

基督降生和受難以前，救世的神恩，有其預許，而無其現實；故其聖事的本質，在於兆示，並約許未來的救恩。基督受難以後的聖事，卻應以其本質給眾人發放現實的救恩，不可僅僅是遙指未來的象徵符號。理由就是：聖事的形物由耶穌受難而得其神效，並有些能力表現那個神效，故其本質應副合耶穌業已完成了的救世工作。天主聖言，降生受難，完成了救世工作；所建諸件聖事，本質在於給人發放現有的救恩。

由此得以避免猶太人意見的錯誤。他們誤信《梅瑟律法》規定的聖事，既然是天主建定的，故應永存不廢；因為天主不會翻悔，也不會變更。殊不知，適合不同時代，配置不同設施，上智永定如此，不因有所翻悔或變更。猶如人間的父親，主持家政，管教兒子，按其年齡長幼異時，則所施教導或命令，也隨時而異。同樣，天主建立聖事，頒發誠命，適合降生前後時代的軒殊，而有不同效能：以前者，預兆未來；以後者，供給現實，並追念往昔。

尚有納匝肋及艾必雍兩派人的錯誤，更不合理。他們主張：新舊兩約所有法定聖事，都應同時保存並

行。這樣的主張，既用新約諸件聖事，宣證基督降生及其他一切救事奧蹟，業已完成；同時又用舊約聖事，宣證那些奧蹟尚未到來；自證不免立場衝突。（故謂之不合理，就是不邏輯）。

第五十八章 分類標準

按（前章）已有的說明，聖事用覺官可知的符號，給眾人分施救世神效的藥劑。它們的分類，應以神形生命相似為標準。

觀察形界，可見身體生活，將人分成兩組：一組是長輩，給別人傳播並締造生命。另一組是幼輩，領受長輩傳播締造的生命。

幼輩的身體生命，有四種需要：一是生育：受孕育而誕生，以得到生命。二是發育：長大體量，增強體力，適度發展。三是養育：用物質營養和口需，供應生命的維持和發育。四是醫藥衛生：治療疾病，增進健康。前三種是生命本體常有的需要：一時或缺，則難維持。是以生魂，充任生命的因素，有以上生育，發育，養育三種生力。後第四種是意外偶有的附性需要：身體生活，偶而遇到健康的障礙，因而害病或衰弱，需要就醫療養。

仿照身體，可以領會，神靈生活也有比例相同的需要：一是新生，用「聖洗」；二是神力發育，增強，至於完善，用「堅振」；三是神糧的營養，用「聖體」。四是疾病的治療：治療罪疾，用「告解」，實名「悔悟」；治療罪疾釀成的身體病痛，適當時期內，用「終傅」：（去罪養神以養身或得善終）。

以上五件聖事，是為神靈生命的傳播與保養。

然則，長輩傳播並締造身體生命，有兩項任務當盡：一是父母傳生人類；二是政治負責人，帝王官長，治國安民。神靈生活仿此。一是「神品」，建立神職，傳播並締造神靈生命於人間。二是「婚配」，建立身體和神靈的雙重職責，將男女結成夫婦，生育子女，教導子女敬事天主；生育其身體，保救其神靈。（總計上述，共得七件聖事：一聖洗，二堅振，三聖體，四告解，五終傅，六神品，七婚配。逐件分論，始於下章）。

第五十九章 聖洗

用這個標準和看法，就能看到：每件聖事，各自應用什麼物質工具，以產生其本有的功效。

首先研究聖洗怎樣引起神靈性的新生。

須知形體界生物的新生，是從無生命而有生命的一個轉變。（謂之「變化生生」）。但按前者（章五十及五十二）已有的說明，一個人在其初生之時，因有原罪，故缺乏神靈的性命；既生以後，加上自犯的任何一些本罪，也都引人喪失神靈的生活。從此可見，聖洗，為引起神靈性的新生，應有能力除免人的原罪和一切自犯的本罪。（從無神靈生活到有神靈生活的轉變，乃是從有罪惡到無罪惡的革新：謂之「神靈性的新生」）。

聖事用的物質符號，應適於表現其神效。但在形體界，洗滌污穢，最普通而最容易的辦法是用水洗。仿此，聖洗聖事，用天主聖言祝聖了的水，洗滌人神靈的罪污，也是符號適宜的。（故此，叫作「聖洗」，或「洗禮」）。

形體界，（無生物的變化裡），一物的新生，是另某舊物的敗亡，（例如水化成氣：水滅而氣生）。新生物體，失去舊物原有的性理及它因那性理及有的種種特性，（例如氣生於水，則失去水的性理及特

性：（轉「重冷流下」而為「輕熱上騰」）。仿乎此，靈命新生所用的聖洗，也必須不但除免原本諸罪，而且除免罪惡必生的後果：罪惡和罪罰。為此理由，聖洗不但洗除罪惡，而且赦免罪債：削除一切罪罰。是以，新領聖洗的人，不受（付洗者）罰作補贖。（在這一點上，聖洗和告解不相同。見章七十）。

形界物體新生，既得其性理，乃同時也得因性理而有動作，並嚮往適性的處所：（例如燃木生火，火一生出，則發出烘烘燃燒的動作，並向上飛騰，彷彿是追求自己本性應去的處所）。依相同的比例，新已領洗的人，既得新生的神靈生活，仍有神靈動作的能力，例如進領其他聖事，或作其他有神性價值的工

作：並且立時有權利上升神靈生活的處所：這裡所謂的「處所」乃是「永遠的真福」。為此理由，新領洗的人，（沒有犯別的罪），立刻死去了，便直升天堂，就是立時得到永遠的真福。是以，（白達，《路加福音》註解，章三），有名言說：「聖洗開天門」。

又須知：一個物體的新生，只生一次。是以，人領聖洗，也是一人一生只領一次。何且，人染原罪，也是一人一生只染了一次；所以，聖洗主要目的既是洗除原罪，也應只洗一次，不可重複洗了又洗。

普通的公律：物被祝聖，既非無效，則只祝聖一次，不應重複，（免行褻瀆）。聖洗是受洗者的祝聖，故此，不應重複。由此即可破除「重洗派」，或道納多派的錯誤。（參考聖奧斯定，《異端論叢》，章六九、記載這些人主張背教的人回頭歸正，則應重受洗禮）。

第六十章 堅振

神力強健的極峰，在於公認信仰基督，不辭任何恥辱，不怕任何危險，不畏懼任何威脅。勇德，（生於聖寵的神力），排除不合正理的畏怯。故有「堅振聖事」，賦給神力的健強，將已領洗的人，建立為基督信仰的衛兵，衛真理的信仰。

戰士從軍，追隨將領，須披戴徽章，和武裝。是以，人領堅振聖事，也披戴基督的聖號，就是十字聖號，作為攻必克，戰則勝的武裝；並在額上，領受十字聖號，象徵不怯於公認自己信仰基督。

在額上畫十字聖號，用基督油。這也不是沒有理由。所謂「基督油」，是厄利瓦油和樹香膠合成的油，（經過了主教的祝聖，供行堅振、神品、聖洗等聖事敷油之用，公教禮儀，稱之為「基督油」）

厄利瓦油，象徵聖神的德能。救世主，受油祝聖，叫作基督。（希臘原文：基利斯督，就是「敷油祝聖了的救世君王」）。信從基督的人，（受了基督油的祝聖），叫作基督忠徒，如同是基督麾下的隊伍。

（參考《宗徒大事錄》，章十一，節十六。《路加福音》，章四，節十八）。

樹香膠，用香味，象徵德行聖善的名譽。信徒生活在人間，向公眾宣證基督的信德和教義，好似任教樞密、發向戰場的精兵，必須有品行聖善的名譽。

惟獨主教有權給人行堅振聖事，好比將領統率軍隊，有權召募士卒，選在長官。人領堅振聖事，也就如同是報名從軍，榮被錄取一樣，作基督的神兵。

行堅振時，除敷油畫聖號以外，還行扶手禮：（主教將手撫在人頭上），象徵基督神力降到人身上。（現行堅振儀式，又加「拍面禮」：主教用兩指輕輕拍面頰，有時拍拍作聲；借用「捶頰嚴責」的拍面軍禮，象徵基督信士受辱忍痛，堅決不屈的義勇。上述堅振三禮：敷油畫聖號，扶手，拍面，是聖事的符號儀式。前一禮是本體，後二禮是陪襯。聖事的效力，象徵在儀式，來源卻在於基督的建立和神恩：聲明於聖事的祝詞裡：「我給你畫十字聖號，用救世的基督油，堅定你，因父及子及聖神之名，亞孟」）。

第六十一章 聖體（神糧）

然則，神靈生活，為保養道德，需要有精神的飲食；猶如身體需要物質的食糧，不但為發育體重，而且為保養身體的性命，勿因消耗不停而潰散，或生力喪失。

又按已有的說明，聖事的神效，借有形的象徵，分施於吾人，所以，精神的營養，也採用人身體公用的飲食作象徵。這就是麵餅和酒。是故，聖體聖事，也就採用了麵餅和酒的外形，分給人領取。（原文直譯應叫「神糧聖事」）。

但須看到：食物養育身體，和父母生育身體，是不相同的兩種關係。分別在於結合方式。父親生子，和兒子結合，不在實體，而在於生育能力，並在於父子相似，（同種，並有其他似點）。仿照這樣的分別，可以見得聖體和聖洗的分別。聖洗只含蘊天主聖言降生成人後，給人類再造神靈生活的效能，彷彿是精神道德的生育能力，生發領洗者的新靈命。聖體，卻大家公認，含蘊天主聖言降生成人後的實體，供給人領取，作為精神的食糧。天主降生奧蹟的神恩，（接觸吾人神靈，用各種聖事表現的不同方式。神人結合的方式，也就隨之而異）。聖洗內，神人結合，是用神力。聖體內，神人結合，是用實體。（故謂之聖體）。

聖體聖事是吾主受難的紀念和重現。吾主受難受死，血和肉身分離，完成了救世的工作。為此，吾人領聖體，也是血和肉分開領取；用麵餅形，含蘊肉身，用酒形，含蘊聖血。實現吾主的遺訓：「我的肉真是食糧，我的血真是飲料」。（參考《若望福音》，章六，節五六）。

第六十二章 疑難

《若望福音》（章六，節六一），記載吾主一說了（前章）那兩句話，當時某些門徒，心惑煩惱，評論說：「這話，剛強無理，誰能聽受」？同樣，歷史記載，也有些異端人，反抗教會道理，否認其真實。

他們主張聖體不真含蘊耶穌血肉的實體；僅是其符號或象徵而已。依照他們的解釋，耶穌當時，指著麵餅（和酒），說出的話：「這是我的身體」，（「這是我的血」）；實義不過是說：「這是我身體的符號或象徵」，（「這是我血的符號和象徵」；如同大宗徒，《致格林德第一書》，章十，節四「磐石卻是基督」，也是說：「磐石是基督的象徵」。《聖經》裡同類的話，也都指示這樣的寓意，（不指示本字的實義）。

他們認為吾主，為平息眾門徒的驚異，解釋自己的話，足以旁證他們意見正確；吾主說：「我給你們說的那些話是神恩和生命」；儼然是說：那些話，沒有本字的實義，但有象徵的神義。

此外，教會的這端道理，似有必生的許多難題，引人感覺立論剛強悖理，並懷起異議。（列述如下）：

一、基督的真實身體，開始生存於祭臺，似有困難：物在某處，先無生存，而後開始有生存，方式有兩種：或由處所的遷移，或由物體的轉變。例如火，或由乙處移到甲處，或在甲處由燃燒某物而生起，遂

開始生存於甲處。然而，基督的真實身體，顯然不是常在這個祭臺上，因為教會公認基督帶著自己的身體升天去了。

但是，說某物轉變成基督的身體，似非可能。無物似能變成另某預先存在的一物；因為變成的物體，是由舊物變化而開始成為一新物，（不能程式顛倒）。基利斯督的身體，孕生於童貞母胎，顯然（在祭臺上未成聖體以前）是預先已存在的一個身體。從此看來，那個身體用變化始生的方式，來到祭臺上，開始新生存，是不可能的。

同樣，也不能用處所的遷移。物體，先在乙處，後移到甲處，既到甲處，則不同時又在乙處。假設祭臺上一成聖體，基督的身體，從天上來到祭臺上，則不應同時又在天堂。（這是不可能的。天堂永遠，既得不失）。

加之，處所遷移，不同時一物遷到兩處。然而聖體聖事，顯然能在許多處祭臺上，同時舉行。（基督的身體，就應從天堂降到那許多祭臺上。這是不可能的）。足證：基督身體用地方的遷移方式，來到祭臺上，是不可能的。

二、處所問題，也有另一困難：一物的許多部分，不分離存在於許多不同的處所；必欲分離，則物體喪失其完整。然而，在聖體聖事中，餅酒顯然分在異處。假設餅形包含基督的骨肉，酒形包含祂的血，那麼每成聖事，則血肉異處，實體不能完整，（應是死屍）！

況且，狹小處所，不能收容積量過大的物體。耶穌的真實身體，顯然大於祭臺上供獻的麵餅。故似不能收容。除非，只收容一小部分，乃非完整，身體割裂，仍不適宜；同上。

加之：一體不異處同在。聖事舉行，顯然卻同在多處。足證：聖體不真包含基督身體。除非說將一個身體，分成許多小部分；結果不但是成聖事，等於分裂聖屍；而且縱令分割，數量有限，仍不夠各處分用；每一祭臺，都得一小部分。（部分何其多）？

三、覺識方面也有困難：在這個聖事內，連在聖體既成以後，我們的器官，顯然知覺麵餅和酒的一切附性；即是顏色，滋味，氣味，形狀，體重，重量，等等。關於這些附性，我們不能犯錯誤：因為「器官的知覺，關於本有的對象，是不會錯誤的」。〔參考大哲《靈魂論》，卷三，章六；知覺及其對象論，章四〕。

然則這些附性的主體，不能是耶穌的身體，也不能是周圍的氣體：因為這些附性的極大多數，是物本性固有的附性，需要有本性固定的主體，和人身或空氣的本性，全不相類。它們也不能自立存在：因為附性的生存是依附，非有主體不可。（參考大哲，《形上學》，另版卷五，章七）。

況且，附性，屬於性理之類，（本身是普偏而大公的），非因依附主體，不能成為個體化的：是以，去掉其主體，則只剩普偏大公的性理。（這是不合事實的。成了聖體後的麵餅和酒，呈現的一切附性，顯然都是個體化的）。足見它們必有主體。但它們的主體，既然不是上述的任何那一個，故此只剩是它們本性固有的主體，就是麵餅和酒的實體。那麼，聖體聖事內，現有餅酒的實體，故沒有基督骨肉的實體：因為兩個物質的實體，同在一塊地方以內，顯似不可能。

四、麵餅和酒的物質作用方面也不是沒有困難：聖體既祝成以後，麵餅酒的物質作用，施動受動等等動作，仍存如故。酒力發熱，多飲則醉。麵餅營養，強壯體格。儲存過久而失慎，則腐化；可被鼠食或火

燒：餅而成灰，酒乃成汽。凡此一切，皆非基督身體所宜有：因為公教宣稱：信其身體，（復活升天以後），不再受傷亡。從此可見，這件聖事，似不包含基督血肉的實體。

五、麵餅分裂方面，也似有特別困難：器官覺知的情況明顯，附性不能沒有主體。肯定麵餅分裂，就是基督身體分裂，似是荒謬的。可見那裡只有麵餅和酒的實體，沒有基督的身體。為了上述和其他同樣的一些理由，有些人認為基督和教會，召人聽信的聖體道理，似是剛強武斷的。

第六十三章 疑難一

聖體這件聖事，神效超絕奧秘，非人力所能蠡測；但應證其非不合理，免受不信者誤認為教義荒謬。（回閱前章）。

首先考察，基督的真體，來到聖事內，應用的方式：不能是處所的遷移。一因處所的遷移，必使耶穌真體，每次來到祭臺上，便不仍在天堂。二因聖體不復能同時成於兩處。用處所的遷移，只能來到一處，不能同時來到不同的兩處。三因處所遷移，需要時間，不能一閃就到。聖體的祝成，卻是在祝文朗誦完畢後的那一閃之頃。

足證必須承認基督真體，開始生存於這件聖事內，是由於：麵餅的實體，變成基督肉身的實體；酒的實體也變成基督之血的實體。實體變化，成於一閃之間，不似處所遷移，需要費相當長的時間。

從此可見，或說在這件聖事內，麵餅和基督肉身兩個實體同時併存；或說麵餅的實體化歸無有，或化解為第一原質，（給基督的身體，遺讓處所）：都是錯誤的：因為都是以「處所遷移」為條件。按方才的證明，這個條件是不可能的。

另證：假設兩個實體，同時併存，則當時基督應說：「這個處所裡有我的身體」，不應說：「這一個

麵餅)是我的身體」。同樣，麵餅實體化成無有，也不見得可能。一因聖事多處歷代屢行，消滅實體，將不勝其多。救事的聖事，消滅某物實體，也不似適宜。天主全能，何必毀一物以救他物？物質無性理不能存在。可見，麵餅的實體也不化歸第一原質。(第一原質，是全無性理的第一物質，單獨存在是不可能)。

如用「第二原質」，不指「第一物質」，而指自然界的「物質原素」，例如水火氣土，等等。假設麵餅的實體化成了「物質原素」，這必是覺識可知的：因為形體的物質原素，是器官可以知覺的。況且，這樣的變化，需要同時有處所的遷移，和物體品質方面互相衝突的變化：都不能是一閃之間的。

此外須知：上述的「實體變化」，和自然界一切物質的變化，方式全不相同。自然界的物質變化，是主體由失去某一性理，而新得另某性理：性理的新舊代興，有前後長存的同一主體。假如：附性變化，是一個主體內，不同的附性，新舊代興：白者變黑，或其他。實體變化，例如氣被燒而變成火，(是一個主體失去氣的性理，而得火的性理起而代之)。故此，自然界的物質變化，都叫作「性理的轉變」。

聖體聖事內的「實體變化」，卻是一個主體變成另一個主體，只剩原有的附性，仍存不變。(實乃「主體轉變」：其整體全變，物質與性理合構而成的整個實體，由餅變成耶穌的身體)。至於怎樣附性不變，為什麼，等問題，以後(在章六十五)另作詳究。

現應考察：怎樣一個主體轉變成另一個主體？

自然界的物力，不能作出這樣的轉變：物本性的動作，以物質為先備的基層，並以物質為實體單位化的因素：(既然無力超脫物質而動作)，故無力將一個實體變成(現已實有的)另一個實體：例如(物本

性能力可以給人生長出十個手指，但絕無能力）將一個手指變成另一個手指。（因為它不能更動天然的物質及其個體化的作用）。

然而，天主的能力，（高於自然界物本性的能力），既能造生物質，故此也有能力轉變物質。所以，也能將這某單位實體，變成另某單位實體；兩個實體預先都已有現實的存在。自然界，物本性的動作能力，只能在基層已有的主體內，變化其實體性理，將此某物整體的種類和性理，完全改變成另某物整體的異種和異性；例如將這一團氣變成這一團火；全體變種變性。依照平行相對的比例，天主的能力，不需要以物質為先備的基層，但祂是物質的造生者，故能將（現有的）這一個物質轉變成那一個物質，並因此而隨之，也能將（現有的）這一個單位實體，轉變成那某單位實體；因為物質是個體成立的因素，如同性理是種類劃分的因素。（自然界，物體本性，不造物質，不能轉變現有的物質個體，但能轉變其性理；天主全能，既造物質，則能將現有的物質個體，由這一個轉變成另一個）。

由此觀之，得以明見：麵餅變成基督的身體，既變成以後，便沒有前後共同的主體作變化過程的基層，常存不去；因為這裡的變化，是基層主體，就是單位實體成立的最基本因素，由一個變成另一個。但仍必需有某因素，常存不去，以連貫變化始終的兩點：為能保全「這是我的身體」這句話的實義。這句話指示這樣的變法，並成全了這樣的變化：（因為耶穌的話有天主造物者的實效）。

既然那個因素，按方有的說明，不是麵餅的實體，又不是任何更深的基層物質；所以必須說：它是麵餅內實體以外的因素。這卻是麵餅的附性。可見，實體轉變以後，麵餅的附性仍存留如故，（為保證轉變前後兩實體間的連貫：真是那塊麵餅的實體，變成了耶穌骨肉的實體，只是沒有骨肉的附性）。

附性間的秩序，也不可不注意及之。比較起來，依附實體最切近的附性，莫過於體積的數量；次則品質，以體積的度量為中間的憑藉而依附實體：例如顏色因面積而附著於某實體；是故，面積分開，顏色也隨著分開（成若干部分）。復次，品質是物質作用、施動和受動的因素；也是物體間某些關係的因素（和基礎）：例如父子，主從，和其他，也有某些關係，直接隨數量而生，例如大小，兩倍，半個，及其他。如此看來，可知麵餅的實體改變以後，它的附性種種仍存不變，但其中的「數量」，就是「體積的度量」，單獨一個附性，在那裡，照舊存在而無主體。品質之類的附性，卻建立在體積的度量上，以之為主體；其後，施動受動等物質作用，及物體間各種關係，乃依次，附著在那體積的度量上。（體積的度量，代替麵餅的實體，作其各種附性的主體）。

這樣比較起來，聖體聖事內的「主體轉變」，和自然各種物性的變化，前後情況，適得其反。後者的物性變化，存實體以為主體，而改變各種附性。前者的「主體轉變」，卻是存附性，而改實體。

這樣的「主體轉變」，不可說是《物理學》所論的「本義的變動」；那樣的變動，缺不得主體。這裡想說的「主體轉變」，是一種「實體生存的繼位代興」：猶如在天主造生萬物時，所有的「生存的實有，繼生存的純無而興起」，詳論見前，（卷二，章十八—十九）。

麵餅的附性存留不去，是必需的，理由如下：

第一個理由，是為教人看到在那「主體轉變」裡，有某常存的因素，作轉變始終兩點的連貫線索。

第二個理由，是為標明處所：假設麵餅，實體變成基督之身體，附性也隨著逝去，結果便不見得基督肉身的實體，是站在麵餅方有的原處：因為和那處所失去了一切關係。但因餅的實體轉變以後，體積的度

量尚存，基督肉身的實體，隱藏在餅的體量之下，乃因而佔領麵餅原先也是因體量而佔領的同樣處所。

尚有別的若干理由，簡指如下：

一是為了信德的本領，在於信認肉眼不見的真理。關於這件聖事，基督身體隱藏在麵餅的形像及其各種附性之下，真理越深奧難見，則信仰的功勞越有重大價值。

二是為了便宜領取。假設信眾領聖體，是領取基督肉體本質固有的原形，（骨肉現前，鮮血淋瀝，則（是活吃人肉），食者驚愕，見者深惡欲嘔，儀式既不便行，又有失於雅敬。是以基督（上智）遺囑信眾食其體，飲其血，是借用眾人飲食公用的麵形和酒形。

第六十四章 解難二

看到了關於「主體轉變」的意義，上章所述一切，便在某些限度內，見到解除其他疑難也有了敞開的門路。

前章說了：麵餅實體變成基督身體以後，尚餘存的體積度量，標明成聖事的處所，是基督身體佔領的處所。所謂「主體轉變」的本質，需要基督的身體佔領那個處所，必定根據餅的體積。

現應注意：這件聖事的效果分兩種：一種是「體變」的本效：是其直接達到的終點：就是按成聖體的祝文「這是我身體」，麵餅的實體變成麵形內隱藏的基督身體；同樣也按成聖血的祝文「這是我血」，酒的實體變成酒形內隱藏的基督之血。

另一種是「自然陪同的效果」。這些效果，不是體變的直接效果，但是和直接效果有自然而然的聯繫，故也隨著發生：例如「體變」的本效，顯然不是麵餅變成天主和靈魂，但在麵形內隱藏著的基督身體有天主性也有靈魂，為了兩者和基督的身體，有其本性自然而必然的結合。（基督的本位和本性，因為是降生成人的天主聖言：自然必有身體、靈魂，和天主性；三者同有於一個生存的本位）。

耶穌死後三天之久，（尚未復活的期間），靈魂離開了身體，血水離開了骨肉，假設當時成了聖

事，則麵形內只有肉軀，沒有靈魂也沒有血，（非無天主性）；酒形內只有血，沒有肉軀，也沒有靈魂。但在（復活以後的時期和）現今，成了聖事，麵酒二形，各藏體和血。麵形藏體，酒形藏血，是「實體轉變」的本效。同時，酒形藏體，麵形藏血，（兩者俱有天主性），卻是「本性自然陪同」的效果。

用同樣的理由，可以解破麵餅體積狹小的疑難。因為：麵餅的實體，直接變成基督肉身的實體。聖體以內有基督肉身體積的度量，由於本性自然的陪同，非由於「實體轉變」的本效；因為麵餅體積的度量，沒有轉變成基督身體的積量。所以這樣審察起來，不得用基督身體本有的積量，去佔領麵形的處所，而與之相比；但可用麵形尚保留的積量去佔領那個處所，當然大小相等。（復活以後，基督身體的積量，有「神輕」的特恩，是天主的秉賦，能佔地方，也能不佔地方。故其體量能陪同其身體隱藏在麵形內）。從此可見，處所眾多的疑難也就解除了：基督的身體用其本有的積量，只佔一個處所；但用麵酒形的積量，可以陪同實體，佔領成聖事的每個處所；並且不是一處只有其一部分，而是每處有其整體；因為麵酒由祝文祝聖以後，各自的整個實體，變成基督的體和血；也是變成了整個的基督血肉之實體。

第六十五章 解難三

前章解除了處所的疑難，現應審察「附性問題」。(回閱章六十二，第三條)。

覺識(以其本有的能力和條件)不會錯誤，明證麵酒實有其原有的種種附性，不可否認。但這些附性不沾染耶穌的體血；因為沾染是品質等類的變化，耶穌的體血，(在復活以後)，不能遭受這樣的變化；故此也不能是它們的主體。依同理，空氣的實體，也不是它們的主體。所以它們的存在，不是依附任何主體；但按(章六三)已說明了的方式：體積的度量，無主體，而自立存在，並充任其他各附性的主體，供其依附。

附性，沒有主體，但仰賴天主能力的支持，自立存在，不是不可能的。(天主的支持，不傷害物體的自立性，反而加強它；因為每物的自立能力，都是天生之德)。據理審斷，可知同一原因，既能造生萬物，便能保存萬物。然則，天主的能力，不用第二原因，就能直接產生第二原因所能產生的效果：例如治療瘧疾，而不用藥品，也不用本性自然的療養作用；又例如命童貞懷孕生子，而不用男人的種籽。理由是：天主的能力無限，並且各個第二原因的動作能力，都是得自天主的恩賦。由此可知，天主不用第二原因，也能保存第二原因的效果。這樣，天主也在這件聖事內，保存附性，而去其原先依附的實體。

對於體積度量，尤能如此肯定。柏拉圖派也曾主張：度量能由智力離開實體而受曉悟，故此也能自立存在而不依賴實體，（存在於神界）。天主的動作能力，顯然強於智力的曉悟能力。（參考大哲《形上學》，卷二，另版卷三，章五；《物理學》，卷二，章二）。

在附性當中，度量特性是：自己是自己個體化的根據：因為他的本質定義，包含姿勢：「度量是有姿勢的數量」。姿勢，（是十範疇之一），是物整體內各部分間的秩序。（參考大哲《範疇集》，卷四，章一）。那裡有同種部分眾多分殊之可思，那裡也必有個體成立之可言：因為同種物體，除非建立個體，則不分多。是以，非因主體互殊，白色也無分多之可思。然而度量，例如線條，雖無主體，只就其本身實體去看，能有分多之可曉悟：想見有許多條線的長度，而不思其主體：線條長度的本身實理是可思悟的：因為線條本質的定義，包含方位，方位不同，既有許多，則足以建立線條眾多之理，而被智力思悟以見之。

同種物體，數目分多的第一根原，似是在於度量：一因只有度量由其本質定義，兼含物體同種、數目分多可能性之理；二因實體類中，個體分多，是根據物質的分開。非因物質具有度量可思之理，吾人智力則無以曉悟，物質怎樣能分開許多塊數：因為，去掉數量，凡是實體，都是不可分的：明證於大哲，《物理學》，卷一，章三。（「數量」是範疇之二，內分「單位分立之數」，及「廣厚聚連之量」；量又分「重量」和「度量」。「度量」，分「長寬高」三度。三度俱全者，謂之立體，或體積。長寬無高者，謂之面積。只有長度者，叫做線，三度俱無而站方位者，叫做點。每一點是一個單位。實體，性理，物質，附性，和點之單位，如不思其現有之度量，則都不能在同種之下，分或許多個體：既無度量，則不能分開許多部分）。

其他各類附性，同種以內，劃分許多個體，顯然是根據主體。這樣說來，吾人不可承認在聖體聖事內，尚餘的（麵酒二形的）種種附性不是個體化的：因為他們建立在體積的度量上，以度量為主體；度量是個體成立的根原。聖事內，（麵酒二形的）度量，按吾人的主張，自立存在而無實體作依附的主體。

第六十六章 解難四

看到了這些理由，現應考究「物質作用」的許多問題；有些容易解決，另有一些卻應多費思想。（回閱章六十二，第四條）。

按（章六十五及六十三）已有的說明，在這件聖事內；麵酒二形的附性，全都存留，（不隨實體轉變）。那些附性當中，有許多是器官可以覺知的品質。這樣的品質，乃是物質作用，施動受動等等動作的因素。從此可以明瞭，聖體既成以後，麵酒二形，為什麼仍舊能有其實體未變以前，原有的一切物質作用；並且照舊刺激器官的知覺；都是顯明的事實：例如改變週圍的氣氛；有味，有色，還有其他各種作用。依同理，麵酒二形，仍有受動作用；例如酒能燒熱，也能清涼，並能變味，都是些受動而起的變化。二形尚有其實體原有的「感受性」；並以度量充任主體，故也以度量為承受變化的主體；不難明瞭。

關於「實體變化」的問題，困難似極重大：

聖體聖事內，有「實體變化」的事件發生。這是考察可見的：一是麵形的消化，有營養作用。人如多領聖體，麵形可以充飢，酒形也能醉人；如大同宗徒，《致格林德第一書》，章十一，節二二記述聖餐的情況，（斥責過度失敬）說：「有的人吃飽了，有的人喝醉了」。足證，麵形和酒形受了實體變化；營養

料被取食者消化成自己的實體：是實體變化。舊實體敗亡，由而生出新實體，前後種類不同。

有人說聖體沒有營養作用，只有振作和溫熱的作用，如同酒的氣味，能振作人的精神，（也能溫暖人的血氣）。但這樣說，不是正確的。因為酒氣振作和溫暖之類的作用，不能持久，僅得維持一小時，不能代替飲食長久維持人的生命和氣力。但經驗容易證明，某人只用聖體作食糧，也能長久維持生命。

二是聖體的麵酒能腐化，也能燒成灰燼，則變成異種的實體。這也是器官覺識、明知的事實。足證：某些人為規避聖體能變成人的血肉，竟否認聖體能有營養作用；這樣的想法，是可驚訝的：（是大謬不然的。那裡有實體變化的事件，是不容否認的）。

承認了那個事實，困難就出現了：因為由附性不似能變化出實體來；基督的身體，是不受變化或傷亡的，故也變化不成另一實體。

若有人說：天主既能顯聖蹟將麵餅變成基督的身體，同樣也就能顯聖蹟將麵形的附性，變成另一實體。

這裡的情況和聖蹟（的本質目的）似不相合：一因聖體腐化，或被火燒毀；二因觀察可見：這個聖體能按物性慣有的自然規律發生腐化和被燒毀的現象。聖蹟，（是惟獨天主能作成的奇蹟），不慣有「自然腐化」之類的情形。（聖蹟常是為救亡，不是為促成敗亡，或腐化）。

又有人想出了一個有名的答案，得到了許多人支持。他們主張：聖體或被消化，作人的養料；或被燒毀，變成灰土，不是麵酒形的附性，也不是基督肉身的實體，變化成另一實體；而是天主顯聖蹟，命麵餅原有的實體，回到麵形內，遂由而生出聖體變成的新物：（或養分，或灰土，等等）。

然而這樣的理論，完全不能成立。

一因上面（章六十三）證明瞭：麵餅的實體，變成了基督肉身的實體。然則，任何甲乙兩物，如果往返相變，必須原有兩物甲變成乙，乙變成甲。照此定律，假設甲是麵餅，已經變成了乙；乙是基督身體；再變回去，則應變成麵餅。這是荒謬的。（等於說：基督不是基督了，而變成了一塊麵餅。這是天主顯聖蹟也不作的）。

二因假設麵餅實體回來，必須或回到麵形尚存之時，或回到麵形既毀之後。（這都是不可能的）麵形尚存，則包含基督聖體；麵餅實體回不到那裡，假設回到那裡，便是兩個實體同在那裡。（這就不是往返相變了，而是兩體並存）。同樣。假設麵餅實體回到麵形既毀之後，這也是不可能的：因為麵體無麵形，則不存在；又因為麵形既毀，另某實體已經生出了：麵體回來已失去了原定的目的：回來是無意義的。（原定的目的，麵體回來，為能代替麵形內隱藏著的基督，彷彿是用偷梁換柱的妙法，先來繼位，而後隨麵形的變化，而變成另某實體。麵形未毀，基督不去，麵體無位可繼則回不來；麵形既毀，基督已去，新某實體業已生成，麵體仍是無位可繼，則仍回不來）。

由此可見，似乎更好是說：聖體祝成時，有麵體變成耶穌肉體的聖蹟；同樣，也有附性充任實體的聖蹟；由此隨之而生的結果，當是麵形能有施動、受動，變化等等物質作用，和原先的麵體尚在時能有的作用，完全相同。是故，聖體毀壞時，能被消化而成為養分，如餅能充飢，酒能醉人；受燒或腐化，也能變成灰燼；方式、程式，和規律等等方面，都和麵酒實體尚在時沒有分別：除了附性充任其實體以外，沒有別的新聖蹟。

第六十七章 解難五

尚餘（章六十二）第五條疑難及其有關的理由，現應加以考察。

按前章提出的說明，我們顯然可以主張「體積的度量」，不靠實體，專靠自己，獨立存在，（作麵形各種附性的主體，依同理），也是麵形分裂的主體。但是麵形分裂以後，基督肉身的實體卻不隨著也受分裂：因為（按章六四略已提過的理由），麵形的每塊大小分，各自包含耶穌肉身的全體。

這一點，雖似困難，但用前數章提到的理由，就可釋開疑團。前者（章六十四）說過了：這件聖事，由於聖事的本效，包含耶穌肉身的實體；並由於本性自然的陪同，也包含耶穌肉身體積的度量。這些度量陪同實體的本性蘊藏在麵形裡；這樣存在的方式和自然界、形體存在的方式，正是相反：自然界、形體存在是用本身度量，佔領度量適合的一塊空間。聖事內，耶穌肉體的度量卻隨同實體，隱藏在麵形裡。

實體範疇的某單位，對於所在的主體；和數量範疇的某單位，對於所在的主體；在存在的方式上，互有不相同的關係。數量（廣厚）的整體，佔領其所在的主體，是以整體佔領整體，並以部分佔領部分，但不以整體佔領部分。是以自然界形體佔領空間，也是這樣：以整體佔領適度的整個空間，並以部分佔領部分，但不以整體佔領其空間的一部分；理由就是因為它佔領空間是用度量的適合。

反之，實體類中的單位，佔領其所在的主體，卻是以整體充滿整體，並以整體充滿其每一部分；例如水性本體，充滿池水的全體，也充滿其任何每一部分，又例如靈魂充滿肉身，也是（以全部充滿全部，並）以全部充滿每一部分。

那麼，既然在這件聖事中，麵餅的實體變成了耶穌肉身的實體，只剩麵形體積度量尚存，耶穌的肉身只因實體現前，隱藏在麵形以內，也就以其形體，（不但充滿麵形整體，而且）充滿其每一部分；如同麵字種名所指實體、充滿麵形度量的每一任何部分。所以，麵形的分裂，或分開，不涉及耶穌聖體；也就不等於聖體屍裂：卻不過是麵酒形體積度量的分裂：如同其他各種附性也隨體積而分裂一樣。（換言之，受分裂的主體，不是耶穌的身體，而是麵酒形的度量，及其他附性等等）。

第六十八章 解難後的結論

剷除了這些疑難，顯然可見：祭臺聖事的傳統教義，不包含任何不可能的道理。天主全能，故無妨成全其事。

吾主當時見眾門徒一聽這端道理不禁駭怪，為安撫他們而說的那句話，和教義的傳統，並不衝突。「我給你們說的那些話是神恩和生命」，（《若望福音》，章六，節六四，記載的）這句話，意思是說：祂將自己真實的血肉，分給信眾取食，不是用其他普通肉食的方式，撕碎本形的血肉吞嚼，而是用神靈的某一方式，不同於人間肉食的習慣吃法，（就是借用麵形隱藏聖體的本形。比如麵片包肉餡餃子而將餡妙藏於無形）。

第六十九章 麥麵餅，葡萄酒

按前者（章六十一）已有的說明，成聖體聖事，應用麵餅和酒，故此必須滿全麵餅和酒本質應具備的一切條件，否則成不得聖體。

非由葡萄汁作出的酒，不可謂之酒。為由小麥麵粉作成的餅，不是本名所說的麵餅。其他質料作成的餅，是麵餅的冒充，缺麥麵時，供人借用充飢。酒以外的釀汁，也是一樣，非葡萄酒；則成不得聖事。麵酒不純，雜質混合過度，本質已失，也不可用成聖事。

麵餅和酒，附性改變，未傷本質，尚能成聖體。例如麵餅用酵與否，無關本質，不失本性，則同樣能成聖體。是以各地教會，習尚不同，有用酵麵餅者，有用所謂「死麵餅」者。例如大聖（教宗）額我略，在信集內說：「羅馬教會用死麵餅，取其無酵，喻指吾主降生成人，無罪惡的攪雜；然而，別處教會，有用活麵餅者，取其有酵，喻指聖父之言，化裝人身而降世，真天主結合真人，猶如酵子結合麵粉」。

但依照大宗徒，《致格林德第一書》，章五，節七—八：「我們的拔涉節禮品，是犧牲品，基利斯督。所以，我們聚餐慶祝，（成聖體聖事），是用真理，精誠的死麵餅」。這件聖事，象徵「妙身純潔」，「妙身」，或叫作「神秘的身體」，是「教會」；用死麵餅更適合象徵的意義。（「拔涉節」，也叫做

「渡涉節」，或「踰越節」；希伯來文譯者，叫做「巴斯卦」，或「拔涉」；紀念「過紅海的故事」。古教祭禮用羔羊。新教用「聖體聖事」。

駁謬：從此可見，希臘（裂教）人的錯誤。他們主張：死麵餅不能成聖體。這也明明相勸《聖經》的明訓。《瑪竇》、《瑪而谷》、《路加》三部福音，記載（最後晚餐），吾主和其眾徒，在「死麵節」第一日，舉行「拔涉節餐禮」，都標明吾主用了死麵餅，一同吃了，並建立聖體聖事。《古經》，《出谷紀》，章十二，節十五，證明：「死麵節，齋期」的第一日，猶太古教、教律禁止人在家裡保存酵麵；耶穌在世一生謹守古教、教律。從此顯然可見：耶穌用了死麵餅，（在那天晚餐裡），成了聖體，並分給眾徒領取。（「成聖體」，是對著麵餅，宣佈成聖體的祝文，這是我的身體」；用天主的全能，完成奇蹟：將麵餅的實體，轉變成祂肉身的實體，隱藏在麵形中）。足證：攻許拉丁教會沿用吾主建定聖事遵守的禮制，是愚妄的。

然而，須知某些人說：吾主為了蒙難緊急，提前一日，舉行晚餐，比「死麵齋期」早一天，所以也就用了活麵餅。他們的理由有兩個：

一是《若望福音》，章十三，節一記載：「吾主和眾門徒在『拔涉節』前一天，舉行晚餐，成了自己的聖體」；大宗徒《致格林德第一書》，章十一，節二三，也有同樣的記載。

二是《若望福音》，章十八，節二八，記載：瞻禮六，（禮拜五），耶穌被釘十字架上，「猶太人，為舉行「拔涉節餐禮」，並為免受玷污，沒有進入比辣多官府」。「拔涉節餐禮」卻是「死麵餅餐禮」。他們由此，乃推出一條結論說：吾主和其眾徒舉行（最後晚餐）是在「死麵節」以前：所以為祝成聖體用

了活麵餅。

為答覆上面這個難題，須知：「死麵齋期，一連七日舉行。第一日是開幕日，禮儀特別隆重，被人敬稱為聖日；那是月之第十五日」；這是天主的誠命，載在《古經》，《出谷紀》，章十二。然而，猶太隆重敬禮，都是前夕開始；故此，是在月之十四黃昏，開始舉行「死麵餐禮」，開始以後，連續舉行七天。是以《出谷紀》同章（節十八—十九）又說：「正月十四日黃昏，行死麵餐禮，同月廿一日黃昏齋期結束。在這七天裡，家中不得有活麵」。（活麵是酵麵。死麵是不用酵的麵）。「死麵齋期」的首日，就是月之十四日黃昏，舉行「拔涉節羔羊祭禮」。（參考節六）。

這樣比較計算日期，可知：《瑪竇》、《瑪而谷》、《路加》，三位聖師在所著福音裡，所說的「死麵齋期的首日」是月之十四日；因為「死麵餐禮」和「拔涉節羔羊祭禮」，是在這日的黃昏舉行。這一日也就是《若望福音》所說的「拔涉節前一天」；那一天是月之十五日。是日特別隆重，猶太古禮大事慶祝；但只行「死麵餐禮」，不行「羔羊餐禮」。

由此可見，四部福音，不相衝突；明證耶穌（最後）晚餐，用了死麵餅，祝成了自己的聖體。足證拉丁各地教會用死麵餅舉行聖體這件聖事，顯然是合禮的。

譯者附註：猶太教曆第一月，民曆第七月，相當陽曆三月中旬至四月中旬，就是農曆春分前後十五天那一個月，

叫做尼桑月，加囊古曆叫做「阿必博月」；義譯「麥熟月」。《出谷紀》規定尼桑月十四日至二日為「死麵齋期」。十四日午後，從兩點半至五點，在日路撒凌京聖殿殺羔羊，獻祭禮，剝去羊皮，整羊烤熟，寸骨不折；來殿朝聖的人，十人或二十人一夥，將羔羊帶回家去，待至太陽西落，乃行「羔羊餐禮」，先上酒傳飲，後上「死麵餅」和青菜。第二次傳酒後，分食羔羊、麵餅、和青菜。如此，傳酒用菜四次，其間歌唱《聖詠》。這是尼桑月十四日晚餐；是十五日的開始；依照猶太習慣，計算日期，由前夕日落開始。尼桑十五日，是「死麵齋期」的開典大禮日。大餐卻是在前夕晚餐時。

齋期開典以後，七日間，活麵餅不但禁吃，而且禁存。古禮原義，是慶祝麥熟。後乃與「拔涉節」聯合慶祝。

「死麵餅」，是不用酵母的小麥麵餅，用清水合麵，加油，圍成扁圓小餅，在油鍋焙熟；和華北「燒餅」製法相同。不攪倉母，古禮象徵純潔，無腐，富有新生力；在「拔涉節」興起後，象徵「民族逃出埃及的前夕，倉促起行，兼程並進，無時安逸，以享用發酵的麵食」。

耶穌蒙難前的最後晚餐，確在那一天？是不是拔涉節羔羊晚餐？《聖經》研究者，意見分歧，迄今仍無絕對明確的定論。本章，聖多瑪斯的計演算法，較比歷代學者，獨樹異幟，直接簡便，並且似甚合於古代曆書；答案是肯定的：最後晚餐，是尼桑十四日晚餐。

第七十章 聖事不削除人的自由

然而，人領上述（諸件）聖事而得的（天主）聖寵，並不削除人犯罪的可能性，（因為聖寵不削除人的自由）。（理由如下）：

靈魂領受天主白白賞賜的恩寵，如同習慣養成的才能一般，不是常有現時動作。故無妨有人能作出相反的行動。例如文法家說話，有時合文法，有時不合。又例如有道德修養的人，也是一樣，有公義的德習者，能有時作事相反公義。基本的理由是：才能的運動，系於人的意力。人的意力卻有行動相反的自決能力。從此比較看來，顯然可見：領受天主神恩的人仍能辜負恩寵而得罪天主。

另證：人無意力的堅貞不渝，則不能沒有犯罪的可能性。如果沒有把握住最後目的，人的意志則有變動的可能性，不是堅貞不渝的。意願完全滿足，則意力堅定不變；因為不再願望其他；故此，未達到人生最後目的以前，人不能沒有犯罪的可能性。聖事給人帶來的聖寵，不是人生的最後真福，而是一種恩佑，幫助人尋求最後目的，幸能尋獲正路。（但人有自由，故能選擇錯路）。足證：人從聖事領受的聖寵，不削除人犯罪的可能性。

加證：大哲（《道德論》，卷三，章一）說：「作惡者，都是無知者」。《聖經》，《箴言》（章十

四，節二）也說：「作惡者，都是知識有欠正確」。所以，凡是罪惡，都是生於某種知識的缺乏。可見：幾時人的智力不保險不犯知識的錯誤或欠缺，幾時人的意力就不保險必不犯罪。顯然，聖事賦給的聖寵，不剷除人知識有錯誤或有欠缺的可能性。至上真理，是一切真理確實的根據，人非智力直見至上真理，不會剷除知識錯誤或缺乏的可能性。直見至上真理，卻是人生的最後目的。詳證於卷三（章二十五—二十七）。人因聖事賦給的恩寵，（既然不是立刻得到人生最後目的；所以在未得以前），尚不免有犯罪的可能性。（最後目的之實得，是在來世，不是在現世）。

又證：人、品行善惡的變換無常，多由人心情慾變換無常所致。人品德的修成和存養，全賴於理智節制情慾。否則，放縱情慾，人則喪失品德而染惡習。聖事賦給的恩寵，不除免情慾變換無常的可能性。反之，人靈不離肉身，則常受情慾的波動；品行也隨著能受動搖。可見：聖事顯然不取消人犯罪的可能性。

另證：勸戒不能犯罪者勿犯罪，似無意義。福音和宗徒的遺訓，卻勸戒信眾，在既領聖事神恩以後，勉勿犯罪。例如致《希伯來書》，章十二，節十五、「留心慎防，勿失聖寵，勿許苦根萌芽，滋生煩擾」。《致厄弗所書》，章四，節三〇也說：「既印上了聖神的印號，則勿要憂困聖神」。《致格林德第一書》，章十，節十二「自覺直立者，慎勿跌倒」。並且大宗徒自述說：「我尅苦並制服我的肉身，俾免講道勸人時，自受指責」。足證人領聖事不剷除犯罪的可能性。

駁謬：由此乃得破除某些異端人的錯誤。他們主張：人領神恩以後，沒有再犯罪的可能。他若犯罪，則自證未嘗實有神恩。（聖神的恩寵，助人脫罪立功）。他們為旁證已見，曾援引《聖經》數處如下：

大宗徒《致格林德第一書》，章十三，節十八：「愛德總不失落」。《若望第一書》，章三，節六：

「生存於主者，都不犯罪。犯罪者，都是未嘗見主，也未嘗識主」。下文（節九），更是明顯：「生存於天主者，都不犯罪；因為有天主的種籽生存於心內；既是生於天主，也就不能犯罪」。

解難：上述經文，沒有證明的實效。「愛德總不失落」的本義，不是說人有愛德，則永不喪失；而是說聖德全善的至境，（達到了真福之域），聖神的種種恩惠，功成而退，惟有愛德之恩，常存不失。其他神恩，不屬於全善的至境，例如「《先知》的神恩」，（能替天主發言，知人之所未預知）；及其他神恩，「全善達到時，則引退於空虛」；聖保祿，《致格林德第一書》，（章十三，節十），曾有這樣的話。是以若望啟示錄，（章二，節四），稱述（天主責備人）說：「我有三兩事，反對你，因為你喪失了你原初的愛德」。（指示真福未得到以前，犯罪而喪失了聖寵）。

《若望書信》裡的那些話，對方援引過來，也不足以證明對方的主張。那些話的意思是說：人領受聖神諸恩，乃被建立為天主的義子，也可以說如同是重新出生一樣。神恩效力強大，能維持人的聖潔，免人陷於罪惡；人如依賴神恩而生活，也就不能犯罪；否則，卻能陷於罪惡；比例相當於說：「熱物不能發涼」；但能變冷，這樣也就要發涼；又例如說：「義人不作不義的事」；但人如失掉義德，則能作出不義的事。

第七十一章 聖寵能失而復得

從此轉進，得見：人領聖事以得聖寵，陷入罪惡，遂失聖寵以後，仍能（再領解罪的聖事，解除罪惡），恢復聖寵。

理證：按前章的說明，人生斯世，意志易變，品德善惡無常。依同比例，聖寵，（一如美德），能得能失。既能犯罪失寵，則能免罪立功，（重得聖寵），恢復美德。

又證：善惡相較，善力強大，非惡力可比。非因善力，惡事不生實效；詳論於卷三（章八，及章九），人的意志，如能因罪失寵，則更能因寵免罪：改過向善。

加證：人心變志，都是中途變志。人生斯世，追求人生目的，未達到以前，乃是路在中途；故能變志。所以不是不能仰藉天主神恩，回心轉善，痛改前非：不是心死於惡，一成不變的。（既能變志，則能變惡為善）！

添證：聖保祿《致格林德第一書》，章六，節九至十一說：「凡淫污貞潔者，敬事邪神偶像者，姦淫已婚者，等等，都得不到天國。你們曾一度是這樣的人；可幸、你們卻領受了洗禮；你們又領受了（聖油諸聖事賦與的）聖德；你們還（用解罪的聖事）領受了（罪赦），恢復了義德；都是仰賴吾主耶穌基利斯

督的聖名，並且仰賴我們天主的聖神」。

顯然的：諸聖事賦予的聖寵，不減低本性的善良，反而增加本性的善良。無則，本性善良的首要作用，是能改惡遷善；向善的可能性是本性固有的善良。（哲史稱之為良能）。所以，人如既領聖寵不幸重陷罪惡，仍能回心向善，恢復義德的佳境。

還證：假設人在領洗以後犯了罪，不能恢復聖寵，則失掉得救的希望。然則，失望是放縱恣肆的門路。聖保祿《致厄弗所書》，章四，節十九，論到某些人說：「他們失望得救，乃自暴自棄，放縱淫慾，迷戀世福，污穢不潔，貪財吝嗇，無惡不作」。心靈的處境，如此，則危險至極：將引人淪陷於萬惡浩蕩的潮流。

另證：前（在上章）已證明瞭：領聖事而得的聖寵，不消除人犯罪的可能性。假設人領聖事，得聖寵以後犯了罪，不能得赦，無法恢復義德的佳境；那麼，領聖事就是一件兇險事！這不見得是合宜的。足證不得否認領聖事以後犯了罪的人，仍有恢復義德的門路。

經證，《若望第一書》，章二，節一、「可愛的青年們：我給你們寫這些話，是為勸你們不要犯罪。但是如果有人誰犯了罪，勿忘吾人有無罪的救世主耶穌基督，在天主聖父面前，作我們的中保；並且，祂親自為償贖我們的罪惡，獻身作為祭禮的犧牲」。這些話，顯然是向已經領洗的信眾說的。

聖保祿《致格林德第二書》，章二，節六—七，論到某人犯了邪淫，勸導說：「他這樣的人，受了許多人的攻訐，也就夠了；你們反應表同情，分受他的痛苦，安慰他，（勉勵他改過自新）」；下文章七，節九又說：「我的愉快，不是因為你們憂苦；但是因為你們的憂苦引領你們悔悟了前罪」。

《古經》、《熱肋米亞先知》（章三，節一）也說：「妳和許多男人，犯了邪淫的罪；但妳應回頭歸向天主。這是天主的話」。哀歌，末章，（章五，節二）又說：「主！求祢引領我們回頭，我們就回頭歸向祢。求祢從頭作起，恢復我們原有的新潔，善度今後的日月」。

綜合上述一切，得以明見：教友失足失寵，仍能回頭改過，得寵得救。

駁謬：由此，得以破除諾哇鮮派的錯誤。（諾哇鮮，羅馬神父，二五〇年前後，著《聖三論》，任要職，名重一時。二五一年，高尼略被羅馬神職和教眾選作新教宗。諾哇鮮反對，乃自立為主教及教宗，開裂教之始，餘緒流傳，垂兩百年始息）。他們主張：人在領洗以後犯罪，不能得赦。（參考聖奧斯定，《異端論叢》，章三八）。

他們認為自己的主張，有聖保祿的一些話作根據：《致希伯來書》，章六，節四—六：「一朝既受（洗禮的）光照，口嚐了天降神恩的滋味，分領了聖神的恩賦，並且嚐享了天主聖言的福善，和來世的德能，竟又墮落；這樣的人再得悔悟自新，是不可能的」。

然而，審察保祿下文，可見其本旨：只是否認「再得領洗、悔悟自新」；不是否認「再得解罪、悔悟自新」。其下文明說：「因為他們再次為自己已釘殺天主聖子，並將祂顯示公眾（以受譏辱）」。人領洗禮，是和耶穌一同赴死；被釘在十字架上。《致羅馬書》，章六，節三說：「吾眾每人，領受洗禮，結合耶穌基督，就是和祂一同領受了祂死亡的洗禮」。耶穌既不可再度被釘，人在領洗以後犯罪，則不可再受洗禮。但能採用悔罪的（告解）聖事，回頭改過，重得（天主的）聖寵。說「人類洗禮既得聖寵以後，犯了罪，不能悔悟自新」，和說「天主聖子不可再次被釘」，有同樣的意義和原因。

是以聖保祿沒有說領洗後犯了罪的人不能回頭悔悟，改過聽順（天主）名叫；但說他們「不能悔悟自新」：就是「不能再領洗禮，將自己改造一新」。「悔悟自新」，按聖保祿說話的習慣，指示「洗禮」的聖事，及其本效：例如《致諦鐸書》，章三，節五：「（耶穌）因其仁慈救活吾人，用聖神的洗禮，賞賜吾人再生和再新的鴻恩」。

第七十二章 悔悟（告解）

由此可見：人領洗後犯罪，不能再用洗禮救治自己的罪惡。

但因天主仁慈豐厚，基督恩寵有效，不忍拋棄罪人，置於不顧；乃另建一件聖事，用作滌罪的救藥。這件聖事就是「悔悟聖事」。心靈悔悟，滌除罪惡；猶如身體療養，醫治疾病。人的身體，生於父母，不幸害病，有傷健全，能受治療，而消除疾病。依同比例，人的心靈，因受洗禮而復生，不再受洗禮以洗除受洗後新犯的罪，但領「悔悟聖事」，用以救治罪疾；悔悟彷彿是心靈的變更。（誠心悔悟，則應自訟自承，明告己罪，以解罪縛，故又叫作「告解聖事」，詳見下文）。

尚須注意：身體療養，有時全由內發；例如只靠本性生力，自然療養。有時卻兼由內外而發；例如服藥治病：是採用外物的藥力，補助身內的生力，剋勝疾病。但總不能只由外發；因為需有內在生力，作為健康復元的原因。（否則，元氣盡失，生力喪亡，只靠服藥，不能生效）。

依同比例，心靈（道德）生活的治療，也不能全由外發；因為心靈（道德）生活的健全，少不得意向的正當。非正心誠意，不能恢復神健。然而也不可專由內發；因為卷三（章一五七）證明瞭：如聖寵助佑，人不能自力脫免罪債。從此可見：人用「悔悟聖事」，恢復心靈的健康，治療手術，也應當是內外兼

施：兼由內外而發以奏實效。

進步考察，可知事實是這樣進行，體病完全治療，不能不在於全除疾病的痛苦。是以，悔悟聖事，完全治療罪疾，也必須消除罪惡招致的精神損失。這樣的損失當中，第一個，佔首位的，乃是「心不正」：就是心靈的意向，背正從邪；背棄不易的至善，傾向邪妄的罪惡：這也就是背棄天主。

第二個損失，是結下了罪罰的債務：天主至公至義，罪必當罰。詳證於卷三（章一四〇）。第三個損失，是性善削弱：緣於人既犯罪，心乃向惡，爭於下墜，緩於上進行善。（人之初，性本善。性相近，習相遠。犯罪習惡，則怠於行善：本性天良，遂漸受削弱）。

反過去說：悔悟聖事，也有三種需要：

第一、最首要者，是「正心」：心靈棄邪歸正，歸向天主至善；痛悔所犯罪惡，定志不敢再犯，棄絕一切罪惡。這就是「痛悔」的本質和定義。

然而這個心靈的重整，不能缺少了聖寵：理由在於吾人心靈歸向天主，缺少了愛德，不能滿足必須的條件。然則按卷三（章一五一）已有的證明：人不先得聖寵，則不能有愛德。（愛德是天主賦給的超性恩寵）。從此可見：「痛悔」本名定義所指的「心靈重整」，是由內發的：就是發於意志自由的決擇；同時需要天主聖寵的助佑。所謂「心靈的重整」就是心靈的棄邪歸正。

「痛悔」的效用，照上文的說明，一是取消干犯天主的罪惡，二是救脫永罰的罪債。永罰非它，惟乃離棄天主而失至善；故與聖寵及愛德，不能共存。人有聖寵與愛德，卻因之而結合於天主。

但為救治罪惡，人不只需要結合於天主，而且需要結合於耶穌：因為按前者（章五五）已有的說明，

耶穌基督受苦難救贖人類，功德效用，足以償贖一切罪惡；身作人類和天主之間的中保，頒賜赦免眾罪的救恩。人心靈生活的得救，在於心智歸向天主，不能不仰賴吾人靈魂的醫師、耶穌基督。〔祂救自己的人民，脫免眾罪〕。（參考《瑪竇福音》章一，節二一）。

祂的功勞，是以免除眾罪；按《若望福音》章一，節二九所說：「是祂除免世界的諸罪」。至於眾人，卻不能得全赦，各按結合於基督，密契深淺，而程度相異。

比較兩件聖事，吾人因領洗聖事，交結基督，不靠人內發的動作，但靠基督重生吾人乃得生望；既被新生，故非自生。（參考《伯多祿書信》第一封，章一，節三）。洗禮赦罪，依靠基督權能，全將吾人整合結合於基督，不但消除罪污，而且釋免罪罰；全債清除。人非假冒領洗，都得實效。

悔悟聖事，卻依憑天主助佑吾人自發的行動，恢復吾人心靈的健康。故此不常是眾人平等，全得諸罪之赦；人如回心向主，依靠基督功勞，痛恨往罪，誠心激切，則能全得罪赦，不但洗除罪惡，而且解脫罪罰；諸惡盡除。這卻不常有。可能某人痛悔改過，免罪免罰，永罰雖免，暫罰仍留不免；懲惡用刑，申張天主公義。

贖罪受刑，須聽審判。是故，罪人悔悟，託主救治，也應聽候吾主審判，恭領刑罰處治。吾主耶穌基督，審罪處刑，委任神職人員代理；其他諸件聖事，也是一樣；命人行施。判官處裁，須要確知罪情。所以，罪人悔悟則應向基督的神職人員，自訟自承，明告所犯諸罪。可見「告明諸罪」是「悔悟聖事」缺之不可的第二要素。

神職人員，聽人告明己罪，乃應代表基督，行施裁判的職權。（按《宗徒大事錄》，章十，節四

二），基督受（天主）建立為判官，審判生死者。裁判權包含兩項要素：一是審識罪惡情況，二是釋免或處罰。這兩項要素，叫作「聖教的兩把鑰匙」：一是案情的究察，二是啟閉的能力。《瑪竇福音》，章十六，節十九，記載吾主將這兩把鑰匙，交付給宗徒長伯多祿說：「我要將天國的數把鑰匙，交付給你」；這些話的意思不但是將那些鑰匙只交給伯多祿自己一人，而且是由伯多祿傳流給別的許多人：否則不能滿足眾人信教得救的需要。（本此需要，可見吾主將審判罪惡的權能交由伯多祿傳給了繼位人及其他受委任的神職）。

這兩把鑰匙的效力，來自基督受的苦難。基督用自己受的苦難給吾人啟開了天國的門。祂的苦難在聖洗內施展效能。人欲得救，不得不受洗禮，或實領，或神領。由於環境阻礙，非由輕慢，不得實領，只有誠心願意，乃和實領無異，叫做神領。（參考聖奧斯定，《聖洗論》，（駁竇納沱），卷三，章二二）。

依同比例，領洗後又犯罪的人，如欲免罪得赦，不得不伏聽「聖教鑰匙」的處裁赦免；或現實告明己罪，聽受聖教神職的裁判，或至少有這樣的願心，得機還願；因為按《宗徒大事錄》章四，節十一—十二記載宗徒長聖伯多祿說過的話：「非因吾主耶穌基督的聖名，天主沒有賞人任何其他名義，足以救活吾人」。

駁謬：由此得以破除某些人的錯誤。他們曾說：人不告明也無告明的願心，就能獲得罪赦；或另有些人說：聖教神長能寬免人告明的責任。這都是錯誤的：因為神長權力全在於「聖教鑰匙」；故無力廢棄鑰匙而擅行啟閉；同時，惟獨基督有能力建定聖事，也能不用聖事而直接賞賜救恩；但聖教神長沒有這樣的能力，故不能發命，令人不領聖事而得罪赦。悔悟或其他聖事的禮儀，所有一切實效，都是來自基督救世所受的苦難。一如神長無能力寬免人不領洗禮而得救恩，同樣也無力寬許人不告解而得罪赦，（人先告明

己罪，徒得神長赦罪，始能解脫罪債，故此「悔悟聖事」，就其禮儀程式而言，也叫作「告解聖事」，教眾俗語，慣稱之為「辦神功」；神父聽告解，叫作「聽神功」。教外文學界有時譯為「懺悔」。

轉進比較：聖洗既分「水洗」和「願洗」；願洗本身有赦罪的效力，得機滿願，實受水洗，收效更完全：一在赦罪，二在得寵；並且有時「水洗」實領之際，能赦原先未赦的罪惡。依同比例，「聖教鑰匙」，就是「告解聖事」，也分「願告」和「現告」。人願告解的誠心有赦罪的效力，但「現告」的效力更完全：現實告明己罪，領受寬赦，（聽神長念赦罪經，領受神長行施赦罪的禮儀），則收到赦罪和得寵的效驗，豐厚滿全，甚於「願告而尚未實告之時」；並且，無妨有時在行施解罪禮儀之際，鑰匙的效力，能給現實明告己罪的人，賦給赦罪的神恩：（非人實告以前所能得）。

為此理由，聖教神長，用「鑰匙的效能」，行施解罪的禮儀，既有更豐滿的效力，則顯然也能處理人痛悔以後尚應承受的罪債暫罰：就是釋放一部分；然後，責公悔罪的人，負起贖罪的一些責任，補償其餘的一部分；滿盡這樣的責任，叫做「補贖」：這是「悔悟聖事」的第三要素。

悔罪的人，作了神長命作的補贖，就完全解脫罪惡債務；同時，戒惡習善，本性天良乃轉弱為強；誦經祈禱，神靈歸順天主；受齋限制飲食，用以剋服肉身，使之服從靈魂；行哀矜；施捨財物，救濟隣人。前者犯罪和隣人分離；現肯施助，遂重建愛鄰的團結。（這一切，都是人作補贖的種類和效驗）。

如此看來，可見聖教神長，運用「鑰匙」，是行施裁判的職權。裁判權賦與某官長是為處裁其權力範圍以內的人。從此得以明見：不是任何神長隨便能解除任何人的罪過，但只能是領有神權的神長，審理他神權範圍以內的人：（受上級神長授權時指定的限制）。相反這個定理而提倡異說，都是謊騙。

第七十三章 終傳（神醫）

肉身是靈魂的工具。工具卻宜適合主動者運用；故此必應具備相當的條件。是以肉身為適合於靈魂，也具備適宜的條件。（靈肉配合相稱，是人性的本然）。

由此可見，靈魂犯罪，既是靈魂的病弱，按天主審判，公義分配，有時就波及肉身。肉身的病弱卻有時有益於靈魂的健康；人如謙遜忍耐，承受肉身的疾病，就算作他罪債的補償；但也有時妨礙靈魂的精神健康；許多德行受到肉身病弱的阻礙。

故應採用某一神靈的藥劑，攻剋罪惡，抵制它殃及肉身的影響；既有益於精神康樂，便有時能生救治肉身的效驗。終傳聖事，乃是為達到這樣的目的而設立的。聖雅各伯《宗徒書信》，章五，節十四—十五論終傳聖事說：

「你們當中如有某人害病；他就應延請聖教神長，為他臨榻祈禱，因吾主聖名給他傅油；信德的誦禱就要治好他的疾病」。

病人領了終傳聖事，有時不全治好肉身的疾病，這並不減低聖事的實效；因為妥領聖事而恢復身體健康有時無益於靈魂的長生及康樂。終傳聖事雖然有時不治好身體，病人領這聖事，卻也不是沒有益處；理

由如下：

既然這件聖事成立的目的是為抵制罪惡殃及肉身而生的影響，顯然也抵制罪惡的其他影響。其中（最有害者），有兩種：一是傾向向善；二是難於向善；這樣的不良影響是罪惡直接生出的靈魂病症；肉身的疾病尚是較遠較輕的後果。終傳聖事則更宜首先抵制那兩種靈魂的病症。

固然靈魂這樣的病症，應由「悔悟聖事」來治療：人既悔罪，則實習德行，補贖罪債，藉以清身避惡，傾心向善。但因許多阻礙，人罪眾多，不得完全這樣治療：或因忽略疏漏，或因業務繁忙累身，或因身體病弱，人生短促，或因其他原因，只有「悔悟聖事」，仍是不足：是以天主上智，照顧人類長生的福利，建定了這件「終傳聖事」，補足「悔悟聖事」的餘欠，全治罪惡的遺毒，清除暫罰的債務：助靈魂離開肉身，領受長生的榮福，不受絲毫障礙。是以聖雅各伯又說：「吾主也就要助祐撫慰他」。

還可能有時人沒有理會或沒有記憶起自己所犯過的一切罪過，故不能用悔悟聖事來清洗；還有現生不免的日常諸罪：凡此一切，都需要人在離世之際，用這終傳聖事，洗除淨盡；俾能領受永生的榮福，自身不含任何障礙。是故，雅各伯宗徒又加了一句話說：「他若有些罪過，便得寬赦」。

綜合上述一切，得以明見：這件聖事確是一件終極的聖事；並且在某些限度下，是靈疾療養、全段程式的最後結束：準備人領取常生的榮福。所以叫作「終傳聖事」。（人生從領洗復生，到離世升天，整個階段，是靈疾療養的一個程式：始於領洗，終於終傳）。

從此還可明見：不是給勿論什麼病人，都可付給這件聖事，卻只應付給病重垂危的人。領了終傳，並恢復了健康，以後又害病，勢又危迫，則可又領終傳。付終傳聖事的意義，是為治療，如同藥劑；得病則

服藥，病治好了，再得病，再服藥。依同理，終傳聖事，也可一付再付；和領洗、堅振、（神品）等聖事、不相同。

領洗、堅振，和其他聖事，（例如神品），所行的「傳油禮」，其意義和目的，是為「祝聖」，天主祝聖的效能，一施永存，物體不壞，則聖效不失，故不可一聖再聖。重複祝聖，無目的，無意義；妄行之則褻瀆聖事：故不可。終傳聖事的敷油禮，不是為祝聖，而是為治病：故可重複行之。（「祝聖」是將不神聖，變成神聖；或建立人物神聖的品位，例如聖洗敷油，將教外人化成教內人，作耶穌神聖妙身的肢體；分享耶穌神聖的份位；作天主的子女。堅振敷油，將白丁教友，升高一品，作耶穌的勇兵。神品聖事敷油，將無某神品的人，升到那某品級；（例如神父的鐸品，或主教的品位。這些敷油禮，都是人一生只領一次，不可重複）。

人在將死，但身體無病，雖然需要終傳聖事的種種神效，仍不可領終傳聖事；因為終傳聖事只可付給身體害病的人；並且是採用付藥的形相：身體無病，則不服藥。依同理，人無病，雖在將死，仍不宜領終傳聖事：例如受死刑的人，（臨盆的婦女，上陣的軍人，沉船，翻車或飛機失事以前，雖知實有危險，仍不可先領終傳而起行）。理由在於凡是聖事都應保存禮儀初建的本義：無其意義而行之，是妄行，褻瀆聖事，故不可）。

例如洗禮採用水洗身體的儀式。同樣，終傳聖事採用敷藥醫治身體疾病的儀式。故也用油作這件聖事特有的材料，因為油有減輕疼痛，治療疾病的效力；猶如水洗身體，是洗禮的材料；洗禮用以行成聖事，洗淨靈魂。

從此繼續比較觀察，還可明見：如同醫治身體，應治病根；敷油聖事也應用在罪疾的根源上；就是在犯罪所用的那些肢體及部分上：例如行動用的手腳，慾情激發的腎臟腰部等等；依照習慣，也給腰部敷油。這些器官和肢體都是情慾和覺識的工具；是罪疾的根源。

顯然這件聖事，賦給聖寵，因為它寬赦罪惡，不能不施聖寵。

聖寵光照人的心智，惟獨神父能行聖事，賦人聖寵，因為按狄羅尼的名言：神父的品級是光明照耀的品級。（《聖教品級論》，章五，節六一七）。

為行這件聖事，既不頒賜崇高的品位，故不需要主教來主持。別的一些聖事，需要主教來舉行，給領聖事的人，擢升高級品位：（例如堅振和神品）。

但是這件聖事，有全治罪疾的效用，並且需要豐富的聖寵，故應許多神父參加，並應由全堂教友一同誦禱，襄助聖事生效。是以雅各伯宗徒說：「應延請聖教眾位神長；信德（大眾）的誦禱就要治好他的疾病」。假設某處只有一位神父，單獨行終傳聖事，須知他實際上仍是用全聖教會的德能為教會滿盡神職，向領聖事的人作聖教會的代表。人如冒領這件聖事，則終傳失效，和其他諸件聖事一樣。

第七十四章 神品：聖職人員的建立

回觀上述一切，（五十六，五十九，六十，六十一，七十二，七十三諸章），即得明見：已論各件聖事，都是借有形的聖事，賦給無形的神恩。然則動作相稱於作者，是理之自然。故為施行上述的聖事，應任用有形的人員執行聖事的職權。

天神無形，沒有真實的骨肉，故無力施行聖事。是以聖保祿致《希伯來書》，章五，節一說：「凡是橋師（註一），都是由人類中選拔，建立，為替眾人司理敬奉天主的事務」。

況且，這裡的人選條件，另有道理如下：聖事的建立及效能，取源於基督。聖保祿、《致厄弗所書》，章五，節二五至二六，論到這一點，曾說：「基利斯督，親愛聖教會，並捐獻自己，成聖教會，用生命之言、行水的洗禮，洗潔教會」。

偏祭事實，也可明見：祂的「體血聖事」，是基督最後晚餐時建立的，並遺囑眾徒屢次舉行。這樣的聖事是首要的。基督訣別教會，身體離開人世以前，為使聖事永留不替，必然就建立其他人員，負責給信眾施行聖事。大宗徒，《致格林德書》第一章四節一的話足資證明：「這樣，人就敬重吾人，看著我們是基督（救世）的職員，又是天主奧蹟諸聖事的施給者」。

因此，吾主將舉行祂「體血聖事」的職權，委任給眾門徒說：「你們要舉行這件事，為紀念我」；又按《瑪竇福音》吾主將勸導萬民、給人付洗的職權，也交付給眾門徒了；章二十八，節十九記載吾主向他們說：「你們去勸導萬民，因父、及子、及聖神之名，授以洗禮」。又按《若望福音》章二十，節二三，吾主將赦罪的職權也交付給他們了：「你們赦誰的罪，誰就得赦」。（關於終傳聖事，福音無明載，雅各伯宗徒卻有傳述。詳見前章。關於堅振聖事，福音也無特別明載，但《宗徒大事錄》，和《路加福音》，卻有廣泛的暗示；並且「基督徒」，就有「傳油者」的意思。回閱章六十。其他聖事，分見各章專論）。

可見聖事職權，都是吾主親自建立的。然則職員對主任，有工具對主動之比。工具受主動者運用作成某某事物。同樣，職員聽主任調遣，執行某某任務。工具相稱於工匠，也是理之當然。

本此當然之理，基督的職員應相稱於基督，和祂形性兩同。然而基督、用自己的權力和德能，成行救世工作，兼有神人兩性；用人性的實體，受苦受難，補贖世人罪過；用天主的神性，提高其受難的價值，足以救人類都得長生。那麼，基督的職員，也應在神人兩性上，相似基督；既有人性的實體，又沾享基督的神性，掌握祂賦給的神權；因為工具也分享工匠的技能。大宗徒，《致格林德第二書》，章十三，節十，論到這樣的神權，曾說：「吾主授權與我，是為建設，不是為破壞」。

轉進，基督授權，不但授給眾門徒，而且也令眾徒傳授給別人。這是不可否認的。按大宗徒方才說的名言，授權的目的，既是為「建設聖教會」，多少時期聖教會有建設的需要，多少時期就應有神權的傳布。就是從眾徒去世以至於世界末日。是以基督神權，授與眾徒，應由眾徒傳遞別人。吾主向眾徒說的話，也就是向其他眾信友說出的：當時吾主將眾門徒看作是其他眾信友的代表。例如《瑪而谷福音》，章

十三，節三七，明載吾主自己向眾徒聲明說：「我現在給你們說的話是向一總人說的」。《瑪竇福音》，章二十八，節二〇也記載吾主曾向眾徒說：「請看，我和你們常常在一齊，至到世界窮盡，（永不分離）」。這一切，足以證明：眾徒應將吾主授給的神權，傳授他人，萬世弗替。

然則，神權傳授給人，應用某些有形的儀式：因為按前面的說明，基督救世的神效、無形，而要用有形的某些符號，傳流於吾人。（回閱章五十六）。是以神權傳授，既應由基督傳流到聖教的神職人員，也應採用有形的儀式和法定的動作：例如「扶手」、「敷油」、「授書」、「賜爵」，（將盛酒的杯爵，贈給領受神品的人）；或其他類此的，與運用神權有關的事物之傳授儀式。

然則，凡是有形的符號傳授任何神靈界無形的事物，就都是本名定義所說的聖事。照此看法，神權的傳授行動，顯然是一件聖事：就是所說的「神品聖事」。（有職權，便有品級和分位。神權的傳授，結果乃是品位級序的建立；授神權，便是序品，序位，升級。故其聖事叫作：神品聖事）。

神品聖事，不但序品，而且賦寵。天主仁慈寬宏，既命給某人授權任事，自應也賦給他善盡職務所不可缺的一切需要。然則，神權的職務，是經理諸件聖事。為能善盡這樣的聖職，人不得沒有天主聖寵的助祐。從此可證：神品聖事，也和其他各件聖事一樣，（除授權序品以外），還賦給聖寵。（這裡的聖寵，專指各件聖事特賦的聖寵助祐，往往簡稱寵佑；助人實行聖事的禮規和勸誡）。

神權序品、序級，以聖體聖事為首要的標準。每物名分，都是決定於其至善目的。（定理證於大哲《靈魂論》，卷二，章四。聖體聖事，本章詳名「體血聖事」；聖教禮義傳統，一貫叫作「感恩聖事」，也簡稱「感恩禮」；（俗語也叫它作「彌撒祭禮」，或簡稱「彌撒」）：是一切聖事中，至極尊貴的一

件，並按已有的說明，是其他諸件聖事拱托的極峰。（回閱本章前段及第六十一章）。故此，神權品位的釐訂，應以聖體聖事作比較的標準。

由此轉進，可知神品的權力必須推廣範圍，也包括施行聖洗和悔悟兩件聖事的權力；理證如下：

一個因素，既有能力將某美善施給某主體，便見得也有能力配備那主體的物質條件，使它適於承受那美善；並且這兩步工作，是一個能力的功效：例如火的燃燒能力，不但能將火性，傳布於它物；（使乾燥物質燃起火煙）；而且也能配製那某物的物質條件，使它適於承受物的性理：（將它物質的潮濕去掉，並將它燒成乾燥）。這是自然的定理。

然則，神品的權力，本有的權限以內，必有的職務是成聖體，並將聖體分施給信眾，故此也應有能力預備信眾，給他們裝備上適當的條件，使他們能妥領聖體。為此，應清除他們的罪惡：因為領聖體是藉這件事將人的神靈結合於吾主基督：非先去掉罪惡不可。為去掉罪惡，應施行赦罪的聖事。這樣的聖事，按已有的說明，是聖洗和悔悟。從此可見，神品的權力，在其範圍內，不得不包括付洗禮，和聽告解，赦人罪等等權力。

經證：是以按已有的討論，吾主既將成聖體的權力，授給了眾門徒，也就將赦罪的權柄付給他們了。吾主向伯多祿說：「我要將天國的鑰匙，交付給你」。（參考《瑪竇福音》，章十六，節十九）。福音所說的「鑰匙」，指示赦罪的權力。

註一：原來、福音所說「給人閉天門或開天門」的實義，無非是命人背負罪債，或洗淨人的罪惡。「運用天國的鑰匙」，依福音用語，叫作「綑縛或解開」，就是或罰人受其罪惡羈絆的束縛，或解除人罪惡的桎梏。關於這裡所說的鑰匙，前者（章六十二）已有詳論。

第七十五章 神品分級的方法

轉進考察，須知：任務如有主從之分，則職權有正副之別。上級權力支配下級權力，各盡其職，服務上級，以助其完成主要任務。能力系統，以上使下，這是理之自然。可取譬於學術系別，則見得分明：

低級技術，配製物質資料，服務高級技術，締造物品性理，完成物品的本體。從此更進一級，服務更高技術，運用成品以達其目的。例如木匠砍木，供給工程師建造船隻；造船術卻服務舵手駛船。舵手更進一步，或服務經濟、運輸行商，或服務軍事，或服務其他需要水路航行的任何某一技術。

本著這樣自然的理去觀察，就可看到神權應分的品級。神權的主要任務是成聖體，將聖體分施給信眾，並為此而洗滌信眾的罪過。為盡這主要任務，必須有一主要的神品，這就是「鐸品」，（詳名「司鐸聖品」，也譯作「主祭品」）；主祭的神品以下，尚有其他若干品級，通稱「輔祭品」：（主祭為主，輔祭為副。它們分別品級，以服務主祭為標準）；略說如下：

按方才已有的討論，主祭神品的權力，主要任務有兩個：一是祝聖吾主聖體，二是赦免信眾罪過，幫助他們妥領聖體。輔祭諸品，服務主祭，便是在這兩個任務，或只在其中之一、品級越高，任事越多，事務也越貴重。

照此釐訂起來，前三品最低，服務主祭，只限於準備信眾：一是「守門」攔擋不信者勿進入信眾席間；二是「宣讀」，給嚮教者講習教理，奉委任宣讀《古經》；三是「祛魔」：嚮教者既已學習教理，尚在某些方式下，受魔鬼阻擋，須由專司祛魔的神職人員，來去掉阻擋，為能進領聖事。

後三級較高，不但服務主祭，準備信眾；而且襄禮，輔佐主祭完成聖事：一是「俗器隨員」：專司沒有祝聖的祭器，預備聖事的物質材料，領此級神品時，行「授瓶禮」：酒瓶代表沒有祝聖的祭器，其他如蠟燭，香爐，聖水罐等等）；二是「聖器侍員」，專司祝聖過的祭品，準備應祝聖的物質材料，（例如聖爵盛酒，為成聖血；聖體盒盛麵餅，為成聖體）；三是「聖物侍員」，專司已祝聖了的物質材料，例如給信眾分領基督的聖血。（主祭給信眾分領聖體。古代禮儀如此。如將「聖物侍員」，簡稱「侍員」，「聖器侍員」則可叫作「副侍員」；「俗器隨員」也就可簡稱「隨員」。總計共有「守門，宣讀，祛魔，隨員，副侍員，侍員，主祭」七級神品，俗譯簡稱為「一品，二品，三品，四品，五品，六品，七品」）。

察其所司，只有後三品，就是「副侍員，侍員，主祭」，叫作「聖品」，（也叫作「大品」）：司理某些祝聖了的祭品和祭物。侍員正、副兩大品，也輔佐主祭，準備民眾。是以，侍員（六品）奉委任給民眾，宣講《新經》的福音部分；副侍員，宣講《新經》的《宗徒文獻》部分。

「隨員」卻供奉兩侍員宣講隆重典禮需用的器物：例如捧蠟燭，（持香爐），及其他類似的用品。（俗語把隨員喚作「小輔祭者」。和「祛魔，宣讀，守門」加在一齊，共是所謂的「四小品」。三大品，四小品，共七品）。

第七十六章 監護（主教），教宗（羅馬橋師）

治理信教人民的最高權力，屬於「監護的尊位」。（教會神職當中，必須有「監護」一職）：理證如下：

按（章七十四）已有的說明，各級神品的賜給，是用某聖事（的禮儀）舉行。然則教會聖事都應由適當的教會職員行施。故此，教會必須有一高級神職的權力，負責施行神品聖事。這個權力，就是「監護的權力」。（聖依納爵曾說各地教會之有監護，猶如世界之有天主：負責監護祐之責。希伯來和希臘原字，指示「居高臨下的視察」，我國滿清帝國時代俗語譯為「主教」，根據了西歐封建時代遺俗慣用的辭令，例如 *Monsigneur, My Lord* 之類：直譯是「我的王子」）。

監護的職權，在信眾事務的治理方面，高於司鐸（主祭）的職權，但在祝成基督聖體大事方面，卻不高於司鐸。司鐸的權力導源於監護。信教人民的艱鉅問題，專由監護處理；也可由司鐸奉委任，用主教授給的權力，處理之。是故，連在行聖體聖事中，司鐸用的器物，例如聖爵，祭臺，聖爵蓋，也（須）是由監護祝聖過的。

從此可以明見：信教人民的治權，屬於監護。（就是屬於俗語所說的「主教」）。

人民分許多教區和城市。然則教會惟一，是故基督信眾也須合成一個人民團體。各部分人民，個個教會需要有一位元監護，作各該人民整個小團體的首領；同樣，（全世界）基督信眾合成的人民團體，也需要有一位元監護，作（普世）全聖教會的首領。（這就是教宗，舊譯「教皇」）。

又證：維持教會的統一，需要信眾有相同的信仰。然而信仰的道理，易生許多問題；假設不就正於一人，則眾人意見紛歧，教會統一將陷於無法維持。基督傾流己血，鍾愛教會，顯然不肯不給手建的教會，配備所需諸物。《先知》依撒意亞，章五，節四，稱述上主論到（古教）經堂，還曾深嘆說：「為了我的葡萄園，凡我額外應作的，有什麼沒有作了呢？」從此可見：全教會，為維持其統一，需要有一位元首領，並且這是耶穌的規定。這是確然無疑的定理。

還證：教會體制及其治理，應是盡善盡美的。這是無人可疑議的：因為它是上主建立的。「君主治國，立法司法，辨別邪正，都是依附上主」（《箴言》，章八，節十）。治理大眾、最優良的體制，是任用人負責。可明證於體制的目的：它是維持所屬大眾的統一與和平。大眾統一的原因，是眾人歸宗一人，不是眾人歸宗多人。可見教會體制，依照耶穌計劃，顯然應有一人，統領全個教會。

加證：戰鬥教會體制的來源，是模擬凱宣教會。是以《若望啟示錄》（章二十一，節二）說：「我看見了日路撒凌（京城）從天降來」；並且（天主）也曾囑咐（古聖）梅瑟「遵照山上顯示的規模，設施應作一切」。然則，凱宣教會只有一個主宰，統領教會，並且統領全世界：這裡所說的主宰，就是天主：按啟示錄，章三一，節三所說：「大眾要作祂的人民。祂也就要和人民共同生存，作他們的天主」。故此，戰抖教會也是只有一個首領，統率一切。

經證：是以《歐瑟亞先知》（章一，節十一）說：「如達和依撒爾的子孫，將來要合成一團，並且要共推一個元首，作自己的統率」。《若望福音》（章十，節十六），也記載吾主預言說：「將來「共成一棧，共有一牧」的計劃就要成為事實」。

設難：如果有人說：方才所說的「一個元首和一個牧長」指示的是耶穌基督：祂是惟一教會的惟一配偶。（聖保祿，《致厄弗所書》，章五，節二三—二九，用人間「一夫一妻的配偶」，象徵「一個基督一個教會的結合」。教會各部分的神長，只要共同信從一個基督，乃能保全信仰的統一、彼此平等分立，互不相屬，不但無害於統一，而且似有利於和平共存，故不應再共推一人在人間作普世教會的元首）。

解難：上述的疑難沒有充足的理由。固然，顯明是耶穌基督，親自成行教會的一切聖事：是祂付洗禮，是祂赦罪，祂是真司祭，在十字架上捐獻了自己作祭品；後世鐸德也是用祂的德能，每天在祭臺上祝成祂的聖體，（作彌撒，重行祂十字架上的大祭）；然而同樣顯明，祂在身體謝世以前，選派了聖職的人員，在祂離世以後，給在世的信眾施行所立的諸件聖事。

所以，為了同樣的理由，祂在離世以前，也必須委任一人代替自己治理全個教會：在世上，作普世教會大公的元首。是以祂在升天以前，囑託聖伯多祿說：「你作我群羊的牧者」，（事載於《若望福音》末章，即是二十一章，節十七）；《路加福音》，（章二十二，節三二）記載祂在受難以前，也託付伯多祿說：「你在回頭以後，應堅定你眾弟兄們（的信心）」；又按《瑪竇福音》章十六，節十九，耶穌只給伯多祿獨自一人，預許說：「我要將天國的鑰匙，交付給你」。回閱前者（章七四）已有的討論。這些《聖經》的記載，也足以證明「鑰匙的權力」應由聖伯多祿，傳流給若干別的人，為保全教會的統一。

設難二、說「聖伯多祿不得將自己獨有的至大權力，傳流給後人」，是不合《聖經》本旨的。顯然，基督建立教會，初旨是願意教會久存，至於世界窮盡；有《依撒意亞先知》作證：他在章九，節七說：「將來，祂要坐在達味（聖王）的寶座上，主治他的國度，用法律和正義，堅定其安全，強大其實力，由現時，到永遠」。足見，耶穌當初，選派門徒，充任聖職，顯然有意將他們的職權，傳流給後代諸人，為謀教會利益，傳到世界終窮；特別因為（瑪竇、末章，節二〇記載）耶穌親自也聲明過：「請看，我和你們常常在一齊，至到世界窮盡」。

駁謬：用這樣的定理，乃得破除某些人妄自尊大的錯誤。他們企圖脫離聖伯多祿的統制，背棄聽命的義務，不承認他的繼位人、「羅馬橋師」，是普世教會的牧長。

附註：暫請用「神甫」作神職人員的通稱。總類公名以下，分別教宗，主教，神父，侍員，副侍員，隨員，祛魔，宣讀員，守門。

教宗，舊譯教皇，原名「橋師」。羅馬上古時代，人民居陸地，鬼神居河沼。為祭祀鬼神，乃在水上，建築廟堂和祭壇；有橋樑和陸地交通。主祭者，彷彿我國古代的大司祭，專司祭典，掌管交通神人的橋樑，獨自有至上權力，走過橋樑，升到祭所，替人民獻祭；尊稱為「羅馬至上橋師」；意指「羅馬至高司祭」。聖教傳到羅馬，沿用古代名辭，也稱呼宗徒長，聖伯多祿，及其歷代繼位人，為「羅馬橋師」。（*Summus Pontifex Romana*）主教，

原名「監護」，通俗譯稱「主教」。「監護」指「視察，監管，守護」。初受宗徒委派管理各地新立教團；宗徒謝世，乃在各地分別升為宗徒之繼位人。

神父，原名「長老」，許多位長老，合組「長老會」，輔佐主教，治理教會；或奉派主持某地教務，有主祭的神品，行施諸件聖事。如果將「長老」，叫作司鐸，主祭的神品，就可叫作「鐸品」。俗稱七品。

侍員，本可叫作「主侍」，俗稱六品；那麼，五品既是副侍員，就可簡稱「副侍」。其下，隨員，俗稱「四品」，祛魔；三品；宣讀員；二品；守門；一品。

本處數章所論述的情況，和現行的教會法律及習俗，分別不大。

第七十七章 神品與人品

從上述一切，得以明見，教會神職的人員，領受神品之際，領受天主頒賜的一個職權，專司給信眾施行諸件聖事。凡是人，只要有神品，縱使本身是罪人，並是惡人，也能施行聖事。理由如下：

人受祝聖而得的神恩，既得永得，常存不失；是以人或物，只受祝聖一次，不得重複，（回閱章七十三及五十九）。神品的職權，是人受祝聖而得的神恩：既得永存。故不因犯罪而被剝奪。可見，犯罪非或作惡的人，只要有神品，便能行聖事。

又證：凡是行動的主體，非由領得外來的能力，作不到超越己力的事。可明鑑於自然界和市政行動：非受火燒，水不自力發熱；市長或警官，非由領自國王的權能，也不自行管治市民。然則，按（章七十四）已有的說明，聖事的效用，超越人力。所以，非由領得天賜的神權，人不拘本身怎樣聖善，也無力施行聖事。

但是罪惡和聖善是對立的。（根據衝突對立的公律，既知人非因本身聖善而有神權），由此乃可推知：人也不因本身罪惡而失神權。足證：人、神權既得，不因犯罪而受行施的阻礙。他在犯罪以後，仍無妨給人施行聖事。

還證：人品之所謂善惡，定於行為的習染。是故，品德的善惡，屬於習性之類，（是品質範疇內的一類，參考《範疇集》，十範疇詳論）。習性能力和本性能力，卻有以下這點分別：本性天生的能力，能作某事；決定人某某能力（本身絕對的）有無。習性能力，能運用本性的某某能力，或巧，或拙；或行善或作惡；不決定本性能力的有無，但增加其行動的巧拙或良窳。從此可見，人為施行聖事，能力的有無，不決定於人習性的善惡；惟獨運用神權，適宜或不適宜，相稱或不相稱，卻取決於人品行的優劣。（品行不良，身戴罪惡的神職人員，不是沒有行聖事的權能，而是沒有和聖職相稱的品德。不稱職，不是無職權）。

加證：被動而動者，乙，依靠主動者，甲的能力，而施動於丙；在丙方面產生的效果，必定相似甲，而不相似乙。受動者、受動於主動者。例如房屋的建築，肖似工程師的藝術，而不肖似工程師（為作出藝術的規模）所用的許多工具。然則，教會的聖職人員，施行聖事，不是依靠自己的能力，而是依靠基督的能力。《若望福音》，章一，節三三，明說：「是祂給人付洗」。是以，凡是職員、都可說是上級的工具；猶如大哲（《政治學》，卷一，章二）所說的：職員，彷彿是「有靈魂的工具」。（工具的本身品質如何，不妨礙工匠才能的有無，但妨礙其工作的利鈍）。依同理可知，神職人員本身有罪惡而施行聖事，也不妨礙信眾因領聖事而得到基督救世的神恩。

另證：一人不能判斷另一人的善惡。這是天主獨自能作的事：因為只有天主能究察人心的隱密。今如假設，職員的惡劣，能阻礙聖事的效能，人將不能自己得救的確實保證和信心，並且人的良心也難得卸卻罪惡的重任而真得自由：（放下心去）。況且一人的長生大事，全寄望另一人的善良，也似不合真理。《耶肋米亞先知》章十七，節五，警告說：「依信人的人，禍哉其人」。假設人領聖事為得救恩全質望神

職人員的善良，顯似將自己長生的大事，全寄望其人；等於依信其人，而不依信基督：豈不禍哉？故為專心寄望於「一人而天主」的基利斯督，人應承認聖事救世的神效來自基督的神力，與施行聖事的職員之善惡，沒有關係。

這個定理還可明證於吾主的遺訓。祂曾教人聽從不良的長上（訓話），但勿效法他們的行為。《瑪竇福音》，章二十三，節二—三記載吾主說：「經師和法利塞諸派的人，把持了梅瑟的講座。所以，他們給你們講了什麼，你們就應遵守，實行；但是你們看到了他們的行為，你們卻不要遵行」。

然則、奉行基督聖職者，比把持梅瑟講座者，更應多受眾人聽從。故此、眾人也應聽從（品行）不良的聖職人員。理由無它，惟因其握有神品的職權：故應受到眾人聽從。依同理，品行雖惡，仍有施行聖事的權能，和義務。

駁謬：由此乃得破除某些人的錯誤。他們說：惟有品行善良者，能盡聖職，行聖事；不良者，無一能之。

第七十八章 婚配（婚姻、婚媾）

信從基督的人民，必須長存，至到世界末日；故此，必需生殖子孫，藉以永久傳流人種的生存。理證如下：

諸件聖事，雖然恢復每人的聖寵，但暫且尚不恢復每人長生不死的特恩。理由見前，（章五十五）。然而凡是有死有壞的物類，非因逐代生殖，無以永久保持本類的生存。信從基督的人民，（和基督結成一體，形成「神性血親」的一個宗族），既然必須永存，至到世界末日；則有生殖子孫，永傳人類生存的需

要。

但請注意：人類生殖行為，有許多目的：例如：一是永傳人類；二是永保市政的某某公益；例如維持某某城市或某某國度內人民的永久生存；三是維持教會的永存。教會專指信從基督者，大眾的團結。（希臘字源，「教會」指示「聽從上主召選的人民團體」。拉丁譯音：Ecclesia 漢文舊時代譯音：「厄各肋濟亞」。最近作廢，代以「聖教會」，以示《聖經》術語，特殊意義，與「教會」通名，大有分別；但出版界，以及普通言談，往往混而不分，習而不察。惟有保存字源，始能明見「聖教會」有「神性血親，基督宗族，共成一體，猶如一身」的含義；並見本章問題的深義：譯作「神族」，影射「神貴族」，或「神

親會」，近似「懇親會」，比較「聖教會」似更合於《聖經》本旨。人類洗入教，實係加入神族，並締結神親。為保持神族生存，推廣神親的蔓延，必應人類生子孫）。

然則，任何某一事物，如應追求許多不同的目的，便應受許多不同的主動者，施行指導；因為主動者和目的兩個因素，有彼此相稱的關係。（這也是本體論的一條定律）。本此定律，人的生殖行為，第一個目的，既是維持人類生命的永存，是乃追求人本性的福利，故應受本性傾向的指導；為得滿盡所謂的本性天職。但其第二目的，是追求市民團體的某一公共福利，故應遵守市政民法的規定。同理，它的第三目的，既是追求教會神族的福利，則應服從教會的制度。

然則，教會委任職員給人民施行的一切恩惠，都叫作聖事。故此，婚配也是教會神族的一件聖事；它的本質在於將有志為敬禮天主而生養教育子女的男女，結成夫婦；因此，教會委任職員，也舉行適當的儀禮，祝福結婚的人。（婚配聖事的意義和效驗，專從其為聖事的教會觀點去看，略舉數項如下）：

凡是聖事，都用禮儀的外表，象徵某某精神的事物。本此理由，婚配聖事，也用男女婚媾的行為，象徵基利斯督和教會神族間的結合；案據聖保祿《致厄弗所書》，章五，節三二：「（婚配）這件事是一件事大聖事；我說這話，是為指出這件事對於基利斯督和教會神族有重要關係」。

又凡聖事，都按其象徵，產生所喻指的實效。為此，乃應相信：這件聖事給婚配的人，賦與對基督與教會之結合有關的聖寵，俾能屬於這個（神秘的）結合；這是緊要至極的；務使夫婦二人執行塵界和肉體的任務，意志純正，勿與基督和教會脫節。（從此可以推知婚姻的特點）：

專一而恆久，是婚姻的特點。男女結婚，既是象徵基督與教會之結合；象徵又應符合所喻指的事物：

則知婚姻必應具備專一而恆久的特點；因為基督與教會的結合：是一對一的永久結合；基督唯一，教會也是唯一的，雅歌，章六，節八：「我的鴿子，只有一隻；我的鴿子，美好至極」。〔鴿子雌性，象徵教會是基督的唯一配偶〕。基督永不和教會分離。《瑪竇福音》，末章（二八章，節二〇）記載吾主親自聲明說：「請看，我和你們常常在一齊，至到世界窮盡，（永不分離）」。又聖保祿，《致德撒勞尼第一書》，章四，節十七，說：「我們要和吾主常在一齊」。

由此可見，依照教會聖事的本質，婚配必須是一個男人和一個女人，結成不可分離的夫婦。（從心理方面看）夫婦交相責成的信誼，也包含專一恆久的特點。（夫婦無恆，有傷信誼，不但違反道德的真誠，而且違反心理的自然）。

綜合計算，婚配，就其為教會聖事的本質而言，共有三福：一是子女，孕生養育，敬事天主；二是信誼：夫婦一男一女，互守婚約；二是聖事：既是基督和教會結合的象徵，一結永結，則不合而又離。（聖事至重，必專必恆。既不可多妻或多夫，也不可離婚）。

關於婚姻，尚有其他數點，不可忽視，前在卷三，（一二三諸章），已有詳論。

終局神學

譯者贅筆

終局神學，由信德的眼光和觀點，用理智的思考，討論宇宙和人生的終局問題。要略說來（根據《聖經》）：

人生終局有四末：一、死亡是今生之末。二、私審判。肉身死後，靈魂私自受天主公義的審判。三、天堂。善人或直升天堂，或經過煉獄洗淨以後升天堂；是謂善終。四、地獄。惡人死不悔改，直下永苦地獄；是謂惡終。

宇宙終局也有四末：一、世界末日，大火滅世。二、眾人肉身復活。三、公審判。耶穌率領眾聖宗徒，公行審判眾人的功罪。四、新天新地。公審判以後天地翻新，供善人享見耶穌救世者的榮福。

終局神學有歷史哲學的深長意義，考究人生目的和歸宿。

第七十九章 肉身復活

前在（章五十及五十四）數處，證明瞭基督救世是救拔吾人脫免原祖犯罪殃及吾人而生的禍患；然則原罪遺害不但是罪惡蔓延，而且是死亡流行；死亡是罪惡的刑罰。大宗徒，《致羅馬書》，章五，節十二，說：「死亡入世，由於罪惡，罪惡入世，由於（原祖）一人」。

為此理由，基督救世，必須救拔吾人脫免兩者：就是不但脫免罪惡，而且脫免死亡。是以，大宗徒，同處（節十七）又說：「如果因為（原祖）一人犯罪，死亡乃因一人而主宰人世；將來世人領受豐富的救恩，義德恢復，神恩洋溢，獲得生命，更要能仰仗耶穌基督一人（受難贖世之功）而共用主宰萬物的盛德」。

所以，吾主以身示範，為給吾人實證以上兩點，願意自己遭受死亡而後復活起來。祂願意了身冒死亡，為能清洗吾人罪惡。是故，大宗徒，《致希伯來書》，章九，節二七，說：「（天主）規定了人都死亡一次。同樣，基督也一次捐獻己身，為能清除眾人罪惡」。

祂又願意了復活起來：為能救拔吾人脫免死亡。因此，大宗徒，《致格林德第一書》，章十五，節二〇——二一說：「基督、從死者之中，復活起來了，開睡臥者甦醒的先例。當初死亡到來，是由於（原

祖)一人。故此，將來眾人復活起來，也是由於一人：(耶穌、基利斯督)。「復活起來」，拉丁原字，本是「又直立起來」，和「臥倒下去」是相對的；猶如「甦醒起立」和「暈睡臥倒」對立二般)。

前者(五十六及五十七諸章)說明了：聖事的功效，生自基督所受苦難的功德。是以，吾人領受諸件聖事，因獲諸罪之赦，乃是沾受基督死亡救世的實效。但在世界窮盡之時，吾人得救，脫免死亡；眾人仰仗基督之德能復活起來，卻是受到了基督復活救世的效驗。

故此，大宗徒，《致格林德第一書》，章十五，節十二—十四說：「聖教道理，宣證基督已從死中復活。怎麼你們當中竟有些人倡言死者不會復活？假設死者不會復活，基督(既死以後)也就沒有復活。但假設基督沒有復活，我們的講道宣證，便是妄證；我們的信仰也就是妄信了」。

如此看來，為保全信仰的真實，必須相信死過去的眾人將來都要復活。

但有某些人，誣解《聖經》，不承認將來死者復活是肉身復活，只認為《聖經》所說的「死者復活」，喻指「神靈復活」，此中意義，不過是說：將來有些人，仰賴天主恩寵，從罪惡的死亡中，復活起來。(神靈有罪，失掉了天主的寵愛，就淪陷於罪惡的死地；及至幸得罪赦，重獲聖寵，便是神靈生活的復甦；是之謂「死而復活，恩同再造」。這是某些人的意見。這是錯誤的因為實際不合《聖經》)。

這樣的錯誤，受了大宗徒親口的駁斥。《致第茂德第二書》，章二，節十六—十八，有以下這些警告說：「你務要戒防流俗的妄言。他們的放縱，大有害於誠敬。它們的言論蔓延侵蝕，毒如癌腫。他們當中，有希默乃及費來德二人，背棄了信德的真理，倡言(信眾)已經復活了」。他們所說的「復活」，只能有「神靈復活」的意思。從此可見「主張死者復活只是神靈復活而否認肉身復活」是相反信德的真理。

（反過去說：信德的真理，必須承認《聖經》所說的死者復活，不但指示神靈聖寵生活的恢復，而且主要指示「肉身死後的復活」）。

另證：慎察大宗徒《致格林德第一書》，章十五全文，即得明見方才引據的那些話，指示「肉身復活」。下文不久，乃補充說明（節四四）說：「種植有草木類、生魂的肉身，茁長起有神類靈智的肉身」：這些話所提到的，顯然是肉身的復活。又不久，下文（節五三）申言說：「這個有死有壞的實體，必須穿戴上不死不壞的服裝」：「喻指有死有壞的這個實體，將來要裝備上不死不壞的神恩」。這裡所說「有死有壞的這個實體」，當然是人的肉體。足證：將來要復活的實體、也是肉身。

加證：《若望福音》，章五，節二五，明載吾主預許的復活、是神靈（聖寵）和肉身、兩者都要有的復活。請聽吾主說：「我實實切切給你們說：時節來到了，現今便是；已死者要聽聆天主之子的福音；凡聽到了的，都要生活；（餘音，卻不生活）」。這些話似是指示眾靈、精神的復活，當時就已開始了，無非是說有些人耳聽《福音》，乃心生信仰，歸依了基督：（恢復了天主的友誼和寵愛）。

但是不久，乃在下文（節二八）又說了以下這些話，明指肉身將來的復活：「時節一到，墳墓裡的眾人，就都要聽聆天主之子的福音」。顯然，墳墓裡的眾人，是肉身，不是靈魂。足證吾主這裡預言的是眾人肉身復活。

《古經》，《若伯傳》也明言預報了眾人肉身復活。章十九，節二五、「（古聖若伯說）：我知道我的贖世者，是有生命的（全能者、天主）。他在將來最後一天，就要救我；我就要從墳土裡復活起來，並要重新包裹上身體周圍的皮膚，還要生活在我的肉身裏，親眼看見天主」。

除了上述的《聖經》以外，還有明顯的理由，佐證將來的肉身復活。大前提，根據前者已證明瞭的若干定理：

一證：卷二，（章七十九），證明瞭：人的靈魂長生不死，所以，肉身死後，靈魂脫離肉身，長存不毀。卷二，（章八十三），又討論證明瞭：靈魂和肉身，有本性自然的結合：因為靈魂天生的本質，是作肉體的性理：（就是以性理結合物質的方式、結合肉身，作肉身生存行動的內在因素）。所以，靈魂孤存而無肉身，是違反靈魂本性的。

然而違性者，必不久。（參考大哲《天體論：宇宙學》，卷一，章二，事反物性之自然，都是暫有而稀有，不是多見而常有）。足見：靈魂孤存，必不永久沒有肉身。靈魂既長存不毀，必須重新恢復和肉身的結合，這就是（肉身死後）復活（的本義）。

由此可見：眾人靈魂的長生不死，需要肉身將來復活。

再證：卷三，（第二和第二十五章），證明瞭：追求幸福是人的本性的願望。人的終極幸福是人的至善。善而不全，則非至善；於是願不全滿，心不得歇，故非極福。然而靈魂離開肉身，決無至善；比如部分離開整體。靈魂的本性是人性整體的一部分。孤立殘存，實非至善。物不完善，則其本性自然冀願補足缺乏，以得完善。從此可見：非使靈魂結合復元的肉身，人則不能得到終極的至福。（人本性自然的生存目的，不能達到，也非理性自然）。特別是因為（卷三，章四八）證明瞭：人在今生不能達到終極的真福。（如說今生和來世都得不到真福，等於說人生沒有目的：這是荒謬的）。

又證：卷三（章一四〇）證明瞭：犯罪者受罰，行善者受賞：是天主教智註定的必然債務，（絕不假

貸)。然則今生犯罪或行善，是人靈魂肉身結成一體，合犯同行。理應靈魂肉身也是同受賞罰。但是方才說了，按卷三（章四十八）已證定理：終極真福的賞報，非人在今生所能得到。人犯的許多罪惡，也多不在今生受到相稱的刑罰。反之，一如若伯（章二十一，節七）所說：「現世上，歹人快活，勢力強大，財富山積，極盡了榮華富貴」。

所以，必須主張：靈魂恢復和肉身的結合，為使人靈肉受到賞罰，滿天主的公義：（實行天命不易之則）。

第八十章 疑難

然則、有些理由，似與復活的信條相反。（列舉如左）：

一、自然界的物體敗亡以後，找不到任何個數自同的某物，原件恢復已失的生存：猶如品質，也不原件失而復得。為此，能敗亡的物類，為能保持本類或本種的生存，需要依照本性的傾向和工化，用生殖的方法，傳生本類。所以，人因喪命乃遭敗亡：人的身體潰散，腐化成物質原素：個數自同的某人，死而復生，似無以見得。

二、又證：不能保全本體內某一「個數自同」的因素，則必非個數自同的某物：因為改換了本體因素，便是改換了物的本體：物因本體全整而有生存，並因此而是（個數自同的）一個物體。完全化歸純無的物體，不能在個數自同的條件下，原物復生：因為與其說原物復生，勿寧說是同樣物的新造。人因喪命，似有許多本體因素、完全化歸純無。顯然肉身消散，體性先失，原素化合而生的性理同時消失。次則生魂覺魂及其營養知覺等官能，也隨著身體器官之敗亡而喪失。繼則，人性也似化歸純無：因為所謂的「人性」，乃是「全人整體的性理」，（實同於「靈肉相合、構成實體而呈現的全體美善」）：靈肉分離以後，自然全不存在了。可是，人既死去，原身復活，保持個數自同的本體，是不可能的。

三、加證：顯然的，人既死亡，則失生存；因為死亡乃是敗亡，是由有生存到無生存的一個變化。然則生存中斷而不持續，不見得是個數自同的某物生存。徧察各種變化的實況，即得明見，不但處所移動和體積大小，而品質、性理，和形狀等等，都是不能原件失而復得。例如人因害病，失掉健康，療養以後，恢復的健康，不是原有的健康，在個數自同的條件下，失而復得，（而是同樣不同數的另一健康，徹底新生）。

從此可見，人的生存也不原端恢復。死而復生的人不是原先死去的舊人；因為既不保存個數自同的生存，則非個數自同的原身本體。

四、添證：假設人的同一身體，原件復生，依同理、凡其身體前生所有一切，也應條件原物恢復。這樣一來，將要出生許多極不雅觀的現象：不但頭髮和指甲，每日削剔者，都應恢復，勢將堆集不堪；而且其他許多部分，體內熱力，暗中不斷融化排散者，也都應恢復。假設這一切，都條件原物復元，復活的人，將生出極難堪的身體。極不合適。故不見得人死以後怎能復活。

五、另證：有時能有人吃人肉的事，並且只用人肉的養料，保養自己；然後生育的子孫，也是這樣養活了的：（從始至老年，不斷用些人肉補養自己）。結果，許多人的身體內，共有一個人肉的養分。然則，這某一個人肉的身，在那許多人的肉身以內，復活起來，是不可能的。同時，如果這某人，不將他肉身的部分，分別歸還給那許多的每一個人，也就不見得那些人，個個的肉身，怎能都復活起來，又怎能個個恢復其完整的身體。足見將來眾人肉身復活是不可能的。

六、又證：類群或種群內、現有一切實體單位所共有的事物，依照大眾的看法，就是那某類或某種，

本性自然的事物。然而，人的肉身復活卻不是一件本性自然的事：因為人本性自然的能力，作不到這樣的事。（縱令能有例外，也是極罕見的，仍非本性自然常有的事）。所以是人類公眾，將來都要肉身復活。

七、加證：既然吾人是因基督救世而免罪免死，可見只是某些人，領受基督神奧的救恩，得以免罪，始能將來肉身復活，藉以脫免死亡：因為死亡是罪惡的效果。這樣估計起來，可見將來不是一總的人，都要復活；因為現世不是一總的人，都領受基督的救恩。

第八十一章 解難

為解消上述的這些疑難，須注意前者（章五十二）已有的說明，就是：

初造人類本性之際，天主給人的肉身加賦了一種特恩：即是所謂的「神健」：超越肉身本性應有的能力以上。當初人的肉身，因有神健特恩，乃有和靈魂相稱的健全。（靈魂對肉身，有性理對物質的關係）。依照物質與性理、配合相稱的公律，長生不死的靈魂，有依靠靈魂遂得長生不死的肉身。這樣的肉身因有神健特恩的保佑，不會遭受死傷或腐化。

益言之：這樣的神健特恩，一方面超越肉身本性的能力，故非其本性自然的條件；但另一方面，卻適合肉身本性的目的。（肉身的本性目的是結合靈魂，按靈魂的生存需要，構成永久健全的人生）。從這方面看，神健特恩，卻是肉身本性自然宜有的條件：為能遵守自然界，物質與性理、條件適當的公律。（本此公律），物質以相稱的條件，配合性理，以服務性理為目的：（給性理供獻生存行動的物質寄託）。

所以，「神健」特恩，是一個（「半超性，半本性的」）物質條件，由天主賦與肉身，為使它以相稱的條件，配合靈魂。及至靈魂，越出自己本性自然的秩序，背棄了天主，（犯了罪）；於是神健特恩乃被天主撤銷，（靈魂無力阻止肉身的傷亡），肉身的死亡，乃隨之而來。如此觀察人類本性初被造成時的情

況，可以見得：肉身的死亡，（不是失去靈魂，而是失去了神健：是靈魂犯罪招致而來的）；彷彿是一場災禍，（不是人本性的自然，而是）由於人犯罪惡，才偶然降來，襲擊人類：（人自作孽而遭受了這樣的不幸）。

基督救世，卻是用自己受苦難的功勳，以死亡粉碎了死亡；替人類除去了死亡的災禍。（參考聖保祿，《致第茂德第一書》，章一，節十）。從此可知，救世的效果，是用天主給肉身賦與神健時用過的電力，救拔人的肉體，脫免死亡，重得生命，（恢復原初的神健）。

根據上述的原理，（乃可進步，逐條解答前章列舉的疑難）：

答一、物本性的能力；弱於天主的能力；猶如工具的能力，小於工匠的能力；有被動弱於主動的比。所以，本性功效雖然不能將已死亡的肉身，脫死回生；天主的能力，卻能作到這樣的事。理由詳說如下：

須知物本性不能起死回生的理由，專在於：物體常是因性理而發動作。物體如有其性理，則有生存。（性理是物體生存的盈極因素）。物體敗亡，則失掉性理，也就是失掉了動作的因素。因此，專靠物本性的動作，既已敗亡了的物體，不能在個數自同的條件下，舊物復元。

然而天主的能力，既曾創造物體，使其自無而有，則其運用物性而發出的動作，也就照樣能產生物性自然的效果，不需要物性自己有任何動作。詳論見前（卷三，章九九，例如治病不用藥；又例如從黃土中造人，不用人父母的種籽）。從此可見，物體敗亡以後，天主的能力仍強大如故，則能恢復舊物原有的全整。

答二、在個數自同的條件下，人原身復活，是不可能的；因為、人的本體要素，無一因肉身死亡而完全化歸純無。不但人的性理，就是人的靈魂，按前者（卷二，章七九）的證明，在肉身死後，長存不歿；而且人的物質，原先曾是其性理的主體，也仍舊存在，並有其個體為成為單位原有的積量。（積量限定的塊然物質是性理個體化的因素。肉身死亡腐化，但其物質仍保留原有的積量而存在）。那麼，仍在個數自同的條件下，原有而現存的靈魂和物質，散而復聚，離而後合，便是人的原身復元：依理而論，無何不可。

分論其他諸因素，也不是不能得到同樣的結論：

先論「形體性」。須知「形體性」，（是「形體之性理」的簡稱），能有以下兩種指義。一指某某形體內的實體性理；一指形體（在實體性理以外）附有體積的特性；（不屬於實體之範疇，而屬於附性九疇中、數量之範疇：猶言身材，狀貌，及其條理。說見於大哲《範疇集》）。

按其第一指義，「形體性」，既是實體範疇內的性理，不是別的，惟乃某某形體，成為某類某種內的一個實體單位，本性具備的性理；因有此性理，（乃是此某種類的一個實體，並且）應有形界物體須有的（長寬高）三種積量。（在人身以內，則是人理智的靈魂）。

詳言其理：同一物體，不是兼有不同的許多實體性理；既由一個性理而屬於最高類，例如實體範疇；又由另一個性理而屬於切近的物類，例如形體某類，或禽獸某類，或動物某類；再由另某性理而屬於本種，例如人類某種，或馬類某種。（反之，某類某種的某一實體單位，因有其本種的一個實體性理，乃屬於本種本類，並屬於同一範疇內那許多不同等級的每一類。參考《神學大全》，卷三，問題第三五，節

五；靈智實體論，問題辯論集，卷二，第三集，第三節。例如馬因其本種的實體性理，乃屬於馬類某種，並屬於動物，生物，形體，及實體各級類界以內）。

因為，假設物體先有的某某第一性理，將那物體構成了某類某種的實體，隨著到來的其他性理，已是附加到性體全備，現實生存，圓滿自立的「這某一個實體」上面；是以，這些後來的性理，不是構成「這某一個實體」，而是依附「這某一個實體」，託靠它作自己的主體；如同附性（各範疇）的性理一般。（比較這些性理，有先來、後來的分別；先入為主，是一定律，先來者是實體性理，後來者，則都是附性）。

如此比較觀察，可見，在人以內作實體性理的那個「形體性」，不是別的，只能是人理智的靈魂。它既是這某形體潛能實現，虧虛充滿的盈極因素，乃在其本身物質內，需要具備（長寬高）三種度量：（換言譯之：就是它在那物質內，充任「形體性」固有的職務；將那物質構成立體；依古代《物理學》和幾何學的看法：物質非立體，不足為形體。所謂的形體，便是形界的物質實體）。

按其第二意義，「形體性」是一種附性，物體因之而屬於數量之範疇。它不外是（長寬高）三種度量；並是「形體本質及定義」構成必備的要素。

那麼，人的肉身死後，這個附性範疇的形體性，退歸於純無，但仍無妨原件恢復；保全個數自同的條件；因為實體範疇的那個形體性，（人的靈魂），沒有退歸於純無，但仍存留如故，（故能仰賴天主特恩助佑，先收復失散的物質，則其原有的身量，也隨著復元）。

次論原素化合物的性理：同樣，也有兩種指義：一指化合而成的形體現有的實體性理：本此意義，它

在人身以內，也不是別的，惟乃其理智的靈魂，詳說見前。故此，人死以後，它也不退歸於無。

第二種意義：原素化合物的性理，是一附性，就是單純原素品質，化合起來，程度配合適中，而構成的一種品質：是單純品質的組合。它對於化合物的實體性理，和單純品質對於單純形體的實體性理，有比例相同的關係：（是物質為承受實體性理先應具備的條件。例如木料乾燥，始能承受火燒而燃起烘烘焦灼的火）。從此可見，化合物的性理，雖然當人死後乃化歸無有，仍無害於肉身原體復活：不失其單位自同的統一。（因為原素的物質，散而未亡）。

繼論生魂和覺魂：靈魂固有的營養和知覺兩個部分，（同樣也有兩種指義）：一指兩種能力，是靈魂本性固有的特性：更好說是靈肉合成實體而有的特性：肉身敗亡以後，它們便隨著敗亡；但也不因此而妨礙復活者單位的自同：（前後兩者原是一物）。

二指生魂或覺魂的實體：它們兩者和理智的靈魂，在人身內，共有一個實體：（確切言之，日常如用它們指示實體），便是指示人靈魂的實體。因為，人不是有三個靈魂，卻是只有一個靈魂：（理智的靈魂兼備生覺二魂的優長），詳見卷二，（章五十八）。

末論「人性」：須知（日常慣談的）「人性」，不指物質與性理合構而成的第三性理：彷彿是物質與性理，（即是肉身與靈魂）兩因素以外的另一因素：和兩者竟有實際的分別。這是不可能的：因為果然那樣說：它便應是附性，而非實體性理：因為按大哲《靈魂論》（《心理學》，卷二，章一），物質因得性理而成為現實圓滿的「這某一實體」。

另有些人說：部分的性理，和整體的性理是相同的。（參考亞維羅，《形上學》，卷七，節三四）。

同一性理，就其使物質實現生存潛能而言，叫作部分性理；就其完成種名所指性體與定義而言，叫作整體性理。照此說來，「人性」，（既是部分性理，又是整體性理），實無別於理智的靈魂，是以顯然：肉身敗亡，人性不退歸無有。

然而，（質實而論）；「人性」指示人的性體：（是靈魂肉身之合，就是性理與物質之合；有時叫作「整體性理」，但不可和「部分性理」混而為一、整體的人性，不但只是性理，而且兼指物質）；因為物之性體，是其種名定義之所指。自然界物類種名定義，卻不但指示性理，而且指示性理與物質；故此「人性」必須指示性理與物質、合構而成的某一本體，如同「人」字種名一樣。

但是兩者的指義仍不全相同。

「人性」，（是一指性名辭，是所謂的「抽象名辭」），專指物某種名所指的性體（內在的）因素：不但物質方面的，而且性理方面的因素，也被指出，只是扣除了個體因素：人性指示某某是人之所以然：（是眾人同有的公性）。

「人」字種名，卻是（一個指物名辭，也有時叫作「具體名辭」），固然指示人種名所指的性體因素，但不扣除個體化的因素：因為「人」指示「有人性的主體」，不因此而扣除人所能有的其他種種任何因素。如果用「人」字指示抽象的「人性」：專指某某是人之所以然之理，則得明見：某某所以然是人的理由，專在於他具備人種性體的因素，不但由於他也具有個體因素。所以，「人性」，就其抽象指義作用而言，只指示人的性體因素；其稱指作用是部分對於整體的稱指作用。（就是用「有」，不用「是」：例如說：蘇克有人性。不可說：「蘇克是人性」；也如同不可說「蘇克是腳」，但可說「蘇克有腳」）。

這樣比較起來，可見「人」字具體，有稱指全體的賓辭作用，（就是用「是」，不用「有」。例如說「蘇克是希臘人」，不可說「蘇克有希臘人」）。凡是具體的種名，都是現實指明本種的性體因素，同時在潛能的虛懷中，暗指其可能有個體化的諸因素。（為此理由，具體名辭作賓辭時，稱指其主辭所指某物的全體）。

個體私名，例如蘇克，卻將性體及個體兩方面的諸般因素，現實都一並指示出來；和種類公名相對比較，類名在潛能的虛懷中，暗指種名因素；種名卻現實明指之。（在明指、暗指的分別上，個體對於種名，指示個體因素；和種名對於類名，指示種別因素，有相同的比例）。

由上述的分析，得以明見：人將來復活，是在個數自同的條件下，原身復活；人性亦然：它所指的某人性體，也是原個復元；理由和根據，就是因為（肉身敗亡以後），理智的靈魂長存，肉身的物質也保持其自同的單位（積量等等；物質散而不滅，故能重新聚合，和靈魂團圓）。

答三、第三疑難根據（的前提），錯懂了事實。因為固然（大前提）「生存中斷，則前後非一」是一條不錯的原理，但在人性生存的事實上，（復活前後的生存，沒有中斷，故是前後如一，為明瞭這一點），須認清人的靈魂和其他（形界）物類的性理，生存情況上的分別：

顯然，（普通說來），物質和性理，結合而成一個（物體的）生存：因為物質為有現實生存的盈滿，不得不依靠性理。（人類，物類，在這一點上，是相同的）。然而兩類的分別在於：其他物類的生存，惟獨在乎凝結於物質裡；在生存和行動上，都不超越物質。（回閱卷一，章五十一，卷二，章六十八，六十九，及八十六；卷三，一〇九）。

人理智的靈魂，卻顯然在動作上，超越物質；因為它有某些動作，沒有身體器官的參與；例如智力曉悟真理。由此可見它的生存也不單獨在乎凝結於物質。所以，肉身敗亡，（物質原素離散以後），靈肉合體原有的生存，乃留存於靈魂以內；及至復活之時，肉身重修復元，乃重歸於靈魂內常有的那同一生存（的源流）中去；（肉身和靈魂重新團結，共用靈魂保持了的生存）。

答四、第四疑難提出的理由，也不足以證明人的復活不能保全原身單位的同一。人生在世，身體的物質部分，如海水流蕩，流來流去，變換不停，並不因此而妨礙人從生至死，個數單位，本身的自同；人身的部分，物質常換，而只是他那人性的本體始終如一、現世生活期間，既不妨礙人本身個數的同一，足證來世也不妨礙復活者原身個數的同一。

可取火作比例，詳說此點：聚火燒火，舊木燒燼，添加新木；木柴不斷、續燒續添，燒出的火，恆久保持火（種名所指）的本性本體，續燒不熄，則可說是一個數單位自同的一團火：「例如燈火是一個燈火，雖然燈中的油和油綯，不停的新舊替換。河水常流，水滴常換，仍是一條河水」。

人的身體以內，情形相同。各部分和器官，一生之久，常保存自己應有的性理和定義，（也保存定義所指的本體）；然而各部分的物質，不停的新陳代謝；陳舊的受人身本性自燃的熱力，消化排散；新鮮的乃因食物營養而孳生。所以，人不因年齡變遷而失去本身個數單位的同一、縱令物質方面，不是一切部分都不隨時改換。

同理，人的復活，為保持原身個數單位的自同，不需要前世一生之久所有一切部分的物質，都全收復；反之，只需要收復其中的一部分，能滿足應有體量之所需，就夠了；並且，依理而論，似乎只應收復

那些質量優越，更適合人性美善的若干部分。

如果不幸有人，或因幼年夭折，或因肢體傷殘，身材缺乏應有的體量，肉身復活起來，乃受天主全能，採取外來的物質，補足所缺。這樣添補，也不妨害人身單位的同一，因為自然工化，人身發育，童年之所缺，壯年則添加充足，這樣發育完善的部分，或肢體，或全身，不因物質新加而失去單位的同一、一個人，有童年和成年的互異，但不因此而個數前後互異的許多人；反之，始終是個數單位相同的一個人。

答五、縱然假設有「人吃人肉」的事，仍無妨於肉身復活的信條。按方才的說明，不需要人身物質的一切部分都復活；並且如有所缺，又有天主全能來補助。所以，被吃了的人肉，復活起來，完好如初，歸還原主的身體。吃人者的肉身，如果在世一生，不是只吃人肉而生活，復活時，則只收復其他食物補養的物質部分；以應有體量為限；故可滿足需要。假設在世一生，只吃人肉而生活，復活時，只收復出生時，從父母領受的物質。其餘一切缺乏，則由天主全能補足。

又假設甲某人的父母只靠吃人肉而生活；甚以至於他們精血的種籽，既是營養料的剩餘，也是生自所吃的人肉。甲某人在世一生也是只靠吃人肉而生活。他的肉身復活時，則只有父母種籽的那點物質，可供收復。因此，肉被吃的那些人受到的這點損失，由天主從別處，採取物質去添補。

肉身復活，收復前生物質的標準如下：假設某一物質部分曾為許多人身所共有，復活時，應歸於缺它則不完善的那某一人。

本此標準，同一物質部分，對甲是其父母生他所用的種籽，對乙是他自己吞食的養料；復活時，則應歸於甲，（不應歸於乙。乙缺之，不失完善。甲缺之，則無以成立其完善。故歸甲，不歸乙）。又假設，

那某點物質，在甲、則成全其個體完善，在乙、卻用為成全其本種（公有的）美善，（例如或作其養料，或作其精血的種籽，為傳生其本種）；復活時，則應歸甲，不歸乙。

本此原則，父母種籽的物質，復活時，歸於他所生育的子女，不歸於父母，原祖亞當的肋骨，復活時，歸於它所生育的厄娃，不歸於亞當。但另假設，那某點物質曾在甲乙兩人成全同樣的美善，復活時，應歸於先有它的那個人。（不歸於後有它的這某人。缺它者，另由其他物質來補充。事實上，沒有只靠吃人肉而傳生子孫的人類家族。縱令假設，全人類的無數人，都是亞當一人身體分裂成碎片而生的，生後就立時都死去；復活時，亞當和眾人，仍是各自擁有一點物質；足夠作復活所需的基本資料）。

答六、由上述的理由，可見第六疑難的解除。肉身復活的目的和本性的：因為靈魂的本性是和肉身結合。但肉身復活的動力不是本性的，而只是天主全能造生的：（將這個動力造生出來，賦與人的靈魂和肉身，使之兩相重聚而結合成復活的人）。

答七、眾人，不都依信基督，也不都吸收其救世的奧理，但卻都要復活，這是不應否認的：因為天主聖子降生，採取人性的目的是為修治人性：（恢復其原初固有的美善）。每人因犯罪而遭受的缺失，有人性損失，和本位損失兩種。為完成救世目的，眾人的人性損失，都受基督的補救。（死亡是人性損失）。故此眾人，既受救恩，乃都要起死回生。然而每人本位的損失，為能受到補救，除依從基督以外，別無他途：或自己發出動作，信仰祂；或至少，仰藉「信德的聖事」沾領救恩。（「信德的聖事」，指示「洗禮」：領受洗禮者，雖無自發的信心，例如新生的幼兒，也能得救；餘如「願洗」，「血洗」，也都包含在「信德聖事」的總類中。回閱章五十九，參考章五十）。

第八十二章 復活以後：長生不死

從此可見：眾人將來復活的效果，（有許多，須要逐一略說。其中第一）是：人既復活以後，便不再受死亡。

一證：死亡的必須，是人性因犯罪而生出的弱點。然而基督救世，卻用受苦難的功勞，補救了人性因犯罪而生出的一切弱點。按大宗徒，《致羅馬書》，章五，節十五所說：「恩寵非罪惡可比。如果一人犯罪，致使眾人死亡；天主的恩寵，效力更強大無比：耶穌基督一人的恩寵，足使更多的眾人受到了豐富洋溢的救恩」。

由此可以斷定：基利斯督的功勞，除免死亡的效力，遠大於亞當犯罪，招致死亡的效力。所以，仰藉救主功勞脫免死亡，復活的眾人，不再遭受死亡。

另證：永要延續者，非已挫敗者。設如人類復活又要死去，以使死亡永遠延續下去，基督捨身救世，便全未挫敗死亡（勢力的統治）。事實上，祂卻挫敗了死亡；並且現今剷除了死亡的根由。按吾主、借《歐瑟亞先知》的口，（章十三，節十四）曾預言說：「哦！死亡啊！我要是死亡的死亡」！將來，最後的時刻到來，就要消除死亡的惡果：案據聖保祿，《致格林德書》，章十五，節二六，發表的預言：「將

來最後時刻到來，就要摧毀人類的公敵：死亡」。足證復活的眾人不再死亡。持守這條定理，才是符合聖教會的信仰。

加證：效果相似原因。按（章七十九）已有的說明，將來眾人的復活，是基督復活的效果。然則，按聖保祿《致羅馬書》，章六，節九所說：「從死者之中、復活了的主耶穌，已不再會死亡」：既然基督復活後不再死亡，所以眾人也同樣復活後不再死亡。

添證：假設眾人復活以後，又要死亡；將來或又要復活，或永久不再復活。若果永不再復活，靈魂就要和肉體永遠分離，這是不適宜的。按上面方有的說明，為避免這個不適，始有主張人將復活的必要：因為假設復活的人又死去永不再復活，是適宜的；就全無理由主張人初次死後卻應復活。

但如假設，復活的人死去以後，又要復活；第二次復活的人，是否又要死亡。假設不又要死亡，則依同樣理由也應肯定第一次復活的人不再死亡。假設果然又要死亡，則依同理，一個人死而復生，生而復死，生死反復，將無盡頭。這似不適宜；因為天主的意旨，不能沒有固定目的。有目的，則有終止；故有盡頭；所以不能是「生死反復」。這樣的「生死反復」，逐代循環，是一種變化，屬於「變動」的總類；不能是「目的」。變動的本質，依其真確定義，是「嚮往某外在目的之進程」。〔天主降生救人，不能不有的目的，絕不會是「一種變動」而已〕。

另證：下級物性，動作的宗旨，是以永久生存為目的；因為下級萬物本性的一切動作，都按自然規則，生生不息，以永保本種生存為目的；是故，物類本性追求的終極目的，不是以本種保存這某個單位實體，卻是用這某個單位實體保存本種生存的永續。物類本性有這樣的宗旨，因為物性動作是依天主（賦

給)的能力。天主的能力是永久生存的第一根源。

是以，大哲《生滅論》，(卷二，章十)曾主張舊物生新物的目的是使新生的物體分享天主永久的生存。例如無生物：火生火，礦生礦。有生物：豆生豆，馬生馬，人生人等等)。下級物類，本性動作，尚有這樣的目的；何況天主全能的動作呢？豈不是應追求某某永久目的嗎？

然而，復活死者的目的不是為保存人種，因為人種的保存只需世代傳生就夠了；故其目的只剩是保全每個人的永久生存；不只保存其靈魂；因為肉身復活以前，靈魂已有永久性的生存；故是為保全靈肉合成的每個實體。可見：人既復活則永遠生活下去。

還證：比較初生和復生的情況，可以見得靈魂和肉身有生存久暫相反的關係。人之初生，是肉身先生育，靈魂卻隨後造生；落蒂的種籽，用生育的能力，配備適當的物質，接受天主造生而賦與的靈魂。復生，卻是給預先存在的靈魂配製新興的身體。初生，既是以靈魂配合肉身，隨從肉身有死有壞的條件，人乃生而有死亡的必須；復生則以反比例，既是以肉身配合靈魂，故宜隨從靈魂永久生存的條件：人既復生，就應永遠長生。

又證：假設一個人生而死，死而生，反復不停，則呈現循環的本性。然則物類生死的循環，是天下不滅形體，圓軌旋轉而生的效果；因為(按古代天文學和宇宙論)，第一旋轉的現象，是發現在(天上星體)方位的運行上。然後生出其他各類變動的支流，都盡可能模擬第一旋轉的完善，以求逼肖。所以，復活者生死不停的循環，也應是天上星體旋轉的效果。這是不可能的；因為肉身的起死回生，超越物類本性自然的動作能力。足證，不應主張復活者的生死循環，隨而也不可主張肉身復活以後又要死去。

加證：同一主體，自身以內、既有事件反復，前後繼起的現象，則有時間長短的限制。凡有時間限度的一切事件，都受天體運行的節制。然而離開了肉身的靈魂，超越有形的自然界全體，故不服從天體運行的節制。故此、靈魂和肉身，離合迭興的循環，也受不到天體運行的節制。所以，假設眾人復活以後又要死亡，隨而必有生死循環，是不會有的事。足證：復活者，不再死。

經證：由此，《依撒意亞先知》，（章十五，節八），說：「上主將來要永遠拋棄死亡」。若望，啟示錄，（章二十一，節四，也說：「死亡之事，不再有了」。

駁謬：由此乃得破除古代異教人的錯誤。他們曾相信：「各時期，及其一切事物，都反復重現：例如：現世的柏拉圖在亞典哲學書院，教授生徒；在已往，遠隔無數年代，和世紀，必在某時，曾有同樣的人地事物發生；還要在將來重現」。（參考聖奧斯定，《神國論》，卷十二，章十三）。有些人還曾稱引《聖經》，訓道篇，（章十一，節九—十）旁證那樣的迷信：「已往有了的，是什麼？將來，還要有。現在發生了的是什麼？將來，還應發生。太陽之下，無新物」。人切莫說：「請看，這是新鮮事」。須知那事，早在遠代以前，古已有之」。

上述《聖經》真義，沒有說個數單位相同的事物，異代反復重現，只是說：同類物，歷代多有。詳見聖奧斯定同書的講解。亞理斯多德，《生滅論》，（卷二，章十一），也曾有同樣的講解：駁斥上述之類的派別。

第八十三章 復活以後：食色問題

從上述的前提，轉可證出另一結論，就是：復活以後，人不取用色慾和食慾的需品。註一

一證：去掉了有死有壞的肉體生活，必須也去掉肉體生活有死有壞的需品。顯然飲食用品，都是肉體、有死有壞期間的日需品；取用飲食的目的是為避免身體實質銷耗而受傷亡。現世人用飲食是為增長體重。復活後，人人都有適當的體量，故無飲食的需要。（回閱章八十一）。

同樣，男女婚媾的目的，是為生殖，藉以將個人無力永保的生存，由人種的傳流而永久保全之；故此也是肉體生活、有死有壞期間的需要。前章既然證明瞭：復活了的人不再死亡；所以也就用不著食色等需品。

加證：人復活以後的生活，必定比今生更沒有目的和規律，因為人度復活後的生活，全賴惟一天主的動力；但為維持現世的生活，卻需要物性動力的合作。然則今生取用飲食，守規律，有目的：飲食的目的是為受到消化而變成身體的養料。假設復活了的人取用飲食，也就必須有這同樣的目的：將食物化成身體。既然身體不會再傷亡，則無任何消耗，凋謝，或排泄；所以凡所取用的飲食，消化以後，都應為增長體重；（不能是為補充消耗）。但按（章八十一）已有的說明，人復活時都具備適當的體量；所以（再吃

東西，增長不已）必致體量過度；因為超過適當的體重，就是體重過度。（過度是不合規律，也不合目的，必非天主所許）。

添證：復活了的人是長生不死的。或常用飲食，或不常用，只是有時取用而已。假設常用飲食，既無消耗，不停增長體量，必致增至無限。這是不可能的；因為量的增長是一物性自然的變動。然則物性自然動力，常有固定目的，得之而後止，永不無限無止；明證於大哲名言：《靈魂論》（《心理學》），卷二，（章四）：「物有恆性，大小增減，都有限止」。

假設復活了的人，不常用飲食，但常生活，故有時不用飲食。依同理，應在最初就不用飲食。所以，復活後不用飲食。

既然不用飲食，則隨之也無色慾；因為色慾的目的在於洩精：（是消耗排泄之類；猶如花草凋謝零落一般）。復活後的肉身不能有洩精的事。洩精是種籽的脫落。人在復活以後，不能再有種籽從實體中脫落出來；因為，離開實體者，失去其本性，等於敗亡而腐化，不能再是那本性任何動作的因素，也就不能是種籽了。詳證於大哲《動物生成論》，（卷一，章十八）。況且人的身體，復活以後，既不再受傷亡，則其實體不能再有任何部分，竟被消耗，排泄，或脫落。加之，按方有的證明，人復活以後，既不飲食，則無營養料之剩餘；故無種籽。（按古代生理學界的公論，種籽是營養料的剩餘）。那麼，（種籽，既不能由實體中脫落出來，又不能從營養料中剩餘出來，所以無從生出），足證：人復活以後，沒有色慾。

又證：色慾的日需，是生殖器的日需，按本性自然的規律，是以生育子女為目的。假設人復活以後，生殖器的運用，不是沒有目的，則也應傳生人類，和今生相同。結果必是人類在復活以後生出許多在復活

以前沒有生過的子女：這些子女也領受和父母相同的本性和長生不死的生活。（他們不受死亡的痛苦，也就不由復活而得長生）。那麼，當初死者復活，久待至世界末日，便失去了（聖教傳統公認必須久待的）理由。（等於說：既有許多人得了長生，不是由於死而復生，則無理由責令某某若干人先死去，久待千萬年而後復活以得長生；此亦人也，彼亦人也。彼之不必受，此則何必受？厚此薄彼，待遇不公，邏輯何在？聖教傳統，如不可誣衊，公理也不可輕棄，則宜承認：人類復活以後，不再傳生人類）。

加證：假設人在復活以後又要傳生人類，他的後代子孫或有傷亡的可能，又要死去；或無可能，則長生不死。兩個（矛盾的）假設都有不適：

第一假設他們長生不死，這有許多不適：一是必應肯定他們生來沒有原罪：因為如有原罪，則必應受罰而遭死亡。按聖保祿致《羅馬書》，章五，節十二，說：「罪惡由一人，徧傳於眾人，死亡亦隨之而至」。二是假設有些人生來無罪且不死，則不是眾人都需要被耶穌救贖，耶穌也就不是全人類的首腦了。這是違反大宗徒的名言：《致格林德第一書》，章十五，節二二說：「眾人因亞當而死亡；同樣乃因基督而重得生活」。三是眾人出生，同始而不同終。始則同生於父母的種籽，終卻有必死與長生之互異。（待遇不公）。

但如果第二假設，他們生來，能受傷亡，也要死去；而不再復活；則其靈魂和肉體將要永遠分離。這是不適宜的：因為他們和已復活者的靈魂是同種。（同種者，則不得有同一下場）。假設他們死後還要復活，別的眾人就應等待他們，為使同種同性的一總人，都一齊同得復活的恩惠：因為按（章八十一）已有的說明，復活的效用是為補救人類的性體：（效用既生，則必使全人類同時都復活起來：誰有人性，誰

就復活)。否則，分別彼此，有些人等待和眾人一同復活，另一些人卻不需要等待，條件不公平，不見得有何理由。

加證：假設人類復活以後，又要運用生殖活動，並要生育子女；或常，或不常。如果常生育，則人數將多至無限；生育的目的，將不是（補充死亡的人數）保存人種的持續；因為那時的眾人都是長生不死的。所以，人性生殖的宗旨，應是生生不息，多至無限；這是不可能的。（目的是終止。無限是無目的，物有本性，而無目的，則等於無本性；自相矛盾，故是不可能的）。

但如不常生育，卻只生育到某一限期，則過期以後，不再生育。如果這是有理，則依同理，應在最初就不生育，也就不運用生殖的官能。

證難：有人如說：復活以後，取用飲食，運用生殖官能，不是為保養身體，或增長體重；也不是為維持人種生存，或增多人數；反而只是為享受食色現實的福樂；終極真福的賞報，應當萬福全備；故應一無所缺。

解難：以上這樣的言論，顯有許多不適：

一因方才說了：復活後的生活，更有目的和規律；勝於今生，誰若只為享樂而滿足食色諸慾，既非保養身體，又非生養兒女，則是行為不當，並是不良嗜好的惡習。這是有道理的：因為食色行動的福樂，不是行動的目的；反之行動卻是福樂的目的。物性天然，規定此類行動，有其樂趣；為能激動生物，勿怕勞苦，而放棄性體需要的行動。（換言譯之：行動的目的不是為享樂。樂趣的目的卻是為引起行動。這是物性自然的道理）。如果只為享樂而操作食色諸慾的行動，則是本末顛倒，有失體統。復活後的人生，極守

規律，故全無這樣的荒亂情形。

又因復活後的生活，按規律，守秩序，是為保全至善的真福。人的福樂和真福，按卷三（章二十七）已證定理，不在於食色等類的體福。足證：不應主張復活以後的人類生活，竟是為享這樣的慾樂。

還因諸德百行，遵守規律，目的在得真福。假設食色的慾樂也是來世真福的要素，則志士修德，也是立志為將來多享慾樂；居心如此，有傷道德：一傷節德。節德在節制飲食和色慾。如果現世節慾，為能來世多享慾樂；則節慾不是節慾：（而是養慾）；將使貞潔變為荒淫，淡泊變為饕餮。

另如假設，食色慾樂，固然不是真福的要素，但仍讓人來世享受；現世修德，乃可以此存心。這樣的假設也無理由成立：因為：實有的事物，都有目的之所為；或為己，或為它。然則、上述諸類的慾樂，目的不是為它；因為按方有的說明，復活以後，人享這樣的慾樂，不是為完成本性目的之行動。保養身體，（生育子女）。所以，它們的目的只剩是為己：就是為享樂而享樂；以自己為目的。然則、凡是以自己為目的之事物，必應或是真福，或是其要素。不久以前，證明瞭這都是不可能的。所以，來世的人生，全無此類慾樂之可言。

另證：在神樂至高之境，人與眾神，一同享見天主，竟又尋求身體慾樂，甘與禽獸相類，比較品評，似甚可笑。（回閱卷三，四十八諸章），已有詳證。除非有人能說：眾天神的至福不全；缺乏獸慾之樂。這是荒謬萬分的。是以《瑪竇福音》，章二十二，節三〇，稱述吾主耶穌說：「復活以後的男女，不婚不嫁，但生活（超性）如同天主的眾品天神」。（天神真福全善，故無食色諸慾的騷擾）。

駁謬：由此乃得破除猶太古教和撒拉森回教許多人的錯誤：他們主張人在復活以後，享受食色慾樂，

如同現今一樣。

信奉吾主耶穌的某些異端人，也隨從了那樣的錯誤：主張未來的基督聖世，是在塵世建國；享祚千年；當那千年聖世，眾人肉身復活，筵享無度，大吃大喝，不但全無節制，而且極慾窮樂，為教外人之所未聞！荒謬如此，人非肉慾蒙蔽，絕不信服。神靈清醒者，呼之為「基離派」。希臘名辭直譯，可稱之為「千年派」。詳見聖奧斯定，《神國論》，卷二〇，章七。

疑難：然而有些理由，似能佐證上述這樣的意見：

一因亞當未犯罪以前，原是長生不死的，天主卻命他：「生長繁殖」！又吩咐他：「地堂百菓，你都可吃……」。足證他在當時享用食色之樂。

二因吾主耶穌復活以後，也曾取用飲食。路加（章二十四）記載：「祂在眾徒面前，用過了飯，取其剩餘，分給眾徒」。《宗徒大事錄》，章十，記載聖伯多祿說：「天主第三日復活了耶穌，賞賜祂形體顯現，不是顯給人民大眾，而是顯給天主預選的見證人：就是顯現了給我們（這少數人）。祂從死者之中復活起來以後，我們曾和祂一同取用飲食」。

三因《聖經》數處的名言，似是預許眾人身臨福境、享受飲食之樂。例如：

《古經》，（舊約），《依撒意亞先知》，章二十五，節六：「軍旅之大主，將在這座山頭，給一總的民族，設備精髓肥美的筵筵，和糟粕瀟清的酒席」。下文（節八）又說：「天主要永遠拋棄死亡，並要除去每人面上的眼淚」；明指眾人復活以後的真福境界。《先知》又說，（章六十五，節十三）：「（上主聲明說）：請看，我的工作，有飯吃；你們受飢。請看，我的工作，有水喝，你們耐渴」。下文

（節十七）又說：「請看，我就要另造新天，新地」。明明指示來生的境況。

《新經》、（新約），《瑪竇福音》，章二十六，節二九，記載吾主（最後遺囑）說：「從今以後，我就不喝這葡萄酒了；待到那天，我就要和你們，一同共飲我大父國中的新酒」。（「我大父國中」，和「天堂」之類名辭一樣，指示復活以後的真福境界）。《路加福音》，章二十二，節二九，也記載吾主預許說：「如同我父為我，我也為你們，設置國度，接待你們在我國中，和我同席，聚餐共飲」。

若望（預言未來的）啟示錄，章二二，節二，還說：在真福的國度，大江兩岸，有「生命樹」結「十二菓」……。上文章廿，節四—五說：「我看見了為證明耶穌而被斬首的眾人靈魂。他們都得到了生命，並和基利斯督，治理聖世千年。其他死過的眾人，千年聖世告終以前，沒有得到生命」。

綜合上述一切，似能證實諸家異端。難處在此。

解難：上述一切困難，不難解除。

從亞當方面，舉出的困難，沒有（理證）的實效。亞當是人類的初始，復活是人類的終極。始終軒殊，美善自應互異；職務隨而不同。亞當個人美善，固已全備無缺，但人類性體，尚非萬善全備；因為人類尚待繁殖。是以，亞當本人體構的完善，適足以充任人類的元始。故此，也應生育，為能繁殖人類；因而也應有飲食的消耗。

然而眾人復活以後的美善，卻是人類性體（在每人以內）完全達到了至善的境地；人間精選的名額，全數充足。所以再無生育的需要，故此也不再用飲食。（生育的目的，是為增殖人間的精選；猶言是為生聖生賢。將來，聖人的數目，滿足了人性至善所需的定額，人類便自然不再生育。《參考問題辯論集》，

卷二，集三《靈智實體問題》，第六節）。

為此理由，亞當的長生不死，和復活的眾人不相同。復活的人長生不死；不受傷亡，也不消化排泄。亞當長生不死，卻是不犯罪則不死，犯罪則死。他如保存自己長生不死，（固然不受傷亡），但不是沒有消化排泄；然而既有消化排泄，便由食物補養，勿因消耗傷身。

從基督方面說去，祂在復活以後，吃過東西，非為生活需要，卻為證驗自己肉身復活的真實。因此，祂吃的食物，沒有變成祂的肉身，卻消化成了食物原先固有的物質，（排泄到外邊去了？）。普通復活的眾人，沒有吃東西的這個理由。

新古二經的名言，表面似是預許眾人復活後享用飲食，但其實義非指肉體物質的飲食。故另有神靈生活的喻意。

《聖經》用覺識的象徵，給我們提示智力可曉悟的事理；為能教導吾人心靈，下學而上達：由已知，愛好所未知。（參考聖師額我略，《福音勸語》，第十一講）。用這象徵方法，《聖經》習慣用「飲食」的象徵，喻指妙悟上智，領悟真理，神智欣賞的福樂。是以《箴言》，章九，節二—五，論天主的上智說：「祂釀酒設筵，並向無智者說：請你們來，吃我的麵餅，喝我的酒」。《德訓篇》，章十五，節三說：「祂給他吃靈智和生命的餅，並給他喝上智救世的水」。《箴言》，章三，節十八，論上智也說：「為領悟上智者，上智是生命的樹。為保持上智者，上智是真福」。

《新經》，瑪竇記載吾主說的話，也可以另加解釋：指示祂在復活後和眾徒一同吃飯，喝酒，是喝新酒：就是用新方式喝酒：不是為生活需要，而是為證驗復活。又說「在我大父國中」，指示耶穌復活是人

類長生的聖世開始。

啟示錄所說的「千年」及「致命者的首次復活」，應解釋如下：「首次復活」是信眾的靈魂，由罪惡中，又直立起來，洗除了罪污：一如聖保祿《致厄弗所書》，章五，節十四說：「你要從死者之中，站立起來；基督就要光照你」。（形容洗禮赦罪的光明）。「千年聖世」喻指聖教歷史的整個時期：從建教以至世末：有眾位致命聖人，並有其他聖人，共用基督的和平：不但在地上的教會裡，而且也在天上的故鄉：信眾和基督共用天主神國的治安。「千年」的「千」字，是「十」字的立方，（自乘兩次）；象徵「完善」。立方根「十」字，也有「完滿，圓全」等等至善的寓意。

如此看來，乃得明見：復活以後，人都不務食色。

附誌：從此還可得出最後一條結論：復活以後，人生的職業勞動，都要停止：因為勞動的目的是為謀求食色日需，並為保持健康免受傷亡；此外，只剩欣賞真福，是眾聖之所專務：在於靜觀，不在於勞動。為此，《路加福音》，章十，節四二，論靜坐欣賞的瑪利說：「她選擇了至善的福分，不可又讓她棄掉」。由是，古聖若伯（章七，節九）說：「降入地府者，不在升出，也不在回家；他的本地也不再認識他」。若伯的這些話，否定人在復活以後，又要回復舊業，例如營造房宅，或操行其他今生的俗務。（「地府」和「天堂」異名同實，不外於指示「真福的長生境界」。有些人，俗心太深，迷信復活後，又要成家立業後置買莊田，掙些榮華富貴。若伯名言，可破其謬）。

第八十四章 原身復活

上述種種，不幸而成了某些人關於復活者體構實況、意見錯誤的機緣。

既然原素性質互相衝突的合成體，都有敗亡的必須，某些人有鑒於此，乃進而主張眾人復活後的身體不是原素互相衝突、合構而成的。這些人，又分許多派：

有人說：吾人復活的身體，不再有身體（物質）的本性，卻都變成神類的實體。他們這樣想的動機，是大宗徒《致格林德第一書》，章十五，節四四，說過的那句名言：「種植有草木類生魂的身體，茁長起有神類靈智的肉身」。（換言簡譯之「種植草木身，茁長神靈身」）。參考奧理真，《因素論》，卷三，章六。

又有些人，由同樣的動機，進而主張：吾人復活了的身體，素質輕清：好似空氣清風一般。因為「神靈」二字，在《聖經》原文，（或希伯來，或希臘），都有「清氣」的意思：所以「神靈身體」就指的是「清氣身體」。（身體既然只是一般清氣所構成，則不含異性相攻的許多原素，故此可以不受敗亡。參考大聖額我略，《修德精義》，另名《若伯傳》註解，卷十四，章五六）。

另有些人卻說：眾人復活之時，靈魂採取的身體，不是塵界的，而是天界的：起緣也是初自大宗徒，

《致格林德第一書》，章十五，節四〇，論復活說過的一句名言：「有天界的形體，也有塵界的形體」。

大宗徒同章（節五〇）又說過：「肉軀和血液，得不到天主的神國」：似乎也旁證上述諸派人的意見。如此得見復活者的身體，沒有肉軀和血液；從此可知，也沒有任何（如氣似液的）濕質：（或另名所指的「精氣」。）疾病傷亡，都是由於精氣消耗。身體如無精氣血肉，而有神界或天界的特質，則無疾病傷亡之可言。猶如俗語神話所說：「仙天之體，長生不死」。

然而，這樣的意見，顯然都是錯誤的。（先直證，後反證，理由如下）：

直證：吾人復活和基督復活是同形同性的：案聖保祿，《致斐理伯書》，章三，節二所說：祂要重修我們卑陋的身體，和祂光輝的身體，形同性同」。然則基督復活以後，具有的身體，是手摸可觸的，並有肌肉和筋骨：案路加末章（二十四，節三九）記載吾主復活後向眾徒說：「你們來用手觸摸，用眼看：我有肌肉和筋骨，不是鬼神的幻影」。所以，眾人復活後的身體，也是手摸可觸的，並有（性體真實的）骨肉。

還證：靈肉的結合，是性理和物質的結合。（然而性理和物質的結合，乃是現實盈極和潛能虧虛的結合）；盈虛相稱是兩相配合的條件：是以有什麼樣的性理，便須有相稱的物質，具備固定的條件，為能與之結合。眾人復活以後的靈魂是人性相同的。從此可見，它們結合的身體也有同樣的本性：和復活以前，同性同種。故應具備骨肉及其他部分。

加證：自然界，物類種名的定義，指示種界固定的本體。（本體，就是本性本體：也叫作性體）。這樣的定義都指出物質，標名其本體具有的物質因素。是故，物質改變種界，則所指自然界物體之本性，也

必定隨著改變其種界。然則、人的實體，是自然界物類中的（個實體。假設人在復活以後沒有現世同種的骨肉和其他部分，則和現世的人也不屬同種。前後相比，名同實異。（等於說：復活的人，只有「人」的虛名，沒有「人」的實體。用反證法，反回去，足證復活的人和現世的人應有種類實用的骨肉等等）。

又證：異種身體和此某一人的靈魂相差，遠於彼某人之身體相差於此某一人之靈魂。（換言譯之：異種身靈之相差，大於人種異體和人靈之相差）。然而按卷二（章八十三）已有的證明，一個人的靈魂，不能結合另某人的身體而重生。足證：更不能結合另某異種的身體。

另證：每人復活，為能保全個數自同（前生原有）的實體，必須收復種同數同的本體因素：（原身復活）。假設復活前後，身體不是同種，則無以保全「個數單立自同、（原身復活）」的條件：（那麼，也就不真是復活，而是變種託身轉世：和輪迴相似）。

古聖若伯，（章十九，節二六），說過的話，足以破除這些意見的錯誤，極其明顯：「我要重新包裹上身體周圍的皮膚，還要生活在我的肉身裡，親眼看見天主」。

現在分論上述各家異端，特有的不適：（並用反證法證實其錯誤）：

說身體變成神靈的主張，是完全不可能的。物質不相通者，則不得彼此相變。神靈和形體，類界軒殊，物質不相通。按卷二（章五十）已發證定理，神靈之類的實體，完全不含物質，人的身體變成神靈實體，（類界舛錯），是不可能的。

又證：假設人體變成神體，或變成靈魂，或變成其他。如果變成靈魂，則復活的人只有靈魂，（沒有肉身），和不復活沒有分別。如果變成其他神體，則有兩個神體，合成本性至一的某個實體：這全是不可

能的：因為凡是神體，各自是生存獨立的實體。（彼此不發生物質與性理之結合，所以構不成本性至一的實體）。

同樣，人體變成空氣或清風之類的氣體，也是不可能的。

一證：人體，或任何動物之類的身體，在其整體或任何分子，都必須有固定的（立體）形狀：於是必須本體具有限定的邊界：因為凡是形狀，（都有立體幾何的積量），都受終點或界限的範圍：其終點或界限，是其本體固有的。然而，氣體本身沒有始點終點，也沒四周的界限；但只受外物邊界的限制。所以人復活後的身體不能是空氣或清風之類的氣體：（雲煙霧氣之類：都不能有固定形狀）。

另證：人復活後的身體，應有觸覺：因為（按大哲生物學及動物學的定論），生物而無觸覺，則（不能有任何覺官，故此只是植物，而）不是動物。然則復活者是人，則必須是動物，（因為，按大哲《靈魂論》、《心理學》，人的本體定義是「理性動物」）。但是清氣，不能有觸覺，和其他任何原素單純的物體一樣，都無觸覺：因為按大哲《靈魂論》，卷二（章十一）的證明，觸覺的器官和身體，應有「可觸品質」（冷熱燥濕硬軟）配合適中。（這些「可觸品質」，是物質原素、本體需有的本性實理，也是形體之所必備。固體尤然。本此種種心理和物理方面的理由），可知人復活後的身體不能是氣體。

從此還可看到：人復活後的身體，也不能是天界形體：（例如日月星之類的形體）：

一證：按大哲，《天體宇宙論》，卷一，章三，已有的證明，天上形體，（運行不息，自證無生生死變化，故此也沒有塵界品質互相衝突的原素之組合，就是）不能有冷熱燥濕等類的可觸品質。然而方才說明了，人的身體，和任何其他動物一樣，卻應容納這樣的可觸品質。足證人體不能是天體或星體。（日月星

等天體，能是塵界物體冷熱燥濕的原因，但自身沒有冷熱燥濕等品質：天界和塵界，互有的因果關係是「同名異指的關係」，不是「同名同指的關係」。古代《物理學》見解如此。回閱卷二，章四十六；卷一，章二十九及三十二）。

加證：按大哲，《天體宇宙論》，卷二（章四）已證的結論：天上諸形體，是不死不壞的，也不能改變本性生存行動的情況。它們本性應有圓球似的形狀，（並且常按規律，依軌道，旋轉運行：古今不變）。所以，它們不能有人性身體的形狀。足證復活以後，眾人的身體也不能有天界形體的本性。（就是不能變成星球）。

第八十五章 原身復活後的新情況

人將來復活後的身體和現今實有的，雖然屬於同種，但互有的情況各異。

第一、復活後的眾人身體，不分善人惡人，都是不受傷亡的。理由有三：

一是由於復活的目的：人不分善惡，都要復活，為能領受永遠的報酬；善人受賞，惡人受罰；善功罪過，是靈魂用肉身生活建樹起來；所以永賞永罰，也是靈魂重與肉身結合同受。最後的賞罰，都是永遠的，詳證於卷三，（六十四及一四四諸章）。足見，善人和惡人的身體復活以後，都有不再傷亡的特質。

二是由於復活的主動原因：天主恢復已敗亡者的身體生活，更能將不再傷亡的特質賦給身體，使其性命永遠保存。可用（達《厄爾先知》，章三所載）三聖童被投火窯、未受燒傷的故事，作實例；為得說明，天主願意，既連現世可受傷亡的身體，也能保祐它們免受傷害，何況對於來世復活了的身體呢？

三是由於復活後人靈魂固有的性理效用：前在（章七十九）已說明了：靈魂重新採取肉身，免與肉身永遠分離。（靈肉結合，猶如性理與物質結合：遵守盈虛相稱、本體論的定律。人之初生，天主造靈魂以配合肉身。人之復活，天主重修肉身以配合靈魂）。既為成全靈魂的至善而修理身體，則應給身體裝備上和靈魂相稱的特質。然而靈魂卻是不受傷亡的。所以復活了的身體，也應是不受傷亡的。

如此看來，可見將來身體不受傷亡，真義是說：現世能受傷亡的這個身體，將來由天主全能，改變成不受傷亡的。這樣，身體就要完全受靈魂的主宰，藉以保全生命，不受任何外物的阻礙。因此，《致格林德第一書》，章十五，節五三，聖保祿說：「這個有死有壞的實體，必須穿戴上不死不壞的服裝」（喻指人復活的肉身要裝備上不再死傷的神恩）。

故其真義，不是說人復活以後採取另一種不受傷亡的身體，而是現今能受傷亡的這個身體，將來要成為不受傷亡的。

這樣解釋起來，就可懂得：聖保祿所說：「肉軀和血液將來得不到天主的神國。可朽也得不到不朽」：這些話的意思是說：眾人復活以後，有血肉的實體，但去掉了血肉的「可朽性」。不可朽就是不再受傷害及敗亡。合觀上下文，意思則顯明易見。

第八十六章 復活後的五種神恩

然而性體和個體不同。復活之時，眾人公有的性體弱點，全因基督救世的功勞而被消除，善人惡人，互無分別，但是個體功罪軒殊，各得應受的賞罰，善人惡人，自應彼此不同。（本章先論善人，下章討論惡人）。

善人復活，身體受光榮。但就性體而論，人的靈魂結合肉身，將生命充滿肉身，並維持其生存。若從個人行為有功而論，靈魂則受舉揚，享受親見天主的榮福。惡人的靈魂因罪受罰，得不到這個榮福的品級。

所以，公論性體，眾人肉身都有和靈魂配合適稱的條件：就是原素相攻的物質組合，不妨礙不受傷亡的性理（靈魂），將不受傷亡的生存，授給（復活了）肉身：由於人身的物質，仰賴天主能力，完全服從人的靈魂，故不再受傷亡。然而特論個人善功，靈魂既受舉揚，親見天主，身體結合著靈魂，自然要受到靈魂德能和光輝的恩澤：比不受傷亡更加數籌。身體完全服從靈魂，仰賴天主能力的實效，不但永遠生存，而且增高施動、受動、及運動的能力，世且增強身體的種種品質。（分別縷述如下）：

一是神光：如同靈魂享見天主，充滿神光；身體由於靈魂的美善洋溢，也放射天主榮福的光輝：彷彿身穿光輝的鱗袍。是以，《致格林德第一書》，章十五，節四三，大宗徒說：「種植卑賤身」：意思遙指

吾人現今暗昧不透光的身體，將來要成為光明的身體：案《瑪竇福音》，章十三，節四三曾說：「在他們大父的國中，義人光明輝煌，如同太陽」。（明示身體照耀出神光；如德之潤身）。

二是神速：靈魂享見天主，達到了最後目的，乃在一切事上經驗到自己意願的滿足。（肉身物質的意願，因滿足而消解。靈魂神智的意願因滿足而強度活躍）。肉身被動於靈意，故完全聽命於精神而活動。所以，復活以後，凡得真福的眾人，身體都有聽命神速，動作靈活的特性。案大宗徒同書所說：「一種植於懦弱，茁長於強壯」。吾人發現身體力不隨心，不克聽從靈魂的命令，隨從心靈意願，完成工作和行動；於是乃感到懦弱的經驗；在復活以後，靈魂結合天主而充滿神力，洋溢到身體，乃將其懦弱完全消除。（身體變成強壯、靈活至極。是之謂「神速」）。為此，《智慧篇》，章三，節七曾形容義人神速說：「如同火花在蘆葦上馳騁」。他們這樣活動，不是為了必需，既有天主便不缺所需；但只是為顯示能力。（有能力就要施展出來，暢快靈魂的心意）。

三是神健：靈魂享有天主，意願滿足，不但萬福全備，而且諸禍盡除。至善之處不容纖惡：（靈魂至善，由於結合天主），身體至善，由於結合靈魂，既應相稱於靈魂，乃得禍惡免除清盡。完善的身體，（健全至極），盈虛兼善：盈則至善飽滿；現實完美；無傷無腐，無疾病，無殘缺，無醜陋。虛則虛而能受，受全福，不受苦惱；能受刺激，不能受痛傷。百官知覺，能受刺激，只覺福樂，不受傷損；惟真福適體。聖保祿同書（節四二）所說：「種植於朽腐，茁長於不朽」，明示身體神健，不受傷痛。

四是神聰：靈魂享有天主，和天主團結至善，共用至上美好；竭盡靈魂能容受的全量和式樣：是以，肉身也完全服從靈魂，竭盡可能，分享靈魂各種特性：感官的知覺聰明銳敏，肉身的慾望，端正守理，不

妄動，不荒亂；性體美善，應有盡有；物之性體越加優良，則其物質越加順從性理。（性理合物質而成性體。物質含性理。性理充實物質。性理是形體之條理，又是動力之根源；物則、物力，以性理為基礎）。為此、同書（節四四）聖保祿說：「種植草木身，茁長神靈身」。「神靈身」，不應依照某些人的意見，誤解為「純神實體」，或「氣體」，或「風體」；（回閱章八十四）；惟應懂作「完全服從神靈的身體」，呈現著與神靈生活完全適合的銳敏和靈慧；猶如依反比例，上句所說的「草木身」，也不是說吾人今生的身體就是草木，或是草木類的生魂；惟獨是說：它現有草木之類的情慾及種種特性，並需要物質的養料。（「草木」是類名，泛指「生物」，不專指「植物」，卻泛泛的兼指動物和人類；凡有「生魂」的一切，都是「生物」。植物類的生活情慾，是吸取養料，長大身體，傳生本類。植物類的特性，是呆滯麻木，無知覺，無聰明，不靈活。將吾人身體復活前後相較，乃有現世植物與人物之比而尤過之。「草木身」，複譯為「有草木類生魂的身體」，則經意明顯。有些人徑譯為「動物身」，則不如譯作「生物身」更為切當，人如一生不能遂志，無所成就，往往有自愧「與草木同凋」之感。這裡的「草木」二字正是聖保祿所說的「草木」，喻指「人生目的尚未達到或已失敗者的賤體」，或應直譯為：「有生物之靈魂的身體」〔Psychicum〕……）。

五是神榮：（有形之界，尊高光華者，謂之榮，莫過於昊天）。人的靈魂上升，得天上眾神靈的榮福，親見天主本體，詳證於卷三（章五十七）。同樣，肉身也隨著尊貴提高，得天上眾形體（日月星辰）的許多特性，就是（按古代天文學的公論）：放射光明，不受傷損，運行靈活，無困難，無勞苦；（健行不息）：性理和形狀，都是美善圓滿至極。為此理由，同書（節四〇）大宗徒說：眾人復活後的身體是天

上的形體。他的本意不是說人身，將來有天上形體的本性，（變成日月星辰之類的光明球體）；不過是說：它們將來要有和天上日月一般的光榮：是以下文緊接著說：「有些是天上形體，有些是地上形體；有些有天上形體的光榮，有些有地上形體的光榮」。

如同靈魂升高，超越天界神類的本性能力，詳證於卷三，（章五三）；依同比例，眾人復活後的身體光榮，也超越天上諸形體本性的美善：將有更大的光明，更堅強的體格，不受傷痛疾病災殃；並有更靈活的動力，和本性更優越的尊貴。（天地光華，不如聖人光榮）。

第八十七章 天堂

物體，（各依其本性），有其適稱的處所，（例如火向上，水流下）。本此原理，復活以後，眾聖身體，既有天上形體的種種特性，則其安身的處所，也就應高在天上，或更好是說：在所有諸層高天以上：為在那裡，和基督共用由其德能提拔而領受的榮福。《致厄弗所書》，章四，節十，論基督升天說：「祂升到所有諸層高天以上去了，為完成祂的一切事績」。

設難：人的身體，是塵界物質原素化合而成的，本性佔居最低下的處所，故不能升到清輕之界的原素以上去。

解難：這樣的疑難，理由似甚輕薄。因為，肉身受到靈魂神力的成全，顯然已在今生就不隨從物質原素的傾向。靈魂用自己的能力，在吾人現世一生之中，統制身體，抵制原素因彼此相衝突而解散；並且身體被動於靈魂，也能騰高升高，（跳躍如飛）。來世，復活以後，靈魂能力更是強大，則更能振作肉身高升。當那時，靈魂親見天主而與之結合，它的能力顯然應是強大至極，完善無缺的。從此看來，則不見得靈魂的能力為保全肉身健康，不使受到任何傷損；且為將肉身提高，達到一切形體以上的高處，能有什麼沉重困難？

設難：（按古代《天文學》的公論），天上諸形體，及圓帳似的天幔，都是牢固不可破碎的：（如同金鋼石板）。所以，天主預許人類復活後，升到諸層高天以上去，似是不可能的。（古代天文學認為天界物質不受破碎或腐化）。

解難：（《若望福音》，章二十，節二六，記載），基督的身體，復活後，進到了門關緊鎖的房屋，會見那裡的眾門徒。從這個事例，可以推證：將來眾人復活光榮的身體，仰賴天主賦給的能力，也能（不衝破天幔，就）升到天上，和那裡身體已得長生享光榮的聖人，晤面團聚。（肉身升天的能力，來自靈魂和天主的密切結合，往往叫作「神輕」。肉身復活後，通行各處，不受牆壁或帳幔隔阻，有時叫作「神透」。猶如光明可以透過玻璃而不傷玻璃，光榮的人身，也能透過物質的屏障，而不衝破。復活了善人升天堂，和耶穌聖母團聚）。

第八十八章 復活後的男女

有些人曾設想，女人復活以後的身體，沒有女人的生殖器官，（都有男人的生殖器官。女人都變成男人）。這是不應當的。

理證：肉身復活，本性一切缺點，都被補充完備。凡本性美善之所應具備，無不應有盡有；決不可肢體殘缺。然則男人和女人的生殖器官也都是人身體本性固有的肢體，和其他五官四肢等部分一樣，是身體完整之所不可缺。足證眾人復活以後，男人有男人的器官，女人有女人的器官。（否則，閹男，閹女，有失身體完整和光榮）。

設難：肢體無用，則不必有。然則按（章三）已有的說明，人復活以後不再生育，故不應有生殖器官。

解難：對方提出的理由，不能成立。假設那個理由不錯，則依同理，凡不用的器官，都應去掉；例如飲食消化等等營養器官，也都應去掉；因為復活了的身體不用飲食。那麼身體將因復活而受到大部分殘缺。（既不完整，又不雅觀）。足見，不用的那些肢體，也不可去掉，既是為恢復本性身體的完整，則非白白的保留。

又設難：女人的生殖器，及女人的本性，軟弱而不堅實。既是缺點和弱點，則非復活者身體完美之所

應有。

又解難：女人身體的軟弱，不是人本性美善的減退，而是人性自然的本旨。（人性天生，天意如此；也是自然造化）。人類本性有男女的分別，適足表現人性的完善，和天主造物者的上智；萬物構造佈置，都有道理和秩序。

再設難：《致厄弗所書》，章四，節十三，聖保祿說：「到那時，我們要大眾一齊，趕上前去，結成一體，信仰並認識天主聖子耶穌，共同合成完善的丈夫，有耶穌成年美滿的歲數和體量」。既是合成「丈夫」，必須都是男人。

再解難：審察同書上下文，可知「丈夫」，象徵「整個聖教會，前去迎接耶穌」；喻指整個教會的完善和德能。按《致德撒勞尼書》，（第一封，章四，節十七），聖保祿曾說：到那時前去迎接耶穌，是復活的眾人，一同出發，在天空裡，迎接基利斯督：沒有說每個人都要有男人的身體。「完善的丈夫」是眾人全體的象徵性形容辭，不是每個人性別的指示詞。

關於年齡問題：兒童發育尚未成熟。老年衰退。均非本性的完善。耶穌復活時的年齡，適當壯年，（三十八、九，身心發育方才圓滿）。眾人復活，（既應逼肖耶穌），就應都有（三十以上）少年青壯的身體。

地獄

第八十九章 惡人受罰的身體在地獄受刑

從此緣循著邏輯的思路轉進，乃可考察，受罰的人，復活後的身體，要有什麼樣的情況。

受罰的眾人身體，應適稱於他們的靈魂。這是必然的一條真理；（證自物質相稱於性理的物類公理）。然則，惡人的靈魂，本性受造於天主，固然是善良的；但其意志不合正道，喪失了本有的目的。他們的身體，復活起來，在性體方面，恢復完整，有壯年的完善，沒有殘缺，也沒有疾病災殃的傷害。由此，《致格林德第一書》，章十五，節五二，聖保羅嘗說：「死者復活，不受傷亡」。這裡所說的「死者」，兼指善人和惡人；審察上下文，即可見得。

但在意志方面，他們的靈魂背棄了天主，喪失了本有的終向，為此，他們的身體，不是「神靈的身體」：就是不完全服從神靈，反而墮落於肉身的情慾；勿寧說是「肉情的身體」。（受了肉情的蒙蔽，沒有神聰的特性）。

是以，他們的身體也沒有神速；聽從靈魂命令，頗有困難；笨重難堪，阻擾靈魂，違抗天主。他們也能受疼痛，和現世一樣，甚或深於現世。它們不受死亡，但受感官的痛苦；如同他們的靈魂也受痛苦的絞擾，完全喪失了本性願望的真福。

他們的身體，沒有神光；黑暗，不透明：如同他們的靈魂也沒有認識天主的真福之光。《致格林德第一書》，章十五，節三一，聖保祿說：「我們（凡是人）都要復活，但不是都要改變」：就是沒有將黑暗改變成光明。只有善人的身體由無光榮改變成有光榮；惡人的身體復活起來沒有光榮。（惡人身體沒有善人享有的神光 and 神榮）。

設難：有人能想：惡人的身體受傷痛而不受傷亡，恐是不可能的；因為（大哲，辯證法，另名理庫，卷六，章六，曾說）：物體受動過度，必喪實體。吾人觀察可見：身體久受大燒，終必全被燒毀。疼痛過度，也將靈魂和肉身分開：人乃死亡。

解難：受傷致死的這類事件，是以物質性理變遷，為必要的條件。性理變遷，是一個物質失去舊有的性理而新得另某性理。（這個條件，徧有於現世的物質變化）。然而在復活以後，人的身體不能有性理的變遷：就是不能失去舊有的性理而新得另某性理：善人不能，惡人也不能：因為他們的身體，在本性生存方面，完全受到了靈魂的成全，潛能已完全實現，故已不能失去靈魂，也不能容納另一性理以代替失去的靈魂。天主的全能將肉身完全交於靈魂統制，故靈魂永不再相分離。

由乎此，第一物質領受各種性理的潛能和虧虛的容量，在人「復活後」的身體內，受到了靈魂效力相當堅強的約束，不能再受到另一性理的輸入和充實。為此，不拘怎樣受苦，也總不致於死亡。

但因惡人受罰的身體，在某些條件和情況下，不完全接受靈魂的管轄，故在覺官方面受物質的刺激和痛苦。他們身受火燒的疼痛：火力本性強烈，正是相反覺官本性應有的調和適中的平衡：雖不潰散器官，也不燒死身體，但能燒得疼痛至極。這樣疼痛仍不離開靈魂和肉身，（不是因為程度不夠深，而是）因為

（天主神力安排，復活了的）身體必須負載著一個性理而永久生存。（「性理」指靈魂）。

如同真福者的身體，光榮變新，乃高升於諸天形體以上，同樣、依反比例，最低陋的處所，黑暗，苦刑，是惡人置身受罰的所在。是故，《聖詠》，（章五十四，節十六）也說：「他們身受死亡之禍，降入地獄生活」。啟示錄，章二十，節九—十，聖若望也說：「引誘他們犯罪的魔鬼，被（天主）派到硫磺烈火的地塘，在那裡，猛獸和假先知身受苦刑，晝夜不分，萬世不停」。

第九十章 神靈能受物質的刑罰和煉獄

尚有一個問題，能引人心生疑惑；就是：魔鬼和受罰的亡者眾人靈魂，在人未復活以前；既然都是有肉身的體，怎能受到物質的火刑？

《瑪竇福音》，（章二十五，節四一），記載吾主說：「該受刑罰的人們！你們都去受魔鬼和其嘍囉被罰而受的永遠火刑」。這些話指示兩點：一是惡人復活後，肉身下地獄受火燒；二是魔鬼和祂統率的許多低級魔鬼，先已在那裡受火燒的刑罰：永無盡頭。（魔鬼沒有物質的身體。惡人死後肉身未復活以前的靈魂，也沒有物質的身體，按下章的證明，也在地獄裡，受火燒。復活以後，人有肉身，固能受火燒。復活以前，只有靈魂，沒有肉身，既是無形質的神體，怎能受到有形質的火燒！這是問題）。

為解答這樣的疑問，（首先須知「火燒神體」能是什麼，和不能是什麼；然後再考察有什麼理由）。

照此步驟進行，第一、切莫想：物質火焰，燒燎沒有物質的神體，能是燒毀祂們的性體，（如同燒木成灰，燒毀了木料的性體，就是改變了木料的本性實體）；或想能是用火改變祂們的品質，（如同火將烏黑剛硬的鐵，燒成紅光透明的流質）；或想用火引起神體發生現世吾人容易傷亡的身體、受到火燒、能發生任何種類或樣式的變化，（例如瘡腫殘疾）。

理由是：沒有肉身的實體，沒有形界的物質；故不能受到形界物類的任何變化。祂們的實體不是收容形界物類性理的主體。祂們沒有感覺的器官，故也覺不看形界物性的動作；但有靈智，故能懂曉形界物類的性理。然而形類性理的懂曉，與其說是刑罰，勿寧說是福樂，並是神聖生活的成全。（除非形物動作有羞辱許責的意義足以傷神）。

第二、也莫說：形體的火，燒痛神體，是由於神與火兩體間動力的某種衝突；如同復活後，罪人身體受火燒的重刑。物質動力的衝突，是感覺器官之所能識別。神類實體，沒有身體，也沒有感覺器官，並且也不用感覺的能力。所以不會因受火燒而感受敵性的衝突。（彷彿水火相攻一般）。

第三、所以只可設想：神體受火燒，是用某種締結的方式。神形締結，能有許多方式：常見的一種是：性理與物質的自然結合，例如人的靈魂和肉身，是用性理與物質結合的方式，合構而成自然的人性；為使肉身得到人性的生命：（靈魂神體在肉身以內充任性理）。

另一種神形締結的方式，不是用神體充任性理，（而是用神界的某種能力，將某某神形兩體，締結成一團；例如諸件聖事，都是形界物質有了天主賦給的神力，故能在領聖事的人靈魂上，產生聖寵的神效；又例如荊榛冒出火焰是天主的神力在那裡發顯給梅瑟《先知》。見於《出谷紀》，章三，節一—十。再例如人身附魔，是魔鬼附著在人以內；也是魔鬼神體和人身締結的一個方式）。例如關亡術（召請亡魂通神的巫術），用魔鬼的神力，將某些神體和物質的畫像，偶像，或其他類比的物體，締結起來，（彷彿是綑綁起來）。

這樣推想，即可見得，天主全能，就更能將受罰的神體和物質有形的火體，締結起來；目的及實效是

燒痛祂們的神體，使祂們知道自己締結於低級物體是受罪罰的苦刑。（人的心靈和身體相互能發生的生理影響，例如心神愉快則面容和悅，也可以暗示神形締結，方式不一。一人嚴聲厲色，可惹得另一人精神苦惱；也是用物質的聲音，打擊精神的反應。神形兩界，本體分別嚴明，然而動力影響，不是完全絕緣的。足見用形界的物質能力，刑罰神界的罪惡，不是不可能的）。

依理而論：神靈犯罪，受物質刑罰，也是合宜的。

一證：有理智的實體，既受造生於天主，則其所犯一切罪惡，根底上，都是由於不順從天主的規律，（就是不愛慕天主的至善，反而追尋天主以外的虛幻和低下事物）。然則，刑罰應當適稱於罪惡：意志不正，既因妄愛非理而犯罪，則應得其所惡，感受苦惱，而受相反自己本性的刑罰。（祂們的本性應上愛天主）。足見，祂們犯罪受罰，締結於卑下事物，就是受形界物體縲絆窘擾，不是不刑罪相當的。（神不愛神，則自貶黜而下墜於物，正反相應而適稱。人靈判罰下結於物，是受刑。神體純神，被罰下結於物，是受刑更重）。

又證：犯罪違抗天主，不但應受失苦，而且應受覺苦，詳證於卷三，（章一四五）。「失苦」，（猶如貶謫）罰背棄（天主）永福。「覺苦」，罰女貪暫樂。有理智的受造物，犯罪是由於妄貪形界事物，（擺弄乾坤，寄懷於榮華富貴，權勢聲色）；人的靈魂尤其如此。故被罰受形界的苦惱，是適當的。（魔鬼犯罪，是天神擺弄乾坤違抗天主。魔鬼受罰，是乾坤奉天主命，撻伐魔鬼）。

另證：罪惡既應受痛苦的刑罰，就是應受所謂的覺苦，則其刑具須有製造痛苦的能力。然而，給某某製造痛苦，無非是違反他的意願。但是，神靈交結神類實體，不是違反理智的本性意願；反之，那是中悅

它的喜愛，並能成全它的美善；因為是同類相交，並且是對象與智力的交接；由於神類實體本身是智力可知的對象。

只剩交結形體並受形體壓制，卻是違反神類實體本性的意願；因為祂們本性的品級和分位，不應受形體的壓制，而應是自由的。所以，用形體類的工具刑罰神類實體（的罪惡），是合宜的。

從此尚可見得，按（章八十三）已有的說明，《聖經》論賞善人而標明的飲食等肉身福樂，依象徵法，喻指精神的福樂；有寓意，無實意；然而論罰惡人，提示的某些肉身或物質的苦刑，卻不是象徵精神苦惱，而是實指肉身能知覺的痛苦，有言語的本義，不只有寓言。

理由是，用下級事物賞報上級性體，不如用上級事物賞報下級性體，更為合宜。用下級事物刑罰上級性體，則適得其當，故應存留《聖經》實義。（依理不可存留實義者，則應用寓意解釋之）。無妨《聖經》罰罪提出的某些肉體刑罰也用象徵法喻指精神痛苦，沒有原字的實義，例如《依撒意亞先知》末章（六十六，節二四）說：「咬他們的蛆蟲不會死」。可用「蛆咬」的象徵，喻指惡人良心絞亂不安的精神苦惱，如按原字實義解釋起來，則與理不通；因為肉體的蛆蟲不能咬傷神體；況且甚連惡人的肉身，復活以後，也是不受傷損的，（僅能受到痛苦）。餘如「哀哭」，「咬牙切齒」等類的描寫，對於神類實體，只能有象徵性的寓意；對於惡人受罰的肉身卻無妨仍存實義；但仍應稍加限制和變通；例如「哀哭」不能指示眼中流淚，因為復活以後的身體沒有消化排泄，眼淚是排泄的一種，故不能有；但能指示心中的痛苦，眼睛和頭部的慟悼，及人哀泣時慣有的惆悵等苦況。（如此，不將《聖經》陷於自相矛盾，則是解釋正當的標準）。

第九十一章 靈魂何時應受賞罰

從此更進一步，乃可取得另一結論，就是人死以後，靈魂立刻就各按功罪，受賞，或受罰。為什麼呢？

一因按前章的證明，靈魂離開了肉身，不但能受神苦，而且能受體罰。至於善人靈魂能受榮福的賞報，卷三（章十五）已有詳證：因為靈魂離開了肉身，去掉了今世的阻礙，親見天主。是人生終極的真福，也是功德的賞報。（賞報是功德收獲的真實。參考大哲《道德論》，卷一，章九，《倫理學》）。靈魂既能領受賞罰，無故拖延，便不合理。所以，一離開肉身，靈魂就立刻領受賞罰，承當肉身一生行動應得的收獲。（參考聖保祿，《致格林德第二書》，節十，章五）。

加證：人生此世，能立功，也能犯罪：可比如從軍，也可比如傭工：明見於《若伯傳》，章七，節一的名言：「地上人生是戰爭，度日如傭工」。戰役結束，工役完畢，則論功行賞，或按罪處罰，不稍拖延。是以《肋未紀》，章十九，節十三有句話說：「工資現付，勿待明朝」。岳厄爾克知，（章三，節四），稱述上主說：「我就要快快迅速，將你們報復我的行動，還打在你們頭上」。〈另版章四，節四，「你們反攻給我製造的戰禍，我就要快快迅速，用同樣的嚴厲，迎頭還擊」。天主公義，必不拖延〉。足證，人死以後，靈魂立刻就應得的賞罰。

添證：有功德賞，罪必當刑；緩急輕重，上下較量，必應適稱，才合道理。然則，肉身立功或犯罪，不得不全賴靈魂：因為思言行動，好非意志自主而發，無一能有功過之可言。（意力，卻非由靈魂不能有）。是故，賞罰也由靈魂通達肉身，才是合理；反之，為了肉身（美醜），而賞罰靈魂，就不合理了。

如此評論，足見承受賞罰，靈魂全無理由等待肉身復活；反之，功德既先賴靈魂而建立，靈魂就先受賞罰，才更合理。

又證：有理智的受造物何時應受什麼賞罰，和自然界無理智的受造物何時有什麼美善或成敗，同受一個天主上智的照管。然則無理智的自然物類中，按天主上智的規律，每個物體，能力一成熟，立刻就領受能得的至善；除非領受者或施給者或發動者，某一方面有了阻礙。（例如水煮則沸）。

那麼，既然靈魂一離開肉身，立刻就有能力領受賞罰，所以就立刻善者受賞，惡者受罰，不應遲延到肉身復活和靈魂重聚以後。

煉獄——說到這裡，需要理會到一點，就是：善人方面能有某些阻礙，故其靈魂一離開肉身，不能立刻領受終極的賞報，享見天主。理由是：有理智的受造物，如非罪污完全清除，則無以上升享見天主：因為那個享見完全超越受造物本性的一切能力：（只須全賴天主超性恩愛的提拔，為此不能有任何得罪天主的痕跡）。

是故，《智慧篇》，章七，節二五論人得「上智」說：「物有罪污，則無以投奔於上智的境界以內」；《依撒意亞先知》，章三五，節八也說：「上智的境界，自污者無以通行」。然則，靈魂自污，是由於犯罪，就是和下級事物交結，不合正道。為洗除罪污，人在此生，應領「悔悟」及其他聖事，詳論見

前，（五十六，五十九—六十一，七十，七十二—七十四）。

不幸有時人的罪污，此生來能盡除，或因事物忙迫，或因粗心大意，有了些疏忽；或因夭折或猝死；故此，尚有一些罪罰當受。但也不應因此全失賞報：因為不是他尚有死罪，大傷愛德，致於永賞喪失。按卷三已有的說明，長生的永福是愛德的賞報。（愛德小傷，不失永福，但應補過養傷）。所以，人在死後，未得最後永賞以前，必需洗除尚餘的罪污。

但在那個時期，洗除罪污，是受罰補過，如同現世一樣，全洗罪污，應作補贖；否則，勤謹與疏忽同賞，未免有失公允。是故，善人靈魂，離開肉身，如有小罪或餘污，現世未得清除，在未得永賞以前，則應忍受煉獄的刑罰，為能清洗罪污，全補罪債。

這就是我們（公教信眾）主張煉獄實有的理由。

經證：聖保祿的話足以佐證吾人信有煉獄的道理：《致格林德第一書》，章三，節十五說：「工程失火，則受損失，人卻無恙，如經火煉」。全教會的習慣也旁證此點：為亡者祈禱，是各處教會通行的禮儀。假設人死後不受煉獄的暫苦，為亡者祈禱，便是徒勞無益了！因為教會祈禱，不是為救助已得最後永遠賞罰的人；故得只為救助已免永罰，尚未得到永賞的那些人，為能減輕或縮短其煉苦。（足證煉獄不應不存在）。

《聖經》也有一些名言，足證人一死亡，靈魂如無阻礙，就立刻實得賞罰。古聖若伯（章二一，節十三）論惡人說：「惡人度日享福，瞬間已降入地獄」；路加（福音，章十六，節二二）也說：「富人死去，葬入地獄」。「地獄」指靈魂受罰的處所。

論到善人，也有同樣的證明：按《路加福音》（章二十三，節四三），記載吾主，身懸十字架上，向右盜許諾說：「今天，你就要和我同在天堂」。「天堂」，原文「樂園」，喻指天主預許善人要得到的賞報。案（若望）《啟示錄》，章二，節七稱述吾主說：「我要賞賜勝利者，在我天主的樂園，採食生命之樹的菓品」。（「天堂」或「樂園」，和「伊甸園」，也叫作「天主之園」，按《古經》原字，指示「有圍牆的圓形林園」，園中花草樹木，山水氣候，都美好至極：是造物者所造全宇宙中，最優美的一個角落）。

設難：有人說：「天堂」或「樂園」，不指天上永賞；但指地上的某種賞報。因為「天堂」似乎指示「地上天堂或樂園」；按《創世紀》（章二，節八）：「造物者天主（在地上）種植了愜樂的花園，把祂手塑的男人，安置在園中居住」。

解難：正確審察，則能發現《聖經》的話，實指吾主預許眾聖，死後，立刻離世升天，領受最後的賞報：案《瑪竇福音》，章五，節十二，「你們要歡喜踴躍，因為你們豐厚的賞報，是（天主儲備）在天上的」。《致格林德第二書》，節七十一、十八，章四，論到人最後的榮福，曾（比較現世）說：「我們在現今受些苦難，暫短輕微，比較用以掙取的永遠榮福，重大卓越，不成比例。我們瞻望著的，不是可見的（世物），而是不可見的（神恩）；可見者是暫時的，不可見者，卻是永遠」。這些話明明指示天上的最後榮福。下文（章五，節一）為指出何時怎樣得到這永遠的榮福，接著說：「因為如果我們地上現居的房屋頹毀，我們知道我們還有大主賞賜的建築，不是人手工建築的房屋，而是天上的永宅」。這些話的用意，顯然指示，肉身解體以後，靈魂被引上升，永居天鄉；這不是別的，就是如眾品天神一般，在天上享

受天主的神性（真福）。

又設難：如有人反對說：聖保祿（在那封書信裡），沒有說肉身一解體，我們就立刻實得天上的永宅；只不過是有希望將來最後得到罷了。

又解難：這顯然違反聖保祿的本意：因為就連我現時生活期間也要依照天主上智的預定，將來得到天上的永居，並且已經有得到的希望，按《致羅馬書》，章八，節二四，「我們因有望德而得了救恩」。所以，譬如「如果我們地上現居的房屋頹毀」，是無用的；只說「我們知道我們還有天主賞賜的建築……」就夠了。

況且閱讀那封信的下文（節六一八），這就更顯明白：「我們知道，在肉身內生存期間，我們距離天主、尚遠的旅行者；我們現世的旅行是靠信德，（仰望）；不是靠面見，（親知）。然而我們有勇敢，並有志向，寧願趕上旅行的前程，離開肉身，面臨吾主臺前」。

若非立刻面臨主前，「寧願離開肉身」等語，便是無意義的。然而，「面臨主前」，莫非「面晤親見」：因為只靠信德而不靠面見的旅行期間，按同處的聲明，我們是距離吾主尚遠的旅行者。所以，靈魂有聖德，一離開肉，就立刻面見天主：這就是終極的至福。詳見卷三，（章五一）。

聖斐理伯宗徒，書信章一，節二三說：「寧願解散肉體，並和基督同聚」。然而基督現居天上。足證當時宗徒的希望，是肉體解散後，立刻升到天上。

駁謬：由此乃可排除某些希臘（教眾）的錯誤。他們否認有煉獄；並且說在肉身死去尚未復活以前，靈魂既不高升天上，也不沉淪於地獄。（懸在兩間等待）。

第九十二章 身死則心死

從此轉進，得見靈魂一離開肉身，立刻就不要再改變意志：既不改惡遷善，也不棄善向惡：（身死，則心不移。故心死於善，則永善；死於惡，則永惡）。

理證：靈魂的意志，善惡變遷，可能的時期，是在人生戰爭和行軍的境況中，（回閱前章）：必須殷勤抗惡，勿受其挫敗；或努力自救，脫免其束縛。但靈魂一離開肉身，立刻就境況改變，停止行軍或戰爭，並按其戰爭得法與否，領受賞罰。（參考聖保祿，《狄茂德第二書》，章二，節一）：前（章）已證明瞭：（肉身死後）靈魂立刻得賞或受罰。故其意志，不能再有向善或向惡的變遷。

又證：卷三（章六一）證明瞭：享見天主的真福，是永遠的；同卷（章一四四）同樣也證明瞭：大罪死罪，應受的罰，也是永遠的。然而，靈魂意志不正直，不能得真福：因為背棄真福，則意志失正；同時，又背棄真福，又安享真福，是不可能的。是已已得真福的靈魂，意志必定是求遠正直的，不能棄善投惡。（所謂「真福」，乃是人靈意志本性自然的目的和終向，例如火焰向上；在既得自然目的之幸福中，任何物性同時又愛其幸福而又背棄幸福是不可能的）。

加證：有理智的受造物，（人類和神類），本性自然願慕生存的真福：是故不能不願意安享生存的真

福。變志背棄真福的救星，非意志狂亂則不可能。固然這樣不幸的偶而發生，是由於沒有認明真福救星的本質，甚或認假為真，將意志淫愛的某某外物，看成了至極真福；例如有人寄懷於肉身的慾樂，認為體福至善足以滿全真福本質的定義及理想。真福的本質定義，就是「至極美善」。

然而已得真福者，認識自己，竭盡真福及終極目的本質定義的圓滿，把握住了真福實際之所在；若是不然，則不心滿意足，也就非可謂已得真福了。故此，凡有真福者，都不能轉折意志，背棄真福之所在。足證他們不能有善惡倒轉的意志。

又證：滿足現實者，別不它求。然則凡有真福者，都滿足真福之現實；否則心意不感滿足。所以，凡有真福者，都不在真福現實，別有它求。然則，除非由於違反真福所在的現實，而別有冀願，則無人能有顛倒善惡的意志。足證有真福者，無一能改志向惡。

另證：意志偶而犯罪，不能不是由於智力缺乏明智；因為按《箴言》，章十四，節二二：「作惡的人，都有錯」；大哲《道德論》（《倫理學》）卷三，章一，也說：「作惡者，都缺乏明智」。足見：人意所願，無非美善，或真善，或偽善，偽善似是而非。然則，實有真福的靈魂缺乏明智，是完全不可能的；因為（既然親見天主，便）在天主以內明見其美善和明智應有的一切要素；特別因為親見天主的知識常有明覺的現實，詳證於卷三，（章六十二）；故全不能有惡意。

加證：關於某些結論，在未溯本追源，解晰其最高原理以前，吾人智力，能犯錯誤；原理解晰通透以後，乃有結論不會錯誤的真知識。然則，原理之於理論，和目的之於意願，有比例相同的關係。（參考大哲《道德論》（《倫理學》）卷七，章八；《物理學》，卷三，章九）。終極目的未得以前，吾人意志有

翻轉的可能；目的既得，真福實有以後，則意志不能再有翻轉。享終極目的之真福，是本體可願慕的對象，猶如理論的最高原理，是本體可知（不證自明）的。（關於至明的原理，或用原理證明瞭的定理，理智不會犯錯誤；同樣，關於至善的真福，或與真福有必要關係的各級美善，意志也是不會不願慕的。原理，是不證自明的公理。詳見大哲，《形上學》卷四，商務初版，章四一七；分析學全編，卷下，章二三）。

添證：「可愛之謂善」。善之為善，知者無不愛之。對象被知為至善，則至極可愛。然則，有理智的實體，既得真福，親見天主，乃認識天主至善而持守在握。故對天主極表親愛。但是愛情的本質作用，在使互相親愛者，意志相同。（大哲，《道德論》（《倫理學》）卷九，章四）。是故，真福者和天主，意志必極相同。因此，有真福者，便有意志的正直：因為天主的意志，純愛至善本體，是一切意願的第一準則。足證：親見天主者，意志不可能變成敗類。

又證：在某物體生來向外運動期間，它就還沒有達到終極目的。假設已得真福的靈魂，尚能變遷，轉善為惡，也就是還沒有達到終極目的。這是違反真福的本質定義。（所謂「真福」，乃是「終極目的」。說有真福而無終極目的，是言語自相矛盾。故是不可能的。用反證法，返回去），足證：眾人身體一死，靈魂（有聖德者），立刻就得到真福，意志堅定於天主至善，不會再有變更。

第九十三章 永惡者受永罰

同樣，肉身死後，立刻受罰慘苦的眾人靈魂，也是意志專一，（永定於所愛之惡），不再改變。

理證：卷三，（章一四四）證明瞭：死罪應受永罰。假設靈魂受罰又能改變意志，改惡向善，便不是受永罰了；因為存意善良而受永罰是不公平的。所以，已受永罰的靈魂，沒有能改過向善的意志。

另證：意志的淫邪狂亂，也是一種刑罰，並且至極痛苦；因為，果如意志淫邪狂亂，則厭惡正當事；既已受永罰，也就厭惡天主願意的事：自己先前犯罪的初志是為反抗天主。（犯重罪的恨心，就有永久不變的志願。先前仇恨天主，其後受天主的罰，就更仇恨天主）。所以，淫邪狂妄的意志，永不剷除。（這是他們極大的痛苦，因為他們明知）宇宙一切都成行了天主的聖意；（並且自己厭恨至善，永恨不已；正是自投於「永惡者、受永罰」的天網，裡外無處逃躲）。

加證：按卷三（章一五七）說明的理由，非賴天主恩寵，意志不會改過向善。善人靈魂所賞分享天主的美善，依同比例，惡人靈魂受罰，全被剷除天主的恩寵，（死愛天主美善的反面：就是死愛意願的至惡）。故其意志不能改惡向善。

另證：善人在世一生，自己凡有一切意願和行動，都將目標，轉向天主；同樣，惡人的目標，背棄天

主。然而善人靈魂，一離開肉身，就和天主永結不離。所以，惡人靈魂，一離開肉身，也就永結於自己選擇了的目的：（就是永遠背棄天主至善）。所以，按同樣的比例，到那時，善者的意志，既然不能棄善向惡，惡者的意志也就不能棄惡向善。

煉獄

第九十四章 煉獄裡的靈魂

按（章九十一）已有的說明，有些靈魂，一離開肉身，不立刻得到真福，也沒有判受永罰；尚帶有某些罪痕，應當磨鍊消除。故當證明，這些靈魂，離開肉身以後，也不能有意志的改變。（它們在煉獄受煉淨以後便升天堂）。

理證：意志一死不變，由於死愛（自擇的人生）目的：善者永善，惡者永惡，理由在此。詳見於以前諸章：（九十二—九十五）。然則帶有罪痕當除的那些靈魂在目的方面，和善人靈魂沒有分別：懷抱著愛德，離開了塵世，要去永結於天主，得到自己生活的目的。故此，他們的意志也是既死不變，沒有棄善向惡的可能。（詳見下章）。

第九十五章 意志專恆的理由

眾人靈魂，一離開肉身，都是由目的方面，得到意志的專恆不變。尚可明證如下：

一證：按（章九十二）方有的說明，目的對於意願，猶如原理對於理論：互有比例相同的關係。但在理論方面，原理是本性自然認識的公理：（顯明易知，不證自明），人非因本性敗壞（喪心病狂），關於這樣的原理，不能發生錯誤。是故，原理的領悟，除非人性改變，不能有真假顛倒的變化。結論的錯誤，可以由原理的講明而更正；原理的錯誤，卻沒有更真確的理由可以用來，加以講明，故無法更正。同樣，無人能受更顯明理由的引誘，而違背原理的真知。

所以，關於目的，他有同樣的情況：因為終極目的是每人本性自然願望的。

理智的本性，共公都有「實得真福」的願望，至於某人選擇此某或彼某事物，當作自己的終極目的和真福，都是取決於那人特有的某種主觀條件。是以大哲（《道德論》，另題《倫理學》，卷三，章五），有句名言說：「每人各按其人品之所是，而看中其人生之目的」。（人生目的，各人各異）。故此，如有某人因其固有品性，願愛某某事物，珍如人生終極目的；品性未能改除，則意願無法改變。

這樣的品性，在現世靈肉結合期間，有改變的可能。因為人追求某物、當作終極目的之願心有時生於

情慾的迷誘。情慾無常，來去迅速，故其願心容易剷除。人能克己節慾，足資明證。然而有時，極受某物、或善、或惡的願心，是習慣養成的品性，彷彿是第二天性，則不容易剷除。故其願心強烈而持久，可明驗於飲食淡泊的人。然而不容易，不是不可能。惟其改變的可能時期，是以此生（靈肉未離）為限。

如此看來，得以明見，品性不改，願心長存；尤其終極目的之願心至為殷切；沒有更可願望的事物，足以誘人改志。然則，（話又說回去），靈魂改志的可能，是在靈肉結合期間；不在靈肉分離以後。理由是因為靈魂的品性受身體變動的連帶，隨著受到改變；肉身服務靈魂，供靈魂役使以完成靈魂固有的動作。天主給靈魂賞賜了一具肉身，依物性自然的效用，使靈魂生存在肉身以內；其宗旨彷彿是因受變動而改惡遷善，達到成全自己的目的；故此離開了肉身，追求目的之變動時期結束，安享既得目的之時期開始。是其意志不能再有變動。

意志的全善或全惡，繫於終極目的。人類愛任何許多善良事物，為得善良目的，則其意志善良，（為得惡劣目的，則其意志惡劣）；同樣，願愛惡劣事物，為得惡劣目的，則其意志也是惡劣。（全善，全惡，既成不變，決定於死時）。所以，人死以後，靈魂離開了肉身，意志不能改變；善者不能變惡，（惡者也不能變善）；雖然在同一終極目的範圍以內，意志還能有動作的改變；就是發了一個動作停止，又發別的另一個動作。

轉進比較，神類實體，依其天生性體，比人靈更接近最後的至善；因為神類實體不用知覺器官以得知識，也不由原理推證結論；但用天主賦給的智像，一被造生，便立刻妙悟真理；非人靈魂可比。所以，眾品天神，既和目的（以愛情）相交結，或目的正當，而為（善良）天神；或目的不正當而為魔鬼（惡劣天

神)；也都是立刻，一結永結，恆久牢固，無再變更的可能。(所謂「天神」，另譯「天使」，音譯「安琪兒」；神學古代術語，稱之謂「絕離實體」；猶言「與物質絕異而分離，只有性理與生存行動的實體」。這些天神，初被造生，有智力和意力，並有自由。先有知識，後動意願，意願正者，仍為天神；意願惡者，變為魔鬼。神類意願之惡，在於妄用天賦能力，擅取天主尊榮，撥亂天主秩序)。

注意：莫要想、肉身復活以後，靈魂和肉身重新結合，乃因而失去意志的不變性。因為，按上面(章八十五)已有的說明，肉身復活後，俱備靈魂需要的條件，不再因物質變動以動搖靈魂的意志。故靈魂意志不變的貞固，結合了新採取的肉身，仍舊保存如故，永不失掉。(善惡永決，一成不變)。

世界末日公審判

第九十六章 私審判，公審判

回閱前數章提出的討論，得以明見：人生公罪的賞罰報應，有兩次：一在靈肉分離之時，靈魂單獨立刻領受賞罰。一在肉身復活之時：善者肉身復活，有光榮，無苦受。惡者肉身復活，有罪受，無體面。

第一次賞罰，每人個別死亡時，各自單獨領受。第二次賞罰，卻是全人類大眾一同復活起來領受。然而論功行賞，或按罪處罰，需要先行審判。故此，應有兩次審判：第一次是私審判，每人靈魂單獨受功罪的審判。第二次是公審判，靈肉聚合，人類大眾也聚合，同受審判。

既然，基利斯督，用自己人性受苦難又從死中復活的功勞，給人類掙取了復活長生的救恩；所以公審判的權柄，理應屬於基利斯督。為此《若望福音》（章五，節二七）說：「天主聖父，將審判的權柄，交給了他，因為他是：人子」。（「人子」，依《古經》數《先知》用語，指示「默西亞」；猶言「被天主敷油祝聖的救世主」；和「基利斯督，耶穌」，意思相同）。復活起來的眾人，受責或受罰，是由基督判決。

審判的形式，應當和受審者相適稱。最後的公審判，既是判決有形肉身的賞罰，故宜採取有形可見的方式。由此，基利斯督也要用真形可見的人性實體，執行公審判：一總的人，善者，惡者，都能看見。但

是祂的天主性，只有善人才能看見；因為善人是得真福的人；按卷三（章二十五，五十一，及六十三諸章）的證明：善人的真福是親見基督的天主性；（非惡人所能沾享）。

論到私審判，既是審判無形的靈魂，故在不可見的方式下，舉行之。

陪審——雖然在公審判時，審判的主權屬於基督掌握施行，但有若干別人陪審：他們交結基督，比眾人更為密切。他們就是眾位宗徒，（最初蒙主召選，共有十二位）。《瑪竇福音》，章十九，節二八記載吾主預許眾宗徒說：「你們，因為隨從了我，將來就要坐在寶座上，審判伊撒爾十二氏族的人民」。

以上吾主的許諾，也普及到效法宗徒德跡的許多人。

公審以後的新天新地

第九十七章 建中立極，新天新地

公審判完畢之頃，就是人性登極之時。人類性體完全建定在自己至善的極點上。（止於至善，建中立極）。

按卷三（章八十一）的證明，有形的宇宙萬物都是為奉養人類而生；故應隨時改變生存境況，為適合人類至善的境況。真福境況中，人是不死不壞的，是以全個有形宇宙的萬物也要廢除生死變化的公律。這就是致《羅馬書》，章八，節二一，聖保祿所說的：「連那受造的宇宙萬物，也要解除敗亡的奴役，享受天主子女光榮的自由」。

形類物體的生死變化，是天體運行的效果。為使下界停止生死變化，必須天界星球也停止運行。為此，（若望）啟示錄，章十，節六有句預言說：「時序的流逝，也就更要沒有了」。（天體停止運行，則寒暑四季，晝夜陰晴，氣候節期時辰等等，都要停止）。初莫想天體停止運行是不可能的。理由如下：

天體自然運行和輕重浮沉的自然升降，意義不全相同。物質原素，輕者上浮，重者下沉，是受本性內中某動力因素的推運。天體旋轉運行，卻是基本性素質，能受某一智力的運轉，詳論於卷三（章二十三）。是故，天體運行，是意力推動的。然則意力推動，常有目的。天體運行的目的是什麼呢？

天體運行的目的，不能是運行自身。因為，運行常追求向它，（就是常奔向外面某點）；沒有目的之理。（運行是兩點之間的過程，不是終點）。不能說天體運行的目的，是將天體佔領方位的傾向，由潛能轉引到現實：一因這樣的潛能永不能完全實現；既有在某方位的現實，同時又有去佔另某方位的潛能；如同第一物質對於性理，既有某一性理之現實，又因領受另某一性理的潛能。二因如同物性自然生死變化的目的，不是實現第一物質的潛能；卻是由其潛能之不斷實現而生出另某效果；就是維持物類生存的永久傳流，藉以近似天主的永久生存。同樣，天體運行的目的也不是為實現潛能，而是為得到潛能實現後另生的某一效果，就是效法天主造生萬物的工化。

又按卷三同處的證明，天體運行促成有形萬物的生死變化，都在某些方式下是以成全人類為目的。是故，天體運行的首要目的，是為傳生人類。這樣的功效極度近似天主造物能力：因為按卷三（章八十七）的說明，胎兒孕生時，人的性理，就是理智的靈魂，直接受天主造生賦畀。

然則，人類傳生的目的不能是將靈魂的數目增至無限。因為「無限」之理和「目的」之理，是互相衝突的。（目的是終向，有終止、極盡之理）。是故，完全無妨肯定，人類繁殖定額滿全以後，天體就要停止運行，（人類和一切生物，也就隨著停止繁殖）。

物質原素，生滅代興的變化，隨天體停運而終止，但其實體常存，由於天主仁善，恆性不易：（《智慧篇》，章一，節十四說），「物受天主造生，為有生存」。是故，物類生存，如有永存的能力，便要長存不滅。逐類分察如下：

天界形體，全體和部分，本性都有永久存在的能力。物質原素，（火、氣、水、土），部分能受敗

壞，全體卻長存不滅。人類部分長生不死，就是靈魂不死不滅；全體卻有死有壞，（就是靈肉有時分離）。所以，以上這些物類的實體，各按不同限度永久生存的適宜性，在世界最後的境況中，都要永久存在；仰賴天主全能補足本性能力的虧缺。

至於其他物類，就是：動物，植物，原素化合物，等等，既然全體和部分都是易受完全敗亡的，便無法在最後境況的世界裡，維持生存：（所以就都要形跡消滅）。《致格林德第一書》（章七，節三一），聖保祿說的那句名言，就應有這樣的意義：「這個世界的形影，都去而不留」。意思是說世界現有的榮觀將要消逝，世界的實體卻要常存。

古聖若伯（章十四，節十二）說的那兩句話，也應這樣懂去：「人既睡倒，蒼天不毀，將不復起」。意思是說：天體運行並促成物類變動，現有的條件和佈置，將來廢止以後，人類就要復活。

火煉世界——原素當中，火力最強，能燒毀有死有壞的形界萬物。來世境界中，不應存留的物類，最宜用火燒毀。是以公教信仰也肯定最後時期，世界要受火煉，不但要清除有死有壞的形界萬物，而且要清除各處罪惡的瘡毒。這就是聖伯多祿，第二書信，章三，節七所說的：「現有的上天下地，也由天主聖言儲藏，保留到審判之日，燃火焚燒」。這裡所說的「上天」，依吾人現今能有的理解，不指恆星、行星、或流星鑲嵌的天幔；而指鄰近下地，清氣彌滿的諸層天空。（中世紀宇宙間架，土在中心，土上有水，水上有氣，氣分數層，氣上有天幔，天幔分十層：一是月天，二是水星天，三是金星天，四是太陽天，五是火星天，六是木星天，七是土星天，八是恆星、黃道天，九是水晶天：第一被動天。十是太上天：清靜淨火天：不動天。但丁詩人，歌唱不動天是天主的宮殿：位置在九天以外。介於十九兩層之間，有真福天

鄉，即是聖人歡聚的天堂。參考但丁神曲，約於一三〇〇年著；時在聖多瑪斯去世後二十三年。參考書後附載宇宙會意圖表三福）。

新天地——將來有形宇宙最後的構造和設備，具有適合人生新境況的條件。按（章八十六）已有的說明，將來眾人身體，幸得救恩以後，不但脫免死亡和朽腐，而且放射榮福的光明，彷彿全被光輝籠罩。是故，宇宙間的有形萬物，到那時，倖免燒毀者，也各按其分，放映榮福的光華。因此，啟示錄，章二一，節一，若望稱讚說：「我看見了新天和新地」！

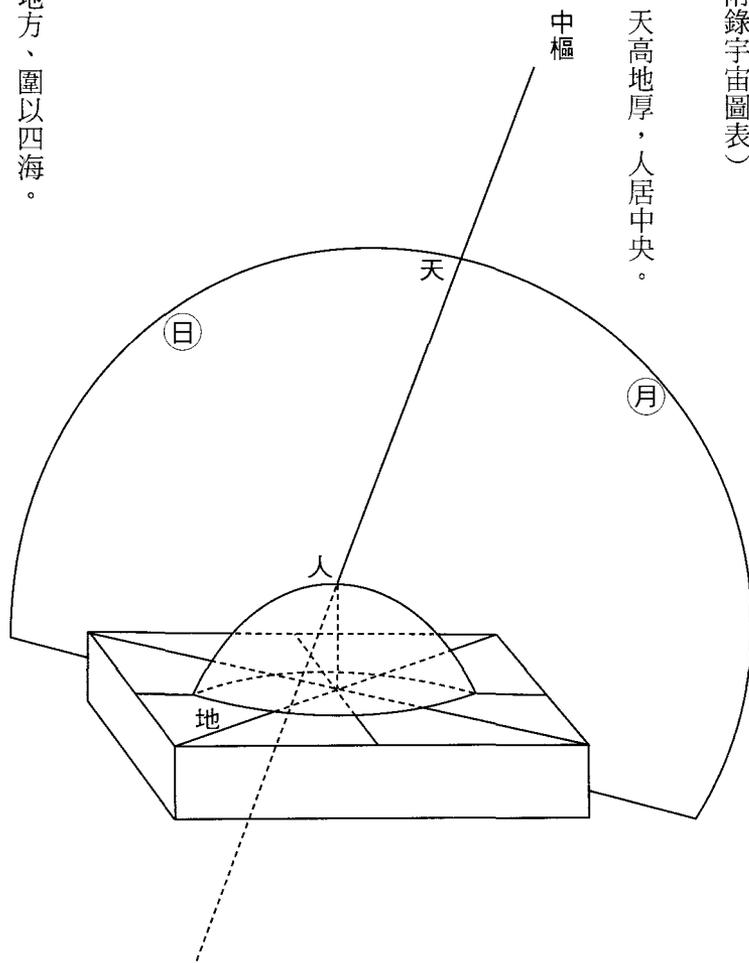
《依撒意亞先知》（章六十五，節十七—十八），已曾預報天主宣言說：「我要造設新地和諸層新天。舊恨消除，不再升入心中。你們只要歡樂踴躍，至於永遠。亞孟」。

一九六八年，七月三日

(書後附錄宇宙圖表)

附錄一 天高地厚，人居中央。

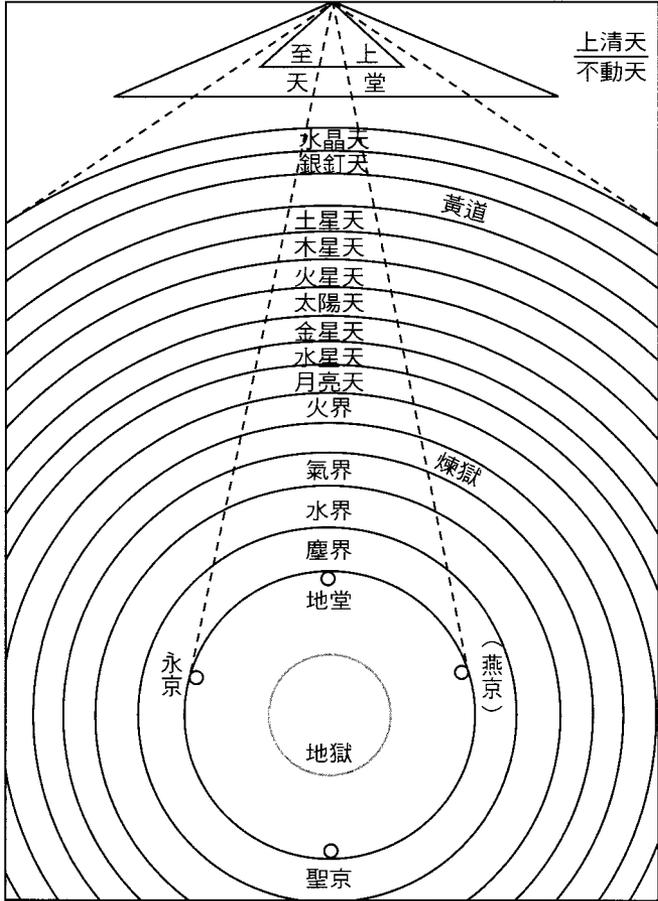
天圓地方、圍以四海。



圖簡意會宙宇天蓋脾周

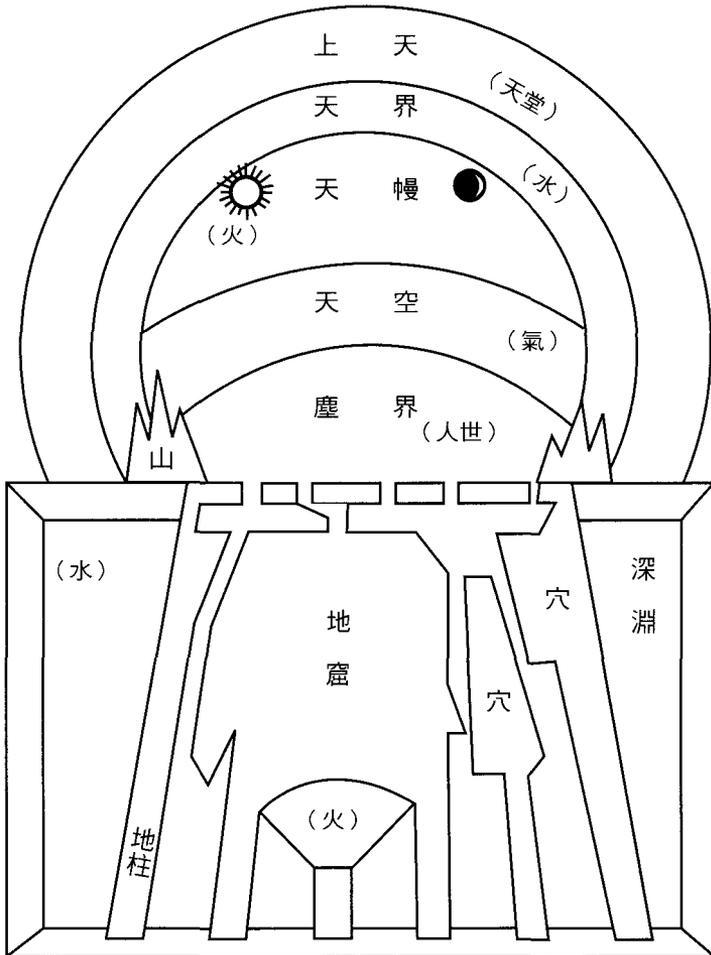
附錄二

此圖為用訓詁方法解釋聖多瑪斯遺著極有幫助



聖京：日路撒凌。永京：羅馬。燕京：元朝大都（北平境內）

但丁詩人宇宙會意圖表



附錄三 《聖經》宇宙會意簡圖天有三層。地有六柱三穴。

譯後的回想

近三十年矣！訪問了歐、美、亞、諸洲卅多座學府和圖書館，對照了拉丁原文、古今十幾種抄本和印本，比較了英、法、德、義、西班牙，和日本諸國許多譯本，（日文譯本，聞將出版）；埋頭書寫，夜以繼晷，終於完成了這部翻譯工作；給讀者縮短了時空距離，將遠代遠方的智思光明，集中投射到每位讀者心內銀幕上，觀賞邏輯哲理、永遠現實、超越時空的神妙。

隨時異地，譯者受了師長友好的協助或同情。回想起來，十分感激。文化工作的慰樂，是人間文化的進步。聖多瑪斯開卷誓志，願盡「上智任務」，將上智的樂趣，分給天下讀者，津津咀嚼。讀者內心之樂，也是天心神智的降衷同樂。

一九六九年四月二十日 呂穆迪 燈下

聖多瑪斯著 論公教信仰的真理（史稱《駁異大全》）
生存論之大系

卷一 論真原：生存的淵源
卷二 論萬物：生存的川流
卷三 論萬事：生存的目的
卷四 論奧理：生存的深奧

一九六八年七月三日 呂穆迪譯完

論奧理／聖多瑪斯·阿奎納 (St. Thomas Aquinas)
原著；呂穆迪譯述。 -- 三版。 -- 臺北市：臺灣商務，2010.12
面：公分
ISBN 978-957-05-2571-7 (平裝)

1. 上帝

242.1

99022661

論奧理

作者◆聖多瑪斯

譯述◆呂穆迪

審校◆高凌霞

主編◆王雲五

重編◆王學哲

發行人◆王學哲

總編輯◆方鵬程

出版發行：臺灣商務印書館股份有限公司

台北市重慶南路一段三十七號

電話：(02)2371-3712

讀者服務專線：0800056196

郵撥：0000165-1

網路書店：www.cptw.com.tw

E-mail：ecptw@cptw.com.tw

網址：www.cptw.com.tw

局版北市業字第 993 號

初版一刷：1972 年 1 月

二版一刷：2009 年 2 月(POD)

三版一刷：2010 年 12 月

定價：新台幣 560 元



ISBN 978-957-05-2571-7

版權所有 翻印必究

聖多瑪斯著《駁異大全》，共分四卷，《論真原》、《論萬物》、《論萬事》和《論奧理》。《論奧理》全卷主要分為三大段：第一段論天主，專討論超越人性理智而人應聽信的奧理——公教信仰所宣揚的「天主三位一體」。第二段論天主所作成的、超越人理智的事蹟，例如「天主聖子，降生成人」，及與此隨之而俱來在《聖經》記載的事實。第三段：論人生最後目的，也是專論與此有關、超越人性理智的一些奧理。

ISBN 978-957-05-2571-7 (242)



9 789570 525717
02100030 NT\$560



臺灣商務印書館